

張載教育思想之研究

吳昱昶

前 言

我國文化向以儒家的學術思想爲主流，這一學術思想的特質在重視人生道德的實踐，所以一切學問都是以人的心性問題爲核心，以期達成一「止於至善」的理想人格爲鵠的。孔子的仁說卽爲此一學術思想的中心概念，孟子更倡言仁義，光大其說，使儒學益趨昌明。但自秦火以後，兩漢諸儒所作的努力只能算是區區補苴於灰燼之餘，對於這一學術思想的闡揚談不上有偌大的貢獻。到了魏晉時代老莊思想瀰漫着整個社會，隋唐時代的佛學思想更是風起雲湧，造成時勢，一般士人雖然力挽狂瀾，但仍不免使儒學相形見絀。可是到了宋代，理學家們對於儒學經義的闡發以及道德心性之學的探究，可以說是「上至帝王傳心之奧，下至初學入德之門，融會貫通，無復餘蘊」（註一）。使儒學內容更加豐富，系統更加完備，並直接賦予它新的精神與新的境界。這就是宋儒理學所以度越諸子而上接孔、孟的地方，也是他們對於儒學的偉大貢獻。

在北宋理學諸家中，張載（一〇二〇——一〇七七）在周、邵及二程之間，獨樹一幟，頗具特色。按北宋之諸大家中，邵雍（一〇一——一〇七七）因後繼無人成爲絕響。周敦頤（一〇一〇——一〇七三）思想雖較邵雍平實，可惜帶有道家色彩。程顥（一〇三三——一〇八五）程頤（一〇三三——一一〇七）雖光大宋學但發展在後。惟張載雖間亦涉及佛老，但其爲學的宗旨仍「以易爲宗，以中庸爲的，以禮爲體，以孔、孟爲極。」（註二）可說是恂恂儒家本色。他所以超越周、邵二氏者亦卽在此。張氏嘗以「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」（張子全書近思錄拾遺）爲終身懷抱。以「爲學大益在自求變化氣質。」（張子全書語錄抄）爲教育上立下不朽的名言。

本文旨在對張氏的教育思想作一扼要系統的整理，以期闡發其義蘊，延綿其思想，裨使其學說能曉然大明。

一、張載生平及其著作

(一) 生平：張載字子厚，原籍河南開封人，生於宋眞宗天禧四年即西元一〇二〇年。出身世家，他的祖父在眞宗時代官拜給事中，集禮院學士，追贈司空。父親張廸在仁宗時代官至殿中丞，後來作了涪州的知縣，不幸歿於任所，追贈尙書都官郎中。當時氏與其弟張戢均年幼，孤兒寡婦無法返歸故居。於是就落籍在陝西鳳翔橫渠鎮的南邊大振谷口。

張氏少孤有志，頗知自立，天賦穎慧，無所不學，深得涪州人士器重。當他十八歲時，正值西夏寇邊，氏即刻上書宰相范仲淹條陳聚衆取回洮西失地之策，范氏許爲「遠器」，着意造就，並面誡他說：「儒家自有名教，何事於兵。」（張子全書行狀）贈他中庸一書，並囑仔詳研讀。

氏三十七歲，嘉祐二年進士考試及格，開始擔任邠州司法參軍，後調任雲巖縣令，在任期間實施政教合一，治績斐然，蜚聲邇遐，贏得「京兆王公樂道。」（行狀）

氏四十八歲擔任著作佐郎及渭州軍事判官的簽書，夙興夜寐，忠公體國，呂大臨對他在渭州的表現曾說：「渭帥蔡公子正特所尊禮，軍府之政大小咨之，先生夙夜從事，所以贊助之力爲多。」（行狀）

熙寧二年被宋神宗徵召任命崇文院校書，後與宰相王安石不合，託疾歸返橫渠。

熙寧九年又被詔知太常禮院，後與禮官議禮，意見不合，結果又因病辭歸。

熙寧十年即西元一〇七七年病逝，享年五十七歲，世稱橫渠先生。

(二) 著作：綜氏一生，雖曾作過幾任小官，但大部分時期都在從事教育工作及著書立說。氏生平學思力精，著作因富，且多有創見，其主要著作有如下列：

1. 東銘、西銘各一篇。

2. 正蒙十七篇，內包括：(1)太和、(2)參兩、(3)天道、(4)神化、(5)動物、(6)誠明、(7)大心、(8)中正、(9)至當、(10)作者、(11)三十、(12)有德、(13)有司、(14)大易、(15)樂器、(16)王禘、(17)乾稱上、下（即西銘、東銘）。
3. 易說：內分上、中、下三卷。
4. 文集十卷：內包括(1)答范巽之書、(2)慶州大順城記、(3)女戒、(4)賀蔡密學、(5)策問、(6)選議、(7)與蔡帥邊事畫、(8)涇原路經略司論邊狀、經略司畫、(9)雜詩。
5. 經學理窟十一篇：內包括(1)周禮、(2)詩書、(3)宗法、(4)禮樂、(5)氣質、(6)義理、(7)學大原上下、(8)自道、(9)祭祀、(10)月令統、(11)喪紀。
6. 張氏言論爲後人纂輯者計有：(1)張子語錄上、下兩卷、(2)後錄二卷、(3)性理拾遺一卷、(4)近思錄拾遺一卷、(5)二程拾遺一卷、(6)附錄一卷。

二、基本思想

(一) 宇宙觀

1. 起源及本體：張氏的宇宙觀思想大多自易經推行而來，不過他的敘述方式與易經稍有不同，就是他的宇宙論中介以氣的作用，藉着氣的作用說明宇宙的起源，本體及生化等現象，程子說：「橫渠言氣，自是，橫渠作用立標以明道。」（註三）這無疑是使他的宇宙觀的理論顯得更爲具體而實在。

氏以爲整個宇宙爲「陰陽之氣」所充塞，所謂「陰陽氣也而謂之天」（易說下）氣是天的實質，故說：「知虛空則無無」（太和）氣既是實有，所以它是宇宙萬物賴以生息的實體，所謂「動物本諸天以呼吸爲聚散之漸；植物本諸地以陰陽升降爲聚散之漸。」（動物）而氣之所以能够生成萬物，因爲氣的本身具有凝聚的作用。

氏以「太和」代替「太極」說明宇宙的本體是一大和諧，在此和諧之中涵有相對而相感的兩種屬性，氏稱之爲陰陽，而以浮沉、升降、動靜、虛實、聚散等方式說明此陰陽的相對性。換言之，宇宙之所以廣大堅固在氏看來最先只是一「氣」，此氣涵有陰陽二種屬性，陰陽之氣會合沖和，於是陰陽和而萬物育，一切道——氣化都是這太和之氣的兩種陰與陽的浮沉、升降、動靜相感之性的表現。所謂「其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。」（太和）整個宇宙就在這種由「簡易至繁賾」的氣化過程中逐漸完成。

張氏以爲宇宙的起源本爲實有而非虛空，宇宙的本體即是太虛，何謂太虛？他說：「太虛無形，氣之本體。」（太和）又說：「由太虛有天之名。」「太虛不能無氣。」推氏之意，太虛就是天，太虛就是氣，有氣而無形並非在氣外另立一個太虛。可知太虛是無形之氣又是氣的本體。

氏對宇宙本體的看法仍取陰陽合一，體用合一，他說：「陰陽合一存乎道。」（至當）「合體與用大人之事備矣。」（太和）。

2. 活動的意義及其規律：在氏看來，宇宙活動的意義爲「生」，他說：「天道四時行，百物生，無非至教。」（天道）宇宙的本體既爲太和或太虛，而氣又塊然於太虛之中，升降飛揚未嘗止息，其主要作用在生化萬物，這一生化的過程永遠在日新又新，向前邁進，所謂「日新之謂盛德」。（至當）

氏信宇宙間氣化的形色雖異，但氣化的規律則一，他以爲「天地之氣雖聚散攻取百塗，然其爲『理』也順而不妄。」（太和）這一理則藉着客觀的觀察和研究是能找出來的，他說：「生有先後所以爲天序，小大高下相並而形焉是爲天秩；天之生物也有序，物之既形也有秩。」（動物）宇宙萬物活動的內容千變萬化非常複雜，但無一不本乎此一理則，所謂「理一而分殊」（註四）此一理則在宇宙普及一切概括一切，所謂「其理精深存乎物感可知矣。」（參兩）

宇宙萬物的活動既是循理而行，這理的實質究竟如何？氏說：「天道不窮寒暑也，衆動不窮屈伸也，鬼神之實不越二端而已矣，兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者虛實也，動靜也，清濁也，其究一而已，……其陰陽兩端循環不已者

立天地之大義。」（太和）整個宇宙的活動實際上是依照此種相對的法則相互推衍而形成一切事物。所謂「其究一而已」就是說虛實、動靜、聚散、清濁、儘管方式不一，但都是氣的屬性，它們是相對而相合的，合而為一，分而為二，宇宙的活動常在這一而二，二而一的過程中進行不息，而此一過程就是宇宙活動所遵循的規律。

然則何者為推動宇宙一切變動的力源？此一力源氏稱之為「感」，此感意即交感，如「磁引鐵相應而感。」（易說中）氏說：「上天之載有感必通，凡物無不相感應之理。」（天道）又說：「天性、乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合，所受雖不同，皆無須與之不感。」（乾稱下）又說：「天大無外其為感者網緼二端而已。」（太和）宇宙萬物間如無感的作用就無天道的流行，在氏看來，無論天道與人道莫不在感的過程中完成，因為這是「物感的良能」，祇是「人皆習之而不察者爾。」（動物）

（二）人 生 觀

張氏的人生觀自其宇宙觀推衍而來，他信天地萬物原為一體。宇宙的本體為太虛，其所含有凝散的二種動力為陰陽，由陰陽相感而發生種種現象，現象雖異，發生根源則一，他以為「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。」（乾稱下）因之，氏以為個體與宇宙萬物原是一體，沒有我與非我的界限，一般人不了解這一點，故把我與非我視為必然的對立，聖人能够破除我與非我的界限，以天下之物與己為一體，所謂「能體天下之物」（大心）故「其視天下無一物非我。」（大心）亦即以整個宇宙為一大我。「天大無外」，個體的修養若能到達這一境界，則我與天便合而為一了。

氏根據此種天人合一的思想而有其「內聖外王」的人生論。所謂內聖即易繫辭所說「窮理盡性以至於命」，其意為窮天理，盡人性以至於大化流行，生生不已。有內聖的工夫方有外王的境界，王者往也，（非作官之義）意即萬物相互共趨太平，張氏西銘一文即在闡明此旨，西銘云：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉乃混然中處。故天地之塞吾其體；天地之帥吾其性。民吾同胞；物吾與也，大君者吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癯殘疾，憊獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。「于時保之」，子之翼也；「樂且不憂」，純乎孝者也。違曰悖德；害仁曰賊；濟惡者不才；其踐形，惟肖者也。知化則善述其事；窮神則善繼其志。不愧屋漏為無忤；存心養性為匪懈。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者參乎；勇於從而順令者伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存吾順事；沒吾寧也。

張氏認為我們的軀體就是宇宙的軀體，我們的性理就是宇宙的性理，我們應視宇宙為父母，並以事父母的道理事之。我們應視天下之人皆如兄弟，視天下之物皆如同類，各以其道事之，所以他說：「惟大人能盡其道，是故立必俱立知必周知，愛必兼愛，成不獨成。」（誠明）從親親而仁民，仁民而愛物的大道推行出的那種大公無我而汎愛一切的精神，這就是張氏對於宇宙萬物所持的態度。

其次氏認為人的生死不過是氣的聚散，氣聚則生，氣散則死，氣之聚散於太虛猶如冰凝釋於水，散無所滅，聚無所增，明乎此，我們對於生死存歿不足以戀惜。如果我們不能看破生死則必為生死所困，所謂「生吾順事，沒吾寧也」。在氏看來這些無非是宇宙間氣化的歷程，人亦不例外，他說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不可與言性」（太和）「盡性然後知生無所得，死無所喪。」（誠明）「盡其性然後能至於命。」（誠明）因之，老莊的求生是對於「生」的依戀，對於「有」的執着；佛教的闡明「無生」是對於「無」的執着，二者都與儒家見解相左，所以氏批評他們說：「彼語寂滅者往而不返；徇生執有者，物而不化；二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。」（天道）

人生是宇宙的客旅，在氏看來如果我們能够「至誠則順理而利，偽則不順理而害，順生命之理則所謂吉凶莫非正也，逆理則凶，為自取其險幸也。」（誠明）儘管人生的往來出入於宇宙間如此短暫無常，如果大家都能修身俟命，真正做到富貴不淫，威武不屈，夭壽不貳，則無往而不利，自然性盡命至了。

(三) 心性說

1. 心的涵義及其作用：張氏對於心的涵義有兩句話非常重要，首先是太和篇所說的「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。」其中「合性與知覺有心之名」一語，王船山與朱熹都有明白的解釋，王氏解釋說：「人之有性函之於心而感物以通，象著而數陳，名立而義起，習其故而心喻之。形也、神也、物也三相遇而知覺乃發。由知性，交涵於聚，而有間之中統一於心，由此言之則謂之心。」（註五）朱氏亦解釋說：「合虛與氣有性之名，有這氣道理便在裏面，無此氣則道理無安頓處。心之知覺又是那氣之虛靈者，聰明視聽則爲其運用，皆是有這知覺方運用這道理。」（註六）王、朱二氏的解釋大致不錯。其次是張氏所說的「心統性情者也。」（性理拾遺）這說明了人心之妙包括性情。統意即主宰，性是心之理或心之體，情是心之用，體用合一，統攝於心之下，心是性情的統帥，但氏對於「心統性情」的意義究竟如何未有說明，他只就性情的關係而說：「有形則有體，有性則有情。」「性發則情見以類應也。」（性理拾遺）總之，在氏看來以爲心實際上是個人精神作用的總名，在此總名中有性情、知覺及其他精神活動而統稱之爲心（註七）。

心的作用：氏以爲個人知道宇宙間的活動原理並加以逐漸合理化而形成動的自然律，這一歷程是個人對此真理的認知，證明人心是有能感作用，所謂「心所以萬殊者感外物不一也」。（太和）他分心的作用爲狹小與廣大兩種，凡耳目口鼻等感官所感覺的都是由於心的狹小作用，氏稱之爲「聞見之知」，這種知識自然不能滿足個人求知慾望，推其原因，限於感官，囿於見聞，如果僅以這種聞見之知據爲己有，就不能體會宇宙間一切道理，故他說：「有無一，內外合，此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見爲心，故能不專以聞見爲用」。（乾稱）他認爲我們應重視心的廣大作用，要使心有廣大作用，當然不可先「以耳目見聞累其心」，必須「盡其心」「大其心」，他說：「大其心則能體天下之物，物有未體則心爲有外，世人心之止於見聞之狹，聖人盡性不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。」（大心）大其心不僅不囿於見聞，還要去除我私見，合人我爲一體，如此纔能心胸闊大滲透一切，氏稱之爲「盡心」。同時氏認爲欲要盡心必須虛心，所謂能「虛心然後能盡心」，他說能「

虛心則公平，公平則是非較然易見，當爲不當爲之事自知。」（經學理窟學大原上）所謂虛心的狀態卽爲赤子之心毫無偏見、習心、成心及一切物質的障礙，而是靈通而虛空的，因爲是虛空所以無一物不體，因爲是靈通所以無一處不感，所體所感的知識謂之「德性之知」，這種考證萬物的知能超乎表象，越乎見聞，能如此則耳目的官能雖爲性累，適足以有啓發微知的作用，所謂「耳目雖爲性累，然合內外之德，知其爲啓之要。」（二程拾遺）心既可藉耳目官能證知萬物而對於天道又無所不感，自然能够窺透一切，以達到「心大則百物皆通」的境界。

2. 性的涵義及區分：張氏論性係依其宇宙觀而來，他以爲宇宙間充滿了氣，人與萬物稟氣於天，氣成而形立，於是生人物的萬殊，萬物生化方式雖異，但無一不是本乎理則進行其「秩序的生長」而形成整個宇宙的和諧發展，此一理則放諸自然界的運行稱之爲道，賦之於宇宙萬物則稱之爲性。（賦之於人則爲人性，賦之於物稱爲物性）所以他說：「性者萬物之一源也，非有我之得私也。」（誠明）這是依他的宇宙觀的「理一」而來的。

何謂性？氏嘗說：「有形則有體。」（性理拾遺）又說：「未嘗無之謂性，體之謂性。」（誠明）又說：「體萬物之謂性。」（乾稱下）據此可知萬物既有形體則其身心均賦有各種自續的機能，這種自續的機能就是性。

氏分人類的天性爲兩部分，一爲氣質之性，一爲天地之性。氣質之性簡言之就是「攻取之性」，就是孟子所說「人之異於禽獸者幾希」之大部分的禽獸之性，食色之性。原來人爲萬物之靈，高居萬物之上，人有一部分具有動植物的同樣機能，例如需要滋養，生殖能力，及其他運動或實用的能力，氏稱這些機能爲氣質之性。氣質之性善惡不等，此處所謂善惡只是善惡的傾向，非善惡當身亦非定然。何以如此，大概這與人的慾望關係密切，氏認爲凡人均有慾望，慾望本身不是一件壞事，主要關鍵在人們是否適當予以應用，用之適當則爲善，如果一味窮慾，用之不當，造成貪婪無饜，狂肆，荒縱，只知自慎慾壑的行爲結果便是不善了。不但如此，氣質之性並有人物之別，因爲它是形而後纔有的，所以它是駁雜的與結聚的。氏以爲由於「游氣紛擾合而成質者生人物之萬殊。」所以當在成形之初卽有通蔽，開塞與清濁而形成人物的差異，這是依他的宇宙觀的「分殊」而來的。他說：「凡物莫不有是性，由通蔽開塞所以有人物之別；由蔽有厚薄，故有智愚之別。」（性理拾遺）就是這個道理。

因之，氣質之性萬有不齊，不僅人與物間不同，就是人與人之間也有差異，所謂「人之剛柔、緩急，才不才氣之偏也。」（誠明）質言之，結聚的氣質之性有善惡，有智愚，有才不才，這些都是取決於氣稟的多少，厚薄與清濁，故可名之為氣性，才性或質性。善惡、智愚及才不才在其中相互滲透混融為一。相對地，人也具有他的特異的機能，這種機能就是藉以觀察了解宇宙萬物的「理性」。氏稱之為天地之性，或義理之性。所謂天地之性就是先天的人所具有的一點仁心仁性。這是人之所以為人的本性，相當於孔子的仁，孟子的心性，大學的明德以及中庸的中與誠（天命之謂性之性亦在內。）此性自其實質言，是齊一的，純一的與單一的。氏認為此「性於人無不善。」（誠明）而人類的真正目的，應該盡量保存、培養和發展這種特異的機能。不但如此，並可藉理性去適當地調適人類天性的下等要素——例如嗜好及主動的衝動。這種下等的要素的本身有時雖傾向於貪婪、狂肆，只知自填慾壑，但是一經「理性」的調適，便能遵守中庸的律令，藉以達到美善的目的。因為這個緣故，所以氏強調天地之性——即理性，以為「氣質之性君子弗性焉。」（誠明）

總之，雖然性是萬物一源的，但就性的實質來說，人與人及人與物之間存有差異，究竟人與人的差異小，人與物的差異大，張氏強調人物的分界，這也是宋儒論性一貫的主張，因為這個緣故，他極力反對告子的「生之謂性」的偏面主張，認為「以生為性既不通晝夜，且人物相等，故告子之妄不可不詆。」（誠明）

四 知 行 說

1. 知說：由於心的廣狹作用不同，氏把知的來源截然分為聞見之知與德性之知，雖然如此，但是他並不把聞知與德知看作兩種對立的知識來源，而只視它們為知識發展過程中的兩種互相聯繫，互相補充的程序。德知屬於「明德」亦即良知，是因理性而體驗，屬於悟性（Understanding），肇始於人生自覺其一切的理念，情慾、心志、行事的善以及一切內在在行為的當然之理，具有道德價值的理智。聞知是「物交而知」即學問之知，屬於感性（Sensibility），緣於聞見感覺而知之，及於外界的自然、社會及歷史中的事物的實然與其所以然之理，它只是一種認知事實的純理智與知識而已。

張氏雖說「誠明所知乃天德良知，非聞見小知。」（誠明）但揆諸他的本意並非獨重德知而輕視聞知，氏所以不輕視聞知，只因聞知不是知識的障礙而成爲知識必須的條件，所以他認爲聞知與德知二者是相輔相成而非對立的，所謂「耳目雖爲性累，然合內外之德，知其爲啓之要」，因爲德性之知也要由形色而見證，如無聞知就不足以啓發德知。固然智者可以援引聞知以窮理而歸結於盡性，但愚者偏限於見聞而不知道求諸心，援感官窺測恃爲真知，如此一來，徇欲者以欲爲性，耽空者以空爲性，見仁見智，漫無標準，這是關鍵所在，所以他認爲「聞見之知不足爲己有。」（易說下）

就知的來源而說，德知是聞知的理論根據，而聞知是德知的經驗實踐。因爲正確的知識一部份還要從經驗中獲得。必須理性與感覺二者交互作用，纔可產生真知灼見，氏說：「人謂己有知由耳目有受也，人之有受由內外之合也，知內外於耳目之外，則其知過人遠矣。」（大心）所以必須「合內外平物我」方能「見道之大端。」（大心）雖然如此，但氏的基本精神似乎還是強調德知，他說：「聞見之知謂之學則可，謂之道則不可。」（理窟義理）

2. 知與行：張氏學說既以天人合一，體用合一爲主旨，故他論知與行的關係不取孰先孰後而強調二者合一。氏除了論述良知之外，尤其着重良能，他認爲「天良能本吾良能，顧爲我所喪爾。」（誠明）性爲天能，能爲人謀，所以他說：「大人盡性不以天能爲性而以人謀爲能。」（誠明）又氏在中正篇中說：「將窮理而不順理，將精義而不徙義，欲資深且習察，吾不知其智也」。又說「惡不仁故不善未嘗不知，徒好仁則習不察行不著，是故徒善未必盡義，徒義未必盡仁，好仁而惡不仁然後盡仁義之道。」推氏之意如果沒有實踐的工夫而一味侈望資深習察，一切道德上的名言終歸徒勞無功，故知與行不能須臾相離，離行以求知或離知以求行同屬不智。

總之，知與行在氏看來二者是相輔成的，不可偏廢，藏知於行，自行起知，使人由知之真而達於行之切，由象抽普遍的道理，進而求得具體而特殊的原則。

三、教育目的

張氏的宇宙論是持進化的觀點，認為宇宙是進化的，人類亦是隨着進化的。他信宇宙的運行是晝夜不捨精進不已日新又新的，而人生的目的就在體認這一天地之道而實踐其內聖外王的自我，這須經由教育的過程，最後合於天德而臻於神功妙化的境界，所謂「神天德」（神化）這也是教育的目的。

(一) 教育的功效——變化氣質

張氏雖未明言「教育」一詞，但他所說的「學」與「教」仍為其「學」字所涵蓋，都富有教育的意義，他說：「所觀所求皆學也，長而學固所謂之學，其幼時豈可不謂之學。直自在胞胎保母之教，已雖不謂之學，然人作之而已。變化於其教，則豈可謂之學，學與教皆學也，惟其受教即是學也。」（語錄抄）所以氏所說的教與學都含有變化個人氣質的功效。

教育的對象是人，而人性的問題中國歷代哲人多有論究，其中不乏精闢卓見。或着眼於人的善果方面，建立性善理論，或着眼於人的惡果方面，建立性惡理論，或採折衷的態度說明善惡的來源。無論何種主張，他們無非認為人性善惡的問題是一切教育設施，政治規劃的出發點，孟子論性善強調教育的可能性，荀子主性惡認定教育的必要性，雖然對性的實質看法不同，但都以教化為動機，故其說明教育的可能性與必要性是一樣的。

張氏將性區分為天地之性與氣質之性，前者純粹至善，後者有善有惡，他以他的人性論為根基，主張教育的功效一方面在保存培養及發展受教者的天地之性，一方面在超化受教者的氣質之性。因為各人的氣質有美有惡，美中也有純美或非純美，程度各有不同；教育的力量可使惡的變為美，非純美的變為純美。他以為「人之氣質美惡與貴賤夭壽之理皆是所受定分，如氣質惡者學即可移。」（理窟氣質）按現代心理學說中曾有兩派主張，一為心理遺傳論學派，力主遺傳因素的牢固，認為人的智愚天賦已定，教育是無能為力的；一為極端的環境論學派，否認遺傳的因素，認為人性本無善惡智愚的差別，強調後天環境力量

的強大，以爲教育的功效萬能，可以改變一切，造就一切。張氏雖以氣質美惡與貴賤天壽之理是命定的，但他認爲「如果氣質惡者學即可移」，似乎在折衷以上二派的主張，承認後天教育的重要。

氏在誠明篇中說：「上智下愚習與性相遠既甚，而不可變者也。」又在語錄抄中說：「上智下愚不移，充其德性則爲上智；安於見聞則爲下愚。不移者安於所執而不移也。」氏闡述孔子的話語，以建立其教育效能的主張，認爲「人由蔽有厚薄，故有智愚之別」，尤其上智與下愚的差異懸殊，由於「習與性相遠既甚」，故難有極大改變。同時他以知的觀點解釋上智與下愚，何謂上智？「充其德性則爲上智」；何謂下愚？「安於見聞則爲下愚」，因爲各執所安所以不移，上智的人端不會轉移而變爲下愚；下愚的人亦絕不會轉移而變爲上智，所謂「不可變也」，意指教育功效的限制性。但是在上智與下愚兩極端中間，應屬於既非上智又非下愚的中智者，推氏之意認爲中智者是可移的，因爲受教育的環境不同，可使中智者移向上智或較愚，因此他以爲中智者能充其德性則爲上智，若安於見聞則爲下愚，而教育最大的功效在於造就中智，他說：「凡物莫不有是性，由通蔽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。」（拾遺）又說：「天下無兩物一般是以不同，孔子曰：性相近也習相遠也。性則寬褊昏明名不得，是性莫不同也，至於習異斯遠矣。雖則氣之稟偏者未至於成性時則暫或有暴發，然而所學則却是正常，其如此（其一作不）則漸寬容，苟志于學則可以勝其氣與習，此所以褊不害明也。」（語錄抄）氏信人雖受習與氣的影響而有智愚厚薄之別，但可藉教育的開導，使受教者「勝其氣習」「達於天道與聖人一」，所以他說：「爲學大益在自求變化氣質。」而「氣質惡者學即能移。」「性不美則學得亦轉了。」（語錄抄）總之，在氏看來教育確具有「領惡全好」（誠明）的功效。

張氏認爲教育的功效在變化受教者的氣質，然則何謂變化氣質？氏以爲變化氣質意即「復性」，要善返天地之性，不受氣質明暗偏全的支配，而從天地之性上去用事，換言之，就是不以氣質之性爲性，而以天地之性爲性，他說：「性於人無不善繫其善反不善反而已，過天地之化不善反也，……善反之則天地之性存焉，故氣質之性君子弗性者焉。」（誠明）然而如何學方能變化氣質？氏認爲首先要重視「居養」，他說：「變化氣質，孟子曰：居移氣，養移體，況居天下之大居者乎？居仁由義自

然心和而體正。」（語錄抄）推氏之意認爲人的居處關係極大，居養不同氣質亦異，若居天下之廣居，日久浸涵於仁義使「動作皆中禮則氣質自然全好。」（氣質）其次氏認爲變化氣質之道在於「治心」，而治心要在謹敬，因爲有諸內必形諸外，他說：「禮曰：心廣體胖。心既弘大則自然舒大而樂也，若心但弘大不謹敬則不立，若但能謹敬而不弘大則入於隘，須寬而敬，大抵有諸中者必形諸外，故君子心和則氣和，心正則氣正，其始也固亦須矜持，古之爲冠以重其首，爲履以重其足，至於盤盂几杖爲銘皆所以慎戒之。」（氣質）氏以爲雖然治心要謹敬，但謹敬必須心要弘大，切不可陷於拘謹迫切，更須勉力以赴，如此內外交修，涵養日久，氣質自然趨向清明，所以他說：「君子莊敬日強，始則須拳拳服膺出於牽勉，至於中禮却從容，如此方是爲己之學，鄉黨說孔子之形色之謹亦是敬，此皆變化氣質之道也。」（氣質）

（二）教育的目的——學爲聖人

教育上一切的施爲都是根據人性的觀點而來，張氏論性既分天地之性及氣質之性，所以他在教育上的主張一方面着重誘發本然的善性，設法防止外來足以導致惡的誘因，使受教者止於至善；一方面着重循禮，利用外界的道德規範和生活準則遏抑惡性的萌發，使受教者趨於善，換言之，他所說變化氣質「善反」的功夫有兩種，一爲「盡性」，一爲「成性」，就是利用教育的力量，發展已有的天性，所謂「通極於道」，謂之盡性；設法去掉後來的氣質之性謂之成性，所謂「學至於成性則氣無由勝」（氣質），由此推知張氏的教育目的經由「長善救失」的歷程進而養成一種完美的人格即學爲聖人，這亦是中國傳統文化中最高的鵠的，他以爲「學者當須立人之性，仁者人也，當辨其入之所以謂人，學者學所以爲人。」（語錄抄）張氏承儒家的傳統精神，亦以仁期望於學者，所謂「仁統天下之善」（大易）其理想人格之高超可以想見，所以他勸勉學者說：「學必如聖人而後已」以爲「求爲賢人而不爲聖人此秦漢以來學者之大蔽也。」（註八）

然而聖人的心理修養究竟如何？他說：「善人云者志於仁而未致其學，能無惡而已，君子名之必可也如是。」（中正）又說：「篤信好學，篤信不好學不越爲善人、信士而已。」一般人所稱的善人在心境上只是求仁或志於仁，但未致其學於仁，所

以要達到聖人境界必須篤信而好學，二者兼顧，否則始終不越為善人或信士的窠臼，自然不能達到聖人的境界。他特別舉出樂正子與顏淵為例說：「樂正子、顏淵知欲仁矣，樂正子不致其學足為善人、信人，志於仁無惡而已，顏子好學不倦，合仁與智，具體聖人，獨未至聖人之止爾。」（中正）雖然如此，但顏子仍志切於學為聖人，氏說：「顏子雅意直要做聖人，學者須是顏子發意要至聖人。」（中正）

張氏所標舉的聖人並非一定在其功業上顯赫一時，尤其強調其人格的完美性，他說：「無所雜者清之極，無所異者和之極。勉而清者非聖人之清；勉而和者非聖人之和。所謂聖者不勉不思而至焉者也。」（中正）又說：「何以致不息，成性則不息，誠成也，誠為能成性也，仁人孝子所以成身，柳下惠不息其和也，伯夷不息其清也，於清和以成其性，故亦得為聖人也，然清和猶是一端，不得完整，不若知禮以成性即道義從此出。」（易說下）柳下惠聖之和，伯夷聖之清，但各有所偏，而聖人則是清和兼具，且無絲毫勉強，因為「勉蓋未能安；思蓋未能有也。」（中正）所以他說：「大亦聖之任，雖非清和一體之偏，猶未忘於勉而大爾，若聖人則性與天道無所勉焉。」（中正）

白虎通聖人說：「聖者通也，道也，聲也，道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶。」而張氏論聖人亦與之同，他在至當篇中說：「不知來物不足以利用；不通晝夜未足以樂天。聖人成其德不私其身，故乾乾自強，所以成之於天爾。」「能通天下之志者為能感人心，聖人同乎人而無我，故和平天下莫盛於感人心。」「浩然無害則天地合德；照無偏繫則日月合明；大地同流則四時合序；酬酢大倚則鬼神合吉凶。天地合德，日月合明，然後無方體，能無方體然後能無我。」又在拾遺中說：「聖人無我無私，功高天下而無一介累其心，蓋有一介存焉，未免乎私己也。」上引數則互相參證，可知氏認為聖人的心境是至公而無私，至大而無我，雖然功高天下絕無一介累其心，至公無私則可以感人心，至大無我則可與天地合德與日月合明，與四時合序，這就是所謂達到「天人合一」的境界。

按張氏所稱的聖人原是一位具有維繫綱常統率羣倫的活潑潑的人物，並非是一位高不可及深不可測的超人，他所指理想中的聖人如堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子等都是典型的人物，氏在作者篇中說：「稽衆捨己堯也；與人為善舜也；聞善

則拜禹也；用人惟己改過不吝湯也；不聞不式不諫亦文王也。」「上天之載無聲無臭可象，正惟儀刑文王，當冥契天德而萬邦信悅，故易曰：神而明之存乎其人，以聲色爲政不以革命而有中國，默順帝則而天下自歸者其惟文王乎。」「立賢無方此湯之所以公天下而不疑，周公所以於其身望道而必吾見也。」又在經學理窟學大原下篇中說：「聖人無隱也，聖人天也，天隱乎，及得處便若日月有明容光必照焉。但通得處則只恐深厚，人有所不能見處，以顏子觀孔子猶有看不盡，所謂顯諸仁藏諸用者，不謂以用藏之，但人不能見也。虛則事物皆在其中，身亦物也，治身以道與治物以道同是治物也，然治身當在身，然後物乃從，由此便有親疏遠近先後之次入禮義處。」上列典型的聖人他們的學問、道德與事功，張氏認爲都可用作爲學的標的，他說：「學者以堯舜之事須刻日月要得之，猶恐不至有媿而不爲，此始學之良術也。」（學大原下）又說：「聖人設教便是人人可以至此，人皆可以爲堯舜。」（氣質）

但學爲聖人氏以爲端不可先以功業爲着眼，他說：「既學而先有以功業爲意，於學便相害。」「既有意必穿鑿創意作起事也，德未成而先以功業爲事是代匠斲，希不傷手也。」（學大原上）爲學旨在成德，德成而後措諸事業，則水到渠成，若德未成而先着意功業猶難，捨本逐末，因小失大，所以氏說：「爲學須是要進，有異於人，若無異於人則是鄉人，雖貴爲公卿，若所爲無以異於人未免爲鄉人。」（學大原上）

總之，推氏之意以爲教育的目的是以變化氣質爲途徑，發揮潛能，充實人生，進而達到宅心爲仁的聖人，成聖的最高境界則以天地萬物爲一體，卽「內聖外王」，其具體表現於志業則在「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」。

四、教育材料

(一) 六 經

所謂教材一般說來就是教學時所用的材料，它是實現教育目的的工具。我國歷來知識階級的學問最重要的部分都來自經書

，因為這些經書含蘊着古聖賢哲所遺留下來的有關全民族生活的道德、宗教、哲學種種的經驗與智慧的文化遺產 (Cultural Heritages) ，所以自漢朝以來教育的材料幾乎就以經書為主。張氏認為教育的功效首在變化氣質，而教育的目的則在學爲聖人，爲了達到這一教育目的，教材的選擇自然十分謹慎。對於經書在往日既視爲傳道的素典，而先賢又應時賦予新的精神，故歷久更有它不朽的價值，因之張氏亦奉經典爲教材而創其新義，他說：「得仲尼地位亦少詩書不得，孔子謂學詩學禮以言以立，不止謂學者，聖人既到後直知須要此不可闕，不學詩直是無可道，除是穿鑿任己。詩、禮、樂、易、春秋、書六經直是少一不得。」(理窟義理) 所謂六經就是詩、禮、樂、易、春秋及書，蓋詩凡人倫之道無不具備，學詩則能通達事理而心平氣和故能言。禮以恭敬謙遜爲本，且有節文度數爲詳，學禮則品節詳明而德性堅定故能立。不但要學詩禮，即其餘經典均需獵涉，真是少一不得，由此可以推知六經爲其教學的主要材料，所以他特別強調：「惟六經則須着循環能使晝夜不息，理會得六七年則自無可得看，若義理則儘無窮，待自家長得一格則又見得別。」(理窟義理) 六經在數量上雖然有限，但其涵蓋的義理却是無窮，因爲這些經典不比數學的定理或化學的方程式，除非不懂，要懂就完全懂，這些東西是要用生活經驗去應付的，生活經驗愈豐富愈能够咀嚼其中的意味，一個人的生活經驗沒有止境，所以一部經典可以終身閱讀隨時有心得。換言之，可因各人的年齡，智識背景及閱歷的相異對於義理的領會有着深淺的不同，所謂「少年讀書如隙中窺月；中年讀書如夜中望月；老年讀書如臺上玩月，皆閱歷之淺深爲所得之淺深耳。」(註九) 所以氏主張「六經循環年欲一觀」(義理) 對於這些典籍必須不斷涵泳，循環咀嚼，炙輠而味益深長，書中義理方能自有所見。

氏以六經爲教材已如上述，但在六經之中尤着重於禮與易二經，茲分述如下：

1. 以禮爲體：他說：「進人之速無如禮學。」(理窟禮樂) 氏對於禮的教材有他一套系統的看法，他在經學理窟禮樂一篇中言禮最詳，大致根據經傳闡說禮的起源與功用，關於禮的起源他說：「禮本於天之自然。」(禮樂) 「禮天德也。」(禮樂) 「禮所以持性蓋本出於性，持性反本也。」(禮樂) 「禮反其所自生……禮別異不忘本而後能推本爲之節文……禮天生自有別，人須推原其自然故言反其所自生。」(禮樂) 又說：「禮非止著見於外，亦有無體之禮，蓋禮之原於心，禮在聖人之成法

也，除了禮天下更無道矣。」（禮樂）由上可知，禮猶如法則或制度，禮原於心，心有天賦的形式，表現出來就是禮，所以能够維繫人性。但氏言禮有其可變性與不變性，可變性意指一切道德觀念或倫理觀念及價值是與時間、空間相對的，不可能有絕對的和普遍的，所謂「時措之宜便是禮，禮即時措時中。」（禮樂）不變性即天秩，有它一定尊卑大小不能與時空推移，氏以爲「禮亦有不須變者，如天敘天秩如何可變，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，此所以爲禮也。」（禮樂）其次關於禮的功用，氏以爲「某所以使學者先學禮者，只爲學禮則便除去了世俗一副當習熟纏繞，譬之延蔓之物，解纏繞即上去，上去即是理明矣，又何求，若能除去了一副當世習自然脫洒也。又學禮則可以守得定。」（語錄抄）「學之行而復疑之此習矣而不察者也，故學禮所以求不疑仁，守之者在學禮也。」（理窟義理）同時氏又以爲「學者須觀禮，蓋禮者滋養人性，又使人有常業可守得定，又可學便可行，又可集得義養浩然之氣……殿正剛大必須得禮，上下達義者克己也。」（學大原上）以上所述都是學禮的實際功用。氏所以特別重視禮教，薛思菴說：「張子以禮爲教，不言理而言禮，理虛而禮實也，儒道宗旨就世間綱紀倫物上着脚，故由禮入最爲切要，即約禮復禮的傳也。」（註十）程頤稱讚張氏重視「禮」教的得法曾說：「子厚以禮教學者最善，使學者先有所據守。」（張子全書附錄）

2. 以易爲宗：氏以爲「易之爲書也至精者，謂聖人窮理極盡精微處，中庸所謂至矣。天下之理斯盡，因易之三百八十四爻變動以寓之人事，告人以當如何時如何事，如何則吉，如何則凶，宜動宜靜，丁寧以爲告戒，所以貳以濟民行也。」（易說下）所以他說：「易之爲書有爲君子小人之雜，道有陰陽，爻有吉凶之戒，使之先事決疑避凶就吉。」（易說下）易經是一部討論天理與人事而具有高深哲理的書籍，蘊含義理博大精微，且「文詞錯綜而條理不雜」（易說下）聖人著易旨在取效天地變化，所謂「作易以示人，猶天垂象見吉凶」（易說下）使人知所向避，因之氏說：「易非天下之至精則辭不足待天下之間；非深不足通天下之志；非通變極數則文不足以成物，象不足以制器，幾不足以成務；非周知兼體則其神不能通天下之故（志），故「不疾而速，不行而至也。」（易說下）易經既有奧妙哲理，我們應該熟讀精研，繫辭說：「易之爲書也，不可遠，爲道也屢遷」，氏解釋說：「心不存是遠也，不觀其書亦是遠也，蓋其爲道屢遷。」（易說下）又說：「不見易則不識造化，不識造化

則不知性命，既不知造化則將何謂之性命也。」（易說下）因之氏說：「君子未嘗須臾不在學易。」（易說下）但張氏認為研讀易經必先玩習繫辭，他說：「欲觀易先當玩辭，蓋所以說易象也，不先盡繫辭則其觀易也或遠或近或太艱難，不知繫辭而求易正猶不知禮而學春秋也。繫辭所以論易之道，既知易之道則象在其中，故觀易必由繫辭，繫辭獨說九卦之德者，蓋九卦為德切於人事。」（易說下）原因是因為「繫辭所學易義是聖人議論到此，因學易義以成之，亦是道之大且要者。」（易說下）同時「繫辭反復惟在明易，所以為易聚攝衆意以為解，欲曉後人也。」（易說下）

（二） 四 書

張氏除了教授門人以六經外，尚有四書亦為其主要教材，他以為「要見聖人無如論、孟為要，論、孟二書於學者大足，只是須涵泳。」（義理）他說：「學者信書且須論語、孟子，……如中庸、大學出於聖門無可疑者。」（義理）論語、孟子乃是致聖必讀，而中庸、大學直接出於聖門，更是聖人心法之傳，尤其中庸必須句句體會，字字咀嚼，方能互相發明義理，氏說：「答問者命字為難，已則講習慣聽者往往致惑，學者用心未熟，以中庸文字輩直須句句理會過，使其言互相發明，縱其間有命字未安處，亦不是為學者之病。」（學大原下）所以他纔有「某觀中庸義二十年，每觀每有義，已長得一格」（義理）的心得。

五、教學方法

教學方法是用來刺激和指引學者改變其行為的一套經濟而有效的手段。張氏的教學方法與近代教學原理有許多不謀而合之處，為了便於敘述起見，分為下列三項說明之。

（一） 立志、循序、重個性

1. 立志：張氏認為「事豫立，必有教以先之，盡教之善必精義以研之，精義入神然後立斯立動斯和矣。」（中正）顯然是何等重視教學開始前的準備工作。所謂「凡學……士先志。」（中正）首先他教人先要立志，他以為「學者不論天資美惡，亦不專在勤苦，但觀其趨向著心處如何。」（學大原下）他說：「有志於學者都更不論氣之美惡，只看志如何？匹夫不可奪志也，惟思學者不能堅勇。」（語錄抄）天資愚笨不足畏懼，用心不勤也不足畏懼，最可畏的是沒有趨向及志氣，氏以為學者如果心理先有明確堅定的趨向，則對於一切足以達成目的活動將會積極從事，因此他說：「事豫立不疑其所行。」（易說下）「志大則才大事業大。」（易說下）心向可以產生準備，心向愈堅定準備愈充分；準備愈充分成功機會亦越大，而學者的學習效率亦愈高，所以他說：「志道則進據者不止矣。」（中正）「孫其志於仁則得仁，孫其志於義則得義。」（中正）如此氏所謂的「趨向」與「志」頗與現代教學方法上的預備原則若合符節。

2. 循序：學者對於教材的反應大多受其已有經驗的影響，氏認為教學要建立在學者經驗上而使新教材適合其發展的階段，所以必先瞭解學者的心理然後決定教學材料的次序，由易至難，由淺入深，這就是今日的統覺原理或類化原理中的教學原則，證以他說：「教人當以次序守得定不妄施。」（易說上）「古之小兒便能敬事長者，與之提携則兩手奉長者之手，問之掩口而對，蓋稍不敬事便不忠信，故教小兒且先安詳恭敬。」（語錄抄）「若洒掃應付進退乃幼兒孩提之事，長後教之人必倦，惟聖人於大德有始有卒，故事無大小莫不處極，今始學之人來必能繼，妄以大道教之是誣也。」（中正）所以他總結說：「大率玩心未熟可求之平易勿迂也，若始求大深恐效愈遠。」（義理）

3. 重個性：由於人類在體格、智力以及其他特質方面互有差異，因此教學時為求學者的能力得以充分發展起見，應先重視其個性，然後因材施教，務使人盡其材，張氏強調人與人之間個別差異 (Individual difference) 他說：「人與動植之類已是大分不齊，於其類中又極有不齊，某嘗謂天下之物無兩個有相似者，雖則一件物亦有陰陽左右，譬之人一身中兩手為相似，然而有左右一手中五指而復有長短，至於毛髮之類亦無有一相似，至為同父之兄弟不惟其心之不相似，以至聲音形狀亦莫有同者，以此見直無一同者。」（語錄抄）正因為「凡人剛柔緩急趨識無有相同。」（易說下）所以教授的方法也因對象的不同而

因材施教，氏認爲「學記曰：進而不顧其安，使人不由於其誠，教人不盡其材，人未安之又進之，未喻之又告之，徒使人生此節目，不盡材，不顧安，不由誠皆是施之妄也。教人主難，必盡人之材乃不誤人材，觀可及處然可告之。聖人之明直若庖丁之解牛皆知其隙，又投餘地無全牛矣。人之才足以有爲，但以其不由於誠則不盡其才，若自率勉而爲之則豈有由誠哉。」（語錄抄）教者必須了解人的長處與短處，分別予以施教與輔導，這樣方不致淹沒個性發展。教育能够「隨施各得施」（參兩）才不致於「妄施」，所以他說：「論語問同而答異者至多，或因人才性，或觀人之所問及所居之位。」（張子語錄）「教人者必知至學之難易，知人之美惡，當知誰可先傳此，誰可復倦此，知至學之難易知德也，知其美惡知人也，知其人且知德，故能教人使入德，仲尼所以問同而答異以此。」（中正）

（二）自動、勤奮、興趣、重群學

1. 自動：從心理學上說來一切學習都是學者對於情境的積極自動的反應，如果學者對於情境無動於衷即無學習可言，如果學者只作被動消極的反應亦無多大效果。張氏認爲學者在學習時要自開道路，自鑿孔穴，親身探入發現其中的美富方是屬於自己的學問，否則專觀古籍或探聽朋友之言，如同穿窬之盜，雖然竊取許多東西但究竟不知東西所藏之處。氏說：「某學來三十年自來作文字說義無限，其有是者皆只是億則屢中，譬之穿窬之盜，將竊取室中之物而未知物之所藏處，或探知於外人，或隔牆聽人之言終不能自到說得皆是實。觀古人之書如探知於外人，聞朋友之論如聞隔牆之言皆未得其門而入，不見宗廟之美家室之好。比歲方似入至其中，知其中是美是善不肯復出。天下之議論莫能易此，譬如既鑿一穴已有見，又若既至其中却無燭未能盡室中之有，須索移動方有所見，言移動者謂逐事要思。譬之昏者觀一物必貯目於一，不如明者舉目皆見。此某不敢自欺亦不敢自謙，所言皆實事。學者又譬之知有物而不肯捨去者有之，以爲難入不濟事而去者有之。」（學大原下）所以氏主張求學之道貴在學者自動，如果僅是一味灌輸知識非徒無益適足有害。

2. 勤奮：氏說：「學之不勤者正猶七年之病，不蓄三年之艾，今之於學加工數年自是享之無窮。」（學大原下）又說：「

天資美不足爲功……惟矯情爲勤方是有功。」（氣質）人不可恃其天資之美而不用人力，如果徒恃質美不加黽勉則亦不足爲功，惟有不敢自恃美質，勗勉奮發，矯其情而趨於勤，戮力以赴始足湊功，所以他說：「己不勉明則人無從倡道，無從弘教，無從成矣。」（至當）「人情於進無自達」（性理拾遺）又說：「學者有息時一如木隅人摔搖則動舍之則息，一日而萬生萬死。

學者有息時亦與死無異，是心死也。身雖生，身亦物也，天下之物多矣，學者本以道爲生，道息則死矣，終是僞物，當以木隅人爲譬以自戒，知息爲大不善，因設惡譬如此只欲不息。一（氣質）學者要有「發憤忘食」的努力精神，不宜止息，人生既無止息，求學亦復如此，求學即求生的表現，求學如果一旦息止生命也就停滯，等於死亡最爲可痛，所以他特別指出：「今人爲學如登山麓，方其迤邐之時莫不濶步大走，及到峭峻之處便止，須是要剛決果敢以進。」（學大原下）所謂「剛決果敢」意即積極努力求取進步。易經云：「天行健，君子以自強不息。」氏亦說：「能勉然後日進而不息可期矣。」（中正）卽是此意。

3. 興趣：興趣是學習的要素，是行爲的動機，它與勤奮是相輔而行的。因爲在學習的過程中，教者總是希望學者勤奮不懈，但學者是否努力學習這要視其學習興趣如何，所以興趣乃是努力學習的主要條件，清王筠在其教童子法一書中說：「人皆尋樂誰肯吃苦，讀書雖不如嬉戲樂，然書中得有樂趣亦相從矣。」（註十一）張氏認爲「樂則生矣，學至於樂則自不已故進也。」

（學大原上）學習一件事物或探求一種義理，如果能够對它發生樂趣乃是樂在其中，欲罷不能，孔子之所以能够「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」，顏回之所以能够安貧樂道「一簞食，一瓢飲，居陋巷人不堪其憂，回不改其樂。」，這都是由於對學問發生了興趣，因之，如果一個人能够專心致志於學問，可以終生樂此而不倦。相反地，張氏以爲「教之而不受雖強告之無益，譬之水投石不納也，今夫石田雖水潤沃其乾可立待者，以其不納故也。莊子言內無受者不入，外無主者不出。」（學大原下）因此在教育上強調另一方面，如果學者對於某種功課興趣索然就不必勉強從事或強令接受。

4. 重羣學：「他山之石可以攻錯」，所謂「獨學而無友則孤陋而寡聞」，「有明自遠方來不亦悅乎」，古有名訓，張氏亦特別強調羣學的效果，他以爲「古人欲得朋友與琴瑟簡編，常使人在此，惟聖人知朋友取益爲多，故樂朋友之來。」（近思錄拾遺）「惟與朋友會議論良益也。」「義理有疑則濯去舊見以來新意，心中苟有所開即便剗記，不思則還塞之矣，更得朋友之助

。」（學大原下）所以他說：「日間朋友論着則一日間意思差別，須日日如此講論，久則自覺進也。」（學大原下）朋友既可以相互切磋砥礪學行，但必須彼此相敬始可得其速效，故氏說：「人之有朋友不為燕安，所以輔佐其仁。今之朋友擇其善柔以相與，拍肩執袂以為氣合，一言不合怒氣相加，朋友之際欲其相下不倦，故朋友之間主其敬者，日相親與，得效最速。」（氣質）可見朋友可以資益輔仁發揮羣學的效果。

（三）思考、問答、重心解（心悟）

1. 思考：思考發展是由於疑難問題的產生，不思考無以推理，不思考無以歸納，張氏認為「逐事要思」，他說：「學不能推究事理只是粗。」（義理）又說：「凡致思到不得處始復審思明辨乃為善學。」（近思錄拾遺）同時氏認為能質疑乃是求學最大的關鍵，因為能質疑纔有思考，有思考纔有進步，他說：「在可疑處而不疑不曾學，學則須疑。」（學大原下）「所以觀書者，釋己之疑，明己之未達，每見每知所益則學進矣。於一疑處有疑方是進矣。」（註十二）氏以為「不知疑者只是不便實作，既實作則須有疑，必有不行處是疑也，譬之通身會得一邊，或理會一節未全則須有疑，是問是學處也，無則只是未嘗思慮來也。」（氣質）但是氏認為的質疑不可錯比遁辭，他說：「遁辭者無情，只是他自信元無所執守，見人說有已即說無，反入於太高；見人說無已則說有，反入於至下。或太高或太下，只在外面走元不曾入中道，此釋老之類。故遁辭者本無情自信如此而已。若質疑者則有情，實遂其非也。」（語錄抄）所以他本身對古籍也持有質疑與考證的態度，他說：「詩序必是周時所作，然亦有後人添入者，則極淺近自可辨也。如言不肯飲食教載之，只見詩中之飲之教之誨之，命彼後車謂之載之，便云教載絕不成言語也。」（詩書）「家語、國語雖於古事有所證明，然皆亂世之事，不可以證先王之法。」（義理）又說：「孔子適周誠有訪樂於萇弘，周禮於老聃，老聃未必是今老子，觀老子薄禮，恐非其人，然不害為兩老子，猶左丘明別作傳者也。」（義理）

2. 問答：氏說：「洪鐘未嘗有聲由扣乃有聲，聖人未嘗有知由問乃有知，有如時雨化之者，當其可乘之間而施之，不待彼有求有為而後教之。」（中正）扣與問都含有啓發意義，究竟以何時啓發為宜？不等待學者有求有為，而最重要的是把握「可

「乘之間」施教，「可乘之間」意即「隨機」或「心理來臨」的時機。教學上惟有隨機或心理來臨時啓發學者學習可以獲得最佳的效果，所以他說：「時雨化之者如春誦夏弦亦是時，反而教之亦是時，當其可之謂言及而言亦是時，言及而言非謂答問也。亦有不待問而告之，當其可告而告之也，如天之雨豈待望而後雨，但時可雨而雨。」（張子語錄下）又說：「教者但觀蒙者時之所及則道之……行時也，此時也正所謂如時雨化之，如既引之中道而不使之通則是教者之過，當時而道之使不失其正則是教者之功，養其蒙使正者聖人之功也。」（易說上）以上是以教者為主說明以何時扣問學者爲宜。同時他又以學者爲主說明問的重要，他以爲「人多以老成不肯下問故終身不知，又爲人以道義先覺處之，不可復謂有所不知，故亦不肯下問，從不肯問遂生百端欺妄人，我寧終身不知。」（近思錄拾遺）人之所以不肯下問氏歸納其原因有二：一爲自負老成，二爲以道義先覺處之，恥言有所不知而不肯下問就終身不知，而孔子主張不恥下問自有至理，故氏勉勵學者說：「聖人於文章不講而學，蓋講者有可否之疑，須問辨而後明，學者有所不知問而知之，則可否自決不待講論，如孔子之盛德惟官名禮文有所不知故其問老子，邾子，既知則遂行而不須講。」（學大原上）又說：「人多是恥於問人，假使今日問於人，明日順於人有何不可，如是則孔子問於老聃、萇弘、邾子、賓牟賈有甚不得，聚天下衆人之善者是聖人也。」（學大原下）至於學者如果發問，教者應採何種態度，氏生平所持教學態度是「答問學者雖多不倦，有不能者未嘗不開其端，可語者必丁寧以誨之，惟恐其成就之晚。」（行狀）教者果能具此態度，則教學氣氛必更爲融洽，所得效果亦更佳。

3. 心解（或心悟）：所謂心解或心悟意即心理體認融會貫通義理，不必咬文嚼字亦不必牽強附會，氏以爲學者「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四體不言不喻，此非孔子言而孟子言之，此是心解。」（語錄抄）「心解則求義自明，不必字字相校，譬之明目者萬物紛錯於前，不足爲害，若自昏者雖枯木朽株皆是爲梗。」（義理）所以氏說：「誦詩三百止亦奚以爲誦，詩雖多若不心解而行之，雖授之以政則不達，使於四方言語亦不能，如此則雖誦之多奚以爲。」（張子語錄上）同時氏強調求學要在心悟，他以爲「學貴心悟，守舊無功。」（義理）「慕學之始猶聞都會紛華盛麗，未見其美而知其有不疑，步步進則漸到，盡則自棄也，觀書解大義非聞也，必以了悟爲聞。」（學大原下）又說：「某與人論學二三十

年，所恨不能到人有得，是人人各自體認，……若人體認儘可以發明道理，若不體認亦是一場閑言長語。」（學大原下）所謂「心悟」或「了悟」並非刻板的記憶與背誦，而是學得義理以後要在不斷涵泳，仔細咀嚼，深切體會方可悟出新的道理，以期有所創見與發明。因之，在氏看來凡是有益人生的經籍務必精讀成誦，他說：「書須成誦，精思多在半夜中或靜坐得之，不記則思不起。」（義理）「經籍亦須記得，雖有舜禹之智，吟而不言不如瞽盲之指麾，故記得便說得，說得便行得，故始學亦不可無誦記。」（註十三）

結 論

綜前所述，張載認為宇宙的起源本為實有而非虛空。宇宙的本體即是太虛。太虛就是天，充塞於整個宇宙間的就是氣。宇宙萬物的成毀與變化都是氣的聚散與屈伸作用所致。宇宙活動的意義即在生化萬物。宇宙活動的規律是「理一而分殊」。

他認為宇宙的運行是晝夜不舍精進不已日新又新的，人類亦隨之進化。人生出入往來於宇宙，雖然短暫無常，若能善體天地屈伸之道，修身俟命，自然是「生吾順事，歿吾寧也。」性盡命至，無往不利。所以他強調人生的目的就在體認這一天地之道，實踐其「內聖外王」的自我，這須經由教育的過程來完成。所謂「學為聖人」。這位聖人對於宇宙及人生要擔負起「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的大責重任。

他以為性是人物同具的自續機能。他分人性為天地之性及氣質之性，前者為共同理一的，純粹至善的。後者為人物各別而分殊的。其中成分偏正不一，昏明各殊，故有善惡傾向，所以他強調天地之性，力主「氣質之性君子弗性焉。」這似乎在綜合孟子與荀子的性說，形成一派新的人性論，有他自己的創見。這一思想反映在教育上，以為教育的功效，積極方面在保存，培養及發展天地之性；消極方面在超化氣質之性，達到教育上成人、成賢與成聖的目標。而教學方法亦因為對象的個別差異實施因材施教。

張氏認為心就是精神作用的總名，在此總名中涵蓋性情、知覺及其他精神活動。又以為心是統率性與情而說的，所以「心

之理爲性，心之動爲情，則性爲心所具之先天諸形式；情爲此諸形式所生之一切活動如思維、情感、意慾等。」（註十四）由於心的狹小與廣大作用，而有德性之知與聞見之知，張載對於認識的主體的心靈及認識結果的知識強調德知與聞知二者合一。但是就知識的價值來說，張載似乎推崇德性之知。這一思想反映在教育上，似乎調強教育不應該把知與行，理論與實踐，視爲「動作的目的與精神的」心與視爲心的器官與手段的身，彼此劃分，不相聯貫，如果彼此有了畛域，缺乏流暢而自由的交通（Communication），勢難產生真知灼見了。

教育是完成人生目的的一種歷程，張載既以教育的目的在成人、成賢與成聖，所以教育的目的即是人生目的的完成。學爲聖人當然是「以易爲宗，以中庸爲的，以禮爲體，以孔孟爲極。」而一切教學方法都是在協助完成這一目的。

張載是宋代著名的理學家，亦是關學的鼻祖。在當時學術界中是一位最卓越的思想家，他的見解往往超越前人，獨成一家之說。但是他隱居關中。歿後門人又未能光大他的學說，因爲這個緣故，關學遠不如洛學受人重視，影響所及亦不像其他學派那樣深遠。雖然如此，但張載的思想對於儒學的開展與影響還是功不可抹。茲列述如下：

1. 歷來思想界對於宇宙的描述，多少帶有宗教或神秘的色彩，張載的宇宙觀卻不落這一窠臼，顯得活潑而具體。
2. 使後儒瞭解道要心悟，不可徒求語言文字之間，他說：「子貢謂夫子之言性與天道不可得而聞，既云夫子之言，則是居常語矣。聖門學者以仁爲己任，不苟知爲得，必以了悟爲聞，因有是說，明賢思之。」（語錄抄）他反對辭章訓詁，主張義理心性之學。
3. 張載論性具有承先啓後之功，爲程、朱學者所宗，革新了儒家的面目，並爲儒家建立形而上學的系統。
4. 張載分知爲聞見之知與德性之知，程、朱以下都承緒他的學說，並加以發揚光大。
5. 教育的目的尤其在強調人格的訓練與陶冶，所謂「學爲聖人」，而聖人的志業在「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」爲教育上立下具體的目標，使後世學者有所遵循。
6. 教育的功效在強調超化受教者的氣質，張載這一說法有功於聖門，有補於後學。宋代士風大變似受張載影響深遠，直至

今日國人仍以張載所說：「爲學大益在自求變化氣質。」奉爲不刊名論。

7. 張載以大學、中庸、論語及孟子爲教材，開啓以後朱熹取禮記中的大學，中庸及孟子以配合論語爲四書，成爲中國文化基本教材，張載與有功焉。

8. 張載的教學方法與現代教學原理頗多融合，尤其注重學者心理發展，個別差異，興趣及思考等教學理論，更有過之無不及。此外他的教學理論不但主張使教師有自主權，就是關於教師自身也有學習的權利，他說：「常教小童亦可取益：絆已不入一益也；授人數次已亦了此義二益也；對之必正衣冠尊瞻視三益也；嘗以己而壞人之才爲之憂則不敢墮四益也。」（義理）所謂「教學相長」，就是這個意思。

最後我們引述王般山在張子正蒙注序論中的一段話以結束本文，藉此可見張載在學術思想上的地位及貢獻。他說：

張子之學上承孔、孟之志，下救來茲之失，如皎日麗天，無幽不燭，聖人復起未有能易焉者也。……張子言無非易，立天、立地、立人，反經研幾，精義入神，以綱維三才，貞生安死，則往聖之傳非張子其孰與歸。……孟子之功不在禹下，張子之功又豈非疏洙水之歧派，引萬派而歸墟，使斯人去昏墊而履平康之坦道哉！

【註 釋】

（註 一）見二十五史宋史卷四二七頁一〇九七頁道學一（開明書店鑄版）同頁上並記載云：「凡詩書六藝之文與夫孔孟之遺言，顛錯於秦火，支離於漢儒，幽沉於魏晉六朝者，至是皆煥然大明，秩然而各得其所。……其於世代之污隆，氣化之榮悴，有所關係也。」由此可見宋儒理學對於儒學的貢獻。

（註 二）見黃宗羲宋元學業（正中五十、十一，初版）橫渠學案卷十五頁三八三。

（註 三）見張子全書（四部備要上海中華書局）附錄卷十五頁四。

(註四)「理一分殊」一詞出自程伊川氏答楊龜山的書信，楊氏嘗懷疑張載「西銘」中「民吾同胞物吾與也。……天下疲癯殘疾惴獨鰥寡皆吾兄弟之顛連無告者也。……」的涵意，恐有流於墨子兼愛之弊，體用不兼，程氏答云：「西銘之爲書推理以存義，擴先聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，二者亦前聖所未發豈墨氏之比哉。西銘『理一而分殊』，墨氏則二本而無分老幼及人理一也。愛無差等本二也，分殊之敝私勝而失仁，無分之罪兼愛而無我，分立而推理一以正私勝之，流仁之方也無別而迷兼愛。至於無父之極義之賊也，子比而同之過矣，且謂言體而不及用，彼欲使人推而行之本爲用也，反謂不及不亦異乎？」（見張子全書卷一頁八）西銘爲張載人生觀思想的具體主張，而程子以明「理一而分殊」可謂一言以蔽之，所以朱子說：「西銘本不曾說理一分殊，因人疑後方說此句。」（張子全書卷一頁十一）又說：「西銘之書橫渠先生所以示人至爲深切，而伊川先生又以理一而分殊者贊之，言雖至約而理則無餘矣。」（張子全書卷一頁十二）

(註五) 見王夫之張子正蒙註（世界四八、九初版）卷一頁十六。

(註六) 見張子全書太和篇卷二頁四。

(註七) 見陳青之中國教育史（商務五二、九臺一版）。

(註八) 見宋元學案橫渠學案上卷十七頁三三三。

(註九) 華嚴關主語（中央副刊五七、二、五）又說苑云：「晉平公問於師曠……師曠對曰：少年好學如日出之陽；壯而好學如日中之光；老而好學如炳燭之明。」涵義相同。

(註十) 見張子全書朱軾序言。

(註十一) 轉引孫邦正教育概論（商務四八、四臺七版）頁二〇四。

(註十二) 見朱熹編張伯行集解近思錄集解（世界五六、三再版）卷三頁一二七。

(註十三) 見經學理窟義理，氏所說經籍必須精研成誦，這與美國教育學家莫禮生 (H. L. Morrison) 的熟練原則相似，根據此一原則，教學時教師必須指導學生作徹底的學習，真正的學習，以期達成教學的目的，因爲學生所學得的知識、技能及理想等一定要學得很純熟，然後纔能隨時在生活情境中拿出應用，纔會保持長久。（參閱孫邦正普通教學法頁七十一。胡毅編譯中學教學法）

國立政治大學學報 第二十五期

(註十四) 見吳康宋明理學頁一三七(華國四四、十初版)。