

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

吳廷翰的氣本論

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC92-2411-H-004-007-

執行期間：92年08月01日至93年10月31日

執行單位：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：劉又銘

計畫參與人員：黃鐘毅

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 12 月 21 日

1. 報告正文: 吳廷翰的氣本論
2. 附錄: 宋明清氣本論研究的若干問題

# 吳廷翰的氣本論

政治大學中文系教授 劉又銘

【摘要】吳廷翰比羅欽順、王廷相只稍稍晚一些。他跟羅、王二人一樣，跳出朱子學的框架，又反對新興的陽明學，創造性地建立起自然氣本論的哲學典範來。本研究一方面重新整理吳廷翰的《吉齋漫錄》，期能提供一個較好的文本；另一方面梳理該書當中複雜的材料，在朱子學、陽明學的對比下，闡釋了其氣本論的基本主張（氣即理、氣即道），以及在氣本論進路下的心性論（性即氣、氣即性）修養工夫論（戒懼而問學致知、戒懼而篤行盡性）。本研究結果將明清自然氣本論早期發展中一種可能的型態呈現出來，對於明清自然氣本論哲學典範的整體理解將有所助益。

【關鍵詞】吳廷翰、氣本論、氣學、自然氣本論

## 一、 研究背景與研究旨趣

吳廷翰（1491-1559），字崧伯，號蘇原，明代南直隸無為州（今安徽無為縣）人。少年時奉父命從學於外祖父張綸。31歲登進士後，歷任兵部主事（但受命後隨即服喪三年）、戶部主事（主管浙江漕運）、吏部文選郎、廣東僉事兼學政、浙江參議、山西參議等中級官職共14年。為官廉謹而有政績，但不願逢迎，每每因堅持原則而得罪長官。嘉靖14年（45歲），終於因此而辭官返鄉。此後二十餘年間，歸隱於無為州治城東門外的百萬湖湖濱，著述吟詠以終。<sup>1</sup>曾自稱平生為學以「倫理為根本，為急」，以《論語》為先，以孝弟、忠信為「人生之本，學之所以成始而成終者」。<sup>2</sup>他的哲學論著，主要是《吉齋漫錄》一書，<sup>3</sup>書中繼承了張載、程顥、王廷相的若干觀點，對元明以來盛行已久的程朱學以及新興的陽明學都有所批判，從而建立了以混淪元氣為本原、本體的「氣即是理」的氣本論，<sup>4</sup>與羅欽順、王廷相共同成為明清「自然氣本論」的開創人物。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 以上參見衷爾鉅，《吳廷翰哲學思想》（北京：人民出版社，1988）第一章第二節「生平」。

<sup>2</sup> 參見吳廷翰自撰，吳廷翰行實，收入衷爾鉅，《吳廷翰哲學思想》頁210-214。

<sup>3</sup> 已收在容肇祖點校的《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984）中。此外，根據吳廷翰自撰行實，他又有《叢言》一書刊行，「發明《漫錄》之未盡者，而兼有用世之所未究者」，不過已經失傳了。

<sup>4</sup> 用他自己的話來說便是：「所論與先儒不同處，只是以氣即理，以性即氣，此其大者。」（《吉齋漫錄·上79》）

<sup>5</sup> 我將宋明清氣本論分為神聖氣本論、自然氣本論二類。神聖氣本論以蘊有全幅價值成份的神聖元氣為本體，其理論性格與理論效果大致跟理本論、心本論相當，可以看做跟理本論、心本論相容相結合的氣本論。自然氣本論以素樸渾沌但自能運行有序的自然元氣為本體，可以理解為一種「有限（價值蘊涵）的本體觀」，它才是真正跟理本論、心本論鼎足三分的氣本論；而且它已經呈現了中國的「早期現代性」，比理本論、心本論更能跟現代人的宇宙、心靈圖像呼應，也更能跟現代社會科學的研究典範相容相應。參見拙著，宋明清氣本論研究的若干問題，台大東亞文明研究中心「儒學

由於明清時期一般儒者無法認識到「自然氣本論」的價值，吳廷翰的著作和學術成果在中國本土竟然湮沒無聞。就連黃宗羲那部搜羅宏富的《明儒學案》也都遺漏他的資料（雖然《吉齋漫錄》的篇幅遠超過《明儒學案·諸儒學案》<sup>6</sup>中的許多學者）。不過他的著作流傳到日本，卻成為日本「古學派」（開山祖是山鹿素行和伊藤仁齋，成就最大的是荻生徂徠）理論的一個重要的淵源，對日本「古學派」的形成有很大的影響。<sup>7</sup>清末，楊守敬從日本帶回的中國古籍佚本中就包括了吳廷翰的著作。1958、1962年，朱謙之在《日本的朱子學》、《日本古學及陽明學》二書中敘述了吳廷翰對日本古學派伊藤仁齋、中江岷山師徒的影響；<sup>8</sup>這應是吳廷翰回歸漢語儒學的開始。1965年，容肇祖《吳廷翰的哲學思想概述》一文發表<sup>9</sup>；1984年，由容肇祖等重編、點校的《吳廷翰集》也出版了。從此，關於吳廷翰哲學的研究和介紹在兩岸（主要是大陸）便漸漸多了起來。<sup>10</sup>不過，如同羅欽順、王廷相一樣，吳廷翰的自然氣本論也充滿著實驗性與有待發掘的不確定的一面，遠不像程朱、陸王哲學那樣明朗可辨，所以迄今為止對它的詮釋都還在嘗試階段。

基於以上背景，本計畫以筆者前此對羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震四人的自然氣本論的研究為基礎<sup>11</sup>，希望一個較大視野的參照中能將吳廷翰哲學的理論脈絡建構出來，以供未來更進一步研究的參考之用。本計畫的成果有三個方面。其一是將《吳廷翰集》中有關哲學的部份加以整理。除了《吉齋漫錄》全部外，另又選錄《齋記》、《櫝記》《文集》的若干篇章，以及其他重要資料如吳廷翰自撰的《行實》等。除了利用中央研究院傅斯年圖書館所藏的《蘇原全集》進行校勘，更正文字誤植以及條目誤分的多處錯誤外，也對標點符號做了許多關鍵的修訂。這部份的成果將逐步安排出版，以便學界能更方便地接觸、研究吳廷翰的哲學思想。其二是在研究過程中曾根據所引發的問題意識與有關線索撰成了《宋明清氣本論研究的若干問題》一文在「儒學的氣論與工夫論國際研討會」<sup>12</sup>上發表（見本報告附錄）。其三就是吳廷翰自然氣本論的理論建構與詮釋。這部份將另寫為「吳廷翰的自然氣本論」一文，底下便是其中的基本觀點。

## 二、研究方法

### 1. 概念的歸零還原與重新分析：

跟羅欽順、王廷相一樣，吳廷翰的氣本論是一個開拓性的嘗試，沒有確定、穩定的典範可以依據。他所使用的哲學概念，既有有他自己的定義、理路，又跟前此程朱、陸王的傳統錯綜相關。必須根據他的相關文句做歸納、會通、分析，才能確定他各個概念的具體

---

的氣論與工夫論國際研討會」（2004年11月27-28日，台北）會議論文稿。

<sup>6</sup> 這是黃宗羲用來收錄明代各獨立學者（包括反對陽明學的學者）的一個學案，總共多達15卷，明代最重要的自然氣本論者羅欽順、王廷相都收錄在其中。

<sup>7</sup> 參見袁爾鉅：《吳廷翰哲學思想》第十章「在日本的影響」，以及姜國柱：《吳廷翰哲學思想探索》（安徽人民出版社，1990）第九章「吳廷翰思想對伊藤仁齋的影響」。

<sup>8</sup> 二書分別由三聯出版社、上海人民出版社出版，並於2000年由人民出版社重新印行。

<sup>9</sup> 收在《吳廷翰集》內。

<sup>10</sup> 大陸迄今光是專書就有兩部（袁爾鉅，1988；姜國柱，1990）。台灣則只有王俊彥的《吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想》（《華岡文科學報》21期，1997年3月，頁61-92）、吳廷翰的格物致知論（南台技術學院《儒學與現代管理研討會論文集》頁35-58）二文和兩篇碩士論文（林秀鳳，2003；林盈盈，2004）。

<sup>11</sup> 參見劉又銘，《理在氣中：羅欽順王廷相顧炎武戴震氣本論研究》，台北：五南出版公司，2000。

<sup>12</sup> 台大東亞文明研究中心主辦，2004年11月27-28日，台北。

內涵。也就是說，必須將我們原來在程朱、陸王學說中習以為常的概念，暫時擱置歸零，然後開放地、嚴格地就著文本來分析、認取吳廷翰自己所使用的哲學概念。否則的話，就會只是用現成的程朱、陸王的語言來解讀吳廷翰，那就勢必跟吳廷翰的氣本論失之交臂了。這點其實是研究任何一個哲學系統之前都該注意的，但根據我前面研究羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震等人的自然氣本論的經驗，我發現，對於孕育自程朱、陸王傳統而又力圖建構新典範的自然氣本論來說，這一層概念分析的工作顯然更加必要也更加困難。

## 2. 理論系統的重新建構：

當吳廷翰的基本哲學概念確定之後，進一步就是積極地建構他氣本論的理論系統了。這裡務須避免用程朱、陸王以及唯物主義的理論系統和追求目標作為理解和論斷的標準；因為在有意貶抑或預設方向的心態下很容易會錯過氣本論自身的隱微脈絡和它完整的系統圖像。前此研究自然氣本論的經驗告訴我，只要尊重它是個獨立的哲學典範，在詮釋過程中儘量給出空間，儘量探求其理論建構的最大的可能性，用這樣的心情來期待它，來替它發現，我們就有可能看見自然氣本論的完滿自足，就有可能釐清並呈現它原來既有的嚴肅而整全的意義脈絡與理論系統。當然，以上所說其實是研究任何一個哲學系統的共法，但這裡要強調的是，必須全面的充分的使用這個方法。當太快地停下來，太快地開始做評價定位時，我們一定會錯過吳廷翰氣本論的真面目。

## 3. 對比研究法：

所謂對比研究，一方面是跟程朱、陸王哲學典範的對比研究，另一方面是跟其他學者的自然氣本論的對比研究。首先，吳廷翰氣本論的提出是有針對性的，是在跟程朱、陸王的哲學典範交互辯證的情境中提出來的。只有進入這個情境做對比研究，才能具體掌握到他的問題意識，認識到他的潛在用意。其次，吳廷翰以及其他學者的自然氣本論雖然沒有足夠的聯繫和統合，看起來總像是一個個孤零零地上場，又孤零零地下台；然而其理論內容在遞移變遷之間，在歷史舞台大背景無形的牽引聯結之下，仍然表現了逐步成熟的一個有意義的發展軸線。所以，藉著前後的對比，我們就更能夠看出吳廷翰氣本論中可能潛在著的意義（也就是傅偉勳所謂的「蘊謂」）和發展可能。應該說，在上述兩重的對比研究下，前面所謂的概念分析與理論建構才能得到更完整的成果，而我們對吳廷翰的氣本論也才會有一個具有思想史視野的更積極更全面的理解。當然，若進一步進入日本哲學史內，來跟日本的古學派論著相對比，那將會有另一層的發現，但限於個人的研究條件，在本計畫中暫時不考慮這一環。

# 三、以氣為本的基本主張

## （一）太初的混淪元氣便是太極，便是「天地萬物之祖」

吳廷翰在《吉齋漫錄》卷上第一則就說：<sup>13</sup>

天地之初，一氣而已矣，非有所謂道者別為一物，以並出乎其間也。氣之渾淪，為天地萬物之祖。至尊而無上，至極而無以加，則謂之太極。太極者，以此氣之極至而言也

天地之初就只一氣而已，在這太初元一之氣之外並無其他實體如「道」的存在。這混淪的太初元氣

<sup>13</sup> 《吳廷翰集·吉齋漫錄·上1》，頁5。

便是天地萬物之祖，再無別的事物能在它之前、之上存在；從這點來說，它就是那「太極」一詞所指稱的對象。可以說，吳廷翰在《吉齋漫錄》一起始就表明了他以氣為本的哲學立場了。

所謂以氣為本，一方面是以氣作為天地萬物的本原，另一方面是以氣作為天地萬物的本體。這裡先談前一個方面。吳廷翰借用周敦頤《太極圖說》的觀點來說明宇宙的生化次序，但是做了修改：

(1) 太極一氣本來就有動靜兩面，太極的動處就是陽，靜處就是陰。而「陰陽之體本一。分陰分陽而兩儀立，乃其用之二也。」（《漫錄·上10》<sup>14</sup>）可見太極與陰陽是同一個狀態，是各有側重的兩個表達。這裡，他顯然已經放棄了朱子以「太極」為理的這個基準點了。

(2) 「陽輕清而上浮為天，陰重濁而下凝為地，是為兩儀，蓋一氣之所分也。」（《漫錄·上12》）陰陽兩面進一步作用，天、地就出現了。值得注意的是，吳廷翰認為，當有了地時，土就出現了。因此土是「與天同生」，是「所以造化水、火、金、木者也」。（《漫錄·上49》）

(3) 陰陽既分為天地，天地又各自分為陰陽，然後天地之陰陽兩兩作用，便合成了少陽、太陽、少陰、太陰四象。當四象流布，進退消長，便有了溫涼寒暑的四時。當四象變合交感，凝聚到極盛，便依序生成了火、水、木、金四物（因為「火初有氣而始形，水初有形而為質，木有質而方實，金質實而既堅」），以及人和其他萬物。（《漫錄上·12、16、48、49》）這裡的關鍵是，吳廷翰跳出傳統五行說的限制，認為「聖人兩儀、四象之說，為得造化至理，不必附以五行而後足矣」，這就根本地否定了傳統以「五行」概念論造化的正當性。而當他構思「五物」也就是舊稱「五行」的生發次序時，也是先將舊說歸零，而後根據事物情理來重新思考重新安排的；這點跟王廷相很像，事實上這正是明清自然氣本論務實與具體的思考性格的表現。

## （二）「氣即理」與「氣得其理則為理」

這裡以及下一個小節討論氣作為天地萬物本體的層面。首先，是氣跟理的關係，以及理的實際義涵。吳廷翰說「理即氣之條理」，又說：「氣得其理則為理」（《漫錄上·8、11》），又說：

氣之為理，殊無可疑。蓋一氣之始，混沌而已。無氣之名，又安有理之名乎？及其分而為兩儀，為四象，為五行、四時、人物、男女、古今，以至於萬變萬化，秩然井然，各有條理，所謂脈絡分明是已。此氣之所以又名為理也。若其雜揉不齊，紛紜舛錯，為災異，為妖沴，為濁亂，則誠若不得其理矣，然亦理之所有也。安得以理之所有者而疑以為非理哉？（《漫錄·上4》）

這裡，以理為「氣之條理」是明清自然氣本論的通義。但必須注意的是，吳廷翰不是羅欽順那種「理只是氣之理」、「然認氣為理便不是」<sup>15</sup>的講法。他的理是王廷相「氣、理一貫」的那一路。<sup>16</sup>也就是說，吳廷翰所謂的理不只是「秩序井然，各有條理」的理；還包括「誠若不得其理」卻又「亦理之所有」的理。簡單的說，他的理不是純價值義的理，也不是純道德義的理（就人類社會來說），而是包含整個自然現象、整個現實狀況來說的理，是包含價值義、道德義以及非價值義、非道德義在內來說的理，也許可以說就是「凡存在皆有理」的理。在他來說，「認氣為理」是可以的。總之，凡氣的一切表現都有其或顯或隱的理可說；而凡是理，其存在性質也都只是氣的活動自身中的一個「條理」而已。

<sup>14</sup> 本文所引《吉齋漫錄》，只隨文標注條文序號，以免繁雜；所標序號則以《吳廷翰集》的次序為準。

<sup>15</sup> 羅欽順，《困知記·續卷上·38》，北京：中華書局，1990。

<sup>16</sup> 參見劉又銘《理在氣中》的王廷相部份。

### （三）「氣即道」而道是「天地人物所由以出」和「理之可由者」

如上所述，吳廷翰所謂「氣即理」的理比較是從自然義（但又不只是自然義）來說的理。在他的理論中，氣的價值義比較是從「道」的概念來說的。首先，吳廷翰說：

何謂道？「一陰一陽之謂道」 氣即道，道即氣。天地之初，一氣而已矣 及其分也，輕清者敷施而發散，重濁者翕聚而凝結，故謂之陰陽。陰陽既分，兩儀、四象、五行、四時、萬化、萬事皆由此出，故謂之道 陰陽者，以此氣之有動靜而言也；道者，以此氣之為天地人物所由以出而言也；非有二也 先儒以陰陽為氣，以道為理，是去『一陰一陽之謂道』之義而他求之過也。（《漫錄·上1》）

陰陽即道，蓋指氣得其理而言，運行發育皆是物也。若曰陰陽為氣，其理為道，道則指其不能運行發育者言之，而道反為無用之物。《傳》曰：「道並行而不相悖。」又曰：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」皆指運行發育者而言也。（《漫錄·上37》）

道就是那運行發育生成萬物萬事的「一陰一陽」的氣本身。或者說，正因為氣能「一陰一陽」地運行而化育萬物萬事，所以它就是道。也就是說，傳統以道為本原的概念，現在直接跟氣疊合起來了。吳廷翰又說：

「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」。天為陰陽，則地為剛柔，人為仁義，本一氣也。陰陽則得天之理，柔剛則得地之理，仁義則得人之理，故皆曰道。道者，理之可由者也；統而言之曰氣；分而言之曰陰陽、柔剛、仁義。以得其理謂之理，以由其理謂之道。（《漫錄·上36》）

氣運行發育而為萬物萬事，這是就氣之為道的基本面來說。但重要的是，在這當中，氣還是個價值的提供者。只不過，這個價值的提供，是潛在地提供，是氣在運行發育的種種條理脈絡當中就蘊涵著一個具價值義的「可由」的理。

不妨說，氣作為道，有廣狹二義。從廣義來說，氣運行發育萬物，所以氣是道。從狹義來說，氣運行發育當中又潛在地蘊涵著價值義的理來作為萬物萬事存在的依據和開展的歸趨，所以氣是道，並且那價值義的理也可以就稱為道。

總之，氣是理又是道，合起來說，表示氣有動能，有潛在的價值歸趨，能推動萬物萬事各有條理地運行和開展價值。跟羅欽順的理路比較起來，則吳廷翰的「理」只屬於羅欽順的「自然」的層面，而他的「道」才相當於羅欽順的「理」並屬於其「當然」的層面；而這兩個層面之間的關係，也正如羅欽順所說的：「凡其所當然者，皆其自然之不可違者也。」<sup>17</sup>當然，吳廷翰並沒有像羅欽順那樣明白說出這兩層，但兩者的理路是隱約呼應的，而這個理路到戴震就說得更明白了：「實體實事，罔非自然；而歸於必然，天地、人物、事為之理得矣」<sup>18</sup>。

## 四、 氣本論進路下的心性論

<sup>17</sup> 羅欽順，《困知記·卷上·75》。

<sup>18</sup> 戴震，《孟子字義疏證·理13》，《戴震集》（台北：里仁書局1980影印標校本）頁276。

## （一）「氣以成性」而「性、氣一物」<sup>19</sup>

既然「天地之初，一氣而已矣」，而那太初元一之氣便是「天地萬物之祖」，那麼萬物之本性理所當然地就只能從這太初元氣來說明了。吳廷翰說：

生者，人之性也。性者，人之所以生也。蓋人之有生，一氣而已。朕兆之初，天地靈秀之氣孕於無形，乃性之本。其後以漸而凝，則形色、象貌、精神、魂魄莫非性生；而心為大，其靈明之妙，則形色、象貌有所宰，精神魂魄有所寓，而性於是乎全焉。（《漫錄·上 67》）

人稟受一份「天地靈秀之氣」而生，這份靈秀之氣凝成了形色、相貌、精神、魂魄，它就是人性的本原。也就是說，人生一切物質、精神的活動與開展的可能，都因所稟受的這份氣而決定。以向來論人性所謂的仁義禮智來說：

仁義禮智即天之陰陽二氣，仁禮為氣之陽，義知為氣之陰。方其在天，此氣流布，網緼太和，故但謂之陰陽，謂之道，謂之善。及其生人，則人得之以為有生之本，而形色、象貌、精神、魂魄，皆其所為，而心則全體之所在；故謂之性。（《漫錄·上 67》）

仁、義皆氣之善名，故謂仁氣、義氣。（《漫錄·上 58》）

人得了做為天道的陰陽二氣之善，因而有了仁氣、義氣，因而人性中就有了仁、義。

既然人受氣而成性，所以性、氣便是一物，而「性即是氣」、「氣即是性」（《漫錄·上 69》）。基於此，吳廷翰反對所謂氣質之性、天地之性的說法 and 區分，因為「既名為性，即已是氣，又焉有『氣質』之名乎？既無『氣質之性』，又焉有『天地之性』乎？故凡言性也者，即是『氣質』。若說有『氣質之性』，則性有不是『氣質』者乎？」（《漫錄·上 68》）

## （二）性的廣狹二義

在以氣論性的進路下，性的內涵與善惡便成了吳廷翰的一個新課題。他對這個課題當然有他創新的處理，但其中的脈絡並不明朗。簡單地說，他所謂性，可以理解成氣做為理和做為道這兩方面的綜合：一方面，人所稟受的氣，決定了人生所能興發開展的各個方面各個層次的條理與脈絡，這自然義的諸般條理與脈絡都可歸於性；另一方面，人所稟受的氣，又蘊涵著一個價值的歸趨，使人在所能興發開展的各方面各層次當中都潛在著一個可以追求的善，也就是「中」、「仁」或者說「中正仁義」之道，這樣的道才是性的核心價值。上述這兩方面合起來，便是羅欽順「自然當中有其當然」以及戴震「自然中有其必然」的範型（見上文）；只是吳廷翰沒能明白說出罷了。

就第一個方面來說，由於人性必須是人生整體活動的本原，所以吳廷翰說：「性無內外，雖形亦性」、「其實人之一身皆性也 其實耳目之類皆性也 天下無性外之物 不可以欲為非性」、「蓋聞見之知，自是德性所有」、「吾儒則人倫物理色色都在眼前皆是吾性吾心實有此物，豈能離而去之」（《漫錄·上 72、上 73、下 41、下 33》）。

就第二個方面來說，由於人生自然活動的全體當中所蘊藏著的必然之道才是人性的核心與樞紐，所以吳廷翰常又不自覺地單提甚至過度強調這一面，如「其實性為仁義禮知之實體 仁義禮

<sup>19</sup> 《漫錄上·88、59》。

知為性之真」、「性只是仁義禮知」、「明德即性」（《漫錄·上50、上51、下46》）。如果沒注意到這些話只是他一時疏忽的片面的表達，就會掌握不住他所謂性的實義。

我們可以把第一個方面看作吳廷翰所謂性的廣義，把第二個方面看作性的狹義；或者把第一個方面看作性的一般義、基本義，第二個方面看作性的價值義、究竟義。

### （三）性之善以及性的等差

從以上所述，大致便可以理解吳廷翰幾次所謂「性善」（如《漫錄上·71、80》）的義涵。簡單地說，人性，也就是人所稟受的那份天地靈秀之氣，它做為人生命的本原，它所生成所凝成以及所興發所作用，成就了具體的現實生命的一切，又在其中潛藏著仁義禮智等善的價值開顯的可能，因而它是善；這應該便是吳廷翰所謂的「性善」了。

但這裡還有進一步的問題必須釐清。首先，吳廷翰的確在基本上肯定人性的善，他說：

一氣流行，生人生物，即天命之所在也。雖其渾淪沕穆而或差參不齊，則有中與不中之異，而人物之所由以生者，正惟有在於此耳。受天地之中以生者則為人，即人之所以為性者也；受天地之不中以生者則為物，即物之所以為性者也。天命謂性，蓋兼言之；而受天地之中以生，則獨指人耳（《漫錄·上96》）

原來一氣流行，生人生物，卻只有人類獨得天地之中氣。氣在流行中的變化性與差異性，竟首先讓吳廷翰說明了人類異於萬物而獨能性善的可能性。不過，正是同樣的原因，讓人性在不同的人當中又造成了等差：

其受天地之中以生而所同有多寡者，人性之所以有異也。聖人則得天地之中之全矣，大賢則其所得者多矣，以下所得有什百千萬之不同；則中雖並受於天地，而安能一一皆為聖人與大賢乎！智愚、賢不肖於此乎別矣。（《漫錄·上96》）

基於所得「中氣」的全與偏，多或少，人性便出現了等差，從而聖人與大賢、智與愚、賢與不肖的差異也就形成了。然而，重要的是，氣稟的先天差異並不代表人性開展的可能也有絕對的差異：

聖人則天地之中矣；其次則不能無賴於聖人之教以求中焉，而亦可以至於聖人矣。若夫愚不肖之為人，雖曰與禽獸無幾，然其所得於天地者猶有原初之中在，而所以為人之本實不能無賴於此，苟能不自暴棄，則猶可因此而復人性之本然（《漫錄·上96》）

但其稟賦之一自非受氣極惡，苟不至於禽獸則亦無大相遠者，而其情之所發皆可為善。其有不善，則亦自既發之後乃見。此孔子所以謂相近，孟子所以謂性善，其本一而已。（《漫錄·上58》）

只要是人，就算那愚者與不肖者，他們所稟受的天地中氣雖然薄弱，但那僅有的原初中氣仍然讓人有回復人性本然的可能。就在這裡，吳廷翰再度肯定了人性基本上是善。

### （四）心、性之辨

吳廷翰跟羅欽順一樣，特重心性之辨。對他來說，性（也就是所受元氣）生成、決定了人形與神的一切，包括心在內。心有「虛靈知覺」，獨能發號施令，為一身中的「大體」。但吳廷翰特別強調性才是第一序的主宰。他反對張載、朱子所謂的「心統性情」，認為心不過是那對外號令的朝



廷，性才是真正主掌一切的人君。他說，人君建立朝廷，而後居於朝廷主掌一切；同樣的，性生出心，而後在心裡面主掌一切。（《漫錄·上53》）看來他有意在人心的自主意識底下特別再凸顯出性的另一種主宰性。

當然，性對心對身的主宰性跟心對身的主宰性是不一樣的。吳廷翰說：

性 人心之所以生也。然其在中未易窺測，亦無名目，渾淪而已 人之所以為人者，皆心之知覺運動為之，而心之所以能者，則性為之，但性不可見，因情而見耳。性發為情，而其能為才，若志意思慮，是又緣心而起，然亦莫非性之所為也。（《漫錄·上67》）

心能知覺運動，能志意思慮，這是明顯可知的一個主宰。但性的存在只是「混淪」，性之生之發之為的主宰性，也應該只是「混淪」。前面說過，性作為一個超越的價值歸趨只不過是那氣的自然運行當中所潛在著的必然之則而已。這樣一個潛在著的必然之則，其存在狀態大致就是這裡所謂的「混淪」了。

吳廷翰從人心、道心來表明心的兩個方面。食色臭味之心，人之大欲，是人心。在人倫中行道，實踐仁義禮智與天理之心，是道心。然而，不但人心，就連道心，都只是人心自然的活動而已。人心萌發快速，容易流蕩失中；道心則比較隱微，也不易認識、掌握其中的中。（《漫錄·上74》）總之，人心、道心是心；人心、道心之中潛在著的中才是性；心顯而性隱，心易見易知而性則混淪；心的主宰性之下還有個更根本卻又混淪難知的性的主宰性；兩者不可不辨明。

## 五、 氣本論進路下的修養工夫論

吳廷翰的修養工夫論，以周敦頤《太極圖說》所謂聖人的「無欲故靜」、「主靜」為最高典範。他認為，聖人「得天地之中之全」，其心「無欲而靜 無欲而靜，則仁義之全體在焉 聖人仁義出於自然，動靜合一，純乎天理」（《漫錄·上24》），而這裡他所謂靜，並非與動相對的靜，而是動靜中私欲止息的靜，可說成貞靜。無欲故靜，靜而後中正仁義全體呈現。不過，這樣的工夫，以聖人的秉性為條件，不是常人可以直接效法取徑的。因此吳廷翰更看重更常說的還是在聖人工夫、境界的參照下，針對常人所提出的修養工夫。

吳廷翰強調，聖人之學只在「盡性」（《漫錄上·52、66、74、80等》），「盡性之學」一詞應可概括他的修養工夫論。而基於心、性之辨，吳廷翰又反對王陽明的「致良知」說，認為知、行雖然「常在一處」而卻「自有先後」（《漫錄·上26》）。另外，朱子強調「主敬」，吳廷翰則更常用《中庸》的「戒懼（戒慎、恐懼）」來表述「敬」。朱子主張「涵養 察識 涵養」的三段式工夫，羅欽順、王廷相也都是類似的安排；但吳廷翰則將察識之前的涵養（也就是戒懼）直接併入察識中，因此形成其兩段式的工夫論表述。底下就是他就著常人來說的修養工夫論。

### （一）格物致知、貫上用工：戒懼以致其精的「道問學」

如前面所述，吳廷翰所謂的性，雖然因著「氣」的實質而具有能動主宰性，但這主宰性卻只是在心的主宰性底下混淪難知的一個超越的主宰性。它事實上只是人所稟受的氣基於其潛在的活動律則，對心對身所提供的一個潛在的價值內蘊。它本身並非一種意識性、言說性的存在，也不是一個現成給定的存在，它只能在性也就是氣的種種自然開展（也就是人心的諸般活動，並且包括人際互

動的各個層次脈絡)中呈現。所以,首先必須讓心就著自己以及人際間心身的諸般活動去發現、認識它。當然,心又首先必須有一番的警醒檢束,然後才能對存在於種種互動脈絡中的律則有所認識。基於此,吳廷翰強調必須本著戒懼之心來問學,來格物(「物」字按字面本義理解)致知,來就著一件件具體實事個別地做「貫」的工夫。他又強調「向物上體察」、「必驗之於物而得之於心,乃為真知」、「使致知者一一都於物上見得理,纔方是實」(《漫錄·下7》)。

這樣的致知活動,不是朱子那樣朝向天理以及吾心之全體大用的呈現的理路,也不是王陽明那樣單提致良知來呈現那知行合一的本體的理路。總之,吳廷翰反對「專一任心」、「學專於內」(《漫錄上·42、43、53》)的工夫主張。

## (二) 率性篤行、養氣盡性：戒懼以致其一的「尊德性」

經由格物問學,將性(即氣)的自然流行的種種條理脈絡當中所蘊涵著的價值歸趨找出來之後,並不意味著那價值歸趨就是個開始活動開始作用的本體。所以接下來還是要由心繼續下工夫,本著戒懼之心,遵照這個價值歸趨,在日常生活、具體事物中專一踐行。這樣就是「率性」,就是「篤行」,就是「養氣」,就是「尊德性」。

這裡要特別強調的是,《中庸》的「尊德性而道問學」一語,朱子詮釋為「尊德性(相當於涵養)而後道問學(相當於察識)」,吳廷翰卻詮釋為「欲尊德性則必須道問學」,也就是次序顛倒,變成了「道問學以尊德性」。他說:

此理之具于吾心者本自高明,本自中庸,本自厚<sup>20</sup>,本皆天理,乃性之全體,得之于天,故曰德性。因其高明而極之,因其中庸而道之,因其厚而敦之,因其禮而崇之,曰極、曰道、曰敦、曰崇,正見尊之之意。即此便是率性,便是篤行工夫。然求其實,亦不過戒懼慎獨而已矣。(《漫錄·下69》)

可見這「尊」字並非只是「尊崇」、「尊仰」義,而是更進一步對德性「尊之而行而敦厚之加美之」也就是「篤行實踐」的意思。而從這段引文中我們也再度看見,吳廷翰所謂德性基本上是吾心之自然活動當中所潛在著、蘊藏著的一個「必然之理」,它果然是個混淪的「中」,自己不能對外活動;只有當人們在具體的社會人生脈絡中認出他作為「自然中的必然」的律則的存在,專一地信守著踐履著,它才能慢慢地人們的言行生活中具體呈現、彰明、凝定、充實。

率性、篤行、養氣、尊德性而後在思議言行中逐步凝成充實,這便是所謂盡性,這便是工夫論的最後目標了。這樣的篤行盡性,跟明清氣本論一般常說的「習與性成」、「成性」正相呼應。

## 六、 結論

以上所述,大致將吳廷翰的自然氣本論的理論脈絡呈現出來了。許多複雜的細節,將在另文中做進一步的討論。但從上述輪廓當中已可看出,一方面,吳廷翰跟羅欽順、王廷相同屬於明代中葉自然氣本論的哲學型態;另一方面,他的哲學理路又表現了不盡相同的

<sup>20</sup> 中華版《吳廷翰集》在「厚」字前誤加「敦」字。

個人性格個人風貌。我們可以說，羅、王、吳三人約略同時地嘗試、開拓自然氣本論的哲學典範，這應該不是巧合，而是時代運會下一個具有普遍意義的哲學事業。

## 參考書目

(明)吳廷翰著，容肇祖點校，《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984。

這是目前最完整的吳廷翰著作全集。書中包括下列各部份：

《吉齋漫錄》二卷：這是吳廷翰的哲學著作，他的氣本論觀點主要都出現在這裡。

《鸞記》二卷：上卷論歷史人物，下卷關鬼神迷信。

《櫝記》二卷：上卷論六經諸書，下卷論歷算。

《湖山小稿》三卷、《文集》二卷、《詩集》二卷、《洞雲清響》一卷：都是文章、詩詞的作品集，其中《文集》裡有部份文章仍跟思想、哲學有關，可以檢出。

另外，書前附錄容肇祖 吳廷翰哲學思想概述 一文，書後附錄清乾隆8年《無為州志·吳廷翰傳》一文。

衷爾鉅，《吳廷翰哲學思想》，北京：人民出版社，1988。

本書附錄了吳廷翰自撰的 吳廷翰行實 ，以及吳廷翰兒子吳國寅所寫的 先考參議府君墓誌 二文，都是《吳廷翰集》裡所沒有的。

姜國柱，《吳廷翰哲學思想探索》，安徽：人民出版社，1990。

衷爾鉅， 伊藤仁齋對吳廷翰思想的發展 ，《中州學刊》，1983年第1期。

衷爾鉅， 吳廷翰及其哲學思想 對一位久被湮沒的哲學家的初探 ，《哲學研究》，1983年第3期。

葛榮晉， 吳廷翰哲學思想初探 兼論吳廷翰和王廷相哲學之比較 ，《江淮論壇》，1986年第1期。

姜國柱， 吳廷翰的無神論思想 ，《世界宗教研究》，1988年第1期，頁118-126。

姜國柱， 吳廷翰的氣論及其思想影響 ，《安徽師大學報：哲社版》，1988年第3期，頁69-75。

谷方， 重在發掘：評衷爾鉅《吳廷翰哲學思想》 ，《中國哲學史研究》，1989年第2期，頁124-128。

李存山， 羅、王、吳心性思想合說 ，《哲學研究》，1993年第3期，頁41-47。

吳昌合， 吳廷翰及其著作 ，《中國典籍與文化》，1994年第1期，頁19-20。

王俊彥： 吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想 ，《華岡文科學報》21（1997年3月），頁61-92。

\*

(宋)張載：《張載集》，台北：里仁書局影印新編校本，1981。

(宋)程顥、程頤：《二程集》，台北：里仁書局影印點校本，1982。

(宋)朱熹：《朱文公文集》，台北：台灣商務印書館據上海涵芬樓影印明嘉靖本。

(宋)朱熹：《朱子語類》，台北：華世出版社影印標點本，1987。

(明)王守仁：《王陽明全集》，上海古籍出版社，1992。

(明)羅欽順：《困知記》，北京：中華書局，1990。

(明)王廷相：《王廷相集》，北京：中華書局，1989點校本。

(清)顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，台北：文史哲出版社點校本，1979。

(清)戴震：《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995。

(清)黃宗羲：《明儒學案》，收入《黃宗羲全集》，台北：里仁書局影印標點本，1987。

張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社再版（修訂版），1994三刷。

- 李存山：《中國氣論探微與發微》，中國社會科學出版社，1990。
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993。
- 張岱年主編：《中國唯物論史》，河南人民出版社，1994。
- 葛榮晉：《中國實學思想史》，北京：首都師範大學出版社，1994。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文史研究所籌備處，1996。
- (日)加藤常賢等著，蔡懋棠，譯：《中國思想史》，台北：台灣學生書局，1978。
- (日)赤塚忠、金谷治、福永光司、山井湧原著，張昭譯：《中國思想史》，台北：儒林圖書公司，1981。
- (日)小野澤精一、福光永司、山井湧編著，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，上海人民出版社，1992三刷。
- 張立文主編：《中國哲學範疇精粹叢書：氣》，台北：漢興書局，1994。
- 成中英：《易經中的「理」與「氣」——對中國哲學中「有」與「無」的重新考察》，《知識與價值和諧、真理與正義之探索》(台北：聯經出版公司，1986)，頁41-75。
- 曾振宇：《「響應西方」：「西學東漸」中中國古典氣哲學的歷史命運》，《哲學與文化》25卷12期，1998年12月。
- 牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1985年初版六刷。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，1979。
- 蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，福州：福建人民出版社，1998二版二刷。
- 王育濟：《天理與人欲——理學理欲觀演變的邏輯進程》，濟南：齊魯書社，1992。
- 馮達文：《宋明新儒學略論》，廣東人民出版社，1997。
- 袁爾鉅：《理學和心學考辨——兼論確認「氣學」》，《甘肅社會科學》49(1988年5月)，頁27-31。
- 容肇祖：《中國歷代思想史：明代卷》，台北：文津出版社，1993。
- 張學智：《明代哲學史》，北京大學出版社，2000。
- 陳福濱：《晚明理學思想通論》，台北：環球書局，1983。
- 袁爾鉅：《試探二程對明代氣一元論的影響》，《中州學刊》，1988年第6期。
- 胡森永：《從理本論到氣本論——明清儒學理氣觀念的轉變》(博士論文)，台北：台灣大學中國文學研究所，1991。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2000。
- (美)艾爾曼，著，趙剛，譯：《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，南京：江蘇人民出版社，1995。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001。
- 葛榮晉主編：《中日實學史研究》，北京：中國社會科學出版社，1992。
- 朱謙之：《日本的古學及陽明學》，北京：人民出版社，2000。
- 阿部吉雄等著，許進雄譯：《日本儒學史概論》，台北：文津出版社，1993。
- 三宅正彥著，陳化北譯：《日本儒學思想史》，山東大學出版社，1997。
- 傅偉勳：《創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一》，《從創造的詮釋學到大乘佛學》(台北：東大圖書公司，1991)頁1-46
- 傅偉勳：《現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起》，江日新編《中西哲學的會面與對話》(台北：文津出版社，1994)頁134-138。

## 「吳廷翰的氣本論」報告附錄：

「儒學的氣論與工夫論」國際學術研討會（2004/11/27-28，台北）會議論文

# 宋明清氣本論研究的若干問題

政治大學中文系教授 劉又銘

【摘要】「宋明清氣本論」是大陸學者早就提出的論題，但因政治現實、學術立場的差異，台灣學界近四、五年來才有比較明顯的參與。本文首先將宋明清氣本論分為「神聖氣本論」、「自然氣本論」二類。「神聖氣本論」以蘊有全幅價值成份的「神聖元氣」為本體，其理論性格與理論效果大致跟理本論、心本論相當，可以看做跟「理本論」、「心本論」相容相結合的氣本論。「自然氣本論」以素樸渾沌但自能運行有序的自然元氣為本體，可以理解為一種「有限（價值蘊涵）的本體觀」，它才是真正跟理本論、心本論鼎足三分的氣本論。本文接著討論周敦頤與氣本論的關係、張載氣本論的確定、氣本論的歷史發展大勢等。然後指出，明清「自然氣本論」其實就是荀學的復興，它已經呈現了中國的「早期現代性」，比理本論、心本論更能跟現代人的宇宙、心靈圖像呼應，也更能跟現代社會科學的研究典範相容相應。

【關鍵詞】氣本論、氣學、自然氣本論、荀學、現代性

傳統關於理學整體的分派分系，主要是「程朱、陸王」二系說。以這二系說為標準來看，當代港台地區牟宗三的「三系說」以及勞思光的「一系說」，雖各有不同的分合和詮釋，但在基本旨趣、討論範圍上並沒有超出原來的「程朱、陸王」二系說太多。至於大陸張岱年、張立文等的「三系說」，在程朱「理本論」、陸王「心本論」二系之外新增加了一個性格迥異的「唯氣的潮流亦即唯物的潮流」也就是「氣本論」（或稱為「氣學」、「氣的哲學」、「氣一元論」）一系，<sup>21</sup>這就跟傳統「程朱、陸王」二系說的範圍、旨趣有了實質的不同；而且因為其中「氣本論」一系跨越宋、明、清三代，於是向來所謂的「宋明理學」也就可以擴大為「宋明清理學」了。

張岱年、張立文、葛榮晉等許多大陸學者，除了把一般熟悉的學者張載、劉宗周、黃宗羲、顧炎武、王夫之、顏元、戴震等人（甚至周敦頤）都歸為「氣本論」外，還又發掘了過去較少注意的許多學者如羅欽順、王廷相、韓邦奇、黃綰、楊慎、吳廷翰、高拱、焦循、阮元 等人，一起加進來，看做宋明清理學中傾向唯物主義的一個流派。<sup>22</sup>一時之間，「氣本論」成為大陸儒學研究的顯學。影響所及，連美國、日本的漢學界也都有關於宋明清「氣本論」的研究和論述了。<sup>23</sup>

台灣學界一向處在傳統「程朱、陸王」以及牟宗三「三系說」、勞思光「一系說」的影響下，加上過去政治現實造成的阻隔和禁忌（尤其解嚴前），長久以來，對上述「氣本論」的研究進路顯得極為消極、觀望甚至抗拒。儘管兩部日文原著《中國思想史》的中譯

<sup>21</sup> 參見張岱年，《中國哲學大綱·序論》（北京：中國社會科學出版社）；張立文，中國八十年代宋明理學研究的分析與思考，《宋明理學邏輯結構的演化》（台北：萬卷樓圖書公司，1993）頁 519。

<sup>22</sup> 參見張立文，中國八十年代宋明理學研究的分析與思考；葛榮晉，王廷相和明代氣學（北京：中華書局，1990）第 14、15 章。

<sup>23</sup> 譬如日本學者小野澤精一、福光永司、山井湧所合編的《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》一書（李慶譯，上海人民出版社，1992 三刷）中，便有「戴震思想中的氣——氣的哲學的完成」一節；而美國學者 Irene Bloom 早在 1970 年代便研究過羅欽順的氣本論並將羅欽順的《困知記》譯成英文了。

本，<sup>24</sup>以及旅美學者成中英先生一篇英文論文的中譯稿，<sup>25</sup>早就或多或少、或顯或隱地表達了這方面的觀點；而大陸學者有關的論著也逐漸在台灣流傳甚至發表和出版；但台灣學者的回應一向有限，就連「氣本論」、「氣學」、「氣的哲學」等名詞也極少出現。<sup>26</sup>不過，這個情況正在改變當中；最近四、五年來，一些台灣學者對「氣本論」這個研究論題，已經有了比較正面的接納、參與，並初步呈現了他們的立場。<sup>27</sup>

本文的基本看法是，用「氣本論」來概括宋明清理學當中的一系，這個做法在明清學者的學術史論述中雖然沒有明顯的前例，但這個做法的確有它的有效性、方便性以及正當性，問題只在於誤解的釐清和詮釋典範的建立而已。雖然氣本論一系的理論性格比較接近唯物主義因而為大陸學界所鍾愛所看重，但它並不因此就等同於唯物主義。應該說，它跟唯物主義之間，以及它跟程朱、陸王兩系之間，都是一樣地既有連續性、相關性又有差異性的。正因為大陸學界過去將氣本論過度地唯物主義化，所以今後對氣本論重新詮釋的空間還很大。如果我們能同時超越唯物主義和程朱、陸王立場的限制，從一個尊重多元價值的立場出發，我們就有可能認識到氣本論的獨立價值和積極意義，在唯物主義和宋明理學主流觀點的看法之外做出新的理解和詮釋。

底下便提出有關宋明清氣本論研究的若干問題來做個大略的討論。所提問題未必涵蓋全面，所做討論未必周全，只希望能初步揭示宋明清氣本論研究所可以有的意義、價值和發展，以供學界參考、評估之用。

## 一、宋明清氣本論的兩類三型

宋明清氣本論其實有不同的類型，而不同類型之間又有基本的差異。如果沒有注意到這樣的差異，就可能各說各話，南轅北轍。所以本文先從這點的討論開始。

我認為宋明清氣本論初步可以分成兩類共計三型。第一類暫且稱為「神聖氣本論」（以便跟第二類的「自然氣本論」形成對比和區隔），它又包括以下的兩型。第一型以王夫之為代表，它在氣本論間架中交疊著理本論的觀點<sup>28</sup>，等於跟理本論相容相結合。第二型以劉宗周、黃宗羲為代表，它用氣本論間架發揮心本論的觀點，等於跟心本論相容相結合。

<sup>24</sup> 兩部書大致將氣本論稱為「氣的哲學」、「氣的形上學」、「氣學」、「氣一元論」等。參見加藤常賢等著，蔡懋棠譯：《中國思想史》（台北：台灣學生書局，1978），以及赤塚忠、金谷治、福光永司、山井湧原著，張昭譯：《中國思想史》（台北：儒林圖書公司儒林圖書公司，1981）。

<sup>25</sup> 成中英先生在他《易經中的「理」與「氣」——對中國哲學中「有」與「無」的重新考察》一文（譯自英文原文，收入他的《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》中，台北：聯經出版公司，1986）中，藉著對《易經》和張載的哲學的詮釋，明顯地呈現了「氣本論」的理論型態（但與大陸學者的詮釋又有不同），只不過沒有使用「氣本論」和其他類似的名詞而已。

<sup>26</sup> 胡森永撰成於1991年的博士論文《從理本論到氣本論——明清儒學理氣觀念的轉變》（台灣大學中國文學研究所）在論文名稱中明白出現了「氣本論」一詞。這個例子在當時台灣學界中可能是唯一的。

<sup>27</sup> 筆者已撰有《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（台北：五南文化公司，2000）一書。此外，王俊彥、楊儒賓、鄭吉雄等人近幾年也都發表了若干有關氣學、氣本論的論文。而張麗珠的《清代義理學新貌》（台北：里仁書局，1999）和《清代新義理學》（台北：里仁書局，2003）二書，也跟這個新動向相互呼應。

<sup>28</sup> 王夫之所謂「理與氣相與為體」、「道與器相為體用之實」便是這個理路。見《船山全書》（長沙：嶽麓書社新編校本），第六冊（在《讀四書大全》內），頁1115；第十二冊（在《張子正蒙注》內），頁232。

這一類氣本論跟程朱理本論或陸王心本論緊密地相容、結合著。它所謂的元氣本體，跟理本論的理本體以及心本論的心本體一樣，都可以看作是一種「神聖本體」。<sup>29</sup>事實上，這元氣本體是跟理本體或心本體融貫為一的。也就是說，那做為本原、本體的元氣，必須理解為一種神聖圓滿的「全氣是理（指理本論的理）」或「全氣是心（指心本論的心）」的神聖元氣。當然，基於如此神聖元氣而來的本心、本性便也就是神聖圓滿、不假外求的本心、本性了。

這樣的神聖氣本論，保留了原來理本論、心本論的理論性格和理論效果，又加進氣本論進路下的新精神新內容，很能得到一般理本論、心本論立場學者的欣賞。所以台灣儒學界一向看重劉宗周、黃宗羲、王夫之等人，只是不願稱他們為「氣本論者」罷了。其實，除了上述三人外，北宋的張載（甚至周敦頤），清代的顏元、徐潤第（詳本文第五節），也都有可能屬於這種「氣本論和理本論或心本論相容相結合」的型態，很可以從這個角度進一步探索、研究。而在上述這些人之外，其他零星的小例子應該還有許多（譬如在《明儒學案》中就可以發現），都可以供我們從哲學史、思想史或學術史的角度加以研究和比較。

第二類氣本論暫且稱為「自然氣本論」（以羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震、焦循等人為代表），它的型態、理路較為單純素樸，屬於氣本論中的基本型態或純粹型態。我曾一度稱它為「本色派氣本論」，現在覺得可以稱它為「混淪（混沌）元氣氣本論」、「自然元氣氣本論」或「自然主義氣本論」，簡稱「自然氣本論」。羅欽順說：「天之道莫非自然，人之道皆是當然。凡其所當然者，皆其自然之不可違者也。順之則吉，違之則凶。」戴震也說：「實體實事，罔非自然。而歸於必然，天地、人物、事為之理得矣。」<sup>30</sup>宇宙本體（元氣）暨人性實體（血氣、心氣）的作用與運行都只是生機流行、整全渾然的「自然」（但又不是道家意義下的「自然」），然而在這渾然流行的自然軌跡當中卻又蘊涵著「必然」的律則等著人去發現去遵行。這便是「自然氣本論」哲學典範的一個起點，也是「自然氣本論」一詞的文獻依據。簡單地說，自然氣本論並不承認有那「價值滿全周遍」的神聖的終極實體「理」、「心」或「氣」的存在；在他們的心目中，做為本原、本體的氣，應該是一種價值蘊藏在混沌生機中的自然主義意味的元氣，也就是混沌、素樸但是潛在、蘊涵著價值而可以自行地、逐步地興發開展的自然元氣（但又不是道家和西方自然主義意義下的自然元氣<sup>31</sup>）。當然，基於如此自然元氣而來的本心和本性也就一樣是混沌素樸只具有有限度的道德直覺但卻可以逐步興發開展朝向美善的本心和本性了。不妨說，

<sup>29</sup>過去並沒有人把「理本體」、「心本體」歸屬於「神聖本體」。但傳統宋明理學所討論的不外是「理本體」和「心本體」，本來就沒有跟其他類型相區隔的必要。現在為了跟「自然元氣本體」相區隔，也就可以有「神聖本體」、「自然本體」的新名目了。當然，這些名詞不見得合適，還有待大家的斟酌。

<sup>30</sup> 羅欽順，《困知記·卷上·75》，北京：中華書局，1990，頁23；戴震，《戴震集·孟子字義疏證·理13》，台北：里仁書局，1980，頁278。

<sup>31</sup> 「自然主義」一詞，有時被賦予負面意義（譬如在某些當代新儒家學者的著作裡）。然而這裡用「自然主義」一詞，只是就它類似西方所謂自然主義來說的，並不意味著它就完全等同於西方的自然主義。正如方東美所說的，「中西自然主義彼此之間顯有一大差異：後者恆標榜價值中立；而中國哲人則於宇宙觀及人性觀上無不繫以價值以為樞紐。」，見方東美：《中國哲學之精神及其發展（上）》（台北：成均出版社，1984）頁18。

自然氣本論的本體就宇宙本體來說是一種綜合了價值成份與非價值成份的本體，就心性本體來說是一種綜合了理性與非理性成份的本體。當然，這樣的本體，它的體用關係不像理本體、心本體、神聖元氣本體的體用關係那麼強勢那麼直接；但這樣的體用關係仍然有它自己一貫的理路可說，值得我們平心探究。

由於自然氣本論比神聖氣本論更具有唯物主義色彩（但卻又不能等同於唯物主義），跟理本論、心本論的差異也較大，它不但在歷史上處於邊緣地位，目前台灣一般學者（尤其當代新儒家學者）也多半輕忽、貶抑它，認為它不符合聖人之教，認為它的理論根本就不能成立。其實嚴格說來，神聖氣本論那種分別跟理本論、心本論結合的型態，基本上仍是宋明理學原有性格的延續和補充；只有自然氣本論才是在程朱、陸王之後真正形成區隔而具有獨立意義的新的理論型態。自然氣本論有它自己完整自足的哲學典範，也一樣是儒家成聖成德之學的一種正當的型態，而且它的精神、性格跟西方啟蒙時代的人本主義思潮正相呼應，標誌著中國本土進入現代性的開始。奇怪的是，它的理論本身和它的「中國文化脈絡下的早期現代性」的特點至今都沒有得到足夠的認識和討論。不妨說，自然氣本論在過去模糊的面貌和不確定的角色、身份，以及它在今日的繼續被忽視被質疑，都反映了中國人直到今日仍然對自己文化脈絡下的「早期現代性」有所隔閡和欠缺理解（詳本文第七節）。

先將氣本論做出這樣的兩類共計三型的區分，我們便可以比較明確地說：台灣學界過去看重「神聖氣本論」卻不願稱它為「氣本論」，同時又將「自然氣本論」等同於唯物主義而否定其做為儒家成聖成德之學的正當性；然而這兩類其實都一樣可以稱為「氣本論」，而且它們各有各的時代意義和價值；甚至當我們從「現代性」的角度來看時，「自然氣本論」在今日對我們的意義還在「神聖氣本論」之上。

## 二、從「氣」概念論氣本論的正當性

張載、劉宗周、黃宗羲、王夫之等人的哲學是否可以逕稱為氣本論（也就是上述的「神聖氣本論」）？對於王廷相、戴震這種氣本論（也就是上述的「自然氣本論」），我們是否可以放心地予以肯定，承認其正當性、圓滿性？台灣學界對這兩方面一直有很大的質疑和抗拒，而其中很大一個原因，可能就是以先入為主的習慣印象來看待氣本論脈絡下的「氣」概念的緣故。

朱子說：「理未嘗離乎氣。然理，形而上者；氣，形而下者。自形而上下言，豈無先後！理無形，氣便粗，有渣滓。」又說：「蓋氣是有形之物 自有美惡也。」又說：「看來吾性既善，何故不能為聖賢？卻是被這氣稟害。」又說：「性是形而上者，氣是形而下者。形而上者全是天理，形而下者只是那渣滓。」<sup>32</sup>顯然，在朱子理本論「理」、「氣」異質異層、對比二分的脈絡當中，「氣」是個承擔負面價值的概念，而這個用法在傳統理學

<sup>32</sup> 《朱子語類》（台北：華世出版社，1987 影印新校標點本）頁 3、68、69、97。



中是很普遍並且流傳久遠的。台灣學界處在這個用法的影響中，當然會把「氣」當作一個消極的概念，當然不願把「氣本論」這樣一個不體面的標籤貼在自己所欣賞的學者身上了。

然而，在宋明清氣本論裡，「氣」的概念是不能從「理本論」理、氣對比二分理路下「氣」的概念來理解來論斷的。先就神聖氣本論的立場來說，那作為宇宙本原的神聖元氣，它自身同時又全幅地是理本論意義下的「理」或心本論意義下的「心」。這樣的「氣」的概念，當然是個正面的具有高度價值義涵的概念。從這個角度看，「氣本論」就並非貶辭了。當然，在某些思想型態中，「理氣一元」或「心氣一元」也許是個更好的概括。但是當哲學家們在論述中明明是以「氣」為基底為主幹而呈現了「全氣是理」或「全氣是心」的理路時，從「氣本論」的進路去處理其實更為相應；至少「全氣是理的氣」或「全氣是心的氣」的提法比「全是氣的理」、「全心是氣的心」的提法要自然多了。曾昭旭先生論王夫之的「即氣言體」時說：<sup>33</sup>

船山之言氣，則背後實有此一大串天、誠、神、道、中、理、性、心、仁、敬等等義理為其本，亦即有全盤之儒學乃至佛道之學為其根柢，以直貫於氣，並提挈此氣而言體者。非寡頭地言此氣之蠢然地存在，機括地運行也。此點不明，則船山淪為唯物論矣。故吾人看船山之重於言氣，決不可誤解之為「只是氣」，而當正解之為「亦是氣」，「只是氣」便是唯物論，「亦是氣」則即氣以顯體，與其前之儒學只是進路不同，實體不二也。再進而言之，儒學之基本態度原即是「全體肯定」者

這已經是站在傳統宋明理學原有的典範與格局之上而有所突破，極力申說「即氣言體」的正當性並極力彰明這種哲學型態的價值了。我們從這裡再進一步，依本文所謂「神聖氣本論」的理念來說，則「氣」概念本身直接就可以有這「全體肯定」，直接就可以「一提全提」而成就一個「氣本論」。

至於在自然氣本論的脈絡裡，雖然素樸混沌的自然元氣中只蘊涵著潛在的有限的價值，但這便是整個繽紛萬象、複雜人間所以能亂中有序的基礎，便是人心能逐步確認價值、開展文明的依據。應該說，自然氣本論不承認「氣」有那神聖滿全的價值內蘊，因此強調一個潛在著有限價值內蘊的混淪、自然的元氣作為本體；但跟朱子理學不同的是，它不再將「氣」放在負面位置，反而賦予「氣」正面的價值和地位。自然氣本論的自然元氣本體雖然不是一種全幅價值義涵的「神聖本體」，但它仍強調「理在氣中」，並且這「理」一樣是連接、通達人類文明終極價值的「理」（但須逐步地開展呈現），而不只是物理性、化學性、生物性的理，這就意味著自然氣本論的「氣」概念一樣不是西方唯物主義脈絡下與「心」判然二分、相對而立的「物」。這點從人性論上也可以看出來。雖然以氣論性，但是在明清自然氣本論者當中，除了王廷相主張人性有善有惡以外，羅欽順、吳廷翰、顧炎武、戴震、焦循等人都主張人性是善；這點是跟唯物主義絕不相同的。總之，正如美國實用主義者詹姆士主張「有限上帝觀」一樣，<sup>34</sup>我們也可以說自然氣本論者主張的是一種「有

<sup>33</sup> 曾昭旭，《王船山哲學》，（台北：遠景出版公司，1996再版）頁329。

<sup>34</sup> 參見艾慕士著，朱建民譯，《實用自然主義導論》（台北：時英出版社，2000），頁201-203。

限本體論」(從本體當中價值的蘊涵及其作用來說)。我們大可不欣賞這樣的本體論,但卻不能以「神聖本體論」為絕對標準來否定它的正當性。

### 三、周敦頤 太極圖說 屬「氣本論」的可能性

周敦頤 太極圖說 中的「太極」,朱子認為是「所以動而陽、靜而陰之本體」,是「形而上之道」(而「陰陽」則是「形而下之器」),是「誠」;<sup>35</sup>當代牟宗三則認為是「心、神、理是一」的「誠體」、「神體」。<sup>36</sup>在這兩個極具影響力的解釋底下,在台灣一般學者的心目中,「太極」似乎已經確定地成了一個「形而上的精神實體」,而周敦頤跟「氣本論」也就似乎沒有什麼關聯了。然而,學術史上,後起學派以自己的視野、立場不自覺地誤讀前人文本,將它理解、詮釋進自己的學術脈絡和道統譜系中,這樣的例子並不少見。朱子、牟宗三對 太極圖說 的詮釋會不會也是這樣呢?

漢晉隋唐以來,「太極」一直被視為天地未分之前的「元氣」,或天地未分之前「氣」的某幾個階段之一,<sup>37</sup>所以孔穎達《周易正義》才會說:「太極謂天地未分之前元氣混而為一,即是太初、太一也。」。當然,在王弼注「以無為本」思路的影響下,這個做為混一元氣的「太極」的理論地位還須進一步確認。不過,「太極」首先是個「氣」的概念,這點是沒有問題的。在這個解釋傳統下,我們不免要懷疑:周敦頤怎麼會一下子將主要來自《易經》的太極概念「非氣化」、「除氣化」,而又沒有任何說明、解釋,好像這個突然的概念的「轉向」是當時學界的共識,是不說自明的呢?

太極圖說 首句,有個可能的異文寫作「自無極而為太極」。<sup>38</sup>而 圖說 又有「太極本無極也」、「無極之真」二語。看來「無極」也很可能是個名詞(而不是朱子、牟宗三所以為的形容詞),指的是太極之前的一個狀態一個時期,否則又怎能說個「無極之真」呢?<sup>39</sup>我們如果把「無極」看作「元氣」無始以來的一個相對靜止或穩定的狀態,而把「太極」看作「元氣」在某個時候突然開始活動的狀態(想像一下現代天文學家所謂的Big Bang「大霹靂」<sup>40</sup>);那麼接下來,從「太極元氣」的概念來說明它的「動而生陽 靜而生陰 分陰分陽 二氣交感,化生萬物」說不定會是個更自然更合理的脈絡;也說不定這樣的脈絡更能順暢地解釋「五行一陰陽也,陰陽一太極也,太極本無極也。」以

<sup>35</sup> 朱子,《太極圖說解》、《通書注·誠上第一》,收入《朱子全書》(上海古籍出版社、安徽教育出版社)冊13。

<sup>36</sup> 參見牟宗三,《心體與性體(一)》,(台北:正中書局,1985)頁368、373。

<sup>37</sup> 參見張立文,《中國哲學範疇發展史(天道篇)》(台北:五南出版公司,1996)頁366-372。

<sup>38</sup> 見於洪邁所撰 濂溪傳 中所載錄的 太極圖說,參見陳俊民校編,《朱子文集·71·記濂溪傳》(台北:德富文教基金會,2000),頁3538。按:朱子以為這個異文是洪邁自行添字而成的,因此極力辨正。但從思想的層次看,若說周敦頤曾考慮過這個寫法,因而出現了這個異文,這是很有可能的。而且,若這個推測無法成立的話,我們至少也可以把這句話當作洪邁的一個詮釋觀點,那麼它的存在還是有意義有價值的。

<sup>39</sup> 勞思光便說:「『無極之真』與『二五之精』作平行語提出,若『無極』只是『無形象』及『無方所』之意,則『無極之真』一語亦不成文理。必『無極』及『二五』均指實指某種存有,方可說『真』與『精』也。」(勞思光,《中國哲學史》,台北:三民書局,1981,頁144)。不過,勞氏據此認為「無極」是「太極」之上的一個「體」,這點還可以商榷。

<sup>40</sup> 參見Wallace S. Broecker著,袁彼得譯,《開天闢地》,台北:天下文地,台北:天下遠見出版公司,1998。

及另外在《通書》「是萬為一，一實萬分。萬一各正，大小有定。」一句當中「一（太極元氣）」與「萬（元氣所化生而成的萬物）」之間的關係。

這樣簡單的討論當然是遠不足夠的。不過，它至少可以幫助我們理解，為什麼在朱子詮釋的影響之下，明清氣本論者一般仍然要從氣本論來理解「太極」和「太極圖說」了。除了一般熟知的黃宗羲、王夫之（兩人屬神聖氣本論者）外，自然氣本論者王廷相也說：<sup>41</sup>

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？

所謂太極，不於天地未判之氣主之而誰主之耶？理無機發，何以能動靜？理虛無象，陰陽何由從理中出？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？

值得注意的是，王廷相認為理「無機發」、「虛而無象」，不能有動靜，不能生出陰陽，因而他要用氣本論來詮釋「太極圖說」。這點讓人聯想到，牟宗三也是批評朱子的理（也就是太極）「只存有不活動」，因而另外提出自己那「心、神、理是一的誠體、神體」的詮釋。朱子的「理」、「太極」是否「只存有不活動」，這點其實還可以討論。但若真從這個質疑出發，則在牟宗三的詮釋之外，明清氣本論者早已提出的以氣攝理的詮釋進路一樣是我們應該積極看待、認真考慮的。大陸學者的確因為唯物主義的立場，而比較能脫去朱子詮釋的包袱，將周敦頤看作氣本論者。但前面已經說過，「氣」概念並非西方哲學傳統的「物」概念所能對等替代或涵蓋的，我們不必因此而加意顧忌這個詮釋方向。日本學者因為他們哲學史上原本有一個「古學派」的傳統而比較能接受「太極圖說」屬氣本論的詮釋，這一個事實對台灣學者不無參考價值。

總之，明清氣本論者的詮釋，提示了「太極圖說」另一個可能甚至更為可能的理路和面貌，而在事實上「太極圖說」也跟張載《正蒙》一樣，對明清氣本論的興起與發展起了相當大的催化作用，這都是值得我們進一步去思考、探究的。

#### 四、張載「氣本論」性格的確認

作為周敦頤以外明清氣本論另一個重要的先驅者的張載，他的氣本論性格，在台灣卻遲遲沒有得到確認。所以會這樣，最具體最主要的原因是牟宗三的詮釋所造成的影響。牟宗三認為在張載「氣」概念之上還有個「太虛」，而「太虛」是「清通無象之神」，等於是「與氣為對立」的「氣之超越的體性」，也就是「遍運乎氣而為之體」的「清通之虛體」、「神體」、「太虛神體」。<sup>42</sup>在這樣的詮釋之下，張載當然不是氣本論者了。

<sup>41</sup> 《王廷相集·卷33·太極辯》（北京：中華書局，1989點校本）頁596-597。

<sup>42</sup> 參見牟宗三，《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1985台初版六刷）頁443-452。

然而這樣的詮釋跟張載原文的語意、理路並不相合。張載說：「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾。」<sup>43</sup>。這裡，「氣之本體」並非在「氣」之後、之上的「本體」，而只是「氣的本身」、「氣的基本狀態」的意思。如果「太虛無形」不是「氣」，後面又怎能馬上就著「太虛」這個主語來說「其聚」、「其散」呢？

張載說：「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」，又說：「氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息。」（太和）。這裡，因為「太虛」一詞通常也指天上的無盡虛空，為了說明這無盡虛空裡頭並非絕對空無，所以張載才說「太虛不能無氣」，意思是說不可將「太虛」看做空無一物，因為事實上它整個就都是氣（所謂「氣塊然太虛」）。如果不是這樣的用法，後面又怎能接著說「萬物不能不散而為太虛」呢？張載又說：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛即氣，則無『無』」（太和），這裡，藉由「冰」、「水」這個平常事物的譬喻，「事物」、「氣」、「太虛」的相互關係是單純而明朗的（氣聚則為萬物，萬物散則為太虛也就是氣）。可以說，「太虛」既是「無盡的虛空」又是「氣」，張載將這兩面結合，做為一個特殊的哲學概念，也藉此反對老莊「無」的概念（當然用這個方式來反對不見得切中）。我們不能忽視這樣的一個脈絡，而把「太虛」詮釋成在「氣」之上的一個「本體」。

事實上，在張載，甚至到更晚的時期，「本體」或「體」等語仍然常常在一般脈絡下使用，不能一味地或一律地理解為「本體現象」或「本體發用」、「體用」脈絡下的「本體」與「體」。<sup>44</sup>張載說：「恆星所以為晝夜者，直以地氣乘機左旋於中，故使恆星、河漢因北為南，日月因天隱見（按：此「見」讀作「現」）。太虛無體，則無以驗其遷動於外也。」（參兩），又說：「太虛者，氣之體。氣有陰陽」（乾稱），這兩處文字，都在說明太虛必定是「氣」所構成（否則日月星辰無所憑依運行），其中的「體」，便都只是「體質」的意義而已。

張載又說：「太虛為清，清則無礙，無礙故神。」，又說：「凡氣清則通，昏則壅，清極則神。」（太和），從這裡又可以看到，在張載的裡路中，氣有清有濁（昏），而氣之清與太虛都一樣地具有「神」的表現或作用，可見氣之清就是「太虛（之氣）」。

總之張載所謂的「虛空即氣」、「太虛即氣」，當中「即」字的用法和整體義涵都是單純而明朗的。然而牟宗三強調這個「即」字「是圓融之『即』，不離之『即』，『通一無二』之『即』，非等同之即，亦非謂詞之即。」。他認為此處的「即」同時有「不即」（也就是「不等同」）和「即」（這表示圓融義，不離義，通一無二義）二義；而「太虛即氣」便是太虛與氣「相融相即、不離不二」的意思。也就是說，「太虛」是超越於氣之上的本體，可以稱為「太虛神體」。他因而指出，把張載思想看做唯氣論只是人們的誤解。

<sup>43</sup> 《張載集·正蒙·太和篇》（台北：里仁書局 1981 影印版）。又：底下引張載文僅隨文標出篇目，皆出自《張載集·正蒙》。

<sup>44</sup> 張岱年早就指出，「宋明哲學中所謂本體，常以指一物之本然，少有指宇宙之本根者。如張橫渠云：『太虛無形，氣之本體。』所謂本體亦即本然，原來之意」，見《中國哲學大綱》頁 7。

<sup>45</sup>牟宗三這樣的詮釋犯了求之過深的毛病，同一個「即」字可以又是「即」又是「不即」，至少在這個例子裡是無法從整個語言脈絡得到支持的。

張載說：「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用；一於氣而已。」（神化），又說：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名。」（太和）。這裡，「神」雖然是「天德」是「體」，「化」雖然是「天道」是「用」，但這並不表示有個終極實體「神」來起用而成「化」；因為「氣」才是終極的實體，才是「神」與「化」的最後根源（所謂「一於氣而已」）。也就是說，「神」是「太虛之氣」的「神」，而「化」是「太虛之氣」的「化」。「氣」自己有其「神」，「氣」自己就能「化」。事實上，正因「氣」自己有其「神」，所以「氣」自己就能「化」。因此，把「神」、「化」說成「天德」、「天道」，再把兩者說成「體」與「用」，這是在終極實體「氣」的不可分割的場域中基於其中的相關性而來的方便的劃分和繫聯的結果。可以說，「神」是第二重的「體」，而「化」則是以「氣」的第一重「用」的身份被繫聯到那第二重的「體」（「神」）去了。

在北宋，跟張載約略同時的程顥已經批評張載「以清虛一大為天道，則乃以器言而非道也。」<sup>46</sup>，可見程顥所理解的「清虛一大」（相當於「太虛」）就是從「氣」來理解的。明清自然氣本論者如王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震等，雖然對張載哲學不無批評、修訂，但都承認他氣本論的理路並有所呼應、發揮。我們至少可以說，不管我們今天對張載哲學的性格如何判定，他做為明清氣本論先驅者的地位仍是個歷史上無可置疑的事實。<sup>47</sup>

## 五、氣本論的發展軌跡暨羅欽順、顧炎武、徐潤第氣本論的歷史意義

如果說張載甚至周敦頤的哲學都是氣本論的話，他們的氣本論也是在理氣論興起、成熟之前的一個比較模糊粗略的狀態。在漢唐儒學（比較偏向荀學）的餘緒以及「玄學 佛學」傳統的雙重影響之下，這時的氣本論表現為「神聖氣本論」是可以理解的。然而「玄學 佛學」傳統畢竟是當時更為強勢的力量，所以周、張之後，以「形而上的精神實體」為本的程朱理本論、陸王心本論兩系便強有力地先後成為學術主流。

程朱理本論、陸王心本論原本預設著玄學、佛學這兩個「敵論」。正如王廷相、戴震等人所說，在與玄學、佛學相對話、相抗衡中所建立起來的理本論、心本論，其理論基調與內在邏輯結構其實已經深受玄學、佛學的影響。所以一當陽明學出現，上述理論基調與內在邏輯結構充分表露（雖然尚未「出盡」），羅欽順（1465-1547）、王廷相（1472-1544）、吳廷翰（約1490-1559）三人的自然氣本論就跟著出來了。三人的自然氣本論雖然仍舊與佛老相對立相區隔，但卻自覺地擺脫佛老在理論基調與內在邏輯方面的影響。從這點來看，它可說是理學在根本體質上朝向原始儒學回歸的一個表現。

<sup>45</sup> 參見牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 457-459、469-477。

<sup>46</sup> 《二程集》（台北：里仁書局影印標點本，1982），頁 118

<sup>47</sup> 有關張載哲學性格之爭比較完整的討論，參見丁為祥：《開放的心胸與多元相融的視野——張載研究的綜述與反思》，《文化中國》6：1，頁 54-62。

在羅、王、吳三人當中，羅欽順的氣本論性格是比較有爭議的（就台灣一般學者的觀點來說）。傳統一向把羅欽順看做「朱學後勁」。處在朱子學的影響氛圍下，羅欽順的話語和所使用的概念的確有許多朱子學影響的痕跡，（因此朱子學立場的學者對他都頗有好感甚至引為同道）。然而重要的是，他同時又費心地做了許多附加的限定和修改，而終究把他的哲學拉出朱子理本論的典範之外（儘管他自己並沒有明白地說出來）。事實上，他在相當尊重朱子學的情況下建立新典範，這就比王陽明跨出朱子學來建立新典範的情況要多一些含混、糾葛。因此必須仔細辨認、確認他的哲學目標，並且兼顧他論述中表層「意謂」和深層「蘊謂」兩個層面，<sup>48</sup>才能完整把握他自然氣本論的整體理路和哲學典範。

的確，羅欽順仍然將太極解釋為「理」，仍然論及這個「理」的體用關係。但我們不能只從這裡做出判斷。因為他同時又費心地提醒我們，「理」只是個「若有一物主宰乎其間（按：此指氣的轉折往來之間）而使之然者」，只是個「自然之機」和「不宰之宰」。所以在他思想中作為「體」的「理」，就跟上述張載的「神」一樣，必須看作第二重的「體」，也就是依著第一重的元氣本體而來的一個譬況、權說的「體」（今天一般對股票市場行情的分析、解讀中，便常見到類似的一種虛擬權說的「體」的運用）。要在這點上，才能確認「氣」作為終極實體的地位，也才能確認羅欽順哲學的「氣本論」性格。

羅欽順、王廷相、吳廷翰三人在陽明學初興的時候便能夠從理論上跟朱子學、陽明學同時拉出距離，開出自然氣本論來，這點在哲學史、思想史上是意義重大的。我們因此可以說，所謂「明清之際儒學的典範轉移」其實更早地從明代中葉就開始了。

或許可以說，正是羅、王、吳三人的自然氣本論，把「氣本論」進路的可能性和正當性抬到一個相當的高度。至少在這之後，除了自然氣本論繼續發展之外，理本論、心本論兩系的理論都有匯入氣本論來跟氣本論結合的趨勢。這是傳統關於晚明學術所謂「由王返朱」、「會通朱王」的論述之外另一個值得注意、探究的線索，或許它還更能說明明清思想發展的內在理路以及明末清初顧炎武、王夫之、黃宗羲三種哲學型態出現的原因和背景。

在黃、顧、王三人當中，顧炎武的氣本論最為粗略單薄，也一向不受注意。然而顧炎武高度推崇張載「太虛不能無氣」那一段話，並說：「盈天地間者氣也。」，又說：「非器則道無所寓。」，<sup>49</sup>這便初步顯示了氣本論的立場。若我們仔細考察《日知錄》裡許多夾敘夾議的經史考證的話語，並用羅欽順、王廷相、吳廷翰、戴震等人的氣本論理路來做整體參照，我們便可進一步分辨、確認顧炎武的氣本論觀點。從哲學研究的層面看，這樣做的意義不大。但從哲學史、思想史的研究來說，卻有重大的意義。

的確，顧炎武的論著並不以哲學為主，不過這並不代表他的經史考據與他的哲學全不相關，也不代表他不可在明清自然主義氣本論的發展史中享有地位。不論是中西方，哲學思想哲學典範的呈現都有非主流型態的一類。單就自然氣本論的情況來說，則自然氣本論本來就有極強極直接的現實關切和實踐取向；所以一個自然氣本論者很可能只用簡單快

<sup>48</sup> 這兩個用語，採劉昌元對傅偉動「創造的詮釋學」五個層次的歸併、簡化後的義涵，參見劉昌元，研究中國哲學所需遵循的解釋學原則，收入沈清松主編，《跨世紀的中國哲學》（台北：五南出版公司，2001）頁83-85。

<sup>49</sup> 顧炎武，《原抄本顧亭林日知錄》（台北：文史哲出版社點校本，1979）卷一 遊魂為變、形而下者謂之器。

速的筆觸書寫他的哲學，然後大量地以其他面向的實踐來做出無形的補充。從這點來看，整個乾嘉考據學其實恰恰是對戴震自然氣本論的哲學理路的一個重要的呼應和補充（雖然當時一般考據家未必能理解這點）。不妨說，顧炎武《日知錄》裡氣本論思維和經史考據的呼應、銜接與結合，其中所代表的一個學術典範，就相當於後來戴震氣本論和乾嘉考據學的呼應、銜接與結合。可惜這層意義一直隱微不彰或遭到忽視。向來學者對明清之際的哲學，所看重的是王夫之、黃宗羲，並以他們的哲學型態做為宋明儒學最後的總結和高峰，從而模糊了儒家哲學朝向現代變遷遞移的重要線索。事實上，顧炎武自然氣本論的出現有其絕大的意義。雖然他有關的哲學論述比較簡略鬆散，但他在黃宗羲、王夫之這樣壯闊精深的神聖氣本論的對比中，能夠不為所動，獨自揀選了看似粗淺卻更具未來性的哲學類型，成為接通明清自然氣本論歷史發展脈絡的關鍵角色，在明清哲學發展史上的地位是不可忽視的。

進入清代以後，戴震繼承了中晚明羅欽順、王廷相、吳廷翰以及明末清初顧炎武的路線，終於把自然氣本論發展到一個較為圓滿的地步。戴震哲學的現代意義，本來已經受到清初梁啟超、胡適等人的肯定和推崇。然而等到後來當代新儒家興起，戴震哲學也就跟著梁啟超、胡適的學說一起被漸漸忽略了。當代新儒家越過戴震，上接宋明理學，這就意味著中國本土的「早期現代性」的湮沒（參見第七節）。事實上，戴震哲學在當時有相當的影響力，許多後繼學者（焦循、阮元 等）的論著都表現了戴震哲學的基調。也就是說，有一個比我們所以為的更龐大的「戴學傳統」等著我們去發現去建構，這點值得哲學界重視。

雖然說顧炎武、戴震的自然氣本論呈現了中國的「早期現代性」，也的確代表了清代哲學開展的主線。不過，若說「神聖氣本論」在進入清代後便成為絕響，這點卻又不盡然。過去學者不曾注意到的是，在戴震（1723-1777）之後不久，山西一位進士徐潤第（1761-1827），就在他的《敦良齋遺書》中，再度以相當鮮明、凸顯的論述建構了跟黃宗羲相類似的氣本論。<sup>50</sup>可以說，這部「神聖氣本論」專著的出現，為「氣本論」的歷史圖像增加了不少光彩，也替清代的理學加添了不小的份量。值得注意的是，徐潤第在談及自己氣本論的觀點時曾說：「予嘗謂理者氣之理，後讀陽明先生集亦載此語，遂不自疑。」<sup>51</sup>，又說：<sup>52</sup>

余於三十年前每與友人言之，而聞者大笑。蓋謂人而至於疑周、朱之言而且自出己見以駁正之，其人之比於瘋狂可知也。後偶讀陽明子有曰「理者氣之理也。」，為之怡然，遂敢大書特書，以與友人觀。

又說：<sup>53</sup>

光山胡滄曉先生曰：『太極決非無物，但下一理字不得。』 可謂獨具隻眼，將理、道分

<sup>50</sup> 參見徐潤第，《敦良齋遺書》，台灣商務印書館 1990 影印光緒間刻本。這部書在台灣印出之後，向來沒有人注意，我直到去年才意外發現它是「神聖氣本論」的一本重要著作。

<sup>51</sup> 徐潤第，《敦良齋遺書》頁 413。

<sup>52</sup> 徐潤第，《敦良齋遺書》頁 272。

<sup>53</sup> 徐潤第，《敦良齋遺書》頁 414、415。

位安頓清楚，可謂漢唐以來儒業第一功。然未明指太極為何物，猶是一憾。予則直決其為太和之氣也。

虛即氣也，氣即理也，氣外無虛無理也。是說也，惜不得起胡先生而一質之。

他該算是宋明清氣本論發展史上最後一個著有專書的氣本論者了，然而行文之際，卻又跟之前羅欽順、戴震等人一樣，自認為這氣本論是他一生當中費盡心力、苦思冥索而後得的。可見氣本論在宋明清理學主流觀點的氛圍下從來沒有機會普遍地流傳、弘揚開來；又可見時代情境的確包含、醞釀著這樣一個哲學根苗，才會讓它一次又一次地萌發、生長出來。

## 六、荀子哲學與明清自然氣本論

荀子哲學跟明清自然氣本論一樣，都是在宋明以來被新儒學主流觀點貶低或邊緣化的準異端哲學。應該說，孟子性善論和荀子性惡論兩個理論的對比，在中國人求善、求圓滿、求和諧等心理因素的篩選之下，理所當然地會出現宋代以來「尊孟抑荀」和「取孔孟而去荀子」的結果。然而這樣的結果，畢竟使得儒家在理論建構和歷史圖像兩方面都產生了嚴重的偏倚、侷限和闕漏。當然，在過去強調單元正統的價值觀的氛圍下這也似乎不是什麼問題；但從現代多元價值觀的視野來看，尤其當跟西方學者所描繪的西方哲學史、文化史圖像相對比的時候，就顯得過份單薄、單軌而有些不可思議了。

我曾經用「重設定義、重下結論」的方法和「理論效果相等」的原則，從荀子哲學的「蘊謂」層次發掘、建構了一個荀學性格的性善觀。<sup>54</sup>簡單地說，從「蘊謂」層次來看，荀子哲學中的「性」，就其表現或作用的內涵來說，可以擴大地包括「情、欲」、與「心知」兩個方面。其中，在「情、欲」的混沌狀態裡面，蘊藏著一個可以使種種欲望、情感的衝突達到「本末終始莫不順比」的潛在的禮義秩序。而「心知」兼具經驗認知和一種弱性的（有限度的）道德直覺或者說道德良知，這個道德良知在經驗認知的幫助下，能逐步找出足以安頓情感和欲望的內在準則也就是「禮義之道」，並且能逐步做出意志的抉擇和遵行。這樣的包括「情、欲」與「心知」兩面在內的人性，便是一個荀子所不曾意識到卻又是十足荀學性格（而非孟子型態）的性善觀。<sup>55</sup>這樣一個「弱性性善觀」的表述，比原來的「性惡論」更合於中國人的心理傾向，應該是中國文化氛圍下荀子原有的人性論論述中所蘊涵著的一個效果相等但是更具普遍性和代表性的表達。

將荀子哲學蘊謂層裡頭這樣一種有別於孟子型態的性善觀明朗化、顯題化、正當化以後，我們就可以將明清自然氣本論跟荀學關聯起來了。譬如戴震自以為他所用心闡明的是孟子的性善論，卻一向遭到「不理解孟學、不合孟學軌範」的批評，然而我們現在卻可以

<sup>54</sup> 參見劉又銘，從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀，《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》（政治大學文學院編印，2001年10月）頁50-77。

<sup>55</sup> 其實方東美也已經說過：「（荀子）看出來人有二個稟賦：一是人有『知』能了解價值，二是人有『能』能實行價值，這還是性善的充分證明。是以荀子性惡論未能成立。」，見方東美講授、黃振華筆記：《人生哲學講義》（台北：時英出版社，1993）頁94。



判斷，戴震的孟子詮釋實質上恰就是荀子哲學蘊謂層裡潛在著的性善觀的明白表述。我認為整個明清自然氣本論的發展實質上就是荀學的復興，並且還應該是明清荀學思想史裡最核心的一條軸線，只不過它在宋明理學「尊孟抑荀」的氛圍下無法自覺到這一點罷了。可以說，從這個脈絡來看，明清自然氣本論甚至是近世荀學思想史研究最關鍵的一個切入口。

如果是這樣的話，那麼，對荀子哲學的「翻案」，對明清自然氣本論的「平反」，以及因此而把兩者聯結起來，互相說明，互相定位，就變成當前儒家哲學研究一個重要而有意思的論題了。擴大來說，去除正統一元價值觀的限制，賦予荀子哲學、明清自然氣本論一個理所當有的正當性，然後進一步推展出一個壯闊的荀學歷史，然後讓儒家的理論建構和歷史圖像恢復其實質上所具有以及理所該有的孟荀並建、雙軌並進的完整面貌，並且就以這樣的完整面貌來匯入「東亞儒學」甚至「世界儒學」的研究，<sup>56</sup>來作中西學術的對話與會通；這便是自然氣本論這個新課題背後所可以有的一個更宏大的研究課題和更開闊的遠景。

## 七、明清自然氣本論與中國的早期現代性

明末清初，中國思想在客觀情勢的驅動與內在理路的發展下，起了根本的變化。現代學者對這個變化的性格、走向，其實早有許多的討論，然而這個思想變遷所關涉的層面極其深遠巨大，甚至到今天仍然餘波未盡，所以學界對這個思想變遷的詮釋、評價，也一直還是爭議多端，沒有定論。本文在這裡無法涉及太多，只單就目前比較值得開發的「現代性」這個角度，做個初步的討論。

簡單地說，由於民國以來政治、經濟體制的徹底變革，以及連帶而來科技、社會、民生各方面的大幅西化，今天一般中國人心目中的「現代性」其實已經以西方的現代性為典範，並且只以民初至今為範圍了。正是因為這樣，我們才會經常感覺到，在當代一般華人的性情、心理、文化等內在層面裡，我們並沒有那麼「現代化」。然而，這個內在層面的「不充分的現代性」難道不就是現代中國人的「現代性」的一個真實的成份嗎？若正面看待、承認這個內在層面的「不充分的現代性」，那麼它就是中國人的文化、心理層面的「現代性」的正當型態和標準典範了。以這樣一個本土的「現代性」為標準，那麼，我們就會發現到，這樣的「現代性」，在中國文化脈絡中竟是早已有之了。當我們超越器物、制度的表面的形式的變動，從更根本的心靈、思想、哲學的層次來看，則早在民國以前，在中晚明時期便可以看到「中國的現代性」了。

具體地說，在中晚明羅欽順、王廷相、吳廷翰，以及清初顧炎武、乾嘉戴震的自然氣本論中所呈現的哲學典範，已經脫離了程朱、陸王哲學那種「以神聖的天理、良知為本的

---

<sup>56</sup> 以「東亞儒學」的研究來說，日本、韓國儒學史上本就有氣學、氣本論一系，可與中國氣本論一系做積極的對比研究。以「世界儒學」的研究來說，美國華裔學人柯雄文（Antonio S. Cua）以及晚近所謂「波士頓儒學」中的南樂山（Robert C. Neville）、貝斯朗（John Berthrong）等人都比較是荀學的立場，我們若從明清自然氣本論的視野和觀點應該可以跟他們有更為相應與積極的對話。

神聖本體論」和「以先驗、滿全的天理、良知為本的心性論和致知論」的型態，而走向「以有限價值蘊涵的元氣為本的自然本體論」、「包括欲、情、知在內的自然人性論與自我觀」和「有限道德理性與思辨理性雙軌並進的致知論」的型態了。這樣的哲學典範，比理本論、心本論更接近更符合今天一般中國人的宇宙、生命圖像，它就是中國文化自身的「早期現代性」的哲學表現，只是一般學界尚未深究罷了。

西方學界常將文藝復興、科學革命時期稱為「早期現代（early modern）」，將培根、笛卡兒哲學看做「現代哲學」的開端。正因為在西方文化史上「現代性」的積澱已久，當代西方學界才會自然而然、理所當然的又掀起「後現代」的思潮來。然而跟這點相反的是，中國人自己心目中的「現代性」卻似乎自民國以來才開始奠基，並且還在追求、鍛鍊當中；這就難怪中國人心中清末只能是「近代」，而乾嘉便已經「頗有古風」了。前面提過，由於中國自身歷史發展的特殊脈絡，當代中國文化的表、裡之間已經有了斷層、迷失。然而如果我們能正視上述明清自然氣本論中所蘊涵著的「中國文化脈絡下的早期現代性」，那麼我們就能更清楚、更全面地考察中國文化的「現代性」問題。簡單地說，大約就在西方「早期現代性」出現的同一個時期，在明清自然氣本論的哲學典範當中，已經逐步揭示、開啟了中國的「早期現代性」，這樣一個早已有之的中國的「早期現代性」在清末民初以後做為一個較佳的容受平台來跟西方現代性合流並進，然後又終於在西方現代性的強勢表現中退居幕後，成為國人視而不見、不知有之卻又真實存在的一個隱密層面。這是當代中國哲學、社會科學研究必須重新去發掘、開採的一個隱密的環節。否則的話，我們在遺忘自我、踏空無根的情況下，勢必無法順暢走完「現代性」的課題；而在這樣錯亂斷裂的基礎上，也就難免徒然抱著中國舊傳統中雷同近似的「後現代」虛相來對西方的「後現代」課題做出急切、膚淺的回應了。

換個角度來看。今天台灣社會科學領域的研究多半不曾也不願涉及中國哲學的問題，對於有關「社會科學的哲學基礎」的問題，也多只放在西方哲學的脈絡來處理。這其實就意味著台灣一般儒學研究以孟學傳統下「理本論」、「心本論」為尊的立場已經跟當代現實社會嚴重脫節，不能跟當代社會科學的研究典範相應相容了。反過來看，明清自然氣本論不將現實的安頓訴諸於先驗滿全的道德自我的作用，反而主張一個有限價值內蘊的本體觀和有限道德理性的人性觀，這就很能跟當代社會科學展開有意義有交集的對話。

總之，正視明清自然氣本論的正當性，正視其中屬於中國本土的「早期現代性」的存在，將它化隱為顯，將它引入現代中國哲學、社會科學的研究，讓它成為當代華人社會自我理解以及回應現實的重要的哲學資源，這當中的意義、價值實在值得我們看重。