

## 張橫渠氣論之詮釋：爭議與解決

王，開府  
台湾師範大学：教授

<https://doi.org/10.15017/18188>

---

出版情報：中国哲学論集. 26, pp.20-41, 2000-10-30. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 張橫渠氣論之詮釋

——爭議與解決

王 開 府

## 一、前 言

張橫渠之學本來不祇是論「氣」，其為學旨趣也未必在論「氣」，但其為學之重要機緣為批判佛老之學，而其用以批判的主要理論，便建立在所謂「太虛即氣」（正蒙·太和）上，因此「氣」論在其理論體系中實居有關鍵之地位。當時程明道、程伊川以及後來的朱子就曾針對其論「氣」之說，頗表異議。而現代學者對橫渠之「氣」為唯物或唯心，其氣論是一元論或二元論也有很大的爭議，因此「氣」成為探討橫渠之學的重要論題。

本文的重心即放在橫渠論「氣」之有關思想上。透過當代學者的不同詮釋，明其爭議之關鍵問題，並試予解決，以確定橫渠「氣」之意義，與其他有關之重要概念。對於橫渠氣論之文獻學的考察，其思想淵源、時代因素與地理背景，理學家對其批評之細節，和對後代的影響等，學者論之已詳，沒有多大爭議，本文就不再贅述。至於歷代前賢對橫渠思想之解讀與詮釋，如明代王廷相、清代王船山之說，因涉及更多的文獻與討論，本文篇幅有限，暫置不論。

## 二、有關的研究文獻

有關橫渠思想的一手資料，一般都使用北京中華書局一九七八年所編校出版的《張載集》，本文也依據此書論述。日本學者山根三芳有《正蒙》之譯注本，由東京明德出版社一九七〇年出版。該書附有中、日之註解書目錄，並編輯中、日有關之思想史及論文目錄，所收錄之文獻至一九六九年爲止。此外，宮崎順子有《張載研究論著目錄》一文，發表於一九九〇年大阪市立大學大學院文學研究科編的《人文論叢》第一九期。該文蒐集一九三四至一九八六年中，日有關橫渠之研究文獻，共一一六種。可見關於橫渠之研究已相當豐富。不過在這個時期中，有些研究論著仍被遺漏。<sup>2</sup>有關橫渠的專著並不多。日本方面的專著，尚未見錄。中國和台灣方面，則有一些。至於韓國方面的文獻，因筆者不諳韓文，祇好從闕。

## 三、中國（大陸）學者的詮釋

現在，根據筆者所閱讀過的當代中國大陸、日本以及香港、台灣學者的文獻，略述對橫渠氣論有相當代表性的一些詮釋。本節先介紹中國大陸學者的詮釋。

中國大陸在一九五五年展開全國性的「宣傳馬克思主義、唯物主義，批判資產階級唯心主義的思想鬥爭」<sup>4</sup>。同年，《哲學研究》第一期的發刊詞，即題爲「爲馬克斯主義哲學的勝利而鬥爭」。張岱年在這一期刊發表了〈張橫渠的哲學〉一文。文中判定：「張橫渠是北宋時代最偉大的唯物論者，他在與佛家唯心論的鬥爭中，建立了卓越的唯物論哲學體系」<sup>5</sup>。他先確定「氣」是中國古代唯物論的基本概念，而橫渠正是以一切存在都是氣。他認爲橫渠所說的太虛，是普通所謂天空，所以也是物質性的。太虛、氣、萬物，乃是同一實體的不同狀態。但是張氏又指出，橫渠的哲學思想還夾雜有唯心論的殘餘。在認識論方面，橫渠的見聞之知與德性所知，也包含了大量的唯心論成分，把知識神秘化了。人性論方面，橫渠的天地之性，以人性爲永恆，就陷入形而上學的幻想中。而橫渠的「視天下無一物非我」（正蒙·大心）的大我思想，

也是神秘主義。

張氏的文章發表後，立即有人站在同樣的唯物論立場，卻堅決反對他的說法，而認為橫渠是唯心論者。張氏也都予以答辯，而其主張未有動搖。<sup>6</sup>二十幾年後，當中華書局編《張載集》時，仍由張氏在卷前寫〈關於張載的思想和著作〉一文。張氏在這篇文章中，肯定橫渠的自然觀是「氣一元論」。橫渠說：「太虛無形，氣之本體。」張氏指出橫渠所謂「本體」，不同於西方哲學中所謂本體，而只是本來狀況之義。但張氏也批評橫渠說：橫渠以最根本的道是無形的，並沒有完全擺脫道家「以本為精，以物為粗」的影響，給唯心論留下了餘地。橫渠把神講得非常玄妙，是罩上了神秘主義的雲霧。接著他判定其倫理學說完全是唯心的。橫渠的唯心色彩，在張氏這篇文章中，比一九五五年那篇更為濃厚了。<sup>7</sup>

大陸學者馮友蘭對橫渠氣論的詮釋，則顯示一種非主流的意見。馮氏早期在一九三四年出版的《中國哲學史》中，就指出氣在散而未聚的狀態，即是「太虛」。而「太和」指氣之全體而言。他認為依橫渠之說，在氣之外，還有理，有如希臘哲學中質 (Matter) 與式 (Form) 的關係，並以此說後來由朱子完成。橫渠之宇宙論為一元論，但橫渠講「性」時，卻以氣外又有天 (太虛、性)，乃不自覺的轉入二元論。橫渠的倫理學講我與天合一之萬物一體境界，是由孟子哲學神秘主義之傾向推衍而來，形成〈西銘〉之思想。<sup>8</sup>

馮氏在四年後 (一九三八) 完成《新理學》，說法又有改變。<sup>9</sup>他認為橫渠之「氣」能「升降飛揚」，完全是一科學的觀念，是一種「實際底物」，而非「絕對底料」(如柏拉圖、亞里斯多德哲學之 Matter)。如果是「絕對底料」，須連「物質性」也要抽去。他認為橫渠的氣論近於所謂唯物論。但即使以氣為唯物論之物質，其聚散仍須依一定之法則或形式，故仍不得不講「理」。依馮氏「新理學」之主張，理是本有的，氣如果是其所謂「真元之氣」，則為「絕對底料」(須抽除物質性)，因此馮氏自己的新理學不能支持所謂「氣一元論」或「唯物論」，所以馮氏之主張後來受到唯物論者的激烈批判。

馮氏在八十六歲 (一九八一) 時，又發表了〈張載的哲學思想及其在道學中的地位〉一文，<sup>10</sup>一九八八年他出版的《中國哲學史新編》第五冊，其中關於張載哲學的一章，就是以此文為基礎寫的。在此文中，馮氏以橫渠主張一種具有唯物主義思想的「有無混一」宇宙觀。「氣」為一種極細微的物質，「神」只是氣之散而不可見者。氣的聚散都是不得不然的，

「所以是非「目的論」的唯物主義思想。但是馮氏進一步根據《西銘》和《正蒙》批判橫渠唯物主義和辯證法思想的不徹底性。

大陸另一位哲學史家侯外廬，在一九五九年出版的《中國思想通史》第四卷上冊論及橫渠的思想，也認為橫渠由唯物主義墮落下來，走向二元論。這和一切二元論一樣，一面承認客觀的物質實體之存在，一面又承認另有精神實體的存在。他並指出《正蒙》從開始就把「性」與「氣」對立起來，是不同的淵源。<sup>[16]</sup>侯氏說：「從洛學對關學的批判中，我們也容易理解張載的思想的體系。……就可以避免如有些人片面誇大張載學說的非『實事求是』的方法，而對其哲學得出恰當的評價。」<sup>[17]</sup>這段話似乎是針對張岱年過份捧橫渠為「北宋時代最偉大的唯物論者」而說的。

大陸的另一位著名的理學學者張立文，在一九八五年出版的《宋明理學研究》一書中指出：橫渠哲學的創見，在於他企圖擺脫「氣」的某種具體物質結構的局限，從抽象意義上給「氣」以某種規定性。但是由於兩者（指物質結構與抽象性）不能有機地彌合，「太虛即氣」而非「氣」，暴露了其哲學的矛盾，形成他的哲學的兩重性。不過他認為橫渠哲學的主要傾向，最終是要導致唯心論的。<sup>[18]</sup>

但是也有學者持和張立文相反的看法，陳俊民在一九八六年所著《張載哲學思想及關學學派》一書中認為：由於橫渠處處著眼於「天人一氣」，使「人道」等同「天道」，把社會規律歸結為自然規律，讓「人性」本於「天性」，視人「心之實」同於太虛「天之實」，這是張載歷年致思於就「異」謀「同」、察「兩」求「一」的必然結果，在他自己的總體邏輯裡，並不存在什麼根本的「內在矛盾」。

一九九一年陳來《宋明理學》一書中指出：橫渠把太虛之氣作為人性的根源，但太虛（氣）如何轉為仁義禮智（理），不是沒有困難，這也就是二程提出理一元論的原因。<sup>[19]</sup>

一九九六年龔杰出版了《張載評傳》。他總結說，橫渠的思想是矛盾的。這又支持了一般大陸學者（如前述的張立文）的傳統看法。<sup>[20]</sup>

以上不論認為橫渠哲學中有矛盾或沒有矛盾，其實都是以近代西方哲學、邏輯，特別是唯物主義的觀點來考察橫渠之學。與一般大陸學者不同，劉學智在一九九一年發表《關於張載哲學研究的幾點思考》一文，讓人有耳目一新之感。他

指出「氣本論」並非橫渠哲學的旨趣所在，他的旨趣在論證「心與天道合一」，或者說他的旨趣在「心性論」。他認為近年來每每用現代認識論的範疇和邏輯認知的研究方法研究橫渠乃至理學的心性論，有以西方之學「套用」中國之學的嫌疑，是不可取的。<sup>17</sup>在一片唯物主義的思潮之中，劉氏的見解的確是獨樹一幟的。

綜合同上所述，大陸學者在詮釋橫渠氣論時，有以為是一元論的唯物論的，如張岱年、馮友蘭、陳俊民、陳來等。以為是一元論的唯心論的，如呂世驥、鄧冰夷、陳玉森等。以為是一元的，物質、精神不分的唯氣論的，如龔杰。以為是二元論的，如侯外廬。不認為橫渠之學有矛盾的，有陳俊民、劉學智。而其他大多主張橫渠之學有矛盾，或有雜質、不徹底。

#### 四、日本學者的詮釋

在日本方面，早期的學者一般說來，尚未採取唯物論的觀點詮釋橫渠的氣論。如一九二四年（大正一三年）出版的渡邊秀方《支那哲學史概論》，認為橫渠思想多少受到佛教的影響，並引證常盤大定一段話，常盤大定表示《正蒙》之說有相當於唯識、華嚴思想之處。但渡邊秀方又認為橫渠也破斥佛教的極端唯心論。他說：橫渠之學為太虛的一元論，為一種獨特的實在論。<sup>18</sup>

一九四二年齋伯守《支那哲學史》，以橫渠的根本學說為「太虛說」，太虛是宇宙之本體，為超經驗的存在。而太虛與氣非個別的存在，「太虛說」即「氣一元論」<sup>19</sup>。

一九五二年西順藏發表《張橫渠的思想——所謂「天地」世界》一文，指出：虛與萬物形象，是現實地在一氣之中所理解的二元性的動態學之概念，而非依觀念論固定的二元觀之概念。內屬於現實世界的太虛，乃以「內在的超越」為統一世界存在之原理，這樣理解的世界和以「實在的超絕」為原理的自律性的世界是不同的。太虛的內在超越性，有中國無為、自然觀念的樂天的絕對性之意味。由於人存在的二元性並不徹底，一般說來中國思想中，無所謂二元論、二元論，而是樂天的。<sup>20</sup>

一九五四年宇野哲人的《支那哲學史——近世儒學》以橫渠的「虛即氣」，不免是唯物論的，或頗有唯物論的傾向。<sup>21</sup>

一九五七年赤塚忠發表了一篇書評《張岱年的「張橫渠的哲學」與「哲學研究」》。赤塚氏介紹了張文之內容，及後續引起的筆戰，並對張文予以評論。他批評張氏的研究抽離時代的因素，在唯物論的光環中，其研究難免是片面而抽象的，這是他研究方法的缺陷，所以無法脫服其反對者。

一九六二年楠本正繼在其《宋明時代儒學思想之研究》書中說：氣的思想很容易理解為唯物論，但如果將橫渠《西銘》文中所見之溫馨感情解釋為唯物論的，則令人啼笑皆非。楠本氏認為：在此宜同時考慮詩、書中對上帝的民族感情。<sup>(23)</sup>一九六三年藤澤誠《張載》一文則指出：作為橫渠學說特徵的唯物論傾向，可說是由與佛教唯心論的對決而產生的。<sup>(24)</sup>

與上文同一年，山根三芳發表《張橫渠思想研究序說》。他指出有關橫渠思想已有的研究，只不過是在特殊問題領域內的部分、片斷的研究，尤其多由思想史、概論的立場論述，全體的思想研究尚未多見。他舉侯外廬主編的《中國思想通史》為例，此書的研究，是打破歷來研究方法論的新分野。但它以所謂唯物論的立場，用唯物史觀、唯物辯證法等論述，頗有公式主義之嫌。有必要以全體的方法論之立場，予以客觀地考察與批判。山根氏表示：如果由《正蒙》思想內容全體地、分析地一段段深入去考察的話，則僅只唯物的一元論的立場，總有難以解決的不清晰處——即矛盾的存在。這不清晰處有儒家原本之主觀的唯心論思想。<sup>(25)</sup>

一九六四年重澤俊郎在所著的《中國哲學史研究——唯心主義與唯物主義之抗爭史》中則表示：「在《正蒙》中所見的唯物主義的傾向，應予重視，但其對唯心主義自覺的批判與評價，還不充分。」<sup>(26)</sup>

山根三芳後來又有一篇重要的論文《張橫渠的天人合一思想》，在一九六七年發表。<sup>(27)</sup>他認為：「氣」的哲學觀念、概念，不能只以現在科學思想範疇，合理的理解為唯物論的。氣所具有的複雜觀念、概念內容，應考慮中國人的思惟方法，根據《繫辭傳》的一些觀念來立論。

他批評有人把太虛理解為所謂天空的、實體的天，因而完全不理解太虛意義之本體性格，是浮淺的見解。橫渠通過生命的體驗，直觀地理解太虛為天，但這並不是指作為自然現象的天。在橫渠的「天德」中，統攝兼備了至善的根據（價值的根據）與天地的根據（存在的根據）。橫渠的思想也主張作為道德、自由原理之「天」的優位性。天的本質可視為人的本質，天對人的存在來說，是即超越即內在的本質。在此，可見到所謂汎神論的思想。在此，氣的唯物論性格稀薄

化。氣之唯物氣息完全捨盡時，具有「理」性格之天或太虛的思考則儼然存在。<sup>28</sup>

一九七五年大島晃發表〈關於張橫渠之「太虛即氣」論〉一文說：橫渠的思考方法為：在追究人的主體本質的過程中，通過客觀的「氣」來思考，以求由個別至普遍、由私至公的轉換。基於這種轉換的自我否定，而說「虛」或「虛心」。橫渠的「性」，不帶有氣質之相異的、相對性範疇的性格，它雖然貫通氣的聚散，卻是與氣的運動變化無關的不變絕對物。<sup>29</sup>

大島氏另外在《氣的思想——中國自然觀與人觀的開展》一書中又指出：「太虛」才是「天性」之普遍性的支持者。從「太虛」與「神」的關係說，氣的運動被理解為是以「太虛」為根據的。因此，「虛」在橫渠思想佔有最本質的地位。<sup>30</sup>後來大島氏也在日原利國主編的《中國思想史》中，撰述橫渠之思想，大體不出上述之論點。<sup>31</sup>

一九八四年岡田武彥出版《宋明哲學的本質》一書中說：橫渠所說的虛氣，相當於周子的太極、兩儀（陰陽），程子的理氣。不過，橫渠是一元論的，而周程是二元論的。因為橫渠的「虛」雖與程朱的「理」相當，但這是氣之虛，虛與氣是渾一的。相對地，周子的太極與兩儀，程朱的理氣，是二而一、一而二的關係。

岡田氏續指出：橫渠天地之性與氣質之性的人性論，具有二元的傾向，和其一元論的宇宙論有些不同。乍看之下，橫渠的宇宙論與人性論似有矛盾，但是如果知道橫渠的儒家理想主義，其宇宙論是特別地對佛老之學的批判論，其人性論是對俗學的批判論，則這樣的疑問自能消解了。

一九八四年佐藤富美子發表〈關於張橫渠的性之概念〉一文。她說：歷來的橫渠研究，評論「氣」為唯物論的概念，「性」為唯神論的概念。但是可以就這樣簡單地切割算了嗎？橫渠的「氣」，是超越物質非物質的。無形之氣（創生的世界）是超越一切對峙的一元，有形之氣（現實世界）是一元所展開的二元對立。而氣是創生的世界與現實世界之統一的一元。如此，橫渠的氣論乃是徹底的氣一元論。

她又說：太虛之無形之氣，無意志，無作為地遂行創生的作用，被視為無心、無私，因而是誠、至善。創生之氣之性，是絕對的善。因為形而上的創生之世界，是超越對立的「一」的世界，所以沒有善惡。形而下的現實世界，是一切對立的「二」的世界，善已不能祇有善，而與惡相對。



除以上之研究外，菰口治也有一系列之論文，關於地理環境、文獻學的考察及禮之研究，因與氣論本身之詮釋關係較少，在此從略。

## 五、港、台學者的詮釋

香港、台灣的學者之研究中，較早的一篇是唐君毅一九五四年在《東方文化》一卷一期所發表的〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉。後來，唐氏也在一九六八年出版《中國哲學原論·原性篇》論及橫渠之「性」之思想。其後在一九七三年寫成之《中國哲學原論·原教篇》中，特闢有兩章，題為「張橫渠之以人道合天道之道」。

在《原性篇》中，唐氏指出：橫渠肯定天地萬物之為客觀的獨立的實在。在《原教篇》中，唐氏說：《正蒙》書中凡兩義相對的，都是用「兩」以見兩者之不二而為「一」。兩義相對中，最大的是天、人之相對。橫渠雖說天道，是以合天道之人道、聖道為背景。這樣就不致認為橫渠之論天道，只是為了成立一單純的宇宙論，而視之為自然主義唯物論的哲學。

唐氏說：橫渠之「氣」只是一流行的存在或存在的流行，不問其是今人所謂的物質或精神。「氣」是無色彩之純粹存在、純粹流行，或西方哲學中的純粹活動、純粹變化。此一存在，能有溝通之神，能知、能明，能感通於其他存在，即其「性」。太虛即氣，此「氣」須視為形上之真實存在，為第一義的存在概念。「天」是萬物所自生，而超於物，似超神論。天亦內在於物之中，似泛神論。合起來說，既非超神論，亦非泛神論。

牟宗三正巧也於一九六八年在台灣出版其鉅著《心體與性體》一書。書中詳細疏解橫渠之學。<sup>36</sup>牟氏認為橫渠對「天道性命相貫通」之觀念，表達得最為精切諦當。橫渠之學要在闡明本體宇宙論的體用不二義，為儒家所本有之既超越亦內在、充實圓盈之教。橫渠客觀地思參造化，對於存在予以分解，有宇宙論的興趣，但他並非順知性思考之興趣，純客觀地、積極地對存在進行分解、推證與構造，如希臘傳統之形上學的作法。橫渠對存在的分解，是以道德的創造性為支點，是屬於「道德的形上學」的。

牟氏說：「橫渠對道體的體悟不失實體的「即活動即存有」義。橫渠以「野馬、網緼」來形容太和、道，是描述之指點語。「太和」是現象學地描述地說，而其所以然的超越之體，則在太虛之神。太虛神體不離氣，不離氣以見其實，並非說其本身就是氣，就是形而下的。所以牟氏對橫渠之「氣」的詮釋和唐氏在此有所不同，唐氏以之為形上之真實存在，牟氏以之為形而下者。橫渠說「虛空即氣」（正蒙·太和），是道德理想主義的圓融辭語，而非自然主義唯氣論之實然的陳述。「虛空即氣」意即「虛體即氣」，即「全體是用」之義。

一九八〇年勞思光出版《中國哲學史》。他認為橫渠以「太虛」與「氣」為最高實有之兩義，而非在「氣」之外另立一「太虛」。「本體」即「氣」。「氣」既為萬物之根源，又是有形上意味之實有。萬物無常，而氣則常存。「太虛」之「虛」只是描述氣本身之無形而已。勞氏評論說：「橫渠雖建立一混合形上學與宇宙論之理論系統，但在論及「成德」或「工夫」問題時，即不能不轉向「心性論」，不自覺中已移動其理論立足點了。」<sup>(37)</sup>

一九八九年黃錦鍔發表〈張載的生平及其思想〉一文，指出橫渠之宇宙觀為：「太虛與氣是一體，沒有氣，也就沒有太虛。……太虛是本體，氣是作用，兩者不可分。」<sup>(38)</sup>黃氏也主張橫渠的太虛與氣有體用的關係。

同年，朱建民出版《張載思想研究》，以橫渠主張神化體用不二義，而太虛卻是氣的某種狀態，祇是這種狀態最能表現氣之虛而神的本性。<sup>(39)</sup>

除上述港台學者外，一九八七年旅美學者黃秀璣也在台出版《張載》一書，認為橫渠氣論非唯心，也非唯物。宇宙的一切事物是真實存在，又與心靈息息相關。因而橫渠的氣論，有實在主義意味，以及唯心主義的傾向。<sup>(40)</sup>

## 六、氣論詮釋的關鍵問題及其解決

以上略述中、日、港、台學者若干不同之詮釋，尚不能窮盡所有之文獻。不過，就所介紹之詮釋，則大致可以看出不同詮釋間所爭議之關鍵問題。在本節中，筆者無意亦無法對各家之說，就其細節一一加以討論，祇是希望在有限之篇幅內，梳理引起各家詮釋爭議之關鍵問題，並試論其解決之道。

理解橫渠氣論的實際困難在於：面對橫渠自己的有關陳述，在不同的語脈中，甚至同一段話中，有時不同的學者，可以作迥然相異的詮釋。這些不同的詮釋往往引起對橫渠氣論全盤理解的分歧，也造成橫渠哲學是否自相矛盾的兩極看法。認為橫渠哲學有與沒有自相矛盾的兩類學者，面對一些橫渠自己不協調之陳述時，往往會作不同方式的處理。譬如說，張岱年在遇到橫渠哲學出現不一致情形時，多視為橫渠唯物論思想的不徹底，認為橫渠受到時代和階級的局限性。而牟宗三遇到類似情形，多視為橫渠文字之不善巧（滯辭、蕪辭），或語言文字本身之局限，或不自覺之干擾，或一時之不澈、不審、不諳、不切之辭，而其本意實無大偏。張、牟二人孰是孰非，須進一步考察，才能較論。

橫渠曾說：「凡觀書不可以類泥其義，不爾則字字相梗。當觀其文勢上下之意。如『充實之謂美』，與《詩》之言美，輕重不同。」（語錄中）橫渠已經意識到詮釋古典的一些問題。古人用語相同或相類之處，其義也有不同的情形，必須看其行文之趨勢，上下文意來作通盤的理解，否則前後文字互相矛盾，無法作恰當之詮釋。有關橫渠氣論的詮釋之爭議，往往也是這樣引起的。橫渠又說：「心解則求義自明，不必字字相校。譬之目明者，萬物紛錯於前，不足為害。若目昏者，雖枯木朽株，皆是為梗。」（經學理窟·義理）這是提醒學者，對義理要有莫逆於心的體會，能宏觀大局，不必在文字細節處太過排比計較，以免膠柱鼓瑟，死於句下。

各家詮釋爭議的最關鍵問題在於：一、虛與氣的關係如何？二、氣是形而上或形而下的？是物質或精神的？以下分別論述。

## （一）虛與氣的關係如何？

要正確詮釋橫渠之氣論，不能抽離其立說之旨趣。其立說旨趣有二：一、橫渠之學係起於對佛老之批判。二、橫渠用以批判之理論標準，則是與佛老相異的儒學基本義理。表明橫渠立說旨趣最重要的一段話，即《正蒙》首篇〈太和篇〉的第五條：

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，入於老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲大虛中所見之物，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爲見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空爲性，不知本天道爲用，反以人見之小，因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤爲幻化。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、三極大中中矩，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」爲窮高極微之論。入德之途，不知擇術而求，多見其蔽於詖而陷於淫矣。

這一段話中，特別要注意其所表達的以下幾點：一、說虛空（虛、太虛）即氣，是要指出儒家的體用、性形、天人相待而有，非如老子的體用殊絕，亦非如佛教的性形二分，虛與物不相資。二、由虛氣、體用、性形、虛物的兩兩對應，可以確定橫渠是以「虛」爲體、爲性，以「氣」爲用，與形、物的構成有關。體用相待而有，故稱不二（即原文「通一無二」）。由此，虛氣也是不二，則「虛空即氣」之「即」，就是「不二」義。三、虛氣體用不二，所以不能將虛氣分離爲二，說虛生氣，或虛中有氣（物）。四、虛氣不二，所以虛無限，氣也是無限。五、虛氣不二，所以虛體爲真實，氣用也非幻化。六、橫渠這裡說的「體用」是通於儒、釋、道三教所說，體、用和性、用對應，所以「體」「性」二詞可以互詮，都是指涉本體義、性體義。

橫渠「體」「用」連用的例子很多，如：「德，其體。道，其用。」「敦厚而不化，有體而無用也。」（正蒙·神化）「禮運云者，語其達也。禮器云者，語其成也。達與成，體與用之道。合體與用，大人之事備矣。」「其始且須道體用分別以執守，至熟後只一也。」（經學理窟·學大原上）

「虛無窮，氣有限，體用殊絕。」之「體用殊絕」或者也可解爲：虛之體用與氣之體用全然不同（殊絕），但這仍無法否定從全段來看，虛是體，氣是用。「體虛空爲性，本天道爲用」之「體」是動詞，但性與用相對，這「體」也是對性體的體會。性、用對言也有他例，如〈大心篇〉說：「釋氏妄意天性，而不知範圍天用。」

橫渠反對「虛能生氣」，是因爲這樣會把虛、氣視爲殊絕的二物，而昧於其爲體用不二。但是橫渠也說：「虛者天地之祖，天地從虛中來。」（語錄中）所以如果明白虛氣體用不二的話，說虛生氣、虛生天地，也不妨。牟宗三就指出：「橫

渠依「虛即氣」反對「虛生氣」，此亦是誤解。不知「虛即氣」與「虛生氣」兩義同可說也。<sup>(4)</sup>

橫渠「虛空即氣」之「即」作「不二」解，這和程明道說「性即氣，氣即性，生之謂也。」（河南程氏遺書·第二）之「即」相似。但明道是就人出生以後之現實，言性、氣之不離，形上與形下之相即，其「即」重在說「相即不離」義，與橫渠重在說虛氣、體用「通一無二」義，仍然有所差別。

由上述〈太和篇〉第五條可以確立橫渠的「虛氣體用不二」義。這是論證之一。

其次，〈太和篇〉的第二條說：「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。」這裡的「無形」與客形相對，是廣義的無形。這裡的無形包括無象，因為象也是由聚散變化、變動才能現。〈太和篇〉第一條已明確規定：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神。」無感無形，指至靜無變之太虛（即本體、神體），是性的淵源（性之體，即性體）。客感客形，指聚散變化的氣（性之用）。「客」表暫時義，凡有形（有象）的都不是不變的。所以本條說太虛是氣的本體。但橫渠最後提醒說：永恆的太虛本體與顯用的氣，是一，也只有盡性之人才能知其不二而一之。這又是說明「虛氣體用不二」義，這是論證之二。

至於太虛是體，性也是體，為何說至靜無感的太虛，是性之淵源呢？這是因為橫渠常常通貫體用兩面來說「性」，〈太和篇〉下文就說「合虛與氣，有性之名。」太虛既是偏指本體，不兼指用，所以視太虛為性之淵源，可說是性之體。

張岱年指出橫渠所謂「本體」，不同於西方哲學中所謂本體。但張氏又批評橫渠以最根本的道是無形的，沒有完全擺脫道家「以本為精，以物為粗」的影響<sup>(4)</sup>，這又承認橫渠無形的太虛，有道家形上本體的影子。後來程宜山雖然也認為橫渠以體用說太虛與氣的關係，但又指出這是究極本原與派生的關係，並非本體（本質）與現象的關係，而認為橫渠氣論不是「元氣本體論」。他發揮張岱年之說，辯稱西方哲學所謂本體，主要指與現象對立的唯一實在。而太虛之氣與聚散之氣是物質存在的不同狀態，沒有實在不實在之分，太虛也不是唯一的實在。橫渠所謂本體，不是與現象或假相對立，而是本來而恆常的意思。筆者則認為橫渠虛氣的體用關係中，「太虛」既超越又內在，既是究極本原又是現象的內在根據或本質，所以也是與作用、現象相對的本體。橫渠以體用說虛氣，正是要說虛氣「二而不一」的關係。以下再看〈太和篇〉第三條：

天地之氣，雖聚散，攻取百塗，然其爲理也順而不妄。氣之爲物，散之無形，適得吾體。聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，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，以言乎失道則均矣。

本條中「氣之爲物」是說「氣」這個「東西」，不是指氣爲物質。這有如老子說「道」是「有物混成，先天地生」。不是指道是物質。「物」是虛說的。氣雖有聚散、形象之變化，卻有一個不變的「體」（常）。「太虛不能無氣」是說作爲不變的太虛之體，不能沒有變動的氣之顯用。一旦把它譯爲「太虛的無形的狀態中，不能沒有氣。」如果連下文來看，頗有問題。聖人的「兼體」，義同第二條的「盡性」，是兼太虛與氣兩面通一無二。如果聖人是兼氣的「無形的狀態」與「有形的狀態」一起體會，知道無形的狀態與有形的狀態是同一「氣」，甚至知道這是物質的兩種狀態，這樣的認識又有何值得大書特書的？這算是聖人「存神其至」的境界嗎？因此本條所說的太虛與氣之關係，仍應視爲體用不二。這是論證之三。

《太和篇》第四條說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不死者，可與言性矣。」這也是論性體，以死亡是暫時的現象，吾人性體常存，並無所謂死亡。這裡有以儒家生死觀，批判佛教生死觀的用意。這一條和前一條所論相同，可以合併來看。

《大和篇》第八條說：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神，變易而已。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學。」以冰與水比喻氣與太虛，則氣之聚散如冰之凝釋，是暫時的現象。而太虛之本質如水之本質永恆不變。這也是說太虛與氣之體用不二。「參伍之神」（神體）與「變易」（陰陽之氣用）的不二，正是聖人論性（體）與天道（用）的極至之理。佛老不知虛氣不二，故有有無之分。這是論證之四。

第六條說：「氣块然太虛，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。……」這可以與第一條參看，第一條說：「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜相感之性，是生網緼相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。……散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。不如野馬、網緼，不足謂之太和。」可見氣在太虛之中是不斷變動的，如網緼、野馬，這是陰陽二分前的起始狀態。雖

然沒有二分，但仍是象可言，這種狀態叫「太和」。「太和」代表氣化顯用的開始，用來描述氣顯用而未分的象狀。太和涵著運動變化之性（用中之體性），所以能使氣不斷變動，使氣由未分狀態（絪縕）彥生相盪、勝負、屈伸等活動，於是開始了虛實、動靜、陰陽、剛柔之二分。太和的這種顯用，「其來也幾微易簡，其究也廣大堅固」。太和的顯用中，就其「散殊而可象」說，是氣。就其「清通而不可象」說，則是神（陰陽不測之謂）。

第六條說「氣塊然太虛」，第八條也說「氣之聚散於太虛」，氣既然在太虛中變動，二者所指必然有別。張岱年說太虛祇是氣本來的狀態或無形的狀態，那麼橫渠說氣在本來的狀態中變動，在無形的狀態中變動，也就是氣在氣中變動，便不成文義。如果把太虛與氣看成是體、用之別，則因體起用，用在體中。這樣說氣在太虛之體中變動顯用，文義便順通了。張氏又認為橫渠之「太虛」指「天空」「無限的物質世界」，即無限的空間。但橫渠的「太虛」與「天」所指相同（見下文），從來儒家都視天為形上實體，絕不等於「天空」「無限的空間」這樣的物質之天。這是論證之五。

《太和篇》第七條說：「氣聚則離明得施而有形。氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？……盈天地之間者，法象而已。文理之察，非離不相睹也。方其形也，有以知幽之因。方其不形也，有以知明之故。」氣散時無形（也無象），則離明之智沒有所知之對象。天地之間是形象的世界，所以說在天地之間顯現的，只有法象而已。要窮理盡性，非得透過離明之智以知虛氣、幽明兩面不可。由形以知「幽之因」，是因用以見體。由無形以知「明之故」，這是通體以達用。形與無形所以能貫通，也是因為「虛氣體用不二」的緣故。這是論證之六。

第九條說：「太虛為清，清則無礙，無礙故神。反清為濁，濁則礙，礙則形。」第十條說：「凡氣清則通，昏則壅，清極則神。」橫渠以太虛為清、為神，太虛本為無形無象，不可以清濁分。但氣聚而有形，在形質之濁的反映下，方便說其為清。所以太虛祇能說清，不能說濁。氣則不同，它有清、有昏。虛、氣的這種不同，是由於體、用的差別。本體祇能是一，用則可以二分。唯物論者，說太虛只是氣之無形的狀態，而神又被他們視為氣變動感應的妙用，則神的妙用，何以必須在氣沒有變動感應的、無形的狀態才能顯用，難以解釋。所以祇有用「虛氣體用不二」義才能說明，這是論證之七。

第十一條說：「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。」「天」之名，

是由太虛來規定或理解。這裡的「天」不是與「地」相對的「天地」之天。這裡的天，依易、庸、論、孟的基本義理，都是指作為宇宙原理與道德原理的天，即義理之天。天為義理的，則太虛也必須具有義理的性格，不能只是「天空」或物質之氣的「無形的狀態」。儒家視天為萬物之本源，既超越又內在，所以也是本體。因此說太虛為本體，是很自然的事。太虛顯用為氣化，氣化有其變動行程的原理、法則，所以名之為「道」。就其為創生之本，說天。就其為變化之理則，說道。「性」須貫通虛、氣（體、用）兩面來理解。「心」則就「性」顯用而有知覺一面來說。橫渠對虛、氣、性、心等概念的界定，十分清楚而明確，也都是「在」虛氣體用不二義下說的。如果以太虛為氣的某種狀態，那麼「合」氣的某種狀態與氣，是講不通的。由此來說「性之名」，更是不知所云了。這是論證之八。

以上據《太和篇》由八點論證橫渠「虛氣體用不二」義。此外，在《語錄·中》有一條說：「金鐵有時而腐，山岳有時而摧，凡有形之物即易壞，惟太虛無動搖，故為至實。《詩》云：『德輶如毛』，毛猶有倫，『上天之載，無聲無臭』，至矣。」太虛必須是本體，才能說「無動搖」「至實」。這也是支持虛為本體的有力佐證。

其次，橫渠常以「一物兩體」之義說「氣」。如《參兩篇》說：「一物兩體，氣也。一故神（兩在故不測），兩故化（推行於一），此天所以參也。」《大易篇》也說：「一物而兩體，其太極之謂與！……三才兩之，莫不有乾坤之道。」由此可知「一物兩體」說，是採用了《易·繫辭傳》太極與陰陽、或易與乾坤的結構模式。太極雖分為陰陽，卻不在陰陽之外，《繫辭傳》稱此為「一陰一陽之謂道」。易雖分為乾坤，卻不在乾坤之外，《繫辭傳》稱此為「乾坤成列而易立乎其中矣。」《繫辭傳》又說：「聖人有以見天下之動，而觀其會通。」「天下之動，貞夫一者也。」「太極」，橫渠以為是「氣」，程、朱卻以為是「理」。這是關學和洛學的異趣。橫渠以「太極」為氣，與以「太和」為氣，義可互通。

《橫渠易說·繫辭下》也說：「太虛之氣，陰陽一物也，然而有兩體，健順而已。」「太虛之氣」並不是說太虛是氣。依虛氣體用不二義，氣當然也可以說是太虛之氣。

《橫渠易說·繫辭上》說：「天惟運動一氣，萬物而生，無心以恤物。」說天的運動是一氣的運動，並不等於說「天」本身是氣。凡運動都是氣的活動，這所謂「網細相盪」，可是作為氣運動原理或超越根據的「天」，不是氣。

《神化篇》說：「神，天德。化，天道。德，其體。道，其用。一於氣而已。」因為是在氣上見體用的通不二，所以



說「一於氣」。太虛是偏於體說，本無所謂「二」，所以不說「一」於太虛。

《乾稱篇》又說：「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也。」唯氣論者據此把「神」與「性」視為氣之屬性。但是由虛氣體用不二義來說，氣內在地具有神、性，自是必然之事，但神、性也是超越的存有，而與太虛本體同一，不能視為氣之屬性。

《乾稱篇》說：「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。」橫渠視氣為性之一物，二者範圍大小、層次高低似有不同。但看下文「可以言氣」之氣，是就人的才氣說，因而「氣其一物」之氣，大體也是就人的氣質、才氣說，所以是有限的，不如性可通極於無而為無限者。《誠明篇》也有類似的話：「天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之。天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。……性通乎氣之外，命行乎氣之內。氣無內外，假有形而言爾。」這裡的氣（氣之內）也是指屬於人的有限的氣說，是「假有形而言爾」，也就是上文所謂「氣之昏明」的氣質之氣。

## (二) 氣是形而上或形而下的？是物質或精神的？

以上論述了虛與氣的體用關係。在體用的關係中，一般都以本體為形而上，而顯用則在形而下。橫渠究竟認為氣是形而下還是形而上的呢？對這個問題的回答，須先由象與形、器之分談起。《繫辭傳》說：「見乃謂之象，形乃謂之器。」「在天成象，在地成形。」「法象莫大乎天地。」「仰則觀象於天，俯則觀法於地。」「成象之謂乾，爻（效）法之謂坤。」綜合這些表述，《繫辭傳》認為象與形是不同的，象在天而形在地，乾成象而坤成形。而形又稱為器或法。但《繫辭傳》又說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」象既然與形不同，不是形而下的，而與器有別，那麼可稱為形而上的嗎？現在來看看橫渠對這個問題怎麼理解。《橫渠易說·繫辭下》云：

太虛之氣，陰陽一物也，然而有兩體，健順而已。亦不可謂天無意，陽之意健，不爾何以發散和一？陰之性常順，然而地體重濁，不能隨則不能順，少不順即有變矣。有變則有象，如乾健坤順，有此氣則有此象可得而言。若無則

直無而已，謂之何而可？是無可得名。故形而上者，得辭斯得象，但於不形中得以措辭者，已是得象可狀也。今雷風有動之象，須得天爲健，雖未當見，然而成象，故以天道言。及其法也，則是效也，效著則是成形，成形則是地道也。若以耳目所及求理，則安得盡！如言寂然、湛然，亦須有此象。有氣方有象，雖未形，不害象在其中。

據此，橫渠認爲形而上者，既然是可以名言的，就是有氣、有意、有象、有辭。如乾健、坤順，這些都是抽象之象，所謂「意象」，屬於氣，卻不能視爲等同於今天所謂「物質」的。《天道篇》也說：「形而上者，得意斯得名，得名斯得象，不得名，非得象者也。故語道至於不能象，則名言亡矣。」依橫渠對《易傳》的如此體會，可以斷定橫渠的氣是有形而上的意義的。

《繫辭傳》說：「形而上者謂之道」所以橫渠以氣爲道，便是合乎他的邏輯。他說：「由氣化，有道之名。」「神，天德。化，天道。德，其體。道，其用。一於氣而已。」《乾稱篇》也說：「體不偏滯，乃可謂無方無體。偏滯於晝夜、陰陽者，物也。若道，則兼體而無累也。……語其推行故曰道，語其不測故曰神，語其生生故曰易，其實一物，指事而異名爾。」這幾處說的「道」，都可以依此而得解。

《橫渠易說·繫辭上》又說：「凡不形以上者，皆謂之道。惟是有無相接與形不形處知之爲難。須知氣從此首，蓋爲氣能一有無。無則氣自然生。氣之生即是道是易。」此段極爲重要。氣作爲宇宙論概念的功能，就在它能銜接有無、形不形，和太虛純就體來說不同。「氣從此首」是說氣正是在此開始，起了形上形下銜接的作用。氣可通於形上、形下兩層，這就是氣難了解之處。在無形之中，氣自然起了化生萬物的作用，這就是道、是易。不過氣的功能還是依太虛之本體而有，所以橫渠說：「太虛者，自然之道。」「虛者天地之祖，天地從虛中來。」（語錄中）

氣是通於形上、形下兩層，太虛則純爲形而上的。因此在形而上一層，有太虛，也有氣，那麼又怎麼說太虛是氣之本體呢？《太和篇》說：「神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。」可見即使是同爲形上層次的象（在天成象），和神的地位也有高低之別。因此，氣與太虛雖然同在形而上的層次，太虛仍是真正的本體。在此，「形而上」與「本體」二詞所指並不相等，這又是橫渠氣論特別之處。太虛與氣同在形而上，與虛氣體用說並不衝突。太虛與氣都是形而上的，但一爲體，一爲用，這就是虛氣體用不二之實義。橫渠的氣似具有唐君毅所謂「純粹存在、純粹流行」（純

粹活動、純粹變化」的地位。這樣的氣不能歸為物質，也不能直接視之為精神（如「心」）。

《繫辭傳》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」「見乃謂之象，形乃謂之器。」並不錯，但因此造成「象」無處安頓，不得不提到形而上的道的層次，這又使象與道（道體——即易）的區分漫漶。橫渠忠實於《繫辭傳》，把象提到形而上的地位，又因為導入了「氣」的觀念，氣又必須在象之先，所以氣也必須有形而上的身分，於是「用」也劃歸形而上。這是他苦心參究易理的結果，委實不易。但依二程與朱子視氣為祇是形而下的立場，他們對橫渠的氣論，自然難以接受。

## 七、結 論

前節論證了橫渠的虛氣體用不二義，更透過其理論內部的分析，指出由於象與形（器）之分，導致了他將「氣」通於形而上的理論結果。

綜合全文，有關橫渠氣論詮釋之爭議，可以有明確的結論。「虛」與「氣」是體用不二的關係，虛是本體，氣則是顯用。所謂本體，是中國哲學中一般所謂「體用」的體，但也通於本體論的本體。因此，橫渠氣論不是「氣本論」「氣一元論」「唯氣論」，也非「超神論」或「泛神論」。虛氣體用不二，是二而不二，所以不能簡單地以西方哲學的一元論或二元論視之。勉強說的話，它是以一元統一對偶性（或二重性、二元性）的理論。虛之體性為義理之天，所以其顯用也不能是唯物的，「唯物論」在此用不上。氣或者勉強可以視為超越物質與精神二分的純粹存在，純粹流行，與西方哲學中的純粹底料（如 Matter）有別。<sup>④</sup>橫渠以虛、氣皆為真實無妄，如果稱其為「實在論」，即渡邊秀方所謂的「獨特的實在論」。在這個意義上，說橫渠是主張「客觀唯心論」或「主觀唯心論」，都不得其實。

虛可以視為虛體、性體、神體、理體、易體、道體。因其顯用為氣，氣又變動凝聚成形象的世界，所以因著氣化而有二分：天地之性與氣質之性二分，天載之神與物性之神二分（見《天道篇》），太虛之氣與陰陽之氣二分，性命之理與氣之理（物之理）二分，理命與氣命二分，天心（天地之心，見《橫渠易說·復卦》）與人心二分。而在認識論上，有

見聞之知與德性所知（德性之知，見《經學理窟·學大原上》）二分。在工夫論上，也有窮理與盡性之別，大靜（仁者靜）與小靜（靜而能慮）之分（見《經學理窟·學大原下》）。不過橫渠以上種種分解之說，目的仍在通一無二，所以《誠明篇》說：「天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。」這是橫渠論學的宗旨所在。山根三芳與劉學智都指出，中國人自有其不同西方哲學之思维方法，頗為切中肯綮。如果只見矛盾，不觀會通，則不能善解橫渠之學。西順藏以中國思想中，無所謂一元論、二元論，而是樂天的，可謂一針見血。

〔誌謝〕筆者任教於台灣師範大學國文系，本文係筆者利用在日本九州大學作三個月短期研究的機會所寫成，回台後復經刪節、修訂。該校中國哲學史研究室柴田篤教授及相關人士，在研究過程中給予不少協助，特此一併致謝。

### 〔注〕

- (1) 筆者過去曾有四篇有關橫渠之論文發表：〈張橫渠的天道思想〉（《張橫渠的心學》〈張橫渠的性說〉〈張橫渠的道德修養方法〉，分別發表於《國文學報》一〇、一一、一四期（一九八一、一九八二、一九八五年），《中華文化復興月刊》一八卷一、二期（一九八五年）。
- (2) 如遺漏了一九八四年佐藤富美子在早稻田大學《フィロソフィア》第七一期所發表的〈關於張橫渠的性之概念〉一文。
- (3) 如張岱年《張載——十一世紀中國唯物主義哲學家》（湖北人民出版社，一九五五），馮正剛《論張橫渠哲學思想》（湖南人民出版社，一九七九），姜國柱《張載的哲學思想》（遼寧人民出版社，一九八二），陳俊民《張載哲學思想及關學學派》（人民出版社，一九八六），程宜山《張載哲學的系統分析》（學林出版社，一九八九），龔杰《張載評傳》（南京大學出版社，一九九六）等。台灣出版的，有程運《張橫渠教育思想研究》（台灣商務印書館，一九六八），黃秀璣《張載》（東大圖書公司，一九八七），朱建民《張載思想研究》（文津出版社，一九八九）等。
- (4) 見《哲學研究》一九五五年，第一期，一三一頁，「思想學術動態」。
- (5) 同前註，一一〇頁。張氏此文後收於所著《中國哲學發微》（山西人民出版社，一九八一年）中，少數字句作了一些刪改。

- (6) 有關文章如：呂世驥〈張橫渠的哲學究竟是唯物論還是唯心論〉（《哲學研究》一九五五年，第三期），鄧冰夷〈張橫渠的哲學一文讀後感〉（同前）。張岱年的答辯爲〈關於橫渠的唯物論與倫理政治學說〉（同前）。後來又有陳玉森〈張橫渠是一個唯心論者——張岱年先生「張橫渠的哲學」一文讀後感〉（《哲學研究》一九五六年，第四期）一文。張氏的答辯爲〈對「張橫渠是一個唯心主義者」一文的答復〉（同前）。張氏之兩篇答辯之文，也收入氏著《中國哲學發微》中。
- (7) 在〈張橫渠的哲學〉一文中，張氏還稱許橫渠的〈西銘〉的進步性，也對橫渠的政治社會思想語多肯定。但在〈關於張載的思想和著作〉一文中，張氏對〈西銘〉的態度轉爲幾乎全面批判的，對橫渠的政治社會思想批判的意味也更濃了。
- (8) 參馮友蘭《中國哲學史》，八五三～八六六頁，商務印書館，一九三四年初版，一九三五年第三版。
- (9) 參劉夢溪主編《中國現代學術經典·馮友蘭卷》所收之《新理學》，四七～五四頁，河北教育出版社，一九九六年。
- (10) 馮氏該文刊載於《中國哲學》，第五期，一九八一年。後收入劉夢溪主編《中國現代學術經典·馮友蘭卷》，一〇二七～一〇五六頁。
- (11) 參侯外廬《中國思想通史》第四卷上冊，五五五～五六二頁，人民出版社，一九五九年。但在這點上張岱年持相反的意见，他說：「有些同志根據這段話（按指『太虛無形，氣之本體，……至靜無感，性之淵源。』一段）而認爲張載是講『性』『氣』二元，是一種二元論，這實在也是誤解。張載明確說過：『神與性乃氣所固有』，不能說他認爲性與氣是兩個根源。」（張載集·關於張載的思想和著作，四頁）這段話顯然是批評侯外廬的。
- (12) 同前註，五七〇頁。
- (13) 參張立文《宋明理學研究》，二〇五～二五四頁，中國人民大學出版社，一九八五年。
- (14) 見陳俊民《張載哲學思想及關學學派》，一三五頁，人民出版社，一九八六年。
- (15) 參陳來《宋明理學》，六九頁，遼寧教育出版社，一九九一年。
- (16) 參龔杰《張載評傳》，一〇二、一二七頁，南京大學出版社，一九九六年。
- (17) 參劉學智〈關於張載哲學研究的幾點思考〉，《哲學研究》一九九一年第二期，七一～七三頁。
- (18) 參渡邊秀方《支那哲學史概論》，四四四～四五九頁，早稻田大學出版部，一九二四年印行，一九三〇年增補改訂版。

- (19) 參齋伯守《支那哲學史》，二三九～二四二頁，同文社，一九四二年。
- (20) 參西順藏《張橫渠的思想——所謂「天地」世界》，《一橋論叢》第二八之二號，一九五二年。
- (21) 參宇野哲人《支那哲學史——近世儒學》，七四、七七、九三頁，寶文館，一九五四年。
- (22) 見於《東京支那學報》第三號，二〇二～二〇七頁，一九五七年。
- (23) 參楠本正繼《宋明時代儒學思想之研究》，六七、八一頁，廣池學園出版部，一九六二年。
- (24) 參藤澤誠《張載》，見於《中國之思想家》，四八五頁，頸草書房，一九六三年。
- (25) 參山根三芳《張橫渠思想研究序說》，《廣島文學部紀要》第二卷一號，一二九、一四二頁，一九六三年。
- (26) 見重澤俊郎《中國哲學史研究——唯心主義與唯物主義之抗爭史》，三一三頁，法津文化社，一九六四年。
- (27) 見《日本中國學會報》第一九集，一四四～一五八頁，一九六七年。
- (28) 山根氏除了上述兩篇論文外，另外有三篇論文：《張橫渠思想研究》（《哲學》第一五集，一九六一年）、《張橫渠之禮思想研究》（《廣島文學部紀要》第二卷一號，一九六四年）、《張子禮說考》（《日本中國學會報》第二集，一九七〇年。並著有《正蒙》譯註書（見前文「有關之研究文獻」一節之說明）。
- (29) 參大島晃《關於張橫渠之「太虛即氣」論》，《日本中國學會報》第二七集，一二六頁，一九七五年。
- (30) 參《氣之思想——中國自然觀與人觀的展開》，四〇九、四二六頁，東京大學出版會，一九七八年。此書由小野澤精一、福永光司、山井湧主編，有二十位學者分別執筆。此書有中譯本，由李慶譯，上海人民出版社，一九九〇年第一版，一九九二年，第三刷。
- (31) 參日原利國主編《中國思想史》下卷，四五～五四頁，ベリかん社，一九八七年。
- (32) 參該書一二三～一二五，二三九～二四一頁，木耳社，一九八四年。
- (33) 參佐藤富美子《關於張橫渠之性之概念》，早稻田大學《フィロソフィア》第七一期，一五七～一七四頁，一九八四年。
- (34) 參唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，三二五～三三四頁，新亞研究所出版，台灣學生書局發行，一九六八年初版，一九七四年修訂再版，一九七八年三版。

- (35) 以下參唐君毅《中國哲學原論·原教篇》，七〇—一八頁，新亞研究所出版，台灣學生書局發行，一九七七年修訂再版。
- (36) 以下參牟宗三《心體與性體》第一冊，四三七—五七〇頁，台北，正中書局，一九六八年台初版，一九七三年台二版。
- (37) 參勞思光《中國哲學史》第三卷上冊，一八三—二〇七頁，香港，友聯出版社，一九八〇年初版，一九八三年二版。
- (38) 見黃錦鏞《張載的生平及其思想》，《宋代文學與思想》，國立台灣大學中國文學研究所主編，五六〇頁，台灣學生書局，一九八九年版。
- (39) 參朱建民《張載思想研究》，七五—七六頁，台北文津出版社，一九八九年版。不過朱氏在一九九九年的碩士論文《論張載弘儒道以反佛的理論根據》中，則依牟宗三說，主張太虛與氣為體用不二。
- (40) 參黃秀璣《張載》，七一頁，台北，東大圖書公司，一九八七年初版。
- (41) 此條見於南宋吳堅刻的《張子語錄》，亦收於明呂柟的《張子抄釋》。但《張載集》於本條下有中字注云：「《近思》作程語。」
- (42) 同註三六，三九七頁。
- (43) 參張岱年《關於張載的思想和著作》，《張載集》，中華書局，一九七八年。
- (44) 參程宜山《中國古代元氣學說》，一二七—一九頁，湖北人民出版社，一九八六年。
- (45) 橫渠另有「精氣」之說，此與「游魂」對言，當指氣由形而上而至形而下者，《橫渠易說·繫辭上》云：「精氣者，自無而有。游魂者，自有而無。」《語錄下》云：「五緯，五行之精氣也。」《參兩篇》則云：「陰陽之精，互藏其宅，則各得其所安，故日月之形，萬古不變。若陰陽之氣，則循環迭至……運行不息。」此又以精、氣互言。
- (46) 橫渠言氣之理如：「天地之氣，雖聚散，攻取百塗，然其為理也順而不妄。」（正蒙·太和）其言物之理如：「金水附日前後進退而行者，其理精深，存乎物感可知矣。」（正蒙·參兩）「物無孤立之理。」（正蒙·動物）「殞石於宋，是昔無今有，分明在地上皆見之，此是理也。」（語錄上）