

# 生命教育的儒學關懷

## 以張載生死觀為中心

陳政揚\*

### 摘 要

本文旨在透過張載生死觀探討生命教育的兩項重要課題：對「死之必然的認識」與對「生命意義的探尋」。基於此，本文將由以下四個步驟展開討論：其一，本文將說明張載是如何通過氣化論闡述生死現象之必然，此即本文之第二節：「氣論與生死現象」。其二，本文將指出張載如何將他對死亡的態度收攝為「死之事只生是也，更無別理」，此即本文的第三節：「張載對死亡的態度」。其三，本文將透過張載的「四為」之說闡述他對生命意義之主張，此即本文第四節：「張載對生命意義之探尋」。其四，本文將指出張載如何通過「變化氣質」說明「成德之教」之可能性，此即本文第五節：「變化氣質與生命教育」。

關鍵字：變化氣質、理學、聖人、生死觀

【收稿】2005/4/13；【接受刊登】2006/3/14

---

\* 南華大學哲學系助理教授

# 生命教育的儒學關懷 以張載生死觀為中心

陳政揚

## 壹、前言

對於生命意義與價值的探尋，是一個歷史悠久的哲學課題<sup>1</sup>。近年來，更由於政府的大力推動<sup>2</sup>，使得生命教育儼然成為學界另一個

---

<sup>1</sup> 誠如黎建球先生所指出，儘管在哲學史上，對於生命課題的討論有許多不同的標題，例如：人生哲學( The Philosophy of Life ) 生命哲學( Life Philosophy or Philosophy of Life ) 價值哲學( The Philosophy of value ) 道德教育( Moral Education or The Education of Moral ) 生死教育( Life Education or The Education About Life and Death ) 終極關懷( Ultimate Concern ) 等等；但是在這些不同的標題下，所關懷的核心都是以人的生命為主。黎建球，生命教育的哲學基礎，《教育資料集刊》第 26 輯，2001 年 12 月，頁 2。

<sup>2</sup> 自 1997 年底，前台灣省教育廳開始於全台推動「中等學校生命教育實施計劃」起，生命教育已成為近年來我國教育改革中的重大教育政策之一。1998 年，前省政府教育廳委託台中市曉明女中為總推動學校，正式在中等學校逐步推動生命教育(林思伶，生命教育的理念與做法，《台灣地區國中生生死教育教學研討會論文資料暨大會手冊》，彰化：彰化師範大學通市教育中心，2001 年，頁 198-214)，至今全省不但已有超過四十所以上的國中成為推動生命教育的中心學校，在 2001 年起開始實施的國中小學九年一貫課程中，也將許多「生命教育」的議題納入實施綱要。此外，部分大學已經開始將生命教育融入通識教育中(例如，輔仁大學和中原大學以全人教育為理念的通識課程)；有些大學則設置「生命教育學程」(例如，東海大學)；而有些大學則是成立生命教育碩士班(例如，高雄師範大學成立「生命教育碩士在職專班」，台北師範學院成立「生命教育與健康促進研究所」)。前教育部長曾志朗亦曾撰文表示，生命教育是「教改不能遺漏的一環」。2000 年 7 月，教育部編列近兩億元預算作為推動生命教育之用，並正式對外公佈「推動生命教育中程計劃」(90-93 年)。2000 年 8 月，教育部宣佈設立生命教育諮詢委員會，期將「生命教育」納入小學至大學的學校教育體系中。其後，教育部更宣佈 2001 年為「生命教育年」。由此可見，政府對於生命教育的大力推動。儘管近幾年歷經部長更替，以及部分關鍵性計畫遭到擱置等困境。但是，誠如陳立言先生所指出，教育部仍在 2004 年通過並且實施新的生命教育年度工作計劃，至少顯示出教育部在方向上仍然保持鼓勵及開放的政策。曾志朗，生命教育 - 教改不能遺漏的一環，《聯合報》，1999 年 1 月 3 日，第四版；陳立言，生命教育在台灣之發展概況，

廣受討論的焦點。自 1998 年迄今，台灣地區以「生命教育」為主題的期刊就超過 233 筆<sup>3</sup>。雖然目前學者間對於「生命教育」的實際內容還欠缺整合一致的共識<sup>4</sup>；但是，學者們多半認同：對「死之必然的認識<sup>5</sup>」與對「生命意義的探尋<sup>6</sup>」是生命教育的兩項重要課題。基於此，本文亦以張載生死觀為基礎，針對這兩項重要的課題，提出儒學的思辨與關懷<sup>7</sup>。

《哲學與文化》364 期，2004 年 9 月，頁 21-45。

<sup>3</sup> 檢索資料是根據國家圖書館所提供「中華民國期刊論文索引系統」查詢的結果。「中華民國期刊論文索引系統 WWW 版」-1991.01 2005.02：  
([http://www2.read.com.tw/cgi/ncl3/m\\_ncl3](http://www2.read.com.tw/cgi/ncl3/m_ncl3))。

<sup>4</sup> 黃德祥先生即指出，由於推動生命教育之人士，往往以自身的價值觀或宗教立場，形成個人對生命之理解，當他們依此詮釋生命教育的內涵時，自然出現各說各話的現象。孫效智先生也表示，推動生命教育的困境之一，即在於人們對於生命教育雖然都有相當的肯定，然而，對其內涵卻缺乏具體的共識，而且缺乏建立共識之機制。黃德祥，生命教育的本質與實施，《台灣省中等學校輔導通訊》，1998 年 10 月，頁 6-10；孫效智，生命教育之推動困境與內涵建構策略，《教育資料集刊》第 27 輯，2002 年 12 月，頁 283-301。

<sup>5</sup> 例如，張淑美先生即認為，探討生命的大義，實在無法脫離在生命的「大限」中來建構與開創。他以國外的死亡學（death studies）與死亡教育（death education）為例，認為國外死亡教育在學校中由點到面推展的方式，可做為有心推動生死教育取向的生命教育實施之參考。張淑美，國中生生命教育 - 從死亡概念與態度論國中階段生死教育之實施，《教育資料集刊》第 26 輯，2001 年 12 月，頁 355-375；「生死教育」就是善生善終的「生命教育」，《輔導通訊》，2002 年 5 月，頁 8-13。

<sup>6</sup> 例如，陳福濱先生即表示，生命教育的探討，在於追求生命的意義，建立完整的價值體系，並尋求安身立命之道。陳福濱，從生命的意義與價值論生命教育，《輔仁學誌：人文藝術之部》28 期，2001 年 7 月，頁 161-170。

<sup>7</sup> 誠如前述，近年來有關生命教育的期刊論文不論是質或量都十分可觀。但是，本文並未在下述討論中廣泛徵引這些資料，主要是基於下述考慮：由於生命教育相關的期刊論文之所以在質量上均如此可觀，一個顯而易見的理由就在於關懷生命教育的論述並不出於一人、一家之言。不論是哲學、教育或是宗教等等領域的學者，均曾針對此議題提出深入的探討。因此，除非本文不顧各家論述可能有的爭議，以斷章取義的方式擷取對本文有利的論述融入文中。否則在面對相關資料時，本文就有義務採取下列的研究步驟，亦即先陳述當代期刊資料中的各家論點，並針對各家論述所可能產生的爭議（這種現象不僅出現於同一領域的不同學派的論間，更容易見於跨領域的學術研討中），提出本文的理解與反省，再在此一基礎上，回到張載思想中，檢討是否有相應的論述，以及探討這些論述對當代生命教育議題有何開創性的建議。然而，十分明顯的是，如果採取上述的研究步驟，則不僅容易模糊本文的論述焦點，並且在有限的篇幅內也不可能獲得圓滿的成果。所以，基於本文論述的集中性與篇幅的有限性而考量，

在中國哲學的發展歷史裡，儒學對生命意義的見解，總是能激勵鼓舞著不同時代的知識分子，使他們坦然看待「死之必然」，並在道德實踐活動中實現自己的存在意義。如果說，今日對於「生命教育」的提倡，是期待通過教育讓青年學子體認生命的珍貴，進而關懷生命、尊重生命。那麼，透過儒學對生命教育的反思，將指出生命的意義從不是只關懷個人的生命，而生命的價值也不取決於形軀生命的延續。在儒家的成德之教中，生命意義的實現總是與道德實踐活動密不可分，而個人生命價值的圓滿也總是在成己成物中圓現。換言之，生命教育的儒學關懷在於指出：(1)人的生命有限，但道德實踐可以使有限的人生賦有無限的價值；(2)自我生命意義的實現，應包含個人對家國天下的使命感。

本文選擇由張載思想闡述儒學對生命教育的關懷，其理由有三：首先，在儒學史上，張載勇於造道的使命感，以及他的「四為」之說，已經成為儒者實現自我生命價值的典型。其次，張載從理論的高度說明生死現象之必然，並且指出吾人何以應當更重視道德生命而非形軀生命。最後，如果「生命教育」旨在將重視生命意義的理想落實於教育活動中，則張載的「變化氣質」說不僅從理論上說明成德之教何以可行，更明確的提出實際可供依循的教育原則。基於此，本文的研究步驟將分為以下四個次第：其一，本文將說明張載是如何通過氣論闡述生死現象之必然，此即本文之第二節：「氣論與生死現象」其二，

---

本文採取如下的論述策略：首先，從手邊近千筆華語及英語的生命教育相關資料中，歸納出兩項生命教育研究中的重要議題，即對「死之必然的認識」與對「生命意義的探尋」。其次，本文試圖將論述焦點放在直接由張載哲學探討當代生命教育的兩大主要議題上。本文以為，如此既能在不背離當代生命教育討論的主要脈絡下展開論述，又能使全文論述集中於張載思想對生命教育議題的可能貢獻。且以公共議題而非少數結論的方式回顧生命教育的相關資料，也可以反映此一議題的開放性與公共性。此為本文論述策略的扼要說明。

本文將指出張載如何將他對死亡的態度收攝為「死之事只生是也，更無別理」，此即本文的第三節：「張載對死亡的態度」。其三，本文將透過張載的「四為」之說闡述他對生命意義之主張，此即本文第四節：「張載對生命意義之探尋」。其四，本文將指出張載如何通過「變化氣質」說明「成德之教」之可能性，此即本文第五節：「變化氣質與生命教育」。

## 貳、氣論與生死現象

張載是通過氣化論說明生死現象。據《正蒙·太和》所言，橫渠以「氣」之聚散攻取說明萬有之死生變化，其目的有三：一是駁斥「有生於無」之說，指出萬有並非來自於空無，而是源於凝氣成形的氣化過程；二是反對「以死亡為寂滅」之論，說明萬物不會因為形體的死亡而歸於「空無」，而是隨著形體腐朽，凝聚成形之氣再度散歸氣化流行之中；三是彰明天人一本之論，肯定人生在世的存在價值。為了達到上述目的，張載分別由以下三方面闡述萬物的生死現象僅是一氣之所化：

### (一)由氣之聚散說明萬物之生死現象

張載認為，老子「有生於無」之說並不可信。因為萬物若源自於絕對的空無，則意謂著生化萬物之本體(無)與萬物(有)之間在本質上是相異為二。如此一來，則勢必造成「體用殊絕」的困境。因此，張載援引《周易》中「幽明」、「顯隱」之論駁斥老子「有無」之說。張載指出，天道始終真實存在於天地之中，只是當天道由明轉幽、由顯

轉隱時，人們會以為天道由有轉為無。張載曰：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也」（《正蒙·大易》），他主張世間不存在著絕對的空無，並認為那些持「以無為本」之論的人是由於尚未得見天道之真。然而，張載雖能以天道之幽明解釋「有」的持續存在；但是對以下兩項問題卻仍難以說明：其一，吾人所覺知的「虛空」究竟為何？其二，萬物生從何處來？死往何去？為了說明上述問題，張載提出「知虛空即氣」之說。張載曰：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二」（《正蒙·太和》），在這段話中，他提出了幾項重要的看法：首先，他認為「虛空」是「有」而非「無」，這種有即是「氣」；其次，正因為「虛空」是有，所以並不存在著絕對的空無，「有」與「無」並非本質相異的兩種存在（「有無」通一無二），而是同一種存在的不同顯現方式（隱顯）；再者，由於張載主張「虛空」即是「氣」，所以他是以氣化流行之形（顯）與未形（隱），說明人所無法用感官知覺所察覺處並非空無，而僅是氣之未形而已。當張載以「氣」說明了「虛空」究竟為何物後，他緊接著指出萬物之成毀皆造端於氣之聚散，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，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。（《正蒙·太和》）

我們可以從五方面討論本段引文：(1)由「其為理也順而不妄」可知，張載認為天道是透過氣化展現生物之妙用，由於氣化生物是依乎天理而有之活動，故雖然氣之聚散生物是以多樣性的方式呈現，卻能符合「順而不妄」的太和之道。(2)張載是以氣之凝聚說明萬物何以生

成，而將萬物之死亡視為氣之消散回歸太虛。然而，這裡的「太虛」並非指相對於「實有」而言之「虛無」，根據 太和 曰：「太虛無形，氣之本體」，以及《張子語錄·語錄中》曰：「太虛者自然之道<sup>8</sup>」，可知張載是將「太虛」與「造化生生之道」同視為一。一切具體存在於天地之間的有形個物，皆是經由氣化流行之聚散歷程，所凝聚成暫時性的「客形」而已<sup>9</sup>。(3) 張載雖以聚散、攻取說明天地之氣的活動情狀。但是，天地之氣所指的並非物質意義的「氣」<sup>10</sup>，而是天理流行之剛健不息的展現。(4) 由「氣不能不聚而為萬物」可知，張載以氣化生物為必然。但是，清通無礙之太虛又何須由清反濁、凝氣生成具體個物呢？本文以為，這是由於張載將氣化生物視為天道展現其生生之德，基於天道生生乃一無止息的活動，故氣化生物亦是不間斷的活動。(5) 由「萬物不能不散而為太虛」可知，天地之間無一物能恆存的

<sup>8</sup> 《張子語錄·語錄中》又言：「萬物取足於太虛，人亦出於太虛」，可知張載認為，包含人在內的天地萬物皆出於太虛，太虛是使萬物能如其所如而存在之所以然。

<sup>9</sup> 值得注意的是，張載對「形」概念的使用是十分深刻的。張載並不僅從物體的「可見」或「不可見」而言「有形」或「無形」，他是從天理流行之清通無礙或窒礙凝聚而言「形」或「無形」。換言之，張載是由「窒礙」而言「質礙」，由「形質」而言「形體」，並且是由氣之流行遭遇窒礙而言：天理流行如何通過氣聚而生化萬物。當張載曰：「太虛無形，氣之本體」，並不只是表示「太虛」是無形體可把握者。更重要的是，張載指出：「太虛」乃是氣化活動中沒有遭遇窒礙而剛健不息之氣，由於此氣未曾遭受窒礙而凝聚成質(物)，故是「湛然為一」、「純一無雜」之氣，也就是清通無礙之「氣」。由於以「降、屈、沉」之方式活動而凝聚為物之氣，已經在形質中產生混雜。因此，在天理流行活動中未遇窒礙之太虛(無形)是氣之本然。基於此，太和 將氣化生物的歷程作如下的描述，曰：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形」，張載認為天道生生是以一種相反相成的方式化生萬物(由氣之浮沈、升降、往來、屈伸，絪縕而生萬物)，當氣伸展(神)時，是清虛無礙的「太虛」；但是，純一無雜的太虛不足以展現生物之德，而由自身將活動的方式從伸轉為屈，由屈則氣不再清通無礙(故「濁」)，由氣之窒礙而言氣之凝聚成有形個物。因此，造化生物是以氣之一屈一伸化生萬有。又由於有形個物總有毀朽之日(皆只是氣暫時性的凝聚成形)，而終將重歸太虛。所以，將有形個物之形體視為「客形」(以其暫留之義而言「客」)。

<sup>10</sup> 關於張載所言之「氣」是否為「物質」的問題，前輩學者已經有不少討論，例如，孫振青先生即表示，若將「氣」視為物質，則在張載哲學中，將無法說明物質何以能化生萬物，並使萬物有秩序、目的、心靈和知識。孫振青，《宋明理學》(台北：千華出版公司，1986年)，頁71-72。

持有具體形貌而不毀朽，因此「有生必有死」乃有形之物的必經歷程。此外，必須注意的是，太虛與氣並非空間包含實有的關係：張載以氣論駁斥老子「有生於無」之說，並且指出，若將太虛視為空間義的虛空，而誤以為萬象僅是太虛中所見之物，則是將太虛與萬物視為分割不相連的二物，割斷了太虛與萬物之間的綿延關係。如此一來，天人關係將析判為二，而無法說明天道如何下貫於性命，不但使世間萬有皆失去存在依據，也截斷人之道德活動的形上根源<sup>11</sup>。

(二)由「原始反終」說明生死之必然

所謂「原始反終，故知死生之說」，本出於《周易·繫辭上》。張載藉此說明萬有之生死皆屬必然不可違背者。張載曰：

易謂「原始反終故知死生之說」者，謂原始而知生，則求其終而知死必矣。（《正蒙·乾稱》）

張載指出，天道以氣化活動展現其無限妙用，氣化活動又是以一屈一伸、一沉一浮的方式進行，當氣由伸反屈、由清轉濁時，具體個物亦由氣之凝聚而生。若是推知萬物之生源於氣化，則當知世間一切具體個物皆只是暫留的客形。正因為具體個物皆只是暫留之客形，故可知凡有形貌者皆有毀朽之日。人作為存在於世間的具體存在者之一，亦當知必有死亡之日。基於此，張載認為有生必有死，乃天地不變之理。人之生死亦只是一氣所化而已，人是無力也無須干預此氣化

<sup>11</sup>《正蒙·太和》曰：「若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說」張載認為，形性天人本是通一無二，萬物皆有得自於天之本性，若將萬有與太虛之間的關聯打斷，則將使萬有之存在根源落空。如此一來，將陷入以山河大地為虛幻的謬誤。



流行。由張載對氣之聚散的描述是「循是出入，是皆不得已而然也」，當可知，他認為萬物之生滅變化是「不得已而然」之歷程，他以「海水和冰」的關係舉例，曰：

海水凝則冰，浮則漚，然冰之才，漚之性，其存其亡，海不得而與焉。推是足以究死生之說。（《正蒙·動物》）

在這段引文中，張載指出，氣凝聚生物就如同海水凝結成冰一般，雖然海水與所凝結之冰在本質上皆是海水，但是海水是否要凝結成冰，卻並非海水所能決定。同樣的，具體個物源自於氣之凝聚成形，但是氣之聚散活動卻並非氣所能任意改變。由此可知，人之生死不僅人力不可干預，就連氣化活動本身亦是無法任意變更。對於氣化活動這種「不得不然」的必然性，又可以從兩方面思考：一者，張載指出萬物生死現象的必然性，並指出這種萬物生滅乃是周行不殆、循環往復的歷程<sup>12</sup>；再者，他指出造化之天亦以「生物」為一無止盡之歷程，天即在此「生生」中展現天之所以為天之大德。由此可知，張載認為，生死存亡雖是有形之物的必經過程；然而，若將目光提至永恆之天理流行處，當可知天之道是以「生生」彰顯其德。換言之，天展現其價值之處並不落在生死現象之兩端（亦即不強調追求形軀之永恆不朽，或畏懼死亡使生命幻化），而在於無限「生生」之德。

(三)指出「鬼神」僅是「二氣之良能」

張載不僅以氣化說明生死現象，而且將死後的「鬼神」之說也收

<sup>12</sup> 在《朱子語類·張子之書二》中，朱子正因此認為，張載以氣之聚散說明萬物生化，乃是箇大輪迴。

攝在氣化論中說明。他反對世人將「鬼神」視為能影響人間吉凶的神秘力量，並試圖透過氣化論破除這種民間的信仰。張載曰：

今言鬼者，不可見其形，或云有見者，且不定，一難信；又以無形而移變有形之物，此不可以理推，二難信。又嘗推天地之雷霆草木，人莫能為之，人之陶冶舟車，天地亦莫能為之。今之言鬼神，以其無形則如天地，言其動作則不異於人，豈謂人死之鬼反能兼天人之能乎？今更就世俗之言評之：如人死皆有知，則慈母有深愛其子者，一旦化去，獨不日日憑人言語，托人夢寐存恤之耶？言能福善禍淫，則或小惡反遭重罰而大愆反享厚福，不可勝數。又謂人之精明者能為厲一，秦皇獨不罪趙高，唐太宗獨不罰武後耶？（《性理拾遺》）

張載在此處對世人所謂的「鬼神」之說，提出多項質疑：(1)世人對「鬼」之描述雖多似親眼所見，但是一旦讓說「鬼」者詳細描述鬼之樣貌，則說者要不是以「鬼」乃無形之物逃避探問，要不就是每一個說鬼之人對鬼的描述都不同。顯然「鬼」只是人云亦云下的產物，而非真實的存在。(2)無形之物與有形之物可施力作為的範圍和對象並不相同，例如，無形之天可以產生雷霆卻不能製造舟車，而有形之人可以製造舟車卻不能產生雷霆一般，天與人各有其施力作為的範圍和對象。如果說人和天都不能兼有對方之所長，但是人死之後所變成的鬼反而能同具「天人之能」（鬼神之無形如天，其動作如人，故說鬼神兼天人之能），則顯然難以讓人信服。因此，張載否認有所謂能影響人間吉凶的鬼神存在。(3)如果真有世人所說的鬼神存在，而且死後之鬼仍保有生前之知；那麼慈母死後必不捨仍活在世間子女，理當

日夜和人間的親人聯繫。但是實際的情形並非如此，因此鬼神之說並不可信。(4)如果說鬼神能作用吉凶於人間，使善有善報、惡有惡報，那麼又何以解釋世間所發生者往往是小惡遭受重罰，或是德福並不一致的問題呢？由此可知，鬼神能賞善罰惡之說並不可信。

張載通過以上的質疑，駁斥世人將「鬼神」擬人化的說明。並且以氣化論說明所謂「鬼神」只是「二氣之良能」，張載曰：

鬼神者，二氣之良能也。（《正蒙·太和》）

至之謂神，以其伸也；反之為鬼，以其歸也。（《正蒙·動物》）

鬼神，往來、屈伸之義，故天曰神，地曰示，人曰鬼。神示者歸之始，歸往者來之終。（《正蒙·神化》）

張載認為，鬼神只是陰陽二氣在氣化活動中所展現的兩種活動方式而已。他指出所謂的「鬼」，乃是氣之「歸」；而「神」，乃是氣之「伸」。所謂「鬼神」，亦即指氣化活動是以往來、屈伸的方式不斷流行。由於氣化流行是一循環往復的活動，當一氣由歸而屈時，亦即意味著一氣當由屈而伸。氣化活動以一屈一伸往來不息，因此說：「神示者歸之始，歸往者來之終」。張載以氣化說明「鬼神」，試圖掃除民間將鬼神視為某種神秘力量的看法。並且進一步解釋何謂世人所說的「魂魄」，他說：

氣於人，生而不離、死而游散者謂魂；聚成形質，雖死而不散者謂魄。（《正蒙·動物》）

張載指出，世間的具體個物皆是由氣凝聚成形，人自也不例外。

當人死而形體腐朽後，所謂「魂」，乃是「生而不離、死而游散者」；所謂「魄」，則是「聚成形質，雖死而不散者謂魄」。雖然張載並不沒有明確說明，死而不散的魄究竟屬於人體的哪個部分，不過可能即是指死者的「屍骨」<sup>13</sup>。通過氣化之說，張載試圖掃除鬼神、魂魄能決定人間禍福的看法，並且將人間的「吉凶」從結果論的禍福轉向德性生命的關懷。在《正蒙·誠明》中，他說：

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。

知性知天，則陰陽、鬼神皆吾分內爾。

張載指出，世人多從名利富貴的得與不得而言生命的吉凶禍福。然而，人生真正重要者，並不在於求之而非必得的外在富貴，而是在於能成就人之所以為人之性分。因此，人生之遭逢偶遇或有吉凶禍福，但是志士仁人重視的卻是自身天地之性(義理之性)能否充分朗現。易言之，「吉凶」並不在於身外之物的得與不得，而是在於人能否實現自身的存在價值。正基於此，張載認為鬼神並非能加諸吉凶禍福予人的神秘力量，而是天道通過氣化流行所展現的自然和諧，人若能順天知性，則在道德實踐活動中即已然與鬼神合其吉凶。

由上述討論可知，張載透過氣化論說明世人所謂的鬼神、魂魄，其目的有三：其一，他試圖證明氣化論足以解釋世間一切可見與不可見的事物，由此彰顯理論的解釋效力；其二，他希望通過氣化論的說明，掃除世人對神秘力量的盲目崇拜，而能目光重新放在人可以實際

---

<sup>13</sup> 孫振青先生即持此說。孫振青，《宋明理學》(台北：千華出版公司，1986年)，頁99。

努力的人間事務上；其三，張載指出了鬼神、魂魄並非決定人間禍福的神秘力量，因此所謂「與鬼神合其吉凶」（《周易·乾》），所指的當非教人祈求鬼神的神秘力量。由此讓人將目光從富貴名利的追求，轉向德性事業的成就。

### 參、張載對死亡的態度

張載對於死亡的態度可從形軀生命與德性生命兩方面論說。關於前者，張載由氣化論說人應當坦然接受死生的必然，並且批判道家追求形軀長保之論與反對佛家輪迴之說。至於後者，張載則認為是人真正應當重視的部分，因為唯有德性生命可以超越死生氣化之必然，成為即有限而可無限之存在。現分述如下：

#### (一)由形軀生命論張載對死亡的態度

就形軀生命而論，張載認為死生壽夭並不是人力所能全然掌握，因此對於死亡一事，他主張是「當生則生，當死則死」（《經學理窟·自道》）。他認為人因為畏懼死亡，而固執於形軀生命的永恆持存，是妄想要以人力背離天道的行為。張載由氣化之聚散說明人之生死，並且從三方面反對道家追求形軀生命不朽之論。首先，張載指出，天地間一切有形之具體個物，其生皆來自於氣化流行之凝聚成形；其死乃是凝聚成形之氣散殊重歸於氣化流行。其次，由於具體個物皆只是氣化流行之暫時凝聚成形，所以人與物之形軀皆僅是暫時性的持存（是故張載稱物體之形色聲貌為「客感客形」），唯有氣化流行是循環不已。最後，既然萬有之形軀皆僅是氣化聚散中暫時性的客形（亦即

萬有之死生皆屬一氣之所化)，而這種氣化流行的歷程又是「不得已而然」，則不僅人力無法抗拒死生之必然，就連氣化流行自身亦無法違反此聚散出入之規律<sup>14</sup>（太和所謂：「氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛」）。由此可說，人若是固執於肉身的永恆存在，不啻是期待形軀能背離氣化聚散之理，而不悟大易生生之道。基於上述，張載批評道家追求「久生不死」乃是「徇生執有者物而不化」（《正蒙·太和》）。對於張載所說「物而不化」，可從兩方面理解：一者如前述，張載以萬物皆是氣化流行中之客形，氣化既然有聚必有散，拘泥於持存形軀生命則是使生命背離天理而成死物；二者，「物」，指滯於物，由於有形體的物都只是氣化流行濁礙凝聚的結果，因此當人有心執著於形軀生命，便是自限於小物之中，而不足以得見大道。此兩者皆顯示，道家雖以「久生不死」作為得道之象徵，但由張載看來，死生有命，是無法強求，若人以久生不死為得見大道的結果，是很荒謬的<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> 一個可能的質疑是，張載既然主張「變化氣質」，那麼豈不是意味著人確實能改變氣化所成的形軀生命？如此一來，又怎能排除人有超越壽限而獲得無限生命的可能呢？關於這一點，可從三方面回應：(1)在張載思想中，雖強調人可以通過變化氣質的工夫，超越形軀生命的限制而成聖成賢。但是，他卻說：「氣之不可變者，獨死生修夭而已」（《正蒙·誠明》），由此可知，張載認為人是無法改變壽限。(2)「變化氣質說」乃是指人的德性生命並不全然受到形軀侷限，人實可以違抗感官欲求的吸引，而依照道德良知選擇合宜的行為。因此，「變化氣質說」本來就不需預設人可以超越自身的壽限。(3)就張載思想而言，儘管人真的通過某些方式獲得永恆的形軀生命，但這也意味著人已經背離了天道生生之理。張載並不認為追求這種生命是一項有價值的行為。

<sup>15</sup> 值得注意的是，張載此處批評的應是道教的主張，而非老莊一系道家的學說。朱建民先生即指出：「『徇生執有者』，指的應當是道教，若指老、莊則不妥」（《張載思想研究》，台北：文津出版社，1989年，頁77）。實則老莊雖教人「長生久視」之道，卻並未強求形軀生命的永恆。相對的，老子有以人之形軀生命為患之言（《老子·13章》曰：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」），而《莊子·齊物論》曰：「方生方死，方死方生」，顯見莊生更將生死視為一循環，直指有德者當超脫眷生畏死之情，洞悉「死生存亡之一體」（大宗師）的道理，而視「死生為一條」（德充符）。由此可見，追求形軀生命之永恆，並非老莊一系道家的思想目標。故張載以老子為「徇生執有者」，或認為莊子「實是畏死」（《經學理窟·周禮》），都是不正確

張載不僅反對道家「久生不死」之說，也批評佛教以輪迴說面對死亡問題的態度。他認為佛教既將天人二判，又視人生為虛幻，是以其輪迴說旨在追求滅盡無餘的涅槃境界，張載批評說：「彼語寂滅者往而不反」（《正蒙·太和》），認為這是不識大道之要的緣故。張載曰：

浮屠明鬼，謂有識之死受生循環，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？  
以人生為妄〔見〕，可謂知人乎？天人一物，輒生取捨，可謂  
知天乎？孔孟所謂天，彼所謂道。惑者指遊魂為變為輪迴，  
未之思也。大學當先知天德，知天德則知聖人，知鬼神。今  
浮屠極論要歸，必謂死生轉流，非得道不免，謂之悟道可乎？  
（《正蒙·乾稱》）

由引文可知，張載是從三方面批判輪迴說：(1)就「浮屠明鬼」而言，由於輪迴說所謂之「鬼」，乃是預設人死之後仍是以有識主體的方式存在，而這種看法在張載看來是不知「鬼」為何物所產生的謬見。張載曰：「鬼神者，二氣之良能也」（《正蒙·太和》），「至之謂神，以其伸也；反之為鬼，以其歸也」（《正蒙·動物》），可知張載認為「鬼神」，乃是指氣化流行之兩種活動方式（往來、屈伸）。「鬼」即是氣之歸，「神」即氣之伸。人之軀體既然是氣化活動凝聚以成形，則

---

的指責。由張載的批評而觀之，實應當更接近於援引老子思想而加以改造的道教學說。例如，《抱朴子內篇·黃白篇》即主張：「我命在我不在天，還丹成金億萬年」，認為人的壽命並非必然決定於天意，而實可以由人自己掌握。胡孚琛先生也指出，周秦仙學對死亡的熱烈抵抗與老子對生之有患的理性把握在道教中獲得整合，對於道教思想家而言，老莊對於長生久視之道的提問，已經轉為如何將人的生命在物理時間中延恆。因此胡先生，又稱道教為「拜生之教」。關於胡先生之言，可參見牟鍾鑒、胡孚琛、王葆琰，《道教通論 - 兼論道家學說》（山東：齊魯書社，1991年），頁739-755。

人死後當重歸於氣化活動中與天理流行冥合為一，而非以有識主體的狀態存在。因此，張載以輪迴說不明鬼而反對之<sup>16</sup>。(2)由「天人一物」而言，張載指出佛教以山河大地為虛幻，輪迴說造成人對現實人生的否定，也使人逃避上承於天的道德責任。張載認為，這是不知道天與人本是通一不二之故。因此，基於輪迴說不知天、不知人，故反對輪迴說。(3)針對「死生轉流，非得道不免」而言，張載認為，天理流行(道)乃是一周行不殆的活動。但是，佛教以涅槃解脫輪迴，則是將道視為死寂的境地，這是不明道的見識，又怎能稱為悟道呢？因此張載以輪迴說不明道，而反對之。

## (二)由德性生命論張載對死亡的態度

就德性生命而論，張載認為雖然人無法(也無須)強求肉身的永恆，卻能追求德性生命的不朽。他承襲孔子「未知生，焉知死」(《論語·先進》)的觀點，甚至主張說：「死之事只生是也，更無別理」(《經學理窟·學大原上》)，認為人面對生死問題的態度應該是將目光放在「生」這回事上，而非著力於探究死後的世界為何<sup>17</sup>。這裡所說的「生」，當然不是教人從生之實然的一面專注於形軀生命的增長，而是教人重視人之所以生之道。對於張載而言，人之所以生之道即是人之所以為人之道。換言之，對於生死問題的態度，張載是將關懷的重心從形軀生命的長保上提至德性生命之不朽。關於這一點，我們又可

<sup>16</sup> 同理，張載也反對「遊魂為變為輪迴」的說法。《正蒙·動物》曰：「氣於人，生而不離、死而游散者謂魂」可知張載認為，遊魂只是死而離散的氣，而非死而不散的有識主體。因此，張載反對以遊魂佐證輪迴說的觀點。

<sup>17</sup> 當子路向孔子請教關於「死」的問題時，孔子並沒有說不可以「問死」。孔子此處所著重的是，相較於對鬼神的祭祀或對死後世界的興趣，人應該更關注於人生在世的道德責任。蔡仁厚先生即指出，孔子在這段問答中所闡述的是「義之所在，生死以之」的精神。蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(台北：台灣學生書局，1994年)，頁135。



以由以下三方面分別討論：

首先，論說德性生命何以不朽。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》），此處不僅是承襲前賢以立德方為死而不朽的主張，將道德視為足以流芳萬世的志業，而且他從氣化論說明道德生命何以不朽<sup>18</sup>。張載的推論可以分為以下三個步驟：(1)人之道德活動源自於內在的道德根源，即「天地之性」；(2)天地之性與天道是同質的存在真實；(3)由於天道必是不朽

<sup>18</sup> 由氣化論展開張載對道德思想的論述，一個可能的質疑是：這樣的論述是否會使「天地之性」欠缺本體論的根基，或在此論述中使人的德性生命修養缺乏本體論基礎呢？本文以為不然，其理由如下：(1)從想傳統而言，在張載以前的思想家，並不將「氣化」必然等同於「實然平鋪的氣化」。例如，鄭玄在釋「故易有太極」時，即表示「太極」乃「淳和未分之氣也」（《周易鄭注》）。由此可知，若是不先行的將「氣」視為「質料」或「物質」，而是將「氣」視為造化流行，則將太虛理解為清通之氣並不會使張載哲學喪失本體論的根據。(2)從文獻根據而言，張載是相對於佛老之「空無」說而將「氣」視為「實有」。依據唐君毅先生的詮釋，張載所言氣之義原可只是一「真實存在之義」。在此意義下，太虛與氣並非異質的二者，而氣化乃是張載藉氣論為模型以闡述儒家天道生物不息之義理。關於這一點，可由張載區分形上與形下的討論中得知。《橫渠易說·繫辭上》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。無形跡者即道也，如大德敦化是也；有形跡者即器也，見於事實(如)〔即〕禮義是也。」由引文可知，張載是以有無形體(形跡)區分形上之道和形下之器。又太和曰：「太虛為清，清則無礙，無礙故神」，可知張載張載援引氣論詮釋「繫辭」所說的「形上之道」時，是從太虛本身乃是清通、不受形象所侷限之氣，而言太虛之無限性(清則無礙)；而由太虛在氣化活動中自我轉化為具體個物(氣化細細凝聚成物)，而言太虛之生物不測(無礙故神)。又基於「乾稱曰：『語其推行故曰『道』，語其不測故曰『神』，語其生生故曰『易』，其實一物，指事〔而〕異名爾」，故可知，張載乃是將「氣之清通無礙」與「易之生物不測」視為道體的不同面向。基於上述可知，實可透過「氣」詮釋張載所言之「太虛」，而不會使張載所言之道體失去根源義、宗主義與創生義。如此一來，太虛並非在本質上相異於氣的本體，太虛即是氣之本然，是以張載提出「太虛即氣」的論斷。換言之，在張載思想中，氣是天地萬有之所以真實無妄的保障，太虛是氣之本然；在此意義下，太虛與氣是一。然而，張載所言之氣並非靜止不動的實體，而是存在之流行。因此，在氣化歷程中，清虛無限之氣(太虛)會自我轉化為有限的具體個物或現象，此時的物象雖仍是氣(因物象為氣之「客形」)，但已非氣之本然；在此意義下，太虛與氣是一而有分。依此而言，由於氣化並非平鋪實然的氣化活動，而是張載對天道生物之創化活動(神化)的氣論陳述；所以，本文以為，由氣化展開張載對道德思想的論述，並不會使其德性生命之論述失去本體論之依據。

之存在，則與天道同質的天地之性也是不朽的存在<sup>19</sup>。因此，既然道德生命之實現即是天地之性的全幅展現，則道德生命亦當同為不朽。基於上述，張載一方面指出形軀生命的有限和道德生命的不朽，另一方面則由此彰顯出道德志業才是人真能永傳於世者，所以道德性命方是人生在世應該注重的部分。通過氣化論，張載進一步闡述儒家以道德實踐為主的人生觀。他說：「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德」（《正蒙·誠明》），這裡的「氣」並不是指氣化流行整體，而是指人在氣化凝聚成形時所稟賦的氣質之性；由於人之形軀本就是氣化流行遭遇窒礙的結果（這一點可由《正蒙·太和》說：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形」得知），所以人若無法自覺的通過道德實踐活動超越感官形軀的驅使，則人之性命將自陷於氣質之性中，此所謂：「性命於氣」；反之，若能自覺的由道德實踐超越氣質之性的限制，則人即能彰顯人的天地之性，成就道德生命，此所謂：「性命於德」。也因此，張載說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」（《正蒙·太和》），他由氣化論論說了孟子「人禽之辨」的義理，指出何以人之道德性是人之所以為人的價值根源，並且闡述唯有人之道德性命才是與天道同為不朽之真實

<sup>19</sup>《正蒙·誠明》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」，即表示天道以氣化流行之姿態全幅展現時，本是清通無礙；當其反清為濁、凝聚成形時，方得以形成有形的具體個物；由於「形」是清通之氣的阻礙（或限制），因此清通之氣在有形之物中是無法全幅展現；人作為有形之具體存在者，一方面稟受清通之氣而有「天地之性」，一方面則當清通之氣在遭受窒礙而凝聚成形時所產生的「氣質之性」（因此，天地之性與氣質之性並非指人存在著兩種異質的本性，而是從人稟受於天的清通之氣是否受到限制而言人之道德性何以當顯而未顯）；由於天道本身即是參和不偏的價值根源，天道以氣化之姿所全幅展現的清通之氣亦即屬於參和不偏者；所以人稟受於天之清通之氣所成的「天地之性」，亦即是與天道同質的存在，同為價值創化根源。基於上述，張載以人之道德活動乃是根源於人是否能超越氣質之性的限制（亦即讓清通之氣不再受到凝聚之「形」的阻礙），而使生命重返與天道同質的清通無礙狀態（亦即讓天地之性全幅展現）。也因此，張載認為氣質之性既然是天道在人生命中實現的阻礙，當然不為有德之君子視為「人之所以為人之存在價值根據」。

存在。

其次，從道德生命的實現說明人何以能坦然面對生死問題。張載指出：「盡性，然後知生無所得，則死無所喪。」（《正蒙·誠明》），他認為世人養生懼死之情乃源於誤將形軀的死亡視為歸諸空無；因此他由兩方面回應這種見解：(1)張載援引《易經》思想，指出天地之間並不存在著絕對的空無，並以氣化論說明個體形軀的腐朽不是走向空無一物的境地，而是由曾經凝聚成形之氣散殊回歸氣化流行中。所以，死亡是從有形狀態之實有過渡至另一種無形狀態之實有，人並不會因為死亡而歸於空無。然而，此說還不足以使人破除對此生所擁有之物的依戀，以及因死亡所造成的永久性喪失之不捨。所以，張載又進一步指出：(2)人生之真實價值並不在於對富貴名利等外物的短暫停留，而在於實現道德生命之不朽。他表示：「天下之富貴，假外者皆有窮已，蓋人欲無厭而外物有限，惟道義則無爵而貴，取之無窮矣」（《經學理窟·學大原下》），若人生以競逐於富貴名利等外物為目的，則人一方面求之未必得，另一方面人也永遠無法滿足於所得（因為「人欲無厭而外物有限」），而且這些好不容易獲得的東西又會隨著死亡而失去，由此可知這種外物的競逐並不足以開顯人生的真實意義。張載指出，由於道德性命方是與天道同質的長在不死之物，因此當人充盡人之所以為人之性分時，其個體生命之全幅意涵亦轉為與天道合德之真實存在。基於此，張載對生死問題的態度，已然由人對形軀生命的關注上提至人對盡性成德的努力。因此，人生意義之開顯應是一純然的成德歷程，其富貴榮華並不能增添富麗其德性生命的價值，故曰：「生無所得」；而此身之壽夭也無法傷害減損其德性生命的真實，故曰：「死無所喪」。換言之，人在道德生命的實踐歷程中，當無生死之懼，僅有成德與否之憂

最後，批判學者若不重視道德生命之實現則與死無異。張載認為：「學者本以道為生，道息則死也」（《經學理窟·氣質》），此處的「學者」，當指有志於學習聖人之道的知識分子<sup>20</sup>；張載指出，學者當以「弘道」為己任，若是人生在世卻無心於盡性成德，則雖生猶死，他直接批判這種人如「木偶人」。他說：「學者有息時，亦與死無異，是心死也身雖生，身亦物也」（《經學理窟·氣質》），張載之所以認為學者若「心死」，即便行動自如，卻與死無異，乃是由於當此人放棄開顯此身之生命意義，則成為與「物」一般的存在。由於張載認為，人、物之別，正在於萬物在氣化凝聚成形之後，皆僅能依據自身的形軀生命而生存，唯有人能超越氣質之性的限制，探尋並開顯自身的價值意義。因此，一旦人放棄實現自身的生命意義，則人就如同放棄自身身為人的意義。如此一來，人亦不過是物而已。而學者又不似一般人，學者既然志在學習聖人之道，當效法先聖，通過道德實踐之活動，實現安立天下之志業。所以，張載批判無心於道德生命的學者，認為他們是雖生猶死。

#### 肆、張載對生命意義之探尋

張載作為北宋理學的先驅之一，其畢生以顯揚儒學義理、安立天下萬民為己任。他對於生命意義之探尋可歸結為四句話：「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平<sup>21</sup>。」（《張子語錄·

<sup>20</sup>《宋史·張載傳》記載：「（張載）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。」由此可知，張載認為「學者」當是以學聖人之道為己任。

<sup>21</sup>《近思錄拾遺》對此段話的記載為：「為天地立心，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」，而《宋元學案·橫渠學案上》則記為：「為天地立心，為生民立命，為

語錄中》), 本文以下亦依此分說 :

### (一) 天地立志

在現存張載文獻中, 吾人可見到張載反覆論說「立志」的重要。他說:「有志於學者, 都更不論氣之美惡, 只看志如何」(《張子語錄·語錄中》), 認為人之為學所首重者, 並不在於個人的氣稟厚薄、資質優劣, 而是在於一個人所立的志向為何。他表示「學者大不宜志小氣輕。志小則易足, 易足則無由進」(《經學理窟·學大原下》), 強調學者當以立大志作為一生行為活動的指引, 若是志向太小而能輕易達成, 則人生將很容易陷入怠惰而不知進取。所以他說:「凡學, 官先事, 士先志」, 並認為「志者, 教之大倫而言也」(《正蒙·中正》), 主張教導以經世濟民為己任之學者立定志向, 是教育活動中最應當注重的事情之一。基於上述, 張載認為學者當效法天地生物之德以立定志向。他表示, 天地雖以生生為大德<sup>22</sup>; 然而, 天理流行並不以形象

---

往聖繼絕學, 為萬世開太平」, 此三段紀錄, 雖在文字上略有差異, 但在義理上卻無分別, 本文依據《張子語錄》記載之文句, 歸結橫渠一生的學思用心。

<sup>22</sup>《正蒙·天道》曰:「有天德, 然後天地之道可一言而盡」, 故可知天地之德, 亦即天道生生之德。關於這一點, 亦可由其他文獻中得證, 《橫渠易說·復卦》論及「天地之心」時, 有言曰:「天地之大德曰生, 則以生物為本者, 乃天地之心也。地雷見天地之心者, 天地之心惟是生物, 天地之大德曰生也」, 張載發揮復卦之義, 以為「復」並非復歸於靜止, 而是天地之道在往復不息之歷程中展現生物不窮之大德。換言之, 大道以「生生」之方式推行(流行、過程), 而此生生之歷程正是使天地萬有能如其所如而存在之所以然, 故此歷程本身即是一最高價值之活動, 而稱之「大德」。誠如方東美先生所言:「根據中國哲學的傳統, 本體論也同時是價值論」(《中國人的人生觀》)。大道流行不當僅只是對宇宙生化過程的描述, 而當是指在道之暢達無礙之流行中, 正所以展現生化萬物之大德。此即表示, 道作為一切存有與價值之基礎, 乃是指其生化萬物之活動本身即是價值活動之展現。更進一步說, 體道之聖人當取法天道生物之德, 以作為建立人間價值秩序的基礎。基於此, 當《周易·繫辭下》曰:「天地之大德曰生」, 指出道在天地間造化萬物之活動並不只是一種實然的描述, 而同時也表示: 道作為使萬物得以生生不息之所以然, 其使萬物得以生生的活動歷程即是天地之大德。張載則承此而言, 天地生物與人間理財養物實應秉持一貫之道。方東美, 馮鴻祥譯, 《中國人的人生觀》(台北: 幼獅, 1980年), 頁14。

聲貌示人(《正蒙·作者》曰:「上天之載,無聲臭可像」),故人需冥契天德,方能體證天道如何範圍天地之化而不過、曲成萬物而不遺。因此,所謂「為天地立志」,當是指以聖人之道自任之學者,當體證天地生物之德,以成己成物為一生之志向。所以,張載說:「大學當先知天德,知天德則知聖人」(《正蒙·乾稱》),亦即以為學之首要目標就在於立定志向,發揮人之所以為人之天德良知,如此方知聖人之道無他,盡在「成己成物,不失其道」(《正蒙·誠明》)而已。

## (二)為生民立道

張載認為學者除當效法天地生物之德以為人生之大志,而且當為萬民立下生民之達道,實現敦厚世風、化民成俗之功。他說:「天下達道五,其生民之大經乎!」(《正蒙·至當》),張載發揮《中庸》思想,以君臣、父子、夫婦、昆弟和朋友,為天下之五達道。由於張載倡言「天人不二」之旨;換言之,他不是將倫理視為約定俗成的人間規範,而是以人倫秩序的建立作為天地之道的具體實現<sup>23</sup>。這種觀點又表現在張載對禮教的重視上<sup>24</sup>,他說:「禮即天地之德」(《經學理窟·禮樂》),他認為「禮」不僅是一種秩序或規範,同時亦是最

<sup>23</sup> 由高柏園先生所指出,《中庸》的形上思想,即是將道德秩序視為宇宙秩序的「天人合一之道」,可知張載此說當不背離《中庸》本義。高柏園,《中庸形上思想》(台北:東大圖書股份有限公司,1991年),頁140-142。

<sup>24</sup> 在張載思想中,「禮」並不是某種基於約定俗成而有的外在規範,而是人對天道的體現與取法。基於此,張載認為,禮不是僅關涉人間的事務,而是天地秩序的展現。張載甚至指稱,若將禮之根源僅歸屬於人為者,乃是不知禮之本。《經學理窟·禮樂》曰:「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,告子專以義為外,而不知所以行義由內也,皆非也,當合內外之道。」由此段引文可以分析出以下幾個重要的觀點:首先,禮不依於人而有,即使無人存在於世,天地之間所展現的秩序性,即是「禮」之展現。其次,人是通過順承取法天地所展現的整體秩序性,而建立安立人間秩序之禮。最後,禮雖為形上之理於存在界所展現的整體秩序,但禮之實踐卻是基於人之內在道德心性,方能體證取法天地大化所展現的秩序性。

高價值的展現(天地之德)，而天地又以生化萬物為大德。因此，他認為以「禮」安立人倫秩序，亦即是立生民之達道。張載不僅是在學理上做出如此主張，他並且將這種想法具體落實在人生中。據《宋史·張載傳》記載，張載曾先後為祁州司法參軍，雲巖令，其任內「政事以敦本善俗為先」，旨在通過教導百姓明親親、尊尊之人倫大義，讓人民安和樂利的生活。張載在退居橫渠後，又以其微薄的積蓄，親自於民間推行禮教。據其弟子呂大臨所言：「(張載)退以其私正經界，分宅裡，立斂法，廣儲蓄，興學校，成禮俗，救菑恤患，敦本抑末，足以推先王之遺法，明當今之可行」(呂大臨橫渠先生行狀)，張載以私有積蓄購買土地，並效法《周禮》推行井田制，將土地劃分給農民，一方面對國家按時納稅，一方面則請農民遵守他所提的繳租方式，並且由此積累積蓄以興辦學校、救助災患。除此之外，由於張載對於喪葬家祭之禮的提倡，使得關中「喪祭無法」的現象大為改觀，風俗為之一變(《張子語錄·語錄中》記載，張載曾說：「關中學者用禮漸成俗」)。由此可知，所謂「為生民立道」不僅是志向的確立，而且是需要通過生命的具體實踐，才稱得上是貫徹儒者仁民愛物的精神。

### (三)為去聖繼絕學

張載表示聖人之學的宗旨不僅在於增進個人知識，而且更要求學者以聖賢之道敦化社會風氣。張載終身以發揚先秦儒學義理自任，程頤曾稱讚張載「西銘」對於孟子義理之顯揚是前聖所未見<sup>25</sup>，朱子則認為《正蒙》一書發揮《論語》《孟子》及六經之義理，可說是「規

<sup>25</sup> 據《宋史·張載傳》記載，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」，儘管二者學思理路並不相同，但伊川稱張載之說是「前聖所未發」，可以說是十分推崇張載對孟子性善養氣說的發揚之功。

模廣大<sup>26</sup>」。由此可知，張載所說「為去聖繼絕學」，所承繼的正是六經與孔孟之學。然而，張載何以要一再強調復興先秦儒學呢？關於這一點，可以從《正蒙序》中找到線索，據張載弟子范育的陳述，當時的學術環境是「自孔孟沒，學絕道喪千有餘年，處士橫議，異端間作」，而張載之功正在於著書立說向異端之說「較是非曲直」<sup>27</sup>。對於所謂「異端之說」，張載並非基於獨尊儒學的自我膨脹心態，而指責其他不同於儒學的學問。他是基於重整倫常綱紀的目標，而試圖復興儒學義理，並與其他學說比較理論得失。在《正蒙·乾稱》中，張載指出由於學者未識聖人之心、君子之志，因此形成「上無禮以防其偽，下無學以稽其弊」的混亂局面。所以，張載以建世教、闢異端為明道之要務，反覆伸張儒家天人一本的思想。並批評老氏「有生於無<sup>28</sup>」之論，與佛家「以山河大地為見病<sup>29</sup>」之說，均會造成「天人二本」，「體用殊絕」的弊端。因此可以說，所謂「為去聖繼絕學」即是從思想教育上立根，闡發儒者天道性命通一無二之學，以作為匡正社會風氣、奠定倫常價值的基礎。

<sup>26</sup> 劉璣《正蒙會稿序》，收入《張載集》。

<sup>27</sup> 丁為祥先生即指出，張載是通過對六經、《論》《孟》的重新詮釋以與佛老「較是非，計得失」，堪稱北宋五子中最具有理論意識且自覺地以理論為儒學「造道」的理學家。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46。

<sup>28</sup> 《正蒙·大易》曰：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也」張載認為，大易生生之理只言隱顯、幽明，而不言有無。老子持「有生於無」之說，在「有」之外另立一個無對的「無」，實是不知有無實虛生滅只是通一無二之理。

<sup>29</sup> 《正蒙·乾稱》曰：「浮屠明鬼，謂有識之死受生循環，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？以人生為妄（見），可謂知人乎？天人一物，輒生取捨，可謂知天乎？」張載認為，佛家將人生視為妄見，而以輪迴之說解釋人生所遭逢的苦惡困頓，遂有解脫輪迴之心法。然而，若是將天地變化之理收攝於個人之識心中（「以心法起滅天地」），則只是以一己之見度量天地之大；若以萬物為幻象，則墮入永恆輪迴中之人與轉瞬消亡的萬物間，乃各有其生之理，如此則分天人為二。因此，張載認為佛家之說是不明人鬼，將天人分判為二。



## (四)為萬世開太平

北宋名臣范仲淹曾以「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」(《宋元學案·高平學案》)自誦其志。范文正公曾贈《中庸》一書給年少的張載，啟迪他對儒學的興趣<sup>30</sup>。而范氏無一念不在天下家國的胸襟，亦正是張載一生學思歷程的最佳寫照。張載以為，儒家的學問宗旨並非只重視個人的德性修養，而是以安立天下萬民為本懷。關於這一點，可以從兩方面得見：其一，在《答范巽之書》中，張載指出：「朝廷以道學、政術為二事，此正自古之可憂者」，他以孔孟之道立基，指出儒者之學問正是為了促使為政者推仁政王道於天下<sup>31</sup>。若是將道學與政術截斷為兩端，則一方面使學者失去對天下國家之事的關懷，另一方面容易使國家走向崇尚功利的「霸道」立場。因此，儘管個人是否能見用於朝廷並非學者自身所能決定；但是，張載卻主張學者不當忘懷「以天下國家為己任」的使命感。其二，由《西銘》所彰顯的「民胞物與」精神可知，張載實發揮《禮記·禮運》的救世理念，認為「凡天下疲癯殘疾、惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也」，主張學者當具備超越個人利害而視天下無一物非我的胸襟，體證天道生生之德，進而成就「周乎萬物而道濟天下」的大同世界。由於張載是以「性與天道為一」之理為出發點，勾勒出儒者「曲成萬物而不遺」

<sup>30</sup> 據 呂大臨橫渠先生行狀 所載，范仲淹出任陝西招討副使兼知州時，年少的張載性喜談兵，曾上書要求參與保家衛國之事。范文正公見其有遠器，遂說：「儒者自有名教，何事於兵！」，並贈《中庸》一書給張載。儘管張載在勤讀《中庸》後，又經歷「未以為足也，於是又訪諸釋老之書，累年盡究其說，知無所得，反而求之六經。」的學習轉折。但是，《中庸》對張載的儒學思想卻始終發揮著深刻的影響。《宋元學案·高平學案》亦將范仲淹贈書給張載的事蹟，視為「導橫渠以入聖人之室」。由此可知，儘管橫渠之學雖非出於高平門下，但范仲淹贈書之事，確實為從學兵事的張載開啟了一條通往儒學的道路。

<sup>31</sup> 先秦儒學始終保持著「學、政不二」的救世理念，例如，孔子有「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」(《論語·為政》)的政治主張，而孟子則有「以不忍人之心，行不忍人之政」(《孟子·公孫丑上》)的德治思想。

的理想境界。因此，當楊時質疑張載「愛必兼愛」（《正蒙·誠明》）之言類同於墨子兼愛之說時，伊川先生明確指出：「西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分，子比而同之，過矣！」（《張子語錄·後錄上》）。由此可知，儘管以「理一分殊」定位「西銘」是否恰當仍有待討論<sup>32</sup>，但是張載所謂「為萬世開太平」的理想，卻無疑的是發揮了儒學成己成物的道德理想。

張載對於儒學的承繼與發揚並不是從考據訓詁上發揚經學，也不在於以儒學賦麗文章之華美，而是著重於儒學明體達用、經世濟民的實踐價值<sup>33</sup>。對於生命意義的探尋，張載秉持著孟學「先立乎大」的宗旨，鼓勵人拉高生命的視野，以有限的生命成就無限的道德事業。由此使個人生命成為即有限而可無限的存在。這種精神最能從「橫渠四句」中得見。誠如馮友蘭先生所言：「吾先哲之思想，有不必無錯誤者，然『為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平』，乃吾一切先哲著書立說之宗旨<sup>34</sup>」，而陳來先生也指出張載所提的「四為」對中國知識分子產生重要的影響，激勵著歷史上許多志士仁人以救邦國於危難、拯生民於塗炭為終生志向<sup>35</sup>。由此可知，張載認為生命的意義不當只侷限在一己之利害得失，而更應該從人之所以為人所當盡之性分，考量人在天地之間的存在價值。

<sup>32</sup> 陳俊民先生即認為，「西銘」之本旨當是「民胞物與的大同理想」，而非伊川所言的「理一分殊」。陳俊民，《張載哲學與關學學派》（台北：台灣學生書局，1990年），頁85-89。

<sup>33</sup> 二程曾將宋代學者的學問傾向歸為三類而說：「今之學者，歧而為三：能文者謂之文士，談經者泥為講師，惟知道者乃儒學也」由此可知，二程子認為文士與講師都非真正傳揚儒學義理者，唯有知儒家先聖所傳的經世濟民之道者，方可謂之儒者。張載以儒學當是經世濟民，其學問傾向自然不同於當時的文士。程顥、程頤，《二程集》第二冊（北京：中華書局，1981年），頁451。

<sup>34</sup> 馮友蘭，自序（二），《中國哲學史（增訂本）》（台北：台灣商務印書館，1999年），頁2。

<sup>35</sup> 陳來，《宋明理學（第二版）》（上海：華東師範大學出版社，2003年），頁58。

## 伍、變化氣質與生命教育

在本文一開始曾提及，對「死之必然的認識」與對「生命意義的探尋」是生命教育的兩項重要課題。在儒家教育思想中，是將這兩項課題立基在「成德之教」上思考。所謂「成德之教」，在於肯定生命的真實意義必須通過人的道德實踐才能圓現，因此教育的目標並不止於知識的累積，更強調個人德性的自我實現與成就物我皆榮的道德理想。當然，儒者對於道德生命的最終實現，總是以「天人合德」為歸趨<sup>36</sup>。若是僅以人際間的倫常活動為道德理想的實現，而忽略了道德活動的形上根源，正是張載所批評的不悟「天人一本」之大道。因此，當儒者從天之所以為天，而論人之所以為人時，即是由無限的道德生命之圓現證成個人的生命意義。此時，儒者便不將個體生命的存續視為人生最重要的事情。相對的，不論是「殺生成仁」或「捨生取義」，均指出，儒者認為個體生命的終結並不意味著生命價值的消亡。若是人生在世能克盡人之所以為人之所當為，則個體生命的終結亦只是此生道德實踐的最終休息。在此意義下，人自然無須因生而樂、因死而悲。由前述的討論可知，張載正是在此意義下，承繼孔孟儒學對「生命意義」的看法。張載由氣之聚散說明生死現象之必然，而且表示唯有人之德性生命可以超越生死氣化之必然，成為即有限而可無限之存

<sup>36</sup> 荀子雖是先秦儒學的重要傳承者之一，但是僅主張「天生人成」，而不同於孔孟所言「天人合德」之說。這是由於荀子僅將天視為「自然之天」，而非形上之天、德化之天的緣故。牟宗三先生曾指出，正由於荀子將天視為如此，故禮義法度無處安頓，而僅能歸諸人為；但是荀子又將人性視為氣質欲望之性（只認識人之動物性），故禮義之於人又無內在動力使之必行。因此，荀子「天生人成」之說顯見其無根而難為。宋明儒者有鑑於此，多半取孔孟「天人合德」之論以說明人間道德的形上根源，張載亦持此看法。牟宗三，《名家與荀子》（台北：台灣學生書局，1994年），頁213-228。

在，故人生的意義應當在於追求德性生命的不朽，而非形軀生命的永恆持存。基於此，我們可以說，張載「成德之教」的目標：是通過教育使人超越形軀生命的限制(此即變化氣質之工夫)，並在道德主體的精思力踐中，證成人在天地間的存在意義。換言之，張載所謂「盡性，然後知生無所得，則死無所喪」(《正蒙·誠明》)，正是將個人的生命視野拉高，在天道性命通貫為一的道德實踐歷程中，使人不再侷限於從生命的有限探究生命的價值，而是在無限的道德生命中證成生命的意義。

教育在儒學的傳統中，本就是相當重要的一環。孔、孟皆曾通過教育志業的開展，以傳遞希聖希賢的德治理想。張載作為北宋儒學復興運動的先驅之一，尤其重視儒家成德之教的傳遞與發揚<sup>37</sup>。然而，宋明儒學之所以稱為「新儒學」，自有其不同於先秦儒學之處。張載雖得孔門心傳，強調由德性生命之修養以成就大同世界之理想；但是，張載有別於孔孟者，則在於他通過「變化氣質」說明「成德之教」如何可能。基於此，本文以下將分為兩部分展開討論：

#### (一) 氣質何以可變

若論及張載的變化氣質思想<sup>38</sup>，我們所首需思考的問題當是「人

<sup>37</sup> 根據《宋史·張載傳》記載，張載的教學情形是「敝衣蔬食，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。……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。」由此可見，張載的教育思想實是對孔孟儒學的傳承與發揚。

<sup>38</sup> 張載所謂「氣質」，並非將「氣」視為一種質料或物質。所謂「氣質」，乃是指氣化成物時，氣凝聚成物之具體形質。張載以太虛之清通無礙描述天理流行之剛健不息，並且以氣之濁、礙、凝、聚說物之所以具體成形。《正蒙·太和》曰：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊」，「游氣」，王夫之注曰：「氣之游行，即所謂升降飛揚<sup>38</sup>」，可知具體之物是由氣化凝聚所成，且在此合而成質的活動中，萬物也產生分殊。由此可知，「氣質」乃是指：清虛之氣處於窒礙中。亦即是清虛之氣在氣化活動中，經過由清反濁、由濁而礙的歷程，轉化為具體有限之物。

之氣質何以可變？」(亦即「人如何可以通過教育完善自身？」)。首先，若根據前述張載之氣論所言，則氣不得不凝聚為萬物，而萬物亦不得不散殊為氣以重歸太虛，那麼天地萬物的生成消亡皆只是一氣之化。如此一來，作為天地萬物之一，人與鳥獸草木之生既然同出一源，那將如何說明人可以通過教育完善自身而草木鳥獸不能呢？再者，人具備何種能力能通過教育完善自身？亦即是人何以能實現人之所以為人之性分？換言之，關於「變化氣質何以可變？」，在張載哲學中，可以從兩個部分回答這個問題：一是人與物何以不同？二是人何以能通過教育完善自身？關於前者，張載認為由於性之通閉開塞所致，而有人物之別。關於後者，張載認為由於人有善反的能力，是以能通過教育完善自身。

首先，就性之通閉開塞而言，張載雖認為天地萬物有同出一源，但由於所受先天限制的不同，而有人、物之別。張載以太虛為萬物之本源，而說：「性者萬物之一源，非有我之得私也。」(《正蒙·太和》)朱子對此段的註解為「所謂性者，人物之所同得；非惟己有是，人亦有是；非為人亦有是，物亦有是<sup>39</sup>。」這即是說，在氣化流行中，人與物皆稟氣而生，其差別並不在於二者之性的根源不同。這一方面意味著張載在天地萬物一體同源的思路下，說明人何以能體物不遺；另一方面，也意味著張載必須另尋出路說明人物之別。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》)

<sup>39</sup> 《正蒙·誠明》，朱熹註語。《張子全書》(台北：台灣中華書局，1976年)，頁18

從根源上說，人與人、人與物之性並無差別。然而，由人、物所稟受之「性」的限制上而論，則有人、物之別，智愚之分。張載以清、虛、一、大描述太虛，並且以氣之濁、礙、凝、聚說物。具體之物是由氣凝聚所化，並且也是陽健清通之氣轉為陰靜濁礙之氣所成。換言之，物之形，雖是使一物之所以為一物者，但也是指清通之氣墮入室礙之形質中。正由於天地萬物各具其形，因此儘管萬物都共同稟受天地之氣，但是基於所受到的形質室礙(通閉開塞)不同，而超越此本然限制以實踐天理的能力就有所不同。就張載而言，由於人比物所受到的形質限制少，因此人比物更有實踐天理的能力，由此而有人、物之別。張載不僅以此解釋人物之別，也由此說明人何以有智愚之分。

其次，就人有善反的能力而言，人能通過教育完善自身。「善反」，即是人能超越生命中的種種限制，而返回純然至善的本性，與天道契合，張載認為這是人人都有完善自我之能力。張載曰：「性於人無不善，繫其善反不善反而已」(《正蒙·誠明》)，這一方面意味著人稟受於天之性純然至善(換言之，人之性並不具備獨立自存的惡之意義)；另外一方面，也意味著人是實踐「善」或流於「惡」，端在於是否能「充盡」善反之能力。如果人不具備善反的能力以完善自身，那麼人就僅只是實然的存在，就只能關注個人已然如此的生理欲望。如此一來，人就與動物相同，此正是孟子人禽之辨所反對者，也是張載以為告子論證之盲點所在<sup>40</sup>。張載認為教育就是啟迪人通過善反的能力，使造化生生之理在人之生命歷程中彰顯。因此他說：「天道四時

<sup>40</sup>《正蒙·誠明》曰：「以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆」，張載認為性命天道本通而無礙，人之性亦正是天理流行之彰顯。告子將人之生理欲望視為人性(生之謂性)，那是誤將限制人能得以盡其性分的形質室礙視為人性，所以有人與物等之論。

行，百物生，無非至教」(《正蒙·天道》)，又說：「君子教人，舉天理以示之而已」(《正蒙·誠明》)，張載法天道以明人事，以為太和之道既在氣化流行中呈顯其理序，人為一氣之所化，理當取法天道作為人間價值之依據。如果說教育的目的不僅在於知識的傳授，而更在於希聖希賢。那麼成聖成賢的途徑就在於人能實現人之所以為人所當盡之性分。因此，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》)這即是說，人能通過善反之工夫超越墮入形質中之氣的限制，而實踐人之所以為人之性分(盡性)，正是人窮理盡性以與天合一之歷程。換言之，張載是將致學的歷程視為個人德性生命之實踐歷程，並且由此重申儒家天人合一之思想，以破除佛、老天人二本之誤。

由前述兩點可知，教育之所以可行，一方面是因為人在氣化流行之中，本然的比鳥獸草木受到較少的限制，所以人更易於上契天道。另一方面，張載認為教育不僅是知識的傳授，更應該視為成德之教，而人之成德成聖即是能在人之生命歷程中彰顯天理。由於人人皆有善反之能力，因此人不僅是一個實然的、生理的存在，更是能在實現人之所以為人之性分時，返其性分之源，而與天道相契之道德生命。所以，基於人這種自我完善的能力，人可以接受教育而實現自我的生命價值。此為教育之何以可行。

## (二)變化氣質的方法

「變化氣質」是張載最重要的修養論主張<sup>41</sup>。若說張載是以氣化

<sup>41</sup> 從《正蒙》與《經學理窟》的論述中可知，「變化氣質」並非張載所列舉的眾多德性修養工夫之一；而毋寧說，「變化氣質」乃是張載德性修養工夫之總綱。在張載的天道觀中，他以清通無礙之氣(太虛)為氣之本然，亦即無限存有自身。無限之太虛透過由清反濁，由濁而礙，由礙而形的自我轉化活動，化生有限的具體個物與散殊現象。故太

說破除「天人二本」之謬見，變化氣質說則在於闡發先秦儒學希聖希賢的成德之教。然而，人應當如何變化氣質呢？關於這個問題，我們可以由下述張載的文句中得知，曰：

性於人無不善，繫其善反不善反而已。（《正蒙·誠明》）  
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》）  
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。故學者先須變化氣質，變化

---

虛是萬有之形上本根。又由於氣化生物乃順而不妄之活動（太和所謂「道」），故太虛自我轉化以產生有限存有的活動自身（以其推移曰：「道」），亦即是一切價值之理序。在此基礎上，張載的人性論指出，具體個別的人乃氣化所成（如同所有具體個物一般，是以「誠明」曰：「性者，萬物之一源」）。換言之，人是無限之存有（太虛）透過自我轉化活動所成的有限存者。在此氣化生物的歷程中，具體個物的產生，是基於清通無礙之氣由礙而形所成。亦即太虛在生物的歷程中需要透過窒礙（有限化）的活動以產生具體個物。本文以為，此即是張載所言之「氣質」。「氣質」並不是指「氣之性質」，而是指清通無礙之氣所受的窒礙（限制）。所以，張載以「天地之性」與「氣質之性」而言人性，並不是說一個人身上具有兩種本質相異的人性。張載所表示的是：在太虛生物的歷程中，人得之於太虛者，乃是無限的清通無礙之氣，以其為一切價值之理序，故亦為人之內在無限道德性，而名之為「天地之性」。至於「氣質之性」，乃是指清通無礙之氣在具體有限的個人形體中所遭受的限制。故氣質之性是人之天地之性的消極限定項。由於張載以太虛生物的活動中，由礙而形是產生萬物殊類，以及人有智愚之別的關鍵。所以，張載又以稟氣（氣質）厚薄，說明人由於萬物中受到限制最少者（稟氣最薄），故人是萬有中唯一能自我超越氣質的限制，重新朗現內在的天地之性，並由此成為即有限而可無限的存者，達到與天（太虛）合一的境界。正由於張載的工夫論之主旨，即在使人能超越自身的限制（氣質），朗現內在道德性（天地之性）。此即是說，超越氣質限制的種種工夫，皆是為了「變化氣質」。因此，本文以為，「變化氣質」並非張載眾多道德修養工夫之一，而是其工夫論之總綱。也因此，本文以「變化氣質」闡明張載「成德之教」的要旨。



氣質與虛心相表裡<sup>42</sup>。(《經學理窟·義理》)

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》)

由上述引文可知，張載認為變化氣質之修養工夫可由幾方面實踐：

1. 善反：張載認為人人皆具備天地之性，因此皆能超越形質之限制，變化氣質成為聖人。其中關鍵在於人是否自覺的「反身而誠」。若是人能立志持存善反之工夫，則作為道德實踐之內在根源的天地之性，就會如朗現。
2. 學：張載指出，人無不善，人人皆可通過後天的學習轉變個人的氣質。若是以為個人的習氣嗜欲較重而不能成聖成賢，則只是畫地自限。張載認為讀書與博學都是人進德修業的重要途徑。《經學理窟·義理》曰：「讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見」，張載將四書及六經都列為學者應該時常閱讀的經典。並且將書籍的閱讀由知識的積累提昇至德性的轉化。不過，張載並未教人死讀書，而是認為明察人倫庶物，廣博的學習，都同是窮理盡性的方式。
3. 以禮持性，知禮成性：張載認為，「禮」乃是出於人性而制定。因此，若是人還身受個人習氣或外在環境的影響，而未能復見天地之性，則日常生活依據禮節儀文而行為舉止，將有助於人持守本性。由《正蒙·至當》曰：「知禮成性而道義出」可知張載認為，禮不僅是人之行為活動合宜與否的準則，而且也是人透過人間事務而展現天理之秩序。

<sup>42</sup> 引文依據《張載集》，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。

4. 虛心：張載認為「變化氣質」與「虛心」相表裡。但是，張載所謂「虛心」不同於老莊所言。《張子語錄·語錄下》曰：「毋四者則心虛，虛者，止善之本也，若實則無由納善矣。」可知張載所謂「心虛」，乃是孔子所言之「毋意，毋必，毋固，毋我」（《論語·子罕》）。張載指出，若是人心全被偏見與獨斷充滿，那麼就無法廣納善言，也無法打開人我之隔，成就感通無礙的仁者之境。換言之，張載論及虛心，乃是為了朗現人之所以為人的道德本心，由體物不遺的仁心，而成就興滅繼絕的志業。所以，《張子語錄·語錄中》曰：「虛心然後能盡心」。
5. 大心：張載將人所擁有的知識區分為二，一為「見聞之知」，指以感官知覺接觸外物而獲得的經驗知識；另一則為「德性之知」<sup>43</sup>，指人基於良知良能而對天理的領會。張載認為，由於「德性之知」是以天理為認識對象，因此在價值上優先於「見聞之知」。然而，人何以能獲得「德性之知」呢？張載發展孟子的「盡心」說，認為人本然的即具備天德良知，但是人往往習慣於由見聞之知掌握世界，而陷溺於日常生活的物欲競逐中，以致於使良知良能隱而不顯。所以張載主張透過「大其心」的實踐工夫，使人能超越見聞之狹，而對天道生物之理能有全然的領會，進而實現成己成物的道德志業<sup>44</sup>。因此張載說：「大其心則能體天下之物」（《正蒙·大心》），認為所謂的聖人即是能大其心而效法天地之體物不遺，故能在道德生命的具體實踐中，參天地、體萬物，而與天

<sup>43</sup> 在「誠明」中，張載又將「德性之知」稱之為「天德良知」。

<sup>44</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。

地合德，由此彰顯「天人之本無二」的哲學思維。

張載提出變化氣質說以承繼先秦儒學的成德之教。由超越氣質之性而論及成聖如何可能的問題。並且指出，人能通過變化氣質的修養工夫，實現人之所以為人之性分。張載指出，「氣質」既然是指氣之由清反濁，因濁則礙，由礙而形；那麼，人往往也因為此氣質之礙，而尚未全然朗現天理流行，未能使天道性命相通貫。《正蒙·誠明》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。」可知張載認為，有德之君子所追求的目標並非由「形」而有的氣質之性，而是追求與天理流行清通無礙的天地之性。所以，既然張載認為「學不求為聖人」是秦漢以來一大障蔽<sup>45</sup>，而聖人當是盡心知性而知天者。如此一來，則消融天人之隔就是希聖希賢之教所必須論及的修養工夫。換言之，變化氣質之目的在於打通天人之隔，使人能通過修養工夫，而在吾人之道德實踐活動中如如朗現天理流行。

## 陸、結語

對「死之必然的認識」與對「生命意義的探尋」是生命教育的兩項重要課題。然而，生命教育作為一項落實於學校教學的教育理念，所傳達的理當不僅是相關知識的灌輸，而更應該致力於生命精神的激發。基於此，本文試圖從一個儒學的反思出發，指出張載如何通過道德實踐的精思力行，而激勵著歷代讀書人的時代使命感，使他們以天

<sup>45</sup>《宋史·張載傳》曰：「知人而不知天，求為賢人而不求為聖人，此秦漢以來學者之大蔽也」，可知張載認為，「天人二本」之說與「學不求為聖人」的態度，乃當時學界的積弊。

下興亡為己任，終身奉行道德理想。全文共分成四部份陳述：首先，本文指出，張載以氣聚散說明生死之必然，並且由此反駁道教追求形軀生命不朽之言論。其次，由於死之必然是無可逃脫，因此張載進一步表示，道德生命的不朽才是人生真正值得追求的志業。再者，張載指出，自我價值的實現必不僅於個人生命的圓滿，知識份子尤其應當重視自身對社會國家的責任感。因此，他將生命的意義更歸結為：「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」，指出人生之意義乃在於盡人之所以為人之性分，以興亡繼絕為己任，由道德生命之實踐以朗現大化生生之理。最後，本文指出張載不僅從學理是提出理想的願景，並且在其變化氣質說中，更提出實際的修養工夫，可以作為落實於生命教育的參考。當然，由道德實踐探討人的生命意義，並非意味著將人生中的生、老、病、死等課題都簡化為「做好人、做善事」。張載哲學指出的是，當吾人將生命的視野侷限在有限的形軀生命時，則人生的遭逢偶都成為必然而無法超越者；但是，若無人能將生命的視野拉高至不朽的道德生命時，則生命中的種種不圓滿，將不會成為吾人實現生命意義的限制。因此可以說，張載哲學能夠替生命教育提供一種激勵昂揚的精神，鼓舞著莘莘學子在成己成物中實現自我的生命價值。

## **A Life Education through Ru-xüe's ConcernBased on Zhang-zai's view point of life and death**

*Chen, Cheng-Yang*

### **Abstract**

In this article, two major themes will be discussed through Zhang-zai's view point of life and death, which are to understand the natural trend of death and to search the meaning of life. Based on the themes showed above, the main points in this article will be discussed through four steps showed as below. First, to clarify how Zhang-zai explained the natural trend of death through his Qi theme, "Qi theme and the phenomenon of life and death" arranged in the second section of this article. Second, to point out how Zhang-zai concluded his attitude to death as another type of life but the end of life, "Zhang-zai's thoughts to death" arranged in the third section.

Third, to elucidate how Zhang-zai explained the meaning of life through his Si-wei theme, "Zhang-zai's search for the meaning of life" arranged in the fourth section. Last, in the fifth section "Transforming One's Physical Nature and A Life Education", we will indicate how Zhang-zai expounded the possibility of "Moral Cultivation" through the way of "Transforming One's Physical Nature."

**Key words:** Transforming one's Physical Nature, Neo Confucianism, Sheng-ren (A saint), Sheng-si-guan (the view of life and death).