

張載「致學成聖」說析論

陳政揚*

摘要

本文旨在探討張載「致學成聖」說的哲學意涵。全文分為三方面展開：首先，本文闡明張載對「聖人」的釐定，並依此區別「聖人」、「大人」與「賢人」之異同。其次，探討「聖是否可學而至」？在此本文嘗試指出，張載是以氣論為基礎，分別從「天人合一」說，「天地之性」與「氣質之性」的人性論架構，以及「變化氣質」說等三方面，建立「人人皆可成聖」的理論基礎。最後，在「聖如何學？」一節中，本文將說明張載是如何闡述致學成聖的實踐進路。

關鍵字：天人合一、變化氣質、盡心知性、天地之性

【收稿】2009/09/08；【接受刊登】2010/01/06

*南華大學哲學系副教授



張載「致學成聖」說析論

陳政揚

壹、前言

「聖人」是儒者志學的理想目標。由儒者致學成聖的實踐活動所帶出的哲學問題則包含：何謂「聖人」？聖是否可學？是否當有聖人之才者，方能成聖？成聖的途徑又有哪些？既然孔子曾言：「若聖與仁，則吾豈敢？」（《論語·述而》），那是否意味在儒學傳統中，「聖人」僅是「理想」，而非學者現世可以達成的目標？再者，除前述純就理論自身的完整性而提出的探問外，針對儒家的聖人觀，亦不乏下述的質疑與批判：例如，就歷史發展觀之，除上古聖王(堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公)外，千百年來，符合儒家「內聖外王」理想的「聖人」幾近闕如。這是否意味著儒家的聖人理想並非理想？而實是一種空想？甚至是幻想呢？又或者有人質疑，「成聖」之說雖不能斷然直指其毫無價值，但千百年來，所言者眾，實已近乎老生常談。時至今日，再論儒家的聖人觀，就算不是毫無意義，也多半是了無新意。因此，我們是否仍有任何學術上的必要性，足以重啓一個有關儒家聖人觀的議題呢？凡此種種提問、批判或質疑，不僅是吾人今日研究儒學時所面對的課題，亦是當張載承繼儒家思想時所不得不面對與回應的問題。更有甚者，對張載而言，儒學並非一種專業研究領域(更遑論是一種思想上的遊戲)，而是貫穿整體生命歷程、貞定人生方向的志業。所以，設若作為儒學核心的「成聖」問題無法獲得令人滿意的回應，那無疑是讓以篤實聞名的儒家學問，暴露出沙上建樓的理論危機。基於此，「致學成聖」顯然是研究張載哲學者，所不得不關注的關鍵議題之一。本文亦順此問題意識，分別就「聖人之意涵？」、「聖是否可學？」，以及「聖如何學？」等三方面，展開討論。



貳、「聖人」之意涵

張載認為「學不求為聖人」是秦漢以來一大障蔽¹。然而，若以「成聖」為「求學」的理想目標，則直接涉及的關鍵問題有三：首先，在張載思想中，何謂「聖人」？其次，常人是否可通過「致力於學」即可「成聖」？最後，如果前述的答案是肯定者；那麼，致學成聖的工夫進路又為何？在此，本文先以張載的「聖人」觀回應第一個問題，並在下文探討「聖是否可學？」以及「聖如何學？」中，分別回應另兩個問題。

一、何謂「聖人」

在張載思想中，所謂「聖人」，乃是指能充分實現稟受於天的天地之性，在道德實踐活動中，達到與天合德之一體境界者。對此，張載曾有如下描述：

聖者，至誠得天之謂²。(〈太和〉)

無我而後大，大成性而後聖，聖位天德不可致知謂神。故神也者，聖而不可知。(〈神化〉)

塞乎天地之謂大，大能成性之謂聖，天地同流、陰陽不測之謂神。(〈中正〉)

¹ 由《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，乃秦漢以迄當時學界的積弊。對此，《宋元學案·橫渠學案》則有更詳細的記載：「告諸生以學必如聖人而後已，以為知人而不知天，求為賢人而不求為聖人，此秦、漢以來學者之大蔽也。故其學以《易》為宗，以《中庸》為的，以《禮》為體，以孔、孟為極。」依此可知，張載不僅認為，有志於學者，當以「學必如聖人而後已」為目標。他更具體指出致學成聖的進路，即是以《易》、《禮》、《中庸》等儒家經典為依據，承繼、開展孔孟之儒學思想。

² 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。張載，1983：207。



依照上述引文，吾人可以從三方面掌握張載的聖人觀：其一，從「至誠得天」以言「聖」。在此，又當先辨明張載此處所言之「誠」為何義？以及人又何以能經由「至誠」而「得天」，並依此契入「聖」者境界？由〈中正〉曰：「感而通，誠也」可知，「感通」正是切入張載對於「誠」之詮解的關鍵之一。在張載思想中，「感而通」之「感」，不僅是從人的感官知覺能力上，強調人對於客體的「感知」。張載實是發揮《易傳》對於聖人之道的描述，從人與天道、人、物之「無隱」、「無隔」處，而言「感」與「感通」³。又由於在此感通境界（「誠」之境界）中，人與天地萬有皆毫無隱蔽隔閡。故在此境界中者，亦正是展現出真實無妄地敞開全幅生命以迎照天地萬有者。張載認為，所謂「聖人」即是能在整體生命歷程中貫徹此「誠」之境界者，亦即是與天地萬有無隔無隱、至誠無息的至誠者⁴。此所以從「有感無隱」，而言「至誠得天」。再者，「誠」不僅是對聖人境界的描述，也是由凡入聖的實踐工夫。在〈誠明〉中，張載將「誠」與「盡性」、「窮理」的實踐工夫相互關聯。並表示：「『自明誠』，由窮理而盡性也；

³ 在《易·繫辭上傳》中曾提及：「《易》有聖人之道四焉」，並表示《易》之所以能呈顯天下至變之理，乃是源於「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」。由此可知，「感而遂通」之境界，乃是在「無思」、「無為」，不假絲毫己意私心與人為造作中證成。依此，〈乾稱〉即直言：「無所不感者虛也」。在張載思想中，「感」不僅是指人能通過耳目見聞而「感知」萬物，更表示人能經由掃除物我之隔閡（虛其心）而「感通」萬物。〈太和〉曰：「感而後有通」，亦即是表明人若是秉持仁心之虛靈明覺以感物、應物，當能超越耳目見聞之知（感知），而契入與天地萬物為一體的仁者境界（感通）。在此值得注意的是：當張載由人心的虛靈明覺，直指人心之「仁」，並依此而言人何以能「大」其心以體盡天下萬物時，他不僅直接突顯出人心之「仁」並非封限於個體生命中的「孤仁」，更上承孔孟儒學將「仁」視為個體生命與天地造化通而為一的內在根據。所以，〈天道〉有言曰：「天體物不遺，猶仁體事無不在也」，又曰：「上天之載，有感必通」。張載指出，人若能秉持仁心之虛靈明覺以感物而動，誠如天道遍潤萬物而無所遺漏一般。而聖人之所為，亦正是使本有之仁心在感物、應物之時，能全然無隱，並自發的成就道德創化的活動。當此之時，仁者的生命是上下與天地同流，而契入與萬有為一體的境界。這亦即是張載所言：「民吾同胞，物吾與也」（〈乾稱〉）的「天人合一」境界。

⁴ 張載屢屢表示，「聖人」當為能效法「天」之真實無隱者。例如，《正蒙·天道》曰：「聖人有感無隱，正猶天道之神」，而《經學理窟·學大原下》亦有言：「聖人無隱者也，聖人，天也，天隱乎？」。依此可知，張載亦是順著法天合德、天人合一的義理進路，而言「聖者，至誠得天之謂」。此亦證諸〈大易〉所言：「成性，則躋聖而位天德」。



『自誠明』，由盡性而窮理也。」。順此，張載一方面點出聖人躋位天德的人性論根源。另一方面，他也指出「誠」乃消融「我私」之隔閡，進而領會天德、天性的實踐工夫。若人能通過「誠」的實踐工夫以成己成物⁵，當能印證「所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也」聖人境界。此所以說「至誠得天」者二。

其二，從「窮神知化」以言「聖」。若說「聖人」當是「至誠得天」，而「躋位天德」者。張載聖人觀的另一關鍵處，在於通過「窮神知化」以說明「人」如何能成爲「躋位天德」的「聖人」。關於這一點，由〈乾稱〉曰：「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。學未至知化，非真得也」即可知，張載一方面指出，天乃是真實無隱(至誠，天性)、剛健不息(不息，天命)之存在。另一方面則指出，人致學成聖的進路必然含蘊著「窮神知化」的工夫。在此，所謂「窮神知化」，又可從兩方面理解：一者，從人對於「神化」的證知立論⁶；二者，則從「化物自化」而

⁵ 由〈乾稱〉曰：「益物必誠，如天之生物，日進日息；自益必誠，如川之方至，日增日得。」可知，在張載思想中，「誠」作爲一種德性實踐的工夫進路，並不僅僅是從日常道德規訓的層面倡導人當「誠實」的面對自我與他人。張載首先是通過揭露「誠」即是形上之天的創化原則，進而闡述人何以當通過「誠」的實踐工夫以順承「天」之所「命」。再者，正由於「天」即是一切存在與價值的創化根源。故當人以「誠」的實踐工夫順承「天」之創化原則時，亦即不僅僅是就自我的實現而言其「誠」。而當是取法天之生物，在成物(益物)的實踐活動中，亦朗現天之所命，而成就自身的存在意義(益己)。

⁶ 由〈神化〉曰：「神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。……氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。其在人也，(知)[智]義(用)利[用]，則神化之事備」可知，所謂「神化」，乃是對形上之天的整體描述。在此，對於天道生生的整體歷程又可分成三個層次理解：首先，就「神化」之「神」而言，張載一方面是從「天」之無法以言語、思維所全然窮盡掌握而言其「神」。另一方面，則是從「天」之生物之妙而言其「神」。關於前者，可由〈太和〉曰：「由太虛，有天之名」與「清通不可象，謂之神」的論述得知。關於後者，則可證諸〈乾稱〉曰：「故所以妙萬物而謂之神」依此可知，張載是順著「天地之大德曰生」的義理進路，而言「神，天德」。並由「德，其體」指出，形上之天並非以「生物」爲其眾德之一，而是「天」作爲萬有之存在根源，其自身的存在即是價值創化的整體歷程。二者，若說「神化」之「神」，在於就存在之(本體)根源處立言。則「神化」之「化」，所側重者則是對「天」之行程義的描述。此即在於呈顯形上之天並非以靜態、高掛的姿態生化萬物。而是以生生不已的創化活動妙育萬物，使萬物得以生生相繼不息。三者，若說前兩個層次分別在於描述「天」之本體義與行程義，則第三個層次即旨在通過「氣化」



言「知化」的實踐工夫。關於前者，張載認為，致學成聖者當體證造化生生之德，參贊天道化生萬物之奧。他甚至宣稱，人若是未能證知造化之奧妙，是無法契入聖人之境（「學未至知化，非真得也」）。依此，張載發揮孟子「良知」、「良能」之說，主張人人都有稟受於天的天德良知，故人人皆有體證天德之可能⁷。由此貫徹「凡人皆可成聖」、「人人皆可為堯舜」的論述進路。他更依據「天德良知」與「聞見之知」的區分，主張致學成聖者當避免使自身侷限於聞見所知。而應當涵養、充盡天德良知，方能在道德實踐的活動中，全然體證無限的造化之妙，達到窮神知化之境。再者，張載不僅認為「知化」之「知」不當單從「認知」之「知」而言。他也主張，所謂「窮神知化」當在「化物自化」中證立。在詮解《易·乾·九二》所言：「德溥而化」一句時，張載曰：「德溥而化，言化物也，以其善世即是化也。善其身，自化也；兼善天下，則是化物也；知化則是德。化，聖人自化也。化之況味，在學者未易見焉，但有此次序」（《橫渠易說·上經·乾》）。由此可知，張載認為，所謂「知化」除了指人當通過「變化氣質」以美善自身（自化），更當以兼善天下以達萬物為職志（化物）。又由於「化」之實踐全在人之主動自覺（「化，聖人自化也」），故若說聖人以窮神知化證知天德（「知化則是德」），志在學聖者當留心「化物」、「自化」皆是一體之工夫⁸。

而言「神化」，統合而言「天」之為「天」，本即是體用一如、生生不息的創化歷程。此亦可呼應〈神化〉曰：「天之化也運諸氣」，以及〈太和〉曰：「由氣化，有道之名」。

⁷ 對此，吾人可由張載在〈誠明〉中對「天德良知」的說明得知。筆者亦於《張載思想的哲學詮釋》一書中有進一步說明。礙於篇幅所限，在此不再贅述。陳政揚，2007：95-130。

⁸ 在此必須留意的是，張載雖強調天人合一的境界當通過道德實踐的活動契入。但他並未因此輕忽自然哲學。陳榮灼先生即通過萊布尼茲的「力」來詮解橫渠的「氣」，並表示橫渠唯氣論的意義在於指出重建中國自然哲學的重要途徑。本文亦更進一步認為，從《正蒙》一書的論述脈絡可見，張載先於〈太和〉中論述「有之為有而非虛無」的形上論題，進而在〈參兩〉、〈天道〉、〈神化〉中探討「天地萬物生成與變化」的法則，以及批判、重探古代天文學的知識。在解釋天地之生成、運行後，〈動物〉則是說明動、植物是如何從氣化中生成，以及物類間之分別何以產生。〈誠明〉之後諸篇更在此基礎上指出，人作為天地萬物之一而有別於其他物類的關鍵，即在於人有得自於天而使人之所以為人的性分。人理當順此性分顯豁天人二不二的義理。由此可知，張載所言「窮神知



其三，從「大能成性」以言「聖」。在張載思想中，屢屢以「成性」指點「成聖」的進路⁹。在此，「成性」之「成」含有「朗現」、「充盡」之意。張載認為，致學成聖者，當充分實現自身本受於天的「天地之性」，亦即在道德實踐活動中朗現天德。此所以《橫渠易說·上經·乾》曰：「成性則躋聖而位天德」。然而，天地之性雖純然至善，卻並非意味人是生來即圓滿自足，不須任何努力以實現自身的善性。人作為實然的存在個體，不僅受限於感官生理的種種欲求(張載從「氣質之性」討論之)，甚至還存在著各種非出於個人之惡意，所造成的缺失與錯誤(例如，過度的自信或對情勢的誤判等)。所以，與其說人是依據本有的天地之性，而本然的即為「善」。毋寧說，人唯有在道德實踐活動中，方呈顯自身的天地之性。換言之，天地之性並非如同靜態的理則，作為解釋人之道德活動如何可能的的基本預設。在張載思想中，天地之性更適合表述為人的道德創造性。所以，人總在自身的道德實踐活動中，方能證成人之所以為人之性。故張載不僅有「聖人盡性」(〈大心〉)之語，更曾在〈誠明〉中明確表示「性未成則善惡混」。再者，所謂「大能成性」之「大」亦有兩層意涵。張載

化」、「天人合一」，並未將儒學的論域窄化至僅泛論倫理規範而已。陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收入楊儒賓、祝平次編，2005：47-77。

⁹ 例如，〈中正〉曰：「君子之道，成身成性以為功者也；未至於聖，皆行而未成之地爾」，〈大易〉則曰：「九五，大人化矣，天德位矣，成性聖矣」。由引文可知，吾人與其說，在張載思想中，「成性」與「成聖」是「層次」上的差異問題。毋寧說，在張載思想中，「聖」本非懸空於君子道德實踐活動之外的另一個虛遠的境界。「聖」是有志於道的君子，通過身體力行的價值創化活動，以朗現人之天地之性的整體歷程。君子在成就、實現人之所以為人的價值義蘊的「成性」歷程中，即已經步上「成聖」的艱困歷程。若由前述引文，僅僅見到「成聖」與「成性」的「層次」相異，則無疑是將「工夫」與「境界」一截為二。當張載指出：「未至於聖，皆行而未成之地爾」，恐非批判式的指責學者僅有「成性」的工夫是不足，在「成性」之「上」的「成聖」才是更高層次的境界。若吾人更全面地了解張載人性論與變化氣質說的關鍵論述，當可發現張載此處之言，或在於指點出：「聖」之境界早已本然的含攝在吾人的天地之性中，「未至於聖」並非說「聖」是吾人生命之外的高遠境界，成性的工夫尚未能及此。而是說，若吾人未能充分的完成、朗現人之所以為人之性；那麼，人亦未能圓現「成聖」的境界。換言之，任何將「聖」推出吾人性分之外，將「成聖」視為人難以在生命歷程中達成的觀點，皆不過是「成身成性」的工夫猶下得不足而已。依此可知，與其說，「成性」與「成聖」是層次有異；毋寧說，在張載思想中，成聖即是在人之成性中圓成。正基於此，張載才會說：「成性聖矣」。



一方面是由擴充、推致而言「大」。在〈至當〉中，他即依此指出，若人能充分存養、擴充自身本有的道德心性，則能實踐孟子所言「萬物皆備於我」的理想境界。另一方面，張載則是由超克氣質之性的限制，而言「大能成性之謂聖」。他並由此表示，當人能超越形體氣質的侷限與心知私意的障蔽時，則人與萬物間的隔閡即能消融於無，人之生命內涵也由氣質之桎梏的解消，而契入「天下無一物非我」的無限境界。

由前述三點亦可發現，在張載思想中，不論是從「至誠得天」、「窮神知化」，抑或者是從「大能成性」而言「聖」，皆是一體互攝的境界與工夫。張載一方面以氣論建立起天人一體的論述模型，由此就存有論上，闡述人何以能契入與天合德的聖者境界。另一方面，他不僅從「至誠」、「知化」發揮《中庸》、《易傳》思參造化之妙的實踐工夫。他更融鑄孟子的「盡性」之學，直指人人皆可為堯舜。試圖由此破除漢儒認為「人」當有聖人之「才」方能「成聖」的迷思。

二、「聖人」、「大人」與「賢人」之別

當張載嘗試對「何謂聖人」的議題給出適當的說明時，他也清楚的意識到伴隨此一議題的兩項關鍵性的提問：其一，在由凡入聖的學聖過程中，人是由層層積累的實踐活動而有次序的達至聖人？或是在德性實踐活動的積累與連續之外，另有一種跳躍式的超越，而終成為「聖」？其二，若說「求為賢人而不求為聖人，此秦、漢以來學者之大蔽也」，則「聖人」與「賢人」又有何關鍵差別？由於第一項提問，張載是收攝在「聖人」與「大人」之別中探討。依此可知，若要精準的掌握張載思想中「致學何以成聖」的議題，則無可避免的當要探討「聖人」、「大人」與「賢人」之別。

在張載思想中，「聖」是「躋位天德」的境界。由於「天」是神妙而不可測之存在。故「聖」與「天」所呈顯的都是一種「無限」的存在或境界。依此，人無法從「量」上的積累而言：吾人可通過多少數量的道德實踐活動，在多少時間內，依序達到「聖人」的境界。對此，張載曰：



大人成性則聖也化，化則純是天德也。聖猶天也，故不可階而升。聖人之教，未嘗以性化責人，若大人則學可至也。位天德則神，神則天也，故不可以神屬人而言。莊子言神人，不識義理也；又謂至人真人，其辭險窄，皆無可取。（《橫渠易說·上經·乾》）

由引文可知有三：首先，「聖」是人在道德實踐活動中純然自化的境界。由於這種通過道德實踐以復顯實踐者之天地之性的活動，亦即是人超越己身氣質侷限而成就人之所以爲人之存在意義與價值的活動。故張載認爲，當人能於整體生命歷程中朗現天德良知，而成就人之所以爲人之性，則道德實踐者的道德實踐活動，已然超越僅是對道德規範的認知與遵從，而超拔爲純然自化的生命氣象。由於在此生命氣象中，人之行、住、坐、臥皆如孔子「從心所欲、不踰矩」（《論語·爲政》）一般，而無須假絲毫人爲之力以警覺、克己。故若言此生命氣象即是「聖人」境界，則此一境界亦不過是不假造作、純任天德之境界。其次，由「聖猶天也，故不可階而升」可知，「聖人」之境界並非通過道德實踐活動的積累而有次序的達至（「不可階而升」）。這是由於，就「境界」而言，「聖」乃如同「天」一般神妙不可窮盡之境界（「聖猶天也」、「位天德則神，神則天也」）。若說「聖」是「可階而升」的境界，則若非意味此「階而升」之活動本就是一無止盡的歷程，要不就是將「聖」之神妙不可測視爲「不可能」。否則，將難以自圓其說。而就「工夫」而言，由於「聖人」是純任天德之境界，故在實踐上是不同於勉力而爲的工夫（「非思勉可得」）。換言之，張載認爲，人由「學」而成「聖」的連續性歷程中，實存在著一種工夫境界上的跳躍或超拔，亦即是人在持續勉力於道德實踐的活動歷程中，超拔而爲「舉手投足，無非中道」的化境。又由於此一境界並非「可階而升」，而是在「德熟仁爛」中所化成。故致學成聖既不可能有明確的時間表。聖人之教，亦並不以此責人（「聖人之教，未嘗以性化責人」）。最後，由於「神」乃是以一種揭露的方式，標示出「天」或「聖」之「無可窮盡」的境界。故「神」並非一種定然的用語（亦



即詞語之使用在於表述所涵攝之內容為可窮盡之義蘊的語詞)。依此，張載指出，若「神」是用於揭露「聖」之如同「天」一般無限、不可窮盡之境界，則莊子將其用以描述可窮可盡之「人」的境界而有「神人」一詞，顯然是不符合「神」一詞的使用規範。

由前述三點可知，張載不僅指出，「聖人」境界雖然是須要通過德性實踐的連續歷程以契入，卻並非以「可階而升」的形式，表示人可通過道德行為的累加而有確定時間、次序的達至「聖人」之境。他更依此認為，「大人」與「聖人」之別，在於大人是「學可至」，而聖人則是「不可階而升」。對此，在《橫渠易說·繫辭下》中，張載有更詳盡的陳述：

精義入神，利用安身，此大人之事。大人之事則在思勉力行，可以(擴)[推]而至之；未之或知以上事，是聖人(德)盛[德]自致，非思勉可得。猶大而化之，大則人為可勉也，化則待利用安身以崇德，然後德盛仁熟，自然而致也。

依此可知，若說吾人在致學成聖的德性實踐歷程中，仍處於「思勉力行」之境，張載則以為，此尚屬於「大人」境界，仍有「可以(擴)[推]而至」如「天」一般偉大的聖人之境的餘地。然而，聖人境界卻正是在超越了「思勉力行」的工夫中(故言聖人「非思勉可得」)，道德實踐者以一種「德盛仁熟」的方式，任自身舉手投足無非即是天道生生之理的當體呈顯。又由於此境界並非通過道德實踐的積累，而有具體的時間表，可使實踐者明確知曉何時可至聖人之境。相對的，卻是在「盛德」中，自然而然的達至。故張載認為，「聖人」境界是「德盛仁熟，自然而致也」。然而，若說「聖人」境界，並非通過「思勉力行」而「階而升至」，卻又表示須經由大人「思勉力行」的工夫，在「大而化之」、「德盛仁熟」中自致。這是否有自相矛盾之嫌？或更精準的說，若「聖人」為「非思勉可得」的境界，那麼「聖」是否仍須「學」的工夫？吾人是否仍可說「致學」而得以「成聖」？再者，若「學」仍是成聖無可或缺的工夫，而「大人」與「聖人」又皆須通過道德實踐的學聖歷程以達至。那麼，吾人何以得知在連續性的道德



實踐活動中，道德實踐者究竟是處於「大人」境界，抑或者是「聖人」境界呢？對此番提問，張載有如下回應：

蓋大人之事，修而可至，化則不可加功，加功則是助長也，要在乎仁熟而已。然而至於大以上自是住不得，言在熟極有意。大與聖難於分別，大以上之事，如禹、稷、皋陶輩猶未必能知，然須當皆謂之聖人，蓋為所以接人者與聖同，但己自知不足，不肯自以為聖。如禹之德，斯可謂之大矣，其心以天下為己任，規模如此；又克己若禹，則與聖人直無間別，孔子亦謂「禹於吾無間然矣」，久則須至堯舜。有人於此，敦厚君子，無少異聖人之言行，然其心與真仲尼須自覺有殊，在他人則安能分別！當時至有以子貢為賢於仲尼者，惟子貢則自知之。人能以大為心，常以聖人之規模為己任，久於其道，則須化而至聖人，理之必然，如此，其大即是天也。又要細密處行之，並暗隙不欺，若心化處則誠未易至。孔子猶自謂「若聖與仁則吾豈敢」，僮曰「吾聖矣」，則人亦誰能知！故曰「知我者其天乎」。然則必九五言「乃位乎天德」，蓋是成聖實到也；不言「首出」，所性不存焉，其實天地也，不曰「天地」而曰「天德」，言德則德位皆造，故曰「大人造也」，至此乃是大人之事畢矣。五，乾之極盛處，故以此當聖人之成德，言「乃位」即是實到為己有也。（《橫渠易說·上經·乾》）

依引文可知，張載自己也認為「大與聖難於分別」。這種困難又不僅是表現在旁觀者難以通過觀察大人與聖人行為舉止的表現，而察覺二者之別上。更重要的是，「大人」與「聖人」在立心處亦無二致（「其心以天下為己任」）。張載認為，此中的關鍵在於「大人」以上之事（大而化之的「聖」、「神」境界），並非言語、思辨所能全然窮盡，屬於一種「不可階而升」的境界。所以，連有時連有盛德者（如禹、稷、皋陶）亦不敢自謂為「聖」（「但己自知不足，不肯自以為聖」）。換言之，「大人」與「聖人」之別，是一種道德實踐者自身「自覺有殊，在他人則安能分別」的了然於心。僅有當道德實踐者（此特指以達「大



人」境界者)「大其心」，而以聖人之氣象規模為目標，卻仍自覺在道德實踐活動中，尚有絲毫「思勉力行」而未至於「化」境時。道德實踐者(「大人」)已身能分別自己與「聖人」仍有所別。他人是無法從外在的種種表現上，區別「大人」與「聖人」之不同(所謂「在他人則安能分別!」)。

值得注意的是，儘管張載主張「聖人」境界「非思勉可得」、「不可階而升」。但是，這並非表示張載否認「學」在成「聖」活動中的必要性。更不是說，張載的致學成聖說陷入了自相矛盾的窘境。相對者，由「人能以大為心，常以聖人之規模為己任，久於其道，則須化而至聖人，理之必然」可知，張載認為「致學」是「成聖」的必經之路¹⁰。人唯有通過致學的工夫，才能在道德實踐的「思勉力行」中，使自身的行為思慮全然純化至「德盛仁熟」，方可能以一種跳躍、超拔的方式(非「階而升之」)，讓個人的生命氣象自然而然的轉化至與天同德的聖人境界。這種由「學」而「化」，經「化」轉「聖」的歷程，就其實踐工夫而言，此即為「變化氣質」說，就其思想架構而言，這亦即是張載「天人合一」的理論架構(「其大即是天也」)。

最後，相較於「大人」與「聖人」之別，是一種大人自覺有殊，而在他人則難於分別(亦即二者在行為上與立心處都通同)的情況。張載認為，「賢者」與「聖人」之別，則是在於二者「迹相近而心之所至有差」。張載曰：

克己行法為賢，樂己可法為聖，聖與賢，迹相近而心之所至有差焉。「辟世」者依乎中庸，沒世不遇而無嫌，「辟地」者不懷居以害仁，「辟色」者遠恥於將形，「辟言」者免害於禍辱，此為士清濁淹速之殊也。辟世闢地，雖聖人亦同，然憂樂於中，與「賢者」「其次者」為異，故曰迹相近而心之所至者不同。

¹⁰ 若說人當經由「致學」方能契入「成聖」之途。那麼，可以進一步追問的是：當人久「學」之後，是否必然得以「成聖」呢？對此，張載表示，若人在「致學」的活動中，能具足以下三項條件：(1)能時時「大其心」(亦即貫徹「大心」的工夫)，(2)並不侷限於自身德行之完善為自足，而是以成己成物為己任(「常以聖人之規模為己任」)，(3)能在個人的生命歷程中持續貫徹(「久於其道」)。則人通過致學而化成「聖」，乃是「理之必然」。



（《正蒙·有德》）

在詮解《論語·憲問》曰：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言」一段時，張載指出「賢」與「聖」之不同。他表示，儘管在行為表現上，賢者能依據道德規範約束自身的行為（「克己行法為賢」），使自身能於生活世界中，免於榮辱禍患之害。但是，正由於賢者尚處於「克己行法」中，而尚未達至在道德實踐活動中，即能時時無入而不自得的聖人境界（「樂己可法為聖」）。因此，雖然在處世的行為表現上，聖人亦如同賢者一般避禍遠辱。但是在心境上，聖人不憂不慮、安然自得的和樂境界，卻是賢者所不及者。因此，張載認為，「賢」與「聖」之不同，在於「迹相近而心之所至者不同」。也正是在此一論斷基礎上，張載指出：「求為賢人而不求為聖人，此秦、漢以來學者之大蔽也」，並且認為學者當以「致學而可以成聖」（〈乾稱〉）自我期勉。

參、「聖」是否可學？

儘管「聖人是否可通過學而達至？」的議題，並非由張載首先提出¹¹。但是，身為北宋儒學復興運動的代表者之一，張載實是洞見兩

¹¹ 例如，在《莊子》書中，便曾通過「道可得學乎？」進而探究「聖人是否可學？」的議題。在〈大宗師〉中，莊子藉由南伯子葵與女偶的對談，指出成聖的條件似有二：一是要有「聖人之道」，二是要有「聖人之才」。依此，成聖之道在於擁有聖人的才性根器者，通過聞見持守聖人之道，才能成為聖人。然而，若順此推論，則「聖人之才」即是成為「聖人」的必要條件。那麼，無聖人之才者，即便如何努力實踐修養工夫，也終無成聖超昇的可能。這無疑是對欲超拔自身之有限者的無情打擊。也因此，當代學者對此段文獻有不同的批判與詮釋。例如，唐君毅先生即認為，這是莊子不及儒者之處。因為儒者言人皆可以學堯舜，聖人可由學而成。但是，高柏園先生則以為，由於莊子之學是一實踐之學，如果「道」無法對所有人開放，就無法成為具有「普遍性之大教」，也將無法安頓種種工夫修養內容。因此，莊子此處並非正面的否定人人皆有成聖的可能，只是反面的方便語，作為激勵之用。相較於《莊子》中有「聖人之道」與「聖人之才」之辨，在張載思想中，亦有「聖心」與「聖學」之別。由張載有詩曰：「聖心難用淺心求，聖學須專禮法修。千五百年無孔子，盡因通變老優遊。」（《文集佚存·雜詩·聖心》）可知，張載亦曾就「成聖」之途作分解性的思辨。龔杰先生即指出，張載將儒學分為「聖人之心」（聖心）與「聖



漢以來儒者順才性論而言「聖」的侷限¹²，進而宣稱：「知聖人可以學而至」（《經學理窟·自道》），指出「聖」不僅可以通過「學」而至，更且表示人人皆可通過努力而達至聖人的境界¹³。然而，若僅僅只是「宣稱」，尚不足以闡明「致學何以成聖」。張載尚須回應下述問題：首先，若說「聖人」乃是「與天合德」者，則「致學成聖」若要可能，就必須先闡明「天人合一」的理論立基。其次，若要主張「人人皆可通過致學而成聖」，而非僅有稟受「聖人之才」者才能通過致學而成聖，則顯然必須從人性論上找到人人皆可成聖的根據。最後，既然就歷史發展與現實經驗而言，都呈現聖人少而凡人多的現象。那麼，顯然必須說明既然人人皆有成聖之內在依據，那又何以未能人人皆成「聖」？關於以上三組提問，本文認為，在張載思想中並非截斷為三以回應之，而是可通過氣論給予一致性的回答。現即依此，分述如下。

人之學」(聖學)。後者可通過禮法之類的文字材料理解，但前者則需要學者通過內省之心來領悟。詳見唐君毅，1993：395。高柏園，1992：193-194。龔杰，1996：123。

¹² 相較於孟子性善論對於人之道德普遍性的洞見，漢儒對於人性之探究則是側重於人之差異性。漢儒就人作為實存的個體所呈現的差異性，進而從人之才資論述人性。例如，在《論衡·本性》中，王充即以「性三品說」論述人性。然而，若順此以言人性，則不僅阻礙了聖人可學而至之說，更否定了人人皆可成聖之路。在《才性與玄理》中，牟宗三先生即對漢儒(如王充、揚雄、董仲舒等)「順氣而言性」的才性論立場提出批判，進而指出：兩漢論及聖人，大體皆由才資觀入。但若順此而言，則人之善惡皆是依氣性之實然與偶然之質而立，並無先天之定然性與理之必然性。如此一來，一方面則不足以建立真正的普遍的人性之尊嚴，無法奠定德性人格之無限向上發展之肯能。另一方面，若從才性看聖人，則當形成凡聖人皆是先天者之論述。使聖人成為不可及，亦不可學而至者。參見 牟宗三，1997：頁 1-61。

¹³ 依此，當詮釋《論語·陽貨》曰：「唯上知與下愚不移。」一語時，張載表示：「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》）。在此，張載不取才性論的進路，從「人」生之所以然的差異性，指出人在智性與德性上，有「上智」與「下愚」的差異。而是從人為的努力上，指出：所謂「上智」，即是人能充盡本受於天的「天德良知」，實現自身的「天地之性」。而所謂「下愚」，則是人陷溺於「見聞之知」，而安於氣質之所限者。換言之，張載是從德性論上，重新詮釋「唯上知與下愚不移」一語。又由於在張載「天地之性」與「氣質之性」的論性架構中，人人所稟受於天的道德本性(天地之性)並無質與量上的差異。故「上智」與「下愚」之別，在此則從人的本然差異，轉向了人為努力的多寡。由此為人人皆可通過致學成聖的主張，提出了人性論與工夫論上的辯護。



一、由「天人合一」說明「聖位天德」何以可能

在張載思想中，致學成聖的實踐工夫，是必須置於「天人合一」的理論架構中，才能獲得完整的說明。對此，張載曾有如下的表述：

儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學(者)而可以成聖，得天而未始(離)[遺]人，易所謂不遺、不流、不過者也。
(《橫渠易說·繫辭上》))

由引文可知，張載既然將「聖人」視為「躋位天德」、「得天而未始離人」者，則「致學何以成聖」之論題，實是通過天人合一之學加以闡述。無疑的，「天人合一」是張載最為關鍵的思想主張之一。在《正蒙》一書中，張載不僅從反面論說「天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明」(〈誠明〉)，更明確宣稱：「天人之本無二」(〈誠明〉)、「天人一物」(〈乾稱〉)，甚至是「天人合一」(〈乾稱〉)。然而，若要斷然的宣稱「天人合一」，就有必要進一步說明：「人」作為實存個體之一，是在何種基礎上，可宣稱與無限存有之「天」合一？甚至是本就為「一」？關於這項提問，在張載思想中，則是通過氣論回應。〈太和〉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。

由本段引文可知有二：其一，天地萬有皆源自於一無始無終的整全大有：「氣」。由《正蒙》一書可知，張載在使用「氣」概念時，初只是指向「真實無妄之有」。依此，他將天地萬有歸諸於「氣」，既能



夠用以反駁天地萬物皆可由心法起滅而不具真實性之說¹⁴。也可以依此主張萬有本只是源自於整全之「大有」而非「空無」，藉此避免將萬有歸諸空無，而造成天人二判的理論困境¹⁵。在此，張載先通過萬有皆原出於氣，又以「氣」為真實無妄的整全大有，進而肯定萬有乃是真實無妄的連續性整體¹⁶。由此建立起以氣論為基礎的萬物一體觀。值得注意的是：張載既不從物質義理解「氣」，也不將「氣」視為被動的存有¹⁷。張載一方面以「氣」之聚散、攻取的多元，說明天地萬有生成變化之多樣性。另一方面，卻又由「其為理也順而不妄」指出在氣化活動中實具有引領萬有之存在與價值意義的理序。所以，

¹⁴ 由《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？」可知，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。

¹⁵ 由《正蒙·大易》曰：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也」可知，張載認為，大易生生之理只言隱顯、幽明，而不言有無。張載藉此批判老子持「有生於無」之說，是在「有」之外另立一個無對的「無」，而不知有無、實虛、生滅皆只是一氣之所化生，萬象皆是「有」(氣)，並不存在著離氣之外的空無。

¹⁶ 誠如張永雋先生所指出，張載是多年深究釋老之學，而「知無所得」，返歸儒門的學者。他「太虛即氣」所衍生的氣論思想，主要就是對治於「虛生氣」、「視世界為幻妄」，對佛老所做的嚴格批判。通過虛氣關係的衡定，張載肯定大易生生之德，藉由天道論的中介，他歸宗於孔孟仁義之道而開顯道德心性的價值根源，最終在天人合一、萬物一體的思想中，闡發乾坤父母、民胞物與的偉大襟懷。張永雋，2006：90-91。

¹⁷ 對此，唐君毅先生認為，張載所言之氣當只是一流行的存在或存在的流行，而「不更問其是吾人所謂物質或精神」。唐先生指出：「氣之義，原可只是一真實存在之義」。唐先生此言又可分別由兩方面理解：其一，氣作為一真實存在，並非指氣為「實體」，而是將氣視為「涵形之變異歷程於其中之存在」(existential process)。其二，物乃第二義以下之存在概念，唯氣之流行為第一義之存在概念。唐先生指出，世人常將具體個物視為「定實而存在者」，但是張載卻洞悉世間一切事物皆處在變化終始的歷程中。因此，世人以物之形體是物作為定實者之基礎，卻不知物之形體總是處於變化之狀態，故物之定實非真所謂定實者。真實存在者只是流行，而不當名之為物，而當名之「氣之兼具虛實之義者」。唐先生認為，這就是橫渠之所以由虛氣言物之所以為物。詳見 唐君毅，2004：93。唐君毅，〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，1990：211-233。唐君毅，〈張橫渠學述要〉，1990：361-373。



在張載思想中，天地之氣所指的並非物質意義的「氣」，而是天理流行的當體呈現。

其二，張載是以氣之凝聚說明萬物何以生成，而以氣之消散回歸太虛解釋萬物如何消亡。並且由「循是出入，是皆不得已而然也」可知，張載認為萬物之生滅變化乃是周行不殆、循環往復的歷程。短暫存在之萬物的死生消亡，都只是永恆之「氣」聚散的「客形」而已¹⁸。換言之，由於氣之聚散乃是生生之理的神妙作用，因此張載以「順而不妄」形容氣之流行有序，而且由於氣之變化並非能用肉眼輕易察視，是以用「健、順、動、止、浩然、湛然」(《正蒙·神化》)等詞，形容氣之聚散、動靜之情狀。這即是說，基於「氣」視之不見、聽之不聞、搏之不得的特性，張載試圖說明：在人類感官所難以覺察之處，仍有著保障萬有之如此而然的存在根據¹⁹。

又基於以上兩點可知，在張載思想中，既然「氣」乃是萬有之所以真實無妄的存在基礎，而「氣」又是一無始無終、不可分割的整全大有，萬有皆不過是氣化活動中暫時凝聚而成的分殊「客形」。由於人與萬物皆是萬有之一。依此，則人與萬物之連續性與一體性皆是由「氣」所保障。至此，張載說明了人與萬物的一體關係。接著，張載又進一步通過「由太虛而有天之名」以及「太虛即氣」兩項重要論斷，闡明人與天的一體關係。在〈太和〉中，張載曾言：

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。

¹⁸ 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，綱縕而生萬物)，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」)。

¹⁹ 在張載以氣論彰顯萬有一體的思想脈絡中，「可見」與「不可見」者乃是一種非斷裂性的關係。對此，何乏筆先生則認為，可通過「美學」，作為掌握《正蒙》所描繪的顯明與隱幽，可知覺與不可知覺之間的關係。何乏筆，2007：29-41。



由引文可知，張載是通過以「氣」概念為基礎的論述，將心、性、天、道的連續性關係清楚呈現。在張載思想中，「天」作為造化根源，其無限性與創生性，亦即是同等於氣論架構中的最高存有概念：「太虛」。在氣論的詮釋架構中，張載先以「氣」為真實實有；次以「太虛亦是氣」否定以世間為幻化之說（「無無」，即是「沒有絕對空無」，乃是對絕對空無之存在可能性的否定）。再以太虛即是「氣」之清通無礙的本然，一方面藉由澄清太虛與氣乃「一而有分」的關係²⁰，呈顯「太虛」的無限性與創生性；另一方面，則由氣之真實無妄義，進而呈顯「天」之真實義。這是張載何以由太虛而統攝「天」之意義的關鍵之一。

當張載以「太虛」總攝「天」之多樣意義，而以「氣化」詮解「道」²¹，並由「太虛」與「氣」（氣化）兩概念之結合，推導出「性」概念時。他不僅是通過將「太虛」視為氣化生物的根源，由此呈顯「太虛」

²⁰ 對於「太虛」與「氣」在張載思想中的關係，當代張載學研究有多樣的詮釋。其中影響最為深遠的詮釋，又可概分為三類：(1)由唯物說詮釋太虛與氣之關係者，採此說的學者將〈太和〉所言：「太虛無形，氣之本體」之「本體」理解成「本然狀態」，所謂「太虛」乃是指「氣之本然狀態」。所以此說主張，太虛與氣是同質的關係，均為形下的物質，二者的差別僅在於存在狀態上的不同。持這種觀點者以大陸地區學者居多，主要代表人物有馮友蘭、張岱年，以及陳俊民先生等人。(2)由體用圓融義詮釋太虛與氣之關係者，持此說的主要代表者是牟宗三先生。牟先生認為，太虛不同於氣，「太虛」是清通無跡之神，是道德創造潤身踐形所以可能之超越根據，而「氣」是能體現、終成（具體化）天道之創生的「材質」。由於太虛是氣之本體，故可知太虛與氣有形上與形下之別。(3)由虛氣不二義詮釋太虛與氣之關係者，持此說的主要代表者是唐君毅先生。唐先生認為，在張載思想中，太虛不能無氣，氣乃實有，虛氣不可二。所謂氣之體即虛，不是說虛能生氣，而是從氣上說虛。因此可知，虛氣不可分說，虛即氣之虛，虛氣不二為常道。本文接受唐君毅先生的詮釋，在「虛氣不二」的詮釋基礎上，更進一步指出：由「氣」表示「真實存在之義」，則太虛是氣之本然，太虛與氣是「一」；而由氣化生物的活動而言，太虛（清通無礙之氣）是無限的造化自身，有限的具體個物與散殊現象雖皆是氣，但因其有限性僅能名之氣，而不能稱為太虛。此為太虛與氣之別。由此可知，太虛與氣乃是「一而有分」的關係。此外，蔡家和先生對於張載太虛即氣說的當代詮釋亦有深入的分析。詳見 蔡家和，2008：1-22。

²¹ 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。



的形上意涵。更重要的是，張載指出，所謂「性」(每一具體個物之所以為其自身之本然)，乃是從太虛氣化生物的活動中，落實為具體個物之體而言。依此，張載通過下述三步驟，將「天」與「人」的連續性關係完整的呈現出來：(1)天地萬有皆是由一氣所化生，人作為世間萬有之一，亦是氣化凝聚所成。(2)「太虛」與「氣」乃是「一而有分」的關係，當「氣」清通無礙以呈顯自身的無限義與活動義時，即是「氣」之本然，亦即是作為萬有之形上根源的「太虛」。(3)由於在張載思想中，是以「太虛」總攝「天」之多樣意義，而萬物之本然皆只是「氣」，「氣」之本然亦只是「太虛」。故依此可知，「太虛」(天)與萬物皆在「氣」中通而為一，「天」與「人」的一體關係，亦是經由「氣」之整全性與連續性而得到保障。

二、由「天地之性/氣質之性」的論性架構說明人人皆可成聖

若說「天人合一」可用以說明「人」何以能成為「躋位天德」的「聖人」。那麼，通過闡明人人皆有本受於天且與天同一的「天地之性」，則是用以說明人人皆可成聖的關鍵。在「天地之性」與「氣質之性」的論性架構中，張載指出，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，非有我之得私也」)。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，透過氣之窒礙(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，以其與一切價值之本源(太虛)通一無二，故亦為人內在之無限道德性，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(氣質)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²²。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，並由此成爲即有限而可無限的存有者，達到與天(太虛)合一的境界。

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，人之所以爲不善，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。依此，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，天地之性是作爲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爲不善。人稟受此天地之性爲人之道道德實踐根源，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爲

²² 「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具體有形之物中，原本清通無礙之氣即爲個體之「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爲一物者〈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(氣聚而爲物)的活動中，受到人之形(氣質)所侷限，而天爲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」。



「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²³。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」之「反」具有多重意義。若吾人細讀《正蒙》一書的不同篇章可知，「善反」之「反」可從道德實踐上的「反省」義貼近，有時又直接指向人性論中，人「返歸」自身的天地之性而行。換言之，「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德本心²⁴；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，在時時朗現天地之性的活動中，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〕」。

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

²³ 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，2003：112-113。

²⁴ 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，將道德本心視為人實踐價值活動的引導，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。



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。²⁵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

²⁵ 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(天地之性)。此即是說，超越氣質限制的種種工夫，皆是依據「變化氣質」的工夫論綱領以實踐之。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。



種限制²⁶。正是在這一點上，張載承襲了孟子以來，儒學對人之道德性的積極肯定，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。此亦所以說，人人皆可通過「學」而「成聖」²⁷。

三、由「變化氣質」說明致學成聖的義理進路

誠如前文所述，「變化氣質」是張載論述人何以能超越自身的有限性，以契入「躋位天德」的聖人境界之工夫綱領。在張載思想中，是從「氣質」及其限制上，探討人何以會與物有隔，甚至是流於不善。張載指出，當人陷入官能習氣與成心私意的侷限中，人不僅會產生與萬物有隔有對的虛妄封限，更可能在行為上背離於道、流向於惡。依此，在氣論的基礎上，張載嘗試進一步說明：「氣質」雖是萬物作為「客形」的個別化原則，亦為有限個物的消極限定項。但是，由於人所稟受氣質之性的限制較其他萬物少。所以，人之所以尚未能全然感通萬物，或無法體證天道，均不是由於人為氣質之性所限制，而是源於人自我陷溺於氣質之中。換言之，人可通過變化氣質的工夫，超越自身的氣質所限，成為與天同德的聖人。

現在的問題有三：首先，如果「氣質」是萬物在具體化歷程中之所以與他物有別的區隔與限制。那麼，張載是如何解釋形貌殊異的萬物之間竟然可以相互感知？再者，若根據前述張載氣論所言，則氣不

²⁶ 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。

²⁷ 由《經學理窟·學大原下》曰：「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。」可知，張載不僅認同孟子「人人皆可以為堯舜」的主張，認為凡人皆可通過「學」而成聖。他更指出，若言聖人所以教化眾人的方式與目標卻是設在「人有所不可到」之處，那麼豈不表示聖人之教化內容並無法達至其原先所設立之目標。如此一來，聖人之語便如同虛設一般而無意義。湯勤福先生即依此指出，在張載思想中，聖人神道設教的目標，就是要使人人都能成為像堯舜一般道德高尚之聖人。湯勤福，2000：36。



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「變化氣質」以體證天理、感物無礙，而草木鳥獸不能呢？最後，人如何通過「變化氣質」的實踐工夫以超越自身的限制、確立天德良知的主宰地位？以下將從三方面逐一回應前述提問。

其一，就萬物一體同源而言，人與萬物具有相互涵攝(感應)的基礎。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。」²⁸這即是說，在氣化流行中，人與物皆稟氣而生，天地萬物皆具有相同的存在根源。由〈乾稱〉曰：「以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；若非有異則無合」可知，張載雖將現象世界中的個體差異視為無須否認的事實，但是由於具體個物皆只是一氣之所化生，故萬物本歸屬於一整全之大有，個體間在形貌與溝通上的差異皆僅是暫時性的現象(客形客感)而已。個體之間卻並非互不相攝的孤立關係。透過「感」這個概念，張載表示，個體這種暫時性的差異性並不會形成個體之間的分隔孤立。相對的，正由於萬物具有這種暫時性的差異，故能經由感通以合異，並由「合異」而明「天人合一」之旨。基於此可知，張載是在萬物一體同源的基礎上，指出人與萬物何以能相互涵攝、感知。

其二，由稟受氣質之性的差異而言，人比萬物更有可能達至體物不遺、朗現天德的境界。就性之通閉開塞而言，張載雖認為天地萬物同出一源，但由於所受先天限制的不同，而有人、物之別。《張子語錄·後錄下》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。

²⁸ 《正蒙·誠明》，朱熹註語，1976：18。



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窒礙之形質中。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。張載不僅依此說明人與萬物在「達於天道」間的不同，也指出何以同樣是人，卻有愚笨聰明的差異。又由於張載認為人是天地萬物中受到氣質限制最少者，基於「薄者開之也易，開則達於天道」的論述脈絡，張載指出人在體物不遺與體證天理活動中的優越性。

其三，由「學」論人如何變化氣質，經由成德、成性以成聖。由《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」可知，張載認為，「學」是人得以變化氣質的關鍵。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。《正蒙·誠明》即強調「氣之不可變者，獨死生修夭而已」。張載認為，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。《經學理窟·氣質》更指出：「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」。張載表示，人無不善，人人皆可通過後天的學習轉變個人的氣質。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。由此可知，張載承襲孔、孟儒學對人之道德性的積極肯定，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。

由前述三點可知，張載承繼孔、孟儒學的聖人觀，肯定人人都可以通過努力達至聖人的境界。尤有進者，他不僅通過氣論說明人何以可能達至天人合一、人天同德的境界，為「躋位天德」的聖人觀提出形上學的闡述模型。更藉由「天地之性」與「氣質之性」的論性架構，



調和性善論與才性論的衝突²⁹。由此，他一方面承繼性善論立場，指出人人皆本有得自於天的道德實踐內在根據(天地之性)。另一方面，他亦顧及才性論的質疑，表示人之所以在實踐上有難易之別，並非源於每個人所稟受的道德善性的差異，而在於每個人所受氣質之限的不同。最後，張載認為，既然人之所以尚未契入天人合德的聖人境界，在於人仍自限於「氣質」之中。而氣質之限又並非本然不可消解者。則人意欲超越有限以契入無限之聖人境界的工夫綱領，即在於「變化氣質」。順此，張載建立起人人皆可通過「學」以「變化氣質」的聖人觀。用以說明人人皆可經由致學而成聖。至於人當如何「學」？則是下文進一步所要討論的內容。

肆、「聖」如何「學」？

由前文可知，張載承繼孔、孟儒學的義理脈絡，肯定人人皆可通過努力以達至聖人之境界。現在的問題是：若成聖的目標並非鏡花水月，而成聖之教當明示實踐進路。那麼，人又應當如何「學」以成「聖」呢？此即下文所要探討的關鍵。

一、讀聖賢書

張載認為，通過對於古代經典的閱讀與涵泳，正是致學成聖的關鍵實踐進路。他曾表示：「讀書少則無由考校得義精，蓋書以維持此心，一時放下則一時德性有懈，讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見」(《經學理窟·義理》)。在此，他將讀書與道德心性的修養視為是交互涵攝、促進的活動。讀書不僅在於對知識的獲取，更重要的

²⁹ 這種調和才性說與性善說的論性進路，後成為宋明理學的主要論性脈絡之一。牟宗三先生在探討明道「生之謂性」思想時，即指出：不論就個體之成只言氣稟對於性體之限制，或是進一步就之言氣性、才性或氣質之性，皆表示本體宇宙論的直貫順成之義理模式下的「生之謂性」，可以統攝告子經驗描述義理模式下之「生之謂性」。如此，遂完成宋儒既透顯本源又明限制之完備的人性論。而「論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是」，遂成一有名之法語。牟宗三，1981：163。



是藉由對書中義理的掌握，涵養德性心的虛明靈覺。因此，張載所言的「讀書」，首先就不是泛指一般性的書籍，而是特別指向能傳達古代聖賢義理的聖賢典籍。再者，由於閱讀聖賢書之目的，不在於對書中文字上的分析、校對，而是藉由對典籍的理解與詮釋，達到一種使自身生命契入古代聖賢氣象的實踐活動³⁰。基於此，張載通過「讀聖賢書」以達「致學成聖」的實踐進路，實又關涉著兩項關鍵性的議題：其一，所讀何書？其二，如何讀書？

(一)所讀何書

關於「所讀何書？」，張載和同時代的儒家學者相近，也主張《論語》、《孟子》是有志學作聖賢者所必讀的經典³¹。《經學理窟·義理》即曰：「要見聖人，無如《論》、《孟》為要。《論》、《孟》二書於學者大足，只是須涵泳」。此外，張載亦主張六經是學者不可不讀的典籍，而曰：「詩、禮、易、春秋、書，六經直是少一不得」（〈義理〉）。然而，對於這些儒家傳世的聖賢經典，張載亦非全無檢擇的一概接收。〈義理〉便有言曰：

學者信書，且須信《論語》、《孟子》。《詩》、《書》無舛雜。（理）〔《禮》〕雖雜出諸儒，亦若無害義處，如《中庸》、《大學》出於聖門，無可疑者。《禮記》則是諸儒雜記，至如禮文不可不信，己之言禮未必勝如諸儒。如有前後所出不同且闕之，記有疑議亦且闕之，就有道而正焉。

³⁰ 林維杰先生即指出，張載對經典的詮釋與理解皆表現出詮釋學式的反省，在「觀書，必總其言，而求作者之意」（〈義理〉）中，即顯示張載所言的「觀書」，不只是單純的閱讀行為，而是帶有理解成分的觀看，是從「書之言」而求「作者之意」的理解活動。依此，在張載思想中，若不由「文本」的脈絡著眼，只會隨意比附，而不可能真正獲得「作者」（聖人）的意旨，而這也標誌了文本與作者意向之間的關係。林維杰，2008：52。

³¹ 例如，程明道亦有類似的觀點。在《河南程氏遺書》卷十八中，當有人問明道先生：「聖人之經旨，如何能窮得？」，明道即曰：「學者先須讀《論》《孟》。窮得《論》《孟》，自有要約處，以此觀他經甚省力。《論》《孟》如丈尺衡量相似，以此去量度事物，自然見得長短輕重」。程顥、程頤，1981：205。



張載認為，如若以聖人所傳之義理的一貫性而言，《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《詩》和《書》等，皆能完整的呈現聖人之義理。故能成爲學者賴以領會聖人之意的依據。然而，像是《禮記》這一類的儒家經典，則由於不僅非成於一人一時一地之作，且有後儒在雜記過程中添加己意的痕迹。故在閱讀的過程中，就必須保有一定的警覺，而不可一味的全盤接受之。所以，張載主張，若遇到經典文義彼此不連貫，或在文句間有所闕漏者。雖不必全然懷疑、否定前人所記錄的文句(因爲，如以《禮記》爲例，學者自身未必比之前的儒者更能具體掌握古代的禮文)。但是，對於存有疑慮的文句，則可暫時「存而不論」(「記有疑議亦且闕之」)並且標記出有疑慮之處。留待回歸整本經典中的聖人義理加以檢證(「就有道而正焉」)，依此判別此段有疑慮的文句是否符合聖人之旨。

值得注意的是，有些文句似乎顯示，張載對於儒家經典之外的其他類書籍採取了較爲輕視的態度。例如，在〈義理〉中，他不僅表示：「觀書且勿觀史，學理會急處，亦無暇觀也」，並且認爲醫書雖聖人所存，但「亦不須大段學，不會亦不甚害事」。至於文集、文選之類，「看得數篇無所取，便可放下」。對於道藏、佛典，更表示「不看亦無害」。這樣的讀書態度，是否意味著張載在閱讀活動中，帶有某種儒家學者的傲慢？或是對於其餘知識的輕蔑呢？本文以爲不然。首先，這與張載「學貴有用」的學問性格不符。就張載的學思歷程可知，他少喜談兵，亦曾「出入于佛、老者累年」³²，通曉租稅議題，並嘗試推行「井田制」以改正時弊³³。此一學問特質並未在張載立志推廣儒家學問後消失。設若張載對不同於儒家的知識學問採取一種輕蔑、甚至否定的態度，他豈不正好墮入了自己所說「以有限之心，止可求有限之事」(〈義理〉)之困境？正由於張載主張致學成聖者當「知周乎萬物而道濟天下也」。故可知，張載並未以一種畫地自限、獨尊儒術的態度，對待各種不同型態的知識學問。再者，若說張載並未以儒家之學貶抑其他知識。那麼，他何以說醫書、史書、文集，以及道藏、

³² 黃宗羲，《宋元學案·橫渠學案》上。

³³ 張載關於「井田制」的觀點可參見《經學理窟·周禮》。張岱年先生在〈關於張載的思想和著作〉一文中，對於張載所提出的井田制亦有詳細的討論與批判。詳見張岱年，〈關於張載的思想和著作〉，該文收入《張載集》，頁8-10。



佛典之類的書「不看亦無害」？本文以為，這必須回到〈義理〉的行文脈絡中，才能獲得合理的說明。就〈義理〉一文的論述結構可知，張載是先指出學者問學若無法掌握聖賢義理，學則不固的弊端。次論學者何以迷失於經典中，而無法掌握聖賢義理。最後，則指出六經、《論》、《孟》是掌握聖賢義理的關鍵。在此論述結構中，張載是在討論如何讀書方能掌握儒家聖賢義理處，提到醫書、史書之類的書「不看亦無害」。依此可知，除非吾人認為醫書、史書、文集，以及道藏、佛典之類的書，其書題、要旨在於闡述儒家聖賢義理，探討經世濟民、安立天下之道。否則吾人當可同意，依據〈義理〉的題旨，回歸《論》、《孟》、六經才是契入儒家聖賢義理的正途，而醫書之類的書「不看亦無害」。

(二)如何讀書

對於「如何讀書？」，張載指出，首先當掌握不要以詞害義，而當「以心解之」的原則。其次，強調「成誦精思」的重要。再者，鼓勵勤作筆記。最後，反對穿鑿附會、自恃排他。現依此分述如下：

1. 以「心解」掌握聖賢義理之要

和伊川先生相同，張載認為，閱讀經典的目標不在於文字考據，而在於識得聖賢氣象³⁴。因此，「讀書」不再僅是狹義的對「文本」(texts)提出解釋的認知活動³⁵。由〈義理〉曰：「蓋書以維持此心」、「讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見」可知，在張載思想中，「讀書」是一種維持此心、識得義理的德性修養活動。在此，張載對於「讀書」的探討上，已然超出單純地對於經典字詞上的解釋與認知。

³⁴ 在〈河南程氏遺書〉卷二十二上，伊川即針對門人詢問閱讀《論語》的方法，而有言曰：「凡看文字，非只是要理會語言，要識得聖賢氣象」。程顥、程頤，1981：284。

³⁵ 黃俊傑先生即表示，中國的經典詮釋者並非為詮釋經典而詮釋經典，他們是為淑世、經世，乃至救世而詮釋經典。在此傳統中，「是什麼」與「應如何」是深刻地合而為一，「事實判斷」(factual judgement)與「價值判斷」(value judgement)也通貫為一體。詳見 黃俊傑，〈儒家詮釋學芻議〉，2006：321。



而是閱讀者在理解、詮釋典籍的歷程中，以一種呼應、契合的方式，形成自身生命的轉化與提升³⁶。他亦順此主張，對於經典的解讀不應該侷限於文字的陳述，而應當以心解之。張載曰：「當自立說以明性，不可以遺言附會解之。若孟子言『不成章不達』及『〔所性〕』、『四體不言而喻』，此非孔子曾言而孟子言之，此是心解也」。張載以「心解」作為閱讀經典的詮釋原則。一方面依此表示，吾人不當受到前人註解經典的侷限³⁷，而應當檢視此段注譯、陳述，是否能一貫地呼應聖賢的義理之學³⁸。另一方面，若在閱讀經典的過程中，發現經典的文字陳述與自身對於聖賢義理的體察有所抵觸時，不應當全以經典的文字陳述為依據。而是反求自身的道德心性，重新領會經典字面意思之外的義理精微。他甚至認為，若人無法依循自身的道德心性以契合經典的義理，以至於陷溺於文章字句中，而屢屢更動自身對於經典的解讀，這即是陷入了「迷經」的困境³⁹。也正因此，儘管張載十分推

³⁶ 詮釋學家呂格爾(Paul Ricoeur)曾就「詮釋」(hermeneutics)中的「自我理解」(self-understanding)提出類似的見解。他認為，一切詮釋的目的，不外是要跨越文本所屬的過往文化世界與詮釋者自身之間的隔閡與差距。藉此讓詮釋者自身投入文本的時代，以及體察文本的切己意義。如此一來，他在理解的活動中，使得原本是外於自身的，轉化為自身生命的一部分。所以，一切詮釋的過程，都明顯地或隱含地是一種藉由對他人的理解而達致自我理解的過程。詳見 Ricoeur, P, 1974, p16-17.

³⁷ 由〈與趙大觀書〉曰：「竊嘗病孔孟既沒，諸儒囂然，不知反約窮源，勇於苟作，持不迨之資而急知後世，明者一覽，如見肺肝然，多見其不知量也。」(《文集佚存》)可知，張載認為後儒多半無法妥切的掌握孔、孟的義理，故後儒在譯註《論》、《孟》等經典上，亦屢屢出現與孔、孟義理不合，卻又強加附會的解釋。

³⁸ 溫偉耀先生即指出，由於讀聖賢書、識得聖賢氣象，以及在自身生命中實踐聖賢氣質是不可分的同一回事，是以宋儒對於聖賢典籍的詮釋和理解，本身就是一種生命的轉化(self-transformation)的歷程。溫偉耀，1996：95。

³⁹ 由〈義理〉曰：「人之迷經者，蓋己所守未明，故常為語言可以移動。己守既定，雖孔孟之言有紛錯，亦須不思而改之，復鋤去其繁，使詞簡而意備。經籍亦須記得，雖有舜禹之智，(吟)〔唸〕而不言，不如聾盲之指麾」可知，張載認為，若是讀者在閱讀經典的過程中，常常牽就文字的描述而更動自身對於義理的理解(常為語言可以移動)，實是已然在經典的閱讀活動中迷失了。張載指出，若閱讀者能依循道德心性，堅守自身對於經典的領會，儘管碰到經典陳述紛錯之處，亦能疏通出一貫的義理，甚至能據此刪改、更動經典中的文句。但是，卡索夫便認為，張載既主張學者必須通過經典以掌握其中的普遍原則，進而遙契聖人之意。但又表示，吾人當以聖人所傳的普遍原則閱讀經典，以免為經典所誤導。此處顯然有循環論證之嫌。Kasoff, Ira Ethan., 1984, p.84-85。



崇《周禮》一書，但是當遇到經典內容與聖賢義理有所衝突時，他亦對經典所載提出懷疑的態度，而曰：「《周禮》是的當之書，然其間必有末世添入者，如盟詛之屬，必非周公之意」。在此必須說明的是，張載這種以「心解」掌握經典義理的詮釋方法，又是倚附在「聖位天德」與「盡心知性知天」的義理架構之中獲得一致性的闡釋。

在〈義理〉中，張載不僅表示：「有言經義須人人說得別，此不然。天下義理只容有一箇是，無兩箇是」，指出經典中所傳達的聖人義理亦即是天地之理。由於天地之理是「一」，故「義理」不可能是一人一義、十人十義。再者，張載更指出，由於人並非藉由見聞之知掌握天地之理，而是通過天德良知領會之。故閱讀經典的關鍵並非僅是一種藉由知慮思辨以獲取各種詮釋可能的認知活動，而是人通過閱讀以「大其心」而「知天」的過程。〈義理〉曰：「學者言不能識得盡，多相違戾，是為無天德，今顰眉以思，已失其心也。蓋心本至神，如此則已將不神害其至神矣」，「讀書」原是喚醒得以朗現天理的道德本心，使人依此而位入天德的實踐工夫。若人誤以為閱讀經典僅在增進見聞之知，而不能充盡天德良知。反而是捨棄道德本心足以體現天理的神妙（「心本至神」），背離了閱讀的本來目的。基於此可知，張載何以主張閱讀者當通過「以心解之」以掌握經典中的「義理」，甚至基於「心解」可刪改、疏通經典中紛錯的辭句。

2. 成誦精思、勤作筆記

如果說「以心解之」強調的是閱讀經典的根本原則，「成誦精思」與「志之紙筆」則是張載用以指明「如何讀書」的具體方式。張載曰：

書須成誦精思，多在夜中或靜坐得之，不記則思不起，但通貫得大原後，書亦易記。所以觀書者，釋己之疑，明己之未達，每見每知所益，則學進矣，於不疑處有疑，方是進矣。（《經學理窟·義理》）



張載認為，閱讀不僅是讀得懂書中的「字詞文意」，而且在於掌握經典中的「義理」。然而，閱讀者如何能跳脫書中文意的侷限，進而掌握義理呢？在此，張載通過「成誦」與「精思」，給予回應。所謂「精思」，乃是指在閱讀經典中，閱讀者經由「致疑」與「釋疑」兩方面的交互活動，獲得對於書中義理的全然領會。張載表示，閱讀並非閱讀者捨己求書的活動。在閱讀的過程中，人並非以一種全然放空的狀態，不加檢別的將眼前書中文字印記於腦海中。由「所以觀書者，釋己之疑」可知，閱讀者應當總是帶以「致疑」的態度，在讀書的過程中求取「釋疑」的可能。所以，閱讀者並非漫無目標的在書中繞著文意打轉，而是以道德本心為定向，藉由「問/答」的方式，顯明書中的義理⁴⁰。也因此，當閱讀者通過閱讀活動能越發釋己之疑，甚至到能「於不疑處有疑」時，學問方能說有所進益。依此，所謂「成誦」，亦不是單純的將書給死背、熟記，而是藉由記憶書中文意，進而消化吸收文意，跳脫文意束縛，貫通書中的義理。張載通過吾人日常閱讀的真實體驗，一方面指出熟讀成誦可以克服閱讀中遺忘書中內容的問題。另一方面，則表示熟讀經典並不在於熟記文意而已，更在於掌握義理。而且也透過對「義理」的精熟貫通，吾人能更加容易熟記書中文意（「但通貫得大原後，書亦易記」）。

除了表示學者當通過成誦精思以掌握書中義理外，張載也認為勤作筆記有助於吾人通透經典中的義理。張載曰：

學者潛心略有所得，即且志之紙筆，以其易忘，失其良心。若所得是，充大之以養其心，立數千題，旋註釋，常改之，改得一字即是進得一字。始作文字，須當多其詞以包羅意思。（《經學理窟·義理》）

由引文可知，張載認為，將閱讀所獲之心得「志之紙筆」有兩層涵意：一者，在於避免遺忘。二者，在於通過對前注的修改增進自己對於經

⁴⁰ 朱子在論讀書法時，亦有相近的言論，曰：「讀書之法：讀一遍了，又思量一遍；思量一遍，又讀一遍。讀誦者，所以助其思量，常教此心在上面流轉。若只是口裏讀，心裏不思量，看如何也記不子細」（《朱子語類·卷第十·學四·讀書法上》）。



典的理解。在此，張載再一次將閱讀經典的活動從知識的獲取轉化為良知的涵養擴充。閱讀的目的不僅在於獲得書中文字所記載的知識內容，更重要的是通過閱讀、理解的一連串活動，啟發德行實踐者(人)的內在良知自覺。因此，「志之紙筆，以其易忘」，所最擔心遺忘者，並非書中的知識，而是作為閱讀者之我的「良心」。也正因為閱讀是顯豁人之所以為人之良知良能的工夫。所以，「心解」與動作筆記可以並行不悖，成為緊密相連的一套工夫。而非前者在於強調以良知主導閱讀，後者重視書中知識內容的獲取。

二、知禮成性

在張載思想中，致學成聖的關鍵之一，在於充分朗現人之天地之性，並由此將吾人的生命歷程轉化為整體的道德實現歷程，以期上達至「聖位天德」的境界。張載認為，有志於學者，所首要學習的就是成為一個頂天立地，不愧為「人」之名的仁人。《張載語錄·語錄中》曰：「學者當須立人之性。仁者人也，當辨其人之所謂人。學者學所以為人。」換言之，張載認為，充盡人之所以為人之性分，乃是學者所首先應立的目標。然而，人作為實存於世的個體，難免受到氣質的左右，而未必能時時充盡自身的天地之性。對此，張載則是從兩方面展開論述：一者，張載提出「知禮成性，以禮持性」的「成性」觀，指出人可通過「禮」的規範與引導，在日常生活中逐步充成就人之所以為人之性。二者，他則是從「禮」與「天理」的關聯，直指「知禮」並非僅是對於「禮」所標示之規範的服從，而實已然是對形上之理的領會。故人可在「知禮成性」中實踐「窮理盡性」的工夫，最終達到「與天合德」的聖人境界。下文依此分述之：

(一)如何依「禮」而「成性」

在〈乾稱〉中，張載說：「感者性之神，性者感之體」，已經表示「性」不僅是萬有(泛指包含人在內的一切存有者)相互感通、涵攝



的基礎，也是人得以體證天道的關鍵⁴¹。然而，誠如〈誠明〉所言：「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德」，張載洞見天理人欲在人生命中的糾葛纏繞，認為成就人之所以為人之性分之道，本就是不間斷之道德抉擇的歷程。對此，張載以「禮」作為人能去除習氣之累、導正自身行為的規範。由《經學理窟·禮樂》曰：「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」可知，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。此所以說：「依禮得以持性」⁴²。而由〈氣質〉曰：「但拂去舊日所為，使動作皆中禮，則氣質自然全好」，以及《經學理窟·學大原上》曰：「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」可知，張載認為，人不僅可通過「禮」以導正行為、克制官能習氣，而且人正是在知禮、學禮、行禮的活動中，滋養德性，成就人之所以為人的性分。正是在這個基礎上，《正蒙·至當》之所以有言曰：「知禮成性而道義出」。至此，尙有待釐清的問題是：「成性」與「成聖」之關係為何？

⁴¹ 由「感者性之神」可知，張載將萬物相感視為「性」的神妙作用。由「性者感之體」則可知，他將「性」視為萬物之所以可能相感的根源。這樣的論述，使得張載能在氣論基礎上，更一貫的說明：個別具體的萬物雖然已經由「氣質」之限制，而產生個體間的差異與隔閡。但是，個別獨立的萬物間，之所以可能相互感知，正由於萬物皆本有得自於天之「性」。當然，由於稟氣厚薄、清濁間的差異，而又使得萬物在感知的活動中，產生程度上的差異(例如，無生物與生物不同，植物與動物不同，人又與其他萬物不同)。張載透過「性」這個概念，使得具體個物間的「差異」不是「割裂」。因此，當張載曰：「不能無感者謂性」(〈誠明〉)，又說：「感而後有通」(〈太和〉)時，所彰顯的不僅是萬物之「性」使得萬物相感，並且正是萬物相「感」，而顯示萬物相連(故再次推證萬有乃一連續性的關係)，甚至相通。更重要的是，當張載將論述聚焦於「人」時，他從氣論上說明：個人對他人、萬物，以及天道，是如何能超越感知(見聞之知)而實現感通(天德良知)，進而證成體物不遺、天人合一的境界。並進而主張人應當在參贊天地之化育的實踐活動中，力行「人」在天地間的責任與義務。這不僅是〈乾稱〉所謂：「通萬物而謂之道，體萬物而謂之性」，更是〈大心〉所闡述之「能以天體身，則能體物也不疑」的儒者精神。

⁴² 林尹先生曾言張載：「至論變化氣質之功，則由於居仁由義，動作中禮。」換言之，「禮」乃是張載用以教人變化「氣質之性」的重要工夫。林尹，1979：196。



對此，張載認為，所謂「聖人」即是在進德修業的活動中，通過「成身成性」，達至「天人合德」之境者⁴³。對於「成性」與「成聖」之關聯，他在解說《易經·乾卦》時，曾有如下說明：「進德修業，欲成性也，成性則(從)[從]心皆天也。所以成性則謂之聖者，如夷之清，惠之和，不必勉勉。彼一節而成性，若聖人則於大以成性」(《橫渠易說·上經·乾》)。由引文可知，張載認為，進德修業的一連串實踐活動，即是在於「成就人之所以為人之性」(成性)的整體歷程。在此，「成性」尚不僅指向使人之天地之性在吾人具體生活中得以顯露而已。因為天地之性的顯露若尚未化為道德實踐的具體行動，則僅僅證成人之良知不昧，而尚未能成就已立立人的德性要求(亦即「通過我之努力作為，而使得他人之生命變得美好」)。換言之，「成性」意謂有二：一者，「成性」表示人超越自身的氣質侷限，全然順應本受於天的「天地之性」而為⁴⁴。在此，「成性」意味著吾人在進德修業中，所呈現的一種「與天無隔」之生命氣象。當此之時，由於吾人通過個體氣質形軀所朗現者，已然不僅僅是個別形軀生命所呈現的氣質之性，而是人超越形軀生命之侷限而顯豁的德性生命。因此，「成性」在此即是指成就「人」與「天」同一的「天地之性」。二者，所謂「成性」，必然地指向一種化天地生生之德，於吾人整體生命歷程中的具體實踐活動。《橫渠易說·下經·繫辭上》即曰：

一陰一陽是道也，能繼繼體此而不已者，善也。善，(之)猶言能繼此者也；其成就之者，則必俟見性，是之謂聖。仁者不已其仁，(始)[姑]謂之仁；知者不已其知，(方)[姑]謂之知；(此)是[謂]致曲，曲能有誠也，誠則有變，(化)必仁知會合乃為聖人也。(前)[所]謂聖者，於一節上成性也。夷、惠所以亦得稱聖人，然行在一節而已。

⁴³ 由《橫渠易說·上經·乾》曰：「九五，大人化矣，天德位矣，成性聖矣」可知，張載認為，人若能充分實現「成性」之工夫，即是契入「聖位天德」的聖人境界。

⁴⁴ 由於「成性」並非勉強改變自身的本性，而成為另一種本身所不是之「性」。故張載認為，「成性」是「順成」的工夫，而「不必勉勉」以達之。



由引文可知，張載從兩方面論及「繼善成性」：其一，從「善」之得以實現的根源義而言，人不僅具有能「體」天道生生之理的「天地之性」，且具備能實踐此性而化為具體行動的能力。所以，人若能順承天道生生之善，而於個人生命中實現此善。即是就人之存在根源處，而言人實現人之所以為人之性。「成性」與「成聖」之連續性亦在此證立（「其成就之者，則必俟見性，是之謂聖」）。由前文可知，在此所謂「善」，又不僅僅只是人間相對於「惡行」之「善行」。而是從存有論上，將天道生生之整體歷程，即視為一價值生化的活動歷程。因此，人於「成性」活動中所繼此「善」者，並非指向吾人遵守某些道德規則而做出某些「善行」。而是指向人在參贊天地之化育的活動中，承繼天道生生之理而有的裁成輔相之活動。再者，從繼「善」之終成義而言，人之「繼善成性」必當為貫穿個人整體生命之「不已」的活動。由張載曰：「仁知會合乃為聖人」，又表示：「仁者不已其仁」、「知者不已其知」可知，繼善成性以達「聖人」之境的活動，必是人奉之而於一生中實踐者。此所以張載曰：「君子之道，成身成性以為功者也，未至於聖，皆行未成之地耳」（《橫渠易說·上經·乾》）。現在的問題是：設若「知禮成性」乃是人通過進德修業，而由凡入聖的實踐進路；「聖人」又是「與天合德」之境界，則人何以可通過知曉人間規範之「禮」，達至「聖位天德」之境界呢？換言之，規範人間秩序之「禮」與保障萬有價值秩序之「理」間的關係為何？人又何以能通過知禮、守禮，進而達到體證天理、與天合德之聖人境界呢？這即是接下來所要探討的問題。

(二)如何由「窮理」而言「知禮」



在張載思想中，禮制之規範與人間的「事理」⁴⁵，皆源出於保障萬有價值理序的形上之「理」⁴⁶。他甚至直接宣稱：「蓋禮者，理也」（《張子語錄·語錄下》）。換言之，張載是順承儒家探究「禮之本」的問題脈絡中⁴⁷，直指「禮」之形上根源即是「理」。現在的問題是：既然「禮」是用以規範人倫秩序，而「理」則是安立天地萬有存在價值的形上根源；那麼，「天」是如何向吾人呈顯其理序？而吾人又何以能洞見此理序，而制禮、知禮以成性、成聖呢？

關於前一個問題，張載認為，大道流行生化萬物之時，使萬有呈現「尊卑大小之象」，這即是形上之理在天地間所具體展現的秩序性，而他稱之為「天敘天秩」⁴⁸。張載分別從大道生化萬物之時間順序，與萬物並呈於天地間的高下相形說明：「何謂天敘天秩」。張載曰：

⁴⁵ 在《經學理窟·義理》中，張載曾提及「學不能推究事理，只是心粗」，「事理」在此可從兩方面論說：首先，「事理」可指「使一事之成，所具當然之理」，唐先生即將「事理」界定為「成就辦理個人及社會人群之事之理」，由於此事理乃蘊含在具體事件中，因此事理亦即是具體的、特殊的，屬形而下之理。然而，誠如唐君毅先生所言，若不以義斷是非而論事理，罕不流於只重逆順成敗功利之論。人必須由知性理以達天理，才能統攝宇宙人生之大理。由此可轉入張載論「事理」之另一面向，亦即事理亦須以人之道德判斷收攝之。張載以「顏子未至於聖人處，猶是心粗」說明「學不能推究事理」，在此雖只是一項比喻，但是卻不難發現，張載實已將「事理」上提至「聖人」之處論說。由於聖人乃是以無限之道德心成就事事物物，因此可知，張載乃是將具體特殊之事理收攝於普遍之性理、天理處安立。由此可說，在張載思想中，對於事理之討論最終仍歸於普遍之價值根源處(天理)安立。唐君毅，1993，23-83。

⁴⁶ 由《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」可知以下幾項要點：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。基於此可知，若禮不依於人而有，則禮之根源不在於人，張載甚至宣稱，若將禮之根源僅歸屬於人為者，乃是不知禮之本。而由「天地之禮自然而有」則可知，禮之本根實源出於天地。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之整體秩序，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。因此，當人以「禮」安立人間的整體秩序時，實是取法天理流行所展現之秩序性作為人間價值的規範。

⁴⁷ 陳俊民先生即指出，張載對於禮的探討，乃是在禮之社會作用上，提出禮之本質問題。陳俊民，1990：166。

⁴⁸ 張載曰：「聖人亦必知禮成性，然後道義從此出，譬之天地設位則造化行(於)〔乎〕其中」（《橫渠易說·繫辭上》），又曰：「蓋禮者理也，須是學窮理，



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》）

所謂「天序」，即是從時間上指出，天生萬物自有其先後順序，故禮之於人，自有長幼老少之分。所謂「天秩」，即是從空間上指出，萬物並呈於天地之間自有大小高下之別，故禮之於人，自有高低貴賤之別。張載認為，大道並非雜亂無章的生化萬有，而是有理有序的活動。換言之，天地萬物即是大道流行之和諧有序的具體展現。「禮」即是大道流行之「理」在天地間所具體展現的秩序性。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⁴⁹。

關於後一個問題，張載則是通過「心」之領會「天理」以制「禮」，而言：人如何通過對天理之領會，而在知禮、守禮中，契入天人合德之境界。《經學理窟·禮樂》曰：「蓋禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。」張載不僅指出，「禮」是由聖人體道而制定，用以規範吾人之行為舉止，使其能與天地秩序若合符節。他更表示，合於禮的行動與自覺依禮而行之心是不可截為兩端⁵⁰。張載一

禮則所以行其義，知理則能制禮」（《張子語錄·語錄下》）。這種將天地所展現之秩序視同為「禮」之觀點，並非張載所獨創，《禮記·樂記》曰：「樂者，天地之和也；禮者，天地之序也」即是將天地視為和諧有序的整體，並以為這種秩序性的展現即是禮之呈現。

⁴⁹ 對此，在《橫渠易說·繫辭下》中，張載有更清楚的說明曰：「『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」張載以有無「形跡」（形體）分說道器，並且以為大道生化萬物是無形體無方所，故其德潤萬物是無跡可循，屬形而上者；而禮義則是由天敘天秩所展現的高下順序或人間的尊卑貴賤得見，故有跡可循，屬形而下之器。值得注意的是，大道流行之理作為人間之禮的依據，「禮」被視為「理」之具體化展現，實有其關鍵性。正因為「禮」雖秉之於天卻指向具體可見之事實，故基於禮乃天理之具體化而有跡可循，因此能作為人取法於天理秩序之依循。

⁵⁰ 由《正蒙·中正》曰：「徒善未必盡義，徒是未必盡仁；好仁而惡不仁，然後盡仁義之道」可知，張載認為，僅有良善之心未必能展現為恰如其分的行動，



方面在探究「禮之本」的脈絡中，直指「心」即是吾人緣理以制禮的關鍵⁵¹。另一方面，他則是承襲孟子思想，從人的惻隱、羞惡、恭敬以及是非之心之不安、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中的價值意識。所以，在感物而動的當下，人能有是非、羞惡等等明善之能。當人依循「仁心」的當下指點而化爲具體合宜的行動時，亦即充分的實現爲善的能力，人就已經實現了人之所以爲人之所「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「人之所以爲人」的問題。也正是基於此，張載指出：禮之實踐乃是基於人對大化流行之理的全然領會。

在此值得注意者有二：一者，就緣「理」以制「禮」而言，張載指出，「禮」雖出於天理之本然，但是具體化的禮節儀文卻並非一開始便存在，而是由人觀察萬物殊象，並取法天敘天秩，方緣理以制禮。

好的動機也可能造成他人的困擾，而僅依據禮之形式行動卻未遵循良知本心，則「仁」之虛靈明覺義遂隱而不顯。因此，唯有由道德本心(仁心)而自覺地遵循禮節儀文的行動，才能盡仁義之道。若是行爲並非依據道德本心而發，則「禮」僅是徒具形式的虛文。徒具形式的守禮、行禮，根本無法彰顯禮之本質(「禮不備，文不當」)，因爲缺乏良心自覺的行爲是空洞的肢體行動，並無法由領會天理以行禮，也不能在行禮中朗現天理。「禮」是人依據天所與我之天地之性，由內在道德本心領會天序天秩，而在行爲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爲人之存在意義。

⁵¹ 在詮釋《禮記·禮器》所言：「禮也者，反其所自生」時，張載表示：「禮別異不忘本，而後能推本為之節文」，並指出：「禮天生自有分別，人須推原其自然，故言『反其所自生』」(《經學理窟·禮樂》)。在此，張載試圖通過直探「禮」之根源義，以解說「禮」之差別性與多樣性所可能產生的衝突時。他一方面表示，儘管「禮」之規範是以多樣的面貌呈現於吾人之歷史文化與社會狀態中。但是，若吾人通過「反其所自生」的活動，從「禮」之儀文推本至「理」自身，則「禮」之差別性與多樣性所可能造成的爭議，就能在「禮」之本原(「理」)處得以解消。至於人何以能超越「禮」之多樣性與差別性的限制，在「推原其自然」中，直探「禮」之本原(「理」)。張載認爲，這正是由於「蓋禮之原在心」。張載並未僅將禮視爲一種由外在形鑠個人行爲的儀則規範。否則，人將只是偶然的在行爲上合乎禮，而無法達到自覺的知禮、守禮。他將「知禮」視爲道德本心(天德良知)對於「天理」之全然領會與具體實現，並指出「禮」乃是順應人之本性(「禮所以持性，蓋本出於性，持性，反本也」)而制定。其理論基礎，乃是順承孔、孟儒學對於「禮」之主張，將貫穿天地人我之形上理序(「理」)與規範人間秩序之「禮」，同視爲「一」。並將「心」視爲明見「禮」與「理」之通一無二的關鍵。



二者，就人對於天理之領會而言，人對規範整體存在界之價值理序的理解，並不是某種與行動無關的純粹思辨。相反的，這就是感物而動之仁心對存在世界價值理序的明察，並伴隨著仁心自覺的要求將此一明察具體化為價值實踐之行動，以成就人之所以為人之善。張載亦正是由此承襲孟子居仁由義之說，並且發展「知禮成性」的主張。

最後必須說明的是，在張載天人合一的思想架構中，「知禮成性」與「窮理盡性」並非截為兩端，而是相互貫穿的活動。依此，若說「聖人」乃是思參造化、與天合德的至德之人⁵²。而人之「知禮」、「制禮」皆是推本天地化育之理的活動。則人之以禮持性、知禮成性，理當亦是人明天人合一之理、致學而成聖之實踐工夫。然而，若說「心」是人得以領會「理」以制「禮」之關鍵，則吾人何以能確保吾人之心能全然領會天理，而不是純任主觀的臆測而為呢？張載認為，這即是關涉至「誠」的工夫⁵³。由《橫渠易說·繫辭上》曰：「誠，成也，誠為能成性也」可知，「誠」是成就人之所以為人之性分的實踐工夫。而由「成聖」必當通過「成性」而落實，可知「誠」亦為吾人致學成聖的關鍵進路。此正呼應前文所言，張載從「至誠得天」以言「聖」在理論上的必要性。

伍、結論

除非吾人主張，儒家思想不再需要將「成聖」視為學者終身努力的目標。否則當能接受，儘管時空環境不斷變遷，但「致學成聖」的

⁵² 在詮釋《論語·陽貨》所言：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」時，張載發揮「天人合一」之旨，而曰：「天道四時行，百物生，無非至教；聖人之動，無非至德，夫何言哉！」（《正蒙·天道》）。在此，張載表示，聖人之道德實踐與行、住、坐、臥等一切生活舉止（聖人之動），皆是應乎天理所彰顯之理序而行。故聖人通過整體生命實踐所呈現之德，並非一言一行所累積的「殊德」，而是「循天下之理之謂道，得天下之理之謂德」（〈至當〉）之「至德」。他甚至表示：「聖人之意莫先乎要識造化，既識造化，然後（有）〔其〕理可窮。」（《橫渠易說·繫辭上》），直接將「識造化」視為成聖的必要途徑。

⁵³ 由《經學理窟·氣質》曰：「成就其身者須在禮，而成就禮則須至誠也。」可知，張載認為，「禮」是吾人依循以成身成性的實踐進路，而「誠」則是吾人何以能全然領會「禮之本」而依循「禮」之規範而行的關鍵。



議題仍在吾人探討儒學時具有不可取代的意義。在《正蒙·乾稱》中，張載便以「致學而可以成聖，得天而未始遺人」詮釋儒者的理想境界。然而，若以「成聖」為有志於學者的終極目標，則以下三組提問，勢必為吾人所無可迴避者：一者，在張載思想中，何謂「聖人」？二者，常人是否可通過「致力於學」即可「成聖」？三者，如果前述的答案是肯定者；那麼，致學成聖的工夫進路又為何？依此，本文分為三個環節，逐一展開反思與回應。首先，在論述「聖人」之意含中，本文指出，張載是通過「至誠得天」、「窮神知化」，以及「大能成性」三方面論述何謂「聖人」。另一方面，本文亦通過「聖人」、「大人」，以及「賢人」之別，探討張載何以認為「學不求為聖人」是秦漢以來一大障蔽。其次，在「聖是否可學？」一節中，本文順承上一節的討論指出，若聖人乃是躋位天德之人，則「致學何以成聖」理當置於「天人合一」的論述脈絡中探討。承此，本文不僅指出張載是如何通過氣論以闡述天人合一之理。更在本節中說明，張載正是藉由「天地之性/氣質之性」的論性架構，發揮孟子所言「人人皆可為堯舜」的聖人觀。最後，在「聖如何學？」一節中，本文順承張載「變化氣質」的工夫論綱領，並分別從「讀聖賢書」以及「知禮成性」兩方面，指出張載致學成聖說的具體實踐進路。基於前述三點可知，如果「聖人」即是儒家思想中完滿的人格典型，而生命的意義與價值最終皆是在「往聖」的歷程中探詢與實現。那麼，張載致學成聖的思想，實即是一套完整含蘊形上架構、心性論述，以及實踐工夫的生命教育觀。



參考文獻

一、 古籍

- 《十三經注疏附校勘記》，(清)阮元校勘，台北：藝文印書館，2001年。
- 《孟子注疏》，(漢)趙歧注，(宋)孫奭疏，台北：藝文印書館，2001年。
- 《莊子集釋》，(清)郭慶藩集釋，台北：河洛出版社，1971年。
- 《張載集》，(宋)張載，台北：漢京文化事業股份有限公司，1983年。
- 《張子全書》，(宋)張載，台北：台灣中華書局，1988年。
- 《二程集》，(宋)程顥、程頤，北京：中華書局，1981年。
- 《朱子語類》，(宋)朱熹撰/黎靖德編，台北：台灣商務印書館，1983年。
- 《新校本宋史》，(元)脫脫等撰，台北：鼎文書局，1993年。
- 《張子正蒙注》，(明)王夫之注，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 《增補宋元學案》，(清)黃宗羲撰/全祖望補訂，台北：台灣中華書局，1970年。

二、 當代專書

- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1997年。
- 牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北：正中書局，1981年。
- 林 尹，《中國學術思想大綱》，台北：臺灣商務印書館，1979年。
- 林維杰，《朱熹與經典詮釋》，台北：國立台灣大學出版中心，2008年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，台北：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北：臺灣學生書局，1993年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年。
- 陳俊民，《張載哲學與關學學派》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 溫偉耀，《成聖之道：北宋二程修養工夫論之研究》，台北：文史哲出版社，1996年。
- 龔杰，《張載評傳》，南京：南京大學出版社，1996年。



Kasoff, Ira Ethan. *The Thought of Chang Tsai(1020-1077)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.84-85

三、 專書論文

馮耀明，〈二程的道德教育思想及其當代意義〉，收入《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1989年。

陳德和，〈孟子心性義辨析〉，收入《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪葉文化事業有限公司，2003年。

唐君毅，〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》（台北：臺灣學生書局，1990年。

唐君毅，〈張橫渠學述要〉，《哲學論集》，台北：臺灣學生書局，1990年。

湯勤福，〈張載正蒙導讀〉，《張載正蒙》，上海：上海古籍出版社，2000年。

黃俊傑，〈儒家詮釋學芻議〉，收入黃俊傑編《中國經典詮釋傳統(一)：通論篇》，台北：國立台灣大學出版中心，2006年。

陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，台北：台大出版中心，2005年。

Ricoeur, Paul, 'Existence and Hermeneutics', in *The conflict of Interpretations* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974), p16-17.

四、 期刊論文

何乏筆，〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第66期，2007年6月。

張永雋，〈莊子泛神論的自然觀對張橫渠氣論哲學的影響〉，《哲學與文化》第387期，2006年8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。



A Commentary toward Zhang-zai`s Zhi-Xue-Cheng-Sheng Theory

Cheng-Yang Chen *

Abstract

The aim of this article is to discuss philosophical meaning of Zhang-zai`s Zhi-Xue-Cheng-Sheng theory. The full text is divided into three aspects: to start with, this article defines how Zhang-zai formulated `Sheng-ren` (a sage) and distinguished similarities and dissimilarities between `Sheng-ren` (a sage), `Da-ren` (a respectful ?) and `Xian-ren` (a person of virtue). In the next place, to explore `Sheng-shi-fou-ke-xue-er-zhi` (Can Sage be copied)? In order to establish the theory of `Ren-jie-ke-cheng-sheng` (Everyone can be a sage), Zhang-zai took Qi-lun (Qi Theory) as foundation and also based on three framework of Ren-xing-lun (the theory of human nature). These frameworks are: `Tian-ren-he-yi` (Combination of heaven and human), `Tian-di-zhi-xing` (Nature of heaven and earth), `Xi-zhi-zhi-xing` (Nature of temperament) and `Bian-hua-qi-zhi` (Transformation of temperament). Finally, to interpret how Zhang-zai put Zhi-Xue-Cheng-Sheng into practice in a section of `Sheng-ru-he-xue` (How to imitate Sage).

Keywords : Unity of the heaven and man, Transforming one's physical nature, By restraining one's natural mind, Nature of heaven and earth

* Nan-Hua University, Department of Philosophy, Associate Professor



References

- Bo-Yuan, Gao. *Zhuang Zi Nei Qi Pian Si Xiang Yan Jiu*.
Cambridge University Press, 1992, p.84-85.
- Heubel, Fabian. Towards an Aesthetic Reading of Energetic
Ontology--Preliminary Reflections on German Research on Zhang
Za, Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy,
17:2=66, 2007, p.29-41.
- Jia-he, cai. A New Interpretation of Chang Tsai's Doctrine of Ch'i,
Journal of Contemporary Studies of Confucianism, 2008, p.1-22.
- Jie, Gong. *Zhang Zai Ping Zhuan*, 1996.
- Jun-Jie, Huang. *Ru Jia Quan Shi Xue Chu Yi*, 2006.
- Jun-Min, Chen. *Zhang Zai Zhe Xue Yu Guan Xue Xue Pai*, 1990.
- Jun-Yi, Tang. *Zhang Heng Qu Xue Shu Yao*, 1990.
- Jun-Yi, Tang. *Zhang Heng Qu Zhi Xin Xing Lun Ji Qi Xing
Shang Xue Zhi Gen Ju*, 1990.
- Jun-Yi, Tang. *Zhong Guo Zhe Xue Yuan Lun`Dao Lun ian*, 1993.
- Jun-Yi, Tang. *Zhong Guo Zhe Xue Yuan Lun`Yuan Dao Pian*, 1993.
- Jun-Yi, Tang. *Zhong Guo Zhe Xue Yuan Lun`Yuan Jiao Pian*, 2004.
- Kasoff, Ira Ethan. *The Thought of Chang Tsai(1020-1077)*, Cambridge:
Cambridge University Press, 1984.
- Qin-Fu, Tang. *Zhang Zai Zheng Meng Dao Du*, 2000.
- Ricoeur, Paul. 'Existence and Hermeneutics', 1974, in *The conflict
of Rong-Zhuo*, Chen. *QI Yu Li: 「Wei Qi-Lun」 Xin Quan*, 2005.
- Te-Ho, Chen. *Meng Zi Xin Xing Yi Bian Xi*, 2003.
- Wei-Jie, Lin. *Zhu Xi Yu Jing Dian Quan Shi*, 2008.
- Wei-Yao, Wen. *Cheng Sheng Zhi Dao : Bei Song Er Cheng Xiu
Yang Gong Fu Lun Zhi Yan Jiu*, 1996.
- Yao-ming, Feng. *Er Cheng De Dao De Jiao Yu Si Xiang Ji Qi
Dang Dai Yi Yi*, 1989.
- Yin, Lin. *Zhong Guo Xue Shu Si Xiang Da Gang*, 1979.



Yong-jun, Zhang . The Impact of Zhuang Zi's Hylatheistic Views
of Nature on Zhang Heng-qu's Qi Philosophy, Monthly Review of
Philosophy and Culture, 33:8=387, 2006, p.83-99.

Zong-San, Mou. Xin Ti Yu Xing Ti, 1981.

Zong-San, Mou. Cai Xing Yu Xuan Li, 1997.

