

# 思想的展示：

## 述論張載思想的「學思歷程」

張 素 卿

### 引 言

自兩漢的經學思潮衰微，玄學興起，隨後又有佛學盛行，玄學、佛學數百年間長期作為學術思想的主流，佛典、《老》、《莊》的言論影響人心以及政治社會的層面深而且廣。唐代，韓愈（七六八～八二四）、李翱（七七二～八四一）是反佛、老的著名代表，宋初，又相繼有孫復（九九二～一〇二七）、石介（一〇〇五～一〇四五）、歐陽修（一〇〇七～一〇七二）及李覯（一〇〇九～一〇五九）等，發出推原道統，闢斥佛、老的議論，凡此，往往從政治、社會、經濟、倫理的層面考量，對於佛、老之學興盛原因的探究，乃至於儒學本身據以辯難之理論的創建都嫌不足，所以尚不足以扭轉學風。尤其在佛教高僧如契嵩（一〇〇七～一〇七二）等的對抗下，學者遂又迷離於「儒釋之道一貫」的浮詞。<sup>①</sup>程顥（伯淳，明道先生，一〇三二～一〇八五）陳述當時佛學復熾的情形說：「古亦有釋氏，盛時尚只是崇設像教，其害至小。今日之風，便先言性命道德，先驅

<sup>①</sup> 說參張亨〈張載「太虛即氣」疏釋〉「張載形上思想構成之思想史的背景」一節，《臺大中文學報》第三期（一九八九），頁五六～六七。又參陳植鏗《北宋文化史述論》（北京：中國社會科學，一九九二）第四章第一節「宋學初期的排佛鬥爭」，頁三三〇～四一。

了知者，才愈高明，則陷溺愈深。」<sup>②</sup>依程顥所言，早期釋氏傳入中國，以膜拜神像等方面的教儀、教義——所謂「像教」——對一般人的影響較大，後來佛徒也談及「性命道德」，於是對士人階層也具有吸引力，在程顥的時代，甚且有才智愈高則「陷溺愈深」的景況。

「性命道德」的論題何以有這樣的影響？這是一個什麼樣的論題呢？姑且借用蘇轍（一〇三九～一一一二）的話來講，這屬於「形而上者」，他說：「東漢以來，佛法始入中國；其道與老子相出入，皆易所謂形而上者。」<sup>③</sup>《周易·繫辭上》說：「形而上者謂之道。」<sup>④</sup>「形而上」的論題，亦即是「道」的論題，這在〈繫辭傳〉中有明文，蘇轍遂引為典據，藉以說明佛法涉及的論題性質。「形而上」或「道」的討論，在魏晉玄學中已然成為主題，談論益趨精微。佛學傳入，不僅其「像教」在政治、社會、經濟、倫理等現實層面影響不斷擴大，對「形而上」論題的發展也產生不小的影響。宋朝的道學家尤其憂心後者，於是更致力於切就「性命道德」的「發源端本處」（張載語，詳下文引）來開展易學、儒道之精神，積極建構起儒家「形而上」的思想體系。

張載（子厚，橫渠先生，一〇二〇～一〇七七）和程顥一樣，對佛、老之學的影響有深切的感觸，他是宋代道學家中敏於關佛、老的一員健將。勞思光在他的《中國哲學史》裏說到：

② 《河南程氏遺書》卷第二上，收入《二程集》（影北京中華書局點校本；臺北：漢京，一九八三），頁二三。此卷卷首題有「元豐己未呂與叔東見二先生語」，但此條未注明是明道語還是伊川語；牟宗三《心體與性體》（臺北：正中，一九八五〔臺初版第六刷；一九六八，臺初版〕）以為此當係明道語（說見第二冊，頁八八）。

③ 〈歷代論〉，《欒城後集》（四部叢刊影明活字印本；臺北：商務，一九六五），卷十，頁五七二。

④ 《周易》（影嘉慶二十年南昌府學刊十三經注疏本；臺北：藝文，一九八二），卷七頁三一下。

宋儒本易傳以立說，而能自覺到「有生於無」之論為不可接受者，則應以橫渠為最早。<sup>⑤</sup>

「有生於無」是《老子》提出的命題，魏晉時成為玄學的重要論題。依勞氏的觀察，能就老學、玄學的重要命題加以批駁的，以張載為最早，他是最早有此自覺的道學家。其次，張亨老師也曾指陳說：

張載是在關佛的歷史發展中，從外在的經濟社會問題，轉而為從形上本體問題上關佛的關鍵。<sup>⑥</sup>

早期學者反佛，主要是從經濟社會等現實問題著眼，後來才轉而積極地發展儒家「形而上」的思想體系，就形上本體問題上關佛。張載是這一關佛歷史轉折點上的關鍵人物。就上述排老、關佛的關鍵地位而言，我們如果了解宋儒批撥佛、老的緣由，以及儒與佛、老的關係，張載思想實在是一個重要的參考指標。

值得注意的是，從張載的求學經歷看，他並非一開始便以儒者自命而銳意批撥佛、老。他曾研讀佛、老之書十年左右，然後才返求六經，力圖興繼儒學。由於當時學風有「儒、佛、老、莊混然一塗」之蔽，興繼儒學不得不先辯明儒與佛、老（莊）的異同，不能不先與佛、老「較是非、計得失」（說詳下文）。這一現實的需要遂影響張載思想的構成，尤其是其「形而上」論題之設辭用語。

如上所述，在玄學、佛學長期主導學術思潮，以至於「才愈高明，則陷溺愈深」的時代風氣中，張載卻有關佛、老而興儒學的覺識，且精一自信。然則，張載出入佛、老而終歸於儒學，這一學思歷程的思想意義是什麼？

<sup>⑤</sup> 《中國哲學史》（三上）（臺北：三民，一九八五〔再版；一九八一，初版〕），頁一七六。

<sup>⑥</sup> 〈張載「太虛卽氣」疏釋〉「結語」，《臺大中文學報》第三期，頁九七。

## 一、出入佛老的經歷

我們首先了解一下張載的求學經歷。

張載是一個學博、思精，勇於實踐所學的思想家，一生所學涉獵很廣。朱熹（一一三〇～一二〇〇）有一段贊語，簡明扼要地綜括張載之學，曰：

早悅孫吳，晚逃佛老，勇撤臯比，一變至道。精思力踐，妙契疾書。訂頑之訓，示我廣居。<sup>⑦</sup>

前四句簡述張載的求學經歷凡經三個階段：早年愛好兵法（「孫吳」），後來出入佛、老，最後歸於至道，也就是儒學（說詳下文）。「精思力踐，妙契疾書」，這是說張載理會道理的工夫；最後，又舉〈訂頑〉（習稱〈西銘〉）作為他開示後學的代表作。

張載生前親自集結而成的著作有《正蒙》一書，〈西銘〉這篇文章收錄在該書的〈乾稱篇〉中。<sup>⑧</sup>《正蒙》之外，其它的書信詩文，以及歷年的講學語錄，包括《橫渠易說》、《經學理窟》、《張子語錄》、《文

⑦ 朱熹贊語據《宋元學案·橫渠學案下》（黃宗羲全集本；杭州：浙江古籍，一九九二）引（卷十七），黃宗羲全集第三冊，頁九二五。參考《河南程氏外書》卷十二，有一段這樣的記載：「橫渠昔在京師，坐虎皮說周易，聽從甚衆。一夕，二程先生至，論易。次日，橫渠去虎皮，曰：『……有二程近到，深明易道，吾所弗及，汝輩可師之。』」（見《二程集》，頁四三六～三七）虎皮又稱「臯比」，所謂「勇撤臯比」，即是指去虎皮、使衆人轉師二程這件事。另參〈橫渠先生行狀〉，見下文引。

⑧ 〈橫渠先生行狀〉曰：「熙寧九〔一〇七六〕年秋，先生感異夢，忽以書屬門人，乃集所立言，謂之《正蒙》，出示門人。」（見《張載集》「附錄」，頁三八四）據此，《正蒙》之名及其內容是張載親自集結、命名的。又，蘇昞〈正蒙序〉曰：「於是輒就其編，會歸義例，略效論語、孟子，篇章章句，以類相從，爲十七篇。」（同上書，頁三）范育〈序〉亦云：「友人蘇子季明〔昞〕離其書爲十七篇以示予。」（同上書，頁四）由此可知，《正蒙》在張載集結之後，目前釐爲十七篇的篇章次第又經過蘇氏編定。〈橫渠先生行狀〉及蘇、范二〈序〉俱收入《張載集》，參註⑨。

集》等，今人總彙為《張載集》一書。<sup>⑨</sup>依《張載集》看來，輯存至今的思想資料屬於張載歸宗儒學以後的言論，關於好兵法，悅佛、老的治學階段，則並無具體的資料留存下來。若想仔細了解其先後經歷，只好求諸傳記之敘事。

呂大臨（與叔，一〇四二～一〇九二）是張載的門人，在他所撰述的〈橫渠先生行狀〉（簡稱〈行狀〉）裏，關於張載如何涉獵兵法、訪諸佛老、最後歸宿於儒學的先後經歷有一段說明。呂氏說：

〔先生〕少孤自立，無所不學。與邠人焦寅遊，寅喜談兵，先生說其言。當康定用兵時，年十八，慨然以功名自許，上書謁范文正公。公一見知其遠器，欲成就之，乃責之曰：「儒者自有名教，何事於兵！」因勸讀中庸。先生讀其書，雖愛之，猶未以為足也，於是又訪諸釋、老之書，累年盡究其說，知無所得，反而求之六經。嘉祐初，見洛陽程伯淳、正叔昆仲於京師，共語道學之要，先生渙然自信曰：「吾道自足，何事旁求！」<sup>⑩</sup>

這是關於張載求學經歷的一段敘事。表面上似乎只是依時間順序一件事接著另一件事地寫出而已，其實，這段文字隱含了呂氏對前後事件之間發展脈絡的說明。經由他的說明，我們約略可以探察張載求學經歷的前後關聯。為了將事件之間的因果關聯凸顯出來，我依據呂氏的敘事再作轉述如

⑨ 除了上引諸書，《張載集》（北京：中華，一九七八）還收錄了《性理大全》、《近思錄》中的張載語錄，題為〈性理拾遺〉、〈近思錄拾遺〉。另外，還收入蘇昞及范育二人之〈正蒙序〉，以及呂大臨之〈橫渠先生行狀〉，司馬光之〈論諡書〉、〈哀橫渠詩〉，以及袁應泰、朱軾等人之〈張子全書序〉等多篇文章作為「附錄」。

⑩ 〈橫渠先生行狀〉，《張載集》「附錄」，頁三八一～八二。張載生於宋真宗天禧四年（一〇二〇），康定元年（一〇四〇）因西夏犯邊而上書范仲淹，據《宋史》（北京：中華，一九九〇），這時年二十一（卷四二七，頁一二七二三），呂氏〈行狀〉說「年十八」，殆誤記。說並參麥仲貴《宋元理學家著述生卒年表》（香港：新亞研究所，一九六八），頁六五～六六。

下。

張載自少年時代即廣泛求知，不專守一學。因此，結交焦寅，欣賞他的學問之餘，也就跟隨著涉獵兵法。由於涉獵過兵法，當康定元年（一〇四〇）西夏侵犯宋朝邊境時，他便積極想要從軍，參與邊事。爲了參與邊事，他於是上書給守疆的主帥范仲淹（文正，高平，九八九～一〇五二）。會面時，范仲淹很賞識張載的才學，於是鼓勵他說：「儒者自有名教，何事於兵！」並因而勸他讀《中庸》。經由范仲淹的導引，「儒者名教」遂正式進入張載的學程，而《中庸》可說是他的入門指引。不過，這並沒有使他從此歸依儒學。喜愛《中庸》之餘，卻也促使張載「於是又訪諸釋、老之書，累年盡究其說」。據司馬光（一〇一九～一〇八六）「中年更折節，六籍事鑽研」<sup>①</sup>的詩句看來，張載返求六經大約是三十歲以後的事了。若是這樣，他究讀佛、老之書的時間就約有十年左右。嘉祐元年（一〇五六），他在京師與程顥、程頤（正叔，伊川先生，一〇三三～一一〇七）兄弟相會<sup>②</sup>，相與論道、切磋之後，於是渙然自信，以爲「吾道自足，何事旁求！」從此，張載思想進入朱熹所謂「一變至道」的階段。

張載在出示《正蒙》時，曾對門人自述說：「此書予歷年致思之所得，其言殆於前聖合與！」<sup>③</sup>由此可知，《正蒙》乃是張載在「吾道自足」的省察之後，力索精思、闡明孔、孟（前聖）之學的心得。以《正蒙》爲參照，可知輯存至今的思想資料大抵都屬張載思想自信、自足後的講論著述。然則，張載「早悅孫吳，晚逃佛老」的經歷在「一變至道」的階段便絲毫不留痕跡了嗎？不然。張載講學關中，稱爲「關學」，而程頤描述

① 〈哀橫渠詩〉，收入《張載集》「附錄」，頁三八八。

② 張載曾在京師坐虎皮講周易，與二程共論易道而自認弗及，時在嘉祐元年。說參麥仲貴《宋元理學家著述生卒年表》，頁九二。

③ 語見〈行狀〉，《張載集》「附錄」，頁三八四。

說：「關中之士，語學而及政，論政而及禮樂兵刑之學。」<sup>⑭</sup>由此看來，張載關中之學所講論的範圍猶包括兵學。當然，後世學者更重視出入佛、老的經歷是否在他的思想裏留下什麼痕跡。范育〈正蒙序〉對此有一番觀察和解說，值得注意。〈正蒙序〉曰：

惟夫子之爲此書也，有六經之所未載，聖人之所不言，或者疑其蓋不必道，若清虛一大之語，適將取訾於末學，予則異焉。……浮屠以心爲法，以空爲眞，故正蒙關之以天理之大，又曰：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命，通一無二。」老子以無爲爲道，故正蒙關之曰：「不有兩則無一。」至於談死生之際，曰：「輪轉不息，能脫是者則無生滅。」或曰：「久生不死。」故正蒙關之曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。」夫爲是言者，豈得已哉！使二氏者眞得至道之要、不二之理，則吾何爲紛紛然與之辯哉？其爲辯者，正欲排邪說、歸至理，使萬世不惑而已。使彼二氏者，天下信之，出於孔子之前，則六經之言有不道者乎？孟子常勤勤關楊朱、墨翟矣，若浮屠、老子之言聞乎孟子之耳，焉有不關之者乎？故予曰：正蒙之言，不得已而云也。<sup>⑮</sup>

這是說《正蒙》中有些觀念、命題或詞語是「六經之所未載，聖人之所不言」，如「清虛一大」等語即是。范氏認爲，張載如此設辭主要是爲了跟佛、老二氏辯明得失，其中，如「虛空即氣」、「不有兩則無一」，以及氣之聚散等命題，尤其是針對佛家言「空」與老子言「無」或「無爲」而提出來的。依據范氏的〈序〉文看來，當時已有學者對此加以難責，甚至「疑其蓋不必道」。後來，南宋的葉適（水心，一一五〇～一二二三）還

<sup>⑭</sup> 此語載於程頤、張載對談的一段語錄，見《二程集》，頁一一九六。

<sup>⑮</sup> 見《張載集》，頁四～五。

曾批評這是「以病爲藥」、「以其意立言」<sup>⑩</sup>，後世遂亦有援佛、老入儒的說法<sup>⑪</sup>。與此相反地，范育極力申明上述詞語與命題「其爲辯者，正欲排邪說、歸至理，使萬世不惑而已」。意謂張載之所以不得已而辯，正是爲了排佛、老，使萬世學者得以不惑而歸宗儒理，這等用心和孟子闢楊朱、墨翟並無不同。范氏更認爲，設使佛、老二氏之言早出孔子之前，那麼，六經又何嘗不會論及這些觀念或命題？言下之意，乃認爲「虛空即氣」等命題，可以爲儒道所含蘊，可以自六經、聖人之言中推演而出，雖然在設辭與論述的策略上與浮屠、老子相辯難的意味相當濃厚。依此而

⑩ 說見葉氏〈總述講學大旨〉。此文原載《習學記言》卷四十九，題曰「因范育序正蒙，遂總述講學大旨」，《宋元學案·水心學案上》（卷五十四）收錄其全文，題作「總述講學大旨」。葉氏謂周、張、二程等，出入於老、佛甚久，故本於十翼，又於子思、孟子之論特發明之，「大抵欲抑浮屠之鋒銳，而示吾所有之道若此。然不悟十翼非孔子作，則道之本統尙晦；不知夷狄之學，本與中國異。」又曰：「范育序正蒙，謂此書以六經所未載、聖人所不言者，與浮屠、老子辯，豈非以病爲藥，而與寇盜設郭郭，助之捍禦乎？」（引文據《宋元學案·水心學案上》，黃宗羲全集第五冊，頁一一七～一八）葉氏又云：「予嘗患浮屠氏之學至中國，而中國之人皆以其意立言」云云（同上書，頁一二六）。所謂「以病爲藥」，蓋即批評周、張、二程等儒者「以其意立言」。葉適對周、張、二程的諸多批評，牟宗三先生有辯說，見《心體與性體》第一部第五章〈對於葉水心「總述講學大旨」之衡定〉第九節「易傳與周張二程」（第一冊，頁二九七～三一九）。

⑪ 陳植鏞《北宋文化史述論》第四章〈宋學和佛老〉中，舉列明黃綰、清顏元，以及民國胡適等三家說法，指出歷來學者曾有宋代道學援引佛老、混合佛老的疑難；陳氏自己則試圖以「崇儒排佛和援佛入儒的統一」的說法作爲調停（頁三二五～二六）。另外，馮友蘭（一八九五～一九九〇）的《中國哲學史》（依商務舊型重印本；北京：中華，一九九二〔新一版第三刷；一九三三，初版〕），第二編第十章〈道學之初興及道學中「二氏」之成分〉中，也有宋明道學「援佛入儒」的說法，又說：「此種融合儒釋之新儒學，又有道教中一部分之思想加入。此爲構成新儒學之一新成分。」（頁八一二及八一三）馮氏在討論張載的章節裏說：「道學家雖受佛道之影響，而仍排佛道，仍自命爲儒家。」（頁八六七）他所謂的「受佛道之影響」，即是道學家援入佛道（老子）思想作爲其新成分的另一種說法。援佛、老入儒的說法，或陽儒陰釋的說法，大抵是認爲有些論題或者新成分是儒家本來沒有的，是取用佛、老才有的，是外加的。這樣看來，援佛、老入儒的說法，略與葉適同類。



言，張載解悟「道」而加以表述，建構起他的思想體系，而在建構的過程中，爲了排佛、闢老，其設辭與論述的方式乃兼有辯難的考量。這樣一種設辭與論述的方式，或可以稱爲「對反構設」<sup>18</sup>。不論是援佛、老入儒的說法，還是對反構設的說法，都意味著出入佛、老這段經歷在張載思想中留下了痕跡，這些痕跡成爲其思想的部分成素。

## 二、「學思歷程」的思想意義

那麼，我們如何理解張載思想中的這些成素？這關係到如何理解其思想中的一些新觀念、命題或詞語。

在此，我想先提出兩點看法以作爲討論的基礎。

第一，理解或詮釋這些思想成素的基本工作，需要根據張載的思想資料「總其言而求作者之意」，並「使其言互相發明」<sup>19</sup>：「總其言而求」是整體或體系地理解；「使其言互相發明」，則是基於這些言語資料既同屬一個思想體系，其理路、文脈使它們可以彼此援引，互相訓解。這樣的

<sup>18</sup> 「對反構設」一詞，借用祝平次語。陳榮捷（一九〇一～一九九四）在〈早期明代之程朱學派〉裏說到：「宋代新儒家之所以發展一種新形而上學，主要爲佛老思想之批撥。爲應付佛氏之空與老氏之無爲。」（此文原以英文寫成，引述據萬先法之中譯，收入陳氏著《朱學論集》〔臺北：學生，一九八八〕，頁三四二）陳氏行文原就「程朱學派」立說，不過其說可以推及於張載。祝平次〈朱子的理氣心性說與明初理學的發展〉（國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，一九九〇）即依其意演述，從而提出「對反構設」的說法，大略謂：橫渠、程顥、朱熹等道學家攻擊佛、老的意圖常先於理論完備之前而存在，這是由於他們都會出入佛老，在完全認同儒學時，本身的理論還處於發展的起點，而反對佛老的態度、意識卻已清楚，「這種意向性使得宋理學家在構設自己理論時，預先決定了其理論某些重要論點與佛老理論的對反性」，此即「對反構設」。（頁二）

<sup>19</sup> 張載曾教學者讀書之法，曰：「觀書必總其言而求作者之意。」（《經學理窟·義理》，《張載集》，頁二七五）又曰：「答問者命字爲難，己則講習慣，聽者往往致惑。學者……直須句句理會過，使其言互相發明，縱其間有命字未安處，亦不足爲學者之病。」（《經學理窟·學大原下》，《張載集》，頁二八四）

理解或詮釋，可稱為「會通言語境域」的詮釋進路。

第二，「會通言語境域」必然有讀者之參與，畢竟思想資料並不會真的互相援引、呼喚，而會通又總不免更動言語彼此間的編輯順序，而以新的序列呈現出來。讀者參與可以說是啟動詮釋活動的樞紐，而其經常的表現形式是提出問題。提問，乃是讀者參與提昇至自我意識層次的一種表現。

我在「引言」提問說：張載出入佛、老而終歸於儒學，這一學思歷程的思想意義是什麼？

所謂「歷程」，包括起始、過程和歸致。追問張載學思歷程的思想意義，是探求這一思想家的「思想起源」、「思想構成」和「思想旨趣」：「思想起源」尋索思想家具有原創性之思想的根源，「思想構成」尋索構成其思想體系的邏輯脈絡，「思想旨趣」尋索其終極關切的意向。

張載的思想旨趣為何？思想起源為何？我們又如何尋索其思想的體系脈絡？

關於思想旨趣，張載曾經自述說：

為天地立心，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平。<sup>②</sup>

四句言簡意賅，可謂俯仰上下、縱觀古今，氣象雄偉，而且開示出其思想的歸趣。「為天地立心，為生民立道」兩句，略以綜括學說的要義，張載表明欲藉著此一學說「為去聖繼絕學，為萬世開太平」。由此，我們可以

② 引文依《近思錄》（據《張載集》之《近思錄拾遺》，頁三七六）。清人引此四句，或作：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」（如康熙五十八年本《張子全書》朱軾〈序〉所引，見《張載集》，頁三九六；又，〈橫渠學案〉所引亦同，見《宋元學案》卷十七，黃宗羲全集第三冊，頁七九五。）案：《近思錄》乃朱熹與呂祖謙兩人於南宋淳熙二年（一一七五）編著而成，著錄較早；而且，明萬曆戊午（一六一八）本《張子全書》之袁應泰〈序〉引此四句，與《近思錄》完全相同（見《張載集》「附錄」，頁三九一）。南宋吳堅刻本《張子語錄》所錄，除第一句作「為天地立志」外，其他三句與《近思錄》相同（同上書，頁三二〇）。

了解張載之思想旨趣是以己學「爲去聖繼絕學」，也就是興繼儒學；而興繼儒學的終極目標還在於「爲萬世開太平」。「爲萬世開太平」，是關切著實存的世界，而且關切這世界的長久秩序，這是「政」的課題。而興繼儒學，正是欲以此學達成政事的理想；治學關聯著治事。所以他說：

吾學既得諸心，乃修其辭命；命辭無失，然後斷事；斷事無失，吾乃沛然。<sup>②1</sup>

又說：

所以難命辭者，只爲道義是無形體之事。<sup>②2</sup>

所謂「吾學」當指張載思想之所得，也就是具有創見足以自名一家的學問。他自述「吾學既得諸心」，意謂其思想創獲乃得之於「心」；這裏所謂「心」，是指「吾心」，此心是內在的、本我的，不是外在的、他人的。就張載是一位思想家而言，「吾心」可以說是其思想本身。得之於心、然後表述爲言辭，這就是我們目前閱讀的思想資料之來源。朱熹說張載「精思力踐，妙契疾書」，如此精思、妙契，還覺得命辭不易，這是由於言辭所表述的乃是無形體的道義——所謂「形而上」之道。張載思道、心得、命辭，而繼之以斷事，唯其治學關聯著治事，其意向關切著實存的世界，所以他說：「斷事無失，吾乃沛然。」能否治事用世，是他自驗所學有無缺失的一項標準。

經由上述，我們約略可以了解：張載精思、妙契的課題主要係環繞著「道」或「道義」；而其思想的創獲，並非得自他人或典籍，而是根源於「吾心」；其思想的旨趣，則是欲以儒學貞定實存世界的長久秩序。由這一了解出發，我想提出如下的假說：

<sup>②1</sup> 語見〈行狀〉，《張載集》「附錄」，頁三八三。

<sup>②2</sup> 《經學理窟·學大原下》曰：「所以難命辭者，只爲道義是無形體之事。今名者已是實之於外，於名也命之又差，則繆益遠矣。」（《張載集》，頁二八四）

思想家張載，他出入佛、老而終歸於儒學，這一學思歷程的轉折反映了他前後不同的選擇。而佛、老或儒家都只是「選項」，非所以「選擇」之根據。其根源性的選擇根據，蓋「總是已經」(always already) 存在於思想家的「思想」之中。這樣，「學」不過是思想不斷地選擇、覺識或思悟，既有所得，然後出之以言辭表述。那麼，學思歷程根本上是其思想的展示；而思想的展示，實際上是自我萌發、自我覺識、自我表述的歷程。讀者重新理解其思想，需要藉由表述出來的言辭，透過「會通言語境域」以重構這一歷程。重構這一歷程，約有兩途：一是「問回去」(question back)，一是「敘事」(narrate)。「問回去」，以既有的現象為起點，追問其背後的理由，循著思想的理路重構其學思歷程的理序，這是共時性的。「敘事」則追蹤思想事件的發展重構其學思歷程的時序，這是歷時性的。理序性重構和時序性重構表現「學思歷程」——包括「思想起源」、「思想構成」和「思想旨趣」——的不同面向，二者具有互訓的功能。而且，不論是理序還是時序，都不應忽略：張載學思歷程之序列總是已經由其終極關切的意向所主導。

關於「張載學思歷程之序列總是已經由其終極關切的意向所主導」，在此藉上引呂大臨的敘事稍作說明。至於「學思歷程」之為一種思想的展示——亦即思想自我萌發、自我覺識、自我表述的歷程——，將在三、四、五節進一步申述。

首先，呂大臨〈行狀〉的敘事本身就是對張載學思歷程的一個時序性重構。在敘事中，循著時間他將張載的一些思想事件序列出來，從而表現其間的因果關聯，這是他對張載學思歷程的一種了解，也是一種解釋。下面即依照呂氏的解釋加以演述：

1. 張載涉獵過兵法，因此國境多事的時候便想從軍效力，「慨然以功

名自許」。這固然是要將所學應用於世務，同時也顯露出張載關切世局的意向。

2. 范仲淹對這個慷慨從軍的青年說：「儒者自有名教，何事於兵！」將「儒者名教」引入張載的學程裏，而以《中庸》做他的入門指引。爲什麼勸張載注意名教？爲什麼注意名教先讀《中庸》？這是因爲五代以來的亂局，促使范仲淹以及其他儒學先驅意識到：要重整世局須得獎勵名節、振作士氣，因而力倡名教。<sup>23</sup>名教是儒家的傳統主張，而《中庸》原是儒家經典《禮記》中的一篇。《中庸》很早就被認爲是談論性命之學的書，所以黃百家說：「〔先生〕初受裁於范文正，遂翻然知性命之求。」<sup>24</sup>范仲淹不僅引領張載入聖人之門，而且將他導向「性命道德」的議題上來。蓋欲厚實名教的理論基礎，實須推極於性命之源；「性命道德」是關乎名教理論根基的論題。就提倡名教是當時重整世局的要務而言，關切世局的張載於是很自然地領受了范氏的導引，開啓了「性命道德」之學的新里程。
3. 「性命道德」是關乎名教理論根基的論題，而當時學術界裏，佛、老也盛談此學問，而且以其能夠極盡精微而至於「才愈高明，則陷溺愈深」（參「引言」所述）。於是，在讀《中庸》而「猶以爲未足」的情況下，張載探求的領域由《中庸》轉及於佛、老之學。
4. 究讀佛、老的情形如何，並不詳悉，但可以明白：張載初讀《中庸》，「猶以爲未足也」，所以轉而求諸佛、老；最後，則在自信「吾道自足，何事旁求」的省悟下，終歸於儒學。「足」，相應於

<sup>23</sup> 參看我的另一篇文章：〈以人倫爲本的思維理路——略論張載思想的基本課題〉（國科會0103-H-80B-A-301），在該篇文章裏對此有比較詳細的討論，此處僅略述大意。

<sup>24</sup> 《宋元學案·橫渠學案上》（卷十七），黃宗羲全集第三冊，頁七九五。

前此的「不足」，然則，歸宿儒道的緣由也是著眼於「性命道德」之探求。

張載自少年時代即顯露出關切世局的意向，積極投入治事用世的事業。其間因范仲淹的導引而重視名教，繼而又深求乎「性命道德」；名教是儒家用以經世的事業、主張，而「性命道德」是關乎名教基礎的論題。那麼，由初讀《中庸》、而訪諸釋老之書、而返求六經且自信「吾道自足」，這一「性命道德」之論的探求歷程，實在是由「慨然以功名自許」的志趣延續而來的。如果我們以「吾道自足」為分界，將自信「吾道自足」以後劃為張載思想的成熟期，那麼，呂大臨的這一段敘事為我們提供的是成熟期以前的學思歷程。經由上述，我們可以了解到張載在出入於儒與佛、老的轉折中，始則關切世局、由關切世局而重視名教、由重視名教而深求「性命道德」之學，這一照察的意向是前後相貫的，最終都滙歸於「為萬世開太平」的旨趣。這樣前後一貫的意向，就是前文所稱關切實存世界的意向，而實存世界的治平是張載思想的終極關切之所在。其所以訪諸釋老，其所以返求六經，都應該由此索解。

### 三、自覺意識：「以天下為己任」

張載自述「吾學既得諸心」，所謂得之於心，就是識察其思想之湧現的自覺意識。依據錢穆（一八九五～一九九〇）先生的觀察，宋朝的時代，有一種自覺意識在士階層中漸漸萌茁，普遍地從內心湧現出「以天下為己任」的意識，他們「雖則終於要發揮到政治社會的現實問題上來，而他們的精神，要不失為含有一種哲理的或純學術的意味」，其特色就是「把事功消融於學術裏，說成一種『義理』」。②⑤ 終要發揮到政治社會上，這

②⑤ 說見《國史大綱》（臺北：商務，一九九四〔修訂二版；一九四〇，初版〕）第三十二章，頁五五八～六〇。

是「以天下爲己任」的自覺意識的意向所在，這也就是關切實存世界的意向。這一意向在張載思想成熟期仍然貫徹。

朱熹形容張載是一個「精思力行」的思想家，《宋史·道學列傳》說他「學古力行，爲關中士人宗師。」<sup>②⑥</sup>而關中的學風特色，在於「語學而及政，論政而及禮樂兵刑之學。」（程頤語，見上文引）乃主張「學貴於有用」<sup>②⑦</sup>。張載自己在〈答范巽之書〉裏也說到：

朝廷以道學、政術爲二事，此正自古之可憂者。巽之謂孔、孟可作，將推其所得而施諸天下邪？將以其所不爲強施之天下歟？大都君相以父母天下爲王道，不能推父母之心於百姓，謂之王道可乎？所謂父母之心，非徒見於言，必須視四海之民如己之子。設使四海之內皆爲己之子，則講治之術，必不爲秦漢之少恩，必不爲五伯之假名。……能使吾君愛天下之人如赤子，則治德必日新，人之進者必良士，帝王之道不必改途而成，學與政不殊心而得矣。<sup>②⑧</sup>

由這段文字可以看出，張載對於將「學」與「政」，也就是道學與政術分別爲二事的現象不以爲然。所謂「道學」就是孔、孟之學，所以他藉著詰問范巽之「孔、孟可作，將推其所得而施諸天下邪？」云云，反覆表達孔、孟思想非止於存心、不徒見於言詞，而是想推而施行於天下，必求實現爲「視四海之民如己之子」的治術。這就是孔、孟以來的王道思想。這樣的「學與政」，於是乎可以「不殊心而得矣」。由此看來，張載上承孔、孟王道思想，認爲「學與政」是相互關聯的：「學」必須推而施行於「政」；而「政」如果能以孔、孟之「學」存心，也就不難達成平治天下的帝王政治。「學」必須推行於政術，也就是上述「學貴於有用」的意旨；

<sup>②⑥</sup> 《宋史》，卷四二七，頁一二七二四。

<sup>②⑦</sup> 張載語，見《二程集》，頁一一九六。

<sup>②⑧</sup> 《張載集》，頁三四九。

這樣的「學」繼承自孔、孟先秦儒學，所以說是「學古」。至於其具體的主張則是「復三代之禮」。

據呂大臨〈行狀〉記載，熙寧二年（一〇六九），御史中丞呂晦叔曾舉薦張載，說他：「學有本原，四方之學者皆宗之，可以召對訪問。」於是神宗命召入見，問以治道，而張載「皆以漸復三代為對」。後來，因為與當權的王安石（一〇二一～一〇八六）「語多不合」，終於未受重用。次年（一〇七〇）便辭歸橫渠鎮故居，致力於講學著述。<sup>29</sup> 不僅應召對問時「皆以漸復三代為對」，司馬光（一〇一九～一〇八六）更說：「竊惟子厚平生用心，欲率今世之人，復三代之禮者也。」<sup>30</sup>

由於與當權的王安石不合，張載沒有實際施行其主張於政治的機會，遂轉而致力於講學。張載認為：

世儒之學，正惟灑掃進退應對便是，從基本一節節實行去，然後制度文章從此而出。<sup>31</sup>

又說：

況如今遠者大者又難及得，惟於家庭間行之，庶可見也。<sup>32</sup>

蓋儒學小自「灑掃進退應對」，大至「制度文章」，可以「從基本一節節實行去」。那麼一般人難以參贊政治事務，便不妨行之於家庭之間。張載便曾自道說：

「人而不為周南召南，其猶正牆面而立。」近使家人為之。世學泯沒久矣。今試力推行之。<sup>33</sup>

<sup>29</sup> 以上，說本〈行狀〉，《張載集》「附錄」，頁三八二～八三。並參《宋史·道學列傳》，卷四二七，頁一二七二三；以及麥仲貴《宋元理學家著述生卒年表》，頁一〇七～〇九。

<sup>30</sup> 〈論諡書〉，收入《張載集》「附錄」，頁三八七。

<sup>31</sup> 《經學理窟·學大原下》，《張載集》，頁二八八。

<sup>32</sup> 《經學理窟·自道》，《張載集》，頁二九〇。

<sup>33</sup> 前引書，頁二九一。



他引述《論語》「人而不爲周南召南，其猶正牆面而立。」並嘗試實行於家人，這便是他力行所學於家庭的一個例子。張載之「學古力行」，主要便是行於己而漸推及於人，藉由講學，更且希望推及天下人。他自述：

某平生於公勇，於私怯；於公道有義，直是無所懼。<sup>③④</sup>

這是自述平生之勇於踐行道義。藉錢穆先生的話來說，宋朝道學家於身體力行之外，更「含有一種哲理的或純學術的意味」、「把事功消融於學術裏，說成一種『義理』」，因而表現或成就自己爲思想家。張載就是一位既能力行，又精於思考、勉於講說義理的思想家。〈行狀〉裏描述他在橫渠鎮學思的模樣說：

終日危坐一室，左右簡編，俯而讀，仰而思，有得則識之，或中夜起坐，取燭以書。其志道精思，未始須臾息，亦未嘗須臾忘也。<sup>③⑤</sup>

如此終日危坐，讀書、思索、著述，甚至「中夜起坐，取燭以書」。張載思想便是由這樣「志道精思」而來的。不獨自己力踐、精思，他還致力於講學，期望將道學影響推廣及於天下後學。他說：

某唱此絕學，……但患學者寡少，故貪於學者。<sup>③⑥</sup>

又說：

此學以爲絕耶，何因復有此議論？以爲興耶，然而學者不博。孟子曰：「無有乎爾，則亦無有乎爾。」孔子曰：「天之未喪斯文也，匡人其如予何！」今欲功及天下，故必多栽培學者，則道可傳矣。<sup>③⑦</sup>

張載自述所唱導的是一「絕學」，然則何謂「絕學」？他曾經說：

……若仲尼在洙、泗之間，修仁義，興教化，歷後千餘年用之不

<sup>③④</sup> 前引書，頁二九二。

<sup>③⑤</sup> 見《張載集》，頁三八三。

<sup>③⑥</sup> 《張子語錄下》，《張載集》，頁三二九。

<sup>③⑦</sup> 《經學理窟·義理》，《張載集》，頁二七一。

已。今倡此道不知如何？自來元不曾有人說著，如揚雄、王通又皆不見，韓愈又只尙閒言詞。……<sup>38</sup>

依此，他所謂「此道」、「此學」指的是孔、孟之學。張載以及當時提倡道學的儒者認為，秦漢以來學者如揚雄（五三 B.C.～一八 A.D.）、王通（五八四～六一七），甚至韓愈等，都沒有真正理解孔、孟之道，所謂「自來元不曾有人說著」，所以稱之為「絕學」。由於這歷史緣由，除了己身「精思力踐」而外，宋儒要倡導此道，必得以講學「多栽培學者」，以期「功及天下」。這種「功及天下」的抱負，可以說是道學家在無緣參與政務的情況下，實踐其「以天下為己任」之自覺意識的一種方式。而宋儒講學興教，正是傳承自孔子遺風，張載說：「若仲尼在洙、泗之間，修仁義，興教化，歷後千餘年用之不已。今倡此道不知如何？」言下之意，講學教化或許不能如政治教化般收效宏速，但是，卻可能傳用千年——如洙、泗之教般「歷後千餘年用之不已」！然則張載由關切世局轉而從事講學，取徑雖然不同，旨趣所歸則一。而另闢蹊徑的結果，特別發揚了孔子的教育精神。張載「集所立言，謂之《正蒙》」，也正是取其「使蒙者不失其正」的意思，有意以著述立說啓蒙學者、教導學者。<sup>39</sup>

<sup>38</sup> 《經學理窟·自道》，《張載集》，頁二九一。

<sup>39</sup> 參看錢穆《國史大綱》第四十一章，錢氏特立「社會自由講學之再興起」為標題，用以論述「宋元明三代之學術」。其中，錢氏說到：「宋後的學者……他們實在想要拿他們的一套理論與態度，來改革當時的現實。」又說：「在范仲淹、王安石繼續失敗之後，他們覺悟到要改革現實，更重要的工夫應先從教育上下手。所以關洛學者便一意走上講學的路。」（頁七九五～九六）然則，錢氏已注意到宋代關洛學者的講學風氣乃上承孔子之遺風，故曰「再興起」。蓋孔子為達成改革天下的宏願，「故政治活動之外更注意於教育，開中國史上民間自由講學之第一聲。」（同上書，頁一〇〇）不僅講學如此，著述立說也是為了教育。張載「正蒙」之詞取資於《周易·蒙卦·彖傳》之「蒙以養正」，而《正蒙·中正篇》云：「『蒙以養正』，使蒙者不失其正，教人者之功也。」（《張載集》，頁三一）然則，張載著述立說而取名《正蒙》，有以此書教正學者之意。

#### 四、興儒學與關佛、老

張載著述立說，以興繼孔、孟之「絕學」自任，在覺識到「吾道自足」的情況下，其思想最終歸宿於儒學。興繼儒學的同時，他還積極地排老、關佛，這形成他思想體系的一項特色，也是自覺「吾道自足」後的學思里程中其思想推展的一大重心。依張載自述，他身逢的時代是一個需重新振起「絕學」的時代——「此學以爲絕耶，何因復有此議論？以爲興耶，然而學者不博。」——然則，孔、孟儒學爲什麼稱爲「絕學」？張載爲什麼有興繼「絕學」的志趣？興儒學與關佛、老之間又有什麼關聯呢？這是本節的主旨。當然，做爲一個思想家，張載興儒學與關佛、老的論述是成體系而具有創發性的，關於這點，將於下一節討論。

關於孔、孟儒學爲什麼稱爲「絕學」，如上文所述，乃是「自來元不曾有人說著」。張載認爲秦漢以來如揚雄、王通、韓愈等，儒者雖不乏其人，卻不足以「說」出其中的道理，所以自孟子之後道學絕而不傳。反之，宋初學風佛、老仍盛，若想振起儒學，首先便需面對這股現實的挑戰或威脅。范育爲《正蒙》作序，序文中詳細回顧了當時的學術環境，對張載不得不排佛、關老的用心，特意作了闡述。范氏曰：

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！子張子獨以命世之大才，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。<sup>④①</sup>

范育指陳當時學風佛、老盛行，學者信之、宗之，可謂「天下靡然同風」，幾乎無人置疑其說，遑論辯駁了。不僅佛、老之徒誇言其道之精微，鄙夷儒家「不能談」此精微的道理，甚至有些儒者也同唱此調，承認「六經未嘗語也，孔、孟未嘗及也」。無怪乎如張載、范育等道學之儒要慨歎「學絕道喪」了。《正蒙》在此學術風氣下出現，而上與「堯、舜、孔、孟合德乎數千載之間」，乃不得不「與浮屠、老子辯」，「與之較是非曲直」。論辯的焦點是什麼呢？當然是「道」，而且是「大道精微之理」；依今日用語來說，屬「形而上」之學。那麼，又如何論辯呢？范育說「故爲此言與浮屠、老子辯」，這裏的「此言」固然是指《正蒙》，但還特別指書中「清虛一大」等語辭、命題（參第一節引）。這些詞語雖然是「六經之所未載，聖人之所不言，或者疑其蓋不必道」（同上），但是爲了救治學者之「迷且病」，爲了闡明至道——也就是儒家的「大道精微之理」，乃不得不作爲此論。<sup>④②</sup>歸結起來，范育闡述的要點主要有四：

1. 張載《正蒙》論說了精微之「道」，而且，其旨意「與堯、舜、孔、孟合德乎數千載之間」，乃儒道之傳續；
2. 張載特意用「清虛一大」等語辭或命題來闡述「道」；
3. 語辭或命題之構設，乃有意正面與佛、老針鋒相對——「與之較是非曲直」；
4. 這樣計較是非，爲的是要把天下人迷離於佛、老的學風扭轉過來。

如上所述，范育指陳張載《正蒙》的學說特點，相當注重其所處的學術環境。若依這樣的了解進一步推演，似乎可以說：張載思想之構成，尤其是開展儒家「形而上」的思想體系，主要便是爲了批撥佛、老。<sup>④③</sup>

<sup>④①</sup> 見《張載集》，頁四～五。

<sup>④②</sup> 同前註。

<sup>④③</sup> 參註<sup>④①</sup>。

然而，既是「天下靡然同風」，如張載者爲什麼獨與衆異？也就是說：爲什麼批撥佛、老？若說批撥佛、老是由於要與繼儒學，那麼，爲什麼與繼儒學？<sup>④</sup>

前文曾提及，張載自述所學志在：「爲去聖繼絕學，爲萬世開太平。」這二句可以說是「學與政不殊心而得矣」的另一種表述，意謂其學是「爲去聖繼絕學」，而與繼儒學，更有一種開擴政治人倫遠景的宏願，也就是「爲萬世開太平」。那麼，關於張載「爲什麼與繼儒學」，就可以由此得一線索了。「爲萬世開太平」意味著關切實存世界之長治久安，與繼儒學，正是欲以此學達成長治久安的政治理想。這種關切現實的意向一直決

④ 祝平次也提出類似問題，他這麼問：「爲什麼宋儒一定要批撥佛氏之空、老氏之無？」（〈朱子的理氣心性說與明初理學的發展〉，頁三）他認爲反佛、老是「儒學傳統問題」，由有此傳統，顯示佛、老之空、無對儒學有一定的攻擊性。「因而就宋儒對其前儒學的繼承而言，其反佛、老是一必然之事，在佛、老攻擊力量未被消解前，儒道之復興永遠沒有完全的時候。」（同上）案：上述的問題與回答，是就「儒學傳統」而言的；在「儒學傳統」裏，如此的問題與回答可以視爲理所當然。然而，將問題自始便設定在「儒學傳統」裏，作爲論述策略誠然不錯，卻也有自限之虞。以張載而言，一則，張載以「爲去聖繼絕學」自任，既是「絕學」，而當時學者又多風靡於佛、老，那麼，最終選擇儒學，便不是理所當然的事。二則，如果我們在「儒學傳統」之上還有「中國思想傳統」（「中國思想史」！）的架構，那麼，我們更有理由繼續追問：如張載者，爲什麼（「一定要」）與繼儒學？蓋「爲什麼宋儒一定要批撥佛氏之空、老氏之無？」這個問題的提法是以宋儒既已屬於「儒學傳統」爲前提，然則，「爲什麼與繼儒學」猶先於前述問題。總之，「對反構設」說（參註<sup>⑤</sup>）頗能凸顯道學家批撥佛、老之意圖先於理論構成從而決定其理論構成的論述特點，這屬於「思想構成」的層面，處理的問題側重在道學「如何」（how）構成。繼續追問「爲什麼與繼儒學」，則是企圖更就「思想起源」與「思想旨趣」的層面（如張載云：「觀其發本要歸」也），進一步探尋道學「是什麼」（what is）？借牟宗三先生用語來說，選擇佛、老，或選擇儒學，關乎「人之精神生命之基本方向」的抉擇（詳下文引述），乃是人之存在的一個基本課題。張載的道學思想所繼承與開展的是這樣的精神方向：肯定人倫庶物以期開物成務，以此作爲存在的意義與精神生命的基本方向，從而「開萬世之太平」，貞定實存世界的長久秩序。牟氏形容這萬世太平的秩序是「宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序」，這便是儒學的「成德之教」（《心體與性體》第一冊，頁三七）。

定著張載治學致思的方向。這樣看來，「爲什麼批撥佛、老」，以及「爲什麼興繼儒學」的問題，終究關聯到上文提及的「以天下爲己任」的自覺意識——不僅要使此學功及天下，而且欲傳之千年萬世。唯其張載認爲只有儒學才能達成「爲萬世開太平」的政治理想，所以他立意要興繼儒學。

當然，佛、老之學自魏晉以降長期作爲思潮主流，吸服士人學者既廣且深。對此，牟宗三先生認爲：若不是其學在人類精神生命上足以開啓一種方向與態度，如何能吸引中國聰明才智之士折而從之？而經過七、八百年之吸收、浸潤，有如許聰明才智之士之折從，則弘揚儒學者倘若不能予以正視，豈非愚陋而「根本無知於精神生命之基本方向之決定乃是人生之一基本問題」！反之，「周、張、程、朱等正能正視此問題，故轉而積極弘揚孔子之傳統。雖其對於佛教亦無甚深之鑽研，然而大界限則甚清楚，立場嚴而甚堅定，純從立以爲破者也。故能有積極之建樹，以開六、七百年之傳統，造成儒家聖道之復興。」<sup>44</sup> 依此而言，宋朝道學家之排佛、闢老而重新振興儒學之傳統，這一學術思潮的轉向，基本上乃是一「精神生命之基本方向」的抉擇。

因爲佛、老之學雖說也開啓一種精神生命的方向，卻和張載關切實存世界的意向相悖，佛說盛行，流弊尤大，在張載看來，「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，上無禮以防其僞，下無學以稽其弊。」<sup>45</sup> 意謂人倫、庶物、政治、道德等各方面都已出現亂象，而這樣的亂象正是佛、老之學熾傳中國的結果。他認爲：

<sup>44</sup> 《心體與性體》第一冊，頁三一二～一三。又，勞思光《中國哲學史》（三上）有類似的看法，他說：「自唐代『中國佛教』長成後，就佛教一面說，已對中國心靈作最大限度之適應；但在基本精神方向上看，則佛教之『捨離精神』乃決不能放棄之原則。在此處佛教與儒學無法妥協。中國學者至此即面臨一種精神方向之選擇問題。」（頁四）

<sup>45</sup> 《正蒙·乾稱篇》，《張載集》，頁六四。

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常；若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤為幻化。幽明不能舉其要，遂躡等妄意而然。不悟一陰一陽範圍天地，通乎晝夜、三極大中之矩，遂使儒、佛、老、莊混然一塗。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以「有生於無」，為窮高極微之論。入德之途，不知擇術而求，多見其蔽於詖而陷於淫矣。<sup>④6</sup>

論及大道精微，老氏說「有生於無」，佛徒則有世界乾坤如幻夢、為見病的說法。張載直斥這是「體用殊絕」、「形性、天人不相待」，只緣儒道不明，遂令學者多陷於此等言論，甚至使得「儒、佛、老、莊混然一塗」，以為彼說就是「窮高極微之論」。其實，當時學者不罔於釋氏，便流於老、莊，張載認為這是入德的歧途，是不能擇術而求的結果。這種情形之下，若不能正視亂源、指示一條正途，恐怕難挽「蔽於詖而陷於淫」的學風。於是，他提出「虛空即氣」的命題，藉此詮表儒道、說明「天道性命」之正，申言「有無、隱顯、神化、性命通一無二」。釋、老二學，殆以釋氏的影響為大，所以張載關佛尤甚。他說：

釋氏語實際，乃知道者所謂誠也，天德也。其語到實際，則以人生為幻妄，以有為為疣贅，以世界為蔭濁，遂厭而不有，遺而弗存。就使得之，乃誠而惡明者也。儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不

<sup>④6</sup> 《正蒙·太和篇》，《張載集》，頁八。

過者也。彼語雖似是，觀其發本要歸，與吾儒二本殊歸矣。道一而已，此是則彼非，此非則彼是，固不當同日而語。其言流遁失守，窮大則淫，推行則詖，致曲則邪，求之一卷之中，此弊數數有之。大率知晝夜陰陽則能知性命，能知性命則能知聖人，知鬼神。彼欲直語太虛，不以晝夜陰陽累其心，則未始見易，未始見易，則雖欲免陰陽晝夜之累，末由也已。易且不見，又烏能語實際！捨實際而談鬼神，妄也。所謂實際，彼徒能語之而已，未始心解也。<sup>④7</sup>

他首先疏通儒、釋兩家不同脈絡裏的詞語，說釋氏所謂「實際」、「實際」，在觀念上相當於儒者所謂的「誠」或「天德」，如此疏通的目的則是要說明：「彼語雖似是，觀其發本要歸，與吾儒二本殊歸矣。」而所謂「實際」，亦即文中「彼欲直語太虛」的「太虛」。「太虛」是張載用語，其實就是前引文中「虛空即氣」的「虛空」、「若謂虛能生氣」的「虛」。「虛」、「虛空」或「太虛」的用語，乍見好像和佛、老之語近似，但在設辭上實具有對治佛、老的策略效果。如說「此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用」，便是藉「虛空」一語遮撥佛家之「空」、老子之「無」<sup>④8</sup>，並將諸觀念總繫於「天道」、「天德」等傳統詞語，用以批駁其有體而無用。接著，再由其有體無用、「體用殊絕」，追究其所見之「道」或「體」已有偏差，而「所謂實際，彼徒能語之而已」，其實未始見道，因而乃是混亂了人之精神生命的方向。反之，張載認為「觀其發本要歸」，唯有儒者之「因明致誠，因誠致明」，乃能不遺、不流、不過，既有根抵本源，而且於實存世界之人倫、庶物、政治、道德也不偏廢，故而能達到「天人合一」。這樣，才真正是「天道」、「天德」之實際。誠如范育所述，張載思想之設辭用語，往往是有意地「與浮屠、老子

<sup>④7</sup> 《正蒙·乾稱篇》，《張載集》，頁六五。

<sup>④8</sup> 「遮撥」之說，說本年宗三，《心體與性體》第一冊，頁四二四。



辯」，針鋒相對，積極地與之較是非、計得失。其所以如此，只緣「道一而已，此是則彼非，此非則彼是」，而儒與佛、老既然都要究論「大道精微之理」，終極的真理只有一個，而各家所見不同，是非、紛爭時起，終歸要徹底予以釐清，張載之辯正是積極地承擔起這個責任。就張載而言，儒、佛兩家的分辯，實關乎「精神生命之基本方向」的選擇：天道性命是誠是實，抑或只是幻妄？他本諸《易》而說「一陰一陽範圍天地，通乎晝夜、三極大中之矩」，本諸《中庸》而論「因明致誠，因誠致明」，旨在申明體用之「通一不二」，以及儒學「本天道為用」而能「得天而未始遺人」，真正達致「天人合一」。張載認為，形而上之「道」常存於人倫世界之中，佛、老之徒欲直語形而上者，卻「未始心解」，故其說盛行，徒使人倫庶物、實存世界亂象紛紛。鑒於佛、老之蔽，張載闡述儒學時便特意標舉「虛空即氣」的命題，強調本體之「通一無二」與「心解」的重要性。

## 五、心解：天道性命「通一無二」

張載既批評佛、老「未始見道」，未能「心解」，然則，如何是「道」？如何是「心解」？這節略就其思想的體系性與創發處作一疏解。

「太虛」與「氣」可以說是其思想體系的首出觀念，由「太虛」與「氣」再進而表詮「天」、「道」、「性」、「心」等傳統觀念。<sup>④⑨</sup>《正蒙·太和篇》說：

由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。<sup>⑤⑩</sup>

又說：

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之

<sup>④⑨</sup> 說本勞思光，見《中國哲學史》（三上），頁一七六。

<sup>⑤⑩</sup> 《張載集》，頁九。

淵源；有識有知，物交之感爾。<sup>⑤①</sup>

大略而言，張載認為天地間萬物、萬象之變化無窮，都只是「客形」，乃是由「氣」之聚散流轉所形成，而「太虛」則「無形」，是「氣」之「本體」。既然或聚或散均屬「客形」，然則與「客形」相對而稱的「無形」，是超乎聚散變化的，是所謂「形而上」者，是為「本體」。「本體」，即是「體用」的「體」，故〈乾稱篇〉說「太虛者，氣之體。」<sup>⑤②</sup>他說：「氣有陰、陽，屈伸相感之無窮。」<sup>⑤③</sup>謂「氣」分陰、陽，由陰、陽之屈伸、聚散變化成種種之客形。太虛為氣之本體，乃「兼體無累」<sup>⑤④</sup>，不偏滯於陰或陽。〈乾稱篇〉說：「以其兼體，故曰一陰一陽，又曰陰陽不測……。語其推行故曰道，語其不測故曰神，語其生生故曰易：其實一物，指事而異名爾。」<sup>⑤⑤</sup>意謂形上本體兼而無偏，只是由氣之推行、陰陽之變化而作不同的展示；由不同的展示而有不同的描述；依不同的描述而有許多異稱：或由其無形而稱「太虛」，或由虛空而稱「天」，或由其運行不已而稱「道」，或由其變化莫測而稱「神」，或由其生生不息而稱「易」……等等。凡此，不同的稱謂，分就不同的面向形容本體，所謂「指事而異名爾」，其實則一。所謂「太虛」、「虛」或「虛空」，即是張載對形而上之「道」的一種新表述。

張載強調「太虛即氣」<sup>⑤⑥</sup>、「虛空即氣」。〈太和篇〉說：

⑤① 前引書，頁七。

⑤② 前引書，頁六六。

⑤③ 同上註。

⑤④ 這裏所謂「兼體」，指太虛兼氣之陰、陽兩體。《正蒙·太和篇》曰：「兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」（《張載集》，頁九）分言之，或稱虛實，或稱動靜，或稱聚散，或稱清濁，統而言之也就是指氣之陰陽，是所謂「兩體」。〈參兩篇〉也說：「一物兩體，氣也。」（《張載集》，頁一〇）氣分陰陽，所以有「兩體」之稱，但張載強調：變化聚散之客形，其中有「常」有「體」（參下文），故曰「一」。

⑤⑤ 《張載集》，頁六五～六六。

⑤⑥ 《正蒙·太和篇》：「知太虛即氣，則無無。」（《張載集》，頁八）

氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣；氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。<sup>⑤7</sup>

這裏，既說聚、散客形都是氣之變化，同時也強調無論聚或散，其中有「體」、有「常」，這常體亦即是太虛本體，所以下面緊接著申述「太虛不能無氣」。正唯氣之變化，或聚或散，而太虛「常」爲其本體，所以說虛空「即」氣、太虛「即」氣。「即」者，正用以表述「有無、隱顯、神化、性命通一無二」之「通一無二」。形而上之太虛本體常與氣化之客形相即、相參合，這樣才是有體有用、體用不二。依張載之見，佛徒專就客形變化而視天地如幻化，便是不見其體、其常，這與老氏說「有生於無」同樣，都未掌握本體與形氣相「即」之義，是所謂「體用殊絕」。

「太虛」是就天地萬物之客形而言其本體，若就個體而言其本體，則曰「性」，所以說：「太虛無形……性之淵源」。張載常稱萬化客形之本體爲「吾體」、「吾常」，又說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死而不亡者，可與言性矣。」<sup>⑤8</sup>意謂死生聚散無不常在的真吾、本體即是「性」。這裏所謂「性」，所謂「吾體」、「吾常」即是「道德性命」，他說：「道德性命是長在不死之物也，己身則死，此則常在。」<sup>⑤9</sup>如此，將人之常體——「道德性命」推源於太虛，意味人根源於天，由此而彰顯出「天道性命相貫通」<sup>⑥0</sup>，這是「天人合一」的本體義。張載喜言參合，由本體與形氣相「即」，乃可言天與人「合」一。然而，人要實然地覺識天與人合一，

<sup>⑤7</sup> 前引書，頁七。

<sup>⑤8</sup> 前引書，頁七。

<sup>⑤9</sup> 《經學理窟·義理》，《張載集》，頁二七三。

<sup>⑥0</sup> 牟宗三語。牟氏認爲張載思想主要爲對於「天道性命相貫通」的展示，他說：「橫渠正蒙篇數繁多，然就其中所論及之內聖之學言，則以此義理爲中心觀念，其他一切皆可由此而展開，亦皆可縮攝於此中心。」（第一冊，頁四一七）故《心體與性體》論及張載思想的專章，特立此作爲標題，凸顯其思想義涵。

還得藉由「因明致誠，因誠致明」的工夫來體踐，他說：「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。」<sup>61</sup>經由誠明工夫之體踐，而達致體用不異、性與天道相合的境地，故能知天而不遺人，這是「天道性命相貫通」或「天人合一」的工夫義。

張載認為，「〔釋氏〕彼欲直語太虛，不以晝夜陰陽累其心，則未始見易，未始見易，則雖欲免陰陽晝夜之累，末由也已。易且不見，又烏能語實際！」「易」乃太虛本體之異稱，張載批評佛徒欲「直語」本體實際，卻罔顧陰陽變化，不知生生不息中本體常在，這便是未始見「易」、未始見「道」，又焉能「語」本體實際！其所以如此，緣於佛徒缺乏「因明致誠，因誠致明」的體踐工夫。反之，儒者則主張藉由誠明工夫體踐之，使「天人合一」不致流於空談。張載即由此分殊儒、佛，曰「二本殊歸矣」。然則，他批評佛、老「天人不相待」、「體用殊絕」，乃兼從本體與工夫兩方面批駁；而天道性命之「通一無二」，在張載思想中實兼有本體義與工夫義。

張載認為，佛、老之所以蔽於「以有爲無」<sup>62</sup>、「以人生爲幻妄」的觀念，是由於徒騰口說而未嘗「心解」的緣故。未始心解，則佛、老所見並非形上本體之實際，而其語亦非是。蓋「言」性當本於真知，張載曾自述學得於心「乃修其辭命」，又說「聚亦吾體，散亦吾體，知死而不亡者，可與言性矣。」他提出「太虛卽氣」的命題，凸顯體用相「卽」之義，故曰「聚亦吾體，散亦吾體」。明乎此，才足與「言」性命道德。這樣體用相卽之知須實踐於工夫體驗，所以他強調學得於心，強調「心解」。心解「吾體」之通一無二，是思想對其本體之自我覺識。而思想對其本體能否

<sup>61</sup> 《正蒙·誠明篇》，《張載集》，頁二〇。

<sup>62</sup> 語見《橫渠易說》，云：「釋氏元無用，故不取理。彼以有爲無，吾儒以參爲性，故先窮理而後盡性。」（《張載集》，頁二三四）

自我覺識，決定著對「道德性命」的識見是否為真，決定著詞語表述是否為本體之實際。

張載批評釋氏「未始心解」，對於了解儒家經典與孔孟思想之義諦則強調「心解」，以自求義理。他認為：讀書為學「必以了悟為聞」<sup>⑥3</sup>，又說：「心解則求義自明，不必字字相校」<sup>⑥4</sup>，因為「發源端本處既不誤，則義可以自求。」<sup>⑥5</sup>如此說來，「心解」意指「發源端本處」的解悟，本源既真、既實，乃可以不必拘泥於字字句句之間，而自求義理，了悟經典含蘊的道理、孔孟的精神。蓋「道德性命」既屬形而上者，非能以聞見為得，須是心解、心得。張載認為：

聞見之善者，謂之學則可，謂之道則不可。須是自求，己能尋見義理，則自有旨趣，自得之則居之安矣。<sup>⑥6</sup>

自尋自見的義理，乃能自有旨趣，如此，方始見得真切，而能自信不移，所以說「自得之則居之安矣」。義理見得真切，便不會「儒、佛、老、莊混然一塗」；精一自信而居之安，則不會「蔽於誠而陷於淫」，不會迷離於佛、老。

唯其義理自明，而又精一自信，故能藉由心解而繼「絕學」於千載之上。張載曾經舉例說：

當自立說以明性，不可以遺言附會解之。若孟子言「不成章不達」，及「所性」、「四體不言而喻」，此非孔子曾言而孟子言之，此是心解也。<sup>⑥7</sup>

這裏舉孟子為例，說他繼承孔子、以道自任，為了闡述人之性善而提出諸

⑥3 《經學理窟·學大原下》，《張載集》，頁二八三。

⑥4 《經學理窟·義理》，《張載集》，頁二七六。

⑥5 前引書，頁二七七。

⑥6 前引書，頁二七三。

⑥7 前引書，頁二七五。又見《語錄中》，《張載集》，頁三二三。

如「不成章不達」、「所性」、「四體不言而喻」等說法，這些說法雖是孔子未曾提及的新命題，卻不礙孔、孟以道相傳的統緒。這就是孟子「心解」傳道的典型。這樣的傳續即是心傳，也正是張載傳續孔、孟之學的進路。蓋唯其心解是發自內心之「發源端本處」的真切解悟，在根源上與往聖同心，所以能自出義理而上承懸絕千年的道統。道是形而上者，六經文獻雖然流傳不已，學者猶多迷離於佛、老，可見若只是附會遺言尚不足以闡明道理、興繼絕學。因此他主張「當自立說以明性」，針對實際需要重新設辭、重新論述，亦即藉由表述將實得於心的道理述說出來、展示出來。心解藉著形諸講論著述，乃可以實際地發揮闢佛、老而興儒學的效用。

如上文所述，張載「爲去聖繼絕學」，所謂「絕學」是指孔、孟之先秦儒學。他之所以興繼儒學，固然是激於學風，深入省思的結果。究柢而言，選擇儒學或者佛、老，其實更關乎精神生命之基本方向的抉擇。張載思想中關於天道性命的論述，便是其據以抉擇之思想的表述，是其基礎理論。而他之所以能上承千載之統緒，表彰孔、孟之精神，則是憑藉「心解」的理解與詮釋。心解是「發源端本處」的解悟，因此他說「吾學既得諸心」。誠如牟宗三先生所說：孔子仁教確爲中國文化生命中自本自根之精神生命之方向之決定，「即隔千餘年而興起之宋明儒亦是其自本自根之發皇。其真實義之內容與相共鳴之真實生命之基點無一不是自本自根者，無一是來自佛老者。」<sup>68</sup>「自本自根」者，即是所謂的「發源端本處」，這樣的大本大源，張載稱爲「道德性命」，不僅是自身最真實、最根本的精神生命，也是「人」最普遍之精神生命——所謂「吾體」、「吾常」。張載自述其思想的根源萌發於「心」，此「心」即「吾心」，追根究柢，亦即是這「吾體」、「吾常」。他自覺此心、此體與孔、孟先聖相合，而由

<sup>68</sup> 《心體與性體》第一冊，頁二五六。

前聖後學之同此心、同此體而言，其義理之內容與精神皆自覺為儒道所涵攝，並非來自佛、老。那麼，不論是「道德性命」的察識、思想學說的表述，還是對人倫庶物、實存世界的意向，張載思想都可謂和佛、老之學涇渭分明，而自覺地以儒學自命。

## 結 語

張載思想的終極關切，是萬世之太平，是實存世界的長久秩序。他自少年時代，便積極關切世局，「慨然以功名自許」，後來致力於探索「道德性命」之學，乃是此一關切意向的延續。張載自述思道、心得、命辭，然後繼之以斷事，斷事無失，然後沛然自信，這表明其治學致思始終關聯著治事。而治事致用就是其思想之投向實存世界。

在探索「道德性命」的學思歷程上，張載出入佛、老，終於自信「吾道自足」，而歸宿於儒學，以興繼絕學的使命自任。這種自信、自足的思想，起源於「吾心」，亦即湧現於精神生命之「發源端本處」，不待外緣、不假外求。所謂「發源端本處」，推其極，即是「聚亦吾體，散亦吾體」的「吾體」，亦即是「道德性命」。那麼，從發源於端本而言，張載的道學思想即是其「道德性命」的實存展示，藉由其表述而將「道德性命」的實際說了出來。這樣，張載思想的「學思歷程」，從根本上說乃是其道學思想之自我萌發、自我覺識與自我展示的歷程。

學術思潮的洗禮，使張載了解到「道德性命」之學的重要性；現實中學風的刺激，使張載感受到關佛、老的必要性；而出入佛、老的經歷，又使張載具備砭其病、辯其非的能力。歸結而言，張載與儒學而關佛、老的學說要旨有如下五點：

1. 「道一而已，此是則彼非，此非則彼是」，故是是非非不容不辯白清楚。

2. 佛家以「人生爲幻妄」，老學說「有生於無」，其說流於「體用殊絕」、「天人不相待」。而儒家則「本天道爲用」，所以「得天而未始遺人」，這樣才真正是「天人合一」，故須以真辯僞。
3. 「虛空卽氣」是張載關佛、老的主命題，此凸顯道之通一無二、體用相卽。由「一」言太虛本體之常，由「二」言氣之聚散變化；體用相「卽」，則變而不失其常。變而不失其常，用以遮撥釋氏所謂「幻化」、所謂「空」；同時，變中有常、本體與形氣相「卽」之義，也用以化解無、有分爲兩極的缺失，可以遮撥釋氏天人不相待與老氏之「有生於無」。
4. 「虛空卽氣」的命題，既用以批駁佛、老，同時也用以表詮張載對儒道的解悟。就世界乾坤之大而言太虛本體，就個體而言性體；由太虛爲性之淵源而彰顯出「天道性命相貫通」。凡此，張載多援據《易》之「一陰一陽」與《中庸》之「誠明」，反覆演述「天道性命相貫通」的本體義與工夫義。由此而益顯佛、老之徒騰口說、未始心解，無用、無工夫，其實則未始見道。
5. 張載思想所以能繼絕學於千載之上，又能自出義理、自立說解，由此開示儒道，同時批撥佛、老，端賴「心解」之理解與詮釋。「心解」意指「發源端本處」的真切解悟，唯其如此，乃能自有旨趣、精一自信而居之安。

由於張載在建構思想的過程中，意向鮮明地以佛、老爲論敵，在表述方式上，其用語、設辭往往具有針鋒相對的抗辯功能。如果我們就張載思想的整個體系來理解這些擬似詞語、這些思想成素，它們雖與佛、老有著對反的關聯，卻終究不是佛、老的思想成分。依張載的了解，佛家言「空」而至於視人生爲幻妄；老子言「無」，卻使有無分爲兩極：這都是「體用殊絕」。於是他藉「虛空卽氣」用以遮撥佛、老之「空」與「無」，而「虛



---

空」或「太虛」於形氣乃是體用相「即」之形上本體、性之淵源，其「天道性命相貫」的義涵，就張載的自我覺識而言，乃純屬儒家。「虛空」究竟與「空」或「無」迥然不同。那麼，僅由語辭表面的近似，而疑難其道學思想是陽儒陰釋或援佛、老入儒，都是忽略了張載思想之自得於心、自得於「道德性命」，也未嘗就思想體系整體地了解其義涵，因而也就沒有真正了解其出入佛、老而終歸於儒學這一學思歷程的思想意義。

