

方世豪

《正蒙》背景

宋明理學是儒家繼孔孟之學後的一次復興運動。宋明理學和先秦儒學不同，在於時代背景不同，所以針對問題有所不同。宋明理學和先秦儒學都講天道和人道，但孔孟是繼天而講人，孔孟是繼承三代之思想，而講天在人的心中，所以講盡心知性知天。講盡心知性知天時，重點是在人道，重點不在於要人信天。爲甚麼如此呢？因爲當時是三代之後，仍用周禮，仍有郊祀祭天之禮，即表示當時人民普遍仍然有三代的信仰，人民普遍地原本都信天，不必特別提出要人信天。

到了宋明時期，則不同了，人民普遍不信天了，所以宋明理學家要著重於立天道的工作。濂溪立太極，橫渠立太和，程朱講天理，陸王講天心，都是立天道。宋明理學家不是如孔孟那樣承天道而開人道，而是由人道以立天道。雖然那個道是一樣的，但講的方法不同，方向重點也有所不同。孔孟是承上啓下，宋明儒者是啓下以立上。

《正蒙》是宋代理學家張橫渠的主要著作，《誠明篇》是張橫渠《正蒙》中的第六篇。《正蒙》第一篇《太和篇》是講天之太和之道，而歸於聖人之道。第二篇《參兩篇》由天地日月之天象，以見出性命之理。第三篇《天道篇》也是講人可由觀四時百物而見天人之道，聖人之道即天道。第四篇《神化篇》分天道爲二，講人之仁義之道同於天之神化之道。第五篇《動物篇》講天地萬物之理。前五篇講天道及由萬物見天道爲主。到了第六篇《誠明篇》，就以講人道爲主。王船山《正蒙注》：

「前篇統人物而言，原天所降之命也。此篇專就人而發性之蘊，於人所受而切言之也。」¹

《誠明篇》由天德良知與聞見之知的對比開始，因爲前五篇所講的天道及天地萬物之道，會使人以爲天道是只由聞見之知契入，正如今人以爲真理皆由科學契入的意思相近。但人應由天德良知契入，而天德良知必須由人的自我反省而見到。由天德良知契入和由聞見之知契入是不同的。這自我反省的工夫就是誠明，由誠明的工夫，可見到人心中的誠明，這誠明就是人性。人性就是天道。所以《誠明篇》雖然講人性，也就是講天道。誠是一個真正的人完成自己，盡性事天，合於天道的工夫。人由誠而到明，即是說人由誠的工夫而知天理，明天道。所以誠

¹ 《張子正蒙》王夫之注，頁 129，上海古籍出版社。2000 年。

就是盡性，盡性則能變化氣質之性，能明天理，能知天命，使人能正命。人如有此誠明，能盡性立命，便要作心的工夫，即人要自覺心之知大於見聞之知。

「誠明」合言，是出於《中庸》，但把「誠明」和《易傳》的解釋合言，則是橫渠自家經營。橫渠合《中庸》、《易傳》二者之義而言，自立新義，把「誠」「明」兩義合言，是希望可統一成為一義。橫渠文中多用兩兩相對的概念，如：誠對明、性對命、神對化、仁對義、太虛對氣、天對人等，都是希望可以講到兩者之統一。橫渠講：

兩不立，則一不可見，一不可見，則兩之用息。²

所以講橫渠的學問，不可只講其一，不講其二，否則會不明白橫渠所講。所以講橫渠學問不可失諸中正，失去中正，則不見太和。

以下是《誠明篇》全文：

6.01 誠明所知乃天德良知，非聞見小知而已。

6.02 天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也。

6.03 義命合一存乎理，仁智合一存乎聖，動靜合一存乎神，陰陽合一存乎道，性與天道合一存乎誠。

6.04 天所以長久不已之道，乃所謂誠。仁人孝子所以事天誠身，不過不已於仁孝而已。故君子誠之為貴。

6.05 誠有是物，則有終有始；偽實不有，何終始之有！故曰「不誠無物」。

6.06 「自明誠」，由窮理而盡性也；「自誠明」，由盡性而窮理也。

6.07 性者，萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦莫如之何矣。

6.08 天能為性，人謀為能。大人盡性，不以天能為能而以人謀為能，故曰「天地設位，聖人成能」。

² 《正蒙·太和篇》。

- 6.09 盡性，然後知生無所得，則死無所喪。
- 6.10 未嘗無之謂體，體之謂性。
- 6.11 天所性者，通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者，通氣於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。
- 6.12 知性知天，則陰陽、鬼神皆吾分內爾。
- 6.13 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。
- 6.14 天良能本吾良能，顧為有所喪爾。（張子自注：明天人之本無二。）
- 6.15 上違反天理，下違徇人欲者與！
- 6.16 性，其總，合兩也；命，其受，有則也；不極總之要，則不至受之分，盡性窮理而不可變，乃吾則也。天所自不能已者謂命，〈物所〉不能無感者謂性。雖然，聖人猶不以所可憂而同其無憂者，有相之道存乎我也。
- 6.17 湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末喪本焉爾。
- 6.18 心能盡性，「人能弘道」也；性不知檢其心，「非道弘人」也。
- 6.19 盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。至於命，然後能成己成物，不失其道。
- 6.20 以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。
- 6.21 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。
- 6.22 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。

- 6.23 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，故亶亶而繼善者，斯為善矣。惡盡去則善因以〈成〉，故舍曰善而曰「成之者性〈也〉」。
- 6.24 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。故論死生則曰「有命」，以言其氣也；語富貴則曰「在天」，以言其理也。此大德所以必受命，易簡理得而成位乎天地之中也。所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也。能使天下悅且通，則天下必歸焉；不歸焉者，所乘所遇之不同，如仲尼與繼世之君也。「舜禹有天下而不與焉」者，正謂天理馴致，非氣稟當然，非志意所與也；必曰「舜禹」云者，餘非乘勢則求焉者也。
- 6.25 利者為神，滯者為物。是故風雷有象，不速於心，心禦見聞，不弘於性。
- 6.26 上智下愚，習與性相遠既甚而不可變者也。
- 6.27 纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣。
- 6.28 「不識不知，順帝之則」，有思慮知識，則喪其天矣。君子所性，與天地同流異行而已焉。
- 6.29 「在帝左右」，察天理而左右也，天理者時義而已。君子教人，舉天理以示之而已；其行己也，述天理而時措之也。
- 6.30 和樂，道之端乎！和則可大，樂則可久，天地之性，久大而已矣。
- 6.31 莫非天也，陽明勝則德性用，陰濁勝則物欲行。領惡而全好者，其必由學乎！
- 6.32 不誠不莊，可謂之盡性窮理乎？性之德也未嘗偽且慢，故知不免乎偽慢者，未嘗知其性也。
- 6.33 勉而後誠莊，非性也；不勉而誠莊，所謂「不言而信，不怒而威」者與！生直理順，則吉凶莫非正也；不直其生者，非幸福于回，則免難於苟也。
- 6.34 「屈信相感而利生」，感以誠也；「情偽相感而利害生」，雜以偽也。至誠則順理而利，偽則不循理而害。順性命之理，則所謂吉凶，莫非正也；逆理則凶為自取，吉其險幸也。

6.35「莫非命也，順受其正」，順性命之理，則得性命之正，滅理窮欲，人偽之招也。

全文總析

橫渠在《誠明篇》所說的性有不同層次的意思，就文字表面看有時甚至會發現有矛盾之說，但只要弄清楚是自哪一方面而說，則能清楚掌握橫渠說性的意思。橫渠在《誠明篇》說性，可從以下七個方面而說。

一、性的來源

1.性源於天

橫渠於《誠明篇》說：

性者，萬物之一源，非有我之得私也。(6.07)

又說：

天能為性。(6.08)

這是說人的性是源於天，依於天之神而有所感，而此天之神是天德，所以人之性是源於天德。《大心篇》云：「成吾身者天之神。」(7.06)，又說若不明白人之性是源於天之神，以為是個人自己的，就是「貪天功為己力」(7.06)。這裏也是這個意思。我們一般會以為人之性來自父母，或遺傳基因，或自然環境，或教育，或社會習俗，或食物等影響，是由於各種不同的因緣而有我的這個性。橫渠的意思是認為萬事萬物，不錯，是由已存在的事物因緣和合而生，但其中卻有天之神在照鑒，由天之神開幽出藏，創生出這事物，這事物才可由幽入明，而化成為事物。所以人之性也是由天之神而創生，而不只是來自父母的經驗因素。萬事萬物都是這樣的創生，都是源於天之神，所以萬事萬物的性也是來自天之神。所以說性最初是「天能」。

2.性為一源

人和萬物也是源於天之神，也就是說都是本於天德、天道，因此天德、天道也就是人和萬物之性的來源。因為人和萬物的性來自天之神，因此，人和萬物才有性之神，使人和萬物可和其他人和萬物有所感通。由性之神而發的「知」，就是「良知」。而由此而感應其他人和萬物而有之能，就是「良能」。因此，人的良

知、良能就是人之性所在。所有人都有這同一意義的良知良能，所以人人都分別有這同一之性。因此說人物同源於天德、天道，即可說性為一源。人性既同於一源，而人性中又能知，人應知性同於一源，又能知人應盡性，使自己完成自己。因此又知人人皆都能盡性，也應盡性。所以橫渠說：

立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。(6.07)

3.終點在天

因為人性中原本就知道人人同源，萬物同源，由這個知而能和其他不同的人 and 物有感通，而使其他人和物也完成自己。這個人之性的特質和其他萬物的性的不同。人可與其他人物感通，完成其他人物，也是源於天之神，本於天德、天道。人可以直接本於天德天道而為性，這個性可使人自己盡其性，能繼天志，述天事，而人成為天之子。人能盡性，即表示人為天之子，人可與天合一。人與天合一，人便可不戀執生命，因為盡性真正得到的天德天道，而不是經驗的形軀生命。得到天德天道才是真正的得，得到了則死亦無所損失。此即橫渠所說：

盡性，然後知生無所得，則死無所喪。(6.09)

因此，橫渠在《誠明篇》中說了性的源頭和盡性的終點。

二、性於人的形軀生命的表現

1.人性不受形軀所限

橫渠說：

未嘗無之謂體，體之謂性。(6.10)

就人的形軀而言，有良知良能的性，就是體，也就是《神化篇》云：「德，其體。」(4.01)³的意思。人之性之所以對外物有感受，有感通，可以感受到外物的形像，這就要靠人形軀的耳目感官之氣了。所以人有形軀，人性才可在經驗中出現。但人性不被形軀耳目所限，除了能知外物的形像，人性更能知天之太虛，從而在耳目之外而合內外。即《大心篇》云：

人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。(7.03)

³《神化篇》：「神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已。」

2.人性能通於天道

人性能知萬事萬物，由太虛而到形像的歷程，這歷程就是天之生物、成物的過程。人性知萬物，就是知天之生物歷程。由此可知，人性之知可通於天道。即橫渠云：

天所性者，通極於道。(6.11)

3.人性能體萬物

人之所以可以合於天道，是因為人能生物成物的人道。人能以性之知體物，又能以性之行體物，人性根據天道而體物，則無物不能知，無物不能體。人性能體萬物之性，所以《乾稱篇》說：

妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。(18.07)

橫渠說人性能通於天道，能體萬物，都是就人性現實生命上已有的能知能行現況而說，而不是說人已盡性。正因為人性是可盡性而未曾盡性，所以橫渠才說：

氣之昏明不足以蔽之。(6.11)

三、性於氣有昏明清濁

1.氣有昏明

橫渠所說之性，包括了性能感知外物之氣的能力，也包括有相應行為所根據的理。但人在盡性過程中的感知能力，有昏有明，程度各有不同。人表現理的行為也就因為各人的氣昏明程度不同，而有所不同。這就是所謂「氣之昏明」(6.11)。性是依於氣而表現，而氣要清通，性才能感知外物之氣。所以只要有性，就一定有一定範圍內的氣之清通。所以說：

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。(6.13)

但清通的範圍，有大有小，氣有昏明清濁的分別。這方面昏，則那方面明。這方面濁，則那方面清。總有所偏。所以人的氣質有偏向柔，偏向剛，偏向緩，偏向急等不同。這就是氣性或氣質之性之各有不同。

2.有攻取之性

如果人的氣昏濁，則清通有限，對外物的感知也有限，可能只限於耳目之知，只知事物外形的知識，而不能知到事物外形以外的內容。如果只有形軀知識，則人對事物的相應行為，可能便只限於取得事物的形軀，作為養我們自己的身體，滿足自己的物欲之用。此即人的感性欲望，如飲食男女之欲，口腹耳目之欲。這就是橫渠所謂：

攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。(6.17)

這是一般人所講養生之性。

3.有性命於德

但性不應只是這些內容，橫渠所以批評告子主張的「生之謂性」：

以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。(6.20)

人性不只是動物性的證明，在於人心之清通，能通於天之太虛，知道天道天德，知道天道天德而能有相應行為的良知良能。人如果只顧攻取之氣，只重人欲，便是「德不勝氣，性命於氣」(6.24)，「陰濁勝則物欲行」(6.31)。但如果人能自斂其氣，歸於清虛之性，歸於「湛一，氣之本」(6.17)。這便是「德勝其氣，性命於德」(6.24)，「陽明勝則德性用」(6.31)。人只顧物欲，則人性便下降。人要能返回氣之湛一，不以物欲害心，不以小害大，便要知合天道天德，即人性之上達而合天理。合天理即是知天的氣化歷程，以仁義之行為配合。也即是感知天道而能自盡本心，以仁義行出來，這就是所謂「義命合一存乎理」(6.03)。

四、性可超越氣而承受命

1.性能超越氣

橫渠言：

性通乎氣之外，命行乎氣之內。(6.11)

橫渠把性、命和氣相對而言。性能通於氣之外，因為性原於太虛即氣，性能感知到自己以外的萬事萬物。人的感知之性能超越自己本身原來的氣，而通於外在之物。即人的感知可超越人的身體形軀，也同時可超越所感知的其他事物的形

體。所謂「假有形」(6.11)以超越人的身體形軀，言外，即言超越。人有形軀之氣，又有神之性，所以性能超越氣，去到形軀之外，所以說：「性通乎氣之外」，即氣是性要超越的對象物之一。

2.性能感知天命不已

而命則與性相對。人之性能感知的外物，都在天之變化中，是天的氣化歷程中的一部分。外物被人感知，即人感受到天的氣化歷程。天的氣化歷程沒有止息，即天命不已。天命不已就在天之氣化歷程中，被人性所感受到。而人性能感受天命不已的關鍵，就是誠。橫渠云：

天所以長久不已之道，乃所謂誠。(6.04)

3.人性願承受天命不已

天命不已不只被人感知，而且人願加以承受。這就是「命行乎氣之內」的意思。人性感知天之氣化歷程，不只是外物而已，也包括人的形軀，包括了夭壽、生死，也是氣化歷程，也是天命。人能感知到天命，有所感應，有相應的行為，行為又能依於理而行，這就是因為人性。所以人性其實包括了以下四者：一、能感知事物氣化的能力，二、能承受這種感知的能力，三、能在感知後而有相應的行為，四、而這行為又能根據理而行。所以橫渠云：

天所自不能已者謂命，不能無感者謂性。(6.16)

4.性與命之不同

所以性是就可以結合能所主客兩方面而言，而命只是指人所受的一方而言。人能承受命，又能窮理盡性，而使到相應的行為合於理，於是人的行為便可得到貞定。所以說：

性，其總合兩也；命，其受有則也；不極總之要，則不至受之分，盡性窮理而不可變，乃吾則也。(6.16)

性是總主客兩面而言，命只是就受的一面而言，不極盡總兩面的性，則不知就受而言的命，即要知命就要盡性，這就是性命之別。

五、盡性而上達

人性可以下降，也可以上達。上達以合天理，便是盡性，不能上達，便是未能盡性。下降雖然也是出於性，但不是盡性。所以人性不必廢除人欲，但人欲不表示人性，人之盡性正是要超越此人欲。所以橫渠云：

上達反天理，下達徇人欲者與！（6.15）

人性上達返回天理，則人性與天相同，但如果下達而順從人欲，則和禽獸相差不遠了。

六、吉凶順逆之盡性

1. 上下相遇為吉凶

人盡性而上達天德，是一個人向上的歷程。天道表現成為氣化事物，在事物的氣化歷程之中，這也是一個歷程。這兩個歷程，一自下而上，一自上而下，交會於人之心性之中，這便叫「遇」（6.11）。如果這兩個歷程相遇於心中時，人心所求之向上，和天命不已的氣化，兩者是相同的，則這個相遇是「吉」。相反，如果天命不已的要求方向，和人心所要求的方向相反，則這個「遇」便是「凶」。這才是儒家所說的吉凶。

2. 不以相遇吉凶為命

一般人以為如果人的遭遇是吉是幸福，則因此而說天命為正，人於是便變得樂觀。如果人的遭遇是凶，則說天命不正，人於是便怨天。但儒家不以此看吉凶，自孔孟以後的儒家，都不是以人的遭遇吉或凶來說天命之正或不正，而以是否順理為正或不正。所以橫渠云：

生直理順，則吉凶莫非正也；不直其生者，非幸福于回，則免難於苟也。（6.33）

3. 不以遭遇吉凶為阻礙

橫渠不會以為人的遭遇吉凶可以阻礙人盡性而上達天德的歷程。儒家的看法是，無論人的遭遇吉或凶，都是事實、都是命限的問題，但人的價值或人盡性的方向是在於人如何看待這些遭遇。儒家認為人總能盡心來對待各種吉凶，以合理之道來對待，這便是所謂義所當為的態度。所以橫渠說：

遇之吉凶不足以戕之（6.11）

這是說遭遇之吉凶，不足以戕賊人的本性。

4.吉凶可被轉化，盡性即可

人之遭遇吉凶的意義，與天命不已的意義，仍有所不同。遭遇吉凶的價值，是由天命不已爲人所感知而說的。由上所說，吉凶應是天命不已和人心所要求相遇的順逆，順則吉，逆則凶。而這個順逆和吉凶其實也是在天道流行歷程之中，所以順逆吉凶也可以轉化。由人之盡心修養，可以化逆爲順，可以化凶爲吉。也可以因爲人之不盡心，化順爲逆，化吉爲凶。橫渠云：

順性命之理，則所謂吉凶，莫非正也；逆理則凶為自取，吉其險幸也。(6.34)

所以不可簡單地說由人心和天命的相遇吉凶而說天命之正不正。人應只求盡心盡性，可以不求吉凶，不問遇之順逆，只要盡義所當爲即可。如此，人如先知天道知天命，則人能在這天命流行中自處。知道，即是盡人心之知，知道而有回應，即是行義所當爲，也就是盡性了。

5.逆命而盡性是正命

人盡性而行義所當爲，與天命不已相遇，還有一層順逆可言。我們也可以說人之行義所當爲，可能是一種逆的命，因爲這種相逆最壞的情況是可致人於死地，即是人「盡道而死」的情況。但這「盡道而死」其實已是人盡性之狀況，所以這逆的命，其實沒有逆人的性，即是說沒有逆天命，人盡性其實就是與天命相順的表現。如此則天命對人而言仍然是「正命」。人如果知道「盡道而死」也是正命，而願意不怨天，順受這天命，則是人「至天命」、「順天道」。這就是人由盡性而至天命、順天道，以人德合天德的意思。人如要做到盡性知天，人德合天德，則人一定要有仁智合一的誠者，才能完成。這就是人誠明的工夫，其中有表達人的道德生活是極莊嚴肅穆的意思，孔孟以後的儒者都傳承這思想，所以橫渠在《誠明篇》把這個相關意思寫出來，成爲一種必然的定論。所橫渠說：

「莫非命也，順受其正」，順性命之理，則得性命之正，滅理窮欲，人偽之招也。(6.35)

七、自盡性而言人性之善惡

1.盡性則知天理

人能盡性，則人能知命，知命即知道義所當爲中的當然之理。這個理是人在

天命之前而視為當然的。既是當然之理，也即是這個理能通天下人心，人人都心悅誠服的理，所以可以叫天理。所以橫渠說：

所謂天理也者，能悅諸心，能通天下之志之理也。(6.24)

至於橫渠說：「天理者時義而已。」(6.29)是說天理的內容是順著隨時所能感知的天命，而有或動或靜的行為，動靜也不會離開這隨時能感的天命，則這是天理的「時義」。

2.盡性即盡心

盡性是一個歷程，性最初不能全盡，要經過人的道德修養修的工夫，這工夫是人以心知之明來知道天理是甚麼，而順而行之。這就是自盡其性的工夫，所以盡性的工夫就是盡心。橫渠說：

心能盡性，人能弘道也；性不知檢其心，非道弘人也。(6.18)

如果人心不能超過聞見之知，不能以德性之知來盡性，只求聞見之知，則為之性大於心，即橫渠說：「心禦見聞，不弘於性。」(6.25)盡性是盡心以知天理，而不只是知見聞之知。

3.窮理盡性而變化氣質

如果人未能知天理，便要窮理。所以盡性便要窮理。如果做到窮理、知天理，而行為又合天理，則能做到知天命。

人要做到窮理而行為又合天理，則必定要去除知和行的偏蔽才可。人總是會對知和行有所偏蔽，偏於個人私欲、個人喜好。所以窮理盡性，就是要變化人原有的偏蔽氣質，去除人氣質中之偏，變化氣質之性。如以氣質之偏作為性，則不是橫渠所謂之性。故橫渠云：

故氣質之性，君子有弗性者焉。(6.22)

4.未能盡性為善惡混

若未曾去除氣質之偏，人的行為便不能合於中道，性便只表達人欲，而不能向上而上達天德，就算上達也不能見到天理之全。

所以未去除氣質之偏，則人性的表現便不能正，總會表現為惡。由人之未去除氣質之偏而言，可說人性是善惡混，故橫渠說：「性未成則善惡混」(6.23)。人必須化除這氣質之偏，使到人的知和行都可中正而不偏，人才算是盡性，而惡也去除了，然後才能完全實現自己，「性」完全實現自己，故橫渠說：

纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣。(6.27)

5.盡性除惡而全善

只是去除惡，而不建立善，未算完全實現善性。所謂中正，是就性之本源而言，本源是中正，則應是善的。但這本源的善性，在實現的歷程中，可以盡性或不盡性。如果中正，則可盡性；如果偏蔽，則未能盡性，便有善惡混的情形出現。這是盡性的實現歷程的中間一段歷。如果能夠完全盡性，則可以得全善，而不是善惡混。如此便是這實現歷程的終點。橫渠云：

惡盡去則善因以〈成〉，故舍曰善而曰「成之者性」。(6.23)

在這個實現歷程中，性的地位也有不同，就不同的階段，可以說性為善，說性為善惡混，說性為超善惡，說性為無善惡，全部都在某一意義下可以成立。橫渠此說可以會通了以往關於性善、性惡、性善惡混的爭論。但最根本的性，當然是由本源而言的性，善性，再由盡性而見到完全盡善。