

〈張橫渠思想中的儒道佛存有論之差異〉

杜保瑞

甲：本文之寫作緣由：

新儒學在北宋諸子開創出新的義理規模後，無疑地已創造出了中國哲學存有論的新典範，並且由於新儒學是綜匯了道家哲學及佛學智慧原理才轉折出來的，故而其中充滿了存有論形態的融合現象及彼此差異的比較趣味，又因為儒道佛三家皆是含蘊著豐富的價值觀的哲學體系，故而其中的辯論更見趣味。正由於儒家哲學在價值設定上的積極入世態度，便使其與道佛兩家在完人形態上有著極大的差異，本文即為揭露綜匯了道佛存有論智慧的新儒家哲學體系，如何地因為價值目標設定的差異而產生的在存有論上的義理對立。北宋諸子中，以張載對道佛之批評最為激烈，故而本文以之為援入之手。

乙：本文將處理以下幾個問題：

第一· 解讀張載思想中豐富的存有論觀點。

第二· 釐清其所理解之佛學及道家哲學中的存有論內涵。

第三· 指出張載所理解之不足，及因而呈顯的儒學存有論和佛學及道家哲學之差異。

第四· 嘗試指出儒道佛三家各擅勝場之處，及其可能融通之進路。

丙：張橫渠存有論的觀點

張載存有論系統的特徵，首先是以易經文辭的理解詮釋而成為儒學世界既傳承又開展的北宋大家，其次是以汲取自傳統中國另一套世界觀系統的氣化流行宇宙論而成為儒門義理規模的開括者。其氣化宇宙論是以整體存有界為一「氣」的世界，其聚其散、其有形其無形，則構成從太虛到萬象從太和天道到性命鬼神的存有論體系。而氣的流動感通之變異法則是以「易」名之，即以原始儒家最核心的易經思想中六十四卦，三百八十四爻之無窮流衍、生生不息義為存有界之所以流動感通之原理。其傳承自易經論究天人之際的存有論理論進行法則則為以存有之真象作為行為的準據，即其存有論是用來處理人在價值上的依準問題的。這種以存有界的真象下貫到人文化成的教化系統是原始儒家體貼存有學的特殊方式。張載亦同時秉此精神，直接以聖人所提出之教化規範為存有原理所賦予人之在存在上應有的本性。因此，在以氣之流變來構劃存有界之整體時，聖人身份的特徵即是能掌握此存有世界中之氣之凝聚

之感通變化原理的人物。藉由此原理（即易理）的理解，來指導人民進行生活方式的理想化，使在天地間存在著的世人，趨向存有之真實運行的原理，符合此原理賦予之真性，即所謂「對越在天」「盡性」之學等。

以下將整理張載存有學大綱上的若干重要概念，藉以來作為張子學與道佛比較的義理基礎，並不預設張子存有學已盡述於斯。

一·太和：總存有界本身，乃最周遍廣袤的存有名詞，所有包括：道、太虛、氣、性----等，都是在太和概念裏的存有事物或義理原則。（引文 1）

（1）「太和所謂道，中涵浮沉、生降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、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！效法乎簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不知野馬、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。不知是，雖周公才美，其智不足稱也矣。」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

二 道：道是太和之義理學。是總存有界範圍中之所有原理，其含蓋範圍與太和同廣，但在張載的使用上，不若太和之超越性。因其特從理的角度總說存有，其內含即義理、事理、原則、規範、律則----等。不若太和之能兼含事、理。（引文 1、2、）

（2）「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。」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

三·太虛：太虛是太和之存有學。是從總存有界之整體範圍上講，其特徵為虛，虛出範域，供氣流變，故稱太虛。太虛就太和此總存有界中之「有」義而特稱名為太虛，是因萬有雖有，但其品物流行生滅變化之實事需有活動之場所，故特於有義之前空出虛域，使有能有，亦使有之有義，成為有無相交，聚散流變之生動地有，故雖標名太虛，其實含括太和之所有存有物及整體活動之範域空間。是故太虛是從物言太和之總稱，相比於道是從理言太和之總稱，亦可謂太和即道即太虛，皆是總存有界之總名。總合理、神、性、易、氣、形、物、象。。（引文 2、3、）

（3）「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客行與無感無形，惟盡性者一之。」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

四·氣：存在在總存有界之全部範圍內之原質義的存在實物，是太虛之「有」的具體明證物，其充塞天地變化流行且互相感通，此氣有聚有散，聚成形，出萬物；散無形，入太虛，又因「太虛無形，氣之本體」故仍非空無，形與無形只是此「人」存有者之感觸能力中的得見與不得見而已，在無形對象之大虛空中，其實有物，仍為氣，無「形」之氣。即因氣充塞太虛，又氣是實物，故張載之存有學是實有學，並使所有氣變理則成為利用厚生之儒學天道

法則，即易，亦即使儒學天道論得為入世人倫事業之義理基礎。(引文 1、2、3、4、)

(4)「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。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。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣-----」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

五·神(神化)、性、易：氣之在太虛中的聚散感通之形式、原理。抽象地、籠統地以神、以性、以易總稱之。其實皆是「道」的衍義。神性易其實是一事，即道。至於浮沉、昇降、動靜----等，則是其細部德目而已。以「神」總稱時，特別指稱對「人」而言的神妙不可測之氣的變化感通特性，是從此原理的神奇、超越、高妙等特徵來稱述強調的。以「性」稱之特別指稱這些原理、原則、形式(或稱『理』)，在氣之從無形聚為有形之物及從有形之物散為無形之氣時，那些氣與物的變化感通關係之普遍原理及物本身存在與不存在之間的特殊原理。更狹義地使用時則特指做人的道理，C即人生天地之間在大存有的觀照下，人生死一遭的生滅原理、變化原則、存在意義等，是以性為名，說述應然價值趣向的標準。「易」則是總攝人事物或天地人之所有事務變化的原理。易合性神三者，成為儒家學者敘述從天道到人道的運行原則，是故亦即是張載義的聖人藉以為入世成教的規範依據。(引文 1、2、3、4、5)

(5)「萬物形色，神之糟粕，性與天道云者，易而已矣。-----」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

六·物、形、象：氣聚所成，乃天地間，人所眼見可及之物，是「有」範疇中可具體描繪之諸事(引文 2、4、6、7)

(6)「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(7)「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也。」《張載 / 正蒙 / 乾稱第十七》

七·聖人：從存有整體是氣之實有所導致的對此世人倫之肯定的觀點上言，聖人則是此事業的最佳操作者。聖人是儒家完人的典範，是通透儒家式存有論知識的哲學家，以及能完成儒家教化理想的政治家，他能知道天地人三才實然之狀，因此知道人世間人文教化的趣向宗旨，他掌握著天地變化的原理，也掌握著人事應然之要求，因此制禮作樂引導世人正確的行為方向。他所理解的存有真象知識內涵特定地是指引他向人文化成上來領悟與施為的。(引文 4、8.)

(8)「---- -知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神變易而矣。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

八·人：人是氣聚而成之存有者。就氣聚而成之萬有而言，人是其中最有靈性的，因為人具有最多的感通能力，比起動物、植物、礦物而言，人有耳、目、口、鼻、思維等交感能力。而其中，聖人則是人中最有靈性者。因為他最能配合天地氣化運作之優良次序。而同為人存有者之中，則有在感通能力上的差異。張載認為人的感通力應以「天地之性」為標準，若反此道而行，則受氣拘物蔽而有「氣質之性」。「氣質之性」相對於「天地之性」，是張載以人世間世俗之欲所成人世紛亂之真實狀況的來源，是世人不知善體「天地之性」而受限於氣聚有形之時，氣之重濁者下墮於地之「氣質之性」而來的，故而離開了向上之道，而趨向向下之道。因此離開「氣質之性」而趨向「天地之性」是做人應做之事。但是「氣質之性」與「天地之性」皆是氣變化之實然，故而都是教化的素材，只是在這實然之中，人所應取者為氣之輕清上揚之途，而非「氣質之性」重濁下降之途。是故，人存有者身份在氣的世界中已是某種程度上的濁礙之形，但氣以太虛為體，太虛清輕性之淵源，人應尋找此天地之性以為生命之標的，故君子自有所性之道。終其一生交感於天地萬物精神之往來之中而趨向價值的向上之道。此，人所應取，是儒學價值學義在氣的宇宙論中之出現方式。(引文 5、6、9、10)

(9)「形然後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」《張載 / 正蒙 / 誠明第六》

(10)「氣塊然太虛，生降飛揚，未嘗止息，易所謂「絪縕」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者與！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感通聚結，為風雨，為雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

九·生死：人之生死只是總存有界中一氣聚散而已，故無所謂生死之事。即人以人存有者身份之出生死亡，其實只是在總存有界的氣化變形，人知此，則應不必計較人身之死亡。而以總存有界之氣化運行為人存有者之真正存有身份，故而應學習聖人之以「天地之性」為性之道，即在人生一世中應念念以氣之清輕上揚之道，存養「天地之性」為最重要的事，即應參與至總存有界之氣化的聚散變化之中，以小我之身為大我之環節中的一氣變化而已，人應以此為生死而不應執著己身。(引文 11、12.)

(11)「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(12)「盡性然後知生無所得則死無所喪-----天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。」《張載 / 正蒙 / 誠明第五》

十·鬼神：鬼神是抽象原理，氣運行之法則，不是他在存有，張載不提民俗中人死為鬼的觀點，人在生前體貼易變原理，盡性知天，以天命之性的精神生活，在死後融入太虛之中，保留此天命法則，即此以言死後之精神。使鬼神其實還是「性」而已。此天道理性義之鬼神，使人在一生行事之中，能於幽獨之境知守慎獨之道，其教化的作用義特強，而不重死後生命義。此張載轉換鬼神之死後生靈義為天道性命義，是儒家哲學在此世他世辯論中，與道佛兩教極重要明顯的差異點，或正為夫子「不知生焉知死」「子不語怪力亂神」之觀點上應有的發展。(引文 13、14、15、)

(13)「鬼神者，二氣之良能也。聖者，至誠得天之謂；神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(14)「鬼神，往來、屈伸之義，故天曰神，地曰示，人曰鬼。」《張載 / 正蒙 / 神話第四》

(15)「鬼神常不死，故誠不可揜；人有是心在隱微，必乘間而見，故君子雖處幽獨，防亦不懈。」《張載 / 正蒙 / 神話第四》

以上是張載存有論思想的簡要大綱，張子之存有論形態在儒學傳承中的不變義是其論天、道、性、命等事，而其中創新部份則是其氣化宇宙論的觀點，張子氣化論出，開啓了儒學義理系統中在論存有時的重要範疇，而為朱子及晚明諸家所重用，然而論氣之說原非先秦儒之概念範疇，而為陰陽家、道家之觀念，可見張載在儒學義理發展上，扮演了中國哲學概念範疇的融合者之角色，因而賦予了新儒家理論體系的生機，也形塑了張子存有學的特殊形態。並且對張子的道佛之辨提供重要的命題基礎。

丁·張載對道佛的批評

第一·對道家存有論的批評。

張載以道家存有論是「無」的存有論，然依張載，總存有界之存有是實有，其雖有無形之氣，太虛之範域，但氣之有形無形皆不礙其「有」「知太虛即氣，則無無」(引文 8)，故以此攻擊道家哲學之「無」的存有論。(見引文 16、17)

(16)「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常，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，陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤為幻化。幽明不能舉其要，遂躐等妄意而然。不悟一陰一陽範圍天地、通乎晝夜、三極大中

之矩，遂使儒佛老莊混為一塗。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以「有生於無」，為窮高極微之論-----」《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(17)「大易不言有無，言有無，諸子之陋也。」《張載 / 正蒙 / 大易第十四》

當然，道家哲學之「無」的存有論是否即如張子所言，仍待釐清，而張子闢佛道的觀點中，自始亦即只以此「無」之存有論，以詰質於道，雖然張子的攻擊點不廣，但態度之堅定，立場之明白，使儒道之比較極顯迫切之重要性。

第二·對佛學存有論與價值學之批評。

張子以佛學宇宙學為視山河為幻化，價值學上則以輪迴之實而趣求鬼道求免人生之苦，來批評佛教。首先，眼前世界在存有論中，是氣化之實事，故山河大地是氣化自然的世界真實，其真實如氣之實有，氣之實有與太和為一，若謂山河大地為幻化，即以「太和所謂道」為幻化，此與張子存有是「有」不合（見引文 4、7、8、15.）其次，氣化世界是存有界之真實且全幅之世界，鬼神是二氣之良能而非他在之世界，是故氣之聚散動靜諸多變化過程之事皆是教化中之實事，聖人即知此變化而規範教化者，故而人生現世之教化行為是應肯定的存在原理，是儒家哲學在安置天人之際時，人的價值所歸向之宗的，即在世之聖人才是價值學上的典範，而非求生他世之鬼道趣求為人生大事。故以此來批評佛家哲學不重教化之態度。當然，佛教教義中自有其存有論之系統以安置人之現實生活的標的，以及山河存有之重要世界生滅成壞之義理，是否即如張子所批評的那般幻化暨不重教化亦有待釐清。（見引文 16、18、19、20、21、暨丙文第九、十、兩段）

(18)「釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，真所謂疑冰者與！」《張載 / 正蒙 / 大心第七》

(19)「浮屠明鬼，謂有識之死受生循還，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？以人生為妄見，可謂知人乎？天人一物，輒生取舍，可謂知天乎？孔孟所謂天，彼所謂道。惑者以游魂為變為輪迴，未之思也。大學當先知天德，知天德則知聖人，知鬼神。今浮圖極論要歸，必謂死生轉流，非得道不免，謂之悟道可乎？-----」《張載 / 正蒙 / 乾稱第十七》

(20)「釋氏-----其語到實際，則以人生為幻妄，以有為為疣贅，以世界為蔭濁，遂厭而不有，遺而弗存。-----儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，-----大率知晝夜陰陽則能知性命，能知性命則能知聖人，知鬼神。彼欲直語太虛，不以晝夜、陰陽累其心，則是未始見易，未始見易，則雖欲免陰陽、晝夜之累，未由也已。易且不見，又烏能更語真際！捨真際而談鬼神，妄也。所謂實際，彼徒能語之而已，未始心解也。」《張載 / 正蒙 / 乾稱第十七》

(21)「儒者窮理，故率性可以謂之道。浮圖不知窮理而謂之性，顧其說不可推而行。」
《張載 / 正蒙 / 中正第八》

戊·張子之儒學與老子哲學之比較差異

張載對道家哲學的批評顯然是針對老子思想中談「無」的部份，是以張載在儒學存有論中強調存有之「有」，來反對道家以存有為「無」的觀點，我們特別應重視的是在老子哲學系統中是否真是明指了存有之「無」，這才是辨析兩家根本義理的或同或異處之要點，其實，張載的存有學是充滿宇宙論色彩的，是直接地說出宇宙存在之本質要素--氣，以及萬物變化生滅的情形--氣化之聚散。是已經肯定了宇宙萬有之存在，並進而說出此存在的質素與運行的情狀，並據以為人事行為的依準，而提供積極入世成就禮樂教化、人文化成之儒教事業以存有學上的理論基礎，並從而成構聖人的事業形態。

比較於儒家路數的張載來看道家路數的老子，我們發現老子並不是宇宙論式地論述存有整體之構成質素及質素與構成物間之變化現象，反而是更多地著力於存有界中萬物生化變異的抽象形式之玄妙奧理。例如，老子以：

(22)「反者道之動，弱者道之用」(老子，四十章)

(23)「道常無為而無不為」(老子，三十七章)，

(24)「為學日益，為道日損」(老子，四十八章)

等世界事物作用上的抽象原理來說明萬有變異的情狀，結果，就導出在人世智慧上充滿了「無為」「不仁」「無事」....等「無」的色彩的態度。其次，老子論究存有整體時，又常以「道」稱之，此即表明老子更重視從抽象原理的角度來敘述他的存有學，而非以太虛、太和等宇宙存在者的角度來敘述他的存有學。此外，當以原理姿態的「道」來轉述這個總存有世界之一切時，老子仍然守住他那善於玄妙奧理相反而成的描述方式來說明此道。

(25)「道常無名」(老子，三十二章)

(26)「道隱無名」(老子，四十一章)

(27)「道可道，非常道」(老子，一章)

(28)「有物混成，先天地生」(老子，二十五章)

(29)「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(老子，四十二章)

(30)「道之爲物惟恍惟惚」(老子，二十一章)

(31)「無名天地之始，有名萬物之母」(老子，一章)

(32)「天下萬物生於有，有生於無」(老子，四十章)

從 25、26、27、三句看，老子對整體存有世界之質素爲何，並未處理，並且，對整體存有世界之存在性未見否定，只是說整體存有的存在與運行之原理，是個大奧秘，不易覺知，隱於無名，不是常道，至於類似宇宙論之「有物混成」「道生一」「道之爲物，惟恍惟惚」等諸句，亦並未述及此道之「無」，只在似爲宇宙生發義的層次上，稍敘述了它的情狀並且在這幾段談發生的文字中，又只見其深奧特殊，而未見談「無」。

另有「無名天地之始，有名萬物之母」及「天下萬物生於有，有生於無」兩句，則需在脈絡中看，首句之無，乃以玄之又玄之深奧義，直指第 28、29、30 諸句之義理，言道之起始之情狀，非言其存有上之「無」，更何況，「-----故常無以觀其妙，常有以觀其徼，此兩者同出而異名，同謂之玄，玄而又玄，眾妙之門」以「無」觀「妙」，又，「有」、「無」乃同出而異名，豈可遽謂之無。至於後一句全文爲「反者道之動，弱者道之用，天下萬物生於有，有生於無」，從文句義理脈絡中看，老子乃有見於天下萬物之來去出入之出現、消失，都是一種有與無的形態轉換，是故以抽象總括的方式來描述形態轉換的出現與不現義，以此來談生於有及生於無之事，因此不可以存有界整體是無，或來自虛無來理解此句。

其實，要理解老子的談無，真正重要義理是放在對現世事務之運作上的原理之指明，這也才應當是張載批評的對象，兩者的差異實導因於對此世人文化成禮樂教化事業的處理方式之不同而來的差異，是現世事業之投入與否或投入方式的價值差異，而非真是在存有論上的有無之別。至於兩套存有論，則各有其所重面向之精彩處，且都據以爲其現實態度的理論基礎。其中老子用世之態度原理，取擇於 22、23、24、這類智慧的觀解上，勾勒出聖人用世的形態，老子之聖人知道治國的道理在此，故而在態度上則：

33. 「聖人不仁」(老子五章)

34. 「聖人處無爲之事，行不言之教」(老子二章)

35. 「聖人終不爲大，故能成其大」(老子六十三章)

36. 「聖人無常心」(老子四十九章)

而用此態度之結果是使其所治之國成爲以下的形態：

37. 「不尚賢，使民不爭，不貴難得之貨，使民不爲盜，不見可欲，使民心不亂---
」(老子三章)

38. 「絕聖棄智，民利百倍，絕人棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有-----」
(老子十九章)

39. 「以道佐人主者，不以兵強天下。」(老子二十九章)

40. 「治人事天莫若嗇，夫唯嗇是謂早服，早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極可以有國，有國之母可以長久，是故深根固柢長生久視之道。」(老子五十九章)

是故道家哲學對「有無」之強調，固然是源自形上原理之觀解，但也只是觀解而非界定稱述，以有無範疇作具體重要使用的，是放在對處世心態之冷靜，及方式上之玄妙而已，老子並未棄絕現世，只是表現出一種棄絕的態度來順成淳美社會與理想國家的出現，而在「有無」義理之使用上，是屬於處世智慧上的議題而非存有實相上的議題。此與張載聖人乃重參伍之變義是相通的，但張載是強調應由聖人用於禮樂教化，而老子知參伍之變後，則是強調對法則使用的掌握，故而發展出反弱、不爭的掌握智慧了。是故在存有學上張子對老子道學之批評實不允當，然老子對存有之理解態度與內涵，也確實提供他極不相同於儒學系統的現世態度或價值觀體系，這才是兩者差異的真義要點。

己：張載之儒學與莊子思想之比較

張載並未針對莊學作明確具體的攻擊，但莊子之道家學實有別於老子之道，故而在張莊間之異同也有新義，就莊子而言，可以看出在存有論上與張載較接近的色彩，但在聖人的形態上則出現了更明顯的價值差異。莊子的存有學的觀點，是直接在人存有學上表現，以莊子內七篇而言，可以說是一個完整的完人形態說明，我們需從莊子所述在存有者精神肉體生命上的特徵，來找出預設在其存有論上的觀點，莊子的完人形態與能力幾乎與道教神仙無甚差別，更有甚者，莊子與老子還都是道教神仙中被稱封的始祖人物。這也意味著道教理論中的存有觀，有它應在中國哲學傳統中所該佔據的發言地位。此暫不多論。

莊子對於人之形體只當作寄舍，形體可變化而精神不死，此精神則與自然同在，(引文 41) 而完人之能力則是上天下地，水火不侵，乘風御氣無所不能。(引文 42.43)

(41) 「----且彼有駭形，而無損心，有且宅，而無情死，----」 《莊子 / 大宗師》

(42) 「 ---- 『藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎似海之外，其神凝，使物不疵癘，而年穀熟，吾以是狂而不信也。』 ---- 『 ---- 之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，世蘄乎亂，孰弊弊焉，以天下爲事？之人也，物莫之傷；大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猷陶鑄堯舜者也，孰肯以物爲事？ ---- 』』《莊子 / 逍遙遊》

而其訓練

(43) 「 ---- 『至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？』 ---- 』
《莊子 / 齊物論》

同時，追求這種完人成就的訓練內容，首重心齋坐忘（引文 44, 45），截斷人世之欲與世俗的爭心，而以一個永生不死的精神存有與大自然同在。其中與大自然同在，不重人形之觀點與張載論生死之觀點可相通，尤其是其在雜篇「知北遊」中所言「天下一氣」之觀點，則與張載存有論的氣化宇宙學及其「通一無二」「有無混一」「天人一物」諸義，幾爲同義。（引文 46）

(44) 「 ---- 回曰：『敢問心齋？』仲尼曰：『若一志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣；聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛者心齋也。』 ---- 』《莊子 / 人間世》

(45) 「 ---- 仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』』《莊子 / 大宗師》

(46) 「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死，若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐，故曰『通天下一氣耳』聖人故貴一。」《莊子 / 知北遊》

然而此一宇宙學的基礎提供給莊子描繪其完人形態時，莊子的思考就完全不是儒家式的了，可以說有共同的氣化宇宙論，卻無共同的人生價值觀。此或可說明存有論與價值觀內在關係不必然固定性的理論世界之真象。

莊子之超能力是預設了人存有者的特殊能力，也預設了存有界宇宙學或物理學的新知識領域，此一知識領域在道教經典中言之甚詳，但從未見討論於儒學典籍中，幾乎是一片空白，反而在佛學教義中還有可相通之處，例如所言菩薩之神通境界可提供知識上的互相類比之觀點，此暫不論。

至於莊子完人身份之神人、聖人、至人、真人，其對現世禮樂教化的態度則幾乎不碰觸，莊子的完人並不完整在現世人倫的操作上，而完整在自然生命的操縱上，他自有著一套精神生命的知識內涵，運用著那種精神生命知識的完人是生活在超越時間、空間的永恆世界，他的內在議題，是如何地擺脫現實人生的形態拘蔽，而成就與自然同遊的永恆生命，可以說莊子比老子更進一步地擺脫了人倫的糾葛，老子只是在現世生活中找到出世之道是現世生活的態度出世，而不是離開現世生活，而莊子則是離開現世生活，純住於出世的生命形態了。(引文 47.48)

(47) 「----天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：『請問爲天下。』無名人曰：『去！汝鄙人也，何謂之不豫也！予方將與造物者爲人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壘垺之野。汝又何帛以治天下感予之心爲？』又復問。無名人曰：『汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。』《莊子 / 應帝王》

(48) 「----孔子曰：『彼遊方之外者也，而丘游方之內者也，外內不相及，而丘使汝往弔之，丘則陋矣，彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣，彼以生爲附贅縣疣，以死爲決痼潰癰。夫若然者，又惡知死生之先後所在？假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪。芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業，彼又惡能憤憤然爲世無俗之禮，以觀衆人之耳目哉？』《莊子 / 大宗師》

以莊子而言的儒道之辨，其差異是鮮明的，老子可以佐儒，爲帝王師，莊子的神人則視儒家聖人爲糟粕，當然是完人世界的糟粕，而非人世界的糟粕，莊子明白地提出在價值追求方向上的新領域，並未否定儒家聖人在人倫上的實在性，但這完全不是他關心的領域，在氣之聚散變化的存有實相上，莊子不打算在具形之人世間操作著人倫的教化事業，反而欣羨在氣之聚散的存有真實世界中操縱己身之人存有者形態，這才是他的「萬物一也」「通天下一氣耳」諸觀點的真正義涵。使能具有御氣而變，乘風飛行，上山下海，入火不熱之真人大能，並因此引領著超物遊外的生命情調，而不同於儒者的現世聖人。當然其在人存有的形態改變過程中所下的功夫也是不同的，心齋、坐忘、離形、去知...等的功夫，也不同於儒者內修誠明外建家國的事業。

我們無法指出莊子的宇宙學與其價值論有何扞格之處，但其與張載在共同的宇宙論中卻出現不同的人生價值，使我們反省到理論世界中存在命題與價值命題的關係，並不那麼內在地必然了。當然，其鮮明之差異也必須有所解釋，可謂張子在氣之性命學上用功，而對氣之宇宙學則以天道理性命之領悟而安置一旁；而莊周則在氣與形之變化上用功，並從而打開人存在的新世界，而有著超越此現世界之精神生活的天道理性命之價值觀。

庚. 張載的儒學與佛學的比較差異

張載對佛教的批評雖然立場鮮明態度激烈，但其實在理論系統角度上看來，一方面張載

並未展開全面而綿密的攻擊網絡，另一方面也未明確指明佛學大小乘談空論有之各大宗派中的那些對象為其攻擊之重點，亦即在中國佛學界義理細膩而分歧的學術氛圍中，張載仍只是基於籠統且固執的若干認定上之觀點，來批評佛學，是故在處理張載與佛教之理論異同時，我們除了可以明確指出張載的攻擊論點外，就儒佛之別而言，則將直接以中國大乘佛學的高峰，華嚴、天台所宗主的大乘佛學經典中所談的佛陀境界觀及佛教宇宙觀的若干存有論觀點，來作為佛學的代表，以展開儒佛之辨的豐富內涵。

張載對佛教界的批評乃先針對其以山河大地為幻象之說（引文 18、），乃不知窮理者（引文 21、）。在張載存有學中由易而知太虛即氣，其升降變化有「易」之實理在，且有聖人教化之實事在，因而反對佛教義理以因緣生滅且自性是空，世界在成住壞空永劫生滅之中，故無實性之說。此張子之批評乃有見於佛說緣起性空之說，即指為佛以山河大地為幻化。其實，山河大地為幻化之事，在張子氣之聚散說中，亦非不可相通，只在知其聚散之實況之後，儒家哲學更重視以易變掌握而用於此世人倫事業之開創而已。可見，原始儒家以來的儒學精神，無論如何地發展對宇宙天地實相之知識，都還是要在入世精神，人倫需求的方向上，找人生價值的定位，所以聖人盡性，即盡於現世事業。因而，在解釋神鬼意義時，也只以鬼神為抽象的原理，不處理生死輪迴之事。（見引文十九）張子之鬼神，乃轉化為在大生死流轉中不可見的規範良能原理（引文 13、）。而沒有佛家之人死輪迴的轉生事業，也並不如佛家之因見於人之生死流轉及山河大地之成住異滅之事而領悟緣生無性之原理，而求於生死流轉之超越，一如華嚴所言之佛陀，以至高覺悟者身份，常住一真法界，永恆地存在的事業。

佛學義理多歧異，大小乘之差異也極大，我們但以中國大乘佛學天台、華嚴中所宗主的經典，來勾勒出中國大乘佛學存有論的若干要點，以為比較兩教差異之所據。從天台「一念三千」實相學中的「十法界」觀，（參見法華玄義）可知佛學存有論中確實說出六道輪迴及超凡入聖之實況，這即顯示其宇宙學中，人存有者身份依積聚質素之差異，在十界宇宙觀中提供了他在世界理想身份的追求目標。其不同於儒學之在現世的聖人身份，而為在大存有世界的菩薩、佛身份，此身份之真義在以佛學存有論中宇宙真相之解悟者，對未解悟者之開示引導，經過累世的修行，同証最高智慧解悟境界。（見法華經）而其趣入之修養方式則為布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧----等類事，佛學修行法門有八萬四千，喻廣大眾多之數，從其諸多修行法門之內涵看來，亦含去人欲、除貪瞋癡等事，而其據以判斷人之行為是否仍為人欲積習之標準，則依止在對緣起性空之宇宙學真相之解悟所親證的觀照與契入，並由此決定其所將趣入天界之異同，（見楞嚴經卷九）而從人存有者身份之位階向上跳昇時之神通感應事蹟，則與莊子所言神人、真人之超能，與道教神仙之修練事蹟，乃有著類似形態的知識內涵。

佛學整體存有界之真象由華嚴世界觀中之重重世界圖中所彰顯的，則又不是張載「太和所謂道，中函.....」之平鋪直述所堪比擬。（參見「華嚴哲學研究」楊政河著）然可比擬與否可以只是世界觀精粗之差別，儒佛存有論之重大差異更是反顯在聖人身份的異同，佛門聖人不是人間事業的強者，尤其不是政治結構中的禮樂教化之師，他們所進行的並不是在人倫

教化上作禮樂制度的設定與執行者，而是在指引出人存有者身份之在他在世界亦為實存者之事實後，要求世人在包含人倫生活之現世所有生活層面中，作修行的準備功夫，其修行中所重視的是超凡入聖的訓練，是心念止息、去染求淨、禪定悟道，以自性空義之知見而勇猛布施、行証，去除累世以來的障業。

至於人倫事業之存在，只是宇宙緣生法生滅過程中，在劫現劫滅時間之流中，人存有者身份依止於某一時空國土上營生的正當生活方式而已。完成了現世生活的正當性並不即等於眾生存在的最終事業，理解了華嚴所言廣大世界重重疊疊與生生滅滅的宇宙實相，知道了有情眾生在業力積聚的生死輪轉的六道輪迴之實況後，宇宙最大覺悟者，佛陀所言，即是要指引人們作超越的功夫，此時，山河大地也確實只是多重世界中偶一生現之因緣積聚，張子以佛言世界虛幻並非錯誤，但其差異乃在張子所見之「太和所謂道」之存有實況，只是氣在太虛之流變，聖人掌握易變之理即在此世行禮施教，而佛陀則就「太和所謂道」之存有實況基礎上，還說出此世間國土眾生及它世間國土眾生之差異，而且有理想高下之別，把人存有者追求的理想事業從地上拉到天上，現世人倫只是一個小環節，永世的超覺才是大丈夫事業。

由此可見，儒佛之別乃在宇宙論上的根本差異，而不只是現實價值觀不同而已。兩者在人倫及超越人倫之價值差異，是在其宇宙論中人存有者身份所處世界觀之差異而來的，這才是儒佛價值差異之根源。

辛、結 論：

本文藉張載存有學中所彰顯的儒學宇宙論形態作為儒道佛比較的起點，並且討論了張載、老子、莊子、及中國大乘佛學之完人形態的價值觀與存有論的內在關係，得到以下觀點：

在張橫渠的存有論中，其以氣化宇宙論來安置存有界客觀真象的問題，在價值學上的立場則為宣稱客觀存有界之運行法則即是易理之德目，亦即由此而通合於儒家言天言性言命之德性倫理觀，而扣合周孔以來儒家思想之基本立場；至於老子之道家學，可謂是忽略了客觀世界的宇宙學，其存有論的重點是擺在對存有界運行秩序的形而上玄默觀照智慧之展現，並即此智慧之運用而得獲現世人倫事業的最高操縱技巧，但在莊子之道家學中，價值學上的最高標的，不在現世社稷家園的人倫規範，而為由其氣化世界觀所提供的變化超世之生命情調，現世儒者的形象，只是其塵垢秕糠的境界，也因此，儒學脈絡成為中國傳統二千年以來的政教主流，而此一面向之莊子道學便只是在文人藝術及道教傳統中被傳承著。

當中國大乘佛學的高峰奠立於中土之後，其最高價值學上的標的更是脫離人間王者的事業，縮合在其存有論中的緣起觀、唯識觀、般若觀、真常觀之諸多存有論命題中的聖者典範已經成為宇宙中的超人，然而，雖然教化中的聖人事業不是其追求的終極目標，但在佛化人格的價值生活中，其在布施、持戒、忍辱之現世菩薩道精神的人倫生活德目內涵，卻與儒者之教充滿著豐富的融通精神，然而，這已不是兩教異同的要點了。

儒釋道三家的知識體系可謂既是哲學的，也是宗教的，尤其都是倫理學的。三教都有著明確且各自不同的人存有者之人生價值觀的宣講，其價值上的差異必是在存有論上的不同，皆各自有其「對越在天」的特殊感通格式，然而此三大傳統在民間正以合流之勢質樸地走在統合之路上，而知識界則只見其觀察到三教倫理德目上的可互通互補之內涵，而表述出三教價值學上在生活倫理層面的可融合性，至於三教最高聖人典範圖象之差異以及由此所立即反顯的終極存有論、世界觀的差別，則未見充分的討論，三教聖人典範是中國傳統以來人存有者價值標準取向的來源，其完人形態的價值觀差異，不應只在細部德目之討論後就被一筆帶過，我們期待從完人形態及終極世界觀存有論的這個角度的儒釋道三家之新辯論與新融合事業的出現。

太和所謂道，中涵浮沉、生降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、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！效法乎簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不知野馬、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。不知是，雖周公才美，其智不足稱也矣。《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文，二.)

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客行與無感無形，惟盡性者一之。《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文，三.)

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。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。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣-----《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文，四.)

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文，五.)

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所

從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常，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，陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤為幻化。幽明不能舉其要，遂躡等妄意而然。不悟一陰一陽範圍天地、通乎晝夜、三極大中之矩，遂使儒佛老莊混為一塗。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以「有生於無」，為窮高極微之論-----張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文, 六.)

氣塊然太虛，生降飛揚，未嘗止息，易所謂「絪縕」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者與！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感通聚結，為風雨，為雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文, 七.)

「-----知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神變易而矣，諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文, 八.)

太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文, 九.)

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。《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文, 十.)

鬼神者，二氣之良能也。聖者，至誠得天之謂；神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文, 十一.)

萬物形色，神之糟粕，性與天道云者，易而已矣。-----《張載 / 正蒙 / 太和第一》

(引文, 十二.)

鬼神，往來、屈伸之義，故天曰神，地曰示，人曰鬼。《張載 / 正蒙 / 神話第四》

(引文, 十三.)

鬼神常不死，故誠不可揜；人有是心在隱微，必乘間而見，故君子雖處幽獨，防亦不懈。《張載 / 正蒙 / 神話第四》

(引文, 十四.)

盡性然後知生無所得則死無所喪-----天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。《張載 / 正蒙 / 誠明第五》

(引文, 十五.)

「形然後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」《張載 / 正蒙 / 誠明第六》

(引文, 十六.)

釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，真所謂疑冰者與！《張載 / 正蒙 / 大心第七》

(引文, 十七.)

儒者窮理，故率性可以謂之道。浮圖不知窮理而謂之性，顧其說不可推而行。《張載 / 正蒙 / 中正第八》

(引文, 十八.)

大易不言有無，言有無，諸子之陋也。《張載 / 正蒙 / 大易第十四》

(引文, 十九.)

凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固

有，此鬼神所以體物而不可遺也。《張載 / 正蒙 / 乾稱第十七》（引文，二十。）

浮屠明鬼，謂有識之死受生循環，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？以人生爲妄見，可謂知人乎？天人一物，輒生取舍，可謂知天乎？孔孟所謂天，彼所謂道。惑者以游魂爲變爲輪迴，未之思也。大學當先知天德，知天德則知聖人，知鬼神。今浮圖極論要歸，必謂死生轉流，非得道不免，謂之悟道可乎？-----《張載 / 正蒙 / 乾稱第十七》

（引文，二一。）

釋氏-----大率知晝夜陰陽則能知性命，能知性命則能知聖人，知鬼神。彼欲直語太虛，不以晝夜、陰陽累其心，則是未始見易，未始見易，則雖欲免陰陽、晝「----仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同同於大通，此謂坐忘。』」《莊子 / 大宗師》

「----天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：『請問爲天下。』無名人曰：『去！汝鄙人也，何謂之不豫也！予方將與造物者爲人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壘垠之野。汝又何帛以治天下感予之心爲？』又復問。無名人曰：『汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。』」《莊子 / 應帝王》

「----孔子曰：『彼遊方之外者也，而丘游方之內者也，外內不相及，而丘使汝往弔之，丘則陋矣，彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣，彼以生爲附贅縣疣，以死爲決痼潰癰。夫若然者，又惡知死生之先後所在？假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪。芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業，彼又惡能憤憤然爲世無俗之禮，以觀衆人之耳目哉？』」《莊子 / 大宗師》

「----『藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎似海之外，其神凝，使物不疵癘，而年穀熟，吾以是狂而不信也。』-----『----之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一，世蘄乎亂，孰弊弊焉，以天下爲事？之曰人也，物莫之傷；大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猷陶鑄堯舜者也，孰肯以物爲事？-----』」《莊子 / 逍遙遊》

「----『至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？』-----』」《莊子 / 齊物論》

「----回曰：『敢問心齋？』仲尼曰：『若一志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣：聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而帶物者也，唯道集虛，虛者心齋也。』-----』」《莊子 / 人間世》

「----且彼有駭形，而無損心，有且宅而無情死，----」《莊子 / 大宗師》

本文嘗試處理問題及所提解決之道

原始思考：哲學作為探討最終真理的學科，最後歸結即在世界觀之建立，世界觀之建立問題，容或有其可能性之爭議，亦或被認為只具人類有限知識之暫時可用義，但所有知識之建立，理論上卻必然已預設某種特定之世界觀，中國哲學傳統中之三大主流儒釋道者，亦為在世界觀中皆有所交待之知識體系，雖然，其在「作人」問題上才是真正義理旨趣展現的主軸舞臺，然而考諸儒學義理發展實況，即已為從社會政治思想的知識體系逐漸轉向心性功夫及世界觀理論之建立的進程類型。就道家哲學來說，不論是老子、莊子，在打開道家知識體系的發源處，即較儒學系統更具世界觀的嗅覺，而能在一開始即已有清楚的世界觀見解，佛教的知識發展境況，自始即是一種對世界結構的宣告，並進而宣告在世界中的人的人生之道。觀乎此，在中國哲學研究之進路上，如欲直搗皇龍，掌握要義，進而提出新的綜合體系，則對三家世界觀之究明工作，必為邏輯上之優先秩序者，因此，直探三家世界觀要義，並討論其異同和相互融通之道，是本文之深層核心。其次，對中哲三家之探討，本文乃直接以「人」的問題為問題末端真正要冒現的處理對象，亦即欲在中哲三家豐富堅實的「人生之道」之知識系統中，針對其截然差異及或有相容的「人生之道」內涵，嘗試釐清此或差異或相容的義理真義，而究其深處，本文以為就是世界觀中事在決定著各家人生哲學的堅實立場，因此，所有的討論便都集中在「世界觀」問題。

世界觀是全人類知識體系共同處理的大問題，尤其時值當代各門學科愈益專技後，許多特定領域之專門知識皆已有極至之發現，都能在更嚴格知識要求標準的篩網中脫穎而出，進而參與提供共同世界觀知識網絡的組織工作，然而本文之企圖心並未及此，本文乃欲求在專屬中國哲學傳統中三大家的過去成就中，就其已展現為文之系統知識，掘挖其所架設之世界觀圖象及其理據，並進而疏解出其人生哲學之出現脈絡，暫時性地先完成對此三家知識體系內部理論接通勾聯方式的理解工作，此即本文對三家比較之工作目標的定位。期望在此一工作完成之後，能夠理解人文世界對知識對象的理論體系之建構要件，俾使在中哲傳統中的三家知識體系一旦面對更專技嚴格的世界觀知識體系之挑戰時，知道取汰之方。

本文之進行脈絡：

儒學方面藉張載理論為主體，道家以老子及莊子為主體並分開討論，佛學則以法華楞嚴華嚴諸經中之宇宙觀法界觀菩薩之不同境界國土觀及修行上之六渡波羅密菩薩行等，為所取內涵。