

# 明清自然氣本論的哲學典範

## The philosophical paradigm of the naturalistic Qi-based philosophy in Ming & Qing dynasties

政治大學中文系教授 劉又銘

【摘要】宋明清氣本論可分為神聖氣本論、自然氣本論二類。前者以蘊有全幅價值成份的「神聖元氣」為本體，是跟理本論、心本論相容相結合的氣本論。後者以素樸渾沌但運行有序逐步開展的自然元氣為本體，屬於一種「有限(價值蘊涵)的本體觀」；它是真正跟理本論、心本論鼎足三分的氣本論。本計畫以筆者前此對羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震等人學說的個案研究為基礎，統觀諸家的自然氣本論學說，對其做出對比、會通、與綜合，試圖做出關於自然氣本論哲學典範最共通、最一般以及最統括的說明與詮釋，希望能對其哲學性格做出清楚的定位，對其理論的正當性做出有效的論證。

【關鍵詞】氣本論、自然氣本論、明代哲學、清代哲學

### 一、研究背景與研究旨趣

「氣本論」這個哲學類型，在宋明時期就已出現，並且還流傳到日本、韓國去。不過，日本因而有古學派，韓國因而有實學思潮，都在歷史上有一席之地。反倒在中國，氣本論者雖不絕如縷卻又各自孤零獨鳴。一直到當代，大陸學界特別看重氣本論，才將它跟程朱理本論、陸王心本論並列為理學的三大系，大張旗鼓地研究起來。<sup>1</sup>影響所及，美、日、韓、台灣等地也都先後地、或多或少地有了相關的研究。

目前我將宋明清氣本論的理論分為「神聖氣本論」、「自然氣本論」二類。「神聖氣本論」以蘊有全幅價值成份的「神聖元氣」為本體，其理論性格與理論效果大致跟理本論、心本論相當，可以看做跟「理本論」、「心本論」相容相結合的氣本論；劉宗周、黃宗羲、王夫之等人的哲學屬於這一類。「自然氣本論」以素樸渾沌但自能運行有序逐步開展的自然元氣為本體，可以理解為一種「有限(價值蘊涵)的本體觀」；這是真正跟理本論、心本論鼎足三分的氣本論，羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震等人的哲學屬於這一類。<sup>2</sup>

以上述兩類的區分來說，則台灣過去比較注意黃宗羲、王夫之等人這一類的哲學(但卻不太願意稱之為氣本論)，而頗貶抑王廷相、戴震等人這一類的哲學(雖不否認那是氣本論，卻往往將它等同於唯物論)。不過這些年來，我的研究仍然集中在後者，並且深深體會到後者在今天的意義與價值。我認為：<sup>3</sup>

……自然氣本論中所呈現的哲學典範，已經脫離了程朱、陸王哲學那種「以神聖圓滿的天理、良知為本的神聖本體論」和「以先驗的價值滿盈的天理、良知為本的心性論和致知論」的型態，而走向「以有限價值蘊涵的自然元氣為本的自然本體論」、「包括欲、情、知在內的自然人性論與自我觀」和「有限道德理性與思辨理性雙軌並進的致知論」的型態了。這樣的哲學

<sup>1</sup> 參見張立文，〈中國八十年代宋明理學研究的分析與思考〉，《宋明理學邏輯結構的演化》(台北：萬卷樓圖書公司，1993)，頁 519；以及葛榮晉，〈王廷相和明代氣學〉(北京：中華書局，1990)第 14、15 章。

<sup>2</sup> 參見劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉(收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，台北：台大出版中心，2005)，第一節：「宋明清氣本論的兩類三型」。

<sup>3</sup> 劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，頁 234。

典範，比理本論、心本論更接近更符合今天一般中國人的宇宙、生命圖像，它就是中國文化自身的「早期現代性」的哲學表現……

也就是說，若不是站在傳統宋明理學的立場，而是站在現代性的立場上，則戴震等人的自然氣本論，其重要性還在王夫之等人的神聖氣本論之上。雖然今天西方學界又有所謂後現代主義哲學，對現代性做了根本的反思和批評。然而我們的社會仍然處在現代性種種挑戰的壓力之下，我們仍必須正視現代性的課題，尤其必須回到自己的文化脈絡中來處理、解決現代性的課題。從這個角度看，今天對自然氣本論的研究就顯得必要與急切了，這就是我所說過的：<sup>4</sup>

……今天台灣社會科學領域的研究多半不曾也不願涉及中國哲學的問題，對於有關「社會科學的哲學基礎」的問題，也多只放在西方哲學的脈絡裡面來處理。這其實就意味著台灣一般儒學研究以孟學傳統下「理本論」、「心本論」為尊的立場已經跟當代現實社會嚴重脫節，不能跟當代社會科學的研究典範相應相容了。反過來看，明清自然氣本論不將現實的安頓訴諸先驗的價值滿盈的道德自我的作用，反而主張一個有限價值內蘊的本體觀和有限道德理性的人性觀，這就很能跟當代社會科學展開有意義有交集的積極的對話。

總之，正視明清自然氣本論的正當性，正視其中屬於中國本土的「早期現代性」的存在，將它化隱為顯，將它引入現代中國文史哲學、社會科學的研究，讓它成為當代華人社會自我理解以及回應歷史現實的重要的哲學資源，這當中的意義、價值實在值得我們看重。

可以說，正是基於上述的理解，我投入自然氣本論的研究；並且在研究過程中進一步確認、加深了上述的理解。近十年來，我已經個別地、個案地研究了羅欽順、吳廷翰、王廷相、顧炎武、戴震等人的自然氣本論。本計畫便是以這些個案研究為基礎，統觀諸家的自然氣本論學說，對其做出對比、會通、與綜合，然後提出關於自然氣本論哲學典範共同的、一般的、統括的說明與詮釋，藉以對其哲學性格做出更清楚的定位，對其理論的正當性做出更有效的論證。而為了跟先前的個案研究相呼應相對照，本計畫所處理的範圍，包括底下三個方面：（1）以氣為本的基本觀點（2）自然氣本論進路下的心性論（3）自然氣本論進路下的修養工夫論。

## 二、 研究方法

本計畫所使用的方法，大致可說為以下三種。

1. 「意謂」、「蘊謂」兼顧的研究法：劉昌元將傅偉勳「創造的詮釋學」<sup>5</sup>的五個詮釋層次歸併、修訂為兩層：「意謂」指文本的字面意思；「蘊謂」則指文本可能蘊含的深層義理，它不必是在作者的意向之內，但必須有脈絡、證據的支持。<sup>6</sup>我發現這樣歸併後更具有詮釋效力。依我現在的看法，意謂指原作者明白意識到並表達出來的意思，蘊謂則指意謂底下所隱密蘊涵、間接觸及甚至詭譎地執持著但原作者未必覺察到的意思；蘊謂由詮釋者依一定方法在意謂中探求出來，而跟意謂原有的脈絡、形式不盡相同，但兩者理論的「值」（相當於「效果」）必須相等。一般而言，中國人的表達比西方人複雜、迂迴、深藏、詭譎得多；即使在嚴肅、理性的哲學工作中，仍然有許多不自覺的顧

<sup>4</sup> 劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，頁 235-236。

<sup>5</sup> 傅偉勳於 1972 年開始構思這個主張，1984 年在台大哲學系首次公開說出。參見傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用：中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1991）頁 1-46，尤其頁 1。按：大陸學者潘德榮認為傅氏創造的詮釋學「主要著眼於對理解之規則的技術性思考」，見潘德榮：《詮釋學導論》（台北：五南出版公司，1999）頁 11。

<sup>6</sup> 劉昌元：〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》（台北：五南出版公司，2001）頁 77-98。

慮、設想造成了敘述、理路的轉化、變形；但這些都仍有一定的脈絡可尋。在我前此的研究中發現，自然氣本論者處在孟學、程朱官學的「話語權力」下，有些敘述、理路不見得明朗直接，只有把蘊謂層的脈絡凸顯出來，才能看出更明晰的脈絡或圖像。本研究中將繼續使用這個方法，兼顧各思想家哲學理論的意謂、蘊謂兩個層次，做交叉參照，以便更完整地把握自然氣本論哲學典範的全貌。

2. 整體融貫的「典範」研究法：自然氣本論從明代中葉的羅欽順開始，經過王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震等人（以及其他較次要的思想家）的詮釋，這樣的前後相續，以及理論內容的彼此呼應或不約而同，已經證明了它是個自具特色的獨立而完整的哲學典範。簡單地說，它主張那帶有自然主義色彩但卻「自然中有其必然」的終極實體和人性本原，並且就著這種型態的終極實體、人性本原來強調一個「即用成用」的修養工夫。它跟理本論、心本論、神聖氣本論一樣，都是儒學史上各自圓滿的哲學典範，也都是各自成立各具正當性的成德之學。總之，本計畫避免唯物論至上以及理本論、心本論本位的狹隘立場，也不用預設的價值標準來丈量自然氣本論；對於自然氣本論當中任何理論上的疑點，必先儘可能地找出其中所隱藏的有利線索和內在的自我匡救，以求合理地證成自然氣本論的整體融貫和圓滿自足。

3. 對比研究法：所謂對比研究，就本計畫來說，一方面是跟程朱理本論、陸王心本論的對比研究，另一方面是不同的自然氣本論之間的對比研究。首先，自然氣本論的出現是有針對性的，是在跟程朱、陸王的哲學典範交互辯證的情境中出現的。只有進入這個情境做對比研究，才能具體掌握到他的問題意識，認識到他的潛在用意。其次，在不同思想家的自然氣本論之間，雖然沒有足夠的彼此聯繫和銜接傳承，看起來總像是一個個孤零零地上場，又孤零零地下台；然而其理論內容在遞移變遷之間，在歷史舞台大背景無形的牽引聯結之下，仍然表現了逐步成熟的一個有意義的發展軸線。所以，藉著它們彼此之間的對比，我們就更能夠看出整個自然氣本論各種殊異變形的共同意義和各種理論建構策略的共通結構。也可以說，上述這兩方面的對比研究，等於是前面所謂的意謂蘊謂兼顧研究法、整體融貫的典範研究法的進一步運用。

### 三、研究成果概述

本研究案首先探討明清自然氣本論關於「以氣為本」的基本主張。然後在這基礎上分別討論「自然氣本論進路下的心性論」和「自然氣本論進路下的修養工夫論」。底下的介紹，以第一部份「以氣為本」的基本主張為主，至於自然氣本論進路下的心性論和修養工夫論，則只列出簡目。關於全部研究成果的內容，我已撰成〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉一文在「體知與儒學」學術研討會（哈佛燕京學社訪問學人協會中華民國分會、台大人文社會高等研究院合辦，2006年11月21-22日）上宣讀，等進一步修訂後便可對外發表。

#### 一、以氣為本的基本主張

##### 1. 氣為天地萬物的本原

朱子認為天地之間有「理」、「氣」二者分別作為「生物之本」和「生物之具」，明清自然氣本論者則都以「氣」作為天地萬物唯一的本原。而對於這本原之氣，他們各有不同的用語。羅欽順通常直說為「氣」，有時說成「二氣」和「陰陽」。王廷相喜歡說「元氣」（有時還說成「太虛」），而元氣本身就有陰有陽，還包含有天地萬物的「種子」。吳廷翰也是直說為「氣」，並強調這「一氣」的「渾淪」與「混沌」；此外他還認為「五行」已經是「質」而不是氣了。顧炎武一般也說「氣」，還說：「盈天地之間者氣也」。戴震一般說「氣」，但更喜歡說成「陰陽」和「陰陽五行」；對他來說，

「舉五行則賅陰陽」，「舉陰陽則賅五行」。

基於這「本原」的地位，自然氣本論者一般都將「太極」的稱號轉頒給了氣，認為只有氣（而不是理）才當得起這稱號。但羅欽順是個例外，他延續朱子的用法，仍舊用太極來稱呼理的「一」；並且跟朱子一樣，繼續強調「理一分殊」。不過，羅欽順所謂理的「一」與「分殊」都是分別依於氣的「一」與「分殊」而有的，並且它們都只是氣之運行的「自然之機」的一個表現，都只是氣之運行的「不宰之宰<sup>7</sup>」。氣的分殊本身就給出、呈現了理的分殊。而既然氣的「分殊」基本上由「氣一」流轉、分化而來，所以氣的「分殊」裡頭當然就潛著「氣一」；因此直接基於「氣的分殊」的「理的分殊」裡頭便也就潛著「理一」，這就是他所謂「其理之一常在分殊之中<sup>8</sup>」的實義。總之，對羅欽順來說，「理」一樣不是「別有一物依於氣而立，附於氣以行也<sup>9</sup>」。

從元氣到萬物，可以說成「陰陽——五行——萬物」或「太極——兩儀——四象——八卦——萬物」兩種圖式，而萬物最後又都離散回到氣。這當中，王廷相、吳廷翰特別根據現實經驗，對五行的先後次序做出儘可能合於情理（或者說合乎當時的科學）的判斷。王廷相的次序是：「水、火、土（三者皆陰陽所化生）——金、木（與人、物並生）」。吳廷翰的次序是：「土（兩儀即天地，其中地即是土）——火——水——木——金」。

當元氣流行為萬物之後，跟渾淪元氣相較，雜多萬物所得到的氣並非齊一均等。王廷相認為「萬物各受元氣而生，有美惡，有偏全，或人或物，或大或小，萬萬不齊……各得太極一氣」。<sup>10</sup>吳廷翰認為萬物「太極既分，生人生物，隨其大小各有太極之理，不能無偏全多寡之異」。<sup>11</sup>戴震也認為「分於陰陽五行以成性……成則人與百物偏全、厚薄、清濁、昏明限於所分者各殊」。<sup>12</sup>而這點在人性論上的表現，就是人性之善的差異、不齊（見下文）。

## 2. 氣的運行以及「道」和「理」：自然義與價值義

氣是天地萬物的本原，氣的運行就成就了這大千世界。在氣的運行中，氣不只凝成「物質」，還開展為生命，並進一步表現秩序和價值傾向。這可分成兩重意思來說。首先，氣的運行，產生了現實、自然的一切。也就是說，一切現實的、自然的作用與表現，都是氣所提供所允許的。這是氣之運行的自然義。其次，在这一切現實的、自然的活動與作用中，又總是有個內在的「必然」，也就是恆常的、一定的價值傾向。這是氣之運行的價值義。

氣的運行的這兩重意思，可說是自然氣本論未必明說或未必盡說但卻實質存在的一個通義。而自然氣本論或隱或顯、或直接或間接、或全部或局部地表達這兩重意思的，主要是透過道和理兩個概念。一般來說，氣的運行就是道（但羅欽順例外，他仍以理為道），而氣在運行中所呈現的規律、秩序就是理（因此可以說「理在氣中」）。但道或理有時只是就著自然義來說，此時它就兼有正、負兩面的義涵。而道或理有時又只是就著價值義來說，此時道或理就全屬正面的義涵。問題在於，同一個自然氣本論關於這兩重意思的表達，在道以及在理並不都一致；而不同的自然氣本論之間關於道和理的這兩重意思的表達，也都不盡相同；這就需要個別的、具體的分析、考察。

羅欽順的「理一」是價值義，而理一的「分殊」則是自然義。他比較少談及道，他所謂道基本上就是理，有點像是理的另一個面相另一個稱號，因此邏輯上道也應該兼有自然義、價值義。不過羅欽順卻又傾向於在價值義的情況下談論「道」。

王廷相明白地把氣說成「道之實體」。他主張氣、神、理、道的一貫，因此他的氣、理、道都

<sup>7</sup> 羅欽順：《困知記》，北京：中華書局，1990，頁5。

<sup>8</sup> 羅欽順：《困知記》，頁7。

<sup>9</sup> 羅欽順：《困知記》，頁5。

<sup>10</sup> 王廷相：《王廷相集》（北京：中華書局，1989）頁849-850。

<sup>11</sup> 吳廷翰：《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984）頁22。

<sup>12</sup> 戴震：《戴震集》（台北：里仁書局，1980）頁294。

是自然義的用法，都有善有惡。但他所謂道的「常」和理的「直」其實就意味著道和理的價值義，所以他的自然義裡頭其實仍然某個程度地包含著價值義。

吳廷翰的理是自然義的理，他用進一步的限定、修飾（如至理、達理）來表達價值義的理，這也是用自然義來包含價值義的用法。但他所謂道卻是價值義的用法。此外非常特別的一點是，他又認為，所謂「道」的名號正意味著那施行「運行發育」以及作為「天地人物所由以出」的東西；而那樣的東西理當是元氣，因此「氣即道，道即氣」。<sup>13</sup>

顧炎武所謂理和道的用法比較單純，都是價值義。但他從其他方面肯定了氣之運行的自然義。

戴震以陰陽五行之氣為「道之實體」，以陰陽五行的流行（就人來說則是「人倫日用身之所行」）為道。他所謂的道基本上是自然義，但他用進一步的限定、修飾來呈現道的價值義（「達道」、「仁義之道」等）。而他所謂的理則是主要是價值義。他說：「實體實事罔非自然，而歸於必然，天地、人物、事為之理得矣。」<sup>14</sup>所以理恰恰是現實的、自然的一切表現的必然之則。

總之，元氣的生化流行、運行發育，形成了自然的、現實的一切，而這一切自然的、現實的作用與活動，都潛在著恆常的價值傾向，使得一切亂中有序。不管自然氣本論者怎樣重新界定、使用「道」與「理」的概念，從這點出發去尋繹、訪求就不致於產生混淆和誤會<sup>15</sup>。

## 二、氣本論進路下的心性論

1. 人所稟受之氣即是「性之實體」
2. 「稟氣／性」之發用的具體內涵與價值傾向：自然義與價值義

## 三、氣本論進路下的修養工夫論

1. 心的自我操持存養
2. 格物致知、博學明善、以情絜情
3. 知行並進、定性成性、踐形盡性

## 四、結論

理本論、心本論以價值滿全的形上實體為天道，而天道的下貫於人就成了價值滿全的本心本性。當代新儒家認為這就是「天道、性命相貫通」，認為這就是「內在超越」的思想型態，並往往拿這個當標準來貶低自然氣本論。其實，自然氣本論的「元氣即道體」和「氣中有理」也一樣藉著氣的流行而「下貫」於人而成為「血氣心氣即性之實體」、「人心的自然中就有其必然之則」的心與性，這不啻是另一種型態的「天道、性命相貫通」。另外，就著氣的普遍賦予人，就著元氣的素樸純全總是或多或少地潛在於人，就著基於「理在氣中」而來的「理在欲中」、「理在情中」，或就著人全體的自然生命以及現實的、經驗的人心當中總是潛在著一個普遍而「超越」於它的條理、律則或價值傾向來說，這豈不也可以說成另一種型態的「內在超越」？雖然這裡所謂的「超越者」不是

<sup>13</sup> 參見劉又銘：〈吳廷翰的自然氣本論〉（《成大宗教與文化學報》5，2005年12月）第一節。

<sup>14</sup> 《戴震集》頁278。

<sup>15</sup> 一個具有代表性的例子是羅光對戴震的不解以及不相干的批評，他說：「戴震一心在避免『虛』字，不願以道為抽象的理，乃以實事為道，在哲學上是講不通的。」，見羅光：《中國哲學思想史（清代篇）》（台北：台灣學生書局，1981），頁321。

個價值滿全而能直接開為道德的一個形上實體，但人的生命全體基於這內在的「理律型」的超越存在，曲折地、迂迴地、嘗試錯誤地、跟他人相互激發地逐漸開展、積累為人間的道德與價值；這不僅是可能，而且是更接近真實狀況的一個道德發展的歷程。也就是說，自然氣本論也許不必被排除在儒家「內在超越」型態哲學之外，它很可能是只另一種混沌型、非集中型的「內在超越」哲學而已。

### 【參考書目】

- 劉又銘，《理在氣中——羅欽順王廷相顧炎武戴震氣本論研究》，台北：五南出版公司，2000。
- （明）羅欽順：《困知記》，北京：中華書局，1990。
- 錢穆，〈羅整菴學述〉，《中國學術思想史論叢（七）》（台北：東大圖書公司，1979），頁45-67。
- 衷爾鉅，〈羅欽順開端明代氣學〉，《哲學研究》1988年第8期，頁70-72。
- 衷爾鉅，〈羅欽順的氣一元論〉，《甘肅社會科學》，1995年第6期，頁10-12、16。
- 鍾彩鈞，〈羅整菴的理氣論〉，台北：中央研究院中國文哲研究所《中國文哲研究集刊》6（1995年3月），頁199-220。
- 鍾彩鈞，〈羅整菴的經世思想與其政治社會背景〉，台北：中央研究院中國文哲研究所《中國文哲研究集刊》8（1996年3月），頁197-226。
- 丁為祥，〈羅欽順的理氣、心性與儒、佛之辨〉，《中國哲學史》，2002年第3期。
- Irene Bloom, "On the 'Abstraction' of Ming Thought: Some Concrete Evidence from the Philosophy of Lo Ch'in Shun," In Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, eds., *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning* (New York: Columbia University Press, 1979), p. 69-125.
- Irene Bloom, tr., *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih chi by Lo Ch'in-Shun* (New York: Columbia University Press, 1979), p. 69-125.
- （明）王廷相，《王廷相集》，北京：中華書局，1989點校本。
- 葛榮晉，《王廷相和明代氣學》，北京：中華書局，1990。
- 葛榮晉，《王廷相》，台北：東大圖書公司，1992。
- 谷方，〈王廷相與明代批判理學思潮〉，《中州學刊》，1990年第2期，頁44-51。
- 荒木見悟，著，廖肇亨，譯，〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌》93：6（1996年12月），頁1-12。
- 蔣國保，〈王廷相「氣本」論的內在理路〉，《江淮論壇》，1996.2，頁79-86。
- 王俊彥，〈王廷相的元氣無息論〉，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》（台北：里仁書局，1999），頁503-525。
- （明）吳廷翰著，容肇祖點校，《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984（書前附錄：容肇祖〈吳廷翰哲學思想概述〉）
- 衷爾鉅，《吳廷翰哲學思想》，北京：人民出版社，1988。（書中附錄：吳廷翰自撰〈行實〉）
- 姜國柱，《吳廷翰哲學思想探索》，安徽：人民出版社，1990。
- 衷爾鉅，〈伊藤仁齋對吳廷翰思想的發展〉，《中州學刊》，1983年第1期。
- 葛榮晉，〈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。
- 谷方，〈重在發掘：評衷爾鉅《吳廷翰哲學思想》〉，《中國哲學史研究》，1989年第2期，頁124-128。
- 李存山，〈羅、王、吳心性思想合說〉，《哲學研究》，1993年第3期，頁41-47。
- 王俊彥，〈吳廷翰「以氣即理，以性即氣」的思想〉，《華岡文科學報》21（1997年3月），頁61-92。
- 劉又銘，〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》5（2005年12月），頁19-58。
- （清）顧炎武，《原抄本顧亭林日知錄》，台北：文史哲出版社點校本，1979。
- （清）顧炎武，《顧亭林詩文集》，台北：漢京文化事業公司影印標校本，1984。
- 錢穆，〈顧亭林學述〉，《中國學術思想史論叢（八）》（台北：東大圖書公司，1980），頁52-73。

- 程一凡，〈顧炎武的私利觀〉，《近世中國經世思想研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁81-104。
- 程一凡，〈經世家顧炎武的史學精神〉，《中央研究院近代史研究所集刊》24上（1995年6月），頁149-168。
- 古偉瀛，〈從考據學到科學方法——顧炎武思想的近代意義〉，《近代中國初期歷史研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1989），頁535-576。
- 趙剛，〈告別理學：顧炎武對朱學的批判〉，《清華學報》新25：1（1995年3月），頁1-25。
- 劉又銘，〈顧炎武以氣爲本的宇宙觀〉，《第四屆清代學術研討會論文集》（高雄：中山大學中文系，1995）頁159-178。
- 劉又銘，〈顧炎武「以情爲本」的心性論〉，《中華學苑》49（1997年1月），頁79-96。
- 張立文，《戴震》，台北：東大圖書公司，1991。
- （清）戴震，《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995。
- 余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，台北：東大圖書公司，1996。
- （日）村瀨裕也著，王守常、卞崇道、于時化、劉榮、史學善譯：《戴震的哲學——唯物主義與道德價值》，濟南：山東人民出版社，1996。
- 劉錦賢，《戴東原思想析論》（博士論文），台北：台灣師範大學國文研究所，1989。
- 成中英，〈儒家思想的發展與戴震的「善之哲學」〉，《知識與價值——和諧、真理與正義的探索》（台北：聯經出版公司，1984），頁227-271。
- 黃俊傑，〈戴震的孟子學解釋及其涵義〉，《孟學思想史論（卷二）》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
- 王開府，〈戴東原性理思想〉，台灣師範大學《國文學報》18（1989年6月），頁157-184。
- 張壽安，〈戴震義理思想的基礎及其推展〉，《漢學研究》10：1（1992年6月），頁57-83。
- 青木晦藏著，俞慰慈、陳秋萍合譯，〈伊藤仁齋和戴東原〉，《中國文哲研究通訊》10卷2期，頁19-66。
- 岡田武彥著，陳瑋芬譯，〈戴震與日本古學派的思想——唯氣論與理學批判論的展開〉，《中國文哲研究通訊》10卷2期，頁67-90。
- 王世光，〈學術與政治之間——論戴震對程朱理欲觀的批評〉，《中州學刊》，2002年第2期，頁125-129。
- \*
- （宋）張載，《張載集》，台北：里仁書局影印新編校本，1981。
- 朱建民，《張載思想研究》，台北：文津出版社，1989。
- 丁爲祥，〈開放的心胸與多元相融的視野——張載研究的綜述與反思〉，《文化中國》6：1（1999年3月），頁54-62。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯，〈郝敬的立場：其氣學之結構〉，《中國文哲通訊》14:2，2004年6月。
- （清）王夫之，《周易內傳》，《船山全書》第一冊，長沙：嶽麓書社，1996二刷。
- （清）王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，長沙：嶽麓書社，1996二刷。
- （清）王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1992。
- 杜保瑞，《論王船山易學與氣論並重的形上學進路》（博士論文），台北：台灣大學哲學研究所，1993。
- （清）黃宗羲，《明儒學案》，收入《黃宗羲全集》，台北：里仁書局影印標點本，1987。
- （清）焦循，《雕菰集》，台北：鼎文書局，1977。
- （清）焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，1998一版四刷。
- 何澤恆，《焦循研究》，台北：大安出版社，1990。
- 李明輝，〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉，《台大歷史學報》24期，1999年12月，頁71-102。
- \*
- 彭國翔，〈儒家傳統的身心修煉及其治療意義——以古希臘羅馬哲學傳統爲參照〉，《儒學的氣論與工夫論》，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，台北：台大出版中心，2005。
- 陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，《儒學的氣論與工夫論》。
- 楊儒賓，〈一陽來復——《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉，《儒學的氣論與工夫論》。
- （日）馬淵昌也，〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，《儒學的氣論與工夫論》。
- 劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，《儒學的氣論與工夫論》。

鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，《儒學的氣論與工夫論》。

\*

《周易注疏》，台北：新文豐出版公司影印清阮元校勘十三經注疏本。

《禮記注疏》，台北：新文豐出版公司影印清阮元校勘十三經注疏本。

（宋）朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社影印標點本，1984。

（宋）程顥、程頤，《二程集》，台北：里仁書局影印點校本，1982。

衷爾鉅，〈試探二程對明代氣一元論的影響〉，《中州學刊》，1988年第6期。

（宋）朱熹，《朱子文集》，台北：德富文教基金會，2000。

（宋）朱熹，《朱子語類》，台北：華世出版社影印標點本，1987。

（明）王守仁，《王陽明全集》，上海古籍出版社，1992。

李存山，《中國氣論探微與發微》，中國社會科學出版社，1990。

曾振宇，《中國氣論哲學研究》，濟南：山東大學出版社，2003。

馮友蘭，《中國哲學史新編》，台北：藍燈文化公司，1991。

楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1993。

張岱年主編，《中國唯物論史》，河南人民出版社，1994。

葛榮晉，《中國實學思想史》，北京：首都師範大學出版社，1994。

楊儒賓，《儒家身體觀》，台北：中央研究院中國文史研究所籌備處，1996。

（日）小野澤精一、福光永司、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》，上海人民出版社，1992三刷。

張立文主編，《中國哲學範疇精粹叢書：氣》，台北：漢興書局，1994。

成中英，〈易經中的「理」與「氣」——對中國哲學中「有」與「無」的重新考察〉，《知識與價值和諧、真理與正義之探索》（台北：聯經出版公司，1986），頁41-75。

曾振宇，〈「響應西方」：「西學東漸」中中國古典氣哲學的歷史命運〉，《哲學與文化》25卷12期，1998年12月。

牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，台北：台灣學生書局，1979。

牟宗三，《心體與性體》，台北：正中書局，1985年初版六刷。

侯外廬，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984（上卷）、1987（下卷）。

蒙培元，《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，福州：福建人民出版社，1998二版二刷。

王育濟，《天理與人欲——理學理欲觀演變的邏輯進程》，濟南：齊魯書社，1992。

張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，台北：萬卷樓圖書公司，1993。

馮達文，《宋明新儒學略論》，廣東人民出版社，1997。

衷爾鉅，〈理學和心學考辨——兼論確認「氣學」〉，《甘肅社會科學》49（1988年5月），頁27-31。

容肇祖，《中國歷代思想史：明代卷》，台北：文津出版社，1993。

張學智，《明代哲學史》，北京大學出版社，2000。

李書增等，《中國明代哲學》，鄭州：河南人民出版社，2002。

陳福濱，《晚明理學思想通論》，台北：環球書局，1983。

胡森永，《從理本論到氣本論——明清儒學理氣觀念的轉變》（博士論文），台北：台灣大學中國文學研究所，1991。

鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2000。

姜廣輝，《走出理學——清代思想發展的內在理路》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997。

張麗珠，《清代義理學新貌》，台北：里仁書局，1999。

張麗珠，《清代新義理學——傳統與現代的交會》，台北：里仁書局，2003。

（美）艾爾曼，著，趙剛，譯，《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，南京：江蘇人民出版社，1995。

（日）溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，1997。

胡適，〈幾個反理學的思想家〉，《胡適作品集11：治學的方法與材料》（台北：遠流出版公司，1986），頁85-141。



王汎森，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第69本第3分（1998年9月），頁557-587。

\*

黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001。

葛榮晉主編，《中日實學史研究》，北京：中國社會科學出版社，1992。

朱謙之，《日本的古學及陽明學》，北京：人民出版社，2000。

張鶴琴，《日本儒學序說》，台北：明文書局，1987。

阿部吉雄等著，許進雄譯，《日本儒學史概論》，台北：文津出版社，1993。

三宅正彥著，陳化北譯，《日本儒學思想史》，山東大學出版社，1997。

朱謙之，《日本的古學及陽明學》，北京：人民出版社，2000。

朱謙之，《日本哲學史》，北京：人民出版社，2002。

\*

傅偉勳，〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1991）頁1-46

傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，江日新編《中西哲學的會面與對話》（台北：文津出版社，1994）頁134-138。

洪漢鼎，《詮釋學——它的歷史和當代發展》，北京：人民出版社，2001。

黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統》，台北：喜瑪拉雅基金會，2002。

陳榮灼，〈萊布尼茲與中國的自然哲學〉，收入李文潮等編，《萊布尼茲與中國》（北京：科學出版社，2002）頁182-193。

陳嘉明等著，《現代性與後現代性》，北京：人民出版社，2001。

蔡英文、江宜樞主編，《現代性與中國社會文化》，台北：韋伯文化出版社，2002。

周昌忠，《中國傳統文化的現代性轉型》，上海三聯書店，2002。

唐文明，《與命與仁：原始儒家倫理精神與現代性問題》，保定：河北大學出版社，2002。

劉青峰、岑國良編，《自由主義與中國近代傳統：「中國近現代思想的演變」研討會論文集（上）》，香港：中文大學出版社，2002。

劉擎、關小春編，《自由主義與中國現代性的思考：「中國近現代思想的演變」研討會論文集（下）》，香港：中文大學出版社，2002。