



How Did “Tai Xu” Become the Metaphysical Nounenon of Natural Laws? : An Interpretation of Zhang Zai’s Intellectual History

Ding Weixiang

Abstract: The concept of “Tai Xu” (the original void) was first brought forth by Zhuang Zi, thereby laying a theoretical foundation for the cosmological mode of Taoist space-time unification. Meanwhile, Confucianism developed its creative cosmology by way of “Yi You Tai Chi, Shi Sheng Liang Yi” (out of the Grand Terminus of the Changes there come the two elementary Forms), to illustrate the birth of all things; and evolved a subjective practical cosmology in the Confucian classic *Zhong Yong* (*The Golden Mean*) embodied in the concepts of “Zhi Cheng” (utter sincerity) and “Jin Xing” (full obeisance to nature). The converging tendencies of Confucianism and Taoism laid a basis for the objective cosmology that put emphasis on growth, change, and transformation. Later on, this cosmology further branched into the theory of “Five Destinies” or “Four phases”, constituting the mainstream of Chinese traditional cosmology. After the introduction of Buddhism into China, Seng Zhao first resolved the concept of “You Wu” (being and non-being) in his teaching of “Yuan Qi Xing Kong” (transforming vicissitudes vs. the void of nature), then confirmed the world of growth and transformation by the wisdom of the Golden Mean. Then, with Fan Zhen’s theme on “Xing Shen Zhi Bian” (distinction between form and spirit), Confucian scholars with their theory of “Shen Mie” (demolition of the spirit), attempted to controvert Buddhist preaching and in the same breath to affirm the teachings of Confucian sages from the vantage point of actual existence. But their argument was in turn refuted by Zong Mi in his proposition of “Wan Wu Yu Ren, Jie Qi Wei Ben” (things and humans all have their essence in *qi*). Shao Yong and Zhou Dunyi, two of the Five Confucian Masters in Northern Song Dynasty, took the lead to infuse Taoist thoughts into their explication of the Confucian concept of “Tai Chi” (the Grand Terminus), in doing so set a reversing trend back toward the cosmology of Tao of Heaven characterized by an emphasis on growth and transformation. Zhang Zai, another of the Five Masters, in view of the Confucianist and Buddhist-Taoist controversy, found himself dissatisfied with the theory of growth and transformation implicit in the concept of “Tai Chi”, so he moved on to the metaphysical nounenon expressed as “Zhi Jing Wu Gan” (complete inertia without sensation), which was in essence a remolding of the concept of “Tai Xu”. In answer to critiques from Buddhism and Taoism, he proposed the concepts of “Wu Xing Wu Xiang” (non-existence of form) and “Zhi Jing Wu Gan”, in the meanwhile launched a strike back against Buddhism and Taoism with the thesis of “Ti Yong Bu Er” (essence and function merging in one), in which *Tai Chi*’s prescriptions of “Zhi Shi” (ultimate substance) and “Zhi Yi” (ultimate oneness), the complete inertia that characterized its proposition of “Wu Dong Yao” (utter steadfastness), along with its proclivity toward volatile tolerance, are in themselves the appropriate manifestations of “Tian De” (heavenly virtue) and “Shen Hua” (apotheosis).

Keywords: Tai Xu, Nature Laws, metaphysical nounenon, interpretation of intellectual history

Author: Ding Weixiang earned his PhD from Wuhan University. Currently he is a professor and doctoral supervisor at the Department of Philosophy of Shaanxi Normal University. He has been engaged in the study of Chinese Confucianism for more than thirty years. His representative works include *Practice and Transcendence—Interpretation, Analysis and Evaluation of Wang Yang Ming’s Philosophy*, *Critical Biography of Xiong Shili’s Academic Thoughts*, *Xu Qi Xiang Ji—Zhang Zai’s philosophy and Its Orientation*, *A Study of the Academic Character and Intellectual Genealogy of Zhu Xi’s Philosophy and Its Historical Influence*, etc.

“太虛”是怎樣成爲自然天道之形上本體的？

——關於張載哲學的思想史解讀

丁爲祥



[摘要] “太虛”始見於《莊子》，是莊子對老子“有生於無”之時間維度及其反向溯源性思考的一種扭轉與補充，並由此形成道家時空統一的宇宙論模式。與之同時，儒家則通過“易有太極，是生兩儀”的方式形成其創生性的宇宙觀，以對萬物作出生成上的說明。到了《中庸》，又通過“至誠”“盡性”形成主體實踐性的宇宙觀。由於其時儒道融合的趨勢，因而從荀子始，就形成了以生化發展爲指向的客觀宇宙觀。到了《七緯》，這種生化宇宙觀又被劃分爲“四環節”說或“五運”說，這就構成了中國傳統宇宙觀的主流。佛教傳入後，僧肇先以其“緣起性空”化

解“有無”向度的思考，接着又以其不落兩邊的中道智慧對生化世界進行相對的肯定。此後，經過范縝的“形神之辨”，儒家試圖以“神滅”的方式反佛，並從實然存在的角度對聖人的教化之迹進行肯定，但又遭到宗密“萬物與人，皆氣爲本”的反擊。北宋五子崛起後，邵雍、周敦頤率先借鑒道家思想以集中闡發儒家的“太極”，由此形成或復歸於漢儒以生化爲特徵的天道宇宙觀；到了張載，由於儒學與佛老的理論對峙，他已經不滿於“太極”這種始源性的生化流變論說，而必須進展到“至靜無感”之形上本體的層面，這就表現爲對“太虛”的改鑄，其中既以“無形無象”“至靜無感”回應佛道兩家的指責，同時又以儒家的“體用不二”對佛老反戈一擊。而在這一過程中，“太虛”之“至實”“至一”的規定及其“無動搖”之“至靜”特徵，包括其涵容萬物、虛而善應的特點，正好成爲天德的落實及其“神化”的具體表現。而儒家的道德理想不僅由此獲得了天道本體的支撐，同時也獲得了一個“形上”維度的理論生長點，整個宋明理學的形上本體意識也就由此而發展起來。

[關鍵詞] 太虛 自然天道 形上本體 思想史解讀

[作者簡介] 丁爲祥，1987年在陝西師範大學獲哲學碩士學位，1999年在武漢大學獲哲學博士學位，現爲陝西師範大學哲學系教授、博士生導師，長期從事中國儒學研究，代表性著作有《實踐與超越——王陽明哲學的詮釋、解析與評價》《熊十力學術思想評傳》《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》等。

作為宋明理學的主流與正源，張載（1020—1077）的《正蒙》一書在理學中佔有極為重要的地位。因為它不僅是張載融合儒、佛、道三教的產物，而且也是集其一生探索之大成的“造道”之作。對於《正蒙》，張載曾自我評價說：“吾之作是書也，譬之枯株，根本枝葉，莫不悉備，充榮之者，其在人工而已。又如啐盤示兒，百物俱在，顧取者如何爾。”^①張載對《正蒙》的這一定位，充分體現了其“為去聖繼絕學，為萬世開太平”^②的“造道”追求與擔當精神。但對於理解《正蒙》一書的理論規模而言，則其最大的難點主要集中在“太虛”一說上。清人王植（1681—1766）說：“‘太虛’二字是看《正蒙》入手關頭，於此得解，以下迎刃而解矣。”^③對於“太虛”的基本含義，林樂昌曾發表《論張載對道家思想資源的借鑒與融通——以天道論為中心》一文^④，做了較接近其本意的闡發。但由於《正蒙》在理學中的地位以及“太虛”含義歷經千年的演變，因而仍存在繼續探討的空間。本文並不預設天道論與人生觀的分界，僅從“太虛”如何在先秦諸子中產生到漢代緯書的演變再到宋代理學中基本定型的角度，討論“太虛”究竟是怎樣成為張載哲學中自然天道之形上本體的。

一 空間原點：莊子“太虛”的原始含義

“太虛”一詞始見於《莊子·知北遊》，也代表着其作為哲學概念之最初提出。但是，要瞭解這一概念的基本指謂，則又必須先瞭解其所以形成的思想文化背景，即“太虛”究竟是從哪個角度提出的？從這個角度看，老子（約前571—前471）的反向溯源之“無”也就可以說是“太虛”概念得以提出的理論背景。比如，老子曾以如下語言表達其生存世界：

天下萬物生於有，有生於無。（《道德經》第四十章）

天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。（《道德經》第五十二章）

老子對“天下萬物生於有，有生於無”的觀察與思考也就使其形成了一種“無”的智慧，而其具體表達也就是“既得其母，以知其子；既知其子，復守其母”，因而其主要精力也就聚焦在作為天下萬物之母的“無”上，並以“無”來解釋天下之“有”的世界。但是，老子這裏從“有”到“無”的思考，完全是以摹狀與形容的方式並沿着時間的維度展開的。之所以說這是一種反向溯源的智慧，主要就在於其從“有”到“無”的思考，完全是沿着時間的維度並且也是通過反向溯源的方式實現的。

到了莊子（約前369—前286），很快就發現老子“守母以存子”智慧所存在的問題。具體說來，就是這種從“有”到“無”的反向追溯，實際上完全是通過時間的維度實現的，即必須是逆着時間的流向，從萬物之現實存在（“有”）向着其還未始存在的狀態（所謂“無”）進行追溯。而這種反向溯源性的認知，雖然可以在思想意識中實現，但在現實生活中則是完全不可能的。更重要的是，這種溯源性的反向追溯究竟有沒有一個終點、並能否真正達到這個終點呢？在莊子看來，這是根本不可能的。因為，“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者……”（《莊子·齊物論》）這個從“有”到“無”、從“未始有始”到“未始有無”究竟有沒有一個絕對的終點呢？如果說這一追溯將永遠沒有終點，那麼這就祇能是一條“惡無限性”之路；如果說有終點，那麼這個“終點”是否也存在着一個“未始”狀態呢？根據莊子“物物者非物”（《莊子·知北遊》）的邏輯，如果說宇宙萬物確實存在着一個“未始”狀態，那麼它就不可能是絕對的終點；如果說宇宙萬物並不存在一種“未始”狀態或者說存在着

①〔宋〕蘇昞：《正蒙序》，《張載集》（北京：中華書局，1978），第3頁。

②〔宋〕張載：“語錄”（中），《張載集》，第320頁。

③〔清〕王植：《正蒙初義》（臺北，商務印書館，1983），第418頁。

④林樂昌：“論張載對道家思想資源的借鑒與融通——以天道論為中心”，《哲學研究》2（2013）：38—46。

無窮無盡的“未始”狀態，那麼它就是一條沒有意義的“惡無限性”之路。顯然，莊子的這一分析實際上等於徹底否定了老子“守母以存子”的可能。

不過，莊子雖然否定了老子“守母以存子”的思路，但他畢竟與老子一樣是一種“有身”^①的存在，而且也同樣要承受“與物相刃相靡”的傷害。這樣一來，這個根本無法被“無化”的“身”與現實世界的關係也就仍然需要他來處理。那麼，究竟應當如何處理這個根本不可化約的“身”與現實世界的關係呢？對於“身”，莊子自然可以採取“委心”“任化”的態度，所謂“呼之牛則牛應，呼之馬則馬應”^②；但對於根本無法化約的現實世界，則莊子也就不得不先對老子的反向溯源進行一種“打包”性的處理。於是，這就形成了莊子的如下思考：

無始曰：“……無問問之，是問窮也；無應應之，是無內也。以無內待問窮，若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎大初，是以不過乎崑崙，不遊乎太虛。”（《莊子·知北遊》）

這裏的“大初”，自然可以說就是老子的“無”，亦即作爲時間世界的原初出發點，故唐人成玄英疏爲：“大初，道本也。若以理外之心待空內之智者，可謂外不識乎六合宇宙，內不知乎己身妙本者也。”而陸德明則釋“大”爲“泰”，這也就是漢儒緯書中的“太初”之謂了。^③請注意，這裏的“初”無疑是一個時間指謂；而所謂“崑崙”“太虛”則顯然是空間的指謂。這樣一來，所謂“太初”“太虛”也就成爲莊子對老子反向溯源性思考的一種邏輯性“打包”，即時間與空間之最初出發點，當然也就是其“六合”宇宙之時空支撐者了。這表明，莊子在通過無窮盡的追溯與思考之後，祇能以抽象的時空原點對老子“有生於無”之反向溯源性認知進行一種“打包”性處理。當然，這一點也可以說是老子宇宙論之時空維度的一個反證。

那麼，憑什麼說莊子這裏是對老子的反向溯源進行了一種時空原點式的“打包”性處理呢？請看《莊子·知北遊》的主題：

知北遊於玄水之上……謂無爲謂曰：“予欲有問乎若：何思何慮則知道？何處何服則安道，何從何道則得道？”

顯然，“知”之所以要“北遊於玄水之上”，並且還要廣泛地訪談，正是爲了窮究天地萬物之“本根”，因而所謂“知道”“安道”“得道”也就成爲其主要關懷。至於其討論問題的基本原則，則是所謂“六合爲巨，未離其內；秋毫爲小，待之成體”（《莊子·知北遊》）。就是說，“六合”雖然廣袤，但卻不能脫離萬物之具體存在；“秋毫”雖然小到極致，但任何事物也都不能脫離其“秋毫”成分而獨立存在。這說明，《知北遊》篇也就代表着莊子對天地萬物之“本根”（道）的一種深思與探求，尤其是通過所謂“六合”“秋毫”之空間向度的探求。因而，莊子之不同於老子，也就在於他首先是通過對“未始”的反復叩問，徹底否定了老子僅僅從時間維度所展開之反向溯源性思路，而對其進行了“未始”“泰初”之類的“打包”性處理；同時，又通過“六合”“秋毫”以及“崑崙”“太虛”的進路與方法加進了空間性思考。而在《齊物論》篇中，莊子這種時空對舉的思考甚至還被表達爲“天下莫大於秋毫之末，而太山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭”。所謂“殤子”“彭祖”，自然是從時間維度而言的；至於所謂“太山”“秋毫”之類，則祇能從空間的角度而言。這說明，從時空維度探索天地萬物之“本根”，就是莊子哲學的一個特色。

能夠證明這一點的是，在老子“有生於無”之純時間維度的思考中，實際上是把空間作爲一種不言而喻的前提加以肯定的；但在莊子看來，僅僅沿着時間維度的反向追溯並不能全面揭示現實世界，因而纔有對“六合”“宇宙”以及“崑崙”“太虛”之空間向度的關注。所以說，從這個

① 老子云：“吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患？”（《道德經》十三章）莊子也對人生有如下感歎：“一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！”（《莊子·齊物論》）

② 莊子原文爲：“呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬。”（《莊子·天道》）郭象註爲“隨物所名”，其意即“呼之牛則牛應，呼之馬則馬應”。

③ 成玄英的疏與陸德明的釋文均見郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007），第831頁。

角度看，莊子與老子的區別是非常明顯的。僅從莊子在《知北遊》篇中對人物的命名，就可以看出其對老子思路的修正與補充。比如，“知”與“無爲謂”，包括“無窮”“無爲”，可以說是對老子思想的繼承，也是其道家立場的表現，但“無始”“無有”尤其是“未始”一說，則又包含着其對老子思路之一種明確的否定；至於“六合”“宇宙”以及“崑崙”“太虛”包括所謂“泰清”的說法，則又明顯地爲道家加進了空間向度的思考。這就是其從“未始”到“太初”、從“泰清”到“宇宙”“崑崙”包括所謂“太虛”的基本含義。所有這些，都是沿着天地萬物之“本根”的時空維度展開的。因而可以說，道家基本上是一種宇宙論向度的思考。

二 太極兩儀：儒家天道生生之基礎

在中國思想史中，儒道歷來並稱；從思想譜系來看，則儒道兩家又是“道不同，不相爲謀”（《論語·衛靈公》）的關係。從這個角度看，儒道應當是一種對立關係。但他們畢竟生活於同一個世界，也要面對相同的問題，而天地萬物所以存在也就可以說是儒道兩家所不得不共同面對的問題。不過，由於儒家主要集中於現實的社會政治與人生問題，因而所謂宇宙萬物之何所從來的問題似乎並非其所措意，但儒家卻並非就沒有這方面的思考。比如，作爲儒家天道觀之代表的《周易·繫辭》就有“《易》有太極，是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大業”的說法；而《周易·說卦》又有所謂“昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義”。凡此，都說明儒家也有其天道宇宙論的思想。

據說孔子晚年喜《易》，“居則在席，行則在囊”^①。但從現存《易傳》動輒引用“子曰”來看，應當說其可能未必就是孔子所自著，但可以表達孔子的部分思想則是無疑的。僅從其“《易》有太極，是生兩儀”來看，它顯然是一種標誌天地萬物所以生成的宇宙論。但其所謂“《易》有太極”的說法，則既不同於老子純時間維度的“無”，也不同於莊子空間維度的“太虛”，而主要是指一種創生性的“實體”——太極。儒家在中國思想史中的主體地位，由此可見一斑。不僅如此，再從《說卦》所強調的“立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義”來看，則這個“太極”不僅是天地萬物的創生實體，而且也是宇宙萬物的運行法則與基本軌軌。

《易傳》作爲儒家天道觀的另一特點在於“生生”。這不僅不同於道家，而且可以說是完全相反的。因爲道家的宇宙論，無論是老子之“無”還是莊子之“太初”“太虛”，都具有宇宙始源之時空原點的性質，並且也是通過這一始源來說明當下的現實存在的。儒家的宇宙論則與之相反，它不僅不是從時空的維度所追溯出來的時空原點，而且所有的天地萬物似乎也都是通過“太極”之“生生”實現的。當然這種生生，由於同樣是通過時空演變實現的，因而也就具有客觀宇宙論的樣相。所不同的是，道家是以反向溯源的方式指向時空之原點，這就是其“守母以存子”的智慧；而儒家則是通過天道“生生”以從當下的現實指向未來，因而認爲“易”的根本精神就是“生生”，於是也就有了“生生之謂易”一說。但其同樣是沿着時空的維度展開的，所以儒家又認爲：“有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。”（《周易·序卦》）這裏所謂“有”與“然後有”以及從“有”到“然後有”，也同樣是借助時空形式實現的。這說明，儒道兩家都有其宇宙論，不過道家的宇宙論是指向始源之虛與無的，並通過始源之虛無以說明當下的現實；而儒家的宇宙論則是從當下的現實出發，並通過“生生”以化育萬物，所以儒家的宇宙論也就是一種人與天地萬物共同成長的宇宙論。

到了子思（約前483—前402），儒家這種以“太極”“生生”爲特徵的宇宙論又以“贊天地

^① “馬王堆帛書《要》”，《楚竹書與漢帛書〈周易〉校註》（上海：上海古籍出版社，2011），丁四新校註，第527頁。

之化育”的方式指向了“與天地參”。《禮記·中庸》云：

唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

從這個角度看，儒家似乎並不那麼關注天地萬物究竟何所從來的問題，而儒家這種宇宙不僅是人所必須介入的宇宙，同時也是人所創造並直接體現着人之精神價值的宇宙。至於《周易·序卦》所謂的“有”與“然後有”以及從“有”到“然後有”，實際上也祇是從現實存在出發所提出的一種存在邏輯上之先在性的前提而已。在這一基礎上，儒家便立足於自己的“至誠之性”以參天地之化育。比如，其所謂“唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育”（《禮記·中庸》）之類。這就是說，在儒家看來，所謂“贊天地之化育”以及“與天地參”，其實都可以通過盡其“至誠之性”的方式來實現。所以，《中庸》一開篇，就有所謂“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”一說。沿着這一進路，儒家的宇宙論不僅表現出一種強烈的人倫色彩，而且也進一步走向個體，並成爲一種個體化的世界或個體道德實踐的宇宙。

這樣看來，儒道兩家都有其天道宇宙論。不過，道家的宇宙論主要是從其客觀的存在“形式”而言的，而儒家的宇宙論則往往是從其存在的“內容”而言的，因而也就表現出強烈的人倫實踐色彩。《中庸》以後，由於孟子（約前372—前289）更多地是就“君子所性”立論，因而其所謂宇宙也就是一個“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）的世界。但由於當時儒道融合的總體趨勢，因而到了荀子（約前313—前238），也就形成了一種建立在客觀基礎上的物質演化宇宙。《荀子·王制》說：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。

荀子這裏的“有”與“無”，實際上完全是沿着物質世界的演化層級展開的，而這種層級也顯然是一種宇宙論進路。因爲，如果人們沿着從“氣”到“水火”，又從“水火”到“草木”再到“禽獸”以至於“人”的演化進程，那麼，這就不僅展現爲一種客觀的宇宙演化論，而且在荀子看來，這一進程同時也就應當成爲人的一種認知進程。所以，在荀子哲學中，同時又有關於人之認知進程的思想：“不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行而至矣。行之明也，明之爲聖人。”（《荀子·儒效》）這樣，從客觀的天地演化到人之主觀的認知修行也就連爲一個整體了。荀子對於中國思想史的深遠影響，也就表現在這一客觀的宇宙演化程序與主觀的認知進程之互爲逆運算的連接與統一上。

正因爲荀子這種儒道融合、主客統一的指向，因而由此以往，整個漢唐儒學也就表現爲一種荀學基礎上的宇宙生化論。比如，作爲漢儒專門解經的“緯書”對於“天地未分之前”就有如下分析：

天地未分之前有太易，有太初，有太素，有太極，是爲五運。形象未分，謂之太易；元氣始萌，謂之太初；氣形之端，謂之太始；形變有質，謂之太素；質形已具，謂之太極。五氣漸變，謂之五運。（《孝經鉤命訣》）

而在《周易乾鑿度》中，這種演化進程又被表達爲：

夫有形生於無形，則乾坤安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣。太初者，氣之始。太始者，形之始。太素者，質之始。氣形質具而未離，故曰渾淪。言萬物相渾成而未相離，視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。

很明顯，其前一段所謂“五運”，代表着天地萬物所以生成的五個環節，或者說是通過這五個環節的演變纔有了今天的世界；而後一段則代表着漢儒對《易》的解讀，但這一解讀也就更具有道家之反向溯源的特色了。不過，無論是前者還是後者，都是一種典型的宇宙論；而這種宇宙演化

論，同時又是與人的認知修養進程相逆而互補的。由此以往，它也就成爲中國人所廣泛認同的宇宙演化論與人倫認識論了。

三 “萬物與人，皆氣爲本”：來自佛學的批判

從兩漢之交開始，源於印度的佛教開始在中土流傳，但其真正對中國文化發生影響則是數百年之後。在玄學通過闡發道家思想試圖對兩漢經學振頑起懦而遭到失敗後，佛教纔以其般若之空觀智慧對中國的儒道兩家及其宇宙論思想發揮出批評的功能。而這種批評，又是通過中土士大夫向佛教學習，尤其是通過《肇論》的空觀智慧實現的。

僧肇（384—414）早年曾沿着玄學的進路研讀道家思想，並“獨得老莊之心要”，但他認爲，老莊思想“美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善”。^①這說明，僧肇不僅是玄學的繼續，而且也是沿着玄學的路徑來探索人生超越精神的；而玄學的“有無”“本末”之辨，也爲他提供了必要的思想基礎。所以，當鳩摩羅什（Kumārajīva, 344—413）來華時，僧肇便成爲其最早的追隨者；待其《肇論》問世，鳩摩羅什也曾讚歎說：“解空第一，肇公其人。”^②對於中土士大夫這種由玄而佛的思想經歷，湯用彤（1893—1964）曾評價說：“夫《般若》理趣，同符《老》《莊》。而名僧風格，酷肖清流，宜佛教玄風，大振於華夏也。”^③

僧肇思想雖然表現出一種由玄而佛的軌迹，但其在接受了佛教的空觀智慧後，又反過來成爲玄學的批評者；而其《肇論》也主要是圍繞着對玄學的批評展開的，旁涉儒道兩家所共有的宇宙論。比如，從老莊到玄學所討論的“有無”問題，就被僧肇從般若空觀的角度加以新的解讀和詮釋：

然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有而不即真，無不夷迹，然則有無異稱，其致一也。

……《中觀》云：物從因緣故不有，緣起故不無。尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？若有不能自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起故不無也。

……然則，萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。然則不真空意顯於此矣。^④

通過上述幾點，僧肇非常輕易地以佛教之緣起性空——所謂“不真有”“不真無”之說將玄學與道家“有生於無”的思路引向了不落有無兩邊的“不真故空”之論；而其所謂“不真空”之說，也就是宇宙萬物“不真故空”之意，意即宇宙萬物既然因緣而起、待緣而生，那麼它就“不真”，也就應當即其“緣起”而見“性空”的本質。實際上，這不僅是對道家“有生於無”的批評，同時也是對玄學“有無之辨”的揚棄與超越——將玄學“有無之辨”的宇宙論思路引向了一種超越於有無兩邊的本體追求精神。

不過，這種不落“有無”的中道智慧，卻並不是將有無兩邊一筆抹殺，而是揚棄其“有無”偏見，從而達到一真絕待的境地；同時，又使其所謂“空”充分內在於“有無”緣起之中。所以，在《不真空論》的末尾，僧肇又說：“聖人乘千化而不變，理萬惑而常通者，以其即萬物之

① [南朝梁]釋慧皎：《僧肇傳》，《高僧傳》（北京：中華書局，1992），湯用彤校註，湯一玄整理，第249頁。

② [北魏]慧達：《肇論序》，《卍續藏經》（京都：藏經書院影印，1905—1912），[宋]釋曉月註，第96冊，第196頁。

③ 湯用彤：《魏晉南北朝佛教史》（武漢：武漢大學出版社，2008），第105頁。

④ [東晉]僧肇：《不真空論》，《肇論校釋》（北京：中華書局，2010），張春波校釋，第52—56頁。

自虛，不假虛而虛物也。”^①即雖然聖人超越“有無”，但卻能夠“不變”而又“常通”，就在於聖人“即萬物之自虛，不假虛而虛物也”。用今天的話來說，就是聖人之所以能夠超越有無而又不棄有無，關鍵在於聖人是按萬物之緣起本性來對待萬物，但卻並不是以“假虛而虛物”的方式將世界虛無化。這樣一來，從原始道家的“有無”到玄學的“本末”以及儒家的“生生之道”，也就都被僧肇的般若空觀推到緣起之生化流行的層面了。

《肇論》代表了中土士人對佛教般若智慧的鑽研與理解，也代表着中印文化的融合。但在當時，這種融合卻被視爲對儒家傳統價值觀的某種“冒犯”，所以，此後的范縝（約450—515）就以其《神滅論》向佛教發起了反擊；至於其所憑藉的理論武器，則是所謂“形神之辨”。范縝之所以要以“形神之辨”的方式向佛教發起反擊，關鍵在於佛教所強調的超越追求是以“神識”的方式流行的；而所謂“形”與“實有”，則代表着儒生所守護的傳統。從捍衛傳統並維護國人之儒學信仰的角度看，范縝及其《神滅論》確有此關懷，也有這方面的作用。但如果從中外文化交流以及中國文化之發展的角度看，則《神滅論》不僅表現了傳統的某種慣性與惰性，而且也阻礙了中國傳統思想之提升與發展。比如，范縝的《神滅論》一起始就寫道：

問曰：子云神滅，何以知其滅耶？

答曰：神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。

問曰：形者無知之稱，神者有知之名。知與無知，即事有異。神之與形，理不容一。形神相即，非所聞也。

答曰：形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用，形之與神，不得相異。^②

在這一自設賓主的問答中，范縝主要表達了三層意思：第一，“神即形也，形即神也”，形與神是高度的統一；第二，形與神的差別主要表現在其不同的作用——形質神用上；第三，形與神本質不異——根本就不是兩種存在，而是同一存在之兩種不同的屬性及其作用表現——“形稱其質，神言其用”，因而二者必須徹底統一於形。從儒家傳統來看，這三層含義自然是形與神之連貫性的統一，而其目的則主要在於強調“形”所代表的實然存在之基礎性地位，從而否定“神”之獨立存在的可能。所以，其第一點所謂“神即形也，形即神也”主要就在於肯定二者必須統一於“形”而不是“神”。爲什麼既認爲二者是互爲相即統一的關係同時卻又肯定其祇能統一於“形”而不是“神”呢？因爲其“形”與“神”之間的兩個“即”字，並不是完全相同的含義。爲了說明其差別，范縝又用“形質神用”來對其“神即形也，形即神也”進行補充，意即在二者的相“即”關係中，其具體所指是根本不同的。所謂“神即形也”是指“神”就內在於“形”之中，並始終以“形”作爲自身的存在基礎，包括其不能超越於“形”的限制之外；而所謂“形即神也”則是指“形”本身就包含着“神”，也包括“神”的作用於其中（實際上，范縝的這一說法並不周延，因爲不能說有了“形”就必然會有“神”^③）。在這一基礎上，自然也就可以說明“形之與神，不得相異”的關係了，當然也就可以說明“形謝則神滅”的道理了。

范縝爲什麼要如此費心地論證“形謝則神滅”的道理呢？無論是從對象認知還是思辨探討的角度看，所謂“形神關係”都可以說是一種值得深入討論的問題，因爲它本來就是人所不得不面對的兩種不同的存在形式，所以纔會有范縝“神即形也，形即神也”以及“形之與神，不得相異”之所謂統一的說法。但無論是對范縝還是對於當時作爲其論敵的佛教徒來說，這個問題都不是一個實然的對象認知或思辨的智力探討的問題，而首先是一個標誌其人生方向抉擇的價值信仰問題，這可能也就是范縝始終堅持“不賣論求官”的根本原因。

① [東晉]僧肇：“不真空論”，《肇論校釋》（北京：中華書局，2010），張春波校釋，第58頁。

② [南朝梁]范縝：“神滅論”，《大正藏·弘明集》（東京：大正一切經刊行會，1934），第55頁。

③ 對於這一點，荀子就有極爲清醒的認識：“水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生亦且有義，故最爲天下貴也。”（《荀子·王制》）所謂“有氣而無生”“有生而無知”等說法，正說明有前者未必就有後者，這也可以說是“形”對於“神”之包含卻並不周延的表現。

從人生價值觀的角度看，范縝之所以既要堅持以“形”統“神”又要堅持以“形”滅“神”，關鍵在於當時所謂“神”主要為佛教徒所提倡。而在范縝看來，祇有將“神”徹底歸之於“形”，纔代表着儒家對於佛教之主體性地位，從而纔能真正闡揚儒家之正道。所以他說：“宗廟郊社，皆聖人之教述；彝倫之道，不可得而廢耳。”^①這說明，正是從反佛的立場出發，范縝纔頑強地堅持既要以“形”統“神”復又以“形”滅“神”的。

范縝之存形滅神雖然代表着儒佛在人生價值觀上的分歧與對立，但從哲學角度看，則又可以說是超越的本體論視角與實然的宇宙論視角分歧的具體表現。所以，當佛教在中土生根之後，儒道兩家所共同堅持的宇宙論視角也就遭到了來自中國佛教徒的激烈批評。而在這方面，華嚴五祖宗密（780—841）所著的《原人論》最具有代表性。其一起始就指出：

今習儒道者，祇知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身；遠則混沌一氣，剖為陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人，皆氣為本……策勤萬行，明因果始終，推究萬法彰，生起本末，雖皆聖意而有實有權。二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。^②

儒道二教，說人畜等類，皆是虛無大道生成養育。謂道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生萬物……所言萬物皆從虛無大道而生者，大道即是生死賢愚之本，吉凶禍福之基，基本既其常存，則禍亂凶愚不可除也，福慶賢善不可益也，何用老莊之教耶？……且天地之氣，本無知也，人稟無知之氣，安得歛起而有知乎？草木亦皆稟氣，何不知乎？……然則《詩》刺亂政，《書》讚王道，《禮》稱安上，《樂》號移風，豈是奉上天之意，順造化之心乎？是知專此教者，未能原人。^③

宗密的這一批評，從形式上看是圍繞著其理論是否“原人”——是否窮究人生根本的角度展開的，實際上則是以佛教的超越追求精神對儒道兩家所共同堅持之實然宇宙論視角的一種明確批評。所以，他雖然圍繞能否“原人”、是否“實教”而展開，而其根本依據，則是一種超越的本體論視角。這種本體論視角，以佛教的語言表達，就是一種超越於“有無”偏見的空觀；由於佛教並不承認有真實存在的本體，因而其超越的本體論思想也祇是表現為一種“空觀”。正是從這種本體論視角出發，纔能對儒道二教“萬物與人，皆氣為本”提出“二教唯權”的批評；也正是從超越的本體論視角出發，纔能對儒家的“《詩》刺亂政，《書》讚王道，《禮》稱安上，《樂》號移風”提出所謂“豈是奉上天之意，順造化之心”的反詰。這說明，雖然超越意識為儒道所共有，但如果這種超越追求不能突破宇宙論視野的限制，那麼儒道二教也就祇能停留於“權教”的範圍。

從僧肇以超越“有無”的方式突出“空觀”，到范縝之“以形滅神”的方式護衛“聖人之教”，再到宗密“二教唯權，佛兼權實”的“三教”定位，明確地凸顯了儒道二教沿時空維度之宇宙論思考的局限性。所以，當范育在《正蒙序》中提到所謂“而其徒侈其說，以為大道精微之理，儒家之所不能談，必取吾書為證。世之儒者亦自許曰：‘吾之六經未嘗語也，孔孟未嘗及也’，從而信其書，宗其道，天下靡然同風”^④的現象時，也就絕不是全無根據的說法。

四 “太極”與“太虛”：從邵雍到張載

從僧肇、范縝到宗密，雖然幾乎沒有提到“太虛”，但他們的辨析對於理解張載哲學中的“太虛”概念卻極為重要。因為“太虛”本來就是從宇宙論之空間的角度提出的，而兩漢之交傳入的佛學以及漢唐時代中國士大夫對於佛學的吸收與消化，也對儒道兩家之宇宙論的重新解讀提供了

① [南朝梁]范縝：“答曹舍人”，《大正藏·弘明集》，第59頁。

②③ [唐]宗密：“原人論·序”，《中華大藏經》（北京：中華書局，1996），第98冊，第458、458—459頁。

④ [宋]范育：“《正蒙》序”，《張載集》，第4—5頁。

一種超越的思想視角，因而，“太虛”之新含義也就呼之欲出了。這主要是通過從邵雍（1011—1077）、周敦頤（1017—1073）到張載之不懈探索實現的。而他們的理論創造，也就開啓了一個時代，這就是宋明理學時代。

先從邵雍來看。邵雍是北宋五子中最年長的一位。就兩宋理學“出入佛老，返於六經”的經歷來看，邵雍也處於北宋五子通過儒道融合以爲儒學“造道”的起點上；就其爲人風範而言，則邵雍基本停留於儒道之間，可以說是半儒半道式的人物。比如，其以皇、王、霸、伯爲主要內容的《皇極經世》，就是一種“爲探討宇宙衍化而建立別開生面宇宙衍化程序。元會運勢乃其演化流程。一元十二會，十二萬餘年。以天道之陰陽消長定人事興衰，論定宇宙亦有生有滅。人當以天人統一心態對待宇宙衍化”^①。至於其以“反觀”爲特徵的觀物法，也就是“不以我觀物，以物觀物之謂也”；而所謂“不以我觀物”，又是因爲“我與人皆物也”，^②因而就要透過物的視角來觀察人生世界。所以，蕭漢明指出：“邵雍的學術思想，基本上是以道家爲根基整合儒家，而不是以儒家爲根基整合道家。”^③邵雍實際上是以道家的和光同塵智慧與陰陽消長之數來表達儒家的人倫世教關懷的。

但祇要涉及天地萬物之具體生成，則邵雍的解釋基本上又屬於儒家的思路。比如，對於天地萬物所以生成的問題，邵雍就有如下解釋：

太極既分，兩儀立矣。陽上交於陰，陰上交於陽，四象生矣。陽交於陰、陰交於陽而生天之四象，剛交與柔、柔交於剛而生地之四象，於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。^④

太極，道之極也；太玄，道之玄也；太素，色之本也；太一，數之始也；太初，事之初也。其成功則一也。^⑤

顯然，前者是對《周易》的解釋，後者則是對揚雄《太玄》的解釋，但卻無一例外地是以所謂“太極”作爲“兩儀”“四象”“八卦”之根本依據的。邵雍爲儒家“造道”的努力，也就首先體現在其對儒道融合之宇宙生化論的繼承上。

在這裏，有一點必須略加說明：既然儒道兩家的宇宙論都遭到了來自佛教超越追求精神的批評，爲什麼北宋五子的“造道”追求卻仍然無法擺脫傳統的宇宙論窠臼呢？這主要存在兩個方面的因素：其一，天人合一代表着儒家的核心觀念，雖然儒家的宇宙論受到批評，但儒家的天道觀念則是根本不能放棄的。而天道觀念的變革，必然會導致從思想觀念到理論形態的一種根本性變革；而在這場變革剛剛開始的時候，則必須借助傳統的既有觀念來表達新思想。其二，對儒家天道宇宙論的批評主要來自佛教，而對“出入佛老，返於六經”的道學家來說，他們當時還祇能借助儒道兩家所共有的天道宇宙論來表達自己的“造道”追求。

所以，與邵雍同時崛起的周敦頤，也仍然是通過其《太極圖說》來表達儒家的天道宇宙論思想。周敦頤歷來被視爲道學之祖，這主要有三個方面的原因：其一，在理學“出入佛老，返於六經”的思想經歷中，周敦頤不僅吸取道家思想，而且已經開始吸取佛家的思想了——理學“出入佛老”的思想歷程到周敦頤已經全面展開了。其二，周敦頤是理學宗主二程（程顥、程頤）的老師，這自然會加重其在理學中的地位。其三，在價值觀方面，周敦頤也比邵雍體現出更純正的儒家人生價值觀，其不辭小官就是一種典型表現，而不像邵雍那樣祇做人間的隱士。除此之外，周敦頤的理論建構本身也表現出了很大的進步。比如，其《太極圖說》所展現的宇宙生化圖式：

無極而太極。

① 唐明邦：“邵雍尊儒崇道的先天易學”，《道家文化研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012），第26輯，第136頁。

② [宋]邵雍：“觀物內篇”，《邵雍集》（北京：中華書局，2010），第49頁。

③ 蕭漢明：《道家功夫，仙人氣象——讀邵雍〈擊壤集〉》，《道家文化研究》，第26輯，第161頁。

④ [宋]邵雍：“觀物外篇”（中之上），《邵雍集》，第107頁。

⑤ [宋]邵雍：“觀物外篇”（下之下），《邵雍集》，第164頁。

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。五氣順佈，四時行焉。

五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生，各一其性。^①

這顯然是一種典型的宇宙生化路線，其從“無極而太極”到“陽變陰合”“五氣順佈”，也就是宇宙生化的幾個關節點。從這個角度看，周敦頤的《太極圖說》實際上也就是漢代儒學的宇宙生化論。但周敦頤的貢獻並不在這裏，而主要在於其匯通《易》《庸》的《通書》，而《通書》之重要又在於其從人生的角度所提出的“誠，五常之本，百行之源也”^②；更重要的還在於，其提出了“志伊尹之所志，學顏子之所學”^③。這說明，其超越追求精神已經從人生實踐的角度表現出來了。所以，在《養心亭說》中，周敦頤就提出了“聖賢非性生，必養心而至之”^④；再從其“天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁也；成，義也”^⑤來看，也說明周敦頤是直接賦予自然以道德的含義的。

但在周敦頤的思想中，正像其直接賦予自然以道德的含義一樣，他以宇宙生化論為特徵的天道觀與其以道德為本體的人生實踐論之間確實存在着某些需要辨析的因素。因為，其以自然生化為特徵的天道宇宙論，根本不足以支撐其關於人生超越的道德追求精神。而宋明理學的這一重大任務，恰恰是通過張載的太虛本體論纔得以充分顯現出來的。

張載與邵雍、周敦頤屬同代人，年齡差距也不超過十歲，而無論是其思想還是著作也都是接近晚年纔成熟的。張載的這一特點，就使其較為完整地展現了理學“出入佛老，返於六經”的思想經歷——其早年在接受范仲淹（989—1052）“讀《中庸》”的建議後，“雖愛之，猶未以為足也，於是又訪諸釋老之書，累年盡究其說，知無所得，反而求之六經”。^⑥這樣一種思想經歷，就使張載絕不滿意於僅僅“出入佛老”的層面，而是在廣泛汲取佛老超越追求智慧之後“與之較是非，計得失”^⑦，從而與佛老“奮一朝之辨”^⑧！

張載的這種擔當精神，就使他比其理論先驅邵雍、周敦頤展開了更大的理論規模，也展開了更為深遠的思考。比如，他首先展開對漢唐儒學的反思，認為“知人而不知天，求為賢人而不求為聖人，此秦漢以來學者大蔽也”^⑨；又指出，“孔孟而後，其心不傳，如荀揚皆不能知”^⑩。張載的這樣一種反思，就使其理論探討必須達到一種超越漢唐儒學、超越於荀揚理論建構的高度。另一方面，張載的儒家立場自然是無可置疑的，但他的儒家立場及其反佛又完全不同於范縝的反佛：范縝的反佛是既以“形”統“神”復以“形”滅“神”，意即儒家不僅不應當承認有“神識”一說，而且還必須將“神”徹底歸之於“形”，但張載在其《正蒙》中卻明確肯定“神識”的存在。比如，其所謂“散殊而可象為氣，清通而不可象為神”（《太和》篇）、“聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣”（《太和》篇）、“神者，太虛妙應之目”（《太和》篇）、“神，天德；化，天道。德，其體，道，其用”（《神化》篇）、“氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有”（《乾稱》篇）、“大率天之為德，虛而善應，其應非思慮聰明可求，故謂之神”（《乾稱》篇）等等，說明原本為范縝所極力排除的“神”，現在卻被張載視為儒家反佛之基本憑藉——所謂“天德”的具體表現了。這說明，無論是張載的辟佛排老還是其為儒學“造道”，也都必然會站在更高的理論高度，即體用不二而天人合一的基礎上。

① [宋]周敦頤：“太極圖說”，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990），第4—5頁。

② [宋]周敦頤：“誠下”，《周敦頤集》，第15頁。

③ [宋]周敦頤：“志學”，《周敦頤集》，第23頁。

④ [宋]周敦頤：“養心亭說”，《周敦頤集》，第52頁。

⑤ [宋]周敦頤：“順化”，《周敦頤集》，第23頁。

⑥ [宋]呂大臨：“橫渠先生行狀”，《張載集》，第381頁。

⑦ [宋]張載：“正蒙·乾稱”，《張載集》，第65頁。

⑧ [宋]范育：“《正蒙》序”，《張載集》，第5頁。

⑨ [元]脫脫等：“宋史·張載傳”，《張載集》，第386頁。

⑩ [宋]張載：“經學理窟·義理”，《張載集》，第273頁。

最重要的一點還在於，張載完全拋開了爲邵雍和周敦頤所共同繼承的“太極”，明確認爲“太虛無形，氣之本體”，這就將“太虛”提升到“氣之本體”的高度了。所以，張載進一步申論說：

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。^①

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。^②

從前者“太虛無形，氣之本體”到後者“由太虛，有天之名”，表明張載已經明確地捨棄了爲邵雍、周敦頤所共同堅持的以“太極”詮釋天道的進路，從而認爲“太虛”既是“氣之本體”，同時又是天之定名——所謂“由太虛，有天之名”，正是指“太虛”與“天”的必然性關聯而言的，這是根本不同於其後面“合虛與氣，有性之名”與“合性與知覺，有心之名”之所謂“有”的。因爲，“有”是可以“有”但卻可能未必“有”；而“由太虛，有天之名”則是指“天之名”本身就由“太虛”所直接規定。“太虛”在張載哲學中的本體地位，由此也就明確地顯現出來了。

五 三“太”的內涵及其多角度互證

《宋史·張載傳》認爲，張載的思想是“以《易》爲宗，以《中庸》爲體，以孔孟爲法”。對於這一見解，人們可能會產生兩方面的疑問：其一，既然張載是“以《易》爲宗”，爲什麼他不直接繼承《易傳》所謂“《易》有太極，是生兩儀”之成說，反而選擇了莊子的“太虛”作爲其天道本體呢？關於這一點，最直接的原因當然是“一物而兩體，其太極之謂與！”^③而以這一點證之於《正蒙·參兩》的“一物兩體，氣也”，那麼張載的“太虛無形，氣之本體”就絕不可能是指“氣”之自體而言；至於“客感客形與無感無形”的對比性言說，也說明這裏的“本體”祇能是指超越於“氣”的本體而言，而不是指“氣”之自身而言的。因爲，如果張載以“氣”爲天道本體，那就不會出現“由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名”之類的說法了。如果“太虛”與“氣”是“一物兩體”的表現，那麼“合虛與氣”就完全是同義反復，成爲一事物自身與自身的合一了。所以，無論是“太極”還是“氣”，都不是張載哲學中的“本體”概念。

其二，既然張載“以《易》爲宗”，那他爲何要繞開《易傳》，轉而引進莊子的“太虛”作爲儒家哲學的形上本體呢？這首先是由“太虛”的存在屬性決定的。“太虛”是作爲莊子對老子“有生於無”之時間維度的反向追溯之否定出現的，並且也是作爲空間概念或宇宙的空間原點提出的，因而這種空間的含義也就構成了張載對“太虛”繼承的前提基礎，並在張載哲學中得以運用和保存。比如，“氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，《易》所謂‘網緼’，莊生所謂‘生物以息相吹’‘野馬’者與！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……爲風雨，爲雪霜，萬品之流行，山川之融結……”，“氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水”；^④再比如，“云物班佈於太虛者，陰爲風驅，斂聚而未散者也”^⑤。凡此所論，當然都建立在“太虛”之空間指謂的基礎上，也都可以作空間的含義理解。甚至，就是張載對太虛之極具本體含義的規定，也仍然可以看出其空間含義的影子。比如：

誠則實也，太虛者天之實也。萬物取足於太虛，人亦出於太虛，太虛者心之實也。

金鐵有時而腐，山嶽有時而摧，凡有形之物即易壞，惟太虛無動搖，故爲至實。

言虛者未論陰陽之道。

靜者善之本，虛者靜之本。靜猶對動，虛則至一。^⑥

①②④ [宋]張載：“正蒙·太和”，《張載集》，第7、8、9頁。

③ [宋]張載：“正蒙·大易”，《張載集》，第48頁。

⑤ [宋]張載：“正蒙·參兩”，《張載集》，第12頁。

⑥ [宋]張載：“語錄”（中），《張載集》，第324、325頁。

在這些論述中，從所謂“太虛者天之實也”到“太虛者心之實也”，其實祇是強調“萬物取足於太虛，人亦出於太虛”而已。在張載看來，空間就是一切事物發育成長的前提基礎。至於所謂“金鐵有時而腐，山嶽有時而摧，凡有形之物即易壞”則在於突出“太虛”之“無形”的本質，因而它也就是超越於一切有形存在的“至實”；而所謂“至一”，則是因為“太虛”還具有超越“動靜”、超越“善惡”的本質。所有這些，都是立足於“太虛”之空間含義而言的，也都可以從空間的角度得到說明。

雖然張載是從空間的角度繼承莊子“太虛”概念的，但在兩人的思想中，其“太虛”所起的作用又是根本不一樣的。在莊子思想中，“太虛”首先是作為老子“有生於無”之時間維度的否定者出現的，至於其所起的作用，則主要是通過對純時間維度的否定從而轉向一種時空統一的維度。但在張載哲學中，“太虛”首先是作為天地萬物發育成長之前提與基礎被引進的，其所謂“至實”——不可或缺的第一存在、“至一”——亙古不變的原則就指此而言；至於所謂“言虛者未論陰陽之道”，尤其表現了這一特點（陰陽之道還未曾出現，因而也就無從言說）。在張載看來，空間不僅是時間意義的賦予者（祇有時間而沒有空間的宇宙根本就無意義可言），而且也祇有在一定空間的基礎上，所謂宇宙天道纔能表現出發育萬物的特徵。正是在這個意義上，張載纔一定要繞開《易傳》、繞開邵雍和周敦頤的共同選擇，將莊子的“太虛”作為“太極”的取代者引進其哲學體系。因為，“太極”作為創生實體固然要在時間中展現自己的創生功能，但如果沒有“太虛”所代表的空間，則其創生功能根本就無從展開。所謂“言虛者未論陰陽之道”，不僅說明“太虛”就是“陰陽之道”的創生前提，而且也是“太極”這一創生實體得以展開的前提基礎。

正因為“太虛”的空間指謂以及其“無形無象”的特色，因而也就為張載的辟佛排老提供了必要的理論武器。比如，老子是以“無”標宗的，而佛教徒則侈談“緣起性空”^①，但在張載看來，這都陷入了“體用殊絕”。他指出：

若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，入老氏“有生於無”自然之論，不識所謂有無混一之常；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。^②

在這裏，張載認為，如果將“太虛”與“氣”包括“太極”視為一種前後相生的關係，那麼，由於“虛無窮，氣有限”，因而也就必然會淪落為“有生於無”。顯然，這裏的“太虛”既具有“無”的品格，但其與“氣”又不是一種前後相生的關係，而應當是一體並在的相互包含關係。反之，佛教是以“萬象為太虛中所見之物”，則“太虛”不僅具有“空”或空間的含義，而且佛教這種看法又必然會導致“物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有”的毛病。這說明，在張載看來，“物與虛”“形與性”“天與人”都必然是一種內在一致的不可分割的關係。

在這一基礎上，張載又從三個方面賦予“太虛”以價值含義。首先，“太虛”在莊子那裏，是作為時間之“無”之扭轉與補充而提出的；而其所謂的空間，從“崑崙”“泰清”到“太虛”也都是作為純粹的空間概念出現的，並不包含其他方面的含義。但在張載哲學中，“太虛”不僅超越於天地萬物，並且也是作為一切有形事物之存在依據出現的，因而也就是時間的意義之源。從這個角度看，張載顯然已經規定了“太虛”之價值賦予者的含義。其次，在莊子哲學中，“太虛”作為空間祇是萬物存在的一種“形式”；但在張載哲學中，“太虛”已成為天道生生的前提與基礎了。這就將儒家的“生生”之德置於“太虛”的基礎上了，所謂“太虛者天之實也”“太虛

^① 關於佛教的“緣起性空”，其中的“空”祇是“萬法無自性”的涵義，並不是說在萬物存在背後有一個“空”作為本體。但對於儒家的主體與本體相統一之追求精神而言，則這種“空”就成為其“萬法”得以顯現的本體了。就對佛教的理解而言，這樣的理解自然是不到位的，但在儒佛對峙背景下，從儒家的主體與本體追求精神出發，則必然會得出佛教以“空”為本的結論。實際上，這也是儒家主體與本體立場的自然表現。

^② [宋]張載：“正蒙·太和”，《張載集》，第8頁。

者心之實也”“萬物取足於太虛”，包括所謂“虛者天地之祖，天地從虛中來”^①等等，也就由此而成立。而其關於“太虛”的“氣之本體”以及“至實”“至一”的規定，也同樣是由其作爲天道“生生”之前提與基礎而來的。再次，張載明確指出：“天地以虛爲德，至善者虛也”^②以及“神者，太虛妙應之目”，“神，天德；化，天道”等等，也都可以從“太虛”之發育萬物、涵容萬物並虛而善應上得到說明。這樣，張載實際上是以儒家的道德精神改鑄了“太虛”，既使其成爲天德的具體表現，同時又使其成爲儒家辟佛排老的本體依據。

在張載哲學中，三“太”（太虛、太極、太和）中的第三個“太”，就直接源於《周易》的“保合太和，乃利貞”一說。由於張載的思想探討是“以《易》爲宗”，因而人們也往往會根據《周易》的“太極兩儀”之說而更願意將“太和”理解爲陰陽二氣的直接統一。但由於“太虛”地位的凸顯，因而所謂“太和”也就不能完全依據《易傳》的“太極兩儀”之說來理解，而必須顧及其“太極”“太虛”與“太和”的相互規定與相互限制作用。《正蒙》開篇即寫道：

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相湯、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！散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。不如野馬、絪縕，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學《易》者見此，謂之見《易》。^③

在這一段對“太和”的描述中，由於其“中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相湯、勝負、屈伸之始”，因而也可以說是滿足於“太和”作爲陰陽二氣之直接統一的基本條件的。但由於“太和”同時又包括“散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神”，因而其“太和”之道就不僅僅是所謂陰陽二氣的直接統一，而是作爲天道本體之“太虛”與作爲宇宙演化發展動力之“太極”的統一及其具體表現。當然，從這個角度說，所謂陰陽二氣的統一也必然包含着“太虛”與“太極”的統一，因爲後者就內在於前者之中。這也就是張載論“太和”之道而又包括“散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神”的原因。所以說，張載的“太和”之道並不是宗密所批評的“近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身；遠則混沌一氣，剖爲陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人，皆氣爲本”。因爲，如果張載的“太和”僅僅就是指陰陽二氣的統一，那麼其哲學說到底也就是一元平面的氣本氣化論，而其引進“太虛”並賦之以“天德”的說法也就全無意義了。實際上，祇有“太虛”與“太極”之立體性統一，纔撐開了“太和之道”，拓展了理學形上形下相統一的世界。

這樣一來，所謂三“太”也就成爲張載哲學體系的一個濃縮了。所謂“太和”，即指“太虛”與“太極”之立體性統一；而所謂“太虛”，則以“無形無象”的方式指謂宇宙天道的形上本體；至於“太極”，也就指“一物兩體”——陰陽二氣的直接統一。就其關係而言，“太虛”也就內在於“太極”之中、內在於陰陽二氣之中。這正是張載從不反對氣化流行說的根本原因。而虛氣相即、本體與流行的統一，也就正好表現着《周易》所謂“不遺、不流、不過”^④的精神。否則，如果僅就張載對氣本氣化的分析而論，則其遠遠沒有達到漢代緯書之所謂“四環節說”或“五運說”的高度，更談不到對漢唐儒學的批判與提升了。

六 張載天道觀的形成及其人生論指向

在中國思想史研究中，張載哲學往往被理解爲氣本論；而整個宋明理學又被劃分爲氣本論、

① [宋]張載：“語錄”（中），《張載集》，第326頁。

② [宋]張載：“語錄”（中），《張載集》，第326頁。他還指出：“氣之蒼蒼，目所止也；日月星辰，象之著也，當以心求天之虛。大人不失其赤子之心，赤子之心不可知也，以其虛也。”這也可以說是張載並不以“氣”爲本而以太虛貫通天人並以之作爲人之認知的究極指向的表現。

③ [宋]張載：“正蒙·太和”，《張載集》，第7頁。

④ [宋]張載：“正蒙·乾稱”，《張載集》，第65頁。

理本論、心本論三系，或簡稱為氣學、理學、心學。實際上，無論是氣本論、理本論、心本論，還是所謂氣學、理學、心學，往往是根據思想家所提到的名詞概念之多少來定位的。從嚴格的思想分析的角度看，這樣的說法難免存在一定的模稜兩可之處。

具體到張載哲學之氣本論的定位來看，情況則要稍微複雜一些。因為，它並不僅僅是套解“兩軍對壘”模式所得出的結論，而首先是源於明代氣學的自覺塑造。明代理學總體上可以說是對程朱理學的繼承，黃宗羲（1610—1695）所謂的“‘此亦一述朱，彼亦一述朱’耳”^①、《明史·儒林傳》所概括的“明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔”^②，都是對明代理學寫實性的描述。但自從羅欽順（1465—1547）繼承程朱而又不滿於“朱子終身認理氣為二物”^③之後，明代理學中自覺繼承程朱的一系也就開始向張載復歸；而這一復歸，也就形成了所謂“通天地，亙古今，無非一氣而已”^④的氣學，而程朱的“天理”也就完全演變為“氣之條理”了。由此之後，又經過從王廷相（1474—1544）到王夫之（1619—1692）持續不懈的努力，張載終於被詮釋為一個氣本氣化論者（張載的“太虛”遭到王廷相“佛氏之見”的清洗就是其具體表現）。

從這一過程來看，張載哲學之氣本論的定位原本就緣於明代氣學與佛教的理論抗衡以及其對程朱理學的反思與批評；而氣學的走向又使其表現出一種將佛教徹底排除於中國文化之外的民族粹主義傾向。其實，這種傾向當時就遭到了王守仁（1472—1529，號陽明）“三間房”^⑤比喻的批評。但是，當一種思潮成為整個民族的思維習慣之後，它往往就會表現出某種頑強的慣性；所以到明末，當顧炎武（1613—1682）與李顥（1627—1705，號二曲）討論體用問題而顧炎武又以所謂“生平不讀佛書”^⑥來為自己辯解時，也就遭到李顥的如下提醒：“不讀佛書固善……若欲研學術同異，折中二氏似是之非，以一道德而抵狂瀾，《釋典》《玄藏》亦不可不一寓目。譬如鞠盜者，苟不得其賊之所在，何以定罪？”^⑦顯然，明代理學的斥佛排老實際上已經演變為以“不讀佛書”來作為其純儒身份的標誌了，這就祇能使理學之路越走越窄，思想資源越取越少，因而反倒是積極吸取佛學的心學一系，纔真正代表着宋明理學的高峰。就張載而言，其本人從不以所謂氣學自居，至於離張載最近的二程、朱熹（1130—1200）也並不以氣學視張載，因而，林樂昌關於二程評價張載之所謂“立標以明道”的詮釋以及朱熹與弟子關於張載“指理為虛”的討論，反而是最近接張載哲學之本來面貌的。^⑧在這個基礎上，以“氣學”或“氣本論”來指謂張載哲學，非但不能準確概括其哲學特質，也不足以揭示其理論貢獻。

總體而言，中國傳統儒學均可以稱為天人合一之學。如果要細分，所有哲學都可以分為天道觀與人生論兩大部分——天道觀代表着其“世界”的形成，人生論則代表着其哲學思考包括對所謂修養工夫進行落實的具體進路，這兩個方面可以說是一種互逆而又互證的關係。而這兩個方面的統一，也就足以概括其整個哲學了。

從天道觀來看，張載哲學屬於以“太和之道”為代表的虛氣相即之學（這也就是其以“太和所謂道”作為整個《正蒙》之開篇的原因），意即“太虛”與“太極”的統一。由於“太極”本身就具有“一物兩體”之陰陽統一的性質，因而張載哲學中也就必然包含着氣化生生方面的內容，這又是其“中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生網緼、相湯、勝負、屈伸之始”的根本

① [明]黃宗羲：“姚江學案”，《明儒學案》（北京：中華書局，2013），第178頁。

② [清]張廷玉等：《明史·儒林傳·序》（北京：中華書局，1987），第7222頁。

③④ [明]羅欽順：《困知記》（北京：中華書局，1990），第29、4頁。

⑤ 王守仁云：“二氏之用，皆我之用：即吾盡性至命中完養此身謂之仙；即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒學不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共為一廳，儒者不知皆吾所用，見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之，而已則自處中間，皆舉一而廢百也。”[“王陽明年譜”（三），《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），第1289頁。]

⑥ 這是李顥對顧炎武來信的復述。參見 [明]李顥：“答顧寧人先生”，《二曲集》（北京：中華書局，1996），陳俊民點校，第151頁。

⑦ [明]李顥：“答顧寧人先生”，《二曲集》，第152頁。

⑧ 林樂昌：“論張載對道家思想資源的借鑒與融通——以天道論為中心”，《哲學研究》2（2013）：38—46。

原因。但張載的天道觀又不能僅僅歸結為氣學或氣本論，因為離開了“太虛”，不僅其所謂“散殊而可象為氣，清通而不可象為神”無法說明，而且其整個哲學也就成為“野馬”“網緼”——所謂“萬物與人，皆氣為本”的氣化流行之學了。更重要的是，作為“氣之本體”的“太虛”，不僅承擔着張載與佛老之“空”“無”本體對接的任務——支撐整個天人架構，而且也是其批判佛老由“空”“無”所表現的“體用殊絕”毛病的天道基礎或理論平臺。這樣一來，整個儒家的天道觀也就以虛氣相即——“太虛”與“太極”之立體性的統一建構起來了。

由天道觀到人生論，其體用兩層世界以及其體用不二的統一指向也就落實在現實的人生中。先看張載的“自道”，再看其由“自道”所展現之人生修養進路：

須知自誠明與自明誠者有異。自誠明者，先盡性以至於窮理也，謂先自其性理會來，以至於窮理；自明誠者，先窮理以至於盡性也，謂先從學問理會，以推達於天性也。某自是以仲尼為學而知之，某今亦竊希於明誠，所以勉勉安於不退。^①

儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，《易》所謂不遺、不流、不過者也。^②

這兩段話，前者是張載的“自道”，後者則是儒家人生認知與主體道德修養的基本路徑；而這一路徑的指向，就是所謂誠明一致——既是盡性與窮理的統一，同時也是對天道觀之虛氣相即——“太虛”與“太極”統一的實現與落實，也就是“天人合一”之學，即“致學而可以成聖，得天而未始遺人”之學。因而，所謂誠明一致，不僅是以虛氣相即、“太虛”與“太極”的統一作為天道依據，同時也是其雙重人性、大心小心以及見聞之知與德性所知具體統一的表現。

但這裏也存在一個問題：從張載哲學的展開進程來看，是一種從天道觀到人生論的展現邏輯；但就張載哲學之具體發生而言，卻又並非是沿着從天道觀到人生論的邏輯而展開。對於這一問題，王夫之曾有兩段非常精彩的評論：“微有宋諸先生洗心藏秘，即人事以推本於天，反求於性，以正大經，立大本……”“有宋諸先生，推極於天而實以之性，核之以心得，嚴以躬修，非故取其顯者而微之，卑者而高之也。”^③從王夫之的這一評點來看，雖然張載哲學是沿着從天到人的邏輯而展開的，但就其具體形成來看，卻可能是沿着從人生到天道的思索而形成的。就此而言，與其從“稽天窮地之思”的角度來理解張載哲學的理論規模，不如從宋初的道德理想主義思潮及其“為萬世開太平”的“造道”關懷與擔當精神來理解其具體形成。這也許就是張載在《正蒙》的第一段就明確斷言的“不如是，雖周公才美，其智不足稱也”^④的根本原因。

[編者註：該文為作者主持的中國社會科學基金重大項目“宋明道學核心價值研究”（15ZDB008）的前期成果。]

① [宋]張載：“語錄”（下），《張載集》，第330頁。

② [宋]張載：“正蒙·乾稱”，《張載集》，第65頁。

③ [明]王夫之：《讀通鑿論》，第555頁。

④ [宋]張載：“正蒙·太和”，《張載集》，第7頁。