

儒家如何詮釋「氣具形而上之涵意」 ——以唐君毅先生論氣為例

鄧 秀 梅*

摘 要

儒家哲學於演述天道論時，「氣」是不可或缺的元素，氣之外是否還有一超越的「本體」，大抵主張本心自立道德法則的人，必然肯定有一超越氣、妙運氣之本體存在，此本體與氣構成形而上、下兩層之關係。然而並非每一位理學家皆依循此路數發展，也有從宇宙論著手發揮的。直接從宇宙論闡釋儒家天道論，「氣」難免會是首先要正視的元素；氣為首出，那麼心、性、理、道與氣之關係是否仍維持形而上、下之層次，恐怕便不明顯。直接由自然氣化演繹人性論，孟子所證之性善是不可能成立的，如此會直接抵觸儒家的道德哲學；假若此氣並非單純的形而下的材質之義，尚具有形而上之涵意，如何陳述方能不抵觸孔孟道德哲學，以及程朱理學、陸王心學等主流的儒家學派？

自氣論著手建構天道論，有些陳論的方式確然可以論證氣具有形而上之涵意，有的則充滿許多疑點。這兩種氣論的論述方式俱存在唐君毅先生詮釋宋明理學的著述中，有的與他所闡釋朱熹、二程之道德哲學相抵觸，有的則可以調適上遂，拓展這些理學家的思想內容；而唐先生卻認為這兩種論述氣的方式均有形而上之意義。

* 環球科技大學通識教育中心副教授 (metaphy@hotmail.com)

投稿日期：2013.04.19；接受刊登日期：2013.09.30；最後修訂日期：2013.09.30

這樣的結果十分有趣，顯示並非只要闡論氣為萬物資生便可賦予氣形而上之涵意，尚須留心此種氣論是否與傳統的儒家道德哲學衝突。本文的選材以唐先生詮釋宋明理學家的內容為主，從中疏理有的論氣方式何以會與程朱、陸王衝突，有的卻能調適擴充傳統理學之不足；由此結論亦可反觀當代學界某些主張氣論的學者，他們的論述是否真能證成氣具有形而上之涵意。

關鍵詞：唐君毅、氣論、形而上之氣、儒家形而上學、先天四氣

How Does Chi Has the Metaphysical Meaning

Hsiu-mei Teng*

Abstract

“Chi” for Heaven Confucian theory is an important and indispensable element. In addition to Chi, if this doctrine is established from the mind-heart of the moral law, then there is a substance above Chi and which dominates Chi. Substance and Chi constitute metaphysical, physical relationship. If the discussion starts from cosmology, then the Chi must first become the focus of attention, and further, the Chi could have been endowed with metaphysical meaning. But directly to the Chi as a source of all creation, will inevitably conflict with the theory of Mencius that people are by nature good. So how to explain the Chi has a metaphysical meaning which become a very important issue.

Mr. Tang Junyi researched “Chi” very in-depth, he also recognized the Chi possesses metaphysical significance. However, he explained this issue in two ways. One kind conflicted with the goodness of Mencius, another would not, even be able to expand the traditional School of Principe deficiencies. This result is very interesting and worthy of scholars to explore the reasons.

Keywords: Tang Junyi, the theory of Chi, the metaphysical meaning of Chi, the innate four Chi

* Associate Professor, Center for General Education, TransWorld University

Received April 19, 2013; accepted September 30, 2013; last revised September 30, 2013

壹、前言

儒家哲學於演述天道論時，「氣」是一不可或缺的元素，氣之外是否還有一超越的、恆常不易的「本體」，大率遵循本心獨立不倚，而能自立道德法則之思路的人，必然肯斷有一超越氣、不受氣之影響，且能妙運氣之本體存焉，此本體與氣構成形而上與形而下兩層之關係。這是從道德意識之豁醒自覺，進而擴充之，以上達於天的進路，亦即由心性論以至天道論的路數。由道德意識入門，道德意識所察覺、所建立之法則突顯出來的是「理」的意味重，其他成分的意味較輕，是以宋代理學家多半以「理」代替本體而論述，諸如二程、朱子、象山莫不如此。

然而並非每一位理學家皆依循此路數發展他們的哲學理論，也有從宇宙論著手發揮的。從宇宙論之方式闡釋儒家天道論，「氣」難免是首先會正視的元素；氣為首出，那麼心、性、理、道與氣之關係是否仍維持形而上、下之層次，恐怕便不能如上述之理學家這般明顯而確立。設若直接由自然之氣化演繹人性論，孟子所證之性善是不可能成立的，蓋人之為善能力會隨著他的氣稟而有決定性的強弱度，「人皆可以為堯舜」只能是一句空話，如此會直接抵觸儒家的道德哲學；¹假若此氣並非單純

¹ 氣論哲學乃當代學界十分熱衷討論的議題，諸如楊儒賓、劉又銘、王俊彥等多位學者均有深入的研究。氣論（或稱「氣學」）大抵可以分成兩大類，以楊儒賓教授的用語而分，即是「先天型氣學」與「後天型氣學」；以劉又銘教授的分類而言，一類是與心本論、理本論相容的「神聖氣本論」，一類是自然氣本論。筆者所云由自然氣化演繹人性論而會與孟子性善說抵觸者，指的是第二類「後天型氣學」、「自然氣本論」。雖然劉教授強調此類氣學是跳出孟學中心的思維，仍有其成德之道，其理由是：「氣的運行，產生了現實、自然的一切。也就是說，一切現實的、自然的作用與表現，都是氣所提供所允許的。這是氣之運行的自然義。其次，在这一切現實的、自然的活動與作用中，又總是有個內在的『必然』，也就是恆常的、一定的價值傾向。這是氣之運行的價值義。必須強調的是，上述氣的自然義與價值義兩者並非截然二分。由於『必然』也只不過是『自然』當中所蘊涵著的一個內在的價值傾向，所以價值義就包含於自然義當中。」見劉又銘，

的形而下的材質之義，尙具有形而上之涵意的，如何陳述方能不牴觸孔孟道德哲學，以及程朱理學、陸王心學等主流的儒家學派？²

當代新儒學中，能針對氣而剖析詳究，且又對從心性論升提至天道論此一思路十分熟稔之學者，實不多見，唐君毅先生是少數能兼具剖析申論兩種思路之學者，若能取其論著以觀氣論之思維型態，從中衡量比照，當可發現自氣論著手建構天道論，確實存在不同的方式，這些方式有的確然可以論證氣之具有形而上之涵意，有的則充滿許多疑點。這兩種氣論的論述方式俱存在唐先生詮釋宋明理學的著述中，諸如張載（字子厚，世稱橫渠先生，1020-1077）和劉宗周（字起東，號念臺，世稱蕺山先生，1578-1645）兩位理學家的思想，最能彰顯氣論哲學之內涵；而唐氏對此二人的氣論有不一樣的詮解方式，有的與他所闡釋周敦頤（字

〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》期 32（2009 年 7 月），頁 12。此見解自有其獨到處，但筆者以為純粹就客觀自然之氣行而論其發展方向，實無一「必然」性可言，誰能預知這個氣化的世界會朝向更美好的方向發展，抑或走向毀滅之路？若此無必然保證性，則文中所言「恆常的、一定的價值傾向」就成了虛話。其次，自然氣本論當然有其成德之道，然關鍵是他們的成德之道的「根本」是否與道德本質相應。道德之所以為道德，在於所豎立的法則（或曰「理」）乃是放諸四海皆準，不論何種氣質之人均有能力實踐；若依劉教授所言，基於自然元氣而來的本心和本性，只具有有限度的道德直覺，此種有限度的道德直覺所能成就的德行，恐怕會因氣稟所限而有決定性的限度，堯舜之圓滿聖境則無法責望於每一個人。「人皆可以為堯舜」縱是一高度的理想，但道德的本質本即蘊涵此理想性，孟學即是彰顯這一點，故不能以自然氣本論不是孟學一路，便不適合從孟學的標準去檢視。（見〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，頁 28）孟學不能純以「一家之言」看待，他象徵的是一道德本質的陳述，未能通過孟學之標準者，即表此人尚未通透道德之義。是以本文不取第二類之氣學，僅就第一類，也就是「先天型氣學」、「神聖氣本論」而論如何詮表氣之含形而上之涵意方為適當。

² 雖然隨著時代的演進，儒家各宗學派林立，但既是列為儒門之下，儒家所以為儒家之宗旨精髓總不能相違，即使修為入徑不一，所重者亦不一，但詮釋儒學之學者總應匯合疏理各派義理，俾使任一家不會與他家牴觸衝突為是。

茂叔，號濂溪，1017-1073）、朱熹（字元晦，號晦庵，1130-1200）、二程之道德哲學相抵觸，有的則可以調適上遂，拓展這些理學家的思想內容；而唐先生卻認為張、劉二子之「氣」均有形而上之意義。

這樣的結果十分有趣，顯示並非只要闡論氣為萬物資生便可賦予氣形而上之涵意，尚須留心此種氣論是否與傳統的儒家道德哲學衝突，若有衝突對立，勢必要面對二者無法並存的難題。本文的選材以唐先生詮釋宋明理學家的內容為主，從中疏理有的論氣方式何以會與程朱、陸王衝突，有的卻能調適擴充傳統理學之不足；由此結論亦可反觀當代學界某些主張氣論的學者，他們的論述是否真能證成氣具有形而上之涵意。

貳、唐氏詮釋張載之氣之涵義

一、氣之為形而上之真實存在

縱觀唐先生解析「氣」之涵義，大體乃就著所詮釋的理學家如何看待氣而界定氣之意義，並無一定之主見認定氣必是形而下或形而上。以張載的哲學體系而論，欲將氣詮釋成具形而上之意味者，首先必將太虛、清通之神等內具於氣之中，《正蒙》多處提到的太虛與氣的關係，諸如「太虛無形，氣之本體」、「太虛不能無氣」、「太虛即氣」、「虛空即氣」等，此中有兩條思路可詮釋這些語意：一是把「即」視為「即是」義，氣就是太虛，太虛就是氣；另一則是把「即」解成「相即」，太虛與氣是不同層次的內涵，分屬形上、形下，但兩者卻是相即不離，太虛乃是「動態地參和了陰陽而不偏滯于陰或陽，這纔見出道之妙用，即妙運乎陰陽以成此氣變也。」³這是牟宗三先生的理解。若以唐氏詮釋橫渠學的立場來說，他直接視氣為具形而上之涵意者，自然就不會遵循第二

³ 牟宗三，《心體與性體》冊1（臺北：正中書局，1985年），頁449。

條思路——把太虛與氣分屬於形上、形下之兩層，於是「虛、氣一體」的概念自然形成，張子所說之氣乃是蘊含著「虛」之氣，氣因之得以歸為「宇宙之一形上的第一原理」。

首先，從氣的表現來看，唐先生認為：

當視之為「能動能靜，能表現一定形而又能超此定形，以表現他形」之實有的存在者。此存在之性質，即在其「如是次第表現一定形，而又次第超越之歷程」中。其表現一定形，即成一特殊之物，此即氣之聚，氣之陽或陽氣。其超越此定形，而使此定形融解，即氣之散，此即氣之陰或陰氣。其能表現之能，即是力。故吾人必須綜合「有形」與「超形」與「力」之概念，以言氣之無形；綜合存在與歷程之概念，以言氣之實有。故氣可界定為一「涵形之變易於其中一的存在歷程」（*existential process*），或涵形之變易歷程於其中之存在。由此而氣遂可成為說明宇宙之一形上的第一原理。⁴

反觀「物」，《正蒙·動物篇》有言：

物無孤立之理，非同異、屈伸、終始以發明之，則雖物非物也。事有始卒乃成，非同異有無相感，則不見其成。不見其成，則雖物非物。

物之所以為物，乃依種種物象而立；而此種種物象是基於與他物的各種關係而有，蓋一物與他物恆互有同異，物依同異而相感，相感而物原有之性質數量，或增而伸，或減而屈，其死、其卒是為其屈，其始、其生是為其伸。只要是物，必然與他物互相感以成事，不如是者即非物。物

⁴ 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），頁218-219。

與其事即在此一屈伸終始歷程中存在，由始而伸為浩然，由屈而終為湛然，於是此一物之象即一流行之物象，一方為浩然有象，一方亦兼為湛然無象，此中之存在之物，即應說為流行的存在或存在的流行。⁵

如是說「物」，則物便不能說為一「定實之存在者」，因為構成物之物象不斷在變化，有可還無，無可還有，實者可虛，虛者可實。所謂定實之存在其實亦非定實。與其說「物」，不若名之為「氣」更能表達乍有還無、可實可虛的特質。是以「物」實非一定實的存在，而是一連串之物象遷移，唯有「氣」才是真實的存在，第一義之存在。⁶

不過單憑氣之往來屈伸、浩然湛然，成就物萬千種形象，未必即可把氣歸諸為形而上之真實存在，譬如朱子，他不反對氣之屈伸相感成就了各種自然現象，但他便不會因此便視氣為形而上之真實存在。他曾說：「鬼神只是氣。屈伸往來者，氣也。天地間無非氣。人之氣與天地之氣常相接，無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者相感通。如卜筮之類，皆是心自有此物，只說你心上事，才動必應也。」⁷他認同氣有屈伸往來的能力，而且也肯定天地間無非氣也，然他把形而上之第一原理歸屬在超越氣之上的理，而非氣。故從氣之屈伸往來中，尚須加入一元素——氣之清通之神，且此神本於一天之太虛，不超乎氣之上，而即在氣之中，成為氣之性，才能成就氣之形而上之涵意。唐先生曾說：

⁵ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》（香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979年），頁87。

⁶ 唐先生堅決反對以「唯物論」的角度詮解橫渠氣學，他認為中國人所言之氣與西哲所說的「物質」絕不相同。此見解除唐氏之《中國哲學原論》系列著作外，尚可參閱吳懷晨，〈衡定張載思想之「氣」概念——兼論張橫渠之「氣」與亞里斯多德之「物質因」的比較〉，《哲學與文化》卷37期1，2010年1月，頁141-166。

⁷ 宋·朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》冊1（臺北：華世出版社，1987年），卷1，頁34。

橫渠之謂氣之清通，氣之虛，則大可謂為本於一天之太虛，而為一一之氣所分別具有，而存於其內部者。⁸

萬物稟天而生，清通之神也為一一個體物領受，而為物之往體他物、與物感通的性能。所謂體物、感通，實際說來也就是氣之一屈一伸、一施一受的變化，此種變化不能僅視為單純的物理自然變化，而是應當從氣化之「屈伸無方、運行不息中，見其充體是鬼神、是神化，是性命之理于此表現。」⁹整個氣行運轉便不止於物之自然生成，在唐氏的詮解下衍生而為：

人由往體物而表現為心知之明、對物之禮敬，以及生物成物之志行，則又可分別以仁義禮智等說之，而有所謂仁義禮智之性。此諸仁義禮智之性，亦皆可納之於人依其氣之虛往體物，以生之神應變化歷程中，即人之精神生命之氣之神化歷程中——或人之道德修養歷程中——以指其屬於此氣之神化歷程之何段落、何方面，而可說此一切性皆氣之性，而未嘗虛懸。¹⁰

莫怪乎唐先生要鄭重說道：「吾人應高看此氣，而視之如孟子之浩然之氣之類，以更視其義同于一形上之真實存在。」¹¹因為此氣乃是「太虛即氣」之氣，非脫落了太虛之形而下之氣。基於此，後來之學者便有謂唐氏理解橫渠之學在本質上近乎黑格爾義之「絕對唯心論」，儘管唐氏沒有明說，實際上他是首先從一「絕對唯心論」之立場來詮解橫渠之學。同時唐氏又是通過懷德海之「歷程哲學」來闡釋橫渠之「宇宙論」，

⁸ 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》（香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979年），頁332。

⁹ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》，頁89。

¹⁰ 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁333。

¹¹ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》，頁97。

而正如懷德海視宇宙中一切的存在歷程均為一價值之實現的歷程，橫渠亦持「存在與價值不二」之立場，橫渠所了解之宇宙是實現價值而充滿道德涵義的。¹²

這些見解自是精闢而獨到，然本文以為汲取西方兩位大哲的哲學體系來比擬唐氏之解橫渠學，固然新穎，但可能會模糊焦點，蓋「氣」之觀念為西哲所未有，與其因近似黑格爾、懷德海遂採二哲之哲學方法模擬唐氏解析橫渠學之意旨，不若深入探討唐先生如何詮釋「氣」為形上之真實存在之步驟過程，更能還原唐先生的詮釋原義。

氣之能成為第一義之存在，在於它能表現一定形而又能超此定形，以表現他形之存在者，這是論證的第一步驟；其次，氣之所以能如此，緣於氣之內部即有虛靈感通之性，也就是清通之神，氣可以凝聚成形質，亦可超溢乎形氣之外而感通他物，再化成另一形質。氣本身是實，然氣可以本其內部之虛，以往體合其他之實，以相感應而生變化。與陰陽家及漢儒相較，更能突顯橫渠言氣確乎不僅止於形而下之材質義。

陰陽家與漢儒，又分一氣為陰陽，更為五行，而由陰陽五行之氣之流行，以言天地之時序，萬物之生成，並以人物皆以氣為其生

¹² 陳榮灼教授以四個觀點詮釋唐氏如何解析橫渠學，一、將「氣」等同於「形上之真實存在」；二、橫渠之「大其心」之論旨是「心外無物」，對於唐氏來說，這一「心外無物」之論旨在本質上近乎黑格爾義之「絕對唯心論」；三、儘管唐君毅並沒有明說，但實際上他是首先從一「絕對唯心論」之立場來詮解橫渠之學。橫渠之「神」實與黑格爾之「絕對精神」相去不遠！四、唐氏又是通過懷德海之「歷程哲學」來闡釋橫渠之「宇宙論」，橫渠所了解之宇宙是實現價值而充滿道德涵義的。這些見解發表在陳教授所著〈氣與力：「唯氣論」新詮〉一文，十分獨到而新穎，但陳教授並未對唐氏解橫渠學如何就與黑格爾、懷德海哲學相去不遠的理由予以充分說明，若貿然取黑格爾義之「絕對唯心論」和懷德海的歷程哲學看待唐氏解橫渠學，恐犯主觀聯想之弊，是以本文不取陳教授之論點。見陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收錄於楊儒賓、祝平次主編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁53-59。

之質。然亦皆未言及一一散殊之氣之實中，有一虛，有一清通，並即此氣之能依虛與清通，以體物處，言氣之性。漢儒依五行之氣之別，以言人之生之質，並即生之質言人之性，於是人性便有種種複雜之情形可說。然橫渠所謂依須以體物之性，則初只是一單純的往體萬物之性，唯此方為天地之性或聖人所自盡之性。¹³

此處唐氏明白區分漢儒與陰陽五行說下的純粹之形而下之氣之義，與具清通之性之氣有多大的差別，由此清通之虛之性，人可以成德成聖，此性亦即是天地之性。至此，唐氏解析橫渠之氣方有神聖之義，氣果然能夠升級為形而上之真實存在，其中之關鍵落在清通之神之性。不過，唐氏如何解釋橫渠所言清通之神之義？

二、清通之神之性

(一) 性者感之體，感者性之用

清通之神即是一一之氣能與他物感通施受之性，唐先生曾說道：「橫渠言性，純就氣依清通之神，而相感處說。」¹⁴從氣之散而觀之是多而繁，然自氣之聚合而相感通處可見清通之神之一，它是通兩之一、為絕對、不可見者，亦無形無象。〈乾稱篇〉曰：「感者性之神，性者感之體。」〈誠明篇〉亦曰：「天所不能已者謂命，不能無感者謂性。」對此，唐先生的解釋是：

如人之受氣於天而不已其受，以成此人之生，為命，則此命即表現於人所受之氣中。然此氣依清通之神，以與他物相感之性，則又超溢乎吾人所受之氣之外。¹⁵

¹³ 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁 333。

¹⁴ 同前註，頁 327。

¹⁵ 同前註，頁 327。

納清通之神而與氣爲一，會不會受到形氣的限制而難以伸展感通？在此唐氏循其對氣之虛、氣之神所做的定義，肯定清通之神確能超乎我所受之氣之外，與他物相感而引發改變。蓋「此氣之性，乃當自其往體萬物，以成其神應變化處見之，或自此氣對其他萬物之關係與態度，乃時向於與物感通處見之。」¹⁶這不是由「反溯推求一已成事物之所以然，或所自發之體」而見得之性，而是「前觀一事物之順其氣之所往所之，將即他物之所然者而體之」以再回頭見得之性也。¹⁷清通之神之性是這樣被發見，也即是現實上氣實有往前、往外伸展以與他物感通的能力，以致於氣可以不斷地銷融一定型，而形成另一定型，氣化得以生而又生。

《正蒙》道：

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。（〈誠明篇〉）

其中「性通乎氣之外，命行乎氣之內」，唐氏解道：

性通乎氣之外，即依於神之通乎氣之外。唯因依清通之神，而與他物相感應之性，通乎氣外；方能妙萬物，而體萬物，以與他物相感應也。¹⁸

又道：

此性之所以通于氣之外，乃由性原從氣之虛，而能感知其他之氣所成之形物之德上說。氣自有虛，以有此感知之能。此感知之能，

¹⁶ 同前註，頁 333。

¹⁷ 同前註，頁 334。

¹⁸ 同前註，頁 327。

則固超于其原來之氣，而行于其外。此所謂「行于氣外」，其所指之實，即就人之感知之能，超于吾人之身之形之外，亦同時超越于所感知之他物之氣之形之外說。¹⁹

此即肯定氣確然有超拔於其氣之實，以往體、感知他物之氣之實的性能，唐先生的兩段詮釋之文，清楚表達了氣之虛，亦即清通之神實有氣之形、質以上的能力，因為如此，物之始終變化方有可能。而對於氣之屈伸、往來、施受是如何互動相感，唐先生有一段極其精湛的解釋：

能感者受所感者，居陰位而靜，其氣為陰。所感者往感彼能感者，居陽位而動，其氣為陽。然能感者，以其清通之神，感所感者，而呈現其形象，則其神超越于所感者以自伸，而成其為一洋溢于所感者之上之高位之存在，則又為陽氣之動。所感者之自變化其原來存在，而自失其原來之存在，以入于能感者，而屈居其下位，以為有一定形象之所感，則又為陰之靜。合而言之，即可稱為一陰陽之氣之往來、動靜、施受，亦即「兼有神之依虛通而伸，與氣之自變化其實」之一神化之歷程。²⁰

能感與所感之相遇、相感而合，唐氏稱之為體合、體會，此語彙自橫渠「體萬物之謂性」而來；換言之，一物與他物相感通即是「體物」之意。續承前文之性為感之體，感為性之用，此處可進一步陳論「能體物者謂之性」，性之義在於「能」體合萬物。

（二）體萬物之謂性

〈誠明篇〉曰：「妙萬物之謂神，體萬物之謂性。」「體」之意義按唐氏的解說乃是：

¹⁹ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》，頁 111-112。

²⁰ 同前註，頁 92。

能與其他一切物相感，而更攝入於其自己，或以其自己遇之、會之，而體合之。²¹

是則「體」者是體合、體會之義。與他物相遇而相感，於感通中把他物攝入於自己之中，此即「性」之能。將萬殊之物攝於一己之中，等於是「一物之『一』，攝其他之『萬』之性。此有似華嚴宗所謂一能攝一切之性。」²²在此唐先生特意強調橫渠優於濂溪的地方：

在濂溪之系統中，有一太極之誠，立於萬物之各自正命處，然未嘗言萬物之間，皆原有一依其氣之清通，以相體合之一性。此中便只有「一本散為萬殊，而立於萬殊中」之一度向，而無「萬殊間，亦彼此能依其氣之清通，而互體，以使萬物相保合，為一太和」之一度向。此即橫渠言性之進於濂溪者。²³

若依上一節所論氣如何施受屈伸的過程，儘可以將之視為氣之流行的自然過程，是一自然生物的規律；但於解析「體物」之義時，唐氏加入了「一性攝萬」的概念，則氣之屈伸、能感與所感，便不再僅是自然物之變化而已，而是滲入了精神變化的元素，難怪乎有學者將唐氏的詮解與懷德海的歷程哲學相提並論。

²¹ 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁 328。

²² 同前註，頁 328。關於華嚴宗之「一攝一切」義，見唐釋智儼承杜順和尚說所撰之《華嚴一乘十玄門》之第七「一多相容不同門者」：「此約理說。以一入多。多入一故名相容。即體無先後。而不失一多之相。故曰不同。此即緣起實德非天人所修。故經云。以一佛土滿十方。十方入一亦無餘。世界本相亦不壞。自在願力故能爾。又如普賢品云。一切眾生身入一眾生身。一眾生身入一切眾生身。又云。一切諸世界令入一塵中。世界不積聚。亦復不雜亂。須彌入芥子。此即不說也。」又見第八「諸法相即自在門者」：「此約用說。還就約教義理事等十門。取其三種世間圓融無礙自在。故一即攝一切。成其無盡復無盡。以其無盡故相即復相入。此約用以說。」

²³ 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁 328。

依此解說，此能往體萬物之「性」是一不斷往前、往外而感通他物之能，至於能往體何種類之物，初無一定之內容，因為理論上清通之神所感通的範圍理當無限制，〈誠明篇〉云：「我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。」即意謂此義。然則清通之神之感通是以何種方式、型態呈現？唐先生如何詮釋清通之神之用？

三、虛明照鑑，神之明也

唐先生不斷提及清通之神，此神為物與物感通體合的樞紐，是氣之變化流行不息的主因，是宇宙之所以能保合太和之關鍵，此清通之神應當如何理解？依照〈神化篇〉所述：

虛明照鑑，神之明也。無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也。

虛明照鑑正是神之明用的形式，唐先生如此解釋虛明照鑑：

依此清通之神、而一存在有對其他存在之虛明照鑑。故曰「虛明照鑑，神之明也」。于此亦同時有此其他存在者之呈其形象于此一存在之前；而此存在對其他存在者，亦即可說有對之之明與知。此明與知，即心。此一存在之能有此清通之神、能明能知，以使之能感通于其他存在，即其性。²⁴

所謂「虛明照鑑」，若循上引文解釋，關鍵處在當其他存在呈其形象於另一存在之前，此另一存在對此存在有一「明與知」，此「明與知」應如何做解？若取文字表面之意，則是此另一存在對此存在的形象有一「認識」活動，既認清其形象，也認知其內容與特質。這近似從橫列的「認識論」的立場解說「虛明照鑑」，然吾人當知，按唐氏之意，「此明與知即心」，此心不是別物，正是清通之神，清通之神之用即是感通

²⁴ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》，頁 92。

於其他存在，而非止於認識外物形象而已，故所謂「明與知」應有更深入的涵意，唐氏另一段話可作為「明與知」的意義解說：

此清通之神或明知心性等，乃自一存在者之感通于其他存在之事之內部觀，而說其有者。²⁵

能感通至存在之事之內部方是心之明與知的作用，也因此才能引發物象之變化更遷；唐氏釋「合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名」（〈太和篇〉）之文句也應做如是解：

「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」，此在〈太和篇〉，皆未嘗專指人而言。然人之于他物之形象、有知有明，在〈大心篇〉嘗說其為原于一合內外之道、則亦可說為一由「人身之氣與物之氣相聚，而成變化」之氣化之道。此人之知物之形象，原于人能有清通之神，以感通于物，是為人之性。由此性亦即見人之氣，能依此清通中之虛，以往與物相感通之能。故曰「合虛與氣，有性之名」。然必人之實已依清通之神以感通于物，而呈現物之形象，以有知覺，然後見人有心。故曰「合性與知覺，有心之名」。²⁶

這一段註解反覆出現「人之于他物之形象有知有明」一義，而人之所以能於他物之形象有知有明，在於人緣於耳目之官接物而有，耳目之官之接物，便是合內外之事。此為唐氏詮解〈大心篇〉之初義，此外尚有超出耳目接物之外之另一種合內外之事，這才是「大心」之真諦。不論如何，耳目之官之接物而對此物之形象有明與知，即是人身之氣之與物之氣相聚之活動。兩氣相聚，換另一種觀點看，即是兩氣相感，兩氣

²⁵ 同前註，頁 93。

²⁶ 同前註，頁 93。

相感必然源於清通之神之感通，此感是深入物之內部而感，自內感而引發對物之形象有明與知之活動，是以論究心之明與知的根柢，最終仍得還原至清通之神的內在感通。

論人物之清通之神是如此，若推述至天之無限之太虛，亦是如此。太虛即是有一無限虛明照鑑之神用，此無限虛明照鑑之神用即是與天中之萬物相感者，亦對之有所知者。人物與他人物相感而成之變化之道，爲人道、物道，天與萬物相感而成之變化之道，則爲天道。²⁷此處「感知」、「心知」亦應如上之解釋。由於清通之神之內部深入的感通，是以感知與心知尚有另一見幾、知幾的效能，此內容見於唐氏析分橫渠的「大心之道」，下一節即將討論之。

四、大心之道

清通之神表現在人物上乃是虛明照鑑之神用，此於上文已充分得知。若以唐氏對虛明照鑑的解釋，則虛明照鑑呈顯的型態是一心之明與知，換成另一術語，即是「心知之明」。至於心知之明如何具備道德實踐義，〈大心篇〉有詳細的陳論。唐氏特別看重〈大心篇〉之意旨，認爲「吾人欲知橫渠之學，所以通天人之相對者，宜當由大心一篇始，更及其誠明、神化二篇之言，方爲得論橫渠學之正道。」²⁸

所謂「大其心」者，意即人不該以聞見桎梏己心，而是應該求超此一切聞見之知，而更知有一「不萌于見聞」之德性之知，能合內外者。²⁹此方是大其心之道。人之桎於聞見而無法超脫，在於他「由象識心」，進而「徇象喪心」。所謂「由象識心」者，是說一般人常自心中有種物

²⁷ 同前註，頁 94。

²⁸ 同前註，頁 78。

²⁹ 同前註，頁 81。

象或印象觀念，而引申出吾有心。「徇象喪心」者，則是說一般人之心，恆只意向於此物象，誤將此己心同化於此物象，再沿物象以生種種慾望，導致喪亡其心。這一切過咎固然源於耳目之官之接物，但耳目之官之接物，致有物象存於心，但人心之陷於物象中而有人欲，初非耳目之官之咎，乃是由於人心存物象而徇之，方有人欲之生。故欲去人欲，惟當在心上用工夫。意即「人亦當面對此心之存象徇象，以陷落物中之幾，而轉化之，以成此心之上達，然後人欲可去。」³⁰

此中所謂「物象」，既可指稱物呈現於人心之前的形象，亦可是人心意欲某物之所好、所惡之印象。以物所呈現的形象而言，心知之明即是要人認清所謂「物」實非一定實的存在，而是一連串之物象遷移，唯有「氣」才是真實的存在，第一義之存在，如第二節所陳述一般。若從人心好惡之印象來說，心知之明的作用即在止息攀緣物象之影跡而逐物，避免己心同化於物，能夠於心之存象徇象之際，轉化陷落物中之幾，以成此心之上達，然後人欲可去。此即是虛明照鑑、心知之明的實踐工夫。

這種轉化陷落物中之幾而使心上達之工夫，確乎是儒家道德實踐工夫，此工夫即在耳目之官接於物之知（橫渠謂之「聞見之知」）上鍛鍊。耳目之官接物之知固是一種合內外之事，但也有另一種超乎耳目之知而合內外之知者，此即不萌於聞見的德性之知。何謂德性之知？按唐氏的解釋：

唯人之心知，超于耳目之所見聞，而自開自廓，以及于此所見聞者外，方能知此莫究其極、而無限無窮之太虛。而心之知此天之

³⁰ 同前註，頁 81。

太虛，心即與之合而為一，亦即直下是一合內外於耳目之外之知。
此亦即一德性之知。³¹

心知要能轉化陷落物中之幾，即需認清存於心中之物象、印象等唯是人心逐物而生起之欣羨好惡等情緒作用，而有之殘留的影像，並非真正的心。心知之原本出於天³²，人需從「由象識心」中解脫超拔，自開自廓，及於見聞者之外，而知有一莫究其極、而無限無窮之太虛，而心即與太虛合而為一。順此思維路徑繼續深入，或者可以推出「太虛為心之體」，「心即太虛」等結論，因為心本不是一堆物象的聚集，從物象不足以識心之本性，由心之可以與太虛合而為一，則心之本性理當是寂寥虛闊，至活至靈者，不是任何見聞經驗可以局限的。然而循唐先生的思路，只能推述出「心即虛」，並不能立即推出「心即太虛」，蓋心與太虛之合一尚需經過一段功夫歷程，未經「大心」之歷程，心與太虛仍有差距，因為「太虛」所表為一無窮極之虛，人心所稟承者卻是有限量的虛，人心之虛與太虛誠有「量」上之差異，這是唐先生明文標示的。這般存在著「量」之差異的心之虛會不會影響感通其他存在之深淺度？進而左右道德實踐的力道與精純度？這些都可以付諸討論。

從心知之明的功用在認清氣方為第一義之存在而言，則人之大其心即是在人當於自然氣化之屈伸無方、運行不息中，見其充體是鬼神、是神化、是性命之理的表現，整體陰陽氣化之往來、動靜、施受，是「兼有神之依虛通而伸、與氣之自變化其實」之一神化之歷程。能觀天之神

³¹ 此文乃在解釋〈大心篇〉之文句：「天之不禦莫大於太虛，故心知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心。故思盡其心者，必知心所從來而後能。」見《中國哲學原論原教篇（上）》，頁 82。

³² 〈大心篇〉曰：「成吾身者，天之神也。不知以性成身，而自謂因身發智，貪天之功為己力，吾不知其知也。民何知哉？因同異相形，萬變相感，耳目內外之合。貪天之功，而自謂已知爾。」

化的表現之道，唐氏以為首要在於人之能先不「大於我」，〈神化篇〉云：「無我而後大，大成性而後聖，聖位天德，不可致知謂神。」無我是成性、成聖的關鍵，而無我卻是基於大其心而來。大心無我即是學者之工夫之所在，至於此工夫之落實，則在「見幾則義明，動而不括則用利」。³³見幾而轉幾以致上達，不落陷於物象上，此即前面所言心知之明的其中一項作用——止息攀緣物象之影跡，避免己心同化於物，唐先生藉此把兩種心知之明的實踐工夫併合在一起，一向前、一往後：向前者，心知之明將他物之形象呈現於我之前，為我所感知，於斯我能體合他物，這是清通之神往前、往外的感通之能；向後者，心知之明在大心之工夫下，反觀「由象識心」之差謬，進而轉化陷落物中之幾，以上達，這是向後、往內的作用。

如是清通之神之虛明照鑑，既有往前感通他物之能，亦有返內超拔心之存象徇象的危機，至終則是希冀此心知之明能自開自廓，知有一莫究其極、而無限無窮之太虛，而心即與太虛合而為一。「心與太虛合一」即意謂心氣依其清通銷化昏濁滯泥的成份，全體心氣虛通感應至極，如同天之太虛可以照鑑四方，天下無一物不被感知。其次，人心之有虛與清通，以知天之太虛，尚有另一意義，此即「心知之明可以知天德天道，以仁義之行合天德天道之良知良能。」³⁴當人能反於氣之湛一，依其清通之神，不以嗜欲累其心，以心知之明求合天理之事，「合天理」的涵義為何？唐先生解釋如下：

³³ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》，頁 102。

³⁴ 此為唐氏駁斥人之說性僅止於口腹鼻舌、飲食男女之感性之欲，不知人性除感性之欲外，尚有良知良能。原文是：「……然言性，則不當止于此。故橫渠詆告子生之謂性之說。此人性之不限于此之切證，則在人心之更有虛與清通，以知天之太虛，而知天德天道，以仁義之行合天德天道之良知良能。」唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》，頁 113。

即其于感知天之形物氣化之歷程之命之不已者時，更能應之以合義之行；亦即于感知天道之行于此天命之不已中時，更能自盡其心之虛明，以知義而行之也。³⁵

心知之明既可知物之形象，亦可知義而行事，唐先生為心知之明同時賦予兩層涵義，一是認識物之形象、內容等，由此而有對物之客觀知識；一是澄清心氣之駁雜沉滯，使之虛通感應無礙，由此而上達天之太虛，與其合而為一，當人心達此境地，自然能知仁行義，觀此氣化世界充體是神化、性命之理的呈露。由氣之清通之神始，唐先生陸續闡釋、抉發氣之虛實相感，往來施受，綑縕繇密地交織成一氣化世界，此氣化世界不僅止於自然之意義，尙有形而上之意義，蓋一一物之成始成終源自於清通之神之化，清通之神即氣之虛，氣之虛原是直通天之太虛，此神、此虛內在於一一之氣之內部，為氣之性，是以整體之氣除有形之實外，還有無形之虛，虛實合一，橫渠所言之氣自然富有形而上之涵意。唐氏即是如此呈現氣之形而上之涵意。

參、唐氏詮解橫渠氣學之檢視

綜覈唐先生詮釋橫渠學的義理脈絡與內容，他是以氣為首出的觀點來詮釋橫渠學，此立場已預設無超越氣之上之本體存在，因氣即是太虛，氣就是本體，氣既是構成形質之元素，同時也是宇宙生化的形而上原理。由此立場延展出去，唐先生所詮釋的橫渠氣學自然有其極大特色，這和傳統視氣為形而下之存在絕大不同。若純粹視氣為形而下之物，自然必有一超越氣之上的本體主宰氣之流行，濂溪學、朱子學莫不如此，唐先生詮釋此二子的學說也極能豁顯此義。主張本體（亦即「理」，或張子

³⁵ 同前註，頁 114。

所言之「太虛」、「清通之神」)與氣分屬形而上、形而下不同層次者，其理論最終亦能達至「虛氣不二」、「全氣是神」之境，不過對於這類主張的學者而言，虛氣不二、全氣是神乃是一種化境，是基於道德本心自我朗現而如如透視物之本來面目，體和用、理與氣一體呈現，致有全氣是神、全神是氣之境界，它是一種具高度價值意味的形而上學。

反觀唐氏之解橫渠學，起始便以虛氣不二為理論之開端，且不將之視為「化境」，直視之為一「客觀事實」來陳論³⁶，太虛與氣是混融成一體，非「不離不雜」之關係。在此義理架構下所呈論的儒學，是否還能保持道德法則之純淨性，以及「人皆可以為堯舜」之理想性？此中需要詳細檢視。

一、道德法則來源之疑

承前文，在虛氣不二的義理綱領下，虛、氣乃是混融一體，凡有氣者必有氣之虛，然勿忘氣尚有另一傳統意義——凝聚構成一形體之「形質」義，此為氣之實。一物中既有可觀之形體（此形體必來自氣之凝聚），同時也蘊有氣之虛之義，即便無顯見之形體，氣之流行若稍露形迹，總不純然是氣之虛，必然帶著一點氣之實，虛實合一，氣之流行方能既湛然無象、又能浩然有象。如果本體（亦即太虛）與氣是混融不分的，那麼道德法則之建立是否也是虛氣混融狀態下所建立的？

³⁶ 唐先生詮釋橫渠學，自始至終未曾有「心」之各種層次之分別，不管是認知物之形象、感通物之內部，他一概以「心」說之。在這種架構下，自然沒有「兩重存有論」之意義出現，而所謂「化境」者乃奠基在「兩重存有論」上的「無執的存有論」。既無此分別，再觀唐氏詮解橫渠義理的文勢、語氣，本文以為唐先生是直接視太和之道之「太虛即氣」為一客觀事實而論述。關於兩重存有論的意涵，請參閱牟宗三，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990年）一書之解說。

乍然討論道德法則之建立，或許與唐氏解橫渠學之內容無密切相關，蓋唐氏一概講氣之感通，道德法則如何從「感通」中建立？本文舉王陽明「良知之明覺感應」說明此問題。陽明〈大學問〉一文有道：

陽明子曰：大人者以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。……是故見孺子之入井而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴殫觫而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也。見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也。³⁷

真誠惻怛之仁心的感通，就是良知明覺之感應，感應於孺子，便與孺子為一體，而孺子得其所；感應於鳥獸，即與鳥獸為一體，而鳥獸得其所，草木、瓦石皆然。由此擴而充之，天地萬物皆在吾心之明覺感應中，我即與天地萬物為一體。遇見事親、從兄、治民、聽訟等所有日常之事，良知感應這些事，必然給出一相應之道，以使感通之對象皆各得其位育而不失其所。對應各類事或各種對象而有一處之之態度或方式，此即從感應中建立道德法則。此良知乃超越氣之上之本體，故其感通不與氣行夾雜，可保其處之之態度與方式不與自身的脾性、氣質夾雜，而保有道德法則之純淨性。那麼，「虛氣不二」原則下的感通是否也能保持道德法則之純淨性？

綜觀唐氏解繹橫渠學，他恐怕無法提煉出類似良知一樣的道德主體，因為虛、氣是不可分的，氣之感通即是虛之感通，反之亦然；可是

³⁷ 明·王守仁，《王陽明全集》卷26（臺北：河洛出版社，1978年），頁470。

氣尚有粗濁的成份，在虛、氣一體感通之餘、建立應當如何處之的法則之際，會不會受到粗濁之氣的影響，而導致道德法則無客觀之普遍性，沒法放諸四海皆準？如此即示道德法則的來源不純淨，它摻入了氣質之影響。

二、關於道德的理想性

清通之神以虛明照鑑為其用，在唐氏的解釋下，虛明照鑑即是心知之明，心知之明的基本涵義，即是一存在呈其形象於另一存在之前，另一存在對此存在有一明與知，是為神之虛明照鑑。萬物之感通即賴此心知之明。然而此型態的心知之明與道德實踐有何關連？按唐氏的解析，清通之神賦予於人而為人之性，此性見於其能感知其外之物之形象，如前文之所述；這是依於其身之耳目所由成之氣之虛，故能對外之物有所受，故能感知外物之形象。但此為人性之始見，是清通之神初步的表現。可是「人性除依其虛而神，以感知外物之形象之外，更能超此形象，而知天之太虛，以合內外于耳目之外。此即見人性之通極于無。」³⁸重點不是在於心知之明能知外物之形象，而是在於心知之明能超此形象之外，能與其他存在之內部感通，再者知有一合內外於耳目之外之太虛，這才是實踐工夫的起點。

唐氏這樣解析論述，看似十分自然順適，不管是認知外物形象的心知之明，或是認知之餘尚能超出物之形象之外而知天之太虛者，兩種功能似是無疑義的自然具備於心知之明之中。然而若依近代哲學對知識起源有所研究的學者，譬如西哲康德，則兩種知乃是不同型態的知識，認知外物形象是經驗知識，知此物之形象而又超此形象去知一無極無限之

³⁸ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》，頁 111。

太虛，這又是另一種知識，且是超出經驗知識範圍外之知識，不管太虛的內容意義是什麼。³⁹

其次，物之能感通外物，憑藉的是氣之清通之神，亦即氣之虛；雖然理論上氣之虛確能超乎一一氣之上而感通外物，但落實在有具體形質的人物上，每個人所稟受的氣之虛，卻會依個人的氣質之清濁昏明的程度而大有不同。唐氏確實講過：

凡有性，必有一範圍內之氣之清通、氣之虛。……然此清通或虛之範圍，則實際上亦自有大小，而氣亦實有昏明、清濁之不同。⁴⁰

單就氣來論氣，是無所謂昏明、清濁可言，蓋氣乃為一純粹之存在、流行之存在，之所以有昏明、清濁的差別，因為氣凝聚成個體人物之時，其中必有「質」的成份在，質會構成清通之神感知的阻礙，謂之「質礙」。質礙多者，清通之神所及之範圍小，質礙少者，清通之神所及之範圍便大。然不論有多大，終不若天之太虛之寂虛無窮盡、無質礙，故兩者的清通之神的所及範圍顯然有異。誠如唐氏所云：

人與萬物之性之雖同，而其量則有異，故其由體物、而感物、而知物之心知之明，皆不同。夫然，而人與人，人與萬物，即有種種層級之差別。此差別，即其氣質之差別。言氣之質者，猶言氣

³⁹ 關於康德論知識的起源，可參考近人牟宗三翻譯的《純粹理性之批判》，其中「分解部」之附錄「由知性之經驗的使用之與知性之超越的使用相混擾而生的諸反省概念之歧義」可為唐氏混同知外物形象和知無限之太虛為同一種認知功能指出其錯誤。牟宗三譯註，《康德「純粹理性之批判」(上)》，戴璉璋、蔡仁厚等人編，《牟宗三先生全集13》(臺北：聯經出版社，2002年)，頁501-508。

⁴⁰ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇(上)》，頁113。

之質礙。氣之質礙多者，則其氣之清通所及之範圍小；質礙少，則氣之清通所及之範圍大。⁴¹

所謂「氣質之性」，並非就著個別人物之才質而論其特殊的表現，乃是「在氣質中之性，即剋就『氣質之依其清通之量之有限』，而有之『體萬物之能之有限』，而言其性。」⁴²每個人物註定所能表現的體合萬物之能是有限的，其為有限是源於「清通之量之有限」，而清通之量之有或大或小的區別，又是起源自每個人物所領受的質礙之多或少。按此理路，人欲充分發揮清通之神感通萬物之能，前提是他必須完全化除氣質所構成的質礙，此質礙在生命之氣中猶如一硬塊，障礙清通之神的發展，除非將「此硬塊質礙，化除淨盡，此氣方成一清通無礙之氣，凡有所感，皆能體之，而以心知之明遇之，進而生之成之，而對之自盡其仁義之誠，人乃可以希賢而入聖」。⁴³此為唐先生對此盡性工夫所做的描述。在盡性的歷程中，清通之神之性初不能全盡全顯，「其工夫要在以心知之明，知天理所在而行之。」⁴⁴心知之明既是清通之神向前、往外感通他物之用，同時也是自我化除氣質之質礙的關鍵，蓋心知能知理、窮理，依理而行仁義之事，藉此漸漸化除生命之氣的質礙硬塊；質礙化除愈多，清通之神的感通之能便可發揮更多，所及範圍愈大，漸與太虛合一，成德成聖之工夫歷程畢矣。

觀此工夫歷程，首尾相銜，完整而無遺漏，誠然是盡善盡美，但唐氏始終沒有察覺到，他的清通之神與心知之明是相互依憑的關係，這一點將會令他的理論陷入一困境。循唐先生的解釋說明，心知之明本源自

⁴¹ 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，頁 329。

⁴² 同前註，頁 329。

⁴³ 同前註，頁 330。

⁴⁴ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（上）》，頁 116。

清通之神之用，清通之神落實在人物上，便是以虛明照鑑的方式呈現，而虛明照鑑又表現為心知之明，故心知之明實與清通之神相貫連，若論清通之神之量有大小，則心知之明的明與知應當也有深與淺的程度區別，深淺至何種程度，端賴此人領受的清通之量有多少。如是一來將會形成一種循環狀況：清通之神欲充盡其感通之能，必須仰仗心知之明淨化氣之硬塊質礙；而心知之明欲發揮知理窮理的功能，又得視其本源——清通之神之量是多還是少，若領受的量少，必然影響其知與明，除認知外物之形象外，恐怕就難期望心知之明尚能知義行事，澄清心氣之沉滯而恢復虛通感應。

固然依唐氏之解，清通之神確然可以超乎一一之氣之上而往體外物，即使人物所稟受之清通之量極少，此超乎氣之上的能力依然存在，即如孟子所云「人之異於禽獸者幾希」，縱然幾希，但人即是賴此幾希改變氣質而臻入聖賢之域。然吾人應知，孟子所謂幾希之良知良能，乃是超越氣質之上的道德本體，理論上它可以完全不受氣質的影響，不管生命之氣有多昏闇重濁，良知良能確有動力可以突破氣質的重重障礙；反觀唐氏所詮釋下的橫渠學，清通之神淪為氣之虛、氣之神，是氣之性，與形、質是同一層次的，氣因有此虛、此神，故氣可具有形而上之涵意，而不止於自然氣化義。但氣有形而下之材質義是確然不可移的，如今唐氏為它摻加了形而上之涵意，同一氣有形而上之虛，亦有形而下之質，形而上與形而下的分隔層界定在何處？唐氏無任何說明；或者氣之為形而上或形而下，是基於某種觀點、態度而決定？唐氏也不遵此理脈解說。因之，本文採取同一氣兼有形而上之虛和形而下之質的思維，而判斷清通之神之量之大小乃是決定性的大小，此大小之量確然左右心知之明的運作，牽絆心知的往體外物與內澄心氣的功能，清通之神之超乎氣之上之必然性，落在現實的履踐工夫下，是要打折扣的。

會形成這樣的窘況，究其始因，自然是由於唐氏把虛、氣混融一體而視其為一事實的緣故，清通之神因之無法脫離氣而獨立出來。縱使唐先生一再強調氣之清通是如何超越一一之氣之上，它畢竟是氣的一部分，而形質則是氣的另一部分，當兩者聚於一物時，誰能保證清通之神一定勝過形質、進而改變形質？

「氣」是否可以高看，這是一值得研究討論的問題，若按唐氏詮解橫渠學的方法，氣固然蘊有形而上之涵意，但分解其理路，直接將「虛」、「神」平放納入氣之內部，成為氣之性，而非氣之超越本體，此舉將直接抵觸傳統儒家心性之學，心（道德本心之謂）與性無法保持超越的地位，即使唐先生再三強調氣之神可以超乎一一之氣之上，然在未能區分氣之虛與氣之實的界線之下，如何保證氣之虛絕不會受到氣之實的限制影響？人之「雖無文王猶興」的道德實踐之動力必然失落。此處確實存在很大的問題。

唐君毅先生論氣之可以高看，具形而上之涵意，不僅止於橫渠一處，戴山哲學的「四氣說」，唐氏也主張此氣不同於一般之情意氣質，必須高看；可是他的解法便與解析橫渠氣學不同，對於戴山，唐氏並未泯除超越之本體義，他是在本體義下論述戴山的四氣之運，與橫渠絕不一樣。

肆、劉戴山之四氣說

一、戴山四氣說之內容

劉宗周為明末大儒，有關其思想之定位，牟宗三先生認為戴山之學乃乘王學之流弊而起者，為更端別起，重開一新學路，此新學路即是「歸

顯於密」，意即將心學之顯教歸於慎獨之密教。⁴⁵錢穆先生則以為宗周思想大體還是沿襲王守仁，但亦甚有由王返朱之傾向。⁴⁶張學智先生則將戴山定位為「明清之際第一流思想家對明代理學的總結」⁴⁷。一言以蔽之，劉子之思想顯然具有繼往開來、集理學之大成的歷史定位。這位集大成之明末大儒論述其思想時，並非單一地依循某位理學家的學理規矩前進，他綜合了北宋五子、朱熹、陽明等人的見解，從中又樹立與眾不同的表達理氣合一之方式，雖有學者將他的哲學定位在心學領域，但更有不少學者判定劉子應是「氣論」之哲學家，⁴⁸蓋戴山之文詞頗多以氣為本之話頭，諸如「天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也」⁴⁹，「盈天地間一氣也，氣即理也」⁵⁰等諸語言，從中可以直接領會的是戴山表達了「理不離氣」的思想，但「理不離氣」是否必然以氣為首出，理即是「氣之理」，則有待考察。

劉子論氣最具有形而上之涵意的莫過於他的「四氣」說，四氣者即心之喜怒哀樂之謂，一般視喜怒哀樂為情意氣質之表現，然戴山卻有「喜怒哀樂四者，即仁義禮智之別名」之說，此說大異於傳統理學的見解，茲詳列如下：

⁴⁵ 牟宗三，《從陸象山到劉戴山》，戴璉璋、蔡仁厚等人編，《牟宗三先生全集 8》，（臺北：聯經出版社，2002），頁 365-366。

⁴⁶ 錢穆，《宋明理學概述》（臺北：蘭臺出版社，2001 年），頁 309。

⁴⁷ 張學智，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 434。

⁴⁸ 大陸方面頗多學者主張劉宗周之哲學為元氣本體論、氣本論或氣一元論，不管名稱如何，總之是將劉子哲學劃分在「氣論」之學。見侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史（下）》，（北京：人民出版社，1997 年），頁 616。

⁴⁹ 明·劉宗周，《聖學宗要》，《劉宗周全集》冊 2〈語類七〉（杭州：浙江古籍出版社，2007 年），頁 230。

⁵⁰ 明·劉宗周，〈學言〉中，《劉宗周全集》冊 2〈語類十二〉，頁 408。

「獨」即天命之性所藏精處，而「慎獨」即盡性之學。獨中具有喜怒哀樂四者，即仁義禮智之別名。在天為春夏秋冬，在人為喜怒哀樂，分明一氣之通復，無少差別。天無無春夏秋冬之時，故人無無喜怒哀樂之時，而終不得以寂然不動者為未發，以感而遂通者為已發，可知也。⁵¹

子思子從喜怒哀樂之中和指點天命之性，而率性之道即在其中，分明一元流行氣象。所謂「不識不知，順帝之則」，全不涉人分上。此言性第一義也。⁵²

此二則引文清楚告知蕺山所以將喜怒哀樂視同仁義禮智之別名，且與春夏秋冬的運行一致，皆是一氣之通復，一元流行之氣象，全不涉人分上，乃是「言性第一義」的原因，在於此四氣為「獨」中之喜怒哀樂，非一般情氣所發之喜怒哀樂。此處即可去除「以氣為首出」的詮釋方式，蕺山與其他理學家一致，仍是以獨為首出而展開其哲學義理。何謂「獨」？「獨」之一詞出自《中庸》之誠意慎獨，誠意慎獨為蕺山學之宗旨、工夫論，在他的哲學體系下，「誠意慎獨」之義有稍許轉變，意和獨不是有待誠之、慎之的意、獨，而是人心中那一點虛靈不昧的主宰之謂。就「意」而言，「意蘊於心，非心之所發」⁵³，「意者，心之所以為心也。止言心，則心只是徑寸虛體耳。著箇意字，方見下了定盤鍼，有子午可指。然定盤鍼與盤子終是兩物，意之於心，只是虛體中一點精神。」⁵⁴「人心之有意也，即虞廷所謂『道心惟微』也。」⁵⁵蕺山所言之意不同於陽明所說「有善有惡意之動」的意，此「意」是超越經驗層上有善惡對立的

⁵¹ 明·劉宗周，《聖學宗要》，頁 258-259。

⁵² 明·劉宗周，〈證學雜解〉，《劉宗周全集》冊 2〈語類八〉，頁 272。

⁵³ 明·劉宗周，〈學言〉上，《劉宗周全集》冊 2〈語類十二〉，頁 389。

⁵⁴ 明·劉宗周，〈答董生心意十問〉，《劉宗周全集》冊 2〈語類十一〉，頁 337。

⁵⁵ 同前註，頁 337。

心念之上的定盤鍼，是道德本心所以為本心的淵然貞定之意根。獨體亦然。「獨者，心極也。」⁵⁶「無極而太極，獨之體也。」⁵⁷獨體、意根同具超越之體的意涵，它是自根自在，不能將它視為從氣中衍化而生之物。

比較特殊的是，蕺山論獨、論心、論性，不僅止於名言上的形而上之說明，他尚且連著喜怒哀樂四氣一併談，如上兩則引文所示。這種論法反映出蕺山不以為獨體或性體僅是不會活動的理而已，天命之性是具備生發萬物的動力，喜怒哀樂一氣之通復，即為性體、獨體生發動力的表徵。直從獨體流洩而出之喜怒哀樂固然是氣，然天命之性即此而在也，非有異指也，喜怒哀樂即是獨體生發之最初的展現。

此四氣「自其所存者而言謂之中，如四時之有中氣，所謂『陽不亢，陰不涸』是也；自其所發者而言謂之和，如四時之有和氣，所謂『冬無愆陽，夏無伏陰』是也。」⁵⁸於茲，喜怒哀樂便不能單以血氣之屬視之，而是應高看其屬性，而將其隸屬於形而上之範域，蓋此四氣同時是天命之性，同時也是理，乃是即氣即性即理也。若以「情」之角度觀之，蕺山乃將「喜怒哀樂」上提到「性之情」的高度來思考，不再以形下的感性之「情」來界定，而是指本體之發用，與本體同質同層。⁵⁹蕺山此舉是為說明「喜怒哀樂」四氣決不是氣化宇宙論的「氣質」概念，而是本體宇宙論的「功能性」概念。四氣隸屬於天道性體，代表促使萬物生成而為萬物所共具的四種「感應」功能。此說可作為「喜怒哀樂」比配「元亨利貞」之參考解釋。⁶⁰此為近人林月惠教授的解釋。蕺山之如此著重四

⁵⁶ 明·劉宗周，〈學言〉上，頁392。

⁵⁷ 同前註，頁395。

⁵⁸ 明·劉宗周，《聖學宗要》，頁259。

⁵⁹ 林月惠，〈從宋明理學的「性情論」考察劉蕺山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》期25（2004年9月），頁187。

⁶⁰ 同前註，頁199。

氣之運，可能是要突顯「理氣一如」或「心氣同流」之義理⁶¹，目的是藉由形下之氣的上提，是為強調理的活動義。⁶²

以上是幾位近代學者提出對戴山之「氣」論的看法，基本上皆以戴山特別標榜的「四氣」為形而上之氣，但須聯繫在獨體、心體之下，才有形而上之涵意；單就氣而論，是無所謂形而上之義的。至於唐君毅先生是怎樣看待戴山論氣？他仍會以氣為首出而詮解喜怒哀樂之四氣嗎？

二、唐君毅解四氣之運

（一）四氣為心之純情與自感

劉戴山有一段話形容心如何盎然而起、油然而暢等四階段流轉之過程：

一心耳，而氣機流行之際，自其盎然而起也謂之喜，於所性為仁，於心為惻隱之心，於天道則元者善之長也，而於時為春。自其油然而暢也謂之樂，於所性為禮，於心為辭讓之心，於天道則亨者嘉之會也，而於時為夏。自其肅然而斂也謂之怒，於所性為義，於心為羞惡之心，於天道則利者義之和也，而於時為秋。自其寂

⁶¹ 近人楊儒賓教授曾論及王學中喜談之「靈竅」、「先天一竅」，他說：「『竅』是極鮮活的意象，它是孔道，但卻是盈滿生命力的孔道。而根據理氣一如或心氣同流的基本規定，本心、良知、意根云云，都不會只是空洞的意向性，它們都是『涉身』、『涉氣』、『涉動能』的。筆者以為楊教授此番論述頗能彰顯戴山的用心，戴山即是要強調先天之性、先天之意根是具有自發之動能的，其中不僅有理，尚有氣之動能，它是理氣一如，心氣同流，是以特著墨在四氣之運。見楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》卷3期2（總第6期）（2006年12月），頁12。

⁶² 此為當代學者李明輝教授的觀點。見李明輝，〈劉戴山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》卷19期2（2001年12月），頁12-17。

然而止也謂之哀，於所性為智，於心為是非之心，於天道則貞者事之幹也，而於時為冬。⁶³

於此言，唐先生的解釋是：

當知其言此心在善惡念未起之先，而自有喜怒哀樂之四情之自運，是為天之元亨利貞之四氣，運于於穆，而見于人心者；及當即此情以見性，即此氣以見理之義。然此必須人先高看此所謂情與氣，而不先存輕此情氣之見者，乃能真實契入此義。此戢山之言喜怒哀樂，自非一般之表現于外之喜怒哀樂。此實是借此喜怒哀樂之名，以表此心在意念未起時之純情、或自感之周流不息。⁶⁴

不同於疏解橫渠氣論時的作法，唐氏明白表示四氣之運，「實是借此喜怒哀樂之名，以表此心在意念未起時之純情、或自感之周流不息。」四氣不過是一憑藉，透過四氣之流轉，可以知曉、探察心體之自感不息。在此，唐氏顯然也不以氣為首出來解析戢山之氣論。戢山與眾不同之處，在於他不以為人之心體只如鏡子般平面的虛寂靈明，只是明覺，僅具性理，而無遍運之情之氣，它也不是永在一警惕之中，這些都不是對心體適當的描述。唐氏體會戢山所說之心體，乃是心體至寂之中，自有一純情與自感。「此純情與自感，則有一自始至終，周而復始之歷程，如天之有春夏秋冬之運。」⁶⁵這種相繼過程，即是一心順次序自感之歷程。說是「次序」，實際上「只是互為隱顯，則動而無動，靜而無靜，亦無次序之可說。」⁶⁶此為唐先生初步的解釋。

⁶³ 劉宗周，〈學言〉中，頁 415。

⁶⁴ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（下）》（香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979年），頁 477。

⁶⁵ 同前註，頁 478。

⁶⁶ 同前註，頁 478。

心體如是周而復始的運行，不滯留於此四者之一，由此可見此心有內在之「中」，正如天樞之在天運之中而不動，此「中」就是主乎心之純情自感之周而復始之運中之「意」所在也。⁶⁷唐先生費此筆墨只為帶出心中之「意根」。有心之自運如環，則必有此環中，也必有此「意」，意之於心之自感自運的關係如下：

意之為主于中，自是不動，而恆在中。此不動，乃正于此周流之動中見，而亦未嘗不動。謂之不動者，唯是謂其不可以動言，如其周流之不可以靜言也。唯必不可視此意同于隨情緣起滅之意念。⁶⁸

四氣周流復始非是氣能自動、自運，乃源於有「意」為主於中，意雖不動，卻即於周流之動中而見、而顯，意之動是「動而不動，不動而動」，不同於一般意念之隨緣起滅而有動靜之相。有意為主於中，也顯示唐先生認知其中有超越氣之上之體，不隨氣之流轉而動靜。反之，此四氣乃係於心之意根方能如是周而復始地自運，故戴山所謂四氣之運，必須高看，「此氣之義，唯可說為此心之存在的流行，或流行的存在。」⁶⁹與解析橫渠之氣不同，此處將氣繫連在心體之概念，名曰「心之存在的流行」，非廣泛無約制的氣之存在的流行。

(二) 理、性、心、情、氣合而為一

承上之義，心之流行的存在，亦即此四氣之運，是周流復始永不停息，此周而復始的變化即此氣之理，也是此情之性。理、性非他，正是此心由始向終，終則有始之理，取另一說法即是此心由元而亨、而利、

⁶⁷ 同前註，頁 478。

⁶⁸ 同前註，頁 478。

⁶⁹ 同前註，頁 478。

而貞之理，正如春去夏來秋復冬即是天之四時之理一樣。唐氏基於此理脈而重新定義心、性、理之意義：

理非他，承先之氣以啟後之氣，即理。性非他，承此心之先之純情，以啟其後之純情，即性。所謂心者，即統此理氣性情而言之者也。⁷⁰

理承先之氣以啟後之氣之說法與他詮解朱子之理氣時相當雷同，於解朱子處，唐先生云：「理之行於氣之中，亦姑可說即在其恆承先之氣，起後之氣，以行於氣之中。」⁷¹不過朱子之氣乃就自然氣化而言，這裡的「氣」當指謂喜怒哀樂四氣而論，縱使局限在心之四氣，然正因心之有四氣故能引發自然之氣之流行，此為唐先生的創見，其義待下文詳解。性情、理氣之發見非必待心之有應外物而行，或有意念之發時才得見，唐氏特別強調：

此心之一無特定意念之發、至寂至虛之際，即有此性情、理氣見于此心之純情自感之中。人能存得此心，便存得此心之內在的純情自感之周流以成和，亦存得貫于此「周流」之「中」。此「中」即「意」。⁷²

由中致和，即是蕺山的誠意之學。誠意者非待有不誠之意起而去誠之，乃是化過惡之念之起於幾先，方是蕺山的誠意之學。唐氏解析此誠意之工夫也是立足在四氣之周流自運之義，當知人之所以有過惡之念，其原始之一點，只在此心之偏向而滯住，以更不周流。此偏向即是過。一切惡之原始，只是過而不改，更加以文過護過，遂至惡積而不可掩，

⁷⁰ 同前註，頁 479。

⁷¹ 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》（香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979年），頁 450。

⁷² 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（下）》，頁 479。

罪大而不可改的地步。而此心之偏向而滯住，不一定非由接物而有，在心之至寂至虛之際，動一向前或向外之幾，便是過之始了。唐先生解道：

此所謂心之偏向而滯住，則不必由接物而有，而是即在此心至寂至虛、無所倚靠之際，動一向外或向內、向前或向後之幾，而不自知，便是此心之離其中和之本來面目，以有過之始。⁷³

綜合以上所論，蕺山之言「心」絕非單一之理或性或氣或情，而是四者合一，自中自和之性情理氣運于於穆周流之間，這些均來自「意」所貫注之周流不息，⁷⁴若能見得心體如是，而實存之，即是蕺山所謂靜存工夫。保持心之四氣周流通暢，自然任一滯留、偏向之幾一起，定能為心所化，心不致滯住任一偏向，此心自可當體獨立，自做主宰，這是蕺山言誠意之心學之根本義。此處「所需之工夫，不在無意念，而在當下此心之能自周流，使對此意念，更無倚著。此亦即化其留滯而有之餘氣動氣之工夫，蕺山所謂『化念歸心』。」⁷⁵真能識此真義而行此工夫，心氣自然周流，自然貫通而不塞，所有偏向、過滯之幾一一化除淨盡。

（三）蕺山心學之優於他人處

蕺山這樣論心與意，確為前人所未有，在此義理架構下的喜怒哀樂之四氣，自與一般心氣情意不同，四氣是意之所貫注而周流不息者，純然是一先天之氣。所謂先天之氣，簡單來說是一種體驗的形上學之概念，它指的當是一種建立在超越論上的本體之動能。⁷⁶蕺山的四氣之論，不管

⁷³ 同前註，頁 480。

⁷⁴ 唐氏的原文是：「此蕺山之言此心之在至虛至寂之中，即有為『意』所貫注之一周流不息，而自中自和之性情理氣，運于於穆。」唐君毅，《中國哲學原論原教篇（下）》，頁 480。

⁷⁵ 同前註，頁 484。

⁷⁶ 關於先天之氣或先天氣的解說，本文取楊儒賓教授的講法：「簡單的說，『先天之氣』的用法有二，丹道所謂的『先天之氣』指的是不依賴於身外的物質而自行產生的一種

立論的基礎，或是其應用，全部都在形而上之意根、獨體的籠罩下，唐先生也能善會此義，故其析論皆能一一貼合。

對照其他宋明理學家的心性論，北宋四子（周、張、二程）雖能識得人之所以能自改其過惡的根據原在於超越之性理，朱子對此特有體悟，不過改過乃是心之事，單憑一性理，如何即能改過遷善？朱子遂有在一切過惡之上而有一虛靈明覺之心，能呈現性理而為改過可能之根據。象山進一步言心即理，陽明則言一即理即心之良知，然不論哪一位先賢，「皆不言此本心良知中有一『意』，或『喜怒哀樂之純情』，其中有一『氣之周流』。」⁷⁷此為唐氏融會多位儒者之學所發之結論。其實若論心之涵義，自孟子始，孟子陳述四端之心同樣也是以「即心即理即情」之方式講解。把所以惻隱、羞惡、辭讓、是非之理（亦即性理）與惻隱、羞惡、辭讓、是非之情截然劃分開來的，乃程朱學派所為，孟子原意應是即此惻隱之心即是所以惻隱之理，同時也是惻隱之情，心、理、情三者合一。直承孟子學的象山、陽明，應不反對「即心即理即情」之義，只是兩人多注重心之不受氣質影響而能自立道德法則，依理行義，故「心即理」之義特重，相較之下「心即情」之義遂隱沒不顯。唐氏對諸位理學家的評論恐稍過。

唐先生雖言之稍過，但一般人對於情、意，恆以為乃由吾人之本心良知接物而後有，氣也是從接物而後見，也是事實，漸漸心只成為一普遍的明覺，心之理為普遍的生之理，以遍運於一般之意念及其所接之物之中。而一般之情意氣皆是有善有惡，此心此理卻是超越善惡之相對，

精微身體的動能。本文所說的『先天之氣』則是體驗的形上學之概念，它指的當是一種建立在超越論上的本體之動能，它可說是一種『形上之氣』。」見楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，頁8。

⁷⁷ 唐君毅，《中國哲學原論原教篇（下）》，頁481。

能好善惡惡，而為無善惡相對之至善者。於是，此心此理遂與一般之情意氣等，成為形而上、形而下之兩層。戴山異於常儒的地方，即是把隱沒不顯的「心（理）即情」之意義彰顯出來，令人正視此問題。唐先生在此提問了幾個問題，這幾個提問問得相當好：

如此心只是一明覺，只具性理而無意，如何能變化得一般意？又如其無情，如何能變化得一般之情？如其無氣，又如何能變化得一般之氣質？亦可問：如心有遍運之心，理有遍運之理，如何不能有一遍運之意之情之氣？意只表示一主意，一切心之活動中，豈不皆有一主意？情只是一感，一切心之活動中，更豈不皆有一心之自感？氣只是一存在的流行，或流行的存在，此心之明覺豈非一存在而能依生生之理，以自生自息，而流行者？如此心之明覺不能存在流行而為氣，又如何能遍明遍覺：一切存在而流行之外物之氣與其身體之氣，而與之俱在俱行，而變化之？如此心之明覺中無情，如何能自感其一般之喜怒哀樂之情，即依此感而生一內在之自喜其喜之當喜，自怒其喜之不當喜，……而自好、自惡、自悔、自得，以自變化其情？⁷⁸

察唐先生的意思，似是唯同類之物方能相互引生，氣生氣，情引情，意導意，果然形而上之心、性、理與形而下之意、情、氣絕然不一，那麼則如其所提問的：「如其無意，如何能變化得一般意？如其無情，如何能變化得一般之情？如其無氣，又如何能變化得一般之氣質？」唐先生無「理氣相即」之思維方式，他直覺以為形上之心性理必需蘊藏意情氣等形上之氣，才能引發形下之意情氣，是以結論是：

⁷⁸ 同前註，頁 482。

吾人于此心體，即必不能只說其有一明覺，而當說其中自有情以自感其情，自有意以主宰其意，自有氣，以與其身及外物之氣，更俱在俱行，然後能成此人之遷善改過，變化氣質之事。⁷⁹

此義若明澈，則蕺山常說的「盈天地間一氣也，氣即理也」或「天地之間，一氣而已，非有理而後有氣，乃氣立而理因之寓也」等話頭，當知其中之義理脈絡乃是連結著心體而說。而蕺山所理解的心體，照唐氏所分析的，並不是空寂如鏡之平面之靈明，而是「有一元之氣之理，自爾周流，自作主宰之意之誠之獨體，同時能于其動念之幾，能自加覺察，以化念歸心、化餘氣之留滯，成一元之氣者。」⁸⁰故蕺山能堂而皇之地說「盈天地間一氣也，氣即理也」。

伍、綜論和結語

綜合比較唐先生詮釋橫渠和蕺山二子之學，唐氏均肯定二子所言之氣（蕺山是心之四氣）乃為形而上之氣，皆應高看，可是在論證為何二人所言之氣必須高看的過程卻是大相逕庭。在詮解橫渠學時，唐氏採用虛、氣為一的模式，表明氣為蘊含「太虛」之氣，乃形而上之涵意；然其理論卻導致道德法則之來源不純粹，「人之可以為堯舜」的道德理想主義搖搖欲墜。

反觀唐氏解蕺山學，便不以氣為首出，而是在意根、獨體之下構思喜怒哀樂如何周而復始，所謂「一元之氣」非泛指自然之元氣，如漢儒之所言，而是繫屬在心體之範域，能自感自運之形而上之氣。此論述基本上已設定有本體的聯繫，在本體界的範域內所發展出的之形上之氣，

⁷⁹ 同前註，頁 482。

⁸⁰ 同前註，頁 492。

若論何者為宇宙之形而上的第一原理，按唐氏之解戴山學，必然是以心體之意根為第一原理，有此意根方有一元之氣之運，絕無氣為宇宙之形而上的第一原理之義。

依此模式所陳述的形上之氣，便無詮釋橫渠學時的問題。在戴山學的體系下，氣之具形上之涵意者是有條件的，此條件便是氣須為直承本體而發用，若與本體脫鉤，則氣唯是形而下者，因之除心之四氣外，尚有源出於人之七情。⁸¹七情非自性體流出，乃是性情之變化、出乎人之有為者，進一步說，即是「感於物而動」之氣，此氣絕不具形而上之涵意，純粹是形而下者。

以此標準考覈唐氏之詮解橫渠學，唐先生明顯的是渾淪無分別地說氣為形上之氣，直接認定氣即是太和之道，卻不細思橫渠可能是以氣的狀態來表述太和，「氣之野馬紈緼」只是描寫之指點語⁸²，能聚散變化的「氣」事實上並不佔有十分重要的地位，重要的是這種聚散變化的「本體」或「道體」。從本體上說，橫渠是借「氣」來闡明其對道體的理解，但「氣」充其量只是「筌」而不是「魚」。⁸³事實上若把氣與虛、清通之神區隔開來，採「虛相即氣」的方式理解太和之道，《正蒙》之全文也

⁸¹ 戴山嚴分四氣與七情的不同，其道：「喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序而言。至嚴為七情，曰喜怒哀懼愛惡欲，是性情之變，離乎天而出乎人者，故紛然錯出而不齊。所謂感於物而動，性之欲也，七者合而言之，皆欲也。君子存理遏欲之功，正用之於此。若喜怒哀樂四者，其發與未發，更無人力可施也。」見劉宗周，〈學言〉上，頁 399。

⁸² 「描寫的指點語」為牟宗三先生之語，依牟氏之意，「橫渠由野馬紈緼說太和，說道，顯然是描寫之指點語，即由宇宙之廣生大生，充沛豐盛，而顯示道體之創生義。故核實言之，創生之實體是道，而非游氣之紈緼即是道也。」見牟宗三，《心體與性體》冊 1，頁 461。

⁸³ 郭曉東，〈道學譜系下的張橫渠「氣」論研究〉，《復旦學報（社會科學版）》，2006 年第 5 期，頁 87。

是解釋得通的，⁸⁴非得要如唐先生之所為才能闡釋橫渠的義理。本文以為欲從宇宙論的角度建構儒家之天道論，其中也須辨明本體與氣之關係，不能因為氣可能具有形而上之涵意，遂以氣為首出，以氣為宇宙生化的第一原理，即使氣乃是蘊含本體之氣。這是淆混體、用的不當詮釋，吾人當知儒家天道論即使在演繹宇宙生化的過程，它也不離道德原理，若於道德原理的來源不明澈，由此所建立的形而上學，恐怕也不是儒家意義的形而上學。

⁸⁴ 有學者曾撰一文比較唐君毅、牟宗三兩位大師對橫渠學的詮釋，文中陳論牟先生所採用的詮釋入逕即是以「相即」解虛和氣的關係。見鄧秀梅，〈唐、牟二氏對張載哲學的詮釋比較〉，《鵝湖月刊》總第 411 期（2009 年 9 月），頁 25-39。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 宋·朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年。
- 宋·周敦頤撰，胡寶瑋輯，《周子全書》，臺北：廣學社印書館，1975年。
- 宋·張載著，陸費逵總勘，《張子全書》，臺北：臺灣中華書局，1988年。
- 明·湛若水，《湛甘泉先生文集三十二卷·新泉問辨錄》，收入《四庫全書存目叢書》第56、57冊，臺南：莊嚴文化事業出版，山西大學圖書館藏清康熙廿年黃楷刻本，1997年。
- 明·劉宗周，《劉宗周全集》，吳光主編，杭州：浙江古籍出版社，2007年。
- 明·羅欽順著，閻韜譯注，《困知記全譯》，成都：巴蜀書社，2000年。
- 清·王夫之，《張子正蒙注》，臺北：廣文書局，1970年。

(一) 近人編輯、論著

- 牟宗三，《心體與性體》冊1，臺北：正中書局，1985年。
- ，《現象與物自身》，臺北：學生書局，1990年。
- ，《從陸象山到劉蕺山》，戴璉璋、蔡仁厚等人編，《牟宗三先生全集8》，臺北：聯經出版社，2002年。
- 牟宗三譯註，《康德「純粹理性之批判」(上)》，戴璉璋、蔡仁厚等人編，《牟宗三先生全集13》，臺北：聯經出版社，2002年。

- 吳懷晨，〈衡定張載思想之「氣」概念——兼論張橫渠之「氣」與亞里斯多德之「物質因」的比較〉，《哲學與文化》卷 37 期 1，2010 年 1 月。
- 李明輝，〈劉戡山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》卷 19 期 2，2001 年 12 月。
- 林月惠，〈從宋明理學的「性情論」考察劉戡山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》期 25，2004 年 9 月。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史（下）》，北京：人民出版社，1997 年。
- 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979 年。
- ，〈中國哲學原論原性篇〉，香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979 年。
- ，〈中國哲學原論原教篇（上）〉，香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979 年。
- ，〈中國哲學原論原教篇（下）〉，香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979 年。
- ，〈哲學論集〉，臺北：臺灣學生書局，1990 年。
- 張學智，《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000 年。
- 郭曉東，〈道學譜系下的張橫渠「氣」論研究〉，《復旦學報（社會科學版）》，2006 年第 5 期。
- 陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收錄於楊儒賓、祝平次主編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005 年。
- 楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》卷 3 期 2（總第 6 期），2006 年 12 月。

劉又銘，〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》期 32，2009 年 7 月。

鄧秀梅，〈唐、牟二氏對張載哲學的詮釋比較〉，《鵝湖月刊》總第 411 期，2009 年 9 月。

錢穆，《宋明理學概述》，臺北：蘭臺出版社，2001 年。