

《東華漢學》第 13 期；39-78 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2011 年 06 月

張載的「知、禮成性」論

林素芬*

【摘要】**

張載是北宋諸儒中儒學理論體系最為完備的哲學家，其義理之學深受推重，而又以長於實踐禮教為特色，故其講學以更革學風、求為聖人為宗旨。本文著眼於其學術實踐的特色，以「知禮成性」說為中心，從禮的天道根源、禮的文本、禮的心性與人間倫理意涵，以及禮的實踐等四方面，遞進討論分析，以見其禮論如何與其哲學體系一體貫通，並實踐於日常之中，以凸顯張載學術兼重義理與實踐二端的特色。

張載禮論的特點，在由天道論的太虛、太和境界，下貫到人間社會，賦予公共禮儀生活、人間的倫理秩序，乃至個人的生命存在，一個大公流行的自然理則。個人智性能「極其高」以體知天道理序，充分豁顯內在的天地之性；社會性身體能行禮以「著實處」；內外合一以共同創造「成性」之可能，這才是「真義理」。因此，合禮的生活，

* 慈濟大學東方語文學系助理教授

** 本文承行政院國家科學委員會補助，為作者「文人之自我形象塑造與思想實踐：宋代理學家『聖賢』理想之實踐研究」（編號98-2410-H-320-005）研究計畫之部分成果，僅此致謝。

是即合於天道的生活。張載不僅在哲學理論上貫通天道與人道，更在推行禮制上勇於實踐與自作楷模，乃至化民成俗，是理學家在推動儒學復興的努力上，有具體成果的一人。

關鍵詞：張載、義理、實踐、天道、知禮成性

一、前言

張載（字子厚，世稱橫渠先生，1020-1077）之學術，是北宋儒學中的一脈顯著分支。其義理深受推重，如朱熹（1130-1200）云：「橫渠所說，多有孔孟未說底。」¹現代新儒家唐君毅（1909-1978）更推崇他：「對中國傳統思想中，最渾涵之名詞如天人、性命、神化、心性、虛氣及所謂窮神知化、盡性至命等，皆一一賦予確定不移之意義。此在宋明理學家中，只朱子可以相比。」²張載在宋學中，實據一重要地位。學界關於其思想體系的研究，已相當豐富；其中對於張載重視禮學的方面，也頗有留意。

張載禮學中有一重要論點，即「知、禮成性」說，可以體現其學兼重義理與實踐現的一面。義理與實踐，是歷代儒學開展的兩條主要路徑。基本上，實踐一路必以義理為基礎，義理之展開也被要求能驗諸實際，方為的當；然而學者往往視義理為首要之務，宋代理學家尤然，³往往被批評為「空言義理以為功」，⁴然而，宋儒之卓絕者究竟不可以「尊德性而空言義理」一語括之，其中能切實兼重義理與實踐二端的也不少；唯其義理系統不同，實踐之方亦有異趨。⁵張載關學即是。張載曾云：

¹ 宋·黎靖德編，王星賢點校，《新校標點朱子語類》（臺北：華世出版社，1981，台一版），卷62。

² 見唐君毅，〈張橫渠之心性論及其形上學之根據〉，《東方文化》第一期（1954），頁98。

³ 如二程（顥1032-1085、頤1033-1107）云：「或讀書，講明義理；或記古今人物，別其是非；或應事即物而處其當；皆窮理也。」見宋·程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書》（臺北：里仁書局，1982），卷18，頁188。

⁴ 如清人章學誠（1738-1801）批評：「儒者欲尊德性，而空言義理以為功，此宋學之所以見譏於大雅也。」見清·章學誠，《文史通義》（臺北：新文豐出版社，《叢書集成新編》第5冊），卷5，〈浙東學術〉，頁570下。

⁵ 如王安石、司馬光走向政治制度之實踐，二程走向教育講學之實踐。王安

「吾徒飽食終日，不圖義理，則大非也。工商之輩，猶能晏寐夙興，以有為焉。」又云：「在古氣節之士冒死以有為，於義未必中，然非有志概者莫能。況吾於義理已明，何為不為？……蓋君子欲身行之，為事業以教天下。」⁶既以工商之輩的「有為」對喻，又自抒以「身行義理」做為教化天下的事業，皆可見其本義理以篤實踐的學術特色，其中又以禮學之實踐為主。呂大臨（1044-1091）〈橫渠先生行狀〉記其為諸生講學，云：「每告以『知、禮成性』、變化氣質之道，學必如聖人而後已。」⁷「知、禮成性」，淵源於《周易·繫辭上》的「知崇禮卑」、「成性存存」之論，正是張載更革學風、求為聖人、落實義理與實踐相貫通的講學要旨。

學界目前有關張載學術的研究，以其心性義理之論為主；至於尤能展現張載學術之活力的禮學，由於文獻材料甚為有限，研究也較少。再加上現代學術分科的緣故，張載哲學義理與禮學的研究，多各別獨立，而不能體現其一體貫通之義。⁸是以本文的主要目的在通過「知、禮成性」

石、司馬光並非不講學，張載、二程並非不重視政治事功，然其實踐面向各自不同。參見美·Peter K. Bol. (1992) *This Culture of Ours—Intellectual Transitions in Tang and Sung China*, Stanford: Stanford University Press. 美·包弼德著，劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001）。

⁶ 宋·張載，《張載集》（臺北：里仁書局，1979），《橫渠易說·下經·大壯》，頁130。《張載集》收錄張載著作：《正蒙》、《橫渠易說》、《經學理窟》，以及《張子語錄》、《文集佚存》，又「拾遺」、「附錄」等。以下引用張載文字，皆自此本，凡加注皆僅註明著作與總頁數，略《張載集》之稱。

⁷ 見宋·呂大臨，〈橫渠先生行狀〉，《張載集·附錄》，頁383。

⁸ 「知、禮成性」一詞，學界多作「知禮成性」，未能突顯張載倡導「知」與「禮」並重以成學的宗旨。當代學者研究張載禮學者，如陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007）第五章「張載哲學中的『理』與『禮』」，頁131-154；〈張載「致學成聖」說析論〉，《揭諦學刊》第19期（2010.07），頁29-74，二文，頗有討論；不過，對於「知、禮成性」說的理解，尚有未達之處。其他學者有關張載哲學研究，雖亦及禮學，亦未說明張載形上理論與禮學之間的關聯。可以參見陳政揚，《張載思想的哲學

說，論證張載思想義理與實踐二端的一貫之義；至於其禮制論述與禮之實踐，本文也將做一簡要的勾勒，以進一步豁顯其講明義理與發揮致用相互為用的為學精神。

二、義理優先於文本：禮意決定禮文

張載禮學中最所致力者，在於宗族禮制的重建。根據研究，中國「禮」文化應當是起源於宗教祭祀。⁹此類「宗教」，可稱之為「擴散型宗教」（diffused religion），信仰者不從屬於某一教派團體，而是從屬於以家庭、宗族為基本單位的社會組織；¹⁰以此，有學者定義「宗」為宗

詮釋》，「附錄」（蒐集範圍在2006年以前）。近年大陸學者研究張載禮學，也都論其禮制，至於與其哲學體系的關聯，皆未深論，如李會軍，〈張載「以禮為教」學說的現實意義〉，《昭通師範高等專科學校學報》第31期第2卷（2009.4），頁1-3；林樂昌，〈張載禮學三論〉，《唐都學刊》第25卷第3期（2009.5），頁34-38；劉欣，〈宋代家禮——文化整合的一個範式〉，《河南理工大學學報（社會科學版）》（2006.4），頁331-336；王立軍〈宋代的民間家禮建設〉，《河南社會科學》（2002.2），頁76-79等。此外，Chow, Kai-wing（周啟榮）‘Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai’s Moral Philosophy’, *Philosophy East and West* 43.2 (April 1993): 201-28一文，論述張載形上理論作為其禮論之學理基礎，而釋「知、禮成性」為“fashioning one’s nature or character through learning rituals”，（頁214）不是確解。Ong Chang Woei. ‘We are One Family: The Vision of *Guanxue* in the Northern Song’, *Journal of Song-Yuan Studies*, vol 35, 2005，就「道」與「跡」（也可以說是本文所謂的義理與實踐）之符應，論述張載禮學精義。不過文中主要在討論禮制之議與關學門人禮議，亦未及「知、禮成性」說。

⁹ 參見崔光宙，《先秦儒家禮樂教化思想在現代教育上的涵義與實施》（臺北：東吳大學中國學術著作獎助委員會，1985），頁12，此研究顯示，殷墟卜辭中，已經透露「禮」的觀念。

¹⁰ 參見C. K. Yang（楊慶堃），*Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California, 1961. 楊慶堃，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》（上海：上海人民出版社，2007）主張：宗教分為兩種，一

族、宗親，「教」為學說，亦言之成理。¹¹這樣的信仰傳統，具體表現為周代封建政體下的宗法禮制，同時具有人文精神與權力秩序的意義。孔子稱周禮「郁郁乎文哉」，同時肯認此二意義。於是，宗法禮制成為後代儒學的重要環節，承載著家國倫理、政權象徵，以及個人修身等理想，甚至與宇宙秩序的天道論結合，參合構造出一個複雜而一貫的禮教體系。

宗法禮制透過儀式、服器符號，穩定參與者彼此之間的關係結構，以維持政治與社會的倫理秩序。其重要特徵是天子、貴族、庶人之間的階級等差，歷代宗法禮制可依此大約劃分為四個階段：（一）周代封建政體時期，依血緣紐帶，制訂尊卑與權力階序，以祖先崇拜的宗廟為例，禮制階級區分為：天子七廟、諸侯五廟、士大夫三廟、士一廟，庶人無廟，僅能祭於寢。廟數差異標誌等差性的政治身份。並且，此一身份是與世襲制相配合的。（二）漢代皇帝制度時期，為「尊君卑臣」的走向，¹²建立天子七廟制，而無諸侯廟制。亦即在皇帝與庶人之間並不存在貴族階級，無論等差秩序。當時雖有強宗大族的割據勢力，並非出於宗法制度。（三）魏晉南北朝隋唐貴族制時期，為士族門閥得勢的時期，統治階層只限於少數的集團或家族。士族欲恢復封建貴族宗廟，以等差的秩序取代君臣之間的絕對尊卑，並維護士族相對於庶民的優越

為制度型宗教（*institutional religion*），有獨立的神學體系、儀式、組織，且超然於世俗社會組織之外，佛教、基督教皆是。一為擴散型（*diffused religion*），並未建立獨立的神學體系，其儀式、組織滲透在世俗制度及社會秩序的觀念與結構中，中國的傳統祭祀即是。牟鍾鑒則將儒家禮學視為宗法性傳統宗教，參見氏著，〈中國宗法性傳統宗教試探〉，載《世界宗教研究》第一期（1990）。

¹¹ 參見李向平，《中國當代宗教的社會學詮釋》（上海：上海人民出版社，2006），頁41。

¹² 司馬光，〈河東節度使守太尉開府儀同三司潞國公文公先廟碑〉云：「先王之制，自天子至於官師皆有廟……（秦）尊君卑臣，於是天子之外，無敢營宗廟者。漢世公卿貴人多建祠堂於墓所。」宋·司馬光，《傳家集》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》第1094冊，1983），卷79，頁722上。

地位。不過，此一時期的宗族，重視的不再是血緣關係，而是政治、經濟實力。¹³（四）宋代以降科舉制時期，士族門閥雄據政權的時代正式結束。科舉社會中，社會流動變大，士、庶文化之間的差距大幅縮小，官僚與學者多來自庶民，形成新的「士大夫」階層。而經過唐末五代數十年的帝王易姓，兵革不息，前代禮制早已崩壞失序，所謂：「凌夷至於五代，天下蕩然，莫知禮儀為何物矣！」¹⁴此所以宋興之後，政治界、學術界對重建禮文化有高度共識，朝野相繼提出新的禮樂社會理想，採取了一系列「禮治」措施。¹⁵

然而，自周代至於漢、唐，雖然政治權力結構屢有改變，基本上禮制的服務對象，皆為天子（皇帝）與貴族（士族）。一旦進入宋代的科舉社會，有志於重建禮制的士大夫，大多來自庶民，面臨新的權力結構，應當如何調整原本的帝王士族禮制以適應新情勢，如何重建禮文化，成為當時的重要課題。其中，對崇奉儒家經典的學者而言，由漢至唐長久以來作為帝王士族正當化其權力秩序的根源的《禮》經，¹⁶在新時代中如何發揮其功能？學者各有所見。即此，張載的主張是「義理優先於文本」，其基本觀點有二。

¹³ 以上參見甘懷貞，《唐代家廟禮制研究》（臺北：臺灣商務印書館，1991）頁4-6。

¹⁴ 司馬光，〈上謹習疏〉，見司馬光，《傳家集》卷24，頁247上。

¹⁵ 以上參見陳戍國，《中國禮制史》（長沙：湖南教育出版社，2002）；小南一郎編，《中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001）；陳戍國，《秦漢禮制研究》（長沙：湖南教育，1993）、《魏晉南北朝禮制研究》（長沙：湖南教育，1995）、《中國禮制史·隋唐五代卷》（長沙：湖南教育，1998），任爽，《唐代禮制研究》（長春：東北師範大學，1999）；蕭公彥，《禮學之內涵與北宋禮學的發展》（臺北：臺灣大學歷史所碩士論文，1988）第四章「北宋禮學發展的大方向」等。

¹⁶ 例如，晉武帝頒佈新禮，「五禮」系統第一次成為成文典禮，《周禮》正式成為國法。參見陶希聖，《中國政治思想史》（三）（臺北：食貨出版社，1982），頁158；陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉，收入《陳寅恪先生文集》（一）（臺北：里仁書局，1981），頁192。

(一) 禮根本於天道自然

張載主張「禮之原在心」、禮「本出於性」，又主張「禮本天之自然」、「禮即天地之德」，¹⁷禮既本原於人的心性，禮的建置又是出於對宇宙意象的體認，是人文對天地規律的應和。此二觀念皆可於早期儒家經典中找到根芽，宋儒則更致力於結合二者建立新的理論體系。早在張載之前，范仲淹便有禮論云：「聖人觀有心而制禮」，「有心」指的是天道之心；又根據《禮記·禮運》之「禮必本於太一，分而為天地」，以及〈孔子閒居〉篇之「無體之禮也」而立說，主張禮「其始則生乎太一，其極則至乎無體」，¹⁸即禮起源自渾沌太一，極於無體是返回太一之本源處，所以禮具有超越儀文的本質意義。這些論點雖然都是依據《禮》經發揮，但論說的目的主要在為禮的合理性尋求普遍的終極根源。這是宋代儒學的重要特色之一。張載的禮論，正在此一尋求普遍終極根源的思潮中，以其系統的天道論、心性論，進一步將禮的普遍根源加以理論化。¹⁹

張載的思考模式，是由外而內、由氣論一貫到性命之論、由天道論下貫到心性論；其論禮亦同。禮既是天人溝通的儀式、現實政治制度中的一環、人道結構的德目之一，又有一種超乎儀式禮容的無體之禮，他說：

禮非止著見於外，亦有無體之禮。蓋禮之原在心。禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。……五常出於凡人之常情，五典人日日為，但不知耳。²⁰

¹⁷ 皆見於宋·張載，《經學理窟·禮樂》，頁264。

¹⁸ 宋·范仲淹，〈大禮與天地同節賦〉，曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》（四川：巴蜀書社，1988）第9冊，頁426-427。

¹⁹ 張載思想的發展與宋學建立階段的重要領導人范仲淹有密切的關係。康定二年張載（21歲）謁范仲淹，主張以武力收復邊疆失地。范仲淹識其遠器，因勸讀《中庸》。參見元·脫脫，《宋史》（北京：中華書局，1985），卷427，〈張載傳〉，頁12724。

²⁰ 宋·張載，《經學理窟·禮樂》，頁264。

這段話看似平平說去，細味之其中實含有兩個互相貫通的層次，即「無體之禮」與「禮之原在心」。

如前所述，范仲淹已論及「無體之禮」，此語出自《禮記·孔子閒居》，原文強調的是上位者心誠之行，雖無禮的形式而「有威可畏，有儀可像」，故用「無」形容此超越形式的「大禮」。²¹張載運用「無體」一詞，則注入「太虛」觀念的新意。「太虛」是張載哲學中的最高範疇，是一兼具體用涵義的概念，既是氣之本體，是「自然之道」，又是實有的氣化流行作用本身。²²此道無所偏滯，所以說「無方無體」，張載以之詮釋《易傳》的「神無方，易無體」云：

神，天德；化，天道。德，其體；道，其用；一於氣而已。「神無方」，「易無體」，大且一而已爾。²³

「大且一」，是形容太虛道體，「神」、「易」是道體的作用在不同層面的形容，故云：

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。²⁴

²¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，《禮記正義》（收於阮元校《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1965，第5冊），卷51，〈孔子閒居〉：「無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此之謂三無。」，頁860。

²² 張載云：「太虛無形，氣之本體。」「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名。」（《正蒙·太和篇第一》）「太虛者自然之道。」（《張子語錄·語錄中》）太虛與氣，是二而一、一而二的體用關係，可參見陳政揚《張載思想的哲學詮釋》第二章「張載『太虛即氣』說辨析」，此文一方面檢討了大陸學者偏於唯物論的問題，並比較了牟宗三先生與唐君毅先生的重要分析。

²³ 宋·張載，《正蒙·神化篇第四》，頁15。

²⁴ 宋·張載，《正蒙·乾稱篇第十七》，頁65-66。

鼓動陰陽二氣交感流行的「道」體，無所偏滯，其天德神妙不測，而皆在一恆常、生生的自然理序之中，故有晝夜、四時之變、萬物尊卑高下之別等等，即是天地之禮：

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，此所以為禮也。²⁵

天地之間一切變化皆本於道體。無人的天地之初，天地之禮自然而有；有人的世界，唯循此天地萬物尊卑之禮而運作。換言之，這天地萬物尊卑之禮，天秩、天序，也即天地之間本有的自然理序，就是人間禮制的根源，人間制作的倫理儀式乃順取天道秩序。

天道作為人間禮制的根源，二者之間的外在類比，本於內在之關連。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。²⁶

在此，張載提出禮是根本於「性」，而通過禮以「持性」是「成性」的途徑。那麼這裡所謂「性」，該如何理解？張載主張，「性」乃出於太虛與氣化。在他的氣論中，心性是天道氣化下貫而賦有於人，其云：

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。²⁷

這是一段概念分析的文本，所謂「合虛與氣，有性之名」，指人性中同具「天地之性」與「氣質之性」。²⁸太虛氣化流行，聚散攻取，皆有不得已之理；而氣化生物的歷程，二性蘊乎其中，稟賦於人，是所云：「有

²⁵ 宋·張載，《經學理窟·禮樂》，頁264。

²⁶ 同前註，頁264。

²⁷ 宋·張載，《正蒙·太和篇第一》，頁9。

²⁸ 張載首先區分人性為「天地之性」與「氣質之性」，此朱熹以為張載「極有功於聖門」者，見宋·黎靖德編，王星賢點校，《新校標點朱子語類》（臺北：華世出版社，1981，台一版），卷4，頁25。

無虛實通為一物者，性也。」²⁹張載氣論本有對抗佛老以虛、無為本的意思，故強調「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二」。³⁰人的身與心、性與命之存在，皆自太虛而來，彼此是通一無二、本然一體的。

雖然即人而言，天地至善之性在此，氣質駁雜之性亦在此，但是聖人制禮，是根本於天地之性，因此，禮的理想是在使人能返回天地至善之性。其云：

知神而後能饗帝饗親，見易而後能知神。是故不聞性與天道而能制禮作樂者，未矣。³¹

唯有了解天道神化之理，太和易簡之道，³²也即是性之淵源，方能制禮作樂。聖人制禮既本於天地之性，顏子的克己復禮，即是「成性」工夫：

禮即天地之德也，如顏子者，方勉勉於非禮勿言，非禮勿動。勉勉者，勉勉以成性也。³³

人能通過對禮的儀式的把握，而把握住本來具有的天地之性，即「禮所以持性」，此所以說「能守禮，已不畔道矣」。此即「天一性一禮」的內在一貫性。

張載又說「禮之原在心」，也是基於此一思維進路。張載云：「合性與知覺，有心之名。」又云：「心統性情。」³⁴前指「心」兼有體、用之義，後指「心」兼具性與情之內涵。綜而釋之，可以說，人「心」根源於「天地之性」，故其體為天地之心，其用為接觸萬事萬物之際生發的「情」，而必以「天地之情」為準。張載云：

²⁹ 宋·張載，《正蒙·乾稱篇第十七》，頁66。

³⁰ 宋·張載，《正蒙·太和篇第一》，頁8。

³¹ 宋·張載，《正蒙·神化篇第四》，頁18

³² 張載云：「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。……學易者見此，謂之見易。」見《正蒙·太和篇第一》，頁8。

³³ 宋·張載，《經學理窟·禮樂》，頁264。

³⁴ 宋·張載，《張載集·張子語錄·後錄下》，頁338-339。

〈復〉言「天地之心」，〈咸〉、〈恆〉、〈大壯〉言「天地之情」。心，內也，其原在內時，則有形見；情則見於事也，故可得而名狀。³⁵

於天言之，有「心」而有「形」，有「形」而有「情」；於人言之，人「心」在於內而人「形」見於外，接觸事物而有「情」。「天地之心」，其義為「以生物為本」的大德，〈復〉卦初九「雷復於地中」，象徵此天地生物之心，無心無為而無休無息。人之德性與之相合，在此自然之理當中，人心沈潛之「靜」正是「進德」之基，亦即「靜」中仍動之不已。³⁶正如天地之心「何思何慮」而生物，人心也應當「浮思游想盡去之，惟圖向去日新可也」，此所以「孔子……以思為無益，則曰『不如學也』」。可見此「心」不是一思慮、認知客觀事物之心，只是一生生不已的德性之心。

天地之心是人「心」的根源；天地之情則是人「情」的準則。張載解〈咸〉卦言天地之情以感應相與為道，在天有「日月、寒暑之往來，屈伸、動靜」，在人為「精義入神以致用」也就是體知天道運化之理與人道之理的一貫，並實踐其一貫之理。解〈恆〉卦特別能凸顯此一實踐之義，即強調「久於其道」，也就是天道恆持生生之心，如日月、寒暑之運化規律，以為「天地之禮」；人道亦當恆持其禮以化成天下，故云：

人道之交貴乎中禮，且久漸而成也。³⁷

³⁵ 宋·張載，《張載集·橫渠易說》，頁113。

³⁶ 張載闡發〈復〉卦初九云：「此動是靜中之動。靜中之動，動而不窮，又有甚首尾起滅？……天則無心無為，無所主宰，恆然如此，有何休歇？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。」見《張載集·橫渠易說·復》，頁113。

³⁷ 張載解〈恆〉卦卦辭之「天地之道恆久而不已」、「聖人久於其道而天下化成，觀其所恆而天地萬物之情可見」，云：「如云義者出於思慮忖度，《易》言『天地之大義』，則天地固無思慮。『天地之情』、『天地之心』皆放此。」見《張載集·橫渠易說》，頁127。

人間事物，無非在人「情」之中；然而其中不免夾雜私欲，而失卻公正。「久漸而成」意謂「聖人久於其道而天下化成」，也就是以「禮」化成人「情」。所以人「情」當以「克己復禮」為義，張載解〈大壯〉之〈象〉「正大而天地之情可見矣」，有清楚分說：

克己反禮，壯莫甚焉，故易於〈大壯〉見之。

克己，下學上達交相養也，下學則必達，達則必上，蓋不行則終何以成德？明則誠矣，誠則明矣，克己要當以理義戰退私己，蓋理乃天德，克己者必有剛強壯健之德乃勝己。「雷在天上，大壯，君子以非禮弗履」。³⁸

天地之情是正大的壯健之情，人亦須稟此壯健之情，勇於下學工夫，藉由「禮」鍛鍊「大壯」精神，努力踐行，「以理義戰退私己」，才能上達天德。也唯有大壯者，才能「為事業以教天下」。

人「心」既是一「生生」之心，涵具天地之性，因此能夠「體天下之物」，「以合天心」；³⁹這是就人「心」能「極於知性知天」方面言。又人心能主持人「情」，落實「心」在應對人事上的功能，此方是「盡心」之學。否則「心無由盡，正大之情無從可見，而道於是乎晦矣。」⁴⁰此「心」能體證天地之性、能知天道運化之理，能化情入理，才稱得是「盡心」，故張載云：「心能盡性，人能弘道也；性不知檢其心，非道弘人也。」⁴¹

制禮與執禮，即是心能盡性的表現，是「聖人之成法」，是「合內外之道」，張載云：

³⁸ 見《張載集·橫渠易說》，頁130。

³⁹ 宋·張載，《正蒙·大心篇第七》曰：「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。天大無外，故有外之心不足以合天心，頁24。

⁴⁰ 宋·張載，《張載集·附錄》，〈張伯行康熙四十七年本張橫渠集序〉，頁394。

⁴¹ 宋·張載，《正蒙·誠明篇第六》，頁22。

學者有專以禮出於人，而不知禮本天之自然；告子專以義為外，而不知所以行義由內也。皆非也，當合內外之道。⁴²

禮的儀式出於聖人的建制，聖人內在之誠心是禮的根源；然而聖人之心知天道、合天道，故禮的最終極根源是外在的天道，故云「合內外之道」。所以禮是「天地之德」，勉勉於禮可以成性，又說：「生有先後，所以為天序；小大、高下相並而相形焉，是謂天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然後經正，知秩然後禮行。」⁴³無論是「勉勉」，或是「知序」、「知秩」，皆是人的誠心所至；而人的誠心所至之「知」，是體知天道理序，以之作為人間秩序的指導原則，然後能實現人間理序。如此，所謂「禮之原在心」的「心」，一則指真誠無私的生生之意，同時是一徹知天道的心！如此可見，這是一套展現為「天一性一心一禮」一貫，內外合一之道的理論體系。

（二）據義理以去取禮文

張載論禮的根源，既以天道以及人的至善之性、生生之心為準，因此禮的儀式將落實於能普遍地反映天道與人性的日常之道上面。禮經文本是知天道的聖人所作，具有不可磨滅的價值。不過，三者的價值輕重，首先是天道義理，其次為聖人，再次才是禮經文本。

張載著作中，凡用「經」字，或指聖人經典，或指人間常道。關於《禮》經，也就是文本問題，張載有獨特的看法。張載主張讀經，云：「經籍亦須記得，雖有舜禹之智，吟而不言，不如聾盲之指麾。故記得便說得，說得便行得，故始學亦不可無誦記。」⁴⁴六經是聖人經典，是學者基本修養。能誦記經典則有實行的可能，又云：

⁴² 同前註，頁264。

⁴³ 分別見於宋·張載，《經學理窟·禮樂》，頁264；《正蒙·動物篇第五》，頁19。

⁴⁴ 宋·張載，《經學理窟·義理》，頁277。

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，除是穿鑿任已知。《詩》、《禮》、《易》、《春秋》、《書》，六經直是少一不得。⁴⁵

六經是第一要讀的書，「以言以立」強調經典文本具有落實於日常的實用性。經以外的史、子、集之書，若是無益於義理與實用，可以不必看。⁴⁶義理方面，經書看熟後，自有進一步的道理領悟：

故唯六經則須著循環，能使晝夜不息，理會得六七年，則自無可得看。若義理則盡無窮，待自家長得一格則又見得別。⁴⁷

這裡預設了一個先於六經的義理系統，是天道下貫而內在於己者。讀經可以涵養義理，誦記經書的用處，在於用來印證、涵養這一套義理。然而經書有限而義理無窮，因此，學者須先確認一專致於「會歸諸經義」的「心」，此「心」為專一於體知「義理」之「心」。此頗可與孟子所云「先立其大者」會通，而張載特別說明此「心」所知者為「德性之知」，所以能防「聞一句語則起一重心」，⁴⁸故云：

凡經義不過取證明而已，故雖有不識字者，何害為善！《易曰》：「一致而百慮。」既得一致之理，雖不百慮亦何妨！⁴⁹

雖不識字亦不害其為善，也就是德性義理為先，文本其次的意思。若泥於文句，不得要領，只是「迷經」：

人之迷經者，蓋己所守未明，故常為語言可以移動。己守既定，雖孔孟之言有紛錯，亦須不思而改之，復鋤去其繁，使詞簡而意備。⁵⁰

⁴⁵ 同前註，頁278。

⁴⁶ 如《經學理窟·義理》頁278云：「觀書且勿觀史，學理會急處，亦無暇觀也。然觀史又勝於游，山水林石之趣，始似可愛，終無益，不如游心經籍義理之間。……如文集文選之類，看得數篇無所取，便可放下，如道藏釋典，不看亦無害。」

⁴⁷ 同前註，頁278。

⁴⁸ 同前註，頁277。

⁴⁹ 同前註。

可見在讀經之前，須先識得義理大本，守此義理，聖人的經典文本甚至是可以改易的。那麼，前人經說中，凡義理不合者，更可以改動或刪削，他說：

有言經義須人人說得別，此不然。天下義理只容有一箇是，無兩箇是。⁵¹

換言之，經義沒有人言言殊的空間，凡不能合於此一義理的解釋，都不是。聖賢相傳的，是對此義理的拓深闡釋，此是心解：

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「所性」、「四體不言而喻」，此非孔子曾言而孟子言之，此是心解也。⁵²

孟子因為己守既明，亦即深自知其心性義理，因此能繼孔子而有所開闢。對學者而言，心明此理，再來讀經，就不會被表面文字或陳言舊注桎梏，隱蔽了真義，所以說：「且滋養其明，明則求經，義將自見矣。」⁵³首先，此心之明須要以自性滋養，在這個階段並不一定需要經典；不過，讀經可以長養義理，厚植此心。因此，兩方面應當交相用功。如此則見德性為主，而讀書考校義理有益厚植德性，云：

讀書少則無由考校得義精，蓋書以維持此心，一時放下則一時德性有懈，讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見。……所以觀書者，釋己之疑，明己之未達，每見每知所益，則學進矣，於不疑處有疑，方是進矣。⁵⁴

這種「明則經義自見」的觀點，是先預設了真理，其目的不在於捍衛經典文本，而在於捍衛此一真理。此一看待經典的態度，與其看待禮的態度，是一貫的。禮亦當以義理為主，也就是以「禮之意」為主，張載云：

⁵⁰ 同前註。

⁵¹ 同前註，頁275。

⁵² 同前註。

⁵³ 同前註。

⁵⁴ 同前註。

禮文參校，是非去取，不待已自了當。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。今在上者未能窮，則在後者烏能盡！今禮文殘缺，須是先求得禮之意然後觀禮，合此理者即是聖人之制，不合者即是諸儒添入，可以去取。今學者所以宜先觀禮者類聚一處，他日得理，以意參校。⁵⁵

無論是傳統《禮》經的規定、歷代儀式的變化，必先合於禮之意，也就是聖人之意，也即是天地之意，並據以判斷「禮文」是否合理。「以意參校」說明了張載對經典文本的基本態度。然則，捍衛了義理，也就是捍衛了經文與禮的形式。

三、知、禮以成至善之性

張載又強調「經」字的「常道」義，此尤為重要。張載統貫諸經，而申論「正經」是儒家的真義理傳統，「正經」即正道，即人倫日常之軌範。禮學當以「正經」為事，知「經」行禮，以成善性，此即「知、禮成性」之教。

（一）「經常」與「時中」之義

如前引文，張載云：「知序然後經正，知秩然後禮行。」「序」、「秩」指天道理序，「經」、「禮」則指人間常道與倫理儀式。又云：「志學然後可與適道，強禮然後可與立，不惑然後可與權。博文以集義，集義以正經，正經然後一以貫天下之道。」⁵⁶分明主張以「禮」治天下的意思。張載強調「經正」、「正經」，將「經」自文本的桎梏中解放出來，還原其「恆常」之義。而此一恆常之義，正是由天道下貫至於人道。他說：

⁵⁵ 宋·張載，《張子語錄·語錄下》，頁326-327。

⁵⁶ 宋·張載，《正蒙·中正篇第八》，頁29。

易簡理得則知幾，知幾然後經可正。天下達道五，其生民之大經乎！

經正則道前定，事豫立，不疑其所行，利用安身之要莫先焉。⁵⁷

「經正」之前，先有一段「知幾」功夫。知幾者知萬事萬物有其定理，這就是「豫」的意思。盡思慮以窮理，即對造化幾微的變化之理的掌握，事前養智於內，是為「豫」。他又說：

精義入神，豫而已。學者求聖人之學以備所行之事，今日先撰次來日所行必要作事。如此，若事在一月前，則自一月前栽培安排，則至是時有備。言前定，道前定，事前定，皆在於此積累，乃能有功。天下九經，自是行之者也，惟豫而已。⁵⁸

能知幾、精義，則能知神化之功，皆貫徹於一一人事之中，如此則「經」能「正」，確立天道是五常（五倫：君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之道）、九經（修身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯）⁵⁹的義理根源。那麼，五常、九經，皆可以施行而無疑，此人間幸福的首要條件。這裡，稱五常為「生民之大經」，標舉「九經」，皆有意地將其關注點從神聖的經典文本轉向聖人大義所在，從文本禮經轉到現實常經，從官方儀式轉到民間倫常。張載禮論體現了此一新的精神。

⁵⁷ 宋·張載，《正蒙·至當篇第九》，頁34。

⁵⁸ 宋·張載，《橫渠易說·繫辭下》，頁215。

⁵⁹ 五常說的來源，可以遡及《孟子·滕文公上》云：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」張載云：「性天經然後仁義行，故曰有父子、君臣、上下，然後禮義有所錯。」（見《正蒙·至當篇第九》，頁34）又，《尚書·周書·泰誓下》云「狎辱五常」，孔穎達疏云：「五常即五典，謂父義、母慈、兄友、弟恭、子孝。」（漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義，《尚書正義》（阮元校《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1965），卷11〈周書·泰誓下〉，頁156下）稍有不同，而皆指五種基本的人倫關係準則。九經者，漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，《禮記正義》，卷52，〈中庸〉：「凡為天下國家有九經：曰修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。」（同上版本，頁888下）九經者，處理天下國家政務的九種常而不變原則。

「經正」之前的「知幾」階段，是「知、禮成性」說的起點。「知幾」出自《周易·繫辭下》：「知幾其神乎！」周敦頤（1017-1073）《通書》也曾即此闡義，云：「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也；動而未形、有無之間者，幾也。……誠、神、幾，曰聖人。」⁶⁰認為本性之誠為寂然之體，與物接而生感通曰神，思維萌發之初曰幾。周敦頤以簡約的文辭，提煉出儒家聖人的理想境界。其與張載之論異同之處，本文不暇一一比較。然而必須指出的是，張載的論點，一則更加嚴密地以「氣」論貫穿整個宇宙論與人生論，再則明確地構想出工夫與實踐之方。

依張載的詮釋，人間倫理的恆常性，立基於恆常真實的天道，也就是天地之道，太虛之化。《易傳》的「精義入神」與「知幾」，就是對此超越原理的認知。知天道造化的易簡之道，則能知造化幾微之理；此理與天地萬物的運化之道相貫通，確認此理，則人間大倫亦可確立。因此，人間大倫在付諸實踐之前，須先有義理確立，是所謂「道前定，事豫立」。相反的，不能精義入神，確立義理，則人間禮義法度皆失其根基。他又根據《易傳》引伸「豫」義云：

知幾其神，精義入神，皆豫之至也。豫者見事於未萌，豫即神也。⁶¹是故知幾、精義是預知與掌握神妙之理，一旦面對現實事務，則能以經常之道正之。正經，則能篤行實踐天下事務；而知幾、精義之後的行於事實，則首在掌握「時中」。「時中」專就人事而言；⁶²人間倫理的恆常性，立基於恆常真實的超越根據，以太虛之氣、天地之道為根源；能知幾、精義者，當其面對紛雜人事，必能考量現實條件，做出最恰當的權衡。張載云：

⁶⁰ 宋·周敦頤，《通書》，四川大學古籍整理研究所編，《全宋文》（成都：巴蜀書社，1988），卷1073，頁274。

⁶¹ 宋·張載，《橫渠易說·繫辭下》，頁217。

⁶² 宋·張載，《張子語錄·語錄下》：「禮亦有不須變者，如天敘天秩之類；時中者不謂此」，頁328。

然非窮變化之神以時措之宜，則或陷於非禮之禮，非義之義。⁶³面對現實事務應如何掌握經常原則，以通權達變，乃智慧之大考驗，故云：

時中之義甚大，須是精義入神以致用，始得觀其會通以行其典禮，此方是真義理也。行其典禮而不達會通，則有非時中者矣。⁶⁴

何謂「真義理」，就是體知義理根源，並因時會通以實踐如儀，貫上貫下地發揮「時中」之義。又云：

「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。⁶⁵

天人不須強分，《易》言天道，則與人事一滾論之，若分別則只是薄乎云爾。自然、人謀合，蓋一體也，人謀之所經畫，亦莫非天理耳。⁶⁶

在張載著作中經常出現的「天理」二字，是「時義」、「人謀之所經畫」，充滿實踐意義。對照於程朱所規定的純粹形上概念的「理」，張載的「理」是兼具體用、天道與人事一貫而言的，在時中智慧運用下實實在在可行的義理。以天道言，是太虛以下生物變化之理，就貫徹於人事言，則是人間的實踐倫理，也就是禮的制作與實踐。

(二) 由「窮理盡性」到「知、禮成性」

張載之「理」具有實踐性，所以說「蓋禮者理也，須是學窮理，禮則所以行其義。」「理」化為形式就是禮，禮是出於「理」。而自來研究張載心性論，大多就其「窮理盡性」之說，辨析其形上思維，與自我安頓的工夫論，著重於張載的形上理論之構作與自我生命境界

⁶³ 宋·張載，《正蒙·大易篇第十四》，頁51。

⁶⁴ 見於《張載集·橫渠易說》，頁192。又見於《張載集·經學理窟·禮樂》，頁261。

⁶⁵ 宋·張載，《正蒙·誠明篇第六》，頁23-24。

⁶⁶ 宋·張載，《橫渠易說·繫辭下》，頁232。

的修養，對張載哲學確能得其高明處；然而對張載貫徹至人間社會實踐的層面，則尚不能盡其篤實處。

那麼，從「窮理盡性」說如何向人間的實踐面向展開？二程曾有「窮理盡性以至於命，三事一時並了」與「窮理則盡性，盡性則知天命矣」⁶⁷的論點，將「知天命」與「至於命」視為同義，張載則有不一樣的理解，云：

知與至為道殊遠，盡性然後至於命，不可謂一；不窮理盡性即是戕賊，不可至於命。然至於命者止能保全天之所稟賦，本分者且不可以有加也。既言窮理盡性以至於命，則不容有不知。⁶⁸

張載認為，「知」與「至」所指殊異。窮理、盡性、至命，是三個階段，不能簡單地「一時並了」。由窮理而進於盡性，是「知」的進路；又云：

天道即性也，故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣。知天知人，與窮理盡性以至於命同意。⁶⁹

「知天」是屬於「窮理盡性」的層次，「知人」則進入人間事務，是「至於命」的層次了。張載又為「知」做了區分，其云：

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。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。⁷⁰

⁶⁷ 〈二先生語二上〉云：「窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事。若實窮得理，即性命亦可了。」（卷2上，頁15）又〈伊川先生語七下〉云：「理也，性也，命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。天命猶天道也，以其用而言之則謂之命，命者造化之謂也。」見宋·程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書》，卷21下，頁274。

⁶⁸ 宋·張載，《橫渠易說·說卦》，頁234。

⁶⁹ 同前註。

⁷⁰ 宋·張載，《正蒙·大心篇第七》，頁24。

見聞之知，是透過耳目感官接物而知，是有限的；德性之知，則是盡心、知性、知天的知，亦即「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已」。⁷¹見聞之知須以天德良知為準的，才不至於反而桎梏了本心，故云：「窮理亦當有漸。見物多，窮理多，從此就約。盡人之性，盡物之性。」⁷²據德性之知以窮究天道、人事之理，充分體現個人的天地之性，進一步明徹宇宙萬物之性。這是一個由上（天道）貫下（人性、人心），再由內（人心之知）向外（萬物）擴展的「大心」而「知天」的體認過程。⁷³

盡性的方法是「大其心」，以「德性」為心而不以「聞見」為「心」，去除「有外之心」，達到「無我」的物我一體之知，「以合天心」。人能超越物我之隔，即通同於至善道體，充分發揮天賦的德性之知，充分豁顯內在的天地之性，也就是心知能廣大包容萬物。可見從窮理到盡性的「知性知天」階段，不只有「反本復性」之意，更要貫徹到現實的生命狀態，也就是「至命」。是故窮理而盡性的「知」的進路，必落實到現實生活中「命」的層次。

「命」包括一己之命與萬物之命而言，張載一方面說：

既窮物理，又盡人性，然後能至於命，命則又就己而言之也。⁷⁴

「就己而言之」，是指落實到人的「生命」上來談。窮理盡性而貫徹至於「命」，即天命流行。然而人的生命並不是只用來成就個人一己的道德智慧，更是要廣博地共成「人物之命」，因此必進一步進入社會秩序的層面。所以又說：

⁷¹ 宋·張載，《正蒙·誠明篇第六》，頁20。

⁷² 宋·張載，《橫渠易說·說卦》，頁235。

⁷³ 例如陳來的解讀，認為是「指明徹宇宙萬物的本性，在狹義上特指認識人的本性」氏著，《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1992），頁70，將理論重點回歸至個人的盡心知性的「直覺」體證修養上（頁73），而比較忽略「大心」欲擴大到「知天」，由人心認知普遍之理，進一步將人的良知良能，廣披於萬物的層面。

⁷⁴ 宋·張載，《橫渠易說·說卦》，頁235。

「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。⁷⁵

「性諸道」，是我性即天，知物我相體如一；「命諸天」，是我命即天，則是成己成物的大成境界。而此「至於命」的大成境界，張載亦往往使用「成性」一詞，表述為聖人的「成性」境界，似是「窮理盡性」之後的階段。張載說：

進德修業，欲成性也，成性則從心皆天也。所以成性則謂之聖者，如夷之清，惠之和，不必勉勉。彼一節而成性，若聖人則於大以成性。⁷⁶

「從心皆天」的境界是對孔子「從心所欲，不逾矩」的發揮。「大以成性」，不落一偏，意志、行為，皆自然而然相符而合禮，此即是成性。故「知、禮成性」說，亦屬於「至命」的階段。這可以說是張載「合內外」之說的精義。

「知、禮成性」說的根據，是《周易·繫辭上》：「知崇禮卑，崇效天，卑法地，天地設位而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」張載藉此文本以闡義，云：

知崇，天也，形而上也。通晝夜之道而知，其知崇矣。知及之而不以禮性之，非己有也，故知、禮成性而道義出，如天地設位而易行。⁷⁷

「知」者德性所知，即此天道運化、天人貫通之理，也即「窮理而盡性」之學；「禮」者人文，篤行人間倫理儀式。在此「窮理盡性」中，能體知禮出自性、性禮合一，如此知、禮兩端兼具，通過實踐之「禮」以落實崇高的「知」，才是道德教化所以要達成人的最大可能性者，則人的道義之行，猶如天地設位一般自然合理。

⁷⁵ 宋·張載，《正蒙·誠明篇第六》，頁22。

⁷⁶ 宋·張載，《橫渠易說·上經》，頁78。

⁷⁷ 宋·張載，《橫渠易說·繫辭上》，頁191。

知是人之精神智性，禮是人道合於天道的必要之行，張載云：

知極其高，故效天；禮著實處，故法地。人必禮以立，失禮則孰為道？……知、禮以成性，性乃存，然後道義從此出。⁷⁸

張載通過天地之義的架構，確立人之精神智性與身體實踐的存在共構，即個人道德智性能「極其高」，社會性身體行禮能「著實處」，共同創造「成性」之可能，這才是「真義理」。這是一條社會教化的路，不僅是個人心性的「直覺」體認而已。張載又云：

何以致不息？成性則不息。誠，成也，誠為能成性也，如仁人孝子所以成其身。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。然清和猶是性之一端，不得全正，不若知、禮以成性，成性即道義從此出。⁷⁹

所以，張載所謂的「誠」不再只是那個「寂然不動」的性體，而是一種知性知天的智慧，以主持人身，「不息」地實踐天道以成性。他說：

誠意而不以禮則無徵，蓋誠非禮無以見也。誠意與行禮無有先後，須兼修之。誠謂誠有是心，有尊敬之者則當有所尊敬之心，有養愛之者則當有所撫字之意，此心苟息，則禮不備，文不當，故成就其身者須在禮，而成就禮則須至誠也。⁸⁰

這裡完全落在日常生活實踐上言。「成性」並不止於心性上的感而遂通，尤其需要落實於禮的修行，所謂「至於成性，則不勉而中，不思而得，從容中道矣」，⁸¹故云「道義從此出」。

總言之，張載將「氣一道一心一性一禮」統貫為一，從宇宙本源的太虛，到天理人性，至於聖人之禮，一以貫之。其云：「天人一氣，萬物同體」，「太虛之氣」的本體意涵，即「浮沈、升降、動靜、相感之性」，即天道，也即所謂天地之性，故云「天道即性」，「性即

⁷⁸ 宋·張載，《橫渠易說·繫辭上》，頁192。

⁷⁹ 同前註。

⁸⁰ 宋·張載，《經學理窟·氣質》，頁266。

⁸¹ 宋·張載，《橫渠易說·繫辭上》，頁192

天道」；其致用呈顯，是天地萬物之生化。天地之性是一至善的道德實體，也是至善人性的本源。然而，氣一旦落實為形下之器，就會有惡的出現，是即善惡混的氣質之性。這是由於現實的形器不免於聞見之狹，無法通同超越而至善的道體。聖人發揮天地之性，所建立的禮制本之天道運化之理，因此是至善之性的落實。這是人文教化之後的「成性」境界，亦即通過「大其心」的「窮理」之智性發揮，再則濟以出自天理的禮儀規範，使混雜的氣質之性，轉化為可以輔助至善之性的力量。人能知天理，行人禮，則能臻至成性。張載云：

聖人亦必知、禮成性，然後道義從此出，譬之天地設位則造化行乎其中。知則務崇，禮則惟欲乎卑。成性須是知、禮，存存則是長存。知、禮亦如天地設位。⁸²

「知、禮亦如天地設位」點出人的存在價值，知如天，禮如地，在道德智性上能通同於無形的崇高天道，在現實人世中能謙卑地篤行禮義，兩條路兼顧兼行，既是對天道的完美繼承，也是人道的不斷實踐。他強調不論人的天生資質高下如何不同，所欲知者則同，所欲成者亦同，最重要的是每個人必須抱著同樣的道德理想，努力求其實現。而其追求的途徑與方向，即三達德與五達道（五常），他說：

知、仁、勇，天下之達德，雖本之有差，及所以知之成之則一也。蓋謂仁者以生知、以安行此五者，智者以學知、以利行此五者，勇者以困知、以勉行此五者。⁸³

在此，張載將《論語》中孔子論仁、知、勇三德，與其論人的資質高下與學習的關係——生知、學知、困知三類，與《中庸》所云：「及其知之，一也」，貫通言之，而輻集於以推行日用五常為標的，「及所以知之成之則一」之謂也。故云：「庸言庸行，蓋天下經德達道，大人之德施於是溥矣，天下之文明於是著矣。」⁸⁴五常大經，是人間倫理的不

⁸² 宋·張載，《橫渠易說·繫辭上》，頁191。

⁸³ 宋·張載，《正蒙·中正篇第八》，頁29。

⁸⁴ 同前註，頁29。

變理則，是人間幸福的保證，是天下文明的表現，也就是「知、禮成性」的理想。

四、禮的構想與實踐

本文的主要目的雖不在於整理耙梳張載的禮制論述及其實踐，然而欲論證其義理與實踐二端一貫的「知、禮成性」說，仍須對此作一說明。張載一生學行，「禮」實為要。他運用傳統經典與禮教，創發新論，落實禮的致用。朱熹曾稱許他「精思力踐」⁸⁵，就禮學而言，則「思」者可見於其「禮」之構想，「踐」者可於其勇於行「禮」上印證。以下論述將以這兩方面的資料為據，其中關於他推行禮制的文獻雖然比較有限，不過，仍可概見其為學之實用精神。

張載尚未登進士第時，已有學行之美名，因此當文彥博（1006-1097）判河南府，曾以殊禮聘以束帛，延之學宮。嘉祐二年（1057，38歲）登進士第之後，曾任丹州雲巖令。在雲巖，張載十分重視鄉禮之實踐，「政事大抵以敦本善俗為先」，並在每月吉日，具備酒食，召鄉人年長者會於縣庭，親為勸酬，「使人知養老事長之義，因問民疾苦及告所以訓戒子弟之意。」熙寧二年（1069）冬，因呂公著（1018-1089）推薦被召入對，除崇文院校書。然而由於與王安石（1021-1086）語多不合，乃謁告西歸橫渠故居。居橫渠期間，志道精思，未嘗須臾或忘。學者有問，多告以「知、禮成性，變化氣質之道」，以聖人之學相期勉，鼓舞了許

⁸⁵ 見郭齊、尹波點校，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1997），卷85，〈六先生畫像記·橫渠先生〉，頁4386。而且，一直至清代仍有推崇其禮學者，如清·呂柟〈張子抄釋序〉以為張載之論禮樂：「蓋自孔孟後未有能如是切者也。」（《張載集·附錄》，頁389）清·朱軾〈康熙五十八年本張子全書序〉引薛思庵語云：「張子以禮為教，不言理而言禮，理虛而禮實也。儒道宗旨，就世間綱紀倫物上著腳，故由禮入，最為切要。」（《張載集·附錄》，頁396）。

多士子。熙寧十年春，又因呂大防（1027-1097）之薦，詔知太常禮院。張載對於此行充滿期許，云：「吾是行也，不敢以疾辭，庶幾有遇焉。」在京都期間，雖然學行甚得公卿仰慕，無奈其禮論仍然未得信從。例如當時曾有關於頒行冠婚喪祭之禮的議論，詔下禮官，而禮官安常守故，不肯依從張載復古之議。張載失望之餘，深感道之難行，遂於同年冬天再次引疾告歸，行次臨潼，竟卒於館舍，得年五十有八。⁸⁶

張載倡禮，有反省時俗之意。學禮可以去除世俗習氣，正與其個人修養的變化氣質之論一致。他區分「氣」、「性」、「習」、「學」的差異，云：

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。及其長而有所立，自所學者方謂之學。性則分明在外，故曰氣其一物爾。氣者在性、學之間，性猶有氣之惡者為病，氣又有習以害之。……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。……苟能除去了一副當世習，便自然脫灑也。⁸⁷

太虛之氣聚而生物，氣聚的過程中，萬物被賦予至善的天地之性與混雜的氣質之性。人在稟賦上有氣質之惡，又難免世俗習氣，因此需以「學」回復善性。而最穩當的學，就是禮，因為禮「本天之自然」，是「盡性至命」之學，可藉以除去世俗不合理之習，是「成性」的必要鍛鍊，人

⁸⁶ 以上參見元·脫脫，《宋史》，卷427，〈張載傳〉；呂大臨，〈橫渠先生行狀〉（《張載集·附錄》）。又如當時郊廟之禮，禮官雖有參與，並不能修「致嚴」之儀，亦即履行表現嚴肅氣氛的必要儀式。張載有意端正禮儀，然而無人肯共襄其事。張載之勇於改革與實踐的風格，又可見於其恢復井田制度的構想。曾云：「縱不能行之天下，猶可驗之一鄉。」因與學者議古之法，計畫共同買田一方，畫為數井，進行實驗，使「上不失公家之賦役，退以其私正經界，分宅里，立斂法，廣儲蓄，興學校，成禮俗，救菑恤患，敦本抑末」，以「推先王之遺法，明當今之可行」。惜乎倉促而卒，有志未就。

⁸⁷ 宋·張載，《張子語錄·語錄下》，頁329-330。

應當從「躬行禮教」開始克己以變化氣質的工夫。⁸⁸由克己至於「無我」，一旦能制得習俗以及一己之私的氣性，則淳然天地之性體現，達至中和自然之境，理想的社會道德規範將由人身所實現，所謂「天下有道，道隨身出」。⁸⁹而此一實現歷程，由「躬行禮教」顯示出公共倫理儀式中的個人意義，是個人與「世俗」習氣對抗，從事克己之學以「成性」，乃至於進一步向外化成人心，建立理想的禮教社會。所以「成性」有指個人修養之後的境界，學所以超越「氣之昏明」、「遇之吉凶」所可能對人實現其至善之性所造成之種種阻礙，使至於「成性」、「至命」；⁹⁰同時，也指從個人治身至於治人的進程，故云：「蓋大人之事，修而可至。」⁹¹

「知、禮成性」說，是本於「德性之知」，再通過行禮之實踐，使身心俱進於道，也就是「道能物身」，以道性主持人身，⁹²所謂：

治身以道與治物以道，同是治物也。然治身當在先，然後物乃從，由此便有親疏遠近先後之次，入禮義處。⁹³

以禮義治身是儒學要旨。⁹⁴人身由於氣質之性，難免乎愛惡之情，因此，人身是「成性」過程的修剋對象，必剋治自以為是，回歸天之神知，然後能變化氣質之性。張載云：

⁸⁸ 宋·張載，《經學理窟·學大原上》云：「惟其能克己則為能變，化卻習俗之氣性，制得習俗之氣。」頁281。

⁸⁹ 宋·張載，《正蒙·有德篇第十二》，頁45。

⁹⁰ 宋·張載，云：「天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之學也。……故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。」《正蒙·誠明篇第六》，頁21。

⁹¹ 宋·張載，《橫渠易說·上經·乾》，頁77。又解〈乾·九五〉云：「大人化矣，天德位矣，成性聖矣，故既曰『利見大人』，又曰『聖人作而萬物睹』。」《正蒙·大易篇第十四》，頁50。可見「成性」不僅是「內聖」工夫之極致，也是「外王」功業之呈顯。可參見陳政揚〈張載「致學成聖」說析論〉。

⁹² 宋·張載，云：「體物體身，道之本也。身而體道，其為人也大矣。道能物身故大，不能物身而累於身，則藐乎其卑矣。」《正蒙·大心篇第七》，頁25。

⁹³ 宋·張載，《經學理窟·學大原下》，頁288。

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。⁹⁵

既知人性之根源在天道，人身來自天的神化，依此天道之「性」來成就「人身」，此即「以性成身」。換言之，人身猶如道的工具，應當依從於道而修行，使此身成為道身，切勿以為工具本身即是道。正如其云：

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。⁹⁶

這段話講得極好。人身耳目之官能發揮功能，是根本於道的「合內外」之功。而道的「合內外」之功，體現於天下萬物，人能「體道物身」、「以天體身」，則人身不僅不會是體道的障礙，更是行道的必要器皿。張載並用這樣的詮釋架構，解釋了「繪事後素」與「萬物皆備於我，反身而誠」之義，天道之性，是人乃至天地萬物的至善本質，人身之行為必呼應天道之性。「禮」的功能就在此顯現出來，張載云：

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。⁹⁷

⁹⁴ 宋·張載云：「耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。」《正蒙·大心篇第七》，頁25。此一重視人身的理論，可以說是針對佛、老而發，如批評佛學「蔽其用於一身之小」（〈大心篇〉），「其語到實際，則以人生為幻妄，以有為為疣贅，以世界為陰濁。」（〈乾稱〉篇）關於張載廓清佛、老的論述，請參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，2000），卷三「附錄」之〈宋明理學家自覺異於佛家之道〉，頁422-439；牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1990），第一冊，張載部分之「辨佛」，頁556及「附錄：佛家體用義之衡定」，以及杜保瑞，《北宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2007），頁100-105；黃秀璣，《張載》（臺北市：東大圖書，2007），第三章〈張載的倫理學〉，頁81-85；胡元玲，《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁146-152、218-219。

⁹⁵ 宋·張載，《正蒙·大心篇第七》，頁25。

⁹⁶ 同前註。

⁹⁷ 宋·張載，《經學理窟·氣質》，頁270。

虛心以「知」、實踐以「禮」，所謂「動作皆中禮，則氣質自然全好」，「天體物不遺，猶仁體事無不在也。禮儀三百，威儀三千，無一物而非仁也。」⁹⁸所以說知、禮以成性，是即仁禮一體、內外合一之意，亦即以人身通極於形上道體的「有無一，內外合」⁹⁹之境界，也即本體論至人生論、從知仁到事體、從人性到倫理的一貫，是性命的最高成就。可見張載倡禮，反省時俗習氣，與其講求個人治身的變化氣質之教，息息相關。

禮的實踐始乎個人治身，再進至家族。張載闡釋《禮記·禮器》的「禮反其所自生」¹⁰⁰一語云：

禮別異，不忘本，而後能推本為之節文；……禮天生自有分別，人須推原其自然，故言「反其所自生」。¹⁰¹

禮的基本因素，一為別異，落實為「尊尊」原則；二為不忘本，落實為「親親」原則；三為節文，即禮文儀節的形式。這三個因素，彼此環環相扣。追溯禮之分別等差性質的形成源頭，是自然的生化之理；聖人據之制定節度禮文。再者，禮既本於天地萬物生化之理，則人間最早發生「禮」的地方，必在家庭之中。換言之，禮之施行，最初必是在一個具有血緣關係的公共社群當中，個人在其中篤行其職分；這個最初的社群，就是家族。此所以家禮之建立與推行值得重視，張載並勇於實踐、自作楷模。

張載根據古禮重建民間家禮的構想，散見於其著作中，而以《經學理窟》中的幾篇文章較為集中，包括〈宗法〉、〈祭祀〉、〈月令統〉、〈喪紀〉等，其中對民間婚祭喪葬之禮的反省與論述，皆根據

⁹⁸ 宋·張載，《正蒙·天道篇第三》，頁13。

⁹⁹ 宋·張載，《正蒙·乾稱篇第十七》，頁63。

¹⁰⁰ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義，〈禮器〉：「禮也者，反其所自生。」《禮記正義》，卷24，頁471；〈樂記〉：「禮，反其所自始。」《禮記正義》，頁683。

¹⁰¹ 宋·張載，《經學理窟·禮樂》，頁261。

古代的禮儀制度重新進行規劃。¹⁰²這些構想究竟有多少得到落實，已不可考；其中與古代禮書的異同之比較，由於本文主題與篇幅的限制，在此不能詳述。以下僅就宗法與喪葬祭祀二端，略為說明張載對當時禮制的建議，藉以凸顯其理論與制度上的呼應。

張載提倡重建宗法，特別強調在基層社會恢復宗法之制。如前文所述，宗法禮制自周至唐經過幾次大變化，然而其所服務的對象，皆為天子貴族階層。宋代科舉制度下，大部分的政府官員都由國家考試產生。此一由庶民晉身的新士大夫階層，其所關注的重建宗法制度的問題，自然不同。就張載的禮制設計而言，所有階層皆需禮制，包括庶人；這體現的即是因時制宜的精神。¹⁰³他說：

「禮不下庶人，刑不上大夫。」於禮，庶人之禮至略，直是不責之，難責也，蓋財不足用，智不能及。¹⁰⁴

古禮雖云「禮不下庶人」，即今而言，禮制乃順人情而為之，因此，庶人只要能克服經濟上與智識上的不足，就應當實施。如祭祖之禮：

伯祖則自當與祖為列，從父則自當與父為列，苟不如此，使死者有知，以人情言之必不安。……若使伯祖設於他所，則似不得祫祭，皆人情所不安，便使庶人亦須祭及三代。¹⁰⁵

¹⁰² 朱熹曾說：「橫渠所制禮，多不本諸《儀禮》，有自杜撰處。如溫公，卻是本諸《儀禮》，最為適古今之宜。」《朱子語類》卷84。又云：「二程與橫渠多是古禮，溫公則大概本《儀禮》而參以今之所可行者。要之溫公較穩，其中與古不甚遠，是七分好。」可見張載很可能曾有系統的家禮構想甚至著作。不過，今日僅見於《張載集》的若干篇章。

¹⁰³ 張載認為今日行禮不必完全拘泥古禮儀式，其論述中，有闡發古禮精義者，也有糾正今習、討論古禮舊說，或自出新義者。故云：「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，但非時中皆是也。……時中之義甚大，須是精義入神以致用，始得觀其會通以行其典禮，此方是真義理也。」《張載集·經學理窟·禮樂》，頁261。另見《張載集·橫渠易說》，頁192。至於如何才是「觀其會通以行其典禮」，〈祭祀〉、〈喪紀〉二篇多有討論，這裡就不一一列舉了。

¹⁰⁴ 宋·張載，《張子語錄·語錄中》，頁317。

他極力倡議重建宗子之法，並且，面對科舉新社會，宗子仍以嫡長為大宗，不以政治地位高低為考量，他說：

言宗子者，謂宗主祭祀。宗子為士，庶子為大夫，以上牲祭於宗子之家。非獨宗子之為士，為庶人亦然。¹⁰⁶

故一家之中，即使宗子為庶人，其他子貴為士、大夫，仍當前來宗己。宗子制所以維繫家族的向心力。

北宋士人倡議重建古代宗法制度，紛紛從事於修宗譜、建宗祠、置族田、立族長、訂族規等具體活動，自然有現實利益的考量。首先，出自科舉的士大夫新階層，大多出身貧寒之家，素無禮儀修養，因此有推行修身治家之禮的需要；其次，由於經由科舉出仕不能保證世世代代的富貴，士人必須重新尋求可以穩固家族地位的方法。重建古代宗法制度即其對策之一。¹⁰⁷

宗法制度也被賦予了士人的教化理想，張載「民胞物與」之說亦可於此脈絡中理解。北宋儒者肯定重建宗族禮制的必要性，並試圖追溯宗族的起源，如司馬光認為人類群聚本出於互助以求生存的需要，聖人為了保愛人類，使不受異類侵襲，而建立宗族，並設禮制。¹⁰⁸張載則推出天人一本、「知、禮成性」的理論，能以知、禮成性者，必是能體踐「民胞物與」之精神者，如〈乾稱篇〉所云：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。……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，

¹⁰⁵ 宋·張載，《經學理窟·祭祀》，頁292。

¹⁰⁶ 宋·張載，《經學理窟·宗法》，頁259。

¹⁰⁷ 參見陶晉生，《北宋士族：家族·婚姻·生活》（臺北：中研院歷史語言研究所，2001）第三章「士大夫家的維持」；蕭公彥，《禮學之內涵與北宋禮學的發展》第四章「北宋禮學發展的大方向」。包弼德著，王昌偉譯，《歷史上的理學》（杭州：浙江大學出版社，2009），頁33。

¹⁰⁸ 宋·司馬光，《家範》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1983），卷1，頁11。

所以幼〈吾〉幼。……凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。¹⁰⁹

此天人一體、物我同胞的思想，落實於人間社會便是由宗族禮制的宗法統系之建立，延伸至家國天下一體之思維。〈宗法〉篇特別強調在基層社會恢復宗法之制，文云：

管攝天下人心，收宗族，厚風俗，使人不忘本，須是明譜系世族與立宗子法。宗法不立，則人不知統系來處。古人亦鮮有不知來處者，宗子法廢，後世尚譜牒，猶有遺風。譜牒又廢，人家不知來處，無百年之家，骨肉無統，雖至親，恩亦薄。¹¹⁰

所謂「不忘本」、「統系來處」，皆其「一體」理論之延續。而在民間恢復宗子制與修訂譜牒，還有凝聚宗族向心力、穩定社會秩序的功能，張載云：

宗子之法不立，則朝廷無世臣。且如公卿一日崛起於貧賤之中以至公相，宗法不立，既死遂族散，其家不傳。宗法若立，則人人各知來處，朝廷大有所益。或問：「朝廷何所益？」公卿各保其家，忠義豈有不立？忠義既立，朝廷之本豈有不固？¹¹¹

對沒有世家大族作為後盾的新士大夫階層而言，宗族之禮的重振，可以凝聚力量，以維護宗族集體利益之保全。如此一來，也才有天下、國家之穩定，這才是真正的大利。可見張載的宗族禮論，是立基於天人一本，倡「民胞物與」的精神，並站在士大夫階層的立場，由「公卿各保其家」，下及於庶人家族宗法之建立，上及朝廷世臣之維持，最終又以家國天下之福祉為歸宿。

有關喪葬之禮，張載亦根本於「知、禮成性」之論，而有頗為豐富的構思。據〈橫渠先生行狀〉所記，張載曾感慨：

¹⁰⁹ 宋·張載，《正蒙·乾稱篇十七》，頁62。

¹¹⁰ 宋·張載，《經學理窟·宗法》，頁258-259。

¹¹¹ 同前註，頁259。

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。¹¹²

張載由於自身遭逢期、功之喪，進而反省當時人對喪服僅知父母三年之喪，至於期、功以下，皆不知衰麻服制之變，於是開始重訂喪服制度，輕重參諸古禮。張載的端正家禮，皆其「正經」之論的實踐：

某自今日欲正經為事，不奈何須著從此去，自古聖賢莫不由此始也。況如今遠者大者又難及得，惟於家庭間行之，庶可見也。今左右前後無尊長可事，欲經之正，故不免須責於家人輩，家人輩須不喜亦不奈何，或以為自尊大亦不奈何。蓋不如此則經不明，若便行之，不徒其身之有益，亦為其子孫之益者也。¹¹³

「正經」是自古聖賢所行之「大道」。今人不當隨流俗俯仰，應該勇於行正道。所謂「遠者大者」，殆指君臣、國家社稷乃至外交之禮等等，非吾輩所能行。因此他致力於鄉里之間、家庭之中，篤行其教。他坦誠表示，家禮之行，不惟是個人道德生命之昇進，對未來世代更有長久的益處。然而一般人容易習常守固，因此張載提倡古禮並不順利，他自己說：

某始持期喪，恐人非笑，己亦自若羞恥，自後雖大功小功亦服之，人亦以為熟，己亦熟之。¹¹⁴

〈行狀〉亦記其過程云：「聞者始或疑笑，終乃信而從之，一變從古者甚眾，皆先生倡之。」¹¹⁵可見他的「精思力踐」，果然達到教化的功效，改變了民間風俗。

張載論喪葬祭祀之禮，除了要端正禮制，更重視禮義。以「尸」祭為例，《禮記·曲禮上》有：「為人子者，……祭祀不為尸。」以及「《禮》曰：『君子抱孫不抱子。』此言孫可以為王父尸，子不可以為父尸。」張載對這些文本有新的理解。他認為「尸」乃為立教而設，其云：

¹¹² 見宋·呂大臨，〈橫渠先生行狀〉，《張載集·附錄》，頁383。

¹¹³ 宋·張載，《經學理窟·自道》，頁290。

¹¹⁴ 同前註，頁291。

¹¹⁵ 見宋·呂大臨，〈橫渠先生行狀〉，頁383。

祭所以有尸也，蓋以示教；若接鬼神，則室中之事足矣。至於事尸，分明以孫行，反以子道事之，則事親之道可以喻矣。

「抱孫不抱子」，父於子主尊嚴，故不抱，孫自有其父，故在祖則可抱，非謂尸而抱也。¹¹⁶

立「木主」以接鬼神，室中即可；尸之祭，則必須在大堂上舉行，以孫為祖之尸，具有教導「事親之道」的意義。至於祖父子之間，父主尊嚴，祖則慈愛其孫，並不是因為孫將為祖尸而抱之。凡此皆是更深刻的禮義之闡發。

又如論「接鬼神」之道，張載將祭祀的重心放在祭祀者，而非被祭祀者。祭祀者能知天德、聖人、鬼神之義，則知「接鬼神」之道。其云：

浮屠明鬼，謂有識之死受生循環，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？以人生為妄〔見〕，可謂知人乎？天人一物，輒生取舍，可謂知天乎？……惑者指游魂為變為輪迴，未之思也。大學當先知天德，知天德則知聖人、知鬼神。今浮屠極論要歸，必謂死生轉流，非得道不免，謂之悟道可乎？悟則有義有命，均死生，一天人，惟知晝夜，通陰陽，體之不二。¹¹⁷

孔孟之學專注於人事，不甚談「生死」、「鬼神」、「陰陽」等議題；理學家則盛談之，實緣由於佛、老的刺激。這段議論，就明顯有廓清佛教義理的意思。¹¹⁸以張載的觀點言，「鬼神者，二氣之良能也。聖者，至誠得天之謂；神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。」¹¹⁹佛教所謂人死為鬼、又輪迴為人的死生循環之說，實為妄說。人乃氣聚所形，「鬼者只是歸之太虛」，¹²⁰也就是「形潰反原」。¹²¹所謂真知，是瞭解人以氣質之身，稟天地之性，體知天地生化之大德，與聖人盡心盡

¹¹⁶ 二則皆見於《經學理窟·祭祀》，頁294。

¹¹⁷ 宋·張載，《正蒙·乾稱篇十七》，頁64。

¹¹⁸ 關於張載關佛老，參見宋·張載，《正蒙·大心篇第七》，頁25。

¹¹⁹ 宋·張載，《正蒙·太和篇第一》，頁9。

¹²⁰ 宋·張載，《經學理窟·自道》，頁295。

¹²¹ 宋·張載，《正蒙·乾稱篇十七》，頁66。

性之成就，體認到陰陽、鬼神，皆在我一身之中。這才是最真實的境界，張載云：

大率知晝夜陰陽則能〔知〕性命，能知性命則能知聖人，知鬼神。……捨實際而談鬼神，妄也。¹²²

實際者，究竟真實之境也。¹²³如佛教之說，則實際與鬼神截然為二；張載則主張，晝夜、陰陽、性命、鬼神諸義，皆在此氣化境界中，聖人所知，亦無非此。然而，今日義理不明，異言滿耳，何以救之，唯「禮」與「學」。¹²⁴「學」即在知此究竟真實的甚深之理。

那麼，回到古人祭祀之禮的問題，亦即接鬼神之道，其義為何？張載云：

祭祀之禮，所總者博，其理甚深。今人所知者，其數猶不足，又安能達聖人致祭之義！¹²⁵

今人於祭禮，連基本的形式儀則都做得不夠，又如何能達到聖人致祭之義呢？此論牽涉到禮的形式與意義。就形式言，雖然天地萬物皆氣聚而生、氣散而還，然而其中自有高下尊卑之別，故有「天地之禮」形焉。聖人制禮，取「天地之禮」之義，近者如親族之喪，大者如山川之祀，遠者如鬼神之祭，等級繁簡各有定式。就意義言，則主於「懷精神」，以敦厚風俗，而非為偶像崇拜。¹²⁶如云：「祭接鬼神，合宗族，施德惠，

¹²² 宋·張載，《正蒙·乾稱篇十七》，頁65。

¹²³ 佛學以「空」為實際，以現實為幻妄，張載云：「釋氏語實際，乃知道者所謂誠也，天德也。其語到實際，則以人生為幻妄，以有為為疣贅，以世界為蔭濁，逐厭而不有，遺而弗存。」見《正蒙·乾稱篇十七》，頁65。

¹²⁴ 張載感慨云：「上無禮以防其偽，下無學以稽其弊。自古詖、淫、邪、遁之詞，翕然並興，……自非獨立不懼，精一自信，有大過人之才，何以正立其間，與之較是非、計得失！」見《正蒙·乾稱篇十七》，頁64-65。

¹²⁵ 宋·張載，《經學理窟·祭祀》，頁294。

¹²⁶ 張載云：「鬼養，……只是懷精神也。」「山川之祀，止是其如此巍然而高，淵然而深，蒸潤而足以興雲致雨，必報之，故祀之視三公諸侯，何嘗有此人像！」皆是此意。《經學理窟·祭祀》，頁294-296。

行教化，其為備須是豫，故至時受福也。」¹²⁷如前所述，「豫」指知天理、禮意，而篤行禮教，如此則能長久得「福」。換言之，禮節儀式之展示可以達成團結宗族、施德教化之目的。

五、結論

本文以張載的「知、禮成性」說為中心，從禮的天道根源，到禮的文本、禮的心性與人間倫理意涵，並及其禮論與實踐，遞進討論與分析，以論證張載學術兼重義理與實踐二端的特色，及其踐行義理發揮致用的精神。最後並論證張載以「知、禮成性」教學者，努力於重建禮制，是深感風俗不正，儒學不興，故勇於自我承擔，教化之深心在焉。

司馬光（1019-1086）曾經稱揚張載在踐禮方面的努力，云：「竊惟子厚平生用心，欲率今世之人，復三代之禮者也。」¹²⁸程頤則就修身進路言：「子厚以禮教學者，最善，使學者先有所據守。」¹²⁹點出張載重視踐「禮」的形式訓練。張載則曾反省「自來作文字說義理無限」，只是「億則屢中」、「穿窬之盜」，「說得皆未是實」；¹³⁰義理不免流為空言，故重視日常之中去除世俗習性，實在地進行「禮」的踐履。其「於家庭間行之」，曾自云：「加我數年，六十道行於家人足矣。」¹³¹呂大臨〈橫渠先生行狀〉亦記云：「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！」¹³²凡此皆是其篤於實踐家禮的事蹟。又

¹²⁷ 宋·張載，《經學理窟·祭祀》，頁293。

¹²⁸ 宋·司馬光，〈答程伯淳書〉，《傳家集》，卷63，頁579下。

¹²⁹ 宋·程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書》，卷2上，頁23。

¹³⁰ 宋·張載，《經學理窟·自道》，頁288。

¹³¹ 同前註，頁291。

¹³² 見呂大臨，〈橫渠先生行狀〉，《張載集·附錄》，頁383。

施之教學，逐漸在關中蔚為風習。禮學成為關學的一個重要特色，由「知、禮成性，以變化氣質」，勇於造道力行。

儒家的「禮」的實踐比較偏向一種公共禮儀生活（public ritual life），與佛教、道教的宗教信仰生活有所不同。張載禮論的特點，在由天道論的太虛、太和境界，下貫到人間社會，賦予公共禮儀生活、人間的倫理秩序，乃至個人的生命存在，一個大公流行的自然理則。所以，「知、禮成性」即：個人道德智性能「極其高」以體知天道理序，充分豁顯內在的天地之性，廣大包容萬物；社會性身體能行禮以「著實處」；內外合一以共同創造「成性」之可能，這才是「真義理」。因此，合禮的生活，即合於天道的生活。《宋史·張載傳》總結其學云：「尊禮貴德，樂天安命。」¹³³可謂簡要中肯的概括。

程頤曾說：「靜坐獨處不難，居廣居、應天下為難。」¹³⁴張載以禮教化學者漸著成效，曾與程頤有一段對話：張載言：「關中學者用禮漸成俗。」程頤回道：「自是關中人剛勁敢為。」張載回道：「亦是自家規矩太寬。」¹³⁵從這一段對話，可以見出張載之學的勇於實踐，而說程頤的「規矩太寬」，或許正是指其實踐面向上的不足？然則，理學家重視天道論、心性論等的理論建構，其知識份子的社會向度如何展開，其日常之間如何與其思想體系相呼應，亦即如何在與社會的密切聯繫中，進行思想之實踐？這是一個值得探討的面向，也是目前理學研究中比較缺乏的面向。而通過本文分析，張載面對新的時代，倡導禮制，勇於實踐與自作楷模，乃至化民成俗，可以說是理學家在推動儒學復興的努力上，有具體成果的一面。

¹³³ 見元·脫脫，《宋史》（北京：中華書局，1985），卷427，〈張載傳〉，頁12724。

¹³⁴ 宋·程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書》，卷7，頁98。

¹³⁵ 宋·張載，《張子語錄·後錄上·遺事》，頁337。

Zhang Zai's Theory of “*Zhi Li Cheng Xing*” and the Practice of Ritual

Su-Fen Lin*

Abstract

Zhang Zai's philosophy is perhaps the most complete exposition of Confucianism from the Northern Song. His theory of ethics which emphasizes the practice of etiquette and moral standard is highly valued, and the objectives of his teaching are the reorientation of scholarship and the personal attainment of sagehood. This study considers aspects of ritual practice, focusing on four aspects to his discourse of “*zhi li cheng xing*”: its origin in the Way of Heaven, its textual basis, its content in the individual mind and in human relations, as well its practical application in daily life. These four aspects are analyzed step by step to understand how his practical ritual theory and his theoretical philosophy are part of a consistent body of thinking and how he intended them to be put into practice. This demonstrates how Zhang Zai's philosophy has a dual focus in both ethics and practice.

The main characteristic of his ritual theory is that the *tai xu* and *tai he* that make up his cosmology, giving a natural principal to human society in its three levels of public rituals, the order of human social relationships, and the meaning of individual life. The inner ability to comprehend cosmological order to the highest level enables the complete expression of the nature of Heaven and Earth, while the outer body can physically practice the rituals. This unity of inner and outer, together creates the possibility of bringing “human nature to completion.” In his view, this is the true meaning of ethics. A life conforming to ritual will also be in accord with the Way of

* Assistant Professor, Department of Oriental Literature, Tzu Chi University

Heaven. This paper shows how Zhang Zai in his willingness to himself provides a model of actually practicing traditional ritual, and in the end he was able to alter human customs, which makes him a scholar whose work truly had an impact on society.

Keywords: Zhang Zai, ethics, practice, Way of Heaven, *zhi li cheng xing*