

# 论张载之“气”的多重内涵

——兼及张载哲学的定性

曹树明

**摘要：**张载的气，贯穿于其思想体系的各个层面，从而具有多重内涵。具体地说，他的气在道论中指向气化，在性论中指向性气或说气质之性，在命论中指向气命，其中，性气与气命乃气化的形下落实。基于这种认识，可进一步反思张载哲学的定性问题，而这需要重新梳理太虚与气的关系，全面考察张载的哲学体系，并以主张气本论的思想家为参考。实则，以宇宙论为标准定性某个哲学家，是以西释中的结果，因而会一定程度地忽略中国哲学的特质。对张载而言，气是一个象概念或功能概念，而非实体概念，其核心关切，为“万物是怎样”，而非“万物从哪里来”。他认为，万物总是处于聚散、隐显、幽明的气化流行之中，聚或散、隐或显、幽或明都是暂时的状态（“客形”），且气化流行会通贯于性或天道，故而，性或天道也是流行、变易。于张载，性论或天道观的重构具有立本的意义。其天道观包括太虚、气化和性三个层次，而结穴于性。

**关键词：**张载；气；内涵；天道观；哲学定性

**中图分类号：**B244.4 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2025)05-0105-09

张载的气论，由于关涉对其哲学的定性，所以是当代张载研究中争议最多的问题。时至今日，不同观点的持有者仍未能说服对方。之所以会出现此种状况，是因为他们确实都可以在张载的文本中找到支持自己观点的论据，而不仅是理解有异。这在某种程度上意味着，气在张载的哲学体系里，是个复杂的概念。杨儒宾说，“凡是描述超越的语汇，如天、如道、如性、如神，一定连着气讲。这是张载的用语习惯”<sup>[1]</sup>。质言之，张载的气具有多义性，不只停留在其哲学体系的超越层面，亦且贯穿于其他多个层面。具体地说，他的气在道论中指向气化，在性论中指向性气或说气质之性，在命论中指向气命，其中，性气与气命乃气化的形下落实。因而，解析张载之气的多重内涵，或将有助于对其哲学定性的进一步思考。

## 一、道论中的气

道，对张载来说，是第二序位的概念，指气化的过程：“由气化，有道之名。”<sup>[2]</sup><sup>2</sup>借用西方哲学的术语，则道论中的气是宇宙论意义的。“气化”一词，多次出现于医书《黄帝内经》中，意为“气的运动及其所产生的变化”<sup>[3]</sup>。张载曾意引《黄帝内经素问·脉要精微论》的“甚饱则梦予，甚饥则梦取”<sup>[2]</sup><sup>10</sup>，说明他很熟悉此书。职是之故，尽管他的宇宙论深受庄子所谓“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死”（《庄子·知北游》）、“杂乎芒苁之间，变而有气，气变而有形，形变而有生”（《庄子·至乐》）等思想的影响<sup>①</sup>，但其“气化”一词却最有可能源自《黄帝内经》。道教也讲气化，且有顺化成物

收稿日期：2025-01-15

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国气论思想通史研究”（23&ZD237）。

作者简介：曹树明，男，陕西师范大学哲学学院教授、博士生导师（陕西西安 710119）。

(包括人)与逆化成仙之分:“道之委也,虚化神,神化气,气化形,形生而万物所以塞也。道之用也,形化气,气化神,神化虚,虚明而万物所以通也。”<sup>[4]</sup>不过,“化”并非道家道教以及中医学的专门术语,儒家的荀子也曾对“化”作出“状变而实无别而为异者”<sup>[5]</sup>的界定。张载的气“化”意为气在不同形态间的转化,与荀子之“化”的含义相同。因此,不能将其“气化”的思想来源简单地归入道家、道教或中医。实则,这是张载对儒、道、医相关思想的综合吸收。当然,他也在此基础上进行了思想创造,把“气化”与“道”关联,即是表现之一。此前,刘劭的《人物志》亦曾将二者联系在一起:“若夫天地气化,盈虚损益,道之理也。”<sup>[6]</sup>不同的是,刘劭之说偏于“理”,而张载的“由气化,有道之名”偏于“道”,旨在揭示气的行程义。

张载从多个维度对其气化观念进行了展开。

其一,气有两体。“一物两体,气也。”<sup>[2]3</sup>何谓两体呢?张载说:“两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。”<sup>[2]2</sup>翻检其著述可知,鬼神、阴阳、隐显、幽明、健顺等,皆是其所谓的“两体”。“体”,在张载那里,具有实存的特点,“未尝无之谓体”<sup>[2]11</sup>。如是,两体就可以理解为实际存在的两种属性。进言之,气的属性不是单一的,而是双向互动的。在本质上,它们之间也是能够相互通约的。如张载说“阴性凝聚,阳性发散”<sup>[2]5</sup>,而“浮而上者阳之清,降而下者阴之浊”<sup>[2]2</sup>,“显,其聚也;隐,其散也。显而隐,幽明所以存乎象”<sup>[2]35</sup>。可见,阴即是浊,即是聚,即是显,即是明;阳即是清,即是散,即是隐,即是幽。之所以如此,是因为阳的性情是掌管、支配生长,而阴的性情则是掌管、支配闭藏,“阳之德主于遂,阴之德主于闭”<sup>[2]5</sup>。然而,阴阳之气落实于人和物之上,情况有所不同。对于人来说,气可谓有魂魄,“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”;对于物而言,气则可谓有鬼神,“物之初生,气日至而滋息;物生既盈,气日反而游散。至之谓神,以其申也;反之谓鬼,以其归也”<sup>[2]9</sup>。究而言之,在张载那里,气分阴阳的观念是最根本的,而气有虚实、动静、聚散等,则是该说的推衍。如此判定,一则是由于气分阴阳乃源于《周易》系统的“传统气论共识”<sup>[7]</sup>;再则是因为张载的纲领性语句“由气化有道之名”的内涵,经由“气有阴阳,推行有渐为化”<sup>[2]8</sup>、“阴阳合一存乎道”<sup>[2]11</sup>等而展开。

其二,气有两体是万物感通的基础。正因为两

体可统一于气,所以物与物之间、人与物之间才有感的可能:“有两则须有感。”<sup>[2]120</sup>张载认为,第一,感能够为“聚而有象”<sup>[2]3</sup>提供动力;第二,“感而后有通”<sup>[2]2</sup>,此种感通的状态即是“诚”;第三,感的方式多种多样,同、相悦、相畏、相应等情况下都会产生感,然而,两种性质不同的事物(如男女)之间发生的只可称为“应”,不可叫作“感”<sup>[2]131</sup>;第四,感的发生不是凭空的,它依赖于物的存在:“感亦须待有物,有物则有感,无物则何所感!”<sup>[2]201</sup>第五,感的主体,是太虚与气相合而成的“性”,感乃是性的神妙莫测的作用:“感者性之神,性者感之体。”<sup>[2]43</sup>

其三,气有不同的存在形态。张载主张,二分地看,气有无形与有形之分;三分地说,气则有道、象和质之异。处于气化过程的道“运于无形”,“形而下者不足以言之”<sup>[2]6</sup>。既然称之为“道”,它就是“无形迹”的,因为“有形迹”的是“器”<sup>[2]179</sup>。这是气的第一种状态。“象”则是气的第二种状态。按照张载的看法,气的存在不必然通过人的眼睛才能被感知,“所谓气也者,非待其蒸郁凝聚,接于目而后知之”<sup>[2]8</sup>。未形的“寂然”“湛然”“浩然”“健顺”“动止”等“象”一样可以表征气的存在:“有气方有象,虽未形,不害象在其中。”再者,语言能够把气从无形拉入意象之中,即“形而上者,得词斯得象,但于不形中得以措词者,已是得象可状也”<sup>[2]190</sup>。这里,中国哲学特有的名象交融的思维方式得到充分彰显。张载运用这种思维,除却延续传统之外,亦当与“气”字本身就蕴含意象于其中有关。《说文》曰:“气,云气,象形也。”气的本义既为云气,就不能单纯地被视为名词概念。气的第三种状态为“质”:<sup>[2]3</sup>“游气纷扰,合而成质者,生人物之万殊。”此时,气已聚为具体的人或物。“质”,也叫作“形气”:<sup>[2]166</sup>“成物”者,物既形矣,故言作‘作’,已入于形气也。”此种气无形、质有形的观念,为明代思想家胡居仁所继承:“无处不是气,只是人不见耳。有形影人方能见,有形影是质。质,气之融结者。”之所以断定其说源自张载,是因为胡氏还曾说:“天地间无处不是气……以此知虚器内皆有气。故张子以为虚无中即气也。”<sup>②</sup>

其四,气化乃动态的和谐的过程。张载指出,气化“中涵浮沉、升降、动静相感之性”<sup>[2]1</sup>,阴阳二气有聚有散,此间充斥着相互激荡、升降交替、相互吸收、相互揉搓、相互兼容和相互制约:“若阴阳之气,则循环迭至,聚散相荡,升降相求,絪縕相揉。盖相兼相制,欲一之而不能。”<sup>[2]5</sup>可知,气化是动态的流

行,上引“游气纷扰”的“游”字也生动形象地展现了气化的动态义。又因在此流行过程中气暂时凝聚为物,故张载亦把气化之道称作“太和”。“太和”取自《周易·乾卦·彖传》之“保合太和,乃利贞”,指“阴阳二气统一协调、平衡之状态”<sup>[8]</sup>。该词的登场,表明气化过程是一个和谐的过程,如王夫之所言“未有形器之先,本无不和,既有形器之后,其和不失,故曰太和”<sup>[9]</sup>。

从以上分析可见,张载的“气”,乃受形象思维支配的象概念或功能概念,而非知性思维下的实体概念,就像“五行”不能被理解为金、木、水、火、土五种实体一样。因而,不能将之直接等同于阿那克西美尼的作为宇宙万物始基的实体性的气,也不能把它比附为“物质”这一马克思主义唯物论的中心范畴<sup>③</sup>。衡论张载的气化,可移用熊十力对汉《易》之气化的评价:“此词甚妙,非深于观物者难与言。自气之灵妙有则而其化不息以言,则与西洋旧唯物论之所谓物,其精粗迥别,不知天渊之判也。自其泛神的意义以言,则与近代盛行之新唯物论(熊自注:辩证唯物论),以为物先存而心后有,心作用只是物质发展之高级形式者,其间距离甚远,又不可以道里计。”<sup>[10]</sup>实则,反倒是西方学界翻译“气”的英文词汇 vital force、matter energy、vital power 等,更为契合张载之气的动态性、功能性等特征,尽管其间仍然存在一定的隔膜。

进一步说,张载并不认为气化流行是纯自然的,而是强调其中承载着价值,亦即,它不仅是气之聚散的过程,也是道德教化的过程:“其感遇聚散……无非教也。”<sup>[2]2</sup>基于此,他提倡“兼体而不累”的修养工夫,认为如此就既能通向变化之源(“尽道其间”,引者按:“其”指气之聚散),又能通向终极归宿(“知死之不亡”)。在张载看来,唯有通过“兼体”而了悟“有无虚实通为一物”<sup>[2]43</sup>，“聚亦吾体,散亦吾体”<sup>[2]1</sup>,才能达到“尽性”的目标。由之,气与性在宇宙论和工夫论的双重维度深度融合。

## 二、性论中的气

张载将性提升到天道的高度,“所谓性即天道也”<sup>[2]43</sup>，“性者万物之一源”<sup>[2]11</sup>,且批评佛教“待天下万物之性为一”<sup>[2]208</sup>,从而认为天道之性贯彻到形下层面后会出现人性与物性的不同,“凡物莫不有是性,由通蔽开塞,所以有人物之别”<sup>[2]239</sup>。不止于此,他还在中国哲学史上孤明先发地提出与

气关联的“气质之性”的概念,并以之与“天地之性”对举。在某种意义上,这是对先秦以来儒家性善、性恶之辩的有效推进,甚至可以视为对此问题的一定程度的解决<sup>④</sup>。稍后的二程提出“论性而不及气,则不备;论气而不及性,则不明”<sup>[11]1253</sup>,则是对张载之说的肯认与发挥。此起始于张、程的“气质之说”,得到朱熹“极有功于圣门,有补于后学”<sup>[12]70</sup>的盛赞及创造性的义理阐释。从理论目的看,张、程紧密关联性与气,也意在批判佛教,正如明代学者叶向高所言,“气既灭矣,即佛性长存,将安用乎”,“余谓佛氏言性不言气,故其说多所窒碍。而张子之以太虚即气,气化即道,糟粕煨烬无非教者,正可以挽其偏而救其失。然则世之善辟佛氏者,未有过于张子也”<sup>⑤</sup>。需要注意的是,在张载,气质之性不单指向人,也指向物:“气质是一物,若草木之生亦可言气质。”<sup>[2]74</sup>可是,把物性分为天地之性与气质之性二类,“无论从宇宙生化还是从道德教化的角度,均无太大的理论意义”<sup>[13]</sup>。正是有见于此,张载才把重心放在人性的分析上。

据《正蒙·太和篇》的“合虚与气,有性之名”,则张载的天地之性与气质之性的形上根源,分别来自太虚与气。故而,他偶尔也用“性气”“气性”或“气之性”来指代气质之性,甚至有时直接呼之为“气”。仅从这些替代词语来看,即可见气质之性与气的紧密,“人须气以生,其性即气之性也”<sup>[2]290</sup>更是径直点明了二者之间的亲缘关系。而天地之性却似乎与气没有直接的关联。实则,天地之性于张载而言,是更高层次的存在,其所云“性之本原,莫非至善”<sup>[2]350</sup>，“性于人无不善,系其善反不善反而已”,“天本参和不偏,养其气,反之本而不偏,则尽性而天矣”<sup>[2]12</sup>等,都是对天地之性的描述。而此中的“本原”“本”等词汇提示,在本然状态(即“本原”)中,实仅有天地之性;气质之性则是气凝聚为人后才出现的,“形而后有气质之性”<sup>[2]12</sup>,此时的气已从“象”转为“质”,由此可以说,“气质之性重在质字,而不在气字”<sup>[14]</sup>。

与用“至善”“无不善”“参和不偏”等褒义词形容天地之性恰成对照,张载对气质之性的描述或评价,多是“气质恶”<sup>[2]61</sup>、“气之偏也”<sup>[2]12</sup>、“大凡宽褊者,是所稟之气也”<sup>[2]211</sup>等消极负面的语句,而未见积极正面的评判,至多是不含价值判断的中性表述,如说“气质犹人言性气,气有刚柔、缓速、清浊之气也,质,才也”<sup>[2]74</sup>。在他那里,“气质之性”又称为“攻取之性”,被归于与“气之本”截然不同的

“气之欲”，具体包括“口腹于饮食，鼻舌于臭味”<sup>[2]12</sup>，“饮食男女”<sup>[2]43</sup>等；张载甚至宣扬，对于君子而言，气质之性根本就不配叫作性：“气质之性，君子有弗性者焉。”<sup>[2]12</sup>基于以上判断，变化气质的工夫修养就应运而生。质言之，尽管性论中的气具有某些宇宙论的意义，但更多的是工夫论意义。

张载宣称，“为学大益，在自能变化气质”<sup>[2]68</sup>。变化气质的手段，则是“学”的工夫：“如气质恶者，学即能移。”<sup>[2]61</sup>反之，如果不知道“学”的重要性，就会被气质支配，以致不能得到人格或境界的提升，“今人所以多为气所使而不得为贤者，盖为不知学”<sup>[2]61</sup>。学的内容，张载明言，即是礼：“但拂去旧日所为，使动作皆中礼，则气质自然全好。”<sup>[2]61</sup>根据张载的理解，礼本来就出于性，因此它具有“持性”即掌握、控制性的功能，而“持性”就能“反本”<sup>[2]60</sup>，亦即返归天地之性；返归天地之性，就达到了成性的境界。《正蒙·诚明篇》所云“善反之，则天地之性存焉”，“天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣”，均为此义。然而，张载主张“变化气质”，为何又提出看似矛盾的“养其气”？其实，“养”字不仅有保养、畜养、培养等义，也有隐藏之义，“韬光养晦”之“养”，作为穴位名称的“养老”之“养”<sup>⑥</sup>，都是隐藏的意思。张载亦取此义，其“养其气”即意为隐藏、遮蔽气质之性。如是，它与变化气质就是相辅相成的，而非针锋相对的。异于善恶混杂的“未成性”状态，张载认为，对于“至善”的成性境界，既不可用“恶”，亦不能用“善”来形容：“恶尽去而善因以亡，故舍曰善而曰‘成之者性’。”<sup>[2]12</sup>进言之，达至成性境界，气就已经退场，“学至于成性，则气无由胜”<sup>[2]61</sup>。“气无由胜”的表述显示，气的退场只是它在与“学”的较量中被压倒性地遮蔽，而不一定完全消失。这或许可以解释“养其气”的出现。

### 三、命论中的气

张载的命，主要指人力所不能掌控的个体命运<sup>⑦</sup>。“天所自不能已者，谓命”<sup>[2]12</sup>，“命则又就己而言之也”<sup>[2]192</sup>。在他的思想世界里，与气相连的命是气命，此外，尚有德命。在中国哲学史上，命的此种二分乃是首次，诚如崔大华所言，“理学中最先明确地以理、气两项内涵来界定说的应是张载”，“气构成命之不可变的必然性的特质，而理则是表明命中可渐次完善的方面”<sup>[15]</sup>，前者指气命，后者

即德命。

结合上引“学至于成性，则气无由胜……必学至于如天则能成性”“尽性而天”等去理解张载的“既穷理，又尽性，然后能至于命”<sup>[2]192</sup>，可推知其所谓“至于命”之命就是德命，这种命是与道义合一的，即如《正蒙·诚明篇》所云“义命合一”。统观其理论体系还可见，张载的德命源自他所说的太虚之天，“命诸天”<sup>[2]12</sup>。气命的形上根据则是气：“命行乎气之内。”<sup>[2]11</sup>这意味着，德命与天地之性、气命与气质之性分别对应相同的形上根源。质言之，张载擅长创造两重结构的理论模型，天地之性与气质之性，德命与气命，乃至德性所知与见闻之知，都是他的思想杰作。这些理论模型遵循了一个共同的原则，即前者在层次上高于后者，这与张载在天道观上亦有太虚与气的双重设置且太虚是比气更高一层的概念有关。更明确地说，天地之性与气质之性、德命与气命、德性所知与见闻之知等两重结构之间的关系，是天道观之太虚与气的关系在人道观上的反映。

追溯气命的思想渊源，汉代的王充恐怕是绕不过去的，“气命”一词即首见于其《论衡·气寿篇》。那种认为宋儒言命“不似王充之以人所禀于自然之气，为人之寿命、禄命之本”<sup>[16]</sup>的观点，至少对张载的命论而言，是难以成立的。众所周知，王充主张，死生寿夭、贵贱贫富都属于命的范围，不管是王公、圣贤，还是庶人、下愚，但凡“有首目之类，含血之属”，就“莫不有命”，原因在于他们“俱禀元气”而生<sup>[17]</sup>。这种观念，与张载的气命论显然是一脉相承的，尽管其间也存在着某些差异。实则，张载的命论乃综合吸收并改造孟子、王充等汉儒的相关思想而来<sup>⑧</sup>。《孟子·尽心下》对性、命有异常理性的分辨：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安逸也，性也，有命焉，君子不谓性也；仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”之所以前者被称为“命”，是因为它是外在之物，“求无益于得也”；而后者被叫作“性”，则是由于得到或失去它完全取决于人自己，“求有益于得也”。此处，孟子所谓的性，即相当于张载之德命；而孟子所谓的命，则相当于张载之气命。正是把孟子的这些想法与王充等汉儒的相关主张糅合在一起，再观照其理论体系的整体思想倾向，张载才破天荒地提出了二重结构的命论。

最能代表张载命论的言论，即《正蒙·诚明篇》所言，“德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。

穷理尽性,则性天德,命天理。气之不可变者,独死生修夭而已。故论死生则曰‘有命’,以言其气也;语富贵则曰‘在天’,以言其理也”。此处,张载结合性来讲命,认为性的品格取决于德命与气命的胜负。然而,其论证却有圆融之处。尽管通过努力,会有富贵者,但“均为勤苦”,亦有“终身穷饿者”,所以在根本上,富贵“只是幸会”,系“求而有不得,则是求无益于得也”<sup>[2]200</sup>,属于“假外者”<sup>[2]76</sup>。这也就是说,在张载的一贯观念中,富贵属于气命,而非德命。如是,“语富贵”就不可说“在天”,也不能说“以言其理也”。针对这个问题,牟宗三曾指出,“生死寿夭之命以气言,此不错。惟横渠解‘富贵在天’,则曰以理言,此不必谛”<sup>[18]550</sup>。但这只是他自己的理解。而如上文所示,若反观张载的理论系统,也能得出同样的结论。进言之,死生修夭、富贵贫贱等外在之物,只可归入张载的气命范畴。

与张载几乎同时的程颐,在命的问题上,一方面主张其与理、性在本质上的同一,“理也,性也,命也,三者未尝有异”<sup>[11]274</sup>;另一方面认为命、性的归属不同,“在天为命,在人曰性”。然而,他并未像张载一样把气命和德命区隔开来,而是笼统地判定,无论“贵贱寿夭”还是“仁义礼智”都是“命”<sup>[11]315</sup>。朱熹则对程颐和张载的命论皆有所取。他不仅接过程颐的理、性、命三者不异的看法,而且更为清晰地展开了张载之两重结构的命论:“命只是一个命,有以理言者,有以气言者。天之所以赋与人者,是理也;人之所以寿夭穷通者,气也。”<sup>[12]949-950</sup>对于《正蒙·诚明篇》的观点,朱熹解释道:“德性若不胜那气禀,则性命只由那气;德性能胜其气,则性命都是那德。两者相为胜负。”<sup>[12]2516</sup>可见,原本于张载而言是动词的“命”,到了朱熹这里,与“性”同被作为名词了。

饶有趣味的是,张载早年的命论,与上引《正蒙·诚明篇》所讲有不同之处。也就是说,他的命论有一个思想演变的过程。《正蒙》里的“性天德,命天理”,在张载《礼记说·中庸》中,作“性天命,命天德”<sup>[2]308</sup>。比较而言,《正蒙》的观点更为稳妥。这是因为,该句是紧接着“穷理尽性”说的。在张载,穷理尽性有“至于命”和“成性”两种结果。从其《论语说》有“五十穷理尽性,至天之命……七十与天同德”<sup>[2]323</sup>的话,而“成性”的“尽性而天”与“与天同德”含义相同看,“成性”的境界要比“至于命”高。有见于此,则“性”在《正蒙》中被视为“天德”,就比《礼记说》以之为“天命”,更加兼容于张载的整

个理论体系,因为“穷理尽性”后的“性”具有“与天同德”的品格。颇令人意外,卫湜《礼记集说·中庸》之《通志堂经解》本所收张载的此条文字,却成了“穷理尽性,则性命于天。天命、天德,气之不可变者;可变者,独死生修夭而已”<sup>⑨</sup>。然而,这里的性命于天、德命不可变、气命可变等观念,与张载的整体思想倾向相左,应是整理者的肆意篡改<sup>[19]</sup>。

#### 四、从气论的反思中看张载哲学的定性

既然气在张载的思想体系里如此重要,贯穿其道论、性论、命论等几乎所有思想层面,那么是否即可将其哲学定性为唯气论或气本论呢?反思这一问题,至少要展开三方面的工作。

首先,需要重新梳理太虚与气的关系。这是为学界所广泛关注的问题。笼统地说,关于二者的关系,代表性的观点有二:其一,虚气同质说。此说以张岱年为代表。他认为,张载的太虚“乃气散而未聚之原始状态,实乃气之本然”<sup>[20]122</sup>,因而气是最根本的,其本根论属于唯气论。唐君毅<sup>⑩</sup>、陈俊民、程宜山、陈来、杨立华等学者皆是此说的继承者。其二,虚体气用说。早在1962年,日本学者楠本正继就如此主张:“太虚不仅仅是本体性的太虚,而总是作用于气,气又不仅仅是现象性的气,而总是返于太虚。这样体用相即、虚气一本的立场在这里。”<sup>[21]</sup>然而,使此说盛行的却是牟宗三。他在张载的“虚空即气”的“即”字上做文章,宣称“顺横渠之词语,当言虚体即气,或清通之神即气”,而“虚体即气,即‘全体是用’之义”,故而“此‘即’字是圆融之‘即’、不离之‘即’、‘通一无二’之‘即’,非等同之即,亦非谓词之即。”<sup>[18]481</sup>牟门弟子及港台学者大都推崇牟说,大陆学者丁为祥的虚气相即说<sup>[22]</sup>,实质上也是对其观点的继承与发展。牟说提出以后,学界从聚焦于“太虚无形,气之本体”之“本体”的阐释,转向重点关注“太虚即气”之“即”的字义<sup>⑪</sup>,然所论大体不出上述两种观点,且争论不息。若能全面了解“太虚”和“气”在张载哲学中的含义,或将有利于进一步认识二者的关系。

关于“气”的内涵,上文已述,接下来谈“太虚”的含义。于张载而言,“太虚”有两层含义:其一,作为普通名词,“太虚”指宇宙空间。如《正蒙·太和篇》所云“气之聚散于太虚”“万象为太虚中所见之物”,此“太虚”是气之聚散的场所,也是万物所处的空间。张载认为,气与万物都置身于太虚这个宇宙

空间之中,只不过气无形,是发散的,万物有形,是凝聚的,二者皆为暂时的状态(“容形”),若究其本质,则它们都可以说是气化过程的某一状态,也都可以视为气。在这个意义上,将“太虚无形,气之本体”理解为“太虚是气的本然状态”,把“太虚即气”解释为“太虚就是气”,就完全没有问题。唯气论或气本论的提出,根据就在于此。其二,作为哲学术语,“太虚”指气之体。此乃张载的特殊用法,是其体用不二的思维方式的落实。综合《正蒙·乾称篇》的“太虚者,气之体”、《太和篇》的“若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝”及《张子语录中》的“言虚者未论阴阳之道”等言论可得,此“太虚”与气分属不同的界域,太虚为体,气为用。为了凸显处于体之层面的太虚的形上超越义,张载又称之为“天”,“由太虚,有天之名”。而这就是虚体气用说提出的依据。至此可知,对张载哲学定性的两派观点,均有充足的理由。问题在于,两派都想把张载概念的多层内涵化约为自己认可的那层含义。其实,含义不同的两种太虚,乃分处于张载思想的不同层次:“有天之名”的“太虚”为体,位于第一层次;“气之聚散于太虚”,实为“由气化,有道之名”的另一种表达,故此“太虚”为用,位于第二层次。

气和太虚都是多义的,这使得二者的关系更加扑朔迷离。不过张载之气的多重内涵中,气化为基础义,性论之气、命论之气皆根于气化。而上文已明,第二层次的太虚,也是气化的别名。在这个意义上,忽略张载思想的其他方面,仅就其虚气关系而言,虚体气用说即可谓最佳概括。因为如果可以将“气本”之义剔除在外,那么虚气同质说就仅涉及气之用的层面,从而包含于虚体气用说中。而从用语看,张载的确只言“气化”,未言“气本”,《正蒙·太和篇》所谓“气本之虚,则湛一无形”及《诚明篇》所云“湛一,气之本”等表面相似的语言,在归根结底的意义上与以气为本的“气本”是不同的。

论者或统观《张子语录》的“阴阳者,天之气也”、《横渠易说·说卦》的“阴阳气也,而谓之天”及《正蒙·太和》的“由太虚,有天之名”,而得出“‘太虚’就是‘阴阳之气’”的结论,并且认为张载在太虚与气的关系上,创立了一种“体用无别的思维模式”<sup>[23]</sup>。这一论点存在两个问题。第一,如果“太虚”即阴阳之气,那么它作为“天”的超越义就被消解。仅从语言形式上看,“阴阳气”与“太虚”都名之为“天”,的确可以这样认为。可联系上下文,就不一定能得出这样的看法。《横渠易说·说卦》的完

整表达是:“阴阳、刚柔、仁义,所谓‘性命之理’。易一物而三才备:阴阳,气也,而谓之天;刚柔,质也,而谓之地;仁义,德也,而谓之人。”此条还有另一版本:“一物而两体,其太极之谓与!阴阳天道,象之成也;刚柔地道,法之效也;仁义人道,性之立也。三才两之,莫不有乾坤之道也。易一物而合三才,天地人。一。阴阳其气,刚柔其形,仁义其性。”<sup>[2]192</sup>不难发现,“阴阳气也,而谓之天”之“天”,乃是作为《周易》“三才”之一的“天道”。这个“天道”,相当于张载所谓的气化之道。自“由太虚有天之名,由气化有道之名”分言“太虚”和“气化”判断,则此“天道”与太虚之“天”的所指肯定是不同的。从另一版本以“一物而两体,其太极之谓与”为起始句亦可知,阴阳、刚柔、仁义皆是气(“太极”)的“两体”,属于“流行之用”,而与属于“未发之体”<sup>⑩</sup>的太虚之“天”,是根本异质的。第二,主张中国哲学语境中的体用“无别”,也可以再商榷。若果如此,张载就没必要使用“体用”二字,而事实却是,他很重视体用,甚至认为“合体与用”乃“大人之事备矣”的前提<sup>[2]20</sup>。又,张载主张“若非有异,则无合”<sup>[2]43</sup>,如是,“体与用”的被“合”,即可反证二者是“有异”的。总体观之,中国哲学中的体与用,有“质体与功能”“恒常与变化”“本原与流行”“实在与幻象”几种含义<sup>[24]</sup>;然而,无论哪一种含义,都不支持“体用无别”的判断。进言之,体用当是二而不二的关系,即如熊十力所言:“体用可分,而实不可分。可分者,体无差别,用乃万殊。实不可分者,即体即用,即用即体。”<sup>[25]</sup>

太虚与气的不同,尤其体现在“合虚与气,有性之名”一句话上,古今学者也大都注意到这一点。朱熹即针对此句说:“虚,只是说理。”<sup>[12]1432</sup>明吴廷翰则认为张载此语属于“言之未精,亦自有不能免者”,“若如今人理气之说,则虚为理,气为气”<sup>[26]20</sup>。清杨方达亦注云:“虚者,性之体;气者,性之质,此天所以命人之性也。”<sup>⑪</sup>即使以张载为唯气论或气本论的现当代学者,也多认为这句话揭露了太虚与气之异。如陈钟凡即就此而主张,张载“别虚与气,神与形为两事,构成二元之宇宙观”<sup>[27]</sup>。冯友兰在两卷本《中国哲学史》中,就已发出“既云:‘太虚无形,气之本体。’则所谓合虚与气,岂非等于谓‘合气与气’乎”<sup>[28]</sup>的疑问,《中国哲学史新编》虽已明确接受张载为气本论者的观点,但仍宣称,“由太虚有天之名,由气化有道之名;合虚与气有性之名;合性与知觉有心之名”,这段话的前

两句“给人以把太虚和气化分离的印象,第三句话证实这个印象。如果虚和气不是分离的,怎么能说‘合虚与气’呢?”<sup>[29]</sup>劳思光则认为:“若就张氏自己之用语方式看,则‘合虚与气’一语,便不可通;因张氏之‘气’与‘太虚’原不可分,何能言‘合’乎?”<sup>[30]</sup>这些论断,皆一定程度地提示,虚气同质说并不适合于张载哲学。

其次,需要全面考察张载的哲学体系。无论是采取认识论研究进路的张岱年,还是运用道德论研究进路的牟宗三,都肯定张载的哲学体系是一个贯通的有机整体<sup>④</sup>。有见于此,则若以张载哲学为气本论,就很难解释,何以不管在其性论中,抑或在其命论中,气都不是一个积极的因素,而仅仅具有消极的作用?具体言之,由气而成的气质之性,最终是要被“变化”的对象,否则就不能达到成圣的目标,“不尔皆为人之弊,卒无所发明,不得见圣人之奥”<sup>[2]206</sup>;与气相连的命,亦是需要被战胜、克服的对象,“气无由胜”的成性才是最高的追求。如果气为形上的本体,那么它下贯至形下的性、命之中,就理应对后两者具有积极的制约、限定作用;反之,如果如上所述,与气相连的气质之性和气命都是需要被改造、克服或战胜的消极面,那么,以气为最高的形上根据,恐怕就有失妥当。

此外,对张载之气本论的哲学定性,也无法支持他提出的“至善”“不偏”的“天地之性”的出场,因为气有清浊、缓速、刚柔等双重品格,这些品格皆为“偏”,而与“不偏”不相匹配。如是,就只能有一种解释,即天地之性另有形上根源。上文已及,张载认为,其形上根源为太虚之天,而气只是气质之性的形上根据。

最后,需要以提倡气本论的思想家为参考。一个值得深思的现象是,张载之后,其天地之性与气质之性的二分架构,被包括程朱在内的思想家广泛接受;而被学界确定为主张气本论的思想家王廷相、吴廷翰、王夫之、颜元等,却普遍地反对此种二分的性论,尤其否弃“天地之性”的说法,其中兼及命论的王夫之,也不赞同德命或理命的独立自存。

明确宣称“气本”而不赞成“气化”的王廷相<sup>[31]755</sup>,就一则曰“气,物之原也”<sup>[31]751</sup>，“理,生于气者也”<sup>[31]603</sup>,再则基于“性”亦“生于气”的观念,而极力批判“本然气质二性之说”<sup>[31]837</sup>,甚至直指“本然之性超乎形气之外”为“谬幽诬怪之论”<sup>[31]753</sup>。受王廷相的影响,吴廷翰“把‘道’纳入‘气’中”,主张气一元论<sup>[32]</sup>。从此出发,他认为性

就是气,本不该有气质之性与天地之性的分别:“既名为性,即已是气,又焉有‘气质’之名乎?既无‘气质之性’,又焉有‘天地之性’乎?”<sup>[26]28</sup>而若沿用先儒的名词,则仅可说“气质之性”:“凡言性者,即是‘气质’。”<sup>[26]29</sup>明清之际的王夫之,系“张子以后第二个伟大的唯气论者”<sup>[20]160</sup>,且其“唯气哲学,实是张子学说之发挥”<sup>[20]161</sup>,然而他却强调,“天地之性”的提法不当:“新安又云有‘天地之性’,一语乖谬。在天地直不可谓之性,故曰天道,曰天德。由天地无未生与死,则亦无生。其化无形埒,无方体,如何得谓之性!”<sup>[33]320</sup>进而一反张载视气质之性为成性、成圣的消极因素的看法,而高调主张气质之性为善:“人之凝气也善,故其成性也善。”<sup>[34]</sup>在命论上,王夫之也反对独立自存的理命或德命,而认为命都是兼具理气、且以气为本的:“理只在气上见……凡气皆有理在,则亦凡命皆气而凡命皆理矣。”<sup>[33]228</sup>这与张载的“德胜其气”的德命,显然不在同一层面上。颜习斋“也唯主气”<sup>[20]163</sup>,但却认为气质之性即是本来之性:“气稟乃非本来者乎?本来之外乃别有性乎?”<sup>[35]49</sup>也就是说,天地之性与气质之性在他那里化约为一。因此之故,他主张“非气质无以为性,非气质无以见性也”<sup>[35]51</sup>。颜元坚决反对气质为恶的评判,“惜乎不知气无恶也”<sup>[35]42</sup>,认为这实是“程、张隐为佛氏所惑,又不解恶人所从来”而“杜撰”的结果<sup>[35]44</sup>。

总体观之,气本论者的这些论调,恰好从反面证明了气本论与天地之性、德命的相互抵牾,顺此而推,则张载如推崇天地之性和德命,就不能同时是气本论者。

## 结 语

以宇宙论或本体论为哲学家的思想根本,进而为其哲学定性,是“西洋古代和近代的‘哲学’观念”,而中国哲学的“思想的派别归属与分际并不是主要以其自然哲学为标准,而多是以价值、伦理、人生观,甚至社会思想为分别的标准,宇宙论毋宁是其社会、人生观的论证”<sup>[36]</sup>,张载哲学也不例外。故而,对其哲学之定性的探讨,需要拓宽视域,不能再局限于太虚和气这两个范畴。

其实,把气理解为象概念的张载,对“万物从哪里来”的问题并不感兴趣,他关注的是“万物是怎样”。张载认为,万物始终处于聚散、隐显、幽明的气化流行之中,因而无论聚或散、隐或显、幽或明,都

是暂时的状态(“客形”)。从紧接“顾聚散、出入、形不形”<sup>[2]1</sup>一句话来看,其所云的“推本所从来”亦非探究万物的形上根源,而是在追问“聚散、出入、形不形”这种气化流行之所以如是的根据。在张载看来,气化流行通贯于性或天道,故而,性或天道也是流行、变易:“‘性与天道’云者,易而已矣。”<sup>[2]3</sup>进言之,比起宇宙论、本体论等现代哲学术语,性论或天道观等表述更能彰显张载哲学的品格。

“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名”加之“性即天道也”的表述揭示,张载的天道观包括太虚、气化和性三层<sup>[13]</sup>,而结穴于性。性论或说天道观的建构,于张载而言,具有“立本”<sup>[2]208</sup>的意义。他高倡“当自立说以明性”<sup>[2]207</sup>,以对抗佛老,尤其是对抗佛教的性空,所谓“合虚与气有性之名”,正是以“性中当有气”来揭露佛教之失。佛教徒多讲“明心见性”,但在张载看来,他们连“性”是什么都没搞清楚,还谈什么“见性”,因而“明性”才是第一要务。再者,性是儒学的中心话题,因而张载对它的重视,亦是护持其思想之儒学底色的表现。他将性提升为天道,则从源头处把儒学与佛老区分开来。而张载之所以又从道家那里接过“太虚”一词作为其性论或天道观的第一序位的概念,一是为了“顺通佛老而辨别之”<sup>[18]481</sup>,二是因为它能与原始儒家的“天”相沟通。既然如此,张载为何不接续儒学的传统,直接把“天”作为其天道观的最高层呢?回顾儒学史可知,天作为最高根据,将导致无法有效安置人性中恶的来源的问题。这是因为,主流儒者心目中的天必须是道德的,否则受之制约的形下世界将是不堪设想的,这样,天所统摄的性也就必定是善的。而张载的性不仅包含纯然至善的“天地之性”,而且有对人之恶的存在颇具解释力的“气质之性”的出场。这就与超越的道德之天构成了无法疏通的紧张。太虚或虚则能避免此种矛盾,它一方面具备与天一样的超越的形上属性,且是“气化”终极动力源,“天惟运动一气”<sup>[2]169</sup>;另一方面具有很强的兼容性,虚“纯是化境之词……虚则纯一不杂,而亦不滞于一。游于多而不滞于多即为虚”<sup>[18]482</sup>。具体地说,尽管张载的太虚只能通向善,但比天多了与气进行虚实沟通的空间,且它并不排斥气同时作为万物如是这般的根源,而气能够承载善恶两种属性。

总之,正是基于对太虚、气化和性的融通,张载才在中国哲学史上确立了独特的天道观。其弟子吕大临所谓“天道性命之微,承学亦久”<sup>[37]</sup>,则径直表

明了张载的理论重心所在,而“天道性命”既非气本,亦非虚体气用所能涵括。

#### 注释

①陈鼓应即认为:“张载的理论建构以‘气’为主轴,主要依循庄子的气化论而来,而其由气化宇宙论所展开的观念丛,也与老子、庄子思想有着密切的联系。”陈鼓应:《张载的理论建构及其道家观念丛》,《诸子学刊》2022年第1期,第293—305页。②胡居仁:《居业录》,清同治至民国刻西京《清麓丛书》本,第39、46页。③把“物质”视为马克思主义唯物论的中心范畴,是因为,尽管“在马克思主义诞生很久之前,‘物质’就已经是西方哲学的一个重要概念”,但它并非西方哲学的中心概念,而正是通过马、恩用“物质”范畴消解西方哲学的“是者”(Being)、“存在”(existence)、“本体”(substance)或“实在”(reality)等中心范畴,才使“物质”成为中心范畴。赵敦华:《“物质”的观念及其在马克思主义哲学中的嬗变》,《社会科学战线》2004年第3期,第1—7页。④朱熹说:“孟子说性善,但说得本原处,下面却不曾说得气质之性,所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混,使张程之说早出,则这许多说话自不用纷争。故张程之说立,则诸子之说混矣。”黎靖德:《朱子语类》第一册第4卷,王星贤点校,中华书局1986年版,第70页。其弟子黄勉斋亦云:“自孟子言性善,而荀卿言性恶,扬雄言善恶混,韩文公言三品。及至横渠,分天地之性、气质之性,然后诸子之说始定。”黄宗羲:《宋元学案》,中华书局1986年版,第694页。⑤叶向高:《正蒙释序》,《苍霞草》卷八,明万历刻本,第4、5页。⑥《经穴选解》:“养,隐藏;老,穴窟。此穴隐藏于骨缝之中,取穴时,必转手方得,故名。”转引自张晟星、戚淦编著:《经穴释义汇解》,上海翻译出版公司1984年版,第119页。⑦林乐昌指出,通过德命与气命的划分,张载使“命”字的基本语义发生了转换:从“天”的“命令”转向了“人”的“命运”,但有时也涉及国之命运。林乐昌:《张载命论三题》,《东方论坛》2017年第1期,第69—73页。需要补充的是,除命运义外,《正蒙·诚明篇》所谓的“思知人不可不知天,尽其性然后能至于命”显示,张载之“命”亦有境界义。⑧《宋史·张载传》指出,张载“以为知人而不知天,求为贤人而不求为圣人,此秦汉以来学者大弊也”。脱脱:《宋史》,中华书局1977年版,第12724页。说明张载对汉儒的思想有通盘的把握。⑨卫湜:《礼记集说》卷128,《通志堂经解》本,第23页b。⑩唐君毅以张载为“虚气不二论”,实质上仍属于此说,“张横渠之中心概念是气”一语更是表明了他的主张。唐君毅:《张横渠之心性学及其形上学根据》,《唐君毅全集》第27卷,九州出版社2016年版,第333、326页。⑪从丁为祥《虚气相即》的书名,即可知他认为“即”是“相即不离”之义。另,陈来、杨立华解“即”为“是”,从而认定张载哲学为气本论。杨立华:《气本与神化:张载哲学述论》,北京大学出版社2008年版,第37页、陈来《序》第4页。杨泽波则撰有专文论证。杨泽波:《“太虚即气”之“即”当为“是”义考论——对牟宗三解读的反思》,《复旦学报》2022年第1期,第1—15页。⑫清代学者王植把“太虚”分为“未发之体”“流行之用”和“究极之归”三个层次,此处借用其说。王植:《正蒙初义》,中华书局2021年版,第17页。⑬杨方达:《正蒙集说》卷一,清乾隆复初堂刻本,第8页。⑭张岱年指出,张载的性论等内容乃根据其宇宙论而来。张岱年:《中国哲学大纲》,商务印书馆2015年版,第339页。牟宗三亦认为,张载作品中有若干语句表达天道性命贯通的观念“最为精切谛当”。牟宗三:《心体与性体》(一),《牟宗三先生全集》卷5,台北联经出版事业公司2003年版,第437页。事实上,这也是中国哲学的基本特质,熊十力即指出,“儒家伦理系根

据其玄学,非真实了解儒家之宇宙观与本体论,则于儒家伦理观念必隔膜而难通”。熊十力:《十力语要》,上海书店出版社,2007年版,第108页。

### 参考文献

- [1] 杨儒宾.儒家身体观[M].上海:上海古籍出版社,2019:385.
- [2] 张载.张子全书[M].增订本.林乐昌,编校.西安:西北大学出版社,2021.
- [3] 张登本,王晓玲.张登本中医经典二十讲[M].北京:中国医药科技出版社,2022:341.
- [4] 谭峭.化书[M].丁禎彦,李似珍,点校.北京:中华书局,1996:1.
- [5] 王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,2013:497.
- [6] 人物志[M].梁满仓,译注.北京:中华书局,2009:52.
- [7] 张汝伦.《中庸》前传[M]//《中庸》研究:第1卷.上海:上海人民出版社,2023:433.
- [8] 喻博文.正蒙注译[M].兰州:兰州大学出版社,1990:1.
- [9] 王夫之.张子正蒙注[M].北京:中华书局,1975:1.
- [10] 熊十力.甲午存稿[M].北京:中华书局,1994:28-29.
- [11] 程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004.
- [12] 黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [13] 曹树明.张载性论的逻辑层次[J].哲学与文化,2022(6):121-134.
- [14] 唐君毅.张横渠之心性学及其形上学根据[M]//唐君毅全集:第27卷.北京:九州出版社,2016:341.
- [15] 崔大华.儒学引论[M].北京:人民出版社,2001:616,617.
- [16] 唐君毅.中国哲学原论:导论篇[M].北京:中国社会科学出版社,2005:376.
- [17] 黄晖.论衡校释:一[M].北京:中华书局,1990:20,40.
- [18] 牟宗三.心体与性体:一[M]//牟宗三先生全集:卷5.台北:联经出版事业公司,2003.
- [19] 曹树明.《通志堂经解》本《礼记集说》所收张载《礼记说·中庸》考论[M]//林乐昌.美学与理学:第二辑.北京:中国社会科学出版社,2025:24-35.
- [20] 张岱年.中国哲学大纲[M].北京:商务印书馆,2015.
- [21] 楠本正继.宋明时代儒学思想之研究[M].连凡,译.济南:山东人民出版社,2022:63.
- [22] 丁为祥.虚气相即:张载哲学体系及其定位[M].北京:人民出版社,2000.
- [23] 张培高.《周易》重于《中庸》,还是《中庸》重于《周易》:论《周易》《中庸》在张载理论体系建构中的不同作用[J].哲学动态,2024(3):39-49.
- [24] 张岱年.天人五论[M].北京:中华书局,2017:146.
- [25] 熊十力.体用论[M].北京:中华书局,1994:83.
- [26] 吴廷翰.吴廷翰集[M].容肇祖,点校.北京:中华书局,1984.
- [27] 陈钟凡.两宋思想述评[M].上海:商务印书馆,1933:65.
- [28] 冯友兰.中国哲学史[M].北京:中华书局,1947:861.
- [29] 冯友兰.中国哲学史新编:第5册[M].北京:人民出版社,1988:155.
- [30] 劳思光.新编中国哲学史:3卷上[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:134.
- [31] 王廷相.王廷相集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1989.
- [32] 容肇祖.吴廷翰的哲学思想概述[M]//吴廷翰.吴廷翰集.容肇祖,点校.北京:中华书局,1984:4.
- [33] 王夫之.读四书大全说:上[M]//船山全书:第7册.北京:中国书店,2016.
- [34] 王夫之.读四书大全说:下[M]//船山全书:第8册.北京:中国书店,2016:111.
- [35] 颜元.习斋四存编[M].上海:上海古籍出版社,2000.
- [36] 陈来.序[M]//杨立华.气本与神化:张载哲学述论.北京:北京大学出版社,2008:4.
- [37] 吕大临.上横渠先生书三[M]//蓝田吕氏集:下.曹树明,点校.西安:西北大学出版社,2014:765.

## On the Multiple Connotations of Zhang Zai's "Qi"

### — Also Discussing the Qualitative Nature of Zhang Zai's Philosophy

Cao Shuming

**Abstract:** The concept of Qi in Zhang Zai's thought permeates various levels of his philosophical system, thus possessing multiple connotations. Specifically, his Qi refers to Qi Hua (the transformation of Qi) in Daoist theory, Xing Qi in the discussion of human nature, and Qi Ming (the fate of qi) in life theory. Among these, Xing Qi and Qi Ming are the manifestations of the transformation of qi. Based on this understanding, we can further reflect on the qualitative nature of Zhang Zai's philosophy, which requires a re-examination of the relationship between Tai Xu (the great void) and Qi, a comprehensive examination of Zhang Zai's philosophical system, and reference to thinkers who advocate the theory of Qi as the foundation. In fact, using cosmology as a standard to characterize a philosopher is the result of Western interpretation, and therefore may to some extent overlook the characteristics of Chinese philosophy. For Zhang Zai, Qi is an elephant concept or functional concept, rather than a physical concept, with its core concern being "how all things are" rather than "where all things come from". He believes that all things are always in a state of gathering, scattering, hiding, appearing, gloomy, shining, and that gathering or scattering, hiding or appearing, and gloomy or shining are all temporary states ("guest forms"), and the trend of Qi Hua will run through Xing or the heavenly way. Therefore, Xing or the heavenly way is also popular and changing. In Zhang Zai's view, the reconstruction of the theory of Xing or the concept of the Way of Heaven has a fundamental significance. His view of the Heavenly Dao includes three levels: Tai Xu, Qi Hua, and Xing, with the formation of acupoints in Xing.

**Key words:** Zhang Zai; Qi; connotation; view of the Tiandao; philosophical qualification

责任编辑:涵 含