

## 第二章 氣本論

儒家的宇宙觀中，以《易傳》所述最受宋明儒注意。《易經 繫辭傳》明言：「一陰一陽之謂道」，而程頤 朱子卻說：「所以一陰一陽之謂道」，添字解經地形成一套新的理路。吳廷翰治學則本著「取其不疑乎心不戾乎聖人者而以為是」<sup>1</sup>的精神，極力要回歸於原始儒學；其氣本論沿襲羅欽順與王廷相而來，對前此宋明儒的理氣思想多所批判，他說：

夫論道之書，以《易》為宗，而言以孔子為準，反而求之以吾心自信者為實。今論道不本諸《易》，而求言未合乎孔子，反覆之不得乎吾心，則雖先儒為說，亦且自以為未安，而又安可聽憑一切以為然乎？ 若其不立己見，只據聖人之言，以陰陽為道，則太極、性命、理氣等名義，皆可一貫而無疑矣。  
(《吉齋漫錄 卷上》，頁 6。)

在此他所指的先儒是以程頤 朱子為主，他表明了自己治學的態度，是在以孔子《易經 繫辭傳》為本之下，又自己反覆探求，不規做摹擬，也不自是穿鑿，<sup>2</sup>對當時的程朱官學提出批判，進而建構出他自己「以陰陽為道」的氣本思想體系。

張載從「太虛無形，氣之本體」、「太虛即氣」<sup>3</sup>出發，以為無形的太虛是氣的本然狀態，氣是宇宙萬物及其運動變化的根源；此理路與程朱之「理本」、陸王之「心本」迥然相異，他是明清氣本論的先驅者。到了明代中葉，羅欽順主張「理只是氣之理」<sup>4</sup>、「非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也」<sup>5</sup>這便走向了氣本論的立場。

<sup>1</sup> (明)吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上 自序》，頁 5。

<sup>2</sup> (明)吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上 自序》，頁 5。

<sup>3</sup> (宋)張載，《張載集 正蒙 太和》，台北：里仁書局影印標點本，1981，頁 7、8。

<sup>4</sup> (明)羅欽順，《困知記 續卷上 38》，頁 68。

<sup>5</sup> (明)羅欽順，《困知記 卷上 11》，頁 5。

<sup>6</sup>而王廷相主張「氣者造化之本」、「氣也者，道之體也」<sup>7</sup>，比羅欽順展現了更鮮明的氣本論色彩。<sup>8</sup>

繼王廷相之後，吳廷翰提出了「氣為天地萬物之祖」的思想，加入了反對程朱的思潮中，他批駁程朱的「理先氣後」、「理本氣末」是「近乎異說」，提出「理即氣之條理」、「理氣為一物」。他認為太極、道、陰陽、虛實、聚散是氣之異名，氣是宇宙萬物和人的思想精神統一的本體，也是人生、人性、道德之原：「其曰天、曰道、曰性、曰心，皆此一物，隨處異名，不容分別」<sup>9</sup>，天地、陰陽、仁義、性命等一切皆為一氣所生。他並且以氣為本，來闡發氣與道、陰陽、太虛、太極、理、心、性等哲學範疇之關係。他批評程頤、朱子「若其不立己見，只據聖人之言，以陰陽為道，則太極、性命、理氣等名義，皆可一貫而無疑矣」<sup>10</sup>。認為理與氣、陰陽與氣、太極與氣、虛與氣、道與氣、性與氣等都是不可分割的，歸結起來都是氣。理則為氣之理，並非最高之本體。他以氣為本的思想立場是無可置疑的。

他融合了《易傳》與周敦頤的《太極圖說》作為自己理論的依據，其以氣為本的思想鮮明，「氣為天地萬物之祖」是說明氣不僅是宇宙的本原，氣也是宇宙萬物的本體。以下先就宇宙生成論探究氣的本原性，然後一一梳理太極與氣、陰陽與氣、理與氣、道與氣的關係，來闡明氣的本體地位。

## 第一節 氣為天地萬物之祖

吳廷翰主張氣為天地萬物之祖，這「實際上否認了氣之上有理或有心之類精神

---

<sup>6</sup> 關於羅欽順的理氣論的定位有分歧之處，晚近學界將其定位為氣本論者有葛榮晉（見《中國實學思想史：中冊》，北京：首都師範大學出版社，1994，頁19。）、劉又銘先生（見《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，台北：五南圖書出版公司，2000二版，頁22。）。

<sup>7</sup> （明）王廷相，《王廷相集 慎言》，北京：中華書局，1989點校本，頁755、809。

<sup>8</sup> 詳見劉又銘先生，《理在氣中》，頁57。

<sup>9</sup> （明）吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁19。

<sup>10</sup> （明）吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁6。

實體的存在」<sup>11</sup>。天地之初只是一氣而已，太極是就氣之極至而言，陰陽是指氣之動靜，道是氣化生天地萬物而言，理是氣之條理。他批判的重點是程朱的理本論，針對程朱以「理」(或「道」)為世界本原、本體提出的論斷，他將太極、陰陽、道、理統一於一氣，虛與氣為一，氣與神一貫，不僅將氣視為宇宙生成的根源，氣化以氣本為基礎，其氣論亦具有在本體上的最高地位。本節先論述其氣的本原性與本體性，以及氣與太極、陰陽的關係，至於理與氣、道與氣的關係則分別於第二、三節詳加辨析。

## 一、天地之初，一氣而已

### (一) 氣在天地間，謂之元氣

吳廷翰以渾淪之氣為天地萬物之祖，而此渾淪之氣從何而來呢？他則認為「氣沒有產生者，它是本來就存在的」<sup>12</sup>。「蓋上天之事，只是氣。理即氣之條理，用即氣之妙用」，「古今言天者皆以為積氣，此乃至理」<sup>13</sup>，這描繪天地之初，盈天地者只有一氣，是自然而具有的。天為積氣而成，因此，天非有意志之天，氣亦非上天所給予的，氣是自然而有的，本來就存在的。所以氣「它自己就是起始者」<sup>14</sup>。此亦即是肯認氣為世界之本原，沒有任何在它之先之上者。而天地人物即各稟受此氣而化生，亦即皆因氣化流行而生。

上古時代的宗教思想，以為天是有意志的，是世界的最高主宰。孔子所謂天，仍有最高主宰的意義。孟子繼承孔子思想，亦認為天是世界的主宰，他說：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」性在於心，而原於天，心、性與天是一貫的。<sup>15</sup>《孟子》、《中庸》都肯定心性本體中蘊含至善，而這至善的來源是「天」。張載言：「由

---

<sup>11</sup> 袁爾鉅，《吳廷翰哲學思想》，頁 37。

<sup>12</sup> 袁爾鉅，《吳廷翰哲學思想》，頁 38。

<sup>13</sup> (明)吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁 8、《橫記 卷下》，頁 178。

<sup>14</sup> 參見袁爾鉅，《吳廷翰哲學思想》，頁 39。

<sup>15</sup> 參見張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中國社會科學出版社，1989，頁 20 - 21。

太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名」<sup>16</sup>，這裡所說的「天」、「道」、「性」、「心」，都與「氣」分不開。程顥說：「天者，理也」<sup>17</sup>，則將「天」視為宇宙的普遍法則，是最高的實體，而不是人格神的上帝。如此一來，「理」就是最高的本體，是萬物的根源，它支配著宇宙、社會、人生，並決定人與事物的本性。朱子更言：「天之所以為天者，理而已」，若無此理，天就不能為天。吳廷翰跟程朱上述理路相反，而接近於張載氣學的路，他將天理、天道以陰陽一氣概括，他說：

天理，即天之道。天道，即元亨利貞，即陰陽。陰陽，即一氣。一氣，即所謂「於穆不已」者。「於穆不已，天之所以為天也。」天之所以為天者在此，非天理乎？（《吉齋漫錄 卷上》，頁 17。）

以為「天之所以為天」正因於氣「於穆不已」的流行化生，亦即指天的存在是氣的作用使然，這也就是「天理」的意義。在此，「天」只是積氣而成的實體；而「理」已不再是主宰者，亦不再具有本體的意義和地位，「氣」才是真正的本體。

此外，他所謂的氣除指陰陽之氣外，還包含人的精神境界——浩然之氣，他稱許程顥說：

明道先生曰：「上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性。率性則謂之道，修道則謂之教。孟子於中又發揮出浩然之氣，可為盡矣。」此等語極精。蓋上天之事，只是氣。理即氣之條理，用即氣之妙用。命於人即氣為之命。至於浩然之氣，則直指而言，亦非有出於無聲無臭之外也。故曰：「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（《吉齋漫錄 卷上》，頁 7 - 8。）

<sup>16</sup>（宋）張載，《張載集 正蒙 太和》，台北：里仁書局影印標點本，1981，頁 9。

<sup>17</sup>（宋）程顥、程頤，《二程集 河南程氏遺書 卷 11》，台北：里仁書局影印標點本，1982，頁 132。

他對明道的肯定是將「上天之載，無聲無臭」視為氣，以「氣」來說天道之體、理、用、命，這體認與明道以「天理」說天道、以理為本之意是不同的。而且他認為「浩然之氣，則直指而言，亦非有出於無聲無臭之外也」，則是將浩然之氣包含於無聲無臭之氣中。因此，他所謂的氣除指天地陰陽之氣外，還包含有人的精神境界，並非只是物質性的存在。所以不可將氣純粹地與物質等同，簡單地將吳廷翰的氣論與唯物論類比化。

再者，他認為氣的作用靈變莫測，這是「自然良能」的表現，故又將氣稱為「元氣」。他說：

氣在天地間，謂之元氣，以其生生不息，靈變莫測也。靈變莫測，故為溫涼，為寒暑，莫或使之，莫或撓之，乃其自然良能。（《櫝記 卷下》，頁 168。）

意謂從氣的生生不息、靈變莫測的作用而言，氣又稱為「元氣」。「元氣」之所以能綱縕運動，不斷地產生天地紛繁多樣的人物，形成千變萬化的現象，就是由於他內在地具有陰陽、虛實、聚散變化的必然性。<sup>18</sup>所以，氣為溫涼、寒暑是「自然良能」，此「自然良能」亦即氣是本來就自然存在的，而且氣的作用能力就在氣本身，並沒有另一在氣之上的來源和根據，故可以「元氣」稱之，這也意謂著氣就是天地萬物的本原。再者，氣也是天道之體、理、用、命，是天地萬物終極的本體。王廷相從他自己的「元氣」論出發，以元氣之上「無物、無道、無理」，批判了天有意志說，並且進而否定鬼神的存在，駁斥神不滅論，吳廷翰也都沿襲了他這方面的思想內容。

## （二）氣化生萬物

吳廷翰承繼張載的氣論，以為宇宙萬物的本原是氣，天地之初只有渾淪之氣，氣是原本存在，而氣之運動變化然後產生天地萬物，故氣為宇宙萬物的初始。他將

---

<sup>18</sup> 參見張立文主編，《中國哲學範疇精粹叢書 - 氣》，頁 195。

太極、陰陽、道統一於「氣」上說：

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。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。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 5。）

明示「天地之初，一氣而已矣」、「氣之渾淪，為天地萬物之祖」，否定於氣之上別有一物，亦即肯認氣為世界之本源，沒有任何在它之先之上者。因此氣至尊無上，至極無以復加，故可以「太極」稱之。將太極解釋為氣，此與朱熹把太極說成理是對立的。吳廷翰認為，氣分陰陽，而有兩儀、四象、五行、四時，萬化、萬事之產生皆由氣化生而來，此觀點適足以見其以氣為宇宙之本體與根源之思想。

吳廷翰以氣為天地萬物之祖，萬物萬事皆由氣化生而來。對於氣化生萬物的過程，他詳加描述如下：

蓋太極始生陰陽，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。陰陽既分為天地，天地又各自為陰陽，所以謂「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛」。天以陽為主，天之陽合地之陰，曰少陽；合地之陽，曰太陽；地以陰為主，地之陰從天之陽，曰少陰；從天之陰，曰太陰：是謂四象，蓋二氣之所分也。四者流布，進退消長，溫涼寒暑，以漸而變，是為四時。其類則少陽為春，太陽為夏，少陰為秋，太陰為冬，乃其自然之序。四者變合交感，凝聚極盛，乃成其類，則少陽為木，太陽為火，少陰為金，太陰為水，乃其自然之化。則此四物，是亦四象之所為，而與人物並生，同化於天地者。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 9。）

天地之初只有太極一氣，氣分陰陽，而生天地兩儀，天地又各稟受有陰陽二氣，天地之陰陽各自相合而有四象：少陽、太陽、少陰、太陰，四象流變為四時，四象交感凝聚為四物：木、火、金、水，此四物與人物並生。這是天地萬物化生的過程，而氣就是宇宙萬物的本原。天地萬物形成之後，其運動變化仍受氣的陰陽變化規律支配，寒暑交替、雷雨風雪都是氣化流行的結果<sup>19</sup>。他認為「聖人兩儀四象之說，為得造化至理，不必附以五行而後足也」<sup>20</sup>，四象的變合交感所形成的是四物，卻非五行，而且四物是與人物同生，並非生在人物之先，因此也不能生人物，這也就是他反對五行化生萬物、相生相剋、天一生水之說的根據。

從他對天地萬物的化生過程的描述，可知他是依據《繫辭上》：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象」而來，《繫辭》本文中並無五行的觀念，因此在「不戾聖人」的尊經的想法之下，他未採周敦頤《太極圖說》中無極而太極，太極而陰陽五行而萬物化生的觀念次序。這裡他將太極視為「氣」，而非程朱的「理」。對於兩儀，歷來注釋者認為是陰陽或天地。吳廷翰以太極指「氣之極至」，陰陽指「氣之有動靜」，陰陽既分而有兩儀，這兩儀指的就是天地，非指未成形質之陰陽。況且如果吳廷翰以兩儀為陰陽，那麼太極與陰陽的關係便是一先一後、判然二分的關係，這與他將陰陽視為即是氣、即是道的觀點不相符。

他雖然沿襲王廷相「元氣之上無物」的思想，提出「氣在天地之間，謂之元氣」，在宇宙論上，王廷相曾譴責陰陽五行是邪說異端，不切民用，吳廷翰針對這點評論說：「其說甚正，無人發明於此」，並稱讚王廷相「不取『天一生水』之說，極是」。又指出王廷相對「五行配四時」的觀點的批評「亦有獨見」。但是他和王廷相對於天地萬物演進的過程並非完全一致。王廷相言：

---

<sup>19</sup> 「蓋一氣之流行消長，則溫涼寒暑而有分別，而為春、為夏、為秋、為冬。非謂春秋能為溫涼，冬夏能為寒暑，特由氣之流行而因以名時耳。」（《橫記 卷下 五行所主之非》，頁 182。）「雷霆風雨，皆氣化所為。」（《橫記 卷下 寒暑由日進退》，頁 167。）

<sup>20</sup> （明）吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁 9。

天者，太虛氣化之先物也，地不得而並焉。天體成，則氣化屬之天矣；譬人化生之後，形自相禪也。是故太虛真陽之氣感於太虛真陰之氣，一化而為日星雷電，一化而為月雲雨露，則水火之種具矣。有水火，則蒸結而土生焉。日灑之成澱，煉水之成膏，可類測矣。土則地之道也，故地可以配天，不得以對天，謂天之生之也。有土，則物之生益眾，而地之化益大。金木者，水火土之所出，化之最末者也。（《慎言 卷1 道體》，頁752。）

王廷相認為真陽之氣化為日星雷電而成火，真陰之氣化為月雲雨露而成水，水火蒸結為土，土再生出金木、人物，天又先於地而生。吳廷翰則以為陰陽五行都是由元氣分化而來，就氣化產生五行的次序應該是：火、水、木、金，而土是與天同時氣化而來的，是用來造化四物，不是四物之類，五行只有四行而已。他認為五行中的土（地）是與天同時氣化而來的，有了天地之後，再產生水火金木，因此土非四物之類，土不可兼四行，他反對五行相生相剋。而天地初生，火騰而上為天，水滲而下為地，水火雖然同出，但天先地後，故火先於水。所以他不贊成天一生水、地二生火之說，並以為此是「出於緯書，不足憑據」。<sup>21</sup>

### （三）太虛無物，即是氣；氣之不測，即是神

張載認為宇宙萬物是由「氣」構成的，世界的一切存在，一切現象都是「氣」，而不是佛教的「空」、道家的「無」。他提出「太虛即氣」來建構其宇宙觀，本來以清虛解釋氣之本性，已含有陰陽二氣未分之意，但由於張載強調太虛的本性為清，進而又導出一個論點說：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」，此是以陰陽二氣為可象之物，以太虛為無象之神，又將太虛與陰陽二氣對立起來，認為太虛比陰陽更為根本。如此，虛與氣二分。再者他說：「神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆

---

<sup>21</sup>（明）吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁10、20。



神化之糟粕爾」<sup>22</sup>，此是太虛之神為精華，以天地萬物為其所化之糟粕。又將太虛同天地萬物對立起來，走向貴虛賤形的道路。<sup>23</sup>使得虛與氣、氣與神的關係上有與「太虛即氣」相牴牾矛盾之處，因此有論者評論他的宇宙觀具有兩重性。<sup>24</sup>儘管張載當時說太虛之際已遭受時儒的批評<sup>25</sup>，但其用心是值得肯定的。吳廷翰對於張載之說的用心與矛盾就評論說：「蓋其論道之旨固已獨異諸儒，顧其言之未精，亦自有不能免者」<sup>26</sup>，表達他對張載的理解與同情，而在氣為天地萬物之祖的氣本論下，他針對張載「太虛即氣」宇宙論中的兩重性，提出「太虛無物，即是氣；氣之不測，即是神」，認為虛氣為一、氣神一貫，太虛與神並非高於氣之上，虛與氣不可二分，氣是無物的太虛的本來狀態，神只是指氣之靈妙作用而已。如此，更顯示他「天地之初，一氣而已」的思想特點，強化「氣」在其思想體系中的本體性。

### 1、虛、氣為一

張載主張：「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。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」，太虛與萬物是氣的不同存在的狀態，其主張之「氣」與「太虛」原不可分，但他說：「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名」<sup>27</sup>。其中「合虛與氣」一

<sup>22</sup> (宋)，張載，《張載集 正蒙 太和》，頁 7、9。

<sup>23</sup> 參見朱伯崑，《易學哲學史修訂本》(第二卷)，台北：藍燈文化公司，1991，頁 350—352。

<sup>24</sup> 參見張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，台北：萬卷樓圖書公司，頁 215—216。另外，朱建民也指出說：「張載之說『虛』一方面乃要對治佛老的『空』與『無』，另一方面則是要表示氣與神之不離、不二。說太虛是氣，固然偏於一邊，而說太虛是理是神，亦偏於一邊。張載的表達方式易使人偏於一邊，尤其容易使人僅由氣說太虛，但他之立『太虛』之名，即取其『虛而善應』、『無所不感』之義，即在指出氣本具之神體。」(《張載思想研究》，台北：文津出版社，1989，頁 65—66)

<sup>25</sup> 張載氣論的這一內容，被二程稱之為「清虛一大」說。程氏評論說：「立清虛一大為萬物源，恐未安，須兼清濁虛實乃可言神。道體物不遺，不應有方所。」(《二程集 河南程氏遺書 卷 2 上》，頁 21。)此是說，既然以太虛之氣為萬物之本源，此氣應兼有清濁兩方面，不能只是清，否則即是有方所，局限於一方，不足為世界的本源。又程顥評論說：「氣外無神，神外無氣。或者謂清者神，則濁者非神乎？」(《二程集 河南程氏遺書 卷 11》，頁 121。)此是說，神和氣是統一的，有人(指張載)卻將氣和神分開，其結果就是只承認清者為神。又朱熹評論說：「渠初云清虛一大，為伊川詰難。乃云清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小。渠本要說形而上，最是此處不分明。如參兩云，以參為陽，兩為陰，陽有太極，陰無太極。」(《朱子語類 卷 99》)以上論述參見朱伯崑，《易學哲學史修訂本》(第二卷)，頁 350—352。

<sup>26</sup> (明)吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁 19—20。

<sup>27</sup> (宋)張載，《張載集 正蒙 太和》，頁 7、9。

語便有二分之嫌，致使朱子解此段，以「理」配「太虛」，以「氣」配自己系統中所說之「氣」，而謂：「合虛與氣，有性之名；有這氣，道理便隨在裡面；無此氣，則道理無安頓處」<sup>28</sup>。其實朱子之「氣」純就「形而下」而言，並非張載言「氣」之本意。吳廷翰認為雖然張載沒有二分太虛與氣之意，但朱子這種理氣二分之失，是張載「虛與氣兩言」而造成之誤解。他說：

至謂「合虛與氣為性」，則天猶與道為二，性反有以兼之乎？謂「合性與知覺為心」，性兼天道而猶無知覺乎？據其為說，未嘗如註釋者之分別太過，獨其以虛與氣兩言之，猶未免於理氣之失也。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 19。）

雖然張載有言：「聚亦吾體，散亦吾體。」又言：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。」以聚散而分氣與虛；他又謂「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二」<sup>29</sup>，未嘗截然分虛與氣為二，但吳廷翰提出他的質疑說：

「太虛不能無氣」，「氣之聚散於太虛」，謂氣與虛為一物可乎？謂氣散為虛，聚為物，則虛為散，氣為聚，天為氣之散，道為氣之聚乎？要之，虛實也，聚散也，皆氣也。其曰天、曰道、曰性、曰心，皆此一物，隨處異名，不容分別。強為之言，不覺其差矣。 「若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待而有。」則又是以性由虛，形由氣，而合虛與氣為性之說，且有不能推者。又其以「清虛而不可象為神，散殊而可象為氣」，虛言神，氣言化，天主神，道主化，安在其為通一無二耶？蓋其論道之旨固已獨異諸儒，顧其言之未精，亦自有不能免者。若如今人理氣之說，則虛為理，氣為氣，合虛與氣為合理與氣。其失至於以天為理，道為氣，性兼理氣而無知覺，知覺出於氣，性獨出於理。以是而病張子，則誣矣。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 19 - 20。）

<sup>28</sup>（宋）張載撰，朱熹注，《張子全書 卷 2 正蒙》，台北：台灣商務印書館，1979，頁 24。

<sup>29</sup>（宋）張載，《張載集 正蒙 太和》，頁 7、8。

在此他以為張載「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名」，這使朱子有「以天為理，道為氣，性兼理氣而無知覺，知覺出於氣，性獨出於理」之失，他揭示「虛實也，聚散也，皆氣也。其曰天、曰道、曰性、曰心，皆此一物，隨處異名，不容分別。」意即「太虛是就氣的虛散無形而言的，然而太虛不是虛無，而是氣存在的一種狀態，太虛與氣也不是兩物，兩者都是指氣，只是稱謂不同而已」<sup>30</sup>。他將虛與氣一貫起來，進而以氣通貫天、道、心、性，如此才能體現張載之氣的「通一無二」的主張，消除對張載的誤解。

## 2、氣神一貫

有論者指出張載之「太虛」雖與道家之「無」不同，本身意義則欠明確。所謂「虛」當指「無形」之階段，但他又謂「太虛為清」，如此則所謂「太虛」者又似乎不包含「實」與「濁」等等，如此則如何能為萬有的總根源？<sup>31</sup>其所用語言欠妥，故程朱對此均提出異議<sup>32</sup>。吳廷翰就認為這是張載「其言之未當」所造成，對此問題，他針對張載闡述氣與神之關係的矛盾提出己見，他說：

太虛無物，即是氣；氣之不測，即是神。今曰：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。」是虛為虛，則氣為實矣。虛為清，則氣為濁矣。虛為神，則氣非神矣。謂天則虛而道則實，天則清而道則濁，天則神而道則非神，可乎？故程子曰：「一氣相涵，周而無餘。」謂氣外有神，神外有氣，是兩之也。清者為神，濁者獨非神乎？此足以見其言之未當。

（《吉齋漫錄 卷上》，頁 19。）

<sup>30</sup> 張立文，《中國哲學範疇精粹叢書 - 氣》，北京：中國人民大學出版社，1990，頁 195。

<sup>31</sup> 對此析論見勞思光，《中國哲學史新編（三上）》，台北：三民書局，1990 第六版，頁 176。

<sup>32</sup>（宋）張載撰，朱熹注，《張子全書 卷 2 正蒙》，頁 24。

吳廷翰認為：「神即陰陽，指其不測者而言其曰神」<sup>33</sup>。氣之「靈妙則謂之神」，亦即神是指氣的靈妙不測的作用。而「太虛」就是「氣」，因此，萬物皆由此氣而生，宇宙萬物即以此「氣」作為本體。張載以「形」與「神」對舉，似乎與清相反的濁形是不神的，這是張載思想中的矛盾。氣與神應是如明道所言的「一氣相涵，周而無餘」的關係，神既是氣的本性，則濁者亦不可謂無神，氣與神不可二分。因此，可以說「太虛、氣、神皆是生化的本體，是互為彼此之內涵，而無體用、虛實之分別者」。亦即「萬化同由氣神而出」。<sup>34</sup>張載言：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形」、「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名」。<sup>35</sup>以「太虛」為虛、清、神；「氣」為實、濁、非神，那麼，天則為虛、清、神；道則為實、濁、非神。氣神二分之下，天與道則相隔為二而無法貫通，所以氣神要一貫，虛與氣不可二分。

吳廷翰氣神之說，指出張載立論的矛盾，而有承於王廷相「氣神一貫說」<sup>36</sup>，王廷相認為：「神者生之靈，皆氣所固有者也，無氣則神何從而生」、「氣者形之種，而形者氣之化；一虛一實，皆氣也。神者，形氣之妙用，性之不得已者也。三者，一貫之道也。夫神必藉形氣而有者，無形氣則神滅矣」<sup>37</sup>。也就是說，「神是形、氣所自有自具的活動力作用力，三者間自然是一貫的」<sup>38</sup>。虛與實都是氣的存在狀態，因此太虛不能離氣而存在，王廷相又指出「道體必以元氣為始。故曰有虛即有氣，虛不離氣，氣不離虛，無所始無所終之妙也」<sup>39</sup>。這彌合了程朱對於太虛與氣的形而上、形而下的分裂。後來王夫之繼而詮釋了「凡虛空皆氣」的思想，並說明太虛是實存的，而非真虛。「太虛，一實者也」，肯定了太虛是實存之氣。<sup>40</sup>

朱建民指出張載天道論中，有形而上的神與形而下的氣，神與氣不可解做兩個

<sup>33</sup> (明)吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁 18。

<sup>34</sup> 王俊彥，吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想，華岡文科學報第二十一期，頁 64。

<sup>35</sup> (宋)張載，《張載集 正蒙 太和》，頁 9。

<sup>36</sup> 有關王廷相「氣神一貫說」參見劉又銘，《理在氣中》，頁 62。

<sup>37</sup> (明)王廷相，《內臺集·卷 4 答何柏齋造化論十四首》，頁 966、963—964。

<sup>38</sup> 劉又銘，《理在氣中》，頁 62。

<sup>39</sup> (明)王廷相，《內臺集·卷 4 答何柏齋造化論十四首》，頁 964。

<sup>40</sup> 參見張立文，《船山哲學》，台北：七略出版社，2000，頁 168。

實體；氣可通有形與無形，通形而下與形而上。<sup>41</sup>吳廷翰的氣與神、虛與氣一貫的看法，除將氣視為形而上以外，正與此意有相符之處，其氣是通貫形上下之本體，故可以「一形而上下之」的氣本體論說之。<sup>42</sup>姑且不論吳廷翰的理解是否切合張載氣論義涵，是否確能指出其學說的矛盾，但其意在弭合張載「太虛即氣」的裂縫，杜絕程朱「理氣二分」的依據<sup>43</sup>，貫通到心性論上，自然「天地之性」與「氣質之性」的二分是不存在的。

## 二、太極一氣耳

### （一）太極者，以此氣之極至而言

王廷相直接把元氣稱為太極，其言：「推極造化之源，不可名言，故曰太極。求其實，即天地未判之前，大始渾沌清虛之氣是也。」又言：「元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣之上，不可意象求，故曰太極」。<sup>44</sup>這種觀點源自漢儒大體上共持的主張，以氣為萬物之本原，謂太極為氣是實有一物，不免從實質處看萬物之原。吳廷翰深受其影響，「在太極上，他也是從實體與屬性相統一的角度來解釋太極」<sup>45</sup>。他說：

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。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 8。）

<sup>41</sup> 參見朱建民，《張載思想研究》，頁 27—29。

<sup>42</sup> 此說參見王俊彥，吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想，頁 63、79。

<sup>43</sup> 吳廷翰此觀點與羅欽順有相符之處，羅言：「『由太虛有天之名』數語，亦是將理氣看作二物，其求之不為不深，但語涉牽合，殆非性命自然之理也。」（《困知記 卷下 22》，頁 30。）羅欽順認為太虛就是天，氣化即道，虛即氣，這一提法會更嚴密。而張載有將太虛與天、氣化與道、虛與氣分為二物的可能，張載所說的太虛觀念，無形無象相當於無形之理，同陰陽氣化對立起來，未免有分理氣為二之病。參見朱伯崑，《易學哲學史修訂本》（第二卷），頁 169。

<sup>44</sup> （明）王廷相，《王氏家藏集 卷 33 太極辯》，頁 596、597。

<sup>45</sup> 葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，頁 74 - 75。

太極渾淪一元之氣，其時未有陰陽之分，善且不可名，而況惡乎？（《吉齋漫錄 卷上》，頁 26。）

太極即是天地萬物之祖的元氣，其屬性是至尊、至極，而無以復加者。而此作為宇宙本體的「太極渾淪一元之氣」是「善且不可名，而況惡乎」，此指太極是超乎相對善惡之上，而為一形上絕對之本體，所以說是「至尊而無上」，且宇宙萬變萬化萬事萬物皆此無極限之氣所為。<sup>46</sup>因此，太極是氣之別稱，與氣屬於同一層次的範疇，故言：「蓋太極，一氣耳。」<sup>47</sup>他認為：「太極者，以此氣之極至而言也。」以「極至」解釋太極之極，有同於朱子之處<sup>48</sup>，朱子有言：「聖人之意，正以其究竟至極，無名可名，故特謂之極，猶曰舉天下之至極，無以加此云爾。太極則又初無形象方所之可言，但以此理至極而謂之極耳。」不過朱子此至極者是理，而非氣，他說：「太極只是一個理字」、「太極只是天地萬物本然之理」<sup>49</sup>，這與吳廷翰認為太極是「渾淪一元之氣」是截然有別的。

## （二）無極者，又所以釋太極之義

說太極只是氣，不但表明了氣的始初性，在氣上無產生者，具有鮮明之氣本論思想，還說明氣在時間上的永恆性和空間上的無限性。所以他認為「無極」只是「太極」，「無極者，又所以釋太極之義」。無極只是形容太極之無窮盡之意，無極不是存在太極之上者。因此，太極在空間上無窮無盡，氣亦無窮無盡，這也就更有力地論證了氣本來就存在的觀點。<sup>50</sup>

有關周敦頤《太極圖說》首句「無極而太極」之說，歷來爭論頗多，朱子說：

<sup>46</sup> 此說參見王俊彥，吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想，頁 75。文中有「天地間之生化、條理、形質、價值、體用關係等皆此一氣之所為」之相關論述。

<sup>47</sup> （明）吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁 8。

<sup>48</sup> （宋）朱熹：「極者，至極而已。」《朱子大全 朱文公文集 卷 36 答陸子靜第五書》，台北：台灣中華書局據明胡氏刻本校刊，1966，頁 9。

<sup>49</sup> （宋）朱熹，《朱文公文集 卷 36 答陸子靜第五書》，頁 9，《朱子語類 卷 1》，台北：正中書局影印本，1970 臺二版，頁 2、1。

<sup>50</sup> 參見衷爾鉅，《吳廷翰哲學思想》，頁 39—40。

「無極而太極，只是無形而有理，周子恐人於太極之外更尋太極，故以無極言之，既謂之無極，則不可以有底道理強搜尋也」<sup>51</sup>。以太極為理，無極謂無形，「無極」只不過是由於「理」的無形、無限和自足而有的稱謂，他所指的還是「理」。<sup>52</sup>誠如論者所指出：周子之意不是說「無極」和「太極」分為兩實體，然以太極為無極並不必一定要用朱熹的解釋（以太極為理為道）；即使將太極說為太虛之氣，也一樣可以將之稱為無極。周子不分理和氣，因此並不以太極為「總天地之理」。而且他的思想既然由道教上溯到漢朝的易學，漢朝易學重在氣，則周子的太極，應該是太虛之氣；這點和張載的思想相同。太極既是太虛之氣，乃無形無象，稱為無極。<sup>53</sup>吳廷翰「無極而太極」論即是此理路，是源自漢儒的一種重氣的思想，又承張載「太虛即氣」說，而認為此氣為天地萬物之本，此氣為形而上，無形而至虛。他說：

「無極而太極」，本無可疑。蓋太極者，言此氣之極至而無以加尊稱之也。無極者，又所以釋太極之義。若曰「太極」者，乃無極之謂。故下文亦曰：「太極本只是無極。」又曰「無極之真」，而不言「太極」，見「無極」只是「太極」。周子之意，蓋亦恐有疑於二極之說者，故再舉以明之也。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 7。）

以為無極與太極並非二極，而是統一的。太極是氣的極致，無極是解釋太極的。周敦頤以無極冠於太極之上，並不表示太極之上還有無極，那麼，吳廷翰以「無極者，又所以釋太極之義」說解是有理的。朱子謂無極僅意謂太極是「無聲無臭」、「無方所、無形體、無地位可頓放」。若就無極與太極的一體性而言，在形式上吳廷翰與朱子無別，但在內涵上則相異，朱子以太極為理，吳廷翰以太極為氣。「蓋太極，一氣耳，據其動靜而以陰陽名之，非陰陽至此而始生。」就此而言，他是與王廷相相似

<sup>51</sup>（宋）朱熹，《朱子語類 卷 94》，頁 3756。

<sup>52</sup>成中英，《知識與價值 - 和諧、真理與正義之探索》，台北：聯經出版社，1986，頁 46。

<sup>53</sup>參見羅光，《中國哲學思想史—宋代篇（上冊）》，台北：台灣學生書局，1984，頁 74—78。

的。因此有論者說：朱、吳之異，就是理氣之別。主理者，以無極而太極為無形而有實理；主氣者，以無極而太極為天地混淪未分之氣，兩者並不一致。<sup>54</sup>

吳廷翰對太極反復加以討論辯證，意在消除朱熹以太極為天地萬物之理這一見解的影響，也從無極的確定意義，指出氣在宇宙形成過程中的本原地位和決定作用。從他對吳澄解釋「無極而太極」的批判，再次論證了太極不是理而是氣。其言：

吳文正公有論，曰：「太極者，何也？曰：道也。道而稱之曰太極，何也？曰：假借之辭也。道不可以名也，故假借可名之器以名之也。以其天地萬物之所共由也，則名之曰道。道者，大路也。以其條派縷脈之微密也，則名之曰理。理者，玉膚也。皆假借而為稱者也。道也、理也、誠也、天也、帝也、神也、命也、性也、德也、太極也，名雖不同，其實一也。道者，天地萬物之統會，至尊至貴無以加者，故以假借屋棟之名而稱之曰極也。然則何以謂之太？曰：太之為言，大之至甚也。然則無極而太極何也？曰：屋極、辰極、皇極、民極、四方之極，凡物之號為極者，皆有可得而指名者也，是則有所謂極也。道也者，無形無象，無可執著，雖稱曰極，而無所謂極也。雖無所謂極，而實為天地萬物之極，故曰『無極而太極。』」其說甚明。但一篇之中，不曾指出為何物。其意只以理言，而不知其為即此氣耳。既曰道、理等字皆是假借之名，不知畢竟是何物，而以道、理等字假借名之乎？道、理等字俱是假借，不知假借以名何物乎？此等是懸空之說，即此可見。所謂道、理，必有一物以當之。除卻此氣，無他物矣。（《吉齋漫錄 卷上》，頁11-12。）

究竟「無極而太極」的意義是什麼？在這一段話中，吳廷翰引用吳澄的話說：「凡物之號為極者，皆有可得而指名者也，是則有所謂極也。道也者，無形無象，無可執

---

<sup>54</sup> 張立文，《中國哲學範疇發展史 - 天道篇》，台北：五南圖書出版公司，1996，頁390。



著，雖稱曰極，而無所謂極也。雖則無所謂極，而實為天地萬物之極，故曰『無極而太極』」<sup>55</sup>。無所謂極而極，便是無極而太極。然而吳澄「無極而太極」的論述原來是來指稱「理」的，吳廷翰則藉以用「氣」來闡釋太極、道、理。在此批判中，吳廷翰進一步肯定了太極即氣，不是理，而理不是懸空孤立之理，理是氣之條理，道、理是氣的假借之名。此亦無異批判了朱熹「太極只是一個理字」、「道便是太極」的說法。

朱子「無極而太極」說，誠如論者所釋說：「無極與太極是體用一源。太極的本體是無極，無極的用是太極，無極與太極是體用一源相即。對此要引用儒家的前後的思想來加以說明。這種先後論是朱熹的基本理論，也就是儒家的思想。這是事理一致、體用一源、體先用後，體立而後用的理論，是與靜先動後、理先氣後的理論相聯繫的。」<sup>56</sup>那麼吳廷翰以「氣」來闡釋太極、道、理，這也可說是他反對朱子「理先氣後」的立論基礎。

成中英於《易經中的「理」與「氣」》一文中指出：朱子的「無極」只不過是「理」的無形、無限和自足而有的稱謂，它所指的還是理。而周敦頤的「無極而太極」可在某種解釋之下，恰好吻合從《易經》發展出來的理氣觀。「無極而太極」這句話，不過指出「氣」是變化、秩序的未定無形的來源，正因如此，「氣」造成一切形式、事物和特定的活動。這就是創造形式的極致——「氣」的創造力。<sup>57</sup>吳廷翰以「氣」釋太極之義，依此看來有相符之意。

### （三）以太極言道

張載在氣的基礎上提出太和與太虛的觀念：

<sup>55</sup> 此段為吳澄所言，見於《吳文正公集·卷4》，台北：台灣商務印書館（四庫全書珍本二集），頁3。張立文於《中國哲學範疇發展史－天道篇》頁390，誤以為「其父」。

<sup>56</sup> 小野澤精一、福永光司、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：上海人民出版社，1990，頁375—376。

<sup>57</sup> 成中英，《知識與價值－和諧、真理與正義之探索》，頁63—64。

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相蕩、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通不可象為神。不如野馬、絪縕，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道，學《易》者見此，謂之見《易》。（《張載集 正蒙 太和》，頁 7。）

太和即是至和之氣，也就是塊然太虛之氣，這是氣的本然狀態，清通湛然，不可象狀，太和涵有浮沈、升降、動靜、相感等相偶對立而互動統一的屬性，因此能夠產生絪縕揉合、互相推蕩、勝負迭代、屈伸往來的作用，經由這些作用運動，才能產生天地萬物，因此太和可以說是最純粹原始的氣，也是萬物的本原，橫渠即以道稱之，此處的道不只是本體的意義，也兼有流行之意，因此是即體即用的。<sup>58</sup>

吳廷翰「太極即一氣」之思想，堅言「虛與氣不可兩言」，因此對張載《正蒙》中有關太虛、太和之見解有異議，其言：

「太和所謂道」，朱子以為「與發而中節之和無異」，誠然。蓋《易》言「絪縕」「太和」，乃道之全體。《正蒙》以「散聚可象為氣」。又曰：「由氣化有道之名。」以「清通不可象為神」。又曰：「神者，太虛妙應之目。」又曰：「由太虛有天之名。」則太虛與天為一路，太和與氣、與道為一路。太和指發用，落在動底一邊；太虛指本體，落在靜底一邊。推其說，則太虛無形而太和有形，太虛為神而太和為化，太虛為未發，太和為已發，實非絪縕、太和之本旨；終不若「一陰一陽之謂道」之云為該虛實、動靜、神化、隱顯，舉其全體而無欠也。

太虛、太和言道，未嘗不是，然終不若太極云者，以落在一邊故也。《中庸》以中和狀道之體用：「中也者，天下之大本；和也者，天下之達道。」必兼

<sup>58</sup> 胡森永，《從理本論到氣本論－明清儒學理氣觀念的轉變》，台大中國文學研究所博士論文，1991，頁 13。

言之始備。太虛云者，似中；太和云者，似和。太極不言虛而虛在其中，不言和而和在其中。二字雖出自孔子，周子獨能指出為《圖》，乃其灼見之妙。

（《吉齋漫錄 卷上》，頁 20。）

他認為張載所言之「太虛」是指天、本體、靜的一方面；「太和」是指氣、道、作用、動的一方面，有分割片面之嫌，是各「落在一邊」，分為兩路。又有「太虛」為無形、為神，似未發之中；「太和」為有形、為化，似已發之和，故他認為張載「太虛云者，似中；太和云者，似和」。然而《中庸》以中和形容道的體用，必兼有未發之中與已發之和才完備。因氣為萬物之本體，故太極之氣兼有天下大本之中；又氣為萬物之所由出，故又兼有天下達道之和。因此，太極雖不言虛，而虛之本體已具；雖不言和，而太和之生化已成。這裡，他就「中和體用兼備言氣之所以為太極」。<sup>59</sup>吳認為以太極言道，可避免太虛、太和言道落一邊之弊，更符合中庸言道之體用的意旨，也是展現張載「通一無二」、「即體即用」之旨，進而免除對張載「虛與氣為二」的誤解以及朱子「理氣二分」之弊。

「太極」二字出於《易傳》：「《易》有太極，是生兩儀」，吳以為《易傳》為孔子所著，<sup>60</sup>故其言太極一詞出自孔子，而周敦頤《太極圖說》借「《易》有太極」一語，於陰陽之上復言太極，以太極為本體，陰陽為用，吳廷翰以「灼見之妙」推崇他，不過，吳是基於「太極即氣」的立場來看待的，他以太極言道，仍不脫「氣即道，道即氣」之意。

### 三、一陰一陽之謂氣

#### （一）一陰一陽之謂氣

<sup>59</sup> 以上論說參見王俊彥，吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想，頁 76。

<sup>60</sup> 吳廷翰於《橫記 卷上·繫辭》言：「《繫辭》上下傳，則是孔子所作，統論一經之體、凡例，即十翼之一。」（見《吳廷翰集》，頁 136。）

吳廷翰以氣為天地萬物之本，不僅認為太極即氣，連帶地陰陽、道亦即是氣，將太極、陰陽、道之位階等同於氣，甚至化用《易傳》：「一陰一陽之謂道」為「一陰一陽之謂氣」來顯現陰陽的屬性與位階，陰陽已不是程朱所言的形而下之氣了，他說：

何謂道？「一陰一陽之謂道」。何謂氣？一陰一陽之謂氣。然則陰陽何物也？曰氣。然則何以謂道？曰：氣即道，道即氣。……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。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 5。）

他既以氣為天地萬物之祖，而道是「此氣之為天地人物所由以出」，在此吳廷翰將「一陰一陽」萬物所由生之道與「一陰一陽」萬物所由生之氣，皆指能生化之本體，道、氣是一而無別，所以說：「氣即道，道即氣」。氣是生化本體，此本體之氣「分」，則輕清者發散，重濁者凝結而有陰陽。「陰陽何物也？曰氣」，言陰陽自身便是氣，故「一陰一陽之謂氣」，陰陽即氣，氣即陰陽。

《易經》之太極被程朱視為萬物超越的形上根據，陰陽為萬物生成變化的普遍元素和力量。程頤言：「離了陰陽更無道。所以陰陽者，是道也；陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者」<sup>61</sup>。將陰陽視為形而下的氣，陰陽的所以然則是形而上的道。朱子即順承並發展「道」「理」與「陰陽」間的這一區分及其相互關係。朱子雖把陰陽釋為「氣」，卻將之落於形而下的界域，氣便是形而下者，實為未妥。<sup>62</sup>吳廷翰之氣本論以氣為最高範疇，主張「陰陽即氣」，陰陽亦即其哲學的最高範疇，與程朱以形下之氣釋陰陽不同。

<sup>61</sup>（宋）程顥、程頤，《二程集 河南程氏遺書 卷 15》，頁 162。

<sup>62</sup> 有關此未妥觀點的論證可參考曾春海，《朱熹易學析論》，輔仁大學出版社，1990 再版，頁 167—168。

## （二）陰陽者，以此氣之有動靜而言

氣本來是渾沌，之所以稱為陰陽，乃因氣具有動靜的特性。因「一氣之動處為陽，靜處為陰」<sup>63</sup>，所謂動，是氣的輕清散漫的特性；所謂靜，是氣之重濁凝聚的特性。氣的這種相反相成的對立面，是氣固有的，不是氣變化到某個階段才產生的。

<sup>64</sup>他認為：

蓋太極，一氣耳，據其動靜而以陰陽名之，非陰陽至此而始生也。「動靜互為其根」，言陰陽之體本一。分陰分陽而兩儀立，乃其用之二也。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 11-12。）

太極即氣，故太極的陰陽即是氣之陰陽。陰陽的總體是氣，陰陽只是氣之用，而非氣之外的存在物。因此，陰陽非指形下者，而是氣本體之能動靜生生之二種性質作用。他是反對陰陽由太極而生之說，太極與陰陽是體用合一的。

吳廷翰認為，由於「一氣」之陰陽的動靜不已，生生變易，而產生萬事萬物。宇宙萬物動靜無端，陰陽二氣變化無始。元氣中的陰陽二氣的運動已是循環不已、不分先後的，所以說動前有靜，靜前有動，陰前是陽，陽前是陰，這種陰陽動靜的相互包涵、彼此並進的思想，「已到極處」了。他說：

程子謂「動靜無端，陰陽無始」，此言已到極處。蓋既謂動靜陰陽，已是兩端循環，如何分得先後？所以說「動前又有靜，靜前又有動，陰前又有陽，陽前又有陰」。如曰「動靜」、「動靜有常，剛柔斷矣」之類，是以動為先、靜為後；如曰「陰陽」、「一陰一陽之謂道」之類，是以陰為先、陽為後；「太極動而生陽」，動在靜先；「繼之者善」，陽在陰後也。人見「太極動而生陽，靜而生陰」之說，以為太極雖兼動靜，而以靜為體，皆非《易》之本旨也。

<sup>63</sup>（明）吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁 8。

<sup>64</sup>參見張立文主編，《中國哲學範疇精粹叢書 - 氣》，頁 194。

(《吉齋漫錄 卷上》，頁 13。)

吳反對後人據周敦頤「主靜」之說而以靜為太極本體，他贊成二程「動靜無端，陰陽無始」。認為氣為天地萬物之祖，氣中本有陰陽這兩種互相對立的作用，陰陽即動靜。陰陽二端，循環不息，動前有靜，靜前又有動，不可分先後，他指出：「『易有太極』，乃包含陰陽、動靜而言之，何等渾淪。故凡單言陰陽、動靜者，畢竟皆指一端，非謂太極之全體也。」太極全體即陰陽，孤陰孤陽皆不可以說太極。他認為所謂「易有太極」的說法，就是包括「陰陽、動靜而言之」。凡是單獨講陰陽、動靜者，都是指一端，不是講太極之全體。所以說《易》的本旨不是指一端，而是指太極兼陰陽、動靜而言之。

周敦頤肯定太極自身是能動能靜的實體，是直接生化創造的實體，朱子雖繼承了周氏太極的觀念，但是他對太極的理會，究竟與周氏仍有差距，事實上，朱子是以己身的形上學的體系，來思考太極動靜屬性的問題。將動靜指為陰陽之動靜，而非太極自身之動靜，但所以動，所以靜之理則已悉具於太極之理。太極是形上之道，無形無跡可言，陰陽是氣跡邊事，屬於形下界，動靜亦然，是屬於現象界的表現。<sup>65</sup> 吳廷翰以太極兼陰陽、動靜，動靜是陰陽之用，陰陽、動靜是渾淪，無先後之分，太極非以靜為體，不僅反對朱子「靜體而動用」<sup>66</sup>，並且一再否定陰陽是形下之氣之說。

## 第二節 以氣為理

程朱理學將「理」作為氣與萬物的最初本原和最高實體，吳廷翰則在肯定氣為

<sup>65</sup> 胡森永，《從理本論到氣本論 - 明清儒學理氣觀念的轉變》，頁 37—38。

<sup>66</sup> (宋)朱熹，《周易本義 繫辭上傳》，新文豐出版社，1979，頁 338。

天地萬物本原的基礎上，批評張載「太虛即氣」而認為「虛與氣不可兩言」，這也就是他始終反對程朱「理先氣後」、「理本氣末」的立足點。他繼承羅欽順「理氣為一物」、「理氣不容分」<sup>67</sup>、「理即氣之理」<sup>68</sup>等說法，自己也提出「理氣為一物」、「以氣為理」、「理即氣之條理」、「理也者，氣得其理之名」、「氣之凝聚、造作，即是理」等觀點。<sup>69</sup>

為了強調理在氣中，他甚至說「氣即理」，恰與程朱之「性即理」、陸王之「心即理」相對應，但在其哲學邏輯結構中，理只是氣之條理、規律，而從屬於氣。因此理屬於規律、法則的意義，不是本體範疇。他主張虛與氣為一，指出張載「太虛即氣」的矛盾，作為反對程朱「理氣二分」的依據。雖然他也認為「理氣為一物」、「名為理氣，實惟一物」，<sup>70</sup>但他肯定氣的第一性，理為從屬。正如成中英在討論《易經》理氣關係時所說的：「氣」為運動變化的發動者，是創造的來源與本體；「理」則是具有創造力之「氣」的條理化和分殊化的活動，而非朱子所言的獨存的創造主體。<sup>71</sup>

## 一、理即氣之條理

吳廷翰以氣為宇宙本體之始源，將理從屬於氣之下，以為「氣之為理」、「理即氣之條理」、「理即氣之條理」即是將理視為貫穿氣之脈絡，理是氣的條理或規律性。理只是氣的內在功能、功用，而不是氣之所以然之理。他同意吳澄「以其條派縷脈之微密也，則名之曰理。理者，玉膚也。皆假借而為稱者也。」的觀點，但他又說：

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？

<sup>67</sup> (明)羅欽順，《困知記 附錄 與林次崖僉憲(辛丑秋)》，頁151、152。

<sup>68</sup> (明)羅欽順，《困知記 附錄 答林正郎貞孚(己亥秋)》，頁142。

<sup>69</sup> (明)吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁7、頁8、頁34、頁6。

<sup>70</sup> (明)吳廷翰，《吉齋漫錄 卷上》，頁7、頁17。

<sup>71</sup> 此說參見成中英，《知識與價值——和諧 真理與正義之探索 易經中的「理」與「氣」》，頁53—62。

及其分為兩儀，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。（《吉齋漫錄 卷上》，頁6-7。）

指出天地之始，只有混沌之一氣，有氣才有理的名稱，氣不存在，理也不能存在。而此氣在萬變萬化秩序井然，有條不紊、脈絡分明，所以氣又名為理，理是指氣的條理或規律性，也就是說，理是事物的結構，事物的表現形式而已。把理視為氣之「條理」，這表達了理不離氣，理從氣而出，為氣之從屬，已不具有本體的地位。

而氣何以能又說為理？他說：

愚敢斷然以氣為理，豈有別說，亦只據「一陰一陽謂道」之言思而得之也。氣得其理則為理，無難曉者。然理之名，亦只始諸《易》之「窮理」。窮理者，窮此而已，猶所謂「窮神」云爾。神者，陰陽不測；理，則陰陽得其理：故皆曰窮。先儒蓋謂「理者不雜於氣者也」，若謂「理者氣之不雜者也」，則幾矣。（《吉齋漫錄 卷上》，頁8。）

曰：然則何以有理氣之別？曰：理也者，氣得其理之名，亦猶變易之謂易、不測之謂神之類，非氣之外別有理也。（《吉齋漫錄 卷上》，頁6。）

他根據「一陰一陽之謂道」提出「以氣為理」之說，氣是依一陰一陽之方式而生化，故氣之陰陽便是理，「氣之為理」就「殊無可疑」。他從理與氣的結合中，進一步規定理。理是氣本體因「得其理」而名，亦即理是氣自己具有的理則，理不能離氣而獨立存在。他將理視為與易、神相類，只是氣在神妙變易過程中的一種狀態或規律。而氣是本體，理從屬於氣，故理在氣中，非在氣之外，理更不是氣所依循的理則。<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> 秦家懿於《太極論：朱熹的秘傳學說》提出說：朱子的「理」具形而上的含義，為事物的內在



這也就是成中英在討論《易經》理氣關係時所詮釋的：「理」不過是「氣」之歷程中內部的結構與蘊含的形式，殊非朱熹所言之獨存的創造主體。<sup>73</sup>因此，吳廷翰認為理氣的關係可以說是「理者氣之不雜者」，卻不是「理者不雜於氣者」。「氣之不雜」與「不雜於氣」的差異就是對主體（本體）的認知不同，前者以氣為主，後者以理為先。

## 二、理有雜揉不齊

吳廷翰以條理、脈絡分明詮釋理，首先當然是指自然、社會的秩序或規律，這可謂是正常的必然性，或稱為順向規律。但他不僅把氣之運行的正常規律、秩序視為理，就連自然界的反常現象，社會的不正常秩序亦是理。也就是說，脈絡分明、雜揉不齊皆是理，因此理是具有全面性的。他認為：「一氣而屈伸往來，莫非理也。」並不是說理使氣屈伸往來，而是氣的往來屈伸這種活動就是理，而氣在屈伸往來之中有雜揉不齊，紛紜乖誤，使天地所出現的災異亂象亦皆是理。他說：

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。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 7。）

因此理固然是「氣之條理」，亦有雜揉不齊者，不齊為天理中事。他又說：

天之福善禍淫以為天理者，蓋氣之變化靈妙有以為之，而得其理耳。若謂理本無為，則焉能為之禍福乎？ 一氣而屈伸往來，莫非理也。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 17。）

---

本質，或「物為何是物」。它也有規範層面的意義，即「應是如此」。（《朱子學的開展——學術篇》，鍾彩鈞主編，漢學研究中心，2002，頁 205。）這些「理」的意含皆不是吳廷翰所認知的理的意義。

<sup>73</sup> 成中英，《知識與價值——和諧、真理與正義之探索 易經中的「理」與「氣」》，頁 53—54。

因理為氣之理，氣有靈妙之變化，氣本身就能表現為理，理本身不是獨立存在者，並無獨立的活動，而是在氣的活動中即呈現出理來。故理不是駕馭在氣之上，理不可為本體，只有氣才具有主宰的本體地位。因此有論者說：他的理是自然無為的，不能主宰吉凶禍福。<sup>74</sup>又指說他主張「理本無為」，即認為理作為氣之法則、秩序，是自然而然的，無支配意志。<sup>75</sup>理是自然無為者，又理有條理規律，也有雜揉不齊。因此，天因氣的往來屈伸而表現的禍善福淫，亦皆是天理所在，理已非純善者。再者，由天之理可推得知人之理，人之理包含有自然慾望，道德倫理就是理所當然爾，因此，天理、人欲皆是自然之中。這些都與他認為理是無為的，而氣是主宰的觀點是有關。<sup>76</sup>

在此，吳廷翰將自然界的變化紛紜舛錯等反常現象，視為一種合於規律的現象，並非天的譴告或神的主宰。社會的治亂亦紛紜複雜，然治亂亦都是理所有，治可稱為善的規律性，亂可稱為惡的規律性。因此有論者推崇他：把自然、社會的種種現象納入正反、順逆、善惡的規律，是人類認識的深入，是對規律多樣性思維的貢獻。<sup>77</sup>

### 三、理氣為一物

儘管朱子認為「理」、「氣」同時存在而無始無終，同樣必要而不可缺一，但他

---

<sup>74</sup> 姜國柱，《吳廷翰哲學思想探索》，頁 61—62。

<sup>75</sup> 袁爾鉅，《吳廷翰哲學思想》，頁 56。

<sup>76</sup> 吳廷翰有言：「陰陽不測之謂神。神即陰陽，指其不測者而言其曰神，則指其可由者而言曰道，指得其理者而言曰理，皆一義也。陰陽之為仁義，則仁之神陽也，義之神陰也。陰陽之為四時、五行，而仁義則分而為禮知，發而為惻隱、羞惡，亦一義也。若以仁義為理，為無為，則有寂而無感，有靜而無動，其為用反待氣而後有，物而不化，滯而不通，豈不測之義而神之謂乎？」（《吉齋漫錄卷上》，頁 18。）以為仁義本於一氣，本身就具有陰陽神化作用，而理依他自己的體會，只是「氣之條理」，那麼理應是無為的，而朱子則將理視為本體是不通的。因此，或許可以說，他自己以為理是氣之條理，隨著氣的作用，就表現了理，理是沒有獨立的活動，他的理是「只存有不活動」的。

<sup>77</sup> 張立文，《中國哲學範疇發展史 - 天道篇》，頁 574。

並不是將二者平列起來，同樣對待。就存有性言，「理」與「氣」截然可分；在理論次序上，「理」先於「氣」。吳廷翰則承繼羅欽順、王廷相「理氣一物」的氣本論，認為理為氣之條理，理與氣亦不可分，氣是理存在的基礎，氣存理在，氣滅理亡，他反對離氣言理，他說：

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？  
（《吉齋漫錄 卷上》，頁 6。）

道、理等字俱是假借，不知假借以名何物乎？此等是懸空之說，即此可見。所謂道、理，必有一物以當之。除卻此氣，無他物矣。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 11-12。）

此說：道、理存在於氣，倘若沒有氣之一物以當之，則談理、論道皆是懸空之說，這既批判了超形氣之理，又論證氣的第一性和理的從屬性。<sup>78</sup>

他批評程朱離氣言理的觀點，指出程朱「以陰陽為氣，以道為理」的錯誤，他說：

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。  
（《吉齋漫錄 卷上》，頁 6。）

《易經·繫辭傳上》明言：「一陰一陽之謂道。」即太極中陰陽二氣的變化就是道。而程朱卻說：「所以一陰一陽道也。」將道與陰陽區分為二，且以為道在陰陽之先；又以道為理，以陰陽為氣，認為道是所以陰陽者，即本原或第一性的存在，是形而上者，而陰陽之氣則是理之所為，是第二性的存在，是形而下者；總之是，理氣二

---

<sup>78</sup> 參見衷爾鉅，《吳廷翰哲學思想》，頁 45。

分，理先氣後。此處先儒即指程頤、朱熹，吳廷翰以《易經·繫辭傳上》中的「一陰一陽之謂道」為根據，認為陰陽即道；認為若「以陰陽為氣，以道為理」，則理氣相離，此有違聖人之言，故程朱離氣言理是錯誤的。他甚至明言自己與程朱理論的不同處主要即在於「以氣即理」：

所論與先儒不同處，只是以氣即理，以性即氣，此其大者。先儒未嘗離氣而言理也。然其曰：「理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中，無是氣，則理亦無掛搭處。」又曰：「而今知得他合下是先有理，先有氣邪？然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，而理亦在焉。蓋氣則能凝結、造作，理卻無情意、無計度、無造作。只此氣凝聚，理便在其中。」分明把作二物。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 33-34。）

他認為，朱熹在理氣觀上雖言「理氣本無先後之可言」、「理在氣中」，但還是肯定先有理後有氣，理氣有先後，它們仍然為二物。因此他亦批評朱熹對《太極圖說》的註解：

《註》謂：「無極之真以理言，二五之精以氣言。蓋性為之主，而陰陽五行為之經緯錯綜，又各以類凝聚而成形。」則謂真與精合，而理與氣分矣。夫氣化之始，乃真精而凝，形化之後，正氣感而生，則言若有不備矣。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 11。）

以為朱熹以理指「無極之真」，以氣指「二五之精」，所謂真與精合，即氣與理合。是二物才有離有合，那麼朱熹以為理與氣合才有人和萬物，則又證明他是視理氣為二物的。

朱熹雖然承認理氣「本無先後可言」，並批判老子「道生物」的觀點，也不是簡單地接受老莊「道生天地」的說法，但他提出「太極生陰陽」的思想，使吳廷翰與王廷相一樣，皆批評程朱離氣言理，把理看成「超然一物立於天地之先」的觀點，是接近老子「道生天地」之說。<sup>79</sup>其言：

朱子曰：「未有天地之先，畢竟是有此理。」又曰：「當初元無一物，只是有此理。」《太極解》曰：「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢。」亦是此意。蓋以「上天之載」指理，「造化」、「品彙」指氣也。《老子》「道生天地」之說，意亦若此。此愚所以斷然敢以理氣為一物，而「一陰一陽之謂道」，不必添註而自明也。不然，則夫子論道不若老子之直截矣。（《吉齋漫錄 卷上》，頁7。）

以為朱熹是以理為氣的樞紐、根柢，是承認氣上有理以主宰氣，是將理視為宇宙之本體，這與老子以道為宇宙之本，視道在天地之先的「道生天地」意相若，皆是離氣而言理、道。再者，吳所以敢斷然肯定「理氣為一物」，是依據「一陰一陽之謂道」而來，程朱言「所以陰陽者道也」就是陰陽之所以成為陰陽，是因為有道主宰的結果，將道（理）氣二分，這是添註解經，吳以為：若如此理解孔子，則孔子反不如老子直截了。

在此，吳廷翰雖認為理氣為一物，但他和羅欽順一樣並不認為理氣是一回事，事物的規律和事物本身畢竟不能等同。理是只氣的條理或規律性，也就是說，理是事物的結構，事物的表現形式而已。氣還是第一性，理是從屬於氣的。他們之所以強調「理氣為一物」，是針對程朱離氣言理，視「理氣為二」，理是主宰義的第一性，

---

<sup>79</sup> 王廷相：「老莊謂道生天地，宋儒謂天地之先只有此理，此乃改易面目立論耳，與老莊之旨何殊？」（《雅述》上篇）「世儒謂理能生氣，即老氏道生天地矣。」（《慎言 道體》，頁753）「以道能生氣者，虛實顛越，老莊之謬談也。」（《慎言 五行》，頁809）。

氣是掛搭的從屬者而來的，但他們以氣為本的立場並未因此而有所鬆動<sup>80</sup>，吳指出：「理即氣之條理」、「理也者，氣得其理之名」、「氣之凝聚、造作，即是理」、「理者氣之不雜者」，理與氣正就是這種異於程朱的不雜不離之關係。吳廷翰這種以氣為本的理氣觀，有論者稱為「絕對氣本論」，並認為他所說的理，即氣得其理之名，亦即是氣在目的性上能產生一種依循規範而達於條理的狀態而說的。此理論若參照戴震理論，可以發現兩者在觀念上並無分歧之處。而這種氣升理降的觀念，甚至以氣為宇宙本體的氣本論，從張載開始，經過明代中期湛若水、羅欽順、王廷相、吳廷翰、呂坤等人相繼討論，至明代晚期劉宗周更具體闡述氣的本質意義後，大致已確立了。

<sup>81</sup>這顯示了吳廷翰在氣本論流行傳承的過程中有不容忽視的貢獻。

### 第三節 氣即道，道即氣

就氣與道的關係來說，吳廷翰與王廷相皆質疑程頤「所以陰陽者道也」這樣的思想，他們認為這種氣之上有理以主宰氣的說法是錯誤的，所謂「所以陰陽者道也」就是陰陽之所以成為陰陽，是因為有道主宰的結果。他們繼承發揮張載「道氣」不離的思想<sup>82</sup>，在以氣為本的基礎上，認為道者是氣之道，不能離氣言道。王廷相言：

氣有變化，是道有變化。氣即道，道即氣，不得以離合論者。或謂氣有變，道一而不變，是道自道，氣自氣，岐然二物，非一貫之妙也。氣有常有不

<sup>80</sup> 某些大陸學者有此疑慮，如袁爾鉅批評吳廷翰「理氣為一物」是不妥當的，這會導致取消理氣關係的探討，是容易引起誤解的不準確說法，也會給唯心論留下可乘之隙。（參見《吳廷翰哲學思想》，頁 45—46。）

<sup>81</sup> 參見趙世瑋，《戴震倫理思想研究》，國立中山大學中國文學系碩士論文，1995，頁 60。原文將吳廷翰視為明代晚期人物有誤。

<sup>82</sup> 有關張載「道氣」不離思想的詮釋，陳俊民說：張載推原於陰陽之氣化，提出了「氣化即道」的命題，「太虛」、「太和」、「陰陽」之氣，是「道」範疇的淵源，也是「道」範疇的內涵。「氣」是「道」的實體，「道」是「氣」的妙用，有「太虛」即有「氣」，有「氣化」即有「道」，「道」不離「氣」，離「氣」非道矣。（《張載哲學與關學學派》，台北：台灣學生書局，1990，頁 148—149。）

常，則道有變有不變。（《王廷相集 雅述上》，頁 848。）

以為道的名義源自氣的活動，它繫屬於氣而非一個獨立存在的實體，它沒有能動性，也沒有固定的所在；它只能因著氣變動不居的特性而表現出有變有不變。<sup>83</sup>那麼氣是道之所以存在的根本，但氣與道又並非二物，它們的關係是「氣即道，道即氣」，是一貫而不可離絕的，所謂「道寓其（氣）中」<sup>84</sup>。吳廷翰承此「氣即道，道即氣」的思想加以發揮，氣是生生本體，道是氣本體生化自身所本具之理，因此可說：「道氣是一，無體用、理質等分別，亦一無形上下之分別」。<sup>85</sup>

## 一、陰陽即道

吳廷翰的道，在本體意義上，與氣屬於同一層次的範疇，都是指氣，氣由其本身之陰陽之條理以生便是道。氣是生生本體，道是氣本體生化自身所本具之理，道氣是一。他說：

何謂道？「一陰一陽之謂道」。何謂氣？一陰一陽之謂氣。然則何以謂道？曰：氣即道，道即氣。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。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。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 5。）

認為陰陽是道，也是氣，氣是天地萬物之祖，陰陽是指氣的動靜而言，道則是就「此氣之為天地人物所由以出」而言的。可知「一陰一陽」萬物所由生之道與「一陰一

<sup>83</sup> 有關王廷相「氣道一貫說」參見劉又銘，《理在氣中》，頁 63。

<sup>84</sup> （明）王廷相，《慎言 卷 1 道體》，頁 751。

<sup>85</sup> 此說參見王俊彥，吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想，頁 66。

陽」萬物所由生之氣，皆指能生化之本體，於是道、氣是一而無別，故曰「氣即道，道即氣」。道氣是一，無形上下之分別，無體用、理質等分別，故可說「一陰一陽之謂道」、「一陰一陽之謂氣」。由此可見吳廷翰是就道與氣同具的本體性來理解《易傳》「一陰一陽之謂道」，排除以太極或道獨立於陰陽之外而自存的說法。他以氣為最高本體，提出太極即氣、道即氣、陰陽即氣之見解，將太極、陰陽、道統合為一氣。不是有一獨立於陰陽或一切事物之外的道，而是道即在陰陽、氣化、或事物中，而即此而成其不同的表現。<sup>86</sup>

又吳廷翰以「陰陽即道」來反對程朱「所以陰陽是道」：以道為理，理氣二分的觀點。他認為道氣分言猶如理氣二分，道與理皆是無用之物，而且將理（道）視為最高之本體，氣為從屬，理先氣後等皆是偏頗之言，不符「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」之旨。故言：

若如理氣之說，則陰陽必待理而後行，仁義必假氣而後生。謂立天人之道，而乃若是之偏言乎？（《吉齋漫錄 卷上》，頁 17。）

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。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 17。）

「陰陽即道，蓋指氣得其理而言。運行發育，皆是物也。」陰陽與道異名同實，只有認為「陰陽即道」，道才能成為洋洋乎運行發育者。如以「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」。道與陰陽為二物猶如理與氣分言，那麼，道就不能運行發育，失去了網緼的功能與變化的作用，道就成為無用的

---

<sup>86</sup> 《易傳》「一陰一陽之謂道」之意涵，參見李杜，《中國古代天道思想論》，台北：藍燈文化公司，1999，頁 67。



東西。<sup>87</sup>而道是氣之道，指氣得其理而言，道能運行發育是氣使然，真正的本體還是氣。

他由其氣本論觀點，贊成「陰陽為氣」、「陰陽即道」，視萬物運行發育皆由氣出，而「氣即道」，道才可為發育者。但反對「以道為理」、「其理為道」，因以道為形下陰陽氣化所以能運行發育之形上之理，雖為所以能運行之理，但本身不能實質地運行發育，似違「道並行」之旨。<sup>88</sup>其實在這裡道與理的活動都是氣的作用而來的，它們仍非是獨存的實體。

## 二、道者，理之可由者也

吳廷翰的道與氣的關係由本體面而言是同一層次的，故「氣即道，道即氣」。而天地人物皆依一氣二分為陰陽，陰陽再分為四象的條理所生成，此為萬物所由生出的條理就是「道」，所以道還具有規律的意義。其言：

「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。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 17。）

道是天地人的法則，即天之道為陰與陽，地之道為柔與剛，人之道為仁與義。這些也是天地人之理，是天地人所遵循的規律，所以稱為道。道和理一樣，是氣的屬性，是氣的運動變化規律。從這方面說，道又從屬於氣。<sup>89</sup>那麼，老莊「道生天地」、朱

---

<sup>87</sup> 此可套用牟宗三對朱熹的「理」的評論：「存有而不活動」義。

<sup>88</sup> 此段論述部份參見王俊彥，吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想，頁 66。

<sup>89</sup> 參見張立文，《中國哲學範疇精粹叢書 - 氣》，北京：中國人民大學出版社，1990，頁 197。

子「道為天地之本」在他的氣本論下是不成立的。

作為事物發展、變化的必然性、規律性、趨向等方面而言，「以得其理謂之理，以由其理謂之道」，「道」與「理」似有一般與個別、普遍與特殊、抽象與具體之別，但它們並非獨立存在的兩物，而是一體兩名，實質為一，皆為氣所備的。只是「道」側重說於氣的總體變化過程，如氣化流行形成宇宙萬事萬物的總的趨勢；「理」則偏重於闡明氣具體變化的途徑，如說明氣需經歷哪些過程、階段才能孕育眾物。「道」與「理」是有別，卻又有統一的關係，皆是不可離氣而獨存的。<sup>90</sup>他這道與理的關係與王夫之同調，可以王夫之的觀點闡發，王視道是共同的、普遍的規律，理是具體、個別的規律，從縱向結構言：道比理高一層次；從橫向結構看：道與理同屬於規律的不同類型。<sup>91</sup>

### 三、器亦道，道亦器

吳廷翰以氣為理的觀點來說明理與氣之關係，並進而藉此以說明道與器之關係。程頤、朱熹借釋《易傳》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」有意製造「道」與「氣」的形而上下之分，使「道」與「氣」體用殊絕，上下分離，導引出「道即理」，「道」為「生物之本」的理本論。<sup>92</sup>他們把理、道作為宇宙萬物的本原，並認為道是形而上者，氣是形而下者，二者界限不可混淆。朱熹以「道體器用」與「道本器末」來界說道器關係，吳廷翰吸收程頤、朱熹的「器亦道，道亦器」，「道器不相離」思想，<sup>93</sup>但排斥朱熹的道器分離論：「道體器用」與「道本器末」與「道先器後」。他說：

<sup>90</sup> 參見沙楓，吳廷翰唯物主義思想初探，甘肅社會科學報，1992年3月，頁33。

<sup>91</sup> 王夫之的道與理之闡發，參見張立文，《中國哲學範疇精粹叢書 - 道》，台北：漢興書局，1991，頁326。

<sup>92</sup> 參見陳俊民，《張載哲學與關學學派》，頁149。

<sup>93</sup> 朱子：「器亦道，道亦器，有分別而不相離也。」（《朱子語類 卷75》，頁3076。）「道是道理，事事物物皆有個道理；器是形跡，事事物物亦皆有個形跡。有道須有器，有器須有道，物必有則。」（《朱子語類 卷75》，頁3077。）

明道先生曰：「《繫辭》：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』又曰：『立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。』又曰：『一陰一陽之謂道。』陰陽，亦形而下者也，而曰道者，唯此語截得上下最分明，原來只此是道，要在人默而識之也。」又曰：「形而上為道，形而下為器。須著如此說：器亦道，道亦器。」此處論道最精。朱子有曰：「一陰一陽往來不息，即是道之全體。」此語與明道有相合處。其他則不然，蓋主伊川之說也。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 7。）

有論者指出：程顥以一陰一陽的表現即天道的表現，亦即天道即在一陰一陽的表現中；形而上即在形而下中，而無實質上的不同，不是於道外有器，器外有道。他的理、天理、形而上、形而下、道、器或陰陽只是有關存有論的天道觀的說明，而不是於此外另肯定一超越的意義。此即不於陰陽、形而下或器之上去肯定一在其上的道或形而上，理或天理。<sup>94</sup>這詮釋正是吳廷翰「陰陽即道」的氣本論所認同的，所以他對程顥「器亦道，道亦器」的道器不離的評論是「此處論道最精」，甚至雖然在道氣論上與朱子見解壁壘分明，但他認為朱子「一陰一陽往來不息，即是道之全體」有以陰陽往來為道之意，則是與明道相合之處，當然這點也是與他自己相合的。

王廷相：「氣，物之原也。理，氣之具也。器，氣之成也。《易》曰：『形而上者為道，形而下者為器。』然謂之形，以氣言之矣。故曰神與性乃氣所固有者，此也。」<sup>95</sup>王以為無論形而上、形而下皆是在「形」上說，而「形」正是就氣而言的，宇宙間還是僅有唯一的實體「氣」的存在，無形的元氣是「物之原」，以其屬性言，則謂之道。器則是「氣之成」，有形體，故為形而下者。不論有形、無形，「道寓其中」。吳廷翰就是承繼其「器，氣之成也」、「然謂之形，以氣言之矣」的觀點發揮為自己的道器觀。

<sup>94</sup> 參見李杜，《中國古代天道思想論》，頁 172。

<sup>95</sup> （明）王廷相，《慎言 卷 1 道體》，頁 751。

## （一）道器是一形而上下之

二程言：「有形皆器也，無形惟道」<sup>96</sup>，以無形、有形之分區別道器，將有形與無形上升至形而上與形而下的本體論高度，而製造了器（陰陽、氣）世界與道（理）世界的區別。但是二程這個道與氣是相對的觀念世界，尚未完全割斷形而上與形而下的聯繫，是有別於佛教的。朱子：「設若以有形無形言之，便是物與理相間斷了，所以謂截得分明者，只是上下之間，分別得一個界止分明，器亦道，道亦器，有分別而不相離」<sup>97</sup>，不以有形與無形來區別道器，而以上下來分，就避免了物與理相間斷之弊。<sup>98</sup>吳廷翰吸取這種道器統一不相離的觀念，不以有形與無形來區別道器，但對程朱的道器之分則不為採納。朱熹有言：「形而上者，無形無影是此理；形而下者，有情有狀是此器」<sup>99</sup>，又言：「蓋太極是理，形而上者；陰陽是氣，形而下者。然理無形，而氣卻有跡」<sup>100</sup>。將理氣二分為形而上者與形而下者二物，道器亦二分為形而上者與形而下者二物。吳廷翰對此提出不同觀點，其言：

「形而上者謂之道，形而下之者謂之器。」形，即陰陽之成形者。以其上言之則謂之道，以其下言之則謂之器，是一形而上下之。形而下，即是形，非有下也，以對形而上言，故曰下耳。若以有形無形分上下，則是二物，非聖人道器之旨矣。（《吉齋漫錄 卷上》，頁 18。）

他認為「形」是指陰陽之成形者，「形而上」與「形而下」是「一形而上下之」，至於道器的關係如何是「一形而上下之」？他的語意頗難索解，而如何說明「形而上下」問題，就直接關係到能否正確規定「道」的內涵與外延，他這種不以有形、無形區分形而上下的道器觀，與後來的王夫之、戴震有相發之處。戴震說：「一陰一陽

<sup>96</sup>（宋）程顥、程頤，《河南程氏粹言 卷 1 論道》，頁 1178。

<sup>97</sup>（宋）朱熹，《朱子語類 卷 75》，頁 3076。

<sup>98</sup> 以上論述參見張立文，《中國哲學範疇發展史 - 天道篇》，頁 408—411。

<sup>99</sup>（宋）朱熹，《朱子語類 卷 95》，頁 3842—3843。

<sup>100</sup>（宋）朱熹，《朱子語類 卷 5》，頁 136。

流行不已，夫是之謂道而已。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣」<sup>101</sup>。將形而上下之別，看作是氣在變化過程中形成形體之前之後的分別。這個氣化過程是一個不可分割的統一進程。<sup>102</sup>並不是程頤、朱熹所說，陰陽乃形下之器，而生於既有形質之後。從這種詮釋理路可以來疏解吳廷翰的道器觀，道器之分是氣化的流行與結果，吳是以「形而上之道」為陰陽之氣尚未化生萬物的本然狀態，是陰陽未成形之氣；「形而下之器」是指陰陽已成形之氣。如此，道與器皆統一於氣，二者是氣的成形與未成形的不同形態而已，是相對的關係，而不是絕對的分離，故不能以有形無形分上下。這與道是形而上無形，器是形而下有形，「以有形無形分上下」之相對不同。將道器都統一於氣，形而上之「道」決不能離開「一氣為形」而存在，道與器決不是截然分開的兩體，這無形中也是對程朱的「道在器先」、「懸道於器外」的批駁。此又呼應其以氣為本的思想，與道即氣、理氣為一的觀念是一脈相承的。此種道器統一論，論者以為是清初王夫之的「道器一體論」、「天下唯器論」、「無其器則無其道」的理論先聲。<sup>103</sup>王夫之也曾指出形而上下應以形為基礎，無形則無形而上下，上下之分乃針對有形而言的。

## （二）道者，器所由出；器者，道所自成

吳廷翰不以有形無形言形上形下，道器是一形之上下，是一體而非二物，道器不離，則道不能超器而存在，因此道支配器亦是不存在的。對於道器的關係，他又進一步解釋，「天地陰陽二氣互相網緼交密，就是道，陰陽二氣凝聚，就是器，道與器都是陰陽二氣網緼化醇中的不同層次和狀態。道器相輔相成，不可分離」<sup>104</sup>。他說：

<sup>101</sup>（清）戴震，《戴震集 孟子字義疏證卷中 天道》，台北：里仁書局影印標點本，1980，頁 288。

<sup>102</sup>參見張立文，《中國哲學範疇發展史 - 天道篇》，頁 423。

<sup>103</sup>葛榮晉，《王廷相和明代氣學》，頁 303。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，頁 94。

<sup>104</sup>張立文，《中國哲學範疇發展史 - 天道篇》，頁 418。

形而上下，以上半截是道，以下半截是器。道者，器所由出；器者，道所自成。天地綱縕是道；萬物化醇是器。乾道變化是道；各正性命是器。形以上有象在，「見乃謂之象」是也。形以下只是形，「形乃謂之器」是也。

一氣為形，形而上，無象、有象則皆謂之道矣。道者，物有所由之名也。形而下，流形、成形則皆謂之器矣。<sup>105</sup>器者，物有所受之名也。由為道，而所由者非器乎？受為器，而所受者非道乎？故曰：「器亦道，道亦器。」（《吉齋漫錄 卷上》，頁 18。）

亦即一氣之成形者是形，形之「上半截是道」，雖曰道是上半截，但仍是器之形的上半截，故道仍是器，所以形上之道亦是形下之器。為何「無象、有象則皆謂之道」呢？吳廷翰謂「道即氣」，此「道」是本體義相當於張載的太虛、王廷相的元氣，張載謂：「太虛無形，氣之本體，清通而不可象也。」王廷相說：「元氣清通無象。」又吳以虛與氣為一，因此道自身是「無象的」。而道亦可以是「有象在」，「形以上有象在」則指道是「有象在」的，「天地綱縕」、「乾道變化」就是道之「象」。所以「有象、無象則皆謂之道」。而「萬物化醇」、「各正性命」是器之形，又「形以下只是形」，故器只是形而已，又因氣化成形，器之形有固定、不固定的多樣面貌，所以「流形、成形則皆謂之器」。道雖「有象、無象」，仍只是一氣，道器之形亦是氣，則道器無體用、本末、先後之關係。他這種詮釋相較於朱子說：「凡有形有象者，皆器也」<sup>106</sup>

<sup>105</sup> 容肇祖《吳廷翰集 吉齋漫錄 卷上》將「一氣為形，形而上、無象、有象則皆謂之道矣。」斷句為「一氣為形，形而上無象，有象則皆謂之道矣。」但從上下文文字的脈絡來看，上句與下句「形而下、流形、成形，則皆謂之器矣。」有對應關係，故改為「形而上，無象、有象則皆謂之道矣。」較合理。再者若是「形而上無象，有象則皆謂之道矣。」其中「有象則皆謂之道矣」之「皆」字義無著落。因此，容肇祖謂「一氣為形，形而上無象，有象則謂之道矣。」闡述說：因為「一氣」作為萬物的本原，當其渾淪未形成萬物時，則是無形象的，當氣形成萬物時，則有形象了，有形象之物再分上下，這就是道器。所以說「形以上有象在」「是象」，「形以下只是形」「是器」。這段論述是可議的。

<sup>106</sup>（宋）朱熹，《朱文公文集 卷 36 答陸子靜第五書》，頁 13。

複雜許多。

綜上所論得知：道是未成形之氣（包括有象、無象）氣化流行形成宇宙萬事萬物的總的趨勢，因有象、無象之道皆由氣而來，故道是「物有所由之名」；流形、成形之器，皆有所受於氣以為其體，故器是「物有所受之名」。無論道或器，都是由「一氣」所生，是一個事物的兩個方面，是氣之成形與未成形之分，二者是相對的關係，而不是絕對的分離，道是「器所由出」、「物有所由之名」；器是「道所自成」、「物有所受之名」。以「由」、「受」說明道器的關係，道是器之所由，器是道之所成。道是氣化為物的規律，道固然是「物所由之名」，器雖受於道而來，但沒有了具體之「器」，抽象之「道」又有何存在意義呢？因此，道支配器，而器是道的基礎，兩者關係始終不相分離，都是統一於「氣」上，故「器亦道，道亦器」，可以說：道與器的關係，只是一氣之「隨處異名」，實則「不容分別」為二事、二物。<sup>107</sup>當道是氣化流行運動變化的規律時，道是從屬於氣的，道與理一樣都失去了本體義。

日本學者湯淺太雄對於「形而上者謂之道，形而下之者謂之器」的探討提出這樣的看法：

「形而上者」、「形而下者」不以有形、無形分別，是因為「道」與「器」原本就結為一體，不能拆開來思考的緣故。因此它就不會形成像基督教那樣把超越者（神）及現實世界明確區分的二元論。<sup>108</sup>

誠如所論，則吳廷翰不以有形、無形區分道與器的觀點，與他不將「理」、「道」視為形上的超越者是一致的。他立足於氣本論上，試圖泯除理（道）與氣、道與器、形上與形下二分的關係，這些觀點承前羅欽順與王廷相所論而有所發揮，後有王夫之、戴震相繼發揚，而更臻成熟。不過羅欽順、王廷相、王夫之等人多是從社會倫

<sup>107</sup> 王俊彥，吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想，頁 70。

<sup>108</sup> （日）湯淺太雄，「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討，見於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993，頁 64。

理道德方面解釋道器的關係，他們把道器的範疇發展為客觀論，同理氣關係是同一層次的。<sup>109</sup>吳廷翰在這一方面的闡發偏重於從氣本論的立場，客觀地分析道器的關係，尚未具體地從社會倫理道德的層次來說解，因此，語意有些渾淪難解，缺乏深刻的闡明，我們只能試從前後人相近的理路去推論其意旨，但是可以肯定的是他的道器觀相較於前人是推進的。

吳廷翰「氣為萬物之祖」的氣本論主張，氣才是真正最高的本體，在他氣本論下的「理」、「道」具有二重性的意義。一方面，他針對程朱理氣二分、理先氣後之說，他提出「理氣一物」、「氣之為理」、「以氣即理」，目的在將程朱視為形下之氣上升到與形上之理一樣都是第一位階；另一方面，他又指出「理即氣之條理」、「理也者，氣得其理之名」、「氣之凝聚、造作，即是理」，這樣理只是氣的條理與規律性，理是從屬於氣的，氣才是第一性。「道」與「氣」的關係也是一樣，他反對程朱「所以陰陽是道」、「以道為理」，道氣分言，而提出「氣即道，道即氣」、「陰陽即道」，氣與道同屬於同一層次，表面上道氣是一，無體用、理質等分別，亦無形上形下的分別，但是道是指「氣得其理」而言，道是氣之道，道也是從屬於氣的。在氣本論下，理（道）與氣、道與器、形上與形下是隨處異名，但當理與道失落了本體義時，吳廷翰的氣本論表現了對客觀事物的認識的重視，這意義是值得肯定的。

---

<sup>109</sup> 參見蒙培元，，〈理學範疇系統〉，北京：人民出版社，1989，頁 47。