

张载心学论纲

林乐昌

【摘要】张载作为北宋理学的共同创建者、关学宗师,建构了一套涵盖天论、道论、性论、心论等多方面内容的哲学体系,其中包含了丰富的心学^①思想。应当指出,张载的心学有其独特性,与后来陆象山、王阳明以“心”为本体的心学有所不同。时下张载心学研究论域存在以下不足:对“心-物”关系这一张载心学的基本问题缺乏自觉,对张载“心-物”关系形态只知其一不知其二,对其“心-物”关系的理论基础也有所忽略。有鉴于此,有必要以张载的三个心性论命题作为观照的视域,以张载心学的基本问题作为探究的主线,从三个方面为张载心学建构纲要并加以阐释:一、心性论的三个命题;二、“心-物”关系的形态划分;三、“心-物”关系的理论基础。最后,还将对张载心学的哲学特性、历史影响和现代意义略作总结。

【关键词】张载;心学;心性论命题;“心-物”;关系

【作者简介】林乐昌,陕西师范大学关学研究院。

【原文出处】《哲学研究》(京),2020.6.45~54

【基金项目】本文系贵州省哲学社会科学规划国学单列课题“新文献和新视角下的张载理学新探索”(编号18GZGX15)、国家社会科学基金重大项目“宋明清关学思想通论(七卷本)”(编号19ZDA029)的阶段性成果。

一、心性论的三个命题

张载心性论有三个重要命题:(1)“心统性情”;(2)“合性与知觉有心之名”;(3)“心小性大”。其中,前两个命题是张岱年先生认定的,第三个命题则是笔者补入的。^②张载心学,是在对“心”这一概念做出独特界定的基础上,既论及“心-物”关系的不同形态及其理论基础,又包括多层次的知识论内容,并兼及“心”“性”关系的学说;张载心性论,则是基于“心”“性”关系,重点阐发“心”“性”各自的意涵、地位和作用的理论。张载心学与心性论之间的相关性表明,这三个心性论命题能够为探索其心学思想提供观照的视域。

命题一:“心统性情”。

这是张载较早提出的心性论命题。笔者曾撰专文,对“心统性情”说的基本意涵和历史定位这两方面做了比较详细的分析论证,这里,仅撮述其要点。第一,张载的“心统性情”说,是他早期对为学工夫形态的思考尚不成熟的产物。朱熹把“心统性情”中的“统”字解释为“主”,亦即“主宰”(林乐昌,2003年,第

37页)。“心统性情”,包括“心统性”与“心统情”两方面。张载后来可能意识到,由于“心统情”的一面与“变化气质”的意涵相通,故说“心统情”是可以成立的;由于“性”乃“万物之一源”(《张载集》,第21页。下引该书只注页码)，“心”不可能“主宰”万物生成根源之“性”，故“心统性”的一面则无法成立。因此，“心统性情”并未成为张载终生坚持不变的学说。第二，在张载思想发展至晚年成熟期之后，“心统性情”中的“心统性”的一面，被“心能尽性”(第22页)的说法所取代；而“心统性情”，则在整体上被“变化气质”“知礼成性”等工夫形态所取代。第三，“心统性情”这个被张载弃置不用的命题，后来被朱熹承接过去，通过新的诠释使之得以复活。(参见林乐昌，2003年)

命题二:“合性与知觉有心之名”。

在《正蒙·太和篇》中,张载提出了著名的四句话:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。”(第9页)这可以简称作“《太和》四句”。多年前,笔者提出“《太和》

四句”是张载的“理学纲领”这一观点(参见林乐昌, 2008年),但那时尚缺乏支持这一提法的文献依据。随着张载理学新文献的辑校整理,使问题得到了解决。中华书局版《张载集》外佚著《礼记说》辑本(《张子全书》卷十四,第309-405页),是张载理学新文献之一。依照张载佚著《礼记说·中庸第三十一》发现,“《太和》四句”原来是对《中庸》首章前三句“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的解说(同上,第384页)。朱熹曾指出,《中庸》首章前三句是全书的“大纲”(《朱子语类》卷六二,第1480页)。与“大纲”语义相同,朱熹也常用“纲领”这个术语。张载佚著《礼记说》解说《中庸》纲领的篇章,为研究者提供了具有关键意义的文献,还原了“《太和》四句”的语境,从而使“《太和》四句”作为张载理学纲领的性质和地位得到确证。(参见林乐昌,2018年,第24-25页)

张载理学纲领的四个核心概念其自上而下的排序是:“天”“道”“性”“心”。作为张载理学纲领经典依据的《中庸》纲领,并未涉及“心”;而张载却在其理学纲领的概念序列中特意补入“心”,并这样界定:“合性与知觉,有心之名”。张载对“心”的界定,具有重要的创新意义。这里的“合”字,意为整合;“知觉”,指人的意识活动及其能力。他论“心”与当时仅以“知觉”为“心”的流行见解不同,其独特之处是强调必须把“知觉”与“性”整合在一起才构成“心”。张载的这一界定,是要为人确立真正的“心”。张载如此言“心”,遭到了朱熹、牟宗三等古今学者的诟病。朱熹指出:“横渠之言大率有未莹处。有心则自有知觉,又何‘合性与知觉’之有!”(《朱子语类》卷六〇,第1432页)牟宗三指出,此语“不的当。‘合性与知觉’好像是说性体中本无知觉,性是性,加上知觉才有‘心之名’”(牟宗三,1990年,第529页)。朱熹认为“心”自有“知觉”,牟宗三则认为“性”自有“知觉”。研究一位哲学家的思想命题,应当看他命题中的概念是如何界定的,进而把握概念的实质,并辨识概念之间的关系能否自洽。研究者不应当撇开哲学家对概念的界定,任由己说。朱熹未理解张载言“心”

为何把“性”与“知觉”整合在一起的深意,牟宗三则仅基于自己认为“性”本来就具有“知觉”来解读张载这一命题。他们二人的解读方法不可取,对张载的批评也不中肯。

张载论“性”,有客观的和主观的两种角度。就包括人在内的宇宙万物发生和存在的根源而言,“性”生成万物并赋予万物以本性。这是客观层面的规定,这一角度下的“性”是宇宙生成论的概念,并不具有“知觉”能力。张载论“心”定义中的“性”,由于与“知觉”相关,因而是专就人而言的,包括“天地之性”与“气质之性”。这两重人性,都已含有主观层面的意蕴,并能够分别对人的“知觉”发挥不同的作用。对于“气质之性”,张载认为“君子有弗性者焉”(第23页)。这是因为,“气质之性”的缺陷使其对“知觉”所发挥的作用往往是消极的或是负面的。王夫之指出:“不尊德性,徇见闻而已。”(王夫之,第165页)是说“知觉”若不以德性为根据,则必将流于“见闻”。在“气质之性”被否定(“弗性”)之后,能够为“知觉”提供人性根据的便只能是“天地之性”。在张载那里,“天地之性”是“性之本原”,是“至善”的(《张子全书》卷十六,第445页),因而在“合性与知觉有心之名”这一表述中,“性”当指“至善”的德性。这样规定的意义是,人的一切认知活动都应当受德性的制约。

命题三:“心小性大”。

此说今本《张载集》已不可见,所幸在张载佚著《孟子说》中还能看到与“心小性大”语义一致的一段话:“性,原也;心,派也。性大于心”(同上,第447页)。程、朱对“心小性大”多有批评,这使研究者能够从中获取一些相关信息。程颐批评说:“体会必以心。谓体会非心,于是有‘心小性大’之说。圣人之心,与天为一。或者滞心于智识之间,故自见其小耳。”(《二程集》,第1261页)他还说:“此心即与天地无异,不可小了它,不可将心滞在知识上,故反以心为小。”(同上,第22页)依据以下朱熹与学生的对话可知,程颐所说“谓体会非心”的主语和“或者”,都指的是张载。以下,把程颐的批评归纳为两个方面加以分析。

第一,程颐批评张载“谓体会非心”,认为这是“心小性大”说的根据。“体会非心”,不见于张载著作,应当是程颐根据自己所见及理解加以转述的。上引程颐批评的第一段话,其中的“体会必以心”与“体会非心”,分别指程颐与张载的观点。在程颐的观点“体会必以心”中,“必”不作常见的“必定”义,而与“毕”通,作“全”“尽”义。^③“体会必以心”是说,体会完全靠“心”的作用。在张载的观点“体会非心”中,“非”不作常见的“否定”义,而作“鄙薄”义。^④“体会非心”是说在体会中鄙薄心的作用。程颐批评张载强调“体会”必须合“性”以言“心”,而没有像他那样认为“体会”完全依赖于“心”,这就贬低了“心”,抬高了“性”,从而导致了“心小性大”。

第二,程颐批评张载割裂“心”与“天”的关系,认为这将导致“滞心于知识之间,故反以心为小”。程颐主张,“圣人之心”与“天”同一。程颐的观点更激进,主张天与人“更不分别”(《二程集》,第20页)。与此不同,在张载理学纲领的概念序列中,“天”的地位高于“心”,不能把“心”与“天”相等同。在程颐看来,张载的“心”不能上达“与天为一”,势必使“心”向下滞留在一般知识上,因而“反以心为小”。事实果真如此吗?这需要看张载对“心”的作用是如何评价的。他说:“心能尽性,‘人能弘道’也。”(第22页)还说:“心御见闻,不弘于性。”(第23页)朱熹训解此“御”字,认为“有桎之意”(《朱子语类》卷六〇,第1423页)。可见,张载的本意是主张“心”必须摆脱“见闻”知识的桎梏,发挥“尽心”的潜能,把“心”提升到“德性所知”乃至“诚明所知”的高度,从而实现“天人合一”的境界,而决不是说“心”只能停滞在一般知识上面。

围绕“心小性大”这一议题,朱熹与学生曾多次讨论。其中有一段对话:学生问:“‘不当以体会为非心’,是如何?”朱熹答:“此句晓未得。它本是辟横渠‘心小性大’之说。心性则一,岂有小大!”(《朱子语类》卷九七,第2502页)朱熹承认自己对“不当以体会为非心”中的“体会为非心”未能理解,但他看出这是批评张载“心小性大”的。对“心小性大”,朱熹与程

颐一样也持批评态度,批驳说:“心、性则一,岂有小大!”其实,张载“心小性大”是就“心”“性”的地位不同而言的,“性”的地位高于“心”,因而“心”“性”不能不分“小大”。

张载所谓“心小性大”,其理论依据是“性,原也;心,派也”(《张子全书》卷十六,第447页)。“性,原也”,是说性是宇宙万物创生的根源。这与他所谓“性者万物之一源”(第21页)的论断是一致的。“心,派也”,是说相对于宇宙创生根源的性,人与万物都是派生的,因而人心也是派生的。由于人心不能作为宇宙创生万物的根源,故其地位低于性,当然更低于天。这与二程认为心与天同一甚至等同的看法,以及朱熹认为心、性不应分“小大”的看法,都很不相同。张载理学纲领对“天”“道”“性”“心”自上而下的排序,是这四个核心概念在其理学体系中的定位。因此,“心小性大”这一命题中的“心”“性”定位,与张载理学纲领的概念序列定位是可以相互印证的。

通过以上分析可知,“心小性大”是张载理学的一个特殊命题,只与“心”“性”在其理学体系中的定位有关。虽然张载也有不少提倡“大心”、反对“小心”的论述,但都是就“心”的作用而言的,因而与“心小性大”无关。一言以蔽之,“心小性大”说的是:心性地位有小大,然其作用惟在心。程、朱把张载的“心小性大”纳入其具有普遍意义的心性小大这一问题框架,并加以批评,表明程、朱没有真正理解张载“心小性大”命题的实质。

总之,澄清张载以上三个心性论命题的真实意涵,有助于把握其心性(情)理论的早期论说与晚年修正,尤其有助于把握其“心”之结构特征、体系定位与能动作用之间的复杂关系。

二、“心-物”关系的形态划分

“知必周知”(第21页),是张载知识论的重要话语,能够体现他对“见闻之知”“德性所知”与“诚明所知”等多层次知识的追求,是其心学的重要内容。包括知识论在内的张载心学,其多方面内容都涉及“心-物”关系。因而,有理由把这一关系视作张载心

学的基本问题。这是本文探究张载心学的主线。对于张载心学,有学者只强调“因物为心”,将其视作“心-物”关系的唯一形态。这是研究张载心学的误区。其实,张载对“心-物”关系的论说是区分了两种不同形态的,除了“因物为心”的形态之外,还有“去物”“虚心”的形态。

1.“心-物”关系的“因物为心”形态

“因物为心”,是张载论说“心-物”关系的第一种形态。他说:“人本无心,因物为心。”(第333页)“因物为心”,指主体依赖外在感性事物所形成的内在感知能力。人们依赖这种能力,获得的是感性知识。因而,可以将这种“心”称作感性认知心。有些研究者强调张载知识论“因物为心”的一面,而且还据此将其知识论定性为“唯物主义的反映论”(姜国柱,第59页)。但是,当依据“因物为心”无法有效解释感性知识之外的“德性所知”乃至“诚明所知”的形成时,这些研究者又认为张载知识论的性质变为了“十足的唯心主义”(同上,第75页)。完整地看“因物为心”这段话,张载是这样说的:“人本无心,因物为心,若只以闻见为心,但恐小却心。今盈天地之间者皆物也,如只据己之闻见,所接几何,安能尽天下之物?”(第333页)可见,张载对“因物为心”只是在有限范围内才认可的,认为它的本质是“只以闻见为心”,因而担忧这会导致“小却心”,即缩小“心”的认知活动范围。在他看来,为了达到“尽天下之物”的目的,恰恰不能满足于必然导致“小却心”的“因物为心”。

在这里,还应当联系《正蒙·大心篇》的一段话来理解张载对“心-物”关系的阐发。他说:“见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”(第24页)又说:“由象识心,徇象丧心。知象者心,存象之心,亦象而已,谓之心可乎?”(同上)这里所谓“象”,指现象界的一切事物;“存象之心”,指基于现象而形成的感知能力,其语意类似于“因物为心”。不难看出,张载只是在有限的范围内才认可“因物为心”和“存象之心”这种感性认知心的。其实,他真正高看的是运用“大其心”对感性认知心的超越。张载

说:“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。”(同上)能够做到“体天下之物”而“尽物”的“心”,恰恰是高于“因物”而生的感性认知心的。因此,他反对“以耳目见闻累其心而不务尽其心”(第25页)。可见,张载并未将外在感性对象“物”视作一切认知活动的前提,相反,他认为与“物”以及反映“物”的“见闻”知识相比,“大其心”所获得的不同于“见闻”知识的“德性之知”乃至“诚明所知”,才是最有价值的。正因为如此,张载特别强调:“舍此见闻,别自立见,始谓之心”(《张子全书》卷十六,第447页)。这表明,真正被张载所认可的“心”,是舍弃“见闻”之后被确立的“心”。同时,他还揭示了“因物为心”及其“见闻之知”的局限。张载指出,在认知过程中,只有“尽心”才是解决“尽天下之物”这一难题的途径。因而他说:“今所言尽物,盖欲尽心耳。”(第333页)如何能够“尽心”?张载揭示说:“当识其要,总其大体,一言而乃尽尔。”(第273页)可见,“尽心”不是指从数量上穷尽天下所有事物,这是任何人都无法企及的;“尽心”是指致力于从总体上体悟宇宙真谛与造化之道,以建构宇宙意识,并据以发现德性的根源。

总之,张载认为“因物为心”必然导致“小却心”,亦即缩小“心”的认知活动范围;而且“因物为心”的实质是“徇象丧心”,其后果是使“心”陷入物化或现象化(“亦象而已”)的困境。因此,他强调必须转而仰赖“去物”“虚心”的认知形态,以克服“因物为心”形态的局限。

2.“心-物”关系的“去物”“虚心”形态

“去物”“虚心”,是张载论说“心-物”关系的第二种形态。在佚著《礼记说》中,他解释《大学》的“格物”涵义时,孤明独发地把“格”字与“去”字组合成一个复合动词“格去”,指出:“格去物,则心始虚明”(《张子全书》卷十四,第403页)。“格去物”,可以简称为“去物”;“心”之“虚明”,可以简称为“虚心”,牟宗三称之为“虚明纯一”之心。(参见牟宗三,1990年,第546页)此外,张载还把“格物”训解为“外物”,指出:“格物,外物也。外其物则心无蔽,无蔽则虚静,

虚静故思虑精明而知至也”(《张子全书》卷十四,第403页)。因此,“去物”而“虚心”,也可以称作“外物”而“静心”。无论是“去物”还是“外物”,都同样指去除外在感性对象之“物”对“心”的遮蔽,使“心”的认知能力达致“虚明”或“虚静”亦即“思虑精明”的高度。张载有关“虚心”或“心”之“虚明”“虚静”的言论还有很多。例如他说:“虚心,则无外以为累。”“虚心,然后能尽心。”(第325页)此外,张载论“虚心”之“虚”说,“虚者,止善之本也,若实则无由纳善矣”(第307页)。本文所谓“心-物”关系的“去物”“虚心”形态,就是从张载的这些论说中提炼而成的。张载认为,“格物”之“物”,作为主体耳目感官的经验对象,是“见闻之知”的来源;但对于“德性所知”和“诚明所知”而言,则只有在去除一切外在对象“物”之后,“虚心”或“虚明”之“心”才开始发挥作用。张载论说“去物”“虚心”形态的根本特点是,扭转了程颐“格物”外求的方向,借用孟子所谓“反身而诚”,强调“诚明所知乃天德良知,非闻见小知而已”(第20页)。这种“虚心”或“虚明”之“心”,属于主体体验宇宙真谛的直觉能力,或体悟事物本质的直觉能力。这种能力,是超越于耳目见闻等感知能力之上的。通过“虚心”或“虚明”之“心”,获得超越“见闻之知”的“德性之知”乃至“诚明所知”,便是上引张载所谓“虚静故思虑精明而知至也”这一认知过程中的“知至”之所指。

张载提出:“虚明一作静。照鉴,神之明也。”(第16页)这是用镜喻表达“虚明”或“虚静”之“心”的作用及其来源。在这里,他把“虚明”之“心”的认知作用(“照鉴”),归因于“神之明”。张载还提出:“成吾身者,天之神也。不知以性成身而自谓因身发智,贪天功为己力,吾不知其知也。”(第25页)张载的立场是:一方面,认为人之“身”是由“天”或“天之神”所赋予的,这与他认为“性”乃“万物之一源”的论断是一致的,就“性”与“天”的根源性而言,“性”是宇宙万物的直接根源,而“天”或“天之神”则是宇宙万物的终极根源(参见林乐昌,2008年,第84页);另一方面,张载反对有人自以为其认知能力源于“因身发智”,从而

“贪天功为己力”的错误态度。这涉及“德性之知”乃至“诚明所知”的先验性问题。受古希腊哲学家柏拉图的影响,意大利美学家维柯(G. Vico, 1668-1744)认为,真理不是由我们自己制造出来的,这种思想及其结果是天神赋予人类的。(参见维柯,第627、646-647页)这与张载的看法有类似之处。^⑤对于张载及维柯等人论及的这种神秘主义的认知机制及其来源,有待今后进一步研究。

虽然张载强调“德性所知”不源于“见闻”(第24页),但他并未完全否认见闻之知的作用。张载说:“耳目虽为性累,然合内外之德,知其为启之之要也。”(第25页)这两点值得注意。(1)张载所谓能够发挥“启之之要”作用的“耳目”见闻,并非来自自然现象,而是来自社会文化环境。就是说,必须通过学习历史和儒家典籍所提供的道德范例才能够使“启之之要”的作用奏效。例如,他强调必须“多识前言往行以畜其德”(第266页),必须“自幼闻见莫非义理文章”(第274页)。若不属于“闻见之善者”,则“多闻见适足以长小人之气”(第273、269页)。可见,张载对“耳目”及其“闻见”的认可,是有条件的,专指那些“闻见之善者”。而且,即使是“闻见之善者”,对“德性所知”所起的作用也只是启发性的(“启之之要”),而不是根本性的。(2)在哲学史上,张载较早提出“德性所知”是可以从后天的道德知识中获得启发的。直至现代,瑞士著名现象学家耿宁(Iso Kern)在研究王阳明学说时,才意识到“良知”(亦即“德性所知”)与“见闻之知”的关系这一问题的重要性。(参见耿宁,第295、305-306页)

总之,“因物为心”不是张载论说“心-物”关系的唯一形态,而且“因物为心”的认知作用只是局部的,而不是全局的,更不是本质的。与“因物为心”相比,“去物”“虚心”才是张载论说“心-物”关系的主导形态。这是因为,通过“去物”“虚心”,人的认知或体验就能够超越日常经验的“见闻之知”,以宇宙真谛及其本体(“天”“太虚”)或宇宙万物的根源和动力(“性”和“道”“神”)作为认知对象,据以建构宇宙意识,获得“德性之知”乃至“诚明所知”的“至善”价值立场,

赋予人生以意义。

三、“心-物”关系的理论基础

张载“心-物”关系的理论由两部分组成:(1)关于“知觉”两个层次的理论,包括“耳目知觉”的层次、“虚心”知觉的层次;(2)关于“合内外”两种类型的理论,包括“合内外于耳目之内”的类型、“合内外于耳目之外”的类型。这里所谓“知觉”的两个层次、“合内外”的两种类型,分别与“心-物”关系的“因物为心”形态、“去物”“虚心”形态具有对应关系:“耳目知觉”的层次、“合内外于耳目之内”的类型,与“因物为心”的形态是对应的;“虚心知觉”的层次、“合内外于耳目之外”的类型,与“去物”“虚心”的形态是对应的。

1. 关于“知觉”两个层次的理论

本文第一节关于张载心性论的第二个命题“合性与知觉有心之名”,与这里的讨论密切相关。在这个命题中,他强调“心”是由“性”与“知觉”整合而成的。先看其中的“性”。在张载看来,“性”包括“虚”与“气”两个层次,或“天地之性”与“气质之性”两个层次。这是“性”的“合两”“其总”结构(第22页)。对此,张载说得很清楚。(参见林乐昌,2005年,第51-53页)再看其中的“知觉”。与张载所谓“性”有两个层次一样,他所谓“知觉”也有两个层次。对于“知觉”,张载从未做过像“性”那样清楚的界定和分析,因而便成为探究的难点,有必要在重点解析的基础上加以重构。近现代西方哲学家和心理学家所谓“知觉”,其涵义特指外在对象直接作用于人的感觉器官而形成的整体映象。例如,黑格尔认为,知觉是“以事物作为它的对象意识”(黑格尔,第77页)。美国现代心理学家阿瑞提(S. Arieti)认为,知觉具有感性的和简单性的特征(参见阿瑞提,第50页)。他们都把“知觉”的特征归结为对象性或感性。而张载所使用的“知觉”一词则不同,它泛指人的感觉器官和思维器官的一切活动,相当于现代所谓感觉、认识、思维、体验、直觉等所有的认知活动和精神活动及其能力。就是说,张载所使用的“知觉”一词既具有对象性或感性的特征,又具有超越对象性或超越

感性的特征。

对理解张载的“知觉”涵义有帮助的是,他认同孟子以“心之官”为“大体”与“耳目之官”为“小体”这一区分。由于“心之官”与“耳目之官”都是人进行知觉活动的器官,据此可以把张载的“知觉”解析为“大体之知觉”与“小体之知觉”,或“心官知觉”与“耳目知觉”。“小体之知觉”或“耳目知觉”,亦即“感官知觉”。牟宗三把张载“耳目目接”的感觉能力称之为“感触的直觉”,认为它是“认知的呈现原则。此时,它是接受的,不是创造的”(牟宗三,2000年,第184页)。这种知觉的涵义不难理解,它的对象是一切感性经验之物,它的功能是获得见闻之知(感知)和声色臭味之欲(情欲)。这毋需多加解释。而对于“大体之知觉”或“心官知觉”,则需要详加解释。如前所述,张载解释《大学》的“格物”涵义时,把“格”字与“去”字组合成一个复合词“格去”,强调“格去物,则心始虚明”(《张子全书》卷十四,第403页)。如前所引,张载说:“虚明一作静。照鉴,神之明也。”(第16页)据此,可以把“大体之知觉”或“心官知觉”称作“虚心知觉”或“虚明知觉”。张载还说过:“天之不御莫大于太虚,故心知廓之,莫究其极也。”^⑥“廓”,大也。“心知廓之”,与同样出自《正蒙·大心篇》的“大其心”涵义一致。牟宗三正确地把张载“心知廓之”的能力称之为“智的直觉”,认为它“不但为认知的呈现原则,且同时亦即创造的实现原则”(牟宗三,2000年,第184页)。有理由认为,张载所谓“心知廓之”,说的就正是“虚心知觉”或“虚明知觉”能力的发挥。在他看来,“格物”之“物”是主体耳目感官知觉的对象,只有去除一切外在经验物的干扰,“虚心知觉”或“虚明知觉”才开始发挥作用。这是一种超越见闻之知的“神明”之知,其对象是宇宙的万化根源或天道的造化原理,属于主体超越耳目见闻等感觉能力的更高层次的体验能力或直觉能力。此外,张载还把这种能力称作“大其心”“合天心”(第24页)“穷神知化”(第17页),等等。这些,都是价值世界的认知创造方式。

总之,在张载看来,“大体之知觉”亦即“虚心知

觉”或“虚明知觉”，是“知觉”的高级形态；而“小体之知觉”或“耳目知觉”，则是“知觉”的低级形态。

在张载那里，作为“知觉”活动结果的“知”，是有层次的，而且也是与人性相关的。基于以上分析，可以做如下推导：一方面，如果人的“耳目知觉”受“气质之性”制约的话，便构成“见闻之知”；另一方面，若人的“虚心知觉”以“天地之性”为根据的话，便构成“德性之知”，并能够使之提升至“诚明所知”的境界。张载关于“知”的区分，特别凸显了道德知识和精神境界对于感性知识的优先性，但他并未因此一概抹杀“见闻之知”的作用（详下）。

2. 关于“合内外”两种类型的理论

张载说：“有无一，内外合，庸圣同。此人心之所自来也。”（第63页）所谓“人心之所自来”，说的是“心”的来源和构成问题。在他看来，“心”必须以“性”作为根据，而“性”则是“虚”与“气”的统一。这就是所谓“有无一”。对于“内外合”，张载说得更多的是“合内外”，指整合“内”与“外”两个方面。“外”，指一切存在，既包括经验事物的存在，也包括形而上的存在；“内”，指人的知觉能力，既包括对经验事物的感知能力，也包括对形而上存在的体验能力或直觉能力。与上述“知觉”的低级与高级两种形态相对应，“合内外”的“内”与“外”各有低级与高级两个层次。（1）与“耳目知觉”相对应，其“内”指主体的见闻感知能力，其“外”指作为见闻感知对象的经验事物。这是低级层次的“内”与“外”。（2）与“心官知觉”相对应，其“内”指主体超越耳目见闻感知能力的体验能力或直觉能力，其“外”指形而上的存在，包括宇宙万物根源的“天”（“太虚”）和“性”，以及天道的造化原理。这是高级层次的“内”与“外”。基于以上“内”“外”不同层次的分析，张载关于“合内外”的理论便有如下两种类型。

关于“合内外”的第一种类型。张载说：“人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。”（第25页）人的耳目感官“有受”，指人的耳目感官对对象物有所接受，致使“内”“外”两方面发生相互作用，而产生“见闻之知”。这里的“合内外”，运用的是“耳

目知觉”。由于此时“心”是受“耳目”引导的，因而张载将其归结为“以闻见为心”（第63页）。其实，“以闻见为心”指的就是“耳目知觉”。“闻见之知”，正是在“耳目知觉”作用下“合内外”的结果。对于只知运用“耳目知觉”的人，张载批评说，他们“耳目役于外”，是“揽外事者，其实是自惰，不肯自治”，是“不能反躬者也”（第273页）。

关于“合内外”的第二种类型。在前引张载所说“有无一，内外合，庸圣同。此人心之所自来也”这句话之后，他紧接着说：“若圣人则不专以闻见为心，故能不专以闻见为用”（第63页）。张载强调：“知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”（第25页）这里所谓“知合内外于耳目之外”，揭示的是第二种类型的“合内外”的实质。由此推知，以上第一种类型的“合内外”其实质是“合内外于耳目之内”的。与第一种类型的“合内外”运用的是“耳目知觉”不同，第二种类型的“合内外”运用的则是“虚心知觉”，其作用是“合内外，平物我，自见道之大端”（第273页）。作为“虚心知觉”认知对象的，是一切经验之物的直接根源（“性”），或作为“道之大端”的宇宙造化原理，最后则指向作为天地万物终极根源的“天”（“太虚”）。人必须通过超越于耳目之外的“尽心”“尽道”“尽性”“穷神知化”等认知方式，才能够对“道”“性”“神”加以领悟，从而实现更高层次的“合内外”。“德性所知”乃至“诚明所知”，正是在“虚心知觉”作用下“合内外”的结果。

为了准确区分张载关于“合内外”两种类型的理论，可以把“合内外”的第一种类型归结为“合内外于耳目之内”的，把“合内外”的第二种类型归结为“合内外于耳目之外”的。

四、结语：张载心学的哲学特性、历史影响和现代意义

首先，就张载心学的哲学特性看。围绕“心-物”关系这一基本问题，对张载心学“心-物”关系的形态划分及其理论基础的论析，既阐发了他有关人的认知机制的理论，也揭示了他处理人与外部世界关系的方式。而这些都与张载对“心”定性的两种不同角

度有关。张载对“心”定性的第一种角度是,认为“因物为心”的实质是“只以闻见为心”,是“小却心”,这最终必将导致“心”的丧失(“循象丧心”)。张载对“心”定性的第二种角度是,强调必须超越“只以闻见为心”的局限,以“虚心”亦即“虚明”之“心”为真正的“心”,进而发挥“大其心”的作用,最终才有可能达致“合天心”之境。因此,那种仅仅依据“因物为心”就把张载心学的性质确定为“唯物论的反映论”,是无法成立的。换言之,在包括知识论在内的张载心学全部内容当中,“因物为心”在人的认知活动中只具有局部意义,而并不具有全局意义,更不具有实质意义。张载心学的实质意义是,对“虚心知觉”亦即“智的直觉”(牟宗三语)的肯定,并为理学家在价值世界发挥“创造的实现”(牟宗三语)开辟了空间。这是张载心学的理论特征。此外,张载心学还有其实践特征。所谓张载心学的实践特征,也就是其心学的工夫特征。限于题旨,这里仅举两例加以说明。第一例,“正心”工夫。张载提出,“正心之始,当以己心为严师”。倘能如此,并能“守得牢固,则自然心正矣”(第280页)。第二例,“虚心”工夫。张载提出,“变化气质与虚心相表里”(第274页)。他认为,“心之不能虚,由有物榛碍”(第325页)。因而,去除外物的干扰,是实现“心弘放得如天地易简,易简然后能应物皆平正”(第285页)的前提。

其次,就张载心学的历史影响看。(1)张载心学对陆象山的影响。邱汉生先生曾指出,张载知识论“贬低感性认识,抬高脱离经验的内心冥契,上承孟子,下启南宋陆象山”(邱汉生,第218页)。由于邱文只是短篇评论,因而对这一观点未能展开说明,但他所提出的问题却值得重视。(2)张载心学对朱熹的影响。唐君毅认为,朱熹在人心论上继承了张载,“一步一步地提高人心在宇宙的地位”(唐君毅,第212页)。这方面的例证,有本文第一节所述朱熹对张载“心统性情”命题的承接。(3)张载心学对王阳明的影响。康有为指出,张载所谓“诚明所知乃天德良知”,“王阳明良知之学本此”(康有为,第485页)。张载与王阳明都从扭转“格物”的外求方向开始,经由“反身

而诚”(张)或“反求诸己”(王),以激活“天德良知”(张)或“良知”(王)。此外,前引张载所说“天之不御莫大于太虚,故心知廓之,莫究其极也”,其中的“太虚”一语出自《庄子》,但张载却是中国哲学史上第一位把“太虚”改造为哲学概念的思想家。(参见朱建民,第59页;吴震,第300页)此后,“太虚”便成为理学家的一个重要术语。值得注意的是,阳明晚年对张载的“太虚”概念曾多次援引。嘉靖六年丁亥(1527),阳明在与钱德洪、王畿论“为学宗旨”时强调,“良知本体”“只是太虚”(《王阳明全集》,第1306页)。在这段话中,阳明还使用了《正蒙·太和篇》所谓“太虚无形”一语。阳明提出,“良知之昭明灵觉”,“廓然与太虚而同体”(同上,第211页)。张载心学与阳明心学之间的这些关联历来被忽略,因而尤其需要引起学术界关注。(4)张载心学(包括心性论)与程、朱、陆、王的区别。由于程、朱都曾批评张载“心小性大”之说,朱熹还曾误解张载“合性与知觉”以说“心”,故张载的心性论不同于程、朱理学。由于张载之学不以“心”为本体,也不以“心”标宗,故其心学也不同于陆、王心学。(5)总之,诚如牟宗三所说,自从张载区分“德性所知”与“见闻之知”之后,宋明儒者无不遵守之。(参见牟宗三,2000年,第188页)无论是张载的知识论,还是心学的其他内容,其历史影响都值得高度重视。

最后,就张载心学的现代意义看。一方面,张载关学与理学其他各派学说都强调,道德水准的提升和社会秩序的健全必须依靠人“心”的力量,亦即必须依靠人的精神力量,特别是必须依靠“德性所知”的价值信仰。这是宋明理学各派的共识。另一方面,在张载“见闻之知”的学说中,除了其“见闻之善”对于社会道德具有启发作用之外,其“见闻之知”对于人类探索自然的奥秘也是有积极意义的。在张载看来,“见闻之知”能力的运用,不能脱离由“穷理”所获取的理性认知能力。正因为张载善用理性以支配“见闻之知”,因而他在为理学思想做出巨大贡献的同时,还对自然现象进行了广泛的观察和卓有成效的探索,尤其是在天文学等博物学领域取得了为国

内外中国科学技术史研究界所称道的成就^⑦。当然，张载的身份毕竟是理学家而不是科学家。与此相应，其心学思想主要是用以解释儒学的价值信仰，而不是解释自然现象。

注释：

①钱穆先生曾撰写《朱子心学略》一文，提出：“不通朱子之心学，则无以明朱学之大全”（钱穆，第129页）。他所谓“朱子之心学”，不是把“心学”作为学派的名称，而是认为在朱学之大全中包含有心学思想。本文也是在此意义上使用“张载心学”的。

②张岱年先生说：“到宋代，张载提出关于心的两个命题。”（张岱年，第192页）张载关于“心”的这两个命题，指“心统性情”与“合性与知觉有心之名”。这两个命题言“心”都兼及“性”，因而也可以视为关于心性的两个命题。

③《墨子闲诂》卷十一《大取第四十四》：“三物必具。”又说：“必，与毕通。”（孙诒让，下册，第406页）必，通毕，作全、尽。

④《论语·先进》：“非我也，夫二三子也。”皇侃疏：“非，犹鄙薄。”（皇侃，第273页）

⑤叶秀山也认为，张载所谓“德性之知”有其“独立来源——由天而降的‘天性’”（叶秀山，第397页）。

⑥“心知廓之”，见《正蒙·大心篇》。《张载集》章锡琛点校本未进行对校，便径作“必知廓之”（第25页）。经由对校可知，《正蒙》南宋、明、清诸本皆作“心知廓之”。牟宗三亦引作“心知廓之”（牟宗三，2000年，第184页）。“心”与这段引文前面的“目”“耳”，同属人之器官，改作“必”，则颇失伦类。而且，对于“天之不御莫大于太虚”，并非一切人皆“必知廓之”。章校本失校而径改“心”作“必”，不可取。

⑦国内著名学者席泽宗、英国著名学者李约瑟（Joseph Needham）等，都高度评价张载在天文学领域所取得的成就。（参见席泽宗，第445页；李约瑟，第123-124、126-127页）

参考文献：

- [1]阿瑞提，1987年：《创造的秘密》，钱岗南译，辽宁人民出版社。
[2]《二程集》，1981年，中华书局。
[3]耿宁，2012年：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康编，倪梁康、张庆熊等译，商务印书馆。
[4]黑格尔，1979年：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆。

- [5]皇侃，2013年：《论语义疏》，高尚榘校点，中华书局。
[6]姜国柱，1982年：《张载的哲学思想》，辽宁人民出版社。
[7]康有为，1990年：《讲正蒙》，见《康有为全集》（二），姜义华等编校，上海古籍出版社。
[8]李约瑟，1978年：《中国科学技术史》第四卷《天文学》，香港中华书局。
[9]林乐昌，2003年：《张载“心统性情”说的基本意涵和历史定位——在张载工夫论演变背景下的考察》，载《哲学研究》第12期。
2005年：《张载成性论及其哲理基础研究》，载《中国哲学史》第1期。
2008年：《张载两层结构的宇宙论哲学探微》，载《中国哲学史》第4期。
2018年：《论〈中庸〉对张载理学建构的特别影响》，载台湾《哲学与文化》9月号。
[10]牟宗三，1990年：《心体与性体》第一册，台湾正中书局。
2000年：《智的直觉与中国哲学》，台湾商务印书馆。
[11]钱穆，2004年：《朱子心学略》，《中国学术思想史论丛》卷五，安徽教育出版社。
[12]邱汉生，1981年：《对〈张载理气观析疑〉的评议》，载《中国社会科学》第1期。
[13]孙诒让，2001年：《墨子闲诂》，孙启治点校，中华书局。
[14]唐君毅，1991年：《张横渠之心性论及其形上学之根据》，见《唐君毅全集》卷十八，台湾学生书局。
[15]王夫之，1992年：《张子正蒙注》卷四《中正篇》，夏剑钦编校，见《船山全书》第十二册，岳麓书社。
[16]《王阳明全集》，吴光、钱明、董平编校，1992年，上海古籍出版社。
[17]维柯，1986年：《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社。
[18]吴震，2003年：《阳明后学研究》，上海人民出版社。
[19]席泽宗主编，2001年：《中国科学技术史·科学思想卷》，科学出版社。
[20]叶秀山，2019年：《哲学的希望：欧洲哲学的发展与中国哲学的机遇》，江苏人民出版社。
[21]张岱年，1987年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社。
[22]《张载集》，章锡琛点校，1978年，中华书局。
[23]《张子全书》，林乐昌编校，2015年，西北大学出版社。
[24]朱建民，1989年：《张载思想研究》，台湾文津出版社。
[25]《朱子语类》，1986年，中华书局。