

《東華漢學》第 42 期；111-142 頁  
東華大學中國語文學系 2025 年 12 月

## 本體與整體： 張載「太虛」概念的實存性探究

周芳宇\*

### 【摘要】

「太虛」之本體義，並非是「本體—現象」典範下的超越本體，而是「存在與價值和合性」原則下的氣之本然狀態，此「體」乃是一實存之整體，「虛而神」之性便是此體之性。「太虛」之整體義可從兩個角度結合理解：從內在構成角度，「太虛」具有陰陽兩端，其散、虛、清的狀態由陽氣主導，此時陰氣隨順陽氣之動而未起凝聚之效用。陰氣之性為降、為沉，在跟隨不上陽氣之健動後，便會與陽氣相感而生變化之象，「氣本之虛則湛一無形，感而生則聚而有象」一句中的「有象」便是此意，陰陽相感之初尚未成形。「太虛」寂然、湛然之象為目力所不能及，故其在外在樣態上呈現為「空」，「太虛」傳統的空間義基於張載的新詮而建立在氣之虛性上，是為第二義。張載通過以「氣」釋「太虛」、以「太虛」釋「天」的詮釋進路，建立起儒學「造化之天」的實

---

\* 瀋陽師範大學馬克思主義學院講師。

存義、根源義和總體義，基於陰陽兩端建立至靜無感卻無所不感的「天性」。

關鍵詞：張載、太虛、陰陽、象、造化之天

## 一、引言

對「太虛」概念的詮釋是張載學研究中的重中之重。在佛教的刺激下，張載（1020-1077）以易學所提供的基於陰陽、乾坤、天地、鬼神、幽明兩端所展開的宇宙論為基礎，重新建構一以「太虛」為核心、以一氣之流行連結「虛」、「實」兩體的氣論，通過氣之「虛而神」之性建立「天性」，挺立生生哲學中的「造化之天」，以批評和對治「釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地」<sup>1</sup>的無生法。對於「太虛」為何，學界已有極多討論，大致可分為兩種基本立場：一種是以牟宗三、朱建民、丁為祥、林樂昌為代表，在兩層存有論的「本體—現象」典範下將「太虛」理解為超越本體，一種是以張岱年、蕭蓮父、朱伯崑、姜國柱等為代表，在傳統氣學立場上以「太虛」為氣之本然狀態。<sup>2</sup>大體而言，前者認為「氣」是純粹物質，並認為後者將「太虛」理解為純粹物質性的「氣」缺少精神義、<sup>3</sup>創生義；<sup>4</sup>後者肯定「太虛」作為氣之本體的實存性，並認為前者在「本體—現象」典範下將生成論中的「本體」

<sup>1</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》（西安：西北大學出版社，2014），卷一，〈正蒙一〉頁 19。

<sup>2</sup> 實際上，在「氣一元論」的立場上，學者們的觀點也各有不同。張岱年、陳來、楊立華師徒三人以及程宜山的「氣一元論」實是「一物三體」說，即分為無形的太虛之氣、有形之氣和有形的物三個層次；並且楊立華將「神」作為更高層次的形而上者，實是用朱熹的理氣結構來分析張載的「神」與「氣」的關係，所以，雖然他反對牟先生的「太虛神體」之說，亦只是反對將「神」等同於「太虛」，而主張將「神」視為高於「太虛」的存在。而姜國柱、朱伯崑、蕭蓮父、辛亞民則是緊緊依循著「一物兩體」之旨，認為氣只有兩種形態，一種是無形的太虛之氣即氣的本然狀態，一種是有形的萬物。亦有彌合牟、張兩位先生的說法，如葛艾儒雖然以氣的形式理解「太虛」，但同時他又認為「同時認為凡是不可見的和形而上的氣就都稱為神。」。

<sup>3</sup> 周清泉，〈張載的哲學思想是唯物的嗎？〉，《成都大學學報（社會科學版）》1983 年第 2 期（1983.7），頁 32。

<sup>4</sup> 牟宗三，《心體與性體》（上海：上海古籍出版社，1999），上冊，頁 377。

理解為「物自體」乃是概念的混淆，但也確有站在徹底的唯物主義立場上否定「氣」之精神義的傾向。<sup>5</sup>

唐君毅先生所提出的「虛氣不二」說則超越了唯心論與唯物論之爭，<sup>6</sup>以「存在與價值的和合性」<sup>7</sup>為第一原則理解「氣」這一概念，<sup>8</sup>指出「張橫渠之進於秦漢儒者對氣的說明者，則一在張橫渠特重氣之虛靈性」，<sup>9</sup>其所提出的「虛氣不二」說便是指「虛靈之價值性」與「氣之實存性」的一體關係，取代了精神與物質、本體與現象的二分結構。唐君毅曾對「太虛無形，氣之本體」一句特別注釋「此乃體性之體非本體之體」，<sup>10</sup>借用「體性」一詞，「虛而神」是體性之性，「太虛」是體性之體，「天

<sup>5</sup> 張岱年，《張載——十一世紀中國唯物主義者》（武漢：湖北人民出版社，1956），頁 27-28；張岱年，〈釋張載哲學中所謂神——再論張載的唯物論〉，《人文雜誌》1985 年第 1 期（1985. 3），頁 62；蕭蓮父，李錦全主編，《中國哲學史綱要》（北京：外文出版社，2000），頁 360；程宜山，《張載哲學的系統分析》（上海：學林出版社，1989），頁 17；姜國柱，《張載的哲學思想》（瀋陽：遼寧人民出版社，1982），頁 34-53。

<sup>6</sup> 「神化」、「性命」、「乾知」、「性」、「心」、「明」……凡此等等今所謂精神意義之名言概念……與「虛」、「氣」、「形象」之概念之似只具物質意義者，乃相互為用，以互相轉化、互相涵攝、以成其義，則又不能徑謂其以「虛」、「氣」、「形象」等說太和之道，即是唯物論也。見唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》（北京：中國社會科學出版社，2016），頁 57-58。

<sup>7</sup> 「存在與價值的和合性」和「存在與思維的一致性」兩個概念由林安梧提出，「『存在』與『價值』既然和合為一，就不會有『實然』與『應然』兩橛而分的問題」。見林安梧，〈關於經典詮釋及中國哲學研究方法的一些省察〉，《求是學刊》2009 年第 6 期（2009.11），頁 9。

<sup>8</sup> 「以氣指物質之氣時，亦常同時指生命之氣精神之氣……是先於形質之概念。」參見唐君毅，〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，載《中國古代哲學精神》，收入《唐君毅全集》第二十七卷（北京：九州出版社，2016），頁 332。林安梧亦認為「氣」的概念先於「質」、「形」、「器」的概念，「論其氣原初之狀態，它是普遍的具有一個賦予任何存在事物成為可能的根據，可以說它是『道』……『器』是就具體存在的事物說，而氣質的『氣』是具體事物所以可能存在的根據，而這根據不只就材質的意義說，其實也就整個生命之可能的發展上說……它可以作為形而上的本源，也可以作為形而下的事物……在中國哲學傳統，氣是一種生命狀態」。見氏著，《人文學方法論：詮釋的存有學探源》（上海：上海人民出版社，2016），頁 65-66。

<sup>9</sup> 唐君毅，〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，頁 333。

<sup>10</sup> 同前註，頁 334。

地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，<sup>11</sup>「體」必然不是超越之體，而是實存之體；「性」正是體之性，而非「本體—現象」典範下超越的、本體的性。<sup>12</sup>

一方面，「太虛之氣」作為氣之本體的實存性並不建立在固實、質實的意義上，而是建立在「以至虛為實」的意義上，「凡有形之物即易壞，惟太虛（處）無動搖，故為至實」，<sup>13</sup>在「有形」與「無形」相互流轉的世界觀下，一切存在者的本質都是氣，從氣之本然狀態「太虛」而來，最終也都會復歸到「太虛」中去，「太虛之氣」作為萬有一切的創生根源與歸宿，相比於「有形」存在者，以其至虛而無所毀敗，而為最真實的實在者；「太虛之氣」作為萬物根源，並非仰賴一外在的「本體」調動氣機，「至虛則無所不伸」，<sup>14</sup>氣之神化變動、「有形」與「無形」間的相互流轉正建立在氣之虛靈性上。

吾人決不能只視之為一絕對無形，或形以下之物質或潛能，而當視之為『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……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。<sup>15</sup>

唐君毅先生指出在理解張載之「氣」時，「超形」、「有形」、「力」三個概念必須相關聯理解，「氣」自身具有變動之「力」，能從「超形」、「無形」的本然狀態轉變為「有形」的具體存在，這意味著「存在」與「歷程」兩者必須相關聯理解，「氣」不是一僵死固化的存在，而是一「流行的存在」或「存在的流行」。<sup>16</sup>

<sup>11</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷二，〈正蒙二〉，頁 53。

<sup>12</sup> 牟宗三，《心體與性體》上冊，頁 379。

<sup>13</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷十一，〈張子語錄〉，頁 263。

<sup>14</sup> 同前註，卷二，〈正蒙二〉，頁 28。

<sup>15</sup> 唐君毅，〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，頁 333。

<sup>16</sup> 唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》，頁 56。

另一方面，「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有」，<sup>17</sup>正如唐君毅所言「氣非一質實之物，而是具有清虛之性者」，<sup>18</sup>「神」正本此清虛之性而來，是而此「固有」不是體用不二之圓融義的固有，而是存在與價值和合義的固有，「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用，一於氣而已」，<sup>19</sup>張載並非以「神」、「氣」分體、用，而是將神之體與化之用統一於「氣」，「虛而神」之性與「太虛」之體不可分別建立。<sup>20</sup>「虛者，仁之原」、「天地以虛為德。至善者，虛也」、「虛心，則無外以為累」，<sup>21</sup>仁、善等價值面向以及人的「大心」能力皆是承繼「太虛」本體那「虛而神」之性而來。因此，作為氣之本體的「太虛」自然不會是純粹物質意義上的「形而下者」，亦不會是「本體—現象」典範下的超越本體，而是具有價值的面向以及自我變化能力的創生之根源；<sup>22</sup>如此的「氣化」自然不會是「平擺之行程」，<sup>23</sup>而是創生之歷程。

<sup>17</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷二，〈正蒙二〉，頁54。

<sup>18</sup> 唐君毅，〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，頁334。

<sup>19</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁9。

<sup>20</sup> 朱建民總結了張載言「神」的三種情況：與屈之「鬼」相對的伸之「神」；就氣之清通處言「神」；以「陰陽不測」言「神」，他認為這三種情況都是就氣之實然表現處所言，而非「神」的究竟義，因此他在實然之上提出一超越「神體」作為氣化之所以然，但是這一層面的提出並沒有有力的文獻支持。他認為「可象與否」、「有形與否」是針對氣的存在狀態而言，語言能否表述並不是經驗界與形上界的劃分標準，所以「散疏而可象為氣，清通而不可象為神」並不能作為「神」是形上學中超越本體的論據，這一點筆者無比贊同。但朱建民以「大率天之為德，虛而善應，其應非思慮聰明可求，故謂之神」一句作為「神」乃超越本體的佐證，此處還有待商榷。（見氏著，《張載思想研究》，頁29-33、53）。事實上，「其應非思慮聰明可求」正是因為「神為不測，故緩辭不足以盡神」，「神」乃「不疾而速，不行而至」，難以用人之思慮聰明測度、言說。「氣化」之所以然的「虛而神」之性正是「太虛之氣」的價值層面，而非高於「氣」的超越本體。

<sup>21</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷十一，〈張子語錄〉，頁262-263。

<sup>22</sup> 蔡家和亦基於唐君毅之「虛氣不二」說指出張載的「氣」具有價值取向和創生性。見氏著，〈張載「太虛即氣」義理之再探——以《正蒙》為例〉，《當代儒學研究》第4期（2008.7），頁21。

<sup>23</sup> 牟宗三，《心體與性體》上冊，頁377。

基於以上分析，筆者並不認同在「本體—現象」典範下將「太虛」理解為超越一切實存的「邏輯第一因」，<sup>24</sup>並以此來劃分「形而上」與「形而下」。「『形而上者』是無形體者也，故形而上者謂之道也；『形而下者』是有形體者，故形而下者謂之器」，<sup>25</sup>張載明確以氣之「無形」為「形而上者」，以氣之「有形」為「形而下者」，不同於南宋朱熹以「理」為「形而上者」、以「氣」為「形而下者」的理氣二元論，因此以「本體—現象」典範將張載的「形而上」之「太虛」理解為超越於「氣」的「本體」，乃是對「形而上」概念的錯解。張載提揭「太虛」概念雖是應佛、道之文化挑戰，但並不是基於肯認佛教對漢唐儒家氣論的否定，從而興起超越一切實存的本體意識，<sup>26</sup>雖然，張載將有形世界貶抑為神化之糟粕，與佛家一樣否定有形世界的永恆性，但是張載認為世界的根源與本質是實在的「氣」，而非緣起性空。正如李存山指出，張載所要批評的是談天道性命者不從實存的一陰一陽之天道出發，遺造化而向虛空，<sup>27</sup>張載是以基於「氣」所建立的實存義的「虛」、「無形」與佛道之「空」、「無」對抗，並在「太虛」概念中結合「存在」與「價值」兩個向度以建構區別於佛家世界觀的根源性，通過「造化」將此「無形」與有形世界相關聯。在以「存在與價值和合性」為第一原則的氣論中，「太虛」是萬物之「存在」與「價值」兩方面的根源總體，<sup>28</sup>是而以「太虛」為氣之本然狀態的理解並不會導致道德形而上學層面的落空。

<sup>24</sup> 丁為祥，〈張載虛氣觀解讀〉，《中國哲學史》2001年第2期（2001.5），頁48。

<sup>25</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷十，〈易說下〉，頁223。

<sup>26</sup> 丁為祥，〈張載虛氣觀解讀〉，頁47。

<sup>27</sup> 李存山，〈「先識造化」：張載的氣本論哲學〉，《中國哲學史》2009年第2期（2009.5），頁59-71。

<sup>28</sup> 需要注意的是，林樂昌在兩層宇宙論結構——宇宙本體論與宇宙生成論——下亦將「太虛」看作是宇宙一切存在物的自然本體與價值本體的終極根源，但是這兩重根源義都是建立在一種不依賴氣而存在的「超越本體」義上，所謂「自然本體」並非是實存意義上的物質根源，而是超越意義上的創生「實體」，作為一種「主導力量」主宰、參與到氣的生成過程中。「天」亦被建立在這一層次，而不被視作實存的「造化之天」。見氏著，

筆者將以有關「太虛」的三個議題為內容，即太虛與陰陽之間的關係、太虛與「象」的關係以及「太虛」的空間義如何理解的問題，從「太虛」的內在構成和外在樣態兩個角度，展開對「太虛」之實存性的討論。

## 二、陰陽未感則為「虛」： 「太虛」已具陰陽兩端並主於陽

張載基於易學中乾坤、天地、陰陽、剛柔等範疇總結出一而兩、兩而一的辯證關係規律是其氣學的基調，張載稱之為「一物兩體」。「一物兩體」所揭示的一與兩的關係展現出層次性，「其無無陰陽者，以是知天地變化，二端而已」，<sup>29</sup>「太虛之氣，陰陽一物也。然而有兩，健順而已」，<sup>30</sup>簡單來說，陰陽是一氣內在之兩端，健順是陰陽各自發揮的效用，而虛實、幽明、無形（形而上）有形（形而下）則是基於陰陽之氣的流通變化出現的兩種存在狀態，通過氣之「神化」將兩體連接起來，形成一「氣」之流行的整體存在。其中，陰陽兩端是張載氣論的基礎。

在進入到關於「太虛」與「陰陽」關係的討論前，需要探討「太極」、「太和」與「陰陽」的關係，以證明「太虛」、「太極」、「太和」三個概念都是對「造化之天」的表述，並均與陰陽相關。

### （一）太極、太和與陰陽

關於太極與陰陽之間的關係，主要圍繞「一物兩體」說和「天三」之數來理解。「一物而兩體，其太極之謂歟」，<sup>31</sup>基於此句，學界基本認同將張載的「太極」理解為陰陽二氣的統一體，既不同於漢唐時代將「太

<sup>29</sup> 〈張載兩層結構的宇宙論哲學探微〉，《中國哲學史》2008年第4期（2008.11），頁78-86。

<sup>30</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁4。

<sup>31</sup> 同前註，卷十，〈易說下〉，頁238。

<sup>31</sup> 同前註，頁242。

「極」等同於「元氣」的理解，也不同於周敦頤將「太極」看作是「動而生陽，靜而生陰」的先於陰陽存在的源頭。「天三」之數就基於太極與陰陽之間「一物兩體」的關係得來。

天所以參，一太極兩儀而象之，性也。<sup>32</sup>

夫混然一物，無有終始首尾，其中何數之有？然此言特示有漸爾，理須先數天，有必須先言一，次乃至於十也。<sup>33</sup>

極，是謂天參。數雖是三，其實一也，象成而未形也。<sup>34</sup>

「天三」之數是由太極之「一」與「陰陽」之二相加所得來，「太極」之「一」並非區別於「陰陽」之「二」，而是包含著陰陽兩端。在張載看來，整個天地萬物皆為氣的運化，乃是混然的一個整體，在現實時空層面沒有首尾可尋、終始可數，而《易》所言天地之數是特地為了表明世界的發展是漸進的，從一數到十即擬宇宙變化的漸進之序。此序理應從天來開始數，而數必從「一」開始，所以有了「天一」之數，也就是太極之「一」。而後又將「極」附加以「天三」之數，將「天一」與「天三」相統一，這是因為一太極兩儀所加出來的「天三」之數本質上為「一」，「陰陽者，天之氣」，<sup>35</sup>太極之一正由陰陽兩端相合而成，如此所成的「天三」之數所指涉的是象成而未形的形而上之「天」。所以，張載認為「天三」之數由「一」太極「兩」儀相加而得的想法是否正確有待商榷，但是「天一」之數並非是單一之一已然明晰。<sup>36</sup>

其次，「太和」這一概念張載關聯著「道」：

太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜相感之性，是生網縕、相蕩、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易

<sup>32</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁4。

<sup>33</sup> 同前註，卷十，〈易說下〉，頁215。

<sup>34</sup> 同前註。

<sup>35</sup> 同前註，卷十一，〈張子語錄〉，頁262。

<sup>36</sup> 朱伯崑先生認為張載在太極與陰陽的關係上，存在前後矛盾之言，一方面，在「一物兩體」的結構下，「太極」是陰陽的統一體，但在「天參」之數的解釋上，卻將「太極」看作是單一之一，而非合一之一。見氏著，《易學哲學史》（北京：昆侖出版社，2005），頁336。

者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬、絪縕，不足謂之太和。<sup>37</sup>

「凡不形以上者，皆謂之道」，<sup>38</sup>「道」的範圍非常大，凡是未徹底落實為「形」的「氣」都屬「道」。張載從未直接解釋「太和」的內涵，而是將「太和」關聯於「道」，表示這一陰陽推行過程中初始的絪縕階段，因此「太和」並非是一個獨立的實體概念。「道」這一陰陽相感而推行的過程，其初始之動幾微妙而難見、易簡而難知，則變易之「道」推行而不已、遍體而不遺，是故其所窮究之範圍廣大無外，其推行之態勢堅固久遠。道體之成能有如此規模，其原因就在於中涵陰陽兩端，有此兩端方有浮沉、升降、動靜、相感之性，此「皆陰陽和合之氣所必有之幾」，<sup>39</sup>方能起絪縕、相蕩、勝負、屈伸之勢。相感者，「心所以萬殊者，感外物為不一也，天大無外，其為感者絪縕二端而已」，<sup>40</sup>不同於心物之相感，天之體至大而無外物與之為對，故其「相感」是陰陽兩端絪縕之意；<sup>41</sup>絪縕者，「始陳上下交以盡接人之道」，<sup>42</sup>「絪縕」是上下相交之幾，以體而言上下可指天地，以用而言指乾坤之性、陰陽之氣，「浮而上者陽之清，降而下者陰之濁」，<sup>43</sup>上即浮而上的陽氣，下即降而下的陰氣。在陽施而陰受的交接絪縕之中，陰陽各自的功能發揮出來，而將絪縕推進而為更明顯的相蕩、勝負、屈伸之勢。

<sup>37</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁1。

<sup>38</sup> 同前註，〈易說下〉，頁223。

<sup>39</sup> 清·王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2018），第12冊，頁15。

<sup>40</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁4。

<sup>41</sup> 唐君毅先生將天這一層面的「相感」類比於人這一層面的心知與物相感之合內外，也做出一個內外之分，理解為天之神與外物的交感，並基於此相感關係而成變化理解為「天道」。這是因為唐先生對張載哲學的理解是以〈大心篇〉為核心的，因此他對宇宙的理解其實是以心知與物的關係為核心向外輻射，上及到對天道的理解。見氏著，《中國哲學原論：原教篇》（北京：中國社會科學出版社，2016），頁59-61。

<sup>42</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷十，〈易說下〉，頁234。

<sup>43</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁2。

張載以「野馬」、「絅縕」形容「太和」，正是強調陰陽兩端的和合相感，因此「太和」並非「是高於其作為『道』的規定的，是道之『本』與『始』的統一……它無疑高於《易傳》的乾坤、陰陽概念」，<sup>44</sup>「太和」所表達的正是王夫之所說「陰陽異撰，而其絅縕於太虛之中，合同而不相悖害」<sup>45</sup>的「道」的初始狀態，並不高於「道」，更不高於陰陽、乾坤。「天本參和不偏」，<sup>46</sup>「天三」之數與「太和」之狀態本就關聯在一起，其「和」基於太極、陰陽之統一，其「三」基於陰陽異撰而和合。可見，「天」這一層面的「太極」「太和」概念都是基於陰陽兩端建構的，而「太虛」作為「天之實」亦是如此。

## （二）太虛與陰陽

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。<sup>47</sup>

路傳頌指出，「太虛無形」與「至靜無感」是並列結構，是故此句之「太虛」乃為一形容詞，而非「太虛是無形的」的主謂結構，用以表述氣之無形的本然狀態，而非用以指稱實體，同時可以將之引申為表達「無形之氣」的專名，力證「本體」為本然狀態之意。<sup>48</sup>筆者贊同路氏的觀點，但是，「『無形』是『虛』之極致」<sup>49</sup>的觀點仍有討論空間，本文認為應當說「太虛」方是「無形」的極致。

前面提到「凡不形以上者，皆謂之道」，是故同為形而上之狀態，「太虛」雖不與「道」相隔斷，並非是在「道」外或者「道」先的存在，

<sup>44</sup> 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），頁48。

<sup>45</sup> 清·王夫之，〈張子正蒙注〉，《船山全書》第12冊，頁5。

<sup>46</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁15。

<sup>47</sup> 同前註，頁1。

<sup>48</sup> 路傳頌，〈「太虛無形」與「太虛即氣」的語言分析〉，《哲學研究》2022年第5期（2022.5），頁65-68。

<sup>49</sup> 同前註，頁67。

但是與「道」相區分，以「感」作為分界線來說，「道」偏向於陰陽相感的氣化，「太虛」則是「至靜無感」的狀態。而「無形」並非局限於「至靜無感」的狀態，凡是陰陽相感而未落實為形的狀態都可以「無形」稱之。「氣」從無感、無形的本然狀態走向聚散變化之客形，「太虛」狀態為此氣化之肇端，其「至靜無感」的狀態並非是陰陽兩端未出現的單一狀態，而是陰陽兩端未相感的湛一狀態。

無所不感者，虛也；感即合也，咸也。以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；若非有異，則無合。天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。<sup>50</sup>

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。<sup>51</sup>

「太虛」雖然至靜，其動卻是無窮；太虛雖然無感，但是卻能無所不感；太虛雖然至虛，其虛卻是至實而不僵固。從「至靜無感」到「陰陽相感」並非截然斷為兩個不相干的階段，「道」之相感從無感來，「太虛」之無感也必然落實為陰陽相感，「太虛」無感之中就已經蘊含了相感之性，它是一切相感、動靜、聚散之根本。「合」要基於相異，「感」要基於兩端，陰陽、乾坤兩端相異，又共為氣之一物，故「太虛」能無所不感是基於陰陽、乾坤之兩端相合所成，「太虛之氣，陰陽一物也」，<sup>52</sup>「太虛」之中亦是陰陽兩端共存，若是將「太虛」看作是沒有陰陽的純粹狀態，便會產生清通之氣如何產生濁氣之間。<sup>53</sup>

而何以「太虛」有陰陽兩端卻是「至靜無感」呢？這需要從陰陽之特性說起。

<sup>50</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷二，〈正蒙二〉，頁 54。

<sup>51</sup> 同前註。

<sup>52</sup> 同前註，卷十，〈易說下〉，頁 238。

<sup>53</sup> 李曉春，〈試論張載「太虛與氣」關係的思想〉，《甘肅聯合大學學報（社會科學版）》2012 年第 3 期（2012.5），頁 20。

氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，《易》所謂「絪縕」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者歟！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感遇聚散，為風雨，為霜雪。<sup>54</sup>

陰性凝聚，陽性發散；陰聚之，陽必散之，其勢均散。<sup>55</sup>

陰之性常順，然而地體重濁，不能隨則不能順，少不順即有變矣。有變則有象，如乾健坤順，有此氣則有此象可得而言。<sup>56</sup>

陽之性在於浮，陰之性在於沉；陽之性在於散，陰之性在於凝；陽之性在於清，陰之性在於濁。在虛空之中，氣始終處於升降飛揚、上下相接之幾的「絪縕」狀態，虛實、動靜兩體的轉化之機就在於此，天道、地道效用之發生就在於此。<sup>57</sup>氣之一物能在散而歸虛、聚而凝實這兩體間變易循環，是因為陽氣之浮、升之性與陰氣之沉、降之性「勢均力敵」地分別發生效用。「虛」、「實」兩體是這一聚散過程的兩個大節點，「虛」的狀態是散而未聚，此時由陽氣主導，陰氣隨順陽氣之健動尚未開始凝結。陽氣之性剛健、發散，是而氣之發散由陽氣所主，陰氣則順從陽氣之動而未起作用，其呈現之象便是寂然湛然的「虛」。從「無感」到「有感」的關節點就在於陰氣隨順陽氣之動這一情況發生了變化，陰氣其性為降、為沉、為閉，所以它並不能一直跟隨上陽氣之健動，稍有不順情況就會產生變動，陰氣之用自此而明確地分化、顯現，從而陰陽兩端之效用相異而相感。前面說到「合」要基於相異、「感」要基於兩端，「道」之相感相合的推行，正是基於陰陽兩端效用之差異。

<sup>54</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁2。

<sup>55</sup> 同前註，頁6。

<sup>56</sup> 同前註，卷十，〈易說下〉，頁238。

<sup>57</sup> 「陰陽、剛柔之始」並非是將「絪縕」狀態作為陰陽、剛柔出現的開始，而是陰陽、剛柔效用的顯現。《大易篇》有言：「陰陽氣也，而謂之天；剛柔質也，而謂之地」，「陰陽天道，象之成也；剛柔地道，法之效也」，「陰陽」和「剛柔」分別代表著天道與地道。見張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷二，〈正蒙二〉，頁39、40。

而陰陽之相感是基於健順有別、施受有差，陽健而陰順，陽闢而陰闔，陽施而陰受，以天之七政為例，「星月金水受光於火日，陰受而陽施也」、「火日外光，能直而施；金水內光，能闢而受。受者隨材各得，施者所應無窮」，<sup>58</sup>火、日為陽，光華於外，故能直接施加於他物，月、金、水為陰，光含於內，故能敞開自身接受陽之施，月與金、水二星受光於日與火星之陽，可見陽主施而陰主受，<sup>59</sup>陰陽之相感實是由健動的陽氣主導而成。前面已言，「虛」的狀態由陽氣之散性主導，是故感而遂通的氣之「神」正是建立在主於陽而說的清虛之性上；<sup>60</sup>「乾至健無體，為感速，故易知」，<sup>61</sup>此句張載直接將「感」落在乾陽之性。雖然乾坤、陰陽均為天之性，但「天」往往主於「乾」、「陽」而言。人亦稟受天之「虛而神」之性而可與外物相感：

天所自不能已者，謂命；不能無感者，謂性。<sup>62</sup>

闔戶，靜密也；闢戶，動達也。形開而目覩耳聞，受於陽也。<sup>63</sup>人稟受天之所命而有感之性。陰氣主凝，氣凝而成人之形體，從而有耳之形以聞、有目之形以睹，但是並非有耳目便可睹聞，如人死則耳目不可睹聞。耳目決定了人與外物相感的方式是聞睹，而人能睹聞的所以然之故在於耳目之官受陽氣之施，從而可以與外物相感。所以，不僅陰陽之相感是主於陽而論，人之感於外物亦為陽氣所主。對於追求「大心」境界的張載來說，耳目實為性累，但正因為太虛由陽氣所主，所以即使

<sup>58</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁5、6。

<sup>59</sup> 章錫琛點校的《張載集》基於呂祖謙的《周易繫辭精義》增補了「陰虛而陽實，故陽施而陰受」一段，見宋·張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁225。而在呂聞一的《大易粹言》中則將之歸為楊時之語。因此句存在爭議，故不直接引用，但張載亦有相關思想之表達。

<sup>60</sup> 唐君毅先生認為「神」就是陽氣，「鬼」就是陰氣。見氏著，《中國哲學原論：原教篇》，頁56。準確來說，氣之「神」與「鬼」皆為陽氣所主，一方面因為陰陽一氣，所以用「主」字；另一方面，二氣之交感是陽施而陰受，二氣之散歸是陽之散性發生作用，是故鬼神皆由陽氣主導，只看陰氣的勢力是否大於陽氣，大於陽氣則感而凝聚，小於陽氣則散歸於虛。

<sup>61</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷二，〈正蒙二〉，頁43。

<sup>62</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁15。

<sup>63</sup> 同前註，卷二，〈正蒙二〉，頁44。

在太虛之氣落於人身之後不再湛一而清通無礙，陽氣之健動速感也依舊可以使人心通過耳目之竅而感於外物，以合內外。

由此可見，「太虛」不僅有陰陽兩端，且主於陽，是故「太虛非氣」之說並不能成立，將「太虛」看作是密度較低的氣也只能看作一種想像的說法，而非學理的說法。太虛、太極、太和三者都建立在陰陽兩端上，是對形而上的「造化之天」不同側面的表達，「太虛」側重於表達「天」之至靜無感而無所不感的本來體性，「太極」側重於表達「天」之陰陽共構的全體性，「太和」側重於表達「天」之陰陽異撰的和諧性。

### 三、陰陽「有變則有象」：感而聚之初必有相應之象

「至虛之實」，意味著「太虛」是內涵陰陽兩端的實存之體，是氣之湛一無形的本然狀態。「太虛」的實存性具有外在顯現性，表現為寂然、湛然之象，只不過此「象」不為肉眼可見。在整體框架的建構上，張載以「無形」對應「象」、「天」、「虛」和「散」的動作，並以「無形」為「形而上者」；以「有形」對應「地」、「實」、「法」和「聚」的動作，並以「有形」為「形而下者」。「所謂氣也者，非待其鬱蒸凝聚，接於目而後知之；苟健順、動止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾」，<sup>64</sup>「如言寂然、湛然，亦須有此象」，<sup>65</sup>氣存在的真實性並不依賴於目力所見以證實，即使是不可見的健順、動止、浩然亦都是氣存在的真實情狀與效用，即使是「太虛」也具有寂然、湛然的實存之「象」。通過「氣」和「象」、「無形」的一致性，張載認為天地之間只有幽明、沒有有無。

另外，張載也從語言與存在的關係角度闡述「形而上者」的實存性。「形而上者，得詞斯得象，但於不形中得以措詞者，已是得象可狀

<sup>64</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁9。

<sup>65</sup> 同前註，卷十，〈易說下〉，頁239。

也」、<sup>66</sup>「形而上者，得意斯得名，得名斯得象；不得名，非得象者也。故語道至於不能象，則名言亡矣」，<sup>67</sup>在張載看來，象、意、詞（辭、名）之間具有一致性，有「象」必有對應之「意」，有「意」則必有對應之「詞」，有「詞」則必有對應之「象」。如「道」字所表之意的背後，連接的是氣之推行活動本身；「健順」二字所表之意的背後，連接的是陰陽之氣實際的效用。在張載的氣論中，氣作為實存者必有實存之樣態，其為人所可見則為「形」，不可見則為「象」。

對於張載明分形象的觀點，學界普遍認同。但同時，也有學者指出存在特殊情況，即認為「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常」<sup>68</sup>和「氣本之虛則湛一無形，感而生則聚而有象」<sup>69</sup>兩句所言的「象」「不是張載所主的氣無形而有『象』之『象』」，<sup>70</sup>「張載的意思似乎是在說氣還有既無形又無象的狀態存在」。<sup>71</sup>楊立華則將此處的「象」理解為特殊情況的「形」，<sup>72</sup>並不能一貫於張載對「象」的運用。在「一物兩體」的大框架下，「象」對應著散、無形等字眼，此處張載將「聚」與「有象」相關聯似乎是矛盾的，如果要維護「盈天地之間者，法象而已」<sup>73</sup>的設定，便需要對這兩句話做出合理的說明。

<sup>66</sup> 同前註。

<sup>67</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁8。

<sup>68</sup> 同前註，頁1。

<sup>69</sup> 宋·張載著，章錫琛點校，《張載集》，頁10。《張子全書》整理本取朱熹註釋、徐必達校正的版本，原文作「湛本無形」，另有黃宗羲《宋元學案》作「湛一無形」，孫奇逢的《理學宗傳》作「湛而無形」，章錫琛認為「『本』字涉上文而誤，依〈誠明篇〉『湛一氣之本』句改『一』」，本文同意章氏觀點，取「湛一無形」。

<sup>70</sup> 辛亞民，《張載易學研究》（北京：中國社會科學出版社，2015），頁176。

<sup>71</sup> 同前註，頁152。

<sup>72</sup> 楊立華，《氣化與神化：張載哲學述論》（北京：北京大學出版社，2008），頁31。

<sup>73</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁2。

## (一) 「聚」並不必然對應「有形」

首先，對「象」的理解是解這兩句話的重中之重。張載所言的「象」可分為三種：一種是尚未聚而成形的氣象，即「太虛」之寂然湛然之象；一種是已聚卻不成形的氣象，如風霆；還有一種特殊情況，即無關於氣之聚散活動卻有形可見的天象。第二種「象」為解釋之重點，因為其看起來似乎與將「象」對應「散」、「形」對應「聚」這一明分形象的大框架相背反，但其實並非如此。

「地純陰凝聚於中，天浮陽運旋於外，此天地之常體也。恆星不動，純繫乎天，與浮陽運旋而不窮者也。日月五星逆天而行，並包乎地者也」，<sup>74</sup>天之常體的形成，是由於純陽之氣浮散而運旋於外，由於陽氣浮散，所以無體可見；地之常體的形成，是由於純陰凝聚於虛空之中，有體可見，被包於天所形成的空間裡。所謂的「天象」其實就是「天文」，即恆星與日月五星在天的層面所表現出來的辰象。

天文地理，皆因明而知之，非明則皆幽也，此所以知幽明之故。<sup>75</sup>

日月雖以形相物，考其道則有施受健順之差焉。星月金水受光於火日，陰受而陽施也。陰陽之精互藏其宅，則各得其所安，故日月之形，萬古不變。<sup>76</sup>

張載明言，天文地理乃是人可以看見的現象。天有其幽明，如晝夜更替，晝而月隱，夜而日隱；地亦有其幽明，如水之凝釋，凝而為冰則水不可見，釋而為水則冰無，再如萬物之生死。所以，並非是「天」則必為幽、地則必為明，「天」則必為無形、地則必為有形。在以天為形而上、以地為形而下的大框架裡，也有細緻的區分。日月五星為有形之物，「日質本陰，月質本陽」，<sup>77</sup>日月是陰陽之精互藏所形成的萬古不變之形體。

<sup>74</sup> 同前註，頁4。

<sup>75</sup> 同前註，卷十，〈易說下〉，頁208。

<sup>76</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁5。

<sup>77</sup> 同前註。

雖然是可見的有形之物，但張載亦以「象」稱之，因為日月之形得以形成永久之體的原因不同於「地」，「地」是陰氣凝聚的結果，而日月之形則無關於氣之相感聚生；且日月交替之文呈現於天，故日月雖非無形，但張載依舊將辰象與「天」關聯成一個整體，而以「象」稱之。由此可見，張載對「象」的運用並非定要對應於「無形」，只因無關聚散的「天文」與「天」相關聯，便觸發了「象」這一詞彙。

張載有言：「天象者，陽中之陰；風霆者，陰中之陽。」<sup>78</sup>《正蒙初義》注：「《補注》：天象，陽中陰，所以聚而不散；風霆，陰中陽，所以聚散無常。」<sup>79</sup>張載將可見性、凝聚性關聯於「陰」，不可見性、易散性關聯於「陽」。從而將日月五星運於浮陽所成之天的「天象」稱為「陽中之陰」，雖然有「陰」所代表的日月之形的可見性，但是因為是無關於聚散並且在天之層面，所以以「陽」為主去理解之、稱謂之。而對於風霆者，張載則稱之為「陰中之陽」，風霆乃為陰陽相感而凝聚所生，所以有「陰」代表的凝聚性，但是相比於天象之恆常，風霆則易散。

陽為陰累，則相持為雨而降；陰為陽得，則飄揚為雲而升。故雲物班布太虛者，陰為風驅，斂聚而未散者也。凡陰氣凝聚，陽在內者不得出，則奮擊而為雷霆；陽在外者不得入，則周旋不舍而為風。其聚有遠近虛實，故雷風有小大暴緩。<sup>80</sup>

萬象萬形都是由陰陽兩端相互作用而成。雷霆者，是陰氣凝聚、陽氣困於其中不得出，陽氣之動奮擊而成；風者，是陰氣凝聚、陽氣周旋於外不得門而入，徘徊不捨而成。陰性之凝雖為主導而陽氣力困，但是終究陽性之散會發生作用。所以，風霆者，陰陽各自為主而勝負交替，陽勝則散、陰勝則聚，是故「聚散無常」。相比於雲雨之有形，風霆則無形可見。

<sup>78</sup> 同前註，頁6。

<sup>79</sup> 清·王植著，邸力平點校，《正蒙初義》（北京：中華書局，2021），頁72。

<sup>80</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁6。

今雷風有動之象，須謂天為健。雖未嘗見，然而成象，故以天道言。<sup>81</sup>

雲雨之聚較之地體則較為虛遠，風霆之聚較之雲雨則較為虛遠，無形可見，所以，張載亦以「象」稱之，將之歸為形而上的天道層面，此即已聚卻未成形層面上的「象」。由此可見，陰氣之聚有虛實遠近之別，其聚之較為虛遠者亦可以「象」稱之，並非聚而必成有形之體。因此，「象」亦可與「聚」相關聯。

## （二）「有象」指變化之象

進而，我們針對張載的兩條原文進行分析。「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常」和「氣本之虛則湛一無形，感而生則聚而有象」兩句以「散」的活動和「聚」的活動作對比，形成氣未感前的本然狀態和氣相感之後的狀態的對比。未感之本然狀態對應「無形」毋庸置疑，而氣相感之後的狀態張載則以「有象」稱之，而非「有形」。這是因為「聚」並非遽然而為「有形」。

動物本諸天，以呼吸為聚散之漸；植物本諸地，以陰陽升降為聚散之漸。物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。<sup>82</sup>以本諸天的動物為例，其以呼吸為聚散之途。在動物初生以後，天地之氣日至其體而滋養生息，此皆為「聚」；待到動物之生命達到一個盈滿的狀態後，先天稟受之氣歸返天地而慢慢游散，直至死而散盡無餘，此皆為「散」。聚、散兩個活動構成了一整個緩慢變化的過程，「聚」是一個從「無形」走向「有形成實」的活動，「散」是一個從「有形」走向「無形還虛」的活動，虛、實兩體互為彼此的起點和終點而混融在氣之「變化」這一整體活動中。當明確點提出氣的本然狀態「太虛」時，它作為一切變化的起點，必然是處於與一切「有形」相對的「無形」狀

<sup>81</sup> 同前註，卷十，〈易說下〉，頁 239。

<sup>82</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁 12。

態；在談「散」時，張載也已明確此「散」已「入無形」，還歸到不可見的狀態；而「感而生」之「聚」張載則並未將之確定為一個已經「入有形」的狀態，而是一個活動的初始，是剛剛從「至靜無感」的氣之本然狀態轉向陰陽相感的初幾，尚未成形，只有陰陽相感之象。

在「太虛與陰陽」一節曾論證，「氣」之「虛」是陰陽未感的狀態，當陰氣無法隨順陽氣之動時情況便發生變化，陰之凝、降、閉性開始發生作用，「有變則有象，如乾健坤順，有此氣則有此象可得而言」，從而「陽」有陽之象，「陰」有陰之象，陰陽兩端各自有不同的性質，而成不同之效用，此不同的效用便會展現不同的氣象，如乾健坤順之象。陰陽兩端相異而相感又成絪縕相盪之象，故「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常」和「氣本之虛則湛一無形，感而生則聚而有象」兩句所說的「有象」指的是「有變則有象」，氣從「至靜無感」到「感」這一變化，必有相應的變化之象。

「氣本之虛則湛一無形，感而生則聚而有象」一句後面緊接著的是「有象斯有對，對必反其為；有反斯有仇，仇必和而解」，王夫之注曰：「以氣化言之，陰陽各成其象，則相為對，剛柔、寒溫、生殺，必相反而相為仇；乃其究也，互以相成，無終相敵之理，而解散仍返於太虛。」<sup>83</sup>可以看出，這句話的本義並不放在「無形」與「有象」之對比上，而是重在表達從「太虛」之湛一，至陰陽兩端各自發揮效用而相反、相感，從而有兩種截然不同的存在樣態，但最終這種仇對的狀態會返歸到原本「太虛」之湛一的完整過程。歸根結底，從一分化為二和從二返歸於一，都是氣之流行變化的一個階段，共同構成了氣化活動，而「太虛」作為氣之本體，是這氣化的起點和歸宿。

總之，「聚為有象」是指陰陽二氣各自起效用後從「未感」到「相感」的氣化之象，並非是「形」的特殊用法，也並非指「太虛」無象。雖然在「一物兩體」的大框架裡，聚、散對應實（有形）、虛（無形）

<sup>83</sup> 清·王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁41。

兩體，但是氣之聚散並非是兩個暴變的動作，而是一個漸化而成變的過程。所以，「聚」並非遽而為可見之實，並非定要和「有形」相對應。張載始終在「太虛」的表達上稱「無形」，若張載以「聚而有象」與「湛一無形」相對立，可以直接稱「湛一無象」。

#### 四、虛不可見則呈「空」：「太虛」的空間義為第二義

「太虛」寂然湛然的存在樣態是肉眼不可見的，從而在客觀上呈現為「虛空」，即「太虛」作為氣之本體，是以一個實存的整體形式存在，必然會呈現其空間性。「太虛」、「虛空」概念的使用並非張載首創，早已被用在宇宙論的建構之中，具有氣之源頭、空間等多種含義。張載反對將「太虛」放在「氣」之前作為氣之源頭的「虛能生氣」之說，<sup>84</sup>他建立「太虛」與「氣」的同一性，同時保留了「太虛」的空間義，提出「太虛即氣」的命題。

「太虛即氣」這一命題的內容就是「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水」。<sup>85</sup>值得注意的是，此句並非是一個完全能夠依照句式進行概念替換的比喻，即將冰等同於氣、將太虛等同於水，從而認為氣與太虛之間是同質而異物。在這個比喻當中，氣之聚散猶如水之凝釋，「太虛」是基於氣之彌散的本然狀態提出的概念，而針對水的本然狀態則並未提出相應概念。氣聚而為有形，猶如水之凝為冰；有形者散歸太虛，猶如冰之

<sup>84</sup> 「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕」本是指出道家「以無生有」之說會導生出「太虛」是無窮的而「氣」是有限的體用殊絕之情況，但丁為祥則通過此句肯認了虛與氣之間「不僅存在著有限與無限的差別，而且體現著體與用的不同角度」，他以「虛無窮，氣有限」是根本前提，在這一前提下，如果說「虛能生氣」便會造成「體用殊絕」。見丁為祥，〈張載虛氣觀解讀〉，《中國哲學史》2001年第2期（2001.5），頁51。但實際上，「虛無窮，氣有限」不是張載肯認的內容，而是他所批評的「體用殊絕」的具體內容。

<sup>85</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁2。

消融為水。「於」字表示空間性，<sup>86</sup>但這空間性並非獨立於氣之外，如水所在之處便是凝釋之場，氣彌散之處便是虛空本身，宇宙之空間性的產生與氣的存在具有一致性，即空間性正是從氣之實存性而來，所謂的「虛空」就是氣之彌散所形成的空間，因為氣本虛而不可見，所以其所存在之處呈現出「空」的特質。基於「虛空」之「空」由氣之「虛」來，方可說虛空是氣的聚散之所，空間義當為「太虛」衍生出的第二義。是故「太虛即氣，則無無」，<sup>87</sup>在「太虛」是一實存之整體的前提下，無論將「即」字理解為「是」還是「相即」，<sup>88</sup>都不礙文義，「太虛是氣」意味著「太虛」這一概念本身就是對氣之本然的存在整體的表述，「虛氣相即」意味著「太虛」概念不能離開「氣」的範疇以成立，而非如朱熹義的理氣不離不雜之關係，將「太虛」看作別於「氣」的另一存在。「太虛」概念基於「氣」而重新建構以後，就意味著天地之間肉眼所不可及之「空」處皆為「氣」所充盈，無有「無」處。經過張載的詮釋，「虛空」一詞的理解重心從「空」轉向「虛」，是故「虛空」不「空」，實存者必有實存之處，空間義便基於氣的存在而成立，以區別於佛教所理解的「虛空」。

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於《易》者也……若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天

<sup>86</sup> 辛亞民，《張載易學研究》，頁185-186。

<sup>87</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁2。

<sup>88</sup> 學界對於「太虛即氣」的「即」字翻譯為「是」還是「相即不離」有爭議。牟宗三、丁為祥、湯勤福、林樂昌等人認為是「相即」之意，並將「太虛」理解為超越本體；楊澤波、路傳頌等人認為是「是」之意，以「太虛」為氣之本然狀態。見牟宗三，《心體與性體》上冊，頁393、403；湯勤福，〈太虛非氣：張載「太虛」與「氣」之關係新說〉，《南開學報》2000年第3期（2000.5）；林樂昌，〈張載兩層結構的宇宙論哲學探微〉，《中國哲學史》2008年第4期（2008.11）；楊澤波：〈「太虛即氣」之「即」當為「是」義考論——對牟宗三解讀的反思〉，《復旦學報》（社會科學版）2022年第1期（2022.1）；路傳頌，〈「太虛無形」與「太虛即氣」的語言分析〉，《哲學研究》2022年第5期（2022.5）。

人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小因緣天地。<sup>89</sup>

龍樹在《大智度論》中解釋過《摩訶般若波羅蜜經》的「虛空喻」：「如虛空者，但有名而無實法；虛空非可見法，遠視故，眼光轉見縹色。諸法亦如是，空無所有……復次，如虛空性常清淨，人謂陰曠為不淨，諸法亦如是」，<sup>90</sup>「虛空喻」有兩個層次：首先，指出「虛空」是有名而無實的，佛教所詮釋的「虛空」無其色、無其相、無其住處，故無其法，這說明「虛空」在客觀意義上並不具有實存性，但有其名而已；雲靄乃為有礙於空性的不淨之物，並非「虛空」本有。進而，以如此「虛空」喻諸法之空性，強調實相無相、諸法皆空。張載則認為「虛空」中盈盈充滿、連綿縕縕的都是氣，雲靄也是氣的自變，而非與「虛空」相區隔的存在物。在張載看來，如果像佛教那般只將「太虛」看作是有名無實的、不與氣相關聯的絕對「空」間，那便是在造化層面切斷了天、氣與人物之形、性之間的相資關係，人物之出現便無源可溯、無氣可資，而成了因緣所生、無有自性的幻影，卻不知肉眼不可見的「空」，其中盈盈充滿、連綿縕縕的都是氣。佛教的「空」不是斷滅空，「真空妙有」乃是真空不礙妙有、妙有不礙真空，但是最根本的是強調依緣而起的一切法實無獨立自性，亦即緣起性空，整個現實世界沒有一個永恆性的根源可以追溯，因此張載重新詮釋「虛空」所爭的不在於是否承認客觀世界的實存性，亦即不在「妙有」層面，而在於是否肯認根源處、本體處亦即「太虛」的實存性，進而進入萬物是否有普遍本質的爭論。「太虛」作為氣之本體是萬物的存在根源，其「虛」之性亦是萬物的價值根源，而佛教的「空」雖有價值義卻不具有實存義。在儒家的生生活下，張載基於「根源」的實存性而認為萬物皆有其自性，此自性即虛性、天性、

<sup>89</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷一，〈正蒙一〉，頁1-2。

<sup>90</sup> 龍樹菩薩造，姚秦三藏法師鳩摩羅什譯，《大智度論》第1冊（臺北：佛陀教育基金會，2006），卷六，頁219-221。

善性；在佛教的無生法下，「虛空」概念中並不包含「氣」的成分，佛教基於世界的緣起性而認為一切法皆無自性。在對「虛空」的詮釋中，張載以基於「氣」所說的「虛」為第一義，以基於「虛」所成的「空」為第二義，空間義是「太虛」實存性的副產品，虛空並不與氣相別為二物。如此與氣的實存性相關聯的空間，不僅僅是氣之本體彌散的空間，是氣進行聚散活動的天地場域，更可以說是萬物之生死存亡的絕對時空。

「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有」，<sup>91</sup>這句話總結性地表達了張載「太虛」概念的實存性。天地之間，凡是可以摹狀的，皆是實有的；凡是實有的，皆有其徵象；凡有徵象者，其本質都是氣，或者說都是氣所塑就，氣之本然狀態為湛一無形的「太虛」，「太虛」至靜無感但卻能無所不感，此無所不感之「神」和至靜無感之「虛」乃是氣固有之性，而非超越於氣之外。「天」不僅僅是一個虛之性成就的「神之德」，更重要的是天道流行的「化之用」，只有具有虛之性同時具有虛之體段的實存之氣，才能成為「天地之祖」，才能讓「萬物取足於太虛，人亦出於太虛」，<sup>92</sup>人的形與性皆待於「天」而有，只有實存之氣才能成就「造化之天」。

程宜山認為，張載言及的「天」有兩種含義，一種是「太虛之天」，一種是「浮陽之天」，「太虛之天是宇宙時空……浮陽之氣的天與地相對為二，即所謂『兩儀』」，<sup>93</sup>但本文認為這兩種「天」實為一體之兩面而已。「太虛者，天之實也」，<sup>94</sup>浮陽運旋於外形成天之常體，湛一無形之氣充實其間，此為「太虛」，此為「天之實」。「天」和「太虛」之間的同一性，無礙於有「地」還是無「地」。「由太虛有天之名」，<sup>95</sup>天之名所指向的天之實，實際上就是「太虛」，「顧有地斯有天，若其

<sup>91</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷二，〈正蒙二〉，頁 54。

<sup>92</sup> 同前註，卷十一，〈張子語錄〉，頁 262。

<sup>93</sup> 程宜山，《張載哲學的系統分析》（上海：學林出版社，1989），頁 20-21。

<sup>94</sup> 宋·張載著，林樂昌編校，《張子全書》，卷十一，〈張子語錄〉，頁 262。

<sup>95</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁 3。

配然爾」，<sup>96</sup>若無「地」與之相對，則無需「天」之名，便只是個「太虛」；因為地之體形成，所以與實然的地體相對的「太虛」便有了「天」之名稱，好像是配對出現的兩物一般，但此「天」實為塊然變動的氣彌散分佈於虛空中，無天地之對前亦是如此，元只是「太虛」本體樣貌。相對來說，「浮陽之天」更強調天之常體的空間與輪廓，而「太虛」則更強調氣之本然的整體性。張載通過以「氣」釋「太虛」、以「太虛」釋「天」詮釋進路，將儒學之「天」的根源義和總體義建立起來，它既是萬有一切之「性」與「體」的源頭，也是萬有一切的歸宿，同時也代表著包蘊一切虛實變化的時空整體。

## 五、總結

「太虛」作為氣之本體，在「存在與價值和合性」原則下以一種整體狀態實存著，此整體狀態可分成兩個層次：「體」和「體之性」。「性」即「虛而神」之性，至靜無感而無所不感。「體」又可分成兩個層次：就內在構成而言，陰陽兩端共成太虛之氣，此時陰隨陽動而未相感；就外在樣態而言，太虛之氣湛一無形，因虛之不可見性而在客觀上呈現為空間。存在之「體」與價值之「性」兩個層面不可分別建立。無論是從體用上講的天性與天道，還是客觀的空間，「造化之天」在張載哲學中正通過「太虛」概念塑就。只有此實存的「造化之天」，才能將其「虛而神」之性在天道流行當中，賦予萬物以成萬物之性。只有以實存著的氣之本然狀態理解「太虛」，才能貫通於天地之性與氣質之性之說。張載並不以「氣質之性」為獨立性體在後天氣質影響下「遮蔽的呈現」，而是以之為「氣」自身在造化過程中由湛一轉而為濁之後的性質「轉變的呈現」。「性者萬物之一源，非有我之得私也」，<sup>97</sup>君子所盡之性乃是

<sup>96</sup> 同前註，頁5。

<sup>97</sup> 同前註，卷一，〈正蒙一〉，頁14。

「天性」，而非人私有之性，「天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之……性通乎氣之外……氣無內外，假有形而言爾」，<sup>98</sup>此「天性」通極於形而上之「天道」，「有形之氣」的昏明、形著不能阻礙此「天性」的根源性和貫通性，只要通過變化氣質的養氣工夫，使後天氣質「反之本而不偏」，<sup>99</sup>後天的「氣質之性」就自然能返歸到原本的「天地之性」，而這並非是建立在潔淨精微的「理」世界的意義上，即並非對氣質「遮蔽」的去除，而是建立在「氣之本來體性」的意義上，即氣自身性質的恢復。氣本則性正，正因為「太虛」是實存之體，「性」是「體之性」，所以氣質的變化才能帶來「性」的恢復。

<sup>98</sup> 同前註。

<sup>99</sup> 同前註，頁15。

## 主要徵引文獻

### 一、傳統文獻

- 【宋】張載著，章錫琛點校，《張載集》。北京：中華書局，1978。
- 【宋】張載著，林樂昌編校，《張子全書》。西安：西北大學出版社，2014。
- 【清】王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊。長沙：嶽麓書社，2018。
- 【清】王植著，邸力平點校，《正蒙初義》。北京：中華書局，2021。
- 龍樹菩薩造，姚秦三藏法師鳩摩羅什譯，《大智度論》。臺北：佛陀教育基金會，2006。

### 二、近人論著

#### （一）專書

- 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。
- 朱伯崑，《易學哲學史》。北京：昆侖出版社，2005。
- 朱建民，《張載思想研究》。北京：中華書局，2020。
- 牟宗三，《心體與性體》上冊。上海：上海古籍出版社，1999。
- 辛亞民，《張載易學研究》。北京：中國社會科學出版社，2015。
- 林安梧，《人文學方法論：詮釋的存有學探源》。上海：上海人民出版社，2016。
- 姜國柱，《張載的哲學思想》。瀋陽：遼寧人民出版社，1982。
- 唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》。北京：中國社會科學出版社，2016。
- ，《中國古代哲學精神》，《唐君毅全集》第二十七卷。北京：九州出版社，2016。

- 程宜山，〈張載哲學的系統分析〉。上海：學林出版社，1989。
- 張岱年，〈張載——十一世紀中國唯物主義者〉。武漢：湖北人民出版社，1956。
- 楊立華，〈氣化與神化：張載哲學述論〉。北京：北京大學出版社，2008。
- 蕭蓮父，李錦全主編，〈中國哲學史綱要〉。北京：外文出版社，2000。

## （二）期刊論文

- 丁為祥，〈張載虛氣觀解讀〉，《中國哲學史》2001年第2期（2001.5），頁46-54。
- 李存山，〈「先識造化」：張載的氣本論哲學〉，《中國哲學史》2009年第2期（2009.5），頁59-71。
- 李曉春，〈試論張載「太虛與氣」關係的思想〉，《甘肅聯合大學學報》（社會科學版）2012年第3期（2012.5），頁17-22。
- 林安梧，〈關於經典詮釋及中國哲學研究方法的一些省察〉，《求是學刊》2009年第6期（2009.11），頁5-11。
- 林樂昌，〈張載兩層結構的宇宙論哲學探微〉，《中國哲學史》2008年第4期（2008.11），頁78-86。
- 周清泉，〈張載的哲學思想是唯物的嗎？〉，《成都大學學報（社會科學版）》1983年第2期（1983.7），頁26-35。
- 張岱年，〈釋張載哲學中所謂神——再論張載的唯物論〉，《人文雜誌》1985年第1期（1985.3），頁59-62。
- 湯勤福，〈太虛非氣：張載「太虛」與「氣」之關係新說〉，《南開學報》2005年第3期（2005.5），頁53-59、81。
- 路傳頌，〈「太虛無形」與「太虛即氣」的語言分析〉，《哲學研究》2022年第2期（2022.5），頁63-71。
- 楊澤波，〈「太虛即氣」之「即」當為「是」義考論——對牟宗三解讀的反思〉，《復旦學報》（社會科學版）2022年第1期（2022.1），頁1-15。

蔡家和，〈張載「太虛即氣」義理之再探——以《正蒙》為例〉，《當代儒學研究》第4期（2008.7），頁1-22。

## Selected Bibliography

- Li Cun-shan. “The Priority of Creation and Transformation: Zhang Zai’s Philosophy of Qi”. *The History of Chinese Philosophy*, 2, 2009, pp. 59-71.
- Lin An-wu. Humanistic Methodology: Tracing the Origins of Hermeneutic Ontology. Shanghai: Shanghai People’s Publishing, 2016.
- Lin Le-chang. “The Exploration of Zhang Zai’s Two-Layered Structure of Cosmological Philosophy”. *The History of Chinese Philosophy*, 4, 2008, pp. 78-86.
- Lu Chuan-song. “The Linguistic Analysis of ‘Taixu Wuxing’ and ‘Taixu ji Qi’”. *Philosophical Research*, 5, 2022, pp. 63-71.
- Mou Zong-san. *Mind-substance and Nature-substance*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing, 1999.
- Tang Jun-yi. The Original Theory of Chinese Philosophy: The section of Original Jiao. Beijing: China Social Sciences Publishing, 2016.
- Tang Jun-yi. The Spirit of Ancient Chinese Philosophy. Tang Junyi Collection vol. 27. Beijing : Jiu Zhou Publishing, 2016.
- Tsai Chia-he. “The New Interpretation of Chang Tsai’s Doctrine of Ch’I”. *Journal for Contemporary Studies of Confucianism*, 4, 2008, pp. 1-22.
- Xin Ya-min. *The Study of Zhang Zai’s Yi-ology*. Beijing: China Social Sciences Publishing, 2015.
- Zhang Zai. *Zhang Zi Quan Shu*. Xian: Northwestern University Publishing, 2014.

## The Original Substance and the Entirety: The Inquiry into the Existence of Zhang Zai's Concept of Taixu

Fang-Yu Zhou\*

### Abstract

“Taixu”, as the Benti, is not a transcendental ontology under the paradigm of “Ontology-Phenomenon”, but rather the inherent state of Qi under the principle of “the compatibility of Being and Value”. This “Benti” exists as an existing Entirety, “Xu-Shen” is the nature of it. The meaning of “Entirety” can be understood from two perspectives: From the perspective of internal composition, “Taixu” has two polarities of Yin and Yang. Its dispersed, xu, and clear state is dominated by Yang-qi. At this stage, Yin-qi follows the movement of Yang-qi without yet exerting its coagulating effect. The nature of Yin-qi is downward and subdued, when it can no longer follow the vigorous movement of Yang-qi, it will be touched by Yang-qi and bring the phenomena of change, this is the meaning of “having phenomenal form”, referring to the initial stage of interaction between yin and yang before definite shapes are formed. From the perspective of external manifestation, the Taixu's quiescent and serene state is imperceptible to the eye, hence it outwardly manifests as “Kong”. The traditional spatial meaning of “Taixu”, reinterpreted by Zhang Zai, is thus grounded on Qi's nature of “Xu”, as the second meaning. By interpreting “Taixu” with “Qi” and interpreting “Heaven” with “Taixu”, Zhang Zai established the existence, origin and totality of Confucianism's “Heaven of

---

\* Lecturer, School of Marxism, Shenyang Normal University.

Creation”, and established the the “Heavenly Nature”, which is supremely quiescent and non-reactive, yet all-pervasively responsive.

Keywords: Zhang Zai, Taixu, Yin-Yang, Phenomena (Xiang), Heaven of Creation