

當代張載學的詮釋向度與語境重建

王雪卿

吳鳳科技大學通識教育中心副教授

摘要

張載的爭議從理學史一路而下到當代，從來沒有少過。他究竟是「理學宗師」？還是「氣學之祖」？「唯物論／唯氣論」者？還是「即存有即活動」的正宗儒家「道德的形上學」？這些爭議與標籤，可能與張載文本具有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、唯物論與形上學，乃至形上學與當代氣學間對話的一個重要場域。

本文從張載在儒學史的研究概況與遭遇的問題談起，主要內容致力於呈現 1949 後大陸、港台與海外張載學的重要研究成果。晚近大陸張載學已非「唯物論」一詞能概括，他們希望擺脫西方哲學的詮釋框架，重構中國哲學的思維方式；批判港台新儒家的心性論模式，過於集中探討天道性命之學，相對忽視宋明理學與原始儒學在政治社會文化實踐上，有一脈相承的共相。理學史上張載以躬行禮教著稱，港台儒學高度聚焦於天道論、心性論，對於與政經社會文化密切相關的張載禮學，顯得相當疏離。相較之下，大陸對闡發張載天道性命之外其他多元面向，如教育思想、政治理論、禮學等較能關注。21 世紀後大陸張載學由唯物論氣學走向客觀、超越的形上學，隱約之間，一種同一性與中心性傾向，背後所隱含的國族、文化認同的意圖相當明顯。

近年來港台的張載研究，反而由心性論走向氣學的脈絡。牟宗三作為當代張載學最重要的對話對象，其援用康德哲學格義建構出來的新儒家心性之學，貢獻不容抹滅。但在面對心學系統之外，不論是程朱理學，或張載、王夫之氣學，都出現幅



度不小的貶抑或改造。親近新儒家的張載研究者從朱建民開始，即展開不同程度的修正之路。唐君毅高看「氣」的詮釋，最常被使用來修正牟宗三對張載氣化論的過度貶抑。隨著歷史條件的轉移，晚近臺灣學界對張載氣學的論爭，研究旨趣已逐漸移轉至如何突破心性主體，建構出一種新的主體範式。氣與身體、物質的意義重新被檢視，並成為新的焦點。張載與王夫之的儒家氣學，在此一新的主體範式的建構中則扮演了重要的橋樑角色。

關鍵詞：張載、氣學、當代儒學、唯物論、心性之學、牟宗三、唐君毅



壹、前言

張載（橫渠，1020-1077）是北宋理學的宗師，關學的奠基人，晚年將其一生言論精要集結成《正蒙》一書，此書堪稱是北宋理學中最有系統的造道之作。張載逝世後，弟子蘇昞仿效《論》、《孟》體例，將《正蒙》編訂為 17 篇。弟子們對他的思想開始進行評論，張載思想此時即已揭開研究的序幕。其中最有代表性的是呂大臨（與叔，1042-1092）〈橫渠先生行狀〉和范育〈正蒙序〉。呂大臨評論張載之學「窮神化，一天人，立大本，斥異學」。¹范育指出張載思想與佛老對辯的特質：

浮圖以心為法，以空為真，故《正蒙》闢之以天理之大，又曰：「知虛空其氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」老子以無為為道，故《正蒙》闢之曰：「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》闢之曰：「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。」²

但他同時也說：

惟夫子之為此書也，有《六經》之所未載，聖人之所不言，或者疑其蓋不必道。若「清虛一大」之語，是將取訾於末學，予則異焉。³

范育一方面揭示其師希望透過闢佛老，建構出一個「語上極乎高明，語下涉乎形器」，「本末上下，貫乎一道」之學的企圖；一方面儘管他不同意所謂的「末學」之批評，但似乎也預言了張載為闢佛老而苦心亟力構設的新思想，將在日後引發諸多爭議的宿命。

張載學說的爭議隆隆砲火早發於北宋程門。二程雖極力高舉〈西銘〉，卻輕視張載最重要著作《正蒙》，此一作法無異是對張載思想的攔腰折斷。⁴二程的弟子們對張載思想則表現出更多的不滿與批評，此間固然存在宗主、門派的意識⁵，但也說明

¹ 呂大臨：〈橫渠先生行狀〉，〔宋〕張載著，林樂昌編校：《張子全書》（西安：西北大學出版社，2015），頁 457。

² 范育：〈正蒙序〉，〔宋〕張載著，林樂昌編校：《張子全書》，頁 483。

³ 范育：〈正蒙序〉，〔宋〕張載著，林樂昌編校：《張子全書》，頁 483。

⁴ 二程之說如：「〈西銘〉，顯得此意，只是須得他子厚有如此筆力，他人無緣做得。孟子以後未有人及此文字，省多少言語。」而在〈西銘〉之外尤其是談到張載的天道論，二程則說：「觀吾叔之見，至正而謹嚴。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。）餘所論，以大概氣象言之，則有苦心極力之象，而無寬裕溫厚之氣。非明睿所照，而考索至此，故意屢偏而言多窒，小出入時有之。」〔宋〕程顥、程頤：《二程集·河南程氏文集卷第九·答橫渠先生書》（臺北：漢京文化事業，1983），頁 596。

⁵ 二程弟子楊時堅持：「橫渠之學，其源出於程氏，而關中諸生尊其書，欲自為一家。故予錄此簡以示學者，使知橫渠雖細務必資於二程，則其他固可知矣。」《張載集·附錄·呂大臨橫渠先生行狀》



關學、洛學確實存在著不同的側重，他們在天道論、工夫論理解與進路上頗多歧異。這些批評直接影響朱子，作為北宋理學的集大成者，朱子雖以二程為宗主，但他與張載可說是「最具『親和性』的一位思想家」⁶，在相當程度上吸收、繼承了張載的思想。⁷但他對張載的論斷基本調性延續二程，對張載的存有論頗有意見，可以說張載思想在程朱學派中相當程度上是被壓抑、取代和改裝的。⁸此後，張載在理學史上的地位基本定型。除了遭遇程朱學派的質疑，「至於陸王之徒，則於橫渠之學幾全置諸不理。」⁹明清兩代的張載學大多以註解形式出現，如：明代胡廣等奉敕編輯的《性理大全》、呂柟《張子抄釋》、劉璣《正蒙會稿》、韓邦奇《正蒙拾遺》、劉蕡《新刊正蒙解》、高攀龍、徐必達《正蒙釋》等，清代王夫之《張子正蒙注》、李光地《注解正蒙》、王植《正蒙初義》等。¹⁰此間最被當代學者重視的是王夫之（船山，1619-1692）。王夫之對張載的高度推崇，唐君毅說：「由王船山之重張橫渠，而見張橫渠之精神對宋明理學之成始成終的價值。」¹¹雖然如此，與程朱、陸王相較，同樣作為理學宗師，

（臺北：漢京文化事業，1983），頁385。〈行狀〉後小字引朱熹《伊洛淵源錄》記錄楊時這段話，和朱子對楊時此說的評論。楊時說見《龜山集·跋橫渠與伊川簡》。

⁶ 丁為祥：「在理學中，朱子與張載是最具『親和性』的一位思想家。其心性論、格物致知論，都有繼承張載的思想成分，而其理氣論的宇宙論規模與客觀向度，則直接導源於張載。」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2。除此，朱子與張載所表現出來的重視讀書、文字，重視禮學，工夫的苦心亟力之象，都是令人印象很深刻的。

⁷ 目前注意到朱子對張載的繼承與發展的研究不少，如尚發榮：《論朱熹對張載思想的繼承和發展——以朱熹對《正蒙》的詮釋為中心》（西安：陝西師範大學專門史博士論文，2007）。李勇毅：《朱子理論對張載的承繼與發展——以「工夫論」為重心》（華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2012）。游騰達：《朱子對北宋四子的理解與詮釋》（中壢：中央大學中文所碩士論文，2006）當然此一繼承是何種型態與程度的繼承，研究者則持不同看法。部分受到牟宗三對朱子乃別子為宗，只繼承程頤，非北宋理學集大成者，此一重要論斷的影響，認為朱子的融會、收攝只是表相，他和張載思想間有著根本性的隔閡。

⁸ 如程子以「理一分殊」解〈西銘〉，朱子相當認同，他說：「〈西銘〉之作，亦蓋如此。程子以為明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。」（〈西銘解論〉）並且擴大對「理一分殊」的運用。雖然當代學者認為「理一分殊」非「〈西銘〉」本旨的不乏其人，如陳俊民認為「民胞物與的理想才是〈西銘〉的宗旨。」（陳俊民：《張載哲學思想及其關學學派》，北京：人民出版社，1986年，頁85-89。）丁為祥認為「天人合一」、「天人一體」才是〈西銘〉的根核觀念。（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年，頁169。）但在張載研究史上，「理一分殊」的詮釋法則確實被極為廣泛的使用。即使到當代的研究都可看到它的影子，它不僅被用來解釋〈西銘〉本旨，也被運用於解釋張載整個思想體系。如：劉昌佳仍以「理一分殊」來標示張載學的天道性命思想與方法論。劉昌佳：〈張載天道性命的「理一分殊」思想及方法論〉，《理學方法論》（臺北：里仁書局，2010年），頁109-160。又如李曉春提出：「張載的體用觀已完全走出了過去的整體體用觀，……然此一說法並不即是理一分殊，而是理一分殊的一種特殊形態，因為張載的太虛散而進入萬物，並不是真正進入萬物，而是由萬物（糟粕）反襯顯出太虛之全，如果稱其為理一分殊的話，也只應稱為負的理一分殊。」故而其氣論只成就一負的理一分殊的體用論。」李曉春：《張載哲學與中國古代思維方式之研究》（北京：中華書局，2012年），頁223。這些以「理一分殊」為張載哲學定調的言論，姑先不討論其適切與否，都可看到程朱對張載的詮釋影響其深遠巨大之一端。

⁹ 唐君毅：〈張橫渠以人道合天道之道〉，《中國哲學原論-原教篇》（臺北：台灣學生書局，1984），頁70-71。

¹⁰ 關於明清兩代的張載學研究以註解《正蒙》的形式出現的情形及其內容，參方光華、曹振明：〈張載思想研究史〉，《張載思想研究》（西安：西北大學出版社，2015），頁302-314。

¹¹ 唐君毅：〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》（臺北：台灣學生書局，1990），頁212。



張載學在理學史上可說一直稱不上是顯學。

在這一大大段漫長時間中，張載在理學史上的重要性或被低視，或被高舉，但丁為祥指出：「平心而論，張載雖然不像程朱所壓抑的那樣低，但王夫之的評價確實有對程朱逆反的心理因素。這是一種反彈、糾偏或矯枉過正，而真正的張載則有可能正處於兩者之間的中點上。」¹²張載學性質已經出現聚訟難辨的歧異，此一研究上的困難度除了來自於張載本人的獨特表達方式外，和程朱哲學語彙與意識形態的強勢介入，所帶來的糾葛纏繞有相當大的關係。程朱語彙及其背後的義理型態對張載學研究所造成的影響，除了「理一分殊」，理氣論架構的介入更為普遍。¹³此一影響連對張載氣學情有獨鍾的王夫之也沒能完全避免，即使王夫之不認同程朱的張載學詮釋，反對將「氣」僅視為形而下者，但在解釋「知虛空即氣」時，其注解卻是「理在氣中，氣無非理」，仍然是從理氣論架構中討論「氣」的屬性問題。¹⁴這或許不只是單純的詞語代換問題，陳政揚指出：

設若思想家並非任意的選用概念語詞以處理所面對的哲學問題，則使用某一字詞而非其他字詞作為其思想的核心概念，理當基於此字詞相較於其他字詞而言更適宜釐清所關涉的哲學問題，以及更精準的闡明解決此問題的理論，依此，以「理」取代「太虛」是否合宜？這就不是一個修辭上的問題，而當歸屬於哲學思想上的議題。¹⁵

因此，核心哲學概念語詞的置換，說明在張載研究史上，形成研究的複雜性與困難度之原因，有一部分確實可能來自於研究者不自覺的使用不同的義理架構，用來討論張載的哲學議題，因而形成了一些混淆與錯置。

理學學派中程朱、陸王輪流當家作主，張載不受重視的情形，在 1949 年後卻有明顯的突破。¹⁶由於現實政治上的兩岸隔絕所造成的不同思想發展，以下本文對當代張載學的回顧也將分開來討論。

¹² 丁為祥：《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，頁 2。

¹³ 陳政揚：「自朱子將〈太和〉中的虛氣關係視為理氣關係後，明清《正蒙》注家不論是否贊成朱子觀點，均從理氣論架構探討太虛與氣之關係。所差別者，在於是否將『氣』視為形而上之存有？太虛與氣是否為『一』？此『一』又是『無外』之『一』？相即不離之『一』？或者是『本一』？」陳政揚：〈論王植對明清《正蒙》注之反思——以「太虛」之三層義為中心〉，《臺大文史哲學報》第 75 期（2011 年 11 月），頁 88。以「理」取代「太虛」，以「理氣關係」詮釋「太虛」與「氣」成為主流詮釋。

¹⁴ 〔宋〕張載撰，〔清〕王夫之注，《張子正蒙》（上海：上海古籍出版社，2000 年），頁 89。

¹⁵ 陳政揚：〈論王植對明清《正蒙》注之反思——以「太虛」之三層義為中心〉，《臺大文史哲學報》第 75 期（2011 年 11 月），頁 89。

¹⁶ 林樂昌認為 20 世紀張載學研究趨向可以 50 年為界線，他的觀察是：「20 世紀前 50 年的張載哲學研究沒有什麼大的波瀾，斷裂性轉向及多次階段性變化主要集中於後 50 年。」「整個 20 世紀張載哲學研究的特質和趨向，是能夠被濃縮於後 50 年的。」林樂昌：〈20 世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》2004 年第 12 期（2004 年 12 月），頁 16。



貳、大陸的張載學研究

大陸的張載研究成為學術界關注焦點和「氣學」（或稱為「氣本論」、「氣一元論」、「氣的哲學」）¹⁷的提出有關。由張岱年首發，後來得到馮友蘭、侯外廬諸先生支持，其論點主張在傳統心學、理學二分的架構外，要再加上氣學一系，宋明理學的圖像才算完整。但由於馬克思主義哲學體系的研究背景，張、馮站在唯物主義的立場來討論氣學，進而運用唯心/唯物的方法模式分析張載哲學，張岱年（1909-2004）在1935-1937年間寫成《中國哲學大綱》，他提出：「惟氣的本根論之大成者，是北宋張橫渠（載）。」「張載的本根論，確實可以說是一種唯物論。」¹⁸大陸學術界正式將張載定位為唯物論者。1950年代後期，張岱年出版專著《張載——十一世紀中國唯物主義思想家》，延續前書論點將張載學歸為「氣一元論的唯物論學說」。¹⁹馮友蘭提出：「張載的一派是氣學」、「氣學是道學中的唯物主義」²⁰，將張載判定為「唯物主義氣論哲學家」，張載哲學的本質被定調為「唯物論」、「氣一元論」、「形下論」；其歷史定位也由「理學宗師」，搖身一變成了「氣學之祖」。²¹此一張載學本質的定位，引起了廣泛的爭論。張、馮、侯的思考自有其理路，但顯然不適用於張載的理路，林樂昌說：「該階段張載哲學研究的另一個重要特徵是，錯置了張載哲學的主題，將張載批判佛老的性質視作唯物論與唯心論的鬥爭，甚至認為這是張載那個時代儒者的首要任務。」²²此一階段的張載學幾乎可視為是一主題錯置的跨時代誤植，但此詮釋模式卻廣泛的影響1980年以前大陸地區。

此後大陸的研究逐漸擺脫唯物/唯心「兩軍對戰」的模式，研究視角和形式開始呈現不同面貌。²³姜國柱《張載的哲學思想》²⁴、《張載關學》²⁵兩部專著基本上仍可

¹⁷ 關於「氣學」一詞的用法，楊儒賓說：「『氣學』一詞目前還沒有固定下來，學界的用法還沒有得到普遍的共識。類似的詞語有『氣論』、『氣本論』、『氣的哲學』、『氣一元論』之說。」「選用『氣學』，乃因可和『理學』、『心學』形成對照系統。」參楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），頁85。

¹⁸ 張岱年：《中國哲學大綱》自序（北京：中國科學社會出版社，1982年），頁42-49。

¹⁹ 張岱年：《張載——十一世紀中國唯物主義思想家》（湖北：湖北人民出版社，1956年），現收入：《張岱年全集》第3卷（石家莊：河北人民出版社，1996年），頁231-278。

²⁰ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第5冊（北京：人民出版社，1988年），頁125。

²¹ 張岱年：「應該肯定張載的自然觀是氣一元論，……氣一元論是中國古代形下論的重要形式。」「論證了虛空無物的太虛、運於無形的道都是物質性的，太虛、道、神都統一於氣，這樣初步論證了世界的統一性在於物質性的原理。」認定張載被視為「理學大師之一」乃朱熹「按照自己的意圖塗抹歷史。……事實上，張載沒有把『理』作為他的學說的中心觀念。到了明清時代，王廷相、王夫之、戴震才特別發揮了張載的氣一元論哲學。」參張岱年：〈關於張載的思想和著作〉，收入《張載集》（台北：漢京文化，1983年），頁3、6、14。馮友蘭說參氏著：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1984年），第5冊，頁126。

²² 林樂昌：〈20世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》2004年第12期，頁17。

²³ 如呂世驥、鄭冰夷、陳玉森等人與張岱年針鋒相對，認為張載其實是一唯心論者。然不論唯心論或唯物論，都是落入簡單、固定判斷框架，皆不足以盡張載學。此一情形，丁為祥總結指出：「就大陸半個世紀以來的張載研究來看，80年代以前，基本上是唯物唯心式的定性研究，故有張載是唯物還是唯心亦或是二元論的爭論。80年代中期以後，學界開始擺脫『兩軍對戰』的簡單化模式而採取範疇系列式的研究，這對於張載哲學範疇之間的邏輯關係，固然是一種接近或深入，但由於這裡的『邏輯』並不來自理學，因而仍存在著按圖索驥之嫌。直到90年代，當人們對傳統文化經歷近一個



視為是對前一階段唯物論氣學主流觀點的延續。陳俊民《張載哲學思想及關學學派》²⁶的研究重點則嘗試構思理學思想的辯證法²⁷，並且從關學的角度研究張載。除了剖析關學領袖張載的思想外，也探討宋明理學中關學學派的主旨、形成、發展與終結的歷程。陳俊民此書被視為是從關學角度探討張載的重要文獻，加上大陸後來對於地方學派研究的推動，此一由陳俊民發起的關學視域下的張載研究帶來頗多迴響，也填補了當代宋明理學研究中關學學派的空白。²⁸程宜山《張載哲學的系統分析》²⁹，雖然仍繼承張岱年的看法，但提出「一元二重化的唯物主義自然觀」為張載學定位，可視為唯物主義張載學觀點的細緻化。主要特色在強調從研究方法入手，透過範疇分析法與系統分析法，在方法論基礎上，重新探討張載的重要概念與邏輯結構，試圖使張載學在中國哲學史上的艱澀面貌得以澄清。此書被評論為「以張載哲學為唯物主義一派所有論著中學術性比較突出的研究成果。」³⁰龔杰《張載評傳》³¹是一部以評傳體形式研究張載思想的著作，其特色在試圖證成張載學的性質並非是一般所認為的「易學」，而是「四書學」。雖然對於張載學是「四書學」，學界存在著不同的聲音³²，但此一主張所提出的研究視角也被認為具有參考價值。³³

世紀大起大落的兩極性評價之後，……終於開始從傳統文化自身的歷史與邏輯出發來理解傳統文化了。」參丁為祥：《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000），頁 4-5。

²⁴ 姜國柱：《張載的哲學思想》（遼寧：遼寧人民出版社，1982 年）。

²⁵ 姜國柱：《張載關學》（西安：陝西人民出版社，2001 年）。

²⁶ 陳俊民：《張載哲學思想及關學學派》（北京：人民出版社，1986 年）。本書由臺灣學生書局另出版繁體增訂版（臺北：臺灣學生書局，1990 年）。

²⁷ 陳俊民延續他在〈論中國哲學史的邏輯體系問題〉（《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版），1980 年第 4 期）一文中對唯物/唯心「兩軍對戰」的對立結構，乃是一個人為的強制性結構，不論在理論和史實上都難以成立，不適用於中國哲學史。他主張中國哲學史的邏輯體系應當是「由多序列、多層次、多環節上的小『圓圈』構成的『大圓圈（螺旋）』」的說法，將其主張進一步運用在張載思想的研究上。

²⁸ 除了《張載哲學思想及關學學派》外，陳俊民陸續整理、輯校《關學編》（北京：中華書局，1987 年）、《關學三季年譜》（西安：陝西師範大學出版社，1992 年）、《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局，1993 年）、《二曲集》（北京：中華書局，1996 年）等多種關學文獻。此一從史學角度展開的張載研究擴展到關學傳播史的研究，除了出現不少相關學術論文，如方光華主編：《關學及其著述》（西安：西安出版社，2003 年）。林樂昌：〈試論「關學」概念結構的三重維度〉，《唐都學刊》第 29 卷第 1 期（2013 年 1 月）；〈張載關學學派芻議〉，《唐都學刊》第 29 卷第 6 期（2013 年 11 月）。此外，也帶動大陸學界對關學文獻的整理，從個別零星的整理，到 2015 年《關學文庫》問世。林樂昌歸納此一張載學研究的重點與成果為「一是從《正蒙》集釋到張載文獻集成；二是從關學文獻的零散整理到《關學文庫》的編纂；三是關學思想史的深入系統研究。」參林樂昌：〈陝西地域儒學研究的求實創新探索——以張載關學研究為中心〉，《寶雞文理學院學報》（社會科學版）第 35 卷第 1 期（總 163 期）（2015 年 2 月），頁 5-11。

²⁹ 程宜山：《張載哲學的系統分析》（上海：學林出版社，1989 年）。

³⁰ 林樂昌：〈20 世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》2004 年第 12 期，頁 19。相似評價另見方光華、曹振明：「成為反映唯物主義一派張載思想研究取得新進展的著作。」方光華、曹振明：〈張載思想研究史〉，《張載思想研究》（西安：西北大學出版社，2015），頁 321。台灣學界如陳政揚評價此書為：「全書儘管在結論上有許多值得商議之處，不過在方法論的操作上，卻仍有不少可以供研究者參考的價值。」陳政揚：〈附錄：當代張載學研究專書要述〉，《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2008 年），頁 222。

³¹ 龔杰：《張載評傳》（南京：南京大學出版社，1996 年）。

³² 如胡元玲即持反對意見，而透過《正蒙》與《橫渠易說》的文獻資料之比對，試圖證明張載學是「易學」而非「四書學」。胡元玲：《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主的探討》（臺



丁為祥《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》³⁴代表大陸學界自覺突破「氣本論」、「唯物論」詮釋模式，以回歸張載哲學的基本面與問題意識為訴求，所呈現出來的一部張載重要專著。本書認為張載哲學的性質長期聚訟不已，其原因有二：一是以往研究以西學為基本座標來進行詮釋；二是研究者從程朱陸王出發對張載以流定源而形成的偏取。因此，此書從理學崛起的思潮背景及問題意識出發，以理解張載「天人合一」的哲學體系；再從理論體系比勘張載與後來的重要理學家，程朱與陸王與王廷相、王夫之的異同。其意圖是要從後來理學發展的分歧與流向，反證張載哲學的理論規模對於整個宋明理學的發展，具有重大的綱維與定向作用。丁為祥使用「天人合一」概念定位張載格局，以「體用不二」作為張載研究方法，透過天人、體用、本然與應然三重關係建構張載哲學體系。重要的主張是反對將「太虛」等同「氣」，提出應將二者視為異質的「相即」關係。³⁵走出唯物論模式的丁為祥，其重要對話對象是隨著兩岸交流逐漸頻繁而遭遇的牟宗三。「虛氣相即」說的太虛形上本體與形下之氣「體用不二」的異質關係，讓人強烈聯想到牟宗三的虛氣「體用圓融」不二說。³⁶但他顯然認為自己的說法並不同於牟宗三，此不同在於他認為牟宗三「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」，以自別於牟宗三的「本體的宇宙論」。擴大來說，他檢討當代新儒家以「心性論」為出發點的理學解釋模式，提出「天人之學」或「天人合一之學」，以取代當代新儒家的「內聖外王」學。他認為當代新儒家以「內聖外王」規定儒學，將道德生發之源僅歸結於心性，

北：臺灣學生書局，2004年）。頁22、66。筆者認為雖然龔杰將以張載學為易學的觀點源自於王夫之《張子正蒙注》的說法可再商榷，但張載學與《中庸》的關係本來就密切，與《論語》、《孟子》的關係（尤其《論語》）也一直未被充分正視。此情況在張載佚書《論語說》、《孟子說》的文獻輯佚研究部分內容陸續被整理出來後，張載思想與「四書學」的密切關係或許並不是突兀的提法，是可以再被討論的。

³³ 如陳政揚：「儘管龔杰的結論仍有不少可以討論的空間，但是他對張載研究所提出的視角，仍相當值得研究者參考。」陳政揚：《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2008年），頁229。後續關於張載學與「四書學」的關係的討論持續進行，龔杰：〈張載的「四書學」〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版），1994年第3期。尚永明：〈張載之學與《四書》〉，《船山學刊》2007年第1期。張載思想對孔孟思想的繼承脈絡逐漸被提出研究，如王振華：〈張載對孟子心性論的繼承與發展〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版），2011年第5期。

³⁴ 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）。

³⁵ 丁為祥此一「虛氣相即」的提法頗受到學界矚目，楊儒賓說：「丁為祥先生討論張載哲學的專書以《虛氣相即》名之，可謂得其要。」楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），頁120。陳振崑亦使用此說，稱張載「精心建構了一套虛氣相即、神化一體的本體宇宙論」。陳振崑：〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論〉，《華梵人文學報》第6期（2006年1月），頁160。

³⁶ 「虛氣相即」與牟宗三太虛與氣體用圓融不二論，同樣認為虛氣之間為一異質關係。二者說法之間的關聯，讓後來的研究者多將丁為祥歸類到牟宗三的陣營，如楊立華：「晚近出版的張載哲學研究的專著——《虛氣相即》一書受牟氏影響甚鉅，在對相關問題的分析上，也完整地秉承了牟氏的誤解。」楊立華：《氣本與神化——張載哲學述論》（北京：北京大學出版社，2008年），頁62。李曉春：「內地學者丁為祥也身受以牟宗三為代表的『即』系學派思想的影響。」李曉春：《張載哲學與中國古代思維方式研究》（北京：中華書局，2012年），頁254。



孤懸心性的僭越將會導致寡頭主義與對客觀天道的疏忽，只剩下良知的自我陶醉。因此，客觀、外在、超越的「天」，才是道德性命的最後根源。理學之弊就在於陸王後學走上純粹的心性路線。只有對天的敬畏與關注，儒學才能回到張載、王夫之的博大氣象與寬廣的理論規模。筆者認為「天道性命相貫通」幾乎被視為當代新儒家的通關法語，新儒家不會反對儒學應該是「天人合一」之學，「內聖外王」的提法也未必不能涵蓋「天人合一」。³⁷但丁為祥從張載出發的批評仍有其意義，它代表大陸學界與港台研究取向交手後，對於當代新儒家過於偏重心性論、主體論模式的主流論述之批判。丁為祥「虛氣相即」、「天人合一」的張載研究，一方面在氣論上延續牟宗三與大陸學界視「氣」為形下的作法；另一方面接受牟宗三以「太虛」為形上本體之說，但將此本體更推向客觀、絕對、外在的超越向度。如此一來，由於「太虛」本體客觀超絕，對「氣」的多重涵義卻認識不足，那麼在此超絕意義的本體形態下談「虛氣相即」其實是有困難的，體用如何圓融不二？所形成的斷裂勢必比牟宗三體系更大。因此，接著丁為祥並與之對話的是林樂昌以單篇論文形式呈現的張載思想相關論述，結集成書的《張載理學與文獻探研》³⁸，以及楊立華的《氣本與神化——張載哲學述論》。³⁹

林樂昌與丁為祥相同的是，他們都把張載的時代使命聚焦於為儒家建構出一原本缺乏的超越、客觀形上本源以抗佛老異端，因此，其架構同樣認為「太虛」的性質必須是一具有超越時空、物質之氣的形上本體。他認為丁為祥「虛氣相即」說的問題在於「這無疑是說，太虛的超越性不是由太虛本身的特性和地位確定的，反而

³⁷ 但是與「內聖外王」相較，以「天人合一」作為定義儒學的概念也可能是一種模糊，如劉笑敢質疑：「很多人多會說中國文化的傳統是天人合一，但是這裡的天人合一是甚麼意思？是哪一個傳統？天是什麼意思？人是什麼意思？合是什麼意思？天是孟子盡心、知性、知天的天，還是董仲舒天人相副的天？是張載天人合一的天？還是程豬存天理、滅人欲的天？……同樣，這裡的人是人道、人心、人性，還是人欲？是自然人還是社會人，是生物人還是文化人？此外，『合一』又是什麼意思？是一致，還是同一？是差異中的統一和平衡，還是毫無矛盾的理想？如果我們對這些基本概念的內涵毫無反省，不求甚解，我們是否能有效地提倡天人合一？」劉笑敢：〈再論中國哲學的身分、功能與方法——紀念唐君毅先生誕辰一百周年〉，《中國文哲研究通訊》第19卷第4期，頁34。因此，筆者認為使用「天人合一」這樣一個在儒學傳統各階段中被頻繁使用的用詞，作為張載有別於漢唐儒學或儒道傳統的格局之核心概念，進而定義理學乃至儒學整體，也還有再思考討論定義的空間。並非不可行，但是至少更清晰的釋名和解說是必要的。

³⁸ 林樂昌單篇論文主要有：〈張載對儒家人性論的重構〉，《哲學研究》2000年第5期。〈張載佚書《孟子說》輯考〉，《中國哲學史》2003年第4期。〈20世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》2004年第12期。〈張載理觀探微——兼論朱熹理氣觀與張載虛氣觀的關係問題〉，《哲學研究》2005年第8期。〈許衡對張載人性論的承接與詮釋〉，《孔子研究》2006年第12期。〈張載禮學論綱〉，《哲學研究》2007年第12期。〈張載兩層結構的宇宙哲學探微〉，《中國哲學史》2008年第4期。〈『為天地立心』——張載『四為句』新釋〉，《哲學研究》2009年第5期。〈中國哲學史個案研究的實地調查嘗試——以張載哲學思想和歷史影響研究為例〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》2009年第6期。〈論張載對道家思想資源的借鑒與融通——以天道論為中心〉，《哲學研究》2013年第2期。〈張載對孔子仁學的詮釋——以『仁智』統一為中心〉，《唐都學刊》第29卷第2期（2013年3月）。〈張載的學術歷程及其關學思想〉，《地方文化研究》2015年第1期（總第13期）。〈陝西地域儒學研究的求實創新探索——以張載關學研究為中心〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》第35卷第1期（總163期），2015年2月。以上單篇論文，目前已結集成為《張載理學與文獻探研》一書。林樂昌：《張載理學與文獻探研》（北京：人民出版社，2016）。

³⁹ 楊立華：《氣本與神化——張載哲學述論》（北京：北京大學出版社，2008年）。



要靠形下之氣來『擔當』和『體現』，於是太虛本體的獨立地位和性質在很大程度上便被消解了。」⁴⁰為了更強化本體的超越性格，在當代張載研究的「氣本論」與「虛本論」兩種主流詮釋路線中，林樂昌認為應把張載的天道本體地位更加高舉，視張載為「天本論」。因此，他反對「氣學」的提法，主張張載學不是「氣學」，而是「天學」。林樂昌也不同意丁為祥「虛氣相即」說，而提出虛與氣有時「相即」，有時「不相即」說。⁴¹進而將丁為祥的「宇宙的本體論」詮釋加以區分，建構張載的天道觀為包括「宇宙本體論」（虛氣不相即）和「宇宙生成論」（虛氣不相即）的「兩層結構的宇宙哲學」。他認為如此可以完整說明太虛本體與形下之氣間體用關係；並保障「太虛本體超越性的實質恰恰在於其獨立性，亦即不依賴於氣和任何經驗物而存在的性質。」⁴²林樂昌的虛氣有時「相即」，有時「不相即」說，此一提法是順著丁為祥的思路而下產生的思考。因為如果把「氣」視為形下之氣，本體與作用為異質異層的存在，虛與氣很難完全相即，就會同樣面臨到牟宗三、丁為祥的體用難題。那麼，此說是否真正彌合了「相即」說不能體用不二的理論缺口？筆者認為並沒有。隨著「太虛」（天）本體與「氣」的有時「相即」，有時「不相即」觀點的建立，體用關係的距離事實上被拉得更大。⁴³林樂昌在本體論上以「天學」、「天本論」為張載定調，而自成一家之言，此外，他的研究值得關注之處有二：一是多方面探討張載思想，尤其是禮學⁴⁴；二是對張載著作的整理、校注與輯佚。林樂昌認為張載「所依據的主要儒經則為《周易》和《三禮》，其次為《論語》和《孟子》」⁴⁵，並撰寫〈張載禮學論綱〉。至於張載著作，2012年林著《正蒙合校集釋》出版，匯合南宋到清11種《正蒙》注本校勘、集釋，並對《正蒙》義理加以辨析，成為目前研究《正蒙》最好的版本。2015年林樂昌編校《張子全書》出版，和最為通行的《張載集》（中華書局出版）相較，其內容增加《禮記說》、《論語說》、《孟子說》三種經說佚書。張載學說在研究上的困難一部分原因來自張載著作的亡佚與殘缺，林樂昌的文獻整理工作對於張載研究有值得肯定的學術價值。

楊立華《氣本與神化——張載哲學述論》，主張透過嚴格文本分析呈現張載哲學的固有脈絡；義理的向上一機，必須依靠文本以確定其合法性和可接受性。不引入

⁴⁰ 林樂昌：〈20世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》2004年第12期，頁21。

⁴¹ 林樂昌批評丁為祥的「虛氣相即」說：「丁著的問題在於，他忽略了張載哲學虛氣關係的複雜性，將其化約為單一的相即關係；忽略了張載哲學宇宙論的結構層次性，將其表述為『虛氣相即』的單一層次。……以本體論與宇宙論為詮釋架構，未能吸收宋儒綜合前人成果的宇宙論思考方式，不足以有效地詮釋張載哲學宇宙論。」林樂昌：〈20世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》2004年第12期，頁20。

⁴² 林樂昌：〈20世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》2004年第12期，頁21。

⁴³ 方光華、曹振明即指出：「當林先生把『氣』視為『形而下』之時，就同樣面臨著牟宗三的體用難題。」方光華、曹振明：〈張載思想研究史〉，《張載思想研究》（西安：西北大學出版社，2015），頁322。

⁴⁴ 除了撰寫〈張載禮學論綱〉討論張載的禮學思想外，也為新編校出版的《張子全書》作了《禮記說》補遺工作。林樂昌：〈張載禮學論綱〉，《哲學研究》2007年第12期。〔宋〕張載著，林樂昌編校：《禮記說》，《張子全書》卷14，補遺一（西安：西北大學出版社，2015），頁309-405。

⁴⁵ 〔宋〕張載著，林樂昌編校：《張子全書·前言》，（西安：西北大學出版社，2015），頁24。



任何理論框架套用張載文本，也不把張載哲學發展成一種研究者個人的現代哲學。去除現代研究者附加於張載哲學的前見；避免以義理敘事而導致文本邊緣化的混淆和僭越。在此脈絡下，他批評牟宗三「太虛即氣」說悖離張載本旨，也一併批判丁為祥「虛氣相即」說繼承牟宗三的錯誤。楊立華此書代表大陸張載研究希望擺脫套用現代哲學的理論模式，回歸中國哲學傳統的專著。對於最具爭議的「太虛即氣」論題，楊立華不同意牟宗三、丁為祥虛氣異質的看法，而將「太虛」與「氣」再度視為同質的存在，二者都是氣，只是「無形之氣」與「有形之氣」的差別。⁴⁶由於他將「氣」視為形下，「太虛」是「氣」，就不能是形上的最高本源，因此，他批判牟宗三「太虛神體」說是對張載的誤解，而自鑄偉辭另提「太極神體」說，以安置張載哲學的形上道體。⁴⁷對於張載人性論，他認為牟宗三將張載「合虛與氣，有性之名」斥為「滯辭」，錯失張載人性論的意旨。因此，標舉「性與感」以論張載人性論，並將「合虛與氣，有性之名」的「合」解釋為「參合」，性之「合」趨向於形體中形成一種朝外的傾向，與他者建立起血脈的感通。張載人性論的內涵是「通」，而「通」與「感」、「神」又有內涵上的交織。因此，對於氣學的本體論與理學的道德強調之間的難題，他認為張載是透過「感」來溝通的。筆者認為他對「感」、「通」在張載學的重要性之關注有其洞見。⁴⁸除了虛與氣、性與感等主力論述，楊著在工夫論上主張「變化氣質」應被視為下手工夫，而非根本目標；並以「自誠明」與「自明誠」兩種工夫路數，分解張載工夫的具體推行過程與獨到之處。此外他注意到在儒家生活世界中，禮樂始終居於核心地位，因此，他對張載的討論不僅集中在天道論與心性論等研究議題之上，也注意到張載禮樂思想的價值。

⁴⁶ 楊立華繼承其師陳來對虛氣同質的看法，他說：「對於太虛與氣的關係，陳來師論曰：『太虛之氣聚而為氣，氣聚而為萬物；萬物散而為氣，氣散而為太虛。』其中『即』顯然被解讀為『是』，為等同義。」楊立華：《氣本與神化——張載哲學述論》（北京：北京大學出版社，2008年），頁37。他提出張載的形上、形下之別應分成三個層次：「其一，有形的氣和萬物；其二、無形而有象的太虛；其三、清通而不可象的神。」（同前書，頁42-43）太虛與氣都是氣，只是「無形」與「有形」的差別，但兩者是同質的。

⁴⁷ 由於太虛與氣等同，所以虛與氣間不會有體用的難題；但是由於楊立華並沒有跳脫大陸學界長久以來唯物論氣學的影響，而視氣為物質、形下之氣的解釋模式，因此，太虛與氣的等同關係，勢必要拉下太虛的形上本體地位，使虛氣關係能更為靠攏。但是他仍然肯定張載思想中有一形上本體，但太虛只能是氣，因此，他反對牟宗三「太虛神體」說，而另外提出「太極神體」作為最高的形上本源。（同前書，頁58註2、頁101）楊立華的太虛即氣詮釋模式其實在張載學研究史上亦非孤發，清代李光地《注解正蒙》由於受朱熹視氣為形而下的影響，最後也一樣把太極視為與太虛不同的最高層次的形上道體。

⁴⁸ 楊儒賓認為：「張載《正蒙·乾稱篇》言：『感者，性之神。性者，感之體。惟屈伸動靜終始之能一也。』他這個定義很重要，『感者，性之神』是貫穿天人、貫穿道體心體共用的法語，也是『識痛癢』的理論依據。」楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期（總第11期）（2009年6月），頁49。當代儒家哲學研究要走出心性論模式的孤子的碉堡，未必要如丁為祥、林樂昌那樣的作法，忽視「氣」之在「感」、「通」擔任的角色與價值，而將儒家的本體推向更高的天際，在當代張載學研究中建構出一個更高、獨立自存、客觀外在的超絕道體。張載學中的「感」正是一個走出主體的籠罩，變成世界實相的一個重要狀詞。因此，相較於丁為祥談張載人性論之重視「性」與「誠」的關係，楊立華從「性」與「感」的意義使他對張載的詮釋隱約接近海德格的生活世界與存有開顯的思路，雖然他自己並不以此標舉自己的研究路線。



此外，李曉春《張載哲學與中國古代思維方式研究》⁴⁹，認為在當代中國哲學研究中，張載哲學最大的爭議是「太虛即氣」，他反思此命題的爭議不能解決，原因在於近現代研究者受西方哲學影響，而遺失中國古代思想的精義。因此，此書不直接討論張載哲學，而是先建構一個中國自己的思維方式。提出中國古代有法象思維、體用論與理一分殊三種思維方式與本體論，並企圖在此中國古代思維方式的宏觀視野上去定位張載哲學。當然在宏大意圖下也不免有削足適履的疑慮，如視張載學為「負的理一分殊」思想。方光華、曹振明《張載思想研究》⁵⁰則是一部嘗試要更全面的把握張載思想的專著，特別注意張載學「學政不二」的性格，提出唯有掌握「學政不二」才能建構出完整的張載學體系。此一完整的張載學體系是：「張載在尊崇儒家傳統《六經》的同時，對《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等『四書』也十分重視，並將二者作為思想創造的重要依據，最終建立起以《易》為宗，以《孔孟》為法，以《中庸》為體，以《禮》為用的『學政不二』體系。」⁵¹李蕉《張載政治思想述論》是當代張載研究中以其政治思想為研究主題的專著。⁵²至於以「天人合一」為張載學定調所引起的迴響，如周斌《張載天人關係新說——論做為宗教哲學的理學》⁵³、蒲創國《天人合一正義》⁵⁴。

從以上大陸學界對張載研究的成果來說，約略可以看出晚近大陸張載學的研究走向是：希望擺脫唯物論氣學與唯物/唯心兩軍作戰模式，認為這是長久以來受制於西方哲學的詮釋框架，而標舉回歸中國的傳統脈絡，企圖建構出中國哲學自己的思維方式。並且隨著兩岸學術交流日益頻繁，他們的重要對話對象是牟宗三及當代新儒家的心性論詮釋模式，要求跨出心性堡壘的大陸張載學研究，主要表現為「天人合一」與「學政不二」兩種路線。順著「天人合一」縱貫路線發展下的張載學，相較於當代新儒家的「天道性命相貫通」之學，他們追求更客觀、更超越的形上學、本體論的建構，認為如此才能保障張載學的高度；而順著「學政不二」路線發展而出的張載學，顯然認為宋代理學的原型與精神和政術的關係必須被視為更加密切。研究張載不能只談「體用不二」，也要談「學政不二」。⁵⁵因此，在天道性命之外，主

⁴⁹ 李曉春：《張載哲學與中國古代思維方式研究》（北京：中華書局，2012年）。

⁵⁰ 方光華、曹振明：《張載思想研究》（西安：西北大學出版社，2015）。

⁵¹ 方光華、曹振明：《張載思想研究》（西安：西北大學出版社，2015），頁53。

⁵² 李蕉：《張載政治思想述論》（北京：中華書局，2011年）。

⁵³ 周斌：《張載天人關係新說——論做為宗教哲學的理學》（北京：中華書局，2015年）。

⁵⁴ 蒲創國：《天人合一正義》（北京：中華書局，2015年）。

⁵⁵ 陳俊民在〈「道學、政術」之間——論宋代道學之原型及其真精神〉文中指出，儘管「在後現代史學的挑戰下，西方研究『宋明理學』的思想史家率先以創新的研究成果做出了積極的學術回應。……給我最深刻的認同還是，祇有整體重構宋代道學之原型，才能對它的意蘊作出合情合理的現代詮釋，才可以進行『創造性的轉換』。」因此，他重視張載〈答范巽之書〉後半部的「學政不二」書，指出張載在宋代道學諸子間以「勇於造道」著稱，其創新有二：「他不僅在哲學上明確提出了『體用不二』的方法論原則，而且從政治上論證了『學政不二』的『帝王之道』（內聖外王之學）。」陳俊民：〈「道學、政術」之間——論宋代道學之原型及其真精神〉，《哲學與文化》29卷第5期（2002年5月），頁409-425。雖然「學政不二」即是「內聖外王」的又一說，但「學政不二」的提法與當代新儒家「內聖外王」說的焦點，如何由「內聖」開出「民主」、「科學」、一心開二門型態的心性論模式出發的思考並不相同。



張張載哲學的多元面相應更被關注，如教育思想、政治理論、禮學實踐等等都必須被重視，才能建構張載的完整體系，彰顯張載哲學的宏大氣象與寬廣格局。

參、港台的張載學研究

至於 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。牟宗三對張載的討論主要見於《心體與性體》第一冊⁵⁶；唐君毅的論述則集中在《中國哲學原論—原教篇》、《中國哲學原論—原性篇》和《哲學論集》的〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉、〈張橫渠學術述要〉等。⁵⁷相對於大陸 1980 前以唯物論氣學為主流定位張載學本質的解釋模式，牟、唐的詮釋則和前者顯得針鋒相對。不論是牟宗三以「天道性命相貫通」做為張載的中心課題⁵⁸，或唐君毅以「人道合天道之道」標示橫渠學的性格⁵⁹，他們的哲學立場一致以反對唯物論、唯氣論為主調而展開，都將張載定調為儒家傳統意義下的道德心性論與道德形上學，致力於將張載從唯物主義氣論哲學家的陣營中再度拉回理學傳統。在此思想共相之下，唐、牟對張載的詮釋卻出現十分不同的內容，這些歧異主要集中在對張載天道論的「太虛」與「氣」之關係，尤其是「氣」的看法上。以下將討論重點刻意置於唐、牟張載學的殊相，不意味他們沒有共同的思想主軸，但由於此一歧異意義重大，也關係到整個港台張載學後來的發展。因此，筆者認為對於唐、牟殊相的關注更有啟發性。

牟宗三為當代新儒家泰斗，他的中國哲學詮釋自是經典，影響至深至巨。不例外的，他對張載的解讀同樣是重量級的詮釋，諸家研究者幾乎很難不與之睹面相遇。牟宗三詮釋張載，以道體、性體、心體三概念為架構，總說張載的各項要旨。他以「天道性命相貫通」，道體、心體、性體三體通貫為一的「道德的形上學」捍衛「理學家張載」形象。由於「氣」概念在過去使張載的道論被視為唯氣論的歷史，牟宗三論張載道體重在創生義，而非氣化義，而論其非唯氣論。他堅持本體的根源義與超越性，認為超越性崩潰的哲學將會陷入毫無道德理想的自然主義唯氣論。在此架構下，他判定張載「太虛即氣」說所欲陳述者，乃是一超越的形上「太虛神體」與形而下的「氣」，體用圓融相即（「即」非等同義，而是不即不離）的「道德的形上學」。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」

⁵⁶ 牟宗三：《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，1985年）。

⁵⁷ 唐君毅：《中國哲學原論—原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。《中國哲學原論—原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1989年）。《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。

⁵⁸ 牟宗三：「其中心課題即在本天道性命相貫通以言『知虛空（太虛）即氣，則有無、隱顯、神化、性命、通一無二。』」參牟宗三：《心體與性體》第一冊，頁 431。

⁵⁹ 唐君毅：「其雖言天道，實亦以能合天道之人道、聖道，為其背景，……則不致以其言天道，只是為成立一單純之宇宙論，亦不致由其言天道之重日月四時之事，遂以之為一自然主義唯物論之哲學矣。」唐君毅：《中國哲學原論—原教篇》，頁 79。



(縱貫系統)。⁶⁰因此，他認為將「氣」視為宇宙創造之實體是錯誤的。他的詮釋系統上提「太虛神體」作為一創生義形上實體，沒有賦予「氣」正面意義，這表現當代新儒家自覺不同於唯物論的一致性立場。由於他對「氣」沒有太大好感，僅視之為形下材質義；可是張載以氣說道的字眼卻又隨處可見。要說明張載非一唯物論、唯氣論者，為數眾多的氣論文字仍帶來解釋的麻煩。牟宗三因此常評論張載多「滯辭」，「著於氣之氣味太重」，以至於常被誤解為唯氣論者。⁶¹須在張載言論外，再加上一點東西來「提得住」。因此，儘管大方向上肯定「理學家張載」所言，絕對是「儒家天道性命之至論」，但「滯辭」說卻也頻繁出現在他的評論中。⁶²「滯辭」說的頻繁出現，所透露出來的訊息是值得注意的。雖然牟宗三對張載的精闢分析與創新建構，確實刷新學界對張載的理解；但部分學者也開始質疑他的張載學雖然極其高明，卻未必是一個夠充分能符合張載文本一致性的有效詮釋⁶³；或認為「滯辭」說背後隱藏的問題，可能是來自於現象與物自身二分的康德道德形上學理路，和中國哲學「格義」過程產生的扞格。⁶⁴並且也對牟宗三的張載詮釋進行方法論的反省。⁶⁵

和牟宗三張載學受重視程度相較，唐君毅的張載學相形之下則顯得較為門前冷落。⁶⁶唐君毅認為張載思想的難解，原因來自於他特殊的表達體用關係之方法，此

⁶⁰ 牟宗三：《心體與性體》第一冊，頁 59。

⁶¹ 牟宗三：《心體與性體》第一冊，頁 437、438、470。

⁶² 牟宗三：「橫渠之措辭亦常不能無令人生誤解之滯辭。」(《心體與性體》第一冊，頁 470。)
「此語太糊塗，未透澈也。若說在『氣之偏』未化以前，性體之表現可善可惡，或『善惡混』，則可。(橫渠恐即是此意，惟措辭未能善達。)」(同上，頁 515。)等等。牟弟子蔡仁厚《宋明理學·北宋篇》論及張載亦繼承其師之說：「其造語固有精澈之美辭，亦有不善巧之滯辭、蕪辭，故不免有伊川『意偏言窒』之處。」蔡仁厚：《宋明理學·北宋篇》(臺北：臺灣學生書局，1985)，頁 105。

⁶³ 如楊立華：「牟宗三《心體與性體》中每以所謂『滯辭』立言，這種作法不是要依某一思想原本的脈絡加以詮釋和開展，倒似要教導古人應該如何道說。」(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 56。)此外，陳政揚試圖重解「太虛即氣」之「即」，以求「更加能夠符合張載自身行文的一致性」，如此則無須「將張載本人所言視為『滯辭』。」陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》(臺北：文史哲出版社，2007)，頁 42。

⁶⁴ 陳榮灼：「牟氏抱怨橫渠常有『不諦之滯辭』，『措辭多有別扭不通暢處』，但其實此並非橫渠原有之過；而這只是牟氏以康德式立場理解橫渠所產生的不良結果而已。」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》(臺北：臺大出版中心，2005)，頁 67。

⁶⁵ 杜保瑞認為牟先生思路的強制性，雖然圓滿了形上學的形象，但是卻滑落了張載變化氣質、下學上達的工夫論義涵，而使張載文義遭受誤解，因此從方法論的角度檢討牟先生對張載的詮釋。杜保瑞：〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉，《哲學與文化》37卷10期(2010年10月)，頁 103-120。

⁶⁶ 大陸近年來已出現兩本由林樂昌指導的相關碩士論文，周兵：《唐君毅對張載思想的現代詮釋》(陝西師範大學中國哲學碩士學位論文，2009)；林杜杰：《論港台新儒家對張載《正蒙》的詮釋——以方東美、唐君毅為例》(陝西師範大學中國哲學碩士學位論文，2013)。他們的研究動機都提到此一唐君毅張載學相關研究沒有受到充分重視與開展的情形，如周兵說其研究動機為：「目前國內外學術界，以《唐君毅對張載思想的現代詮釋》為題的專題研究尚屬空白。國內學者對唐君毅張載思想進行系統研究的也不多見。」(頁 1)林杜杰也說：「在港台新儒家中，以方東美、唐君毅、牟宗三對張載的論述最為豐富系統。其中關於牟宗三的張載學，學界十分重視，也有許多成果。對方、唐則不同，他們的張載學值得研究，但在學界並未引起注意。」(頁 1)至於台灣方面對於唐君毅張載學的研究也不算豐富，在 2009 年鄧秀梅發表：〈唐、牟二氏對張載哲學的詮釋比較〉，《鵝湖月刊》第 35 卷第 3 期(總號 411)(2009 年 9 月)，此文乃採取牟宗三哲學體系的立場所做之評論。此外，同年也出現一本陳政揚指導的碩士論文，翁文立：《橫渠思想的當代詮釋——以唐君毅為中心》(嘉義：



即「合兩義相對者，以見一義」的兩端精神。他很重視「兩端」概念的重要性，認為任何虛氣二元論、唯氣論、虛本論，都非詮釋張載的相應理論。整體而言，唐君毅的詮釋表現出一尊重張載作為具有完整系統性的哲學家，不任意割裂顛倒以論其學的高度自覺，此態度使他的詮釋相當程度上較能忠於張載哲學的原有特色。⁶⁷唐君毅同樣也在強調不能將張載視為唯物論、唯氣論的基調下立論，但與牟宗三相較，卻能正視「氣」在張載哲學中的正面意義。他並沒有像牟宗三一以「超越的分析」進路，一刀劃分出形上太虛本體／形下之氣，反而認為「虛氣不二」。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」⁶⁸，此一見解已逐漸獲得學者的認同。⁶⁹唐君毅的張載學除了較常被注意的以「流行的存在」、「存在的流行」說「氣」的「虛氣不二」論之外，還有一個極為重要的觀察：他指出張載的革命性貢獻在於做到「即虛以體萬物」來言性。正因為氣之清通，所以任一物皆可與一切物相感，攝入其自己而遇、會、體合之，此為與萬物一體的天地之性。在唐君毅看來「此似有華嚴宗所謂一能攝一切之性」的意味。因此，與周敦頤只採一「由上而下」的進路（top-down approach）相較，張載首先將人平放於萬物之間，能夠進一步引入「萬殊間，亦彼此能依其氣之清通而互體，以使萬物相保合，為一太和。」之「橫攝的向度」。這裡面可謂有一個「十字打開的格局」：就「立體」言，基於「天地之性」的統合力量可以將萬物貫通起來。就「平面」言，每一物藉其特殊的「氣質之性」與他物相互交往而貞定期本身之個體性。因此，陳榮灼肯定唐君毅對張載「即虛以體萬物」來言性的詮釋，「此一『辯道論』式分解可謂功比萊布尼茲之『辯神論』，並且可進一步勾劃出張橫渠之『氣論』中所涵的『工夫論』之基本方向。」⁷⁰筆者認為這個對張載學蘊含的「十字打開的格局」之觀察很有見地，此說關係到氣學「工夫論」之可能方向外，對於儒家倫理學的格局與走向也提供了重要的思考。至於研究者對唐君毅張載學的反思與檢討，同樣也是集中在「氣」的用法上。這是因為唐君毅視「氣」為唯一形上之真實存在，給張載的「氣」概念很高位階，但卻反對視張載為唯氣論者的獨特立場所致。此間如何取得理論的

南華大學哲學系碩士學位論文，2009）。

⁶⁷ 陳榮灼即認為相較於牟宗三的解釋，唐君毅的解釋模式能避免牟說解釋上的種種困難，而且相當程度上忠於張載哲學的原有特色，因而對於唐說採取高度肯定。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》（臺北：臺大出版中心，2005），頁67。陳榮灼：〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，頁53-68。

⁶⁸ 唐君毅：《中國哲學原論—原教篇》，頁87-90，91及479-485。

⁶⁹ 唐君毅此一見解已逐漸獲得不少學者的認同，認同他的判斷很精確。如楊儒賓：「唐君毅先生討論宋明儒的形上學時，已一再指出其中的「氣」當高看、上看，不可視作物質的，而是具有形上的意涵。筆者認為唐先生的判斷非常精確。他的斷語用於宋明儒固可，用於先秦的『浩然之氣』、『精氣』之說，一樣也可以成立。這種氣可上下其講的情況早就存在。」楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，收入氏著：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），頁94。又如蔡家和：「縱使張子的一氣流行之義理，還是有其理想性、超越性，只要把氣高看便可，氣若能高看，則自然因果，便是自然天道形上的自由之展現（不需於氣外找超越之體）。」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19。

⁷⁰ 陳榮灼：〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，頁61。



一致性，也遭受到一些來自不同立場的質疑。⁷¹

作為新儒家牟、唐弟子，朱建民的《張載思想研究》⁷²是台灣學界早期的有代表性之張載學專著。文後並收錄附錄〈太虛與氣之關係之衡定〉、〈張載的外王思想〉、〈先秦儒家的外王之道〉等三篇論文。其中〈太虛與氣之關係之衡定〉為朱建民早年的學位論文，正文則是在學位論文的基礎上改寫而成書。他分別從天道觀和心性論兩部分探討張載思想，在天道論上，以「太虛即氣」的體用不二圓融義為中心觀念，釐清後人對太虛與氣的關係之誤解，指出太虛是一個動態的「即活動即存有」的實理，而氣則是「一名而兼有三義，即存在義、流行義、與作用義」⁷³；並闡明張載心性論的中心觀念是「心能是性」，由此肯定心性是一。指出張載客觀的說「太虛」與「性」，與主觀的說道德本心，二者實是同一實理的兩方面。朱建民對「氣」的看法前後期不同，早期接受牟宗三之說，視「氣」為形下之氣⁷⁴；後期則不再使用牟宗三此一「氣」的解釋模式，而提出「氣一名而兼有三義，即存在義、流行義、與作用義。」這其中唐君毅的「氣」觀點被接受的痕跡十分明顯。⁷⁵因此，此書可以說是以牟宗三對張載的詮釋為基礎而作的發揮，延續了牟宗三道體、性體、心體三體通貫為一的詮釋主軸，而在氣論上吸收唐君毅以「流行的存在」、「存在的流行」義說氣的思想。

黃秀璣的《張載》⁷⁶以比較哲學視角探討張載哲學，內容分成宇宙論、倫理學與知識論三部分，表現出開展張載研究新議題的企圖。本書嘗試以會通中西哲學的方式，來探討張載思想體系中具有持久性的哲學問題；由於比較哲學的視角，在討論張載重要的哲學概念時，多一併說明它們在中國與西方哲學史上的意義與發展。對於張載學的性質與定位問題，他反對「唯物主義」的觀點，認為張載的實體「太虛」或「氣」非機械性存在或抽象概念，其宇宙充滿倫理道德的價值。張載的宇宙論偏重氣概念引發的爭議，與其稱之為「唯氣論」，他寧願接受牟宗三對張載的看法，認

⁷¹ 此一質疑包括同情氣論的學者，如陳榮灼指出：「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。也包括部分新儒家後學站在牟先生思路下所做出的批評，如鄧秀梅：「即使唐先生判定張載哲學不是唯氣論，但他的詮釋理路實在也是以氣化為主，只不過他把傳統視氣化為形而下之存在給高看了。」參鄧秀梅：〈唐、牟二氏對張載哲學的詮釋比較〉，《鵝湖月刊》第35卷第3期（總號411）（2009年9月），頁29-30。

⁷² 朱建民：《張載思想研究》（臺北：文津出版社，1989年）。

⁷³ 朱建民：《張載思想研究》，頁22。

⁷⁴ 朱建民：「太虛就體而言，乃形而上者；氣就用而言，乃形而下者。然此體用不可分離，故張載曰：『太虛不能無氣。』」朱建民：〈太虛與氣之關係之衡定〉，收入氏著：《張載思想研究》附錄，頁157。

⁷⁵ 朱建民：「如果我們同意唐君毅先生的說明，則不必與精神或物質去了解氣，亦不必把氣當做某種粒子，而只由存在與流行這兩層意思了解氣。氣本身為一真實存在，而且是第一義的存在概念；由此而了解天地萬物之存在，則天地萬物只是第二義的存在概念。……總之，在本書的討論中，我們以為，氣一名而兼有三義，即存在義、流行義、與作用義。」朱建民：〈張載的天道論〉，《張載思想研究》，頁22。

⁷⁶ 黃秀璣：《張載》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987年）。



為是張載「著於氣之氣味太重」所造成的結果，並非表示張載停留在氣化論層次，忽略形上學。由於他認為張載視「太虛」或「氣」為宇宙的唯一實體，他也反對將張載定位為「唯心論」，因為張載並不認為心靈是自然界最基本的實體。此外，也一併批評其他二元論或斯賓諾沙（Baruch de Spinoza, 1632-1677 AD）式的一元論的主張。⁷⁷

胡元玲《張載易學與道學——以《橫渠易說》與《正蒙》為主之探討》⁷⁸是著力於文獻考察的張載研究著作，全書主旨在證明張載的道學乃是以《橫渠易說》為基礎而建立的「易學」。胡元玲回顧當代張載學研究成果，歸納出以往的研究多以哲學方式研究，慣用宇宙論、心性論、工夫論架構分析，並集中於張載氣論的討論上，而少觸及文獻本身的問題。此外，對於張載經學的研究也很少。他主張若拋開經學的研究，直接談道學對張載的理解是不周全的。因此，除了在「太虛即氣」的探討上，認同牟宗三形上、形下體用圓融相即說⁷⁹之外，本書的特色是：從易學史的視角討論張載易學在易學史上的歷史定位，並說明張載道學深受其易學的影響，此部分的研究被視為是「在朱伯崑先生之《易學哲學史》的研究基礎上，更向前跨出一步的研究成果。」⁸⁰；此外，糾正以往思想史、哲學史的張載研究，重義理、輕文獻之失。以經學與哲學並重的研究方式，針對現今可見的張載文獻資料進行考察，關注張載思想從易學到道學的發展。透過《易經》、《橫渠易說》與《正蒙》的文獻互相對照，發現張載道學最重要著作《正蒙》有四分之一的內容與《橫渠易說》相同；若再加上《易經》相關的部分，相同處則高達五分之二。至於《正蒙》的核心概念如天道論中的「太虛」與「氣」，境界論中的「精義入神」、「窮神知化」等概念也多來自於《橫渠易說》。⁸¹以此說明張載道學出於易學，從而駁斥龔杰的張載非易學而是四書學之說。⁸²

⁷⁷ 黃秀璣：《張載》，頁 27-71。

⁷⁸ 胡元玲：《張載易學與道學——以《橫渠易說》與《正蒙》為主之探討》（臺北：臺灣學生書局，2004 年）。

⁷⁹ 胡元玲認為「掌握住『太虛即氣』，即能理解張載道學之大要。」而對於何謂「太虛即氣」的爭議，他認為以往討論的焦點是「即」字解釋不同，由此而分成：即是、就是派（唯氣論、唯物論）與相即不離派（牟宗三）。他的看法是不應只討論「即」，重點在「太虛」的性質，而指出：「太虛是本體，氣之聚散變化形成宇宙間各現象，太虛與氣是相即的關係，亦體用相即之意。」胡元玲：《張載易學與道學——以《橫渠易說》與《正蒙》為主之探討》，頁 139-141。可見他對張載哲學中道體的性質，在唯氣論、唯物論與牟宗三的分判模式下，採取牟宗三的解釋模式。

⁸⁰ 陳政揚：〈當代張載研究專書要述〉，《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007），頁 233。

⁸¹ 胡元玲：《張載易學與道學——以《橫渠易說》與《正蒙》為主之探討》，頁 209-217。

⁸² 胡元玲重視張載哲學與經學的關係，此思考是因為《正蒙》本來就不是憑空杜撰之作，而和他早期的諸經說之間有著密切關係。但是，筆者認為在《橫渠易說》與《正蒙》的互文對照中，胡元玲的研究證明二者部分文獻與概念的相同和延續性。至於那超過一半，與《橫渠易說》不相關的內容，究竟是張載晚期作《正蒙》時的道學獨創概念？或是亦另有所本？張載學與易學關係最大固有其根據，但是否只能是易學？當然這與文獻的大量亡佚有關，張載的諸經說中只有《橫渠易說》被較完整的保存下來，所造成的比對資料不足有關。但是，如果透過晚近大陸學界的文獻整理成果，如林樂昌《正蒙合校集釋》中對《正蒙》文句與儒家經典出處的考察，以及《禮記說》、《論語說》、《孟子說》三種經說佚書的輯佚研究來進行對照，那麼對於張載哲學與其經學的關係，或許可以有更進



陳政揚《張載思想的哲學詮釋》⁸³是台灣學界嘗試以「氣論」為核心來串連張載思想的專著，也是在張載「氣」概念的詮釋上，接受唐君毅詮釋模式的研究成果。⁸⁴陳政揚認為「氣論」被認為是張載哲學的核心，也是最難解，因此，針對當代有關張載氣論研究的一些爭議性課題，予以澄清與重釋；並說明張載氣論與其思想各部分間的關聯。論述「太虛」與「氣」關係時，他認為「太虛即氣」說的提出在於強調「天人整全」的一體觀，以駁斥異學的天人二本說。詳述唯物說、牟宗三體用圓融說、唐君毅虛氣不二說等當代著名論點，並且對唯物說與體用圓融說的缺失作論證。陳政揚認為以唯物論說「太虛即氣」，無法呈現張載言氣的創生義、整體義、價值義。而體用圓融說，儘管能清楚梳理出張載思想中「天道性命相貫通」的儒家性格，但此一詮釋需大幅拆解張載關鍵概念。他認為唐君毅「虛氣不二」說指出「氣」非靜止、孤絕之實體，而是一真實的存在之流行；又肯定當從氣上說虛，主張虛氣不可分說。無論從理論概念的經濟性，或天人一體說的鞏固而言，都較能合乎張載理論預設的目標。但他認為唐君毅「虛氣不二」說較少釐析虛氣相異之處，因此，他的研究主張應在唐說基礎上，進一步離析太虛與氣是「一而有分」的關係。此外，他認為張載作為一重要思想家，其思想應具有整體性與內在一致性，因此，張載應是在氣論基礎上，統攝其人性論、教育觀、生死觀與禮學等其他部分的思想，並依此承繼與開展出儒家「天道性命通貫為一」的義理架構。但是，他認為當代的張載學研究並不是如此，儘管多數學者同意「氣論」是張載最突出的部分，也同意「禮學」在張載的重要性，但是二者的關聯，卻缺乏專題性的說明，使得「禮學」與「氣論」這兩個最重要的部分，竟然斷裂為二，而形成研究上滑轉與割裂為「禮學的張載」與「氣學的張載」。因此，他以〈張載「太虛即氣」說辨析〉、〈張載與莊子氣論比較〉二文探討張載的氣論思想；亦著力於張載人性論（〈張載對孟子人性論的承繼與開展〉）、禮學（〈張載哲學中的「理」與「禮」〉）與教育觀、生死觀（〈由張載的生死觀反思當代生命教育議題〉）等，說明張載如何以「氣論」貫穿其思想的各個層面，並依此證成儒家「天人合一」之學。全書延續唐君毅高看、上看氣的思路，在儒家「天道性命相貫通」的義理架構中，重新詮釋張載的氣論；和以往以天道論、心性論為張載研究主要內容的做法相較，要求張載學的研究光譜應該由天道性命之學為核心輻射到禮學等其他面向，以見張載思想體系的一致性、完整性，這是本書有進於前人之處。

《張載思想的哲學詮釋》之後，陳政揚陸續發表多篇單篇論文，如：〈張載「大心」說析論〉、〈「盡心何以知性知天？」——論張載氣學對《孟子》思想的詮釋與開展〉、〈張載與王廷相理氣心性論比較〉、〈從相偶論反思張載天地之性說的倫理向度〉

一步的理解。

⁸³ 陳政揚：《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007）。

⁸⁴ 李曉春：「台灣學者陳政揚服膺唐君毅的思想，認為張載思想中的『太虛與氣』乃是『一而有分』之關係。……如他說氣是『存在之流行』，這基本上延續了唐君毅的思想。」因而在張載的「太虛與氣」關係研究之三系中，將陳政揚劃入以唐君毅為首的「即是」系。李曉春：《張載哲學與中國古代思維方式研究》（北京：中華書局，2012年），頁261。



等⁸⁵，此四篇論文除延續他由氣論為核心展開對張載人性論的相關討論，以及關注張載對孟子的繼承與開展。在張載心性論上，進一步探討張載與另一氣論類型的代表王廷相氣學的異同。也引進「相偶論」的研究視角⁸⁶，以檢視張載人性論在程朱學者與反朱學者（如王廷相與戴震）陣營中所引發的爭議。此外，〈論王植對明清《正蒙》注之反思——以「太虛」之三層義為中心〉、〈王植對《注解正蒙》神化觀之批判——以「太虛」三層義為進路〉、〈李光地《注解正蒙》太虛概念辨析〉、〈「本然之性」外，是否別有「氣質之性」？——論船山《正蒙注》對張載人性論的承繼與新詮〉等⁸⁷，乃是明清《正蒙》思想詮釋史的系列研究。陳政揚將張載學的研究視角，下移到王船山、李光地、王植等三位明清最重要的《正蒙》注解者身上。他認為張載氣論被視為是影響明清哲學的一個重要源頭，設若忽略明清《正蒙》注解對張載氣論的詮釋，意味著研究者採取了一種割裂的研究方式，不足以理解明清氣學的動態發展。此外，經由明清最重要《正蒙》注解家觀點的釐析，也在張載哲學與當代張載學研究間作了一個銜接。回到明清《正蒙》注解觀點的研究，以作為當代張載研究的一個重要參照。對於聚訟不已的虛氣關係等議題，或許可以提供不同的思考點。

除了以上哲學史家的論述與張載專書作者的研究之外，近年來的單篇論文，如：陳振崑〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論〉⁸⁸、杜保瑞〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉⁸⁹，乃是從方法論角度對當代的張載學詮釋提出檢討之作。此外，港台不少研究論文以關注當代哲學史

⁸⁵ 陳政揚：〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第 17 期（2008 年 2 月）。〈「盡心何以知性知天？」——論張載氣學對《孟子》思想的詮釋與開展〉，《經學研究期刊》第 12 期（2012 年 5 月）。〈張載與王廷相理氣心性論比較〉，《清華中文學報》第 12 期（2014 年 12 月）。〈從相偶論反思張載天地之性說的倫理向度〉，《哲學與文化》第 41 卷第 8 期（2014 年 8 月）。

⁸⁶ 相偶論之說，依作者所述，援用自楊儒賓說。楊儒賓說見氏著：〈從體用論到相偶論〉，《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 37-84。

⁸⁷ 陳政揚：〈論王植對明清《正蒙》注之反思——以「太虛」之三層義為中心〉，《臺大文史哲學報》第 75 期（2011 年 11 月）。〈王植對《注解正蒙》神化觀之批判——以「太虛」三層義為進路〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 47 期（2013 年 3 月）。〈李光地《注解正蒙》太虛概念辨析〉，《東吳哲學學報》第 31 期（2015 年 2 月）。〈「本然之性」外，是否別有「氣質之性」？——論船山《正蒙注》對張載人性論的承繼與新詮〉，《臺大文史哲學報》第 82 期（2015 年 5 月）。

⁸⁸ 陳振崑主要批判對象為「唯物、唯心二元對立的氣本論」（陳俊民）與「以心性主體性為判準的天道觀」（反對宇宙論與形上學的勞思光），此兩種張載詮釋。他主張應以「一物兩體」、「一體兩用」的辯證思維貫串張載「虛氣相即」、「神化一體」的本體宇宙論思想體系，認為張載思想是一個心物一體、天人合一、心性氣合一，涵括天道觀、人性論、修養理論的整體理論。他並沒有在唐、牟的詮釋中做分判，但約略可看出基本上延續牟宗三以道體義、性體義、心體義為主軸的作法，但更加上對張載修養理論的關注。並且由於其治唐君毅學的研究底蘊，因此，在牟宗三的詮釋主軸外，更強調應以辯證思維作為張載研究方法，以見其理論的整體性。陳振崑：〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論〉，《華梵人文學報》第 6 期（2006 年 1 月），頁 149-184。

⁸⁹ 杜保瑞則是以牟宗三張載詮釋法為檢討對象，其立場強烈批判牟宗三形上學說道體即神體、虛體，又統攝性體、心體的強制性思路，而且又是唯理抽象的超越性存有，氣化實然一邊完全為其所旁置，「只論做工夫達聖境之天人合一義以為形上學的圓滿，既遺落工夫論，也排除存有論。」因此，他認為牟宗三有窄化解釋張載的嫌疑。杜保瑞：〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉，《哲學與文化》37 卷 10 期（2010 年 10 月），頁 103-124。



家的張載詮釋而展開討論。⁹⁰大致說來，研究者所進行的張載詮釋普遍以反對唯物論、唯氣論（並將二者等同）的立場做為出發點，而在唐、牟兩種詮釋模式之間作取捨。

除此之外，晚近學者也逐漸對唐、牟當代新儒家與唯物論之間所形成的兩軍對戰式的詮釋模式，是否完全適用於詮釋張載思想開始進行另一種方向的思考，其想法是：張載哲學是否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切割唯氣論與唯物論，重新詮釋「唯氣論」的氣學立場之研究。陳榮灼〈氣與力：「唯氣論」新詮〉⁹¹，即是此一研究視角的重要表述。不同於牟、唐的張載學詮釋以反對唯物論、唯氣論為主調，將張載學定調為儒家傳統意義下理學正宗的道德形上學之立場，陳榮灼試圖從氣學的角度，勾勒出另一種理解張載（包括王船山）的「元氣論」氣學模式。此文一方面對唐、牟的張載詮釋作出充滿洞見的批判性檢視，他指出牟宗三不斷批評原作者說法有缺陷的「滯辭」說背後隱藏的問題，可能是來自康德道德形上學和中國傳統哲學之間，在「格義」過程中所產生的扞格。而唐君毅的解釋模式則能夠避免牟說的困難，因此他對唐說高度肯定。但認為唐君毅的缺失在他重視張載氣學卻反對「唯氣論」，顯示其在「氣」一詞的使用上有歧義；而且偏重「氣」的「精神」義，未能照顧屬於「自然」之根本面。在檢討唐、牟詮釋後，陳榮灼支持他們反唯物論立場，但反對將唯物論與唯氣論畫上等號；並修正唐、牟對張、王「元氣論」的解釋。此外，他更大的意圖是：透過張載、王船山的「元氣論」與萊布尼茲「自然哲學」比較，指出張、王「氣」概念的提出，在傳統中國哲學中產生一「反實體主義的轉向」。有助於勾劃一條重建中國自然哲學之道；並彰顯傳統儒學的「智慧實踐」。由「氣論」談到自然哲學，以開出近代物理學。整體而言，陳榮灼此文充滿洞見，但由於議題頗大，討論的內容相對簡略，因此，是否能將張載、王船山的「氣」與萊布尼茲的「力」做一結構性的比附，藉由萊布尼茲的「自然哲學」作為媒介，可以接引中國自然哲學開出近代物理學，或許有待更進一步的研究。

⁹⁰ 如：王林偉〈論張橫渠之「太虛即氣」說——對諸哲學史家之詮釋的考察〉，取馮友蘭、侯外廬、牟宗三、唐君毅四位哲學史家，分成兩類做評論，致力於瓦解馮、侯之說，而肯認唐、牟的詮釋。鄧秀梅〈唐、牟二氏對張載哲學的詮釋比較〉，採取牟宗三哲學體系為發言基礎，在重視張載神化義、貶抑氣化義的立場，檢討唐君毅張載學觀點。又如蔡家和〈張載「太虛即氣」義理之再探——以《正蒙》為例〉，此文反對唯物論的解釋，認為由於張載的「氣」有存在義、能動義、自動義與歷程性，而唯氣論沒有張載氣論中的價值取向與創生性，因此，張載思想並沒有唯氣論的嫌疑。而對於唐、牟的張載詮釋，他在牟宗三「太虛即氣」詮釋中做了檢擇，贊同其虛氣圓融合一說，而反對虛氣超越區分說，認為牟宗三對氣的看法乃是受程朱理氣論的影響，因而把氣看壞。對於如何處理張載思想中大量氣論文字？使天道下貫聖人之道的莊嚴性、理想性、超越性不被減殺？他認為只要如唐君毅高看此氣即可。因此，在當代新儒家張載學兩種詮釋模式中，蔡家和認同唐君毅的氣學論述。王林偉：〈論張橫渠之「太虛即氣」說——對諸哲學史家之詮釋的考察〉，《當代儒學研究》第11期（2011年12月），頁189-213。鄧秀梅：〈唐、牟二氏對張載哲學的詮釋比較〉，《鵝湖月刊》第35卷第3期（總號411）（2009年9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），頁1-22。

⁹¹ 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47-77。



楊儒賓以氣論與身體觀，為當代儒學研究打開一扇重要的視窗，他在張載的研究上成果如：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉⁹²、〈兩種氣學、兩種儒學〉⁹³二文，此乃是為張載氣學定調的重要之作。對於唐、牟與唯物論氣學之間的論戰，即使是最同情張載氣學的唐君毅，亦不免急於劃清張載與唯氣論的界線，導致陳榮灼批評唐君毅「氣」的用法不一致。在唐君毅那裏被批評為不一致的「氣」，楊儒賓將之顯題化，提出「先天型氣學」與「後天型氣學」兩種不同型態的氣學，以梳理氣論之糾結，認為兩者應做區隔，分則兩利。「先天型氣學」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。經由「兩種氣學」的提法，再回頭檢視唐君毅何以堅持張載在理學中自成氣學一派卻非唯氣論，就不再糾葛難解，也可以確立張載氣學的理學合法性，而不須切割他大量的說氣文字。此外，楊儒賓的〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉⁹⁴是在儒家的身體觀⁹⁵研究成果上展開的理學中的「氣」工夫論研究。在形一氣一神（心）三位一體的架構之下，探討氣化論的身體與工夫論的身心轉化，以張載「變化氣質」、二程「養氣」、「觀聖賢氣象」為核心，進行有關「氣」的理學工夫之討論。就張載而言，「變化氣質」是一個必須體現到學者的體表，深入氣性，徹底轉化全身形氣神結構的任何不自覺成分才能完成極艱鉅的工程。在此形一氣一神（心）一體的身體觀結構下，楊儒賓針對張載為何以「禮」作為「變化氣質」的重要方法展開討論，提出具體的人就是被「禮」所滲透、構成的人，「變化氣質」必須與「禮」進行嚴肅的對戲，這當中包含主體與身體、世界的互動，此身此世皆是絕對的真實。筆者認為楊儒賓對於「氣」與「禮」在張載工夫論之意義的思考，代表儒學研究視角的轉變，對「氣」的肯認意味著儒家倫理學與工夫論方向，在牟宗三突出縱貫面的「天道性命相貫通」外，此一思考更強調「天道性命相貫通」的光圈應照射在此身此世，包含主體與此世的價值體系之互動，這是一種同時也將焦點置於橫攝面的、共在互滲的身體與世界之中的思考。⁹⁶雖然此文一併討論二程的氣學工夫，非專論張載，但在張載工夫論的論述上，仍有重要的參考價值。

學者關注「氣學」或「氣學工夫論」等相關論題而展開的張載研究，還有：林

⁹² 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），頁 85-126。

⁹³ 楊儒賓：〈兩種氣學、兩種儒學〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），頁 127-172。

⁹⁴ 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第 19 卷第 1 期（2001 年 6 月），頁 103-136。

⁹⁵ 楊儒賓：《儒家的身體觀》，（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996）。

⁹⁶ 此一對橫攝面向度的儒家哲學方向之思考，進一步表現在楊儒賓對於所謂「反理學」學者的同情，他認為相對於理學強調「天道性命相貫通」的體用論縱貫的思維模式，反理學學者選擇的是人倫之間才有的相偶論橫攝的思維模式。此一橫攝不是認知型的橫攝，而是共在互滲的橫攝。不同於以往的新儒家將他們定位為「不見道」或「異端」，楊儒賓認為反理學學者的論述也代表一種儒學的類型，應該要正視其意義與價值。參楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮·序》（臺北：臺大出版中心，2012），頁 iii-xi。



永勝〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉⁹⁷、〈張載「太虛即氣」重釋——兼論兩種型態的非一非一之說〉⁹⁸、〈氣質之性說的成立及其意義——以漢語思維的展開為線索〉⁹⁹等，林永勝以楊儒賓的儒家身體觀與氣學思想為底蘊，回應牟宗三的宋明理學詮釋系統。其張載研究提出兩種「非一非異」說，以「兩重道論」結構下的「非一非異」說與牟宗三「兩層存有論」型態的「非一非異」進行對話；並從梵語、漢語兩種語言思維的碰撞與視域融合的視角，試圖為「太虛即氣」的道論難題提出解決之道。張永儁〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉¹⁰⁰，此文由莊子泛神論的自然觀之影響，與道教思想發展的歷史脈絡談張載的氣論哲學，以論述張載「太虛即氣」說對莊子思想的沿襲與改變。至於其他從張載氣學與明清氣學的同異進行比較者，如：王昌偉〈求同與存異——張載與王廷相氣論之比較〉¹⁰¹、郭寶文〈從《橫渠易說》到《正蒙》：張載論本體之一貫脈絡——

⁹⁷ 林永勝〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，此文回應勞思光以心性論的價值哲學架構，將張載定位為由漢儒宇宙論架構返回孔孟心性論架構的過渡者之說。作者則認為張載思想具有比勞思光所說更豐富的意涵，提出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，由此而展開對張載變化氣質工夫論的研究。他將張載著作中關於心性與禮樂的兩大類內容，透過「虛心」與「得禮」變化氣質工夫論的角度，建立一個有機串聯；並從冥契主義觀點說明變化氣質的結果，會有一種「全身都是心，全心都是氣」、萬物一體的神秘經驗。由冥契語言的「不可言說」與「悖論」，去理解張載的神秘經驗為何會被沒有類似經驗的思想家批評為「滯辭」，提出一個解讀牟宗三、勞思光等人，對張載「太虛即氣」說之批評的另類觀點。林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，《漢學研究》28卷3期（2010年9月），頁1-34。

⁹⁸ 林永勝〈張載「太虛即氣」重釋——兼論兩種型態的非一非一之說〉，提出張載道論有兩重結構，作為「實體」（「太和」或「氣化」）的道與作為「本體」（「太虛」或「神」）的道。而主張其道論之所以會呈現這種結構，前者來自於繼承中國古代道論/氣論的傳統，以「總合義」言道；後者是受到佛教真如之說的刺激而產生，以「分解義」來言道。兩重道論之間呈現出一種「非一非異」關係，此關係亦貫穿張載其他理論。林永勝：〈張載「太虛即氣」重釋——兼論兩種型態的非一非一之說〉，收入鄭吉雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁244-269。

⁹⁹ 林永勝〈變化之性說的成立及其意義——以漢語思維的展開為線索〉，延續「非一非異」兩重道論結構的觀察，以討論張載的性論。並從語言視角解釋何以張載會形成如此的結構。佛教入中國後，梵語、漢語兩種語言與思維的碰撞與視域融合，形成張載等理學家新的二重式思維型態，由此解釋張載的性論何以能解決兩漢以來的人性論辯；也試圖以此為「太虛即氣」的道論之糾葛難解提出解決之道。即必須超越兩種看法：只以古漢語的概念為優先，認為理學家說法非儒學本義（如戴震等考據學家與伊藤仁齋等古學派學者）；與以梵、漢融合的思維為優先，而認為漢儒之說是儒學倒退（如牟宗三以「天道性命相貫通」作為儒學核心）。檢視儒學史上的漢、宋之爭，與牟宗三的宋明理學詮釋型態，他認為從梵、漢語的碰撞與融合而形成的兩重結構檢視張載理論，可以發現更多值得思考的地方。林永勝：〈變化之性說的成立及其意義——以漢語思維的展開為線索〉，《臺大中文學報》48期（2015年3月），頁1-38。

¹⁰⁰ 張永儁〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，認為在中國哲學中「氣」一詞具有無可比擬的承載意義，而氣論思想的重大突破，其實是在道家。因此，主張「『太虛』是從根源義、形上義、實體義上來正名立義；而其『氣』是從流行義、作用義、實現義上來正名立義。」「『太虛氣化』即是『天道』，兩者一體二名，不可分說。」¹⁰⁰就其本體而言謂之「太虛」，就其作用而言謂之「氣」，本體的創生歷程謂之「天道」，本體的自我開顯謂之「氣化」。「太虛」與「氣」都是形上的最高實有，是一體二分的關係，有體有用，即體即用，體立用行。他認為應從體用圓融，虛氣相資去理解張載的「太虛即氣」思想。張永儁：〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，《哲學與文化》第33卷第8期（2006年8月），頁83-99。

¹⁰¹ 王昌偉〈求同與存異——張載與王廷相氣論之比較〉，此文反對把同樣有「氣一元論」取向的張載與王廷相，劃入同一氣學陣營，提出二者的氣論有本質的不同，張載的氣同時是形上道體與形上材質，在承認萬物具體差異的同時，不放棄追求更高層次的合一，是「求同」的哲學；王廷相則否



兼論張載與戴震氣學進路之差異)¹⁰²等。至於研究張載禮學者，如：林素芬〈張載的「知、禮成性」論〉。¹⁰³此文關注張載禮學中的「知、禮成性」說。從禮的天道根源、文本、心性與人間倫理意涵，到禮的理論與實踐，論證張載的形上理論與禮學並重，而且密切相關。透過對張載禮論的分析，說明理學除了天道論與心性論的理論建構外，具有關注社會向度的知識分子性格。¹⁰⁴

整體而言，港台的張載思想研究，可以說基本上是以唐、牟為主旋律，尤其是以牟宗三為核心。牟宗三以道體、性體、心體三義展開對張載的詮釋，港台的張載研究從朱建民而下基本上也形成一個以天道論、心性論為研究格局的取向。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、氣之間體用圓融，卻形成實質的割裂。唐君毅肯定氣的價值，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，整體來看，尤其是對「氣」概念，呈現出由牟宗三之形下說，轉而接受唐君毅高看此氣的傾向。晚近部分研究者不再排斥視張載為「氣學」，但進一步釐析「氣」在理學與反理學者身上可能存在著不同涵義，並由此說明張載氣學在理學有其合法性。在此格局下，雖有照著講與接著講的不同，亦各顯精彩，但可以說港台張載研究，其研究主力與論辯焦點是集中在天道性命之學的關懷上。如果依林素芬〈張載的「知、禮成性」論〉中的思考，張載著作中具有形上學、心性論與禮樂的兩大類內容，那麼港台的張載思想研究，相較之下對於天道性命外的張載思想其他面向關注較少，包括張載關學最重視的禮學實踐，或者完全不提，或者點到為止，此傾向很難不視之為一失衡現象。對照儒家一再強調儒學與所謂「異端」之別在於全體大用，此一遺忘禮樂的失衡現象是值得省思的。

肆、海外的張載學研究

張載也受到國外學者的關注。《張載的思想（1020-1077）》¹⁰⁵一書是美國學者

認至善道體，只重視實然之氣，必然形成萬物的差異不齊，是「存異」的哲學。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。

¹⁰² 郭寶文〈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〉，乃是透過比較《橫渠易說》與《正蒙》，提出張載是「以氣為本」的氣學家，論本體有其一貫脈絡，以一氣的運作分言形上形下，而以形上之氣為主。因為此一重視形上本體的思想傾向，使張載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，正顯示兩種氣學不同的思想脈絡。郭寶文：〈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〉，《淡江中文學報》第23期（2010年12月），頁171-206。

¹⁰³ 林素芬：〈張載的「知、禮成性」論〉，《東華漢學》第13期（2011年6月），頁39-78。林素芬認為「知、禮成性」一詞，學界多作「知禮成性」，未能突顯張載倡導「知」、「禮」並重以成學的宗旨；因此，獨標舉此與應斷句為「知、禮成性」。

¹⁰⁴ 林素芬：〈張載的「知、禮成性」論〉，頁42、75-76。

¹⁰⁵ 〔美〕葛艾儒（Ira E Kasoff）：《張載的思想（1020-1077）》（上海：上海古籍出版社，2010年）。



葛艾儒 (Ira E Kasoff, 或譯為卡索夫) 以其博士論文為基礎, 1984年由普林斯頓大學出版, 是西方人研究張載思想的第一本專著。葛艾儒認為張載作為 11 世紀中國最重要的三位哲學家之一 (另兩位是二程), 在中國歷史上卻一路被程朱學者所建構出來的學派系譜混淆與吸納, 終至乏人問津; 明清兩朝雖有學者重新對張載產生興趣, 乃至近年來大陸學者視其為唯物主義思想家而喜歡上他, 在他看來張載哲學並沒有被完全理解, 在西方世界自然就更不為人知。因此本書是使用英語寫作, 希望讓西方瞭解張載而完成的專書。葛艾儒主張「氣」是張載的根本範疇, 並將他視為「氣本論」。他認為 11 世紀儒家學者關懷兩個主題, 即如何在理論上回應並反駁佛教理論? 與如何在理論上強化本身的天人「一貫」之道? 在他看來, 張載是以「氣」來回應。用「氣」駁斥佛道的存在論, 說明世界是真實的存在; 並由此一併回答人性論與工夫論等延伸的問題。葛艾儒同時檢討程朱與牟宗三對張載氣論的誤解, 他認為二者批評張載立足於同樣的前提, 即視「氣」為形下, 忽略張載對「氣」所做的重新界定, 形上與形下間的相互關聯。為了避免混淆, 他使用「氣」、「氣」、「气」的不同寫法, 以區分「氣」概念的複雜涵義。¹⁰⁶並由此建構張載的體系。簡單的說, 張載的「氣」有兩種: 不可見、形而上的「太虛」渾沌之「氣」與形下的凝聚之「氣」。「神」概念與「易」、「道」一樣, 在文獻中指神妙莫測, 宏大非凡的運化過程, 因此, 「太虛」之「氣」可以稱之為「神」, 而形下的凝聚之「氣」則不是。由此, 透過對「氣」概念的重新界定, 建構張載的宇宙觀, 張載認為天地萬物都是由「氣」構成, 是由源自於「太虛」的無形之「氣」, 凝聚而成形下之氣而成器。此基本理論為張載哲學找到 11 世紀學者關注的兩大問題的解決之道。既能貫通天人、有無、形上形下兩大領域, 也能批判佛教的夢幻人世的世界觀。葛艾儒的優點是對張載「氣」概念的說明相當清楚, 「氣」有兩種, 而且貫通形上與形下。以梳理程朱對張載「氣」概念的誤解, 並檢討牟宗三視「氣」為形而下, 「太虛」是「神」不是「氣」之「滯辭」說, 具有一定的解釋力。

不同於葛艾儒的研究希望向西方世界介紹中國哲學家張載的思想體系之訴求, 德國學者何乏筆〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉¹⁰⁷、〈能量本體論的美學解讀: 從德語的張載研究談起〉¹⁰⁸兩篇論文, 則是以「當代漢語哲學」概念, 從「『跨文化哲學』(transcultural philosophy) 的研究進路」, 展開他對張載的關注。當代歐洲哲學中的反形上學、去等級化的趨勢, 在中國修養史上則表現在「氣」概念的轉化上。如何評定「氣論」也成為近年來儒學研究爭論焦點之一。在此論辯中, 張載及其《正蒙》特別受到重視。從理學史上到當代儒學研究, 張載研究所面臨的核心問題, 就在於自然氣化論與道德神化論的張力如何調解上。不論

¹⁰⁶ 其中「氣」指張載哲學中原始未分的初始之氣 (太虛之氣, 形上之氣); 「氣」指凝聚、有形之氣 (氣質、形氣, 形下之氣), 「气」則指雙重含義或難以區分之氣。[美] 葛艾儒 (Ira E Kasoff): 《張載的思想 (1020-1077)》, 頁 42。

¹⁰⁷ 何乏筆: 〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉, 收入楊儒賓、祝平次編: 《儒家的氣論與工夫論》(臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2005年), 頁 79-102。

¹⁰⁸ 何乏筆: 〈能量本體論的美學解讀: 從德語的張載研究談起〉, 《中國文哲研究通訊》第 17 卷第二期 (《德語之中國哲學研究專輯》)(2007年6月), 頁 29-41。



對傳統形上學或唯物論陣營而言，「氣論」的解釋與歸屬乃成一兵家必爭之地。何乏筆〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉¹⁰⁹一文，是一篇帶著歐洲思想史背景的跨文化視域之作。他的長期關懷是「如何在傳統形上學與唯物論之外另開出一條路，此路可以平等對待心與物或身體與意識的關係。」¹¹⁰由此，將張載放到當代問題場域，從跨文化哲學的角度探索張載、王夫之與儒家式氣論的當代性。藉由比較牟宗三與王夫之對於《正蒙》的詮釋，探究一種既是非形上學的又是道德的創造性之可能。檢視牟宗三的張載學，他認為牟宗三以「道德的形上學」立場，反駁將張載視為唯物論、唯氣論、自然主義的論點，對牟宗三來說真正的創造性是基於標準的形上學，因而全面否定《正蒙》的氣學詮釋。他肯定牟宗三對《正蒙》注解的細緻分析與創新重建，但批評牟宗三因為形上學與唯物論的對立主張，忽視儒家氣論對當代哲學的重要潛力。因此，就突破形上學與唯物論的僵局而言，何乏筆認為相較於牟宗三，王夫之的《正蒙》詮釋反而提供了一個新的可能。王夫之強調「氣」的重要性，又保持了「神」的優先性。能夠避開形上學在氣論中的消失，並將此理論進一步朝非形上學的模式發展。¹¹¹當代儒家式氣論的發展，也同時要構想出氣論與工夫論的另類關係，也就是由理學的「復性」工夫模式，轉向「兼體無累」工夫的當代模式。¹¹²氣論工夫論不再只是視「氣」為負面因素，以限制與掌控氣能活動，而是要更能發揮「氣」的潛力。¹¹³創造性與形上學的對話，同時也是歐洲近代哲學與當代新儒家的對話，透過牟宗三與王夫之對張載《正蒙》的不同詮釋，何乏筆嘗試建立一條非形上學的「道德的創造性」之論述。張載如果是具有當代意義與價值的研究，除了一再被聚焦的張載究竟是理學正宗，或是唯物主義哲學家之問題，他提出另一種跨文化哲學的思考方向。

透過對牟宗三張載詮釋之批判，而提出當代儒學的氣論與工夫論之思考，在〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉中有進一步的發揮。何乏筆對張載的關注，在於張載氣學如何與當代哲學的議題連結，使「當代哲學與儒家氣學之間能夠產生歷史呼應的可能」，不僅是一個偶然的研究，而能夠具有「跨文化哲學的動力」，並充分思考「我們的（跨文化）的現代性」之可能。此文以當代歐洲德語哲學與法語哲學的張載研究為討論基礎，展開跨文化研究的構思。關於德語研究，何乏

¹⁰⁹ 何乏筆：〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，收入楊儒賓、祝平次編：，《儒家的氣論與工夫論》，頁 79-102。

¹¹⁰ 楊儒賓：《儒家的氣論與工夫論·導論》，頁 v。

¹¹¹ 但這「並非意味將更強化其唯物論內涵，因為唯物論（形下學）只不過是一種倒置的形上學。」（頁 99）何乏筆則認為氣論的潛力，在於提供唯神論與唯物論（精神優先或物質優先）之外的另一種可能性。為了發展氣論的潛力，突破形上學與唯物論的僵局是必要的。何乏筆：〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，頁 99。

¹¹² 何乏筆：〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，頁 100。

¹¹³ 何乏筆指出，對牟宗三來說「氣論與工夫論顯然構成負面的關係，工夫的目的在於限制與控管氣能的活動。」但這樣的說法卻忽視了氣論在當代哲學的潛力。透過「氣論」的研究與其價值的重新肯認，他指出「氣論」不是負面的因素，相反的非有具有潛力，不論是在解決形上學與創造性的對立，或是工夫論的方向上。何乏筆：〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，頁 101-102。



筆介紹歐陽師(Wolfgang Ommerborn)在1996年所出版一本有關張載氣論的專書。在他看來，德語的張載研究「經常只是介紹性的」、「缺乏明確的問題意識，以及跨文化哲學的動力」¹¹⁴；相較於此，于連《過程與創造》中對張載和王夫之的研究，「在法國當代哲學的背景下產生，因而反應著對後形上學之內在性概念的反思，以及對於『變易』(devenir)和力量關係的哲學探尋。」¹¹⁵對於促使儒家思想和當代歐洲哲學的連結與碰撞，後者更為重要。但由於于連採用「對比詮釋學」方法所產生的局限¹¹⁶，並不能夠進入跨文化研究領域，將張載放在當代問題場域來探索。何乏筆認為對張載的討論「不得不從自己的哲學預設切入」，因此他以「能量的內在性哲學」¹¹⁷說明此一可能性，除了延續歐陽師及于連的討論，對張載氣論的唯物論解釋有所保留，同時也避開為了反駁唯物論所提出的形上學解讀，如牟宗三在《心體與性體》所進行的相關討論。對歐陽師及于連而言，他們不使用形上學與本體論(存在論、存有論)分析張載的思想，因為絕對超越性的觀點正是張載氣論所要避開的。何乏筆主張如果採取一種較為廣泛的本體論概念，允許「能量本體論」的可能，擺脫存在與變易對立的形上學陷阱，將可進一步發展出一種當代而且跨文化的「變易哲學」或「能量哲學」。那麼，由氣論可以促使一種「另類美學」的構想，此一「美學」是指精神經驗與物質經驗，不可知覺與可知覺、無形與有形、不可見與可見的平等關係的現代生命美學。經由「氣」的美學含義、「氣」與「理」(能量/結構)的關係、「氣」與修養的關係之再詮釋，張載氣論在跨文化視域下的能量美學面向下，可具有當代性的意義與動能。

何乏筆以牟宗三對張載採取的「道德的形上學」詮釋模式，作為主要的對話與批判對象¹¹⁸，但不代表他的立場贊同唯物論氣學型態的張載研究，「當代漢語哲學」

¹¹⁴ 此傾向合法比認為是由於1954年後歷史的震撼與創傷所造成。德語哲學的保守傾向反映在歐陽師對張載的討論中，哲學和當代脈絡的關係顯得相當疏離。因此，德語的張載學研究「經常只是介紹性的」、「缺乏明確的問題意識，以及跨文化哲學的動力」何乏筆：〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第17卷第2期(《德語之中國哲學研究專輯》)(2007年6月)，頁29。

¹¹⁵ 何乏筆：〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，頁30。

¹¹⁶ 何乏筆認為于連的研究採用「對比詮釋學」的方法，將中國及中國思想視為「一種促進當代歐洲哲學之自我反省的『外在性』」所產生的局限是「表面上尊重異文化的作法，實際上卻是封殺異文化對己文化發生影響的可能性。」如此一來，「雖然宣稱將要透過『中國的外部性』來反省自己的文化，不過一旦要透過張載的研究放在當代問題場域之中來進一步反思，甚至發展當代法國哲學的變易思想時，他的討論便顯得無能為力。」何乏筆：〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，頁31、34。

¹¹⁷ 關於此「能量的內在性哲學」，何乏筆說：「內在性哲學首先是指在歐洲的啟蒙時代所形成的哲學趨勢，亦即對一種非形上學且更是非宗教之哲學的尋求。將超越性視為內在性的一部分的哲學乃是非形上學的，因為試圖擺脫精神與物質的僵固二分，以便充分面對現代創造性的動力和衝擊……。同時這種哲學是美學的而非宗教的；這不只是因為在其中精神經驗與物質經驗可產生平等的和動態的互相滲透關係，也是因為內在超越性迫使重新思索「可能性」與「現實性」的關係。因此，一種既是能量的又是美學的本體論如何可能的問題便萌生。」何乏筆：〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，頁31。

¹¹⁸ 何乏筆也觀察到「臺灣的張載學研究者並非都贊成牟宗三的觀點，就此可參閱陳政揚：〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第14期(2006年8月)，頁25-60。」何乏筆：〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，頁32，註7。但這些不贊成牟宗三觀點的研究者背後或隱或顯



的張載氣論研究，應該是非唯物論與非牟宗三的。一方面關注儒家倫理學的現代轉化；同時也是西方哲學延續對形上學的批判，而展開對於價值秩序的等級差異，而提出的深刻質疑，如何承接創造性論述開展的巨大生命能量，並且可以避開破壞面的各種災難，而能走出一條「我們的」倫理學與修養論，所作的張載氣論與歐洲哲學間的跨文化的當代對話。

伍、張載研究的當代意義

當代張載研究史上曾經頻繁出現的種種「滯辭」說、「矛盾」說。對於目前張載思想出現的重大歧異與爭辯，筆者的基本態度是不僅止於將之視為研究者個人方法上的謬誤或誤植，而認為此一「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。在張載研究史上，一直不乏對其哲理內涵差異的詮釋。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，這是一種正常現象。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，數量卻又常常旗鼓相當的現象，那麼這個詮釋的歧異似乎也就沒有那麼的尋常。張載的爭議從理學史一路而下到當代，從來沒有少過。他究竟是「理學宗師」？還是「氣學之祖」？「唯物論／唯氣論」者？還是「即存有即活動」的正宗儒家「道德的形上學」？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、唯物論與形上學，乃至形上學與當代氣學間對話的一個重要場域。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，或者說是存在著當代學術的潛力。

對大陸、港台，乃至於海外的張載研究，不厭繁瑣的一一個別討論，是因為分析這些研究的殊相與共相，可以看出一些不僅是張載學的，也是當代儒學發展方向的深層而豐富的訊息。從大陸學界對張載研究的方向與成果來看，晚近大陸張載研究走向是：希望擺脫唯物（唯氣）／唯心兩軍作戰模式以來，受制於西方哲學的詮釋框架，標舉回歸中國傳統脈絡，企圖建構出中國哲學自己的思維方式。在此一過程中，他們的重要對話對象是深受康德哲學影響的牟宗三。他們往往批判牟宗三當代新儒家所說為「心性論詮釋模式」，而要求儒學應跨出心性堡壘，更重視政治與社會文化的實踐。大陸張載學已非「唯物論」一詞可以概括（可惜的是港台張載研究者經常批判大陸研究仍聚焦於此），其視張載的學術格局為「天人合一」與「學政不二」，是走向形上學的與社會文化實踐的。「天人合一」張載學，相較於當代新儒家的「天道性命相貫通」之學，追求一更具客觀、超越向度的形上學之建構；而「學

來自於唐君毅解釋模式的影響，並未被何乏筆關注。與牟宗三的形上學相較，唐君毅更接近何乏筆的非二元性的、連續性的思考，在港台張載研究中，唐君毅的影響力可以被討論。



政不二」張載學，顯然認為宋代理學原型（或者說儒學原型）與政術的關係必須被視為更加密切，才能建構張載的完整體系，彰顯張載學的高度與廣度。

港台當代新儒家談內聖原本就是通向外王的，大陸張載研究突顯張載「學政不二」命題的意義，或許在於他們主張儒家的「內聖外王」關係，不是「內聖通外王」，而是「內聖即外王」。¹¹⁹批判港台新儒家過去對宋明理學的研究，過於突顯其「心性論詮釋模式」的面相，此雖是理學之擅場，但也相對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，而此一共相在港台當代新儒家是被集中在天道性命之學上。批評當代新儒家僅是一孤守高懸的心性堡壘之心性儒學，雖未必是事實，但也有其脈絡。¹²⁰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、心性論的研究視域下，與政經社會文化等具體血肉密切相關的張載禮學，顯得相當疏離。相較之下，大陸對闡發張載天道性命之外其他面向，如教育思想、政治理論、禮學等較為關注，此對於建構較為完整的張載思想而言，不失為一個值得正視的方向。雖然如此，對於大陸自詡為重視張載的多元思想，似乎也不宜過度樂觀。因為不管是要求將張載的本體地位至於更客觀、更超越的位置；或是標舉張載學不是「氣學」而是「天學」等主張，似乎都有一種走向「中心化」、「一統化」的形上學堅持。筆者認同賴錫三〈「港台新儒家」與「大陸新儒家」的「兩行」反思〉的觀察：

這兩種差異的思維方式，或許反應了港台新儒家和大陸新儒家兩種不同的地理處境和歷史經驗：大陸向來習慣於世界中心、春秋一統的主體想像，而百年文化的挫折也終究不能中斷其文化主體復歸中位的形上渴望；反觀台灣向來位處邊緣的虛待之位，因此具有容易吸收多元文化而虛懷納物的傾向。這

¹¹⁹ 「內聖通外王」與「內聖即外王」用法參見賴錫三：〈「港台新儒家」與「大陸新儒家」的「兩行」反思〉，收入錢永祥主編：《思想（29）：動物與社會》（臺北：聯經出版事業公司，2015年10月），頁290。關於此兩種「內聖外王」路線的不同，賴錫三說：「有大陸學者提到，港台新儒家和大陸新儒家的差異，或許約可類比為宋學、漢學之爭。前者雖強調心性內聖實踐必然要通向政治外王實踐，但後者更堅持政治儒學的精神於在政治社會文制的經世濟民，亦即道德的修養實踐直接就在於外王推擴中，未必要先有內聖再通外王。……大陸新儒家的經學強調，除了認定它自身有學術史的根據外，即原本先秦儒學和經學、禮學完全不分開，而外王實踐就必然要依託在經禮學的傳統政經社會文化等具體血肉中。」「我們不宜太低估大陸新儒學對照於台灣新儒學的歷史性和理論性意義。回到先秦儒學的道德實踐傳統來看，孔子與六經傳統、周文禮教的密切關係確實也有它的根據，那時的儒學實踐似乎未有：先復性見體再推擴外王的本體論優次順位。所以大陸新儒家那種政治儒學平行於甚至優先於心性儒學的強調，似乎也有它學術史的判斷根據。」（同上，頁288-289）

¹²⁰ 此脈絡如黃進興說：「清末以來，傳統禮制備受攻擊，因此有心闡發儒家義理者，恆捨『禮』而就『仁』；譚嗣同（1865-1898）的《仁學》便是最經典的代表。自此以往，蔚為風潮。民國以來，自詡為新儒家者，從第一代至第三代，幾乎無一例外。因此，『仁學』被奉為近代儒學的圭臬思想。……禮崩越壞之後，梁漱溟（1893-1988）說的得當：「禮樂是孔教唯一重要的作法，禮樂一亡，就沒有孔教了。」既無外顯的形體（禮），毋怪後起的新儒家只得高揚『心性之學』，朝『仁』的超越層面，尋求內在心靈的寄託。……換言之，徒有精神層面的『仁』，而無有踐形的『禮』，儒家難免成為無所掛搭的遊魂，與現實社會兩不相涉。職是，晚近的新儒家復受西方啟示，只顧抉發形上層面的『宗教性』、『精神性』，顧此失彼，其前景委實令人堪憂。」黃進興：〈研究儒教的反思〉，《從理學到倫理學——清末民初道德意識的轉化》（臺北：允晨文化實業公司，2013年），頁252-253。



兩種不同時空處境，或許也會影響兩種回應西方現代性文明的潛在模型：台灣相對容易接受跨文化的內在多元性而對文化的本質主義較為警覺，大陸相對容易走向中心一統化、文化主體性的形上堅持。¹²¹

21世紀後大陸的張載學由唯物論氣學走向客觀的、超越的形上學，隱約之間，一種「同一性」與「中心性」傾向，及其背後所隱含的國族認同、文化認同的建構意圖是明顯的。

而近年來臺灣學界的張載研究，卻相反的有一條由心性論的「道德的形上學」走向「氣學」的脈絡。牟宗三作為當代張載學最重要的對話對象，其援用康德哲學進行格義建構出來的新儒家「心性之學」，做為推動中國哲學的現代化之資產，與累積出來的跨文化潛力，「心性之學」的貢獻委實不容抹滅。¹²²此一脈絡下的研究，相對的表現出容易接受跨文化的多元性，而對文化的本質主義較有警覺的優點。但從大陸儒學或海外儒學對牟宗三的批判火力來看，以「心性之學」為儒學的核心被視為有一種理論上的偏頗。「心性之學」的唯心論傾向，尤其是在面對陸王心學系統外，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。港台親近新儒家的張載研究者對此亦不能說毫無警覺，從朱建民開始，港台新儒家內部即展開對牟說不同程度的修正之路。唐君毅高看氣的詮釋，最常被使用來修正牟宗三對張載氣化論的過度貶抑。唐君毅承認張載、王夫之應被視為理學、心學外，自成一派的氣學，但同時卻採取與牟宗三相同的反唯物論／唯氣論立場，被視為對氣的立場不一致，此事源自於他們共同的對心性主體的形上學之信念與堅持。隨著歷史條件的轉移，晚近港台研究視張載為氣學的提法，相較於與唐君毅反唯物論／唯氣論立場，其研究旨趣已逐漸移轉至如何突破唯心論傾向的心性主體形上學，建構出一種新的主體範式，對於此一主體範式的移轉，何乏筆說：「這並非意味著，儒家氣學『具有神奇的功效，能包治百病』，但藉由溝通心物之間的氣化論，來思考『神（心）一氣一物（形）』的主體概念，或能有助於革新心性論的主體範式，也有助於新儒家會通社會主義的唯物論向度。」¹²³由心性主體到更注重身體向度的「神（心）一氣一物（形）」主體的建構¹²⁴，由理學的「體用論」到反理學的「相偶論」¹²⁵，氣與身體、物質意義在港台儒學研究中重新被檢視，並成為新的焦

¹²¹ 賴錫三：〈「港台新儒家」與「大陸新儒家」的「兩行」反思〉，收入錢永祥主編：《思想（29）：動物與社會》（臺北：聯經出版事業公司，2015年10月），頁288。

¹²² 以「跨文化」方法研究中國哲學的何乏筆因此說：「中式王道政治只能藉由徹底的反現代化來構思，而西式自由民主則只能採取全盤西化的激進話語來構思，因此，實現的可能不大。對比之下，當代新儒家的優點和『迷惑性』，恰巧在於『西化儒家』的混雜性和跨文化性。」何乏筆：〈新儒家、自由主義與社會主義是否會通？〉，收入錢永祥主編：《思想（29）：動物與社會》（臺北：聯經出版事業公司，2015年10月），頁298。

¹²³ 何乏筆：〈新儒家、自由主義與社會主義是否會通？〉，收入錢永祥主編：《思想（29）：動物與社會》（臺北：聯經出版事業公司，2015年10月），頁300。

¹²⁴ 此一由心性主體到更注重身體向度與「氣」的「神（心）一氣一形」三位一體的新主體範式的建構，為楊儒賓的重要主張。說見楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996）。

¹²⁵ 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，見楊儒



點。張載與王夫之的儒家氣學，被視為能在此一新的主體範式之建構中能扮演重要的橋樑角色者。

陸、結語

大陸與港台的新儒家，由於地理處境與歷史因緣的不同，而形成差異的思維方式，如何定調張載思想？21世紀開始，大陸由氣學走向形上學，港台反而由形上學走向氣學。雖然港台學者強調這是「兩種氣學」，大陸學者也不認為二者是同一種形上學。但這使得兩岸在氣學與形上學之間徘徊的張載詮釋，意外出現一種相逆而行卻又走向對方的張力與弔詭。

而這些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。作為宋代理學的開端宗師之一，卻又在程朱與陸王長期各據山頭下成為理學的邊陲地帶，一路被有意無意的忽視。直到當代思想對張載的研究熱度，此興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。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。筆者對當代張載學的回顧，用意並不在對張載思想進行一個「純粹原語境」的重建，原因如郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）在研究孔子思想說：

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。¹²⁶

「純粹原語境」下的對張載思想重建，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，此一重建的意義究竟為何？如果張載哲學建構的特質，對在當代的我們而言，仍是一種具有啟發意義的動態發展，那麼對張載的探討其目標應該可以是更積極的。張載與當代思想問題的對話也就沒有那麼的不合法。袁保新說：

只要有文獻足夠的支撐，詮釋經由「提問/答覆」的辯證過程所達致的意義視域，基本上都是重新發現文本的現代義涵。是一種繼續讓經典發揮它照明、

賓：〈從體用論到相偶論〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），頁37-83。

¹²⁶ 〔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。



解釋我們現代人經驗的積極作法。¹²⁷

當代對儒家氣學的討論，以及氣學與形上學間的緊張關係，二者究竟是對反的宿命？還是可以兩行？這個問題在儒家倫理學與工夫論方向的思考上很有啟發性，而成為港台儒學關注的焦點之一。此一研究過程中，王夫之氣學在當代儒家倫理學與工夫論的重構中扮演著重要的橋樑；而張載又被視為是通往王夫之氣學的橋樑角色，專門為張載思想而發的張載氣學專著，並不那麼多見，也還有討論的空間。本論文將在前人研究的基礎上，進一步對張載氣學做整合與發揮；並且以張載禮學作為探討的重點，筆者反對張載研究可以逕行切割其禮學，而能單獨探討其天道論、心性論、工夫論的作法，也反對僅將禮學視為張載的外王學。¹²⁸禮學如張載本人所說乃徹上徹下，成始成終之道，是內聖學上工夫的起點，也是外王學上儒家事業的終點。張載禮學與其氣學密切相關，同樣是構成張載思想的有機的整體。氣學與禮學正是張載當時用來對抗佛老夢幻人世，不能肯定世界之真實、人文之價值的兩大利器；即使張載本文無法親見千年後儒學的發展，為當代所遭逢的問題提出解答，但對於立足於此時此地的筆者而言，在當代新儒家「心性之學」之後，儒家倫理學與工夫論的格局與方向該如何思考？對張載氣學的關注，相當具有參與其中的當代意義。

¹²⁷ 袁保新：〈從海德格、老子、孟子到當代新儒學——一項從詮釋學角度展開的自我省思〉，《中國文哲研究通訊》第15卷第1期（2005年），頁133。

¹²⁸ 如陳振崑：「本文之論述範圍限於貫通性與天道的內聖之學的客觀理解，並體會橫渠之思想體系所足以啟發吾人進一步存有反思的基礎，先不涉及橫渠外王學及禮制之學的部分。」陳振崑：〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論〉，《華梵人文學報》第6期（2006年1月），頁151。



參考書目

專書

- [宋]張載著，林樂昌編校：《張子全書》（西安：西北大學出版社，2015）
- [宋]張載著：《張載集》（臺北：漢京文化事業，1983）
- [宋]張載撰，[清]王夫之注，《張子正蒙》（上海：上海古籍出版社，2000）
- [宋]程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業，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）
- 方光華、曹振明：《張載思想研究》（西安：西北大學出版社，2015）
- 朱建民：《張載思想研究》（臺北：文津出版社，1989）
- 牟宗三：《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，1985）
- 李曉春：《張載哲學與中國古代思維方式之研究》（北京：中華書局，2012）
- 李蕉：《張載政治思想述論》（北京：中華書局，2011）
- 周斌：《張載天人關係新說——論做為宗教哲學的理學》（北京：中華書局，2015）
- 林樂昌：《張載理學與文獻探研》（北京：人民出版社，2016）
- 姜國柱：《張載的哲學思想》（遼寧：遼寧人民出版社，1982）
- 姜國柱：《張載關學》（西安：陝西人民出版社，2001）
- 胡元玲：《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主的探討》（臺北：臺灣學生書局，2004）
- 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》（臺北：台灣學生書局，1984）
- 唐君毅：《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990）
- 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）
- 張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國科學社會出版社，1982）
- 張岱年：《張載——十一世紀中國唯物主義思想家》（湖北：湖北人民出版社，1956），現收入：《張岱年全集》第3卷（石家莊：河北人民出版社，1996），頁231-278
- 陳俊民：《張載哲學思想及其關學學派》（北京：人民出版社，1986）
- 陳政揚：《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2008）
- 程宜山：《張載哲學的系統分析》（上海：學林出版社，1989）
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》第5冊（北京：人民出版社，1988）
- 黃秀璣：《張載》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987）
- 黃進興：《從理學到倫理學——清末民初道德意識的轉化》（臺北：允晨文化實業公司，2013）
- 楊立華：《氣本與神化——張載哲學述論》（北京：北京大學出版社，2008）
- 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012）
- 楊儒賓：《儒家的身體觀》，（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996）



葛艾儒(Ira E Kasoff):《張載的思想(1020-1077)》(上海:上海古籍出版社,2010)

蒲創國:《天人合一正義》(北京:中華書局,2015)

蔡仁厚:《宋明理學·北宋篇》(臺北:臺灣學生書局,1985)

龔杰:《張載評傳》(南京:南京大學出版社,1996)

單篇論文

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)

王林偉:〈論張橫渠之「太虛即氣」說——對諸哲學史家之詮釋的考察〉,《當代儒學研究》第11期(2011年12月)

王振華:〈張載對孟子心性論的繼承與發展〉,《陝西師範大學學報》(哲學社會科學版),2011年第5期

何乏筆:〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉,收入楊儒賓、祝平次編:《儒家的氣論與工夫論》(臺北:國立臺灣大學出版中心,2005)

何乏筆:〈能量本體論的美學解讀:從德語的張載研究談起〉,《中國文哲研究通訊》第17卷第二期(《德語之中國哲學研究專輯》)(2007年6月)

何乏筆:〈新儒家、自由主義與社會主義是否會通?〉,收入錢永祥主編:《思想(29):動物與社會》(臺北:聯經出版事業公司,2015年10月)

杜保瑞:〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉,《哲學與文化》37卷10期(2010年10月)

肖永明:〈張載之學與《四書》〉,《船山學刊》2007年第1期。

林永勝:〈張載「太虛即氣」重釋——兼論兩種型態的非一非一之說〉,收入鄭吉雄、林永勝主編:《易詮釋中的儒道互動》(臺北:臺大出版中心,2012年)

林永勝:〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉,《漢學研究》28卷3期(2010年9月)

林永勝:〈變化之性說的成立及其意義——以漢語思維的展開為線索〉,《臺大中文學報》48期(2015年3月)

林素芬:〈張載的「知、禮成性」論〉,《東華漢學》第13期(2011年6月)

林樂昌:〈20世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉,《哲學研究》2004年第12期(2004年12月)

林樂昌:〈陝西地域儒學研究的求實創新探索——以張載關學研究為中心〉,《寶雞文理學院學報》(社會科學版)第35卷第1期(總163期)(2015年2月)。

林樂昌:〈張載關學學派芻議〉,《唐都學刊》第29卷第6期(2013年11月)

林樂昌:〈試論「關學」概念結構的三重維度〉,《唐都學刊》第29卷第1期(2013年1月)

袁保新:〈從海德格、老子、孟子到當代新儒學——一項從詮釋學角度展開的自我省思〉,《中國文哲研究通訊》第15卷第1期(2005)



- 張永雋：〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，《哲學與文化》第33卷第8期（2006年8月）
- 郭寶文：〈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〉，《淡江中文學報》第23期（2010年12月）
- 陳俊民：〈「道學、政術」之間——論宋代道學之原型及其真精神〉，《哲學與文化》29卷第5期（2002年5月）
- 陳政揚：〈「本然之性」外，是否別有「氣質之性」？——論船山《正蒙注》對張載人性論的承繼與新詮〉，《臺大文史哲學報》第82期（2015年5月）
- 陳政揚：〈「盡心何以知性知天？」——論張載氣學對《孟子》思想的詮釋與開展〉，《經學研究期刊》第12期（2012年5月）
- 陳政揚：〈王植對《注解正蒙》神化觀之批判——以「太虛」三層義為進路〉，《國立臺灣大學哲學論評》第47期（2013年3月）
- 陳政揚：〈李光地《注解正蒙》太虛概念辨析〉，《東吳哲學學報》第31期（2015年2月）
- 陳政揚：〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期（2008年2月）
- 陳政揚：〈張載與王廷相理氣心性論比較〉，《清華中文學報》第12期（2014年12月）
- 陳政揚：〈從相偶論反思張載天地之性說的倫理向度〉，《哲學與文化》第41卷第8期（2014年8月）
- 陳政揚：〈論王植對明清《正蒙》注之反思——以「太虛」之三層義為中心〉，《臺大文史哲學報》第75期（2011年11月）
- 陳振崑：〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論〉，《華梵人文學報》第6期（2006年1月）。
- 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》（臺北：臺大出版中心，2005）
- 楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期（總第11期）（2009年6月）
- 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月）
- 劉昌佳：〈張載天道性命的「理一分殊」思想及方法論〉，《理學方法論》（臺北：里仁書局，2010年）
- 劉笑敢：〈再論中國哲學的身分、功能與方法——紀念唐君毅先生誕辰一百周年〉，《中國文哲研究通訊》第19卷第4期
- 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）
- 鄧秀梅：〈唐、牟二氏對張載哲學的詮釋比較〉，《鵝湖月刊》第35卷第3期（總號411）（2009年9月）
- 賴錫三：〈「港台新儒家」與「大陸新儒家」的「兩行」反思〉，收入錢永祥主編：《思



想(29):《動物與社會》(臺北:聯經出版事業公司,2015年10月)
龔杰:〈張載的「四書學」〉,《西北大學學報》(哲學社會科學版),1994年第3期

學位論文

- 李勇毅:《朱子理論對張載的承繼與發展——以「工夫論」為重心》(新北:華梵大學東方人文思想研究所碩士論文,2012)
- 肖發榮:《論朱熹對張載思想的繼承和發展——以朱熹對《正蒙》的詮釋為中心》(西安:陝西師範大學專門史博士論文,2007)
- 周兵:《唐君毅對張載思想的現代詮釋》(西安:陝西師範大學中國哲學碩士學位論文,2009)
- 林杜杰:《論港台新儒家對張載《正蒙》的詮釋——以方東美、唐君毅為例》(西安:陝西師範大學中國哲學碩士學位論文,2013)
- 翁文立:《橫渠思想的當代詮釋——以唐君毅為中心》(嘉義:南華大學哲學系碩士學位論文,2009)
- 游騰達:《朱子對北宋四子的理解與詮釋》(中壢:中央大學中文所碩士論文,2006)



Interpretation and Context Reconstruction of Contemporary Zhang Zai Academic

Hsueh-ching Wang

Associate Professor, Center for General Education, Wufeng University

Abstract

Controversy on Zhang Zai has continued from Neo-Confucianism history to modern time. Was he “the master of Neo-Confucianism” or “founder of study of Qi”? With unique personality, Zhang Zai became the critical medium between Neo-Confucianism and anti-Neo-Confucianism, materialism, metaphysics, metaphysics and modern study of Qi. This study aims to present important contemporary research findings of study of Zhang Zai after 1949. Study of Zhang Zai in China intended to break through the interpretation framework of western philosophy and reconstruct thinking of Chinese philosophy, which could not be generalized by “materialism”; they criticized theory of mind of neo-Confucianism of Hong Kong and Taiwan which overly focused on theory of supernatural. In history of Neo-Confucianism, Zhang Zai was well-known by his emphasis on Confucian code of ethics. Confucianism of Hong Kong and Taiwan highly focused on theory of supernatural and theory of mind and they neglected theory of rites which is associated with politics, economy, society and culture. On the other hand, China tended to concern about multiple dimensions of Zhang Zai, such as educational thoughts and political theories. Nevertheless, after the 21st century, study of Zhang Zai in China changed from study of Qi of materialism to objective and transcendental metaphysics. It seemed that the underlined intention of national identity of homogeneity and centralization was significant. Study of Zhang Zai in Hong Kong and Taiwan, in recent years, changed from theory of mind to study of Qi. Mou Zongsan, as the most important theory provider of modern study of Zhang Zai, constructed theory of mind of neo-Confucianism by Kant’s philosophy and the contribution was significant. However, besides system of philosophy of mind, Cheng-Zhu Neo-Confucianism or study of Qi of Zhang Zai and Wang Fu-zhi were relatively degraded or modified. Zhang Zai researchers of Hong Kong and Taiwan, launched from Jue Jien-ming, practiced different degrees of modification. Tang Chun-i overestimated Zhang Zai’s “Qi” and tended to be applied to correct the over devaluing of Mou Zongsan on theory of Qi. In recent years, in academic circle of Taiwan, research on Zhang Zai’s study of Qi has successively changed



to breakthrough of subject of mind and construction of new subject model. Meanings of Qi and bodies and materials were reviewed and became new focus. Study of Qi of the Confucian school of Zhang Zai and Wang Fu-zhi played critical role as medium in the establishment of the new subject model.

Keywords: Zhang Zai, Study of Qi, modern Confucianism, materialism, study of mind, Mou Zongsan, Tang Chun-i

