张载思想中“气”概念的意涵[[1]](#footnote-0)

张红

（北京大学哲学系，北京 100871）

摘 要：张载的气本论思想以气为最高哲学范畴，认为一切存在皆是气。然其代表作《正蒙》中“气”概念的意涵又极其丰富，不细加区分造成误读的情况并不鲜见。张载的“气”概念即有作为总全概念使用的情况，同时还分别指向原始未分之气、气从此首初始之气、万物成形质之气。“气”概念意涵的辨析和三种状态的区分，其旨归落在人学问题上，就是人的“价值问题”，分别对应着人的本然状态或应然状态，以及人的实然状态。

关键词：张载；太虚；气的状态；价值问题

在中国哲学史研究中，多数学者都主张张载哲学是一种气本论，气是张载哲学体系的最高范畴。张载认为一切存在都是气，气是天地万物的本根，同时亦是万物。如《正蒙·太和》言：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入皆不得已而然也。” 在太虚→气→万物→太虚这一兼具本体论和生成论意义的宇宙图景中，太虚、气、万物都是“气”，分别代表“气”的不同状态。其中较难处理的是处于中间状态的“气”，太虚与万物分别表示气的本体无形状态与有形状态，那么处于中间状态的“气”又如何理解呢？对于这一问题，冯友兰先生就曾置疑说：“既云‘太虚无形，气之本体’，则所谓合虚与气者，岂非即等于谓‘合气与气’乎？”从而提出了对张载哲学中“气”概念的不同意涵进行详细解读的问题。

**一、葛艾儒气之区分批判**

美国学者葛艾儒在其著作《张载的思想》中，已经注意到“气”概念意涵的区分。他用“氣”指代原始未分、初始的气；用“気”指代凝聚有形、化生的气；用“气”指代双重含义或两种含义难以区别的气。葛氏的区分有助提升我们讨论张载“气”思想时的深刻性，但是葛氏的区分方式尚不能确切体现张载“气”概念的全部意涵。

葛氏区分的问题在于：其一，没有注意到气作为总全概念使用的情况。在张载“气论”中，有时“气”的概念指向总全的“气”，即气虽分不同形态，然“其究一也”，这个“一”就是总全的“气”，归根结底，张载用总全的“气”概念贯通了自己整个“气本论”哲学体系；其二，葛氏对三种形态的区分尚有须进一步探讨的余地。如，他认为“氣”的状态是原始未分、初始的气，显然是将原始与初始等同起来。但是原始未分之气，是否就是“初始的气”？这是有待探讨的。原始未分的气对应的是太虚之气，而“初始的气”在张载哲学中常常对应着以“形不形”、“有无相接”为特征的“气从此首”之气，如此则“初始的气”显然并不能等同于“原始未分”的“太虚之氣”，而应该指向葛氏所谓的“指代双重含义或两种含义难以区别”的“气”。《正蒙》文本中“气”概念的出现，多数情况下都是指代这种“初始的气”，则冯友兰先生所指的“合虚与气”的问题就不难以解释，“合虚与气”正是是指“太虚之氣”与“初始之气”的结合，而不是字面意义上的气自身的结合，而要理解这一点，必须建立在对张载“气”概念的意虑的理解把握之上。

**二、作为总全概念的“气”**

从普遍意义上讲，什么是“气”？张载在《正蒙·神化》中云：

所谓气者，非待其郁蒸凝聚，接于目而后知之；苟健顺、动止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔。然则象若非气，指何为象？时若非象，指何为时？世人取释氏销碍入空，学者舍恶趋善以为化，直可为遗累者薄乎云尔，岂天道神化所可同语也哉！

“郁蒸凝聚，接于目而后知之”的水蒸气、云气一类可见的气体，是葛艾儒所谓“気”，然气之内涵与外延要比“気”深广得多。不仅有形可见是气，健顺、动止、浩然、湛然之象亦皆是气。这里，“所谓气者”所要阐述的就是气的总全的概念，不仅仅包含着“気”，也包含着“氣”与“气”。张载言“凡象，皆气也”，是说宇宙间凡“象”皆是气的表现，这里的“气”也是指总全之“气”而言。气原本没有固定的形态，其运动变化自然而然、神妙莫测。“体物而不可遗”，本于《中庸》鬼神章之“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。”孔颖达疏曰:“言鬼神之道生养万物无不周徧，而不有所遗;言万物无不以鬼神之气生也。”是说一切物象都是阴阳二气变化作用的结果。《正蒙·太和》言：“太虚无形，气之本体”，此处“气”之本体是说这个总全的气的最原始的状态就是“太虚”，所谓总全的气也就是包含本体、万物，贯通形上形下之“一气”，宇宙间无他，犹如《庄子》言“通天下一气耳”，只是《庄子》并未把“气”上升到形上层面来作为万物的本根，在《庄子》本根仍是“道”，“道”是超越气之上的存有，此是张载“气论”与《庄子》“气论”的区别之处。

1. **气的三种状态**

 在总全之“气”的概念之下，气分别存有三种不同的状态。

**（一）太虚之气——无形之气。**《正蒙·太和》云“太虚无形，气之本体”，已经明确将太虚作为气的本体。然此本体之太虚是否是气？冯友兰、张岱年、朱伯崑三位先生都认为太虚是气，是气原始未分的本来状态。“气本之虚则湛然无形，感而生则聚而有象”，太虚之气指向气原始未分的状态，此状态的气是无形的，它的性状是不可见的。然而虽无形却非无，而是实有。如朱伯崑先生所言，张载“把象看成是事物存在的根据”，并特别重视形与象二者的区分，太虚是“至虚之实，实而不固”，“至静无感，动而不穷”，而之所以动而不穷的根源，是《太和》篇所言“一物两体者，气也”。一物是指太虚之气，两体指阴阳、虚实、动静，如此则太虚是未分之“一”，其本身是不分阴阳的，却中含阴阳之性，因而具有“两一”的内在结构。所谓“两一”结构就是指太虚虽是未分之一，却包含有阴阳之性，此即是“一中包两”，这一结构是张载对天地万物“生生”根源的探讨。因“两一”结构，张载又言“一故神，两故化”，因为一中包含阴阳之性，所以太虚之气本具神的作用，而所谓“神”即指气内在能动的根源和性能，是事物自己运动的内在本性和根源所在。太虚之气所具有的“神”的特性，不能不与太虚之性建立起紧密的关联，所以太虚之性的根本特征是“至诚”，“天性，至诚；天命，不息”，作为本体的太虚之气，因有着神的作用，因而具有“至诚”的天性，因之天地间之气化流行与气化生物才能生生不息、永不止歇。这就是张载所谓“神与性为太虚所固有”、“天之不测谓神，神而有常谓天”，神为不测，性为有常，太虚之神与性，是张载一切哲学的理论出发点。

**（二）初始之气——气在形不形之间。**《正蒙》及《横渠易说》文本中，多数情况下张载使用“气”概念都是用来指称“气”在“气化”之始的状态。如：

凡不形以上者，皆谓之道，惟有无相接与形不形处知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则气自然生，气之生即是道是易也。（《易说·系辞上》）

如何领会“有无相接”、“将形未形”的体段，葛艾儒用“双重含义或两种含义难以区别”来形容，恰恰是表明了此状态之气难解。而杨立华教授以易之“剥复之际”来解，指其为气生生之始，“适尽即生”，则十分恰当。此体段之“气”，即是太虚→气→万物→太虚这一宇宙图景中之“气”的概念，此“气”即非“太虚”亦非“万物”，而是介于二者之间，连接有无，贯通形上与形下之“气”。然“太虚”之性实不离“万物”，其“参和贯通”于“两”的作用亦是通过此状态之“气”的参与来实现。即《正蒙》所云“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名”（太和篇）太虚、道、性、心，此“四者”构成了张载哲学的框架体系：以“太虚”为总纲，由“太虚”始而有天，则天是“太虚”在宇宙中显现出的状态；“太虚”中函两仪而阴阳未分，然“无则气自然生，气之生，即是道，是易。”（《易说·系辞上》），阴阳二气始生“絪缊、相荡、胜负、屈伸”，则“气化”生物，此“气”即是“有无相接”体段之“气”，气化有其过程和规律，则为“道”；以上是就着宇宙说，至性“已是近人言”，性虽是形而上，但已落有形之物言。物性与人性，正是由太虚气之性与气化之性共同赋予而成，天生乃具，因之，“氣”和“气”的状态，共同赋予了“気”之性。“氣”与“气”关系如何？《正蒙》又云“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。”（太和篇）此“气”亦是指“气化”初始、阴阳始分之气。太虚与此气并非生成关系，而是“太虚不能无气，气不能不聚而为万物”的“不得已”的自然而然的过程。由此，张载哲学超越宇宙生化论，而进入本体论。

理解张载“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”这一宇宙图景的一个难点，在于此处的“气”是指浑沦统论的“一气”还是偏重于物形的“有形之气”？这句话中，太虚、气、万物显然各有所指，不可相互替代，则太虚即为无形之“一气”，而万物即为“有形之气”，则在“太虚”—“气”—“万物”的图景中，“气”是否可以理解为介于有形无形之间，是过渡状态的气呢？这还需要从文献中进行分析。张载之所以要在一气之中分出太虚的用意 ，是要立一个本体，而气则更多偏重于气化的概念，张载言气，往往有气化之气的先意在里面，所以读《正蒙》时，气不能与太虚混淆。此处言“气”，即当指“气化”之“气”。《横渠易说》云：

“形而上者”是无形体者，故形而上者谓之道也；“形而下者”是有形体者，故形而下者谓之器。无形迹者即道也，如大德敦化是也；有形亦者即器也，见于事实即礼义是也。

凡不形以上者，皆谓之道，惟是有无相接与形不形处知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则气自然生，气之生即是道是易也。

《正蒙》亦云：

由气化，有道之名。（太和篇）

运于无形之谓道，形而下者不足以言之。（天道篇）

综合分析以上四段话，我们可以做出如下推论：（1）在张载那里，“道”不是指老庄之最高本体的“道”言，而是专指气化的过程和规律而言，对应“两一”结构，则“气化”之“气”已对应阴阳相分之“两”；(2)此气化过程无形迹，乃是指阴阳二气未成形质的不可见的变化，故此“气化”之“气”仍不可见，故为形而上；（3）气化生生之始，乃是在“有无相接”与“形不形”处，即虽“气化”已始而尚未成“质”，故“气化”之“气”能“一有无”,乃可贯通形上与形上，是形上与形下的过渡形态的“气”。

《易传》之形，是指形状、形体、形象的意思，其形上、形下之分即以成形为界，有形与无形分判了宇宙间万物的两种存在。而张载以气化过程为阴阳二气未成形质的不可见的变化，可见张载哲学思想上的气具有形而上的特质，又下接着将成形质的万物，这已颇近《庄子》之气论。《庄子·至乐》云：

察其始而本无生，非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形而后有生。

道家通常用“芒芴”（即“恍惚”）这个词来表示或有或无、即有即无的混沌状态，实即“道”的状态。气介乎“道”和物（有形）之间，从理论上说，“在无为无形的道和具体有形的万物过程中，需要有一个过渡状态”，这就是“气”。《庄子》以“道”而非“气”为万物的本根，因而在“气化”之“气”的意义上，《至乐篇》中这段话的“气”与张载所言“气从此首”之“气”在意义上颇相近，都是介于本体、万物之间的桥梁。

二程兄弟批评张载“清虚一大”之言曾云：“若以清虚一大为天道，则乃以器言，而非道也”（《遗书》十一），又说：“横渠立清虚一大为万物之源，恐未安。须兼清浊虚实，乃可言神。道体物而不遗，不应有方所。”朱熹亦说：“理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《文集答黄道夫书》），二程和朱子都认为气是形而下之器。此皆是程朱二人理气分说，心中先存了一个“理”字作为形而上之本体，故指气为形下。而张载《正蒙·天道篇》云“运于无形之谓道，形而下者不足以言之”，说明气化过程乃是指阴阳二气未成形质的不可见的变化，此“气”未成形质之前并不显露形故而不可见，故张载哲学思想上的气具有形而上的特质。前述，则可知张载以“气化”之“气”指向宇宙论。

**（三）万物之气——有形之气。**所谓有形之气，即是指各有形可见之万物形态。中国古代哲学中，气的观念的最早起源可以追溯到《国语》中虢文公讲“土气”和“阳气”，即春天大地回暖后，地面上升起的蒸汽和热气，即是指可感可见的有形之气而言的。张载讲有形之气，常常是在人性处。张载曰“阴阳者，天之气也。刚柔缓速，人之气也。”（《张子语录·语录中》），又曰“气质犹人言性气，气有刚柔、缓速，清浊之气也，质，才气。气质是一物，若草木之生亦可言气质。”（《經學理窟·學大原上》），上述两则言“气”，都是就成形质之人而言，即已成形而有“质”，此谓“气生质”。张载将人性分为“天地之性”与“气质之性”，所谓气质之性，即是进成形质而生的“攻取之欲”，如身体之口腹、鼻舌之欲。在“气”的三种状态中，我们讨论虚气关系，实则说的是无形之“太虚”与介于“太虚”与“万物”之间的“气”的状态，也就是气化之中的“气”的关系，并非讨论“太虚”与“万物”的关系。

**四、“气”概念在价值问题上的意义**

张载以气为核心的天人之学，其最重要的旨归并不在形上本体和宇宙生成层面，而在于为心性问题提出本体论的解释。那么，前文所讨论的关于“气”概念意涵的区分在人学方面有着什么样的价值，就不能不成为我们追问的问题。张载关于“气”的不同状态的区分对应在人的价值问题上是有着深刻意义的。所谓“价值问题”，劳思光先生将其定义为“应该”或“不应该”的问题，实则就是人的“应然”的问题，与“实然”问题形成区分。太虚是气的本来状态，亦可以理解为气未分时的本然状态，这种状态对应到人，简言之就是人的本然状态或应然状态。如何理解太虚之性，相对应的就是如何理解人的天地之性；而万物是气的实然状态，对应到人也就是人的实然状态，有形躯的人从“形不形”之“初始之气”那里就已经被赋予了气质之性，而在成形质之后就具有了耳目鼻舌的攻取之欲。因之，人之“应该”的状态的理论根源来自于太虚本体之气，而“实然”来自于形不形之气与万物之气，而“应然”与“实然”是不可相分的。人从太虚那里得到至诚湛一的天地之性，又从形质之气那里得到你我相分、攻取不断、处于情态与形态等欲望状态之中的实然状态。但归根结底，天地万物皆出于太虚本根，故而太虚之本然已经通过神的作用存在于人心之中。故而在工夫层面，张载主张变化气质与反性，“大其心则能体天下万物”，人能“无我”，则不必区分我与非我，民胞物与，以天下万物为一体，从而反归天地之性，也就是回到太虚本然之气的天性那里，从而实现从人的实然状态向本然状态的回归。

**参考文献：**

［1］[宋]张载.张载集［M］，北京：中华书局，1978：207-230

［2］陈鼓应. 老庄新论［M］，北京：商务印书馆，2008：66

［3］冯友兰. 中国哲学史（下）［M］，重庆：重庆出版社，2009：252

［4］劳思光. 新编中国哲学史（三上）［M］，北京：三联书店，2015：65

［5］杨立华. 气本与神化［M］，北京：北京大学出版社，2008：30

［6］朱伯崑. 易学哲学史第二卷［M］，北京：昆仑出版社，2005：307

［7］郑开. 道家形而上学研究［M］，北京：宗教文化出版社，2003：35

［8］（美）葛艾儒. 张载的思想［M］，上海：上海古籍出版社，2010：42-50

An Analysis of the Meaning of "Qi" in Zhang Zai's Thought

ZHANG Hong

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

**Abstract:** Zhang Zai's thought of Qi-based theory regards Qi as the highest philosophical category, and holds that all existence is qi. However, the concept of Qi in his representative work of *ZhengMeng* is of extremely rich meaning, and it is not uncommon to misread without careful distinction. Zhang Zai's concept of "Qi" is used as a total concept, and meanwhile it also points to the original undivided gas, the first initial gas of Qi and the forming of all things. The differentiation of the concept of "Qi" and the distinction among the three states, whose purport lies in the issue of human studies, is the "value" of human beings, which correspond to the original state, supposed state and the actual state of human beings respectively.

**Key words:** Zhang Zai; Taixu; state of Qi; value

（责任编辑：汤文仙）

1. 收稿日期：2019年02月22日

 作者简介：张红（1969-），女，辽宁沈阳人，博士研究生在读，研究方向:中国哲学道家。 [↑](#footnote-ref-0)