

張載「太虛即氣」疏釋

張 亨

「太虛即氣」是張載正蒙太和篇中的一個重要觀念，它牽涉到張載整個的形上思想，乃至於其思想的全部。由於張載這一觀念比較獨特，所以從開始就受到批評。最先是二程兄弟，然後是朱子等人。而由之引起的爭論似乎到現在還沒有停息。二程與朱子的批評不過是儒學內部的爭議，他們或認為張載的形上思想不夠圓融，或不滿他的表達方式，用詞失於偏窒等等，卻不致誤解張載的根本思想。然而現代人在特定的意識型態下，把張載這一思想解釋成「唯氣論」，進一步又成為「唯物論」，^①就嚴重地遠離了張載的原意，形成基本上的誤解。

實際上程朱對張載的批評早已被釐清，現代人這種明顯的誤解也毋須再作辯說。^②因此，本文的目的並不在於論難，而是想從整體性的觀點對張載這一觀念及其形上思想試作了解。在這觀點下大致包括三個不同的向度：(一)思想史的，(二)文獻詮釋的，(三)實踐工夫的。三者之間自然也交互相

^① 參見馮友蘭「張載的哲學思想及其在道學中的地位」（中國哲學第五輯、一九八一、三聯）、張岱年「中國哲學發微」（山西人民出版社、一九八一）、陳俊民「關學思想流變」、馮懷遠「試論張載的樸素唯物主義氣本論」（並見「論宋明理學」中國哲學史學會編、浙江人民出版社、一九八三）、丁偉志「張載理氣觀析疑」（中國社會科學、一九八〇第四期）、陳來「關於張載的氣觀和理觀」（同上、一九八一第一期）、李澤厚「宋明理學片論」（同上、一九八二第一期）。

^② 戴君仁先生「橫渠學述」一文中已對馮友蘭中國哲學史以太虛目氣之論予以辯駁。見梅園論學集頁一五六（開明）。又見牟宗三先生「心體與性體」（正中書局、民國五十七年）第一冊第二部第二章。

關，下文分別論之。

一、張載形上思想構成之思想史的背景

一個現代讀者恐怕很難避免把由自身情境所產生的觀點投射到理解古籍的活動中。這種「前理解」的限制往往不易自覺。爲了尋求理解的妥當性，讀者的自我反省是十分必要的。進一步應該設身處地去了解作者的特殊情境及其所面臨的問題。爲此我們必須先回溯張載所置身的歷史脈絡。——在本文中應該不需要作傳記式的說明，而是對影響他最大的思想界的狀況作歷史的探討。儒佛的興替是當時思想史的主題，從下面的敘述或能幫助我們理解張載強烈的「關佛」意圖，以及滲入到他形上思想中的成素。

張載生於宋眞宗天禧四年（一〇二〇），這時宋興已六十年。宋初懲於前代藩鎮之亂，頗重文治；但是對於佛教的信奉卻與唐代無異。太祖、太宗、眞宗、仁宗都極信好。^③仁宗在景祐三年（一〇六三）爲駙馬都尉李遵勗編的「天聖廣燈錄」作序，有云：

我太祖之乘籙也，王法延乎住世；我太宗之握紀也，妙供滿於諸天；眞宗皇帝密契菩提之心，深研善逝之旨。……朕嗣景祚，將以驅福壽之民，居常奉調御之本。^④

③ 湯用彤云：「佛法至宋祖太宗而中興，太宗獎勵尤甚。太祖卽位數月，卽解除顯德（九六〇）毀法之令，佛寺重興，銅像復出。敕定長春節賜百官宴於相國寺，詔普度童子八千人。太宗卽位之年，詔普度天下童子十七萬人。……至若立寺設齋，禮佛聽經，太祖、太宗之世，史不絕書（詳見佛祖統記）。而求法傳譯及刊印大藏，則至爲重要。……太祖乾德四年派僧行動等一百五十七人，各賜錢三萬游西域（宋史）。……開寶四年敕高品張從信往益州雕大藏經版，經十三年，至太宗太平興國八年版成進上。……」（隋唐佛教史稿附錄二，五代宋元明佛教事略，頁二九五—三〇〇）

④ 佛祖歷代通載卷十八。四庫珍本三集（二二八），商務。

宋太宗特別信佛，曾謂：「浮屠氏之教，有裨政治，朕於此道，微究宗旨。」又說：「朕方隆教法，用福邦家。」^⑤經過他們的獎勵，到真宗天禧五年，天下僧總數到三十九萬七千六百十五人，尼六萬一千二百四十人。^⑥可見五代戰禍雖熄，佛教的流行並未戢止。不過，這只是世俗信仰的情況，就佛教思想本身而言，至隋唐已達極盛，入宋之後，除天臺宗「山家」、「山外」這種枝節性的論爭外，再也沒有創造性的進展。湯用彤先生云：

溯佛教在我國之盛也，……隋唐二代，國家安定，華化漸張，而高僧之堅苦努力，不減於六朝。且教理昌明，組織漸完，玄奘、智顛、吉藏、弘忍諸師，人物偉巨，故佛法之盛，過於六朝。此則因本身之真價值，而不待外援也。隋唐以後，外援既失，內部就衰，雖有宋初之獎勵，元代之尊崇，然精神非舊，佛教僅存軀殼而已。^⑦

由於這種內部的真精神之喪失，所以宋初信奉者雖衆，而實際上則不能滿足知識分子的要求。他們開始自覺到一種新的價值方向，不從帝王好尚，也不隨世俗信仰，而重歸於對儒學的探討。

這種轉變同時是受到關切現實問題的影響。因自五代以降，政治社會風氣敗壞已極，歐陽修在新五代史的傳序及評論中，最能反映出知識分子

⑤ 太宗甚至自謂「朕曩世嘗觀佛座」。並見皇朝類苑卷四三。又續通鑑長編卷二三稱：「上（太宗）素崇尚釋教」。

⑥ 湯用彤先生云：「北宋諸帝，多承祖宗（太祖、太宗）成規，保護佛法。真宗詔天下諸路皆立戒壇，編修大藏經錄，名『大中祥符法寶錄』。每歲上元親詣寺觀三十餘處，計百拜以上（羣臣請令近臣分拜不許，見「國朝會要」）。建寺禮僧不減前代。」（見前引書頁三〇一）湯書據舊唐書唐武宗時亦不過僧衆二十六萬零五百人。遠不及真宗時僧衆之多。到仁宗以後才稍減抑。真宗更崇道教，受丁謂之愚，迷信天書。宋史論贊曾嚴評之。

⑦ 見前引書頁二九四。

所憂心的問題。如云：

甚矣，五代之際，君君臣臣父父子子之道乖，而宗廟朝廷人鬼皆失其序，斯可謂亂世者歟！自古未之有也。^⑧

嗚呼！五代之亂極矣！傳所謂「天地閉、賢人隱」之時歟！當此之時，臣弑其君，子弑其父，而縉紳之士安其祿而立其朝，竟然無復廉恥之色者皆是也。^⑨

一部新五代史中，這類感歎之言，俯拾皆是。可以見出知識分子對於倫理價值崩潰的痛切感受，這使他們自然反省到儒學的重要。同時宋興雖然建立了政治秩序，社會也趨安定，而政治社會的風氣，並未改善多少。直到范仲淹、胡瑗、孫復、石介、李覲、歐陽修……等這些儒者陸續出現，才有了改變。宋史忠義傳序云：

士大夫忠義之氣，至於五季，變化殆盡。宋之初興，范質、王溥，猶有餘憾，況其他哉！……真仁之世，田錫、王禹偁、范仲淹、歐陽修、唐介諸賢，以直言讜論倡於朝，於是中外縉紳知以名節相高，廉恥相尚，盡去五季之陋矣。^⑩

而其間以范仲淹的影響最大。朱子就說：「宋朝忠義之風，卻是自范文正作起來也。」^⑪又說：「至范文正時便大厲名節，振作士氣，故振作士大夫之功爲多。」^⑫當這種精神方向轉變的時候，宋代的儒學已開始興起了。范仲淹實際上是「道學」的先驅。^⑬同時他從任官就所至興學，對教

⑧ 新五代史卷十六唐廢帝家人傳。中華本頁一七三。

⑨ 新五代史卷三十四一行傳序。

⑩ 宋史卷四百四十六（中華本頁一三一四九），顧炎武日知錄卷十三亦曾引論。

⑪ 范文正公集（四部叢刊本）附諸賢贊頌論疏引朱子語。

⑫ 朱子語類（四庫本、商務景印）卷一二九。

⑬ 范仲淹遺表有云：「少乃從學，游心儒術，決知聖道之可行。」（文集卷十六）朱子謂：「（本朝道學之盛）亦有其漸。自范文正以來，已有好議論。如山東有孫明復，徂徠有石守道，湖州有胡安定。到後來隨有周子程子張子出。故程子平生不敢忘此數公，依舊尊他。」（諸賢贊頌論疏引）。

育的貢獻極大。^⑭ 胡瑗、孫復、李覯諸儒，或受他延聘教於州郡，或爲其舉薦教授太學，無形中更幫助了儒學的發展。

從儒學的本身來看，這時期的儒者大多還是遠承韓愈的影響。他們一方面提倡古文，攻擊楊億等駢麗之文；一方面推原道統，排斥佛老。稍早的柳開就說：「吾之道，孔子孟軻揚雄韓愈之道；吾之文，孔子孟軻揚雄韓愈之文也。」^⑮ 王禹偁也主「遠師六經，近師吏部」^⑯ 宋眞宗初年他上疏言：「沙汰僧尼，使民無耗。」並引證韓愈「諫憲宗迎佛骨表」，謂「臣愚以爲國家度人衆矣，造寺多矣，計其耗費，何啻億萬。先朝不豫，舍施又多，佛若有靈，豈不蒙納，事佛無效，斷可知矣。」^⑰ 石介文中就曾推崇過這兩人。^⑱ 石介師事孫復，嚴師道之尊，兩人集中都反覆言：「吾所爲道者，堯舜禹湯文武周公孔子之道也，孟軻荀卿揚雄王通韓愈之道也。」^⑲ 孫著「儒辱」、「無爲指」等攻佛老。石介作「怪說」，上篇排佛老，中篇斥楊億。^⑳ 歐陽修與石介爲同年進士，素所相知。歐既倡導古文。「學者非韓不學也，可謂盛矣。」^㉑ 又著「本論」排佛，認爲物極

⑭ 范仲淹自任官，所至請立學，及參政條陳十事中力主興學，至慶曆四年始州郡無不有學。（宋史卷三一四范傳及范文正公年譜。宋史卷一六七職官志、卷一五七選舉志三。）

⑮ 河東先生集卷一「應責」。（四部叢刊本）

⑯ 小畜集（四部叢刊本）卷十八答張扶書。

⑰ 續資治通鑑長編卷四一。實宋太宗時王禹偁已有關佛之言，答鄭褒書中曾云：「以吾平居議論，常道浮圖之蠹人者」，曾遭人僞造他沙汰釋氏疏毀謗他。（見小畜集卷十八。）

⑱ 石介「尊韓」云：「若柳仲塗（開）、孫漢公、張晦之、賈公疎，祖述吏部而歸尊之。」（徂徠集卷七，四庫珍本）又「上劉工部書」中言佛之亂中國「近世王黃州（禹偁）曾極言之。」（同上卷十三）

⑲ 此見孫復「信道堂記」（孫明復小集、四庫珍本），而兩人集中類此之語幾無篇無之，或文字稍異耳。

⑳ 孫明復小集及徂徠集卷五。

㉑ 「記舊本韓文後」，歐陽文忠公文集居士集外集卷二十三。（四部叢刊本）下引「本論」見居士集卷十七。

必反「今佛之盛久矣，乘其窮極之時，可以反而變之，不難也。」其法則「莫若修其本以勝之。」所謂本就是「禮義」。李觀著潛書及廣潛書等非浮圖之說，又著「富國策」極力闢佛老之害。謂「今也釋老用事，率吾民而事之。……廣占良田利宅，媿衣飽食，坐談空虛，以誑曜愚俗……欲馭緇黃，則莫若止度人而禁修寺觀……」並謂存釋老有十害，廢釋老有十利。²² 這些排佛的言論相繼出現，一時造成極大的聲勢。陳舜俞鐔津明教大師行業記云：

當是時天下之士學爲古文，慕韓退之，排佛而尊孔子。東南有章表民，黃聲隅、李泰伯（觀）尤爲雄傑，學者宗之。²³

契嵩自己也說：「某嘗以古今文興，儒者以文排佛，而佛道浸衰。」²⁴ 這是宋仁宗嘉祐六年（一〇六一）的事，而據統計這時僧尼之數已較眞宗時減少。²⁵ 可見這時期的儒者對現實問題的確發生過相當大的作用。不過，他們闢佛的理論大致不出韓愈的範圍。或較著重社會經濟的問題，如王、李；或較強調倫理文化的問題，如孫、石。李觀雖稱道歐陽修的「本論」高過韓愈，²⁶ 實際上以「禮義熟」「中心有所守以勝之」仍然是很空泛的說法，只稍簡明而已。倒是孫復在「儒辱」中責佛老「以死生禍福虛無報應爲事，千萬其端，給我民絕仁義以塞天下之耳，屏棄禮樂以塗天下之目。天下之人愚衆賢寡懼其死生禍福報應人之若彼也，莫不高舉而競趨之。」

²² 李觀集卷十六。（中華書局本頁一三八。）對李觀排佛思想詳細的討論可參看夏長棧「李觀與王安石研究」第肆。頁九五—一五〇。（大安出版社）

²³ 契嵩鐔津文集卷首。（揚州藏經院存板）

²⁴ 鐔津文集卷九「萬言書上仁宗皇帝。」

²⁵ 慶曆二年僧三十四萬八千一百八人，尼四萬八千四百十七人。神宗熙寧元年則降到僧二十二萬六百六十人，尼三萬四千三十人。（湯用彤隋唐佛教史稿附錄二）

²⁶ 李觀云：「韓退之排佛，發揚儒教之來歷，以示佛教爲無來歷之物。對於兩者邪正之辨，歐陽修修本以勝之。吾道勝浮屠自息，此意高於退之百倍。」（參看註²⁴牧田文。）又陳善「捫蝨新話」下集卷四有類似的意見。朱子語類卷一〇九亦謂「本論精密卻過於原道」。

……儒者不以仁義禮樂爲心則已，若以爲心，則得不鳴鼓而攻之乎！」^{②⑦}較能深刻地觸及世人信佛之故，同時守定儒家非功利的立場，不從經濟利害方面來論，不失爲純儒之言。而孫、石在篤行實踐方面也卓然不同。^{②⑧}然而此時諸儒在理論上實不足以折服佛徒，因爲他們對於儒學的本身及佛學的了解都不夠深入之故。於是激起佛徒的對抗，最著名的是契嵩（一〇〇七～一〇七二）。上文引過陳舜俞的明教大師行業記云：

仲靈（嵩字）獨居作原教、孝論十餘篇，明儒釋之道一貫，以抗其說。諸君讀之，既愛其文，又畏其理之勝而莫之能奪也，因與之游。遇士大夫之惡佛者，仲靈無不懇懇爲言之，由是排者浸止。^{②⑨}

記中自然有些誇張。另有記載李觀讀其書後說：「吾輩議論尙未及一卷般若心經，佛教豈易知也。」^{③⑩}只是這句話未必可靠，李觀或愛其文理，並不表示改變了他關佛的立場。^{③⑪}同時李觀是一個講求實利的人，從他著富國策、強兵策、安民策、平土策等篇即可知，至其「易論」理亦淺近，又作「常語」非孟子，可見他對於儒學的了解不足，或難與契嵩辯。後來契

②⑦ 孫明復小集。

②⑧ 歐陽修徂徠先生墓誌銘云：「其爲言曰學者學爲仁義也。唯忠能忘其身，唯篤於自信者乃可以力行也。以是行於己，亦以是教於人。」（歐陽文忠公集居士集卷三十四）石介力行過人，朱子亦稱其「健甚！硬做。」見語類卷第一百二十九。

②⑨ 同注②⑧。

③⑩ 佛祖歷代通載卷十八。（四庫珍本）

③⑪ 李觀（一〇〇九—一〇五九）嘉祐三年五十歲時作「景德寺新院記」尙有駁浮屠之言：「凡大精舍之焚，相望於天下。浮屠人難言其災，乃以爲宮室之嫩，天神所欲得，故取以去。且佛之說，諸天之樂，非人間所可髣髴。是以其徒布因求果，願生彼界。今乃悅人之土木而奪之，則是人間之美物，諸天亦無有，尙何足慕邪？……」（李觀集卷二十四）次年即歿。門人陳次公撰先生墓誌銘並序云：「臨終無他言，獨執次公手，以明堂制圖爲託，又以爲三禮論未成爲恨，其孜孜爲學者如此。」（直講李先生文集外集卷三）則李觀始終未逾儒家矩矱。佛祖歷代通載多附會無稽之言，不必可信。日人牧田諦亮「趙宋佛教史上契嵩的立場」（如眞譯、中國佛教史論集（二）大乘文化出版社。）居然說「如像李觀讀此書後便歸依了佛教。」如非譯者誤譯，真是信口雌黃了。

嵩携其「輔教編」等到京師，上萬言書與仁宗，圖藉帝王之力來遏止反佛的言論，並遍謁朝中名流，宣揚其說。如韓琦、富弼、田況、呂公弼、歐陽修……等皆曾延見。歐陽修本來關佛，而且正是契嵩攻擊的對象；卻在讀其書及訪談之下，大為稱賞。^②實則於此之前，歐已見廬山祖印禪師居訥，與之論道而「肅然心服」，^③歐本重文而涉道不深，後來改變其立場是極可能的。^④

事實上契嵩並非真主張「儒釋之道一貫」，他是基於宗教熱誠，站在「護教」的立場發言。^⑤所謂「佛之五戒十善即是儒之五常仁義」，顯然出於附會，目的不過是「急欲解當世儒者之訾佛。」^⑥雖以儒佛同為聖人之教，骨子裏則崇佛而抑儒，所謂「吾佛法實聖賢之道源，天下之善本。」^⑦

^② 鐔津文集中有上韓相公（琦）、富相公（弼）、田樞密（況）、呂內翰（公弼）、歐陽侍郎（修）、曾參政（公亮）……等人書。上歐陽侍郎書中有云：「今以其書奏之天子，因而得幸下風。閣下不即斥去，引之與語溫然。乃以其讀書為文而見問。」

（卷九）可見佛祖統紀卷四五記載韓琦去見契嵩的故事是可能的。

^③ 佛祖統記卷四六云：「慶曆四年，歐左遷滁州，明年將歸廬陵，舟次九江，因托意遊廬山，入東林圓通謁祖印禪師居訥，與之論道，師出入百家而折衷於佛法。脩肅然心服，聳聽忘倦。至夜分不能已。默默首肯。平時排佛為之內銷，遲回險句不忍去。」

^④ 佛祖統記卷四六云：「熙寧四年七月歐陽永叔自致仕居穎上，日與沙門遊。因自號六一居士。名其文曰居士集。息心危坐，屏卻酒肴，臨終數日，令往近寺借華嚴經，讀至八卷，倏然而逝。」後注云：「居士者，西竺學佛道者之稱。」案此條稍有可疑者為歐陽脩「六一居士傳」作於熙寧三年九月七日。時尙未致仕。「六一」之名亦與佛無涉，此不過記者強調之詞。臨終讀華嚴經亦難盡信，唯歐累經貶謫，晚歲多病，或影響其思想之改變。參看葉夢得「避暑錄話」卷上。（叢書集成初編本）

^⑤ 契嵩謝李太尉啓云：「某始以本教積衰，其徒罕能礪精。君子不信，小人不敬。某故憂吾聖人之道晦昧，而天下失其為善之本，所以決志扶持之耳。……但其救道之心，如蹈水火。……」（鐔津文集卷九）

^⑥ 輔教編中廣原教敍曰：「余昔以五戒十善，通儒之五常為原教。急欲解當世儒者之訾佛。」（鐔津文集卷二）

^⑦ 萬言書上仁宗皇帝。（鐔津文集卷八）

又謂佛「治心」，儒「治世」，^⑳實隱涵褒貶之意。^㉑不過，契嵩頗擅佛理，又文辭辯給，所見或有出於「當世儒者」之上者。^㉒如中庸解第四論及「上智下愚不移」是由才不才言，不是說性；因謂韓愈「輒以善惡定其上下」，非是。^㉓這是歐陽修等思考不到的問題。但是契嵩所謂「善惡情也，非性也。情有善惡而性無善惡者何也？性，靜也；情，動也。善惡之形見於動者也。」^㉔又以「自誠明謂之性」與佛家「實性一相」相比附。^㉕就完全不合於儒學的旨意，只是這卻是「當世諸儒」所不能辨的，要到張、程出來才弄清楚。

宋自契嵩而後，禪風復熾，很可能跟他的上書及活動有關。^㉖程明道曾言及當時禪風云：

如道家之說，其害終小。惟佛學，今則人人談之，瀾漫滔天，其害無涯。^㉗

河南程氏遺書卷二上有一條很具體的記載：

昨日之會，大率談禪，使人情思不樂，歸而悵悵者久之。此說天下

^⑳ 寂子解。（鐔津文集卷八）

^㉑ 契嵩答茹秘校書：「夫佛道大至，推而行之，無所不可，以之窮理盡性，則能使人全神乎死生變化之外，雖三皇五帝之道未始及之，此誠非經營世間者所可擬議也。」（鐔津文集卷十）明白說出儒之治世不及佛之治心。

^㉒ 契嵩之「壇經贊」與「真諦無聖論」（鐔津文集卷三）最能見出其玄思佛理。

^㉓ 鐔津文集卷四、契嵩又作「非韓」三篇三十節，專攻韓愈。雖或涉苛細，卻也有韓愈無能自解者。唯如第二十五節論韓愈之諫迎佛骨表末云：「乃見斥流放，抑留其說以自彰，其識智庸淺，播極醜於後世也，嗚呼！」則純係憤激之辭，雖云護教情切，亦異於以公心辯者矣。

^㉔ 見契嵩中庸解第四。（鐔津文集卷四）

^㉕ 同注^㉔。又關於契嵩的思想可參看何奇澎「論釋契嵩思想與儒學的關涉」（幼獅學誌第二十卷第三期）。

^㉖ 契嵩為雲門系禪師。宋代「雲門，臨濟獨盛於天下。」（見佛國禪師唯白著建中靖國續燈錄宋徽宗御製序文）參看牧田諦亮「趙宋佛教史上契嵩的立場」一文。

^㉗ 河南程氏遺書卷第一、二程集（里仁本）頁三。

已成風，其何能救！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，先驅了知者，才愈高明，則陷溺愈深。在某，則才卑德薄，無可奈何佗。然據今日次第，便有數孟子，亦無如之何。只看孟子時，楊墨之害能有甚？況之今日，殊不足言。此事蓋亦繫時之污隆。清談盛而晉室衰。然清談爲害，卻只是閒言談，又豈若今日之害道？……^{④6}

這些話最能見出儒者對於禪佛流行的迫切之感。早先孫、石、歐陽等所關的不過是崇設像教之類；而「先言性命道德」顯然是契嵩者流所造成的影響。明道說這段話的確切年代不可知，^{④7}禪風的盛行也不是短期間的事。契嵩上書時張載四十二歲，大概是在雲巖縣令任內。熙寧二年（一〇六九）張載被召入對，除崇文殿校書。這是契嵩上書之後的八年。因此，都下禪風之盛，張載也一定有過與二程類似的經驗。^{④8}釋老之害道本來就是他們關切的課題，而現實的刺激可能更加強其關佛的意圖。張載「與呂微仲書」云：

自其說熾傳中國，儒者未容窺聖賢門牆，已爲引取，淪胥其間，指爲大道。乃其俗達之天下，致善惡智愚、男女臧獲，人人著信。

^{④6} 二程集頁二三，原未注明誰語。不過這段話下文多有與他處所載明道語相合者，似當爲明道語。

^{④7} 這一條見河南程氏遺書卷二上，前有「元豐己未呂與叔東見二先生語」，己未是元豐二年（一〇七九），呂與叔（大臨）是張載弟子。時張載已去世兩年。然本卷所記亦有早年事，如「正叔謂子厚」條（二程集頁四七）。亦有稍遲事，如「徐禧奴才也」條注明爲元豐五年事。

^{④8} 張載於熙寧二年（五十歲）及熙寧十年（五十八歲）兩次被召入京。熙寧十年時曾過洛晤二程，遺書卷第十有蘇昞記之「洛陽議論」（二程集頁一一〇）。熙寧二年至京時則未見伊川，曾數致書，伊川有「答橫渠先生書」（二程集頁五九六）及「再答」，引橫渠書有「虛無即氣則虛無」之語，恐係張載最初構思正蒙時語句。載在京不及一年即「移疾西歸，居橫渠鎮，左右簡編，俯讀仰思，有得則識之，或中夜取燭以書。」（伊洛淵源錄卷六。呂大臨「橫渠先生行狀」）到熙寧九年載始集所立言，謂之「正蒙」，出示門人。

……此人倫所以不察，庶物所以不明，治所以忽，德所以亂。……自古詖淫邪遁之詞，翕然並興，一出於佛氏之門者千五百年。自非獨立不懼，精一自信，有大過人之才，何以正立其間，與之較是非、計得失！^④

張載認為佛教之盛行是政治社會紊亂的根本原因，所引起的思想觀念的錯亂也是他要面對的嚴重問題。^⑤這種強烈的現實感才使他以關佛為己任。只是，早期諸儒以文排佛，僅著眼在社會倫理等表相上，而所執之理「有出禪學之下者」，^⑥已經不能發生作用，迫使他們必須進一步思考如何面對這種情勢。二程集有云：

今異教之害，道家之說則更沒可關，唯釋氏之說衍蔓迷溺至深，今日是釋氏盛而道家蕭索。方其盛時，天下之士往往自從其學，自難與之力爭。惟當自明吾理，吾理自立，則彼不必與爭。^⑦

這是從根本處措思，先要求自明吾理，使吾理能立。只要建立起儒學自身的「理」來，彼可不攻自破。如此必涵著深入的理解與創發，跟歐陽修「本論」中空守著個形式化的「禮義」以勝之是不同的。二程集中也有許多辨佛之語，由於其理既立，故每精當。^⑧不過這些辨破多隨機而發，零

^④ 張載集（里仁本）頁三五〇。又見正蒙乾稱篇（張載集頁六四）。

^⑤ 參看正蒙乾稱篇（張載集頁六四～六五）。

^⑥ 程明道云：「今日卓然不為此學者，唯范景仁與君實爾，然其所執理，有出於禪學之下者。」（二程集頁二五）案嘉祐七年九月司馬光會上書反對賜額寺院，言佛無益於治。亦僅就社會經濟方面論之。（見續資治通鑑卷六）

^⑦ 二程集頁三八。未注明誰語。當是明道語。

^⑧ 如謂：「今彼言世網者，只為些秉彝又殄滅不得，故當忠孝仁義之際，皆處於不得已。直欲和這些秉彝都消殺得盡，然後以為至道也。然而畢竟消殺不得！」「佗有個覺之理，可以『敬以直內』矣，然無『義以方外』。其直內者，要之其本亦不是。」（二程集頁二四）「佛學只是以生死恐動人。可怪二千年來，無一人覺此，是被他恐動也。聖賢以生死為本分事，無可懼，故不論死生。佛之學為怕死生，故只管說不休。……至如禪學者，雖自曰異此，然要之只是此個意見，皆利心也。」（二程集頁三）……參看「心體與性體」第二冊第三部第一章第三節辨佛篇。

星散見，他們還是偏重在立的方面。而張載的態度則遠為積極而強烈。他固然也是先求「自明吾理」，以「立」為主；同時卻要在「立」中寓「破」。其所以「深探遠蹟」^{⑤4}「苦心力索」^{⑤5}者正為使其創發之形上思想能具有雙重的目的。其弟子范育在正蒙序中就特別闡明張載這種用心所在：

自孔孟沒，學絕道喪千有餘年。處士橫議，異論間作，若浮屠老子之書，天下共傳，與六經並行。而其徒侈其說，以為大道精微之理，儒家之所不能談，必取吾書為正。世之儒者亦自許曰：「吾之六經未嘗語也，孔孟未嘗及也。」從而信其書，宗其道，天下靡然同風；無敢置疑於其間，況能奮一朝之辯，而與之較是非曲直乎哉！子張子獨以命世之宏才……闕乎道之不明，……故為此言與浮屠老子辯，夫豈好異乎哉？蓋不得已也。^{⑤6}

過去儒者僅死守著孔孟之言，不能涉及精微，無能與佛徒辯。張載正是要從精微處關佛，其形上思想就是處處針對佛老之說立論。范育序又云：

浮屠以心為法，以空為真，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。」老子以無為為道，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，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」夫為是言者，豈得已哉！^{⑤7}

張載所以採用「太虛」「虛空」諸語來構設他的形上學「正為對治佛老，一箭雙鷗，乃遮撥上之方便。」^{⑤8}同時這一入室操戈的方式，從根本上轉

^{⑤4} 見程伊川答橫渠先生書，參看注^{④8}。

^{⑤5} 朱子語。宋元學案卷十七橫渠學案附錄。

^{⑤6} 范序原載呂祖謙皇朝文鑑。張載集頁四。

^{⑤7} 張載集頁五。

^{⑤8} 心體與性體第一冊頁四二四。

化了論敵的依據，既尖銳又徹底。充分顯示張載的信念：「道一而已，此是則彼非，此非則彼是，固不當同日而語。」^{⑤⑥}只是張載這種寓破於立的用心受到誤會而不及辯解，范育在這篇序中也未能詳辨。後來朱子與葉適又各以不同的思想立場加以批評。^{⑤⑦}張載原初的意旨就越來越隱晦了。

從宋初儒佛的興替來看，早期儒者以政治經濟或社會倫理的論點關佛，思理蘊淺，既不足以驚人之意，也不足以服釋子之心。進而深化為心性本體的論難，可謂是思想發展的必然趨向。張載正置身於這一背景之下，「精思力踐」，^{⑤⑧}以創建其形上思想。實在是掌握了現實的脈動，而不是對佛家「徒以新說奇論關之」。^{⑤⑨}因此，對這時期的思想先作史的認識，是理解張載思想的前提。而在史的回溯中更可以見出張載思想的意義及其關鍵性的地位，由這一觀點衡之，周濂溪和二程猶有所未及，遑論其他。

二、「太虛卽氣」與相關原文的詮釋

張載曾經說：「觀書必總其言而求作者之意。」^{⑥⑩}對理解正蒙而言亦應如此。「太虛卽氣」雖然只是其形上思想中的一個觀念，卻必須透過整體性的把握，使部分與全體之間互相印證，才能求得作者之意，而減少誤解。張載又云：

觀書且不宜急迫了，意思則都不見，須是大體上求之。言則指也，指則所視者遠矣。若只泥文而不求大體則失之，是小兒視指之類也。……^{⑥⑪}

^{⑤⑩} 見注^{⑤⑩}。

^{⑥⑩} 朱子對正蒙的批評大多見朱子語類卷九十九。（張子書二）。葉適習學記言卷四十九（又見宋元學案卷五十四水心學案）有「因范育序正蒙遂總述講學大指」。

^{⑥⑪} 朱子贊橫渠像語。見宋元學案橫渠學案附錄。

^{⑥⑫} 葉適講學大旨語。參注^{⑥⑫}。

^{⑥⑬} 經學理窟義理篇，張載集頁二七五。

^{⑥⑭} 前引書頁二七六。

張載把語言視為指示或指向的符號，其涵意往往在語言文字之外，所以不應拘限在字句本身，而要從「大體上求之」。這跟「總其言而求作者之意」是相通的。重點在把握作者的基本意圖。張載個人讀書的經驗也正是理解其著作的指引。下文將循著這一方向，對張載形上思想的主要文獻試作詮釋。

(一)「太虛」的本體義

正蒙太和篇云：「太虛無形，氣之本體」。以太虛為本體，就像周濂溪以「太極」為本體，⁶⁵這只是張載的特殊用法，本來不應該有問題；然而從二程以降，爭議就不曾停止。主要的他們不滿意用「太虛」指謂本體，因為「虛」有形容詞的性質，一涉形容，有所偏倚，就不能顯示本體的超越性與絕對性，乃至於形上和形下不分。所以程明道云：

立清虛一大為萬物之源，恐未安。須兼清濁虛實乃可言神。道體物而不遺，不應有方所。⁶⁶

橫渠教人，本只謂世學膠固，故說一個清虛一大，只圖得人稍損得沒去就道理來，然而人又更別處走，今日且只道敬。⁶⁷

「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」若如或者以清虛一大為天道，乃以器言而非道也。⁶⁸

正蒙書中並沒有「清虛一大」連言之文，不過曾分別用來形容太虛或道體。⁶⁹明道統括言之在強調這類辭語偏於一端，有方所則有限制，而「體

⁶⁵ 張載也會用「太極」之語，見下文。

⁶⁶ 河南程氏遺書卷第二上。二程集頁二一。

⁶⁷ 前引書頁三四。

⁶⁸ 前引書頁一一八。本條為劉絢錄「師訓」，卷下注明「明道先生語」。前兩條未注明誰語，與本條義近，疑皆為明道語。

⁶⁹ 如「太虛為清，清則無礙，無礙故神。」（張載集頁九）「一故神」（頁一〇）「神無方、易無體，大且一而已爾。」（頁一五）等。

物不遺」的道卻是無限的。所以這些辭語便只能指形下的器，不能指謂本體。程伊川也是類似的意見，在答橫渠先生書對「虛無卽氣則虛（無）」就評云：「然此語不能無過。」又謂之「故意屢偏而言多窒，小出入時有之。」^⑩又云：

又語及太虛，曰：「亦無太虛。」遂指虛曰：「皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。」

無論是明道或伊川並不懷疑張載是意圖以太虛指謂本體，所以謂之「萬物之源」或「理」。他們只是不同意這一用語。朱子也承續二程的意見認為張載「渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明。」^⑪

問橫渠云「太虛卽氣」，太虛何所指？曰：「他亦指理，但說得不分曉。」曰：「太和如何？」曰：「亦指氣。」^⑫

只是朱子不僅認為張載用語不當，而且所見也有問題。

或問「正蒙中說得有病處，還是他命辭不出有差，還是見得差？」曰：「他是見得差！」^⑬

這就使得朱子偏離了二程的理解，對張載有更嚴厲的批評。

又問「橫渠云『太虛卽氣』乃是指理爲虛，似非形而下？」曰：「縱指理爲虛，亦如何夾氣作一處？」^⑭

問者的理解其實是不錯的，朱子則認定這虛是「夾氣作一處」。甚至有時候他只就氣上去了解：

正蒙說道體處，如「太和」、「太虛」、「虛空」云者，止是說氣。說聚散處，其流乃是個大輪迴。^⑮

^⑩ 參見注^④。下引伊川語見二程集頁六六。

^⑪ 朱子語類卷九十九。

^⑫ 同前注。

^⑬ 同前注。

^⑭ 同前注。鄭可學記。

^⑮ 同前注。

朱子在順著二程的意見說的時候，還知道張載本來是要說形而上，只是用語不妥，才說成了形而下。但把「太虛」認為「止是說氣」，就悖離了張載的初意，「太虛」的本體義也泯失了。朱子這一誤解影響很大。後來註解正蒙的雖不全從朱子之說，也往往糾纏不清，只有清代王植「正蒙初義」辨析較明。他直接說：「蓋張子以太虛為性命之原，萬物之本，故觸處皆見此意。」^⑯如此就廓清了許多「但執程朱餘緒以雜之」^⑰的解說。只是現代人極少注意王植的意見，又簡化了前人夾雜的訓釋，「太虛」就變成僅僅是氣。最早馮友蘭就這樣理解：

在其散而未聚之狀態中，此氣即所謂太虛。^⑱

再進一步，就有人把「太虛無形，氣之本體。」句解釋為：

太虛即普通所謂天空，雖然無形無狀，乃是氣散而未聚的本來狀態。^⑲

這就不是由於張載用語不妥而導致的誤解。而是詮釋者對自身所處的歷史情境喪失其反省能力，把個人的意識型態投射到作者原文去的結果。特別是強把「本體」解釋成「本來狀況」，等於完全不理會古人的用語習慣。^⑳其為曲解是非常明顯的。

如果孤立的看這一句，也許可以說張載用「本體」的意義跟西方哲學中所謂的「本體」不同。但是只要參看上下文意及相關的資料，總其言而求其意，則這「本體」之義即使與西方哲學中的用法不同，也是明道「萬

^⑯ 正蒙初義（四庫全書本）臆說。

^⑰ 同前注。

^⑱ 馮友蘭中國哲學史頁八五三。

^⑲ 中國哲學史資料選輯（宋元明之部）頁九一。（中華）

^⑳ 張岱年「關於張載的思想和著作」云：「張載所謂『本體』，不同於西方哲學中所謂『本體』，而只是本來狀況的意義，張載所強調的正是『太虛即氣』。」（中華本張載集卷首）

物之源」或王植指陳的意思，而不能作別的解釋。「本體」一詞正蒙雖不多見，卻常常以「體」「用」對言。「體用」之「體」也就是「本體」之意。如太和篇下文云：「知虛空即氣……若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕。」「體」指「虛」言，「用」指「氣」言，是很清楚的。而「虛能生氣」之「虛」自然是「本體」意義之「體」。又神化篇云：「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用」。又云：「敦厚而不化，有體而無用也。」張載關佛也專就體用立論，認為他們有體而無用，乃至體也不是。所以說：「釋氏元無用，故不取理。」^⑩乾稱篇云：

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。……彼欲直語太虛，不以晝夜、陰陽累其心。則是未始見易，未始見易，則雖欲免陰陽、晝夜之累，未由也已。易且不見，又烏能更語實際！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。

這裏以釋氏所謂「實際」或「實際」相當於儒者所謂「天德」，則「實際」就是「本體」。而「直（但）語太虛」之「太虛」也就是釋氏之「實際」（本體）。只是釋氏偏向本體一面說，「蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大。」（大心篇）不識易「窮理盡性」、「窮神知化」之大用。因此釋氏對於「實際」（太虛）的理解也是不夠的。——張載關於佛家體用義的認識可能有問題，^⑪這裏只是藉以證明張載使用「本體」一詞的意義，其他不多作討論。

實際上，張載也曾用「太極」來指謂本體。大易篇云：「一物兩體，

^⑩ 見橫渠易說、說卦，張載集頁二三四。

^⑪ 關於張載對佛家體用了解之不足，可參牟宗三先生「佛家體用義之衡定」（心體與性體第一冊附錄）一文詳細的討論。

其太極之謂與！」橫渠易說，說卦「參天兩地」句下云：

兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已矣。有兩則有一，是太極也。若一則有兩，有兩亦一在，無兩亦一在。然無兩則安用一？不以太極，空虛而已，非天參也。^⑧

如果張載只用太極來指本體，可以減少許多誤解。而他特意用「太虛」，主要的固是破佛老之偏，另外也有其思想體系上的方便，這在下文再討論。或者從莊子知北遊，內經素問、淮南子天文訓、張衡靈憲等文獻中去找尋「太虛」一詞的來源，^⑨雖然不是毫無意義，卻跟張載的用意不相干。

「太虛」的本體義還可以從張子語錄中得到佐證：

太虛者，天之實也。萬物取足於太虛，人亦出於太虛。太虛者，心之實也。^⑩

這等於說太虛是萬物之本，性命之原。謂之「天之實」、「心之實」也必然是「本體」的意義。語錄又云：

天地以虛為德，至善者虛也。虛者天地之祖，天地從虛中來。^⑪

此所謂「虛」也是太虛之虛，以虛為德、為至善，所以才是天地之祖，這「祖」自然是「本體」的意思，張載所謂的虛所指的乃是形上意義的「實」。故語錄又云：

天地之道無非以至虛為實。人須於虛中求出實。……金鐵有時而腐，山岳有時而摧，凡有形之物即易壞，惟太虛無動搖，故為至實。詩云：「德輶如毛。」毛猶有倫，上天之載，無聲無臭，至矣。^⑫

^⑧ 張載集頁二三三。

^⑨ 見張岱年「中國哲學發微」頁一五。

^⑩ 張載集頁三二五。

^⑪ 前引書頁三二六。

^⑫ 前引書頁三二五。

所謂「至實」不是與虛相對之實，「至虛」也不是與實相對之虛。都是指絕對之真實而言。「無聲無臭」即借喻無形無象，其為超越的形上之本體意義極為明白。金鐵、山岳不過是「氣」聚之客形，變化中之現象，與太虛本體是異質的兩層，也就不能認為後者是前者的「本來狀況」。否則，「萬物取足」，「天地之祖」等語都不能說了。

由上所述可以肯定「太虛」的「本體」義。只是在正蒙中有幾處略有歧義。如參兩篇「故雲物班布太虛者，陰為風驅，歛聚而未散者也。」大心篇：「天之不禦莫大於太虛，故心知廓之，莫究其極也。」都是指天體而言，不是形上意義的本體。這只是張載隨一般習慣的用法，不能執以解釋本體義的太虛。

「太虛」之為本體的意義既明，太和篇的許多語句才能解釋得通。如：「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。」這裏「體」和「常」都指無形無象之真實本體而言。下文「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。」其意相同，而是落在個體上說。自天地之氣或宇宙萬物言，「太虛」是本體；就個體而言，則「性」是本體。而太虛之「至靜無感」正是「性之淵源」。也就是說性與太虛同一無別。——這在下文再作詳論。

（二）太虛即氣

正蒙太和篇中最易令人誤解的則是「虛空即氣」與「太虛即氣」兩語，因為這兩句最有把形上說成形下的嫌疑。或認為是「夾氣」說；或解成太虛就是氣。然而如能「總其言以求作者之意」，這些誤會都可以消除。同時張載也曾經說：「凡觀書不可以相類泥其義，不爾則字字相梗，當觀其文勢上下之意。」^⑧如果把「虛空」或「太虛」看作一般的意義，就是「以類泥其義」而扞格難通。王夫之的張子正蒙注並非不知太虛本體

^⑧ 前引書三二二。

之義，但他注這一句卻說：「虛空者，氣之量；氣彌淪無涯而希微不形，則人見虛空而不見氣。凡虛空皆氣也，……」^⑧然而如從「文勢上下之意」看，此「虛空」是不能解釋成「氣」的，它實在是前後文中「太虛」的同義語。試看這一段中：

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。……^⑨

上文已經討論過「若謂虛能生氣」之「虛」是指體用之體，也是就本體而言。而此虛又正是承接「虛空即氣」之「虛空」來說的。「虛空」與「氣」也必然是體用的關係。同時，如果虛空只是氣，下一句「則有無、隱顯、神化、性命通一無二」成為不可解。「神化、性命」的出現也就毫無來由。如像上文提到的「神、天德；化、天道。」性也同於太虛本體。命則是「天所不能已者」（誠明篇），則「神化、性命」皆是因太虛本體而有。如此，「虛空」就得一定是太虛本體，上下相承，這一句才解釋得通。而所謂「通一而無二」與下文「有無混一之常」意義相同。都是說明虛之體與氣之用不離，是以「虛空即氣」實際上是表示「體用不二」之意。這種體用關係進一步可以解釋成：

虛體即氣，即「全體是用」之義。（整個虛體全部是用），亦即

⑧ 張子正蒙注卷一，世界本頁八。王注下文亦云：「若其實則理在氣中，氣非無理，氣在空中，空非無氣，通一而無二者也。」雖說理氣為一，卻並不把理屬於「虛空」。

⑨ 正蒙太和篇，張載集頁八。

「就用而言，體在用」之義。既可言虛體卽氣，亦可言氣卽虛體。氣卽虛體，卽「全用是體」之義。亦卽「就體而言，用在體」之義。^⑩

張載這裏是先確立體用本不二，無論是「全體是用」或「全用是體」都顯示體用相卽。然後分別斥老氏之「有生於無」是「體用殊絕」；斥釋氏「以山河大地爲見病」是「物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有。」總之，他們都是「略知體虛空爲性」而「不知本天道爲用。」不僅是體用乖離，有體而無用，其所謂體也是有問題的。

太和篇下文又云：

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛卽氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神變易而已。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。

「知太虛卽氣，則無無」與上一段中「知虛空卽氣，則有無隱顯神化性命通一無二」意指略同。諸子不識「有無混一之常」才有有無之分，如識則「無有所謂無者」。^⑪也就是沒有一個隔離的本體稱之爲「無」的。體必在用中見。這跟朱子「理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者。」^⑫義本無別。而朱子弟子（鄭可學）問：「橫渠云太虛卽氣，乃是指理爲虛，似非形而下。」朱子卻回答說：「縱指理爲虛，亦如何夾氣作一處？」^⑬則以體用不二爲體用混雜——太虛本體中夾著氣。這固是受二程的影響，而張載這句「太虛卽氣」在語意上不夠清楚也是主要的原因。牟宗三先生認爲誤解在於「卽」字的歧義：

^⑩ 見心體與性體第一冊。頁四五八。對「體用」的闡釋可參看熊十力先生「新唯識論」卷中、頁五九一六一。（廣文）

^⑪ 王夫之正蒙注卷一，頁一三。

^⑫ 朱子語類卷一。

^⑬ 同注^⑪。

是以此「卽」字是圓融之「卽」，不離之「卽」，「通一無二」之「卽」，非等同之卽，亦非謂詞之卽。^⑥

因爲「虛空卽氣」不是「實然之陳述語」，乃是形而上的抒意語，指點語，乃是在體用不二下辯證的相消相融語。^⑥「卽」字這種用法也是常見的。二程也有類似的用法。如云：

道之外無物，物之外無道，是天地之間無適而非道也。卽父子而父子在所親，卽君臣而君臣在所嚴，以至爲夫婦，爲長幼，爲朋友，無所爲而非道，此道所以不可須臾離也。^⑦

「道卽父子……」與「太虛卽氣」語意相當。「卽」字這樣理解不僅是合法的也凸顯原文中所涵的精義（體用不二），足以祛除許多糾纏和誤解。

不過，如從義理的自身來論，這自然是最貼切的解釋。而如從張載強烈的關佛意圖著眼，則似乎還可以有另一層考慮。張載爲辯破釋老之有體而無用，常常強調用，也就更重視氣。如曾謂：「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。」氣之重要可知。太和篇實際上描述或討論氣的地方甚多，正是爲詳釋老之所略。因此，其心目中固是以體用不二爲最高理境，在言辭上卻可能有倚輕倚重的地方。程伊川批評他「意屢偏而言多窒，小出入時有之」，大概也是實情。一般而言並不太緊要，有時就可能引起問題了。「知虛空卽氣，則……」與「知太虛卽氣，則……」都是極力強調的語氣。張載實際上並不認爲「太虛」「就是」氣，或者以爲太虛「等於」氣；然而爲加重語氣表示太虛不是獨立存在之物，實不離乎氣，所以說成太虛「就是」氣，以破除體用乖離或以無爲體的謬誤，似乎也是可能的。——因此，即使採用「卽」字常見的作謂詞用的意義，在整句的理解上也得參照張載的主導意

^⑥ 心體與性體第一冊，頁四五九。

^⑥ 前引書頁四七〇。

^⑦ 河南程氏遺書卷四，二程集頁七三。

向，考慮它的語言環境，不能作孤立的解釋。

在「知太虛即氣」這一段上文有兩句：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。」同樣用冰水凝釋的譬喻又見於誠明篇「天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也。」以太虛相當於天性，以氣相當於人，語意全同。實際上天性與人並非同質，而誠明篇稱二者「爲物一也。」以彼律此，太虛與氣雖非同質，也可以說是「爲物一也」，換一種說法就成「太虛即氣」了。張載自然知道天性與人有異，但因人皆具是性，所以說成一物。同時，他可能也明知太虛與氣不同，只爲虛不離氣，所以說太虛就是氣。這並不是張載措辭不夠嚴謹，相反的，他過於提鍊、凝縮，節省字句，又想表達得有力，才產生這種偏窒的現象。

無論如何，張載不可能認爲太虛等同於氣，也不致形上和形下不分。——如此他的形上思想將不能建立，這類誤會是不難澄清的。基本上要「總其言」來看，否則會「字字相梗」。如上文的冰水之喻，朱子也曾批評過：

問：橫渠說「天性在人猶水性之在冰，凝釋雖異，爲理一也。」又言「未嘗無之謂體，體之謂性。」先生皆以其言爲近釋氏，冰水之喻有還元返本之病。云近釋氏則可。「未嘗無之謂體，體之謂性。」蓋謂性之爲體本虛，而理未嘗不實。若與釋氏不同？先生曰：「他意不是如此，亦謂死而不亡耳。」⁹⁶

「未嘗無之謂體，體之謂性。」這句話上文已經討論過。問者的了解應無問題，朱子偏說張載意不是如此，是說「死而不亡」，此何以見得？即使涵有「死而不亡」之意，也是指「性體」的永恆性言，而不是佛家輪迴之意。太和篇「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。」朱子的誤解可能是自這一句聯想來的，不去細察張載的原意，只以「相類泥其

⁹⁶ 朱子語類卷九十九。

義」，朱子未免此失。問者陳文蔚對這一句曾加思考，對冰水之喻卻只知接受朱子的意見。而朱子另一高弟陳淳則亦有疑，曾問之云：

「張子冰水之說何謂近釋氏？」曰：「水性在冰，只是凍凝成個冰，有甚造化？及其釋，則這冰復歸於水，便有迹了。與天性在人自不同。」曰：「程子器受日光之說便是否？」曰：「是。除了器，日光便不見，卻無形了。」⁹⁹

朱子真是執喻失義。張載這一譬喻不過指天性遍在，是人人所具，不必涉及進一層的意思。同時在誠明篇冰水之喻下，張載亦云：「受光有小大，昏明，其照納不二也。」¹⁰⁰與程子「如隙中日光，方圓不移，其光一也。」¹⁰¹譬喻盡同。何以獨批評張載的冰水之喻？恐怕問題還是在不滿張載以「太虛」為本體，忌諱這個虛無所造化。朱子卻忽略了張載之「虛」，非但不同於釋氏，而且要轉虛為實。「太虛」不是靜靜地擺在那裏，無所作用，而是一直能使「氣」在無窮變化之中，「順而不妄」的。這是由於「太虛」本身就是能動的「神」體，有神化之大用。

（三）太虛與神化

太和篇云：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神。」是說「太和之中，有氣有神。」¹⁰²氣是形而下，可象的；神為形而上，不可象的。「太和」之所以能如「野馬網緼」生動充沛，而順而不妄，皆因神之作用。太和篇又云：

神者，太虛妙應之目，凡天地法象皆神化之糟粕爾！

這是張載形上思想中極重要的一句話，也是理解張載重氣而非唯氣的關鍵。實際上，這一句已經把太虛本體與天地萬物之間的關係說盡了。稍分

⁹⁹ 同前注。

¹⁰⁰ 張載集頁二二。

¹⁰¹ 河南程氏遺書卷第二十四。二程集頁三一二。

¹⁰² 王夫之張子正蒙注語。

別來說就是乾稱篇所云：

太虛者，氣之體。氣有陰陽、屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無窮。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。

此所謂「氣之體」即太和篇的「氣之本體」，王夫之注云：「太虛之爲體，氣也。……」恐怕有問題。唯有本體始能言神，而「神之應」也就是「太虛妙應」。所應者爲氣之陰陽屈伸變化，氣之變無窮，神之應也無窮。然而神體並不像氣一樣，成爲紛擾之多，而仍爲一湛然之體。因其因應無窮，所以爲妙。故又云：「故所以妙萬物而謂之神。」（乾稱篇）這是從說卦「神也者妙萬物而爲言」變化來。「妙」指神化之妙用。神化其實就是天理流行，或謂之天道。分別細點就說成：「神，天德；化，天道。德、其體；道、其用，一於氣而已。」這是以神屬體，神之化爲用。神之爲天德，天德即太虛本體。乾稱篇云：「大率天之爲德，虛而善應，其應非思慮聰明可求，故謂之神。」太和篇云：「由太虛而有天之名。」可見太虛、天、神三名一體。至於以化爲天道。道是流行義。所謂「通萬物而謂之道。」（乾稱篇）或「由氣化，有道之名。」（太和篇）都是就用而言。這用自然是「運於無形」（天道篇）的妙用。神、化、天、道在實質上沒多大差別，而且皆不離乎氣。所以說：「一於氣而已。」「一於氣」是不離、不外於氣的意思，並非說它們都是氣。^⑩程明道有云：「器亦道，道亦器」（遺書卷一）又云：「氣外無神，神外無氣。」^⑪都是此意。神化篇又云：

氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。

天之化也運諸氣。

^⑩ 王植正蒙初義云：「愚按……上文一於氣之一乃虛活字。猶云皆不外於氣。」

^⑪ 河南程氏遺書卷第十一。二程集頁一二一。

也是說同樣的道理。程明道亦云：「冬寒夏暑，陰陽也；所以運動變化者，神也。神無方，故易無體。若如或者別立一天，謂人不可以包天，則有方矣，是二本也。」^⑯也說明天即神，都是形上義，本體義。既不是蒼蒼者天之天，也不是鬼神之神。^⑰

「太虛不能無氣」（太和篇）太虛之神則「無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也。」（神化篇）故氣都在神之作用變化之中，所以說「天下之動，神鼓之也。」（神化篇）明乎此，可以了解太和篇所描述的並非自然現象之氣的活動：

太和所謂道，中涵浮沉，升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相縕、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。……

太和實在是太虛神體作用於氣的呈現。宇宙萬象有神鼓之才能如此充盈，如此豐富生動！所以下面說：「語道者知此，謂之知道。」如果天地間只是氣的自然變化，又何貴於道？何必知道？太和篇又云：

氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，易所謂「綱縕」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者與！此虛實、動靜之機、陰陽、剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感通聚結，為風雨，為雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。

這與前面一段文意完全相同，雖然著力描述氣的種種動態，結句「無非教也」卻是主旨所在。朱子也不能否認說：「要之皆是示人以理。」^⑱又：「問：無非教也，都是道理在上面發見？」曰：「然。」因引禮記中「天道至教，聖人至德」一段，與孔子「予欲無言」一段。「天地與聖人都一

^⑯ 同前注。

^⑰ 張載亦常論及鬼神之神。如神化篇云：「鬼神，往來、屈伸之義」，往來屈伸就氣而言。又太和篇云：「鬼神者，二氣之良能也。」也是屬之氣。然而神化之神則謂之「天之良能」（神化篇）。意義自別，非混然不辨也。

^⑱ 朱子語類卷九十八。

般，精底都從那粗底上發見，道理都從氣上流行。雖至粗底物，無非是道理發見，天地與聖人皆然。」^⑨這些話都不錯，正闡明了張載體用不二之義。——這或許是朱子晚年所論，比較能體會張載的意思。^⑩

總之，太和篇這兩段話都可歸結於「神者，太虛妙應之目，凡天地法象，皆神化之糟粕爾。」這一句。看來所描述的「全體是氣」實則「全體是虛」；「全體是象」實即「全體是神」，^⑪明乎此，就絕無可能誤解張載是唯氣的了。同時，張載雖極重氣，卻不是對氣作客觀的分析以構設其形上理論。目的也不是為探討自然宇宙的根本。實際上他應該是從體悟本體入手，天地法象都是由體悟本體（太虛）隨伴涉及的，所以不是一種客觀的宇宙論。其主要的意義在弘深人的道德自我，並祛除發展這一道德自我的障礙——佛老。因此，這種形上世界或本體是由人的「盡性」來體現的，而不是訴諸邏輯的或思辨的證據。換言之，人必須經由不息的道德實踐才能達到天人合一的境界，這就不能忽略太虛與性體之間必然的關聯。

（四）太虛與性

上文為了集中討論張載的形上思想中太虛與氣的問題，所以多截取他言及太虛、神化等部分，而實際上張載總是把天道與人「性」連在一起來說的。如太和篇方說「太虛無形，氣之本體」，即云：「至靜無感，性之淵源。」神化篇「天之化也運諸氣」接著說：「人之化也順夫時。」以天

^⑨ 同前注。對太和篇詳細的解釋參看心體與性體頁四三七以下。

^⑩ 上一條朱子語類附注一「個」字。沈個所記為「戊午以後所聞」戊午是慶元四年（一一九八）朱子六十九歲。又語類九十八載義剛錄一條：問「『此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。』言機言始，莫是說理否？」曰：「此本只是說氣，理自在其中。一個動，一個靜，便是機處，無非教也。教便是說理。」又曰：「此等語言，都是經鍛鍊底語，須熟念細看。」黃義剛錄為「癸丑以後所聞」，癸丑為紹熙四年（一一九三）朱子六十四歲。疑朱子晚年對張載的批評或有轉變。

^⑪ 參「心體與性體」第一冊，頁四七五。圓融地說也可以說成「全體是虛即全體是氣」；「全體是神即全體是象」。

人對照而言之處是極常見的。這顯示張載並非抽離的、或孤立的建構一套形上學，而根本上是承襲論、孟、易、庸的思想，以天人爲一，從而致力於貫通天人之道，正蒙誠明篇主要的就是作此討論。

貫通天人的關鍵在於天（太虛本體）與性本出一源。不過從這一意義上說性，則是人與萬物所同具，所以說：「性者萬物之一源，非有我者之得私也。」（誠明篇）又云：

天地生萬物，所受雖不同，皆無須與之不感，所謂性即天道也。

（誠明篇）

感者性之神，性者感之體。（原注：在天在人，其究一也。）唯屈伸、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。（乾稱篇）

天所自不能已者謂命，不能無感者謂性。（誠明篇）

太虛神體遍在於萬物而爲其體，即萬物之性，所以說「性即天道」。太虛之神妙應無窮之變，故性亦「不能無感」，「無須與之不感。」所謂「感」即神「應」之意。是形上意義的感應無方之感，而不是生理現象之感。^⑩以人物同具此性，乃是預設了「盡其性能盡人物之性」的可能。所謂「我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。」（誠明篇）事實上，物雖具此性，卻是潛存狀態，並不能像人一樣的彰顯此性，張載於此點不曾說得明白，不如程明道所云：「人則能推，物則氣昏，推不得，不可道他物不與有也。」

^⑪ 意思較周全。張載的重點自是放在人能盡性的問題上。誠明篇云：

^⑩ 朱子就把「感」當成感觸知覺之感。語類卷九十九云：「感固是心，然所以感者，亦是這心中有這理方能感。理便是性。但將此句要來解性，便未端的。」這仍是「以相類泥其義」之過，未解張載用感字的特殊意義。

^⑪ 河南程氏遺書卷第二上。二程集三三。案朱子語類卷九十八云：「橫渠先生曰：『凡物莫不有性。由通蔽開塞，所以有人物之別；由蔽有厚薄，故有智愚之別。』似欠了生知之聖。」可見張載不是沒注意到人物之別的問題，只是欠明澈。

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。

這是張載講天道性命之貫通的明白宣示，乾稱篇也有一段話與此意思完全相同：

性通極於無，氣其一物爾；命稟同於性，遇乃適然焉。人一己百，人十己千，然有不至，猶難語性，可以言氣，行同報異，猶難語命，可以言遇。

天之所性以道爲其根源。道無形體，所以可以說「通極於無。」換言之就是在「氣之外」。氣不過是物而已，性雖不離於氣，卻非有形之物。氣有昏明，猶人有愚智，這不屬於性的問題。如人知學則可不蔽性，唯努力之後，猶有所未至，實與性無關，而是氣的緣故。性與氣異，命與遇別。命稟同於性，同出於天。亦或稱爲義命。大易篇云：「又有義命當吉當凶，當否當亨者，聖人不使避凶趨吉，一以貞勝而不顧。」則命雖行乎氣之內，卻與性爲一。所以說「盡其性然後能至於命。」至於遇，是指偶然的遭際，人之所行同而後果異，也只是適然而已，與命無關。

性與氣的關係，也就是太虛本體跟氣的關係。誠明篇云：

性其總，合兩也；命其受，有則也。不極總之要，則不至受之分，盡性窮理而不可變，乃吾則也。

「總、合」是指性能總合兩體。「兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」（太和篇）「一」本指道而言。道兼此兩體而無累。「體不偏滯，乃可謂無方無體。偏滯於晝夜陰陽者物也。若道則兼體而無累也。」這跟誠明篇「天本參和不偏」意義相同。性之合兩體，也是合虛實、清濁而言。不過，總、合並非合併在一起，而是總或合此兩體卻

不偏滯於一方之意。太和篇：「然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。」聖人盡道，即是盡性，所謂兼而不累自是說合兩而不偏的意思。性不離氣，而不為氣所累，所以貫通有無、虛實為一。乾稱篇云：

有無虛實通為一物者，性也；不能為一，非盡性也。飲食男女皆性也，是烏可滅？然則有無皆性也，是豈無對？莊老、浮屠為此說久矣，果暢真理乎？

上文引的「性通極於無」是為顯性體自己，在具體作用中它兼體有無虛實而通為一，是不離乎氣來說的。^⑬而所謂「飲食男女皆性也」並不是指誠明篇提出的「氣質之性」，更不是把這類事等同於「通極於無」之性；而是「飲食男女」皆為性之所貫。換言之表示性在具體之現實事件中真實呈現。這跟說「有無皆是性」都是強調的語氣，像「太虛即氣」的說法一樣，用意在關佛老之僅以空或無為性，^⑭因此不能把這種語句看成定義式的判斷句。應先考慮到作者既有的預設，才不致誤解。

張載反覆說到「盡性」，這涉及到很多的問題。為了說明它跟張載其他形上思想間的關聯，以下略作討論，基本上張載是以「中庸」的「誠明」來貫通天人。誠明篇云：

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。

^⑬ 牟宗三先生云：「此虛與無即不是其所說之太虛神體，而是氣散為虛為無，氣聚為有為實。虛與實，有與無皆是氣化之客形。氣散為虛為無，只是形無形虛，非任何都無，而此時正恰恰得見吾之太虛神體。性不指虛與無言，而是就太虛神體言。……性是貫通氣化之虛實兩態、有無兩態而一之。盡性者如此，即為兼體無累。」（心體與性體第一冊、頁五〇二）

^⑭ 王壇正蒙初義卷十七云：「此即首篇『知虛空即氣』節意。所以辨虛無之謬也。」案此句或者可以說成：只有在「有無虛實通為一物」「兼體不累」的意義下，「飲食男女」和「有無」才可以說成「皆是性」。

張載在大心篇曾說「德性所知，不萌於見聞」，則誠明所知與主客對立的知識性質完全不同。「誠」是本體，也是工夫。誠明是由誠的工夫而致明，從而悟徹性與天道本為同一，所以「不見乎小大之別。」誠明篇又云：

義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠。

這前兩句是就人之性言，中二句就天道言，末句總言。重點也是放在性與天道合一，其所以能合一則在於「誠」。「誠」是貫通天人的關鍵。而具體的工夫可分兩途：

「自明誠」，由窮理而盡性也；「自誠明」，由盡性而窮理也。
（誠明篇）

雖分兩途，張載是取「自明誠」的。易說卦「窮理盡性以至於命」，橫渠易說說此云：「吾儒以參為性，故先窮理而後盡性」，則「自明誠」的實際工夫即在於「窮理」。^⑮由窮理而至盡性，盡性也就是至誠之境。乾稱篇云：

至誠，天性也；不息，天命也。人能至誠則性盡而神可窮矣，不息則命行而化可知矣。學未至化，非真得也。

到達至誠性盡之境則可言窮神知化，神化本是太虛神體之妙用。所謂「神化者，天之良能，非人能。」然而「天良能本吾良能，顧為有所喪爾。（原注：明天人之不二。）」（誠明篇）如破除「有我」之執，則不喪此良能，而可以窮神知化。所以說：「故大而位天德，然後能窮神知化。」（神化篇）「位天德」指聖人而言。「無我而後大，大成性而後聖，聖位

⑮ 張載所謂「窮理」之「理」實涵有「物理」與「天理」兩層意思。橫渠易說云：「窮理亦當有漸、見物多、窮理多，從此就約。盡人之性、盡物之性。天下之理無窮，立天理乃各有區處。……」（張載集頁二三五）

天德不可致知謂神。故神也者，聖而不可知。」（神化篇）在張載的理想之中，人的德性修為，經過努力之後可成就「大人」的境界，這是「可學而至」的，但「大人成性則聖也化，化則純是天德。」^⑩這就不是人可以勉力而至的，而是出於德盛自然。神化篇一再論及此點：

大可爲也，大而化不可爲也，在熟而已。易謂「窮神知化」乃德盛仁熟之致，非智力能強也。

先後天而不違，順至理以推行，知無不合也。雖然，得聖人之任者皆可勉而至，猶不害於未化爾。大幾聖矣，化則位乎天德矣。

窮神知化，與天爲一，豈有我能勉哉？乃德盛而自致爾。

聖不可知者，乃天德良能，立心求之，則不可得而知之。

可見聖是極難達到的境界。張載之所以強調這一點，是爲他將天道神化和聖人的「窮神知化」視爲同一。「窮神知化」並不是智的問題，有個神，有個化，待人去窮、去知；實際上是「德盛仁熟」所致。「德盛仁熟」就函著「無我」，「無我然後得正己之盡」（神化篇）這「正己之盡」也就是「盡性」。張載特意又造「性性」一語。「性性爲能存神」，則盡性就能存神，存神也就能窮神。而「存神然後妙應物之感」，（神化篇）「妙應物之感」顯然就是「化」。故又云：「物物爲能過化」，（神化篇）這全是把孟子「君子所存者神，所過者化。」作了更具體的闡發，將中庸易傳的天道神化歸結到聖人之化。神化篇有一段極重要的對照天人的說明：

氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。其在人也，智義利用，則神化之事備矣。德盛者，窮神則智不足道，知化則義不足云。天之化也運諸氣，人之化也順夫時，非氣非時，則化之名何有？化之實何施？中庸曰：「至誠爲能化」，孟子曰：「大而化之」，皆以其德合陰陽，與天地周流而無不通也。

^⑩ 橫渠易說乾卦部份對此有詳細的討論。張載集頁七五一七八。

從形上天道說太虛本體，說神化，其真實內容不顯；從聖人盛德，窮神知化，則顯見真實之道德意義。從形式上看，似乎是天道下貫至人，形上意義比重多；從實質上看，人才是體現天道意義的重心。如此，天人合一的結果是「皆以其德合陰陽，與天地同流而無不通也。」人的道德修為達於極致則能參與和變化自然宇宙，呈現出一個有意義的宇宙。天道神化與聖人之化都歸於「至誠」。「人能至誠則性盡而神可窮矣。」同樣的語意也可以改說成：「心能盡性，人能弘道也。」（誠明篇）「人能弘道」就是把人的道德自我充其極（盡性）的結果。所以說張載的形上思想基本上是以「盡性」作為支柱的。

不過，這「盡性」是從無我德盛的聖人位上來說的。如果反溯回去，一個「有我」者，自窮理而至盡性，則需要極大的工夫過程。因為「天之所性」落在個體上，則必有「氣之昏明以蔽之」，以致此「性」會隱伏不彰，或成為「為有所喪。」所以如人要盡性，首先得反省出這個性來。誠明篇云：

性於人無不善，繫其善反不善反而已。

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉者。

從本源處說只有一個「天地之性」是「無不善」的善性。以其本內具於人，故「善反之」就能肯定體認它的真實存在。至於人生而後的「氣質之性」是指「人之剛柔、緩急、有才與不才、氣之偏也。」（誠明篇）屬於「客感客形」一類，是可變可化的。因此，「天地之性」與「氣質之性」並不是並列的兩種性。嚴格地說，後者根本不能說是「性」；它不僅不能作為人成就其道德自我的根源，反而形成許多窒礙。但是，因為它也是與生俱來，必須積極正視的現象；所以才也稱之為一種「性」。只是要劃分清楚它跟「天地之性」實質上不同的涵義，張載提出「氣質之性」來，廓

清了自漢以降，說性爲善惡混，或性有三品，種種糾纏不一的說法，實在是相當大的貢獻，朱子對他這一點也極爲稱賞。^⑩

事實上，盡性的具體工夫便在變化這種氣質之性上。誠明篇「氣之偏也」下云：「天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。」又云：

德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理。氣之不可變者，獨死生脩夭而已。

朱子解釋這段話說：「橫渠只是說：性與氣皆從上面流下來。自家之德，若不能有以勝其氣，則只是承當得他那所賦之氣。若是德有以勝其氣，則我之所以受其賦予者皆是德。故窮理盡性，則我之受皆天之德，其所以賦予我者皆天之理。氣之不可變者，惟死生脩夭而已。……」^⑪太和篇也說到「氣與志，天與人，有交勝之理。」因此，變化此氣使不勝德，才能反於本然之天德天理。張載經學理窟氣質篇有云：

人之氣質美惡與貴賤夭壽之理，皆是所受定分。如氣質惡者學即能移，今人所以多爲氣所使而不得爲賢者，蓋爲不知學。……但學至於成性，則氣無由勝。孟子所謂「氣壹則動志」，動猶言移易，若志壹亦能動氣，必學至於如天則能成性。

^⑩ 朱子語類卷四云：「亞夫問『氣質之說起於何人？』曰：『此起於張程。某以爲極有功於聖門，有補於後學。讀之使人深有感於張程，前此未曾有人說到此。如韓退之原性中說三品，說得也是。但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來？孟子說性善，但說得本原處，下面卻不會說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混，使張程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張程之說立，則諸子之說泯矣。因舉橫渠……又舉明道云：論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是。……』」「天地之性」後來多說爲「義理之性」，義自無別，不過，對於氣質之性的理解，程朱與張載並不完全相同。參看心體與性體第一冊頁五〇八一五一〇。

^⑪ 朱子語類卷九十八。

「成性」是張載本易傳而自鑄之詞，跟易傳的原意不盡相同。其重點在於變化氣質的工夫，去其不善以反於天地之性，使此性不再移易，所以謂之「成性」。誠明篇云：

性未成則善惡混，故晝晝而繼善者斯爲善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰成之者性也。^⑩

「成性」並不是說把原來惡的性變成善的。就像他用「成德」一詞，自己解釋說：「本有是善意，因而成之」。^⑪成性也是說本有善性，因而成之。「成」字有動名詞的性質，也有完成式的涵義。張載用這一詞語之處非常多：神化篇、誠明篇、中正篇、至當篇、大易篇、經學理窟及語錄中均有之。大致跟「盡性」之義相近。如云「大成性之謂聖。」（中正篇）「天德位矣，成性聖矣。」（大易篇）。不過，「成性」主要的在針對氣質之偏而言，顯示變化氣質到最後，此天地之性必然彰彰呈現。只是就「成性」的結果而言，也會略有差異。如橫渠易說繫辭「成性存存」下云：「何以致不息？成性則不息。……柳下惠，不息其和也；伯夷，不息其清也；於清和以成其性，故亦得爲聖人也。然清和猶是性之一端，不得全正，不若知禮以成性，成性卽道義從此出。」^⑫則「成性」以上，似還有工夫在，故云：「竊意仲尼自志學固已明道，其立固已成性，就上益進，蓋由天之不已。」^⑬可見「成性」是一個相當有彈性的概念，並非嚴格限定的詞語。

（五）太虛與虛心

無論是「盡性」或「成性」都涵著無盡的工夫歷程，而最基本的工夫

^⑩ 「則善因以成」「成」字或作「亡」。張子抄釋作「存」。張載集依古逸叢書本「周易繫辭精義」校改。

^⑪ 張子語錄上。張載集頁三一。

^⑫ 張載集頁一九二。又三一八頁意近。

^⑬ 張子語錄中。張載集頁三〇八。

就是變化氣質。張載非常強調這一工夫：

爲學大益，在自求變化氣質，不爾皆爲人之弊，卒無所發明，不得見聖人之奧。故學者先須變化氣質，變化氣質與虛心相表裏。^⑫

張載所以提出氣質之性，就是他深感到實踐工夫的困難。雖然善反之即可透顯天地之性，氣質之性的干擾卻是最先要面對的工作。因此變化氣質乃成爲首要的工夫，如何變化氣質也可以有不同的途徑。張載特別舉出「虛心」，一方面固然出自他本身的體驗，一方面跟他的思想體系有關。所謂「虛心」具體的說就是論語「毋意、毋必、毋固、毋我」之意。張載云：

今人自強自是，樂己之同，惡己之異，便是有固必意我，無由得虛。^⑬

所謂意必固我的意思是：「意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，則與天地爲不相似。」^⑭ 虛心就是要絕去此四者，在未能絕去之前則謂之「成心」。大心篇云：「成心忘然後可與進於道。（原注：成心者，私意也。）化則無成心矣。成心者，意之謂與！」忘和化便都是虛心要做的工夫。因此，虛心的活動實在涵有消極與積極兩面。從消極面說是化除或絕去成心的工夫；從積極面說心虛則能止善。故又云：

毋四者則心虛，虛者止善之本也，若實則無由納善矣。^⑮

天理一貫，則無意必固我之鑿。意必固我一物存焉，非誠也；四者盡去，則直養而無害矣。^⑯

實際上在去意必固我之前已經預設「天理」之先在，所以「虛心」中本涵

^⑫ 經學理窟義理篇。張載集頁二七四。

^⑬ 前引書頁二七二。

^⑭ 正蒙中正篇。張載集頁二八。

^⑮ 張子語錄上，張載集三〇七。

^⑯ 同注^⑮。

著「直養而無害」，並非空無所有。

立本既正，然後修持。修持之道，既須虛心，又須得禮，內外發明，此合內外之道也。^⑳

這是具體的下學言之，「立本既正」在修持之先，實則所立之本須經「虛心」之功方能成爲真實存在。故稱之爲「止善之本」，又云：「妄去然後得所止，得所止然後得所養，而進於大矣。」^㉑妄去而善止，直養而無害，則天地之性存焉。

毋意，毋常心也。無常心，無所倚也，倚者，有所偏而係著處也。率性之謂道則無意也。性何嘗有意？無意乃天下之良心也。聖人則直是無意求斯良心也。……學者亦須無心，故孔子教人絕四，自始學至成聖皆須無此，非是聖人獨無此四者，故言「毋」，禁止之辭也。^㉒

此所謂「常心」近於上文「成心」之意，^㉓毋意即無此偏私之心。也就是私欲淨盡，私欲淨盡則天理流行。所以「率性之謂道」即在「無意」中行之，「性」體自然（無意），「良心」亦是「無意」中呈現。所以「虛心」不只是初學入手的工夫，也是徹上徹下的工夫。「下學與上達者兩得之，人謀又得，天道又盡。」^㉔如此，可以體認出張載舉出「虛心」是別饒深意的。以作爲入手工夫而言，簡易直接，又符合初學者具體的經驗，而在工夫純熟深切之後，其積極面自然凸顯，於是原來虛心的工夫也就轉化爲實體的意義。

虛則生仁，仁在理以成之。

^⑳ 經學理窟氣質篇。張載集頁二七〇。

^㉑ 同注^⑳。

^㉒ 張子語錄中。張載集頁三一八。

^㉓ 老子四十九章「聖人無常心」。張載或借用其語。

^㉔ 經學理窟學大原上，張載集頁二七九。

虛者，仁之原，忠恕者與仁俱生，禮義者仁之用。

誠者，虛中求出實。^⑬

黃宗羲云：「心無本體，工夫所至，即其本體。」^⑭張載雖然沒有直接這樣說，而他以「虛則生仁」，「虛者仁之原」，「虛中求出實」也都是由工夫轉成本體的意思。事實上，由於「與天同原謂之虛。」^⑮就人而言為虛心，就天而言為太虛，二者實同原於虛心的工夫。

誠則實也，太虛者天之實也。萬物取足於太虛，人亦出於太虛，太虛者心之實也。^⑯

太虛為天之實，也是心之實，即同為二者之本體。如謂「誠」為本體之內容，「誠」正是虛心工夫所轉成，——虛中求出實。因此，歸根究底，太虛本體雖是宇宙萬物的根源，卻必須由人的虛心工夫來證成，太虛本體並非空懸的形上概念，而是與人心貫通為一的「至實」。

通過以上的討論，大致可以了解張載所以捨「太極」之名而用「太虛」，並非見得差，而是自有其特別的考慮和用心，試歸納為下列數點：

1. 直接面對佛老的根本問題，入室操戈，遮撥虛無，將其消極義轉化為積極義。

2. 為肯定現象界非出於空幻，以氣與虛作形下形上的聯結，比氣跟完全抽象的「太極」相接更自然，也更緊密。虛不離氣、氣不離虛，體用不二，使其形上思想完整而嚴密。

3. 以「虛心」作為變化氣質的工夫。由工夫之虛證成「太虛」本體，使「本末上下貫乎一道」。^⑰

^⑬ 張子語錄中，張載集頁三二四一三二五。

^⑭ 明儒學案原序。

^⑮ 同注^⑬。

^⑯ 同注^⑮。

^⑰ 范育正蒙序語。張載集頁五一六。

因此，凡是執定「太虛」字面的意義所作的批評，都是「以相類泥其義」。或出誤解，或出於不必要的忌諱，只有王陽明不諱言「虛」字。他說：「良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太虛之無形。日月風雷，山川民物，凡有貌形色，皆在太虛無形中發用流行。」^⑳陽明「良知」之義固然不必與張載「虛心」盡同，而這幾句話實在簡要地說明了張載的形上思想，也給「太虛」一語作了最好的詮釋。無論張載描述的宇宙圖像多麼具體而生動，他並非為構設一個氣化的宇宙論，更不是以氣為本的唯氣論。他這一套嚴緊的形上系統仍是立足在人的道德實踐上，所以只能稱之為「道德的形上學」。在關佛之外，其終極價值還是在於把人的道德自我作了無限的延伸。

三、張載的實踐工夫

上一節只是就張載形上思想的本身來討論。由於這一思想並非思辨性的抽象理論，而是他「精思力踐」的結果。因此，張載的實踐工夫是參與其中的重要成素，必須納入考慮。

嚴格來說，正蒙各篇莫不蘊有張載實踐工夫的經驗；只是它們的客觀性較強，而經學理窟跟張子語錄中則有許多張載自道其工夫的甘苦之談，即使不是直接陳述也含有其實際的心得。朱子就曾說：

橫渠說做工夫處，更精切似二程，二程資稟高明潔淨，不大段用工夫。橫渠資稟有偏駁夾雜處，大段用工夫來。觀其言曰：「心清時少，亂時多，其清時視明聽聰，四體不待羈而自然恭敬，其亂時反是。」說得來大段精切。^㉑

張載對個人氣稟的偏駁有深切的自覺，所以在做工夫上感受到的問題也就

^⑳ 王陽明傳習錄下（黃省曾錄）。

^㉑ 宋元學案卷十七橫渠學案附錄。

特別多，而這與其思想形成不可分的關係。如他所以提出「氣質之性」來，就跟「自求變化氣質」有關。學大原上云：

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也。質，才也。氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。惟其能克己則為能變，化卻習俗之氣性，制得習俗之氣。所以養浩然之氣是集義所生者，集義猶言積善也，義須是常集，勿使有息，故能生浩然道德之氣。某舊多使氣，後來殊減，更期一年庶幾無之，如太和中容萬物，任其自然。^⑩

這應該是張載晚年之言，「舊多使氣，後來殊減」，可見其變化氣質的工夫有了效果；然而仍希望再進一步，化除淨盡，以達自然之境。這「如太和中容萬物」的觀念也可能出現於太和篇寫成之前，至少這時的想法已接近太和篇的意旨。

氣者在性學之間，性猶有氣之惡者為病，氣又有習以以害之，此所以要鞭（後）至於齊，強學以勝其氣習。……雖則氣稟之褊者，未至於成性時則暫或有暴發，然而所學則卻是正，當其如此，則漸寬容，苟志於學則可勝其氣與習，此所以褊不害於明也。……某自是以仲尼為學而知者，某今亦竊希於明誠，所以勉勉安於不退。……某只為少小時不學，至今日勉強，有太甚則反有害，欲速不達，亦須待歲月至始得。^⑪

張載認為氣稟之褊必須以「學」勝之。他建議學者當先學「禮」，學禮是外，同時也要「虛心」，則是內。「修持之道，既須虛心，又須得禮，內外發明，此合內外之道也。」^⑫他對於虛心的工夫也深有體會，如云：

^⑩ 張載集頁二八一。

^⑪ 前引書頁三二九—三三一。

^⑫ 前引書頁二七〇。張載所謂「禮」並非外在形式。經學理窟禮樂篇云：「禮非止著見於外，亦有無體之禮。蓋禮之原在心。……」又：「禮即天地之德也。」（頁二六四）又語錄下云：「蓋禮者理也，須是學窮理，……知理則能制禮，然則禮出於理之後。」（頁三二六）

求心之始如有所得，久思則茫然復失，何也？夫求心不得其要，鑽研太甚則惑。心之要只是欲平曠，熟後無心如天，簡易不已。今有心以求其虛，則是已起一心，無由得虛。切不得令心煩，求之太切則反昏惑，孟子所謂助長也。^⑬

所謂「今有心以求其虛，則是已起一心，無由得虛」，就是工夫中精微的體認，不可求之太甚，跟上引文「欲速則不達」意近。所以只要求心的「平曠」，熟後就會「無心」，無心卽「虛心」，只要從平曠入手，修持既久，自有進境。

道要平曠中求其是，虛中求出實，而又博之以文，則彌堅轉誠。

……存心之始須明知天德，天德卽是虛，虛上更有何說也！

這虛中求出實，是出於工夫的累積。工夫所至卽爲本體，「聖人虛之至」可以到達這一境界。學者之學爲聖人也要通過這一途徑，勉勉不息。張載自云：

某向時謾說以爲已成，今觀之全未也，然而得一門庭，知聖人可以學而至。更自期一年如何？^⑭

張載以限期的辦法作自我要求。張子語錄中云：

學須以三年爲期，孔子曰：「朞月可也，三年有成」，大凡事如此，亦是一時節。朞月是一歲之事，舉偏也，至三年事大綱慣熟。學者又且須以自朝及晝至夜爲三節，積累工夫，更有勤學，則於時又以爲限。

其用功之勤，常若時不足，甚至於寢息都似有憾。

人到向道後，俄頃不捨，豈暇安寢？然君子向晦入燕處，君子隨物而止，故入燕處。然其仁義功業之心未嘗忘，但以其物之皆息，吾

^⑬ 前引書頁二六九。下引文同。

^⑭ 前引書頁二八九。

兀然而坐，無以爲接，無以爲功業，須亦入息。^⑭

朱子稱他：「橫渠教人道，夜間自不合睡，只爲無可應接，他人皆睡了，已不得不睡。他做正蒙時，或夜裏默坐徹曉，他直是恁地勇，方做得！」又云：「學者少有能如橫渠輩用功者，近看得橫渠用功最親切，直是可畏！」^⑮張載如此用功，才能「自出義理」，而所有獲：

某學來三十年，自來作文字說義理無限，其有是者皆只是億則屢中。……比歲方似入至其中，知其中是美是善，不肯復出，天下之議論莫能易此。……此某不敢自欺，亦不敢自謙。所言皆實事。……^⑯

然某近來思慮義理，大率億度屢中可用。……^⑰

某比來所得義理，儘彌久而不能變，必是屢中於其間，只是昔日所難，今日所易。昔日見得心煩，今日見得心約。到近上更約，必是精處尤更約也。^⑱

其思想的成熟與工夫的進境是互相配合的，必須從這一觀點去看，才能理解張載形上思想的意義。事實上，根本言之，實踐工夫才是更重要的。張載云：

人生固有天道，人之事在行，不行則無誠，不誠則無物，故須行實事。惟聖人踐形爲實之至，得人之形，可離非道也。^⑲

所以儘管張載的思想深探遠曠，窮極精微，終究要歸結到「行」。貫通天

^⑭ 前引書頁二七一。

^⑮ 朱子語類卷九十三，又宋元學案卷十七橫渠學案附錄。

^⑯ 經學理窟自道篇，張載集頁二八八。又理窟義理篇云：「志於道者，能自出義理，則是成器。」又云：「學貴心悟，守舊無功」。可見張載極端重視義理上的創造性。所謂「億則屢中」即涵創造之義。

^⑰ 同注^⑯。

^⑱ 張子語錄中。張載集頁三一七。

^⑲ 前引書頁三二五。

人的「誠」也只在「行」上見，則所謂的形上之道不過是「行實事」的呈顯而已。

四、結 語

張載「太虛即氣」一語受到很多誤解。其形上思想的意旨也漸隱晦，尤其近人以個人的意識型態加諸古人，更形成嚴重的曲解。本文試從思想的背景，原文詮釋及實踐工夫三方面作整體性的討論，以避免僅僅抽離其思想作靜態的分析易於喪其實存精神，也會剝落其涵蘊的意義之弊；只是爲了凸現本文的主題，不免有所忽略，對張載思想的照應可能不夠周全，而造成詮釋上的盲點，這就有待於進一步的檢視。

大體言之，張載是在關佛的歷史發展中，從外在的經濟社會問題，轉而爲從形上本體問題上關佛的關鍵。他對佛學的理解或有所不足，所關未必盡當；但這使他比周濂溪更掌握到現實的脈動，也比二程更爲積極。此一意識深入其形上思想中，所以才以「太虛」代「太極」爲本體之名，同時寓破於立，以遮撥佛老。在行文上也許有偏窒之處，但他的太虛本體是指宇宙萬物之源則不應有疑義。從相關資料的比對來看，張載雖重氣的作用，卻非以氣爲本，也不可謂之唯氣論。「太虛」實爲「至實」。而此「至實」乃是通過「虛心」工夫的「心之實」來證成的。這就不同於一般思辨的形上學，而是即工夫即本體的實踐意義下的形上學。

這基本上是出自張載個人真誠的實踐工夫，由於張載勇於力行，所以他的「行」與「思」交融成不可分的整體。這才使他的形上思想不僅止於一番話說，而是勉勉不息學爲聖人的證詞，也是張載以其真實自我對宇宙意義所作的深度的詮釋。從這一點來看，即使他在思想的表達上有什麼瑕疵，並不是重要的事；而後人不休的爭議更是全不相干了。

