

檢證氣學

——理學史脈絡下的觀點**

楊 儒 賓*

摘要

「氣學」是晚近中國哲學史家提出來的一個概念，它意味一支可以和程朱理學以及陸王心學並列的近代儒家派別。此派別雖長期受到忽略，但仍是中國傳統哲學中少數可以和唯物論哲學接軌的學派。本文認為這種提法有意義，但提出者往往混淆了兩種類型的氣學，一是先天型的，一是後天型的。先天型的氣論雖然都將氣提升到足已和理學的「理」並列的理論高度，但它們所說的氣都是形上之氣，都可視為本體的作用，這是種體驗哲學的用法。相反的，後天型的氣論是自然主義的用法，而且這種氣論是建立在有限人性論上的自然哲學的分支。兩種氣論因為同樣反對朱子的理氣二分以及佛老的「空」、「無」形上學，所以借用了「氣」的論點，但兩者仍貌合神離，分屬於完全不同的思想陣營。本文列舉劉宗周、羅欽順以及張載為例，他們三人分別代表三種先天型氣論的類別，但同樣建立在無限人性論的基礎上。先天型氣論仍屬於理學的陣營，後天型氣學則已拋棄了天道性命相貫通的典範，另覓出一種新的出路。

關鍵詞：氣、劉宗周、羅欽順、張載、有限人性論、無限人性論

收稿日期：2006年8月24日，通過刊登日期：2007年4月25日。

* 作者係國立清華大學中國文學系教授。

** 初稿原作〈「氣學」及其檢證標準〉，宣讀於「第四屆日本漢學國際學術研討會」（臺北：臺灣大學東亞文明中心主辦，2005.5.6）。承蒙與會學者多所匡正，本文已大幅補正，謹致謝意。

一、前言

1949年以後，新中國的中國哲學研究如果說有什麼比較重要的突破的話，筆者認為理學系統中氣學一系的提出當是其中的佼佼者。¹張岱年在三十年代撰寫《中國哲學史大綱》時，首先提及王廷相（浚川，1474-1544）的哲學及理學傳統中氣學一系的問題，並加以表揚。²五十年代以後，他對此問題更有所闡述。張岱年的提法頗引起學界的迴響，新中國學者寫就的中國哲學史往往列有專章討論「唯物主義」的氣論哲學家，包含馮友蘭晚年重寫的《中國哲學史》以及侯外廬等編撰的《宋明理學史》這兩部影響深遠的著作，都將氣學與理學、心學並列，成鼎足之勢。張岱年已在2004年羽化，一般評價多認為氣學一系的提出是他一生的一大貢獻。

這個由張岱年首先提出，後來得到馮友蘭、侯外廬等名家支持的論點主張：傳統上所謂理學、心學二分的架構不足以窮盡宋明新儒學的內涵，「氣學」加上去了，其圖像才可以稱得上完整。他們的提出有個理路，隱約之間也有個系譜。就理路而言，「氣」雖然和「理」、「心」一樣都是理學的核心概念，但在1949年以前的學界，「理」和「心」的內涵已充分開拓，「理學」和「心學」的體系已分別被樹立起來。相對之下，「氣」則顯得氣息奄奄，意興索然。「氣學」一詞的提出意指「氣」取得知識系統內的關鍵地位，它在本體論上被認為優位於「理」和「心」，「理」和「心」皆由「氣」衍化而出。在這樣的前提下，氣學在人性論與工夫論上也有相對應的主張。就人

-
- 1 「氣學」一詞目前還沒有固定下來，學界的用法還沒有得到普遍的共識。類似的詞語有「氣論」、「氣本論」、「氣的哲學」、「氣一元論」之說。筆者選用「氣學」，乃因可和「理學」、「心學」形成對照系統。但使用此一詞語也有不利之處，因「氣學」和「理學」、「心學」的理論基礎不一樣。而且，「氣學」此詞語是否可保留給本文想要排除在外的張載、王夫之等人使用，以形成宋明理學系統內部真正的第三系，筆者至今仍不排除這種設想。
 - 2 此處的「首先」是指在今日華人的學術圈而言，依據王俊彥的研究，清嘉慶年間呂緝熙著有〈健庵性命理氣說〉、編有〈先儒性命理氣說〉，兩文孤明先發，已提出了和張岱年類似的觀點，上述兩文收入陳立夫編，《中國子學名著集成》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1980），第45輯。另參見王俊彥，〈呂緝熙「氣生於氣」之思想〉，《中國文化大學中文學報》7(2002): 31-62。

性論而言，氣學通常主張人只有一種氣質之性，沒有理學大宗（尤其是朱子學）所主張的義理之性或天地之性。就工夫論而言，氣學通常主張學者的工夫當在擴充人的氣性之能量，道德的規範因則或來自於氣本身帶有的善的屬性，或來自於主體外部的禮之作用，不必要有超越的源頭。

氣學的提法也有個系譜，依據張、馮、侯諸先生的解釋，這個系譜的開山祖當是張載（橫渠，1020-1077），橫渠後，在相當長的一段時間內，此道斷焉。及至明中葉，羅欽順（整庵，1465-1547）、王廷相（浚川，1474-1544）崛起，氣學才蔚然形成。晚明的劉宗周（戡山，1578-1645）、黃宗羲（梨州，1610-1695）、王夫之（船山，1619-1692）可為此學大家。入清之後，顏元（習齋，1635-1704）、戴震（東原，1723-1777）續延此學之生機於不墜。從羅欽順到戴震之間，仍有唐鶴徵（元卿，1538-1619）、高拱（肅卿，1512-1578）、韓邦奇（苑洛，1479-1555）、吳廷瀚（蘇原，1490-1559）、陳確（乾初，1604-1677）等人，貫穿其間。甚至與王陽明並世而生，平分天下學術的湛若水（甘泉，1466-1560）亦被視為隸屬此學派。³一言以蔽之，明中葉以後，氣學的系譜已隱然成形。只因其學未受到表彰，所以氣學的理論價值才不能大白於天下，無法與心學、理學鼎立而三。

相較於理學、心學的提法，氣學的系譜圖像顯然較模糊，即使單單就歷史的傳承來看，「氣學」中人的師承關係就極不清楚。晚近對於氣的研究日漸深入，張、馮、侯諸先生所建構的氣學系譜究竟能否成立，已漸受質疑。大體說來，新儒家以及受新儒家影響的學者一般不會將張載、羅欽順、劉宗周放在所謂唯氣論的體系下定位，他們認為這些明儒所說的「氣」當往上提。而海外同情「氣學」之說的學者也逐漸將籠統的氣學作更精細的區分，劉又銘分「本色氣論派」與「神聖氣論派」，⁴ 王俊彥分「以氣為本」、「理氣是一」、「心理氣是一」、「由易說氣」四種類型，⁵ 馬淵昌也也有「理學的氣論」、「心學的氣論」與「氣學的氣論」之分。這些論點因發表的園地的關

3 這是馬淵昌也的主張，參見〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，此文收入楊儒賓、祝平次合編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁161-202。

4 參見劉又銘，《理在氣中》（臺北：五南圖書公司，2000）。

5 參見王俊彥，《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技公司，2005）。

係，還沒引起足夠的回響。但至少顯示更細緻的定位各種氣論，已是學界逐漸接受的共識。

筆者贊成對氣論作更精確的細分，對新儒家學者的立場尤其同情，這是本論文的基本立場。但筆者認為「氣學」此一概念仍有獨立的意義，張、馮、侯諸先生特別表彰此系學者的成就，使其中部分學者的理論可以敗部復活，由塵封的線裝書中走出，他們挖掘隱沒的哲學家的苦勞是有重要的學術價值的。關於「氣學」的分判問題，時賢雖已有所著墨，筆者先前在一些專文中也已探討箇中的一些論點，⁶但隱而未發之處仍多，此一問題的學術意義遂多闡而不彰。學界討論這個問題的時間不算短，已累積了相當的成績，筆者認為是可以綜合檢討的時候了，本文即是要作此嘗試。

本文想宏觀的從近世儒學史的觀點著眼，指出張、馮、侯諸先生所說的氣學實可分成兩種形態，一為超越義，一為自然義。如用傳統的中國哲學語彙來講，前者可稱為先天類型，後者則可視為後天類型。先天、後天的區分首見於《易》〈繫辭〉：「先天而天弗違，後天而奉天時。」〈繫辭傳〉這裡所說的「先天」、「後天」的具體內涵仍不甚清楚。⁷但「先天」之語很容易使我們想到老子的道：「有物混成，先天地生。」（25章）以及《莊子》〈大宗師〉所說的道：「自本自根，未有天地，自古以固存……先天地生而不為久。」老莊所說的「先天地生」之道，意指它亙古自存，獨立於創造之先，亦即獨立於時空之外，是種非時空性的概念，同時也可以說是種非個體性的概念。如果「先天」其義如此的話，那麼「後天」則指落於時空的個體性概念。本文所說的先天後天，即依此標準劃定。

氣分先、後天，這樣的區別雖說在秦漢的醫學著作中已可見到，⁸但其

6 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲所，2003），頁374-389；〈羅欽順與貝原益軒〉，《漢學研究》23.1(2005.6): 261-290。

7 孔穎達注疏云：「先天而天弗違者，若在天時之先行事，天乃在後，不違是天合大人也；後天而奉天時者，若在天時之後行事，能奉順上天，是大人合天也。」孔注代表漢、唐儒者的解釋，孔注的「先天」指的是「先於天時」之意，這樣的「先於天時」已預設了時間流向的架構，它沒有超越論的意思。

8 《黃帝內經素問》〈氣交變大論篇〉云：「太過者先天，不及者後天。」明·馬蒔，《黃帝內經素問註證發微》卷8，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1995），子部第38冊，頁691。同書卷8〈五常政大論篇〉也說：「陽勝者先天，陰勝者後天。」頁714。

義不顯，恐怕也沒有今日所謂「超越」的涵義。兩者構成有意義的對照組概念恐怕要遲到唐宋後的丹家著作中才較為彰著，崔希範《入藥鏡》云：「先天氣、後天氣，得之者，渾似醉。」⁹即是著名的例子。丹家或醫家所說的先天氣意指人身有種獨立於呼吸及營、衛之氣的獨特之氣，不依賴於日常的飲食所得，而是由身體的某一竅門（有命門、丹田、玄牝種種不同的稱呼）自行啟動。這種非肉身的精緻身體（靈竅）所提供之氣，一般認為除了對維持肉體生命甚為重要外，它也提供了進入超越界的管道。此事牽涉玄門修煉之術，茲不細論。

筆者所說的「先天」沿襲理學的用法而來，邵雍（康節，1011-1077）云：「若問先天一字無，後天方要著工夫。」¹⁰王畿（龍溪，1498-1583）說：「夫寂者，未發之中，先天之學也。」¹¹又說：「寂然不動之體，即所謂先天也……感而遂通之用，即所謂後天也。」¹²邵雍與王畿可能是理學家當中最喜談「先天之學」者。邵雍的「先天」之說自然與其先天圖有關，邵雍的「先天圖」牽涉到宋代圖書之學的源流與性質，此事早成理學史與易學史的一段著名公案。筆者無能介入此段公案之討論，本文僅想指出：從邵雍開始，先天之學即變成了理學重要的語彙。而不管其「歷史」的淵源為何，此概念在理學系統中，主要指的是一種體究超越的本體之學問。這種學問的性質竊以為到了王畿手中，發揮的尤為淋漓透徹。本文在此借了他們使用的「先天」一詞的語義，因其學與所謂的氣學無涉，故不再細論。

相對於先天型氣論的超越意義，後天型氣論的學者則將他們的思想建立在自然主義的氣論上面。後天型氣論的學者所用的氣雖然是形而下的意義，

《黃帝內經》所說的「先天／後天」恐怕仍屬於秦漢元氣論系統下的概念，以氣之清濁揚沈之變化模態指示先天、後天。其義不但與《易》、《老》、《莊》所說的先天不同，恐怕也沒有後世丹家所說的「先天之氣」的內涵。

9 《宋史》〈藝文志〉神仙類有《崔公入藥鏡》三卷。現存《正統道藏》內共四種：《入藥鏡上篇》、《入藥鏡中篇》，載宋·曾慥《道樞》卷37；《天元入藥鏡》，載《修真十書》卷21；宋·肅廷芝《解注崔公入藥鏡》，載《修真十書》卷13。皆收在明·長春真人，《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1977）。

10 邵雍，〈先天吟〉，《擊壤全書》（臺北：廣文書局影印，1987），下冊，卷5，頁214b。

11 王畿，《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1977），卷6〈致知議辯〉，頁3a。

12 王畿，《王龍溪語錄》，卷8〈先天後天解義〉，頁5b。

但他們也有形上學的主張。他們認為世界的最終本源是氣，氣自有動力，自生法則（理）。沒有先於氣之理，也沒有作為宇宙心的本心或良知這些存在物。筆者認為這些後天型氣論學者所提的氣之哲學，確實把氣提升到理論的最核心位置。他們的論點已脫離了理學的基本關懷，但如果放在儒學史的範圍內考量，他們的論點足以成說，而且其所用概念基本上也是沿襲理學家而來，只是通常這些基本概念的內涵已經改變了，貌合神離。¹³ 筆者認為當代中國哲學史家所說的「氣學」一詞只適用在這一類型的學問上面，因為「氣」在他們思想體系的地位，確實與「理」在程朱理學、「心」在陸王心學中的地位一樣。下文所用「氣學」，如果沒有特別分成先、後天，即指後天型的氣論思想而言。

本文所作的檢證工作，乃是將先天型的氣學學者從籠統的氣學論述中揀別而出，因為先天型氣學學者的辨識工作正是目前學術論辯的焦點。

二、氣學成立的背景

晚近論「氣學」思想的學者雖然不免會將此系理論的源頭上推到張載，甚至上推到荀子，¹⁴ 但幾乎都認為：此系的理論要直到明代中晚期，也就是十六世紀初期，它才蔚然成形。被點名的王廷相、吳廷翰、羅欽順這些人的活動時期大體重疊，如果加上哲學屬性可疑的湛若水以及黃綰（宗賢，1477-1551），他們的年歲相接，這就構成了一幅「五星聚奎」的文化現象。

湛若水、羅欽順、王廷相、吳廷翰、黃綰都是明代儒學的要角，前三人更堪稱大家。他們的哲學立場頗有差距，但卻不約而同，幾乎同時間對程朱理學提出了質疑，而質疑的焦點幾乎都集中在程朱尤其是朱子的理氣關係上面。朱子論理氣，衆所周知，持的是不雜不離之說。他堅持理氣同時而至，所謂「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」¹⁵ 但當學生問他理氣先後的

13 伊藤仁齋（1627-1705）的《語孟字義》可提供最經典的例子，此書所釋之諸概念與陳淳（1159-1223）的《北溪字義》所釋者高度重疊，內涵卻是南轅北轍。

14 參見劉又銘，〈論荀子的哲學典範及其流變〉，「荀子研究的回顧與開創」國際學術研討會論文（雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006.2.18-19）。

15 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1990），卷1，頁2。

問題時，他一者答道：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，焉無先後？理無形，氣便粗，有渣滓。」¹⁶再者更乾脆答道：「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣。也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。」¹⁷以上諸語皆出自《朱子語類》，朱子一方面堅持理氣不可分先後，但一方面又堅持理先氣後，他兩頭堅持的立場是相當清楚的。

「理先氣後」與「理氣不可分先後」表面上看來有參差，語義相互矛盾。實際上，兩個「先後」的意義不一樣，一指本體論地位上的優劣次序，一指時間上的存在狀態。就時間上的存在狀態來說，理氣自無先後可言。凡存在，無無氣之理，亦無無理之氣。但就本體論的意義而言，理是規範因，也是動力因的依據，它的優先性是不容質疑的。上述的先後問題，今日的朱子學研究學者已多有所闡述，¹⁸茲不贅述。

伴隨著理氣先後問題而來的，乃是理氣兩者是否自存物的問題。朱子的理氣觀不管是否能視為二元論，但「理」、「氣」兩者是本體論意義上的自存物，這是可以確認的。朱子雖主張「理生氣」，但此「生」字的內涵極薄弱，「如何生」一直是朱子學內部的重大難題，爭執甚烈。朱子的「氣」是「理」管轄不住的，朱子自己也承認，天下的事往往是「理弱氣強」。至於朱子的「理」，馮友蘭雖有共相之解釋，¹⁹但朱子對「理」在本體論意義上的自存及優越位置卻深信不疑。前面引文有說：「山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡」，可見他對此理念之堅持。傅大士曾有詩云：「有物先天地，無形本寂寥。能為萬象主，不逐四時凋。」朱子判教意識極強，但對於此首來自異教的玄言詩，他卻十分首肯，²⁰可見理之獨立自存對朱子說來是多麼的重要。總之，朱子的「理」不得視為邏輯意義的共相，²¹不得視為「氣」的屬性，而是自本自根，可作為宇宙本體的太極，這點是可以確認無疑的。

16 參見《朱子語類》卷1，頁3。

17 參見《朱子語類》卷1，頁4。

18 參見牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1979），第3冊，頁507-510。

19 參見馮友蘭，《新理學》，《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，1986），頁32-45。

20 參見《朱子語類》卷126，頁18。

21 張東蓀對馮友蘭的「共相說」有更細密的批判，參見氏著，《思想與社會》（臺北：中信出版社翻印，1974），頁113-117。

朱子的理氣論在後世被視為儒學的正宗，但就儒學概念史的發展來看，朱子的觀點卻是新說。宋之前，聞所未聞；宋之後，朱子之前，其說亦不明暢。宋之前，中國典型的世界觀可以說是氣一元論。唐代圭峰宗密（780-841）判三教優劣時，總結儒道兩家的世界觀，即指出他們皆依一元氣以立論，所謂「人畜草木萬物，以天地為先，天地又以混沌一氣最為其先」。²² 圭峰宗密這種判教指出了一個很重要的文化現象：即此氣一元論是唐宋以前中國世界觀的主軸。²³ 在這種氣的世界觀籠罩下，理對於氣的優先性以及在本體論上的獨立位置都是不曾想像過的，也是不能想像的。

朱子的理氣論是明代中晚期反朱子學者想要對治的目標，但就像歷史常見的詭譎現象一樣，被對治的目標往往約束了對話者的理論，對治者與被對治者共同構成了包含正反兩面論證在內的論域，反朱學的論點基本上也是繞著理氣的關係開展的。雙方爭議的焦點首先集中在氣的性質上。大體而言，當代學者所認定的氣學學者持的都是一元論的、整體論的世界觀，他們都將氣提升到整體理論的最高階。他們或視氣先於理，而且由氣導出；要不就是視理氣合一，無離氣之理。但氣一元論的思想可以說是中國大小傳統共享的文化資產，²⁴ 更不要說儒道兩家也將它們的形上學建立在此基礎上。籠統的以「氣論」或「氣學」總括之，其結果也就只會籠統而已。筆者認為氣論哲學所以會有分歧，其來有自，我們當從中再加以檢別。唐君毅討論宋明儒的形上學時，已一再指出其中的「氣」當高看、上看，不可視作物質的，而是具有形上的意涵。²⁵ 筆者認為唐先生的判斷非常精確，他的斷語用於宋明儒固可，用於先秦的「浩然之氣」、「精氣」之說，一樣也可以成立。這種氣可上下其講的情況早就存在，到了明中葉後，反朱學的學者引進氣論時，也連

22 參見宗密，《圓覺經略疏鈔》，收入《續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983），第9冊，卷5，頁865b。

23 關於宗密的氣論，參見鎌田茂雄，〈儒道的氣與佛教〉，收入小野澤精編，李慶譯，《氣的思想》（上海：上海人民出版社，1980），頁324-340。

24 參見David Edward Shaner, Shigenori Nagatomo, Yuasa Yasuo, *Science and Comparative Philosophy: Introducing Yuasa Yasuo* (Leiden; New York: E.J. Brill, 1989), part four.

25 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁87-90、479-485。

帶的將此思維模式帶進來。但明代中葉後，理學理論的發展已極精緻，反朱學學者所使用的氣論論證也水漲船高，相形之下精微了許多。而如何劃清概念內涵的問題遂亦變得較複雜。這是我們探討明中晚期氣學問題時，必然會碰到的不言自明的前提。

「氣」可以上下其講的情況主要見於下列兩種場合，首先是在超越領域自身的情況下，作為終極實體的理如何創造，亦即如何引發「氣」的問題。我們知道：朱子為了強調理的超越性，因此，在理與氣之間劃上了一條本體論斷裂的鴻溝，理是形而上，所以然；氣是形而下，然。這樣的劃分非常嚴謹，但作為太極的理如何創造世界？它的動能如何來？這個問題就產生了。最終的本體如何創造世界，或創造事件，此事確是個哲學難題，朱子不是首位，也不是最後一位，更不是唯一一位遇到此難題的哲人。²⁶談到創造就不能沒有「動」或「氣」的問題。理學系統中，周敦頤大概是首先碰觸到此難題的儒者，他的〈太極圖說〉所謂「無極而太極，太極動而生陽」之說，以及〈通書〉所言「動而無動，靜而無靜，神也」的理論，都碰觸到根源性的理氣問題。周敦頤以一種特殊的「動」——「動而無動」之動——解決問題，換一種角度看，也可說是以另一種和日常事件不同的「氣」解決這問題。凡在根源處設定朱子學的「理氣」架構，而又不採納朱子的嚴格對分的立場者，往往都會採取「另類的氣」之觀點，以解決理氣之間「如何發生」之難題。筆者認為韓國儒學史上著名的四七之辯，亦即四端是否為「理之發」的問題，其根源意義即在此。終極根源處的理氣問題與日常經驗中的氣之流行並不屬於同一層次，也不是同一性質，但因為同樣用了「氣」此狀詞，所以很容易糾纏不清。這個層面的氣論問題基本上是朱子學內部的議題，是「理氣論」的一個分支。

氣論可以上下其講的情況也見於體驗哲學中「本體」之類的概念落實於日常生活中的敘述，前賢所謂「勝義現量」，或牟宗三所謂「圓融」地談者。在「本體」（包含其同位語如「理」、「太極」等）的概念還沒介入儒家的形上學時，氣化流行就是氣化流行，自然的意義即在自然本身。但當儒家的體

26 古希臘的芝諾（Zeno）、先秦的惠施、魏晉的僧肇都碰過這個難題，所以他們才有諸多如「飛矢不動」這類悖論的提法。《大乘起信論》的「無名風動」的論點也與此相關，茲不細論。

驗哲學加進理氣這組概念時，任何日常的事件到底只是日常的事件，還是它變成了本體（太極、理）的外在顯像，這個問題就產生了。在中國主流的形上學裡，我們常可看到「道在屎尿」、「鬱鬱黃花，無非般若」或「草木土石，悉有良知」這類語彙，我們如果認為這些語彙的道、般若還有實質的內涵的話，那麼，這種圓融化境即意味著：任何日常事物都被視為具有本體論的意義，它們的意義是有厚度的，它們除了具有現實世界的身分（屎尿、黃花）外，也被視為是超越的（亦即形上的）道之體現物。²⁷ 如果換成理氣論的語言，也就是任何氣化流行都不只是現象論意義的氣化流行，而是道氣同流而行。因此，如果我們單看「氣化流行」這樣的敘述，通常無法判斷這樣的氣化是什麼意義的類型，判斷的標準在於有沒有超越的因素介入其中。這個層面的氣論問題可以稱為「道論」或「泛存在的氣論」之問題，此問題有極深遠的中國自然觀之背景，理學奠基者的周敦頤、張載、邵雍等人則提供了極典型的範例。

氣論述容易導致爭執的理由除了上述所說兩種類型的氣之性質易引發誤解外，另一個錯綜複雜之處在於「心」的定位問題。理氣論與心性論的區域原本不是不可以相對劃清，但在理學體系中，兩者卻時常聯在一起討論，因此時起瓜葛。兩者會起瓜葛的理由，在於儒學傳統對於「心」與「氣」有一異於今日的理解，我們知道朱子對於「心」有一著名定義，他說：心是「氣之靈」，²⁸ 朱子此一解釋很有名，他卻不是自我作古，而是遠有所承。早在先秦時期，孟子已有「志至焉，氣次焉」的提法，《管子》〈內業〉有心氣之說，帛書《五行篇》有「德之行」、「仁氣、智氣、聖氣」之論，這些論述其實都意味著：道德意識也是種氣的活動。²⁹ 先秦孟子學與朱子對於「心」與「氣」的聯結其實是個普被接受的論述，它被大多數的理學家以及反理學的學者所接受。湛若水說：「（氣）精而神虛靈知覺者謂之心」，³⁰ 高攀龍說：

27 參見福永光司，〈一切眾生と草木土石——佛性論の中國的展開〉，《中國の宗教、哲學、藝術》（京都：人文書院，1993），頁94-113。

28 「所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。」《朱子語類》卷5，頁5。

29 上述觀點參見拙作，《儒家的身體觀》，頁211-292。

30 湛若水，《湛甘泉先生文集》（《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997），卷2，頁11。

「氣之精靈爲心」，³¹若此之言，所在多有。所以當某部分儒者討論「理氣」關係時，我們可能對他們在此處說及心的首出性，在另一處又說及氣的首出性，感到疑惑。但如果放在儒學這種「心氣同流」的意識哲學觀點下考量，這種說法倒不是那麼怪異。因此，我們分判前代儒者論及「心氣理爲一」這類命題時，它的意思到底是說作爲意識的「心」是由一種自然主義意義的「氣」引發出來的，還是說作爲本體的本心（良知、意根）乃即心即理，因此，也可說即氣即理云云。我們單單從語言形式本身，不見得可以下準確的判斷。兩種可能性都有，所以關鍵還是在有沒有超越的解釋因素介入其中。這也是我們分辨氣論思想之異同時，不得不考慮的第三個前提。

上述三個前提即是筆者認爲容易造成混淆的三種類型，第一種是在理學形上學的理氣論構造下產生的混淆，爲方便計，筆者借助馬淵昌也的語彙，稱之爲理學的氣論，以朝鮮朱子學的「四七之辯」當作典範，我們也可稱此爲「理發模式」的混淆。第二種造成混淆的勝義現量的類型，筆者稱之爲泛存在的氣論，以張載思想爲範例，我們可稱此類型作「虛空即氣模式」的混淆；第三種則是心學的氣論，以心——氣關係爲軸心，我們可稱此類型爲「氣之靈模式」的混淆。

三、心學的氣論之檢證

上述三個容易混淆的項目都是針對朱子學的思維模式而產生的，其關鍵都在於「氣」是否帶有先天的意涵。其中第三個前提提到心是一種靈敏之氣，此事注意者偏少，容易造成混淆，但卻也較易釐清，所以我們就從所謂的「心學的氣論學」開始著手探討，嘗試將他們和典型的氣論學派區隔開來。在所謂「心學的氣論學者」當中，明末的劉宗周當是最受重視的學者，我們的討論即以他爲中心。

劉宗周這位一向被視爲理學殿軍的一代哲人在近代的學派分類中，卻常被劃歸到氣論或唯氣論的陣營裡去。劉宗周這種身分的突變看似突兀，卻不是不可以找到一些線索的，黃宗羲在《明儒學案》中介紹其師學說的宗旨時

31 高攀龍，《高子遺書》〈會語〉（《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷11，頁29。

道：「先生之學，以慎獨爲宗……盈天地間皆氣也。其在人心一氣之流行。誠通誠復，自然分爲喜怒哀樂。仁義理智之名，因之而起者也……性體原自周流，不害其爲中和之德……主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中……離氣無所爲理，離心無所爲性。」³² 黃宗羲這段話基本上是依照劉宗周自己的文字改寫而成的，³³ 很忠實的反映劉宗周思想的特色。在劉宗周的著作中，我們不時可以找到類似的句子：「盈天地間，一氣已矣！」³⁴ 「或曰虛生氣。夫虛即氣也，何生之有。吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也。」³⁵ 「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。」³⁶ 這類的文句層出不窮，傳達的內容都是類似的命題。兩相對照，則知今人以氣學詮釋劉宗周思想的特徵，不能說沒有文獻學的依據。今人的詮釋路線我們不妨稱之爲自然主義的氣學模式。

然而，當黃宗羲強調劉宗周思想中的「氣」之因素時，他不忘提醒讀者：劉宗周的學問是「以慎獨爲宗」。法不孤起，劉宗周「盈天地間，一氣而已矣」的命題不是思辨哲學背景下探討萬物存在的自然主義之論述，它是心性論命題的擴大，而且是置放在「慎獨」、「性體周流」、「人心一氣之流行」這樣的背景下才能成立的。黃宗羲在爲劉宗周一生作蓋棺論定的〈子劉子行狀〉中，再度提到劉宗周思想的宗旨爲「慎獨」，而其殊勝處乃在發先儒所未發的四點上面。這四點的前三點一曰：靜存之外無動察；一曰：意爲心之所存，非所發；一曰：已發未發以表裡對待言，不以前後際言。這三點不但是心性論語言，而且是典型的工夫論語言，黃宗羲卻將它們提升到整體理論的核心位置，氣論的理論位階不能高於此。準此，劉宗周思想的解釋模式有兩種，相對於自然主義的氣學模式，我們稱此爲心性論模式。

如上所述，黃宗羲對劉宗周思想的解釋可以有自然主義的氣學模式與心性論模式兩種切入點，而且兩者是同時存在的。說的更直接些，引文的內容

32 黃宗羲，《明儒學案》〈戴山學案〉，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985），第8冊，卷62，頁890。

33 劉宗周，參見〈語類十四〉，〈學言下〉，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996），頁543。

34 〈讀易圖說〉，〈語類四〉，《劉宗周全集》第2冊，頁149。

35 〈語類十三〉，〈學言中〉，《劉宗周全集》第2冊，頁480。

36 〈語類十三〉，〈學言中〉，《劉宗周全集》第2冊，頁483。

乍看之下，乃是從心性論切入，最後卻以一氣流行之語收尾。此一心頭氣尾的歷程看似怪異，彷彿錯置了範疇，因此，給「劉宗周氣學學者說」留下了偌大的解釋空間。但是任何想要將劉宗周拉往氣學陣營者都無可避免的要面臨上述的解釋學困境：劉宗周一向被視為是心學的殿軍，而且以工夫嚴密著稱，是最典型的「歸顯於密」的代表。心學從陸象山言本心，王陽明言良知，江右言「歸寂」「致虛」，直到劉宗周言「意根」，言「獨體」，意識構造一波深似一波，心靈作用一層隱似一層，隱微至此，人的意識作用實已返虛入玄，山窮水盡。從此須彌納於芥子，更無隙縫矣！劉宗周這種「誠意」、「體獨」的思想一般認為是其理論系統的第一義，那麼，它與所謂的氣學之說，兩者是什麼關係？何者才是根源的？是否兩者可分別歸屬心性論與理氣論，因此，並不矛盾？筆者認為持「劉宗周氣學論者」之說者不管在文獻解讀或就理論論證來說，都無法解釋上述的難題。

然而，我們如從上述第二節所說「心為氣之靈」的角度切入劉宗周的論述，這些乍看之下頗顯怪異的悖論語言其實並不怪異，它們毋寧是儒道工夫論中不算罕見的模式，只是劉宗周表露的更徹底而已。我們知道劉宗周的「慎獨」或「誠意」之說不僅指個人的行為或意識之謹恪，而是深入到心體之靈光獨耀，迴脫塵根，這當是可被普遍接受的解釋。換言之，這是可以比美最深刻的宗教經驗的劉宗周個人之心性經驗，在此經驗中，個人的本性與世界的本質被視為是相同的。筆者認為：「一氣流行」與「歸顯於密」的表面矛盾之癥結即在此處。我們在上文已說明過以氣界定心，此一觀點不僅見於上文所引之朱子、湛若水、高攀龍等人才有。這是理學的一大傳統，更是王學系統的一大共識。陽明的良知學是最典型的心學，王陽明本人即說「（良知）以其流行而言謂之氣」；王陽明最重要的弟子王畿說：「氣之靈，謂之良知」；³⁷與王畿並稱「二溪」的羅近溪說：「人生天地間，原是一團靈氣……只一心字亦是強立。」³⁸王陽明與湛若水共同的門生蔣信（道林）回答學生：「心與氣二乎？」的問題時，答道：「心亦是氣，虛靈知覺乃氣之至精者耳……浩然之氣與夜氣、平旦之氣同，乃指精靈之心而言。」³⁹若

37 王畿，《王龍溪語錄》卷8，頁6b。

38 曹胤儒編，《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1967），卷上，頁47b。

39 蔣信，《桃岡日錄》，《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》（北京：北京商務

此之言，明儒文集俯拾可得。由於心學系統中的「心」、「性」、「氣」諸語乃是工夫論語言，其語言所指涉者往往隨工夫造詣上下浮沈，因此，單獨抽離字彙發揮其義，容易受誤導。

心學的理氣觀既然預設心是一種靈敏的氣，則劉宗周所說「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外」之語，即不難得其諦解。眾所共知，心學最重要的一項命題乃是「心即理」，心學所說的「心」當然不是經驗心，而是本心之謂。本心自立道德法則（理），本心即存有即活動，而本心又是一種靈敏之氣，因此，「心即理」與「理即是氣之理」兩說遂同時成立。劉宗周的理氣話語絕非特例，王陽明即說：「理者，氣之條理；氣者，理之運用。」⁴⁰ 聶雙江說：「仁是生理，亦是生氣，理與氣一也。」王龍溪說：「仁是生理，息即其生化之元，理與氣未嘗離也。」⁴¹ 若此之言，都是心學系統下的常語。劉宗周與前代王學諸子的歧義，並不在理氣觀，這是無可否認的。

確定「心以氣定義之」乃是理學共識，「心是氣」、「理是氣之理」乃心學系統下的常語，則今人將某部分心學系統的儒者從原有系統中拉出，併入所謂氣學一系，此舉實屬無謂。因為如果依據今人的歸類，那麼，我們可以大膽的說：所有的心學學者全部都是氣學學者，因為他們的論點都有「心氣為一」、「理氣為一」的預設，「心學」一詞因此大可取消，全改為「氣學」。但這樣的改姓歸宗，其實是混淆了譜系，愈改愈誤。

放在理學心性論或工夫論角度下考量，心氣為一，乃是勝義現量，由此，不難推知：心學學者如同時肯定心的首出性與氣的首出性，此事乃為理論所必涵，並構不成思想的轉向或思想的混淆。最容易見出心學學者「心氣為一」說的理論內涵者，當是指學者的體證工夫已達極致，亦即其意識深潛至極之後所產生的本地風光之敘述，劉宗周在這方面的表現最徹底。換言之，劉宗周所說的「人心一氣之流行」乃是先天境界的語言，指涉的是意識轉換後所呈現的化境。劉宗周這類話語極多，比如說：

君子戒懼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，此慎獨之說也。至哉獨乎！隱乎！微乎！穆穆乎！不已者乎！蓋曰心之所以為心也。則心一天也，獨體不息之

印書館，2003），第17冊，頁6-7。蔣信這類的語言很多，引不勝引。

40 《傳習錄·中》，《王陽明全書》第1冊（上海：上海古籍出版社，1992），卷2，頁17b。

41 聶雙江、王龍溪之言參見《王龍溪語錄》卷6，頁9b、10a。

中，而一元常運，喜怒哀樂，四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。⁴²

劉宗周這類話語常被視為混淆了道德與自然兩個不同的領域，然而，他此處所指述的是號稱為「先天之易」的境界，「先天之易」是化境，是「性宗」。在理學系統中，「性」字和「先天」兩字都帶有超越論的意味。兩者合在一起，其超越面之強更不待言。學者如果能窮透此性即被視為是「知性」，或是「復性」。劉宗周的「性宗」所述實亦不出此架構，此概念的真正座標落在天人交界處中最為隱微的獨體。但至小無內的獨體卻包含了宇宙性的訊息，它是「一元常運」，又是「四氣周流」。「一元」實即「一氣」，獨體中既含一氣，又四氣周流，這樣的「氣」概念顯然都該往上提，不宜作尋常事看。因為只有在先天層次，才可兼顧一多、動靜、無內無外的矛盾之統一。劉宗周「先天之易」的層次即是「心性理氣同一」的境界。

劉宗周的「先天之易」所揭示的氣之先天面向極深刻，其嚴格守約，遠邁前賢。但此一論點與其說是劉宗周的創見，筆者寧願將它視為建立在理學體驗化境上的共同論述。事實上，不僅劉宗周個人的親身體驗可證成此義，我們在其他理學家的心性經驗之報導中，也常可見到這類的表達。當代中國哲學史家把劉宗周這些氣論語言往所謂的氣本論系統推移，非常沒有道理。同樣的說明也可用來解釋另外兩位有氣學嫌疑的湛若水以及唐鶴徵的例子，他們兩人同樣是心學系統的儒者，同樣有心理氣合一的論述，氣甚至還被提到更高的位階。但他們兩人所說的「氣」仍是體驗哲學下一種心氣流行的狀態之敘述，筆者因有另文探討其義，茲不贅述。

劉宗周、湛若水、唐鶴徵原來都是重要的心學家，當代的中國哲學史家將他們一位一位驗明正身，結果都被歸類為氣學者，這種正名的運動似乎仍在持續發酵，名單仍在增列當中。⁴³ 很煞風景的，筆者不得不潑冷水的指出：氣學學者名單的增列是永遠無法完成的，因為這樣的增列建立在錯誤的前提上。依據呂緝熙以及時賢的標準，心學系統的儒者要逃開氣學學者的標籤恐怕戛戛乎其難。筆者最後僅舉一位他們似乎尚未發現的「氣學」學者，

42 〈易衍〉，〈語類四〉，《劉宗周全集》，頁160。又見黃宗義，《明儒學案》（北京：中華書局，1985標點本），頁1585。

43 孤明先發，最早提出氣學系譜的呂緝熙等人甚至還將王陽明列入氣學此系。

作為反證，此人即為兼挑湛若水、王陽明這兩位心學大家血脈的蔣信——我們不會忘了蔣信的心性體悟之深是戛戛獨造的，他是典型的心學學者，但時賢好像不太注意到他也有很明顯的氣之論述。我們且看他如何說心、性、氣：「六經具在，何嘗言有箇氣，又有個理。凡言命、言道、言誠、言太極、言仁，皆是指氣而言。宇宙渾是一塊氣，氣自於穆，自無妄，自中正純粹精，自生生不息。謂之命、謂之道、謂之誠、謂之太極，總是這一個神理。只就自心體認便見心是氣，生生之心便是子思所言天命之性，豈又有箇性。」⁴⁴ 這段議論不是很像劉宗周的語言嗎？蔣信這類的話語並非一、二見，而是他典型的敘述。他不是很有資格被列入今日所謂的氣學系統內嗎？陽明後學中，類似蔣信這樣還沒機會被誤判的「氣學」學者不會少，隊伍長得很，但理學的分系恐怕不該這樣分的。

四、理學的氣論之檢證

追求向上一機的儒者所描述的證悟風光，如果使用了氣的概念，這樣的氣到底是要放在身心結構的框架下解釋，還是要從存在界解釋，判準不見得容易下。因為依據氣一元論的架構，流動在身心底層下的氣不受個體的拘囿，所以主一客、內一外這樣的對分遂失去了可以檢證的標準。但我們看到既有心學因素而又講先天之氣的學者（如劉宗周、唐鶴徵）所注重者，大體還是落在意識哲學的立場談論氣論的種種風光。亦即他們的體驗是超越主客的，但對此體驗的詮釋基本上還是接近道德主體主義的立場。筆者底下將舉羅欽順（整庵，1465-1547）作為先天型氣論的另一種類型，這個類型的氣論的合法性基礎也是建立在工夫論上，但它有獨立的理氣論。羅欽順的理氣論建立在朱子哲學的基礎上，他順著朱子提問的方式發問，但其解決方式卻接近於北宋時期程明道的想法。事實上，羅欽順所以由朱子學領域走出來，其關鍵處即在於他對北宋理學家（尤其是程明道）的重新發現，此一型的氣學可視為朱子學的修正派。

羅欽順始終認定自己為朱子學中人，但他所以會被視為和典型氣學學者

44 蔣信，《桃岡日錄》，頁19-20。

如王廷相以及吳廷翰同一體系，這樣的詮釋是有個理路的。羅欽順自言「通天地、亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一關，一升一降，循環而已……千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不克亂，莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。」⁴⁵簡言之，羅欽順主張：1.天地一氣；2.理氣一物；⁴⁶ 3.理只是氣之理。⁴⁷以上是正面的敘述，而這些正面的主張基本上是建立在對朱子「理氣不離不雜」、「氣強理弱」的批判上。引文最後一段話「初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也」，尤其容易讓我們聯想到在他之前的儒者曹端（月川，1376-1434）的「人乘馬」之喻與薛瑄（敬軒，1389-1464）的「鳥載光」的論證，而曹、薛兩人所用的隱喻實際上又可追溯到朱子。⁴⁸羅欽順爭辯的主要對象之一無疑地是朱子學者（包括朱子本身）。

以上的說法和王廷相等典型的氣學學者的觀點極相近，氣學學者針對的理論對象幾乎都是程朱理氣二分說，連帶地也波及佛老的「空」、「無」之論，羅欽順「理氣一物論」針砭的對象也是如此。而就理論而言，典型的氣學學者通常主張氣為世界之本源，氣同時也是變化之動力，簡言之，不管依宇宙論或本體論的觀點，氣都被視為是最根源的。相對之下，理只是氣的屬性，理要依附在氣之實體上才能存在。就引文看來，羅欽順的用語確實也可往氣學的方向上解釋。

然而，羅欽順從來不認為自己走出了朱學的藩籬，他始終以朱學的諍臣自居，他和王陽明的辯論，一般也被視為是理學史上一場頗有理論意義的朱王交鋒。我們前文已說過：朱子的理氣論持的是不離不雜的立場，就現實存

45 羅欽順，《困知記》（北京：中華書局，1990），卷上，頁3-4。

46 另參見羅欽順，〈答林次崖咸憲〉，《困知記》〈附錄〉，頁156。

47 另參見羅欽順，〈緒卷·上〉，《困知記》，頁30。

48 朱子首先將理氣關係比作人馬關係：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，而人亦與之一出一入。」參見《朱子語類》〈周子之書〉卷94，頁19。曹端批評這樣的馬是「死馬」，理是「死理」。正確的關係是「活人騎馬」，由人主動駕馭馬之行止疾徐。參見曹端，《曹月川集》（《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983），頁27。薛瑄則將理比作日光，氣比作飛鳥，「理來氣機而動，如日光載鳥背而飛。鳥飛而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往……氣有聚散，理無聚散，於此可見。」參見薛瑄，《讀書錄》（濟南：山東友誼書社，1991），卷5，頁292。

在而言，理氣無先後，不可分，沒有無氣之理，也沒有無理之氣。但就本體論的位階而言，兩者則絕不容混。羅欽順自然不會反對朱子從現實存在所解釋的理氣爲一之關係，但他很自覺的站在程明道「理氣一如」的「一本論」的立場上，校正朱子對理氣論所持有的本體論差異的觀點。羅欽順引明道之語「形而上者爲道，形而下爲器，須著如此說，器亦道，道亦器。」「陰陽亦形而下者，而曰道者，爲此語截得上下最分明。」以證「理一分殊」才是理氣關係的正解，而非朱子所說的不離不雜的關係。羅欽順造道極深，思辨極精，他一生幾乎都在與程朱對話，因此，他對明道的理解自然不能等閒視之，這也是我們切入羅欽順理氣論泥沼一條很好的途徑。

程明道思想的一大特色是他所說的「一本論」，他的「一本論」之最大特色在於其立場皆從圓融的化境立論。因此，形而上一形而下、理一氣、道一器、天一人之分遂消弭不見。而程明道本人深造自得，充養有道，遂使得其理論在他身上作了最好的體現。但程明道的「一本論」是立體的，它的正當性是建立在形而上一形而下或理一氣超越的區分上面。理學論述的「即」字或「亦」字是個大陷阱（佛、老的「即」、「亦」字亦然），他們用的「即」或「亦」字往往不是平面的相等，而是立體的融化之義。換言之，如果沒有理論上先預設形而上一形而下之別，則「一本論」之語無從落實。「一本論」不是解消掉「理」、「形而上」之語的本體論意義，而是強調就實存而言，沒有孤立的「形而上」或「理」此一自存物。「形而上一形而下」、「理一氣」的出現是同時而至的，能夠圓融的同時體現者，即是體現一本之聖人。

筆者認爲程明道的哲學乃是東方體驗的「即」之哲學的一種反映，而且程明道本人還是體現儒家圓教類型的一個典型代表。羅欽順在解釋理氣關係時，所面臨到的語言難題以及解決方式與程明道相似。他所說的「理一氣」關係和程明道所說的一樣，也是主張理即氣，但理在存有論上的自存位置卻不容抹殺。羅欽順自言：「理須就氣上認取，認氣爲理便不是。此處間不容髮，要在人善觀而默識之。只就氣認理與認氣爲理，兩言明有分別。若於此看不透，多說亦無用也。」⁴⁹ 羅欽順的語言說得很無奈，因爲理氣關係確實不好表達。「就氣認理」與「認氣爲理」之分就語義概念來講，也不見得那

49 羅欽順，《困知記》卷下，第35章，頁32。

麼容易區別。

如果說在語義層面上，「認氣爲理」與「就氣認理」還不免糾葛的話，我們放在較宏闊的理學系統上來看，這兩種區別倒不是那麼難以理解。因爲自從朱子以其不世出的材質、精力絕倫之構思能力，嚴格區分理氣以來，學者多知道「理存有而不活動，氣活動而無規範」之義。而凡對此劃分不滿意之儒者，總會思考如何重新調整兩者的關係，這樣的焦慮一直是形構他們的理論之核心關懷。「理—氣」當中，「理」的「活動」問題尤爲關鍵。爲了打破朱子的「理」之靜態存有觀念，學者採取的路線，一條是取消理的形而上性格，理即是氣之理，這樣的校正已完全走出了理學的藩籬；一條是恢復北宋理學中理兼具動能的性格，亦即理氣合一，或牟宗三所謂「即存有即活動」之義。

兩條路線釐清了，羅欽順的論點就不難理解了，他「認氣爲理」與「就氣認理」的區別正是要爲他隸屬於朱子陣營預作一道防火牆。「認氣爲理」意指「氣」在本體論位置上居於優先位置，「理」是它的屬性，王廷相即持是說。「就氣認理」則當指理不離氣，但理亦不等於氣，而這種「不雜不離」的方式並非朱子學式的，而是理具創生動能之謂。如果羅欽順採取了王廷相等所謂氣學家的立場，那麼，羅欽順主張的核心命題「理一分殊」之說絕不可通。因爲氣既然爲首出，而理是氣的屬性，不是自存物，那麼理氣的合理關係應當是「氣—理—，氣殊理殊」，⁵⁰殊無理一分殊之可能。氣殊理殊的氣化系統可用之於漢儒，可用之於清儒，可用之於日本的古學派，但卻不可用到羅欽順的思想上去。筆者認爲羅欽順所指摘的「認氣爲理」，指的即是氣學所持的論點。

羅欽順無疑隸屬朱子學的修正派，他所要修正的乃是朱子的理氣關係。歷史上想要修正朱子的理氣關係者不乏其人，但修正理氣關係而引發各種相

50 此一論證見之於楊方震〈復余子積書〉所云，羅欽順借此立論。引見《困知記》卷下，頁43。最近鄧克銘、鄭宗義兩先生討論羅欽順的「理」之超越論特色時，不約而同的使用了這個論證，筆者認爲此一反駁很有力。鄧說見〈羅欽順「理氣爲一物」說之理論效果〉，《漢學研究》19.2(2001.12): 39；鄭說見〈明儒羅整庵的朱子學〉，「東亞朱子學的同調與興趣國際學術研討會」論文（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院等，2006.2.10-11）。鄭先生文章尚未完成，但其文有此論證，姑且先引述其旨義。

異的解讀者，很少像羅欽順引發的狀況那麼複雜。⁵¹ 羅欽順的「理氣一物」說不僅在中國頗引發討論，其說東傳韓、日，還引發彼國學者的重視。日、韓學者對羅欽順思想的吸收消化，很值得重視，因羅欽順所分辨的「就氣論理」與「認氣爲理」之分恰好都出現了，而且是焦點更集中的出現。日方的消化者可以拿貝原益軒（1630-1714）作爲代表，貝原益軒原爲典型的朱子學學者，後因閱讀《困知記》，晚年遂著有《大疑錄》一書。在此書中，貝原益軒主張：1.太極是渾沌未分化之一氣，沒有太極之先的無極；2.不當強分理氣、道器、陰陽與所以陰陽；3.不當分天地之性與氣質之性。⁵² 上述三點皆是典型的氣學學者的主張，貝原益軒晚年的哲學立場與王廷相或他曾批判過的伊藤仁齋相當接近，屬於同一系統。但反過來說，他與羅欽順的立場卻相去甚遠了，羅欽順極擔憂的「認氣爲理」的情況果然在貝原益軒的身上顯現出來。對此，筆者已有專文論述，⁵³ 茲不贅述。

《困知記》傳到海東引發的效應，尤其值得留意。羅欽順大概是朝鮮儒學界接受朱子學以來，首位碰觸到的非典型理學家，其人帶來的衝擊還在王陽明之前。當時的大儒如李退溪（1507-1570）、奇高峰（1527-1572）、李栗谷（1536-1584）等人對羅欽順的「理氣一物」說各有評論。李栗谷對羅欽順的評價甚高，認爲其學境界在朝鮮名儒李退溪、徐花潭（1489-1546）之上。並且爲之辯護道：羅欽順「氣質英邁超卓，故言或有過當者，微涉於理氣一物之病，而實非以理氣爲一物也。」⁵⁴ 李栗谷可以代表同情論者的觀點，筆者認爲這個判斷是很道地的。至於李退溪、奇高峰等人雖然對羅欽順的「理氣一物」說大不以其爲然，但他們有名的「四七之辨」的問題意識與羅

51 王陽明的良知說也是對朱子的性理說的反動。王陽明逝世後，其門生解釋良知，言人人異，因此，造成王學의 各種流派。王陽明良知說的解釋也可以說是很複雜的，但王陽明本人對朱子的理氣論之批判立場卻很少人可以作出其他的解釋，不像羅欽順帶來那麼明顯的「作者原意」的質疑。而且不同的詮釋一路波及到當代，也波及到海外日、韓兩國。

52 這是荒木見悟的整理，參見荒木見悟，〈貝原益軒の思想〉，荒木見悟、井上忠校注，〈貝原益軒：室鳩巢〉（東京：岩波書店，1970），頁471。

53 參見拙作，〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》23.1(2005.6): 261-290。

54 李栗谷，〈答成浩原〉，《栗谷全書》（韓國歷代文集叢書，首爾：景仁文化社，1999），〈書三〉，卷10，頁37。

欽順的「理氣一物」說其實是相同的，都是針對朱子的理氣關係而發。但朝鮮儒學因為堅持朱子理優先的立場，因此，雖然「四七之辨」已發展出「理發」之說，但理在存有論上對於氣的優先位置，始終不變。因此，李退溪等人對於羅欽順之言，才會不假顏色地批判。有關韓儒的羅欽順批判說，本文無暇論及。⁵⁵ 筆者認為羅欽順的「理一分殊」說和李退溪等人的「理氣互發」說都是超越論哲學的命題，而不是自然哲學的命題，它們都是朱子學系統下的修正類型，差別在於朝鮮學者仍強烈堅持理的超越性格，所以即便「理發」，理終究要比氣享有更高的存在位階。

透過日韓儒學的對照，筆者相信羅欽順氣的思想當屬於先天型的，也就是他所說的「就氣認理」的類型，這是無可疑的。理學的理氣論之爭的理據異同很隱微，對於理學系統外的學者而言，其論辯有時甚至流於瑣碎。但我們如果從羅欽順思想的發生歷程考量，亦即從心性論奠基的工夫論著眼，「理氣一物」說何以發生的問題應該可以更凸顯出來。筆者相信羅欽順的氣論和我們上節所說的劉宗周之類型雖有側重面之差異，但同樣是立足於心性修養上的化境所呈現者。羅欽順作為明代朱學堡壘，他的主要資格之一即是他普遍被視為造道極深。羅欽順早年曾有類似禪子頓悟的經驗，這是他明言的，一般討論羅欽順思想的學者也多注意到此事。但除佛教的因素外，他對內丹道教亦頗有涉獵，⁵⁶ 注意到的人就少多了。道佛往往被理學家視為異端，其思想是理學系統外的他者。但如果我們從工夫的歷程考量，道佛的因素反而該視為內部的因素。除了道佛的因素外，儒典當然提供了更重要的工夫論依據，眾所周知，羅欽順工夫論的主軸重在「操」字，⁵⁷ 但「操」字的

55 有意理解其義者請參見楊祖漢，〈李栗谷與羅整菴思想之比較〉，發表於「東亞儒學中的經典詮釋傳統國際學術研討會」（臺北：臺灣大學東亞文明中心主辦，2004.3.14-15）；林月惠，〈李退溪對羅整菴理氣論的批評〉，「東亞朱子學的同調與異趣國際學術研討會」論文。筆者對羅欽順的理解與兩文互有異同，茲不細論。

56 參見羅欽順，《整庵存稿》（《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷8〈枯復詩序〉，頁6b。

57 如言「操舍之為言，猶俗云提起放下，但常常提掇此心無令放失，即此是操，操即敬也。孔子嘗言『敬以直內』，蓋此心常操而存，則私曲更無所容，不期其直而自直矣。先儒有以主敬持敬為言者，似乎欲密反疏，後學或從而疑之，又不知其實用工果何如也。」羅欽順，《困知記》卷上，頁12。

具體內涵之一是沿襲《中庸》的「參中和」「觀喜怒哀樂為發前氣象」這條路線下來的。羅欽順也有他的「已發、未發」說，而他之異於朱子者，正在他以未發為「性」，為「道心」。

「道心」被釋為「性」，釋為「未發」，這是羅欽順大不同於朱子的要點。「道心即《樂記》所謂『人生而靜，天之性也』，即《中庸》所謂『未發之中，天下之大本也。』決不可作已發看。」⁵⁸「道心，性也；性者，道之體也。」⁵⁹「道心，寂然不動者也，至精之體不可見，故微。」⁶⁰若此之言，叮嚀再三。韓儒盧守愼（1515-1590）與劉宗周特別標舉此點在羅欽順思想的特殊位置，⁶¹這是非常中肯的。心是不是皆指已發，而不能指未發，這是理學的一大公案。程伊川、朱子、羅欽順對此皆有困惑，皆有大悟。理學家當然都把道心置放在修養層次的最高階，但筆者認為羅欽順與朱子，甚至包括程伊川與朱子最大的歧異正在此處，亦即在工夫化境上的心性是否可以為一，筆者認為羅欽順堅持的正是肯定的立場，亦即在化境的道心層次上，心即理，理即氣，道心即本體。程伊川的立場較麻煩，但筆者相信他的思想也可以這樣解釋。⁶²「道心」自然也是朱子學工夫論的終點，此時自可天理流行。但再怎麼流行，理與心、天理與道心總仍有本體論意義的差異。道心畢竟只能「原於性命之正」，亦即完全依「所以為知覺者」之性理而呈現，⁶³是「知覺得道理底」，⁶⁴而終不可視作本體。「道心，性也」或「道心為未發」，這絕非正統朱子學的命題。⁶⁵

58 羅欽順，《困知記》續卷下，頁85。

59 羅欽順，〈答黃筠谿亞卿〉，《困知記》〈附錄〉，頁115。

60 羅欽順，《困知記》卷上，頁1。

61 黃宗羲引劉宗周的話語道：「考先生所最得力處，乃在以道心為性，指未發而言。人心為情，指已發而言。」《明儒學案》，〈師說〉，頁8。盧守愼更著有〈人心道心辨〉、〈奉答一齋書〉等多篇文章發揮羅欽順之說。盧文見《蘇齋先生內集》〈懼塞錄甲〉二，頁1-22。此書收入《蘇齋先生文集》（韓國歷代文集叢書，首爾：景仁文化社，1999），第2冊。

62 參見拙作，〈程頤心性論的再省察〉，《國立編譯館館刊》12.2(1983): 163-182；以及馮耀明，〈程伊川心性論新詮〉，《哲學與文化》16.12(1989): 33-41。

63 朱熹，〈中庸章句序〉，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1987），頁2冊。

64 《朱子語類》卷78，頁2010。

65 朱子對於以「未發」詮釋「道心」之說的批判，參見《朱子語類》卷78，頁2017-2018，「問：曾看無垢文字否」條，以及「竇初見先生」條。奇高峰也認為羅欽順學說的根本謬誤

「理先氣後」、「理氣一物」、「理發氣乘」種種的說法如從理學的命題著眼，可有種種細緻的討論。但放在工夫論的角度著眼，筆者認為羅欽順與朝鮮儒者所碰到的難題就像耶教宗教體驗報導中常見到的「體驗者是否可以與神合一」的情況一樣。兩者都是面臨在絕對超越性的前提下，人的終極體悟是否可詮釋為與此超越體同一。耶教的上帝帶有極濃的「全然他者」之意涵，因此，「同一」之說很容易被判為異端。⁶⁶ 朱子的「理」自然不會帶有人格神的意涵，但在東方傳統中，它的超越性特別顯著，因此，自然也容不下「同一」這樣的解釋。但儒家到底有很強的「天人合一」的思想風土，甚至連朱子的語言恐怕都不免給人些暗示，所以才會有朝鮮儒學四端七情、理發氣乘等等的爭辯。對羅欽順而言，「道心」是他的體悟，他在此一窺絕的心性經驗中，體驗到「理」實是一種即心即性、即理即氣的層次。在體驗的終點，心性重新聯繫，達到同一的和諧。朱子生前千辛萬苦樹立起理對心、氣的超越性格；羅欽順卻很自覺的把朱子辛苦撥開的心性之隙縫（本體論意義的），再重新闔上。羅欽順的「理一分殊」、「理氣一物」之論乃建立在這樣的工夫論的基礎上，這應當是可以確認無疑的。他費煞苦心所參悟出來的論述乃是證悟的化境之改寫，這也是題中應有之義。簡言之，羅欽順的「理一分殊」之說祇宜視為先天型氣論的詭譎論述，而不宜視為素樸的氣化演化論之命題。

如果就理氣論來講，羅欽順與劉宗周同為明代先天型氣論之高峰，兩者思想頗為接近。但誠如前文所示，劉宗周基本上還是「心性論」的味道濃，羅欽順則明顯地往存有論的位置偏移。所以羅欽順雖力主理氣一物說，卻抵死不肯接受心即理之義。這和兩人一屬廣義的王學體系，一與程朱學有關。但羅欽順雖說以朱學自居，他的理氣論卻又和程明道靠近。我們前文已略為交代程明道「一本論」下的理一氣、道一器關係乃是縱貫的圓融之體現，其現實存在上的「即」字預設了本體論上「存有的差異」之格局。程明道的

在於「認氣為理而以心論性也」，這種立場實等於佛氏的「作用是性之說」。參見奇高峰，〈論《困知記》〉，《高峰集》（韓國歷代文集叢書，首爾：景仁文化社，1999），卷2，頁47b-48b。

66 參見史泰司（W. T. Stace）著，拙譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），頁294-309。

「一本論」體現的最為圓融，但其理論系統之鋪陳卻不是最清楚的。底下，我們將反省整個氣學系譜學諍論的核心人物，亦即所謂氣學之祖的張載之氣論之定位。

五、張載的太虛即氣

張載被視為氣學之祖，這幾乎是當代同情氣學一系學者的共識。張載這種形象可說是其來有自，我們且看他一些被常引用的話語：「太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。」⁶⁷「知虛空即氣，則有無隱顯，神化性命，通一無二。」（《正蒙》〈太和〉）「氣之聚散於太虛，猶水之凝釋於冰，知太虛即氣，則無無。」（《正蒙》〈太和〉）「太和所謂道，中涵浮沉升降，動靜相感之性，是生綱縈相盪、勝負屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。」（《正蒙》〈太和〉）這些語言雖然沒有明顯的提到理氣關係——理氣論在程朱後才大行於世，但引文中的「氣」被視為首出，卻是極明顯的。就氣學的觀點看，張載所以可被視為氣學中人，其理由至少有下列數點：1.虛空即氣，氣構成萬物的本質；2.有無、一多、升浮等性質被視為氣化的變形；3.生死亦為氣之聚散，「知死之不亡者，可與言性矣！」

比起理學特重心性論，氣學學者一般重視的是物論，亦即萬物存在的問題。理學的心性概念幾乎無例外的，都帶有形上的性質，理學家的工夫論也可以說都以體現此潛存的形上本體為旨歸。相對之下，氣學可以說是一種反思自然而且反對超越向度的哲學理論，它可以說是種帶有濃厚自然哲學傾向的儒學。張載上述的論點與明代中期後王廷相、吳廷翰等氣學學者所言極為接近，王、吳諸人會引為同調，乃意料中事。事實上也不僅後世所指的氣學儒者將張載引為同調，張載生前，已有人作此解讀，而且作此解讀者正是理學體系最重要的建立者二程兄弟。二程批判張載「形而上者謂之道，形而下者謂之氣，若如或者以清、虛、一、大為天道，此乃以器言，而非道也。」⁶⁸天道是儒家形上學的核心命題，而形而上學則是理學的核心學問，也可以說

67 張載，《正蒙》〈太和〉，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁7。以下引文，同此版本。

68 程明道，《二程遺書》〈師訓〉，《二程集》（北京：中華書局，1981），卷11，頁118。

理學大不同於傳統儒學的關鍵所在。二程的批判等於說張載的天道論是自然主義的類型，沒有先天論的向度。從理學的觀點來看，這樣的批判非常嚴厲，其實質意思等於宣判了張載的論點是不合法的。二程的批判如果轉個方向來看，其論點也可以說為「關學氣學」論作佐證。

張載之學被移到氣學陣營，理學的先行者變成了氣學之祖，這種地位的轉移，看來不但有文獻上的依據，而且得到了同時代的理學同道的認可。其中像程明道還是以性格寬容著稱，而且其學與氣學亦多有交涉，因此，當是最有資格評斷張載之學的思想歸屬者。他說張載對天道的形容，乃是以器言，亦即以形而下的狀詞形容，而不是形而上的敘述。這樣的判斷是非常有分量的，我們很難避過不談。

二程為什麼會說張載混合了形而上、形而下或混合了道器，此事殊不可解。因為張載分明以有形無形分形而上與形而下，且以大德敦化者為道，為形而上；以「見於禮義」者為器，為形而下。⁶⁹ 如果說「清、虛、一、大」這樣的狀詞容易混淆道、器之別的話，那麼，要用什麼樣的形容詞才能恰如其分的形容道體之本來面目，此事殊非易事。二程的批判牽涉到東方體驗哲學中一個極困難的「語言與道」的難題。道如果是形而上，說是一物即不中，那麼，我們如何傳達道的訊息呢？如果要傳達的話，我們又如何避免語言本身必然的局限性呢？「清、虛、一、大」確是張載常用來形容道體的狀詞，「虛、大」之語很可能運用到哲學語言中常見到的「容器的隱喻」。⁷⁰ 但話說回來，語言難道真能避免隱喻的成分嗎？二程用來解釋道體或心體的語言，還不是用到了類似「清、虛、一、大」的狀詞。⁷¹

二程為什麼批評張載的天道論是以器言，而不是形而上的敘述，此事不太容易理解。張載著書，焦思苦慮，筆若千斤，也許《正蒙》在成定本之前，文多滯辭，所以會引發二程的批評。因為即使現行《正蒙》的語句亦不乏容易令人聯想到自然主義的唯氣論的語言，如「氣之性本虛而神，則神與

69 參見《橫渠易說》〈繫辭上〉，《張載集》，頁206。

70 參見 G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), pp. 29-32.

71 程明道〈定性書〉的名言：「廓然而大公，物來而順應」，程伊川的名言：「聖人之心如明鏡止水」，皆有類似的涵意。

性乃氣所固有」(〈乾稱篇〉)，牟宗三即認為其語生硬滯窒，啓人歧思。⁷²但《正蒙》一書的主軸乃在「天道性命相貫通」，而且此書還是理學天道性命說的主要奠基著作，這是理學傳統的共識。⁷³正統的理學家看待張載的天道性命說，不可能將它視為王廷相類型的，而是視為帶有先天學向度的一套性命之學，這是可以確定的。

張載《正蒙》思想的主軸是理學正宗的天道性命說，這是很強的文獻及理論依據的。但《正蒙》確實以「氣」解釋一切現象的生成變化，天體運行循環與動、植、礦物之芸芸作息，無不被視為氣的變化所致。像〈參兩篇〉、〈動物篇〉所述，無論怎麼解釋，都是可以劃歸為今日所謂自然科學的議題。這兩篇文章是構成《正蒙》有機的部分，但喜歡張載性命之學的學者幾乎沒有正視過它們。如果論者說《正蒙》有很強的自然哲學的內涵，這樣的論斷不是不能講的。即使「太虛即氣，則無無」、「虛空即氣，則有無隱顯……通一無二」，這些被後世儒者定位為力能扛鼎的儒家法語，我們如就語言現象來看，它們也可以說明確的表達了：遍虛空皆氣，一切存在皆以氣為本。這樣的語言似乎不太像心性論的境界語言，文中的「氣」無疑帶有實在論的色彩。準此，則張載之學被視為唯氣論之學，也未嘗不能言之成理。

一種文本，兩種立場完全不同的解讀，張載的《正蒙》不是惟一的。我們很容易想到斯賓諾莎(Benedict De Spinoza, 1632-1677)的例子，他的《倫理學》也有唯物論與泛神論兩種觀點截然對反的解讀。筆者認為近代儒學中的氣論文獻有一點與之近似之處，此即它們的文字多有表面文字相近，實質內涵差異極大者。因此，如何找出一合理的揀別標準，此事遂成問題關鍵所在。筆者認為關鍵當在其氣論是否有超越義，就像斯賓諾莎所說的「自然」是否有宗教的內涵一樣。氣論學者所使用的語言往往帶有「A即B」的語式，「即」字容易造成混淆。因為「即」字所聯結之雙方可以意謂意涵(sense)不同，但指示者(reference)相同之意，所以「虛空即氣」意指「虛空」與「氣」的語詞內涵有異，但本質相同。但「即」字不一定作「等於」解釋，「A即B」的A與B可以不是平面的相等，而是立體的差異之同

72 牟宗三，《心體與性體》，頁478。

73 參見牟宗三，《智的直覺與中國哲學》(臺北：臺灣商務印書館，1987)，頁184-202。

一，這是中國體驗哲學中體用論的語言。⁷⁴說的更明確些，近世儒學擁有體用論的自然哲學與自然主義的自然哲學兩種，兩者在用語上常有近似之處。但後者所說的「即」字所聯結之主述詞，兩者的實質內涵是相等的。前者則有超越的本體的概念之介入，因此，他們使用「即」此概念解釋現實存在時，會因強調體用不二，本體現象不二，而有時強調現象（氣）的首出性。但也因「本體」在本體論上具有獨立性與優位性，它不可能淪為「氣」的述詞，因此，他們有時又會強調本體與氣的差別，而本體又具有首出性。換句話說，「體用不二」固然是體用論自然哲學的一個面向，它的另一個面向卻是「體用不一」。「即」事實上兼具「即」與「不即」（或「即非」）二義。⁷⁵

張載《正蒙篇》論體用不二、道氣不二之語不少，我們前文引用的「太虛即氣」、「虛空即氣」、「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有」之語皆是典型的用法。但張載論「體用不一」的用語一樣也很顯著，如論「虛」、「氣」關係時，他也說過：「天地之道非以至虛為實……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。」「言虛者，未論陰陽之道。」這些話語顯示張載的「虛」、「氣」關係並不同位，是相即，而非同一。⁷⁶張載論「神」與「氣」的關係，也作了同樣的區分，如說：「凡天地法象，皆神化之糟粕爾」、「萬物形色，神之糟粕」、「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」等等皆是。這些語言皆指出一種與本體同位階的「神」和作為自然意義的「氣」、「物」之間有種本體論的區隔，兩者異質異層。

張載這種乍看之下「矛盾」的語言還真不少，難怪馮友蘭要批評張載思想不一致，說：「徹底的唯物主義者認為具體的天地萬物是真正存在的客觀事實，也是唯物主義哲學的出發點。從這個具體的客觀世界出發，以這個具

74 天台宗最喜歡用「即」字，知禮（960-1028）對此有一種解釋：「非二物相合，及非背面翻轉，直須當體全是，方名為即。」北宋·知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983），第46冊，頁707上。另參見陳榮灼，〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸形態〉，《國際佛學研究》創刊號(1991): 1-20；以及黃文宏，〈海德格的「共屬」與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》16 (2000): 467-486。

75 牟宗三早已作此判準，參見氏著，《心體與性體》第1冊，頁469-477。

76 丁為祥討論張載哲學的專書以《虛氣相即》名之，可謂得其要。

體客觀世界為根據，對它可以作出不同的分析，但必須承認這個具體世界是根本的。張載以天地萬物為『神之糟粕』，那就是以『神』為本，以具體的天地萬物為末了。他的這種說法就不是『有無混一』，而近乎『生有於無』了，這就使他的『有無混一』論有滑到唯心主義論的危險。」⁷⁷ 馮友蘭的批評有種理路，但此一理路恰恰好不是張載的理路。根本的關鍵在於馮友蘭的理論是依唯心—唯物主義對分的模式立論的，沒有東方體驗哲學中一切現成的本地風光之內涵，馮友蘭使用的架構極不適用張載一系的理學，筆者相信這套標準只要檢證從張載到熊十力之間體證型的體用論哲學，無一不會碰壁。

張載到底該視為先天型或者是後天型的氣學學者，一種極簡便的方法是看他的人性論到底是持無限的或是有限的。而張載所持的是一種無限的人性論，這是昭昭然的事實。我們不會忘記他是最早提出兩種人性論對照（氣質之性與天地之性）、也是最早提出兩種心知對照（知與天德良知），亦即最早也最徹底發揮無限人性論的理學家。「性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，周必周知，愛必兼愛，成不獨成。」（《正蒙》〈誠明〉）或像〈西銘〉那般徹底發揮天下一家、中國一人的倫理學論述，張載著作中處處可見。如果不是依一種天道性命貫通所展現的世界圖像而來，我們是很難想像人怎麼可能有這樣強的實踐的動力。張載的形上學、工夫論乃一貫而下，這其實沒有什麼好爭議的。而張載本人的道德實踐也顯示他的實踐模式與其說是氣學式的，不如說是理學式的。雖然張載就像一般理學家一樣，幾乎不提較獨特的悟道經驗。但張載在北宋理學家當中，其工夫之堅忍以及體道之深刻卻是有名的。我們從他有名的「六有說」：「言有教、動有法、晝有為、宵有得、息有養、瞬有存。」（《正蒙》〈有德〉）可以推知他工夫之細密，其嚴謹不下於程伊川。從他和程明道討論「動亦定，靜亦定」的「定性」問題，更可知《正蒙》一書在他身心深處所烙下的永難抹滅的印記。我們再從他一種特別的生活習慣——張載幾乎夜不睡眠，⁷⁸ 可知其平日鍛鍊身心之刻苦，幾乎已非常人所能堪。若此之言，在

77 馮友蘭，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1984），第5冊，頁130。

78 朱子提到張載教人「夜間自不合睡」。他作《正蒙》時，常默坐至天明。參見《朱子語類》，〈張子書二〉，卷99，頁1。「夜間不睡」是種較特別的身體表徵，這種修行方式幾乎可以確定不是來自先前的儒學傳統，而且幾乎也可以確定：這當是一種逆反身體生理作用的修煉

張載著作中雖屬餘事，但由此亦可見張載理論的身心傳記之印證。

如果張載的氣論是先天型的，那麼，他的氣論所顯現的氣之首出現象就不宜視為是自然之氣的命題，而當視為東方體驗哲學中常見的體用一如的悖論命題。亦即「氣」即為「用」之義，「道」既超越又內在，因此，張載說：虛空即氣，這樣的氣乃是「即體即用」的詭譎同一之氣。張載這種理解理氣的模式也見於受他影響的一些理學家如韓邦奇（汝節，1479-1555）、崔銑（子鐘，1478-1541）等人身上，而韓邦奇、崔銑等人被當代學者列入所謂的氣學行列，筆者認為這也是錯誤的歸類。其理由如同張載的案例所述。

張載「太虛即氣」的思想引發很多的爭議，這個問題應該不難澄清。但筆者認為張載引發的學術爭議是很有啟發性的，因為這個問題具有典型的意義。「典型」的範圍可以放大到廣義的泛神論（含場所、法界這類的概念）的系統下對待，此事牽涉較廣，茲不細論。但「典範」也可以放在儒家的詮釋傳統的範圍來看，我們都知道張載的學問乃奠基在對《易經》的詮釋上面，而《易經》的詮釋傳統，筆者認為一向就有「整體論」與「本體論」的詮釋路線之分。「太極」（道）到底是陰陽的述詞，還是與陰陽詭譎的同一？如果「太極」被視為渾沌之氣，太極—陰陽的變化歷程被視為元氣的宇宙創化之行程，那麼，整個解釋系統就往自然主義的方向走。反之，如果「太極」與「陰陽」永遠同在，永遠詭譎的同一（張載所謂兼體無累、一物而兩體），那麼，整個解釋系統就往體用論的方向走。⁷⁹ 這樣的兩條路線的爭議在儒學內部幾乎每隔一段時期即會出現，張載的著作只是把這個隱藏的火藥庫徹底引爆而已。⁸⁰

六、結論：分則兩利

當代的中國思想研究此領域中，「氣學」是個充滿希望、但也瀰漫爭議

之產物。

79 參見拙作，〈《易經》與理學的分派〉，《中國詮釋學》2(2004): 158-182。

80 直至民國，熊十力和張東蓀仍在爭論《易經》到底是否俱有「本體」還是只有「神祕的整體論」的概念，參見上文。唐君毅早年解《易經》「神無方而易無體」，亦將之解為「整體論」的模式，否認有一本體，後乃改正舊說。茲不細論。

的辭彙，這種複雜的研究狀況應該說早已潛伏在「氣」出現在歷史舞臺的時候。無疑地，早在先秦時期，「氣」已是個「後物理學」(meta-physics)的自然哲學的語彙，《左傳》、《國語》的文字可見到類似盈天地皆氣的想法。但誠如湯淺泰雄一再指出的，「氣」是個東方形上學的語彙，而東方的形上學乃是「後身心之學」(meta-psychophysiology)，「形而上」是「形神(意、心)」之上之意，⁸¹氣是形神統一的基礎。用傳統的話語來講，「後物理學」的氣屬於「道論」的範圍，「後身心學」的氣屬於「心性論」的範圍。這兩支學問原可不相隸屬，獨立看待。但依據氣一元論的論點，這兩種不同領域的氣的概念又常被視為是同一種氣之展現，所謂「遊乎天地之一氣」(莊子)、所謂「浩然之氣……上下與天地同流」(孟子)皆蘊含了這樣的意思。「後身心之學」的「氣」既然是意識與自然兩者統一的基礎，由此引申論之，我們可以說它具有追求存在的本源之本體論的概念，同時也蘊含了「轉換意識以證本體」的工夫論構造。而且前者的呈顯要建立在後者的基礎上，此之謂天道性命相貫通。相對之下，「後物理學」乃是對自然作後設的反省，完全沒有天道與性命通不通的關懷。

爲了區分兩種氣論本質上的差異在於有沒有天道性命相貫通此一核心因素，筆者借助於修行氣息濃厚的「先天」與「後天」兩詞指涉這兩種氣論，後天型的氣學可以視為一種自然哲學，因爲此學通常用「氣」解釋一切存在的現象，而且常是以自然主義的方式解釋之，不需要有超越的因素以解釋之。相對之下，先天型的氣論則強調在現實的「氣」之層面外，另有更深層的超越性之「氣」，此「氣」通常也可稱作「神」，它可視為本體之作用性。先天型的氣論所作的工作可以說是如何喚醒此蘊含的先天之氣，使它由潛存變爲現實。由於先天型「氣」之內涵被喚醒而全體朗現後，它通常會深入到意識與自然統一的基礎，因此，這時的氣論也有解釋自然的理論效力。因此，單從語言表面上看來，這樣的氣論與後天型的氣論所描述者內容極相近，甚至兩者所用的文字都極爲相似。但這樣的相似乃是建立在不同的理論基礎上，所同不勝其所異。

81 這是湯淺泰雄常用的一種分判，參見氏著，《身體論——東洋的心身論と現代》(東京：講談社，2000)，頁300-301。

兩種氣論的糾結如果不能解開的話，我們即無法釐清理學內部攤展開的議題。明代中葉以後，氣的理論地位大為提高，許多儒者將氣提升到理論的核心地位，這是事實。但筆者認為此一現象不宜視為其理論成分都是同質的，而當視為兩種異質性的氣論匯流而成的結果。這兩種氣論的目的雖然同樣針對朱子的理氣二分以及佛老的「空」、「無」之形上理論而發，但它們的整個理論系統的定位恰好相反。後天型的氣學已逸出了理學的範圍，它們雖然同樣使用理學的理、氣、心等概念，但卻作拆解理學體系的工程。先天型氣論則是理學內部的修正系統，它們很自覺的是要「完成」而不是要「拆解」朱子學的架構。筆者舉劉宗周、羅欽順、張載三人為例，指出他們不宜誤列入明清氣學學者的行列，其理由除了三人是理學大家、影響特大，而且又是被當代學者列入氣學新陣營的指標性人物的緣故外，更重要的理由，乃是筆者從工夫論的角度著眼，這三人恰好可以代表修正朱子學理氣二分關係的三種心氣經驗之類型。簡言之，他們的氣論乃是一種化境在「意識自身」、「理氣架構」以及「自然流行」的架構下所顯現的三種模態。

以上「心學」、「理學」與「泛存在論的氣學」的氣論都是依「此心惟覺性天通」的經驗所展示出來的理論構造，本文要作的工作，即是將這些形態的氣論和後天型的氣學區別開來。後天型的氣學當以王廷相為大家，這一系的理論事實上到他手裡才建立起來的。如果我們一定要找出此系的前行者的話，南宋永嘉學派的葉適、永康學派的陳亮可視為不是那麼典型的同調。從王廷相後，後天型氣學的講法比較清楚，隱約之間，也可以說有個理論沿襲（不一定是歷史性的傳承）的系譜，吳廷翰、高拱、陳確、顏元、戴震相繼崛起，延此一線於不輟，戴震尤堪稱集此學之大成者。此一系統獨樹赤幟於理學佔主導地位的年代，在昔日或不免被視為異端，但在今日看來，卻可看出豐富了儒學的內涵。晚近中國哲學史家的研究常將先天型後天型的氣論混淆在一起，其後果只會模糊雙方的本來面目。本文試圖將它們分開，分則兩利。有關後天型氣學的人物及思想，言者已多，本文的重點不在此，就不再探索下去了。

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·宗密，《圓覺經略疏鈔》，《續藏經》第9冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 北宋·知禮，《十不二門指要鈔》，《大正藏》第46冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 北宋·邵雍，《擊壤全書》，臺北：廣文書局，1987。
- 北宋·程顥、程頤，《二程遺書》，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 北宋·張載，《張載集》，北京：中華書局，1978。
- 南宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1987。
- 南宋·黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1990。
- 明·曹端，《曹月川集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·薛瑄，《讀書錄》，濟南：山東友誼書社，1991。
- 明·湛若水，《湛甘泉先生文集》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997。
- 明·羅欽順，《整庵存稿》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·羅欽順，《困知記》，北京：中華書局，1990。
- 明·王陽明，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 明·王畿，《王龍溪語錄》，臺北：廣文書局，1977。
- 明·蔣信，《桃岡日錄》，《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊》，北京：北京商務印書館，2003。
- 明·曹胤儒編，《盱壇直詮》，臺北：廣文書局，1967。
- 明·高攀龍，《高子遺書》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·長春真人，《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977。
- 明·劉宗周，《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996。
- 明·黃宗羲，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985。
- 明·黃宗羲，《明儒學案》，北京：中華書局，1985。
- 明·馬蔣，《黃帝內經素問註證發微》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1995。

- 李栗谷，《栗谷全書》，韓國歷代文集叢書，首爾：景仁文化社，1999。
- 奇高峰，《高峰集》，韓國歷代文集叢書，首爾：景仁文化社，1999。
- 盧守愼，《蘇齋先生文集》，韓國歷代文集叢書，首爾：景仁文化社，1999。

二、近人論著

- 丁爲祥 2000 《虛氣相即》，北京：人民出版社。
- 小野澤精編，李慶譯 1980 《氣的思想》，上海：上海人民出版社。
- 王俊彥 2002 〈呂緝熙「氣生於氣」之思想〉，《中國文化大學中文學報》7: 31-62。
- 王俊彥 2005 《王廷相與明代氣學》，臺北：秀威資訊科技公司。
- 史泰司 (W. T. Stace) 著，楊儒賓譯 1998 《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局。
- 牟宗三 1979 《心體與性體》，臺北：正中書局。
- 牟宗三 1987 《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館。
- 林月惠 2006 〈李退溪對羅整菴理氣論的批評〉，「東亞朱子學的同調與異趣國際學術研討會」論文，臺北：臺灣大學人文社會高等研究院等，2006.2.10-11。
- 唐君毅 1984 《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局。
- 荒木見悟、井上忠校注 1970 《貝原益軒：室鳩巢》，東京：岩波書店。
- 馬淵昌也 2005 〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，楊儒賓、祝平次合編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 張東蓀 1974 《思想與社會》，臺北：仲信出版社翻印。
- 陳立夫編 1980 《中國子學名著集成》第45輯，臺北：中國子學名著集成編印基金會。
- 陳榮灼 1991 〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，《國際佛學研究》創刊號: 1-20。
- 湯淺泰雄 2000 《身體論——東洋的心身論與現代》，東京：講談社。
- 馮友蘭 1984 《中國哲學史新編》，北京：人民出版社。
- 馮友蘭 1986 《新理學》，《三松堂全集》，鄭州：河南人民出版社。
- 馮耀明 1989 〈程伊川心性論新詮〉，《哲學與文化》16.12: 33-41。
- 黃文宏 2000 〈海德格的「共屬」與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》16(2000): 467-486。
- 楊祖漢 2004 〈李栗谷與羅整菴思想之比較〉，「東亞儒學中的經典詮釋傳統國際學術研討會」論文，臺北：臺灣大學東亞文明中心，2004.3.14-15。

- 楊儒賓 1983 〈程頤心性論的再省察〉，《國立編譯館館刊》12.2: 163-182。
- 楊儒賓 2003 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲所。
- 楊儒賓 2004 〈《易經》與理學的分派〉，《中國詮釋學》第2輯，濟南：山東人民出版社，頁158-182。
- 楊儒賓 2005 〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》23.1: 261-290。
- 福永光司 1993 〈一切衆生と草木土石——佛性論の中國的展開〉，《中國の宗教、哲學、藝術》，京都：人文書院，頁94-113。
- 劉又銘 2000 《理在氣中》，臺北：五南圖書公司。
- 劉又銘 2006 〈論荀子的哲學典範及其流變〉，「荀子研究的回顧與開創國際學術研討會」論文，雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所，2006.2.18-19。
- 鄭宗義 2006 〈明儒羅整庵的朱子學〉，「東亞朱子學的同調與異趣國際學術研討會」論文，臺北：臺灣大學人文社會高等研究院等，2006.2.10-11。
- 鄧克銘 2001 〈羅欽順「理氣爲一物」說之理論效果〉，《漢學研究》19.2: 33-57。
- Lakoff, G. and M. Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shaner, David Edward, Shigenori Nagatomo, and Yuasa Yasuo. 1989. *Science and Comparative Philosophy: Introducing Yuasa Yasuo*. Leiden; New York: E.J. Brill.

On the Classification of “*Qixue*”

Rur-bin Yang*

Abstract

Qixue 氣學 is a school that can compete with *Lixue* 理學 and *Xinxue* 心學 in the works of modern historians of Chinese philosophy. Although neglected for a long time, it remains one of the few schools that can be connected to materialism. *Qixue* is a significant concept, but those who introduce it often confuse its *xiantian mode* 先天型 with its *houtian mode* 後天型. In the *xiantian mode*, *qi* 氣 is regarded as the action of the substance, and thus belongs to the category of metaphysics. On the contrary, *qi* is a materialistic term in the *houtian mode*, which is a branch of natural philosophy based on the theory of finite human nature. Both of these two modes borrowed the word *qi* to refute Zhu Xi's 朱熹 division of *li* 理 and *qi*, and the metaphysics of *kong* 空 and *wu* 無 of Buddhism and Taoism. This article takes Liu Zongzhou 劉宗周, Luo Qinshun 羅欽順, and Zhang Zai 張載 as examples. They represented three kinds of *xiantian mode* thought respectively, but all based their philosophies on the theory of infinite human nature. The *xiantian mode* is still a school within *Lixue*; the *houtian mode* looked for a new way to develop.

Keywords: *qi* 氣, Liu Zongzhou 劉宗周, Luo Qinshun 羅欽順, Zhang Zai 張載, theory of finite human nature, theory of infinite human nature

* Rur-bin Yang is a professor in the Department of Chinese Literature at National Tsing Hua University.