臺大文史哲學報　第七十五期
2011年11月　　頁87~120
臺　灣　大　學　文　學　院

論王植對明清《正蒙》注之反思
——以「太虛」之三層義為中心

陳　政　揚*

摘　要

《正蒙初義》是歷來收錄《正蒙》注釋最為完整的作品之一。作者王植不僅保留了明、清時期《正蒙》注釋的重要成果，並且嘗試走出朱子學的詮釋框架，重新探索張載寫作《正蒙》時的哲學問題脈絡。故為吾人研究明清《正蒙》學所不可忽略的文獻。由於王植指出「太虛」是《正蒙》入手關頭。因此，本文從以下三方面展開討論：首先，嘗試釐清「太虛」三層義的各自意涵與相互串言之關係；其次，依據太虛之三層義，辨析王植對明清《正蒙》注的反思；最後，則在於探討王植如何以太虛三層義回應伊川、朱子對《正蒙》的批判，並開展出有別於程、朱的詮釋進路。

關鍵詞：氣　張載　盡心知性　變化氣質　天人合一

99.9.11 收稿，100.4.21 通過刊登。

*國立高雄師範大學經學研究所副教授

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

以「理」取代「太虛」是否合宜？是王植（戇思，1682-1767）對明、清《正蒙》注的提問與反思。據《宋元學案‧橫渠學案下》的記載，程頤（伊川，1033-1107）在回應楊時（龜山，1053-1135）的提問時，便曾表示：「橫渠立言誠有過者，乃在《正蒙》」[1]。至於《正蒙》之過，依《河南程氏遺書‧卷二上》所言，則在於「立清虛一大為萬物之源，恐未安，須兼清濁虛實乃可言神」[2]。朱熹（晦庵，1130-1200）承繼二程對張載（橫渠，1020-1077）思想的批判，在詮解《正蒙》義理時，便嘗試以「無極」、「太極」或形上之「理」取代「太虛」而直言道體。此詮釋進路對明、清《正蒙》諸注至少產生兩項關鍵性的影響：一者，以「理」取代「太虛」成為主流詮釋之一。承繼或贊成朱子者認為，道體無方所，故不當以具有形而下相對屬性的「清、虛、一、大」描述之。採用「理」詮解「太虛」正可避免張載所見之偏。例如，在注解《正蒙‧太和》所言：「太虛無形，氣之本體」時，《新刊正蒙解》便直言「太虛，理也」[3]。至於不採朱子詮釋觀點者則認為，《正蒙》所言之「太虛」是「氣」，而非超然於氣之外的形上理體。例如，《正蒙釋‧卷一》在注解〈太和〉首句所言「太和所謂道」時，即表示：「此章統論氣即是道」[4]。二者，以理氣關係詮釋太虛與氣之關係。當張載使用「理」或「天理」一詞時，雖已跳脫泛指形而下事物之條理或文理之侷限，但是《正蒙》並未形成以理氣論架構呈顯虛氣關係的論述。然而，自朱子將〈太和〉中的虛氣關係視為理氣關係後，明清《正蒙》注家不論是否贊成朱子觀點，均從理氣論架構探討太虛與氣之關係。所差別者，在於是否將「氣」視為形而上之存有？太虛與氣是否為「一」？此「一」又是「無外」之「一」？相即不離之「一」？或者是「本一」？例如，《正蒙集說》視太虛通同於太極，而為形而上的超越理體，故將〈太和〉所謂「知虛空即氣」理解為「氣即理之所寓」，視「氣」為「理」之載具，虛氣關係為形而上的太虛與形而下之氣的

1 （清）黃宗羲撰，全祖望補訂，《宋元學案》（臺北：臺灣中華書局，1970 年），頁 102。

2 （宋）程顥，程頤，《二程集》（北京：中華書局，1981 年），頁 21。

3 （明）劉儁，《新刊正蒙解》（上海：上海古籍出版社，1995 年據嘉靖 24 年刻本影印），卷一，頁 2。

4 （明）高攀龍集註，徐必達發明，《正蒙釋》（上海：上海古籍出版社，1995 年據明萬曆刻本影印），子部，第一冊，頁 673。

臺灣大學學術期刊資料庫

關係。[5]但王夫之（船山，1619-1692）並不認同「氣」僅屬於形而下者，故對於同一句「知虛空即氣」，其注解卻是「理在氣中，氣無非理」，試圖從理氣的「通一無二」將「氣」上提至形而上的境地。[6]

乍看之下，以「理」或「太極」取代「太虛」可歸屬於修辭上的詞語代換，而由理氣關係詮解虛氣關係更可視為後世理學家對張載思想的進一步發展。然而，若吾人仔細辨析，當可發現其中至少蘊含著兩項關鍵問題：一者，設若思想家並非任意的選用概念語詞以處理所面對的哲學問題，則使用某一字詞而非其他字詞作為其思想的核心概念，理當基於此字詞相較於其他字詞而言更適宜釐清所關涉的哲學問題，以及更精準的闡明解決此問題的理論。依此，以「理」取代「太虛」是否合宜？就不是一個修辭上的問題，而當歸屬於哲學思想上的議題。再者，設若理氣論架構可包含虛氣論的全部內容，並且延伸出虛氣論尚未處理的部分，則以理氣關係詮釋虛氣關係或可視為後世注家對張載思想的進一步發揮。但若是在虛氣論中著墨甚多，而在理氣論架構中輕輕帶過，甚至全然無涉，則吾人不假反思的接受由理氣關係理解虛氣關係的詮釋進路，顯然不宜。

王植正是在前述思想詮釋背景下，經由比較《正蒙》不同注本時洞見朱子影響之深，進而反思明清《正蒙》諸注的詮釋是否合宜。《正蒙初義》全書共十七卷，逾十五萬字。從構思、寫成，至收入《四庫全書》中，歷經清康熙、雍正、乾隆三朝，其中參考與收錄的明清《正蒙》注超過十五種。[7]相較於廣受當代學界所重視的船山《正蒙注》，王植此書無論是在質與量上皆不遜色。並

5 清．楊方達，《正蒙集說》（上海：上海古籍出版社，1995 年據乾隆 5 年復初堂刻本影印），卷一，頁 4。

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

7 依據〈臆說〉文末的說明，《正蒙初義》所參考、援引的注本，除明儒胡廣（光大，1369-1418）奉命編輯的《性理大全》中所收《集釋》、《補注》、《集解》，以及程頤、朱熹等先儒之言之外，另參考明儒高攀龍（景逸，1562-1626）之《正蒙釋》，清人冉覲祖（永光，1637-1718）的《補訓》，清儒李光地（榕村，1642-1718）的《正蒙注》，以及張伯行（敬庵，1651-1725）對《正蒙》一書的注解。此外，亦參考了康熙年間舉人華希閔（劍光，1672-1751）等人的注解。（清）王植，〈臆說〉，《正蒙初義》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年據乾隆 44 年欽定四庫全書本影印），頁 8。由於《正蒙初義》除在卷首收入〈臆說〉作為解析全書之總綱外，還依照《正蒙》十七章分為十七卷，每卷頁碼以「一」起始。因此，下文引用〈臆說〉將直接標示頁碼，而引用《正蒙初義》時，則標示「卷」與「頁碼」。

臺灣大學學術期刊資料庫

且由其所收注釋之豐，更是吾人研究明清《正蒙》學時所不當忽略的重要文獻。此為本文以王植《正蒙初義》作為研究主題的理由。至於以「太虛三層義」為貫穿全文的主軸，實是依據王植自身對《正蒙》一書的詮釋脈絡。誠如《四庫全書》的編者在《正蒙初義》的〈提要〉中所指出：「（《正蒙初義》）又謂程朱多不滿此書（《正蒙》）太虛二字，然晰其本旨殊途同歸，正不必執程朱諸論以詆之」[8]。王植不僅發現從程朱理路修改《正蒙》思想所可能產生的困境，並且已然指出跳脫此一困境的首要工作即在於重新闡明「太虛」在《正蒙》中應有的意涵。此所以王植不僅將「太虛」視為解讀《正蒙》的「入手關頭」，更嘗試由太虛三層義統攝全書的義理架構。基於此，本文從以下三方面展開討論：首先，嘗試釐清「太虛」三層義的各自意涵與相互串言之關係；其次，依據太虛之三層義，辨析王植對明清《正蒙》注的批判；最後，則在於探討王植如何以太虛三層義回應程朱對《正蒙》的批判，並開展出有別於程朱的詮釋進路。

二、「太虛」義析解

在〈臆說〉中，王植曾指出：「『太虛』二字是看《正蒙》入手關頭，於此得解，以下迎刃而解」[9]，由此提點出解析「太虛」這一概念的不同意義以及各層義之相互關係，對於詮釋理解《正蒙》的關鍵性。下文亦依此先說明王植如何解析「太虛」之三層義，次論太虛各層義間如何串言。

（一）「太虛」之三層義

王植認為，在《正蒙》中，「太虛」乃是性命之原、萬物之本，而具有獨一無二的超然地位。故本當為「一」而非「多」。但隨著所探究之問題與行文脈絡的不同，「太虛」的文意亦有不同。例如，〈臆說〉曰：「竊意『太虛』一而已矣，而各節所舉為言者不同，宜以三層概之」[10]，而《正蒙初義》亦細述曰：「太虛有以未發之體言者，有以流行之用言者，有以究極之歸言者」[11]。順此，他將不同文脈中出現的「太虛」概念，析解成以下三種意涵。

8 清．紀昀/等，〈提要〉，《正蒙初義》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年據乾隆 44 年欽定四庫全書本影印），頁 1-2。

9 清．王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁 2。

10 清．王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁2。

11 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁1。

臺灣大學學術期刊資料庫

其一，就太虛為未發之體而言，〈臆說〉曰：「『太虛無形』，『坱然太虛』，此以渾然未形者言之，為天地萬物之大母，在造化則本此以生天地，在天地則本此以生人物，乃氣之本體。先儒謂以清虛一大為萬物之原恐未安者，此也。此第一層也。」[12]。由引文可知，王植認為「太虛」的第一層義，即是作為生化萬有之本體。依此，太虛具有整全性（「渾然未形」）、先在性（「為天地萬物之大母」），以及根源性（「在造化則本此以生天地」）等性徵。又由《正蒙初義‧卷一》釋「太虛無形」一語時，曰：「蓋上而推之天地人物之先，則萬物之形皆本於無形，其湛然無形而足以形形者，是太虛之本體」可知，「太虛」之「無形」並非從現象上指明太虛本無形貌，而是從「形而上」的層面論斷有形之物必為其「形」所侷限，而為有限存有者，太虛既為生化萬有之根源，自然不歸屬於任何形而下之物，而理當超越「形」之侷限，自為無限之存有自身。值得注意的是，對於《正蒙‧太和》所言：「太虛無形，氣之本體」[13]，在當代張載學研究中是存在著不同的詮釋。有學者將〈太和〉所言：「太虛無形，氣之本體」之「本體」理解成「本然狀態」，所謂「太虛」乃是指「氣之本然狀態」，並更進一步認為「氣」即是一種極細微的物質。[14]亦有學者主張此句並不是指「太虛乃氣之本來狀態」，亦即不應當將「本體」理解為「本來狀態」，而應當將「本體」理解為宇宙生化之根源，亦即將「太虛」視為使氣之絪縕變化所以可能之常體、真體。[15]然而，若就前引王植對張載此句的詮釋而論，他顯然是反對將「太虛」與「氣」析解為「二」，而肯定「太虛」為「氣之本然」但不落在「狀態」上看。[16]對此，在後文論及「虛氣關係」時，會有

12 清‧王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁2。

13 引文依據《張載集》，凡衍誤的字句以圓括號「（ ）」標示，而補脫與改正之字句以方括號「〔 〕」標示。（宋）張載，《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁7。

14 張岱年先生將張載定位為「北宋時代的唯物主義哲學家」，並認為〈太和〉所言：「太虛無形，氣之本體」之「本體」並不是西方哲學中所謂的「本體」，而只是「本來狀況」的意義。若將太虛視為「本體」，氣視為「現象」，則其實是一種誤解。張岱年，〈關於張載的思想和著作〉，《張載集‧序》，頁1-18。

15 例如，牟宗三即將「太虛」稱為「太虛神體」或「太虛常體」。對此議題，筆者另有專文辨析。參見牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北：正中書局，1990年，頁440-455；陳政揚，〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第14期（2006年8月），頁25-60。

16 在當代學者中，唐君毅先生亦有相近的看法。他認為張載所言之氣當只是一流行的存在或存在的流行，而「不更問其是吾人所謂物質或精神」。唐先生指出：「氣之

臺灣大學學術期刊資料庫

更進一步的探討。再者，雖然「喜怒哀樂之已發與未發」是宋明儒學中極為重要的課題，王植雖也將宋明儒對此課題的探討帶入《正蒙》文本的詮釋中。但是此處所言「未發之體」之「未發」，乃是從太虛作為生化萬有之根源處言。由此相對於從太虛之生化流行、妙運萬物處而言「已發」。他舉〈太和〉中的「太虛無形」與「坱然太虛」為例，認為《正蒙》中論及萬有之本體的「太虛」皆屬於此第一層義。

其二，就太虛為流行之用而言，〈臆說〉曰：「清通不可象之神，太虛為清，無礙故神，與夫升降飛揚未嘗止息，此以流行遍滿者言之。周乎天地人物之先，而貫乎其內，乃氣之發用，即太和之謂也。言其清通則曰太虛，言其流行則曰太和，異名而同實者也。此第二層也」[17]。王植認為，「太虛」之第二層義在於其發用流行即是造化之妙運萬物。在《正蒙》中，張載是以陰陽二氣之聚散浮沉、升降飛揚，闡述萬物如何在無止息的氣化絪蘊中得以生生不息。在此，他雖說萬物形色本諸陰陽氣化，陰陽氣化本諸太虛，但尚未明言陰陽氣化即是太虛。但由《正蒙初義‧卷一》曰：「凡二氣之絪縕，天地之對待，陰陽之流行皆太虛之妙用」[18]可知，王植已然由太虛之第二層義表明「太虛」與「氣化」並非一者為「體」、一者為「用」，體、用分判為「二」的關係，太虛本就是即體即用之造化自身。再者，若說在太虛第一層義中，所呈現的是太虛之整全性、先在性，與根源性。那麼在第二層義中，他不僅通過二氣絪蘊以生萬物而指出太虛的生物性，亦藉由氣化流行週遍天地萬物而呈顯出太虛的遍在性。最後，針對歷來《正蒙》注家在「太和」一詞上的歧異，王植有兩點見解：一者，「太和」與「氣化」並非「形上之道」與「形下之氣」的兩層關係，太和與氣化是「一」，是指陰陽二氣絪蘊相盪本即沖和不已，亦即是「以氣化明道」[19]。故他明確表示：「太和之氣即所謂道也」。二者，他認為「太和所謂道」，並非指在「太虛」之上，還有一個作為造化根源的「太和」。「太虛」和「太和」是「異名而同實」的關係。值得留意的是，王植善於層層釐析概念，

義，原可只是一真實存在之義」。唐先生此言又可分別由兩方面理解：其一，氣作為一真實存在，並非指氣為「實體」，而是將氣視為「涵形之變異歷程於其中之存在」（existential process）。其二，物乃第二義以下之存在概念，唯氣之流行為第一義之存在概念。詳見唐君毅，《中國哲學原論‧原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁93；〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁211-233；〈張橫渠學述要〉，《哲學論集》，頁361-373。

17 清‧王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁2-3。

18 清‧王植，《正蒙初義》，卷一，頁2-3。

19 清‧王植，《正蒙初義》，卷一，頁7。

臺灣大學學術期刊資料庫

在此第二層義中，他又將太虛之發用流行析分為「屬之天地者」與「屬之萬物者」[20]。前者即是張載於〈太和〉所言：「清通不可象者」，包含一切不具備具體形貌以致於難以用語言文字所窮盡、掌握，甚至是描述者。例如，天地、乾坤，或是在氣化活動中，二氣浮沉以有條不紊的方式所呈現的理序，均可說是太虛之妙用。至於後者，則是〈太和〉所言：「散殊可象者」，包含各類氣化所生而具備具體形貌之物。故王植認為「風雨雪霜、萬品山川」之化生，皆涵攝於太虛之第二層義中。

其三，就太虛為究極之歸而言，〈臆說〉曰：「至萬物散而為太虛，散亦吾體，此又從既生人物之後而要其終。先儒謂其流乃是大輪迴者，此也。此第三層」[21]。王植認為，太虛之第三層義，即在於闡明萬物之死生流轉不外乎是一氣之聚散流行，並由此反駁釋氏輪迴說的論點。[22]例如，在《正蒙初義‧卷一》中，王植藉由注解「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」時，即表示「『散亦吾體』乃太虛第三層正義也」[23]。他認為，張載既然以太虛作為一切存有之根本，又以太虛之發用乃一無止息的氣化流行；那麼，在理論上顯然亦必須通過「太虛」說明萬有死亡後該當歸於何處，而此正是太虛第三層義所處理的課題。在此義中，王植認為張載以氣論發揮《周易》之「遊魂為變」的思想，說明人死之後既非歸於虛無，也不是以有識主體的形式在輪迴中流轉，而是以「形潰反原」的方式復歸於整體的氣化流行中。因此，他表示〈太和〉所言「死之不亡」與〈乾稱〉所說「形潰反原」可以相互發明，其旨皆是「明輪迴之妄」[24]。也依此，在《正蒙初義‧卷十七》卷首總論全篇要旨中，他進一步批判佛家的輪迴說，而曰：「蓋以人性為空寂，既於太虛之上二

20 清‧王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁2。

21 清‧王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁2。

22 由《正蒙初義‧卷一》曰：「客形，變化之小聚散，非萬物復聚為太虛之大聚散也」可知，王植又將張載以氣之聚散解釋萬物之死生流轉的說法進一步發揮，而為：1.「小聚散」是指個體隨氣聚而生、氣散而死，並在生存歷程中隨氣化活動形形相繼。舉例而言，人由氣聚而生，死時則身體形貌亦隨氣散而毀朽。當人生存時，儘管各年齡期（例如，五歲、十五歲、五十五歲）的形貌均不相同，但是此人仍屬於「同一個體」。王植以為，這是由於個體隨著氣之聚散方能在不同時空中持續維持著形貌相繼相續，而這都屬於「客形變化」之「小聚散」。2.「大聚散」則是就天地萬物最終都會在氣化活動中復歸為「太虛」而言。（清）王植，《正蒙初義》，卷一，頁30。

23 清‧王植，《正蒙初義》，卷一，頁17。

24 清‧王植，《正蒙初義》，卷一，頁18。

臺灣大學學術期刊資料庫

層未能深知，以人死為輪迴，更於太虛之第三層未嘗窺見其弊相因，而皆與吾儒相反，故不可不辨也」[25]。他指出，經由辨析太虛之三層義可知，人性本於太虛生生之德而為實有，並非如佛家所言之空寂。[26]再者，當人死之後，亦隨著形體的潰散復歸於天地造化之中。依此，人不僅在形貌上隨著形潰而返回太虛本源，其精神亦不再侷限於個體氣質之中，而是復返於太虛整體。換言之，人並非如同佛家所言「受生輪迴」，在死後仍然困守著個體的業識輪迴不止。人當是經由氣質之性的解消，不再固守著個體的意識，而在太虛中回歸為整體的天地之性。也正是在這點上，王植順張載之言批判佛家輪迴說「不知天德」[27]，指出佛家總是侷限於一己之私，而將個人之存在意義著眼在從一己之生死中解脫，進而由此將人生推導向空虛，卻不知人總是以太虛生生之德為依歸，即便個體死亡亦不過回歸以生生為性的天地之性中。不過，值得注意的是，王植在此亦指出，張載之「太虛」第三層義是「與程朱所言小異」[28]。在程、朱的論述脈絡中，個體死後其氣亦隨之消散，並無復還於本原之理，故非如張載所言個體死後消散之氣是返回整體氣化流行中。[29]

在層層解析「太虛」的不同意涵後，王植進一步表示，雖然在《正蒙》的不同行文脈絡中「太虛」可解析為三層義，但此三層義並非彼此割裂，或是有概念意涵混淆之嫌，太虛之三層義是可相互串言的同一概念。關於這一點，下文將以王植對〈太和〉之「太虛不能無氣」的詮釋以及〈乾稱〉篇首總論為例，作進一步的說明。

（二）「太虛」各層義之關聯

王植在〈臆說〉中曾表示，由於《正蒙》舊注未能掌握橫渠本意，故往往於文中難解之處強行割裂注釋。至於要洞悉《正蒙》全書要旨，關鍵之處即在於深知「『太虛』是張子主見」[30]，而當隨文釐析太虛之三層義。故在《正蒙

25 清．王植，《正蒙初義》，卷十七，頁2。

26 在注解〈乾稱〉所言：「浮屠明鬼」一段時，王植發揮張載之意，認為釋氏輪迴之說乃是囿於以人生為空妄，以鬼神為實有，故「懼輪迴而求得道，種種流弊皆自此出」。順此，他主張當以儒者天人合一、原始反終之學，對治釋氏輪迴說之失。《正蒙初義》，卷十七，頁19。

27 清．王植，《正蒙初義》，卷十七，頁23。

28 清．王植，《正蒙初義》，卷十七，頁25。

29 宋．朱熹，《朱子語類（壹）》，收入《朱子全書》第14冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁153-162。

30 清．王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁4。

臺灣大學學術期刊資料庫

初義・卷一》中，王植便指出：「太虛之義分三層足以貫之，而其立言不一，皆當隨文體認細玩篇中之意」[31]，其要旨不僅在於表示《正蒙》不同文脈中出現的「太虛」一詞共可歸納為三層意涵，也在於指出太虛的不同層義蘊是可以相互「串言」。此所以〈臆說〉曰：「各節所言之太虛，言雖殊而意自貫，左右逢原而各盡其致矣」[32]。至於「太虛」之三層義該如何串言？本文以為，可藉由下述引文析論之。

在總論〈太和〉一篇之要旨時，王植曾以「生生之歷程」與「體用之關係」串言太虛之三層義。《正蒙初義・卷一》曰：

> 太虛一而已矣，而以為有三層可言者，蓋上而推之天地人物之先，則萬物之形皆本於無形，其湛然無形而足以形形者，是太虛之本體。所以主宰於上，而為生生之原者也。造化所以生天地者以此。故曰：「太虛無形，氣之本體」，天地所以生人物者亦以此，故曰：「由太虛有天之名」，所謂性之中涵而為感之體者也。中而推之萬物有生之初，凡二氣之絪縕，天地之對待，陰陽之流行，皆太虛之妙用，所以為生生之具也。而及其有形之後，則凡散殊可象之迹，莫非太虛之所流貫，而其虛空無物之處，雖至幾微冥渺容光一髮之隙，亦莫非太虛之流行而充塞焉。所謂太和之道清通無礙而神者也。極而推之人物既生以後，生既盡矣，又不能不化有形而無形，是復還於太虛也，所謂「形潰反原」而「散亦吾體」者也。[33]

前引第一句可視為對如下提問的回應：既然「太虛一而已矣」又何以「有三層可言」？對此質疑，王植是從以下三方面說明。

其一，由「生生」為一無止息之歷程串言「太虛」之三層義。如果說張載氣論所顯明的要旨之一，在於以二氣神化闡述萬物之存在即是真實無妄之「有」創化復歸的連續歷程。那麼，王植則是直接以「太虛」總攝此要旨，並以太虛之三層義析論此創化活動的不同面向。王植將「太虛」視為宇宙生化之本體。但是，「太虛」與「天地萬物」之關係，並非「超越者」外於「存在世界」的關係，而毋寧說，「太虛」就是以氣化的方式不斷創化萬有的存有自身。對此，王植又以「生生」統稱太虛之創化活動，並依此串言太虛之三層義。例如，若將「生生」之創化活動析分為三個環節，則他是由「上而推之」的方式，首先

31 清・王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁13。

32 清・王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁3。

33 清・王植，《正蒙初義》，卷一，頁2-3。

臺灣大學學術期刊資料庫

以「生生之原」指向太虛作為一切存有者之根源的一面，由此說明在「生生」的創化活動中，太虛具有「天地人物之先」的先在性。但由於此處是從存有的根源義指出太虛「先於」天地人物，是故太虛之先在是指「形而上之先」而非「時間上之先」。再者，他又由「中而推之」的方式，闡述太虛如何藉由二氣絪縕使個別之有從整體之有中化生。由於在此王植借用了載具的形象喻意，將太虛視為整體，而個別之存有者皆包裹於太虛之創化中，為太虛所承載，故他以「生生之具」形容之。最後，他又由「極而推之」的方式，指出個體之生存活動雖走向盡頭，但卻非走向虛無，而是復歸於整體之生生活動中。此所以說「生既盡矣」而當「復還於太虛」。

其二，由「體用」關係串言「太虛」之三層義。除了以生生串言太虛之三層義，王植亦將太虛創化萬物之歷程視為「即體即用、原始反終」的歷程，而通過體用關係串言太虛之三層義。在王植思想中，將「太虛」析解成三層義，不僅更能清楚的闡明《正蒙》「天之生物」之學，[34]亦能避免將「造化生生」拆解成「理為生生之體，氣為生生之用」之弊。在他看來，「太虛」即是「生生」，並非在氣化生生之外另有一作為氣化本源的理體。依此，他從太虛本是兼含體用義而非體用相對言，將太虛分解為第一層義與第二層義。並以「生生」統攝太虛之體用義，而由此帶出太虛之第三層義：「原始反終」。其意即是說，不論是從二氣絪縕看待整體生生歷程，或是就個體之死亡而言客形之形潰反原，皆標示出道體並非孤絕於萬有生化之外的超越者（第一層義），太虛即涵蘊「生生」（第二層義），且萬物出於太虛並復歸太虛（第三層義）。此所以說王植以「即體即用、原始反終」串言太虛之三層義。在《正蒙初義》中，王植不僅依此詮釋進路總論〈太和〉與〈乾稱〉通篇要旨，在注解《正蒙》各篇文句時，他更進一步發揮此義。例如，在注解〈乾稱〉所言：「凡可狀皆有也，凡有皆象也，凡象皆氣也」一節時，他即指出此三句雖「只以一氣字分析」，但若層層細究當可發現此實是「以（太虛）第一層與第二層串言」[35]。

其三，由「無形－有形－形形－形潰反原」的結構串言「太虛」之三層義。相較於《正蒙》舊注多半留意〈太和〉以「有形－無形」區分氣化活動中「可見」與「不可見」的層面[36]，王植則是發揮張載「氣無內外，假有形而言爾」

34 在〈動物〉與〈乾稱〉中，張載分別從「天秩天序」與「益物必誠」闡明「天之生物」之說。由《正蒙初義》卷一、卷五以及卷十七可見，王植藉由〈太和〉所言：「由太虛，有天之名」，進一步發揮為太虛生生之說。

35 清．王植，《正蒙初義》，卷十七，頁39。

36 一個明顯的例子，是對於《正蒙．太和》曰：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則

臺灣大學學術期刊資料庫

（〈誠明〉）之說，著重於將「氣化生生」視為無止息的創化歷程，並可解析為「無形－有形－形形－形潰反原」等四個環節。在王植看來，太虛統體是氣，凡存在總已是氣化之存在，並不存在著一個外於氣化之實存。因此就存有自身而言，太虛是一，太虛即氣，而氣本無內外之分。至於氣之所以可分內、外，在於由「無限存有」與「有限存有者」相對言處見，而「形」即是此中關鍵。由前述可知，王植在闡釋「太虛無形」一語時指出「萬物之形皆本於無形」；依此，「無形」與「有形」的關鍵區分不在於氣化活動是「可見」或「不可見」，而是在於顯明「太虛」與「有形之物」是以「生生」與「受生」的關係存在於整體氣化生物的歷程中。順此，無形之太虛與有形之萬物才經由「形」之區分，從整全之「一」中分化為「多」，而始有內、外之分。再者，王植以太虛生生是動態的創化活動，故有形個物之「形」在存在歷程中絕非靜止不變。因此，他比張載更進一步而提出「形形相繼」的論點，用以說明有形萬物如何在存在歷程中維繫自身形貌的統一性與連續性。最後，若王植將「無形－有形」這一環節視為太虛生化萬物之根源義（第一層義），而將「有形－形形」視為太虛以二氣絪縕創化萬物之化生義（第二層義），則「形形－形潰反原」即是指向有形個物在個體存在歷程終結時回歸於整體存在歷程中，亦即是太虛生化萬物之復還義（第三層義）。依此可說，太虛是一，而以三層串言。

基於上述三點可知，王植是將存有之根源、造化之活動，以及個體向整體

離明不得施而無形」一句的詮釋。由《張子全書》的記載可知，至少在朱熹當時，對於「有形－無形」在氣化聚散活動中的意涵，其關注焦點已經集中在「可見－不可見」上。因此，《正蒙》舊注於此處的主要爭論在於釐清「離明」所謂何意。朱子表示，此句中所謂的「離明」，主要有兩種不同的詮釋，一種主張「離明」當作「日光」解，另一種則主張「離明」當作「眼睛」解。朱子亦認為「此說似難曉」，但若就他本人的理解而言，此句當詮釋為「氣聚則目得而見，不聚則不得而見」，故所謂「離明」當是從「目」而言。值得注意的是，在注解此句時，王船山雖與朱子相近，皆認為「離明」與人的目力相關，對於「無形」注解是：「無形，非無形也，人之目力窮于微，遂見為無」，卻推導出全然相異於朱子理氣論的觀點。誠如陳贇先生所指出，船山從主體認知能力的界限起始，闡明任何事物對於人們顯現都具有「形」（可見）與「不形」（不可見）兩個「同時同撰」的面相，這就是真實存在的本性，而「氣」正是貫通這兩個面相的終極概念。故船山將「氣」視為這個世界的最終根源，氣的本質特性就是真實性。參見（清）王夫之注，《張子正蒙》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁92；陳贇，〈王船山理氣之辯的哲學闡釋〉，《漢學研究》第20卷第二期（2002年12月），頁249-274。（宋）張載撰，（清）朱軾，段志熙校，《張子全書》（臺北：臺灣中華書局，1998年據高安朱氏藏書本影印），卷二，頁3。

臺灣大學學術期刊資訊網

之復歸等層面統攝於「太虛」一名中，此所以能既說：「太虛一而已矣」，但又可分三層串言。在《正蒙初義‧卷一》中，對於〈太和〉所言：「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」一句，王植即曰：「此節『太虛不能無氣』即太虛之第一二層，『物不能不散而為太虛』即太虛之第三層也」[37]。當是王植串言太虛之三層義最具代表性的注釋之一。此外，尚有兩件事值得注意：一者，王植雖多次表示為了辨析《正蒙》舊注之爭端，實當將「太虛」析解為三層意涵，且此三層意涵又當相互串言。但是，實際在注解《正蒙》時，王植最常論及的是太虛第一與第二層義的串言，而較少論及第三層義與其餘二義的串言。這可由《正蒙初義》十七卷中，論及太虛第一、二層義串言者共「13」處，但論及第三層義者僅「5」處而得知。再者，王植亦表示通過區分太虛之三層義，可使吾人更能條理分明的掌握《正蒙》中有關天道論、人性論，以及工夫論的重要概念。例如，在《正蒙初義‧十七卷》篇首總論中，他即將「虛」、「性」連言者，歸屬於太虛之第一層義，而將「神」、「感」、「善應」等概念劃入太虛之第二層義，並將涉及「原始反終」（此就太虛整體之生生歷程言）與「形潰反原」（此就個體向整體之復歸言）的概念歸為太虛之第三層義。至於通過將太虛析解為三層義後是否能解決《正蒙》舊注的爭端？又當如何解決？此即下文所要探討的部分。

三、王植對明清《正蒙》注之辨析

王植依據對太虛三層義的解析，進而指出明、清《正蒙》注家對橫渠思想的詮釋至少有三點值得辨析之處。

（一）辨析以「理」或「太極」詮釋「太虛」之非

在《正蒙初義‧卷一》總論〈太和〉一篇要旨時，王植指出：「舊說皆以太虛為理，且謂與周子言太極同義，不知太虛與太極確有不可得而強同者」[38]，明確的表示《正蒙》舊注嘗試以「理」，或周敦頤（濂溪，1017-1073）思想中的「太極」，附會張載所言之「太虛」，是一種不恰當的詮釋。[39]至於以「理」

37 清‧王植，《正蒙初義》，卷一，頁16。

38 清‧王植，《正蒙初義》，卷一，頁1。

39 在明清《正蒙》注家中，並非接受朱子詮釋者才以「太極」詮釋「太虛」。王船山並不認同朱子對張載的詮釋，但他也將此二者視為可互相詮釋的概念。陳來先生曾引王船山在《正蒙注‧太和篇》篇首的「緒言」指出，在船山的理解中，張載之《正

臺灣大學學術期刊資訊網

或「太極」詮釋「太虛」為何不恰當？由〈臆說〉表示曰：「太極，理也；太虛，氣也。言太極則太虛在其中，而太虛固不足以包太極也」[40]可知，王植是從兩方面論說：一者，從概念語詞的使用意義上而言，「太極」屬於「理」，「太虛」屬於「氣」，兩個概念在意義內容上並不等同，用前者詮釋後者並不恰當。二者，「太極」與「太虛」所涵括的內容範圍也不相同。王植在此仍順著宋明理學中「理先氣後」、「理以統氣」的觀點，認為形而上之「理」才是主宰、貞定「氣」之價值定向的主導。所以在存有的位階上，「理」是優先於「氣」，並也依此，「理」才是無邊際、無形跡、遍在於萬有卻不為形所侷限的形而上之本源，「氣」相較於「理」仍屬於「容有形跡」者，故在存有論的論域範圍上，「太極」可以涵括「太虛」，但「太虛」不足以窮盡「太極」之意涵。因此王植認為，在概念語詞所涵括的內容範圍上，「太極」可涵括「太虛」，但「太虛」無法包含「太極」。若將「太極」等同「太虛」，並用以詮釋《正蒙》中涉及太虛一詞的文句，都是一種不恰當的詮釋方式。三者，「太虛」與「太極」所處理的哲學問題不同，以後者取代前者不僅轉移了張載原本所關注的哲學問題，更可能使得「太虛」一詞的意涵為吾人所忽略。

在總論〈太和〉篇旨時，王植即曰：

> 《太極》一圖本《易》，「易有太極」數語建圖屬書以發所見，其說由理而氣而形，從原頭說下因端竟委以極其義。所謂太極云者，雖云不離乎氣，而實以其不雜乎氣者而言。故形而上下之分劃然不淆，而意之周匝言之簡盡，皆純粹以精而無之可疑。太虛之云，則因二氏崇虛之見而為之說，以訂其蒙其說由虛而氣而形，蓋氣有清濁，濁者滯於形象而不能通清者，則虛空洞達神妙莫測足以超乎形象之外，而為天地人物之本，故名以命之曰：「太虛」。

此段引文有兩項重點：首先，就哲學問題之差異而言，「太極」直指天地萬有之究極根源，此概念所直接回應的是吾人對存在根源的哲學探問。但是當張載使用「太虛」一詞時，其原出於批判佛、老以天地萬有為本虛不實，對治二氏

蒙》正是對濂溪之《太極圖說》的發明。但王船山此一理解是否真確，則仍有進一步討論的空間。例如，勞思光先生亦曾指出，王船山在《正蒙注》中以理氣論詮釋張載的氣論，其解讀與《正蒙》本旨有異。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158；勞思光，《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1998年），第三冊下，頁690。

40 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁1-2。

臺灣大學學術期刊資料庫

以「虛」、「無」見道體的問題。故與《太極圖說》上承《易》傳一系直探萬有之究極根源的問題脈絡不同。基於此，太虛之第一層義雖也關涉萬有存在的根源性探問；不過，「太虛」與「太極」概念在所處理的哲學問題上卻僅是「交集」，而並非「重疊」。若將二者相互代換是混淆了二者哲學問題上的差異，且遮蔽了太虛概念之義蘊而不自覺。其次，就形而上下之關係而言，「太極」與「氣」是「不離不雜」的關係。依據前一點所提的問題意識，王植指出以太極為核心概念的存有論圖式如下：「理（太極）－氣（氣化流行）－形（有形個物）」。此即意味「太極」屬「形而上」是氣化之所以然者，「氣」屬「形而下」是生成變化之實然。故在存有位階上，二者分屬「形上/形下」，不容踰越。相較於此，太虛旨在批判「**二氏崇虛之見**」，故太虛是以至虛為實。設若「氣」即是真實無妄之有，天地萬物亦即是整全一體之「氣」，則「氣」之濁礙而為形所侷限者亦即有形個物，而清通不為形象所侷限者則為至虛的「太虛」。「太虛」與「氣」之關係乃是「太虛即氣」。一氣貫通形而上下，標示出凡存有即真實，形而上之太虛與形而下的有限個物皆是「氣」。依此所呈現的存有論圖式如下：「太虛（清通不為形象所拘之氣）←氣（真實無妄之有）→形（濁礙為形所拘之有限個物）」。故「太虛/氣」並非「形上/形下」的二分關係。由此亦顯出「理氣關係」與「虛氣關係」，在哲學問題上，僅是「交集」而非「重疊」。所以不當以「太極」或「理」取代「太虛」。

基於前述三點，王植批判明清以來的《正蒙》注解。他以李光地的注解為例，對於〈太和〉所言：「**太虛無形，氣之本體**」，李注為「**言太虛無形之中，而氣之本體存焉，即太極也。朱子〈圖解〉云此所謂『無極而太極也』**」[41]，依照李注此處的理解而言，是將「太虛」與「氣」拆解為彼此相對的兩物，「太虛」並不是「氣」，而是在「氣」之中主宰氣化流行的本體，亦即是周敦頤所言之「太極」。王植認為，李注言「**太虛無形，氣之本體存焉**」中，實是將「太虛無形」與「氣之本體」分為異質的二者，使「太虛」獨立於「氣」的內容意涵之外。這種詮釋不僅使得「太虛」與「氣」截斷為「形上之太極」與「形下之氣」的兩層關係，更使得「氣」之本體義脫落。相對者，通過太虛之三層義的釐清，將〈太和〉此句視為「**太虛之第一層義**」[42]，則不僅仍能首尾一貫地詮釋本節文句，更能在遵照「太虛即氣」的論斷下，使「太虛」與「氣」不必截斷為「二」，並可經由「太虛」之第一層義保留「氣」之本體義。此所以王

41 清．李光地，《注解正蒙》（臺北：臺灣商務印書館，1979年據乾隆42年欽定四庫全書本影印），卷上，頁2。

42 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁12。

臺灣大學學術期刊資料庫

植批判李注曰：「無形、本體說作兩層，不免混入程朱甲裡，非張子本意」[43]。

對於以「理」詮釋「太虛」，王植亦以為不然。他通過字詞代換的方式突顯出這種詮釋方式的不恰當。在《正蒙初義‧卷一》中，他以「太虛不能無氣」、「萬物不能不散而為太虛」、「氣之聚散於太虛」、「太虛為清」、「萬象為太虛中所見之物」等句舉例，若是將「太虛」詮釋為「理」可通，則以上這些文句當可代換為「『理』不能無氣」、「萬物不能不散而為『理』」、「氣之聚散於『理』」、「『理』為清」、「萬象為『理』中所見之物」。然而，如此代換的結果，不僅造成文句的不通順，更在義理上難以說得通。依此可知，以「理」詮釋「太虛」並不恰當。再者，王植指出，有些《正蒙》注家認為「虛能生氣」、「氣坱然太虛」等句已然顯示「太虛」不是「氣」，因為以「氣」言「太虛」似未能窮盡「太虛」之意義，並依此推論說「太虛」既然不能以「氣」窮盡其意，則「太虛」當為主導氣之「理」。王植認為，這種詮釋觀點的謬誤在於已經先以「理氣二分」的架構詮釋「虛氣關係」，如此才會主張「太虛」是「理」而非「氣」。實際上，若能仔細分析「太虛」在《正蒙》中的不同意涵，當可知那些看似不能直以「氣」窮盡「太虛」之意的文句，多半是就「太虛」作為「氣之本體」的第一層義而言。對此，王植不僅在注解「氣坱然太虛」時表明：「坱然太虛即無形之本體也，為（太虛）第一層（義）」[44]，更在注解「虛能生氣」時，明確指出：「此總太虛三層之意而言『虛』與『氣』之非二」[45]。所以，王植批判這些《正蒙》舊注曰：「直以『氣』言似未盡，而亦何可直以『理』字代之也」。基於此，王植主張，若以「太虛」與「氣」在概念語詞的使用上作進一步的區分，則可；但若是主張「太虛」是「理」而不是「氣」，則不可。[46]

（二）辨析以「理體氣用」詮釋「虛氣關係」之非

由前述討論可知，王植反對《正蒙》舊注以「理」或「太極」詮釋「太虛」。依此，他更進一步指出：由「理氣關係」詮釋張載的「虛氣關係」，並不是一種十分恰當的理解。王植表示：

> 竊嘗論之曰：「夫有理而後有氣，有氣而理即乘之，故理為體而氣為用，此諸儒所共言也。由張子之言，則氣自有氣之體，氣自有氣

43 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁13。
44 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁26。
45 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁21。
46 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁13。

臺灣大學學術期刊資料庫

之用，而氣之體用又各自有體用之可分焉，此非諸儒所共言，而張子所以發前人之未發者也」。[47]

對於王植這段聲明，吾人可從兩方面理解：其一，自朱子注解《西銘》以來，以「理」為「體」、「氣」為「用」的方式詮釋張載氣論，已經是許多服膺程朱理學之儒者的共通見解。[48]在此共識下，諸儒認為：若說世間萬有之生成變化乃是氣化流行之「然」，在氣化流行之中必有一使之「所以然」之「理」[49]。順此，「理」當為「氣」之存在根源，而「氣」則是呈顯「理」之妙用的載具。「理」與「氣」的關係是「有理而後有氣」（理先氣後）、「理為體而氣為用」（理體氣用）。換言之，這種詮釋觀點是預先設立了「體－用」架構，然後套用於張載氣論中，並依此將一氣流行分解成作為本體之「理」與作為發用流行之「氣」。又由於張載在《正蒙》中是將「太虛」視為貞定氣化之價值理序的本源，故《正蒙》舊注多以理氣二分的「體－用」架構詮釋張載思想中的「太虛」與「氣」之關係。

其二，王植反對前述觀點。他認為，太虛與氣雖自有體用關係而可有所區分；但是，並不能就依此將「太虛」與「氣」分離成本質互異的二者。[50]王植指出，一氣自可分為體用，而且體用又可再各分體用。《正蒙初義‧卷一》曰：

陰陽兩端循環不已，立天地之大義者，氣之體也。游氣紛擾合而成質，生人物之萬殊者，氣之用也。然則何以言體之體、體之用？曰：「坱然太虛者，渾然無朕之本體乎；升降飛揚者，相摩相盪之大用乎。此在未有天地人物之先，湛然而無形者也。無形者，皆體也」。

47 清‧王植，《正蒙初義》，卷一，頁28。

48 在明清《正蒙》注中，不論是贊成或反對朱子詮釋進路者，多難跳脫以理氣論展開辨析張載虛氣關係的論域。誠如楊儒賓先生所指出，朱子的理氣論雖是明代中晚期反朱子學者所欲對治的目標，但對治者與被對治者卻共同形成了包含正反兩面論證在內的論域，使得反對者也是繞著理氣關係展開論辯。參見楊儒賓，〈檢證氣學－理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁254。

49 此說影響甚深，在當代張載學研究中，除前引牟宗三先生的論點外，丁為祥先生亦有相近的看法，而從「虛氣相即」詮釋「太虛」與「氣」的關係。參見丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000年），頁45-86。

50 孫振青先生即曾指出，「區分」和「分開」是不同的。前者意謂「太虛」與「氣」指的是道體的不同面向，但二者皆為道體自身；後者則區隔「太虛」與「氣」為「二」，太虛是形而上之道體，氣是形而下之實然。孫振青，《宋明道學》（臺北：千華出版公司，1986年），頁69-70。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 然則何以言用之體、用之用？曰：「浮而清、降而濁者，其對待之本體乎；感遇聚散為風雨雪霜者，其流行之妙用乎。此在既有天地人物之後，繁然而有象者也。有象者，皆用也」。[51]

依照王植的解析，《正蒙》氣論中的體用關係可先分為「氣之體」與「氣之用」兩大類，大類之中又可再分為「體之體」、「體之用」以及「用之體」、「用之用」等四小類。其區分原則如下：1.「氣之體」與「氣之用」之區分可從兩面論說。一者，就存在之整體歷程與個別環節而言，設若「氣」初僅指向真實無妄之存有，則生生不已的整體造化歷程即為「氣之體」，亦即生生不息的存在流行。此所以王植以「陰陽兩端循環不已」描述之。又由於個別存有者是在整體氣化歷程中以游氣聚散的方式生滅，故相對於整體存有歷程而言，個體生成乃屬「氣之用」。此所以王植以「游氣紛擾合而成質」區別之。二者，就「未有天地人物之先」與「既有天地人物之後」而言，則前者屬於氣之未曾分化為個別存有者之本然，王植以「無形者，皆體也」指出氣之本然不為「形」所侷限，故屬「氣之體」；後者則是一氣已然分化為萬有以後，王植以「有形者，皆用也」表示形器皆是氣化之發用流行，故屬「氣之用」。2.「氣之體」又可依氣之本然的本體義與發用義，再區分為「體之體」與「體之用」。凡言及天地萬有之本然，進而直指存在根源與價值理序者，屬「氣之體」中的「體之體」，此即「太虛」之本體義。其次，就氣之本然雖無形無象卻非靜止之死理而言，未曾分化之氣已然涵蘊造化生物之大用，故可分屬為「氣之體」中的「體之用」，此即「太虛」之發用義。換言之，若所論在於探討氣之本體根源時，則太虛即是氣之「渾然無朕之本體」，故為「氣之體」之「體」，簡言「體之體」。至於所論涉及氣化生物之活動源頭時，則太虛即是造化活動自身，而由「升降飛揚」、「相摩相盪」顯生物之「大用」，故為「氣之體」之「用」，簡言「體之用」。3.「氣之用」亦可再區分為「用之體」與「用之用」。王植將一氣已然化生萬有後的氣化活動再做分解，若直指此氣化活動本即是以清濁聚散、沉降飛揚的方式發用流行，則為「氣之用」之「體」，簡言「用之體」。由於此時所指之氣已非無形的氣之本然（太虛），而是一氣化分為有形萬物時的氣化活動，故雖直指此活動之本然而名之為「體」，卻是已然有分、相互對待之「體」，故王植以此為「對待之本體」。至於「用之用」，則是指風、雨、雪、霜等天地萬象、萬物，皆不過是此氣化流行之各環節又經由分化、交感所化生，故王植又稱之為「流行之妙用」。

上述區分原則又有三點值得注意之處：首先，王植以「陰陽兩端循環不已」

51 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁26-27。

臺灣大學學術期刊資料庫

直指「氣之體」，不僅在於呼應太虛之第三層義，將造化自身視為一陰一陽循環往復的歷程，更指點出《正蒙》氣論中的存有本源（太虛）即是生生不已的造化活動，太虛即是氣，「太虛」與「氣」並非不變動之「理」騎乘於變動之「氣」的關係[52]。故王植認為太虛與氣以及氣化之關係僅能在分解地說時有所區分，而不能將其視為本質不同而定當區隔的相異者。其次，由「氣之體」為「立天地之大義者」可知，太虛之關鍵意涵不僅在於作為解釋萬有之所以能生生不息的存在根據，更標示出此存在秩序即是價值理序[53]。最後，「氣之體」不僅指向太虛為造化之源，且基於太虛為「湛然而無形」之本體，更標示出「太虛」即是「氣之本然」。又由於專言氣之本然時，即含蘊萬有之差別性尚未從整全之一氣中析分而出，故張載以「清」、「虛」、「一」、「大」或「清通不可象者」描述之。

藉由重新釐清「太虛」與「氣」的體用關係，王植不僅表示「虛與氣非有二也」[54]，將張載「太虛即氣」定調為「太虛之本然即是氣」、「一氣之中自有體用」。他更批判《正蒙》舊注中以「理體氣用」詮釋張載虛氣關係的論述。例如，針對〈神化〉所言「神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已」，《正蒙補訓》認為此段是「重神化不重氣，即氣以見神化也」，而《正蒙集解》亦注解為「神所以主張萬化而運於無形者，.....用所以發其體而體即寓於用之中」[55]，皆從體用關係理解張載所言之「神化」。在此詮釋脈絡中，「神」與「氣」是即用以顯體的關係，神雖不離於氣化流行，但神仍是主宰氣化之超越理體，「神」與「氣」終究是「二」而非「一」。王植認為，此類詮釋的謬誤有二：一者，誤將神化之神視為本體義；二者，誤將太虛與氣化可分解地說的關係視為本質互異的關係。王植歸納《正蒙》書中的核心概念而指出，《正蒙》凡言「神」、「化」者，皆屬於太虛之第二層義，亦即就太虛為流行之用而言。但是，《正蒙》舊注往往將「神」上抬至本體的地位，卻將氣下降為僅屬於形而下的層次。故誤將張載所謂「一於氣」視為形而上之神與形而下之氣的「統一」或「合一」。實則，若掌握太虛之中自有體用的原則，

52 依據王植的分解，超越之理騎乘於形下之氣的關係，應該修正為太虛之第一層義與第二層義串言，亦即由太虛本即是萬有之本體與神化之活動自身，而非本體與活動相異的二者。

53 方東美著，馮滬祥譯，《中國人的人生觀》（臺北：幼獅文化事業股份有限公司，1980年），頁14。

54 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁31。

55 清．王植，《正蒙初義》，卷四，頁2。

臺灣大學學術期刊資料庫

則「一於氣」當與「太和所謂道」對讀，其意指太虛生化萬物之神妙不測與氣化流行本即是「一」。[56]類似的批判亦散見於《正蒙初義》一書中。

（三）辨析舊注以「所以為太和者，道也」之非

「太和所謂道」是《正蒙‧卷一》首句，有總提全書綱領之關鍵性，歷來《正蒙》注家多對此句不敢輕忽。王植更表示「先儒言氣之詳，莫如張子如此節以太和言氣，而一氣字中又層層分析」[57]。但也正因此，王植認為有些注解出現過度詮釋之嫌。他舉《性理大全》所收《補注》為例，指出：「《補注》謂太和是氣，所以然者乃是道，未免多做斡旋」[58]。若從宋明理學史上來看，將「太和」視為「氣」，而從「太和所謂道」一語中另立出「使太和之所以然」之「道」者，《補注》並非孤明先發。明儒吳與弼（康齋，1391-1469）便已經表示：「張子以太和為道體。蓋太和是氣，萬物所由生，故曰保合太和，乃利貞。所以為太和者，道也，就以為道體，誤矣。」[59]，而明儒劉璣（近山，1457-1532）在《正蒙會稿‧卷一》中亦表示：「太和者，陰陽會合沖和之氣也，張子狀道之體，以為道理悉從氣上流行出來，故指太和以明道，欲人即氣見道」[60]。然而，王植反對這種觀點。他雖部分的接受先儒的注解，認同「太和」乃是精於「狀道之詞」。[61]但他並不認為可順此得到如下結論，亦即是：「太和」屬氣化之然，而「道」乃是使氣化之所以然。王植指出，在此「只就氣言，而未及理之不雜乎氣者」，故依照太虛之三層義的詮釋進路，當可將本節所言之「太和」判為「太虛」之第二層義。換言之，王植首先反駁《補注》以「然－所以

56 王植曰：「神與化皆在首篇〈太和〉中，皆太虛之第二層也」。（清）王植，《正蒙初義》，卷四，頁3。

57 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁8。

58 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁9。

59 清．黃宗羲撰，《明儒學案．崇仁學案二》，卷2，頁37。

60 明．劉璣，《正蒙會稿》（臺北：臺灣商務印書館，1966年據清惜陰軒叢書本影印），頁2。

61 據《張子全書》所載，朱子對「太和所謂道」一節之注解為「此以太和狀道體，與發而中節之和無異」。在《正蒙初義》中，王植則順此將《周易．繫辭上傳》的「一陰一陽之謂道」，以及《中庸》所言：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」帶入詮釋「太和所謂道」一語，並表示考究此處語意，正是「以太和為道」，而非《補注》將「太和」與「道」析解為「形而下之氣」與「形而上之道」的關係。（清）朱軾，段志熙校，《張子全書》，卷一，頁1；（清）王植，《正蒙初義》，卷一，頁9。

臺灣大學學術期刊資料庫

然」的架構詮釋〈太和〉本節文句。因為，如此一來，「太和」被歸為「氣」，屬於形而下的「實然」，「道」則是在「太和」之上，屬於形而上的「所以然」。原本以「太和」直指「道體之發用流行」的語句，反而被割裂為形而上與形而下兩層，使「太和」及「道」成為本質互異的二者。其次，王植接受《補訓》的觀點，以為此句是「即氣化上見道」[62]。由於在太虛之三層義的區分中，「氣化」乃是就太虛為流行之用而言，故此處之「太和」已屬於太虛之「已發之用」，而非針對太虛作為「未發之體」而言。[63]也正是因此，王植認為朱子以「太和」之「和」與「發而中節之和無異」的詮釋，實有洞見。再者，對於本節「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」兩句，他又依《補訓》的判析，而認為《補注》強將句中之「氣」與「神」分為「生物者也」與「流行者也」，都是一種強作分別，反使「流行生物」截作兩項的做法。王植指出，此中關鍵在於《補注》混淆了「太虛」之第一與第二層義所論及的內容理當有所區分。因此，誤將「清通而不可象」之「神」上提至直指太虛之本體的第一層義。實則依據〈臆說〉的歸納分析，在《正蒙》中，凡與「太虛」有關而言之「神」，皆屬於太虛之第二層義，即是就「太虛之流行者而分別言之」[64]，例如，此處所舉「清通而不可象為神」，以及「太虛為清，無礙故神」等，皆為此意。[65]所以，若能從「太虛」之第二層義掌握「太和」，當可知張載並非以「神」指形而上的造化流行之本體，而將「氣」指形而下的生物之資。王植認為，在張載思想中，「流行生物」只是一事，只是以氣之發用流行和諧無礙，故能生物不息，而稱之為「太和」，此所以王植曰：「氣之發用即太和之謂也」[66]。又由於「神」與「太和」皆屬於太虛之第二層義，故「清通而不可象」之「神」亦即是指「太

62 清．王植，《正蒙初義》，卷一，頁6。

63 王植指出：「諸家以太虛、太和分體用，蓋以第一層與第二層對言」，此即是說，在《正蒙》中，「太和」與「太虛」是「一」，太和不過是太虛之三層義中的第二層義，專就「太虛之發用流行」而言，若說二者可進一步區分體用關係，亦僅是就太虛自身的第一與第二層義相互「串言」而已。但是，舊注在理解「太虛」與「太和」的意涵時，誤將本屬同一的「太和」與「太虛」分解為本質互異的二者，前者屬於氣化之然，後者屬於使氣化之所以然之道，故使得太虛與太和形成「對言」為「二」的關係。（清）王植，《正蒙初義》，卷一，頁12。

64 清．王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁3。

65 在《正蒙初義》中，王植又進一步表示：「張子言『性』與『神』處，俱以『性』屬第一層，『神』屬第二層。觀末篇『感者性之神，性者感之體』等語可見」。（清）王植，《正蒙初義》，卷一，頁13。

66 清．王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁2。

臺灣大學學術期刊資料庫

和所謂道」之「太和」。也正是在這個基礎上，王植指出《補訓》雖能洞見《補注》之非而能知「以流行生物兼氣與神」，但卻「未能確見神之即太和也」[67]。

四、王植對《正蒙》「太虛」義的開展

王植對《正蒙》之「太虛」義至少有三項重要的開展：其一，他釐析「太虛」之三層義，不僅重新顯豁「太虛」在《正蒙》思想中的關鍵性，並且通過對顯儒釋思想之異同，梳理出張載以「至虛為實」貫穿《正蒙》義理的問題脈絡與思想架構。其二，他指出「太虛」概念實是張載闡明儒家「天人合一」之學的樞紐，由此顯明學者重《西銘》而輕《正蒙》之非。其三，他從《正蒙》所處理的哲學問題指出張載以太虛言道體之必要性，並依此回應伊川朱子對張載以「清、虛、一、大」情狀道體的批判。現分述如下。

（一）闡明由儒釋異同處見道體之進路

張載原以佛、老兩家思想為論辯對手，[68]而未曾言明此間有輕重、主從之別，這一點可由《正蒙・范育序》中得知。[69]但是在〈臆說〉中，王植則表示「張子見道原從儒釋異同處入手，故其言太虛皆與釋氏對照」[70]，並且將太虛之三層義一一與釋氏思想相對照，已然將佛家思想視為張載論道的主要批判對象。以下即順此探討之。

其一，由太虛第一層義駁斥釋氏「以虛為道」之說。〈臆說〉曰：「太虛第一層，無形之本體。所謂天者，道所從出也。釋氏即以虛為道，故以心法起滅天地。所謂不知道者，此也」。佛學以天地萬有皆因緣所生，均無自性，故可由心上修持以蕩相遣執。但是由儒者觀之，天地萬有皆由形而上之道體所生

67 清・王植，《正蒙初義》，卷一，頁10。

68 誠如張永儁先生所指出，張載是多年深究佛、老之學而「知無所得」，終返歸儒門的學者。他「太虛即氣」所衍生的氣論思想，主要就是對治於「虛生氣」、「視世界為幻妄」，對佛、老所做的嚴格批判。張永儁，〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，《哲學與文化》第387期（2006年8月），頁90-91。

69 在〈序〉文中，范育指出：「浮屠以心為法，以空為真，故《正蒙》闢之以天理之大，……老子以無為為道，故《正蒙》闢之曰：『不有兩則無一』」，又表示：「使二氏者真得至道之要、不二之理，則吾何紛紛然與之辯哉？故予曰《正蒙》之言不得已而云也。」依此可知，至少在張載嫡傳弟子眼中，《正蒙》仍是以佛老同為論辯對象，而非僅以釋氏為重。（宋）范育，〈范育序〉，《張載集》，頁5。

70 清・王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁4。

臺灣大學學術期刊資訊庫

生，設若萬有本自虛幻而可隨心法起滅，則道體若非無法保障萬有之真實性，要不即是道體自身亦為虛妄不實。王植認為，此兩種觀點皆源自於釋氏猶未能見道體之真。故張載之洞見在於指出「虛空」並非「虛無」，無形之道體雖不能為感官知覺所察視，卻為至真至實的存在本根。若以一字稱此存有之真實性，即名之曰：「氣」。若以「氣」之本然即為至虛無形之存有本體，則名之為「太虛」。故「氣」之原初意涵亦即是「真實無妄之有」，由此否定「無」之可能。[71]〈太和〉即曰：「**知太虛即氣，則無無**」[72]。換言之，太虛之第一層義即是由本體義澄清道體雖虛空無形卻真實無妄，藉此突顯釋氏以虛為道的謬誤。

其二，由太虛第二層義駁斥釋氏「以天地人事為幻妄疣贅」之論。〈臆說〉曰：「**第二層，太虛之清通而神，正於氣上見功用，而釋氏以天地人事為幻妄疣贅。所謂不知天人者，此也**」。就儒者觀之，佛學雖以破執見長，但其以虛為道，則不僅將道體視為空虛，更連帶地將天地萬有之存在與價值皆視為幻妄。若然如此，則人倫之常與禮法秩序皆失去根源天地的價值基礎。王植認為，佛教這種對人間價值理序極具破壞性的觀點，亦源於不明瞭太虛生物之德與天人本一之旨。他指出張載所言之太虛乃是以「至虛為實」，其體雖清通不可象，但其用卻可由氣化流行以生物不息上得見。又由於天地萬有皆源自太虛氣化生物之德，故萬有雖隨氣化流行而有生死存滅，但太虛所生之物均為真實無妄之存在，氣化所依之理序，亦為人間價值之理序。換言之，太虛之第二層義即是由作用義反駁釋氏以天地人事為幻妄的觀點。

其三，由太虛第三層義駁斥釋氏「輪迴復生」之說。〈臆說〉曰：「**第三層，人物之散仍歸太虛，而釋氏以為輪迴復生。所謂不知鬼者，此也**」。張載認為，佛教解脫輪迴的觀點是出於「厭苦求免」的自私心態，[73]既無益於得見

71 張載此論廣泛影響明清氣學學者。例如，王俊彥先生即指出，儘管張載與王廷相（浚川，1474-1544）的氣論有異，但是張載所言之太虛兼含本體義、生生義與價值義，對王廷相有深刻影響。鄭宗義先生亦指出張載氣論對戴震（東原，1723-17771）以氣化流行言天道的影響。劉又銘先生更藉由「宋明清氣本論的兩類三型」之分判而指出，張載對明清不同類型的氣論學者之影響。參見王俊彥，《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年），頁30；鄭宗義，《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原（增訂版）》（香港：中文大學出版社，2009年），頁238；劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，楊儒賓，祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁203-246。

72 宋．張載，《正蒙．太和》，《張載集》，頁8。

73 〈乾稱〉曰：「浮屠明鬼，謂有識之死受生循環，遂厭苦求免」。（宋）張載，《正蒙．乾稱》，《張載集》，頁64。

臺灣大學學術期刊資料庫

道體之真[74]，也不符合儒者「存順歿寧」的人生態度。[75]王植亦承繼張載論點，指出人死後是魂歸諸天、魄還於地，由個體之氣散歸於整全之太虛。反對釋氏輪迴說預設人以有識主體的方式不斷地經歷生死流轉。換言之，太虛之第三層義乃是由氣之聚散義反駁釋氏以人之死生為個體永世輪迴的觀點。

（二）辨析「太虛」與《正蒙》之「天道人性」的關聯

闡述儒家「天道人性通貫為一」之學乃是張載思想的核心。這可由《正蒙》屢屢言及「天良能本吾良能」[76]、「天人一物」以及「天人合一」得知。[77]然若進一步探究則可知，張載此說又是針對佛、老二氏「崇虛」、「尚無」之論而發。這可見於〈大心〉曰：

> 釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地。明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，所以語大語小，流遁失中。[78]

張載認為，佛家將人生視為妄見，而以輪迴之說解釋人生所遭逢的苦惡困頓，遂有解脫輪迴之心法。然而，若是將天地變化之理收攝於個人之識心中（「以心法起滅天地」），則只是以一己之見度量天地之大；若以萬物為幻象，則墮入永恆輪迴中之人與轉瞬消亡的萬物間，乃各有其生生之理，如此則分天人為二。因此，張載認為佛家之說是不明人鬼，將天人分判為二。在《正蒙‧大易》中，張載也表示：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也」[79]。他認為，大易生生之理只言隱顯、幽明，而不言有無。老子持「有生於無」之說，在「有」之外另立一個無對的「無」，實是不知有無實虛生滅只是通一無二之理。基於

74 彭文林先生指出，在橫渠思想中，得道乃是通陰陽之化、知死生幽明之故，所以只能有參贊化育之功，卻不能退轉大化之流而得解脫輪迴。故可知得道與解脫之間，並無必然之關聯。參見彭文林，〈橫渠闢佛的氣化論〉，《臺大文史哲學報》第45期（1996年12月），頁162-163。

75 馮友蘭先生引〈誠明〉所言：「盡性然後知生無所得；則死無所喪」，指出張載反對佛、老二氏以「無生」或「長生」為旨的論點，認為人應當生活一日即作一日人所當作之事，若一日至死，亦不過復合太虛。此即儒者「存，吾順事；歿，吾寧也」的人生態度。馮友蘭，《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），下冊，頁867。

76 宋‧張載，《正蒙‧誠明》，《張載集》，頁22。

77 宋‧張載，《正蒙‧乾稱》，《張載集》，頁64、65。

78 宋‧張載，《正蒙‧大心》，《張載集》，頁26。

79 宋‧張載，《正蒙‧大易》，《張載集》，頁48。

臺灣大學學術期刊資料庫

此，張載指出，不論是佛家將有形之物的生滅視為幻化，或是老氏將萬有之根源推至於「無」，均是不明天人一本之理。因為「有生於無」之論與「以山河大地為見病」之說，或是將天理流行導向空無，或是否定現世人生的價值，均將天人二判，而不能彰顯儒者所言天道性命通貫為一之理。因此，張載遂以氣之流行相盪說明萬有之變化，而將氣之聚散歸於太虛之神妙作用，其目的在於闡述儒者盡心知性以知天之義理。

王植承繼張載的觀點，並進一步以「太虛」三層義闡發「天人合一」之學。〈臆說〉曰：

> 張子言天道人性大意有二，其謂太虛而神，不滯於氣者，對庸人之拘於形器者言也，如「無礙故神」、「性通極於無」之類是也；其謂以虛為體，不離乎氣者，對二氏之溺於虛無者言也，如「虛空即氣」、「有無虛實通為一物」之類是也。合看方無弊，故每於一篇之中二義並見云。[80]

由引文可知，王植認為張載天道人性之說又可依據言說對象之不同而區分出兩條論述支線。其一，針對世俗之人（庸人）而言，張載以「天道人性貫通為一」破除世人以形軀（形器）為自限的觀點。張載指出，世人往往耽習於形軀生命而將氣質官能即視為自身性分之全，是以遺忘了凡人皆有天地之性、天德良知，皆能經由變化氣質的工夫達至知性知天、體物無遺的良能與性分。依此，王植不僅在注解〈神化〉所謂：「氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神」[81]時，藉由太虛之第二層義闡明「神化」之要旨本即在於「天之化」與「人之化」合一不二，而曰：「天有化，人亦有化。天之化也，運諸氣以為流行；人之化也，順夫時以為變化。天非氣，人非時，化之名於何有？化之實於何施乎？考之於古，如《中庸》云『至誠為能化』，孟子曰『大而化之』，所謂化者，皆以其人之德合陰陽與天地同流而無不通也」[82]，他更在注解〈大心〉首段時指出：「『德性所知』與《中庸》『盡性盡人物之性』者微異，『無一物非我』已有合天意，故引《孟子》以明之」[83]，藉由辨析張載由大心以明天人合一之說與《中庸》的微異之處，對顯張載對孟子知性知天說的承繼與發展。王植指出，《中庸》是由「天之所命於人」而言「人受命於天」以「盡性」與「盡人物之性」，這是由天之降命而言人之自命。但是張載承繼孟子由己而天的向上進路，

80 清．王植，〈臆說〉，《正蒙初義》，頁5。

81 宋．張載，《正蒙．神化》，《張載集》，頁16。

82 清．王植，《正蒙初義》，卷四，頁10。

83 清．王植，《正蒙初義》，卷七，頁5。

臺灣大學學術期刊資料庫

以「大其心」詮釋人之「知性知天」之「知」，故是由窮神知化而言天人本無二。此即藉「知合內外」的義理架構，重探「盡心何以知性知天？」並由天德良知直指人能超越形器見聞之侷限，領會太虛神化之不測。[84]

其二，針對佛、老之學而言，張載以「太虛即氣」破除二氏溺於虛無之論。這又可分為兩部分討論：一者，由天道人性之通一無二，重申人生之真實無妄與人應有之性分。[85]二者，從天人合一反駁佛、老以「捨離形軀」或「長生不死」為真的觀點。關於前者，本文已多有論述，此處不再重複。以下主要針對後者析論之。在張載思想中，二氏對於死生的態度乃是各有所蔽。〈太和〉即批判道家追求「久生不死」乃是「徇生執有者物而不化」，而佛教以輪迴說闡揚滅盡無餘的涅盤境界，乃是：「彼語寂滅者往而不反」。[86]他藉由冰凝釋於水之喻闡明人之死生不過是氣化流行之不得已而然，人若想根本的跳脫死生存亡的限制，不僅是不明造化之理，而且是以人力逆天的妄行。[87]因此他發揮《周易‧繫辭上》的思想，[88]主張人對於死生的態度當是由德性生命之長在超越死生氣化之必然，使人成為即有限而可無限之存在。[89]順此義理脈絡，王植不僅

84 在注解〈乾稱〉言：「有無、虛實通為一物者，性也。不能為一，非盡性也」時，王植指出：「此即首篇『知虛空即氣』節意，所以辨虛無之謬也」，由此一方面顯豁張載由「至虛之實」破「虛無之妄」的問題意識；另一方面，也再次申明儒、佛、老莊之所以不能混為一途，正在於儒者語「天道性命者，不罔於恍惚夢幻」（〈太和〉）。

85 由《正蒙初義．卷十七》可知，王植認為，張載在「天道性命通貫為一」之義理上乃是「與程朱大同」（頁14）。但對於張載以「太虛無形」破二氏「空」、「無」之論，則是與程朱之學終覺有異。

86 宋．張載，《正蒙．神化》，《張載集》，頁7。

87 《正蒙．動物》曰：「海水凝則冰，浮則溫，然冰之才，溫之性，其存其亡，海不得而與焉。推是足以究死生之說。」張載指出，氣凝聚生物就如同海水凝結成冰一般，雖然海水與所凝結之冰在本質上皆是海水，但是海水是否要凝結成冰，卻並非海水所能決定。同樣的，人之生死亦只是一氣所化而已，人是無力也無須干預此氣化流行。（宋）張載，《正蒙．動物》，《張載集》，頁19。

88 〈乾稱〉曰：「易謂『原始反終故知死生之說』者，謂原始而知生，則求其終而知死必矣」。（宋）張載，《正蒙．乾稱》，《張載集》，頁65。

89 此思想貫穿於張載著作之中，例如，《經學理窟．自道》曰：「當生則生，當死則死。」而〈學大原上〉亦云：「死之事只生是也，更無別理。」〈義理〉更直言：「道德性命是長在不死之物也，己身則死，此則常在。」（宋）張載，《經學理窟》，《張載集》，頁291、273、279。

臺灣大學學術期刊資訊網

通過太虛之第三層義辨析張載原始反終的氣化論與釋氏的輪迴觀不同，[90]並且通過太虛之第一與第二層義串言，闡明張載「性與天道合一存乎誠」的思想要旨。[91]值得注意的是，王植認為雖從天道人性相貫通之理上可直言人性乃真實無妄且無不善，但《正蒙》之要旨卻仍是以一「學」字彰顯「天人合一」的關鍵當落在無間斷地實踐工夫上。[92]

基於前述兩點可知，王植不僅再次申明「天道人性貫通為一」之學是張載思想的核心，更嘗試依此辨析張載與釋氏輪迴說的根本差異，由此回應程朱與明清《正蒙》注中的批判。至於張載與朱子思想的分別，則是下一點所要探討的內容。

（三）回應朱子對《正蒙》之「太虛」的批判

宋明理學家在抽象思考上日趨成熟的特徵之一，即是嘗試掃除用形而下的自然屬性描述形而上的道體。故自二程子以至於朱子都不滿於張載以「清、虛、一、大」情狀道體。對此，《朱子語類‧張子之書二》有如下記載：

> 《正蒙》說道體處，如「太和」、「太虛」、「虛空」云者，止是說氣。說聚散處，其流乃是箇大輪迴。蓋其思慮攻索所至，非性分自然之知。若語道理，惟是周子說「無極而太極」最好。如「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」，亦說得有理。「由氣化有道之名」，如所謂「率性之謂道」是也。然使明道形容此理，必不如此說。伊川所謂「橫渠之言誠有過者，乃在《正蒙》」；「以清虛一大為萬物之原，有未安」等語，概可見矣。[93]

朱子承繼二程子對張載之批判，在詮釋《正蒙》時，嘗試對張載所用「太虛」一詞以及「虛氣關係」提出如下修改：其一，以「理」取代「太虛」。這可由下述問答得見，朱子門人問：「橫渠云：『太虛即氣。』太虛何所指？」，朱

90 在《正蒙初義．卷十七》中，王植藉由注解「浮屠明鬼」一段表示：「鬼神無形也，釋氏偏以為有。人性至實也，而釋氏偏以為無。其與吾儒直如冰炭之不相入」，由此辨析張載與佛教輪迴觀的根本差別，即在於儒者以人性為至實。（清）王植，《正蒙初義》，卷十七，頁19。

91 清．王植，《正蒙初義》，卷六，頁4。

92 清．王植，《正蒙初義》，卷六，頁1-5。

93 宋．朱熹，《朱子語類（肆）》，收入《朱子全書》第17冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁3329。

臺灣大學學術期刊資料庫

子答曰：「他亦指理，說得不分曉」[94]。換言之，朱子肯定張載所言之太虛亦在直指道體而具有超越的向度，但是他認為「理」比「太虛」一詞更能精準的呈現道體形而上的意涵。故朱子順伊川的見解，進一步從兩方面批判張載所言之「太虛」。1.以「太虛」稱「道體」所呈現的問題，並非僅止於概念語詞使用是否精確的問題，而是出於未能全然的領會形而上之道體。是以當門人問：「《正蒙》中說得有病處，還是他命辭不出有差？還是見得差？」，朱子的回答是：「他是見得差」。2.由「太虛」一詞回溯張載所見之偏，在於無法清楚區分形而上之理與形而下之氣應有的分際。因此，朱子指出：「如以太虛、太和為道體，卻只是說得形而下者」[95]。基於1與2兩點可知，朱子認為在稱指道體時，應以「理」取代「太虛」。

其二，以「理/氣」關係詮釋「虛/氣」關係。由《朱子語類‧卷六十》曰：「『由太虛有天之名』，這全說理。『由氣化有道之名』，這說著事物上」，以及「『虛』字便說理，理與氣合，所以有人」[96]可知，朱子乃是從理氣論架構詮釋張載的虛氣關係。但朱子不滿張載太虛一詞仍帶有形而下的色彩，以至於使得理氣應有的分際不明。[97]故當有弟子問：「橫渠云『太虛即氣』，乃是指理為虛，似非形而下」，朱子即回答曰：「縱指理為虛，亦如何夾氣作一

94 宋．朱熹，《朱子語類（肆）》，頁3331。

95 宋．朱熹，《朱子語類（肆）》，頁3328。

96 宋．朱熹，《朱子語類（參）》，收入《朱子全書》第16冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁1943。

97 誠如劉述先先生所指出，僅管吾人並不適宜將朱子理氣論歸屬於西方典型的二元論思想，理與氣之存有論分際卻是不可不明。本文接受劉先生的論點而進一步主張，在朱子思想中，「理」為第一序的存有，為一切萬有的存在依據，「氣」為第二序的存有，用以說明萬有的生成變化。無「理」，則「氣」頓失存在依據；無「氣」，則「理」無有生成變化，現實世界無法產生。形上之理與形下之氣是「不離不雜」。「理」與「氣」是不可相互化約的概念，二者之間實具存有論的區分，屬異質異層的關係。但在張載思想中，「氣」之意涵即存有之真實無妄，為萬有存在之依據。形而上之太虛，即氣之本然而為真實無妄之存有自身；形而下之萬有，即由氣化所成的客形，其本質雖仍是氣，卻因其為形所拘限，而與無形無限之太虛終有區分。故太虛與氣的關係卻是「一而有分」。但誠如前述，此處所言之「區分」並非「區隔」，並未將太虛與氣視為異質異層的關係。主要是基於思想活動的便於釐析而「分解地說」之意。此為朱子「理氣」論與張載「虛氣」論之關鍵分別。劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁639-662。

臺灣大學學術期刊資料庫

處？」[98]。朱子認為，張載使用太虛、太和等詞語，實將形上道體下拉至形下氣化的層次，如此不僅沾染上佛家輪迴說的色彩，而且使得天道性命相貫通之義理不明。這又可見於朱子對張載「成性」說以及「**合虛與氣有性之名**」一語的批判。

朱子上述對張載思想的詮釋廣泛地影響明清《正蒙》學的發展。值得注意的是，王植雖洞見朱子對張載思想的批判與改造，但無意將朱、張放置於思想擂台的兩方作為彼此對立的對手。因此，當他發現朱子對張載思想的理解有異於《正蒙》原本的論述脈絡時，他一方面藉由對明清《正蒙》注的批判婉轉地對顯朱、張思想之異；另一方面，則是從根源處直指張載以太虛為首出概念的必要性，藉此回應朱子對張載以「清、虛、一、大」情狀道體的批判。關於王植對於明清《正蒙》諸注的批判，前文已有說明，此處則不再贅述。以下主要針對後者提出三點說明。

首先，在注解〈太和〉言：「**太虛為清，清則無礙，無礙故神**」一段時，他表示張載並非不知道以太虛言道體恐限於一偏的批判。但是張載著眼於佛教以道體為虛空之弊端，而非旨在釐析道體之超越體性與氣化流行之間的形而上下之分際。故以一氣貫通形而上下，實是藉「太虛即氣」闡明形上道體與形下萬物皆是真實無妄之存有。因此，「太虛」之「虛」並非相對於「實」之「虛」，而是由「至虛」破除將「虛」視為「空」、「無」的觀點。此即張載以「至虛為實」之思想要旨。[99]故太虛之第一層義即在指出，「太虛」並非落於虛實相對的形而下之詞語，而是統虛實以為一以立論，具有本體義的超越向度。

其次，「太虛」為「清」並非意指「濁」者無法為其所含納，致使本欲描述形而上之無限道體，卻在排除濁、礙等性徵之後，反淪為形而下之有限者。「太虛為清」是由「清」、「通」而言「無形」、「無礙」，由「無形」、「無礙」而言道體不為「形」所拘，故為貫通形而上下者。[100]

最後，太虛之「一」與「大」，亦非相對於「多」與「小」而言。所謂「一」，乃是指道體與萬有乃是「整一」而非「分割」的關係。這又不僅止於從存有的連續性而言，更重要的是顯明儒家「天道性命相貫通」之旨。此所以在注解〈太

98 宋．朱熹，《朱子語類（肆）》，頁3336。

99 《張子語錄．語錄中》曰：「天地之道無非以至虛為實」，《正蒙．乾稱》則進一步發揮其旨曰：「至虛之實，實而不固；至靜之動，動而不窮。實而不固，則一而散；動而不窮，則往且來」。（宋）張載，《張載集》，頁325、64。

100 在《正蒙初義．卷一》中，王植注曰：「太虛者，為氣之至清。清則虛明通達而無所滯礙，無所滯礙故神妙而不可測」。（清）王植，《正蒙初義》，卷一，頁34。

臺灣大學學術期刊資料庫

和〉曰：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二」時，王植特別指出「此總太虛之三層之意而言虛與氣之非二」，並表示此與〈大心〉對治釋氏「以心法起滅天地，以六根之微因緣天地」之意旨相通。[101]順此，「太虛」之「大」，亦即是〈神化〉所謂：「『神無方』，『易無體』，大且一而已爾」之義。在《正蒙初義‧卷四》中，王植不僅闡明「太虛」之「一」乃是「體用一原，顯微無間，故曰：『一』」[102]，更指出「神與化，大而無外且合一而不測也」[103]。此即由太虛之第二層義而言道體神化妙蘊萬物之用實廣大而精微。

基於以上三點可知，「太虛」之「清」可用以情狀道體之無限性，「虛」可指陳其先在性與根源性，「一」表述道體之妙運及其與萬有之整一，「大」則顯明道體之遍在性。因此，王植雖似採納朱子對張載之批判，認為張載以太虛言道體是「生受辛苦」，甚至表示「聖賢便不如此說」，彷彿與朱子同調。但值得留意的是，他緊接著便說：「（張子） 其意之周匝，言之精密，足以自救其說」，甚至以肯認的口吻表示：「張子又自謂：『虛可該實，清可該濁』者，自人物未生之始以及人物既生之後，而太虛皆統貫而行乎其中。故言雖對而意自串」[104]。換言之，王植認為，儘管張載以「太虛」而言道體似不若周濂溪之「無極」來得精準，但張載自有其核心問題與論述脈絡，學者理當辨析周、張之異，而不宜將濂溪以至伊川朱子一系的道論架構硬套在橫渠的思想論述上。

101 王植從多方面發揮此意。例如，在《正蒙初義．卷一》中，當朱子批判「由太虛有天之名」一段實是「雜卻氣化說」且「未說人物各具當然之理」時，王植反而指出此處所言乃是「從虛說到氣，從虛與氣說到人之性與人之心。雖天人分言實相疊而下」。（清）王植，《正蒙初義》，卷一，頁 38。

102 王植亦指出《正蒙》舊注之非，在於誤將此處所言之「一」視同於〈神化〉首句所言「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用，一於氣而已」之「一」。王植曰：「愚按此節大意釋《易傳》之文以明神化之非有二也。上文『一於氣』之『一』，乃虛活字，猶云皆不外於氣。此節『一』是實字，謂神與化大而無外且合一而不測也。舊說謂『即一於氣之一』，未是」（頁 3-4）。（清）王植，《正蒙初義》，卷四，頁 3-4。

103 清．王植，《正蒙初義》，卷四，頁 4。

104 此見於《正蒙初義．卷一》注「太虛為清」一段，由其注文可知當是回應《朱子語類．張子之書二》曰：「明道說：『氣外無神，神外無氣。謂清者為神，則濁者非神乎？』後來亦有人與橫渠說。橫渠卻云：『清者可以該濁，虛者可以該實。』卻不知『形而上者』還他是理，『形而下者』還他是器。既說是虛，便是與實對了；既說是清，便是與濁對了。」。依據引文可知，朱子實是批評張載雖在後來得知以「清、虛、一、大」情狀道體之缺失卻不願意改變。但由王植對此段文獻的徵引與詮釋可知，他卻是認為張載以太虛為道體自能在理論上自圓其說，而無須刻意更動。（清）王植，《正蒙初義》，卷一，頁 34；（宋）朱熹，《朱子語類（肆）》，頁 3329-3330。

臺灣大學學術開發資料庫

五、結論

王植總結性地回顧明清《正蒙》諸注。他嘗試跳脫朱子的詮釋框架，重新反思張載所面對的哲學問題與解決方式。基於前述各節的討論，本文主張，王植的貢獻至少包含以下三點：首先，他重新貞定《正蒙》以「至虛為實」的論述進路。由此顯明張載的哲學問題乃是針對佛老崇虛尚無之論而發，並指出《正蒙》以「太虛」為首出概念的必要性。自二程批判張載以「清、虛、一、大」情狀道體以來，最能代表張載氣論的「太虛」概念不僅未受到應有的重視，反而成為飽受批評的缺陷，這可由二程朱子皆推崇《西銘》卻貶抑《正蒙》中得見。在朱子對張載的詮釋中，尚具有形而下相對屬性的「太虛」一詞，逐漸被更為抽象的「無極」、「太極」或「理」等概念所取代。然而，思想概念的替換並不似修辭上的詞語代換一般單純。設若思想家並非任意的選擇一個語詞作為處理其哲學問題的核心概念，那麼此概念語詞所涵蘊的意義內容就有顯明其哲學問題的關鍵性。當明清《正蒙》注家承繼程朱的批判，而採取以「理」或「太極」詮解「太虛」時，不僅是「太虛」這一語詞被虛位化而終至為「理」所取代，更重要的是「太虛」這一概念所涵蘊的意義內容與其所標示的哲學問題亦為之遮蔽。王植正是洞見此一問題關鍵而表示：一者，若就形而下的語詞是否適宜描述形而上的道體而言，他接受程朱的批判，認為張載以太虛直指道體似有缺欠。二者，若就以「理」取代「太虛」是否合宜而言，他則持反對態度。他指出，張載以太虛而言道體乃是以至虛之實破以世間為幻妄之謬。故張載之說雖似苦心竭力，但其論卻能自相連貫。明清注家正是妄自以「理」取代「太虛」，終使得《正蒙》以至虛為實的論述進路隱而不顯。

其次，他指出以「理氣關係」詮釋「虛氣關係」之不當。王植延續不當以「理」取代「太虛」的論點，進一步表示太虛與氣的關係亦不同於理與氣的關係。自朱子以理氣論架構詮釋張載「虛空即氣」後，明清注家無論是贊成或反對朱子思想者，皆在此詮釋框架中探討《正蒙》中的虛氣關係。所差別者，多只是在爭執「理氣是一？是異？」，所謂「一」是指「合一或本一？」之類。王植認為，設若理氣論架構能包含虛氣論的全部論述，則此詮釋架構對於張載所未言及的部分尚可歸為後代學者對於張載思想的承繼與開展。但是，虛氣論中本有的論述卻在理氣論架構中輕輕帶過，甚至忽略不提，則以理氣論詮釋虛氣論之非則甚為明顯。基於此，王植指出，理氣論架構旨在釐清形而上之道與形而下之器間應有的分際。換言之，這是針對「陰陽氣化」與「所以陰陽」而提出「然」與「所以然」的存有論區分。但是張載的哲學問題初不在於作此區分，而是在於反駁「無中生有」之說與「以心法起滅天地」之論。故《正蒙》

臺灣大學學術期刊資料庫

是以「氣」為「存有之真實無妄」，由「太虛即氣」反駁「空」、「無」具有存在的可能。再以「天人合一」之說闡明人在天地間的價值意義與應盡性分。在此義理脈絡中，理氣論與虛氣論雖在問題意識與論述方式有所「交集」卻並非「重疊」。明清注家未能著眼於此，終使張載以至虛為實的一貫論述在理氣論架構中形成遮蔽與碎裂。

最後，他以太虛三層義串言《正蒙》氣論的不同層面。王植洞見明清《正蒙》注將「太虛」虛位化所產生的理論困境，故於〈臆說〉起首便主張「太虛」概念是詮釋《正蒙》的關鍵。他亦著眼於以理氣論架構肢解虛氣關係之非，所以藉由太虛三層義的分解與串言，闡明太虛並非孤絕於氣化流行之上的超越理體。依此，就太虛三層義之分解而言，王植先以太虛第一層義指出「氣」之本體義，藉此表明太虛與氣乃是「一」而非「二」。再就太虛第二層義指出《正蒙》凡言「神」、「化」、「命」者皆屬太虛流行之用而言，由此辨析明清注家將「神」與「氣」分屬形而上下之非。並且就太虛第三層義指出《正蒙》本是發揮《繫辭》「原始反終」之義理以駁斥釋氏輪迴說，而非如朱子以至於明清注家所批判其說反陷入另一「大輪迴」。再者，就太虛三層義之串言而言，王植以第一二層串言指出太虛既是無形之本體，又是得以形形之神化。由此一方面反駁釋氏「以虛為道」與「以人事為患妄」的論點，另一方面澄清「太虛」與「氣」並非「太極」與「氣」之關係。次就第二三層串言闡明「形潰反原」之旨，澄清人死後既非歸於虛無，也非墮入輪迴之中。最終由三層義串言指出，《正蒙》以「至虛為實」發明儒者天道性命之義理以闢佛老崇虛尚無之異說，故學者不當忽視「太虛」概念之重要性或割裂其內容意義。換言之，《正蒙》之「太虛」由其可分指未發、已發以及發本要歸三環，理當分為三層解析而不能無辨。但是並不能依此將太虛與氣化流行可分解地說的關係拆解為本質互異的區隔關係。此所以王植一再表示太虛三層不容無辨，但非判然有三事。

近年張載學研究日盛，其中或有從理學史入手一探張載的思想定位，或有從地方學著眼探討張載與關學源流，更有學者從氣學檢視張載思想風貌，辨析張載與明代氣學之關係與異同。然而，對於《正蒙》這本張載思想的代表作品在明清時期的注釋與發展，卻鮮少有較為深入而完整的探討。這不禁讓人感到詫異與可惜。基於此，本文嘗試藉由王植在《正蒙初義》中的反思與辨析，呈現明、清《正蒙》學的部分風貌。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、古籍

宋・程顥、程頤著，《二程集》，北京：中華書局，1981年。

宋・張載，《張載集》，北京：中華書局，1978年。

宋・朱熹，《朱子語類（壹）》，收入《朱子全書》第14冊，上海：上海古籍出版社，2002年。

宋・朱熹，《朱子語類（參）》，收入《朱子全書》第16冊，上海：上海古籍出版社，2002年。

宋・朱熹，《朱子語類（肆）》，收入《朱子全書》第17冊，上海：上海古籍出版社，2002年。

明・劉儩，《新刊正蒙解》，上海：上海古籍出版社，1995年據嘉靖24年刻本影印。

明・劉璣，《正蒙會稿》，臺北：臺灣商務印書館，1966年據清惜陰軒叢書本影印。

明・高攀龍集註，徐必達發明，《正蒙釋》，上海：上海古籍出版社，1995年據明萬曆刻本影印。

清・王夫之注，《張子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2000年。

清・黃宗羲撰，全祖望補訂，《宋元學案》，臺北：臺灣中華書局，1970年。

清・黃宗羲撰，《明儒學案》，臺北：臺灣中華書局，1966年。

清・朱軾，段志熙校，《張子全書》，臺北：臺灣中華書局，1998年據高安朱氏藏書本校刊影印。

清・王植，《正蒙初義》，臺北：臺灣商務印書館，1983年據乾隆44年欽定四庫全書本影印。

清・李光地，《注解正蒙》，臺北：臺灣商務印書館，1979年據乾隆42年欽定四庫全書本影印。

清・楊方達，《正蒙集說》，上海：上海古籍出版社，1995年據乾隆5年復初堂刻本影印。

二、近人研究

丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，北京：人民出版社，2000

臺灣大學學術期刊資料庫

年。

方東美，馮滬祥譯，《中國人的人生觀》，臺北：幼獅文化事業股份有限公司，1980年。

王俊彥，《王廷相與明代氣學》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005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》第一冊，臺北：正中書局，1990年。

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

唐君毅，〈張橫渠學述要〉，《哲學論集》，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，2004年。

孫振青，《宋明道學》，臺北：千華出版公司，1986年。

張永儁，〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，《哲學與文化》第387期，2006年8月。

張岱年，〈關於張載的思想和著作〉，《張載集》，臺北：漢京文化事業股份有限公司，1983年。

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　贇，〈王船山理氣之辯的哲學闡釋〉，《漢學研究》第20卷第二期，2002年12月。

陳政揚，〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第14期，2006年8月。

勞思光，《新編中國哲學史》第三冊下，臺北：三民書局，1998年。

彭文林，〈橫渠闢佛的氣化論〉，《臺大文史哲學報》第45期，1996年12月。

馮友蘭，《中國哲學史》下冊，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

楊儒賓，〈檢證氣學－理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期，2007年6月。

劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，楊儒賓，祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。

劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1982年。

鄭宗義，《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原（增訂版）》，香港：中文大學出版社，2009年。

臺灣大學學術期刊資料庫

Wang Zhi's Rethinking of Qing and Ming Commentary on *Zhengmeng*: As Seen from Three Meanings of "The Great Void"

Chen, Cheng-yang*

Abstract

Zheng meng chu yi (The Original Meaning of Zheng meng) contains the most comprehensive collection of commentary on Zheng meng. Its author, Wang Zhi, not only preserved important research on Zheng meng from the Ming and Qing dynasties, he also attempted to sidestep the framework of interpretation put in place by Zhu Xi and thus be able to reevaluate the philosophical issues current at the time Zhang Zai wrote his work. As such, it is an invaluable tool for later scholars researching Zheng meng. Because Wang Zhi pointed out that the key to understanding Zheng meng is the concept of "the Great Void," this paper will explore it through three sections: first, the implications of the three different meanings of "the Great Void will be delineated and the way they are interrelated discussed. Second, Wang Zhi's rethinking of Ming and Qing commentary will be appraised based on the three meanings of "the Great Void." Lastly, Wang Zhi's use of these three meanings in refuting criticism by Yi Chuan and Zhu Xi will be looked at, which effectively provides a new means of interpretation different from the Cheng Yi or Zhu Xi.

Keywords: qi, Zhang Zai, jin xin zhi xing, transforming one's physical nature, unity of the heaven and man

* Associate Professor, Institute of Confucian Classics, National Kaohsiung Normal University.

臺灣大學學術期刊資料庫