

# 禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為 核心的考察

王雪卿\*

## 摘 要

「理學」與「禮學」在當代儒學研究不應被視為兩個各自獨立，分別發展的區塊。本文以張載與朱子作為研究對象，探討宋代理學家的「禮學」，並且特地將「禮」置入理學家最擅場的工夫論視角思考。張、朱是宋代最重要理學宗師，重禮形象也最鮮明相似。從張、朱對「禮」的高度投入與關注，說明儒學史上批評宋代理學家重「理」、輕「禮」，乃一不合乎實情的誤解。「禮」進入宋代除延續原有儒學脈絡下的意義外，也增加了新元素，包括佛老挑戰的時代課題與「性命之學」的哲學命題，「禮」因此更常被使用作為身心修養之工夫與對抗禪學的重要武器。張載將「禮」與「變化氣質」說緊密結合；朱子則在「理一分殊」的哲學架構下談「禮」，「禮」與「主敬窮理」工夫更為親近。最後，由張、朱對境遇性原則的思考，說明「禮」如何保持開放性，而不被僵化、異化淪為形式主義與死亡教條。

關鍵詞：張載、朱子、理學、禮學、工夫

---

\* 吳鳳科技大學通識教育中心副教授。

# How Manners as a Cultivation?--Zhang Zai and Zhu Zi As Examples

Wang Hsueh-Ching  
Associate Professor, General Education Center,  
WuFeng University

## Abstract

In the study of modern Confucianism, it is not proper to consider Neo-Confucianism and Mannerism as two independently developing fields. This paper mainly studies Zhang Zai(張載) and Zhu Zi(朱子), explores Mannerism of Neo-Confucians in Song Dynasty and considers manners into the scope of Theory of Cultivation which Neo-Confucians specialize. Zhang and Zhu were the most important masters of Neo-Confucianism in Song Dynasty. They were similar in the image of emphasizing manners. From Zhang and Zhu's highly input and attention to manners, it illustrates misunderstanding that in the history of Confucianism, Neo-Confucians in Song Dynasty were criticized emphasizing principles but ignoring manners. Manners going into Song Dynasty not only continues the meaning under the context of original Confucianism, but also adds new elements, including the issue of era which Buddhism and Taoism challenge and the philosophical proposition of "the study of life". As a result, manners are often used as an important tool of cultivating body and mind to resist with Zen. Zhang Zai combined manners and the theory of the transformation of one's physical nature. However, Zhu Zi claims about manners under the philosophical frame of one principle with several aspects(理一分殊). Manners are closer to the cultivation of focusing on respect and pursuing principles(主敬窮理). Finally, according to the thinking of the principle of circumstances by Zhang and Zhu, this paper illustrates how manners were maintained open and were not reduced to formalism and dogma of death by exaggeration and dissimulation.

**Keywords: Zhang Zai, Zhu Zi, Neo-confucianism, mannerism, Cultivation**



# 禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為核心的考察\*

王雪卿

## 一、前言：理學的禮學工夫

儒家最重要的概念是「仁」，其次應當是「禮」。「仁」一向被視為是儒學價值體系中最高層次的道德，但「禮」這個具有公共性、社會性的概念，卻也從來沒有被放棄過。「仁」與「禮」互相依偎，卻也充滿張力。<sup>1</sup>孔子以「克己復禮為仁。」（《論語·顏淵》）回答顏淵對「仁」的困惑，此後「克己」與「復禮」就成了與修身緊密相接的概念。彭國翔〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉提出：應該引入「工夫論視角」來探討先秦儒學的禮儀實踐問題，他說：

在先秦儒學的禮儀實踐和宋明儒學的自我修養工夫之間，應當是「所同不勝其異的」。這一點，或許是以往學界對先秦儒學與宋明理學之間的差異提揭過重，對儒家這兩個重要階段之間的連續與連貫未能正視所致。然而，在筆者看來，從工夫論的角度來理解先秦儒學的禮儀實踐，恰可揭示其中所蘊涵的一個重要向度。<sup>2</sup>

他認為禮不僅是外在角色的簡單履行，而是在日用常行的各種境遇下進行的身心修煉，也就是「工夫」。「工夫」一詞不見於先秦儒家，宋代後才逐漸出現在儒門典籍，

\* 本文初稿發表於「2015 兩岸四地朱子學研討會暨儒商論壇：朱子學的普遍命題與地域特色學術」研討會（臺北：臺灣朱子學研究協會、臺灣大學人文社會高等研究院等主辦，2015.8.2-3）。

<sup>1</sup> 杜維明稱仁與禮的張力為一種「創造的緊張性」，並提出須跳脫外與內、自我與社會的二元對立模式，將禮看作是人性化的過程，才能充分理解它。杜維明：〈作為人性化過程的禮〉，《人性與自我修養》（臺北：聯經出版社，1992），頁 22、26。

<sup>2</sup> 彭國翔：〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》6：1（2009.6），頁 5。

成為重要的文化現象，《朱子語類》已頻繁使用「工夫」一詞；明代以後學者使用此一詞語更是翕然成風。因此，儒學史上「工夫論」最重要的脈絡也應放入宋明時期討論。<sup>3</sup>林永勝以「靜坐」、「觀喜怒哀樂未發前氣象」、「變化氣質、養氣與觀聖賢氣象」、「煉丹術與一陽來復」、「格物致知」、「致良知與王門工夫的爭議」、「誠意與慎獨之說」作為理學工夫論的類型。<sup>4</sup>可以看出儒家形上本源之學的建構過程中，理學家同時也吸收佛老的修煉方式而形成「理學工夫」。在長期身心修煉的過程中，他們或許也使用暫時離身離事、去關係化的隔離工夫；但儒者一向強調儒家異於二氏者在於對世界誠明的信仰，以及全體大用。如此，理學家談工夫不可能不關注：如何在「既定的社會條件中把自身內在的力量實現出來」此一重要問題。筆者認為禮儀實踐在此扮演重要角色，「禮」這個源自於先秦儒學「克己復禮」、「博文約禮」傳統的修養方式，在理學工夫論脈絡中有不可忽略的重要性。禮在儒家的成德之教中極具重要性，沒有被放入工夫視角思考與使用是不可思議的。彭國翔主張將工夫論視角帶回先秦的禮儀實踐，筆者認為如將「理學工夫」帶到理學的禮學，檢視理學家如何將「禮」做為一種「工夫」使用，而見其在儒學脈絡中的延續性與獨特性，同樣有其價值。

就發生意義來說，為了回應佛老對儒家缺乏「窮理盡性，至於本源」的批評，宋代理學家多有強烈的形上關懷。天道性命的論述也被視為理學思想的核心，不論

<sup>3</sup> 「工夫」在東方哲學用法中涵義豐富，可以被視為「修養」，但又比「修養」一詞多了些宗教氣味，楊儒賓說：「『工夫』或『工夫論』是傳統中國哲學的語彙，放在當代的學術分類考量，它的範圍接近於哲學部門所謂的道德哲學或倫理學，也接近於宗教學的『靈修』領域。」楊儒賓：〈《儒學的氣論與工夫論》：導論〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005）頁 i-ii。所謂「工夫」一詞的宗教神秘氣味，來自與佛老交涉的過程中，儒者為了回應如宗密所說：「策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。」唐·宗密：《原人論·序》，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第 45 冊（臺北：新文豐出版社，1983），頁 1。宋代理學的產生即是在子所罕言的「性與天道」論題上，建立起儒家本源之學的探索，這是理學本體論產生的歷史因緣。「工夫」往往與「本體」連用，也指向「本體」的體證。這使得「工夫」一詞在原來儒學傳統「修養之學」脈絡意涵之外，也多了些宗教氣味。這也和理學家在關佛老過程中同時也借用了佛、道的修養方式有關，如理學家喜言靜坐、朱子有〈調息箴〉傳世都是顯例。

<sup>4</sup> 林永勝：〈中文學界有關理學工夫論之研究現況〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，頁 337-383。

程朱與陸王的分歧有多大，「天道性命相貫通」可視為此期儒學的共同題旨，也確實呈現出與先秦儒學「夫子之言性與天道，不可得而聞也」的不同階段特色。楊儒賓因此將儒學實踐模式分為漢唐儒的「社會文化的實踐模式」與宋明儒的「心性論的實踐模式」，認為他們確實各有側重。<sup>5</sup>兩種儒學實踐模式的區分具有很強的解釋力，卻並不截然二分，理學家喜言「性命」，並不與歷史文化、倫理關懷切割，二者之間具有「內在連續性之互相涵攝之關係」；「性命之學的內涵要在倫理教化事件中顯現，而倫理教化事件的本質也要在性命之學當中顯現」。<sup>6</sup>宋儒出現在歷史舞臺的重大意義在於他們的兩面作戰：一方面要回應儒家僅能作為人倫之教，不能談精微深奧領域，只是「方內之學」的批評；為此必須要提出一套足以解釋整個存在界的真理以抗佛老，取得發言權。但除此之外，另一條戰線始終是在人間世。<sup>7</sup>當代儒學研究中，宋明儒此一較為側重性命之學的實踐性格，被牟宗三「天道性命相貫通」的儒學詮釋系統發揮到極致，勝義盡出，但禮儀實踐向度是相對被忽略的。黃進興認為對「禮」的關注不足將會形成儒學發展方向上的偏滯，他說：

清末以來，傳統禮制備受攻擊，因此有心闡發儒家義理者，恆捨「禮」而就「仁」；譚嗣同（1865-1898）的《仁學》便是最經典的代表。自此以往，蔚為風潮。民國以來，自詡為新儒家者，從第一代至第三代，幾乎無一例外。因此，「仁學」被奉為近代儒學的主臬思想。清朝潰亡之後，中華帝國體制遂隨之崩解，作為傳統社會支柱的儒家禮教，更遭受全面的抨擊。禮崩樂壞之後，梁漱溟（1893-1988）說的得當：「禮樂是孔教惟一重要的作法，禮樂

<sup>5</sup> 楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013），頁 31。

<sup>6</sup> 楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《從《五經》到《新五經》》，頁 31。

<sup>7</sup> 杜維明說：「對於一個道教徒來說，應藉人類的努力在這個世界中實現『道』是不可思議的，因為道教學說的主旨是在教導他的信徒不僅去超越人事而且要使心靈專注於『無』，從而使自己和偉大的道的『無為』若合符節。道教學說可能產生出積極的社會結果，但這無論如何不是道教學說的主旨。另一方面，儒家的『仁』的概念卻指示著相反的方向。社會影響就包含在內在原則之中，因為這裡的主要之點不是獲致心靈完全的平衡以擺脫世俗的牽累，而是要成就偉大的『用』，雖然這種想法既不同於實證主義式的功利主義，也不同於杜威的工具主義。然而，正是在關切到可行性和實用性的地方，『禮』的真實意義才能被認識到。」杜維明：〈「仁」與「禮」的創造緊張性〉，《人性與自我修養》，頁 14。

一亡，就沒有孔教了。」既無外顯的形體（禮），無怪後起的新儒家只得高揚「心性之學」，朝「仁」的超越層面，尋求內在心靈的寄託。……換言之，徒有精神層面的「仁」，而無有踐形的「禮」，儒家難免成為無所掛搭的遊魂，與現實社會兩不相涉。<sup>8</sup>

當代儒學聚焦於心性之學，但禮學的相對遺忘是必須嚴肅看待的問題。筆者認為在宋明儒學的脈絡中，禮學工夫應被視為是一個重要向度。如果將理學「天道性命之學」與禮學的交涉，視為「仁」與「禮」對話的延伸與發展，那麼，理學與禮學的交會，可以銜接先秦儒學與宋明理學間的連貫性，對於聚焦心性學的當代儒學理論，亦具有補充的意義。除了天道、性命、心性等議題，禮作為自我的完全實現有重提的價值。如果可以用工夫視角切入先秦儒學的禮儀問題，那麼，在宋明理學脈絡中，禮如何做為一種工夫，應該也曾被理學家認真思考過。

本文選擇張載（1020-1077）與朱熹（1130-1200）作為研究對象，因為他們是宋代最重要理學宗師<sup>9</sup>，重禮形象也最鮮明相似。從張、朱二子對禮念茲在茲的高度投入，說明宋代理學家在「性與天道」關懷外的重禮事實，禮正是他們延續先秦儒學傳統，用來批判佛老有體無用的一大利器。其次，說明在兩人如何詮釋禮、實踐禮，以說明禮進入宋代後延續原有儒學脈絡意義外，又與新的元素——回應佛老的時代課題，與天道性命的形上關懷、體用論的思考模式結合，以見理學的禮學之特殊性。最後，由張、朱對境遇性原則的思考，說明禮的開放性。

<sup>8</sup> 黃進興：〈研究儒教的反思〉，《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》（臺北：允晨出版社，2013），頁 252-253。

<sup>9</sup> 視張載、朱子為「理學宗師」，乃是採取廣義的「理學」用法，非指程朱理學意義下之「理學」。唐君毅說：「宋明理學中，我們通常分為程朱陸王二派，而實則張橫渠乃自成一派。程朱一派之中心概念是理。陸王一派之中心概念是心。張橫渠之中心概念是氣。」唐君毅：〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，《哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 211。在此意義下張載與王夫之氣學具有自成一系的特殊性格。但由於「氣學」的使用上存在著歧義，晚近學者提出應在「氣學」用法做更精細的分判，如楊儒賓主張有「先天型氣學」（包括張載、劉蕺山、羅欽舜三型）、「後天型氣學」兩種「氣學」。參楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012），頁 85-126。在「兩種氣學」的區分中，張載氣學基本上被視為是具有理學家共同的「天道性命相貫通」之關懷、採取復性論模式型態的氣學，其氣學不同於自然主義氣學，它具有理學（廣義理學）的合法性，可視為是理學內部的修正者。因此，本文仍使用「理學家」、「理學宗師」等詞稱呼張載。

## 二、張載與朱子的重禮形象

張載一生最重視禮學，多見於時人評論，如二程說：「子厚以禮教學者最善，使學者先有所據守。」<sup>10</sup>司馬光（1019-1086）也說：「竊惟子厚平生用心，欲率今世之人，復三代之禮者也。」<sup>11</sup>重禮成為關學學風，黃宗羲《明儒學案》即以「躬行禮教」概括關學特色。<sup>12</sup>要生動理解張載的生活禮學實踐，呂大臨說：

橫渠至僻陋，有田數百畝以供歲計，約而能足，人不堪其憂，而先生處之益安。終日危坐一室，左右簡編，俯而讀，仰而思，……。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，聞者莫不動心有進。……

近世喪祭無法，喪惟致隆三年，自期以下，未始有衰麻之變；祭先之禮，一用流俗節序，燕褻不嚴。先生既遭期功之喪，始治喪服，輕重如禮；家祭始行四時之薦，曲盡誠潔。聞者始或疑笑，終乃信而從之，一變從古者甚眾，皆先生倡之。……其家童子必使灑掃應對，給侍長者，女子之未嫁者，必使親祭祀，納酒漿，皆所以養孫弟，就成德。嘗曰：「事親奉祭，豈可使人為之！」（〈橫渠先生行狀〉，《張子全書》，頁 457）

張載的禮學用於修身，也用來治家接物，在家禮實踐上特別注重喪、祭禮，即使在推行時遇到阻力，仍堅持古禮，最終達到移風易俗之效。張載也期待在制度面上議禮、制禮、行禮，其心願是：「學得《周禮》，他日有為却做得些實事。以某且求必復田制，只得一邑用法。若許試其所學，則《周禮》田中之制皆可舉行，使民相趨如骨肉，上之人保之如赤子。」（《經學理窟·學大原上》，頁 89）張載晚年獲知被徵召任職太常禮院時，充滿興奮之情，但他很快的失望了。呂大臨說：

會有言者欲請行冠婚喪祭之禮，詔下禮官。禮官安習故常，以古今異俗為說，先生獨以為可行，且謂「稱不可非儒生博士所宜」，眾莫能奪，然議卒不決。郊廟之禮，禮官預焉。先生見禮不致嚴，亟欲正之，而眾莫之助，先生亦不

<sup>10</sup> 宋·張載著，林樂昌編校：《張子語錄·後錄上》，《張子全書》（西安：西北大學出版社，2015），頁 272。以下本論文所引用的張載文獻版本皆採用林樂昌編校《張子全書》，不再另加註解。

<sup>11</sup> 宋·司馬光：〈司馬光論諡書〉，收入宋·張載著：《張載集》（臺北：漢京文化，1983），頁 387。

<sup>12</sup> 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案·師說》（北京：中華書局，2008），頁 11。

悅。會有疾，謁告以歸，知道之難行，欲與門人成其初志，不幸告終，不卒其願。（〈橫渠先生行狀〉，《張子全書》，頁 458）

從冠婚喪祭的生活禮學，到井田、封建、經界等制度禮學，無一不是張載終生關注，期能得位以實踐的禮，甚至因而抱憾以終。作為北宋重量級理學家，他的重禮是值得思考的。

朱子也不遑多讓，其平日起居極為重禮，黃榦說：

其可見之行，則修諸身者，其色莊，其言厲，其行舒而恭，其坐端而直。其閒居也，未明而起，深衣、幅巾、方履，拜於家廟以及先聖。退坐書室，几案必正，書籍器用必整。其飲食也，羹食行列有定位，匕箸舉措有定所。……威儀容止之則，自少至老，祁寒盛暑，造次顛沛，未嘗有須臾之離也。……其祭祀也，事無纖鉅，必誠必敬，小不如儀，則終日不樂，已祭無違禮，則油然而喜。死喪之禮，哀戚備至，飲食衰絰，各稱其情。<sup>13</sup>

除了在修身上展示禮儀化的身體，朱子一生從未間斷對禮的研究。15、16 歲時，少年朱子「始讀《周禮》，以為此書從聖人廣大心中流出。」<sup>14</sup> 18 歲完成《諸家祭禮考編》，此生平第一部著作，即是考禮之書。<sup>15</sup> 此後，對禮的重視陸續表現在：26 歲同安任上定釋奠儀、申請嚴婚禮，整頓禮制，作〈民臣禮議〉。<sup>16</sup> 40 歲遇母喪與 44 歲叔母喪子皆有修定《祭儀》之舉<sup>17</sup>；45 歲《古今家祭禮》編次完成。46 歲朱子將《祭儀》推廣到冠、婚、喪儀，開始寫《家禮》。<sup>18</sup> 51 歲申乞頒降《禮書》與增修

<sup>13</sup> 宋·黃榦：〈朝奉大夫華文閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫謚文朱先生行狀〉，《黃勉齋先生文集》（臺北：青山書屋，1957），卷 8，頁 183-184。

<sup>14</sup> 宋·黎靖德編，鄭明等校點：《朱子語類》，卷 33，收入宋·朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 15 冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁 1195。以下本文引文中使用《朱子全書》之文獻皆據此版本，將不另外加註，並簡稱為《全書》、《語類》、《文集》。

<sup>15</sup> 束景南：《朱子年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001），卷上，「紹興 17 年丁卯 18 歲條」，頁 107。

<sup>16</sup> 宋·朱熹著：〈書釋奠儀申明指揮後〉，《文集》，卷 83，收入《全書》第 24 冊，頁 3927-3928；〈申嚴婚禮狀〉，《文集》，卷 20，收入《全書》第 21 冊，頁 896；〈民臣禮議〉，《文集》，卷 69，收入《全書》第 23 冊，頁 3352-3354。

<sup>17</sup> 朱子每逢家中有喪事，就有修「禮」的動作。參束景南：《朱子年譜長編》，「乾道 5 年己丑 40 歲條」，頁 422、423；「乾道 9 年癸巳 44 歲條」，頁 505、506。

<sup>18</sup> 朱子云：「又欲修《呂氏鄉約》、《鄉儀》及約冠、婚、喪、祭之儀，削去書過刑罰之類，為貧富可

《禮書》。<sup>19</sup>對禮的關注由《家禮》擴充為《禮書》，58歲構思編撰《禮書》大綱：「分為五類，先儒未有此說。第一類皆上下大小通用之禮，第二類即國家之大制度，第三類乃禮樂之說，第四類皆論學之精語，第五類論學之粗者也。」<sup>20</sup>編《儀禮經傳通解》之構想濫觴於此。61歲時以習俗未知禮，發布〈曉諭居喪持服遵禮律事〉，整頓禮教；列上釋奠禮儀<sup>21</sup>；刊刻《小學》、《家儀》、《鄉儀》、《獻壽儀》等於臨漳學宮，以補風教。<sup>22</sup>65歲考正釋奠禮儀，作〈紹熙州縣釋奠儀圖〉；上〈乞討論喪服筭子〉，討論嫡孫承重之服。<sup>23</sup>同年朱子上〈乞修三禮筭子〉<sup>24</sup>，私家修禮書困難度極高，朱子向朝廷請求提供編寫的資源，但此願望也跟著晚年罷官而落空。67歲朱子自修《禮書》，分成冠婚喪祭、家鄉、邦國、王朝等分類、分頭進行。<sup>25</sup>68歲《禮書》草成，即後來的《儀禮經傳通解》，分成《家禮》5卷、《鄉禮》3卷、《學禮》11卷、《邦國禮》4卷、《王朝禮》14卷。朱在說此：「蓋先君晚歲所親定，是為絕筆之書。」<sup>26</sup>到71歲過世前，頻繁要求弟子整頓《禮書》，也為人手不足感到無助、煩惱、遺憾。其對話如下：

臨歸，教以「編《禮》亦不可中輟」。泳曰：「考《禮》無味，故且放下。」先生曰：「橫渠教學《禮》，呂與叔言如嚼木札。今以半日看義理文字，半日類《禮書》，亦不妨。」（《語類》卷84，《全書》冊17，頁2894）

通行者。」〈答呂伯恭書〉，《文集》，卷33，收入《全書》第21冊，頁1458。由於《家禮》後來曾失竊，因此在歷史上對於《家禮》真偽曾有過一番論辯，錢穆《朱子新學案》力證朱子確曾親撰《家禮》。目前學界多認定朱子確曾撰述《家禮》，只是屬於未完成之稿。參李豐楙：〈朱子《家禮》與閩臺家禮〉，收入楊儒賓主編：《朱子學的開展：東亞篇》（臺北：漢學研究中心，2002），頁27-34。

<sup>19</sup> 宋·朱熹著：《文集》，卷20，收入《全書》第21冊，頁929-933。

<sup>20</sup> 宋·朱熹著：〈答潘恭叔書〉，《文集》，卷50，收入《全書》第22冊，頁2314。

<sup>21</sup> 黃榦〈朱熹行狀〉：「又以習俗未知禮，採古喪葬嫁娶之儀，揭以示之，命父老解說，以教子弟。」《黃勉齋先生文集》，卷8，頁175。

<sup>22</sup> 宋·朱熹著：〈答宋澤之書〉，《文集》，卷58，收入《全書》第23冊，頁2776-2778。

<sup>23</sup> 宋·朱熹著：〈書釋奠申明指揮後〉，《文集》，卷83；〈乞討論喪服筭子〉，《文集》，卷14，收入《全書》第20冊，頁685-686。

<sup>24</sup> 宋·朱熹著：〈乞修三禮筭子〉，《文集》，卷14，收入《全書》第20冊，頁687-688。

<sup>25</sup> 當時閩中以建陽為中心，由黃榦、劉砥、劉礪；江西以廬陵為中心，由吳必大、李如圭負責；浙中分四路，金華由呂祖儉、四明由孫枝、永嘉由葉賀孫、黃巖由趙師夏負責。東景南：《朱子年譜長編》，卷下，「慶元2年丙辰67歲條」，頁1249-1252。

<sup>26</sup> 宋·朱在：〈跋《儀禮經傳通解》目錄〉，收入東景南：《朱子年譜長編》，卷下，頁1288。

朱子要胡泳「半日看義理文字，半日類《禮書》」。其遺書給「〈范念德書〉，託寫《禮書》；〈黃榦書〉，令收《禮書》底本，補葺而成之。」<sup>27</sup>朱子重禮也著實令人印象深刻。從張、朱對禮的關注來看，理學家空言義理而不重禮的印象，在宋代並不成立。

### 三、禮樂之禮、四端之禮到體用論的禮學

在探討張、朱禮學工夫之前，先回到先秦儒學脈絡，對禮的起源、涵義略作回顧。禮原本是宗教的祭祀，禮的神聖性與事神密切相關，《說文解字》提及禮的本義為「事神致福」<sup>28</sup>，王國維《觀堂集林·釋禮》說：「說文示部云禮履也，所以事神致福也，从示从豐，豐亦聲，又豐部。豐行禮之器也。从豆象形，案殷墟卜辭有豐字。……推之而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉神人之事通謂之禮。」<sup>29</sup>《尚書》也提及禮與宗教事神有關。<sup>30</sup>隨著中國社會的演化，周代立國後人文精神逐漸發揚<sup>31</sup>，禮關注的中心也跟著轉化，孔子所承接的周禮，基本上就已經是一個「郁郁乎文哉」的文化傳統概念；廣義的禮可以被理解為是一個植根於傳統且代代流傳的濃縮的文化智慧。禮的含意就從特有的獻祭活動，逐漸演化成為建立人際關係的真實途徑，許慎將「禮」解釋為「履」，它被明確的表示成為一種「步伐或行動」，指導著人們與他人交往的具體道路；這當中牽涉到一種動態的建立關係之過程，因

<sup>27</sup> 《道命錄》，卷7下，收入東景南：《朱子年譜長編》，卷下，「慶元6年庚申71歲條」，頁1412-1415。

<sup>28</sup> 漢·許慎：《說文解字注》（臺北：天工書局，1987），〈禮〉，頁2。徐灝《說文解字注箋》也說：「禮知名起於事神，引申為凡禮儀之稱。」清·徐灝：《說文解字注箋》（臺北：廣文書局，1972），頁27。

<sup>29</sup> 王國維：《觀堂集林·釋禮》，收入《海寧王靜安先生遺書》第1冊（臺北：臺灣商務印書館，1976），頁278-279。

<sup>30</sup> 徐復觀：〈以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化〉，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1988），頁42。

<sup>31</sup> 徐復觀認為周初建國時由於環境險峻，於是產生「憂患意識」與「敬」德，由此開啟周代重視人文精神的文化傳統。「禮」原本為祭祀的儀節，「彝」表法典規範、生活威儀。春秋時期「禮」的觀念擴大，融入了「彝」之觀念，除祭祀儀節外，也包括種種生活的威儀與規範。徐復觀：《中國人性論史》，頁36-62。

此，與他人發生聯繫就是禮的深層結構。郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）指出：

「禮」也經歷了從最初作為指導專門宗教祭儀的種種禮儀模式，到進而體現社會規範、習俗等等，涵蓋了越來越多複雜的關係、制度、慣例的全部系譜。

「禮」關注的重心也由人與超自然力量的關係轉換到人類社會成員之間的關係，它們的應用也從宮廷擴展到文明社會的方方面面。「禮」的演化過程中始終貫穿的與禮儀的形式化結構相關聯的神聖感這一事實，展現了中國社會和文化的一個重要特徵，儘管「禮」的重心和運用發生了重大轉化，但最初始某特定人類圈子與整體凝聚為一的宗教功能卻沒有改變。<sup>32</sup>

禮在演化過程中保留源自宗教展演儀式中的神聖感，但系譜被擴展，運用到文明社會中人際的各種複雜關係與制度。宋儒所認為的「禮」是全面性的，從朱子所著《儀禮經傳通解》，分成《家禮》、《鄉禮》、《學禮》、《邦國禮》、《王朝禮》的結構看來，冠婚喪祭，井田、封建、經界、社倉等制度，都是禮的事務。張載也是如此看，從工夫論上的以禮「變化氣質」、「以禮持性」、「知禮成性」，到冠婚喪祭這些倫際性的生活禮學，乃至於井田、封建、經界等政治制度面的禮學，無一不是張載終其一生關注、實踐的禮。

理學家對禮的思考，很大的一部分延續了先秦儒學「仁」與「禮」的對話。<sup>33</sup>當禮從宗教活動的「神聖性禮儀」，演化成為建立人際關係的真實途徑而出現在先秦儒家舞臺，孔子提出「攝禮歸仁」，孟子特別標舉「辭讓之心，禮之端也」，由四端之心說禮，這是一個禮的內在化過程。此過程中仁大於禮，禮並不被設想為一種非主體性的社會因素；它可以同時被認為是倫理關係或社會制度，但並不單與制度掛勾。先秦儒家中除了孟子，還有一種談禮的老傳統，那就是荀子。荀子重禮，卻不同意「禮內在」，相較於孟子談禮與主體性緊密扣連，荀子的禮則與制度關係更為密切，

<sup>32</sup> 〔美〕郝大維、安樂哲著，何金俐譯：《通過孔子而思》（北京：北京大學出版社，2005），頁105。

<sup>33</sup> 杜維明：「大致地說，我們可把『仁』看作是古典儒學思想中有關個人道德的概念和宋明理學中的形上學理具的概念，而『禮』基本上則是社會關係的概念。」杜維明：〈「仁」與「禮」的創造緊張性〉，《人性與自我修養》，頁7。只是在先秦儒學的階段，仁與禮的交涉並不像宋明理學的理、道與禮交涉那樣的常被推到天理流行的形而上層次。

禮被視為是一種規範行為的制度。對於後者，「有關禮、制度與主體性的關係，顯然有兩種思考的方向，我們可以將禮設想為一種非主體性的社會制度因素，它是外在於主體的社會事實。就儒學的語言講，也就是禮大於仁，仁的實質內涵即是禮。這種制度性的禮的內涵和『法』字相去較近。」<sup>34</sup>由此，在先秦儒家「禮」至少有兩種不同用法，此為禮的雙義性，即「禮樂之禮」（或「禮義之禮」）與「四端之禮」，前者強調禮的制度義，後者從內在的道德性談禮。<sup>35</sup>儒學內部對於禮有不同的理論，存在著孟子的「禮內在」與荀子的「禮外在」兩種類型的思考。其間雖有歧異，但是對於他人與社會規範被視為是人格建構的有機成分，卻是儒者論禮的共同基礎。此意味著：道德實踐不僅是個體的內在精神，它和他人、社會有很大的關聯性；自我與整個社會相聯繫的能力，也成了儒家衡量道德修養的重要指標。芬格萊特（Herbert Fingarette）甚至主張儒家的中心主題是「人性在人類禮儀行為中的充分展開」，他說：

孔子所說的精神的貴族也就是君子，就是那種把社會規範（禮）和原生態的（raw）個人的存在鑄在一起而辛勤勞作的「煉金術士」（alchemy），……人的道德是在人際交往的具體行為中實現的，這些行為都具有一個共同的模式。這些模式具有某些一般的特徵，所有這些模式的共同特徵在於「禮」：它們都是「人際性」（man-to-man-ness）的表達，都是相互忠誠和相互尊重的表達。<sup>36</sup>

在儒家傳統，道德實踐不僅是個體與外在隔離式的修持，不管這種修持能內沉到幽深不可測的性命深處，或上揚到高妙不可攀的形上高度。張、朱對重禮，基本上也延續此一儒學傳統。

除了原來儒學的共享成分外，禮放到理學脈絡中也有其新義。理學興起一大事

<sup>34</sup> 楊儒賓：〈從體用論到相偶論〉，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁 73。

<sup>35</sup> 楊儒賓說：「儒學的傳統內，『禮』這個字既可指『禮樂』之『禮』，也可指內在的道德性，亦即辭讓之心之端的『禮』，這種雙義性當然是由孟子將它顯題化的。」楊儒賓：〈回歸《論》《孟》或回歸六經〉，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁 198。

<sup>36</sup> 〔美〕赫伯特·芬格萊特著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002），頁 7-8。

因緣和佛老有關，為了回應佛老批評儒家非究竟之學，儒家必須處理形上本源與世界性質等問題，由此而有本體論的建立，這也影響對禮的理解。張壽安因此說：「儒家思想本體論的建立，本是宋代理學的最大特色，而禮學的發展也相似。張載說：『禮即天地之德。』程頤說：『視聽言動，非理不為，即是禮。禮，即是理也。不是天理，便是私欲。』朱子說：『禮即天之理，非禮則己之私也。』」<sup>37</sup>本體論的介入與由此形成的體用論論述模式，理學家由此建立起天道性命相貫通之學，也影響了他們的禮學。相較於先秦儒學，理學中的「禮」，也被放進體用論結構中思考，張載說：

「形而上」是无形體者也，故形以上者謂之道也；「形而下」是有形體者也，故形以下者謂之器。无形跡者，即道也，如「大德敦化」是也；有形跡者，即器也，見於事實，如禮義是也。（《易說下，繫辭上》，頁 223）

禮運云者，語其達也；禮器云者，語其成也。達與成，體與用之道，合體與用，大人之事備焉。（《正蒙·至當篇第九》，頁 33）

「道」是形上之「體」，「禮」是形下之「用」，先秦儒學「仁」與「禮」的交涉，到了理學脈絡中被推到天理流行的層次來談。張載說：「浩然之氣，嚴正剛大，必須得禮上下達。」（《經學理窟·學大原上》，頁 86）又說：「今學者下達處行禮，上又見性與天道。」（《經學理窟·學大原上》，頁 87）他認為在禮之中就有「性與天道」的全幅朗現。他談禮具有體用論性格，並且認為透過禮學工夫可以由形下層的「用」，直通形上層的「體」，「禮」與「性與天道」論題是被連結而思考的。

一般而言，理學家普遍接受孟子的禮內在思想，張載說：「禮非止見於外，亦有無體之禮，蓋禮之原在心。」「禮所以持性，蓋本出於性。持性，反本也。凡未成性，須以禮持之，能守禮已不畔道矣。」（《經學理窟·禮樂》，頁 73）禮出於性，內在於心，這是孟子學說法。禮並不被設想為一種去主體性的倫理——政治學的語彙。但是除了禮內在於人心之說，張載對禮還有特別的思考，那就是禮源於天（太虛）、禮出自然，張載說：

<sup>37</sup> 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》（臺北：中央研究院近代史研究所，2001），頁 158-159。

禮不必皆出於人，至如無人，天地之禮自然而有，何假於人？天地生物便有尊卑大小之象，人順之而已，此所以為禮也。學者有專以禮出於人，而不知禮本天之自然。（《經學理窟·禮樂》，頁 73）

虛，即禮之大一也。大者，大之一也，極之謂也。禮非出於人，雖無人禮固自然而有，何假於人？今天之生萬物，其尊卑小大自有禮之象，人順之而已，此所以為禮。或者專以禮出於人，而不知禮本天之自然，如告子專以義為外，而不知所以行義由內出。當合內外之道。知禮之本於自然，人順而行之，則是知禮也。（《禮記說》，《張子全書·補遺一》，頁 341）

「禮不必皆出於人」、「禮非自人而出」，即使是「無人，天地之禮自然而有」，這些說法並非張載獨創，《禮記·樂記》就有「大樂與天地同和，大禮與天地同節。和故百物不失，節故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神」<sup>38</sup>的說法；《左傳》也出現將「天之經，地之義」視為禮的根本精神之說。《左傳》子大叔引子產之言：

夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之，則天之明，因地之性，生於六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性。是故為禮以奉之：為六畜、五牲、三犧，以奉五味；為九文、六采、五章，以奉五色；為九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。為君臣上下，以則地義；為夫婦外內，以經二物；為父子兄弟、姑姊甥舅、昏媾姻亞，以象天明，為政事、庸力、行務，以從四時。<sup>39</sup>

林素娟認為《左傳》的說法是：「將『禮』視為上協於天地之性的大經大法，協於天地之氣運行乃能調節喜怒哀樂之情，將此視為『禮』之根本精神。」<sup>40</sup>「透過協於天地之性，而使天地六氣化育之人身能血氣調和，由此能使行事得其合宜，倫理、教化亦皆展現天地之律則。」<sup>41</sup>《左傳》對禮的理解，乃是在先秦氣化論老傳統主

<sup>38</sup> 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》（臺北：學海出版社，1981），頁 480。

<sup>39</sup> 晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》第 6 冊（臺北：藝文印書館，2001），卷 51，〈昭公 25 年〉，頁 888-890。

<sup>40</sup> 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》43：3（2013.9），頁 405。

<sup>41</sup> 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，頁 405。

張「天地一氣」的脈絡下而說，氣、禮、身體感知、倫理教化等，在氣化宇宙觀的整體論視域中皆相互關連，由此成就生機流動、情氣感通的禮樂世界。如前所說，先秦儒學談禮有雙義性，除了孟子「四端之禮」外，還有「禮樂之禮」的傳統；這兩種儒家的禮，放入氣化論傳統看，它們並不那麼針鋒相對。因為氣化論看待主體的方式並不將「心」僅視為意識主體，而是主體＝「形一氣一心」。「氣血之平和與『心』之關係顯得十分直接而密切。與『心』密切相關者乃為志、意、感、情，其亦為天地之氣所化。」<sup>42</sup>禮作為理想的教化模式，統合了源自於天的自然之氣、身體的血氣與心的志意之氣三者。由氣化論的觀點來看，張載主張「禮本於天」即是「禮內在」的說法沒有那麼難以理解，楊儒賓說：

張載不是自然主義者，他說禮「不必皆出於人」，亦即禮不必皆為內在者。從心學的觀點看，這是個相當異端的眼光。但就體用論的觀點看，張載這種說法完全符合他的學說的基本設定。因為在體用一如、即道即氣、即本體即現象的架構下，任何事物的「理」都是「禮」，都可視為「本心」所有，但亦是通於一切存在的道體所有。「大禮與天地同節，大樂與天地同和」，《樂記》早有此一表述。張載將此觀念放在體用論的格局下重新詮釋，任何山川草木的興發向榮，都是太極流行。任何天地間的自然成文處，都是寓目理自陳。只要碰到體用論的架構，「內一外」這組對立的概念即必須重新定位，「禮本天之自然」一語不得視為告子所說的「義外」之論。<sup>43</sup>

「禮之原在心」與「禮本於天」二說，在氣化論老傳統中可統合於「天地一氣」，此統合同樣出現在張載的體用論關係中。張載禮論主張禮不全出於人，而是本於天、出於太虛。禮與太虛之氣同源同構，是絕對正面的語彙，張載說：「禮即天地之德也。」（《經學理窟·禮樂》，頁 73）他把負面的稱為「習」，張載說：「只習有善惡。某所以使學者先學禮者，只為學禮則便去除了世俗一副當〔世〕習熟纏繞。譬之延蔓之物，解纏繞即上去，上去即是理明矣。」（《張子語錄下》，頁 267）「禮」正是可以對治「習」者。

<sup>42</sup> 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，頁 404。

<sup>43</sup> 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19：1（2001.6），頁 123。

禮源自於天，也來自於社會界。其間的關係，郝大維、安樂哲說：「傳統相信古代聖王察覺到了自然過程隱含的規律性和秩序，且制定了形式化的行為準則使人類能夠試著生活中也保有同樣的宇宙模式。這些用來建構人類內部生活且將之與外部連接為一個不可分割的整體的形式化行為，就是宏觀世界的『理』(veins, fibres)的微觀世界。」<sup>44</sup>張載說：「蓋禮者理也，須是學窮理，禮則所以行其義，知理則能制禮，然則禮出於理之後。」(《張子語錄下》，頁 264)禮源自理，張載確實認為聖人製作人間的「禮」，其依據正是整體的宏觀世界之「理」。因此，人間的禮乃是聖人依據理所制作，「知理」才能夠「制禮」。禮具有內在的源頭，但它也存在於自然界與社會界，楊儒賓稱之為：「自然界的『禮』即為自然界的秩序或自然律，社會界的『禮』即為社會的規範體系。米德偏重『制度』，南樂山(R. Neville)則稱此為『符號』。」<sup>45</sup>雖然社會的禮是取法自然界的禮而來，是聖人依據理所制作，乃是社會共同體的核心價值，但是這兩種禮並不完全相等，張載說：「禮亦有不須變者，如天敘、天秩之類。時中者不謂此。」(《張子語錄下》，頁 265)進入人類社會中的禮是「時中者」，「時中」為「時措之宜」，它需要「參酌古今，順人情而為之。」(《禮記說》，《張子全書·補遺一》，頁 354)張載區分「天秩天序」之禮與「時中」之禮，意味著他認為社會界的禮儘管源自於自然界的禮，它卻不應像自然界的禮做為自然律一樣，被視為永恆不變。原因是考慮到現實的禮文殘缺，張載說：「今禮文殘缺，須是先求得禮之意然後觀禮。合此禮者即是聖人之制，不合者即是諸儒添入，可以去取。」(《張子語錄下》，頁 264)另一原因是必須考慮到運用禮之人的主體性因素。張載說：「時中之宜甚大，須『精義入神』，始得『觀其會通』『行其典禮』，此方是真義理也。行其典禮而不達會通，則有非時中者矣。」(《張子語錄下》，頁 265)社會界的禮其合理性的體現有待於「規範的意義往客觀面提昇，『禮』就接近於『理』；往主觀面拉近，『禮』就近於『義』，這意指學者當『正確的』應用社會符號。」<sup>46</sup>

主體如何「正確的」應用作為社會符號的禮？人心、社會與自然三者，在張載

<sup>44</sup> [美] 郝大維、安樂哲：《通過孔子而思》，頁 105-106。

<sup>45</sup> 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，頁 124。

<sup>46</sup> 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，頁 124。

同源同構、一體共振，因此，一方面充分體現自我此事本身，從根源意義上說即是體現社會與自然的價值；如何正確的運用做為社會符號的禮，在張載看來有待於主體的修養，也就是學者的「精義入神」，盡心知性，在天道性命上充分體現自我。但在另一方面，如何正確地運用做為社會規範的禮，同時植根於經驗的社會性；禮儀活動中主體性的實現，是在交互的人際關係、人倫活動中才可能呈顯。如同郝大維、安樂哲所說：「從個體自省性的對話到最寬泛的社會政治結構，『禮』在人類經驗的各個層面都建構、決定且連結著種種關係。同樣，禮儀形式提供了某種手段，使個體參與環境、從環境中獲取意義且對其有所貢獻。」<sup>47</sup>禮與關係的深刻連結所涉及的公共性結構，意味著充分體現自我此事在儒家不是主體性單向度的事；人性必須在共同語境下的人際交往、社會環境中獲得，這當中蘊含著對人情的考量。張載說：

人情所安，即禮也。故禮所以由義起。（《禮記說》，《張子全書·補遺一》，頁 342）

今既宗法不立，而無緣得祭祀正，故且須參酌古今，順人情而為之。（《禮記說》，頁 354）

「人情所安」正是禮是否被正確使用，足以作為合理的公共性規範的重要判準。談禮時對人情的重視，說明「如果道德建立在間主體性的人倫架構上，則意識依其定義，它必然是與人群的情感共振的，它的架構自然即具有公共性，它的展向自然也帶有不自覺的、但都具備存有論彰顯的文化詮釋的向度，因此主／客、人／我、情／理的緊張對立可以解消。」<sup>48</sup>張載「人情所安，即禮也」的思考，意謂著道德實踐落實於此世是間主體性的；存在於社會界的禮在合於「理」的同時也是合於「情」的，在主／客、人／我感通交融中，禮才能不陷入形式的僵化，成就協於自然之禮、合於天地之德，情氣通感的人文理想與禮樂世界。

<sup>47</sup> 〔美〕郝大維、安樂哲：《通過孔子而思》，頁 89。

<sup>48</sup> 楊儒賓：〈回歸《論》《孟》或回歸六經〉，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁 209。

## 四、「禮」與「變化氣質」：張載的禮學工夫

### (一) 變化氣質與虛心、得禮

張載是北宋理學家中最重視氣，同時也是最重視禮者，禮是連著氣的轉化被思考的，氣能否轉化是一個工夫論問題，張載在此提出著名的「變化氣質」說。張載說：

為學大益，在自能變化氣質，不爾卒無所發明，不見得聖人之奧。故學者先須變化氣質，故變化氣質與虛心相表裏。（《經學理窟·義理》，頁 82）

變化氣質。孟子曰：「居移氣，養移體」，況居天下之廣居者乎！居仁由義，自然心和而體正。更要約時，但拂去舊日所為，使動作皆中禮，則氣質自然全好。《禮》曰「心大體胖」，心既弘大則自然舒大而樂也。若心但能弘大，不謹敬則不立；若但能謹敬而心不弘大，則入於隘，需寬而敬。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，古之為冠者以重其首，為履以重其足，至於盤盂几杖為銘，皆所以慎戒之。（《經學理窟·氣質》，頁 74）

張載表述的重點是：為學的大要，在於學者能夠「變化氣質」。而「變化氣質」的方式有二，一是以禮規範身心，使動作都合乎禮；一是透過「虛心」此一心性工夫。「變化氣質」與「虛心」二者互為表裡，「虛心」可以「變化氣質」，「變化氣質」也可以「虛心」。在張載工夫論中，「變化氣質」一事極為重要，它被視為是張載重要的修養主張<sup>49</sup>，甚至被認為是張載「修養工夫的總綱」。<sup>50</sup>

「變化氣質」為什麼這麼重要？甚麼是「氣質」？「氣質」又何以需要「變化」？張載說：

游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊。其陰陽兩端，循環不已者，立「天

<sup>49</sup> 如陳振崑認為張載盡心成性之關鍵，即在能否變化氣質之性。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》6（2006.1），頁 149-184。

<sup>50</sup> 陳政揚認為「變化氣質」不是張載眾多修養工夫之一，而是其工夫論總綱。陳政揚：〈張載對孟子人性論的承繼與開展〉，《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007），頁 116。

地之大義」。(《正蒙·太和篇》，頁3)

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也，質，才也。氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。惟其能克己則為能變，化卻習俗之氣性，制得習俗之氣。(《經學理窟·學大原上》，頁88)

張載採取氣化理論說明一切存在都是「氣」生成、變化的結果，張載談「氣」通形上形下，「太虛即氣」清通無礙，但是當氣落實成為個體性原則時，「散殊而可象之氣」是「氣」落到人、物身上而成的差異性；「質」指的是「氣」具體化，也就是「形」以後的事，由此而有「氣質」，張載在此談「氣質之性」。「氣質之性」用語近於漢以後的「氣性」、「才性」，通常被視為是經驗界的實然人性。<sup>51</sup>但張載談「氣質之性」並不是漢唐儒「用氣為性」、「氣成命定」的談法，而是體用論的論述。「太虛即氣」與「散殊而可象之氣」雖然存在的狀態不同，但在張載徹底的體用論架構中，並不完全被視為是異質的兩種氣。當中可以追問的是，氣為什麼要落實形成世界與萬殊？此中涉及世界誠明與個體價值的問題。如果認為「太虛即氣」的天道已是純然至善，「散殊而可象之氣」只是一個消極義的限制因素，那麼張載可以選擇成為否定現實世界與個體價值的無世界論者，但此並不是他所採取的思路。張載肯定氣必須聚為萬物，落實為個體，林永勝說：

張載認為個體形成的意義在於能做為天道的「表現因素」。萬物的存在與生化都是道之必然性的表現，例如他說：「太虛不能無氣，氣不能不聚為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。」萬物的存在則是道的體現，道外無物，物外無道：「有形有象，然後知變化之驗。」「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。」而擁有做為天道靈明發用之心的人，則是彰顯天道的唯一途徑，……也就是說，「個體」因其氣質而具有「限制因素」，這是個體的消極意義；但是個體卻也有其積極意義，個體因為有氣質作為載體所以具有「表現因素」，天道唯有透過個體與氣質，

<sup>51</sup> 漢儒以下，繼承告、荀系統而發揮的氣性、才性、質性，形成一個「用氣為性」、「順氣言性」、「氣成命定」的人性論傳統，從漢代以後陸續出現性善惡混、性有善有惡、性善情惡或性三品說等，都包括在其中。參牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985）。

方能表現，在成德過程中，此消極義與積極義永遠並存。<sup>52</sup>

「氣質之性」一方面是限制性原則，此氣不若原來的太虛之氣清通無礙，張載在此說「氣質之性，君子弗性焉」，必須要「變化氣質」以復歸「天地之性」，由散殊可象的偏滯之氣，復歸清通無礙的「太虛即氣」。但另一方面，限制原則同時是表現原則，此「氣質之性」經由「變化氣質」工夫展開對「天地之性」的復歸，正也彰顯道德世界即有限而無限的莊嚴。復性說對「天地之性」的復歸，並不以消滅「氣質之性」為原則，而恰恰是使「氣」的整體性與同一性成為包含差異性、具體性，成為有內容、豐富の同一性原理。「氣質」或「氣質之性」在張載思想中隱藏了雙重結構，楊儒賓說：「就經驗層而言，『氣質』是氣的落實化，它是限制性的原理。但我們如就『氣質』此概念作本體宇宙論的分析，它事實上又是建立在道氣一如的『氣』之基礎上。所以任何的『氣質之性』原則上都帶有『氣』所含攝の感通、生生之作用。」<sup>53</sup>「在張載徹底的體用論架構下，超越の本體（太虛）與其發用（氣）乃是一體の兩面，而且兩者永遠處在動態の統一、生生の創化之中。在這種動態の統一の世界圖式中，萬物同時參與大化的流行。因為既然說到『氣』，就不可能有界限，就不可能不感應，就不可能不與存在界の任何事物有種內在の共享關係。」<sup>54</sup>因此，在張載體用論の論述下，「氣質」作為太虛之氣（勝義之氣）の落實原理與表現原則，張載並不直接視「氣質」為惡。<sup>55</sup>「氣質」只能被視為是一種限制，此限制乃是來自於氣化過程中，形體形成後所產生の作用上の偏滯。偏滯於一隅，隨物欲而行，忘其所本，個體の「氣質」遂由材質意義下的美惡，終成道德意義下的善惡。如果

<sup>52</sup> 林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說の幾個思考〉，《漢學研究》28：3（2010.9），頁13-14。

<sup>53</sup> 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，頁106。

<sup>54</sup> 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，頁106。

<sup>55</sup> 關於張載並未直接將「氣質」等同於惡，林永勝說：「就『氣』而言，既然張載視整個氣化過程為『道』，而且他在論及天地之性與太虛神體等超越性概念時，也都是連著『氣』一起講的，如『太虛即氣』諸說，因此氣不可能為惡，若氣為惡，則惡便在實體中而具有實在性了。……所謂『質』指的是氣の具體化、也就是『形』而後的事，但張載表示：『游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊。其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。』此處也沒有以形質為惡の說法，因為『質』既為氣之具體化，若質具有惡，則氣亦不免有惡矣。」林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說の幾個思考〉，頁5。

要改變此一作用的偏滯而形成的惡，則有待於主體的覺醒，此即是工夫的起點。個體「氣質」在學者以工夫進行體證下，「氣之偏」是可以「變化」的，這是對道體的回歸運動，張載說：

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，盡性而天矣。（《正蒙·誠明篇》，頁15）

道體的「參和不偏」除了來自於以「湛一」為「氣之本」<sup>56</sup>，如前所引「其陰陽兩端，循環不已者，立『天地之大義』。」（《正蒙·太和篇》，頁3）說明了不有「兩」則無「一」，道體的「湛一」由陰陽並立的概念合成，是「合兩」之「一」，其「參和不偏」在於能夠「兼體而無（不）累」。張載說：

太虛不能無氣，氣不能不聚為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。（《正蒙·太和篇》，頁1）

張載對工夫的思考是健動的、歷程式的，主體覺醒後，要化除個體化過程所形成的作用偏滯，必須經由不間斷的兼體、合兩的工夫以擴大主體、回歸道體，使個體與天道合一，這正是道德實踐的目標。

張載「變化氣質」工夫的下手處並不在於「氣」本身，而是「虛心」與「得禮」，也就是心性擴充工夫與身體禮儀實踐兩端。張載說：

立本既正，然後修持。修持之道，既須虛心，又須得禮，內外發明，此合內外之道也。（《經學理窟·氣質》，頁78）

儒家的身體觀不同於常識的身體觀只視形軀之身為身體，也不似笛卡爾的身體觀視身心為不相干的二元對立關係，而認為身心一體。身心一體之所以可能，是因為身心底層有氣流動、滲透、貫穿其間。<sup>57</sup>孟子談盡心知性的心性工夫，也意識到平旦之氣、夜氣的重要，而提出「吾善養吾浩然之氣」的養氣工夫。透過「盡心」與「養

<sup>56</sup> 張載：「湛一，氣之本；攻取，氣之欲。」《正蒙·誠明篇》，頁15。

<sup>57</sup> 儒家身體觀與「形—氣—心」三體一體之結構，見楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996）。

氣」同步進行，聖人得以在果地呈顯出睜面盎背的「踐形」狀態。張載談「變化氣質」在於「虛心」與「得禮」，其氣學工夫的下手處落在身心兩端，正是因為「形一氣一心」是連續性的整體。

先來看「虛心」。張載說：「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 262）「虛心，則無外以為累。」「心之不能虛，由有物榛礙。」「當以心求天之虛，大人不失其赤子之心。赤子之心，今不可知也，以其虛也。」「與天同原謂之虛。」（《張子語錄·語錄中》，頁 263）「虛心」是指心出於太虛，與天同原；張載喻之為赤子之心，意味著它是心尚未分化，沒有受到任何外物窒礙的狀態。除了「虛心」，張載也使用「大心」一詞，「大心」說與「虛心」說是一致的，他說：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。（《正蒙·大心篇》，頁 17）

張載區分「聞見之知」和「德性所知」，並指出「大心」是「德性所知」，並不是一般人所理解的心。後者由聞見而來，隨著個體逐漸分化，經由心的對象化所獲得。這是有限的，張載也稱之為「成心」、「象心」、「小心」。這是氣質形成，個體化的過程中，心跟著不斷的對象化，由此區分出人、物之別，自、他之分。如果只開展此不斷分化的能力，會使心以一己形軀為我，餘皆為外物，無法感同身受，站在他者立場思考，此為張載所不取。他肯定的是「德性之知」，此來自於「體天下之物」的「大心」、「無外以為累」的「虛心」。林永勝認為：

心同時還具有一種「互換主體」的能力，也就是人可以從他者的立場來進行思考，設身處地進入他者所處的時空情境中、理解他者語言文字的意涵、甚至藉由語言文字的線索進入他者內心的世界，此即是孟子所說的「知言」……只是孟子是將「知言」的重點放在「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷」的辯論工夫上，而張載則認為此能力的發揮，正是虛心工夫的下手處。<sup>58</sup>

<sup>58</sup> 林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，頁 25。

發揮心的「互換主體」之能力，在此過程中，他者不只是外在對象，而是己心的延伸，體物之性的同時，己心也跟著擴大，一直擴充到「無一物不體」，心包含萬物，而沒有外物之累，此時心沒有自他之別、人物之分，超越個體限制，即是〈西銘〉「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」（《正蒙·乾稱篇》，頁 53）的萬物一體之境界。

張載談心的修養與體物的關係極為密切，「大心」與「虛心」是指無一物未體的狀態，此有待於心進行擴充的工夫。林永勝說：

依此一虛心之下手處進行修養，當體一物、並盡一物之性的同時，心也就擴大了一部分。隨著體物不遺，外物逐漸減少，而心也逐步擴大，最後即會有張載在〈西銘〉中所說的「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也」之感，而這正是「體天下之物」的大心、或「無外以為累」的虛心之狀態。亦即，張載對心的修養是藉由體物盡性來達成，但因為氣質是體物行為的載體，故在虛心的同時，氣質也隨之變化，而氣質一旦變化，心也隨之擴大。在修養完成的時候，「大心」與「大體」一體呈現，此即是張載會說「虛心與變化氣質相表裏」的主要原因，這是因為張載所說的心是有厚度的（包含著氣的向度）。<sup>59</sup>

張載將「虛心」/「大心」視為一種工夫，並且認為由此可以達到「變化氣質」之效，因為「形—氣—心」三體一體，身與心都有氣流動浸潤其間，因此張載說：「大抵有諸中者，必形諸外，故君子心和則氣和，心正則氣正。」（《經學理窟·氣質》，頁 74）「虛心」/「大心」可以「變化氣質」意味著這是一種心氣同流的思考，楊儒賓說：

根據理氣一如或心氣同流的基本規定，本心、良知、意根云云，都不會只是空洞的意向性，它們都是「涉身」、「涉氣」、「涉動能」的。此先天一竅之主軸即是具有本體意義的本心，本心之動能即是先天之氣，透過此無限心—先天氣之管道，學者逐日擴充意識的轄域，先天規模可日益擴大。志至氣次，

<sup>59</sup> 林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，頁 25。

塞乎天地，先天一氣之充分發揮即是性體之全幅展現。<sup>60</sup>

由於肯定無限心—先天氣之間有一個相通的管道，張載談心性主體時動能特強。當消弭「氣質之性」在個體化過程所造成的限制因素，藉由在心氣感通中培養互換主體的能力，擴充個體的心、性、氣，使其充塞整個宇宙，最終無限心與先天氣相通而同流，「氣質之性」再度與「天地之性」合一，這是個體性的「氣質」與普遍性的「天地」之結合，也就是「天人合一」。「天地之性」即以「氣質之性」為其表現的通道而得到體現，此時心是「大心」，體是「大體」，張載稱此狀態為「成性」。張載說：

但學至於成性，則氣無由勝，孟子謂「氣壹則動志」，動猶言移易，若志壹亦能動氣，必學至於如天則能成性。（《經學理窟·氣質》，頁75）

「志」（心）、「氣」連用，「氣壹則動志」、「志壹亦能動氣」，此說預設心與身會互相影響，人的精神有身體作為基礎，並以身體作為表現的場域。當氣不只和形、習相連，而能轉而向上和志——心性、精神、道德交感，在身心互相滲透之下，身體就不只是感性與衝動，變化氣質的動態歷程就展開了，帶著形軀之氣向「天地之性」回歸。當工夫走完全程時，氣與志合一，此時氣志如神，身體清明在躬，它們成了可以充分體現精神作用的交感體。從「大心」/「虛心」以「變化氣質」，可以看出在張載工夫論的論述中心、氣與身、物的密切關係，對「氣質」作為載體所具有的限制因素與表現因素有更深入的思考，張載工夫論之路數是藉由擴充的心性工夫對「氣質」本身進行修養，同時也更關注身體的向度。

## （二）六有說：變化氣質的身體禮儀工夫

除了「大心」/「虛心」此一繼承自孟子擴充本心的心性工夫外，張載反覆強調「得禮」可以「變化氣質」。「虛心」與「得禮」正是張載由心與身兩端下手，展開的內、外修煉實踐之處。張載透過禮來治氣治身、變化氣質，進而養浩然之氣，「養其氣而反之本」，復歸於純然至善的「天地之性」，這是由外往內安頓，以禮為規範、

<sup>60</sup> 楊儒賓：〈兩種氣學、兩種儒學〉，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁140。

調身為主的工夫，此義在孟子較少發揮，可視為張載對孟子工夫論的補充與開展。張載正視「氣質之性」的存在，而禮作為變化氣質的下手工夫，其意涵是以日常生活中的身體禮儀規範為主。在張載看來，自然生命之病不只有「氣」，還有「習」。<sup>61</sup>「氣」落入「形」後產生氣質之偏執，再加上後天的「習」害之，形成葛藤般難纏難治的「習熟纏繞」。此狀態下直接教人「大心」、「虛心」並不容易，所以張載說：「性，猶有氣之惡者為病；氣，又有習以害之。此所以要鞭（後）〔辟〕至於齊，強學以勝其氣習。」（《張子語錄·語錄下》，頁 267）他認為此時若借助某種「制於外」的身體禮儀實踐，對治的效果更好。禮首先具有「防閑」的作用，透過對身體的檢束薰陶，可以化掉氣質的偏執性。張載說：

某所以使學者先學禮者，只為學禮則便除去了世俗一副當〔世〕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！苟能除去了一副當（習）〔世俗〕，便自然脫灑也。又學禮則可以守得定。（《張子語錄·語錄下》，頁 267）

「君子莊敬日強」，始則須拳拳服膺，出於牽勉，至於中禮卻從容，如此方是為己之學。〈鄉黨〉說孔子之形色之謹亦是敬，此皆變化氣質之道也。（《經學理窟·氣質》，頁 77）

對於張載以禮儀收斂體氣，作為變化氣質的起點，楊儒賓說：

禮是任何在修道途中的旅人的緊箍咒，這是明顯的事實。儒家有曲禮三百，威儀三千，其他的宗教也有各種形形色色的戒律。張載說：變化氣質一開始必須「為冠者以重其首，為履以重其足，至於盤盂几杖為銘，皆所以慎戒之。」野性未化，結習猶深，自作主宰既然談不上，則假借禮儀以收斂體氣，此事遂不可免。這樣的工夫雖然談不上高明，但卻是合理的。久而久之，學者亦可灑脫自然。<sup>62</sup>

張載說：「學者行禮時，人不過以為迂。彼以為迂，在我乃是徑捷。」「進人之速無

<sup>61</sup> 張載對此「氣」與「習」的定義為：「氣者，自萬物散殊時各有所得之氣。習者，自胎胞中以至於嬰孩時皆是習也。」《張子語錄·語錄下》，頁 266。蓋就個體限制義而言「氣」。

<sup>62</sup> 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，頁 122。

如禮學。」(《經學理窟·禮樂》，頁 74) 要根治極難清理的氣習，藉由禮儀規範修煉身心，張載認為這是最快速的捷徑。

變化氣質工夫兼具內外兩面，除了主體「大心體物」的心性修養工夫外，張載主張變化氣質與身體向度的禮儀實踐關係至為密切，他說：「成就其身者須在禮，而成就之禮者則須至誠也。」(《經學理窟·氣質》，頁 75) 透過禮的規範來收攝身心，可以達到變化氣質的目的，張載進而提出六種具體的身體禮儀實踐，此為「六有說」：

言有教，動有法；晝有為，宵有得；息有養，瞬有存。(《正蒙·有德篇》，頁 35)

楊儒賓曾高度評價「六有說」，認為應該將「六有」與「大心」兩種論點同樣視為張載工夫論的歸宿。楊儒賓說：

此六者看似條列似的舉證，不夠嚴謹。但此舉證所說之內容其實與程朱所說「主敬」相似，同樣是「主一」，同樣可視為動態的瑜珈，同樣是透過日常言行之收斂反約，讓自然生命逆流返源。如此日縮夜斂，身心凝然，其主體即可向「人之初」的天地之性邁進。如果我們不以辭害義的話，「六有」之說可視為「主敬」的具體項目。<sup>63</sup>

楊儒賓認為「六有」與朱子「主敬」近似。「六有」說主詞指向主體的行為，其述詞指向行為的規範，乃是禮滲透到五官四肢的展現，「六有」、「主敬」說的都是禮。楊儒賓說：「『六有』此說和張載重禮的精神是一致的，不，當說是一體的兩面。朱子論即使靜坐也不可一味孤守心靈，即特別標舉張載的六有說，以說明具體的主一是在言、動、晝、宵、息、瞬這樣的框架中，以教、法、為、得、養、存的形式展現出來的。」<sup>64</sup>「六有」與「主敬」應被視為「動態的瑜珈」，楊儒賓說：

「事」作為主敬工夫的焦點意識是很清楚的，但「事」的內涵為何？我們如再細分，不難發現「事」總當有知識的構造。這種知識的構造有可能是社會性的知識，社會性的知識及所謂的「禮」。因為在身體行為的展現中，何者才是恰當的，何者不是恰當的，它不能沒有依據。依據為何？在程朱理學的

<sup>63</sup> 楊儒賓：〈兩種氣學、兩種儒學〉，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁 145。

<sup>64</sup> 楊儒賓：〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》9：1（2010.6），頁 16。

範圍內，答案無疑的就是「理」，但「理」落在具體的身體行為中，其內涵即是「禮」。「理」、「禮」音同義也近，禮者，所謂的「天理之節文，人事之儀則也。」程朱的「主敬」意味著形—氣—神—事的合一，更落實的講，也就是形—氣—神—禮的合一。<sup>65</sup>

無論是「六有」或「主敬」，「作為行為語彙意味著形—氣—神—事的具體合一，這種結果從『靜坐論』的角度來看，可以說是一種更高的發展。」<sup>66</sup>

張載談氣通形上形下，也同樣認為禮是「透上透下之事也」（《禮記說》，《張子全書·補遺一》，頁 310）。透過「六有」那樣的「制於外」的身體禮儀修煉，作為變化氣質的下手處，此路數雖是孔門下學工夫，但他對禮的期待不僅於此。張載禮論的特點在於他主張禮不全出於人，而是本於天、出於太虛，而太虛即氣，因此，氣與禮——即「太虛之氣」與「天地之禮」，兩個概念同源而同構。「太虛之氣」清通無礙，「天地之禮」天秩天序，都是正面表述之語，張載顯然預設氣與禮是相通的。他特別強調變化氣質與禮具有本質的關聯，主體在與禮嚴肅的對峙中，可以帶動氣的變化。由於張載談氣通形上、形下，他認為禮也可以「上下達」；禮是下學的入手工夫，也是上達的本質工夫。張載說：

學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必須得禮上下達。義者，克己也。（《經學理窟·學大原上》，頁 86）

禮對氣能發揮兩種作用：對治負面習氣，禮扮演類似宗教戒律的角色，發揮防閑功能；禮亦可正面滋養德行，禮樂薰陶使情可以抒發又不致太過，經過反覆滋養、浸潤，能產生一種氣氛與動能，學者在此氛圍中身心狀態逐漸安穩平和，張載說習禮可以有「集義」之效，帶動氣的流行，培養勝義之氣——即孟子所說的「浩然之氣」。張載曾經描述自己的實踐歷程：「某舊多使氣，後來殊減，更期一年庶幾無之，如太和中容萬物，任其自然。」（《經學理窟·學大原上》，頁 88）當重返天人合一境界時，「氣質之性」的個體限制性消失，不再為「氣質」困擾，而復歸於「太和之道」。

<sup>65</sup> 楊儒賓：〈主敬與主靜〉，頁 15。

<sup>66</sup> 楊儒賓：〈主敬與主靜〉，頁 14。

禮與氣具有本質的關聯，但變化氣質事實上還不是工夫的終點，張載工夫的終點是「成性」。以禮修煉身心除了變化「氣質」——「氣質之性」外，對於「成性」，或者稱為「復性」——復歸「天地之性」，完成道德實踐的目標而言，禮也是重要工夫。張載說：

知極其高，故效天；禮著實處，故法地。人必禮以立，失禮則熟為道？「天地設位而易行乎其中，成性存存，道義之門」，（得）知禮以成性，性乃存，然後道義從此出。（《易說下·繫辭上》，頁 214）

性命之學不能略過禮，「成性」並不單向掛搭在心性論的調適上遂就可以完成。義理性命之學的具體實踐正是落在禮上，因此，張載提出道德修養須「以禮性之」。張載說：「禮所以持性，蓋本出於性，持性，反本也。凡未成性，須禮以持之，能守禮已不畔道矣。」（《經學理窟·禮樂》，頁 73）禮源自理，知理才能夠制禮，因此，理先禮後，聖人之所以能制禮，背後有一形上的根據即是理。但由於禮是聖人依據理所制作，禮與理又具有同質性。因此，日常生活中的禮儀實踐雖然看似極卑、極實，但由於禮一氣一心一性一天一理的同構性，張載的禮既具有內在性，亦有超越性，因此，學者學禮是一種上的去之工夫，而「上去即是理明」。

但儘管從心性論或體用論的觀點思考，禮可以成為一種帶有神聖感的內在性與超越性工夫，除了縱貫面的「上下達」，禮所照管的還有一個橫攝面的人際、社會向度。因為「禮」的概念一成立，就不可避免的含有公共規範之意，而帶有社會性。在道德實踐的過程中，禮代表自我與整個社會聯繫的能力與責任感，是人格建構的核心因素，而在人格建構的動態過程中，以禮作為自我修養的工夫同時也就承認：自我不能忽略他人的真實性，他人與社會是構成自我人格建構的有機成分。儒家的看法和社會心理學家喬治·米德（George H. Mead）的立場十分相似，米德說：

我們的論點是，如果不是在社會環境內，心靈就無法得到表現，並且根本就不可能存在；一種有組織的社會關係與相互作用的趨勢或型式（尤其是借助於做為表意符號而起作用並由此創造一個話域的姿態進行的交流）是心靈的

必要前提，是心靈的性質必須包括的。<sup>67</sup>

個體與社會、主體性與社會性密不可分。儒家傳統的脈絡中，並不認為自我修養可以離開人際關係而獨立進行，或可以用某特殊的修煉方式超越齊家、治國而達到宇宙和諧的終極理想。禮做為工夫，意味著其性質必須是即身、即事、即世的。楊儒賓說：

如果說「禮」的核心是社會共同體的價值，而「變化氣質」又必須依賴「禮」，那麼，我們不難推測：「變化氣質」的過程以及結果，不可能不受到社會的制約。……「變化氣質」之說牽涉到先驗的內在主體之動力與社會共同體的價值意識的辯證發展，沒有純粹的隔離型的道德實踐這回事。<sup>68</sup>

雖然理學家對天道性命體驗特深，但主體必須在與他人相關的社會脈絡中進行修養，因此，張載說：「修持之道，既須虛心，又須得禮，內外發明，此合內外之道也。」（《經學理窟·氣質》，頁 78）禮儀實踐是一個動態的歷程，「小我」不斷擴大成為「大我」，禮所具有的公共性、社會性結構，也正是個體無法純粹的隔離，截斷眾流、置身其外的一個隱闇向度。真實的情況是：「我們每個人都『吸收』其他的『我』來建構『我』。」「人就是『自我』與『他者』、『我』與『我們』、『主體』與『客體』、『此刻』與『彼時』之間不可分割的連續統一體。」<sup>69</sup>道德主體不以孤子狀態存在於天地與人間，對禮的高度關注說明：張載的道德哲學不只具有「天道性命相貫通」此一縱貫面維度的思考，對於橫攝面的倫際性倫理問題的關懷，正表現在他的禮儀實踐中。在禮之中，主體與社會有一個複雜的、交響曲式的結構，先驗的內在主體的動力與社會共同體的價值雙方辯證的發展，並且剛健有力的朝向成聖之路。

<sup>67</sup> 〔美〕喬治·米德著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，1992），頁 198。

<sup>68</sup> 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，頁 124、125。

<sup>69</sup> 〔美〕郝大維、安樂哲：《通過孔子而思》，頁 119。

## 五、「禮」與「主敬窮理」：朱子的禮學工夫

接下來談朱子禮學工夫。朱子認為只相信心而不重視禮，此正是佛、道二教（尤其是禪學）所造成的時代弊病。朱子說：

古人之學所貴於存心者，蓋將推此以窮天下之理。今之所謂識心者，乃欲恃此而外天下之理。是以古人知益崇而禮益卑，今人則論益高而其狂妄恣睢也愈甚，得失亦可見矣。（〈答方賓王〉，《文集》，卷 56，收入《全書》第 23 冊，頁 2657）

近乃深覺其弊，全然不曾略見天理彷彿，……又且空腹高心，妄自尊大，俯視聖賢，蔑棄禮法，只此一節，尤為學者心術之害。（〈答趙幾道〉，《文集》，卷 54，收入《全書》第 23 冊，頁 2573）

朱子厭惡禪學空談心而不窮理、蔑視禮，並且感慨當時禮的嚴重崩壞；在他看來，禮崩壞來自於禪帶來的「心術之害」。馮兵指出：「強調『以理易禮』，受佛老影響注重空談高妙之理而輕忽禮的下學過程，則是朱熹在南宋所面臨的時代性理論課題。朱熹的解決之道便是大力修訂禮書，並通過頻繁的日常講論與勤勉不怠的禮學實踐來抬高禮學的地位，引起人們對禮學的重視。」<sup>70</sup>朱子重理亦重禮，禮本來就是儒門重要教法，孔子教顏淵的工夫就是「克己復禮」，朱子說：

克己復禮固非易事，然顏子用力，乃在於視、聽、言、動，禮與非禮之間，未敢便道得其本心，而了無一事也。（〈答或人〉，《文集》，卷 64，收入《全書》第 23 冊，頁 3133）

佛、老只為元無這禮，克來克去，空了。（《語類》，卷 41，收入《全書》第 15 冊，頁 1454）

朱子認為沒有禮的心叫「空腹高心」；沒有禮的理則是空理。沒有內容物的心或理，縱使言論精深，卻無法發揮真實的全體大用。他認為佛、老是「黑的虛靜」。<sup>71</sup>而儒

<sup>70</sup> 馮兵：〈情感性、宗教性、實踐性——朱子禮學觀的三重維度〉，《哲學與文化》41：12（2014.12），頁 150。

<sup>71</sup> 朱子說：「且只要識得那一是一，二是二。便是虛靜，也要識得這物事；不虛靜，也要識得這物事。」

家有禮作為內容物的理則不然，他稱之為「八窗玲瓏，無不融通」，此是「白的虛靜」。因此，朱子認為顏子用功處不在於直入本心，去追求一個大的上達，而是在「視、聽、言、動」處、「禮與非禮」之間作工夫，由下學而上達。朱子在對佛、老（尤其是禪）展開批判時，禮被視為是重要的利器。

朱子重理亦重禮，儒家之禮具有神聖性，此來自於禮與理的同構性，朱子說：

這個典禮，自是天理之當然，欠他一豪不得，添他一豪不得。惟是聖人之心與天合一，故行出這禮，無一不與天合。其間厚薄淺深，莫不恰好。這都不是聖人白撰出，都是天理決定合著如此。後之人此心未得似聖人之心，只得將聖人已行底，聖人所傳於後世底，依這樣做。做得合時，便是合天理之自然。（《語類》，卷 84，收入《全書》第 17 冊，頁 2885）

禮的制作者是聖人，而且是聖人之心與「(天)理」合一、依據「(天)理」不增不減而作，「(天)理」－「聖人之心」－「(聖人之制)禮」三者之間一體同構，就形成儒家的神聖禮儀。<sup>72</sup>朱子也繼承「禮內在」的看法：

人既不仁，自是與那禮樂不相管攝。禮樂雖是好底事，心既不在，自是呼喚他不來，他亦不為吾用矣。心既不仁，便是都不醒了。如人身體麻木，都不醒了，自是與禮樂不相干事。（《語類》，卷 25，收入《全書》第 14 冊，頁 879-880）

在學者之心尚未與天理合一的狀況下，學習「(聖人之制)禮」是復歸於「(天)理」的重要工夫。但是，此一學習又同時必須將「(聖人之制)禮」內化於主體性，透過

---

如未識得這物事時，則所謂虛靜，亦是個黑底虛靜，不是白底虛靜。而今須是要打破那黑底虛靜，換做個白淨底虛靜，則八窗玲瓏，無不融通。不然，則守定那裏底虛靜，終身黑淬淬地，莫之通曉也。」《語類》，卷 120，收入《全書》第 18 冊，頁 3800。

<sup>72</sup> 聖人據天理而制禮之說，雖會讓人聯想到荀子說：「聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度。然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 437。但不同於荀子「禮外在」說，朱子並不認為禮義法度不出於主體之心性，他繼承的仍是孟子學「禮內在」觀點。龔鵬程即認為朱子仁禮雙彰的路數繼承自孟子的仁心仁政，他說：「儒者之學，本來就不能只講仁、講本心、講性體。論朱子尤應注意這一點，因為這就是朱子的見解。而這個見解，他主要是根據孟子的學說來發揮的。」龔鵬程：〈生活儒學的重建：以朱熹禮學為例〉，收入淡江大學中國文學系主編：《臺灣儒學與現代生活國際學術研討會論文集》（臺北：臺北市政府文化局，2000），頁 84。

禮儀實踐，使學者心與理、禮合一。理與禮並重雙彰，「禮即理也」，並且「理在禮中」，他說：

但謂之理，則疑若未有行跡之可言；制而為禮，則有品節文章之可見矣。人事如五者，故皆可見其大概之所宜，然到禮上方見其威儀法則之詳也。（〈答曾擇之〉，《文集》，卷 60，收入《全書》第 23 冊，頁 2893）

然不曰理而言禮者，蓋言理則隱而無形，言禮則實而有據。禮者，理之顯設而有節文者也，言禮則理在其中矣。（〈答趙致道〉，《文集》，卷 60，收入《全書》第 23 冊，頁 2865）

理是禮的形上根源，而禮是理的具體實踐；雖然依據理才能制禮，但禮的具體可行性卻能使理有著實處，不成為空理。

朱子極度重視禮的立場和張載頗為一致，但在張載「氣」佔有很高的存有論位階，禮與氣關係在張載那裡比朱子更受到關注。張載禮學工夫中，討論的核心是如何以禮來變化氣質。朱子雖非不重氣，他批象山心學之弊正在於不知氣稟之雜。但朱子論氣確實不像張載那麼複雜，僅做為形下之氣而已，對於朱子來說有比變化氣質更重要的工夫。在回答學者引呂祖謙（1137-1181）論「東萊謂變化氣質，方可言學。」的教法時，朱子說：

但如鄙意，則以為學乃能變化氣質耳。若不讀書窮理，主敬存心，而徒切切計較於昨是今非之間，恐亦徒勞而無補也。（《語類》卷 122，《全書》冊 18，頁 3851）

張載最重視變化氣質，而朱子的工夫總綱則是主敬窮理，這也影響到兩人禮學工夫的不同側重面向。相較於「氣」，朱子更核心的概念是「理」。朱子回答學者問禮的極致表現是否是「一氣之和」，他說：

問：「『禮樂極于天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚』，此是言一氣之和無所不通否？」曰：「此亦以理言。有是理，即有是氣。亦如說『天高地下，萬物散殊，而禮制行矣』。」（《語類》，卷 87，收入《全書》第 17 冊，頁 2975）

朱子喜言「禮即理也」，禮的極致表現就是「天理」，而不必被稱為「氣」。相較於張

載重視禮、氣與變化氣質，朱子禮學中禮與理關係更密切，而被放入理一分殊、主敬窮理的格局中思考。

朱子說：「禮者，理之顯設而有節文者也」（〈答趙致道〉，《文集》，卷 60）、「仁者，禮之本體；禮者，仁之節文。」（〈答陳器之〉，《文集》，卷 58，收入《全書》第 23 冊，頁 2780）「仁」與「理」在朱子皆被使用來指涉終極道德概念，「（天）理」（或「仁」）被視為是禮的形上本體，禮是用，理與禮具有形上、形下的兩層體用結構。朱子言體用特重「理一分殊」，談理與禮也不例外。學者之心與理合一，必須在分殊處作堅苦工夫，下學而上達。因此，理一分殊—下學上達—主敬窮理，乃是同一個脈絡下發展出來的家族語彙，朱子說：

禮樂者，皆天理之自然。節文也是天理自然有底，和樂也是天理自然有底。然這天理本是儻侗一直下來，聖人就其中立個界限，分成段子；其本如此，其末亦如此；其外如此，其裏亦如此；但不可差其界限耳。才差其界限，則便是不合天理。所謂禮樂，只要合得天理之自然，則無不可行也。（《語類》，卷 87，收入《全書》第 17 冊，頁 2973）

禮落實成為人間禮儀規範制度時，必須了解當中的本末、內外、界限，在履行時確認禮儀實踐是否合乎天理，合乎天理，就是正確可行的。朱子「理一分殊」的格局中，由於「理」一，而「禮」分殊，禮是差異性的具體原則，因此在實際制禮與行禮的過程中，朱子的禮學實踐與程朱學的「主敬窮理」工夫結合。禮做為工夫同時蘊含博文（窮理）—約禮（主敬）<sup>73</sup>這兩個實踐向度。〈《家禮》序〉說：

<sup>73</sup> 朱子「主敬」一般皆理解為主體之收斂，心之專一，心之明覺等，筆者使用「主敬」訓「約禮」，蓋朱子說：「禮主於敬，而其用以和為貴。」「禮主於敬，樂主於和，此異用也；皆本於一心，是同體也。」《語類》，卷 22，收入《全書》第 14 冊，頁 763、765。又如朱子回答弟子問「《集注》載程子禮樂之說，何如？」曰：「也須先是嚴敬，方有合。若直是盡得敬，不會不和。」（同上書，頁 764）都可以看出「禮」做為工夫時與「主敬」的關係十分密切。「主敬」不僅作為主體的心態，其指向身體的禮儀修煉同樣的明顯。朱子〈敬齋箴〉說「正其衣冠，尊其瞻視。潛心以居，對越上帝。足容必重，手容必恭。」朱熹：〈敬齋箴〉，《文集》，卷 83，收入《全書》第 2 冊，頁 3996。也就是說朱子闡發「敬」的「主一」工夫，和心學系統相較，對於身體禮儀的規範更加重視。高攀龍即認為：「『坐如尸，坐時習也；立如齋，立時習也』。豈不是一箇『敬』字；即如《君子九思章》，豈不是一箇活『敬』字；『非禮勿視聽言動』，豈不是一箇活『敬』字。朱子曰：『習靜，不如習敬。』信哉！」高攀龍說見清·李顥撰，陳俊民點校：《二曲集》（北京：中華書局，1996），卷 11，〈東林

凡禮有本有文，自其施於家者言之，則名分之守、愛敬之實，其本也；冠、昏、喪、祭儀章度數者，其文也。其本者有家日用之常體，故不可以一日而不脩，其文又皆所以紀綱人道之終始，雖其行之有時，施之有所，然非講之素明、習之素熟，則其臨事之際，亦無以合宜而應節，是不可以一日而不講且習焉也。（〈《家禮》序〉，《文集》，卷 75，收入《全書》第 24 冊，頁 3626）

禮展開操作要同時照管到「禮之本」與「禮之文」兩面：一方面要在「禮之本」作工夫，此是「約禮」，朱子說：

《易》曰：「知崇禮卑」。禮以極卑為事，故自飲食居處、灑掃欬唾之間，皆有儀節，聞之若可厭，行之若瑣碎而不綱。然唯愈卑故愈約，與所謂極崇之智，殆為可以差殊觀也。夫如是，故成性存存，而道義出矣。（〈講《禮記》序說〉，《文集》，卷 74，收入《全書》第 24 冊，頁 3586）

個人的日常生活食衣住行皆有儀節，朱子引用《易·繫辭》「知崇禮卑」之說，認為「唯愈卑故愈約」。「約禮」正需在日用常行下手，這也是儒家「即凡俗而神聖」的修養工夫。禮做為工夫，用於個人修身，也擴及家庭、學校、鄉里、國家，朱子說：

使天下之人平居暇日，宗廟朝廷之上，族黨庠序之中，君臣、父子、師友、賓主之間，一拜一揖，一進一退，視其所尚而有以不忘乎君子之道焉。此其所以立教之微指，夫又豈不深切而著明哉！……予惟拱之為禮略矣，然拱手當膺，端行正立，則其心故已肅然而主於一矣。（〈傅伯拱字序〉，《文集》，卷 76，收入《全書》第 24 冊，頁 3648）

道德是在人際交往的具體行與動態關係中實現，在不同的人際關係中會有不同形態的禮儀規範與表現方式，使得禮儀具有「顯而易見的具體性（specificity）」與「微

---

書院會語》，頁 95-96。陳立勝主張在朱子處，「主敬工夫」所言之「『敬』不只是『主一無適』之『心態』，亦兼有『整齊嚴肅』之身姿。嚴威嚴恪，雖非敬本身，但致敬卻由此入手，『未有貌箕踞而心敬者』。」陳立勝：〈「心」與「腔子」：儒學修身的體知面向〉，《身體與「詮釋」：宋明儒學論集》（臺北：臺大出版中心，2011），頁 84。楊儒賓因此認為：「程朱的『主敬』意味著形一氣一神一事的合一，更落實的講，也就是形一氣一神一禮的合一。……『整齊嚴肅』之說時即是一種禮的展現，筆者會將這樣的形體展現視為『禮義的身體觀』之案例。」楊儒賓：〈主敬與主靜〉，頁 15。筆者因此以「主敬」與「約禮」並言。

妙的變化及其規則」。<sup>74</sup>對於禮儀的成功與失敗，芬格萊特說：

在踐行禮儀的過程中有兩種相反類型的失敗：一種是由於缺乏學習和技巧而使禮儀的踐行非常笨拙；另一種情況是禮儀表面上也許實行的熟練靈巧，但由於缺乏嚴肅認真的目標和信守（commitment）而仍然顯得乏味和機械，美觀而有效的禮儀要求行為者個體的「臨在」與所學禮儀技巧的融合無間。這種理想的融合，便是作為神聖禮儀的真正的「禮」。<sup>75</sup>

禮儀實踐固然關係到技術層面的問題，但更重要的是來自於參與者「個體的『臨在』」，當主體的在場感與禮儀的操作二者融為一體，所產生的秩序性、和諧性與審美感，這是真正的「禮」。芬格萊特所說的「個體的『臨在』」，也可以指向朱子所說的「主敬」或「主一」。「禮」能上下達正在於透過身體行為實踐而能「主於一」。「個體的『臨在』」除了使禮儀活動能夠成功，同時個體也可以在禮儀活動進行身心修煉。即身即事，又離心又迴心，在主體與禮儀間的交互、迂迴運作中累積生命的厚實、強大能量，此一生命累積的能量能使學者透過「禮」的「下學」工夫，進而「上達」與「理」合一。在「禮」工夫的操作中，它的工夫本質即是「主敬」、「主一」，用功於「禮與非禮之間」，此即所謂「約禮」。朱子說：

或云，明道說：「居處恭，執事敬，與人忠，了此便是徹上下語。」且道如何是徹下語？居處恭，執事敬，與人忠，此是形而下者。然於此須察其所以恭、所以敬、所以忠，其由來如何，以至耳、目、鼻、口、視、聽、言、動皆然，了此便透頂上去，便是天命、天性，純乎天理。此是形而上者，是徹上語，是一體渾然底事，元無兩般。能了此，則他禪宗許多詭怪說話皆見破。

（〈答熊夢兆〉，《文集》，卷 55，收入《全書》第 23 冊，頁 2623）

明道的圓頓義理與朱子的漸教性格一向有不小的距離，日常生活的禮儀實踐本身即可「徹上徹下」，朱子的解釋不必即是明道本意。禮與理之間的「一體渾然」是被朱

<sup>74</sup> 芬格萊特以美國現代讀者能理解的握手禮儀為例，對於禮儀具有「顯而易見的具體性」與「微妙的變化及其規則」做了很有趣的表達。他指出：為了要完成一個合理而成功的握手，敏感的人能在其中感覺、探測到對方態度的深淺，這種人際關係的深淺度可以表現在「禮儀」的儀式或姿態中。（美）芬格萊特：《孔子：即凡而聖》，頁 8。

<sup>75</sup> 〔美〕芬格萊特：《孔子：即凡而聖》，頁 7。

子切割成形上與形下兩塊，並放入「理一分殊」結構中思考，「理一」而「(禮)分殊」，「下學而上達」。所謂的「了此便透頂上去」，在朱子其間還真的大有介事在。

禮儀實踐本身是「約禮」或「主敬」工夫，但另一方面還有「禮之文」的問題，這使得禮儀實踐與讀書、「格物窮理」工夫脫不了干係。讀書表面上看起來與禮儀實踐不那麼相干，但朱子認為如果不對禮儀典章制度有深入的了解、嫻熟，那麼在行禮時事實上也無法做出合宜的判斷與應對。禮儀實踐也必須與讀書、講習結合，這是「博文」與「窮理」、「格物致知」的工夫。他反對將禮學實踐與讀書切割為兩種不相干工夫，朱子說：

顏子一問為邦，夫子便告以四代之禮樂。若平時都不講學，如何曉得？《禮記》有〈曾子問〉一篇，於禮文之變纖悉曲盡，豈是塊然都不講學耶？（〈答包詳道〉，《文集》，卷 55，收入《全書》第 23 冊，頁 2617）

禮學多不可考，蓋為其書不全，考來考去考得更沒下梢，故學禮者多迂闊。一緣讀書不廣，間亦無書可讀。如《周禮》「仲春教振旅，如戰之陳」，只此一句，其間有多少事？（《語類》，卷 84，收入《全書》第 17 冊，頁 2876）

學禮者之所以行禮有困難，朱子認為很重要的原因在讀書不多、不窮理。而另一方面也沒有太多的「禮書」可讀，因此，朱子一生的禮學實踐除了推行具體的禮樂生活實踐之外，就是表現在不間斷的、龐大的禮書編纂、修訂之上，對此投入巨大的心力。

朱子的「禮」做為一種理學工夫，在他「理一分殊」的整體格局下，其開展兼顧了「博文」（「窮理」）—「約禮」（「主敬」）這兩個實踐向度。朱子說：

蓋所謂道之全體雖高且大，而其實未嘗不貫乎日用微細切近之間，……故聖人之教循循有序，不過使人反而求之至近至小之中，博之以文，以開其講學之端；約之以禮，以嚴其踐履之實，使之得寸則守其寸，得尺則守其尺。如是久之，日滋月益，然後道之全體乃有所鄉望而漸可識。（〈答王季和〉，《文集》，卷 54，收入《全書》第 23 冊，頁 2555）

先秦儒家喜言的「博文約禮」，與程朱理學語彙下的「主敬窮理」，透過禮儀實踐緊密結合在一起，形成一種可以下學而上達的儒門工夫，「禮」即「理」也。此工夫可

以彰顯儒學的全體大用，在朱子看來正是可以用來對抗禪學，破解「禪宗許多詭怪說話」的重要武器。

## 六、「時措之宜」與「弄活蛇」：「禮」的境遇性原則

芬格萊特認為人可以被視為是一個「禮儀性的存在」(a ceremonial being)。<sup>76</sup>對於依「禮」而行所帶來的倫理學價值，芬格萊特說：

禮儀有力的顯發出來的東西，不僅僅是社會形式的和諧與完美、人際交往的內在的與終極的尊嚴；它所顯發出來的還有道德的完善，那種道德的完善蘊涵在自我目標的獲得之中，而自我目標的獲得，則是通過將他人視為具有同樣尊嚴的存在和禮儀活動中自由的合作參與者來實現。<sup>77</sup>

禮儀的公共性、共享性，在自我與他人的溝通交流過程中發生，在公共參與中實現。芬格萊特對禮的詮釋，或許有助於理解：張、朱何以在他們最為擅場的天道、性命、義理之學外，對禮學如此的充滿熱情。郝大維、安樂哲對於禮顯然沒有那麼放心，他們「履行傳統禮儀的價值，需要將『義』感視為創造和（或）變更禮儀行為的能力。」<sup>78</sup>才能有效避免禮的異化與變質。郝大維、安樂哲說：

我們不會把任何系統禮儀行為視為人類行為毋庸置疑的根源。儒學的坎坷歷史就是一個很好的例子：一旦在社會領域內適當引入新穎的自發創造行為不足以對抗形式化行為的慣性力量的時候，僵化、獨斷的道德主義就產生了。<sup>79</sup>

張、朱對於傳統禮儀價值並沒有照單全收。張載透過「時措之宜」和「義理」來保有禮的創造性和變更能力，以避免禮的僵化與死亡。如何同時保有禮的神聖性與創造性？張載以天／人區分兩種「禮」，他說：

<sup>76</sup>〔美〕芬格萊特：《孔子：即凡而聖》，頁 12。

<sup>77</sup>〔美〕芬格萊特：《孔子：即凡而聖》，頁 12。

<sup>78</sup>〔美〕郝大維、安樂哲：《通過孔子而思》，頁 108。

<sup>79</sup>〔美〕郝大維、安樂哲：《通過孔子而思》，頁 110。

禮亦有不須變者，如天秩、天序，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，此所以為禮也。（《經學理窟·禮樂》，頁 73）

天秩天序是不可變的禮，除了這種象徵「天地之德」的禮儀之外，出於「人」的社會禮儀是被允許變更的。張載說：

時措之宜便是禮，禮即時措時中見之事業者，非禮之禮，非義之義，但非時中者皆是也。非禮之禮，非義之義，又不可一概言。如孔子喪出母，子思守禮為非也。……時中之義甚大，須是精義入神以致用，觀其會通以行典禮，此則真義理也。（《經學理窟·禮樂》，頁 73）

社會禮儀實踐是否合宜會因時因地而產生變化，除了正常狀況中（「時中」）的「常禮」之外，還有一種「變禮」——張載稱為「非禮之禮」，這是在不同的境遇下產生的差別因應方式。何者可變？何者不可變？張載認為變更原則在「時」。但是要判斷合宜與否還是在「義理」，需要主體以精義入神的「義理」來會通以行禮。在禮的變與不變的原則中，將時宜因素納入考量，以維護禮的神聖性，也保有禮的開放性。使儒禮不至於淪為僵化、獨斷的道德主義，這是張載的思考。

和張載相較，朱子對「禮，時為大」落實的更為徹底。張載雖然提出禮為「時措之宜」，但卻對恢復古禮、推行周代的井田與封建制度等等，充滿高度的熱情與理想。和張載相較，朱子顯得更關注禮儀實踐中時間、空間因素所造成的差別，而更自覺的將種種具體性、差異性的社會現實條件，都列入禮儀實踐的考量，並且認為在編各類「禮書」時應作更細緻的調整與修訂。朱子說：「有聖人著作，必將因今之利而裁酌其中，取其簡易易曉而可行，必不至復取古人繁縟而施之於今也。」（《語類》，卷 84）在他看來禮的「古與今」也往往與「繁與簡」相連，如此，就會影響到是否「可行」與否的實踐性問題。

朱子談禮特重現實實踐性，「可行」是朱子論禮的最基本原則。禮儀實踐可行要合乎「時」的原則，具有時宜性、從俗性、簡易性，對於張載復古禮、行井田、封

建的理想，朱子持不同意見。<sup>80</sup>朱子禮學除了以《儀禮》作為核心經典與行為準則外，在北宋儒者的禮學中，他特別看重司馬光的《溫公書儀》。但認為《溫公書儀》仍然太繁複、使人為之卻步。因此，他後來修禮原則就是讓禮在操作上更為簡易可行，「禮不足而敬有餘者」勝過禮文繁縟合乎古禮，卻無法廣為施行。朱子禮學是在「禮者，履也」與「禮，時為大」兩大原則下開展出來的。李豐楙說：

對於古禮與「今法」之繁，朱子自是從考辨及實踐之中所親自體會而得的印象，因而議禮之時就有其實際改革的原則，可歸納為「時」、「宜」與「變」三個關鍵字，而時宜與變通即是一種隨時因變而可行的基本原則。<sup>81</sup>

李豐楙歸納出朱子禮學具有「時」、「宜」與「變」的特色，在隨時因變的境遇性原則下，古禮（繁縟）與今禮（簡易）之間，朱子往往不堅持恢復古禮，認為只要知其意，存個大概即可，而應該將時宜性、簡易性、可行性等列入制禮行禮時的考量重點，進行斟酌損益。因此，相形之下朱子更能掌握變通原則與開放性。

對於掌握變通原則與開放性，不使禮淪為僵化、封閉的形式主義與教條，朱子有一個有趣的比喻：

數日見公說喪禮，太繁絮。禮不如此看，說得人心悶，需討個活物事弄。如弄活蛇相似，方好。公今只是弄得一條死蛇，不濟事。某嘗說，古者之禮，今只是存他一個大概，令勿散失，使人知其意義，要之必不可盡行。如始喪一段，必若欲盡行，則必無哀戚哭泣之情，何者？方哀苦荒迷之際，有何心情一一如古禮之繁細委曲？古者有相禮者，所以導孝子為之。若欲孝子一一盡依古禮，必躬必親，必無哀戚之情矣。況只依今世俗之禮，亦未為失，但使哀戚之情盡耳。（《語類》，卷 89，收入《全書》第 17 冊，頁 3013-3014）

朱子對禮的看法經由「弄活蛇」的隱喻所表現出來的是靈活變通、體貼人情。

禮儀實踐是「弄活蛇」，儒禮必須具有開放性與變更能力。考量境遇性原則之外，

<sup>80</sup> 如朱子回答安卿問：「橫渠復井田之說，如何？」曰：「這個事，某皆不曾敢深考。而今只是差役，尚有萬千難行處，莫道便要奪他田，他豈肯！」《語類》，卷 98，收入《全書》第 17 冊，頁 3325。

<sup>81</sup> 李豐楙：〈朱子《家禮》與閩臺家禮〉，收入楊儒賓編：《朱子學的開展：東亞篇》，頁 37。

也要將「情」：行禮者的情感性經驗因素列入考慮。<sup>82</sup>「時」、「宜」、「變」與「情」的大原則落實在禮儀實踐當中，有其細緻、複雜度，以朱子格物窮理的性格來說，它不會是囿圖籠統的隨意變通，這也是朱子一生在考禮議禮上耗費巨大心力的理由。

## 七、結語

本文以張載與朱子作為研究對象，探討理學家的禮學，並且特地将禮置入工夫論視角思考。禮進入宋代除了延續原有儒學脈絡的意義外，因應佛老挑戰的時代課題，也增加了一些新元素，包括性命之學與體用論的思考。禮儀實踐更常被使用作為身心修養之工夫與對抗佛老、禪學的重要武器。張載將禮與變化氣質緊密結合；朱子則在理一分殊的哲學架構下談禮，禮與主敬窮理工夫的血緣顯得更為親近。最後，由張、朱的「時措之宜」與「弄活蛇」之說，探討他們對境遇性原則的思考，說明禮應如何保持開放性，而不淪為形式主義與死亡教條。

道德意識在人倫間互動，才能愈動愈出，愈有向上超越的可能。主體既超越又內在，此外，還有不能被自我化約的社會性存在。由於「禮」具有不可被化約的「他性」，從張載與朱子運用「禮」作為「合內外之道」的理學工夫，這樣的思考與實踐對於儒家倫理學有其意義，有助於說明理學在「天道性命相貫通」的縱貫面體用論模式之外，對於橫攝面的倫際性倫理關係並不忽略。

---

<sup>82</sup> 如馮兵將「情感性」列為朱子禮學觀的「三重維度」之一，用來正面展現儒家禮學重視情感體驗的人文關懷。馮兵：〈情感性·宗教性·實踐性——朱子禮學觀的三重維度〉，頁 139-152。

## 徵引文獻

### 一、原典文獻

- 漢·許慎：《說文解字注》，臺北：天工書局，1987。
- 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，臺北：學海出版社，1981。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》第6冊，臺北：藝文印書館，2001。
- 唐·宗密：《原人論·序》，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版社，1983。
- \*宋·朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002。
- \*宋·張載著，林樂昌編校：《張子全書》，西安：西北大學出版社，2015。
- 宋·張載著：《張載集》，臺北：漢京文化，1983。
- 宋·黃榦：《黃勉齋先生文集》，臺北：青山書屋，1957。
- 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 清·李顥撰，陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，1996。
- 清·徐灝：《說文解字注箋》，臺北：廣文書局，1972。
- 清·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，北京：中華書局，2008。
- 束景南：《朱子年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001。
- 王國維：《觀堂集林》，收入《海寧王靜安先生遺書》第1冊，臺北：臺灣商務印書館，1976。

### 二、近人論著

- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985。
- 李豐楙：〈朱子《家禮》與閩臺家禮〉，收入楊儒賓主編：《朱子學的開展：東亞篇》，臺北：漢學研究中心，2002，頁25-51。
- 杜維明：《人性與自我修養》，臺北：聯經出版社，1992。

- 林永勝：〈中文學界有關理學工夫論之研究現況〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁 337-384。
- \* 林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，《漢學研究》28：3（2010.9），頁 1-34。
- \* 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》43：3（2013.9），頁 385-430。
- 唐君毅：《哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1990。
- 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1988。
- 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》，臺北：中研院近代史研究所，2001。
- 陳立勝：《「身體」與「詮釋」：宋明儒學論集》，臺北：臺大出版中心，2011。
- 陳政揚：《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007。
- 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》6（2006.1），頁 149-184。
- \* 彭國翔：〈作為身心修煉的禮儀實踐——以《論語·鄉黨》篇為例的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》6：1（2009.6），頁 1-27。
- 馮兵：〈情感性·宗教性·實踐性——朱子禮學觀的三重維度〉，《哲學與文化》41：12（2014.12），頁 139-152。
- 黃進興：《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》，臺北：允晨出版社，2013。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
- \* 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19：1（2001.6），頁 103-136。
- 楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。
- \* 楊儒賓：〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》9：1（2010.6），頁 1-27。
- \* 楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心，2012。
- 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心，2013。
- 龔鵬程：〈生活儒學的重建：以朱熹禮學為例〉，收入淡江大學中國文學系主編：《臺灣儒學與現代生活國際學術研討會論文集》，臺北：臺北市府文化局，2000，

頁 79-137。

- \*〔美〕郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》，北京：北京大學出版社，2005。
- 〔美〕喬治·米德 (George H. Mead) 著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》，上海：上海譯文出版社，1992。
- \*〔美〕赫伯特·芬格萊特 (Herbert Fingarette) 著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，南京：江蘇人民出版社，2002。

(說明：書目前標示\*號者，已列入 Selected Bibliography)

## Selected Bibliography

- Fingarette, Herbert, *Kong Zi: Ji Fan Er Sheng* [Confucius: from Ordinary to Sacred] trans. by Peng Guo-Xiang & Zhang Hua, (Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2002).
- Hall, David L. & Roger T. Ames, *Tong Guo Kong Zi Er Si* [Thinking from Confucius] trans. by He Jin-Li, (Beijing: Peking University Press, 2005).
- Lin Su-Chuan, "Qi Wei, Qi Fen, Qi Zhi Tong Gan: Xian Qin Ji Li Yi Shi Zhong 'Qi' De Shen Sheng Ti Yan, Shen Ti Gan Zhi Yu Jiao Hua Yi Han" [The Communion of Aroma, Atmosphere and Qi: Holy Experiences, Bodily Perception, and Ethical Issues concerning Qi in the Sacrificial Rites of the Pre-Qin Period] in *Qing Hua Xue Bao* [Tsing Hua Journal of Chinese Studies] Vol.43, No.3 (Sep. 2013), pp.385-430.
- Lin Yung-Sheng, "E Zhi Lai Yuan, Ge Ti Hua Yu Xia Shou Gong Fu: You Guan Zhang Zai Bian Hua Qi Zhi Shuo De Ji Ge Si Kao" [Origin of Evil, Individuation, and the Starting Point for Self-Cultivation: Thoughts on Zhang Zai's Doctrine of Transformation of One's Internal Disposition] in *Han Xue Yan Jiu* [Journal of Chinese Studies] Vol.28, No.3 (Sep. 2010), pp. 1-34.
- Peng Guo-Xiang, "Zuo Wei Shen Xin Xiu Lian De Li Yi Shi Jian: Yi Lun-Yu Xiang-Dang Pian Wei Li De Kao Cha" [Ritual Practice as a Spiritual and Bodily Exercise: Focusing on "Xiangdang" in Lunyu as an Example] in *Tai Wan Dong Ya Wen Ming Yan Jiu Xue Kan* [Taiwan Journal of East Asian Studies] Vol. 6, No.1 (Jun. 2001), pp.103-136.
- Yang Ru-Bin, "Bian Hua Qi Zhi, Yang Qi Yu Guan Sheng Xian Qi Xiang" [Transformation of One's Internal Disposition, Cultivation of Qi, and Observation of Temperament of Sages] in *Han Xue Yan Jiu* [Journal of Chinese Studies] Vol.19, No.1 (Jun. 2001), pp.103-136.
- Yang Ru-Bin, "Zhu Jing Yu Zhu Jing" [Zhujing and Meditation] in *Tai Wan Zong Jiao Yan Jiu* [Journal of Taiwan Religion Studies] Vol. 9, No.1 (Jun. 2010), pp.1-27.
- Yang Ru-Bin, *Yi Yi De Yi Yi: Jin Shi Dong Ya De Fan Li Xue Si Chao* [Meaning of

Objection: Thought of Anti-Lixue in Recent East Asia], (Taipei: National Taiwan University Press, 2012).

[Song] Zhang Zai, *Zhang Zi Quan Shu* [The Whole Book of Zhang Zi] edited by Lin Le-Chang, (Xi-an: Northwestern University Press, 2015).

[Song] Zhu Xi, *Zhu Zi Quan Shu* [The Whole Book of Zhu Zi] edited by Zhu Jie-Ren, Yan Zuo-Zhi & Liu Yong-Xiang, (Shanghai: Shanghai Ancient Works Publishing House, 2002).

