

南 華 大 學

哲學系碩士論文

張載聖人觀研究：以倫理實踐為中心



研究生：羅如玉撰

指導教授：陳政揚博士

中華民國九十八年十二月一日

南 華 大 學

哲學系

碩 士 學 位 論 文

張載聖人觀研究：以倫理實踐為中心

研究生：羅如玉

經考試合格特此證明

口試委員：吳建明

謝君直

陳政揚

指導教授：陳政揚

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國九十八年十一月二十八日

## 論文摘要

「聖人」是具有德行光輝的指標，是先秦諸子的重要概念，從「聖人觀」的探討可以洞悉諸子學派對理想境界的投射。張載是宋明理學開山祖之一，他的「為天地立心，為生民立命」（《張子語錄·語錄中》）正是儒家聖賢開顯的「安身立命」之道。由於過往專家學者研究張載學向來都將研究重心放在天道觀、心性論、人性論、易學等方面上，卻未對張載的聖人觀做深入的探討，也沒有重視到「致學成聖」在張載學中的重要性，因此，本文旨在研究張載的聖人觀，探討張載如何在氣論的基礎上，承繼孔孟儒學的義理架構，勾勒出張載哲學在「聖人觀」的思想與面貌。本論文的研究範圍主要分為三個部份，首先是以探討張載聖人觀的成聖依據，主要的課題在於張載哲學的基本觀點，包含：天道論、人性論、心性論；其次是將焦點置於人性根源於天地、人性如何修心養性以合於天道的「天人合一」的融合貫通之道，進而勾勒出理想的聖人境界；最後，在承繼儒家道統下，去探求道德主體實踐的修養工夫。

針對以上的研究範圍，論文的整體架構進一步分成四個章節來討論。第一章緒論：提出論文的研究動機、研究方法、研究步驟。第二章成聖的根據及其理想典範：本章的研究乃是探討張載哲學體系的主要論點，包含：「太虛」、「氣」、「天道」、「太和」、「兩一」、「天地之性」、「氣質之性」、「大心」、「天人合一」、「民胞物與」等的論述，並進而由心性主體為核心來探討人之超越成聖的可能性，進一步再釐清歸納張載心中理想的聖人境界。第三章乃承接第二章，肯定人在具有道德主體的本質與意義下，基於聖人是可學而至，探討成聖的實踐工夫，包括：「知禮成性」、「變化氣質」、「致學成聖」、「民胞物與」。第四章結論：人與自然的關係，是個亙古不變的話題，人的存在必須以自然的持續存在為前提，而由於人類過度膨脹自我，破壞了人與自然的和諧關係，導致人與人的關係陷入於劍拔弩張的地步。因此，張載學的「天人合一」正是解決了人與自然和諧統一的關鍵，聖人就是在這樣的自然機制下，表現出「天人相通、萬物齊一」的闊然視野。之後，並總結前面三章的研究成果，肯定張載學中「聖人觀」的積極開展。

**關鍵字：**聖人觀，天人合一，致學成聖，變化氣質，大心

# 張載聖人觀研究：以倫理實踐為中心

## 目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究方法.....	3
第三節 研究步驟.....	6
第二章 成聖的根據及其理想典範.....	9
第一節 成聖的超越根據：天道論.....	9
第二節 成聖的內在根據：人性論.....	19
第三節 貫通天人的根據：大心說.....	27
第四節 理想的聖人典型 .....	34
第三章 成聖的工夫.....	47
第一節 知禮成性.....	47
第二節 變化氣質.....	56
第三節 致學成聖.....	64
第四節 民胞物與.....	76
第四章 結論.....	86
參考書目.....	92

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

中華文化向來注重人與自然的和諧，儒家中的「聖人」就是稟賦如此的道德使命，是溝通「天人合一」的橋樑，<sup>1</sup>也是使群己關係得以和諧的推動者。能洞悉人類本然的善性根源於超越的天道，能達於至德中庸的「聖人」境界，就能確立道德的主體地位而以關心人生的意義價值為前提，以安頓人與自然的生命。因此，本文將以探討聖人為主題。在研究宋明儒學中，<sup>2</sup>儒者大都以「聖人」為最高理想人格，且論述眾多，而筆者卻捨棄理學之祖周敦頤與二程、朱熹等人之學說，獨以「張載學」做研究，其原因如下：

就宋明儒學傳統而言，相較於程頤、程顥、朱熹、陸九淵、王陽明等人，張載思想的研究在海內外學界仍不免相對薄弱。在 1950 年到 2009 年期間，研究張載思想的專書，竟僅有十餘本著作，分別是：

姜國柱先生所著《張載的哲學思想》；<sup>3</sup>

黃秀璣先生所著《張載》；<sup>4</sup>

朱建民先生所著《張載思想研究》；<sup>5</sup>

程宜山先生所著《張載哲學的系統分析》；<sup>6</sup>

陳俊民先生所著《張載哲學與關學學派》；<sup>7</sup>

龔杰先生所著《張載評傳》；<sup>8</sup>

<sup>1</sup> 吳建明先生曾指出，「天人合一」的思想是中國哲學的義理精髓骨幹，它可使人與宇宙、自然、道德互通，是中國文化與西方文化的根本差異，因為西方文化傳統是講求「天人相分」的。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》（臺北，花木蘭文化出版社，2009 年），頁 7。

<sup>2</sup> 宋明儒學運動大致可以分為三個階段，第一個階段以「天」為主要觀念，建立起天人關係的天道觀，混合形上學與宇宙論成分；第二個階段以「性」或「理」為主要觀念，漸漸從宇宙論中超拔出形上學成份，也就是在天道彌佈流行的世界中，人性稟受天德而開展人的存在意義與價值，從人性自身的反觀當中更能貼天道的本性而得以掌握；第三個階段以「心」或「知」為主要觀念，肯定「心」的主體性，成為心性論的主要哲學基礎。宋明儒學之基本態度乃在於「肯定世界」的實有，認為吾人當前所面對的世界是「合理」的，因此「理」在現實世界有被實現之可能。在「理」的觀念底下相當於中國哲學常言的「天道」觀念，儒家肯定透過修養活動的實踐，使世人得以培養成為理想人格，在此情況底下，建立起使人自覺活動以不違背「天理」的道德實際活動，如此，「心性」論承認「心」乃是人活動的最高主體，是一切價值問題的標準和使其可能實現的依據。而張載的心性之學，對於其後的理學家有著承先啓後的意義。他以「大心」宏大的視野來解說「天道與人性」的統一性，重新詮釋儒家「天道性命相貫通」之學，為北宋儒學開啓「天人合一」思想的新聲。本論述乃參照勞思光先生所著《中國哲學史》（三上）之第二章。勞思光，《中國哲學史》（三上）（香港，友聯出版社有限公司，1980 年），頁 55。

<sup>3</sup> 姜國柱先生除了《張載的哲學思想》一書外，並於民國九十年出版《張載關學》。姜國柱，《張載的哲學思想》（瀋陽，遼寧人民出版社，1982 年）。

<sup>4</sup> 黃秀璣，《張載》（臺北，東大圖書公司，1988 年）。

<sup>5</sup> 朱建民，《張載思想研究》（臺北，文津出版社，1989 年）。

<sup>6</sup> 程宜山，《張載哲學的系統分析》（上海，學林出版社，1989 年）。

<sup>7</sup> 陳俊民，《張載哲學與關學學派》（臺北，臺灣學生書局，1990 年）。

張岱年先生所著《張載：十一世紀中國唯物主義哲學家》；<sup>9</sup>

丁為祥先生所著《虛氣相即—張載哲學體系及其定位》；<sup>10</sup>

丁原明先生所著《橫渠易說導讀》；<sup>11</sup>

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》；<sup>12</sup>

陳政揚先生所著《張載思想的哲學詮釋》；<sup>13</sup>

楊立華先生所著《氣本與神化：張載哲學論述》；<sup>14</sup>

卡索夫（Kasoff, Ira Ethan）先生所著《張載思想（1020-1077）》；<sup>15</sup>

趙吉惠與劉學智先生主編的《張載關學與南冥學研究》。<sup>16</sup>

而近年來研究張載學大都將研究重心放在天道觀、心性論、人性論、易學等，卻未對張載的聖人觀做深入的探討。且在研究張載學中，歷來都存在著許多不同的看法。例如在「天道觀」中「太虛」與「氣」關係的理解，海內外學界各有其不同的見解，因而也涉及到對張載思想的基本定位問題。在「人性論」上，學者大都側重張載承襲孟子人性論的承繼，而尚未注意到二者之間的差異。但唯一學者共同肯定張載所著的〈西銘〉是「聖人詣道境界」，其內在意蘊著「萬物一體」的自然觀，揭示著自我與他人、人類與自然的橫向以及天地人之間的縱向的親和一體關係。這無疑反映儒家「天人合一」、「民胞物與」的思想，而通過至善的人性價值淵源正是聖人人格的標準。因此，在面對新世紀鉅變衝擊下，更應該探討如何使道德性命彰顯與追求自然和諧的群體關係。此外，張載思想與其他儒者不同之處乃在於，他以氣論為基礎，證成儒家在天人一本之下追求聖賢之道的可能。<sup>17</sup>張載哲學中，最重要的意義是他的「哲人精神」，其具體表現是「學必為聖」。如果我們相信偉大的思想家其哲學脈絡應當是一致、緊密的整體，那麼，張載的「天道觀」、「人性論」、「心性論」、「工夫論」上等應當有一致的通路，那就是「聖人」之實踐。在過往研究張載學中，甚少有梳理其一致性的脈絡，因此，本文將重視「張載的聖人觀」，<sup>18</sup>冀求在「天道觀」、「人性論」、「心

<sup>8</sup> 龔杰，《張載評傳》（南京，南京大學出版社，1996年）。

<sup>9</sup> 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，1956年）；現收入《張岱年全集》（第三卷）（北京，河北人民出版社，1996年），頁231-278。

<sup>10</sup> 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）。

<sup>11</sup> 丁原明，《橫渠易說導讀》（濟南，齊魯書社，2004年）。

<sup>12</sup> 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）。

<sup>13</sup> 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北，文史哲出版社，2007年）。

<sup>14</sup> 楊立華，《氣本與神化：張載哲學論述》（北京，北京大學出版社，2008年）。

<sup>15</sup> Kasoff, Ira Ethan. *The Thought of Chang Tsai(1020-1077)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984。

<sup>16</sup> 趙吉惠與劉學智先生主編，《張載關學與南冥學研究》（北京，社會科學文獻出版社，2004年）。

<sup>17</sup> 陳政揚先生曾指出，張載以氣論為基礎，重新詮釋並且探討儒家心性之學，以貫徹儒家「天人合一」的思想。陳政揚，〈張載心性之學的氣論基礎〉，收入嘉義大學主編，《第二屆宋代學術國際研討會論文集》，2008年11月。

<sup>18</sup> 張載以為既然人之成德成聖是人之生命歷程中彰顯天理的實踐，但在現實世界中卻常有「不能實現理」的困境，面對「應然」的實踐理，卻「實然」的違逆。因此，天與人間必存有某種困境，使得人無法成聖成賢以追求天人合一，張載以「氣質」之限來論述人不能克盡自己本有的為

性論」、「工夫論」上發展出一條清晰可明的成聖之路，而此研究結果也希望對研究張載學有所助益。

## 第二節 研究方法

所謂的「研究方法」，指的是經由一套客觀化的程序，例如：蒐集資料與分析資料等來觀察、比較、分析、抽樣調查來對某個論述的主題進行一連串的有目的的活動。邱榮舉先生曾指出：「一般所謂『研究方法』，英文中常用『method』一字，是指蒐集與處理資料的手段與程序，這是指採用類似實地觀察、測驗、抽樣調查、比較研究、模擬等方法」。<sup>19</sup>「方法」是為了達成「目的」，不同的研究目的就會有不同的研究方法，有時採單一種研究方法，有時又必須交互地使用各種不同的研究方法。總而言之「研究方法」是達成研究目的之思想操作歷程及其處理架構。近年來，中國哲學受西方哲學的影響也開始重視研究方法，例如：勞思光的基源問題研究法、香港馮耀明分析哲學的方法、傅偉勳所發展出創造的詮釋學方法、<sup>20</sup>項退結的主導題材方法、杜保瑞的四方架構法、以及大陸學者張立文的中國哲學邏輯結構研究法、湯一介的中國解釋學等，都是中國哲學研究的進路。研究的方法影響著論文論述的程序、結構與結果，因此，必須了解研究方法的涵義後，才能對哲學問題作有系統且清晰而嚴密的論證，以下將略述部分的研究方法來說明。

一、基源研究法：本研究方法是勞思光先生所提出，他認為所有的學派或思想背後都一定有個問題支撐著，因此藉由許多論證逐步反溯其問題根本意義所在。勞思光認為「基源問題研究法」，是「以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿」。<sup>21</sup>其操作步驟如下：首先對研究問題有一個基本的理解，再根據基源問題，將理論一一的抽絲剝繭，甚至引許多相關的問題，而每一個問題皆有一個解答形成理論的一部分，最後來完成理論的表述。最後則必須提出一設準，以期待對哲學史的判斷與進程能有全面性的價值意義。但在將文獻資料轉化為基源問題前，首先得對文獻資料內化解讀。基於詮釋者主觀的意識影響，面對相同文獻資料可能解讀出不同意義的思維，因此，會轉化成不同的問題，建立起不同的問題系統，甚至推導出不同的基源問題。

---

善能力。如何化除氣質之限就牽涉到工夫論的問題，本文將嘗試從太虛是氣的本然來詮釋成聖成賢的超越依據，及唯有通過人的道德行為才能彰顯天德的價值意義，作為成聖成賢的內在根據，並開展出「人如何復顯其善」、「變化氣質」的修養工夫，以實踐儒家「天道性命相貫通」的儒學義理架構。

<sup>19</sup> 此引文參見朱宏源主編、中華科際整合研究會合編〈研究方法（一）基本概念〉，收入《撰寫博碩士論文實戰手冊》（臺北，正中書局，2001年），頁161-162。

<sup>20</sup> 洪漢鼎先生認為，詮釋學係指「一門關於理解、解釋和應用的技術學」。洪漢鼎，《詮釋學史》（臺北，桂冠圖書，2002年），頁15。

<sup>21</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》（第一冊）（臺北，三民書局，1999年），〈序言〉，頁15-17。

二、文獻分析法：從事某種思想研究，一般都有研究可以憑藉參考的資料，它們有的是古代承傳下來的史料，也有現代撰寫的資料，而這些可以提供研究者做為分析論證的資料與典籍，都稱之為「文獻」。「文獻分析法」又稱為「文獻資料分析法」，其研究步驟如下：首先先確定問題再進行資料的搜集，並進一步的分析資料，最後解釋並歸納資料提出論證。<sup>22</sup>一個哲學家的思想必有內外一致的原則，因此，探討哲學家的義理思維可從原典文本探索起。不同時代的典籍在文字編撰上或許有些歧異或有魯魚亥豕的情形產生。再者，有時相同時代不同流派的思想家用了相同的詞彙，卻有不同的涵義。例如：同時代的孟子與告子對於「生之謂性」的「性」卻有不同的見解：孟子認為「性」乃是心之四端的本性，而告子認為「性」乃是生物本能之性。因此，要精準的解讀原典就要靠許多相關的知識，「文獻學」就是有關搜集、認識、處理、運用文獻的方法之學。而在文本的詮釋上，需注意前後的一貫性，<sup>23</sup>並呼應時代背景對文本詮釋的意義與重要性。

三、四方架構法：「四方架構法」乃是杜保瑞先生所提出。他指出，宇宙論探討現象存在問題、是學派系統一切的知識；人生追求理想的目標是價值命題的本體論；處理人實際活動的工夫論又有以價值義的本體論作為目標的心理修養工夫以及需靠宇宙論知識作為修養工夫的依據；工夫實踐後主體達到的理想境界就是境界論了。<sup>24</sup>杜保瑞先生有鑒於中國人通過心性修養來追求理想的人生境界此實踐哲學問題絡繹不絕，因此，他嘗試以「工夫理論」與「境界哲學」來作為中國哲學的基本哲學問題以收攝同質性的哲學論題，並以本體論哲學與宇宙論哲學共構出四方架構而展開的中國哲學史新的詮釋觀。此「四方架構法」乃是理論內部相互推演的關係，他主張將原典中所解讀出來的材料，依其性質與作用分別納入此參照系中，由於四方架構本身具有嚴整的系統性，因而使得所處理的各家各派思想，也能呈現出在理論上的系統性。杜保瑞先生曾說：「四方架構的實踐哲學系統，有一個理論內部互相推演的關係，宇宙論推本體論，本體論推工夫論，境界論由本體論、宇宙論、工夫論共構，因此在境界論中本體論、宇宙論、工夫論一齊併現、通常這就被視為中國哲學的最高完成」。<sup>25</sup>

四、創造性的詮釋學法：傅偉勳先生在《學問的生命與生命的學問》一書中，

<sup>22</sup> 依據莊慶信先生的研究，他認為文獻分析法是適用於專門性、歷史性、系統性等的主題，透過有系統而客觀的檢驗、分析、綜合「過去的事件」或文本，來建構出理論論證。他所採取的步驟如下：（一）確定問題與擬定假設（二）蒐集文獻資料（三）分析資料（四）解釋與歸納資料。莊慶信，《中西環境哲學一個整合的進路》（臺北，三民書局，1999年），序頁15-17。

<sup>23</sup> 袁保新先生曾列舉六項原則，做為詮釋合理性的形式要求，他認為：（1）詮釋本身必須在邏輯上是一致的。（2）必須取得文獻的印證與支持，且其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋愈成功。（3）用文獻中清楚的概念解釋有疑義的部份。（4）將經典本身視為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。（5）將詮釋主題置於其所屬的特定時代與文化背景來了解，另一方面也要能抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，且儘量用現代語言與哲學經驗傳達給讀者。（6）一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北，文津出版社，1991年），頁77。

<sup>24</sup> 杜保瑞，《哲學概論》（臺北，五南書局，2008年），頁277。

<sup>25</sup> 杜保瑞，《哲學概論》（臺北，五南書局，2008年），頁278。

提出「創造性的詮釋學」研究方法，<sup>26</sup>他以層層分析將研究程序分爲「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「創謂」五個層次，<sup>27</sup>茲分述如下：

(一)「實謂」層次：原思想家在原典、語詞、篇章、文獻上「實際」說了什麼？

(二)「意謂」層次：原思想家在原典、語詞、篇章、文獻上「想要」表達什麼？或他真正的意思到底爲何？

(三)「蘊謂」層次：原思想家在原典、語詞、篇章、文獻上雖未真正說出，但他「可能」想要說什麼？或其中「可能」蘊含哪些涵義？

(四)「當謂」層次：原思想家「應當(本來)」要說出什麼？到了這一階段，詮釋者所要追究的是原思想家本來應當說些什麼？進而替原思想家清楚的表達出他所應當說出的話。

(五)「創謂」層次：原思想家現在「必須」說出什麼，或爲了解決原思想家不能完成的問題，創造的詮釋學者現在所應當踐行什麼？或創造性的表達出什麼？對創造的詮釋學者而言，在不斷的追問思維歷程中，從原思想家文獻上的洞見，自我轉化成詮釋者的內心體驗，引發彼此雙方的心靈契通，正是詮釋進路的最高層次。

從事哲學研究，吾人應當了解任何研究方法，本身必有其侷限性，爲避免墮入主觀性的思維與方法論的盤根錯節，本文嘗試使用「文獻分析法」來分析「張載的聖人觀」。以下將略述本論文在「文獻分析法」上的操作策略：

(一) 廣泛擇取有關張載古典典籍：張載所著的專書《正蒙》、《橫渠易說》、《經學理窟》、《張子語錄》、《橫渠先生文集》、《張子全書》、〈西銘〉、以及張載相關文獻《宋史·張載傳》、《呂大臨橫渠先生行狀》等。

(二) 依據當代學者研究成果，作爲本文古典文獻的重要參考資料。除了先前曾提及的十餘本專著外，尚有喻博文先生所著的《正蒙注譯》；<sup>28</sup>大島晃先生所著〈邵雍、張載的氣的思想〉；<sup>29</sup>湯勤福先生所著的《張子正蒙》；<sup>30</sup>丁爲祥先生所著〈張載論人性論溯源〉；<sup>31</sup>杜保瑞先生所著〈張載哲學體系的基本哲學問題詮釋進路〉；<sup>32</sup>龔杰先生所著〈張載的四書學〉；<sup>33</sup>陳政揚先生所著的〈張載「大心」說析論〉等。<sup>34</sup>

(三) 比對古代文獻不同版本間的論述差異，試圖掌握張載思想中一貫風貌。

<sup>26</sup> 「詮釋學」應用於中國哲學題材上是近幾年廣泛看到的研究方法，而傅偉勳先生的「創造性的詮釋學」更是融合匯通古今中外哲學的智慧後，走出中國哲學自己繼往開來的路。潘德榮先生讚揚「創造性的詮釋學」與「本體論詮釋學」。他說：「成中英的本體論詮釋學及傅偉勳的創造的詮釋學，尤為引人注目」。潘德榮，《詮釋學導論》(臺北，五南書局，1999年)，頁222-223。

<sup>27</sup> 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》(臺北，正中書局，1994年)，頁137。

<sup>28</sup> 喻博文，《正蒙注譯》(廣州，廣州大學出版社，1990年)。

<sup>29</sup> 收入於小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》(上海，人民出版社，1990年)。

<sup>30</sup> 湯勤福導讀，《張子正蒙》(上海，上海古籍出版社，2008年)。

<sup>31</sup> 丁爲祥，〈張載論人性論溯源〉，《鵝湖月刊》第26卷第11期，2001年5月。

<sup>32</sup> 杜保瑞，《北宋儒學》(臺北，臺灣商務印書館，2005年)。

<sup>33</sup> 龔杰，〈張載的四書學〉，《哲學與文化》第24卷第10期，1997年10月。

<sup>34</sup> 陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年2月。

(四) 針對張載哲學主要問題與重要概念，參照前人的研究成果，並以合乎邏輯的分析方式，檢視並分析張載思想中的哲學問題與重要概念間的聯繫。

(五) 以「張載聖人觀」為主軸，分別旁攝與此相關的形上學、心性論以及工夫論議題，以其使本論文在關注研究主題時，又能避免以偏概全的限制，使論文的每一論述都能回路張載整體思想中一一檢證其有效性。

因此，本文將運用「文獻分析法」來論證「張載的聖人觀」，藉由透過張載的原典文獻考證及思想史的省察、歷代學者的考評與論述，將所有論述都還原到文獻脈絡中說明，避免斷章取義的推論。如此，可清晰、明確的掌握張載思想內在邏輯的一貫性，也能重新檢視思想史研究建立的相關結論。

### 第三節 研究步驟

本論文主要研究張載的聖人觀，探討張載如何在氣論的基礎上，承繼孔孟儒學的義理架構。而從張載的天道觀思想與對人性的看法，作為貫通天人合一的依據。理想的聖人境界又得從實際的生活面著手，這樣又將關懷的焦點轉向在成聖的工夫上。本文從張載主要的著作：《正蒙》、《經學理窟》、《張子語錄》、〈西銘〉等文獻著手，層層分析張載如何將形上思想貫穿於「為萬世開太平」的實踐活動。本論文除了首、尾兩章說明與總結本文的研究動機、方法、步驟與結論外，其主要結構區分為兩章共八節：第二章說明「天人合一」的天道觀是成聖的超越依據；而在氣論的基礎上，「以人之道德性為核心」的人性論是成聖的內在根據；「大心」是參天地、體萬物的道德生命具體實踐的內在根據；並在此章最後一節介紹張載心中理想的聖人典型。第三章則闡述「知禮成性」、「變化氣質」、「致學成聖」、「民胞物與」的修養工夫。以下分別將本文的研究步驟分述如下：

在第一章中，主要論述研究張載聖人觀的動機與目的，其研究方法以文獻分析法為主，從張載所著的專書《正蒙》、《橫渠易說》、《經學理窟》、《張子語錄》、《橫渠先生文集》、《張子全書》、〈西銘〉等，以及當代學者對張載學的論述，考察張載學聖人觀的原始風貌，研究的步驟分四章完成。

第二章研究的主軸乃透過探討「氣」在張載思想中的意涵，進一步再釐清「氣」與「太虛」的關係，進而建立起「太虛即氣」的天道觀。並以「太和」為氣的發用流行至善和諧來描述天道順而不妄、道之有常以呼應天人合一。由於「氣」與「太虛」是張載思想中最核心的概念，且張載所提的「太虛即氣」在當代學者中各有不同的見解，有的將「即」理解成「就是」，那麼「太虛」與「氣」就成為同質關係的形下之物；有的將「即」理解為「相即不離」之即，如此的「太虛」與「氣」關係就形成「形上」與「形下」之別……。本文藉由當代學界對「太虛」與「氣」的爭議（如：牟宗三先生的「體用圓融說」、馮友蘭先生的「唯物說」及唐君毅先生的「虛氣不二說」等），來釐清二者之關係，並在「虛氣不二」關係下澄清二者仍是「一而有分」的關係。緊接著從「太和所謂道」來詮釋氣並非

靜止、孤立的實體，而是真實存在的流行，更能呈顯道的作用是具有創化萬物的功能。而從「太和所謂道」落實到人生中以試圖建立天人一體的義理進路，成就天道性命相貫通的道德世界。<sup>35</sup>

其次，說明張載如何以氣論為基礎，承繼儒家以人之道德性為核心的人性論，來論述張載學中成聖的依據。其步驟如下：其一，張載從孟子的性善論開展出儒家天人一貫的重要思想，並企圖解決天人合一的問題。其二，就「人性何以為不善」的議題上，探討張載學中人性有不善的原因，非導因於人性中本有「惡」的本質，而是「氣質」的陷溺。因此，張載提出「氣質之性」來說明人在道德實踐活動中的差異，並試圖突破生命的有限性來取得無限的道德價值意義，證成「與天同德，身與道一」的境界。

第二章第三節，主要是討論張載的心性之學，以「大心」來解釋與證成「盡心知性知天」，並藉此反駁佛家「以心法起滅天地」之謬論。透過張載的「盡心成性」、超越「心御見聞」與「體物不遺」來描述解消心「小」而成其「大」的意涵。最後，才由「成心的化除」需由來「虛心」、「學」、「克己」、「集義養氣」四方面來實踐。由此可知，「大其心」，企望使人能拉開個人有限的生命屏障，來契入人道與天道合一的無隔境界。<sup>36</sup>

最後，在探討張載倫理思想的實踐原則下，應當精準掌握張載心中理想的聖人境界，所以第二章第四節透過《正蒙》中文獻的脈絡，去了解聖人典型須具備哪些人格特質？從筆者研究張載學中發現，他心中首推的聖人不是具有政治權力的君王，而是重視傳遞希聖希賢德治理想者，透過張載所言：「要見聖人，無如《論》、《孟》為要」（《經學理窟·義理》），來剖析理想的聖人典範—「孔子」、「孟子」的圓融和諧的道德生命與精神。

在第三章中，旨在探討張載的禮學觀。假設，「禮」與「理」二者彼此獨立互不交涉，那張載就無法以「禮學」作為個人道德實踐與安立社會價值秩序的綱領。再者，自孔、孟以來，「禮」不僅是行為規範的形式儀文，也是天道價值的展現。因此，承襲孔孟之學的張載自不可違逆孔孟之義理思想。所以，經由探尋禮的形上根源在於自然中的「理」，在此原則下，論證張載如何將規範人間價值的「禮」收攝於形上的「天理」中，並藉由內在的修為和外在的禮儀規範修養工夫來具體展現「天理」。

因此，第一節研究的主軸，旨在勾勒出張載「變化氣質」的修養論。從張載論述在氣化流行中，人與萬物本稟受天地之性而同出一源，<sup>37</sup>而造成天人相隔的

<sup>35</sup> 謝君直先生曾表示，孔孟思想乃至於〈窮達以時〉所說的天人關係，是一體相關且無所對峙。天、人各自有其「分」，天之分乃在於天所賦予的是真實的境遇、是命；人之分所應做的是道德行為、是義。道德實踐者應對天人關係有所意識而來行動。因此，儒家哲學天道存有與道德價值的理論關係連繫起來就是「天道性命相貫通」的問題，也就是「義命合一」的問題。謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》（臺北，萬卷樓圖書公司，2008年），頁108-109。

<sup>36</sup> 張景雅先生說：「張載認為一個人要能到達聖人的境界，要能做到無我的工夫，而無我即是無私，沒有私心私意，可以與天合一，塞乎天地，所以可以稱為大，能無私且大心者可以稱為聖」。張景雅，《張載倫理思想研究》（南華大學哲學系碩士論文，2006年6月），頁53。

<sup>37</sup> 蒙培元先生曾指出，依據張載的說法，人之所以為人乃在於天地之性，天地之性又以「仁」

原因乃在於稟氣清濁相異。因此，欲清通氣質之限首先得對「氣質」有全面性的理解。再者，假如根據張載所言天地萬物皆為一氣之化，又基於儒家天人合一的思想，是否意謂著「氣質何以可變」的可能？人與物之本性既出同源，可見「性」的本質並無差別。在此，張載試圖找出另一思考途徑來解釋人與物之差別。有鑑於此，他從「性」的限制上說明人、物之別與人有聖、賢、愚、智之分。由於人比物所受的形質限制少，故有超越氣質之限，返回純然至善的天地之性。最後，張載進一步說明變化氣質可從「學」、「善反」、「虛心」處著手，此又可以會通到張載的教育觀、人性觀、與心性觀。

其次，探討「聖人」是否可經由學習而成？並從聖人與世人的差別，乃在於世俗的人常受到見聞之知的侷限，而忽略了德性之知的重要性，由此開展出知識層次區分為：以形下的有限個物為認知對象的「見聞之知」與以無限的形上天理為認知對象的「德性之知」之別。<sup>38</sup>在「學以成性」下，如何透過學習來窮理盡性便是張載教育觀的重心了。本文回歸張載文獻資料中，整理出張載認為學習的材料應以六經、《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》為主，其後張載又開創以「四書」學契入成聖之途的風氣，將生命的視野拉開至不朽的道德世界並賦予聖人的時代使命。

然後，從張載所著的〈西銘〉可完整的推論出張載的整個哲學體系，從「天人一氣，萬物同體」的博大精深的哲學思想，進而理出「民胞物與」的物我同一的情懷。張載在文中曾云：「性者萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，周必周知，愛比兼愛，成不獨成」（《正蒙·誠明》），墨翟也曾言「兼相愛，交相利」（《墨子·兼愛上》）。本文試圖釐清張載學的「兼愛」（民胞物與的精神）是否與墨子的「兼愛」是否相同？如果二者同一，是否意謂儒家與墨家思想在建立理想世界的前提下，所立論的根基是否相同呢？反之，二者的實質意義與精神若為不同，那二者又各以何者為根基呢？再者，施行兼愛的同時，愛是否有等級之分呢？文章中，將試圖釐清儒家「民胞物與」的差等之愛和墨家不分親疏、無差等的「愛人如己」在追求天人合一的理想上仍有根本上與進路上的差別。

最後，在第四章中，將再一次扼要的回顧本文的研究問題意識、各章研究步驟及推論所獲得之結論，並在銜接各章結論的同時，嘗試證成本文整體推論的有效性，並以聖人觀的視野檢視人與自然、環境的關係，以期能從聖人之道提供給我們現代人的啟示。

---

為本，仁則體事無不在，這就是「性者，萬物之一源」的真實意義。蒙培元，《中國心性論》（臺北，臺灣學生書局，1966年），頁319。

<sup>38</sup> 劉原池先生認為：「德性之知乃是先驗的道德知識，而耳目所受所得的知識，只是外在的經驗知識」。劉原池，〈朱熹對張載「心統性情」說之開展〉，《哲學文化》第32卷第7期，2005年7月，頁30。

## 第二章 成聖的根據及其理想典範

### 第一節 成聖的超越根據：天道論

「天道論」是中國傳統哲學思想所慣用的名稱，它主要是在探討宇宙萬物的存在價值根源與生成變化的原則與歷程。張載早期研究《周易》至深，他企圖將宇宙間的自然與人類社會做一個有系統的解釋，因而他撰寫了《橫渠易說》。丁原明先生曾在《橫渠易說導讀》一書中曾明白指出，《橫渠易說》應該是張載整個思想體系的邏輯起點，它準確掌握《周易》的思想內涵，對於張載的易學與哲學思想都有其重要價值。<sup>1</sup>《宋史·張載傳》稱張子之學：「以《易》為宗，《中庸》為體，以孔孟為法」，<sup>2</sup>王夫之在《張子正蒙注》序中也認為張子之學，得之《易》者深，他曾云：「張子之學，無非《易》也」，<sup>3</sup>張載以「氣」作為易學的核心概念，主張「有氣方有象」、「氣之生即是道，是易」。他把天道陰陽二氣的變易作為深入闡發孔孟儒學關於人性、人道、人德與天道相貫通，建立起天人合一的哲學思想。<sup>4</sup>氣之本體乃在於太虛。他曾言：「知太虛即氣，則無無」（《正蒙·天道》）並提出「太虛即氣」的論斷主要在論及天地最真實無妄之有，即是「氣」。就氣之本然而言，亦即是清通不可象之太虛。他並以此駁斥佛家的「空」與道家的「無」存在的可能，否定「空無」之說。雖說「太虛」一詞源於《莊子·知北遊》，但在張載之前並沒有思想家以「太虛」作為思想系統的重要概念。所以，張載以「太虛」作為天道論的核心觀念是在中國哲學史上具有歷史性的意義。透過探討太虛與氣的關係，了解太虛是一切存在價值之根源，藉由太虛自我轉化的活動化生萬物。因此，欲了解橫渠如何理解天道及與宇宙生成變化之道，便得從「氣」、「太虛」、「天道」、「太和」等概念了解起，才能正確掌握橫渠心中天道的核心。因此，本章將從張載學天道論中分為三個面向探討成聖的超越根據：一、「氣」在張載思想中的意涵，二、太虛與氣的關係，三、太和所謂道。

<sup>1</sup> 丁原明，《橫渠易說導讀》（濟南，齊魯書社，2004年），頁8。

<sup>2</sup> 本文所引言之《宋史·張載傳》收入於〔宋〕張載，《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），頁386。

<sup>3</sup> 〔宋〕張載，《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），頁409。

本文有關張載文獻引文，主要依據《張載集》。〔宋〕張載，《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），凡衍誤的字句以圓括號「（）」標示，而補脫與改正之字句以方括號「〔 〕」標示。

<sup>4</sup> 吳建明先生曾云：「『天人合一』一詞本為張載批判佛教時所首先提出的，張載肯定天性與人性同為實性，有同樣的意義內容」，也就是「天人合一」即是天人相通，由天道下貫人事，由人德合於天德，儒家以「德」來彰顯人文精神與理想，因此，也可以說是「天人合德」。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》（臺北，花木蘭文化出版社，2009年），頁197。

## 壹、「氣」在張載思想中的意涵

張載是北宋氣一元論的集大成者，他主張「氣」<sup>5</sup>是宇宙萬物變化的根源，<sup>6</sup>反對氣上仍有一實體來產生氣，這和程頤、朱熹以理作為宇宙本體是絕對不同的。二程云：「陰陽，氣也，形而下也；道，太虛也，形而上也」（《河南程氏粹言·卷第一·論道》），<sup>7</sup>二程雖吸取張載以聚散言氣的說法，但他們的氣化論與張載的氣化論有所不同。二程認為理是形而上的宇宙本體，是陰陽二氣運轉變動及萬物生成的依據，物由氣聚所生成，物散了氣便消亡，所以反對虛生氣的思維。而張載究竟認為氣是什麼呢？是一種物質或是一種精神呢？事實上，這二種解釋都與張載的本意不同。依照唐君毅先生的看法，他認為「氣只是一流行的存在或存在的流行，而更不問其是吾人所謂物質或精神」。<sup>8</sup>張載明白氣的功能以感通來涵攝他物，這樣的本性是氣之原有且虛於內部，因此，此氣之虛，就是物與物互相感通涵攝的依據。因此，張載曾云：「天地以虛為德」（《正蒙·太和》）。對於張載如何看待氣是什麼？以下將有更進一步的說明。

### （一）氣最為真實存在之義：

氣乃是天地萬有間真實無妄的存在。張載云：「氣聚則離明得施而有形，氣散則離明得施而無形」（《正蒙·太和》），張載將有形的物體視為氣的化聚而生，而不具固定形體的各種健、順、動、止等現象屬於氣散的活動，雖屬無形但仍可在本質上被我們所經驗。因此，氣並非靜止不動的實體，而是在真實存在流行於宇宙間。張載又說：「知虛空即氣，則有無、顯隱、神化、性命通一無二，故聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深入於易者也」（《正蒙·太和》）。張載認為虛空並非空無，而是我們難以從感官上所察覺的實有。舉凡有無、顯隱、神化都是清虛無雜之氣（無限的實有）自我轉化為濁礙之氣（有限具體個物以及各種現象）的活動歷程。《正蒙·乾稱》中所云：「語其生生故曰『易』」，張載深受《易經》的影響，將氣的活動視為根據天道有理序的價值義而存在的活動，並以氣化活動來詮釋《易經》中天道生生不息的創生義。因此，可知，氣並非存有而不活

<sup>5</sup> 根據張立文先生的分法，他將氣區分如下：（一）氣：雲烟或雲氣。《說文解字》云：「氣，雲氣也」，氣是指能流動、變化無窮的實體。（二）氣：浩然之氣或精氣。道家將氣視為道生萬物的必要條件，又將陰陽二氣作為構成天地萬物的本質，所有的自然萬物皆由氣所創生。儒家則通過氣的集聚將內化於人的主體心性中。（三）氣為元氣：董仲舒提出元氣範疇，元氣是指本始之氣，是產生萬物的本始物質，後由王充、張衡、王符提出元氣論。元氣論的意義乃在於以元氣是無為、無意志的自然物，論證「道-元氣-萬物」的宇宙生成模型。（四）氣為無或有：王弼以無為本，氣是從無而生。反之，郭象以氣為本來自有之，是事物發展的無限過程。（五）氣為識所現之境，此為佛家將元氣納入心境皆空中本無客觀存在的物質。（六）氣為神氣：成玄英主張神氣是道教氣功的調整氣息、練內丹功法的活動。（七）氣為太虛：北宋儒者王安石、二程、張載等所主張，氣作為自然萬物的本體。（八）氣為電氣、質點或以太：康有為認為氣有重力、光電等屬性，故曰電氣；嚴復肯定氣如化學元素，有形體、有質量，故曰質點；而譚嗣同認為氣是光與聲的傳播媒體，故稱為以太。張立文，《氣》（北京，中國人民大學出版社，1990年），頁1-4。

<sup>6</sup> 黃秀璣先生曾指出張載是第一位主張氣是宇宙的根本實體的思想家。孟子雖言氣，但他卻未回答「氣」是怎樣的東西，直到漢代，在《淮南子》書中，氣乃成為宇宙論的一部分。黃秀璣，《張載》（臺北，東大圖書公司，1988年），頁34-35。

<sup>7</sup> 〔宋〕楊時訂定，〔南宋〕張栻編次，〈河南程氏粹言〉，收入程頤、程頤著《二程集》（臺北，漢京文化公司，1983年），頁1171。

<sup>8</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺灣，臺灣學生書局，1977年），頁93。

動的靜止之有。

### (二) 氣的氣化與神化：

張載〈神化〉中云：「所謂氣也者，非待其蒸鬱凝聚，接於目而後知之；苟健、順、動、止、浩然、湛然之得言，皆可明之象爾」，張載又云：「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也」（《正蒙·乾稱》）。張載所謂的氣，具有變化聚散、攻取的特性，並非靜止不動的，只要具有變化的性質就可以有象。象與形不同，「象」指徵象而言，表達了氣的狀態與性質，不一定要為耳目所見。氣聚而有形，固有象；氣未凝聚而無形，但仍有「苟健、順、動、止、浩然、湛然」等性質，因此張載認為凡是具有變化的性質就有象可言。《正蒙·太和》曰：「太虛為清，清則無礙，無礙故神，反清為濁，濁則礙，礙則形」，張載將氣的聚散於太虛的活動中認為是一種凝釋活動。清通無礙的氣（太虛）透過「清－濁－礙－形」的自我轉化為各種有限的散殊現象與個體。因此，太虛在本質上仍是氣，只是「太虛」之「清通」乃是針對「濁礙」的「氣」而言之。

### (三) 氣的幽明顯隱：

張載反對一切有無虛實的互相對立，以駁斥佛老的「有無」之說。《正蒙·太和》云：「聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故」又說：「顯，其聚也；隱，其散也。顯且隱，幽明所以存乎象；聚且散，推盪所以妙乎神」（《正蒙·大易》）。張載認為氣的存在狀態不僅有有形與無形之分，還有幽明、顯隱之別。<sup>9</sup>為避免「有無」被當作本質上的截然二分，於是提出由幽至明、由隱至顯的漸近過程。唐君毅先生從氣的流行來說明張載的氣是屬於「虛氣不二」說，他說：「此氣之流行，乃綜合有與無，虛與實之概念的」，<sup>10</sup>也就是宇宙萬物之存在是「不斷顯出亦不斷隱伏之歷程中」。<sup>11</sup>物的存有是在生的歷程中漸漸的走入滅無的過程，因而不是真正的無。基於此，張載提出以幽明取代有無，既可以保障氣虛而又涵實、是實又涵虛，更可保障萬有的真實無妄。關於氣的運動變化是如何產生？是否遵循一定的秩序呢？張載曰：

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

又曰：

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

<sup>9</sup> 蔡家和先生在〈張載「太虛即氣」義理之再探－以「正蒙」為例〉一文中指出，太虛為虛，虛非空無一物，只是氣的隱的狀態，虛會相感而凝固為萬物而成為實，萬物之實也不會永恆不死，也會渙散賦歸於太虛。蔡家和先生將張載的「至虛之實」的「之」解釋為「往」，在往復的過程中，虛是隱，實是顯。因此，虛與氣的區分不是相對的區分而是超越的區分。蔡家和，〈張載「太虛即氣」義理之再探－以「正蒙」為例〉，《當代儒學研究》第4期，2008年7月，頁4。

<sup>10</sup> 唐君毅，〈張橫渠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。

<sup>11</sup> 唐君毅，〈張橫渠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。

得吾體；聚為有象，不失吾常。（《正蒙·太和》）

張載的太虛觀念相當於周敦頤所提出的「太極」一詞。在他看來，氣的運動變化可以解釋萬物呈現不同材質與面向的成因，也就是天地萬物根本都是由「氣」所構成的。而氣的本身又可分為「陰」、「陽」二端循環不已的交感變化，而氣的不斷變化的過程，就如同莊子在〈逍遙遊〉中所形容野馬般的遊氣，它具有虛實、動靜、陰陽、剛柔的性格來感通聚結形成宇宙萬物。而張載常以「聚散」、「顯隱」、「動靜」、「屈伸」、「升降」來描述氣的變化，以此突顯出張載認為氣在宇宙中是不會有任何削減與增減，也就是意謂著構成萬物的氣息是不會有所損失。他並提出「太虛即氣」的思想，對「有生於無」和「虛能生氣」等謬論進行一連串的批評。而這影響著明代理學家王廷相對程朱氣論之批判，提出了氣為「實體」的觀念。而至於氣的運動變化是否有秩序可言，張載曾云：「其為理也順而不妄」，是說明氣的變化過程並不是雜亂無章、無跡可尋，而是有其價值理序所依循。這樣的天序就是依從太虛而來，太虛就是理是天道。所以張載曰：「太虛無形，氣之本體」（《正蒙·太和》）。在張載的宇宙觀中，他還提出「氣化」與「神化」之說，張載曰：

神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。（《正蒙·神化》）

一物兩體，氣也。一故神，兩故化。（《正蒙·參兩》）

氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。（《正蒙·神化》）

氣是張載思想的最高範疇，<sup>12</sup>張載言「氣」總與「化」連說，故曰「氣化」。張載云：「由氣化有道之名」（《正蒙·太和》），他認為化是天道，是宇宙運行的必然法則。「氣化」是指萬有之生成變化均是立基於「氣」這唯一真實而言。故以天地萬有皆真實無妄而直指向「氣」這一表彰「實有」的概念，而由天之化生萬物之神妙不可言，而稱「神」。並以萬有之生成變化均是依氣之真實而有則，故稱「氣化」。亦因萬有之變化是依氣而有，並復歸於氣，故萬有之形不過是短暫之「客形」。「神化」相對於「氣化」而言，「神」是道體本身具有變化的功能，它是一切能動不止息的根源也就是道體自身。在張載的思想中，神化所討論的神並非是鬼神的意義。張載曰：「鬼神，往來，屈伸之義，故天曰神，地曰示，人曰鬼」（《正蒙·神化》）。神的意義就是伸，鬼是屈，這都是針對氣的作用而來。「神化」指的是太虛中陰陽二氣既清通虛明又矛盾統一的微妙變化，是天所擁有的良能，不是人可預測而知的象。神之所以為神，正由於氣有陰陽、虛實、動靜等兩體，而使得「兩在故不測」。

## 貳、太虛與氣的關係

在張載思想中，氣即是用以說明萬有乃真實無妄之存在的概念。張載在《正蒙·太

<sup>12</sup> 葛榮晉先生也說張載哲學思想中的道、理、虛、神、天、物等，都統一於氣。葛榮晉，《中國哲學範疇導論》（臺北，萬卷樓圖書公司，1993年），頁114。

和》中曾云：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾」，明言太虛是氣之本體。然而「本體」在近代諸多學者中各有不同的見解，因而「太虛與氣」<sup>13</sup>的關係就有不同的理解，其詮釋如下：（一）「本體」意謂著宇宙生化之根源，因此，在體用關係中，太虛是形而上的本體，氣是形而下的用。太虛與氣的關係是「不即不離」的體用圓融關係，持此說的主要代表人物為牟宗三、<sup>14</sup>蔡仁厚、<sup>15</sup>朱建民先生。<sup>16</sup>（二）「本體」意指本來的狀態與性質，太虛與氣意謂著二者是同質異體、形下的物質，也就是太虛就是氣的唯物說，此說法以馮友蘭、<sup>17</sup>陳俊民<sup>18</sup>先生為主。（三）虛氣不可分，虛即氣之虛，氣之本體就是虛，不可說虛能生氣，而應從氣上言虛，這樣的說法是著重於張載的「兩一」思想，代表人物可由唐君毅先生的「虛氣不二」論。<sup>19</sup>（四）陳政揚先生「一而有分」的理論。<sup>20</sup>因此，欲了解張載本體宇宙之學就得先釐清：一、何謂太虛？二、太虛與氣的關係。張載曰：

太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。（《正蒙·太和》）  
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

<sup>13</sup> 黃敏浩先生曾對「太虛與氣」的關係做了以下的兩種詮釋：（一）程頤與朱熹認為橫渠所說的太虛、太和是形而下的氣。太虛與氣，是具有同一層面不同型態的關係。氣為濁，太虛為清，此種說法便以為張載有唯氣論之嫌。而後之學者勞思光和馮友蘭卻直接指明張載是唯氣論者，他們其間雖有差別，但都把天道觀念解釋為氣化流行的說法。（二）牟宗三認為張載的太虛與氣的關係是兩個不同層面而具有辯證的貫通關係。太虛是超越絕對的圓融神體是形而上的，氣是形下界的。太虛與氣是不即不離的體用關係，黃敏浩先生將前者稱為「化用義」，後者稱為「體用義」。黃敏浩，〈張載太和篇「太虛」與「氣」之關係的兩種詮釋述評〉，《孔孟月刊》第22卷第3期，1983年11月，頁41-42。

<sup>14</sup> 牟宗三先生指出「即」是圓融之「即」，不離之「即」，通一無二之「即」，他曾在《心體與性體》一書中提及：「『知太虛即氣，則無，何無』。凡此皆明虛不離即氣見神。此本是體用不二之論，既超越亦內在之圓融之論」。牟宗三，《心體與性體》（第一冊）（臺北，正中書局，2006年），頁470。

<sup>15</sup> 蔡仁厚先生云：「『太虛即氣』是表示虛不離氣，即氣見神，是體用不二的圓融義」。蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇》（臺北，臺灣學生書局，2002年），頁128。

<sup>16</sup> 朱建民先生曾表示氣之性本虛而神，由於有「太虛之性」或「太虛之神」而有「太虛之氣」。「太虛之性」簡稱為「太虛」，它同時意涵著氣與神的特性，也就是採神氣不離的說法。他又云：「太虛與氣在本質上相同，氣在太虛的狀態中最能表現其虛而神的本性。如此，於『太虛』一名，既可見氣化，又可見神體，正是體用不二」。朱建民先生在〈太虛與氣之關係之衡定〉一文中，對體用的關係更進一步說明，他說：「『太虛』之實義在神，則不以『本體』解作本然的狀態，即不誤以『太虛』為氣之某種狀態…太虛就體言，乃形而上者；氣就用言，乃形而下者。然此體用不可分離」。朱建民，《張載思想研究》（臺北，文津出版社，1989年），頁74及157。

<sup>17</sup> 馮友蘭先生指出，氣是一種極細微的物質，極細微的物質散而不可見，好像是虛無，因此稱之為「太虛」。「太虛」不是空無，是氣散殊的物質結構。馮友蘭，《中國哲學史新編》（第五冊）（臺北，藍燈事業公司，1991年），頁137。

<sup>18</sup> 陳俊民先生指出，「太虛」是陰陽二氣未分的物質實體，是氣存在的原始狀態且具有宇宙發展的始源義。「太虛與氣」的關係僅只有存在型態的不同，並非絕然不同的二個實體。他並以張載「氣本論」的唯物主義性質對「太虛與氣」作了詳盡的解析。陳俊民，《張載哲學與關學學派》（臺北，臺灣學生書局，1990年），頁141、325。

<sup>19</sup> 唐君毅先生指出，張載融合中庸與易傳之思想，多以合兩義相對者，以見一義，如：太虛與氣之實相對，「太虛與氣」的關係須從人之大心仰觀俯察下工夫，此天道的問題應以「誠」思之。他又說：「氣之義，原可只是一真實存在之義」，「不可離氣以言此太虛，亦如不可離此天之為形上之真實存在、有其神德為體，以言其有虛明照鑑之用也」。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北，臺灣學生書局，1977年），頁79-99。

<sup>20</sup> 陳政揚先生曾說：「由『散殊而可象為氣，清通而不可象為神』而言，太虛與氣是一而有分」。陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北，文史哲出版社，2007年），頁53。

知，物交之客感爾。（《正蒙·太和》）

太虛者，氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也；合則混然，人不見其殊也。形聚為物，形潰反原。（《橫渠易說·繫辭上》）

在張載思想中，太虛是氣的本體，是氣的本來狀態。由於張載「天人合一」的思想下，氣是構成萬物的要件，<sup>21</sup>因此，絕不可能在氣之外又有一個真實的實體來創生氣。由此可知，太虛與氣是一。張載又以「氣之清通無礙」言「太虛」，萬物氣化過程中，因氣有聚散、浮沉、升降、動降、屈伸相感等作用，使得原本清通無礙之氣（太虛）在自我轉化為有限的具體個物時，已被物象所侷限成為氣之暫時存在狀態—「客形」。這樣的氣已並非原本之太虛，故不能以「太虛」名之，而以「氣」之名總攝一切散殊可象者。相對於「客形」而言，太虛則是「無形」之體，張立文先生曾解釋：「在廣闊無垠的宇宙虛空中，瀰漫著無窮無盡的氣，太虛本身就是氣，只是太虛這種氣是無形的」，<sup>22</sup>由此可知，太虛不僅是使氣化之所以可能的形上本體，也是與氣相互異質的。《正蒙·太和》中曾云：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」，太虛又由「清通無礙」言「神」之妙用。張載承繼周敦頤「動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜。互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土」，<sup>23</sup>清、靜為氣之陰，濁、動為氣之陽，在清極即將復動之幾就是「神」。又「清通無礙」、「至靜無感」的超越任何形象所能侷限的無限存有者自身，以其「變化不測」也是「神」。因此，張載云：「不動而變，神而化也」（《正蒙·天道》）。

至於太虛是體，性也是體，為何說至靜無感的太虛，是性之淵源呢？張載云：「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》）。此「天」之義乃是《易經》、《中庸》、《論語》、《孟子》作為宇宙與道德原理的義理天。儒家常以天為創生萬物之德呈顯造化本體的根源，這樣的天既超越又內在。而作為造化萬物的太虛而言，勢必也擁有創生義的義理性格。太虛顯用為氣化，氣化依循天理生生不息的原理、法則而言，呈顯天理流行之發用，所以名之為「道」。因此，橫渠常常以萬物相感相通的「性」貫通虛、氣兩面來理解，並視太虛為性之淵源，也是性之體也。

了解「太虛」是氣的本然，太虛本身也蘊含著氣之聚散變化之理，更是道德創生的本體後，本文以為「一而有分」最能詮釋張載思想中的虛氣關係。

（一）由「太虛者，氣之體」而言太虛與氣是一而有分：太虛是氣之本體，太虛與氣是同一。

<sup>21</sup> 張立文先生也提出，可象之「氣」與「物」的關係乃是同一種物質實體在宇宙運動過程中的不同狀態。張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》（臺北，萬卷樓圖書公司，1993年），頁215。

<sup>22</sup> 張立文，《氣》（北京，中國人民大學出版社，2004年），頁135-136。

<sup>23</sup> [宋]周敦頤，《太極圖說》，收入周敦頤，《太極圖說》、《通書》合編本，（上海，上海古籍出版社，1992年），頁6-8。

張載的氣論源於對抗佛家「以心法起滅天地」與老子的「有生於無」的思想而出發。張載曰：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於易者也」（《正蒙·太和》）。張載由「虛空即氣」指出「虛空」並非「空無」，而是不同於個別有形之物的另一種。由此「有」之真實無妄言，亦即是「氣」。張載在《正蒙·太和》中又說：「太虛無形，氣之本體」，「氣」是尚未凝聚成形的本然狀態，不被形體所限制就是「太虛」。因而「太虛」並非如老子所言的「無」，藉由此否定太虛與氣的關係是「無中生有」的結論。再者，張載闡述儒家天人一本的義理進路中，將「萬有的根源性」導向於「氣」的形上意涵，他更言明：「天地以虛為德，至善者虛也。虛者天地之祖。天地從虛中來」（《張子語錄·語錄中》）。張載認為，佛家幻化之說與老子有生於無的見解無法證成宇宙人生的價值理念。因此，他以「天」為造化的根源，其無限與創生性都和氣的最高存有「太虛」相同。而張載在氣論底下，他是以心、性、天、道的連續性來呈顯天人一體的關係。倘若，太虛與氣雖為「有」，但卻是在本質上互為異質之有。那麼在儒家天人合一的義理思路中，「太虛」是氣化萬物的形上根源，「性」是落實於每一個具體個物的自身本然也源於太虛中。若其造成形貌殊別的萬有之「氣」與萬有所性的根源即「太虛」是彼此各具其「性」，那就會造成宇宙斷裂為二的實有，也就落入「體用殊絕」、「天人異用」的框架中了。<sup>24</sup>朱建民先生也曾言，在張載思想中，「氣」可經由某種活動方式貫通形而上與形而下。<sup>25</sup>這樣的氣就在於在網縕相盪、升降飛揚時，飛揚上浮為清通、湛然之太虛；當氣沉降而下為陰濁之氣而為具體個物。因此，太虛與氣是通一無二，在本質上同一而有所分的。

（二）由「一物兩體」而言太虛與氣是一而有分：太虛與氣是「一」，「兩」是氣的聚散、清濁變化。

張載曰：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」（《正蒙·太和》），前文已經提及太虛與氣在本質上是同一的實有。但由於在氣化過程中，清虛無限之氣在自我轉化為凝聚濁礙的殊別個體時，既是超越無限的存有形上本體，又是被形下的器所侷限。因此，「氣」可說是貫通形上與形下的實有歷程。張載曰：

一物兩體，氣也。一故神，兩在故不測。兩故化，推行於一。此天之所以參也。兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。有兩則有一，是太極也。若一則，有兩亦在，無兩亦一在。然無兩則安用一？不以太極，空虛而已，非天參也。（《橫渠易說·說卦》）

張載藉由「一物兩體」言宇宙本體的「氣」，也就是「太虛」。一物兩體意謂著氣在聚化為具體個物的活動中，氣有清濁二體，二體又並非意指本質上的差異。反之，二體只是在氣化過程中，氣所展現出的不同活動狀態，如：虛實、動靜、聚散、清濁、攻取、

<sup>24</sup> 陳政揚先生認為張載從「無中生有」推導出「有就是有」的論證，從而否定虛無產生實有。因此，太虛與氣的關係可能都是真實存在的實有，且二者絕對是同質的一而非相互異質，否則將落入太虛雖是包容氣化萬物的整體，但由於太虛與氣為異，太虛與化聚成萬物的氣變成為斷裂的關係，而非連續的整體。陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北，文史哲出版社，2007年），頁49。

<sup>25</sup> 朱建民，《張載思想研究》（臺北，文津出版社，1989年），頁24-29。

勝負等。「一物兩體」<sup>26</sup>泛指著在這統一體（太虛）有兩相對立的層面，「一物」是包涵、統攝「兩體」的個物，「兩體」是普遍存於「一物」的本質。又張載言太虛具有虛靈性，唐君毅先生曾說：「『虛』者不在物之外，或物之上，此『虛』即在一物之內部，或一物所自生之氣的內部，這在一物之恆在與他物感通，以產生變化歷程中可得印證」。<sup>27</sup>《正蒙·參兩》云：「感即合也，咸也，以萬物本一，故一能合異」又說：「天性，乾坤，陰陽也，二端故有感，本一故能合」（《正蒙·乾稱》）太虛之能兼體參和萬物，乃在於「能感」即感通的能力，感就是合也、咸也。《易·咸·象》也云：「咸，感也」。張載以「太虛」作為宇宙週而復始運動的根源，因太虛是氣的統一，包涵差異、對立等，故太虛是混一而靜。又太虛本著清通之神，感通無礙於萬物，所以可謂「二端故有感，本一故能合」。

綜合上述，可知在天人關係下，太虛與氣的關係就在於二者既同一又有異。「一物」或「一」是包涵、統攝陰陽「兩體」或「兩」的統一體，「兩」蘊含在「一」內，「一」沒有「兩」就無法獨立存在，二者有依存與對立的關係。也因此，太虛是無法脫離氣存在的，氣沒有太虛作為生化萬物的本源，萬物將無法生成。因而本文將「太虛即氣」理解成「太虛就是氣」似乎較能符合張載的太虛與氣的關係。因此，太虛既是氣之本然，太虛自身也是氣，故二者乃是「一而有分」的關係。

## 參、太和所謂道

先秦儒家對於宇宙的生成認識上較不及於人性的探討，而自宋明理學家周敦頤著有《太極圖說》便開始試圖建立宇宙的生成模式「無極—太極—五行—萬物」。李澤厚先生也曾表明宋明理學家從周敦頤開始，便試圖建立「由本體論→宇宙論→人性論→認識論→倫理學」的宇宙生成模式。<sup>28</sup>周敦頤建立實有的天道觀強調萬有的實存並非虛幻不實的，接著，張載以「太虛」為宇宙的本體，以「太和」為氣的發用流行至善和諧來描述天道順而不妄、道之有常。張載曰：

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬、絪縕，不足謂之太和。（《正蒙·太和》）

「太和」這概念是來自《易傳·乾象》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合太和，

<sup>26</sup> 楊立華先生曾指出「一物兩體」說的其實是在氣化過程中，氣具有能動過程的整體也具有神化不測的通貫性，更是天所以參天道、地道、人道的根本所在。楊立華，《氣本與神化：張載哲學論述》（北京，北京大學出版社，2008年），頁35。

<sup>27</sup> 唐君毅，〈張橫渠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225。

<sup>28</sup> 李澤厚，《中國古代思想史論》（臺北，三民書局，1996年），頁234-235。

乃利貞」。<sup>29</sup>張載肯定卦象和所取物象的基礎上去解釋卦辭中的義理。他認為「太和」是作為宇宙本體，包含著象與形密切相關的概念。形是指具有大小方圓等形體，象則指剛柔動靜等型態。有象者不一定有形，有形者卻必有象。但象與形可相互轉化也就是有著幽明之分的特性。張載根據《易經》將天道分解成乾之易知與坤之簡能，乾元是天地萬物生成變化所以可能的依據。天地間一切雲行雨施，品物流形的變化歸根究底就是陰陽二氣相互作用的結果。萬物依此乾元而有所變，萬物之性命便各得其正，因此，天地生化乃以乾元為大始，其落實處就是坤元的終成原則。陰陽二氣之所以生化萬物其動力的根源乃在於自身內部陰陽二股相反相成的勢力，故張載稱其為「動非自外也」（《正蒙·參兩》），如此矛盾、差異而生的綱縕、相盪、勝負、屈伸、動靜、聚散的相反相對。這二種正反之氣相互推移、浮沈、升降、顯隱而衝擊、融合就是張載所說的「太和」，也是包含陰陽二氣在對立面相互作用、相互轉化的動態和諧。<sup>30</sup>張岱年先生也指出張載提出氣的運動變化，氣包含著內在矛盾，所以具有運動變化的本性，也因為氣有對立故能生生變化不息；對立也具有統一性，所以才能變化不測。<sup>31</sup>

《橫渠易說·繫辭上》又云：「凡不形以上者，皆謂之道。惟是有無相接與形不形處，知之為難。須知氣從此首，盡為氣能一有無、無則氣自然生，氣之生即是道是易」。在張載看來，凡不形以上者是道，有形跡可拘的是器，而能貫通道與器、有與無，也就是「有無相接與形不形處」是什麼呢？張載認為，這就是「氣」及其本然狀態實有的「太虛」。<sup>32</sup>唯有「太虛」能夠一有無，溝通形上之道與形下之器，無形之道就是在氣的變化從有形與無形相接觸開始，一方面表現為無的形體，一方面又可轉化為有形之物。因此，氣能通一有形與無形來展現自己。而因為氣雖為無形體，但卻是生生不已的變化，因此這樣遵循陰陽二氣的變易規則和規律就是「道」。「道」在表明太虛本身雖無形跡，但卻不能否定它的存在。學者蔣秋華先生也曾說明，道的本體不是人可由感官知覺所直接接觸可得知的，但道又並非絕對不存於宇宙中。張載認為只有經過現象界的探求，才可以尋出成為此現象的原因並確定道的合理存在。<sup>33</sup>

橫渠的「太和所謂道」之義可從〈參兩〉、〈天道〉、〈神化〉及〈動物〉大旨中推得道依氣之作用推得。太和以綱縕之氣聚散而構成宇宙，「陰陽合一存乎道」，「道」指的是陰陽二氣互相作用的過程，也就是最佳的整體和諧狀態。張載用「太和」來形容道，一方面可以了解道的本性為陰陽二氣的會合，一方面也可以呈顯道的作用是具有創化萬物的功能。杜保瑞先生曾表示，張載的哲學思辨甚強，因而他用了「太和」、「太虛」來說

<sup>29</sup> [宋]程頤，《易程傳》（臺北，文津出版社，1990年），頁6。

<sup>30</sup> 李增先生也認為太和是氣的變化之原始狀態，也是氣的動力根源，具有創造與主宰性。這樣一陰一陽是天地創化萬物的不殆動力源。李增，〈張載「氣」之研究〉，《哲學論集》第16期，1983年1月，頁48。此外，曾振宇先生也指出，感是陰陽二氣矛盾對立的作用普遍存在於宇宙間，有感必有應，是一切事物存在的形式與運動變化的動力。曾振宇，〈張載氣論哲學論綱〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版）第2期，2001年，頁27。

<sup>31</sup> 張岱年，〈中國古代唯物主義的理論型態及其演變〉，收入《張岱年哲學文選》（下）（北京，中國廣播電視出版社，1999年），頁386。

<sup>32</sup> 羅光先生曾指出，張載的太虛相當於太極，太虛是無形；但是太虛不是虛無而是真有，太虛之有就是尚未分為陰陽之氣，也就是本然之氣。羅光，《儒家形上學》（臺北，輔仁大學出版社，1980年），頁110。

<sup>33</sup> 蔣秋華，〈論張載的氣〉，《孔孟月刊》第21卷第3期，1982年11月，頁30。

明道體的概念，「太和」是道體的抽象性徵，是以整體存在界的運動變化來說明道體。<sup>34</sup>

張載透過氣論試圖將天人合一連結起來，他認為唯有聖人是具有盡心知性知天的賢者。他云：「故性命之各正，惟君子能與時消息、順性命、躬天德，而誠之行也。精神時措，故能綜合太和，健利且正。孟子所終始條理，集大成於聖者歟」（《正蒙·大易》）。<sup>35</sup>張載指出，在乾道流行的過程中，只有聖人是誠敬天德、順成天命，能感通萬物變化原理，以保持和完成太和之道。張岱年先生說：「儒家認為最高的理想人格是『聖人』」，他又指出聖是最高的人格，也是為人民解決問題的人。<sup>36</sup>張載藉由通過氣化流行，將先秦遙接遙感的天(道)落實到人生中。聖人就是能充分掌握天所賦予良知良能，承兼與開創道德義理使命，成就天道性命相貫通的道德世界，並以效法天地之德為人生大志，以為萬民立下生民之道。

張載十分重視探討世界本源的問題，是繼周敦頤之後，對理學哲學本體系統的發展者。張載試圖為儒學建立一套博大精深的「性與天道」的本體論學說，以彌補儒學在本體宇宙方面的不足並對抗佛老以「虛無」為宇宙本體的思想理論。因而張載建立起了「太虛即氣」的天道觀。張載云：「太虛者天之實也，萬物取足於太虛，人亦出於太虛，太虛者心之實也」（《張子語錄·語錄中》）。張載以「太虛」作為「氣」的本體，是天地萬物與人類的根源，雖無形且不可見，卻最為真實存在、堅固不動搖的宇宙根源。「太虛」並非是個有形萬物的空間，而是具體個物能超越自身形驅的有限與他物相感之根源，如此感知天的虛明照鑑就是「心」、「性」的呈顯。張載藉由天之真實無限的太虛具有清通無限之神與他物相感通以成生生不息之天德，並由「氣」為萬有之本然面貌來說明天人本為一體。因此，人與天才能感通無礙，誠如唐君毅先生所表示張載所言的「非同異有無相感」（《正蒙·動物》）。唐君毅先生肯定氣乃是真實存在的流行，氣之體就是虛，不是說虛能生氣，而是虛與氣本質上是同一，不可二分。筆者認為唐君毅先生對於「太虛」與「氣」的關係在詮釋上較符合張載思想中的虛氣關係，而因為太虛是無限的清通無礙本然之氣，氣乃是有限客形與散殊現象的活動，已非氣之本然，因此，太虛與氣在名稱上才做此區分，也可說是虛氣不二中的一而有分。

<sup>34</sup> 杜保瑞，〈張載哲學體系的基本哲學問題詮釋進路〉，《哲學論集》第37期，2004年7月，頁275-276。

<sup>35</sup> 杜維明先生曾說：「張載將宇宙定義為『太和』，在他看來，自然是生命力採取實實在在的形式交融和混合的結果」，所有的山川金石、草木以至於人都是能量永恆的轉換，因此，與萬物一體的世界觀是聖人的宏大視野。但在面對當今的環境與文化衝擊，曾幾何時，人類在追求進步與滿足人類慾望下，遺忘了人與自然、環境原本的親密關係。從全球的生態危機來看：臭氧層破壞、溫室效應、酸雨、水資源不足等，這都是人類和自然、環境處於失衡的關係下所引發的危機。自然的生態系統，必須維持在一種平衡的狀態才能正常地運作。唇齒相依，卻又物物相剋，像一座金字塔，結構很完整，一旦失去平衡，原本完整而穩固的架構就會分崩離析，大自然的運作也會失序脫軌，釀成一場生態的浩劫，甚而威脅到人類及地球的安危。在中國哲學看來，人來自於「天」（及自然界），因而人的生命的意義與價值也是自然界所賦予的，若人僅滿足物質慾望，沒有任何神聖的道德使命感，那麼人就喪失參贊自然界的化育了。人若能尊重與自然間的相互關係，體悟人所應當秉持的道德使命來完成化育之功，就能處理人與自然界的生存根本問題。因此，筆者藉由張載「聖人觀」的探討，一方面重新定位人所應自覺的道德意識，一方面凸顯人自覺完成自然界所賦予的神聖使命。杜維明，《儒家思想新論－創造性轉換的自我》（南京，江蘇人民出版社，1996年），頁39。

<sup>36</sup> 張岱年，〈中國古典哲學中的人格世界〉，《張岱年哲學文選》（下）（北京，中國廣播電視出版社，1999年），頁241。

## 第二節 成聖的內在根據：人性論

張載雖承襲孟子性善論的立場，但孟子在探討人性論時著重於人性就是人的道德本性，是人所獨有，也就是孟子所言「人之所以異於禽獸者幾希」（《孟子·離婁下》）的差異。孟子肯定了萬有中唯有人有得天獨厚之處才能具有良善的道德本性，而其他物種是無法持有的。這良善的道德本性乃基於人心且為人所固有，因此孟子明白指出「心」是價值與道德的淵源且「心」乃是作為「性」的主體。<sup>37</sup>自此，孟子的性善論由此而擴展出來。作為北宋儒學復興的巨擘之一，張載雖承襲孟子的性善論並予之發揚光大，但張載對孟子所言道德本性乃「此天之所與我者」（《孟子·告子上》），禽獸並無此良知良能的立場不甚相同，他認為不管人或禽獸（也就是萬有）皆具有稟受於天的道德本性（天地之性）。在張載思想中，他認為一切具體存於天地間的有形之物，都是透過清通無礙之太虛由清轉濁，由濁而礙，由礙而形的自我轉化所凝聚的「客形」。具體個物稟受原本清通無礙之太虛而有者，就是「天地之性」。「氣質之性」就是在氣化生物的歷程中，清通無礙的天地之性被個體之「形」所侷限了。張載提出「氣質之性」就是用以說明天地之性的消極限制，並藉此說明萬有之不同，並非個體稟受的天地之性有所差異，而是個體被「氣質」所限制住了。因此，「氣質之性」就區隔了個體與個體，個體與整體，甚至萬物間不同的形貌產生。本章即以張載的人性論為核心，論述張載學中成聖的依據，其步驟有三：其一，本文先闡述天地之性與氣質之性的人性論問架。其二，本文將探討張載學中人性有不善的原因，由氣質之性論人之有限性。其三，由人之超越性論成聖如何成為可能。

### 壹、天地之性與氣質之性

「性」一詞在先秦諸子思想中是十分重要的哲學概念，「性」不僅指人性，牛之性，馬之性皆是性。在儒家對於「性」概念的使用與探討中，「人性」顯然是最為關鍵的議題之一。對於人性的探討，孔子曾言：「性相近，習相遠也」（《論語·陽貨》），說明「性」在人與人之間具有普遍性。而到了孟子手中，他也提及「性」一共有二十五次，<sup>38</sup>可見「性」在孔孟心中必然有著相當程度的地位，也因此欲了解中國儒學必得從「性」中尋求不可。

「性」有二個重要的問題值得注意，其一就是「性」在中國儒家中通常是以探討萬有之「性」的概念，而孟子從「人禽」之辨為切入點來探討「性」的概念，而有了人與禽獸之性的分野。就張載復興儒學的角度來說，他是承襲孟子性善論的觀點，也就是本論文中所要論證成聖可能的依據。其二，「性」從何而出的問題？是天命下降於人？抑是

<sup>37</sup> 吳建明先生曾指出，「心」是人的生命主體的意涵與德性最後根源，它主動的指導人的行為舉止，以感通、遍潤天地萬物的圓滿情境。他曾云：「儒家『心』論所展現者，特以孟子『心』學為其重要之特質」。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》（臺北，花木蘭文化出版社，2009年），頁70。

<sup>38</sup> 根據陳大齊先生的統計，在孟子本人言論中，用作形容詞的有一次，動詞的有四次，名詞的有二十次。作為名詞使用的性有可分為：（1）單一個性字、或泛言性、或專指人性，共有十一次（2）人性、人之性者，共有二次（3）天性、杞柳之性、水之性、山之性、犬之性，各一次（4）牛之性，共二次。陳大齊，《孟子待解錄》（臺北，臺灣商務印書館，1991年），頁1-2。

從人性向天命的追溯？對於這二個問題，由於下節陸續將論述之，因此下文僅做簡單的介紹：

中國儒學以修德澤人為畢生職志，因此，對於德性的涵養極為重視，視德性之重更甚於生命，因此儒家也常說「尊人尊生」。牟宗三先生在《政道與治道》一書中也曾云：「尊生不是尊其生物的生，而是尊其德性人格的生，尊其有成為德性人格的可能的生。若只注意其生物的生，則是犬馬視之，非所以尊人也。故厚生必以正德為本」。<sup>39</sup>這段話的涵義如下：其中「犬馬視之」的「之」是指「人」，孔孟不將人僅僅只限於生物來看待，他認為人與禽獸最重要的分野乃別於人具有道德人格，所以「尊生」就視為尊重人的道德人格。倘若人僅著重於生物中的性命，如此視人不就如同看待犬馬一般嗎？在此，牟先生肯定儒家強調人除了有生物的本能外，難能可貴的是人更具有超越的道德人格（即孟子所言的「天爵」）。而這段話也替孟子的「人之所以異於禽獸者幾希」（《孟子·離婁下》）提供另一層思考的詮釋。本體意指著「整體存在界的存有原理」，在哲學史上，它是一個極為重要的概念，在中國哲學上，它傾向探討存在的意義、目的、價值、本質、有無等。儒家的《中庸》、《易傳》也強調本體存在，但這個形上學仍是基於道德而言，因此是道德的形上學（moral metaphysics）。這與董仲舒主張先要建立宇宙論，才能談道德，將道德立於宇宙論之下，是迥然不同的。而這個本體從何而來？子曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《論語·公治長》）又云：「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》），這個道德主體就是宇宙創生的根源，是道德的自覺，存於每個人的心中，也就是我的心，心安「仁」就出現。<sup>40</sup>因為它為人所共有，必然具有普遍性和必然性。「孟子道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公》）、「人皆可以為堯舜」（《孟子·告子》），這二句話皆表彰孟子認為有了此「性」才能引發內在德性生生不息的「惻隱之心」、「羞惡之心」、「是非之心」、「辭讓之心」的道德本心。在此，孟子完成了性善的確立，更肯定人皆有由凡入聖、性善成聖的可能。<sup>41</sup>牟宗三先生針對「孔子論仁，孟子論性」做了以下的評論，他說：「孔子論仁，孟子論性，都是講道德的創造性，什麼叫道德的創造性呢？用中國的老話講，就是德行之純亦不已。分解地說，德行之所以能純亦不已，是因為有一個超越的根據；這個超越的根據便是孟子所謂『性善』的『性』」。<sup>42</sup>

性從何而出？郭店楚簡〈性自命出〉有云：「性自命出，命自天降」，<sup>43</sup>這對人性之源的思路是由人性向天命的追溯；到了《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」是由天命下降於人性，而這兩條思路侷限於上達或下達，無法上下通貫為一。因此，孟子提出性乃是天命所賦予我者，即「此天之所與我者」（《孟子·告子》），並由性善思想的完成，肯定人性根源上達於天。至此，才可說孟子的性善論是儒家天人一貫的重要思想。張載雖承襲孟子的性善論，但他仍力圖追求人性的根源，從天道本體宇宙來探索人性的依據並企圖解決天人合一的問題。所以張載說：「不知天道則何以語性」（《橫渠易說·

<sup>39</sup> 牟宗三，《政道與治道》（臺北，臺灣學生書局，1987年），頁28。

<sup>40</sup> 孔子說的道德主體只在於「仁」而已，到了孟子才有「仁、義、禮、智」或「惻隱之心、是非之心、羞惡之心、辭讓之心」。

<sup>41</sup> 牟宗三：「孟子講性就是重視主體這個觀念」。牟宗三，《牟宗三先生全集—中國哲學十九講》（卷二十九）（臺北，臺灣學生書局，1997年），頁79。

<sup>42</sup> 牟宗三，《牟宗三先生全集—中國哲學十九講》（卷二十九）（臺北，臺灣學生書局，1997年），頁431。

<sup>43</sup> 收入荆門市博物館主編，《郭店楚墓竹簡》（簡一至二）（北京，文物出版社，1998年），頁179。

繫辭上》)。

「性」在《正蒙》中，大約出現一百四十八次，<sup>44</sup>而張載所提及的性大部分都是以氣論為基礎，張載雖承襲孟子的性善論，他卻以「天地之性」和「氣質之性」來論述人性。而「天地之性」和「氣質之性」的提出對宋明理學有著承先啓後的意義，丁為祥先生在〈張載論人性論溯源〉讚揚張載對理學的貢獻：「張載對理學的貢獻主要有二：其一即通過『太虛無體，氣之本體』為理學提取了天道本體的規定，並通過虛氣相即，為理學開創了本體論與宇宙論並建的網維；其二即通過天地之性與氣質之性的並存，為理學開創了本然、實然與應然相統一的人性論」。<sup>45</sup>以下就針對張載的「天地之性」和「氣質之性」來論述人性，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》)

在張載思想中，太虛是氣的原始狀態，為「無形」、「無體」、「清通而不可象」、「至靜無感」的，屬於氣的同一層次。但太虛與氣所表現的形態不同，氣乃「散疏可象」為有形之物，「太虛」則涵蓋了「天」種種的面貌。張載並以「氣化」來描述「道」生生進進的天地變化之行，且由「太虛」本然之性與「氣」的氣化過程中「陰陽」二性的結合，統合出「性」的實際內容。並由「性」和「知覺」作為認識主體「心」的發源，肯定要發揮「心」的道德性，必從以「性」生「知」，以「知」生「性」，二者交互涵攝。因此張載說：「故由性生知，以知生性，交涵于聚，而有間之中統于一心，由此言之則謂之心」(《張子正蒙注》)。張載又說：

太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。(《正蒙·太和》)  
體萬物而謂之性。(《正蒙·乾稱》)  
性者，萬物之一源，非有我之得私也。(《正蒙·誠明》)

張載以「氣」來解釋萬有的真實性，世間的具體個物都是透過清通無礙的「太虛」在清轉濁、濁轉礙、礙而形的自我轉化過程中，而形成為「物」的。而原本清通無礙的太虛落實於萬物中，則稱為「性」。「性」是萬物所共有的，人與萬物皆擁有此「性」體。只是張載論性，所強調的較為偏重對「人」而言。繼此，張載從人物共有的本然之性（太虛原本之性）出發，發展出人性有二個內涵，即所謂的「天地之性」與「氣質之性」。他說：

天所性者通極於道。(《正蒙·誠明》)  
凡氣清則通，昏則壅，清極則神。(《正蒙·太和》)

<sup>44</sup> 根據陳政揚先生依據《張載集》中收錄的《正蒙》中對「性」的統計。陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》(臺北，文史哲出版社，2007年)，頁110。

<sup>45</sup> 丁為祥，〈張載論人性論溯源〉，《鵝湖月刊》第26卷第11期，2001年5月，頁36。

君子所性，與天地同流異行而已焉。（《正蒙·誠明》）

天地之性，久大而已矣。（《正蒙·誠明》）

太虛者，天之實也。萬物取足於太虛，人亦出於太虛。（《張子語錄·語錄中》）。

太虛為萬有形上之本根，具有「清通不可象之神」。而「性」是人之道德根源，乃上天所賦予。換言之，性向上溯其源必同於太虛之德，而在性與天道貫通為一，此性就稱為「天地之性」。扼要言之，「天地之性」是個體稟受太虛而來的，是與「天地同流異行」的超然至善。日本學者大島晃也肯定天地之性源於太虛，太虛是氣散的原始狀態而非沒有氣的「虛」。他說：

張載的「性」，雖然貫通著氣的聚散，但卻是和氣的運動變化無關的。又說：而在張載那裡，只有「太虛」才是支撐著「天性」的普遍之物，「太虛」和「神」的關係上來說，氣的運動被理解為只是以「太虛」為根據的。關於「太虛」、「氣」、「性」的關係，他說：「合虛與氣，有性之名。」雖然認為「太虛即氣」，但只有「虛」本身，在他的思想中才是占有最本質地位的東西。……像上述那樣的「太虛」的性質，確實包含著和朱熹「理」的聯繫。<sup>46</sup>

「天地之性」本純一無雜、是氣未形成時的性。張子說：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉」（《正蒙·誠明》）。所以天地之性是純粹至善，本於天命所自，對人而言無善與不善，是天生所賦予的良知良能，而善是需要靠於穆不已「繼」的工夫。《易經》也曾道：「繼之者善也，成之者性也」，這自強不息求取天地之性的目的就在於達到天人合一的境界。張載又強調只有以太虛為體的天地之性，才能創造宇宙價值之根源，<sup>47</sup>他說：

天性在人，正猶水性之在冰，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》）

由引文中可知，張載以水和冰的例子，說明太虛與氣是一體兩面的關係，太虛是氣散的狀態，氣是清通無礙的太虛在自我轉化生成具體有形的個體時，太虛被有形的個體所侷限，因而才有「氣質之性」。「天地之性」存於人，恰如同水的性質存於冰中，雖一凝聚為固體，一消散為液體，但在本質上都是同一的東西。其次，張載認為人所稟於天的體性，源自於天，故天性之性和氣質之性在本質上並沒有不同。也就是說人性在天道所賦予的道德價值根源就是「天地之性」，就如同水受日月光照射，有的小大、有的昏暗、有的明亮，但是都是源於同一的光線。這說明著天地之性對萬物中並沒有差別，天地之性與天齊一，也就是聖人、有德者的境界。

<sup>46</sup> 大島晃，〈邵雍、張載的氣的思想〉收入於小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》（上海，人民出版社，1990年），頁402-403。

<sup>47</sup> 陳政揚先生也認為唯有呈顯一切價值根源（太虛）之體性的天地之性，才是有德者用以貞定世間價值的基礎。陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北，文史哲出版社，2007年），頁110。

張載曰：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊」（《正蒙·太和》）又說：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形」（《正蒙·太和》），「游氣」一詞，王夫之注曰：「氣之游行，即所謂升降飛揚」。<sup>48</sup>可見具體之物在氣化凝聚成物時，是由太虛之氣從清通之氣轉變為混濁之氣、由混濁之氣阻礙使得太虛之氣升降飛揚中無法暢行無阻，因阻礙不通就產生了形體。也就是太虛之氣被個體所侷限，因而有「氣質之性」的產生。扼要言之，「氣質之性」就是包括人的性格、能力、才幹、慾望、生理需求、愛恨之情。就張載而言，他並不否定它們是人性的一部分，只是做為儒學復興者，要恢復的是返求於「天地之性」罷了。

## 貳、由張載學中的「氣質之性」論述人性何以為不善

相對於天地之性是萬物的仁心善性，依據性善論的立場，人性本有根源於天地的內在道德性，而人若將其本有的道德性加以發揚，似乎人不可能有為惡的可能性存在。依於此，對承繼孟學性善論的張載而言，他提出「氣質之性」的說法來解決「人性何以為不善」的紛爭。張載認為人何以為不善的主因乃在於「氣質之性」的暫時限制，而非人性中本有「惡」的本質。由於在現實生活中，人受於個體(氣質)之限，才會造成賢、智、愚、劣之差別。張載曾言：「氣質惡者，學即能移」（《經學理窟·氣質》），可見「氣質之性」是「氣之偏」，只要靠後天的教化學習，方能移除氣質之惡。張載曰：

人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。（《正蒙·誠明》）

性猶有氣之惡者為病，氣有習以害之。（《張子語錄·語錄下》）

人之氣質美惡與貴賤夭壽之理，皆是所受定分。（《經學理窟·氣質》）

儒家基本典籍之一的《大學》是以學為聖人君子的學問，<sup>49</sup>朱熹作序中也曾提及云：「蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟，或不能齊，是以不能皆有已知其性之所有而全之也」。<sup>50</sup>朱熹也認為人的天賦有二個方面，其一是人之性，也就是上天所與的仁義禮智之性，宋儒稱之為義理之性。人本於天的義理之性也就是人類之所以實踐仁義禮智的根據，更是利於道德生活的保障，而人的道德操守、價值尊嚴也在其中得以呈現。而人類的第二個稟賦乃在於形軀的本能慾望、才性能力等，而宋儒稱之為氣質之性，這是造成人類稟賦不齊的主要因素。誠如張載所言，人類天生的稟賦，也就是天地之性使得人有光明透徹的心靈。但人之所以為人，不能成為與天同德的聖者，就是人具有形軀隨之而來的本能慾望，在追求慾望名利的浪潮中，二者交錯作用，使得

<sup>48</sup> [明]王夫之，《張子正蒙注》，收入《船山全書》（第十二冊）（長沙，嶽麓書社，1996年），頁37。

<sup>49</sup> 岑溢成先生曾以朱熹所做的《大學章句序》論述「大學」一詞的涵義。他認為「大學」有二個意義即「學問」及「學校」，「大人之學」包含有「學問」的二個意義及「大人」的三個意義「在上位者」、「有德業者」、「年長或輩分高者」，他說：「其十有五年，則自天子之元子眾子，以至公卿大夫元士之適士，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理正心脩己治人之道」。其中以所以學為聖人君子（大人）的學問（學）為主。岑溢成，《大學義理疏解》（臺北，鵝湖出版社，2000年），頁16。

<sup>50</sup> 收入岑溢成，《大學義理疏解》（臺北，鵝湖出版社，2000年），頁21。

心靈純瑩透徹的光芒往下沉淪隱晦不明，而雜思邪念、物慾追求的慾望卻不斷的湧現，敗壞道德的根基。而這些氣質之限制就是人不善的主因，也是使得人限制自己無法彰顯道德無限性。擁有與天同德的無限性是早已蘊藏於人心中，也是心靈純澈無私雜念的存在，從天所稟賦於人的天地之性而言，人可以成己成仁，與天同德，也就是孔子「天下歸仁」的理想，而這道德德業的境界是屬於客觀一體的、人皆有之也可成之的道德價值世界。而由於人有氣質之性的限制，氣質混濁的物慾較深，對於道德的省發難以自覺；氣質較為清朗的物慾較淺，只要透過教育的禮樂教化，當可將氣質涵養純化，濁而清、清而明，來突破氣質的限制。如此一來，人與人之間原本受氣質之限制造成個人主體間的對立也可以化解，而成就人與人間普遍的價值意識。<sup>51</sup>其後，張載又主張氣質之限制雖造成人之所以為惡的原因，但對於人之基本生理需求只要合理的節制，亦不妨害追求天地之性的聖賢境界。張載云：

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。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》）

氣質之性乃是形體形成後才有之，對於追求永恆道德價值根源的君子而言，是所不被取法的，張載曰：「氣質之性，君子有弗性者焉」。張載認為氣質之性雖不是君子所追求的永恆之道，但它卻是人活存於世的生存之道，例如：「攻取之性」對飲食男女來說就是所不能免除的本性。張載說：「飲食男女皆性也，是烏可滅？」（《經學理窟·乾稱》），他其實就是肯定人在天地之性外尚有氣質之性是不可泯除的。氣質之性的產生乃是天地之性被蒙蔽，而不是指稱人有「天地之性」和「氣質之性」二者本質不一的性。氣質之性是天地之性的限制，人有耳目口腹之慾等的生理需求本人之實然，對人而言，都是不可須臾離棄的永恆人性。誠如張載所云：「天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害」（《張子正蒙注》卷三）。雖是如此，耳目口鼻之慾仍是來自於身體存在的需求，若過度追求外在物質的滿足，將使人心限於物慾中，使得追求天地之德受到阻礙。在儒學中，天地之性必是善的，只有氣質之性才有惡的說法。雖然，張載認為飲食男女這方面的「氣質之性」不足以作為有德者追求上達於天、成性至聖的境界，但他也極力批判禁慾等不盡人情之說。他以為只要適度的追求口腹之欲，那是不足以危害成性至聖的修養工夫。張載認為人性中天地之性與氣質之性並存。<sup>52</sup>人性中的純善的天地之性往往受到氣質之遮蔽，使得天地之性無法朗現，而「氣質之性」是氣化流行的暫時性狀態，受到先天氣稟之差異以及後天環境之習染所形成的。氣質之性稟於氣之偏而造成人有才與不才、賢與不肖的差異，張載試圖以氣來解釋人性善惡的問題，則是中國儒學上的一大貢獻。<sup>53</sup>張載

<sup>51</sup> 吳冠宏先生曾說：「孔子曾告誡顏淵『天下歸仁』，絕非僅及個人『與物無對』的主體境界而已，也須從客觀的文化義著眼，並觀兩者，方能更為切合於先秦孔顏兼顧內聖與外王的精神面貌」。吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》（臺北，里仁書局，2004年），頁174。

<sup>52</sup> 丁為祥先生也曾說：「在人性問題上，張載是天地之性與氣質之性並存，這正是其天道觀中太虛與氣雙重視角的人生表現。所以，他既承認『形而後有氣質之性』，同時又堅持『氣質之性，君子有弗性焉』」。丁為祥，〈明代氣學析辨-兼論張載與氣學的關係〉，《中國文化月刊》第245期，2000年8月，頁36。

<sup>53</sup> 陳俊民先生也曾云：「張載試圖用『氣』說明歷來聚訟莫解的人性善惡難題，把人僅僅看作自然界的一部分，『天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性』，用人與物共同的自然性，說明人不同於物的社會道德、

曰：「天良能本吾良能，顧為我所喪爾」（《正蒙·誠明》），天地之性是至善無私也是吾之本性，而氣質之性則是天地之性被氣質所遮蔽、影響所形成，因而使得個體產生特殊性與種種限制，也就是天命被氣質之性所限制了（命限）。<sup>54</sup>因此，基於人有種種的命限，張載力求轉化氣質之性，以成天地之性。「化氣成性」、「纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣」（《正蒙·誠明》）、「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉」（《正蒙·誠明》）、「養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣」（《正蒙·誠明》）正是張載學中教人轉化氣質之性以成天地之性的修養工夫。<sup>55</sup>

### 參、由人之超越性論成聖之可能性

儒家哲學所蘊含的精神層面有「內在的超越」和「外在的超越」，「內在的超越」精神以心性為主體，強調是以自我為核心，透過自我價值的闡發與內在道德心的彰顯，由心推外物進而與人世間的道德一體。「外在的超越」是由其天命觀「天生德於予」所呈現，這兩種天道性命相貫通的超越是中國儒學的特色。而承襲孔子的下學上達、知天命，孟子的盡心知性知天，張載所提出的：「為天地立志、為生民立道、為去聖繼絕學、為萬世開太平」（《張子語錄·語錄中》），在在透露出這種企圖超越精神的無限向上之機，目的就是要突破生命的有限性來取得無限的道德價值意義，最後到達「與天同德，身與道一」的境界。

張載說：「道德性命是長在不死之物也，己身則死，此則常在」（《經學理窟·義理》）。張載提出「太虛即氣」的論斷就是要保障氣乃是真實無妄的存有，由氣的聚散說明，氣聚才有人的形體產生，氣散則人的形體將渙散於宇宙中。但只要人在世時，能承襲發揚道德義理，人死後雖形軀不在，但其道德精神仍可留芳萬世。張載進一步指出，形軀生命的有限性並不是我們所應追求的，我們應追求的是道德生命的永續發揚。唯有人超越氣質之限，追求彰顯自我的道德價值意義存在，方是人之所以為人所應盡的本分，人在天地間的價值也才有意義，這就是儒家所追求的「成德之教」的聖人境界。他說：「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德」（《正蒙·誠明》），這裡所說的「氣」不是氣化流行的狀態，而是指「氣之偏」的氣質之性，這裡的「德」就是最高的德性，也是天性之性。人的道德若不能克制己身的不正之氣，性與命就會被不正的氣質之性所限制。而人在追求天理的朗現上也就會被抑制住了。孔子說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（《論語·衛靈公》）。「殺身」以「成仁」的意思乃在於不計較形軀之生理、心理、各種慾望甚至是個體的生命，而勇於追求德行我的境界。扼要言之，就是以有限的生命換取無限的價值，這種由形軀我到德行我的超越，就是通往成德成聖之路。張載建構聖

---

階級屬性」。陳俊民先生，《張載哲學與關學學派》（臺北，臺灣學生書局，1990年），頁159。

<sup>54</sup> 夏健文先生云：「天地之性是萬物之本源，是至善無私的，是直通於太虛之天即氣化之道的，而且也普遍地潛存於每一個體中。而氣質之性乃是天地之性為氣質所蔽而生之性，亦即『德不勝氣，性命於氣』，是氣之凝成人之形質後而有之性，是氣之特殊化、個體化後形成之性」。夏健文，〈張載變化氣質說之探討〉，《光武學報》第23期，1998年11月，頁315。

<sup>55</sup> 唐君毅先生曾言張載的修養工夫之必要性，著重於擺在個體間氣質對礙之趨向上，而欲實現真正之人性，必得從「變化氣質」之工夫，使氣日益清明而感通天地。唐君毅，〈張橫渠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232。

人境界時，強調聖人與天地萬物爲一體的境界，而在實質上承認聖人具有與天道相同的神化妙用，更加肯定人具有超越的可能性。<sup>56</sup>張載說：

神化者，天之良能，非人能；故大而位天德，然後能窮神知化。（《正蒙·神化》）  
聖不可知，乃天德良能，立心求之，則不可得而知之。（《正蒙·神化》）

陰陽二氣神化的功能，是天道間自然的本能，不是一般百姓可以達成的。但對於精神充實而擁有至高德性的聖人而言，因他已擺脫氣質之限而達到天地之性，以天地萬物視爲與我同體，沒有私心作祟，才能窮究事物的神妙作用。聖人的行動如同天道作用般，不勉而至、不求而得，這樣的「化」也才是「天德良能」所追求的。張載又說：「德者，得也，而有性質而可有者也」（《正蒙·至當》）。「德」就是稟受太和之氣的理，凡是具有本性與形體的物質必然有「德」。因此，對於人相較於其他物種而言，人之氣稟較清，對大醇小疵的性體而言，仍是具有超越氣質、打通天人之隔的可能性。陳振崑先生在〈唐君毅的宗教融合思想〉一文中指出人有超越成聖的可能性。他認爲人之仁心化爲天心的歷程中代表著人具有超越的可能以追求天人感通，人心透過最高之道德實踐的真切反省所深深服膺而逐漸發展出無限的超越性。而由人之超越性的感通發展到最極限的境界時，就可以表達出「一體之仁」的涵養與「民胞物與」的胸襟來仁民愛物。<sup>57</sup>也由於人具有超越成聖的可能才足以展現出儒家充實圓滿的光輝與精神。

前述可知，天地之性純粹至善，氣質之性有善有惡。人之爲善，當是一方面繼天所授之善，另一方面則移其氣質之不善。所以，聖人君子就是以返回「天地之性」爲工夫修養的實際力行者，在順境中爲天下立心、爲生民立命，處逆境中則是修養自身，順天行事，而這一階段就是「成性」的歷程，所以「成性」的工夫就是要化除氣質之性不當的需求，返求天地之性。在「成性」的過程中，對於慾望的我全然被克制時，此時仍另有一個精神力量在其後支撐著，使得道德不斷的往上提升，這就是自我的超越。張載由氣論衍生出「天地之性」與「氣質之性」，嘗試調和孟荀以來對人性是善、惡、無善無惡、善惡混的紛爭，<sup>58</sup>此外，由「氣質之性」返回「天地之性」的過程，更是張載由人性論轉而工夫修養論的偉大貢獻。

<sup>56</sup> 吳建明先生曾指出，儒家的「天人合德」從道德實踐上說，主動權完全操之在「人」，天之降命與否以至於「天人合德」理想實現，關鍵在於人之純亦不已的修德盡性，此皆須人主動自覺道德之實踐而非攸關天之獎賞與否。「天人合一」是中國哲學的義理精隨，尤以「天人合德」之生命理想爲首要。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6月），頁7。

<sup>57</sup> 陳振崑，〈唐君毅的宗教融合思想〉，《華梵人文學報》第7期，2006年7月，頁51-52。

<sup>58</sup> 胡健財先生也認爲張載提出「天地之性」與「氣質之性」的分別，可調和孟荀以來人性論的紛爭，所謂性善與性惡，似乎可於此得到解決。胡健財，〈張載論性〉，《孔孟月刊》第27卷第3期，1988年11月，頁35。

### 第三節 貫通天人的根據：大心說

張載的「大心」說是他用來解釋「天道性命何以爲一」的篇章，《正蒙·大心》說的要旨主要是反駁佛家「以心法起滅天地」，<sup>59</sup>重建「心」的實質意義，並經由透過「盡心知性何以知天」的推論，來完成孔子之「仁」、孟子順承開顯的「仁、義、禮、智」的義理思維，將儒家的心性之學由「心」向上開展「盡心知性知天」，並橫攝的解消物與我、內與外之別，也就是與天地相互感通的生命體，完成「天人合一」的義理架構。<sup>60</sup>唐君毅先生曾說，橫渠著正蒙，是自覺的建構一個有系統的哲學，以作爲學聖賢修養工夫的理論依據。<sup>61</sup>而其中〈大心篇〉更是橫渠心性論的重要基石，欲了解橫渠學的心性說，非得從〈大心篇〉著手不可。因此，筆者將透過下列問題的提問，來呈現張載的「大心說」內容：一、何謂「大心」？本文將從「盡心成性」、超越「心御見聞」與「體物不遺」來說明「大心」的內容。二、在「大心」說的工夫實踐上，如何使其「心」爲之「大」？

#### 壹、「大心」之意義

「天命」在中國思想裡，是以生生之德呈顯自身，而人能自覺於天命之德。因此，作爲主體的人須時時敬謹上天之德澤與竭盡自身的德性，藉由通過「敬」與「誠」，使天命超越的道德秩序下貫於人之性體中。<sup>62</sup>儒家常說道體與性體通合爲一，就是這個意思，而打開作爲主體之人的樞紐之一，就是「盡心」。《孟子·盡心上》開宗明義指出：「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·盡心上》），由上所述，可知盡心乃是知性知天的關鍵所在。不盡心，無法開通天與人之隔，更不可能知性知天，而孟子所言的盡心與張載思想中「大心」的觀念，是一種撇除人的成心私慾、存養擴充自身的道德心，在道德實踐活動中，由心契入天道，與天相知的天人合一的境界。<sup>63</sup>張載說：

<sup>59</sup> 金春植先生在《張載氣化論之結構》一文中指出，張載認爲佛教不知道自然之必要性，認爲萬法唯心，否定天地之真實性，因爲佛教把心作爲起滅天地的主宰，把本爲「小」爲「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。金春植，《張載氣化論之結構》（政治大學哲學系碩士論文，1999年6月），頁26。

<sup>60</sup> 盧其薇先生表示，「聖」涉及人道，「理」涉及天道，儒家常以「存有的連續」來建立起「天人合一」的關係。成聖之理在於「性」的自發，「性」是天道天理存於「心」的代名詞。據此，「凡人皆能成聖」的命題若能成立，可見，使「成聖之理」到「成聖之實」中的間隙「心」，必能主宰向善的能動力。盧其薇，《朱子「聖賢氣象」研究》（成功大學中國文學系碩士論文，2006年6月），頁28。

<sup>61</sup> 唐君毅，〈張橫渠之心性論及其形上學之依據〉，《哲學論集》（臺北，臺灣學生書局，1990年），頁211。

<sup>62</sup> 吳建明先生指出，「天命」的概念乃是由周人首先承認「天命」的存在，而由天命決定政權的轉移體認到「天命靡常」的道理。唯有對天的「敬」展現在反求諸己的戒慎恐懼中努力不懈，才能永保天命。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》（臺北，花木蘭文化出版社，2009年），頁33-35。

<sup>63</sup> 吳建明先生對於孟子「天人合德」思想的關鍵，他以「盡心」解釋如何「知性以知天」。吳建明先生即表示：「孟子論述心性天的義理結構，是視心性與天爲一貫通之理，由此性與天作爲一種命題具有普遍性，而人性的道德價值根源本與天道爲一；如此，則天德與人德終必相應，天德與人德相應是爲『天人合德』」。吳建明，〈孟子與《易傳》「命」論之研究〉，《宗教哲學》第46期，2008年12月。

心能盡性，「人能弘道」也；性不知檢其心，「非道弘人」也。（《正蒙·誠明》）  
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·誠明》）

張載闡述儒家的「心」具有道德實踐的主動性與必然性，心是道德實踐的主體，盡心則是知性知天的重要關鍵。孟子所言的盡心是盡其本心，也就是人性本有的「仁義禮智」四端之心。如果人能擴充自己的四端之心，做到仁極仁，義極義，禮極禮，智極智，就不會有不愛、不正、不敬、不明的行為發生。「仁義禮智」是道德之理，如能將此四端之心的活動開展即是展現客觀的天理自身。因此，主觀的盡心實踐活動也是客觀的性理呈現，也同時是絕對的天道之呈現。再者，心能充盡「天地之性」的主動能力，心不離性，性也不離心，心的功能就是知天地、宰萬物，而性（天地之性）原本就存於天地之間，只是藉由心的彰顯而顯著其外。「心能盡性」，當人藉由盡心而盡性的道德實踐中，則「心」就具有主動性與必然性了，而若此性體沒有以「道德本心」做支撐，此性體就沒有道德實踐的動力，即張載所說的「性不知檢其心」。因此，當人自覺的盡其道德本心，己身的性體則可全幅朗現純善不已的天德，陳政揚先生也曾說：「人由盡心而盡性時，則人身為道德的主動者的全幅關懷就不會僅僅落於自身，而是以成己成物作為自身稟受於天（道）的道德使命」。<sup>64</sup>正因於此，才說「大心」是可證成「盡心知性知天」的依據。

張載在《正蒙·大心》又以「心御見聞」與「體物不遺」來詮釋「大心」，張載曰：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人心，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。（《正蒙·大心》）

「大其心」意謂著將其心「存養、擴充」。張載言「大其心」就是根據孔子之仁與孟子的道德本心說的，「天心」就是「仁心」，「仁德」就是「天道」，唯有聖人在盡心踐仁的道德實踐中，才能使有限的個體生命轉化成為與天同德的無限道德生命，也就是將「仁心」感通遍潤於萬物，仁道德澤於物我、內外，遍澤一切而無所遺留。因此，張載在《正蒙·天道》曾云：「天體物不遺，猶仁體事無不在也。禮儀三百，威儀三千，無一物而非仁也」（《正蒙·天道》）。他又指出，世人與聖人不同的分野乃在於，世人心常被聞見之狹所桎梏了，張載由超越「心御見聞」來說「大心」的意義，牟宗三先生曾云：「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之分而來」。<sup>65</sup>當人超越自身的形體氣質之限與成心私意的障蔽後，解放後的道德心就是超越的道德本心，不囿於經驗、耳目感官之狹，此心充分顯現出無雜的道德心，以彰顯天道純亦不已的天德良知。由上所述，透過「大心」的工夫實踐，就可以消弭物我之隔，而達體物不遺的

<sup>64</sup> 陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年2月，頁5。

<sup>65</sup> 牟宗三，《心體與性體》（第一冊）（臺北，正中書局，2006年），頁534。

境界，我們在此就要澄清人與物為何會有隔閡產生呢？張載認為人與天地萬物本是出於同一源，自身與萬物可相互感通，而人生的範圍也不僅止於有限的生命。因此，天人、物我、生死、幽明本應通徹為一，也就是天人合一的意涵。但由於人常被「耳目之官」所障蔽，而使得作為擁有天地之性的原始生命體的「浩然之氣」被侷限住了，造成「有限」的形體產生，而在自身的成心拘繫下，無法建立起道德行為，也就無法將「有限」的自然生命轉換成「無限」的道德生命，使其宇宙整體性的存在有了斷裂。因此，張載承襲孟子的生命情操，只要擴充道德本心，「大其心」下，宇宙的存在便是一個連續整體性的存在，可使「有限」躍入「無限」。對此，黃俊傑先生也曾說：「在孟子全幅精神生命的開展中，『個人』與『社會』的共生共感，『道德心』與『生理活動』的交互涵攝，『自然』與『人文』的聯繫不斷，正是靠著在這方寸之際的當下醒覺，予以『擴充』完成，並使之構成一種具有存有意義的『連續體』」。<sup>66</sup>張載從氣論來說個體間相感的原因在於萬物間先天擁有相感的根源—「性」，因此，他曾說「感者性之神」、「性者感之體」，萬物透過「性」而相感後，才能「感而後有通」。當個人超越見聞之知而實現天地之德，就再次證成體物不遺的境界，故《正蒙·乾稱》云：「通萬物而謂之道，體萬物而謂之性」，《正蒙·大心》也曾云：「能以天體身，則能體物也不遺」。

如上所述，張載以「心御見聞」來描述解消心「小」而「大」的重要，並點出「大其心」也就是天德良知的朗現，張載曰：

誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。（《正蒙·誠明》）

心御見聞，不弘於性。（《正蒙·誠明》）

見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。（《正蒙·大心》）

張載首先將「心」的知覺活動分為「見聞之知」與「德性之知」，張載在《正蒙·太和》云：「合性與知覺，有心之名」，此心則具有「見聞之知」與「德性之知」。張載認為唯有「德性之知」才有道德心靈的呈現，<sup>67</sup>因為它發乎於自身之性體，無主觀的經驗活動，它是具體而真實的誠明之用。「見聞之知」是與物相交所得的知，是對世界的認知活動，是天德良知的發用。牟宗三先生曾對張載的這一段話解釋天德良知為其大、見聞之知為其小，他說：

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。人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。（《正蒙·大心》）

<sup>66</sup> 黃俊傑，《孟子》（臺北，東大圖書公司，2006年），頁40。

<sup>67</sup> 黃美珍先生指出，張載提出的「德性之知」其實就是知識論、修養論的論點，窮理、讀書所要追求的是以耳目為憑藉，以大心為前提，使耳目發揮正向作用，對事物有適切認識的德性之知。由讀書論切入德性之知，可深切具體認識德性之知的意涵，由德性之知對知整體而大的討論，可對知識論有更堅強的支持系統。黃美珍，《張載讀書論研究》（成功大學中國文學系碩士論文，2001年6月）。

牟先生認為，耳屬目接是感觸的直覺，心知廓之是智的直覺，是認知的呈現與創造原則。他同時解釋著，一切有形物的明亮沒有比日光更大，但要看見有形物的光芒又非得一靠著日光與眼睛不可；而目光所及之處在自身的感觸中原以為是最大，其實對浩瀚的宇宙而言也只是有限而已，耳屬雷霆之生亦然。<sup>68</sup>客觀的天道創生不息乃落於誠明之知（天德良知）上，是普遍、圓照、無限的道德心。人能盡其心，以康德所言「只是心之自我活動」的智的直覺做判斷，不以感觸的「見聞之知」行事，那萬物皆以「自在物」出現，不就可以與天如如符應，在圓照與遍潤中呈現自身，此不是可達到「合內外之德」的「自誠明」與「自明誠」的天人合一嗎？再者，牟宗三先生也認為，本心（本心所承載的乃是天德良知）若受其感官經驗（見聞之知）的限制，則本心已不復本心，而轉成習心，在性體的感通上必然受限，因此，這就是「見聞之知」與「德性之知」之區別，是著重在心靈之限溺與否之道德意義。<sup>69</sup>

## 貳、「大其心」的實踐工夫

依據〈西銘〉：「尊高年，所以長其長。慈孤弱，所以幼其幼」可知，橫渠承襲孟子推此仁心於四海，他則立萬物為一體，既然萬物皆為一體，他又何必擴其此心呢？對於這個問題，張載主張人本與天地一般大，本應當以天地之心為心，與天地同體，與萬物同流，但由於人「蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大」（《正蒙·大心》），不懂得窮盡發揮人的本性，而以自身有限的見聞之知與主觀的價值判斷來體悟自身，卻被自身限制，更無從體身、體物與天道。因此，張載則由「成心的化除」來實踐「大其心」，以使人能拉開個人有限的生命屏障，來契入人道與天道合一的無隔境界了。以下將分別以「虛心」、「學」、「克己」、「集義養氣」四方面來論述如何「大其心」的實踐工夫。

（一）虛心：「虛」即「化」也，「虛心」也就是「化除成見之心」。張載《正蒙·大心》曰：「化則無成心矣」，在這裡，「虛」乃「解消」、「化除」之意。張載又曰：「成心忘然後可與進於道」（《正蒙·大心》），在《經學理窟·氣質》也曾說：「心大則百物皆通，心小則百物皆病」及《張子語錄·語錄中》：「心之不能虛，由有物榛礙」。可知，「成心」是自我的私意，是主觀的認知、判斷，而這些偏私常是「見聞之知」所造成，人不能達到體物、體身、體道的境界，乃因人以「循象喪心」，<sup>70</sup>在自己所預設的立場上去看待萬物，此物是自身自以為的物，而非他人亦以為的物，故造成同一物中，卻有不同的面象，這樣迥異的價值判斷就造成人與物、人與人的阻隔，更絕斷人通往「萬物一體」之道。因此，張載在《經學理窟·學大原下》即曾表示：「謂之病者，為其不虛心也」，他認為造成「百物皆病」的原因乃在於人以自我的私意（心小）侷限

<sup>68</sup> 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北，臺灣商務印書館，1993年），頁184-185。

<sup>69</sup> 牟宗三，《心體與性體》（第一冊）（臺北，正中書局，2006年），頁543。

<sup>70</sup> 朱熹曾對孔子所言的「意、必、固、我」即著之曰：「意，私意也。必，期必也。固，執滯也。我，私己也。四者相為終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。蓋意必常在事前，固我常在事後，至於我又生意，則物欲牽引，循環不窮矣」，此與張載所言的「循象喪心」有相通之處，當心受私心成意和外在物欲所牽引，則此心乃被外界所掌控，而無法朗見真心。〔宋〕朱熹，《四書章句集註》（臺北，鵝湖出版社，1998年），頁109-110。

了自身之小，而流遁於浩瀚無涯的虛空中。再者，在人化除所有成見私意時，所得之心就可心大如天，此心所展現出如同天虛靈明覺，這樣無所執的「虛心」方能無私無我的感通萬物，而以「仁心」顯現，張載曰：「虛則生仁」，又說：「虛者，仁之原」（《張子語錄·語錄中》）就是這個意思。王船山在《張子正蒙注》中也曾指出：「大其心非故擴之使遊於荒遠也，天下之物相感而可通者，吾心皆有其理」，<sup>71</sup>就是說當心擴其大時，就如同天理一般時，則天下萬物皆以吾心之常道而作為行為準則，即可達成萬物同源之本「仁」的境界了。換言之，張載雖不否定見聞之知的必要性，但他卻不主張人應自墮於見聞之知的侷限中。唯有超越「見聞之知」的限制與障礙，才能開啓大心之要，通達與天同大、窮神知化的理想境界了。<sup>72</sup>

（二）學：橫渠之學主張修身立德，對於聖人知天，是以天德良知來感通萬物，這一種知是睿知的知，而不是科學知識的知，因此橫渠也不否定見聞之知的存在，他相當認同可經由見聞之知來提升德性之知的可能性。張載在《經學理窟·義理》云：「聞見之善也，謂之學則可，謂之道則不可」、「聞見所得，只可謂之學，即是科學之知，而合內外，平物我，乃見其全而體其誠之玄學之知，則所謂道」。橫渠所言之性，是天生的本性，其一身的主宰就是「心」，此心依孟子的說法就是先天的四端之心，發乎心所表現的行為就是「情」，因而他有「心統性情」之說，而道德修養乃蘊藏於內的本性與表現於外的實踐行為，若要使心和體正，必得去除氣質之偏頗不可，而變化氣質首要之功可由「學」做起。張載曰：

善人，欲仁而未致其學者也。欲仁，故雖不踐成法，亦不陷於惡，有諸己也。不入於室由不學，故無自而入聖人之室也。（《正蒙·中正》）

性不美則學得易轉了。（《張子語錄·語錄中》）

窮理亦當有兼漸，見物多，窮理多，從此就約盡人之性，盡物之性。（《橫渠易說·繫辭下》）

張載指出，只是心中想要成為仁人君子卻未致力於行之人，充其量只能說是「善人」而已，雖不會走向邪道上，但也不能進入聖人的境界，而欲進入聖人之道，學習聖人之修養就是足以啟發人本心的方法。學習雖乃是見聞之知，但它卻是返回天地良知的重要歷程，沒有見聞之知，天德良知也不足展現。如同人有惻隱之心，若無具體行為去實現，則只是隱而未發的情而已。因此，藉由學習可使人所立志存善反本，而在涵詠典籍中，書遍讀得多，也能拓展視野，使其心小而大心，循序漸進的研讀可從中明白義理所在。因此，張載肯定才性不美可藉由學習去除乖戾之氣，盡而轉化成清澈的德性生命。

（三）克己：由於氣稟的昏明清濁不同，造成人本質上的差異，若想要成就高尚的人格，就得祛除氣質之性，使其復歸先天的本性。張載在《經學理窟·學大原上》曰：「克己則

<sup>71</sup> [明]王夫之，《張子正蒙注》（臺北，世界書局，1970年），頁103。

<sup>72</sup> 朱建民先生指出，自覺體認吾人原有一個道德的本心，並且不可將道德本心陷溺於見聞之中而為其累，才是大心之起步。朱建民，《張載思想研究》（臺北，文津出版社，1989年），頁111。

為能變，化卻習俗之氣性，制得習俗之氣」又曰：「義者，克己也」又在《橫渠易說·下經》云：「惟其能克己則為能變，化除習俗之氣性」及「意、必、固、我，一物存焉，非誠也；四者盡去，則直養而無害矣」（《正蒙·中正》）。克己，就是去除己身的私意、執著、固執己見、一己之私，不以自己的私意為主、不以自我的利益為考量，凡事皆能以道德準則為出發點，不做不合宜的事，並使其行為皆能合乎「義」的正道而行，這就是張載所言的「克己」。氣聚形成存在於人心，常使得清通至極的真正本性無法顯現，因此，不知返回天地之性確實受限於氣質之惡的遮蔽，使其本心受牽累，以小害大、以末喪本。氣質之惡表現在人中就是過度貪求、放縱私慾，而欲自反湛一的天德、天理，就得由個人不偏疾私的克己做起，慢慢的剔除掉層層障蔽，由外向內的慢慢的撥雲見日，使其心廓而明之，由無我復返回大心之道。再者，《論語·顏淵》曾有一段話描述顏淵問「仁」於孔子，我們也可從中知道「克己」與「仁」的關係，其對話如下：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵又曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

自古人倫關係是維繫社會隱而未見的線，儒者肯定宇宙乃是一整個全體，天心即仁心，又人與人相處皆是以「仁」立基，假若人專以自我的私欲行事，必招致他人憤恨，使得「仁」搖搖欲墜，對於群己關係的維繫也岌岌可危，因此常言道：「無仁即禮不興」（《論語·顏淵》）。人若能克盡己私，愛人如愛己，凡事設身處地為他人著想，其表現於外的禮儀當與自身的仁心同時顯現並合內外於一，這樣的「克己」功夫就是要絕四，即絕去「意、必、固、我」，<sup>73</sup>當是變化氣質與修身成德的方法。<sup>74</sup>

（四）集義養氣：針對「克己」是消極的解消成心而言，「集義養氣」則是積極的培養自我的氣質情操。養氣之說，發自於孟子，也就是孟子所謂的「吾善養吾浩然之氣」，養氣是一種儒家培養道德仁義的思想氣質，二程乃至於張載均對「集義養氣」是使人守得定、定而靜、靜而安、安能慮、慮能得的立德修業之基。張載曰：「浩然之氣本來是集義所生，故下頭卻說義。氣須是集義以生，義不集如何得生？」（《經學理窟·學大原下》）張載承襲孟子的「集義養氣」說，他認為至大至剛的浩然之氣是藉由「集義」所生，而非「義襲而取之」。充滿道德情感仁義的浩然之氣可使人的氣質、意志更加清通暢達與堅固，唯有經過外在合於義的行為落實於全幅的生活實踐，方能使得養氣的提升以長養自我的正直之氣。「集義養氣」除了可使人能克除己私外，更重要的是能夠養成經得起刀鋸斧鉞般考驗的道德勇氣，這樣的勇氣才是生命的精髓，也才能算是中國儒家長久追求的道德涵

<sup>73</sup> 李煌明先生在〈同天之樂與憂患經世〉一文中指出，要與天地同流而不通的前提下，當然要毋「意、必、固、我」，而最關鍵的是要毋私意，而要毋私意首先要「正心」。李煌明，〈同天之樂與憂患經世〉，《雲南社會科學》第6期，2003年，頁107。

<sup>74</sup> 劉貴傑先生指出，張載主張接受「禮」的教育，透過知禮、克己、集義、積善，加強道德涵養，就可以逐漸變化氣質，恢復人原本的天地之性，使人去惡為善了。劉貴傑，〈宋儒張載的人格教育〉，《國教世紀》第194期，2001年2月，頁16。

養。張載又說：

學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必須得禮上下達。義者，克己也。（《經學理窟·學大原上》）

談到儒家的實踐工夫，其實不僅在宋明理學家器重，早在孔子就有涵養工夫的念頭了，<sup>75</sup>對宋儒學者面對當時佛教萎靡人心的威脅而言，儒家為填補人性思想的空虛以轉化人生命的積極義，而提出開發內聖工夫之路。張載認為內聖由大其心而起，心是「己」的主觀表現，因此，透過經年累月的做不慊於心正義合宜之事並通經致用以安身立命，日子一久，「義」聚而能使偏頗的「氣質」轉變為「正義浩然之氣」就能使己身不流於物欲洪流中，而能端正己心「從心所欲不踰矩」。因而張載在《經學理窟·學大原上》云：「集義猶言積善也」、「義須是常集，勿使有息，故能生浩然道德之氣」，人如果能常常無止息的透過學習觀禮、克除己私等，就能使純一無雜的正義之氣凜然存於人的形軀內，而能「氣壹而動志」，廓其心志就可發展天地之性而立人之善了。<sup>76</sup>

張載承襲孟子的性善論，強調人性具有道德的根源，人要復顯善性就要通過存養擴充心性的涵養也就是張載所言的「大其心」。「大其心」之「大」具有兩層意思，其一，張載藉由擴充、存養而言「大」，他表明存養道德本心不是在知識活動中完成，而必當在生命具體活動中實踐。張載曾在《經學理窟·學大原下》云：「多識前言往行以畜其德，非禮勿言，非禮勿動，即是養心之術也」，本心的實踐具有普遍義，存養本有的善性、實踐道德，就會當下明白天道的永恆與意義並能體盡天下萬物。其二，張載又洞察成心私意是造成天人相隔之因，他提出「心」的知覺活動分為「見聞之知」與「德性之知」，「見聞之知」是以感官知覺所獲取的經驗知識，由於它所接觸的對象是形下的有限個物，故無法體證形上的天理。「大其心」就是要通過「心御見聞」以及「掃除成心」的實踐工夫，使心感通無礙於天的價值理序。人與天地萬物本是一體同源的關係，張載認為人心的自限是使得天人間虛妄隔閡的起因，而另一方面他又肯定人有超越氣質之限可以變化氣質、反身而誠的能力。依此，張載提出各種「大其心」的實踐工夫，包含：「虛心」、「學」、「克己」、「集義養氣」等。氣質之限雖阻礙天人合一的可能，但氣化流行也是由天道所主宰的，因此，當人面對種種氣化流行所產生對人的限制時，便要端正其心，將人為的私意洗滌淨盡。不僅於此，更要積極的正視命限，奮黽的充實道德本心，以彰顯天人合一的理境，誠如孟子所言：「修身以俟之，所以立命也」（《孟子·盡心上》）。張載承續儒學對人之道德性的積極肯定，鼓勵人人皆能透過道德實踐工夫，使自身生命成為即有限而可無限的存在，這正是張載實踐哲學發光發熱之所在。

<sup>75</sup> 《論語·子路》中言：「居處恭，執事敬，與人忠」及《論語·子路》：「克己復禮」都有涵養工夫的意思，只是孔子未能指引一條實踐的進路，直到孟子才顯現出一條道德的良徑。

<sup>76</sup> 吳康先生曾指出橫渠在變化氣質這個部份，引孟子的集義養氣的方法論述。集義積善，以養浩然道德之氣，可變化卻習俗之氣，時時常集，不可須臾離之，即是變化氣質。吳康，〈張橫渠學說〉，收入錢穆，《中國哲學思想論集》（臺北，水牛出版社，1998年），頁165。

## 第四節 理想的聖人典型

天人關係向來是中國文化最重要的基本問題之一，這串連著人存在的價值意涵與支撐人作為有限個體何以能肩負道德使命不斷奮鬥的動力。這樣的「天人關係」<sup>77</sup>由周初「德命符應」到儒家的「天人合德」，<sup>78</sup>開展出儒家以道德實踐工夫證知形上之天的理論。在「天人合德」的觀念底下，儒家的天不僅為宗教義的天而是道德義蘊的天，而其義蘊更加明顯。更進一步的說，就是具有己立己達的律己功夫，進而達到立人達人的人，也就是合天德的理想聖人。張載在《正蒙·至當》也云：「仁道有本，近譬諸身，推以及人，乃其方也。必欲博施濟眾，擴及天下，施之無窮，必有聖人之才，能弘其道」。<sup>79</sup>綜觀仁義二字來說，從人人所應遵守的理則就是天道自身，從人人本有承襲上天所給予的天性來說，則稱之為仁德或仁道，從人廣澤於天下來說，則是仁。作為判斷「仁」與「不仁」的準則就是是否合於內心的義，由這些不同面向來說，其實就是「仁」與「義」二字。這兩個中心思想概念由儒者繼承與發展，張載曰：「仁道有本，近譬諸身，推以及人，乃其方也。必欲博施濟眾，擴之天下，施之無窮，必有聖人之才，能弘其道」。施行仁道要由己身做起，進而推廣到全天下，唯有聖人的才能才足以宏揚仁義之道，因此，張載肯定孔子就是聖人。《正蒙》一書中，張載將理想聖人的境界開闢出一條清晰可明之路，闡述儒者經由成己成物的過程中，證成自我在天地間存有的價值，本文將遵循《正蒙》的各篇章來探討張載學中理想的聖人境界，本文將以下列三個面向來闡述之：（一）在張載思想中，聖人所代表的意涵為何？（二）儒家所言的「聖人」指的常是如：伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子等象徵性人物，在張載學中，張載又為何獨厚孔子為聖人之代表人物，而以孔子的思想、言行、人文精神及生活藝術，作為聖人之表彰。本論述將以討論張載學中理想的聖人典範—「孔子」。（三）張載承襲孟子的人性論中，張載一再引用孟子「盡心知性以知天」作為闡述儒家「心性天通而為一」的理論依據，又《論語》、《孟子》二書是最可代表孔孟思想精髓，張載在《經學理窟·義理》中一再強調，「要見聖人，無如《論》、《孟》為要」、「學者信書，且須信《論語》、《孟子》」，可見張載心目中的聖人除了首推孔子以外，他也認為孟子也是聖人的代表之一，因此，我們將試圖探索孟子的聖人風貌。

<sup>77</sup> 楊慧傑先生曾對天人關係做一個假設性的分析，他將天人關係分成（1）周朝的天人感應（2）儒家講求道德實踐的天人合德型（3）道家追求與天地冥合的因任自然型，而天人關係的特色他也提出三點說明（1）生命流行的宇宙（2）擇乎中道（3）和諧，儘管儒家或道家的思想立場不同，但在追求天人合一的系統中卻是一脈相承的追求永恆的價值。筆者在此說明本文中的天人關係是以儒家的立場來論述，而非以道家言之。楊慧傑，《天人關係論》（臺北，水牛圖書出版公司，1989年），〈自序〉，頁2-3；〈第一章 天人關係論的意義與特色〉，頁6。

<sup>78</sup> 楊慧傑，《天人關係論》（臺北，水牛圖書出版公司，1989年），頁23-46。

<sup>79</sup> 在儒家談仁義的引文甚多，例如：《易經·說卦傳》：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」與周敦頤在《通書》中也云：「聖人之道，仁義中正而已矣」，都是談論儒家仁與義的內涵。

## 壹、張載學中聖人的意涵

一般而言，儒家最崇高的理想人格是「聖人」，「聖人」在張載學中乃是指德性具有至高無上、至善靈動的性質，馮耀明先生在《中國哲學的方法論問題》一書中，也提及「聖人」乃是具有某些德性的人格典範，具體來說就是異於禽獸而能成就自我在天地間所應稟賦的道德使命並具體實踐，這是一種應然性的精神指標，而擁有這樣本質的心靈就是「聖人境界」。<sup>80</sup>常言之，儒家聖人的代表人物中常以堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟等為代表，「聖人」可以說是具有內聖為己之學與外王的聖功。<sup>81</sup>但筆者研究張載學中發現，張載心中首推的聖人不是具有政治權力的君王，而是依據「德業」廣澤披民足以教化人心的教育家「孔子」，張載立基於孔子乃是儒家理論的開創者，因此，他更以孔子可作為聖人之典範以教化門徒。韋政通先生在《孔子》一書中也曾讚許孔子對中國文化傳承的貢獻，他說：「孔子對中國文化最重要的貢獻，是由於人格世界的開發，在詩、書、禮、樂的傳承中，重建了以人為中心的人文傳統；由於以人為核心的道德主體性的自覺，為社會秩序的重建，提供了一套理論；由於首開民間講學之風，為中國傳統的教育精神、教育目標、教學方法奠定了不朽的基礎」。<sup>82</sup>可見，張載心目中最理想的聖人便是「孔子」。「聖人」雖可學而至，但古之學者卻是求賢而不求聖，其中的弊害乃在於成性實踐聖人的工夫是個難至的關口。因此，張載提出成聖的三階段，「由學者至顏子一節，由顏子至仲尼一節，是至難進也。二節猶二關」（《經學理窟·義理》），以下筆者將從張載《正蒙》中來了解他對聖人的論述。

「聖人」究竟具有何種特質的人格呢？張載在《正蒙》中有諸多的論述，歸納起來，主要有：（一）至誠無息（二）天人合一（三）大心（四）民胞物與。

### （一）至誠無息：

「誠」作為道德概念的意涵，是《中庸》的核心概念之一，而張載對《中庸》的研究，也就是由「誠」形成了「性與天道存乎誠」的天人合一說。<sup>83</sup>誠的基本特色是貫通天

<sup>80</sup> 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》（臺北，允晨出版社，1989年），頁83。

<sup>81</sup> 馮友蘭先生在《中國哲學簡史》中曾說：「內聖，是就其修養的成就說；外王，是就其在社會上的功用說」。聖人的人格就其內而言是為己之學，也就是修養成德的工夫使其人格臻於完美；就其外而言，將自身的成德拓展向外，推己及人、愛比兼愛、成不獨成，也就是張載的「民胞物與」之精神。《經學理窟·自道》云：「知聖人可以學而至」。伊川在《遺書》中也曾道：「人皆可以至聖人，而君子之學必至於聖人而後已。不至於聖人而後已者，皆自棄也」。可見聖人可由學而至，《大學》是儒家學者必研讀之經書，大學八條目中有云，由格物、致知、誠意、正心，以至於修身，屬內聖；由修身推而至於齊家、治國、平天下，屬外王。這可以說是一系列同心圓的擴展，由個人修身的內圓漸漸的往家庭、社會、國家、天下的外圓拓展。筆者認為，這同心圓秉持著不變的傳統也就是圓心乃是儒家的基本思想「己立立人、己達達人」，而促使同心圓往外的動力就是「仁」，這樣的系統，是屬於開放、永恆、整體性的結構，在這樣的聖人觀底下，欲維持己身、家庭、國家、天下的和諧，必須遵守「仁義中正」，仁義中正就是聖人之道，它使得天道誠體「昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍，無一物之不體也」。馮友蘭，《中國哲學簡史》（北京，北京大學出版社，1985年），頁12。

<sup>82</sup> 韋政通，《孔子》（臺北，東大圖書公司，1996年），頁17。

<sup>83</sup> 丁為祥先生在《虛氣相即—張載哲學體系及其定位》中曾說：「張載對《中庸》的研究，最重要的就是抉發了『誠』的概念，並由此形成了『性與天道合一存乎誠』的天人合一說或『誠明兩進』的人生指向」。而由於張載的儒學創造是從研讀《中庸》中所啟發的，而《中庸》建立了人道提升至天道，天道以立人道

與人的境界，儒家形上學所關心的就是如何實踐天人貫通的道德意義，也就是內聖外王、天人合一之道，此部份將在第二小節中做說明。「至誠」指的是「誠」所達到的終極境界，非一般人可「思」、「勉」而致，唯獨聖人才可誠善於心、達到「精義入神」、「崇德安身」、「窮神知化」的境界，因此，《中庸》云：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。張載在《正蒙·中正》也云：「所謂聖者，不勉不思而至焉者也」。為何「至誠無息」的工夫是聖人達到天人合一的工夫呢？張載曰：

義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠。（《正蒙·誠明》）

至誠，天性也；不息，天命也。人能至誠，則性盡而神可窮矣。不息，則命行而化可知矣。（《正蒙·乾稱》）

張載認為，「誠」一開始雖由「天道」的形式出現，但「天道」可由「人道」的實踐得以呈現而提升至「天道」的境界，由人敦厚道德仁義使得和個體性命的和諧統一，可從對「天理」的體現之中顯現。因此，體現天道的大德敦化並在人道中展現智慧的就是「聖人」。丁為祥先生也曾對聖人做一番解釋，他說：「聖人既是天道的人格化，又是人道的天位化，因而是天人合一的人格表現」。<sup>84</sup>因此「誠」乃是人性和天道自然的合一。「至誠」是天地的自然本性，天地「至誠無息」的運轉，是自然的生命狀態。而聖人最能發揮「至誠無息」的工夫，「自明誠」由窮理而盡性，「自誠明」由盡性而窮理，即知天而後知人亦可知人而知天。張載又云：「天所以長久不已之道，乃所謂誠。仁人孝子所以事天誠身，不過不已於仁孝而已。故君子誠之為貴」（《正蒙·誠明》）。天長久不停轉動的原因，就是具有「誠」的本質，仁人孝子不斷的踐履仁和孝的道德，一方面「事天」、一方面「誠身」，並將「事天誠身」擴及己身之外，這就是張載所追求的「與天地同流」的生命了。而誠的德性必須由自我去實踐，也就是「為仁由己」的意涵，因而《中庸》云：「誠者，自成也；而道，自道也」。追求「誠」尚需得循善不已的「至誠」的境界，方能確保天地所以長久不已之道，這樣的工夫就是「至誠無息」也就是繼善、善反的工夫。

## （二）天人合一

作為北宋道學理論奠基者，建立心性義理之學，張載提出了「天人合一」的理論，<sup>85</sup>而張載將氣本論引入，把整個世界不管是無形的太虛，還是有形的萬物，都統一於「氣」的變化，作為天人轉化的基礎。在這樣的基礎下，更賦予天人合一重要的價值意涵即民胞物與的聖人情懷，所以張載為自己提出「為天地立心、為生民立命」的使命，其指向也就是「性與天道合一」的價值取向。張載曰：

---

的進路來說，《中庸》便有了天道與人道相統一的「誠」說。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96。

<sup>84</sup> 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98。

<sup>85</sup> 「天人合一」一詞正式出現在橫渠《正蒙·乾稱》：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不過者也」。引自〔宋〕張載，《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），頁65。

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。（《張子語錄·後錄下》）

窮神知化，與天為一，豈有我能勉哉？乃德盛而自致爾。（《正蒙·神化》）

天能為性，人謀為能，大人盡性，不以天能為能，而以人謀為能；故曰天地設位，聖人成能。（《正蒙·誠明》）

張載認為人承繼天地形上根源（天地之性），杜維明先生曾說：「張載的設定，即既然人人被賦予了天地創化的同一本質，所以每個人都具有充分體認至高存在的內在能力」。<sup>86</sup>在天人合一的主客觀念之下，張載繼承《易經·繫辭下》：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」的思想。<sup>87</sup>天人合一是人生理想的境界，也是聖人的境界，在過往研究張載的著作中，雖皆留意到張載論述大人與聖人有類近描述語，但肯定的是大人的德性，聖人必有之，因而下文中所提大人的德性已被聖人德性所囊括。在大人的德性中，必須與天地、日、月、四時之則相符合，張載以《易》本於天道而歸於人事，他認為人與天是有聯繫的，故張載云：「天人不須強分，以言天道，則與人事一滾論之，若分別則只是薄乎云爾。自然人謀合，蓋一體也，人謀之所經畫，亦莫非天理」（《橫渠易說·繫辭下》）。可見，天道與人道自然謀合，就是天人一體，在陰陽來復間生生不息，天人合德是從道德實踐上去說。大人具有主動性，由天而人，由超越而內在，是來；盡心盡性，由人而天，由內在而超越，是往，由「仁」感通潤化萬物，而達於人與物各得其所的「民胞物與」境界，陳大齊先生也曾說：「由『智』的明覺朗照，而知人明理，而『開物成物』、『利用厚生』，這是明智所顯示的周遍及物之大用。而且，由於有仁以為『體』，則智之『用』也可導入道德的規範，已完成價值性的需求」。<sup>88</sup>中國哲學的出發點向來是以敬天愛民的道德實踐，從踐仁成聖到性命天道相貫通，中國的聖人賢者重知解和重實踐，由個體出發，進而對外在的人、事、天的合理與調和，正是正德利用厚生之意。

### （三）大心

宋儒學者認為，聖人的人格生命在「生生大化」之道中，<sup>89</sup>是由仁心通向誠的本性，聖人得天德感召，行人道之誠，天理人道渾然一體，在真實無妄的行於中道下，天理貫通人道中的一切事物，方可通天下之志而成為與天地合德、日月合明、四時合序、鬼神

<sup>86</sup> 杜維明，《儒家思想—以創造轉化為自我認同》（臺北，東大圖書公司，1997年），頁184。

<sup>87</sup> 吳建明先生認為，《易傳》所提到的「聖人」是以天人合德的理境而言，是天道的全幅朗現與體現者，更是人格之典範。吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》（臺北，花木蘭文化出版社，2009年），頁248-249。

<sup>88</sup> 陳大齊，《孔子思想研究論集》（二）（黎明文化公司，1983年），頁24-25。

<sup>89</sup> 劉述先先生曾說：「宋儒才把《易》、《庸》、《論》、《孟》中的哲理通貫起來，打成一片，並明白以生生的意涵來釋仁，這是創造的詮釋的一個最佳的典範。宋明儒者，無論周、張、程、朱、陸、王都能把握到生生為仁的睿智」。劉述先，《儒家思想開拓的嘗試》（北京，中國社會科學出版社，2001年），頁96。

合吉凶的無方體之聖人。<sup>90</sup>要達於此境界，聖人須達於與天地「無我」的境界，因此張載曰：「能通天下之志者為能感人心，聖人通乎人而無我，故和平天下，莫盛于感人心」（《正蒙·至當》）。要通往「無我」的途徑之一就是要「大心」，張載曰：

聖人盡性，不以聞見梏其心，其視天下，無一物非我。（《正蒙·大心》）

心存無盡性之理，故聖不可知謂神。（《正蒙·大心》）

可欲之謂善，志仁則無惡也。誠善於心之謂信，充內形外之謂美，塞乎天地之謂大，大能成性之謂聖。（《正蒙·中正》）

張載認為，天地之性和氣質之性乃凡聖所同有，因此凡夫與聖人之別不在於「性」的歧異而在於性落實於「心」時才有之。因而造成「世人心」（小心）與天地合其德的「聖人之心」（大心）二種不同的人格特質，而在這樣的基礎上，所形成的知識就有「聞見之知」與「德性之知」。張載肯定聖人所持有的德性之知是超越耳目之外的「無知」境界，也就是「窮神知化」之知，要達到「聖人之心」首先得「大其心」。「大其心」就是忘卻成心、不以聞見之知禁梏其心，沒有絲毫的愛恨慾情，將人心由外物漸漸隱退到心的最深層處，<sup>91</sup>對待萬物無小大之別，這樣才能使心弘擴涵養之，而成就其大，這也正是張載十分推崇孟子的「盡心」。反之，天地與聖人若有存心私意，則天地自為天地，聖人自為聖人，那麼聖人與天地如何「合其德」呢？因而，張載認為，聖人沒有私心私意，他充分發揮人的天地之性，以「道」體悟萬物之存有，如此就可以達到神化不測的地步了。也由於以「道」體悟萬物之存有，故萬物與自我都超不出「道」的範圍，也就能周遍萬物了，故張載云：「聖人之神惟天，故能周萬物而知」（《正蒙·天道》），《易經·繫辭上》也云：「知周乎萬物而道濟天下」。反之，張載認為人的心若拘泥萬物之象，則人僅侷限於與萬物相接的聞見之小知，無法窮究萬物之知。張載在《張子語錄·語錄下》說：「人本無心，因物為心；若只以聞見為心，但恐小卻心」，伊川在《朱子語類·卷第一·理氣上》也云：「天地無心而成化，聖人有心而無為」，<sup>92</sup>如果人只掌握具體的現象知識，誤將聞見之知當作心的知覺發用，那就無法體證到孟子超越的良知良能，而其知更無法呈顯無限的天道。此外，「大心」必得絕棄意、必、固、我之偏私。因此，聖人心中絕四而能常存仁德，而消解惡行之產生。身體力行真誠良善的美德就「信」，充實內外美德就是「美」，德盛仁熟擴及四方充塞天地間就是「大」的精神境界。由「大」的精神境界完成人性躋位天德當是「聖人」的境界，這樣的聖人具有與天地渾然一體，融合貫通，清高順和的境界了。

<sup>90</sup> 羅光先生也認為儒家的標準人格為聖人，聖人是心沒有任何情慾的大人，大人和天地合德，和日月合明。羅光，《儒家形上學》（臺北，輔仁大學出版社，1980年），頁3。

<sup>91</sup> 朱熹在注《繫辭上》說：「易以貧，謂變易以告聖人」，聖人能完全透澈明瞭物性，從宇宙的變易中知曉萬物變易之道理，由此可窮理盡性以至於命。羅光先生在《儒家哲學的體系》（續編）中曾言，這樣的境界就是聖人的「洗心」，他說：「聖人能通變易之理，明瞭人物之性以達到天命，是聖人『洗心』。洗心，是洗除心的一切污穢，使心能夠『退藏於密』」。羅光，《儒家哲學的體系》（續編）（臺北，臺灣學生書局，1989年），頁173。

<sup>92</sup> 〔宋〕朱熹著，〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》（臺北，正中書局，1970年），頁3。

#### （四）民胞物與

儒家對生命的發展，不僅發展自我之生命，也將其光輝涵照他人甚至萬物的存在。聯繫著我、他人與萬物，使得生命體連續存在不二分。這樣由仁愛而達於萬物一體的境界，正如同〈西銘〉所說的「民吾同胞，物吾與也」境界相同，也是孟子所說的「仁民愛物」的精神。如此法以天地好生之德，不以專圖本身修養自翊，而以兼善天下為己任，與大道同行，具有泛愛的人格特質正是聖人所具有的典範，張載曰：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾共體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。（《正蒙·乾稱》）

虛者，仁之原也，忠恕者與仁俱生，禮義者仁之用。敦厚虛靜，仁之本；敬和接物，仁之用。（《張子語錄·語錄中》）

凡天下疲癯殘疾、悖獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。（《正蒙·乾稱》）

天包載萬物於內，所感所性，乾坤、陰陽二端而已，無內外之合，無耳目之引取，與人物叢然異矣。人能盡性知天，不為叢然起見則幾矣。（《正蒙·乾稱》）

張載表明，天無私容納萬物，萬物滋生皆由陰陽相互感應而生，而人是最具有感通萬物的能力。此「乾為父坤為母」是吸取《易經》「乾坤」之意，並早已蘊含天人合一的色彩，<sup>93</sup>更是說明人類之所從何來。既然，人的身體充塞天地之間，人就有稟受天地所賦予的天性與天地合其德，這樣的任務乃依歸於「民胞物與」。由於天地是人類共生的父母，顯然的，天下百姓以至於萬物，都應以手足同胞來待之。〈乾稱〉實際是由張載弟子蘇昞在整理《正蒙》時將〈西銘〉、〈東銘〉納入合成一篇，〈西銘〉中更囊括張載理學的主要思想：乾、坤、性、民胞物與、仁、孝等。〈西銘〉的主要貢獻，就在於它對人生修養有著督導作用，使人對父母、君臣、同胞人倫關係的重視，也使人能當下激發聖人的人生態度，所謂「長其長、幼吾幼」、「樂且不憂」的境界，而這樣的博愛精神正是儒家的最高精神指標，也就是靠「仁」來一以貫之。

在此，中國哲學常以「人」為主體，<sup>94</sup>在生命本體上和宇宙萬物相連的天人合一下，人無法單獨存在，人須靠其他生物、礦物與他人相互聯繫與協助，才得以為存。因此，作為有限個體的生命要昇華到其他萬物以至於宇宙大化，就要靠「仁心」維繫向上攀升。人心若發揮仁道精神，以個體之「仁」的實踐以達於知化窮神、存心養性，在追求由己而人、個體到群體、以至於一整個宇宙時，也就可以達於「民胞物與」、「盡心至命」的情懷了，聖人之氣象也可在此朗現，故《中庸》云：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天」。而方東美先生也有如是的想法，他曾說：「數千年以來我國中國人對生命問題，一直是以廣大和諧之道來旁通統貫，它彷彿是一種充實和諧的交響樂，在天

<sup>93</sup> 湯勤福先生在《張子正蒙》書中提及，張載將天道與性說成是一物，將天地之性下放到人身上，形成了天人合一。湯勤福導讀，《張子正蒙》（上海，上海古籍出版社，2008年），頁45。

<sup>94</sup> 吳康先生在其《宋明理學》中也認為儒家以至於諸子百家雖不可勝數，但其中心思想在皆徘徊於天人之間，他說：「古派別之繁，辯說之眾，不可勝數。然其窮知究，放言極論，無不輾轉迴旋於天人之際」。吳康，《宋明理學》（臺北，華國出版社，1955年），頁25。

空中，在地面上，在空氣間，在水流裏，到處洋溢著歡愉豐滿的生命樂章，上蒙玄天，下包靈地，無所不在，真是酣暢飽滿，漪歟盛哉！」<sup>95</sup>「和諧」是中國古代倫理思想的主要精神，更是中國傳統文化的重要特徵和寶貴遺產。而「仁」正是串連著人與自然的和諧、人際關係的和諧以及個人自我身心的和諧。在這樣的關係底下，產生了「天人合一」、「天人協調」的觀點。張載立基於此，在〈西銘〉中開展出推己及人的「民胞物與」人生觀，這樣的生命情操不卑不亢的立足於天地間，不拘泥於個人而是為天下群體謀幸福，如此和諧的生命發展正是吾人一直引以為傲的。

## 貳、張載學中理想的聖人典範—「孔子」

張載認為唯有人才可能具有至誠無妄的道德信念，在天地間體會「至誠無息」之理，由天道推出聖德，因而擁有至誠無息的人才足以稱之為聖人，誠如張載在《正蒙·太和》曾云：「聖者，至誠得天之謂」。牟宗三先生也曾表示人若僅守天道的仁義中正，則人有其自身之良貴，就是所謂人格之尊嚴。<sup>96</sup>《中庸》云：「天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者一也」，朱子註謂：「一則誠而已矣」（《中庸章句集註》）。可見，「誠」是所有一切道德的源泉，而「誠」展現在人道中就是「仁」之表現，而「仁」正是孔孟學說的中心思想。<sup>97</sup>張載曰：

好德如好色，好仁為甚矣；見過而內自訟，惡不仁而不使加乎其身，惡不仁為甚矣。（《正蒙·中正》）

人，則盡仁。（《正蒙·中正》）

聖人樂天，故合內外而成其仁。（《正蒙·三十》）

孔子的人格思想表現出儒者的氣象，是從生命實踐中鑄造出儒者的理型，他由典型的儒者被轉化成人格和文化使命的承負者，由於孔子創立仁學，<sup>98</sup>且為勉人實踐以成就仁者的風範，故被尊稱為「至聖先師」。孔子多次提及仁愛的思想，他說：「惟仁者能好人，能惡人」（《論語·里仁》），又說：「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》），孔子認為自上而下都能遵仁愛之禮，整個社會才會和睦，人民才能安居樂業，仁與愛的德性完全一致，有仁就有愛，這就是我們中國哲學長久追求的「仁民愛物」、「民胞物與」、

<sup>95</sup> 方東美，〈中國哲學智慧〉，《中國文化月刊》第85期，1979年11月，頁74。

<sup>96</sup> 牟宗三先生解釋人能行仁義中正之道就是人具有人格之尊嚴也就是濂溪《太極圖書》所說的「人極」，此聖人將能無往不利「明達」「明通」也。牟宗三，《心體與性體》（第一冊）（臺北，正中書局，2006年），頁335。

<sup>97</sup> 陳立夫先生在〈孔孟學說中之誠〉一文中，曾提到「仁以待人」、「仁者人也」，仁是人最基本的相處之道，而孔子集古代文化之大成，闡發仁義的意義及效用，孟子更以仁心仁政為號召，所以，他說仁是孔孟學說的中心思想。陳立夫，《陳立夫儒學研究言論集》（臺北，黎明文化公司，1983年），頁322-323。

<sup>98</sup> 屈萬里先生曾指出，「仁」這個字雖非始見於《論語》，但是「仁」所蘊含的哲學意義則是孔子所創發出的。在東周以前並無「仁」字，東周以後雖有「仁」字，但它的涵義也是含混不清。直到孔子以後，才將「仁」的涵義擴大，遍及人類全部的美德，來成為作人的最高指導原則。屈萬里，〈仁字涵義之史的觀察〉，《書備論學集》（臺北，開明書局，1969年），頁255-267。

「泛愛眾而親人」的精義。孔子追求最深厚的「仁」就在於此。自孟子才將「仁」收攝於「心」，稱為「仁心」。張載並順從孔、孟的義蘊，而有「道德心」啓發的「天德良知」與「認知心」所獲得「見聞之知」的論述。但他卻不以「認知心」作為心的本義。「認知心」就是指與物相交的知覺之心，橫渠認為這樣的心只限於聞見之狹，對人去體現天道而言，反而是一種桎梏；發用德性之知的道德心，使心從經驗知識的見聞中超拔出來，這就是「大心」的起步。「大心」則是能「體天下之物」，使天下萬物直接呈現在心靈當中，與自己的心結合為一體，這樣的心就是以「仁」為體，來規定「心」的本質，此「大心」就是「仁心」。朱熹在說到「仁」時，認為「仁」乃是人得天地之心為心，是生生不息的仁，所以人心就是仁，也是心之德。他說：「所以為心之全體，不是心外別也仁」、「故人之為心，其德亦有四：曰仁義禮智，而仁無不包」（《朱子語類·仁說》），所以天地諸德可統攝於仁，而當己身能實現天道，與天道合而為一時，又是「道心」、「天心」、「仁心」合而為一了。孔子除了將「仁」當作是道德動力之外，他更以「為己之學」、「反求諸己」作為修養成聖的進路，高度發揚「仁」之表現，<sup>99</sup>張載曰：

以愛己之心愛安所遇而敦仁，故其愛有常心，有常心則物被常愛也。（《正蒙·至當》）

道遠人則不仁。（《正蒙·至當》）

滔滔忘反者，天下莫不然，如何變易之？「天下有道，丘不與易」，知天下無道而不隱者，道不遠人；且聖人之仁，不以無道必天下而棄之也。（《正蒙·三十》）

孔子曾說：「仁者人也」，<sup>100</sup>了解「仁」就是明白人的道德自我，孔子自述「踐仁成聖」的工夫就是要使「仁心」昭顯並能感通於外，「仁」須由己身做起，具體實踐就是「愛」。能安心無所分別的對待萬物與臨危不亂的心胸看待一切的際遇，就是仁德的深厚表現，這樣的人才能有持久愛人的心與愛物的情懷。他以「仁」通徹物我內外，了解天道就是仁道，使「上下與天地同流」，體悟我的生命就是天地的生命，這樣的情操就是聖人的境界，故在宋朝復興儒學運動中，宋真宗尊稱孔子為「至聖」。<sup>101</sup>

此外，既然「仁」是生命的主體，孔子認為要使主體在己身中能實現，就要時時「踐仁成德」，以「修身」為本，才能「修己以安百姓」。孔子認為政治家的主要基礎在修身，他曾云：「政者，正也」（《論語·顏淵》）告誡季康子，「政」的意義不侷限在朝在野，只要修身行事，處處都是為了政，不一定是身居顯要，得了位置便是從政，雖是一介平民，只要隨時修養自身，也無異為政了。而修身的工夫若已做到，就可以以身作則，為人表率，先天下憂而憂、後天下樂而樂了。因此，孔子認為聖人為「仁」，由「一家之仁、一國之仁」的自覺反省動態過程中，了解仁與治理國家密不可分，聖人之仁，就是正當

<sup>99</sup> [漢]班固在《情性》中云：「仁者好生」，對於天人間的關係，漢儒常以「仁」和「生」的敘述來建立樸素的氣化哲學，和宋代理學家強調「仁」與「生」是連帶的生機與道德的關係。[漢]班固，《白虎通德論》（卷八）（臺北，臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊出編縮本），頁2。

<sup>100</sup> 韋政通先生曾指出「仁者人也」，此語見於《中庸》，而非《論語》，但從「君子無終食之間違仁」、「天生德於予」等語看出，仁就是人作為自身道德主動性的根源，仁就是人的道德主體，也就是「仁者人也」之意，由此推斷出此語確實為孔子所言。韋政通，《孔子》（臺北，東大圖書公司，1996年），頁155。

<sup>101</sup> 陳立夫，《陳立夫儒學研究言論集》（臺北，黎明文化公司，1983年），頁301。

天下動盪不安時，絕不會棄之不管。

在教育上，孔子影響後人最大的莫過於「學」了，而其中最大的意義就是改造人性。<sup>102</sup>孔子在人性上並不多談善惡，但他知道人性中有善也有惡的成分，而他常說「性相近，習相遠」（《論語·陽貨》），在德行朗現的發展過程中就得仰賴於「學」了。<sup>103</sup>「學」的過程也就是「成德」的過程，張載曰：

知至學之難易，知德也；知其美惡，知人也。知其人且知德，故能教人使入德，仲尼所以問同而答異以此。（《正蒙·中正》）

三十器於禮，非強立之謂也。四十精義致用，時措而不疑。五十窮理盡性，至天之神；然不可自謂之至，故曰知。六十盡人物之性，聲入心通。七十與天同德，不思不勉，從容中道。（《正蒙·三十》）

常人之學，日益而不自知也。仲尼學行、習察異於他人，故自十五至於七十，化而（知）裁〔之〕，其（德）進〔德〕之盛者與！（《正蒙·三十》）

「學」就是求取大學之道，也就是學習作君子、聖賢的大人之學，孔子在年少時就篤信好學，他曾說：「學也，祿在其中也」（《論語·衛靈公》），他勉人有志之士應致力於道德的培養，出仕也不是謀求榮華富貴，而是藉由出仕使道能更落實，「學」的目的固為成己實為成物；<sup>104</sup>此外，孔子在成德的進路中，他指出「三十而立」是要使人堅定意向、獨立不倚、強力不反的立身行道；「四十不惑」即世事是非複雜，世人身處其中難免躊躇不前，但孔子見道愈明、守道愈篤；「五十知天命」乃體證到自己有上天賦予的理命（天地之性），是「天生德於予」之「德」，而和內在修養自身的氣命（氣質之性）中合「天德」與「人德」而為一；「六十耳順」就個體的努力與精進已能發揮人性與物性之最；「七十從心所欲不踰矩」此階段的孔子充分掌握自身的稟賦（天地之性）尚得接受與生俱來隨形的種種限制（氣質之性），這樣所體現的正是既內在又超越的道德力量。<sup>105</sup>孔子體悟到承載天命的使命和化除氣命之限以成就德業，這乃是有智慧與修養的聖人所具有的面貌。

孔子之教，中心是教人如何樹立完善的人格，使人確立修身的內聖工夫，藉此以達齊家、治國、平天下的外王工夫，這種「內聖外王」的心懷深深凝聚中國的文化精神與歷史發展。韋政通先生在《孔子》一書中也肯定孔子對中國文化的貢獻，他說：「孔子對

<sup>102</sup> 陳俊興指出，孔子透過對學習的掌握，可營造道德生長的範圍，使人感染啟發，有助於個人道德動機的形成與行為準則的確立。陳俊興，《孔子道德哲學思想及其歷史演變》（中國文化大學哲學系碩士論文，2007年6月），頁70。

<sup>103</sup> 朱維煥在《歷代聖哲所講論之心學述要》一書中曾說：「踐仁之所涵，故好仁必須好『學』」。經由學習、運用體會、增進知識，可使人對於具體生活的接觸與經營德業下，使行為合乎正道，並極盡事理的委婉曲折，使成其廣並致於善。朱維煥，《歷代聖哲所講論之心學述要》（臺北，臺灣學生書局，2001年），頁16。

<sup>104</sup> 周世欽先生指出，孔子認為「仁」需要經由「學」才能解決愚仁的問題，透過「學」才能實現真正的「仁道」。周世欽，《孔子仁學研究》（玄奘人文社會學院中國語文研究所碩士論文，2001年6月），頁90。

<sup>105</sup> 林建邦先生曾指出，「矩」無疑是「禮」的管轄範圍，孔子七十歲後將「仁」與「禮」完美結合，以仁者態度面對複雜的人世，無論在言行或舉止上，都是文質彬彬的君子，而這也強而有力的點出，孔子的修養工夫在於時時刻刻的「學」。林建邦，《荀子理想人格類型的三種境界及其意義-以士、君子、聖人為論述中心》（政治大學中國文學系碩士論文，2005年6月），頁91-92。

中國文化最重要的貢獻，是由於人格世界的開發，在詩、書、禮、樂的傳承中，重建了以人為中心的人文傳統；由於以仁為核心的道德主體性的自覺，為社會秩序的重建，提供了一套理論」。而孔子在春秋霸局時興、禮崩樂壞時，他汲汲營營遊走各國闡述自己的政治理想，而這個理想就是「道」。它涵攝了內聖與外王的理想，是人生、家族、社會、政治與文化的最高指導原則，為了重建社會秩序，孔子不斷的創造自由而有意義的道德生命，矢志成爲一個「居仁由義」之士，並將「道」落實於個體性命中，由自我到實現，企圖力挽王綱解紐、道德敗壞的國家。可惜，他崇高遠大的理想並未被重視，正如司馬遷在《史記·孔子世家》中所云：「孔子明王道，于七十餘君莫能用」，雖然孔子在政治實踐上雖沒有太多實踐的機會，但他對於人格的道德實踐卻立下永垂不朽的典範。

### 參、張載學中理想的聖人典範—「孟子」

張載在《經學理窟·義理》中主張，「要見聖人，無如《論》、《孟》為要。《論》、《孟》二書於學者大足，只是須涵泳」。足見張載將孟子思想視爲儒學正宗，<sup>106</sup>而張載討論過人之氣質可經由工夫修養使之改變，使人格具體美化，這樣的想法承繼孟子「踐形」理論的影響。因而討論張載的聖人觀，可從孟子對聖人的生命情操窺探之。

宋儒看人，是「德性」的觀念，這是順承儒家的思想而來，聖人是圓滿的人品也是最高的人格典範。根據《漢書·古今人表》的論述，班固把上自伏羲，下至項羽的歷史人物，分成上中下三級。三級之下又分上中下三者，而形成三級九等，上上者爲「聖人」，如伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子等。雖然這樣排列或許會有見仁見智的參差，但是儒家之學由宋仁宗開始走向復興之路，總是追尋成聖的可能。張載曾曰：「孟子於聖人，猶是粗者」（《張子語錄·語錄上》）。張載肯定孔子是圓滿的聖人，但他在《張子語錄·語錄上》說孟子卻是聖人中的層次略微低者。在此，或許有人認爲既然孔孟皆已達到聖人的境界，其圓滿程度應該相同，既然如此，怎麼又會認爲孟子是聖人中的粗者呢？因此，筆者試圖猜想或許張載本人並未將此作完整的說明，既然如此，本文僅就張載學中的孟子論述聖人方面來研究，不分析聖人底下仍有層次之分。

張載在《正蒙·大易》曾云：「精義時措，故能保合太和，健利且貞，孟子所謂終始條理，集大成於聖智者歟」，此乃出於《孟子·萬章下》：「孟子曰，伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成」。在孟子思想中，他認爲伯夷是聖人中清高的人，伊尹是聖人中擔負重擔的人，柳下惠是聖人中亮節風高的人，唯有孔子是聖人中集大成的聖人。而爲何孟子要表彰孔子是聖人中之集大成者呢？他進一步說道：「孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也，玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也」（《孟子·萬章下》）。天理恆常，但六爻變化窺探人物變化生成之理，因而《易經·繫辭下》云：「天下之動，貞夫一者也」。張載對此解釋：「貞，

<sup>106</sup> 北宋時期，孟子在儒學思想中的地位，仍有尊孟與貶孟的爭議。龔杰先生曾指出，張載稱揚孟子爲儒家「道統」的集大成，實導因於北宋政府將《孟子》一書由「子部」攀升爲「經部」。龔杰，《張載評傳》（南京，南京大學出版社，1996年），頁26。

正也，本也，不炫、不惑、不倚之謂也」(《橫渠易說·繫辭下》)。聖人能通曉天道變化、透徹天地之本，本立則不會被聞見所眩惑，保有最和諧、剛健、吉利、端正的氣象，也就是無所謂絕對客體之存在，化除認知之主體與認知之對象無由而分。主客體相互影響、相互涵攝，在交融下群體與個體間就產生了連續性。方東美先生所言：「儒家最注重歷史變遷的發展與歷史的統一性、歷史的承續性」。<sup>107</sup>這樣的連續性思維正是中國獨特的歷史觀，影響中國天人連續觀，並由己身修身轉化為幫人實踐自我並以道德完美為依歸。孟子強調人的身體與道德心之間，也有連續性，且人的生命也具有多面性。而孔子雖處於現實生命中，但其偉大的形象，集聖與智於一身，而使萬事萬物、世界秩序有終始的條理。而萬物成為萬物的創造過程就是天道流行的過程，因此《易經·乾卦》云：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞」。<sup>108</sup>戴震在《孟子字義疏證·卷上·理十五條》曾云：「聖智至孔子而極其盛，不過舉條理以言之而已矣」。<sup>109</sup>孟子特重聖賢的品鑒，他心中的孔子是智與聖的完人，最能因時措置合宜，因應變化，隨時感通，成就人格的中庸之至，誠如張載所說的「順變化、達時中」。伯夷雖為聖之清者，伊尹為聖之任者，柳下惠為聖之和者，其「聖之清」、「聖之任」、「聖之和」的境界為「清」、「任」、「和」之極至，雖說精彩，但其聖之時者的境界則已達「普遍」的層次，氣質的阻礙成分絕少，這就是孟子心中聖之時者的境界。<sup>110</sup>

《中庸》提到「天命之謂性」，認為上天將道德命令賦予在人類身上；而這項由上天所賦予的道德命令，就是所謂的「性」。《詩經》提到「維天之命，於穆不已」，認為天命是不斷地運行在天地宇宙之間；而不斷運行的天命，就是道德。《易經》提到「繼善成性」，認為陰陽二氣不斷地相交融合而產生出萬事萬物，這樣的過程就是「善」；而萬事萬物成就本性最大的目的，就在於延續陰陽二氣的「善」，這就是「繼善」。孟子認為「氣」充斥在人生命中，經過「集義養氣」可使人格美化。學習做一個聖人的漸近過程，就是得歷經辛苦的涵養修身。《孟子·盡心上》：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形」，「形」是為「小體」，「心」或「浩然之氣」就是「大體」。張載《正蒙·大心》云：「大其心則能體天下之物」、「孟子謂盡心知性知天以此」，聖人的境界就是存養擴充小體而成大體，並由人天生都有內心的「仁」去引發出外在的「義」的行為能力，由己身所發所想才能符合道德，這就是「仁義行」。也就是內在本具的「自律」而非由外在逼顯內在的「他律」來「行仁義」。孟子認為要消弭「小體」成就「大體」，要靠「尚志」、「尚友」、「辨義利」、「求放心」這四種方法，才能夠突破之，進而成就道德。《經學理窟·氣質》云：「但學至於成性，則氣無由勝，孟子謂『氣壹則動志』，動猶言移易，若志壹亦能動氣，必學至於如天則能成性」，孟子認為人道與天道是直接關係的連接，人只要興起心志，就可以經由自

<sup>107</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》(臺北，黎明文化公司，1993年)，頁46。

<sup>108</sup> 橫渠則取「太和」來說明這天道的流行過程，以此作為天道流行的狀態，太和就是天道流行，所以說「太和所謂道」。

<sup>109</sup> [清]戴震，《孟子字義疏證》(北京，中華書局，1982年)，頁1。

<sup>110</sup> 吳展良先生曾說：「孔子是聖之時者，易道依時位而應物，所以此處所謂天理的恆常性，並非一套固定不變的教條，而是指天地與人生的道理有其經常的軌轍及不一的本源」。天地間乃由大氣通過陰陽、剛柔、交感等運動而呈現天地萬象，萬物貫通的根據就是理。天人本一的觀念就存於此，也是孟子說的「天之生物也，使之一本」。吳展良，〈聖人之書與天理的恆常性：朱子的經典詮釋之前提假設〉，《台大歷史學報》第33期，2004年6月，頁5。

我的修養工夫而躍入宇宙大化的根源。雖說上天所賦予在我們體內的本性，都是相同一致的。但由於個人的氣稟有異，造成每個人發揮內在本性的程度也會有所不同，所以才會有聖人與非聖人的差別。聖人之所以成爲聖人，就是在於聖人比我們先表現出本性中與生俱來的仁義與良知，所以聖人才能成爲聖人。換句話說，假使我們能夠學習聖人的智慧修養成德，發揮出本性中與生俱來的仁義與良知，那人人可以成堯舜了。

陳熙遠先生曾對儒家聖王典範做具體分析，提出不同的思考面向。他指出，堯舜之所以成爲儒家「內聖外王」的典範，並不是因爲他有內在的道德涵養「聖」與外在的政治成就「王」，也不是他具有「聖」之美德才有「王」的政治地位。而是他終能即「聖」即「王」，也就是圓滿充實的個人道德生命拓展到整個人類族群中，「聖」與「王」相互涵攝而同步開展的。<sup>111</sup>孟子就是以「德治」爲出發，發展出「民爲貴，社稷次之，君爲輕」的民本政治思想，同時將「聖」與「王」開展出。值得注意的是，孟子的貢獻在於心性學的提倡，唐君毅說：「整個孟子之學之精神，遂宛然見得其中有一『興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立之道』」，<sup>112</sup>其興起人之心志以立人之道是影響宋明儒學發展中最爲主要者。

「聖人」在傳統中國人心中是最完善的理想人格。<sup>113</sup>他是道德的實踐者，是自然世界與社會倫常法則的融合，也就是「天道」、「天理」的化身，更是民族精神與文化價值的傳遞者。因而追求聖人之道可使人的自然生命與道德生命獲得圓融一致的和諧。這樣圓融和諧的道德精神實體從孔子的「仁」、孟子的「仁義禮智」、中庸的「誠」以至於周敦頤認爲「仁義中正」是聖人之道，在在肯定崇高的德性乃是聖人的本質，其光輝的生命淵淵如天。儒家聖人史觀追求「內聖外王」之道，而「內聖外王」意謂有二層意義：在位者必有聖人之德，和有聖人之德也應具有王者的地位，這樣的聖人才能做爲世人的典範與教化人民。「內聖外王」的概念語出《莊子·天下》中的「內聖外王之道，闇而不明，郁而不發」，「內聖外王」雖是莊子提出的語彙，但是它卻能突顯儒家的人文化成與政治精神。聖人觀的境界，隨著時代的變遷，聖人所被賦予的神聖使命也漸有不同，例如：宋代以前聖人普遍停留在「作者之謂聖」，道德情感充沛的聖人也是器物、典章制度的制定者，如：黃帝、伏羲氏、有虞氏等。但到了宋代以後，由於理學思潮興起及復興儒學運動，聖人開始被賦予充實有光輝的道德性命，聖人觀也由「作者之謂聖」進轉到「德性之謂聖」。自此，宋儒學者開始探求道德價值的根源—「心性」之學自此方興未艾的展開。橫渠的心性之學更是從本體論著手去探求道德本體的真諦，他將聖人的地位提高到前所未有的高度。<sup>114</sup>雖然聖人的境界與典型各有不同，但值得注意的是，他們同

<sup>111</sup> 陳熙遠，〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵一試以孟子對舜的詮釋爲基點〉，收入黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》（台北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁23-68。

<sup>112</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一）（臺北，臺灣學生書局，1977年），頁214。

<sup>113</sup> 「人格」一詞，依心理學的解釋，乃是指個體對於人與己，以及一切環境中的事物，適應時所顯示的異於他人的性格。此性格在遺傳與環境交互作用下，逐漸發展的心理歷程且此心理特徵表現在行爲上，能具有永久性。張春興，《現代心理學》（臺北，東華書局，1991年），頁449。

<sup>114</sup> 范立舟先生曾指出，張載也認爲「作者七人：伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯，致法興王之道，非有述於人者也」。張載遵循著「作者之謂聖」的傳統說法，但是他已將聖人的境界提高到自然與萬物渾然一體的最高境界。范立舟，〈宋儒聖人史觀論析〉，《孔孟月刊》第36卷第12期，頁10。

樣從教育來修身成德，進而影響社會來塑造理想的世界。杜維明先生曾說：「從儒家學術本身的發展脈絡來看，它是從教育，從做人的道理，從教化、思想和社會實踐來轉化政治的」。<sup>115</sup>孔子、孟子以至於宋明儒者，都將人認為是最富有感性覺情的動物，這樣的人才具有道德自覺的本能。再者人也不是一個孤立的個體，他需與社會連結成複雜的關係網絡。爲了使這個關係網路不糾結，通過學習聖人所遺留的糟粕《四書》、《五經》等來了解聖人原有生命力的體現並創造人文化精神價值。透過「教育」可以轉化人心、社會、政治、經濟的面貌，進而由下學而上達，如此一來，方可「內聖」影響「外王」了，這也就是儒家何以重視「教育」的原因之一了。

---

<sup>115</sup> 杜維明，《現代精神與儒家思想》（臺北，聯經出版公司，1997年），頁413。

## 第三章 成聖的工夫

### 第一節 知禮成性

「禮」是中國文化的一大特色，古者講「禮」最重要的書莫過於《周禮》、《儀禮》、《禮記》。《周禮》的內容主要是周代的典章制度；《儀禮》是古時家族宗法與封建制度下的基本規範，涵蓋的層面以禮義、禮節、禮俗為主；而《禮記》重視喪、祭二禮，因為喪、祭二禮可反映當時的社會結構、各項制度和觀念形態，且對於禮意的實踐與貫通更能普遍而透徹。而宋明理學在探求心性本體的問題之餘，也十分注重工夫實踐的問題，工夫實踐也就是修養的具體行動，更可說是儒家「內聖」之學。熊十力先生也曾云：「宋學注重體認，於人生日用踐履間，修養功夫最緊切」。<sup>1</sup>呂光華先生在〈張載之禮學〉一文中也曾提到：「橫渠之禮學，總括而言，實即儒家『內聖外王』之功夫論」，<sup>2</sup>而《宋史·張載傳》云：

與諸生講學，每告以知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已。以為知人而不知天，求為賢人而不求為聖人，此秦漢以來學者大蔽也。故其學尊禮貴德，樂天安命，以易為宗，以中庸為體，以孔孟為法。

張載之禮學是變化氣質的入門功夫，是追求聖賢的具體進路。根據歷史的記載，張載十分推崇古禮，<sup>3</sup>也曾做過「知太常禮院」的禮官。他明庶物，察人倫，冠婚喪祭之禮，無所不通，無所不曉，後來因與宰相王安石推行新政的意見日漸分歧，故退隱到橫渠鎮上過著耕讀的生活。在此同時，張載更藉以講學來提倡儒家之學，期勉弟子以「致學成聖」為畢生職志，透過「知禮成性，變化氣質」之道，盼使躬行禮教的儒家思想能徹底落實於日常生活中，以成就道德理想之實現。伊川更稱讚張載曰：「子厚以禮教學者最善，使學者先有所據守」，<sup>4</sup>橫渠也曾云：「進人之速，無如禮學」（《經學理窟·禮樂》）。可見禮學是張載哲學中十分關鍵且重要的問題之一。張載以「知禮」聞名於後世，因此本文就以探討張載「知禮成性」為核心，說明「知禮」與「成性」之間是否有所關聯？倘若「知禮」與「成性」間並沒有任何相關聯，那本文就沒有繼續往下探討的必要性了。因此，筆者假設「知禮」與「成性」間或許有某些相關聯，那會是經由何種介質使其相連結或在何種條件下使其二者可以互相通達呢？因此本文的問題就分為三個主

<sup>1</sup> 熊十力，《讀經示要》（臺北，明文出版社，1987年），頁3。

<sup>2</sup> 呂光華，〈張載之禮學〉，《孔孟月刊》第22卷第2期，1984年10月，頁36。

<sup>3</sup> 陳俊民先生在《張載哲學與關學學派》一書中，曾云：「張子之學，以『立禮為本』，『尊禮貴德』，平生用心莫過於『復三代之禮』」。陳俊民，《張載哲學與關學學派》（臺北，臺灣學生書局，1990年），頁165。

<sup>4</sup> 〔清〕黃宗羲撰，全祖望補定，《增補宋元學案》（臺北，臺灣中華書局，1970年），頁12。

要架構：(一)張載禮學的起源？(二)知禮為何可以成性？(三)知禮成性的實踐工夫為何？以下將論述之：

## 壹、禮的形上根源在於自然中的「理」

張載以自然中普遍不變的「理」作為人世間所有倫常綱紀「禮」的形上根源，乃與〈仲尼燕居〉：「子曰：『禮也者，理也。』」有關。又孔穎達《疏》云：「理謂道理，言理者使萬物合於道理也」。張載在《張子語錄·語錄下》云：「蓋禮者理也，須是學窮理，禮則所以行其義，知理則能制禮，然則禮出於理之後」，<sup>5</sup>從以上引文得知，禮的本源為理，因此在時間次序上呈顯出理先而禮後。要窮究理的普遍法則，必從學習禮的儀節、明白禮的規範開始。因禮即理也，理是終極天道的依據，是萬有普遍不變的法則。而禮是天道「理」賦予萬有並呈現在人世間的一種面向，雖在萬有間的形貌不一，但所依循的依據「理」卻是相同的。因此，習禮可以說是最直接上達天道、貼近萬有形上根源「理」的方式之一。而禮節也必須合於外在義的規範並能因時因地而權衡變通，在持續變動修為中去追求人何以存在的價值意義。<sup>6</sup>

由以上引文，吾人又需探討幾個重要問題：首先，在大道流行生化中，天道的「理」既然是人間「禮」的朗現，那天道在變動不息的運轉中，始終聞風不動的天理是以何種方式在川流不息的人世間展現其秩序性，並作為禮的形上根源？其次，禮又是如何堅負天地大化所賦予的責任使命，去實踐天道生生之理呢？對於第一個問題，荀子在《荀子·樂論》曾說：「禮也者，理之不可易者也」，<sup>7</sup>肯定禮的規範乃出於一定的規律，不可隨意拋棄。張載也提出「禮亦有不須變者，如天敘天秩」(《橫渠易說·繫辭上》)來說明，張載曰：「生有先後，所以為天序；小大高下相並而相形焉，是謂天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然後經正，知秩然後禮行」(《正蒙·動物》)。

張載將人與天地萬物視為一整體，人與天地萬物是大道流行的具體呈現，其流行依據的準則是有秩序和諧的「理」。在氣化流行的理序中，天地萬物得以生生不息的延續。因稟於天是有序有秩的「理」，故「理」呈顯在天地萬物中，如果以時間先後順序來看，對人而言，則有長幼年少之分，也就是「禮儀」中最重視的輩分之別，這就是張載所言的「天敘」。同樣的，若「理」呈顯在天地萬物中，如果以空間來看，對人而言，則有高低貴賤之分，如同君與臣尊卑關係、窮與達、貧富與強弱等，這就是張載所謂的「天秩」。「天敘」須由實際的「禮」來規範人與人間的關係，人倫關係也才能確立；「天秩」對禮而言，禮可因人情事物應有之尊卑上下的條理關係來制定，具有規範社會的功能。

<sup>5</sup> 孔穎達曾云：「以禮樂相示而已」，禮樂是指向君子儒及聖人的通路與盡己之性之完成，進而達於盡人之性，由於盡人之性是關係著協調群己，因此，要窮究天理必得由人世間之禮起。《禮記·仲尼燕居》，〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義，《禮記正義》，收入《十三經注疏》(臺北，藝文印書館，1985年)，頁1614上。

<sup>6</sup> 魏濤先生也曾讚揚張載提出「知禮成性」做為人修身成德的修養工夫。他指出張載不僅高度發揚禮的內在修養心性功能，而且以動態化的人性理論作為依據，將『知禮成性』的主要特色表露無遺。魏濤，〈內外交養之道〉，《寶雞文理學院學報》第24卷第5期，2004年10月，頁23。

<sup>7</sup> 〔清〕王先謙，《荀子集解》(第二冊)(北京，中華書局，2006年)，頁255。

換言之，由「天敘」與「天秩」來看，可知「禮」是「理」在人間的具體展現。<sup>8</sup>「禮」從內心言之，可作為個人修身的德目準則，從外在行為來看，可約束人表現於外行為，《管子·心術上》也謂：「禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者，謂有理也。理也者，明分以諭義之意也」。<sup>9</sup>

接著，張載又以「形上」與「形下」之分，具體提出「禮」乃作為「理」的具體實踐。張載曰：

「形而上〔者〕」是無形體者(也)，故形(以)〔而〕上者謂之道也；「形而下〔者〕」是有形體者，故形(以)〔而〕下者謂之器。無形迹者即道也，如大德敦化是也；有形迹者即器也，見於事實(如)〔即〕禮義是也。(《橫渠易說·繫辭上》)

「天地之大德曰生」，氣化流行的活動本身就是一個價值的淵源，是無法受形體所限、感官所見的道(天理)。它雖無方所，但萬物均以它作為道德形上的根源，其德遍潤四方。而當萬物在氣化過程中受氣之清、濁、凝、聚之時，而使萬物產生個別差異，這些差異也蘊含著天的「價值理序」的規律，也就是前面所說的「天敘」、「天秩」的產生，這人倫秩序的差異與萬物形貌高下差別，是可說被形體所侷限的器，是形而下的。因此，形而上的「理」展現於人間事實則是「禮」。陳政揚先生在張載思想的哲學詮釋中也曾說：「張載在《橫渠易說》中，則是由形而上與形而下之分，指出『禮』乃是作為『理』之具體化展現」。<sup>10</sup>

設若「禮」的意義不僅僅只是從外在規範人的行為？那麼「禮」在張載思想中的關鍵意義為何？更有甚者，對於張載而言，張載又是如何論述人自覺的知禮、形禮，以實踐禮呢？針對於此，張載引「孟告之辯」<sup>11</sup>而得出對禮的實踐不是出於外在制式化的行為規範，而是根源於內心良之本能。此自發自覺之心具有實踐的主動性，透過此心感通於內外，以符應安立人我的價值理序，才能彰顯自我存在的價值意義。此外，作為有限個體(人)乃藉由禮來貼近無限的天理(天)，而禮乃藉由「仁義」與「誠意」去實踐天道生生之理。朱熹曾在《論語集注》引程頤所言：「非禮處便是私意，既是私意，如何得仁？須

<sup>8</sup> 陳政揚先生在《張載思想的哲學詮釋》中曾說：「『禮』是人依據天所與我之天地之性，由內在道德本心領會天敘天秩，而在行為動作中呈顯天地生生之理。這即是說『禮』是貫通天人的道德實踐活動，人亦是在道德實踐中彰顯人之所以為人之存在意義」。由此可見，人乃基於內在道德心性的顯豁方得以在日常生活中實踐天理。而作為有限個體的存在者也須經由禮樂教化方可以轉化氣質以彰顯天地之性。陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》(臺北，文史哲出版社，2007年)，頁138。

<sup>9</sup> 〔春秋〕管仲撰，房玄齡注，《管子》(臺北，臺灣中華書局，1978年)，頁4。

<sup>10</sup> 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》(臺北，文史哲出版社，2007年)，頁134。

<sup>11</sup> 由《孟子·告子上》所知，藉由孟告之辯，可知告子主張「仁內義外」，仁雖出自內心，但義卻由外起。也就是人的道德實踐，乃是受到外在的律則規範影響，是認知經驗後所外加學習而來的，非由我本心內在規定。而孟子極力反對此言論，他認為「仁義內在」，主張外在的禮就是將安放在內心人格精神的「仁」上，並由從外在環境客觀的「禮」，提昇到主觀世界的「仁」，將自我的生命，透過高度的反省、自覺，而在現實生活中實踐出來。因此，行仁是由己內求，每一個人都可在己內心當下的「仁」去取善端，「存而善之」、「擴而充之」，將生命力發揮到無限，而成為一切行為價值的根源，這對人類道德發展具有積極向上的正面意義。

是克盡己私，皆歸於仁，方始是仁」，<sup>12</sup>在此，「非禮處便是私慾」指的就是道德有缺陷的地方，「非禮」也就違背禮根源於人之內在自動自發的道德實踐能力，因而所呈現其外的行為就是坎限的氣質之性，也就是一己之私欲。因此透過「復禮為仁」，在禮上克盡己私，這就將禮與道德實踐作了本質上的貫穿，並能去人欲存天理了。<sup>13</sup>關於禮藉由「仁義」與「誠意」去實踐天道生生之理這個問題，筆者將在下文中的「知禮成性」的實踐工夫中論述之。

## 貳、知禮成性

張載從天人不二（天道性命相貫通）的原則下，探求出「理」是「禮」的形上根源，反之，「禮」則是「理」形下表現於外的形式之一。他認為學禮可以使舊習故陋得以改變。若將這些縈繞人心的習氣屏除，使人持存人原本稟受於天的良心善性，那就可以變化氣質、知禮成性，以成就完美之人格。張載云：「某所以使學者先學禮，只為學禮則便除去了世俗一副當〔世〕習熟纏繞。譬之延蔓之物，解纏繞即上去，上去即是理明矣，又何求」（《張子語錄·語錄下》）。我們試圖假設禮是基於本性而應運產生的，那在學禮、知禮、行禮的過程中，則當然可以使外在的行為規範和內心的品格操守在不斷的道德省察中自然的合乎天理的天德良知。<sup>14</sup>也就是儒家的「仁」與「義」，誠如張載在《正蒙·三十》所云：「合內外而成仁」。因此，在這裡，我們試圖要證成在天人合一的架構下，有二個問題得以思考：（一）禮和性之間的關係？（二）確定禮和性的關係下，知禮是否可以成性？

關於第一個問題，張載認為，人雖受氣質之性而成為有限的個體，但有限的個體卻可經由自身的克己集義與修身成德而超越氣質之限制。因此，張載云：「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」（《正蒙·誠明》）。張載又云：「學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義」（《經學理窟·學大原上》）。此句說明人身處於外在環境的影響中，天地之性難免受到習氣之干擾而使得氣質之性隱晦難明。若人要復見天地義理之性，則要透過「禮」敦化人心。因「禮」是根據所有日常生活禮節儀文所規範出的，禮可使人居仁由義，也是學者修養身心、變化氣質而成為仁人、聖人的入門之徑。<sup>15</sup>既然禮可變化氣質，換句話說也就是「禮」是成性的關鍵之一，我們可繼續思索「禮」和「性」是否存在某種的相關聯性？在此，先對「性」做個扼要說明，至於「禮」前文已詳加敘述，筆者不在此累

<sup>12</sup> 〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（第六冊）（上海，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年），頁167。

<sup>13</sup> 鄧克銘先生言，程頤將「仁」與天理合而為一，才有「克己復禮」之禮，也可以說禮就是天理。王陽明也說：「約禮只是要此心純是一個天理」（《王文成公全書》），禮的最終極目標就是使心合於天理，因此才說「禮字即是理字」。鄧克銘，《宋代理概念之開展》（臺北，文津出版社，1993年），頁117。

<sup>14</sup> 陳政揚先生曾指出張載洞見天理人欲在生命中的糾葛纏繞，認為成就人之所以為人之性分之道，本就是一不間斷之道德抉擇的歷程。陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北，文史哲出版社，2007年），頁151。

<sup>15</sup> 林尹先生曾讚揚張載變化氣質之功，他曾云：「至論變化氣質之功，則由於居仁由義，動作中禮」。由此可見，變化氣質須從「仁」、「義」行之，而習「禮」是變化氣質的方法之一，也是「成性」的重要關鍵。林尹，《中國學術思想大綱》（臺北，臺灣商務印書館，1979年），頁196。

述。在孟子思想中，人性就是「人之所以異於禽獸」的根源，也就是人天生具有內在主動的道德心。但在此注意的是，雖然張載承襲孟子的人性論，但張載是以「氣」來言性的，而天地萬物本受天的降命而有天地之性。這是孟子與張載論人性中極明顯的差異。孟子云：「君子所性仁義禮智根於心」<sup>16</sup>（《孟子·盡心上》）又說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」（《孟子·盡心上》），孟子所言的人「性」是「內在而本有」，而此作為人性的根源動力，其特徵就是有是非價值判斷的良知良能與明察感通。孟子云：「君子以仁存心，以禮存心」（《孟子·離婁下》），因此，人性以心為指引，心本身就是合宜行為的開端，且心有明鑑感通的能力，使人的行為作出合理的判斷。因此，「心」乃具有價值意識之根源，人性(人)所稟賦的天地之性本具有仁義禮智等四行，若四行皆圓滿，則稱為「善」，屬於「人道」；若人能兼修仁義禮智聖五行，都達圓滿，則稱為「德」，屬於「天道」。而儒家的天道與人道不能斷裂為二，溝通天人二界的人就是「有德」之「聖人」（也可稱作「有德者」）。孟子的性善說建立在「仁」即人皆有不忍人之心的前提上，而人對價值所做出的適當性判斷能力就是「義」，也才能做出合宜的行為舉動。孟子云：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉」（《孟子·告子上》）就是這個意思。

人性中本具有「仁」與「義」。儒學在探討人性的淵源中，「仁」與「義」常是互相緊要，<sup>17</sup>擁有完美人格的人常具有「仁」與「義」的特質。現今要探討「性」與「禮」的關聯性，就不能不去探索「仁」與「義」和「禮」之間的關係。子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之，君子哉」（《論語·衛靈公》）。這句話明白點出，「義」、「君子」、「禮」三者間有密不可分的關係。「義」是本於心合理、適當性的抉擇，這適當性須依緣於「禮」而表現，所謂：「不學禮，無以立」（《論語·季氏》）。孔子又說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）。孔子所言的「禮」是為了求取內在精神和諧而進一步力抗當時周文疲弊、禮崩樂壞的年代，企圖恢復合理的社會生活規範。孔子以「仁」為基礎，將所有人類全部的美德均用「仁」字來涵攝，達到人道「仁」的境界，就離天道「聖」的境界不遠了。<sup>18</sup>此外，《左傳·僖公二十八年》云：「禮以行義，信以守禮，刑以正邪」，<sup>19</sup>「禮」是表現「義」的方式，而「行義」就是「行仁」之道。因此，勞思光先生指出，「仁」是作為「義」之根本，「禮」以「義」為其實質義，而「義」又以「仁」為其基礎，就實踐程序而言，則「禮」、「義」相輔相成，需同時實

<sup>16</sup> 黃俊傑先生認為此句有隱含「價值內在」的預設哲學問題，他並將此句作以下的說明，他云：「孟子認為，對事物的『適當性』的判斷根源於內在的心，而非依緣於外在的條件」。黃俊傑，《孟學思想史論》（臺北，東大圖書公司，1991年），頁117。

<sup>17</sup> 黃俊傑先生曾指出在孔孟思想中，「義」與「仁」的關係較為密切，孔孟皆在「仁」的脈絡中來掌握「禮」。黃俊傑，《孟學思想史論》（臺北，東大圖書公司，1991年），頁159。

<sup>18</sup> 吳建明先生表示，孔子由「仁」為主體道德的成德之學，將「禮」收攝於「仁」中，由「仁」所發展出的禮樂內容，即成為教化百姓、敦化人心的規範。此「仁」已由原先的外在祭祀形式轉變為具有「道德宗教」的意涵。吳建明，〈先秦儒學「道德宗教」之內涵探析〉，《宗教哲學季刊》第44期，2008年6月，頁121。

<sup>19</sup> 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義，收入《十三經注疏》（第六冊）（臺北，藝文印書館，1985年），頁277。

踐之。<sup>20</sup>張載云：「禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道也」（《經學理窟·禮樂》），張載承襲孔孟思想「仁」「義」的觀念，而其主動的道德稟賦「仁」「義」由內在的「心」所發源，卻需要藉由形外的「禮」教化、洗澤，褪去利祿縱欲，使得「時措之宜便是禮」；「禮」雖然由人去制定的，但「禮」本天之自然，行禮當合內外之道。接著，張載曾云：「禮所以持性，蓋本出於性，持性，反本也。凡未成性，須禮以持之，能守禮已不畔道矣」（《經學理窟·禮樂》），又說「禮即天地之德，如顏子者，方勉勉於非禮勿言，非禮勿動。勉勉者，勉勉以成性也」（《經學理窟·禮樂》），「性天經然後仁義行，故曰『有父子、君臣、上下，然後禮義有所錯』」（《正蒙·至當》）。由這些文句可看出，人之所以可以自覺的知禮、行禮、守禮，乃在於禮源於人的本性「仁」與「義」。禮儀文節雖由人外加制定，但其依據仍是依於天理制定，人不可以只要表面的服從禮節規範，而須自覺的由內心內鑠個人的行為規範而在行為實踐上再符合當時的行為準則。因為只有形式化的禮制儀文，不能做為安立人心與人間秩序。因此，張載云：「時措之宜便是禮，禮即時措時中見之事業者，非禮之禮，非義之義，但非時中者皆是也」（《經學理窟·禮樂》）。肯定禮和性的關係後，張載又是如何說明「知禮何以成性」說呢？張載曰：

繼之者善也，成之者性也，繼繼不已，乃善而能至於成性也。（《經學理窟·氣質》）

天人不二，言繼繼不已者善也，其成就者性也。仁知各以成性，猶（仁禮以成性）勉勉而不息，可謂善成，而存存在乎性。仁知見之，所謂「曲能有誠」者也。（《橫渠易說·繫辭上》）

知崇，天也，形而上也；通晝夜〔之道〕而知，其知崇矣。知及之而不以禮性之，非己有也；故知禮成性而道義出，如天地〔設〕位而易行。（《正蒙·至當》）

禮，器則大矣，修性而非小成者與；運則化矣，達順而樂亦至焉爾。（《正蒙·至當》）

恭敬撙節退讓以明禮，仁之至也，愛道之極也。（《正蒙·至當》）

聖人智慧的崇高，本初於自然，在形體尚未形成之時早已具備仁、義、禮、智、聖等天地之性。此天地之性通曉天地大化的自然規律，真正具有充實光輝燿映的善與德。聖人的智慧就在於保全此天地之性，懂得禮也要將禮內化於心，如此出於本性的禮來行動，就可以完成自身的德業，而道義也會在行動中朗朗如現，正如張載所云：「知禮成性而道義出」（《正蒙·至當》）。再者，張載認為天地之道在往復不息的歷程中可展現無窮無盡、生生不息的大德，因此聖人在天地生生的過程中，需要無休止的往善道而去，勉勉不已。而能做到合內外的禮就是聖人之至，也是朗現天道之極了。既然完美的禮是天地之性所本有的，因此守禮可以守得住天地良善的本性，對於氣質之性的惡可以藉由消極的學禮以去除之，使人的德業快速的精進不已。<sup>21</sup>橫渠更自云：「進人之速，無如禮學」

<sup>20</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》（三上）（臺北，三民書局，1987年）頁113-122。

<sup>21</sup> 顏淑君先生曾在《論張載之禮學思想》一文中明白指出，禮的作用有：（一）改陋習（二）持善性（三）

（《經學理窟·禮樂》），所以，張載的「知禮成性」說中可知，藉由「知禮」、「行禮」、「復禮」可以使作為有限的個體（人）在道德生命上，去超越有限的氣質之性而復返為無限的天地之性了。

### 參、知禮成性的實踐工夫：「誠」與「學」

在張載天人合一的架構中，禮的根源乃在於自然中「天理」的朗現。「天理」至誠無息下貫在人心上，就是「禮」的呈現。張載云：「禮所以持性，蓋本初於性，持性，反本也」（《經學理窟·禮樂》），又云：「學者有專以禮出於人，而不知禮本天之自然」（《經學理窟·禮樂》），張載認為，禮就是天地之德，是「天理」的一種表現方式；追求「禮」只是返回追求「天理」的朗現，是求自身完美的道德性命與天齊一。在人與天相呼應中，天對人是沒有所區別的，也就是人人均稟賦相同的道德性命。人性的本質是立於客觀的「天理」上，換句話說，人性所表現於外的「禮」應該也是具有「天理」般的普遍性與一致性。在追求道德性命與天理相貫通下，橫渠首先以「理」、「天理」代表之，<sup>22</sup>更能銜接「禮」與「理」的一致性。既然，安定人間秩序之「禮」取法於安定天下之「理」，在道德性命相貫通下，人去實踐「禮」的工夫就相當重要了，而在「知禮成性」的實踐工夫中，最重要的莫過「誠」與「學」了。張載云：

禮非止著見於外，亦有無體之禮。蓋禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。（《經學理窟·禮樂》）

敬，禮之與也；不敬，則禮不行。（《正蒙·至當》）

大凡禮不可大段駭俗，不知者以為怪，且難之，甚者至於怒之疾之。禮亦當有漸，於不可知者，少行之已為多矣，但不出戶庭親行之可也，毋強其人為之。己德性充實，人自化矣，正己而物正也。（《張子語錄·語錄上》）

由以上引文可看出，張載極重視「禮」之實踐，薛思菴曾曰：「張子以禮為教，不言理而言禮」，<sup>23</sup>張載不言理而言禮，乃在於天理虛渺不易為人所見，而禮在人間可被人具體實踐之。在世間綱紀中，由禮入最為重要。著見於外之禮雖表現之形式不一，但本諸於天地之性皆同然，其「無體之禮」是指內在於心，對天道律則相互感通，對天道無尚的尊重，從內心興起「誠敬」之心，進而體現「民吾同胞，物吾與也」（《正蒙·乾稱》）之大德。因此，「禮」的根源就在「誠敬」中開展出。張載曾云：「至靜無感，性之淵源」（《正蒙·太和》），無形的太虛是人「性」的淵源。「性」是道德實踐所可能之根據，性也是道德創造的實體也常被稱為性體。而在儒家天人合一的架構中，禮最重要的莫過於

---

使人可以立（四）厚風俗，固國本。顏淑君，〈論張載之禮學思想〉，《孔孟學報》第72期，1996年9月，頁184-185。

<sup>22</sup> 盧雪崑先生曾指出在儒家的天人相貫通下，道德與性命可通而為一。而將其以理、天理代表之，此義發端始於橫渠。盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》（臺北，文津出版社，1991年），頁222。

<sup>23</sup> 〔清〕朱軾，〈張子全書序〉（朱軾康熙五十八年本），《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），頁396。

天道之誠體與性體貫通爲一，「誠敬」不已才能「至靜無感」，<sup>24</sup>也就是天道之誠體在人之性體上方能實現純善不已的價值所在。由於禮之形式不一，也因此，禮之根源不在表彰虞外的繁文縟節，而在於內心的「誠敬」中，人必當誠心以實踐禮，才不會使禮落入於形式僵化中。張載曰：

誠意而不以禮則無征，蓋誠非禮無以見也，誠意與行禮無有先後，須兼修之。誠謂誠有是心，有尊敬之者則當有所尊敬之心，有養愛之者則當有所撫字之意，此心苟息，則禮不備，文不當，故成就其身者須在禮，而成就禮則須至誠也。（《經學理窟·氣質》）

恭敬撙節退讓以明禮，仁之至也，愛道之極也。（《正蒙·至當》）

「敬」，乃發乎於內心之至誠，是溝通天道與性命的橋樑，天地造化萬物若無至誠無息，則萬物無法成就自身，「不誠則無物」就是這個意思。因此，求「禮」先須求內心之誠敬，誠如伊川先生所云：「涵養需用敬」。<sup>25</sup>「禮」並非只有形於外之眼見所建立的禮法制度，同時應也包含大德潤澤四方，故「禮」不受形體侷限但它確實與存在於天地間亙古不變的天理相通。倘若沒有將「誠敬」視爲「禮」之必然，那「禮」將徒具形式儀文而已，無法使人反身察覺到人性中本有的天地之性，故不能一絲一毫、孜孜不倦的敦化本性，<sup>26</sup>那「禮」就無法成就盛德之至了。張載又云：

何以致不息？成性則不息。誠，成也，誠為能成性也，〔如〕仁人孝子所以成〔其身〕。柳下惠，不息其和也；伯夷，不息其清也；於清和以成其性，故亦得為聖人也。然清和猶是〔性之〕一端，不得〔完〕〔全〕正，不若知禮以成性，〔成性〕即道義從此出。（《橫渠易說·繫辭上》）

依張載所言，仁雖同於性，但萬有中唯獨人才具有道德實踐之可能性。孔子曾云：「克己復禮」（《孔子·顏淵》），人須克己才能改變氣質之惡，克己應從復禮先著手做起。換言之，克己的終極目的是要成性，克己的標準就是知禮。由張載承襲孟子的盡心知性以知天中可看出「盡心成性」和「知禮成性」並沒有衝突。前者在於闡發人的內在道德本心的自覺，而後者乃是藉由禮儀的教化使其成就人原有的道德本心得以朗現落實於生活中，二者相輔相成。禮的實踐是日積月累的，也須時時存養不可須臾以忘之，因此張載云：「成性須是知禮，存存則是長存」（《橫渠易說·繫辭上》）。「誠」就是不自欺，也就是慎獨，務求人由仁性中出發，凡事以善爲原則，不違背人的良知本性，內心應時常秉持天地賦予的天德良知。假若良知良能被氣質之惡所蒙蔽，則需要反求最初的天德良知，因此「誠」乃至誠不息的「成性」之。因此張載云：「故成就其身者，須在禮；而

<sup>24</sup> 學禮可以守得定，而大學一書在前頭就曾云：「止、定、靜、安、慮、得」，可見「靜」也是進德修身之基。

<sup>25</sup> 呂光華先生在〈張載之禮學〉一文中提到：「伊川言『涵養需用敬』、『敬以直內』實有受橫渠重禮之工夫理論之影響」。呂光華，〈張載之禮學〉，《孔孟月刊》第22卷第2期，1984年10月，頁37。

<sup>26</sup> 黃麗香先生曾指出涵養之道，依循禮是不可少的工夫。因此人若能自覺到性分中的善，一點一滴、毫不鬆懈的在人事與修身上，終而有如天之自然。而能從容中禮者，將達於盛德之至。黃麗香，〈論張載之禮學思想〉，《孔孟月刊》第25卷第7期，1987年3月，頁30。

成就禮，則須至誠也」(《經學理窟·氣質》)。

「知禮成性」的實踐工夫中，「學」也是占有舉足輕重的地位，光徒有「禮」而沒有去「學」，「禮」也只是教條式的「禮」而已。因此，「禮」是需要透過實際的教化活動，使其落實在每一個人的具體生命中去惡揚善，如此，「禮」才能做為自身性命提升與天理為一的依據。張載曰：

但學至於成性，則氣無由勝，孟子謂「氣壹則動志」，動猶言移易，若志壹亦能動氣，必學至於如天則能成性。(《經學理窟·氣質》)

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。人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。(《正蒙·誠明》)

從張載的人性論來看，他認為人的天地之性與氣質之性皆來自於氣。天地之性清澈純善是為太虛，氣質之性因在形體氣化成物的歷程中受其氣質所限，所產生差異性，即氣質之偏，因此造成人之智力、性格、品德等特殊。簡言之就是人有上智、中智、下愚之區別。張載稱氣質之性雖為駁雜不純且可能使人為惡，但是，它卻可以通過學習來改變。也就是在人的生命意義中去追求天地原本賦予人存在的價值意義，在有限的生命中去成就人所應盡的本分，復返天地之性的實踐過程中來完成無限的道德使命。唐君毅先生曾云：「人之欲同於天地與聖人者，則須自變化其氣質，及變化其生命、或存在、或氣中之硬塊質礙。必至此硬塊質礙，化除淨盡，此氣方成一清通無礙之氣」。<sup>27</sup>所以，氣質之性是可以改變的，只要人人有自覺的反身而誠，透過學習來超越氣質的種種限制，天地之性必相去不遠。張載曾云：「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》)。張載謹守孟子性善的人性論立場，雖氣稟之不同而使得人有愚智上下之分，但造成愚智上下之別乃在「氣」。因此張載更加肯定變化氣質的重要性。要改變氣質，就是要靠學習。在張載的思想中，大部分的人均屬於中智之資，其變化氣質比起下愚者較為容易，但在此並非意謂下愚者不能移其氣質之性，而是指下愚者因所受的氣稟較一般人多，所需突破氣質之限更加險阻難行。但由於張載強調每一個人的天性皆是可以成聖的，因此只要透過強學的實踐工夫，於其氣上成性，<sup>28</sup>就可以復返天地之性了。

綜而言之，儒家之禮，雖原指宗教上的禮儀教化，但在學者修養自身德行時，「禮」早已超越外在制式化的形式儀文與內在的道德心，而追求與天地合其德的境界。唐君毅先生曾說：「吾人可說儒家之禮，雖依于人之內在道德心與人之性情而有，然既表現於禮之儀節中之行為動作，則不只是一內在的道德與心情」。<sup>29</sup>張載所言之「禮」不在於繁文縟節的窠臼中，而去謀求禮如何深入人心及具體落實在人事上，使其人性臻於完美與天性無所隔閡。<sup>30</sup>張載承襲先儒天人合一的精神，提倡禮教於人事的具體實踐上，強

<sup>27</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》(卷十三)(臺北，臺灣學生書局，1977年)，頁347-348。

<sup>28</sup> 林正三先生認為氣質之性是實際上的人性，只可以在氣上成性，而非取消氣質之性。林正三，〈張載的變化氣質說〉，《東吳中文研究集刊》第2期，1995年5月，頁8。

<sup>29</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》(卷二)(臺北，臺灣學生書局，1977年)，頁116。

<sup>30</sup> 顏淑君先生曾指出張載所談的「禮」，意義範圍極廣，但是他能掌握住禮意，重點不在證明服飾、官制

調禮的實踐應基於內在道德心來展現天地間的秩序，並明白告知學者知禮成性最終的目的就是要成就與天地合德的聖人，<sup>31</sup>這就是所謂的「人能弘道，非道弘人」。

## 第二節 變化氣質

「氣質之性」是北宋儒者張載重要的思想學說之一，他承繼先秦以來的儒家人性論傳統，並依據孔、孟儒學義理，以「天地之性」和「氣質之性」的理論思考架構探討人與萬物之「性」。其後程頤、朱熹也曾以「性之本」、「本然之性」、「天命之性」和「氣質之性」來區分，朱熹後學也以「義理之性」對比於「氣質之性」。由此可見，氣質之性在儒家人與天地間的義理脈絡中是一個重要且承先啓後的概念。

氣質之性是人人天生所具有，而氣質之性的清通混濁也影響到人們自我修養成聖的重要關鍵，二者千絲萬縷的關聯交錯著。張載曾說：「天大無外，故有外之心，不足以合天心」（《正蒙·大心》），可見「無外」就是「大全」、「至大」。在大全中，「聖人」是與天地萬物為一體，不是二物有對的內外之分，也就是「聖人」以「仁」與天道、人道息息相通，因此「聖人」也是儒家理想的人格之一。<sup>32</sup>在儒家典籍中，常以堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子等代表聖人之典範，而「聖人」是人道與天道之溝通橋樑，<sup>33</sup>是最能貼近道德本體的境界。而張載一直稟懷著「為天地立心、為生民立命、為往聖繼絕學、為萬世開太平」此聖人之職志，並以復興儒學為己任。但同為復興儒學的推行者，張載卻另闢蹊徑，以孔孟罕言的「氣論」證成儒家「天道性命相貫通」的義理架構，他並認為秦漢以來學者之大蔽在於「知人而不知天，求為賢人而不求為聖人」，<sup>34</sup>故以有別於傳統儒家學者不求聖人之弊病。

張載在《正蒙·誠明》云：「性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道」，又《易傳·乾·文言》云：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時」。「大人者，聖人也」，<sup>35</sup>

---

等外在的禮文，而在於能提倡合宜禮節的實踐，揭舉禮的實質所在，從禮的表現於人的行為，進而深入於人心，已完成完美人格的實現，最終達到天人合一的境界。顏淑君，〈論張載之禮學思想〉，《孔孟學報》第72期，1996年9月，頁175。

<sup>31</sup> 黃麗香先生在〈論張載之禮學思想〉一文中曾指出儒家天人合一的最終的精神，乃在於落在人和事物的具體實踐上。張載提倡「禮」，不過是發揚先儒的義理精神與承傳儒家天人合一的理想。所謂「人能弘道，非道弘人」，張載便是勇於承擔著這樣神聖的使命，可說是儒家的大功臣。黃麗香，〈論張載之禮學思想〉，《孔孟月刊》第25卷第7期，1987年3月，頁30。

<sup>32</sup> 范立舟先生曾指出，「聖人」是傳統中國人對天道、人道的最完善和最圓滿的體驗者和感受者的稱謂。范立舟，〈宋儒聖人史觀論析〉，《孔孟月刊》第36卷第12期，1998年8月，頁8。

<sup>33</sup> 黃俊傑先生曾在《孟子思想的現代詮釋》一書中提到，儒家傳統中的「人權觀」，則浸潤於古典中國文化之作為「連續性」。因此，筆者認為宇宙由人與萬物所組成，而人並非單面向獨存於天地之間，而是人的存在具有多面向且與天遙遙相契，要達到與天合一的前提就是修養心性，成為為天地立心、為生民立命、為往聖繼絕學、為萬世開太平的聖人。因此，聖人是與天道和人道的溝通橋樑，如此，宇宙才有一完整連續性，而非斷裂。黃俊傑，《孟子思想的現代詮釋》（臺北，國立台灣大學出版中心，2002年），頁158。

<sup>34</sup> 〔元〕脫脫等著，《宋史·張載傳》，收入《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），頁386。

<sup>35</sup> 《二程集·程氏易傳》記載：「大人，以德言則聖人，以位言則王者」。〔宋〕程頤、程頤，《二程集·程

聖人之爲道者，上合於天，下合於地，經由修養自身而成己成物，達到至誠無瑕、感通萬物的理想境界，也就是聖人不朽的超越境界。在張載的學說中，「氣」是天地化育萬物的終極根源，故「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊」。在氣化過程中，由於氣稟清濁有異，所造就的萬物形體便各有不同，而其萬物本受於天之實然所承受的「性」，故有「氣質之性」的限制。萬物皆具有氣質之性，但在萬物之中，唯有「人」才具有道德良心的本體「心」，因此，人才有修養成聖的可能。孟子曰：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形」。<sup>36</sup>張載以「天地之性」和「氣質之性」架構起人性論，並以「氣質之性」說明整全中爲何有分殊之別，是阻礙通往聖人之道的絆石。唯有通過「變化氣質」方可化除「氣之濁礙」，成就聖人之道，張載曰：「與諸生講學，每告以知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已」，又曰：「爲學大益，在自（能）〔求〕變化氣質；不爾〔皆為人之弊〕，〔一〕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裏」（《經學理窟·義理》）。張載很明確的指出透過「變化氣質」之道，可使人改變剛柔、緩急、才與不才等氣質之偏頗，以使其氣質自然全好，進而體證天地之道、參天地之化育而爲聖人。張載提出「變化氣質」以作爲實踐儒家個人身心修養通往聖賢之道，在此，我們不得不對「變化氣質」做深入肯綮的探討，其探討的問題有三：一、何謂氣質？二、氣質何以可變？三、如何變化氣質？本文以下將從這三方面加以論述之。

## 壹、「氣質」之意義

張載的人性論繼承了孟子的性善論學說，<sup>37</sup>認爲人性本諸於天，是純然至善的，而其哲學義理架構以「氣」爲本，認爲天下萬物皆同出一源—「氣」，而氣之本體爲「太虛」，「太虛」是一虛明靈照、純然至上、不離不雜之氣。天地間具體個物因稟受清通無礙之氣（即太虛），其形成一切價值理序可作爲人內在道德根源，此爲「天地之性」。因天地之性根源於清通無礙之太虛，故能通貫復返之。對此，張載即曰：

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·誠明》）

太虛者天之實也。萬物取足於太虛，人亦出於太虛，太虛者心之實也。（《張子語錄·語錄中》）

由引文得知，太虛是構成天之所以爲天、萬物之所以成爲萬物的本體，而「太虛無形，氣之本體」（《正蒙·太和》）是張載重要的本體宇宙論觀點之一。在陰陽二氣中涵浮

---

氏易傳》（臺北，漢京文化公司，1983年），頁850。

<sup>36</sup> 楊祖漢先生在《孟子義理疏解》中指出，形是身體的外形，色是皮膚之顏色，合其二者稱爲人之形軀。那是天賦的質素，也是「天性」。若能使形色才性善加利用，使心靈常保清明，不受形軀物欲的影響，使一己言行無不合道，使形軀活動成爲天理之具體實現處，能做到此，便是聖人了。王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》（臺北，鵝湖出版社，2007年），頁101-102。

<sup>37</sup> 《孟子·滕文公上》：「孟子道性善，言必稱堯舜」。

沉、升降、屈伸流變中，才有「道」（氣化）的產生，也才能創生萬物。<sup>38</sup>簡而言之，「道」即陰陽二氣氣化流動的過程，具有源源不絕的創生義，而「天」就是太虛的全然朗現。張載並由「太虛」與「氣」（氣化）兩概念之結合，推導出萬物具有「性」的概念，「性」與「知覺」構成了萬物之生命，而「道德心」卻是人所獨有。此外，「性」為萬物本然之性，太虛至誠之身，且為萬物之一源，故張載在《正蒙·誠明》曰：「性者萬物之一源，非有我之得私也」。既然，天地本然之性是純善無惡，人們道德修養也應回歸至善，那麼，人又基於什麼緣故為惡呢？在張載的哲學思想中，他是以「氣質」之說來做回應。張載曰：

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也，質，才也。氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。（《經學理窟·學大原上》）

太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。（《正蒙·太和》）  
「質」乃「窒」也，游氣氤擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端循環不已者、立天地之大義。（《正蒙·太和》）

在張載的天道觀中，清通無礙之氣是氣的本然，也就是無限的存有自身。「氣」的流行變化雖依照氣自身的屈伸、綑縲變化、浮沉、升降而化生天地萬有，並形成萬有本然之秩序，因其變化總是多面貌、不可預測的，故可說神化不測。《正蒙·太和》曰：「造化所成，無一物相肖者，以是知萬物雖多，其實一物，無無陰陽者，以是知天地變化，二端而已」，可見「氣化生物」的歷程也是「太虛自我轉化」的歷程，更是「萬物殊別」之成因。太虛之氣變化無窮，在運動變化過程中，有各種不同的型態，有動靜、升降、屈伸、往來、闔辟、浮沉、聚散等。太虛下降具體個物，通過自我轉化的歷程，由清通無礙轉變為氣之濁、礙、凝、聚、固、形中，氣已被「形」所侷限住，故有「氣質」的產生。也就是個體形成後而後才有「氣質」之性的產生，故張載曰：「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》）。朱熹在《朱子語類·卷第四·性理一》：「有氣質之性，無天命之性，亦做人不得；有天命之性，無氣質之性，亦做人不得」人之所以為人，是因為具有「天命之性」和「氣質之性」，缺一不可。「天命之性」是萬殊一本的太虛道體所擁有的至善根源，「氣質之性」是「天地之性」被有限個體所侷限呈顯出昏濁駁雜的人性。因此，「氣質之性」是「天地之性」的消極意義也是「天地之性」的限制義，學者楊儒賓先生也曾說：「氣質代表的是差異性原理，是限制性原理，是混沌流動的氣之落實原理」。<sup>39</sup>再者，「天地之性」與「氣質之性」不是一分為二、本質相異的人性。張載就天地之性落實於具體有形個物中，原本清明精粹之氣被個體之「形」所侷限住，使得清明精粹之氣無法暢通無阻而變得昏濁偏駁。張載以

<sup>38</sup> 《正蒙·乾稱》：「太虛者，氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已」。王船山在解釋張載的《正蒙》中曾言：「陰陽二氣充滿太虛，此外更無他物，亦無間隙。天之象地之形，皆其所範圍也，散入無形而適得氣之體，聚為有形而不失氣之常，通乎死生猶晝夜也，晝夜者豈陰陽之或有或無哉！日出而人能見物，則謂之晝，日入而人不見物，則謂之夜。陰陽之運行，則通一無二也。在天而天以為象，在地而地以為形，在人而人以為性，性在氣中，屈伸通於一，而裁成變化存焉，此不可逾之中道也」。〔明〕王夫之，《張子正蒙注·卷一·太和》收入《船山全書》（第十二冊）（河南，嶽麓書社，1992年），頁26。

<sup>39</sup> 楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期，2001年6月，頁105。

冰、水之喻，說明人所秉持的「天地之性」同一，「氣質之性」是受限於人之形體才有之，故張載云：「凝釋雖異，為物一也」（《正蒙·誠明》）。「氣質之性」是氣稟清濁、厚薄所造成的差異而造成人有賢、智、愚、劣之別，也有形軀所渴望的種種需求，如：口腹、飲食、生理之欲。張載並不以「氣質之性」為「惡」，他主張人性之善常被氣質遮蔽無法朗現天地之性，因此，需要超越氣質之限以彰顯人性之善。

「天地之性」是萬物所具有的本性，「氣質之性」是人化生才有的人性，包含才、智、愚、庸等。<sup>40</sup>在天人合一的儒學義理脈絡中，「氣質」之性是相對於「天地之性」而言之，且二者為本質同一的人性。<sup>41</sup>朱熹也曾以「器」來解釋「氣質」，他指出，人性就如同水之清澈同一，以淨器盛之則清，以不淨、污泥、之器盛之則臭、濁，這也意味著「天地之性」是純善無雜，「氣質之性」是氣化成物的過程中，游氣氛擾，氣之凝聚無法清通的限制。

## 貳、氣質何以可變

張載提出的「天地之性」和「氣質之性」之區分，被朱熹譽為「極有功於聖門，有補於後學」（《朱子語類·卷第四·性理一》）。他認為「天地之性」受稟於太虛，是萬物的共同本性，是在萬物創生時即被賦予的，是善的來源，其具有普遍性；「氣質之性」則是在個體形成之後，因稟受陰陽之氣的不同而形成的特殊本性，是人性惡的來源，在此非指「氣質之性」是惡，而是指其背叛天地之性的道德良知、成就惡之根源。值得注意的是，萬有存在物中皆有此二性—「天地之性」、「氣質之性」，此二性並存於萬物性命中。而「天地之性」是純然且絕對的「至善」，相當於孟子的「義理之性」；「氣質之性」相近於告子的「生之謂性」是屬於生理且自然之性，其性「無善無惡」，若要勉強劃分，僅能以「氣質之偏」言之。既然「氣質之性」屬於「氣質之偏」，藉此，我們就要探討此有偏頗的氣質之性，可否能加以改變倒其端正？再者，人與鳥獸草木皆出於同源，為何獨有「人」才具有「變化氣質」之能力而鳥獸草木不能呢？針對於此，張載以「性有通閉開塞」解釋人與物的差異，並表明人有「善反」之能力，透過「知禮成性」、「致學成聖」、「虛心養氣」等方法來變化氣質。

在儒家的人性論中，張載繼承了孟子的性善論，人與生俱來的「天地之性」為純善無已，是超越經驗層的道德實踐可能的依據。蔡仁厚先生在《孔孟荀哲學》一書中也提到，孟子所謂性善是從體上肯定人有先天本善的道德性，<sup>42</sup>而人性本善，其惡者何來？孟子曾云：

<sup>40</sup> 張立文先生指出，「天地之性」與「氣質之性」是張載在《正蒙·誠明》中所提出的，天地之性是人與物尚未產生之前所共同的本性，氣質之性是人化生後與人的生理、心理、身心、意念所相結合的人性。張立文，《朱熹評論》（南京，南京大學出版社，2009年），頁315-316。

<sup>41</sup> 陳德和先生曾指出，在儒家「心性天命通貫為一」的義理脈絡中，「性」只能是一而非二，且惟義理之性才真正可以當作人的存在本質。若是將「氣質之性」視為人體生命中的一種定然不可移之性，則實踐的必然義將相對減殺，張載的「變化氣質」就難以理解了。陳德和，〈孟子心性義辨析〉，《儒家思想的哲學詮釋》（臺北，洪葉文化公司，2003年），頁112-113。

<sup>42</sup> 蔡仁厚先生在《孔孟荀哲學》一書中也提到，孟子所謂性善是從體上肯定人人皆有先天本善的內在道德性。蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北，臺灣學生書局，1999年），頁198。

心之所同然者，何也。謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（《孟子·告子上》）

從其大體為大人，從其小體為小人。（《孟子·告子上》）

孟子認為，人具有性善的道德本心，「心之官則思」，「思則得之」，為天所與我的是不會消弭的，此道德本心承載於義理之天所下降的天性，這正是張載所言的「天地之性」；在氣化過程中，由於陽健清通之氣下降於人的過程，被形體所遮蔽侷限，而使得「天地之性」墮入窒礙的形質中無法彰顯，才有渾沌濁礙的「氣質之性」，此「性」實屬形而下的層次，也是為惡的原因。「氣質之性」是人形而後才有之，告子所謂的「生之謂性」就是其一，它包含著人之能繁衍後代、滿足口腹慾望的生理、心理需求，在此張載以「攻取之性」言之，<sup>43</sup>他曾云：「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》）。《正蒙·乾稱》曰：「飲食男女皆性也，是烏可滅」，可知，飲食男女雖是張載所認同且視為人生存於世界中所必要的，過度的貪婪與追求慾望，則會「徇物喪心」、「嗜欲累其心」。因此，屬於氣質之性中的攻取之性是可以改變的。從根源上說，天作為個體存在的超越者，賦予人做為道德根源的本然之性，只要作為人的存在者，便始終完具這普遍的人性。而氣稟上的差異造就人之剛柔、善惡、愚庸以及萬物的生物屬性就不是普遍性的，因為生物屬性，在相異的群種中各有不同。由此推知，氣質之性不具有普遍性，故有改變之可能。張載在論及氣質之偏時又曰：「某只是太直無隱，凡某人有不善即面舉之」（《經學理窟·學大原上》）、「凡物莫不有是性，由通蔽開塞，所以有人物之別，由蔽有厚薄，故有愚智之別」（《張子語錄·後錄下》）、「閉」、「塞」構成天地之性的遮蔽和阻滯，為了「開」「通」不善的氣質之性，人應有其改變氣質的能力與使命。為使「氣清則通，昏則壅，清極則神」（《正蒙·太和》）就得超越萬物自身有限的形氣，與他物相「感」，能「感」而「通」就可從形氣之拘蔽得以通達，建立起與他物的關聯，達於天人合一的聖人境界。故張載云：「能通天下之志者為能感人心，聖人同乎人而無我，故和平天下，莫盛于感人心」（《正蒙·至當》）。由以上推論，可知「氣質」是可以改變的。張載又曰：「氣質之性，君子有弗性者焉」（《正蒙·誠明》）、「弗性」王夫之在《張子正蒙注》解釋，不據為己性而安之也，易言之，「氣質之性」非純然至善故「必須」改變。張載在《經學理窟·氣質》中開宗明義的說到「變化氣質」如同孟子的「養其體」，是可以存養擴充加以改變的。張載曰：

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》）

人之氣質美惡，與貴賤夭壽之理，皆是所受定分。如氣質惡者，學即能移。（《經

<sup>43</sup> 陳政揚先生曾指出，在孟子思想中，「心」與「欲」不是完全的相斥割裂，而是一種相互滲透影響的關係。人的生理本能慾望無法滿足也會造成道德本心的淪喪，因此，合理的滿足慾望是有其必要性的。此外，孟子透過「心性」回答人之所以為人的議題，強調「心」在道德中的優先性，因此，修養工夫可從「心」之寡欲做起，而非對生理之欲的趕盡殺絕。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6月），頁45。

## 學理窟·氣質》)

個人所稟得的氣質往往自強自是，不能虛心，含「剛」之極端，且人受物慾的牽絆糾葛無法誠心見物，因此，肅清攻取之性，清通氣質之弊，就得靠追求心之宏大，使心「剛」「和」並濟，方能容物。欲返其上天所賦予人的善性，張載肯定氣質是可以改變的，「學」就是改變氣質之性的方法之一。此外，他又指出「氣之不可變者，獨死生修夭而已」(《正蒙·誠明》)，在成就德行生命中，命限的「氣質」是可以經由「爲己之學」<sup>44</sup>修養工夫加以改變的，唯獨死生壽夭是命定、不可變。既然氣質是可以加以改變，爲何人獨有變化質之能力呢？張載曰：

凡物莫不有是性，由通閉開塞，所以有人物之別，由蔽有厚薄，故有愚智之別。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。(《張子語錄·後錄下》)

又曰：

聖人設教，便是人人可以至此。「人皆可以爲堯舜」，若是言且要設教，在人有所不可到，則聖人之語虛設耳。(《經學理窟·學大原下》)

人與物所稟受之「性」在根源上並沒有差別，但從「性」的「通閉開塞」程度來區分人與物。人比物所受其障蔽較淺開通較易，故較能突破拘蔽而將氣質之性純化爲天地之性，通達天道而與聖人同。張載以「性」之「通閉開塞」來解釋人、物、愚、智之別。蒙培元先生曾表示，人與自然界是合一的有機整體，而人高於其他萬物乃在於人賦有一種特殊使命，完成與自然界「萬物同體」化育之功。<sup>45</sup>也就是說，人與物之別就在於人有超越本然限制之能力，只要重拾本心良能，將其氣質之偏加以導正，人人皆可成爲聖人，正如孟子云：「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是」(《孟子·滕文公上》)。人基於天人合德的同一下，變化氣質的終極鵠的就在於打通天人之隔，經由惡到善變化的修養歷程，讓天道朗朗呈現，因此「變化氣質」才有可行性。

## 參、如何變化氣質

張載提出湛一爲氣之本的「天地之性」與氣稟不齊、非純粹至善的「氣質之性」，而將氣質之性恢復本有的天地之性之過程，張載稱之爲「變化氣質」。先前曾論述過氣質有其改變的必要性與當然性，而如何超越氣質之限，進而契入體物不遺、合盡性窮理的內外之道。張載提出「變化氣質」的方法，以下將從幾方面探討之：

<sup>44</sup> 陳來先生也曾指出，儒家相信「善」是人的內在道德本性，提倡「爲己之學」，即通過知識、修養、踐行，扶善去惡來達到人性的自我實現與儒家的社會理想。陳來，〈化解「傳統」與「現代」的緊張—五四文化思潮的反思〉，《哲學與傳統》(臺北，允晨文化公司，1999年)，頁328-329。

<sup>45</sup> 蒙培元，〈「天人合一論」對人類未來發展的意義〉，收入沈清松主編，《跨世紀的中國哲學》(臺北，五南圖書公司，2001年)，頁509。

(一) 學：張載以為變化氣質首先應從學問下工夫，<sup>46</sup>張載曰：

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。(《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。(《經學理窟·義理》)

褊何以不害於明？褊是氣也，明者所學也，明何以謂之學？明者言所見也。大凡寬褊者是所稟之氣也，氣者自萬物散殊時各有所得之氣，習者自胎胞中以及於嬰孩時皆是習也。及其長而有所立，自所學者方謂之學，性則分明在外，故曰氣其一物爾。氣者在性學之間，性猶有氣之惡者為病，氣又有習以害之，此所以要鞭〈後〉〔辟〕至於齊，強學以勝其氣習。(《張子語錄·語錄下》)

「氣」是天地萬物所本有的，「質」是「氣」聚為物，所產生的障礙。因此，氣質則有殊別性與個體性。人的一生，從氣聚形質為人以及於在後天環境經驗的薰習束縛，可以說是「習與氣」相害的歷程，人離天地之性卻愈來愈疏離。張載認為「讀書」可經知識的累積淨化心靈與提升道德的層次與實踐，使自身不限於氣質之性中，成就德行生命。讀書方可保有至善的道德心性與學得聖人的義理精髓。因此張載曰：「讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見」(《經學理窟·義理》)他認為在強學的過程中可以轉化寬褊之氣與嗜欲較重的習性，積極的做到盡物窮理的工夫。<sup>47</sup>

(二) 善反：張載十分強調道德有其實踐的可能與依據，他指出「心性」乃其道德的主體與實踐的形上根源。人在實現人之所以為人之性分時，便自覺的具有超越自身之有限的可能性。張載曰：「性於人無不善，係其善反不善反而已」(《正蒙·誠明》)，這一方面意謂著人本有善性，人也肯定擁有「善反復性」的能力，才有道德創造的可能。另一方面也意蘊著天與人的承接關係乃在於「天地之性」上，透過「善反」的工夫，反觀自覺人性中道德本性，朗現真實無妄的天地之性。張載又說：「持性，反本也」(《經學理窟·禮樂》)，天地之性為其人內在的無限道德性，氣質之性是天地之性在個人的形軀中所遭受的限制，也就是氣質之性並非於天地之性外的絕對實有，而是天地之性的消極義。「性」是「合兩」的概念，包括稟於天的「天地之性」是善的來源和人生之後的「氣質之性」是為惡的根源。聖人君子善反其性，故為善，小人追求物欲，故為惡。張載又主張復返天地之性可從「克己集義」做起，他說：「克己要當以理義戰退私己，蓋理乃天德，克己者必有剛強壯健之德乃勝己」(《橫渠易說·下經》)，又說：「今之人滅天理而窮人欲，今復反歸期天理。古之學者便立天理」(《經學理窟·義理》)。在張載心中，今人與古人的

<sup>46</sup> 趙馥潔先生說：「在張載看來，若要實現「太虛」體現價值理想，關鍵是通過寡欲、為學、大心、守禮和行實等環節，改變人的氣質之性，使其向天地之性復回」。趙馥潔，〈張載「太虛」之氣的價值意蘊〉，《寶雞文理學院學報》第20卷第1期，2000年3月，頁1。

<sup>47</sup> 呂祖謙在《東萊文集》(卷四)，《與朱侍講》云：「大凡人之為學，最當於矯揉氣質上做工夫」。呂氏的人性理論是繼承孟子的性善論和融合張載、二程的二元人性論。他認為天地之性就是人之性，是純善的，由於氣稟之偏而有善惡的不同。因此，呂祖謙說恢復天地之性要由變化氣質做工夫，為學就是變化氣質的工夫。

區別就在於，古人存天理去人欲，今人循人欲而私心雜念使惡萌生，故而無法彰顯天所下降於民的天德良知。唯有上達天理才是順性命之理，才能得其正命，因此，善反天地之性也是變化氣質的工夫之一。

(三) 虛心：張載認為變化氣質達於聖人的境界，應與虛心相表裏，張載云：

毋四者則心虛，虛者，止善之本也，若實則無由納善矣。(《張子語錄·語錄下》)

虛則事物皆在其中，身亦物也。(《經學理窟·學大原下》)

學者理會到此虛心處，則教者不須言，求之書，合者即是聖言，不合者則後儒添入也。(《經學理窟·義理》)

中國哲學常以「心靈與生命之一體而言性」，成性是成就有限的形軀個體抑是道德性命呢？作為心所見識者為生滅無常，心所依附的形軀也是有限的存在，因此，唯有作為道德自我根源的無限心，才是自古中國所欲追求的道德心靈的肯定。張載認為人須藉著物質來生活，自然慾望與私心拘意難免會牽累引誘道德心，以至於人無法克制自己，失去理智的心靈與天理，朱熹也曾云：「人欲者，此心之疾疢，循之則其心撕而且邪」，<sup>48</sup>心的一念之間的私和邪的表現就是人欲，因此，人應消除「意、必、固我」之心，存天理去人欲。此外，張載以「虛」字形容道體，意蘊聖人詣道之境界在「虛」中，所以他說聖人「無所不感者，虛也。感即合也，咸也」。天理人欲在生活中雖是相刃相靡，但從成就道德性命中，並不是要完全的禁止人欲，而是在天理人欲相互依存的關係下，「克盡」人欲，使其人欲也可從天理裡面展現出。

張載以「天地之性」來解釋人與物本出同源以證成「天人一本」之大道。以「氣質之性」解釋人與物之別與為惡的原因。在形質窒礙（通蔽開塞）各有不同下，人與物在實踐天理的能力下就有所別。<sup>49</sup>張載以氣化說破除「天人二本」之謬見，以「變化氣質」闡發先秦儒學希聖希賢的承德之教。他認為，「氣質」為氣之動靜、太虛在氣化過程中被有形的人物所侷限，發生障礙偏差而形成「氣質之性」，使得「天地之性」無法朗現，故有其「變化氣質」之必要，「變化氣質」的工夫，在張載哲學中就稱為「復性」。「天良能本吾良能，顧為有我有所喪爾」(《正蒙·誠明》)，此良知良能本我所固有，若其徇物喪心，則良知良能足以以小害大、以末喪本，使其滅天理而盡人欲。因此，通過善反的工夫超越墮入形質中之氣的限制而實現人之所以為人之性分，以求天人合一，就是「變化氣質」的意義與使命。<sup>50</sup>張載云：「天以廣大自然取貴；此天德致虛者焉」(《橫渠易說·謙卦》)

<sup>48</sup> [宋]朱熹，〈心丑延和奏札二〉，《朱熹集》(卷十三)，郭齊、尹波點校，(成都，四川教育出版社，1996年)，頁514。

<sup>49</sup> 姜國柱先生在《中國歷代思想史·宋元卷》也曾指出朱熹讚揚張載的「天地之性」和「氣質之性」對人性理論的貢獻，他說：「朱熹所說的『人性本善』，『人之性皆善』，『性無不善』之善性，是指天地之性說的；所謂『有善有不善』，『亦有不善』的性，是指氣質之性說的。朱熹認為，『天地之性』和『氣質之性』的人性二元論的建立，圓滿地解決了人性善與惡的問題，這是張載和二程對人性理論的一大發明、一大貢獻」。姜國柱，《大中國歷代思想史·宋元卷》(臺北，文津出版社，1993年)，頁365。

<sup>50</sup> 彭雅玲先生曾說：「變化氣質是透過『善反』的復性功夫，拂去氣質之性之惡者，以回復人原本所具有

又說：「人能以大為心；其大即是天也」（《橫渠易說·乾卦》）要打破天人之隔，朗現人之道德本心，就要使其心大，消弭「意、必、固、我」的成心，並由後天學習轉化個人氣質，克盡己私，知禮持性。<sup>51</sup>變化氣質是張載最重要的修養論，藉由通過教育完善自身，並在生命意義的探尋下，有了道德實踐的依歸，更是自我價值實踐與對社會國家使命的動力。<sup>52</sup>

### 第三節 致學成聖

在儒家思想中，聖人具有溫淳淵懿、備德致用、參天配地等風範。孟子即曾言：「聖人，百世之師也」（《孟子·盡心下》），將聖人視為貫穿古今的理想人格典型。在宋代理學家的思想中，「聖人」是被賦予貫通自然宇宙與真實社會人生的架接者，是體證「天理」而於人間落實者。因此，聖人也是崇高道德的具體實踐者。《易經·序卦傳》曰：「師者，象也」，其意乃指六爻中，一陽五陰，九二爻陽剛為主帥，統率上下五陰。《易經·師卦·象》曰：「地中有水，師。君子以容民畜眾」。水在地中，可以畜聚不散，結為一體，在物方面，乃物依其自身的屬性密集成群之現象；在人方面則意指必須才智道德兼備之人，才足以統帥民眾或軍隊，發揮其統御能力。由此可知，師是眾人之表率，而聖人更是千載難逢的百世之師。孟子在《孟子·盡心下》曾說伯夷、柳下惠是足以堪稱百世之師的聖人，在《孟子·萬章下》又說孔子為聖人之集大成，且伯夷、柳下惠在境界上不足以和聖之時者的孔子相比擬，可見聖人在孟子思想中有高低之別。由此可見有二：一者，在孟子思想中，對於聖之界定猶有偏全之分，使以孔子得聖之大全，而高於聖之偏者，如：伊尹、柳下惠。二者，孟子認為聖不是虛玄於具體人生的形式典範，人是可以通過努力，在現實生活中得以成聖。故孟子亦也得聖之偏的伊尹與柳下惠為聖之典型之一。然而，聖人並非一出生就具有完美人格，而是經由心性修養工夫而使道德漸向完善。故張載主張致學成聖之必要。依據張載所提的致學成聖之觀點，以下筆者將分為三方面來探討：（一）「聖人」是否可經由學習而成？（二）成聖的實踐進路？以下將分別述說之：

#### 壹、「聖」是否可學

關於「聖人是否可以通過學習而至？」的問題，在《莊子·大宗師》中，莊子曾藉由南伯子葵與女偶的對話來探究「聖人是否可學？」的議題。南伯子葵曰：「道可得學邪？」（《莊子·大宗師》）莊子藉女偶之口指出成聖的條件有二：一者要有「聖人之道」，二者要有「聖人之才」。然而，若只有具有才性根器之人才可以成聖守道，那是否意謂著聖人是

---

的天地之性」。彭雅玲，〈張載變化氣質說管窺〉，《孔孟月刊》第27卷第7期，1989年3月，頁40。

<sup>51</sup> 林正三先生在〈張載的變化氣質說〉一文中曾提及，變化氣質等於復性，人的天職是在有生之年不止息的追求「與天為一」。林正三，〈張載的變化氣質說〉，《東吳中文研究集刊》第2期，1995年5月，頁1。

<sup>52</sup> 蒙培元先生也指出人類的進步不僅在於物質慾望的滿足更是生活意義的追求與德行的提高。人與自然的共生共容是「天人合一論」給我們現代人的啟示。蒙培元，〈「天人合一論」對人類未來發展的意義〉收入沈清松主編，《跨世紀的中國哲學》（臺北，五南圖書公司，2001年），頁505。

由先天所決定，人是無法在德業實踐工夫中完成。這無疑是對儒家偏重德行主體的肯定，與成聖之道視為普遍而必然的打擊。然而，儒家對於聖人在修養上具備了仁愛之德的精神境界。<sup>53</sup>張載鼓勵世人應致力於求聖之道，他也具體提出了「致學成聖」的觀點，並以此砥勉後人。張載曰：

儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學可以成聖。（《正蒙·乾稱》）

聖人設教，便是人人可以至此。「人皆可以為堯舜」，若是言且要設教，在人有所不可到，則聖人之語虛設耳。（《經學理窟·學大原下》）

善人，欲仁而未致其學者也。欲仁，故雖不踐成法，亦不陷於惡，有諸己也。不入於室由不學，故無自而入聖人之室也。（《正蒙·中正》）

在張載的思想中，「天」是萬物之源、宇宙之理；而「聖人」與天同德，感通天下之物。<sup>54</sup>所謂「感通天下之物」，<sup>55</sup>可從二方面來看：一則是從「經驗世界」而來，二則是由「交互涵攝交感」所得。經驗世界所學習到的知識亦即是「聞見之知」，<sup>56</sup>它是人經由眼、耳、鼻、舌、身、意六根與外在事物對象有所接觸所形成的感覺經驗進而內化形成自我的知識。相對於此，張載則將「知」分為見聞之知和德性之知。<sup>57</sup>見聞之知如同上面所述，那德性之知又是意指什麼呢？張載曰：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人心，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。（《正蒙·大心》）

<sup>53</sup> 朱嵐先生在〈君子、仁人、聖人〉一文中曾指出「聖人」的情操就內在修養上可說具有博施於民而能濟眾之心，也就是真正具有仁愛之德，倘若能將此心發揚到社會每一個角落，那就是真正做到博施於民而能濟眾，也就是達到「外王」的境界了。朱嵐，〈君子、仁人、聖人〉，《孔孟月刊》第35卷第8期，1997年4月，頁22。

<sup>54</sup> 蔡仁厚先生云：「仁以感通為性，以潤物為用」，蔡仁厚先生認為感通就是生命層次的遞進，由己身至萬物，也就是由自己的生命進入到別人的生命之中，這是一種沒有隔閡的生命情操，也就是「仁」的生化原理。蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北，臺灣學生書局，1999年），頁79-80。

<sup>55</sup> 感通天下之物並非意指盡知天下之物，倘若聖人具有盡知天下之物之能力，豈非對所有事物無所不知、無所不通呢？因此，筆者認為聖人是道德上之完人，達到此聖人境界，即是對所有事物沒有私見、無差等的對待萬物，進而與天地萬物為一體，能感同身受的對待萬物，故曰「感通」。

<sup>56</sup> 黃秀璣先生在〈張載的知識論〉也曾提及：「張載和荀子都認為，人心是主動的認知者，能夠從接觸和接受外界的事物而產生印象和觀念，這就是所謂見聞之知」。黃秀璣，《張載》（臺北，東大圖書公司，1988年），頁125。

<sup>57</sup> 余英時先生在《中國哲學辭典大全》中解釋聞見之知和德性之知如下，「聞見之知」（或「見聞之知」）的觀念是相對於「德性之知」而產生的。把知識的來源劃分為「德性」與「聞見」兩大類是宋明儒者所創，它也可以解釋如何變化氣質之道。大略的說，此「德性」與「聞見」劃分始於張載，完成於程頤，王陽明時期最為興盛，而明清之際而泯沒。韋政通主編，余英時著，《中國哲學辭典大全》（臺北，水牛出版社，1983年），頁711。

由以上引文可得知，張載所提及的聖人與世人的差別，乃在於世俗的人常受到見聞之知的侷限，而忽略了德性之知的重要性。且此「心」由於每人所擁有的感官、知覺能力，與他人不盡相同，面對外在現象世界各有不同的感受，故此心常被所侷限。由張載在《正蒙·大心》曾云：「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」，可見，若心靈只是單純的接受外界的形象事物，那麼人心不就成了被動的接受者，被外物所主宰著。這樣的「心」缺乏價值判斷，更談不上有其普遍的道德心去追求與天地同參呢？若人心由聞見之知而來，則心將有所偏頗，亦即「成心」。張載承繼孟子的盡心知性知天，他特別強調天道與性命相通貫，若聖人之知為「成心」所侷限隔閡，則如何體天下之物呢？又如何能與至德至善的天相互遙契呢？因此，張載乃提出「德性之知」<sup>58</sup>來回應。他認為德性之知乃世人(本然)所具有，是「合內外與耳目之外」(《正蒙·大心》)的知，它超越感官所侷限也就是不被見聞所矇蔽。他更進一步的表示：「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已」(《正蒙·誠明》)，這種「德性之知」就是「誠明之知」、「天德良知」，也就是孟子所言的「良知良能」。

雖然見聞之知和德性之知在知識的層次上有其差異，但見聞之知卻不能免除其重要性。張載認為見聞之知雖為性累，但若沒有見聞之知的啟發，世人的內在道德心也就是「德性之知」將無法彰顯。例如：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」(《孟子·公孫丑上》)，孟子以為人天生就具備純善的仁義道德、惻隱之心。假使人若沒有透過耳目之官所見孺子落於井、所聽之嚎聲連連，則何來同情、悲憫之心呢？若先天的良知良能無法啟發，又如何能進一步挺身伸手救呢？因此見聞之知是開啓德性之知的一把鑰匙，二者非對立，而是德性之知需要見聞之知來誘發，<sup>59</sup>見聞之知需要靠德性之知來成就道德性命，二者彼此會通。故張載云：「耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之要也」(《正蒙·大心》)。而「學」乃聯繫「聞見之知」轉化成「德性之知」的實踐工夫，更是成就聖人完美道德生命的歷程。張載曰：「致學可以成聖」(《正蒙·乾稱》)又在《經學理窟·氣質》中說：「人之氣質美惡，與貴賤天壽之理，皆是所受定分。如氣質惡者，學即能移」，皆是肯定成聖成賢均決定人的努力與否，而首要變化之道在於變化氣質。而宋明理學先驅周濂溪先生也在《通書·聖學》中提及：

「聖可學乎？」曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」曰：「一為要。一者，無欲也，無欲則靜虛、動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。」

<sup>58</sup> 在〈誠明〉中，張載又將「德性之知」稱之為「天德良知」。

<sup>59</sup> 牟宗三先生認為天德良知是不囿於見聞，但也不可離開見聞而自處。因為，聞見之知是個體的感官、思辨之知，其思辨的對象為有限事物，而(天德良知)是對無限天道的體知。依此可知，天德良知當為吾人明見價值理序的指引，而不當為聞見之知所侷限。然而，當人在具體生活情境中，又不可脫離經驗見聞。故牟先生順張載之言而表示，人可通過見聞之知在具體生活中顯發吾人的天德良知。但是天德良知不當受見聞之知所侷限。然而，人受聞見之知之侷限而桎梏其心、畫地自限。當天人異用、異知時，則天是天、人是人，二者無法感通，其個體存在的根源亦有所不同，此誠體即為隔離之體，無法真實無妄貫通宇宙全體。反之，當通天人、合內外時，人由誠而明以達天德、合天道，則人與天道小大之別亦可泯消，成為一體流行矣。因此，不論是為聞見之知或天德良知，都是從誠明處說進而彰顯誠明之體的通貫。牟宗三，《心體與性體》(第一冊)(臺北，正中書局，1990年)，頁545-546。

明通公溥，庶矣乎！」<sup>60</sup>

由以上可知，周濂溪也認為聖人是可以經由學習而至的，<sup>61</sup>而其中的要領有二：一為「專一」、「純一」、「敬」，<sup>62</sup>二則為「無欲」。他在《通書》卷首，即開宗明義的提出「誠」乃聖人之本，聖學工夫自然是以誠立心，以誠為仁義禮智之心的本然，張載也提出「自誠明」、「自明誠」在「盡性窮理」的實踐工夫。此外，濂溪先生又認為「無欲」並非完全消除七情六慾的欲望，而是「解消」、「轉化」欲望，將私心成意消解並用吾人心中的良知良能作為價值判斷的標準，使其靜虛動直，而「無欲」的工夫落實就和張載所提倡的「大其心」不謀而合。換句話說，在張載的聖人觀中，聖是可以經由學習而來的，且工夫實踐歷程盡在「誠」與「大心」兩個面向上。接著，我們將依此脈絡去探尋如何透過「誠」與「大心」的心性修養，而效法天地之體物不遺，天地同參、萬物為體的境界。

此外，張載是將知識區分為「見聞之知」和「德性之知」的重要思想家之一，他承繼孟子的盡心知性知天的義理架構，<sup>63</sup>心、性、天本合一。孟子在〈告子上〉云：「仁，人心也」，孟學以心善言性善，此本「心」即是「性」。在踐仁之路上，將其內在的道德心（性）潤澤於天地萬物，此德行光輝之朗照上達於「天」，並與其相互遙契，故心、性、天為一。而「天」乃無私的義理天，且心乃「性與知覺」<sup>64</sup>的統稱，若人面對外界事物所產生的知覺私見各有歧異，將阻礙人通往天人合一之路。故張載云：「天無心，心都在人之心。一人私見固不足見，至於眾人之心，同一則卻是義理，總之則卻是天」（《經學理窟·詩書》）。他欲以「大其心」來「盡其心」、「盡其性」，試圖消弭見聞之知在人心的遮掩，<sup>65</sup>讓德性之知全幅朗現，以貫通天人合一的境界。

除了「大其心」的工夫外，張載也強調「誠」的工夫。他在《正蒙·誠明》中云：「誠有是物，則有終有始。偽實不有，何終始之有！故曰：『不誠無物』」又說：「不誠不莊，

<sup>60</sup> 〔宋〕周敦頤，《周子通書》（臺北，臺灣中華書局，1998年），頁5。

<sup>61</sup> 周敦頤回答弟子關於「聖是否可學而至」的問題。他答道聖人是可經由學習而來，而且「專一」為其要領所在。使心能專一就沒有慾望，沒有慾望就能使人靜虛動直。心能保持虛與靜就可明朗通達，心能動直就能無處不照鑑，進而普遍感通萬物了。周敦頤認為消解轉化成心慾望，用天所稟賦的良知良能做標準來對待萬物，就是達到聖的方法了。

<sup>62</sup> 黃瑩暖先生指出周濂溪是宋明理學家中最早以「靜」來說道德修養的實踐，其「主靜立人極」的主張更是宋儒工夫論的開端。黃瑩暖，〈周濂溪「主靜」之確義〉，收入嘉義大學主編，《第二屆宋代學術國際研討會論文集》，2008年11月，頁1。

<sup>63</sup> 張載承襲孟子盡心知性以知天的形上進路，認為仁心（道德本心）之感通無礙有明見價值理序的能力，此一能力不僅在於明照人倫社會秩序，同時也洞悉萬有在存在界各自的價值。通過仁心的發用，不僅能揭露人對剛健不息之天道生生（誠）的先行領會，並且人也應以此作為成己成物的典範。這正是〈西銘〉所謂：「民，吾同胞；物，吾與也」的仁者胸懷。陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北，文史哲出版社，2007年），頁188。

<sup>64</sup> 張載在《正蒙·太和》中云：「合性與知覺，有心之名」。

<sup>65</sup> 張載在《正蒙·大心》云：「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；天之不禦莫大於太虛，故必知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能」。此為張載對見聞之知和德性之知內容做譬喻，太虛不為形象所侷限，因此人無法全然通過耳目之官了解天地之全幅內容，仁心才會被見聞之知所遮蔽無法全然朗現。

可謂之盡性窮理乎？」，張載在「誠」的哲學思想中，本源於《中庸》和《孟子》，他受《中庸》及《孟子》的影響頗深，《中庸》言「誠」乃以自我約束的慎獨工夫而合理有序、無往不利的達「天道」(此「天道」即不偏不倚的至善渾圓境界)；《孟子》言「誠」乃以天道之「誠」內化於心，並以此開端為「仁、義、禮、智」四端。更進一步說，孟子提出盡心知性，將《中庸》「思誠，人之道」轉化為「盡心」，「盡心」靠得是道德勇氣、良知良能的實踐工夫才可達到「至誠」。《中庸》云：「誠者，天之道」，天以「誠」為體，「誠」乃是天之所以長久不已、生生不息之道，也是人之所以為善，稟受天性至善、於穆不已的根源，更是人由氣質之性轉而賦歸於天地之性的「善反」工夫。

《中庸》云：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」。可知自誠明可由盡性而窮理，自明誠由窮理可盡性也。張載曰：

須知自誠明與自明誠者有異。自誠明者，先盡性以至於窮理也，謂先自其性理會來，以至窮理。自明誠者，先窮理以至於盡性也，謂先從學問理會，以推達於天性也。(《張子語錄·語錄下》)

張載強調「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學可以成聖」(《正蒙·乾稱》)。聖人的境界從知識層面上說，是由懂得致學成聖的道理，靠著仁心的發用、致力從事修養的工夫，將氣質之性善反至天地之性的「誠」，使其做到無私無我的工夫，達到德盛仁熟之後，就可以窮神知化，上達純粹至善的天地之性、與萬物合一了。因此，《中庸》云：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。《孟子》亦曰：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」，又曰：「萬物皆備於我，反身而誠」。換句話說，「自明誠」需要靠致學來求得聖人天人合一的道理，故曰「窮理盡性」。反之，「自誠明」的境界是聖人的境界，聖人盡誠、盡己、盡人之性，內以成己，而因能與天地同參、天地合而為一，故能盡萬物之性，繼而外以成物，由誠體的發用，進而宣揚此道理，讓萬物與天道無小大之別，此可說由天道誠體貫徹始終，先「盡性而後窮理」。

## 貳、成聖的實踐進路

張載肯定人能通過體認天地生化萬物之德而實踐內聖外王之道，而開展的途徑就是透過「教育」一途。他在《經學理窟·義理》中曾云：「今欲功及天下，故必多栽培學者，則道可傳矣」。這句話明白點出，教育的目的就是培養能重建人間秩序-「道」的有志之士，而教育則可分為主動的「學習」和被動的「受教」，張載認為二者的教育意義，可被「學」字所涵蓋。張載曰：

自明誠者須是要窮理，窮理即是學也，所觀所求皆學也。長而學固謂之學，其幼時豈可不謂之學？直自在胞胎保母之教，己雖不知謂之學，然人作之而已變以化

於其教，則豈可不謂之學？學與教皆學也。（《張子語錄·語錄下》）

張載重視胎教與提早學習，他認為胎兒在母親的肚子中，雖然不是經由正統的教育課程訓練，但母親的情緒反應、行為舉止等皆能和胎兒相互感通，胎兒本身雖不知道他正處於學習的過程中，但和母親相互感通之時，已是漸進的在學習。因此，「蒙以養正」（《正蒙·中正》）是教育的首要之功，若其稍長後再與以教之，人必有倦怠之弊。此外，「學」不僅僅是指獲得和累積知識的手段，最主要的目的乃在於道德修養的提升，即所謂「盡性窮理」。孟子在《孟子·告子上》曰：「學問之道無他，求其放心而已矣」。既然聖人之學是為了盡其心，那要學習何種知識才能使聖人有完美的人格呢？以下筆者將整理張載對於學習材料的內容做簡單的闡述：

（一）以先秦儒學共同推崇的經典為成聖的依歸：

張載認為學習聖人之道的學習材料應以六經、《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》為主，他認為所研讀的書應該有輕重次序等級的區分，朱熹曾讚予張載曰：「橫渠夫子所論讀書次第最為精密」（《朱子全書》）。此外，張載以為史書與醫書不讀亦可，因為研讀史書的目的僅在於炫耀自己的學識淵博，並非以他人不知己為恥；而人無長生之理，故醫書僅限於有生之年才得以有用；至於文集文選類與道藏釋典之書，不看亦無害。以上這三類的書籍對於使德性臻於完善並沒有推波助瀾的幫助，而唯有著重於記載聖人之言行典籍，才能洞悉聖人之道，而其中記載聖人言行典籍的又以《六經》為代表。張載在《經學理窟·義理》中曾云：「六經循環，年欲一觀」，又曰：「故唯六經則須著循環，能使晝夜不息，理會得六七年，則自無可得看」。由上可知，張載認為六經應該反覆的閱讀、熟讀或精讀。

六經包含《詩》、《尚書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》，張載認為聖人之義理都在這些經典中得以呈現。<sup>66</sup>雖然文章形式、內容不一，但其中確有相同之義理，因為義理同出一源，故張載曾云：「萬事只一天理」、「眾人之心同一卻是義理」（《經學理窟·義理》）。張載主張以「誠」的工夫使人能體證天理，故張載曰：「天理一貫，則無意、必、固、我之鑿。意、必、固、我，一物存焉，非誠也」（《正蒙·中正》）。接著，本文試圖從張載的文獻中去分析為何六經中蘊含著聖人之義理，而使張載游義於其中呢？首先，我們可先對北宋儒學演變有初步的掌握：

北宋以後，理學先驅周敦頤著有《太極圖說》及《通書》，其目的在於探究天地之始，並從六經中尋求內在道德心的提升，冀望做到希聖希賢的境界。而張載也緊追其後，但他並不以做到賢人為止境，他認為古今學者之大蔽在於求賢而不求聖。《詩》乃實為探究中國古代思想、倫理觀念的重要典籍，如孟子的性善論曾引證《詩經》的〈大雅·烝民〉以佐證性善之論，而《詩》也蘊含應對進退之道。因此，孔子教人學《詩》，指出「《詩》

<sup>66</sup> 江衍郁先生也曾指出，欲研究三代內聖外王的思想，參考古籍應以《詩》、《書》、《周易》、《周禮》、《春秋》為主。江衍郁，《孔子內聖外王思想之淵源與宗教意涵》（玄奘大學宗教學系碩士論文，2008年6月）。

可以興、可以觀、可以群、可以怨」(《論語·陽貨》),他又說:「不學詩無以言,不學禮無以立」(《禮記·曲禮上》)。接著,張載明白指出《詩》之義理平易近人,只要從生活中去探求《詩》之旨趣,而不宜從艱險處探求之。張載在《經學理窟·詩書》中曾云:「夫詩之志至平易,不必為艱險求之,今以艱險求詩,則已喪其本心,何由見詩人之志」。

《尚書》是中國最早的一部史書,自漢代起,即成為儒學經典之一,它也被稱為《書經》。而張載論《尚書》中,則云:「尚書難看,蓋難得胸臆如此之大,只欲解義則無難也」(《經學理窟·詩書》)。此言《尚書》雖然難以閱讀,但要理解其中之義理亦並非難事。自此之外,中國最早紀錄孝行的書籍便是《尚書》,而張載的經典之作〈西銘〉一文中,有句膾炙人口的文句「民吾同胞,物吾與也」,這種偉大無私的胸襟就是從孝敬父母開始培養的。

張載主要的學術思想是以易學為起點,來呈顯天道性命相貫通的義理脈絡。<sup>67</sup>而《易》也是建立此一原則的理論依循,使人藉由精義入神和窮神之化來進入神化的聖人境界,故張載在《橫渠易說·繫辭上》曾云:「聖人與人撰出一法律之書,使人知所向避」。在易學史上,張載以義理來詮釋其思想,張載認為《易》的主要目的在於藉由爻辭的吉凶動靜,並依此給予人世間面對困境時的指引,進而以義理道德的角度闡述聖人之道。因此,張載以「易為君子謀」的觀點,<sup>68</sup>闡明君子要成就道德之美善便不可離開《易》而言之,且須時時提撕、念茲在茲。換言之,也就是要「君子未嘗須臾學不在《易》」(《橫渠易說·繫辭上》)中。

北宋中期(黃祐四年至熙寧七年)由於神宗欲改積貧積弱之現狀,力求富國強兵,於是號召王安石入京,變法圖強,改革政治制度、經濟、軍事、教育等方面。而為了拔擢人才,他於熙寧四年頒佈貢舉新制,<sup>69</sup>廢除以背誦為主的明經諸科,及詩賦、帖經、墨義等內容,改考以經義、論和策作為考試內容。<sup>70</sup>而經書如下所述:《詩》、《書》、《易》、《周禮》、《禮記》為本經,《論語》、《孟子》為兼經,考兼經時則需對義理有一番的領悟。由以上所言,《周禮》、《禮記》被當時朝廷政府深受重視可見一斑,<sup>71</sup>而科舉制度也間接促成禮學之發展。宋朝禮學發展以《儀禮》為先,進而轉向《周禮》、《禮記》之學。而王安石、周敦頤、張載更是將性理之學深入禮學之中,使人心與禮能做一個縱向之連接。

<sup>67</sup> 在「天道性命相貫通」的義理進路下,「天理」是普遍存於人與萬物之中,故具有一致性。而造成天道與人道二分乃在於構成萬物之「氣」所受之阻隔、窒礙難行。在〈西銘〉中天人合一、萬物一體的觀念,可歸諸於「仁」字。而《易傳》曰:「一陰一陽之謂道,繼之者善也,成之者性也。仁者見之謂之仁,知者見之謂之知,百姓日用而不知,故君子之道鮮矣」。因此,君人之道以至於聖人之道必定仁知兼盡,而非不知不仁,若其不知不仁,便衍生出人道與天道之分野。《易傳》曰:「顯諸仁,藏諸用,鼓萬物而不與聖人同憂」。

<sup>68</sup> 胡元玲先生也認為:「《周易》是教導人們在面臨各種情況下,如何具有君子的品德」。胡元玲,《張載易學與道學》(臺北,臺灣學生書局,2004年),頁73。

<sup>69</sup> 科舉制度是為國家選賢與能的制度,始於隋代(西元五八一至西元六一七年),經過唐、宋、元、明、清歷代一千多年的發展,成為選舉人才的主要方式。而應考的書籍皆以儒家經典為主,如:《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》。

<sup>70</sup> 經義即為解釋儒家經典書籍的義理、論則是指對當時時勢的評論和分析、策為提出解決時弊的有效措施。

<sup>71</sup> 顏淑君先生在〈論張載之禮學思想〉一文中,也認為北宋中期的學術發展有二個主要的方向,一個是對《周禮》的重視,另一個是對《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》的器重。顏淑君,〈論張載之禮學思想〉,《孔孟學報》第72期,1996年9月,頁177。

張載曰：

蓋禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。（《經學理窟·禮樂》）

禮天生自有分別，人須推原其自然，故曰反其所自生。（《經學理窟·禮樂》）

禮不必皆出於人，至如無人，天地之禮自然而有，何假於人？天之生物便有尊卑大小之象，人順之而已，此所以為禮也。學者有專以禮出於人，而不知禮本天之自然。（《經學理窟·禮樂》）

禮無不在，天所自有，人特節文之耳。達于喪祭射御冠昏朝聘，是見于迹也。（《經學理窟·禮樂》）

周禮是的當之書，然其間必有末世添入者，如盟誛之屬，必非周公之意。（《增補宋元學案·卷第十七·禮記說》）

由以上引文可知，禮的根源有二：一為人心，其二為天。為何禮發源於人心呢？《禮記·冠義》云：「凡人之所以為人者，禮義也」。此「禮義」乃區別了人與萬物，而「義」就是人內心有惻隱的道德本心，也就是孔子所言之「仁」，「仁」就是一個人的本心善性、思想淵源與價值判斷。「禮」則是人將「仁」表現於外的方式，此方式經過禮義、禮儀或禮節、禮俗的教化，對人的行為加以節制，進而修養心性，<sup>72</sup>而形成人特殊的行為與氣質。<sup>73</sup>而禮的根源既然起於人心，為何又說根源於天呢？接著，我們再從禮根源於天說起，「禮者，理也」的思想源自於《禮記·仲尼燕居》，<sup>74</sup>橫渠以為太虛為禮的極至根源，故他曾表示太虛（太虛）即禮之大一（太一）。在張載的思想中，作為道德形上的根源乃是「天理」，是天的自然理序，此「天理」應「有序」、且按「權宜時中」<sup>75</sup>而行之。若將此「理」放諸於人世間，應用於喪祭、射御、冠昏、朝聘等禮儀上，此形而上的「理」即轉化為人間之「禮」，故可說禮也根源於純善之道德天，因此張載在《經學理窟·禮樂》曾云：「禮即天地之德也」。此外，二者並無矛盾之處，因為在儒學天人合一的思路中，張載的禮是承上於天道、下通於人道。<sup>76</sup>

此外，張載也認為《周禮》乃仁德、的當之書，周禮最初原來是指祭祀鬼神的器物和儀式，後來便轉化成典章制度、禮儀教化、禮教思想等，也因此《周禮》也具備禮樂之大成。《周禮》是配合天地四時的運行並將以此運用於管理人間的秩序，此為理想中的官制，而內容談論都以設官分職的各種典章制度為主，封建、宗法、祭祀也蘊含其內。也因為《周禮》是聖人所言、所行之事，因此只要漸循《周禮》中的儀節，便可敦本善

<sup>72</sup> 張載云：「禮所以持性，蓋本出於性，持性，反本也。凡未成性，須禮以持之，能守禮已不畔道矣」（《經學理窟·禮樂》）。

<sup>73</sup> 張載認為禮是成就變化氣質的工夫之一。〈呂大臨橫渠先生行狀〉一文中也記載著張載告知學者致學之道。張載多告以知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已。

<sup>74</sup> 《禮記·仲尼燕居》：「禮也者，理也。樂也者，節也。君子無理不動，無節不作」，《禮記·樂記》也云：「樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也」。

<sup>75</sup> 張載云：「禮即時措時中見之事業者，非禮之禮，非義之義，但非時中者皆是也」（《經學理窟·禮樂》）。

<sup>76</sup> 黃麗香先生云：「張載論理的根源，是一種上達天道、下及人事的天人合一思想表現」。黃麗香，〈論張載之禮學思想〉，《孔孟月刊》第25卷第7期，1987年3月，頁177。顏淑君先生也曾云：「禮根源於人心，且能上達天道，是承續儒家天人合一的思想表現」。顏淑君，〈論張載之禮學思想〉，《孔孟學報》第72期，1996年9月，頁180。

源、合內外之道，而能為天地盡己之力，故張載曰：「學得周禮，他日有為卻做得些實事」（《經學理窟·學大原上》）。

周敦頤在《通書·禮樂》云：「禮，理也。樂，和也。陰陽理而後和。君臣父子兄弟夫婦，萬物各得其理然後和，故禮先而樂後」。中國人自古重禮，前文已說明禮即理的價值意義，其目的就是在求得人倫與天道能依四時自然理序、和諧的運行，這就是儒家天人合一的精神。而牽引著天人合一乃在於「和」字。「和」能調諧不生歧亂，「和」也可調和個體間的差異。錢穆先生在《宋代理學三書隨劄》中也曾提到：「西方主個人主義則無和，故亦無禮無理可言。則惟有言法。尚禮尚法，為中西文化一大歧，本源則在此和字上」。<sup>77</sup>既然「和」是中國文化的精髓，我們不妨按圖索驥來探討宋儒張載如何藉由何種方式使其促成人格心靈的和諧、以致於使萬世走向祥和之太平世界呢？張載曰：

五言，樂語歌詠五得之言也。（《正蒙·樂器》）

志至詩至，有象必有名，有名斯有體，故禮亦至焉。<sup>78</sup>（《正蒙·樂器》）

孔子也曾云：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進」（《論語·先進》），又云：「樂者。天地之和也。禮者。天地之序也」（《禮記·樂記》）。儒家強調以禮樂治國，也以「禮樂教化」作為化民之內容。其中學者學習「六藝」<sup>79</sup>中的「樂」，<sup>80</sup>也就是經由舞蹈、詩歌來抒發內心誠摯的情感及陶冶性情，修身成德之後，方能教化百姓，德施於民。禮強調外在行為的約束作用，而樂的作用主要是配合禮進行倫理道德教化，注重內在的情感的抒發與調和，因此，張載認為禮樂二者皆為十分重要。

張載在「天人合一」的論述脈絡中，發揮了孔子所云：「夫民之父母乎，必達於禮樂之源」（《禮記·孔子閑居》）。而《正蒙·樂器》也提到在吟詠詩歌上可以「興己之善，觀人之志，群而思無邪，怨而止禮義。入可事親，出可事親，但言君父，舉其重者也」。因此，藉由五音六律的抒發可以激發自己的善心，明白他人之志向，與他人相處時可以思想純正，埋怨批評他人不會以自我之意為向度，會僅止於禮義為標準。在家時可以侍奉父母，為仕時可以服事君，而這些都是我們人世間最重要的事。由上可知，禮與樂都是達成王道的工夫之一，因此，《禮記·樂記》云：「禮節民心。樂和民聲。政以行之。刑以防之。禮樂刑政。四達而不悖。則王道備矣」。

<sup>77</sup> 錢穆，《宋代理學三書隨劄》（臺北，東大圖書公司，1996年），頁124。

<sup>78</sup> 「五至」一詞語出《樂記·孔子閑居》一文中，子夏問孔子何謂「五至」，孔子答曰：「志之所至，詩亦至焉。詩之所至，禮亦至焉。禮之所至，樂亦至焉。樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故，正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也；志氣塞乎天地，此之謂五至」。

<sup>79</sup> 「六經」與「六藝」的混稱始於司馬遷的《史記·滑稽列傳》：「孔子曰：六藝於治一也！《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以神化，《春秋》以道義」。在此注意的是，先秦時期的「樂」和現今六經中的專書《樂經》雖表面意義不同，但在教化人心上確有一定的歷程與開展。

<sup>80</sup> 樂在歷史上有二種解釋，一是指先秦時期王公貴族教導子弟的六種技藝，即禮、樂、射、御、書、數中的「樂」，此「樂」是指學習彈奏六種古樂〈雲門〉、〈大鹹〉、〈大韶〉、〈大夏〉、〈大濩〉、〈大武〉。而本文中的《樂》若有書名號則是指六經中的《樂經》。

## (二)開創以「四書」學契入成聖之途的風氣

張載的思想是以儒家經典為理論依據，並吸收進《中庸》、《易傳》對天道與自身道德性命的觀點而發展出「高者抑之、卑者舉之、虛者實之、礙者通之、眾者一之、合者散之」的義理，足以敦化世俗風氣、淨化民心。儒家義理除了前文所述的六經外，最重要的莫乎於《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》了，而這四者又被南宋朱熹合稱為「四書」。<sup>81</sup>張載所云的「為往聖繼絕學」，所承繼的正是儒家的六經與孔孟之學，以下筆者將以四書為核心來探討張載的致學成聖之學。<sup>82</sup>張載曰：

下學而上達者兩得之，人謀又得，天道又盡。人私意以求是未必是，虛心以求是方為是。夫道，仁與不仁，是與不是而已。（《經學理窟·學大原上》）

天本無心，及其生成萬物，則須歸功於天，曰：此天地之仁也。（《經學理窟·氣質》）

仁不得義則不行，不得禮則不立，不得智則不知，不得信則不能守，此致一之道也。（《經學理窟·義理》）

耳不可以聞道。「夫子之言性與天道」，子貢以為不聞，是耳之聞未可以為聞也。（《經學理窟·學大原上》）

大抵人能弘道，舉一字無不透徹。如義者，謂合宜也，以合宜推之，仁、禮、信皆合宜之事。惟智則最處先，不智則不知，不知則安能為！故要知及之，仁能守之。（《經學理窟·學大原下》）

張載貫通性與天道的推論中，他認為這個問題可能由《論語》提出。但孔子的弟子子貢卻沒有深刻的領悟，原因乃在於孔子對「性與天道」的學問不以感官之知所理解，應從體仁而識，故張載曰：「聖門學者以仁為己任，不以苟知為得，必以了悟為聞」（《張子語錄·語錄上》）。而在性與天道合一的道德實踐活動中，聖人依據天德良知以呼應天命的召喚，並依此能「成己」、「成物」。因此張載認為聖人之道無他，盡在「成己成物，不失其道」（《正蒙·誠明》）而已。「仁」是孔子的中心思想，若無仁心的道德觀念，則無法做出合於義的表現行為。禮雖為天理之本然，若沒有透過實際的禮節儀文教化，則無法立足於天地之間。若對成德的修養進路沒有經由大其心去領悟則仍一無所知，因為在孔子的仁道中，他極力主張應透過知識與教育的傳承，才能發展智力同時也可以完成德行的方法，因此孔子曾云：「君子道者三，我能無焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」。

<sup>81</sup> 南宋朱熹將《禮記》中的〈大學〉和〈中庸〉二篇文章獨立出來，又與《論語》、《孟子》合稱為《四子書》（也可稱為《四子》），簡稱為《四書》，為儒家重要經典代表之一，宋朝以後，《四書》的地位更甚於《五經》。

<sup>82</sup> 肖永明先生在〈張載之學與四書〉一文中，提到張載雖然沒有名正言順的提出《四書》之名，但張載卻對《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》已有高度的評價，同時張載也對此四部書籍作為其義理思路的根源之一。肖永明，〈張載之學與四書〉，《船山學刊》第63卷第1期，2007年1月，頁66。

龔杰先生也在〈張載的四書學〉中曾云：「張載思想及其著作的整體分析，他受《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》（合稱「四書」）的影響最大，他主要是依據儒家經典中的「四書」創立自己的思想體系的」。龔杰，〈張載的四書學〉，《哲學與文化》第24卷第10期，1997年10月，頁962。

<sup>83</sup>而無忠信，就無法提升道德人格。總而言之，「仁」是《論語》中最能掌握修身成德的關鍵之一。<sup>84</sup>

除了《論語》之外，張載也甚推崇《孟子》一書，張載云：「要見聖人，無如《論》、《孟》為要。《論》、《孟》二書於學者大足，只是須涵泳」（《經學理窟·義理》）。張載並自詡為是上接孟子的道統傳人，而程頤指出張載承襲孟子主要的思想是以孟子的「性善論」為基礎，<sup>85</sup>這是透過「存養」的工夫，使人明瞭天道下貫於性命並冀望能發揮天道所賦予人的道德性，透過道德生命的自我實踐參天化地。張載曰：

所以養浩然之氣是集義所生者，集義猶言積善也，義須是常集，勿使有息，故能生浩然道德之氣。（《經學理窟·學大原上》）

孟子謂「氣壹則動志」，動猶言移易，若志壹亦能動氣，必學至於如天則能成性。（《經學理窟·氣質》）

「氣」在中國是一個歷史悠久的概念，直到孟子才將「氣」加以轉化為價值判斷的內涵。<sup>86</sup>孟子學的道德生命與外在世界有所感通，他認為心、氣、言可合而為一，<sup>87</sup>如何合而為一？孟子認為惟有「聖人可以踐形」，且須從「知言」與「養氣」著手。由於孟子的「心」為具有普遍必然性的價值根源，且此道德心又有接受道德義理的指引。若能將「氣」從生物之性提升到與大化流行、遵守天地秩序之理的磅礴浩然之氣，這天地的浩然之氣便是與道德實體的「心」同源，此即孟子的「養氣」說。而「志」與「氣」乃為相互貫通的兩面，所以，在「天人合德」的思想中，聖人須將此心的道德性直貫到「氣」與「志」上來說，唐君毅先生也曾指出孟子的人性論中，人的意義與尊嚴乃在於道德本心上，足以「興起一切人之心志，以自下升高，而向上植立」。<sup>88</sup>

張載與孟子皆以「氣」當作自然生命轉化為道德生命的聯繫關係，「養氣」的工夫就在「集義」，「集義」又要「博文」，「博文」則「利用」，此乃「知言」以洞悉事物之義理，因此張載曾云：「道理須從義理生，集義又須是博文，博文則利用」（《經學理窟·學大原下》）。從歷代經典中廣泛的汲取往聖先賢的智慧，可除卻許多的窒礙，而要求義理之精可要先

<sup>83</sup> 韋政通先生云：「修身與道不可分的關係，在孔子的言論中，也可以得到證實。『子曰：君子道者三，我能無焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。子貢曰：夫子自道也。』在這裡，仁、智、勇（《論語·子罕》）的順序是智、仁、勇）。《中庸》所謂『三達德』者，都是道的內容，道與三者相比，是屬於更高層次的概念，它代表道德的總體」。韋政通，《孔子》（臺北，東大圖書公司，1996年），頁255。

<sup>84</sup> 孔令宜先生也曾指出孔子的學重在輔仁進德，人經由文化教養以確立內在人格的發展，也就是所謂的「仁智雙彰」的學問。孔令宜，《從「孔顏樂楚」到程明道天人一本論》（東華大學中國語文學系碩士論文，2005年7月），頁14。

<sup>85</sup> 程頤嘗言：「〈西銘〉明理一而分殊，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，自孟子後蓋未之見」。張載，《宋史·張載傳》，收入《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），頁387。

<sup>86</sup> 黃俊傑先生云：「轉化便是一種工夫的修養過程」，又云：「經過『養氣』、『存心』的工夫修養，人類原始生物意義下的『氣』，便轉而接受『道德心』的指導，於是『生理人』與『道德人』相互滲透，相互影響，終致形成一個和諧統一的生命型態」。黃俊傑，《孟子》（臺北，東大圖書公司，2006年），頁43。

<sup>87</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢先生合著的《孟子義理疏解》中認為，「心」乃是道德生命的方向，是價值的主宰，「氣」乃是自然生命的表現、生命的主體，「言」為窮究外界一切事物之理，而「心」的層次高於「氣」與「言」。王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》（臺北，鵝湖出版社，2007年），頁234。

<sup>88</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一）（臺北，臺灣學生書局，1977年），頁214。

除去個人一己之私見一意、必、固、我，因而張載在《經學理窟·學大原下》云：「孟子所謂『必有事焉』，謂下頭必有此道理，但起一意、必、固、我便是助長也」。

《大學》原為《禮記》中的一篇，自漢代到南宋以前並沒有受到特別的重視，直到南宋朱熹將〈大學〉和〈中庸〉將《禮記》中抽離出來並與《論語》、《孟子》合成四子書，其重要性才被後人所器重。宋儒大師程顥與程頤大力表彰《大學》一書，他們認為「大學」是「孔氏之遺書」，也是「初學入德之門」，朱熹則將《大學》視為成聖成賢所學之事，是實踐、修己治人之理，因此全書可視為聖人之工夫修養論。

理學先驅韓愈曾在〈原道〉一文中引《大學》的文句：「大學之道在明明德，在新民，在止於至善」。根據筆者的理解，張載詮釋《大學》一書乃在於冀望儒者能彰顯道德本心，使其人得於天的良心善性能夠靈明澄澈。張載曰：「大學當知天德，知天德則知聖人」（《正蒙·乾稱》）。人類天生的稟賦除了清明的良心善性外，還有隨形驅而來的本能慾望，張載稱二者為天地之性和氣質之性。隨形驅滋生而追求口腹、名利無窮的物質慾望常使得人的道德本心陷入物慾的追求中，因而使道德本心隱晦不明盡而喪失，如此一來，人與禽獸就無所差別了。孟子曰：「人之所以異於禽獸者，幾希」（《孟子·公孫丑上》）。故此，人應發揮自我主動超越的能力，掃除所有的邪思歪念，使其物質本能慾望受到合理的節制，讓道德本心得以再次彰顯靈明之心，而在彰顯一己之明德中也已蘊含立人成物之理。因為在天人、物我、人己本通貫為一的連續關係下，人經由通過禮儀教化與研讀聖人之書、求取高深淵博的學問與自我不斷明明德的過程中，而對自我有了更深的體悟，與別於原來的我，而這就是創新自己，換句話說就是「新民」。<sup>89</sup>而在追求極善的天理中，能普遍的將極善之天理呈現在人與人、人與物、人與天的倫常中，使其至善。因此大學是生命的自我完成，完成自我生命的道德體現就能朗現天德，也就是與聖人齊一的境界了。張載曾說：「大人者，與天地合其德」（《正蒙·乾稱》）就是這個意思。此外，《大學》是以「修身」為基礎擴及「齊家」、「治國」、「平天下」，<sup>90</sup>因此，《大學》也蘊含著儒家的政治觀。

《中庸》也是自《禮記》所出，《中庸》一書的主要概念乃在於「誠」字。牟宗三先生在《宋明儒學的問題與發展》曾說：「《中庸》的『誠』最能表示主觀面、客體面的統一」，又說：「『誠』是道德的實體」，<sup>91</sup>而「誠」代表著天地化育萬物真實無妄的根源，因為作為天地間存在不變動的「形上實體」需有著肫肫其仁、淵淵其淵、浩浩其天的胸懷，而在《中庸》底下天人合一的宇宙觀下，<sup>92</sup>人可經由明人道向上攀升的過程中體會到天道的存在。先前曾論述在張載哲學中，人道的「禮」可上達天道的「理」。由此可知，《中庸》可能蘊含「禮」這個重要的概念。張載在《經學理窟·氣質》云：「成就其身者須在禮，而成就禮則須至誠也」又說：「使動作皆中禮，則氣質自然全好」（《經學理窟·氣質》）。張載主張「學禮」能變化氣質，誠意須靠禮節表徵出來，就如同我們對長輩有恭敬之心，

<sup>89</sup> 朱子接受程頤的看法，認為「親民」是「新民」的筆誤，而「新」就是革新、更新之意。岑溢成，《大學義理疏解》（臺北，鵝湖出版社，2000年），頁31。

<sup>90</sup> 岑溢成先生在《大學義理疏解》中提到：「修身之為本，就是《大學》的核心」。又說「以修身為本是同時兼有倫理學和政治學的意義」。岑溢成，《大學義理疏解》（臺北，鵝湖出版社，2000年），頁144、145。

<sup>91</sup> 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》（上海，華東師範大學出版社，2004年），頁89。

<sup>92</sup> 譚宇權先生在《中庸哲學研究》一書中，也曾提到《中庸》的重心在天人合一之道。譚宇權，《中庸哲學研究》（臺北，文津出版社，1995年），頁7。

我們將會在與長輩相處的過程中，行為舉止合於禮、真心誠意的對待，若興起了傲慢之心，真「誠」就蕩然無存了。孟子也曾云：「恭敬之心，禮之端也」（《孟子·公孫丑上》）。相反的，若徒有外在形式的禮，而內心無以「誠」為基礎，可見心中的「誠」或說是「天地之性」<sup>93</sup>可能被蒙蔽了，因此，「禮」又更為重要了。而誠意與行禮兩者皆須同時修煉之，故張載云：「誠意與行禮，無有先後，須兼修之」（《經學理窟·氣質》）。

「致學成聖」背後隱藏著在先天氣命限制下如何突破努力改變，自盡其性，進而參天地之化育，以天地為性，使其作為皆能合於天道生生不息的本然狀態。而這一觀點基本上也是「天人關係」下的探討。張載在證成儒家「天人合一」的義理架構下，建構出聖人大化的境界也就是天人合一的境界，並界定「為生民立道」就是人應遵循的方向與做人的人學思想，這一條明確的方針就是「聖人之道」。他強調人可以通過「學聖賢書」而對聖賢經典義理有所呼應與感召，學後心解自然可明心見性。張載云：「學者須當立人之性。仁者人也，當辨其人之所謂人。學者學所以為人」（《張子語錄·語錄中》）他肯定學做聖人的奧妙在於立人之性，學習乃使人可以用剛健的天德戰勝一己之私欲，改變氣質之後就可以成就光明圓善的人格，故「知聖人可以學而至」（《經學理窟·自道》）。

#### 第四節 民胞物與

北宋思想家張載的〈西銘〉是一篇僅有三百餘字的短文，它卻是以廣博的視野、宏大的氣度來審視宇宙人生。〈西銘〉是張載在關中講學時，寫在書院西側窗板上，用以勉勵學生的文章之一，原名〈訂頑〉。伊川先生建議將其改為〈西銘〉。明代關學後儒呂柟於嘉靖五年編《張子抄釋》時，將〈西銘〉編入《張子全書》中，以〈西銘〉做為橫渠全書之首，其次再列入〈正蒙〉中，足見此篇的重要。張岱年在〈關於張載的思想和著作〉一文中，認為〈西銘〉的完成，當在《橫渠易說》之後，而在《正蒙》之前。<sup>94</sup>程顥對於〈西銘〉極為讚揚，並謙稱弗如張氏，他云：「〈西銘〉某得此意，只是須得他子厚有如此筆力。他人無緣做得。孟子以後未有人及此」（《二程遺書·第二上》）。程頤也曾云：「〈西銘〉明理一而分殊，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，自孟子後蓋未之見」（《張載集·宋史張載傳》）。足見〈西銘〉的重要性。〈西銘〉完整的呈現出張載的整個哲學體系，他建立了一個「天人一氣，萬物同體」的博大精深的哲學思想，進而理出「民胞物與」的物我同一的情懷。「民胞物與」延續著孔孟儒者的「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》）的偉大胸襟，它醞釀著中國傳統豐富的人與己、人與人、人與物、人與自然的關係。就中國儒家十分推崇的〈中庸〉、〈易傳〉，也將人全部的道德

<sup>93</sup> 《中庸》：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也；誠之者，擇善而固執之者也」，張載在《正蒙·誠明》也曾云：「勉而後誠莊，非性也；不勉而成莊，所謂『不言而信，不怒而威』者與！」及《正蒙·中正》也曾云：「所謂聖者，不勉不思而至焉者也」。根據張載的說法，聖者是本然具有純善的天地之性。

<sup>94</sup> 張載，《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），頁16。

實踐，歸諸於「參天地化育」的「人我合一」境界，而〈西銘〉中的「民胞物與」精神就能更清楚的揭示破除人我相隔的有限性以期體現萬物一體的宇宙觀。因此，本文將以〈西銘〉為主來探討，一、何謂「民胞物與」的意涵？二、張載在文中曾用到「兼愛」的字眼，他云：「性者萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，周必周知，愛比兼愛，成不獨成」（《正蒙·誠明》）。因此，筆者試圖探討張載「民胞物與」的精神是否與墨子的「兼愛」有何相異之處？

## 壹、「民胞物與」的意涵

〈西銘〉提出了「民胞物與」的理想，成為中國文化大同社會理想的典型。程明道曾盛讚〈西銘〉：「〈訂頑〉一篇，意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，令有諸己」（《河南程氏遺書·卷第二上·二先生語二上》）。張載認為「仁體」是一切道德的根源，是所有一切德行的總根源，「仁體」是人人所具有，也就是人人有道德實踐的根據。牟宗三先生曾在《心體與性體》（第二冊）解釋明道對「仁體」的看法：「『先識仁體』是道德實踐（道德行為之純亦不已）所以可能之本質的關鍵」，又說：「仁體，依明道之理解，首先是人人具有，而亦遍體一切而『與物無對』者」，<sup>95</sup>而「仁體」落實在人身上就是「仁心」，此「仁心」是以「不安」為真實生命的發動，面對世界上的每一個人與每件事物如同己身一樣，一視同仁無所謂貴賤、高低之別。這樣的仁體即是具備萬物同體的普遍性根源。張載云：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾共體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。（《正蒙·乾稱》）

大人者，以容物，無去物，又愛物，無徇物，天之道然。（《正蒙·至當》）

張載在〈西銘〉中從天道的論點推演至人道，<sup>96</sup>他認為天地如同我們的父母，生成化育我們，而萬物也是由天地所生，當然就是我們的同胞，而天地在張載思想中亦即是太虛以氣化流行的方式呈顯自身的生物不息。正因此，由天地所生之萬物皆本來具有根源於天地的存在價值。所以，人並非在存有位階上處於高於萬物的地位，而是在存在責任上參與天地之化育，兼負裁成輔相的使命。張載不斷的由「至誠，天性也；不息，天命也。人能至誠則性盡而神可窮矣，不息則命行而化可知矣」（《正蒙·乾稱》）來說明人皆有相同的天地之性，唯有透過至誠無息，努力復返天地之性，才能達到聖人境界。此外，張載認為能至誠無息的人就是聖人，聖人體現仁道、博施濟眾，並能達到「以天地萬物為一體」境界的人。由於張載的「民胞物與」精神就是以「仁」為主體貫通整個宇宙，在己身面對他人與自然中的萬物中，沒有物我內外之二分，因此，連繫著自我與他人、自我與自然的一體關係，就產生了和諧的生命共同體了。明儒薛瑄曾說：「讀〈西

<sup>95</sup> 牟宗三，《心體與性體》（第二冊）（臺北，正中書局，2006年），頁219-220。

<sup>96</sup> 劉天杰先生曾指出，張載的「乾父坤母」思想乃是一種萬物同源的宏大宇宙觀，它繼承了《周易·說卦》的思想：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母」。劉天杰，〈張載的民胞物與論及其現代意蘊〉，《江西社會科學》，2007年4月，頁50。

銘〉，知天地萬物為一體」，<sup>97</sup>萬物一體的具體內涵無疑的就是「民，吾同胞；物，吾與也」（《正蒙·乾稱》）。

張載提出「民胞物與」的宏大思維，最主要的意涵就在於拓展己身與人、己身與自然的關係。「民」是指自我以外的他人，以家族成員來看則包含父母、兄弟姐妹、親屬等，以政治領域來看，則有大君、宗相等。「民，吾同胞」是說己身與他人之間應當有同胞般的關係，雖說在現實生活中，他人和自我的關係有著親疏深淺，但每個個體都具有存在的內在價值即儒家的「仁愛」。倘若每個個體都以己身的意志與利益為考量，忘卻了己身與他人的根源皆來自於同一的天性，這無疑落入主觀的成見中。人內在的價值並不是由人所「自行決定」的價值，而是要從主體與周圍的環境來聯繫確定價值所在，這樣所聯繫的價值就是「群體中的善」，也是客觀的道德創化根源。張載在〈西銘〉中還引出孝、第、慈等觀念，他云：

尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼(其)〔吾〕幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾、惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。予時保之，子之翼也。(〈西銘〉)

張載所言乾父坤母有二個意義，其一表示人由宇宙所生，因此肯定宇宙乃是人存有於現世的根源，其二也象徵人具有天地所涵攝的超越性本體意義與任務。而在「民，吾同胞」自我與他人的一體性思維下，具體展現博愛的觀念，張載所謂的聖人，是指與天地合德相合的人；而賢人則是其中優異秀出之輩。天底下無論是衰老龍鍾或有殘疾的人、孤苦無依之人或鰥夫寡婦，都是我困苦而無處訴說的兄弟。及時地保育他們，是子女對乾坤父母應有的協助。如此地樂於保育顛連無告之兄弟而不為己憂，是對乾坤父母最純粹的孝順。此外，宗族制度也是家族制度的擴大，張載將家庭倫理延伸到政治領域，提醒著在生活層面上，人與人應保持著階第輩分的關係，遵守倫常紀律才能以維持和諧的關係。張載曰：「大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也」（〈西銘〉）。在家庭中，對父母長輩孝敬、對兄友弟恭慈愛、手足和樂，因此孝悌是「為仁」的基本步驟。<sup>98</sup>「為仁」雖然大者可以治理國家，但都要由親近的孝做起，在上位者更要秉持仁心才能統治百姓，因此《論語·學而》曰：「孝弟也者，其為仁之本與」根本的表達出，孝悌是行仁的根本，仁又是維繫天地間和諧博愛的根源。

「民胞物與」的意涵有著「萬物一體」的思維，但在群體關係中，己身若只限於與人的關係中，排除了和自然物存在的關係，的確讓人很難與「萬物一體」融合一塊，因此，張載緊接者提出「物，吾與也」。「物」代表著非人的自然物存在，包含動植物、或是沒有生命的客觀存在，例如：山川大地、草木瓦石等。張載提出「萬物一體」的思想，是把儒家倫理推向本體論的新階段。而張載試圖透過人能感通於自然，解消存有者愈萬有間對立的關係。張載云：「明庶物，察人倫，皆窮理也」（《張子語錄·語錄下》）他表

<sup>97</sup> 〔清〕黃宗羲、全祖望，《宋元學案·橫渠學案》（北京，中華書局，1986年），頁31。

<sup>98</sup> 孝、第、慈皆是體現仁道、人理之一事，推之，愛、惻隱、恕等亦是體現仁道、仁理之一事。牟宗三，《心體與性體》（第二冊）（臺北，正中書局2006年），頁303。

達出人與物的立場，人與物應無高低貴賤之分，應該一視同仁的對待，天地仁體無私具有普遍性，人與物本源於同一的性體，因此，人更應該與物和諧的共存共融，他說：

大人者，以容物，無去物，又愛物，無徇物，天之道然。天以直養萬物，代天而理物者，曲成而不害其直，斯盡道矣。（《正蒙·至當》）

聖人能寬容的對待萬物，沒有私見來排擠萬物，並以仁愛之心對待萬物，但卻不能盲從的依順它。自然孕育萬物公正無私，而人是盡天所命來照料萬物，因此，人要維繫宇宙間人與天與物和諧的並存，就要以仁心去參與天地化育了。《中庸》云：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」，天地創造萬物公正無私，人與自然的發展變化只要依照天和諧、平衡的規律，則人與自然就可諧和共存，而不是把天、地、人孤立起來。孔子曾云：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉」（《論語·陽貨》）荀子也說「天行有常，不為堯存，不為桀亡」（《荀子·天論》）就是這個道理。

## 貳、辨析張載「民胞物與」與墨子「兼愛」相異之處

〈西銘〉中「民胞物與」的核心觀念無疑的是萬物一體的思想，是中國理學普遍的價值取向。民胞物與之愛不分物我，以博大宏闊的胸襟泛愛萬物。張載曾云：「唯大人為能盡其道，是故立必俱立，周必周知，愛必兼愛，成不獨成」（《正蒙·誠明》）張載承繼孔孟思想發揮儒家仁道博愛的觀念，以愛己之心愛人愛物，欲追求天人一體的理想世界。相對於儒家以仁義出發，藉由通過「化文歸質，以質救文」<sup>99</sup>來肯定人文世界的價值。墨子則以「天志」為現實世界的絕對標準，順天之意則謂之善，反天之意則謂之惡，徹底否定了作為人為精神主體的可能性。由此可知，對於深受儒學思想薰陶的張載，在學術淵源及思緒脈絡上一定與墨子迥然而異。即便如此，二人均曾言及「兼愛」，因此，筆者欲探討張載在《正蒙·誠明》中所言的「兼愛」是否與墨翟的「兼愛」相同？倘若二者同一，受儒家正統思想的張載，如何面對儒家的愛是由親而殊的差等之愛和墨子無親疏分別之愛的衝突呢？抑是張載的「兼愛」和墨翟的「兼愛」二者根本是截然不同的愛，因此，本文將繼續探索張載的「兼愛」和墨翟的「兼愛」之內涵來證成二者之歧異。<sup>100</sup>

<sup>99</sup> 蔡仁厚先生曾指出，春秋戰國時期周文疲蔽、禮崩樂壞之際，儒道墨皆欲「以質救文」，但儒家是順而求之，道墨二家則是逆而救之。蔡仁厚，《墨家哲學》（臺北，東大圖書公司，1993年），頁8。

<sup>100</sup> 「理一分殊」是二程門人楊時寫給程頤的信中提到：「〈西銘〉之書，發明聖人微意至深，而言體而不及用，恐其流遂至於兼愛」，程頤《伊川文集》（卷五）中說：「明理一而分殊，墨氏則二本而無分」，程頤的意思是張載〈西銘〉中「理」是宇宙萬物的最初之理，是整體的「一」，萬物生成變化有不同的面貌故為「殊」，這些獨特的個體雖然呈顯的面貌不同，但卻稟賦著相同的天理，因此曰為「理一分殊」。張載學中一體之下的「民，吾同胞；物，吾與也」是等差的愛，也就是有親疏的愛，與墨子無親疏之別、無差等的愛不同。劉述先先生曾對「理一分殊」做分析，他認為，貫通古今中外的常道（理一）雖具有普遍性但卻非僵化不變，它在不同的時空脈絡中有其不同的表現，這就是「分殊」層面的差異。就儒學而言，「仁」是普遍的理，不變的是「仁」、「生生」、「理」的超越理念，變的是它在特定時代的具體表現。儒家的「仁愛之理」，從超越層面上來講，中外古今並無二致，但從實際情況來看，「仁愛之理」在不同時代、不同區域其內容絕不可能完全一致。劉述先，《全球倫理與宗教對話》（臺北，臺灣立緒文化公司，2001年），頁224。

(一) 張載「兼愛」以仁義為起源，墨子「兼愛」以利為義

墨翟（公元前四七五—三九六）魯國人，<sup>101</sup>一說是宋國人，人稱墨子。祖先為宋國人，後長期居魯，是戰國初期的思想家、政治家，墨家學派的創始人。《韓非子·顯學》云：「世之顯學，儒、墨也」，先秦時期墨家學說被視為與儒家學說分庭抗禮的主要學派。然而在漢代罷黜百家、獨尊儒術後，卻被排斥於主流思想之外，雖說墨學影響後世不及於儒學，但它仍有不可忽視的價值。墨子身處於春秋戰國攻伐掠奪的時代，因而他提出「兼愛」、「非攻」的策略以解決天下禍亂，<sup>102</sup>他說：「國家務奪欺凌，則語之兼愛非攻」（《墨子·魯問》）。「兼愛」是墨家的重要思想，<sup>103</sup>墨翟當初認為人與人間的爭奪與國與國之戰的大害根源乃在於人之不相愛，因而他提出「兼相愛，交相利」，這就是所謂的「兼愛」。〈兼愛上〉開宗明義即說：

聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起，當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利；兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也不愛臣，故虧臣而自利。是何也？皆起不相愛。（《墨子·兼愛上》）

墨子認為天下之所以紛亂，導源於「不相愛」。「不相愛」的問題就是出於人人皆只知道自愛，而不知道也應該愛他人。儒家常以仁義作為衡量事物的標準，不以利益為考量，合於義的行為才行之。因此，子曰：「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》）。君子與小人之分乃在於君子是以完美的道德「仁」為理據，無論身處逆境或順境，皆能以心理上是否達到「仁」來安身立命，小人則以是否達於己身自利為目的。因此，董仲舒曾言：「正其義不謀其利，明其道不計其功」（《漢書·董仲舒傳》）追求正道就是以是否合於正義來區分。再此，從「仁」一字從「二人」，其初義可能是以「愛人」為主，而達於仁的境界，尚得由智與勇行之。子曰：「仁者安仁，知者利仁」（《論語·里仁》）又曰：「仁者必有勇，勇者不必有仁」（《論語·憲問》），仁心乃出於內心自覺而非他人所見，是內發於心之德，施行道德行為時，須採取有效的方法就是智的表現，有勇氣履行道德義務就是勇的表現，所以有仁者必有智與勇。張載〈西銘〉一文最能彰顯仁孝之理，也最能貼切表達「民胞物與」的「兼愛」精神，後學朱熹也曾在〈西銘注〉中指出〈西銘〉的主要思想是以事親之道表達事天地的民胞物與精神。

<sup>101</sup> 墨子生平年代乃參見馮友蘭著《中國哲學史新編》（第一冊）。馮友蘭，《中國哲學史新編》（第一冊）（臺北，藍燈事業公司，1991年），頁217。

<sup>102</sup> 周富美先生指出，在〈兼愛〉三篇中，墨子說明「兼愛」的價值是在平亂的實效上予以展現，而在〈天志〉與〈尚同〉中探尋出價值的根源乃在於「天的意志」。周富美，〈墨子兼愛說平議〉，《台大文史哲學報》第26期，1977年12月，頁118。

<sup>103</sup> 墨翟創始的思想有十大項目：「尚賢」、「尚同」、「節用」、「節葬」、「非樂」、「非命」、「天志」、「明鬼」、「非攻」、「兼愛」。馮友蘭，《中國哲學史新編》（第一冊）（臺北，藍燈事業公司，1991年），頁220。而梁啟超先生更指出，墨學所標綱領雖然有十大項目，但其實都是從兼愛所影攝出的。梁啟超，《墨子學案》（上海，上海書店，1992年），頁15。

<sup>104</sup>張載云：「唯大人為能盡其道，是故立必俱立，周必周知，愛必兼愛，成不獨成」（《正蒙·誠明》）。張載認為作為有限個體的存在，追求的是不朽的生命存在價值，是以一種「存順；歿寧」的方式面對死生，並將小愛化成大愛。這樣的境界需由內外雙修而得，內是修養身性，外是不斷的將自我本性往外延伸，即是至誠通於天人之意。張載在過去聖哲的基礎上以仁為修養心性的開端，「我」在道德本體上所代表的意涵就是以「仁心」作為價值的向度。「仁」從孔子起便成為儒家試圖實現大同之治的核心觀念，彭國翔先生也曾指出：「本真自我便是達到了『仁』的狀態，成為一個仁者的『我』」，<sup>105</sup>仁者就是本真的自我，也就是以最真誠的心待人待物。以「仁心」、「誠心」看待萬物，則萬物將潤澤於「仁心」、「誠心」之內，萬物就進入我的生命，我也會進入萬物的生命之中，我你關係就是成了相互指涉的一體了，誠如孟子所言：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉」。作為主體的人能了解天下萬物都是在宇宙中和其他生命體或自然物互相依附而得以滋生並欣欣向榮，而唯獨人是主體裡面的自主性本體，深知自主性本體與宇宙本體本來就合而為一，人能藉由通過自主性本體來瞭解整個宇宙本體的全貌性。人一經復返仁心、誠心，就能周遍的兼愛世人。

相較於張載的兼愛以心性涵養的道德「仁義」為主，墨子則以利益作為施行愛的方法，這樣的愛可說是種涵利的愛，<sup>106</sup>因為在《墨子》書中，凡提到兼相愛，往往必提到交相利。<sup>107</sup>這可能與墨子出身貧寒，所身處的階層是以勞動力維生的階層有關，因而墨子認為勞動者追求物質利益是維持生命所必須的。墨子曰：「今夫天，兼天下而愛之，撻遂萬物以利之。若豪之末，非天之所為也。而民得而利之，則可謂否矣」（《墨子·天志中》），墨子認為兼愛是以利為彰顯愛的方式，天兼愛天下，故也兼利天下，因此天靡細不遺的創造萬物以利天下人，如：日月星辰、春夏秋冬、霜雪雨露、山川溪谷、飛禽走獸等。而「若豪之末，非天之所為」作為造物主的「天」是以「愛、利」為本質的宇宙的創造者。墨子曰：

天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃為天之所欲也。我為天之所欲，天亦為我所欲。然則我何欲何惡？我欲福祿而惡禍祟。若我不為天之所欲，而為天之所不欲，然則我率天下之百姓，以從事於禍祟中也。然則何以知天之欲義而惡不義？曰天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。（《墨子·天志上》）

<sup>104</sup> 朱熹在《西銘注》中概括主題曰：「此篇論乾坤一大父母，人物皆己之兄弟一輩，而人當盡事親之道以事天地」（《朱子語類·卷第十八·大學五》），張載明顯的以人與萬物所共處的宇宙視為一個具有倫理道德的個體，並將道德情感推諸宇宙放之四海，以期求完成人與人、人與物的倫理道德實踐。

<sup>105</sup> 彭國翔，《儒家傳統宗教與人文主義之間》（北京，北京大學出版社，2007年），頁23。

<sup>106</sup> 王季香先生指出，墨家的「兼愛」是「無差等的愛」，「兼」乃「視人由己」之意。只有「厚不外己」、「愛無厚薄」之愛，才是為民除害的「仁愛」，而墨子反對儒家的「兼愛」乃由於「分於兼」的愛，是「有愛無利」，以自我為中心，由親而疏、厚而薄的推愛，這樣的愛是有限的愛而非真正的「仁愛」。王季香，《先秦諸子之人格類型論》（中山大學中國語文學系博士論文，2004年6月），頁283-284。

<sup>107</sup> 兼愛的真義有四，（一）全體周遍的愛，不分大我與小我，全然一體（二）無條件的愛，不希求任何報酬（三）涵利的愛（四）平等無差別的愛。王冬珍，《墨子思想》（臺北，正中書局，1987年），頁10-13。

天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。（《墨子·法儀》）

墨學中兼愛本身就是以「天志」為基礎的，兼愛中的仁義則是以功利為主，順從天所欲就是應該掌握「人相愛相利」的原則，也就是「為義」；「人相惡相賊」是天所討厭的，也就是「為不義」，為義者便能生存、富有、治世，唯不義者就會遭受滅亡、貧困與亂世。由此可知，作為墨子心中法儀的天是以「義」為標準，此「義」非儒家所言的仁義內在的道德良知良能，而是出於天的義。簡單的說，墨子的「義」指的是「社會規範」，而「天」指的是「天志」，也就是道德標準。他認為天志的道德標準產生出社會規範，而人民必須要遵從接受，並且確實實行「兼愛」來層層統治維繫國家的安定。既然，墨子把「利」作為衡量一切事物的標準，主張人類一切行為的目的在於順從天志的「取利避害」，其主要目的在於興天下利與貴義。墨子兼愛將「愛」與「利」並舉，他提出以「兼相愛交相利」（《墨子·兼愛中》）來化除天下之紛亂。因為墨子預設的立場是認為愛與利有必然的因果關係，「兼而愛之」必可「從而利之」，《墨子·兼愛下》云：「天下之大利者也。主張兼愛之美好理想必可施用於世，且其功為天下之大利」。兼愛之利是追求「利的愛」，所以《墨子·經上》云：「義，利也」，義並非財利、貨利而是「公眾之大利」。所以墨子指出「虧人以自利」、「攻人之國」是「大不義」，竊人桃李，犬豕，牛馬，則是「小不義」。虧人之國以利其國是「大私利」，虧人身家以利其身家，便是「小私利」。所以，墨子的「義」雖以「利」為主，但合於「公利」的才算義的行為，「私利」則被視為不義。

由以上的說明可知，墨家所言的兼愛是以功利為基礎，和張載所言的兼愛是以道德層面為基礎二者是截然不同的。二者皆言「義利」，但是張載承繼儒家的正統是以仁義無私我的道德為動機，追求向內向上的聖賢之道，再通而向外的關心天下民物，一方面追求自我存在的價值，一方面追求個人與他人的感通。張載的「兼愛」是普遍的道德生命存於我們的生命之中，是對宇宙一體性的察覺與感通，<sup>108</sup>和墨子儒家的狂狷精神是可以說是「縱貫百世之心，而橫通天下之志」的。

## （二）張載「兼愛」是有差等的「推愛」，墨子「兼愛」是無差等的「平等之愛」

儒家的仁義之愛根源於道德本心，具有普遍性，但在落實在現實層面上卻產生特殊性，因為儒家著重的是以血緣為基礎的宗法等級制度。李澤厚先生在〈孔子再評價〉一文中指出：「『孝』、『悌』通過血緣從縱橫兩個方面把氏族關係和等級制度構造起來。這是從遠古到殷周的宗法統治體制」，維護氏族父家傳統的等級制度就是以「周禮」為核心，將「孝」、「悌」作為「仁義」的基礎，把親親尊尊作為「行仁」的標準。中國一向以「禮」作為約束個體外在規範的標準，例如：孔孟強調的天下之通喪（三年之喪），是期望人們遵守禮儀規範，強化家族宗法關係。張載論及施行兼愛的同時，主張愛應有等級之分，

<sup>108</sup> 杜維明先生也曾指出，張載的「乾稱父、坤稱母，……民，吾同胞；物，吾與也」就是按照儒家傳統來進行理解宇宙一體性的體察，它緊緊扣著關於外部世界與他人心靈的活動。杜維明，《儒家思想新論—創造性轉換的自我》（南京，江蘇人民出版社，1996年），頁29。

張載云：

性天經然後仁義行，故曰『有父子、君臣、上下，然後禮義有所錯』。(《正蒙·至當》)

又云：

仁道有本，近譬諸身，推以及人，乃其方也。必欲博施濟眾，擴之天下，施之無窮，必有聖人之才，能弘其道。(《正蒙·至當》)

張載十分推崇周禮，他認為周禮是維繫人倫法治的樞紐，他深知懂得人性出於自然的五倫關係，由血緣密切的五倫關係（親親）而推廣於其他與己身血緣疏遠的人與自然物（仁民），由家族、宗法內部制度尊長幼卑、親近疏遠的關係來建立一種嚴格有秩序的博愛人道體系。如此，禮義才有推行置放的地方。儒家中所倡導的道德根本是「仁義」。「仁」就是「愛」，實行仁道要有立足之地，從己身做起，進而推廣到其他人身上去，表現出合宜的行為就是「義」了。由於合宜的行為須視彼此間親疏等級的關係而展現出不同的行為，所以張載言之的「愛」當然就有等級之分了。愛有等次，對父母謂之孝，對君主謂之忠。《禮記注疏·卷五·曲禮》曾云：「為人臣之禮，不顯諫，三諫而不聽，則逃之；子之事親也，三諫而不聽，則號泣而隨之」，同樣都是對上者譏諫，由於倫常輩份不同，對於血緣親近的父母，和自己理念不同時，多次勸諫仍不被父母接受時，做子女的仍舊是聽信之，而譏諫的對象若換成血緣較殊遠的君主時，譏諫不從，只好作罷。因此，張載所言的「兼愛」是有差別的由親及殊、推己及人的愛。再者，孔子曾言：「不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」(《孝經·聖治章第九》)，張載在〈西銘〉中也曾云：「違曰悖德，害人曰賊，濟惡者不才，其踐形，唯肖者也」。張載認為，儒家所言的仁義之愛是和階級層面分不開的，愛應該推近及遠，推親而殊，繼承天命慈愛他人就是天之孝子，反之，損害仁德賊害他人就是天之不孝子。<sup>109</sup>

墨子的兼愛，從字面上看，就如同「周」具有遍及的意義，也就是說，必需遍愛一切人，才算愛人。<sup>110</sup> 墨子曰：「愛人，待周愛人，而後為愛人。不愛人。不待周不愛人。不周愛。因為不愛人矣」(《墨子·小取》)，墨子兼愛的價值根源就是一切經驗界的「天」或「天志」，由於天運行廣大無私、日月星照無所停止就如同施人恩惠不求回報的具有普遍性、客觀性，因此從造物者與萬物的關係來看，可知天對於人世具有平等無差別的愛，

<sup>109</sup> 「理一分殊」是程頤回答楊時對〈西銘〉的懷疑所提出的，因為楊時懷疑〈西銘〉講萬物一體的境界會流於墨子兼愛的流弊。程頤則答道：「〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也；無別而迷兼愛，至於無父之極，義之賊也」(《二程集·答楊時論西銘書》)。程頤的意思是「仁」是為人的道德基本原則，而仁的實施有差等之分，張載的〈西銘〉就是符合這個理念。愛人之「仁」是「理一」的道德原則，但愛涉及個人對象有不同義務而有不同的差別，就是「分殊」的差異原理，也就是「理一」與「分殊」是體用的關係。柯玫妃先生也說道：「仁義即是人倫之理，但二者是理一分殊的關係，理一是從總體上說，分殊則有輕重大小之別」。柯玫妃，《朱熹「四書章句集注」研究-以詮釋傳意方法分析》(高雄師範大學國文學系博士論文，2006年6月)，頁122。

<sup>110</sup> 林建銘先生指出墨子的「兼愛」是平等的愛，愛人等於愛家人與鄉人、國人、天下人，兼愛的實踐沒有固定的順序，而儒家的順序則是愛家人優於鄉人進而國人、天下人。林建銘，《墨子道德教育思想之研究》(臺北市立教育大學國民教育研究所博士論文，2006年6月)，頁157。

無所分別的化育萬物，就如同堯、舜、禹、湯、文武等聖王都是最能夠效法上天兼愛天下的仁君，因此我們應該上體天心、下法人君的兼愛世人。此外，兼愛對造物者與萬物而言是「同等的愛」，此「同等的愛」在時間與空間上會遭受到限制嗎？《墨子·天志下》云：「若事，上利天，中利鬼，下利人；三利而無不利；是謂天德」又曰：「愛眾世，與愛寡世相若，兼愛之又相若，愛尚世與後世，一若今世之人也」（《墨子·大取》）。人從天地而來，死後化身為鬼，這代表時間的流逝，因此人之兼愛，不限於人而已，也應該超越的愛天與鬼神。而這裡的眾世、寡世就是指空間的寬狹、世人的多寡，上世、後世則是以時間的先後、流逝而言。也就是說墨子以為愛應該無廣狹、古今之分，愛多國的人與愛一國的人一樣，愛過去的人與愛來世的人相同，愛人應該不受空間、時間的限制，要普遍的周愛世人，如此才可符合天志，這樣的兼愛就是具有普遍性的、不被時間、空間所限制的愛。再從宗法制度上來看，墨子也主張廢除階級制度以利兼愛的推行。墨子說：「不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近」（《墨子·尚賢上》），墨翟主張廢除奴隸貴族的等級制度，也就是破壞以血緣為基礎的宗法親親制度（不義不親）來作為施行兼愛的前提。這明顯的與儒家「貴貴親親」的思想直接相互對立。我們甚至可直言，墨子對奴隸貴族階級的批判實際上也是對「周禮」的批判，他不僅反對鋪張浪費階級，也反對貴族的厚葬。

再者，墨子提出教導人們施行兼愛的具體方法，《墨子·兼愛中》云：「視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身」，無論家或國，只要人能真正「視人之身若其身」，則可以視人之國如其國、視人之家如其家。墨子云：「無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報之以李」（《墨子·兼愛下》），先前論述中已知，墨子的愛以「利」為正，愛應「兼」善天下，因此，這又應驗出他所提公利的思維。他所倡導的「兼愛」是認為己身先愛人、利人自會得致愛、利之回報，就基於這二項觀念，墨子常以「愛」、「利」連言。墨子不分親疏的將「愛人如己」推衍出兼愛是一種無差等的愛，這與儒家談「仁愛」在目的上雖都追求世界大同的理想仍有根本上與進路上的差別。

張載和墨子的兼愛雖均以大同世界為理想，但二者卻是蘊藏不同義涵的愛。歸納如下：張載的兼愛以透過心、性之自覺反省，根源於人心人性所衍生出的愛，且儒家有「君君、臣臣、父父、子子」的「正名」之說，因此張載主張愛以德治人，認為階級不應該越權僭位。反之，墨子的兼愛則是以外在順從天意被動而出發的愛，他曾云：「順天意者，兼相愛、交相利、必得賞；反天意者，別相惡、交相賊，必得罰」（《墨子·天志上》）。墨子的兼愛是以追求公利為主，並主張庶民上同天子，天子上同於天的取消階級觀念的無差等之愛。此外，「民胞物與」更是張載的重要思想，朱熹在〈西銘注〉中也曾對「民胞物與」做如下的解釋：「此篇論乾坤一大父母，人物皆己之兄弟一輩，而人當盡事親之道以事天地」（《朱子語錄·卷第十八》），他認為〈西銘〉的主要觀念是「民胞物與」。而儒者之道乃在於視萬物與我系出同源，而人應將道德情感拓展到人與萬物之中，才能真正認清人的真正本性，感受道德與精神的自我發展。〈西銘〉中「民胞物與」的核心觀念無疑的是萬物一體的思想，對繼承儒家傳統的橫渠而言，不只是自我與他人之間同胞兄弟的一體關係，也是深刻蘊含著人人都稟承天命所賦予的共同本性，因此張載以「氣」

的觀念來解釋存在間的連續性作為自然間有生命與無生命的共通，來構成宇宙整體的聯繫。這樣的聯繫不僅將人與天地萬物形成了不可分割的統一體，也是悌義之擴大發揚，何等寬宏之心胸，「四海之內皆兄弟也」不就是「民胞物與」最佳的寫照嗎？

## 第四章 結論

希聖希賢是中華文化長久注目的焦點，但在宋明理學中，卻為傳統儒家聖賢注入一股新生命。也就是除了追尋聖人之道外，更以自身成為聖人為努力的方針，這也就是宋明理學重要的實踐慧命。聖人是理想的人格，故以實踐智慧為主軸的學問，必當對聖人觀有所闡發。又張載之學是以「孔孟為法」（《宋史·張載傳》），他具體指出人生理想在學為人，學為賢人，學為聖人，並以學為聖人為最高境界。依此，研究張載哲學，理當研究張載的聖人觀。再者，面對二十一世紀現代科技將世界帶入了「知識經濟」的年代，在多元文化相互衝擊下，如何力抗動盪空礙的文化變革以塑造和諧統一的新世界，正是新世紀的儒學展望。可惜現今學界對此議題尚未有深入且完整的探討。故本文嘗試以此為主題，試圖揭開張載聖人觀底下的實踐智慧。

### 壹

本文主要研究張載的聖人觀，在首章中主要論述研究張載聖人觀之理論的動機、方法與步驟。本文研究的動機乃在於面對二十一世紀，人類的自我中心思想，將人視為自然界的真正主宰者，忽略了自然界其他生物與環境的存在價值。在這樣的前提下，人將控制、主宰、掠奪自然環境與資源，成為人與自然界相互對立的關係了。張載學的「天人合一」正解決了人與自然的關係，在「天地萬物一體之仁」的人與自然和諧統一中，突顯了人自覺於自然界所賦予的道德使命，因此，張載思想確實對儒學有其重要的承繼與開展。在研究張載聖人觀中，首先論述張載是以「天道論」為成聖的超越根據。筆者先釐清「氣」在張載思想中的意涵，其次再透過探討太虛與氣的關係，了解太虛是一切存在價值之根源，藉由太虛自我轉化的活動化生萬物，最後由「太和所謂道」是氣的發用流行至善和諧來描述天道順而不妄、道之有常，以證成張載是透過氣論試圖將天人合一連結起來。

張載認為氣是宇宙萬物變化的根源，是天地萬有間真實無妄的存在。他並反對氣上仍有一實體來產生氣。氣的活動乃依據天道有理序的價值活動，可展現天道生生不息的創生義。氣的存在狀態有有形與無形之分，他認為氣聚而有形，故有象；氣未凝聚而無形，但仍有「苟健、順、動、止、浩然、湛然」等性質，這樣動態的存有卻清通不可象，指的就是氣的本體—「太虛」。太虛是形上的道體，天地萬有之生成變化均是依氣（太虛）之真實聚散變化而有之，故稱「氣化」。也就是清通無礙之氣（太虛）透過「清－濁－礙－形」的自我轉化為各種有限的散殊現象與個體，以成天地萬物。相較於「氣化」而言，此太虛道體自身中陰陽二氣既清通虛明又矛盾統一的微妙變化，是天所擁有的良能，不是人可預測而知的象，故曰「神化」。

張載在《正蒙·太和》中云：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾」，表明太虛是氣之本體。然而「本體」在近代諸多學者中各有不同的見解，因而「太虛與氣」的關係就有不同的理解。本文以太虛與氣是「一而有分」來說

明，太虛與氣是「一物兩體」。「一物」是包涵、統攝陰陽「兩體」的統一體，「兩」是氣的聚散、清濁變化，「兩」蘊含在「一」內，「一」沒有「兩」就無法獨立存在，二者有依存與對立的關係。張載認為，佛家以心法起滅天地否定了萬有與天道的實存性，甚至人之道德實踐也失去根源於天地的理論基礎。因此，他以氣為「實有」駁斥佛家「以世間為萬化」之說和老氏「有生於無」之謬論，並藉由太虛與氣是同一的「一而有分」關係，駁斥天人異用的困境。

## 貳

張載承襲孟子性善論的立場下，主張「天道即性」（《橫渠易說·說卦》），認為人性乃根源於天的道德性。既然人與萬物皆稟受於天之道德性，為何人有不善的惡行？又為何獨有人具有足以為善的能力與超越成聖的可能？張載透過「人禽之辨」的爭論，將關懷的視野拉開至人性論上。他首先提出「天地之性」與「氣質之性」作為人性論的架構。他從氣論上說明具體個物稟受清通無礙之太虛而有的道德本性，就是「天地之性」，這不僅意蘊著人之道德本性根源於天，也說明著天道是萬有存在的基礎。面對人性本善，又何以有不善之行為呢？張載提出氣稟清明、混濁說明人是否聖賢、愚庸之別，由於氣質有異，故決定了人的道德與性格等等，而「氣質之性」就是在氣化生物的歷程中，原本清通無礙的天地之性被個體之「形」所侷限了，而使得天地之性無法彰顯。

「天地之性」是氣的普遍本質構成人與天地萬物的本性，是永恆普遍的存在；而「氣質之性」則是個體基於氣的凝聚所具備的個體稟賦之性，亦即是有限存有者的個體性。基於張載的天道觀與性善論，本文指出：在張載思想中，有限存有者之所以不能成為與天同德的聖者，就在於人自限於氣質之性，而未能自發的在生命歷程中全然彰顯道德無限性。依此，張載強調「變化氣質」，主張有志於學習聖人之道者，當轉化氣質之性的限制，以復返天地之性。

張載論「聖」，強調「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德」（《正蒙·誠明》），他認為人有超越成聖的可能性，透過「內在的超越」以心性為主體，彰顯內在道德心，與「外在的超越」之修養作為，超越氣質之限，追求儒家所嚮往的聖人境界。誠如余英時先生曾指出，中國人「自我」的本質，就是把自我的生命整體一方面通向宇宙，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。<sup>1</sup>所謂的聖人境界乃在於肯定生命的真實意義必需通過道德實踐才能圓滿完成，而最終的目的總是以「天人合德」為依歸。

## 參

「大心」說主要的意旨是張載用來反駁佛家「以心法起滅天地」，並貫徹儒家「天道心性相通貫」之論的篇章。他透過重新詮釋孟子「盡心知性知天」之論，來完成「天人合一」的義理架構。張載闡述儒家的「心」具有道德實踐的主動性與必然性，是人道德實踐的主體，「性」乃人與生所具的質性，足見「心」、「性」

<sup>1</sup> 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北，時報出版公司，1984年），頁83。

間必有一承接關係。孟子雖言「盡心知性知天」，卻未論證「盡心知性何以知天」，直至張載提出「大其心則能體天下之物」（《正蒙·大心》）的主張，才說「大心」是證成「盡心知性知天」的依據。

張載的「大心」承繼孟子「盡心」，也就是「存」心、「養」心，他以超越「心御見聞」來詮釋「大心」的意義，此就涉及到張載的知識論與教育觀。他將「心」的知覺活動分為「見聞之知」與「德性之知」。「見聞之知」是感官知覺與對象事物交涉而得，是被動的由經驗世界所得的知，它雖為心所呈現的活動之一，但卻非心所能主宰的全部意義。「德性之知」才是道德心靈的全部呈現，發乎於自身之性體，無主觀的經驗活動，它是具體而真實的誠明之用。若張載以「見聞之知」來掌握無限的形上天理，這樣的命題顯然違逆了「盡心知性知天」。原因有二：其一，「見聞」之心是以形下的經驗事物為對象，無法上達無限的形上天理，再者，「見聞」之心常使人陷溺於物慾利祿追逐，而使得良知良能無法彰顯。因此，唯有超越「見聞之知」，才能使「心充其大」，故張載宣稱：「以聞見之心不足以盡心」。而「德性之知」也就是「天德良知」、「誠明之知」，其所知通天人物我為一體，在完成由「明」入「誠」的「窮理」過程後，自然「盡性」的工夫便能完成。

接著，為契入人道與天道合一的無隔境界了，張載分別以「虛心」、「學」、「克己」、「集義養氣」來實踐「大其心」。心之不能虛，乃是導因於物所榛礙。「虛心」就是「大心」，所謂「虛心然後能盡心」、「虛心則無外以為累」（《張子語錄·語錄中》）能去除私慾方能盡心。在面對「氣稟」是先天的限制下，張載強調「強學」才能克服氣稟的習染，「學」的目標首在變化氣質，變化氣質又可與虛心相互表裡。<sup>2</sup>「克己」工夫就是要絕四，即絕去「意、必、固、我」，克制自己之心不受偏見所影響，依據天地之性而行。透過「集義養氣」可使人向內反省，使「心」回歸本然狀態，充滿浩然之氣以御氣質之限。聖人當是「大其心」以通天人之隔，張載藉由以上的修養實踐工夫以求聖人之道之可行。

#### 肆

探究「張載的聖人觀」，應清楚的從文獻中掌握張載筆下聖人之代表，在《正蒙》一書中，張載將理想聖人的境界開闢出一條清晰可明之路，並論及到孔子與孟子是儒家理想的聖人典型。而「聖人」的人格特質歸納起來，主要有：（一）至誠無息（二）天人合一（三）大心（四）民胞物與。「誠」乃是《中庸》的核心概念，張載年少時深受范仲淹所贈《中庸》一書並極力勸勉鑽研儒家之理，自此，奠定他儒學的根基。在張載哲學的具體語境中，「誠」是天道自身。但「誠」

<sup>2</sup> 楊立華先生曾指出，張載的變化氣質只是成性的一個環節，並不是致學的根本目標，他認為變化氣質是為學的初階，氣質改變只不過是「虛心」的外在表現。筆者認為楊立華先生誤解張載所言「學者先須去客氣」（《經學理窟·氣質》）的意思，筆者認為，變化氣質與虛心是一體二面而非先後次第的關係，能虛心自然氣質全好。《經學理窟·義理》云：「為學大益，自在變化氣質」足見為學的終極鵠的就是變化氣質，「學者先須去客氣」就是要進學者以客除氣質之惡，改變氣質為首要成德之路。楊立華，《氣本與神化：張載哲學論述》（北京，北京大學出版社，2008年），頁129-132。

有言天道也有主人事的，它展現在修身踐履中就是從「人道」的實踐提升至「天道」的境界，求人的道德仁義和個體性命的和諧統一，體現「天理」的真誠無妄。能大其心就能效法天地之體物不遺，參天地、體萬物的天人合一境界，彰顯「天人之本無二」的思維，聖人之志就是通天下之志，張載的〈西銘〉就是「民胞物與」的聖人境界與情懷。

「誠」是一切道德的源泉，展現在人道中就是「仁」之表現，而「仁」正是孔孟學說的中心思想。孔子創立仁學，追求「仁民愛物」、「民胞物與」的仁愛社會。孔子以「仁」作為生命的主體，是還原中國理性的哲學關懷，在聖人境界的彰顯上，雖有忠、孝、恕、義、學等面向，但作為境界內涵的義理根據則需有嚴格義理上的核心概念，而「仁」就是這個概念的核心。孟子認為聖人必須「保養本心」、善養「浩然之氣」，由內心的「仁」去引發出外在的「義」的行為能力，由己身所發所想才能符合道德，這就是「仁義行」。此外，消弭「小體」成就「大體」，要靠「尚志」、「尚友」、「辨義利」、「求放心」這四種方法，才能夠學習轉化，做到「惡盡去則善因以成」（《正蒙·誠明》）。

## 伍

張載提出「變化氣質」是理學家很重要的工夫論，張載強調必須轉化構成個體性原理的氣質之性，讓它清通至極，最後與先天的天地之性合而為一，這才是「變化氣質」之功。通過「變化氣質」的修養工夫，可使人全身流露出某種的道德光輝，這就是有道的聖賢氣象。張載首先以氣化說明萬物的生滅變化，清通無礙之太虛在自我轉化的歷程中被「形」所侷限，故有「氣質」產生。具體個物皆由氣質所限的客形，但基於人比物稟受的氣質較薄，故人比物更具有「變化氣質」、實踐天理之能力。張載也指出，人身上的性由於夾雜「氣質」之限，因此，並不同於先天所具有本然的「天地之性」，這樣的「性未成」則使人無法彰顯與天地同流的「成性而後聖」。<sup>3</sup>然而，「變化氣質」是人所獨有可以改善氣質之惡的能力，那生死存亡是否也可以經由「變化氣質」來達成不朽的生命呢？張載指出，死生壽夭是氣化聚散的必然性，無法經由努力改變而使有限的生命得以延續，由此可破除世人樂生惡死的執迷。再者，雖然有限的生命無法經由努力而永恆存在，但人可以轉化生命的視野由有限的身軀提升到不朽的道德生命，而這樣的生生之道是可以從「變化氣質」來解消氣質之限。否則，有形軀生命而無道德彰顯的良善本心，則雖生猶死，故張載云：「學者有習時，亦與死無異，是心死也身雖生，身亦物也」（《經學理窟·氣質》）。最後，張載再提出以「學」、「善反」、「虛心」來說明「變化氣質」之實踐進路。

---

<sup>3</sup> 郭曉東先生認為，「天地之性」被氣質所禦制，無法充分朗現於外，可言之「不弘於性」。郭曉東，〈從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同〉，《台灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期，2009年6月，頁77。

## 陸

由本文前述討論可知，在儒家思想中，體證「仁」是道德實踐的形上基礎與核心，孔子也曾透過「攝禮歸義，攝義歸仁」的哲學反思，探討「仁」在人道中就是禮的展現，也就是「禮」之根本就是「仁」。<sup>4</sup>此外，張載之學對於禮學的探討其重心在於「知禮」與「成性」間是否有理貫之關係與實踐工夫。張載從「天人之本無二」的立場出發，將「氣」作為萬物生化順而無妄的實體，呈顯天理流行在人間就有「天敘」與「天秩」的人倫規範與萬物形貌之不同，可知「禮」是「理」在人間的具體展現。在「知禮成性」上，張載先探求人「性」乃具有「仁」與「義」的特質，而「心」是主導外在行為的價值根源，「禮」是約束外在行為之偏、矯正氣質之限。由此一貫相承的關係，可知「禮」是「成性」的具體實踐之路。「知禮」可拂去舊日所為，也是「克己」的功夫；另一方面，「知禮」也可以「持敬」，如張載所說：「敬，禮之興也，不敬，則禮不行」（《正蒙·至當》）。透過「致禮」、「守禮」、「行禮」的工夫，讓人性在道德抉擇中有一明確的遵行方向，使其超越有限的存在個體而將道德生命拓展到無限的天道上，這樣的超越就是提升至「天人合一」的理想境界了，因此張載曾說：「恭敬撙節退讓以明禮，仁之至也，愛道之極也」（《正蒙·至當》）。張載之高徒呂大臨在〈呂大臨橫渠先生行狀〉一文中，讚許張載教人「知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已」。<sup>5</sup>而在「知禮成性」的實踐工夫中，肯定「誠敬」與「學」是二條導向聖人之法的工夫路向。

## 柒

張載將人的知識區分為「聞見之知」與「德性之知」，而「學」乃轉化「聞見之知」成為「德性之知」的實踐工夫。由此可知，成聖之路是可經由「學」來完成，這就開展了張載的知識論與教育觀了。張載承繼《中庸》一書中，成聖的途徑有二：一是「自明誠」；一是「自誠明」。他強調「明」的工夫，在於人為的教化與啓蒙，也就是靠致學來達於人性的完成，因此，「自明誠」可說本諸人而上達於天的「窮理盡性」。反之，「自誠明」是出於自然的天地之性，是聖人的境界，由天道誠體的發用，讓天地萬物皆能本然的呈現而無小大之別，因此，「自誠明」可說由天下貫於萬物的「窮理盡性」。張載對於學習也提供了經驗法則，他指出六經、《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》是聖人之法的呈現，更提出所研讀的書應該有輕重次序等級的之分。張載以為「學」乃是透過為己之學實踐自我，然而這裡的己不是一般的自我，而是作為道德精神的自我。「致學成聖」的意義就在於從孤立的自我個體到拓展同其他自我個體的交流，也是〈西銘〉中

<sup>4</sup> 吳光先生認為，孔子之學是以「仁」為最高的道德範疇，以「禮」為外在的倫理規範，孟子則將「仁、義、禮、智」作為內在於心的道德情感，以「善」作為道德權衡的標準，也就是孟子比孔子更進一步將「禮」導向道德主體方向。由於「仁」是主導人倫秩序的形上根源，「禮」是成全內在道德情感的外在倫理規範制度，因此可說是「仁本體用」。吳光，〈從仁學到新仁學：走向新世紀的中國儒學〉，收入沈清松編，《跨世紀的中國哲學》（臺北，五南圖書公司，2001年），頁390。

<sup>5</sup> 張載，〈呂大臨橫渠先生行狀〉，《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年），頁383。

「民胞物與」的精神，更是「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）的根本意義。

### 捌

儒家常思索的問題是：在社會關係中，人如何充分的實現人之所為人的性分呢？張載在〈西銘〉完整的呈現出「天人一氣，萬物同體」的哲學體系，進而理出「民胞物與」的物我同一的情懷。而「民胞物與」的意義就在於作為孤立的個體絕不可能實現自身，因而只有建立與他人的相互關係，由同父親的關係進而向外延伸至社會進而與天的密切關係，也就是拓展己身與人、己身與自然的關係。張載強調作為儒者應避免把自我與他人的共生現象誤解成有差別的有機體，而是必須以天性、仁心為導引，通過層層的父子、朋友、君臣等關係，從孝順、友悌、忠誠等自我修養建立日益擴展的人際交流。在這樣的前提下，張載的「民胞物與」兼愛精神雖無分別的視人由己，但其中卻隱含愛有「親疏」之別。至此，筆者再試圖辨析張載「民胞物與」與墨子「兼愛」相異之處。張載的兼愛是以心性涵養的道德「仁義」為主，墨子則以利益作為施行愛的方法，因為在《墨子》書中，凡提到兼相愛，往往必提到交相利，因此二者的立基點便各有不同。再者，張載十分推崇周禮，因而他希望建立一種嚴格有秩序的差等之愛。墨子反對周禮的階級制度，且主張兼愛的價值根源是一切經驗界的「天」或「天志」，因此，天無私、不分親疏的兼愛是一種無差等的愛。

中國哲學史上的「天人合一」思想儘管源遠流長，但張載卻是明確使用「天人合一」這個概念。而他通過氣本論的引入，從本體存在、發展方式上論證了天、人具有合一的基礎，則是他超越前人思想的優勢。中國儒家一向重視人文化成，<sup>6</sup>它概括自我努力就能成聖的自我實現與超越一己的封限而具有無限擴展延伸的意義。張載力圖使自我價值的實現不僅於個人生命的圓滿，並將生命的意義歸結在人性的充分實踐上，以落實「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」（《張子語錄·語錄中》）此人道精神，正是張載「聖人觀」思想中人文意蘊的重要體現。

---

<sup>6</sup> 彭國翔先生在《儒家傳統宗教與人文主義之間》一書中提到「人文」一詞，最早可追溯到《周易·賁卦·彖辭》中的：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下」。儒家追求的是人間秩序的維護，重建中華民族的價值系統，因此，儒家長久皆重視人文化成。彭國翔，《儒家傳統宗教與人文主義之間》（北京，北京大學出版社，2007年），頁2。

## 參考書目

### 壹、古典文獻(略依年代順序排列)

- 〔春秋〕管仲撰，房玄齡注，《管子》（臺北，臺灣中華書局，1978年）。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮正義》，收入《十三經注疏》（臺北，藝文印書館，1985年）。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《儀禮正義》，收入《十三經注疏》（臺北，藝文印書館，1985年）。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義》，收入《十三經注疏》（臺北，藝文印書館，1985年）。
- 〔漢〕毛亨撰，〔漢〕鄭玄箋、〔唐〕孔穎達疏，《毛詩正義》，收入《十三經注疏》（臺北，藝文印書館，1985年）。
- 〔漢〕班固，《白虎通德論》（臺北，臺灣商務印書館，1979年，四部叢刊出編縮本卷八）。
- 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》，收入《十三經注疏》（臺北，藝文印書館，1985年）。
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏，《春秋左氏傳》，收入《十三經注疏》（臺北，藝文印書館，1985年）。
- 〔宋〕周敦頤，《周子通書》（臺北，臺灣中華書局，1998年）。
- 〔宋〕張載，《張載集》（臺北，漢京文化公司，2004年）。
- 〔宋〕張載，《張子全書》（臺北，臺灣中華書局，1976年）。
- 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》（臺北，漢京文化公司，1983年）。
- 〔宋〕程頤，《易程傳》（臺北，文津出版社，1990年）。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，（臺北，鵝湖出版社，1998年）。
- 〔宋〕朱熹，〔宋〕黎靖德編，《朱子語類》（臺北，正中書局，1970年）。
- 〔宋〕朱熹，《朱熹集》（卷十三），郭齊、尹波點校，（成都，四川教育出版社，1996年）。
- 〔宋〕朱熹撰，《朱子語類》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（第六冊）（上海，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年）。
- 〔宋〕朱熹撰，《朱子語類》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（第十四冊）（上海，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年）。
- 〔明〕王夫之，《張子正蒙注》（臺北，世界書局，1970年）。
- 〔明〕王夫之，《船山全書》（第十二冊）（河南，嶽麓書社，1992年）。
- 〔清〕黃宗羲、全祖望，《宋元學案》（北京，中華書局，1986年）。
- 〔清〕黃宗羲撰，全祖望補定，《增補宋元學案》（臺北，臺灣中華書局，1970年）。
- 〔清〕王先謙，《荀子集解》（第二冊）（北京，中華書局，2006年）。
- 〔清〕戴震，《孟子字義疏證》（北京，中華書局，1982年）。
- 荆門市博物館主編，《郭店楚墓竹簡》，（北京，文物出版社，1998年）。

## 貳、當代專著(依姓氏筆劃順序)

- 丁爲祥，《虛氣相即—張載哲學體系及其定位》（北京，人民出版社，2000年）。
- 丁原明，《橫渠易說導讀》（濟南，齊魯書社，2004年）。
- 王冬珍，《墨子思想》（臺北，正中書局，1987年）。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》（臺北，鵝湖出版社，2007年）。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》（臺北，黎明文化公司，1993年）。
- 朱建民，《張載思想研究》（臺北，文津出版社，1989年）。
- 朱維煥，《歷代聖哲所講論之心學述要》（臺北，臺灣學生書局，2001年）。
- 牟宗三，《心體與性體》（第一冊）（臺北，正中書局，2006年）。
- 牟宗三，《心體與性體》（第二冊）（臺北，正中書局，2006年）。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北，臺灣學生書局，1997年）。
- 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》（上海，華東師範大學出版社，2004年）。
- 牟宗三，《政道與治道》（臺北，臺灣學生書局，1987年）。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北，臺灣商務印書館，1993年）。
- 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北，時報出版公司，1984年）。
- 杜保瑞，《哲學概論》（臺北，五南圖書公司，2008年）。
- 杜保瑞，《北宋儒學》（臺北，台灣商務印書館，2005年）。
- 杜維明，《現代精神與儒家思想》（臺北，聯經出版公司，1997年）。
- 杜維明，《儒家思想—以創造轉化爲自我認同》（臺北，東大圖書公司，1997年）。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》（臺北，三民書局，1996年）。
- 吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》（臺北，花木蘭文化出版社，2009年）。
- 吳康，《宋明理學》（臺北，華國出版社，1955年）。
- 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》（臺北，里仁書局，2004年）。
- 岑溢成，《大學義理疏解》（臺北，鵝湖出版社，2000年）。
- 屈萬里，《書傭論學集》（臺北，開明書局，1969年）。
- 胡元玲，《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》爲主之探討》（臺北，臺灣學生書局，2004年）。
- 姜國柱，《大中國歷代思想史·宋元卷》（臺北，文津出版社，1993年）。
- 姜國柱，《張載的哲學思想》（瀋陽，遼寧人民出版社，1982年）。
- 姜國柱，《張載關學》（西安，陝西人民出版社，2001年）。
- 洪漢鼎，《詮釋學史》（臺北，桂冠圖書，2002年）。
- 韋政通，《孔子》（臺北，東大圖書公司，1996年）。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷一）（臺北，臺灣學生書局，1977年）。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷二）（臺北，臺灣學生書局，1977年）。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（卷三）（臺北，臺灣學生書局，1977年）。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北，臺灣學生書局，1977年）。
- 唐君毅，《哲學論集》（臺北，臺灣學生書局，1990年）。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北，文津出版社，1991年）。

張立文，《朱熹評論》（南京，南京大學出版社，2009年）。

張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》（臺北，萬卷樓圖書公司，1993年）。

張立文，《氣》（北京，中國人民大學出版社，1990年）。

張春興，《現代心理學》（臺北，東華書局，1991年）。

張岱年，《張岱年全集》（第三卷）（北京，河北人民出版社，1996年）。

張岱年，《張岱年哲學文選》（下）（北京，中國廣播電視出版社，1999年）。

梁啓超，《墨子學案》（上海，上海書店，1992年）。

莊慶信，《中西環境哲學一個整合的進路》（臺北，三民書局，1999年）。

陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（臺北，洪葉文化公司，2003年）。

陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北，文史哲出版社，2007年）。

陳大齊，《孔子思想研究論集》（二）（臺北，黎明文化公司，1983年）。

陳大齊，《孟子待解錄》（臺北，臺灣商務印書館，1991年）。

陳立夫，《陳立夫儒學研究言論集》（臺北，黎明文化公司，1983年）。

陳俊民，《張載哲學與關學學派》（臺北，臺灣學生書局，1990年）。

陳來，《哲學與傳統》（臺北，允晨文化公司，1999年）。

陳來，《宋明理學》（臺北，洪葉文化公司，1993年）。

程宜山，《張載哲學的系統分析》（上海，學林出版社，1989年）。

喻博文，《正蒙注譯》（廣州，廣州大學出版社，1990年）。

傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》（臺北，正中書局，1994年）。

勞思光，《新編中國哲學史》（三上）（臺北，三民書局，1987年）。

勞思光，《新編中國哲學史》（第一冊）（臺北，三民書局，1999年）。

彭國翔，《儒家傳統宗教與人文主義之間》（北京，北京大學出版社，2007年）。

湯勤福導讀，《張子正蒙》（上海，上海古籍出版社，2008年）。

馮友蘭，《中國哲學史新編》（第一冊）（臺北，藍燈事業公司，1991年）。

馮友蘭，《中國哲學史新編》（第五冊）（臺北，藍燈事業公司，1991年）。

馮友蘭，《中國哲學簡史》（北京，北京大學出版社，1985年）。

馮耀明，《中國哲學的方法論問題》（臺北，允晨出版社，1989年）。

黃秀璣，《張載》（臺北，東大圖書公司，1988年）。

黃俊傑，《孟子》（臺北，東大圖書公司，2006年）。

黃俊傑，《孟子思想的現代詮釋》（臺北，國立台灣大學出版中心，2002年）。

黃俊傑，《孟學思想史論》（臺北，東大圖書公司，1991年）。

楊立華，《氣本與神化：張載哲學論述》（北京，北京大學出版社，2008年）。

楊慧傑，《天人關係論》（臺北，水牛圖書出版公司，1989年）。

葛榮晉，《中國哲學範疇導論》（臺北，萬卷樓圖書公司，1993年）。

熊十力，《讀經示要》（臺北，明文出版社，1987年）。

蒙培元，《中國心性論》（臺北，臺灣學生書局，1966年）。

劉述先，《全球倫理與宗教對話》（臺北，臺灣立緒文化公司，2001年）。

劉述先，《儒家思想開拓的嘗試》（北京，中國社會科學出版社，2001年）。

- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北，臺灣學生書局，1999年）。
- 蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇》（臺北，臺灣學生書局，2002年）。
- 蔡仁厚，《墨家哲學》（臺北，東大圖書公司，1993年）。
- 潘德榮，《詮釋學導論》（臺北，五南圖書公司，1999年）。
- 鄧克銘，《宋代理概念之開展》（臺北，文津出版社，1993年）。
- 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》（臺北，文津出版社，1991年）。
- 錢 穆，《宋代理學三書隨劄》（臺北，東大圖書公司，1996年）。
- 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》（臺北，萬卷樓圖書公司，2008年）。
- 羅 光，《儒家形上學》（臺北，輔仁大學出版社，1980年）。
- 羅 光，《儒家哲學的體系》（續編）（臺北，臺灣學生書局，1989年）。
- 譚宇權，《中庸哲學研究》（臺北，文津出版社，1995年）。
- 龔 杰，《張載評傳》（南京，南京大學出版社，1996年）。
- 小野澤精一主編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》（上海，人民出版社，1990年）。
- 沈清松編，《跨世紀的中國哲學》（臺北，五南圖書公司，2001年）。
- 韋政通主編，余英時著，《中國哲學辭典大全》（臺北，水牛出版社，1983年）。
- 黃俊傑編，《孟子思想的歷史發展》（臺北，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年）。
- Kasoff, Ira Ethan. *The Thought of Chang Tsai(1020-1077)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984。

### 參、期刊與單篇論文(依姓氏筆劃順序)

- 丁為祥，〈明代氣學析辨-兼論張載與氣學的關係〉，《中國文化月刊》第245期，2000年8月。
- 丁為祥，〈張載論人性論溯源〉，《鵝湖月刊》第26卷第11期，2001年5月。
- 方東美，〈中國哲學智慧〉，《中國文化月刊》第85期，1979年11月。
- 朱 嵐，〈君子、仁人、聖人〉，《孔孟月刊》第35卷第8期，1997年4月。
- 吳建明，〈先秦儒學「道德宗教」之內涵探析〉，《宗教哲學》第44期，2008年6月。
- 吳建明，〈孟子與《易傳》「命」論之研究〉，《宗教哲學》第46期，2008年12月。
- 吳展良，〈聖人之書與天理的恆常性：朱子的經典詮釋之前提假設〉，《台大歷史學報》第33期，2004年6月。
- 呂光華，〈張載之禮學〉，《孔孟月刊》第22卷第2期，1984年10月。
- 李煌明，〈同天之樂與憂患經世〉，《雲南社會科學》第6期，2003年。
- 李 增，〈張載「氣」之研究〉，《哲學論集》第16期，1983年1月。
- 杜保瑞，〈張載哲學體系的基本哲學問題詮釋進路〉，《哲學論集》第37期，2004年7月。
- 肖永明，〈張載之學與四書〉，《船山學刊》第63卷第1期，2007年1月。
- 周富美，〈墨子兼愛說平議〉，《台大文史哲學報》第26期，1977年12月。
- 林正三，〈張載的變化氣質說〉，《東吳中文研究集刊》第2期，1995年5月。

- 胡健財，〈張載論性〉，《孔孟月刊》第27卷第3期，1988年11月。
- 范立舟，〈宋儒聖人史觀論析〉，《孔孟月刊》第36卷第12期，1998年8月。
- 夏健文，〈張載變化氣質說之探討〉，《光武學報》第23期，1998年11月。
- 郭曉東，〈從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同〉，《台灣東亞文明研究學刊》第6卷第1期，2009年6月。
- 陳政揚，〈張載「大心」說析論〉，《東吳哲學學報》第17期，2008年2月。
- 陳政揚，〈張載心性之學的氣論基礎〉，《第二屆宋代學術國際研討會論文集》，嘉義大學主編，2008年11月。
- 陳振崑，〈唐君毅的宗教融合思想〉，《華梵人文學報》第7期，2006年7月。
- 彭雅玲，〈張載變化氣質說管窺〉，《孔孟月刊》第27卷第7期，1989年3月。
- 曾振宇，〈張載氣論哲學論綱〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版）第2期，2001年。
- 黃敏浩，〈張載太和篇「太虛」與「氣」之關係的兩種詮釋述評〉，《孔孟月刊》第22卷第3期，1983年11月。
- 黃瑩暖，〈周濂溪「主靜」之確義〉，《第二屆宋代學術國際研討會論文集》，嘉義大學主編，2008年11月。
- 黃麗香，〈論張載之禮學思想〉，《孔孟月刊》第25卷第7期，1987年3月。
- 楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期，2001年6月。
- 趙馥洁，〈張載「太虛」之氣的價值意蘊〉，《寶雞文理學院學報》第20卷第1期，2000年3月。
- 蔡家和，〈張載「太虛即氣」義理之再探—以「正蒙」為例〉，《當代儒學研究》第4期，2008年7月。
- 劉天杰，〈張載的民胞物與論及其現代意蘊〉，《江西社會科學》，2007年4月。
- 劉原池，〈朱熹對張載「心統性情」說之開展〉，《哲學文化》第32卷第7期，2005年7月。
- 劉貴傑，〈宋儒張載的人格教育〉，《國教世紀》第194期，2001年2月。
- 蔣秋華，〈論張載的氣〉，《孔孟月刊》第21卷第3期，1982年11月。
- 顏淑君，〈論張載之禮學思想〉，《孔孟學報》第72期，1996年9月。
- 魏 濤，〈內外交養之道〉，《寶雞文理學院學報》第24卷第5期，2004年10月。
- 龔 杰，〈張載的四書學〉，《哲學與文化》第24卷第10期，1997年10月。

#### 肆、學位論文(依姓氏筆劃順序)

- 王季香，《先秦諸子之人格類型論》（中山大學中國語文學系博士論文，2004年6月）。
- 孔令宜，《從「孔顏樂楚」到程明道天人一本論》（東華大學中國語文學系碩士論文，2005年7月）。
- 江衍郁，《孔子內聖外王思想之淵源與宗教意涵》（玄奘大學宗教學系碩士論文，2008年6月）。
- 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，2005年1月）。
- 林建銘，《墨子道德教育思想之研究》（臺北市立教育大學國民教育研究所博士論文，2007年6月）。

- 林建邦，《荀子理想人格類型的三種境界及其意義-以士、君子、聖人爲論述中心》（政治大學中國文學系碩士論文，2005年6月）。
- 周世欽，《孔子仁學研究》（玄奘人文社會學院中國語文研究所碩士論文，2002年6月）。
- 金春植，《張載氣化論之結構》（政治大學哲學系碩士論文，2000年6月）。
- 柯玫妃，《朱熹「四書章句集注」研究-以詮釋傳意方法分析》（高雄師範大學國文學系博士論文，2007年6月）。
- 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6月）。
- 陳俊興，《孔子道德哲學思想及其歷史演變》（中國文化大學哲學系碩士論文，2007年6月）。
- 張景雅，《張載倫理思想研究》（南華大學哲學系碩士論文，2006年6月）。
- 黃美珍，《張載讀書論研究》（成功大學中國文學系碩士論文，2001年6月）。
- 覃明德，《張載鬼神觀研究》（南華大學哲學系碩士論文，2006年6月）。
- 盧其薇，《朱子「聖賢氣象」研究》（成功大學中國文學系碩士論文，2006年6月）。