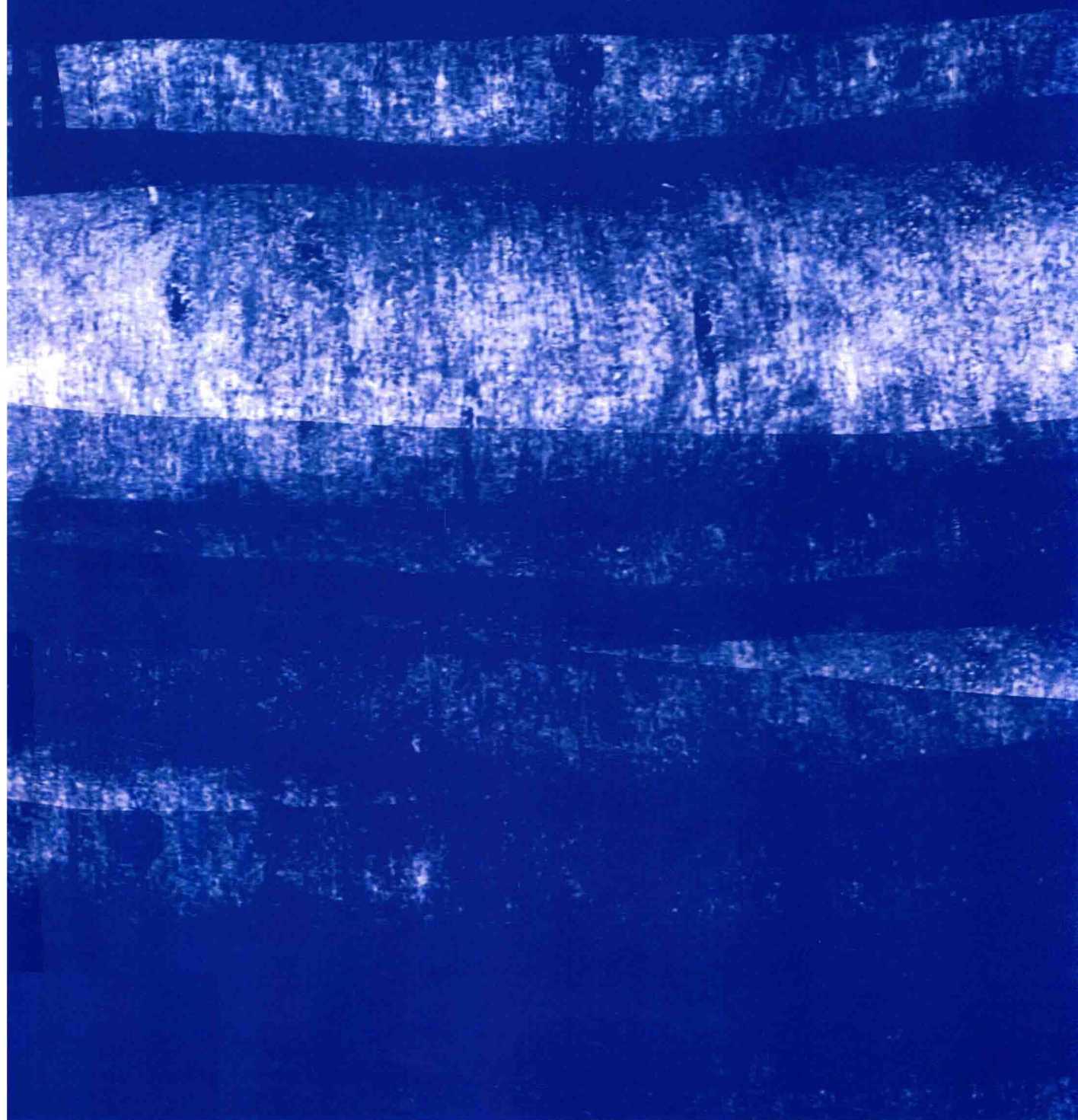


林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版



中國學術思想

研究輯刊

十九編

林慶彰主編

第9冊

荀子、董仲舒、戴震氣論研究

段宜廷著

國家圖書館出版品預行編目資料

荀子、董仲舒、戴震氣論研究／段宜廷 著 -- 初版 -- 新北市：
花木蘭文化出版社，2014〔民 103〕

目 2+146 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十九編：第 9 冊）

ISBN 978-986-322-929-2（精裝）

1.中國哲學 2.比較研究

030.8

103014775

ISBN-978-986-322-929-2



中國學術思想研究輯刊

十九編 第九冊

ISBN：978-986-322-929-2

荀子、董仲舒、戴震氣論研究

作 者 段宜廷

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2014 年 9 月

定 價 十九編 25 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

荀子、董仲舒、戴震氣論研究

段宜廷 著

作者簡介

段宜廷，1981年生，台灣台中人，現居台北。國立政治大學中文研究所碩士，目前就讀於國立政治大學中文研究所博士班，現任大專院校兼任講師，亦曾在中學任教數年。長期關注荀子與荀學研究，並發表多篇相關期刊文章。博士論文則聚焦在魏晉思潮中的荀學發展。

提 要

本文試圖以氣論的角度，切入荀子、董仲舒、戴震的哲學，並考察荀子、董仲舒、戴震的氣論型態為何，三者是否有相似之處。而為求研究的正確與詮釋的合理，故探討的範圍及於本體宇宙論、人性論以及修養工夫論。在三大主題下都可揭櫫三者的氣論型態其實是相同的，只不過荀子、董仲舒的氣論是較為素樸、隱微不顯的「氣本論」—更確切地來說，是「自然氣本論」，而戴震則是自然氣本論無疑。由此可知，在自然氣本論的典範下，荀子可謂是開其端緒，到董仲舒逐步衍化，而至戴震則極為成熟、明朗。這樣的研究有其雙重效果、雙重貢獻，其一可以將董仲舒、戴震歸屬於荀學性格（思路）；其二可以看出荀學在思想史上發展的軌跡為何。也就是說，能夠找到荀學思想史的發展脈絡，以及抉發出荀學內在理路的結構線索。而此一線索，或許可以提供給之後研究荀學的人作一參考，期盼能將失聯的荀學都串聯起來，發展出壯闊的荀學思想史。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 前人研究成果	5
第三節 研究範圍	11
第四節 研究方法	12
第二章 荀子的氣論	19
第一節 氣的世界觀	19
一、基於氣的宇宙本體論	19
二、神：氣化的表現	22
三、氣本論的定位	25
第二節 氣與禮／（理）的關係	27
一、禮的內在性——潛藏於欲、情中的秩序	27
二、禮／理在氣中的本體論意涵	31
第三節 治氣養心	35
一、以禮治「氣」	36
二、以樂調「氣」	40
第三章 董仲舒的氣論	45

第一節 氣的宇宙觀	45
一、氣爲宇宙本原：「元」、「天」皆「氣」	45
二、氣化宇宙觀：陰陽、五行之氣的存在樣式	50
三、氣本論視野下的天人感應說	54
第二節 陰陽氣化的人性論	59
一、陰陽性情觀：陽仁陰貪與性情一暝	59
二、氣性善惡觀：性三品說與性未善論	62
第三節 氣在工夫論中的呈現	65
一、養生的層次：身——氣——心的養氣工夫	65
二、以中和養身	67
第四章 戴震的氣論	71
第一節 基於氣的本體宇宙論	72
一、氣化即道——實體與實事的世界實有論	72
二、理在氣中——存在的自然與必然	76
第二節 氣化人性論	79
一、以氣釋性：性、命、才的人性觀	79
二、由血氣心知說性善	82
第三節 修養工夫論：與氣相關的討論	86
一、養氣：血氣、心氣之養	87
二、考據學：「自然氣本論」的哲學實踐	90
三、踐形：心——氣——形之一貫	97
第五章 結 論	101
第一節 「以氣爲本」：荀子、董仲舒、戴震哲學的基本立場	102
一、本體宇宙論——以氣爲本	102
二、人性論——以氣論性	106
三、工夫論——修養於氣	109
第二節 「自然氣本論」：儒家另一種本體論的哲學典範	111
參考書目	115
附錄：正始儒者——傅玄的荀學思想闡微	121

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

儒家的兩大宗——孟、荀，奠定了儒學之後發展的兩個基本方向。然而如果將荀學放入「史」的脈絡來考察，會發現荀學地位未有和孟學一般分庭抗禮，甚至是遠遠落後、望塵莫及。

韓愈即云：「孟氏醇乎醇者也，荀與揚大醇而小疵。」〔註1〕；到了宋明時期，荀子的評價更是一落千丈：「荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失」〔註2〕、「聖人之道，至卿不傳」〔註3〕、「荀子在本原上見錯，故百事皆錯」〔註4〕、「荀卿得罪於聖門多矣」〔註5〕、「荀卿則全是申韓」〔註6〕、「不需理會荀卿、且理會孟子性善」〔註7〕……等等。就算時至今日，荀學的意義與價值多半還是依循這個由來已久、根深柢固的看法〔註8〕。筆者在此不去探尋，為何在中國人

〔註1〕 馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》（台北：華正書局，1986年），頁21。

〔註2〕 《二程集·河南程氏遺書·卷19》（台北：漢京文化公司，1983年），頁262。

〔註3〕 《二程集·河南程氏外書·卷10》（台北：漢京文化公司，1983年），頁403。

〔註4〕 胡居仁語。引自熊賜履：《學統·卷43》（台北：廣文書局，1975年），頁819。

〔註5〕 羅欽順語。引自熊賜履：《學統·卷43》（台北：廣文書局，1975年），頁820。

〔註6〕 《朱子語類·卷137》（台北：正中書局，1962年），頁5226。

〔註7〕 《朱子語類·卷137》（台北：正中書局，1962年），頁5224。

〔註8〕 如現代學者中的兩位大家——牟宗三與勞思光的評價。牟宗三說：「荀子特順孔子外王之禮憲而發展，客觀精神彰著矣，而本原又不足」；勞思光說：「荀子之學未能順孟子之路以擴大重德哲學而言，是為儒學之歧途。……荀子倡性惡而言師法，盤旋衝突，終墮入權威主義，遂生法家，大悖儒學之義」。參見牟宗三：《名家與荀子》（台北：台灣學生書局，1994年）頁203；勞思光：《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2001年），頁316。

的心理上對於儒家中孟荀的地位會如此抑揚〔註9〕，而只是想藉著學術的眼光，重新看待這一個中國文化的瑰寶。

回到思想史的平台，漢、清兩代可以說是荀學的高峰時期，然而荀學卻沒有因此而受到重視與肯定。譬如漢代「爲儒者宗」的董仲舒，因爲他的天人感應之說，讓學者以爲「董氏的儒學和先秦的儒學是對立的」〔註10〕，以及董仲舒的人性論部份，也常以爲是孟、荀思想的綜合（調合孟荀，是性善意是性惡），而未給予董仲舒作爲荀學思想性格的界定。另外又如清朝戴震，他本身就自詡：「僕生平著述最大者爲《孟子字義疏證》一書」〔註11〕，如此一來，戴震在荀學史上的記載自然就會與之脫鉤了。照上述看來，荀學的歷史圖像的確非常隱微。

當代學者已有指出：「當董子推置天道於絕對超越之外界，而惟取氣化之觀點以論人生時，即已事實上與荀子同路」〔註12〕、「董仲舒的『以類合之，天人一也』的思想大約就是從荀子那裡脫胎而來的」〔註13〕、「荀子、董仲舒兩人的天、人關係論的確同屬『合中有分』一類，同時凸顯了董仲舒思想歸屬於荀學一系的可能」〔註14〕；「今考東原思想，亦多推本晚周，雖依孟子道性善，而其言時近荀卿。……東原之有會於荀卿者至深矣」〔註15〕、「清代思想家戴震……基本精神，仍是近於荀子而遠於孟子」〔註16〕、「戴氏論性也只是指出人所同有的那些，可以知之質，可以能之具」〔註17〕。職是之故，把董仲舒、戴震視爲荀學性格（或者說荀學進路），絕對是值得合理定位的方向。是以，作爲一荀學研究者，必然要試圖針對此一條軸線（荀——董——戴）提出疑問，那就是：荀學的蛻變與轉化，是朝著什麼樣的方向去發展？歷時

〔註9〕 筆者以爲在心理層面上，中國人的民族性是喜圓滿而焦慮偏失的，也由於此，造成了尊孟抑荀的原因之一。此種民族性的心理看法，程麻已有論述，參見程麻《中國心理偏失：圓滿崇拜》（北京：社科文獻出版社，1999年）。

〔註10〕 韋政通：《中國思想史》上冊（台北：水牛圖書出版社，2001年），頁465。

〔註11〕 〈與段若膺書〉，收入《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年），頁186。

〔註12〕 周群振：〈董仲舒氣化宇宙觀下之心性論（下）——董仲舒天人思想研究之六〉，《中國文化月刊》24（1981年10月），頁97~115。

〔註13〕 惠吉星：《荀子與中國文化》（貴州：貴州人民出版社，1996年），頁264。

〔註14〕 劉又銘：〈合中有分——荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，「中國文哲之當代詮釋：文本、對話與詮釋」學術研討會（台北：國立台北大學中國語文學系，2005年10月）會議論文，頁13。

〔註15〕 錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務印書館，1957年），頁357。

〔註16〕 韋政通：《中國思想史》（台北：水牛圖書出版，2004年），頁342。

〔註17〕 胡適：《戴東原的哲學》（台北：台灣商務印書館，1996年），頁40。

兩千年的過程中，什麼是他們三人共同的、未曾明說的思想線索、一貫理路？……，對於這樣的問題意識，筆者以為可以借用已經顯題化的論點，去幫助解決、釐清這一個論題。

有越來越多的學者指出，戴震是一個十足的氣本論者〔註 18〕。這固然有他歷史背景因素下的驅動，但更重要的是他在儒學的內在理路的支援上，汲取了什麼而又轉化了什麼？如果說，戴震是荀學發展至清的一個代表人物，那麼「氣論」這一個內在理路必然是值得探討的議題。不惟如此，荀子、董仲舒也有豐富的氣的思想。基於此，從荀子開始，到董仲舒、到戴震，他們三個人的「氣論」的意涵，就是筆者所要研究的內容範疇了。因此，我們可以站在當代對於「氣本論」顯題化的意義下〔註 19〕，重新掘發出荀子與董仲舒的「氣論」、即荀、董潛在的氣本論。也就是說，荀子、董仲舒可能已經有氣本論，但他們是隱而未顯的、簡樸的、留有較大的詮釋空間的。因此，將荀子、董仲舒隱含性思維（屬於戴震這一脈的氣本論）予以顯題化，就是本論文的研究目的。這是目前學界中雖有關注到但是卻還沒有深入去作的學術研究〔註 20〕，而筆者研究此一主題，則會對荀子、董仲舒的「氣論」作一揭櫫與探析；而對戴震的「氣論」研究，則主要是奠基在當代學術研究的成果

〔註 18〕戴震的「陰陽五行道之實體，血氣心知性之實體」是他哲學中最基本的主張，並且在戴震的哲學裡，整體存在界不僅遍在的是「氣」，而且本體也是「氣」。因此戴震可以說是一個十足的氣本論者。而現今學者大多持這種觀點，如張立文、張懷承、張麗珠、（日）山井湧、方東美、劉又銘、王俊彥、楊儒賓等等。

〔註 19〕「氣本論」是當代學者研究所顯題化的一個論題。其原先主要是針對明清的氣本論者而言，並在後來漸漸地對「氣本論」開始有深入的研究，所以「氣本論」這樣的一個命題也可以回過頭來重新檢視先秦、漢代的氣論研究。這種說法有點類似於在氣本論形成前的一個氣本論者的研究。

〔註 20〕劉又銘就曾經指出：「明清本色派氣本論跟漢儒的哲學一樣，都可以看成荀子哲學典範創造性的蛻變與轉化；而『荀子哲學——兩漢儒家哲學——明清本色派氣本論』這一脈傳統的意義與重要性絕不在『孔孟哲學——宋明儒家哲學』這一脈傳統之下。」；另外又指出：「整個明清自然氣本論的發展實質上就是荀學的復興，並且還應該是明清荀學思想史裡最核心的一條軸線，只不過它在宋明理學『尊孟抑荀』的氛圍下無法自覺到這一點罷了。事實上，從這個脈絡來看，明清自然氣本論甚至是近世荀學思想史研究最關鍵的一個切入口。」參見：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》〈二版序〉（台北：五南圖書公司，2000年）；〈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：台灣大學出版中心，2005年），頁232。

上，作一比較與釐清（凸顯出戴震明朗、成熟的氣本論）。

這樣的研究，有其雙重效果、雙重貢獻，不僅可以將董仲舒、戴震歸屬於荀學，並且還可以看出荀學繼續發展的軌跡動向。這是一種重新定位、重新評估的可能。另外，值得一提的是，劉又銘先生在〈論荀子的哲學典範及其流變〉上，已把董仲舒、戴震納入荀學史的名單中，將荀子、董仲舒、戴震三人的關係首次肯定的、關聯性的做論述，並期許「我們可以把歷史上許多失聯的荀學串聯起來」〔註21〕。而筆者就是植基於「荀子的哲學典範」，然後嘗試進入一個「荀學思想史」的脈絡當中，以企圖發掘、釐析荀子、董仲舒、戴震，其內在理路所衍化的中心主軸與共同的思想線索——「氣論」。這是一個新的詮釋的起點，也是所有荀學研究者共同面臨的重要課題。不惟如此，這樣的研究，還可以把中國儒學中「自然氣本論」（屬於戴震這一脈的氣本論）〔註22〕的這個範疇，勾勒出一開端、衍化與完成的可能的系譜。這種不同於傳統研究儒學的方式〔註23〕，以較為客觀而公平的態度面對儒家另一宗——荀學——在思想歷史長河上的意義，就誠如成中英所說：「依據儒家內在的、既有的思路來進一步展開現代化、理性化思考，才是中國人文世界的內源發展和重構的積極方式」〔註24〕。由此，撐出儒家的完整面貌。

〔註21〕 劉又銘：〈論荀子的哲學典範及其流變〉「荀子研究的回顧與開創」國際學術研討會（斗六：雲林科技大學，2006年2月）會議論文，頁1。

〔註22〕 「自然氣本論」這一個名詞，是劉又銘所提出的。主要是區別「氣本論」的類型，其分為「神聖氣本論」與「自然氣本論」兩類。「神聖氣本論」是指「那作為本原、本體的元氣，必須理解為一種神聖圓滿的『全氣是理』（指理本論的理）或『全氣是心』（指心本論的心）的神聖元氣」；「自然氣本論」是指「宇宙本體（元氣）暨人性實體（血氣、心氣）的作用與運行都只是生機流行、整全渾然的『自然』（但又不是道家意義下的『自然』），然而在這渾然流行的自然軌跡當中卻又蘊涵著『必然』的律則等著人去發現去遵行。這便是『自然氣本論』哲學典範的一個起點，也是「自然氣本論」一詞的文獻依據。」而筆者在此要強調說明的屬於戴震一系的「自然氣本論」的意義，它可能早在荀子就開端，至董仲舒衍化，到戴震而完成。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：台灣大學出版中心，2005年），頁207、208、209。

〔註23〕 成中英認為在以往內聖之學為宗的傳統偏見下，對於「今日重新認識『外王』之學並對現代儒學重新探索的重要性是不利的。」參見成中英：《中西哲學的會面與對話》（台北：文津出版社，1994年），頁15。

〔註24〕 成中英：《中西哲學的會面與對話》（台北：文津出版社，1994年），頁15。

第二節 前人研究成果

學界中雖然沒有人將荀子、董仲舒、戴震這三人的氣論放在一起，作一縱向比較的綜合性考察，但是對於這三個人個別的氣論研究卻也為數不少。茲將目前學界的相關研究成果分述如下：

（一）荀子

因為荀子本身對於氣論的著墨不多，所以學者們也少有專門的長篇論述，然而這並不表示沒有荀子的「氣論」研究，相反的有越來越多的重視。筆者在此對學界中的研究成果作三個層次的歸納。

1. 認為荀子的哲學中有「氣」，並以此為貶抑的著眼點。如蔡仁厚。他認為荀子以氣言性而倡性惡說，這是屬於宋明儒者氣質之性的意涵，並對此深表不滿。他說：「反性善而倡性惡，是質樸的荀子最不透澈、最不靈光的地方。他的性惡說，不但為宋明儒所喝斥，就是漢儒也沒有人採取他的說法。……故氣質之性不是人之所為人的真性、正性。」〔註25〕筆者以為蔡仁厚的說法雖然有他的論證效力，但這種「只一句性惡，大本已失」的看法，實在有失偏頗更有待商榷。因此筆者以為應更正視荀子哲學的真正意涵以及其在思想史上的影響，並從詮釋學的角度，將荀子的氣論重新認識與定位。

2. 承認荀子學中的「氣」的基礎地位與作用。如張才興、王慶光、澤田喜多男。

張才興在〈先秦諸子的氣論〉中，概要敘述了荀子的「氣論」，他認為「在儒家諸子之中，以荀子之氣論為最多。……荀子在〈王制篇〉所提出的『氣、生、知、義』乃是社會人倫價值的排列秩序。氣是元氣。」〔註26〕於此，張才興已扼要說出荀子「氣論」的基本意義，然而由於太過簡略所以在他文本中會有語焉不詳的地方。再者如澤田喜多男於〈《荀子》和《呂氏春秋》中的氣〉文中，也持此觀念，認為荀子是以氣、生、知、義這樣的順序來考慮價值序列的，並因此結語「視為萬物共同基礎的『氣』最為『人為』以前的東西，在荀況那裡得不到高的評價」。〔註27〕另外王慶光則在〈晚周氣論應變說

〔註25〕 蔡仁厚：《荀子與朱子心性論之比較》（新加坡：東亞哲學研究院，1987年），頁59。

〔註26〕 張才興：〈先秦諸子的氣論〉，《中華文化學報》第3期（1996年5月），頁59。

〔註27〕 （日）澤田喜多男：〈《荀子》與《呂氏春秋》中的氣〉，收入小野澤精一：《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年），頁79。

及荀子之回應〉裡，著重討論在周代自然天道氣論的興起下，荀子如何回應的問題，其分爲「君德修養」、「民心士氣」、「陰陽變化」、「攻勢統御」四個部份，強調荀子在氣化應變內容的重新詮釋與儒家意識。

3. 積極肯定荀子的「氣論」，注意到荀子「氣」的本體論思想。如張立文、李存山、劉又銘、楊儒賓等。

這一部分的學者，都一致認爲荀子的「氣」，不僅是作爲萬物共有的基礎，並且更進一步論述到荀子「氣論」的本體宇宙思想。如李存山便指出，荀子在《賦》中便透露出其「氣論」的性質與樣態，並由此歸結到「中國哲學的「氣」概念是指化生萬物的元素和本原，是指至精無形、充盈無間、能動的、可入的、無限的物質實體。」〔註 28〕不過筆者以爲用「物質實體」的表述容易使氣論和唯物論兩者產生似是而非的誤解，因此筆者不贊成用此語。〔註 29〕

除此之外，同樣認爲荀子的本體宇宙思想是「氣」的學者，如楊儒賓在《儒家身體觀》中所提到的：「值得注意的是：荀子在本體宇宙論方面，也接受氣爲萬物構成的因素，人身也不例外」〔註 30〕；以及劉又銘認爲：「荀子哲學的宇宙本體，比較可能是個自然主義意味的內具律則的『氣』本體」〔註 31〕；還有張立文也說到：「荀子把天地間的物類生靈劃分爲無生命的物體、有生命的植物、有意識的動物和知禮義的人類，指出他們共同的特點是「有氣」，這表明他已明確地認識到氣是天地人物的共同本原。雖然他對此論述簡略，但卻在孔子、孟子思想的基礎上前進了一大步。這一思想，無疑開了儒家氣本論的先聲。」〔註 32〕

由上述可知，荀子的「氣論」已逐漸顯題化，並且能在思想史中看出荀子氣論的積極意義，這對於儒家縱向的氣論研究無疑是一種廓清與幫助。而對於這樣一個可能的「儒家氣本論的先聲」，我們都不應該忽略。

〔註 28〕 李存山：《中國氣論探微與發源》（北京：中國社會科學出版社，1990 年），頁 81。

〔註 29〕 筆者認爲氣本論和唯物論之間有很大的不同，參見劉又銘：《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（台北：五南圖書公司，2000 年），頁 11～13。

〔註 30〕 楊儒賓：《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年），頁 71。

〔註 31〕 劉又銘：〈從「蘊謂」論荀子潛在的性善觀〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（台北：政治大學文學院，2001 年 9 月），頁 58。

〔註 32〕 張立文：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990 年），頁 29。

（二）董仲舒

對於董仲舒的「氣論」研究，許多學者皆已指出其思想中的氣範疇與氣本體的意涵，如徐復觀、金春峰、關口順、馮達文、張立文、曾振宇、周群振等。今擷取以上學者對此看法的述要如下：

徐復觀：「在仲舒心目中，元年的元，實際是視為元氣之元」、「仲舒認定《春秋》的元字即是元氣」〔註33〕；金春峰：「作為萬物或宇宙本原的『元』，就是指元氣」〔註34〕；關口順：「所謂『一』，就是與陰陽之氣、五行之氣在本質上是相同的一氣」〔註35〕；馮達文：「董仲舒不設置一個『太極』，而只以可感的『天地之氣』為本源」〔註36〕；張立文：「董仲舒所謂氣，主要是指天地陰陽中和之氣。陰陽中和之氣也叫元氣，它是產生萬物和人類的本始物質」〔註37〕；曾振宇：「董仲舒的氣理論是中國古典氣哲學發展史上一個不可或缺環節，他標誌著建立在氣本原基礎上的中國古典哲學本體論的最終確立」〔註38〕；周群振：「『一』是氣之全……董子秉持一氣化的觀點」〔註39〕

從上述所列，可知目前學界對於董仲舒的「氣論」研究著重在他的本體宇宙論上的探討，而上述的那些學者則都認為董仲舒所言的「元」、「一」是意指——「氣本體」。〔註40〕也就是說董仲舒是一個元氣論者，其所指涉的是一個以氣為世界萬物本原的思想。筆者認同以上諸位學者的論點，但是仍有兩點需要注意，其一、對於曾振宇認為董仲舒標誌著「氣本原基礎上的中國古典哲學本體論的最終確立」的拉抬，實有失於中國氣論哲學的整體面貌。雖然我們不能否認「氣」在董仲舒思想中的本原地位，但若說是「最終確立」恐怕也言之太過，而這樣的定位就是造成《中國氣論哲學》一大缺憾和迷思

〔註33〕 參見徐復觀：《兩漢思想史》（香港：中文大學出版，1975年），頁245、254。

〔註34〕 金春峰：〈論董仲舒思想的特點及其歷史作用〉，《中國社會科學》1980年第6期。

〔註35〕 （日）關口順：〈董仲舒的氣的思想〉，收入小野澤精一：《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年），頁162。

〔註36〕 馮達文：《早期中國哲學略論》（湛江：廣東人民出版社，1998年），頁207。

〔註37〕 張立文：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁58。

〔註38〕 曾振宇：《天人衡中——《春秋繁露》與中國文化》（開封：河南大學出版社，1998年），頁35。

〔註39〕 周群振：〈陰陽五行說思想之淵源及其在發展中之變形——董仲舒天人思想研究之三〉，《中國文化月刊》第18期（1981年4月），頁75、79。

〔註40〕 而學界中也有人持不同意見，認為董仲舒為一「元本體」論者，如周桂鈿、于首奎。參見周桂鈿：《董學探微》（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁37～44。

——竟未談論到戴震的氣本論的緣故。另外筆者以為將「『一氣』的具體形態這樣的認識，在思想史上，最早自覺地把此作為自己哲學的課題而加以思索的個人，是董仲舒」〔註41〕這樣的講法雖無錯誤，但卻不精準。實際上董仲舒以氣為本原本體的思想，卻常常是用元、天去說的。其二、周群振對氣論的看法，筆者認為有失偏頗。雖然他已經勾勒出從荀子到董仲舒之間具有關連性的「氣的哲學」，然而在評價上卻是非常負面。他說：「陰陽乃只見有氣性的物體義，而無理性的道體義……僵化了傳統儒家所建的生機洋溢的形上道體之本義」〔註42〕，於此，我們不得不說周群振真的把氣本論與唯物論混為一談了。筆者以為對於中國傳統氣範疇的認識實在需要兼顧到中國文化的形態與特點，這也就是方東美所強調的：「中國哲人則於宇宙觀、及人性論上無不繫以價值為樞紐」〔註43〕是以筆者比較贊同曾振宇所說：「氣是一種有機的道德範疇」、「氣本體論是一種有機的、泛道德的本體論」〔註44〕。有鑒於此，釐清「氣」範疇再回過頭去研究董仲舒文本裡的「氣論」，應該會有更深一層的幫助；不惟如此，還可以從中透顯出董仲舒在漫天的陰陽五行宇宙論下的積極意義與儒家關懷。

（三）戴震

戴震為一氣學者，在學界中幾乎已成定論，而就其研究成果的考察亦可分為兩個層次。以下分述之：

1. 辨明戴震是不同於以往「理本論」的「氣本論」者。如張立文、張懷承、張麗珠。

張立文：「戴震繼王夫之之後，以氣為道器統一的基礎，概括宇宙的物質性統一」〔註45〕；張懷承：「戴震是後一學派（羅欽順、王夫之等人）的重要代表人物，他堅持性一本論，以陰陽五行之氣為性之實體，批評在氣本之外另立一本」〔註46〕；張麗珠：「明清以前的義理發展階段，可以稱之為『理』

〔註41〕 小野澤精一：《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年），頁153。

〔註42〕 周群振：〈陰陽五行說思想之淵源及其在發展中之變形——董仲舒天人思想研究之三〉，《中國文化月刊》第18期（1981年4月），頁70、71。

〔註43〕 方東美：《中國哲學之精神及其發展》（台北：成均出版社，1984年），頁18。

〔註44〕 曾振宇：《天人衡中——《春秋繁露》與中國文化》（開封：河南大學出版社，1998年），頁49、50。

〔註45〕 張立文：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁273。

〔註46〕 張懷承：〈簡論戴震性本於陰陽五行的思想〉，《中國文化月刊》第170期（1993

的哲學；從羅欽順（1645～1547）、劉宗周（1578～1645）、顧炎武（1613～1682）、王夫之（1619～1692）到戴震（1724～1777）等一系列儒者所強調，可以稱之為『氣』的哲學」〔註47〕。由上述可知，他們都共同肯定自明清以來到戴震的一種「氣的哲學」，並且認為是與王夫之無異的氣論型態。然而戴震的氣論真的和王夫之、劉宗周都歸列為同一類型嗎？羅欽順與王夫之也同樣沒有分野嗎？筆者認為這是一個需要去釐清的問題。

2. 除肯定戴震「氣」的哲學外，還分辨戴震分屬的氣學系譜。如（日）山井湧、方東美、劉又銘、王俊彥、楊儒賓。

這一系列的學者，已開始關心戴震氣的哲學的意涵在傳統氣論的脈絡下是屬於哪個派別，並據此釐析出它的特色與意義。像山井湧：「我認為：『上接顏元、李塈哲學的程廷祚和戴震思想非常接近，戴震是集大成者』，這一看法現在仍未變」〔註48〕，他將戴震在氣論哲學史上定位為集大成者，是非常具有意義的，並且他看出了不同於王夫之的另一條脈絡。同樣的，其他學者如方東美：「陽明以後，新儒學繼續發展，但是趨勢又再創新，由王廷相開始，有唯氣論與唯物論的主張，一反前面兩派，大體可以名為自然主義。到了明末清初，自然主義大行其道，又再分為三支：一是王夫之的功能派自然主義，顏元、李塈之實用派自然主義，及戴震之物理派自然主義」〔註49〕；王俊彥：「其實氣本論，也有純粹氣本論者，如羅欽順、王廷相、吳廷翰；有以氣含攝心性者，如劉宗周、黃宗羲、呂坤；有將氣學直接化為人倫治道者，如高拱、戴震、李塈等」〔註50〕；楊儒賓：「從王廷相以至戴震所說的氣與氣質之性是自然主義、經驗主義的意義，這是建立在氣化宇宙論上的思想體系，與漢儒關係較為密切」〔註51〕

他們共同的研究命題，皆將戴震從王夫之、劉宗周分屬出來，並試圖把

年12月），頁6～7。

〔註47〕張麗珠：《清代新義理學——傳統與現代的交會》（台北：里仁書局，2003年），頁13。

〔註48〕（日）山井湧：〈程廷祚的氣的哲學——兼論朱熹、程廷祚、戴震思想的異同〉，《中國哲學史研究》（1988年第1期），頁71。

〔註49〕方東美：《中國哲學之精神及其發展》（台北：成均出版社，1984年），頁545。

〔註50〕王俊彥：〈呂緝熙「氣生於氣」之思想〉，《中國文化大學中文學報》第7期（2002年3月），頁61。

〔註51〕楊儒賓：《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁410。

各家氣本論者予以定位。這樣氣學系譜的分判，著實豐富且開展了氣論的研究，也由於此，我們便不得不評騭其中的優劣得失。對於方東美的分類，筆者以為太過瑣碎，其以「功能」、「實用」、「物理」來區別，實在不容易讓人從字面上就明瞭它的意義，並且用「物理」一詞，也有欠妥當；而王俊彥的分類，筆者認為確實有其合理性的歸納分判，然而筆者卻覺得用「純粹氣本論」去開展一脈，反而不容易讓「氣本論」的特色突顯出來，並且會讓人疑惑在「純粹氣本論」之外的「氣本論」者的正當性何在。而楊儒賓的分類，因為他主要是對峙心學的氣質之性，因此過於簡略也是必然，不過這裡可以注意到的是他將王廷相——戴震歸為一類的細緻觀察。

綜上所述，筆者認為劉又銘先生對戴震氣本論的分類是最清楚也最適當的。他將氣本論分為兩類三型，兩類是指「神聖氣本論」與「自然氣本論」；而三型是指「神聖氣本論」下又區別出來的「氣本論和理本論相容」以及「氣本論與心本論相容」。其代表人物，可由下列圖表示之：

兩 類	三 型	代表人物
神聖氣本論	氣本論和理本論相容 氣=理=太極	王夫之
	氣本論和心本論相容 氣=心=太極	劉宗周、黃宗羲、徐潤第
自然氣本論	自然氣本論	羅欽順、王廷相、吳廷翰 顧炎武、戴震、焦循

從上述的表格中，我們可以清楚看出戴震氣本論的歸類、定位，與其它各家氣本論者的異同。這的確可以讓我們辨明氣本論不同型態的特色與意義。而戴震則歸屬「自然氣本論」這一類。

「自然氣本論」(以羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震、焦循等人為代表)，它的型態、理路較為單純素樸，屬於氣本論中的基本型態或純粹型態。……自然氣本論並不承認有那「價值滿盈」的神聖的終極實體「理」、「心」或「氣」的存在；在他們的心目中，做為本原、本體的氣，應該是一種價值蘊藏在混沌生機中的自然主義意味的元氣，也就是渾沌、素樸但是潛在、蘊涵著價值而可以自行地、逐步地興發開展的自然元氣(但又不是道家和西方自然主義下的自然元氣)。當然，基於如此自然元氣而來的本心和本性也就一樣