

气即本体

——论中国哲学史上的气学传统

沈顺福

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院, 济南 250100)

提 要: 中国哲学史上是否存在气学一派? 学术界一直有争议。针对佛学以空来虚化形体之物的世界观, 张载提出变化的万物并非虚空, 而是以气为其本体, 作为本体之气是万物生存的终极本原。王廷相为了纠正程朱理学重理轻气的世界观, 再次主张气是本体。他把气分为三类, 即元气、生气(阳气、阴气), 其中作为本体的元气其实是性, 作为元气的性与阴阳气质结合, 共同形成了合“理”的世界, 其中的理出自性或元气, 故元气是存在之本体。王夫之吸收了张载的气本体观和朱熹的理本体观, 将前者之气之本体与后者的理之本体相结合, 形成了理和气相统一的 本体概念。从其将气视为主题词并以气定义本体来看, 张载、王廷相、王夫之等的确可以形成气学一派。

关 键 词: 气; 气学; 张载; 王廷相; 王夫之

中图分类号: B2; B248.4; B249.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-3637(2025)01-0036-09

DOI: 10.15891/j.cnki.cn62-1093/c.20250317.016

气是中国传统生存论中最重要的概念之一, 自始至终在传统哲学中占据着基础性地位。宋代张载将气纳入其思辨生存论体系中, 气因此获得了存在论的意义。随后许多哲学家继承并有所发展, 如王廷相、罗钦顺、王夫之、戴震等, 在其存在论中给予气或气化以基础性地位。这种以气为本的观念被现代学者称之为气学。张岱年首次提出自宋至清的哲学思想: “以气为本, 以理为本, 以心为本, 形成三个主要流派。”^[1] “以理为本”者便指程朱之学, “以心为本”者指陆王之学, 而“以气为本”者便指张载、王廷相、王夫之以及颜元、戴震等。至此, 气学派得到了学术界的广泛认可, 以为“理学、心学、气学并称不是更加如实地表明宋元明时期哲学三大思潮的鼎立吗”^[2]! 那么, 这一说法是否科学呢? 气学一系能否成立呢? 这是本文关注的中心问题。本文认为, 从气与本体的关系来看, 张载、王廷相、王夫之等不同时代思想家确实能够形成气学派^[3], 但是, 这个气学派别并非一蹴而就的, 而是逐渐形成的, 在不同时期具有不同的形态, 分别形成了张载的气一本体论、王廷相的模糊的气本体论

和王夫之的理气本体论三种历史形态: 张载以为唯一的气是存在的本体, 但该本体存在的合法性无法得到保障; 王廷相以气释性, 即用元气来称呼性, 淡化了超越之性或理的存在地位; 王夫之吸收了张载的气本体论和朱熹的理本体论, 最终形成理气并举的本体论。在不同的历史阶段, 这些哲学家始终以气为主题词, 坚持气的本体地位, 并因此形成了气学。

一、气体虚用: 张载气说

中国传统自然生存论认为气(含质)乃是万物生存的唯一本原, 气聚则生, 气散则亡。气是万物生成的本源。早期的气质生存论具有自然性特征, 即古人常常将作为生命力的气等同于空气、气体, 如《庄子》曰“杂乎芒苁之间, 变而有气, 气变而有形, 形变而有生”^[4]。生死无非是气的变化, 因为有了气, 故而有形、有生、形成生物体, 生物体的生存即气化。这种气类似于空气, 是可以被认知的。自然气质生存论将某种可以被认知的气当作万物生存的本源, 或者说, 这种本源是可以被认知的。这种自然气质生存论必然会带来一些理论难题, 如

单一的善气本源论解决了善的来源,却无法解释恶的现象,单一的恶气本源论又让生存变成不可思议,即,从先验的承认生存的角度来看,邪恶的本源是不可能的。汉代儒家提出了气善恶混论,以为本源之气善恶混杂。这种善恶混的气本源论主张万物生存的本源既是善的、又是恶的,这无法确保生存的正当性。这种自然气质生存论最终走向了困境,或者说,作为中国古典儒学最后阶段的历史形态的玄学的困境是传统自然气质生存论的必然结局。佛学的传入正好为自然气质生存论走出困局带来了契机,它通过整体化的世界观,让人们视野从自然世界走向了超越性存在,即,站在全体宇宙的高度来审视世界,从而形成了超越性视野与世界观。但是,佛学的超越性视野并不彻底或完善,即它仅仅试图从全体性的高度审视世界,却没有给自己的审视活动提供基础:当人们说万物皆“至虚”^[5]时,这一怀疑、否定或追问是否具有确定性呢?这便是佛教虚空一切自然存在的世界观的理论困境。为了摆脱虚空世界观的种种困境,以张载为代表的中国儒家学者借用传统儒家的基本立场,对佛教体用论进行了批判和改造。

早期理学家张载完全接受了中国传统的气质生存论,以为物即“生物”,其生命力与构成部分皆在于气。张载曰:“气之为物,散入无形,适得吾体;聚为有象,不失吾常。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。”^{[6]7}气聚集便形成物体,呈现出各种可知的样子,或者说,物是气聚的产物,如“物之初生,气日至而滋息;物生既盈,气日反而游散”^{[6]19}。动物、植物等自然物皆生于气,物初生便有了气,生长便是盈气而充实。再如人,“气于人,生而不离、死而游散者谓魂;聚成形质,虽死而不散者谓魄”^{[6]19},人是一个具有形质的自然生命体,其中的生命力是魂,而材质便是魄,魂魄皆气质。“气质是一物,若草木之生亦可言气质”^{[6]281},草木等无非气质生息,甚至“云雷皆是气之聚处”^{[6]83},即自然界的风雨雷电等自然物也是气聚而成。

其中,物是有形体的存在。张载曰:“形聚为物,形溃反原,(反)原者,其游魂为变乎!”^{[6]184}物乃精气所聚,气聚为生物,散之为游魂。“盈天地之间者,法象而已;文理之察,非离不相睹也。方其

形也,有以知幽之因;方其不形也,有以知明之故。”^{[6]18}这些气质构成的物体便是可以被认知的、有形体的物体,即“法象”。“游气纷扰,合而成质者,生人物之万殊;其阴阳两端循环不已者,立天地之大义。”^{[6]19}气质合作而产生万般物体如人和其他生物。物是由气所生成的、可见物体。“气聚则离明得施而有形,气不聚则离明不得施而无形。方其聚也,安得不谓之客?”^{[6]18}气聚而成为有形之物。比如地,“地,物也;天,神也。……地有升降,日有修短。地虽凝聚不散之物”^{[6]11},地便是可以看见的、不散的、有形物体,不同于天。“利者为神,滞者为物。”^{[6]23}物是有形的、能够被迟滞的物体,有别于变化莫测、无法限定的神。“凡可状,皆有也;凡有,皆象也;凡象,皆气也。”^{[6]63}可以见识到万物来源于气所形成的物体。这些物,对于神来说便是糟粕:“万物形色,神之糟粕,性与天道云者,易而已矣。”^{[6]10}有形体、颜色的物体,对于神来说,简直是一种糟粕。“偏滞于昼夜阴阳者物也,若道则兼体而无累也。”^{[6]65}有形的物体是一种偏滞。“见闻之知,乃物交而知,非德性所知。”^{[6]24}这些物常常会产生见闻之知,进而影响到人心的活动。这便是形体之物的限度。

形体是物的一种形态,物还有另一种形态,这便是变化的、无形的、太虚之气。形体之人的生存便是“喘息是刚柔相摩,气一出一入,上下相摩错也,于鼻息见之”^{[6]177}。人的自然生存无非呼吸吐纳,无非气动,生即气在,死则气散。如,“水火,气也,故炎上润下与阴阳升降,土不得而制焉”^{[6]13}。金木水火等气质是构成万物的最基本材料。“大凡宽褊者是所禀之气也,气者自万物散殊时各有所得之气……故曰气其一物尔。”^{[6]329}自然禀赋之气而形成万物的不同形状,出生是气聚,生长是气合,万物的生息以气为本。“气之为物,散入无形,适得吾体;聚为有象,不失吾常。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。”^{[6]7}气的聚集产生形体之物,进而形成固定的、可见的形体。这些形体之物最终来源于气。

气的无形状态便是太虚。张载曰:“太虚无体,则无以验其迁动于外也。”^{[6]11}气无形体,便是太虚。太虚描述了气体的无形体的状态。“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即气,则无

无。”^{[6]8}太虚并非别有一物,而是指非聚集状态下的气。这是游气:“游气纷扰,合而成质者,生人物之万殊。”^{[6]9}生便是气聚而成质,形成万千众物,死便是气亡。失去形体的气便是太虚。张载曰:“气块然太虚,升降飞扬,未尝止息,易所谓‘絪縕’,庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与!”^{[6]8}太虚即失去形体的气的存在状态。没有形体的太虚可以叫做“虚空”:“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二,顾聚散、出入、形不形。”^{[6]8}虚空其实是气,或者说,是尚未成物的气的状态。事实上,在张载这里并没有一个名字叫做太虚的实体。张载曰:“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。”^{[6]7}太虚是气的状态,或者说,气是虚空无形的实体,“是一流行的存在”^[7]。

太虚之气能够变化无形而神。“体不偏滞,乃可谓无方无体。”^{[6]65}气体无方无形,故而不会被限定、迟滞或连累。无限定的变化或活动便是神。“气之性本虚而神,则神与性乃气所固有,此鬼神所以体物而不可遗也。”^{[6]63}气不仅虚空无形,而且神。“气本之虚则湛(一)无形……故爱恶之情同出于太虚,而卒归于物欲,倏而生,忽而成,不容有毫发之间,其神矣夫!”^{[6]10}万物从形体转变为太虚,这种转变神奇莫测,故而为神。万物的生成也是一个神秘的过程。“神化者,天之良能,非人能;故大而位天德,然后能穷神知化。”^{[6]17}神是良能,是天的活动,比如生化万物等。“天之不测谓神,神而有常谓天。”^{[6]14}天的活动便是神。天的活动,从实践的角度来看,是天然合理的存在。“由太虚,有天之名;由气化,有道之名。”^{[6]19}天即太虚之气所组成的存在世界,其活动便是神化,自然是合理、合道的行为。“鬼神者,二气之良能也。圣者,至诚得天之谓;神者,太虚妙应之目。”^{[6]9}鬼神便是气的活动,能够妙应万物、无所不能。神即圣:“无我而后大,大成性而后圣,圣位天德不可致知谓神。故神也者,圣而不可知。”^{[6]17}圣人的举止无所不能而不可知。“散殊而可象为气,清通而不可象为神。不如野马、絪縕,不足谓之太和。”^{[6]7}神即清纯而通畅之气无所不能。“太虚为清,清则无碍,无碍故神。”^{[6]9}太虚之气清纯而无碍故而能够神通。“凡气清则通,昏则壅,清极则神。”^{[6]9}太虚之气即

清纯之气,毫无混浊之气的阻碍,故而无所不能。

太虚之气与形体之物构成了“一物而两体”^{[6]235},即,世界上存在着两个物体,一个是有形质的物体,另一个是无形的气体。“两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。”^{[6]233}两体即有形的、可见的物体和无形的、不可见的虚气。这样,“聚亦吾体,散亦吾体,知死之不亡者,可与言性矣”^{[6]7}。聚而为物体,散而为气体。无论是气体还是物体之中,气始终在场,故张载曰:“太虚无形,气之本体。”^{[6]7}以往的解释都认为“‘太虚’一是指‘气之本体’,即,‘气’本然的存在状态,二是指广阔的虚空”^[8]。以往的学术界通常以为本体是太虚。其实这段文献可能被误读了。其中误读的原因在于“之”字。“之”,许慎解释为“出也”^[9],段玉裁注释曰:“戴先生释梓人曰:‘颊侧上出者曰之,下垂者曰而。’”^[10]“之”即由上而来。“气之本体”便可以解释为本体由气而来,气是其本体,本体即本来的形体、样子。合起来,上文便可以解释为:气是太虚的本来样子。“太虚者,气之体。”^{[6]66}太虚非虚无,而是以气为体。准确地说,张载的太虚并非名词,而是一个形容词,被用来描述成物之前的气的状态,在成物、成象之前,这种气变化莫测,没有形体,故而为虚或太虚。

在张载看来,气有两种形态即两体,一个是有形的物体(对应于阴气),另一个是无形的虚气(对应于阳气),二者皆是气。万物从形体之生到虚气之亡,生生死死,无非气的存在。这种看不见的变化实体最终便是气。这便是“太虚无形,气之本体”之义,即气是太虚的本体。这种气本体论有力地应对了佛教的虚空世界观。佛教以为万物因为其变化不定而无形体,因此是虚空的。虚是变化之相,这些变化并非没有实体,其实体便是气,即气是本体,气本体论因此而诞生。有学者将张载的本体之气视为“形上之气”^[11]。这一论断,在笔者看来,可能需要斟酌。笔者的理由是:在张载这里,体或本体并无超越形式,本体也仅仅指物体、实体,并非超越性存在。虽然张载已经形成了某种超越此世界的视角,即将全部世界当作自己的思维对象,这种思维本身便已然超出了现实世界,步入了某种超越性视域。但是,这未必意味着气被视为超越于经验的实体,至少证据不充分。

二、元气与生气：王廷相气说

张载的气本体论不仅批驳了佛学虚空世界观,而且通过整全地审视世界从而形成了某种超越性世界观,这种超越性世界观的出现无疑是其巨大的理论贡献。但是,张载的气说也存在着明显的理论难题。从存在论的角度来看,只有纯粹善良的实体才能成为存在的终极性本原或本体,因为当我们在肯定存在的基础上便必然肯定了存在的本原而不可能怀疑这个正当性,消极的本原无法为我们肯定的存在或生存提供支持。简单地说,作为世界存在的终极性本原必须先验地(a priori)为善良存在,邪恶的本原,因为其必然会动摇或否定存在本身,因此是不可能的。这类似于西方的存在论的证明。张载将清浊皆可能的气视为终极性本原无法自圆其说,这便是张载留给程朱理学的难题。程朱理学以“自家体贴出来”^[12]的天理消解了上述难题,即,从气之中或气之外再找到一个超越实体也就是理,并将气降格为形而下的实体,形成了形而上之理与形而下之气相对立的双重世界观,其中,形而上之理为形而下之气的合法性提供证明。当形而上之理为形而下之气提供合法性证明时,它同时决定了气的活动,从而出现了重理轻气的倾向,这种重理轻气的立场极大地矮化了气的存在论地位。为了走出这种困局,王廷相重拾气本说,试图通过以气言性来克服程朱理学的弊端。

王廷相将气分为两类,曰:“有形,生气也;无形,元气也。”^{[13]751}气分为有形的生气和无形的元气。所谓元气,在王廷相那里,有三项属性,即本原性、虚无性和决定性。

其一,元气是本原性实体。王廷相曰:“天地之先,元气而已矣。元气之上无物,故元气为道之本。”^{[13]835}元气先于天地万物,是最原初的存在。元气即太极:“元气之外无太极,阴阳之外无气。以元气之上,不可意象求,故曰太极。以天地万物未形,浑沦冲虚,不可以名义别,故曰元气。”^{[13]597}元气之外再无太极,元气本身便是最本原、最终极的本原,是太极。

其二,元气的存在是虚无的。王廷相曰:“无形,元气也。”^{[13]751}元气是无形的存在。元气即太虚之气:“先于天者,太虚之气尔,无形也,无象与数也,故曰太极。”^{[13]845}无形的太虚即气。“元气无

息,故道亦无息。”^{[13]751}元气并不是活动的存在,而是虚静实体。无形的元气超越于我们的感觉与经验,因此是超越实体。作为太极的元气是不可认知的形而上实体,具有超越性。“太虚无形,气之本体清通而不可为象也;太和氤氲,万物化醇,生生而不容以息也,其性命之本原乎!”^{[13]758}元气即太虚,不同于象。这个太虚实体是万物生息的本原。这个本原,作为太虚,乃是超越的即形而上存在。

其三,元气是气种,具有决定性。王廷相曰:“万物巨细柔刚各异其材,声色臭味各殊其性,阅千古而不变者,气种之有定也。”^{[13]754}万物之所以有不同的形态,原因在于“气种”的差异。比如,“木石之有火,母藏于子也。求其化始,日,火宗也;星,火陨也;雷,火击也,皆能焚灼,此火之元气也”^{[13]752}。火能够燃烧,燃烧便是火之属性。元气规定了事物的种类,“气种”便是事物的性质。这种决定性质的气种便是元气。比如,“人一受元气以生,天地之美无不备具,故知至于道,行极于德,谓之完人,足以答天矣”^{[13]780}。人的元气是人类的最初的自然禀赋,这种自然禀赋的元气决定了人类生存的性质。作为实体的元气决定了有形生气活动的性质。

这种自然禀赋的、决定生命体性质的、超越的实体,在理学那里便是性。元气即性。王廷相曰:“是故太虚者,性之本始也。”^{[13]752}其中的“之”字,如前文所述,可能表示“是”,“性之本始”便可以解释为性是本始。作为本原存在的性便是太虚,这种本原具备规定性。王廷相曰:“天地者,性之先物也;夫妇父子君臣,性之后物也;礼义者,性之善也,治教之中也。”^{[13]752}太虚之性最初生成天地,然后形成人类,其中,人类的夫妇之礼、父子之孝和君臣之忠等行为便体现了人性,有了此性,夫妇关系、父子关系便转变为礼、孝等符合规定的道德行为。“精神魂魄,气也,人之生也;仁义礼智,性也,生之理也。”^{[13]602}人生而有气,如果人性能够发挥作用,其行为便是仁义。性决定了人的活动。从性、太虚与元气的关系来看,可以得出一个结论:元气即性。也就是说,王廷相以气释性,即理学家们所说的理、性其实还是气。

元气之性便是道体。王廷相曰:“阴阳之精,一化而为水火,再化而为土,万物莫不藉以生之,而

其种则本于元气之固有,非水火土所得而专也。”^{[13]755}太虚之气即元气是性,决定了物体的性质,这种性便是体。王廷相曰:“元气为道之本体者。”^{[13]964}元气是道的本体。“道体不可言无,生有有无。天地未判,元气混涵,清虚无间,造化之元机也。……非实体乎?”^{[13]751}道体并非无,而是太虚,又叫元气。此元气是无形的、不可以见识的超越实体,这个超越的实体便是道体。“元气即道体。”^{[13]848}元气即性便是道体。“愚尝谓天地、水火、万物皆从元气而化,盖由元气本体具有此种,故能化出天地、水火、万物。”^{[13]974}元气之中蕴含着决定事物性质的种子,此种性便是道体。

道体不仅包含元气,而且离不开阴阳之生气,即,元气之性并非独立自在之体,而是依赖于阴阳生气,只有阴阳生气存在,万物之性才能真正存在。生气构成了生物的形体,故而有大小之分、变化之形。阴阳生气是生物的质量,决定了生物的形体。“气附于形而称有,故阳以阴为体;形资于气而称生,故阴以阳为宗。性者,阴阳之神理,生于形气而妙乎形气者也。”^{[13]767}万物的存在便是气附于形而有,故变化的生气表现为静止的阴气而为体,而静止的阴气也源自变化的阳气。阳气提供动力,阴气提供形体或质料。王廷相曰:“总言之,凡属气者皆阳也,凡属形者皆阴也;极言之,凡有形体以至氤氲葱苍之气可象者,皆阴也;所以变化、运动、升降、飞扬之不可见者,皆阳也。”^{[13]752}阳气主导活动,类似于生命力,阴气决定形体,为构成物体的形质。材质之气与活力之气共同协作,产生万物及其活动。王廷相曰:“气神而精灵,魂阳而魄阴也。”^{[13]768}阳气即魂,阴气为魄。魂是灵魂,魄是体魄。灵魂确保了生命体的生息,体魄则是生息的载体。正是基于上述观念,王廷相提出万物以气为本。这和传统气质生论完全一致。

无形的元气和造化的生气共同形成了体。王廷相曰:“气者造化之本,有浑浑者,有生者,皆道之体也。”^{[13]755}浑浑的元气无形无迹、无始无终,是不可知的实体,生气则有生有灭。浑浑之元气和生生之生气共同道体,其中的元气即性。故道体包含性和气。世界之最初存在便是太虚,此太虚便是元气。天地生成之后,便是生气出现,或者说,天地万物的生息便是气的活动。至此,元气之性和阴阳

之气共同构成生息的本体。“动静者,合内外而一之道也。心未有寂而不感者,理未有感而不应者,故静为本体而动为发用。理之分备而心之妙全,皆神化之不得已也。”^{[13]774}道是内外统一而产生的活动,其行为主体便是本体,也叫道体。其中,道体属于静态视角即静为道体,而道的存在便是活动。道的本体即道体不仅包含元气之性,而且离不开由气质所形成的心。合起来说,道体即由元气和生气合成之体:“元气者,天地万物之宗统。有元气则有生,有生则道显。故气也者,道之体也;道也者,气之具也。”^{[13]809}元气(性)和生气皆是气,故,气是道之体,道是本体的具体展开即用。此时的道体分为两种,即性(元气)和生气,生生不息之道便是由性和气合成的道体的发用或呈现,故王廷相曰:“道无二本,心之理一故也。”^{[13]774}气质之心和性理本来没有分别,心是生气,理是元气,二者皆是气。

王廷相继承了张载的气一元论,以为气是万物之本,从而突出了气及其活动的意义。王廷相所说之气有三种形态,即超越的元气、自然的生气,其中生气又分为形质的阴气和活力的阳气。阴阳之气构成了万物生存的自然基础,而元气其实是性,即王廷相以元气为超越之性。王廷相曰:“人有生,则心性具焉,有心性,则道理出焉,故曰‘率性之谓道’。”^{[13]835}人生之初,自然有心性,其中心即气质心,性即超越体,类似于朱熹所说的理与气。理气分别代表了两种视角:从自然视角来看,人生为气秉,有阴阳变化之气混合而成,气是万物生存之本;从超越视角来看,人生必然有性有理,超越之性在自然的视角中表现为气。正是从这个意义上来说,性、元气相统一。元气即性说,并非说二者完全等同,而是说理世界的性在气世界叫做元气。

事实上,与其同时代的罗钦顺也有此类观点,即“理须就气上认取,然认气为理便不是”^{[14]42}。罗钦顺并非不承认理,而是说,生存不仅以理为本,而且气也是存在之基础,即“若吾儒所见,则凡赋形于两间者,同一阴阳之气以成形,同一阴阳之理以为性,有知无知,无非出于一本”^{[14]72}。阴阳之气能够产生形体,理则转换为性。无论是有知者还是无知者都以此二者为本。“理只是气之理,当于气之转折处观之。”^{[14]89}相对于朱熹的重理立场,罗钦顺以为理同样依靠于气,即,理是气之理,没有气便

无理。“盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已。”^{[14]5-6}万物生生，无非一气，即气是生存之本。“动亦定，静亦定，性之本体然也。动静之不常者，心也。圣人性之，心即理，理即心，本体常自湛然，了无动静之别。”^{[14]29}本体乃是心与理合成的实体，其中心是气，故罗钦顺以为本体乃是理气合成的实体。不过，在这个实体中，罗钦顺最终还是说：“夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。”^{[14]89}理便是往来变化的主宰者。这和朱熹的立场基本一致。

三、理气本体论

明末清初的王夫之也针对程朱理学重理轻气的弊端，突出了气的存在论地位。王夫之曰：“盖质，一成者也；气，日生者也。一成，则难乎变；日生，则乍息而乍消矣。”^{[15]861}生息便是气质活动，一日生便是一日气聚，生存在于气。王夫之曰：“动物皆出地上，而受五行未成形之气以生。气之往来在呼吸，自稚至壮，呼吸盛而日聚，自壮至老，呼吸衰而日散。”^{[16]101}生物之所以生息便在于气，生老病死无非气的不同状态，生息即气动。“盖其始也皆一气之伸，其终也屈而归于虚，不相悖害，此鬼神合万汇之往来于一致也。”^{[16]106}生产生于一气，死亦归于一气，前者为神，后者为鬼，气是生成的动力。从人类行为来看，“气之与神合者，固湛一也，因形而发，则有攻取，以其皆为生气自然之有，故皆谓之性。生以食为重，故言饮食臭味以该声色货利”^{[16]123}。人的举止如好恶等自然行为也是自然之气的活动，如对食色等的追求便是一种自然的气质活动。“故耳目口鼻之气与声色臭味相取，亦自然而不可拂违，此有形而始然，非太和絪縕之气、健顺之常所固有也。”^{[16]127}人的自然活动便是一种气质行为。气或气质的活动主导了人的自然行为，不仅自然的生息，而且自然的行为如好恶等也是气的活动。“而块然太虚之中，虚空即气，气则动者也。”^{[16]150}万物没有不动的，其活动的动力便是气。

同时，在阴阳之气的运动的基础上，气生成质料，即“故直言气有阴阳，以明太虚之中虽无形之可执，而温肃、生杀、清浊之体性俱有于一气之中，同为固有之实也”^{[16]80}。万物的生生不息、阴阳变化都是

气的活动，没有气，便无阴阳。阴阳变化即气的活动形态。如果说阳气指称动力之气，那么阴气便指质料之气，如，“人各有形，形以内为吾气之区宇，形以外吾气不至焉，故可立内外之名。……气域于形，吉凶祸福止乎其身尔”^{[16]119}。人的肉体无非气质充实而成。最终，王夫之曰：“气质者，气成质而质还生气也。气成质，则气凝滞而局于形，取资于物以滋其质；质生气，则同异攻取各从其类。”^{[16]127}万物的生存基础是气，即，气成质，质成形，形成物，气生成万物，它包括生成的动力和质料。

作为动力与质料的气形成了生物的自然生息。王夫之曰：“聚散相荡，聚则成而荡其散者之弱，散则游而荡其聚者之滞也。升降相求，阴必求阳，阳必求阴，以成生化也。”^{[16]54-55}自然的阴阳气质活动可能为善，也可能为恶，即，万物的生存的合法性无法得到保障，因此不能一、不能久。能常久之气只能是太和之气。自然之气需要得到规制，规制者便是理。王夫之进一步指出：“理，行乎气之中，而与气为主持分剂者也。”^{[15]859}万物不仅能够生生不息、气化流行，而且其中蕴含着理，理在气中并主宰了气的活动，作为主宰者的理规范了气的活动性质。“天下岂别有所谓理，气得其理之谓理也。”^{[15]1060}有气才有理，或者说，只有气在才能有理在，无气便无理。王夫之以竹笛为例，“凡诸生气之可至，则理皆在中……而实则糟粕也”^{[15]860-861}。虚空的生气与理相伴，如同竹笛与音乐之声，理从气出、乐从笛出。王夫之曰：“所以视听言动之理，在既视听既言动后方显，即可云外。”^{[15]1059}理气一体，其中，理在气中，即，视听言动中有理，并非别有一个理在。理的出场为气化活动的合理性提供了保障。“惟其有气，乃运之而成化；理足于己，则随时应物以利用，而物皆受化矣。”^{[16]181}只有含理之气的活动才是正当的。其中，气主导生息即为自然生息提供动力，而理或性则为气提供指南，以确保其活动的合理性。

含理的气化活动便是神。王夫之曰：“气，其所有之实也。其絪縕而含健顺之性，以升降屈伸，条理必信者，神也。”^{[16]76}含性之气化便是神。神即合理的气化活动，如，“清虚之中自有此分致之条理，此仁义礼知之神也，皆可名之为气而著其象”^{[16]82}。健动而含性、顺止而合理，皆是含理的气

的活动,故而为神,神即合理的气质活动。“作息饮食,何莫非神之所为,气动而理即在其中。”^{[16]98}理在气中的活动便是神。“天命,太和絪縕之气,屈伸而成万化,气至而神至,神至而理存者也。”^{[16]153}气动神在,神在理便在,即只有含理的气化活动才能叫做神。

王夫之继承了朱熹的理气关系观,认为自然的气化活动之所以神,原因在于理或性,即性或理才是决定气质活动的正当性的主宰者。王夫之曰:“人之有君臣、父子、昆弟、夫妇、朋友,亲疏上下各从其类者分矣。于其同而见万物一体之仁,于其异而见亲亲、仁民、爱物之义,明察及此,则繇仁义行者皆天理之自然,不待思勉矣。”^{[16]221}之所以能够做到仁义,原因在于理,即理在气中并确保了人类行为的合理性。“一物者,太和絪縕合同之体,含德而化光,其在气则为阴阳,在质则为刚柔,在生人之心,载其神理以善用,则为仁义,皆太极所有之才也。”^{[16]274}仁义的真正原因在于实体之理,即只有理才能确保仁义。理主气从。王夫之曰:“气亦受之于天,而神为之御,理为之宰,非气之即为性也。”^{[16]368}神、理是气的主宰。理主气从。王夫之曰:“质者,性之府也;性者,气之纪也;气者,质之充而习之所能御者也。”^{[15]863}质是性的载体,性是气质活动的主宰,性主气从。王夫之曰:“乃事因理立,则理即事在。”^{[15]889}事遵循理,即理的事情正当与否的决定者。“天下之事,无不依理而起。”^{[15]819}事依理为主,理即法则才是正确行为的主导者。在现实的理气关系中,终究还是理主导气。“盖性即理也,即此气质之理。主持此气,以有其健顺。”^{[15]865}气化活动最终决定于性或理。这和朱熹的理本论十分相似。

和朱熹理本论不同的是,王夫之同时突出了气的存在意义。王夫之曰:“其推行之本,则固合为一气,和而不相悖害。阴阳实有之性,名不能施,象不能别,则所谓神也。”^{[16]80}万物生息之所以神妙不仅依赖于理的规范,而且以气为本。“故直言气有阴阳,以明太虚之中虽无形之可执,而温肃、生杀、清浊之体性俱有于一气之中,同为固有之实也。”^{[16]80}阴阳变化无非气的流行,气是阴阳变化之本。万物生息,以气为本。

气不仅是万物自然生息之本,而且在理或性气

关系中占据着主导地位。王夫之曰:“气以成形,神以居理,性固具足于神气之中。”^{[16]17}万物之太和在于气与理,其中,理或性在神气活动中呈现。“是性因形发,形不自性成矣。”^{[16]126}性或理存于气中,即,气聚而有性,且正是在这些生息之中,性或理逐渐呈现。理在神中、神在气中,最终理依赖于气而存在。“若其实,则理在气中,气无非理,气在空中,空无非气,通一而无二者也。”^{[16]23}理主导生存的合理性,气却为理的存在提供基础,理在气中,随着气的生生不息而呈现。王夫之曰:“若已生以后,日受天气以生,而气必有理。”^{[15]861}性、理随着生息而出现,气质生存产生性,或者说,在气化生息过程,性、理逐步呈现、开显。

这种生息活动,从人类生存的角度来看便是“事”:“气者,天之事也。”^{[15]1075}气化活动即是事,事是活动。仁义之事是一种气质活动。“理者,物之固然,事之所以然也。”^{[16]194}理是行为的所以然者。有了此理,行为便是合理的善行。王夫之曰:“境当前,则因事见理。”^{[15]629}在当下发生的活动即事中,理得以显现即天理澄明,这便是著名的“夫性者生理也,日生则日成也”^[17],超越的性或理在生存中呈现。这类似于海德格尔所说的基础存在论立场,即“只有当存在着真理即存在者时,存在才能被给予”^[18]。将海德格尔的立场换成汉语哲学术语,上述命题可以理解为:相对于本质实体即理(性)来说,生存或具体的行为才是基础,超越而抽象理在具体活动中呈现。

本原之气与主宰之理合起来,共同形成了“本体”。在朱熹那里,本体仅限于理或性。到了王夫之这里,本体包含两项内容,一个是气,另一个是理。比如人心,“仁为人心,故即与灵明之心为体;……以本体言,虽不可竟析之为二心,以效用言,则亦不可概之为一心也”^{[15]1084}。仁是人心的活动,或者说,人心便是仁德本体,此本体并非被放逐的、无理之心,而是理气共同体。理气合作之心才能产生灵明之用。“存者……使与太和絪縕之本体相合无间,则生以尽人道而无歉,死以返太虚而无累,全而生之,全而归之,斯圣人之至德矣。”^{[16]20}圣人的生存无非是太和,其本体便是理气合一之体。“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;……各自成其条理而不妄,则物有物

之道。”^{[16]32}太虚之气并非独指气,而是含理之气,是理气合并之体,故,本体乃是二体:气体和理体。气和理共同形成道的本体:“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。”^{[16]40}太虚即气体的状态,无形之体即性,合起来变成本体,或曰天道的本体。本体指各自未成的存在形态,即“聚而成形,散而归于太虚,气犹是气也。神者,气之灵,不离乎气而相与为体,则神犹是神也。聚而可见,散而不可见尔,其体岂有不顺而妄者乎”^{[16]23}!变化的气与神妙的神相与为体,即,气是理之体,理是气之体,理气合作共同形成生存之本体。这便是船山之子王敌的概括:“理具阴阳,阴阳具理,理气浑然,是为本体。”^{[16]17}本体乃是理气浑然一体之体。

四、结论:气论的逻辑历程

从《周易》与《庄子》开始,中国哲学家们便注意到了气的生存论意义,即,以为万物的生息无非气的活动,气聚则生,气散则亡,气或气质是形体之物生生不息的本质。从自然的角度来看,气(含质)是万物之本,这是中国古代几乎所有的思想家都接受的生存论。从这个意义上来说,中国传统生存论乃是一种气学,我们把这种生存论叫做气质生存论。气质生存论将一切自然物体视为生息的生物,其中,气是生物生存的本原,气是造化之本,这种气质生存论是一本论。这种以气为本的单一本原论虽然揭示了自然界万物生存的某些性质,但是尚未突破自然领域,它以自然世界为唯一视角,从而不可避免地具有某种自然性或经验性的局限。

理学家张载继承了上述气质生存论立场,以为万物的存在,无论是生还是死,都是气的存在状态,气聚而形成可以识别的物体,物亡则分散为无形之气,这便是太虚。无形体的气是太虚之体,从根本上来说,宇宙之中,气是本体,虚空是其存在状态即用,气是体、虚是用。张载用气体虚用的世界消解了佛学的虚体世界观。但是,张载气体虚用世界观面临着一个难题,即作为本原或本体的气如何确保气活动的正当性呢?这似乎是张载气学所面临的巨大挑战。随后的理学以天理概念解决了气本论的难题,即超越之理可以规范自然之气并最终产生合理的行为,这便是理学家的理本论。在理本论中,理学家如朱熹以为理是本体,决定着气的活动

性质,理主气从。这种理本论也存在着一个难题,即重理轻气的立场,这个难题又成为气学复兴的动力。王廷相重新从气的角度来解释程朱理学,将理或性叫做元气,理主论变成了气主论。王廷相借气言性,性即元气,据此,理从性出变成了理从气出,从而形成了气为理本的存在论。同时,王廷相并不否认阴阳之气的生存论意义,以为在万物的生存中,理才能逐步呈现,如果说生存即气化,那么,理产生于气化活动、气是理之本。从这两个角度来看,王廷相指出:气为理本。这种气论有效地反对了传统理学重理轻气的倾向,但是,王廷相借气言性,不但无法给出科学的界定,而且很容易引起不必要的混淆。作为气学传统的重要代表的王夫之重新处置了理气关系与气化活动的存在论地位。王夫之将王廷相的元气改回性,阳气改回气,阴气改为质,世界万物的生存便是气、质和性(理)的三者共同作用的结果,其中,气提供动力,质提供材质,理提供性质,气、质和理三者合作,共同保障了和谐的生存。在理气关系中,王夫之主张相与为体:理是气之体,主导了气质活动的性质和方向;气也是理之体,只有在生生不息的气质活动进程中,性或理才能得到呈现,从这个角度来说,气也是理之本。理气皆是生存的决定性主体,气是体,理也是体,二者合起来共同组成了生存的本体。

那么,这种思路能不能成为和理学、心学并举的气学呢?这涉及如何定义气学。从中国传统的理学、心学等定义方式来看,人们通常依据各自学派的主题词来取名,如理学主要指那些强调理概念或者说以理概念为主题词的学派,心学则是以心概念为主题词的学派。从这个角度来看,我们称张载、王廷相、罗钦顺、王夫之等为气学派自然是顺理成章的。张载以气为本体、太虚为用;王廷相借助于朱子学的理本论立场,将性叫做元气,从而主张气本体论;王夫之以为理与气共同组成生存之本体。以为气是生存之本体是张载、王廷相、王夫之等人的共同立场,这一共同立场也体现了这些哲学家对气的本体地位的存在论立场。从这个角度来说,将其称为气学是可以的。

气学并不能等同于气一元论。冯友兰说:“中国哲学家中,有特别注意气者,但所谓气一元论,在逻辑上是否可以成立,在中国哲学史中,是否有真

正持所谓气一元论者,此是可讨论之问题。”^[19]冯友兰将气学派总结为气一元论,似有问题。张载可以被叫作气一元论,即,张载仅仅以气为本体,除此之外别无他者。王廷相也勉强叫作气一元论。但是,王夫之绝对不可以叫做气一元论。王夫之所说的本体乃是理气共同组成的二元本体,不仅区别于张载的气本体论,也不同于朱熹的理本体论。事实上,王夫之的本体概念乃是张载和朱熹本体概念的集合。

参考文献:

- [1] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982; 再版序言 3.
- [2] 袁尔钜. 理学和心学考辨: 兼论确认“气学”[J]. 社会科学, 1988(3): 27-31.
- [3] 胡栋材. 气论研究: 回顾与展望: 以气学分系问题为中心[J]. 河北师范大学学报(哲学社会科学版), 2014(6): 90-95.
- [4] 王先谦. 庄子集解[M]//诸子集成: 第三册. 上海: 上海书店, 1986: 110.
- [5] 僧肇. 肇论[M]//高楠顺次郎. 大正新修大藏经: 第45册. 东京: 大正一切经刊行会, 1934: 152.
- [6] 张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [7] 唐君毅. 中国哲学原论·原教篇[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006: 59.
- [8] 冯达文, 郭齐勇. 新编中国哲学史: 下册[M]. 北京: 人民出版社, 2004: 42.
- [9] 许慎. 说文解字[M]. 影印本. 天津: 天津市古籍书店, 1991: 127.
- [10] 段玉裁. 说文解字注[M]. 2版. 上海: 上海古籍出版社, 1981: 272.
- [11] 杨儒宾. 两种气学 两种儒学: 中国古代气化身体观研究[J]. 中州学刊, 2011(5): 143-148.
- [12] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 2004: 424.
- [13] 王廷相, 著, 王孝鱼, 点校. 王廷相集[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [14] 罗钦顺, 著, 阎韬, 点校. 困知记[M]. 2版. 北京: 中华书局, 1990.
- [15] 王夫之. 读四书大全说[M]//船山全书: 第六册. 长沙: 岳麓书社, 2011.
- [16] 王夫之. 正蒙注[M]//船山全书: 第十二册. 长沙: 岳麓书社, 2011.
- [17] 王夫之. 尚书引义[M]//船山全书: 第二册. 长沙: 岳麓书社, 2011: 299.
- [18] Martin Heidegger. Die Grundprobleme der Phaenomenologie [M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927: 25.
- [19] 冯友兰. 新理学[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007: 40.

基金项目:教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“儒家心学通史研究”(24JZD008)。

作者简介:沈顺福(1967—),男,安徽安庆人,博士,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院二级教授,博士生导师。

责任编辑:包米尔;校对:琉璃