

【宋明理学研究】

从“太虚即气”到“乾坤父母”： 张载本体论思想的结构

——以船山《张子正蒙注》为中心

陈 贇

【摘 要】现代学者往往以“太虚即气”作为最能体现张载《正蒙》形上学性格的典范论述,而张载哲学中的本体被固化为太虚,气本论与太虚神体论等等都是对太虚本体的解释。但很少有人注意到,《正蒙》确立的并非静态的实体化本体,而是动态的从太虚到乾坤(天地)的本体论结构。在这个结构中,太虚之天乃是“清虚一大”之天,作为理气浑沦未分者,它意味着张载本体论结构上的“一”;乾元之天才是生物之天,而且,它与坤元之地共同构成本体论结构中的“两”,天地交合而后气化得以可能。“太虚—乾坤”的本体论结构根植于《周易》的“太极—两仪”思想模式。明白了这个结构,才能理解《正蒙》以太虚始,而最终归于“乾坤父母”;人之应该礼敬的并不是气,也不是太虚,而是天地之德,即乾坤。而人对太虚的礼敬只能通过礼敬天地之德(乾坤)的方式来间接达成,而礼敬乾坤具体落实到对气化世界的承担。

【关键词】太虚;乾坤;本体论结构;王船山

【作者简介】陈贇,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授、博导(上海 200241)。

【原文出处】《南京社会科学》,2019.2.41~50

【基金项目】本文是教育部人文社科基地重大项目“古今中西之争视域下世界历史叙述的重建”(16JJD720006);上海市教委科研创新计划重大项目“中国思想传统基因的奠基”(201701070005E00053)、华东师范大学人文社科青年跨学科创新团队“中国古典思想研究”(2018QKT010)的阶段性成果。

对张载哲学的定位,自朱熹之后往往受到以程朱理学为中心的道学传承谱系的影响,在这个谱系中,张载哲学是通向朱熹哲学的一个阶段与环节,此后对张载哲学关键概念如太虚、气质之性等的讨论一直笼罩在这一视角下,以这样的方式,朱熹哲学既被视为观察张载哲学的出发点,又被视为张载思想向往的归宿。即便是将张载哲学纳入到“气本论”的架构下加以理解时,同样可以看到这不过是对所谓朱熹“理本论”的颠倒。近代以来,张载与程朱理学的研究一并受到西方形而上学、本体论思考范式的影响,以至于体用、太虚与气的关系,被理解为本体与现象的关系,而这一理解并未导出张载哲学中最具特色的启发性内容。事实上,目前对于张载哲学

占主导地位的两种理解:太虚神体论(牟宗三)与气本论(大陆很多学者主张此论)在不同程度上体现了上述双重视角的影响。但这两种视角在揭示了张载哲学的某些层面的同时是否也遮蔽了某些层面?张载哲学的诠释是否存在着别样的可能性?作为宋明理学的自我总结者,王夫之(字而农,号姜斋、又号夕堂,又称船山先生,1619-1692)不仅深谙朱熹(1130-1200)一系的哲学,而且对张载怀有强烈的兴趣,他不但为张载代表作《正蒙》作注,而且称之为“正学”。绕道船山,可以发现,太虚本体论(太虚神体论是其中的一种)与气本论的概括,对于张载形上学的理解,并不充分;张载形上哲学的复杂性在于,它并不是设置一个可以吸纳万有的单一的本体论实体,

而是通过一个结构性思考,即“太虚——天地——人物”的本体论结构,来辩证展现人与世界的根源;这样,人物作为乾坤(天地)之子的身份才得以确立,由此,人所礼敬尊崇的是天地,而不直接是太虚;人对天地的礼敬,必然以人与人的伦常秩序、人与物的伙伴关系为出发点和归宿地。

一、气化世界:作为人之居所的唯一世界

气化论在中国思想中有着古老的传统,大约战国晚期的《黄帝内经》业已显示它的理论型态大体成型,并转向高度体系化的区域化应用(如当时的医学以及后来的武术),但此前漫长的发展历程却因文献不足而无由追溯。在回应佛教性空缘起思想的过程中,宋代儒者致力于论证世界秩序及其意义的实在性,在新的问题意识下重启气化论,其表现形式为程朱的理气论宇宙图景。由于采用了“然一所以然”“体一用”“形而上一形而下”的模式,因而,理、气问题似乎被转换为本体、现象的问题。在体用一如的宗旨下,既要保持本体的优先性,又要坚持本体一现象世界的一体性,于是,我们看到了对理气关系的如下处理:理作为形而上学的本体在逻辑上先于、在实际上又不离于气,因为理是超越性的体现,但这种超越的模式被锁定在内在性的维度上,似乎正是这种超越性成了意义的根源。可以从程朱理气论哲学的一个具体的理论运用——人性与物性之区分——来反观这一理气论本身:就形而上的纯理层面(或理气不杂的视角)而言,性即理,人与物理同而气异,即,人性与物性无别,有异的只是气禀,构成人与物共同的无别之性就是仁义礼智,即便无生意的枯槁、瓦石亦与人一样,同有仁义礼智之性;就现实的层面也即从理气不离的视角而言,由于气异而理不得不异,故而人性与物性有别,这种区别是由气质的不同而随之造成的分殊之理的显现之差异,即人、物对仁义礼智之性的显现程度的充分性与完全性有所不同。从性的可能及其实现的角度而言,仁、义、礼、智作为相互通达、并行不碍、彼此支撑、相互强化的通达品质,在人那里似乎先天地就是可能的,而在人以外的其他存在者那里又似乎先天地就是不可能的。这样一

来程朱一系的理气论哲学就内蕴了如下的困境:对于物而言仁义礼智本质上是其性,但无论在先天还是后天层次上,又都无法真正实现之。不仅如此,人之性与犬牛之性在形而上层面被等同,而差异仅仅被交付给形而下的气禀,这一思想本身就意味着某种困境。这里的物性说到底只不过是人性的某种投射,它虽然满足了形而上学的一本性要求,但在实践上,不仅物无法成就这样的物性,人也无法据此物性与物打交道。换言之,正是在这里,王夫之展开了对朱熹的批判,人物的同原并不意味着同理,即便是理有其同也并不意味着其性之同,在船山看来,物性之性与人性之性根本不在同一个层次上,在人性的层次来看所谓物性,不过物理;物有理而无道,道则对人而言。进一步地,船山揭示了朱熹等视人与犬牛之性的思想生成于离气言理的进路。理气关系的再思,成为拯救世界在形而上层面人物差别与多样的途径。^①

在朱熹那里,人以外的存在者具有仁义礼智之性,但却先天地既没有兴趣、意愿,更没有能力充分地实现之,这意味着物具有一种在物的能力之外的物性,这与朱熹所谓的天地未分其理已在、山河大地都陷于此理仍在的观点一样,都预留了气化运作及其过程以外的世界的可能存在;而且,由于理自身的超验品格,变化、时间、情势等等对理并无影响,相反,是理在主导变化、时间与情势。然而,船山却有一个原则的原则,此即:“盖言心言性,言天言理,俱必在气上说,若无气处,则俱无也。”^②气必须作为性理学大厦的真正基础而被理解,但通常所谓的“气本论”这个名目的内涵是极为模糊的。气对性理学的基础意义意味着必须从气出发,但这并不意味着将气视为形而上学的实体、始基、本体、绝对,或者实体性思维所预设的从偶性中可以必然推出的保持着同一性的本质,甚至气本身也不能被理解为事物的意义的形而上学的担保。船山取消了在朱熹那里理对气的形而上优位,但保留了理在气中、气外无理的思路:“理即是气之理,气当得如此便是理,理不先而气不后”^③。“天下岂别有所谓理,气得其理之谓理也。

气原是有理底,尽天地之间无不是气,即无不是理也。”^④“理只在气上见,其一阴一阳,多少分合,主持调剂者即理也。”^⑤理气虽然同时参与了具体事物的构成,但二者本身却在不同于具体事物的另一层次,但在这个层次中,理气两者之间不再处于可以通过先后、上下、内外等界定的层级性结构中,而且,理的概念被做了特别的限制,理只是气之理,即气化过程中呈现的条理与秩序。这一方面排除了以“然一所以然”“形而上一形而下”“体一用”来处理理、气的思路,船山也没有走向这一思路的颠倒或倒转形态,即将气视为形而上者、将理视为形而下者,也没有将对朱熹而言在某些范围内有效的理先气后转换为气先理后,形而上与形而下或形而上的先与后的思路对船山而言无助于理解理气问题,如果“理本论”这个名目还可以概括朱熹的哲学,那么“气本论”却并不足以揭示船山学的特色,因为船山哲学并不是朱熹哲学架构中以气来置换其思想结构中的理;另一方面,一旦消除了形而上学思维对理的本原化解释,船山就可以预留了气化运作可能存在的“非理”的维度,即气的运作过程并非总是在秩序与条理的笼罩之下,非透明性的无法理化的浑沌,虽然在原则上仍然是理气构成,但由于理气的浑沌未分,理就无法以秩序与条理的面目呈现出来。

作为气化之原的“太虚”或“太极”^⑥,实质上都无法被直接等同于理,更无法化约为气之外的存在。对于从形而上学思维出发的学者而言,张载(1020-1077)哲学的“太虚即气”,所标示的是太虚与气之间的体用关系,在一定意义上这一理解并无不可,但当体用被置放在形而上学的本体与现象的关系上加理解时,而太虚即气就成为太虚本体与气的不离不即,犹如理气的不离不即那样,于是一方面太虚本身虽然不离气,但其本身却不是气,另一方面气本身下降为形而下的“现象”。即便当张载与船山从体用的角度理解太虚与气时,体用本身也并不是形而上学的本体与现象关系,而是本然之体与其功能或作用的关系:一方面,气本身贯通幽、明,故而不能被理解为形而下的现象,而是贯通无形与有形者;另一方

面,如果是太虚本体生成了气,那么这恰恰与张载的如下所见矛盾:“若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,入老氏‘有生于无’自然之论,不识所谓有无混一之常。”^⑦换言之,以为太虚生气恰恰是体用殊绝的表现。这样一种不再是气的太虚其实成了朱熹意义上的只是理而可以先于气的“太极”。船山在拒绝了这样的太虚之后,同时也引出对纯理无气的太极观念的批评:“有无混一者,可见谓之有,不可见遂谓之无,其实动静有时而阴阳常在,有无无异也。误解《太极图》者,谓太极本末有阴阳,因动而始生阳,静而始生阴。不知动静所生之阴阳,为寒暑、润燥、男女之情质,乃固有之蕴,其絪縕充满在动静之先。动静者即此阴阳之动静,动则阴变于阳,静则阳凝于阴,一震、巽、坎、离、艮、兑之生于乾、坤也;非动而后有阳,静而后有阴,本无二气,由动静而生,如老氏之说也。”^⑧可见与不可见只不过是气化的聚与散两种状态而已,那种将太极视为在气之先并不包含气的观念,同样是体用殊绝的另一种形态。^⑨以这样的方式,船山拒绝了气化之外的存在,也就承诺了气化的世界乃是唯一的世界。

二、从太虚之天到乾元之天

就人物共处的气化世界作为唯一的世界而言,它并不是现成给定的,而是在气的运化活动及其过程中生成的。如果推原这一气化世界的来源,其本原或初始状态是什么样的?张载的太虚概念则是对此的回答。然而,太虚作为气化世界得以可能的本原,并不意味着人与万物据以生存的直接根据,也不是终极意义的泉源。对于迷恋于形而上学或神学思维的学者而言,张载的太虚毫无疑问乃是一个形而上学的本体或神学意义上的终极存在,它为一切存在者的存在奠基,并且为之提供意义的担保。然而在张载那里,正如我们在著名的《西铭》中看到的那样,人其实是以天地之子的身份父母乾坤,而不是按照现代的那些形而上学学者的张载诠释那样必然走向礼敬太虚。而乾坤既不能归结为太虚,亦不可归为纯粹的理或气,甚至不可归为有些学者理解的太虚神体,这才是张载哲学所彰显的中国思想的大传

统,而王夫之更清晰地意识到了这一点。

对于张载而言,太虚概念无疑是极为重要的。张载说,“太虚即气”^⑩、“太虚无形,气之本体”^⑪、“太虚不能无气”^⑫,人们很容易将太虚与气视为一物,或者将太虚视为气之外的另一物,甚至以形而上与形而下理解太虚与气。这些说法似乎都没有切中张载哲学的宗旨。张载云:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名。”^⑬这就贞定了太虚的概念所承担的功能。船山云:

太虚即气,絪縕之本体,阴阳合于太和,虽其实气也,而未可名之为气;其升降飞扬,莫之为而为万物之资始者,于此言之则谓之天。气化者,气之化也。阴阳具于太虚絪縕之中,其一阴一阳,或动或静,相与摩荡,乘其时位以著其功能,五行万物之融结流止、飞潜动植,各自成其条理而不妄,则物有物之道,人有人之道,鬼神有鬼神之道,而知之必明,处之必当,皆循此以为当然之则,于此言之则谓之道。此二句兼人物言之。^⑭

太虚无法离开气,“遍太虚中皆气也”^⑮,但这里的气不是在运化中的气,而是前运化状态的气;由于气不能不化,故而太虚乃是推原气化的本然之体。由于是未运化,因而气在太虚状态是浑沦氤氲之气,之所以说其浑沦氤氲,是就气本身而言,阴阳浑沦未分。故而张载说:“太虚之气,阴阳一物也”^⑯;“言虚者,未论阴阳之道”^⑰。阴阳未分,故而在这里并没有发生“一阴一阳”的运化,当我们谈及“一阴一阳之谓道”的时候,这时候所说的就不再是在气化之前并使得气化成为可能的太虚,而是气化,在这里,一阴一阳,或动或静,相与摩荡,这就是气之化,由气之化而彰显的是天之道。但对于太虚而言,其所示者乃天之本,而非天之道,天之道必然通过气之化而呈现。

作为天之体的太虚又不仅仅是气,而是理气浑沦未分,虽然未分,但俱有其实。“未生则此理气在太虚为天之本性,已生则此理气聚于形中为人之性,死则此理气仍返于太虚,形有凝释,气不损益,理亦不

杂,此所谓通极于道也。”^⑱理由于是气之条理秩序,故而未化之气已具其理而其理未显,故太虚为理气浑然之体:“于太虚之中具有而未成乎形,气自足也,聚散变化,而其本体不为之损益。敬按:理具阴阳,阴阳具理,理气浑然,是为本体。”^⑲作为理气的浑然之体,既不可名之为气,亦不可名之为理,但可视为天之实。

太虚作为天之实,即是天的本然之体性。太虚与天的关系,张载屡屡道出:“太虚者,天之实也”^⑳、“与天同原谓之虚”^㉑、“虚者,天地之祖,天地从虚中来”^㉒、“万物取足于太虚,人亦出于太虚”^㉓。太虚与天的关系包含两个层次:首先,太虚与天同源,太虚为天之实,这里的“实”固然意味着天不能脱离太虚之气来理解,但亦意味着不能脱离太虚浑沦在气中的体性(譬如“虚”)来理解。其次,太虚为天地之祖,需要注意的是,张载说的是“太虚为天地之祖”而不是“太虚为天之本”,因为太虚本身是“天之实”,而这里的“天”并不与“地”对言,而“天地之祖”中的“天”则与“地”对言。后面我们将会看到,太虚作为天之实,大于“天地”之天,而人所取足于太虚,只是经过“太虚——天地——人物”这样一个结构序列,换言之,要通过“天地”这个环节。太虚本意为至虚,虚到极致之意,这是天之本然之体的体性或品质,张载认为,这个意义上的“天”之体性不仅有“虚”,而且还有与“虚”相关的“清”“一”“大”等。譬如,张载以“清”为太虚体性:“太虚为清,清则无碍,无碍故神;反清为浊,浊则碍,碍则形”^㉔;又以“一”为太虚体性:“气本之虚则湛本无形”^㉕、“湛一,气之本”^㉖、“太虚者,气之体。气有阴阳,屈伸相感之无穷,故神之应也无穷;其散无数,故神之应也无数。虽无穷,其实湛然;虽无数,其实一而已。阴阳之气,散则万殊,人莫知其一也;合则混然,人不见其殊也”^㉗。事实上,张载对天之体性的理解往往被概括为“清”“虚”“一”“大”四字。“清虚一大”的太虚其实是本然之天:“张子云‘清虚一大’,立诚之辞也,无有先于清虚一大者也。”^㉘

对于从天理观出发的二程、朱熹来说,张载《正

蒙》的最大问题,就集中在“清虚一大”之“天”上,也就是其太虚概念上。依程朱意思,道体兼虚实、清浊、一二、大小而言,所谓“须是清浊、虚实、一二、大小皆行乎其间,乃是道也。”^②张载自然落于一偏,而只是把捉了一个形而下者。但自张子之学来看,程朱等道于天,又降道为理,已不能契合“道之大原出于天”之旨。既不能契合“道之大原出于天”之旨,又允诺气外(化外)之理,故而道体不免落入静态与现成的层面,而不是向着时势,即过程性与情境性开放。^③而当张载从气化过程理解天理时,天理不能不与特定情境下的时势关联起来,所谓“天理者,时义而已”。^④此与赵翼(1727-1814)所论可以相互发明:“盖义理必参之以时势,乃为真义理也。”^⑤它与章学诚(1738-1801)“言性命者必究于史”^⑥之说,同样令人震撼。

张载深感天之难识难言:“人鲜识天,天竟不可方体,姑指日月星辰处,视以为天。”^⑦此实以象为天,因为天无形而有体,所谓天之体,不过就是天之体性,或者天之德。以形象言天,终不能得其实。太虚作为天之体,其实是理气浑沦而又藏有清虚一大之体性,故而船山又云:“张子以清虚一大言天,亦明乎其非气也。”^⑧“非气”与“太虚即气”之“即气”构成一体两面的关系,正好印证了张载所谓的“太虚即气”之“即”同时包括是与不是这两种相反而相成的内涵。

太虚本无形,至静无感,因而也是无体的,而所谓“清”“虚”“一”“大”都是天的体性,状其“德”而非状其“体”。在这个意义上,可以说,天本无体,以其用为体,这样的天之体亦可以说是“无体之体”^⑨。张载曾提及“天之用”:“释氏妄意天性,而不知范围天用。”^⑩船山解之云:“天用者,升降之恒,屈伸之化,皆太虚一实之理气成乎大用也。天无体,用即其体。范围者,大心以广运之,则天之用显而天体可知矣。敌按:《中庸》云‘天地之道,博也厚也,高也明也,悠也久也’,正所谓‘天无体,用即其体’也。”^⑪天之用,即由至静无感之太虚而转入生气化,其以神化之德为其体。“天之用不一端”^⑫,对人而言,“天无体,即

其资始而成人之性者为体。”^⑬

太虚作为太和絪縕的状态,因为在运化之先,故而有体(体谓体性)而无形;一涉有形,即非太虚:“言太和絪縕为太虚,以有体无形为性,可以资广生大生而无所倚,道之本体也。二气之动,交感而生,凝滞而成物我之万象,虽即太和不容已之大用,而与本体之虚湛异矣。”^⑭太虚为天道之本体,即谓天道由太虚而出,源于太虚,这里的本体即源初的本然状态;一阴一阳、二气交感、化生万物的运动,已经不再是作为天之本体的太虚,而是天道,从太虚来看天之道,不过太虚之本体之用,而与“至虚湛一”的太虚有所不同。以这种方式,张载一船山一系的哲学从一个侧面呼应了传统哲学的“道之大原出于天”的大义。

太虚之实为气,其实太虚因气而实^⑮,但其气涵理、具有一定体性,虽然未化而又可以为化。但无论如何,不可用纯粹的理来解释作为天之体的太虚。船山云:

若夫天之为天,虽未尝有俄顷之间、微尘之地、蝼子之物或息其化,而化之者天也,非天即化也。化者,天之也;而所化之实,则天也。天为化之所自出,唯化现理,而抑必有所以为化者,非虚挟一理以居也。所以为化者,刚柔、健顺、中正、仁义,赅而存焉,静而未尝动焉。赅存,则万理统于一理,一理含夫万理,相统相含,而经纬错综之所以然者不显;静而未尝动,则性情功效未起,而必由此、不可由彼之当然者无迹。若是者,固不可以理名矣。^⑯

换言之,作为天之体的太虚包含着“合内外,包五德,浑然阴阳之实撰”、“合同以启变化,而无条理之可循”^⑰的向度,故而既非可以气名之,亦非可以理名之。这就是天的本然之体,无论是气,还是理,都无法界定它。随着天之本然体展开为气化过程,而后气化之理显现,人物之性也由是而立,但却不能反过来以理说天,却可以天说理,其中缘故在于“由气化而后理之实著,则道之名亦因以立。是理唯可以言性,而不可加诸天也,审矣”^⑱。这样,太虚作为天

之体,但却并非天之道,天道是在天之运行过程中而呈现的方向与道路,而太虚只是天的本然之体,而这个本然之体乃是仅有体性而无有形质之体。对于船山而言,自张载《正蒙》,天、道、理、性、心等诸概念的界限及其关联才得以被清晰地揭示,而各有攸归,不相僭越。

张载曾言天之体:“地纯阴凝聚于中,天浮阳运旋于外,此天地之常体也。”^④船山指出,张载此说表明其实受浑天说之影响:“此言天者,天之体也。聚而成形者谓之阴,动而有象者谓之阳。天包地外,地在中,浑天之说如此。”^⑤就浑天之说的哲学意味而言,船山有精辟的解说。浑天说的精髓在于通体浑沦一气,时间与空间亦处在浑沦未分状态,张载的“清虚一大”之天,即所谓太虚者,其实有得于浑天说之旨。船山同样指出,张载哲学所追求的君子之学虽然有取于浑天说,但并不全同于浑天说。

船山对天的内涵做了三个层次的划分:“天一而人之言之者三:有自其与地相緼化而成而言者,有自清晶以施光明于地而言者,有以空洞无质与地殊绝而言者。”^⑥这其实是就与地的关系来区分天的不同层次。通常所谓的苍苍之天,其实与古人所谓东苍天、西白天、南赤天、北玄天等有色之天,实皆霄色之天。“霄色者,因日月星光之远近、地气之清浊而异,非天之有殊色也。自霄以上,地气之所不至,三光之所不行,乃天之本色。天之本色,一无色也。无色,无质、无象、无数,是以谓之清也,虚也,一也,大也,为理之所自出而已矣。”^⑦所谓地气所不至,日月星三光不行之天,就是与地殊绝而空洞无质之天,此天乃无色之天,不仅无色,亦无质、无象、无数,这就是“清”“虚”“一”“大”之天,其为太虚所含。这并不是说此种天脱离了气,而是因地气不至,故而其无法成化,是故太虚所含化之不测之神亦不显。^⑧

“有自清晶以施光明于地”之天,盖即张载所谓“经星以上之天”,“以经星属天,以七政属地,乃张子自创说。”^⑨经星与纬星相对,古人用以指位置固定不变的恒星,《正蒙·参两》曰:“恒星不动,纯系乎天,与浮阳运旋而不穷者也”^⑩;七政,亦称七曜、七纬,指的

是日、月和金、木、水、火、土五星,《正蒙·参两》谓:“日月五星逆天而行,并包乎地者也。”^⑪船山指出:“七曜之所至,水火之气至之。经星以上,苍苍而无穷极者,五行之气所不至也。”^⑫五行之气是由气之聚而成质的“地气”,是运行于天地之间生化人与万物的气,七政(日月与五星)之天,与大地上万物的生化有直接关联;但经星以上之天,地气所不能至,故而无法成就形质,最多在天成象而不能成质,这样的太虚之天,并不是人师法的对象:“与地殊绝而空洞无质,诂可以知法乎?法其与地緼成化者以为知,其不离乎礼固已。”^⑬故而船山云:“经星以上之天既无所施降于下,则附地之天亦无自体之气以与五行之气互相含吐而推荡,明矣。”^⑭经星之天虽“有自清晶以施光明于地”者,也通过其与地的关系而呈现:“即其清晶以施光明于地者,亦必得地而光明始凝以显;不然,如置灯烛于辽阔之所,不特远无所丽,即咫尺之内,亦以散而昏。彼无所丽而言良知者,吾见其咫尺之内散而昏也。”^⑮作为离明之来源的天,譬如作为“三光”而向大地施以光明者,乃是在地球上事物得以可见的条件,但如果光离开了大地这一受光聚光者构成的总体背景,也就是一旦不从与地的合作出发,而是就其自身而言,并不能独立构成显现(明)的条件,也就成为有光而无明者,明是此清晶之天与地共同协作的结果。这正如在寥廓广袤而空无一物的无边场所放置一盏孤灯,因为无所附丽,光本身也不能聚集,反而由于会散而昏,从而其光之明不能成用。这样的天虽然同样可以含纳在太虚即气的范围内,与上述“与地隔绝之天”一样,它虽然并非虚空,而是遍布弥纶着浑沦之气,然而却并不是人所师所法的乾元之天,人所师所法的乾元之天与坤元之地并列,而作为天地之子,师法天、地,将天道的乾德与地道的坤德会通于人之一身,这才是人性的最高可能性所在。

三、乾坤父母与气化世界的承担

如果说,在《正蒙·太和》中,天相对于地具有优先性,且太虚作为“清虚一大”之天并不与地相对,那么,在《正蒙·参两》中情况恰恰相反,张载却说“有地

斯有天”。与此相应,《太和篇》中太虚是一个重要概念,但在《参两》中却不提太虚。这一现象颇耐人寻味。或许船山对《参两》的定位可以释疑:“此篇备言天地日月五行之理数。”^⑤换言之,它的对象不再是与地殊绝之天,也并非清晶之天,而是与地氤氲成化之天。张载云:“地,物也;天,神也;物无逾神之理,顾有地斯有天,若其配然尔。”^⑥船山对此的注解强调:“在天者浑沦一气,凝结为地,则阴阳分矣。植物有刚柔之殊,动物有男女之别。……凡山川、金石、草木、禽虫以至于人,成乎形者皆地之效而物之法则立焉,两者之分不可强而合矣。若其在天而未成乎形者,但有其象,絪縕浑合,太极之本体,中函阴阳自然必有之实,则于太极之中,不昧阴阳之象而阴阳未判,固即太极之象,合而言之则一,拟而议之则三,象之固然也。性以理言,有其象必有其理,惟其具太和之诚,故太极有两仪,两仪合而为太极,而分阴分阳,生万物之形,皆秉此以为性。”^⑦依照船山之意,太虚浑沦一气未论阴阳,但自其气之化,凝结为地,而后阴阳分;阴阳以象言,刚柔以形言。^⑧人与万物皆效法地道而成形,禀天之涵三(太极、两仪)为一之品质以成性。是故人物之生,由于天地二者的交合作用。“然则万殊之生,因乎一气,二气之合,行乎万殊,天地生生之神化,圣人应感之大经,概可知矣。”^⑨天地发生交互作用而后有人与万物的生成,故而言生生神化之天,即言与地相絪縕成化之天,唯其成化,故而太虚清通而不可象之神亦得以运行发用。船山云:“风雨露雷之所不至,天之化不行;日月星之所不至,天之神不行。君子之言天,言其神化之所至者尔。倒景之上,非无天也,苍苍者远而无至极,恶庸知之哉!君子思不出其位,至于神化而止矣。”^⑩神化之天,方是资始之天;言神化,已经不再是“清”“虚”“一”“大”的太虚,而是天地既分之后气化过程中表现出来的品质;但这并不是说在神化中太虚之体性已经消失,而是隐身于神化之中,故而“清虚一大”未丧。“神化之所不行,非无理也,所谓清虚一大也。张子。神化之所行,非无虚也,清虚一大者未丧也。清受浊,虚受实,大受小,一受曠;清虚一大者不为之

碍,亦理存焉耳。函此以为量,澄此以为安,浊而不滞,实而不塞,小而不烦,曠而不乱,动静各得其理,而量不为浊,则与天地同体矣。若必舍其神化之迹而欲如倒景以上之天,奚能哉?抑亦非其类矣。神化者,天地之和也。天不引地之升气而与同,神化则否矣。”^⑪正是在神化中,清与浊、虚与实、大与小、一与曠才发生相对相成、各得其理的状态。神化固然是地气之化,但天之所出之理,亦呈现在气化之中,与气化相依而行,是故“神化”乃是天地交通成和之体现,是故,我们在大地上发现的万物,并不能被理解为一个脱离大地、高高在上的超验性天道的成就,而必须理解为天地交和的成果,作为“天地之子”的万物,在天地交和中生、长、收、藏,此正是气化之神妙的本性。

虽然,地本身虽然最终也是源自太虚,乃是太虚之气运化的成就,但由于对人物而言,大地具有特别的意义,故而不能不以地与天相配,共同承担人与万物存在的根据:“天无体,太和絪縕之气,为万物所资始,屈伸变化,无迹而不可测,万物之神所资也。聚而为物,地其最大者尔。逾,谓越此而别有也。地不能越天之神而自为物,成地者天,而天且沦泆于地之中,本不可以相配。但人之生也资地以生,有形乃以载神;则就人言之,地之德可以配天尔。”^⑫即人物的来源而言天,不能不言与地相对之天,并兼言地,无地则无此种意义上的天。所谓的天道,并不是指浑沦的太虚,或“清虚一大”之天,而是在人物生成的过程中,作为人物存在意义根源的天道。大地在此所起到的作用绝不容忽视,人资地而后成形,有形而后方能载自天之神。船山指出,对人物而言的资生之气,其实不是天气,而是地气,“凡气皆地气也,出乎地上则谓之天气。一升一降,皆天地之间以絪縕者耳。《月令》曰:‘天气下降,地气上腾。’……天主量,地主实;天主理,地主气;天主澄,地主和。……不于地气之外别有天气。”^⑬就人物之生化过程而言,天主理而地主气,“天惟运动一气,鼓万物而生”^⑭。张载说:“神与形,天与地之道与?”这实际上就是说:“天以神施,地以形应”,因而人物法天之神而成性,效地

之形以成形。“天之德德，地之德养；德以立性，养以适情。故人皆养于地，而不敢伉之以同于天，贵德而贱养，崇性而替情也。人同性也，物各养也，故无可分之天而有可分之地。天主气，浑沦一气而无疆埒。地主形，居其壤，食其毛，其地之人，即其人之地矣。”^⑥人与入所以其性相同，原于一本之天；而其所以如此差异，原于五行之地气，人是以其地气而对越在天之神：“天以神御气，地以气成形，形成而后五行各著其体用。故在天唯有五星之象，在地乃有五行之形。五气布者，就地而言。若七曜以上之天，极于无穷之高，入于无穷之深，不特五行之所不至，且无有所谓四时者。然则四时之行，亦地天之际气应所感，非天体之固然矣。人生于天地之际，资地以成形而得天以为性，性丽于形而仁、义、礼、智著焉，斯尽人道之所必察也。”^⑦这就指出了对人而言的世界，不过是天地之际，或天地之间，“际”作为思辨的字眼，既意味着天地有别而相对，又意味着天地之间的会通，无论是区别，还是会通，都系之于人。

这里对于天地的讨论，并非在谈论天地之体，而是在谈论天地之德，天地之德即《正蒙·乾称》所谓的乾坤，天地之德只有天地之用也即在生生的气化过程中彰显：“盖天地以神化运行为德，非但恃其空晶之体。”^⑧太虚之气本函健顺之体性，但唯有在阴阳二气生化过程中才有真实的发用，乾、坤概念所表述的已经是天、地之德，正如张载所云：“不曰天地而曰乾坤，言天地则有体，言乾坤则无形。故性也者，虽乾坤亦在其中。”^⑨同样，船山也曰：“天者象者，乾者德也，是故不言天而言乾也。”^⑩天地言其体，乾坤言其德。人物之起源，固然可以上溯至太虚之天，然而，在太虚之天，资始、资生之德不显，而资始、资生之德不能不归于乾坤，这其实排除了与地隔绝、地气所不至之天，同时也强化了地之德。张载云：“乾之四德，终始万物，迎之随之，不见其首尾。然后推本而言，当父母万物。彖明万物资始，故不得不以元配乾；坤其偶也，故不得以元配坤。”^⑪这里关键的信息是“父母万物”者乃乾元与坤元，而不是太虚。这就是为什么张载《正蒙》始于太虚而终于乾坤的奥秘，因为从太虚(一)到乾坤(二)，体现的乃是张载哲学基于《周

易》太极一两仪的思想结构而建立的“太虚即气”——“乾坤父母”的本体论结构。

近年来的张载哲学研究，很少注意到张载哲学的这一本体论结构及其意义，而是将张载本体哲学完全建基于太虚概念的基础之上，但这样的诠释路径实质上是将气化世界的意义与根据导向气化之外。重要的是，以这样的方式去理解张载哲学中的“天”，只是“清虚一大”之天，而不是气化的真正推动者，即乾元之天。显然，对于张载而言，“清虚一大”之天只是天之本然，可以言天之物，不可言天之用；即便可以说天之德，但却不能言天之道。只有乾元之天，才是真正意义上的“天道”之“天”，人可以法则的天德，也只是这一天道在运作过程中表现出来的品质，而且，“天道”之天只有在与“地道”的交互关系中才能自我展开，因而乾元之天与坤元之地，乃是人物在本体论意义上的真正根据。在本体论上，人对自身存在的根据礼敬，最终指向乾坤，而不是太虚；即便礼敬太虚，也只能以礼敬乾坤的方式才能达成，在礼敬乾坤之外，并没有礼敬太虚的正当方式。

如果说将张载哲学建基于太虚概念上，那么最终导向的是气化世界之外的本体论根据，那么，通过“太虚即气”——“乾坤父母”的本体论结构，张载却将人物的存在意义导向气化过程的总体，即作为整体的世界，因而在《正蒙》的结尾《乾称》篇中，出现的乃是“乾坤父母”的构想，即人物的存在以乾坤(天地之德)为形而上学的父母；而基于共同的父母，最终走向的是“民胞物与”，即与人的同胞关系、人与物的伙伴关系，换言之，对气化世界整体的承担，即所谓“为天地立心”，这才是张载哲学的真正关切，而这一归趣，无法直接通过理气浑沦之太虚，而只能通过太虚——乾坤的本体论结构才能真正抵达。

注释：

① 参看陈赞《人性与物性之辨：朱熹思想的内在张力与船山的检讨》，《贵阳学院学报》2017年第4期；人大报刊复印资料《中国哲学》2017年第11期。

②③④⑤ 王夫之：《读四书大全说》卷十《孟子·尽心

上篇》，《船山全书》第六册，岳麓书社2011年版，第1111、1054、1060、1112、1113、1112页。

⑤王夫之：《读四书大全说》卷五《论语·子罕篇》，《船山全书》第六册，第729页。

⑥在朱熹那里，“太极只是一个‘理’字。”“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！有理，便有气流行，发育万物。”《朱子语类》卷一《理气上》，《朱子全书》第14册，第114页。比较船山的说法：“若谓太极本无阴阳，乃动静所显之影象，则性本清空，稟于太极，形有消长，生于变化，性中增形，形外有性，人不资气而生而于气外求理，则形为妄而性为真，陷于其邪说矣。”《张子正蒙注》卷一《太和》，《船山全书》第十二册，第25页。

⑦⑩⑪⑫⑬⑭⑮张载著、林乐昌编校：《张子全书》卷一《正蒙·太和》，西北大学出版社2015年版，第2、2、1、1、3、2、3页。

⑧《张子正蒙注》卷一《太和》，《船山全书》第十二册，第24页。

⑨船山指出，太虚其实就是理气浑沦未分因而既不能名为理，亦不能名为气的状态：“未生则此理在太虚为天之物性，已生则此理聚于形中为人之性，死则此理气仍返于太虚，形有凝释，气不损益，理亦不杂，此所谓通极于道也。”《张子正蒙注》卷三《诚明》，《船山全书》第十二册，第120页。

⑭⑮⑯⑰《张子正蒙注》卷一《太和》，《船山全书》第十二册，第32-33、27、40-41、38页。

⑱林乐昌编校：《张子全书》卷十《易说下·系辞下》，第238页。

⑲⑳㉑㉒㉓林乐昌编校：《张子全书》卷十一《张子语录》，第263、262、263、263、262页。

㉔《张子正蒙注》卷三《诚明》，《船山全书》第十二册，第120页。

㉕《张子正蒙注》卷一《太和》，《船山全书》第十二册，第17页。

㉖林乐昌编校：《张子全书》卷一《正蒙·诚明》，第15页。

㉗林乐昌编校：《张子全书》卷二《正蒙·乾称》，第57页。

㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲《思问录外篇》，《船山全书》第十二册，第451、450、460、425、457、450、425、450、425、406、406、450、444-445页。

㉚黎靖德主编：《朱子语类》卷九十九《张子之书二》，《朱子全书》第17册，第3336页。

㉜张载云：“理势既变，不能与时顺通，非尽利之道。”林乐昌编校：《张子全书》卷十《易说下》，第222页。

㉞林乐昌编校：《张子全书》卷一《正蒙·诚明》，第16页。船山注云：“理者，天所昭著之秩序也。时以通乎变化，义以贞其大常，风雨露雷无一成之期，而寒暑生杀终于大信。君子之行藏刑赏，因时变通而协于大，中左宜右有，皆理也，所以在帝

左右也。”《张子正蒙注》卷三《诚明》，《船山全书》第十二册，第136页。

㉟赵翼著、王树民校证：《廿二史札记校证》卷二十六，中华书局2013年版，第585页。

㊱章学诚著、仓修良编注：《文史通义新编新注》内篇二《浙东学术》，浙江古籍出版社2005年版，第121页。

㊲㊳林乐昌编校：《张子全书》卷十《易说下·系辞上》，第204、209页。

㊴船山深造于浑天之说，浑天所示之体乃无体之体，其体所生之用乃无用之用。参见陈赅：《从“无体之体”到“与化为体”：船山庄子学中的本体与主体》，《船山学刊》2014年第2期。

㊵林乐昌编校：《张子全书》卷一《正蒙·大心》，第19页。

㊶《张子正蒙注》卷四《大心》，《船山全书》第十二册，第154页。

㊷《张子正蒙注》卷三《诚明》，《船山全书》第十二册，第130页。

㊸“虚者，太虚之量；实者，气之充周也。”《张子正蒙注》卷一《太和》，《船山全书》第十二册，第27页。

㊹《张子全书》卷一《正蒙·参两》，第4、4-5页。

㊺《张子正蒙注》卷一《参两》，《船山全书》第十二册，第47页。王植《正蒙初义》亦云：“篇中推论天道，皆与浑天说合。”林乐昌著：《正蒙合校集释》，中华书局2012年版，第98页。

㊻船山云：“天之气伸于人物而行其化者曰神”，“盖气之未分而能变合者即神，自其合一不测而谓之神尔，非气之外有神也。”《张子正蒙注》卷二《神化》，《船山全书》第十二册，第79、82页。

㊼《张子正蒙注》卷一《参两》，《船山全书》第十二册，第48、45页。

㊽㊾林乐昌编校：《张子全书》卷一，第4、4页。

㊿①②《张子正蒙注》卷一《参两》，《船山全书》第十二册，第45-46、50-51、63页。

①《张子正蒙注》卷一《太和》：“阴阳分象而刚柔分形，刚者阳之质，而刚中非无阴；柔者阴之质，而柔中非无阳。就象而言之，分阴分阳；就形而言之，分柔分刚；就性而言之，分仁分义；分言之则辨其异，合体之则会其通，故张子统言阴阳刚柔以概之。”《船山全书》第十二册，第27页。

②《张子正蒙注》卷三《诚明》，《船山全书》第十二册，第121页。

③林乐昌编校：《张子全书》卷八《易说上》，第111页。

④《周易外传》卷一，《船山全书》第一册，第821页。

⑤林乐昌编校：《张子全书》卷二《正蒙·大易》，第41页。