

# 張載「中正」概念研究 ——定靜工夫視點下之嘗試性解讀

黃崇修\*

## 摘要

本文以先前研究周敦頤「聖人定之以中正仁義而主靜」之定靜工夫成果為切入點，試圖對張載《正蒙·中正》之義理結構進行工夫論式之分析研究。而筆者透過文本文獻分析及相關研究之佐證，發現到〈中正〉宏大之哲學思維中的確具有與周敦頤「中正仁義而主靜」相呼應之思維結構存在。

其中筆者所持之論證要點在於〈中正〉文脈論述中事實上具有「中道」→「體正」→「四毋說」→「誠」→「安仁、好仁、惡不仁」之論述命題存在。而這些命題所涵蘊之義理及論述邏輯確實可與周敦頤「中正仁義而主靜」之實踐邏輯相通，並且于深層之義理透視下，張載中正概念可還原為「中靜形正」之根本形式。尤有甚者，張載在此實踐思維基礎下，更進一步透過《孟子·盡心》內容，巧妙地將儒學「仁義禮智信」概念帶入，從而讓我們可以在文本之抽絲剝繭中，看到張載論述「仁義」概念之後，繼而提出「篤信」→「好學」→「禮智」命題以推演「仁→義→信→禮→智」實踐結構之用心。由此我們可以知道，張載不僅呼應了周敦頤定靜工夫之

---

\* 黃崇修，國立中央大學哲學研究所副教授。

投稿：107年10月5日；修訂：108年2月26日；接受刊登：108年3月6日。

2 《國立臺灣大學哲學論評》第五十七期

論述內容，他在此架構下所連結開展出之儒學義理，更是〈中正〉重要之學術貢獻所在。

**關鍵詞：**張載、王夫之、定靜、中正仁義、誠

# **A Study of the Concept of Moderation in Zhang Zai's Philosophy: A Tentative Interpretation from the Perspectives on *Dingjing* Skill**

Chung-Hsiu Huang\*

## **Abstract**

Based on the author's previous research on the *dingjing* skill in Zhou Dun-Yi's "a saint settles himself to moderation, benevolence and justice". This paper attempts to investigate the argumentation and structures of Zhang Zai's *On Moderation*. With the evidence of textual analysis and related research, I found that the magnificent philosophical thought of *On Moderation* certainly has thinking and structures corresponding with Zhou Dun-Yi's "one settles himself to moderation, benevolence and justice."

The main idea of this paper is that the context of *On Moderation* in fact has the theses of "moderation"→ "etiquette"→ "four nos"→ "sincerity"→ "implementing benevolence at ease, being fond of benevolence and disliking cruelty." The argumentation and logic of these theses truly interlinked with the practical logic of Zhou Dun-Yi's "one settles himself to moderation, benevolence and justice." Additionally, to take a look at its profound argumentation, the "moderation" concept of Zhang Zai could be restored to the original form of

---

\* Associate Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

“tranquility in mind and integrity in appearance.” Furthermore, on the basis of the practical thought, Zhang Zai further skillfully introduced the concept of “benevolence, justice, courtesy, wisdom and sincerity” through *Mencius Jinxin*. Upon making a thorough investigation, we conclude Zhang Zai’s dedication of deducing the practical structure of “benevolence → justice → sincerity → courtesy → wisdom” from the theses of “sincere belief”→ “being studious”→ “courtesy and wisdom”. We can thus know that Zhang Zai not only responded to the content of the *dingjing* skill of Zhou Dun-Yi, but also made important academic contributions in elucidating the Confucian Philosophy.

**Keywords:** Zhang Zai, Wang Fu-Zhi, *dingjing*, moderation-benevolence and justice, sincerity

# 張載「中正」概念研究 ——定靜工夫視點下之嘗試性解讀

黃崇修

## 壹、前言

本文乃承繼拙文〈《太極圖說》「中正」概念之工夫實踐還原——以《管子》「中靜形正」言說為核心〉而來之延續性討論。(黃崇修, 2018) 因此就本文整體論述結構而言, 筆者將以周敦頤「聖人定之以中正仁義而主靜」實踐形式為視野, 並就拙文將「中正仁義」概念還原為「中靜形正」之研究成果, 進一步看待張載思維中是否也具有類似之結構存在。筆者之所以有此別於學術界習慣之作法, 其主要目的是要透過此問題意識之投射, 期能在〈中正〉之義理結構展開之後, 最終精確掌握到張載論述「中正」概念之書寫策略及實質內涵所在。

就筆者管見, 張載論述「中正」概念最著力處應該就在於《正蒙·中正》。因為即便《橫渠易說》中我們不乏看到「中正」一詞之出現, 然而就整體內容而論, 此處之「中正」一般被視為自明性概念而直接運用於解釋卦象義理之上, 而此現象對於哲學研究者而言, 「中正」概念之實質義涵在《橫渠易說》中並未獲得全然之展開。反過來看, 〈中正〉內容卻基本上滿足了這樣的形式要求。

不過話說回來，〈中正〉之篇名並非張載本人，而是門人蘇昞為求《正蒙》義理更能清楚地為世人所理解，於是經過張載授權後，概以段落首句作為當篇之篇名而成。<sup>1</sup>然而即便如此，筆者綜觀〈中正〉通篇論述，發現其言說內容對於學者而言還是多少會有宏大而龐雜之印象，於是所謂論述失焦或跳躍之感便油然而生。也就是說，〈中正〉開宗明義地於首段論及：「中正然後貫天下之道，……得所止則可以弘而至於大。」（《正蒙·中正》）之後，便轉而開始引用《孟子·盡心下》而提出「樂正子、顏淵，知欲仁矣。……獨未至聖人之止爾」之觀點；從而在此文脈發展中，我們無法立刻清楚掌握到張載所刻意銜接的孟子「成聖」工夫論述究竟與「中正」概念有何關聯。<sup>2</sup>尤有甚者，當我們正在困惑張載如何解釋「中正」概念之際，張載隨即在文本中間段落引用了孔子「四毋說」內容，且在此「四毋說」之後又接續論述了「禮」、「智」、「信」等相關內容。因此在此多元之論述形式下，學者不但無法立刻掌握「中正」概念之實質義涵，反而因著「中正」一詞與「體正」、「仁義」、「四毋說」、「禮、智、信」、「存神精義」等概念連鎖性之掛勾，從而令人不免產生論述焦點不明而混淆不清的錯覺。

王夫之在《張子正蒙注》中也曾注意到此論述特色，他在文首開題處便說道：「此篇博引《論語》、《孟子》之言以著作聖之功，而終之以教

<sup>1</sup> 本文所論〈中正〉之篇名雖為蘇昞所作，但筆者認為張載編書《正蒙》之「中正」內容之際，已經內存了一套論述中正概念之思維邏輯在內，蘇昞只是將之標舉清楚而已。誠如譚家哲先生在中國經典釋義上之看法，他視文本篇章編列為一道理嚴密完整之整體。（譚家哲，2012）因此蘇昞在編制篇名時，不會是草率地僅取張載文章首句便毫無根據地斷章取義的。所以筆者即便是透過蘇昞所編之〈中正〉篇名而有相關之設問，但是筆者認為我們依然可以透過此路徑去看到張載對中正概念之實際立場。

<sup>2</sup> 根據本文匿名審查委員之寶貴意見指出：「本文若能將《孟子·盡心上》：『廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。』之說與《易傳》得中得正，以及孟子居廣居得正位之「正」概念相對照便可從中體認出中正之道之義理所在。」對此觀點，筆者亦感此說極具參考性。

者善誘之道。」(《張子正蒙注》，頁 133) 由此可以間接觀察到，王夫之也沒直接標舉出當篇名所指涉之「中正」概念究竟為何，反而將〈中正〉之重點聚焦在作聖之功之上。不過王夫之隨後倒是點出幾個重要論點，他說道：

其云中道者，即堯、舜以來相傳之極致，大學所謂至善也。學者下學立心之始，即以此為知止之要而求得焉，不可疑存神精義為不可企及而自小其志量也。(《張子正蒙注》，頁 133)

文中「中道者，即堯、舜以來相傳之極致，大學所謂至善也」一句說明王夫之認為張載「中正之道」既可通於堯、舜相傳之「中道」，而且根據王夫之的理解，張載的中正之道又即是《大學》之「至善」。如此一來，張載〈中正〉之「中正」概念不僅可與《論語》、《孟子》義理有關，其更可擴大地與《尚書》中道或《大學》至善言說相對看。

然而〈中正〉之「中正」概念果真能如王夫之所解讀般與《論語》、《孟子》甚至《尚書》、《大學》之相關言說貫通嗎？換句話說，此論之原始作者張載，在他的論述結構中即便沒有明顯的文本依據，但他的「中正」思維是否已經具備了與上述各文本義理連結的邏輯架構？筆者認為在既有文獻考據之外，對於張載的架構性思考型態進行哲學思考是有其必要及學術價值存在。而此種以類似勞思光先生基源問題研究法之基本立場，將令本文在文獻基礎上，得以看出張載內在思維結構之精義所在。

也就是說，本文是否能夠透過筆者之先前研究成果及基源問題研究法而找到張載〈中正〉之「中正」概念與所引孔孟內容之銜接管道，從而在此潛存之伏流結構中找到諸義理間之內在連結，這是筆者關心之處，同時也是問題意識之聚焦處。基於這樣的預設立場，筆者將在本文中嘗試以近年研究周敦頤定靜工夫之實踐模組為基礎，藉以透視出〈中

正〉之立體結構發展及歸結之處。<sup>3</sup>為便於讀者掌握本文之論述結構，茲將後文論述章節簡列如下：貳、張載〈中正〉義理結構之透視；參、「形正」→成身；肆、「中靜」→成性；伍、「中正仁義」實踐形式還原；陸、中正仁義→仁義禮智信；柒、結論。

## 貳、張載〈中正〉義理結構之透視

首先根據前引王夫之說法，我們掌握到張載〈中正〉主要是援用孔孟文本以顯作聖之功。不過即便如此，由於筆者相信張載論述中正概念時是透過一完整哲學架構以凸顯其論述核心所在，因此我們若要證明張載果真如蘇昞所區隔的篇名一般，的確是有意識地對於「中正」概念進行深層之詮釋，那麼對於張載整體論述結構之掌握儼然是不可忽略之一環。

至於筆者所假設之論述結構是否真正存在，此可由〈中正〉第一段內容之分析看到一些端倪：

中正然後貫天下之道，此君子之所以大居正也。蓋得正則得所止，得所止則可以弘而至於大。樂正子、顏淵，知欲仁矣。樂正子不致其學，足以為善人信人，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。

張載認為「中正」是貫通天下之道的根本道理或身心狀態。他認為君子以此為努力學習目標才是修德之正務。因為學者只要能夠體現此正

---

<sup>3</sup> 筆者對於周敦頤與張載中正概念之研究並非文獻研究法學者所認定般的憑空想像，而是根據《正蒙》「惟夫子之為此書也，有六經之所未載，聖人之所不言，或者疑其蓋不必道。若清虛一大之語，適將取訾於末學，予則異焉」（《正蒙·范序》）所言，認為張載的思維的確具有儒家傳統之外更開放而多元之論述空間。



德，那麼就可以得「所止」，得所止便可以光輝弘揚以至於大。至於此處張載所論「所止」之意為何？張載並未明言，但是為了說明此段論述之涵義，張載似乎有意將論述主軸轉接到《孟子·盡心下》論述場域中以顯明其中義涵。引文中張載提出樂正子、顏淵皆「知欲仁」，不過樂正子未如顏淵好學，所以只能是善人或信人而無法擴充至大。而顏淵雖然好學且能「合仁與智，具體聖人」，但最終仍因未能達到聖人之「止」而有所遺憾。由此我們大略可以知道張載所論「止」之義應該就是指涉聖人所圓成之「至善」<sup>4</sup>境界。既然如此學者可能會繼續追問，用功於仁心之擴充且「合仁與智」之顏淵為何還不能得「聖人之止」？其關鍵因素何在？張載在下段文章中有明確說明：

學者中道而立，則有位（王夫之注為：仁）以弘之。無中道而弘，則窮大而失其居，失其居則無地以崇其德，與不及者同，此顏子所以克己研幾，必欲用其極也。未至聖而不已，故仲尼賢其進；未得中而不居，故惜夫未見其止也。

張載認為如果學者能夠立於中道，自然有正位可以踐仁外擴而弘揚廣大，反之若沒有體證中道便冒然外擴窮大，那麼便失去根本而「過度」外充以至於終究失位而無法立其德，這樣的後果與「不及」一樣，都是不合乎中道而造成的。由此可知，張載相當強調得中才能得正位，得正位自然可弘可大而成其德。基於此，王夫之將張載：「學者中道而立，則有位以弘之」此段原文中的「位」改為「仁」字之作法雖然合乎義理，事實上卻又是不必要的。另外，根據上述內容之邏輯分析來看，我們發現到張載文脈結構中隱然已經具有以下之思維邏輯：

<sup>4</sup> 王夫之注：「所止，至善也。」（《張子正蒙注》，頁133）

因為 A：所止 即 仁之至善

B：正→所止

所以 C：正→仁

因為 D：得中→得正

所以 E：中→正→仁

藉由此邏輯簡式之展開，我們便可以發現張載之實踐思維中，「中正」比起「仁」而言更具有工夫意義上之優位性，而此立場就傳統儒學而言可以說是一個具有突破性之重要學術觀點。於是根據此線索我們繼續往下追蹤，張載如何透過對顏淵之描述以彰顯中正之道之重要性所在：

大中至正之極，文必能致其用，約必能感而通。未至於此，其視聖人恍惚前後，不可為之像，此顏子之歎乎！（《張載·正蒙》）

據載顏淵可以「三月不違仁」，可見顏淵在實踐仁的工夫上已臻純熟之階段，然而即便如此，顏淵視聖人還只是「恍惚前後，不可為之像」。可見張載認為顏淵在實踐中正工夫方面還未達到「大中至正之極」，所以才會對孔子之聖人氣象讚嘆不已。<sup>5</sup> 不過即便筆者推論有據，但還是可能有些學者會質疑中正工夫果真相較於仁之實踐具有優位性存在。筆者為了強化上述推論之確信度，於是筆者再舉王夫之的觀點以為佐證說明：

中道者，大中之矩，陰陽合一，周流於屈伸之萬象而無偏倚者，合陰陽、健順、動靜於一而皆和，故周子曰「中也者和也」。《中庸》自其存中而後發之和言之，則中其體也，和其用也。自學者奉之為大本以立於四達之道言之，本乎太和而成無過不及之節，

---

<sup>5</sup> 根據文義而論，張載認為聖人體現「大中」及「至正」，因而可以縱向逆覺體現本體而感通，橫向外擴人文世界而致用，這是聖人之所以為聖人之氣象所在，非一般人輕易可及。

則和又體而中其用也。仁者，中道之所顯也；靜而能涵吾性之中，則天理來復，自然發起而生惻隱之心，以成天下之用，道自弘矣。（《張載正蒙注》，頁 134）

引文第四行下橫線部分明確提到「仁者，中道之所顯也」。「仁」是在靜而寂然不動之狀態下涵攝於性之中。基於此，當中道本體靜極復動時，自然可生出惻隱之心而成天下之用。由此可見，王夫之也認為張載思維中具有視中道為體、仁為用之想法。<sup>6</sup>因此筆者所論〈中正〉具有：「中→正→仁」邏輯結構並非空穴來風而無根據（此中義理將於末節中深入討論）。

除此之外，我們藉由引文之說明也發現到一個重要的線索。亦即王夫之注解張載〈中正〉中道思想之際，他將中道概念提到本體層面，並且統合分析地將《通書·師》、《中庸》、《正蒙·太和》之「中」與「和」關係進行了體用關係之爬梳。也就是說當王夫之論及宇宙氣化平衡之際，便以周敦頤以和論中之模式對應；而當以心性論觀點論述時，王夫之則以《中庸》「中為體，和為用」之角度理解；至於張載較具特色的「太和」概念，王夫之則又以「本乎太和而成無過不及之節，則和又體而中其用也。」（《張子正蒙注》，頁 134）說明太和作為太虛本體之和諧狀態描述，學者若能體證出此太虛本體並以之為本，則應人處事便無過與不及而皆能中節。而在此意義下的解讀，「中」就不是《中庸》「中為體，和為用」的義涵，也不是周敦頤天人縱貫系統下之「中」體，而是一種心中不偏不倚無過與不及的行事之道。

<sup>6</sup> 當然張載這種「中道顯仁」的論點，可能無法獲得二程兄弟之認同。此可由二程或朱子對張載「清虛一大」及「虛則生仁」說法之批評可以推論而知。

不過如此一來，是否就可以斷定張載中道觀沒有本體義，事實上不然。就引文第一行王夫之提到「周流於屈伸之萬象而無偏倚者」來看，我們表面上雖然可以由此看出，此處之「中」是在氣化流行之無所偏倚來掌握，所以「中」自然會被視為是「用」而非「體」。不過後文接續提到「合陰陽、健順、動靜於一而皆和」之說法，可見其中似乎也透露著氣化流行之活動背後有一所以然之本體支撐，藉由此內在本體之支撐才能促使著陰陽、健順、動靜皆得其和。所以王夫之隨後援用周敦頤「中也者和也」之說，便是點明此處之「中」乃透過萬物之「和」而反推出其存在義涵。而此項解讀的確一方面與前引「無中道而弘，則窮大而失其居……，與不及者同」所述無過於不及之作用義之中概念相吻合，同時我們又可從中看到「中道」之本體義存在。於是順此邏輯推論而下，我們也可以就王夫之的詮釋，推論出張載強調的「太和」概念背後，必有一造就太虛氣化周流和諧之中道本體存在的可能，<sup>7</sup>而這個概念也就是張載所重視之「大中」。<sup>8</sup>於是我們可以進一步仿效周敦頤之說法而得出「大中也者太和也」之命題。而如此擴大性之展開，對應到了下述張載之說法：

極其大而後中可求，止其中而後大可有。

<sup>7</sup> 張載〈太和〉有云：「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縈、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬、綱縈，不足謂之太和。」（《正蒙·太和》）張載認為道並非只是抽象的哲理概念，祂可由太和來界定，並且認為太和之內涵具有浮沈、升降、動靜、相感等特性，從而因著此特性而作為綱縈、相盪、勝負、屈伸等狀態之根本理由。由此看來，張載之太和思想是表述為一切萬物活動生成變化之和秩序性之現象說明，體道者若不能掌握此中清通之神、變化之氣則不足以言太和以及其所以然之太虛神體。

<sup>8</sup> 若根據牟宗三先生三系說「以心著性」之說法，我們若嘗試性地此以心著性之模式對應於周敦頤之工夫型態，那麼〈師〉之「中」概念便可視為一無法形著而須透過作用之「和」而彰顯之體。（黃崇修，2018）同理，若參照王夫之詮釋理路而嘗試將張載之「中」，視其必須透過作用上「和的結果」以彰顯其背後有一圓融無礙的中體存在，那麼這樣的結果將可讓我們有一更新之掌握，不過張載本人未明言中體之名詞，故此推論有需進一步討論。

此說明「中」不僅是平面式地從人文活動之中節不中節來論中，而是應該如張載所論「充內形外之謂美，塞乎天地之謂大，大能成性之謂聖」般將論述視野拉高至天地氣化流行之間，並將心止於大中而成性之上來掌握。唯有掌握此「成性」之「中」才能成聖而無顏子之嘆。

綜上所述，就王夫之的詮釋內容來看，我們基本上可以掌握到張載中道概念之三種類似可能。其中可以有就「情」而言，如同《中庸》之「七情未發之中」；就「性或理」而言，如同《通書·師》之「合陰陽、健順、動靜於一而皆和之中」；以及就「心」而言，如同《正蒙·太和》之「太和意義下之中」。所以「中」之概念可以因著心、性、情等論述範疇之不同而有本體義，以及無過與不及而中節之作用義差異。筆者就張載評論顏淵未及聖人之止且「高明不可窮，博厚不可極」的內容來看，本篇張載所言之「中」本應是就「心」之貫通高明博厚之「太和意義下之中」而言，所以是一種具有天地太虛神體為基礎而應事中節之「中」，不過由於張載所言太和之道是掛在太虛氣化流行之本體活動上做描述，所以其背後是具有創生義的存在做支撐的，因此「太和」從某個角度而言就是「大中」，於是「中」因著掛勾著「太和」概念存在因而也是一本體性之存在。而這樣的全面理解，對於我們掌握張載中正概念在工夫實踐理論上之意義具有關鍵性之作用。<sup>9</sup>

於是在此思維脈絡下，我們再回過頭觀看王夫之對張載中道概念之詮釋：「中道者，大中之矩，陰陽合一，周流於屈伸之萬象而無偏倚者。」

<sup>9</sup> 牟宗三認為：「『太和所謂道』一語，是對於道之總持地說，亦是現象學之描述地指點說，中含三義：（一）能創生義；（二）帶氣化之行程義；（三）至動而不亂之秩序義（理則義）。由此三義皆可說道，有時偏於一面說。三義俱備，方是『道』一詞之完整義。橫渠雖有時喜就氣化之行程義說道，……但雖可就氣化之行程義說道，並非此實然平鋪之氣化即是道，必須提起來通至其創生義始可。『太和所謂道』，亦不是此實然平鋪之氣化，乃是能創生此氣化之至和也。依此，『由氣化、有道之名』只是太和之帶著氣化說而已。並非截斷其創生義，只執『實然平鋪之氣化』以為道也。」（1989：439-440）

合陰陽、健順、動靜於一而皆和，故周子曰『中也者和也』<sup>10</sup>，便可以瞭解到為何王夫之要將張載與周敦頤「中」義對論之理由。<sup>10</sup>同時也因著此項思維路徑之選擇，我們更能清楚了解到王夫之為何會依據張載：「中道而立，則有位（王夫之注：仁）以弘之」之義，從而提出「仁者，中道之所顯也；靜而能涵吾性之中」之詮釋意義所在。

至於王夫之之解讀是否全然合乎張載原義，此有待更多學者之檢證與討論。不過透過王夫之的解釋路徑，我們的確可以藉此發現到張載與周敦頤中正觀之親近性。尤其在此宇宙氣化角度下之工夫論述形式，兩者同時都具有將「中」視為仁之根本性原則之立場。而這樣的實踐形式根據筆者拙著討論《管子》定靜思維影響到周敦頤定靜工夫之際，也發現到類似之情況。也就是說，筆者發現到周敦頤「中正仁義」之工夫實踐形式，與《管子》「中靜形正，天仁地義，淫然自至」的思維相近而具有如下之實踐形式：

中靜形正→仁→義

而既然本文藉由王夫之的詮釋也同樣發現到，張載與周敦頤都具有將「中」視為仁之根本性原則，那麼我們便可以合理的懷疑，張載〈中正〉可能也具有「中靜形正→仁→義」之實踐形式。也就是說，周敦頤中正與仁義概念結合的實踐模式不是偶然而而是儒學發展對應時代變化之必然結果，而周敦頤「定之以中正仁義而主靜」之定靜工夫思維，可能因著當時儒學復興之強烈氛圍，直接或間接地透過二程的仲介而滲透到張載的問題意識之中，此由張載寫信給程明道討論定性問題（〈定性書〉）時之原始思境來看，我們也可在其中嗅出一點彼此間對定靜命題

<sup>10</sup> 劉載山：「周子言中正即中和之別名，中和以性情言，中正以義理言。」（《劉子全書》第三冊，頁379）

重視之相關氛圍。<sup>11</sup>於是誠如王夫之也意識到的連結，我們或許可以合理地推斷，張載的〈中正〉就已經隱含著屬於他自身獨特的定靜工夫思維，而其實踐形式與周敦頤定靜工夫的實踐形式也會有相當程度之回應。

因此，所謂「中靜形正→仁→義」之模式是否存在於〈中正〉之中，此提問值得我們進一步探討。以下我們將分別由張載「成身」、「成性」、「惡不仁」之言說以逼顯出上述工夫形式之實踐可能。

### 參、「形正」→成身

針對上節所提實踐形式是否可能之問題，凡精通〈中正〉之學者可能會立刻提出質疑。因為〈中正〉開頭就談到：「中正然後貫天下之道，此君子之所以大居正也。蓋得正則得所止，得所止則可以弘而至於大。」（《正蒙·中正》）乍看之下，張載於後文並未先提到「中」，反而強調君子「居正」可以弘而至於大，因此「中」與「正」在此段話中何者較為根本何者為支末似乎尚無定論，尤其後幾段中張載提到：

體正則不待矯而弘，未正必矯，矯而得中，然後可大。（《正蒙·中正》）

此句「未正必矯，矯而得中」說法，似乎就說明了張載「得正顯中」的思維邏輯存在。因此即便我們在〈中正〉也能看到諸如「中正」或「大

<sup>11</sup> 張亨先生也提到：「周濂溪《太極圖說》中『聖人定之以中正仁義。而主靜，立人極焉』之語也極可能影響到他（筆者按：張載）。太極圖說大致本於易傳，說卦有云：『昔者聖人之作易也，將以順性命之理。……立人之道曰仁與義。』橫渠易說曾在說卦這一句下注去『仁義人道，性之立也。』因此，他們討論的所定之性，應該是指『中正仁義』而言，而不可能是『以生為性』之性或是『氣質之性』。」（1995：5）

中至正」的字眼，我們也無法立刻對於「中」與「正」何者較為優位做出判斷，而一旦我們無法先貞定張載對中正概念之界定，那麼我們就很難評斷出張載與周敦頤是否一樣具有相似之定靜工夫形式。因此如何貞定張載思維中的「中正」義涵則變為本文推展之首要階段。

鑑此，針對上述兩文本之提出，筆者先借用王夫之對張載「中正然後貫天下之道」之「中」與「正」解釋作為開端：

不倚之謂中，得其理而守之、不為物遷之謂正。中正則奉天下之大本以臨事物，大經審而物不能外，天下之道貫於一矣。有成心者有所倚，徇見聞者必屢遷；唯其非存大中而守至正，故與道多違。（《張子正蒙注》，頁 133）

就內文來看，我們可以約略看出王夫之基本上是依循《尚書》「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。」（《尚書·洪範》）輾轉發展而來的解釋路徑而有之解釋內容。不過此種「中」或「正」之哲學性解釋概念顯然與前面所討論之「大中」概念不同層次，尤其「不為物遷之謂正」之解釋，實與身體儀態有關之「體正則不待矯而弘」之論述形式不同。因此直接藉由王夫之的解釋，我們不但無法獲得整篇「中正」概念之統一性說明，反而因著此項解釋而造成更大之混淆。所以如果我們假設張載〈中正〉的「中正」概念使用夠精確的話，那我們就必須更清楚地釐清此間多層次的論述脈絡所在。

職是之故，我們回到〈中正〉文本本身之語境，期待能夠藉由此哲學性之分析方法以求得張載思維中對中正概念之真實定義。

a：中正然後貫天下之道，此君子之所以大居正也。蓋得正則得所止，得所止則可以弘而至於大。



b：學者中道而立，則有位以弘之。無中道而弘，則窮大而失其居，……故惜夫未見其止也。

根據 a 與 b 兩段話內容分析來看，兩者可析解為以下之論述邏輯：

a：正→止→弘→大

b：中→位→弘→大

如此一來，我們可以清楚看到「中」與「正」彼此之間的確具有相當緊密之互攝關係。至於兩者之間具有怎樣的關係，我們由 a、b 兩項之先後文順序來看，首先我們清楚看到張載點出中正作為貫通天下之道之後，接著談到「正」可以得所止以至於弘大。不過當我們檢視 b 項文意，則可以發現其邏輯乃順著 a 項之論述脈絡轉而強調「無中道而弘，則窮大而失其居」。筆者發現到此間義理似乎隱喻著即便「得正」可以弘可以大，但是如果沒有「中道」，那麼最終也會落入「失其居則無地以崇其德，與不及者同」之困境。由此觀之，表現上看來張載先談論「得正」之重要性，但其最終還是要「得中」才能得「正位」而居以弘大。<sup>12</sup>所以張載「學者中道而立，則有位以弘之」其中「位」字當有「正位」之涵義存在。所以在此解讀角度下，「得中」必「得正」的意味相對地顯得濃厚。也就是說，綜合前節討論結果，「中」應屬於促使氣化流行而和諧之道，因而「正」就對應地屬於使地上萬物生長合序之德（失其居則無地以崇其德），中屬於體；而正屬於用。天地雖一體不分，但各有所歸。因此在此義涵之掌握下，我們得以更清楚地看出以下論述之要義所在：

c：體正則不待矯而弘，未正必矯，矯而得中，然後可大。故致曲而誠者，必變而後化。

<sup>12</sup> 王夫之：「居者，存之於心，待物之來而應之。」（《張載正蒙注》，頁 133）

在此段論述邏輯中，我們依然可以看到與上述 a、b 項內容相似的「體正→弘→大」之形式，由此可知，「中正」之義涵在張載的思維中一直扮演著成就弘、大之重要位置。這是可以確定的。唯獨此處所言之「體正」與 a 項所言之「居正」之論述重點顯然不同，因為談「居正」時乃就君子之守道立德而言，而此處之「體正」因後文有動詞「矯」字存在，顯然其含義定在指涉儀態端正而言。不過可能令學者比較困惑的是，「未正必矯，矯而得中」之論似乎與前述具有本體義之「中」似乎存在著相當程度之概念落差。因為若單從字面上來看，此處透過形體矯正所得之「中」，頂多可理解為作用義上的「中節」，而基本上此概念是不具形上義涵的。不過我們進一步從 c 項內容來看，體正得中後又連接上 a 項之可弘可大。如此一來，此處之「體正」概念雖然字義上指涉身體儀態之修養，但實質義涵上卻又似乎潛藏著更深層之哲學義涵存於其中。〈乾稱〉載道：

體不偏滯，乃可謂無方無體。偏滯於晝夜陰陽者物也，若道則兼體而無累也。以其兼體，故曰「一陰一陽」，又曰「陰陽不測」，又曰「一闔一闢」，又曰「通乎晝夜」。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。（《正蒙·乾稱》）

由此可知，張載對於「體」之看法是有深意的，他認為體若能不偏滯於晝夜陰陽則能體道端正而兼體不累。所以〈中正〉載道：「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。」對於君子朝向成聖之路上，張載不僅強調「成性」，對於「成身」之實踐也給予重要之地位。也就是說，張載除了重視「心性修養」之外，「形體端正」作為成就德業的一部分所以不可偏廢。因此我們通貫第貳節討論中正之內容，

張載「成性」命題應該就可以對應於太和意義下之「大中」概念；而「成身」命題即可對應於「體正」之概念。

在此理解下，為了彰顯張載「體正」言說之深層義涵，我們試圖由〈大心〉對「成身」之相關言說以找到佐證：

成吾身者，天之神也。不知以性成身，而自謂因身發智，貪天功為己力，吾不知其知也。（《正蒙·大心》）

另外〈大心〉又有：

體物、體身，道之本也。身而體道，其為人大矣。道能物身、故大。不能物身、而累於身，則藐乎其卑矣。能以天體身，則能體物而不疑。（《正蒙·大心》）

牟宗三先生針對上述張載說法有如下中肯之詮釋：

天道以太虛之神而能生化，故物與己身皆神之所成也。「身」即「己身」義不必是身體也。言天、言道、言虛、言神，皆結穴於性。故太虛神體即成吾身，則吾即當盡己之性以成吾身，即盡性以完成自己也。（1989：554）

牟宗三認為張載所論之物與己身皆神之所成，所以此處之己身不必單指身體而可進一步理解其為稟受太虛神體之性而成就之身，其可透過盡己之性而完成其自己。所以我們也可以透過此詮釋內容而瞭解到張載「成身」概念可通於「形色，天性也，惟聖人然後可以踐形」（《孟子·盡心上》）之「踐形」說法，而此「踐形」概念又與前述〈內業〉「中靜形正」之「形正」（黃崇修，2018）概念之間似乎存在著異曲同工之妙：

形不正，德不來；中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至。神明之極，照乎知萬物。中義守不忒，不以物亂官，不以官亂心，是謂中得。有神自在身，一往一來，莫之能思，失之必亂，得之必治。（《管子·內業》）

透過文中「正形」便可攝德而使得天仁地義淫然自至，而且其神明之極致又可「照乎知萬物」之描述，我們發現到這樣的描述儼然如孟子所描述之聖人一般；可以超越形體之侷限而展現出天道本性之光輝氣象。所以「形」相較於「身體」，在《管子·內業》而言祂是一種依著德性內容而可變可化之一種存在，而此存在透過「不以物亂官，不以官亂心」之工夫實踐而達到「中得」的目標。

此論若與牟宗三之說相對看：

身而體道，則即為大人。不體道，則只是一軀殼之身。就道說，若其道能「物身」而為主于身以成身，則其道大而正。（1989：555）

便可以知道「身而體道」而以道主身，那麼此身「不以物亂官，不以官亂心」便可成為天道之載體而可大可正。所以依此推論，張載「體正則不待矯而弘」之「體正」可通於正形攝德之「形正」義，而因著形正之概念掛勾在成身體道的論述結構中，所以「未正必矯，矯而得中，然後可大」之「矯」不單是身體姿勢之矯正而是「感官為物所亂」之矯正，一旦矯正後能夠不以物亂官，不以官亂心，那麼隨後自然可以「得中」而弘大。而循著此思維脈絡來看張載論述完「中道」、「體正」後之小結式內容：

大中至正之極，文必能致其用，約必能感而通。未至於此，其視聖人恍惚前後，不可為之像，此顏子之歎乎！（《正蒙·中正》）

我們可以借用上述〈內業〉中靜形正之論述思維，清楚掌握到「至正」何以能攝德潤「文」以致其用；而「大中」能靜虛神明而感通之論述理據所在。

當然這是援用〈內業〉「中靜形正」論述模式所得到的一種詮釋方法，究竟張載〈中正〉概念是否真得存在〈內業〉中靜形正的思維模式，這是需要進一步論證及爬梳的。鑑此，筆者認為除了本節已證成「體正」得以貫通「形正」概念以「成身」之外，有必要再就張載「中道」與〈內業〉「中靜」概念作一疏通以佐證兩者思想之間內在貫通之可能。

## 肆、「中靜」→成性

根據筆者對周敦頤中正概念之研究結果，周敦頤中正概念的確具有與〈內業〉「中靜形正」相似之實踐模式。而如此之實踐形式在儒學學術圈之中是否只是一種特例，或者它確實也以某種形式被轉化到其他儒者之間，尤其與周敦頤一樣被牟宗三歸類為三系說源頭之張載，他是否正如勞思光先生所言：「若就字面看，則直似老氏之言；然張氏所謂『虛』自與其『太虛』觀念有關，所謂靜則與濂溪有關。」（1990：187）這就有待筆者進一步之探究。當然要探討張載是否與周敦頤同樣具有「中靜」概念之前，我們需要對周敦頤「靜」的定義作一簡單說明。眾所周知，周敦頤在《太極圖說》中明確提出「無欲故靜」，所以周敦頤「靜」之概念是由「無欲」來界定的。那麼無欲又具有怎樣的義涵呢？《通書·聖學》載道：

「聖可學乎」？曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」「請問焉。」曰：「一為要。一者，無欲也，無欲則靜虛、動直，靜虛

則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶幾乎！」（《通書·聖學》）

周敦頤認為學聖之要在「一」，也就是「無欲」。學者若能體現無欲則能「靜虛」、「動直」而明通公溥。而就筆者拙文研究所知，此處靜虛與動直並非陰陽範疇上之靜與動，兩者基本上是「靜為體」、「動為用」之思維結構。所以就此而言，「明通公溥」因在此體用論架構下被形塑描述，所以基本上其概念已經涵蓋了聖人縱貫及橫攝系統之整體格局，從而「無欲」作聖工夫也就不能解讀為感官性之禁欲呼籲，而是直指本體工夫之真切指導。<sup>13</sup>而這就是為何主靜無欲工夫在周敦頤思維中佔有重要地位之理由所在。於是當我們反過來看待張載思維中是否也有類似內容出現之際，我們首先發現到〈有司〉有一段重要之觀點：

子之不欲，雖賞之不竊。欲生於不足則民盜，能使無欲則民不為盜。假設以子不欲之物賞子，使竊其所不欲，子必不竊。故為政者在乎足民，使無所不足，不見可欲而盜必息矣。（《正蒙·有司》）

張載此段內容主要是強調為政者應該努力使人民滿足其基本需求，從而在人民溫飽知足之情況下就不會有偷盜拐騙的欲望產生。所以他認為要讓人民真正的「無欲」，重點在於人民生活上獲得基本的滿足。而當我們解讀此段話之餘，不難讓我們聯想到此話內容也可在《管子》「倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱」（《管子·牧民》）看到類似的觀點。<sup>14</sup>這樣的巧合令我們不禁懷疑，張載定靜思維結構是否也與周敦頤

<sup>13</sup> 而此說法在張亨先生引馬一浮《爾雅臺答問續編》：「濂溪主靜是就本體說，伊川主敬是就工夫說。學者須知，後儒有以主靜為工夫者，未得濂溪之旨也。」之內容來看，也可以得知張亨或馬一浮先生皆認為濂溪主靜是就本體說，所以若說有主靜之工夫，筆者認為這就是一無欲之本體工夫。參見張亨（1995：7）；另參見馬一浮（1963：21）。

<sup>14</sup> 《管子》另外亦有相關之敘述：「故立身於中，養有節。宮室足以避燥濕，飲食足以和血氣，

一樣，可能直接或間接受到《管子》的影響也說不定。尤其當我們將上述「知足無欲以行道德」思維擺在下述「無欲而好仁」之德行養成面向上來，則更可以發現其中明顯的相似軌跡：

中心安仁，無欲而好仁，無畏而惡不仁。天下一人而已。惟責己一身當然爾。（《正蒙·中正》）

天下人因為知足而無物質之欲，繼而從物質之追求轉向內在仁義道德之實踐，所以治理天下或治理己身，其關鍵就只是在此「仁」之安頓及展現而已。也就是所謂「安仁」、「好仁」、「惡不仁」三種道德意識自覺。至於如何達到此三種道德意識自覺，張載提出「中心」、「無欲」、「無畏」三個重要概念，以達到安頓仁體或仁心發用之目的。不過雖說張載提出如此有特色之論點，但我們在此三概念之中，除了對「無欲」、「無畏」概念有比較清楚的自明性掌握之外，對於張載所謂「中心」的概念卻仍存有疑義。我們當該如何理解其原始義涵呢？筆者認為此可由〈至當〉之說法予以輾轉得知：

仁通極其性，故能致養而靜以安；義致行其知，故能盡文而動以變。（《正蒙·至當》）

張載認為仁之本質可通達於性，所以要善處此性中之仁就是以「靜」安養之。於是透過此段話我們便可以知道，「中心安仁」之義就是心回歸到不動之中以安養其性內之仁德，而此處之「中」因通於「性」而可視為一本體性之存在，所以根據下述〈太和〉之說法：

---

衣服足以適寒溫，禮儀足以別貴賤。游虞足以發歡欣，棺槨足以朽骨，衣食足以朽肉，墳墓足以道記。不作無補之功，不為無益之事，故意定而不營氣情，氣情不營，則耳目穀。衣食足，耳目穀，衣食足則侵爭不生，怨怒無有，上下相親，兵刃不用矣；故適身行義，儉約恭敬，其唯無福，禍亦不來矣。」（《管子·禁藏》）

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。（《正蒙·太和》）

由「至靜無感，性之淵源」一句，我們也就可以更確定地認為，張載的思維結構中著實具有性即中即靜之觀點存在，而若我們將上述「中心安仁」理解為「中靜安仁」之本體工夫實踐模式，事實上這樣的詮釋理路應該不會有不妥之處才對。於是依著這樣的思維形式，我們進一步討論上述勞思光先生強調張載之「靜」與周敦頤《通書·師》有關之說法：

性者，剛柔、善惡，中而已矣。不達。曰：剛善，為義，為直，為斷，為嚴毅，為幹固；惡，為猛，為隘，為強梁。柔善，為慈，為順，為巽；惡，為懦弱，為無斷，為邪佞。惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣。（《通書·師》）

周敦頤以「中」言性，並且透過剛柔善惡之「和」來指涉那不可描述而具本體意義之「中」，所以周敦頤將此「中」之特質透過無欲之「靜」來掌握。<sup>15</sup>於是當我們將周敦頤「中靜」之內在思維結構與上述張載「中靜安仁」之推論結果相比對的話，確實可以發現兩者之工夫形式確實也有其不謀而合之處。而基於這個理由，我們可以藉此發現王夫之為何在討論中和概念之際，之所以會自信地將周敦頤與張載「中」義貫通相論之立據所在。於是在此諸多推論佐證之下，當我們檢視張載〈大易〉對《豫卦》之解釋以及王注內容便會有更真切之掌握：

---

<sup>15</sup> 基於這樣的理由，拙文方能藉此得以論斷周敦頤定靜工夫系統裡面確實與《管子》「中靜形正」之實踐形式相通。（黃崇修，2018）



「不終日貞吉」，言疾正則吉也。仲尼以六二以陰居陰，獨無累於四，故其介如石，雖體柔順，以其中而靜，何俟終日，必知幾而正矣。（《正蒙·大易》）<sup>16</sup>

張載此處所言之「在中而靜」表面上雖是就六二之卦爻而論，不過不論周敦頤或張載而言，在他們的思想中已經具有將卦爻涵義更進一步哲理化之傾向。因而此處「在中而靜」或「知幾而正」皆可視為定靜工夫「中正之道」視域下重要之理學發展。針對張載橫線部分之內容，王夫之注釋如下：

小人之誘君子，聲色貨利之引耳目，急與之爭，必將不勝，惟靜以處之，則其不足與為緣之幾自見，故曰「無欲故靜」；靜則欲止不行，而所當為之義以靜極而動，沛然勇為而無非正矣。（《張子正蒙注》，頁268）

由此我們又可以再次窺見王夫之將張載「在中而靜」與周敦頤「無欲故靜」論點相貫通之佐證。尤其當我們分析下述《通書·思》第九內容：

洪範曰：「思曰睿，睿作聖。」無思，本也；思通，用也。幾動於彼，誠動於此。無思而無不通，為聖人。不思，則不能通微；不睿，則不能無不通。是則無不通，生於通微，通微，生於思。故思者，聖功之本，而吉凶之幾也。易曰：「君子見幾而作，不俟終日。」又曰：「知幾其神乎！」（《通書·思》）

<sup>16</sup> 在此段引文之前，張載有如下討論《艮》、《蒙》之作法：「艮一陽偽主於兩陰之上，各得其位而其勢止也。易言光明者，多艮之象，著則明之義也。蒙無遽亨之理，由九二循行時中之亨也。」而此作法又與周敦頤《通書》之作法類似。

赫然發現兩者皆具有強調「知幾」于成就聖功方面之重要性，而其中發揮知幾之思通或神妙之關鍵，事實上只要我們回到周、張文本便可知其與中靜或中正工夫有很大之關係。<sup>17</sup>由於此間連結關係昭然若揭，筆者茲不再贅述。不過此處我們必須注意的是，雖然張載與周敦頤一樣對於「靜」有相當程度之重視，但是張載深怕學者過分耽溺於「靜」以至於淪陷於道家之執著而無法存神知化：

無我然後得正己之盡，存神然後妙應物之感。「範圍天地之化而不過」，過則溺於空，淪於靜，既不能存夫神，又不能知夫化矣。  
(《正蒙·神化》)

所以說，張載即便強調回歸中靜以安仁之重要性，但由引文內容來看，張載為避免學者陷入佛道空靜之思維而無法存神知化，於是將含有抽離人文建構之道家「虛靜」思想，轉變為強調「無欲而好仁」之儒家式工夫實踐體系。而張載此種將孔孟仁學拉至本體宇宙論述平臺而論之模式，明顯與周敦頤思維路徑相同，甚至比起周敦頤更表現出強烈建構儒家定靜工夫體系之姿態。因而張載《經學理窟》特別提出以下觀點：

靜有言得大處，有小處，如「仁者靜」大也，「靜而能慮」則小也。始學者亦要以靜入德，至成德亦是靜。(《張載集·經學理窟》，頁 284)

張載認為初學至成德皆要以靜為依歸，<sup>18</sup>所以由此來看，張載也可以劃分為支持「主靜說」之儒者。不過雖然如此，張載將靜又細解為大

<sup>17</sup> 此中義理可參考〈神化〉：「虛明（筆者按：一作「靜」）照鑒，神之明也；無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也。」（《正蒙·神化》）

<sup>18</sup> 張載：「人之德性亦與此合，乃是已有，苟心中造作安排而靜，則安能久！然必從此去，蓋靜者進德之基也。」（《張載集·橫渠易說》，頁 113）

小之分。小之靜諸如「靜而能慮」之類，這是就虛明靈覺之心而論；大之靜則是貫通性之仁體，而為根本無妄之切實存在。所以張載也說道：

敦篤虛靜者仁之本。不輕妄，則是敦篤也。無所繫閼昏塞，則是虛靜也。（《張載集·性理拾遺》，頁377）

牟宗三認為：「『無所繫閼昏塞』即清通，即虛靜，此非仁心感通無礙而何？」（1989：561）因此就當代學者較客觀的眼光來看，虛靜與仁相通而作為仁之根本是比較能夠被接受的。但是就張載當時之背景環境而言，這樣的論點是非常受到質疑的，尤其就程朱而言，張載此說並未獲得同情性之理解而被肯定。比如朱子與門人對話中說道：

張子曰虛者仁之源，禮義者仁之用，虛則生仁，仁在理以成之，敦厚虛靜仁之本。虛只是無欲故虛。虛明無欲，此仁之所由生也。又問，此虛字與「一大清虛」之虛如何？曰：這虛也只是無欲。渠便將這個喚做道體。然虛對實而言，卻不似形而上者。（《朱子全書》，頁3335）

乍看之下，朱子的回答似乎表現出對張載無欲而好仁的理解，不過後面話鋒一轉，朱子透過與門人之問答，將二程對張載「清虛一大」的不滿公案<sup>19</sup>轉而批評張載的虛靜概念不具形上意義。而這樣的立場在程朱的評論諸說中屢屢出現而態度鮮明。然而根據筆者前幾節引述張亨、馬一浮以及牟宗三《心體與性體》對張載太虛神體及虛靜概念之詮釋，程朱之說未必公允。所以我們對於張載「虛靜仁之本」說法應比程朱給予更客觀之肯定。尤其當我們檢示張載引述「虛靜」概念之同時亦不忘同時提點「不輕妄，則是敦篤也」之重要說法，此作法讓我們更可藉此

<sup>19</sup> 程伊川（或明道）：「以清虛一大為萬物之源，有未安。」（《二程集》，頁21）

瞭解到張載建構「中靜成性」概念時並非僅受限於陰陽氣質論述之限制，而是我們看到他進一步藉由敦厚篤實不虛妄之修養以勾攝住虛靜論述可能造成高遠不實之虛幻感。而張載思慮之多層尚不僅於此，我們另外可由張載於〈中正〉前段論述「中道」、「體正」等概念之後，接著又提出孔子「四毋說」之「妄去得止」概念之作法看到其中特色。

天理一貫，則無意、必、固、我之鑿。意、必、固、我，一物存焉，非誠也；四者盡去，則直養而無害矣。妄去然後得所止，得所止然後得所養而進於大。（《正蒙·中正》）

「意、必、固、我」是《論語·子罕》中孔子所提出之論點。張載認為：「意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，則與天地為不相似。」（《正蒙·中正》）因此，張載認為我們心中只要有其中一項存在，就是「偽」就是「妄」而無法達致「誠」。進而推之，若學者無法立其誠則無法生生（筆者按：無所繫閔昏塞），無法生生則張載「無欲而好仁」之說無法體現，以至於無法直養此善性而弘大。因此張載引孔子四毋說之內在邏輯，可以理解為「敦篤不輕妄」的最貼切而強大之理論支撐。如此一來程朱批評張載「敦篤虛靜者仁之本」為形而下之說則不攻而自破。

至於張載「毋意、毋必、毋固、毋我」四者之「無妄」概念與「無欲而好仁」中的「無欲」概念之間具有怎樣之關係？這是需要深入討論的。

首先我們若根據前引〈有司〉「欲生於不足則民盜，能使無欲則民不為盜」之無欲概念來看的話，此處無欲之欲指得是感官生理之基本欲求而言，所以與四毋說所指涉義涵明顯有異；不過當我們將「無欲而好仁」的「無欲」概念哲學分析地理解的話，此處之無欲如前引朱子對門人所言：「虛只是無欲故虛。虛明無欲，此仁之所由生也。」（《朱子全書》，

頁 3335) 此時「無欲」是掛勾在宇宙本體上而說，是一種虛靜本體之工夫指涉。

相對於此，當張載解說「毋意」概念之際，往往將其論述格局提高到「道」、「天下之良心」上把握：

「毋意」，毋常心也，無常心，無所倚也。倚者，有所偏而係著處也，率性之謂道則無意也。性何嘗有意？無意乃天下之良心也，聖人則是無意求斯良心也。顏子之心直欲求為聖人。學者亦須無心，故孔子教人絕四，自始學至成聖皆須無此，非是聖人獨無此四者，故言「毋」，禁止之辭也。(《張載集·張子語錄·語錄中》，頁 318)

不論性、道或天下之良心，講得都是有普遍性的存在，此普遍性唯有在「毋意」或「無常心」之狀態下才能呈現。至於如何才能達到聖人之「無常心」，張載於〈大心〉中提到：「成心忘，然後可與進於道，化則無成心矣。成心者、意之謂與？無成心者，時中而已矣。」(《正蒙·大心》) 此處所言之「成心」就是張載定義的「常心」而非具形上意義的「真常之心」，兩者之差異必須辨明。張載認為「常心」或「成心」就是「意」，所以要「化掉」，化掉成心，便可大而化之而成聖時中。為了進一步了解張載「毋意」、「無所倚」而「時中」之概念，筆者再舉張載其他文本實例內容以為說明：

所謂倚者，如夷清惠和，猶有倚也。夷惠亦未變其氣，然而不害成性者，於其氣上成性也。……聖人之清直如伯夷之清，聖人之和直如下惠之和，但聖人不倚著於此，只是臨時應變，用清和取其宜。(《張載集·張子語錄·語錄中》，頁 318)

張載舉伯夷、柳下惠之清和特質說明兩者皆可稱為聖，但兩者皆未變其氣而於氣上成性，所以相較於聖人臨事應變而時中得宜之氣象而言，執於清或執於和之氣質雖然不妨害兩者「成性」成聖之成就，但在某種意義上而言仍是偏執，所以就圓滿中道而言仍屬不足。

由此可知，張載認為成聖之條件在於無欲「成性」與否，至於是否能夠無成心而無氣質之偏而得正，這是有賴學者中道而立矯而得正之切實工夫而來。因此藉由此段內容之分析得知，無欲是指回歸本體而言，無成心是就本體作用圓滿上而論，兩者相輔相成但工夫用功處略有差異。此部分是張載在周敦頤無欲故靜基礎上進一步推展出來的重要里程碑。因此筆者統攝前述內容綜合地說，張載思維結構中，「無欲」之中是于本體上通於虛靜而為「成性」之本體工夫；「中節」之中是于作用上關涉形正而為「成身」之變化氣質結果。所以說「中靜無欲以成性」、「形正不偏以成身」是張載描述聖人圓滿德行之最佳構圖。

## 伍、中正仁義實踐形式還原

經過前幾節文獻考證及哲學義理之分析，我們發現到張載〈中正〉內容並非一般人印象中的龐雜。至少就筆者所指出之幾點重點概念，諸如「中道」→「體正」→「四毋說」→「無欲而好仁」等命題之文脈順序安排，事實上是具有其義理邏輯存在的。何以言之？首先就「中道」→「體正」的論述脈絡來看，我們透過第貳節對〈中正〉中道概念之解析，可以知道張載將中道概念開展為「大中至正」格局並且在宇宙本體的面向予以掌握，所以張載強調得「大中」則得「至正」之概念，因而此處「大中至正」可以化約為「大中」而顯其太虛神體順化萬物而各得其和之本體義。於是在此縱貫系統之論述角度下，得「大中」之工夫就不是

有次第而漸次之指導，而是一種直切內在超越本質而當下掌握朗現之本體工夫，所以當我們將焦距轉向人之凜受天地之中、譬如《左傳》所說之「民受天地之中而生」（《左傳·成公十三年》），此時之「中」可視為周敦頤：「動而正曰道，用而和曰德」之前所謂「寂然不動」之「中」。所以它是「性體」，而性之本質是「靜」所以「中」即是「靜」而無欲。由於此處之「中」為體，而正為動為用，得中則得正，故「中靜」落實為本體工夫則能圓善張載所言之「成性」。

反過來說，當我們由人文化成的角度予以論述的話，原本在宇宙本體意義下的「中」反轉為作用意義上的「中節」義，而人作為道德實踐主體，因其身體作為太虛神體顯化於世界的載體，其內在本體之「性」因凝攝了太虛神體之純淨本質，所以此一物質性存在的身體在張載眼中轉而成為一個具有無限擴充之可能性存在，他不再只是肉體性意義的存在，而是可以透過氣質變化而成就為一神聖之身體空間。鑑此，我們可以將張載「不正則待矯，矯而得中」之身形端正之中節義比對於周敦頤「中者，和也，中節也」之說，從而在此處我們也可由此角度獲得周敦頤與張載思維結構互相共鳴之論述空間。而就孟子而言這種以人文社會主體出發的工夫論述就稱為「踐形」，就張載而論這就是所謂「體正」之修養，也就是「成身」之工夫。

職是之故，當我們將此思維形式擺在筆者拙著《《太極圖說》中正概念之工夫實踐還原——以《管子》「中靜形正」言說為核心》之分析結果來看，張載中正概念在其「成性成身」之實踐要求下，我們可以看到其與周敦頤中正觀一樣，兩者皆具有《管子·內業》「中靜形正」之實踐形式。而在此實踐形式之展視下，張載〈中正〉的思維是否也可相通於周敦頤「聖人定之以中正仁義而主靜」（《太極圖說》）之定靜模式，且其定靜模式足以直接或間接上溯至《管子·內業》如下之論述結構，這是令我們感到好奇的。

形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至。（《管子·內業》）

首先就筆者管見，此話內容可以化約為「中靜形正→天仁地義」之邏輯形式。而其義涵意味著實踐「中正」必然保證「仁義」之呈顯；從哲學觀點而言，兩者具有中正為體，而仁義為用之關係。至於張載是否也同樣具有如此之思維結構？根據目前討論的結果顯示，其可能性極大。因為首先就筆者上述拙著之研究顯示，周敦頤定靜工夫的確直接或間接受到《管子·內業》「中靜形正→天仁地義」之邏輯形式影響，進而根據勞思光、張亨等先生之說法，我們獲知張載之定靜思想確與周敦頤主靜說有關，因此據此而論，張載直接或間接受到「中靜形正→天仁地義」影響之推論並非空穴來風。

除此之外，當我們在第貳節初步討論中已經發現到張載具有「中→正→仁」之邏輯關係，因而在此文獻之佐證下，張載中正觀蘊含「中正仁義而主靜」之思維論斷從而更加具有可靠性。只不過，即便張載文獻中透露「中心安仁」或「無欲而好仁」之內容，我們又當如何適當理解張載此話之義涵所在？尤其「無欲」如何合理地與孔孟儒學之「仁」概念結合，這是張載必須回答的哲學提問。

在試著回答張載此項問題之前，筆者必須先提出拙著在此問題上之分析結果以支撐此問題意識本身之合理性所在。周敦頤在〈養心亭說〉中提到：

養心不止於寡焉而存耳，蓋寡焉以至於無。無則誠立、明通。誠立，賢也；明通，聖也。（《周元公集》卷三，頁1）

由此可知，周敦頤明確認為由孟子養心寡欲以至於無欲之圓滿轉化後，其結果則是「誠立、明通」之心境展現。而筆者單就其中「無欲可



以達致誠立」之說法來看，我們可以發現周敦頤早就已經體會到實踐無欲之結果，不但可以回歸到寂然不動無思無念之本體原鄉，同時在此心境之另一側面卻又蘊含著活活潑潑生生不息之無限動力，繼而可以呈顯出聖人般與日月同明、感而遂通天下之氣象。因此就此學術論述來看，即便周敦頤只有提出「無則誠立」而未提出「無欲→生仁」之說法，但是周敦頤此種將孔孟並未直接提及的「無欲」概念跨越性地與儒家「誠」的概念連接，從而開展出宋代儒學動靜圓融之宇宙本體觀，而此突破性地詮釋姿態，筆者相信其對於張載而言應該會有輾轉辯證之間接影響。尤其當我們看到張載「太虛者自然之道，行之要在思，故又曰『思誠』。」（《張載集·張子語錄·語錄中》，頁324）<sup>20</sup>，便可以知道此為張載透過「思誠」工夫而試圖掌握自然而無法名狀之「太虛」本體之作法，而如此將「虛」與「誠」擺在同一平台而連結對論之類似手法，雖然受到程朱不小之批評，但就學術思想發展而言，其不但呼應了周敦頤以「靜」或「無欲」釋「誠」的匯通形式，此間之義理變革就整個儒學回應時代問題的角度上來看，亦有其積極建構的學術價值存在。

也就是說，張載站在「言虛者未論陰陽之道」之立場，首先標立出「太虛」作為一宇宙本體性之存在，<sup>21</sup>而學者之誠則為掌握此不可名狀本體之工夫，張載于《張子語錄·語錄中》說道：

誠者，虛中求出實。（《張載集·張子語錄·語錄中》，頁324）

<sup>20</sup> 另思誠概念源自於《孟子》：「誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」（《孟子·離婁》）

<sup>21</sup> 兩岸不少學者認為張載為唯氣論學者，當然也有學者持反對之意見。關於此方面的討論並非本文主題，本文將依據唐、牟立場視張載太虛思想具有本體義涵。細節部分暫不進行相關之討論。

此處之誠是就《中庸》「誠之者，人之道」之工夫實踐角度而論；而虛則是隱含著自然而無所不在之太虛本體指涉。<sup>22</sup>在此引文中，張載強調學者之誠乃作為自然而無所不在之太虛本體落實為當下存在之關鍵所在，所以就義理角度來看，此話可以說是《中庸》「不誠則無物」最佳之說明。不過如此一來，「誠之」所指涉之天道對象，亦即所謂「誠者，天之道」之「誠」概念本身在張載處便有了微妙之定位變化：

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。（《正蒙·太和》）

因此張載所謂天之道概念就不再只侷限於《中庸》所謂生生不息之「誠」而已，反而是包涵了背後支撐此生生不息氣化流行之「太虛」本體本身。<sup>23</sup>當然，由於張載認為「太虛」作為本體而不在陰陽動靜之中，所以必須由生生不息之氣化流行來彰顯其德，因此當我們理解天道之際，必須由太虛以及誠之生生兩個面向同時對應著看。而其關係就如張載「靜者善之本，虛者靜之本。靜猶對動，虛則至一」所述一般，「虛」為一，為本體；「誠」為動中之靜以帶動著萬物生生不息，所以視之為善之本。而即便如此，由於張載認為「虛者靜之本」，所以相對於實踐面說「誠者，虛中求出實」；在宇宙生成面來看，「虛為誠之本」之邏輯可能便隱然而生。因此在如此之認知背景下我們檢視以下內容：

虛者，仁之原，忠恕者與仁俱生，禮義者仁之用。（《張載集·張子語錄·語錄中》，頁 326）

<sup>22</sup> 此處將依張載之「誠者實也，太虛者天之實也。萬物取足於太虛，人亦出於太虛，太虛者心之實也」（《張子語錄·語錄中》，頁 324）認為此處之「虛」並非形容義，而是本體義。

<sup>23</sup> 「天地以虛為德，至善者，虛也。虛者天地之祖，天地從虛中來。」（《張載集·張子語錄·語錄中》，頁 326）伊川批評張載：「又語及太虛，曰：『亦無太虛。』遂指虛曰：『皆是理，安得謂之虛？天下無實於理者。』」（《二程集》，頁 66）

以及同文後段：

虛則生仁，仁在理以成之。

就字義上來理解的話，張載認為太虛做為宇宙本體而可以生出「仁」及「忠恕」之理，之後再由仁而衍生出第二義之禮義出來。不過這樣的解釋事實上是很粗淺的，因為太虛既然是變化不居而不在陰陽之中，其何以能夠具備「生仁」之理呢？這是不可理解的。所以當我們面對此哲學提問之際，該如何合理地詮釋「虛則生仁」的含意呢？筆者認為，透過上述「虛→誠」之邏輯脈絡來看，張載所提到虛之生成變化，事實上是透過靜之誠而有生生不息之善產生，而此生生不息之善就人而言就是仁之理。換句話說，仁之理必須透過誠之生生不息掌握，而誠又是太虛神體之落實展現。

同理，當我們回到前述「無欲而好仁」何以可能的實踐問題時，我們便可以透過張載「虛→誠→仁」之思維結構以及借用周敦頤「無欲故靜」、「無欲則誠立」之論述內容，綜合分析地推論出以下之邏輯式子而找到「無欲而好仁」之論述邏輯所在。

工夫實踐→	本體	生生	理
無欲故靜→	誠立→	太虛→	誠→ 仁

經由「無欲」之工夫實踐而掌握到「太虛本體」，透過太虛本體感物之「誠」而生出不可自己之「仁」。當然，這樣的推論結果並非只靠邏輯推論而得，事實上我們也可以直接由張載的文本中獲得類似之佐證內容。也就是當我們注意到「敦厚虛靜仁之本」之際（《張載集·張子語錄·語錄中》，頁 325），便可以大致透過「虛靜仁之本」一句，說明無欲之虛靜所以可以作為「無欲而好仁」之合理解釋。不過作為一個哲學論述

之合理要求，我們必須說明張載為何在虛靜之前還要置入「敦厚」二字以作為虛靜生仁之充分理由。筆者認為此中用意應與前引張載論述思維有關。因為張載說道：「敦篤虛靜者仁之本。不輕妄，則是敦篤也。無所繫閔昏塞，則是虛靜。」（《張載集·性理拾遺》，頁377），可見「虛靜」屬於氣化清通之宇宙本體性描述，較不具現實性而且容易遭受道家虛靜言說之質疑，因而張載擺入「敦厚」之人文對應概念予以合論，此作法將可顧及體用兩面而相輔相成。職是之故，我們可以由此更加了解張載〈中正〉為何要在「中靜」、「體正」之後接著討論孔子「四毋說」之用意所在。

天理一貫，則無意、必、固、我之鑿。意、必、固、我，一物存焉，非誠也；四者盡去，則直養而無害矣。妄去然後得所止，得所止然後得所養而進於大。無所感而起，妄也。感而通，誠也。  
（《正蒙·中正》）

此中「意、必、固、我，一物存焉」皆是妄而不能誠。相反地，「敦厚」則不輕妄，不輕妄則誠而感通。因此我們可以理解地說，「虛靜清通」就是指涉誠之靜；而「敦厚無妄」則是指涉誠之動，因而敦厚虛靜之無妄無欲皆在誠之寂然與流行中開展出生生之仁理出來。而這樣的理解也在朱熹與門人之對話內容中獲得間接之佐證：

用之問「虛者，仁之原。」曰：「此如『克己復禮』為仁，又如『太極動而生陽』。」子蒙（《朱子全書·朱子語類》，頁3335）

朱子認為「虛者，仁之原」可以對應於「克己復禮為仁」（《論語》）以及「太極動而生陽」（《太極圖說》）之說法，而這樣的說法，筆者認為其乃分別就工夫復歸本體之實踐以及宇宙本體生化之兩個面向予以切入

的。首先就宇宙本體角度來看《太極圖說》「太極動而生陽」一句，朱子認為虛生仁就是太極生陽。這句話固然不錯，但是就筆者前述對「虛」與「誠」之關係分析結果來看，更精確地說，張載之太極概念不是虛而是誠，是誠之動生陽，虛不能生陽，虛是無生，是無極。所以此處所強調者為誠之動，所以其對應之工夫為「敦篤無妄」。而另一方面，朱子所舉孔子回答顏淵「克己復禮」一句，則是在朱子將「克己」詮釋為「克盡己私」<sup>24</sup>之立場下，並站在前述「虛即無欲」之立場，以無欲之中靜（克己），包括其涵攝之體正（復禮），達到內在之清通與仁心之遍潤，因而此處所強調者為誠復之工夫，其對應於張載指涉之工夫便是「虛靜無欲」。因而透過朱子之解讀，我們間接推論出張載以「無妄」、「無欲」之動靜對應之工夫夾擊，藉由誠之無盡展開與回歸過程彰顯出「生生之仁」的天理存在。於是在此義理邏輯下，我們藉由張載前引「禮義者仁之用」之說，從而找到〈中正〉中：「中靜→形正→仁→義」之實踐邏輯存在。

## 陸、中正仁義→仁義禮智信

透過上節之討論，我們可以發現到，張載為了凸顯實踐主體「誠之」之中介性，因此在其天道指涉處不用「誠」或「太極」而另外標舉出「太虛」來對應，筆者認為這是張載希望在《中庸》、《易傳》甚至《太極圖說》之背景下，深化「誠」之實踐義涵而開展出比《太極圖說》更圓熟之論述空間。因為如果沒有實踐「誠」則太虛只是一虛空飄渺之存在，那麼天道之掌握則變為不可能。「無欲而好仁」之說因而也變成虛說。因此，天道生生之德藉由學者真切之誠敬實踐，使得宇宙之存有成為一種真實之存在。

<sup>24</sup> 關於克己復禮之「克己」概念之相關討論，請參照小島毅（1997：19-37）。

話說回來，如果「誠」之實踐工夫對於張載而言具有銜接天道與人道之重要地位，那麼對此工夫他有何明確之操作原則呢？張載在〈中正〉陸續談完中道與體正概念之後接著說道：「未正必矯，矯而得中，然後可大。故致曲於誠者，必變而後化。」張載討論完「中」與「正」之實踐關係之後接著順引出《中庸》「誠」的概念與之對應，並此藉此說明凡欲達致「變」及「化」而將存有落實，其要點在於「致曲於誠」。至於「致曲」之義該如何掌握？吳怡提到：

鄭玄注：「其次，謂明誠者也，致、至也。曲、猶小小之事也。」

錢穆注：「曲者，大方之一曲，分別言之，宇宙間一切物，一切事象，皆一曲也，一切存在，莫非宇宙大存在之一曲，惟苟有其存在，即有真實無妄，故曰曲能有誠。」（1993：85）

而張載對此「致曲」二字之理解，在「故致曲於誠者，必變而後化」之後文中事實上也提出對應地說明：

不尊德性，則學問從而不得；不致廣大，則精微無所立其誠；不極高明，則擇乎中庸失時措之宜矣。（《正蒙·中正》）

其中「致廣大」所指涉的就是實踐「中正之道」而言，如果沒有實踐此廣大之「中正之道」，那麼誠就無法於精微之處呈顯其作用。所以我們將此兩段內容相比對，大致上就可以了解到「致曲」就是以中正之道「致精微」之義。<sup>25</sup>而綜觀整段話內容，我們也發現到程伊川詮釋周敦頤《太極圖說》定靜工夫時，文章末段提到「凡學之道正其心養其性而

<sup>25</sup>基本上此處就是對《中庸》誠、形、著、明等概念之發揮：「致曲不貳，則德有定體；體象誠定，則文節著見；一曲致文，則餘善兼照；明能兼照，則必將徙義；誠能徙義，則德自通變；能通其變，則圓神無滯。」（〈中正〉）

已，中正而誠則聖矣」（《二程集·顏子所好何學論》卷八，頁577），此處中正而誠不僅貼切地詮釋了周敦頤定靜工夫之義涵，從某個角度來看，此種「中正而誠」之說法同時在張載思維結構中存在，而這也說明了此概念大致上已成了當時儒學之共識。

透過對張載「中正而誠」思維結構之掌握，我們可以更深一層地了解到，張載所體現之「誠」確實成為解釋諸如「虛者，仁之原，忠恕者與仁俱生，禮義者仁之用」等天道言說中具有工夫論述基礎之支撐性理據所在。因而張載此處之仁不僅為孟子所言四端之仁，實際上張載此處之仁會因著其宇宙本體論之立場，從而帶有所謂「天之仁」的濃厚意味。另外，由於張載也的確提出「禮義者仁之用」之說，所以我們又可由此獲得「天仁」之後又有依此而出之第二義之禮義概念產生，而其中衍生出之「義」若與「天仁」概念相對看，便與周敦頤《通書·順化》第十一所論仁義之理相通：

天以陽生萬物，以陰成萬物。生，仁；成，義也。故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。（《通書·順化》）

「生，仁；成，義」這說明了生之在天，而成之在地，因而此種以天地生養萬物之德而行教化之觀點，正與《管子·內業》「天仁地義」之說法相呼應。於是在此視野下，我們若將前幾節探討張載〈中正〉中「中靜成性」、「體正成身」之思維與《管子》一起放在同一平台檢視的話，我們便可以發現張載與《管子·內業》「中靜形正→天仁地義」的實踐形式具有內在之邏輯相通之處。

當然，張載很清楚自己的宇宙本體性論述不能孤懸於形而上層面，所以在其：「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。」（《正蒙·誠名》）之天人合一思維

結構下，張載既論天道也論人道。因而基於此天道人性論系統之辨證式發展，張載工夫論之論述形式當也會顧及天道存有及人道實踐兩個層面。這也就是誠如前幾節筆者一再強調張載在〈中正〉中抓緊孔孟論述的用意所在。所以說，即便張載承繼了《管子》、周敦頤定靜思維中「中正仁義而主靜」的論述模式，但是張載進一步試圖將孔孟文獻結合以達致更深層之哲學論述空間裡面，這是張載〈中正〉重要的貢獻之處。鑑此，當我們討論過張載思維結構之中有關「中靜」、「形正」、「致曲於誠」、「四毋說」等重要命題之後，我們可以據此往〈中正〉下文繼續探詢張載對仁義概念所進行之可能建構。

首先，我們在第貳節中雖然已經歸結出張載以中道或體正之中正概念為本，但是就張載「安仁→好仁→惡不仁」之文脈敘述來看，張載確實以「仁」作為論述發展之核心概念所在。所以在我們掌握到前半段有關「安仁」與「好仁」之義理連結之後，接下來我們必須就「好仁」與「惡不仁」彼此之涵攝關係以進行深層分析。張載認為：

惡不仁，故不善未嘗不知；徒好仁而不惡不仁，則習不察，行不著。是故徒善未必盡義，徒是未必盡仁；好仁而惡不仁，然後盡仁義之道。（《正蒙·中正》）

由此可知，張載認為真正的仁不能只是行善而已，<sup>26</sup>除了能夠行善之外，對於不善之事必須嚴正地予以制止改正，如此才是盡了作為君子之義而真正完善了仁善。所以張載的仁義觀點發揮了孟子「惻隱之心」、「羞惡之心」之仁義要旨，而以「好仁而惡不仁」來成就真正的「仁義

<sup>26</sup> 所以張載認為：「善人云者，志於仁而未致其學，能無惡而已，『君子名之必可言也』如是。善人，欲仁而未致其學者也。欲仁，故雖不踐成法，亦不陷放惡，有諸己也。不入於室由不學，故無自而入聖人之室也。」（《正蒙·中正》）心志於仁卻不致其學，所以只能稱其為善人。



之道」。因此能夠好仁才能真正體現仁；而能夠惡不仁才能真正稱為義。此處義之定義乃透過學者之心是否合乎良善之仁而予以掌握，這是以仁推義之一種義理關係。而這就如同天道觀上，張載以「虛→仁→義」之邏輯關係一樣，「義」皆作為仁之第二義存在。不過雖說如此，張載對於仁義概念有時是並舉論證的。比如〈神化〉第四提到：

義以反經為本，經正則精；仁以敦化為深，化行則顯。義入神，動一靜也；仁敦化，靜一動也。仁敦化則無體，義入神則無方。  
（《正蒙·神化》）

張載認為要掌握義理必須以經典為依歸，經典之義理掌握正確那麼內化之義理越加地精純無雜；而要深化仁心則以真切之推擴化成為要，能夠推擴化成則能真正顯現仁心之所在。學者一旦將反經及敦化工夫實踐純熟，則能達到張載〈神化〉中「神無方」，「易無體」之天德天道大且一之境界。當然這是就仁義互相辯證成就而獲致之結果。當學者仁義有所偏，則會產生〈至當〉如下之情況：

義，仁之動也，流於義者於仁或傷；仁，體之常也，過於仁者於義或害。立不易方，安於仁而已乎！（《正蒙·至當》）

張載認為過於義則對仁有傷；過於仁則對義有害，只有中道而立才能仁義不偏而安仁。由此可知，不論好仁或惡不仁，兩者皆須在中道的立場下發用，如此才能變化氣質而成就天性。

神不可致思，存焉可也。化不可助長，順焉可也。存虛明，順變化，達時中，仁之至義之盡也。知微知彰，不舍而繼其善，然後可以成人性矣。（《正蒙·神化》）

此中「存虛明，順變化，達時中」一句可以說是張載天道性命合一「中心安仁」之最好表述，而學者一旦能夠守住此根本之道，自然可以仁至而「好仁」；義盡而「惡不仁」，「中正→仁→義」成身成性之道自然可以圓成。

職是之故，我們透過上述分析便可以知道，張載〈中正〉的確具有如周敦頤「中正仁義」（甚至《管子》）之定靜思維邏輯存在，當然其中不同的是，張載在天道論上以「太虛」之概念涵蓋了「誠」之義涵，因而原本周敦頤「無欲故靜」之論述內容到了張載之處，儼然成為了天道性命共論之「虛靜」工夫型態，而就朱子對張載之理解而言，不論涵攝天道之虛或強調心動作用中之靜，兩者皆可由「無欲」來掌握，因此我們若根據此工夫實踐特色而將張載視為周敦頤主靜說一員也不為過。唯獨兩者不同之處在於虛靜概念同時共用時，其涵攝之天道概念相較於周敦頤之誠而言顯得更加深層而有創見，這是必須注意到的。當然由於此「虛」概念不免與氣化概念相提並論，因而招致程朱視為形而下之存在而質疑，這也是張載回應周敦頤定靜工夫之際，「太虛」概念所帶來的創見及困境之處。

不過除了間接對周敦頤定靜工夫作出哲學建構性回應之外，張載又在此基礎下，以《孟子·盡心》之論述內容，針對仁義禮智信五常之邏輯關係進行了合理性之演繹。張載在「盡仁義之道」後接著提到：

「篤信好學」，篤信不好學，不越偽善人信士而已。「好德如好色」，好仁為甚矣；見過而內自訟，惡不仁而不使加乎其身，惡不仁為甚矣。學者不如是不足以成身，故孔子未見其人，必欺曰「已矣乎」，思之甚也。（《正蒙·中正》）

仁義禮智信之排列順序是否有其邏輯關係在內，這部分需要進一步的考察，筆者單就五行之生剋概念來看，這個順序很合乎五行之「相剋」關係之排列。因為秦漢之後發展的五行說之中，仁屬木，義屬金，禮屬火，火屬水，水屬土。而就木→金→火→水→土之排列來看，此排列順序就是依相剋之原理而成。因此若依此邏輯順序來看的話，張載〈中正〉論畢仁義概念之後理應接著討論禮智的命題方合乎五行邏輯，結果事實上，張載並非依此順序而論，反而擺入「篤信好學」議題以銜接之前的仁義之說。乍看之下頗令人不解。不過，如果我們回到王夫之強調張載本篇援用孔孟思想以成論之特色，便可以知道張載此處之「信」是就《孟子·盡心》討論樂正子介於善人與信人之間的評論內容而發揮，張載強調體悟到內心有一可欲之仁善外，還要將此善時時求諸於己而不間斷，這就是「篤信」也就是「誠善於心（身）之謂信」（〈中正〉）之義理所在。不過張載認為學者若僅滿足於此而不「好學」，那麼也只能是孟子所定義之善人或信人。

聞而不疑則傳言之，見而不殆則學行之，中人之德也。聞斯行，好學之徒也；見而識共善而未果於行，愈於不知者爾。「世有不知而作者」，蓋鑿也，妄也，夫子所不敢也，故曰「我無是也」。  
（《正蒙·中正》）

所以張載認為學者不僅要「篤信」地去實踐好仁與惡不仁之仁義道德以成就己身之功，還要進一步勤敏好學以自我走出而進入人文化成之世界。據此，張載在此「篤信好學」之指導方針下，于〈中正〉繼續提出禮、智之概念以完善其定靜工夫體系之論述結構：

志學然後可與適道，強禮然後可與立，不惑然後可與權。（《正蒙·中正》）

其中「志學」、「強禮」、「不惑」之義，事實上也可表述為張載「好學」→「禮」→「智」之思維邏輯。而這樣的推論的確可以在〈中正〉文末部分發現張載依序論述「禮」與「智」內容之軌跡：

博文約禮，由至著入至簡，故可使不得叛而去。溫故知新，多識前言往行以畜德，繹舊業而知新益，思昔未至而今至，緣舊所見聞而察來，皆其義也。……有不知則有知，無不知則無知，是以鄙夫有問，仲尼竭兩端而空空。易無思無偽，受命乃如響。聖人一言盡天下之道，雖鄙夫有問，必竭兩端而告之；然問者隨才分各足，未必能兩端之盡也。（《正蒙·中正》）

最後張載分別論述完「好學」所銜接之「禮」、「智」概念之後，整篇文章的最後部分，張載選擇以《蒙》、《艮》卦之「德行教育」內容，說明為師者當以「中正之道」作為幼童甚至成年教育之重要方針以為結語。至於張載為何文末要特別提出「中正之道」之「德行教育」內容，筆者認為這與張載「為往聖繼絕學」力圖復興儒學之外，就學術發展角度來看，這可以說是張載以聖人中正之道呼應前述《通書·師》義理所作出之教育定位也說不定。

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。「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！（《正蒙·中正》）

綜上諸節所論，我們確實發現到張載〈中正〉具有周敦頤「聖人定之以中正仁義而主靜」之定靜思維結構，而且在此實踐基礎下，張載進一步以進德成聖立場推出「仁→義→信→禮→智」之實踐原則。這是張載繼周敦頤定靜工夫論述之後的另一重要發展。

## 柒、結論

本文鑒於張載〈中正〉宏大廣博、義理深遠，然而卻礙於時代間隔而無一適切之切入點以助學者掌握全篇論述之精要。基於此學術關懷，筆者援用先前之研究成果，以周敦頤「聖人定之以中正仁義而主靜」定靜工夫為視點，針對張載文本進行文獻及義理分析雙層夾擊方式以還原〈中正〉中正概念及其延伸之哲學義涵所在。

透過本文各節分析顯示，筆者發現張載思維結構中，隱然具有一套完整之論述邏輯存在。也就是說，筆者透過周敦頤「定之中正仁義而主靜」實踐形式之投射，發現到張載文本脈絡中的確具有「中道」→「體正」→「四毋說」→「誠」→「安仁、好仁、惡不仁」→「篤信」→「好學」→「禮智」等哲學命題之發展排列，而這些有機性之義理發展正好與周敦頤定靜工夫之論述主軸相似，且透過筆者之研究向度而視，兩者之實踐形式又與《管子·內業》「中靜→形正→天仁→地義」之實踐形式相呼應。因此我們可以據此可以發現到宋代早期定靜工夫之建構，某種程度間接受到《管子·內業》之影響而具有「中靜形正」之中正實踐工夫存在。而此中正觀之提出，無論周敦頤、張載或者《管子·內業》作者，三者皆試圖透過定靜工夫之建構而解決當時面臨的社會人心動亂問題。

當然張載定靜工夫之展開，除了對於周敦頤的論述模式有所回應之外，他更進一步透過《孟子·盡心》之內容而將儒學「仁義禮智信」概念帶入，從而推演出「中→正→仁→義→信→禮→智」之實踐結構，而如此完整之實踐結構正是張載於〈中正〉開頭所強調「中正然後貫天下之道」之最真切表達。甚至為了讓這套安定人心之實踐理論得以落實應

用，文末張載又站在「道德教育」之觀點，強調為師者必須體證聖人「中正之道」以達成天道性命貫通之繼聖傳學之使命。

總觀全文，我們發現到張載〈中正〉可說是一篇呼應周敦頤定靜工夫又開啟儒學「仁、義、禮、智、信」五德之重要文獻，其對「中正之道」的詮釋內容又是當今成人教育中重要而不可或缺之一環。

## 參考文獻

### 一、古籍

- 管仲（周）。《管子》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 孔丘（周）。《論語》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 左丘明（周）。《左傳》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 曾子（周）。《大學》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 子思（周）。《中庸》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 孟子（周）。《孟子》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 周敦頤（宋）。《元公周先生濂溪集》（湖南：湖南省濂溪學研究會整理，2006）。
- 張載（宋）。《張載集》（臺北縣：頂淵文化事業有限公司，2004年）。
- 程顥、程頤（宋）。《二程集》（北京：中華書局，2012）。
- 朱熹（宋）。《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010）。
- 王夫之（明）。《張子正蒙注》（北京，中華書局，2011年）。
- 劉戡山（明）。《劉子全書》第三冊（浙江：浙江古籍出版社，2012年）。

### 二、現代資料

- 牟宗三（1989）。《心體與性體》。臺北：正中書局。
- 吳怡（1993）。《中庸誠的哲學》。臺北：東大圖書公司。
- 馬一浮（1963）。《爾雅臺答問續編》（卷二）。臺北：廣文。
- 張亨（1995）。〈「定性書」在中國思想史上的意義〉，《臺大中文學報》，7：1-50。

勞思光（1990）。《新編中國哲學史（三上）》。臺北：三民書局。

黃崇修（2018）。〈《太極圖說》中正概念之工夫實踐還原——以《管子》「中靜形正」言說為核心〉，《國立臺灣大學哲學論評》，56：39-87。DOI: 0.6276/NTPR.201810\_(56).0002

譚家哲（2012）。《論語平解》。臺北：漫遊者文化出版社。

小島毅（1997）。《中国近世における礼の言説》。東京：東京大学出版会。