

张载以“气质”言“恶”探析

石小敏

贵州大学哲学与社会发展学院，贵州 贵阳

收稿日期：2022年7月15日；录用日期：2022年8月1日；发布日期：2022年8月15日

摘要

自先秦以来，性善论始终占主导地位，与之相较，儒学对于“恶”的来源却没有找到完善的答案，直至张载提出“气质之性”，才使得这一问题有了很大发展。后人对其“气质之性”说的研究主要分两条路径，可以简略表述为先天之恶与后天之恶。前者将“恶”直接归于“气质之性”，后者将“恶”归于后天习染。两条思路大相径庭，究其根本在于对气质之性的不同理解，以及将“恶”归属于气或者习的不同路径。前者认为“气质之性”为“恶”的原因在于人形成时所禀赋之气有清浊、昏明、正偏之差异；后者认为“恶”源于后天习染，但部分学者却因此直接否定“气质之性”这一说法。然而，张载的独特之处在于，他不是简单地将恶归属于气或者习，而是结合两者更好地说明人与人之间存在的现实差异，以及对现实中产生的“恶”给予合理解释。故张载是在承认气质之性的基础上，将“恶”归于人，归罪于后天之习。

关键词

张载，恶，气质之性，后天之习

The Analysis of Zhang Zai's Theory of Temperament and Evil

Xiaomin Shi

School of Philosophy and Social Development, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: Jul. 15th, 2022; accepted: Aug. 1st, 2022; published: Aug. 15th, 2022

Abstract

Since the pre-Qin period, the theory of good nature has always been dominant in Confucianism. In contrast, Confucianism did not find a perfect answer to the source of "evil". It was not until Zhang Zai put forward "the nature of temperament" that this question had a great development. Later generation's research on his "the nature of temperament" mainly is divided into two approaches,

namely, the innate evil and the acquired evil. Innate evil attributes “evil” directly to “the nature of temperament”, while acquired evil attributes “evil” to acquired habit. The two approaches are quite different, the root of which lies in the different understanding of the nature of temperament and the different approaches to ascribing “evil” to gas or habit. The former holds that the “the nature of temperament” is “evil” because of the differences of clear, bright and positive gas in the formation of human being. The latter believed that “evil” came from acquired habits, but some scholars directly denied the idea of “the nature of temperament”. The difference between Zhang Zai and his predecessors lies in that he did not simply ascribe evil to gas or habit, but combined them to better explain the realistic differences between people and give a reasonable explanation for the “evil” in reality. Therefore, on the basis of admitting the nature of temperament, Zhang Zai ascribed “evil” to people and attributed it to their acquired habits.

Keywords

Zhang Zai; Evil, The Nature of Temperament, Acquired Habit

Copyright © 2022 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

从张载的哲学体系看，其人性思想既是天道观在人身上的落实，也是展开道德教化，进而实现政治理想、社会治理的理论基础。由此可见，其人性思想是贯通整个哲学体系的关键，具有重要意义。张载的人性论庞大复杂，以“气质之性”言“恶”这一部分对于理解张载完整的人性思想至关重要，故对此进行探析很有价值，对了解其哲学体系有较大帮助。然而该部分存在诸多争议，加之现有研究的不足，因而对已有研究成果进行梳理、分析亦很有必要。

张载是承前启后的哲学家，他在前人基础上建构起新的人性思想。想要深刻理解张载以“气质之性”言恶的思想，必须理清张载的人性思想的来源，以及他的思想背景、时代背景。就张载的哲学体系来讲，本体论是其人性论的基础理论，故也必然要对其本体论展开一定的说明。后人对张载的“气质之性”有很多争议，使得对张载的“气质之性”说理解不明，其中有诸多值得深思的地方，比如“气质之性”的内涵，“气质之性”与“攻取之欲”的关系为何，以及许多哲学家直接否定“气质之性”这一说法，理清这些存在争议的地方，有助于拨开迷雾，了解真正的张载的人性思想。

2. 张载人性思想溯源及意义

(一) 以“气质”言“恶”思想溯源

张载是承前启后的哲学家，他的人性思想是在对前人的思想进行深刻考察之基础上建构的，对前人的思想有所继承有所批判，更是有所创新。正如张载所言：“自立说以明性”（《经学理窟·义理》）。国内学界，几乎公认张载在人性论方面是对孟子的回归，然而亦不是简单的回归，他还吸收了其他儒者的思想。南宋著名学者陈亮曾言“世以孟子比横渠”，《宋史·张载传》称横渠之学“以孔孟为法”，王夫之在其著作《张子正蒙注》中称横渠之学是“《论》《孟》之要归也”，这些都说明张载哲学与孟子学说之间有着密不可分的关系。现代著名关学研究者林乐昌教授就张载对儒家性论和人性论的重构进行了深刻研究，据他考察，张载“对《中庸》、孟荀以来儒家的性论和人性论作了相当完整和富有哲理深度的重构，使之成为儒学史上的主流”[1]。张载的性论是以孟子的性善论为出发点的，而对扬雄等人单

纯从气层面言性的非本体化倾向则提出了批评[1]。孟子不仅讲性善，也重视养“气”，主张“养吾浩然之气”，扬雄、韩愈等人同是以“气”说性，张载却批评韩愈等人。从林教授复原的张载佚书《孟子说》亦足以可见张载对孟子思想的继承和发展。北京大学杨立华教授也认为张载的人性思想是对孟子的继承与改造，“孟子的人性论还是孔子‘性’和‘习’的结构。但是张载引入了另一个字，这个字就是‘气’”[2]。这里需注意的是，不是说孟子不讲“气”，只是不以“气”言“性”，孟子的“性”是直接由天赋于人的，而且把“恶”归罪于后天之习染，并非以“气”言之。

孟子言：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。”（《孟子·尽心下》）类似于此，张载言：“口腹于饮食，鼻舌臭味，皆攻取之性也。知德者属厌而已，不以嗜欲累其心，不以小害大，末丧本焉尔。”（《正蒙·诚明篇》）由此可见孟子所言的口耳鼻四肢等生理欲望，张载称之为“攻取之性”，对于“大体”而言，以上生理欲望皆为“小体”。张载强调“不以嗜欲累其心，不以小害大”，而孟子曾经回答公都子（公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”）曰：“从其大体为大人，从其小体为小人”。另外，张载写到：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人之心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。”（《正蒙·大心篇》）由此可见，张载在“心”这个概念的运用上是自觉承袭于孟子的。

除了继承孟子，张载在人性论上的重构也源于对其他儒者思想的吸收和批判，例如告子、荀子、董仲舒、韩愈、王充、周敦颐。孟告之争成为先秦以来关于人性讨论的一大公案，告子讲人性无善无恶，“食色，性也”（《孟子·告子上》），以现实的生理欲望为人的本性，也即是“生之谓性”。张载认可人有物质形体的一面，将“气质之性”作为现实人性，但否定将此作为人之为本性。他批评告子“以生为性，既不通昼夜之道，且人与物等，故告子之妄不可不诋。”（《正蒙·诚明》）张载承认“气质之性”，但强调“气质之性，君子有弗性者焉。”（《正蒙·诚明》）

荀子观察到经验层面人性“恶”的一面，进而提出“性恶善伪”说。这在张载看来，依然是与告子一样，把现实人性作为人的本性，是不可取的做法。董仲舒将人性分为三类，且注入神秘主义的色彩，以人性论为其王道教化说服务。扬雄认为人性是善恶相混的，“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。”（《法言·修身》）董仲舒和扬雄多少是延续了告子“生之谓性”的观点。

张载以气言说人性的做法是对王充和周敦颐思想的继承和发展。王充是自然元气论者，在他看来，人性由人所禀赋的元气决定，“元气”有厚薄清明之分直接导致人性有善恶之分，他说，“气有多少，故性有贤愚”。（《率性篇》）张载同样是以“气”说人性，著名关学研究者陈俊民先生认为：“张载正是沿着王充这种天性自然之差决定人性善恶不同的思路，为了反对佛教的本体‘真性’与见闻‘自性’之分，而提出了‘天地之性’与‘气质之性’对立统一的人性论。”[3]可见，王充对张载产生了一定影响，但张载并非直接继承王充以“气”直接说明善恶的做法，而是“改造了王充诸儒以人禀‘气’的多少、清浊、厚薄，决定‘性有贤愚’的粗浅提法”[3]。道学宗主周敦颐是用“五行之气”说明善恶。后来的韩愈主张“性三品”说，与董仲舒的说法十分相似。李翱主张性善情恶论，认为情是由性而产生的，但无法说明情为何是恶的。上述种种观点为张载以“气质之性”解释“恶”做了思想上的铺垫。

（二）以“气质”言“恶”的本体论立场

对于前人的思想，张载继承了孟子的性善论，他以“天地之性”述说人之为人的本质，同时继承了告子等人注重生理欲望的一面，也继承周敦颐、王充等以“气”论性的思路，并加以改造，以“气质之性”言之。

张载的哲学体系具有一贯性，其本体论是人性论的基础，因而有必要对此进行说明。关于张载思想的研究，国内的研究主要分张岱年为代表的“气本论”一系和以牟宗山为代表的“虚本论”一系，两系

具有很大差异。两系对“虚气相即”、“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔”(《正蒙·太和》)的解读不同，也即是对“太虚”的涵义、以及“太虚”与“气”的关系理解不同，导致他们对张载哲学本体论、人性论、成性思想等各个方面的理解都存在很大差异。张岱年先生这一系认为张载是唯物论的，在这一系的学者看来，张载是以“气”为本体构建整个宇宙的，可见的万物和不可见的都只是气的不同状态，根本不存在超越于“气”之上的“虚”。他们把“虚气相即”的“即”作“是”解读，认为虚与气本质是同一的，虚也是气，他们认为“太虚无形，气之本体”的“本体”应该是“本来状态、本来样子”的意思，因此“虚”只是“气”的本来状态，并非超越于气之上的本原、本体。与之相反，在牟宗山先生这一系看来，本体绝不能是形下之气，而是形上之“太虚”，“虚气相即”之“即”要作圆融、不离、通一无二理解，也即是说虚与气是相即不离的关系，虽然是相即不离，但不可认为二者是一个，他们把“太虚无形，气之本体”之“本体”解释为实体的意义，认为太虚是气背后的本原，是气的根据，也是万事万物的最终根据。这两条思路到底哪种符合张载本意，可以联系其历史背景、哲学宗旨进行考察。

通过了解张载的哲学背景和历史背景可见，他力图重建儒学以对抗佛老是其哲学的重要基点。从根本上破除佛家绝对的“无”以及道家绝对的“虚空”，这是张载哲学的目的之一。从其文本看，有诸多地方可作证明。例如，“大《易》不言有无，言有无，诸子之陋也。”(《张载集》)这句话的意思就是说大《易》是不讲有无的，说有无，是诸子的不对之处。另外，张载言：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云‘知有无之故’。”(《正蒙·太和》)从中可见，张载认为气聚集而为有形之物，是可见的，并且是暂时的，气不聚而散时是无形的，但这种无形不等同于绝对的无，并不是什么都没有，无形只是不为肉眼所见而已。因此张载肯定圣人只是以幽明言之的说法，“幽”是指不可见之意，“明”是可见之意，无论可见或不可见都是实存的。所以，圣人不以“有无”言之，张载坚决反对“有生于无”的思想。张载说：“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待，而有陷于浮屠以山河大地为见病之说。”(《张载集》)从这一段可见，张载大力批评道家有生于无的教义，在他看来，如果说一切现象、事物都是以“虚”这一绝对虚无的本原为根据，那么就会走向“形自形，性自性”的体用殊绝的境况，最终陷入佛教以山河大地皆为不真实的虚幻之境。张载是要坚决破除“无”(绝对的无)这一概念的，他说：“知太虚即气，则无无”(《张载集》)这里如果把“即”作相即不离之意理解这句话，是说不通的，只有把“即”理解为“是”才符合张载对抗佛老的立场，整句话的意思就是说，明白了太虚就是气，则没有“无”这一说法，因为即使是看不见的虚空也仍然是气的某种状态，而不是绝对的虚无本体。

学界有许多人都对“气本论”进行了理论证明。冯友兰先生认为张载是唯物主义的，“气”是一种极细微的物质。在他看来，张载正以“气”为本体构建“有无混一”的宇宙观对道教和佛教的根本教义进行批判[4]。陈来先生认为张载是以“气”为本体的，他认为按照张载的学说，宇宙的构成是：太虚 - 气 - 万物。三者都是同一实体的不同状态，这个物质实体“气”在时间上和空间上都是永恒的，“气”的每一种有规定的形态都是暂时的，也并不存在真正的虚空[5]，以此对抗佛老。北京大学杨立华教授通过对有无、虚气、聚散、神等概念的分析，以此澄清对张载虚气问题的误解，并提供了讨论这一问题的文本证明[6]。从张载思想本身和其时代背景等多方面入手有力证明了张载的哲学是“气本论”[2]。除了以上学者对“气本论”进行辩护和证明，还有很多学者也对此进行了研究工作。经过以上论述，相较于“虚本论”而言，笔者认为以张岱年先生为代表的“气本论”更具有说服力，在此基础上理解其人性思想是更贴近张载的本意。

(三) 以“气质”言“恶”思想的意义

从魏晋时期起,佛老之学就开始兴起,并逐渐形成压倒儒学的趋势,儒学的正统地位遭到巨大挑战,影响力也大幅降低。到了唐代,韩愈深刻感受到道佛两家对儒学的压制,担忧道统丧失,于是开展古文运动,力图恢复道统。“他与李翱的最伟大处,在于他们把儒家从可能被道佛两家吞灭的情况之下拯救起来,以及他们限定了儒学复兴之取向与性质”[7]但是韩愈、李翱两人没有从理论上对抗佛道两家,真正从理论上对抗佛老的是新儒家。张载正是自觉承担复兴儒学使命的哲学家之一,他的本体论、人性论、成性论均是对佛老两家根本教义的有力抵抗。张载言:“以为知人而不知天,求为贤人而不求为圣人,此秦汉以来学者大蔽也。”(《宋史·道学传》)这就是在批评儒学本体论、天道观的不足。有“用”而无“体”,道德政治之学缺少宇宙本体论作根基的弊端,这是儒学理论危机的内在根源[3]。在他以“气”为本体构建起来的宇宙观中,“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔”(《正蒙·太和篇》),所有的物质,包括人的身体,都只是气凝聚而成的暂时状态,这就在理论上否定了道教追求长生不老的可能性。并且“气”是永恒存在的,并不存有真正的虚空,这就否定了佛家所言的“虚空”、“空无”。在确定了“气”为本体的宇宙观、天道观后,“张载认为,重新确立儒家道统地位,关键在于对‘性与天道’这一根本问题形成准确认识。他认为儒学的核心问题就是‘性与天道’的问题。”[8]天道在人身上的落实,在张载看来便是“天地之性”,这是人的本性,加之人作为物质形体的“气质之性”,二者构成人性,正是因为“气质之性”,人难免受到外物的牵引,从而有陷入违背“天地之性”的危险,因而人需要“变化气质”、“穷理”、“尽心”、“尽性”,从而知人知命知天,这就为人的生命实践展开指明方向,进而实现社会道德化。从现实意义上讲,这有利于扶正人性、扭转学风、改变社会风气,也在理论上形成与佛老的对抗之势。

在张载看来,“对‘性与天道’认识的差别是儒学与佛教、道教的根本区别。儒家的‘性与天道’之学不仅探求宇宙的本质内涵,而且还以此为基础思考现实社会政治秩序的设计,而佛教虽然善于探索宇宙的本质,但却不懂得将宇宙本质内涵应用于现实社会,而且其形而上的理论探索也‘与吾儒二本殊归’(《正蒙·大心》)”[8]。他批评佛教有“体”无“用”,也批评汉唐以来有“用”无“体”的“知人不知天”的状况,不能真正实现天人合一。有鉴于此,张载的人性论正是连接天道观、成性论、礼学的核心,他以“天地之性”落实气之本体的“太虚之性”,以“气质之性”和后天之习说明“恶”的产生,并且肯定人可以变化气质、穷理尽心,进而提出相应的修养工夫论,肯定人经过个人努力可以实现天人合一。整套哲学体系有体有用,积极、乐观,通过个人道德修养,进而实现社会治理。

自先秦以来,性善论一直占据主导地位,对“恶”的阐释却始终没有找到令人满意的答案。张载提出“气质之性”一说,可谓是儒学在人性思想上的巨大进步。这对后来产生了深远影响,甚至成为主流,在思想史上具有重要意义。

后人对于张载这一思想的研究,主要有两条思路,一条思路是认定“气质之性”本身为恶,因而“恶”是先天的;另一条是将“恶”归属于后天习染,因而“恶”是后天的,在这条研究路径中,有不少学者直接否定了“气质之性”这一命题。以下将对两条路径展开具体论述。

3. 先天之“恶”

(一) 先天之恶的研究思路

认定“气质之性”本身即有善恶之分的研究者,一般有三种思路。第一种是以气的正和偏言之。参合不偏的气所具有的性称为天地之性,现实的人因禀有偏气而所具有的性称为“气质之性”。天地之性来自于太虚之气,是纯善无恶的,气质之性各有差别,甚至会产生恶。虽然人的现实气质各有差别,但是“太虚之气”终归内在于每一个体。只不过因为人现实的气质有偏,人受其局限,所以表现出的现实

人性便各有差别[9]。在侯外庐、邱汉生、张岂之主编的《宋明理学》一书中，“性”清洁无暇，但它的受体人身之气，由于清浊昏明的程度不一，不免使“性”受到熏染，产生恶的因素。若禀之正，就得性的全体，禀之偏，则得性之一部分，人性便善恶相混，“气质之性”由此而生[10]。比较以上两个说法，可以看到都是以禀赋之偏来言说“气质之性”的，且气之偏是造成“气质之性”有“恶”的原因。但有所差别的是，前者认为即便受到偏气的影响，但源于“太虚之气”的“天地之性”是完整落实在人身上，只是受到气质之性限制而无法全部呈现出来；后者却认为若人禀赋之气有所偏颇，则所得的“天地之性”就是不完整的。

相较于以气之正和偏来说明人性，与之相似的是以气之清浊昏明言之，这是第二种思路。虽然“天地之性”是纯粹的善，但是形成人物的阴阳之气则因清浊昏明等差异性，在人身上形成各种非善的因素。且认为“气质之性”是人的生存本能欲望和自然属性[11]。另一种观点是，禀赋的气不同决定个体具有气质和才能的差异。气质之性由于禀气之刚柔、缓速、清浊而使现实的人性有善有恶，因此必须通过“克己”工夫方能变化习俗之气[12]。二者都是直接以气的清浊昏明直接认定气质之性有善恶之分，却对气质之性有不同理解。他们对气质之性的内涵给出了定义，却没有对此进行深刻的分析。不论是前者将气质之性认定为生理欲望，还是后者定义为气质、才能，他们都没有对所下定义进行分析——生理欲望、气质、才能本身可以有善恶之分吗？这一疑问与第三条思路有所重合，故在后文将一并说明。

第三种思路是以气的本然和攻取两种状态言之。这一思路认为：“当气转化成为万物之时，气的本体之性与攻取之欲亦同时涵具、体现在万物之中。于是世间才有了善与恶之分。善，源自于太虚之性，即气之本体之性；恶，则源自于气之攻取之欲。”[13]依照这样的逻辑，对人来说，当人禀赋气生成时，气的本然和攻取两状态都内在于人，因而人是善恶相混的，善来自于气的本然状态，恶来源于气的攻取状态。接着，该学者进一步阐述气质之性时说到，“在实然层面，由于气有攻取之欲的性质，人禀气而生，就会具有这种攻取之欲，即张载的‘气质之性’”[13]，“口腹于饮食，鼻舌于嗅味都属于攻取之性，是人对外物有所追求之后形成的，人的各种欲望和一切恶的行为都来源于‘气质之性’”[13]。从中可以看到，该学者的观点是攻取之欲等同于气质之性，体现为饮食嗅味等生理本能，是对物质的需求和欲望，而这以生理欲望为内涵的气质之性就是恶的来源。

(二) 以“气”直接言“恶”可能吗？

由对气质之性的界定来说，若气质之性本身是有“恶”的，转换为另一种说法，便是生理欲望是恶的。张载是否认同这一观点呢？答案自然是否定的。其一，不符合张载哲学背景。前面有详细讲到，张载的哲学力图对抗佛老的教义。“若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待，而有陷于浮屠以山河大地为见病之说。”（《张载集》）若以人本身的生理属性、生理欲望为恶，这最终会陷入佛教的立场——一切皆是虚妄；其二，“饮食男女皆性也，是乌可灭？”（《正蒙·乾称篇》）张载在此明确说明饮食男女作为人的一种本性，是不可灭掉的。张载批评告子说到：“以生为性，既不通昼夜之道，且人与物等，故告子之妄不可不抵。”（《正蒙·诚明》）实质上，张载虽然批评告子“以生为性”，却并不否认人的现实生理欲望，只是不将此作为人之为人的本质，因为这会导致与其他物质没有区别。张载言“故气质之性，君子有弗性者焉”（《正蒙·诚明》），蔡仁厚教授解读为“弗性，并非不承认这种性，而只是表示不以之为本、为体、为准之意”[14]。可见，张载是承认合理的生理欲望的，他清楚这是人作为物质形体既定的现实，在此基础上他强调“上达反天理，下达徇人欲者与”（《正蒙·诚明》），也即是说人不能纵溺于欲望之中，否则就会远离天理，陷入欲望的泥潭而无法自拔。生理欲望、性格、才能等只能以好坏轻重言之，而不能以善恶言之。从儒学的旨趣来讲，是在物质欲望、感性世界中追求超越，摆脱物质的牵累，从而能够在变化万千的生活世界中把握宇宙的真理，而不是毁灭物质欲望。况且，如若人不能满足基本的、合理的生理欲求，个体就无法生存，人类将无法永久地繁衍下去。

以上思路虽然说法不同,但终究都是以“气”直接阐释“恶”,这样的思路大体上就是王充以“元气”的厚薄、多少、清浊和周敦颐以“五行之气”解释人有善恶之分的延伸。这就会让人认为,将“恶”直接归属于气,那么“恶”便是先天的,结合张载所言“变化气质”,照此说法,也即是先天之恶是可以变化的,则天地之性也可以改变[15]。张载言:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。”(《正蒙·诚明篇》)可见“天地之性”重在于人能“反”,也即是返回到“天地之性”,而不在于改变它。泰州学派的周海门认为,如果承认一个与气质相联系的可善可恶的气质之性,那么就等于肯定恶有先天的来源。在他看来,与生俱来的东西是无法改变的,因此宋儒的说法容易让人将恶推给先天的气质之性,从而放弃道德修养的努力[15]。放弃后天学习、道德修养绝不是张载的主张,从其主动思想均可见,如“变化气质”“心统性情”“尽性穷理”等,以“变化气质”来说。孟子言:“学问之道无他,求其放心而已。”(《孟子·告子上》)而张载也有言:“为学大益在自求变化气质,不尔皆为人为之弊,卒无所发明,不得见圣人之奥。”(《张子语录》)陈荣捷先生极为称赞“变化气质”这一思想命题,他说:“‘变化气质’一语,为新儒家所推崇且为儒门中的杰出贡献,并成为孔门中的金科玉律。此学说主张人对自己负责,对教育有信心。哲学意义上,重点在于恶可变换为善。诚如张载说过的,德胜其气,则性与命皆由德决定。气之不可变者,只有死生修夭而已。至于变化气质的方法,莫若大其心。”[7]由此可见,张载是激励人们通过学习来变化自身气质的,倡导后天学习、修身养德。故不论是“天地之性”可以改造亦或是导致放弃道德修养,甚至是陷入佛家立场,都必然是张载所否定的。综上可知,将“恶”直接归罪于“气质之性”的解读不符合张载的思想。

4. 后天之“恶”

(一) 气质之性可以直接否定吗?

根据以上论述,“气质之性”不可为恶。那么这一命题是否可以直接否定呢?明代就有很多儒者否定了“气质之性”,例如罗钦顺、王廷相、邹东廓、胡直、章本清、刘宗周。他们质疑“天命之性”与“气质之性”二分的说法,认为“恶”仅仅来自于后天习染,“但曰天命之性,固已就气质而言之矣,曰气质之性,性非天命之谓乎?一性而两名,且以气质与天命对言,语终未莹。”(《明儒学案》,卷四十七)在罗钦顺看来,并不是天命之性以外有一个独立的气质之性,气质是天命之性的载体,气质之性也来自于天命,天命之性与气质之性只不过是同一个性的两个不同名称,并不对应两个不同的性。王廷相亦主张不能离开气谈性,他认为气质之外没有天命之性。他曾言:“故离气言性,则性无处所,与虚同归;离性论气,则气非生动,与死同涂。是性之与气,可以相有而不可相离之道也。……所谓超然形气之外,复有所谓本然之性者,支离虚无之见,与佛氏均也。可乎哉?”(《明儒学案》,卷五十)离开气言说性,则性没有承载之体,就是虚无的,而离开性言说气,则气是没有主导、没有内涵的,如死一般没有生气。在他看来,性气一定是相即不离的,那些说在形气之外有本然之性的人,是支离了本体,这是佛氏的做法。在他看来这是绝对不可以的。邹东廓、胡直、章本清同样否认气质之性的说法。胡直说:“由是观之,性是性,气质是气质,又乌有气质之性哉!且古未闻有两性也。”(《明儒学案》,卷二十二)章本清言:“谓气之外有性,性之外有气,不免裂性与气而为二之,何怪其分天地之性、气质之性,而自二其性哉!”(《明儒学案》,卷二十四)刘宗周认为:“性是就气质中指点义理者,非气质即为性也。清浊厚薄不同,是气质一定之分,为习所从出者。气质就习上看,不就性上看。以气质言性,是以习言性也。”(《刘宗周全集》)也即是说把后天习染说成了先天气质之性,在他看来,只存在有一种性——以气质为载体的义理之性。

坚决否定气质之性的说法,可简单归于两个原因。第一、他们将张载所言的“气质之性”理解为本身就是“恶”的,他们否认先天俱来的东西可以被改变,进而也就否定了张载的“变化气质”一说。关

于气质之性本身即有“恶”这一说法，在前面已经详细阐释了其不合理，故在此不再重复。第二、受朱熹理学的影响，在本体论上他们多主张理气一元论，主张理在气中，理是气中之理，因而认为天命之性仅仅是气质中的性，并非单独有气质之性。这是本体论观点映射到人性论的体现。然而张载与朱熹是不相同的，张载明确地区分“天地之性”和“气质之性”，二人各有其对“天地之性”和“气质之性”的理解，故不能一概而论之。总体而言，他们的人性思想是对孟子性善论的回归，孟子认为人的本性并无不同，将恶归因于后天之习染。然而张载承认现实中的人有所不同，他主张“性同气异”，此处的性当是“天地之性”，“气”则是“气质之性”。张载说“刚柔缓速，人之气也，亦可谓性。”（《张子语录》）这就明确除天地之性外，人禀赋的“气”成为另一种性。再者，“饮食男女皆性也，是乌可灭？”（《正蒙·乾称篇》）饮食男女皆为生理本性，若连基本的生理属性都毁灭，那么人就无法生存，人与其他生物的差别也无从谈起。

将恶归于人的后天习染没有问题，但就此否定“气质之性”却有违张载的思想。张载综合前人的思想，以性、气、习三者结合的方式说明善与恶，气质之性必然存在，虽不是恶的直接来源，却存在引发恶的机缘，如何运用则在于人，即是说“恶”的产生取决于人本身。沿着这一思路的学者有不少，例如明末清初哲学大家王夫之、当代著名学者陈俊民和陈来。

（二）气质之性，善恶之习

王夫之基于“性则统乎人而无异之谓”（《张子正蒙注》）的观点，认为“性”一定是人人具有且无差别的。在他看来，张载所言“气质之性”其实就是形色，即生理欲望，因为生理欲望是所有人都具有的。他认为二程所言的“气质之性”实际上是“才”，并非是“性”[16]。王夫之认为人人都有生理欲望，这可以说是性，但是人的性格是不同的，也即“才”是不同的，因而“才”就不能说是“性”，这才符合“性同气异”。由此，以“才”为“性”是错把“用”当作“体”。在王夫之看来，才或气质本身虽无善恶之分，但其发用却有善与不善，故以“才”为“性”就会使误以为性乃善恶混[17]，从而影响到道德实践功夫的展开。他坚决区分“才”、“情”与“性”，捍卫“性”的至善本体地位，将恶归于后天之不学，即后天之习，再具体言之，他将“恶”归罪于情[18]。情、才的发用之所以有“恶”，究其根本是因为不能以本有的天地之性主导情、才，也即是不能存养本心本性、扩显本性。武汉大学郭齐勇教授在分析王夫之的性情论时指出，“船山以张载‘即气以言心性’的思路，指出人之不善，原因不在‘气质’或‘气质之性’，而在流乎情、交乎才者之不正”[19]。可见，“恶”的产生取决于人是否能通过后天学习存养本性，使其成为主导。

著名关学研究者陈俊民先生认为，张载“同王充一样，用‘气’说明人性，但他已开始意识到从王充到二程的许多哲人，以‘才’之用，当‘性’之体，混淆‘才’、‘性’的认识错误，改造了王充诸儒以人禀‘气’的多少、清浊、厚薄，决定‘性有贤愚’的粗浅提法。”[3]张载吸取王充以禀赋“气”解释“性”的路径，但又区别于王充直接以“气”有清浊厚薄导致人性有贤愚善恶的做法，而是以“气”决定人才或不才，借此将恶转化为后天的。不难看出，陈俊民先生是遵循王夫之区分“才”与“性”的思路，两者都把张载所言“气质之性”理解为生理自然属性，而把刚柔缓速等性格视为“才”，既然“气质之性”是生理欲望，是人与生俱来且无法灭掉的，其本身无所谓善恶。“‘天本参合不偏’，‘人之刚柔、缓急、有才与不才’，乃得‘气之偏也’，得‘气之偏’者，必‘不才’，‘不肖’，不能节制‘耳目口腹之欲’以‘变化气质’，导致了道德品质的‘恶’。”[3]这就是说，个体的“才”由所禀赋之气决定，“气之本”原本是参和不偏的，人在禀赋气形成时，难免有偏，其相对于参和不偏之气来说，多少存在一定差距，但这种偏差并非意味着是恶。若偏的程度小，那么性格、才情等各方面都会有利于成性，反之，偏差越大越不利于个体发展。这就好比是浑浊之水有浑浊程度的差异，水越是浑浊越不利于通过清洁之功变为清水。一语言之，人之“恶”是源于个体对欲望的运作，取决于个体能否存养本性，

使其流行发用于日用常行。陈俊民先生对张载“上达反天理，下达徇人欲”也进行了一番说明，“他同二程一样主张人性内涵‘天地之性’与‘气质之性’，但二程将两者直接视作善恶，对立为二，导出‘性即理’和‘存天理，去人欲’的结论，张载却把两者规定为人的社会道德属性和生理自然属性的有机统一，觉得在这个意义下，‘上达反天理，下达徇人欲’是合理不悖的，关键只要‘尽心’、‘尽性’、‘穷理’、‘自求变化气质’。”[3]从中可见张载和二程的区别，张载的“恶”不是直接由“气质之性”导出，而是将此作为人的生理自然属性，强调人本身的作用，这其实也是强调道德伦理的人为性、社会性，无论是善亦或是恶的流行都需要人的作用，人能做到尽心、尽性、穷理，通过学习变化自身气质，就能返回天地之性，合乎中庸之伦理道德。

陈来先生也认为攻取是气的属性，体现在人的身上则是饮食男女等自然属性。气质之性主要是人的禀性如刚柔缓急的性格[5]。陈来先生没有明确以“才”和“性”两个概念来说生理属性和性格，但他和王夫之、陈俊民一样，都认为“气”决定了人与生俱来就有生理属性，就有性格之分，且都把“恶”产生于后天。“在他看来，人虽无不具有天地之性，但又有气质之性和攻取之欲以及善恶之习，这样，就不能说每个人都做到了‘成性’，即充分实现了自己的本性。只有以德胜气，以理制欲，以性统习，人才能做到‘反本’、‘成性’，‘恶尽去则善因成，故曰继之者善、成之者性也’。”[5]人虽然先天赋有天地之性，但是其运用流行还受到攻取之欲、气质之性、后天善恶之习的影响，因而需要以本性、道德、天理去战胜世俗习气，才能返回到至善的天地之性。就性格而言，性格有好与不好的差异，不是善恶的差异，将恶归于后天之习，从另一角度看，实质上强调后天道德修养的重要性。

在承认气质之性的基础上，将“恶”归于人自身，归罪于后天之习，是符合张载思想的。这样的思路规避了将“恶”直接归属于气质之性的路径所产生的弊端，也不像将“恶”归于习染且直接否定气质之性这一思路那样违背张载主旨。从以下几方面可见，其一，符合张载哲学的大背景(对抗佛老)。佛教拒绝承认饮食男女，张载肯定人有生理欲望的真实现状，让人能够正视自我。并在此基础上说明“恶”是后天产生，与佛教教义形成对抗之势。其二，张载充分考察过前人的思想，他批评告子、荀子以现实人性作为人的本性，但多次明确肯定“气质之性”，如“形而后有气质之性”、“饮食男女皆性也，是乌可灭？”将“恶”归于后天人为，依然肯定人的自然生理属性。其三，张载明确提出天理人欲二分，“上达反天理，下达徇人欲者与”(《正蒙·诚明篇》)，强调人不能沉溺于物质欲望，君子不以气质之性为本性，进而主张“变化气质”返回于“天地之性”。张载的哲学是连贯的，他明确指出人的本性是至善的天地之性，这是指明人人皆有成圣的潜能，而又以气质之性说明人与人的现实差异，并且有沉溺于欲望和产生“恶”的危险，必须依靠后天学习、道德修养，战胜世俗之气习。并且还提出一系列修养工夫，其礼学、成性论，甚至“心统性情”都是在为人的生命实践指明方向。张载的哲学依然是内圣外王的路径，通过个体的道德修养活动，进而达到社会治理的目的。这一路径只有在“恶”是后天产生的前提下，才得以成立。其四，结合其“变化气质”、“心统性情”等命题来看，张载言“合性与知觉，有心之名”(《正蒙·太和篇》)，人心具有情感、意志、知识、直觉等功能，是道德心，也是认知心[20][21]。因为气质之性，人会受到外物的诱惑，还受到习性的影响，但心是身之主宰，人可以控制自我的意识，自主运用心的功能，可以发挥天地之性控制性格、情感的流动。基于此，“恶”就不能是先天不可变的，必定是可以由人控制的，否则“心统性情”的命题就说不通。“变化气质”亦是如此，生理欲望只能谈控制，不能谈毁灭，性格、才情等有所偏，因而需要通过后天道德修养使其向中庸靠拢。如果恶是先天俱来不可改变的，那么“变化气质”便无从谈起。由此，将“恶”归属于后天之习染，归属于人为，才贴近于张载思想之主旨。

5. 结语

综上所述，如何定位“气质之性”与“恶”的关系，究其根本在于对气质之性的不同理解，以及将

“恶”归属于气或者习的不同路径。将“气质之性”看作是禀赋的偏气、浊气、昏气等不善之气形成的，自然就认为“气质之性”本身是恶的，将“气质之性”理解为人的生理欲望、性格、才能，认为这是人的自然生理属性，自然就认为“气质之性”不是“恶”的。张载与前人有别之处在于，他不是简单地将恶仅仅归属于气或者习，而是结合两者更好地说明人与人之间的差异，以及对现实中产生的“恶”给予合理解释。

在张载看来，源于气之本体“太虚”的至善之性落实在人为“天地之性”，“形而后有”的生理欲望、性格、才能归为“气质之性”。张载吸收前人的思想，创新性提出二重性的人性结构，妥善解决了先秦以来有关“恶”的问题。张载并不像王充、周敦颐等人直接以“气”的厚薄、清明、多少之分决定人有善恶之分，而是结合后天之习说明恶。人和宇宙万物都是禀赋“气”形成的，草木有其性，牛马有其性，体现在人的身上，则是由耳目口鼻身引发的声色臭味、饮食男女等各种欲望，人不得不由于物质肉身受到外物的牵引。需注意的是，这生理欲望虽然是人人皆有的，但人与人之间又是有差异的，有人欲望较重或者说在某一方面欲望较重，有人与之相反或者程度不同。另外，由于人禀赋的“气”难免有偏，因而人有刚柔缓速、才与不才之差异，体现为性格、才情的不相同。有人天生好动、有人天生喜静，有人在某方面有所天赋，而有人在这一方面有所缺失。但人不仅是物质生物，更是精神性动物，人与其他生物相区别的一点，在于人能够“反”、“变化气质”。后天之习染对人也产生影响，当人不能节制欲望、不能控制自我而偏于中庸之道时，便会产生道德上的“恶”。

由于“气质之性”，人必然受到外物的牵引、诱惑，但张载并不是直接将“恶”归罪于“气质之性”，而是将“恶”归罪于人本身，归罪于后天之习。正如陈荣捷先生所言：“在气质之性中存在着恶的机缘，而怎样去运作这机缘则在人。”^[7]有的人纵使天资极高，后天不存养本心本性，不学无术，习染极差，也会违背道德伦理。“纤恶必除，善斯成性矣；察恶未尽，虽善必粗矣”（《正蒙·诚明篇》）在张载看来，即便是很小的恶也要尽力除去，这才能实现真正的成性，若察觉到了恶却没有将其除尽，虽然是善的，但也是有瑕疵、不完美的。张载强调：“性于人无不善，系其善反不善反而已。”这就是说人的本性都是善的，重点在于人能否“反”。人完全可以通过后天学习改变气质、性格、才情，合理控制生理欲望，不为外界所诱惑，不为物欲而陷溺。诚如张载所言“德胜其气，性命于德”（《正蒙·诚明篇》），以德战胜习俗之气，从而达至天理，让天地之性得以彰显流行，最终实现“民胞物与”“天人合一”的最高境界。

参考文献

- [1] 林乐昌. 张载理学与文献探研[M]. 北京: 人民出版社, 2016: 53-54+56.
- [2] 杨立华. 宋明理学十五讲[M]. 北京: 北京大学出版社, 2015: 120-151+152.
- [3] 陈俊民. 张载哲学思想及关学学派[M]. 北京: 人民出版社, 1986: 58+123+124+125.
- [4] 陈来. 冯友兰选集[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2005: 394-395.
- [5] 陈来. 宋明理学[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995: 59+68+69.
- [6] 曹振明. 纪念张载诞辰 1000 周年学术研讨会暨中国哲学史学会 2020 年年会综述[J]. 中国哲学史, 2021(1): 126-128.
- [7] 陈荣捷. 中国哲学文献选编[M]. 杨儒宾, 等, 译. 北京: 北京联合出版公司, 2018: 309+346+348-349.
- [8] 方光华, 曹振明. 张载思想研究[M]. 西安: 西北大学出版社, 2014: 77+79.
- [9] 高海波. 论北宋理学家对普遍性的追求——以周敦颐、张载、二程为例[J]. 哲学动态, 2020(11): 50-51.
- [10] 侯外庐, 邱汉生, 张岂之. 宋明理学史(上卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1984: 111.
- [11] 刘浩. 张载圣人观的思想意蕴及内在逻辑研究[D]: [硕士学位论文]. 南昌: 江西师范大学, 2017: 30.
- [12] 史佳莉. 张载成性论研究[D]: [硕士学位论文]. 济南: 山东师范大学, 2019: 32.

-
- [13] 许立莉. 张载与王夫之人性论思想比较研究[D]: [硕士学位论文]. 合肥: 中国科学技术大学, 2009: 23+24.
- [14] 蔡仁厚. 中国哲学史(下) [M]. 台北: 台湾学生书局, 2009: 602.
- [15] 高海波. 宋明理学从二元论到一元论的转变——以理气论、人性论为例[J]. 哲学动态, 2015(12): 41+42.
- [16] 孙钦香. 船山关于人之善恶差别的思想[J]. 衡阳师范学院学报, 2013, 34(2): 10-11.
- [17] 米文科. 王船山<张子正蒙注>哲学思想研究[D]: [博士学位论文]. 西安: 陕西师范大学, 2011: 64-67.
- [18] 孙钦香. 船山论“情” [J]. 东南大学学报(哲学社会科学版), 2016, 18(5): 33-39.
- [19] 郭齐勇. 朱熹与王夫之的性情论之比较[J]. 文史哲, 2001(3): 82.
- [20] 杨尚辉. 张载思想中的天地之心解[J]. 中国哲学史, 2020(4): 30.
- [21] 林乐昌. 张载心学论纲[J]. 哲学研究, 2020(6): 47.