

# 從天人合一到天人實學

## — 試論張載學說旨趣

黃子寧（靜窮）

天帝教天人研究學院中國道學研究所碩士生

北京大學哲學研究所研究生

### 摘要

張載是正式提出「天人合一」的第一人。張載接收黃老道家氣論，加上易《繫辭傳》、《中庸》，改造為「太虛即氣」的氣化宇宙論；而以之為提出「雙重人性論」以及「窮理盡性」、「盡心知性知天」、「化氣成性」儒家工夫論的依據，進而發展成儒家上承孔孟下至北宋的天人之學架構。在張載實學性質的天人合一論中，不僅回應了時代課題的挑戰，更體現儒者恆以天下為念的終極關懷。

作為北宋道學理論奠基者，汲取道家的氣化宇宙論建立儒家天人之學是張載學說的特色，但並非學說旨趣所在，他的旨趣在論證「性與天道」相貫通，即「天人合一」；或者說他的旨趣下手在「心性論」，在「因明致誠，因誠致明」，凸顯人的自覺性和能動性，知行合一，返證張載學說乃「天人實學」也。

**關鍵詞：**天人合一、實學、心性論、氣化宇宙論、工夫論、性與天道



# 從天人合一到天人實學

## 一 試論張載學說旨趣

黃子寧（靜窮）

### 壹、究天人之際——中國人不懈的追求

「究天人之際」，此語出自西漢太史公司馬遷的〈報任安書〉。在〈報任安書〉中，太史公向朋友任安傾訴了自己不幸的遭遇，表達了自己遭受屈辱的悲憤心情。但是，史公並沒有頹倒於己身的境遇，而是從前代聖賢發憤著書中得到鼓舞和啟發，因而決心矢志效法，忍辱負重，完成《史記》這部不朽的著作。史公表示，自己編寫《史記》的目的即是「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，「究天人之際」雖出自太史公之口，然中國人探究「萬事萬物的最高根據與最終本源」的歷史其實早就開始了。大致說來，中國古人探究「天」、「人」的歷程可以分為下列幾個階段：

#### 一、神話傳說時期

中國古代最古老的神話傳說，如盤古開天闢地、女媧補天、夸父追日、女媧造人，這些神話故事或許就是中國古人探「天」問「人」的開始，當時是神人共處的時期。

#### 二、三皇五帝時期的「神人思想」

有人認為，中國古代的「天人合一」思想可以追溯到顓頊之前。那時候的「天」是有人格有意志的「天神」，人們可以藉由巫的力量與天神溝通往來。那個時候「天人合一」的表現為「神人以和」<sup>1</sup>。後來隨著地上王權的加強，顓頊和堯兩次實行「絕地天通」。《尚書·周書·呂刑》：「乃命重黎，絕地天通。」斷絕了地上生民與天神的通道，只有君王才有資格和天神相溝通。自此以後，與天相通的權力成了地上王權的象徵，天人合一就從顓頊以前的「神人合一」轉變為「天王合一」。

<sup>1</sup> 《尚書·虞書·舜典》，轉引自周兵，《天人之際的理學新詮釋》，四川，巴蜀書社，2006，頁7。

### 三、三代時期的「天命」思想

夏代有所謂的「有夏服天命」<sup>2</sup>、「有夏多罪，天命殛之」<sup>3</sup>的思想，在商代則有「天命玄鳥，降而生商」<sup>4</sup>、「有娥方將，帝立子生商」<sup>5</sup>的思想。連商紂王都曾說過「我生不有命在天」<sup>6</sup>這樣的話；在周代，則有「丕顯文王，受天有大命」<sup>7</sup>、「有命自天，命此文王」<sup>8</sup>等思想。周朝建立以後，因敬德保民的天命思想，而有「天命靡常」<sup>9</sup>、「惟德是輔」<sup>10</sup>等思想。到了西周末年，天的權威似乎有些改變，在詩經中出現了很多疑天、怨天的詩篇，如《詩經·小雅·正月》：「民今方殆，視天夢夢」；《詩經·小雅·雨無正》：「浩浩昊天，不駿其德。降喪饑饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖。」「天」的意涵有主宰的天、運命的天、意志的天。

### 四、春秋戰國時期

在春秋戰國時期，對「天」的認識加深了，所以人們對「天」的敬畏感和神秘感也就減弱了。如孔子說自己「五十而知天命」，又說：「不怨天，不尤人」，「君子有三畏：畏天命……小人不知天命而不畏」；然子產則說：「天道遠，人道邇。」在戰國時期，屈原的〈天問〉，文章一口氣提出了一百多個問題，表現了人的探索精神。此外，還有荀子的〈天論〉，荀子提出了「明於天人之分」的思想，鼓勵人要用天、制天，天除了自然義還有物質義的意涵。而前期道家老子和莊子的「天」超出天命的範疇，直向自然義的天——「道」的範疇發展，道生化天地萬物，由無而有；道也是氣，氣聚氣散，「通天下一氣耳」。稷下黃老道家援氣、援心入道，道在氣、道在心、道也在情；「性自命出」，命自天降，只要依循人的性命之情，順其自然運化。

### 五、秦漢時期

天漸漸與人接近，甚至由於自然科學的進步，漢人立論喜歡舉到天的層次，由天道觀而貫穿人道。黃老道家除了《呂氏春秋》、《淮南子》以氣、陰陽探討「天」而有

<sup>2</sup> 《尚書·周書·召誥》，轉引自周兵，《天人之際的理學新詮釋》，四川，巴蜀書社，2006，頁7。

<sup>3</sup> 《尚書·商書·湯誓》，轉引自同上。

<sup>4</sup> 《詩經·商頌·玄鳥》，轉引自同上。

<sup>5</sup> 《詩經·商頌·長發》，轉引自同上。

<sup>6</sup> 《史記·殷本紀》，轉引自同上。

<sup>7</sup> 《大孟鼎》，轉引自同上。

<sup>8</sup> 《詩經·大雅·文王之什》，轉引自同上。

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> 《尚書·周書·蔡仲之命》，轉引自同上。

氣化宇宙論之外，王充有「天即自然之氣說」。儒家董仲舒的〈天人三策〉和《春秋繁露》亦以氣、陰陽探討「天」，提出「天人感應說」。在漢代，天文學知識更加豐富，有三種天說的出現。當然，這時期太史公司馬遷提出了「究天人之際」。

## 六、隋唐時期

隋唐王朝實行儒釋道三教並行政策，佛教盛行，道教也得到極大發展，此時思想出現儒釋道合流的趨勢，顏之推、王通、孔穎達主張「三教可一」。初唐大儒孔穎達認為，從「道」到「形」需要一個中介「氣」，「陰陽之氣」有規律的變化，才引起從「道」到「形」的轉化，他肯定「道」的地位，又強調「氣」的作用。中唐儒學有佛學化趨勢，例如：韓愈一方面排佛，一方面又吸收佛教祖統說思想，提出「道統」論，借以強調儒學是華夏正統思想。此外韓愈的「治心」論和佛、道宗教哲學是一致的，所不同的是治心之外還主張治世。他用三教共同使用的範疇——道，充實儒學內容。在唐代，儒學思想出現一種承先啟後、推陳出新的過度趨勢，並對天人感應說之謬誤提出強烈的批評。劉知幾從歷史及邏輯角度批評「天人感應說」和讖緯迷信，柳宗元認為受命不在天而在人，真正美好的「符」是仁德，而非天降吉兆。劉禹錫認為天命論的產生是基於對自然客觀事物規律性的不理解，因而堅持發展荀子「天人相分」、人定勝天的思想，提出「萬物乘氣而生」以及「天與人交相勝，還相用」的命題，使「天人感應說」和讖緯迷信再也不能成為統治思想。<sup>11</sup>

## 七、宋明時期

經過魏晉南北朝時期，特別是隋唐的儒、釋、道三教相爭，到了宋明時期，一些思想家在自己的理論體系中把儒家與佛、道思想相融合，以儒家既有的思想（如《易傳》、《中庸》）為基礎，並汲取佛、道的理論精華，著手構建儒家理論的新型態。傳統儒家學說在形而上學層次顯得缺乏，相對於道家完整的氣化宇宙本體論與佛教的心性論，儒家理論明顯不足。經過這種融合改造，儒家思想家構建起了一個從天道到人道的理論體系，使宋明時期的儒家學說在「究天人之際」達到了前所未有的規模。流行於宋明六百年間的儒家思想體系，是以討論天道性命問題為中心並注重道德修養的哲學思想，這一時期的重要思想家以孔孟傳人自居，幾乎每個人都建立起各自關於「性與天道」合一的理論新形態。

北宋五子汲取道家學說補充天道觀，周敦頤從陳搏〈無極圖〉轉化作〈太極圖說〉

<sup>11</sup> 張豈之，《中國儒學思想史》，台北，水牛，1992，頁 327~341。

或邵康節象數易道的〈皇極經世〉，都從易經去架構宇宙論且從佛教「空」的觀點去解釋，而其宇宙論皆落在哲學思辨境界。維生先生認為，張載接收黃老道家王充的氣論，加上易《繫辭傳》、《中庸》，改造為「太虛即氣」的氣化宇宙論，但不超出《管子》的精氣說。而其氣化宇宙論，發展為儒家上承孔孟下至北宋的天人之學架構；如果沒有張載的氣化宇宙論就沒有北宋新道家、新儒學。張載說：「因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人。」<sup>12</sup>

從「究天人之際」到「天人合一」，從絕對的天、絕對的人，找到氣為媒介，再落到人的心性、人的生命；中國人不懈的追求，已經走了兩千多年，而今，吾人仍在踵武前人的步伐……

## 貳、張載其人及其時代背景

### 一、張載略傳

根據《宋史·張載傳》與〈呂大臨橫渠先生行狀〉<sup>13</sup>所記：

張載，字子厚，生於宋真宗天禧四年（1020），卒於神宗熙寧十年（1077），享年五十八歲。他的祖先世居大梁（今河南開封）。父張迪曾任職涪州（今四川涪陵），在涪州任上病故，家議歸葬開封。十五歲的張載和五歲的張戩（字天祺，1030-1076）與母親，護送父柩越巴山，奔漢中，行至郿縣橫渠（今陝西郿縣），因路資不足加之前方發生戰亂，無力返回故里開封，遂將父安葬于橫渠，全家也就定居於此。

#### （一）從軍以報國

張載比邵康節小九歲，比周濂溪小三歲，從小天資聰明，少年喪父，使他成熟較早。年少時的張載，無所不學，尤喜兵書，常議論用兵之道。當時西部邊境常被西夏侵擾，他向當時主持西北防務的范仲淹上書，陳述自己的見解和志願，打算聯合友人組織民團去奪回洮西失地，建功立業。這時，他廿一歲。范仲淹召見了張載談論軍事邊防，期勉他：「儒者自有名教可樂，何事於兵？」並手授《中庸》一本，勸他仔細研讀。《中庸》為孔門傳授心法之作，論心性多精語，是儒家天人合一的哲學著作。張

<sup>12</sup> 「天人合一」一詞正式出現在橫渠《正蒙·乾稱》：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不過者也。」引自《張載集》，台北，漢京，2004，頁65。

<sup>13</sup> 《宋史·張載傳》、〈呂大臨橫渠先生行狀〉皆引自《張載集》。

載讀後漸漸覺得書中自有至理，便拋棄了從軍的念頭而幡然志於聖賢之道，由此可知，他從好談兵走向求道的一個轉變，在於范仲淹的引渡。

## （二）求知以明道

張載從《中庸》下手研究，感覺不能滿足自己的求知欲，又醉心於佛老好幾年，曾在書本上對佛老細用過不少工夫，據說他曾和周敦頤同出於東林寺常聰和尚的門下。後來他覺得佛家以「人生為幻妄」，道家以「有生於無」，未能「盡性知天」，更不能實現自己的宏偉抱負；他博覽群書，也研究了天文和醫學，然後又轉而返回探求六經，回到儒家學說上來。他比較用力研究的是《周易》，以《繫辭傳》為根據，吸納佛老精華，經過十多年的用功苦讀，終於悟出了儒、佛、道互補，互相聯繫的道理，逐漸建立起自己的學說體系。

仁宗嘉佑二年（1057）三十八歲的張載赴卞京（開封）應考，時值歐陽修主考，張載與蘇軾、蘇轍兄弟同登進士，在候詔待命之際，張載受文彥博宰相支持，在開封相國寺設虎皮椅講《易》。他的《易說》就是在這個時期寫成的。這是他從佛老返回儒家的一個轉變。

## （三）踐行以繼道

這一轉變，使他超脫了康節、濂溪的範圍，直趨儒家的道統。他深深覺得儒家的真精神，不在於空談，而在於實踐。張載作雲岩縣令時，辦事認真，政令嚴明，處理政事以「敦本善俗」為先，推行德政，重視道德教育，提倡尊老愛幼的社會風尚，每月召集鄉里老人到縣衙聚會，常設酒食款待，席間詢問民間疾苦，提出訓戒子女的道理和要求。縣衙的規定和告示，每次都召集鄉老，反覆叮嚀到會的人，讓他們轉告鄉民。因此，他發出的教告，即是不識字的人和兒童都沒有不知道的。他曾說服經略使蔡挺在大災之年取軍儲數十萬救濟災民。可見張載在從政大約十二年期間，在政務上是依據他的道德標準，和直接的教育方法，對於當時當地的社會問題和需要，認真的在民間推行。

張載一面贊同政治家應大有作為，但又含蓄地拒絕參與新政的行為，遂漸引起了王安石的反感，且張載之弟張戢因反對王安石變法而遭貶，張載更加感到不安，於是托病辭官，回到橫渠故居，這是他由仕而隱的轉折。

## （四）精思以成論

張載不是獨善其身的隱士，講學授徒，從事著述，以全副精神啟迪後輩。「終日危坐一室，左右簡編，俯而讀，仰而思。有得則識之，或半夜坐起，取燭以書，其志道精思，未嘗須臾息，亦未嘗須臾忘也。」(《行狀》)在這期間，他寫下了大量著作，對自己一生的學術成就進行了總結，《正蒙》就是在這種日以繼夜的苦思中寫出來的。弟子呂大臨說：「熙寧九年秋(1076)先生忽感異夢，忽以書屬門人，乃集所立言，謂之《正蒙》，出示門人曰：『此書予歷年致思之所得，其言殆於前聖合與！大要發端示人而已，其觸類廣之，則吾將有待於學者。正如老木之株，枝別固多，所少者潤澤華葉爾。』」無疑的，張載所撰之《正蒙》，是他一生思想的精華，對於哲學多方面學說具有獨創見解，深刻論述。

他對四週貧民非常同情，人飢己飢、人溺己溺的仁心，躍然紙上化為充滿民胞物與博愛情懷之作〈西銘〉。他為了訓勉學生，作座右銘〈砭愚〉、〈訂頑〉(即〈東銘〉、〈西銘〉)，書於大門兩側。平時講學必先教導學生「知禮成性，變化氣質」之道，奠定學生學道基本工夫，進一步則期勉學生「學必為聖人而後已」，達到「仁」的境界，直奔聖人理想。

張載氣質剛毅，為學精思，勇於踐行，他深切關懷貧富不均的社會問題。晚年時，與學生們買地一塊，按照《周禮》的模式，劃分為公田，私田等分給無地、少地的農民，並疏通東西二渠，正經界，分宅里，立斂法，廣儲蓄，興學校，成禮俗，以證明井田制的可行性和有效性，實現「仁政必自經界始」<sup>14</sup>的理想。今橫渠鎮崖下村，扶風午井鎮、長安子午鎮仍保持著遺跡，至今這一帶還流傳著「橫渠八水驗井田」的故事。

張載晚年隱居橫渠，世稱「橫渠先生」。張載是北宋「關學」創始者，理學奠基者，是二程(程顥、程頤)的表叔，為關中士人宗師。張載的一生，兩被召晉，三曆外仕，著書立說，終身清貧。歿後貧無以殮。在長安的學生聞訊趕來，才得以買棺成殮，護柩回到橫渠，將張載葬于其父墓南。淳佑元年(1241)，賜封「郟伯」，從祀孔廟，明世宗嘉靖九年(1530)改稱先儒張子。著作計有《正蒙》、《橫渠易說》、《經學理窟》、《張子語錄》、《文集佚存》、《拾遺》等。

## 二、張載所面對的時代課題

### (一) 儒學衰微，佛老盛行

<sup>14</sup> 朱熹，《四書章句集注·孟子》，北京，中華書局，1983，頁256。



先秦儒學的典型歷經了漢代政教合一之經學形態的轉變，雖造就了通經致用的仕宦之儒與今古文經學傳統，然而其根源於內在之思想活力漸漸枯竭，儒學由在朝顯學漸漸衰微。迨魏晉以來佛、道的盛行、更加深化了儒門的淡泊。魏晉南北朝以迄隋唐之世，清談之風伴隨著佛教傳入並發展成勢，思想發展由玄佛合流以至於佛家思想大為昌盛。雖然隋唐之際在政教制度上仍以儒學為依據，但佛學之盛遠遠逾於儒學，朝野習尚，為之風靡。其間曾有韓愈、李翱等起而排佛，柳宗元、劉禹錫等試圖會通儒釋，但成效隱微，僅開風氣之先，聊備一格而已。晚唐之後以至於五代，百餘年間，是社會最動盪、政治最黑暗、民族災難最深重的時代之一，有道之士<sup>15</sup> 隱於山林，修煉丹道。禪宗在世間勉強的牽連慧命、撫慰人心。

## （二）士人精神自覺思潮的興起

一直到北宋，在外有異族入侵的存亡威脅，內有朝廷鼓勵諫議的言論風潮下，逐漸醞育出宋代儒臣士人對於時政與道術的擔當與責任感。在「偃武修文」的政策下，學人們反應時代的要求，而有精神自覺的萌發，此人文精神的覺醒，促進了在朝的變法運動<sup>16</sup>，也出現了儒學復興的契機。而宋代經濟的發展、科技的發達、印刷術的進步和書院講學的興盛，於是形成學風四起的思想繁榮。

## （三）道學蔚為兩宋思想主流

到了北宋元祐、熙寧之際，周敦頤的濂學、張載的關學、二程的洛學、邵康節的象數學、乃至王安石的新學、三蘇的蜀學，同時並進。而能提出完整的學說體系，蔚為兩宋思想主流，便是周敦頤（濂溪）、邵雍（康節）、張載（橫渠）、程顥（明道）、程頤（伊川），後世所謂「北宋五子」的「道學」<sup>17</sup>了，「道學」以著重闡發儒家經典義理替代了拘守章句訓詁的漢學，是哲學化的儒學。北宋年間，「道學」名稱頗為流行，後來「理學」之稱漸盛，近代以來又稱為「新儒家」。

「北宋五子」為北宋道學的形成和初步發展做出了重大貢獻。濂溪為道學開山之祖，並與橫渠同為道學的奠基者，道學思想體系則形成於二程。南宋道學發展至另一

<sup>15</sup> 維生先生認為，便有所謂「丹學道家」，如魏伯陽、葛洪、譚峭、鍾離權、呂純陽、陳搏等。參閱維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》，2007。

<sup>16</sup> 宋朝變法，前後共有兩次：一在仁宗慶曆時，范仲淹為相；一在神宗熙寧時，王安石為相。參閱錢穆：《國史大綱》下冊，台灣商務，1988，頁419。

<sup>17</sup> 「道學」一詞出於元脫脫等撰之《宋史·道學傳》，馮友蘭先生考證史料，是流行於北宋的思潮名稱，馮認為只有用「道學」才能概括「理學」和「心學」，維生先生亦同意此看法。從清朝以來，「道學」和「理學」是可以通用的。參閱馮友蘭：《中國哲學史新編》下卷，北京，人民，2007，頁23~27。

個高峰，不僅出現集大成者朱熹，而且還湧現呂祖謙、陸九淵等一批道學家和流派。陸九淵所創的「心學」，則為明代「王學」（陽明學）的崛起奠定了理論基礎。這時期學派之間相互討論和辯難，以及他們之間互相影響和汲取，使學術界呈現出生動活潑的又一次鼎盛局面。

道學的為學宗旨在「學為聖賢」，進而追求「孔顏樂處」，於是在為學工夫的進階上，不同程度的展現「聖賢氣象」與「天人合一」的生命精神境界。道學藉由對佛學的揚棄進而融通儒釋道，促使儒家經學哲學化，用「道」或「理」統攝天人、通徹物我；復由天人關係過渡到理氣關係和心物關係，從而貫穿了本體論、宇宙論、方法論、工夫論與價值論。在中國思想史來說，這不僅是繼大乘佛學之後最有弘大氣魄的宇宙高度思想成就，也是儒家思想一次最深刻的主題轉換。<sup>18</sup>「道學」開啟了儒家生命新境界，也打開了中國學術思想領域一個新局面，標誌著唐代以來儒釋道鼎立的多元文化格局的終結！<sup>19</sup>

#### （四）小結：張載恆以天下為念

概括張載所面對的時代課題，除了外患的威脅、政治經濟的危機、人心價值觀念的迷惘、道德倫常的淪喪、佛教道教本體性命思想的刺激、以及科學與技術的高度進步，特別是天文學的進步等等；<sup>20</sup>而橫渠高舉：「為天地立心、為生民立命、為往聖繼絕學、為萬世開太平」<sup>21</sup>不僅回應了時代課題的挑戰，更吐露出儒者之所以為儒者，企圖貫通天道與人道，體現儒家恆以天下為念的終極關懷。

### 叁、張載的「天人合一」理論

張載說：「因明致誠，因誠致明，故天人合一。」，在此他不僅是正式「天人合一」的提出者，而且指出儒學（不同於佛老）要旨在於貫通天人誠明合一之道。他認為秦漢以來學人之大蔽在「知人而不知天，求為賢人而不求為聖人」<sup>22</sup>，對於天的認識不足，只停留在元氣生成萬物的「所然」，但深一層關於天生成萬物的「所以然」棄而

<sup>18</sup> 引自張永雋為杜保瑞《北宋儒學》所作之序文，台灣商務，2005，頁2。

<sup>19</sup> 步近智、張安奇，《中國學術思想史稿》，北京，中國社科，2007，頁274。

<sup>20</sup> 參閱張立文著，《宋明理學研究》，〈宋明理學興起的歷史條件〉，頁1-3。

<sup>21</sup> 〈張子語錄中〉：「為天地立志、為生民立道、為去聖繼絕學、為萬世開太平」引自《張載集》，頁320；〈近思錄拾遺〉：「為天地立心、為生民立道、為去聖繼絕學、為萬世開太平」引自《張載集》，頁376。

<sup>22</sup> 〈宋史張載傳〉，引自《張載集》，頁386。

不談；以及人稟陰陽二氣決定性質的實然性說，對於道德修養所能達到的成就僅止於賢人，不合先秦儒孔孟所倡成聖的學說方向「聖者，至誠得天之謂」<sup>23</sup>，以致儒學衰微。

要理解天人合一的這些命題，則不得不追溯張載從《易說》、〈西銘〉到《正蒙》之間，天道與人性貫通的理論發展軌跡，並嘗試理解橫渠主要展現於代表作《正蒙》之天道觀、人性論與工夫論的純熟理論之整體建構。<sup>24</sup>

## 一、《易說》

橫渠在《易說》中由三個哲學命題鋪陳了「天道」與「性命」的貫通：

(一) 易即天道：易其字為日月，生生之謂，陰陽、乾坤、闔闢、晝夜等都是天道的變化。

(二) 天道即性：橫渠稟承「乾道變化，各正性命」「成性存存，道義之門」等命題，並以易道陰陽、剛柔、仁義之變化貫串天、地、人三個存有領域。橫渠本於《易傳》之天道觀，蘊育了後來《正蒙》的「天性」思想：「天所性者通極於道」，「性者萬物之一源，非有我之得私也。」此性乃屬天地萬物共存的「天性」。

(三) 一物兩體，氣也：陰陽剛柔乃氣的變化。一物者，太極，亦是氣之本體（太虛），兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也。在此形上的本體（太極、太虛）與宇宙的變化（陰陽剛柔氣的變化）合為一體，橫渠以「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息」體用不二的辯證邏輯，統合本體論與宇宙論。

## 二、〈西銘〉<sup>25</sup>

(一) 〈西銘〉的歷史背境

〈西銘〉全篇架構是天人一體，來自對原始儒家「天人合一」思維方式「整體性」的承繼。方東美先生認為〈西銘〉的儒家思想要上溯至成周時代周公的文化理想，封建社會下政治制度之「尊尊」、宗法血源關係之「親親」，點化成一個道德平等「賢賢」

<sup>23</sup> 〈正蒙·太和篇〉，引自《張載集》，頁9。

<sup>24</sup> 以下參閱陳振崑，〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論〉，《華梵人文學報》，第六期，頁147-182。

<sup>25</sup> 張載曾作〈訂頑〉、〈砭愚〉兩大篇重要文章錄于書齋雙牖，後程頤將〈訂頑〉改稱為〈西銘〉，〈砭愚〉改稱為〈東銘〉，才有此獨立之篇名。此二篇皆收於《正蒙·乾稱篇》。

的理想社會，藉六德之教、師儒之教，實現在國與家，表現平等的道德人格尊嚴。面對五代後亟須道德重整的社會，張載要把北宋提升到成周，將封建社會、宗法社會同道德理想的生活結合起來而成為三位一體，復興原始儒家的理想；另外援引《孝經》「繼善述志」、《周易》「守乾」思想，創造出「生生之德」廣大悉備的一元和諧宇宙觀。張載同中國人的哲學觀點，是以生命領域為中心，上達至神聖的天，下踐形入於物質世界的深處，處在宇宙之中。<sup>26</sup>

## （二）〈西銘〉的核心思想

以乾坤、天地和父母，確立起感通之德能，闡明親親，並推及天下。由於宇宙萬物都是一氣，所以人與其他的物都是同一個偉大身軀的一部分。雖然〈西銘〉是一個儒家的文獻，但它也已經超越了原始儒學的思維進路，表現出融合儒釋道，究竟真實。從〈西銘〉中，可知吾人之性是天所賦予的（「天命之謂性」），宇宙之子，以自然本性事奉宇宙父母，天地萬物無一非我手足同胞，則自自然然天道在內心，自自然然隨順天地之道表現在人倫日用平常之間，一如莊子所說：「天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。」<sup>27</sup>，反本歸真，直契宇宙生命本源—自然，而無人無不自得。

實者，〈西銘〉所標示「乾坤父母」般天地人一體的存有論與「民胞物與」的大同社會理想正是引發橫渠建構《正蒙》整個貫通天道與人性之思想體系的心理動機。

## 三、《正蒙》為張載定論之作

方東美先生認為《正蒙》是宋代系統最完整的哲學著作，一方面他有真性情，二方面他有大氣魄，三方面立論縝密又有極好的行文手段。<sup>28</sup>《易經》是張載最喜愛的一部書，「正蒙」的意思出於《易經》，〈蒙·彖傳〉傳裡提到：「蒙以養正，聖功也。」張載自己解釋：「『蒙以養正』，使蒙者不失其正，教人者之功也。盡其道，其惟聖人乎！」<sup>29</sup>王夫之注：「養蒙以是為聖功之所自定，而邪說之淫蠱不足以亂之矣，故曰正蒙也。」<sup>30</sup>維生先生認為：「正蒙，證蒙也。是張子畢生道學的證辭，儒家思想新的啟蒙。」<sup>31</sup>

<sup>26</sup> 參閱：方東美，《新儒家哲學十八講》，台北，黎明文化，修訂版 2004，頁 335~348。

<sup>27</sup> 《莊子·秋水》，台北，三民，1989，頁 201。

<sup>28</sup> 方東美，《新儒家哲學十八講》，台北，黎明文化，2004，頁 352-353。

<sup>29</sup> 《正蒙·中正篇》，引自《張載集》，頁 31。

<sup>30</sup> 同上，頁 13。

<sup>31</sup> 維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》，10.13.07。

清王船山著《張子正蒙注》，基本上完全繼承並發展張載的氣論哲學體系，船山學堪稱中國儒學史上最後且最大之一家，其思辨力深隧，他詮釋全書，視《正蒙》為儒學立論養分之來源，可見該書在哲學理論建構上的深度與強度。勞思光先生以〈西銘〉、《正蒙》為張載主要著作，從〈西銘〉談理一分殊，從《正蒙》談虛、氣、神化、心性、學知等論點<sup>32</sup>；唐君毅先生則認為張載之學不出《正蒙》，於是由《正蒙》各章次第觀其大旨，認為張載之道是以「人道合天道」，因此以〈大心〉為樞紐，更及〈誠明〉、〈神化〉二篇，下通〈中正〉為人道，上通〈太和〉、〈參兩〉為天道<sup>33</sup>；牟宗三先生分道體義、性體義、心體義三部份對張載思想進行疏解，其取材亦在《正蒙》，以〈太和〉、〈誠明〉、〈大心〉三篇為主<sup>34</sup>。以上三家不出《正蒙》、〈西銘〉範圍。至於大陸學者，如馮友蘭、張岱年、程宜山、侯外廬諸位先生在本體論、知識論、道德論亦多有闡述。大體而言，兩岸學者對張載思想的關注焦點大致相同，只是大陸學者較肯定張載對實物的觀察、「仇必和而解」的辯證觀點，並以為張載學說為唯物主義、二元論、道學中的氣學派<sup>35</sup>，具有神秘主義傾向<sup>36</sup>。雖然各家解讀張載思想各有不同的觀點，但是《正蒙》皆被肯定為張載一生探索之結晶，筆者亦同意是認識張載思想最重要的文本。

#### 四、「太虛即氣」的氣化宇宙論

##### (一)「太虛」：存在論的宇宙本體範疇

「太虛」一詞始見於《莊子·知北游》：「外不觀乎宇宙，內不知乎大初。是以不過乎昆侖，不游乎太虛。」其本意是指無限廣闊的宇宙空間。《淮南子·天文訓》云：「道始於虛廓，虛廓生於宇宙，宇宙生氣」，把宇宙的生成演化看成是「虛廓生宇宙，宇宙生氣」的過程。宇宙生成論源于老子「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，「萬物生于有，有生於無」的宇宙生化模型。繼宇宙生成論和元氣論之後，魏晉玄學家或「貴無」、或「崇有」、或「獨化」，把本源論的本體思想提高到了了一個新的水平。張載在繼承前人的基礎上，不僅明確把「太虛」作為其哲學本體論的最高範疇，而且打破了生成論的本源本體論模式，從而把本源論的本體思想提高到了存在論的本體高度。張載說：

<sup>32</sup> 參見勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台北，三民，1997，頁170~190。

<sup>33</sup> 見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，台北，學生，1990，頁72~120。

<sup>34</sup> 牟宗三，《心體與性體（一）》，台北，正中，1996，頁417~570。

<sup>35</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編（下）》，北京，人民，2007，頁120~145。

<sup>36</sup> 張岱年，〈張橫渠的哲學〉，《哲學研究》第一期，1955。

「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。」<sup>37</sup>

「太虛者，氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。

陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也；合則混然，人不見其殊也。形聚為物，形潰反原。反原者，其游魂為變與！」<sup>38</sup>

「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。」<sup>39</sup>

綜觀張載語境中的「太虛」範疇，主要有以下幾個方面的內涵和特點：其一、「太虛」是客觀真實的存在。其二，「太虛」是「氣」存在的空間，是「氣化流行」的場所。其三，「太虛」是「氣」存在的方式和歸宿，所謂「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」<sup>40</sup>。其四，「太虛」是氣的「本然而恆常的狀態」，所謂「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾」。其五，「太虛」是絕對、永恆的存在。張載說：「金鐵有時而腐，山岳有時而摧，凡有形之物易壞，惟太虛無動搖，故為至實。」<sup>41</sup>這是張載對「太虛」範疇本質規定，也是其成為最高本體範疇的內在根據。

在張載哲學中，「太虛」是相對於天、地、人的一個宇宙本體論範疇，正如張載所說：「虛者，天地之祖，天地從虛中來」<sup>42</sup>，「太虛者，天之實也。萬物取足於太虛，人亦取足於太虛」<sup>43</sup>，「天地之道無非以至實為虛，人須從虛中求出實來」<sup>44</sup>，這正是張載哲學本體建構的方法和邏輯，也是理解張載哲學的一把鑰匙。

<sup>37</sup> 《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，頁7。

<sup>38</sup> 《正蒙·乾稱篇》，引自《張載集》，頁66。

<sup>39</sup> 《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，頁7。

<sup>40</sup> 《正蒙·乾稱篇》，引自《張載集》，頁66。

<sup>41</sup> 張載，《張子語錄》，引自《張載集》，頁325。

<sup>42</sup> 同上，頁326。

<sup>43</sup> 同上，頁324。

<sup>44</sup> 同上，頁325。

## （二）氣：實在論的自然本體範疇

「氣」是張載哲學的本體範疇，這是大多數學者都持有的觀點，這種觀點是以「太虛」就是氣為基本前提的。「太虛即氣」語出《正蒙·太和篇》：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。」<sup>45</sup>這是針對關佛老及玄學「以無為本」和「無中生有」之理論而言的。正如張載所說：

「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論，不識有無混一之常；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，天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地為見病之說。」<sup>46</sup>

正因為如此，張載以「太虛無形，氣之本體」<sup>47</sup>、「至實」的規定，從根本上破除了虛無本體論。關於「太虛即氣」之「即」，綜觀張載思想，所謂「即」為「相即不離」的意思。「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋于水」是講氣的聚散，而是一種體用關係，也是就說，「太虛」以「氣」為用，「氣」以「太虛」為本體，表明「太虛」是高於「氣」的一個最高本體範疇。

張載在繼承前人的基礎上，以「太虛」為最高本體，以「相即不離」的體用關係，說明「太虛」的客觀實在性（至實）及其與「氣」的關係，不僅擺脫了生成論的羈絆，而且把儒家的「心性之學」推到了「義理之學」的本體論高度。

## （三）小結：張載援氣入儒

從張載直接接受了「氣化流行」來解釋宇宙及自然現象的方式，了解張載從自然科學領域向上建構氣化宇宙論，用簡明的語言說明宇宙本體及生化過程，彰顯出他的哲學是進行在實證科學的基礎上，具有實學的重要意義。<sup>48</sup>氣化宇宙論，源自於黃老道家，《管子》精氣說、《呂覽》、《淮南》一脈相承；自初唐大儒孔穎達起已經開始接受氣化這樣的自然宇宙觀，基本上形成了未來中國哲學界中的共同認識。另外維生先生認為：橫渠從《繫辭傳》：「易無體」中得到「易即天道」的啟發，天易就是先天之學，以「太虛」從先天的高度建立氣化論，因此從《繫辭傳》亦可知張載接受了黃老

<sup>45</sup> 《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，頁8。

<sup>46</sup> 同上。

<sup>47</sup> 《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，頁7。

<sup>48</sup> 維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》，2007.10.14。

思想，援氣入儒。<sup>49</sup>

## 五、人性論

人是什麼？人的本質是什麼？

孔子認為：「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」（《周易》）；孟子認為：「大而化之之為聖，聖而不可知之之謂神。」《禮記·禮運篇》說：「人者，天地之心也。」以人代表天地之心，發揮天性、完成生命。《禮記·中庸篇》說：「盡己之性」、「盡物之性」、「贊天地之化育」。

老子認為：「域中有四大：道大、天大、地大、王亦大。」「王」在甲骨文、鐘鼎文中的形象，代表一個頂天立地的人。莊子認為：「與天地並生，與萬物為一。」，

「以天為宗、以德為本、以道為門」。

「道學之祖」周敦頤提出人性五品說：「性者，剛柔善惡中而已矣」（《通書·師》），「剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣」（《通書·理性命》）<sup>50</sup>。周敦頤直接以善惡規定人性，說明他並沒有超越漢唐儒「實然生性說」<sup>51</sup>。理學的人性論是由張載開創的。

### （一）雙重人性論提出及其意義

張載在《正蒙》中，對人性作了如下規定：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本

而不偏，則盡性而天矣。（《正蒙·誠明》）

張載認為，人的天地之性與氣質之性都是根源於氣，但二者各自在根源上又有區別。天地之性根源於太虛之氣，而氣質之性則根源於各自稟受到的陰陽之氣。由於人所稟之氣各不相同，故氣質之性是人人各異的，這種性，實際上是人在性格、智力、品德等方面的特殊性。天地之性清澈純一而無不善，它通天道，體萬物，是人先天具

<sup>49</sup> 維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》，10.13.07。

<sup>50</sup> 轉引自李中華主編，《中國人學思想史》，北京，北京出版社，2005，頁433。

<sup>51</sup> 漢儒王充實然生性說認為「人稟天地之性，懷五常之氣，或仁或義，性術乖也」，人性從符合實際角度看，初生時稟天地之性，因所受元氣不同，厚薄多寡造成賢愚善惡的差異，所以「不可變易，天性然也」。轉引自同上，頁260。唐韓愈繼承董仲舒和王充「性三品說」：「性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以為性者五」，所以人性來自於天而有高下，情之於性而視其品。轉引自同上，頁354。



有的能力，是長期不變的；而氣質之性是有形體之後才有的，它駁雜不純是有善有惡的，可變的，是人的各種欲望和不善的根源。人性既然是由天地之性與氣質之性所組成的，先天具有的天地之性純善無惡，後天的氣質之性有善有惡，那麼一般的人性必然是善惡相混的；氣質之性既然是可以變化的。

在這裏，張載雖然承認「氣質之性」，並且也承認它是與生俱來的，但「善反」的指向則明確揭示了人性之超越於氣質的另一個層面；而「反之」的規定又說明這是一種比氣質之性更為根本的存在，所以說「氣質之性，君子有弗性者焉」。至於「剛柔、緩急、有才與不才」，在張載看來，都不過是「氣質之性」的具體表現；只要能「反之本而不偏」，自然就可以全面地彰顯「天地之性」，達到「盡性而天」的境界。顯然，「天地之性」的提出，表明張載在漢唐儒學實然生性說的基礎上揭示出了一個超越的層面。

## （二）性：本質論的人學本體範疇

張載論「性」，含義有二：一指「太虛」、「氣」乃至天地萬物所共同具有的本質和本性；其二是指人性，包括「天地之性」和「氣質之性」。「性」是人與自然共同具有的本質屬性，是統攝人與自然最高本體範疇。佛家宣揚「性即是空」，視佛性為「真如本體」，已經賦予「性」以最高存在的本體含義。「性」就是人與萬物都具有的本性、天性。

對人而言，「天地之性」是「太虛」這一天道本體（所謂「天德」）在人生中的具體落實，所以張載說：「性者萬物之一源，非有我之得私也」<sup>52</sup>。又說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」<sup>53</sup>。凡此，所謂「無私」、「不亡」的規定，都只能就天地之性立說。顯然，張載提出天地之性，不僅是為人生提出了一個超越的追求指向，更重要的則在於為人生確立了一種堅實的形上本體根基。張載之所以超越于漢唐儒學包括其先驅周敦頤，主要就表現在這一點上。

對於新儒家來說，張載的天地之性也等於為其開創了一個新的維度或新的層面。因為從發生根源上看，天地之性之不同於氣質之性，在於它不是宇宙根源之氣在人生中的凝結——所謂稟氣賦形的產物，而是太虛這一「天德」在人生中的落實；從具體表現來看，它也不是人的「剛柔、緩急、有才與不才」等可善可惡的性相表現，而是

<sup>52</sup> 《正蒙·誠明》，引自《張載集》，頁21。

<sup>53</sup> 《正蒙·太和》，引自《張載集》，頁7。

超越於具體善惡的「至善」，所以張載又說：「性於人無不善，系其善反不善反而已」（《正蒙·誠明》）。顯然，從其根源到其具體表現，天地之性都是以純然至善為基本規定的。

張載說：「合虛與氣，有性之名」（《正蒙·太和》），正是將宇宙論與人性論聯繫起來；從人性論來看，天地之性與氣質之性也不是並列的關係，而是超越與被超越的關係——天地之性是一個形而上本體的概念，也是人類道德行為的超越標準。而從天道觀到人性論，天地之性與氣質之性也都表現了兩個不同的層面：這就是實然存在的層面與超越維度之價值理想的層面。這兩個層面雖然並存于現實世界，卻並不是並列的關係，而是根據與表現、超越與被超越的關係。張載對新儒家的最大貢獻，就是從實然世界掘發了這一先驗而又超越的理想世界；而道學之所以超越于漢唐儒學，也就主要表現在對這一價值理想的承認與守護上。

從歷史的角度看，張載的雙重人性既繼承了孟子以來的性善論傳統，又對告、荀、董、揚乃至整個漢唐儒學的種種說法起到了總結與集成的作用。<sup>54</sup> 所以，朱熹的弟子黃勉齋評價說：「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」（《宋元學案·橫渠學案》）。之所以能定「諸子之說」，正是就其對前人的系統總結與有機集成而言的。

### （三）「化氣成性」的工夫論

人如何能從實然的氣質之性返歸於天地之性，張載從「成性」的角度來探討這一問題。所謂「成性」，是就天地之性在現實人生中的具體成就與全面顯現而言的，如此就可以實證天地之性的理想性與超越性，而這也正是張載天人之學的「實學」之處。

對於雙重人性，張載本來是通過《周易》的「繼善成性」來統一的，如他說：「性未成則善惡混，故躋躋而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰成之者性也」（《正蒙·誠明》）。在這裏，所謂「成性」，實際就是「定於性」的意思，所以他又說：「知微知彰，不舍而繼其善，然後可以成人性矣」（《正蒙·神化》）。「無我而後大，大成性而後聖，聖位天德不可致知謂神」（《正蒙·神化》）。顯然，在張載看來，「成性」是與人生的最高指向——成聖直接相關的，並且是成聖的直接前提。所以到了晚年，張載又將「成性」具體化為「知禮成性」與「變化氣質」的「化氣成性」兩

<sup>54</sup> 參閱丁為祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖》，2001年第5期。

路工夫，認為通過這兩路工夫的內外夾持，便可以達到「繼善成性」的目的。

#### （四）雙重人性論的反思

對理學家甚至所有的中國人而言，世界永遠是一元的，但這一元世界卻可以有不同的層次，這就是由天地之性所代表的本然、超越的層次與由氣質之性所代表的實然、物欲的層次；對人來說，這兩個層次雖具有並存的性質，卻並不具有並列的價值與地位。因為張載說得很明確：「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」（《正蒙·誠明》）這兩個「不足以」，明確提示了「性」、「命」對「氣」與「欲」的超越性；如果強行將這兩個不同層次壓為同一層面，即理解為「二元」關係，恰恰混淆了超越與被超越、肯定與否定的關係。只要我們真正理解了這雙重人性之間超越與被超越的關係，也決不會將其視為平列的二元關係。道學的傳統是以天地之性統一氣質之性，以價值統一知識、尊德性統一道問學。<sup>55</sup>

僅僅建立在實然生性基礎上的經驗之善並不足以確立人道之基，由此出發，其仁愛思想也無法具備普遍必然性。所以，當張載以「善反之則天地之性存焉」的方式提出雙重人性時，一方面說明氣質之性實際上是人生的現實出發點，而作為「反之」之指向的天地之性，則既是人生的形上依據與根本出發點，同時又構成現實人生所能追求的最終目標，此即「性與天道合一」的終極追求。

#### （五）由人性論看張載的實學特質

道學雖高揚宇宙天道，而重心卻集中在人性論與躬行實踐上。因此，丁為祥先生認為，對於橫渠學說，要深入理解天人合一的這些課題，與其從宇宙天道入手，進行所謂如理學、氣學、心學等等這樣那樣的劃界性研究，不如從人性論來得更為直接，<sup>56</sup> 更看得清楚橫渠學說的實學特質。

張載的人性論是對前人人性學說全面的批判性總結，它意識到人性有一般與特殊之別，這是一個重要貢獻，從而開創了人性學說的新階段。朱熹曾高度評價張載的人性論，認為它大有功於「聖門」。這種由張載所創始，後來又經程頤、朱熹加工改造的人性論，成為宋明道學中占領導地位的人性學說。張載雙重人性論的提出源於橫渠

<sup>55</sup> 丁為祥，〈從宋明人性論的演變看理學的總體走向及其內在張力〉，孔子 2000 網站，/200610/02，[273] <http://www.confucius2000.com/writer/dingweixiang.htm>。

<sup>56</sup> 同上。

學說的實踐性格以及橫渠先生對「天人合一」深刻的體證，「學者有問，多告以知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已」<sup>57</sup>，這也可以說是張載本人對「天人合一」的實踐而來的體驗，天道與人道的貫通、實然與應然的統一，都有待於人的立志與養氣、窮理與盡性來躬身實踐，從實處做來。張載的工夫論、認識論和人性論，他自己認為這是最切實用的為己之學，而關學之「明體達用」治學宗旨，正是「實學」精神所在。

## 六、天人合一感通之道

### (一) 一物兩體辨證邏輯

《正蒙·乾稱》：「無所不感者虛也，感即合也，咸也。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。天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。」<sup>58</sup>在此張載明確指出由於天人一本而有異，所以能感通合一的機制在一物兩體、體用不二的辨證邏輯。所謂「一物」，指統一的宇宙「太虛」；「兩體」也稱「兩端」，指虛實、動靜、聚散、清濁等矛盾對立，正因為有這種對立，對發生變化（兩故化），這種變化是複雜不定的（兩在故不測），而這種變化的趨勢則是「推行於一」。「易一物而合三才：陰陽氣也，而謂之天；剛柔質也，而謂之地；仁義德也，而謂之人。」<sup>59</sup>易之所以為「三」，正因為它是包括內在矛盾（兩體）的統一整體（一物），而這正是構成宇宙生生不息的動力根源。

### (二) 「心統性情」與「大心」說

「感者性之神，性者感之體。（在天在人，其究一也。）」張載認為人能與天感通因為有與天同質的性，即「天地之性」。又說：「合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」（《正蒙·太和》）這裡的性主要指天地之性，知覺主要指感官得來的見聞之知，意指心主宰性與情，即「心統性情」；基於心的主宰意張載說：「有無一，內外合（庸聖同），此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見為心，故能不專以聞見為用。」<sup>60</sup>於是心就成了天人合一的關鍵，張載由心下手提出「大心」說：

「大其心能體天下之物，物有未體，則心為有外，世人心止於見聞之狹，

<sup>57</sup> 呂大臨，〈橫渠先生行狀〉，《張載集》，頁 383。

<sup>58</sup> 引自《張載集》，頁 63。

<sup>59</sup> 《正蒙·大易》，引自《張載集》，頁 48。

<sup>60</sup> 《正蒙·乾稱》，引自《張載集》，頁 63。

聖人盡性，不以見聞梏其心，視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，物交之知，非德性所知，德性所知不萌於見聞。」<sup>61</sup>

就是說要把握宇宙的本質和變化規律，就必須充分發揮心的作用，「大其心」方能體天下之物，也才能合天心。「大其心」的關鍵有三：一是不以見聞梏其心，二是不以嗜欲累其心，三是非思慮聰明可求。其修養的途徑有二：一是「自明誠」，由窮理而盡性；一是「自誠明」，由盡性而窮理。「自誠明」先從本性理會得來，以至窮理；「自明誠」先窮理以至於盡性，謂先在學問理會，以推達於天性。這兩種途徑即所謂「誠明互用」工夫論，都必須透過誠來完成，誠既是天地萬物的自然本性，也是道德修養的最高境界。張載說：「性與天道合一存乎誠」<sup>62</sup>，誠就是天德。

## 肆、結論

### 一、以易為宗，以中庸為體，以孔孟為法

由《易說》、〈西銘〉到《正蒙》，是張載思想整體的逐漸呈顯的過程。張載以體用關係說明「太虛」、「氣」、「性」、「心」等本體範疇之間的內在聯繫，延著孟子開創的「盡心、知性、知天」的思維進路，建構「太虛」→「氣」→「性」→「心」→「性」→「氣」→「太虛」的完整的天人合一體系，即涵靜老人所說：「人從虛無中來，回到虛無中去。」；並且返回儒家經典，特別是《易傳》、《中庸》、《論語》、《孟子》，苦心精思以融會貫通「天人合一」之道。其中《易傳》為橫渠提供了天人合一體系中本體論與宇宙論的存有學架構；《中庸》以誠明互用提供了人性貫通天道的具體橋樑，張載從《中庸》的「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」對應其境界論三個終極關懷「為天地立心、為生民立命、為往聖繼絕學」<sup>63</sup>。《孟子》之盡心知性知天與持志養氣，為天人合一之架構中挺立了心性主體性的價值基礎；《論語》為天人合一奠定了人格價值典型的極至。在氣化宇宙論基礎下，張載提出具有批判性總結的「雙重人性論」，在實學性質「窮理盡性」、「化氣成性」的工夫論操作下，人再次可以與天相對，即從人誠明的心貫通義理的天，所謂「對越在天」、「天人合一」。

<sup>61</sup> 《正蒙·大心》，引自《張載集》，頁24。

<sup>62</sup> 《正蒙·誠明》，引自《張載集》，頁20。

<sup>63</sup> 維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》，10.13.07。

在援引經典的義理基礎上，張載真正面對佛、道本體論與心性論的挑戰，精思造道以開創一個新儒學的理论體系。《宋史·張載傳》精確地總結橫渠之學：「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，黜怪妄，辨鬼神。」<sup>64</sup>

## 二、從「天人合一」到「天人實學」

「氣化論」是張載學說的特色但並非橫渠學說旨趣所在，他的旨趣在論證「性與天道」相貫通，即「天人合一」；或者說他的旨趣下手在「心性論」，在「因明致誠，因誠致明」，凸顯人的自覺性和能動性，知行合一，返證張載學說乃「天人實學」也。

張載學說的特色，首先是以易經《繫辭傳》的理解詮釋而成為儒學既傳承又開展的北宋大家，其次是以汲取自道家的氣化宇宙論而成為儒門義理規模的開拓者。其「太虛即氣」氣化宇宙論是以整體存有界為一「氣」的世界，其聚其散、其有形其無形，則構成從太虛到萬象，從太和天道到性命鬼神的存有論體系。而氣的流動感通法則是以「易」名之，即以原始儒家最核心的易經思想中卦爻之無窮流行、生生不息為存有界感通之原理。這種以存有界的真象（即天道）下貫到人文化成的教化系統（即人道），是原始儒家特有體貼存有學的方式，不可輕易以唯物論的「氣本論」蓋括之。

由張載其之生平學行及學術宗趣，知其對儒家生命智慧之契切承紹，「雙重人性論」之形成，可知張載實乃超越性善性惡論，且正面顯發人性價值之儒家性格。繼而提出「變化氣質」、「知禮成性」之說，以成其「化氣成性」工夫理論。而「化氣成性」要求「正心之始，當以己心為嚴師」<sup>65</sup>，窮理盡性，盡心知性知天，及其終極境界正是張載之「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」在儒家義理上，對於儒家內聖之學、成德之教，有其重要的地位及意義。

張載的天人合一論是研究宋明理學最好的一個起點。因為張載雖隨同濂溪與康節出入於佛道天道心性理論之間，卻能純粹從儒家《易傳》、《中庸》重新精心建構儒家之貫通天人之理論，由此真正奠立宋明理學的理论基礎，以積極回應時代之哲學課題。先秦原始儒家以「天」、道家以「道」作為最高本體，而張載卻認為所謂「天」或「道」都是氣化流行，「太虛」是所謂「天」、宇宙空間，而「道」則是氣化的過程。張載的天人合一論以氣化論為基礎，上下聯繫天道人道，內外發展為「一物兩體」（自注：體用不二）的原則，並依據雙重人性論提出「化氣成性」的工夫論，完成「性與

<sup>64</sup> 引自《張載集》，頁 386。

<sup>65</sup> 張載，《經學理窟·學大原上》，輯自《張載集》，台北，漢京，2004，頁 280。

天道合一」，達到生動不已之「太和」一元和諧宇宙生命境界。

張載民胞物與、天地萬物渾然一體的精神境界，學問與生命徹上徹下打成一片，正如涵靜老人所說「天非純粹的天，人非純粹的人」，散發一股生動、明朗、剛健令人感動折服的氣象與力度。方東美先生在宋儒中最推崇張載，贊為：「大氣磅礴的張橫渠」<sup>66</sup>，他認為張載的思想表現最有精神、最有氣魄，且有尊重生命的宇宙情操。所謂「張載學說」，並不只是一套學術思想，而是完成「性與天道合一」即「天人合一」到進入宇宙生命境界的證道實錄「天人實學」。

## 伍、參考文獻

### 一、原典

1. 《張載集》，宋張載撰，台北，漢京，2004。
2. 《張子正蒙注》，宋張載撰，清王夫之注，輯自《船山全書》第十二冊，嶽麓書社。
3. 《四書章句集注》，宋朱熹撰，北京，中華書局，1983。
4. 《老子解義》，吳怡註譯，台北，三民，1996。
5. 《莊子》，黃錦鉉註譯，台北，三民，1989。

### 二、專書

1. 李維生，《天人實學專題研究筆記》，天帝教道學研究所，2007。
2. 李維生，《天人合一研究》，南投，天帝教極院天人訓練團，1998。
3. 方東美，《新儒家哲學十八講》，台北，黎明文化，修訂版 2004。
4. 張豈之，《中國儒學思想史》，台北，水牛，1992。
5. 馮友蘭，《中國哲學史》，上海，華東師範大學，2000。
6. 馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京，人民，2007。

---

<sup>66</sup>方東美，《新儒家哲學十八講》，台北，黎明文化，修訂版 2004，頁 354。

7. 陳來，《宋明理學》，台北，洪葉文化，1994。
8. 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，台北，三民，1997。
9. 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，台北，學生，1990。
10. 牟宗三，《心體與性體（一）》，台北，正中，1996。
11. 陳弘治，《中國歷代思想家—張載》，台北，台灣商務，1987。
12. 李中華主編，《中國人學思想史》，北京，北京出版社，2005。
13. 步近智、張安奇，《中國學術思想史稿》，北京，中國社科，2007。
14. 黃秀磯，《張載》，台北：東大圖書公司，1988。
15. 杜保瑞，《北宋儒學》，台北，台灣商務印書館，2005。
16. 陳俊民，《張載哲學思想及關學學派》，北京，人民出版社，2001。
17. 張立文，《宋明理學研究》，北京，中國人民大學出版社，1985。
18. 周兵，《天人之際的理學新詮釋》，四川，巴蜀書社，2006。
19. 錢穆，《國史大綱》，台灣商務，1988。
20. 錢穆，《中國思想史》，台北，學生，1988。

### 三、期刊論文

1. 張岱年，〈張橫渠的哲學〉，《哲學研究》第一期，1955。
2. 陳振崑，〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論〉，《華梵人文學報》第六期，頁 147-182。
3. 劉述先，〈有關宋明儒三系說問題的再反思---兼論張載在北宋儒學發展過程中的意義〉，《復旦哲學評論》第一輯，2001，頁 171-180。
4. 楊儒賓，〈檢證氣學----理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，第 25 卷第 1 期，2007 年 6 月。



5. 林樂昌，〈20 世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》，2004 年第 12 期。
6. 余衛國，〈張載哲學的本體結構及其向度〉，《寶雞文理學院學報》，第 22 卷，第 4 期，2002 年 12 月。
7. 吳靜，〈論張載的氣化流行〉，《重慶師院學報》（哲學社會科學版），2002 年第 3 期。
8. 楊立華，〈氣本與神化：張載哲學本體論建構的再考察〉，《哲學門》（總第十輯），第 6 卷，2005 年第 2 冊。
9. 丁為祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖》，2001 年第 5 期。
10. 丁為祥，〈從宋明人性論的演變看理學的總體走向及其內在張力〉，孔子 2000 網站，/200610/02， [273] <http://www.confucius2000.com/writer/dingweixiang.htm>。