

《國立政治大學哲學學報》第四十六期 (2021 年 7 月) 頁 27-71

©國立政治大學哲學系

氣有體用：論王植對《正蒙》 闡釋的一個向度

申祖勝

廈門大學哲學系

地址：福建省廈門市思明南路 422 號廈門大學

E-mail: shenzs19@xmu.edu.cn

摘要

《正蒙》一書素以難讀著稱，而朱子對張載理氣心性論的詮釋，又長時期的影響了學者們對張載氣學的理解。作為明清時期收集《正蒙》諸注最為完整的作品之一，王植《正蒙初義》一書嘗試跳出朱子學的詮釋框架，重新反思張載所面對的哲學問題與解決方式，在歷代《正蒙》諸注中，是很有代表性的一家。王植因洞見到以往《正蒙》注以「理」解「太虛」，而將「太虛」虛位化所產生的理論困境，故極力主張以「張子之說還張子」。王植闡釋《正蒙》有一明顯基調，

投稿日期：2020.10.02；接受刊登日期：2021.03.18

責任校對：王尚、張展嘉

DOI: 10.30393/TNCUP.202107_(46).0002

亦即其極為反對體用殊絕、形上形下截然割裂之論。在對《正蒙》的具體闡釋上，王植以對「太虛」三層義的闡發為「入手關頭」，又以「氣有體用」把握張載哲學的整個義理架構。在他看來，張載的哲學既不是自然主義的惟氣論，也不是超絕的道論，而是承體起用的體用論。站在今天的角度看，王植也只是張載的詮釋者，其基於自身理解與理論立場而對《正蒙》之詮釋，未必都符合張載本意。如他以虛氣自為體用申言《正蒙》，雖有助於張載哲學之廓清辨明，但不免予人以《正蒙》是以「氣」為第一序之印象，無形中淡化了張載之藉「氣論」以闡明天人一貫之道的理論主旨，「氣論」實非張載之理論目的。儘管如此，在對張載哲學的詮釋力度與文獻解讀方面，《正蒙初義》仍稱得上是一個成功的注本，也是研究明清《正蒙》學所不可忽略的文獻。

關鍵詞：王植、正蒙初義、太虛三層義、氣有體用

氣有體用：論王植對《正蒙》 闡釋的一個向度*

壹、前言

作為關學的開創者，張載一生苦思力索心力所粹盡見於《正蒙》一書，凡治宋代理學者，皆知張載《正蒙》這部理學名著的重要性。然而長期以來，學界對張載理學思想的研究一直歧解紛呈，這不無與《正蒙》之艱深玄奧、費解難讀有關。然而《正蒙》之「難讀」，是否果如牟宗三先生所抱怨，是出於張載用字艱澀而語帶窒詞的緣故呢？這是一個值得思考的問題。¹

牟先生對《正蒙》詮釋的當與否，並不在本文討論之列，筆者只是想借高達美 (Hans-Georg Gadamer) 的「哲學解釋學」理論再次提

* 編輯委員會和兩位匿名審查人準確地指出了拙稿在寫作上的某些盲點，亦提出了非常好的改善建議，謹在此深表謝意。此外，筆者還必須感謝王薛時博士協助筆者修訂英文摘要部分。

¹ 牟先生之稱張載常有「不諳之滯辭」、「措辭多有驚扭不通暢處」（牟宗三 2013：361-488），據陳榮灼先生所見，主要是源於其選擇了一種康德式的立場來理解張載，由而產生了不良之結果而已，並非張載原有之過（陳榮灼，2008，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，頁 33-54）。另，杜保瑞先生對牟先生張載學之詮釋亦有方法論層面的反省，可一併參看（杜保瑞，2010，〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉，頁 103-124）。匿名審查者對此則有不同理解，其指出：牟先生寫《心體與性體》時，雖對康德有些基本了解，但還不是全力在翻譯三批判，所以說受此影響倒不深，反而這時是受有其讀邏輯而來的影響，二元性的影響較多。由於本文不在於討論牟先生對《正蒙》詮釋之當與否，此處僅簡要列舉兩種不同理解以供對比參看。

醒：在解釋者和文本之間，解釋者的注意力首當放在文本所展示的主題之上，或者說文本力圖回答並不斷向它的解釋者提出的問題之上，若不如此，即無法出現「真正的對話」。正如戴維·E·林格 (David E. Linge) 所指出的：「如果解釋者的注意力放在他者身上而不是放在主題之上，也就是說，如果解釋者注視著他者，而不是與他者一起注視著他者試圖進行交往的內容的話，解釋的對話性質就會受到破壞。因此，只有當解釋者傾聽文本、讓文本堅持它的觀點從而真正使自己向文本開放時，解釋學的對話才能開始。」² 因此，欲恰切把握張載《正蒙》思想，首要者即當理清《正蒙》文本力圖回答並不斷向後世的「解釋者們」提出的問題為何？

據范育〈正蒙序〉稱：

自孔孟沒，學絕道喪千有餘年，處士橫議，異端間作，若浮屠老子之書，天下共傳，與六經並行。而其徒侈其說，以為大道精微之理，儒家之所不能談，必取吾書為正。世之儒者亦自許曰：「吾之六經未嘗語也，孔孟未嘗及也」，從而信其書，宗其道，天下靡然同風，無敢置疑於其間，況能奮一朝之辯，而與之較是非曲直乎哉！子張子獨以命世之宏才，曠古之絕識，參之以博聞強記之學，質之以稽天窮地之思，與堯、舜、孔、孟合德乎數千載之間。閔乎道之不明，斯人之迷且病，天下之理泯然其將滅也，故為此言與浮屠老子辯，夫豈好異乎哉？蓋不得已也。浮屠以心為法，以空為真，故《正蒙》辟之以天理之大，又曰：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」

² 林格，2004，〈編者導言〉，載於《哲學解釋學》，加達默爾著，林格編，夏鎮平、宋建平譯，頁 11。

老子以無為為道，故《正蒙》辟之曰：「不有兩則無一。」至於談死生之際，曰「輪轉不息，能脫是者則無生滅」，或曰「久生不死」，故《正蒙》辟之曰：「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。」夫為是言者，豈得已哉！（張載 2012：4-5）

可見，張載之撰《正蒙》，念茲在茲者實在於辟佛老、正人心並重振儒學。事實上，張載哲學思辨力甚強，為了表達他的創造性思維，甚而特殊地使用了若干哲學詞彙，而這些作為張載特殊使用的詞彙義涵，又關鍵性地呈現了他的儒學建構的立論重點，如「太虛」、「太和」、「神化」、「天地之性」、「氣質之性」、「大心」等概念。以至於如何正確把握這些概念內涵，便成了是否真正掌握張載哲學思想的關鍵。

歷來注解《正蒙》者甚多，據林樂昌《正蒙合校集釋》所收錄看，至少有十九種之多，這些注本的體式不一，對《正蒙》所採取的詮釋進路、詮釋原則以及詮釋目的又多有不同，有以《正蒙》羽翼程朱理學者，有以《正蒙》修正朱子學而批判陽明學者，亦有藉《正蒙》之重氣而駁斥朱子理先氣後論者。當然，這種詮釋的多樣性，一方面呈現了儒者們從理學內部反思理學，檢視核心概念與論述，嘗試解決學派與學理爭議的努力。另一方面，涉及到對張載本人思想的把握，難免存在後世詮釋與張載哲學原論理解出入之情狀。即以各家注本普遍關心的「理氣關係」議題，若「武斷地」以程朱所言之「理」直解張載之「太虛」，則是否諦當？不能不有疑問。張載儘管亦多有使用「理」或「天理」一詞，且其內涵已極為逼近二程所言之「理」內涵，但是《正蒙》並未形成以理氣論架構呈顯虛氣關係的論述，太虛與氣之關係亦並不盡同於程朱之理氣關係。³

³ 參閱林樂昌，2005b，〈張載理觀探微——兼論朱熹理氣觀與張載虛氣觀的關係問題〉，頁 24-30。

要之，周、程、張、邵、朱六子，於前聖未辟之奧，憑其妙悟神契，淵然獨造窈微，皆堪稱大家，然六大家之學各詣殊絕，亦如天光分耀無嫌，軌度各別，橫渠不必同於周、程，康節又不必同於橫渠。對《正蒙》所呈現哲學問題脈絡的把握，實不必強依朱子學的詮釋框架。⁴

正是基於以上考慮，在眾多的《正蒙》注解本之間，筆者選擇了將目光聚焦在清人王植（1685-1770）《正蒙初義》一書上，無論是王植提出的「太虛」三層義還是他以「氣有體用論」來整體把握張載哲學，在在顯示了他是一個真正能對張載哲學作「同情式理解」的「解釋者」。另外，《正蒙初義》也是歷來收錄《正蒙》注釋最為完整的作品之一，保留了大量明清時期《正蒙》注釋的重要成果。儘管王植本人尊朱取向極為明顯，但他對《正蒙》的闡釋，卻能自覺地走出朱子學的詮釋框架，將注意力放在《正蒙》文本所展示的主題之上，重新探索張載寫作《正蒙》時的哲學問題脈絡，這是很值得肯定的。以往學界較為重視王船山的《張子正蒙注》，對《正蒙初義》則較少留心，事實上，二書在對張載哲學的理解上都稱得上精到。⁵ 值得一提

⁴ 據已有研究看，朱子對橫渠思想的理解，是影響明清《正蒙》詮釋發展的關鍵。亦有學者指出，明清《正蒙》注解者近七成為朱子學者，可見朱學影響之深。參閱陳政揚，2017，《明清〈正蒙〉思想詮釋研究：以理氣心性論為中心》。

⁵ 目前學界有關王植《正蒙初義》的研究，有兩篇非常有代表性的研究論文，即陳政揚，2011，〈論王植對明清《正蒙》注之反思——以「太虛」之三層義為中心〉，頁87-120；陳政揚，2014，〈王植對《注解正蒙》神化觀之批判——以「太虛」三層義為進路〉，頁1-38。陳教授兩篇論文對王植「太虛」之三層義以及「氣有體用」的相關思想都有系統論列，筆者亦深受啟發，對其相關說法亦多有採納。珠玉在前，拙稿之撰寫不敢稱有何原創，惟求能對陳文論列之不詳處續有所增進。筆者在細讀《正蒙初義》的過程中，對王植之以虛氣自為體用關係為主軸串言《正蒙》印象深刻，王植稱：「氣自有氣之體，氣自有氣之用，而氣之體用又各自有體用之可分焉。此其說，千古所未發，惟橫渠始發之，而後之人又或習而未之察也。」尤其石破天驚，頗能顯示其對《正蒙》文本的理解與把握已極為深刻。惟學界對其書之重

者，在對「氣」之「高看」（唐君毅語）這一點上，船山與王植取徑類似，惟二人在對「太虛」之理解與地位界定上卻頗為不同。王植以「太虛」為把握《正蒙》之入手關頭，船山則高舉「太極」而淡言「太虛」，「太虛」於船山之張載學詮釋中並不佔中心地位。另外，應承認，站在今天的角度看，王植也只是張載的詮釋者，其基於自身理解與理論立場而對《正蒙》之詮釋，未必都符合張載本意。而事實上，類似這種以經典注釋為形式的哲學詮釋方式和思想建構方式，其本身即註定了存在一種經典文本可能的意義和詮釋者之思想創造之間的緊張和矛盾。一如鄭宗義先生所指出的，文本一旦成形便不得不向所有的詮釋者開放詮釋的空間，給予他人以一定的可詮釋性，至於詮釋的對錯則將取決於詮釋者的理論標準以及詮釋者的哲學理性的具體運用等複雜因素。⁶ 王植之撰《正蒙初義》，其出發點或許本不在為贊成張載之觀念或反對而寫，而是盡可能仔細地說明其哲學思想之內容及其時代意義，並從比較的立場適度地呈現其在理學思想史上的地位。⁷ 他道：「經書之有注釋，期於發明義理而止。罔圖因襲，依口學舌者，固非好學深思之士；若偏執己見，而是我非人，亦好異之過

要性重視不夠，陳教授兩文雖有細緻論述，但主題側重在「太虛三層義」以及「神化觀」的梳理，與筆者之研究設想有別，自覺拙稿仍有撰寫之必要。另外，王船山之《張子正蒙注》歷來被學界重視，船山之氣本論哲學亦為大家熟悉，王植以「氣有體用」的視角疏解《正蒙》，看似和船山有通同之處，但船山之高舉「太極」又明顯迥別於王植之盛言「太虛」，似此，當不僅是兩個概念的理解有別，其實反映出二人對張載哲學的整體把握有異，凡此都值得細辨，這也是拙稿欲在陳文基礎上有所推進之處。

⁶ 鄭宗義，2017，〈哲學、歷史與哲學史——對二十世紀中國哲學史撰寫的省察〉。此處轉引自吳震，2020，〈張載道學論綱〉，頁 37-45。

⁷ 如王植曾明言：「張子言『太虛』，不若周子言『太極』之妙，故程朱皆有所不滿。蓋『太極』理也，『太虛』氣也，言『太極』則『太虛』在其中，而『太虛』固不足以包『太極』也。然張子必以『太虛』立言者，蓋有故焉。」（王植 1983：418）王植本人的尊朱取向是很明顯的，然他對《正蒙》之詮釋卻能不依朱子之觀點，而選擇以「張子之說還張子」，這是頗值得稱許的。

也。涵泳白文，玩其意趣，合觀前後，求其指歸，書之精理自出，而又宜以平實為主，無蹈新奇纖巧之徑，庶得紫陽家法。若人操一說，以詮註為築室，以異同成聚訟，能必人之信我如我之自信乎？」（王植 1983：422）四庫館臣曾評王植此書道：「其立論皆持平，頗能破門戶之見」（王植 1983：414），可謂中肯。據本文之研究看，在對張載哲學的詮釋力度與文獻解讀方面，《正蒙初義》確然稱得上是一個較為成功的注本，也是研究明清《正蒙》學所不可忽略的文獻。

貳、天惟運動一氣

在北宋諸儒當中，張載哲學極具創造性與思辨性，⁸ 這表現在，他在處理儒學形上學課題時，使用了一套有別於傳統儒學所共許的概念範疇及表述，而這些被特殊使用的概念範疇，在處理天人關係問題上，呈現出一種有別於二程理學的樣貌特徵。在張載，天道與人道通過「虛」與「氣」間的聚散轉換，得以自然地聯通為一個「統體」，在此「統體」中，天人性命得以上下貫通，張載亦以此來駁斥佛老思想之將天人二判。

⁸ 筆者這裡所言張載在北宋諸儒當中其哲學極具「創造性」，只是相比較而言，這裡並非說張載所使用之眾多概念範疇及表述皆為其原創，此非但不可能亦且不必要。範疇自可因襲無妨，實無礙賦舊詞以新意，即如張載所常言之「太虛」，雖或承自莊子，其在具體運用上，則已以儒家的道德精神改鑄了該詞，他既使「太虛」成為天德的具體表現，同時又使其成為儒家辟佛的本體依據（參閱丁為祥，2017，〈「太虛」是怎樣成為自然天道之形上本體的？——關於張載哲學的思想史解讀〉，頁256-271）。此無疑為張載創造性之體現。又，《正蒙》所常用之「氣」、「太極」、「太和」，其詞雖早已為先儒所言，然此數範疇當置於張載之哲學框架內，已不能完全依據《易傳》等原典之說來理解，而必須顧及各範疇彼此與彼此間之相互規定和相互限制作用。就哲學體系之系統周密與所探討問題之全面，張載亦可說突出於北宋諸儒，且其對「天地之性」、「氣質之性」、「德性之知」、「見聞之知」等問題的提揭，在「道學話語」的建構中，也有不可忽視的歷史地位和理論意義。

張載認為天只是一氣之運行與流動，所謂「天惟運動一氣，鼓萬物而生，無心以恤物。」（張載 2012：185）他以「氣」之聚散攻取說明萬物之死生變化，氣聚有形，氣散無形，此有形、無形並非意指存在與不存在，而是指形聚、形散之別。張載道：

太虛者，氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。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，其游魂為變與！所謂變者，對聚散存亡為文，非如螢雀之化，指前後身而為說也。（張載 2012：66）

在張載看來，世界萬物千變萬化之道，歸根到底只是氣分化運動與聚散合解，即感與應的交集，聚與散的合離。而佛教之以世界為虛妄，老子道家之以有生於無，以及長生不死之神仙學說，皆當為批判對象。某種程度上可以說，對抗佛老與神仙學說，正是張載學的問題意識和哲學起點。事實上，由於張載否定了絕對空無存在的可能性，因此他無異於指明世間僅存在著實有，又由於他主張「天惟運動一氣」，因此他認為萬物雖千差萬別，但又有統一的本源。基於此，此世間無異於一整全的實有，亦即一氣化流行的實體世界。

在張載思想中，天地一氣，對於氣，他有兩個最基本規定：氣乃實有常在之體，亦是本動恒伸之物。⁹ 具體而言，此「運動一氣」實同時兼具實有、生化與行程三義。¹⁰ 在此基礎上，他又提出「太虛即氣」的命題，認為太虛為氣的一種本來形態。他道：

⁹ 《正蒙》一書中有關此類表述很多，不勝枚舉。

¹⁰ 參閱陳政揚，2005，〈論莊子與張載的「氣」概念〉，頁 127-166。朱建民先生亦曾指出張載「氣」一名而兼有三義，即存在義、流行義與作用義。參閱朱建民，2020，《張載思想研究》。

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。（張載 2012：7）

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，則深于《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。（張載 2012：8）

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋于水。知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡于參伍之神變易而已。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。（張載 2012：8-9）

在張載看來，整個世界不管是橫向還是縱向，都是「有」的存在，而存在的形式就是「氣」，萬事萬物的生滅聚散都由「氣」所成，他反對佛道的虛生有和虛實相分離。張載以氣之流行相蕩說明萬有之變化，而將氣之聚散歸於太虛之神妙作用，其目的在於建立一套天人一體的哲學體系，用以闡述儒者盡心知性以知天之理。應該看到，張載有關太虛與氣的論述，其哲學視野和提問的方式已經發生了與前之儒者不同的變化，正如楊國榮先生所指出的：「在天道觀上，張載提出太虛即氣，從這一觀念看，氣只有如何存在（聚或散）的問題，而無

是否存在（有或無、實或空）的問題，哲學的視野和提問的方式由此發生了變化：對存在方式（如何在）的關注，開始取代對存在本身的質疑（是否在）。在張載那裡，天道觀與人道觀彼此相關，在天道觀上以世界『如何在』的考察，取代了『是否在』的質疑，在人道觀上進一步引向對人如何在的關切。」（楊國榮 2017: 21-25）可以說，這套氣論哲學既從正面闡明了儒家天道所保障的世間是一真實無妄的有序世界，也從反面批判了佛老崇虛尚無之論。

以往學界在對張載「太虛」與「氣」二概念的理解及其二者間關係的闡發上存在很多爭議，如「氣化唯物說」、「體用圓融說」、「虛氣不二說」、「一而有分說」等。「氣化唯物說」認為，太虛與氣是同質關係，二者均為形而下，它們的差別僅在於存在狀態的不同，亦即認為太虛為氣之本然狀態。「體用圓融說」則認為，太虛為氣之本體，亦即太虛為使氣之綱縕變化所以可能之常體、真體，二者有形上、形下之別。「虛氣不二說」認為，太虛不能無氣，氣乃實有，所謂氣之體即虛，不是說虛能生氣，而是從氣上說虛，虛氣不可分說。「一而有分說」是在重點揚棄「虛氣不二說」基礎上提出的，它認為，太虛是氣之本然，在此意義下，太虛與氣是一，然而，氣並非靜止不動的實體，而是存在之流行，因此，在氣化歷程中，清虛無限之氣（太虛）會自我轉化為有限的具體個物或現象，此時的物象雖仍是氣，但已非氣之本然，在此意義下，太虛與氣是一而有分。¹¹ 這幾種說法各有一定的文獻依據，此處我們暫無意去細辨孰是孰非。只是若結合本文主題，對比王植有關太虛與氣之關係的論述，則「一而有分說」似更貼近其詮釋進路。

有關「太虛」與「氣」之關係的幾種詮釋，為我們理解張載哲

¹¹ 參閱陳政揚，2006，〈張載「太虛即氣」說辨析〉，頁 25-60。

學提供了十分豐富的思辨空間，也為我們研究王植《正蒙初義》提供了很多啟發。¹² 以下，我們在充分汲取學界已有研究成果基礎之上，重點以王植對張載哲學的闡釋為中心，展開論述。

參、「太虛」之三層義

王植曾就張載所言之「太虛」細分出三層義涵，他在《正蒙初義·臆說》中說道：

「太虛」二字，是看《正蒙》入手關頭。于此得解，以下迎刃而解矣！竊意太虛一而已矣，而各節所舉為言者不同，宜以三層概之。「太虛無形」，「塊然太虛」，此以渾然未形者言之，為天地萬物之大母。在造化則本此以生天地，在天地則本此以生人物，乃氣之本體。先儒謂「以清虛一大為萬物之原，恐未安」者，此也。此第一層也。「清通不可象」之神，「太虛為清，無礙故神」，與夫「升降飛揚，未嘗止息」，此以流行徧滿者言之，周乎天地人物之先而貫乎其內，乃氣之發用，即「太和」之謂也。言其清通則曰「太虛」，言其流行則曰「太和」，異名而同

¹² 謝榮華曾就學界所存在的多種張載哲學研究進路指出：「由於對研究者本人而言，他必然要採取某一種詮釋的進路，因此在文本解讀過程中，特定研究者所持的觀點，只能是該研究者本人的視角。當然，一個不爭的事實是，即便對橫渠著作存在多種詮釋進路，不同的詮釋進路本身，總是試圖將橫渠哲學視為一個整體來加以解讀的。由此，就解釋的合法性角度來說，各種詮釋進路之間當然可以說是無高下優劣之分；但是即便各種詮釋進路可以並存，在不同的詮釋進路之間，同樣有一種詮釋力度的比較問題，如可以解讀的文獻面，以及對所解讀文獻意義的深淺把握等，都可以作為衡量研究者對文本解讀是否成功的一個參照標準。」（謝榮華，2007，〈張載哲學中的「虛」與「氣」〉。）

實者也。此第二層也。於此層中析而言之，有屬之天地者，乾坤、清濁是也，以理則言易簡，以氣則言浮降；有屬之萬物者，品物流形是也，以氣則言散殊可象，以形則言風雨雪霜、萬品山川。要之皆在第二層中，但既言「清」，即合下有一「濁」字作對。先儒謂「不知形上還他是理，形下還他是氣」者，此也。至「萬物散而為太虛」，「散亦吾體」，此又從既生人物之後而要其終。先儒謂「其流乃是大輪回」者，此也。此第三層也。（王植 1983:418-419）

在王植看來，太虛一詞無疑是理解張載哲學的最核心概念，他指出，隨著《正蒙》所探究問題與行文脈絡的不同，太虛的文意亦有不同。大體而言，太虛可釐析為三層義涵，所謂「太虛有以未發之體言者，有以流行之用言者，有以究極之歸言者」（王植 1983：423）。王植並不將太虛界定為絕對的形而上或形而下，而是認為太虛通貫形上、形下，太虛之妙兼及體用。另外，太虛雖然有三層義可言，然而並非彼此割裂，太虛之三層義是可相互串言的同一概念。王植稱：

太虛一而已，而以為有三層可言者，蓋上而推之天地人物之先，則萬物之形皆本於無形，其湛然無形而足以形形者，是太虛之本體，所以主宰于上而為生生之原者也。造化所以生天地者以此，故曰「太虛無形，氣之本體」。天地所以生人物者亦以此，故曰「由太虛有天之名」。所謂性之中涵而為感之體者也。中而推之萬物有生之初，凡二氣之綱緼，天地之對待，陰陽之流行，皆太虛之妙用，所以為生生之具也。而及其有形之後，則凡散殊可象之跡，莫非太虛之所流貫。而其虛空無物之處，雖至幾微冥渺、容光一發之際，亦莫非太虛之流行而充塞焉。所謂太和之道，清通無礙而神者也。極而推之人物既生以後，生既盡矣，又不能不化，有形而無形是復還於太虛也，所謂「形潰反原」，而「散亦吾體」者也。（王植 1983：423-424）

對於太虛之三層義，王植首先指出，太虛是天人性命大本大原之所在，具有獨一無二的超然地位，此就太虛為「未發之體」而言，亦即太虛之第一層義。在這一意義層面，太虛的特點是「渾然未形」，有別於任何有形之物，呈現出一種至虛而實的狀態。張載道：「萬物取足太虛，人亦出太虛，太虛者心之實也。」（張載 2012：324）「天地之道無非以至虛為實」（張載 2012：325），作為「氣之本體」的太虛是無形的，是人的感官、認知無法達到的。所謂「太虛無形」，並不在於從現象上指明太虛有無形貌，而是意在突顯太虛作為生化萬有之根源，本身是超越「形」之局限，而自為無限之存有自身。「太虛無形，氣之本體」，「本」有原本、根本的意思，而「體」有依據、依照、效法的意思，所謂「氣之本體」，既指出了太虛是氣的原初、本始狀態，又指出了太虛是主宰於萬有之上的生生之原。「未發之體」之「未發」，乃是從太虛作為生化萬有之根源處言，與從太虛之生化流行、妙運萬物處言「已發」，是相對而說的。

以流行之用言太虛，則是太虛之第二層義。在這一意義層面，王植認為太虛與太和是異名而同實。以往不乏有《正蒙》注解者以體用論架構來辨析太虛與太和之異同，王植對之持否定態度。他在注解《太和篇》「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾」一節時指出：「此節首句，即太虛第一層正義也。聚散變化，又言及第二層。……諸家以太虛、太和分體用，蓋以第一層與第二層對言也。無形處即是氣之本體。《李注》謂太虛無形之中，氣之本體存焉，即太極也。無形、本體說作兩層，不免混入程朱甲裡，非張子本意。」（王植 1983：428-429）在王植看來，太虛不可偏認為是虛懸於氣化生物活動之外的形上本體，太虛本即兼含體用，所謂「造化生生之本源」與「妙運」同出於太虛。王植這裡特意點出不當以程朱所言之理氣論解太虛、太和關係，其實正是強調不當以程朱所言之「理」解「太虛」。概言之，程朱之「理」偏於彰顯秩序義、軌範義、形式義，而不易彰顯存在義與活動義，須得「理」與「氣」合，方有實際意義之「活動」，此與

張載之「太虛」有明顯區別。王植所分太虛之三層義，明確點明了在張載氣論中，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，太虛與氣並非形而上、形而下的兩截關係。

《正蒙初義·臆說》又記道：「張子見道原從儒釋異同處入手，故其言太虛皆與釋氏對照。太虛第一層，無形之本體，所謂天者，道所從出也。釋氏即以虛為道，故以心法起滅天地，所謂不知道者此也。第二層太虛之清通而神，正於氣上見功用，而釋氏以天地人事為幻妄疣贅，所謂不知天人者此也。第三層人物之散仍歸太虛，而釋氏以為輪回復生，所謂不知鬼者此也。」（王植 1983：419）可以看到，王植將太虛分釋為三層義涵，也是因為他真切體察到了張載學的問題意識和哲學起點實在於駁斥佛老。佛老有此三失，而太虛正有此三層義與之對照。王植稱：「竊謂張子辟二氏處，不但妄意天性數節，其言虛、言氣，直與之對照到底，原其以此立說者，正欲使吾道明而異說自息。謂《正蒙》為張子辟邪之書可也。」（王植 1983：419）

和張載看法一樣，王植亦認為，佛老將有、無分割，虛、氣分離，從而「略知體虛空為性，不知本天道為用」，造成「幽明不能舉其要，遂躡等妄意而然」，陷入「虛無窮，氣有限，體用殊絕」的謬論。張載之標舉「太虛即氣」等命題，正是為對治佛老之弊而發。王植見察到張載之太虛本是兼含體用而非體用相對的，故他將太虛分解為第一與第二層義，並以「生生」統攝太虛之體用義，且由此帶出太虛之第三層義「究極之歸」。其意即是說，不論是從二氣綱緼看待整體生生歷程，或是就個體之死亡而言客形之形潰反原，皆標示出太虛並非孤絕於萬有生化之外的超越者，太虛即涵蘊「生生」，且萬物出於太虛並復歸太虛。

就太虛為究極之歸而言，王植道：「至萬物散而為太虛，散亦吾體，此又從既生人物之後而要其終。先儒謂其流乃是大輪回者，此也。此第三層。」太虛第三層義，重點在於闡明萬物死生流轉不外乎是一

氣之聚散流行，此和釋氏輪回說形似而實不同。王植在解釋《太和篇》「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」時指出：

散亦吾體，乃太虛第三層正義也。既以太虛立言，其歸結必至於此，正其立論不能無弊處，然所謂死之不亡，即末篇形潰反原，游魂為變意，正以此明輪回之妄，非反捨其殘瀆也。宜善會之。（王植 1983：431）

在王植看來，張載氣論既然以太虛立言，以之作為一切存有的根本，又以太虛之發用乃一無止息的氣化流行，那麼在理論上顯然亦必須通過太虛說明萬有死亡後該當歸於何處，此為其不可逃避之課題。先儒如朱子曾批評張載氣論「說聚散處，其流乃是個大輪回」（朱熹 1986：2533），這是批評張載氣論學說有不盡善處。程朱站在自身理氣論立場，對張載的氣聚為萬物、氣散歸太虛說並不滿意。一方面，他們批評張載將太虛與氣混為一談、「夾氣作一處」，導致太虛「偏」在一邊的「錯誤」；（朱熹 1986：2538-2539）另一方面，他們認為既散之氣無有復在之理，自亦無復歸太虛之可能。如程頤說：「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理。天地間如洪爐，雖生物銷鑠亦盡，況既散之氣，豈有復在？天地造化又焉用此既散之氣？其造化者，自是生氣。」（程顥、程頤 1981：163）又說：「若謂既返之氣復將為方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以為造化？……往來屈伸只是理也。盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來。天地中如洪爐，何物不銷鑠了？」（程顥、程頤 1981：148）站在程朱的理論立場，由於「虛實」、「清濁」都屬於形而下的相對性概念，故太虛一詞實不足以擔負道體兼攝清濁虛實的無限意蘊。張載以太虛為氣之本體的說法，只能將太虛指向氣之本然樣態，而不能說明太虛具有貞定氣之發用流行之本體功能。所以，當張載苦心極力地從氣化實然中，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，卻始終落於一偏。

程朱對張載的批評，主要是因為他們各自的理論系統不同使然，導致雙方在對同一概念的理解上互有差異。那麼基於此理解差異而引發的相關批評，其本身是否的當，就不能不有疑問。王植顯然是看到了這一點，所以他極力主張：「學者但當以張子之說還張子，若執程周緒論以合之，反多繆轉，滋為擾耳。」（王植 1983：418）王植指出《太和篇》所言「死之不亡」與《乾稱篇》所說「形潰反原」可以相互發明，其旨皆是「明輪回之妄」，這是明確地將張載氣學與釋氏輪回說作了區分，也可以看作是對程朱質疑的回應。

釋氏由於將人生視為妄見，並以輪回之說解釋人生所遭逢的苦惡困頓，遂有解脫輪回之心法。然而，若是將天地變化之理收攝於個人之識心中，則只是以一己之見度量天地之大。張載在《大心篇》即就此批評道：「釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地。明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，所以語大語小，流遁失中。」（張載 2012：26）王植順張載之言，進一步批評佛家輪回說是「不知天德」，他道：

蓋鬼神無形也，而釋氏偏以為有。人性至實也，而釋氏偏以為無。其與吾儒直如冰炭之不相入。惟以人性為無也，故舍人而取天。惟以鬼神為有也，故懼輪回而求得道。種種流弊皆自此出。儒者誦法周孔，為風俗人心倡率，而反惑於異說，不洵可歎乎？

舍人取天者，以人生為妄，欲一切歸於空虛也。知天德，即首篇所謂「本天道為用」，下節所謂「知晝夜陰陽而一性命者也」。聖人于此理兼體不累，鬼神則此理之妙用而已。懼死生轉流，而欲得道以免，則是道其所道，而非天德之道也。得道云者，道即指太虛。欲虛空寂靜如槁木死灰，不生不滅，即謂之得道，與長生之說有別。

其語到實際，卻謂一切皆空，不知天德之誠，不離於晝夜陰陽而已。晝夜陰陽，氣化之實，即易之道也。知此則性命即此理之本天而流行者也。聖人即知此理而兼體不累者也。鬼神則所謂二氣之良能者也。語太虛而遺氣，則亦烏知天德？不知天德，又烏能語實際哉？（王植 1983：703-706）

相對於儒學而言，釋氏雖以破執見長，但其以空為道，則不僅將道體視為空虛，更連帶地將天地萬有之存在與價值皆視為幻妄。若然如此，則人倫之常與禮法秩序皆失去根源天地的價值基礎。王植認為，釋氏這種對人間價值理序極具破壞性的觀點，實源於不明了太虛生物之德與天人本一之旨。在他看來，人性本於太虛生生之德而為實有，並非如佛家所言之空寂。張載在《正蒙》一書中，屢屢將作為「本體」之太虛視為「性之淵源」，甚至直接稱「性即天也」（張載 2012：311），又言：「感者性之神，性者感之體」（張載 2012：63），這皆表示「性」不僅是萬有相互感通、涵攝的基礎，也是人得以體證天道的關鍵。易言之，「性」在張載體系中，實具有溝通天人的橋樑功能。

在北宋諸儒中，張載建構了一套以「合兩」與「成性」為特質的人性論，所謂「合兩」之「兩」，是就「性」的內在結構分為兩個層面而言，亦即指「合虛與氣有性之名」中的「虛」與「氣」，或「天地之性」與「氣質之性」。「天地之性」根源於天道本體的太虛或天，是人性的本原，具有仁義禮智等道德內涵。「氣質之性」則是凝滯、局限於「氣質」之內的本性，亦即「情偽相感而利害生」（張載 2012：24）表現出來的特性，這一種相感不能夠呈現太虛「湛一」本性。要克服「氣質之性」對「天地之性」的影響，使人性歸於至善狀態，就

必須通過克己以變化氣質。¹³ 張載道：「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。」（張載 2012：23）

可以說，闡述儒家天道人性通貫為一之學正是張載思想的核心，這可由《正蒙》屢屢言及「天良能本吾良能」、「天人一物」以及「天人合一」得知。在張載氣論中，太虛具形而上之終極目的義，故氣化流行所呈現的理序義，亦同時是價值理序。這裡要強調指出的是，在張載，氣的自然義與價值義兩者並非截然二分。由於「必然」也只不過是「自然」當中所蘊涵著的一個內在的價值傾向，所以價值義就包含於自然義當中。藉由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。相應的，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。張載道：「天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。不免乎蔽之、戕之者，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言耳。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。」（張載 2012：21）王植解釋此數句道：「夫性命皆出於天。天所性者通極于道，蓋無不善也。氣之有明有昏，特稟之有差耳。何足以蔽吾性乎？天所命者通極于性，蓋無不正也。遇之有吉有凶，特偶爾所值耳。何足以戕吾命乎？此性命之本然也。而人或不免蔽吾性，而戕吾命者，特以未之學耳。且性與命豈二物乎？專言性，則性純乎理而通乎氣之外。專言命，則命有窮通禍福，而行乎氣之中。究其實，則氣本無內外可言，但因人之有形而分內外焉耳。性與命固無不一也，故思知人不可不知天，命之外無性也。盡其性，

¹³ 有關張載人性論的論述，可參閱林樂昌，2000，〈張載對儒家人性論的重構〉，頁48-54。

然後能至於命，性之外亦無命也。人奈何不學焉，以盡性命之理哉？」（王植 1983：516）¹⁴ 太虛第三層義所言及的「死之不亡」、「形潰反原」，也正是在這點上相互發明且彼此貫通。當人死之後，人並非如釋氏所言「受生輪回」，亦即在死後仍然困守著個體的業識輪回不止，隨著人在形貌上的形潰而返回太虛本原，人之精神亦不再局限於個體氣質之中，而是復返於太虛整體。換言之，人當是經由氣質之性的解消，不再固守著個體的意識，而在太虛中回歸為整體的天地之性。

在層層解析「太虛」的不同意涵後，王植進一步表示，雖然在《正蒙》的不同行文脈絡中「太虛」可解析為三層義，但此三層義並非彼此割裂，或是有概念意涵混淆之嫌，太虛之三層義是可相互串言的同一概念。關於這一點，我們接下來將以王植對張載「氣有體用」的闡釋為例，作進一步的說明。

肆、氣有體用

作為一對「邏輯範疇」，「體用」擔當著貫穿連結「太虛」、「氣化」、「神化」等關鍵概念的角色，其在張載哲學體系中，處於一種

¹⁴ 向世陵先生在論說張載「合兩成性」思想時曾指出：「張載的性雖然是合虛與氣而成，但這種『合』不是一種實體層面的外在的捏合，而是性為氣所內涵的有機構成，即所謂『氣之性本虛而神，則神與性（虛）乃氣所固有』。在如此的架構中，論氣是彰顯性之實存，論性則是深究氣之清虛。後者便是他的『神』的概念：『散殊而可象為氣，清通而不可象為神』，『神者，太虛妙應之目也』。『神』的概念是說明太虛本體微妙應和『可象』氣化的名目的，這可以說是從作用的角度去發明虛體，但落腳點還是在虛實有無的統一。又如所謂『神，天德；化，天道。德，其體；道，其用。一於氣而已。』天德就是天性，性與天道、本體與作用都統一於氣化流行之中。作為對以空寂、虛幻的觀點來看待世界的佛教性空說的批判，張載是以虛性內含於實氣來建立起自己的性與天道觀的。」其說值得參考。（向世陵，2005，〈張載「合兩」成性義釋〉，頁 66-70。）

邏輯結構核心的地位。¹⁵ 張載不只是在所謂宇宙論與本體論中有意涵著「體用」而已，就連從心性論或整個哲學體系都意涵著「體用」的方法在其中。

一如我們在前文曾引及的，張載明確宣稱：「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕」。在對太虛與氣之關係的界定中，體用思維無疑是存在於其間的。張載極為反對佛道體用殊絕、形上形下截然割裂之論，這也是他氣論哲學的一個基本基調。¹⁶ 事實上，在張載哲學中，「體用」已發展成為可依「釋義層級」而產生不同「詮釋效應」之論述模式。王植《正蒙初義》一書，也正是以「體用」為主要論說脈絡展開其對張載哲學的疏釋。

在王植看來，張載哲學之特色在於其提出了氣有體用一說，此有別於理體氣用說，是千古所未發，亦惟張載始發之。王植道：

天地之所以立，人物之所以生，日星山河之所以凝，其以太極為體者乎？曰：然。其以陰陽為用者乎？曰：然。然則理為氣之體，氣為理之用乎？曰：然。雖然，未盡也。氣自有氣之體，氣自有氣之用，而氣之體用又各自有體用之可分焉。此其說，千古所未發，惟橫渠始發之，而後之人又或習而未之察也。可得聞乎？曰：陰陽兩端，循環不

¹⁵ 正如陳俊民先生所指出的：「任何哲學無不是運用邏輯範疇。張載哲學實即一系列概念範疇的矛盾運動，它以『氣』範疇為樞紐，以『性與天道合一』為結構，是按『一物兩體』、『體用不二』的辯證方法論草就的一個邏輯範疇體系。其中每一範疇都同其他所有範疇處於一定層次的關係或關聯之中，並且毫無例外的相互依賴，相互轉化。」（陳俊民，1986，《張載哲學思想及關學學派》，頁 97。）另可參閱莊元輔，2011，〈試論張載「太虛即氣」意涵「體用」之義〉，頁 47-81。

¹⁶ 蒙培元先生在其《理學範疇系統》中亦指出：「張載正是通過『體用』範疇批判了佛道『體用殊絕』的虛無哲學，建立了虛實、有無、體用統一之學。……『體用不二』是他從批判佛、道本體論的過程中總結出來的重要結論。」（1998: 152-153）

已。立天地之大義者，非氣之體而何？游氣紛擾，合而成質，生人物之萬殊者，非氣之用而何？然則何以言體之體、體之用？曰：塊然太虛者，無礙而神之本體乎！升降飛揚者，網緼相蕩之妙用乎！此在天地人物之先，即有是湛然而無形者也。無形者皆體也。然則何以言用之體、用之用？曰：浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其對待之本體乎！感遇聚散為風雨雪霜，及夫流形融結者，其流行之大用乎！此在天地人物之內，所見為繁，然而有象者也。有象者皆用也。然則理於何附？曰：氣之順而不妄、自然而然者，即理之所以即氣而存而不雜乎氣者也。然則由是而之焉奈何？曰：塞，吾其體；帥，吾其性。故得天地之氣為周身之氣，而形生焉；得天地之理為浩然之氣，而性成焉。此人之所以可達於天也。然則由是而之焉又奈何？曰：性其總，合兩也；命其受，有則也。理之所得，適如氣之所受，而賢愚分、人物判焉！形所各具，即氣所由別，而人與物分偏全，物與物分靈頑焉。此人之所以獨貴於物也。然則何以體之？曰：客感客形與無感無形，惟盡性者一之。（王植 2010：437）

對王植而言，張載的哲學既不是自然主義的惟氣論，也不是超絕的道論，而是承體起用的體用論。依照他的解析，《正蒙》氣論中的體用關係可分為「氣之體」與「氣之用」兩大類，兩大類之中又可再分為「體之體」、「體之用」以及「用之體」、「用之用」等四小類。他稱「無形者皆體也」，「有象者皆用也」，以無形、有象區分體、用，顯見體、用在這裡並不是截然對立的二概念。氣之體與氣之用，其主體皆是「氣」，「氣」隨著「化生」而從「無形」到「有象」。無形無生，氣之「體」在人生而靜以上不容說，唯因「生」而有形物，氣即推於一陰一陽之化，是為氣之「用」。「氣之體」又可依氣之本然的本體義與發用義，再區分為「體之體」與「體之用」。凡言及天

地萬有之本然，進而直指存在根源與價值理序者，屬「氣之體」中的「體之體」，此即太虛之本體義。其次，就氣之本然雖無形無象卻非靜止之死理而言，未曾分化之氣已然涵蘊造化生物之大用，故可分屬為「氣之體」中的「體之用」，此即太虛之發用義。「氣之用」亦可再區分為「用之體」與「用之用」。王植將一氣已然化生萬有後的氣化活動再做分解，若直指此氣化活動本即是以清濁聚散、沉降飛揚的方式發用流行，則為「氣之用」之「體」，簡言「用之體」。由於此時所指之氣已非無形的氣之本然（太虛），而是一氣化分為有形萬物時的氣化活動，故雖直指此活動之本然而名之為「體」，卻是已然有分、相互對待之「體」，故王植以此為「對待之本體」。至於「用之用」，則是指風雨雪霜等天地萬象、萬物，皆不過是此氣化流行之各環節又經由分化、交感所化生，故王植又稱之為「流行之妙用」。¹⁷

在張載體系中，由於天只是一氣之運行與流動，所以氣之體、用之間的關係，乃既一而又不一，體、用不可分為兩截。體必發用而有氣化而生萬象，於是一實之體，顯發為陰陽之二用，「陰性凝聚，陽性發散。陰聚之，陽必散之，其勢均散。」（張載 2012：12）陽即就氣體之活動義或創造原則立名，陰即就氣體之存有義或凝成原則而立名，實皆是氣體之用也，而用即是選用其體。於是二者相函，即實成氣體之神化，或神化不息之氣體，亦即唐君毅先生所謂「存在的流行或流行的存在」（唐君毅 2006：56）。天地是個氣化流行，生生不息的世界，而此「生」亦不過是「一氣」自身之自變、自化、自生、自成。無論怎樣變化、生成，氣始終是氣，所差別者只在於，有「生」有「形」之後，氣不再是其本體之渾一無別者，而呈現分殊之差異。

此外，氣本身即意味著存在，而存在有全體之存在，亦有個體之

¹⁷ 參閱陳政揚，2014，頁 1-38。

存在。前者即指宇宙之全體，後者即指一一分殊之個體。前者屬於氣之未曾分化為個別存有者之本然，此時氣之本然不為「形」所局限，故屬「氣之體」。後者則是一氣已然分化為萬有以後，形器皆是氣化發用流行，故屬「氣之用」。張載以神、化言說整個宇宙生成運行變化的過程，他道：「神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。」（張載 2012：15）王植在注解此節時稱：「神與化皆在首篇《太和》中，皆太虛之第二層也。宋子銳臣云：首末二篇，性與神對，則性為體，神為用。此篇神與化對，則神為體，化為用，須於無層次中分出層次看。」（王植 1983：488）王植善於層層釐析概念，圍繞太虛、神、化以及性、命等概念，他曾指出：

〔《正蒙》〕首末二篇或言太虛，或言性。性即指太虛之本體而言，與程朱所謂性即理者亦微別，其言神、言化、言命，皆即太虛之流行者而分別言之，蓋寂然不動則一而已，感而遂通乃有三者之異名。性乃太虛第一層，神、化、命皆太虛之第二層也。然性雖屬第一層，實貫乎第二、三層之中。蓋太虛三層，第以未發、已發、發本、要歸，不容無辨，非判然有三事也。如首篇知死之不亡者可與言性，性已帶在第三層言，凡此皆須善會。（王植 1983：419）

王植這裡指出，神化與太虛並非兩個本質相異的概念，太虛兼含體用義，神化則指向太虛本具流行發用的活動義，《正蒙》凡言神、化者，皆屬於太虛之第二層義，亦即就太虛為流行之用而言。但是，《正蒙》舊注往往將「神」上抬至本體的地位，卻將「氣」下降為僅屬於形而下的層次，故誤將張載所謂「一於氣」視為形而上之神與形

而下之氣的統一或合一。¹⁸ 實則，若掌握張載「氣有體用」的原則，則「一於氣」當與「太和所謂道」對讀，其意指太虛生化萬物之神妙不測與氣化流行本即是「一」。

藉由重新釐清太虛與氣的體用關係，王植不僅表示「虛與氣非有二也」，將張載「太虛即氣」定調為「太虛之本然即是氣」、「一氣之中自有體用」。他更批判了《正蒙》舊注之以「理體氣用」詮釋張載虛氣關係之不當。¹⁹ 王植認為，若勉強會通周敦頤與張載之學，強分「神、化」為「太極、氣化」，則既是混淆太虛之本體義與作用義的區分，也使太虛與氣本屬一體的關係，硬被割裂為形上、形下不可逾越的關係，此實稱不上「善會」。

依王植的理解，「神」側重於指變化潛能，「化」側重於指變化過程，「神」屬於「氣之用之體」，而「化」屬於「氣之用之用」，它們皆即氣而言，不外於氣。氣聚而生，氣散而死，神感神應，聚散不息。在此氣化生生的歷程中，形形色色的事物，從無形到有形，又從有形到形潰反原，這是一切變化的模式。一切未成形、將成形、已成形、又無形的事物，由於都是生於氣之化，其實蘊乃均同一氣。雖以「形」之隔，而「形物」有在此、在彼的方所之異，然氣之周流貫通，則無「形」或「不形」之別。在個體形質之內、之外，流蕩洋溢著的，仍是有體性、無成形的氣，因此，形內、形外渾然不分而一體。

¹⁸ 如明吳訥《正蒙補注》即認為：「天一氣而已，本形而下者也。其神妙不測者，天之德；變化不窮者，天之道，乃形而上者也。然神者，化之合一；德者，神之散殊。神者，化之不測；化者，神之發見。」見林樂昌，2012，《正蒙合校集釋》，頁 198。

¹⁹ 如劉儷《新刊正蒙解》即直言：「『太虛』，理也，以在天言。」「『聚』，合也；『散』，離也；『攻』，相剋也；『取』，相生也。言天地之氣，其聚散攻取，雖不可以一端言，孰非是實理之所為哉？」見林樂昌，2012，頁 19、25。

這「一體」是一個化育流行，遞嬗變化的生生體，其體之「形」不斷地在流動、移改，其形之「體」則恒存而未變。質言之，此形貌流行變化之體，乃渾一之氣本體之動、之用所在，且它是根本於、內涵於氣本然之體之中的。可以這樣說，氣本身自有體有用，是體用的合一體。氣之體即於此體上能發生無窮之用，而化生無盡之物。從本體來說，氣唯一體，從作用來說，氣則有萬殊。

王植清楚地認識到，張載哲學並不是將道視為體，氣視為用，嚴分道氣為二。相對的，由於張載是以「神」而言天之生物不測，而以「道」而言天之生生不息。又基於張載以氣之清通無礙為「神」，而以氣化推行為「道」，故可知張載是將神化、體用、道氣，同視為一，「一於氣而已」。張載認為生生不息的一氣流行，不是形而下之器就能涵括，「一陰一陽不可以形器拘，故謂之道」（張載 2012：206），必須能兼顧形而上下，貫串無形之道與形下之器方能言之。可以這樣說，在張載思想中，氣化不僅是對實然作現象的描述說明，毋寧說，他是以氣化之活動義詮釋天道之生生不息的創生義，而由氣化活動之順而不妄彰顯天生萬物之有理有序。虛氣、體用、形而上下就張載而言，皆是無法分割的一體存在。

伍、王植《正蒙》詮解之檢視

綜覈王植《正蒙》詮解之義理脈絡與內容，其以虛氣自為體用的關係為主軸，對張載的思維模態作了深入而系統地鉤掘，使得向被視為求解不易的《正蒙》浮顯出一清晰輪廓，這點極有助於張載哲學之廓清辨明。然而我們也應留意，站在今天的角度看，王植也只是張載的詮釋者，其基於自身理解與理論立場而對《正蒙》之詮釋，未必都符合張載本意。如他對「太虛之本然即是氣」的「定調」，無異於指明在張載氣論中，並無超越「氣」之上、之外的本體存在，「氣」既

是構成形質之元素，「氣之本體」之「太虛」也是宇宙生化的大本原理。事實上，即便至今日，張載思想仍未得完全「定性」。我們雖無法斷言王植此解絕然合乎或不合乎張載本意，但他對「氣」之立意「高看」與強調，不免予人以《正蒙》是以「氣」為第一序之印象，²⁰無形中淡化了張載之藉「氣論」以闡明天人一貫之道的理論主旨。易言之，在張載，「氣論」更多的是作「詮釋工具」用，而非理論目的。²¹衡量張載哲學，若簡單地以「氣本論」視之，恐不能彰顯他思想的深度和哲學的高度。²²

《宋史·張載傳》記稱，張載「終日危坐一室，左右簡編，俯而讀，仰而思，有得則識之，或中夜起坐，取燭以書。其志道精思，未始須臾息，亦未嘗須臾忘也。敝衣蔬食，與諸生講學，每告以知禮成性、變化氣質之道，學必如聖人而後已。以為知人而不知天，求為賢人或不求為聖人，此秦漢以來學者大蔽也。」（張載 2012：385）張載之重建儒家哲學本體意識，除了辟佛排老外，亦欲對漢唐儒學予以糾偏。在他看來，「思知人不可不知天」（張載 2012：21），而「知

²⁰ 應該指出，王植在根本上仍遵守著張載之藉「氣」以論「天」的立場，只是他在這些方面的論述，遠沒有他對「太虛」三層義的闡發詳細，是以並不突出。

²¹ 正如匿名審查者所指點出的，林樂昌先生在多篇論文及專書中曾論及此問題。張載雖提倡太虛即氣，但綜觀《正蒙》全書，與其說他出於形上學或宇宙論的旨趣，試圖建立體系嚴明的氣化世界圖像；毋寧說，張載更是將氣論作為闡明儒家「知天」、「知命」之學。參閱林樂昌，2018，〈論《中庸》對張載理學建構的特別影響〉，頁 19-40；林樂昌，2020a，〈論張載的理學綱領與氣論定位〉，頁 28-34；林樂昌，2020b，〈張載心學論綱〉，頁 45-54。

²² 丁為祥先生在其研究中即已指出這點，他在梳理關、洛學旨的承繼與轉進之後，更是直接認為，無論是從學派崛起的先後還是從思想發展的邏輯來看，張載關學都代表著洛學的正源。其說可供參考。參閱丁為祥，2018，〈從「太虛」到「天理」——簡論關、洛學旨的承繼與轉進〉，頁 41-62。另可參閱丁為祥，2020，〈張載對「形而上」的辨析及其天道本體的確立〉，頁 51-61。

天」的目的仍然是為了「知人」，即他所說的「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一。致學可以成聖，得天而未始遺人」（張載 2012：65）。所以，在他大力宣講「太虛即氣」之後，便系統展開了對人道的論述。

關於張載哲學，雖然歷來存在著不同的詮釋，但對於他之致力於闡發「天道性命相貫通」之旨，卻從無異議。張載也是儒學史上第一個明確提出「天人合一」思想命題的人。他道：「天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。」（張載 2012：20）《中庸》在張載哲學思想的建構中起到了關鍵作用。²³ 在張載看來，「誠」是天人合一的樞紐，而「誠」之所以能擔當如此重任，是由於「誠」是以「性」為基，而「性」則是天所命於人者，所謂「性於人無不善，系其善反不善反而已」（張載 2012：22），「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。」（張載 2012：23）人雖然具有雙重人性，但只有天地之性才是人之為人的本體、本根之性。而以天地之性為人性，就不能不「大其心」，不能不「體天下之物」，從而也就不能不超越見聞的桎梏而以窮神知化為指向。這樣，從「大其心」、「窮其理」到「盡其性」，即是一條以天地之性為基、由窮理而盡性即由明而誠的超越上達之路。²⁴ 此一思路演進，最終突顯出的是對實踐工夫的特別強調。而當王植以虛氣自為體用為主軸梳理言說張載「氣論」時，客觀上最為突顯的其實是存在論與本體論的相關問題，工夫論層面的論述不免要相形退後與淡化。

²³ 參閱林樂昌，2018，頁 19-40。

²⁴ 參閱丁為祥，2007，〈張載為什麼著《正蒙》——《正蒙》一書之主體發生學考察〉，頁 22-28。

從文獻記述的角度看，張載有關「太虛」的論述主要集中在《正蒙·太和篇》，約十餘次，遠不及其對「性與天道」問題的論說，散見於《張載集》各篇文獻中，數不勝數。雖然我們不能以範疇的使用頻率來衡定其重要程度，但它卻很可以顯示哲學家本人對相關問題的關注度與其致思的主要朝向。「太虛」一詞，始見於《莊子》，張載將其特別拈出並予以詞義改鑄，看重的主要是「太虛」之「空間」指調與其「無形無象」的特色，可以為辟佛排老提供有效的理論武器。然而，依發生學的視角看，辟佛排老在張載哲學之整體建設中只屬於其中一項，「太虛」範疇在發揮過「攻堅」作用後漸漸退居幕後，與「性與天道」等問題相關的一系列範疇則開始漸次登場，這是義理展開之使然，在《正蒙》文本之演進脈絡上也有所顯現。

當王植過於突顯《正蒙》之辟佛目的時，其實無意中不免「淡化」了張載之「造道」關懷，也許這在王植本人只是一種不自覺，但確是客觀事實。檢看王植對《正蒙》一書之疏解，其大段精力明顯是放在了〈太和篇〉與〈乾稱篇〉，對集中涉及心、性以及道德實踐問題的〈誠明〉、〈大心〉等篇，王植本人的發揮並不多。關於這一點，他在《正蒙初義·臆說》中早已有所透露，王植道：

《正蒙》十七篇，以首末二篇為經，中十五篇為緯，其間千條萬緒，無所不及，而皆以首末為之綱領。（王植 1983：418）

首末二篇，或言「太虛」，或言「性」。「性」即指「太虛」之本體而言，與程朱所謂「性即理」者亦微別。其言「神」、言「化」、言「命」，皆即太虛之流行者而分別言之。蓋「寂然不動」，則一而已；「感而遂通」，乃有三者之異名。（王植 1983：419）

「太虛」是張子主見，其言「天」言「性」處，觸著便提起。首末二篇外，如〈參兩篇〉「一神兩化」、「太虛無體」，〈神化篇〉「虛靈照鑒，神之明也」，〈誠明篇〉

「未嘗無之謂體，體之謂性」、「天性在人，猶水性在冰」，〈大心篇〉「釋氏不知天性，以心法起滅天地」，皆是此旨。蓋張子以太虛為性命之原，萬物之本，故觸處皆見此意。朱子於〈太極〉「二五」謂「周子些子活計，盡在裡許」，竊于橫渠亦云。（王植 1983：419-420）

應該說，王植對「太虛」範疇以及虛氣自為體用關係的特殊關注，一方面是由於他對《正蒙》文本虛心熟復後，得以把握到了《正蒙》之關節與文脈。另一方面，也是他有意精細化此方面論述，以糾正以往《正蒙》注之偏失。王植認為以往偏失，大皆起因於對「太虛」之內涵不能有精當把握。不過此處有一問題，當王植在指認太虛之本然即是氣之後，是否會出現有些研究者所擔心的，這將使得張載之氣論降格為一種「惟氣論」，以至於造成道德價值根源無法落實與安立的麻煩？²⁵ 事實上，這種麻煩在王植的文本詮解下是不會出現的。

王植基於「一於氣」的立場去解讀張載思想，並未簡單地落於今人常言之唯物主義窠臼，因為在王植的詮解之下，「氣」並不如西方哲學概念下的「質料」或「物質」，是最終與最後的基質或元素。²⁶ 相反，作為天地萬有之真實無妄保障的「氣」，並非靜止不動的實體，而是存在之流行。王植將肯定天地萬有的真實活躍作為他申解《正蒙》的基本立場。在他看來，「太虛」與「氣」本質上也不是二物，二者實際是同一的。在以「氣有體用」為主軸申言《正蒙》文本時，王植有一個基本出發點，亦即反對將「體」和「用」看作是性質對立、互

²⁵ 參閱鄧秀梅，2013，〈儒家如何詮釋「氣具形而上之涵意」——以唐君毅先生論氣為例〉，頁 63-106。

²⁶ 參閱吳懷晨，2010，〈衡定張載思想之「氣」概念——兼論張橫渠之「氣」與亞里斯多德之「物質因」的比較〉，頁 141-169。

不可通的兩個不同世界，他不讚同在大用流行之外別求「本體」，氣本身自有體有用，是體用的合一體。在這一意義層面，作為「氣之本體」的「太虛」，從否定的方面來說，有三個特征，即「太虛」不是超越天地萬有之上；「太虛」不是與天地萬有並存、而在萬有之外的另一世界，如柏拉圖所言「理念界」；「太虛」不是潛隱於天地萬有背後。所謂「體」與「用」，皆「一於氣」而言。可以看到，此種形態的氣論，既不是自然主義的惟氣論，也不是超絕的道論，而是承體起用的體用論。

最後值得一提的是，在對「氣」之「高看」這一點上，王船山的《張子正蒙注》與王植取徑類似，惟船山因有意會通周敦頤之《太極圖說》以詮解《正蒙》，是以在對「太極」、「太虛」、「太和」等關鍵概念的具體理解與定位上與王植有很大不同。王植以「太虛」為把握《正蒙》之入手關頭，並將「太虛」釐析為三層義涵一一解說。船山則高舉「太極」而淡言「太虛」，「太虛」於船山之張載學詮釋中並不佔中心地位。

王船山的宇宙論結構明顯受到周敦頤《太極圖說》的影響，且他在詮解張載《正蒙》時，有意揉合二者。如他在綜述〈太和篇〉主旨時即稱：「此篇首明道之所自出，物之所自生，性之所自受，而作聖之功，下學之事，必達於此，而後不為異端所惑，蓋即《太極圖說》之旨而發其所函之蘊也。」（王夫之 2011a：1）其言「太極」、「太虛」、「太和」則曰：

太和，和之至也。道者，天地萬物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其絪縕於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未有形器之先，本無不和，既有形器之後，其和不失，故曰太和。（王夫之 2011a：1）

太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。不可象者，即在象中。陰與陽和，氣與神和，是謂太和。（王

夫之 2011a：2)

虛空者，氣之量；氣彌淪無涯而希微不形，則人見虛空而不見氣。凡虛空皆氣也，聚則顯，顯則人謂之有，散則隱，隱則人謂之無。……若其實，則理在氣中，氣無非理，氣在空中，空無非氣，通一而無二者也。其聚而出為人物則形，散而入於太虛則不形，抑必有所從來。蓋陰陽者氣之二體，動靜者氣之二幾，體同而用異則相感而動，動而成象則靜，動靜之幾，聚散、出入、形不形之從來也。（王夫之 2011a：8-9）

誤解《太極圖》者，謂太極本未有陰陽，因動而始生陽，靜而始生陰。不知動靜所生之陰陽，為寒暑、潤燥、男女之情質，乃固有之蘊，其網緼充滿在動靜之先。動靜者即此陰陽之動靜，動則陰變於陽，靜則陽凝於陰，……非動而後有陽，靜而後有陰，本無二氣，由動靜而生，如老氏之說。（王夫之 2011a：9-10）

船山繼承了張載推本萬有之源於「氣」的理論進路，只是在他看來，「太極」是天地萬物的通理，是普遍的法則。而「太虛」，主要是指可供和氣網緼其中的「空間」。「太虛」之中充滿氣，所以虛空不虛。「太和」則是指網緼於「太虛」之中的渾淪之氣，因其渾淪故稱為「和」。在船山看來，「太極」即是太和網緼，「太極」本有陰陽，而陰陽在動靜之先。此處，陰陽還不能作兩種氣看，陰陽是「太極」內部固有的兩種具有對立傾向的不同屬性或體性，正是由於有這陰陽相異的體性，所以才能發生相感，引起分化，進而產生各種法象。

據陳來先生對船山義理的疏解，以上引文大意是說：

太虛之中網緼不息，是萬物資始的本源，也是萬物起聚散歸的本體。太和網緼之氣不可象，清通湛一。但其中有陰

陽，而陰陽在太和之中渾淪無間，故稱太和。太和的存在形態既是最原始的，也是最本然的，又是最完美的。太和之中有氣，氣則有理，氣則有神，故太和中有理有神。太和有陰陽兩端之體性，含分化變動之幾，這是太和含神起化的根據。陰陽二氣從太和分化而出，動靜摩蕩交感，陰陽二氣凝聚為物，每一物皆具陰陽。陽性不安於聚而必散，故形謝氣散而歸返於太虛。（陳來 2010：30-31）

很明顯，船山對《正蒙》的詮解與王植存在很大不同，他特別突出陰陽之相反相容、相敵相濟在宇宙生成中的意義，這和王植之立於「太虛」言說，很是不同。值得注意的是，船山體用思維的運用雖然十分嫻熟，其開展範圍亦涵蓋甚廣，但他卻沒有將之充分運用到對《正蒙》的注解之中，細檢《張子正蒙注》，涉及體用的論述並不多。《船山全書》中容或存在類似王植「氣有體用」的通同觀點，但單就《張子正蒙注》而言，船山和王植對《正蒙》的詮釋進路是很不同的。²⁷

事實上，船山對《正蒙》的詮解有明顯的個人特點，船山對《正蒙》大義的解說，往往是在闡明他自己的思想關懷和主張，是以在承繼張載思想之外，更多有發展。作為一種經典文本的詮釋方式，船山

²⁷ 《正蒙注》為船山七十三歲所撰，其子王啟於《大行府君行述》中曾記錄船山撰寫是書之意道：「又謂張子之學切實高明，《正蒙》一書，人莫能讀，因詳釋其義，與《思問錄內外編》互相發明。」（王夫之，2011b，《船山全書》，第十六冊，頁74。）據此言，《思問錄》之要旨一貫於《正蒙注》可知，而《思問錄》中要求讀者參閱的《周易外傳》之不悖於《正蒙注》亦可知矣。要之，船山晚年之撰《正蒙注》時，思想早已臻致圓熟，雖為發明張子之意，但已不囿於張子，船山對《正蒙》大義的解說，往往是在闡明他自己的思想關懷和主張。某種程度上可以說，《張子正蒙注》其實已不限於一本注《正蒙》之書。只是，我們這裡為了略作比較船山與王植《正蒙》詮釋之同異，仍將《張子正蒙注》作為《正蒙》之一注本看。二王《正蒙》詮釋之異同，由於涉及關節甚多，無法在此深入展開，惟俟諸他日，筆者另為文論之。

此種進路自是無可非議，但是單就對張載思想的客觀呈現而言，船山與王植之力主「以張子之說還張子」是有所區別的。王植以「太虛」三層義以及「氣有體用」為主軸串言《正蒙》，更多的是在「涵泳白文，玩其意趣，合觀前後，求其指歸，書之精理自出」之後的一種自然呈現，儘管這種呈現可能與張載原意有所出入，但這種不以自己的思想立場或個人喜好進退前人的做法，仍是很值得肯定的。以往學界較為重視王船山的《張子正蒙注》，對《正蒙初義》在《正蒙》注解史上的重要性與關鍵性則重視不夠，這不免存有遺憾，這也是為何我們要特意表而出之的緣由。

陸、結語

如果說虛氣論是張載學說的形上基礎，那麼心性論則屬於形上與倫理兩系統間，落實其民胞物與實踐哲學的關鍵。就張載哲學而言，天道與人道呈現為一種內在的連續性與統一性，天道是人道的根據，人道又反過來進一步輻射於天道，天道層面的自然秩序和天道層面的社會秩序呈現互動的關係。作為宋儒中最早提出性與天道合一的學者，張載一項重要的學術使命便是針對佛老，在儒學天道論的基礎上，「自立說以明性」（張載 2012：275），為儒家建構完備、精微的心性理論（林樂昌 2000：48-54）。

張載說：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名」，王植解釋此數句道：「此節首句，即太虛之第一層，而以為有天之名者，蓋造化之初，此太虛在造化上看。既生天地，則天地亦即此以生人物，其理一耳。次句即太虛之第二層，所以生人物之具也。心性以下，則以人之得於天者言。從虛說到氣，從虛與氣說到人之性與人之心，雖天人分言，實相疊而下。」（王植 1983：441）若說前兩句是從氣之本體與作用上，藉天之道，

指出包含人與萬物在內的萬象本真實無妄。後兩句則是就人之道而言，先由「合虛與氣，有性之名」，從「性」概念揭舉出人之實存於世乃本然具有根源於天之內在依據。再在「合性與知覺，有心之名」中，由「心」概念所含蘊的知覺義，指出人當如何由「大其心」之實踐工夫，在知性知天中，實現與天合德。²⁸

「性」在張載思想中是一個十分突顯的概念，它是個體與天道的溝通橋樑。但是如欲真正溝通此二者，實現所謂「盡性」，則有賴於「心」。「心」是「性」在現實中的彰顯與發用，此即張載所言「心能盡性，人能弘道；性不知檢其心，非道弘人也」（張載 2012：22）之意。在此句中，道與性合言，具本體意涵，而人與心合言，代表主體的位置。亦即主體在心，為人所獨有，而個體的道德實踐正是要由主體證顯本體，因此若當人無法彰顯其心之大用時，張載即認為與物無異，如他說：「學者有息時，亦與死無異，是心死也，身雖生，身亦物也。」（張載 2012：267）總結來看，張載的思考是一種健動的、歷程式的架構，藉由不間斷的兼體、合兩工夫以回歸道體。張載道：「人之剛柔、緩急，有才與不才，氣之偏也。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，故亶亶而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰『成之者性』。」（張載

²⁸ 王植道：「性者，萬物之一原，而具于人之一心。心之量本大也，人能大其心之量，則視天下之物為一體而無所不包。苟一物有未體，則心為有外，而其量不盡矣。然心之大不大有故焉，世之心止於聞見之狹，而不能盡，所以小也。聖人窮理盡性，不以見聞梏其心，故心大，心大而視天下之物無一物非我分內，故能體天下之物而無外。孟子謂盡心則知性知天，正謂心大則性無不盡，而與天合德也。蓋天大無外，故有外之心不足以合天心。若大心而盡性，而有不能知天者乎？所謂世人止於聞見，而聖人不以梏其心者，蓋見聞之知乃交於物而知。知囿於物，惟德性所知則不因見聞而萌，故能體天下之物而無外也。」（王植 2010：534）有關張載「大心」說的分析，可參閱陳政揚，2008，〈張載「大心」說析論〉，頁 11-36。

2012：23）「成性」論的提出，著眼的正是人性成長實踐的持續過程。²⁹在張載看來，氣質有美惡而無善惡，落在作用上方有善惡可言，而變化氣質則是藉由盡性工夫以為善去惡，並轉化氣質之性為天地之性，而成「大體」。

作為明清時期收集《正蒙》諸注最為完整的作品之一，王植《正蒙初義》一書嘗試跳出朱子學的詮釋框架，重新反思張載所面對的哲學問題與解決方式，在歷代《正蒙》諸注中，是很有代表性的一家。王植因洞見到以往《正蒙》注以「理」解「太虛」，而將「太虛」虛位化所產生的理論困境，故極力主張以「張子之說還張子」。王植闡釋《正蒙》有一明顯基調，亦即其極為反對體用殊絕、形上形下截然割裂之論。在對《正蒙》的具體闡釋上，王植以對「太虛」三層義的闡發為「入手關頭」，又以「氣有體用」把握張載哲學的整個義理架構。在他看來，張載的哲學既不是自然主義的惟氣論，也不是超絕的道論，而是承體起用的體用論。藉由「太虛」三層義的分解與申言，王植指出，《正蒙》是以「至虛為實」發明儒者天道性命之義理，並辟佛老崇虛尚無之異說。

張載哲學體大思精，研究者不乏於時，然因對「太虛即氣」命題的闡發始終未有完全一致的看法，以至於對張載哲學之整體把握出入頗大。王植以虛氣自為體用的關係為主軸，對張載的思維模態作了深入而系統地鉤掘，使得向被視為求解不易的《正蒙》浮顯出一清晰輪廓，這點極有助於張載哲學之廓清辨明。然我們也應留意，站在今天的角度看，王植也只是張載的詮釋者，其基於自身理解與理論立場而對《正蒙》之詮釋，未必都符合張載本意。如他對「太虛之本然即是氣」的「定調」，不免予人以《正蒙》是以「氣」為第一序之印象，

²⁹ 參閱林樂昌，2005a，〈張載成性論及其哲理基礎研究〉，頁 51-58。

無形中淡化了張載之藉「氣論」以闡明天人一貫之道的理論主旨，「氣論」實非張載之理論目的。儘管如此，王植詮解《正蒙》之貢獻不容忽視，在對張載哲學的詮釋力度與文獻解讀方面，《正蒙初義》仍稱得上是一個成功的注本，也是研究明清《正蒙》學所不可忽略的文獻。

參考文獻

古籍：

- 王夫之 WANG Fuzhi, 2011a, 《張子正蒙注》*Zhangzi zhengmengzhu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- , 2011b, 《船山全書》*Chuanshanquanshu*, 第十六冊 Vol. XVI, 長沙 [Changsha]: 岳麓書社 [Yuelu Press]。
- 王植 WANG Zhi, 1983, 《正蒙初義》*Zhengmeng chuyi*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press, Ltd.]。
- , 2010, 《崇雅堂稿》*Chongya tanggao*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 朱熹 ZHU Xi, 1986, 《朱子語類》*Zhuzi yulei*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 張載 ZHANG Zai, 2012, 《張載集》*Zhangzaiji*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 程顥 CHENG Hao、程頤 CHENG Yi, 1981, 《二程集》*Erchengji*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。

中文：

- 丁為祥 DING Weixiang, 2007, 〈張載為什麼著《正蒙》——《正蒙》一書之主體發生學考察〉 Zhangzai weishenmezhu zhengmeng: Zhengmengyishu zhi zhutifashengxuekaocha, 《哲學研究》 *Philosophical Research*, 4: 22-28。
- , 2017, 〈「太虛」是怎樣成為自然天道之形上本體的？——關於張載哲學的思想史解讀〉 Taixu shizenyangchengwei zirantiandao zhi xingshangbentide? Guanyu zhangzaihexue de sixiangshijiedu, 《南國學術》 *South China Quarterly*, 2: 256-271。
- , 2018, 〈從「太虛」到「天理」——簡論關、洛學旨的承繼與轉進〉 From “Tai Xu” to “Tian Li”: Brief About the Inheritance and Transition Between the Purport of Guan Xue and Luo Xue, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 45, 9: 41-62。
- , 2020, 〈張載對「形而上」的辨析及其天道本體的確立〉 Zhangzai dui xingershang de bianxi jiqitiandaobenti de queli, 《哲學研究》 *Philosophical Research*, 8: 51-61。
- 向世陵 XIANG Shiling, 2005, 〈張載「合兩」成性義釋〉 Zhangzai heliang chengxing yishi, 《哲學研究》 *Philosophical Research*, 2: 66-70。
- 朱建民 ZHU Jianmin, 2020, 《張載思想研究》 Zhangzai sixiang yanjiu, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 牟宗三 MOU Zongsan, 2013, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, 長春 [Changchun]: 吉林出版集團有限責任公司 [Jilin Publishing

Group Co., Ltd.]。

- 吳震 WU Zhen, 2020, 〈張載道學論綱〉 Zhangzai dao xue lungang, 《哲學研究》 *Philosophical Research*, 12: 37-45。
- 吳懷晨 WU Huaichen, 2010, 〈衡定張載思想之「氣」概念——兼論張橫渠之「氣」與亞里斯多德之「物質因」的比較〉 To Conclude the Conception of “Qi” in Chuang Tzu’s Philosophy, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 37, 1: 141-169。
- 杜保瑞 DU Baorui, 2010, 〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉 A Reflection on Mou Zong San’s Methodology in Interpreting the Theory of Nature and Heart of Zhang Zai, 《哲學與文化》 *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*, 37, 10: 103-124。
- 林格 David E. Linge, 2004, 〈編者導言〉 Bianzhedaoyan, 載於《哲學解釋學》 *Zhexuejieshixue*, 加達默爾 Hans-Georg Gadamer, 林格編 Ed. by David E. Linge, 夏鎮平、宋建平譯 Trans. by XIA Zhenping & SONG Jianping, 上海 [Shanghai]: 上海譯文出版社 [Shanghai Translation Publishing House]。
- 林樂昌 LIN Lechang, 2000, 〈張載對儒家人性論的重構〉 Zhangzai dui rujiarenxinglun de zhonggou, 《哲學研究》 *Philosophical Research*, 5: 48-54。
- , 2005a, 〈張載成性論及其哲理基礎研究〉 Zhangzaichengxinglun jiqizhelijichuyanjiu, 《中國哲學史》 *Zhongguozhexueshi*, 1: 51-58。
- , 2005b, 〈張載理觀探微——兼論朱熹理氣觀與張載虛氣觀的關係問題〉 Zhangzailiguan tanwei: Jianlun zhuxiliqiguan yu zhangzaixuqiguan de guanxiwenti, 《哲學研究》 *Philosophical*

Research , 8 : 24-30 。

——, 2012, 《正蒙合校集釋》*Zhengmeng hexiao jishi*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company] 。

——, 2018, 〈論《中庸》對張載理學建構的特別影響〉*The Special Influence of The Mean on the Construction of Zhang Zai's Neo-Confucianism*, 《哲學與文化》*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture* , 45 , 9 : 19-40 。

——, 2020a, 〈論張載的理學綱領與氣論定位〉*Lun zhangzai de lixuegangling yu qilundingwei*, 《孔學堂》*Kongxuetang* , 1 : 28-34 。

——, 2020b, 〈張載心學論綱〉*Zhangzaixinxuelungang*, 《哲學研究》*Philosophical Research* , 6 : 45-54 。

唐君毅 TANG Junyi, 2006, 《中國哲學原論·原教篇》*Zhongguo zhexue yuanlun yuanjiaopian*, 北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [China Social Sciences Press] 。

莊元輔 ZHUANG Yuanfu, 2011, 〈試論張載「太虛即氣」意涵「體用」之義〉*Discussion about "Taixü Ji Qi" Implication "Tiyong" in Zhang Zai*, 《當代儒學研究》*Journal for Contemporary Studies of Confucianism* , 10 : 47-81 。

陳來 CHEN Lai, 2010, 《詮釋與重建》*Quanshi yu chongjian*, 北京 [Beijing]: 三聯書店 [SDX Joint Publishing Company] 。

陳俊民 CHEN Junmin, 1986, 《張載哲學思想及關學學派》*Zhangzaizhexuesixiang ji guanxuexuepai*, 北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Publishing House] 。

陳政揚 CHEN Zhengyang, 2005, 〈論莊子與張載的「氣」概念〉*The Conception of "Chi" in Chuang Tzu and Chang Tsai*, 《東吳哲學學

- 報》*Soochow Journal of Philosophical Studies*，12：127-166。
- ，2006，〈張載「太虛即氣」說辨析〉An Exposition of Zhang Zai's Proposition, "Taixü ji Qi"，〈《東吳哲學學報》*Soochow Journal of Philosophical Studies*，14：25-60。
- ，2008，〈張載「大心」說析論〉A Study of the Concept "Mental Expansion" in Zhang Zai，〈《東吳哲學學報》*Soochow Journal of Philosophical Studies*，17：11-36。
- ，2011，〈論王植對明清《正蒙》注之反思——以「太虛」之三層義為中心〉Wang Zhi's Rethinking of Qing and Ming Commentary on "Zhengmeng": As Seen from Three Meanings of "The Great Void"，〈《臺大文史哲學報》*Humanitas Taiwanica*，75：87-120。
- ，2014，〈王植對《注解正蒙》神化觀之批判——以「太虛」三層義為進路〉A Study of Wang Zhi's Criticisms of the Deification in the "Commentary of the Zhengmeng" by an Analysis of the Three Aspects in the Idea of "Ultimate Voidness (Taixu)"，〈《臺灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review*，47：1-38。
- ，2017，〈明清《正蒙》思想詮釋研究：以理氣心性論為中心〉*Mingqing zhengmengsixiangquanshi yanjiu: Yiliqixinxinglun weizhongxin*，臺北 [Taipei]：臺灣學生書局 [Student Book Co., Ltd.]。
- 陳榮灼 CHAN Wing-cheuk，2008，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉Qiyuli: Weiqilun xinquan，載於《儒學的氣論與工夫論》*Ruxue de qilun yu gongfulun*，楊儒賓、祝平次編 Ed. By YANG Rubin & ZHU Pingci，上海 [Shanghai]：華東師範大學出版社 [East China

Normal University Press]。

楊國榮 YANG Guorong, 2017, 〈關學的哲學意蘊——基於張載思想的考察〉 Guanxue de zhexueiyun: Jiyu zhangzaisixiang de kaocha, 《華東師範大學學報(哲學社會科學版)》*Journal of East China Normal University (Philosophy and Social Sciences)*, 1: 21-25。

蒙培元 MENG Peiyuan, 1998, 《理學範疇系統》*Lixuefanchouxitong*, 北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Publishing House]。

鄧秀梅 DENG Xiumei, 2013, 〈儒家如何詮釋「氣具形而上之涵意」——以唐君毅先生論氣為例〉 How Does Chi Has the Metaphysical Meaning, 《中央大學人文學報》*National Central University Journal of Humanities*, 56: 63-106。

謝榮華 XIE Ronghua, 2007, 〈張載哲學中的「虛」與「氣」〉 Zhangzaizhexue zhongde xuyuqi, 載於《早期道學話語的形成與演變》*Zaoqidaoxuehuayu de xingcheng yu yanbian*, 陳來編 Ed. by CHEN Lai, 合肥 [Hefei]: 安徽教育出版社 [Anhui jiaoyu chubanshe]。

Qi includes Substance (*ti*) and Function (*yong*): Wang Zhi's Interpretation of Zhang Zai's *Correcting Ignorance* Reconsidered

SHEN Zu-Sheng

Department of Philosophy, Xiamen University

Address: No. 422, Siming South Road, Xiamen, Fujian, China

E-mail: shenzs19@xmu.edu.cn

Abstract

Zhang Zai's *Correcting Ignorance* is known for its obscure content. Zhu Zi's interpretation of it, based on the theory of *li-qi* and *xin-xing*, has a great influence on later philosophers' discussions on the topic. Wang Zhi's book *The Original Meaning of Correcting Ignorance*, as one of most complete collections of commentaries on *Correcting Ignorance* during the Ming and Qing dynasties, nevertheless attempts to go beyond the interpretive framework provided by Zhu Zi and present a new approach to revisit the philosophical problems faced by Zhang Zai, and his contributions. The basic gist of Wang Zhi's interpretation of *Correcting Ignorance* revolves around the idea of rejecting the division of

substance (*ti*) and function (*yong*). Many previous commentarial works on *Correcting Ignorance* tend to explain the concept of the Great Vacuity in terms of *li*. However, Wang Zhi argues that this understanding of the Great Vacuity is theoretically problematic because it would lead to the unacceptable result of deconstructing the concept of the Great Vacuity. Specifically, Wang Zhi starts with the analysis of three aspects of the meaning of the Great Vacuity, and then examines the structure of Zhang Zai's philosophy based on the idea that *qi* is consisted of substance and function. In his view, Zhang Zai's philosophy is neither a naturalistic theory of *qi* nor a transcendental theory of the Way (*dao*), but a theory of substance-function, focusing on that substance is necessarily realized in its function. From today's perspective, Wang Zhi, as one of numerous interpreters of Zhang Zai's philosophy, is certainly confined to his own understanding and theoretical position, and his interpretation of *Correcting Ignorance* may not strictly conform to Zhang Zai's real thoughts. Nevertheless, Wang Zhi's interpretation of *Correcting Ignorance*, from the perspective of hermeneutics and considering its explanatory power, does count as a distinguished commentarial work, which cannot be ignored in the study of the philosophy of *Correcting Ignorance* in the Ming and Qing dynasties.

Keywords: Wang Zhi, The Original Meaning of Correcting Ignorance, three aspects of meaning of the Great Vacuity, qi includes substance and function

