

南 華 大 學

哲學系碩士論文

橫渠思想的當代詮釋——以唐君毅為中心



研究生：翁文立撰

指導教授：陳政揚博士

中華民國九十八年十二月一日

南 華 大 學

哲學系

碩 士 學 位 論 文

橫渠思想的當代詮釋—以唐君毅為中心

研究生：許文立

經考試合格特此證明

口試委員：吳達明
謝君直
陳政揚

指導教授：陳政揚

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 九十八年 十一月 二十八 日

中文摘要

本文首先指出不同於以往當代學者詮釋橫渠氣論的觀點，唐君毅先生另從「流行之存在」或稱「存在之流行」論橫渠之氣並視氣為第一序的存在。他先以「存在」的概念確立「氣為一最高實有」，再以「流行」的概念說明天地萬物的生成變化即是「氣相感相通」的結果；綜合「存在」與「流行」此二概念，唐先生定位橫渠之氣為「涵形之變易於其中一的存在歷程」。

當筆者依文獻資料進一步研究時，發現唐先生認為橫渠思想中「天地之性」與「氣質之性」實為同質之氣，二者之別只是存在狀態上本然與實然有所相異。

此外，唐先生由孟子「無義無命」此一概念，體認到天命之所在即人義之所在，二者實無分別，是以提出「義命合一」之說。他以為橫渠之大心要具備有「明」與「誠」二種能力；心能「明」尚不足以合天道，必得佐以「誠」，天始能全幅展現其至善之價值。

總結地說，唐先生將橫渠借助氣的屬性及功能、變化的過程及法則所建立之儒學形上學，再進一步與先秦儒學之心性論相結合，終使「天人合一」成為人人可達之目標。

關鍵字：張橫渠，唐君毅，氣，天地之性，氣質之性

橫渠思想的當代詮釋—以唐君毅為中心

目 次

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻回顧.....	2
第三節 研究方法.....	10
第四節 研究步驟.....	13
第二章 唐君毅對橫渠形上思想的詮釋	15
第一節 天道.....	15
第二節 氣.....	28
第三節 太虛與氣的關係.....	39
第三章 唐君毅對橫渠心性論的詮釋	47
第一節 天地之性.....	47
第二節 大心.....	62
第三節 變化氣質.....	76
第四章 結 論	90
參 考 書 目	96

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

如果我們同意「氣」是橫渠哲學思想中最具關鍵的概念，那麼對此一概念的理解及說明勢必也將主宰著詮釋者對橫渠哲學理論詮釋的方向。¹有些學者對於橫渠之「氣」係從形下或第二序位階之面向來分析，由此是說橫渠之氣偏向於才氣之性，無法作為一道德生命的價值根源；或認為橫渠之氣說為一宇宙論思維，和先秦儒家以仁為核心價值之思想相去甚遠。對此，筆者試想著找尋學界中對橫渠之氣的詮釋是否還存有不同的見解？如果有，又是從何種面向、以何種形式來理解？又此種理解對橫渠哲學理論而言是否是一合理的論述？

筆者從文獻資料中發現，唐君毅先生不同於前述學者對「氣」之解讀，而是將橫渠之「氣」提升至第一序位階進而提出「太虛即氣」的觀點。²我們想進一步追問的是：唐先生為何會提出此一不同的論述？他所論述的「太虛即氣」中，如果氣是以第一序位階存在，那和原本第一序之太虛是以何種關係聯結？而此種聯結關係若回到文本上是否能符應橫渠自身的思維？再者此一觀點對於橫渠思想之天道論、心性論及工夫論之論述能否給予一個合理的說明？也就是說唐先生「太虛即氣」的論點究竟能否達到對橫渠哲學理論的合理詮釋？透過一系列的追問，本論文想要進一步了解的是：唐先生欲透過「太虛即氣」的論點解決何種哲學問題？因此，本論文第一章先就當代學界對於橫渠氣論存有哪些不同的討論做一扼要說明，並依循論文對氣論詮釋的大前提：「各家的氣論能否符應橫渠自身的思

¹ 學者楊立華先生對此問題也有著相類似的看法，他說：「張載哲學中有關虛氣關係的討論，是其形上學建構的基礎。然而，究竟如何理解和把握張載對虛氣關係的具體表述，則始終是一個爭議頗多的課題。」楊立華，《氣本與神化：張載哲學論述》，北京：北京大學出版社，2008年，頁27。

² 唐君毅先生在〈張橫渠之以人道合天道之道（下）〉即說道：「氣之義，原可只是一真實存在之義。故可說此天即氣。天之神德之見于其虛明，其所依之「實」，即此氣也。故橫渠言『太虛，一實也者』〈性理拾遺〉又言『虛空即氣』。于此吾人應高看此氣，而視之如孟子之浩然之氣之類，以更視其義同一形上之真實存在」由此觀之，唐先生視橫渠之氣為第一序存在的詮釋說明甚是明顯不過。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁99。

維」，使各家的詮釋能有一番對話。第二章則由唐先生「太虛即氣」的論點開展他對橫渠氣論的說明，並且確定唐先生認為橫渠的「太虛即氣」中太虛與氣二者之間是不二的關係。第三章我們順著「虛氣不二」的氣論詮釋觀點，接著對橫渠在心性論中所言「天地之性」與「氣質之性」何以可能。再者，做為一有限個體者，怎樣的心性境界才能與天相契，而橫渠所言「大心」又與「天地之性」存在著怎樣的關聯？如果有限個體能超越自身形體氣之侷限與見聞之成心障蔽，有限個體與天之間即能達到精神上永恆的相契，那麼這超越、消融物我的工夫又會落在哪些實踐面向上？最後在「大其心」、「變化氣質」的工夫實踐面向上，唐先生又有著何種詮釋說明？總地說，筆者欲經由唐先生對橫渠思想的研究及相關文獻討論，呈現其不同於其他當代學者對橫渠思想的解讀，希冀能提供學界對橫渠氣論另一種思考的進路。

第二節 文獻回顧

筆者試將近五十年來以橫渠思想作為討論考察的文獻資料約略分為三種類別：第一種為專書類型，如：張岱年先生的《張載：十一世紀中國唯物主義哲學家》、³丁原明的《橫渠易說導讀》、⁴姜國柱先生的《張載的哲學思想》⁵及《張載關學》、⁶丁為祥先生的《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》、⁷程宜山先生的《張載哲學的系統分析》、⁸黃秀磯先生的《張載》、⁹朱建民先生的《張載思想研究》、¹⁰胡元玲先生的《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》、¹¹陳俊民先生的《張載哲學與關學學派》、¹²陳政揚先生的《張載思想的哲學詮

³ 張岱年，《張載：十一世紀中國唯物主義哲學家》，武漢：湖北人民出版社，1956年。

⁴ 丁原明，《橫渠易說導讀》，濟南：齊魯書社，2004年。

⁵ 姜國柱，《張載的哲學思想》，瀋陽：遼寧人民出版社，1982年。

⁶ 姜國柱，《張載關學》，西安：陝西人民出版社，2001年。

⁷ 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年。

⁸ 程宜山，《張載哲學的系統分析》，上海：學林出版社，1989年。

⁹ 黃秀磯，《張載》，臺北：東大圖書公司，1987年。

¹⁰ 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年。

¹¹ 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：臺灣學生書局，

釋》、¹³楊立華先生的《氣本與神化：張載哲學論述》、¹⁴龔杰先生的《張載評傳》¹⁵及劉錦賢先生的《張橫渠思想研究》¹⁶等。此一類型文獻的特色，在於作者以橫渠思想中某些重要哲學議題作為研讀及探討之材料，進行一系統性的整理討論，並以各自的詮釋向度呈現其研究之成果。由於此類型係專門以橫渠思想為討論對象，讀者可以十分清楚地掌握該詮釋者的視域，也可羅列各書之相同議題進行比對研讀，相互印證彼此的說法有無扞格之處。

第二種為專題類型，此類型文獻大多是研究者於探討宋明理學的哲學議題時，順帶對橫渠學說相關之內容有所說明，一方面顯示此討論議題的時代連續性，另一方面也呈現思考者詮釋的差異性。當然最為國內學者重視的便是牟宗三先生的《心體與性體（一）》，¹⁷其他如：張岱年先生的《中國哲學發微》¹⁸及《中國哲學大綱》；¹⁹勞思光先生的《新編中國哲學史(三上)》、²⁰唐君毅先生的《中國哲學原論·原教篇》²¹及《哲學論集》；²²馮友蘭先生的《中國哲學史新編》第五冊、²³吳康先生的《宋明理學》、²⁴王邦雄先生等人的《中國哲學史》下冊、²⁵陳來先生的《宋明理學》、²⁶侯外廬先生等的《宋明理學史》、²⁷蒙培元先生的《中國心性論》²⁸及《理學的演變》；²⁹方立天先生的《中國哲學研究》，³⁰張立文先生的《中國哲學發展範

2004年。

¹² 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年。

¹³ 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年。

¹⁴ 楊立華，《氣本與神化：張載哲學論述》，北京：北京大學出版社，2008年。

¹⁵ 龔杰，《張載評傳》，南京：南京大學出版社，2006年。

¹⁶ 劉錦賢，《張橫渠思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。

¹⁷ 牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，2006年。

¹⁸ 張岱年，《中國哲學發微》，太原：人民出版社，1981年。

¹⁹ 張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年。

²⁰ 勞思光，《新編中國哲學史(三上)》，臺北：三民書局，2007年。

²¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年。

²² 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。

²³ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第五冊，臺北：藍燈文化事業公司，1991年。

²⁴ 吳康，《宋明理學》，臺北：華國出版社，1977年。

²⁵ 王邦雄等著，《中國哲學史》下冊，臺北：里仁書局，2005年。

²⁶ 陳來，《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業公司，1993年。

²⁷ 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史》上卷：北京：人民出版社，1997年。

²⁸ 蒙培元，《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年。

²⁹ 蒙培元，《理學的演變》，臺北：文津出版社，1990年。

³⁰ 方立天，《中國哲學研究》，臺北：新文豐出版公司，1992年。

疇發展史—天道篇》、³¹《中國哲學發展範疇發展史—人道篇》、³²《氣》、³³《宋明理學邏輯結構的演化》³⁴；蔡仁厚先生的《宋明理學·北宋篇》、³⁵孫振青先生的《宋明道學》、³⁶杜保瑞先生的《北宋儒學》³⁷陳立驤先生的《宋明儒學新論》³⁸、林繼平先生的《宋學探微》上冊³⁹及傅小凡的《宋明道學新論—本體論建構與主體性轉向》⁴⁰等。

第三種則是單篇文章類型，此種類型所研究的哲學議題是三種類型當中廣度最大、變化也最為豐富。筆者將近五年之相關文獻資料，依其研究方向概分為三：第一類是以橫渠思想中的概念作為討論核心，如討論「天道」及「神」概念的有吳建明的〈《易傳》「天人合德」思想之研究〉、⁴¹劉昌佳的〈張載「理一分殊」的天道性命觀〉、⁴²田文軍的〈張載哲學中「體」與「本體」範疇〉、⁴³陳振崑的〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理論，重建張橫渠的「天人合一」論〉、⁴⁴李寶玉的〈簡論張載「天親合一」的和諧思想〉、⁴⁵白欲曉的〈從《橫渠易說》到《正蒙》—張載哲學本體理論的建構與發展〉、⁴⁶何睿潔的〈張載哲學「神」範疇析略〉；⁴⁷討論「性」概念的有張金蘭的〈從「變化氣質」談張載的「成性」觀〉、⁴⁸葉文英及楊柱才的〈張載「性」概念之內涵探微〉、⁴⁹張波及王海成的〈張載人

³¹ 張立文：《中國哲學發展範疇發展史—天道篇》，臺北：五南圖書公司，1997年。

³² 張立文：《中國哲學發展範疇發展史—人道篇》，臺北：五南圖書公司，1997年。

³³ 張立文：《氣》，臺北：漢興書局公司，1994年。

³⁴ 張立文：《宋明理學邏輯結構的演化》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年。

³⁵ 蔡仁厚：《宋明理學·北宋篇》，臺北：臺灣學生書局，2002年。

³⁶ 孫振青：《宋明道學》，臺北：千華出版公司，1986年。

³⁷ 杜保瑞：《北宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2005年。

³⁸ 陳立驤：《宋明儒學新論》，高雄：復文圖書出版社，2005年。

³⁹ 林繼平：《宋學探微》上冊，臺北：蘭臺出版社，2001年。

⁴⁰ 傅小凡：《宋明道學新論—本體論建構與主體性轉向》，北京：社會科學文獻出版社，2005年。

⁴¹ 吳建明，〈《易傳》「天人合德」思想之研究〉，《高雄師大學報》第22期，2007年。

⁴² 劉昌佳，〈張載「理一分殊」的天道性命觀〉，《彰化師大國文學誌》第11期，2005年。

⁴³ 田文軍，〈張載哲學中「體」與「本體」範疇〉，《武漢大學學報》第59卷第6期，2006年。

⁴⁴ 陳振崑，〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理論，重建張橫渠的「天人合一」論〉，《華梵人文學報》第6期，2006年。

⁴⁵ 李寶玉，〈簡論張載「天親合一」的和諧思想〉，《齊魯學刊》第208期，2009年。

⁴⁶ 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》第33卷第4期，2004年。

⁴⁷ 何睿潔，〈張載哲學「神」範疇析略〉，《陝西師範大學學報》第35卷第3期，2006年。

⁴⁸ 張金蘭，〈從「變化氣質」談張載的「成性」觀〉，《集寧師專學報》第27卷第3期，2005年。

⁴⁹ 葉文英、楊柱才，〈張載「性」概念之內涵探微〉，《南昌大學學報》第36卷第2期，2005年。

性論特徵新探)、⁵⁰葉文英的〈張載「性」論的理論淵源〉;⁵¹討論「氣」概念的有康全誠的〈張載氣論研究〉、⁵²管春花的〈張載「太虛即氣」哲學思想研究〉、⁵³吳靜的〈張載「氣以載性」思想探析〉、⁵⁴張莉華的〈張載「氣本論」的倫理學歸宿〉、⁵⁵宋志明及許寧的〈張載氣學的價值維度〉、⁵⁶李景建的〈張載氣論之性理命題探細微〉;⁵⁷討論「大心」概念的有陳政揚的〈張載「大心」說論析〉、⁵⁸張閏珠的〈張載的大心工夫論〉;⁵⁹討論「禮學」概念的有陳政揚的〈張載哲學中的「理」與「禮」〉、⁶⁰楊建宏的〈論張載的禮學思想及其實踐〉;⁶¹介紹橫渠思想概要的則有杜保瑞的〈張載哲學體系的基本哲學問題詮釋進路〉、⁶²楊勇及段全武的〈張載哲學思想評述〉等,⁶³以及其他如鄧秀梅的〈論張載的「參兩通一」原則〉、⁶⁴劉億立的〈張載「理學四句」的內涵〉、⁶⁵鮑新山及張其凡的〈張載分權思想初探〉、⁶⁶劉天杰的〈張載「民胞物與」論及其現代意蘊〉⁶⁷等。

第二類則是縱向地研究橫渠思想在學術思想歷史上所產生之影響,如:李延倉的〈張載對儒學價值觀的重構〉、⁶⁸侯潔之的〈由張載、朱熹形上思維的分歧論其工夫重心的移轉〉、⁶⁹劉原池的〈朱熹對張載「心統性情」說的開展〉、⁷⁰金哲

⁵⁰ 張波、王海成,〈張載人性論特徵新探〉,《貴州大學學報》第26卷第1期,2008年。

⁵¹ 葉文英,〈張載「性」論的理論淵源〉,《江西教育學院學報》第28卷第5期,2007年。

⁵² 康全誠,〈張載氣論研究〉,《遠東學報》第24卷第4期,2007年。

⁵³ 管春花,〈張載「太虛即氣」哲學思想研究〉,《柳州職業技術學院學報》第6卷第2期,2006年。

⁵⁴ 吳靜,〈張載「氣以載性」思想探析〉,《齊魯學刊》第202期,2008年。

⁵⁵ 張莉華,〈張載「氣本論」的倫理學歸宿〉,《山西高等學校社會科學學報》第18卷第6期,2006年。

⁵⁶ 宋志明、許寧,〈張載氣學的價值維度〉,《中國礦業大學學報》第1期,2006年。

⁵⁷ 李景建,〈張載氣論之性理命題探細微〉,《重慶師範大學學報》第1期,2007年。

⁵⁸ 陳政揚,〈張載「大心」說論析〉,《東吳哲學學報》第17期,2008年。

⁵⁹ 張閏珠,〈張載的大心工夫論〉,《湖南大學學報》第22卷第4期,2008年。

⁶⁰ 陳政揚,〈張載哲學中的「理」與「禮」〉,《高雄師大學報》第18期,2005年。

⁶¹ 楊建宏,〈論張載的禮學思想及其實踐〉,《湖南大學學報》第20卷第2期,2006年。

⁶² 杜保瑞,〈張載哲學體系的基本哲學問題詮釋進路〉,《哲學論集》第37期,2007年。

⁶³ 楊勇、段全武,〈張載哲學思想評述〉,《紅河學院學報》第6卷第3期,2008年。

⁶⁴ 鄧秀梅,〈論張載的「參兩通一」原則〉,《臺北大學中文學報》第5期,2008年。

⁶⁵ 劉億立,〈張載「理學四句」的內涵〉,《綿陽師範學院學報》第27卷第12期,2008年。

⁶⁶ 鮑新山、張其凡,〈張載分權思想初探〉,《暨南學報》第1期,2005年。

⁶⁷ 劉天杰,〈張載「民胞物與」論及其現代意蘊〉,《江西社會科學》第4期,2007年。

⁶⁸ 李延倉,〈張載對儒學價值觀的重構〉,《齊魯學刊》第199期,2007年。

⁶⁹ 侯潔之,〈由張載、朱熹形上思維的分歧論其工夫重心的移轉〉,《中國學術年刊》第24期,2005年。

洙及王國華的〈張載與徐敬德氣論哲學的比較〉、⁷¹金哲洙及王金富的〈張載與徐敬德人性論之比較〉、⁷²孫景山的〈探析張載建構之氣與二程建構之理〉、⁷³張永雋的〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論的影響〉、⁷⁴郭曉東的〈道學譜系下的張橫渠「氣」論研究〉、⁷⁵葉文英的〈張載「性」論思想對程朱的影響〉、⁷⁶肖永明的〈張載之學與《四書》〉⁷⁷及蔡方鹿的〈張載與明代氣學〉等。⁷⁸

第三類是和當代哲學議題的思想連結，如與西方力學連結的有陳榮灼的〈氣與力：「唯氣論」新詮〉；⁷⁹與生態倫理連結的有潘玉愛的〈由張載的「民胞物與」談儒家生態觀〉、⁸⁰樊小賢的〈張載生態倫理的本體論之維〉、⁸¹王雪蕊的〈張載「民胞物與」論與生態文明〉、⁸²武寶寧的〈張載思想中的生態智慧〉、⁸³徐斯雄的〈論張載的生態倫理思想〉；⁸⁴與現象學連結的有張閏珠及潘暢和的〈張載氣哲學的現象學解讀〉⁸⁵及鄔焜的〈宋代之前中國古代哲學關於物身、心物關係論述中所體現的信息認識論思想〉、⁸⁶李會軍的〈張載「以禮為教」學說的現實意義〉⁸⁷等。

筆者發現致力研究橫渠思想的學者，對於橫渠著名的氣論會產生理解上的歧

⁷⁰ 劉原池，〈朱熹對張載「心統性情」說的開展〉，《哲學與文化》第32卷第7期，2005年。

⁷¹ 金哲洙、王國華，〈張載與徐敬德氣論哲學的比較〉，《東疆學刊》第22卷第4期，2005年。

⁷² 金哲洙、王金富，〈張載與徐敬德人性論之比較〉，《延邊大學學報》第40卷第5期，2007年。

⁷³ 孫景山，〈探析張載建構之氣與二程建構之理〉，《北京化工大學學報》第65期，2009年。

⁷⁴ 張永雋，〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論的影響〉，《哲學與文化》第33卷第8期，2006年。

⁷⁵ 郭曉東，〈道學譜系下的張橫渠「氣」論研究〉，《復旦學報》第5期，2006年。

⁷⁶ 葉文英，〈張載「性」論思想對程朱的影響〉，《江西社會科學》第6期，2007年6月。

⁷⁷ 肖永明，〈張載之學與《四書》〉，《船山學刊》第63卷第1期，2007年。

⁷⁸ 肖永明，〈張載之學與《四書》〉，《船山學刊》第63卷第1期，2007年。

⁷⁹ 陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年。

⁸⁰ 潘玉愛，〈由張載的「民胞物與」談儒家生態觀〉，《哲學與文化》第32卷第8期，2005年。

⁸¹ 樊小賢，〈張載生態倫理的本體論之維〉，《西安文理學院學報》第10卷第3期，2007年。

⁸² 王雪蕊，〈張載「民胞物與」論與生態文明〉，《內蒙古電大學刊》第113期，2009年1月。

⁸³ 武寶寧，〈張載思想中的生態智慧〉，《齊魯學刊》第205期，2008年。

⁸⁴ 徐斯雄，〈論張載的生態倫理思想〉，《唐山師範學院學報》第29卷第1期，2007年。

⁸⁵ 張閏珠、潘暢和，〈張載氣哲學的現象學解讀〉，《延邊大學學報》第40卷第3期，2007年。

⁸⁶ 鄔焜，〈宋代之前中國古代哲學關於物身、心物關係論述中所體現的信息認識論思想〉，《重慶郵電大學學報》第22卷第3期，2008年。

⁸⁷ 李會軍，〈張載「以禮為教」學說的現實意義〉，《昭通師範高等專科學校學報》第31卷第2期，2009年。

異，關鍵實落在其思想自身「文字謹嚴，論義極密，」，而歧異之點正在這「須費功力，方能實解。」⁸⁸的理解工夫之上。

在柳秀英先生所撰寫〈張載「太虛即氣」詮釋異說研究〉一文，便把「太虛即氣」概念做了一種架構式的梳理，並將學者對氣論不同的見解分爲五類：（一）二程與朱子的理氣相雜說（二）王廷相、馮友蘭、張立文、陳來等人的氣化唯物說（三）王植、牟宗三先生的體用圓融說（四）湯勤福的體用二分說（五）狩野直喜、陳少峰的儒佛道混一說。⁸⁹柳先生此種分類方式的優點是能將從宋代以來到今日，各家學者對橫渠氣論的討論有一縱貫式的理解，也能對比出不同論點間的相異之處，對於想概略了解橫渠氣論在歷史脈絡上的演變不失爲是一種有效的掌握方式，但是若要依著此一縱貫系統對橫渠思想有更進一步詮釋說明，在文獻資料處理上將很難做到面面兼顧且不失偏頗。

陳政揚先生在其所著《張載思想的哲學詮釋》一書中，則將橫渠氣論的討論焦點放在當代學界的不同論述上，是將氣論分爲三種：（一）馮友蘭、張岱年、陳俊民的唯物說（二）牟宗三先生的體用圓融說（三）唐君毅先生的虛氣不二說⁹⁰，當然陳先生在該書〈張載「太虛即氣」說辨析〉一文中，即已說明其研究是以當代學者對橫渠氣論詮釋相歧之處爲關懷重點⁹¹，是故自然是無法在歷史脈絡上對橫渠氣論的演變能有所說明。然而，此種分類方式卻能很清楚呈現出當代學者對於氣論的掌握是否能回應橫渠思想之自身上，此種研究方式與本論文的前提大體而言是具有其一致性。

一、視「氣」相當於物質概念的唯物觀「氣論」

此派學者大多爲大陸學者，他們對於橫渠氣論的研究及解讀多半是對比於西洋哲學原子論而來⁹²；張岱年在其所著《中國哲學大綱》先從「在中國哲學中，注

⁸⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁72。

⁸⁹ 柳秀英，〈張載「太虛即氣」詮釋異說研究〉，《美和技術學院》第21期，2002年，頁79-89。

⁹⁰ 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年，頁23。

⁹¹ 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年，頁23。

⁹² 張岱年在其《中國哲學發微》中即指出「馬克思主義者堅決認定原子、電子、空氣都是物質」。張岱年，《中國哲學發微》，太原：人民出版社，1981年，頁119。

重物質，以物的範疇解說一切之本根論，乃是氣論。」⁹³確立「氣相當於物質」的說法，又以橫渠之太虛相當於英國哲學家亞歷山大（Alexander）所謂「空時」（Space-time）為物質之本原而論證橫渠的氣論確實為唯物論。⁹⁴蒙培元則以橫渠「太虛即氣」以及萬物產生於太虛又回到太虛而說其宇宙論是一肯定物質永恆性的唯物主義。⁹⁵學者方立天亦在《中國哲學研究》中言明橫渠之氣論係「氣一元論」、「元氣本體論」並稱讚他將古代樸素唯物主義推進到一新的高度。⁹⁶陳來也同意橫渠的自然哲學是「氣一元論」的唯物主義哲學。⁹⁷馮友蘭亦說橫渠之氣是一種極細微的物質，太虛則是宇宙的物質結構。⁹⁸在此，我們不難看出唯物觀學者是以氣之細微性及流動性來與經驗世界中具有類似特質的原子相比擬，並從氣的永恆性來說明氣之客觀獨立存在，由此而論定橫渠氣論為唯物論。

然者，我們若對這些學者的論點再細看一番，不難發現他們對氣論以唯物論的詮釋所提出的質疑：蒙培元曾謂：「張載在宇宙論上是唯物主義者，但在人性論上卻是道德本體論……同他的氣本論發生矛盾。」⁹⁹馮友蘭以為橫渠的「有無混一論」讓他有滑向唯心主義的危險。¹⁰⁰為何抱持著唯物觀點的氣論當遇到橫渠人性論時會發生詮釋上的困境？在此，我們想問的是從相當於原子論的唯物觀來說，怎樣的氣聚可以合理說明人性何以有善惡之別？難道物質之氣自身就有善之氣與惡之氣耶？對於此派的氣論說法在橫渠自身論述中是無法獲得檢證。如果連橫渠自身論述都不能有詮釋的效力，又怎能相信唯物觀的氣論是符合橫渠自身的思維？近年來，大陸學者的思維便轉換了方向，如丁為祥認為虛與氣二者為異質存在，

⁹³ 「中國哲學中所謂氣，可以說是最細微最流動的物質，以氣解說宇宙，即以最細微最流動的物質為一切之根本。西洋哲學中之原子論，謂一切氣皆由微小固體而成，中國哲學中之氣論，則謂一切固體皆是氣之凝結。」張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年，頁39。

⁹⁴ 張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年，49頁。

⁹⁵ 蒙培元，《理學的演變》，臺北：文津出版社，1990年，13-14頁。

⁹⁶ 方立天，《中國哲學研究》，臺北：新文豐出版公司，1992年，頁296。

⁹⁷ 陳來，《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業公司，1993年，頁40。

⁹⁸ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第五冊，臺北：藍燈文化事業公司，1991年，頁137-138。

⁹⁹ 蒙培元，《理學的演變》，臺北：文津出版社，1990年，頁14。

¹⁰⁰ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第五冊，臺北：藍燈文化事業公司，1991年，頁141。

且有著邏輯上不可分割的關係。¹⁰¹

二、視「氣」為形下之用的「體用圓融說」

第二種詮釋橫渠氣論的說法當以牟宗三先生為代表，他先由「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」(《太和》)二句所示說氣與神是二種概念，¹⁰²太虛即「清通無象之神」、「氣之本體」為宇宙之本源。¹⁰³接著以「太虛不能無氣」(《太和》)¹⁰⁴即「太虛神體不能離氣而見，神之所以為神，正因其參和氣之聚散而不偏滯，是體之不離用」而說虛氣為體用不二之圓融。在牟先生的詮釋下，橫渠之氣是用，為形而下；太虛是體，為形而上，體與用二雖是有別但卻不是截然地二分。¹⁰⁵筆者以為牟先生之認定二者有別即在於他對氣的理解是依著「氣之實然的質性」而來，實然之氣不是一、不是全也不是遍，是無法顯現「寂然不動、感而遂通」之神。¹⁰⁶學者蔡仁厚先生¹⁰⁷、胡元玲先生¹⁰⁸等國內學者也持有相同的見解。

固然「氣之實然的質性」為氣，但如何可以確認此實然之氣即為全部之氣？或者說氣必為形而下的物質？朱建民先生便以「氣聚則有形可見」為形而下之氣、「氣不聚則離明不得施而無形」為形而上之氣，由此而說氣可通有形與無形，通形而下與形而上；二者只是氣的存在狀態差異；¹⁰⁹陳政揚先生另以「一而有分」之說法認為太虛即是氣。¹¹⁰蔡家和先生則說就氣的本源而言，太虛不只是氣而且是氣

¹⁰¹ 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁54。

¹⁰² 牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，2006年，頁442。

¹⁰³ 同註14，頁443-445。

¹⁰⁴ 本論文係以漢京文化事業公司出版之《張載集》作為主要研究之文獻資料，該書編校原則係將衍誤的字句以小字排印，並加上圓括號「()」；補脫和改正的字句，則用與正文同樣的字體排印，並加上方括號「[]」；增刪校改的字句，於注中都會說明依據和理由，在此先行說明之。

¹⁰⁵ 同註14，頁470。

¹⁰⁶ 同註14，頁471。

¹⁰⁷ 蔡仁厚先生以為「氣以太虛為體，則氣始活、始能說化。……氣之變化雖有客形，而太虛、清通之神，則是遍運乎氣之『一』，而為氣之常體。(按、由『客形』一詞，即可看出『氣』雖是正蒙書中之重要觀念，卻非主導觀念。)」蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁111。

¹⁰⁸ 胡元玲說：「張載認為，虛空或太虛為形而上的宇宙本體，而氣為形而下的作用以成萬物，虛空與氣是不二的」。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：臺灣學生書局，2004年，頁147。

¹⁰⁹ 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁29。

¹¹⁰ 陳政揚先生試著由（一）《正蒙》行文的一致性（二）「知太虛即氣，則無無」指「太虛即是氣」（三）將太虛理解為氣並不會使得張載所言之道失去其根源義而墮入唯氣論（四）張載已

之原形、氣之本然狀態。¹¹¹

由於各家對橫渠氣論的說法仍存有著不同詮釋的討論空間，也給予筆者想更進一步對唐君毅先生虛氣不二之說有所認識的機會。

第三節 研究方法

對於討論哲學議題的學術論文而言，它所必須涉及的方法問題不可說不複雜，不同於科學類論文著重於實驗結果的可重現性，使用標準化的程序與步驟是此類論文的一大特色。然者，一篇哲學議題的論文，不但要能對哲學家的言論及思想進行解讀，還必須關涉到各家言論思想縱向與橫向的關係。再者，由於所關涉到各家言論思想必得經由作者的整理及分判，此分判的標準就與作者本人對各家言論思想的理論研究的深度與廣度有著絕對的關聯。¹¹²因此，一篇哲學議題的學術論文的誕生，既不可能有單一標準化的程序可遵循，也無法百分百原汁原味重現哲學家的思維。

當代學者對中國哲學的研究方法十分多元，如：吳怡、李紹崑先生的統計比較方法、項退結先生的主導題材方法、勞思光先生的基源問題研究法，杜保瑞先生的四方架構法、馮耀明先生的分析哲學方法、張立文先生的中國哲學邏輯結構研究法及傅偉勳先生的創造性的詮釋學等。¹¹³另一方面袁保新先生曾以西方詮釋

由「氣」說明天地萬有之真實性，不需要將太虛再視為有別於氣太虛的另一終極實有。陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年，頁41-47。

¹¹¹ 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，臺北：國立中央大學儒學研究中心，2008年，頁8-11。蔡先生對「太虛不能無氣」的體用關係不是從形上形下的關係去理解而是由氣之隱顯而論，筆者以為蔡先生的說法與朱建民先生對太虛即氣的詮釋便十分相近。

¹¹² 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，2007年，頁5。

¹¹³ 李賢中提綱挈領地對各方法做一說明：(一)統計比較方法是藉著統計某些概念出現次數的多寡，找出原典中的重要概念。(二)主導題材方法同樣透過統計、歸納從原典中找出其中思想的共同歸趨，再訂出主導題材呈現其思想特性；或作為分判學派的依據。(三)基源問題研究法將各家各派的思想轉化為問題，再從各種不同的問題分為：次要問題、主要問題、基源問題，進而提綱挈領的形構出一理論系統(四)四方架構法則以宇宙論、本體論、功夫論、境界論為研究的四個向度架構，再將原典依性質與作用分別放入架構中。(五)分析哲學方法係以概念分析、語言分析、邏輯分析及層面的分析掌握概念的意義、思想脈絡的一致性，進而呈現思想家的思路或檢證哲學家自身思想的不一致處(六)中國哲學邏輯結構研究法參照易經六十

學三種不同的立場作為：第一種是「照原意的理解」，其主張合理的詮釋應該要恢復「作者的意圖」，此派以貝第（E.Betti）、赫許（E.D.Hirsch）為代表。第二種主張「不同的理解」，認為每一位詮釋者在詮釋經典時，都是立足於自身的情境，詮釋的結果沒有對或錯之別，只是詮釋者的理解不同而已，此種說法以高達美（H.G.Gadamer）為代表。第三種則以阿培爾（Karl-Otto Apel）及哈伯馬斯（J.Harbermas）為代表，此派學者以為「理解」不等於「同意」，對於各式各樣的理解應保持理性自由與批判的空間，不一定要照單全收，但必須知所選擇，此稱為是「較好的理解」。¹¹⁴三種立場當中，袁先生個人對高達美的立場較為青睞，他以為只要有足夠的文獻支撐，人們是可以重新發現文獻的現代義涵。¹¹⁵

吳建明先生則提醒我們，中國哲學的基本特性與西方哲學自是有所不同，因此在研究方法與論述態度上自然得有所取捨，不能全以西方哲學之研究方式予以切割解剖、或以西方哲學之思想體系來審視中國哲學之得失優劣。此種方式無疑是邯鄲學步。然而，我們可以借助西方哲學對於哲學範疇的釐清與詮釋方法的靈活運用來清楚檢別中國哲學的體系與義理架構。¹¹⁶

學者鄭合修先生亦指出哲學研究的本質，是在要求我們對我們所身處的時代

四卦的重屬關係，以大、中、小三層次的範疇統攝整個中國哲學的邏輯結構，使各家原典產生邏輯結構關係（七）創造性的詮釋學首先從文字、時代、歷史的脈絡掌握文獻中不同層次的意義，再透過創造性的詮釋，使解讀詮釋者朝哲學家之路邁進。在此眾多的研究方法中，李先生認為當屬創造性的詮釋學的企圖心最大。李先生也清楚表示「方法」是為了達成「目的」，不同的研究目的便會有不同的研究方法，不能期待有單一標準化的方法，其有效性遍及所有的哲學思想，但可以透過「異中求同」的模式評估、記錄，建立起階段性的評量標準，讓中國哲學方法論終有一天也能成為一門成熟的學科。李賢中，〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》第34卷第10期，2007，頁8-9及頁19-21。

¹¹⁴ 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁21-22。

¹¹⁵ 袁保新先生指出要成為一位好的詮釋者，有六項基本要求：（一）一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致。（二）一項合理的詮釋必須能夠還原到原典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就越成功。（三）一項合理的詮釋應該盡可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。（四）一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。（五）一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主體置於他們隸屬的特定時代的文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽離出它不受時空拘限的思想觀念，而且盡可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。（六）一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充份的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。袁保新著，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991年，頁77。

¹¹⁶ 吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，臺中：東海大學哲學系博士論文，2004年，頁10。

負責，要求我們以理性思考來釐清過往的思想，更要求我們為哲學思考提出新的趣味。各家學說並沒有正統與異學之分，唯一的判準，只是詮釋是否融貫合理。

117

於此，本論文試圖在橫渠及其後人之文本能與當代曾以橫渠學說進行過研究的學者作品之間，進行一系列的哲學對話。在對話過程中，筆者自無意評論當代學者們的解讀孰真孰假，因為任何人都無法提出實證來確定橫渠的思維是否真如各家所詮釋一般（最佳實證便是橫渠本人）。因此，本論文所展現的文獻對話並不欲以重現橫渠之思維為目標，而是希望透過當代對橫渠思想的詮釋給予身處在這思想光怪陸離時代的我們一些新的啟發與意義。

本論文係以漢京文化事業公司出版之《張載集》作為主要研究之文獻資料，依陳政揚先生《張載思想的哲學詮釋》中所言，《張載集》是今日研究張載思想最完整可靠的文獻資料。¹¹⁸此書係以《張子全書》為基礎，進行補充及校勘。在《張載集》中，〈西銘〉一文係歸於《正蒙》一書，並且刪去朱熹的註解，而將《易說》列於《正蒙》之後，且更名為宋代目錄上所稱的《橫渠易說》。其後《經學理窟》與《語錄》又因為在《張子全書》中所收錄的《語錄抄》，在內容上的陳述並不完整。因此《張載集》不採用《張子全書》所收錄的《語錄抄》，而採錄了宋本《語錄》，以補《張子全書》不足之處。

《張載集》一書先將朱熹注釋的《西銘》歸於《正蒙》，次將《易說》恢復舊稱為《橫渠易說》並列於《正蒙》之後；依次分為《經學理窟》、《語錄》、《文集佚存》、《拾遺》及《附錄》等七大部分。其中《正蒙》一書是張載思想晚年的結晶；《橫渠易說》是張載早年之作品，大約完成於張載在京師坐虎皮講易之後，是張載研讀《易經》與《易傳》之後的註解之書。《經學理窟》與《張子語錄》的內容大多為儒家思想之義理內容，其中包含了《周禮》、《禮記》、《詩經》等，並且說明為學者所應當注意之事，此外，尚有豐富的儒家思想的內容，也是

¹¹⁷ 鄭合修，《張載的「本源之學」在宋代新儒學開展期的建構與角色》，國立臺灣大學哲學系碩士論文，2005年，頁6。

¹¹⁸ 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年，頁14。

張載談功夫修養論述的重要材料。《文集佚存》、《拾遺》、《附錄》則較為廣泛，有張載早年欲從兵事之著作、生平事蹟、與人交遊之書信、後世對其作品的陳述等等。¹¹⁹

除了以《張載集》作為主要研究之文獻資料，另輔以王夫之《張子正蒙注》作為註解之參考依據。當代學者文獻資料選取部分係以各學者對橫渠思想的討論專書為優先，佐以相關之期刊文章以為參酌之用。

第四節 研究步驟

本論文主要以透過當代學者對橫渠思想之研究顯現出學者的不同解讀，因此第一部分是以前述的天道思想作為討論的起點，呈現學者對此一系列哲學問題的思考模式及立場，並對其立場提出問題，問題的解答便在於學者所秉持的立場是否能回應橫渠自身的思維，以確立筆者對詮釋橫渠思想可以採取的立場。

第二部分依著唐君毅先生對橫渠之氣的天道思想試著對人性的種種表現提出回應，再看唐君毅先生如何透過橫渠之氣將至善的天道與人上下關聯起來，進而提出橫渠是如何看待人性之善惡，人又何以由善轉惡，天地之性與氣質之性二者間究竟有哪些差異之處。

第三部分則先探討橫渠對心所位居的角色及功能，接續著論文將呈現唐先生對於橫渠「盡心知性知天」之天人合一思想有著何種獨特的詮釋，以及對傳統中國哲學思想中，對於眾家分歧的「性」論看法又有著哪些別有創見的說明。最後，筆者除了說明橫渠對於人由惡轉善的變化氣質工夫論如何能化作具體可實踐的目標外，更將以唐先生「心通九境」之「天德流行境」說法放置於橫渠氣論所顯現「存在之流行」或「流行之存在」此獨特對氣的存在詮釋，進而探究此種詮釋又會對儒學心性論產生何種的張力。

¹¹⁹ 《張載集》背景資料參考陳國勛，《張載《正蒙》氣論思想之研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2008年，頁3。

第四部份，則是本論文對於研究之回顧與展望，依序順著本論文整體之問題意識，各章討論之要點，以及全文所獲致之推論結果，提出首尾一貫的回顧說明，依此作為論文的結論。

第二章 唐君毅對橫渠形上思想的詮釋

第一節 天道

唐君毅先生以為在宋明儒學發展中，橫渠是首位能建立一客觀實在之根源在萬事萬物之外的重要學者，此一根源之建立實是中國傳統哲學得以從佛學轉向儒學之關鍵。¹此一關鍵轉向使得先秦儒學在文化及學術發展上獲得再一次的肯定，進而開展出另一階段的高峰。²在此一曲折且峰迴路轉當中，橫渠的思想正是後代欲研究宋明儒學之學者不可忽略眾多關鍵之一。其思想中一大特色即在於提出先秦儒學未能詳究之形上根源：或曰「太和」、「太虛」、或曰「氣」等概念。以下本章論述重點即依這些概念分別作為儒學形上根源思想的討論範圍，論述方式分為三個層次：首先第一個層次將以現今之橫渠文獻資料呈現橫渠自身對形上思想之說明，第二個層次則接以唐君毅先生在其著作中對橫渠形上思想的詮釋來進行研究討論，第三個層次則是筆者就唐先生的詮釋對於當代橫渠學說的發展與限制進行深入之探究，在此先行說明之。

在進行本章各概念研究前，我們不妨先思考一個問題：即建立一形上思想何以對當時儒學（唐末及宋初）具有其如此之必要性？畢竟在先秦儒學中，生與死尚不是最受人關切的議題，³面對周末禮崩樂壞社會制度之群我關係，儒學所面臨

¹ 唐君毅先生：「…其哲學理論乃由客觀宇宙之存在說到人生，其思想乃直接針對當時之佛家或禪宗之近於唯心之思想，而與一澈底的翻轉。」唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁211。此外，彭文林先生認為北宋五子中，闢佛老最甚者當推二程及橫渠三人，並指出橫渠門人范育在〈正蒙序〉中即說橫渠先生作《正蒙》一書，其目的即在駁斥佛老思想。彭文林，〈張橫渠闢佛的氣化論〉，《文史哲學報》第45期，1996年，頁3。而杜保瑞先生以為在面對佛道的批判上，張載在宋明儒學者中是屬於較為激烈者，不僅旗幟鮮明地反對佛道，更明確建立全面性的儒學理論予之抗衡。杜保瑞，《北宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2005年，頁100。

² 勞思光先生曰：「宋代儒學之復興運動，自始即有一自覺之方向；此即歸向孔孟之教，而排拒漢儒傳統及印度佛教之壓力。」勞思光，《新編中國哲學史(三上)》，臺北：三民書局，2007年，頁46。

³ 季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」（《論語·先進》）。朱子在《四書集註》中對此有進一步的詮釋：「蓋幽明始終，初無二理，但學之有序，不可躐等，故夫子告之如此。」朱子解釋對於生死之事原本就只有一理而已，在面對此一議題時，應該是有次第地循序漸進的學習。由此觀之，朱子以為孔子在回答子路問題時便已點明實有比「鬼神」、「死」等問題更具有優先性的議題。（宋）朱熹，《四書集註》，臺北：世界書局，1977年，頁71。

最迫切的問題是在如何能喚起人類內心最可貴的自覺、如何能自覺之所以不同於其他萬物的那「幾希」；⁴所關懷的是如何能肯定人類生命意義之價值議題上。因此，為何先秦儒學未深入討論之議題，到了宋代儒學會顯得如此重要？甚至我們可以更清楚地提出問題，何以橫渠對於關佛老之說是如此的看重？對此問題，學者金春植先生提出分析說法，他認為宋初儒學不僅繼承了韓愈以儒家文化為主體的強烈民族情感與道統意識，同時也看到佛教心性修養論之長處，及其對士大夫精神生活潛移默化的影響。因而認為抵禦佛教影響必定要能發揮儒家自身的長處，即所謂修本、立本之說。是故，宋初儒學之反佛，除了對民族文化的憂患意識之外，更添了幾分冷靜的反思與文化整合的傾向。⁵

學者鄭合修先生也指出橫渠反治佛老思想的問題意識，正是在佛教「精妙之理」的刺激下，儒學本身所呈顯不足之處，因而橫渠的理論建構的方向選擇上，最重要的就是對於「本源之學」的重新建立。⁶

是故，儒學若能在此形上思想問題上對佛老思想之回應給予一合理之駁斥並能開啓另種符合人們期待的論述，自然是可取佛老思想而代之。

學者劉啓崑先生曾將中國哲學形上思想分爲《老子》及《周易》二種系統：老子系統以「有」爲經驗界之「現象」，以「無」爲超越經驗現象之「本體」，此系統視世界爲一雙層範疇之結構。⁷而《周易》系統則以乾坤始元，陰陽剛柔之交感動變，推而行之之「一陰一陽之謂道」爲論述核心。不同於老子系統以「形上之體」、「形下之用」加以分別，《周易》系統則說「體」是陰陽之體，「用」是「陰

⁴ 筆者以爲，此「幾希」即是唐先生所說的性理，人生行爲之當然之理也。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁70。

⁵ 金春植，《張載氣化論之結構》，國立政治大學哲學系碩士論文，1999年，頁12。

⁶ 鄭合修，《張載的「本源之學」在宋代新儒學開展期的建構與角色》，臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2005年，頁25。

⁷ 當代學界對於老子形上思想的研究大致分爲兩種詮釋系統：一是唐君毅先生的「客觀實有形態的形上學」，另一則是牟宗三先生的「主觀境界形態的形上學」，吳建明先生認爲二者各有勝解也各有所不足。吳先生認爲唐先生依著西方知識論的詮釋進路所顯現的困境，在於其無法掌握到老子形上思想中「個體生命的精神實踐」；至於牟先生則側重主體的工夫實踐之思維，容易使人產生主體主義或人類中心主義之疑慮。是故，吳先生說：「無論老子『道』論之形上性格為何，其哲學之精彩與豐富皆須由其人生、政治與文化哲學諸層面來共同呈現；方能進一步凸顯老子『道』論之完整內涵。」他以爲就「道」內涵的完整性而言，實已超越主客觀認知的範疇。吳建明，〈莊子道論之義理性格探究〉，《宗教哲學》第48期，2009年，頁12-16。

陽之用」，是謂「本體」與「現象」一體流行，「一之而內在」的結構。⁸後者正是橫渠用以駁斥佛老思想的根源。橫渠門人范育在〈正蒙序〉中便開宗明義地指出橫渠之所以作《正蒙》即在駁斥佛老以心爲法，以空爲真，以無爲爲道之天道思想：⁹

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，以爲大道精微之理，儒家之所不能談，必取吾書爲正。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，故爲此言與浮屠老子辯，夫豈好異乎哉？蓋不得已也。

王夫之亦在《張子正蒙注》中指出：「自漢魏以降，儒者無所不淫，苟不挾其躍如之藏，則志之搖搖者，差之黍米而已背之霄壤矣，此正蒙之所由不得不異也。」無論是范育或王夫之，在此處都點明當時廣爲士人所接受的思想並不是孔孟的內聖外王之學，反而是歷經漢唐及魏晉時代戰亂之後，追求逍遙無待或長生不死的道家思想或是勸人去執才能離苦得樂的佛家思想。對橫渠而言，這種失之毫釐、差之千里的思想如果不能加以點出其論述的謬誤，所影響的不單只是個人而是整個社會由上而下的秩序關係。橫渠是言：

自其說熾傳中國，儒者未容窺聖學門牆，已爲引取，淪胥其間，指爲大道。其俗達之天下，致善惡智愚、男女臧獲，人人著信。使英才間氣，生則溺耳目恬習之事，長則師世儒宗尚之言，遂冥然被驅，因謂聖人可不修而至，

⁸ 劉啓崑，《張橫渠「太虛即氣」之思想史詮釋》，國立臺灣大學哲學系碩士論文，1995年，頁1-2。

⁹ (明)王夫之，《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1970年，頁9-10。

大道可不學而知。故未識聖人心，已謂不必求其迹；未見君子志，已謂不必事其文。此人倫所以不察，庶物所以不明，治所以忽，德所以亂，異言滿耳，上無禮以防其偽，下無學以稽其弊。自古詖淫邪遁之詞，翕然並興，一出於佛氏之門者千五百年。¹⁰

王夫之於《張子正蒙注》一開頭也點出：「謂之正蒙者，養蒙以聖，功之正也。」¹¹那麼對橫渠而言，究竟使得世人不分智愚、善惡、男女以為聖人可不修而至、大道可不學而知的佛道二家思想，其義理的謬誤又落在何處？身為儒學學者又該如何對此邪辟之說提出反駁？我們試著從以下的文字脈絡中來分析：

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。（〈太和〉）

諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。（〈太和〉）

聖不可知謂神，莊生繆妄，又謂有神人焉。（〈神化〉）

無論是以尋求涅槃智慧的佛家或是追求長生的道家，雖然在思想上有著不同的見解，但就橫渠看來二者都不是道統之學，因為二種思想指引人們終其一生追求之生命意義是建立在自我生命的解脫或超越這二層上頭；對於社會秩序之維繫、群己關係之連結並不能有所說明，因此當然不會是真正的道。

而佛道二家思想的謬誤又落在何處？試看以下文字：

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

¹⁰（宋）張載撰，（宋）朱熹注，《張子全書·卷三》，臺北：臺灣中華書局，1976年，頁23。

¹¹（明）王夫之，《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1970年，頁1。

範圍天地、通乎晝夜、三極大中之矩，遂使儒、佛、老、莊混然一塗。(〈太和〉)

此段文字充分顯示橫渠駁斥佛老的思維，他認為人存在於經驗世界當中，一切的行爲實踐所憑藉的根據—不該是佛家所言「諸法無常」，也不應是道家所說「有生於無」。然而橫渠天道思想所提出之說法，是否具有充分之理由足以駁斥佛老思想？筆者試著以唐先生的文字敘述作一說明：

常言物形為有，此有宜有所自來。如無所自來，而惟是太虛中所呈現，則虛是虛，形是形，「物與虛不相資」，太虛中又何必有此形？就太虛之「無」上以觀眾形，則形之在太虛之「有」為無理由。如其「有」無理由，則可肯定之，謂其有為真有，亦可不肯定之，謂其有非真有，而惟是虛幻，是必陷於「浮屠以山河大地為見病」之說。故欲肯定萬物之實有，必須先肯定一萬物之所自來。¹²

我們或可從《說文解字注》：「資者，人之所藉也。」¹³這層字義來輔助理解橫渠以為「物與虛」二者是存在著一種相待相倚的關係。佛學或說人之所以能認識事物是依心靈作用而起，萬物是依人之意識而存在；或說一切事物之存在是依待其他事物存在而存在，一切都是因緣所生，自是萬法無自性之說。世人若一心堅持真有此根源之存在，必將落入執著妄念而陷入煩惱苦痛之無底深淵，現世種種之貪嗔怒癡只讓人無窮無盡的沉淪而不得解脫，終不得離苦得樂而達極樂之彼岸。佛學在此層面自是無法同意也不能同意有一形上根源「真實存有」，是客觀獨立且不依待任何存在而自我的存在。但若沒有一「真實存有」，佛學又何以用「空」這個虛幻概念去描述真實世界，這真實世界並未與萬物產生任何聯結，則「虛是虛，形是形」何需多此一舉的刻意以「空」來證成世界的虛妄？對佛學而言，物與虛截然二元分立的關係，正是唐先生以為橫渠駁斥佛老思想的重要依據。

¹² 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁363。

¹³ (漢)許慎撰／(清)段玉裁注，《說文解字注》，臺北：黎明文化事業公司，1972年，頁282。

依著以上的論述，我們可以發現唐先生認為橫渠天道思想是「一超越經驗之真實存在並為萬物存在之形上依據。」筆者之所以會提出這樣的看法，是當我們再回到人類能自覺且關注生命價值的問題上來思索，若諸法果真無常，世間一切事物全是依因緣而起而滅，那麼君與臣、父與子之間的群己關係自可依著因緣而行事、自可不需因著未能克守責任與義務而受到自我或他人的譴責。若心中必得要無所執才能離苦，維繫社會制度之五倫關係似乎也就失去實踐的必然性；如此一來，人之所以願意實踐道德行為，只是畏於因果關係而實踐，這種只問因果、重來世之思想，何須定說有一無形、非真有之「虛」（空）存在？

站在儒學自始以來重視人倫及群己關係上看來，自是無法認同這種撼動社會最基本結構的思想，是故，橫渠在此必定要說有一超越經驗之真實存在以作為萬物存在之根據來保障人作為一道德實踐個體的必然性。

其次，無論是孔子所言之「仁」或孟子所說之「四端之心」，均從實際生活面向來說人之所以實踐道德之根本所在¹⁴，此種說法並未清楚點出身為人之必然實踐道德的根源所在。因此，橫渠形上思想另一個重要意涵即在確立此一形上根源之所在是如此之真實無妄，此一形上根源之所在更是爾後其「變化氣質」等工夫論述實踐的依據。部分學者只以橫渠氣論的論述就以為是橫渠為一宇宙論者似乎未能細察橫渠之用心。如此看來，肯定有一真實存在，實是橫渠在發展其整個思想體系中最重要、也是最根本的基礎。對後代研究者而言，也是首先要掌握其思想的關鍵。

如果我們同意唐先生的說明，接下來不禁會追問：那橫渠思想中「真實存在」究竟包含著哪些概念？以下我們將試著從《正蒙》篇章中所提及的概念進行分析：

15

¹⁴ 子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）；孟子曰：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」（《孟子·公孫丑上》）。

¹⁵ 「張橫渠之學，要見于正蒙一書，其語錄之言天道，大旨亦不出正蒙。」。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁72、頁74及頁80。

一、橫渠思想「真實存在」概念

劉錦賢先生認為渠橫的天道論之所以難解，當中所用名言多而易使人混淆義理分際便是箇中原因之一。因此他建議研究者自當要對《易傳》《中庸》有所理解，若能深契《易傳》所云之生生，《中庸》所云之「生物不測」，並能知《易傳》《中庸》之義理規模係以實理貫實事，由實事顯實理之道德形上學，即能以簡馭繁。在其天道思想所使用之太極、太和均出自於《易傳》、太虛則首見於《莊子·知北遊》：「不過乎崑崙，不游乎太虛」，¹⁶然橫渠對太虛的理解卻和《莊子》之本意大相逕庭。¹⁷何以橫渠形上思想有著天、道、神、太極、太和、太虛如此多的名言概念？橫渠以為此數者「其實一物，指事異名爾」¹⁸，筆者以下便以太和、天（天道）、太虛三個概念為討論對象進行一番梳理。¹⁹

（一）太和

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、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬絪縕，不足謂之太和。²⁰（〈太和〉）

¹⁶ 對此莊子的太虛，張永雋先生解釋為廣漠無限的宇宙空間。見張永雋：〈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，頁90。龔杰則引用唐朝成玄英的《南華真經注疏》中說到：「崑崙是高遠之山，太虛是深玄之理。」指稱太虛只是一深玄之理，並非是有一空間概念的描述。見龔杰：《中國思想家評傳叢書—張載評傳》，南京：南京大學出版社，2006年2月，頁33。（晉）郭象注（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年7月，頁433。

¹⁷ 學者陳國勛依據《張載集—宋史張載傳》中云：「其學尊禮貴德，樂天知命，以《易》為宗。」以及王夫之（西元1619-1692年）《張子正蒙注—序論》中云：「張子之學，無非《易》也。」而得張載受《易》影響極深。陳國勛，《張載《正蒙》氣論思想之研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2008年，頁31。

¹⁸（宋）張載撰，（宋）朱熹注，《張子全書·卷三》，臺北：臺灣中華書局，1976年，頁24。

¹⁹ 劉錦賢，《張橫渠思想研究》，國立臺灣師範大學中國文學系碩士論文，1985年，頁17。

²⁰ 王夫之在《張子正蒙注·太和》之首便已點明「太和所謂道」，「太和」正是那「道之所自出，物之所自生，性之所自受」；使一切的存在之所以存在、保障萬物如實存在的形上根源。那又何以「太和」稱之呢？王夫之又曰：「太和，和之至也。……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。」（明）王夫之，《張子

在〈太和〉這段話中包含了幾個意涵：首先，以位階關係來看，「太和」實是最高形式的存在，所有萬物的浮沈、升降、動靜及相互感通均蘊涵在其範圍之中。其次，論及次第關係，「太和」此一形上根源是早於我們經驗世界的存在而存在，乃為第一序的存在；再者，在經驗世界中，能讓萬事萬物「其和不失」如此有秩序而和諧的運行著的也是這「幾微易簡」的形上根源。正因著這形上根源蘊涵著所有萬物又能使萬物和諧而有秩序的運作，才稱此形上根源謂之「太和」。

（二）太虛

太虛者，氣之體。（〈乾稱〉）

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無（〈太和〉）。

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。（〈太和〉）

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。（〈太和〉）

在橫渠思想中，形上根源的另一種說法為「太虛」，我們簡單將「太虛」整理出幾個概念。首先，太虛是天道的別稱：在前段文字中，我們已對橫渠肯認有一真實存在進行了一番說明，知道此一真實存在是使萬物如實存在的根源，而橫渠又稱形上根源為「太虛」，理當是回應於佛之空、道之無而有此說法。

如果「太虛」並不是道之無，亦不是道之空，那又該如何解釋呢？橫渠言：「太虛者，氣之體」、「太虛即氣」，亦即太虛實為氣之本然狀態，最初之形式，此即王夫之曰：「太虛即氣，絪縕之本體」²¹，因著太虛即氣之本然狀態，當然就不能說太虛是無、是空。

正蒙注》，臺北：世界書局，1970年，頁1。

²¹（明）王夫之，《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1970年，頁15。

我們再進一步地想，太虛實為氣之本體。因此，無論是聚而形為萬物或是散而返太虛，氣依然是氣，是永遠地存在著。絕不是佛家所說有去無回的涅槃，也並非是道家所言有生無死的永生；生命的常態實在只是氣的流轉變化的，所有經驗世界的萬物都只是氣的暫時表現，故王夫之曰：「散而回歸太虛，復其絪縕之本體，非消滅也。聚而為庶物之生，自絪縕之常性也，非幻成也。」²²

(三) 天、天道

運於無形之謂道，形而下者不足以言之。(〈天道〉)

天之不測謂神，神而有常謂天。(〈天道〉)

天不言而信，神不怒而威；誠故信，無私故威。(〈天道〉)

天道不窮，寒暑也；(〈太和〉)

物形色，神之糟粕，「性與天道」云者，易而已矣。(〈太和〉)

天道四時行，百物生，無非至教；(〈天道〉)

「鼓萬物而不與聖人同憂」，天道也。(〈天道〉)

神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。(〈神化〉)

天體物不遺，猶仁體事無不在也。(〈天道〉)

在上述引文中，筆者試將橫渠對真實存在的論述分為「本質」及「體現價值」二個面向來談：首先，就本質而言，筆者以為橫渠的「天」、「天道」此一真實存在並不是以人類有限的感官知覺、知識及語言可以揣度而盡知，²³此真實存在所展

²² (明)王夫之，《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1970年，頁5。

²³ 王夫之即曰：「所以然者不可言顯，能然者言所不能盡。」正是點明了無形無方之天道是不能以言語窮盡的。(明)王夫之，《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1970年，頁46。

現的「神」，是無方是不可測之「神」。但是，若此真實存在真是無方而不可測，我們又怎能確知其存在而並非只是筆者自己一廂情願的臆測？在此，筆者以為在橫渠的原文「天不言而信」、「天道不窮，寒暑也」當中，天道之「信」及「不窮」正可提供我們這不可測之天顯現其能之佐證：天不會以言說指引我們，但是從四時的更迭變化不會有所差錯，春夏秋冬的次序不會有所紊亂，它的確展現了對天地萬物的承諾。這信守承諾之能，讓我們得以肯定這不可測的真實存在是確實存在，絕非是我們憑空想像的杜撰。從其所展現之能，我們確立了這客觀的真實存在；如果要用一個字來表達這真實存在的本質，那便是「誠」。自古以來，此真實存在以誠對待萬物，由此以往也不會有所改變；因而也可以這麼說，只要掌握到了本質「誠」，也就能領會到橫渠思想中真實存在的真正意涵。

其次，筆者想要論證橫渠思想中「天」、「天道」的確具備有「體現價值」面向又應該從何處找尋？換言之，如果我們同意橫渠之真實存在是以「誠」為本質，那「誠」所顯現出之能，便將是其存在之價值體現，但是它所要體現的價值又是什麼？欲找出此答案，筆者試著從橫渠原文「天體物不遺」、「鼓萬物而不與聖人同憂」的二句話找到或可提供作為此真實存在所體現價值之依據：天對於一切的萬物並不會因著事物的美醜、大小、多少或善惡而對其有所差別的關懷，對萬物的關懷永遠是以完全無私的誠相待；即便所得到是負面的回報，它依然日復一日，年復一年的信守承諾而不會有所憂慮；這種全然無私、無差別、重信諾的愛，正是橫渠稱許的最高道德價值—「至善」。因此，就「體現價值」上來看，筆者認為橫渠的真實存在的確是顯現出最高的道德價值—「至善」。

三、唐君毅先生對橫渠思想「真實存在」概念的詮釋與創見

(一)「各正性命」之太和

唐先生對於各家學者所提出「太和」的詮釋，又有何種解讀？

然橫渠之正蒙，乃以天道之論為先，其第二篇參兩篇，言天之日月五星，地之五行之物……本此以觀其第一篇太和篇之言太和之道，……亦似當初是說自然之物質宇宙之事，故人遂恆以唯物論或唯氣論解之。……然反此者，則又可由橫渠之于太和篇中亦說「起知於易者乾乎」，「清通而不可象為神」……乾稱篇之言人當視乾坤為父母，而謂橫渠之天乃具神知之泛神論之神，或超神論之神；……此上二釋，亦皆有橫渠之明言足據，亦皆不能謂其無所見于橫渠之學。然二說，則相矛盾，須有說以通其所謂氣物、虛神之本義。²⁴

從上段引文看來，唐先生先是駁斥部分學者以西方唯物論的觀點將橫渠之「太和」僅視為一自然之物質宇宙；他也不同意從「起知於易者乾乎」、「清通而不可象為神」（〈太和〉），「乾稱父，坤稱母」（〈乾稱〉）等部分橫渠思想就將「太和」視作具有神知的泛神論之神或超神論之神。他以為這二種的論述雖都是以橫渠思想為本，但都未能充分掌握住「太和」在其思想中的本義，因二者未能融會貫通橫渠思想之真義，導致二種論述的說明竟產生相互矛盾的結論。

既然上述二種見解都不足以得到唐先生的肯認，那唐先生以為橫渠之太和又該從何理解？我們或可從其說明太和之名找出些許線索：「至于太和之名，則出易傳保合太和之語。」²⁵，以筆者的看法，唐先生以為橫渠的太和理應回到《易傳》之本義「乾道變化各正性命，保合太和，乃利貞。」²⁶。亦即使天地萬物具有浮沈、升降、動靜、相感之性，進而產生綱縕、相盪、勝負、屈伸之用；並讓這一切萬物之性得以在這綱縕、相盪、勝負、屈伸的動態活動中，如如地展現各自之性而不會有所失序的根源，正是「太和」所顯現之能，也因著天地萬物能和諧而又有理序地各正性命，正是證成「太和」之存在。²⁷

²⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁73。

²⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁79。

²⁶（宋）程頤 朱熹，《易程傳·易本義》，臺北：河洛圖書出版社，1974年，頁6。

²⁷ 唐先生在《中國哲學原論·原教篇》對「太和所謂道」有著如是說明：「此中所謂浮沈、升降、動靜、相感之性，自是後文所謂散殊可象之氣，是依清通之神而相聚相感之性。其言綱縕相盪，

(二)「超越有無」之太虛

唐先生以爲：「道家重虛重無，或以無為天地萬物之本，又偏重在虛無一面去。張橫渠反對一切有無虛實互相對立之論。他認為佛家之說空，亦不免與有對立。」²⁸橫渠自是反對落入「虛無窮，氣有限，體用殊絕」(《太和》)之對立關係中。如此說來，唐先生的確肯認橫渠思想中太虛是一超越「有無虛實互相對立」的絕對無限；試想太虛如果是虛是無，那與其對立的實和有必定被摒除虛無之外，如此一來，橫渠所言之真實存在又如何能成爲蘊涵天地萬物之性的形上根源？是故「天地之道無非以至虛為實」²⁹太虛的的確確是一最真實的存在。

唐先生又在其《哲學論集》中說到：「其〈語錄中〉說：『天地以虛為德，至善者虛也。』」³⁰由此看來，太虛還蘊含一「至善」的客觀價值於其中，至於此一價值又該從何確立？我們將在下一段繼續探究。

(三)「客觀存有」的真實存在

橫渠的真實存在除了筆者所述二個面向之外，唐先生也對橫渠的真實存在提出了十分精彩的詮釋：

不論吾人之心之自覺之與否，或吾人之精神活動之參與與否；此自然的宇宙，亦為一表現價值性充滿道德性之宇宙。……自此全體中萬物不斷分別各得其成就言，即同於人所謂義。……自萬物之不斷生出，而互相感通言，即是同於人所謂仁……³¹

在上述唐先生的引文中，我們可以很清楚的知道，唐先生肯認橫渠的真實存

亦即氣之聚而相感時之互相施受。施者陽伸，而浮起升起，而居勝；受則陰屈，而沈下降下，而居負。此一施一受之無間，即細縷相盪。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁95。

²⁸ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁219。

²⁹ (宋)張載，(宋)朱熹注，《張子全書·卷十二》，臺北：臺灣中華書局，1976年，頁5。

³⁰ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁224。

³¹ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁224。在這裡，筆者以爲唐先生所言之宇宙並非等同於一般人所熟知的科學天體行星之宇宙，而應是比較接近橫渠所說之天道。

在是一客觀價值，而此客觀價值正也是儒家自先秦以來一直所強調的道德價值。³²唐先生肯認橫渠的真實存在是一客觀實有，而非主觀實有；也就是說，不管人心是否能自覺此一真實存在，這真實存在就是如如地客觀存在著，絕非是依恃著心而存在著；在此，筆者非常同意唐先生肯認橫渠的真實存在為一客觀實有的說法。否則，儒家所高舉的道德價值只能依憑著人的自我覺察而存在，那麼道德實踐活動就不會具有其必然性。一個人是否能有善的實踐，將由其心的自覺活動而定，若心未能有所自覺，是否就不需要也不必要實踐善？如果實踐善不具有其必然性，那麼道德價值也只是一可有可無的價值而已！

此外，唐先生還點出客觀存在的天地萬物之所以能不斷分別表現出其自身本有的價值，各有其成就，是此真實存在「義」的展現；萬物相互感通、相互融化其形質而不斷生成新物，是此真實存在「仁」的顯能，³³這是唐先生對橫渠思想「仁敦化則無體；義入神則無方」(〈神化〉)獨特而又深刻的詮釋。筆者以為唐先生透過此一詮釋過程，清楚地表明橫渠所言之「氣」其氣化、神化之歷程就是萬物分別表現其價值及相互感通、相互融化生成新物這「化」的歷程。因此「人能知變化之道，其必知神之所為也。」(〈神化〉)，掌握到「化」的歷程，我們更可以確信橫渠所論之真實存在一客觀存有。

論述至此，我們可先對橫渠的真實存在做一歸結整理：筆者以為在橫渠思想中真實存在是位階最高、是絕對無限的存在，其本質則為「誠」，所展現的是充滿「至善」之道德價值。唐先生更指出這萬物相互感通、各自表現的種種神化歷程所顯現「仁」與「義」的道德價值，正可作為這最高客觀實有存在的最佳佐證。

³² 劉述先先生在〈論孔子思想中隱含的『天人合一』一貫之道〉中便指出在《論語·陽貨》：「子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』」，天的無言之教是孔子突破傳統的新觀念，這裡天已經完全沒有人格神的特徵；在《論語·季氏》：「孔子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」，孔子始終保持天的超越性格，故我們不能不把天看作無時無劇不以默運的方式在宇宙之中不斷創生的精神力量，也正是一切存在的價值的終極根源。」劉述先，〈論孔子思想中隱含的『天人合一』一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》第10期，1997年，頁7。

³³ 唐先生提到：「義是使他人與我都各得成就。」「仁是我與人通情。」筆者以為唐先生所謂「通情」應是指相互感通之意。唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁224。

第二節 氣

橫渠思想的學問原不只是以「氣」為其終極關懷，然學界對橫渠之「氣」究竟是屬形上或是形下或是二者兼有的看法是如此之分歧又如此之多元。如果我們不能先從諸多歧異的各家論述中，確立一條詮釋的進路，對於後續想更進一步研究橫渠思想、一窺其真貌，無異是緣木求魚。近五十年來，當代學界對橫渠之氣的討論著作相當的多，本節筆者將以此段時間，數位代表性學者對橫渠之氣的見解進行一簡單梳理；再試著將各家對橫渠之氣的解讀進一步放在橫渠的思想論述中，如果此種對氣的解讀不致產生橫渠思想的自我矛盾，自當會是筆者在進行以下各章系列的研究可以遵循的方向。也就是說，橫渠之氣究竟該如何定位，筆者所依據的將會是「在詮釋橫渠之氣的過程，是否產生橫渠思想詮釋的自我矛盾」此一判準。

（一）陳俊民的「天人一氣之氣本論」

陳俊民先生在其著作《張載哲學與關學學派》引述橫渠《橫渠易說·繫辭上》：「須知氣從此首，蓋為氣能一有無，無則氣自然生，氣之生即是道是易。」而視橫渠之氣是一貫通形上形下、天人一氣之首出之氣；³⁴陳先生以為橫渠必得由「天人一氣」此一脈絡來反轉那些攻擊儒學為「天人二本論」的論述。³⁵

陳先生將橫渠「天人一氣」之氣分為「體」與「用」二個範疇：首先，氣之「體」是作為宇宙本體的「氣本」範疇；無形無狀、至靜無感、清通而不可象之太虛即是「太虛之氣」，是宇宙之本根、天地之始祖，是氣之本體。再者，從能動的「氣化」範疇中可顯現出氣之「用」，每一具體事物在氣化過程中的陰陽、虛實、動靜、浮沈、升降等無一不是蘊含矛盾的對立統一體。³⁶因此他說：

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

³⁴ 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁150。

³⁵ 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁72-76。

³⁶ 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁141及153。

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。³⁷

值得我們留意的是，陳先生從「天人一氣」和「一物兩體，氣也。一故神，兩故化。」（〈參兩篇〉）「體用不二」等概念使氣成為貫穿橫渠思想的中心範疇，其中「氣本」範疇是由太虛、天所構成的宇宙本體，「氣化」範疇由道、理所構築的宇宙生化歷程，這二層結構形成了客觀的天道範疇系統；而性、心、聖、誠則構築成主觀的人道範疇系統。³⁸由天道至人道、由客觀本體面到主觀實踐面，陳先生試著從以氣為核心概念的層面給予儒學「天人合一」何以可能一個支持的基源。

雖說陳先生「天人一氣」的氣本論可以作為儒學「天人合一」的一種詮釋模式，然而筆者以為我們必須理解到在此種詮釋的模式中，陳先生是以唯物論的觀點來肯認橫渠之氣，³⁹他視此氣是一自身對立統一的物質實體、⁴⁰是一構成宇宙的基本物質、整個宇宙本體統一的基礎即在此物質（氣）。又從辯證角度來說明萬物生成變化實為一個對立統一之歷程，於陳先生的詮釋模式下橫渠之氣只當為一純粹的宇宙自然物質而已，

然而筆者質疑的是，一純粹的自然物質如何能包含道德價值於其中。換言之，我們的確可從物質所含成分中分析出各式各樣的成分，但再怎麼分析也無法分離出「善」與「惡」這二種成分，陳先生所言之氣若是無法開出「善」之氣及「惡」之氣，又怎能對橫渠思想中「變化氣質」之復性工夫提供一合理的說明？是故，橫渠之氣在橫渠思想論述中應非只為一物質之氣。

（二）丁為祥的「一滾論之之氣論」

³⁷ 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990，頁125。

³⁸ 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁136。

³⁹ 陳先生說：「他究『天人相與之際』的氣本論，既不同於孟子所說的『天之生物也，使之一本』的本原論，更不同於晉一唐二氏、玄學『以無為本』、『真如』即『體』的體用論，而是關於世界統一於物質（『氣』）的宇宙本體論。」陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990，頁99。

⁴⁰ 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁136及152。

丁先生則對於港臺與大陸二邊學界在橫渠思想上側重有所不同提出了一條統一的詮釋進路。他指出港臺學界長久努力耕耘於橫渠思想的本體意識與宗教精神；大陸學界一直以來則偏重在詮釋橫渠思想的宇宙關懷與氣化思想，二者之間存在著一種對立的思維，追根究底的原因主要是來自西方文化的衝擊與壓力以及二者對西方文化感受不同之故；⁴¹是故，丁先生提出從傳統文化自身的歷史與邏輯來理解傳統文化的新思維；換言之，他認為「以歷史的方式接近歷史」對橫渠思想的詮釋會是一條比較可靠的路徑。⁴²

他以為橫渠思想以「太和所謂道」撐起了本體論，其中蘊含太虛的神性天與超越天，太極（丁視為氣）的自然天一天的三重涵義。⁴³三位一體的天解消了漢代宇宙論只具有的神性天與自然天之缺憾，「天人合一、體用合一、本然與實然合一」的三個合一，確立儒學天人的連結以及對佛老思想的反擊。⁴⁴

與陳俊民的「氣本論」是從「體」與「用」二範疇來談橫渠之氣有所不同，丁先生以「本體論」和「宇宙論」並存的架構，主張橫渠之氣分為陰陽未判之元氣（太極一氣的原初狀態）和陰陽已分之氣⁴⁵，太虛則是一種超越氣又與氣同時共在且不可分割的本體；⁴⁶虛與氣二者則為異質存在且為邏輯上不可分割的關係。

雖說是不可分割，但二者從存在狀態上看：太虛的「清通而不可象」、「無聚無散」、「無形無感」是屬於形上存在；氣的「散殊而可象」、「有聚有散」、「容形容感」是為形下存在。再從始源性上看：氣作為天地萬物的「成質者」，是宇宙論的始源；太虛超越氣且在氣之上，是本體論的始源；⁴⁷丁先生由此而論不管是從存在狀態或始源性上來分析，太虛與氣二者實為異質存在之關係。

筆者以為丁先生透過「太虛即氣」先論證出橫渠思想具有本體論與宇宙論不可

⁴¹ 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁3。

⁴² 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁9。

⁴³ 丁先生以為橫渠的「太和」除了是太虛與氣的統一之外，也是陰陽二氣的統一。丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁55。

⁴⁴ 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁55-59。

⁴⁵ 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁51。

⁴⁶ 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁54。

⁴⁷ 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁64。

分割而並建之原則；再以「一滾論之」體用並重、形上形下的統一，給予橫渠思想中「天人合一」一個合理的轉化機制。然而，這看似唯心唯物的對立解消，卻是充滿著牟宗三先生對橫渠思想「神形上、氣形下」體用圓融說的詮釋味道。在此，身為唯物論支持者之門生，丁先生轉折的論述不也正是對唯物論者一大警醒。

（三）牟宗三的「體用圓融之氣論」

處在兩岸思維對立的時代，牟宗三先生的政治意識深刻地顯露在對橫渠之氣的詮釋上，並且無可避免必然要站在反對唯氣論的這一方，⁴⁸在《心體與性體》中牟先生說：

蓋野馬網蘊是氣之事，若以氣之網蘊說太和，說道，則著于氣之意味太重，因而自然主義之意味亦太重，此所以易被人誤解為唯氣論也。然而橫渠以天道性命相貫通為其思參造化之重點，此實正宗之儒家思理，決不可視之為唯氣論者。是以橫渠以野馬網蘊之太和為首出之觀念，由之以說道，不是很好消化。⁴⁹

據吾今日細看《正蒙》，橫渠誠有滯辭，然其實意却不是以太虛神體為器(氣)，為形而下者。⁵⁰

由上述牟先生的話語中，我們可以約略掌握到他對橫渠之氣的見解：首先，牟先生對於橫渠以「不如野馬網蘊，不足謂之太和」此一說法來說形上根源，會讓人以為橫渠是依循荀子自然生命之氣性來詮釋形上根源而有唯氣論之嫌。⁵¹眾所周知

⁴⁸ 何乏筆先生在〈何謂「兼體無累」的工夫—論牟宗三與創造性的問題化〉一文中便明確指出：「牟宗三以張載的哲學為『正宗之儒學思想，絕不可視之為唯氣論』。此說法不僅含有濃厚的政治意味，同時也透露當代儒學思想上的『偏滯』。牟宗三對於《正蒙》的註解的確結合細緻的分析與創新的重建，但因為形上學與唯物論的對立主張，便忽略儒家氣論對當代哲學的重要潛力。」何乏筆，〈何謂「兼體無累」的工夫—論牟宗三與創造性的問題化〉發表於《儒學的氣論與工夫論》一書。楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年，頁100。

⁴⁹ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁437。

⁵⁰ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁419。

⁵¹ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁439。

的是，荀子之氣性爲一形下之氣，既無形上意義也無道德之價值，是無法作爲一道德創生根源，牟先生以爲橫渠之氣自是不能由此處開出。換言之，筆者以爲牟先生在這裡便先以反駁唯物論者的立場，不將橫渠之氣圈限在荀子自然生命之氣性中，不視橫渠之氣只爲一純粹物質之氣，爲一形下且不具道德價值之氣。

因此，牟先生才會認爲橫渠提出以野馬絪縕之自然現象來說明太和是一種不甚聰明的譬喻，這會讓研究橫渠思想的學者陷入「形上根源爲一物質」的宇宙唯物論迷思，這種說法絕非是力求「反古開新」的宋代新儒學欲作爲形上根源的道德價值方向及目標。⁵²

是故，面對橫渠之氣，牟先生又是從何種詮釋面向來說呢？我們試從《心體與性體》一書中找尋牟先生的看法：

乾元創始之，坤元即隨而終成之。故坤元為終成原則，或凝聚原則。終成而凝聚之，即「能」也。……「能」為「材質」觀念，能者即有此資具而能體現、終成（具體化）乾元之創始也。乾元之知大始為「心靈」觀念。心靈創始之，材質終成之。⁵³

由此乾知與坤能之分，再進一步宇宙論地分而為「氣」與「神」之兩概念，此即「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」兩語之所示。神固不離氣，然畢竟神是神，而不是氣，氣是氣，而不是神，神與氣可分別建立。吾人可本易傳，于乾知之易處說神，于坤能之簡處說氣。⁵⁴

由上段引文可以看出，牟先生試著從《易經·繫辭上》：「乾以易知，坤以簡能」來確立橫渠之氣的地位：因此對牟先生而言，橫渠之氣只能視爲一材質觀念而非心

⁵² 牟先生說：「就橫渠言，其客觀地思參造，著于存在而施分解，所謂宇宙論的興趣者，此所謂『著』亦不是順知性思考之興趣純客觀地積極地著于存在而施分解、推證、與構造，如希臘傳統之形上學所為者。其著存在而施分解乃是以道德的創造性為支點者，他是在此決定性的綱領下施分解，分解有定向，有範圍，此是屬於『道德的形上學』者。」牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁427。

⁵³ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁441。

⁵⁴ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁442。

靈觀念，讓此材質的潛能得以實現（終成）是「能」的展現。然者，讓這材質得以實現的根源並非是材質自身，是「乾元」這形上的心靈觀念：「乾元」是神，是無象迹、無聲臭，純一至和、一片昭明且不可以形隔，是作為一切萬物資始的根源；「坤元」則顯現的是能，此能正是使一切萬物得以具體顯現之能。

牟先生再進一步地將「乾元」視為「清通而不可象」的「神」；「坤元」則視為「散殊而可象」的「氣」，更說「氣是氣，而不是神」，明顯地視橫渠之氣為一有象有迹，可言散殊的形下之氣。牟先生對橫渠之氣的解讀便是由「乾知」和「坤能」、「神」與「氣」二分之說來確立氣的地位。

筆者認為這種由「乾知坤能」來確立橫渠之氣的說明，乍看似乎十分符合橫渠自身深受《易經》思想之思路。再仔細看之，形上與形下、本體與現象的二層存有論觀點不也在在顯現了牟先生本人試著由康德形上學的詮釋進路來架構儒學形上思想的企圖。

我們試著再引牟先生另數段文字，看看他是如何看待此形下之氣：

「氣之性」即氣之體性。此體是氣之超越的體性，遍運乎氣而為之體者。此性是一是遍，不是散殊可象之氣自身之曲曲折折之質性。氣自身之曲曲折折之質性是氣之凝聚或結聚之性，是現象的性，而橫渠此處所說之「氣之性」是「遍運乎氣而為之體」之「超越的性」，本體的性，乃形而上者。⁵⁵

此體是一、是全、是遍。若視為氣之實然的質性，則囿於散殊限定之氣而亦為有限量，有限定之強度量，此乃氣之強度所蒸發之光彩……此則即不能是一、是全、是遍。此則仍屬於氣之觀念，材質之觀念，而不能說是神。⁵⁶

由上述引文中，我們不難發現若從本質上看，牟先生認為作為氣之本體的神與現象之氣二者是不能混為一談；本體之神是超越的本體、形上的本體，是一切萬物之根源；而散殊之氣則是一曲曲折折之氣，此曲折便是牟先生書中所言不全、不一、

⁵⁵ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁442-443。

⁵⁶ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁471。

不遍之意。此不全、不一、不遍的現象之氣，牟先生曰此氣是材質之氣、是形下之氣，自是不能作為全然地、完整地遍照萬物之根源。

再從表現面來看，牟先生將橫渠之氣只視作一散殊之氣，是有範圍、有定向、受空間所限之氣，故此氣會有滯的表現，是無法表現出「兼體無累」⁵⁷「參和不偏」之特性。

筆者以為，牟先生由「偏滯」及「不全」之處來說橫渠之氣，的確是可以給予橫渠心性論中「氣質之性」之所以如此表現的合理說明。但若再進一步細想，作為本體之神是「兼體無累」、是「參和不偏」的天地之性，又以何緣由要自成一不全、不一、不遍之氣？在「神是神，氣是氣」的截然二分下，橫渠工夫論之「變化氣質」何以可能？

在此，筆者十分同意袁保新先生的見解，袁先生以為借用西方哲學的分類架構及概念語言重新闡述中國傳統哲學的內涵實為一種「格義化」，而在「格義化」的過程中，若只以「新瓶裝舊酒」的模式開啓對中國哲學的新詮釋，極易陷入「扭曲與誤解中國傳統智慧」的困境，⁵⁸牟先生的詮釋進路便是因著康德形上學而陷入「神是神，氣是氣」的困局中，以致在詮釋橫渠思想上出現杆格不入之時，便多會以「滯辭」帶過。

⁵⁷ 牟先生曰：「兼體者即能兼合各相而不偏滯于一隅之謂。〈誠明篇〉第六有云：『天本參和不偏』此『兼體』之兼即『參和不偏』之意也。」牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁448。

⁵⁸ 袁保新先生曰：「即令當代新儒學的前輩學者，筆路藍縷，以其學貫中西的學養，嚴選康德道德形上學的理路、架構、語言，為中國重道德實踐的心性之學賦予了現代意義，並回歸文本，找到大量文獻的印證與支持；但是，康德哲學作為西方近代哲學的產物，一方面背負著西方古典哲學思惟最原始的烙印，即將世界斷裂為兩極，永恆的非時間領域及變動的時間領域；另一方面，又未加反省的接受了近代西方文明諸多二分性的預設，如：心/物二分，價值/事實二分，理性/感性二分等，故而在哲學思惟的基本調性上，其實與中國傳統哲學仍有許多杆格不入的情況。」此段話為袁先生對牟宗三先生的詮釋進路所提出一些支持與疑慮，他能深刻感受到牟先生等當代新儒家們力求捍衛中國傳統哲學思想的苦心勳力，卻又不得不擔心牟先生所採用的西學詮釋反而會遮蔽了中國傳統哲學思想其心性論重實踐的部分。他以為中國傳統哲學並未有形上與形下的明確二分之說，因此袁先生很難同意牟先生以「本體與現象」二分的康德形上學作為中國傳統思想的詮釋基礎。袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁VIII。

（四）朱建民的「氣通形上形下之氣論」

朱建民先生對橫渠之氣的討論主要見於《張載思想研究》第二章〈張載的天道論〉，首先與牟先生看法一致的是，朱先生認為若是從本質上來理解，橫渠之氣仍為一形而下之氣⁵⁹；然而與牟先生及前面其他學者所採取的詮釋進路不同的是，朱先生並不從西方形上學的架構來理解橫渠之氣，他反而是回到橫渠對中國原典《易經·繫辭上》中所謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」來說明橫渠所指的「形而上」實為無形體、無形迹之意；而有形體、有形迹的則是為「形而下」。⁶⁰

接著，他繼續再以《正蒙·太和》中「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形」此段話論證出「氣聚則有形可見，而為形而下者，氣不聚則無形可見，而為形而上者。」⁶¹，透過他的說法，橫渠之氣是可以藉由某種活動方式或為形而上或為形而下；也就是說，朱先生以為橫渠之氣實為一可通有形與無形、可通形而上與形而下之氣。

這裡值得注意的是，朱先生雖然肯認橫渠之氣可通形上與形下，但橫渠之氣並未失去其形而下的本質，之所以會有形而上之氣與形而下之氣之分別，也只是氣在存在狀態上有所不同罷了。由此可看出朱先生仍只將橫渠之氣視為第二義的存在概念，亦即意味在這氣之上還有著更高位階的真實存在。⁶²

（五）陳榮灼的「元氣論」

和朱建民先生的見解不同，陳榮灼先生則不同意牟先生將橫渠之氣視為一形下之氣，他以為牟所採取的是「超越的分析」詮釋進路而試圖將康德的物自身比擬做橫渠思想中之神體、將現象界對應為橫渠之氣，如此「神形上」「氣形下」的對應方

⁵⁹ 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁24及頁31。

⁶⁰ 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁28-29。

⁶¹ 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁29。

⁶² 朱建民認為「使氣化所以能運行不息的根據，不是陰陽之氣本身，而是乾坤之性；乾坤才是究極的性命之理」，而乾坤之中又以乾元是為形而上之神的主要依據，因此，在第二義的氣之上、作為氣化的形上根源是乾元。朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁42及51。

式讓牟先生只能理解橫渠之氣爲一「材質的」氣，自然也就不足爲奇了。⁶³

陳榮灼先生則試著從萊布尼茲的「力」與橫渠之「氣」的哲學對話來論證橫渠之氣即是一活動、能動的宇宙本體，在氣之外實在無一更高的「道」或「理」的本體存在，是以主張「理氣一元，無分先後」，由此觀之，他所說的橫渠之氣顯而易見地是一形上之氣，陳先生稱之爲「元氣」。

在陳先生的論證中，筆者認爲他不僅避開了唯氣論的說法改以「元氣論」的方式給予橫渠之氣一最高真實存在的肯認，也意圖去除那一層唯物論的面紗；除此之外，陳先生更大的目標恐怕是欲藉由萊布尼茲的「力」與橫渠之「氣」的對話，架接起中國的自然哲學與西方近代科學的聯繫；甚至經由「力」的微觀義給予儒學在中國政治上一個現代化的契機。轉而給予那些慣將「反科學」、「反知識」、「反民主」的旗幟掛在儒學之上的學者們一個哲學理論上的回應。透過此一詮釋的確可以開啓儒學現代化(西方科學化)之門，但讓我們試著回到橫渠所身處的北宋時代中，仔細思量當時橫渠是否是爲著面對這種「反科學」、「反知識」、「反民主」的質疑而提出他對於氣的思想論述，筆者以爲所得到的答案應該是不言而喻了。

(六) 何乏筆的「兼體無累之氣論」

如果說陳榮灼先生的「元氣論」是在側重於破除橫渠之氣係一唯物論這一層障壁；那麼，何乏筆先生「兼體無累之氣論」便是進一步地再透過氣的能動性詮釋來開出橫渠之氣的非形上位階。何先生以非形上學的形式提高橫渠之氣，但筆者以爲這只是一種表層迂迴的論述，本質上他所肯定的橫渠之氣依舊是氣本論的詮釋進路。

筆者之所以會有如此的看法，是因著何先生已意識到若想以氣本論的詮釋進路來說明橫渠之氣，首先必然要面對的核心問題便是橫渠之氣如何開出道德價值的可能性，他說：

⁶³ 陳榮灼還在〈氣與力：「唯氣論」新詮〉明白指出牟先生對氣的認識仍受限於朱子的拘囿，以致扭曲了橫渠「太虛無形氣之本體」一論旨之原義。陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年，頁48及頁66。

由神的雙重意涵可知，張載和王夫之所面臨的核心問題，乃在於自然氣化論和道德神化論之間的張力如何調解的困難。因為，自然氣化論無法推出道德修養及聖人之境界，故兩者將修養論建立在神與形的本體等級之上。⁶⁴

由此段文字可知，何先生仍對橫渠之氣抱持著一自然之氣的氣本論（神在氣中）情懷，但這如何繞過牟先生道德形上學（氣外別有神）的詮釋模式，突破氣對牟先生而言只能為一形下之氣的困境？換言之，在肯認神仍具有優先性的前題下，怎麼說讓橫渠之氣不只是物質性、形下之氣，而也可以是清通之氣；亦即如何能由神本論過渡到氣本論而又說得圓滿？

是故筆者以為何先生嘗試在本體結構去等級化的「創造性」視域下，另闢「神—氣—形」非形上學的三元結構來取代「神—形」形上形下二元結構。在他的「神—氣—形」三元結構中，氣是具有「兼體無累」的能動性，能往復於神氣與形氣之間，這往復並非是上與下的縱向往復，而是左與右的橫向往復。⁶⁵

在此筆者以為，何先生也覺察出此種「平等的辯證」是無法給予橫渠思想中「變化氣質」等復性工夫一個合理的說明，也就是說，在「神—氣—形」三元結構中，神氣的優先性並未能像何先生理想期待的被保留著，反而在平等辯證中給取消了。如此一來，神氣的道德創造性被取消了，橫渠思想的復性工夫論也就無以維繫而失去了著力點；如此看來，想透過「神—氣—形」非形上學的三元結構來證成橫渠之氣具有道德創造性的詮釋架構，似乎還需要有更多的努力才是。

（七）唐君毅的「存在流行之氣論」

不同於前述唯物論學者視橫渠之氣為一物質實體，亦不同於牟先生等學者視橫渠之氣為一形下之氣，唐君毅先生並未從形上與形下、精神與物質之分來定位此氣，

⁶⁴ 何乏筆，〈何謂「兼體無累」的工夫—論牟宗三與創造性的問題化〉發表於《儒學的氣論與工夫論》一書。楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年，頁93-94。

⁶⁵ 筆者會有如此的看法是有感於何先生在〈何謂「兼體無累」的工夫—論牟宗三與創造性的問題化〉文中曾提到：「打破同一性與非同一性的價值等級，而使精神與物質向度在一種三元的能量論結構下產生平等與開放的溝通。」而有神氣與形氣是處於一種橫向關係的論定。

⁶⁶而另以「流行的存在」或「存在的流行」⁶⁷此一說法來論橫渠之氣。換言之，筆者以為唐先生是從「存在」與「流行」這二個概念上來詮釋他所理解的橫渠之氣。

首先，唐先生以為橫渠之氣即是作為所有天地萬物存在的根源：

故欲肯定萬物之實有，必須肯定一萬物之所自來，此所自來者，為先於形先於物之氣。若不肯定此氣，而謂氣由虛來，則氣是有，虛是無，有無相反，『體用殊絕』。無之體何能生有之用？故必立此生形生物之形上之氣，乃能說明形物之所以有也。⁶⁸

此段引文中，唐先生以「存在」概念將橫渠之氣安立在「作為保證天地萬物存在的真實存在」上。基於橫渠必得由關佛老的面向上穩立儒學的地位，唐先生認為橫渠自不能同意天地萬物來自於佛之空或老之無，這空無當然是不能生天地萬物之有，否則「虛是虛、形是形」，自會落入「體用殊絕」截然的二分。是故唐先生的論證強調在有形的天地萬物存在之前必有一真實存在的有，是為有形有物之根源所在，而此有、此真實存在便為「氣」。

再進一步細探，唐先生又說此氣必是最高存在，絕非在氣之上還另有一更高的存在，而說「氣由虛來」或「虛能生氣」，唐先生指出不能將橫渠之虛視為佛老的空無之虛而說「氣由虛來」或「虛能生氣」；橫渠之虛就是「氣之體即虛」，是最高存在「氣」所意涵的本質。⁶⁹

為何唐先生要如此理解橫渠之氣的本質為虛？筆者以下段引文來做說明：

氣之體虛，本無感無形，是曰至虛至靜，唯涵能動靜相感之性。然其體雖至

⁶⁶ 朱建民先生曾說：「如果我們想要進一步用西方唯心論與唯物的區分去說明張載的天道論，則很容易穿鑿附會而形成誤解。有的人會認為張載所說的氣是一種物質，有人則會認為氣是一種精神。事實上，這兩種解釋都與張載本意不相干。」朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁21。

⁶⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁89。

⁶⁸ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁363-364。

⁶⁹ 唐先生在〈張橫渠述要〉中曾表示：「然虛非空非無。太虛不能無氣，氣乃實有，虛氣不可二。謂氣之體即虛，非虛能生氣，而是於氣上說虛。」唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁363。

虛至靜，而其用則不能無感。不得不有感，即不得不實，不得不動，是為至實至動。……蓋實而不虛則固，固則礙，礙則不相通，不相通則不一，固則滯，滯則不散，不散則不能化為萬殊而無數。⁷⁰

首先，唐先生提出橫渠之氣的本質是虛，是無感無形，本質上更涵蘊著「感」、「通」元素，氣相感相通便呈現出「始終」、「屈伸」、「升降」、「幽明」、「浮沈」、「清濁」、「聚散」、「出入」、「虛實」兩兩相對之種種萬物生成變化，這一切的生成變化實根源於氣有「能動靜相感之性」，筆者以為唐先生由此點出了橫渠所言「感而後有通，不有兩則無一。」〈太和〉而說「一切兩無不通於一」⁷¹一切天地萬物的生成變化的歷程，就是在氣的相感相通中呈現，用唐先生的說法此一變化歷程便是「流行」。

透過以上分析整理，我們可以清楚明白唐先生藉由「流行的存在」或「存在的流行」中「存在」概念，先確立「氣為一最高實有」；再由「氣的相感相通」來說天地萬物的生成變化即是「流行」概念，綜合「存在」與「流行」此二概念，唐先生將橫渠之氣定位成「涵形之變易於其中一的存在歷程」。⁷²

此種別有創見的詮釋進路，的確可以提供當代在研究橫渠思想上另一種視域的開展，本文以下各章節便會依循著唐先生對橫渠之氣的詮釋基礎上，繼續對他如何以「涵形之變易於其中一的存在歷程」的說法來論證橫渠的其他思想進行討論。

第三節 太虛與氣的關係

對於研究橫渠思想的學者而言，橫渠的「太虛即氣」是一個基本卻也不可繞過的概念問題，也就是說在「太虛即氣」一語中，究竟「太虛」和「氣」二者間存在

⁷⁰ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁365。

⁷¹ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁365。

⁷² 在唐先生的《哲學論集》中，唐先生是以「歷程」一詞詮釋，而筆者以為此處所說之「流行」是可包涵有「歷程」之意，因而在說明唐先生的「流行的存在」或「存在的流行」上，筆者以「流行」來詮釋唐先生的「歷程」，希望提供讀者另一種更容易了解唐先生對氣為實有的說明。唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁219。

著的是怎樣的關係將會主宰詮釋者對橫渠思想的論述走向。筆者於前二節已分別對橫渠的「太虛」和「氣」進行一連串的討論和分析，因而定位橫渠之「太虛」是作為一切萬物的形上根源。

而對於橫渠之氣，筆者以為唐先生給予了氣一真實存在的肯認，那麼對唐先生而言，這「太虛」和「氣」二者之間的關係是對等存在？是包含存在？或是還有其他的可能關係？再精確些說，如果我們同意前節唐先生對橫渠之氣所採取的詮釋進路是視橫渠之氣為一流行之存在，那麼唐先生對《正蒙·太和》中「太虛即氣」⁷³「即」字的解法，就會成為唐先生對「太虛」和「氣」二者所存在的關係關鍵樞紐。因此，本節一開始便先從眾學者對「即」這個關鍵樞紐做為討論的起點，由此以進試著對唐先生的橫渠「太虛」和「氣」關係進行分析梳理。

一、當代學者對「太虛」和「氣」關係的詮釋與創見

(一) 牟宗三先生對「太虛即氣」中「即」的詮釋

當代學者對於橫渠「太虛即氣」中「即」字的見解討論不可說不豐富，⁷⁴牟宗三先生便對「即」字提出「即非等同」、「即為不離」之看法，⁷⁵由此以說橫渠的太虛神體與形下之氣，二者之間並不能由「一」或「等同」的關係來理解——他以為橫渠的神並不是氣，神與氣二者實為一種「不即不離」的圓融關係：

神之所以為神，正因其參和氣之聚散而不偏滯，是即體之不離用，神之即氣而見也。而氣之所以聚散以生生亦正因神之妙運而使然，故其「順而不妄」，

⁷³ (宋)張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業股份有限公司，2004年，頁8。

⁷⁴ 金根郁先生在〈對以張載思想是氣一元論及唯物論之討論〉一文當中約略將當代學者對「太虛即氣」的解讀分為二種類型，一是以牟宗三先生為首的「神氣不即不離」詮釋見解，二則以勞思光、陳立驤、侯外廬、方立天、張立文等先生所論「神相等於氣」之氣一元論。金根郁，〈對以張載思想是氣一元論及唯物論之討論〉，《鵝湖月刊》，第370期，2006年，頁41-48。

⁷⁵ 牟先生說：「是以『即』有二義：(一)、『不即』、此乃不等義，亦表示非謂詞之質性義；(二)、『即』、此表示圓融義，不離義，通一無二義。」牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁459。

皆為實事，皆是由于神理以成就，此即用之不離體，氣之即神而然也。⁷⁶

由上述文字內容，我們不難看出牟先生視橫渠之神為體、為理⁷⁷的想法，此神是氣之所以能有聚、散、攻、取等種種生成變化的形上必然之道；神是成就天地之理，是保證萬物之為萬物的形上根源。然而在經驗世界中，沒有人可以拿出任何的實證佐以證明此神體之存在，但是牟先生卻以為藉由氣所展現的種種變化的轉折詮釋是可以肯認這形上根源的實在性，筆者也留意到牟先生欲透過氣化的清通不滯、純一不雜、聚散變化多卻不滯於變化、這不偏不滯的過程，圓融地體現神體的存在——「全用是體」。⁷⁸在牟先生的橫渠思想詮釋中，此「全用是體」正就是最圓滿之神體存在的證成；也就是說透過氣所展現之用來證成這形上根源之體，而牟先生所言「此即用之不離體，氣之即神而然也。」⁷⁹便是這神與氣、體與用二者不即不離之說明。

80

說明至此，我們似掌握到牟先生是在「神為體、氣為用」此一架構下，詮釋橫渠的「太虛即氣」。以氣化過程之通一不隔、圓滿無遺的圓融模式⁸¹體現出清通神體之所在。正所謂「氣化為神體之證成，神體為氣化之根源」，故神與氣二者自是不即不離的存在關係。⁸²

⁷⁶ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁455。

⁷⁷ 牟先生說：「其聚之所以為聚，散之所以為散，攻之所以為攻，取之所以為取，皆有其形上地必然之道，故皆順適而不虛妄也。『為理』是此事之所以為此事之理，即『所以是如此』之意。此『理』字是虛說，其實處是通于太虛之神。」牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁447。

⁷⁸ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁459。

⁷⁹ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁455。

⁸⁰ 牟先生說：「依橫渠之思理，體用圓融即神體氣化之不即不離。……不能離氣者即氣化之不滯而見神體虛體之妙用也。」牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁458。

⁸¹ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁458。

⁸² 蔡仁厚先生在〈宋明理學分系問題論衡〉一文中也曾對「即」字用法提出論述，並將「即」字分為三種解讀：（一）「即」做為「即是」之意，如「心即理」、「性即理」、「良知即天理」（二）「即」做為「相即不離」之意，是實踐境界（或生化過程上）的圓融語，如形上的道與形下的器、形上的理、神、太虛與形下的氣即為此種存在關係。（三）「即」做為「同時是」之意，如「即體即用」、「即存有即活動」、「即心即性即理」。雖然蔡先生提出了三種「即」字的解讀，筆者認為在對橫渠「太虛即氣」的認知上，蔡先生仍依循著牟先生的詮釋走向，二人說法並無太大的出入扞格，因此便將蔡先生的詮釋歸在牟先生的詮釋系統中一併說明之。蔡仁厚，〈宋明理學分系問題論衡〉，《哲學與文化》第31卷第8期，2004年，頁11。此外，張亨先生在〈張載「太虛即氣」疏釋〉文中對於「太虛即氣」的詮釋亦和牟、蔡二位先生看法一致。張亨，〈張載「太虛即氣」疏釋〉，《臺大中文學報》，第3期，1989年，頁55-97。

(二) 朱建民先生對「太虛即氣」中「即」的詮釋

朱建民先生以為「太虛即氣」之「即」可以解釋為「就是」之義，但是他也強調此處「就是」之義不宜理解成「太虛等同氣」的「等同」之義，因著若要將橫渠的「太虛即氣」理解成「太虛等同氣」，那便表示太虛與氣二者是全然的、無分別的一。然則朱先生提到太虛與氣二者在本質面上雖是統一⁸³、但置放於存在面上看來，二者卻是有所別，是不可將其視為全然的又無分別的一。他並以《正蒙·太和》：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水」之說來比擬太虛與氣之關係正有如冰與水，二者歸根究底在本質上是無分別的一、所不同的僅是存在形式有別罷了。⁸⁴透過以上說明，筆者以為朱先生所理解的「太虛即氣」之義應可解釋作「太虛是氣的存在狀態之一，也是氣的本然狀態」的「虛氣不二」。⁸⁵

(三) 丁為祥先生對「太虛即氣」中「即」的詮釋

另外，筆者也觀察到丁為祥先生對於「太虛即氣」的理解模式若是與牟、朱二先生說法相比較，其論述方向是比較偏向牟先生「神為體、氣為用」二分之說法。然者，此偏向卻也非與牟先生的思維論述完全一致；丁先生雖視太虛和氣是二個層面的存在，但卻強調這二層存在並非是分別的存在。反之，他試著從本體與現象、本然與實然的模式強調說明太虛和氣「體用並重、形上與形下統一」不可分割的重要性。對丁先生而言，橫渠「太虛即氣」之「即」是「不可分割」之義，筆者以為丁先生對於「太虛即氣」的理解應可以視作「作為本體的太虛與存在於現象世界的氣化流行，二者的關聯是如此的不可分割，是故二者的存在是並建的存在。」⁸⁶

綜合上述討論，筆者留意到不管是牟先生的「虛氣圓融說」、朱先生的「虛氣不二說」或丁先生的「虛氣並建說」，都未曾離開氣是屬於精神面或物質面之哲學議題

⁸³ 朱先生也同意「太虛就是氣」可以視為「太虛是氣的一種」之意。朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁67。

⁸⁴ 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁67。

⁸⁵ 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁65及頁68-70。

⁸⁶ 丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁59-70。

來思考橫渠的「太虛即氣」。

二、唐君毅先生對「太虛」和「氣」關係的詮釋與創見

不同於眾家學者之見解，唐先生別有創見地由氣自身即蘊涵有「有形」、「超形」及「力」三種特質先說氣之實有，此種對氣的論述便讓氣由唯氣論之說跳脫了出來，也無需從「精神／物質」二元思維模式中察看橫渠之氣，⁸⁷無怪乎學者蔡家和先生指出唐先生的詮釋是高看橫渠之氣，⁸⁸因著唐先生自己也曾如此說：

天之神德之見于其虛明，其所依之「實」，即此氣也。故橫渠言「太虛，一實者也」。(性理拾遺)又言「虛空即氣」。于此吾人應高看此氣，而視之如孟子之浩然之氣之類，以更視其義同一于形上之真實存在，其虛明即以此形上真實存在或此氣之神德為體，所顯之用。故說「由太虛有天之名」，即是說：「太虛即氣」有天之名。不可離氣以言此太虛，亦如不可離此天之為形上之真實存在、有其神德為體，以言其有虛明照鑒之用也。⁸⁹

筆者以為唐先生所謂「高看此氣」便是自己所言「氣之流行為第一義之存在概念」之義，⁹⁰是將氣放在第一序的位階。在此，唐先生對「太虛即氣」的詮釋似乎已逐漸地浮現出些許的輪廓：氣就是最高的實有。那麼接下來，我們必定要追問的是根據本章第一節中所論證的太虛同樣也是位階最高的存在，那太虛和氣之間的關係對唐先生又該是如何理解呢？然則在此筆者必須先行說明的是，不同於前面各學者對「即」有著十分清楚的詮釋論述；在唐先生的文獻資料中我們並不能一眼就讀

⁸⁷ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁219。

⁸⁸ 蔡家和先生在〈張載「太虛即氣」義理之再探〉文中清楚指出：「唐先生認為中國哲學論氣之原義，有其動態義，非只是一成不變的物質性；而且氣自能動，非外在以理駕馭而動。又氣本身能表現為一定形又超越此定形，而為一歷程，故氣有存在義，能動義，歷程性，張子論氣的意思亦是如此，在此吾人本之。若氣能如此視之，則不會有唯物論、唯氣論的危險，唯氣論也沒有張載氣中的價值取向與創生性。而且氣高看之，則不會淪於下墮之學，因為氣自有其神，自有其理。」蔡家和，〈張載「太虛即氣」義理之再探一以《正蒙》為例〉，《當代儒學研究》，第4期，臺北：國立中央大學儒學研究中心，2008年，頁21-22。

⁸⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁99。

⁹⁰ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁90。

到他對「即」的解讀。因此，在分析唐先生對太虛和氣的關係上，難度不免就提升了些，是故筆者必須藉由唐先生自身的其他論述來試著找出唐先生對「即」之可能解讀。我們先以下段唐先生引文作為討論的起點：

此氣為實，此清通則為一虛。以虛能體實，此氣之「實」，亦天地之「實」、天地之德所在，故曰「天地以虛為德，至無者，虛也；虛者，天地之祖。」又曰：「太虛者，天之實也，心之實也。」⁹¹

由上段引文中，筆者以為唐先生於此處已清楚地點出天地之間最真實又至大無限的存在便是氣，此氣所顯現的能即在其所表現的清通之神，此清通之神若一言以蔽之即為虛，正是天地間最美好的價值，而這清通之虛也同為天地萬物之根源；如果我們再以唐先生的另一種說法：「天之無限之太虛，當為一無限之清通之神所充滿，而有一無限虛明照鑑之神用」⁹²由上述二段引文中我們可以得知，唐先生視太虛是為一清通無限之神，而最真實的氣亦能顯現清通之虛。由此觀之，我們似乎可以掌握到唐先生對太虛的理解應該是為「充滿清通無限之神之氣」。

如果唐先生所理解的太虛是一「充滿清通無限之神之氣」，那麼面對其他見解不同的學者所提出「氣只為形下之氣」的質疑又該如何說明呢？我們另引唐先生的文獻資料來提出一些看法：「橫渠之謂氣之清通，氣之虛，則大可謂為本於一天之太虛，而為一一之氣所分別具有，而存於其內部者。」⁹³在此處唐先生提到了二種氣的意涵，一是做為根源的太虛之氣，另一是作為個別存在之氣，二者是都具涵有能顯現虛之質。如果個別存在之氣也具有虛之質是否和那麼個別之氣和太虛是否是一呢？我們再看看唐先生如何說：「此則唯原自此人物等，雖亦有其氣之清通，以體萬物為性，而其清通之量，乃至小至微，故不能實盡萬物而體之」，筆者以為唐先生是說個別之氣雖具有虛之質，但其所顯現的能是有限的能；也因著這有限性，此個別之氣

⁹¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁349。

⁹² 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁96。

⁹³ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁350。

是無法體盡天下萬物，自然不會是能顯現清通無限之神的太虛。⁹⁴

學者劉啓崑先生曾強調橫渠之太虛即氣是合虛與氣，兼體並包，不滯一偏，並不是將「即」字當作數學上等於的邏輯述語，使太虛在物理學的意義上等同於氣。

⁹⁵由上述的討論看來，唐先生對橫渠的「太虛即氣」的解讀似可以詮釋為「太虛就是充滿清通無限之神之氣，並非為個別存在有限之氣」此「體用為一」之意，如果筆者並未曲解唐先生的詮釋，那麼順著這個詮釋，我們是可以得到唐先生對「太虛即氣」中「即」的理解當是作為「就是」之意。

綜合本章三節的論述，我們可以對唐先生所詮釋橫的渠形上思想有著更進一步的理解：首先，無論是做為使天地萬物能和諧而又有理序地各正性命的「太和」、或是蘊含「至善」客觀價值又能顯現虛明照鑑之神用的太虛、抑或是體物不遺、鼓萬物而不與聖人同憂的天或天道，實都是橫渠形上思想中指涉最高存在所使用的不同詞語。筆者以為正因著人們欲以有限的語言及詞彙來指涉一無限的最高存在是如此之不易，自是會設法以多元的詞語來貼近表達這最高存在所表現的不同面向。此外，在理解橫渠之氣時，唐先生並未依循「精神／物質」二元的思維架構，而另以氣自身即蘊涵有「有形」、「超形」及「力」三種特質來肯認氣為最高實有，⁹⁶因著唐先生並不是從形下思維看待橫渠之氣，如此一來，太虛與氣之間的關聯性就顯得分外重要，而「高看此氣」正是唐先生理解橫渠之氣的核心理念，對唐先生而言，橫渠的是太虛就是充滿清通無限之神之氣，除此之外，別無他意。

如果我們能同意上述的說法，肯定橫渠在儒學形上思想上所做的努力，⁹⁷並且

⁹⁴ 陳政揚先生則將「太虛與氣」的關係定位為「一而有分」，他曾說：「這種使氣能貫通形而上與形而下的活動，即是氣之自我轉化的活動。換言之張載所謂『太虛』，乃是將氣之清通無礙視為不為任何『形』（窒礙、限制）所侷限的終極實有，亦即是氣之本然；而太虛（清虛之氣）作為一切存在價值之源，其生物又是『不得已而然』，故太虛透過自我轉化之活動（氣化之聚散、沉浮），使原本清通無礙的氣（太虛）轉化為具有固定形態的具體個物（凝聚而可象之氣）。由於氣有清濁之別，但太虛與散殊可象之氣皆是氣。基於此，本文認為太虛與氣乃是『一而有分』的關係。」陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年，頁54-55。

⁹⁵ 劉啓崑，《張橫渠「太虛即氣」之思想史詮釋》，國立臺灣大學哲學系碩士論文，1995年，頁90。

⁹⁶ 陳立驤先生曾以「分解的思路」及「辯證的思路」來解釋並分別當代學人對「太虛即氣」的詮釋。前者以牟先生及大陸學者視氣是為一形下之氣為代表，後者則以唐先生視太虛與氣為同質存在為代表。陳立驤，《劉戡山哲學思想研究》，國立成功大學中國文學系博士論文，2003年，頁31-32。

⁹⁷ 學者陳國勛先生是以說張載為學潤遍儒、釋、道三家，然而最終的價值取向，卻是回歸於儒學

進一步接受此一形上概念是蘊含有「至善」的道德價值在其中，那麼我們必定要接著問，蘊含此「至善」道德價值的形上天和身為有限個體的人又有著怎樣的關聯？換句話說，儒學的天道與人道又存在著什麼關係，宋明儒學所強調的「天人合一」，為什麼天人要合一？若果是天人合一，那又會是怎樣的合一？職是之故，下一章筆者便將把討論的焦點放在唐先生如何看待此一哲學問題？而他又是如何提出自己獨特的見解來進行討論。

之上。陳國勛，《張載《正蒙》氣論思想之研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2008年，頁21。

第三章 唐君毅對橫渠心性論的詮釋

第一節 天地之性

在上一章節中，我們已對於橫渠形上思想的確立進行了許多面向的討論，由討論當中，不難得知橫渠之所以在確立儒學形上思想上，有著一番苦心極力之論述。除了是要對治當時佛老之說外，¹筆者以為他更欲為先秦儒學之心性論找尋一個足以作為支持的形上立基點。²至於心性論是否真有此立基點，學界倒是有著相當不同的意見看法。勞思光先生在《新編中國哲學史》將宋明儒學對於在肯定世界所作之努力分為「天道觀」、「本性觀」及「心性論」三種類型：其中，勞先生對於「天道觀」所主張之天道，除了是一具有實質內容之形上實有，還兼作為「善」價值之根源的此種說法並不十分認同。他以為持此說法，並不能給予現存世界「惡」之存在一個合理的解釋。不僅如此，此種論述為三種類型中，與先秦儒學心性論重視道德主體性之原旨距離最遠者。³

然不同於勞先生意見者如楊祖漢先生則在《中庸義理疏解》直言，宋代儒者所追求的立基點正是依循著《中庸》及《易傳》思想而來，這種義理思想並非為儒學之歧出、也絕非背離孔子立說，實是根據道德主體所自然生發出的形上義理，是孔孟之學的調適上遂。⁴

對於心性論和天道間的一貫性之探究，黃俊傑先生於〈孔子心學中潛藏的問題

¹ 牟宗三先生以為橫渠言虛、太虛、虛無、虛空之意正是為對治佛家之言空、老子之言無而說，為一箭雙鵰的方便。牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁424。

² 王開府先生曾說：「使用經驗科學的方法，只能說明『習俗道德』或『禮儀道德』，不能說明自律道德及道德價值的根源，也不能說明人何以必須追求崇高的道德理想之理由。」王開府，《儒家倫理學析論》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁24。

³ 勞思光，《新編中國哲學史(三上)》，臺北：三民書局，2007年，頁51-54及頁60。除了勞先生的見解，近代學者錢穆、馮友蘭、侯外廬等人，多半認為孔子無論是否具有人格化的天道觀點，其道德觀與天道觀並無直接的聯繫。陳俊興，《孔子道德哲學思想及其歷史演變》，中國文化大學哲學系碩士論文，2006年，頁7-8。

⁴ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年，頁24。

題及其詮釋之發展〉直指孔子一生志道慕道，認為「心」是具有求「道」的主動性與自主性。然孔子卻未能進一步闡釋說明「心」何以可能知「道」？而是由後繼者孟子揭示「仁義禮智根於心」(《孟子·盡心上》)，始點明「心」具有知「道」的能力。⁵對此，蒙培元先生亦有著相似的見解，他以為孔子的仁學思想實為中國心性論的真正開端，⁶不過孔子尚未能提出「仁就是性」的思想；孟子所言「仁，人心也」(《孟子·告子上》)⁷及前述「君子所性，仁義禮智根於心」(《孟子·盡心上》)始將人與人的關係的倫理道德原則轉化成人的內在本性，建立起心性合一的道德主體論。⁸牟宗三先生認為「心」代表「道德的主體性」(moral subjectivity)，心堂堂正正地站起來，人才可以堂堂正正地站起來，其他的文化才可能隨之有其價值。⁹唐先生則言孟子所謂性善，不是就人之實然上說人之已善，而是就潛伏的功能內在的心靈活動的趨向，與此活動之顯發上說人之性善。他更進以「人皆有四端」及「人心之所同然」二個論證闡釋孟子之性善論。¹⁰

這麼看來，學者們對於先秦儒學所言之道德心的確存著共同的體認。值得注意的是，倘若道德實踐不具有其必然實踐的根源，那麼「心」充其量也只是一具

⁵ 黃俊傑，〈孔子心學中潛藏的問題及其詮釋之發展〉，《法鼓人文學報》創刊號，2004年7月，頁20。

⁶ 對於孔子仁學思想的義涵，吳建明先生曾從「仁」之內在性、實踐性及推擴性三個面向加以梳理。首先，他以「我欲仁，斯仁至矣」(《述而》)「欲仁而得仁」(《堯曰》)指道「仁」為人之道德真性與天性，是生命的源泉，是人生命理想朝向的目的。其次，再以「克己復禮，為仁」(《顏淵》)指出「為仁由己」之實踐義，即意味著「仁」之內在性是否顯發，仍需依恃自身朗現「仁」的意願。最後，再由「己欲立而立人；己欲達而達人。」(《堯曰》)說出仁除了安立己身外，還要能不忘利益他人與成就他人之「民胞物與」精神。吳建明先生，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁64-67。

⁷ 戴震曾對「仁」下過這樣的註解：「仁者，生生之德也；『民之質矣，日用飲食』，無非人道所以生生者。一人遂其生，推之而與天下遂其生，仁也。」筆者以為戴震的意思應該是人之所以能夠產生推己及人、愛屋及烏之行為，正是因著人的本質為仁之緣故。(清)戴震，《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982年，頁48。

⁸ 陸象山曾說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無隙縫；孟子十字打開，更無隱遯。」(宋)陸九淵，《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981，頁398。蒙培元先生也曾指出：「把仁、義、禮、智四種道德原則確定為人性的基本內容，產生於人心，變成先驗的自律原則，這是孟子在中國心性論的歷史上所作的最大貢獻。」蒙培元，《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁29。

⁹ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年，頁92。

¹⁰ 唐先生所列舉的「人皆有四端」及「人心之所同然」二項論證中，前者是由四端之因，指出其必有仁義禮智之果。後者則是從人之悅仁義禮智之果，指出必有悅仁義禮智之性為因。唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁127-131。

有知「道」能力的認知心，¹¹那麼先秦儒學之心性論也只會是一門知識學問，並不足以成為安頓生命價值的明燈。

在對橫渠思想的探討中，筆者發現橫渠對性的詮釋正是連結先秦儒學的形上義理和生命實踐的核心關鍵。¹²陳雅婷先生亦指出對人性的討論，並沒有隨著戰國時代結束而停止，兩漢魏晉仍十分關心，但卻沒有人可以較圓滿的解決「人何以有惡」這個基本問題，直到北宋的張載提出「天地之性，氣質之性」，才有著較為完善的說明。¹³即橫渠認為架接起「天道」與「人道」由上至下一貫關係的正是「性」，¹⁴透過心—性—天的連續性思維得以讓「吾道一以貫之」之道全幅地展現。此外，橫渠思想中「氣質之性」，也給予了現存世界何以有惡一個妥貼地回應，¹⁵是故，以下我們便順此二方向對橫渠之「性」進行進一步的討論。

一、橫渠對先秦儒學言性之詮釋

橫渠對於詮釋先秦儒學如何理解天道的看法係見於《橫渠易說》一書，書中對「性」之討論是依著「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業，至矣哉。」（《繫辭上》）而來，我們不妨先來看看橫渠怎麼的說：

¹¹ 傳統儒學對心的討論可分為「道德心」及「認知心」二種類別，前者以孟子、陸王為代表；後者則以荀子、程朱為首。牟宗三，《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁225。

¹² 此處筆者所言「先秦儒學的形上義理和生命實踐」便是指出孟子思想對橫渠的深刻影響。吳建明先生曾說孟子哲學的最大貢獻可分為三端：一、建立心性之學的義理規模；二、弘揚仁政王道的政治理想；三、提倡人禽、義利、夷夏之辨。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁77-78。

¹³ 陳雅婷，《朱熹心性論中的「氣」》，東吳大學哲學系碩士論文，2006年，頁22。

¹⁴ 蘇新濤先生曾將性歸納為四種：（一）情欲之性（二）材質之性（三）義理之性（四）氣質之性。蘇新濤，《先秦儒學論集》，臺北：文津出版社，1992年，頁55。

¹⁵ 筆者在此將借用吳建明先生對於孟子告子二人言性之不同，來說明橫渠言「天地之性」與「氣質之性」正是給予二人對性之見解一個統合的結論。告子是由經驗事實（實然）言性，此是為日後橫渠所言「氣質之性」；孟子則是由存有論與價值論（應然）的面向言性，便是橫渠所說「天地之性」。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁86-88。

一陰一陽是道也，能繼繼體此而不已者，善也。善猶言能繼此者也；其成就之者，則必俟見性，是之謂聖。仁者不已其仁，謂之仁；知者不已其知，謂之知；是致曲，曲能有誠也，誠則有變，必仁知會合乃為聖人也。謂聖者，於一節上成性也。夷惠所以亦得稱聖人，然行在一節而已。「百姓日用而不知」，蓋所用莫非在道。飲食男女皆性也，但己不自察，由旦至暮，凡百舉動，莫非感而不自知。今夫心又不求，感又不求，所以醉而生夢而死者眾也。¹⁶

從上段引文中，筆者以為橫渠對「性」的說明包含了數個概念：

- 1、從根源性上談，「性」是來自於天道：天道自身即為一生生不息的變化之道，「性」既是所從出，必也蘊含有「生生變化」在其中。
- 2、從本質上談，因著其所承繼的是天道的至善，「性」的本質為善。
- 3、從過程上談，「性」蘊含一持續努力不懈的過程，不懈為何？不懈即在持續努力中顯現出「善」的價值；在展現價值的過程中，或許路程並不一致，只要能秉持始終如一的誠，「善」之價值終能全幅顯現。
- 4、從普遍性上談，此「性」絕非是聖人所獨具的「性」，所有的人生命亦擁有之。
- 5、從實踐面上談，「性」為本有，所有人都有實現「善」價值之可能。¹⁷如何實現？橫渠以為得由人自察、自感、自求而來。聖人和常人之不同，即在於聖人能始終如一、努力不輟的自察、自感、自求此善價值之實現；反觀，常人無法領會天道所蘊含的價值竟是如此隨處可及，才會錯以為只有聖人才具有此性。

若真如橫渠所以為「人皆有此價值之源」，也擁有「實現此善價值之可能」，

¹⁶ (宋)張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，2004年，頁187。

¹⁷ 筆者以為『此實現「善」價值之可能』即為橫渠《正蒙·誠明》所言「性於人無不善，繫其善反不善反而已」，(宋)張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，2004年，頁22。

那麼非聖人所獨有，非聖人所獨能之性，眾生男女又如何能見能行？橫渠則言：「仁義人道，性之立也。」（《正蒙·大易》）如此看來，依橫渠所說，此善價值之源自是落在自身行為表現上、落在待人接物上是否合乎「仁」與「義」之上。倘若性真如此貼近於人，常人又為何不能感？橫渠說：「陰陽者，天之氣也，剛柔緩速，人之氣也。」（《語錄中》）其中，天道之氣是生生不息、長久不已之氣，自始至終是一清通無限、參和不偏之氣；作為一個別存在有限的人之氣，實有著剛與柔、緩與急，有才與不才等不同表現，此即橫渠所言「氣之偏也」（《正蒙·誠明》），¹⁸

由此觀之，「剛柔緩速之人之氣」和「一陰一陽之天之氣」在橫渠思想中是有所區別的。職是之故，橫渠是以「氣質之性」與「天地之性」分別稱之。那我們不禁想進一步追問的是，難道橫渠主張性二元論？或者說，先秦儒學所言之性合該有二，「天地之性」是為善的保證、「氣質之性」則是為惡的根源乎？若不是，那麼對橫渠而言，先秦儒學之「性」究竟指涉的又是為何？

二、橫渠的人性論

（一）橫渠分說「氣質之性」與「天地之性」

作為先秦儒學的捍衛者，橫渠對「性」之見解，自是依循著儒學肯定人性具有道德根源之基礎而展開其論述。然者，正如儒家學者必須面對的質疑：「人們果如儒學所言，皆具有一道德根源，世間何以會有不善之人？又何會行不善之事？」面對此一質疑，在橫渠的思想論述中，我們倒是可以見到先秦儒學未能深入省察的精彩說法：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉。

¹⁸ 王夫之對「氣之偏」是以氣之形礙有滯看待之，而說是「氣質之性」：「氣成質，則氣凝滯而局於形……此有形而始然，非太和絪縕之氣，健順之常所固有也。」（明）王夫之，《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1970年，頁91。

性於人無不善，繫其善反不善反而已。

君子所性，與天地同流異行而已焉。（《正蒙·誠明》）

由上述引文可以理解橫渠所言「氣質之性」與「天地之性」二者之間確有不同，然二者又是如何不同？首先，就橫渠自身對「氣質之性」的說明來看，「氣質之性」必出現於有形之後，而此有形之氣若是依橫渠自己的說法，便該是「氣聚則離明得施而有形」之氣。此有形之氣所具之性又是如何？

（二）橫渠的「氣質之性」

既是將人性分爲「天地之性」與「氣質之性」的第一人，¹⁹橫渠所言「氣質之性」究竟想要論證些什麼？我們且以數段原文作爲討論：

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。

德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。（《正蒙·誠明》）

氣者在性學之間，性猶有氣之惡者為病，氣又有習以害之，……雖則氣稟〔之〕偏者，未至於成性時則暫或有暴發……（《張子語錄·語錄下》）

我們嘗試從引文貼近橫渠的想法，首先，在三段引文中「氣」包含了二個概念：一爲「參和不偏之氣」，就前段「天地之性」的討論，我們可以確定橫渠的「天地之性」是一清通不可象之氣，即本然之氣也。另一則爲「剛柔、緩急、有才與不才之偏氣」，此「剛柔、緩急、有才與不才之偏氣」是我們所身處的世界

¹⁹ 蒙培元先生說：「張載把性分爲天地之性與氣質之性，這是他對於理學心性論的一個重要貢獻。他區分了兩種層次的性，即生理心理層次的個體人性和本體論層次的普遍人性。天地之性即道德本體，是超越的絕對存在，氣質之性則是指人的生理心理的素質和才能，包括生理欲望等自然之性。」蒙培元，《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁320。如此看來，蒙先生應是從超越本體和自然材質二層區分天地之性與氣質之性；筆者以爲此種詮釋對於氣質之性何以能善反之的論述效力則略顯不足，也就是說，若未能突顯二性共同之處，對於氣質之性欲透過變化氣質的過程以回復至天地之性之動能是無法說明清楚的。

中所顯現各式各樣的人性，即實然之氣也。因此，筆者以為橫渠點明了「人何以可能有惡」之根源，此根源並不在天道，而是在我們所存在的世界中。

其次，橫渠指出「德」與「偏氣」的關係，當人不能體、不能感時，本有的良知良能是為「偏氣」所遮蔽，此時人所表現出來的性是「氣質之性」；反之，如果人的良知良能若能有所彰顯，人的所表現出來的性是為「天地之性」。是故，「氣質之性」的呈現與否，和「德」與「偏氣」二者是有著絕對的關聯性。²⁰

再者，對橫渠而言，此「偏氣」是不得不面對的實然，是一種善的缺憾，透過「養其氣」的過程是能返回到至善之「天地之性」。而這「反本」的過程，橫渠認為可經由學習而來。值得注意的是，此學習過程卻非是一路順遂而直上可達。當人為習性及慾望所累時，「氣質之性」便會不時顯現，因此，此學習必定是一不斷反覆自我淬鍊、與時精進的自我提昇過程。

（二）橫渠的「天地之性」

許惠敏先生曾表示「性者，萬物之一源，非有我之得私也」（〈誠明〉）及「感者，性之神；性者，感之體。惟屈伸動靜終始之能，一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性」（〈乾稱〉）此二段話正是橫渠說明性之遍在義，且為天地萬物變化之所以可能根據。²¹由前面討論中，我們可以確定橫渠所說「天地之性」是由著天命而來。²²傳統對天命的詮釋常慣以「天命謂之命

²⁰ 唐先生在《中國哲學原論·原性篇》中曾將告子、孟子、莊子、及荀子四人對性的說法有一整理說明，其中他認為告子之生之謂性與食色之欲並言，是一自然之生命之性；而孟子則直言由人心之惻隱羞惡之心之情中趨向或嚮往仁義實現處說性，故孟子之性為一趨向終成道德、成聖成賢之性。筆者以為透過唐先生於此二性的詮釋，我們可以清楚掌握到橫渠所言「氣質之性」與「天地之性」之不同，「故氣質之性，君子有弗性焉。」（《正蒙·誠明》）當中自是顯露出橫渠對人之存在價值的期許。唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁111-112。

²¹ 許惠敏，《五峰思想研究》，國立中央大學中國文學系碩士論文，2004年，頁58。

²² 吳建明先生以為一般人對命的理解通常是從「命定」或「命限」的方向思考，強調其註定發生（destined）或已然命定（appointed）的性質。這是一種作為現實生活上所遭遇吉凶禍福的解釋。然而，「命」一詞在中國哲學裡有多重意義與演變，它是扣緊時代意識而發展變異。最早之「命」觀念應起於周朝「君王敬德保民之王權得失之天命」，至孔子始建立是「普遍個體

令」之義進而說「天地之性」²³，筆者以為此種說法容易使讀者以為人是居於被動、服從、聽命的一方，人自身並無主動把握生命機會的能力，一切都是天所注定如此而已。此種論述常造成對儒學認識未深的研究者一種誤判，²⁴因此筆者特別提出唐先生一更透徹的說法作為釐清：他以為除了將天命視為「天所命於我」外，更可確切視天命作「天所賦於我」。²⁵天既有命賦於我，此所賦便是一種責任、一種承擔，是故「天地之性」是天賦於我的責任、是我必定要完成的使命；這樣的說明，更可突顯唐先生以當代新儒家的角度來肯定儒學對於人的生命價值的肯定與自勉。因此，我們可以再追根究底的問：究竟儒學中的天要求人所要善盡的責任、承擔的義務又是什麼？我們試以《正蒙·天道》：「天道四時行，百物生，無非至教；聖人之動，無非至德，夫何言哉！天體物不遺，猶仁體事無不在也。」作為討論方向²⁶，王夫之對此段原文便說：

天言教者，天之曲成萬物，各正性命，非以自成其德。聖言德者，聖人動無不善，非為立教而設，祇以自成其德……天以太虛為體，而太和之絪蘊充滿焉，故無物不體以為性命。仁以無欲為體，而視聽言動之節文生焉，故無事不體之以為心理之安。天者仁之全體，仁者天之心也，一也。²⁷

由上述引文中，我們不難理解，王夫之以為橫渠思想中天所完成的任務正是

體的道德理想意義之天命」。吳先生便言此一轉折蘊含有二層意義：一是儘管在孔子言論中並未直接分別「理命」與「氣命」，但從他對「命」的體察與反省，則約略透露「理命」與「氣命」兩種「命」的認知格式，此即「命令義」與「命定義」之區別；二是從作為族群「天命」之共命結構到屬己主義上道德「命」之轉換。是以孔子對「命」的體認即開啓更豐富的義理內涵，而為後來儒者所延續與發展。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁50及54。

²³ 橫渠曾說：「天授於人則為命，人受於天則為性」此種說法若不仔細地研讀分判，十分容易落入筆者所說的主動與被動的誤解陷阱中。（宋）張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，2004年，頁324。

²⁴ 勞思光先生曾將人對「命」觀念分為（一）人格神、意志天之「命」，此乃「命」不可違，人當努力實現此「命」。（二）自然主義或經驗科學所言「命」為事實之必然。（三）道家或佛家言「命」，則是承認「命」之領域，然而自我卻無法在此領域有所作為。（四）儒家則是在「命」顯「義」，以自覺主宰在自然事實上建立秩序。前三種說法即是筆者以為一般人容易混淆之「命」觀念。勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2007年，頁134-135。

²⁵ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁368。

²⁶ （宋）張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，2004年，頁13。

²⁷ （明）王夫之，《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1970年，頁43-44。

讓天地萬物成就其自我的價值；天不是以支配者、操縱者的身分自居，所有的存在，都是於公正不偏的天道下受到整全的保障，不曾因富貴貧賤、美醜大小、聰明才智等個別差異而有著不同的保障，這是天德、是仁。因此，天道所賦於人要善盡的責任、承擔的義務便是這「無事不體」之仁。而人又如何可知自己是否是善盡責任？王夫之便直指「心安」也，也就是曾子所說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。」《論語·泰伯》，這「心安」是期許自己能如天一般遍照萬物而不遺，為讓萬物能擁有各自的生命價值而不斷地努力，這努力是必須時時刻刻、日夜不息的向前進，直至自己生命告終的那一刻而止。²⁸

三、唐君毅先生對橫渠人性論的詮釋與創見

（一）由氣之清通分判「氣質之性」與「天地之性」

我們先看唐君毅先生對「天地之性」與「氣質之性」是如何的分說：

我們須知張橫渠之說天地之性與氣質之性，並非在一層次上，將二性對立的說。在根本上，人之性只有天地之性。此性是直接通於天道或宇宙之氣化的。氣質之性乃是天地之性，為氣質所蔽之所生，亦即氣之凝成人之形質後而有之性。氣質之性重在質字，而不在氣字。²⁹

氣質之性，為氣質中之性。質由氣聚。然質既成，則實而固，固則滯濁，而有形礙，而不免失其清通之神與虛明之體。³⁰

唐先生認為橫渠所言個體之氣是因著氣聚而形固，形固而氣滯，而無法表現清通不可象且無礙之神。故此滯之氣便現出不能善體萬物、不能應無不宜之的諸

²⁸ 若以儒學常用之語詞說明上述概念便是「天人合德」。

²⁹ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁228。

³⁰ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁369。

多有執表象。此乃身為有形之個體所不得不面對的實然，其中「氣質之性」中「質」實有「滯」之義。

其次，因著有形礙狀態之氣所滯礙的狀態不一，故「氣質之性」所呈現出的表象必也有所不同，故唐先生言：「氣聚之態萬殊，而氣質萬殊，斯成人物之萬殊。……人物之受於氣者之命不同，人物所表現之性遂有不同。」³¹。

筆者以為唐先生是由氣之有形有滯而礙來看待此「氣質之性」。可以肯定的是，唐君毅先生並不認為「氣質之性」是一獨立於「天地之性」外所自存之性。「氣質之性」終究只是清通無礙之氣而無法顯現其清通之神罷了；換言之，「天地之性」與「氣質之性」二者並非是截然二分且對立的性二元論，³²二者只是存在狀態上有所相異之氣而已，³³借用馮耀明先生的說法此二性只是「同質異層」罷了。³⁴

由上述討論可知，唐先生嘗試藉由氣之形礙有滯來說明「氣質之性」何以可

³¹ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁369。

³² 丁為祥先生也同意張載是從實然的角度來看待「氣質之性」，然而，和唐先生的詮釋不同的是，丁先生是依循著「生物與生俱來之共性」來說明「氣質之性」。此與生俱來之共性，在筆者看來正是告子所謂的「生之謂性」，是為人與其他生物共同具有的本能，由此丁先生以為人生為人必不能停留在此層次，須透過「反身而誠」始能超越此實然之性，回復至人之所為人的本然之性——「天地之性」也，就丁先生看來，人本具有之性實僅有一，即是「天地之性」，此結果和唐先生的結論十分類似，所不同的則是二人對「氣質之性」的詮釋進路有所不同罷了。丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年，頁121-123。

³³ 牟先生對於「氣質之性」的看法是由著孟子所言：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」（《孟子·盡心下》）而說「氣質之性」實為「人的自然之性」，此性乃人於現實存在中不能不有自然生命的種種特徵及姿態，是無法開出道德根源之性也；他以為橫渠言性只有一性，即「天地之性」而已，此性是「人的當然之性」，始能開出道德根源。由此看來，牟先生也不同意將橫渠之性視為性二元論，但是和唐先生大異其趣的是牟先生始終低看橫渠之氣，視氣為一形下自然存在之氣，不能成為道德根源；在此，筆者特別提出，雖然牟唐二人對橫渠的人性論均視「天地之性」為唯一之性，但在詮釋的面向上竟也有著如此歧異的看法，此不同之處在作為研究橫渠之學時必要能有所把握。牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，2006年，頁506-511。另外，蔡家和先生直指牟先生認定橫渠之氣為一形下者而無法高看此氣是受到程、朱的理氣論（兩層存有論）影響所致，並以為唐先生的說法能使橫渠之氣保有精神性、價值性及理想性，維持住了氣之形上形下存有，此種說法也印證筆者所言「天地之性」與「氣質之性」二者只是存在狀態上有所相異之氣而已。蔡家和，〈張載「太虛即氣」義理之再探一以《正蒙》為例〉，《當代儒學研究》第4期，臺北：國立中央大學儒學研究中心，2008年，頁22。

³⁴ 原本馮耀明先生所言「同質同層」或「異質異層」是在區別聞見之知與德性之知，筆者則借用此概念讓讀者更容易明瞭「天地之性」與「氣質之性」實根源於一也。馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨文化實業公司，1989年，頁95。

能之立論基礎。我們另以陳政揚先生在《張載思想的哲學詮釋》第四章〈張載對孟子人性論的承繼與開展〉的內容說明，作為唐先生對此問題思考方向之參酌。

陳先生首先指道孟子以為「若夫為不善，非才之罪也」(〈告子上〉)，人之才並非是人何以為不善之根源，人之所以為不善，實是受到外在環境影響及人自我放失了本心所致。接著，他再指出橫渠承繼了孟子人性論之思維，進一步以人受到氣質之限制、仁心之不顯及外在環境三方面闡釋「人何以為不善」之緣由。³⁵如果，我們同意陳先生的詮釋說法，回過頭來，唐先生視「氣質之性」為一形礙有滯之氣，此氣是使得人表現出有執之種種表象之因，自當是順著此一理路而來，因此，唐先生所理解的「氣質之性」自然不會為一獨立自存之性。

因此，在我們確認橫渠思想之「氣質之性」是不能依著獨立自存之性去理解後，不妨進一步看看唐先生的說法：

故人之本然的天地之性，雖無不善，然以氣質之蔽，則其發而感於物者，不能皆善。連此氣質之蔽以言性，曰氣質之性，非人真有二性也。³⁶

人之性就其根本上說，只是一純善之天地之性。因為天地，或客觀宇宙本原之虛氣不二之太和本身，原是至善無惡。故人雖有氣質之性，使人趨向於自私執我；然而人畢竟不能真安於只是自私執我之小人。³⁷

筆者以為唐先生於此處點明了二個觀點：首先，對於以實現善價值為終極目標的儒學而說，橫渠認為作為形上根源之天道，本就是至善無惡。根源於天道的「天地之性」，自然亦是蘊含著善價值。此善價值若以一字說明即是「仁」。是故橫渠言：「仁通極於性，故能致養而靜以安」(《正蒙·至當》)，天地之性所體現之價值，正是體萬物而不遺之仁也。

³⁵ 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年，頁120-123。

³⁶ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁369。

³⁷ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁231。

其次，「氣質之性」因形礙氣滯，自會產生與他人物有互相對礙之趨向，此有物我、他我相對之別。此一表現便是個體之自私執我，唐先生便直指這是一切惡之根源，故謂氣質之性「不能皆善」也。此種論述的確也維繫了儒學不予承認惡之存有根源於天道之一貫思維。換言之，因著氣之個體化而礙滯、無法顯現清通不偏（氣之昏濁）所顯現之惡，的確如實存在於經驗世界之中。因此，人世間才會有種種善惡、清濁等之表現；然就形上根源之天道而言，天道是全然的一、絕對的一、至善的一，根源於天道的性也只會是「純善之天地之性」，在此必須有所釐清。

透過唐先生對「氣質之性」與「天地之性」的詮釋，我們可以明確掌握橫渠所說「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；」（《正蒙·誠明》）之性，自當是「天地之性」。橫渠欲連結之「心一性一天」之性，也是「天地之性」。「天地之性」即為本然之性也。

是故「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。」（《正蒙·太和》）其中「虛」即指「天地之性」、「氣」是為「氣質之性」，由此可以進一步詮釋此二者實為同質之氣，只是二性於存在狀態上有所相異，一為本然的存在，另一則為實然的存在，但卻不能因狀態上的差異而分判的說橫渠之性論為性二元論。

（二）滯礙有限的「氣質之性」

在上段「氣質之性」與「天地之性」的討論中，我們已指出唐先生看待橫渠的「氣質之性」是由「氣因著有形礙有滯所表現之種種」而來。因此，當「氣質之性」顯現時，唐先生是否以為人因著有形礙之程度不一，其行為表現也有所不同？

性又通於命。命者貫注於氣之性之謂，性雖一而氣有聚散，則有萬殊。氣聚則成質。氣聚之態萬殊，而氣質萬殊，斯成人物之萬殊。……人物之受

於氣者之命不同，人物所表現之性遂有不同，此即稱氣質之性。³⁸

筆者以為在此段引文中，唐先生指出了「氣質之性」蘊含一個相當重要的關鍵：「命」的概念。此處所言之「命」是「命即我之所受於氣者」之意，他更明白地說「此包括我在氣化宇宙中一切心身上環境上所受所遇」³⁹，若借用勞思光先生對「命」的詮釋，此種說法會比較接近勞先生「命定義」的客觀限定之命。⁴⁰蔡仁厚先生表示「命定義」的命，則應知之、受之、安之，才能「不怨天、不尤人」。⁴¹唐先生則以為橫渠之氣所表現的聚散、屈伸、升降、動靜等一切變化都為一客觀條件，非人能依自我意志所決定。由於客觀條件的變化是如此之多元，人在面對多樣化的身心環境下，所顯現出的存在便會有所不同：或剛或柔、或緩或急，或才或不才等各種樣貌的存在，便是如此這般呈現在現實世界當中。

唐先生又說：「不虛不清通，則不能神化，不能善體萬物而不仁，不能應無不宜而不義，將不免於『徇生執有』。」⁴²這裡所說的「不虛不清通」當然依著有形礙有滯之氣而說。此種不能顯現仁義之氣便是一種有執之氣，有執便有著物我之別、有著愛惡之欲，遮蔽了原本每個存在「能體能感」之良能。是故唐先生才說：「氣質之蔽，人所不能免。」⁴³

對此不得不遇的氣質之蔽，橫渠說：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；」（《正蒙·太和》）唐先生進一步的表明：「宇宙間莫有任何有形質之物（連人在內）最後不融解於太虛或太和。因而其一時之與他物之對礙性，亦

³⁸ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁368-369。

³⁹ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁368。

⁴⁰ 勞思光先生在《新編中國哲學史（一）》一書中曾將「命」分為二種意義：一是「命令義」，二是「命定義」。其中「命定義」之命，不必然關涉價值問題，但必涉及一「客觀限定」之觀念。他表示客觀限定之命，只應能涉及條件系列，不應能涉及自覺意志。勞思光，《新編中國哲學史一》，三民書局，2007年，頁94-96。牟宗三先生則說命是道德實踐中的一個限制概念，是個體生命與氣化方面相順或不相順一個「內在的限制」之虛概念，它不屬於理性所能掌握，無理由可說的。牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁142-145。

⁴¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1999年，頁123-124。

⁴² 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁369。

⁴³ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁369。

只是暫時的。人之氣質之性，只在人之形質存在時可說是有。」⁴⁴每個存在自當會依其所遇之不同客觀條件而有著愛惡之欲、物我之別，是不得不面對的實然。卻不能當此實然的存在作為應然的存在，此實然的存在終究是一暫時的存在，一切的執與欲終將消融於無形無滯的太虛之中。

（三）能神能感的「天地之性」

「天地之性」既蘊含天道所賦於人要善盡天德之重要使命，期許人能體現天道之仁，那麼人又如該從何「體」？如何「體」？

我們且由《正蒙·乾稱》來看：「感者性之神，性者感之體。惟屈伸、動靜、終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」唐先生指到「天地之性」是使一存在具有清通、虛明照鑑之神，能明能知、能感通于其他存在之所在。筆者認為唐先生更清楚的以「內在根源」與「外在表現」二個面向，來分說「天地之性」之「神」與「感」：人之所以有各種不同的實然表象，實是「內在根源」之「神」與「外在表現」之「感」二者內外交互影響之變化歷程。與其他研究橫渠思想者不同的是，唐先生特意強調橫渠思想之「感」或「感通」是一富含陰陽二氣往來、動靜、聚散、施受等之連續變化歷程，氣是持續在相互感通中一連串不斷的變化，故曰「一切存在物由已成物之和合感通而生」、「一切物皆如此創生，即皆源于天之神化，其性亦源于天之神化。」⁴⁵

我們再接著看唐先生其他的說法：「人物乃有其性之神，以與其他之人物相感，而依神發知，為其良知；更有應其他人物之行，以形成變化之能，為其良能。此良知良能之所在，即其性之所在。」⁴⁶唐先生先是指明人之所以能體察天所賦於的使命，即在於人具有之性能神，此神是為「良知」；人與自身以外的他人他物相感而化，此化是為「良能」。人終其一生透過自我良知的洞察，始能確立性所承載

⁴⁴ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁230。

⁴⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁111-112。

⁴⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁112。

之天命。透過氣之相感變化，終能表現出天德之價值。筆者以為由天而來的「良知」是謂「知性」，從我而行的「良能」是謂「盡性」，「知性而盡性」可說是橫渠所言「體」之意涵。

順著這本有的良知而下，究竟做為一個現實的存在，人該如何在行為表現上顯出良能？對此問題，稍早筆者已約略提出唐先生對氣之「感通」的獨特見解，我們不妨就由此處更進一步找尋：

形物必與形物相感。相感必變。變即始終、屈伸，乃由同而異，由異而同，由無而有，由有而無。形物必為如是如是變之一歷程，形物之觀念，於此變之歷程上安立。……故不變不足以為物，而物之變為漸變，由始而中而終……然推行而漸，密密相續，則任何一變之過程，皆不可截為前後二段，以其「中」為前後之段之貫也。⁴⁷

筆者以為唐先生的引文透露了一些訊息：首先，作為一現實的存在，必定蘊含有「變」於其自身，使得這一刻的存在和上一刻的存在有所不同；同樣地，因著此「變」，下一刻的存在也將和這一刻的存在不同。每一刻的存在都身在變化之中，是時時刻刻的變，不會有所停歇，即為唐先生引文中「歷程」之意義所在。

其次，筆者以為唐先生還想表達的是，這變化歷程是漸進且連續的變，人們是很難掌握到這時時刻刻的變。是故當我們能覺察變化時，存在自身和變化後的存在已有著顯著的差異性，這顯著的差異性，讓人會錯以為二者是截然不同的二種存在。事實上，唐先生想提醒我們的是，不能因著人們的感官知覺無法覺察，就認為貫穿連續變化的「中」不存在，是故「一切兩無不通於一」⁴⁸之意即在說明「物無孤立之理」（《正蒙·動物》）。一切存在物都是在已成物和合感通的連續過程中所生。

⁴⁷ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁365。

⁴⁸ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁365。

因此，當再回到「合虛與氣有性之名」上頭，便不難明白唐先生將此句解讀作「性者即氣之虛而能感之體」時，是說明當一切存在所具有的本然之性有所顯揚時，此存在是能感通其他存在。這感通並不是異質的感通，而是同質的感通。他引用「涵攝」一詞來說明此種存在與存在間相互影響的關係，⁴⁹對唐先生而言，存在與其他存在之間形相上的相異，並不是真正本質上的相異，而是存在自身在轉化歷程上的不同面向。⁵⁰橫渠所謂「天體物不遺，猶仁體事無不在也。」自然是因著人具有「天地之性」始能體察天所賦予之責任，但筆者以為唐先生更點出了所有的萬事萬物因具有相同的本質，才能相生相感，而人正是在相生相感基礎上，才能顯現出「體物不遺」的良能。

討論至此，我們倘若能接受唐先生的詮釋面向：作為一有愛惡之欲、物我之別此氣質之性的實然存在，是人不得不面對的遭遇。卻又肩負著「體物不遺、應無不宜」的天命責任，那麼人是該如何透過自我修養的過程回應此天命？而回應的關鍵又是落在何處？對此一關鍵橫渠的說法、唐先生的解讀又是如何？我們將於下節再一一討論。

第二節 大心

在上節的討論中，筆者以為橫渠所言根源於天道之性只有一天地之性而已，氣質之性是人存在於現實世界中，面對各種不同限制的客觀條件下所呈現的種種實然之氣。橫渠認為透過自我修養工夫可以由實然的氣質之性回復至本有的天地之性，此工夫關鍵處一「學」便蘊涵於橫渠〈大心〉篇章當中：「孟子謂盡心則知性知天以此。」，橫渠由此對孟子之「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」

⁴⁹ 唐先生說：「我們必須深切的認識：凡一物與他物之感通，都是一物以其虛容他物之實而涵攝之。此義在西洋近代哲學中英之勃拉得雷（Bradley）與懷特海（White-head），亦有相類的意見。……中國傳統思想從易經一系統下來之自然觀，都是以物之互相影響關係，為一感通而相涵攝之關係。但直到張橫渠，才更明白確切的指出此感通而涵攝之可能，本於氣之原有虛於其內部；此氣之虛，即物與物互相感通涵攝之根據。」唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁222。

⁵⁰ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁367-368。

(《孟子·盡心上》),「盡心一知性一知天」成德之路之開展自有著更透徹的詮釋想法,是故唐先生以為《正蒙·大心》所論之大心正是得以人道合天道之樞紐也,⁵¹因此,若欲進一步了解唐先生如何詮釋橫渠之大心,我們不妨先從他如何把握孟子之心作為本節討論之起點。

一、唐君毅先生對孟子之心的詮釋與創見

唐先生在《中國哲學原論·導論篇》曾將先秦思想中孟墨荀莊四家所言之心加以分類,⁵²其中孟子之心為一德性心(性情心),乃是仁義禮智之德性所根之心,和墨子的知識心有所不同,孟子此心不僅是認識事實、探求知識之心,而是一能自覺道德價值之心也。⁵³唐先生以為此德性心實具有對他人他物直接感應之能,與告子的自然之性感應之能不同之處,是在於孟子的德性心之直接感應並不是為求滿足自己之慾求,此感應是無私無慾求之感應。⁵⁴

⁵¹ 唐君毅,《中國哲學原論·原教篇》,臺北:臺灣學生書局,1990年,頁80。

⁵² 唐君毅,《中國哲學原論·導論篇》,臺北:臺灣學生書局,1990年,頁94。

⁵³ 王開府先生嘗試從倫理學的角度說明孟子的人心不僅會對倫理行為作善惡的判斷,這判斷的標準原本就在人心中,為人所固有,此心即為一倫理判斷的道德主體。王開府,《儒家倫理學析論》,臺北:臺灣學生書局,1986年,頁50-56。勞思光先生是以本質歷程觀點特意強調孟子之心有著自覺之能,自覺每一個人具有實現道德本質之能力,而開展出成德之歷程。勞思光,《新編中國哲學史(一)》,臺北:三民書局,2007年,頁156-159。黃俊傑先生則以「價值意識的創發者」指稱孟子的心是作為人的價值意識來源。黃俊傑,《孟學思想史論》,臺北:東大圖書公司,1991年,頁55及頁61。筆者以為這些前輩學者均認為孟子人心是自有且能分辨道德價值之心,所不同只是他們詮釋孟子人心的面向而已。王開府先生是以西方倫理學的角度切入而刻意強調此心為一先驗的道德主體。此一概念,袁保新先生則是以道德法則的內在性稱之;勞思光先生另從本質歷程的角度強調成德為一持續發展之歷程,黃俊傑先生則從突顯心的普遍必然性及優先性而說,對於黃先生的詮釋說法,袁保新先生曾認為黃先生是從哲學人類學的角度說明心在生命結構的優位性。袁保新,《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》,臺北:臺灣學生書局,2008年,頁53。),至於唐先生則是從當下直接的感通來證成此良知本心,以上說法均有其詮釋孟子學的學術價值,故在此分別說明之。值得注意的是袁保新先生另由西方哲學家海德格的存有學來說明孟子的心不只是一靜態的形式原理,而是一作為人之所以為人的「能是」,以此「能是」依其自身的感通原則投入此具體的生活世界之中。換言之,「心」指著是使人能「明於庶物,察於人倫」地存活在具體世界的一種存活能力(ability-to-be)或存在(existence),天地萬物中只有人具有此領會、詮釋自我的可能性。筆者以為透過西方理論解讀孟子學的方法,呈現出袁先生看待孟子的心不只是一種靜態的形式原則,並且保有一種能與他人他物相互感通的能力,此說法便和唐先生的說法相當接近,這也是筆者對孟子之心的思考方向。袁保新,《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》,臺北:臺灣學生書局,2008年,頁54-65及頁79-80。

⁵⁴ 唐君毅,《中國哲學原論·導論篇》,臺北:臺灣學生書局,1990年,頁96-98。蘇子敬先生認為唐先生所言「孟子的德性心之直接感應」是「無任何其他條件決定或限制」而「自我決定」、

除了具有對他人他物直接感應之能外，唐先生指出孟子的心能統攝「自然生命之欲」，⁵⁵特別的是他更點明此心還涵有一「自生自長」之「向性」，⁵⁶當人見孺子之入井之際，當下油然而生的不忍之心是一當下感通之能，但心不會只停止在感通而已，必會因此感通而顯現出合於當下之行動，故唐先生說：「因此心之性既向於擴大充實，即心之不自足於現有之表現，而未嘗自以為已全善，而可以更為善之證。」⁵⁷而袁保新先生認為唐先生所強調孟子之心是從操存本心上談，並不是在本心外還有一不善之心，⁵⁸筆者以為橫渠所言之「大心」若由此心之向性、心之操存而說，⁵⁹應能使讀者更容易掌握橫渠對「盡心一知性一知天」的思維脈路。

二、橫渠的工夫論

(一)「大心」的意涵

誠如前面筆者所言，橫渠之言「大心」實是順著孟子「盡心一知性一知天」

「自我興發湧現」之「無限」、「自由」的意義，絕非欲望追求或生理本能衝動之反應者所可比擬。蘇子敬，《唐君毅先生詮釋孟子學之系統研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1997年，頁70。

⁵⁵ 此處唐先生所言「自然生命之欲」為孟子針對當時告子之「生之謂性」而說，若以本文前一節橫渠的說法便說是「氣質之性」，此乃是受到客觀環境限制所表現之人性也；「夫志，氣之帥也。」（《孟子·公孫丑上》）以心統攝氣質之性，二者的層次便已然明顯可辨，是故唐先生言：「此即見此諸欲，乃在心性之所統率主宰之下一層次，而居於小者；而此心性則為在上一層次而居於大者。……此中大可統小，而涵攝小，小則不能統大而涵攝大。」唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁39-42。筆者以為此種論述若借用黃俊傑先生的說法即是肯定孟子之心有其優先性，而氣的運行必接受心的統帥相似之義也。黃俊傑，《孟學思想史論》，臺北：東大圖書公司，1991年，頁56。

⁵⁶ 唐先生以「向性」的說法來詮釋「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（《孟子·告子上》）中「思」之義涵；若借助牟宗三先生的說法：「『思』能使你超拔乎耳目之官之拘蔽之外，它是能開擴廣大你的生命者。故若你能思，則你便得到你的心官而實有之……思是心官所發之明。操存底可能之內在動力，即其最內在的根據，即是『思』也。」牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁51。筆者以為此「思」之向性自當是人覺察到自身氣質之性之不盡為善，而欲超越此氣質之性的內在動力。而楊祖漢先生表示：「唐君毅先生以為，中庸的言盡性，是順孟子所言之盡心而作進一步的實踐工夫，盡心是『始教』，而盡性則是『終教』。」筆者以為楊先生點出唐先生對「盡心一知性一知天」成德之教進路一接續性的說明，對唐先生而言本心是善之源頭，透過心的擴大充實始能向著天道之至善不斷地前進，這便是唐先生所言「向性」之真諦。楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年，頁50。

⁵⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁49。

⁵⁸ 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁214。

⁵⁹ 楊祖漢先生便說：「唐君毅先生以為，中庸的言盡性，是順孟子所言之盡心而作進一步的實踐工夫，盡心是『始教』，而盡性則是『終教』。」筆者以為此種說法得以將「盡心一知性一知天」此成德之教進路接續起來，本心是善之源頭，透過心的擴大充實始能向著天道之至善不斷地前進。楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年，頁50。

而來，⁶⁰那麼他又是如何說此「大心」，我們且以引文作為說明：

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。（〈大心〉）

從本段引文當中，我們可以試著整理出幾個重點：

- 1、橫渠對「大心」的定義即是心能體天下萬物，此體便是使心能包容萬物是謂「體物未嘗遺」也。（〈誠明〉）
- 2、世人與聖人之別不在於二者之心的本質不同，而是心所停留層次有所差別罷了。也就是說，橫渠以為並非是聖人獨具一心使其能成聖而世人不具有此心使其不能為善。二種人之別是在於心是否為「聞見之知」所桎梏，只因世人心被桎梏而停留在「聞見之知」層次，聖人之心則超越此「聞見之知」不受其梏而達「體物未嘗遺」之層次，是故橫渠曰：「上智下愚不移，充其德性則為上智，安於見聞則為下愚，不移者，安於所執而不移也。」（《張子語錄·語錄上》），世人之不移是執於「聞見之知」，聖人之不移則是自知其不能停留於「聞見之知」進而努力不懈於擴充德性，二者都有所執、有所不移，只是所安的層次不同而已。
- 3、對橫渠而言，聖人能不安於、不執於「聞見之知」是因為聖人明白人心實另有一「德性之知」，此「德性之知」並非是透過感官知覺與外界接觸所得的經驗知識，是一「合內外於耳目之外」之知也。

⁶⁰ 陳政揚先生曾說橫渠之作〈大心〉的要旨有二：一是反駁佛家「以心法起滅天地」之言，二是透過探討「盡心知性何以知天」闡發「天人合一」之旨，本節因以唐先生的文獻資料〈張橫渠之以人道合天道之道〉為討論重點，是故對於〈大心〉篇章之探討也將側重對後者的討論，在此先為之說明。陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第 17 期，2008 年 2 月，頁 12。

(二)「聞見之知」與「德性之知」

由上段討論中，我們發現橫渠以為聖人與世人不是心的本質有所差異，而是心所達層次有別，此層次橫渠便分言為「聞見之知」與「德性所知」，⁶¹對此二者橫渠是怎樣地分判？我們以下試從原文分析：

由象識心，徇象喪心。知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不禦莫大於太虛，故必知廓之，莫究其極也。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。耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。（〈大心〉）

文中橫渠先點出人對於心的掌握確實是從對一切有形有象之物的知覺而來，覺察人心能透過感官分辨一切有形有象事物之間的差異性，覺察人心能隨著與外物之接觸活動而逐漸擴大其知覺的範圍。然者，橫渠提醒我們，若自以為掌握了此認知能力便沾沾自喜地以為這就是心的全部意義，那就會陷入「以耳目見聞累其心」之桎梏中。是故，橫渠又有言「聖人則不專以聞見為心，不專以聞見為用」（〈乾稱〉）聖人不當以此「聞見之知」為所有之知，聖人明白透過感官察知外物，此合內外之知確實是心的作用，但不是心的全部，否則便會陷於氣質之蔽而物我

⁶¹ 彭國翔先生即言見聞之知與德性之知的區別當溯至《孟子·告子上》：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」為濫觴，橫渠是首位明白地將良知與見聞之知加以區別的人，可謂是後來陽明學中良知與知識之辨的先聲，伊川則是分別了二種知的異質性；爾後的朱子並不同意此種二分法，他以為知實只有一樣，只是真與不真之分；陽明則繼承象山「良知即德性之知非由於聞見耳」的立場，他也同意橫渠的看法以為「良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」由此看來，雖說宋代對德性之知與見聞之知的討論如此的多元而分歧，但收攏在儒學的脈絡下，各家均也同意德性之知實是是一本有之知，一直覺之知，此知才是儒學所欲追求之知。彭國翔，《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：臺灣學生書局，2003年，頁24-25及46-49。至於學者馮耀明以為近代學者錯將德性之知視為西方的知識活動之一種，是犯了範疇上的錯誤，誤將該屬心性論範疇的德性之知同放在和聞見之知的知識論範疇，是一種同質區分的誤用。馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨文化實業公司，1989年，頁3-11。

有隔。「若只以聞見為心，但恐小卻心。今盈天地之間者皆物也，如只據己之聞見，所接幾何，安能盡天下之物？」（《張子語錄·語錄下》）天地之大、萬物之多又怎是以感官經驗所得的「聞見之知」能窮盡？是故心不當只是一能合內外之知之心也。

如此說來，那麼心的全幅真貌又該是怎樣的？

有無一，內外合，此人心之所自來也……無所不感者虛也，感即合也，咸也。以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；……天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾不感，所謂性即天道也。（《乾稱》）

橫渠以為心自當來自於無所不感的「天地之性」，即便萬物所受之命有所不同，但均根源於天道自當能有所感。筆者以為橫渠心之真貌實蘊含了合內外耳目的「聞見之知」與無所不感的「天地之性」，是故謂「合性與知覺，有心之名」（《太和》）。⁶²若是以《性理拾遺》當中：「心統性情者也。有形則有體，有性則有情。發於性則見于情，發於情則見于色，以類而應也」我們更可細察到「情」實與合內外耳目之知有著緊密的連結，「情」因著合內外之知不同而有著中節不中節之種種表現，⁶³就橫渠而言，心不僅主宰著人的道德本心朗現與否，還統御著與外在互動之情中節與否；如此看來，對於儒學心性論強調道德心所遭致的批駁，橫渠對心的詮釋是可給予一種合理的回應。

（三）心之虛靈明覺

⁶² 筆者以為雖說橫渠言「合性與知覺，有心之名」，但並非意謂將心一分為二。陳政揚先生便說：「吾人或可從感官知覺活動中識取『心』之存在，但是切不能以此而言人具有一獨一獨立於道德良心之外的「見聞之心」。實則，若吾人接受孟子所言之「良知」（道德仁心）並非與世隔絕的虛懸理體，而是總已然實存在於吾人具體生活情境中，並時時作為吾人生活決斷的德性主宰。那麼，當張載承繼孟學以言「心」時，當是指吾人所本有的道德仁心在吾人具體的生活情境中，實肩負著感官知覺活動與道德實踐決斷二者，而有『見聞之知』與『德性所知』的不同表現。卻並非將一心離析為二，而言人具有相互獨立的『識象之心』（見聞之心）與『道德仁心』」陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年2月，頁19。

⁶³ 在此讀者必須留意的是橫渠並未就此認定情全然為惡：「情未必為惡，哀樂喜怒發而皆中節謂之和，不中節則為惡。」（《張子語錄·語錄中》）「哀樂喜怒」之中節不中節才是人之種種行為有善有惡之可能。

心又是如何覺察無所不感的「天地之性」？〈誠明〉曰：「誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。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。」橫渠以爲心必通過誠與明，達到天人無隔便能領略到天德良知（德性所知）；⁶⁴「天所以長久不已之道，乃所謂誠」（〈誠明〉），「燭天理如向明，萬象無所隱」（〈大心〉），「誠」即是心如同天道般地真實無妄，「明」即如天理之光照耀萬物無所隱蔽，天道與天地之性對於萬事萬物都是同等對待的地位，實無小與大、貴與賤之分別，心的「德性所知」是以誠與明顯現出無所不感之性。是故筆者以爲《孟子·告子上》所言「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。」正是橫渠之大心所求顯現「體物不遺」之天地之性。

若說求能顯現天地之性則心必須誠明，橫渠究竟有無點出心之誠明如何可能？橫渠曰：「虛心然後能盡心。……虛心則無外以爲累。」（《張子語錄·語錄中》）心能虛才能超越聞見之知而不會爲外物所累，又曰：「無所不感者虛也，感即合也」（〈乾稱〉）「無我然後得正己之盡，存神然後妙應物之感」（〈神化〉）心能虛才能無所不感而遍體萬物，對此，唐先生有言：「張橫渠謂合性與知覺有心之名，並以『虛而能體萬物』，爲人之氣之性，又以知覺而不存象，以溢乎耳目之外之心，爲大心。」⁶⁵劉原池先生則言：「『大其心』就是盡其心，也就是自我超越，實現天人合一的本體境界。」⁶⁶總地說，心能虛靈明覺始能大其心，心能誠明終能體現天

⁶⁴ 蒙培元先生認爲「德性之知」就其來源而言是先驗的天德良知，是做爲人的本性的自我直覺或自我體驗，此知並非是一種客觀的對象性認知，而是一種人性的自我認識，因此「德性之知」並是由外部學習所得，只能「自求」而得。蒙培元，《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁323-325。杜維明先生則說「德性之知」不僅是認知之知，更是從事道德實踐必備的自我意識，是一種體知，是不能離開經驗知識但也不等同於經驗知識。杜維明，〈論儒家的“體知”——德性之知的涵義〉，《儒家倫理研討會論文集》，1987年，頁101。牟宗三先生說「德性之知」由本心所發之知（知道德上之應當不應當之知）是謂良知（非成功知識之認知機能）。牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁35。陳政揚先生再進一步延伸橫渠承繼孟學良知之說，再說「德性之知」是實存在具體生活情境當中，時時作爲「吾人生活決斷的德性主宰」。陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年2月，頁19。綜合以上學者的見解可以了解與「聞見之知」不同的是，「德性之知」是自我本心所發之知，非由與外界相交而得之知，是在具體生活情境中道德實踐活動當爲不當爲的主宰者。

⁶⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁428。

⁶⁶ 劉原池，〈張載「心能盡性」說對胡宏「盡心成性」說的影響〉，《哲學與文化》第30卷第5

地之性。

這麼說來大其心，或說虛其心是孟子盡心的更延伸，對於如何的「大」橫渠的說法又是為何？陳政揚先生指出「大心」有二條實踐途徑：一是「心御見聞」，一是「化除成心」⁶⁷。當人顯現出道德良知之心而不為愛慾好惡之感官知覺所宰制（物役於心）能進一步實踐道德之行爲，是謂「德勝其氣，性命於德」（〈誠明〉），人的存在價值及意義得以全幅地朗現，是為至善境界的朗現，是為境界上的實踐；又〈性理拾遺〉曰：「凡物莫不有是性，由通蔽開塞，所以有人物之別，……開則達於天道，與聖人一。」，此通此開是一種化的工夫，化掉「樂己之同，惡己之異」、「意、必、固、我」之「成心」⁶⁸：「成心忘然後可與進於道。化則無成心矣。成心者，意之謂與！無成心者，時中而已矣。」（〈大心〉），⁶⁹明道在〈答橫渠張子厚先生書〉中將「忘」詮釋的更加精彩：「與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？」⁷⁰此「忘」的工夫便是要人能超越物我有別之隔閡，當化掉成心⁷¹、掃除掉造成物我有隔的遮蔽，

期，2003年5月，頁171。

⁶⁷ 陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年2月，頁17。陳先生表示「大其心」之「大」有兩層意思：一是由擴充、推致而言體物不遺；另一是從超越「心之桎梏」而說物我無隔；因為橫渠之大心正欲透過掃除成心私意的修養工夫而達天人合一的境界，因此陳先生才說「大心」實包涵有境界與工夫二種意涵。同上，頁13。

⁶⁸ 陳政揚先生認為「成心」所造成的物我有隔，非是因我心之外的物，是人的意（憑空臆度）、必（主觀獨斷）、固（固執拘泥）、我（自以為是）種種自我之蔽而與物有隔，筆者依陳先生的看法以為在通蔽開塞上，自當是以掃除這些自我的蔽塞為其工夫的開端。陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年2月，頁22。

⁶⁹ 《中庸》曰：「仲尼曰：『君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人之無忌憚也。』」，楊祖漢先生認為小人因受到私欲的障蔽而自以為是，而違反正道；反之，君子時時謹守天所賦予之性，不論居何地、處何時都能有合於天理的表現。而因時因地的恰當表現是自然而然的呈現，沒有絲毫的勉強，應該做到的自然能做到，是自然而然的時中。楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年，頁119-120。

⁷⁰ （宋）程頤、程顥，《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983，頁461。唐先生對橫渠與明道二人見解曾如此說明：「其所以『非是』，在其先有此內外之對待。則此內之應外，即是牽己而從之。既是牽己以從外，則外亦還累內。今于此欲去外之累，則外之來至內者無窮，亦永不能保證此內之長能定靜。是即有此內外之對待，即不能成就此定性之工夫。……唯有忘此內外之對待，此問題乃可不更生，而自然解決。」唐君毅，《中國哲學原論—原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁133。

⁷¹ 「成心」一詞，本出《莊子·齊物論》：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」成〈疏〉云：「夫城情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」（清）郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年，頁61。牟宗三先生以為莊子的「成心」是對著「道心」而說。牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年3月，頁3。

人不再因著自私恣意而為，物來而順應，此應便不會是以我為中心的應，而是順著物而顯現人之情，此時所體現之情，無論是喜、是怒、是愛、是憎都只是回應物本身而已，是故明道言：「聖人之常，以其情順萬事而無情。」去除掉個人自私喜怒，心始能誠明而無所不感、無所不體，是為橫渠工夫上的實踐。

總地說，橫渠言大心自然是循著孟子之盡心而發揮，透過「聞見之知」與「德性之知」的分說，橫渠之心是可以充盡其道德良知也可以為物所累蔽，因此必定得經由「大」的實踐使心得以全幅朗現「天地之性」，達到物我無隔的至善境界。

三、唐君毅先生對橫渠工夫論的詮釋與創見

(一) 直指心的客觀根源

唐先生以為橫渠心性論重要貢獻之一是將心由「明心見性」⁷²的禪宗思想反轉為「盡心知性」的儒學思想，爾後宋明理學即是在此基礎之上，再向上開展出程朱「性即理」及陸王「心即理」之學問。

首先，唐先生以為佛家言「心生種種法生，心滅種種法滅。」此「心法起滅天地」立論心是一種歧出的說法，而且是上與下之分的歧出：「人心由知有太虛，直向太虛而思，亦必溺其志于虛空之大」，是謂上的歧出；「人心之徇物象而喪心，以窮人欲者」，是謂下的歧出，二者絕非是心所從來之處，故曰：「所謂盡其心者，則下非徇象喪心，上非病耳目聞見累其心，而廢耳目之聞見。」⁷³我們試著再由唐先生的文獻中找尋到此心所來之處：「張橫渠之言心重心之虛，心之虛本於太虛」⁷⁴而唐先生又何以能言「心之虛」？我們不妨藉由《經學理窟·義理》原文一探究竟：

⁷² 唐先生引用西方經驗主義的說法詮釋禪宗其根本精神是教人不要從物相印象觀念意念之留住於心上者看心，要能無所執著。心能呈現物相而又能超越物相是心之虛靈性、是為心的本性，是為真正的明心見性。唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁214-215。

⁷³ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁84-85。

⁷⁴ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁212。

釋氏之學，言以心役物，使物不役心；周孔之道，豈是物能役心？虛室生白。今之人滅天理而窮人欲，今復反歸其天理。古之學者便立天理，孔孟而後，其心不傳……此道自孟子後千有餘歲，今日復有知者。若此道天不欲明，則不使今日人有知者；既使人知之，似有復明之理。⁷⁵

在此段原文中，橫渠明白地點出佛學與儒學對心的分判是有所不同，儒學之心學直到距離孔子一千餘年的宋代才有再復興的契機，身為儒學學者焉有不回復之藉口？那麼儒學究竟要回復的什麼？筆者以為當然是回復生生不已的天道。「存心之始須明知天德，天德即是虛，虛上更有何說也！」（《經學理窟·氣質》）此天道天德就橫渠言便是太虛，是「虛室生白」之「虛」，讓萬物自己為自己之「虛」，儒學之心本當由此而來。⁷⁶職是之故，唐先生認為橫渠心有所從來，是由太虛而來，太虛是他所言心之客觀宇宙根源。便是他已然了解到禪宗的明心見性只能於工夫上談，禪宗的心並不蘊含道德價值也不談道德實踐當為不當為，自然也不會是先秦儒學之心性，「既使人知之，似有復明之理」橫渠自是當為回復此天理而有所作為。

（二）大其心的工夫與化境

在上段對於橫渠「大其心」的討論中，筆者已先說明心之大得透過「心御見聞」及「化除成心」此修養工夫，實現天人合一的境界。若再進一步的追問，筆者發現唐先生明確地分別出「工夫」與「化境」二者之間的不同：

故人必位天德，然後能窮神知化。此皆是就人之成聖而合天德天道之理想說。然此人之至於神化之境，則由人之工夫而至。此工夫，則正首在前大心篇所說之大心，而知天之有此神化之良能，初非人能，乃「德盛仁熟」，而後自至於此神化之境，故「非思勉之所能強」。而此人之工夫要在自求大

⁷⁵（宋）張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，2004年，頁273-274。

⁷⁶朱建民先生以為張載肯定人有一相同的本心，即是天心，是普遍存在於每一個人，而心的本質意義即在太虛。朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年，頁114。

其心，此是人之所能為，而其所至之化境，則工夫至、自然成，非人力所及。⁷⁷

唐先生認為人並非一生下來就具備與天相同的神化之道，需要透過層層大心的修養工夫才能窮神知化，當人能超越聞見之知、超越成心，充擴自我的良知始能顯現天地之性。人能實踐的是這操存心的層層工夫，至於達到何種化境，則是依從著工夫的修養而論，工夫與化境間如同水到則渠成一般，人的工夫修養如能同水般不斷的充沛，那渠終是會自然而成。人能作為的是在工夫上使心的自開自廓，至於化境則不是人心嚮往之，即能上達之。唐先生的論述充分表現了儒家對於生命實踐的肯定，生命的價值與意義必須透過自我的努力才有可能實現。誠如唐先生所言：「人由此所達之境界，畢竟如何高明廣大，則其前程，乃全然開放，而不能預限。」⁷⁸化境是全然地敞開而無任何預限，是為「果上的境地」⁷⁹，全依著工夫而至，是故「人皆可為堯舜」，當只是在工夫上的分別。

我們若以唐先生著名的「心通九境說」⁸⁰進一步詮釋化境，那麼橫渠大心欲至之境便是天德流行境，乃是於人德成就中同時見得天德之流行，是「以人道合天道之道」。唐先生以為生命存在心靈能與其所見之境界互相感通，若當生命存在心靈之活動，是全然的超自覺之感通，⁸¹是不思而中，不勉而得，即可至通天人、通

⁷⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁104。

⁷⁸ 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁288。

⁷⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁104。

⁸⁰ 「心通九境說」為唐君毅先生在肯認人人皆有可能成就一無限生命下，為人所定立的成教之學。他認為人之心靈活動可與其所對之境感通而相互為用，此感通或可向下墜降至舊境亦可向上超越當前之境，而另創生更廣大高明之新境。因此依人心靈活動的自覺程度，唐先生將境分為「覺他之客觀境」—萬物散殊境、依類化成境、功能序運境。「自覺之主觀境」—感覺互攝境、觀照凌虛境、道德實踐境及「超自覺之通主客境」—歸向一神境、我法二空境、天德流行境等九個境。唐君毅，《生命存在與心靈境界（上）》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁12-54。是故李杜先生便言唐先生「心通九境說」從與知識的關係上來看，它所重視的不在於討論各類知識的性質，而是在說明心靈活動的分殊表現是作為各類知識的依據。另從超越的反省上則可發現心靈活動的分殊表現皆是其所對不同的境而有的表現，但心靈活動為一超越的存在而不限於所說的諸境之中。李杜，《唐君毅先生的哲學》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁114-116。

⁸¹ 牟宗三先生則稱「心知廓之」、「德性之知」、「天德良知」、「誠明之知」為「智的直覺」，是一遍、常、一而無限的道德本心之誠明所發的圓照之知，它不是在主客關係中呈現，無特定之物為其對象，因而其心知主體亦不為特定之物所限，它超越了主客關係之模式而消化了主客相對之主體相與客體相。牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年，頁

物我此超主客之境，孔子七十而不逾矩所至之境便是此天德流行境或稱盡性立命境，此實為儒學天人合一之真諦。⁸²

（三）人道合天道是一歷程

接上述所言，唐先生以為「性其總，合兩也」之「性」便包涵「人于天之命，加以承受之感知之能」與「感知後之應之之行之理則」二部分，所謂「合天理」、「合天道」，筆者以為唐先生的詮釋應是人因著心能感知天命于我之性，主動以合義之行實踐此天命作為對天道的回應。⁸³「人道合天道」簡言之即是「天人合一」概念。

吳建明先生曾說「天人關係」是中國哲學中一個基本且重要的思想範疇，不但具有豐富的體系與內涵，也是理解中國文化心靈之關鍵進路，他並將「天人關係」分作「天人合德」、「天人冥合」、「天人感應」三種類型，前者影響中國文化精神最為深遠，也是中國人生命精神的基本面貌。⁸⁴「天人合一」哲學包涵有本體論、宇宙論、工夫論與境界論等種種內涵，對中國哲學而言，「天人合一」思想絕非是一純學術理論的知識，而是義理與實踐的完整結合。⁸⁵張亨先生則更進一步地將「天人合一」可以分為二個層面來看：一層是天與人的關係，另一層則是實踐工夫或精神修養的境界，後者的境界是依著前者天人關係而定。⁸⁶蔡仁厚先生則說

186-187。

⁸² 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁158。

⁸³ 謝君直先生在其《郭店楚簡儒家哲學研究》一書中根據簡帛〈五行〉的天道與人道思想而表示，從出土文獻的角度來看，天人關係的表述是儒學關懷的所在：「儒學的天人合一思想本來就與道德有關，也可被詮釋為『天人合德』。」謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年，頁13。

⁸⁴ 三種類型中「天人合德」是儒家道德哲學的特色，儒家肯認人能夠透過道德的實踐以上達天德，使人德與天德相齊，表現天人合德的理境，由心性修養的無止盡工夫，不斷完善個體生命並積極參贊天地之創生精神，終能與天地參，建立起人在天地宇宙間的尊嚴。第二種類型「天人冥合」代表著道家老莊的特色，透過對有限生命的不斷滌清剝落的工夫，以求生命病痛之解除與扭曲之導正，達到保合太和、素樸的生命情境，成為與道冥合、體道逍遙的真人。第三種類型「天人感應」始於周初「敬德保命」思想，於西漢董仲舒的天人感應系統獲得很大的發展。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁22-23。

⁸⁵ 吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁5-6。

⁸⁶ 張亨先生同樣也將「天人合一」分為三種類型：一、「天人合德型」是為儒家基於個人道德主體的自覺，實踐擴充至無限的境界。二、「天人為一型」是道家以為人致虛守靜到極篤處，解

依據中國哲的義理，天道與人道，天德與人德是相互回應的。生生之仁，不息之誠，無私之公，乃是天道人道、天德人德的共同內涵。⁸⁷唐先生在《中西哲學比較文化集》中，則對「天人合一」有著深刻的討論：

天人合一是中國哲學上的中心觀念—這一觀念直接支配中國哲學之發展，間接支配中國之一切社會政治文化理想—所以在中國哲學上一直流行著，天人合德，天人不二，天人無間，天人相與，天人一貫，天人合策，天人之際，天人不相勝，天人一氣的話。⁸⁸

筆者以為無論是以哪一種形式表達「天人合一」概念，在唐先生的思維下均是以「人道合天道」統稱之。然者值得注意的是，何以唐先生視此人道合天道（或說人之求上達而盡性）為一歷程？

在對此尋求解答之前，有一個十分關鍵的概念必須先加以釐清：「天所命者，通極於性；遇之吉凶，不足以戕之。」（〈誠明〉）就聖人與一般人而言，對於「吉凶」之看法是否一致？句中「遇」的意義又是為何？

首先，唐先生稱「遇」是「天命之見于天之形物氣化之歷程」與「人之求上達而盡性之歷程」二者交會于人心性之當下感知之中。⁸⁹當二歷程所求所向者同一，則「遇」是謂「吉」；若二者所求所向者不同，則「遇」是謂「凶」。一般人對天命正或不正的解讀便是以所「遇」恆為「吉」或恆為「凶」而言；聖人則從不以「遇」之吉凶來說天命正或不正，也不視「遇」之吉凶是為人求盡性之阻礙。此是謂「命於人無不正，繫其順與不順而已。行險以僥倖，不順命者也。」（〈誠

消我執，與物無對，渾然與天地萬物為一的絕對境界。三、「天人感應型」此為陰陽家及董仲舒等將氣化之天、傳統神性之天及世俗的神秘信仰揉而為一，將人之形體與天象類比的天人一也。張先生認為除了第三種最無理據之外，儒家或道家的「天人合一」都是對原始宗教信仰的轉化。在天人物我一體的境界中，超越與內在合而不分，人的終極關懷自是可以在人的自身期望完成。張亨，〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，北京：新星出版社，2006年，頁190及215-217。

⁸⁷ 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年，頁9-11。

⁸⁸ 唐君毅，《中國哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年，頁128。

⁸⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁116。

明))「富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉汝於成也；存，吾順事，殁，吾寧也。」(《西銘》)換言之，聖人盡性但求其實踐行為之過程合不合義，至於實踐行為之結果是順或逆，並不會影響行為之實踐與否。對聖人而言，「遇」之「吉」或「凶」與命之「正」或「不正」二者間並沒有必然聯結的關係，此乃唐先生提醒讀者留意之處。

然者，一般人不能如同聖人般全然清楚地分辨行為之過程合不合義，因此，在盡性的過程中，或許會因著人之欲習於求吉避凶而未能有合義之行，因著氣質之偏之蔽而「性命于氣」，是謂「心御見聞，不弘於性」(《誠明》)，不是真正的盡性。唐先生認為人在大其心的過程中，便是要不斷地掃除氣質之偏蔽，他說：

在其實現之途程中，則可或盡或不盡；即或中正而全盡，或有所偏蔽，而不能全盡，遂有善惡混之情形。此為一中間一段之情形。至于性得全盡而全善，而更不與惡對，則為其終。在始、中、終三者中，性之地位不同，而言其為善、為善惡混、或超善惡、無善惡，即皆在一義上可說。此即所以和融昔之性之善、惡、無善惡之爭。⁹⁰

透過唐先生對橫渠心性的說明，我們不難理解他認為無論歷代以來對性的看法有多分歧，事實上這些論述都是性的一部分，只是盡性的實踐過程有所分別。因此，他才說此人道合天道是一歷程，人在此成性的過程中，或上達或下達，⁹¹反反覆覆地接受著天命與人欲的試煉，心則必須在超越人欲而明天理的工夫上不斷地努力，故孔子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者，其天乎！」(《論語·

⁹⁰ 唐先生在《中國哲學原論·原性篇》曾對中國先哲談「性」有著相當精簡卻中肯的詮釋：告子言性是只識得性字之右一面；孟子即心言性便是除告子之性外，還兼識性字之左一面；莊子以為心若外馳便會與生命割離，必得復心還於生而返於性。荀子則同告子生之謂性見解相似，因此主張以心主性(以心主生)，此乃唐先生論性之四基型。唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁15。對性的討論到了漢代以後發展出了各種的論述，如董仲舒的「性三品說」、揚雄的「性善惡混說」、王充的「性成命定說」、魏晉的「才性說」等，王邦雄等著，《中國哲學史》上冊，臺北：里仁書局，2005年，頁236-273。而唐先生透過對橫渠言性的再詮釋將性的眾家說法收攏在一起，這也是自橫渠以後儒學家對性的主要見解。

⁹¹ 筆者以為唐先生所言即是《論語·憲問》中孔子所言：「君子上達，小人下達。」君子上達即是因其能盡性；小人下達則是因其不能盡性，二者之分判就此顯而易見。

憲問》)，不論所「遇」為吉為凶，「遇」都不會成為人在盡心成性過程中的助力或阻力，只當自問其行合不合義，合不合天命、天理才是，這便是「踐仁」的開端。吳建明先生是以指出「天人合德」為儒家「內聖」之學的核心價值，是從道德實踐上講，而實踐的主動權完全是在人。天之降命與否、「天人合德」理想之成就與否，關鍵是在人純亦不已的修德盡性，並非依盼于天之獎賞與否的考量。⁹²也就是說，人在實踐仁的過程中，只要不斷地體認本心真性，終可體證天道無邊的義蘊。

93

總地來說，唐先生認為橫渠之心性論即意在啓迪人心能超越聞見之知，以德性之知感知其所自生之根源為天道或乾坤父母，而身為乾坤之子，人必當變化氣質，存心養性，視民為同胞，以盡孝子之性。至於變化氣質，存心養性，該如何具體的實現？我們將再下一節再行討論。

第三節 變化氣質

透過「轉化成心」、「心御見聞」之工夫，心所彰顯的向性給予人感通天道之可能。孔子在《論語·季氏》便曰：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也。困而不學，民斯為下矣！」若以橫渠思想詮釋，「學而知之者」必得經歷知識累積與價值體現、知與行二者合為一，始能天人無隔。⁹⁴〈中正〉篇

⁹² 吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁7。吳建明先生又道：「先秦儒學『天人合德』思想的演進與發展，導出另外一層文化意義，即傳統原始宗教中的種種概念，經由孔、孟、《中庸》、《易傳》的轉化與深化，致使中國文化脫去宗教形式之外相而成為人文性格的樸實特色。」吳建明，〈先秦儒學「道德宗教」之內涵探析〉，《宗教哲學》第44期，2008年，頁127。

⁹³ 吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁198。

⁹⁴ 劉述先，〈跨文化研究與詮釋問題舉隅：儒家傳統對於知識與價值的理解〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，2005年6月，頁127。中庸有曰：「君子尊德性而道問學」橫渠則言：「不尊德性，則學問從而道不道；」（〈中正〉）朱子注之：「尊德性，所以存心而極乎道體之大也；道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。」對儒學而言，能知能行才是展現生命的道德價值，才是天道的具體化。楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年，頁230-231。

所述：「意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，則與天地為不相似。」橫渠以為人倘若受制於「意、必、固、我」氣質之性而不學，自然是無法體現天道所賦予之性、展現人的存在價值意義：

中正然後貫天下之道，此君子之所以大居正也。

體正則不待矯而弘，未正必矯，矯而得中，然後可大。

知德以大中為極，可謂知至矣；擇中庸而固執之，乃至之之漸也。惟知學然後能勉，能勉然後日進而不息可期矣。（〈中正〉）

在引文中，我們不難看出橫渠對於人之為人的期許：人當要以居中正之道為修德之目標，若為氣質之性所蔽，透過持續不輟地學習以化去成心，當能知有所止、有所節制，終能漸漸回復天地之性、居中正之道。由此觀之，「蒙以養正」（〈中正〉）實為橫渠「變化氣質」修養論的具體目標⁹⁵。

一、橫渠「變化氣質」的具體實踐

（一）存養心

在橫渠思想論述中，存養心是為人超越氣質之性的重要課題：「心和則氣和，心正則氣正。」（《經學理窟·氣質》）那麼心又如何能和？能正呢？橫渠提出了一些具體的實踐方法：

首先從日常生活處著手：「古之為冠者以重其首，為履以重其足，至於盤盂几杖為銘，皆所以慎戒之。」（《經學理窟·氣質》）舉凡頭戴之頭冠、身穿之服飾、腳著之鞋甚至生活器物皆能具體化作修德的外在規範。恪遵種種的外在禮

⁹⁵ 陳來先生在〈王船山《正蒙注》的思想宗旨〉一文中表示船山先生訓詁「正蒙」一詞重點應當是在「正」字，當意謂為正佛老學說蒙昧之蔽。陳來，〈王船山《正蒙注》的思想宗旨〉，《儒學、文化與宗教—劉述先先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2006年，頁166。

儀，使人能養成誠的態度，此是為形諸於外的存養心。

其次為減少欲求，《孟子·盡心下》：「養心莫善於寡欲。」《經學理窟·氣質》：「古人耕且學則能之，後人耕且學則為奔迫，反動其心。何者？古人安分，至一簞食，一豆羹，易衣而出，只如此其分也；後人則多欲，故難能。」世人若降低對物質的追求，合理地節制欲望，不一味地汲汲營營，當可比顏回，安於貧而樂於道。又倘若能清楚分辨天爵與人爵之別，⁹⁶體會生命價值不應放在對功名祿位的追求，自會企求德性與知識的增長。此種心之自覺為修德的內在規範，是為藏諸於內的存養心。⁹⁷

那麼外在規範與內在規範是否有先後之別？橫渠則曰：「誠意而不以禮則無徵，蓋誠非禮無以見也。誠意與行禮無有先後，須兼修之。」（《經學理窟·氣質》）「『敬，禮之興也』，不敬則禮不行。」「知禮成性而道義出」（《至當》）對橫渠而言，心之誠若未能以禮的形式表現出來，怎麼能讓他人感受到心之誠？同樣地，若未能持存執禮之敬，那麼禮也只是一徒具表象之形式虛文。吳建明先生便說儒家之禮法思想，根基於儒家心性學之內涵，一方面可展現和諧的家國社會秩序；另一方面也可呈現儒家潛移默化的人文教養。⁹⁸

筆者認為橫渠透過外在的禮儀規範與內在的持敬，一為外在修為工夫，一為

⁹⁶ 《孟子·告子上》：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人脩其天爵，而人爵從之。今之人脩其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」筆者以為橫渠之言「後人則多欲，故難能」便是批評當時士人一心汲汲於人爵而捨天爵之意。學者林軒鈺先生是以定義天爵為「人能夠依著已有的道德本心，如實呈發定自足之貴。」國立中正大學中國文學系碩士論文，2003年，頁40。

⁹⁷ 胡元玲先生也曾依據橫渠所言：「禮非止著見於外，亦有無體之禮，蓋禮之原在心，禮者聖人之成法也。」（《經學理窟·禮樂》）而對外在規範與內在規範有如此的說明：「禮並非僅止於外在的規矩，其根源乃在內心。」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年，頁191。橫渠強調「誠意與行禮兼修」，後來宋明理學卻演變成強調格物致知的程朱學派與著重誠意正心道德修養的陸王學派二種截然不同的工夫論。呂武吉，〈儒家「自我」的道德修養〉，《儒學倫理研討會論文集》，新加坡：東亞哲學研究所，1987年，頁164。

⁹⁸ 吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年，頁301。學者張景雅先生亦引用「蓋禮者理也」（《張子語錄·語錄下》）說明橫渠視禮為天道之理序之具體表現。張景雅，《張載倫理思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2005年，頁59-60

內在修養工夫，二種工夫相輔相倚下，心正自然是可期而至。而二種工夫當需同等重視，並無孰先孰後、孰輕孰重之別也。⁹⁹

（二）學

我們再進一步察看，不難發現心的存養過程即是學：「聖人設教，便是人人可以至此。『人皆可以為堯舜』，若是言且要設教，在人有所不可到，則聖人之語虛設耳。」（《經學理窟·學大原下》）學的目的是在成聖，橫渠以為只要能把握勤奮、果決堅定、不恥下問、能疑等幾項原則，¹⁰⁰成聖不是空言妄語，是人人都可達到的目標。

再者，橫渠認為所讀的書也當有所次序地揀擇：

嘗謂文字若史書歷過，見得無可取則可放下，如此則一日之力可以了六七卷書。又學史不為為人，對人恥有所不知，意只在相勝。醫書雖聖人存此，亦不須大段學，不會亦不甚害事，會得不過惠及骨肉間，延得頃刻之生，決無長生之理，若窮理盡性則自會得。如文集文選之類，看得數篇無所取，便可放下。如道藏釋典，不看亦無害。既如此則無可得看，唯是有義理也。故唯六經則須著循環，能使晝夜不息，理會得六七年，則自無可得看。（《經學理窟·義理》）

⁹⁹ 彭國翔先生曾藉由古希臘羅馬哲學視哲學為一種「生活方式」、「存在方式」和「生活藝術」。哲學活動本身就是一種不斷的精神修煉的過程，同樣地，儒學的修身也不只是一純精神性的修養而是一種身心交關的功夫實踐。身心修煉不是隔離世事的智慧與實踐，反而是將日常生活中的每時每刻都視為修煉的契機；修煉的境界是要落實在人倫日用之中。彭國翔，〈儒家傳統的身心修煉及其治療意義—以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉，楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年，頁3-7。彭先生以西方哲學身心修煉的說法對應儒學的工夫論，在工夫精進上，儒學並不刻意將自我隔絕孤立於人群之外，反當鼓勵人投身在此世界，能關注人與他人他物之上，才是達到天人合一的境界。

¹⁰⁰ 筆者為求行文俐落將原文簡單整理於下，俾供讀者參考之用：「學之不勤者，正猶七年之病不蓄三年之艾」、「今人為學如登山麓，方其迤邐之時，莫不闊步大走，及到峭峻之處便止，須是要剛決果敢以進。」、「人多是恥於問人，假使今日問於人，明日勝於人，有何不可！」、「可疑而不疑者不曾學，學者須疑。」（《經學理窟·學大原下》）（宋）張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，2004年，頁283及頁286。

從此段引文中，不難分辨在所有類別的書籍中，橫渠最爲看重的是「六經」，其他類別如史書偏於誇讚功蹟；醫書雖能使人延年益壽，卻無法使生命如天般永恆不朽；文學作品及佛道典籍可讀性亦不高。¹⁰¹那麼，我們不禁想追問橫渠分判可讀可不讀的準則究竟爲何？「不尊德性，則學問從而不道」（《中正》）、「合內外，平物我，自見道之大端。道德性命是長在不死之物，己身則死，此則常在。」、「志於道者，能自出義理，則是成器」（《經學理窟·義理》）由上述數段原文觀之，橫渠之所以推崇「六經」是在於經書能使人尊德性、平物我、居仁而由義，成就道德生命復歸天理。其他書籍或言己之功、延體之壽、抒自我之情懷，對於成就道德生命並無助益，自不會是橫渠心目中最合適的進德之書。¹⁰²橫渠又曰：「學者信書，且須信《論語》《孟子》。《詩書》無舛雜。《禮》雖雜出諸儒，亦若無害義處，如《中庸》《大學》出於聖門，無可疑者。」（《經學理窟·義理》）綜合地說，橫渠以爲修德之書當以「六經」及《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》爲佳，因天下之義理盡於其中，學問當由此處而求。¹⁰³

有了一套符合橫渠心中成德之教材及原則後，橫渠對於涵泳於經書而能有所得的具體方法又有哪些說明？

首先，記誦是一重要步驟：「書須成誦精思，多在夜中或靜坐得之，不記則思不起，但通貫得大原後，書亦易記。」（《經學理窟·義理》），筆者以爲橫渠鼓勵學者記誦，是在於書中所言均可奉行爲成德之圭臬，牢記於心，便能時時檢視

¹⁰¹ 學者黃美珍先生曾將橫渠對各類文本的可讀性分爲精讀、略讀、可不讀等三層次；將橫渠對讀書之討論區分爲四大綱領，分別爲：文本之揀擇、讀書者之修養要求、讀書歷程以及讀書理想：「揀定聖人文本、唯聖人之言是讀，並以知虛能大的修養為前提，以大而化之為成聖最佳途徑，強調漸進不已的歷程，最終要到達位天德的境界，其始終一貫的用心，一在求修身成性以經世致用，一則是儒家傳統的承繼。」黃美珍，《張載讀書論》，國立成功大學中文系碩士論文，2005年，頁2及頁8。

¹⁰² 當然除了「六經」外，橫渠也相當推崇《論語》及《孟子》。《經學理窟·義理》便曰：「要見聖人，無如《論》《孟》為要。」二書當中清楚記載了孔子及孟子二人的所言所行，自可當爲最佳仿倣之典範。（宋）張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，2004年，頁272。

¹⁰³ 胡元玲先生指出在《詩經》的解讀上，橫渠不同於一般學者多從深處研讀之；他以前《詩經》言人之志如人之常情，應是平易而不遠人，不應從艱難處探求。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：臺灣學生書局，2004年，頁180。

自己所言所行是否合於德。也就是說，內化道德原理才能自然而然的實踐道德行為，人之所言所為必須是打從內心能認同此道德價值，才能避免禮教的形式化。此外，他贊成學者先融貫了解書中的主要概念，對於記誦會有更大的助益。

其次，橫渠以為「學貴心悟，守舊無功」，而曰：「心解則求義自明，不必字字相校。」「若只泥文而不求大體則失，是小兒視指之類也。」（《經學理窟·義理》）成德之學不該拘泥於文字字義或因循舊禮，應在生活實踐中體證，能體得道德價值才是學習最重要的目標，否則終難一窺義理之奧。

再者，他還強調教學相長和身教的重要性：「常人教小童，亦可取益。絆己不出入，一益也；授人數次，己亦了此文義，二益也；對之必正衣冠，尊瞻視，三益也；嘗以因己而壞人之才為之憂，則不敢惰，四益也。」（《經學理窟·義理》）若能將自己所學教授於孩童，不僅可讓自己反覆精熟古文、印證先賢之言；自身也因著身為孩童之榜樣而鞭策自我不敢有所懈怠，都是有益於修德的方法。¹⁰⁴

總地說來，橫渠的「變化氣質」是積極地從工夫層面談實踐天地之性，事實上不論是存養心或是學，「變化氣質」都離不開落實在生活情境當中。筆者以為這是橫渠深刻地體會到氣質之性是如此真切地顯現於現實生活中，人必須在德性與人欲間接受種種試煉，這試煉實呈現了一種張力，有時氣勝有時則德勝。是故修養工夫是在此試煉歷程中，是當透過心的自省洞察，逐地去人欲、朝向德性顯揚之境，為一動態修養歷程。是故橫渠視修德為一生的志業，不能頃刻有所懈怠：「有志於學者，都更不論氣之美惡，只看志如何。『匹夫不可奪其志』，惟患學者不能堅勇。」（《張子語錄·語錄中》）¹⁰⁵知己所堅持、當有所為有所不為之志，

¹⁰⁴ 學者黃美珍先生則將橫渠對讀書之討論區分為四大綱領，分別為：文本之揀擇、讀書者之修養要求、讀書歷程以及讀書理想：「揀定聖人文本、唯聖人之言是讀，並以知虛能大的修養為前提，以大而化之為成聖最佳途徑，強調漸進不已的歷程，最終要到達位天德的境界，其始終一貫的用心，一在求修身成性以經世致用，一則是儒家傳統的承繼。」黃美珍，《張載讀書論》，國立成功大學中文系碩士論文，2005年，頁2。

¹⁰⁵ 學者彭雅玲先生即說橫渠變化氣質是積極人為的工夫，強調此種成聖工夫要能日行不間以免德性鬆懈。彭雅玲，〈張載變化氣質說管窺〉，《孔孟月刊》第27卷，第7期，1989年，頁44-45。

也是一種學的要領。

二、唐君毅先生對橫渠「變化氣質」的詮釋與創見

(一)「明」與「誠」一存養心的工夫

筆者在存養心的討論中曾說明，對橫渠而言，外在的禮儀規範與內在的持敬二者是兼修並重。對此，唐先生也由修養工夫—「明」與「誠」不同之處有所說明：

然徒「明」不足以合內外，抑不能真窮神知化。蓋窮神知化，乃德盛仁熟之徵。故必由明而誠，由誠而明。「明」之道在大其心而知天道神化。「誠」之道，在盡其性而合天道，範圍天用。¹⁰⁶

筆者試將上段引文作一整理，人要能合天道必定要大其心，使心擁有「明」與「誠」的能力。唐先生認為「明」是能知天道神化而不測，所重在知；「誠」則是人透過行為努力表現出天地之性，所重能行。橫渠言：「天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。」（〈誠明〉）心能「明」尚不足以合天道，必得有「誠」之行相輔相成。由知而行是「窮理而盡性」，由行而知是「盡性而窮理」，知與行二者兼備，缺一不可。唐先生認為當人能自求大其心，體天道，待德盛仁熟後，神化之境便自是可至。¹⁰⁷

(二)「知幾」

除了「明」與「誠」二者兼備外，唐先生還提出了另一個十分重要的觀點：「于學者之工夫，則以知不正之幾而正之以精義為先」¹⁰⁸他以為「知不正之幾」

¹⁰⁶ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁371。

¹⁰⁷ 唐先生曰：「人之工夫要在自求大其心，此是人之所能為，而其所至之化境，則工夫至、自然成，非人力所及。」筆者以為唐先生所言之化境即是他所言「德盛仁熟」而後自至之神化之境。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁104。

¹⁰⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁106。

並導之以正是爲學的首要工作，¹⁰⁹此一觀點是濂溪、橫渠與孔孟、明道儒學不同之處。後者教導學者應先識仁進而擴充善端；前者則是正視氣質之性的實存，要求學者能先洞察此「不正之幾」爲先：「人有是心在隱微處，必乘間而見，故君子雖處幽獨，防亦不懈。」（〈神化〉）橫渠指出人之欲求於生命當中，隱隱欲動，稍有所鬆懈便會顯現。倘若能不徇物喪心，不爲物累，以大心超越人欲，心始能存虛明而後仁。此變化氣質之過程橫渠謂爲「精義」：「義以反經爲本。經正則精」（〈神化〉）¹¹⁰。

筆者以爲就孔孟儒學而言，氣質之蔽始終是未能確切予以回應的人性課題。橫渠分立天地之性與氣質之性即是承認現實世界中，人因身體限制，遂生有種種追求滿足生理之欲求，此爲人不能不面對的實然。唐先生認爲橫渠思想已然明瞭此點，進而提出人當坦然面對此生命之不圓滿，再以積極的修德工夫超越此不圓滿，生命的價值意義始能彰顯，故曰：「見幾則義明」（〈神化〉）。

（三）「義命合一」

當然不免有人會問「義以反經爲本」中，「義」要回應的究竟爲何？〈誠明〉曰：「義命合一存乎理」，筆者以爲「義」所回應實爲天命是也。唐先生對於「義」與「命」的關係，我們可依循他對「天人合一」的看法：¹¹¹

¹⁰⁹ 「幾何由知？」唐先生曾以大自然中的草木生長爲例說明何以可「由象見而知」：「冬盡春來，雖草木尚未向榮，而春陽和煦照於草木之芽，已可見花繁葉密之幾已動。……故欲觀氣之相感之幾，必觀象。觀象者觀象之所象，非只觀象之形相。觀象而止於象之如是形相，則象只是形，而非是象。象之是象，在別有所象。此所象者非是此象之形，而是將生之他形。……此轉化之歷程，能使其所象之將形未形者，由未形而形，由隱而顯。……故觀象觀幾，不可滯於所觀之象。必由存象而忘象之形本身，忘象則唯見氣之相感，於相感上知將有之形物所生之幾。」唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁366。

¹¹⁰ 唐先生並且進一步分辨濂溪、橫渠對神的詮釋有著些許的不同：濂溪只指出神爲誠之用，橫渠則說神不僅是神化不測之用，也是虛明至德之體。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁106。

¹¹¹ 袁保新先生曾言將「義」歸於「應然」、「命」歸於「必然」是當代學者詮釋「義命關係」最普遍的看法，其中勞思光與牟宗三二位先生對於「天」的概念更是大相逕庭。然能盛言孔孟「義命不二」之旨並闡明「天人合一」奧蘊的老一輩學者只有唐先生而已。袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁174。謝君直先生則說唐先生向以「天人合一」爲中國哲學的宗旨，而且還從「命」概念來確認天人關係的感通。他又點出啓

中國哲學以天人合一或天人不二之旨為宗。……中國哲學之言命，則所以言天人之際與天人相與之事，以見天人之關係者。故欲明中國哲學中天人合一或天人不二之旨，自往哲之言命上用心，更有其直接簡易之處。然以命之為物，既由天人之際與天人相與之事而見，故外不只在天，內不只在人，而在二者感應施受之交，言之者遂恆易落入二邊之偏見。¹¹²

由此觀之，唐先生顯然不同意將天與人視作內外有別之二元，因為順著此種二元模式，自會落入「天人合一如何可能」的詮釋困境。¹¹³唐先生以為天人本該是一，天與人是無隔或無隔只是彼此感通與否的問題。因此，正如《孟子·萬章上》言：「無義無命」，天命之所在即人義之所在，二者實無分別。唐先生更言：

即自孔子之思想，人之義固在行道。然當無義以行道時，則承受此道之廢，而知之畏之，仍是義也。若不能承受此道之廢，而欲枉尺直尋，以求行道，或怨天尤人，乃為非義也。……由是而人在求行道時，即當同時準備承擔道之行或不行之二種結果。由是而「用之則行」，固是義之所當然；而當道不

發唐先生如此論述的文獻有四：「五十而知天命」（《為政》）、「君子有三畏，畏天命、畏大人、畏聖人之言」（《季氏》）、「道之將行也歟，命也；道之將廢也歟，命也。」（《憲問》）以及「不知命，無以為君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」（《堯曰》）。謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年，頁100-101。

¹¹² 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁520。

¹¹³ 是以陳政揚先生便會對「義命分立」提出質疑，他以為如果我們將孟子心性論視為人之道德義務的規範，屬於價值、應然的層面，而將孟子所言之「天」、「命」視為人力所不能干預的客觀限制；那麼在這種「義命分立」的詮釋之下，勢必造成一種「應然」與「實然」的二分，「價值」與「事實」的割裂。這樣的一種分裂是否本然的存在於孟子思想當中？陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年，頁58。而袁保新先生首先指出：「在勞先生的詮釋脈絡下，『義命關係』只能理解為平面的、對立的兩領域之間的區分，即『價值界』與『事實界』的分立。其間，並不存在任何宗教意義、或形上意義的超越、隸屬的關聯，可以容許我們進一步詮解為某種『天人關係』」認為唐先生對「義命關係」看法獨特之處是在於能跳脫各種形上學、宗教的解釋系，回歸到生活世界當中。在將「義命關係」視為應然與必然二分之前，人本就與天地萬物為一共感互動的生命體。袁保新，〈從「義命關係」到「天人之際」一兼論「自由」在孔孟儒學中的二重義涵〉，發表於淡江大學通識與核心課程組主辦「第一屆倫理思想與道德關懷學術研討會」，2000年5月5-6日。又說唐先生直扣生命體驗的詮釋進路，不但修正了當代學者過度依賴西方概念語言來定位儒家義理的可能誤差，此外，在天人合一如何可能的說明上，也提供了不同於其他學者的見解。唐先生的「義命合一」說當中，天不是「人格神」也不是「超越實體」；人不是自給自足的主體。天與人都必須還原於人的感通經驗中，理解為「意義生發歷程」中一體的兩端。「天」作為「意義的無盡藏」，只有在「仁」心的感通回應中，才顯現「造化」的崇高性，成為人師法的對象。袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁182-184。

得行時，承擔此結果，而「舍之則藏」，亦是義之所當然。……承受道之廢是義，亦是知命。¹¹⁴

由引文中可清楚顯現唐先生對「義命合一」的理解態度，人在企求天人合一之際，必定要先有所體認，體認行義之後，天道無論是「行」或「藏」，人都必須有所承擔。¹¹⁵天道能行固然值得高興，天道不能行也無須怨天尤人，能有此體察才是孔子所言知命。謝君直先生是言：「就孔孟儒學的發展脈絡而言，唐先生『義命合一』的主張實更能詮釋先秦儒學的內涵」¹¹⁶。唐先生自己曾言：「人能變化氣質則能至於命。言至於命者，蓋以人盡性成德，則不為自然之命之所限制，而能轉化自然之命，使合於理也，是謂至於命。」¹¹⁷筆者以為人能知己氣之蔽，透過工夫修養去蔽行義，衝破生理欲求的限制，繼天之志以述天之事，正是橫渠言「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。」（《誠明》），當生命面對凶險之遇時，如何能坦然承擔並進一步在此遇中顯現人身為道德存在之價值，是人之性、是天之命，故橫渠言「義命合一存乎理」。唐先生曰：「義者當行之義，當行而行，以處我所受于氣之命者謂之理。」¹¹⁸「橫渠之學，則在先承認此相對之二，更言如何可使二者打併歸一。此在由人之心性之行義，而合于天命之不已，此亦即天理所在也。」¹¹⁹「義命合一」正是意謂人不應以命境之順逆而改變其實現天理之義的意願。借助「義命合一」思維是以天命與天地之性的概念，不但能維繫住人道與天道的關係，亦能保留住道德論中形上天的意涵。¹²⁰

¹¹⁴ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁536。

¹¹⁵ 謝君直先生便言：「從生命歷程觀察，身為道德存在，一切過現未所遭遇之事件，不管實然或必然，皆為我們所應當承受者，意即它們都是整體生命的一部份，不應分裂彼此之間的關係，或視為毫無意義者。」謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年，頁102。

¹¹⁶ 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2008年，頁102。

¹¹⁷ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁372。

¹¹⁸ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（三）》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁457。

¹¹⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁156。

¹²⁰ 唐先生曾說：「中國思想中之天命觀之具體形成在周初。」唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁522-524。吳建明先生進一步指出：「周人『天命』觀蘊涵

(四)「情」

橫渠對「情」的詮釋，則是唐先生另一重視之處：

儒家之言禮樂，自孔子起，已不以玉帛鐘鼓為禮樂，而以仁為禮樂之本。孟子更自人之不忍其親之委之溝壑，以言葬禮之源；又以人之樂而不可已，以言樂之源。孟子之以人心之性情為禮樂之本，即所以答墨子一派以禮樂為無用之疑。後之荀子，雖別心於性情，亦承此意而言禮樂之源於人情者。……荀子貴禮樂之文而次性情，乃至言情性為惡。莊子則言天樂與地之大美，輕人間之禮樂，……乃有無情、忘情、去情之言。後之漢儒尊性而賤情，乃有性善情惡之說。魏晉時代之何宴，亦有聖人無情之論。……佛學傳入，其用情識與妄情之名，亦恒涵劣義。李翱復性書，亦以情為不善之原，故亦有性其情之言。宋明諸儒，雖罕直以情為不善之原，然善之原，亦在心與性理而不在情。此皆遙承莊荀輕情之論而來。直至明末王船山，乃大發性情並尊之義。¹²¹

唐先生以為儒學自孔子以來，便視禮樂為顯現人倫秩序的外在規範，不只是一徒具形式的虛文儀典。然自荀子以降，學者普遍有著重性貶情的思維，直到明代船山的性情並尊之說，才又給予情一個平反的地位。唐先生曾說：「孔孟之教原是性情之教，中庸易傳諸書，承孟學之傳，皆兼尊人之情性。」¹²²由此觀之，

著對人理能力的覺醒，這也就區隔了周人『天』與殷人『帝』的實質內涵，這是周人在人文精神上的一大躍進。……周人賦予『天』以道德上的意義內涵，成為後來先秦儒家道德哲學形而上理據之發展源頭。」吳建明，〈孟子與《易傳》「命」論之研究〉，《宗教哲學》第46期，2008年12月，頁56-57。謝先生又言：「由於『義命合一』的觀念不是「義命分立」下的主體性思維，故而在這裡面不會有形上實體與道德主體的衝突，也不會有自然秩序與實踐自由的對立，更不會發生倫理價值的實現與否乃歸諸命運的決定；相反地，當人的道德實踐活動與生命歷程一同起伏也不會減殺其價值，而能形成天與人之間的互動」謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年，頁104-105。

¹²¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁97-98。

¹²² 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁98。唐先生言：「〈中庸〉言人性，而〈禮運〉則標人情。然固可總名之一『合天命與天地、鬼神萬物，人心之性情及人德與人文，以言人道』之思想也。」唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（二）》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁103。陳章錫先生是以指出唐先生以為〈中庸〉論人性，〈禮運〉談人情，二文須相配合才可呈現完整的儒家性情之教。陳章錫，〈唐君毅《禮記》詮釋的特

唐先生肯認船山的性情並尊之說是遵循孔孟儒學之傳統而發，可說是不言而喻。

對性與情的看法，橫渠則以「心統性情者也。有形則有體，有性則有情，發於情則見於色，以類而應也。」（《性理拾遺》）；「『心統性情』，統猶兼也。……今如此是性，動處是情，主宰是心。」（《張子語錄·後錄下》）說明心既具有性之根源，又能以情對應於外物。¹²³由此看來，橫渠分說二者之不同，卻也認為必定要在二者俱備的情形下，心才具有其完整性，故曰：「孟子之言性情皆一也」（《張子語錄·語錄中》）。¹²⁴此種視性與情於一平等地位的學者，在船山之前著實少見。學者陳章錫則將唐與橫渠、船山三人對情的思維放在同一處說，他認為唐先生不僅秉承了橫渠與船山同樣重視氣的傳統，對於「情」在儒學的地位也能給予同樣肯認的地位。¹²⁵

我們不妨先借助唐先生對〈樂記〉：「君子反情以和其志，廣樂以成其教」的一段話，看他是如何說「情」：「此所謂君子反情，非與情相對反之謂，乃反回其情，而更內和其志，以成其德，得見其性之端，使樂如為德性之所開出發出之英華之謂。」¹²⁶可以確定的是，唐先生看待儒學之情是能顯現德性之情，並無貶抑情之意甚為明顯。

除此之外，唐先生特以「氣之虛靈感通」疏解橫渠的「性」與「情」。〈誠明〉：「性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無通內外，假有形而言爾。」他是如此

色及其價值意義》，《揭諦》第4期2002年，頁165。

¹²³ 唐先生言伊川再進一步將分說性情是「仁是性，情是愛」之體用關係，遂有性即是理，情與感則依氣而生之理氣論。唐君毅，《中國哲學原論—原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁166及頁171。《朱子語類》：「性、情、心，惟孟子、橫渠說得好。仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。『心，統性情者也』。……性是未動，情是已動，心包得已動未動。……心，主宰之謂也。動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時方有主宰也。……『性、情』字皆從『心』，所以說『心統性情。心兼體用而言。是心之理，情是心之用。』」（宋）朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，頁229及頁232。

¹²⁴ 唐先生便言孟子之心主要為一性情心或曰德性心，此心乃一涵惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，而為仁義禮智之德性所根之心。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁95。由此觀之，唐先生認為孔孟言性與情是由體與用的關係上談，並未有貶抑情之意。

¹²⁵ 陳章錫，〈唐君毅《禮記》詮釋的特色及其價值意義〉，《揭諦》第4期2002年，頁170-171。

¹²⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁102。

詮釋：

張橫渠所謂氣，不是一物質，而是能虛以與他物相感通以相涵攝的。於是人所分得於宇宙之氣雖極有限，然其氣之虛靈而善感通之性，則可超乎此氣所成之形質之限制之外。……於是人依此性而與他物相通而加以認識知覺，對之致情意之範圍，則可無限。¹²⁷

唐先生依橫渠的思想脈絡指出，人之性本就是一「虛靈而善感通之氣」，此氣能突破身體限制與他物之氣相互感通、相互涵攝，是為合內外而非互相隔絕之氣。當人之氣與他物之氣感通時，自然會生出對應於他物所發顯的情感及所表現的行為。因著氣之內外相通無隔，人自然能對萬物無所不體。

再者，唐先生以橫渠言「禮」來說：「學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性」（《經學理窟·大原上》），「禮即天地之德也，……蓋禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。」（《經學理窟·禮樂》）¹²⁸筆者以為橫渠視禮不僅是一外在形式，更希冀透過禮的施行使人的至善性情發顯出來。¹²⁹唐先生說：「禮之行為，即處于人之內在之心與德、及外在之事功之交界，而兼通于此內外之二者」¹³⁰又說：「人可以合禮之態度行為，以培養人之善情，使人成其善德」¹³¹如此看來，張、唐二人對「禮」不只為一形式制度，更該是培養德性的重要依據是有著共同的見解。經由唐先生的說法，我們得以一種有別以往的視野角度，連結橫渠思想中「禮」與「性」「情」的關係，亦可以讀到橫渠不同於眾學者對「情」

¹²⁷ 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁225。

¹²⁸ 陳政揚先生便說：「張載論『禮』獨到之處，就在於他從『理』的層次，重探鞏固人間秩序之禮的形上根源。」陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年，頁153。

¹²⁹ 謝君直先生曾說：「『禮』在孔子之學中當然首重其道德的價值意涵，因而在實踐的過程中，禮作為道義的載體，有德者之行義非自拘於個我，而是在出仕中展現義之禮的意義。」他又說：「儒學哲學之目的固在成德行為之表現，故實踐的精神不在於精細其理論，而是完滿達至行為才有最終意義，所以儒學在『言』之問題上當然不多辯說，而是強調『行』之工夫纔能表達君子志向之所在。」謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年，頁41及頁49。

¹³⁰ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（二）》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁116。

¹³¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（二）》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁121。

的詮釋見解。

總地說來，橫渠的「變化氣質」是積極地從工夫層面談實踐天地之性，以外在禮儀的修為與內在持敬的修養，使心能誠明，德盛仁熟後，盡性之神化境界自然會達。¹³²因此，劉原池先生以為橫渠心性論的確是立足於氣論之基礎上。¹³³再者，唐先生指出人在大其心的工夫修養上，當從「知不正之幾」善加把握起。他以為能「知不正」便是心中已然確立「義」與「不義」的區別，人只管行此義理天命，無須論所行之結果為吉為凶，是謂盡性。此外，透過合宜的禮儀規範，人可培養內在之仁德，此仁心能感通外在事物，進而能具體表現出蘊涵惻隱、羞惡、辭讓、是非之善情，才是孔孟儒學性與情的意義所在。¹³⁴唐先生曾表示雖然佛言慈悲心、耶穌言愛心和孔子言仁心都是在說明性情心，但仍不如儒家言心之性情能合內外之道。李杜先生亦言「心通九境論」中「天德流行境」正是唐先生肯認成就人生命，安身立命之最終所在。¹³⁵

¹³² 孫振青先生便言橫渠一方面以太虛和氣化為基礎有系統的詮釋先儒思想，此外，他也強調萬物一體及天人合一的思想。孫振青，《宋明道學》，臺北：千華出版公司，1986年，頁115。

¹³³ 劉原池先生特別指出橫渠要強調的是氣的屬性、功能和過程、法則，而不是氣的存在本身。劉原池，〈張載「心能盡性」說對胡宏「盡心成性」說的影響〉，《哲學與文化》第30卷第5期，2003年，頁158。

¹³⁴ 對於「性與情」，余治平先生也說：「儒學哲學裡，性情的問題因為幾乎著生活在世、安身立命、成家立業、道德修持等人生實踐的方方面面，所以始終備受關注。甚至可以進一步說，不懂性情就無法理解中國人，也無法把握中國的文化、社會與歷史。性情的問題牽動著整個中國哲學。」余治平，〈儒學之性情形而上學〉，《哲學與文化》第30卷第10期，2003年，頁6。

¹³⁵ 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，臺北：臺灣學生書局，1990，頁266-267。李杜，《唐君毅先生的哲學》，臺北：臺灣學生書局，1989，頁119。

第四章 結 論

歷經隋唐、魏晉戰禍頻仍時代，多數人對於生命價值之取向，若不是寄寓於長生不死的道家思想，便多倚託在去苦得樂的佛家思想當中。此二家的思想所影響的層面，不單落在個人而是牽動整個社會體系維繫之脈絡。對北宋儒者橫渠而言，若不能指出佛老論述的謬誤，儒學所強調的種種人倫秩序關係必將為之動搖。因此，橫渠《正蒙》首篇〈太和〉即是著眼於建立儒學之形上思想，以此對治佛老思想。由此觀之，確立一儒學之形上思想，實為宋明儒學首要面對之課題。此與孔孟儒學多著重於人性論的闡揚自是有所不同。

壹

無論是孔子所言之「仁」或孟子所說之「四端之心」，均是從實際生活層面說明人實踐道德的必然性。然而此種說法卻未能點明人實踐道德的根源所在。因此，橫渠形上思想另一個重要意涵，即是確立此一形上根源是一真實無妄之存在。此根源更是橫渠「變化氣質」等工夫論述的實踐依據。部分學者往往以橫渠言氣，就視橫渠為一宇宙論者。筆者認為，肯定一真實存在，才是橫渠發展其整個思想體系最重要、也最根本的基礎。

橫渠曾用「太和」、「太虛」、「天」、「天道」等概念指涉「真實存在」的不同意義：「太和」意謂是蘊涵所有萬物又能使其和諧理序運作之最高形式存在；「太虛」不僅是對治佛老空無之概念，更為氣之本體；「天」與「天道」則是強調本質為「誠」，展現「至善」道德價值之「真實存在」。唐先生也指出橫渠的真實存在是一客觀實有，萬物在相互感通的神化歷程中，所顯現出「仁」與「義」，正可作為這最高客觀實有存在的最佳佐證。

當代學者對於橫渠思想會產生詮釋上的差異性，肇因即在對橫渠之氣的見解各有不同。陳俊民先生「天人一氣」的氣本論是以唯物論的觀點肯認橫渠之氣，

視氣爲自身對立統一的物質實體、是構成宇宙的基本物質。丁爲祥先生以「本體論」和「宇宙論」並存的架構，主張橫渠之氣爲陰陽未判之元氣（太極一氣的原初狀態）和陰陽已分之氣，太虛是一種超越氣又與氣同時共在且不可分割的本體；虛與氣爲異質存在且不可分割的關係。牟宗三先生從本質面與表現面上分說橫渠之氣。在本質面上，他認爲氣之本體的神與現象之氣二者是不能混爲一談；本體之神是超越的本體、形上的本體，是一切萬物之根源；散殊之氣則是一曲曲折折之氣，是一不全、不遍之氣。牟先生視氣是材質之氣、是形下之氣。在表現面上，牟先生視橫渠之氣爲一散殊之氣，是有範圍、有定向、受空間所限之氣，無法表現出「兼體無累」、「參和不偏」之特性。朱建民先生說橫渠之氣爲一可通有形與無形、可通形而上與形而下之氣。雖然氣可通形上與形下，卻未失去其形而下的本質，二者之分別，也只是存在狀態有所不同。陳榮灼先生的「元氣論」則試著藉由萊布尼茲的「力」與橫渠之「氣」的對話，架接起中國的自然哲學與西方近代科學的聯繫，企圖由「力」的微觀義給予儒學在一個現代化的契機。何乏筆先生「兼體無累之氣論」以「神—氣—形」非形上學的三元結構言氣。在「神—氣—形」三元結構中，神氣的優先性被他取消了。氣爲一具有「兼體無累」能動性之氣，能左右橫向的往復於神氣與形氣之間。

貳

不同於前面幾位學者從形上與形下、精神與物質定位橫渠之氣，唐君毅先生另以「流行的存在」或「存在的流行」說法論氣。他先以「存在」的概念確立「氣爲一最高實有」；再由「流行」的概念說明天地萬物的生成變化即是「氣相感相通」的結果。綜合「存在」與「流行」二概念，唐先生定位橫渠之氣爲「涵形之變易於其中一的存在歷程」。

對於「太虛即氣」的見解大致可分爲二類：一類以「神爲體、氣爲用」的「體用圓融」關係爲主要詮釋架構，此說法以牟宗三先生爲主要代表。另一類的看法

視太虛就是氣，就是一清通無限之氣的「體用合一」關係，唐先生便是主張此種說法。以往學界多半側重牟先生的看法，對唐先生的見解並無給予太多的討論。筆者則認為唐先生有別於學界以往的解讀，頗可以提供作為橫渠心性論與工夫論另一種不同的詮釋角度。

參

在橫渠心性論中，「天地之性」扮演著架接「天道」與「人道」的關鍵。橫渠言「天地之性」根源於天道，是本質為善的清通之氣。此氣具有普遍性，並非是獨厚聖人之性。常人所以未能顯現此性，是無法同聖人一般，洞察天命並實踐善價值。唐先生先指明人能體察天賦使命，在於人具有之性能神，此神是為「良知」、是「仁」；人與自身以外的他人他物相感而化，此化是為「良能」、是「義」。人透過自我良知的洞察，確立所承載之天命。透過氣之相感變化，表現出天德之價值。此善價值落在人的所言所行，正是體現「仁」與「義」。

唐先生視「氣質之性」為形固有滯之氣，無法表現氣能清通無礙之質，於個體上便表現出物我有別、自私執我之氣，也正是人性何以有惡之根源。對橫渠而言，「性」只是指「天地之性」；「氣質之性」是一實然之氣，並非是天命所賦予之性，無法作為人性之根源。筆者更進一步地認為唐先生視二者為同質之氣，只是存在狀態上有所相異，一為本然的存在，另一為實然的存在。

橫渠言大心是進一步發揮孟子盡心之說，對橫渠而言，聖人與世人的心不是本質上的差異，而是所達的層次有別。筆者以為橫渠之大心蘊含合內外耳目的「聞見之知」與無所不感的「天地之性」二個層次。心能虛靈明覺便可超越合內外耳目的聞見之知而現無所不感的「天地之性」。

在變化氣質的工夫論上，唐先生特意說明了「工夫」與「化境」二者間的不同。人所能努力以赴的是使心自開自廓，生命價值與意義才有可能實現。前者是

爲「工夫」，後者是爲「化境」。化境是全然地敞開而無任何預設，是唐先生所說「果上的境地」。是故「人皆可爲堯舜」，全依著人大心的工夫而至。

唐先生認爲在大其心的過程，人需要不斷地掃除自我氣質之偏蔽。心在超越人欲而明天理的工夫上需要持之以恆地努力；在成性（合天道）過程或上達或下達，反覆地接受著天命與人欲的試煉，是故唐先生才說人道合天道是一歷程。

對橫渠而言，從正視「氣質之性」此善之缺憾做爲人性論之開端，將先秦儒學的道德心視爲人之存在應當嚮往之價值展現。因此，橫渠對於實踐大心的工夫上，也提出許多具體的實踐方法：首先把日常生活中的每一項事物具體化作修德的外在規範，藉由遵守外在的禮儀，養成心能誠的態度。其次，減少對於物質及名利等顯諸於外的價值之欲求，應將生命價值放在德性與知識的增長上。所閱讀的書籍當然是以進德爲優先考量，是故《六經》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》是橫渠最爲推崇。閱讀方法上，橫渠以爲成德之學應在生活實踐中體證，不必拘泥於文字字義或因循舊禮，否則很難一窺義理之奧。

唐先生以孟子「無義無命」體認天命之所在即人義之所在，二者實無分別而提出「義命合一」概念。他以爲，心要具備有「明」與「誠」二種能力。心能「明」尚不足以合天道，必得佐以「誠」。無論是由知而行的「窮理而盡性」或由行而知的「盡性而窮理」，知與行二者必定要能兼備，天理始能全幅展現其至善之價值。

唐先生借助對橫渠氣的詮釋，試圖以另一種方式重新說明儒學對「性」與「情」的看法。在他的詮釋架構下，橫渠之性就是「虛靈而善感通之氣」，能突破身體限制與他物之氣相互感通、相互涵攝，爲一合內外之氣。當人之氣與他物之氣感通時，自會對應於他物發顯出合宜之情感及行爲，此是謂「情」。唐先生以氣之感通言性；與他人、他物互感，進而表現出蘊涵惻隱、羞惡、辭讓、是非之行爲

言情，給予孔孟儒學性情說又一種不同的時代意義。

肆

最後筆者想要強調的是，橫渠以現存世界一個可爲人意象、供人言說的具體物—氣，形構出一套蘊涵天道與人道的價值系統，其中屬於形上學範疇部分，的確容易使後人在研讀上產生不同的理解。順著各家對氣的理解，學者對橫渠的評價自然便有高有低。

唐先生詮釋橫渠思想獨特之處，在於他自始至終並未將氣看作一純粹形下的物質，此種形上形下的二元觀點。反以「太虛即氣」論述說明橫渠之太虛本爲一清通之氣，進而表明橫渠之氣本該爲第一序之存在。是故以唐先生的論點，橫渠之氣是一可流行於形上及形下之存在。再者，唐先生進一步以橫渠借助氣的屬性及功能、變化的過程及法則所建立之儒學形上學，與先秦儒學之心性論相結合，終使「天人合一」成爲人人可達之目標。

本論文希冀以唐先生對橫渠思想特有之詮釋，展現出另一種對橫渠思想的論述模式。不同於當代其他學者的表述，唐先生以「存在之流行」或「流行之存在」來詮釋橫渠之氣，反而給予氣更多元變化的表現。高看了氣之存在，更可讓儒學的心性論妥帖地立在各家思想之中。

至於唐先生借助橫渠「氣」的概念，貫穿其自身對儒學心性學及形上學肯認之部分，因和本論文研究範圍有所出入，筆者並未對此部分再進一步深入討論。然則筆者以爲，日後欲意以唐先生哲學思想作爲哲學研究議題之學者，若能將橫渠氣論模式放置其思想論述中，對於了解唐先生「性情之流行」及「天德流行境」等概念是會有著極大的助益。

身爲當代新儒家代表人物的唐先生，他所闡述的「義命合一」之說，不僅給

予橫渠性論思想一個思維的方向，更提供儒學心性論一個既創新又有力的支持。在此體用流行的詮釋觀點下，橫渠清通之氣（天地之性）能與境相互感通、涵攝，而生相應於此性之情（合義之行），便當是生命最圓滿之境界。唐先生曰：「吾人之所論，一切始於性情，終於性情。然始終之間，則可以一切形上學之思想，為開展照明此全幅性情，而成此性情之流行之用。」¹正是他對儒學的圓滿詮釋。在唐先生的詮釋下，橫渠之氣不是由物質之氣說、也不是由形下之氣言。自始至終氣與太虛本就為同質的「一」，二者並非是對立的存在。總說至此，由衷盼望能經由本論文對橫渠思想的撰述說明，給予學界先進對此一議題更多的關注及討論。

¹唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁507。

參考書目

壹、古典文獻(略依年代順序排列)

- (魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《十三經注疏整理本 周易正義》，臺北：臺灣古籍出版公司，1972年。
- (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，《十三經注疏整理本 禮記正義》，臺北：臺灣古籍出版公司，1972年。
- (魏)何晏注，(宋)邢昺疏，《十三經注疏整理本 論語注疏》，臺北：臺灣古籍出版公司，1972年。
- (漢)趙岐注，(宋)孫奭疏，《十三經注疏整理本 孟子注疏》，臺北：臺灣古籍出版公司，1972年。
- (晉)郭象注，(唐)成玄英疏，《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年。
- (宋)張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業公司，2004年。
- (宋)張載撰，(宋)朱熹注，《張子全書》，臺北：臺灣中華書局，1976年。
- (宋)程頤、朱熹，《易程傳·易本義》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- (宋)程頤、程顥，《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- (宋)朱熹，《四書集註》，臺北：世界書局，1977年。
- (宋)朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- (宋)陸九淵，《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981年。
- (明)王夫之，《張子正蒙注》，臺北：世界書局，1970年。
- (清)郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，2004年。
- (清)戴震，《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982年。
- (清)黃宗羲撰，全祖望補訂，《增補宋元學案》，臺北：臺灣中華書局，1970年。
- (漢)許慎，(清)段玉裁注，《說文解字注》，臺北：黎明文化事業公司，1972年。

貳、當代專著(依姓氏筆劃順序)

- 丁原明，《橫渠易說導讀》，濟南：齊魯書社，2004年。
- 丁爲祥，《虛氣相即—張載哲學體系與其定位》，北京：人民出版社，2000年。
- 王開府，《儒家倫理學析論》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 王邦雄等著，《中國哲學史》上下冊，臺北：里仁書局，2005年。
- 方立天，《中國哲學研究》，臺北：新文豐出版公司，1992年。
- 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年。

- 牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，2006年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年。
- 牟宗三，《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。
- 李 杜，《唐君毅先生的哲學》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 杜保瑞，《北宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2005年。
- 吳 康，《宋明理學》，臺北：華國出版社，1977年。
- 吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。
- 胡元玲，《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》爲主之探討》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 林繼平，《宋學探微》上冊，臺北：蘭臺出版社，2001年。
- 姜國柱，《張載的哲學思想》，瀋陽：遼寧人民出版社，1982年。
- 姜國柱，《張載關學》，西安：陝西人民出版社，2001年。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史》上卷：北京：人民出版社，1997年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（二）》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（三）》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 唐君毅，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 唐君毅，《生命存在與心靈境界（上）》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 唐君毅，《中國哲學思想之比較論文集》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年。
- 孫振青，《宋明道學》，臺北：千華出版公司，1986年。
- 張岱年，《中國哲學發微》，太原：人民出版社，1981年。
- 張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年。
- 張岱年，《張載：十一世紀中國唯物主義哲學家》，武漢：湖北人民出版社，1956年。
- 張立文：《中國哲學發展範疇發展史—天道篇》，臺北：五南圖書公司，1997年。
- 張立文：《中國哲學發展範疇發展史—人道篇》，臺北：五南圖書公司，1997年。
- 張立文，《氣》，臺北：漢興書局，1994年。
- 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年。
- 張 亨，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，北京：新星出版社，2006年。
- 陳 來，《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業公司，1993年。

- 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年。
- 陳立驤，《宋明儒學新論》，高雄：復文圖書出版社，2005年。
- 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，2007年。
- 勞思光，《新編中國哲學史(三上)》，臺北：三民書局，2007年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》第五冊，臺北：藍燈文化事業公司，1991年。
- 程宜山，《張載哲學的系統分析》，上海：學林出版社，1989年。
- 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨文化實業公司，1989年。
- 黃俊傑，《孟學思想史論》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 黃秀磯，《張載》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- 彭國翔，《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- 傅小凡，《宋明道學新論—本體論建構與主體性轉向》，北京：社會科學文獻出版社，2005年。
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年。
- 楊立華，《氣本與神化：張載哲學論述》，北京：北京大學出版社，2008年。
- 蒙培元，《理學的演變》，臺北：文津出版社，1990年。
- 蒙培元，《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 劉錦賢，《張橫渠思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。
- 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008年。
- 蘇新濤，《先秦儒學論集》，臺北：文津出版社，1992年。
- 龔 杰，《張載評傳》，南京：南京大學出版社，2006年。

參、期刊與單篇論文(依姓氏筆劃順序)

- 王雪蕊，〈張載「民胞物與」論與生態文明〉，《內蒙古電大學刊》第113期，2009年1月。
- 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》第33卷第4期，2004年。
- 田文軍，〈張載哲學中「體」與「本體」範疇〉，《武漢大學學報》第59卷第6期，2006年。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄(二)〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年3月。
- 杜維明，〈論儒家的“體知”—德性之知的涵義〉，《儒家倫理研討會論文集》，1987年。

- 何乏筆，〈何謂「兼體無累」的工夫—論牟宗三與創造性的問題化〉收入於《儒學的氣論與工夫論》一書。楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 何睿洁，〈張載哲學「神」範疇析略〉，《陝西師範大學學報》第35卷第3期，2006年。
- 吳建明，〈《易傳》「天人合德」思想之研究〉，《高雄師大學報》第22期，2007年。
- 吳建明，〈先秦儒學「道德宗教」之內涵探析〉，《宗教哲學》第44期，2008年。
- 吳建明，〈孟子與《易傳》「命」論之研究〉，《宗教哲學》第46期，2008年。
- 吳建明，〈莊子道論之義理性格探究〉，《宗教哲學》第48期，2009年。
- 吳靜，〈張載「氣以載性」思想探析〉，《齊魯學刊》第202期，2008年1月。
- 余治平，〈儒學之性情形而上學〉，《哲學與文化》第30卷第10期，2003年。
- 呂武吉，〈儒家「自我」的道德修養〉，《儒學倫理研討會論文集》，新加坡：東亞哲學研究所，1987年。
- 李賢中，〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》第34卷第10期，2007年。
- 李景建，〈張載氣論之性理命題探細微〉，《重慶師範大學學報》第1期，2007年1月。
- 李延倉，〈張載對儒學價值觀的重構〉，《齊魯學刊》第199期，2007年4月。
- 李寶玉，〈簡論張載「天親合一」的和諧思想〉，《齊魯學刊》第208期，2009年1月。
- 李會軍，〈張載「以禮為教」學說的現實意義〉，《昭通師範高等專科學校學報》第31卷第2期，2009年。
- 杜保瑞，〈張載哲學體系的基本哲學問題詮釋進路〉，《哲學論集》第37期，2007年。
- 宋志明、許寧，〈張載氣學的價值維度〉，《中國礦業大學學報》第1期，2006年3月。
- 肖永明，〈張載之學與《四書》〉，《船山學刊》第63卷第1期，2007年。
- 金哲洙、王國華，〈張載與徐敬德氣論哲學的比較〉，《東疆學刊》第22卷第4期，2005年。
- 金哲洙、王金富，〈張載與徐敬德人性論之比較〉，《延邊大學學報》第40卷第5期，2007年。
- 金根郁，〈對以張載思想是氣一元論及唯物論之討論〉，《鵝湖月刊》第370期，2006年。
- 武寶寧，〈張載思想中的生態智慧〉，《齊魯學刊》第205期，2008年4月。
- 柳秀英，〈張載「太虛即氣」詮釋異說研究〉，《美和技術學院》第21期，2002年。
- 侯潔之，〈由張載、朱熹形上思維的分歧論其工夫重心的移轉〉，《中國學術年刊》第24期，2005年9月。
- 袁保新，〈從「義命關係」到「天人之際」—兼論「自由」在孔孟儒學中的二重義涵〉，「第一屆倫理思想與道德關懷學術研討會」，2000年5月。

- 徐斯雄，〈論張載的生態倫理思想〉，《唐山師範學院學報》第29卷第1期，2007年。
- 孫景山，〈探析張載建構之氣與二程建構之理〉，《北京化工大學學報》第65期，2009年1月。
- 陳來，〈王船山《正蒙注》的思想宗旨〉，《儒學、文化與宗教—劉述先先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2006年。
- 陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年。
- 陳政揚，〈張載哲學中的「理」與「禮」〉，《高雄師大學報》第18期，2005年。
- 陳章錫，〈唐君毅《禮記》詮釋的特色及其價值意義〉，《揭諦》第4期，2002年。
- 陳振崑，〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理論，重建張橫渠的「天人合一」論〉，《華梵人文學報》第6期，2006年。
- 張亨，〈張載「太虛即氣」疏釋〉，《臺大中文學報》，第3期，1989年。
- 張永雋，〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論的影響〉，《哲學與文化》第33卷第8期，2006年。
- 康全誠，〈張載氣論研究〉，《遠東學報》第24卷第4期，2007年。
- 張金蘭，〈從「變化氣質」談張載的「成性」觀〉，《集寧師專學報》第27卷第3期，2005年。
- 張波、王海成，〈張載人性論特徵新探〉，《貴州大學學報》第26卷第1期，2008年。
- 張莉華，〈張載「氣本論」的倫理學歸宿〉，《山西高等學校社會科學學報》第18卷第6期，2006年。
- 張閏珠，〈張載的大心工夫論〉，《湖南大學學報》第22卷第4期，2008年。
- 張閏珠、潘暢和，〈張載氣哲學的現象學解讀〉，《延邊大學學報》第40卷第3期，2007年。
- 郭曉東，〈道學譜系下的張橫渠「氣」論研究〉，《復旦學報》第5期，2006年5月。
- 彭文林，〈張橫渠關佛的氣化論〉，《文史哲學報》第45期，1996年。
- 彭國翔，〈儒家傳統的身心修煉及其治療意義—以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉，楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 彭雅玲，〈張載變化氣質說管窺〉，《孔孟月刊》第27卷，第7期，1989年。
- 黃俊傑，〈孔子心學中潛藏的問題及其詮釋之發展〉，《法鼓人文學報》創刊號，2004年。
- 葉文英、楊柱才，〈張載「性」概念之內涵探微〉，《南昌大學學報》第36卷第2期，2005年。
- 葉文英，〈張載「性」論的理論淵源〉，《江西教育學院學報》第28卷第5期，2007年。

- 葉文英，〈張載「性」論思想對程朱的影響〉，《江西社會科學》第6期，2007年6月。
- 溫帶維，〈由對孔顏之樂的不同理解看張橫渠與程明道之功夫論的根本分別〉，《哲學與文化》第28卷第5期，2001年。
- 楊 勇、段全武，〈張載哲學思想評述〉，《紅河學院學報》第6卷第3期，2008年。
- 楊建宏，〈論張載的禮學思想及其實踐〉，《湖南大學學報》第20卷第2期，2006年。
- 鄔 焜，〈宋代之前中國古代哲學關於物身、心物關係論述中所體現的信息認識論思想〉，《重慶郵電大學學報》第22卷第3期，2008年。
- 劉述先，〈論孔子思想中隱含的『天人合一』一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》第10期，1997年。
- 劉述先，〈跨文化研究與詮釋問題舉隅：儒家傳統對於知識與價值的理解〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，2005年。
- 劉原池，〈張載「心能盡性」說對胡宏「盡心成性」說的影響〉，《哲學與文化》第30卷第5期，2003年。
- 劉原池，〈朱熹對張載「心統性情」說的開展〉，《哲學與文化》第32卷第7期，2005年。
- 劉昌佳，〈張載「理一分殊」的天道性命觀〉，《彰化師大國文學誌》第11期，2005年。
- 劉億立，〈張載「理學四句」的內涵〉，《綿陽師範學院學報》第27卷第12期，2008年。
- 劉天杰，〈張載「民胞物與」論及其現代意蘊〉，《江西社會科學》第4期，2007年4月。
- 管春花，〈張載「太虛即氣」哲學思想研究〉，《柳州職業技術學院學報》第6卷第2期，2006年。
- 蔡仁厚，〈宋明理學分系問題論衡〉，《哲學與文化》第31卷第8期，2004年。
- 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，臺北：國立中央大學儒學研究中心，2008年。
- 蔡方鹿，〈張載與明代氣學〉，《陝西師範大學學報》第37卷第5期，2008年。
- 潘玉愛，〈由張載的「民胞物與」談儒家生態觀〉，《哲學與文化》第32卷第8期，2005年。
- 樊小賢，〈張載生態倫理的本體論之維〉，《西安文理學院學報》第10卷第3期，2007年。
- 鄧秀梅，〈論張載的「參兩通一」原則〉，《臺北大學中文學報》第5期，2008年。
- 鮑新山、張其凡，〈張載分權思想初探〉，《暨南學報》第114期，2005年1月。

肆、學位論文(依姓氏筆劃順序)

- 金春植，《張載氣化論之結構》，國立政治大學哲學系碩士論文，1999年。
- 林軒鈺，《由孟子「心性論」論析〈知言養氣〉章》，國立中正大學中國文學系碩士論文，2003年。
- 黃美珍，《張載讀書論》，國立成功大學中文系碩士論文，2005年。
- 劉啓崑，《張橫渠「太虛即氣」之思想史詮釋》，國立臺灣大學哲學系碩士論文，1995年。
- 鄭合修，《張載的「本源之學」在宋代新儒學開展期的建構與角色》，國立臺灣大學哲學系碩士論文，2005年。
- 陳俊興，《孔子道德哲學思想及其歷史演變》，中國文化大學哲學系碩士論文，2006年。
- 陳雅婷，《朱熹心性論中的「氣」》，東吳大學哲學系碩士論文，2006年。
- 陳國勛，《張載《正蒙》氣論思想之研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2008年。
- 許惠敏，《五峰思想研究》，國立中央大學中國文學系碩士論文，2004年。
- 張景雅，《張載倫理思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2005年。
- 吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004年。
- 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。
- 陳立驤，《劉戡山哲學思想研究》，國立成功大學中國文學系博士論文，2003年。
- 蘇子敬，《唐君毅先生詮釋孟子學之系統研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1997年。