



香港教育大學

The Education University
of Hong Kong

中國語文教育榮譽學士課程
學士論文

論《正蒙注》中張載與王夫之對「有無」
討論的異同

學生姓名：凌越

指導老師：鄭吉雄教授

繳交日期：2021 年 4 月

一、導論

1. 研究動機

張載處於一個異端盛行，而儒學至理而不被重視的時代。¹而張載為了「排邪說，歸至理，使萬世不惑」²，所以作《正蒙》「與浮屠老子辯」³。張載在《正蒙》中建立了一套以「氣」來解釋宇宙的學說，並對「有無」作出了不少討論，並以此批評佛老之「空」、「無」之妄見。王夫之十分推崇張子之學，認為張載「上承孔孟之志，下救來茲之失，如皎日麗天，無幽不燭，聖人復起，未有能易焉者」⁴，並為《正蒙》作注。然而，王夫之在《正蒙注》中對「有無」的討論，與張載的本義有所不同。本文希望分析在《正蒙注》中，張載與王夫之對「有無」討論的異同，並嘗試指出王夫之產生不同說法的原因。

本文主要分作三個部分，第一部分介紹張載在《正蒙》中對「有無」進行了何種討論；第二部分則介紹王夫之在注當中繼承了張載對「有無」的哪些說法，又有什麼不同；而第三部分主要根據王夫之的《周易內傳》和《周易外傳》，了解其生平及其學術思想的特點，分析其產生不同於張載說法的原因。

在《正蒙注》的版本選擇上，筆者採用上海古籍出版社 2020 年版的《張子正蒙》，該版本以清同治四年金陵書局刻《船山遺書》本《張子正蒙注》為底本排印。

¹ 范育在《正蒙》的序中提到「自孔孟沒，學絕道喪千有餘年，處士橫議，異端間作，若浮屠老子之書，天下共傳，與六經並行」，又云「道之不明，斯人之迷且病，天下之理泯然將滅也」（收入《張載集》，北京：中華書局，1978 年，頁 4-5）。

² 范育：〈正蒙范育序〉，收入《張載集》（北京：中華書局，1978 年），頁 5。

³ 同上注，頁 5。

⁴ （宋）張載撰，（清）王夫之注，湯勤福導讀：《張子正蒙》（上海：上海古籍出版社，2020 年），頁 81。

2. 文獻綜述

對於張載的思想，馮友蘭、張岱年、勞思光等學者在中國哲學史類的著作中進行過一些論述；牟宗三在《心體與性體》中亦進行了一些討論；而朱建民、楊立華、陳俊民等學者則寫了專著來探討張載的思想。另外，陳來、張立文、孫景山、李增、雒猛飛等學者亦對張載思想進行了不少討論。

而對於王夫之的思想，戴景賢、曾昭旭、陳來等學者曾撰寫專著論述王夫之的思想來源和思想特徵。而張岱年、張立文、勞思光、馬倩倩、王生云、周群芳、吳乃恭等學者亦對王夫之的思想作出了不少討論。

在眾多討論中，學者們對《正蒙》之「本體」、「虛氣關係」的討論比較激烈。而這些討論對本文論述張載的思想，比較王夫之與張載的異同上，有很大的影響。故進行簡單介紹，並說出筆者的取向。

關於「虛氣關係」的討論，筆者嘗試對不同說法進行歸類，大體而言，可以分為三大類說法：

1. 太虛是氣說：持該論者主要認為「太虛」是「氣」散而不可見的狀態，馮友蘭在《中國哲學史》中指出「在其散而未聚之狀態中，此氣即所謂太虛」⁵。近現代有比較多的學者傾向這種看法，例如張岱年、勞思光、楊立華、張立文、陳俊民、陳來等學者基本上都支持這種看法。

2. 太虛神體說：持該論者主要認為「太虛——清通之神」是讓「氣」運動的原因。現代學者中持該論者以牟宗三為代表，他在《心體與性體》中指出「氣以太虛——清通之神——為體，則氣始活」⁶。

3. 太虛兼「神」和「氣」說：持該論者認為張載對「太虛」一詞的劃分不甚明白，認為它常兼兩邊而言，故認為「太虛」同時指「神」和「氣」。學者朱建民比較傾向這種說法，他在《張載思想研究》指出，對於「太虛」的

⁵ 馮友蘭：《中國哲學史（下冊）》（北京：商務印書館，1944年），頁853。

⁶ 牟宗三：《心體與性體（第一冊）》（臺北：正中書局，1968年），頁443-444。

兩種意思「分解太清楚也易使人落於一遍，而忘卻神化之體用不二」⁷

學界對「虛氣關係」的不同理解，與他們對張載之「本體」的不同理解有十分大的關係。學界對張載之「本體」之理解，主要可分作兩大類：

1. 本體是「氣」：持該論者主要認為本體是「氣」或「某種狀態的氣」，馮友蘭、張岱年、楊立華、陳俊民、陳來等學者主要持這類看法。例如陳來在《宋明理學》指出「無形無狀的太虛實質上是氣的本來存在狀態，他稱這本然狀態為『本體』」⁸；而陳俊民在《張載哲學與關學學派》指出「有無」是「同一個宇宙本體」⁹，則是把「本體」解釋為所有狀態「氣」。

2. 本體是「氣聚散之所以然」：持該論者認為，「氣」因以「太虛——清通之神」為「體」，所以能產生聚散變化等「用」，故「本體」是「氣聚散之所以然」。牟宗三主要持這類看法。

筆者在比較不同說法後，並細讀《正蒙》原文後，認為把「本體」解釋為「氣聚散之所以然」更為妥當。而對於「太虛」，筆者認為它在《正蒙》中有二義，一是指「本體」（氣聚散之所以然），二是指「空間」。筆者會在正文中論述具體的原因。

3. 研究方法

在研究方法上，筆者先參考前人的討論，並結合《正蒙注》文本，選擇最圓融的理解文本的方式。然後根據自己所選擇的理解方式，細讀文本，歸納文本中張載與王夫之對「有無」各自進行了何種理解，並整理出二人說法的相同和相異之處。最後，筆者參考前人對王夫之生平以及思想的討論，並根據王夫之的《周易內傳》和《周易外傳》，分析王夫之之所以產生與張載不同說法的原因。

⁷ 朱建民：《張載思想研究》（臺北：文津出版社，1989年），頁66-67。

⁸ 陳來：《宋明理學》（沈陽：遼寧教育出版社，1991年），頁59。

⁹ 陳俊民：《張載哲學與關學學派》（臺北：學生書局，1990年），頁141。

二、張載在《正蒙》中對「有無」的討論

在該部分，筆者會介紹張載在《正蒙》中對有無進行了何種討論。筆者主要分三大部分介紹：首先介紹在張載眼中「有無」的本質是什麼，再介紹「有無」轉化之因，最後略談為何一般人不知「有無」的本質。

1. 「有無」為「氣聚」和「氣散」的兩種形態

張載眼中的世界，是一個「氣」的世界。在張載看來，「有無」本質上只是「氣」的不同形態。「氣」不斷地在聚散變化：氣聚的時候，便形成了有形可見的「萬物」；氣散的時候，無形可見，人們便以為那是空無一物的「太虛」空間。張載認為，「有」、「無」僅僅是「氣聚」和「氣散」所成的「有形」和「無形」兩種狀態。

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。¹⁰（《太和篇》）

氣聚，則離明得施而有形；不聚，則離明不得施而無形。¹¹（《太和篇》）

顯，其聚也；隱，其散也。¹²（《大易篇》）

「離明」是「目」的意思。氣聚的時候，因為能被人的眼睛看到，所以為「有形」，為「顯」；氣散的時候，因為不能被人的眼睛所見，所以為「無形」，為「隱」。而對於一般人以為空無的太虛空間¹³，張載認為，太虛之中是充滿不可見的「氣」的：

¹⁰ 同注 4，頁 88。

¹¹ 同注 4，頁 93。

¹² 同注 4，頁 234。

¹³ 「太虛」一詞，在此處的文本中更接近「空間」義，指仿若空無一物的太虛空間。但是「太虛」在《正蒙》中除了表示「空間」義外，也表示「本體」義，即氣之所以聚散的原因。對此，筆者會在後文補充說明。

知太虛即氣則無無。¹⁴（《太和篇》）

方其聚也，安得不謂之客；方其散也，安得遽謂之無。¹⁵（《太和篇》）

在看似無物的太虛中，也充滿了無形之「氣」的存在，怎麼能說它就是「無」呢？所以張載說「知太虛即氣則無無」，認為沒有真正「無」的存在。¹⁶

張載又說：

故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。¹⁷（《太和篇》）

幽，正是「氣」處於人之目不可見的「無形」狀態；明，則是「氣」處於人之目可見的「有形」狀態。因為無論是我們能看見的「有形」還是我們看不見的「無形」，本質上都是「有」的，只不過是「氣」的不同形態罷了。所以張載認為，對「有形」和「無形」最恰當的說法不是「有無」，而是「幽明」。

2. 有無轉化之因

「體」與「用」

解決了「有無」的本質是什麼，接下來就要探討「有無」為何會轉化了。前面論及「有無」便是氣聚而有形、氣散而無形的兩種狀態，所以分析「有無」轉化之因，便是要分析氣之聚散的原因。

¹⁴ 同注 4，頁 94。

¹⁵ 同注 4，頁 93。

¹⁶ 關於如何理解「太虛即氣則無無」這句話，有的學者認為應該把「即」理解為「是」，如張岱年指出「知太虛乃氣未聚時之實在，則知無所謂無」（張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年，頁45）；而有的學者則認為應該把「即」理解為「不離」，例如牟宗三認為「此『即』字是圓融之『即』，不離之『即』，『通一無二』之『即』，非等同之即，亦非等詞之即」（同注 6，頁 458-459）。筆者讚成陳政揚所言，認為若將「太虛即氣」詮釋為「虛氣是相即不離之關係」，並認為此處是表示「太虛就在氣化中呈顯」，則會「使張載此處的論斷失去辯駁空無說的意義」。（陳政揚：〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第 14 期，2006 年，頁 44。）但是筆者不讚成把這句話解釋為「太虛就是氣」，如前文提到，筆者認為張載所言的「太虛」有「空間」義和「本體」（氣聚散之所以然）義，而「太虛」在此處應該理解為「空間」義，即「知道太虛空間中是充滿了氣的，便知道沒有『無』」。

¹⁷ 同注 4，頁 93。

關於氣聚散之因，學者之間也有不少討論。主要分為兩大類說法：一種認為氣之中涵有「內在的對立」¹⁸、具有「陰陽二性」¹⁹，所以會產生一系列的運動、聚散；另一種認為氣因為有「太虛——清通之神」之「體」，故能產生浮沉、升降、氣聚氣散等「用」²⁰。筆者認為出現不同說法的原因，是因為學者們對於張載所言的「體」有不同的理解。前者認為「體」即是「氣」；後者認為「體」即是「氣聚散之所以然」。所以對於把「體」理解為「氣」的那部分學者，他們需要另外找一種說法來解釋氣聚散之因。但筆者閱讀了《正蒙》全文後認為，「體」應該理解為「氣聚散之所以然」，換句話說，氣可以產生聚散便是因為有「體」。

首先，在張載看來，氣的聚散是「不得已而然」的：

氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。²¹（《太和篇》）

天地之氣，雖聚散、攻取百涂，然其為理也順而不妄。²²（《太和篇》）

在描述「氣聚」與「氣散」時，張載用「不得不」來形容。他認為，氣的聚散似乎都是「不得已而然」，似乎隱隱約約間，有一種不可抗逆的原因、動力、規律，推動氣的不斷聚散變化。張載認為，天地之氣的聚散變化，當中應該是順應某種「理」、某種規律的。而這種隱約之間不可抗逆的原因、動力、規律，這種規律有時候會被人們稱為「自然」。

世人知道之自然，未始識自然之為體爾。²³（《神化篇》）

氣的聚散，萬物的變化，人們覺得是自然而然的。張載認為，這種「自然而然」，便是「體」。故從此處可見，張載所言之「體」，便是氣聚散之因。

¹⁸ 張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982年），頁49。

¹⁹ 同注5，頁854。

²⁰ 同注6，頁443-444。

²¹ 同注4，頁88。

²² 同注4，頁87。

²³ 同注4，頁119。

而張載認為，由於「本體」是一種難以把握的原因、動力、規律，所以為了強調其不同的特點，則有不同的稱呼：

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，指事異名爾。²⁴（《乾稱篇下》）

惟屈伸動靜終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之，不曰性命之理，謂之何哉？²⁵

（《參兩篇》）

太虛無形，氣之本體。²⁶（《太和篇》）

太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜相感之性，是生綱縵、相蕩、勝負、屈伸之始。²⁷（《太和篇》）

由太虛，有天之名。²⁸（《太和篇》）

神而有常謂天。²⁹（《天道篇》）

「道」、「神」、「易」、「天」、「太和」、「太虛」、「性命之理」等用語，都是在稱呼這個本體。只是各自強調的部分不同。例如，當強調本體可以推動氣的聚散變化時，稱其為「道」；強調本體的神妙不測，能應萬物，又難以被人所把握和描述，則稱其為「神」；強調本體可以讓萬物化生、生生不息時，便稱其為「易」；強調本體能讓相反的事物達到調和時，則稱之為「太和」。

知道了「本體」是指氣的聚散變化之所以然，又知道「本體」一物而異名，便可以貫通張載許多的論述了：

鼓萬物而不與聖人同憂，天道也。³⁰（《天道篇》）

天下之動，神鼓之也。³¹（《神化篇》）

²⁴ 同注 4，頁 266。

²⁵ 同注 4，頁 108。

²⁶ 同注 4，頁 86。

²⁷ 同注 4，頁 85。

²⁸ 同注 4，頁 95。

²⁹ 同注 4，頁 116。

³⁰ 同注 4，頁 116。

³¹ 同注 4，頁 120。

惟神為能變化，以其一天下之動也。人能知變化之道，其必知神之為也。

³²（《神化篇》）

聚且散，推蕩所以秒乎神。³³（《大易篇》）

這幾句中，言「天道」可以「鼓萬物」，言「神」可以鼓「天下之動」、可以為「變化」、可以「推蕩」氣之聚散，其實都是在說，所有的運動和聚散變化，都是有一相同的內在「本體」使其能如此運動變化。

「體」指的是某種規律，而這種規律在氣之中的體現，則稱為「用」。如果有「體」而沒有「用」，便會「敦厚而不化」：

敦厚而不化，有體而無用也。³⁴（《神化篇》）

「體」是一種規律，如果規律沒有應用在氣之中，那麼氣便不會產生聚散變化，故曰「不化」。

另外，張載認為，「體」與「用」是相互依存的。如果沒有氣的聚散變化之「用」，便無法體現出這個規律之「本體」。

兩不立，則一不可見。一不可見，則兩之用息。³⁵（《太和篇》）

不有兩，則無一。³⁶（《太和篇》）

兩體³⁷者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也。³⁸（《太和篇》）

「兩」可以理解為「用」，「一」可以理解為「體」。氣的聚與散是「兩」；動靜是「兩」；「虛實」是「兩」；「清濁」是「兩」。因為有「一」之「體」在其中，所以「兩」之「用」得以實現；而因為有「兩」之「用」，才能知道當中有「一」

³² 同注 4，頁 128。

³³ 同注 4，頁 234。

³⁴ 同注 4，頁 130。

³⁵ 同注 4，頁 97。

³⁶ 同注 4，頁 98。

³⁷ 值得注意的是，張載所言的「兩體」並不是說有「兩個本體」。牟宗三先生指出，「此『體』字無實義，乃虛帶之詞」，認為「兩體」也可以簡稱為「兩」。（同注 6，頁 448。）

³⁸ 同注 4，頁 97。

之「體」貫穿其中。

所以張載又指出，聖人通過「剛柔」之二用，來立其本體；而《周易》中如果沒有《乾》《坤》之二用，則無以體現《易》之本體。其實都是在講「體」與「用」相互依存的關係。

故聖人以剛柔立本，《乾》《坤》毀則無以見《易》。³⁹（《太和篇》）

綜上，在張載看來，「氣」之聚散變化的原因，便是因為內在有一「本體」，這個本體類似一種規律。而因為有「本體」，氣可以聚散變化，則此為本體之「用」。

二端

「氣」之所以能聚散的原因，是因為內在有一「本體」。但是如果問，具體而言，本體是如何使氣運動的，張載亦作出了一些說明。張載認為，「本體」⁴⁰涵有一種「浮沉、升降、動靜相感之性」，這種性質讓氣可以網縕相蕩、不斷聚散變化：

太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜相感之性，是生網縕、相蕩、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。⁴¹（《太和篇》）

本體所具有的這種對立相反的性質，張載稱之為「二端」。不過值得注意的是，張載言「二端」，並不是說有兩個本體。張載認為本體只有一個，是「本一」，只是在強調「本體為何能讓氣相感」時，便說本體具有「二端」。

天大無外，其為感者，網縕二端而已。⁴²（《太和篇》）

天性，乾坤、陰陽也，二端，故有感；本一，故能合。⁴³（《乾稱篇下》）

而正是因為本體具有這種對立相反的性質，使得氣可以有「感」，進而可以不斷

³⁹ 同注 4，頁 98。

⁴⁰ 前文已提到「太和」亦是「本體」的一種稱呼。

⁴¹ 同注 4，頁 85。

⁴² 同注 4，頁 101。

⁴³ 同注 4，頁 260。

運動、產生聚散變化而成萬物。

氣本之虛則湛本無形，感而生則聚而有象。⁴⁴（《太和篇》）

同時，這種對立相反的性質是本體所具有的，故存在於一切事物當中。「陰」的性質偏向凝聚，「陽」的性質偏向發散，故既能產生「聚」，又能產生「散」。

陰性凝聚，陽性發散；陰聚之，陽必散之，其勢均散。⁴⁵（《參兩篇》）

無無陰陽者，以是知天地變化，二端而已。（《太和篇》）

前文提到，馮友蘭、張岱年等學者認為「氣」聚散之原因是因為其「涵有內在的對立」⁴⁶。可以說，他們把握到了氣聚散的表層原因，但不是最根本的原因。氣聚散最根本的原因，便是因其內在有一如同規律的「本體」，而馮友蘭等學者所說的「內在的對立」便是「本體」所涵有的性質。

綜上，張載認為氣聚散最本質的原因便是因為有一「本體」，這個本體類似一種規律。而又由於「本體」涵有一種相反對立的性質，故氣可以「感」、可以聚散。而氣可以聚散變化，則此為本體之「用」。

3. 一般人為何不知「有無」的本質？

為什麼一般人會不知道「氣」，不知道「太虛」之本體呢？張載認為，這是因為一般人局限在「見聞之知」中，被聞見「梏其心」：

世人之心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以聞見梏其心，其視天下，無一物非我。⁴⁷（《大心篇》）

見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。⁴⁸（《大心篇》）

⁴⁴ 同注 4，頁 100。

⁴⁵ 同注 4，頁 109。

⁴⁶ 同注 18，頁 49。

⁴⁷ 同注 4，頁 154。

⁴⁸ 同注 4，頁 155。

而對此，張載提出了一系列的解決辦法，例如要「盡性」，要「大其心」，要「誠」。然而這一部分已經超出了本文的焦點，筆者在此不多贅述。

三、王夫之在《正蒙注》中對「有無」的討論

在該部分，筆者會根據王夫之對《正蒙》的注，分析王夫之對「有無」進行了什麼討論，又與張載的說法有何異同。筆者會先指出王夫之與張載的相同之處，再談二人說法的不同。

1. 王夫之對張載說法的繼承

「有無」為「氣聚」和「氣散」

在「有無」的本質上，王夫之繼承了張載的說法，認為「有無」只是「氣聚」和「氣散」的兩種狀態。

氣彌淪無涯而希微不形，故人見虛空而不見氣。凡虛空皆氣也，聚則顯，顯則人謂之有，散則隱，隱則人謂之無。⁴⁹（《太和篇》）

有形則人得而見之，明也。無形則人不得而見之，幽也。⁵⁰（《太和篇》）
氣在空中，空無非氣。⁵¹（《太和篇》）

「氣聚」的時候，「人得而見之」，為「顯」，為「明」，故人謂之「有」；「氣散」的時候，「人不得而見之」，為「隱」，為「幽」，故人謂之「無」。王夫之又說：

遍太虛中皆氣也。⁵²（《太和篇》）

聚而成形，散而歸於太虛，氣猶是氣也。⁵³（《太和篇》）

⁴⁹ 同注 4，頁 90。

⁵⁰ 同注 4，頁 93。

⁵¹ 同注 4，頁 90。

⁵² 同注 4，頁 92。

⁵³ 同注 4，頁 90。

明則謂有，幽則謂無，眾人之陋爾；聖人不然。⁵⁴（《太和篇》）

人之所見為太虛者，氣也，非虛也。虛涵氣，氣充虛，無有所謂無者。⁵⁵

（《太和篇》）

哪怕是一般人覺得看似無物的太虛空間⁵⁶中，也充滿了「氣」，所以根本就沒有所謂「無」。故對於「有形」和「無形」，王夫之認為不該叫「有無」，而應該叫「幽明」或「隱顯」。

一般人為何不知「有無」的本質？

對於一般人為什麼覺得「氣聚」是有，「氣散」便是「無」，王夫之的看法也接近張載，認為一般人受限於「耳目之力」，而「心」不通。

言有無者，徇目而已。⁵⁷（《太和篇》）

無形，非無形也，人之目力窮於微，遂見為無也。心量窮於大，耳目之力窮於小。⁵⁸（《太和篇》）

淺則據離明所得施為有，不得施為無，徇目而心不通，妄則誣有為無，莊、列、淮南之流以之；而近世以無善無惡為良知者，亦惟其淺而成乎妄也。⁵⁹（《太和篇》）

對此，王夫之也提出了一些辦法，例如「盡心思以窮神知化」⁶⁰，至於王夫之提出的解決辦法具體是什麼，又與張載的說法是否相同，則不是本文焦點所在，筆者亦不在本文中進行對比了。但是至少可以發現，王夫之與張載都認為一般人由於限制於耳目感官的認知，而無法體會到「有無」的本質。

⁵⁴ 同注 4，頁 93。

⁵⁵ 同注 4，頁 94。

⁵⁶ 在王夫之的論述中，「太虛」既可以表示「空間」義，也可以表示「本體」義。然而王夫之所言的「本體」指的是「氣」，與張載所言的「本體」有很大不同，筆者在後文會對此加以論述。

⁵⁷ 同注 4，頁 93。

⁵⁸ 同注 4，頁 93。

⁵⁹ 同注 4，頁 94。

⁶⁰ 同注 4，頁 93-94。

2. 王夫之與張載說法的不同之處

王夫之與張載說法的最不同之處，便是他們對「體」與「用」的看法，以及對於「氣」本來是「一氣」還是「二氣」的看法。而這種不同也影響到二人對於「有無轉化之因」（氣聚散變化之因）的討論。

「體」與「用」

學界對於王夫之所言「體」的看法，大同小異，基本上認為王夫之的「體」指的是「氣」，例如曾昭旭認為王夫之「直以氣為體」⁶¹，陳來認為「本體就是由它產生的一切形態，最終又要回復到它自身的東西」⁶²。

然而，關於王夫之對「體」的說法是是否與張載相同，學界則有不同說法，筆者認為，出現不同說法，主要是因為學界對張載所言之「體」有不同的理解。例如陳來認為王夫之對「體」的說法與張載相同，他指出「在張載，本體的說法是與客形相對的，是和聚散的觀念關聯在一起的，船山也是如此」⁶³，可知陳來把張載的「體」理解為「氣」，因此他認為王夫之繼承了張載的說法。

然而，根據上文筆者的分析，張載所言之「體」是氣之聚散的所以然，更接近一種規律；而他所言之「用」，則是這種規律的具體體現——氣的聚散、萬物的運作，皆是「用」。故筆者認為，王夫之所言之「體」、「用」與張載的本義不同。

王夫之說：

⁶¹ 曾昭旭：《王船山哲學》（臺北：遠景出版事業公司，1996年），頁332。

⁶² 陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：三聯書店，2010年），頁447。

⁶³ 同上注，頁446。

散而歸於太虛，復其網緼之本體，非消滅也。⁶⁴（《太和篇》）

太虛即氣，網緼之本體，陰陽合於太和，雖其實氣也，而未可名之為氣。

⁶⁵（《太和篇》）

關於王夫之所言的「太虛」之義，筆者的看法接近陳來的解釋⁶⁶，認為王夫之所言的「太虛」既有「空間」義，也有「本體」⁶⁷義。「散而歸於太虛」的「太虛」更接近「空間」義，指氣散而回歸到仿若無物的太虛空間。「太虛即氣，網緼之本體」的「太虛」，則應該是「本體」義，指「太虛」就是網緼的「本體」。不過值得注意的是，王夫之對「本體」的詮釋，與張載的說法有很大不同。王夫之認為，「太虛」這個「網緼之本體」就是「氣」，只不過「氣」在這個狀態下，還不能稱它為「氣」。根據上面所引的這兩句話，王夫之所言的「本體」，就是在散後回歸到的網緼狀態的「氣」。

為了強調本體是「氣」而不是「規律」，王夫之也把「本體」稱作「實體」：

於是可知所動所靜，所聚所散，為虛為實，為清為濁，皆取給於太和網緼之實體。⁶⁸（《太和篇》）

而對於「用」，王夫之說：

乾、坤有體則必生用，用而還成其體。⁶⁹（《太和篇》）

先不處理為何王夫之所言「乾、坤有體」是什麼意思⁷⁰，僅看後半句話，似乎他認為，在「用」後，又會回復到「體」。前面提到，「體」指的是散後回歸到網緼狀態的「氣」。那麼「用」似乎指的就是沒有回歸到網緼狀態的「氣」了。

⁶⁴ 同注 4，頁 88。

⁶⁵ 同注 4，頁 95-96。

⁶⁶ 陳來認為王夫之所言的「太虛」指的是「此廣大的空間與其所涵充的氤氳之氣」。（同注 63，頁 441。）

⁶⁷ 王夫之所言的「本體」更接近「氣」之義，與張載之說不同，詳見下文分析。

⁶⁸ 同注 4，頁 98。

⁶⁹ 同注 4，頁 86。

⁷⁰ 此處涉及王夫之對「一氣說」和「二氣說」的討論，筆者會在後文處理這個問題。

王夫之又說：

動而成乎一動一靜，然必先有乾坤剛柔之體，而後闔辟相摩，猶有氣而後有呼吸。⁷¹（《動物篇》）

使無一虛一實，一動一靜，一聚一散，一清一濁，則可疑太虛之本無有，而何者為一？惟兩端迭用，遂成對立之象，於是可知所動所靜，所聚所散，為虛為實，為清為濁，皆取給於太和絪縕之實體。一之體立，故兩之用行；如水唯一體，則寒可為冰，熱可為湯，於冰湯之異，足知水之常體。⁷²（《太和篇》）

體者所以用，用者即用其體。⁷³（《神化篇》）

在王夫之的類比中，「體」和「用」的關係，就像是「氣」和「呼吸」的關係，空氣是「體」，而空氣可以用來給人類呼吸，則是其「用」。王夫之也以水做比方，假如「水」是「體」，那麼「水」可以在寒冷的時候結為「冰」，在炎熱的時候變為液態「湯」，則是其「用」。如果這麼理解的話，處於絪縕狀態的氣，就是還沒有拿來「用」的「本體」；而那些處於絪縕狀態的「氣」可以產生動靜、可以聚散、可以「為虛為實」、可以「為清為濁」，則皆為其「用」。

如果按照上面的說法，則「體」便只是指還沒有拿來「用」的那部分處於絪縕狀態的「氣」。故王夫之又說：

二氣之動，交感而生，凝滯而成物我之萬象，雖即太和不容已之大用，而與本體虛湛異矣。⁷⁴（《太和篇》）

王夫之指出，氣聚而「凝滯」而成的「物我之萬象」，與「本體虛湛」是不同的，故本體是「虛湛」的，而「萬象」不屬於本體，只有散而處於絪縕狀態的虛湛之「氣」才是本體。

⁷¹ 同注 4，頁 137。

⁷² 同注 4，頁 98。

⁷³ 同注 4，頁 120。

⁷⁴ 同注 4，頁 100。

但是王夫之有時候的說法卻有所不同，其所言的「本體」又像是指「所有的氣」：

於太虛之中具有而未成乎形，氣自足也，聚散變化，而其本體不為之損益。⁷⁵（〈太和篇〉）

這句話言氣聚散變化時，其本體「不為之損益」。如果按照這種說法，似乎只有當「本體」包含處於任何狀態的「氣」時，其「本體」才能不因為「氣」的聚散變化而有所損益。否則，如果「本體」僅僅指處於氣散的網縊狀態的氣，那麼在「氣聚」時，「本體」就會「損」，而「氣散」時，「本體」就會「益」。

對於王夫之所言的「體」究竟指所有的氣，還是僅僅指處於網縊狀態的氣，學界亦有不同看法，曾昭旭傾向把「體」解釋為「氣之全體」，他認為「太虛即是指氣之全體具在而言」，而「氣之聚散變化顯現為一一之形者，亦皆只是此本體之內部變化」⁷⁶；陳來則傾向把「體」解釋為「處於網縊狀態的氣」，認為王夫之所言的「本體」是「一切事物最本源和本然的存在」，是「由它產生的一切形態，最終又要回復到它自身的東西」⁷⁷。

本文限於篇幅，無法深究王夫之所言「本體」具體是指哪種說法。但是無論按照哪種劃分，王夫之所言的「體」都是指「氣」，而所言的「用」都是指本體的「氣」的應用。⁷⁸這與張載把「體」解釋為「氣聚散的規律」，把「用」解釋為「規律在氣之中的體現或作用」的說法有很大的不同。

⁷⁵ 同注 4，頁 86-87。

⁷⁶ 同注 62，頁 207。

⁷⁷ 同注 63，頁 447。

⁷⁸ 當把「體」解釋為「處於網縊狀態的氣」時，我們可以理解為，「處於網縊狀態的氣」因為還沒有拿來「用」，故為「本體」。當把「體」解釋為「氣之全體」時，我們可以認為「處於網縊狀態的氣」和「已經聚為萬物的氣」都是「氣」之用。所以王夫之的這兩種說法不影響我們把他所言的「體」理解為「氣」，把它所言的「用」理解為「氣的具體應用」。

「一氣說」與「二氣說」

按照張載的說法，「氣」本無「陰陽」，而氣之所以能在絪縕相蕩中分出「陰陽之氣」，則是因為「本體」具有「二端」、具有「浮沉、升降、動靜相感之性」，故張載所言的陰陽二氣「非其自始即為對峙之兩物」⁷⁹。但是，在王夫之的論述中，則有一些不同。王夫之有一些說法接近張載的「一氣說」，但是有些說法卻更傾向於「氣」本來就分了「陰陽二氣」。

王夫之有時會提到「一氣」、「陰陽未分」、「陰陽」之「性情」：

人物之生，皆絪縕一氣之伸聚，雖聖人不能有所損益於太和；而二氣既分，吉凶、善不善以時位而不齊……⁸⁰（《太和篇》）

一氣之中，二端既肇，摩之蕩之而變化無窮。⁸¹（《太和篇》）

陰陽未分，二氣合一，絪縕太和之真體，非目力所及，不可得而見也。⁸²（《太和篇》）

陰陽合於太和，而性情不能不異；惟異生感，故交相訢合於既感之後，而法象以著。⁸³（《太和篇》）

在這些論述中，似乎氣本是一個統一體，因為具有「二端」，因為具有「陰陽」的「性情」，而逐漸摩蕩分為「二氣」。

但是，王夫之有時則會直言「陰陽二氣」：

陰陽二氣充滿太虛，此外更無他物，亦無間隙，天之象，地之形，皆其所範圍也。⁸⁴（《太和篇》）

王夫之又說：

⁷⁹ 戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展（上編）》（香港：中文大學出版社，2013年），頁172。

⁸⁰ 同注4，頁102。

⁸¹ 同注4，頁101。

⁸² 同注4，頁98。

⁸³ 同注4，頁98。

⁸⁴ 同注4，頁91。

陰陽異撰，而其網緼於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未有形器之先，本無不和，既有形器之後，其和不失，故曰太和。⁸⁵
（《太和篇》）

似乎從這段話的描述中，王夫之所言的「一氣」，並不是真的說「氣」本來為「一氣」，而是指「陰陽二氣」在太虛空間中網緼時，可以達到調和而不互相傷害，可以「渾淪無間」地混合在一起。⁸⁶在這種陰陽二氣混合得渾淪無間的狀態，王夫之便會認為其「陰陽未分」，便會稱之為「一氣」。

前文提到，王夫之認為，「本體」即是「氣」。而王夫之有時候會使用「陰陽二體」、「乾坤有體」的說法：

藉令本無陰陽二體虛實清濁之實，則無所容其感通，而謂未感之先初無太和，亦可矣；今既兩體各立，則溯其所從來，太和之有一實，顯矣。非有一，則無兩也。⁸⁷（《太和篇》）

乾、坤有體則必生用，用而還成其體。⁸⁸（《太和篇》）

似乎從「陰陽二體」的論述中，王夫之把本體稱作「二體」。則由此推測，如果本體是「氣」，而「本體」又稱作「二體」，那麼「氣」本來則應該是分作「陰陽二氣」的。

對於王夫之所言的「氣」究竟是本為一個統一體（而陰陽只是兩種「性情」），還是說「氣」本來就分作「陰陽二氣」，陳來認為王夫之「始終對此未加清楚說明」⁸⁹。本文限於篇幅，無法深究王夫之更傾向「一氣說」還是「二氣說」。不過筆者希望呈遞出，王夫之對於「氣」本為「一氣」還是「二氣」，與張載的說法

⁸⁵ 同注 4，頁 85。

⁸⁶ 對於王夫之所言的「二氣合一」，陳來作了比較生動形象的描述：「就好像廚房裡，熬藥鍋產生的藥湯氣，和燉肉鍋產生的肉湯氣，二者在廚房完全混合，在任何一個局部上都無法分開。」（同注 63，頁 452。）

⁸⁷ 同注 4，頁 98。

⁸⁸ 同注 4，頁 86。

⁸⁹ 同注 63，頁 452。

是不太一樣的。在張載的論述中，可以看出他是支持「一氣說」的，但是在王夫之的論述中，則似乎在「一氣說」與「二氣說」之間搖擺。

有無轉化的之因（氣聚散之因）

在分析張載的部分，筆者認為張載所言的「有無轉化之因」、「氣聚散之因」，便是氣具有一「本體」，這個本體可以看做是氣具有的一種規律，而氣因為這個本體而可以聚散變化。

然而，王夫之把「本體」解釋為「氣」。那麼，對於「氣」聚散變化之因，他又是如何解釋的呢？王夫之說：

網緼，太和未分之本然；相蕩，其必然之理勢。⁹⁰（《太和篇》）

氣之聚散，物之死生，出而來，入而往，皆理勢之自然，不能已止者也。

⁹¹（《太和篇》）

感遇則聚，聚已必散，皆升降飛揚自然之理勢。風雨、雪霜、山川、人物，象之顯藏，形之成毀，履遷而已結者，雖持久而必歸其原，條理不迷，誠信不爽，理在其中矣。⁹²（《太和篇》）

王夫之認為，氣的聚散變化，循著一種規律的，他稱為「理」或「理勢」。一切變化，當中都有「理」，故曰「理在其中」。王夫之又說：

若其實，則理在氣中，氣無非理，氣在空中，空無非氣，通一無二者也。

⁹³（《太和篇》）

「理」與「氣」是不可分的整體，故曰「通一無二」。而王啟在按語中寫到：

理具陰陽，陰陽具理，理氣渾然，是為本體。⁹⁴（《太和篇》）

前文分析認為，王夫之所言的本體便是「氣」，但是由於王夫之所言之「氣」

⁹⁰ 同注 4，頁 85。

⁹¹ 同注 4，頁 88。

⁹² 同注 4，頁 93。

⁹³ 同注 4，頁 90。

⁹⁴ 同注 4，頁 87。

之中有一「理」，「理」與「氣」是不分離的。故如果要說得再準確一些，似乎應該說本體是「理氣」，或者是「帶著理的氣」。其實王夫之在文中不少地方，也會把「理」與「氣」連用：

死則此理氣仍返於太虛⁹⁵（〈誠明篇〉）

天用者，升降之恆，屈伸之化，皆太虛一實之理氣成乎大用也。⁹⁶（〈大心篇〉）

謂凡有者畢竟歸空，而天地亦本無實有之理氣，但從見病而成眚。⁹⁷（〈大心篇〉）

可見，在王夫之的說法中，「理」與「氣」是不離的。雖然王夫之在一些論述中僅僅言「氣」，但是應該知道，其所言之「氣」已經包含了可以讓它運作的「理」。在這一點上，筆者認為王夫之所言之「理」，很接近張載所言的「本體」，皆為「氣聚散的原因」。

另外，由於這種「理」有不同的特點，王夫之有時候會把這種讓氣聚散之「理」，稱為「神」、「性」、「性命」：

太和之中，有氣有神，神者非他，二氣清通之理也。⁹⁸（〈太和篇〉）

氣以成形，神以居理，性故足具於神氣之中。⁹⁹（〈太和篇〉）

神化者，氣之聚散不測之妙，然而有跡可見；性命者，氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中，無跡可見。若其實，則理在氣中，氣無非理，氣在空中，空無非氣，通一無二者也。¹⁰⁰（〈太和篇〉）

神者，氣之靈，不離乎氣而相與為體。¹⁰¹（〈太和篇〉）

萬物之妙，神也。¹⁰²（〈太和篇〉）

⁹⁵ 同注 4，頁 142。

⁹⁶ 同注 4，頁 160。

⁹⁷ 同注 4，頁 160。

⁹⁸ 同注 4，頁 86。

⁹⁹ 同注 4，頁 86。

¹⁰⁰ 同注 4，頁 90。

¹⁰¹ 同注 4，頁 90。

¹⁰² 同注 4，頁 101-102。

「神」強調這種規律的「清通」、神妙不測；而「性命」則強調這種規律的「健順有常」。分而言之，則有「氣」有「理」，「氣」用來塑造形體，而「理」則是規律。但合而言之，則「氣」與「理」是一體，「氣」中有「理」，「氣無非理」。

所以說，在王夫之看來，陰陽二氣之所以能聚散變化，就是因為陰陽二氣中帶有一種「理」。換句話說，因為「陰陽二氣」是「本體」，既然「陰陽二氣」中自帶了「理」，那麼也可以說「本體」之中自帶了「理」。

故張載所言之「本體」，僅僅是「規律」；而王夫之所言之「本體」，則是「氣」，但「氣」中已經具有了「規律」（理）。

而因為有「理」，所以「陰陽二氣」的「性情」相異：

陰陽合於太和，而性情不能不異；惟異生感，故交相訢合於既感之後，而法象以著。藉令本無陰陽二體虛實清濁之實，則無所容其感通，而謂未感之先初無太和，亦可矣；今既兩體各立，則溯其所從來，太和之有一實，顯矣。非有一，則無兩也。¹⁰³（〈太和篇〉）

正是因為陰陽二氣的性情是相異的，所以才能生「感」。而因為「感」，陰陽二氣才可以「動」，才可以「交相訢合」，才可以凝滯而形成「物我之萬象」。天下之「萬殊」，皆是「二氣之合」。而萬物又會因「理勢之自然」而散。

二氣之動，交感而生，凝滯而成物我之萬象。¹⁰⁴（〈太和篇〉）

然則萬殊之生，因乎二氣，二氣之合，行乎萬殊，天地生生之神化，聖人應感之大經，概可知也。¹⁰⁵（〈太和篇〉）

綜上可見，王夫之繼承了張載的部分說法，認為「有無」實為氣聚、氣散的兩種狀態；以及眾人因局限在耳目感官之知而不知道「有無」的本質。但是對於「體」、「用」的詮釋，對於「氣」本質上為一氣還是二氣，王夫之則作出了不同

¹⁰³ 同注 4，頁 98。

¹⁰⁴ 同注 4，頁 100。

¹⁰⁵ 同注 4，頁 99。

的解釋。

四、王夫之產生不同說法的原因

對於王夫之為何產生了與張載不同的解釋，筆者嘗試根據王夫之的生平以及其主要思想，來分析其中的原因。

王夫之在《周易內傳發例》中說：

夫之自□□丙戌，始有志於讀《易》。戊子，避戎於蓮花峰，益講求之。初得觀卦之義，服膺其理，以出入於險阻而自靖；乃深有感於聖人畫象繫辭，為精義安身之至道，立於易簡以知險阻，非異端竊盈虛消長之機，為翁張雌黑之術，所得與於學《易》之旨者也。乙未於晉寧山寺，始為外傳。丙辰始為大象傳。亡國孤臣，□□□□□志無可酬，業無可廣，惟易之為道，則未嘗旦夕敢忘於心。而擬議之難，又未敢輕言也。歲在乙丑，從遊諸生求為解說，形枯氣索，暢論為難，於是乃於病中勉為作傳。¹⁰⁶（《周易內傳·發例》）

可見，王夫之一生有很長一段時間都在研究《周易》。曾昭旭評價王夫之「蓋無往而非易者也」¹⁰⁷。《周易》對王夫之的影響很深，而王夫之對《周易》應該也有自己的一套理解。筆者認為，要分析王夫之對《正蒙》作出不同詮釋的原因，似乎應該從他對《周易》的理解入手。故筆者嘗試參考王夫之的《周易內傳》和《周易外傳》，希望從中找到一些線索。

王夫之在《周易內傳發例》中，概述了他對《周易》的一些想法：

大略以乾坤並建為宗，錯綜合一為象，象爻一致、四聖合一為釋，占學一理，得失吉凶一道為儀，占義不占利、勸戒君子不瀆告小人為用，畏

¹⁰⁶ 王夫之：《周易內傳》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁294。

¹⁰⁷ 同注62，頁43。

文周孔子之正訓、闢京房陳搏日者 黃冠之圖說為防。¹⁰⁸（《周易內傳·發例》）

王夫之提到，「以乾坤並建為宗」，似乎「乾坤並建」是一個最高準則，故筆者試著以「乾坤並建」為線索，繼續探尋：

以全《易》言之，乾坤並建以為體，六十二卦皆其用。以一卦言之，象以為體，六爻皆其用。用者，用其體也。原其全體以知用之所自生，要其發用以知體之所終變。¹⁰⁹（《周易內傳·卷六上》）

《周易》之書，乾坤並建以為首，易之體也；六十二卦錯綜乎三十四象而交列焉，易之用也。¹¹⁰（《周易內傳·卷一上》）

乾坤並建於上，時無先後，權無主輔，猶呼吸也，猶雷電也，猶兩目視、兩耳聽，聽聞同覺也。¹¹¹（《周易外傳·卷五》）

王夫之認為「乾」、「坤」同為《周易》之首，無先後之分。並且認為「乾」、「坤」是「體」，其餘六十二卦皆為其「用」。而關於「體」與「用」的關係，王夫之又在《周易內傳·發例》中說：

《易》之乾坤並建，則以顯六畫卦之理。乃能顯者，爻之六陰六陽而為十二，所終不能顯者，一卦之中，向者背者，六幽六明，而位亦十二也。十二者，象天十二次之位，為大圓之體。太極一渾天之全體，見者半，隱者半，陰陽寓於其位，故穀轉而恆見其六。乾明則坤處於幽，坤明則乾處於幽。《周易》並列之，示不相離，實則一卦之向背而乾坤皆在焉。非徒乾坤為然也，明為屯、蒙，則幽為鼎、革，無不然也。¹¹²（《周易內傳·發例》）

按照王夫之的說法，《易》之「體」便是「乾」、「坤」二卦，便是其中的十二爻（六陰爻六陽爻），這個「體」是一個「大圓之體」。其餘六十二卦之「用」，每

¹⁰⁸ 同注 105，頁 294。

¹⁰⁹ 同注 105，頁 258。

¹¹⁰ 同注 105，頁 18。

¹¹¹ 王夫之：《周易外傳》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁 372。

¹¹² 同注 105，頁 281。

一卦都具有「乾坤」之「體」，但是這個「體」每次都只會顯露一半，而隱藏一半。

六十二卦有時，而乾、坤無時。¹¹³（《周易內傳·卷一上》）

《易》之六陰六陽互見於六位，以乘時而成文理者，可以知幽明之為一物，而但以時為顯藏也。¹¹⁴（《周易內傳·卷五上》）

「乾」、「坤」為易之「本體」，故無「時」可言。而六十二卦為「用」，則有「時」可言。本體之「六陰六陽」乘乎不同的「時」，在六十二卦中有不同的「顯」與「藏」，而形成不同的「文理」，則為本體之「用」。

對「體」與「用」的不同看法之因

簡而言之，在對《周易》的理解上，王夫之所言「體」，是指「乾」、「坤」之十二爻；王夫之所言「用」，是指這十二爻在不同的隱顯中，所體現的六十二卦的不同文理。

故王夫之的「體」是指具體事物，而「用」則是該具體事物的應用。而張載所言的「體」，是指一種內在的規律；而「用」則是該規律在具體事物的應用或體現。王夫之將他自己對「體」、「用」的理解，用來詮釋張載的《正蒙》，故其詮釋與張載的本義便有所不同。

「一氣說」與「二氣說」的來源

關於王夫之「一氣說」與「二氣說」的來源，筆者嘗試根據王夫之所言的「乾坤並建」來分析，筆者希望知道，王夫之所言的「乾」、「坤」是否由一個更高的統一體分化而成。王夫之曾提到「太極」的說法：

¹¹³ 同注 105，頁 19。

¹¹⁴ 同注 105，頁 217。

《易》之乾坤並建，則以顯六畫卦之理。乃能顯者，爻之六陰六陽而為十二，所終不能顯者，一卦之中，向者背者，六幽六明，而位亦十二也。十二者，象天十二次之位，為大圓之體。太極一渾天之全體，見者半，隱者半，陰陽寓於其位，故穀轉而恆見其六。¹¹⁵《周易內傳·發例》

王夫之認為「太極」是一個「渾天之全體」，那麼究竟「陰陽」、「乾坤」是否由一個更高的「太極」分化而出呢？在該段的論述中，似乎他所言的「太極」只是指六陰爻六陽爻的統一體，而不是說「陰陽」由一更高的統一體「太極」所分化而來。另外，王夫之說：

太者，極其大而無尚之辭；極，至也；語道至此而盡也。其實陰陽之渾合者而已，而不可名之為陰陽，則但贊其極至而無以加曰太極。¹¹⁶《周易內傳·卷五·繫辭上傳》

似乎「太極」實際上只是「陰陽之渾合者」，即如勞思光所分析的那樣：「所謂『太極』只是贊辭，並非在陰陽外別有所指」¹¹⁷。

所以假如按照上面的分析，在王夫之看來，在最高層面上，便是「陰陽」、便是「乾坤」，它們並不是由一個更高的統一體分化出來的。故這大概是《正蒙注》中，王夫之的一些論述傾向把張載的「一氣說」詮釋為「二氣說」的原因。

然而王夫之又說：

凡卦有取象於物理人事者，而乾坤獨以德為名，盡天下之事物，無有象此純陽純陰者也。陰陽二氣網緼於宇宙合，融結於萬彙，不相離不相勝，無有陽而無陰、有陰而無陽；無有地而無天、有天而無地。故《周易》竝建乾坤為諸卦之統宗，不孤立也。然陽有獨運之神，陰有自立之體，天入地中，地函天化，而抑各效其功能。故伏羲氏於二儀交合以成能之中，摘出其陽以成象者，以為六畫之乾，而文王因繫之辭，謂道有元亨

¹¹⁵ 同注 105，頁 281。

¹¹⁶ 同注 105，頁 237。

¹¹⁷ 勞思光：《中國哲學史（第三卷下冊）》（香港：友聯出版社有限公司，1983年），頁 745。

利貞者，皆此純陽之撰也。摘出其陰以成形者，以為六畫之坤，而文王因繫之辭，謂道有元亨利牝馬之貞者，惟此純陰之撰也。惟各著其性情功效焉。¹¹⁸《周易內傳·卷一上》

曾昭旭分析此段認為，乾坤二卦並非孤立，實為「合撰」，認為「非謂宇宙間真有此實存二元」，而之所以分為二，是「就人心之需要，要明白此二種純德以為行道之所法」，所以「通過人心之分析作用，將此凝合為一之天地統體，摘出其獨運之神以謂為乾，摘出其自立之體以謂之坤，以各著其性情功效耳」。¹¹⁹簡而言之，即依王夫之此段之意，他所言之「乾坤」實際上本為一個統一體，只是為了便於人們理解，則分而為二。

所以按照此處的分析，王夫之所言之「陰陽」似乎本為一統一體。這大概是他《正蒙注》中部分論述傾向於「一氣說」的原因。

王夫之對於「陰陽」本為「一」還是「二」的問題，學界亦有不少爭論。本文限於篇幅，不作深究。僅希望透過上面的分析呈遞出，王夫之在《正蒙注》出現「一氣說」與「二氣說」的說法，與他對《周易》「乾坤並建」的看法有很大的關係。

綜上可見，王夫之產生與張載不同說法的原因，似乎源於王夫之對《周易》獨特的理解。而王夫之又把張載的《正蒙》當做解《易》之書：

張子之學，無非《易》也。¹²⁰（《正蒙王夫之序論》）

而張子言無非《易》。¹²¹（《王夫之序論》）

故王夫之在注解《正蒙》中產生不同於張載本義的原因或許在於，王夫之將自己對《周易》的理解，代入到《正蒙》之中了，即如戴景賢所言「船山以橫渠《正

¹¹⁸ 同注 105，頁 33-34。

¹¹⁹ 同注 62，頁 58。

¹²⁰ 同注 4，頁 82。

¹²¹ 同注 4，頁 82。

蒙》為解《易》之書，故合二書為一解」¹²²，所以偏離了張載原本的說法。

五、結論

可見，在張載看來，「有無」僅僅是「氣」聚散的不同狀態，而「有無」轉化的原因，則是因為有一「本體」使氣能聚散變化，而一般人因為局限於「聞見之知」而不知道「有無」的本質。而王夫之繼承了張載的部分說法，也認為「有無」是「氣」聚散的不同狀態，認為一般人受限於「耳目」而不知「有無」的本質。但是王夫之對「體」、「用」的說法以及對於「一氣說」還是「二氣說」的說法，則與張載《正蒙》中的原意有所不同，這大概是因為王夫之對《周易》有一套自己的理解，並且把自己的想法代入到《正蒙》而導致的。

王夫之對張載的說法有所繼承，亦根據自己的思想，對《正蒙》作了一些不同於作者本義的詮釋。對此，筆者認為，這正是《正蒙》最具活力之處。《正蒙》本身具有一套自己的思想，而同時，它還具有一種開放性，讓後人可以有對其進行新詮的空間。這使得《正蒙》可以在後世依舊生生不息。後人對《正蒙》的新詮，或許便是鄭吉雄老師所說的「意義的流動性」了吧。

引用文獻

古籍

（宋）張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1978年。

（宋）張載撰，（清）王夫之注，湯勤福導讀：《張子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2020年。

¹²² 同注 80，頁 173。

(清)王夫之：《周易內傳》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年。

(清)王夫之：《周易外傳》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年。

現代出版專書

牟宗三：《心體與性體（第一冊）》，臺北：正中書局，1968年。

朱建民：《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年。

張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年。

陳來：《宋明理學》，沈陽：遼寧教育出版社，1991年。

陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：三聯書店，2010年。

陳俊民：《張載哲學與關學學派》，臺北：學生書局，1990年。

馮友蘭：《中國哲學史（下冊）》，北京：商務印書館，1944年。

曾昭旭：《王船山哲學》，臺北：遠景出版事業公司，1996年。

勞思光：《中國哲學史（第三卷下冊）》，香港：友聯出版社有限公司，1983年。

戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展（上編）》，香港：中文大學出版社，2013年。