

《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

黃崇修*

摘 要

一般認為周敦頤《太極圖說》或《通書》受到《中庸》及《易傳》影響，因此周敦頤定靜功夫思維自然而然也就被認定為來自《中庸》或《易傳》。不過筆者透過先前研究〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之影響——以朱丹溪三重鬱說思維結構維視點〉之分析結果，發現《管子》之「中靜，形正，天仁地義」實踐論述系統，的確可以對應於「定之以中正仁義而主靜」言說。如此一來，《太極圖說》之中正概念便可以援用《管子·內業》「中靜形正」之觀點，而從另一個角度予以慎重地看待。

所以筆者首先根據劉戴山與牟宗三之詮釋觀點作一爬梳，之後再就日本學者荻原擴、岡田武彥之幾種觀點以為對照，從而發現《管子·內業》之「中靜形正」所開展之解釋格局，其不僅在概念上可以邏輯涵蓋荻原擴將中正解為「至公」；另一方面就哲學公案上又可滿足朱子所謂「中正仁義之外別無主靜一事」的形式要求。因為在「中靜形正」模式下，我們的確可以將周敦頤主靜說擺入中正概念之中，並且透過「內靜外敬」實踐模式擴展了周敦頤

* 黃崇修，國立中央大學哲學研究所副教授。

投稿：107年4月15日；修訂：107年4月15日；接受刊登：107年10月2日

之工夫論述張力。同時在此思維結構下，由於「中靜」之無欲概念具有指涉本體義之可能，從而保全了周敦頤宇宙本體論的形上高度。

關鍵詞：定靜、中正、管子、太極圖說、中靜形正

The Concept of Moderation in Zhou Dun-Yi's *Annotations to Taijitu* from Perspectives on *Dingjing* Thought in the *Guanzi*

Chung-Hsiu Huang*

Abstract

In general, people think *Annotations to Taijitu* or *Tongshu* (Penetrating the Scripture of Change) were influenced by *Zhongyong* and *Commentary to The Book of Changes*. Therefore, the *dingjing* skill and thought of Zhou Dun-Yi were also considered to be originated from *Zhongyong* or *Commentary to The Book of Changes*. However, based on my previous research “Influence of the *Guanzi*’s *Dingjing* Thought upon Zhou Dun-Yi’s *dingjing* Skill: From Perspectives of Thought and Structure of Zhu Dan-Xi’s Triad Melancholy Theory,” it showed that the implementation and discourse system of “with tranquility in mind and integrity in appearance, the world can enjoy benevolence and righteousness” in the *Guanzi* could certainly correspond to the argument of “one settles himself in moderation, benevolence and justice.” As a result, the concept of moderation in *Annotations to Taijitu* could interpret from the viewpoint of “tranquility in mind and integrity in appearance” in *Neiye*

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

(Internal Work) of the *Guanzi* and be understood more concisely from another perspective.

Therefore, the author first organized the interpretations of Liu Ji-Shan and Mo Zong-San, compared with several viewpoints of Japanese scholars Hiroshi Ogiwara and Takehiko Okada and achieve a possible explanation of “tranquility in mind and integrity in appearance” in *Neiye*. On the one hand, the concept could logically cover the argument of Ogiwara who interpreted moderation as “utmost righteousness.” On the other hand, it could satisfy the form of the so-called “no tranquility existing without moderation, benevolence and justice” of Zhuzi in philosophical documents. As in the mode of “tranquility in mind and integrity in appearance,” we could place the doctrine of emphasizing tranquility of Zhou Dun-Yi in the moderation concept and expand the strength of Zhou Dun-Yi’s theory of self-cultivation through the implementation mode of “inner tranquility and outer respect.” Thus, the concepts of “tranquility in mind” and “without desire” contain ontological significance, and are comparable to the cosmological discussion of Zhou Dun-yi.

Keywords: *dingjing*, moderation, *Guanzi*, *Annotations to Taijitu*, inner tranquility and outer respect

《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*

黃崇修

壹、前言

中國哲學史上，「中正」此一概念最早出現於《尚書·周書·呂刑》之記載。¹不過進一步將中正概念與儒家仁義思想結合而論述定靜工夫命題者，筆者認為，周敦頤《太極圖說》「聖人定之以中正仁義而主靜」這句話可為代表。

然而，當我們進一步探討「中正」在《太極圖說》（以下簡稱《圖說》）定靜言說中所指涉之具體實踐內容時，我們無法由當文本中獲得進一步之說明，而即便在周敦頤《通書·刑》中有著類似「中正、明達、果斷」之描述，事實上我們還是無法立即藉由〈刑〉內容；合理地理解《圖說》「中正」與「仁」「義」概念連結下的指涉語境。²因為當我們依照〈刑〉

* 本文為執行科技部 105-2628-H-008-003-MY2 專題計畫「宋代「中正」概念的繼承與轉型——以周敦頤與張載之言說為核心」之第一年研究成果，感謝兩位匿名審查委員提供的寶貴意見。另外，本文對於「中正」概念之終極關懷乃發端於周敦頤「中正仁義」定止工夫實踐義涵建構所進行之前階段探討。

¹ 「察辭于差，非從惟從。哀敬折獄，明啟刑書胥占，咸庶中正。其刑其罰，其審克之。」（《尚書·周書·呂刑》）

² 由於周敦頤本人對於中正概念並沒有明顯說明或註解，因此一般人只能從他手著《圖說》、《通書》之相關論述中找到一些線索，不過筆者發現一般僅從此兩書書名所追溯到《易傳》之中

立場而將「中正」作為解釋執法者行事態度或準則，如此一來，此處之中正義涵不但與《圖說》之問題意識不合，就哲學概念使用上，似乎亦很難與程朱之後具有高度儒學義涵的仁、義概念相提並論。除非，周敦頤此處所指涉仁義並非孟子所言之心性道德主體概念，而只是與中正概念結合後作為第二義之行為準則。於是當我們依此觀點順勢而論，我們就可能必須將《圖說》的「中正、仁、義」與〈刑〉的「中正、明達、果斷」概念擺在相等的論述高度。³

相對於上述可能之推論，伊川早期受業於周子門下之際，曾在〈顏子所好何學論〉中針對《圖說》中正義理作出如下重要回應：

聖人可學而至與？曰：然。學之道如何？曰：天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而於中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益盪，其性鑿矣。是故覺者約其情使合於中，正其心，養其性，故曰「性其情」。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，牾其性而亡之，故曰「情其性」。凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。（《二程集·顏子所好何學論》，頁 577）

引文中我們看到伊川提出「外物觸其形而於中矣，其中動而七情出焉」以及「覺者約其情使合於中，正其心，養其性」之說法，而此說法

正概念，其使用語詞模組及指涉義涵實與《圖說》或《通書》「中正、明達、果斷」之言說方式有些許距離。因此筆者認為有必要先找到影響周敦頤中正概念形成之源頭所在，如此方能真正貞定周敦頤中正概念之實踐涵義而不失其精彩。

³ 然而就歷史發展事實來看，這樣的解釋路線就程朱而言是無法接受的。於是為了避免仁義概念在此種解讀脈絡下被矮化而降低其哲學位格，自從程子離開周敦頤的啟蒙教育之後，開始以《易傳》「當位得中」與否之概念，刻意虛化中正概念在〈刑〉的哲學性而使其在工夫實踐層面上成為一種附屬於「仁」、「義」概念之解釋性存在。

可以說是最早借用《中庸》義理以詮釋《圖說》中正概念之嘗試。因而我們順此思路而知，此處之「中」具有對應於未發之「性」；「正」對應於「心」之已發概念，「中正」合看則有所謂「中正而誠」以防邪辟之論。⁴透過這篇文章我們可以看出，伊川啟蒙時期思想具有將周敦頤定止與誠敬工夫結合的傾向。⁵

閑邪則誠自存。……閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌，整思慮，則自然生敬。敬只是主一也。主一則既不之東，又不之西，如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內。⁶存此則自然天理明。學者須是將「敬以直內」涵養此意，直內是本。（《二程集（上）·伊川先生語一》，頁149）

尤其透過伊川引用《易·乾卦》「閑邪存誠」的詮釋路線，我們若將其中「閑邪」之「動容貌，整思慮」與《中庸》「齋莊中正」工夫相比對，那麼整句「動容貌，整思慮，則自然生敬」便可以視其為伊川對《中庸》「齋莊中正足以有敬」理解後的詮釋應用。因此經由伊川之思維脈絡，

⁴ 「故《洪範》曰：『思曰睿，睿作聖。』誠之道，在乎信道篤。信道篤則行之果，行之果則守之固，仁義忠信不離乎心，造次必于是，顛沛必于是，出處語默必于是。久而弗失，則居之安，動容周旋中禮，而邪僻之心無自生矣。」（《二程集·顏子所好何學論》，頁577）另外荀子亦有「故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪辟而近中正也。」（《荀子·勸學》）

⁵ 關於中正而誠之相關討論，牟宗三認為：「自具體生活行事言，則仁義中正而已。真能有仁義中正，則其誠體自不邪暗。故曰：『守之貴，行之利，廓之配天地』。能守、能行、能廓、即是真能，有之也。守而有此仁義中正，則人有其自身之良貴，……。至此，則仁義中正全部滲透于誠體之流行，而誠體之流行亦全部是仁義中正之顯現。誠體之內容即是仁義中正也。」（1968：335）藉由文中牟先生對仁義中正與誠體之敘述，我們多少可以從中看到伊川「中正而誠」之詮釋概念之合理性，不過由於牟先生是將中正與仁義合著說，因此是否可以将仁義抽離而獨以中正與誠體相論述，關於這點牟先生並無進一步之探討。當然就牟先生的行文內容來看，似乎可以看出牟先生無意將「中正」獨立而論之想法，因此文中所述「守之貴，行之利，廓之配天地」皆是就「仁義中正」整體而言，從而所謂守「中正」之貴，行「義」之利，廓「仁」以配天地之詮釋形式似乎便無法被清楚點出。

⁶ 伊川此處之義頗有以「敬」釋「中正」之義。

此種類似由「中正而誠」或「齋莊中正」以顯「誠敬」之詮釋路徑或許可以成為我們理解周敦頤「中正」實踐義涵的線索。可惜的是，由於伊川成年離開周敦頤而受業於胡爰之後，伊川的思想漸漸地與周敦頤「主靜」路線不同而分道揚鑣，從而中正概念之實踐詮釋出現了歧義。也就是說，伊川此種「主敬」工夫之轉向，間接影響了朱子對《圖說》的詮釋立場。

雖然我們都知道，《圖說》受到朱子的推崇而突顯其在儒學理氣論形成之重要性。不過在解釋周敦頤定靜工夫之際，朱子接受伊川主敬說之後，進一步跨越伊川的解釋系統，終而直接以孟子仁、義、禮、智的框架完全套在「中正」、「仁」、「義」上面，於是中正概念被截然二分並且分別由禮、智兩種概念取代。當然這樣的作法是不合理的，筆者曾對此解法有專文討論並證成其中謬誤。⁷不過哲學史實上因著朱子學成為顯學，這樣的解法便成為南宋之後整個儒學界的主流觀點，即便朱子門人中出現以「中正」為體「仁義」為用的觀點來看待兩概念之從屬關係，不過最終此種迥異於程朱主流的說法，最終還是淹沒在整體學術氛圍之中。唯一值得注意的是，周敦頤中正概念到了明末大儒劉戡山之處有了新的詮釋，他試圖以《中庸》「中和」與《圖說》中正概念予以融通而開出另一條詮釋路徑。當然這樣的詮釋是否妥當，筆者認為還有討論空間。不過至少這樣的作法反映出了中正概念的多種詮釋可能。

也就是說，由以上諸位儒者的詮釋差異來看，我們必須承認宋明學者對於周敦頤《圖說》中的中正概念掌握是歧義而未定的。而此種概念

⁷ 拙文提出：「『中正』概念的相關討論在宋代學者之中卻不多見，其中除了周敦頤《通書》及張載〈中正〉較為顯眼之外，在當時的思想界中少被直接討論，尤其自從朱子〈太極圖說解〉問世之後，『中正』概念因在某個層面作為『仁』、『義』之解釋性概念而被後世學者忽略。此種事實說明了朱子的解釋系統一方面成功地誘導了中國哲學工夫實踐的發展路徑；另一方面也規制了太極圖說定靜工夫原始結構之發展可能。」（黃崇修，2018：3）

之歧義未定使得我們尋求儒學義理工夫實踐之際會產生焦點模糊之虞，同時就定靜工夫之時代應用命題上，也無法避免地產生莫大之對話阻礙。比如筆者在拙文中所獲致「中正以防治思鬱」的實踐命題，（黃崇修，2014）就會因著中國哲學史上中正概念無法獲得進一步貼切之顯明，使得上述筆者經由分析所得之義理養生邏輯，無法成為實際的行為指導。因此中正概念究竟該如何解讀，其在工夫實踐以及身體醫學的觀點下，能夠提供多少養分以成為時代心靈安身立命的良方，此為本文特闢專文研究之動機所在。

為了解明中正概念如何能夠成為不僅上接天道生生之誠體，又能下啟心性工夫乃至「思鬱」防治的實踐原則，我們必須從周敦頤定靜工夫之思維脈絡重新出發，以期能夠在公民社會養成意義上提供社會教育理論的解釋依據，同時我們也可藉此全方位開展出宋明儒學定靜工夫實踐之可能。

貳、劉戡山到牟宗三的詮釋

前已述及，周敦頤中正概念最後在程朱主敬說的解釋系統下間接失去了獨立之存在義涵，⁸而且由於程朱強大之詮釋影響，如此之詮釋風潮一直到了劉戡山登場才出現了一些重大變化。因為就儒學發展脈絡來看，劉戡山本人的詮釋手法相較於程朱而言算是比較貼切而尊重的。何以言之，原因在於劉戡山除了能夠站在《圖說》格局順勢提出《人極圖說》之外，他在面對周敦頤仁義概念之解釋上，選擇直接從《圖說》或

⁸ 關於程子將中正定位為仁義之解釋性概念之作法，是否受到石介「夫仁義之道，大中正之道也」之詮釋理路影響，有待進一步討論。不過此種轉換詮釋就周敦頤本人而言，是否公允則有待商榷。

《通書》文本內容尋找線索而試圖建構其中思維，這是值得注意之處。劉戡山認為：

濂溪以中言性，而本之剛柔善惡。剛柔二字即喜怒哀樂之別名，剛善則怒中有喜，惡則只是偏於剛，一味肅殺之氣矣。柔善則喜中有怒，惡則只是偏於柔，一味優柔之氣矣。中便是善言於剛柔之間認箇中，非是於善惡之間認箇中，又非是於剛善柔善之外另認箇中也，此中字分明是喜怒哀樂未發之謂中，故即承之曰，中也者，和也。中節也，天下之達道也。聖人之事也。圖說言仁義中正，仁義即剛柔之別名，中正即中和之別解，變和言正者，就仁義上言也，皆酷為中庸註疏。（《劉子全書及遺篇（上）·學言下》，頁 188-189）

由此段內容可以看出，劉戡山乃以《通書·師》為文本，再透過《中庸》論述邏輯以對《圖說》中正仁義概念所進行的一項詮釋。劉戡山認為周敦頤「以中言性」，且此處之「中」是立基在剛柔之間所體認出的「中」；而不是在善惡之間或剛善柔善之外又認個中，因此劉戡山此處之「中」不是善惡折衷或是超越性存在之界定，而是透過對主體之所以能夠喜怒不偏不倚而達到適切之剛善柔善狀態中予以體認。也就是說此「中」字，必得在喜怒哀樂未發之當下掌握，所以劉戡山認為《圖說》「中正」概念事實上就是由《中庸》「中和」發展而來。至於如何掌握此性體未發之「中」？劉戡山在〈學言上〉明白提到：

喜怒哀樂之未發謂之中，先儒教人看此氣象正要人在慎獨上做工夫，非想像恍惚而已。伊川謂不當於喜怒哀樂未發之前求中，正恐人滯在氣象上將中字作一物看，未便去做工夫豈不辜負昔日如

溫公念箇中字伊川便謂他不如持戒珠。(《劉子全書及遺篇(上)·學言上》，頁 148)

透過引文內容之佐證，我們的確可以進一步確認劉戡山所界定之「中」是就《中庸》喜怒哀樂未發處透過慎獨工夫而來。因而在此概念下，我們發現劉戡山「隱微者，未發之中。顯見者，已發之和」(《劉子全書及遺篇(上)·學言上》，頁 148)是以隱顯關係說明性情之中和概念，「中」是「和」之隱，「和」是「中」之顯。我們只要做好慎獨工夫便可以掌握到「中」，同時也因著源頭之貞定進而可以保證顯見之「和」。劉戡山在此本體工夫相即思維下，巧妙詮釋了上引〈師〉的「中也者，和也」，從而建構出中與和之即體即用隱顯圓融之關係。

至於在此特殊解釋系統下，劉戡山如何進一步說明《圖說》之仁義可以視為剛柔；而中正可通解為中和之合理性所在。針對此問題，我們除了可以在劉戡山「喜怒哀樂即仁義禮智之別名，以氣而言曰喜怒哀樂，以理而言曰仁義禮智是也，理非氣不著，故中庸以四者指性體」(《劉子全書及遺篇(上)·學言上》，頁 148)一文中看到劉戡山具有將氣上提而與理、性混然貫通之思維外，我們也可以在另一段言說中，發現劉戡山試圖透過伊川的說法，以論證「中正」與「中和」互換之理據所在。

程子言心指已發言之說，亦本之大學，大學言正心以忿懣恐懼好樂憂患證之，是指其所發言也。中以體言，正以用言。周子言中正即中和之別名，中和以性情言，中正以義理言也。知心以所發言，則意以所存言，益明矣。(《劉子全書及遺篇(上)·學言中》，頁 168)⁹

⁹ 另外，劉戡山認為「意」為「心」之主宰，所以相對於對應「正心」工夫，慎獨之中則對應

劉戡山引述伊川之說法，認為《大學》以正心工夫對治「忿懣恐懼好樂憂患」的論述角度足以說明「正」即是在心之已發作用上表現。在此情況下，劉戡山順著中庸「喜怒哀樂未發謂之中」的觀點，由已發之「正」，對應出未發之「中」，所以認為中與正之間具有「中以體言，正以用言」之體用關係。繼而，劉戡山依據此種《中庸》、《大學》合論下，未發已發通貫體用而順水推舟地將中正與中和概念擺在連貫系統空間中論述，因此有了所謂「中和為性情，中正為義理」之哲學概念上之爬梳及定位。而這樣的定位，不但保住了中正概念之獨立性，同時因著與中和概念融通，提升了中正概念本身之哲學高度。

〈表一〉

	體、隱	用、顯
中和（性情）	中	（和）剛柔
中正（義理）	中	（正）仁義

然而可惜的是，即便劉戡山的解釋觀點為我們開啟另一道掌握中正概念的路徑，不過實際上以中和融通中正概念的論述觀點，在學術研究上也留下了以下幾項疑點：

（1）《大學》中雖有「定靜安慮得」等與《圖說》定靜工夫義理相通之命題，但因《大學》文本中並未出現以「中正」為概念之名詞，劉戡山以《中庸》未發之「中」概念融通《大學》之「正」而有中正之義

於「誠意」，從而伊川所謂「中正而誠」之論似乎在此可以找到一些論述之支撐。「意者心之所以為心也。止言心，則心只是徑寸虛體耳。著個意字，方見下了定盤針，有子午可指。然定盤針與盤子，終是兩物。意之於心，只是虛體中一點精神，仍只是一個心，本非滯於有也。安得云無。」（《明儒學案·戡山學案·來學問答》，頁 936）

理並與中和概念貫通。此在哲學邏輯上雖有某種程度之合理性，但就哲學之充分條件而言論述仍嫌不足，有待進一步分析。

（2）劉戡山以本體工夫即體即用觀點將《中庸》中和概念與〈師〉「中，和也」概念融通。此解釋對於〈師〉而言雖屬一項近似完美的解釋，但是此詮釋內容是否就是周敦頤本人之原意，有待更堅實之佐證。

上述二項質疑並非空穴來風，比如牟宗三在《心體與性體》中就認為周敦頤之中正概念與《中庸》之中和概念間存在著層級之差異：

剛性柔性皆可善惡之表現。變化氣質者，變其惡之表現而為善之表現之謂也。善之表現即合于中正之道。既合于中正之道，則其氣質之偏者，無論為剛性之偏或柔性之偏，亦可化為中正之氣質矣。「中也者，和也。中節也，天下之達道也。聖人之事也」此言聖人自能合于中正之道，而亦自具中正之資（氣質或資質）。故其剛亦善，柔亦善，而無往不通也。此言「中」是就中和之資能表現中正之道言，與《中庸》之言中和不同也。……而濂溪之言「中」是套于剛柔善惡一律言，只有等級之不同，故知是氣質資質之中也。（1968：338）

牟宗三認為周敦頤所講的中正之道是就剛柔皆能得其善而言，所以「中正」是一種剛柔不偏之氣質或道理。在此觀點下，牟宗三結論出周敦頤所論之中正氣質或道理與《中庸》「以中對應性體，以和對應情用」之中和概念是有差異的。因此即便牟宗三雖然沒有直接點明此論斷是針對劉戡山說法而發，不過就其梳理之內容來看，至少可以確定的是，牟宗三相較於劉戡山以中和詮釋中正概念之作法，基本上兩者不同調的。

而且就事實上，劉戡山以《中庸》之中和概念詮釋《圖說》中正概念的確是有所不妥的。因為即便劉戡山透過〈師〉中和概念之轉介而試圖說明《中庸》中和與《圖說》中正概念之互通性，不過當我們將此觀點置入《圖說》「定之以中正仁義而主靜」框架中而予以解讀，我們便會發現《中庸》所謂「中和」概念對我們理解整個定靜工夫之實踐義涵並無助益。況且我們就《通書·慎動》來看：

動而正曰道。用而和，曰德。匪仁，匪義，匪禮，匪智，匪信，
悉邪矣。邪動，辱也；甚焉，害也。故君子慎動。（《通書·慎動》）

其中「動而正曰道，用而和曰德」顯然已經說明了周敦頤將「動之正」與「用之和」作了區分，也就是說「中」作為一種未發之中體概念，當聖人感物而動之際無時不正，所以有所謂「中正」之道；而發用應事之後又能中節則有所謂「中和」之德。中正與中和在〈慎動〉中顯然是有明確區分的。

因此綜合上述討論，中正概念或中正之道是不能完全以《中庸》之中和概念融通詮釋的。而且筆者發現，單單就《通書》相關篇章說法之差異就可能造成詮釋者的不同理解，因此在此實際狀況下，我們又該如何真實而清楚地掌握到《圖說》定靜工夫之中正概念呢？就目前筆者掌握到的論點來看，下引牟宗三所謂「仁義中正是就現實生活行事之道而言」¹⁰，此話或許可以做為進一步探討的線索。

¹⁰ 就牟宗三所指出，周敦頤仁義中正概念乃就現實生活中行事之道而言，因此中正概念既不是朱子由禮或智所界定的概念，亦不是《中庸》「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節」所指涉之範疇，因為至少就《通書》「中正、明達、果斷」之言說方式來看，中正概念應該就是一種行事之道。（1968：335）

自具體生活行事言，則仁義中正而已。真能有仁義中正，則其誠體自不邪暗。故曰：「守之貴，行之利，廓之配天地」。能守、能行、能廓、即是真能有之也。守而有此仁義中正，則人有其自身之良貴，……。至此，則仁義中正全部滲透于誠體之流行，而誠體之流行亦全部是仁義中正之顯現。誠體之內容即是仁義中正也。(1968：335)

藉由文中仁義中正與誠體之相關敘述內容，我們多少可以從中看出牟宗三與伊川「中正而誠」之詮釋概念一樣，兩者皆注意到中正仁義與誠之內在對應性。不過由於牟先生是將中正與仁義合著說，因此我們無法據此直接獲得牟宗三如何看待中正與誠體間的邏輯關係。因為單就牟宗三的行文內容來看，我們似乎可以看出牟宗三無意將「中正」獨立而論，因此文中所述「守之貴，行之利，廓之配天地」皆是就「仁義中正」整體而言，從而所謂守「中正」之貴，行「義」之利，廓「仁」以配天地這樣的假設性詮釋形式並沒有在牟宗三的論點中出現。因而，我們便無法循此路線進一步找到中正概念之外延性內容。

不過即便如此，我們若將上引文內容與前述牟宗三的說法相比對的話，我們還是可以比較明確掌握到中正概念應該擺在主體工夫實踐平台上討論，而且中正概念若果真如牟宗三所言是一種氣質或資質，那麼此種可透過變化氣質而體現之中正之道，其操作機制何在？這是我們尋求解明中正概念實踐邏輯之際所必須回答的。

參、再議日本學者之幾種觀點

為了對中正概念有更清晰之掌握，筆者必須就當今的學術研究成果尋求解答，不過目前台灣或大陸學術界，除了牟宗三及勞思光先生之外，

關於周敦頤中正概念之研究並不多見。不過幸運的是筆者拙著中曾經提及之日本學者荻原擴，他就曾經針對周敦頤中正概念作出明確之說明，而這個說明的確對本文之研究給了初步探討之基礎。(2014：103-107)

「中正」如同《通書》所欲揭櫫古文獻之根本義理一般，其主要的是以易經為基礎之一種規範，所以應該依此而解為中庸公正。如〈誠第二〉中有「靜無而動有，至正明達」，以及將〈刑第三十六〉司獄官之中正明達視為〈公第三十七〉中所言聖人之道之「至公」等，如果列舉比對以上諸例，吾人就必須說至公至正即是中正。(荻原擴，1935：559)

就文獻形式看來，荻原擴與勞思光在《中國哲學史新編》中的說法一樣，¹¹兩者皆認為中正概念是立基於《易傳》而出的。所以荻原擴據此將中正解為「中庸公正」。另外，荻原擴為了佐證自己的說法，於是又列舉了《通書》中〈誠第二〉以及〈刑第三十六〉、〈公第三十七〉的內容以表明「至公至正」即是中正所指涉之涵義。如此一來，「中庸公正」或是「至公至正」變成為解釋中正概念之一種具有文獻基礎的有力說法。因為就〈刑〉「苟非中正、明達、果斷者不能治也」之義來看，中正確實可被理解為上位者公正無私以評斷善惡之氣質或態度，而這個解法也符合周敦頤在同篇引文後段之說法「訟卦曰。利見大人，以剛得中也」的涵義。也就是說中正具有指涉大人居於九五之位而「剛正得中」之義，所以「至公至正」之解在文獻學上並無大誤。而這樣

¹¹ 勞思光認為：「案「中正」二字連用，以表價值標準，顯然出於易經觀念。不僅在乾文言中有「剛健中正」之語以贊「乾」，而且以「中」及「正」定爻之吉凶，本是易依循之基本原則之一；亦無可疑。且周氏下文即連「吉凶」說，其旨尤為易見。但朱熹解此段則勉強以「中正」配「禮智」，以與孟子之四端牽合，可謂全失本意。且「中」、「正」二字之詞義，亦非如「禮智」之表德目。朱說殊無道理。然此等強合強比之處，正可見朱熹立說之特殊作風，學者亦不可不留意。」(1993：109)

的解法甚至可以在中國其他歷史文獻諸如劉向《說苑·至公》中得到支撐點：

《書》曰：「不偏不黨，王道蕩蕩。」言至公也。古有行大公者，帝堯是也。貴為天子，富有天下，得舜而傳之，不私於其子孫也。去天下若遺躡，於天下猶然，況其細於天下乎？非帝堯孰能行之？孔子曰：「巍巍乎！惟天為大，惟堯則之。」《易》曰：「無首，吉。」此蓋人君之至公也。夫以公與天下，其德大矣。推之於此，刑之於彼，萬姓之所戴，後世之所則也。彼人臣之公，治官事則不營私家，在公門則不言貨利，當公法則不阿親戚，奉公舉賢則不避仇讎，忠於事君，仁於利下，推之以恕道，行之以不黨，伊呂是也。故顯名存於今，是之謂公。《詩》云：「周道如砥，其直如矢，君子所履，小人所視。」此之謂也。夫公生明，偏生暗，端慤生達，詐偽生塞，誠信生神，夸誕生惑，此六者，君子之所慎也，而禹桀之所以分也。《詩》云：「疾威上帝，其命多僻。」言不公也。（《說苑·至公》）

劉向認為《尚書·洪範》「不偏不黨，王道蕩蕩」這句話就是「至公」最好的說明。他舉了堯舜等聖王因大公無私故能彰顯出與天地同德之氣象。因此劉向此處所引用不偏不黨之至公大德，似乎可與聖人之道之中正概念有所掛鉤。尤其他提到：「公生明，偏生暗，端慤生達，詐偽生塞，誠信生神，夸誕生惑」中的「公→明（不暗）、正直→達（不塞）、誠→神（不惑）」與〈刑〉之「苟非中正、明達、果斷者不能治也」之論述格局極為相似。由此可知，當指涉範疇擺在治道之際，中正概念是可以理解為「至公至正」之義，而其具體實踐便是表現在「不偏不黨」的行事之道之上。

不過如此一來，我們發現荻原擴將中正定義為「至公至正」之說法便會與周敦頤「聖人之道」文本敘述中出現兩種不同的義理界定。因為在〈公〉所界定「聖人之道，至公而已矣」之說實際上與〈道〉「聖人之道，仁義中正而已矣」之義理比對下，邏輯上「至公」似乎已經可以涵蓋著「中正仁義」之概念：

- a：聖人之道，至公而已矣
- b：聖人之道，仁義中正而已矣
- c：至公 \equiv 仁義中正

因此若根據荻原擴將「至公至正」詮釋中正的話，那麼就會產生定義重疊而使中正與仁義概念混淆之問題。

- | | | | |
|-----|------|----------|------|
| 周敦頤 | 至公 | \equiv | 仁義中正 |
| 荻原擴 | 至公至正 | \equiv | 中正 |

而其中最大之問題所在，就是至公概念能否全面涵蓋「仁義」概念，這是比較會有爭議的。比如蔡仁厚針對伊川「仁之道難名，惟公近之，非以公為仁」（《二程集·二先生語三》，頁 63）之說法，有以下之論斷

公是不偏不黨，是就仁之為理而分析出的一個形式特性。¹²

由此可知，我們的確發現到不是所有學者都能接受至公至正之中正概念得以全面涵蓋仁義的概念，因此我們也就不排除荻原擴的詮釋模式具有某種程度的義理混淆。除非周敦頤「至公」的概念可以包含至正而且可以還原為本體意義的「中」，如此一來方有可能以「中」之本體義進一步與「中正仁義」概念進行涵攝外推之討論。

¹² 此乃蔡仁厚引牟宗三之語而有之發揮。（1991：380）

不過荻原擴之文獻學方法並不能對此有進一步之爬梳，所以我們無法就他的觀點找到進一步之線索。

a：至公 \equiv 不偏不黨 \equiv 中

b：至公至正 \equiv 中正

c：因為 a、b 所以 至公 \equiv 中 至正 \equiv 正

d：至公 \equiv 仁義中正

e：因為 c、d 所以 中 \equiv 中正仁義

幸運的是，另一位日本漢學專家岡田武彥在解釋中正概念時，則以《圖說》工夫實踐角度試圖解釋中正概念之涵義所在。岡田武彥在《宋明哲學序說》說道：

聖人以中正仁義作為定性之法。雖說如此，「中正仁義」仍以中正為主，而因為中正又以「中」為主，故以止於中作為慎動之工夫所在。（1965：153）

在岡田武彥的詮釋系統中，由於他以定性命題作為論述基調，因此此時之中正概念被緊緊掛接在人心發動處下工夫，於是中正相對於仁義之用，它被理解為一種本體之精神境界而與工夫實踐同時辯證成立的一種概念；而且岡田武彥認為中正又以「中」為主，因此我們可以從中看出岡田武彥已經跳脫了《通書》「至公至正」或《易傳》「當位得中」以解中正之思維，反而他純粹就定性觀點，以止於中體之寂然不動作為應物得正之保證。¹³而這樣的詮釋模式，若與上述層層分析結果相對看，

¹³ 此種說法雖與朱子之解法不同，但兩者將中正仁義分體用之看法基本上是類同的。《太極圖解》：「仁義中正，同乎一理者也。而析為體用，誠若有未安者。然仁者，善之長也；中者，嘉之會也；義者，利之宜也；正者，貞之體也。而元亨者，誠之通也；利貞者，誠之復也。是則安得為無體用之分哉！」（《朱子全書·太極圖說解》，頁 77）除此之外，朱子在《通書

筆者發現我們若能暫時跳脫出《通書》以行為規範為基準的中正概念，而將中正概念直接鎖定在《圖說》定止工夫架構下進行解讀的話，反而比較可以明確地找到一條有所本的詮釋理路。

也就是說我們必須在《易傳》、《中庸》、《尚書》基礎上，找到另一種以工夫論述探討為主軸的文本，且此文本除了與先秦儒家文本年代相近之外，同時在義理上能與周敦頤整個定靜工夫論述有直接或間接的關係，唯有如此我們方能深一層掌握《圖說》中正概念之具體指涉及內容。也就是說，我們不僅要掌握到中正之道的涵義指涉，我們更要清楚所謂圓成中正之道的確切實踐邏輯輪廓所在。至於此文本該如何選定？針對此問題，筆者發現《管子》論述內容提供了本研究諸多重要之線索。（黃崇修，2018）根據筆者的研究結果，《管子》出書年代與《易傳》、《中庸》、《大學》相近且具有儒道匯通之特色，而其諸篇內容中所使用語詞及論述形式相當貼近於周敦頤《圖說》「聖人定之以中正仁義」之實踐言說。比如《管子·內業》：

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

引文中明顯出現了中、正、仁、義等四個語詞。而且在心氣互動之原理下，中正成為一種表述主體身心狀態之一組相互辯證支撐概念。同時引文內容也強調只要我們做到「形正中靜」便可使得天仁地義之理自然透徹顯現。就此來看，此論述明確表達了一種以「中正為體，仁義為用」之觀點，而且相對於形正德來，「中靜心治」之工夫顯得重要而根

注》中也認為中正與明達果斷有體用之分：「中正，本也；明斷，用也。然非明則斷無以施，非斷則明無所用，二者又自有先後也。」（《朱子全書·通書注》，頁127-128）

本。¹⁴另外在仁義概念之使用上，引文所使用「天仁地義」之論述手法，也明顯地出現在周敦頤思維之中：

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》）¹⁵

因此，我們可以說，周敦頤「中正仁義」概念源頭最早可追溯至上引《管子·內業》的內容，¹⁶而中正概念不當只停留於荻原擴所解釋「至公至正」涵義，反而應該進一步還原中正之道的實踐邏輯，以周敦頤「靜虛動直」與〈內業〉「中靜形正」或「內靜外敬」的工夫實踐角度上來分析掌握。唯有如此，我們才能將《圖說》中正概念從外延性之解釋拉回到實踐內涵中予以展示。

肆、《管子》中正概念之言說

關於中正概念之言說，《管子》相較於《易傳》或《中庸》有更多元而豐富之內容。比如該文本中有與〈刑〉相類似而專言君道或治道的中正概念言說：

¹⁴ 若我們藉此觀點重新來看岡田武彥的解釋系統，便可發現到兩者在中正概念解釋上之相近性。

¹⁵ 另外〈刑〉第三十六也提到：「天以春生萬物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止則過焉，故得秋以成。聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。」由此可知周敦頤的仁義概念是以天地氣化以立論，其與孟子之仁義概念不同。

¹⁶ 韋政通認為：「《易傳》法天的思想模式，使原始天神的信仰，披上道德的外衣，重新復活於歷史之中，再與陰陽、方士的思想合流，遂支配了西漢的思想。董仲舒的天人之學，就是在這個思想模式上納入陰陽家建立起來的，於是使原始儒家的人本精神受到重挫。周敦頤的『太極圖說』不免籠罩在道家精神之下，發展到『通書』，已有轉進，但其中的形上學部分，明顯是由『易傳』的基本假設上來接引儒學，與『中庸』處處能扣緊性體、仁體而言誠者不同。儘管他已提出不少儒學的命題，而這些命題只與『易傳』相應，並不能與『中庸』相應，與孟子的心性之學，更還有一段距離。」（2005：1063）

為人君者，中正而無私。為人臣者，忠信而不黨。為人父者，慈惠以教。((《管子·五輔》))

中正者，治之本也。耳司聽，聽必順聞，聞審謂之聰。目司視，視必順見。見察謂之明。((《管子·宙合》))

除此之外，還有將中正與仁、義、禮等行事之道相呼應而論述的模式：

恭敬忠信，以事君上。中正比宜，以行禮節。整齊搏誅，以辟刑僇。纖嗇省用，以備飢饉。敦悫純固，以備禍亂。和協輯睦，以備寇戎。凡此七者，義之體也。夫民必知義然後中正，中正然後和調，和調乃能處安。((《管子·五輔》))

信也者，民信之。忠也者，民懷之。嚴也者，民畏之。禮也者，民美之。語曰：『澤命不渝』，信也。非其所欲，勿施於人，仁也。堅中正外，嚴也。質信以讓，禮也。((《管子·小問》))

由此可知，《管子》文本的確可以提供我們研究中正概念在戰國時期所具有之實際義涵。同時藉由《管子》論述內容之研究，我們得以更寬廣地掌握到《尚書·呂刑》以來，中正概念在歷史發展中所具有的多元外延意義及發展。比如原本作為專指上位者的一種氣質風範或行為準則的中正概念，在〈五輔〉中已經發展成士人君子行禮節，或使民知義理而後中正安和的一種修養工夫或氣質。而我們若將此類說法與其年代相近的《中庸》相比對：

唯天下至聖，為能聰明審知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也。((《中庸》))

可以發現，「齊莊中正，足以有敬」與「中正比宜，以行禮節」〈五輔〉之相關言說，已經透顯出戰國時期學者將中正概念與禮儀實踐結合之共同思維，甚至儒家所強調之「仁義」概念也在〈五輔〉「民必知義然後中正」的論述中，呈顯出「中正」與「義」之間具有某種實踐邏輯連結之可能。或許正是這樣的潛在思想之影響，劉戡山在解釋《中庸》「齊莊中正」概念時才會順理成章地以禮的角度予以貫通「中正」，並且在他的詮釋系統中展現出「發強剛毅」、「寬裕溫柔」等《中庸》言說分別與仁、義概念對應，從而形成所謂仁、義與中正概念相呼應建構之一套實踐系統：

盎然而知者仁也，所以寬裕溫柔也，又謂之惻隱之心。沛然而知者義也，所以發強剛毅也，又謂之羞惡之心。截然而知者禮也，所以齊莊中正也，又謂之辭讓之心。井井然而知歸之無所不知者即智也，所以文理密察也，又謂之是非之心。（《劉子全書及遺篇（上）·學言下》，頁176）

我們姑且不論劉戡山此種將仁、義、禮、智之性（理）與四端之心寬裕溫柔、發強剛毅、齊莊中正、文理密察等氣質結合對待之作法是否合理，單就此解釋系統出現之本身，我們就可以逆推得知，戰國時期《管子》、《中庸》諸文本將中正與仁、義結合論述的思維可能已是當時心照不宣的共法。而在當時諸文本中，《管子》可以說是論述中正概念最積極而有創見者。此外，就以下兩文本內容分析來看：

《中庸》齊莊中正，足以有敬	a：齊莊中正≡敬
〈五輔〉中正比宜，以行禮節	b：中正→禮

可以知道，《管子》中正概念除了在字義上與《中庸》「禮」的概念對應表述之外，就工夫實踐之哲學義涵而言，上引中正概念因作為實踐

禮之內在根本原則，所以包涵「敬」的實踐涵義在裡面。因此當我們看待《管子》其它文本諸如〈內業〉論述內容之際，中正概念必須與敬同時相對看的。

敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之。嚴容畏敬，精將至定，得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。正心在中，萬物得度。
(《管子·內業》)

其中「嚴容畏敬」之「嚴容」概念可以就文末「正心在中，萬物得度」以及〈小問〉「堅中正外，嚴也」之說法多少看出其中具有中正概念蘊含其中，而且我們或許可以藉由「中正」與「嚴容」之轉換，從而得到以「中正畏敬」作為精氣貞定之操作性說明。另外，此處將中正與敬工夫對看的分析結果，正可以呼應程伊川所謂「中正而誠」發展到劉戡山「敬則誠，誠則天」之總結性說明義涵。也就是說，若我們以敬貫通中正概念的話，劉戡山在陽明學流弊之後重新提出「持敬」工夫之重要性，他的真正用意並非素樸地回到程朱主敬工夫之實踐系統，而更準確的理解應該是，劉戡山所提之持敬工夫是在結合《中庸》之誠與《大學》：「誠於中，形於外」之慎獨工夫下，內在連結地回到周敦頤中正而誠的定靜思維結構之中，並在此系統脈絡下，反扣住周敦頤主靜之本體指涉以迴避掉程朱主敬說之本體不活動特質。

如此一來，如果我們透過劉戡山敬／靜兼修的實踐思維作為視點，我們便可以間接推論出太極圖說定靜工夫也具有敬／靜兼修之「內靜外敬」實踐邏輯，且此種「內靜外敬」形式又可上溯而與〈內業〉言說有著微妙之呼應關係。¹⁷何以言之？筆者就下文內容作一簡單邏輯分析。

¹⁷ 關於《太極圖說》工夫論述之邏輯形式問題，請參閱拙著。(黃崇修，2017)

凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒憂患。是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內靜外敬，能反其性，性將大定。

首先〈內業〉以「內靜外敬」作為返性而大定之實踐原則，這是很明確的。因此在論述命題上，〈內業〉此段內容與《圖說》定靜工夫的關懷點是一致的。再者，由於引文中提到「守禮莫若敬」的觀點，這說明了「敬」作為「禮」之根本義存在。因而在前述「敬」可對應於中正之情況下，守禮以中正為本的義涵便隱然而出。¹⁸另外，在筆者拙著「仁以防治憂」、「義以防治怒」、「中正以防治思」之思維結構還原下，（黃崇修，2014）「止怒莫若詩」的止怒，以及「去憂莫若樂」的去憂又可以分別對應出「義」與「仁」之理，因此就整體〈內業〉來看，我們大致上可以將上引內容整理出以下之擬似邏輯關係：

怒（詩、義、木）→憂（樂、仁、金）→禮（火）→敬（中正、水）→靜（土）

在此論述結構中，我們可以看到〈內業〉作者援用《詩》、《樂》、《禮》、《書》等儒家經典之同時，似乎又隱約地將「木←金←火←水←土」之五行相剋原理帶入其中，從而表現出五行思想與儒家文本結合之特色。進而言之，我們如果將此論述邏輯與周敦頤〈師〉之論述內容相比對，我們也可以從中看出兩者的相似性，從而在作者本身思維邏輯的統一性原則假設下，我們就可以藉〈師〉與〈內業〉之相似性以對應出《圖說》：「聖人定之以中正仁義而主靜」之論述輪廓出來。

¹⁸ 朱子認為禮貴得中。

〈表二〉

筆者近年研究	《管子·內業》	《通書》	《太極圖說》
義以止怒	暴傲生怨（怒）	剛善，為義，為直， 為斷，為嚴毅，為 幹固；惡，為猛， <u>為隘，為強梁。</u>	義
仁以去憂	怠慢生憂	柔善，為慈，為順， 為巽；惡，為懦弱， <u>為無斷，為邪佞。</u>	仁
中正平思	過思生疾	惟中也者，和也， 中節也，天下之達 道也。	中正

因此，若我們順者上表所展示之對應關係，《圖說》中正仁義之實踐義涵顯然也可如〈內業〉一樣具有對治情志問題之邏輯存在。除此之外，當我們將周敦頤「慎動」思想與〈順化〉、〈道〉、〈公〉等天人思想中隱含視中正為「生仁成義」之根本原理來看，以下〈內業〉所提到的內容也可看出兩者之論述相似性：

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。

也就是說，從〈內業〉與《圖說》的思維邏輯來看，實踐中正都可作為實現仁義之重要條件。不過，或許有學者會不禁懷疑，此處〈內業〉所謂中靜形正所指涉之中正概念，以及天仁地義之仁義概念是否與周敦頤的指涉內容相同。針對此可能之提問，筆者曾提出〈順化〉「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」之內容說明周敦頤的仁義概念與《管子》的仁義概念是相容的。(黃崇修, 2018) 因而我們除了可以如前述周敦頤《圖說》中正概念可以對應於「敬」之外, 也不排除定靜工夫意義下的中正概念也可對應於〈內業〉「中靜形正」之實踐形式。¹⁹

假若筆者上述推論有效, 那麼以下《管子·正》的內容便不能輕易看過:

制斷五刑, 各當其名。罪人不怨, 善人不驚, 曰刑。正之, 服之, 勝之、飾之、必嚴其令, 而民則之, 曰政。如四時之不貸, 如星辰之不變, 如宵如晝, 如陰如陽, 如日月之明, 曰法。愛之生之, 養之成之, 利民不德, 天下親之, 曰德。無德無怨, 無好無惡, 萬物崇一, 陰陽同度, 曰道。刑以弊之, 政以命之, 法以遏之, 德以養之。道以明之刑以弊之, 毋失民命。令之以終其欲, 明之毋徑。遏之以絕其志意, 毋使民幸。養之以化其惡, 必自身始, 明之以察其生, 必修其理。致刑其民, 庸心以蔽, 致政其民, 服信以聽。致德其民, 和平以靜。致道其民, 付而不爭。罪人當名曰刑, 出令時當曰政, 當故不改曰法, 愛民無私曰德。會民所聚曰道。立常行政, 能服信乎? 中和慎敬, 能日新乎? 正衡一靜, 能守慎乎? 廢私立公, 能舉人乎?臨政官民, 能後其身乎? 能服信政, 此謂正紀。能服日新, 此謂行理。守慎正名, 偽軸²⁰自止。(《管子·正》)

¹⁹ 將中正二分而以中為本的形式在第二節岡田武彥的詮釋系統亦有出現, 可見中正概念會因對應之概念範疇而可有二種不同之詮釋方式。也就是在工夫實踐上, 中與正可以二分而論的。

²⁰ 「昔者聖王本厚民生, 審知禍福之所生, 是故慎小事, 微違非, 索辯以根之, 然則躁作姦邪偽軸之人不敢試也。此禮正民之道也。……為人君者, 能遠讒諂, 廢比黨淫悖行食之徒, 無爵列於朝者, 此止軸拘姦, 厚國存身之道也。」(《管子·君臣下》) 根據引文內容而視, 偽軸即是偽詐之義。

就此引文開頭及內文來看，其所探討「刑」與「政」內容不但可上溯《尚書·呂刑》之論述義涵，亦可廣義地與《通書·刑》之問題意識相呼應。而且湊巧的是，不論〈呂刑〉或〈刑〉之文本中都分別出現了所謂「咸庶中正，其刑其罰，其審克之」以及「苟非中正、明達、果斷者不能治」之中正概念，因此我們若將上引《管子·正》「中和慎敬，能日新乎？正衡一靜，能守慎乎？」言說與〈呂刑〉、〈刑〉內容相對照，便可以發現〈正〉之言說恰可作為〈呂刑〉、〈刑〉中正概念之形式展開。

何以言之？因為就上述「中和慎敬，能日新乎？正衡一靜，能守慎乎？」之後緊接著「廢私立公，能舉人乎」之立說來看，我們從中可以清楚發現這是一種經由內在工夫實踐而應用於政事之論述內容。也就是說，就《管子·五輔》「中正而無私」之思維邏輯來看，前面二句「中和慎敬，能日新乎？正衡一靜，能守慎乎？」可以對應於中正概念而作為行為外擴前之實踐工夫呼籲，而後一句「廢私立公，能舉人乎」則表述執政者以「無私」公正的態度處理政事愛護人民。

中正而無私（〈五輔〉）

中和慎敬→正衡一靜→廢私立公（〈正〉）

因此不論是〈正〉舉人之「廢私立公」或〈五輔〉「中正而無私」，其與〈刑〉之「咸庶中正」概念，皆明白指涉為一種經由內在修養所擴展出的行為指導原理（內聖推外王之格局）。由此可知，做為行為指導原理之中正概念，其內在隱含著「中和慎敬」／「正衡一靜」之實踐工夫形式。

進而言之，當我們進一步在「中和」、「正衡」思維脈絡下將「中和慎敬」所析離之「敬」與「正衡一靜」所析離之「靜」對應展開，我們

便可以發現「敬」與「靜」兩種工夫實際作為「中和」、「正衡」狀態之實踐指標；並且當我們將〈內業〉「守敬莫若靜」之「內靜外敬」概念引入，便可在此邏輯下透視出「正衡一靜」所對應出之「守慎」指涉，絲毫不差地作為主體應物之際「中和慎敬」之「慎敬」實踐保證。也就是說，「中和慎敬」之所以能夠外推，主要來自於主體內在「正衡一靜」工夫實踐之支持。因此在此「中和慎敬／正衡一靜」後文中所出現之「日新行理」與「偽軸自止」言說，我們便可視其為主體實踐「內靜外敬」工夫外擴後所呈顯之定靜描述。

<u>外敬</u>	→	<u>中和</u>	→	<u>日新行理</u>
<u>內靜</u>	→	<u>正衡</u>	→	<u>偽軸自止</u>

〈表三〉

文本序列	正衡一靜，能守慎乎→	中和慎敬，能日新乎→	廢私立公，能舉人乎
應物外擴	中→正（性、心）	中→和（心、情）	和→天下
工夫型態	內靜（偽軸自止）	外敬（日新行理）	公
屬性分類	內聖		外王

在此簡表的排列中，我們注意到「中→正」與「中→和」的應物外擴反映出，《管子》作者已經明顯區分出「中正」與「中和」概念之相關及差異性。而當我們將此重要觀點與《通書》「動而正曰道，用而和曰德」論述內容相對照，便可以明顯對應出《管子》與《通書》兩者於中正、中和概念使用上之雷同。而前節探討劉戡山詮釋周敦頤中正概念之際，他以中和貫通中正的模式乍看之下與傳統論述有異，不過當我們將《管子》的內容搬上檯面而與之對應，不難發現，《管子》之文本內容不僅貼近於周敦頤之思維結構，從另一個層面來看，《管子》言說雖不能完全支

持劉戡山「中和以性情言，中正以義理言」之說法，但就劉戡山首先將「中和」「中正」合論的作法，《管子》言說在某種程度強化了劉戡山論述之力道以及他對周敦頤思想之透析能力。

因此當我們透過《管子·心術上》「去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣」來理解「正衡一靜」之「一靜」來自於「去欲」工夫而得，那麼此「無欲之靜」與《通書·聖學》「一者無欲」或《圖說》「無欲故靜」之說則可相通，因而「正衡一靜」工夫下之「偽軸自止」言說，亦可與周敦頤〈養心亭說〉「無欲則誠立」²¹呼應，從而掌握「偽軸自止」有不自欺之「誠立」義涵。如此一來，劉戡山「敬則誠」或伊川詮釋之「中正而誠」所回溯之周敦頤中正概念，便可在此脈絡下與《管子》之論述有所初步匯通。

〈表四〉

	境界	內聖工夫	外王工夫
管子	神	正衡一靜→偽軸自止	中和慎敬→日新行理
周敦頤	誠體	動而正→曰道	用而和→曰德
程伊川		中正→誠	
劉戡山	天	敬／（靜）→誠	

而這樣的脈絡連結可能就是徐復觀先生認為《管子》間接影響宋明儒者工夫論形成之關鍵所在。因此筆者藉由展開《管子》言說以顯明周敦頤中正概念之研究策略，在此獲得進一步深入探討之可能。

²¹ 「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。」（《元公周先生濂溪集·養心亭說》，頁 99）另外關於周敦頤「誠立」概念相關之探討，請參照拙著。（黃崇修，2017）

伍、內靜外敬架構下的中正概念

然而，雖說《管子》中正概念有助於顯明周敦頤中正概念之實義，但就文本根據以及實際操作而言，我們應該以怎樣的切入點以還原《圖說》中正概念之實踐義涵？因為就本文前幾節對《管子》、《中庸》及周敦頤文本討論所獲致之中正概念內涵來看，其中有以執政者「至公至正」、「中正無私」、「中正、明達、果斷」之角度解中正者；亦有以「中正比宜，以行禮節」「齋莊中正，足以有敬」強調中正作為禮之內在本質而具「敬」義者；而最值得注意的是，在定靜工夫視野下，中正亦有被視為「中靜形正」之身心修養以及「中和慎敬，正衡一靜」之內靜外敬實踐形式者。因此在如此多樣之幾類詮釋系統中，我們該如何選定最適合的詮釋內容以貞定《圖說》中正概念之實踐義涵？筆者認為有必須就《圖說》定靜工夫之論述形式作初步分析以為後續討論之依據。

首先我們知道周敦頤中正概念在《圖說》以及《通書》中皆曾出現，不過通過前節對《管子》分析結果得知，《圖說》與《通書》對於中正概念之使用即便不矛盾，但兩者之概念也有可能因指涉語境之不同而有不同之詮釋。比如說，若我們強將〈刑〉之中正解釋為至公，並且如法炮製地將之援用於《圖說》定靜工夫言說的話，顯然兩者之間存在著論述語境差異而格格不入之情況。也就是說，若我們將「中正仁義」轉換為「至公仁義」而置入整個文脈而予以理解的話，的確會發現到整體義理概念上的不通暢。因此當我們理解《圖說》之際必須先確定中正概念是在怎樣的問題意識之下被展開的，唯有如此才能更加精密地鎖定住指涉概念之本身。鑑此，筆者再次簡略擷取《圖說》以下內容以為討論：

惟人也，得其秀而最靈，形既生矣，神發知矣！五性感動而善惡分，萬事出矣！聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。（《太極圖說》）

我們清楚看到此處之中正概念是立基在五性感動之際，學者如何能夠理性面對情志之動進而立人極上立說。所以這是一種工夫實踐指涉的語境，從而此處之中正概念不僅不能是外王意義上的中正無私或至大至公涵義，同時由於中正與仁義合論且作為仁義之根本，因此前述劉戡山以「禮」貫通《中庸》「齋莊中正」之中正解釋，在此似乎也不能相應。反而若我們以上節〈表三〉「正衡一靜，能守慎乎」之守慎與「齋莊中正，足以有敬」言說對看的話，「正衡一靜」與「齋莊中正」概念似乎是更為接近的。因此，如何進一步掌握「正衡一靜」的內在工夫指涉，此成為斷定中正概念之重要線索。鑑此，筆者認為有必要進一步針對上節討論所提及〈內業〉文本作一分析：

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。敬除其舍，精將自來。（《管子·內業》）

我們可以明顯看出，〈內業〉將「治心」的方針鎖定在「中靜」的狀態上來掌握，而且由於此處所論之「中」是相對於「形」而被表述，因此它不是一種狀詞概念而是意指著人體內部更根本之存在狀態，所以後文有所謂「中得」之說。²²因此，「中靜」作為呈顯「中」之根本方法，

²² 根據引文「中，義守不忒，不以物亂官，不以官亂心，是謂中得」內容得知，「中」有中體

其相較於守敬工夫，更貼近於指涉本體存在之工夫義涵。換言之，要得到「中」就必須達到「靜」，而引文中「義守不忒，不以物亂官，不以官亂心」便是「靜」工夫最具體之指導。鑑此，筆者為能更清楚的掌握其中深義，茲將引文結構分成三範疇探討如下：

	主要論點	詮釋說明	工夫型態
第一範疇	形不正，德不來	正形攝德，天仁地義，則淫然而自至，神明之極，照乎知萬物。	正形
第二範疇	中不靜，心不治	中，義守不忒。不以物亂官，不以官亂心，是謂中得。	中靜
第三範疇	有神自在身	敬除其舍，精將自來。	敬

根據〈內業〉「是故此氣也，不可止以力，而可安以德……。敬守勿失，是謂成德」的說法，表之第一範疇「形不正，德不來」所言之「德」乃特指精氣而言。在此基礎下，筆者再就第三範疇提出的觀點來看，「敬」即是正形攝德使精氣自來，乃至天仁地義自然體現的工夫。簡單地說，「敬」就是圓成「形正、天仁、地義」等格局的具體工夫。²³不過根據引文得知，我們若無法去除感官物欲干擾而呈顯本體無欲之狀態，那麼就不能真正達到治心而「中得」，因此無欲之「中靜」則又成為守敬工夫充要之條件或工夫。而這樣的「內靜外敬」思維在〈內業〉同篇上段內容中也有明顯之呈現。

四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近。思索生知，慢易生憂。暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。思之而不捨，

或性體之義。

²³ 而就此角度來看，「中靜形正」之說法與「齋莊中正，足以有敬」是可以互相對看的。

內困外薄。不蚤為圖，生將巽舍。食莫若無飽，思莫若勿致，節適之齊，彼將自至。（《管子·內業》）

可見，「四體既正，血氣既靜」就是內靜外敬模式下「形正中靜」所開展出來的具體義涵。²⁴因此藉由此處內容，我們也可進一步掌握到，「中靜」所指涉者便是指讓血氣心志平和而返歸中體的工夫。²⁵於是順著此觀點來看，上述「正衡一靜」之概念當可透過「形正中靜」所開展之實踐格局獲得貼切之詮解。也就是說，「正衡」可理解為四體之正；「一靜」也可理解為心氣平和之靜，合而言之，中正概念就是擺在中靜心氣與正敬形體上來掌握。

如此一來，當我們根據上述討論結果以及前節〈表三〉所述「中和慎敬，能日新乎？正衡一靜，能守慎乎？」具有內靜外敬之實踐形式來看，²⁶我們也可由此看出「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」之「中正仁義」概念，事實上就隱含著「內靜外敬」工夫形式在裡面。（黃崇修，2017）

²⁴ 而〈心術下〉「人能正靜者，筋肋而骨強。能戴大圖者體乎大方。鏡大清者視乎大明。正靜不失，日新其德，昭知天下，通於四極」中所論之正靜便是「形正中靜」之簡述。

²⁵ 我們透過「血氣既靜」之說法，可以掌握到〈內業〉作者明確將靜概念直接與「血氣」範疇掛勾而與「四體」形成身形——血氣對舉之形式結構。如此一來，這是否就意味著〈內業〉的靜概念只是針對身體血氣範疇進行論述，對於心氣或更內在的本體則無法觸及。事實上並非如此。因為我們只要回溯孔子「少之時血氣未定，戒之在色」（《論語·季氏》）以及孟子「志壹則動氣，氣壹則動志也」（《孟子·公孫丑上》）之言說，便可以知道先秦時期將血氣與心志視為相互影響之兩個系統，而孔孟因正視此血氣對人之影響所以強調心志之「戒」或「不動心」之治心或治血氣工夫。因此此處「血氣既靜」之說法不是單指血氣之靜，而更重要的是當篇內容後面所強調的「去欲則宣，宣則通，通則靜」的去欲工夫，而此靜工夫之對應境界便是「得中」。同理，上述「四體既正」之義也是強調學者以持敬行禮之心志力量安頓四體之行儀得體，因此其中必有「敬」的工夫在其中作用。

²⁶ 若我們以周敦頤《通書·慎動》「動而正曰道，用而和曰德」的角度來看，中動而正之靜為道，中用而和之敬為德之思維形式便昭然若揭。

工夫	德目	體用	心境
內靜	中（靜）	性體	無欲
外敬	正（形）	神用	德來
外敬	仁義	氣用	天仁地義

於是，如此一來原本在《管子》其他文本中屬於一組概念的「中正」，²⁷在主體工夫實踐視野下似乎因體用觀而被細分出「中靜形正」形式，²⁸且在此形式下原本在儒學佔有重要地位的仁義概念便成為呈顯中正光景之後，天仁地義自然顯現之第二義概念。若此，這是否意味著《管子》作者書寫上的思想不一致。事實上，並非如此。因為如前節分析，此處「中靜形正」是作為實踐主體之工夫或圓成之心境，而所謂「為人君者，中正而無私。」（《管子·五輔》）〈五輔〉等篇中正概念則是由此延伸出之第二義意義上的行為德目。因此只要我們清楚掌握到兩者文脈指涉上之不同義涵，解讀上便不致於產生混淆而矛盾。

同樣地，當我們將上述論斷援用於詮釋周敦頤定靜工夫之際，我們也必須注意到此中細微之區分。比如當我們根據〈刑〉的說法：

民之盛也，欲動情勝，利害相攻，不止則賊滅無倫焉。故得刑以治。情偽微暖，其變千狀。苟非中正、明達、果斷者不能治也。
（《通書·刑》）

我們的確可以就此「中正」一詞在形式上對應於《圖說》定靜工夫之相關言說，從而在此設準下，定止工夫之中正、仁、義就必須被視為一種行事實踐之理，且此等實踐之理若要落實下來，則須要所謂「涵養

²⁷ 比如《管子》文本中有「為人君者，中正而無私。」（〈五輔〉）、「恭敬忠信，以事君上。中正比宜，以行禮節。」（〈五輔〉）、「中正者，治之本也。」（〈宙合〉）等內容。

²⁸ 「堅中正外，嚴也。」（《管子·小問》）

須用敬」之持敬工夫去涵養實踐。如此一來，我們便會導出「定之以中正仁義」之實踐思維就是以持敬工夫作為成德工夫之保證，而無欲故靜之主靜工夫則作為進一步之顯體工夫。於是在此實踐邏輯下，《圖說》定靜工夫內涵便呈顯為以下「內靜外敬」之實踐形式。

定之以中正仁義	敬	外敬
主靜	靜	內靜

不過，如前述分析所知，當我們將《通書》中正概念解為至公至正而直接帶入《圖說》定靜工夫之實踐系統，我們還是無法完整連結起至公與仁義概念間論述邏輯之斷裂。反倒是，若我們根據拙著論述《管子》定靜思維影響到《圖說》定靜工夫形成之所得結論，再就前引周敦頤〈順化〉的說法：

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

透過引文內容之佐證，我們很難否定周敦頤本人的確具有《管子》強調天仁地義的思維結構存在。從而《管子》「形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義則溷然而自至」之實踐論述系統，確實可以對應於《圖說》「定之以中正仁義而主靜」言說而無誤。

中靜，形正，天仁地義（〈內業〉）

定之以中正仁義而主靜（《圖說》）

職是之故，《圖說》之中正概念便可援用〈內業〉「中靜形正」之觀點來予以慎重看待。²⁹從而在此觀點下，「定之以中正仁義而主靜」之主

²⁹ 第二節中岡田武彥之說法在此可以得到進一步之詮釋。

靜部分，因著「中靜形正」之全新視野投射，頗受理學家爭議的「主靜」概念便名正言順地滲透入「中正仁義」定止工夫之實踐系統之中。換句話說，在此邏輯概念推導之下，《圖說》之「中正仁義」銜接上了「中靜、形正、天仁、地義」之根源性詮釋系統。

如此一來，《圖說》定靜工夫義理透過上述邏輯分析下，其實踐模式則因呼應了《管子》之實踐結構，而有了以下第二種「內靜外敬」之實踐形式。

定之以中正仁義	形正、仁、義	外敬
而主靜	中靜	內靜

綜上所述，雖說上述兩種「內靜外敬」實踐形式在解釋「中正仁義」概念上皆有其文獻詮釋上之合理性存在，不過就語詞義涵及文脈形式來看，由於〈內業〉之「中靜形正」所開展之「天仁地義」格局不僅在實踐結果上可以邏輯涵蓋荻原擴以「至公」詮釋中正之義理概念（如〈表三〉）；另一方面就哲學公案上，筆者認為若要回應朱子「中正仁義之外別無主靜一事」的說法，「中靜形正」的解釋方式恰好一方面可以滿足朱子的要求，另一方面又能將周敦頤主靜說擺入中正概念之中而以內靜外敬之實踐模式擴展了周敦頤工夫論述之張力，或許這是目前本文分析所能得到最兩全其美之詮釋形式。³⁰

³⁰ 尤其當我們以此詮釋系統進行外延性之擴充檢證的話，在程子「中正而誠」的思維下，或許我們也可以藉此連接到孟子：「反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（《孟子·盡心上》）一句，而以「中靜形正」對應於「反身」之義，從而有「中靜形正而誠→求仁莫近焉」之邏輯形式，於是若我們進一步細看此形式的話，便可以看出其中具有「中靜形正→天仁地義」的邏輯相似性，而這也可作為《孟子》與《管子四篇》具有內在義理連結之哲學性佐證。當然此處仍然只是一種概略性之推論，其間義理仍須透過進一步的分析以求得其合理性。

《圖說》(理)	中正仁義	→	中正(根本)	而	主靜(工夫)
《管子》(實踐形式)	中靜形正	→	中靜(根本)	▲	

陸、「中靜形正」義涵下之文本貫通

當然，上節所獲小結即便在學術上滿足了哲學論述之形式要求，但是「中靜形正」是否真能夠貫通《圖說》及《通書》兩文本之論述邏輯而成為一種實踐之指導，這是需要進一步檢證的。因為即便《圖說》與《通書·道》同樣使用了「聖人之道，仁義中正而已矣」一詞；以至於我們得以直接將《圖說》中正概念之「中靜形正」結構作為〈道〉中正概念之實踐形式。

聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。豈不易簡！豈為難知！不守不行不廓耳。（《通書·道》）³¹

但是對於《通書》另外兩篇〈刑〉、〈師〉文本出現之中正概念，「中靜形正」之實踐形式是否亦能還原為兩者之內在實踐形式，則須予以客觀分析以竟全功。

鑑此，筆者為了完整掌握周敦頤思維結構中對「中正」實踐結構的確切義涵，首先引用下述〈刑〉言說以為討論：

³¹ 其中守之貴所指涉著可以如同牟宗三單指聖人之道之整體而言（見註5），但就文字邏輯（行義得利，擴仁配天）及〈內業〉「神者至貴」、「敬守勿失」、「中靜形正，天仁地義淫然自至」的觀點來看，此處之守也可以是就「守中正」而言，因為實踐中靜形正之結果在〈內業〉而言就是「神將入舍」之內在精神超越狀態。所以〈道〉之中正概念與《圖說》「聖人之道，仁義中正而已」在語詞相同使用概念相通之下，兩者中正概念是可以等同而視的。而此論斷某部分亦可藉由朱子《通書注》中將守、行、廓之對應內容作出區分：「守之貴，天德在我，何貴如之！行之利，順理而行，何往不利！廓之配天地。充其本然並立之全體而已矣」（《朱子全書·通書注》，頁103）以為佐證。

民之盛也，欲動情勝，利害相攻，不止則賊滅無倫焉。故得刑以治。情偽微暖，其變千狀。苟非中正、明達、果斷者，不能治也。訟卦曰：「利見大人。以剛得中也。」（《通書·刑》）

文中提及，由於人易於受外物所感而「欲動情勝，利害相攻」，因此周敦頤認為要克治慾望與情志妄動所產生之弊害，必須藉由主政者以「中正、明達、果斷」予以對治處理方見其功。由於在語意上「明達」或「果斷」皆可被視為一種態度或氣質，因此與兩者並列之中正概念，的確可如牟宗三所言，其乃作為一種中正之道或中正之氣質而被使用。至於如何能夠達到「中正」而明達、果斷？周敦頤在文後試圖藉由「以剛得中」角度說明；凡欲呈顯「中正」之道或氣質其關鍵在於得「中」，而所謂「得中」則又關乎於「剛」，於是在此思維下，我們順著儒學傳統「梘也慾，焉得剛？」（《論語·公治長》）³²以及《通書·聖學》「一者，無欲也。無欲則靜虛動直」思維推論，周敦頤顯然以「無欲」工夫作為得「中」之關鍵所在。

如此一來，當我們進一步審視《圖說》「無欲故靜」以及〈聖學〉「無欲則靜虛」言說，便可以知道周敦頤思維中顯然具有「以靜釋中」的思維結構存在，亦即「靜」與「中」實質上是一種「工夫」與「境界」義涵下相互辯證之界說。³³所以在此理解下，我們仔細解讀下述文章內容：

³² 關於「剛」之工夫解釋，我們可以就《論語·公治長》：「子曰：『我未見剛者。』或對曰：『『中梘。』子曰：『梘也慾，焉得剛？』」得到說明。另外，此無私欲之剛在孟子至大至剛的集義養氣論中也可獲得佐證。

³³ 「守靜」通於「守中」之說法可於曾為惠之討論內容得到佐證。（1980：77）〈刑〉之論述邏輯雖然指涉著第二節荻原擴所解釋之「至公概念，但是在此中正之道的內在，還是需要如同田武彥解釋般，以「中」作為中正之道之工夫實踐基礎。

山下出泉，靜而清也。汨則亂，亂不決也。慎哉！其惟「時中」乎！「艮其背，」背非見也。靜則止，止非為也，為不止矣。其道也深乎！（《通書·蒙艮》）

便可以透過「靜而清」、「時中」、「靜則止」之描述內容知道，「時中」之對應工夫的確可以轉化為動靜皆無欲之「時靜」，而且唯有無欲之靜才能定止而不妄動，繼而達到下文「天下化中」之治理效果。

淡則欲心平，和則躁心釋。優柔平中，德之盛也；天下化中，治之至也。是謂道配天地，古之極也。（《通書·樂上》）

由此數篇引文內容可以看出，《通書》之整體思維結構，顯然是以「無欲」之工夫實踐作為「靜」或「得中」之核心所在。於是當我們以此分析結果重新回頭看待〈刑〉之「中正」言說。可以論斷，〈刑〉雖然圍繞著主政者如何透過工夫實踐以對治眾人慾望或情志妄動之命題上立說，但就內聖推外王、隱顯相即之儒學思維而言，要達致〈刑〉之「中正」氣質所逆推之無欲要求，其與著重「無欲故靜」之《圖說》（包括〈道〉）中正概念呼應且得以貫通。另外，由於〈刑〉明確地以「以剛得中」作為中正；甚至明達、果斷之根本，所以中正至公概念所逆推而得之「無欲」工夫，實際上與前述《管子》「去欲則靜」實踐結構相吻合而具有「中靜形正」之實踐形式。

當然其中唯一不同的是，因為論述命題之切入位階差異，從而使得強調養性治心之〈道〉或《圖說》，其「中正、仁、義」概念就顯現為一種義理概念之表述；而對應安國治民命題之「中正、明達、果斷」〈刑〉言說，則被理解為義理外廓之氣質態度呈顯。也就是說，前者強調的是中正之理，後者強調的是中正之氣質，兩者立說範疇雖然有異，但就工夫實踐而言，無論中正之理或中正之氣質，皆須透過「中靜形正」之工夫實踐來掌握或養成。

最後，當我們發現無論《圖說》或《通書》之〈道〉、〈刑〉兩篇皆以「中靜形正」作為「中正」工夫實踐基礎之餘，那麼〈師〉中最受爭議的中正概念是否也具有相同之實踐形式，這是我們最終必須解答的。

「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》）

根據上引內容，筆者認為有兩處較有爭議性的重點必須處理。其中第一個爭議點就是周敦頤透過「剛柔善惡之中」以論「性」的說法；第二個爭議就是周敦頤選擇以「和」而論「中」的立場。首先針對第二個爭議點，朱子在《通書注》中說道：

此以得性之止而言也。然其以和為中，與中庸不合。蓋就已發如過不及者而言之，如書所謂「允執厥中」者也。（《朱子全書·通書注》，頁104）

朱子認為〈師〉此處之「中」因透過「和」概念予以界定言說，因此是就「已發」上言而與《中庸》「喜怒哀樂未發謂之中」之「中」義不同。於是朱子進一步就「過與不及」角度，說明「中節之和」屬於《書》「允執厥中」之不偏不移概念而無本體義涵，從而周敦頤此處所論之「性」在朱子的解讀下也就自然而然地成為「氣稟」層面之存在而無本體義。³⁴

³⁴ 朱子：「此所謂性，以氣稟而言也」（《朱子全書·通書注》，頁104）。

對於朱子的說法，筆者認為其表面上似乎有理可證，不過就牟宗三三系說「以心著性」之詮釋觀點來看，周敦頤此處之「中」或「性」概念應該不能輕易地以氣學角度予以理解。因為就「以心著性」論點而言，「性體」乃寂然不動而無法被經驗感知，因此唯有透過「心」合於天理之活動才能逆推彰顯出「性體」之真實存在。我們姑且不論此種逆推是否合於所有哲學研究者的想法，但就此切入角度之投射，的確我們可以從「中也者，和也，中節也，天下之達道也」內容，看出周敦頤的確可能具有將「剛柔」之所以能夠和善之內在理由。也就是說，我們可以藉由心之中節或達道予以掌握實踐主體內在之本體存在，而此本體存在即是〈聖〉所言寂然不動之誠體本身：

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。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠、神、幾，曰聖人。
（《通書·聖》）

就周敦頤「幾」的解釋來看，相對於寂然不動之「誠」，「幾」之狀態是處於「動而未形、有無之間」之細微心靈活動。由於聖人誠精明通所以能夠神妙萬物而幾善惡，所以就此思維邏輯而言，要達到中節之和或天下之達道，邏輯上必須有一作為寂然不動之「誠」或天下之大本的「中」作為成就聖人之功之保證。因此〈師〉之「中」即便透過「和」之圓成而予以界定，但我們不能因此就根據朱子的解釋將「中」僅僅理解為《書》「不偏不倚」的概念，反而應該更開放地認知到在此基礎下應該有一作為認知心活動的誠體或中體之存在。所以〈師〉後段末語說道「故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止矣」，此「自至其中」而「止」一段話，事實上說明了此處之「自至其中」即便不是《中庸》以「未發」描述「中」之類型，但是因為要達致「止」，其概念還是要回到前述〈蒙

艮」靜則止，止非為也，為不止矣」之以「靜」之「無欲」工夫以保證「時中」上來理解。如此一來，我們便可以據此說明〈師〉之「中」概念與前述諸如〈道〉、〈形〉甚至《圖說》中正概念皆是以「無欲」工夫為基礎而呈顯為「中靜形正」之實踐邏輯形式。而且誠如前引〈聖學〉「無欲則靜虛動直」之論，無欲之靜是作為動靜、陰陽之本，所以此處之「中」顯然已經觸及到本體層面而無疑義。

於是在此意義理解下，即便周敦頤在文字使用上顯露了「氣稟論性」之姿態，但就〈師〉之「以中論性」論述邏輯上，我們也不難看出他在太極誠體格局下，以「性焉安焉之謂聖」（《通書·誠幾德》）觀點間接表徵「性」之暨超越又內在之存在本質。此在〈理性命〉有明確表示：

厥彰厥微，匪靈弗瑩。剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣。二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。（《通書·理性命》）

周敦頤將〈師〉「性者，剛柔、善惡，中而已矣」之論述邏輯再次在〈理性命〉文頭中提起，而且他進一步將此工夫論述形式與「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一」之宇宙化生論點對列而與《圖說》太極思想相呼應。由此可知，我們除了可以藉此再度映證〈師〉與《圖說》在定止思想上具有統一性之外，引文中透過宇宙本體視野以論述中正定止工夫之格局，在在呈顯出周敦頤定止思想的一種特色。也就是說，在剛柔善惡以得中之工夫實踐中，因著「二本則一」之理，所謂「中」，可以說是剛柔中節「定氣」之義，但因著無欲顯體工夫之保證而使實踐主體中節達道成為可能，所以也可以說此為「定性」義涵之中亦不為過。是故周敦頤於《通書》開宗明義地說道：

「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（《通書·誠上》）

按照周敦頤的文脈而論，凡欲得中而止於純粹之至善者，必先立其誠。欲立其誠，則須如〈養心亭說〉所言般「無（欲）則誠立」以正性命。所以所謂「成之者性也」在此思維脈絡下，更可由〈師〉「性者，剛柔、善惡，中而已矣」之義，說明吾人「性」必須透過「無欲得中」之工夫實踐過程而予以呈顯，而且其中「無欲」之概念不是感官氣稟層面立說，而是一種指涉著誠體生生不息格局下之工夫論述。這是周敦頤不同於程朱、陸王而開展出宋明理學「以心著性」系統之特質所在，同時也是上承《中庸》、《易傳》乃至《管子四篇》定靜思維之轉化結果。

綜上所論，我們可以確知《通書》論及中正定止工夫者，皆與《圖說》中正概念之「中靜形正」有同一實踐邏輯，從而我們可以在此分析檢測過程中，確認了周敦頤在其兩文本中實踐工夫思維之統一性。當然，或許還是有若干學者會繼續追問：所謂「中靜形正」之「形正」實踐形式在《通書》或《圖說》中未曾出現，因此「中靜形正」如何能夠成為《圖說》中正概念之工夫實踐系統？針對此可能之質疑，筆者認為單就《管子》「中不靜，心不治。形不正，德不來」的思維邏輯來看，「中靜」乃作為「治心」及「正形」之根本，因此在「中靜形正，天仁地義淫然自至」之文脈解讀下，所謂「形正」、「天仁」、「地義」皆可以透過「中靜（去欲而靜）」之實踐而外推踐成，而此種「中靜形正」實踐邏輯與《圖說》以「主靜（無欲故靜）」作為實踐根本之思維邏輯相通，因此將中正之實踐結構還原為「中靜形正」在哲學邏輯上是沒有問題的。尤其當我們從儒學經典中另一強調定靜工夫之《大學》言說內容來看：

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閑居為不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。（《大學》）

其中所謂「誠於中，形於外」之思維邏輯便說明了先秦時期以「中誠」作為「形正」根本之思維共法。因此當我們質疑「形正」是否可以成為《圖說》之實踐形式之際，只要我們掌握《通書》以「無欲顯誠」且以「誠」為本的基本立場，那麼在周敦頤「無欲故靜」之思維下，「中靜形正」顯然可以合理地還原為《圖說》中正概念之實踐邏輯。³⁵

除此之外，筆者拙文曾經就文獻分析而找到「中正以防治思鬱」之醫學哲學養生命題。（黃崇修，2014）拙文中就明末張介賓所提出之情志三鬱說：

思鬱者，則惟曠女釐婦、及燈窗困厄、積疑在怨者皆有之。思則氣結，結於心而傷於脾也。及其既甚，則上連肺胃而為欬喘，為失血，為隔噎，為嘔吐。（《明集·雜證謨·鬱證卷之十九》，頁444）

認為罹患思鬱的幾種原因，其中除了「曠女釐婦」之不可單一條件防範之外，「燈窗困厄」「積疑在怨」皆是勞思過度邪思無信造成血氣不靜、形體不正所致，因此才會傷脾失血而隔噎。朱丹溪針對此「隔噎」問題提出以下觀點：

³⁵ 當然，我們也必得了解到歷史發展與作者言說主軸取捨所形成的論述命題差異之必然性，而當我們理解到此間命題差異而還原到工夫論述之原初形式，那麼我們依然可以看到彼此義理間的內在連結而了然於心。

張雞峰亦曰，噎當是神思間病，惟內觀自養，可以治之。此言深中病情，治法亦為近理。夫噎病主于血干，夫血者陰氣也，陰主靜，內外兩靜，則臟腑之火不起，而金水二氣有養，陰血自生，腸胃津潤，傳化合宜，何噎之有。（《朱丹溪醫學全書·局方發揮》，頁39）

其中朱丹溪「噎當是神思間病，惟內觀自養，可以治之」中的「內觀自養」所指涉之「內外兩靜」工夫，其雖不見得完全可以提高至哲學之高度而成論，不過就身體實踐來看，其誠敬實踐所達到的實際光景，至少可以涵融於「中靜形正」的論述格局之下。就此來看，「中靜形正」的論述邏輯不僅滿足了哲學文本上的義理邏輯，在醫學哲學的防治醫學上亦可作為「中正以防治思鬱」命題之實踐工夫指導。

柒、結論

筆者基於對德行倫理工夫實踐之關懷，於是將本文鎖定在《太極圖說》中正概念實踐義涵之上。根據筆者近年研究分析周敦頤定靜工夫結果發現，除了《中庸》及《易傳》之外，《管子》的工夫實踐理論內在地與周敦頤定靜工夫實踐邏輯極為相似。因此筆者首先透過對伊川「中正而誠」、劉蕺山「敬則誠，誠則天」的義理分析，初步掌握到《圖說》中正概念與「敬」之工夫具有某種連結。而此種相應於《中庸》「齋莊中正足以有敬」的思維邏輯中，我們發現到無論是伊川之「中正而誠」或《中庸》「中正→敬」皆只能作為實踐「中正」後之結果或境界，但對於「中正」本身之實踐邏輯卻未能具體說明。於是我們透過對牟宗三、荻原擴、岡田武彥等學者言說內容之討論，最後往上回溯到《管子·內業》中所謂「中靜形正→天仁地義淫然自至」之論述邏輯中，且在此實踐邏輯分析下，我們已大致可以看到其中「中靜形正」形式可作為《圖說》中正概念之實踐義涵。

為了進一步掌握「中靜形正」實踐形式之指涉內容，筆者另外於同文本中開展了《管子·正》：「中和慎敬，能日新乎？正衡一靜，能守慎乎？」之思維結構特質，因為在此段話之分析過程中，筆者不但發現到言說中「一靜」、「中正」、「中和」具有「中靜形正」工夫實踐層層外擴之發展脈絡外，於戰國時期「內聖推外王」之思維共法下，〈內業〉「內靜外敬」之實踐形式也成為「中靜形正」之具體指導。也就是說，「中靜」即便在邏輯上作為「形正」之實踐基礎，但就實際之主體工夫實踐上「形正」所對應之「敬」亦不能被輕忽而捨棄，從而這樣的思維，在邏輯意義上與《圖說》定靜工夫形成內在之呼應。

當然，即便我們在哲學分析上找到了「中靜形正」作為《圖說》中正概念實踐形式之合理性，但就文本思維統一性要求下，「中靜形正」是否也可以成為《通書》諸篇「中正」言說之實踐形式，此乃筆者最後所必須完整交代的工作。有幸的是，透過筆者對《通書》〈道〉、〈刑〉、〈師〉等篇之討論，筆者發現〈刑〉「以剛得中」之「無欲得中」觀點不但可作為其「中正、明達、果斷」論述之基礎，同時其「無欲得中」思維恰可呼應於「中靜形正」之論述而得到初步之佐證。至於〈師〉中較具爭議的「中」概念究竟是循朱子以剛柔立論而求中節之和道，或是採取牟宗三「以心著性」角度，就剛柔合中之所以然理由而逼顯出其「性」或「中」之本體義存在，從而在周敦頤「無欲＝誠」之辯證關係中，看到「中靜＝無欲＝誠」邏輯而確知〈師〉之「中」概念與《圖說》同樣具有「中靜形正」之實踐邏輯。就本文分析結果來看，後者之觀點的確可滿足本文設定之要求。而這樣之結論，筆者更真誠地將「中靜形正」之實踐形式帶入拙著所獲「中正以防治思鬱」命題中，而其檢測結果不僅佐證了本文分析之論述結果，同時因著「中靜形正」實踐形式貞定，其幫助了我們成人教育之德性養成過程中，找到了更具體之工夫實踐指引。

參考文獻

一、古籍

- 管仲（周）。《管子》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 孔丘編（周）。《尚書》（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）。
- 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）。
- 荀子（周）。《荀子》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 劉向（西漢）。《說苑》（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）。
- 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）。
- 朱丹溪（元）。《朱丹溪醫學全書》（北京，中國中醫藥出版社，2006）。
- 張介賓（明）。《明集》（臺北：臺灣商務印書館，1986）。
- 劉宗周（明）。《劉子全書及遺篇（上）》（京都：中文出版社，1981）。
- 黃宗羲（明）。《明儒學案》（臺北：世界出版社，2009）。

二、現代資料

- 牟宗三（1968）。《心體與性體》。台北：正中書局。
- 岡田武彥（1965）。《宋明哲學序說》。東京：文言社。
- 韋政通（2005）。《中國思想史》。台北：水牛圖書出版社。

荻原擴（1935）。《周濂溪の哲学》。東京：藤井書店。

勞思光（1993）。《新編中國哲學史（三）》。台北：三民書局。

曾為惠（1980）。《老子中庸思想》。台北：文史哲出版社。

黃崇修（2014）。〈周敦頤《太極圖說》定靜工夫新詮釋——以朱丹溪情志三鬱說思維結構為視點（第一部分：定之工夫）〉，《揭諦》，27：85-134。

---（2017）。〈由宋明儒對定靜工夫的詮釋理路論周敦頤「內靜外敬」之潛存思維〉，《當代新儒學與心學傳統第十二屆當代新儒學國際學術會議論文集》，上冊：179-208。

---（2018）。〈《管子》定靜思維對周敦頤定靜工夫之可能影響——透過朱丹溪三重鬱說思維結構之嘗試性解讀〉，《國立政治大學哲學學報》，39：71-124。

蔡仁厚（1991）。《宋明理學》。台北：臺灣學生書局。

