

張載對孟子人性論的承繼與開展

陳政揚*

摘要

作為北宋儒學復興運動的代表者之一，張載對孟子性善論的承繼與發揚是無庸置疑的。然而，由於過往的研究多側重於探討張載對孟子人性論的傳承，而較少論及二者之差異。所以，本文嘗試以前人的研究成果為基礎，更進一步探究張載對孟子人性論的承繼與開創。基於此，本文論述步驟有三：其一，本文將先闡述孟子人性論之要旨。其二，本文將探討張載如何透過氣論重新詮釋性善論立場。其三，本文將探討張載對孟子人性論的承繼與開展。

關鍵字：天地之性 氣質之性 盡心知性 天人合一

【收稿】2006/9/4；【接受刊登】2006/11/20

* 南華大學哲學系助理教授

張載對孟子人性論的承繼與開展

陳政揚

壹、前言

作為北宋儒學復興運動的代表者之一，張載對孟子性善論的承繼與發揚是無庸置疑的。這不僅表現於張載自身的著作中，例如，在《正蒙·大心》中，張載引用孟子「盡心知性以知天」，作為闡述儒家「心性天通而為一」之理的依據。也出現在其他學者認同張載深得孟子義理精髓的評價中，例如，伊川先生即曰：「《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」，而劉璣亦表示《正蒙》一書實是「孟子之所謂盡心知性，無不備於此矣」（《正蒙會稿序》）。然而，身為新儒學的健將之一，張載並非墨守先秦儒學的全盤理論。最顯明的例子之一，即是：在孟子思想中，人性即是人之道德性，亦即是「人之所以異於禽獸」的根源。但是，在張載思想中，人之所以為人的根源雖仍然是人之道德性（天地之性），不過此性卻並非人所獨得，而是萬物均稟受於天而有此性（所謂：「性者萬物之一源，非有我之得私也」）。由此可知，儘管張載仍承襲孟子性善論的立場，不過二者在探討人性的議題時，已經在關懷重心與論述方式上，有所不同。若是忽略這些關鍵性的差異，連帶的也容易遺漏張載對孟子義理的開創面。

由於在過往的研究中，多側重於探討張載對孟子人性論的傳承，而較少論及二者之差異。所以，本文嘗試以前人的研究成果為基礎，更進一步探究張載對孟子人性論的承繼與開創。基於此，本文論述步

驟有三：其一，本文將先闡述孟子人性論之要旨。其二，本文將探討張載如何透過氣論重新詮釋性善論立場。其三，本文將探討孟子與張載人性論之同異。

貳、孟子的人性論

(一) 「性」的形式意義與內容意義

在《孟子》中，共出現「性」字三十七次¹，作為名詞用並為孟子本人所提及的「性」字，共有二十次。要釐清「性」在孟子中的意義，必須先留意下述兩點：首先，「性」這個概念並非個孟子的專利，在先秦思想中，乃是諸子的「共法」(common discourse)。根據《告子上》中，公都子與孟子的問答可知，當時通行於世的人性論至少就應該有三種，即：「性無善無不善」、「性可以為善，可以為不善」，以及「有性善，有性不善」。儘管不同的人性論對於「性」的看法不盡相同。但是，在使用「性」一詞時，總基於某些對這個詞在字面上的共識，使得不同的哲學家或同一個哲學家在不同的文脈中，運用「性」這個詞來闡述他的意圖，而非透過其他的詞項對別人傳達他的想法。對於「性」一詞在字面上的共識，本文稱之為「性」的形式意義(formal meaning)。其次，儘管哲學家必須通過「性」在字面上的共識，使得別人明瞭他的主題是聚焦在「性」的討論上；但是，針對於「性」一詞之所指(designatum)不同，使得哲學家們對於「性」一詞有人之性、牛之性、馬之性，其性或善、或惡之分。由「性」之所指不同而產生的實際差異，本文稱之為「性」的內容意義(material contents)。

根據徐復觀先生的考察，「性」字乃由「生」字孳乳而來，原義應指生而即有的能力²，就其字面上的意思，可以由「生之謂性」一

¹ 根據陳大齊先生的統計，其中有十二次，見於孟子以外之人的言論中，有二十五次，見於孟子本人言論中，用作動詞者有四次，用作形容詞者有一次，其餘均作名詞用。其用作名詞的二十次中，單用一個性字，或以泛言性，或以專指人性者，共十一次，其言人性與人之性者，共二次，言天性、杞柳之性、水之性、山之性以及犬之性者，各一次，言牛之性，共兩次。陳大齊，《孟子待解錄》(台北：台灣商務印書館，1991年9月)，頁1-2。

² 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁3-6。

語表示之。牟宗三先生也說：「一個體存在時所本具之種種特性即被名曰性³。」這裡的「個體」，本文以為並不僅限於人而言，孟子亦曾提及杞柳之性、水之性、山之性以及犬之性與牛之性，是以可泛指一切存在者而言。就「本具」一詞而言，本文理解為「不來自於經驗而本然具有的」；而所謂「種種特性」，亦包含前面所說的「能力」。是以「性」之形式意義即是：「一個體存在時，不來自於經驗而本然具有的種種特性與能力，即被名曰性」。

值得注意的是，「不來自於經驗而本然具有的種種特性與能力」在這裡尚未作生物學與非生物學，道德與非道德的區分和限定，而僅是相對於後天經驗所獲得的特性與能力，故稱之為「生之謂性」。是以謝仲明先生表示：「生之謂性」僅是個「空洞而無內容的分析命題⁴」。然而，正由於「性」之形式意義的無內容，故一方面雖能通用於各家思想而不會造成學說系統中的牴觸。例如，《莊子·庚桑楚》曰：「性者，生之質也」，《荀子·正名》曰：「生之所以然者謂之性」。但另一方面，也由於未辨明「性」的形式意義與內容意義，是以讓研究者未能釐清古代學者對於人性論的爭論焦點，往往並非雙方(或其中一方)對「性」的形式意義採取否定的態度，而是出於雙方對性的內容意義看法不同之故。例如，在孟、告之爭中，若認為孟子是從「性」的形式意義上反對告子「生之謂性」的主張，則顯然模糊了孟子與告子間的爭論焦點⁵。基於此，在下述的討論中，將由兩步驟辨明孟子與告子所言之「性」的形式意義與內容意義，以助於釐清二者在人性論上的爭論。

其一，在孟、告之爭中，告子鎖定的個體是人，也就是說他並不從山、水、牛、馬等等個體上說「性」，而是單就「人」來討論「性」的內容意義⁶。因此可以說，由於其個體所指的是「人」而非其他，「性」

³ 牟宗三，《圓善論》(台北：台灣學生書局，1985年)，頁5。

⁴ 謝仲明，《儒學與現代世界》增修再版(台北：台灣學生書局，1991年)，頁78-83。

⁵ 誠如謝仲明先生所指出，告子並不是就形式意義而主張「生之謂性」，而是就一個內容意義而說的。因此，告子對人性的看法是一個經驗事實上的描述，是一經驗命題(empirical proposition)，而孟子則是就人之存在做一形上的斷定(metaphysical assertion)；在本體論中，告子倡言的自然之性與孟子所說的道德之性，並非存在於同一層次中，由於二者所談論之「性」分屬不同層次，不但告子大談人之自然之性，孟子亦不否認人有自然之性，是以傳統上將孟子之「性善論」與告子之「性中性論」對立起來，乃是錯誤的做法。謝仲明，《儒學與現代世界》增修再版，頁81-83。

⁶ 李瑞全先生即曾指出，在孟、告之爭中，「性」一詞所表達的人不同於動物的意義，不但孟子是如此，與孟子爭辯的告子也有同樣的用法。在孟子一書中，孟子以告子

的內容意義首先應視為「人性」。再者，由於所指謂的對象是「人」，是以「生之謂性」當泛指「人與生俱來的一切的特性與能力」。然而，根據 告子上 的紀錄：

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柶棬也。以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬。」孟子曰：「子能順杞柳之性而以為柶棬乎？將戕賊杞柳而後以為柶棬也？如將戕賊杞柳而以為柶棬，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

可以得知告子是將「人性」視為中性義的自然材質之性，而將仁義視為後天加諸人的教養；因此是就生物學上為「與生俱來」的內容做一特殊限定，是以「性」的內容意義進一步的說，即是：「人與生俱來的自然之性與能力」。由此可以得知告子何以說：「食色，性也」（告子上），並有「仁內義外」的主張。

那麼，孟、告間的爭論，是否起於孟子否認告子對「性」的內容意義呢？事實不然， 盡心上 也說：「形色，天性也」，這裡的「形色」即是從身體形貌來說那些與生俱來的自然之質。孟子並不否認人的自然之性，但孟子並不停留於人的自然材質上說「人性」。因為順著告子所提「生之謂性」的內容意義，並不足以回答人之道行為如何可能，亦即不能回答「人之所以為人」的問題。是以孟子雖說：「形色，天性也」，但是重要的是他緊接著說：「惟聖人然後可以踐形」。在這裡，孟子指出「人」關乎道德的那一面，「形體」是屬於人的自然生命，卻惟有通過人的道德行為，才能賦予自然生命的實踐以價值意義。關於這個部分，則涉及孟子對「人性」的內容意義之討論。

其二，在孟子思想中，「人性」的內容意義，主要呈現為以下三方面：首先，孟子雖承認人之自然生命的必然性，而不否認「生之謂性」的內容意義。但是，孟子卻並不順著自然之質而言「人性」，而是「即心以言性」。 盡心上 曰：「君子所性，仁義禮智根於心」，在孟子思想中，「心」具有明察存在世界價值理序⁷的能力，並自覺的要

對人性的界定不足以區分人與其他動物的差異而告子沒有反駁，顯示告子也接受「性」為指謂人所獨有的一種獨特性。李瑞全，孟子哲學中「性」一詞的意義分析，《鵝湖學誌》1990年6月，頁33。

⁷ 「價值理序」一詞是由袁保新先生所提出，其義是指天地之間存在著一種安立萬有的整體秩序，一切人與物皆在此秩序中具有各自的本来地位與價值意義，當人物順從這種價值理序時，則物正其位、人據其德；反之，則人失其德、物失其位。本文

求將此一明察具體化為行動的能力。因此，「即心以言性」意謂著超拔於人的生理機能與需求之上，而從心對貫穿於具體生活情境中的價值理序之明察，並自覺的踐仁行義上，識取「人性」⁸。其次，孟子曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」，即是由「內在本有」而言「性」。謝仲明先生曾指出，「內在本有」不是一個知識論的概念，亦非一個先驗概念，而是一個形上學概念，其意思是：「使個體人之成為個體人而不為別的」的要素，亦即是說，「內在本有」是「本質的」之意思。不過，若順著「即心以言性」的脈絡，這裡所提及「本質的」，就不是一個靜態的關於存有物構成的「形式原理」(principle of form)。人性不當只是一個孤芳自賞、自覺於外在世界的道德實體，而應該是動態的就人的「生存」而言其「本質」，亦即是從「人之所以為人之能是」而言其「本質」。最後，孟子是從「分定」上而言「性」。

盡心上 曰：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。」，這裡的「君子」是指有德之人，從君子之「本分」上論及「本性」，正指出人雖不離世間而存在，但是有德之人(君子)，卻並不以世間的功名利祿為目的，而是以充盡「人之所以為人之能是」為終生的志業。所以，本文以為，孟子所言之人「性」的內容意義是：人以「心」為道德行為的根源與動力，而對存在世界價值理序有一明察，使人在具體的實踐生活中，充盡「人之所以為人之能是」。

基於前述可知，孟、告之辯的主要交鋒點在於：孟子反對告子所主張的人「只有」自然之性。但是，本文並不認為孟子有雙重人性論。這是因為，孟子雖承認人有自然之性，卻並不認為從自然之性這一面

使用此概念是基於孟子曰：「天生蒸民，有物有則」(告子上)，而張載也說：「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》)，此皆指出：對於孟子與張載而言，人間的秩序(規範性的法則)是與存在界整體的秩序(普遍之理)彼此相應的，這種秩序不僅作為普遍之理貫穿於天、地、人、我之間，而且是人理解自身性分的基礎，是以道德生命的實踐即是人類理解自身在存在界中的意義之歷程。袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1997年)，頁102。

⁸ 梁韋弦先生說：「總之，孟子人性善的提法是有錯誤的，他混淆了人的自然性與社會性，將人類形成道德觀念的內在條件混同於道德觀念，故而導致了片面地將人性作為人類道德觀念形成的根源。」事實上，這種看法是混淆了「人有道德行為的這種社會現象」與「人之道德行為的根源為何」這二者。孟子既不是從人之自然性，也不是從人之社會性上識取人性，而是從人之所以為人的價值根源上言人之「性」。梁韋弦，《孟子研究》(台北：文津出版社，1993年)，頁24。

⁹ 袁保新 著，李明輝 主編，盡心與立命，《孟子思想的哲學探討》(臺北：中研院文哲所，1995年)，頁185。

能回答：「人能行道德的根源與動力為何？」之問題，亦即是無法回答：「人之所以為人之根本為何？」的問題。當孟子提出「人之所以異於禽於獸者幾希」（離婁下）的論斷時，孟子即是從人之道德性而非自然性來討論「人性」，亦即是從道德性上賦予了「性」這一詞以一個嶄新的意義。

(二)人與禽獸的關鍵區別

如果說透過區分「性」概念的形式意義與內容意義，有助於釐清孟子與告子關於人性的爭論。那麼，透過「人禽之辨」，則有助於呈現孟子人性論的關懷重心：亦即由人之道德性確立人之所以為人的存在意義。在「離婁下」中，孟子曰：

人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。

這段引文有幾點是值得重視的：首先，「人之所以異於禽於獸者幾希」與其說是討論「人」與「禽獸」在邏輯定義上的不同¹⁰，毋寧說，孟子在此處揭露了「人之所以為人」的議題。其次，又由於孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心」（離婁下），可以得知「庶民去之，君子存之」者，即是人之良知本心。最後，對於「庶物、人倫」的明察，是順著本心而有合宜的行動，而非僅是外在的行為表現而已。因此，本心的感通明察是關聯著具體化的行動說的（「由仁義行」），而外在行為表現亦必須是依循著本心的明察，才可說是有價值的。基於此可知，人生活在世界中，總處於種

¹⁰ 牟宗三先生說：「孟子說：『人之所以異於禽於獸者幾希』，這幾希一點完全指的這道德實踐心靈言。從這裡言人之『心性』當然不同於邏輯定義所表示之『人性』。這幾希一點固然是異於禽獸之『差別點』，然此差別不同於邏輯定義中綱差之差。」牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，1992年），頁124。

種具體化的情境中而有所行動。「心」有一明鑑價值的感通力¹¹，「明於庶物，察於人倫」正是指「心」通過這內外無礙的感通力而明照安立天地人我的價值理序。「心」不僅時時指引著人合宜的行動，更由

¹¹ 孟子以「心」為「思之官」，但並不是從知識論或認知的層面而主張「心」是「思之官」。不論是對「人如何得知外在事物的存在」，或是對「知識的真確性的探索」，都非孟子所關懷的中心。孟子言「心」是通過不忍之心、四端之心在德性層上說：「心之官則思；思則得之，不思則不得也」（告子上）。在《盡心上》中，孟子更明確的表示：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」這段引文從「良知良能」上，揭露了孟子對於「思」的使用，以及「所思為何？」的看法。當孟子說：「思則得之，不思則不得」時，是對舉於「耳目之官不思，而蔽於物」而言，是以「思」及「所思」並不是從「物」上說，而是從「天之所與我者，先立乎其大者」這種不假外求（因其受之於天）而可作為行為指引（不受感官蒙蔽）上說的。由於「良知良能」是「不學而能、不慮而知者」，因此是「不假外求」的；再者，「親親、敬長」正是由「良知良能」為發端而有的行動。由朱子註：「良者，本然之善也」，可以知道「思」即是「良知」，是對於人心本然之善的察知。良知是「不慮而知」的當下察知，而所察知者是得天下之所同然的義理。它一方面順著「惻隱、羞惡、辭讓、是非」等心之端而有所感通，此感通即是仁義禮智的明察靈動；另一方面，此一感通又是依循「心之所同然」的理、義，而發為合義的行動。所以，孟子所言「思」即是根植仁義禮智等德行發端的本心所有的感通靈動，而所思者也就是「得我心之所同然」的義理。然而，孟子也說：「困於心，衡於慮」（告子下），孟子雖不以「心」在知識論或認識論上的討論為關懷中心，卻並沒有意圖在嚴格意義下，將「心」與思慮割離。至於從羞惡、是非、辭讓都存在著價值判斷這一點上說，孟子儘管以「仁心」總關涉著「義行」而傾向實踐之知，但是輕易將知慮思辨的作用從孟子所言之「心」和「思」上排除，都是不恰當的。唐君毅先生即指出，「孟子之言心，乃直就心之對人物之感應之事上說。此心初乃一直接面對人物而呈現出之心，初非反省而回頭內觀之心」。唐先生從「感應」說心與人、物間的關係，指出本心的如如朗現並非只是孤立於世界之外的自我完善；相反的，本心的朗現乃「即呈現於與外相感應之事之中」。心之感通靈動正是通過人在世界中所遭遇的種種具體情境，而有是非、羞惡、辭讓的發端，設若「心」對所遭遇之事全無反應，那麼豈不成為宋儒所言「麻木不仁」之心了。因此，「思」是與生活世界息息相關而且時時關聯著行動，它總在這個人文化成的世界中指引著我們的行動，使之舉止合宜。換言之，「心之思」即是「心之仁」，亦即是仁義禮智根植於心的「心」，對於具體生活界中的種種情境，當下所有的感通靈動與價值察知。基於此可知，孟子通過「心」從兩個部分處理了「人之所以為人」的問題，一是從「心」能照見價值而「明善」，回應「人如何得知什麼樣的行動是有價值？」的問題；另一則是從「心」之不忍而欲化成一具體行動，回應「人為何會選擇有價值的行動？」的問題。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（台北：台灣學生書局，1993年），頁102-103。

於「心」之不忍、是非、辭讓，「心」本身就是合宜行動之發端¹²。由乎此，孟子從「心」之不安不忍而欲化成一具體行動，說明人為何會選擇有價值的行動。他並且指出，這樣一種對於「價值意義」的領會與創造，正是「人之所以異於禽於獸者」。人對價值理序的領會同時也正是人對自身意義的開顯。孟子通過惻隱、羞惡、恭敬以及是非之心的不安、不忍處，指出「仁心」總已經在生活世界中先行的領會了貫穿於吾人日常活動與道德實踐後的價值意識。因此，人在感物而動的當下能有是非、羞惡等等明善之能。當人依循「仁心」的當下指點而化為具體合宜的行動，亦即充分的實現為善的能力，人就已經實現了人之所以為人之所「是」。因此，通過「心之感通明察」與「心之不忍而欲化成一具體行動」，正說明了「人之所以為人」的問題。

在孟子思想中，人與禽獸相異之處，是根源於「仁心」之操持存亡，而有君子、小人之別。因此在《孟子》中，「君子」、「小人」之別，往往不是指政治上有位與無位的區分，而是一個道德價值上的區分。也因此，人異於禽獸的「幾希」之處，並不能順著亞里斯多德的定義法，以凸顯「種差」(difference of species)的方式來了解¹³。亦即不是從辨別人與禽獸在「類」上的不同著力，而是就人之所以為人的根源處著手¹⁴。孟子通過「心」以明察庶物、人倫，亦即是通過「心」明察存在界之價值理序，以成就人之所以為人之能是。是以人是通過「心」而能「自知」人之所以為人，經由「反身而誠」(盡心上)、「自反而縮」(公孫丑上)，「心」之反省自覺所得，亦即是人之價

¹² 牟宗三先生指出：「惻隱、羞惡、恭敬以及是非之心同時都是心之一動相。」此一動相義即是仁心感物而後動之行動發端。牟宗三，《圓善論》(台北：台灣學生書局，1996年)，頁24-25。

¹³ 傅佩榮，《儒家哲學新論》(台北：業強出版社，1993年)，頁78。

¹⁴ 唐君毅先生即表示，孟子人禽之辨的要旨，乃是「使人自知人之所以為人」。唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一(台北：台灣學生書局，1992年)，頁218。

值所在。人依循其仁義之「心」通向具體生活世界，並建立價值秩序的道德創造性，即是人之所以異於禽獸的幾希之處。此亦即由人之所以為人的根源處，說人之「性」。

(三)性善論的證立

「性善」一詞在孟子中僅出現兩次，而 滕文公上 曰：「孟子道性善，言必稱堯舜」並未就性善論作說明；因此，值得注意的是 告子上 公都子與孟子的問答，孟子通過四端之心陳述其「性善」論，並徵引《詩經》：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」以為佐證。在這段對話中，孟子得出三點結論：

1. 「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」，他由人有直接當下、感物而動的四端之心，指出仁、義、禮、智等德是內在於人性，而非外在於人性，是由人內在的具有道德實踐的動力，主張人之性善即是人原有足以為善的能力。
2. 「求則得之，舍則失之」，孟子進一步指出人之所以會在行為上不善，是棄置這種求則得之的為善能力於不顧，從而背離了這種內在於人的道德實踐能力。
3. 「或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」，由此孟子說人有為善為惡的差別，但是這種差別並不是因為人本性是惡的，而是由於人不能克盡自己本有的為善能力(才)的緣故。

值得注意的是，孟子雖沒有以定義的方式直接規定「性善」之「善」的實質內容究竟「是什麼」；但是，孟子將人道德實踐的能力直接歸根於先驗內在的動力與根源。孟子曰：

乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。（告子上）

牟宗三先生曾對孟子這段文字有一適切的詮釋，指出根據孟子後文中言「是豈人之情也哉」一語可知，「乃若其情」之「其情」就是「人之情」，亦即是「人之為人之實情」¹⁵，而根據岑溢成先生的考證，「非才之罪也」之「才」字，是「性」的同義詞¹⁶。這段話的原義是：只要順著人之為人的實情，則人人都有實踐善行的能力，這即是我所說的人性本善。若是人有不善的惡行，並非他的「本性」的過錯。袁保新先生指出這段話即是「孟子對於自己為什麼將『善』繫屬於『人性』概念之下，所作的一項語意釐清」，並指出一般人每每以人之為不善而批評孟子性善論過於簡化或天真，是執著於經驗面的思考，而忽略了這段話中的兩個「善」字，分別表示「具體善行」（經驗層）與「人可以為善的能力」（先驗層），而無法理解孟子是在先驗層肯定性善的旨趣¹⁷。由此可知，孟子由人之日常體驗中，藉著感物而動的四端之心，指出人有道德實踐的行為，必有人之所以能有此行為的根源，而此先驗內存的根源即是人之性，這是從四端之心之善以言人之性善。是以孟子徵引《詩經》以佐證「人性本善」，一方面標示人性先驗的作為實踐善的根據是內存於人的，另一方面也將此一先驗根據的源頭上溯至意義無盡的「天」。基於此，本文以為可從兩方面探究孟子的「性善論」：

首先，就「性」作為人之所以可以行善的先驗根據而言，人之性善。孟子說人性本善，並不是說人性中有能行善的能力，而是說人有

¹⁵ 牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985年），頁57。

¹⁶ 岑溢成，孟子告子篇之「情」與「才」論釋，《鵝湖月刊》58、59期，1989年4、5月。

¹⁷ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津，1992年），頁52-54。

一種能力，這種能力為人之所以能行善的先驗根據，而我們稱這種能力(先驗根據)為人之「性」。在這裡我們看到了一個重要的區隔，若是從前者的觀點而理解孟子性善論，那麼就是說：人性包含著許多分疏的性質或能力，而僅將行善視為人性的能力之一，如此一來，則人性有積極行善之能力，當然也可以有消極不行善的能力，甚至是有為惡的能力，是以只能從「應然面」說人性向善，而不能說人性本善。然而若是由後者的觀點而言，由於是從人之道德實踐所以可能的先驗根據處，說此即是人之「性」，則「人性本善」是一分析命題，如同盧雪崑先生所言，孟子言性善之善，並非氣質之「善的傾向」，而是自道德性自身而認識性，性善是定然而必然的為善¹⁸。

其次，就「性」作為人之所以異於禽獸的區別概念而言，人之性善。人有為善的先驗根據，卻並非說人在經驗世界中皆是行善。孟子並不曾否認人有為惡的行為，只是孟子並不從人有惡行的經驗事實來說人性為惡，或可以為惡。孟子是從人道德行為之所以可能處，肯定人之性善。人置身日常生活世界中，總面臨著許許多多的影響、誘惑以及限制，以至於並非人人皆能克盡其本性以為善。但是，當孟子試圖透過「性」(人性)概念區隔人與禽獸之不同時，他指出人之所以為人乃在於：人之能明鑑價值，並自發的創化道德。換言之，孟子是將人之道德性視為「人性」，亦即人之所以為人的根源。正由於人「性」是指人的「道德性」，故人性的內容當全然屬於道德，而不可能為不善。

蔡仁厚先生曾經指出，孟子言「性」有三義：一是「此天之所與我者」，這表示性的先天超越性；二是「我固有之」，這表示性的內在

¹⁸ 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》(台北：文津出版社，1991年)，頁65

性；三是「人皆有之」，這表示性的普遍性¹⁹。若順著孟子即心以言性之思想脈絡，可以得知：「性」之「先天超越性」與「內在性」並非說「人性」是自絕於經驗世界之外的孤芳自賞，而是通過「心」先天本有（先天超越性、內在性）洞察存在界價值理序的感通力，在具體生活世界中，由不安、不忍處顯發那指引著人之為人所當為的性分²⁰。當順著告子「生之謂性」的觀點無法找到人在天地間獨特的存在價值時²¹，孟子不再從人之自然之性以言人性，轉而由人道德實踐的根源與動力，探尋人之為人的價值。所以，孟子並不從人之生理層面或生物機能上說人之「性」，而是從作為道德實踐之根源與動力之「心」上，指出人之所以為人之「性」。

參、張載的人性論

在《正蒙》中，「性」字約出現一百四十八次²²。雖然張載在使用「性」字時，並非全然針對人性而論²³。但是，他以「天地之性」與

¹⁹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1994年），頁221。

²⁰ 若說孟子是「即心以言性」，而「心」與「性」二名畢竟有別，那麼是從心之何義上可言性呢？唐君毅先生以為是「即心之生以言性」，指出由心之直接感應上所生發的惻隱羞惡之情，即可擴充為人性不可勝用之仁義禮智之實現，是以又可說即心之情而可見性（克就道德心之生以言其善之性）。本文接受唐先生的看法，並指出「心」有明察存在界價值理序之能力，藉以充盡人所以為人之能是，此為孟子即心以言性之義。唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1991年），頁46-50。

²¹ 在《告子上》中，孟子通過「白羽之白也，猶白雪之白」的類比，指出順著告子「生之謂性」的觀點，將導致「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」的謬誤，而無法顯現出人在天地間之獨特價值。

²² 本文依據《張載集》中所收錄《正蒙》而統計之。張載，《張載集》（台北：漢京，1983年）。

²³ 唐君毅先生即指出，橫渠之言性，有自來源說者，有自其具于我而就其德說者，有自其當前之表現說者，有自盡性之極說者。由此而「性」與心、命、氣、德、欲等之關係，亦即有不同方面之論說。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（台北：台灣學生書局，2004年），頁111。

「氣質之性」論述人性的方式，卻廣泛地影響其後的學者²⁴。在《正蒙·太和》中，張載以氣論為基礎，闡述人之性本諸天。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。

由引文可知，張載以「太虛」總攝「天」之多樣意義²⁵，而以「氣化」

²⁴ 天地之性與氣質之性的區分，首先由張載提出。在此論述架構中，他一方面承襲孟子性善論的義理脈絡，肯認人人皆具有普遍的道德性，此即「天地之性」；另一方面，他則透過個體之稟氣厚薄，試圖解釋人在賢、智、才、愚上的差異性，此即「氣質之氣」。朱子曾指出「氣質之說」起於張、程，並認為此一論述人性的架構是「極有功於聖門」(《朱子語類·性理一》)的貢獻。他甚至表示，由於此說既能發揮孟子性善說所未竟之處，又能釐清性惡說、性善惡混說及性三品說的理論缺陷，故「張程之說立，則諸子之說泯矣」。此外，朱子還將張載所言之「天地之性」亦名為「義理之性」。朱子之後的學者，亦多在「義理之性/氣質之性」的論述架構下，探討人性論的議題。在《宋元學案·橫渠學案(上)》中，黃勉齋即曾表示曰：「自孟子言性善，而荀卿言性惡，揚雄言善惡混，韓文公言三品。及至橫渠，分為天地之性、氣質之性，然後諸子之說始定。」由此可見張載以「天地之性」與「氣質之性」論述人性的方式，實對後世學者產生深遠影響。

²⁵ 關於這一點，本文認為可以從以下三方面論說：其一，由太虛統攝「天」之形上義而言，張載並不僅是相對於氣有濁雜的一面，而將「太虛」視為清通之氣。「太虛」之「清通」乃是針對「形」(具體形象)之超越而言。張載承襲《周易·繫辭傳》對形上與形下的區分，《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。」由此可知，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」，可知張當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(氣化細縕、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。基於此，我們可以說，張載所言之「太虛」可包含「天」之形上義。其二，關於人格義之天，張載多是在詮釋古代典籍的文句時提及。由太和曰：「鬼神者，二氣之良能也」，以及神化曰：「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」可知，張載一方面認為古代經典論及人格義之天的要旨在於闡述造化生生之理，而非強調天有賞善罰惡的意志；另一方面，他則認為世人所敬畏的人格天(具有意志、能夠左右人間禍福的天神)，僅是清虛之氣(太虛)在二氣細縕中活動而已。換言之，張載一方面將古代經典中所提的人格天歸入形上天的討論中；

詮解「道」²⁶，並由「太虛」與「氣」(氣化)兩概念之結合，推導出「性」概念。換言之，「性」是從太虛在氣化生物的活動中，落實為具體個物之體而言。在張載思想中，「氣」概念原用以說明世間萬有之真實性，而太虛乃是清通無礙之氣，亦即氣之本然。由 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」，以及「凡氣清則通，昏則壅，清極則神」可知，張載認為一切具體存在於天地之間的有形個物，皆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歷程(氣化流行之聚散歷程)，所凝聚成暫時性的「客形」²⁷。具體個物稟受太虛而有者，即是「天地之性」；而在氣化生物的歷程中，使個體凝聚成形，以有別於太虛及其他個體的特殊性，即是「氣質之性」。至此，有三點應當留意：其一，「氣質之性」與「天地之性」不是本質相異的二者，張載是就天地之性落實於

另一方面，則是以太虛取代具有意志的人格天。其三，由太虛統攝物理自然之天而言，在 太和 中，張載指出氣化活動乃是以浮沉、屈伸的方式進行，並表示隨著氣化細縊，將形成「浮而上者陽之清，降而下者陰之濁」的現象；而在 參兩 中，他進一步依據氣論說明，自然現象中的天地正是源於「地純陰凝聚於中，天浮陽運旋於外」。由此可知，張載認為，自然現象中之「天」乃是清通之氣(太虛)在氣化活動中上浮、伸展所形成，而「地」乃是清通之氣轉清為濁，由濁而礙，由礙而下沉、凝聚為具體形貌所成。再者，由 參兩 曰：「地，物也；天，神也」，也可在張載以氣論為基礎的道器觀中得到說明。張載以「地」為氣化凝聚所成，故「地」是由具體形象所侷限的「物」(形而下之器)；而「天」為浮而上揚的清通之氣，故為超越具體形象的「神」(形而上之道)。基於此可知，張載是以「太虛」統攝自然現象之天。

²⁶ 由 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」可知，張載是將氣化推行即視為生物不息之「道」，在張載思想中，「氣化」不僅是對實然作現象的描述說明。毋寧說，張載是以氣化之活動義詮釋天道之生生不息的創生義，而由氣化活動之順而不妄彰顯天生萬物之有理有序。

²⁷ 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，細縊而生萬物)，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」)。

具體有形之物中，原本清通無礙之氣即為個體之「形」所侷限，而言「氣質之性」。故「氣質」一方面是天地之性的消極限制，意指具體個物的有限性；另一方面則是具體個物的積極界定，用以區隔個體與整體、個體與其他個體，並由此呈顯一物之所以為一物者²⁸。其二，張載基於氣論而認為天地萬有同出一源，故萬有皆稟受「天地之性」。因此，區別萬有之不同者，並非個體稟受於天的天地之性有所不同，而是由於在氣化成形的歷程中，個體所受的「限制」（氣質）不同²⁹。其三，人之所以異於萬物者，即在於人能透過道德實踐的工夫，超越

²⁸ 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有者。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軀中所遭受的限制。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，張載又以稟氣厚薄，說明人由於萬物中受到限制最少者，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有者，達到與天(太虛)合一的境界。

²⁹ 在《張子語錄·後錄下》中，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。」由引文可知，張載認為人與萬有既然皆是一氣所化生，則從根源上說，人與人、人與物所稟受的天地之性並無差別。然而，由人、物所稟受之性的「限制」（氣質）上而論，則有人、物之別，智愚之分。換言之，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窒礙(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。

具體形軀(氣質之性)的限制，在朗現天地之性的實踐歷程中，證成天人合一的境界。基於此，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。

張載認為，天地之性本清通無礙、純一無雜，是氣之本然，亦即是太虛之性徵³⁰。當清通無礙之氣通過自我轉化(亦即由清轉濁，由濁而礙，由礙而形)的氣化生物活動，以形成具有具體形質的個體時³¹，清通無礙之氣即墮入具體個物之形(氣質)的侷限中。故「氣質之性」乃是「形」而後有者。又由於氣質之性是人作為有限存有者的限制項，所反應於人身者，乃是對形軀生命的追求與滿足³²。所以張載認為，

³⁰ 由太和曰：「太虛無形，氣之本體」可知，張載認為氣之本然即是形而上之「太虛」。又由乾稱曰：「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有」，以及誠明曰：「湛一，氣之本」可知，張載是以「虛」、「神」及「湛一」，描述「氣」之本然(氣之性)的性徵。

³¹ 由《正蒙·大易》曰：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也」可知，張載反對老氏「有生於無」之論。他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。故可推知，在張載思想中，「有」既不源於「無」，「有」必源自於「有」。又由於「有」若僅源於「個別的有」，則一方面無異取消了天理作為萬有之價值理序的存在意義，另一方面又使個體與個體之間乃成為割裂而非連續的關係，此兩者這正落入張載所批評的「體用殊絕」之困局。因此可知，張載以有限的萬有皆源自於無限的存有自身，亦即清通無礙之「太虛」。張載又以太虛透過推行有常的氣化活動以生物，而名之曰：「道」；以其生物不息，而曰名之曰：「易」；並因其生物不測，故名之曰：「神」。

³² 由誠明曰：「湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、未喪本焉爾」可知有三：其一，由張載透過「天地之性」與「氣質之性」以討論人性的架構可知，「天地之性」乃是氣之本然之性，亦即是人稟受於天的道德性；而人之形軀生命所展現的攻取之性(口腹飲食之欲等)，乃是人作為有限存有者所有的「氣質之性」。其二，張載認為，人之嗜欲乃是氣之攻取之性的表現。既然嗜欲源自於「氣之欲」，而氣之欲(聚散、攻取)又是氣化活動之「不得已」而然(此可以由太和曰：「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」可知)，

這是以體證天地至善的有德君子所不取者。因此，張載曰：「氣質之性，君子有弗性者焉」。值得注意的是，由 乾稱 曰：「飲食男女皆性也，是烏可滅」可知，張載雖認為氣質之性不應當作為有德君子的最終關懷；但是，他並不認為應當對飲食男女之事採取道德上的否定態度(他亦基於此而批判一切以禁欲為手段的學說)。張載所強調的是：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。 誠明 即表示：

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。

所謂「天性」，當指天(太虛)之體性，亦即是張載所言的「天地之性」。在此，張載透過比喻的方式，所欲闡明的要點有二：首先，透過冰、水之喻，他表明人所稟受於天的天地之性，與天之體性，在本質上是同一。其差別僅是人之天地之性在氣化生物(氣聚而為物)的活動中，受到人之形(氣質)所侷限，而天為超越任何具體形質所侷限的形而上者。故曰：「凝釋雖異，為物一也」。其次，透過受光之喻，張載表示，如同日光照射不同器皿一般，所受者雖因其形(氣質)之差異，而有小大、昏明的差別，而天道下貫性命於人的活動，亦因人有稟氣清濁、厚薄的差異，而每個人會有賢、智、才、愚之不同。但是，天所普遍施受於人的天地之性，卻是人人皆同。此所以曰：「照納不二」。

故人不可能從實際生活中排除依乎氣化流行而有的嗜欲活動，也不應當根本否定飲食男女等嗜欲的存在價值。在道德上所應當批判的嗜欲活動，乃是在追求嗜欲滿足的活動中，人之行為逾越了天理所呈顯於人的價值規範。其三，由於純一無雜的天地之性乃是氣之本然，乃是一切存有與價值之根源，而氣質之性僅為氣之攻取活動(氣之欲)之展現，屬於氣之末。故基於本末先後的前提，君子應當以朗現天地之性為目標，而不當以追求氣質之性而自足，才不會落入以小害大、捨本逐末的困境。

在張載思想中，天地之性是人之所以能自發的實踐道德之根源，人之所以為不善，乃是源於人自我陷溺在氣質的限制中，而尚未超越氣質之限制以復顯其天地之性的緣故。故 誠明 曰：

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

由引文可知張載人性論的兩項重要主張：首先，依「性於人無不善」可知，張載對人性是持「性善」論的觀點。依其天道觀而言，天地之性是作為存有與價值根源之天的體性，故天地之性即是天道價值之展現而不可能為不善。人稟受此天地之性為人之道德實踐根源，所以「天地之性」於人亦「無不善」（天地之性的全幅內容即是「善」）。又由於張載以「氣質之性」僅是影響人是否朗現天地之性的消極限定項，而非於人性中與天地之性本質相異者。故張載並不以氣質之性為「惡」，而且也否定「惡」在人性中有獨立自存的地位。也因此，張載並非主張人性中兼含「善」（天地之性）與「惡」（氣質之性）之兩面，而是指人性之善往往受到氣質之影響、遮蔽，而於具體生活中未能時時朗現其善³³。換言之，張載以人性為善，人之惡行乃是出於人未能充盡所本然具有的道德性（天地之性）。其次，依「繫其善反不善反」可知，張載將超越氣質之限制視為彰顯人性之善最為重要的工夫。在此，「善反」一指人能於日常生活中，常反省自身之行為是否違背道

³³ 陳德和先生即曾指出，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，而張載所謂的「變化氣質」亦變得不可理解。陳德和，〈孟子心性義辨析〉，《儒家思想的哲學詮釋》（台

德本心³⁴；另一則指人能超越具體形軀的氣質之限，使自身所具的天地之性與天理流行感通無礙，由此契入天人合一的境界。在張載天道性命通而為一的思想架構中，此二者又是互為表裡。張載以氣論為基礎，在《天道論》中，進一步闡述天道下貫於性命的儒學義理；又在《工夫論》中，探究學者如何通過道德實踐以超越氣質之性所限，在時時朗限天地之性的活動中，重新復返天人無隔的合一境界。基於此，誠明曰：

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。性未成則善惡混，故疊疊而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以(亡)〔成〕，故舍曰善而曰「成之者性〔也〕」³⁵。

當張載以氣論為基礎而論述人性議題時，他明確表示：人得自於天的天地之性乃是純一無雜、參和不偏的清虛之氣，是與天之體性同一的道德性。人之有賢、智、才、愚之分，並非源於氣之本然，而是人在氣化生物的歷程中受其「形」（氣質）所限，所產生的的殊別性（氣之偏）。所以，有德者乃是試圖透過道德實踐以超越氣質之偏，而復返天地之性參和不偏的本然面貌（養其氣，反之本而不偏）。張載認為，此一自我超越氣質所限以復顯道德性的「返本」活動，亦即是儒學所謂：「盡性而天」的活動。因此，所謂「性未成則善惡混」，並非意味著張載主張人性中同時具有善與惡兩部分（例如，揚雄所主張善惡混

北：洪葉文化事業有限公司，2003年），頁112-113。

³⁴ 由至當曰：「『反身而誠』，謂行無不慊於心，則樂莫大焉」可知，張載亦順承孟子思想，將道德本心視為人之價值實踐的引導，並認為人可透過自省的活動（反身而誠），使生命進入和樂的境界。

³⁵ 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。

的人性論一般)，而是指：當人尚未超越氣質之所限以朗現其天地之性時(性未成)，則人的行為往往受到形軀生命(氣質之性)的影響，使人雖本具善性卻不能時時實踐善性，進而在行為上有時不免流入於惡(善惡混)。基於此，張載一再強調人之生命意義的呈顯，正在於人能不陷溺於氣質之所限，進而在「盡性」、「成性」的道德實踐活動中，成就人天無隔的合德境界。故 誠明 曰：

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

張載以為，人的生命是自陷於氣質之性，或是朗現天地之性，端賴於個人的道德自覺。如果人僅將目光侷限於追求形軀生命的滿足，則人的存在意義亦侷限於氣質之中，而生命的價值不僅將隨形軀的腐朽而消逝，並且形軀生命所渴望的種種需求，往往是人求之而不必得者。故君子不以形軀生命的滿足為人生終極的關懷。有德者是能超越氣質之限者，並在復顯人之天地之性的道德實踐活動中，成就人所當盡的性分；亦在充盡人之天地之性的實踐歷程中，體證天地生生之理。所以，張載以「變化氣質」為修養工夫的總綱³⁶。並強調「氣之不可變者，獨死生修夭而已」，他認為人除了無法改變生死之必然外，人人皆可透過變化氣質的工夫，使自身在成就德性生命時，超越氣質的種種限制³⁷。正是在這一點上，張載承襲了孟子以來，儒學對人之道

³⁶ 由《經學理窟·義理》曰：「為學大益，在自(能)〔求〕變化氣質」可知，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(天地知之性)。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。

³⁷ 由《經學理窟·氣質》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。」可知，張載認為，人無不善，人人皆可通過後天的學習轉變個人的

性的積極肯定，進而認為人人都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。

肆、張載對孟子人性論的承繼與開展

身為北宋儒學復興運動的先趨之一，張載深受孟子思想所影響。《宋史·張載傳》即稱述其學是「以《易》為宗，以《中庸》為體，以孔孟為法」，而程頤也曾稱讚張載「西銘」對於孟子義理之顯揚是前聖所未見³⁸，朱子則認為《正蒙》一書發揮《論語》、《孟子》及六經之義理，可說是「規模廣大」³⁹。實則，張載本人亦曾明白表示對孟學義理的推崇，在《經學理窟·義理》中，他便主張：「要見聖人，無如《論》、《孟》為要。《論》、《孟》二書於學者大足，只是須涵泳。」足見張載是將孟子思想視為儒學正宗⁴⁰，並以承繼發揚孔孟之學為己任。然而，張載雖上承孟子思想，卻由於所關懷的哲學課題不全然相同。因此，在詮釋儒家義理時亦有所差異。關於這一點，可以由二者的人性論論述中得見，而尤其表現於以下兩方面：

氣質。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。若是以為個人的習氣嗜欲較重而不能成聖成賢，則只是畫地自限而已。

³⁸ 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。

³⁹ 劉璣《正蒙會稿序》，收入《張載集》。

⁴⁰ 在北宋時期，孟子在儒家思想中的地位，仍面臨過爭論。龔杰先生即指出，張載稱頌孟子是儒家「道統」的集大成者，並在北宋初年尊孟與貶孟的論爭中，與二程等人一起推崇孟子，實為北宋政府把《孟子》從「子部」升入「經部」做了註腳。龔杰，《張載評傳》（南京：南京大學出版社，1996年），頁26。

(一)張載對孟子「性善論」的承繼與開展

張載雖承襲孟子性善論的立場，將人性視為人的道德性；但是，二者在使用「性」概念時，卻有進路上的不同。在孟子思想中，人「性」是用以區隔人禽之別的重要概念，其目的在於回應「人之所以為人而異於禽獸的根源為何？」的哲學課題。但在張載思想中，如何由肯定萬有之真實性以駁斥佛老之言，並依此證成「天人之本無二」更是其關懷的重心。因此，張載試圖將性善論整合入氣論的詮釋模型中，進而以萬物一體的架構為基礎，提出「性者萬物之一源，非有我之得私也」(誠明)的主張。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⁴¹。」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。由此可知，張載不同於孟子以「人禽之辨」當下證成「人之性善」(即人性之內容即是人之道德性，故人之性善)，而是從天道論先說明萬物皆是稟天理而由一氣所化生，故依此而言萬物皆是依乎天理而有的真實存在(亦由此反駁「有生於無」之說與「萬有皆虛幻不實」之論)。其次，再透過稟氣之厚薄、清濁(氣質之性)，進而說明萬物雖均稟含天地之性，但是由於人在一氣化生的歷程中，比萬物所受的氣質限制較少(形質窒礙之通閉開塞不同)。依此證成，人能有別於萬物而自發的透過道德實踐活動，超越氣質之性的限制，進而朗現全幅是善的天地之性。基於此，我們可以從兩方面論說張載對孟子性善論的承繼與開展：

其一，由張載對孟子性善論的承繼而言：他肯定人人均有根源於天地的內在道德性，亦即是人之「天地之性」。由於張載僅將氣質視

⁴¹ 《正蒙·誠明》，朱熹註語。《張子全書》(台北：台灣中華書局，1976年)，頁18。

為天地之性的消極限定項，是以他雖將人性區分為「天地之性」與「氣質之性」，但卻並非主張人在天地之性外，另有一獨立自存的氣質之性。依此可知，張載如同孟子一般，是將人性的內容即視為人之道德性。所以，他主張：「性於人無不善，繫其善反不善反而已」（誠明）。這不僅明白表述了張載的性善論立場，而且也指出人人雖自出生即具有善性，但是並非表示人一出生即圓現善性。換言之，張載認為，人性之善是需要透過道德實踐活動（善反之工夫）以顯發。此亦即孟子所主張：「夫仁，亦在乎熟之而已矣」（《孟子·告子上》）。基於此，又可從三方面論及張載對孟子性善論的承繼：一者，張載主張「天道即性」（《橫渠易說·說卦》），認為人性乃是根源於天的道德性（天地之性），是以人性無不善，此即孟子曰：「此天之所與我者」所表示的人性之先天超越義。二者，張載表示「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》），亦即主張人性不僅是人與生俱來所本有的道德性，亦為人人生存於世所應當成就的目標。此亦即為孟子曰：「我固有之」所表示的人性之本然內在義。三者，張載肯定「性於人無不善」，亦即主張人之性即是人人均普遍內存的道德性，此即為孟子曰：「人皆有之」所表示的人性之普遍道德義⁴²。

其二，由張載對孟子性善論的開展而言，又可分為兩面論說：首先，孟子雖言「盡心知性以知天」，又表示人之道德性是「天之所與我者」。但是，孟子並未明確表示天如何授與道德性於人，也未曾表示人性之內容意義與「於穆不已」的天之內容意義完全等同。張載承襲孟子性善論，並且融合《中庸》、《易傳》的思想內容，更進一步以氣論為模型，說明天道如何下貫於人之性命，由此證成天地之性是「在

⁴² 在《經學理窟·學大原下》中，張載詮解「人皆可以為堯舜」一語時，表示：「若是言且要設教，在人有所不可到，則聖人之語虛設耳」。由此可見，張載亦認同人之道德普遍性，如此方能主張人人皆可以成為像堯舜一般充滿德性光輝的聖人。

天在人，其究一也」(乾稱)的天人合一架構。基於此，張載一方面肯定人之性與天之性是「一」而非異(此即所謂「天人之本無二」)。另一方面，根據「天道即性」的論述，他則明確指出人之性即是根源於天地的道德性，而且人所稟賦於天的天地之性與天之性的內容意義是全然相同。其次，孟子以「人禽之辨」突顯人性是人之所以為人的價值根源。但是，孟子卻未明確論及異於人的萬物是否具備得自於天的內在價值性。張載則透過「天地之性/氣質之性」的架構，一方面主張「性者萬物之一源」，指出人與萬物都具備「天地之性」，故包含人類在內的萬物都有根源於天的內在價值性。另一方面，則透過萬物稟賦「氣質」之厚薄，而指出「人禽之別」乃在於人較萬物所受的氣質限制較少(氣質之開通閉塞不同)，故人能自發的超越氣質所限，以展現人之所以為人的道德創造性。

(二) 張載對孟子論述「人何以為不善」的承繼與開展

性善說所面對的重要挑戰之一，就是針對「人性既善，人何以為不善？」的質疑。關於這個問題，孟子否認人性之中存有獨立自存之「惡」，並主張「若夫為不善，非才之罪也」(告子上)。他認為，人之所異於禽獸者，正是人的道德性，若就人性的本質而言，人性不可能為不善。因此，人之所以為不善，乃是由於人「不能盡其才者也」。對於人何以不能盡其才，孟子從兩方面論述：一者，孟子以為人之不善是受到外在環境的影響。在 滕文公下 中，孟子以人學方言為例，而曰：「一齊人傅之，眾楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣」，指出不良的外在環境往往阻礙人試圖顯發道德本性的努力⁴³。因此，

⁴³ 值得注意的是，在孟子思想中，客觀的外在環境並不必然造成人趨向不善，有時惡

孟子強調人當「居仁由義」，勿使己身受到外在影響，而「陷溺其心」（告子上）。二者，孟子以為人之不善是由於人放失本心。在「盡心下」中，孟子即謂高子曰：「山徑之蹊間，介然用之而成路；為閒不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣」，在「告子上」中，孟子更以「牛山之木」為喻，指出雖然每一個人的本性（本心）都根植著仁義禮智諸德之發端，但是如果內不常存養操持，外使之逐物不返、放其良心，則良心亦如同牛山之木或山嶺小徑一般，日漸荒蕪而不知其本來面貌了⁴⁴。基於此可知，孟子以為，人之所以在行為上有不善的表現，並非基於人性而有，而是一方面在於人未能存養擴充道德本心，終使其隱而不顯；另一方面則在於人放縱「心從於欲而不思」，故人之行為所以為不善⁴⁵。

就張載對孟子論述「人何以為不善」的承繼而言，可以分為兩點說明：其一，由「誠明」曰：「性於人無不善」可知，張載如同孟子一般，亦否認「惡」在人性中有獨立自存的地位。張載雖以「氣之偏」

劣的環境反而激發人的憂患意識。正如「告子下」所云：「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能」，艱困的外在環境有時反而是惕勵自我道德心性的道場。但是，孟子指出，外在環境的刺激，往往會使人受耳目之官所蒙蔽，而無法依據道德本心而為，此正所謂「物交物，則引之而已矣」（告子上）。

⁴⁴ 孟子以人慣於感官習氣而使其良知本心陷溺，故以「寡欲」為養心之良方。但是就孟子而言，道德本心並非不食人間煙火的空谷幽蘭，心同樣受到生理需求的影響。「盡心上」曰：「飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也。豈惟口腹有飢渴之害？人心亦皆有害。人能無以飢渴之害為心害，則不及人不為憂矣。」儘管從「不及人不為憂」的結論，可以向上銜接儒家「安貧樂道」的傳統。但是，孟子更提出飢渴等生理需求的不滿足，同樣會有害於道德本心的觀點，以為人之心與身總是息息相關而非各自獨立者。道德的充分踐履並非無需顧及生理之欲。因此值得注意的是，在孟子中，「心」與「欲」之關係，並非彼此相斥的全然割裂，而是一種相互滲透影響的關係。孟子所強調的是通過心性以回答人之所以為人的問題，主張「心」在道德生活中的優先性，所以在修養工夫上從寡欲做起，而非對於生理之欲的趕盡殺絕。

⁴⁵ 孟子以仁識心，以為「天所與我」的良知本心皆有明善的能力，而認為人之所以為不善主要原因，是由於「失其本心」（告子上），是以說：「大人者，不失其赤子之

表示人受到氣質之限制，而有時在行為上難免流向於惡。但是，張載是以「氣質」為人之天地之性的消極限定項，而非認為「氣質之性」即是人與生俱來的根本惡。所以，張載說：「天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣」（誠明），正由於張載以人之性與天之性的內容意義同一，而天之性即是一切存有與價值之根源的性徵（體性），故人之性即是人之道德創造性。「氣之偏」只是人作為具體存在（擁有形軀）所當然必須承受的暫時限制，而非人得自於天而有之性的本然面貌。因此，張載一方面指出「故氣質之性，君子有弗性者焉」（誠明）；另一方面，則主張人必須透過道德實踐活動，使氣之偏能「反之本而不偏」，如此方是全然呈現人之得自於天之本性（所謂「盡性而天」）。其二，由 中正 曰：「志仁則無惡也」可知，張載以為仁心之不顯，是使人之所以流於「惡」的關鍵。因此，在《經學理窟·氣質》中，張載強調：「如是心不能存，德虛牢固，操則存，捨則亡，道義無由得生」，主張人若不能時時持存善養道德仁心，則人便極容易陷溺其心，使得己身不知當以實踐道德，而充盡人之所以為人之善性。如此一來，則「道義無由得生」，而人之行為終不免流於惡。他甚至表示：「學者本以道為生，道息則死也」，認為有志於學聖人之道者，其生命意義即在於透過實現人之道德性，以證成天地生物之德。此亦如同孟子以牛山之木為喻，強調人之道德本心乃是「操則存，捨則亡」，若是人任由本心放失，則人即有可能由於內在之不修，而產生惡行。其三，張載也認為，外在環境也是人在行為上產生不善的重要原因之一。他不僅在論及「變化氣質」時，發揮孟子所言：「居移氣，養移體」之說⁴⁶，更表示人應當慎選結交的朋友，因為益友當能

心者也。」（離婁下）主張重新復歸於人心之本然狀態。

⁴⁶ 張載承襲孟子義理，不僅指出外在環境會對人的氣質與行為產生影響。更進一步主張：有形的高樓廣廈（外在環境）雖能富麗人的形軀生命；但是，人若是能以體貼天

「不為燕安，所以輔佐其仁」(《經學理窟·氣質》)。由此可見，張載亦將人所居處的環境與交友狀況，視為能影響人產生不善行為的因素之一。

就張載對孟子論述「人何以為不善」的開展而言，則首需注意的當是「變化氣質」說。孟子論述人性，著重於突顯人之所以為人的普遍道德性。但是，對於人之賢、智、才、愚的差異性，卻並非他在討論人性論時的關懷重點。也因此，對於人在德行(道德實踐的具體活動)上所表現的差異性，孟子並沒有提出一套完整的理論說明。張載關於氣質之性的論述，正好補足這個人性論上的缺口。他一方面將人性論整合入氣論的解釋模型中，試圖透過個體之稟氣厚薄，解釋人在賢、智、才、愚上的差異性；另一方面，也可依人之氣質美惡，說明何以有些人在德性表現上較為敏捷，而有些人需要更多的努力才能擺脫習氣的限制。值得注意者有二：其一，張載雖說人的氣質之性會影響人流於不善，但是他並不認為，氣質之性決定了人當為不善。換言之，氣質之性並非指人有本性惡的一面。其二，張載雖認為氣質美惡可以影響人的德行表現；但是，他反對將氣質美惡視為人之德行的決定項⁴⁷。所以，他提出變化氣質說，主張：「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》)。張載認為，人的氣質限制並不能決定人之德性生命是否得以圓現。為善或為惡，是操自於人能否依循道德心性而行為。因此，人之氣質惡

理的無限道德仁心為安居，則人自然能「心和而體正」，使自身超越氣質之限，進而成就道德生命的完整。此亦即是孟子所謂「居仁由義」之理。

⁴⁷ 誠明曰：「湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、未喪本焉爾」，張載透過氣論說明，正由於氣有攻取之欲，人的氣質之性會使人無法不留意形軀生命的種種需求。但是，人如果只陷溺於氣質之性中，就是捨本逐末的行為。他更指出，若是人將氣質之惡視為自己無法成為聖賢的決定關鍵，則根本就是畫地自限、自我放棄的舉動。

者，也能夠透過「學」，進而變化氣質，契入成聖成賢之道。他甚至重新詮釋孔子所言「唯上智與下愚不移」之說，表示：「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》）。由引文可知，張載不將氣質之限視為人在德行表現上的決定項，而是以人能否自發的超越氣質之限，視為人成德與否的關鍵。因此，所謂上智下愚之「不移」，端賴於人是自覺的變化氣質而為「上智」，或陷溺於氣質之中而成為「下愚」而已。由此亦可知，張載雖以氣質之性說明人在德行表現上的差異，但關懷的重心仍是肯定人之道德性，強調人能自發的超越形軀生命之限制，實現道德生命之完整的道德創造性。

(三) 張載對孟子論述「人如何復顯其善」的承繼與開展

作為一種實踐哲學，在孟子思想中，不僅需指出人性為善，而更應當說明人如何避免流於惡，並且顯現其本有之善。對於此，孟子主張通過存養擴充的心性修養，作為人復顯善性的實踐工夫。這又可由三方面著手，即：1. 求其放失之本心⁴⁸，2. 擴充四端之心⁴⁹，以及 3. 由

⁴⁸ 由於孟子指出，人之所以為不善，是出於良心放佚流失之緣故。因此，若要使人復顯其內在本有的善性，則首當由「求其放失之本心」著手。孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已矣」（《告子上》）即是此意。至於人應當如何「求其放失之本心」，孟子則指出可由寡欲的方式以養心，由此避免良知本心在欲望的競逐中迷失。在《盡心下》中，孟子表示曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣」，孟子指出，若人能通過寡欲的修養工夫，使良知本心脫離日常生活中「物交物而引之」的外在誘因，便能使自身從心猿意馬的迷失狀態中超拔，重返其如朗現的良善本性。

⁴⁹ 在《盡心下》中，孟子曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心，而義不可勝用也」孟子指出，「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」，以及「是非之心」是仁、義、禮、智等德性之端，尚需要擴而充之，才能使仁心的靈明照見，時時指引著行動之合宜。例如，孟子便指出，不忍人之心只是「仁心」之端倪，是

外在環境的砥礪激發，使心志專一不懈⁵⁰。

就張載對孟子論述「人如何復顯善性」的承繼而言，可以分為三點說明：其一，張載承襲孟子由「寡欲」而復顯人性之善的觀點。他同意孟子的觀點，認為道德本心的放失，是使人陷溺於惡的關鍵。當人陷溺於欲望的競逐時，其本然的善性也隨之迷失不顯。在《經學理窟·學大原下》中，張載曰：「天下之富貴，假外者皆有窮已，蓋人欲無饜而外物有限，惟道義則無窮而貴，取之無窮矣」，他不僅明確的指出，由於人的物欲無窮而外物有限，是以人的物欲永遠難以滿足。他還借用孟子對於「天爵」與「人爵」的區分⁵¹，表示人應當避免生

人之所以為人之能是發端，需要靠存養擴充的工夫使這靈明之端得以發展為全體大用，使日常行為舉止無不合宜，不因外在處境而有所變更。根據《公孫丑上》記載，孟子比較自身與告子之「不動心」的不同，並指出因告子之「不動心」乃是以虛靜隨順的方式自絕其心於外界擾動。但是，孟子所謂之「不動心」，則是以仁心的靈明照見為指引，在事事之中都能依義而行、舉止合宜。因此，孟子所謂的「不動」，是不以外界情境、內在欲求，改變由仁心所彰顯的應為之路。若人能時時存養四端之心，並擴充之，則人之道德本性即能時時朗現。人的行為處事亦能順應良知良能的指引，而不會流於惡。

⁵⁰ 在《盡心上》中，孟子曰：「人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達」此即表示，孟子認為外在的環境不僅有誘使人趨向感官耳目之欲的誘因，也提供人在面對為難時，使良心自覺挺立的契機。在《告子下》中，孟子則更明確的說：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過，然後能改。困於心，衡於慮，而後作。徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患，而死於安樂也」由此可知，在孟子思想中，危難的降臨有時正是磨練心志的時機。良知本心以靈明照見的方式指引人之行為舉止合宜，然而合義的行為卻往往是最為艱困坎坷的路途。孟子以為惡劣的環境並不是對於心志的挫折或打擊；相反的，正由於環境的不如意，更能激發憂慮存亡之志，而使人依循良心行其所當行。因此說，處於憂患的環境中，往往造就堪當大任的人才。

⁵¹ 在《告子上》中，孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵而人爵從之。今之人，修其天爵以要人爵。既得人爵而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣」，他指出：「仁義忠信」是天賦予給每一個人的尊貴資產，而且是人只要肯去追求，就能獲得者，此謂「天爵」。至於「公卿大夫」，這種人間的官位，既非人人與生本有，而且也不是只要努力就能獲得者，此謂「人爵」。孟子藉此表示，人不僅應當追求本然具備且求之必得的天爵，而不當捨天爵以求人爵。他並且認為，人若捨棄天爵以求人爵，則人爵是不可能長

命耗損在求之未必可得的名利(人爵)競逐上，而應當選擇與生俱來的道德本性(天爵)。其二，張載承襲孟子以存養道德本心而復顯人性之善的觀點。張載曰：「孟子亦只言存養而已，此非可以聰明思慮，力所能致也」(《經學理窟·氣質》)，他不僅表示存養道德本心是孟子性善論中最為關鍵的修養工夫之一，而且指出人之道德心並非透過思辨知慮而能強求者。張載認為，「養心」並非一種知解活動，而是在人倫日用中的具體實踐。因此，在《經學理窟·學大原下》中，他說：「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」，道德本心的存養不是人在思辨的世界中完成，而必當在生命中具體落實，方能復顯人之道德善性。其三，張載承襲孟子的觀點，認為外在環境能砥礪激發人之道德決斷能力。在《正蒙·三十》中，張載曰：「困之進人也，為德辨，為感速，孟子謂人有德慧術知者存乎疾疾以此」，他表示，道德實踐並不是思辨世界中的空想，當人經歷生活中的困乏挫折時，更能顯出道德決斷的重要。君子與小人之別，亦在於君子是在困境中依良知良能而行，而小人則在困境中迷失本性、墮落於惡行。所以，張載認為，外在困境有助於人者，就在於使人能通過真實的生命體驗，激勵道德心志的堅定專一。

就張載對孟子論述「人如何復顯善性」的開展而言，可以分為三點說明：其一，從氣論上闡述人如何通過變化氣質，而復顯善性。《經學理窟·氣質》中曰：「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」，張載在此指出，「變化氣質」乃是對孟子之「居仁由義」的進一步開展。相較於孟子僅是將「氣」

作為闡述心性論時的輔助說明⁵²，張載則試圖以氣論作為闡述天人合一架構的基礎。張載以氣論說明人是在氣化活動中，一方面稟受天地之性而有道德性；另一方面，則由於氣化凝聚成形(氣質)而產生個體差異性(氣質之性)。他並表示人往往受到氣質之性的影響而流於不善。所以，人可透過變化氣質的工夫，轉化氣質之所限，而復顯人得自於天的無限道德性。《經學理窟·義理》曰：「為學大益，在自(能)〔求〕變化氣質，不爾〔皆為人之弊〕，卒無所發明，不得見聖人之奧。故學者先須變化氣質，變化氣質與虛心相表裡」，張載不僅表示「性於人無不善」，人人皆可通過後天的學習，轉變氣質對個人的限制。他更指出，為學的目的，就在於使人能自發的復顯人本然具有的善性。因此，張載說：「氣質惡者學即能移」(《經學理窟·氣質》)，若是以為個人的習氣嗜欲較重而不能成聖成賢，則只是畫地自限而已。

其二，從「知禮成性」而言人如何復顯善性。相較於孟子直接由人之心性修養工夫，闡述人如何能復顯善性，成聖成賢。張載則將儒家的禮學融入心性修養工夫中，提出「以禮持性，知禮成性」的主張。張載認為，「禮」乃是出於人性而制定。因此，若是人還受到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，人能在依禮而行的道德實踐活動中，自發的復顯人本然具有的道德性。

其三，由「大心」說而言人如何復顯善性。《正蒙·大心》曰：「大

⁵² 在《孟子》書中，分別於 盡心上、公孫丑上，以及 告子上 等篇，提及「氣」字共 20 次。然而，儘管孟子在闡述人性論時，曾使用「浩然之氣」、「平坦之氣」，以及「夜氣」等概念。但是，相較於「心」、「性」、「天」及「命」等概念，在孟子思想中的核心地位。孟子尚未將「氣」概念發展成為一套貫穿形上學與心性論的理

其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人心之，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，儘管「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（《孟子·盡心上》），是孟子陳述天人合一，直探人性之形上本源的關鍵句。但是，孟子並未明確的論證「盡心知性何以知天」。張載則提出「大其心則能體天下之物」的主張，由此論述「盡心知性知天」何以可能。他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」⁵³，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」是以無限的形上天理為認識對象。因此，在價值上，「德性之知」優先於僅以形下的有限個物為認知對象的「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⁵⁴。因此張載認為，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，而與天地合德，由此彰顯「天人之本無二」的哲學思維。

論，而只是將「氣」作為闡述心性論時的輔助說明。

⁵³ 在《誠明》中，張載又將「德性之知」稱為之「天德良知」。

⁵⁴ 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。

五、結 論

張載承襲孟子性善論，強調人性當即是人之道德創造性，亦即是人之所以為人之根源。然而，由於二者在討論人性議題時，所關懷的重心並不全然相同。因此產生了以下的差異：首先，在孟子思想中，是透過突顯人與禽獸之不同，而區別出人性即是人之道德性。並依此闡述人之所以為人所應當盡的性分。至於萬物是否根本不具備道德性？抑或是萬物雖具有道德性卻無能自發顯現？均非孟子所關心。但是，在張載思想中，所欲深究的主題已經不再是人是否具有道德善性，而是著重於證成天人合一的可能基礎。因此，當張載以氣論為模型闡述儒家義理時，他是將性善論整合於氣論的詮釋架構中，並依此發展出「天地之性」與「氣質之性」的人性論架構。在此架構中，張載一方面從氣論上說明天道是如何下貫於性命。另一方面，也由於天道是萬有之所以存在的唯一基礎；所以，張載必然推導出萬物均稟賦天地之性，而非僅有人所獨得天地之性的結論（「性者萬物之一源，非有我之得私也」）。其次，孟子雖言「盡心知性以知天」，卻並未明確表示天如何授與道德性於人，也未曾表示人性之內容意義與天之內容意義完全等同。張載則以氣論為模型，說明天道如何下貫於人之性命，並由此證成「天道即性」的論述，明確指出人所稟賦於天的天地之性與天之性的內容意義是全然相同。最後，面對性善論所必然遭遇的質疑：「人性善，人何以為不善？」，孟子認為是由於「外在環境的影響」及「內在道德本心的放失」這兩方面的因素。張載亦承襲孟子的觀點，不過更進一步透過「氣質之性」，說明人在德行表現上，何以產生差異性。張載指出，人性即人之道德性（天地之性），是人稟受於天，而人人普遍均有者。人之所以在德行表現上有所差異，並非人稟受的天地之性有質量的差別，而是由於人在氣化成形的個體化活動

中，所受到的形質限制(稟氣厚薄)有所差異。換言之，張載一方面承襲孟子性善論的立場，認為人性必然是「我固有之，人皆有之」的道德創造性；另一方面，也能說明人在德行表現上的差異性。這正是張載對孟子性善論的承繼與開創。

The Inheritance and Exploration to Mencius' Human Nature Theory from Zhang zai

Chen, Cheng-Yang

Abstract

Being as one of the representatives of the Confucianism renaissance in Northern Song dynasty, Zhang-zai adopted and exalted the Human Nature Theory belonged to Mencius. Forward studies emphasized on how he inherited Mencius' theory, but neglected differences between them. In this article, therefore, we take forward studies as base; furthermore, we probe Zhang-zai's theory and discover what he had inherited and developed Mencius' theory. Three steps to discuss this point are as below: First, to state Mencius' Human Nature Theory; second, to discuss how Zhang-zai re-interpreted Human Nature Theory via Qi theme; third, to discover differences of Human Nature Theory between Mencius and Zhang-zai.

Keywords: Nature of heaven and earth, Natural disposition, One refrains his natural mind and then can know his nature, Unity of the heaven and man.