

論張橫渠之二重性論 及其位於北宋理學中之位置

戴景賢*

〔摘要〕

朱子嘗謂「氣質」之說，起於張（載，字子厚，號橫渠，1020-1077）、程（程顥，字伯淳，號明道，1032-1085；程頤，字正叔，號伊川，1033-1107），極有功於聖門；然又指其論氣之聚散，其流乃是一大輪迴。而自明以來之諍朱者，乃又頗有援據橫渠《正蒙》以為說者。則朱子之如何詮解橫渠，橫渠與朱子思想之同異，皆係分析橫渠學說之性質，乃至討論其位於北宋理學中之重要性時，所必涉及。唯如何釐清此間複雜之糾結，則學界至今尚難有一確然可遵之說法。余以為關鍵之點，應首在辨明其說中所蘊涵之「二重性論」之實際。

此處指言橫渠之說乃屬「二重性論」，核心之觀點，在於主張：橫渠之提出「天地之性」與「氣質之性」為對比，乃是基於其論「氣」之體、用時所設立之「雙重性」；亦即：氣以「用」而言，能聚能散，而所以為聚散之本體，則無形而不增減。「無形而不增減」，故可以「清虛一大」言之。而「性」之區別「體」、「用」，亦是相應於此；從而有「賦物」時，確然可分之二重。

然「氣」之「能聚散」與「聚散」，但為體、用，不為二重，何以「性」之相應於彼，則說有「二重」？則是因「性體」至靜無感，乃氣之所以能動靜，而非依氣之動靜為動靜；以是聚散而分殊之氣，有未動靜時所言之「能動靜」，與已動靜時所言之「能動靜」之二層。亦即：於未動靜時所言之「能動靜」，性之體與氣之體一，氣之能，即性；於已動靜時所言之「能動靜」，氣則因動靜而有分殊，分殊之差異，使性不得不有「受蔽」與「不受蔽」之分。「不受蔽」者，即「遍在」之性，橫渠稱之為「天地之性」；「受蔽」者，即於客形中所顯示之「性」，橫渠稱之為「氣質之性」。此乃「性」之二重義，而非「二性」之論。意即「未命」前之「性」，乃性之體，「已命」後之「性」，乃性之用；用不

*國立中山大學中國文學系特聘教授

離體，而非即是體。

本文對於此義，逐層釋之，分敘為：一、二重性論之來歷。二、理學於二重性論之需求。三、橫渠建構二重性論之基本邏輯。四、所謂「變化氣質」之說。五、橫渠所標示之二重性論，其內涵與先秦儒義之同異。最終則論敘橫渠此說之建構，其所位居於北宋理學發展中之位置。

關鍵詞：張載、宋明理學、中國哲學、中國思想史、性論

一、橫渠「性」「氣」論之根本特質及其哲學屬性

朱子（熹，字元晦，號晦庵，1130-1200）嘗謂「氣質」之說，起於張（載，字子厚，號橫渠，1020-1077）、程（程顥，字伯淳，號明道，1032-1085；程頤，字正叔，號伊川，1033-1107），極有功於聖門；¹然又指橫渠之論氣之聚散，其流乃是一大輪迴。²而自明以來之諍朱者，乃又頗有援據《正蒙》以為說者。則朱子

¹ 《語類》載：亞夫問：「氣質之說，起於何人？」朱子曰：「此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張、程，前此未曾有人說到此。如韓退之〈原性〉中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來？孟子說性善，但說得本原處，下面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡與善惡混。使張、程之說早出，則這許多說話自不用紛爭。故張、程之說立，則諸子之說泯矣。」因舉橫渠：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」又舉明道云：「『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明，二之則不是。』且如只說個仁義禮知是性，世間卻有生出來便無狀底，是如何？只是氣稟如此。若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。若只論氣稟，這個善，這個惡，卻不論那一原處只是這箇道理，又卻不明。此自孔子、曾子、子思、孟子理會得後，都無人說這道理。」謙之問：「天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？」曰：「理卻只恁地，只是氣自如此。」又問：「若氣如此，理不如此，則是理與氣相離矣。」曰：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣粗而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要救這些子。」（見〔宋〕黎靖德輯：《朱子語類》，卷四，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人〔1945-〕等主編：《朱子全書》〔修訂本〕〔上海：上海古籍出版社，2010年〕，第14冊，頁199-200）又一條：蜚卿問氣質之性。曰：「天命之性，非氣質則無所寓。然人之氣稟有清濁偏正之殊，故天命之正，亦有淺深厚薄之異，要亦不可不謂之性。舊見病翁云：『伊川言氣質之性，正猶佛書所謂水中鹽味，色裏膠清。』」又問：「孟子言性，與伊川如何？」曰：「不同。孟子是別出而言性之本，伊川是兼氣質而言，要之不可離也，所以程子云：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。』而某於《太極解》亦云：『所謂太極者，不離乎陰陽而為言，亦不雜乎陰陽而為言。』」（同上，頁196）

² 《語類》載或人問《正蒙》說「道體」處。朱子曰：「如『太和』、『太虛』、『虛空』云者，止是說氣。說聚散處，其流乃是個大輪迴。蓋其思慮考索所至，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

之如何詮解橫渠，橫渠與朱子思想之同異，皆係分析橫渠學說之性質，乃至討論其位於北宋理學中之重要性時，所必涉及。唯如何釐清此間複雜之糾結，則學界至今尚難有一確然可遵之說法。余以為關鍵之點，應首在辨明其說中所蘊涵之「二重性論」之實際。

此處指言橫渠之說乃屬「二重性論」，核心之觀點，在於主張：橫渠之提出「天地之性」與「氣質之性」為對比，³乃是基於其論「氣」之體、用時所設立之「雙重性」；亦即：氣以「用」而言，能聚能散，而所以為聚散之本體，則無形而不增減。⁴「無形而不增減」，故或可以「清虛一大」言之。⁵而「性」之區別「體」、

《正蒙》：『以清虛一大為萬物之原，有未安』等語，概可見矣。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷九十九，同前註，第17冊，頁3329）

³ 參見註〈1〉；並註〈44〉所揭引文。

⁴ 橫渠云：「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。」見張載：《正蒙》，〈太和篇第一〉，收入〔宋〕張載撰，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2006年三刷），頁7。

⁵ 「清虛一大」四字屢見於程子之書，實際皆指橫渠「太虛無形，氣之本體」之說。呂與叔記二程語云：「立清虛一大為萬物之源，恐未安，須兼清濁虛實乃可言神。道體物不遺，不應有方所」（見《河南程氏遺書》，卷第二上，〈二先生語上·元豐己未呂與叔東見二先生語〉，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》〔北京：中華書局，2004年二版三刷〕，頁21），即是其中一例。然今橫渠書未見此四字連用，當係舊有，後因程子之批評而去之（參註〈58〉所揭引文）。究論此四字來歷，章太炎（炳麟，字枚叔，1869-1936）曾有一說，謂回紇自唐代入中國，奉摩尼教，教義與回教相近，景教於唐亦已入中國，如「清虛一大」為天，亦與回教相同；橫渠之說或由回教求得（說見章太炎演講，曹聚仁筆錄：《國學概論》〔上海：泰東圖書局，1922年〕，第三章〈國學的派別（二）——哲學的派別〉，頁73）。其論頗奇。余則以為：以橫渠「太虛無形，氣之本體」之論觀之，以「清虛一大」四字為說，當是改道家之論而云然。五代譚景升（峭，860/873-968/976）之釋「化」云：「道之委也，虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞也。道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。是以古聖人窮通塞之端，得造化之源，忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛。虛實相通，是謂大同。故藏之為元精，用之為萬靈，含之為太一，放之為太清。是以坎離消長於一身，風雲發泄於七竅，真氣薰蒸而時無寒暑，純陽流注而民無死生，是謂神化之道者也。」（見〔五代〕譚峭撰，丁禎彥等點校：《化書》〔北京：中華書局，1996年〕，卷一，頁1）即是代表當時丹鼎家之一種「虛」、「實」相通之論；橫渠特將此類論述中所設立之第一層「虛無」義去除，而易之以「性」、「氣」和合之說，故其論與修煉家所主「藏之為元精，用之為萬靈，含之為太一，放之

「用」，亦是相應於此；從而有「賦物」與「未賦物」，確然可分之二重。

然「氣」之「能聚散」與「聚散」，但為體、用，不為二重，何以「性」之相應於彼，則說有「二重」？則是因「性體」至靜無感，⁶乃氣之所以能動靜，而非依氣之動靜為動靜；⁷以是因聚散而分殊之氣，有未動靜時所言之「能動靜」，與已動靜時所言之「能動靜」之二層。亦即：於未動靜時所言之「能動靜」，性之體與氣之體一，氣之能，即性；於已動靜時所言之「能動靜」，氣則因動靜而產生之分殊，分殊之差異，使性不得不有「受限」與「未受限」之分。「未受限」者，即「遍在」之性，橫渠稱之為「天地之性」；「受限」者，即於「客形」中所顯示之「性」，橫渠稱之為「氣質之性」。此乃「性」之二重義，而非「性」之二元義。⁸意即「未命」前之「性」，乃性之體，「已命」後之「性」，乃性之用；「用」不離「體」，而非即是「體」。

至於此一「性論」建構之過程、方式，及所以為重要，則可分敘為五：一、二重性論之來歷。二、理學於二重性論之需求。三、橫渠建構二重性論之基本邏輯。四、所謂「變化氣質」之說。五、橫渠所標示之二重性論，其內涵與先秦儒義之同異。以下逐層釋之：

首先關於第一項「二重性論之來歷」。

為太清」(《淮南子·精神訓》云：「以死生為一化，以萬物為一方，同精於太清之本，而游於忽區之旁」，即其說之所出；參見張雙棣撰：《淮南子校釋》[北京：北京大學出版社，1997年]，卷第七，頁747)之說，截然可分。今審橫渠《正蒙》篇中，於「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」(見張載：《正蒙》，〈太和篇第一〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁8)一段之後，接云「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識有無混一之常；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、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說」(同上)，此一討論之方式，雖曰本之於《易》，實亦深闡於道家「有」「無」之說，故其論，於「氣」字之外，亦舉「清」字、「虛」字，以為說明之方便。至於以「一」字、「大」字論道，則固亦出於《老子》，特雙方之指義，有所不同耳。

⁶ 「至靜無感，性之淵源」，參註〈4〉所揭引文。

⁷ 橫渠云：「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相盪、勝負、屈伸之始。」見張載：《正蒙·太和篇第一》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁7。

⁸ 近日學者有以「二元性論」之概念，將宋人之說，追溯之於唐與先秦者(見李曉春：《宋代性二元論研究》[北京：中國社會科學出版社，2006年])，其說亦涵括橫渠之論；然與本文所釋之義，非一旨。

「性」之區分有二重之義，就中國哲學之發展史而言，經歷一重要之轉折。蓋就先秦「性」字之本義言，其先本就人所受於天之「存在條件」而言，所謂「生之謂性」；⁹後則由「天」、「人」之關係，上探於人之所以最終具有「實踐價值」之可能之所以故。¹⁰且依此義，將「性」義深化，用以指言人所承受於「天」之一種具有完整「目的性」(finality)之德命；此即所謂「天命之謂性」。¹¹故若欲依「心」之所能，而主「萬物皆備於我」，如《孟子》，或主喜怒哀樂之「發」與「未發」有所謂「中」、「和」，如《中庸》，¹²皆須於「德命」之中，論述「人」

⁹ 傅孟真(斯年, 1896-1950)曾考「生」、「性」、「令」與「命」字之語言學關係, 謂「生」、「性」二字未相互獨立, 「生」、「性」二詞未相互獨立, 即「生」、「性」二義未能不淆(參見傅孟真[斯年, 1896-1950]《性命古訓辨證》, 收入傅斯年撰, 歐陽哲生[1962-]主編:《傅斯年全集》[長沙: 湖南教育出版社, 2003年], 第2卷, 頁560-568)。然「性」字之為「生」字之分別文, 其初本經由「語義之引伸變化」而形成, 即字形有時通用, 亦係獨立之二詞。傅氏之說不確。

¹⁰ 郭店所出楚簡有〈性自命出〉, 其言曰:「凡人雖有性, 心無莫志, 待物而後作, 待悅而後行, 待習而後奠。喜怒哀悲之氣, 性也。及其見於外也, 則物取之也。性自命出, 命自天降。道始於情, 情生於性。始者近情, 終者近義。智□□□出之, 知義者能納之。」(荊門市博物館編:《郭店楚墓竹簡》[北京: 文物出版社, 1998年], 頁179)其說主「性自命出」, 將「性」由「生」義上溯, 可以見出「性」字語義之變化。且於其說中, 雖謂心亡莫志, 習而後奠, 然亦云「始者近情, 終者近義」, 則其說雖未明言「性善」如孟子, 實亦是主「情」有「可善」, 以是而可以「成義」。論者之認其說近於思(孔伋, 字子思, 前483-前402)、孟(軻, 前372-前289), 亦屬近是。唯以其說之實際觀之, 其所標示「成善」之路徑, 「知義而能納」, 仍是主脈; 此點若持與《中庸》所釋「性有自然之『中』、『和』, 『自誠明』乃『自明誠』之所以得以成立之原由」之說相較, 則亦尚有辨理深、淺之差異。

¹¹ 清乾隆間戴東原(震, 1724-1777)著論反朱子「性體」之說, 而主「性」當僅就物之品彙而論, 故有「性, 言乎本天地之化, 分而為品物者也。限於所分曰命; 成其氣類曰性; 各如其性以有形質, 而秀發於心, 徵於貌色聲曰才」(見戴震:《原善》, 卷上, 收入[清]戴震撰, 楊應芹、諸偉奇主編:《戴震全書》[修訂本][合肥: 黃山書社, 2010年], 第6冊, 頁7)之論。其說謂先秦之說「性」乃主「有限」義, 固是; 然將「天」約限於「氣化」, 從而於「人」與「物」等列觀之, 則與《易傳》、《中庸》之旨, 皆所不符。其取徑偏向荀子。

¹² 參見朱熹:《孟子集注》, 卷十三, 〈盡心上〉、《中庸章句》, 《四書章句集注》, 收入朱熹撰, 朱傑人等主編:《朱子全集》[修訂本], 第6冊, 頁426、33。

稟賦之特殊；¹³無從越於「命」而以言「性體」。

其於「性」、「命」之外，申言「心體」，且將「心體」上溯於「道體」，則唯《易繫》；此即所謂「聖人以此洗心退藏於密」之說。¹⁴此一「退藏於密」之論，所以表現「心體」之說，而可與「性」、「命」之義區隔，在於心之「能感應」與「所感應」，雖若不離於「性」之限制；其「能」、「所」之一致中，能見有「理」之相應，則是由於「道體」之遍在，心能於「有位」之虛靜狀態，因感應而產生智境。故凡所謂「窮理、盡性以至於命」，¹⁵能「窮」、「盡」以「至

¹³ 「命」義之可區分為二種，本朱子已有之說。《語類》載或人問：「顏淵不幸短命。伯牛死，曰：『命矣夫！』孔子『得之不得曰有命』。如此之『命』，與『天命謂性』之『命』無分別否？」朱子曰：「命之正者出於理，命之變者出於氣質。要之，皆天所付予。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁209）即其說。此處關於「德命」之指義，乃取用王船山（夫之，字而農，一號薑齋，1619-1692）之說，以別於「福命」。船山云：「二氣之方錫，人之方受，以器為承而器有大小，以時為遇而時有盈虛。器有大小，猶疾雨條風之或生或殺也；時有盈虛，猶旦日夜露之或暖、或清（按：「清」字應作「清」。）也。則受命之有餘、不足存焉矣。有餘、不足之數，或在德，或在福，則抑以其器與其時。或勝於德而不勝於福，或勝於福而不勝於德，猶蟬、鮪之於飲食也；有時儉於德而侈於福，有時儉於福而侈於德，猶西颯之稼不成穡，而寒暑之疾能失性也。如是者，有餘、不足，皆非人所能強。非人所能強，聽命之自然，是以前所至者為所致。則君子之於〈困〉也，因之而已，而何有於『致命』也哉？夫致者，其有未至而推致之以必至也。嘗與觀於虛實之數量，則知：致德命者，有可及乎上之理；致福命者，當窮極乎下之勢；而无庸曰自然。自然無為以觀化，則是二氣之粗者能困人，而人不能知其精者以自亨也。」（見王夫之：《周易外傳》，卷三，〈困〉，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》〔長沙：嶽麓書社，1996年一版一刷〕，第1冊，頁934-935）

¹⁴ 《易繫》云：「夫《易》，何為者也？夫《易》，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。是故著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往，其孰能與於此哉！古之聰明叡知，神武而不殺者夫！」朱子注之云：「開物成務，謂使人卜筮以知吉凶而成事業。冒天下之道，謂卦爻既設，而天下之道皆在其中。」又曰：「圓、神，謂變化无方。方、知，謂事有定理。易以貢，謂變易以告人。聖人體具三者之德，而无一塵之累，无事則其心寂然，人莫能窺；有事則神知之用，隨感而應，所謂无卜筮而知吉凶也。神武不殺，得其理而不假其物之謂。」見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第1冊，頁133。

¹⁵ 《周易·說卦傳》：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」朱子注云：「和順，

之」者，在「心」。於此義中，「心體」之概念不必然等同於「性體」，而亦不必然須說有「性體」。

至於魏晉以下之玄家，其調和儒、道而論性、情，其未涉於佛義者，則仍是本於「命」義而說；特以兼及於物性。¹⁶ 尙未有合「性體」於「道體」之論。

合「性體」於「道體」，論起自釋氏「物無自性」之說；¹⁷ 因無自性，故說物爲假合。於是依真如、生滅，說有淨、染；不以「物性」之論爲歸。¹⁸ 於是而有二重之論。然自有二重之性論，即一心而分迷、悟，可以確立「道心」所原出之根源，與其作爲修行依據之地位，從而凸顯人趨向於「絕對價值」之可能；¹⁹ 此一論點之擴散，對於三教對話所形成之共有語境而言，逐漸產生一種藉「性論」而轉移「思潮」(trend of thought)之效應。釋氏之於玄學風氣中，逐步取得主導之權，此爲不可忽略之因素。

故就理學諸儒之欲爭回自身本有之地位而言，如何建構一不依賴宗教之形

從容无所乖逆，統言之也。理謂隨事得其條理，析言之也。窮天下之理，盡人物之性，而合於天道，此聖人作《易》之極功也。」見朱熹：《周易本義》，〈周易說卦傳第八〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》[修訂本]，第1冊，頁153。

¹⁶ 郭子玄(象，?252-312)云：「夫以形相對，則太山大於秋豪也。若各據其性分，物冥其極，則形大未爲有餘，形小不爲不足。苟各足於其性，則秋豪不獨小其小，而太山不獨大其大。若以性足爲大，則天下之足未有過於秋豪也。若性足者非大，則雖太山亦可稱小矣。……苟足於天然而安其性命，故雖天地未足爲壽而與我並生，萬物未足爲異而與我同得，則天地之生又何不並，萬物之得又何不一哉！」(見〔晉〕郭象注：《南華真經注》，收入嚴靈峰〔1904-1999〕編輯：《無求備齋莊子集成初編》[臺北：藝文印書館，據北宋、南宋合璧本景印，1972年]，第1冊，卷一，〈齊物論〉，頁22a，總頁51)其論之旨，雖在「萬物未足爲異而與我同得」，然「我」亦仍屬萬物中之一物，乃以同出於天然而各自足，故爲一。

¹⁷ 《論》云：「性空者，諸法性常空，假業相續，故似若不空。」(見《大智度論》，卷三十一，〈釋初品中十八空義第四十八〉，收入《大正新脩大藏經》[臺北：新文豐出版公司，1983年]，第二十五冊，No.1509)

¹⁸ 吉藏云：「以空有爲世諦，有空爲真諦。空有爲世諦，世諦即是因緣假有。因緣假有，即是因緣假生，因緣假滅。因緣假生不可定生，因緣假滅不可定滅。不可定生，故無性實之生；不可定滅，故無性實之滅。」(見〔隋〕吉藏撰：《中觀論疏》，卷二，收入《大正新脩大藏經》，第四十二冊，No.1824)

¹⁹ 《經》云：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」(《般若波羅蜜多心經》，《大正新脩大藏經》，第八冊，No.253)

式，而又能維持一種「形而上學」(metaphysics)式之價值信仰之哲學系統，同時藉由「性體」之討論，為人之「智體」，尋求一具有「存有學」(ontology)意義之根源，從而確認「知識」與「價值判斷」之有效性，即成為思想之重點之一。

以北宋之周濂溪(敦頤，字茂叔，1017-1073)而言，其設論，雖以「誠」字貫通體、用而主「誠體之靜無」，取《中庸》、《易傳》之說結合為一；²⁰然其本於《太極圖》而有之論，則區分「太極」之說兩段：

其所謂「無極而太極」，乃言「太極」之體；而所謂「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也」，²¹則言其用。此為第一重義之體、用。

至於涉及「氣化」之層級，濂溪則有「無極之真，二五之精，妙合而凝」之說，²²基本上乃係將「真」字與「精」字之所指涉，區分層級。其所謂「無極之真」，係言「太極之體」，乃以「內在」(immanent)之方式遍在於一切「存有」(being)之中。然此「無所不極」之「真」，²³並非單獨成為「形式」(form)與「目的」(end/finis)之根源；陰陽交感、五氣順布之際所形成之「後起原則」，見之於二、五精氣之變合者，亦屬參與「決定」之因素。故「無極之真」、「二五之精」之為「妙合」，於其論述之結構中，乃屬一「動態性之和合」；而非可以單純化之「形上」與「形下」之義，區分二者。²⁴此為第二重義之體、用。

²⁰ 濂溪云：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』元、亨，誠之通；利、貞，誠之復。大哉《易》也，性命之源乎！」(見周敦頤：《通書·誠上第一》，收入〔宋〕周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》(北京：中華書局，2010年二版三刷)，卷二，頁13-14)又曰：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠非也，邪暗塞也。故誠則無事矣。」(同上，頁15)

²¹ 見周敦頤：《太極圖說》，同前註，卷一，頁4-5。

²² 濂溪云：「五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。『乾道成男，坤道成女』，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。」(同前註，頁5)

²³ 「無所不極」四字，用船山釋「太極」語。見王夫之：《周易內傳》，卷五下，〈繫辭上傳第十一章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》第1冊，頁561。

²⁴ 朱子云：「『無極之真，二五之精，妙合而凝』，此數句甚妙，是氣與理合而成性也。」(見黎靖德輯：《朱子語類》，卷九十四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第17

濂溪此種二重體、用之說，以前者而言，屬「存有學」之領域；而後者，則屬「宇宙構成論」之範圍。其特殊點，在於同一「太極」，而於不同之論述脈絡中，可依議題層次，詮釋為分具「超越性」（transcendentality），與「內在性」（immanency）二義。此一若見為矛盾之論法，²⁵展現其立說上之創新性。

然濂溪所釋為「二重」者，乃以言「道」，非以言「性」；「性」之概念之於彼論，仍係依氣化中之「順布」者為說。在其立義中，所謂「性」，無論於「五氣順布」之層次，或於「品彙分殊」之層次，皆係於「物」顯「能」；「性」無別於淨、染，即有「性體」，亦不具有與「道體」等同之無限性。

雖則如此，濂溪說中，以有「誠無為，幾善惡」之論，²⁶其「幾」字之源，出於《易傳》，²⁷可上合於所謂「寂然不動，感而遂通天下之故」之說；²⁸故其立說，

冊，頁 3132) 其說則是以「理」歸於「形上」，「氣」歸於「形下」，以此區分「真」、「精」二者；故與本文此處所釋義不同。

²⁵ 「超越性」與「內在性」，除以之說明「上帝」與「世界」之關係外，本屬相互排斥之對立概念；因而於「形而上學」或「認識論」(epistemology) 之一般論述中，其義無法兼取。唯據濂溪立說之統系言：「無極而太極」之「太極」，未涉於「存在」(existence) 義之動、靜，乃「恆常」義之「靜」；此點顯示「道體」之超絕。「太極動而生陽，靜而生陰」之「太極」，則不僅涉於「存在」義之動、靜，且其為體，乃依所「動」、「靜」而續生衍化。此種「持續之變動性」，使「太極之體」於「遍在」義之外，同時亦展現一種「內在性」；故變言曰「無極之真」。濂溪此一於「存有學」釋「體」為超絕、恆常，卻於「氣化」之層次，主張「無極之真」與「二五之精」妙合而凝之說法，就形態而論，既非屬於「靜態之形而上學」(static metaphysics)，如朱子；亦非屬徹底之「動態主義」(dynamism)，如船山。關於濂溪學說之整體性質，參見拙作〈論周濂溪太極圖說之思想結構與其理論基礎〉(待刊)。

²⁶ 濂溪云：「誠，無為；幾，善惡。德愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。性焉、安焉之謂聖，復焉、執焉之謂賢。發微不可見，充周不可窮，之謂神。」見周敦頤：《通書·誠幾德第三》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷二，頁 16-17。斷句小異。

²⁷ 《易繫》云：「《易》无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此！夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」朱子注之云：「《易》指著卦。无思无為，言其无心也。寂然者，感之體；感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此。」又曰：「研猶審也。幾，微也。所以極深者，至精也；所以研幾者，至變也。」又曰：「所以通志而成務者，神之所為也。」見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱

亦尙有「心體」一層；此「心體」之說，雖非等同於「道體」，然「真」、「精」之「妙合」，於此見人之得其秀而最靈。²⁹故聖人得以「主靜而立人極焉」。³⁰

濂溪所謂「主靜立人極」，就「主靜」一面言，「靜」乃指人之定性，以此可說有「性體」；而人之心之若有體，心體亦即本於性體，二者可以無分。若就「立極」一面言，「中正仁義」，則是由群體經「人文化成」之後，由傑出之聖人所確認；故人之價值標準之形成，必不能離於歷史之衍化與智慧之抉擇。如以「性」、「命」之理明之，即：「率性之道」，實際亦繫於「修道之教」，而非可求「性」、「道」於恍惚之境。³¹儒家之「形上信仰」，與其「現世性」(worldliness)，同時獲得立論上之保證。

至於橫渠則不同。橫渠之論述取徑，重點則在：儒者之論，既將「氣化」視爲即是「存在」之基礎，而不於「氣化」之義之上，別說有能爲造化之「天」，且於論中，將「人」之地位提昇，放置於一切「存有意義」之核心，而非僅於「人道」；³²則於儒義之「天」、「人」相續之論述中，「存在價值」之所以具有永恆

熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，頁132。

²⁸ 濂溪云：「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形、有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾，曰聖人。」見周敦頤：《通書·聖第四》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷二，頁17-18。

²⁹ 濂溪云：「二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。」見周敦頤：《太極圖說》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷一，頁5-6。

³⁰ 濂溪云：「形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，(原註：聖人之道，仁義中正而已矣。)而主靜，(原註：無欲故靜。)立人極焉。故『聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。』君子修之吉，小人悖之凶。」見周敦頤：《太極圖說》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷一，頁6-7。

³¹ 《老子》書云：「孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。」見王弼：《老子道德經注》，收入〔魏〕王弼(字輔嗣，226-249)撰，樓宇烈(1934-)校釋：《王弼集校釋》(北京：中華書局，1980年)，上冊，第二十一章，頁52-53。

³² 橫渠《西銘》云：「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」(見張載：《正蒙》，《乾稱篇第十七》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁62)此即是一於「氣」、「性」二方面，皆主張嚴肅義之「天、人合一」之立場。

性，必不能止因「性」、「氣」之相合，而須主張「性體」與「道體」之同一。而就「性」與「氣」之關係言，變合之所以萬殊者，既在氣不在性；則因變合而顯之「殊性」，所謂「氣質之性」，與其所根源之「共性」，所謂「天地之性」，於理即應區隔為二重。此為其「二重之性論」。其說，明顯受有佛家「性論」之影響。

特依佛法之論，一切萬法由因緣生，乃以「親能發起」為因，「疎能助起」為緣；³³橫渠取氣化自然為說，則以「性」、「氣」之不離而有聚、散，為「一」中有「別」、「主」中有「客」，無所謂「種子」。二者之立場，依舊釐然可分。

其次關於第二項「理學於二重性論之需求」。

儒學於理學時代對於二重性論之需求，一在期待於理論上建構「性體」之純淨性；一在期待於理論上建構「智體」之圓滿性。而二者之思想壓力，皆來自佛學。

因就儒學之傳統而言，其性命之思想，雖尊人性與人道，然論及其價值信仰之基礎，一面來自道德經驗之自覺，另一面，則係出自一種宗教觀念之殘存與轉化；³⁴因而如欲將宇宙構成論中之氣化觀推於極致，並於其上建構一完整之存有

³³ 元圓覺解唐宗密《華嚴原人論》「又言萬物皆是自然化生，非因緣者」一句云：「內教說一切萬法從因緣生，謂親能發起為因，疎能助起為緣，如草木等，從種子生，名曰親因；水、土、人、時，名曰疎緣。人畜等，從業惑生，名曰親因；父母二氣，名曰疎緣。彼儒道既執自然，則不推因緣。」見〔唐〕沙門宗密論，〔元〕沙門圓覺解，〔明〕濶雲居士刪合：《華嚴原人論合解》（臺北：廣文書局，1977年據揚州藏經院流通經房民國四年刊本景印），卷上，頁31。

³⁴ 關於中國先秦價值信仰之自純「宗教」之觀念，逐步人文化，王靜安（國維，1877-1927）、梁任公（啟超，字卓如，1873-1929）、章太炎、胡適之（適，1891-1962）、馮芝生（友蘭，1895-1990）、傅孟真（斯年，1896-1950）、錢師賓四（穆，1894-1990），皆曾有所論述。關鍵在於「春秋」一期。然如以子學之興論，儒家重「性」、「命」，道家重「道」、「德」，此處所謂「性命之思想，雖尊人性與人道，然論及其價值信仰之基礎，一面來自道德經驗之自覺，另一面，則係出自一種宗教觀念之殘存與轉化」云云，自是剗就孔、孟之主張而言然；非關老、莊。至於宋代理學之欲將先秦儒家典籍中殘存之宗教觀念去除，以「逆理」即「獲罪於天」，而不必更問於天；此但觀於朱子之釋《論語》「獲罪於天無所禱也」，有所謂「天即理」之說而可知（見朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷二，〈八佾第三〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，頁88）。

學，除可採取以「自然」之觀點為因果法則之基礎外，³⁵如何於「氣化」之論述中，確認一種「目的性」（finality）之存在，即成為其哲學理論於「形上」部分建設之重點。

先秦階段，《中庸》一書之提出「心體」自身之調和性，³⁶論其著眼，亦是欲於宇宙構成論，提供屬於「目的性」方面之理論準備；至於《易繫》於「精氣為物，遊魂為變」之氣化觀中，³⁷加入非從逆推之「不測」因素，³⁸使「神」與「幾」之說，³⁹成為確認「智體」之圓滿性之依據，⁴⁰則更為儒家哲學之發展，提供深化

³⁵ 以「自然」之觀點為因果法則之基礎，就先秦之子學言，可歸納為三種形態：即「道化」說、「神化」說與「氣化」說。主「道化」者，為《老子》；即「道常無為，而無不為」之說（見王弼：《老子道德經注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，第三十七章，頁91）。主「神化」者，為《易傳》；即「神无方而易无體」，「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，聖德大業至矣哉」（見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，頁126-127）之說。而主「氣化」者，為《莊子》；即所謂「吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪」（見郭象注：《南華真經注》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷一，〈齊物論〉，頁13b，總頁34）之說。宋儒之取徑，近於《易傳》所謂「易簡而天下之理得」（同上，頁124），故雖有「氣化」之論述，而非純然之「氣化」觀。

³⁶ 《中庸》云：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（參見朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，頁33）

³⁷ 《易傳》：「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知。故神无無方而易无體。」（見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，頁126）

³⁸ 《易傳》：「生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤。極數知來之謂占，通變之謂事。陰陽不測之謂神。」朱子注末句「陰陽不測之謂神」云：「張子曰：『兩在故不測。』……言道之體用不外乎陰陽，而其所以然者，則未嘗倚於陰陽也。」（見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，頁126）

³⁹ 《易傳》：「《易》无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此！夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」（見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，頁132）

⁴⁰ 《易傳》：「夫《易》者何為也？夫《易》，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是

之可能。

唯《易》、《庸》此種預示之可能，於兩漢時期，由於當時思想議題之轉向，與陰陽災異、五德終始種種說法之摻雜，並無發展。至於玄學時代之儒、道調和，雖於強化「氣化」觀點之論述，頗有進展，其間透過思辨性對話，而達致之哲學議題與哲學語言之明確化與嚴格化，亦使哲學思惟之水平，獲得大幅度之提昇；然由於此一階段之儒、道「性論」，仍係以魏晉「自然」觀下之「物性」論為基礎，故於「心體」之說難於開拓。「不塞其性」，⁴¹成為「率性」一義之實質內涵。以是一旦「般若之學」大興，引領思想之權，即為釋氏所奪。儒學於此形勢下，僅保留為「世教」之用；而道家高明之士，則多偏往「鍊形化氣」一途發展。

於此狀況下，屬儒家而欲沿「氣化」之說，將「道體」之說強化，單以道體之「遍在性」與「內在性」，作為人「有限之性」之支撐，如濂溪，固是一路；然以其缺乏「認識論」方面之完整論述，故所謂「主靜立人極」之論法，易於區隔儒、道，而不易與釋氏之教相競。於是而有橫渠之二重性論。橫渠之說，即是可於理論之建構上，說明「性體」之純淨性；並於同時，給予「智體」之圓滿性以支撐。

其次關於第三項「橫渠建構二重性論之基本邏輯」。

橫渠二重性論之基本邏輯，在於其體用論，具有「主」、「客」之二分。此二分於「主」之一面，恆常不動；而於「客」之一面，變合無常。故「性」之於變合無常之客體，區分有「受限之性」與「不受限之性」；此說顯示「性」與「氣」，雖不相離，亦非合一不分。「性」字於理論之位階，高於「氣」。

此種二分而非「二元」之說法，其具體之架構，可以如下之論表述之。橫渠云：

故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。是故著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往，其孰能與此哉！古之聰明叡知，神武而不殺者夫！」（見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，頁133）

⁴¹ 王輔嗣之注《老子》云：「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄如何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」見王弼：《老子道德經注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，第十章，頁24。

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎！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、綱縕，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學《易》者見此，謂之見《易》。不如是，雖周公才美，其智不足稱也已。⁴²

又曰：

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。⁴³

所謂「由太虛，有天之名」，即氣化未起，故其體名曰「太虛」；乃絕對義之道體。至於「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相盪、勝負、屈伸之始」云云，則是於「氣化」之層次論「道」，故以「氣」為主而論其形而上者為「性」。「合虛與氣，有性之名」一句，「氣」則指變合中之「形下」，而其「形上」者，為「遍在」義之道體，故以「虛」說之。至於「合性與知覺，有心之名」，則是說明「知覺」屬氣，而「知覺」之中，「性」為之主持，故使人能為道德之主體。

於橫渠此說中，「虛」之義，有「合氣而言」與「不合氣而言」二層：其於「太虛」言「體」之義，屬「存有學」；於「太和」言「體」之義，則屬「宇宙構成論」。於存有學言「體」，「體」無從得名，故謂之「虛」。於宇宙構成論言「體」，則性涵於氣，二者渾一，無別於上、下；必於氣有所凝合而生作用，於是「虛」與「氣」可以二分，而「性」則以指其兩合。此「性」之義既明，然後可以論「心」。

然如依此說，無別於上、下而言「性」，與合「虛」與「氣」而言之「性」，一以論氣性，一以論物性，分論即可，何以必說為「二重」？此則因橫渠有「反性」之說。橫渠云：

⁴² 見張載：《正蒙·太和篇第一》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁7。部分引文已見註〈7〉。

⁴³ 同前註，頁9。

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。⁴⁴

由此可見，所謂「合虛與氣，有性之名」，氣有「障性」、「不障性」之分，而「性」則有其恆常之體。就「體」義言，「天地之性」顯現道體之流行，「道體」與「性體」於宇宙構成論中，同一無別；此「遍在」之「體」義。⁴⁵然「性體」之義，亦僅於此；「性體」不於存有學中，與「太虛」之名義等同。

復次關於第四項「所謂『變化氣質』之說」。

「氣」、「質」二字，若對言，本一指未形，一指有形；若連言，橫渠則以指有生之物之個體「性氣」，或曰「氣性」。橫渠云：

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也，質，才也。氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。惟其能克己則為能變，化却習俗之氣性，制得習俗之氣。所以養浩然之氣是集義所生者，集義猶言積善也，義須是常集，勿使有息，故能生浩然道德之氣。⁴⁶

依此而言，其所謂「氣質」，乃分「人」與「其它生物」，各自為說。其它生物之於氣質中見性，無可變；而人則能克己。其所以有如此之差異，乃因人得氣較它物為清；故其氣質，雖有才性之異，莫不能使所謂「天地之性」當體復明。

唯橫渠並無「鍊氣化形」⁴⁷之說，所謂「君子有弗性」，乃「有所弗性」，亦但謂其氣質不復障礙「天地之性」而已；非指盡一切「氣質之性」而去之。⁴⁸此點

⁴⁴ 同前註，《正蒙·誠明篇第六》，頁23。

⁴⁵ 橫渠云：「性通極於無，氣其一物爾；命稟同於性，遇乃適然焉。人一己百，人十己千，然有不至，猶難語性，可以言氣；行同報異，猶難語命，可以言遇。」（同前註，《正蒙·乾稱篇第十七》，頁64）

⁴⁶ 張載：〈學大原·上〉，見《經學理窟》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁281。

⁴⁷ 前註〈5〉引譚景升之《化書》，有所謂「坎離消長於一身，風雲發泄於七竅，真氣薰蒸而時無寒暑，純陽流注而民無死生，是謂神化之道者也」，即是一說。

⁴⁸ 關於「君子有弗性」，船山另有別解，謂「天地之性，太和綱縕之神，健順合而無倚者也。即此氣質之性，如其受命之則而不過，勿放其心以徇小體之攻取，而仁義之良能自不可揜。蓋仁義禮智之喪於己者，類為聲色臭味之所奪，不則其安佚而惰於成能者也。制之有節，不以從道而奚從乎！天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害，屈伸之

顯示「合虛與氣，有性之名」一語所指，可分「既形」、「未形」兩段：「未形」時之「虛」與「氣」合，所見之性，即是「天地之性」；「既形」後之「虛」與「氣」合，所見之性，即是「氣質之性」。然由於依「遍在性」義言，性體即是道體，故凡「氣質之性」中依然有「天地之性」；但人與物有「可反」、「不可反」之差耳。

雖則有「可反」，人因有形質而形成之氣質之性，故仍有其屬於形質之生理，為「不可反」；亦無何可「返」、「還」。此點與道家「煉丹」之說畫界。⁴⁹

最後關於第五項「橫渠所標示之二重性論，其內涵與先秦儒義之異同」。

此一差異，最重要之比論，在於橫渠與其所深研之《中庸》。⁵⁰蓋《中庸》之言「性」，雖自「受命」以後言，無二重之說；然其所主張於「心體」之說，仍啓示橫渠，使彼於所謂「天地之性」與「氣質之性」二者，見有可以交會之處。橫渠所謂「變化氣質」，實際即是於「養心」處用功；而「養氣」云者，則止以為輔。

唯《中庸》之論，雖言「誠」體，其言「性」，無兼「氣」之義，以是於所謂「性」、「情」，說有自然之「中」、「和」；其論「性」，蓋近於「命」。無橫渠「合虛與氣，有性之名」之立義。此為雙方之異。

至於橫渠與《易傳》相較，凡橫渠論及《易繫》「無思」、「無為」之處，皆無深解，則知彼於所謂「感而遂通天下之故」之理，並無承接。此點反映橫渠之釋「精義入神」，乃據「窮理」而上溯；其論性，雖強調「能知」之性，其所以知之，則皆屬「以『知』知」，並不涉及「智用」是否尚有「以『不知』知」

間，理欲分馳，君子察此而已。」（見王夫之：《張子正蒙注》，卷三，〈誠明篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁128）又曰：「弗性，不據為己性而安之也。」（同上，頁129）今不取其說。關於船山論旨，及其立論之結構，論詳拙作《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》（香港：中文大學出版社，2012年）上、下編。

⁴⁹ 濂溪〈太極圖說〉所據之〈太極圖〉，本出自道家之丹鼎派（論詳〔清〕毛奇齡（字大可，1623-1716）撰：《太極圖說遺議》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，附錄三，頁139-164）。然濂溪其論中，並未闡釋所謂「逆以成丹」之理。雖則如此，周、張二家之各有其近於道家之論處，顯示北宋儒之言「氣化」，仍有部分乃受魏伯陽（號雲牙子，？100-170）以下道家丹術之影響，並非純粹承自先秦之氣論。

⁵⁰ 橫渠嘗云：「某觀《中庸》義二十年，每觀每有義，已長得一格。」（張載：〈義理〉，見《經學理窟》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁277）

之一層。故橫渠云：

（致）〔知〕與至為道殊遠，盡性然後至於命，不可謂一；不窮理盡性即是戕賊，不可至於命。〔然至於命〕者止能保全天〔之〕所稟賦，本分者且不可以有加也。既言窮理盡性〔以至於命〕，則不容有不知。天道即性也，故思知人〔者〕不可不知天，能知天斯〔能〕知人矣。〔知天〕知人，與窮理盡性以至於命同意。釋氏〔元〕無（天）用，故不取理。彼以（性）〔有〕為無，吾儒以參為性，故先窮理而後盡性。⁵¹

又曰：

《易》非天下之至精則詞不足〔以〕待天下之問，非深不足〔以〕通天下之志，非通變極數，則文不足以成物，象不足以制器，幾不足以成務，非周知兼體，則其神不能通天下之故，不疾而速，不行而至。⁵²

又曰：

易簡理得則知幾，知幾然後經可正。天下達道五，其生民之大經乎！經正則道前定，事豫立，不疑其所行，利用安身之要莫先焉。⁵³

又曰：

「君子無所爭」，知幾於屈伸之感而已。「精義入神」，交伸於不爭之地，順莫甚焉，利莫大焉。「天下何思何慮」，明屈伸之變，斯盡之矣。⁵⁴

論中橫渠於「知幾」之義，皆不離於「屈伸之感」。故由「精義」，上達於「入神」，

⁵¹ 見張載：《橫渠易說》，〈說卦〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁234。

⁵² 見張載：《正蒙》，〈大易篇第十四〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁49。

⁵³ 見張載：《橫渠易說》，〈繫辭上〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁179。

⁵⁴ 見張載：《正蒙》，〈至當篇第九〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁36。

亦皆不離於事，由「事」而通「理」；⁵⁵以此為「實」，而別於釋氏。其所謂「合『性』與『知覺』有『心』之名」，細究之，蓋即是主「性體」與「道體」之同一，而不言「心體」與「道體」之相通；故將「心」之功能，約限於「知之知」。文中所申「釋氏元無用，故不取理。彼以性為無，吾儒以參為性，故先窮理而後盡性」，即是辨明此一立場。故橫渠它處復云：

有不知則有知，無不知則無知，是以鄙夫有問，仲尼竭兩端而空空。《易》無思無為，受命乃如響。聖人一言盡天下之道，雖鄙夫有問，必竭兩端而告之；然問者雖才分各足，未必能兩端之盡也。⁵⁶

橫渠所云「有不知則有知，無不知則無知」之說，實際即等同以「能知而無不知即是『無思』」釋《易繫》「無思也無為也」之句。其未嘗深入《易繫》所謂「無思無為」之論可知。

以上所述，為依橫渠說而解其二重之性論；至於朱子之詮義，與其所以如是詮義之原理，則請論之於次節。

二、朱子對於橫渠「性」「氣」論之評議與其所據以釋義之原理

朱子對於橫渠說之詮義，最重要之主軸，在於一面取其二重之性論，而於另一面，承二程，反對其所謂「清虛一大」之設語。其屬於後者之評論，其說如下：《語類》載或人問《正蒙》說「道體」處，朱子曰：

⁵⁵ 船山釋下文所引橫渠「聖人一言盡天下之道，雖鄙夫有問，必竭兩端而告之」一段云：「凡事之理，皆一源之變化屈伸也；存神忘迹，則天道物理之廣大皆協於一，而一言可盡，非以己所知之一言強括天下之理也。」（見王夫之：《張子正蒙注》，卷四，〈中正篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁185）亦是主橫渠之上達，乃立基於「窮理」，而所窮之理，不離於事。至於船山所云「存神忘迹」，則別有其複雜深刻之義，非橫渠此段所明；論詳拙作《王船山之道器論》第六章〈船山道器論思想先後轉變對於其心性論之影響〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》下編）。

⁵⁶ 見張載：《正蒙》，〈中正篇第八〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁31。

如「太和」、「太虛」、「虛空」云者，止是說氣。說聚散處，其流乃是個大輪迴。蓋其思慮考索所至，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，槩可見矣。⁵⁷

它處又云：

（橫渠）初云「清虛一大」，為伊川詰難，乃云「清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小」。渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明。⁵⁸

夫朱子之所以有此諍議，主要在於橫渠論「虛」有二層之義：其在下之一層，於宇宙構成論，說「氣」之聚、散。橫渠云：

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。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。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不異者，存神其至矣。彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。⁵⁹

又曰：

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。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常；

⁵⁷ 見黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 17 冊，卷九十九，頁 3329。

⁵⁸ 同前註，頁 3335。

⁵⁹ 見張載：《正蒙》，〈太和篇第一〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁 7。

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。明有不盡，則誣世界乾坤為幻化。幽明不能舉其要，遂躐等妄意而然。不悟一陰一陽範圍天地、通乎晝夜、三極大中之矩，遂使儒、佛、老、莊混然一塗。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以「有生於無」，為窮高極微之論。入德之途，不知擇術而求，多見其蔽於詖而陷於淫矣。⁶⁰

依此所引論，橫渠以「太虛無形」為氣之本體，而「聚」「散」為變化之客形，即是主張氣有實然未形之時；特此未形之時之前，「未形」與「已形」仍相出入，聚、散仍相周還；此所以朱子評之為「其流乃是個大輪迴」。而究論橫渠之所以有此說，乃是因其構思之第一階，欲以徹底之氣化觀，破除老子「有物渾成先天地生」之論，⁶¹乃至釋氏以山河大地為「見病」之說。⁶²故推原「有形」、「無形」，不取道體之動靜生陰陽之說，如濂溪，而改採近於《莊》書所謂「合則成體，散則成始」⁶³之論，使「未形」之實有其境，與氣之大輪迴，成為理論上之必有。

⁶⁰ 同前註，頁8。引文部分已見前註〈5〉。

⁶¹ 《莊子·達生》篇云：「夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也；合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移。精而又精，反以相天。」見郭象注：《南華真經注》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，卷七，〈達生〉，頁1b，總頁356。

⁶² 《楞嚴經》云：「佛興慈悲哀愍阿難及諸大眾，發海潮音遍告同會：諸善男子！我常說言：『色心諸緣及心所使諸所緣法，唯心所現。』汝身汝心皆是妙明真精妙心中所現物，云何汝等遺失本妙圓妙明心寶明妙性，認悟中迷晦昧為空，空晦暗中結暗為色，色雜妄想相為身，聚緣內搖趣外奔逸，昏擾擾相以為心性。一迷為心，決定惑為色身之內，不知色身外洎山河虛空大地，咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海，棄之，唯認一浮漚體，目為全潮窮盡瀛渤。汝等即是迷中倍人，如我垂手等無差別，如來說為可憐愍者。」又曰：「阿難！如彼眾生別業妄見，矚燈光中所現圓影雖現似境，終彼見者目眚所成，眚即見勞非色所造，然見眚者終無見咎。例汝今日以目觀見山河國土及諸眾生，皆是無始見病所成，見與見緣似現前境，元我覺明見所緣眚，覺見即眚本覺明心，覺緣非眚覺所覺眚，覺非眚中此實見見。云何復名覺聞知見？是故汝今見我及汝并諸世間十類眾生，皆即見眚；非見眚者，彼見真精，性非眚者故不名見。」（《大正新脩大藏經》，第十九冊，No.0945，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，卷二）

⁶³ 參註〈61〉。

然橫渠所企圖建構之理論，細究其實，並非主張一種終極之物質主義（materialism），故於其述義中，又有非依宇宙構成論而指言之「太虛」；亦即其所謂「清虛一大」之說。而於此「在上一層」之脈絡中，「虛」字不僅具有「超絕」義，實亦兼有「遍在」義；以是返還於宇宙構成論，可有如前引所謂「合『虛』與『氣』有『性』之名」云云之論。

橫渠正唯設立「虛」之概念，有此二層之論法，故就宇宙構成論與存有學二者之並列言，形成同一「虛」字，既可指存有學中所確認之「絕對體」(the Absolute)；亦於宇宙構成論中，用以指言「存在」義之原質（prime matter/ *materia prima*）基礎。⁶⁴此則為朱子所不能接受，故謂：「渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明」。

然橫渠之所以堅持使用「虛」字，亦有其所以然之原因，應予深論。

余之見以為：橫渠之所以欲以同一「虛」字，論述二者，主要之意，在於欲建構一種本於「宇宙構成論」而論述之「存有學」。蓋就橫渠之理解言，老氏之所謂「有物混成先天地生」，⁶⁵此一「先在」之「無」，乃一超越於「氣」之概念之虛空之境；而釋氏之主張萬象為太虛中所見之物，則是「淨」與「染」分言，形自形，性自性，二者不相待而有。彼二家之學，前者不於「有」處說「無」，後者不於「形」處說「性」；皆屬所謂「二本之學」。故橫渠思以「有、無合一」「性、氣合一」之說破之；由此改造「氣化」之論。而亦因如此，「宇宙構成論」之重新建構，成為其「存有學」論述之基礎。於其觀點中，宇宙構成論中「一切存有」之有分於「形上」、「形下」，即應於其「形上」之義，構成存有學；而

⁶⁴ 由於氣之本體，依橫渠之觀點，本身依然應具有「最低程度之『實現』義」(a minimum amount of actual determination)，故將之詮解為「原質」，就理論而言，仍當屬「有所限定」；而非僅是一「純粹之潛能」(pure potency)，如多瑪派(Thomism)所持論。聖多瑪斯有關「物質」與「形式」之論述，參見 Thomas Aquinas, translated and interpreted by Joseph Bobik, *Aquinas On Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the DE PRINCIPIIS NATURAE and the DE MIXTIONE ELEMENTORUM of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998.

⁶⁵ 《老子》云：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」見王弼：《老子道德經注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，第二十五章，頁 63-65。

不須於「宇宙構成論」之外，單獨建構「存有學」之論述。而朱子對於橫渠說之疑義，亦在於此。

蓋因依朱子之設想，有關「存有」與「存在」之論述，本可分隸兩種不同之論域；如佛學之所為。就「存在」言，一切存有物（*ens/ Seiendes*）之存在，皆有相對而言之「形上」與「形下」，而二者不離；然若以「存有」論，所謂絕對之體，必具「超絕」義；其為「體」不與「作用」並論。故以「超絕」義之「體」言，其為體，誠然淨潔空闊；⁶⁶此「淨潔空闊底世界」，與本然之氣之「無形而虛」，非一事。不宜即以「虛」字，同時二指。且如橫渠所言，釋氏元無天用，故不取理，吾儒以參為性，故先窮理而後盡性，則「理」之所原出，必應有論。於是朱子遂以其「理」論，消納橫渠之「性」論，從而區分「理」之「合氣而言」，與「不合氣而言」為二；前者理、氣「不離、不雜」，後者「理先」而「氣後」。

以性質為分析，朱子此二論之前一論，成說於宇宙構成論；「性」、「氣」雖合而分，性體即理體，理體亦即道體；道、理、性，三者可統說為一。此義即《語類》中「性如寶珠」之喻。朱子云：

性如寶珠，氣質如水。水有清有汙，故珠或全見，或半見，或不見。⁶⁷

又曰：

理在氣中，如一個明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在濁底水裏面，外面更不見光明處。⁶⁸

⁶⁶ 《語類》載或人問「先有理後有氣」，朱子云：「不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理却無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁116。

⁶⁷ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷七十四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第16冊，頁2525。

⁶⁸ 同前註，卷四，第14冊，頁203。

而就後一義言，則立論於存有學；其說僅標理體，不標性體。此即是「理畢竟先在」之論。《語類》載或人問「先有理後有氣」之說。朱子云：

不消如此說。而今知得他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理却無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。⁶⁹

又一條載或人問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」朱子答云：

要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日却有是氣，也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏。⁷⁰

二義之可辨如此。然亦因此，遂使朱子之詮論中，出現一不易釐清之點，即：以「性」、「氣」之相合言，橫渠之說本賦予「性氣」以內涵之動能，「性」、「氣」於此義，合說為一體。其「性論」之為二重，界別在於「層次」；即以「性體」而言，天地之性恆常不變，然落於分殊之形氣，則有因形化而產生之氣質之性，與氣之變化同步。然即如此，「性」亦不因說有二重，而遂失其所具有之「主動」之能。而朱子之說，則有所不同。

蓋朱子因其將「理」之為「理」，皆說為「淨潔空闊底世界」；無別於體、用。若然，則「理」之施用而顯為「命」，與「理」、「氣」之相合而為「性」，其間猶當有差。「性」於未涉於「氣」而與「命」為一，或以「體」義而言「性體」與「理體」為一，皆不得說有「動能」之義；必待兼「氣」而言，然後可說之為「能動」。朱子以是而將其說，合之於程子「生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也」之論，⁷¹從而建構其自身之二重性論。如謂：

⁶⁹ 同前註，第14冊，卷一，頁116。

⁷⁰ 同前註。

⁷¹ 李端伯（之純）記二程子語云：「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，

「人生而靜」是未發時，「以上」即是人物未生之時，不可謂性。才謂之性，便是人生以後，此理墮在形氣之中，不全是性之本體矣。⁷²

云云。

唯論中既謂「人物未生之時，不可謂性」，卻又云「人生以後此理墮在形氣之中，不是性之本體」；「性體」之與「理體」如何說之為一？仍是出現令人費解之狀況。此點與朱子以「理」釋濂溪「太極動靜而生陰陽」之所謂「太極」，同屬難於釐清；故不免遭致後人之訾議。⁷³

理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，（原註：后稷之克岐克嶷，子越椒始生，人知其必滅若教氏之類。）是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋「生之謂性」、「人生而靜」以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說「繼之者善」也，孟子言人性善是也。夫所謂「繼之者善」也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污，此何煩人力之為也？有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清，及其清也，則卻只是元初水也。亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。此理，天命也。順而循之，則道也。順此而修之，各得其分，則教也。自天命以至於教，我無加損焉，此舜有天下而不與焉者也。」（見《河南程氏遺書》，卷第一，〈二先生語一·端伯傳師說〉，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，頁10-11。

⁷² 見朱熹：〈答嚴時亨〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，頁2961。

⁷³ 如明儒曹月川（端，1376-1434）即曾著〈辨戾〉一文，以指摘朱子之〈太極圖說解〉。其言云：「先賢之解〈太極圖說〉，固將以發明周子之微奧，用釋後生之疑惑矣。然而有人各一說者焉，有一人之說而自相齟齬者焉。且周子謂『太極動而生陽，靜而生陰』，則陰陽之生，由乎太極之動靜，而朱子之解極明備矣。其曰『有太極，則一動一靜而兩儀分；有陰陽，則一變一合而五行具』，尤不異焉。及觀《語錄》，却謂『太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜耳』。遂謂『理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入』，以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，而不足以為萬物之原，理何足尚而人何足貴哉？今使活人乘馬，則其出入、行止、疾徐，一由乎人馭之何如耳。活理亦然。不之察者，信此則疑彼矣，信彼則疑此矣，經年累歲，無所折衷，故為〈辨戾〉，以告夫同志君子云。」見〔明〕曹端：〈辨戾序〉，曹端撰：《曹月川集》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商

倘以余之見，爲之詮解，則可分析如下：

「理」之所以於朱子之說，乃不自會動靜，而能「乘氣之動靜以動靜」，⁷⁴正因朱子之說乃吸納「性體」之義，而說爲「理體」；故此所謂「理體」之觀念內涵，具有複雜性；並非專據於「認識論」中所擷取之「形式」（form）觀，將之推究於一「形上」之根源而即已。此「性體」與「理體」合一之觀念，頗似於釋氏所云之「如來藏」。

特於釋氏之義，「如來藏緣起」與「阿賴耶識緣起」二者之間有一接合之處，即是「心體本來無染，不覺動念而有無明，迷其真心變爲藏識」之說，⁷⁵故其說屬

務印書館，1983年]，第1243冊)，頁26b-27，總頁15-16。

⁷⁴ 朱子之注〈太極圖說〉，云：「太極之有動靜，是天命之流行也，所謂『一陰一陽之謂道』。誠者，聖人之本，物之終始，而命之道也。其動也，誠之通也，繼之者善，萬物之所資以始也。其靜也，誠之復也，成之者性，萬物各正其性命也。『動極而靜』，『靜極復動』，『一動一靜，互爲其根』，命之所以流行而不已也。『動而生陽』，『靜而生陰』，『分陰分陽，兩儀立焉』，分之所以一定而不移也。蓋太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。太極，形而上之道也；陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖漠無朕，而動靜陰陽之理已悉具於其中矣。雖然，推之於前，而不見其始之合；引之於後，而不見其終之離也。故程子曰：『動靜無端，陰陽無始。』非知道者，孰能識之！」見朱熹：《太極圖說解》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13冊，頁72-73。

⁷⁵ 慈山大師釋《大乘起信論》「顯示正義者，依一心法有二種門，云何爲二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門不相離故」句云：「經云：寂滅者名爲一心，一心者名如來藏。此心一法不立，有無俱遣，生佛智空，故云：遠離覺所覺，是二悉皆離。是則真妄不立，寂滅湛然，故經中百八句，大慧約十法界名、相、妄想而問，故佛答云一切皆非。今云是心真如，爲一法界大總相法門體，即經所示寂滅一心也！以一心寂滅不可說示，故大慧便問諸識有幾種生住滅，是約生滅門中容有言說，故五法、三自性皆依生滅門而有也！以經云：諸識略有三種相——謂真識、現識、分別事識。故今論依一心立二門者，蓋依真識立真如門，依現識、分別事識立生滅門；故今真如乃一心之真如，故名、相、妄想一切皆非，一法不立，四句俱遣；以依二識，故三細六粗、五意六染總屬名、相、妄想，皆生滅門收。此論立義之宗本也。前立義中云眾生心攝世間法者，蓋總約真妄和合之一心以通含染淨諸法，爲顯大乘依之而得名也！今云是二種門皆各總攝一切法者，以顯如來藏、識藏真妄和合，各有力用互相含攝，以顯不思議熏變之妙也！以如來藏具有恆沙諸淨功德，今迷而爲識藏，而變恆沙淨功德而爲染緣。今言各總攝者，以如來藏隨淨法熏，則真有力而妄無力，故染緣即變爲淨法，則總攝染緣於如來藏中通爲不思議之淨用；若隨無明染緣熏，則妄有力而真無

「唯心」之論。⁷⁶而朱子之參考其說而為一新形態之架構，則擬「染業因緣」之說以釋「氣」，擬「淨業因緣」之說以為「理」；轉其說而為「理」、「氣」之二分。此種模擬而差別之論，由於須在「理」、「氣」之間，建構可接合於「氣化」之說之「互動關係論」，故合「性體」與「理體」成為必要。朱子之撰作〈仁說〉，⁷⁷以天德之由元、亨而利、貞，闡明氣化中所內蘊之「目的性」，其說即是由此而完成。

力，故淨德即變為染緣，則攝淨德於藏識中通為不思議之業用；是則總是一如來藏，但隨染淨熏變，以致真妄各別戶相含攝，故云以是二門不相離故也！此明如來藏不思議熏變之妙，故以此各總攝標顯，向下論文中生滅因緣、染淨熏習發揮此三字而已！」（《卍新纂續藏經》，第四十五冊，No. 766，憨山釋德清述：《大乘起信論直解》）

⁷⁶ 《華嚴經》：「爾時，覺林菩薩承佛威力，遍觀十方而說頌言：『譬如工畫師，分布諸彩色，虛妄取異相，大種無差別。大種中無色，色中無大種，亦不離大種，而有色可得。心中無彩畫，彩畫中無心，不離於心，有彩畫可得。彼心恒不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。』」（《大正新脩大藏經》，第十冊，No. 0279，《大方廣佛華嚴經》，卷第十九，〈夜摩宮中偈讚品第二十〉）

⁷⁷ 朱子云：「天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰『仁，人心也』，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在，情之未發而此體已具，情之既發而其用不窮，誠能體而存之，則眾善之源、百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰：『克己復禮為仁。』言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』則亦所以存此心也。又曰：『事親孝，事兄弟，及物恕。』則亦所以行此心也。又曰：『求仁得仁。』則以讓國而逃、諫伐而餓為能不失乎此心也。又曰：『殺身成仁。』則以欲甚於生、惡甚於死為能不害乎此心也。此心何心也？在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。」見朱熹：〈仁說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁3279-3280。

以是論之，無分於橫渠、朱子，二人所建構之二重性論，依其各自之理論體系而言，皆屬必要。然亦因彼此之結構性需求不同，故其說必生齟齬，難期於一致。

三、橫渠、朱子「性論」之分合所彰顯之理學之共通性與歧異性

前言理學於二重性論之需求，一在期待於理論上建構「性體」之純淨性；一在期待於理論上建構「智體」之圓滿性。其第一項需求之原由，出於「道德哲學」(moral philosophy)中有關「善、惡根源」之討論；其第二項需求，則來自「知識原理」之建設。

其中有關道德哲學中有關「善、惡根源」之討論，主要針對之論爭對象，為釋氏論「淨」、「染」時所謂「種子」之說。

蓋依儒學早期之論，善、惡之分別，或以「大體」與「小體」之相較為論，如孟子，⁷⁸或以「性」、「偽」為說，如荀子，⁷⁹皆屬依「性動」後之得失而言；故分歧之關鍵，在於「自然」之定義，以及「善」、「惡」之端是否本有、是否不可去。以道德哲學而言，學者多偏於前論；以政治哲學而言，則主法治者，亦常偏於後論。不然，則主善、惡混。然自有魏晉玄學以來，論議中分別發達之「理」

⁷⁸ 孟子云：「人之於身也，兼所愛。兼所愛，則兼所養也。無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣。體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫝，養其楛棘，則為賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」(見朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》，卷十一，〈告子章句上〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，頁406。

⁷⁹ 荀子云：「人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有有利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」見荀卿撰，王先謙集解：《荀子集解》(北京：中華書局，2010年七刷)，卷第十七，〈性惡〉，頁434-435。

與「氣」之說，乃至「善」、「惡」根源之討論，遂逐步上及於「性」之體、用。故釋氏之學之於此時進入「對話」，產生極大之影響；「修心」之論，由是經哲學之解析，趨向精微。理學之論之將「不善」之因，由「習」追溯於所謂「氣質」，即是欲以取代釋氏論中「惑業種子」之說。

於此需求下，橫渠之提出二重性論，最要之功能，在於可將存有物之「形上本質」（*metaphysical essence*），與依「形質」而呈露之個別之「物性顯現」（*actualization of the particular essence*），相與區隔。亦即是：以「天地之性」而言，性體即同道體，此即是物之「形上本質」；無此本質，則物亦不在。以「氣質之性」而言，此時之所謂「虛」，與「氣」實然而合，「虛體」受累於氣質之障礙，其形而後有者，則屬存有物個別之「物性顯現」。

而若就「善」與「不善」之根源為討論，如真有恆常之「善」，「善」必來自「道體」所本然，故確認人性之「善」，即是確認道體之「圓滿性」（*perfection*）；若其有不善，「不善」則當來自「無不善」之體之受障，其位階在於形而後有之「氣質之性」。以是而產生「欲動」之無明。⁸⁰

至於有關「知識原理」之建設，要點則在於欲以「實然之理」，作為區隔儒、釋之判準；且以「窮理」作為儒學「達用」之基礎。於此要求下，道德是非之決斷，與治化效益之衡量，皆不足以贖足新儒學之需求；「智體」之本質，乃至「心體」與「道體」之關連，由是成為必須探討之議題。

於此需求下，橫渠之提出二重性論，最要之功能，在於一方面可將人「智性」之有效基礎，追溯於「道體」之圓滿；另方面亦可將「神識」之用，約限於人氣質所形成之「知覺」，而不必將「心體」亦同之於「道體」。此理即前說所謂「合性與知覺有心之名」。

唯就以上二項需求言，其中尚有一亟待解決之問題，即是：既謂性體因氣之形濁而受障，與「氣質」相合之「性」不必然能彰顯性體之善，則氣之實然為變、合，必有非天地之性所可管束之處；且此非可全然管束之變合，亦必有「遞相為變」之形勢。若然，則欲將「性」、「氣」皆說為「實有」，依然須將面對，藉由釋氏理論中所謂「淨、染各有因緣」之論法，而凸顯之「體」、「用」如何關

⁸⁰ 《語類》：「『天理人欲分數有多少。天理本多，人欲便也是天理裏面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理。』問：『莫是本來全是天理否？』曰：『人生都是天理，人欲却是後來沒巴鼻生底。』」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷十三，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁388。

連之問題。於此思想之探論中，「性」、「氣」不僅「不離」，恐亦無法不承認其「不雜」。若然，則由非可全然管束之氣所生之變合，其中所產生之人之智性，何以能由心感，而通知「天下之故」？亦應有理論之補充。橫渠於此乃以「位天德」之論說之。橫渠之言云：

氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。其在人也，（知）〔智〕義（用）利〔用〕，則神化之事備矣。德盛者窮神則（知）〔智〕不足道，知化則義不足云。天之化也運諸氣，人之化也順夫時；非氣非時，則化之名何有？化之實何施？《中庸》曰「至誠為能化」，孟子曰「大而化之」，皆以其德合陰陽，與天地同流而無不通也。所謂氣也者，非待其蒸鬱凝聚，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。然則象若非氣，指何為象？時若非象，指何為時？世人取釋氏銷礙入空，學者舍惡趨善以為化，此直可為始學遺累者，薄乎云爾，豈天道神化所同語也哉！⁸¹

又曰：

神化者，天之良能，非人能；故大而位天德，然後能窮神知化。⁸²

此一「位天德」之說法，俟化而誠，雖確認人之稟賦，具有「窮神知化」之能，然彼以「位天德」為展能之先決條件，於觀念上，仍是以「德性」涵蓋「知識」，其理論基礎，亦仍是「變化氣質」說之延伸；並未將「能知」與「所知」之問題，加以明確化，另行提出討論。此點對於宋代學術亟需一種「知識原理」之統整而言，實未能符於需要。

於是朱子乃有將橫渠所言之「性體」之義涵，擴大為「理體」之說。

朱子之將橫渠所言之「性體」之義涵，擴大為「理體」，就其基礎之內涵言，乃使「理」兼有「性」字本有之義。且此義，若細論之，實亦隨二重性論，而有二層：

⁸¹ 見張載：《正蒙》，〈神化篇第四〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁16。

⁸² 同前註，頁17。

就其第一層論，「性」之內涵於氣之原質，即所謂「天地之性」，此時之氣，雖具最低限度之「實現性」(actuality)，尙未實然進一步有所「實現」而為存有之物，從而展現「形式」。其為「性」、「氣」之合一，對於橫渠而言，乃一實然之境；即其所謂「太虛無形，氣之本體」。然於朱子，則由於「虛」字之「淨潔」義，僅宜以指「形上」；若以朱子之說實之，即當專以指「理」。故依朱子之說，「天地之性」之「性」字，仍應與「形下」之「氣」字相對，而為「性體」。「氣」則無網緼無形之一時，而以之為實然之本體。至於作為「原質」義之原始之「氣」，未別於陰、陽，就朱子之理論而言，則僅應存於「概念」之中，而非可實見。⁸³

唯由於「理體」之於此一層次，可兼有「性體」之義，故「性」與「氣」之於「原質」相合，就理論言，產生「未動而能動」之義；此「未實現而可實現」之義，使「原質」成為「純粹潛能」。⁸⁴至於因氣之實現而於「所實現」展現「形式」，則其為「形式」之「理」，僅具「條理」義，而不兼有「性」義；二說殊別。

至於第二層，「性」落於物之形質，則是所謂「氣質之性」。以其有所「實現」，故此時之「性」、「氣」相合而為「潛能」義，屬「被動潛能」(passive potency)。⁸⁵特就朱子而言，朱子於氣，亦主張其活動(activity)之過程中，存在若干程度之「主動潛能」(active potency)，使其於變化運行之中，產生若干程度之「動態之不確定性」；故「性」、「氣」之論，亦不完全一致。此即所謂「氣強理弱」之說。⁸⁶

而正因朱子之於「理」，乃有取於橫渠二重性論而變言其部分論「性」之義，故朱子於此二層之間，又說有所謂「命」之一義；以之為「理」之用。朱子云：

⁸³ 朱子云：「天下未有無理之氣」(見黎靖德輯：《朱子語類》，卷一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁114)，即是表明不能有此種原質之「氣」孤立而在。

⁸⁴ 此點近於多瑪派之見解；參註〈64〉。

⁸⁵ 朱子云：「氣積為質，而性具焉。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁114。

⁸⁶ 朱子云：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁200。

理者，天之體；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。⁸⁷

此處朱子以「命」者，為「理之用」。其說如以「天」之概念論之，雖若順當而無奇。然以朱子之理學統系論，無論以「理」釋「天」或「帝」，皆屬虛擬，而凡言「命」，則不能無「賦予」之義，故若「理」僅以言「淨潔空闊」，而於其義中，未兼「性」之「能動」義，則所謂以「命」為「理之用」之說，於何而見其有「施用」之功？故朱子之將「命」，闡釋為「理之用」，即是「理體」兼有「性體」之義之展現。而「理」即本於此施用，賦予「存有物」以其「物性本質」(physical essence)；此「物性本質」，先於個別之存有物依其「形質」之結構而呈露之個別之「物性顯現」。二者猶見有一層之隔，此即所謂「天、人之際」。

朱子之有取於橫渠之二重性論而雙方之論有所共同，顯示就理學發展之需求中，所企圖「將人之『智性』之有效基礎，推溯於『道體』之圓滿，且不必直接將『心體』等同於『道體』」之需求言，其系統之建構，已初步完成「結構性」之支撐。「理學」，或云「道學」，之成為「哲學性」之儒學，基礎可謂已穩。

至於朱子與橫渠「性論」之差異，則顯示「理學」作為「哲學」，即在此一脈絡中，亦尚有「分向」之可能；⁸⁸而非僅止於日後「程朱」、「陸王」之分派。

此所謂「分向」之可能，關鍵在於「性體」之實際內涵，以及「性體」之是否等同於「理體」？蓋如「性體」之於宇宙構成論，即等同於「理體」，如朱子說，則就「理體」而言，理體不僅兼有「性體」之義，從而具有「能動」之特性；且因「理體」於存有學之義涵，同時即是「道體」，具「先在性」，故於自身之「純一」外，亦當具有「豐富性」。「理」雖非即能管束一切之化，「理」依然為「命」之所從出。此即朱子之所以於「理」，亦說有「體」、「用」之義。

然如「性體」之於宇宙構成論，僅是「性體」，乃與「氣」之本體合而為一，無等同於「理體」之說，如橫渠，則就「性體」而言，其內涵實僅為「浮沈、升降、動靜、相感」之理，「性體」並不預儲一切變化之條理，亦不單獨決定一切「形式」之應然與必然；「化」因此成為一不循故常之「動態」。橫渠強調「鬼」、

⁸⁷ 同前註，頁 215。

⁸⁸ 至於明道與伊川間之差異，則由於明道得年未永，未能充分展現其所以為「分歧」之義涵。必得象山(陸九淵，字子靜，1139-1193)之力爭於朱子，乃至白沙(陳獻章，字公甫，1428-1500)、陽明(王守仁，字伯安，1472-1529)之紹續為辨，乃始逐漸凸顯。

「神」為二氣之良能，乃「化」之所以為「不測」，⁸⁹其義即是原出於此。

以上二種「分向」之可能，如以哲學之形態為之界別，朱子之說以「理」為先在，且於概念中，具「規範」之義涵，明顯屬於「靜態之形而上學」（static metaphysics）；橫渠之說，於「化」說為不測之「動態」，則具有發展成為「動態主義」之可能。特此發展之可能，必須於「存有學」方面達成對於「宇宙構成論」之支撐，且此支撐亦屬「動態」。橫渠則並未確然實踐此種可能。

此處所以申明橫渠之理論中，雖具一種思想之導引，可於「靜態之形而上學」之外，另發展出一種「動態主義」哲學，卻並未實然達成；主要之原因，在於：橫渠所謂「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」云云，其於「形上」之本體，仍以「虛」、「無」說之；此一「虛」、「無」之義，雖不同二氏，於哲學義，仍屬「恆常」之性質，故氣之化雖不測，氣之體則不動。於實質建構之意義上，仍未脫離「靜態論」之範圍。

正因橫渠之論，具有發展成為「動態主義」之可能，卻未實際達成，故一旦出現如朱子之體大思精之系統，橫渠說之「自成路徑」之可能，即為朱子所掩蓋。橫渠之影響，經由朱子之「去」、「取」，僅成「成分的」，而非「結構的」。橫渠之產生另類之啓示，將其思想中屬於歧出於「程朱」之成分，發展成為一種「哲學之可能」，事實上須延遲至於明代。

此處所指橫渠所產生之啓示，具有可將其思想中屬於歧出於「程朱」之成分，發展成為另類「哲學之可能」，於明代以後，大致表現為兩種可標示之形態：一類以「唯氣」為基調，從而建構出近似於「機械論式之物質主義」（mechanical materialism）之系統；其著者，為王浚川（廷相，字子衡，1474-1544）。而另一類，則是以「演化論」（evolutionism）為基調，從而建構出屬於「動態主義」之哲學；其成就者，為王船山（夫之，字而農，一號薑齋，1619-1692）。

王浚川之撰作〈橫渠理氣辯〉，其說云：

⁸⁹ 橫渠云：「鬼神者，二氣之良能也。聖者，至誠得天之謂；神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。天道不窮，寒暑（已）〔也〕；眾動不窮，屈伸（已）〔也〕；鬼神之實，不越二端而已矣。」見張載：《正蒙》，〈太和篇第一〉，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁9。

張子曰：「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，循是出入，皆不得已而然也。」「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚而有象，不失吾常。」「聚亦吾體，散亦吾體。知死之不亡者，可與言性矣。」橫渠此論，闡造化之秘，明人性之源，開示後學之功大矣。而朱子獨不以為然，乃論而非之，今請辯其惑。朱子曰：「性者理而已矣，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄，有知有覺者，皆氣所為也，故聚則有，散則無。若理則初不為聚散而有無也。」由是言之，則性與氣原是二物，氣雖有存亡，而性之在氣外者卓然自立，不以氣之聚散而為存亡也。嗟乎！其不然也甚矣。且夫仁義禮智，儒者之所謂性也。自今論之，如出於心之愛為仁，出於心之宜為義，出於心之敬為禮，出於心之知為智，皆人之知覺運動為之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？是性之有無，緣於氣之聚散。若曰超然於形氣之外，不以聚散而為有無，即佛氏所謂「四大之外，別有真性」矣，豈非謬幽之論乎？此不待智者而後知也。精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三物者一貫之道也。故論性也不可以離氣，論氣也不得以遺性，此仲尼「相近」「習遠」之大旨也。又曰：「氣之已散者，既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮。」吁！此言也，窺測造化之不盡者矣。何以言之？氣，游於虛者也；理，生於氣者也。氣雖有散，仍在兩間，不能滅也，故曰「萬物不能不散而為太虛」理根於氣，不能獨存也，故曰「神與性皆氣所固有」。若曰「氣根於理而生」，不知理是何物？有何種子，便能生氣？不然，不幾於談虛駕空之論乎？今為之改曰：氣之已散者，既歸於太虛之體矣，其氤氳相感而日生者，則固浩然而脫無窮，張子所謂「死而不亡」者如此。造化之生息，人性之有無，又何以外於是而他求也哉！⁹⁰

浚川此論，力駁朱子「性與氣原是二物」之說，而謂「性之有無，緣於氣之聚散」，不唯明以「性」為後出，無所謂「性體」；且於其說中，「性」緣於氣之聚、散，

⁹⁰ 見〔明〕王廷相撰：《王氏家藏集》，卷三十三，收入王廷相撰，王孝魚（永祥，1900-1981）點校：《王廷相集》（北京：中華書局，2009年二刷），第2冊，頁602-603。

亦無溯「性」於「命」之所謂「命」義。若然，則依其所理解，「天地之性」與「氣質之性」，雖若不同，其實乃係同一氣性於「聚」、「散」之形態中所顯現之差異；天地之間，亦唯氣而已矣。「性」之義，僅為「原質」與「物質」之屬性，「道」與「理」皆氣之道、氣之理；⁹¹別無「形上」義之所謂「道體」，或「理體」。亦無何二重之性論。故其為〈太極辯〉，則云：

太極之說，始於「《易》有太極」之論。推極造化之源，不可名言，故曰太極。求其實，即天地未判之前，大始渾沌清虛之氣是也。虛不離氣，氣不離虛，氣載乎理，理出於氣，一貫而不可離絕言之者也。故有元氣即有元道。南宋以來，儒者獨以理言太極而惡涉于氣。如曰：「未有天地，畢竟是有此理。」如曰：「源頭只有此理，立乎二氣五行萬物之先。」如曰：「當時元無一物，只有此理，便會動靜生陰陽。」如曰：「纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣。」嗟乎！支離顛倒，豈其然耶？萬理皆出於氣，無懸空獨立之理。造化自有入無，自無為有，此氣常在，未嘗漸滅。所謂太極，不於天地未判之氣主之而誰主之耶？故未判，則理存於太虛；既判，則理載於天地。程子所謂「沖漠無朕，萬象森然已具」，正此謂耳。若謂「只有此理，便會能動靜生陰陽」，尤其不通之論！理，虛而無著者也。動靜者，氣本之感也；陰陽者，氣之名義也。理無機發，何以能動靜？理虛無象，陰陽何由從理中出？此論皆窒礙不通，率易無當，可謂過矣。嗟乎！元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣之上不可意象求，故曰太極。以天地萬物未形，渾淪沖虛，不可以名義別，故曰元氣。以天地萬物既形，有清濁、牝牡、屈伸、往來之象，故曰陰陽。三者一物也，亦一道也，但有先後之序耳。不言氣而言理，是舍形而取影，得乎？或曰：論太極以氣，出於莊列，不可據也。嗟乎！是何言哉？儒者之為學，歸於明道而已。使論得乎道真，雖緯說稗官，亦可從信，況莊列乎？使於道有背馳，雖程朱之論，亦可以正而救之。斯言也，何論道不廣若是！陽虎何如人也？孟子亦取其「為富不仁」之言，況其餘乎？諸儒中惟邵子「太極已見氣」之論，獨為有得；其餘摩揣未真，如鮑魯齋專以理論太極，尤其附和不思之甚者。夫萬物之生，氣為理之本，理乃氣之載，所謂有元氣則有動靜，有天地則

⁹¹ 浚川云：「氣也者，道之體也。」見王廷相：《慎言》，同前註，第3冊，卷十，頁809。

有化育，有父子則有慈孝，有耳目則有聰明是也。非大觀造化、默契道體者，惡足以識之？⁹²

浚川此論中，以「元氣」之上不可意象求，太極、元氣、陰陽，三者皆不外一物、一道；其說之主「唯氣」，意更明顯。而所謂「但有先後之序耳」云云，若以哲學之層次，代為說明，則可謂：「太極」即「存有」之為「存有」；於立論，為第一階。「元氣」與「陰陽」，則為「原質」之作為「存在」之基礎，與其自身之功能；於立論，為第二階與第三階。至於「既形」以後之分殊，則又其次。浚川蓋以此，完成其「物質主義」之觀點。

由浚川之論可知：橫渠「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚而有象，不失吾常。聚亦吾體，散亦吾體。知死之不亡者，可與言性矣」之說，確實具有一種思想之導引性。特在橫渠之說，本有「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」之綜論，其所謂「虛」亦有時指「形上」之體，並非僅以言氣之清虛，而其所謂「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相盪、勝負、屈伸之始」云云，亦是釋「性」於「綱縕、相盪、勝負、屈伸」之先，否則所謂「起知於易者乾，效法於簡者坤」之說，無從落實。故依其說，其邏輯並不必然導向「物質主義」。浚川之別出其解，起因於對朱子「理」、「氣」分立之義之未愜，故轉求之於橫渠。然因強調「理、氣不離」導致「理、氣不分」，⁹³以哲學而言，實亦是將「氣化」之問題過度簡化。

其以「易」、「簡」以成「廣」、「大」作為出發點，以理解《易》、《庸》之說，而意圖將其所得，接合之於橫渠之論，則為清初之王船山。

船山之以此為基調，相對於朱子而言，在於極力改變朱子以「理先」之存有學立場，作為建構其「宇宙構成論」基礎之主軸，而期待本於其「宇宙構成論」

⁹² 同前註，第2冊，卷三十三，頁596-597。

⁹³ 浚川之後，沿其脈絡而續論者，有吳蘇原（廷翰，字崧柏，1490-1559）。其說強調一切以「氣」為本，「氣即氣之道」，「理即氣之理」，且謂「性即是氣質」，凡「仁」、「義」皆不過「氣」之善名（論詳吳廷翰：《吉齋漫錄》，見〔明〕吳廷翰撰，容肇祖點校：《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984年，頁5-41）；論益趨向極端。近於所謂「激進之物質主義」(radical materialism)。然以論多夾雜，不僅於先秦古籍為說之精細處，未能深入，且於理學各家立論之不同，亦復不能一一鑒別；充其所至，不過自為一說。反不如浚川之專於橫渠與朱子之差異處分辨，較能凸顯議題，從而具有一種「學術史」之意義。

之新得，以重構一種不同形態之「存有學」。若以船山之語言言之，即所謂：

善言道者，由用以得體；不善言道者，妄立一體而消用以從之。⁹⁴

而其所謂「由用以得體」，船山則自始即將「偶然性」(contingency)之概念，加入於「體」之所以成「用」之論述中；由是將《易繫》之所謂「道」、「善」、「性」，區隔為具有先後次序之三階。船山云：

人物有性，天地非有性。陰陽之相繼也善，其未相繼也不可謂之善。故成之而後性存焉，繼之而後善著焉。言道者統而同之，不以其序，故知道者鮮矣。⁹⁵

於此論中，船山不唯將「道體」釋為一「動態」之體，且將「造化」之施為，說為一「演化」(evolution)之歷程。「道體」之哲學性質，出現明顯之變化。故所謂「成之而後性存焉」，於船山稍後之論，乃發展成為所謂「生理日生日成」之說。船山曰：

夫性者生理也，日生日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉！但初生之頃命之，是持一物而予之於一日，俾牢持終身以不失。天且有心以勞勞於給與，而人之受之，一受其成例而無可損益矣。⁹⁶

以上二說，一見於船山之《周易外傳》，一見於《尚書引義》，初視之，若無關於橫渠之論；然其同時，船山則有「良能」之說，取之於橫渠之《正蒙》。船山云：

⁹⁴ 見王夫之：《周易外傳》，卷二，〈大有〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁862。

⁹⁵ 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1006。

⁹⁶ 見王夫之：《尚書引義》，卷三，〈太甲二〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁299。

曰：「老氏之言曰：『有物混成，先天地生。』今曰『道使天地然』，是先天地而有道矣；『不偏而成』，是混成矣。然則老子之言信乎？」

曰：「非也。道者天地精粹之用，與天地並行而未有先後者也。使先天地以生，則有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？而誰得字之曰道？天地之成男女者，日行於人之中而以良能起變化，非碧霄黃壚，取給而來貺之，奚況於道之與天地，且先立而旋造之乎？」

「若夫『混成』之云，見其合而不知其合之妙也。故曰『无極而太極』，无極而必太極矣。太極動而生陽，靜而生陰，動靜各有其時，一動一靜，各有其紀，如是者乃謂之道。今夫水穀之化為清濁之氣以育榮衛，其化也合同，其分也纖悉，不然則病。道有留滯於陰陽未判之先而混成者，則道病矣，而惡乎其生天地也！」

「夫道之生天地者，則即天地之體道者是已。故天體道以為行，則健而〈乾〉，地體道以為勢，則順而〈坤〉，无有先之者矣。體道之全，而行與勢各有其德，无始混而後分矣。語其分，則有太極而必有動靜之殊矣；語其合，則形器之餘，終无有偏焉者，而亦可謂之『混成』矣。夫老氏則惡足以語此哉！」

故聖人見道之有在於六陽者，而知其為〈乾〉之德。知為其德之乾，則擇而執之以利用，故曰「君子行此四德者，故曰乾元亨利貞」也。⁹⁷

可見船山之所以改朱子靜態之「理體」觀，為動態之「道體」觀，即是將橫渠所謂「鬼神者二氣之良能」之說，接合於《易繫》之「易」、「簡」，從而以〈乾〉〈坤〉之竝建，作為此動態之論之結構方式。橫渠所謂「良能」之說，成為船山基於「陰、陽異用」，從而追溯其「德」之特殊論法之啓示來源；雖則船山所展現之一種哲學「建構思惟」之轉換，並未先見之於橫渠之理論架構中。

而正因「良能」之說，具有將「性能」與「功效」區分之作用，故若將「性能」分屬〈乾〉〈坤〉之義強化，配合之一種以「陰」「陽」變合為基礎之演化論，並持續將其立論之邏輯，於論述中擴大，將「偶然性」之思想因素滲入於「陰」「陽」體性之「『互動』論述」中，則不僅「理體」之概念可藉「體」、「用」

⁹⁷ 見王夫之：《周易外傳》，卷一，〈乾〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁822-823。

之分論而解構，「氣質」中之「性」之概念，亦同時將被約限於有限義之「生理」；即有所謂「性體」，亦不過為「斂於一物之中之量」。船山曰：

道無時不有，無動無靜之不然，無可無否之不任受。善則天人相續之際，有其時矣。善具其體而非能用之，抑具其用而無與為體，萬彙各有其善，不相為知，而亦不相為一。性則斂於一物之中，有其量矣。有其時，非浩然無極之時；有其量，非融然流動之量。故曰「道大而善小，善大而性小」也。⁹⁸

唯就立說之整體結構而言，船山此一有所擇取於橫渠而予以延伸之論，重點在於解決朱子之論中為人爭議之所在，以是自有其發展之理路；並非為伸揚橫渠之說而起。故船山創為此一觀點之時，亦並未專主於橫渠。船山此後發展，尚歷數變，而後定說。余前著《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》，揭示於此者蓋詳。

歸結而論，船山之獨尊橫渠為「正學」，事在晚年；即其撰作或修訂《張子正蒙注》一書之時。而其所以將畢生最終所得，完全結合之於橫渠之《正蒙》，且若可以相符，其因如下：

一、船山將「體性」分說「感前」與「感後」，謂天之生物，人之成能，非有陰陽之體，感無從生；非乘乎感以動靜，則體中槁而不能起無窮之體。體生神，神復立體。故所謂「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始」云云，乃於「感前」說「體」；所謂「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉」，則是於「感後」說「體」。皆無改於「健」「順」之性之神化之能。⁹⁹以是將橫渠之二重性論，依「神化」之義，改說為「為物不貳」；由此脫離朱子之詮義。

⁹⁸ 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，同前註，頁1006。

⁹⁹ 船山云：「健順，性也；動靜，感也；陰陽合於太和而相容，為物不貳，然而陰陽已自成乎其體性，待感而後合以起用。天之生物，人之成能，非有陰陽之體，感無從生，非乘乎感以動靜，則體中槁而不能起無窮之體。體生神，神復立體；繇神之復立體，說者遂謂初無陰陽，靜乃生陰，動乃生陽，是徒知感後之體，而不知性在動靜之先本有其體也。」見王夫之：《張子正蒙注》，卷九，〈可狀篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁366。

二、船山取橫渠「聚」、「散」之說，以合之《易繫》與《莊子》，而將「動」「靜」說為陰陽互動之幾之所顯；以此祛除因詮解「太極動靜生陰陽」而產生之「氣有動靜，理無動靜」之疑。而不嫌於以「氣」為一大輪迴；亦不嫌於以「氣」有「未化」、「已化」之分。橫渠之以「虛」字兼指「形上」義，因此獲得哲學義之保障。橫渠之理論，依船山之新詮，結構成爲一依「宇宙構成論」而建構「存有學」之形態；與朱子之「理先」說畫界。

三、船山取橫渠所謂「地所以兩，分剛柔男女而效之，法也；天所以參，一太極兩儀而象之，性也。一物兩體，氣也；一故神，（原註：兩在故不測。）兩故化，（原註：推行於一。）此天之所以參也」之說，¹⁰⁰合之於其晚年所標示「陰陽者，定體也，確然隕然爲二物而不可易者也；而陽變陰合，交相感以成天下之亶亶者，存乎相易之大用」¹⁰¹之論；由是而將其所建構之「動態主義」之理論中，所主張之「陰陽有定用，化育無定體，故陰陽可見，化育不可見」¹⁰²之見解，悉數納入其所詮義之橫渠說中。

四、船山晚年論「知」有二處精義：一爲確認「否泰消長之機化有變而神不變」，另一，則是區分「正大經」與「精時義」之不同。所謂「精時義」，實即其《周易內傳》所申「因時順變，不主故常，則性載神以盡用，神帥性以達權之道至矣」¹⁰³之旨。特在《內傳》，因主「動、靜無端，莫之爲

¹⁰⁰ 見張載：《正蒙·參兩篇第二》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁10。

¹⁰¹ 見王夫之：《周易內傳》，卷一上，〈上經乾坤〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁42。

¹⁰² 見王夫之：《讀四書大全說》，卷六，〈論語·衛靈公篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁827。

¹⁰³ 船山曰：「『神』者，道之妙萬物者也。《易》之所可見者象也，可數者數也；而立於吉凶之先，無心於分而為兩之際，人謀之所不至，其動靜無端，莫之為而為者，神也。使陰陽有一成之則，升降消長，以漸而為序，以均而為適，則人可以私意測之，而無所謂神矣。夫性，一也，皆繼道以生之善也，然而聖人有憂，仁知有其偏見，百姓用而不知，唯至健至順之極變化以周於險阻者，無擇無端，而時至幾生於不容已，莫能測也。《易》唯以此體其無方，為其無體，周流六虛，無有典要，因時順變，不主故常，則性載神以盡用，神帥性以達權之道至矣。一陰一陽者，原不測也。以此益知『一之一之』云者，非一彼而即一此，如組織之相間，而拂乎神之無方、乖乎道之各得，明矣。然則列次序，列方位，方而矩之，圓而規之，整齊排比，舉一隅則三隅盡見，截然四塊八段以為《易》，豈非可觀之小道，而鬻術之小人亦可以其小慧成法，坐而測之乎！」見王夫之：《周易

而爲者」爲「神」，故唯專注於「時至幾生於不容已」，而以仁、知皆有其偏得，必聖人之有憂，乃能於百姓所日用而不知者，因幾生於不容已者而得「時中」。¹⁰⁴而於《張子正蒙注》，則因主「性命者，乃寓於神化之中，而主持乎神化」，故於仁、知之偏得中，擇「仁」以爲「大經」。船山將此一涉及「精義入神」¹⁰⁵之重要說義，亦接合於橫渠「『精義入神』，交伸於不爭之地，順莫甚焉，利莫大焉。『天下何思何慮』，明屈伸之變，斯盡之矣」之論；以此將二人之體系，密綰爲一。¹⁰⁶

船山之釋橫渠雖深至，其論是否符於橫渠本旨，則亦不必然爲是。關鍵在於：橫渠所謂「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已」¹⁰⁷云云，皆是依「二之對用」，以言「體」之「雖二而一」；未嘗實以陰陽「確然隕然爲二物而不可易」，亦未嘗以「感應」之前、後，畫分「感前之體」與「感後之體」，從而有「體生神，神復立體」之說。

倘橫渠說亦確然以「陰」「陽」爲不可易之二物，則「陰」「陽」體性之不同，即應是「本質性」之差異，而非「功能性」之差異。若然，則《正蒙》之云「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性」之所謂「性」，不應另以「純一」之義，¹⁰⁸說於「綱縕、相盪、勝負、屈伸之始」之先，而有「是生」云云之說。¹⁰⁹

至於「體」、「神」之論，橫渠之云「感者性之神，性者感之體」，¹¹⁰亦明

內傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁531。

¹⁰⁴ 說見前註引文。

¹⁰⁵ 「精義入神」四字出《周易·繫辭下》，見〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達（字仲達，574-648）等正義：《周易正義》（收入《十三經注疏》〔臺北：藝文印書館，1997年十三刷〕，第1冊，據清嘉慶二十年江西南昌府學本景印），卷八，頁10a。

¹⁰⁶ 凡以上關於船山之說，余俱有詳釋，參見戴景賢撰：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》上編各論。

¹⁰⁷ 見張載：《正蒙·太和篇第一》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁9。

¹⁰⁸ 橫渠云：「久者一之純，大者兼之富。」（見張載：《正蒙·至當篇第九》，同前註，頁35）前者所論為「體」，故純一者可久；後者所論為「用」，故兼富者可大。

¹⁰⁹ 參註〈42〉所揭引文。

¹¹⁰ 橫渠云：「感者性之神，性者感之體。（原註：在天在人，其究一也。）惟屈伸、動靜、終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」語見張

白乃於「感」與「性」之「能一」處辨之；橫渠說中，並無「非乘乎感以動靜，則體中槁而不能起無窮之體」之分論，如船山。

故綜括而言，船山雖取用橫渠論中部分之觀念因素，將之結合於自身之演化觀，以成功一種與朱子之論不同之理論形態；其結構系統之方式，仍止是受橫渠說之啓示，而非直接承沿自橫渠之論。

四、橫渠之所以不易於北宋理學之脈絡中自成宗派之原因

上論曾依橫渠與朱子論義之差異，條理出二人之說「分向」之可能。而其所以直至清初，始於船山之說中，具有將橫渠之思想成分，發展成爲有效之立論形態，而無法於理學之主脈中，及早形成「朱」、「張」之異派；其主要之原因，依余之見，約有四點：

一、前論「理學於二重性論之需求」時，曾謂儒學於理學時代對於二重性論之需求有二：一在期待於理論上建構「性體」之純淨性；一在期待於理論上建構「智體」之圓滿性。而二者之思想壓力，皆來自佛學。故就理學之建構而言，其趨向靜態之形而上學，有其時代之需求；¹¹¹與船山之處於陽明學流行之後程朱學所面臨之「性、氣必求其一致」之環境不同。故橫渠之「性論」經朱子詮解，確認為「二重」，有其屬於宋代理學發展上之思惟背景。至於橫渠「道體」論之「形上」部分，是否得以配合其「性」、「氣」之論，完成特有之「形而上學形態」，而無須改造？則有其建構之困難。亦於事實上，並未發生。

二、「二重性論」於義理學，有一重要之延伸，即是理學家所重視之「人心」、「道心」之論；而「道心」之實有，則來自「性體」作爲「智體」之圓滿性之支撐。唯依前論所析，凡《易繫》言及「無思」、「無爲」之處，橫渠於其書中皆無深解，則知彼於所謂「感而遂通天下之故」之理，並無承接。此點反映前論所言，橫渠之釋「精義入神」，實乃據「窮理」而上溯；其論性，雖強調「能知」之性，其所以知之，則皆屬「以『知』知」，而不涉及「智用」之是否尙有「以『不知』知」之一層。專就此點而言，

載：《正蒙·乾稱篇第十七》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁 63-64。

¹¹¹ 論詳拙作〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設〉（待刊）。

朱子雖亦不強調「以『不知』知」，然其承接伊川「明誠兩進」、「敬義夾持」之說，合「正心」、「誠意」於「格物」、「窮理」，亦仍於〈補傳〉標示「豁然貫通之極境」之應有；凡此皆遠較橫渠之說，於「心地工夫」之論細緻。故「程」、「朱」並稱，巍然成派，為眾論所歸；而橫渠之影響，則未能分席。此為關鍵。

三、義理學中「程朱」形態之成型，其立即引生之問題，在於：作為「道心」基礎之正念，其所由生起之條件為何？此一「正念」之性質為何？象山之發明「天理之萌蘖」為「明理」之本之說，¹¹²由是與朱子別派，成為理學內部爭議之焦點；而下啓有明白沙、陽明之學脈。而亦因此，「朱」、「張」之異同，遂為所掩，從而隱晦。

四、陽明學既興之後，祖朱或諍王之學者，厭求「心體」於「無善無惡」，遂反而歸論於「性」、「氣」之合一；橫渠異同之論，以是重獲注意。然凡此所爭，無論屬理學內部之「朱陸異同」，或其後延伸而引起之「經學」與「理學」之爭，皆仍屬於「儒學」中之歧異；若個人之思想脫離於理學之範圍，或於「儒學」之發展無關鍵之影響，皆不能發揮作用。王浚川、吳蘇原之「唯氣」主張，並未於其生前或身後，擴散效應，即是一例。至於船山之系統，其於理學，乃至儒學之發展，固具重大意義；然以其學術之綜合脈絡而言，不僅其所展現，應視之為乃「朱子之學」之變化形態，而非「橫渠之學」之繼承形態；若以思想之特質而論，無論其理論系統中所彰顯之「動態主義」特質，或其觀點中所蘊涵之「演化論」成分，皆已非「理學」之概念所能範圍。故亦無從由船山上溯橫渠，指為一種潛伏之脈絡。

¹¹² 象山云：「欲明夫理者，不可以無其本。本之不立，而能以明夫理者，吾未之見也。宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也。學者之為學，固所以明是理也。然其疇昔之日，閨門之內，所以慕望期嚮，服習踐行者，蓋泯然乎天理之萌蘖，而物欲之蔽，實豪據乎其中而為之主，則其所以為學之本者固已廢矣。然而方且汲汲於明理，吾不知所謂理者果可以如是而明之乎？苟惟得之於天者未始泯滅，而所以為學之本者見諸日用，而足以怙乎人，則雖其統紀條目之未詳，自可以切磋窮究，次第而講明之，而是理亦且與吾相契，而渙然釋，怡然順者，將不勝其眾矣。『則以學文』，夫子所以言也。」見陸九淵：〈則以學文〉，〔宋〕陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008年二刷），卷三十二，《拾遺》，頁378。

綜合以上四點而論，橫渠之學雖於北宋理學之發展重要，且為不可或缺；宋明理學之主脈，仍應以「程朱」與「陸王」為僅有之二系；¹¹³濂溪與朱子之異同、橫渠與朱子之異同，皆未能實質造成「分宗」之影響。

¹¹³ 理學分派，有基於「宗主」而分者，有基於「形態」而分者，亦有基於「詮釋」而分者，立意不皆同。如前述船山晚歲尊橫渠為「正學」，即是以「宗主」為著眼，而非基於「形態」之考量，或「詮釋」之方便。然其中亦有並取者，如孫夏峰（奇逢，字啟泰，1585-1675）之為《理學宗傳》（收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，2002年〕，第514冊，據清康熙六年張沐程啟朱刻本景印），即是「宗主」與「形態」兼而有之。它如牟宗三（1909-1995）之創為「三系」說（論詳牟宗三撰：《心體與性體》第一冊〔臺北：正中書局，1968年〕，頁42-60），則亦是合二項觀點而為之。牟說之外，另有學者將橫渠列為第三系，則主要乃是依據「形態」為說。至於亦有將「性學」與「氣學」另行分出，而與程朱、陸王並列，稱之曰「四系」者（見向世陵〔1955-〕：《理氣性心之間——宋明理學的分系與四系》〔北京：人民出版社，2008年〕），乃又添入「議題」之脈絡；意義視前不同。

引用文獻

- 《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983年，第10冊。
- 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，收入《大正新脩大藏經》，第19冊。
- 《大智度論》，收入《大正新脩大藏經》，第25冊。
- 《般若波羅蜜多心經》，收入《大正新脩大藏經》，第8冊。
- 毛奇齡：〈《太極圖說》遺議〉，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，附錄三，北京：中華書局，2010年二版三刷。
- 王夫之：《周易內傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1996年一版一刷。
- _____：《周易外傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊。
- _____：《尚書引義》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊。
- _____：《張子正蒙注》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《讀四書大全說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊。
- 王廷相撰，王孝魚點校：《王廷相集》，北京：中華書局，2009年二刷。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》，收入《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1997年十三刷，第1冊，據清嘉慶二十年江西南昌府學本景印。
- _____：《老子道德經注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年。
- 吉藏：《中觀論疏》，收入《大正新脩大藏經》，第42冊。
- 朱熹：〈仁說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊，上海：上海古籍出版社，2010年。
- _____：〈答嚴時亨〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第23冊。
- _____：《太極圖說解》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第13

冊。

____：《四書章句集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全集》〔修訂本〕，第 6 冊。

____：《周易本義》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第 1 冊。

牟宗三：《心體與性體》第 1 冊，臺北：正中書局，1968 年。

向世陵：《理氣性心之間——宋明理學的分系與四系》，北京：人民出版社，2008 年。

吳廷翰：《吉齋漫錄》，收入吳廷翰撰，容肇祖點校：《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984 年。

李曉春：《宋代性二元論研究》，北京：中國社會科學出版社，2006 年。

沙門宗密論，沙門圓覺解，寒雲居士刪合：《華嚴原人論合解》，臺北：廣文書局，1977 年，據揚州藏經院流通經房民國四年刊本景印。

周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，北京：中華書局，2010 年二版三刷。

孫奇逢：《理學宗傳》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 514 冊，據清康熙六年張沐程啓朱刻本景印。

荀卿撰，王先謙集解：《荀子集解》，北京：中華書局，2010 年七刷。

荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998 年。

張載：《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2006 年三刷。

張雙棣：《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997 年。

曹端：〈辨戾序〉，曹端撰：《曹月川集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，第 1243 冊。

章太炎演講，曹聚仁筆錄：《國學概論》，上海：泰東圖書局，1922 年。

郭象注：《南華真經注》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972 年，第 1 冊，據北宋、南宋合璧本景印。

陸九淵：〈則以學文〉，陸九淵撰，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2008 年二刷。

傅斯年：《性命古訓辨證》，收入傅斯年撰，歐陽哲生主編：《傅斯年全集》，長沙：湖南教育出版社，2003 年，第 2 卷。

程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004 年二版三刷。

黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第

14、16、17 冊。

戴景賢：〈朱子理氣論之系統建構、論域分野及其有關「存有」之預設〉（待刊）。

_____：〈論周濂溪太極圖說之思想結構與其理論基礎〉（待刊）。

_____：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》上、下編，香港：中文大學出版社，2012 年。

戴震：《原善》，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》〔修訂本〕，合肥：黃山書社，2010 年，第 6 冊。

譚峭撰，丁禎彥等點校：《化書》，北京：中華書局，1996 年。

釋德清：《大乘起信論直解》，收入《卍新纂續藏經》，第 45 冊。

Aquinas, Thomas. translated and interpreted by Joseph Bobik, Aquinas On Matter and Form and the Elements: A Translation and Interpretation of the DE PRINCIPIIS NATURAE and the DE MIXTIONE ELEMENTORUM of St. Thomas Aquinas, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998.

