

# 《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 - 從朱熹、高攀龍、

## 徐必達與王夫之詮釋論起

### The Dispute Concerning Qi Transformation Is Neither-arising-nor-ceasing in the “Commentary of the Zhengmeng”: Differences between Chu Hsi, Gao Pan Long, Xu Bi Da, and Wang Fuzhi’s Interpretation of Zheng Meng

陳政揚 (CHEN, CHENG-YANG)\*

#### 摘要

本文旨在藉由「張載氣論是否是箇大輪迴？」這項論題，探討自朱熹、高攀龍、徐必達，以迄王夫之對《正蒙》虛氣關係的不同解釋，在明清《正蒙》詮釋發展中的影響與意義。本文以為，儘管朱子並未完整地注解《正蒙》全書，但由於他在理學史上的關鍵地位，廣泛地影響明清《正蒙》注解者詮釋張載思想的觀點。其中至為關鍵的影響之一，即是朱子從理氣不離不雜的架構詮釋張載虛氣一體的關係。這可由早期《正蒙》詮釋者接受朱子以周張並提，至李光地辨析太極非太虛，而王植在《正蒙初義》中總結性地指出朱子以理氣論詮釋張載虛氣論之不當，卻又以太虛之三層義分別安立朱張二子之學中得見。相較於朱子下開明清《正蒙》諸詮之源的關

\* 國立高雄師範大學經學研究所副教授。



鍵意義，王夫之晚年所著的《張子正蒙注》獨具慧眼，既上提氣之形上義，重新由虛氣一體的詮釋觀點，反思朱子詮釋橫渠氣論啟人疑議之處，更對顯自身氣論與張載氣學的相異之處。基於此，本文在研究步驟上，先探討朱子如何依「理在氣先」重詮《正蒙》，由此帶出朱子批判橫渠氣論是個大輪迴的理據。其次，闡明王夫之如何以「理在氣中」詮釋《正蒙》，並依此進路批判朱注之不宜。最後，本文從存在世界之根源、理序與終極歸趨，指出船山如在理氣之辨的主軸中，闡明張載氣論並未陷入輪迴困境，以及辨明此議題在詮釋《正蒙》時的必要性。

關鍵字：天人合一、理氣論、張子正蒙注、正蒙釋



## 壹、前言

氣是否會滅盡無餘？本文以為，不僅是辨析朱子何以批判《正蒙》論氣是個大輪迴的關鍵，更是直指宋明理學的核心議題：世界之所以真實無妄與本然有序的存有根源是本在形氣世界內？或超然於形氣之外？

張載(橫渠，1020-1077)著《正蒙》闢佛老，其立論之基礎，即是由「太虛即氣」闡明世界本真實非虛，並以氣化之遍常有序為世界秩序的依據。世界之真實與秩序皆可推本於清通無礙的太虛之氣，且由於萬象皆由氣化所成，故一氣實通貫形而上下，而無須在氣之外另立超然絕對的形上依據。依此，張載所建立的世界觀有兩項要點：其一，太虛與氣化所成的世界，是本體與客形的關係。太虛為氣之體與本然樣態，氣化是出於太虛本體之發用。氣化發用以聚散流行的形式生物不息，凡氣凝成形者，為具體形貌的世間實存者，張載稱之為「客形」；凡氣凝成象者，雖未具特定形貌但其實存或可為人感知，張載稱之為「客感」。所謂「客」，即暫留之義。由於氣化所成者，皆隨氣化流轉而有生死壞滅。故就形氣而言，萬物皆由生至死，由有形散歸無形。其二，氣化所成的世界，僅有恆存之氣的聚散顯隱、幽明屈伸，並不存在徹底的「空無」，故世界不可以「有/無」界分。由氣凝所成的個體形氣雖有離散，但就氣之初義即為拒斥「空無」的「實有」概念而言，氣為恆存，並非當個體死亡，其氣即無滅盡無餘。依此兩點，張載觸碰了孔孟罕言的死後世界，卻藉氣之恆存闡發《論》《孟》所主張的德性生命之不朽。所以，當《正蒙·太和》言：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，



可與言性矣」時，實即從人向太虛本體之復歸，闡明德性生命之不朽即在於實現太虛生生之常理。並正因「太虛」含蘊氣化最終所歸的終極目的義，虛氣之循環才使自然世界與價值世界本然為一，而氣之恆存則使德性生命之不朽具論理的邏輯一致性，而非宣教式的空言。換言之，「氣無生滅」，「虛氣一體貫通形而上下」，以及「虛氣之出入循環」，是構成橫渠以氣之神化合天人之化的三項要件，也是橫渠道德哲學的形上論基。

朱熹(晦庵，1130-1200)評《正蒙》論氣處是個大輪迴，則是對橫渠氣論創根式的批判。此中關鍵在於朱子實將世界之所以真實無妄的基礎，推本於世界之外。依此，形上之理雖為形氣世界之所以存在的依據，但理體與氣化所成者卻是本質互異的上下層關係。理雖終須透過氣化落實，而可言「理不離氣」、「理在氣中」。但「理在氣先」與「理不雜於氣」才是朱子視域中的世界本然。順此視域，世界之恆存與有序皆源於理之遍常，而非氣之恆存。相對者，若持論者以虛氣為一體，且氣聚散出入於太虛，不僅使形上形下混淆不分，更使儒家天道觀預留理論縫隙，容納釋氏以人死後仍藉有識主體輪迴於世之說。所以，無論是就澄清形而上下世界的存有論界域，或是辨析儒佛之異，朱子主張氣有生滅，並批判橫渠虛氣關係類似大輪迴，都有理論上自圓其說的必要性。

基於此，本文以「《正蒙釋》中的氣有生滅之爭」為發端，嘗試釐析明清《正蒙》注解發展中所隱伏的一項議題，亦即：基於論說世界本源時，朱子與張載各採外在超越論與內在超越論，其立論基礎本為互斥。故嘗試申言朱張之說者，如何得以並容兩項本相互衝突的理氣世界觀？本文主張，詮釋者皆僅能擇一家為存有論論基。並依此重新詮釋另一家之言，未辨明此點，則無論是在理氣之辨，



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 73  
或是天人合一之說上，勢必面臨理論衝突。由此亦或可建立衡量《正蒙》注釋或詮釋，是否切合橫渠氣論的參考點。實則，朱子即是採此方式詮釋橫渠哲學。因此，無論是就「天地之性/氣質之性」，或「天德良知/見聞所知」，還是以「理一分殊」詮解《西銘》，皆是對橫渠語句賦予新詮。

最後，在研究資料的揀擇上，本文以朱子、高攀龍（雲從，1562-1626年）、徐必達（德夫，1562-1631），以及王夫之（船山，1619-1692）四家注為中心，其理由有三：一者，儘管朱子以新詮取代《正蒙》原義，但歷來注解《正蒙》者，不僅多為朱子學者<sup>1</sup>，即便不宗法朱子詮釋者，亦以朱注為論辯對象。故朱子之說實為無可迴避的探討內容。再者，高、徐之注不僅為晚明傑出的作品，且徐氏明言以高注為撰寫《正蒙發明》時的參照與論辯對手。故《正蒙釋》將高之《集注》與徐氏之《發明》合編，正對顯氣本論與理本論兩種詮釋《正蒙》的進路。三者，船山《張子正蒙注》不僅是當代學界探討最廣的《正蒙》注，也是對朱子批判《正蒙》論氣似輪迴說最完整的再批判者。他不僅洞見朱子評析根本性的鬆動橫渠氣論，也從「貞生死以盡人道」闡明《正蒙》論氣之聚散與德性生命之不朽間的必要聯繫。故本文以朱注為論爭發端，以朱、徐與高、王之注，呈現《正蒙》注解史上的兩條詮釋進路。以下正文共分四節討論。

## 貳、朱子評《正蒙》論氣化聚散處是個大輪迴

<sup>1</sup> 陳來先生即留意此現象，以及船山《正蒙注》在明清張載哲學發展上的關鍵意義。陳來，《詮釋與重建-王船山的哲學精神》（北京：北京大學出版社，2004年），頁291-304。



在《朱子語類》中，朱子曾引證伊川所言：「橫渠之言誠有過者，乃在《正蒙》」，以及「以清虛一大為萬物之原，有未安」等語，指出二程對橫渠氣論的主要批判有二：一者，以清虛一大等具形而下意象的概念指謂形而上的道體，恐使道體之本體義滑降為氣之體狀義。二者，在於《正蒙》以「氣之聚散皆吾體」論「死而不亡可與言性」，有陷入釋氏輪迴說之嫌。朱子並非不知張載實以氣論破除佛家輪迴觀。他甚至認同張載以「鬼神」為「二氣之良能」，破除世俗對鬼神能干涉人間事務的迷信<sup>2</sup>。同樣以陰陽對反活動解釋鬼神不過是氣化的一環，而非人所不能理解的神祕現象。例如，在《朱子語類》中，朱子曾就「鬼神」之字義，提出說明：

問：「橫渠謂：『鬼神者，往來屈伸之意，故天曰神，地曰示，人曰鬼。』『示』字之義如何？」曰：「《說文》『示』字，以有所示為義，故『視』字從『示』。天之氣生而不息，故曰神；地這氣顯然示人，故曰示。向嘗見三舍時舉子《易義》中有云：『一而大謂之天，二而小，謂之地。』二而小，即『示』字也，

<sup>2</sup> 在《性理拾遺》中，張載對世人所謂的「鬼神」之說，提出多項質疑：(1)世人對「鬼」之描述雖多似親眼所見，但是一旦讓說「鬼」者詳細描述鬼之樣貌，則說者要不是以「鬼」乃無形之物逃避探問，要不就是每一個說鬼之人對鬼的描述都不同。顯然「鬼」只是人云亦云下的產物，而非真實的存在。(2)無形之物與有形之物可施力作為的範圍和對象並不相同，例如，無形之天可以產生雷霆卻不能製造舟車，而有形之人可以製造舟車卻不能產生雷霆一般，天與人各有其施力作為的範圍和對象。如果說人和天都不能兼有對方之所長，但是人死之後所變成的鬼反而能同具「天人之能」（鬼神之無形如天，其動作如人，故說鬼神兼天人之能），則顯然難以讓人信服。因此，張載否認有所謂能影響人間吉凶的鬼神存在。(3)如果真有世人所說的鬼神存在，而且死後之鬼仍保有生前之知；那麼慈母死後必不捨仍活在世間的子女，理當日夜和人間的親人聯繫。但是實際的情形並非如此，因此鬼神之說並不可信。(4)如果說鬼神能作用吉凶於人間，使善有善報、惡有惡報，那麼又何以解釋世間所發生者往往是小惡遭受重罰，或是德福並不一致的問題呢？由此可知，鬼神能賞善罰惡之說並不可信。（宋）張載，《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁373。



恐是《字說》。」又曰『天曰神，地曰示』者，蓋其氣未嘗或息也。人鬼則其氣有所歸矣。」<sup>3</sup>。

順引文可知有三：首先，在「形而上/下」的架構中，朱子認為，不僅「鬼」屬於形而下之氣，「神」亦只是從天之氣生而不息的活動上而言。依此，鬼神義之「神」，亦只是氣化之良能，並不同於形而上的理體。其次，在「本體/作用」的架構中，朱子更進一步指出，鬼神又不可直接等同於「氣」，而當視為陰陽二氣氣化活動中所呈現的功用。因此，他認為張載以「二氣之良能」指稱「鬼神」，是十分精準的描述。最後，朱子將其理氣論置入對儒家經典的詮釋中，闡明儒者如何由形而下的氣化作用，領會形而上的理體。當黃榦(勉齋，1152-1221年)請教《中庸》、《易傳》中的「鬼神」義時，朱子表示：「鬼神視之而不見，聽之而不聞，人須是於那良能與功用上認取其德」，在此指出橫渠氣論對儒家天道觀的開創，是由氣化作用呈顯天地生物之功，教導學者從理解氣化之良能與天地生物之功用中，向上做一翻升式的理解，由此領會天地之大德，進而在參贊天地之化育中發揮為實現道德價值的動能<sup>4</sup>。

值得注意的是，朱子既如此肯定張載的鬼神觀與生死觀，他又何以批判《正蒙》沾染輪迴說的色彩？這主要是出於〈太和〉下述這段文字，曰：

太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。

<sup>3</sup> (宋)朱熹，《朱子語類(肆)》，收入朱杰人等/編，《朱子全書》第17冊(上海：上海古籍出版社；安徽教育出版社，2002年)，卷99，頁3332。

<sup>4</sup> 例如，在《朱子語類·中庸二》中，即記錄直卿曰：「向讀《中庸》所謂『誠之不可揜』處，竊疑謂鬼神為陰陽屈伸，則是形而下者；若《中庸》之言，則是形而上者矣。」曰：「今且只就形而下者說來，但只是他皆是實理處發見。故未有此氣，便有此理；既有此理，必有此氣。」(宋)朱熹，《朱子語類(參)》，收入朱杰人等/編，《朱子全書》第16冊，卷63，頁086-2087。



循是出入，是皆不得已而然。

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。

由引文可知，張載之意，本在於藉由氣之普遍恆存，指出人之死亡並非消散於無。依此，一方面破除世俗之人對於死亡的恐懼，批判釋氏以死生輪迴之說媚惑世人。另一方面，則指出：「道德性命是長在不死之物也，己身則死，此則常在。」（《經學理窟·義理》），闡發儒家天道性命通貫為一之義理。程朱對張載此說的批判，並不是由於《正蒙》以個體之氣復歸太虛的說法，在文字表述上類似釋氏輪迴說。朱子是從理論的高度，從兩方面批判張載之說：一者，朱子持新氣說而有別於張載氣論。雖然，朱子接受張載以「氣」為兼攝「虛實」之「有」的論點。但是朱子認為，由存在世界本是在日新又新中生生不息，氣之流行亦不當是由舊的氣不斷相互替換<sup>5</sup>。依此可知，氣之流行當是以新氣替換舊氣的方式運行。儘管順此解讀古籍難免發生牴觸，例如朱子也發現若持新氣說，則人死後之氣當不復存，如此在說明祭祀祖先的禮儀時，甚至可能動搖宗教的神聖性<sup>6</sup>。二者，朱子認為張載類似輪迴說的論點，將可能使人之性與

<sup>5</sup> 程頤(伊川, 1033-1107), 亦如此主張, 曰: 「凡物之散, 其氣遂盡, 無復歸本原之理。天地間如洪鑪, 雖生物銷鑠亦盡, 況既散之氣, 豈有復在? 天地造化又焉用此既散之氣, 其造化者, 自是生氣。至如海水潮, 日出則水涸, 是潮退也, 其涸者已無也, 月出則潮水生也, 非卻是將已涸之水為潮, 此是氣之終始」。 (宋)程頤、程頤著, 《二程集》(北京: 中華書局, 1981年), 頁163。

<sup>6</sup> 例如, 《朱子語類·中庸二》便記載如下問答: 「問: 『昭明、煮蒿、悽愴, 是人之死氣, 此氣會消了?』曰: 『是。』問: 『伸底只是這既死之氣復來伸否?』曰: 『這裏便難恁地說。這伸底又是別新生了。』問: 『如何會別生?』曰: 『祖宗氣只存在子孫身上, 祭祀時只是這氣, 便自然又伸。自家極其誠敬, 肅然如在其上, 是甚物? 那得不是伸? 此便是神之著也。所以古人燎以求諸陽, 灌以求諸陰。謝氏謂『祖考精神, 便是自家精神』, 已說得是。』」(頁2084)。由引文可知, 當朱子以二氣屈伸解釋《中庸》鬼神觀時, 雖能由氣之歸說明人之死氣終將消散, 但當人進一步追問, 既已消散之氣是否能重新復來? 朱子所持的氣之新生說, 則顯然陷入理論上的兩難。若說「氣之神」則是「氣之伸」, 此若非



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 77

物之性相混，反使人禽之辨不顯，儒家天道性命之學不明。朱子曾發揮伊川之言，曰：「『禪家言性，猶日下置器』，謂輪迴也，如以蟻性與牛，是傾此於彼」<sup>7</sup>，認為輪迴說的困境之一，在於將每一個體本不相同之性，視為可以相互替換轉移<sup>8</sup>。例如，持輪迴說者主張，螞蟻可通過輪迴投胎轉世為牛，蟻之性則順此轉與牛。再者，即便吾人接受某些歷史上的特例，無須全面否認釋氏投胎之說。但朱子認為，佛家的輪迴觀仍有以偏概全的理論缺陷。更重要的是，設若肯定人之魂總在輪迴不已中常存，則天道運行、世事流變，以及歷史發展中所呈顯的盛衰、消息、聚散、有無、成虧之理，皆將因為輪迴說而動搖。人之為人所當努力的目標，也將從法天道以明人事，一轉而成關注有識主體之解脫輪迴<sup>9</sup>。基於以上兩點，朱子提出兩項

---

由氣之神而肯定此復來之氣必存，若非則是由此氣必不復來，而貫徹氣之歸終將散去。然而，肯定前者，將使「人死氣散」說難以自圓；肯定後者，則將使祭祀之禮導向祭拜虛空無物。此所以朱子必須跳出以「氣之伸與歸」解釋「鬼神」的架構，另外以「祖宗氣只存在子孫身上，祭祀時只是這氣」回答之。在解釋《論語》時，朱子亦再次以此嘗試自圓其說。《朱子語類·論語七》記載：「問：『『祭如在』，人子固是盡誠以祭，不知真可使祖宗感格否？』」曰：『上蔡言：『自家精神，即祖考精神。』這裏盡其誠敬，祖宗之氣便在這裏，只是一箇根苗來。如樹已枯朽，邊傍新根，即接續這正氣來。』」（頁 897-898）。(宋)朱熹，《朱子語類(參)》，《朱子全書》第 16 冊，卷 63；(宋)朱熹，《朱子語類(壹)》，《朱子全書》第 14 冊，卷 25。

<sup>7</sup> 引文見《朱子語類·程子之書三》。此外，在〈釋氏〉中，則是記載為：「問說禪家言性，太陽之下置器處。曰：『此便是說輪迴。』」。

<sup>8</sup> 所謂：「禪家言性，猶日下置器」，意指持輪迴說者主張，人死後其性可由有識主體的方式，在另一世轉為其他人或者是其他物類繼續存在，將人之性視為可以不斷更替者，如同日光下的物體會隨著受光角度不同，其影子會以不同型態不斷更替一般。

<sup>9</sup> 在《宋元學案·晦翁學案(上)》中，即記載：「然則釋氏投胎之說，有之乎？曰：有之，而不盡然也。史傳如羊叔子識環之事甚多，故不可謂之無。」，又說：「此在億兆分之中，有此一分，其餘皆隨氣而散；散有遲速，總之不能留也。釋氏執其一端以概萬理，以為無始以來，此魂常聚，輪迴六道，展轉無已。若是，則盛衰、消息、聚散、有無、成虧之理，一切可以抹卻矣。」。(清)黃宗羲撰，全祖望補訂，《宋元學案》，收入沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 4 冊 (杭州



## 觀點：

其一，張載以儒學闢佛之意本十分明確，則理當在詮釋橫渠氣論時，從旁釐清《正蒙》類通釋氏之言，才是欲闡明張載思想者所當盡力之處。

其二，朱子重新解讀《正蒙》陷入釋氏輪迴說之嫌的文字。他重新詮釋「二氣之良能」，認為所謂「良能」，乃是就氣本自含蘊且能充分發揮之功能而言。依此，他主張「神」乃是指「氣之伸」或「氣之盛」，而「鬼」乃是指向「氣之歸」或「氣之散」。在此詮釋脈絡中，他修改《禮記·祭義》曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也」的說法。他以「形/氣」架構說明人稟氣而有的「魂魄」當如何區分。他認為，「魂」、「魄」皆屬於「氣之神」，都是「陰陽之靈」，亦即由陰陽二氣在人身上所展現的靈動功能而言。所謂「魂」乃是「氣之神」，而「魄」乃是「形之神」。至於「鬼」乃是指氣之消散，而非指從人死後消散之氣仍以另一種型態繼續存在，或是消散之氣可返回於太虛。依此，當詮釋《中庸》第 16 章》所謂：「鬼神之為德」一段時，他即曰：「鬼是散而靜，更無形，故不必言。神是發見，此是鬼之神。如人祖考氣散為鬼矣，子孫精誠以格之，則『洋洋如在其上，如在其左右』，豈非鬼之神耶？」<sup>10</sup>。由此既保留儒家古籍對鬼神之宗教義的描述，維繫「禮」之宗教性與神聖性，又能發揮理氣論的解釋效力，掃除將鬼神視為干預人間事務的神秘力量<sup>11</sup>。

浙江古籍出版社，2005 年），頁 843-845。

<sup>10</sup> 朱子亦曾就「一氣」與「二氣」分說「鬼神」，《中庸章句》第 16 章》曰：「以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者為神，反而歸者為鬼，其實一物而已」。(宋)朱熹，《四書章句集注》，《朱子全書》第 6 冊，頁 41。

<sup>11</sup> 例如，杜保瑞先生即指出：「儒學史上也有否定鬼神存在而只視之為作用原理的，這是宋代的張載的說法」，他又說：「朱熹的作法便是將鬼神當成人死後尚未源泉散去的魂魄中之魂，但魂魄終究是要散去的，這就一方面解釋了日常經



### 叁、高攀龍《正蒙集註》對橫渠似陷輪迴說的反駁

相較於當代宋明理學分系時，多將張載與程朱區分為理路相異的兩種學說，高攀龍則以橫渠伊川朱子同承曾子學脈<sup>12</sup>。因此，他並不認為張載與程朱在論理氣關係時，存在著理論型態上的根本差異。但在論及萬有之本源時，他卻堅守橫渠「虛空即氣」的論述，以氣為萬有之所以真實無妄與本然有序的基礎<sup>13</sup>。他採「氣能載理，理不離氣」<sup>14</sup>的詮釋進路，認為張載「聚散皆吾體」之說，並未沾染佛教輪迴觀色彩。這可從「天地之性」恆存，以及「真元之氣」生生不息，這兩點得知。現分述如下：

其一，就「天地之性」恆存而言。首先，他接受朱子對張載人性論的新詮，以「天地之性」墮入氣質，而非另有所謂氣質之

---

驗中的鬼神現象問題，另方面站穩了現世人倫關懷不需要鬼神涉入的理論立場」。杜保瑞，《南宋儒學》(臺北：臺灣商務印書館，2010年)，頁472-473。

<sup>12</sup> 高攀龍曰：「自古以來，聖賢成就俱有一箇脈絡。濂溪明道與顏子一脈；陽明子靜與孟子一脈；橫渠伊川朱子與曾子一脈」。(明)高攀龍，《高子遺書·會語》，卷五，收入《文淵閣四庫全書本》(台北：臺灣商務印書館，1983年)，頁22。

<sup>13</sup> 例如，《高子遺書·卷三》即曰：「天地之先，惟斯一氣」(頁368)，《高子遺書·卷四》更曰：「天地間渾然一氣而已，張子所謂虛空即氣是也，此是至虛至靈有條有理的，以其至虛至靈在人，即為心，以其有條有理在人，即為性，澄之則清，便為理，淆之則濁便為欲」。高攀龍不僅以天地萬物之究竟真實皆推本於一氣渾然，而且發揮張載「由太虛而有天之名」之要旨，以人之心性理欲皆通歸一氣。對此，當代學者亦有專論深入分析，例如，張學智先生指出：「高攀龍接受了張載的思想，以氣為天地間惟一實體」，並表示：「高攀龍論氣，多與心性合言」。周熾成先生甚至主張，高攀龍有「氣-心-性-理」四位一體之說，用以辨析儒學與老釋之異。張學智，《明代哲學史》(北京：北京大學出版社，2003年)，頁417；周熾成，《復性攝攝--高攀龍思想研究》(北京：人民出版社，2007年)，頁162-163。

<sup>14</sup> (明)高攀龍集註，徐必達發明，《正蒙集註·太和》，收入《正蒙釋》(明萬曆刻本)(台北：莊嚴文化事業有限公司，1995年)，頁679。



性<sup>15</sup>。其次，他以天地之性即是天之體性，亦即是遍滿天地兩間的形上之理。由於形上之理無有生滅，基於「性即理也」<sup>16</sup>，人稟受於天的天地之性，亦無生滅<sup>17</sup>。依此，在註解〈太和〉「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」時，他表示：「性無生死也，何凶之有」<sup>18</sup>。他承繼張載的論點，批判釋氏輪迴觀之誤在於妄臆天性，僅知體虛空以為用，便以世間為幻妄。卻不知「虛空即氣」<sup>19</sup>，天地萬象雖皆由一氣聚散所化生<sup>20</sup>。但「理之與氣一而二，二而一者也」<sup>21</sup>，故氣化所成者，皆由天地之理氣保障其真實無妄<sup>22</sup>。由此他總結性地批判曰：「釋氏之失，一

<sup>15</sup> 〈誠明〉，頁 702-703。

<sup>16</sup> 〈中正〉，頁 716。

<sup>17</sup> 在註〈誠明〉「盡性，然後知生無所得，則死無所喪」，曰：「生死者，形也。性豈有生死哉。是以君子天壽不二，實見其無二也」（頁 700）。

<sup>18</sup> 《正蒙集註·太和》，頁 674。

<sup>19</sup> 〈太和〉，頁 674。

<sup>20</sup> 高註〈乾稱〉「太虛者，氣之體」，即曰：「天地之間一氣而已」（頁 772）。

<sup>21</sup> 〈太和〉，頁 672。

<sup>22</sup> 值得注意的是，高攀龍雖也將「理氣」視為「形而上下」的關係。但他高看氣的存有論位階，而有別於朱子以理氣為異質異層的二者，也否定有孤立於氣化之外的理體。在詮釋〈太和〉「太和所謂道」與「知虛空即氣」兩段時，他接受張載以形而上下為一體的論點，所謂「形而上下」乃是從「形」與「不形」上區分，亦即是否為形象所局限，而以有形象所呈現。由於「理無形而難窺，氣有象而可見」，故理為形而上，氣為形而下。依此，他甚至批判羅欽順（整庵，1465-1547）對〈太和〉「聚散皆吾體」與「死而不亡」的詮釋。他認為羅氏以「理無聚散，氣有聚散」分理氣為形而上下，僅落在氣化發用上言。故以「常/變」關係論理氣之分。此說雖非有誤，但尚未論至本原處。高氏表示：「若以本原論之，理無聚散，氣亦無聚散，如人身為一物，物便有壞，只在萬殊上論」。高氏取「一本萬殊，萬殊一本」的論調，不僅認為理氣之形上形下，並非以聚散、變動、常與不常為根本區分。藉由他所舉之例可知，他也順此反對人死即壞滅無餘的論點。這種嘗試消彌理氣隔閡，拉近形上形下之疏異的努力，貫穿於高氏的著作中。他不僅在道器論上表示：「器即是道」(672)，更就天人關係曰：「吾之氣即天之氣」（〈乾稱〉，頁 766），主張理氣是可區分而不可分離的關係。因此，有學者便主張高攀龍雖自言宗法程朱，但其學更接近氣本論者。例如，王俊彥先生，便將高攀龍歸為「心性氣是一」的氣本論者。（明）高攀龍，《高子遺



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 81  
言以蔽之曰，不能窮理而已」<sup>23</sup>，其欲以輪迴觀說明「人死為鬼」，卻僅是「棄人事以求天性也」<sup>24</sup>，而實不知「鬼」<sup>25</sup>。

其二，就「真元之氣」生生不息，而言人之死生如一。高氏以天地兩間皆一氣流行，萬象皆由氣化所成。若說透過「理(本體義、秩序義)-氣(活動義、實有義)」這組概念，可闡明萬象所呈者，皆乃真實無妄的有序世界<sup>26</sup>。他則是導入「真元之氣」或「元氣」概念，指出氣化中之「生意」，闡明天道生物不息的動因<sup>27</sup>。他區分「真元之氣」與「形氣」，前者為氣之本體，後者則是萬有

---

書·會語》，卷 5，收入《文淵閣四庫全書本》(台北：臺灣商務印書館，1983 年)，頁 14-15；(明)羅欽順，《困知記》(北京：中華書局，2013 年)，頁 38-39；王俊彥，《王廷相與明代氣學》(台北：秀威科技資訊有限公司，2005 年)，頁 369-383。

<sup>23</sup> 對〈大心〉「釋氏妄意天性」一段，高註指出釋氏以六根見聞之知，僅能見天之化用，而不知用本於體。故不能明「六合人世皆天理之當然，即天性也」。(頁 709)。

<sup>24</sup> 《正蒙集註·乾稱》，頁 769。

<sup>25</sup> 高氏以為，儒者洞見人事本於天道實然之理。因此，人在世間雖不免遭遇艱難，但反求諸己，則能以本受於天之性分，積極承擔人倫之常。此所以說：「人之性，天之道，一也」(〈誠明〉，頁 699)。相對者，釋氏未見道體之真，遂以世間萬象皆為幻妄而不可執。故走向否定現世，改以追求人自輪迴苦難中解脫為目標。因此他批判釋氏，曰：「不知天德，則以未嘗格物窮理，而徒欲得道以免生死輪轉」(〈乾稱〉，頁 769)。

<sup>26</sup> 在註解〈誠明〉時，他指出：「生者，氣也；生之理者，性也」，又徵引葉氏之言曰：「天命流行賦予萬物純粹至善，所謂天地之性也。氣聚成形，此性墮於其中，氣質用事始有純駁偏正之異，所謂氣質之性也。人能善反，變化氣質，則天地之性不失其初矣」(頁 702-703)，他以氣之活動義闡明天地兩間何以生機不息，而非死寂世界。並以「理」解釋生之所以然，以及造化所成之世界必為純粹至善，且井然有序。由此指出「惡」與「失序混亂」，皆僅為暫時性的現象。

<sup>27</sup> 高攀龍曰：「真元之氣，生生無窮，一息不生，便死矣。草木至秋冬凋謝，是霜雪一時壓住，彼之生生無一息之停也。不然春意一動，其芽何以即萌？人之爪髮即草木之枝葉也。飲食是外氣，不過借此以養彼耳。其實真元之氣何藉乎此哉！人之借飲食以養其身，即草木之滋雨露以潤其根」。(明)高攀龍，《高子遺書·會語》，卷 5，收入《文淵閣四庫全書本》(台北：臺灣商務印書館，1983 年)，頁 14。



由氣凝所成的客形。就形氣而言，人死形潰，形氣亦隨之消散。但若推本人之得以生，則真元之氣恆存，人之形軀內的真元之氣並未因人死而消亡，而是復歸於真元之氣的統體流行中。由此不難發現，他不僅高看真元之氣的存有論意義，而且在推本人性之源時，將「天地之性」與「真元之氣」同視為可並舉解釋生之所以然的概念。現在的問題是，高氏在此僅指出人死形潰後，真元之氣復歸造化，而非滅盡無餘。但復歸之氣是否仍能以魂氣的形式存在？或再由此氣再生為人？這就關乎高攀龍是否與朱子同調，站在新氣說陣營。然而在詮解「遊魂為變」（《周易·繫辭上傳》）時，高氏的立場似乎與程朱有異。對於伊川所謂：「既是變，則存者亡，堅者腐，更無物也」<sup>28</sup>，高氏表示：「此殆不然。只說得形質耳。遊魂如何滅得？但其變化不可測識也」。他藉真元之氣與形氣之分，認為伊川所言僅達形氣，而未見真元之氣實恆存。他從三方面指出此說的困境。一者，他認為「聖人即天地也，不可以存亡言」。由於聖人乃是超越形氣之侷限，使全幅生命即為真元之氣的充分朗現，而與天地同德。若說聖人之魂亦隨形氣散盡無餘，則豈非混同聖人與凡人在德性生命上的差異，否定了聖人之德性生命可與天地同為不朽的可能？再者，有些人雖尚未達至聖人，但仍在有生之年樹立起種種道德功績與典範。若說這些人的德性生命也隨形氣毀朽，豈非意味忠臣義士之氣節與精神，根本不可能懸貫古今？依此兩點，他批判曰：「自古忠臣義士何曾亡滅？避佛氏之說，而謂賢愚善惡同歸於盡，非所以教也」。三者，高氏曰：「況幽明之事昭昭於耳目者，終不可掩乎」，根本否定遊魂之說，與日常經驗不相符。依此三點，他徵引橫渠之言總結曰：「大易不言有無，言有

<sup>28</sup> 高氏引伊川之言，可見於《河南程氏遺書·卷第 18》。（宋）程顥，程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981 年），頁 190。



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 83  
無諸子之陋也」<sup>29</sup>，認為凡以人之魂氣必隨形潰而滅盡無餘者，並未符合儒家慎終追遠、表彰氣節不朽之教。

基於上述，高攀龍從「一本」與「萬殊」論氣之恆存與聚散兩面。他認為，就氣化所成之萬殊而言，其形氣會由生死而有聚散。但就氣為萬殊之一本而言，形而上之氣則無聚散生滅。依此，若人能以德行實踐超拔於形氣之侷限，則人之德性生命亦通同於恆存不朽的太和元氣。故他並不否認人死後仍能以魂氣隱顯的形式存於世間，然而，此魂氣是否能成為再生為人之資？若答案為是，則是否又陷入有識主體轉世為人的輪迴說困境？他並未有明確的答覆。真正將此議題顯題化，並從存有論的視域探究此議題者，則是王船山經《周易外傳》至《張子正蒙注》的反省才得見。

#### 肆、徐必達《正蒙發明》對朱子評析的承繼與開展

徐必達《正蒙發明》認為，橫渠氣論雖利於闡明天人合一之學，破除佛老崇虛尚無之論。但以太虛為萬有之根源，如同將遍常之道體立於變動之氣化上，終究未能顯明形上道體的本體義、遍常義與理序義。朱子以形上之理開展出理氣不離不雜的格局，雖顯明理體的本體義與遍常義，卻有將理體推向淨潔高闊的形上世界之嫌。對此形而上下世界間對裂的緊張關係，嘗試解決的途徑之一，即是串言張載氣論與朱子理學。依此，他一則面接納橫渠的論點，以氣為貫穿天人的實有，肯定世間萬象真實無妄。二則承繼朱子對橫渠論

<sup>29</sup> (明)高攀龍，《高子遺書語》，收入《文淵閣四庫全書本》(台北：臺灣商務印書館，1983年)，卷1，頁20。



道體未為洞澈的批判，認為理氣屬不離不雜關係<sup>30</sup>。三則主張理不離氣，反對在形氣世界之外另有淨潔空闊的理體世界。所以，他藉「理在氣中」兼攝朱子與張載泛論世界何以真實無妄的論點。肯定唯一實存的世界即是一氣相續的世界。世界的生成變化即是氣化流行不已。萬物之生於氣凝成形，死亡則形潰氣散，皆一氣之流行。至此，以氣之實有義保障世間萬象的實存，是橫渠與朱子皆同者。但在橫渠太虛即氣的架構中，太虛之氣不僅具保障現實世界實存的實有義，還包含恆存義與遍常義。因此，氣雖會以凝釋聚散的形式，形成個體化的「客形」，或不具特定形貌但吾人可感受的實存之象的「客感」。可是當個體死亡，凝聚於客形之氣僅是散歸於整體氣化流行中，並非隨個體之氣已盡，則氣亦變成已盡之氣，或即將消逝的舊氣。換言之，氣依其實有性與恆常性，僅有氣凝為客形客感與復歸氣之本體的兩種存有狀態，而不會消逝滅盡。所以在橫渠氣論中，並無「已盡之氣」可言。

但當徐必達藉朱子理氣論詮解橫渠氣論時，他雖仍保留氣之實有義，卻將恆存義與遍常義歸諸於「理」。所以，他雖如橫渠以氣

<sup>30</sup> 對〈太和〉所言：「知死之不亡者，可與言性矣」一段，在《正蒙釋》所收錄徐氏的「發明」中，明儒徐必達即曰：「此章節即足上章未盡之意。無聚不散，無散不聚，所謂死之不亡也。非如輪迴之說，亦非別有一箇不亡的道理在也。君子通乎晝夜之道而知斯可言性矣」。他採朱子氣有生滅說為詮釋進路，認為張載以氣之聚散說死而不亡，是指人死形潰乃氣由凝而散釋於氣化流行中。所以是從客形復歸造化，而說人死為鬼，與聚散皆吾體。但人死即意謂個體之氣已盡，既謂「已盡之氣」自然隨形潰而逝，不僅不再以個體的形式存於世，而且也無法再作為生氣之資，復生為他人或他物。故世間萬物之生生相續，不是故去之舊氣反覆流轉，而是生氣以日新日生的形式創化不已。由於天道生生，乃是指舊氣已盡，新氣又生。所以，人死後不可能仍以保有意識主體的形式，恆存於氣化流行中。依此，他認為張載不僅未陷入釋氏輪迴說，而且正對佛家有識主體受生循環說的有力批判。(明)高攀龍集註，徐必達發明，《正蒙發明》，收入《正蒙釋》，頁 674。



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 85

解釋實存世界的實有與生成，卻認同朱子以「理」方是恆存者，主張氣化中生生相繼的是理而非氣。一物之新生，乃是新氣承繼恆常之理的「生意」，使氣依理凝聚生成新物，而非過往之氣又再次以氣聚成形的的方式復生為此物<sup>31</sup>。依此模型，他可以掃除橫渠氣論以「氣之歸」釋「鬼」，若一氣恆存復生，恐與佛家以鬼為有識主體，在世間輪迴不已說相結合的可能。所以在《正蒙發明》中，他一改橫渠以一氣恆存生生，解釋造化生生不息的宇宙論模型。他改以新氣代舊氣的形式，解釋氣化何以生生不息。並據此批判釋氏欲以輪迴觀解釋生死，卻實屬不知天、不知人且不明鬼之論，曰：

氣有聚散，氣散為鬼，非既散之氣復為方伸之氣也。佛氏以覺為性，謂人雖死而覺性不散為鬼，重復受生輪迴循環，遂指為

<sup>31</sup> 在《朱子語類·理氣上》，當有人問朱子：「大鈞播物，還是一去便休，也還有去而復來之理？」朱子明確答曰：「一去便休耳，豈有散而復聚之氣！」(頁121)。他甚至以《易·復卦》之卦義，發揮理恆存氣有盡之義，「復」不是氣之復生，而是理之生意藉氣再次由潛存而實現。所謂「生氣」並非過往之氣恆存於世，而是新氣繼理之生意而得以新生，由此新氣代舊氣，氣氣相續而生生不已。朱子又曾以穀物為喻，以穀物之生包含兩面：一者，包裹著穀物所有生命機能的外皮形體，此即穀物經氣凝而實存的形氣；二者，則是被穀物形氣外皮所包裹蘊含的「生意」，此即穀物何以實存的所以然之「理」。換言之，他從「氣」與「理」解釋現實之物之「實然」與「所以然」。例如，《朱子語類·學而上》即曰：「每箇穀子裏，有一箇生意藏在裏面，種而後生也」(頁690-691)；在《朱子語類·大學三·釋明德》曰：「這箇物事，即是氣，便有許多道理在裏」，又曰：「既有這物事，方始具是形以生，便有皮包裹在裏。若有這箇，無這皮殼，亦無所包裹。如草木之生，亦是有箇生意了，便會生出芽蘗；芽蘗出來，便有皮包裹著」，理氣在個體中的關係亦如穀物的外皮形質包裹著內在穀種生意的不離不雜關係。他甚至依此喻批判當時部分儒者雖言「順性命之理」，卻僅是守著形軀生命，亦如佛老之徒，誤以形氣為究竟真實，而忽略在形軀生命中恆存不朽者，乃是使人之為人的理。因此，他批判曰：「佛、老也只是理會這箇物事。老氏便要常把住這氣，不肯與他散，便會長生久視。長生久視也未見得，只是做得到，也便未會死。佛氏也只是見箇物事，便放得下，所以死生禍福都不動。只是他去作弄了」(頁504)。



苦海求免，是不知鬼也。氣聚為人，日用事物莫非實理，佛氏指四大為假合，是不知人也。天性在人猶水性之在冰，凝釋雖異，為物一也<sup>32</sup>。佛氏舍人取天，是不知天也。所以然者，蓋由太虛有天之名，由氣化有道之名，孔孟所謂天，本謂道之從出，而佛氏直認太虛為道，謂萬象為太虛中所見之物，是以一切人事盡為墮落(落)，下學工夫盡可遺棄，此其所以不知天與人也<sup>33</sup>。

依引文值得注意有三：一者，就「不知鬼」而言，徐氏同於橫渠，以人死形潰，氣散為鬼。但他立即表示：「非既散之氣復為方伸之氣也」，此即以朱子新氣說替代橫渠一氣恆存說。其次，所謂「佛氏以覺為性」，亦即是認為佛家將人死之後仍以有意識之主體的形式存在，此「有識主體」即「鬼」，其「有識」即以一心統攝六識為內容，由於此即佛家所謂在死生輪迴中流轉恆存之真性，故徐氏順前儒之批判，認為釋氏乃以「覺」為「性」。並直指佛家雖言修持，但工夫論之狹隘，即在於固執於使有識主體從輪迴中解脫，故其說之終點不過是「苦海求免」，涅槃寂靜。但若依儒家理氣論可

<sup>32</sup> 徐氏對橫渠氣論的新詮，也連帶影響他必須重新解讀《正蒙》中極為重要的冰水之喻。張載以冰水之喻闡明有二：一者，人性與天性屬同質關係，客形之聚散如同海水之凝釋為冰，其形態雖有不同，但本質皆是與海水一致；二者，說明人與天一體相連的關係，如同海水與冰雖乍看有形貌之隔，但當冰消融後又復歸於海水，故人之形潰氣散又復歸造化中。但由於徐氏以新氣代舊氣之說詮解橫渠氣論，故他雖接受人死後復歸造化，卻特別指出：海水再次凝結之冰(客形)，絕非之前消融於海水之冰，人死後不再由已散之氣復生亦同。所以，他說：「海水凝為冰，釋為水，復凝復為冰，非海以既逝之冰又為復凝之水。所謂『海不得而有也』」，他緊接著更明確表示：「太虛之氣聚為形，散為氣，復聚為形，非太虛以既散之氣又為復聚之氣。所謂『太虛不得而有也』」。依此，他辨析張載「聚散皆吾體」與佛氏輪迴觀之異，而曰：「佛氏輪迴則其聚其散，太虛得有之矣」。《正蒙發明·太和》，頁 697。

<sup>33</sup> 《正蒙發明》，頁 769-770。



知，人死形潰則已盡之氣亦不復存，所謂「有識主體受生循環」，不過是欺騙世人信教的語辭<sup>34</sup>。

二者，就「不知人」而言，徐氏認為橫渠以人源自氣凝而生，除從氣之實有義，肯定世間萬象本真實非虛。更重要的是，當儒家法天道以明人事，由人所創制的倫理人文，亦由取法天地之理序，而獲得形而上的依據。此所以說：「日用事物莫非實理」。但釋氏僅見萬象遷流，故誤以為變化不已即是世間真象，而採因緣和合解釋世間萬象發生之所以然，一切事象產生之根源歸本於主要條件與輔助條件偶然具足即發生。由於此說未能見萬象遷流中的變中之常，因此見世界萬象不過是偶和而生，不論是自然世界或人文倫常，若

<sup>34</sup> 徐氏申言橫渠與朱子論點的方式之一，就是將兩人對儒家經典的詮釋並舉會通，由此佐證自己的立論乃是由先秦至宋儒一脈相承的聖賢義理。例如，對《易繫辭上傳》所謂：「原始反終，故知死生之說；精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀」，他即申言張載與朱熹的詮釋，而先指出：「朱子曰：『精，魄也，耳目之精為魄氣魂氣也，口鼻之噓吸為魂，二者合而成物。精虛魄降，則氣散魂遊而無不之矣』。張子曰：『精氣者，自無而有；遊魂者，自有而無。自無而有，神之情也。自有而無，鬼之情也。自無而有，故顯而為物，神之狀也。自有而無，故隱而變，鬼之狀也。』」（頁 769-770），他認為，所謂「原始反終」是即氣化而言本體，是理之恆存，而非氣之不朽。氣雖有聚散流逝，但形上之理卻在氣化中，以「生意」保障新氣接續流逝之舊氣。依此，人死後的形潰反原、復歸本始，是就人之生原依據形上之理而實存於世，人之死亦不過遵循形上理序而歸返造化流程。所以，無論是精氣或游魂，皆是從氣化上言，而非從存有本體上說。否則若從存有本原處說「精氣」是「自無而有」，則橫渠豈不陷入老氏「有生于無」之論。其次，他則接著辨析橫渠氣論與佛氏輪迴觀之異，曰：「張子之意，是謂變是有變為無。今佛氏即以變為輪迴，此所以不知鬼也」。所謂「變」是「有變為無」，即是從新氣說立言。若依橫渠氣論，氣恆為有，人死後僅是不再以客形持存於世，形潰反原之氣並未散滅於無有。但徐必達為根除有識主體可依附氣而復生輪迴，故表示橫渠雖以二氣良能言天道不息，卻是即氣化之變以言道體之常，一方面從氣之實有肯定世界雖遷流不已，卻真實無妄；另一方面，則是從已盡之氣不再復生，反對輪迴說。此外，依據《朱子語類》所記：「《中庸或問》取鄭氏說云：『口鼻之噓吸者為魂，耳目之精明者為魄。』」（頁 2981），徐氏徵引「朱子曰：『精，魄也，耳目之精為魄氣魂氣也』」之「魂氣」，當為衍誤字。。



推本究竟真實，皆僅有偶然性而虛幻不實，故形成以「四大為假合」的世界觀。又由於未能見人文倫常實出於根源天地的形上理序，故釋氏甚至主張出家修行，不善盡人子、人夫、人臣應有的性分責任，也可以達到體道證德之目的。這就以人倫為天下之大經的儒者觀之，自然批判釋氏「不知人」。

三者，就「不知天」而言，吾人當留意徐氏對「天」、「道」與「氣化」之界定。首先，他依照〈太和〉「由太虛有天之名，由氣化有道之名」，以「天」不僅是物理世界中的蒼蒼之天，而是孔孟儒學中，人經推本所從來，而具形上本體義之「天」。他認為，橫渠是將「太虛」與「天」視為造化之根源，亦即第一序的存有本體。「氣化」與「道」皆為本體之發用，屬第二序的本體活動義<sup>35</sup>。若以體用關係而言，天與太虛是體，天道與氣化流行是用。他又將「理在氣中」與「體用一源，顯微無間」之原則串言，主張形上之理即在氣化流行中，不離且不雜於氣<sup>36</sup>。依此，徐氏認為，「天」為究竟真實，是氣化之所從出的本體與根源。又由於氣僅具實有義，與氣

<sup>35</sup> 在註解〈太和〉「太和所謂道」一段時，徐必達曰：「此章統論氣即是道，即《易》『一陰一陽之謂道』也」。徐氏接受「道，路也」之故訓，並未將「道」視為終極本體，而是從氣化通行之路，而掌握「道」的概念意向。道始於氣化活動，氣化發用即天道流行。然而，在此還有兩種詮釋可能：(01)道與氣化互異，道僅是氣化通行之路，氣化是行駛於道路上者。依此，則陰陽二氣與道體為本質互異關係。(02)陰陽之活動即是道，陰陽與道是通一無二的關係。此說以為，由於世間之實有即氣，且陰陽已窮盡氣之兩面，故不可能存在陰陽二氣之外的實有。依此，道並非超然於陰陽二氣之外的某物，道是氣通過一陰一陽之相生互動所行之路。對道與氣化之關係，徐氏接受高攀龍「非陰陽之外別有所謂道」的詮解，是從氣化之活動義，顯明天道之創化義。依此，在徐氏可言「氣即是道」，道即是「易」（陰陽相生不已的活動），「太和」是氣化活動依照形上理序所達至的和諧有序狀態。凡此皆可見徐氏欲藉串言朱張之言，辯明形上之理不離氣化流行，卻終難克服理本體與形氣世界異質的疏離問題。

<sup>36</sup> 在註解〈太和〉「太虛無形，氣之本體」時，他即引證伊川之言曰：「程子所謂：『體用一源，顯微無間』，非有二也。人知體虛空為性，又知本天道為用，斯一之矣」（頁 673）。



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 89

凝生物的活動義，而非第一序存有的本體義與恆常義。故在徐氏看來，氣之出入太虛，並非恆存之氣的永世循環，而是故去新來的生生不已。在氣化中貞定氣化之理，才是保障氣化相續不息的形上依據<sup>37</sup>。由此他串言張載氣化論與朱子理氣論，不僅從氣化發用言「太和所謂道」，又以太虛即如駕馭兩儀運化不已之太極，宣稱：「張子之意還兼太極兩儀」，而「知朱子之說即得張子之義矣」<sup>38</sup>。然而，釋氏僅見世間遷流，即以萬象皆偶合，而非出於造化之必然。故主張洞見世界之真者，當視世間為幻化，故工夫落在個體的去執，境界僅是個體的離苦解脫、涅槃寂靜。此所以徐必達批判釋氏「直認太虛為道」，妄以本體即為氣化，乃是「不知天」。

<sup>37</sup> 徐必達雖從氣化之行程義詮解天道之活動義與創化義，指出太虛與道在思想上之可分，在於「太虛」直指保障萬有之存在的本體，「道」則是從本體之發用指出造化如何生化萬有。但他並未將天道即視為活動不已的產物機械。相對的，他認為氣化中必有貞定氣化之理，故氣化流行是往終極價值與存在目的相續不已的妙運活動。依此，當論及氣化之形而上的基礎時，他順橫渠之用語，稱之為「神化」。他認為，所謂「神化」之為「形而上」者，乃是合「神」與「化」而言道體本體用一如。他從「不可象寓於可象之中」為詮釋進路，指出「神」指向形而上之理，既超越動靜相對而無形無跡，本不可為「象」，但由於不離於陰陽以貞定氣化，故可藉由氣化之跡所呈現的節次秩序，推本形而上之理。又藉「急辭/緩辭」之分，既釐清神化本涵蘊形而上下兩層的體用關係。所謂「急辭」，乃是無法以語言概念拘限者，當吾人方試圖藉思維界定所稱，所用之概念語辭已不足以範圍所稱者之無邊意蘊，故以「急」或「疾」描述思維之速亦不足以追及。所謂「緩辭」，意指可用語言概念界定與陳述者。參見《正蒙發明·神化》，頁 690。

<sup>38</sup> 朱子從理氣二分的架構詮解〈太和〉之「遊氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端循環不已者，立天地之大義」(《朱子語類·張子之書二》，頁 3298)，以「遊氣紛擾」僅言及「氣之用」，而自「陰陽兩端循環不已者」，則是論「氣之本」，屬形而上之理。徐必達徵引朱子此說，以理不離氣之用，氣之發用又必以形上之理為貞定氣化流行不已之本體。但警覺性地避免將理孤懸於氣化世界外，而改以理必在氣化所成的實存世界中，且此世間即是唯一真實的世界，故主張朱子以「天地間只有動靜兩端循環不已，更無餘事，此之謂易」(《正蒙發明》，頁 673)，正是掌握橫渠即氣以顯太虛本體之深義。



基於以上三點，徐必達嫁接張載「天地之性」與朱子「性即理」之說，提出三項主張：

- 一、太虛即保障萬有之所以存在的形上本體，亦如《論》《孟》《大學》《中庸》所言之「天」，或《太極圖說》所謂之「太極」。天地之性即太虛之體性，亦即「性即理也」之「性」。此性常存且遍在天地兩間，為氣化流行之所以井然有序的形上依據。
- 二、人與天地萬物皆由氣化依形上之理序而生，故萬有雖依氣質之厚薄清濁之不同，而在形氣上有物種或賢智才愚之異。但以萬有皆稟受相同天地之性，人與萬物不僅本然具備相互感通為一體的基礎，而且每一個體皆有獨立自存於世的存在意義。由於氣之實有受到理之恆存所保障，所以時空遷流中的世間萬象，不僅源自於恆存之有而非空無，且其真實無妄始終如一。由此可知，老氏以「有生于無」，或釋氏以「人生為幻妄」之說，皆不可信。
- 三、人身為實存於世的有限個體，人之性本兼有「天地之性」與「氣質之性」。然而，若推本人之所從來，探究人之存在意義，則天地之性才是人稟受於天與天為一的性分<sup>39</sup>。因此，人若欲學

<sup>39</sup> 在註解〈誠明〉「天所性者，通極於道」段時，徐氏曰：「清濁厚薄皆性也。然賦予之本純粹至善，是通極於道也」（《正蒙發明》，頁 700），他先闡明《正蒙》中的性善論立場，認為人有根於天地的純粹至善之性。其次，他指出人之性雖因每一個人氣質的清濁厚薄，而有賢智才愚之別。但由「性即理」與「理氣不離不雜」之原則，可知「純粹至善之性，不離氣而不雜於氣」，天地之性即便墮入人之氣質中，天地之性也不會受到氣質之性所染雜。因此，人之體道成德並不決定於氣質之限，而是人自身的自覺與努力。又由於天地之性正是吾人上契天道的形上依據，故凡有志於學法聖賢之道者，不僅皆可通過自身的努力而變化氣質，更當以「天地之性」為人之所以為人的性分。此所以說「氣質之性，君



法儒聖，以人之道參贊天道遍潤萬物之德，成就人之所以為人之性分，則理當在有生之年以價值創化朗現天地之性為要務，並以形氣生命為具體實踐道德理想的必要條件。此所以儒者若得見道體之真，必感念得自天地父母之形軀生命，而善加護持不敢毀傷，卻不以追求形氣或氣質之性之不朽為志向。也因此，儒者必批判老氏長生不死之論，與釋氏棄絕肉身以為解脫之說。

## 伍、王夫之《張子正蒙注》對朱子評析的再批判

在《周易外傳》中，船山便對人之魂魄是否在氣化中再次凝散，提出見解。他基於氣之恆存性與實有性，認為氣既無生滅，則人死後之魂氣必非滅盡無餘。但他也認為，基於「天地之以德生人物」<sup>40</sup>，則此世努力為德者與傷風敗德者，在死後也應在天地之理序中有公平的區別。此所以說：「聖人之利用以貞來而善往者，固有道矣」<sup>41</sup>。依此，他從三方面探討有德者死後魂氣是否持存於世？或再次轉化為新生者凝氣之資？首先，他導入「天命之性」與「形氣」概念，凡人之屬類皆有稟受人之為人所共有的天命之性，人依此性之定然為善，於有生之年成就此性之善，即所謂「成其性」或「成性論」的德性實踐工夫。其次，基於經驗現實所呈現的個體差異性，他以形氣概念構築個體生命具體化的解釋模型。他認為，每一個體在受生之初，亦隨氣凝成形，而有各自本具的形氣，此即個體之形軀生命。人之天命之性暫存於形氣之中，且個體生命的維持雖有賴

子有弗性」。

<sup>40</sup> (明)王夫之，《周易外傳》，收入《船山全書》第1冊(長沙：嶽麓書社，2011年)，頁1044。

<sup>41</sup> 《周易外傳》，頁1046。



於各種條件資養形氣，但人之形氣卻理當以人之性為主導準則，並通過變化氣質之工夫，超越形氣濁礙之限制，以純化德性生命的形式，將個體生命轉化為清通靈明之氣象。再者，他導入「命之正與不正」這組概念，主張當人死後，凡在現世生命歷程中維繫或轉化生命氣象為清通靈明者，其生命即符合天所受命於人之性，實現造化各正性命之理。此人之生命氣象即屬「正命」，其魂氣亦可與天地常存。相對者，凡於此世拘限於形軀生命，甚至傷風敗俗者，其死後之氣由於未得天地之正，其魂魄之氣亦隨形氣在氣化流行中離析消散為無數碎裂遊蕩之氣。此所以說：「化而往者，德歸天地」，又說：「他日之生，他人之生，或聚或散，常以扶清而抑濁，則公諸來世與群生」<sup>42</sup>。值得注意的是，船山在此以離散碎裂之氣取代氣之已盡而消滅，前者雖不復為原本氣聚合的樣態，但氣仍以零碎之「有」的樣態恆存，且「新生者所資之氣」不過是零碎之氣的再度聚合；由此有別於後者是以新氣取代舊氣的方式，主張氣有生滅，解釋新生者之氣由何來。最後，有鑒於避免氣化論反成為有識主體在氣化中輪迴再生的佐證，他導入天地之化「非能有心而分別之」<sup>43</sup>，作為氣化本體自有理數以主持分劑的機制，由氣之聚散乃「任運自然，而互聽其化」，作為解釋氣化聚散中的變異項，以及歷史人物雖有類同而非重覆的現象<sup>44</sup>。他結合「天地之理數無心而成化」之機制，以及「一人之魂氣可散而為零碎之氣」，主張由於「一人之養性散而為數人，或數人之養性聚而為一人」，故可解釋「堯之既崩，不再生而為堯；桀之既亡，不再生而為桀」<sup>45</sup>。另一方面，也指出儒家以氣化復有聚散闡明天地生化之理，其旨在「贊天地之

<sup>42</sup> 《周易外傳》，頁 1046。

<sup>43</sup> 《周易外傳》，頁 1044。

<sup>44</sup> 《周易外傳》，頁 1042-1048。

<sup>45</sup> 《周易外傳》，頁 1045。



儘管明清《正蒙》注家多已留意程朱對橫渠陷入輪迴觀之批判，並且努力為張載辯說<sup>47</sup>。但泰半注家或多為朱子學影響，所論雖試圖拉近理氣間的隔閡，卻仍以「理」為「氣」之存有根源與目的。所以這些詮釋者的論點，多半僅能從宇宙論的層面，指出氣本涵蘊拒斥空無的實有性，藉此闡明張載依氣無生滅論所持的「氣之聚散出入太虛」乃「不得已而然」，絕不同於釋氏輪迴說<sup>48</sup>。然而，船山則是從存有論的高度直指朱、張之別，其關鍵在於橫渠實將人之所以存在的終極意義，統攝於以太虛為存有唯一本體與終極目的之氣化世界中<sup>49</sup>。王夫之曰：

此章乃一篇之大指。貞生死以盡人道，乃張子之絕學，發前聖之蘊，以闢佛老而正人心者也。朱子以其言既聚而散，散而復聚，譏其為大輪迴，而愚以為朱子之說正近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異。孔子曰：「未知生，焉知死。」則生之散而

<sup>46</sup> 《周易外傳》，頁 1043；1046。

<sup>47</sup> 例如，清儒張伯行(敬庵，1651-1725 年)亦在注解此段時表示：「按《正蒙》立言之過，多在乎此。聖人但言『原始反終』，故知死生之說，已是盡頭話了。張子展衍出闔，而曰『死而不亡』，其與釋氏輪迴之說，相去有幾。然細推張子之意，與輪迴絕不相同，是不可以無辨。張子主氣化而言，謂形雖散，而還歸天地本然之理，萬古常存，萬物大公之道也。故曰：『可與言性』。釋氏主禍福果報而言，謂死而精靈不散，易形以生，一人自私之見也。究為詖淫異說，一念稍差，便有邪正天淵之隔。學者不可不知也。」。(清)張伯行，《正蒙注》，收入《張橫渠集》(台北：臺灣商務印書館，1965 年)，卷之 2，頁 9。

<sup>48</sup> 當然，有時這些詮釋者是僅憑印象中的儒釋學術型態之異，便言張載與佛家輪迴說絕不相同。但這不在本文的討論範圍中。

<sup>49</sup> 戴景賢：〈論王船山動態哲學中「目的性」思惟之削減及其所形塑之倫理學與美學觀點〉，收入《王船山學術思想總綱與其道器論之發展(上編)》(香港：香港中文大學，2013 年)，頁 330。



為死，死之可復聚為生，其理一轍，明矣<sup>50</sup>。

船山指出，張載雖以氣化聚散解釋死生之理，其本旨仍在發揮聖學以闡釋氏輪迴之說。所謂「貞生死以盡人道」之「貞」，實有「由此立定人之存在意義」之義。儒者存順歿寧之道，乃由「立志」而「立身」，以盡性而全然朗現人對人之所以為人的性分之「知」；亦在盡性知性中，以知命事命之活動，證成人對天之無邊義蘊的全然領會與承擔<sup>51</sup>。依此，王夫之從六方面反駁朱子對張載的批判：

其一，在辨析儒釋異同上，他認為與其說橫渠之言近於釋氏輪迴說；毋寧說，朱子以人死之氣盡數消散之論，更接近釋氏滅盡無餘之論。反而張載以氣復歸太虛批判佛家之言是「彼語寂滅者往而不反」<sup>52</sup>，更能明確辨析儒釋之異，洞見佛家之言的理論缺陷。

其二，在承繼儒學義理脈絡上，他引證《易經·繫辭上傳》所謂「原始反終，故知死生之說」，指出張載以氣之聚散出入太虛解釋人之生死，即是上承易學「原始反終」、「遊魂為變」之說。因此他認為，張載之學言往來、屈伸、聚散、幽明，而不說「生滅」，蓋因為散盡無餘的生滅觀，是「釋氏之陋說也」<sup>53</sup>。

<sup>50</sup> (明)王夫之，《張子正蒙注》，收入《船山全書》第12冊(長沙：嶽麓書社，2011年)，頁21-22。

<sup>51</sup> 在注〈太和〉「太虛無形，氣之本體」至「惟盡性者能一之」段時，船山注曰：「性盡，則生死屈伸一貞乎道，而不撓太虛之本體，動靜語默一貞乎仁，而不喪健順之良能，不以客形之來去易其心，不以客感之貞淫易其志，所謂『天壽不貳，修身以俟之』」(頁17)。

<sup>52</sup> 船山對此注曰：「釋氏以滅盡無餘為大涅槃」(頁20)。

<sup>53</sup> 對〈大易〉「終始乎止」，其注則批判老子無為之說，曰：「彼以無為為化原者，終而不能始，屈而不能伸，死而不能生，昧於造化之理而與鬼為徒，其妄



其三，在辨析形而上下之別時，船山認為所謂「形而上」，並非意指在形器世界之上或之外，別有一理存在。「形而上」與「形而下」，乃是依據有形之形器為界分，前者不為形所侷限，而後者受限於特定形貌<sup>54</sup>。由於使器物發揮作用之「理」，雖並不可由感官觀察直接得見，但卻總是寓於器中使器物發揮應有的功能。依此，若說器物之有形可象，故為「形而下」，則相對於器物，清通不可象之理，即為「形而上」<sup>55</sup>。器物雖有成毀，但使器物當得如此之用的理，卻並不因為此器物毀壞而消滅。所以，由理寓於器而起用可知，理雖因器物之成毀而有顯隱之不同，但理卻總在氣化之實然中保有真實無妄的存有性<sup>56</sup>。朱子先將「形而上」視為可獨立於形器之上，再依此推導出形上之理雖恆存，而變化流行之氣會消逝無餘，此說本有誤。至於朱子順此認為人死後之氣會散盡無餘，則是依據錯誤的前提，所獲得的錯誤結論了。

其四，從器物毀壞仍有所歸而言，人死之後若散盡無餘，顯然與日常經驗不合。船山採用日常觀察為例證，認為不論是「天運物象」或是人為構造物，舉凡在生成流轉中的萬象萬物，雖有形態上的變易，但最終卻僅是歸為另一種型態之「有」，而非消滅於「無」。例如，四時更替，秋冬之氣將盡時，僅是潛藏其氣，而非當春之氣生成時，冬之氣即消滅無餘。又如枝葉雖枯，而樹根卻仍保有新生的生機等。即便是人為構成者，例如當車薪之火在熄滅時，亦只是轉化為煙、燼等存在形式，而非歸向於無。船山指出，設若天地萬

---

明矣」(頁 298-299)。

<sup>54</sup> 〈誠明〉注即曰：「形而上者為形之所自生」(頁 127-128)。

<sup>55</sup> 〈三十〉注曰：「器與道相為體用之實也；而形而上之道麗於器之中」(頁 232)。

<sup>56</sup> 〈可狀〉即注曰：「道函神而神成乎道，易於此生焉，則以明夫聚散死生皆在道之中，而非滅盡無餘，幻妄又起，別有出離之道也」(頁 376)。



象消失皆不是歸本於無，又何獨以人死後之氣當消散無餘<sup>57</sup>？

其五，由「太虛」之內並無可「翕受消歸之府」，王夫之批判朱子以「日新又新」佐證「散盡無餘」的觀點。誠如前述，當他以空間式的描述語稱謂「太虛」或「太極」概念時，乃是以一種存有論中的場域觀的方式，將「太虛」視為敞開使一切存在者得以實存的存有依據。依照朱子之言，造化生物是以日新又新的方式進行，故萬物死後之氣亦當消散，而萬物新生時乃是新氣又生。但船山通過喻像指出，若每一個新成之物都需要採用新的材料製作，則太虛之內豈有儲備無限原料之處，可供造化以新氣又新生萬物？朱子之言，不僅必須預設「太虛」之內真有「此無盡之儲」，可以使萬物不斷新生，則否就必須意味造化終有用盡原料(新氣)，而生生的創化活動終有止息之日。然而，肯定氣以不同形態恆存，則不僅能解釋朱子所欲說明的儒家造化觀，而且能避免朱子可能陷入的理論困境。何者為優？判然易見。

其六，就人事而言，船山與高攀龍觀點類似，皆認為人在此世所成就之德性，皆是歲月積累的成果，若是人一死則散盡無餘，則所有辛勤努力之成果亦隨之化為烏有，這豈非意味人致力於成就德性僅有片刻暫存的意義？這顯然背離橫渠以道德為常在不死之事業的根本立場<sup>58</sup>。依此他認為，無論是就事天或事親而言，若人死後則散盡無餘，則人在生前是做好事或惡事將毫無區別，一如將「伯

<sup>57</sup> 在〈參兩〉注中，船山表示，正由於天地萬象皆出於陰陽之氣循環迭至，故世間萬物雖有生死，世界卻能因陰陽相生不窮而運行不息。更重要的是，在〈神化〉與〈可狀〉中，他兩次徵引周敦頤(濂溪，1017-1073)「唯人也得其秀而最靈」(頁 92；359)之說，指出人之躋位聖德亦在於能知此神化無息之精義，故曰：「人之所以繼天立極，與日月之貞明同其誠而不息；能無喪焉，斯聖矣」(頁 54-55)。

<sup>58</sup> 在〈動物〉注中，他甚至依據「性生日成」之說，認為人若平日未善盡德行積累的工夫，則雖生猶死。此所以說：「所行之清濁善惡，與氣俱而游散於兩間」，而「未死之前為鬼者亦多矣」(頁 102-103)。



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 97  
夷、盜蹠同歸一丘」。真如此論，豈非鼓勵人人皆可逞志縱欲？依據以上各點，船山不僅反對朱子的滅盡無餘論，更指出以這樣的觀點理解《正蒙》氣論，實背離張載之意。

值得注意的是，王夫之與朱子對張載氣論是否陷入輪迴說的爭議，正好呈現兩種「理在氣中」說的根本差異。在朱子以「理在氣先」詮釋「理在氣中」的脈絡中，形而上之理才是萬有存在的「所以然之故」與「所當然之則」。存有的根源、秩序與最終目的，皆是在氣之外。故一切存有與價值的最終依據，是超然於世界之外的形上理體。理雖透過氣化而呈顯與落實，但理終究與氣屬形而上下、不離不雜的異質異層關係。依此，儘管人可在道德實踐中不斷充實朗現天所命我之性，並在成就人之所以為人之性中，體現人在天地之間的存在意義與目的。但當人存在於世的最終目的，可推本於氣化世界之外的超然理體時，則道德生命的不朽亦當歸根於「理」而非「氣」。順此而言，人死後之氣是否持續存在，不僅不影響從道德價值的實踐解釋人在此世的存在意義與目的。通過人死氣散無餘論，更能全面維護「理在氣先」說的完整性，清除人對死後精神常存的執迷，以及掃除輪迴說之身影。此所以從外在超越論思考氣化生物說時，會主張人死則氣亦終散盡的理由之一。

但在王夫之以「理即氣之理」言「理在氣中」，其論述脈絡中不可能有超然氣外之理存在<sup>59</sup>。存有的根源、秩序與最終目的，皆是在氣之實然中呈顯其真實無妄。設若並沒有氣化之外的超然理體可貞定人之存在意義與目的，以及保障人生努力的影響力。除非吾

<sup>59</sup> 例如，《讀四書大全說·告子上篇》即曰：「理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後」，他甚至明確表示：「氣外更無虛託孤立之理也」。(明)王夫之，《讀四書大全說》，收入《船山全書》第6冊(長沙：嶽麓書社，2011年)，頁1052。



人接受人死後則此生所追尋的目標，所努力的成果皆一了百了、散盡無餘。否則當吾人肯定世間仍有普遍恆常之存在目的可供人追尋，或認同人在此生所努力成就的道德志業並不隨人死即消滅，則吾人當可接受人在死後仍以氣之不同形態歸本於整體氣化中，而人為之努力亦依氣之恆存，而在歷史發展中持續保有價值與發揮影響力<sup>60</sup>。換言之，從「在世界內之超越」的詮釋進路，船山發現朱子對橫渠氣論的改造，將使得《正蒙》所闡述的天人合一之道，在「形而上/下」的架構中將斷為兩層<sup>61</sup>。因此，船山再次聚焦在萬物實以氣化的形式出入太虛，而太虛即是人實現價值的唯一存有場域。由此不僅將存在世界的形上根源、發展歷程與價值歸趨，都攝收在太虛之內，掃除將形上理體推本於世界之外，所可能使存有根源與價值歸趨陷入虛懸的危機<sup>62</sup>。更重要的是，當船山以「理在氣中」詮釋氣之出入太虛時，他釐清「氣化」與「氣化所呈顯之理序」，本屬不可相互化約的關係<sup>63</sup>。

正由於「太虛」不僅是氣化活動之根源與歸趨，故太虛自身即是整體創化歷程的始元與終極目的。當船山從內在超越的進路發揮

<sup>60</sup> 《思問錄內篇》亦藉張載「冰水之喻」而曰：「君子之知生者，知良能之妙也。知死者，知人道之化也。」(明)王夫之，《思問錄內篇》，收入《船山全書》第 12 冊，頁 415。

<sup>61</sup> 此所以在注〈太和〉「鬼神者，二氣之良能」時，船山曰：「若朱子死則消散無有之說，則是有神而無鬼，與聖人所言『鬼神之德盛』者異矣。」(頁 33-34)。

<sup>62</sup> 在注〈大心〉「釋氏妄意天性」時，船山便據此指出，佛家妄以有限的耳目見聞之知為窮究世界的依據，故以「見聞覺知所不能及為無有」，不僅以人世為夢幻，又於世界之外虛立萬象之所依的法界。因此，他批判曰：「如華藏世界等說是也。不知法界安立於何所，其愚蚩適足哂而已」，並言：「不能究所從者，不知太和緼之實為聚散之府，則疑無所從生而惟心法起滅，故立十二因緣之說，以無明為生死之本」(頁 154-155)。

<sup>63</sup> 《讀四書大全說·告子上篇》曰：「理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實」(頁 1052)，又曰：「天下豈別有所謂理，氣得其理之謂理也」(頁 1058)。



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 99

形而上的太極概念，並以太極與太虛可相互詮釋時，太虛以氣化活動的最終目的之姿，同時使氣化活動之內本有主持、調劑氣化的內在機制與目標得以自明<sup>64</sup>。也是基於此，船山肯定《正蒙》所言的氣化流行中仍存有形而上之理，儘管是以一種內在超越的形式存在。這也正有別於王廷相(浚川，1474-1544)，或吳廷翰(蘇原，1490-1559)等明代氣學論者<sup>65</sup>。

## 陸、結論

張載氣論當然未與釋氏輪迴觀同調。吾人也可輕看朱子評橫渠論氣處是個大輪迴。然而，若接受程朱對張載的評析，在本質上不同於儒者互斥為禪。本文主張，朱子對張載氣論的批評，實關涉：人之道能否直貫天之道？或是人必須從形氣世界之外，另覓使形氣世界之所以真實無妄的基礎，方能證成人之德性生命有其遍常不移的形上依據。

本文首先指出，若從《正蒙》注解發展史與理氣之辨相互參看，朱子以理取代太虛，將存有與價值之根源推本於氣化外，故以氣有生滅論世界之流變，雖可由形上理體之遍常保障世界之無妄，但僅能說是對《正蒙》之新詮，實與橫渠氣論有根本衝突。高攀龍藉推

---

<sup>64</sup> 參見〈太和〉注「太和所謂道」段(頁 15-16)，及「知虛空即氣」段(23-24)，以及〈乾稱〉「故天地之塞，吾其體」段(頁 354)。

<sup>65</sup> 近年學界越發重視明清氣學的發展，對辨析王夫之與王廷相等人氣論類型的探討亦質量皆豐。由於此議題非本文有限篇幅所能駕馭，故筆者另以專文討論之。至於前輩學者的相關討論，可參見楊儒賓，〈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 247-281；鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原(增訂版)》(香港：香港中文大學，2000 年)，頁 5；35；238。



本氣為世界之究竟真實，指出朱子新詮與橫渠氣學間的理論衝突，甚至與歸宗朱學的羅整菴辨析氣有生滅論。尤其他以天之一氣通貫身之理氣心性欲，將氣之出入復歸太虛，上提至合天人之道的論述視域。實與船山《正蒙注》構成以氣本論復歸橫渠哲學的詮解脈絡。相對者，徐必達則發展朱子新詮，以「理」為存有本體。雖言理不離氣，但其底線仍在理不雜於氣。故當他順朱注亦主張氣有生滅，卻未能掌握虛氣之循環復歸，實構成存有世界之本源、流變與終極存在目的間的一貫性。依此所言的天人合一之道，終究是在形氣世界之外，另立人之道的形上依據與終極歸趨，難免形而上下世界間具有存有論之異質性的緊張關係。但由於明清註解《正蒙》者，亦多為朱子學者。故此說反而是構成明清《正蒙》注解思想發展的主流。直至清儒李光地(榕村，1642-1718)與王植(戇思，1682-1767)，才從朱學內部顯題化的反思朱注與橫渠氣學的根本衝突。

其次，本文指出船山《正蒙注》由「貞生死以定人道」為橫渠定調的洞見，即在於指明太虛不僅為造化之源，而且是存有之終極目的。橫渠以太虛為存有之本源與終極歸趨，氣之出入太虛，即是萬有在「本體-客形-復歸本體」的往進歷程中，以一氣之流行建立起世界之真實性、有序性，以及趨向終極價值的價值性。正由於太虛即為存在的終極目的，故氣化生生並非隨機、偶化的產物歷程。這也正是船山不同於王廷相元氣無息論所建立的世界觀之處。浚川雖以氣化之順而無妄為生物之「理」，但順理而生之萬有皆是中性義的、平鋪的自然氣化流行所成。相對者，船山不僅洞見《正蒙》以太虛即是生生之源，標示太虛即為至善之本體(天地之大德曰生)，而且指出太虛之為存有之終極歸趨所含蘊的目的性，正是使氣化之理序具形而上之價值義。又由於氣化所成的天理，亦為人間倫理之摹本，是以人之順理與背理，亦衡定其行為是否具合理性或合乎道



(陳政揚)《正蒙釋》中的氣有生滅之爭 – 從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起 101  
德性。人在實現自我生命意義時，是否也以太虛所彰顯的至善義與終極目的義，為貞定人生意義之歸趨，也成為人是否認同與實現儒者參贊天地之化育的大義。基於此，無論是就理氣之辨或德性生命之不朽而言，反對氣有生滅，並肯定太虛恆為氣化流行之終極歸趨，正是《正蒙》合天之人化的道德形上學之關鍵。

## 柒、參考書目

### 一、古籍類

- (宋)張 載，《張載集》(北京：中華書局，1978年)，頁373。
- (宋)程顥、程頤著，《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- (宋)朱 熹，《四書章句集注》，《朱子全書》第6冊。
- (宋)朱 熹，《朱子語類(壹)》，收入朱杰人等/編，《朱子全書》第14冊，上海：上海古籍出版社；安徽教育出版社，2002年。
- (宋)朱 熹，《朱子語類(參)》，《朱子全書》第16冊。
- (宋)朱 熹，《朱子語類(肆)》，《朱子全書》第17冊。
- (明)羅欽順，《困知記》，北京：中華書局，2013年。
- (明)高攀龍，《高子遺書》，收入《文淵閣四庫全書本》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- (明)高攀龍集註，徐必達發明，《正蒙集註》，收入《正蒙釋》(明萬曆刻本)，臺北：莊嚴文化事業有限公司，1995年。
- (明)高攀龍集註，徐必達發明，《正蒙發明》，收入《正蒙釋》(明萬曆刻本)，臺北：莊嚴文化事業有限公司，1995年。
- (明)王夫之，《周易外傳》，收入《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓



書社，2011 年。

(明)王夫之，《讀四書大全說》，收入《船山全書》第 6 冊。

(明)王夫之，《張子正蒙注》，收入《船山全書》第 12 冊。

(明)王夫之，《思問錄內篇》，收入《船山全書》第 12 冊。

(清)黃宗羲撰，全祖望補訂，《宋元學案》，收入沈善洪主編，《黃宗羲全集》第 4 冊，杭州：浙江古籍出版社，2005 年。

(清)張伯行，《正蒙注》，收入《張橫渠集》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年。

## 二、當代專書與期刊論文

王俊彥，《王廷相與明代氣學》，臺北：秀威科技資訊有限公司，2005 年。

杜保瑞，《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年。

張學智，《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2003 年。

周熾成，《復性收攝--高攀龍思想研究》，北京：人民出版社，2007 年。

陳來，《詮釋與重建-王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2004 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，頁 247-281；

鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原(增訂版)》，香港：香港中文大學，2000 年。

戴景賢，《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》，香港：香港中文大學，2013 年。



## Abstract

“Is Tai Xu a paradox?” This article discusses the differences between Gao Pan Long and Xu Bi Da’s interpretation of Zheng Meng, and what these interpretations meant to the scholars in Ming and Qing Dynasty who interpreted Zheng Meng. Although Chu Hsi did not annotate the whole Zheng Meng, he started a trend of interpretations of Zheng Meng in the Ming and Qing Dynasty. He used the idea “Principle before Matter” to interpret Zheng Meng’s “Xu and Qi as One”, and this interpretation had great influences on the Zheng Meng annotators in Ming and Qing Dynasty. However, Wang Fuzhi had another clever explanation. He explained “Xu and Qi as one” with the metaphysical meaning of Qi. He also pointed out the questionable interpretations by Chu Hsi, and showed its differences with Zhang Zai’s Qi Theory. Firstly, this article discusses how Chu Hsi used his idea of “Principle before Matter” to reinterpret Zheng Meng, hence to provide evidence for the argument that Zhang Zai’s theory is paradoxical. Secondly, this article discusses how Wang Fuzhi’s idea of “Principle within Matter” is used to criticize the inappropriate annotations by Chu Hsi. Finally, by distinguishing Principles and Matters, this article explains why Wang Fuzhi had clarified that Zhang Zai’s theory is not paradoxical.

Keywords: Tai Xü Ji Qi, Ximing, The Tai Ji diagram, Differentiation between Li and Qi, Unity of the heaven and man

