

南 華 大 學
哲 學 與 生 命 教 育 學 系
碩 士 論 文

張載哲學論對孟子人性論之承繼與開展



研 究 生：翁政賢 撰

指 導 教 授：陳政揚博士

中 華 民 國 一 百 零 一 年 六 月 七 日

南 華 大 學

(哲學與生命教育學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

張載哲學對孟子人性論之承繼與開展

研究生：(翁政賢)

經考試合格特此證明

口試委員：謝君直
林妙貞
陳政揚

指導教授：陳政揚

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國

101年06月07日

張載哲學對孟子人性論問題之承繼與發展

【摘要】

孟子「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」的生命圖像與張載「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」之生命形象，皆為儒家生命的學問。孟子由人之心善，而證立之人之道德本心，而張載的「天人合一」的形上思維，於「性於人無不善」的純仁之性遍照下，而「過天地之化」，塞天地之間，而將厚吾之生也。

本文之研究分為以下之研究步驟：一、由「即生言性」與「即心言性」在孟子性善論中之辨析，探求孟子性善論之意蘊。二、由「心」「性」「天」「命」在孟子性善論中之關係，開顯人何以盡心知性知天。三、由「知言養氣」與「存養擴充」在孟子性善論之實踐，而言人何以行善之實踐之工夫。四、孟子性善論所遺留之問題，探研究生之謂性與即心言性之不同。五、由「太虛即氣」開展孟子人性論之形上根源，而證成天人之合一。六、由「天地之性/氣質之性」開展孟子人性論之論性架構，收攝生之謂性與即心言性之鴻溝。七、由「德性之知/聞見之知」開展孟子良知觀之心性工夫，而得人道德實踐之工夫。

孟子言「性善，天之所與我者」，惻隱、羞惡、辭讓、是非四端均具而當體呈顯，然而，一、人之道德性與人之生物性如何調和與融攝。二、盡心知性以知天，且人何以能盡心知性以知天，而人所知之性與天之性何以符合，此是孟子之後所遺留的哲學問題，而致聖人之道有待開發。

張載由孟子之性善而開展：一、由「天之氣」之清虛明鑑，通澈宇宙之本源，從氣上說「虛」，無限之太虛之清通虛明照鑑得萬物而有感，氣之「大化流行」展「天德」之遼闊，天道之「生生」，而證「天人之合一」。二、由「天地之性/氣質之性」而攝「生之謂性/即心言性」，於「性者萬物之一源」，證成人本具之內在道德性，為秉諸於天地之根源之性。三、由「天道即性」與「大心」證成人由「盡心知性以知天」。由存之養之，擴之充之，完其人格，敦敘人倫。誠明盡性而能窮理成性，舉「天德良知」與「見聞之知」，而得見不陷溺物象之至，除「成心」得顯「仁之原」，「大其心」顯見「民吾同胞，物吾與也」，故張載之天道合人道而朗現天地萬物為一。

張載承繼孟子性善論，由變化氣質、與大心功夫，證成「天人合一」之儒家義理，不愧為發展孟子哲學之大儒。

關鍵字：張載、孟子、人性論、性善、氣質

目 次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究方法與研究步驟.....	4
第三節 文獻回顧.....	9
第二章 孟子性善論要旨.....	14
第一節 「即生言性」與「即心言性」在孟子性善論中之辨析.....	15
第二節 「心」「性」「天」「命」在孟子性善論中之關係.....	35
第三節 「知言養氣」與「存養擴充」在孟子性善論之實踐.....	55
第三章 從氣論探究張載對孟子性善論之承繼與開展.....	71
第一節 孟子性善論所遺留之問題.....	73
第二節 由「太虛即氣」開展孟子人性論之形上根源.....	86
第三節 由「天地之性/氣質之性」開展孟子人性論之論性架構.....	101
第四節 由「德性之知/聞見之知」開展孟子良知觀之心性工夫.....	114
第四章 結論.....	125
參考書目.....	132

第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

中華文化有著幽遠的歷史傳統與文化傳承，吾人的觀念思想與價值判斷，深受傳統儒釋道三家智慧的薰陶與相互影響。先秦儒家思想由對天地自然神祇的崇拜，轉化為個人宗教人文化¹的努力與道德反思，追尋著天、地、人、我的自然合諧。儒家思想講求個人德性的實踐與要求，對人生的理想有著深刻、貼切的反省，對生命的價值有著捨我其誰的弘願。牟宗三先生說：「中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」²

中國儒家哲學繼承文化傳承，疏通文化生命，活化文化的意義與價值，且其宗旨歸於人有仁義之心，而能行禮義之舉，秉持天道之流行而潤化萬物，而為吾人所遵奉而踐履，正所謂「天道性命相貫通」³，主觀內在的心性和客觀超越的天道天命，通貫為一，尤其著重在人的價值生命的關懷，人性的根源討論是中國思想的根本議題之一。孟子之主張，雖源於「周文疲弊」⁴，其要旨在「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。」（《孟子·滕文公下》）⁵。孟子承繼孔子仁德之教，由四端之心闡述「仁」的義涵，並提出性善論之主張，彰顯人的仁心仁性，開顯出人性之仁的光輝。而《孟子》多以闡述政治、人倫、親情者，然而其論點的基礎乃是基於人性論使得成立。而性善論更是孟子思想的主要奠基，

¹ 有關宗教人文化，參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁51。

² 參見牟宗三，《中國哲學十九講—中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁15。

³ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁43。

⁴ 「周文疲弊」乃牟宗三先生對周朝文化弊病之總稱，參見牟宗三，《中國哲學十九講—中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁60。

⁵ 參照（清）焦循撰，《孟子正義》（沈文倬點校），（臺北：文津出版社，1988年），頁461，下引《孟子》同此，不再註出。

為其開道德主體的形上根源。袁保新先生即謂：「孟子之學不僅充分的展開了孔子仁道的精神理路，義理宏規，而且也觸及到了所有人類價值心靈一旦覺醒後必然要探索的問題」⁶，由袁保新先生之言，筆者認為透過孟子對性善論之論證，能夠用來具體闡述個人之所以為人的真實存在之意蘊。而孟子的性善論，上承孔子之「仁」教，下開宋明心性義理之學，而張載承繼孟子人性論的主張，提出天地之性與氣質之性，透過天德良知⁷的實踐，開啟人與天地合而為一的德性大教。而張載的民胞物與之精神，更為孟子性善論的發揚，有著創造性的承繼。

《孟子·盡心上》曰：

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」

《正蒙·誠明》曰：

盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。至於命，然後能成己成物，不失其道。

《正蒙·乾稱》曰：

存，吾順事，沒，吾寧也

孟子盡心知性知天，存心養性事天，張載盡性至命，天德良知，均是對儒家道德主體性的證成，充分展現儒者天地人我的價值主體性。朱子即曾言：

氣質之說起於張程，極有功於聖門，有補於後學。前此未曾說到，故張程之說立，則諸子之說泯矣。

黃勉齋云：自孟子言性善，而荀卿言性惡，揚雄言善惡混，韓文公言三品，及至橫渠分為天地之性、氣質之性，然後諸子之說始定。⁸

⁶ 參見袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992年），頁3-4。

⁷ 《正蒙·誠明篇》：「誠明所知，乃天德良知」。本文有關張載之字詞均依漢京文化事業有限公司所編校之《張載集》版本，〔宋〕張載撰，《張載集》，（臺北：漢京文化事業，2004年），下引《張載集》同此，不再註出。

⁸ （明）黃宗羲編，《宋元學案》（橫渠學案上），（清）全祖望補，（清）王梓材 馮雲濠 何紹基校），（臺北：世界書局，2009年），頁400。

由此可知，張載提出之「天地之性」與「氣質之性」之人性論論述，對宋明理學有著相當重要且深遠的影響。至近代，海內外對張載思想的研究，均曾對張載之人性論做過相當深入的研究與說明，如牟宗三先生⁹、唐君毅先生¹⁰、張岱年先生¹¹對張載「太虛即氣」思想作相當詳盡的義理之詮釋，而朱建民先生、陳立驤先生¹²對張載天道論有著相當的論述，如朱建民先生則言：「在張載的整體哲學思想中，天道論佔有很高的地位，他是以其天道論來作為整個思想體系的奠基¹³」。而在《正蒙》¹⁴一書中，張載談論孟子亦較談論易經的句數為多，由此可見張載對孟子思想的承繼遠比易經對張載思想的影響為深。前輩學者的哲學探討由張載思想對孟子思想的繼起與開展相對較少談及，故筆者思欲從張載與孟子思想的承繼作一思想的探索，期望透過本文之研究，由張載思想對氣論思維的形上論述以闡述人性根源於天地之道德性之形上基礎，並開展儒家道德本心、天地人我的人性本懷，以承接孟子性善論的闡揚，對孟子思想與張載哲學的聯繫，有一全面性的溝通，且對張載思想能對現代人之心性思考有著些許的研究。

⁹ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁417-570。

¹⁰ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁72-120。

¹¹ 參見張岱年，〈關於張載哲學的思想和著作〉，收入《中國哲學發微》，（太原：山西人民出版社，1981年）

¹² 參見陳立驤，〈張載天道論性格之衡定〉，《鵝湖月刊》，（第26卷第11期，2001年5月），頁44-53。

¹³ 參見朱建民，《張載思想研究》，（臺北：文津出版社，1989年），頁20。

¹⁴ 〔宋〕張載撰，《張載集》，（臺北：漢京文化事業，2004年）

第二節 研究方法與研究步驟

一、研究方法

當代中國哲學的學者，在處理不同的哲學議題時，會有不同的研究方法以因應其問題處理。而每項研究方法均有其特色及其侷限。當代學者對中國哲學的研究方法相當多元，如吳怡、李紹崑先生的統計比較方法、項退結先生的主題題材方法、勞思光先生的基源問題研究法，杜保瑞先生的四方架構法、馮耀明先生的分析哲學方法、張立文先生的中國哲學邏輯結構研究法及傅偉勳先生的創造性的詮釋學。¹⁵而研究中國思想，對處理古文獻需有著相當的原則與方法，方不至於誤讀原典，扭曲原意以詞害義，並做不當之推論。沈清松先生針對文獻的處理提出四項原則可供參考：¹⁶

- 一、文義內在原則 (principle of intra-textuality)。
- 二、融貫一致原則 (principle of coherence)。
- 三、最小修改原則 (principle of minimum emendation)。
- 四、最大的閱讀原則 (maximum reading)。

詮釋方法即如高柏園先生所說：

所謂詮釋 (interpretation)，其基本的意義就是吾人根據自我的生命歷史透過客觀的方法操作而對詮釋對象加以認識與了解並進而對詮釋對象的意

¹⁵ 李賢中先生提綱挈領地對各研究方法做一說明：(一) 統計比較方法是藉著統計某些概念出現次數的多寡，找出原典中的重要概念。(二) 主導題材方法同樣透過統計、歸納，從原典中找出其中思想的共同歸趨，再訂出主導題材呈現其思想特性，進而依此特性作為分判學派的依據。(三) 基源問題研究法是將各家各派的思想，轉化為問題，再從各種不同的問題分為：次要問題、主要問題、基源問題，進而提綱挈領的形構出一理論系統。(四) 四方架構法則以宇宙論、本體論、功夫論、境界論為研究的四個向度架構，再將原典依性質與作用分別放入架構中。(五) 分析哲學方法係以概念分析、語言分析、邏輯分析及層面的分析掌握概念的意義，思想脈絡的一致性，進而呈現思想家的思路或檢證哲學家自身思想的不一處。(六) 中國哲學邏輯結構研究法參照易經六十四卦的重屬關係，以大、中、小三層次的範疇統攝整個中國哲學的邏輯結構，使各家原典產生絡及結構關係。(七) 創造性的詮釋學首先從文字、時代、歷史的脈絡掌握文獻中不同層次的意義，再透過創造性的詮釋，使解讀詮釋者朝哲學家之路邁進。參見李賢中，《中國哲學研究方法之省思》，《哲學與文化》，(第34卷第10期，2007年4月)，頁8~9。

¹⁶ 參見沈清松，《從「方法」到「路」--- 項退結與中國哲學的方法問題》，《哲學與文化》，(第32卷第9期，2005年9月)，頁69~70。

義加以抉發與建構。¹⁷

另傅偉勳先生提出創造性詮釋學的方法：主要分成五種辯證的層次¹⁸。

這五個層次是：(一)「實謂」層次(二)「意謂」層次(三)「蘊謂」層次(四)「當謂」層次(五)「創謂」層次

而袁保新先生在受傅偉勳先生啟發下，即就創造性詮釋的原則對「現代讀者在理解上之要求」所提出的形式條件來作為論文書寫的依據，這些原則相當簡要，但卻相當實用與易解，為本人進行原典詮釋時之重要依據。袁保新先生認為合理之詮釋所必備的形式條件¹⁹：

- (一) 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- (二) 一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
- (三) 一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
- (四) 一項合理的詮釋，應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
- (五) 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
- (六) 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其它詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。

因此筆者在本文研究觀念的處理上，依據袁保新先生所條列之條件做最詳盡的論述。對於義理之探討與詮釋，在本文之書寫會經由袁保新先生上述六項條件之微言大義，依之以求《孟子》與《張載集》中之精義，就文獻之掌握比對前人

¹⁷ 參見高柏園，《中庸形上思想》，(臺北：東大圖書公司，1991年)，頁50。

¹⁸ 參見傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，(臺北：正中書局，1993)，頁228。

¹⁹ 參見袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，(臺北：文津出版社，1991年)，頁77。

訓詁之成果，針對原典中對心、性、天、善，在原文脈絡中之義涵與以掌握，亦由對原典的字義的探求對各家學者的詮釋的掌握、比較，有著相當重要的指正效果。而在思想義理的詮釋上，能夠尋求張載思想在現代思潮中，對人心性的重新認識與哲學思辯歷程重新探索，活化張載思想在現代的意義，而能古文為今所用，且為現代讀者所能理解與接受。在文句義涵之處理，不以詞害義，扭曲原作本身之義涵做不當之推論，還原原著之原始思辯過程，忠實呈現其原始本義。

另外，面對歷代文獻雖古籍浩瀚，詮釋者應儘可能的蒐集資料，在研究工作上取得文本意義的客觀性。就如牟宗三先生在〈研究中國哲學之文獻途徑〉所言：

所以我們講文獻的途徑，第一步要通句意、通段落，然後形成一個恰當的概念，由恰當的概念再進一步，看看這一概念是屬於哪一方面的問題。

所以要重視理解，能理解才能有恰當的概念

思想要在概念中立，如同人品要在禮中立，所以我們講文獻的途徑，便是重視這個意思。由文句的瞭解形成恰當的概念，由恰當的概念進到真正的問題。²⁰

根據前引牟先生之觀念，可知哲學研究還需回到文本來闡述，首先採用文獻法，根據《孟子》七篇的內容，經由原典內容的理解，來了解性善論的真實義涵，並參閱各家的詮釋。其中包含宋儒朱熹的《四書章句集註》、清儒焦循的《孟子正義》，及對許多學者對於孟子之論著收集與參考（請參照參考資料），而當今學者對孟子的專書，如牟宗三先生的《圓善論》、蔡仁厚先生的《孔孟荀哲學》、王邦雄先生、曾昭旭先生、楊祖漢先生的《孟子義理疏解》、袁保新先生的《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，本文在撰寫時，會先針對孟子性善論的原典加以闡述，再引用各家學者的詮釋加以補充。而《張載集》則以漢京文化事業公司出版為參考依據，並參酌 1978 年北京中華書局所點校出版的《張載集》，是今

²⁰ 參見牟宗三，〈研究中國哲學之文獻途徑〉，《牟宗三全集》（27），（臺北：聯經出版公司，2003年），頁 342-343。

日研究張載思想最完整可靠的文獻資料。依此書之編校說明，《張載集》是以《張子全書》為基礎進行補充與校勘。在篇卷安排上，《張載集》與《張子全書》略為不同。在《張載集》中〈西銘〉一文係歸於《正蒙》一書，並且刪去朱熹的注解，而將《易說》列於《正蒙》之後，且更名為宋代目錄上所稱的《橫渠易說》。其後《經學理窟》與《語錄》又因為在《張子全書》中所收錄的《語錄抄》在內容上的陳述並不完整，因此《張載集》不採用《張子全書》所收錄的《語錄抄》，而採錄了宋本《語錄》以補張子全書之不足。《張載集》一書共有《正蒙》、《橫渠易說》、《經學理窟》、《張子語錄》、《文集佚存》、《拾遺》與《附錄》七大部分。

而朱建民先生的《張載思想研究》是國內研究張載思想相當重要的專書，其他如陳俊民先生所著：《張載哲學思想及關學學派》，黃秀磯先生所著：《張載》，陳政揚先生所著：《張載思想的哲學詮釋》及其他學者之論著，亦會加以匯通參考，以增強論據之效力。

由上述學者之研究²¹，作為筆者在論文書寫上之重要參考，並在參閱前輩學者之見解與詮釋時，能深入的理解與思索，期望透過對原典與現代的論述，對張載與孟子之人性論承繼上有著些許的發現，為張載「民胞物與」之仁愛胸懷在現代思潮中有著新的啟發。

²¹ 另外有許宗興，《孟子義理思想研究》，國立政治大學中國文學系博士論文，1986年。李志勇，《孟子與莊子修養論之比較研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1989年。方蕙玲，《張載思想之研究》，東海大學哲學系博士論文，1993年。蘇子敬，《唐君毅先生詮釋孟子學之系統研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1997年。金基柱，《理想的道德與道德的理想：孟子道德哲學之再構成》，東海大學哲學系博士論文，1998年。鄧秀梅，《儒學中有關天命流行一義之探討》，中國文化大學哲學系博士論文，2001年。陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004年。林玫玲，《先秦哲學「命論」思想之探究》，輔仁大學哲學系博士論文，2006年。吳德育，《張載、二程道德思想研究》，輔仁大學中文系博士論文，2007年。徐惠珍，《張載「化氣成性」之理論及其工夫》，中國文化大學哲學系碩士論文，1985年。金根郁，《張載哲學中氣之地位與意義》，中國文化大學哲學系碩士論文，1994年。包玉玲，《張載人性論研究》，國立政治大學中國文學系碩士論文，1997年。金春植，《張載氣化論結構》，政治大學哲學系碩士論文，1999年。亦是筆者在論文書寫上的參考。

二、研究步驟

本論文主要是以張載之人性論來作為孟子性善論的承繼與發展，因此第一部份是以孟子性善論做為討論對象。第二章先由「即生言性」與「即心言性」之辨析對孟子性善論的論證開展，並參酌其他學者對性善論論辯之看法，透過對原典的討論，對性善論的論證有所增減。其次藉由討論「心」、「性」、「天」、「命」在孟子性善論中之關係，試論證其理論效力，以彰顯孟子性善論的主要依據。最後藉由「存養擴充」與「知言養氣」討論孟子性善論之實踐工夫，以開展儒家道德主體性的價值。

第二部份則先就孟子人性論所遺留之問題的探討，來了解張載思想之淵源。次序討論張載人性論對孟子性善論的承繼與開展，由「太虛即氣」之討論對孟子性善論的承繼的形上根源及其後續影響，並了解張載如何以氣論為基礎，透過太虛與天之關係為何，來與天人合一思想作邏輯上之連繫，並以此來說明天道貫於人之性，證成「天人合一」之論述，其次透過張載提出之「天地之性」與「氣質知性」的討論來調和「生之為性」與「性之為善」的鴻溝，並以此說明人的道德性與人的生物性之關係，並由此來引出張載提出「變化氣質」在性善論中之意義。接續討論張載之「見聞之知」與「天德良知」，由此來說明張載之「天德良知」對孟子良知觀之心性工夫之開展，以呼應就張載「大心」思想來擴展孟子「盡心知性知天」之意蘊，來探求「盡心知性何以知天」之真實義涵，最後筆者將就張載之承繼孟子性善論所遺留之問題與張載對性善論之開展做詮解，以揭示張載思想對現代人之心性修養上所提供之貢獻。

第三節 文獻回顧

儘管學界大多將張載視為北宋理學之先驅，並認為其思想具有豐富的開創性，對後學儒學有著相當重要的影響，且所提出之天地之性與氣質之性，實為開義理之先河。但現今對張載思想專書之研究卻不甚豐富，從 1950 年代至 2012 年間僅有 17 本。舉其大者有以下數部專書，分別是：

張岱年先生所著：《張載：十一世紀中國唯物主義哲學家》²²

姜國柱先生所著：《張載關學》²³

陳俊民先生所著：《張載哲學思想及關學學派》²⁴

黃秀磯先生所著：《張載》²⁵

程宜山先生所著：《張載思想的系統分析》²⁶

朱建民先生所著：《張載思想研究》²⁷

龔杰先生所著：《張載評傳》²⁸

丁為祥先生所著：《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》²⁹

胡元玲先生所著：《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》
為主之探討》³⁰

陳政揚先生所著：《張載思想的哲學詮釋》³¹

²² 張岱年，《張載：十一世紀中國唯物主義哲學家》，（武漢：湖北人民出版社，1986 年）。

²³ 姜國柱，《張載關學》，（西安：陝西人民出版社，2001 年）。

²⁴ 陳俊民，《張載哲學思想及關學學派》，（北京：北京人民出版社，1986 年，）本書於 1990 年由臺灣學生書局另出版繁體增訂本。

²⁵ 黃秀磯，《張載》，（臺北：東大圖書公司，1987 年）。

²⁶ 程宜山，《張載思想的系統分析》，（上海：學林出版社，1989 年）。

²⁷ 朱建民，《張載思想研究》，（臺北：文津出版社，1989 年）。

²⁸ 龔杰，《張載評傳》，（南京：南京大學出版社，1989 年）。

²⁹ 丁為祥，《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》，（北京：北京人民出版社，2000 年）。

³⁰ 胡元玲，《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》，（臺北：臺灣學生書局，2004 年）。

³¹ 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007 年）。

以下就上述專書就扼要的介紹：

張岱年先生在《張載：十一世紀中國唯物主義哲學家》一書中認為張載是理學開創時期的唯物主義代表，其自然觀是氣一元論。是中國哲學史上第一位提出以「氣」為基本範疇的唯物論思想家，影響明代王廷相、明清王夫之、清戴震。其書主要特色，在於以「唯心/唯物」的架構，來解析張載之哲學思想，並認為張載的人性論是一種神祕的唯心論主張，文內指出張載「天地之性」與「氣質之性」的區別並不是理氣的區別，而是氣之普遍的性與人因特殊形體而有的特殊之性間的區別。張岱年先生認為張載似乎是性二元論者，與其氣一元論的宇宙觀其實是相通貫的，其思想論點影響後代大陸學者之思考思維。

姜國柱先生所著：《張載關學》

姜國柱先生由宇宙觀、認識論；辯證法、人性論、政治思想等五個層面來論述張載哲學思想體系。姜先生認為張載哲學思想的實質，是一個二元論的哲學家，其哲學體系經一系列矛盾演變後，歸宿於唯心主義。姜文指出，張載主張「太虛即氣」乃以元氣為萬物本原的唯物主義思想，「天人合一」則是強調「大其心」即能使「天下無一物非我」的唯心主義者。姜國柱先生全書的主旨，在於透過西方哲學的分類方式，全面探討張載思想，並將張載定位於由唯物主義出發而歸諸唯心主義的二元論者。

陳俊民先生所著：《張載哲學思想及關學學派》

陳俊民先生指出，辨明「關學」並非一般意義上的「關中之學」，而是宋明理學思潮中，張載創立的一個重要的獨立學派，指宋元明清時代今陝西關中的理學（即道學或新儒學），是研究關學思想的重要前提。陳俊民先生全書的主旨，不僅陳述張載哲學提出新的詮釋，並且運用史學與邏輯相統一的分析方法，嘗試揭示理學思想的辯證法。他認為張載哲學實即一系列概念範疇的矛盾運動。它以「氣」範疇為樞紐，以「性與天道合一」為結構，是按「一物兩體」「體用不二」的辨證方法論草就的一個邏輯範疇體系。文中由依序探討關學學派的主旨、形

成、發展及其終結的歷程，為當代宋明理學研究填補有關關學學派的空白，是研究張載後學發展的重要參考文獻。

黃秀璣先生所著：《張載》

黃秀璣先生嘗試在匯通中西哲學的基礎上而寫成此書。黃秀璣先生嘗試澄清當代研究對張載宇宙觀的定位問題，若由於張載的宇宙觀偏重於氣概念，而將其稱為「唯氣論」並不適當。而將張載定位成「唯心論」亦不適當，因為張載並不認為心靈是自然界的最基本實體，強調客觀宇宙並不依靠人的心靈意識而存在，這與主觀唯心論的論點又有所不同，故黃秀璣先生認為張載的氣論學說是有實在主義的意味以及唯心主意的傾向。內文也指出，張載所謂「天德之知」或真理，是以人為中心並存在於人心，故真理是人向上所追求的而非真理向下啟示眾人。全書之主旨與特色，在於採用中西哲學比較的方式，透過西方哲學式之討論方式來探討張載思想體系中所具有持久性的哲學問題，彰顯開展張載思想研究的新議題。

程宜山先生所著：《張載思想的系統分析》

程宜山先生認為，要精確的研究張載哲學，需要探究張載哲學系統的內在邏輯結構。程先生認為張載正蒙全書，在於構成「天人神化性命」的完整學說體系與「宇宙—人生」哲學的基本精神。全書主旨與特色，在於透過對張載哲學的系統分析，強調從研究方法著手，使用範疇分析法與系統分析法，探討張載思想中的重要概念與邏輯結構，並將張載定位為「一元二重化的唯物主義自然觀」論者。並且認為張載的認識論，視為某種神秘色彩與道德修養論結合的產物。程書的結論儘管有許多商榷之處，仍可供眾人研究張載時之參考。

朱建民先生所著：《張載思想研究》

朱建民先生認為，在張載哲學思想中，天道論佔有很高的地位。這是由於天道論是以宇宙的生成變化之道理為討論核心，而張載認為不能正確的了解宇宙生成變化之道，就不能稱為「知道」、「見易」。朱建民先生亦指出：張載所謂的「性」

是如此的重要，乃是他是天道論與心性論溝通的樞紐，亦即是天人合一的關鍵。朱建民先生全書是以牟宗三先生思想的詮釋為基礎，闡明張載之天道論乃是以「太虛即氣」之體用不二的圓融義為中心概念，並指出客觀地所說之太虛、性與主觀地所說之道德本心，實是同一實理之兩方面，且在其後疏解後人對太虛與氣之關係的誤解。

龔杰先生所著：《張載評傳》

龔杰先生認為：張載之學不是易學而是以發揮《四書》義理為主的「四書學」。龔杰先生表示：氣是物質性的存在，「太虛即氣」是指氣的原始狀態，而與氣的形化狀態相區別。氣的原始狀態是無形可見，其外延無限大，內涵無限小，從而構成氣的至虛本性，故稱為太虛，此即是氣之本體，亦即是世界的本源。龔杰先生全書主旨與特色，在於證成張載哲學體系定為「四書學」，並且以《四書》的「性與天道」為綱領，作為其思想的內容。

丁為祥先生所著：《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》

丁為祥先生認為：張載哲學是以「虛氣相即」為架構，「天人合一」為中心，貫穿其宇宙本體論與人生實踐論。丁先生指出，張載所言之人性論，在於從天人本體合一的角度，為人性論提供天道本體的依據。並從《中庸》中發掘「性與天道合一存乎誠」的天人合一說，展開一條由天而人，又由人而天的天人合一路線。丁為祥先生全書主旨與特色，在於透過復歸張載探索的問題意識與理論建構方法，澄清張載哲學的本真，並認為不管是唯物論或唯心論的看法，都無法將其正確定論。故丁先生將張載定位為「氣本論」。

胡元玲先生所著：《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》

胡元玲先生全書主旨與特色：採取結合經學與哲學的研究進路，有別於傳統思想史與哲學史的研究方法，針對現今可見之張載文獻資料，作一詳密考察。文中也指出，張載之道學實出於其易學。而由於胡元玲先生在文獻考索上的著力，對張載文獻的提供，有著相當的助益。

陳政揚先生所著：《張載思想的哲學詮釋》

陳政揚先生全書主旨與特色：本書分成兩部份，第一部分是詳細敘述張載思想中之天道論、人性論、功夫論、禮學與生死觀，並藉由與張載思想中與孟子性善論、莊子氣論思想之異同，來點明張載思想對傳統思想之承繼，最後以張載民胞物與之胸懷與現代生命教育的結合，為張載思想在現代開啟活化之起點。全書如此循序漸進，且以張載「天人本一」的問題意識作為論述之核心依據，使得讀者在閱讀時能夠對張載思想有清晰的了解。後一部分則是對當代張載研究專書的評論，並且陳述當今張載研究專書之特色，使得讀者在閱讀此部分時得以了解當今張載研究專書的方向，並對當代張載研究的取向與未來可能的發展有一清楚的藍圖。全書論證嚴謹，文獻考察詳盡，對有意了解張載思想的讀者絕對有很大的貢獻。³²

在上述前輩學者的論著上，著重在對張載思想作一整全的介紹與論述，而本論文之重點，將把張載之思想放在對孟子性善論之承繼，並藉由張載之人性論主張：天地之性與氣質之性來調遂道德性與動物性之難題，並透過對「心」、「性」、「天」的討論，來呈現張載對孟子義命思想之承繼，而呈顯張載「氣論」思想對孟子思想之開展，並能展現張載思想之時代意涵。

筆者藉由上述前輩學者之論著之研讀中，能夠讓筆者對張載之思想能有進一步深入之理解，並在筆者行文論述中，能夠掌握張載思想之義理脈絡與邏輯結構，並對張載思想之淵源能有足夠的文獻證據而不失之偏頗，期待透過對張載思想之全面認識，而能讓張載之思想在現代思潮能有新的開展。

³² 本書之介紹，參考覃明德先生對陳政揚先生所著：《張載思想的哲學詮釋》之書評；覃明德，《哲學與文化》（第36卷第6期，2009年6月），頁175-178。

第二章 孟子性善論要旨

孔子的思想以人性的自覺為價值依據，提出「仁」做為人道德實踐之主體，經由踐仁以知天。而孔子之「仁」基於個人價值之自覺，為一普遍之存在且為一超越意識之存在之所以然，呈顯出內在之仁心仁性，並透過開顯的道德主體，開發出人的自我之自覺之道德意識，提供世人成德之教，已完成德行人格之發展。

孟子承繼孔子之道德自覺思想，以「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」(《孟子·滕文公下》)¹為己任，駁各家心性之理，創性善之說，建立儒家道德心性之學，樹立人道尊嚴。提良知良能之說，揭示使一切存在成為存在之實現之理，更由盡心可知性知天，開啟儒家天地人我合一的形上義理，清澈性體之人性光輝。

《孟子·公孫丑上》曰：

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然、泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

《孟子·梁惠王上》曰：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』，言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。

如袁保新先生所言：「孟子的性善論一方面為儒家成德之教提供了人性論上的可能依據，另一方面也為儒家天道性命相貫通的形上信仰建立了一套即內在而超越的理解型態。²」

由孟子之言，筆者認為孟子透過人自身內在的道德性的努力實踐，踐履知天，由心之善來說性之善，並由人性本善來連繫人與萬物、人與天地之性合而為

¹ 參見(清)焦循撰，《孟子正義》(沈文倬點校)，(臺北：文津出版社，1988年)，頁461。

² 參見袁保新，《孟子三辯之學的歷史省察與現代詮釋》，(臺北：文津出版社，1992年)，頁67。

一的主體實踐，來開啟儒家關懷萬物的人性光輝。本章欲透過孟子性善論之主張，呈顯孟子透顯道德主體以建立道德實踐的形上根源與可能依據，並透過孟子所主張之實踐工夫肯定孟子「人人皆可以為聖賢」之主張，並經由三辨之學，來清楚呈現孟子之內在道德自覺其真實義蘊。

第一節 「即生言性」與「即心言性」在孟子性善論中之辨析

「性」字依說文解字注：「人之陽氣，性善者也，從心，生聲。」³「性」字原與「生」字有關，唐君毅先生即引傅斯年《性命古訓辯證》的考證為證。⁴「生」字依說文解字注：「進也象草木生出土上，凡生之屬接從生」⁵。

據徐復觀先生之考察：

我國文字雖亦標音但究以標意——象形、指事、會意為主，對於無形可象無事可指之處及抽象名詞，勢必乞靈於假借。⁶

徐先生又說：

按照我國文字在演進情況中之通例，有時生字可用作性字，有時性字亦可用作生字，此須視其上下文之關連而始能決定其意義。「性字乃由生字孳乳而來，因此性字較生字為後出，原義應指人生而即有之慾望、能力等。」，有如今日所說之「本能」……古人多從知覺感覺來說心，人的慾望、能力，多通過知覺感覺而始見，亦須通過心而始見，所以「性」字便從心。在此，「性」係標聲，同時亦即標義；此種慾望等作用，乃生而即有，且具備於人的生命之中；在生命之中，人自覺有此種作用，非由後起，於是其稱此生而即有的作用為性。⁷

依徐復觀先生之語可知，在先秦思想前期，「性」字較「生」字為晚後出現，且其原義是人天生下來所具備的各項能力與慾望，僅是指其生物之本能。而人透

³ (漢)許慎撰，(清)段玉裁注，《新添古音說文解字注》，(臺北：洪葉文化事業，1998年)，頁506。

⁴ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，(臺北：臺灣學生書局，1989年)，頁27。

⁵ (漢)許慎撰，(清)段玉裁注，《新添古音說文解字注》，(臺北：洪葉文化事業，1998年)，頁276。

⁶ 參見徐復觀，《中國人性論史》(先秦篇)，(臺北：臺灣商務印書館，2003年)，頁3。

⁷ 參見徐復觀，《中國人性論史》(先秦篇)，(臺北：臺灣商務印書館，2003年)，頁5-6。

過心的作用，去知曉各項原具於人本身之生物欲能，且名之為「性」。而孔子以「仁」為人生而即有，先天所有的人性。而「仁」是透過無限的超越，超越生物本能的限制，超越生理慾望之限制、超越人對自身的限制，而內涵於人心之中，實是一種「既超越又內在」的道德心性。經由孔子對人性的努力，將人的生命從生理慾望的限制中抽拔出來，開展道德心性之層面，且從法則性的天命中⁸，向下紮根為人的內在心性，並賦予人有道德之生命。

直至孟子時代，人性問題之真實義蘊，為各家思想爭辯之焦點。而孟子對性善論的論證，其實是為了修正「生之謂性」這一言性的傳統，認為僅從生而即有之生物本能來言「性」，無法開展孔子所展開的道德心性，無從創立人的德性生命。如《孟子·離婁上》曰：「人人親其親，長其長，而天下平」，證明孟子是以人性善論作為「推仁心，行仁政」之所以可能的根據。故孟子欲從人的內在道德性之觀點，來言人之性善，重新建立人性論之意涵，由心善來言性善，並由人之生命的踐履，來完成孔子「仁」之德性人格。

而孟子對性善的論辯，誠如蔡仁厚先生語：

孟子對於性善的論證，不同於純外延的邏輯論證，而是一種內容意義的義理論證。在性質上，它是「反求諸己」的生命的反省，在方法上，是不離人倫日用而做一種親切的指點。⁹

可知儒家哲學並不是如西方哲學對「性」做知識義理的分析、闡釋與邏輯推理，而是由人自覺心之覺醒與生命的親身踐履來加以論證，是人人都可藉由自身的反省，反思而親身證驗，當下體悟而不假外求。且吾人能在日常生活當中，能在自身之行為動作中顯現。故筆者以下將孟子之性善論證分析為四項步驟：一、辯駁「生之謂性」。二、即心善言性善。三、人禽之辨。四、善性本具，來具體

⁸ 徐復觀先生言：「從人格神的天命，到法則性的天命；從法則性的天命向人身上凝聚而為人之性；由人之性而落實於人之心，由人心之善，以言性善，這是中國古代文化經過長期曲折、發展所得出之總結論。」參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁164。

⁹ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁193。

闡明孟子性善論之辨證。

一、辯駁「生之謂性」

唐君毅先生語：

中國古代之泛論人物之性通常涵二義：一為就一人物之當前之存在，引生其自身之繼起之存在以言其性；一為就一物之自身之存在，以言其引生其他事物之存在之性。」¹⁰

由以上引文可知，在中國古代每一學者對「性」一字之用法，會依時依文而有不同的用法與見解，而非僅見一人一物之存在形體而說性，故筆者欲對「性」字就孟子文本之解讀與其代表之義涵之釐清，採拾各前輩學人之見解而敘之。

《孟子·告子上》云：

告子曰：「生之謂性。」

孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」

白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？曰：「然。」

然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？

由以上引文可知，告子實就個體存在的生命的自然本質說性。凡是生而即有的自然生命之材質本能，包含生物之自然本能、心理欲求，心理情緒等等，此等於以自然生命之徵象說「生之所以然」，從生命活動現象上的、描述的所以然，物理的、形而下的所以然來看待人性，僅是經驗之實而非人性之定然。實與荀子：「生之所以然，謂之性」（《荀子·正名篇》）¹¹，董仲舒：「性之名非生與？如其生之自然之質謂之性，性者質也。」《春秋繁露·深察名號》¹²相同義，僅就個體之生物本生俱來之生物本能來言性之性質，亦由經驗之實在來理解人性之內容。歸納牟宗三先生對上引孟告「生之謂性」的論辯，其分析有幾個要點：

¹⁰ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁28-29。

¹¹ 參見（清）王先謙著，《荀子集解》，《諸子集成》（二），（香港：中華書局，1954年），頁274。

¹² 參見（清）蘇輿著，《春秋繁露義證》，（臺北：河洛圖書出版社，1974年）頁204-205。

1. 依照古傳統原只有「生」字，性字是後起的引申字，故古訓即是「性者生也」，以生自訓性字，孟荀時代是時常通用的。
2. 「生之謂性」亦即：「一個體存在時所本具之種種特性，即被名曰性」。
3. 孟子反對「生之謂性」之此處論辨雖有不合邏輯處，但反對「生之謂性」之根本立場，超越的洞見，卻仍然是對的。
4. 「生之謂性」那只是知識上劃類的不同，不足以說明價值上的不同。孟子裡解人之性，其著眼點必是由人之所以異於犬牛的價值上的差別來理解之。這絕不能由「生之謂性」來理解。」¹³

故筆者認為孟子心中所認為、所言之性，是就人的內在道德性來說，不僅僅只以人之生物本能、自然慾望為人性之內容。孟子認為僅從生物自然本質欲望來說人性，無法全盡人性之全幅義涵，僅只認識人性的部分，而且將視人為一生物性之動物，不僅無法顯現出人與禽獸與其他生物之不同，更無法呈現人心之道德明覺與人之價值判斷，且與孔子純化人的生命義涵、實踐自覺之「仁德之教」有異，故孟子不認同告子之說法。然孟子以上之推斷，並不嚴謹。楊祖漢先生便云：

生之謂性，是就生命存在的自然之質說性，這並非是說生等於性，生與性仍可有不同的意義。而白之謂白，是白即是白，那是同語重覆，而生之謂性，並非同語重覆，故不同於白之謂白。……每一白的存在物都以白為其屬性，故一切白物之白，皆是普遍的共相的白。故一切白物之白皆是此普遍的共相的白。而「生之謂性」之「生」字是就個體生命或個體存在說，這不是一屬性。「性」字是「如其生之自然之質謂之性」中的「性」，是就個體生命之種種自然之質而總說，此亦不是一屬性。故犬之性與牛之性與人性不同。¹⁴

¹³ 參見牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁5-10；唐君毅先生則認為：「性之一字之原始，乃原為生字。初指草木之生繼指萬物之生而於人或物之具體生命……」參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁27。

¹⁴ 參見王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，（臺北：鵝湖出版社，2004年）頁29-30；牟宗三先生則認為孟子之駁者為之錯誤有二：「白之謂白」是套套邏輯的分析語，而「性者生也」

高柏園先生認為：

告子所論之性之性質乃一實然之性質，就此而言，實然之性本身自無所謂善惡之價值意義可說。凡善惡等價值概念對性加以描述，根本就是一種範疇的錯誤（Categorical mistake）。¹⁵

綜合以上各家所言，本文認為，告子與孟子之差別在於兩人對「性」之定位與所具義涵有所差異。告子之主張是屬於經驗性的實然，對與生俱來之本能本無所謂的善與惡之價值判斷。善與惡的價值判斷是對人的行為做一價值理序¹⁶，對人的道德意識做一清澈之自覺，對人的價值判斷做一反思、深思，對人之所以為人之存在根源存一明通之開顯證立。雖孟子之論辯過程有所混淆，但孟子實由人所具之內在道德性來說明人之為人之價值、人與萬物的差異，亦由此來開顯人之善性實內具於人之道德自覺。孟子當然知道，在自然稟賦上，人與牛之「性」是截然不同的，但為明顯出人與禽獸之差異，由道德義理之當然來說人之義理之性，明白逼顯出孟子之「性」是人之所以異於禽獸之價值意義之性。且這價值之性非僅由事實所觀察到之經驗，是真實之善的原本，是善性之真實性。由以下之論辯即可知。

並不是。一、將生之謂性與白之謂白之語義視之為等同。二、根據白羽之白猶白雪之白以推論犬之性猶牛之性，進而同之於人之性。」參見牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁8-9；劉述先先生認為：「孟子破告子『生之為性』之說，表面上跡近詭辯，值得我們重加檢驗以掌握實義。……在上古『生』『性』互訓，生下來就有的內容就是性的內容。…孟子並不把生下來就有的當作性，…用心在於找到人與禽獸不同的殊性。…孟子的思想實指向一『性』之新觀念層次，與告子所理解的完全不同」。參見劉述先，〈孟子心性論的再反思〉，（李明輝主編《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁85；傅偉勳先生則認為：「孟子迫不及待想攻破告子『生之謂性』（自然本能就是人性）說，卻完全忽略了『性』字的語意釐定，誤以類比當作邏輯論證又犯哲理證立的漏失，混淆經驗事實與價值判斷等等，終違本願，無法顯出性善論可能具有著的哲理強制性。」參見傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，（臺北：正中書局，1993年），頁173。

¹⁵ 參見高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，（臺北：臺灣學生書局，1999年）頁13。

¹⁶ 「價值理序」一詞由袁保新先生提出，其大意为，指天地之間存在著一種安立萬有的整體秩序，一切人與物皆在此秩序中具有各自的天然地位與價值意義。參見參見袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，（台北：文津出版社，1991年），頁102。

《孟子·告子上》云：

告子曰：「性，猶湍水也、決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也；人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

告子正式說出人之性，原只是中性的，此為材料義之性之所必函。告子以水流之方向無定向來說明人性之無善惡之分，決之於何方便流往何方，並無定向。也就是說在告子的觀點中，人的善惡是由後天人為的力量 或環境所造成，經由良好的教育可能為善，反之亦可能為惡。此誠為經驗事實之觀察，亦是實然之性，然此並不能完全說明人性原本是善的真實性，由外在的事實經驗為吾人所觀察，並非完全是人性之真實本質。依蔡仁厚先生言：「孟子認為，水之流向流雖然無分東西，但水性總是往低下處流。人性之善正如水之就下，是自然而然的，有其先天之定向的。」¹⁷楊祖漢先生疏解此句則認為：「真理並不是經驗界所顯示著，我們如能深切地看，便可見到人性之善的真實。如水表面上雖不能決定自己的流向或東或西，但其實它是有向下流之性的。……表面的現象並不一定便是存在的真實，我們如能不止於有善有惡的經驗現象，而更進一步體會人心，便會了解到，不論是善人或惡人，都具有希望自己為善之心。」¹⁸。由以上之說明可知，所謂人性之善就是人性本身之實現，因為人性才是對善真正的定義，是以人無有不善，所以性善，人之不善，是因外在事物之影響，如水之東流或西流。由於外在事物之影響而導致人性無法表現其原本之善性，此誠為經驗之事實，但孟子認

¹⁷ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁331。

¹⁸ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，（臺北：鵝湖出版社，2004年），頁27；高柏園先生則認為：「孟子以此喻相破告子實不諦當。……孟子之原意乃是要指出吾人好善惡惡的存在實情即是吾人之性，而即在此好善惡惡之中有然有著向善之定向。然而人之性雖有好善惡惡之定向，但是此定向卻不足以完全決定吾人現實生命之方向，而仍有待吾人內心之抉擇，否則即成決定論矣。」參見高柏園，《孟子哲學與先秦思想》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁20。

為，就人可以為善而言，人性原本就是善的。

二、即心善言性善

徐復觀先生言：

心善是「天之所與我者」，所以心善即是性善；而孟子專從心的作用來指證性善。¹⁹

徐先生又言：

心字很早便出現，並且很早便流行。但在孟子以前所說的心，都指的是感情、認識、意欲的心，亦即是所謂「情識」之心。人的道德意識，出現的很早。但在自己心的活動中找道德的根據，恐怕到了孟子才明白有此自覺。²⁰

由徐復觀先生之言可知孟子繼承孔子之「仁」教，由心來指點仁，亦從心來言性。而性是內在於人身體本身之道德性，所以心自亦是道德心。孟子即是由人之心善來證立人之性善，心善是性善之依據。孟子之性善亦要從這個角度來說。筆者認為孟子言心，並不是心理學上所謂認知意義的知識心或認知心，²¹而是如唐君毅先生所言之性情心或「德性心」²²。此心是涵一價值意識之判斷，亦是仁義禮智之根源所在，是可以發動道德實踐，成就德性人格之內在依據。孟子的心，是由對人之價值自覺為起點，依於道德心的本性，即必然要求人自身對道德實踐有一存在的要求，並由此一純然無私之心對仁義禮智等道德之理做一完全徹底之實現，在日常生活中對自己之一言一行能完全符合道德心之實踐法則，在

¹⁹ 參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁171；蔡仁厚先生亦持同一觀點，參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁198。

²⁰ 參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁173。

²¹ 蔡仁厚先生認為：「人類生命的活動，可以從三個層面來看，一、感性層—血氣心。二、知性層—認知心。三、德行層—道德心。」參見蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，（臺北：文津出版社，1990年），頁22。

²² 唐君毅先生認為：「其心乃一涵惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，而為仁義禮智之德性所根之心。此為德性所根而涵性情之心，亦即為人之德行或德性之原，故名之德性心。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁95。

現實生活中全然的實踐與踐履。人由求諸本心，依四端之心做為吾人道德實踐之準繩，直指本心不假外求，並由此心之善來言人之性善，並由心善來證立性善，亦是開啟後來宋代儒家以「心即理」之儒學傳統。而由此德性心與當時其他各家之學內容迥然不同，依唐君毅先生言：墨家之知識心、莊子之虛靈明覺心（靈臺心）、荀子之統類心²³，均不是由人心之道德自覺為性。對孟子而言，本心即是性，主觀地說是心，客觀地說是性，二者通而為一。故孟子之道德心性之學實為儒家心性之學之本原，大張孔門心性之學，亦是中華學術思想發展之根。而孟子由以下之論述來證立其心善即性善之說。

《孟子·告子上》云：

孟子曰：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：『天生蒸民，有物有則；民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」

由以上引文可知，孟子認為人人隨時都可以呈現他原本本心善性，惻隱、羞惡、辭讓、是非四心，本具於人心之上，是人隨時都可以呈顯出來，並做道德價值的實踐，此並非後天經驗的學習或社會風氣之使然，而是人當下即能做的道德判斷。惻隱之心即不忍人之心，是傷之切、是痛之深，故斯為不忍，此即是孔子之仁教也，亦是儒家生命的學問之所在。羞己之不善，而能思為善，惡人之不善，而能教之、改之為善是為義也。敬發於外謂之恭，以虔敬之心對外之應對而為恭，恭主於內謂之敬，是為禮也。知是知非，此是道德上之是與非，而非經驗或事實

²³ 唐君毅先生認為：「墨家此心之知，乃以『接於物而明之、慮之、辨之，而知其類，以進而知吾人知識與行為之類』為性。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁106。莊子所講之人心：「吾人之心暫停對外在事物之感應，亦暫不求對外物之知識，而回頭反省時，乃真覺其存在者。」（同前書，頁123）；唐君毅先生又說荀子之心是：「吾人之心之同時肯定各類事物求知各類事物而心為各類事物之知所輻輳。」（同前書，頁135）

行為上之是非。「仁義禮智」是吾人所本有，當人能自覺，不受形骸慾望所囿與所誘，而能為善則道德的善已在吾人心中呈現。「弗思耳矣」，此所謂「思」不是一般所謂的思考或思辨之能力，或經驗事實之思究，而是從自己本心上去反思、反省，對自己之道德行為之所出的一種自我意識。而蔡仁厚先生言：「『思』與『求』則含有工夫的意義必須通過自覺而呈現，而無論自覺地呈現或不自覺地當體呈露，皆是『我固有之』的先天的『本心』」。²⁴所以由此可知，孟子是由心之善來言性善，此是孟子言性之進路。而孟子對仁義禮智存具於本心之中，由以下之論述更可看出孟子之性善之根源。

《孟子·盡心上》云：

孟子曰：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。」

由以上引文可知，人能表現出仁、義、禮、智之道德行為，是所受于天內在於本心的道德心性所呈露，此性是天之所與，故本心善性本身是絕對地善。孟子不由傳統的感情、認識、慾望來言心，而言「仁義禮智根於心」，此「根」字是德性之始點、是內在於吾人之中、更是根深蒂固於人所受于天之性。吾人稟受此天生之仁義禮智之性，呈於仁、行於義、循於理、受於智來踐行吾人純然無私之道德性分，這定然無可增損之道德性分，是外在經驗實然之無從所囿，亦是社會習俗所無從損，純粹是一但測純然無私之仁心，而為吾人終身所本有。後代宋儒言心性義理之學，亦均本此仁心仁性而亦發明之，此實是吾中華文化之無形資產，亦是現代人之心性混濁低落之清心良藥。而人之所受以生之性，若能盡心去呈顯人之本心，其本心之性之價值，未因外在之功績、功業得行其道而增添一分，亦不會因人之際遇不幸或遭遇不佳而減損一分。無論吾人遭受如何之後果，縱使一無所得而獨居，或遭受命運之挫敗而挫折，或飛黃騰達聞達當世，均不影響道德心性之價值，此誠與後儒張載「存，吾順事；歿，吾寧也。」（《正蒙·乾稱》）

²⁴ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁202。

²⁵相互輝映，相得益彰。而蔡仁厚先生整理孟子心性之說實具有三項意義：²⁶

1. 內具義——仁義禮智，內在我心，是我固有之，此即心性之內在義。
2. 普遍義——心性之善，自聖人以及於眾人莫不皆然，此即心性之普遍義。
3. 超越義——人之心性受之於天，天是本心善性超越的根據，此即心性之超越義。

故孟子由生活體驗中發現了心獨立而自主的活動，是人道德主體之所在，心性是一而非二，並由此來證立性善之說。

三、人禽之辨

《孟子·離婁下》云：

孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」

牟宗三先生認為：

這「幾希」一點完全指的這道德實踐心靈言。從這裡言人之「心性」當然不同於邏輯定義處所表示之「人性」。這幾希伊點固然是異於禽獸之「差別點」，然此差別不同於邏輯定義中綱差之差。……實現之理之人性則歸於每一個人自己而言其具體的實踐生活之本源或動力。…孟子所說之「性」就是人之每一個體自己之主體，道德實踐之主體。²⁷

牟先生又說：

人禽之辨是價值不同，不是類不同之不同……因此，此性既非結構之性，類不同之性，當然亦非定義中之性。定義中之性，是一個知識概念，而此性卻是一個價值概念。從此性說人禽之辨，見人之所以為人的「本質」，此「本質」是價值意義的本質，並不是定義中的性之為本質。……²⁸

²⁵ 參見（宋）張載撰，《張載集》，（台北：漢京文化事業，2004年）

²⁶ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁204。

²⁷ 參見牟宗三，《道德的理想主義》，（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁124。

²⁸ 參見牟宗三，《中國哲學的特質》，（臺北：臺灣學生書局，1994年），頁79~80。

由牟先生之分析可知，孟子認為由「幾希」所指點出的「人性」，雖然強調的是人與禽獸之差別，但並不是人與禽獸在生理結構上與邏輯知識意義上的分類之不同，亦不是由客觀知識分析所強調之實然之不同，而完全是由人的道德價值來取捨、來決定，由人的自覺道德實踐心靈與生活踐履來區隔出人與禽獸的差別。是由人之所以為人的本質來言，而此本質可以袁保新先生的話來清晰指出：

孟子的人性概念，不是中世紀哲學中與「存在」(existentia)相對而言的「本質」(essentia)，而是指那決定人生全幅意義與內涵，且任何情況都關乎到每一自我實現與否的「實存」概念(existence)。²⁹

由此可知，孟子認為人與禽獸之分別，在於人之所以為人之存在本質是與人生活上息息相關，是由喚醒人人的道德自覺，來啟發人的心性從夢寐中醒悟過來，而能轉化為道德實存之本真。由「孺子乍見」之心性自覺的真實存在，才能引發人的道德自覺，從日常視而不見的、遺忘的本真存有中，從無盡之追逐與沉迷世界之物的非本真存有中，開顯為人道德實現之真實存有。這「幾希」的差別，不是生理結構上的差距，亦不是從渴而飲、飢而食的生理刺激上而言，更不是經驗上或科學上、生物學上類的不同，而完全是人之所以為人的價值本質上的差異，此完全是由人能在由非本真性的心性醒覺中，化為人對道德創造的實踐智能，對仁義禮智的嚮往。將人從自然生物的本能中超拔而出，即如蔡仁厚先生所言：

「仁義」即是人之所以異於禽獸的「幾希」。君子能存養擴充這幾希之仁義，所以成為君子聖賢。而一般人往往不能存養它、擴充它或者偶能存養擴充而又一曝十寒，所以淪於動物性的自然生活中，幾乎與禽獸沒有多大差別。....而人之所以異於禽獸，是人能自覺地稟受於天的仁義禮智，而存之養之，擴之充之，完成其人格，敦敘其人倫。³⁰

²⁹ 參見袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，(臺北：文津出版社，1992年)，頁47。

³⁰ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，(臺北：臺灣學生書局，1999年)，頁194。徐復觀先生認為：「人與一般禽獸在渴飲飢食等一般的生理刺激反應上都是相同的，指再這一點點(幾希)的地方與禽

由人稟之於天的良知良能、善心仁性，與自律自由的本心來做生命的主宰，擺脫私慾、形軀對人的誘惑與侷限，讓吾人在生活實踐中，由全盡心力對人原本善性之存續與維養，對人自身價值生命之純淨，對人價值行為之誠摯明成，以完成個人之人格修養，在道德實踐中完成人倫大用。這仁義即是人之所以異於禽獸的「幾希」，雖是至微至隱的，又是最顯最現，雖如一點微光，亦如朗朗日照，開顯出人之異於禽獸的價值判斷，呈顯人之異於禽獸之本質所在，此即是人存在之價值之所與人之可貴之處。而袁保新先生認為孟子所謂的「心」，依人禽之辯中，有三個特性：

一、「舜明於庶物察於人倫」透露出「心」做為「人之所以亦於禽獸者」的「幾希」，具有明照存在界及人倫社會之價值秩序的功能。在此，「庶物」不是指客觀認知所對的「對象」，而是指「生活世界 (Life—world)」中與人的踐行活動有關的事物。

二、「非行仁義，由仁義行」，旨在說明仁義是心靈自覺要求實踐的價值理想，它就是心靈自身；並非心靈是一事，仁義是另一事，仁義對人而言只是外在的立法約束，相反的，仁義就是心靈的主要內容。

三、「庶民去之，君子存之」。嚴格論之，「心」做為人禽之辯的「真性」所在，本來是普遍於一切人的生命中的。此處所言之「去之」「存之」，是就「心」的明察功能以及踐行仁義，是否得到存養、充盡而言，並不是認為有人果真可以沒有「心」而存在。換言之，「君子」與「小人」的對揚，主要在表明人之所以為人的尊嚴與價值，必須通過「心」的自覺自主的實現，這才可以得到貞定。孟子全幅的心力只放在人性尊嚴的維護、以及理想人間秩序的建立之上。因此，孟子通過人禽之辯所要建立的人性概念，指的是一種「具體的實踐生活之本源或動力」。指的是貫穿於人的價值實踐生活中的動力或本源，亦即人之所以為人的「實現之理」。...或借用海

獸不同。意味著要了解人之所以為人的本性要從這一點幾希上去了解.....以見異於禽獸的幾希，其本身是含有無限擴充的可能性。」參見徐復觀，《中國人性論史》(先秦篇)，(臺北：臺灣商務印書館，2003年)，頁165。

德格的區分，...決定人生全幅意義與內涵，且任何情形都關乎到每一自我實現與否的「實存」概念（existence）。³¹

根據上面之義理陳述，在日常生活上，我們遇到殘忍之事件會以「獸行」來形容，正足以說明人與禽獸之分別，在於人具有內在的道德性或道德意識。由生物學分類上來說，人只是哺乳類動物之一種，若從此一觀點來看，人與禽獸的分別有何差異，僅只是人的智商較高，能完成較複雜的動作而已。若此，人便不配稱為「萬物之靈」。人於禽獸的分別，不僅在於人有較高的智商，而在於人能有內在的價值意識與道德心，能對人的各種行為做價值的判斷，對於人性能有高度的自覺，對於萬物不僅僅有自然本能的反應，此正是「人之所以異於禽獸者」之「幾希」，亦是人能保有人格尊嚴，承顯人性光輝的一點睿智。但人內在的道德心，常會為外界物欲所干擾、外在環境所影響，流於世俗之名和利，此一點靈光僅止若隱若現，須由人時時刻刻加以存養擴充，更需人隨時隨地檢以檢驗。它是存在於人心內部最嚴苛的法官，亦是指引人走向道德實踐的明燈。誠如牟宗三先生所言：「這『幾希』一點完全指的這道德實踐心靈言」，人因有這道德實踐心靈，才能時時刻刻道德實踐，成就其道德生活之完成與道德生命之本具。所以孟子所說的人性是人內在的道德性」。孟子在此揭露的不是人與禽獸在生物本能上的差別，而是人之所以為人、人與禽獸之差異之這「幾希」。而「庶民去之，君子存之」者，由孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心」（《孟子·離婁下》），可以得知孟子所言即是人之良知本心。而由人本人之良知本心所自然流露與實踐而至的，可由朱注：「仁義已根於心，而所行皆從此出；非以仁義為美而後勉強行之。」是「仁義行」而非「行仁義」。³²

³¹ 參見袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992年），頁46-48。

³² 孟子將人之道德本心，作為德行生命在日常生活中具體實踐的論點，故袁保新先生即指出：「『君子』與『小人』的對揚，主要在表明人之所以為人的尊嚴與價值，必須透過『心』的自覺自主的實現，這才可以得到貞定。」參見袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992年），頁48；陳政揚先生認為：「『心』透過這內外無礙的感通力而明照安立天地人我的價值理序。『心』不僅時時指引著人合宜的行動，更由『心』之不忍、是非、辭讓，『心』本身就是合宜行動之發端。」參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版

四、善性本具

《孟子·公孫丑上》云：

孟子曰：「所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

由引文可知，孟子認為惻隱四端之心，是「我固有之」³³、「人皆有之」。而心具有明鑑價值之感通力³⁴，此四端之心雖只是善之開端，但揭示出「固有」之先天之「本心」，此「本心」源自於天³⁵，發動於人之內心。本心一旦幡然覺醒就「沛之而無所能禦」。如「顏子之三月不違仁」，便是自覺的、自律的道德自我要求，指引著人隨著內心的良善而自發出合時合宜之行為。而透過內外無礙之感通力，來觀照、明覺萬千世界之千變萬化，而在心所當然之具體情況中，能夠有著感通、感應之自覺，呈現純粹無私的仁心。此即張載所謂的「存，吾順事」（《正蒙·乾稱》）。順著我來自於天地之性的無私、無感，進而回返自己之誠

社，2007年），頁103。

³³此「我固有之」，學者有不同意見；陳大齊先生認為：「孟子雖主張性是人所固有，但不主張固有都是性。」參見陳大齊，《孟子待解錄》，（臺北：臺灣商務印書館，1980年），頁6；牟宗三先生雖沒有直指陳先生的說法，但曾對類似說法自作提問：「何以只許你的固有是性，不許我的固有是性」，又自作回答：「依孟子食色四固有不明曰性，但名曰命。（此依「耳之於聲也……性也，有命焉，君子不謂性也」作解。）」牟先生認為此乃「不解孟子說『性也有命焉君子不謂性也』之意，這樣的答辯既不解孟子反對『生之謂性』所依據之立場，又不解兩『固有』之不同。」參見牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁6。

³⁴參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁102。

³⁵由孟子：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（《孟子·盡心上》），可說性源自於天，詳如後節。

明真性，安立天地人我的價值理序。由此「乍見孺子將入於井」所發出不忍、不安之心，是一片怛激無隱、誠潤遍佈的真實本心，由一心之朗現、一心之伸展、一心之遍潤來展現天地之至善。吾輩應正視自己的生命心靈深處之本質，不為外界之慾望、壓力與自然本能所支配、裹脅，不物化自我，讓「仁心」能在日常生活中貫穿於日常事務而安立人之價值判斷與價值意識，由惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，來潤澤內在於人的道德心，僅只是「真心呈露，隨感而應」，完全是「良心之直接呈現天理之自然流行」，誠實面對自己之真實本我，存之、養之、擴之、充之道德之「真幾」，非欲「所以內交於後世之名也，非所以要譽於鄉黨朋友也，更非惡其聲色而然也。」，如此方是真實之「仁義禮智根於心」。

如前所言，孟子由人心之善來說性善³⁶，並承上所言藉由性善來證立人性本善，非如某些學者所言「孟子人性向善」，仁心善性是定然的善，亦是絕對普遍的善，且是人的生命中的先天本根，是本具於本心之中，不假外求，亦非外鑠於我。

徐復觀先生認為：

按此依情況之下，心未受到生理慾望的裹脅，而當體呈露，此乃心自身直接之呈露。而此心自身直接之呈露，卻是仁之端或義禮智之端。....此心呈露而採取救助行動，並非有待於生理慾望之支持，而完全決定呈露之自身，無待於外。由此可見四端為人心所固有，隨機而發，由此可證明「心善」。孟子便把這種「心善」稱為「性善」。³⁷

³⁶ 徐復觀先生認為：「孟子所說的心善，實際便是心善。.....從人格神的天命，到法則性的天命；由法則性的天命向人身上凝聚而為人之性，由人之性而落實於人之心，由人心之善。以言性善」參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁163-164；而蔡仁厚先生亦有此語：「孟子亦正是即心而言性，以心善言性善。」參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁199。

³⁷ 參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁172；袁保新先生認為：「在我們本心真性中先天的具有『仁』的這麼的理則。是『仁』心的不容已，使得我們在遭遇『孺子將入於井』時，具體的呈露為『怵惕惻隱之心』。換言之，在孟子的反省裡，如果我們承認在沒有『慾望裹脅』的情況下，我們的確會有『惻隱、羞惡、辭讓是、非之心』的呈露。並主導著我們生命的活動。那麼，我們也必須承認『仁義禮智根於心』，亦即承認人的本心真性中原具備著實現一切道德價值的動力。」參見袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992年）頁56。

蔡仁厚先生認為：

不忍即不安。孔子從不安指點仁，孟子從不忍指點怵惕惻隱之仁。對於他人之受苦痛、受飢寒、受委屈或者見人面臨生死危難之時，人皆會流露不忍不安之心。此不安不忍之心，實即仁心，亦即人人先天本有的善性。...不是為了任何利害的考慮或慾望的驅使，完全是「真心呈露，隨感而應」，完全是「良心之直接呈現天理之自然流行」。³⁸

承以上學者之論述，本文認為孟子之人性稟諸於天，它是最高價值，也是其他價值之所從出，而人之善性本具固有於人之道德本心。人透過對人自身的反思與體證，在面對生死交關的極限情況時，在道德心性的覺醒下，全無感性慾望、私利動機之夾雜，亦無利害得失之計較，更非由經驗知識、客觀心理之分析釐辯所得出，完全是由本然之心的真心呈露、當機而顯，實是良知天理之直接呈現，純粹真心的流露，此方是人之所以為人之真正價值。

勞思光先生對「性之端」持始點義。即言：

人由於對當前自覺之反省，發現此中含各種德性之種子，即可肯定人之自覺心本有成就此各種得心之能力。就所顯現之自覺講，只為一點微光，故說為「端」、「端」即始點之意。.....四端待擴充，即見「性善」之說法不能指實然始點。反之，德行之完成必為自覺努力之成果。.....並非說，人初生時即具已完成之德行，德行實為價值意識發展之結果。³⁹

根據勞思光先生之論述，雖對四端之心僅只是涵各種德性之種子，但仍認為價值根源出於自覺之主體，透顯價值自覺之真實意蘊，乃為人之為人之本質。故筆者認為，勞思光先生是就人之出生時未具有完成之德性，但善性仍本具於人之內在，在孟子思想中肯定價值意識是就性善之本質歷程而言，非實然點（人之初

³⁸ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁199-200。

³⁹ 參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁164-165。

生時)，亦是人性本善的另一種詮釋方式。

然而現代研究者對孟子對性善論有著相當不同之意見，如楊曉波先生說：

儘管孟子費盡心思。但在形式邏輯上有著很多疏漏與不合法之處。主要表現在：一、概念不統一，這主要表現在以自然本能，論證社會屬性方面。……二、論證條件不充分，即使親情、同然、不忍可以作為論證性善之條件，也不能認為只要具備了這些條件，就可以證明人的性是善的。性善論亦有其負面意義，主要包括：一、是容易限於流弊。二、是容易趨於保守。⁴⁰

楊曉波先生指出性善論，如果將良心本心無限度推高，會不知切於日用而有流弊，如某些人不知什麼是良知，而附庸風雅空談心性。再者倫理心境，若落後於社會發展，再一味以其作為道德發展的根據，就容易陷於保守了。⁴¹

筆者認為，雖然從嚴格邏輯意義來看孟子之論證，是不符合現代邏輯之講法，但是孟子實由人所具之內在道德性來說明人之為人之價值、人與萬物的差異，亦由此來開顯人之善性實內具於人之道德自覺，且楊曉波先生將後人之流弊完全歸之於性善論，有失推論過當之虞，如後世之大儒能謹守孟子之性善之大用，而踐行仁義，為史書所稱頌，並非僅是附庸風雅。誠如前言，孟子不僅以經驗之實然為人性之全部，經由心善來論證性善，以道德之性為真正之人性。如唐君毅先生所言：「孟子『即心言性』可統攝『生之謂性』，可為四者以說：一、自心之對自然生命之涵蓋義說。二、自心對自然生命之順承義說。三、自心對自然生命之踐履義說。四、自心對自然生命之超越義說。」⁴²。孟子是由心的自覺中，得到人無待於外、圓滿自足的安頓，安頓人放失的心，且在人的生活日倫日用中得以作為人價值實踐之依據，而亦如牟宗三先生所言：「儒家哲學就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的

⁴⁰ 參見楊曉波，《孟子性善論研究》，（北京：中國人民大學出版社，2010年），頁123，251。

⁴¹ 參見楊曉波，《孟子性善論研究》，（北京：中國人民大學出版社，2010年），頁251-253。

⁴² 參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁42。

生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」⁴³。根據上述學者之論述，可知孟子之性善論，實是就人性先驗內存於自身，肯定人有積極行善之能力，而從做為道德實踐與根源之動力來言「心」，而通過「心」具有明照感通之動力，明察存在界之價值理序，而於人倫日用的道德實踐中成就道德，是對吾人生命之真覺、對人格尊嚴的實證、對文化尊嚴的全幅表現，亦視人之為人的真實完成。

孟子言四端之心，自古以來即有眾人為之不同之解釋，亦有以「人性向善說」來言孟子之性善。孟子之性善一詞釋以本善，乃承朱熹之意，而以孟子之意為「向善」者云云，乃以孟子「可以為善」與「乃所謂善」二語之不同，而得出不同之主張。依李明輝先生之研究，執「性向善」釋孟子「性善」者可追溯至孫星衍與焦循之說；孫星衍係由董仲舒「性待教而善」一語而發揮之；焦循則以良知良能二分，其「知」無能涵「能」，故性之待「完成」而為善⁴⁴。陳大齊先生則強調人之固有乃仁義禮智之四端，既之為端，亦即待開展者，故性非即之為善，故言：

故孟子的言論只能證明人性具有善端，猶未能證明人性是善，亦即孟子所證明的只是善的可能性，不是善現實性。「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善矣。」關於孟子此語，則孟子原意似與上來所闡述者頗相吻合，本來只想證明人性之可以為善，非欲證明人性之固善，不過將「可以為善」稱之為善而矣。由此言之，孟子所說的性善，只是人性可以為善的意思，非謂人性在事實上已經是善的。⁴⁵

⁴³ 參見牟宗三，《中國哲學十九講—中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁15。

⁴⁴ 參見李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，（臺北：中研院中國文哲研究所，1994年），頁105

⁴⁵ 參見陳大齊，《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》，（臺北：中央文物供應社，1953年），頁19。項退結先生亦有相同論點，其言：「四善端雖屬於天性，卻也不過指人有行善的能立及傾向而言，……僅一種潛能而已。……並未肯定人天生就有了善的實現。」參見項退結，《中國哲學之路》，（臺北：東大圖書公司，1991年），頁237-238。

而晚近傅佩榮先生亦提出「人性向善論」。傅佩榮先生言：

自覺心所生的價值意識本身，並非善，而只是對於善惡之分辨，由此可以引發善行，也可以引發惡行。...良知除了知善知惡，同時也會要求人行善避惡。但是單就「人有良知」而論，仍不足以言人性是本善。善是對人的行為所做的一種評價，評價的標準不只是行為的動機，也不只是行為的結果，而必須同時考慮行為之動機、結果與目的。....凡是行動之目的涉及另一人亦即另一主體者才有善的問題出現....「善」的界說是：「人與人之間適當關係之實現。」.....如此界說的「善」當然不可能與生具有，因此不宜說人性本善，只宜說人性向善....」⁴⁶

而對「性向善論」說，蔡仁厚先生之言可為一相當重要之參考，茲節錄如下：

1. 向善之向，若是「傾向」之向，便只是從氣稟上說，氣稟之傾向，或向善，或向惡，是不定的，沒有準的。儒家說性，乃指義理之性，根本不從氣稟上說。....向是「定向、方向」之向，則性之向是定然必然的，既是定然必然，則「向」字是多餘的。
2. 說「性本善」是指出人有先天本善之性。肯定人有本善之性並不表示天下人都是善人，也不是說人的行為都是善的。

⁴⁶ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》（第15期，1992年1月）；傅佩榮先生言：「人性是一趨向，是一等待被實現的潛能。此潛能本身充滿動力，表現行善之要求。動力由內而發，成之於外，因此善之內容與判準是兼顧內外的。換言之，善既非客觀之物，亦非主觀之物，而是「兩個主體之間適當關係之滿足。一個孤立的主體是無所謂善惡的，甚至無法自認其為一主體。」參見傅佩榮，《儒家哲學新論》，（臺北：業強出版社，1993年）頁170。劉振維先生亦持相同論點言：「以孟子之性乃『從人心諸多萌動中檢擇出良善之心擴充培養而成的德性並將之內化為人心部分的一個過程』『性』是一個呈顯出來的過程，而非本質上的當然。」「四端之心及非恆常永存心只為於諸多萌動中所具之「權衡輕重的判斷能力」。」「孟子主張的「性善」其意是人後天努力實踐出來的和人性先天為善「人性本善」意蘊十分不類」。參見劉振維，〈論朱熹對孟子「性善」說的詮釋及其問題—「性善」與「人性本善」的辯議〉《哲學與文化》，（第29卷第6期，2002年6月），頁515-521。；張岱年先生亦曾提出相同問題：「然而性中不過有仁義禮智之端而已，性有善端，豈得即謂性善？而且性固有善端，未必無惡端，今不否認性有惡端，侈言性有善端。」參見張岱年，《中國哲學大綱》，（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁184。

3. 性、是指先天的根性，是之謂「德性」；後天的行為結果則謂之「德行」。
德性之善是達成得形之善的先天根據，如果不肯定本善之性，則所謂滿全之善，也將失其根據而落空。⁴⁷

本文認為，若性善只是向善，道德價值之判斷若僅是一「實然」之層次，而非「應然、定然」之事，則非但可有「性向惡論」，且對人之存在於人內在之道德本心是一大斷傷。行善若僅只是偶然之機運，人之內心的一次偶然顫動，而不是根源於人的價值自覺與人的良知良能，則人追求善之動力亦將失去其超越之根據。如果行善，僅只是「人與人之間適當關係之實現」，則人與人之間的關係將流於「適當關係」之不實現或「適當關係」之不予實現，道德實踐亦容易流於「他律」之弊。而依孟子之本意，當承前文所言，「仁義禮智根於心」，性之本善為人內在之道德源頭，是世人追求人之為人之基本條件與終極信仰。且由前文所言，孟子之性善是人之為人之基本根源，亦是人之為人之本質。楊祖漢先生即言：

道德價值判斷，是應然而非實然之事，此不錯。但孟子之義恐不止此，他是以此能做應然的道德判斷的自覺心為性，且以此為至善，絕對價值之所在。自覺心固然是德性價值之根源，由此可生出一切德性，但此心（孟子所謂的「本心」）亦即是道德之理，即是仁義禮智，故曰「仁義禮智，我固有之矣」「仁義禮智根於心」，惻隱、羞惡等雖說是四端，但孟子亦曾直接以惻隱為仁，羞惡為義（《孟子·告子上》）？，可證此端是本心呈現之發端，而非有待開發之「種子」。⁴⁸

由蔡仁厚先生與楊祖漢先生之言可知，四端之心人皆有之，由此來言人之仁心善性本具於人身，但並非人均可表現出行善之心與行善之行。人由於私欲與

⁴⁷ 參見蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，（臺北：文津出版社，1990年），頁55；另讀者可另行參看楊祖漢，《儒家的心學傳統》，（臺北：文津出版社，1992年）頁60；袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992年）頁35-37。

⁴⁸ 參見楊祖漢，《當代哲學思辯錄》，（臺北：鵝湖出版社，1998年），頁113。

外在環境等其他外在之影響，無法呈顯出真正之道德行為，但先天之善性是本然的善，道德自覺之善性是可以論證得知的。筆者肯定蔡仁厚先生等人之觀點，認為人性由道德自覺所覺知之道德意識，是內在於人之本心，是吾人賴以安身立命且可以修人待己之價值系統。而孟子所展現的道德人性對自我生命的滲透，對自我生命的開拓之深層反省，對自我生命的醒覺，是吾人終身所追尋的對象。詳如後節。

第二節 「心」、「性」、「天」、「命」在孟子性善論中之關係

孔子平日以修德來向天祈禱⁴⁹，以及以四時行、百物生來體會天道⁵⁰，並透過以德行之修養來回應天道，並由修養的境界中遙契天道的奧秘，此所謂「踐仁以知天」，此即由內在德性生命，體會天的一種對天的「內在的遙契」。對於天之所命，天所給予的一切，也正是吾人實現理想與價值的可能。因而所有的命也都是一種召喚，召喚吾人給予合理的回應。而我們也正是在每一個被給予的命限中，回應天命的召喚並完成自己的生命。而孟子言立命，是承孔子之知命之義，就個人自身之修養回應天命之所存，並由立命中通貫天命於人之盡心知性之教。

《孟子·盡心上》云：

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

《孟子·盡心下》云

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」

⁴⁹ 《論語·述而》：「子疾病，子路請禱。子曰：有諸？子路對曰：有之。誅曰：禱爾于上下神祇。子曰：丘之禱久矣。」

⁵⁰ 《論語·陽貨》：「子曰：天何言哉？四時行為，百物生焉，天何言哉？」

孟子從道德實踐上來表示本心即性，心即涵一無限的申展及具一「體物而不可遺」的絕對普遍性。孟子言盡心知性知天，是就此心之無外無遺，以言性與天道之意義。在此，心一性一天通貫為一，而將「天」作為一切道德之形上根源。在此牟宗三先生即指出：「『生之謂性』有兩種義理模式：一、本體宇宙論的直貫順成模式。二、經驗主義或自然主義的描述模式。」⁵¹承牟先生之意，不管由何種義理模式下，個體之存在且真實之存在方可說其性。在直貫模式下，一物體之性是由於穆不已之天道所創生，且通於「天地之大德」之本體論述下之道德真幾，能起道德創造之潤身踐形之純亦不已者，方成為其性。而在經驗主義下之模式，由個體生成時，所具備之天生自然之質或徵象所形成之各項本能，來談論個體之性。依牟先生之意在直貫模式下，「生之謂性」是承中庸「天命之謂性」、易傳「乾道變化，各正性命」由天道的道德本體來言其內在之道德心性。性體是宇宙生成之本體下貫於人性之中，具絕對的普遍性與價值性，是對存在之本體之宇宙論論述，而因其能對人之道德自覺起創生作用，是對吾人道德實踐時之超越之依據，亦是吾人本身所具有之善性根源，由此當一起點來說「生之謂性」。⁵²

故本節擬先就「盡心知性以知天」的形上意蘊以探求在孟子論述中，「天」何以做為人性根源的形上依據。次由，孟子立命義之思想淵源與立命義之真實內涵，作為對孟子性善論根源之論證。心者，人生命活動的主宰，性是心之理，而天是超越的形上根源，透過層層的論證，由心而性而天，開啟孟子性善論之形上論述。

一、孟子「盡心知性知心」之形上意涵

唐君毅先生認為：

人類宗教思想之發展恒由對庶物群神之崇敬，以進至對天或帝之崇敬。人在相信有神之時，乃人尚未嘗自覺其精神或心靈為其私有之時。而凡人自

⁵¹ 參見牟宗三，《心體與性體》（第二冊），（臺北：正中書局，1993年），頁148。

⁵² 參見牟宗三，《心體與性體》（第二冊），（臺北：正中書局，1993年），頁148。

身努力之結果，人自身所遭遇及依人之道德心情而生之對自己之所命。皆視為天之所命於人。」。⁵³

唐先生繼言：

「中國宗教思想中之天命觀之具體形成在周初。吾人今論中國後世言命之思想之本源亦溯自周初而已」。⁵⁴

由唐先生之言可知，社會初民在文化發展初期都是由宗教開始。而人類文化由宗教開始，這在東西方的文化發展史上是同一始源。原始民眾由於對天災人禍的恐懼，而求助於宗教的庇護，經由宗教的庇護而人類之文化由信仰中慢慢形成。而「天命」思想亦是中國思想史上一個古老的觀念，據徐復觀先生之考查，古代以人格神地天命為中心的宗教活動，通過由一部《詩經》所主要代表。天與天命的名詞，常常可以互用。詩經大約有一百四十八個天字，其中有意志的宗教性的天約有八十餘處。詩經中的命字，在政治人事中所用的命令的命字不在考察之列，大概有八十多個。其中天命或與天命同義者有四十個。⁵⁵由此可知，在孔孟之前，「天」或「命」的概念已經存在他們的思想背景中。

在孟子文本中，天具有相當廣泛的意義，除了做為複詞有「天下」「天子」外，「天」做為一的單獨的概念，其所代表之意義是相當多元且具時代性的。楊柏峻先生即指出，「天」單獨作為一個概念，在孟子中，有八十多次。其中，有徵引《詩》、《書》等古代文獻者，而一般所謂「命運之天」、「義理之天」以及「自然之天」等等，孟子皆曾語及⁵⁶。李杜先生也指出孟子的天承繼了《詩》《書》中天之涵義並有新的發展，可歸納為有五個方面：

- 1、神性義的天，此為繼承由周初經春秋時至孔子以天為神的觀念。
- 2、運命義的天。孟子轉化了天的神性義向以天為自然的方向走發展出運命的

⁵³ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁522。

⁵⁴ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁524。

⁵⁵ 參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁37-39。

⁵⁶ 楊柏峻，《孟子譯註》（台北：源流出版社，1982年），頁10。

觀念。

- 3、自然義的天。承襲了傳統以天地為自然的想法。
- 4、即自然天地以說德。將天地的自然運作生物化育不僅是唯一純粹的自然現象，而是具有德行的表現。
- 5、天為理氣之本源。孟子雖以天為人之德性之本源，但並以道德等同於，是以人知道德可推源於天，人的自然欲望亦可歸本於天。⁵⁷

由以上學者之論述筆者認為，在《詩》《書》等古代文獻中，「天」在先民思想中是具有人格神意義的⁵⁸，經由周初時期人文力量的逐漸化成，「天」原本所代表的意涵由原始的「自然天」及神性義的「天」，其後更伴隨著「敬」與「德」⁵⁹觀念的加入，在本質意義上遂有相當程度的改變與影響。而陳政揚先生認為孟子之「天」有著以下幾點之涵蘊：

- 一、《詩》《書》等古代文獻中對於「天」的看法，仍然對孟子產生影響；不過「天」做為「神性義之天」或「造生義之天」的這層意義，已經不再是孟子所積極關懷的問題。學者們一般也都同意，「天」之「主宰性」在孟子中，已經逐漸退去。
- 二、孟子將關懷的重心，轉向了對「天」與「人」之間的召喚，具有神性與主宰性之天，轉化為彰顯「人之道」之本源。
- 三、「天」與「命」在孟子思想中的結合，一方面，「天」以種種客觀限制的面貌呈現「命限義」，另一方面，通過「以義言命」、「義命合一」，則彰

⁵⁷ 參見李杜，《中國哲學思想中的天道與上帝》，（臺北：聯經出版社，1978年），頁73~84。

⁵⁸ 勞思光先生亦有如此之主張：「《詩》經中雖有『形上天』的觀念，但大半資料仍表現『人格天』觀念。此種『人格天』即原始信仰中之『神』，作為人間之最高主宰。《書》經中亦常有此種『人格天』觀念，做為政權興廢之主宰。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁91。

⁵⁹ 徐復觀先生即指出：「周初所強調的敬，是人的精神由散漫而集中，並消解自己的官能欲望於自己所負的責任之前，突顯出自己主體的積極性與理性作用。」「禮的觀念的出現，乃說明在周初的宗教活動中，以特注重到其中所含的人文的因素。但此人文因素，是與祭祀不可分，這是禮的原始意義，而為周初文獻可證明的。」參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁22~43。

顯出人在客觀限制中，所受之於「天」的「使命」。⁶⁰

在孟子思想中，天以各種意義的方式出現，《詩》《書》等古代文獻中表之「人格天」的涵蘊，在孟子思想中仍有相當的影響，如《孟子·梁惠王下》曰：「《書》曰：『天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪惟我在，天下曷敢有越厥志？』」，而「天」所代表之「主宰義之天」或「神性義之天」，在孟子心性論仍有些微之影響存在，如《孟子·萬章上》曰：「天與賢則與賢，天與子則與子」，即是用「天」以解釋上古朝代的轉移，但孟子思想關懷的重心已由天而轉化至人身上。而論孟子人性論之形上根源，最為眾人所重視，且亦是傳統以來注釋最為錯綜複雜，更為吾人所須重視的則是「盡心知性以知天」此一論述。

《孟子·盡心上》云：

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

在此論述中，孟子將心、性、天貫穿而為一體，體證傳統儒家天人合一，天道性命相貫通的縱貫論述。「天」做為一切道德之所從出，是道德價值的超越實體，是道德意識的形上依據，亦是一切道德意義之無盡藏。由人之心善而言人之性善，當窮盡人四端之不忍、辭讓、羞惡、是非之心，即能顯揚生命之無盡光采，條暢天道人道之義理，證立天之為天之形上義蘊，孟子由此帶領吾人探索道德哲學的形上根源，孟子也由此承繼孔子之踐仁知天之教，暢立儒家心性論之本懷。

孟子在此勾畫出「心—性—天」的形上論述；另一方面，則指出存心、養性之修養工夫是出於對天之虔敬、依歸。一種對天道創生萬物，體潤生命存在之價值根源，原具於人之自覺道德之實踐，經由心性一體之挺立，人之內在道德的創造性，即能證立於穆不已之天道之本原。即如楊祖漢先生所云：

⁶⁰ 參見陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年，頁67。

你若能盡你的心便可知人之所以為人的本性是什麼，你能了知人的本性是什麼，你便可知萬物的本原一天道的意義是什麼，由此人便可對宇宙人生有一絕大的肯定。⁶¹

由前述之論述，我們可知孟子將「天」之意義，由主宰義、神性義的天轉化為對人自身的肯定，是人道德實踐之根源。但人作為一個有限的存在，如何去知曉無限的天？人的理性思維如何對形上之實體有一整全的認知。但由之前之論述可知，孟子轉化了神性義的「天」，經由「天」與「命」的結合來彰顯人處在現今世界的各種客觀限制，並由此積極開發出「人之道」之本源，且經由人道與天道本原之結合，來開顯人存在之終實意蘊。筆者以下分成：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」與「存其心，養其性，所以事天也」到「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」兩部份來證立孟子性善之形上根源。

(一)「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」

關於「盡心知性知天」之如何可能的問題，歷代先賢與前輩學者均有著相當多的討論。朱子在「孟子集注」有以下之註解：

心者人之神明，所以聚眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又是理之所從以出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮天理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以大學之序言之，知性則「物格」之謂，盡心則「知至」之謂也。⁶²

由以上引文可知，朱子以《大學》為本來解孟子盡心知性之義，此不合孟子從道德創造之性能說性。朱子認為「心」與「性」同出於天，「性」是由天所從以出之理，而「心」僅是對萬事之理能有所知，且朱子以格物窮理說「知性」，

⁶¹ 參見王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，（臺北：鵝湖出版社，2004年），頁7。

⁶² 參見（宋）朱熹，《四書章句集注·盡心章句上》，（臺北：長安出版社，1990年），頁349。

以「知至」來解盡心，則其所言之知，是認知意義上的知，而不是孟子主張的良知良能了。如周群振先生即言：

朱子此說，顯然是將心、性、天視為不同本質的三個物事，而且有其高下等第之差別——心為可以攝具眾理，應對萬視之神明；只性才是理，可以為心之所攝具；而天則為裡所從出之根源。此乃朱子一貫地主張心、性二分，認定心是氣之靈，屬於形而下。惟性為出自天之理，屬於形而上的具體明確的表述。

把盡心之「盡」與知性之「知」分屬異質異層的兩套功夫，乃使知成純粹的知解活動，只是為使盡心造理為可能的一種手段。⁶³

吾人若不從認知意義的知來探究，則人如何以「知天」，牟宗三先生即指出，人是透過盡心知性以「證知」天之無限造化之功與於穆不已之天道創生萬物、妙萬物而微言之無邊意蘊。牟先生說：

「盡心」之盡是充分體現之義，所盡之心即是仁義禮智之本心。孟子主性善是由仁義禮智之心以說性，此性即是人之價值上異于犬馬之真性，亦即道德的創造性之性也。你若能充分體現你的仁義禮智之本心，你就知道了你的道德的創造性之真性。此中盡字重，知字輕，知是在盡中知，此亦可說是實踐的知，即印證義。你若這樣證知了你的真性，你就知道了天之所以為天，此知亦是證知義，在實踐中證知也。⁶⁴

由牟宗三先生之言，筆者認為孟子之仁義禮智四端之心即性之內容，甚至本心即性。此性即是人之「內在道德性」之性，即能起道德創造之大用，能使道德行為純亦不已之「性」。此道德的創造性之性，是人能有自律之道德且能自覺道德實踐且為吾人道德創造之所以可能依據。若未能呈顯此一心性，則道德實踐無

⁶³ 參見周群振，《儒學源流溯始——古代儒家的心性思想》，（臺北：鵝湖出版社，2010年），頁122。

⁶⁴ 參見牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁132。

直接可行的入路，將流於經驗實然之他律道德。而道德便無獨立的意義，即只是他律之道德，儒家成聖之義禮將無必然之根據。吾人若能充分體現內在於本身之四端之心，而能在道德實踐中證知道德創造性之本性，即能「籠綜天地萬物而肯定一超越的實體（上帝或天道），以創造之或創生之，這乃完全由人之道德的心靈，人之道德的創造性之真性，而決定成的」⁶⁵。如此，則天之所以為天之意義，完全由人之道德創造性來貞定，天道創生萬物之義蘊，亦由此道德心之無限之伸展，涵一「體物而不可遺」之絕對普遍性之實踐中所詮釋證立。而吾人在道德實踐中證知具有無限道德創造性的本性，即能充分體證天之所以為天的無限造化之功之德，即如牟先生所說：「『天』是客觀地、本體宇宙論地言之，心性則是主觀地、道德實踐地言之。心性顯其絕對普遍性，則即與天為一矣」。⁶⁶

在此，陳政楊先生即指出以「證知」之「知」來詮釋人何以能「知天」的理路，仍然需要面對下述問題的檢視：如果「天」是指一「創生萬物的超越實體」或「無限的創造性本身」，但人只是一有限的存在，二者顯然為不同的二類存有者，那麼人是否能憑藉著道德理性在實踐的證成路數中，證知人與天的通同呢？

67

我們可由上一節的論述中指出，心是涵一價值意識之判斷，亦是仁義禮智之根源所在，是可以發動道德實踐，成就德性人格之內在依據，且「心」做為「人之所以亦於禽獸者」的「幾希」，具有明照存在界及人倫社會之價值秩序的功能。吾人由在日常生活中對自己之一言一行能完全符合道德心之實踐法則，在現實生活中全然的實踐與踐履，由此對「心」的明覺化為具體實踐之動力，亦即由德性之自覺而對天地萬物、對一切存在之存在有著潤澤化育之功，由此可言人之道德創造性。人亦由此道德創造性在日常萬事萬物的踐履中，體證了「天之所以為天」的無邊意蘊，亦由此顯揚出於穆不已的天道妙運萬物而使一切之存在之為存在。盧雪崑先生說：「人在自覺的道德實踐中，本心性體是道德的創造，代表創造原

⁶⁵ 參見牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁133。

⁶⁶ 參見牟宗三，《心體與性體》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁27。

⁶⁷ 參見陳政楊，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。頁69。

則。天道創生萬物，天之所以為天即是「天德」。超越義的「天」亦代表創造性原則，心性與天之份際不同，外延不同，但從內容義意說，就其同為創造的原則，則說則為一。」⁶⁸由以上之論述可以言「心—性—天」通貫為一。然而由人之自覺的道德實踐所體證「天」於穆不已的造化之德，僅能說明證知了「天」作為道德存在之理，而非「天」作為「一切存在之存在」之理，如此人所證知的「天」僅是部分的天，人所具有的性也只是天之「性」的部份。勞思光先生即提出如此之質疑：

若以為「性」出於天，則「性」比「天」小；換言之，以天為一形上實體，則「性」只能為此實體之部分顯現；由「天」出者，不只是「性」。如此，則何以能說「知其性」則「知天」乎？「其」字自是指「人」講，「知其性」縱能反溯至對「天」之「知」，亦只是「天」或「天道」之部分，人不能由知人之性及全之「天」也。總之，如「性」出於「天」則「知其性」不能充足地「知天」。⁶⁹

若依牟宗三先生之分析，人依道德實踐所證知之「天」，此雖為一實位字，指的是一超越的實體，卻不是一個知識的對象，亦不是人類思辨理性所成的知識。吾人得而知天，乃基於主體本心的實踐，而證得性之所成而固有，且為萬物所備者。此心性依形而上的洞悟滲透，充其極，可有「性體與天命實體通而為一」之提升，即得而之為一切存在根源之實體。亦由此來對天地萬物所做的道德理性上的價值的解釋，而不是對於道德價值做一存有論的解釋，此名之為「道德形上學」，以此判定儒家的道德形上學乃一「無執存有論」⁷⁰。在此，天之所以為天的具體之真實意義，完全由心的道德的創造性來證實，且透過「盡心知性以知天」，讓道德成為客觀現實之存在，由主觀面的實踐擔負起「使一切存在成為具有存在意義」的客觀面存在意義，亦經由此依證知，完成對天、地、人之存在賦

⁶⁸ 參見盧雪崑，《儒學的心性學與道德形上學》，（臺北：文津出版社，1991年），頁76。

⁶⁹ 參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁194~197。

⁷⁰ 參見牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁305~330。

予價值意義之解釋。此即陸象山所云：

孟子云：盡其心知其性，知其性則知天矣。心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。⁷¹

心的道德創造性即是在此與「天命不已」的創造性兩者同一，此即是心外無物、性外無物、道無外物，由此來遍潤萬物，生化天地。李美燕先生以為「知天」即是人通過道德理性對天地萬物之存在所做的價值解釋，曾言：

天道之所以創生天地萬物，天地萬物之所以為天地萬物的存在原則，即是在人的心、性道德主體實踐呈現時可以加以證實而肯定，因此我們說孟子的「盡心」「知性」以「知天」，「知天」是對於天地萬物所做的道德理性上的價值解釋。⁷²

牟宗三先生順著「天人合德」的理路，開創「道德形上學」為儒家內聖之學的形上依據，亦經由「知天」之證知來肯定道德之創造性，由道德實踐來體現「天道性命相貫通」的真實義蘊。但在此亦引發一些值得思考之問題：一、如果「天」為「心」「性」之本原，只是一「虛說」，人只是藉由道德理性為天地萬物之存在做價值之解釋，以證知天之所以為天；那麼孟子的成德之教，僅須充盡吾人之「心性」便已足夠，是否還有必要肯定有一形上的天來解釋萬物之存在⁷³。勞思光先生即提出以下之質疑：

孟子自謂承孔子之學，而孔子思想之特色即在於強調自覺心之主宰地位，孟子心性論分明承此立場而建立。先秦北分思想傳統又向無形上學旨趣，則孟子何以忽採取後世之形上學觀點（為中庸所代表），實不盡

⁷¹ 參見（宋）陸象山，《象山先生全集·卷35 語錄》（下），（臺北：臺灣商務印書館，1979年）頁446-447。

⁷² 參見李美燕，〈孟子內聖之學中「心」「性」「天」「命」觀念的研究〉，《國立臺灣師範大學研究所集刊》（第33期）（1989年6月），頁247。

⁷³ 參見陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年，頁71。

情理。⁷⁴

勞思光先生繼言：

此處之「天」字，不重在「限定義」，而有「本然理序」之義。「天」作為「本然理序」看，則即泛指萬事萬物之理。說「知其性，則知天矣」，亦即肯定「性」為萬理之源而已。

「心」是主體，「性」是「主體性」，而「天」則為「自然理序」。「自然理序」意義甚泛，自亦可引出某種形上學觀念，但至少就孟子本人說，則孟子並未以「天」為「心」或「性」之形上根源。⁷⁵

由以上之論述，勞思光先生認為：孟子所欲肯定的乃價值意識內在於自覺心或自覺心所本有，「天」則收攝到作為性之中的「本然理序」。「知其性則知天矣」僅能確定「性」為萬理之源而已。作為形上實體的天，與心性毫無根源上的聯繫，所謂盡心知性在命題上無法周延地知天。孟子取心性論之立場，重視「能或不能」故以「主體」或「主宰性」為根本。而形上學重視「有或無」故必以「實體」觀念為根本，明乎此則先秦儒學之本旨方不致迷亂。此兩者所處理的問題意識是不同的面向，一種是屬於是實實然層面，另一種則屬於價值應然方面，須特別加以注意。然而勞先生對孟子觀點之詮釋是否貼近孟子文本之真義？孟子之心性論思想是否無需有其形上之根源？袁保新先生即曾指出：

勞先生所云「先秦北方思想傳統又向無形上學旨趣」，與其視為哲學史上的公論，不如是為勞先生的一家之言，「天」作為一切事物的形上根源，或一切事物總有其生發的根源，其實從未被中國哲人認真地直疑過。勞先生執意要取消「天」一概念在孟子思想中的形上蘊含，是帶著一種形上學的偏見，來過濾掉「天」一概念可能的豐富意涵。⁷⁶

⁷⁴ 參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁194。

⁷⁵ 參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁196-197。

⁷⁶ 參見袁保新，〈盡心與立命〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁166。

由前面的論述可知，在孟子思想中，「天」之主宰義、神性義已逐漸退去，但孟子履徵引《詩》《書》等古代文獻以佐證自己觀念的情形時而可見，「天視自我民視，天聽自我民聽」（《孟子·萬章上》），「天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德」（《孟子·告子上》），其中的道德意識並未排除天的存在，這其中仍蘊含著形而上意義的思維，故筆者可說孟子並未排斥「形上天」的觀念。《詩》《書》傳統中的「形上天」觀念並沒有因人的道德自覺後消失或旁落，成為可有可無的古老觀念殘餘，如徐復觀先生在前所言，周初人文的精神賦予天不同的面貌。與其說人文精神的昂揚，使得「形上天」在孟子思想中逐漸消退，毋寧說孟子對「形上天」賦予不同的人文解釋，使「形上天」超越的、不可測的義蘊，得到了可理解性意義彰顯的基礎，在天與人之間搭建了意義蘊藏的橋樑。袁保新先生即曾指出：「牟先生傾向於從康德實踐理性優位的立場，肯定中國哲學的形上智慧，對『天』概念的兩種詮解中，哲學趣理也更深遠。」⁷⁷但順著牟先生「道德形上學」來詮釋天的義涵，主張實踐者透過人自身的道德實踐的創造性來彰顯天的形上意涵，袁保新先生也提出了其中理論所蘊含之困難：

如果執意將「天」理解為「超越實體」，則不僅要面對勞思光先生「知其性」不能充足地決定「知天」的批評，而且所有圍繞著西方形上學「實體」概念所發展出的各式批判，也將被迫導入孟子哲學的理解中，成為我們現代人接受領納孟子思想的障礙。相反的，如果我們將〈盡心章〉從海德格基本存有論的理路來詮解，把「盡心—知性—知天」理解為：只有通過本心充分的實踐，才可以知道人之所以為人以及天之所以為天的「意義」，換言之，將「性」與「天」當做純粹的存有論概念來看待，而不順著傳統形上學理解為「存有物」，則這種理解不僅是一項忠於文獻的解讀，而且也是跳開西方傳統形上學的糾葛，將孟子帶入到一個更

⁷⁷ 參見袁保新，〈盡心與立命〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁166。

具有現代意涵的作法。⁷⁸

由以上學者之論述，筆者認為在孟子思想中是以「天」做為性善的形上根源，是人倫價值的根源，(《孟子·盡心》)「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」，雖未明言天是性善之根源，但人在道德實踐過程中，通過道德自覺對價值根源之反省，而呈顯性善的真實意蘊。且在實踐過程中，「命」此一概念有著承接「天」與「人」聯繫的根基。吾人實由對「命」之意蘊的積極實踐來彰顯天人相貫通而為一，亦由此來顯揚天道之無邊意蘊，此亦是孟子由「盡心知性知天」繼而言「存心養性事天」「修身立命」也。

(二)「存其心，養其性，所以事天也」到「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

這部分也就是本節前言提到，從立命義來探討道德的形上根源。我們由前面的論述可知，孟子思想中的「天」，是人性善的根源，但是「天」並不是一個外在超越的客觀實體，我們不是經由知識的分析來證明「天」之所以為天的客觀知識，如袁保新先生所言：「與其理解通過盡心知性吾人可證之超越實體的客觀存在，毋寧理解為一個『意義』的問題，即在盡心知性中體證到天之所以為天的意義」⁷⁹，故吾人可言孟子之「盡心知性知天」之「知」，是需要人由親身的踐履中來充分體現、證揚。孟子轉化了傳統「形上天」的主宰義，將其心性論之根源導入了「天」的「意義無盡藏」⁸⁰的歷史場域中，並給予人在各種境況下的終極解釋。在上一節曾提及孟子由心善言性善，即心以言性，孟子即曾言：「仁，人

⁷⁸ 參見袁保新，〈盡心與立命〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁170-171；而傅偉勳先生認為：「孟子之性善論無須預設宗教超越性的天命觀念。沒有這種宗教的預設，性善論更能顯出強而有力的哲理普遍性，」又說：「孟子的性善論，到了王陽明的致良知教，性善論完全擺脫了宗教的超越性，徹底變成具有高度哲理的生死智慧。」參見傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，（臺北：東大圖書公司，1991年），頁244。

⁷⁹ 參見袁保新，〈天道性命與歷史－孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》，（第22卷11期，1995年11月），頁1016

⁸⁰ 「意義無盡藏」乃袁保新先生自鑄的名詞，旨在說明「天」的存有學蘊涵。參見袁保新，〈從海德格、老子、孟子到當代新儒學〉《中國文哲研究通訊》，（第15卷第1期，1995年11月），頁130。

心也，義，人路也。《孟子·告子上》⁸¹，透過人心的無限感通來體現仁道，行所當行之路，措所宜之為，並通過由「義命合一」「由義已見命」的論述，來呈顯「心、性、天、命」所潛存的存在之理。孟子在維護道德自主性時，並未將「命」排除在人的日常生活之外，而是由「立命」之挺立，仁的感通原則是要透過具體生活的實踐中進入人的具體的生活情境，經由「立命」的積極實現人存在之感通，方能契接「於穆不已、生物不測」的天道，亦能承接前所言，然而孟子之「盡心知性以知天」為何又繼言「存其心，養其性，所以事天也。」、「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」。

「命」此一概念，嚴格言之，它並不是一個知識的概念，吾人對其無有任何知識的理解路徑與客觀認識，亦不是吾人經驗上所能驗證，就如一個幽靈不為吾輩所抓住或掌握，但它卻貫穿於吾人生活場域裡的任何境況與情景，在歷史的長河境遇中悠遊，是人無所遁逃於天地的真實存在。客觀的變化事實是人可經驗的，可檢證的，但「命」又不屬於其中的變化事實，牟宗三先生認為：「『命』，它是落在『個體生命與無窮複雜的氣化之相順或不相順』之分際上。這相順或不相順之分際是一個「虛意」，不是一個時間空間中的客觀事實而可以用命題來陳述，因此它不是一個知識。」⁸²在人的時間長河裡，每一時刻、每一情境，又有「命」的概念連繫，成為我們真實生活中本來面目的渺茫，是人的「命限」「命定」，亦是人的「使命」。但如果我們延續近代西方哲學「事實」與「價值」、「實然」與「應然」二分的觀點，將「命」此一觀念排除在儒家心性論的義理之外，因為心性作為道德價值之源，是完全獨立在「事實世界」之外，是屬於「實然」領域，那麼孟子之心性論與天的聯繫，便有蹈空斷裂之虞。故孟子「心、性、天」的架構中，必須以「命」的概念來做垂直的領受，才能保住人在歷史移動中為文化理想奮鬥的真實性與意義，以下就「命」在孟子思想中承接「價值」與「事實」的鴻溝的面貌，回應孟子何以還要說「存心養性以事天」。

⁸¹ 中庸云：「義者宜也」；朱子注：「義者，心之制，事之宜也。」王陽明：「心得其宜謂之義」

⁸² 參見牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁142-143。

在先秦哲學中，「命」的概念是以多種面貌呈現⁸³，在《詩》《書》《左傳》中提及，有做為「命令」義之命，將「命」視為天的意志之展現，如《詩經·大雅·文王》曰：「天命靡常」，即是指天命令何人為政權的持有者是沒有定常，由此延伸出命隨德定的觀念。有作為「壽命」義的命，如《管子·形勢解》曰：「起居不時，飲食不節，寒暑不適，則形體累而壽命損。」即類同於今人所言人之壽命或生命義。命也有作為「人倫儀則」之義，如《左傳·成公 13 年》曰：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」此處是從人之動作儀則而言命，將「命」視為人之道德行為的依據。⁸⁴而在孟子中「命」自共出現 53 次用作名詞 41 次動詞 12 次⁸⁵，有學者認為「命」視為內在的限制⁸⁶，有學者認為「性」、「命」、「天」之間有一辯證關係，「性」與「命」在「天」之中得到了統一。⁸⁷然而在孟子文本中，心性論與天命之關係有一重要的線索。

《孟子·萬章上》曰：

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子』，有諸？」
孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。……禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。……，能敬承繼禹之道，益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」

由前文論述可知，在孟子思想中，「天」之主宰義、神性義已逐漸消退，若將「天與賢，則與賢；天與子，則與子」視為宗教性的超神秘力量的「天」，來

⁸³ 唐君毅先生言：「天命思想之發展，就左傳、國語以觀，有四者可言：一、直接承周初命隨德定之思想，而加以擴充者。二、承命隨德定之思想而發展，又略異其義，而以命涵預定之義者。三、引申『命』之義，而為近於所謂『壽命』之義，及當為之『義』之義。四、以命為動作禮義威儀之則者。」參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 528~531。

⁸⁴ 參見陳政揚，〈孟子與莊子的「命」論研究〉，《揭諦》，（第 8 期，2005 年 4 月），頁 136。

⁸⁵ 參見蕭淳鏘，〈釋孟子書中的命〉，《孔孟月刊》，（第 28 卷 9 期，1990 年 5 月），頁 31。

⁸⁶ 參見周群振，〈儒學源流溯始——古代儒家的心性思想〉，（臺北：鵝湖月刊社，2010 年），頁 129。

⁸⁷ 參見蕭宏恩，〈孟子的「天」——一個超驗的研究〉，《宗教哲學》，（第 2 卷第 1 期，1996 年 1 月），頁 24。

決定人事間的政權興替與人間的萬事萬物變化，以人格神的「決定論」來斷定人間事務，否定人在歷史洪流中的自覺性，那又與孟子欲「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」(〈滕文公上〉)的歷史自覺與生命氣象是不同的面向，而且孟子援引〈泰誓〉曰：「天視自我民視，天聽自我民聽」(〈萬章上〉)，以回答何謂「天以天下與人」，由此可見「天與人」的天絕不是神性義、主宰義的「天」，而是「非人之所能為」意義下，個人不斷地理解與感受在人所處的歷史律動情境中，所自覺吾人心性之覺醒。在其中「人與之」是為關鍵之決定。若吾人將孟子之「天」與「命」視為外在的、客觀的命限限制，以安立人心之主體自覺，在人能自主決定的領域，以自覺主宰在自然事實上建立客觀秩序，以心、性來做為人之義務與本份，並以「天命」來安頓客觀現實之世界，顯然與前所論及「人與之」的觀念有所衝突。勞思光先生曾以「義命分立」來詮解孔子對命的態度，並認為孟子對「命」的看法是承繼孔子思想。勞思光先生言：

先區分「義」與「命」，對「自覺主宰」與「客觀限制」同時承認，各自劃定領域；然後就主宰性以立價值標準與文化理念，只將一切客觀限制視為質料條件，既不須崇拜一虛立之超越主宰，亦不需以事實代價值，或以自然代自覺，而此一自覺主宰亦不需求超離於是即在「命」中顯「義」。⁸⁸

「性」字表主體性，即以價值意識或做價值判斷之能力為指涉，仍是孟子一貫立場。「命」與「性」對比而言時，仍取命定義，亦是孟子之一貫態度。如此，「性」與「命」各指一領域，而此兩領域即合成吾人世界。此義故上承孔子「義命分立」之說，亦先秦儒家之主要態度所在也。但孟子用「命」字並非全取「命定義」，此觀其「立命」與「正命」之說可知。⁸⁹

⁸⁸ 參見勞思光，《新編中國哲學史》(一)，(臺北：三民書局，1984年)，頁140。

⁸⁹ 參見勞思光，《新編中國哲學史》(一)，(臺北：三民書局，1984年)，頁199。

如果我們將孟子之心性論視為人之道德義務的規範，是屬於價值、應然的領域，而將孟子所言之「天」「命」視為人力所不能干預的客觀限制，是一種外在或內在條件的限制，是事實，實然領域，如此將造成「應然/實然」領域的二分，「價值/事實」的割裂，而在孟子文本中，筆者認為孟子其實是將「命」與「義」合而為一，是「即命顯義」。

《孟子·萬章上》曰：

萬章問曰：「或謂孔子於衛主癰疽，於齊主侍人瘠環，有諸乎？」孟子曰：「否，不然也；好事者為之也。於衛主顏雝由，彌子之妻與子路之妻，兄弟也。彌子謂子路曰：『孔子主我，衛卿可得也。』子路以告。孔子曰：『有命。』孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』。而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。...

由引文可知，孔子將是否能主持衛政，歸之於外在的生命限制，並以「進以禮，退以義」為操諸在我的道德實踐，與外在的命限無關。而孟子曰：「無義無命」，意為：人在環境限制下求而不得時，不會枉道而行以違義，義之所在亦是命之所在，意即，即使得而求之以違義，亦違反天之命於我。人在任何處境下，亦不能枉道違義，如此方能彰顯孟子「無義無命」之意。而唐君毅先生在詮解此段意義時，有著相當精闢之見解：

在孔、孟，吾人所遭遇之某種限制，此本身並不能說為命；因為在此限制上，所啟示之吾人之義所當為，而若令吾人為者，如或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，此方是命之所存。唯以吾人在任何環境中，此環境皆若能啟示吾之所當為，而若有令吾人為者，吾人亦皆有當所以處之之道，斯見天命之無往而不在，此命之無不正。⁹⁰

⁹⁰ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁545~546。

由唐君毅先生之論述可知：外在條件的客觀限制，並不能說為「命」，人唯有在面對此一外在限制時，「義所當為」，不為「枉道」而「無義」。儘管外在的環境如何惡劣，或當見、或當隱、或當兼善、或當獨善、或當求生、或當殺身成仁，皆無損於「道」在我心，人唯有行所當行、當所以處之道，來面對生活情境萬般之無奈。生命歷程中的種種磨難，皆是成就吾人之「正命」，亦正是由人在面對此種限極時，來領受「天命」之啟與人之「義」，義所當為，則千萬人亦往矣。人在面對與承擔外在的橫逆之境，相對之義理與行為，皆是吾人領受「天」之意義而為個人自己所立之命，亦是「天命」之不息不已之歷程。在此，「命」在「天」中，「天」亦完成在「命」中，「以義見命或義命合一」。而唐君毅先生對「正命」的闡釋為：

天之所以命我，我之受天之命而立命，亦即於我自己之存養此心性，以天壽不貳之事上見。故命之正不正，全不須在外面說。自外面說，無命非正；正與不正，為在我之所以順受之。我盡道而死，則命為正命，未盡道而立巖牆之下，桎梏其心性以死，則命非正命。我誠盡道，則天壽、死生、窮通、得失，無一不正。而人所遇之一切莫之為而為者，莫之致而致者，皆是天，皆是命，皆是成就我之自盡其道者；因而亦皆命我以正者，我善受之，便皆成正命，而皆為我當「修身以俟」「行法以俟」。⁹¹

由唐先生之言可知，「命」不是對吾人之限制，而實是吾人對道德實踐之承擔，由自己內心來決定，由個人之盡己之力來修心養性來順受天之「命我」，天壽、死生、窮通、得失皆是成就我之「正命」，人因願意擔負此一天命，「義」之積極意義亦因此擔負而顯揚，人力雖似有限極，而其道則以承擔此一切限極而無限極。天道天命，亦以人道之無限極，更彰其無限而永存。就「義命分立」而言，義是內在的，可為人所主宰的，是應然的領域；命則是外在的，不為人所主宰支

⁹¹ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁544。

配，屬實然領域。而袁保新先生對此在多篇文章中從不同面向處理這個問題。袁保新先生指出：

若是我們延續近代西方「事實/價值」二分的精神以詮釋孔孟「成德之教」，將迫使孔孟思想往「主體性哲學」之面發展而放棄形上學的要求，使得儒家「天人合一」的命題不能成立。⁹²

因此袁保新先生援引海德格「基礎存有論」與唐君毅先生「義命合一」的觀點，以架接孟子道德實踐與形上天間之關係。袁保新先生指出：

不應該將「自我」定位為「主體自由」的領域，而將「人」與「世界」割裂開來。在人最原出的存在體驗中，天人的互動交感是沒有「存在原則」與「價值原則」的區分；人之所以能「知天」是因為在芸芸眾生中，獨有人能以「心」之無外感通力知天道生物不測的奧秘，得知天道造化萬物的無邊義蘊。⁹³

袁保新先生並由此對孟子心性論中之「盡心知性以知天」給予現代的詮釋，袁先生指出：

「盡心」與「立命」其實只是一事，就是「知天」「事天」之事也必須在「立命」中完成。「天」在孟子哲學中，不作為西方形上學的「無限實體」或「第一因」，思辨地展開對存在界的說明。「天」主要擔負的是人在歷史的律動中所遭遇的各種事件、情境的最終解釋。⁹⁴是以，作為道德實踐基礎的「心」「性」與超越的「天道」的貫通聯繫，並非道德主體的逆覺體證所能窮盡，而是自始自中的必須以「歷史」所貫穿的「生活世界」為唯

⁹² 參見袁保新，〈從「義命關係」到「天人之際」—兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵〉，《淡江中文學報》（第7期，2001年6月），頁1-20。

⁹³ 參見袁保新，〈從「義命關係」到「天人之際」—兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵〉，《淡江中文學報》（第7期，2001年6月），頁1-20。

⁹⁴ 參見袁保新，〈盡心與立命〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁194-195。

一的場域。⁹⁵

順著袁先生的見解，筆者可言在孟子思想中，「心」不僅是道德實踐的基礎，一個倫理學的概念而已，而是一種「開顯明照存在界秩序、意義」⁹⁶的能力，且「具有明照存在界及人倫社會之價值秩序」的功能⁹⁷，透過心之「明於庶物，察於人倫」之無外感通力，明善而察理籠罩了「天」之所以為「天」之意義場域，並由「心」「性」與超越的「天道」的貫通聯繫，體證了「知天」的無邊義蘊。而「心」與「性」對存在界的明照與道德實踐的根源亦在天「擔負的是人在歷史的律動中所遭遇的各種事件、情境的最終解釋」這一脈絡中得到安立與挺立。在此「天」對天地萬物價值之解釋，在「義命合一」與「即命以言天」的詮釋脈絡中，是給予一切存有者價值意義，安立一切存有者價值的價值理序。⁹⁸故筆者認為，孟子之盡心立命之教，是在一切存有者的意義基礎上，理解為「天」之不斷對人的召喚，等待人心性之覺醒，在具體的生命情境中，透過不斷的道德實踐，充盡「人之所以為人的能是」，成就人之所以為人的意義，並由此來彰顯天之所以為天的造化天功，以回應「天命」之感召。孟子之「盡心知性知天」就不是一種單向的下學而上達的歷程，而是一種「天」「人」以相互滲透的方式，透過人與天道的無外感通及人不斷的實踐己身之意義中，在時空的向度中，不斷的交感與回應。

由此觀諸前引孟子曰：「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」，即不應理解為「天」以一種間接的方式，展現其主宰之意志（天意），而對人設下種種之外在限制，而實是天與人在「貫通/連繫」、「召喚/回應」、「存在/體會」，「聆聽/領納」的過程中，契接天道生物不測的奧秘，得知天道造化萬物的無邊義蘊。

⁹⁵ 參見袁保新，〈天道性命與歷史－孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》，（第 22 卷 11 期，1995 年 11 月），頁 1020。

⁹⁶ 參見袁保新，〈盡心與立命〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所，1995 年），頁 194。

⁹⁷ 參見袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992 年），頁 48。

⁹⁸ 參見陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2002 年，頁 76。

綜合前所論述，孟子之事天修身，雖有命存焉，但人不可以怨天尤人，而是不斷修身以完成道德實踐，並由此以了解「生之莊嚴」與「命之嚴肅」。而人以其存在體驗來展現天道的無限意涵，在此過程中，除了通過心性的實踐顯化出人之存在意義的價值外，亦領會到人之命感隨時與天道相銜接，並一往無盡於「即命立義」的自由。⁹⁹

此節由通過「心」「性」「天」「命」四個概念，展開孟子「盡心知性以知天」「修身立命以事天」的形上淵源探討，並指出此一形上進路並非僅是一單向的下學而上達，而是「天命」與「自命」的交互召喚回應。透過牟宗三先生的詮釋我們得知人之所以能「知天」是以「證知」而非「認知」之知，經由唐君毅先生「義命合一」的觀點，幫助了解孟學的道德實踐與形上天之間，並非僅有「價值」與「實然」之二分，最後通過袁保新先生援引海德格的「基礎存有論」詮解孟子思想，鬆動了道德主體性來了解孟子思想的框架，將超越孤高的形上天拉回到人的具體生活體驗，並由天之召喚與人之回應而「知命」「俟命」「立命」，並與人相濡以沫。至此「盡心知性以知天」不再存在著以人有限之心而去知無限之天，孟子性善的形上淵源就此挺立。

第三節 「知言養氣」與「存養擴充」在孟子性善論中的實踐

傳統儒家思想講求個人德性的實踐與要求，對人生的理想有著深刻的貼切與反省，對生命的價值有著捨我其誰的弘願。而由本章前所論述，孟子由辯駁生之駁性來言性善，並由心善言性善，透過人禽之辨肯定人之道德本性，並經由善性本具來論證性善論的證成，並由盡心知性以知天來說明性善論之形上根源，且由心性論上來肯定人可以為聖人而能自覺做道德實踐之功夫以完成個人本身之道德人格。吾人可藉由牟宗三先生之語：「此『心性之學』亦曰『內聖之學』。內聖者，內而在於個人自己，則自覺地作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德

⁹⁹ 參見謝君直，〈郭店儒簡〈性自命出〉的心性論與當代孟學詮釋之對比〉，《鵝湖月刊》，（第36卷9期，2011年3月），頁27。

性人格之謂也」¹⁰⁰來做一貼切之說明。而唐君毅先生言：

孟子之立命，則就吾人自身先期之修養上說，如在死生患難之際，當死則死，素患亂行乎患難，此在孔孟，同是義所當受。然吾人如何能在此際，不怨天，不尤人，視此死生患難，即天命之所存，而以敬畏心當之，則其前必有一段功夫在。¹⁰¹

由唐君毅先生之言，吾人可說孟子之欲「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」（〈孟子·滕文公上〉），已達成其人之立命，而回應天之命我，其必有對其主張之實踐理路，方能在死生患難之際，當死則死，素患亂行乎患難，且對身心之修持，方能成其為大人、為聖人。且由「仁也者，人也。合而言之，道也」（〈孟子·盡心下〉），人之仁心能內在於心，誠於此，而其仁行能顯揚於外而有其義，而履踐其所當行之道，方可見孟子之立人之道。¹⁰²

而孟子之實踐工夫，均是就本心在日常生活中之發用而落實，緣本有之善性，以自興起其個人之心志，而尚友千古之旨，以成大人、成聖為人之道。道之所在即人之義所當行，是為人之配義與道之事。故吾人暢通人我之生命，養仁義之心，以盡心知性 存心養性 以知天、事天，而為成就一切道德實踐之實踐工夫。而孟子之實踐工夫之理路，緣三面向來加以踐履，分述如下：

（一）存養、擴充

南宋大儒胡五峯之言：「操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣。」¹⁰³這幾句話本於孟子，可謂言存養擴充之最佳寫照。由前所引述，孟子存養與擴充之工夫，實為孟子道德實踐之主體工夫，亦是孟子道德實

¹⁰⁰ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1993年），頁4。

¹⁰¹ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁542。

¹⁰² 唐君毅先生認為：「孟子之道，在興起一切人之心志，以立人之道也。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁215。而黃俊傑先生言：「唐君毅先生本『興』之一字以言孟學，最要的貢獻在於將孟學之心性論（尤其是『良知』等概念）賦予動態之意涵，在孟學解釋史上確屬別出心裁。」參見黃俊傑，《孟學思想史論》（二），（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁432。

¹⁰³ 參見（宋）胡五峯，《胡宏集》，（吳仁華點校），（北京：中華書局，1987年），頁6。

踐的必要工夫，「乃達致此正大志向的學養工夫」¹⁰⁴，由操持本心之善端，自存人禽之辨之幾希，養護「明於庶物，察於人倫」之本心，行其「義所當為」之為，興發人一己之心志，由內而外、由下而上，時時擴充「惻隱、羞惡、辭讓、是非」之全德，勿使自己陷溺於外在之物欲，矇蔽人之仁義心性，而習於禽獸之類，刻刻警覺省察，開顯價值之理序，充極而之，以成其人為人之立人之道，而化持萬物於吾本之自命，貫通聯繫「意義」之「天命」，以達「天」之成德，而成「知天、事天」之意蘊。

《孟子·告子上》曰：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？

故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」¹⁰⁵

¹⁰⁴ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁256。

¹⁰⁵ 朱子注曰：「孔子言心，操之則在此，舍之則失去，其出入無定時，亦無定處如此。孟子引之以明心之神明不測，得失之易，而保守之難，不可頃刻失其養。學者當無時而不用其力，使神清氣定，常如平旦之時，則此心長存，無適而非仁義也。程子曰：『心豈有出入，亦以操舍而言耳，操之之道，敬以直內而已。』」參見（宋）朱熹，《四書章句集注》，（臺北：長安出版社，1990年），頁331。焦循注曰：「惟心是一可存可亡、可出可入之物，固操舍為命，若無出入，則無事操存矣。《大易》『憧憧往來』，往來者，出入也。《大學》心有所，心不在，有所不在，亦出入也。是心原可出入而操舍者，則因其出之入之也。」參見焦循撰，《孟子正義》（下），（焦循撰，沈文倬點校），（臺北：文津出版社，1988年），頁778。黃俊傑先生認為：「趙歧朱子焦循所發揮的均

由上述引文可知：孟子認為人之陷溺、矇蔽來自於良心的迷失，由於外在的環境引誘致仁義之心似乎蕩然無存，如曾昭旭先生所注解：「所謂放失，實只是顯一放失之相，而看起來像是仁義蕩然無存而已，這種形似的放失，或許我們稱之為『迷失』更能達意。」¹⁰⁶。但由前文所論述，人之道德自覺所覺知之道德意識，是內在於吾人之本心，但人作為一個有限的存在，有時人會桎梏於感官知覺、外在慾望之「小體」¹⁰⁷，習於大千世界的刺激誘惑，或為名利所利誘而墮落、或為物欲所支配而不知自拔，或為損友所牽累而伊於胡底，而至現代，現實與虛擬之交錯混雜更為錯綜，此即孟子言：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。」。孟子認為人雖然具有先天本然的善性，但由於後天的環境與物慾的干擾，均有使人做出各種種種不善之事。誠如唐君毅先生所言，人由「一念之陷溺」而無窮之追逐，便產生無窮追逐之慾望與罪惡。¹⁰⁸依蔡仁厚先生之說明，孟子之意可綜括為二點：一、來自耳目之欲。二、來自不良環境。¹⁰⁹人因人心之陷溺、梏亡、放失，而致為不善，若人能免於此陷溺、梏亡、放失之欲，而由良知良能之自然呈現，善性自然能順利開展，而人之道德生命亦將得以實踐，就能成就善之價值。吾人如何能免此陷溺、放失、梏亡，孟子提出：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」（《孟子·告子上》）「心之官」非指認識心之器官，是與上所言之耳目等無分辨能力之身體器官之分別，而是人內在的仁義之心。而通過「思」的作用，人能從耳目之官的拘蔽中超拔而出，開闊自己的生命視野。而「思」不是認知意義的思考或對感官知覺之探索，而是一念的反省、思考¹¹⁰，自覺與禽獸

是『心』的自由義」參見黃俊傑，《孟學思想史論》（二），（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁434。

¹⁰⁶ 參見王邦雄、曾昭旭、楊祖漢等著，《孟子義理疏解》，（臺北：鵝湖出版社，2004年），頁120。

¹⁰⁷ 《孟子·告子上》曰：「公都子問曰：『鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？』」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」

¹⁰⁸ 唐君毅先生認為：「一念陷溺於飲食之美味，使人繼續求美味，……一念陷溺於得人贊成之時矜喜……乃可血染地球與太陽賽赤，人種之罪惡可以齊天。……」參見唐君毅，《道德自我之建立》，（臺北：臺灣學生書局，1991年全集校訂版），頁155-157。

¹⁰⁹ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁197。

¹¹⁰ 徐復觀先生認為：「思包含反省與思考的兩重意思；在孟子，則特別重在反省這一方面。」參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁171。牟宗

之差別，而能從物慾的陷溺、梏亡、迷失中抽身而出，不致逐物不反。在此時，「思」是具有一種主體性之明照感通，而能自做生命之主宰，是德性意義之自覺，而原本就在人的心中，是上天所賦予的。也因如此，人能立此大體而成大人、成君子。如唐君毅先生所言：

人與禽獸異之心性，為人之「大體」，乃人所獨有；而不同於人之耳目之官之「小體」，乃人與禽獸所共有者。故人之盡其心性，即養其大體，而為大人。只順其耳目之官之小體之欲，即養其小體，而只為小人。人為大人，而至於聖人。人為小人，而不遠於禽獸，亦終不免為禽獸。故人之心志之向上興起，即人之所以成大人，而上為聖人者。反是，則為向下陷溺其心於耳目之官之欲，而成小人為禽獸者。固孟子之道，亦即教人之心志，由下而上，由小而大，以自興起，而成大人之道也。¹¹¹

而由以上之論述可說，人欲成大人之道，對心之操持存養是一重要工夫，人須時刻警覺本心之放失，而持續加以養護，操存，若失其所養，便容易受外在事物、物欲之引誘，如前引文牛山之材，日夜銷亡而未得其美。依蔡仁厚先生言：

「心」是一個活體，操持而保養之則存主於內，捨棄而不加保養則亡失於外。¹¹²

可見人於日常生活中，須常保幾希而微之靈台清明的「平旦之氣」，於朝夕之間勿使懈怠放逸，而能用力敬謹操持，雖然心之出入無一定之時間與方向，如此變化莫測，但人一秉仁義之心，由本而末，由內而外，攝外於內，即能得其養，一旦受日夜之所習所牽引，則放失易留守難。故程子言：「操之之道，敬以直內而已。」¹¹³

三先生認為：「惻隱、羞惡、恭敬、是非之心皆有思明之作用（及誠明之作用）在其中。此思即他處孟子言『思誠』之思，亦洪範『思曰睿，睿作聖』之思。」參見參見牟宗三，《圓善論》，（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁52。

¹¹¹ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁224。

¹¹² 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁249。

¹¹³ 參見朱子注引言，（宋）朱熹，《四書章句集注》，（臺北：長安出版社，1990年），頁331。

所以日常生活存養之工夫是相當重要的一環，是君子成德之關鍵所在。而所「存養」之存養為何，即是人之道德本心、仁心善性。

《孟子·離婁下》

孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」

孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」

由引文可知，孟子認為君子之所以為君子，是要保有良善之本心，如「赤子之心」而不放失。此赤子之心是指如小孩之初心，是性之本善之心，對仁義之心保持其本性，無經過社會習心之污染¹¹⁴，而進一步以此四端之善心，肯認、存養、踐履，修己以安人，以安天下。而君子內省而求諸己，存心養心而盡性，由存心而盡己，而行仁義之事，義所當為而不讓，行為動作存乎「禮」而行，而能敬人、愛人。存「仁禮」之心，擴充本心極大而能覺赤子無染無偽之心性，自能由內而外而成其人之為人之意蘊。若未能細心照料存養此心性，則會輾轉相害，而自陷溺、梏亡而不知失，故存養心性是人道德實踐歷程中，永不間斷、永不止息的實踐之路。

而孟子除了存養心性外，對四端之心之充擴，方能成就道德實踐，離開了四端之心的擴充，道德實踐亦變成了一項虛說。

《孟子·告子上》

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

¹¹⁴ 唐君毅先生認為：「孟子之修養此心之工夫，純是一直道而行之工夫。其本意實簡截，尚無宋明儒所講之較多曲折。宋明儒所講者之多曲折，因其工夫全為反省的，而重在對治反面之人欲、意氣、意見、氣質之蔽等」參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁99。

由引文可知，「惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心」此四端之心，是仁、義、禮、智之端緒，是「明於庶物，察於人倫」之幾希，而由前文之所言，此四端是先天所具有的，如同人身之有四體，人須順此端緒而擴充，方能成就道德理想，而能立人之道。惻隱羞惡辭讓是非四心，是純然無私，是「仁義內在」，亦是當下即是、隨處流露，吾人僅須擴而充之，即如星星之火可以燎原，涓滴之泉可達江海，上可以保國、保天下，下能成己成物，侍奉父母，修身、齊家、治國、平天下；若不能擴充，則淪為禽獸之徒，無仁、無義、無禮、無智。其擴充之工夫，是人存在之必然之理，故

- 一、擴充惻隱之心－仁－由不害人之心，不忍他人之受苦之心擴充而成。
- 二、擴充羞惡之心－義－由充無穿窬之心、無為偷盜之心擴充而成。
- 三、擴充辭讓之心－禮－由恭敬敬長之心擴充而成。
- 四、擴充是非之心－智－由明辨善惡之心擴充而成。

以上之工夫，由心出發，由內而外，由近及遠，即能體證、體知上天之德，由居仁而義而達個人德性充實飽滿之境地，即能以德行化行萬民，亦能「修己以安人」而至「修己以安天下」。

（二）養氣、知言¹¹⁵

孟子之實踐工夫，在內除存養心性、擴充四端外，對外由養氣、知言、持志、以達不動心之修養，亦是為其成大人之言、立人之道。而前文言孟子以存心養性以事天而成其正命，而養吾浩然之正氣，亦是孟子成聖之道，此二事實為一事，非養性之外另需養氣。¹¹⁶

¹¹⁵ 黃俊傑先生認為：「從孟學之作為一個德行之學而言，『養氣』在發生程序上應是『知言』之前。」參見黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二），（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁214。

¹¹⁶ 唐君毅先生即指出：「不可以養氣與養性為二名，而疑養氣為養性以外之一事也。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁250。

《孟子·公孫丑上》

夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』既曰：「志至焉，氣次焉。」，又曰：「持其志無暴其氣」者，何也？」曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也，其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」

由上述引文可言，在此章中孟子透過心、志、氣等概念來論述心一身之關係，並提出「養氣」說。而孟子之言養氣，意為操持存養浩然之正氣，是氣由心生，以心養氣，以志¹¹⁷帥氣。而孟子之「浩然之氣」有幾個特性：一、至大無剛。二、塞於天地之間。三、配義與道。四、集義而生。

「志」，趙歧註：「心所念慮」。朱子注：「心之所之」¹¹⁸「氣」，趙歧註：「所以充滿形體為喜怒也」¹¹⁹「」。而「氣」在中國古代典籍裡，各家用法涵義相當多元，依黃俊傑先生之整理有四項涵義：一、雲氣。二、氣息。三、血氣。四、浩然之氣。¹²⁰故心與氣之關係為何，李明輝先生認為：「對於孟子而言，『心』在主體底整個結構中實居於核心的地位，而為真正的自我之所在：

¹¹⁷ 勞思光先生認為：「『志』與『心』為一事，易其字而不改其義，此古代思想所常有者。『志』即『心』，二詞所指只有動靜之別。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁172。而蔡仁厚先生亦如此認為：「『志』，是心之所向，亦是心所存主，志即是心。」參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁268。

¹¹⁸ 參見焦循撰，《孟子正義》（上），（沈文倬點校），（臺北：文津出版社，1988年），頁196。

¹¹⁹ 徐復觀先生認為：「其實，古人之所謂氣，並非僅指呼吸之氣，而係指人身生理的綜合作用，或由綜合作用所發生的力量。換言之，氣即由生理所形成的生命力。」參見徐復觀，《孟子知言養氣章試釋》，《中國思想史論集》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁146；而蔡仁厚先生亦有類似主張：「氣，是意指我們的生命力（氣是力量，不是實體）」，參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁268。勞思光先生謂：「氣指生命我或情意我，即合生命力與才氣而言。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁172。

¹²⁰ 參見黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二），（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁214。

相形之下，『氣』居於次要的或邊緣的地位，其意義和價值必須透過它對於『心』的關係來決定。」¹²¹而由上述前輩學者之論述，本文認為人作為一個價值的存在，在人整體的生命存在歷程中，心作為一個明照價值理序的感通力，而由此所興發「心之所向、心知所主」之「志」，其意涵是「仁義內在」的道德自覺，而為人之所以為人的自我之所在，而由自然生理所表現之生命力的「氣」，充塞於人之自然形軀之內，在人倫日用的生活世界展現其生氣盎然之生命力，在啟口容聲揚眉瞬目之間，舉手投足皆顯露出真實感人的道德熱力。所謂「夫志，氣之帥也」之意，係指由人內在之道德本心來作為人生命力之主宰與導引，引導生命力的方向與歸趨，決定人如何來調節、運轉、安頓我們的生命，並由此來決定人生命的方向。所謂「氣，體之充也」係指人之生命力在人的軀體中四處遊走透顯，充滿于人之形軀之內而昂揚，而且從「志至焉，氣次焉」的說法，心志既然決定了氣之導引，氣就應該隨著心志之所向而從之，在此「志」與「氣」應有主從之關係。但如袁保新先生所言，生理活動在人的整體生命結構中，雖略居於下層，接受上層心志的引導，卻並不是完全被動的，筆者認為在此，「志」與「氣」之關係應是一種主客交融，交互召喚之回應¹²²，如同球隊，「志」與「氣」之關係就如同教練與球員之關係。球員受教練之指令，但球員的熱力亦會回返來影響教練的決定與策略，而改變教練原有之心志。所以「志」與「氣」，

¹²¹ 參見李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1995年），頁123。袁保新先生則提出下列重點：「一、在人的整體生命結構裡，氣作為自然生理的綜合作用，或生命力的呈現，原則上是受到心志的決定與主導。所謂『夫志，氣之帥也；氣，體之充也。』、『志至焉，氣次焉。』就在表現這個關係。二、其次，生理活動在人的整體生命結構中，雖略居於下層，接受上層心志的引導，卻並不是完全被動的。所謂『志壹則動氣，氣壹則動志也』就是在說明『心—身』的關係，一方面是立體的，上下導從，但另一方面，形軀也具有回過頭來影響心志的力量。孟子既曰『持其志』又曰『無暴其氣』，正透露出形軀雖然位居下層，但卻不能輕忽它的存在。三、更重要的是，在孟子的觀念裡，志與氣、或心與身，雖然是組成生命的兩種機能，卻不是來自於各自獨立、本質迥然不同的兩種實體（Substance），如笛卡爾心物二元論所主張的一樣；相反的，它們互相滲透影響，不但隸屬於生命存在的整體，而且還可以與天地造化的創造力同一節奏韻律。因此，當一個人『直養而不害』、『配義與道』的情況下，心的道德內容下貫到感性生理的層面，以致於啟口容聲揚眉瞬目之間，無不透露出真實感人的道德熱力，這時他的生命就會『塞乎天地之間』，呈現出『浩然之氣』的存在形態。」參見參見袁保新，《孟子三辯之學的歷史省察與現代詮釋》，（臺北：文津出版社，1992年），頁78-79。

¹²² 勞思光先生即指出：「以志統氣（以德性我統生命情意），乃一成德之境，是『應然』而非『必然』。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁172。

雖然應該是「志壹」則「動氣」，但在「氣壹」時，則「動志」也。生命力的躍動與亂竄有時也會影響心志的方向，生命的流向應該在主客交融、心志與生理交互滲透的立體世界中步調齊一，才能有立體的生命向上躍升。故孟子言：「持其志，無暴其氣。」意即，操持存養道德心的明覺、照鑑，持守其志則心有所主，讓生命力的擾亂浮動，無所放縱，「無暴其氣」，讓生命的熱力在天地合流的歷程中，在生命意義的場域中安得其位，在人倫日用中求得其所，在生命的存在得其所安。

孟子為涵養道德之勇氣，樹立中心的自信，期任天下之重任，而為道德自覺之實踐，而言「浩然之氣」之成，此為其「養氣」工夫之所在，分「直養」與「集義」而述之。

一、「直養」而無害

「直養」，焦循疏：「直即義也。緣以直養之，故為正直之氣。」¹²³

由焦循以「義」疏「直」，故筆者認為孟子是以人能由道德自覺之本心所內在之「仁義之性」，順應心之照鑑、仁心之明覺，無私欲之妨害，以義所當為之義，來涵養至大無剛的生命力，轉換形軀而無害義之所為，以達「浩然之正氣」，而此浩然之氣至大至剛，充塞於天地之間，顯露生命之心志，涵養吾人之身軀，變化吾人之氣質，提振生命的向度。

¹²³ 參見焦循撰，《孟子正義》（上），（沈文倬點校），（臺北：文津出版社，1988年），頁200。

二、「集義」而所生

「集義」，朱子注曰：「集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。」¹²⁴

蔡仁厚先生言：

「所謂集義，是隨時表現內心本有之義，以行其所當為之事。所以人的每一步生活，隨著內在的道德性（仁義禮智之性）走一次，便是集義一次。

『集義所生』，是說浩然之氣，乃是在『隨時表現內心之義』中，自然生發而成。」¹²⁵

李明輝先生認為：

「朱子將『集義』釋為『事事皆合於義』，卻使『集義』成為一種外向的實踐活動，而且使孟子所要強調的『義內』之說成為『氣內』之說」。

¹²⁶

由上述之論述，本文認為孟子之「集義」並非將「善」往外推而成為萬物之理，如此並不合前文所言，孟子是以「仁義內在」為吾人本然之善，「性善」並非知識義理之分析與邏輯思辯，而是仁義禮智之根源所在，是可以發動道德實踐，成就德性人格之內在依據。當吾人隨著道德心性自覺道德實踐時，並不由外在的規範或要求來塑造，是隨時隨地由心而發自然而成，雖然須經長時間的日積月累才能累積其效，是「死而後已」，但在一步一腳印的踐履，不間斷的實踐中，充塞於天地之間的生命力，會顯露而為吾人之「天地之性」，而為

¹²⁴ 參見（宋）朱熹，《四書章句集注》，（臺北：長安出版社，1990年），頁232。

¹²⁵ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁269-270。

¹²⁶ 參見李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁147；黃俊傑先生認為：「依朱子解釋，『集義』之工夫乃成為積聚事事物物的分疏之理，成為一種外向追求的知識活動。」參見黃俊傑，《孟學思想史論》（卷一），（臺北：東大圖書公司，1991年），頁386。

人之心志導引至充於內、形於外，正直無私的「浩然之境」，而為真實的價值存在。

《孟子·公孫丑上》：

「何謂知言？」

曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

朱子注曰：

「詖，偏陂也。淫，放蕩也。邪，邪僻也。遁，逃避也。四者相因，言之病也。蔽，遮隔也。陷，沉溺也。離，叛去也。窮，困屈也。四者亦相因，則心之失也。人之有言，皆本於心。其心明乎正理而無蔽，然後其言乎正通達而無病。」¹²⁷

由朱子之注可說：「言」指人一般之言辭、言論¹²⁸，人以天下為己任而操危思慮，由明鑑事物的心知偏陂、放蕩、邪僻、逃避之言辭其所陷與所蔽，知詖辭、淫辭、邪辭、遁辭對人心之曲解、對人性之斲傷，而能導四民於方正之境，蹈崇德的正宜。孟子處亂世邪說橫溢之際，其欲端正人心，須心有所正能知是非之心偃息邪惡之說，而能使天下之民從而其說，「風行草偃」，距放肆之詖行無從所出而能景然從善，放失淫辭不得於世，苟有其出則天下之民必因其害政而生靈塗炭，¹²⁹，故孟子對告子之嚴厲之指摘：「率天下之人而禍仁義者，必子之言夫」，

¹²⁷ 參見（宋）朱熹，《四書章句集注》，（臺北：長安出版社，1990年），頁233。

¹²⁸ 李明輝先生認為：「『知言』之『言』並非泛指一般的言詞，而是更有明確的意指。即是特定意涵的思想或主張。」參見李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所籌備處，1995年），頁135。岑溢成先生亦有類似之主張：「借用當代英美倫理學家之術語來說，孟子所判別的『言辭』，不是描述性的語言或事實陳述，而是規令性的語言或道德判斷」又說「在孟子之思想中，『知言』即是『知反映人生態度的道德之語言之正誤』」參見岑溢成，〈孟子「知言」初探〉，《鵝湖月刊》，（第40期，1978年10月），頁40。而勞思光先生則有不同之見解：「所謂『言』、『心』、『氣』皆指在己者而說。『言』即己之講論，『心』即己之心志，『氣』則指己之意氣。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁171。

¹²⁹ 如二十世紀由意識形態所主導的政治運動（共產主義、納粹主義、種族優越與歧視、現今之恐怖主義……），唐君毅先生即指出：「一偏執一政治上之主義之黨徒與宗教信徒及墨子之徒，皆

其實有其相當之洞見。

而今人所處之環境，物質生活之富裕較之古人千倍，但現代人既沒有超越的價值理想（上不在天），也失去了修遊藏息的自然世界（下不在地）；尤有進者，不同族群的價值觀念的衝突，使得人間變成江湖，只是以前是刀光劍影，現代則是高科技武器（外不在人），更可悲的是，人現在越不了解自己（內不在己）¹³⁰，故吾人對現代言論之判別與檢擇，以作為吾人安身立命之生活宗旨，更須對「知言」之功夫能有切身的體會，並能踐履實行。

（三）誠

《孟子·離婁上》

孟子曰：「居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道；不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣；反身不誠，不悅於親矣；誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」

由引文可知：孟子的道德修養由個人之明善、誠身而悅親、友信，終而明治、獲上，此與大學「誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」之義同矣。由吾人彰明本善之心性，而能真摯人之心身，由朱子注：「誠，實也。反身不誠，反求諸身而其所以為善之心也不實也。不明乎善，不能即事以窮理，無以真知善之所在也。」¹³¹由此可知，誠而實之，意為完全的真實無妄。由心之實而明天之真實無妄之道。天道昭昭，化生天地萬物神妙而不可測也。而反身則是人從「物交物，則引之」的交互纏繞中抽拔而出，回返道德本心之明覺。前

能由偏執堅信其主義教義或義，以赴湯蹈火而不辭也。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁252。

¹³⁰ 袁保新先生本唐君毅先生之言，唐君毅，〈存在主義與現代文化教育問題〉，《中華人文與當今世界》（下）（臺北：臺灣學生書局，頁540-565，參見袁保新，〈從海德格、老子、孟子到當代新儒學〉，《中國文哲研究通訊》，（第15卷第1期，1995年11月），頁135。

¹³¹ 參見（宋）朱熹，《四書章句集注》，（臺北：長安出版社，1990年），頁331。

文所言，「思」是一種德性之自覺具有明照感通之作用，人由感通天道化生萬物之無邊意蘊中而自覺，自覺在人倫日用中，以誠摯無私之人格修煉、道德實踐，清除人心之陷溺、梏亡，在生命實踐上，對人對事均能保持純真之心性，而能至誠的感人，進而由感人之徵驗上來顯明至善之自覺並因此而朗現天道之至誠不息，此之謂「思誠者，人之道也」。人能自我抉擇本善之道，進一步而堅固地執持之、信守之、踐行之、則身有其誠也，而為「明善」之根本，亦是善之真知也。故孟子進一步而言：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（《孟子·盡心上》）¹³²

由引文可知，人能「思誠、明善」時，萬物之本然之理即在人的仁心的感通下而能涵攝萬物一體之大德，萬物皆為仁心之感格涵融，而為一道德性之存在，即如孔子所言：「一日克己復禮，天下歸仁焉」。當人「強恕而行」時，由本具之理的「仁心」並不會感到陷格，而能對「仁」的領會與把握更有真實的領受，此為「人之大樂」，此時「天地人我」聚為一體，天地本善之性藉由「誠之思」而完整顯明於生活世界人倫日用中。

而當人之善性之完全朗現，即人之為人之完整展現，亦是儒家「內聖」之學德性人格之自然呈現，是為孟子立人之道之證成，可以下段引文為證。

《孟子·盡心下》：

浩生不害問曰：「樂正子，何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」

¹³² 朱子注曰：「此言理之本然也，大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無不具於性分之內也。」參見（宋）朱熹，《四書章句集注》，（臺北：長安出版社，1990年），頁350。

唐君毅先生認為此段引文是孟子言成德之歷程¹³³，吾人以為此是孟子言成聖之極致，亦是孟子言人立之道的身心歷程，個人透過自身之道德實踐與修養，而至「善、信、美、大、聖、神」的境界，是善性之完全朗現，是個人人格之修養由自身興發，逐步踐履、推己及人，誠於中而形於外，而達天人合一、天理流行的存在境界。

分疏而言，「可欲之為善」意為人由仁義內在之本心，而行義所當為之欲，由義而行，所欲行均為善或義¹³⁴，而非所行、所欲均是善，如非如此則外在的誘惑與名聲，財富便亦變成善，非孟子之所欲。「有諸己之謂信」意為：人以「仁義內在」或「居仁由義」存於此己，為吾人所信實、信服而欲行此仁義之道，非外在之他人或規範，規定或命令自己行此道，此由吾人心志之自所興起，順此心志而拳拳服膺，此即前文所言「由仁義行，非行仁義」之旨。「充實之謂美」意為：實有仁義之心而行，擴而充之而達人之身心，感通萬物之理而存乎其心，無不仁不義之念相互糾纏，而其表現於外者，即如孟子所言：「睟然見於面，盎于背，施於四體。」（《孟子·盡心上》），此完全是由人之德行人格之表現而喻其美，如古今中外人所稱譽之聖哲，完全由其德行人格之流行而呈其美。筆者認為此正為孟子所言：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」（《孟子·盡心上》），美者，德性生命之充內形外之名也¹³⁵。

「充實而有光輝之謂大」意為：由「充實之謂美」德行人格之光輝，感通週遭而普照世間，因其能感通萬有而能有光輝，而此光輝由外物之顯耀而增其光彩，而顯其之為大人之大，亦顯大人之美。「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」是言人之為大人之極致，亦是孟子言人之為人之終極目標，此即承孔子之「仁」而為儒家「內聖」之學天理流行之終極意境。聖者，通也¹³⁶。此言大人之德化潤天地萬物，德化及人，則人之德亦成。人之德與己之德能感通溫潤，內外

¹³³ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁242。

¹³⁴ 唐君毅先生指出：「人知義或善之可欲，而唯見義與善。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁242。

¹³⁵ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁243。

¹³⁶ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁243。

合德，世人皆為其所化，此即「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子·盡心上》），故而能通而為一，天地為之貫通。而「聖而不可知之之謂神」之「神」，非傳統之鬼神或天神、人格神，而是言大人之德性之感通化潤天地，無可測用、預測而言其神而明之，與宇宙天地萬物而為同體¹³⁷，此即儒家生命哲學之極致，亦是生命體證之最高境界，亦是孟子性善之完全實踐。

職是之故，孟子由人存養擴充四端之心，集義以養氣、經知言與誠於吾身，而達至善並言性善，但對人之氣稟之異與人欲之複雜並未多做著墨，誠如唐君毅先生所言：「古今人心之變，古人之心病簡單而後人之心病複雜，故論休養之工夫，亦前修未密，後學轉精。」¹³⁸，及至北宋張載提出「天地之性與氣質之性」¹³⁹來言人之心性之分別，對孟子之心性論一人的道德心性一作一承繼，其言：「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」（《正蒙·乾稱》），實是對孟子「浩然正氣」之道德心性的「創造性詮釋」，並對孟子性善論的挺立，有著充實的證立。請見下章析論。

¹³⁷ 唐君毅先生即指出：「非謂在聖之上更有一神，而是即自此聖德之內在的深度不可測，與其見於外之感化之功，不可測處，名之曰神。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁243。

¹³⁸ 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁99。

¹³⁹ 參見（宋）張載，《張載集》《正蒙·誠明》，頁23。

第三章 從「氣論」探究張載對孟子性善論之 承繼與開展

孔子的思想透過踐仁以知天，天未向人格神的方向走，而是以個人道德本心，自覺道德的實踐來踐履天所命之一切。但孔子未明確提出或指出天人是合一，且對天所代表的意義或內容，雖然孔子言：「性相近，習相遠」（《論語·陽貨》），但是子貢也曾表示「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》），「不可得而聞」只是某些弟子沒有聽聞，然而孔子更說過「君子有三畏：畏天命，畏大人者，畏聖人之言。」（《論語·季氏》），在孔子思想中其實是存在著天命、天道觀的。所以根據上一章的研究，孟子即心善言性善，人性本善，是人內在之道德性，吾人還有道德實踐之超越依據，亦是人得以「天命相貫通」之形上根源，孟子言：「盡其心者，知其性也；知其性也，則知天矣。」（《孟子·盡心》），孟子由此帶領吾人探索道德哲學的形上根源，孟子也由此承繼孔子之踐仁知天之教，暢立儒家心性論之本懷。

孟子雖然提出人性本善論，但在經驗實然上，人性會受到外在環境與物欲之影響，而對人性表現產生質疑，故對人性的爭論是自古以來，各家爭論不休的課題，歷代哲人均對此提出相當多的論辯，及至現代，對人性的思辨仍是在倫理學上一個重大課題。而由先秦時期歷經漢、唐到宋朝時期，孟子之心性論之真實意蘊隱而未顯，直至張載承繼孟子性善論的主張與中庸「天命之謂性」的天道根源，首先提出天地之性與氣質之性，並闡明天地之性為人與萬物所共有，為一純然至善之本源，亦是人得以道德實踐的形上依據，而由對氣質之性的修練來對治生理慾望的擾亂，在傳統儒學的心性論上，實有著承先啟後的哲學睿識。

本章主要探討張載之人性論主張對孟子性善論之承繼與開展。張載首先提出天地之性與氣質之性，而經由天地之性義理之闡敘，來承繼孟子性善論之形上根源與天德良知之本源。孟子「性善論」雖然對告子「生之為性」之論點做批判與

辯駁。但隨著兩漢天人感應思想與魏晉才性思維的發展，孔孟之心學傳統並未得到相應的理解與開發，直到宋明儒學對人性的探討才有著相多承繼與發展。¹朱子即曾言：

氣質之說起於張程，極有功於聖門，有補於後學。前此未曾說到，故張程之說立，則諸子之說泯矣。²

張載結合了孟子人心本善與中庸「天命之謂性」的形上主張，發「六經所未載，聖人所未言」³，承繼孟子道德心性的意蘊，經由氣論思想來開啟心性天命合一的形上根源，對孟子的人性論主張——人的道德心性——有著承先啟後的重要里程碑。本章第一節將論述孟子性善論所遺留之問題，筆者認為性善論有下列二個問題須待釐清，一、人的道德性與人的生物性兩者之間存在何種關係，即探討性善論與才性論的調和。二、盡心知性何以知天。故筆者在第一節中試圖透過由其他人性論之主張，來指出張載繼承孟子人性論的基本認識。在第二節中，由「太虛即氣」之論述來開展張載人性論之形上根源，將指出張載如何以氣論的基礎，透過太和之道，釐清太虛與天之關聯、調和人與天合一的人性本善依據，釐清張載「天人本無二」之意涵。第三節、由「天地之性/氣質之性」之架構，討論張載之人性論主張，亦即從天地之性與氣質之性之義涵，省察張載思想對孟子性善論之承繼與開展，並由此來指出「變化氣質」在性善論中所代表之意涵。在第四節中，由「德性之知/聞見之知」之分別，討論張載思想如何開展孟子良知觀之心性工夫，文中將陳述天德良知對性善論之根源的承接，並藉由「大心」思想來說明「盡心知性何以知天」，而由此來全盡張載思想對孟子性善論之承繼與開展及其實踐工夫。

¹ 黃勉齋云：「自孟子言性善，而荀卿言性惡，揚雄言善惡混，韓文公言三品，及至橫渠分為天地之性、氣質之性，然後諸子之說始定。」（〈橫渠學案上〉，〔清〕黃宗羲編：《宋元學案》，臺北：世界書局，2009年，頁400。）由此可知，張載提出之「天地之性」與「氣質之性」之人性論論述，對宋明理學有著相當重要且深遠的影響。

² 參見（〈橫渠學案上〉，〔清〕黃宗羲編：《宋元學案》，（臺北：世界書局，2009年），頁400。

³ 參見《張載集·范育序》

第一節 孟子性善論所遺留之問題

由前章之論述，孟子透過人自身內在的道德性的自覺實踐，踐履知天，由心之善來說性之善，並由人性本善來連繫人與萬物、人與天地之性合而為一的主體實踐，來開啟儒家關懷萬物的人性光輝，並由此來求得人生之圓滿。故陸象山言：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」⁴而依牟宗三先生語：「此『內聖之學』亦曰『成德之教』。『成德』之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在於個人有限之生命中，取得一無限而圓滿之意義。」

5

由上述之論述吾人可說，孟子之心性論的內聖成德思想誠為人類思想史上的瑰寶，亦是儒家哲學史上的重大創見，其不以人之自然生物本能為人性為滿足，而由人內在自覺的道德意識做為人之所以為人之道德心性，對當時之世人習以經驗事實為人之心性，實具有真實的哲學睿識與人性論之洞見。惜此洞見，在戰國末年與兩漢經學的儒家傳統並未受到重視，唐君毅先生即曾指出，孟子之學在中國歷代經歷三次變異⁶，而在孟子身後莊學大盛，墨家與名家會合激盪，新論滋多，辨議滋繁亦有孟子所未及辯駁者⁷，而孟子之後的大儒是荀子，但他卻主張「生之所以然者謂之性」來傳續儒學傳統，此即對儒學人性論產生影響。故筆者認為孟子之性善論雖對人之所以為人的內在道德心性做了相當的肯定，但對人之生物本能之人性（人的動物本性）在人性上代表著何種意涵，尚待釐清，下文將藉由對「生之謂性」的人性主張作有關之論述，來呈顯人的自然之心性與生物本

⁴ 參見（宋）陸象山，《象山先生全集·卷34 語錄》（上），（臺北：臺灣商務印書館，1979年）頁396。

⁵ 參見牟宗三，《心體與性體（第一冊）》，（臺北：正中書局，1991年），頁6。；而蔡仁厚先生言：「此是儒家的宗教境界，道德行為雖有限而道德行為所依據的實體以成其為道德行為者則無限極。……盡心盡性以成德，以生命體現實體的成德過程是無窮無盡的」。參見蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇—心體與性體義旨述引》，（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁8。

⁶ 唐君毅先生曾指出：「一、趙歧之自羽翼五經，推尊孟子。二、宋儒之自孟子之言性善言本心，以推尊孟子。三、民國至今，一切反專制集權之思想，皆有此孟子民貴之義為其本，自民貴之義推尊孟子。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一），（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁213-214。

⁷ 參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1984年），頁329。

能在人性上之關係。

依牟宗三先生言：

順氣而言，則性為材質之性，亦曰「氣性」（王充時有此詞）或曰「才性」乃至「質性」。順氣而言者，為「材質主義」（Materialism）。此詞與西方哲學中「唯物論」同，但函義則異，此取一「Material」一詞之廣義與古義。⁸

由牟宗三先生之言，筆者認為「才性」是就人或物之中，與生俱來素樸的材質所具有的成分就是人的本性，亦即承繼告子：「生之謂性」的理路，就個體存在的生命的自然本質說性，牟宗三先生根據王充「用氣為性，性成命定」的說法，把才性稱之為「氣性」，也就是自然之性⁹。凡是生而即有的自然生命之材質本能，包含生物之自然本能、心理欲求，心理情緒等等，此等於以自然生命之徵象說「生之所以然」，從生命活動現象上的、描述的所以然，物理的、形而下的所以然來看待人性，是就人生活經驗之實然來言人之性，此與孟子就人之道德本性來談人性，其實是屬於兩種不同之領域¹⁰，一是就人之價值實踐的內在依據說性，另一是就人之為不善的可能性來說性。而在後者，除了告子外，尚包括了荀子、王充、董仲舒及往後以經驗性觀點之態度來看待人性之學者。而下文將先依各家學者對「性」的看法，提出論述與說明來作為性善論與才性論的調和。

⁸ 參見牟宗三，《才性與玄理》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁1。

⁹ 參見牟宗三，《才性與玄理》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁2。

¹⁰ 謝仲明先生即指出：「告子與荀子所言之性是同種同類，告子的定義，乃是一個描述定義，其成立之根據，完全在經驗事實上；它實質上是對經驗事實的一個描述，故它乃是一個經驗命題。而孟子的定義，卻是一個形上學定義。……二者之邏輯性格，並不相同；因其不相同，故亦並無不相容的場合。」參見謝仲明，《儒學與現代世界》，（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁83；韋政通先生亦有類似之看法：「荀子說性惡，完全從經驗的觀點來看人性的，故荀子所說的性和孟子人性本善所說的性，意義根本不同」參見韋政通，《中國思想史（上）》，（臺北：水牛出版社，1992年），頁319-323。張岱年先生亦指出：「荀子所謂性，與孟子所謂性，實截然兩事。孟子言性，用端字、用才字，具見萌芽可能之意；據荀子的界說講需，『擴而充之』『如不充之，則不足以事父母』，那便是『慮積焉，能習焉而後成』，自然不是性。」參見張岱年，《中國哲學大綱》，（北京：中國社會科學出版社，1982年），頁189。

一、荀子言「性惡論」

人之性惡，其善者，偽也。（《荀子·性惡》）

凡性者，天之就也。不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所得而成者也。不可學，不可事而在天者，謂之性。（《荀子·性惡》）
生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。（《荀子·性惡》）¹¹

性者，本始材樸也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加；無偽則性不能自美。（《荀子·禮論》）

從上述之引文，蔡仁厚先生言：此在荀子分別表示出性之「自然義」、「生就義」、「質樸義」。¹²筆者認為荀子是經由「生之所以然」來界定「性」的定義。在荀子認為自然生命就是天生的，它所呈現出來的經驗現象就是性，當人生下來飢欲食、渴欲飲，是人之生物本能的自然反應，其本身並無善惡價值的分別。¹³故而吾人可言荀子實是就自然生命綱縕所生發的自然徵象、才智能力、感官觸覺與外界環境所感受時所引發之感官直覺反應，來規定性的定義，是「即生以言性」，與孟子「即心善言性善」，對「性」的定義，是有著截然不同的觀點。而陳德和先生即指出：

荀子對「性」的完整規定應該就是：性是自然生命的經驗現象，也就是從生命結構所發出，能清楚感受刺激並自然作出反應的固有的本能、情緒和欲望。更簡單的說，「性」就是自然生命中能直接感受刺激，做出反應的原始衝動。¹⁴

¹¹ 參見（清）王先謙著《荀子集解》，《諸子集成》（二），（香港：中華書局，1954年），頁289。

¹² 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁387。

¹³ 唐君毅先生亦指出：「荀子以目明耳聰，為不可學不可事，而原於天者，皆屬之天性。此目明耳聰，荀子未嘗逕以為惡，是見由天所就之性初無惡之義。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁66。

¹⁴ 參見陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，（臺北：洪葉文化事業，2003年），頁127。；而葛榮晉先生則指出：「荀子在綜合孟子和告子等人性論中一切積極思維成果的基礎上，對先秦人性論的爭辯做了一次總結。荀子在人性上主張『性偽之分』」。參見葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，（臺北：萬卷樓圖書發行，1993年），頁453。

故荀子批評孟子曰：「人之學者，其性善。曰，是不然，是不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。」（《荀子·性惡》），此實是因荀子與孟子二人對「性」的意涵有所差異¹⁵，孟子是就人之道德性應然層面來言性，而荀子就是就生理實然層面來說性。為何有此差異？吾人可由荀子對「性」的內容敘述便可知曉。

夫好利而欲得者，此人之情性也。（《荀子·性惡》）

今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪聲而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，好聲色焉……用此觀之，然則人之性惡明矣。（《荀子·性惡》）

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是生於人之情性者也。（《荀子·性惡》）

性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。（《荀子·正名》）

由引文可知，筆者認為荀子是將人之感官知覺的能力與人之自然生理慾望與心理欲求做為人之本性，是由生命之存在物所普遍擁有之共同性與動物性為人性之主要內容，而若吾人順著與生俱來的動物性本能與欲求，來滿足吾人之情性（好色、好聲、好味、好利），如此則與動物無有任何差別，人之所以為人的世界將與禽獸無異，故由此處來看到人之性惡，也就無法建立人文世界。而荀子雖言：「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也」，性、情、欲三者似乎有所差別，但據徐復觀先生之考證：

在先秦，情與性，是同質而常常可以互用的兩個名詞。……根的地方是性，由根伸長上去的枝幹是情；部位不同，而本質則一。¹⁶

¹⁵ 劉述先先生即指出：「荀子對思孟的批評仍然過當，大概從他的觀點看，孟子講什麼浩然之氣，就是莫名奇妙的東西，而孟子後學把『氣』的概念廣泛應用，或者與鄒衍的五行說多少有合流的趨勢，於是他大加撻伐。」參見劉述先，〈孟子心性論的再反思〉，收入（李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院文哲所，1995年），頁92；黃俊傑先生則提出另外的見解：「以《五行篇》為代表的思孟學派，主張『仁、義、禮、智、聖』五種德性（所謂『五行』皆源於『心』（所謂『形於內』）。從荀子的立場看來，這種『心』的概念與荀子的『心』貌同而實異」。參見黃俊傑，《孟學思想史論》（二），（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁114-115。

¹⁶ 參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁233。

如此性是以情為其本質，則情外無性、情於性中；欲是指目好色等欲望，而這些欲望是情之外在表現，是應情而生，則欲是隨情而生，情與欲在本質上亦是齊一的，如此性、情、欲三者其實同是性，¹⁷故由此荀子言性惡。¹⁸而荀子亦由此因人之性惡（實是欲惡）而思「化性起偽」（《荀子·性惡》），將人的行為從人之原始生命的感官衝動的狀態下，透過人文的禮義轉化，轉化現實生命存在中的對反狀態，而能使人之行為能合於善。故荀子相當重視「心」¹⁹，欲藉由「心知」而「化性起偽」。

人何以知道？曰：心。

人，生而有知。……心，生而有知。

故心不可以不知道，心不知道，則不可道而可非道。……心知道，然後可道，可道，然後能守道以禁非道。

性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然，而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。（《荀子·正名》）

化性起偽所涉及到的心知理論，牟宗三先生認為：「荀子的『心』是『以智識心』。」²⁰也就是「荀子心的本身，除認識作用及綜合地欲望以外，是一無所有的。」²¹唐君毅先生即認為：「荀子的『心』是『統類心』，為本身能持統類秩序，以建立社會之統類秩序，以成文理之心。」²²黃俊傑先生則認為：「荀子思想中的『心』則相對地具有較為明顯的『社會性』」²³。由以上前輩學者之論述，

¹⁷ 徐復觀先生即指出：「荀子雖然在概念上將性、情、欲三者加以界定，但在事實上，性、情、欲是一個東西的三個名稱。而荀子性論的特色，正在於以欲為性。」參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁234

¹⁸ 唐君毅先生則認為：「荀子所以言性惡，乃實唯由與人之偽相對較，或與人之慮積能習，勉於禮義之事相對較，而後反照出的。故離此性偽二者所結成之對較反照關係，而單言性，亦即無性惡之可說。」更進一步指出：「此中性偽所結成之對較反照關係，實即在人之慮積能習所依之禮義文理之理想，與此理想所欲轉化之現實間之一對較反照關係。唯人愈有理想，乃愈欲轉化現實，愈見現實之慳性之強……故荀子之性惡論，不能離其道德文化上之理想主義而了解。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁66-67。

¹⁹ 勞思光先生即指出：「荀子是以『心』為主體性，雖亦指自覺心，但此『心』只能觀照，而非內涵萬理者。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（一），（臺北：三民書局，1987年），頁337。

²⁰ 參見牟宗三，《名學與荀子》，（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁225。

²¹ 參見徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁243。

²² 參見唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁132-133。

²³ 參見黃俊傑，《孟學思想史論》（二），（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），

筆者認為荀子的「心」是人先天生來即具有的認知能力，是能「知慮思辯」的認知心、認識心，可以用來成就知識與人文世界之禮法，並據此來建立人類社會之各項制度與法治。在日常日用的生活中，人能對客觀之知識與事務的主動認識與檢擇、歸納與分析，而為吾人之認知主體，在日常生活中人能對人之行為能有足夠的判斷與思考，皆源於「心」的「知慮思辯」。而孟子與荀子對「心」的分別是，孟子以「道德心」開出「道德心性」，是以道德心的主宰性透過心的仁義禮智來主導人的行為，而荀子是以「認識心」來獲取（道德）知識，心的主宰性僅能成就知識，但未能保證道德之實踐，故荀子言「心知道，然後可道」。然「可道」「中道」由心為之擇，透過認識心的知慮選擇與判斷，將原本自然素樸的材性與喜怒哀樂之情給予合理辨析，而由天之所為之心之功用而表現出「中道」之行為。故荀子言：「性者，本始材朴也，偽者，文理隆盛也。無性，則偽無所加；無偽，則性不能自美。」（《荀子·禮論》）。自然素樸之性能須經由人為外在的禮義來轉化，多次的積累思慮與學習實行才能轉化人之天性中素樸的情識之感與原始慾望、生理感官知覺之惡。若性本身無惡之欲求，則人文的禮義就無須轉化，吾人的道德文化理想無從建立，而因性惡（欲惡），並由此可知人文努力之莊嚴。故荀子其真正之用意，實欲透過外在的禮義，來約束人之感官欲求，而合於至善之道，²⁴欲由此來建立天生人成、化性成偽的道德教化意義，並為此建立儒家人文化成的道德理想，故陳德和先生言：

孟荀的人性概念是不相干的，孟子的性善論和荀子的性惡論在邏輯上根本不夠成相矛盾或反對之關係。²⁵

頁 113。

²⁴ 唐君毅先生即曾言：「荀子之論證人性之惡，乃皆從人性與人之禮義之善，所結成之對較對反之關係中、二者之此起彼伏、彼起此伏中看出的。荀子於此之特見，則在其能見人之欲禮義、行禮義、造禮義之積思習偽故之心，乃恆對較其所欲轉化之現實生命狀態以存在，此所欲轉化者，對吾人道德文化理想所在之禮義言，即為一負面者。……荀子之所認識者時較孟子為深切，既欲轉化之，即不以之為善，而當以之為惡；性惡之論，亦即在此義上為不能不立者。」參見唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁70。

²⁵ 參見陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，（臺北：洪葉文化事業，2003年），頁140。

吾人可言荀子之性惡論實與孟子之性善論，豐富了儒家心性論之內涵，對儒家的道德本心有一形上根源，對人之經驗實然層面亦能針對人之負面欲求提出對治之道，能開出儒家之「德性主體」與「知性主體」²⁶。

而歷代對人性的討論至秦漢時期，性的範疇與內容均與先秦時期有所差異。尤其董仲舒將天人感應的學說引進，將陰陽的觀念引入人性情的學說，提出「性仁情貪」說，更與先秦儒家之道德心性有著相當的落差。

二、董仲舒「性仁情貪」說

董仲舒由於西漢時代的風氣與泛政治意識的強烈傾向²⁷，對儒家心性義裡之根源較缺乏相當的感通，且對各家言性之主張均有所不滿，故仲舒言：「今世闇於性，言之者不同，胡不試反性之名？性之名非生與？」（《春秋繁露·深查名號》），且董仲舒對孟子性善論與荀子性惡論之主張均有不同的見解，於是以天地陰陽為思想的中心而發展出屬於他自己的人性論主張。而據韋政通先生之考證：代表董仲舒成熟的人性論，仍當以《春秋繁露·深查名號》《春秋繁露·實性》兩篇為主²⁸。而董仲舒所代表的是，孔孟儒家道德理想在現實政治中如何實現及與大一統的君主如何相處之問題。

董仲舒言：

如其生之自然之質謂之性。性者，質也。詰性之質於善之名，能中之歟？

既不能中矣，而尚謂之質善，何哉？（《春秋繁露·深察明號》）²⁹

天之副在乎仁，人之情性有遊天者矣（《春秋繁露·為人者天》）³⁰

今善善惡惡，好榮憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。（《春秋繁露·

²⁶ 參見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁366。

²⁷ 韋政通先生即指出：「董仲舒由於承藉了最具繁衍性的陰陽家思想，而創出一套天人哲學的大系統，使他能在各家的競爭中得到勝利，也使他成為前漢最具代表性，影響也最大的思想家。但是先秦儒家的真精神，以及思想最具創意的部份，由於無法和專制體制相整合，也斷送在他的手中。」參見韋政通，《中國思想史》（上），（臺北：水牛出版社，1992年），頁462。

²⁸ 參見韋政通，《董仲舒》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁106。

²⁹ 參見（清）蘇輿著，《春秋繁露義證》，（臺北：河洛圖書出版社，1974年）頁204-205。

³⁰ 參見（清）蘇輿著，《春秋繁露義證》，（臺北：河洛圖書出版社，1974年）頁223。

竹林》)³¹

由引文可知，董仲舒認為性之所指乃生之自然之質，故其「性」亦與告子「生之謂性」、荀子「生之所以然謂之性」同屬於「順氣而言性」之「才性」，即就個體之氣質之自然而本然來言性，性是由天所賦予的，「非人能自生」，將人性產生的根源源自於天，並由「性者，質也」，人之性是自然之質料，而由此將性與善分離，性與善是截然不同的事，並據此來詰問孟子之性善之不中理。而由天生之質能來決定人性之善與惡³²。然仲舒之「性」之內容為何？依性之名為生之質而言，故不可說其包涵性善之義³³，董仲舒言：

天生民，性有善質而未能善，於是為之立王以善之，此天意也。民受未能善之於天，而退受成性之教於王。……今萬民之性，待外教然後善，善當與教，不當與性。（《春秋繁露·深察名號》）

為生不能為人，為人者天也。人之為人，本於天。（《春秋繁露·深察名號》）

天之所為，有所至而止，止之內，謂之天性。（《春秋繁露·深察名號》）³⁴

有以上引文可知，董仲舒認為人之形體與生命是由天所創造的，而由天所賦予的人物之性才稱為人性，是以人性不是天生即是善的，此其中亦包含人有惡的成分，雖然有向善的質料、成分但人未能秉此善性而行善，須待聖王的教化方能夠為善。將聖王的教化歸之於天之旨意，人民唯有受聖王之教化方能夠完成之道德理想之實踐，此與孟子之性善論有著天壤之別。而荀子雖亦主張透過人文的教化來「化性起偽」，但未將行善的根源委之於外在之聖王，荀子與仲舒之間仍然有著相當大的區別。董仲舒繼言：

桎眾惡於內，弗使得發於外者，心也，故心之為名，桎也。人之受氣苟無

³¹ 參見（清）蘇輿著，《春秋繁露義證》，（臺北：河洛圖書出版社，1974年）頁44。

³² 董仲舒以天人感應為其理論之主要核心，天以陰陽二氣及五行之氣所構成，人亦秉天之陰陽二氣之性而形成。「人之形體，化天數而成。……人生有喜怒哀樂之答，春夏秋冬之類也……天之副在乎人，人之情性有由天者矣。」（《春秋繁露·為人者天》）

³³ 徐復觀先生曾指出：「依董氏對性的基本認定，是善的不是惡的。」徐復觀先生曾列舉《春秋繁露》裡的三段言論為證。參見徐復觀，《兩漢思想史》（卷二），（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁403。

³⁴ 參見（清）蘇輿著，《春秋繁露義證》，（臺北：河洛圖書出版社，1974年）頁199-215。《春秋繁露·深察名號》由頁199-215，不再註出。

惡者，心何枉哉？吾以心之名，得人之誠。人之誠，有貪有仁，貪仁之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。身之有性情也，若天之有陰陽也；言之有質而無情，猶言天之陽而無其陰也……天地之所生謂之性情，性情相與為一暝，情亦性也。謂性已善，奈其情何！故聖人莫謂性善。（《春秋繁露·深察名號》）

董仲舒認為，天有陰有陽，且以陽善陰惡，故人身之有情有性，人性既包涵善之性，也包含惡之情。而由陰陽二氣形成人之形體，所以人身上亦有貪仁之性，就人之氣性而言性，就貪之氣性之發為情慾而言情，故性善情惡，所以曰「性仁情貪」。筆者認為由「仁貪之氣兩在於身」，董仲舒實將貪仁之氣質之性視為人之情性、進而由情性之有善有惡，而為性之名。董仲舒雖然言心能禁錮惡於人之身內，但又言「性情相與為一暝，情亦性也」，其中若就氣之質性而言性，只是氣性之實然與偶然，並無先天之定然之善性。而仁貪之氣之為善惡，不只是善惡之傾向，其為性情不只是性善而情惡，且善與惡相與為一暝，則性亦未必為善。故董仲舒之性善實涵有「心善性惡」之義且亦涵有「善惡混」³⁵之說也。

而董仲舒為了成就外在的政教之設施提聖王之教化，又提出

天之所為，有所至而止，止之內謂之天性，止之外謂人事，事在性外，而性不得不成德（《春秋繁露·深察名號》）

天生之性雖然秉之於天，但是天所能成就的是有所限制的，在天所為之範圍謂之天性，而人之善是在天性之外，是由外在之人事（即聖王之教化）所能完成，此為「性待教而成」。³⁶而進一步提出「性三品」說³⁷：

³⁵ 牟宗三先生即曾指出：「言其善惡傾向之分化，而其實際，則性情相與為一暝，善惡相與為一暝。此亦即函『善惡混』之說也」參見牟宗三，《才性與玄理》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁12-13。

³⁶ 唐君毅先生即曾言：「董子其論性所取之觀點，非自人之如何成就其內在的道德生活，即自此道德生活如何可能上看人性，而唯自如何成就外在的政教之設施之必須上，看人性之故耳。」參見唐君毅《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁132。

³⁷ 韋政通先生提出：「仲舒對善惡問題，提出性有三等或三品之說，其說可能受孔子『上智與下愚不移』的啟發。」參見韋政通，《董仲舒》，（臺北：東大圖書公司，1986年），頁118。而葛榮

一、聖人之性：生而情欲極少，善端極多，不待教而能為善。二、中民之性：性仁情貪相混。三、斗筭之性：生而情欲極多，善端幾乎沒有，經教化也難為善。

董仲舒認為人具有善質、善端，但不能說性善，而聖人之性已善，不須待教而後善，而斗筭之性雖經教化亦難以為善，故佔多數之中民之性需待聖王之教化。董仲舒此項分等，實與孟子之道德心性對人性之體悟有著相當的誤解，但董仲舒以「性三品」之說實開以後王充與魏晉「才性論」之先河，而董仲舒之論性之觀點之法亦有異於先秦之方向，如唐君毅先生即曾言：

董子立論之法，在由反省吾人所用之名之義，以求論定一言之是非。此雖不能使人即知事物之理，至少可使人知於名之涵義之同異，而入於名理。……董子之言之歷史價值，亦至大矣。³⁸

三、揚雄「善惡混」

人之性也善惡混，修其善則為善人，修其惡則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬與。《法言·修身》³⁹

學者所以修性也。視、聽、言、貌、思，性所有也。學則正，否則邪。……

習乎習！以習非則勝是，況習是之聖非乎？《法言·學行》⁴⁰

揚雄之主張，人性既不如孟子所言之純善，亦不是荀子所說的純惡，而是有善有惡。人性有善有惡，相雜於人體，透過「修」與「習」，經由後天的道德修養加強善性，經由學方能得其正，故相當重視學習的重要。而其學習之重點則放在對儒家經典的學習上。

晉先生則提出：「從『性仁情貪』和『性三品』說引出統治階級的『明教化』和『正法度』的兩手政策，這正是董仲舒人性論的政治目的所在。」參見葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，（臺北：萬卷樓圖書，1993年），頁461。而勞思光先生則提出：「董仲舒論性，不能承繼孔孟之思想，天人之說既盛，德行根源之精義，遂不為當時人所解，為漢人惡劣思想之代表。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（二），（臺北：三民書局，1987年），頁29。

³⁸ 參見唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁133。

³⁹ 參見（漢）揚雄著《法言》，《諸子集成》（七），（香港：中華書局，1954年），頁6-7。

⁴⁰ 參見（漢）揚雄著《法言》，《諸子集成》（七），（香港：中華書局，1954年），頁2。

四、王充「性成命定」說

王充承繼董仲舒「生之自然之質謂之性」與揚雄「善惡混」之心性論之觀點，提出「用氣為性，性成命定」（《論衡·無形》）。王充其以氣為一形上之概念⁴¹，做為人之氣性、才性或質性之形上根源以言性，而其就氣以言性故所言之性自是「自然之質」的氣性。而就「自然之質」之氣性來論性，則認為性有善有惡。而人性之為善或為惡，則是由自然之質之稟氣的厚薄、強弱所決定，故唐君毅先生言王充是「即氣言命、即命言性」⁴²。而王充性命論的特點是就人之生命之特性，由特定之自然生命之氣於特定之時空與位置中所決定，亦由此特定時空中決定人有其一定之自然之命運，人之智愚善惡、生死壽夭、貴賤貧富鈞取決於氣稟之厚薄、強弱與清濁，⁴³人之所以為人與人之壽命、善惡、體態均是偶然的發生，實與王充之天道論有相當的關係，⁴⁴故王充實以自然之偶遇來決定人之自然生命，由人之自然生命之質。而葛榮晉先生則認為：「王充繼承了孟子的性善論、荀子的性惡論和揚雄的性善惡混論，並將三者熔為一爐。」⁴⁵以下就王充之人性論，分疏如下。

人秉元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形（《論衡·無形》）

人秉氣於天，氣成而形立……用氣為性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須。形不可變化，命不可減、加。（《論衡·無形》）⁴⁶

人生受性，則受命矣，性命俱稟，同時並得，非先稟性，後乃受命。

⁴¹ 唐君毅先生則提出：「王充本客觀自然宇宙之觀點以看人性，則特重人本特定的自然之氣以生之義，乃不復重氣之可變性。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁142。

⁴² 參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁142。

⁴³ 林麗雪則提出王充論性的特性有三：「一、王充所言性的內涵，兼括德性、智慧和感情三者。二、王充主張人性有善有惡，是三品性說中等級性的善惡，而非一人之身兼有善惡。三、王充言性為從上中下三品論人之氣性。」參見林麗雪，《王充》，（臺北：東大圖書公司，1991年），頁300-301。

⁴⁴ 王邦雄：「天透過『氣』或『元氣』，創生萬物。而天之生物，並非基於任何原因或為了任何目的；萬物純粹是在天的自然施氣下偶然自生。」參見王邦雄《中國哲學史》，（臺北：國立空中大學，1983年），頁302-303。

⁴⁵ 參見葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁461。

⁴⁶ （漢）王充，《論衡》，（臺北：宏業書局，1983年），頁13-14。

由引文可知王充認為人的形體與人性的來源，均是由天地的元氣所形成，是偶然而非實然在某一時空中產生，且在父母受氣之時決定人所出生後之定然之命⁴⁷，就如同人之形體與元氣之融合是無法改變的，所以壽命亦如同形體之無法改變同樣無法加以增減。故王充論性是由人之材質主義出發，於人性上是氣性、材質之性，對人之自然生命之質而由「生受性，則受命」，「性成命定」，王充似乎主張強硬之決定論，但王充的性是由氣之厚薄來決定人的善惡賢愚，人性之如何依於其生命之如何，人善惡之性自身則不能決定其氣如何。在王充思想中，氣源於天或天道，故人性之所以為人性，乃在於氣所構成之人性。王充言：

夫人情性，同生於陰、陽。其生於陰、陽，有渥、有泊。玉生於石有純、有駁。情性於陰、陽，安能純善。（《論衡·本性》）⁴⁸

小人、君子稟性異類乎？譬諸五穀，皆為用，實不異而效殊者，稟氣有厚、泊，故性有善、惡也。（《論衡·率性》）⁴⁹

由以上引文可知，王充認為人性之所以有善、有惡，在於人性由陰陽之氣所構成，由於稟氣之厚、泊（或多、或少），所以人性是有善、有惡，如同玉生石一般，有人生性精純而為善，有人駁雜而為惡。亦如同五穀為食用，因五穀之不同，而效用有所不同，由此說明人性之善惡之不同。且王充由稟氣之厚、泊來言人性之善惡之主張，則人性之其善或惡，在先天上就已決定，在人出生時便已決定人之人性是善或是惡，並非認為人性中有善有惡。

實者，人性有善、有惡，猶人才有高、有下也。高不可下，下不可高。謂性無善惡，是謂人才無高、下也。稟性、受命，同一實也；命有貴、賤，性有善、惡，謂性無善惡，是謂人命無貴賤也。（《論衡·本性》）⁵⁰

⁴⁷ 王充言命有二品，其言曰：「凡人稟命有二品：一、曰所當觸值之命。二、曰強弱壽夭之命」《論衡·氣壽》；牟宗三稱此二命為：「一、水平線之命定。二、垂直線之命定。」參見牟宗三，《才性與玄理》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁4。

⁴⁸ 王充，《論衡》，（臺北：宏業書局，1983年），頁31。

⁴⁹ 王充，《論衡》，（臺北：宏業書局，1983年），頁16-18。

⁵⁰ 參見王充，《論衡》，（臺北：宏業書局，1983年），頁32。

由以上引文可知，王充由才之高下及命之貴賤，來言其性有善、有惡，而其實際上，王充認為性與命實際為相同，性成即命定，命定即性定。故王充僅落於氣性來言性，牟宗三先生即指出：「只是氣性之一層，並無真正之道德意識，也只落於材質主義之命定主義，不能盡至道德的理想主義。」⁵¹故實然之氣性或自然生命之強度，皆是定而未定者，是在生物學上的定而非先天的必然，是在道德本心下一層之氣性，而有其不足者，其不能成就道德實踐，亦不能轉化吾人的精神生命，而有其侷限與窒礙，但吾人仍須正視此自然生命之強度之價值，牟宗三先生即指出：「王充對『自然生命』之獨特性有真切之認識，而能以徹底之材質主義、自然主義、命定主義，將此自然生命之領域顯括出，而有其學術上之價值。」⁵²，吾人實須由先天之道德本心而開顯心性之存在價值，進而能由精神生命言性而盡性，而至參贊天地之化育，而與天同悲。

由先秦孟子、荀子、及至董仲舒、王充，筆者認為傳統之人性思想中，實是就吾人之面對天地萬物，並面對吾人其內部所體驗之人生理想，而自反省此人性之何所是，並擴而及之天地萬物之性之所是，對於人性的思辯，隨人之所思之觀點與定義，會有相似或對反之情境產生，就孟子誠然就吾人之道德本心而言性，然就吾人經驗之實然上，人之心性會隨社會習性、客觀環境、外在誘因而陷溺亦屬縷之不絕之事實，故荀子等人以「生之謂性」之如實觀點而盡名理之言，亦有其真治之處。誠如牟宗三先生所言：「負面之自然生命括不出，則正面之精神生命亦不能有真切之彰顯。」⁵³，若僅就生命之理想性格而言人之大德，對人性之陰暗面之隱顯而付之闕如，就人之生命意義之全幅朗現亦有所不足。在日常生活實踐上，吾人本心而欲求自盡其性，而在與物交感之相互貫通中成吾人之成己成物之仁心，然與具體之物之交感通貫中，具體之物之殊性卻足以使吾人普遍道德本心之不顯，實由吾人依於原有好聲色及飲食男女之自然慾望之情，此自然之情之實在又足以使人之善性暫隱，以致使吾人陷溺於物而化於物。吾人實欲由人之

⁵¹ 參見牟宗三，《才性與玄理》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁40。

⁵² 參見牟宗三，《才性與玄理》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁36。

⁵³ 參見牟宗三，《才性與玄理》，（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁36。

道德心性以治自然之情，而由此來尋求生命與生命的感通，來成就吾人之生命。

吾人實自精神生命以言性而主盡性至命而參贊天地之化育，對治自然生命之盲目與枯亡、情性與物欲之衝動、生死壽夭之遭偶，而能本此具體生命之存在，並就人之主觀所能體驗之存在，以自興其志而能盡性，並由明鑑萬物之本心而當以此自節，戮力以成德，並以此而與天地萬物參，實即吾人心性之本懷。職是之故，張載提出「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉」（《正蒙·誠明》）由天地之性代表為吾人本有善良之道德本性，將人之氣質之性—自然生命之質、生理欲望—亦包含在人性之中，而經由人自身之反省與控制，而得以復返人之天地之性，詳如後文論述。

第二節 由「太虛即氣」開展孟子人性論之形上根源

由前章之論述，筆者認為孟子由「盡心知性知天」開展其性善論之根源依據，張載承繼孟子性善論之主張，藉由「太和/太虛」來作為其梳理天道論的樞紐，在張載的整體哲學思想中，天道論佔有很高的地位，他是以其天道論來作為整個思想體系的奠基⁵⁴，並透過「太虛即氣」之形上論述來作為其理論之形上依據，並據此來對抗佛、老之形上的論述。張載藉由「太虛即氣」之思想來導引其整個思想脈絡，藉由氣的流行、聚散、變化、氤氳盪漾來做為其天道的基礎，物依清通之神以相感，經由「大心」來「變化氣質」並發展其人性論與倫理學的進路，並進而依據其天道觀中「氣」之思想作為其人性論之形上根源，亦是張載整個人性論主張—「天人合一」相當重要的主軸。以下就「太虛即氣」之思想脈絡來論述張載承繼孟子人性論之形上根源。

「氣」依說文解字義：「气，雲气也，象形。」⁵⁵。氣在中國思想上有著相當重要的思想推演，亦是中國哲學思想中亦相當特殊的觀念。就張立文先生在其書中歸納出中國哲學中「氣」有著以下的涵義：一、氣為煙或雲氣。二、氣是浩

⁵⁴ 參見朱建民，《張載思想研究》，（臺北：文津出版社，1989年），頁20。

⁵⁵ （漢許慎撰·清段玉裁注），《新添古音說文解字注》，（臺北：洪葉文化事業，1998年），頁276。

然之氣和精氣。三、氣是元氣。四氣為無或有。五、氣為識所現之境。六、氣為導引神氣。七、氣為太虛。八、氣為電氣。有著以上八項分類的意義。⁵⁶

而從整個哲學思想史的思想發展中，氣概念的演變從先秦時期到兩漢時代，大體上是從一個客觀的事物轉變成客觀的概念，再到主觀的感受而後形成一個主客交融的概念範疇。如由形上與形下的觀點而言，它是從形下而形上而後形上與形下相互融合，形成一個對中國傳統思想與生活影響甚大的概念範疇。⁵⁷

而歷來學者對「太虛即氣」有著不同的解讀，太虛與氣的關係為何？氣屬形而上或屬形而下？氣化由何者來推動？各家學者對於此間的問題意識，由於所持論點的不同，看法與詮釋各有相當程度的差異⁵⁸，這是由於張載在使用此二者觀念時，有著相異的論說，且張載並未詳細區分此二者觀念之差別⁵⁹，牟宗三先生更言：「張載思深理微，表之為難，亦不能為滯辭。」⁶⁰使得張載的天道論有著各種不同的面向與詮釋，故吾人在討論張載思想時，「太虛」、「氣」為張載思想討論的重要主題。

一、張載之「太虛即氣」之義

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。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。

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。彼語寂滅者往而不反，徇生執有者

⁵⁶ 參見張立文，《氣》，（北京：中國人民大學出版社，1990），頁1-4。

⁵⁷ 參見吳志鴻，〈概論兩漢以後至宋明前氣論思想之發展與影響〉，《哲學與文化》，（第33卷第8期，2006年8月），頁139。

⁵⁸ 根據柳秀英先生整理歷來對「太虛即氣」的解讀可歸納五種說法：（1）理氣相雜說（2）氣化唯物說（3）體用圓融說（4）體用二分說（5）儒佛道混一說。參見柳秀英〈張載「太虛即氣」詮釋異說研究〉，《美和技術學院學報》，（第21期，2002年9月），頁78-93。

⁵⁹ 唐君毅先生即曾指出：「大率橫渠之融中庸易傳之言之義，更自立新義，以成其書，多是合兩義相對者，以見一義。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁79。

⁶⁰ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁417。

物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。（《正蒙·太和》）

由上述引文中可知張載所謂的氣，具有聚散、變化、攻取的性質或特性，而其聚合萬物，順著大化的天理，即「順而不妄」。王夫之曰：「不妄者，氣之清通，天之誠也。」⁶¹。「氣」論思想是張載哲學的重要奠基，然而張載之「氣」究屬形上亦或形下，於宋代程明道⁶²、朱熹便已提出質疑，歷代學人均有不同見解，直至現代更兼有唯物/唯心之論辯，茲就近代學人之主要看法羅列如下：

（一） 唯物論之解釋

張岱年先生即認為：

中國哲學中所謂的氣，可以說是最細微最流動的物質，以氣解說宇宙，即以最細微最流動的物質為一切之根本。……橫渠是唯氣的本根論之「大成者」⁶³

張岱年先生繼言

從張載所提出的這些基本命題來看，應該肯定張載的自然觀是氣一元論，其中包含了一些樸素辯證觀點。氣一元論是中國古代唯物論的重要形式。⁶⁴

⁶¹ 參見（宋）張載撰，（清）王夫之注，湯勤福導讀，《張子正蒙》，（上海：上海古籍出版社，2000年），頁87。

⁶² 程明道言：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清、虛、一、大為天道，則乃以器言而非道。子厚以清虛一大名天道是以器言非形而上者。」參見（宋）程顥程頤著，《二程集》（上），（臺北：里仁書局，1982年），頁118。

⁶³ 參見張岱年，《中國哲學大綱》，（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁39-40。

⁶⁴ 張岱年先生認為張載的氣一元論是基於兩項命題：「這些命題的主要意思是講：第一，世界的一切，從空虛無物的太虛到有形有狀的萬物，都是一氣的變化，都統一於氣。第二，氣之中涵有運動變化的本性，而氣之所以運動變化，就是由於氣本身包含著對立的兩方面，這兩方面相互作用是一切運動變化的源泉」參見張岱年，〈關於張載哲學的思想和著作〉收入《中國哲學發微》，（太原：山西人民出版社，1981年），頁390-391。丁為祥先生則認為：「氣是宇宙間一切過程的基本實體。」參見丁為祥，《虛氣相即—張載哲學體系及其定位》，（北京：人民出版社，2000年），頁36。；張立文先生則認為：「張載對『氣』的規定，以為『氣』是一種物質性的實體，它具有三個方面的特點：一、是能為人們所感覺。二、是能夠運動、靜止。三、是佔有時空的廣度和深度。可見，『氣』是不依賴於人們的主觀意志為轉移的，也不是為精神所派生的客觀實在。」參見張立文，《宋明理學研究》，（北京：中國人民大學出版社，1987年），頁213。

由以上之論述，張岱年先生認為張載的自然觀是氣一元論，而張載思想中「氣」、「太虛」、「道」都是物質性的存在⁶⁵，氣是一個具有能運動、也能靜止的對立實體、且具有廣度和深度，其包含有運動變化的性質，而且不一定是有形可見的。而氣的變化根源來自於氣本身的對立兩方面，且由此氣的運動變化論證了世界的統一性均屬於物質性的原理。而「太虛無形，氣之本體」指的是太虛⁶⁶是氣⁶⁷的本來狀態，如此太虛與氣是屬於同一層次的物質性存在⁶⁸，若將「太虛」視為本體，「氣」視為現象，則其實是一種誤解。⁶⁹因此張岱年先生所表達出來的是，天空充滿了物質性的氣，而太虛是有形有象或無形無象的氣原本的狀態，是人的心性也氣之本性的淵源，透過氣的對立之運動變化形成了天地萬物。故張載在宇宙觀方面基本上是一個唯物論者。⁷⁰

而陳俊民先生則是將張載思想置於哲學史的脈絡下，指張載透過「氣」作為最高的中心範疇，創立「天人一氣」「萬物一體」的世界統一性學說⁷¹。張載由《橫渠易說》的「天道性命」論證「天道即性」的命題⁷²，以「天人一氣」的宇宙本體論，來解決「天人二本」「體用殊絕」儒學理論的危機。陳俊民先生指出：一、張載由天人萬物都是「客感客形」的客觀存在，確立「天人合一」的世界統一性的前提。二、「太虛之氣」即「天人合一」的唯一本體，由「一物兩體者，

⁶⁵ 參見張岱年，〈關於張載哲學的思想和著作〉，收入《中國哲學發微》，（太原：山西人民出版社，1981年），頁394。

⁶⁶ 張岱年先生認為：「張載所謂太虛不是別的，就是普通的天空。他認為天空只是氣散而未聚的原始狀態。」參見張岱年，〈關於張載的唯物論與倫理政治學說〉，收入《中國哲學發微》，（太原：山西人民出版社，1981年），頁121。

⁶⁷ 張岱年先生認為：「氣是獨立存在於人類意識之外的客觀實在，是生命與意識的基礎」參見張岱年，〈關於張載的唯物論與倫理政治學說〉，收入《中國哲學發微》，（太原：山西人民出版社，1981年），頁120。

⁶⁸ 張岱年先生即指出：「認為張載的哲學是客觀唯心論，這其實是誤解。張載所謂『本體』，不同於西方哲學中所謂「本體」，而只是本來狀況的意義」。參見張岱年，〈關於張載哲學的思想和著作〉，收入《中國哲學發微》，（太原：山西人民出版社，1981年），頁391。

⁶⁹ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁25。

⁷⁰ 參見張岱年，〈關於張載的唯物論思想〉，收入《中國哲學發微》，（太原：山西人民出版社，1981年），頁133。而陳來先生也有類似之見解，即曾指出：「『太虛』本指虛空，即廣闊的宇宙，充滿一種無法直接感知的極為稀薄的氣。……張載的自然哲學無疑的是氣一元論的唯物主義，是中國古代氣論思想的一個相當完備的本體論型態」。參見陳來，《宋明理學》，（臺北：允晨文化實業，2010年），頁75-76。

⁷¹ 參見陳俊民，《張載哲學與關學學派》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁70。

⁷² 參見陳俊民，《張載哲學與關學學派》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁87。

氣也」的命題，從根本上決絕了外因論，由此證立物質性的世界統一。⁷³陳俊民先生接著提出：「『太虛即氣』、『虛空即氣』、『太虛』實即不依賴任何主觀感覺而存在的『所謂有無混一之常』的客觀實在」⁷⁴，「太虛」與「氣」之間僅只有存在型態的不同，而無本質上的區別。⁷⁵

而以「氣」為一物質性的存在，以唯物說來解說張載之思想時，對張載哲學思想之解釋論述會有難以一致表達其思想的困難，如張岱年先生即曾言：「張載在思想上強調最根本的道是無形的，這就給唯心論留下了餘地，...致使他的氣一元論罩上了一層神秘主義的雲霧。」⁷⁶，而陳政揚先生即曾指出以唯物論來解釋張載思想上，會有無法呈現張載思想的全貌，其理由有三：

- 一、若將氣視為物質，則無法呈現張載所言之氣的創生義。
- 二、若將氣視為物質，則無法呈現張載所言之氣的整體義。
- 三、若將氣視為物質，則無法呈現張載所言之氣的價值義。⁷⁷

誠如陳政揚先生所言，張載欲以其「太虛即氣」之天道思想來解決「天人二本」的儒學理論，若以物質來解說氣的存在，則無法顯現天道之大化流行與人性之價值，對天地萬物的感通亦將掛空，對張載試圖透過氣概念來開顯天道性命通而為一的價值世界之旨趣不和，⁷⁸且無法對治佛道之心性論說，在對張載人性論之論述上會有扞格之情形，故以唯物論來解說張載思想，有其理論上之困難。

⁷³ 參見陳俊民，《張載哲學與關學學派》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁98-99。

⁷⁴ 參見陳俊民，《張載哲學與關學學派》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁143。

⁷⁵ 陳俊民先生也認為：「『太虛』與『陰陽』、『天地』之間僅只有在同一『氣』的範疇中的層次差異，只有程度的不同」參見陳俊民，《張載哲學與關學學派》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁141。；而張立文先生也認為：「氣與太虛二者本質是一樣的」參見張立文，《氣》，（北京：中國人民大學出版社，1990），頁133。

⁷⁶ 參見張岱年，〈關於張載哲學的思想和著作〉，收入《中國哲學發微》（太原：山西人民出版社，1981年），頁392-393。張立文先生即指出：「張載其哲學邏輯結構陷入矛盾，在一些問題上導致唯心主義。張載的宇宙觀顯然不是徹底的唯物主義。」參見張立文，《宋明理學研究》，（北京：中國人民大學出版社，1985年），頁210。；蒙培元先生也有同樣見解：「張載是理學中的重要人物，也是一位唯物主義哲學家。他批判了佛教『以心法起滅天地』的空寂說及道家『無中生有』的本無說，提出了『太虛即氣』的氣本論說，但是在他的哲學中也有許多唯心主義的命題。」參見蒙培元，《理學的演變—從朱熹到王夫之戴震》，（臺北：文津出版社，1990年），頁21。

⁷⁷ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁37-40。

⁷⁸ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁39。

(二) 體用圓融義論「太虛即氣」

牟宗三先生以體用圓融來闡述「太虛即氣」之意蘊，其言虛體即氣，即「全體是用」義，亦可言「氣即虛體」，即全用是體之義。「即」字是圓融、不離、通一無二之即⁷⁹，非等同之即，如此顯然神體不等同於氣，亦即言神不即是氣，神與氣是不離而有分。⁸⁰而牟先生以體用圓融之不即不離義詮釋「太虛即氣」，亦影響蔡仁厚先生及朱建民先生等人。蔡仁厚先生即言：「『太虛即氣』皆明示虛不離氣，即氣見神。此神體氣化之不即不離，即顯示『本天道為用』的體用不二之論」⁸¹。而朱建民先生則提出：「『太虛即氣』、『虛空即氣』之『即』，不能解做平面地就氣化之狀態而說之等同義，而應是體用不二之圓融之『即』。」⁸²

牟宗三先生以「太和」來規定道，其言：

「太和」是總宇宙全體而言之至和，是一極至之創生原理，並不是自然生命之網縕之和，以明道之創生。⁸³「太和所謂道」是對於道之總持地說，亦是現象學之描述指點，涵有（一）、能創生義。（二）、帶氣化之行程義。（三）、至動而不亂之秩序義。⁸⁴「太虛」是由「清通而不可象為神」來規定太虛，是吾人道德創造潤身踐形之超越依據。太虛是由分解而立者，一方既與氣為對立，一方又定住太和之所以為和，道之所以為創生之真幾。⁸⁵「氣」是能體現、終成（具體化）天道之創生的「材

⁷⁹ 牟宗三先生即指出：「『即』有二義：一、『不即』此乃不等義，亦表示非謂辭之質性義。二、『即』、此表示圓融義，不離義，通一無二義。」參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1983年），頁459。

⁸⁰ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁459。

⁸¹ 參見蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇——心體與性體義旨述引》，（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁123。

⁸² 參見朱建民，《張載思想研究》，（臺北：文津出版社，1989年），頁158。

⁸³ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁440。；孫振青先生認為：「『太和』就是道體。它涵蘊著浮沉升降動靜這些對立的因素（相感之性）。因含蘊著這些對立因素，所以能夠發生網縕相盪，勝負屈伸各種變化。所以太和的概念，是以天地萬物之和諧，秩序與規律為基礎」參見孫振青，《宋明道學》，（臺北：千華出版社，1986年），頁65。而朱建民先生認為：「『由太和說天道』都是綜合地說天地萬物之生成變化，表示天道運化是個完全和諧的整體，期間生成變化的歷程毫無縫隙，不但綿密無間而且沒有真正的對立。」參見朱建民，《張載思想研究》，（臺北：文津出版社，1989年），頁44。

⁸⁴ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁439。

⁸⁵ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁443。

質」。⁸⁶

牟先生指出張載以氣之綱縕來形容「道」「太和」，「不如野馬、網縕，不足謂之太和」（《正蒙·太和》），則張載氣之意味太重，因而自然主義之意味較重，但不可視為唯氣論，氣以太虛（清通之神）為體，則氣始活。⁸⁷故筆者認為在牟宗三先生的論述下，張載的「氣」亦必須提高至太和之道之創生天地萬物，而不是以氣化之綱縕、相湯、勝負、屈伸之歷程為「太和」、為「道」，若以實然平鋪之氣化歷程則與唯氣論之論述無甚差異，橫渠以「天道性命相貫通」為其思參造化之重點，實為正宗之儒家思想之旨趣⁸⁸，其欲在氣化作用處顯見太虛神體⁸⁹之妙用，以見仁體創生感潤之可能依據。

故由牟宗三先生之論述，吾人可說太虛並不是一個具有形體空間的實體，亦不是在氣以外另立一個太虛。太虛作為太和之氣的根本淵源，是一重具有體用關係存在，虛與氣不即不離猶如冰與水之關係存在⁹⁰。水凝聚成冰，冰融化化為水，其本質是一。當形體消失時，變化只是萬物形象變化之有與無，當其消失無形時，亦返回太虛之中。天地萬物之形象均是經由氣的聚散而形成，一切形體的變化與形象之有無，均是暫時性的變化。沒有任何形體可永恆不變。⁹¹太虛作為創生之根源，有如大易之生生，進而感通萬物，化為天地萬物之性之根本淵源。落於個體生命來說，清通之神、太虛即吾人之性。⁹²一切的感知與識見，均是天地萬物之客感。唯有透過盡性之工夫，清通虛體之神與其所運之氣之變化之客形以及自身接於物時所呈現之客感遂能貫通為一。清通虛體之神方能於客感客形中，暢通

⁸⁶ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁27。

⁸⁷ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁437。

⁸⁸ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁437。

⁸⁹ 牟宗三先生將太虛，又稱為「太虛神體」或「太虛常體」。參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1983年），頁447，456。

⁹⁰ 《正蒙·太和篇》：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水」「形聚為物，形潰反原」

⁹¹ 張載於〈語錄上〉言：「金鐵有時而腐，山嶽有時而摧，凡有形之物即易壞，惟太虛(處)無動搖，故為至實。」《橫渠易說·繫辭上》：「故顯而為物；自有而無，故隱而為變。顯而為物者，神之狀也；隱而為變者，鬼之狀也。大意不越有無而已。物雖是實，本自虛來」，由萬物的變化來說氣化之實然，而氣化之實然源自於太虛神體。

⁹² 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1983年），頁444。

其生生之大化流行。所以太虛是氣的形上根源，亦是天地萬物形成之形上根據。

但誠如前文所言，在張載之思想中若以唯物論解釋，會有思想前後不連貫之情形發生，而牟先生之論述豐富了張載「太虛即氣」思想之論辯，且在「天道性命相貫通」的義理架構上，彰顯張載思想中天道、性體、心體、仁體通一無二的儒學意蘊，通澈宇宙之本源，清澈吾人之性體，明通道德創造潤身踐形之形上意蘊，但牟先生認為「神固不離氣，但畢竟神是神，氣是氣，神與氣可分別建立」，須拆解張載在原文之義而為之立說⁹³，且認為橫渠所言雖思深理微，亦不能無「滯辭」。⁹⁴如此將張載之太虛與氣實然分為二截，一為形上之太虛之「神」，一為形下之「氣」，在張載思想中實有再行討論之處。陳政揚先生亦認為有值得商榷之空間而提出四項論述茲分述如下⁹⁵：

- 一、從《正蒙》行文之一致性而言，「太虛即氣」應指「太虛即是氣」。
- 二、從「知太虛即氣，則無無」的論述可知，「太虛即氣」應指「太虛即是氣」。
- 三、將太虛理解為氣，並不會使得張載所言之道失去根源義、宗主義。
- 四、張載已經由「氣」說明天地萬有之真實性，不需要將太虛再視為有別於氣的另一終極實有。

張載實欲由「太虛即氣」建立一連續整全的實有，⁹⁶讓人了解所謂「虛空」是清通無礙之氣（太虛），是一實有而非「空無」，並以此來辯駁空無說之意義，並據以批判佛家「以山河大地為見病之說」的立論基礎，為其言我外有天地而以人合天地之天人一本說，以重建儒學之理論基礎。詳如下文所言。

⁹³ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1983年），頁442，如牟先生認為：「張載所言之『神』當有兩義：一為形上的『太虛神體』之神。一為氣化作用的鬼神之『神』」（頁477，480-481）。

⁹⁴ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1983年），頁417，470。

⁹⁵ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁41-47。

⁹⁶ 陳政揚先生認為：「張載太虛即氣所言之太虛確有『形而上』之義，但此處張載所側重的是太虛之實有義。」參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁43。

（三） 由虛氣不二論「太虛即氣」

唐君毅先生認為在張載思想中，特別注重氣之虛靈性⁹⁷，且氣總是與化連說而言氣化，故太虛不能無氣，氣乃實有，虛氣不可二，所謂氣之體即虛，不是說虛能生氣，而是從氣上說虛，故虛氣不二為常道。⁹⁸

唐君毅先生由對「氣」之意義詮釋，來了解橫渠如何透過虛氣不二之太和論之宇宙論述，以氣之虛靈性於虛中求出實，就太虛一面言之曰天就，就氣化一面言之曰道，來說明人之身實由此客觀宇宙之根源而貞定，其以虛與氣化二名來說明宇宙之太和及人性，似有二元論之病，其實虛似在氣之外，而實在虛中，一統於氣而已，以此來重建儒學之形上架構以對抗佛教之心性之論。

然而「氣」之義為何？唐君毅先生指出在中國傳統思想中，氣乃一特殊之概念，有指精神之氣，如志氣；可指生命之氣，如生氣，亦可指物質之氣，如地氣，此三種氣在中國思想家又常是貫通之為一說，非如馮有蘭先生等以氣相當於西方哲學中如亞里斯多德所謂材料，傳統思想中所謂氣與西方之物質或材料（matter）之義截然不同。⁹⁹故欲瞭解傳統思想中所謂的「氣」，不能視之為一絕對無形，或形以下之物質或潛能，而當是「能動能靜，能表現一定形而又能超此定形，以表現他形」之實有的存在者。¹⁰⁰

唐先生認為張載所言之氣，當「只是一流行的存在或存在的流行，而不更問其是吾人所謂物質或精神」。101唐先生試圖跳脫「唯心/唯物」、「精神/物質」二元論述之詮釋框架，重新探討在張載思想中，「氣」概念在現代意義下的創造詮

⁹⁷ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁219。

⁹⁸ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁363。

⁹⁹ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁217。唐先生繼言：「將氣視為物質是不洽當，在於物質總是與物體之形是相對。物質是實現形式之材料，『形變而有質』，由此將氣認為相當於亞里斯多德之材料是不恰當的。因亞里斯多德所說的原始材料（Primary matter），為一絕無形式之潛前能其本身乃絕對無形之潛能而非現實的存在。」

¹⁰⁰ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁218。

¹⁰¹ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁93。

釋下，如何來說明氣可成為宇宙之形上的第一原理，並能如實地呈現張載思想其感通萬物之天地情懷。

唐君毅先生由「太虛無形，氣之本體」得出：

「氣」為無形亦能表現有形，唯氣不受任何定形之限制而又能包於一切形之外。吾人應高看此氣，不可如唯物論者將其視為物質，亦不是如亞里斯多德之原始材料。「氣之義，原可只是一真實存在之義，故可說天即氣。」¹⁰²

吾人若將氣視為一真實之存在，並非指氣為一實體，而是將氣視為「涵形之變異於其中一的存在歷程」或「涵形之變異歷程於其中之存在」。¹⁰³，則此氣之流行便是第一義的存在概念，是為吾人客觀宇宙中天地萬物之根源，而此時物乃以第二義以下之存在概念而存在。以此，以唯物論之物質來論述張載之思想實有歧異之處，吾人須高看此氣之流行而思之。職是之故，人須大吾人之心，以見天地之間一切依時而呈現其形象秩序之事物僅是依存在之流行而成，而能不以一切事物之所見為吾人之大本，而天地之事物僅是在變化終始的歷程中呈現¹⁰⁴，其有並非定有，其無亦非定無，故物之定實非真所謂定實者。如此，此一真實之存在一氣之流行一乃是綜合有和無、虛與實的概念，由有形而無形，無形而有形之存在歷程，而不當名之為物質。故唐君毅先生言：「此定實者非定實者，存在者亦是流行，則不當更名之為物。而當名之氣之兼具虛實之義者，此即橫渠之以虛氣言物之所以為物。」¹⁰⁵

¹⁰² 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁99。

¹⁰³ 唐君毅先生指出：「此存在之性質，即在其『如是次第表現一定形而又次地超越之歷程中』。參見唐君毅，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁218-219；但陳來先生認為：「各種有形的萬物是氣……一切可感知的現象都是氣。」「人的意識之外的物質存在的涵義。」參見陳來，《宋明理學》，（臺北：允晨文化實業，2010年），頁41-42。

¹⁰⁴ 唐先生指出：「橫渠嘗言：『物無孤立之理，非同異、屈伸、終使以發明之，則雖物非物也。事有始卒乃成，非同異有無相感，則不見其成。不見其成，則雖物非物』《正蒙·動物》，因此吾人可由種種物象以知物，而物依同異與他物相感，以屈伸、終始而與他物成事，故物與其事即是在此一屈伸終始歷程中而為一孤立定實之存在。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁89。

¹⁰⁵ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁89。

而橫渠如何以氣與物之銜接，其言「方其聚也，安得不謂之有？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云『知幽明之故』，不云『知有無之故』，「形聚為物，形潰反原，」¹⁰⁶「方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。」（《正蒙·太和》）橫渠通過氣的變化，來說明物的形體之變化。而萬物是由氣的聚與散，而顯現在一不斷隱伏之歷程中，物之形質由生而滅、由有而無僅只是氣的存在歷程，當其形體存在，僅是一存在之流行之氣的凝聚，而形體消逝時也是氣的回返本原。唐君毅先生指出：「物之生與有，或滅與無，不當以生有只是生有，當說涵有滅無；不當以滅無只是滅無，而當說涵生有。物之生有，是實而又含虛，物之滅無，是虛而又涵實。從有到無，並非真入於無，而是入於幽。」¹⁰⁶故萬物之生滅並不是有或無的過程，而只是氣之從幽轉明，從明轉幽的歷程，由幽明來取代有無，而由幽明即萬物顯而隱隱而顯之原因，此即由氣化生命來證立虛氣不二之縱面¹⁰⁷，並由此來解釋佛道之「不識所謂有無混一之常」（《正蒙·太和》），並言佛道之病為「彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。」（《正蒙·太和》）。而以氣來保障萬物存在的真實無妄，並以其氣之虛來生化萬物，因此作為存在歷程的氣化流行是「氣之兼具虛實之義」者。職是之故「太虛無形，氣之本體」（《正蒙·太和》），此「氣之本體」乃指體性之體，而非本體之體，氣實以虛為其體性。¹⁰⁸故橫渠言佛道為「由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用」（《正蒙·太和》），言其見萬物之虛而未得見實際之天道。

吾人由「太虛無形，氣之本體」然後知張載以虛為氣之體性，由「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二」，而知張載在此之「虛空」須與佛老

¹⁰⁶ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁220。

¹⁰⁷ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁219。

¹⁰⁸ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁221。

之虛空所代表之涵義不同，¹⁰⁹然而此虛亦非普通之天空，亦或萬物橫陳之空間，更非以天為萬物之合之總名，而是以「太虛」、「虛空」¹¹⁰作為一切萬物之根源，而為萬物之所自化生之本。張載實是以「虛」作為具體個物能超越自身之形體侷限而與他物相感之根源（物依清通之神以相感）¹¹¹，即依虛以相感而能依與他物之相感以相感應，而有生其變化之實事，且物依虛而即有清通之神以有知，而有一無限虛明照鑑之神用，以與天中之萬物相感，亦對之有所知者，¹¹²此即具體個物依天之清通之神之感物，而即見天之生物之德，故由此即見天德¹¹³。而天之虛，乃天之無限之太虛而有一無限之清通之神依一無限虛明照鑑之神用而與萬物相感，此與萬物相通相感之知，而見天之心、天之性，¹¹⁴職是之故，天以其虛明照鑑之神用以天之性、天之心而與萬物相感相知，而成萬物之生成變化之道，謂之天道。由此可知，太虛非指一包含萬物的無限空間，而是由天之虛明以照鑑萬物之神，而言「太虛」。¹¹⁵

唐君毅先生指出：「張載由『氣之虛』，即物與物互相感通涵攝之根據，以避免陷入『物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待。』乃源自於《易傳》之思想。」¹¹⁶天地一切有形之物之相感而生新物，猶如父母感通而生子。此即一物與他物之能感通，是以一物之有虛而能涵他物之實，在此存在一物與物之相涵

¹⁰⁹ 唐君毅先生指出：「然橫渠之虛不同於佛家之空者，則在佛家之空，乃謂空諸妄執之意。人對空亦可妄執，故空亦當空，而空後更無所得。」繼言「吾人如謂其原自中國莊子內篇人間世言氣能虛而待物之義，則有可說。然莊子於此，只言人之氣能虛而待物，未嘗言一切萬物之氣，皆能虛而待物，且能依其虛以往體物。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁349-350。；胡元玲先生亦指出：「張載的太虛，則言虛氣相，即是為破除道家偏於『無』為根本的概念。另一方面，佛家言『空』，張載言太虛即氣，則強調本體與現象的不離，以批評佛教執空之弊。」參見胡元玲，《張載易學與道學》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁142。

¹¹⁰ 陳政揚先生指出：「張載所言『太虛即氣』之『太虛』意同於『虛空』。」參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁43。

¹¹¹ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁33。

¹¹² 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁96。

¹¹³ 唐君毅先生指出：「天之太虛恆在，天之性乃恆表現為神而恆在，故神外無性，謂之天德。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁96。

¹¹⁴ 唐君毅先生言：「天之德之『神』即天之性，其明知之能與物相感，而成變化之『化』即天之心。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁96。

¹¹⁵ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁34。

¹¹⁶ 唐君毅先生言：「易傳講一切有形之物之生之理由，都是從原先之物之相感通上講。」參見唐君毅，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁221。

攝之關係。此是由物依內部之虛而所自生之氣，而與他物之感通致產生變化歷程，而能超越其本身之形質，以伸展自身，達自身以外之形質，而能涵攝他物而求與他物相感通，故氣之功能，即能自虛以涵其他之實之功能，故此虛即在氣之內部，正是「氣之虛」。而在張載思想中，氣依於內部之虛而伸展其自身達於對方之活動，即名之曰「神」。神之義，即伸之義。由神而萬物之互相感通，以變化更易其固有之形質，以生新物，在張載思想中名之曰「化」。¹¹⁷而宇宙即是在見二物或分散之氣之相交而統一之「神」，或由二物或分散之氣之消解而成新物之「化」，屈伸、動靜、升降、勝負之歷程中顯現而生物無窮。

氣之依其虛以相感，而後分散乃相伸展而聚合以成物，而物只是氣之終始屈伸始足之歷程。故物若不能依其虛而相感，則物與物間不可能產生任何關聯，所以對「事有始足乃成，非同異有無相感，則不見其成。不見其成，則物非物。」（《正蒙·動物》），萬物各有其有，各有所無，乃能相感而後事成，「非同異有無相感」則物無事可成，物不能有事則「物非物也」。職是之故，物依「氣之虛」而相感相知，而能感通他物，如此「事物」方能在虛氣不二之太和之神化歷程中安立，各得其位。

唐君毅先生以「存在之流行」或「流行之存在」，跳脫二元論辯之框架而言氣，經由「天之虛」的清通之神之虛明照鑑來朗現天道之生物無窮，而與萬物相感相知，透過「氣之虛」的相互涵攝涵實，而能感通萬物以伸展其性，達其他各物，以改變各物之性質，而為萬物相互感通涵攝之依據，天地萬物亦依「物之虛」而能相互感通，在隱而顯、顯而隱，由幽而明、明而幽的變異歷程而能相感相知，並以太虛為一實有來保障萬有之實，最後由氣上說虛，主張虛氣不可分說，而證立「虛氣不二」。

筆者認為在張載思想中，「氣」的概念應是闡明天理與天地萬有之真實的根據，則「太虛即氣」當意指太虛並非在本質上與氣相異的另一終極實有，「虛」

¹¹⁷ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁222。

與「氣」不可分說。而天地萬物之存在之歷程應皆為一價值實現之歷程，故氣之虛之本身即客觀價值存在之依據，而萬物亦依氣之虛而有之感通以生化萬物。萬物之分別，在於氣之各方伸展或萬物互相感通中而互融其形質而造生新物，故不可言其為物質性之機體。故筆者接受唐君毅先生之「虛氣不二」論，認為張載正是透過「太虛即氣」此一論斷，將天地萬有之真實收攝於「氣」概念中，而以「氣」之本然即是清通無礙的「太虛」。張載透過氣之清通、濁礙、聚散來言氣化之流行，而成此宇宙之太和之道，由氣化之清幽玄妙而言天道之生生，並以此來說明天地萬物和諧秩序之理。

《正蒙·太和》曰：

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相湯、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！倣法於簡者坤乎！散殊而可像為氣，清通而不可像為神。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。不如是，雖周公才美，其智不足稱也已。

由上述引文中可知，張載是以總體宇宙中有此和諧之太和之道，太和是以絪縕之氣，經由浮沈、升降、動靜、相感之作用，產生絪縕、相湯、勝負、屈伸之各項變化，來構成天地萬物，氣依清通之神而相聚相感之性，此亦是天地萬物創生之真實原理，而氣化流行之順而不妄正是彰顯天道之有常，其形體至大無邊而至無形無象，經由陰陽二氣會合沖和，涵蘊大易乾以易知、坤以簡能之生生不息以為天地萬物之根源，而由氣之相感而有清通之神以起知，知而能生變易之事也。此即張載言：「由氣化有道之名」（《正蒙·太和》），在氣的屈伸、動靜、聚散之中，物依清通之神而有相感相知之性，而能感通萬物，此正足以展現天道之流行，而言之為「太和之道」。張載並未在太虛與氣之上，再立一個創造天地萬物之根源的形上實體，而命名為「太和」，而是以「氣化即是天道之流行」，而言

太和。¹¹⁸

孫振青先生認為：

「太和」就是道體。它涵蘊著浮沉升降動靜這些對立的因素（相感之性）。

因含蘊著這些對立因素，所以能夠發生綱縕相盪，勝負屈伸各種變化。所以太和的概念，是以天地萬物之和諧，秩序與規律為基礎。¹¹⁹

朱建民先生認為：

「由太和說天道」都是綜合地說天地萬物之生成變化，表示天道運化是個完全和諧的整體，期間生成變化的歷程毫無縫隙，不但綿密無間而且沒有真正的對立。¹²⁰

張載由氣化之流行言天道，而由氣化所成之種種物象，則是天道生生之理之具體呈現。張載其言：「神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。」「氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。」（《正蒙·神化》），在張載思想中，由太虛之化生萬物之本然而言其神妙不測，其生物不測而為神，故為天德，而由氣化之推行視為天地萬物生生不息之道，而此道之順而不妄而得萬物之有理有則，氣具陰陽聚散之性而依清通無礙之神而化育萬物，此皆是「一於氣而已」。¹²¹故筆者認為，張載是以太虛作為萬有形上之本根並作為一切價值之根源，是一形上之實有，而由氣之聚散、浮沉、動靜開展其氣化之道，而在氣之屈伸、浮沉、相感之中展現天道之大化流行，而透過「氣」之浩然、湛然而成之「浩然正氣」充塞於天地萬物之間，得承繼孟子「浩然之正氣」，而在清虛無限之氣之

¹¹⁸ 陳立驤先生認為：「橫渠所說的『太虛』、『天』、『神』、『道』、『太和』等這些表示宇宙本體的稱謂，基本上都是指氣，都是通過氣來規定其內涵的。」參見陳立驤，〈張載天道論性格之衡定〉，《鵝湖月刊》，（第26卷第11期，2001年5月），頁50。

¹¹⁹ 參見孫振青，《宋明道學》，（臺北：千華出版社，1986年），頁65。杜保瑞先生則認為：「『太和』就是道體的抽象性徵，是就整體存在界的運動變化來說道體。在『太和』這個特徵的指涉下，整體存在界顯現唯一有意義、有目的存在，它是有動靜升降有無的變化，但是整體都是實有，並顯現為一有無統一的整體和諧之境。」參見杜保瑞，《北宋儒學》，（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁51-52。

¹²⁰ 參見朱建民，《張載思想研究》，（臺北：文津出版社，1989年），頁44。

¹²¹ 蔣秋華先生認為：「張載的『神化』乃從他的『氣』的觀念而來。論氣以太虛為本體，具有變化的功能，以陰陽二氣為用，成就變化的功能。神化亦即氣化。神指氣之體，化指氣之用。體為神妙清通，不可形象，故須假借氣的循環作用，形成物象，始見其用。而這些功效，即體用合一的表現」參見蔣秋華，〈論張載的氣〉，《孔孟月刊》（第21卷第3期，1982年11月），頁33。

由清轉濁，由濁而礙，由礙而形的自我轉化過程中¹²²，使原本清通無礙的氣（太虛）轉化為具有固定型態的天地萬物，天地萬物得而依天之虛明照鑑得以感通互融，在「天道四時行，百物生，無非至教」（《正蒙·天道》）中顯現天道之生物有序，而萬物之理序亦依照天道之序得以安立，此非浮屠「天人不相待而有，陷於以山河大地為見病」所能侷限，而萬物之死生變化消亡回歸於有限之氣之歸向無限之氣的太虛，既不同於兩漢氣化宇宙論下歸於人副天數、陰陽災異的論述，也不是將世界理解為機械的、不帶價值意義的自然現象（實然平鋪的氣化），而是由氣自身作為此天地萬物生生不息之自因，在萬物生滅中展顯大化流行之理，職是之故，將萬物之幽明、成毀的形上依據皆由太虛之氣化流行所收攝、涵括，而未將人與天，截然劃分為主客之實體，而天之神德亦由人的道德意識自覺所領納，而內具於吾人之本心中。故筆者認為張載思想之主要目的在於建立一套天人合一的形上論述，以闡述儒者盡心知性以知天理，而由人心與天心之合一，得以承繼儒家心性之學，而開顯儒學之真。

第三節 由「天地之性/氣質之性」開展孟子人性論之 論性架構

由前章之論述吾人可知孟子之人性論之主張，四端之心人皆有之，並言人之仁心善性本具於人身，但並非人均可表現出行善之心與行善之行。人由於私欲與外在環境等其他外在之影響，無法呈顯出真正之道德行為，但吾人先天之善性是本然的善，道德自覺之善性是可以論證得知的。人性由道德自覺所覺知之道德意識，是內在於人之本心，是吾人賴以安身立命且可以修人待己之價值系統。而孟子所展現的道德人性對自我生命的滲透，對自我生命的開拓之深層反省，對自我生命的醒覺，是傳統儒家學者所依循、追尋的對象，而張載即在此義理架構上，承繼孟子性善論之論述，肯認人人皆有普遍的道德性（天地之性）；而另一方面，

¹²² 《正蒙·太和》：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。」

張載透過人稟太虛虛明照見之氣所稟氣之厚薄，來解釋人之智、愚、才、賢之差異，此即為氣質之性，而此氣質之性並不同於董子之人副天數，亦與王充之氣性說有相當大之差異，。

而張載對於「性」的概念橫貫於《正蒙》一書，「性」一字在《正蒙》大概出現一百四十八次。¹²³其中並非全然針對人性而言，亦有根據萬物之性而言性等其他意義。¹²⁴然則張載之「性」字有何意涵，可以牟宗三先生語來見其性體之主宰義。

太虛之體，在吾人生命處，可認為性體最深之根源，故落於個體生命上來談，太虛即吾人之「性」也。故凡儒者之思參造化，言天道、言太極、言誠體、言太和、言太虛、乃至寂感之神，皆不過是通澈宇宙之本源，清澈吾人了知性體之發源處，並以明道德創造、潤身踐形所以可能的超越根據，而其實本然之意義亦須落於「性」中見，由性體之主宰義、創生義而貞定之。¹²⁵

由上述之引文筆者認為，在牟先生的論述下，張載實透過太虛神體落於性而來做其形而上之陳述，由性體來成就其道德創造、潤身踐形之大用，而在氣化之神用中，客感客形能通貫為一，而為性之超越之依據。而人性依太虛神體之性而得真實之保證，而為吾人所內具。

一、張載之人性論

張載以其氣論為基礎，透過氣化的天道之推行，而提出天地之性與氣質之性的人性論主張，其以天地之性來承襲孟子之性善論主張，並透過氣質之性的論述來說明天地萬物之差異與人之智愚賢才之差別，而能釐清性惡說、性善惡混說及

¹²³ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁108。陳政揚先生根據《張載集》中所收錄之《正蒙》而統計。張載，《張載集》，（臺北：漢京圖書公司，1983年。）

¹²⁴ 唐君毅先生即言：「橫渠之言性，有自其來源說，有自其具於我而就其德說，有自當前之表現說者，有自盡性之極說者，而其與心命氣理德欲等之關係亦即有不同方面之說」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁110。

¹²⁵ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁444-445。

兩漢以來性三品說，故朱子即曾言：「極有功於聖門」（《朱子語類·性理一》），且繼言「張程之說立，則諸子之說泯矣。」（《朱子語類·性理一》）¹²⁶，故張載之人性論主張，對儒門之人性論論述有著相當廣泛重大的影響。

張載曰：

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。（《正蒙·太和》）

由以上引文可知，張載是以太虛來作為萬物的根源一天，萬物均淵源於至靜無感的天¹²⁷，太虛是氣的本體，而由氣化之推行是天道生生不息的創生，氣化的順而不妄正是天道天道之有理有序，由此來詮解「道」，而依「散殊可象為氣，清通不可象為神」（《正蒙·太和》），乃是太虛依清通之神，而對其他存有者有一虛明照鑑之用。而太虛透過氣的大化流行對天地萬物的作用¹²⁸，來體證出天道之理。合太虛與氣（氣化），萬物之性均由此顯現而為名，亦因此而各具其性。故萬物之「性」，是由太虛在氣化流行中所變化生物的活動中，落實到具體天地萬物之個體之中而言，故張載言，「性者萬物之一源，非有我之得私也。」（《正蒙·誠明》）。「性」¹²⁹為天地萬物所共有，是萬物具足於內，不可須臾離性而存在，

¹²⁶ 參見（宋）黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，（北京：中華書局，1999年）頁70。

¹²⁷ 張載曰：「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」（《正蒙·太和》），由上引文可知張載是以氣化之太虛作為其天道論的形上根據。而張載人性論的形上根據亦是依據張載氣化的天道論而來。其太虛與氣之關係，詳見前第二節。而張載的天並不是人格天的天。陳政揚先生則指出：「張載以『太虛』總攝『天』之多樣面貌：一、將『氣之清通無礙』與『易之生物不測』視為道體的不同面，向故由『太虛』統攝天之形上義。二、將古代經典中所提的人格天歸入形上天的討論，以『太虛』取代具有意志的人格天。三、由太虛統攝物理自然之天，所謂『地』為氣化凝聚所成，故『地』是由具體形象所侷限的『物』（形而下之器）；而『天』為浮而上揚的清通之氣，故為超越具體形象的『神』（形而上之道）。」參見參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁110。

¹²⁸ 由《正蒙·乾稱》：「語其推行故曰『道』，語其不測故曰『神』，語其生生故曰『易』，其實一物，指事〔而〕異名爾。」可知張載透過氣的流行，來作為太虛生化萬物的作用，並由氣化的活動，來彰顯「易」之生生之德。由《正蒙·神化》：「神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。」可知，天道是依於氣化而行，不能離於氣化而掛空。

¹²⁹ 蔡仁厚先生認為：「性雖具於個體，卻為萬物共同之源，非我所得而私。故性體是涵蓋乾坤而為言，是絕對地普遍的，此性是我的性亦是天地萬物之性。」參見蔡仁厚，《宋明理學—北宋篇》，（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁141-142；朱建民先生認為：「性是遍在於萬物，且為萬物所不可或缺者。」參見朱建民，《張載思想研究》，（臺北：文津出版社，1989年），頁95。；丁為祥先生認為：「張載的性是天道本體的別稱」。參見丁為祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖月刊》（第26卷第11期，2001年5月），頁38。；胡健財先生認為：「形上之『氣』，當其分為陰陽，化而有形，形成萬物之時，『氣』的『特質』落實於萬物，便稱為『性』。參見胡健財，〈張載論

亦不是人所私自擁有而是普遍及於萬物。在張載思想中，人與萬物之性均是源自於太虛，太虛作為萬物的根源。而人能夠透過天來感通、感應萬物，進而體感萬物，言「性」是為建立道德創造之本源，作為價值之根源本體，是為實有。¹³⁰在此，筆者認為張載承繼孟子由人之道德性即為人之人性之內容，肯定人之性善，但張載是由萬物依乎天理之流行，而為一真實存在，由天之善來保證萬物之善。

在張載思想中，天道生生是由氣之浮沉、升降、往來、屈伸、綑縲而盎然生物，當氣伸展（神）時，是清通無礙之太虛¹³¹，是一純然之太和。但此一純然清通無礙之太虛，不足以化生天地萬物展現天道生生之德，故太虛將自身之活動方式由伸轉屈，此即「反清為濁，濁則礙，礙則形」（《正蒙·太和》）。當清通無礙之太虛由清轉濁、由濁而礙、由礙而形的自我轉化時，由氣的窒礙而言氣的凝聚成天地萬物，此時氣不再是清通無礙，故「濁」，而萬物稟此「氣」之「濁」而凝聚有形個物。故天地萬物稟太虛清通無礙之氣而受有者，即是「天地之性」，故張載言：「性通極於無，氣其一物爾」（《正蒙·乾稱篇》）。天地之性是直接通於天道或宇宙氣化之太虛，¹³²而為天地具體個物所領受、凝聚。而在氣化流程中，太虛之氣原是一無形而又能凝聚以表現為形者，當其表現為形質時，具體個物與太虛之性及其他各物之特殊化或個體化差異，即是「氣質之性」。

故吾人可言，張載並非主張吾人身上有兩種異質之人性：天地之性與氣質之性。如胡元玲先生所言：

張載的天地之性與氣質之性，此兩種性不是絕然不同之物，而是性的兩個層次。天地之性是氣質之性的根源，不是在氣質之性以外的另一個性。因

性），《孔孟月刊》，（第 27 卷第 3 期，1988 年 11 月），頁 32。

¹³⁰ 唐君毅先生認為：「是就人有生有身以後之現有之性說。直就此人身而言，其有良知良能之性德，即謂之體。……人性除依其虛而神，以感知物之形象之外，更能超此形象，而知天之太虛，以合內外于耳目之外，此即見人性之通極於無」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990 年），頁 113。姜國柱先生則認為：「『氣』化人和萬物，氣為人和萬物之本根。人和萬物化生之後，即有性。氣為一，性也為一。性與氣同等大小，氣無內外，性也無內外。氣為萬物之源，故性也為萬物之一源。」參見姜國柱，《張載關學》，（西安：陝西人民出版社，2001 年），頁 93。勞思光先生認為：「『性』即『天道』在萬物中之展現，故『性』與『天道』實為一事。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（三上），（臺北：三民書局，1987 年），頁 179。

¹³¹ 《正蒙·誠明》：「太虛為清，清則無礙，無礙故神」

¹³² 由前節之說明，在此「無」即表示「太虛」。

此天地之性可說是第一義的性，因其較氣質之性更為內在，且是人人所具有的，是純然至善的。¹³³

故筆者認為，張載的「天地之性」是承繼孟子之人性論主張，即人之內在無限道德性，本之於清通之神之太虛，為一純然至善，不僅是道德創造之根源，且是宇宙創造之源，是絕對普遍的、超越的、形而上之性，是一切價值之根源，而為安立世間個物之價值理序¹³⁴。而根據唐君毅先生的說法，「氣質之性」之「氣質」並不是氣之性質，氣質之性重在質字，而不在氣字¹³⁵，所以是就天地之性落實於有形之物中，原本清通無礙之氣受到窒礙（限制）凝聚成物時，而為具體個物之「形」所侷限，是一種天地之性之限制，是天地之性化生萬物之不得不然，是依於個人生後之形質上說氣質之性，故陳政揚先生即指出「氣質之性」是「天地之性」之消極限制項¹³⁶。

誠如唐君毅先生所言：

氣質之性乃是天地之性為氣質所蔽之所生，亦即氣之凝成人之形質後而有之性。「天地之性」，在於任何物自天地中生，皆依於天地中舊物之依虛相感通以生，亦即依於「萬物之自己超越其形質而顯一氣化」之歷程以生。亦即依於天之神道，天之仁德而生。由此而其生所依之性——亦即天對其生之所命——遂只能說是善，只是一純善之天地之性。「氣質之性」即氣之成形質後而失其清通之虛而成之性，亦即一切人之罪惡之根源之性。¹³⁷

¹³³ 參見胡元玲，《張載易學與道學—以「橫渠易說」及「正蒙」為主之探討》，（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁166。唐君毅先生亦指出：「張橫渠之說天地之性與氣質之性，並非在一層次上，將二性對立的說。在根本上，人之性只有天地之性。」參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁228。

¹³⁴ 「價值理序」一詞由袁保新先生提出，其大意为，指天地之間存在著一種安立萬有的整體秩序，一切人與物皆在此秩序中具有各自的本来地位與價值意義。參見參見袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，（台北：文津出版社，1991年），頁102。

¹³⁵ 參見參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁228-231。

¹³⁶ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁111。

¹³⁷ 參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁228-231。；牟宗三先生認為：「『天地之性』亦即天地之所以然（超越的動態的所以然）之超越而普遍的性能。亦即是天地之化而說一種宇宙生化或道德創造之性。『氣質之性』，是就人

故人身為一有限之存有者，要能超越氣質的限制，重新朗現內在的天地之性，轉變氣質對個人的限制，復顯人本然具有之善性，人能稟太虛清通無礙之氣，超越自我身體之形質，超越形質之執著與物欲，而自覺道德實踐，方能歸返太虛之清。而陳政揚先生則指出天地之性與氣質之性有三點須留意：

- 一、「氣質之性」與「天地之性」不是本質相異的兩者，張載是就天地之性落實於具體有形之物中，原本清通無礙之氣即為個體之「形」所侷限，而言「氣質之性」
- 二、張載基於氣論而認為天地萬有同出一源，故萬有皆稟受天地之性。
- 三、人之所以異於萬物者，即在於人能透過道德實踐工夫，超越具體形軀（氣質之性）的限制，在朗現天地之性的實踐歷程中，證成天人合一的境界。¹³⁸

職是之故，若吾人將張載之天地之性與氣質之性截然二分，則依於人形質之後而生之氣質之性則失其根據，而淪於兩漢之氣化之性，則大失張載之本意。且如此區分，則張載似乎涵蘊天地之性為善，而氣質之性為惡，實與張載之主張大相乖違。張載並非主張人性中兼有天地之性與氣質之性，而是氣質之性僅是人道德實踐的一種消極限制，此需明辨。其實在張載思想中，人性稟諸於清通無礙之太虛，僅有天地之性方能真正作為人存在之本質。

的氣質之偏或雜，即氣質之特殊性。而說一種性。自「生之謂性」一路下來而說的氣性、才性之類，西方所說的人性（人的自然），康德所說之性好、性向、人性之特殊構造均屬之。而氣質之性是道德實踐中一種『限制原則』。」參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁506-510。；蔡仁厚先生認為：「『天地之性』充分顯示性體之超越的普遍性。開出宇宙生化道德創造之源，建立道德行為之超越的根據，直達天命天道而為一，是人之正性。」參見蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇——心體與性體義旨述引》，（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁162。；張岱年先生則指出：「天地之性亦即宇宙全體之性，即氣之本性。氣質之性則是一物有形之後由其特殊形體而有之性。人稟宇宙全體之性，以為其本然之性；更因其特殊形體而有氣質之性。天地之性是單一的，是一切所共有的；氣質之性是分殊的，是物與物、人與人所不同的。」參見張岱年，《中國哲學大綱》，（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁212。

¹³⁸ 參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁111-112。

二、張載人性論對孟子人性論之承繼

承前章，孟子主張性善論，認為人性的根源來自於天，是天之所與，為性的超越義。「四端之說」則說明人皆有善端，是性的普遍義。而告子之「生之為性」與荀子之「性惡說」純然由人的經驗實然來說明人性的本然，由實然的人生來把握人性，缺乏人道德實踐的必然性。故張載提出「天地之性」與「氣質之性」，不僅由人性來追溯天性，更由天性與天之所性，來規定、探討人性。張載之主張實對孟子、荀子、告子，均有所承繼與調和。¹³⁹張載之性論，張岱年先生認為張載似乎是性二元論者，與其氣一元論的宇宙觀其實是相通貫的。¹⁴⁰而張載是在孟子性善論的基礎上，承繼孔孟之學為己任¹⁴¹，而以其氣化之人性論來肯定人為真實之存有。

（一）對孟子性善論之承繼

在孟子思想中，人之「性」是用以區別人禽之辨的重要概念，以回應「人之所以為人而且異於禽獸」之根源，而在張載思想中，則是透過天地之性以肯定天地之萬有之真實以駁斥佛老之言，進而以萬物一體之觀念，證成「天人之本無二」的天人合一的境界。故張載言：

性於人無不善，繫其善反不善反而已。

形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。（《正蒙·誠明篇》）

由第一條引文「性於人無不善」可知，張載承繼孟子的人性善論，主張人性本善。天地之性直接源自於清通無礙之太虛，本質上是虛而善應、感通無礙的、

¹³⁹ 丁為祥先生認為：「『庸』『孟』的性論是立足於人而追溯於天，僅只純善之性。而張載之性不僅指天德乾坤之性又包括陰陽二氣之性，……無疑是對「庸」「孟」思想發展的表現。」「『以生為性既不通晝夜之道……故告子之妄不可不詆』是對告荀人性論的批判。『性未成而善惡混』『知禮成性變化氣質』之道，『強學以勝其氣習』可說是充分借鑒了告荀包括漢儒之實然生性的思想之繼承。」參見丁為祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖月刊》，（第26卷第11期，2001年5月），頁39-41。

¹⁴⁰ 參見張岱年，《中國哲學大綱》，（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁215。

¹⁴¹ 《經學理窟·義理》：「要見聖人，無如論孟為要。」《張載集·張子語錄》：「學者至於與孟子之心同，然後能盡其義而不疑。」（語錄上）

是一本純然至善的。天地之性不僅是道德創造之根源，且是宇宙創造之源，是絕對普遍的、超越的、形而上之性。而氣質之性，乃天地之性在形而後方有，是就天地之性落實於具體之物中，原本清通無礙之氣凝聚為個體之物而為個體之「形」所限制，所顯現出之性。因此氣質之性可說是天地之性的特殊性¹⁴²。而「氣質之性」可說是循荀子、告子及兩漢以來所謂才性、物性、氣性相當。故張載雖認為人自出生即具有善性，但並表示人一出升即能顯現善性，而是要透過道德實踐活動即善反之工夫，方能顯現內在的道德心性—天地之性。而所謂「故氣質之性，君子有弗性者焉。」並不是君子身上沒有氣質之性，而是君子不以己身之氣質之性為人之本性。氣質之性作為對人之限制，乃在於人對形軀與物欲之追求與渴望，而人自我陷溺於氣質之中，若吾人能透過自我之自覺、感通並以自身道德的實踐來復反其天地之善性，克服氣質之性之限制，則能還其天地本來之性，而能做徹底之道德實踐。

《張載集·性理拾遺》曰：

天下凡謂之性者，如言金性剛，火性熱，牛之性，馬之性也，莫非固有。凡物莫不有是性，由通蔽開塞，所以有人物之別，由蔽有厚薄，故有智愚之別。塞者牢不可開，厚者可以開而開之也難，薄者開之也易，開則達於天道，與聖人一。

在張載思想中，天地萬物存在於清通無礙之太虛，當太虛透過氣的聚散、隱顯、浮沉、攻取之作用，而形成天地萬物。¹⁴³一切具有存在之形體之存在，均是當太虛由清變濁，濁則有空礙，化為存在之形體。所以張載認為天下萬物均有其本質屬性¹⁴⁴，且均存在於清通無礙之太虛，而此性並不因人與物而有所區別，

¹⁴² 勞思光先生認為：「『氣質之性』表示作為具體存在所有之殊別性。」參見勞思光，《新編中國哲學史》（三上），（臺北：三民書局，1987年），頁182。；孫振青先生認為：「氣質之性是氣化以後的個體之性，所以是私的，是每一個人所獨有的。」參見孫振青，《宋明道學》，（臺北：千華出版社，1986年），頁89。

¹⁴³ 由《正蒙·乾稱篇》：「形聚為物，形潰反原。」可知，萬物由氣之聚散而形成，當形體消失後，回返清濁無礙之太虛。由《正蒙·太和篇》：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」可知，具體各物的存在，均是氣化於有形各物的「客形」（以其暫留之意）。

¹⁴⁴ 張立文先生認為：「事物固有的本質屬性，存在於一切事物之中。凡物均有其性不存在沒有性

因此人與萬物所稟受的天地之性並無差別，但因稟受之性（氣質）的滯礙，通蔽開塞有所差異，所以有人與物、智人與愚人之分別。雖然天地萬物各具其形、各具其性，但超越此氣質窒礙之限制的能力就有所分別，實踐天理的程度亦有其根本上之差異。但因人所具蔽塞最少，即「薄者開之也易」，因而能夠開通閉塞，所以人與物是有所區別，且張載認為雖然天地萬物皆是一氣之所生，但由閉塞之厚薄來區分出人與物之不同、人之智與愚之差異。

姜國柱先生認為：

張載認為由於「一氣」化生的人和萬物都有性，而氣無內外，故人和萬物有其同性。而性通氣，氣通天。故性與天道合一。此性為氣化之人性、物性。就此而言，性為一物者而非超物者，只有這樣來說性才是盡性，者否則便是不知性者。¹⁴⁵

故由此可知，天地萬物所稟受之氣之性，實為一天地之性¹⁴⁶，透過根源於天地之性之善性，承繼孟子之性善論，由天之道德性來保證人的善性，並提供性善論的形上依據，並賦予人道德實踐的天道根源。承前文所言，張載非無視人之經驗實然，由氣質之性之提出來說明人之何以不善與惡之來源，並說明何以人能存善心、行善事，而物卻無此可能之形上依據。但吾人須注意張載雖然將氣質之性會影響人為不善，但不是將氣質之性視為惡或人有本性惡的一面，而是認為人的氣質限制並不能決定人的道德心性，如

《經學理窟·氣質》曰：

為學大益，在自(能)〔求〕變化氣質，不爾〔皆為人之弊〕，卒無所發明，

的事物。正因事物各有其性，才有人與智人與愚人之別。事物的性是物本身所固有的。性與事物不可分割。事物的不同由於其性的不同，這表明其所謂性，有客觀性，有具特殊性。」參見張立文，《性》，（臺北：七略出版社，1997），頁 188-189。

¹⁴⁵ 參見姜國柱，《張載關學》，（西安：陝西人民出版社，2001年），頁 93。

¹⁴⁶ 唐君毅先生認為：「人之性就其根本上說，只是一純善之天地之性」參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁 231。陳德和先生則指出：「性只能是一，不能是二，且惟義理之性才真正可以當作人的存在本質。把氣質之性當作人體生命中一種定然不可移之性，則實踐的必然義將相對減殺，橫渠所謂的『變化氣質』亦變成不可理解。」參見陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，（臺北：洪葉文化事業，2002年），頁 112-113。

不得見聖人之奧。故學者先須變化氣質，變化氣質與虛心相表裡。

氣質惡者學即能移，今人所以多為氣所使而不得為賢者，蓋為不知學

人的氣質限制並不能限制人之為善或為惡，或為賢者或為盜匪，是由操自於人能否依於道德心性，本天理天道而行來決定，故張載提出「變化氣質」說，人之氣質惡者能透過「學」的工夫，得而一窺聖人之學之堂奧，進而變化人之氣質之惡，而得以成就吾人之道德實踐。張載甚至重新詮釋孔子所言「為上智與下愚不移」之說，提出「上智下愚不移，充其德性則為上智，安於見聞則為下愚，不移者安於所執而不移也。」（《張子語錄·語錄上》）

誠如前文所言，張載是將氣質之性視為天地之性的消極限制項，並不視為決定人之道德行為的決定項，若人能擴充人本有的德性之知（孟子存養、擴充之承繼），自覺的變化氣質，而不以自我形軀之限制為限，通過「學」之工夫，即能超越形軀生命的限制，即是上智。而若自我設限，限於氣質之陷溺、梏亡之中，即是下愚。故筆者認為張載雖已氣質來說明人之賢、智、才、愚，但仍肯定人能透過自覺的努力，而得以實踐道德，實現道德生命的完整。

（二） 誠明盡性的人性論意涵

《正蒙·誠明》曰：

性於人無不善，繫其善反不善而已，過天地之化，不善反者也；命於人無不正，系其順與不順而已，行險以僥倖，不順命者也。

心能盡性，「人能弘道」也；性不知檢其心，「非道弘人」也。

盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。

我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。至於命，然後能成已成物，不失其道。

在張載思想中，人依其氣之清通，以體感萬物之性，而領受此天地之性為道德實踐之根源，盡我人性中之仁義，而吾人之不善源自於陷溺在氣質的限制中，依「繫其善反不善而已」可知，若吾人能自我反省根於天之純然之性，而於人

倫日常日用中，檢視自我行為是否合於天理、天道，而能超越此氣質之限制，則能緣天地之性之本心，而能知能明，並以此知此明以成天地萬物之性。人能知萬物、成萬物，自誠而明，在成物成己之事中，實現己之真我，並以此超越具體形軀的氣質之限，而使天之所命、所性，均能在己之自我反省與實踐道德上，朗現天地之性之純然，如此「命於人無不正」，則天理流行之感通無礙與我自身承於天命之氣質均能感潤調和，則能反於天地之性之正、而至人之本命，進而在盡性的道德實踐中，成就人所當盡之性分，而能呈現天地之性本於人身而顯現出自我生命之意義，此即張載所言：「性即天道」(《正蒙·乾稱》)，故吾人在生物成物、盡性至命的道德實踐歷程中，即是朗現天道之誠、之成。

而由「心能盡性，「人能弘道」也；性不知檢其心，「非道弘人」也」，張載指出人之心能在道德實踐中，具有明察善理之能力，亦具有主動實踐、照鑑充盡「天地之性」之開通能力，而至「人能弘道」也。

而由「盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。至於命，然後能成己成物，不失其道。」可知，當人由盡心而盡性時，能稟諸於天地之性、命，在朗現天道生生之道德實踐中，不僅完成個人本身之道德實現，亦秉於天的道德使命，而能成己成物，完成天道化成萬物之生化。而由此工夫，可說人透過存養擴充心之天德良知，在體物不遺的道德實踐中，證成孟子「盡心則知性知天」的功夫境界。

(三) 窮理成性之開展

《正蒙·誠明》曰：

德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天德，命天理，氣之不可變者，獨死生修夭而已。

張載認為人的行為會受到形軀生命(氣質之性)之影響，而使人趨向於自私、我執或陷溺於物欲而不足，或安於形軀生命之久長而不能朗現清通虛明之天地之

性。杜保瑞先生即指出：「生命的意義，始終定在以天性導正氣命。」¹⁴⁷若人自陷於氣質之性，將人生命的價值侷限於形體生命之追求、或感官人欲之滿足，如唐君毅先生所言：「肆其攻取之氣之欲或性之欲，以徇人欲，此即其『德不勝氣』之攻取之欲，是即『性命於氣』。¹⁴⁸」，人性若僅以氣質之性為主導，隨著氣之攻取之性而放肆形軀，則隨著形軀之毀壞敗亡，人之所以為人之價值根源亦付之闕然。人之存在價值與道德實踐不能僅侷限於「氣質」，而是要能歸於虛明純一之天地之性，人應該不以形軀生命所渴望的種種需求為滿足，而是要能朗現天德之純亦不已，導正氣性之限制與侷限，復顯虛明照鑑之天性，此即「性命於德」，於人之道德實踐歷程上，依天之清之明，而能超越對形軀生命之執著，盡己之性而成物成性，合於天德。此即「性天德、命天理」¹⁴⁹。人由充盡人之天地之性的道德實踐歷程中，而能體證天道之生生不息，天理流行之有理有序，並能「變化氣質」¹⁵⁰，呈現天地人我合一的流行之境。而依「氣之不可變者，獨死生修天而已」，人若能透過變化氣質之工夫，超越氣質對人的種種限制，實踐天德本性為我性，讓天與人復返天人無隔的合一境界時，則人在成就道德生命、自我道德實踐時，必能「存，吾順事，沒，吾寧也」（《正蒙·乾稱》），而能對人之生死與形軀有體天地之感，而能充吾人有限之存在於天之無限化育之中，而得其天地之正。

張載亦承繼孟子對告子之批評：「以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。」（《正蒙·誠明》）

張載認為，僅以人之生物性來解釋人性，且將人與物相等，是不明白真正天性之義，故告子之主張之錯誤需詳加辨駁。其曰：「天性在人，正猶水性之在冰，

¹⁴⁷ 參見杜保瑞，《北宋儒學》，（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁90。

¹⁴⁸ 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁115。；而陳來先生則以道德意識與氣的關係來解釋，其言：「人性中既有湛一之性，又有攻取與氣質之性，道德意識若不能駕馭由氣決定的慾望和脾氣，就叫做『性命於氣』。」參見參陳來，《宋明理學》，（臺北：洪葉文化事業，1994年），頁51。

¹⁴⁹ 唐君毅先生言：「在天上說曰：『神天德，化天道』。在人上說：『性天德，命天理』。天理偏在人上說，天道偏在宇宙上說。」參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁231。

¹⁵⁰ 陳政揚先生則指出：「『變化氣質』並非張載眾多道德修養工夫之一，而是其工夫論之總綱。」參見陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，（臺北：文史哲出版社，2007年），頁116。

凝釋雖異，為物一也；受光有小大、昏明，其照納不二也。」(《正蒙·誠明》) 天地之性存在於人之具體存在，就有如冰和水的關係一樣，雖然形體各異，「水凝結成冰，冰化而為水」但其本質是相同的。人所稟受之天地之性與天之本質上是相同的，雖則由於「氣質」之蔽而有所差異。日光照射不同的器皿，受光的程度有大、有小、有昏、有明，如同天地之性通貫於人之活動，由於人之氣稟有清濁厚薄之別，故有智人、愚人之差別。張載曰：「湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。」(《正蒙·誠明》)，天地之性存在著湛一、存然之天性，雖然人存活於是世上，有形體之限制，會有飲食之欲，口腹之欲，此正是氣之攻取之性，而是氣化流行之不得不然，所以張載並不反對，唯「知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末喪本焉爾」(《正蒙·誠明》)，張載則指出人不會以這些嗜欲為人之性，不會陷溺於物欲、飲食之嗜欲中，而喪失人清境之心靈，人不會以「小體」來害「大體」來戕害自己的「天地之性」。告子僅以人之生物性來作為人性，忽略了人的內在道德性，是僅了解人性的片面，並不能完全體現天道，有德之君子不會以氣質之性作為人之道德實踐的根源。

然而張載對人之生物性亦並不是全然的反對，由(《正蒙·乾稱》)曰：「飲食男女皆性也，是烏可滅。然則有無皆性也，是豈無對？莊、老、浮屠為此說久矣，果暢真理乎？」(《易說·繫辭上》)曰：「飲食男女皆性也，但己不自察，由旦至暮，凡百舉動，莫非感而不之知。」可知，渴而飲、飢而食、男女居室，這些世人的自然本性，正因人之不自察覺，才能體現出它是人自然而然的屬性，而這種人的自然本性，即是人具有的生物性或動物性，是不可取代且為必需的。故張載認為生物性，作為人性的重要內容，是客觀自然的存在，因此不可抹煞並藉由此來反對一切以禁慾為手段的學說，認為其不合人之真實天性。

張載承繼孔孟儒門之仁者襟懷，並以天地之性為天地萬物之本性，而見天地生物之德。《正蒙·乾稱》曰：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。

在《張子正蒙注》中，明王夫之曰：

故父母之名立，而稱天地為父母，跡異而理本同也。混然，合而無間之謂。塞者，氣也，氣以成形；帥者，志也，所謂天地之心也。天地之心，性所自出也。父母載乾、坤之德而生成，則天地運行之氣，生物之心在是，而吾之形色天性，與父母無二，即與天地無二也。由吾同胞之必友愛，交與之必信睦，則於民必仁，於物必愛之理，亦生心而不容已矣。¹⁵¹

由引文可知，人性得自於天即太虛，是一本至善，人由明見本性之道德實踐歷程中，經由感通、感悟，天地萬物「生生之為德」的價值義涵，呈現人與天合一，人與萬物齊一的道德本懷。人與天地萬物均是一連續、整體的道德實有，張載透過「易」的「乾坤之德」，來引顯出「生生之為易的大化流行」，唐君毅先生即指出：「天地之帥其形氣者，即吾之性之所在」¹⁵²透過天地之性的透顯，證成「天生人成」的道德形上根源，此亦即是儒者參贊天地之化育，天道性命相貫通的呈現。

第四節 由「德性之知/聞見之知」開展孟子良知觀之 心性工夫

張載以其氣化之天道來展現「天人本無二」，而通貫天地萬物。前文提及張載將人性區分為天地之性與氣質之性，而以天地之性為人之本性，並以此來保證人之性善。而在本節中將論述張載在承繼孟子良知良能之思想脈絡下，透過德性之知與聞見之見之提出，將儒家之心性論如何透過「心」，而向上開展孟子「盡心知性知天」之旨，並以此來肯認天地萬物為實有，橫攝解消內外之別，呈顯天地萬物相互感通之全幅，而安立天道、心、性通為一貫之無邊意蘊，復顯張載天道合人道之「性即天道」。

¹⁵¹ 參見（宋）張載撰，（清）王夫之注，湯勤福導讀，《張子正蒙》，（上海：上海古籍出版社，2000年），頁231。

¹⁵² 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁119。

張載認為吾人的知識為為吾人之內在感官與外在事物之相聯繫而得之，人由內在感官接受到外在事物的刺激而有之知覺活動中，而有自知自覺的知覺能力，此謂「人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也」（《正蒙·大心》），而由「有無一，內外合，庸聖同。此人心之所自來也」（《正蒙·乾稱》），人如何能與內外合，在於人心能「一有無、內外合」。而此「有無一」，即「有無虛實通為一物者，性也」（《正蒙·乾稱》），內外合，是由人之內在感官與外在事務之連結，故「合虛與氣，有性之名。合性與知覺，有心之名」（《正蒙·太和》）。職是之故，吾人可言張載認為人何以有知？由人之心而有其知，由太虛之清通無礙與氣化之流行而下貫為人之天地之性，性由太虛與氣而來，而心是涵太虛之性與知覺，知覺是心的重要能力，故心亦是本太虛之清而能「內外合」，故張載由人之心而能保障人心的內在心靈與外在客觀的認知知識。¹⁵³

然一般人知心之道為何？張載言：

由象識心，徇象喪心。知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？（《正蒙·大心》）

張載認為人透過對一切有形有象之世間萬物之物象之知覺，而覺察自己能有認識外界事物之能力與對外在事物之物象知識之掌握，進而理解到心在日常生活中的主宰功能，若人僅依循萬物之象之跡而逐物不反，則不能盡知之全盡而僅徇物慾而不達¹⁵⁴。而依「知象者心」可知，心是做為認識與知覺一切有形有象之萬物之能力。而若僅僅是認識萬象之能力與外界客觀知識之識取而已，則不足以言「心」，故言「謂之心可乎？」，心之功能與意義並非僅僅是「知象」，亦非僅是知覺功能的全部內容，故張載將「心」的知覺¹⁵⁵功能分為：聞見之知與德性之知。

¹⁵³ 黃秀璣先生則指出這是張載在此對抗佛學之知，「一、張載堅持著，客觀事物是獨立存在，在這點上反抗佛學對於物質世界視為幻夢的正面斷言。二、他確信，人對於這個獨立存在的客觀宇宙是能夠認知的，並應尋求與其『內外合一』。」參見黃秀璣，《張載》，（臺北：東大圖書公司，1988年），頁118。

¹⁵⁴ 唐君毅先生即指出：「此如孟子言『耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣』之旨，言人心之緣物象之影跡而逐物，以自同化于物。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁83。

¹⁵⁵ 劉原池先生認為：「知覺，是只以客觀事物為對象的認知之心」，劉原池，《張載「心能盡性」對胡宏「盡心成性」說的影響》，《哲學與文化》，（第30卷第5期，2003年5月），頁163；李增

一、聞見之知與德性之知

張載在此依心的「知覺」活動提出：見聞之知與德性之知。前項「見聞之知」是人由感覺器官，經驗知覺到的知識，而後項「德行之知」，與其說是心的知識，倒不如說是一種道德的修養。張載承繼孟子之良知良能說，且欲闢佛教之心性說¹⁵⁶，主張對道德本心的自覺與認識，不能侷限於日常感官經驗與，而是「知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。」。

(一) 見聞之知

張載言：

見聞之知，乃物交而知，非德性所知。(《正蒙·大心》)

依牟宗三先生語：

是屬於「知識意義」者，即所謂經驗知識。無論是粗樸材料之獲得，或進而究之外物之質、量與關係，總是經驗知識。¹⁵⁷

由引文及各家學者之論述可知，筆者認為張載所謂見聞之知，乃是人透過感官知覺，將客觀的外在事物的印象與知識叢集於人的知覺之上，經由主體與客體

先生認為「心能接受通過外感官感覺而來之知覺，而心存盡性致善之理，以本然具有良之知性以判斷這是心的作用。」參見李增，〈張載「氣」之研究〉，《輔仁大學哲學論集》(第16卷，1983年1月)，頁56。

¹⁵⁶ 《正蒙·乾稱》：「釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地。明不能盡。」；《正蒙·乾稱》：「大學當先知天德，知天德則知聖人，知鬼神。今浮屠極論要歸，必謂死生轉流，非得道不免，謂之悟道可乎？」由以上引文可知張載意欲由「見聞之知」與「德行之知」來反駁佛家以「天地日月為幻妄」之說；另一方面陳政揚先生則指出：「承繼孟子「盡心知性知天」的義理脈絡，而探討『天道性命相貫通』之學。」則參見陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》，(第17期，2008年2月)，頁12。

¹⁵⁷ 參見牟宗三，《心體與性體》(第一冊)，(臺北：正中書局，1991年)，頁543；張岱年先生則認為：「張子分知為二：一是德行之知。二見聞之知。見聞之知即由感官經驗得來的知識。德行所知即是修養到性天德的境界而有之知識。見聞之知以所經驗的事物為範圍，德行所知則是普遍的對於宇宙之全體的知識。」參見張岱年，《中國哲學大綱》，(北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁503。；李權洪先生則認為：「見聞之知是由耳目等感受器在外物的影響下所產生的，所以有很大的侷限性。」，參見李權洪，〈張載論「知」探究〉，《孔孟月刊》，(第30卷12期，1992年8月)，頁24-25。李增先生則認為：「見聞之知乃通過外感官，知覺外物而與心合一而知。這種見聞之知具有三種條件，一、是心。二、是感官。三、是承認外物之在。張載在道德的判斷是根據良知的道德唯心論，但在知識論上，他主張心感覺外物是認識的三要素，因此在知識論上是素樸的經驗論者。」參見李增，〈張載「氣」之研究〉，《輔仁大學哲學論集》，(第16卷，1983年1月)，頁61。

的交互作用而得之於物象（物交而知），僅只是經驗之實然事實，亦是人在經驗活動中所累積之經驗知識，並不是人真正本具之「知」¹⁵⁸。

然在此張載並非認為見聞之知全然不重要，由「耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也」（《正蒙·大心》）可知，由感官所獲取之經驗知識是人與天地萬物接通之關鍵，人欲不自限自己於內而能與萬物有所啟發，仍需要經驗知識的獲得。且「聞見不足以盡物，然又須要他。耳目不得則是木石，要他便合得內外之道，若不聞不見又何驗？」（《張子語錄·語錄上》），故見聞之知雖然無法全盡心知之全部意涵，但是若無見聞之知，則人與萬物便無法相感而如「木石」一般，失去了人與外在連繫之基礎，則亦「不合內外之道」¹⁵⁹。

而見聞之知亦有其侷限性，由「天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不御莫大於太虛，故必知廓之，莫究其極也。」（《正蒙·大心》）可知，張載亦體認見聞之知之限制，若人僅將心侷限在對客觀世界之萬事萬物的認識，是無法以耳目之官而窮盡客觀世界之理，即使人能目接耳聽高遠之天之明與天之聲，萬里之高、萬里之遙，但仍亦無法窮盡不為形象所侷限之太虛之明，且人若只重視耳目所得的外在感官知識，則不能盡知無象之太虛之大，且人若欲透過見聞之知窮盡全部有限個物之理，則天地萬物之具體個物之數量，則亦不是人在有限時間與歲月中所能窮盡與認識，故人欲超越此極限，突破見聞之知之受限，使人由心之盡心，而得以知性知天之高遠目標，故張載繼而提出：「德行之知」。

¹⁵⁸ 黃秀璣先生則將張載之見聞之知分為兩種，「一、『獨見獨聞』，意為，一個人的見解。二、『共見共聞』，意為，集體對於客觀的公共認識。而『見聞之知』的可靠性，是憑著『多見多聞』，尤其『共見共聞』作為判斷是非的標準。」參見黃秀璣，《張載》，（臺北：東大圖書公司，1988年），頁146-148。

¹⁵⁹ 陳政揚先生則指出：「張載認為，若捨棄了見聞之知，不僅喪失認知世間萬有的可能性，也遮蔽了將德性之知落實於人間的契機。」參見陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》，（第17期，2008年2月），頁20。

(二) 德行之知¹⁶⁰

誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。

德性所知，不萌於見聞。(《正蒙·誠明》)

如程頤所言：

聞見之知，非德性之知。物交物則知之，非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假聞見。¹⁶¹ (《二程集·河南程氏遺書卷二十五》)

由引文可知，張載之「德性之知」實即由人本身本太虛之性而欲超越己身氣質之局限，透過心之誠之明¹⁶²，不萌於見聞亦不假於見聞，更不為見聞所限，在道德本心無外之自我活動中，自主、自覺而朗現天人之無隔，為吾人體證無限天道之依據，亦是「心」安立無限天道的形上天理。蔡仁厚先生即指出：「橫渠所謂德性之知，只在表示：由超越的道德本心之知用，來反顯德性心靈之無外，而並無認知的意義。」¹⁶³故張載實即由「德性之知」與「聞見之知」來承繼對孟子「大體」與「小體」之區別¹⁶⁴，而得以呈顯人之良知良能。

¹⁶⁰ 在《誠明篇》中，張載將「德性之知」又稱「天德良知」

¹⁶¹ 參見(宋)程頤程頤著，《二程集》(上)，(臺北：里仁書局，1982年)，頁317。張岱年先生認為：「德行所知則是由心的直覺而有之知識，而此種心的直覺以盡性工夫或道德修養為基礎。德行之知，即大其心而體天下之物的知識，不源於感官亦不受感官經驗的限制。」參見張岱年，《中國哲學大綱》，(北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁503。；李增先生則認為：「做件事須問良心安不安，這良心便是孟子、即王陽明的良知。而張載所主張的德性之知，這便是孟子說人有四端，這便是人天生具有道德判斷的良知，這種是自發性天生的自有的不經感官知覺不待外鑠的理性判斷。」參見李增，〈張載「氣」之研究〉，《輔仁大學哲學論集》，(第16卷，1983年1月)，頁56。勞思光先生認為：「德性之知不由經驗知識生出。如此之成德之學原在意志方向上落實，但此處又必有一自覺，並非自覺之心理傾向或無理性基礎之信仰，蓋為道德理性之自覺也」參見勞思光，《新編中國哲學史》(三上)，(臺北：三民書局，1987年)，頁184。；劉原池先生則認為：「德行之知，就是自我超越的存在認知或本體認知。」劉原池，〈張載「心能盡性」對胡宏「盡心成性」說的影響〉《哲學與文化》(第30卷第5期，2003年5月)，頁163。陳政揚先生則進一步指出：「橫渠承繼孟學以言『心』時，當是指吾人所本有的道德仁心在吾人具體的生活情境中，實肩負著感官知覺活動與道德實踐決斷二者，而有『見聞之知』與『德性所知』的不同表現。『見聞之知』與『德性所知』皆是指向人所本有的『道德仁心』在生活具體情境中的不同表現。」參見陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》，(第17期，2008年2月)，頁19。綜合以上學者之論述，筆者認為張載所言德性之知，是由人心之內在而本具，非由知識所累積或與外界相交而得，實即是孟子之「道德本心」，是為吾人人倫修養與道德實踐之根源，亦是吾人道德實踐之判斷準則。

¹⁶² 陳政揚先生則指出：「橫渠並非將一心離析為二，而言人具有相互獨立的『識象之心』(見聞之心)與『道德仁心』。」參見陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》，(第17期，2008年2月)，頁19。

¹⁶³ 參見蔡仁厚，《宋明理學》(北宋篇)，(臺北：臺灣學生書局，1991年)，頁182。

¹⁶⁴ 牟宗三先生即指出：「張載對於『聞見之知』與『德性之知』的區分，是根據孟子大體與小體

二、孟子之「良知良能」義

《孟子·盡心上》曰：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也；親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。

葛榮晉先生認為：

孟子認為人天生有「不慮而知」的「良知」，「不學而能」的「良能」。由「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之」一句話，「仁義禮智根於心」(《孟子·告子篇上》)這是對孔子「生而知之」思想的發揮，是對「學而知之」思想的否定。他認為人要獲得知識和道德，無需向外追求，只要擴充本心就行。「學問之道無他求其放心而已」(《孟子·告子篇上》)完全排斥了「行」和感覺經驗在認識中的作用，是典型的先驗論。¹⁶⁵

而依楊祖漢先生的疏解¹⁶⁶：

良知良能是不慮而知，不學而能的，不慮不學，即未經後天的思辨與經驗學習。良知良能，是本來就有的。良知知之事一種直覺之知是不待思辨而直接明覺的。仁義禮智都是糧之本身之直覺呈現。良知就是本心。就其見父知孝見兄知弟之明覺言，便曰良知。良知所知是仁義禮智等理，而理即是心，故良知只是知其自己，逆覺其自己。

葛榮晉先生對孟子的批評是否過當尚待商榷，但孟子思想中亦有對經驗知識明確的表示。

《孟子·告子上》曰：

耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得

之分，著重在心靈之陷溺與否之道德意義。由不囿於聞見之知識意義之心靈之知用反顯德性心靈之為體。」參見牟宗三，《心體與性體》(第一冊)，(臺北：正中書局，1991年)，頁543。

¹⁶⁵ 參見葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，(臺北：萬卷樓圖書發行，1993年)，頁401。

¹⁶⁶ 參見王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，(臺北：鵝湖出版社，2004年)，頁81-82。

之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。

由以上之引文並承楊祖漢先生之疏解¹⁶⁷，筆者認為孟子之思想主張並非否定耳目知覺之作用，亦非揚棄經驗知識之獲得，而是在於人心會易於外界物慾所遮蔽、所奔馳、所陷溺，不知回歸道德本心，耳目感官之所覺並無道德意識之自覺，無法成就道德實踐。而孟子著重在道德主體之挺立，透過存養擴充道德之本心，以開顯出道德本心之真，並由人心之思誠思善來證立人心本善，透過盡心知性知天，開啟儒家參贊天地化育之人文情懷，而張載則在承繼孟子良知良能之基礎上，其由「大心」思想提出「德性之知」與「聞見之知」，透過「盡心知性知天」的意蘊，顯暢氣化流行之天之生生不息，闡明「天人一本」之淵源以駁斥佛老¹⁶⁸，並由「大其心」的修養工夫，來呈顯吾人本有「天德良知」，條暢儒家道德實踐之真實意蘊，呈現清通無限、虛明照鑑之氣化天道之化行天地萬物之有理有序，以此領會剛健不息之天道流行，唐君毅先生即指出：「尤為人由大心，而得以人道合天道之樞紐。¹⁶⁹」，故「大心」思想實即張載呈現人由一有限之存有，透過「人之心」與「天之心」之無二，以解消物我之隔、內外之別，進而言天地萬物之相感相知，並以此為人之修養工夫，為人道德實踐之依據，而得以朗現無限之

¹⁶⁷ 楊祖漢先生疏解其義：「耳目之官是感性的，它不能思，此思是思誠思善之思，即德性意義之自覺。...人的心會隨耳目之往外撲而向外奔馳。.....心的覺性已被障蔽而不能顯現....生命活動會被物欲所支配主宰而人便不能有理性之明覺....心思而得的道德法則乃是心自己所給出的。..心之官則思，即心逆覺呈現其自己，而此時人之生命便會從其大體，順本心所決定的方向而行。」參見王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，（臺北：鵝湖出版社，2004年），頁90-91。

¹⁶⁸ 唐君毅先生即指出：「張載論心與禪宗之心有三相異處。一、禪宗不論此虛靈心之客觀宇宙的根源。二、禪宗不講心性中涵有德性，或仁義禮智之價值。三、禪宗不講由虛心盡性而產生之社會道德之實踐。而張載相信我們之心或心之性，有一客觀宇宙根源，即一套虛氣不二之太和論的宇宙論。」參見唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁216。金春植先生在《張載氣化論之結構》一文指出：「張載認為佛教不知道自然之必要性，認為萬法唯心，否定天地之真實性，因為佛教把心作為起滅天地的主宰，把本為『小』為『末』的心，當作天地萬物的『大』與『本』，這樣便本末倒置、大小混淆了。」參見金春植，《張載氣化論結構》，（政治大學哲學系碩士論文，1999年6月），頁26。

¹⁶⁹ 唐君毅先生即言：「吾人欲知橫渠之學，所以通天人之相對者，宜當由〈大心〉一篇始，更及其〈誠明〉、〈神化〉二篇之言，方為得論橫渠學之正道。唯〈神化〉、〈誠明〉、〈大心〉三篇乃通天之道以為論」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁80。

天理與有限之個人「相通貫」¹⁷⁰。

三、由張載「大心」思想對良知良能之承繼與「盡心知性知天」之開展

所謂「大心」，在張載思想中，是一種人體人、人體天之內涵道德境界之天道觀，亦是人在倫理實踐時所必須具有之修養工夫¹⁷¹。張載承續先秦儒學的義理脈絡，繼承孟子存養擴充道德本心之工夫，指出若吾人自覺本於天之道德本心，充擴吾人之道德心性，透過將人之天德良知全幅展現，超越對感官知覺與經驗世界的認知知識¹⁷²，不以聞見之狹與私慾之陷溺為己之知，掃除成心對人心的桎梏與偏累，開顯吾人之良知良能，即能在天體物不遺的道德實踐活動中，證成「大其心以合天心」的境界，並以此可知天道之生生不息與天命之流行不已之歷程，進而能合「盡心知性知天」之天人合一之道。在〈大心〉中，張載言：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。

由上述引文，吾人可說「大其心」其實就是對孟子良知良能「存之、養之、擴之、充之」的最好詮釋。人能夠透過自己心知的修養，不為日常繁瑣經驗與世俗之見所限制，不為感覺器官所接收的訊息所矇蔽，而能透過「體天下之物」，

¹⁷⁰ 張閏洙先生即指出：「把大心看作是使心還原為性的具體功夫，主張人只有通過大心才能體悟道及萬物之理。」參見張閏洙，〈張載的大心工夫論〉，（人文與社會學報，第2卷第5期，義守大學通識教育中心，2010年1月），頁30。

¹⁷¹ 陳政揚先生即指出：「所謂『大心』，在張載思想中，既是指天人合一、物我一體的境界，也是一種掃除成心私意、貫通天人無我的修養工夫。」參見陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》，（第17期，2008年2月），頁13。張閏洙先生亦言：「張載傾向於『心性合一』論，張載基於體用論，建構自己的心性合一論，從而為中國傳統哲學的最大主體——『天人合一』——奠定了理論基礎。」參見張閏洙，〈張載的大心工夫論〉，（人文與社會學報，第2卷第5期，義守大學通識教育中心，2010年1月），頁26。

¹⁷² 陳俊民先生則認為：「張載所謂『盡心』『窮理』的『德性所知』，其實不過是一種超現實的道德修養。他並非王夫之所說的『立名』（概念）『起義』（判斷）『習其故』（推理）『以理禦心』的理性認識，至多只是一種『以心循理』的知性能力而已，是探索人類認識辨證過程的偏航。」參見陳俊民，《張載哲學與關學學派》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁164-165。

以求得對天道之化生萬物的真實卓見。此時所謂「體」，須由「感者性之神，性者感之體」¹⁷³（《正蒙·乾稱》）來界說，方為真正的「體天下之萬物」。承唐君毅先生所言，人之能與其他人物之相感，是源自於天地之性的神化、神妙作用，而天地萬物根源于天地之性，亦是人與物能相感之根源，如此才能體感天地萬物，人與物方能無礙，人與人方能無隔閡。如物有未體，未能心物合一則是外心¹⁷⁴，不是天地之本心，亦不得以消弭人與萬物之無礙感應，朗現天地萬物為一之心。

牟宗三先生即言：

為聞見之狹所限即小，不為見聞所桎梏即大，此言大小顯本孟子大體小體而來。」「『大其心』根本是要從『見聞之狹』中解放，解放後的道德心靈乃根本是超越的心靈，孟子所謂『本心』。」¹⁷⁵

而陳政揚先生則指出：

張載所謂「大其心」之「大」具有兩層意思，一、由擴充、推至而言「大」。二、由超越「心之桎梏」（成心）的限制而言心之「大」。¹⁷⁶

承以上學者之詮釋，筆者認為張載之「大心」思想實與孟子所言之「盡心」思想是相貫通，均是在一種屏除人之成心私慾，存養擴充人之道德本心，在超越

¹⁷³ 唐君毅先生認為：「人之生原于天之神，而此神為天德，即原于天之德....一切物皆原于天之神化，其性亦皆原于天之神化。故性初為天能。人物同原于天之神化....而以此德、此道為其性。人物乃有其性之神，與予其他之人物相感，而依神發知，為其良知；更有應其他人物之行，以形成變化之能為其良能。此人之良知良能之所在，即其性之所在。」參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁111-112。；陳政揚先生則指出：「由『感者性之神』可知，張載將萬物相感視為『性』的神妙作用，由『性者感之體』則可知，他將『性』視為萬物之所以可能相感的根源。張載透過『性』這個概念，使得具體個物間的『差異』不是『割裂』。」參見陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》，（第17期，2008年2月），頁14。由唐君毅先生之詮解，筆者認為在張載思想中，人之性稟諸於天地之性，而天地之性為天之神德，人原此天之神化，依天之虛之明而能與萬物有所感通相感，此與其虛氣不二之氣化論時有著相同的思想脈絡。

¹⁷⁴ 劉原池先生認為：「『有外之心』就是認識主體把自己同客體世界對立起來，以主體的心認識客觀對象，也就是以天地外物為外，而不是以天地萬物為一。」「要見自己性就要大其心，不受見聞之知的限制。所謂大其心，就是盡其心，也就是自我超越，實現天人合一的本體境界。這既是德性之知，又是天地之性，心性完全合一。」參見：劉原池，〈張載「心能盡性」對胡宏「盡心成性」說的影響〉，《哲學與文化》，（第30卷第5期，2003年5月），頁163。

¹⁷⁵ 參見牟宗三，《心體與性體》（第一冊），（臺北：正中書局，1991年），頁534。

¹⁷⁶ 參見陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》，（第17期，2008年2月），頁13。

「耳目之官不思」之障蔽與「聞見之狹」的桎梏的侷限，解消人與萬物的隔閡、銷融人與人之桎梏，在人之道德本心之充盡下，由心契入天道而上達「天之良能」之「天心」，於人在成就道德實踐時，能使有形有限的具體個物之生命，轉化為與天合德的無限道德存在，而為與天相知的天人合一。

孟子言：「盡心知性知天」，其內涵其實含有一超越之道德本心，人由自覺的道德實踐中，能時時刻刻能力求超越，時時刻刻不安、不忍，乾健不息的從日常的物欲生活中超拔而出，擴充仁義禮智四端之心，體證人之所以為人的超越之性能，由內在道德性起道德創造大用，彰顯天道之仁化大用。

張載承繼儒家的義理之學，肯定人可透過存養擴充之道德修養，屏除見聞之知之狹隘與侷限性，掃除成心與私心的桎梏，肯認天地人我的合一，透過體物不遺的道德實踐過程，才能視天下萬物為一體，視天下無一物非我，必能呈現誠淨清澈的道德本心—即天心，彰顯天地之人性，證成天人合一的境界。

楊祖漢先生認為：

張子言心，是從性本具之知覺處說，故心即是性，心是性體之明覺，必由心之明覺處，方可使性體實現，故曰「心能盡性」。若無心之自覺，性體只成客觀之潛存。心之根源是超越的性與天，是天德良知，不要被由耳目生的聞見之知所牽引障蔽，故人須大其心。人能大其心，便可變化氣質使性與天道完全彰顯於生命活動中，此所謂成性。¹⁷⁷

職是之故，筆者認為在張載思想中，認為人若能透過德性之知而超越己身氣質之性之侷限，在人與天地萬物本是一體同源的關係下，持存自身的天地之性以朗現天德良知之感物無隱，契入道體物的無隔境界，即能獲得人的內在道德根源

¹⁷⁷ 參見楊祖漢，《儒家的心學傳統》，（臺北：文津出版社，1992年），頁210。陳來先生認為：「從純粹的認識論的意義上說，張載的大心之知是指人的理性認識。他雖然強調理性思維必須超越感官的範圍，但不否認感官經驗的實在性和可靠性。」參見陳來，《宋明理學》，（臺北：允晨文化實業，2010年），頁88。而孫振清先生認為：「在張載思想中，聖人具有德行之知。因而與天一樣無所不知，此言有誇大之嫌。人絕不能無所不知，即使是在道德知識的領域之內，也不能無所不知，且不可能完全不依賴經驗。」參見孫振青，《宋明道學》，（臺北：千華出版社，1986年），頁95-96。

(良知)，而在本心之虛明靈覺知如如呈現，在不落入私心、私慾的虛妄封陷中，而能轉化超越物我有別之隔闕，開啟涵容天地萬物之心，掃除「聞見之狹」之偏累，而能在「體物不遺」之道德創化活動中，「忘」¹⁷⁸物欲與內外之別，得成「天之性」之能（良能），於充擴「萬有」之存在，安立「大心之知」，此「心之知」即誠明之所知、即天之知、亦即天地萬物你我之知，此即張載「民吾同胞，物吾與也」之儒者成己成物之仁人胸懷。

¹⁷⁸ 程明道先生言：「與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？」參見（宋）程顥程頤著，《二程集》（上），（臺北：里仁書局，1982年），頁461。筆者認為，物我、內外皆忘，得見天之良知良能，復返天地之清。

第四章 結論

人之所以為人及何以為人，更及於人如何實踐人之所以為人的依據，在哲學的思索與論辯上，有著悠遠的亙古痕跡，而在中華文化淵遠流長的歷史長河中，孟子「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」的生命圖像是如此鮮明，而張載「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」¹民胞物與、萬物一體之生命形象，為儒家生命的學問立下良好之註解，亦為儒門仁者胸懷，豎立永垂不朽的典範。孔子「踐仁以知天」確立了儒家心性的義理規模，孟子承繼孔子知天之義蘊，而以「盡心知性知天」，開啟「天」之意義蘊藏，而張載充其人之所以為人之能是，以「天德良知」傳承百年絕唱，為天人一體豎立高聳標竿。而本文即基於人性之論辯下，透過孟子「性善論」之辨析，在張載氣化的「天人一本」論述下，尋求人之價值意義之途於「天地之性」，而在「誠明之知」之朗現下，「天道性命相通貫」，為吾人在現代「上不在天」的物性時代，得「下而履地」的仁性情懷，于「外不在人」的資訊雲端，建「內而有己」的「人性之堡」，得暢天地之情懷，而為吾人所踐履，冀得天之圓融於己之心性，還唱千古之調。

(一)

本文主要研究張載人性論對孟子性善論之承繼與開展，由前文之論述中，筆者認為在孟子性善論中遺留下之問題有以下二項：一、人之道德性與人之生物性之關係。二、孟子言：「盡心知性知天」，人何以由「盡心」而「知性知天」。

就自然生命之本能、欲求，情緒等之徵象說「生之所以然」，是荀子之「性惡」、董子之「性仁情貪」、揚雄之「善惡混」及王充之「性成命定」所承之性，此與孟子道德本性而言性，其實是「應然/實然」不同層次之領域，而不足以「盡

¹ 《近思錄拾遺》對此段話的記載為：「為天地立心，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」，而《宋元學案·橫渠學案上》則記為：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，此三段之紀錄雖然文字上有所差別，但對張載生平之志及其義理之學卻無分別，故本文依據《張子語錄》紀錄之文句，作為張載之生命圖像。

仁」。對治情性之盲目、枯亡與衝動、生死壽夭之遭遇，而能本生命之存在，以自興其志而自能盡性，並由生命之感通明鑑本心而以此戮力成德，並得與天地萬物參，實即成就吾人心性之本懷、生命之真實。

張載得由「天之氣」之清虛明鑑，通澈宇宙之本源，從氣上說「虛」，以抗佛老之虛妄，故天道、性體、心體、仁體通一無二的儒學意蘊，於「流行的存在或存在的流行」²的形上思慮中涵攝而朗現。萬物之生有，於虛實，有無，幽明之歷程而觀，於氣化之「絪縕、相湯、勝負、屈伸」而神，無限之太虛之清通虛明照鑑得萬物而有感，足見天之心、性於氣之「大化流行」展「天德」之遼闊，天道之「生生」，而證「天人之合一」。

而張載承繼孟子之性善論，透過「天地之性/氣質之性」之兩層架構，將人之內在道德性，由太虛之清通無礙之氣下貫於萬物之中，而為天下萬物所稟具之天地之性而得以身藏，而人之生物性亦由氣質之性的開通蔽塞而得以呈顯，在人能自覺的「變化氣質」工夫下，調和了「生之謂性」與「即心言性」之鴻溝。而在「氣質之性」是「天地之性」的消極限制下，突顯了人的道德自主與主動實踐的自我能力，而能在「大心」的修養工夫中，完成人倫日用之道德成就。

(二)

現今提倡科學的時代，物慾之橫流致世人對人之所以為人之意蘊拋諸腦後，而孟子由人之心善，而證立之人之道德本心，實在吾人在日常日用中，彌顯珍貴，而此心以人之仁義禮智為內容，吾人即可及物、應物、存物而後超越之。由孟子：「明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」(《孟子·離婁下》)，吾人本此道德自覺之價值本心，於價值自我之認清，而得在人倫世界積極展開自我之實踐，並能「存好心、做好事」，知擴充之，而得「保四海、存父母」。而張載的「天人合一」的形上思維，正為「天地萬物一體為仁」的人與自然和諧下，呈顯人與自然環境、天地萬物之一種價值存在之根源，于「性於人無不善」的純仁之

² 參見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，(臺北：臺灣學生書局，2004年)，頁93。

性遍照下，而「過天地之化」，塞天地之間，而將厚吾之生也。

筆者認為「生之謂性」不足以盡仁，知識經驗層次的認知與外延邏輯的推演，僅能理解人性之所是，人之生命的踐履應由開展道德心性之層面，應向下紮根為人的內在心性，並賦予人有道德之生命，而實踐自覺之「仁德之教」。而孟子言「天之所與我者」（《孟子·告子上》），惻隱、羞惡、辭讓、是非四端均具而當體呈顯，一但測純然無私之仁心，而為吾人在世之實存，亦是張載所言：「此人心之所自來也」（《正蒙·乾稱》），人之所以為人的尊嚴與價值，由通過「心」的自覺自主的實現而貞定，存之養之，擴之充之，完其人格，敦敘人倫，誠顯人性光輝的睿智。

故筆者認為張載對孟子性善論之承繼以三方面來言：

- 一、張載提出：「性於人無不善，繫其善反不善反而已。」（《正蒙·誠明篇》），故張載表示了性善論之立場且與孟子均是主張由人之出生即具有善性，但並不是表示人一出生即能顯現善性，而是要透過道德實踐才能完成。
- 二、張載主張：「天道即性」（《橫渠易說·說卦》）與孟子「此天之所與我也」，均是主張人的道德本性由天的先天性而來，且是「我固有之」。是以，人有與生俱來的先天的道德性，且為吾人所領具。
- 三、張載主張「德性之知」（《正蒙·誠明》）與孟子「所不慮而知者，其良知也」（《孟子·盡心上》），均是由超越的道德本心來言知，而非以知識經驗做為人之良知來源。

（三）

無論是孔子所言的「仁」或孟子所說的「四端之心」，均是就人的道德自覺的道德本心，自日常生活中說明人實踐道德的必然性，而言人之「性善」，筆者經由一、辯駁「生之謂性」。二、即心善言性善。三、人禽之辨。四、善性本具，來具體闡明孟子性善論之辨證。經驗性的實然，對與生俱來之本能本無所謂的善

與惡之價值判斷，人之性善須由呈現人心之道德明覺與人之價值判斷，且與孔子純化人的生命義涵、實踐自覺之「仁德之教」契合，方能顯人之所以為人之根源。而由吾人對吾人本身之做為人之價值自覺為起點，依於道德心的本性，即必然要求人自身對道德實踐有一存在的要求，依純然無私之心對仁義禮智等道德之理做完全徹底之實現，而全然呈現人心之清朗無滯，即見「人之心善」，而言「人之性善」。

人禽之辨之「幾希」，是將人由實然之生物本能中超拔而出，而顯現出人對仁義禮智的嚮往，由人之良知良能、善心仁性，與自律自由的本心來做生命的主宰，讓吾人在成就道德實踐之同時，亦完成對人自身價值生命之純淨，對人價值行為之誠摯明成，在道德實踐中完成人倫大用。善性本具是由真心呈露，隨感而應，完全是良心之直接呈現天理之自然流行，純粹真心的流露，此方是人之所以為人之真正價值，而非僅是良心之起點，向善之論述，對吾人主體之善性之積極開展不得盡其全貌，對至善之踐履未盡全功。人之完全性善方能完成對自我生命的滲透、深層反省與醒覺，方是吾人終身所追尋之標的。

(四)

由「盡心知性以知天，存心養性以事天」來詮解人性之形上根源，為一切道德之所從出。孟子轉化了「天」之意蘊，經由「天」與「命」的結合來彰顯「人之道」之本源，且經由人道與天道本原之結合，來開顯人存在之真、意義之原、圓融之境。孟子是由「立命」之挺立，來維持道德實踐之自主，由「即命顯義」中，領受「天命」之啟與人之「義」。吾人皆是領受「天」之意蘊而承擔外在的橫逆，而為個人自己所立之命，透過具體生活的道德實踐與成就道德，在「義命合一」的積極實現下，契接「於穆不已、生物不測」的天道。

吾人通過「心」「性」「天」「命」四個概念之論述，展開「天命」與「自命」的交互召喚回應，通過對人的召喚，等待人心性之覺醒，展現天道的無限意涵，回應「天命」之召喚，而安立一切存有者的價值意蘊，而涵攝吾人參贊天地化育

之職，挺立天地萬物之生之德。

人之仁能內在，誠於心，而仁行能顯揚於外，履踐其道，方可見孟子之立人之道，緣三面向以證之，（一）存養、擴充。（二）養氣、知言。（三）誠。

實踐工夫非僅消極性去惡即能顯人之性善，乃在「操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣」之境界中，而顯自我之挺立，於「思誠思善」的日積月善之歷程，明照感通仁心之感格涵融，導「浩然之氣」之以成，以展現盎然之生命力與真實感人的道德熱力，作為人生命力之終極依歸，而為孟子之道之圓融至善。

（五）

張載潛心天地，參聖學之源，稽天窮地之思而合孔孟之德於數千載之間，故「天地之性」成，而「諸子泯」。盡其性、命能得盡人物之性、命，體物未嘗遺而能成己成物，誠明盡性而能窮理成性，「氣質之性」之昏明、攻取不足蔽「天地之性」之湛一，「性命於德」而通貫「性天德、命天理」，「以小害大，嗜欲累心」君子不取，明見本性之感通，感悟天地萬物「生生之德」，連續道德之實有，而齊人與萬物之本懷。

故筆者認為張載對孟子性善論之開展，分三面論說：

一、孟子言「人禽之辨」，認為以人之生物性為人之所以為人性，不足以全盡人性之全幅，而萬物是否具內在道德性，孟子並未明言。而張載透過「天地之性/氣質之性」的架構，且主張「性者萬物之一源」（《正蒙·誠明》），指出人與萬物都具有「天地之性」，天地萬物均具有根源於天之內在道德價值性。另一方面則透過萬物所稟賦之氣之厚薄（氣之開通閉塞之不同），而言「人禽之辨」，在於人較萬物所受之開通閉塞較少受到限制，而能自覺的自我實踐。

二、張載提出：「故氣質之性，君子有弗性者焉。」（《正蒙·誠明篇》）透過「天地之性/氣質之性」的架構，將「生之謂性」收攝於「氣質之性」的

架構，而為「天地之性」之消極限制，弭平了「生之謂性」與「即心言性」之鴻溝。

三、前文提及孟子主張由存養擴充、養氣知言、誠，來做為人實踐善性之工夫。而張載則由氣論上來說明，人如何透過變化氣質來顯現善性。張載言：「變化氣質。孟子曰：「居移氣，養移體」，況居天下之廣居者乎！居仁由義，自然心和而體正。更要約時，但拂去舊日所為，使動作皆中禮，則氣質自然全好。」（《經學理窟·氣質》）「為學大益，在自(能)〔求〕變化氣質，不爾〔皆為人之弊〕，卒無所發明，不得見聖人之奧。故學者先須變化氣質，變化氣質與虛心相表裡。」（《經學理窟·義理》）張載指出變化氣質是對孟子居仁由義的進一步開展，而透過「學」的工夫，能變化萬物之氣質，轉化氣質之限制，則能復顯天地之性之良善，而發根於天之內在道德價值性，而成就道德實踐。

（六）

肯認「性即天道」，解「內外之別」，涵「天德良知」禦「見聞之知」，而得見不陷溺物象之至，除「成心」得顯「仁之原」，「大其心」顯見「民吾同胞，物吾與也」，故張載之天道合人道而朗現天地萬物為一之心，安立天道、心、性通為一貫，得見「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）之仁，而孟子之「良知、良能」亦在「為天地立志，為生民立道」的儒家氣象中完成。

孟子雖言「盡心知性以知天」，但未明確表示天如何授與道德性與人，也未表示人性之內容與天道之內容如何等同。而張載則在「太虛即氣」的論述下，「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。」（《正蒙·太和》），說明天道如何下貫於人之性命，並由天地之性是「在天在人，其究一也」（《正蒙·乾稱》），證成人由盡心知性所得知之內容，是與「於穆不已」的天之內容是相符合的。而由「性即天道」的論述（《正蒙·乾稱》），可知人之性是根源於天地的道德性，人於天地之性所稟賦的人性，是

與天之內容相同的。故吾人可言：「盡心知性以知天」。

(七)

余英時先生言：「中國人對自我的本質，是以生命的整體來看待整體的自我。一方面通向宇宙，而與天地萬物為一體。另一方面則通向人間世界，成就人倫秩序。」³而張載承繼了孟子的性善論，強調人的道德本心是內具於吾人而為吾人所固有，在天道下貫於人之性命下，生命的整體是一整全的實有，而在「氣化」的天道之大化流行中，肯定了生命的真實意義是一天與人整體的實有，而稟「天地之性」之虛明照鑑，能超越一己之封限而無限之擴展，拓「大心」之「天德良知」，於人倫日用中實踐，而成就人文之理序，生命的價值意義，在人性的充分實踐上，「存，吾順事，沒，吾寧也。」，而「天人合德」的依歸，於「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」而得圓滿完成。人性之全幅內容在「天地之性/氣質之性」的兩層架構上，呈顯出人禽之辨與人在德性實踐上之差異，而能融攝人之所以為人之性，而在氣之「虛/感」上，得見天地萬物之成毀、幽明、變化之道，而依「心」能「體天下之物」而「視天下無一物非我」，完成「盡心知性以知天」，而至「天人合一」之境界，讓吾人自身生命由有限的存有而能達無限的存在，此即張載之人性論之極成，亦是張載對孟子性善論之承繼。

³ 參見余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，（臺北：時報文化出版企業，1993年），頁97。

參考書目

壹、古籍文獻

- (漢)揚雄著，《法言》，《諸子集成》(七)，香港：中華書局，1954年。
- (漢)許慎撰，(清)段玉裁注，《新添古音說文解字注》，臺北：洪葉文化事業，1998年。
- (漢)王充，《王充論衡》，臺北：宏業書局，1983年。
- (宋)程顥、程頤著，《二程集》(上)，臺北：里仁書局，1982年。
- (宋)朱熹，《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1990年。
- (宋)朱熹，黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1999年。
- (宋)胡五峯，《知言》，臺北：新興書局，1975年。
- (宋)陸九淵，《象山先生全集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- (宋)張載撰，《張載集》，臺北：漢京文化事業，2004年。
- (宋)張載撰，(清)王夫之注，湯勤福導讀，《張子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- (明)黃宗羲編，《宋元學案》，((清)全祖望補，(清)王梓材、馮雲濠、何紹基校)，臺北：世界書局，2009年。
- (清)王先謙著，《荀子集解》，《諸子集成》(二)，上海：中華書局，1954年。
- (清)蘇輿著，《春秋繁露義證》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- (清)焦循撰，《孟子正義》(上)，(沈文倬點校)，臺北：文津出版社，1988年。
- (清)焦循撰，《孟子正義》(下)，(沈文倬點校)，臺北：文津出版社，1988年。

貳、當代專書(依姓氏筆畫順序排列)

- 丁為祥，《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》，北京：北京人民出版社，2000年。
- 王邦雄，《中國哲學史》，臺北：國立空中大學出版社，1983年。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2004年。
- 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年。

- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 《中國哲學十九講－中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1994年。
- 《心體與性體》（一），臺北：正中書局，1991年。
- 《心體與性體》（二），臺北：正中書局，1993年。
- 《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 李 杜，《中國哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版公司，1978年。
- 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1994年。
- 杜保瑞，《北宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2005年。
- 周群振，《儒學源流溯始－古代儒家的心性思想》，臺北：鵝湖出版社，2010年。
- 林麗雪，《王充》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 姜國柱，《張載關學》，西安：陝西人民出版社，2001年。
- 胡元玲，《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》，臺北：台灣學生書局，2004年。
- 韋政通，《中國思想史》（上），臺北：水牛出版社，1992年。
- 《董仲舒》，臺北：東大圖書公司，1986年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 《中國哲學原論·原道篇》（卷一），臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 《道德自我之建立》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

- 孫振青，《宋明道學》，臺北：千華出版社，1986年。
- 徐復觀，《中國人性論史》（先秦篇），臺北：臺灣商務印書館，2003年。
- 《兩漢思想史》（卷二），臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。
- 《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年。
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書出版社，1991年。
- 《孟子哲學與先秦思想》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 張立文，《宋明理學研究》，北京：中國人民大學出版社，1985年。
- 《性》，臺北：七略出版社，1997年。
- 《氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年。
- 張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1997年。
- 張岱年，《張載：十一世紀中國唯物主義哲學家》，武漢：湖北人民出版社，1986年。現收入
《張岱年全集》第3卷，石家莊：河北人民出版社，1996年。
- 陳來，《宋明理學》，臺北：允晨文化實業，2010年。
- 陳大齊，《孟子性善說與荀子性惡說的比較研究》，臺北：中央文物供應社，1953年。
- 《孟子待解錄》，臺北：臺灣商務印書館，1980年。
- 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化事業，2003年。
- 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年。
- 傅佩榮，《儒家哲學新論》，臺北：業強出版社，1993年。
- 《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1993年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》（一），臺北：三民書局，1984年。
- 《新編中國哲學史》（二），臺北：三民書局，1987年。
- 《新編中國哲學史》（三上），臺北：三民書局，1987年。
- 程宜山，《張載思想的系統分析》，上海：學林出版社，1989年。

項退結，《中國哲學之路》，臺北：東大圖書出版社，1991年。

黃秀磯，《張載》，臺北：東大圖書公司，1988年。

黃俊傑，《孟學思想史論》（卷一），臺北：東大圖書公司，1991年。

《孟學思想史論》（卷二），臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1997年。

楊柏峻，《孟子譯注》，臺北：源流出版社，1982年。

楊祖漢，《當代哲學思辯錄》，臺北：鵝湖出版社，1998年。

《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。

楊曉波，《孟子性善論研究》，北京：中國人民大學出版社，2010年。

葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，臺北：萬卷樓圖書發行，1993年。

蒙培元，《理學的演變—從朱熹到王夫之戴震》，臺北：文津出版社，1990年。

蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1999年。

《宋明理學·北宋篇—心體與性體義旨述引》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年。

盧雪崑，《儒學的心性學與道德形上學》，臺北：文津出版社，1991年。

謝仲明，《儒學與現代世界》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

龔 杰，《張載評傳》，南京：南京大學出版社，1989年。

參、期刊與專書論文（依姓氏筆畫順序排列）

丁為祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖月刊》第26卷第11期，2001年5月。

王昌偉，〈求同與存異—張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》第23卷第2期，2005年12月。

吳志鴻，〈概論兩漢以後至宋明前氣論思想之發展與影響〉，《哲學與文化》第33卷第8期，2006年8月。

岑溢成，〈孟子「知言」初探〉，《鵝湖月刊》第40期，1978年10月。

李 增，〈張載「氣」之研究〉，《輔仁大學哲學論集》第16卷，1983年3月。

李明輝，〈《孟子》知言養氣章的義理結構〉，李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1995年。

李美燕，〈孟子內聖之學中「心」「性」「天」「命」觀念的研究〉，《國立臺灣師範大學研究所集刊》第33期，1989年6月。

李賢中，〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》第34卷第10期，2007年4月。

李權洪，〈張載論「知」探究〉，《孔孟月刊》第30卷12期，1992年8月。

杜保瑞，〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉，《哲學與文化》第37卷第10期，2010年10月。

沈清松，〈從「方法」到「路」—一項退結與中國哲學的方法問題〉，《哲學與文化》第32卷第9期，2005年9月。

柳秀英，〈張載「太虛即氣」詮釋異說研究〉，《美和技術學院學報》第21期，2002年9月。

胡健財，〈張載論性〉，《孔孟月刊》第27卷第3期，1988年11月。

唐君毅，〈張載之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990年。

徐復觀，〈孟子知言養氣章試釋〉，《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

袁保新，〈天道性命與歷史—孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化》第22卷11期，1995年11月。

〈從「義命關係」到「天人之際」—兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵〉，《淡江中文學報》第7期，2001年6月。

〈從海德格、老子、孟子到當代新儒學〉，《中國文哲研究通訊》第15卷第1期，1995年11月。

〈盡心與立命〉，李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1995年。

張岱年，〈關於張載的唯物論思想〉，《中國哲學發微》，太原：山西人民出版社，1981年。

〈關於張載的唯物論與倫理政治學說〉，《中國哲學發微》，太原：山西人民出版社，1981年。

〈關於張載哲學的思想和著作〉，《中國哲學發微》，太原：山西人民出版社，1981年。

張閏洙，〈張載的大心工夫論〉，《人文與社會學報》第2卷第5期，2010年1月。

- 陳立驤，〈張載天道論性格之衡定〉，《鵝湖月刊》第26卷第11期，2001年5月。
- 陳政揚，〈孟子與莊子的「命」論研究〉，《揭諦》第8期，2005年4月。
- 〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年2月。
- 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》第15期，1992年1月。
- 〈孟子天論研究〉，《哲學與文化》第11卷第12期，1984年12月。
- 覃明德，〈對陳政揚先生所著：《張載思想的哲學詮釋》之書評〉，《哲學與文化》第36卷第6期，2009年6月。
- 項退結，〈基於孟荀人性論之實際可行的道德觀〉，《哲學與文化》第17卷第5期，1990年5月。
- 黃信二，〈論儒家「天人合一」之可能與不可能性〉，《哲學與文化》第37卷第10期，2010年10月。
- 楊儒賓，〈檢證氣學—理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期，2007年6月。
- 劉昌佳，〈張載「理一分殊」的天道性命觀〉，《彰化師大國文學誌》第11期，2005年12月。
- 劉述先，〈孟子心性論的再反思〉，李明輝主編，《孟子思想的哲學探討》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1995年。
- 劉原池，〈張載「心能盡性」對胡宏「盡心成性」說的影響〉，《哲學與文化》第30卷第5期，2003年5月。
- 劉振維，〈論朱熹對孟子「性善」說的詮釋及其問題—「性善」與「人性本善」的辯議〉，《哲學與文化》第29卷第6期，2002年6月。
- 蔣秋華，〈論張載的氣〉，《孔孟月刊》第21卷第3期，1982年11月。
- 鄧秀梅，〈唐、牟二氏對張載哲學的詮釋比較〉，《鵝湖月刊》第35卷第3期，2009年9月。
- 蕭宏恩，〈孟子的「天」—一個超驗的研究〉，《宗教哲學》第2卷第1期，1996年1月。
- 蕭淳鏘，〈釋孟子書中的命〉，《孔孟月刊》第28卷9期，1990年5月。
- 謝君直，〈郭店儒簡〈性自命出〉的心性論與當代孟學詮釋之對比〉，《鵝湖月刊》第36卷9期，2011年3月。

肆、博碩士論文（依姓氏筆畫順序排列）

方蕙玲，《張載思想之研究》，東海大學哲學系博士論文，1993年。

包玉玲，《張載人性論研究》，國立政治大學中國文學系碩士論文，1997年。

吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004年。

吳德育，《張載、二程道德思想研究》，輔仁大學中文系博士論文，2007年。

李志勇，《孟子與莊子修養論之比較研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1989年。

林玫玲，《先秦哲學「命論」思想之探究》，輔仁大學哲學系博士論文，2006年。

金春植，《張載氣化論結構》，政治大學哲學系碩士論文，1999年。

金根郁，《張載哲學中氣之地位與意義》，中國文化大學哲學系碩士論文，1994年。

金基柱，《理想的道德與道德的理想：孟子道德哲學之再構成》，東海大學哲學系博士論文，1998年。

徐惠珍，《張載「化氣成性」之理論及其工夫》，中國文化大學哲學系碩士論文，1985年。

許宗興，《孟子義理思想研究》，國立政治大學中國文學系博士論文，1986年。

陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002年。

鄧秀梅，《儒學中有關天命流行一義之探討》，中國文化大學哲學系博士論文，2001年。

蘇子敬，《唐君毅先生詮釋孟子學之系統研究》，中國文化大學哲學系博士論文，1997年。