

## 张载“为天地立心”的伦理意蕴

焦国成

**摘要:** 千年以来,“横渠四句”激励了无数文化学人,产生了巨大而深远的影响。然而,人们对其首句“为天地立心”却不得其解。早期儒家经典有“人者,天地之心也”之训,但张载却认为,人对外物感受不一,故而人心万殊。人的气质、私心、偏见和异端知识的障蔽,使人心不能合于天心,故而有整肃人心的必要。“为天地立心”正为正人心而设。以同于天地的视角,立诚心,立仁心,立平等心,立大心,就是“为天地立心”的具体内涵。这一思想的提出,展现了张载崇高的圣哲境界。

**关键词:** 张载;立心;伦理

**中图分类号:** B82 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2023)11-0102-07

张载是中华民族历史上最具影响力的伟大思想家之一,对于中华民族优秀传统文化的传承和发展做出了卓越的贡献。千年以来,“横渠四句”广为流传,产生了巨大影响。我们每次重温“横渠四句”,总能感受到他那真学者澎湃的激情和崇高境界,同时也如同进行了一次圣哲思想的洗礼。然而,许多人虽熟知“横渠四句”,但未必对之有确切的理解。本文仅就“横渠四句”的第一句“为天地立心”的深刻内含及其伦理意蕴进行讨论。

### 一、“为天地立志”还是“为天地立心”?

关于“横渠四句”首句,不同史籍记载有些许差异。

为天地立志,为生民立道,为去圣继绝学,  
为万世开太平。<sup>[1]320</sup>

为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,  
为万世开太平。<sup>[2]</sup>

两书所记“横渠四句”的首句仅一字之差,前者记为“志”,后者记为“心”。那么,张载的原话究竟

是“为天地立志”还是“为天地立心”?照理来说,前者为《张载集》本书所记,后者乃他人转抄,似乎当是“为天地立志”,其实不然。就学理论之,“为天地立志”于理不顺,“为天地立心”则不仅通达且意蕴深远。

“心”“志”两字,意思相近,但也有区别。《尚书·舜典》:“诗言志,歌永言,声依永,律和声。”《传》曰:“心之所之谓之志。心有所之必形于言,故曰‘诗言志’。”<sup>[3]</sup>《诗序》:“诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗。”<sup>[4]</sup>可见,“心”说的是意识的本体,“志”说的是意识本体的取向目标。“心”必有所向,故而“心志”可以合成一词。

对于一个人来说,“立心”和“立志”虽有差别,但差别不大。我自己立一个什么样的心与我自己立一个什么样的志,其蕴含大体相当。然而,“为天地立心”和“为天地立志”就不同了。两者相较,“为天地立心”更为合理。理由有三点。

其一,“为天地立心”说得通,但“为天地立志”则说不通。立志从来都是自我立志,而不能为他人立志。他人之志,得靠他人自己立才行。依照张载的

收稿日期:2023-08-20

基金项目:国家社会科学基金重点项目“中国伦理学通论”(22AZX012)。

作者简介:焦国成,男,山西大学哲学学院特聘教授(山西太原 237016),中国人民大学哲学院教授、博士生导师,教育部人文社会科学重点研究基地中国人民大学伦理学与道德建设研究中心研究员(北京 100872)。

一贯观点,天地是个自然的存在,不论万物如何生灭变化,它永远都是那样存在着。天地不需要立志,天不是非要成为一个更崇高更清远的天,地也不是非要成为一个更广大更博厚的地。即便如墨子所言,天有其志,但天志乃其自有,而非人能代立。人即使为天地立个志,天地亦未见得按照人之所立去努力。《西铭》云:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。”<sup>[1]62</sup>张载对于人与天地之间伦理关系的定位很清晰,天地就是父母般的存在,代“天地父母”立志可谓荒唐。

其二,心是比志更根本、更先在的一个概念。也就是说,先有一个心,才会有心所发出来的志。张载说:“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。”<sup>[1]9</sup>没有心,当然就没有“心之所之”“心之所向”。张载作为一个追究根底的深刻思想家,如果要在“立心”和“立志”中二选一,他必定会选择更为根本的“立心”。

其三,就史籍记载论之,似乎也可以证明“横渠四句”的首句是“立心”,而非“立志”。“为天地立志”只是中华书局1978年出版的《张载集》所载,其余版本均记为“为天地立心”。依照古代“三占从其二”或当代“少数服从多数”的原则,应该是“为天地立心”。中华书局1978年版《张载集》是以明万历四十八年(1620年庚申)沈自彰凤翔府《张子全书》官刻本清初翻刻本为底本的。袁应泰曾应沈氏之请而为《张子全书》写《序》。在明万历戊午年(1618年戊午)其所写的《序》中,袁应泰称赞张载立言精深浩渺,并列了张载言论四十来条,其中就有“为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平”<sup>[1]391</sup>。他敬重张载,为《张子全书》作序而引《张子全书》中的原话,是不可能引错的。此外,他所引与《近思录》所载张载语完全相同。因此,我很怀疑“为天地立心”乃《张子全书》所记的原貌。

从更早的宋代相关书籍中的记载来看,也可以证明是“立心”而非“立志”。南宋黄震《读本朝诸儒理学书一·横渠语录》记为:“为天地立心,为生民立极,为往圣继绝学,为万世开太平。”<sup>[5]</sup>南宋真德秀《西山读书记·甲集三十·南轩事》记为:“张载有言:‘为天地立心,为生民立极,为前圣继绝学,为万世开太平。’”<sup>[6]140</sup>两者仅在“往圣”和“前圣”二语有差异。真德秀还言之凿凿,说其在四十余年前十四五岁时就读程、张之书,并对之大加称道,说其

“孟氏以来一人而已”。

从南宋其他人的著述中也可以证明这一点。杨万里在其《庸言》中曾记:“或问:‘横渠子谓君子之学为天地立心。奚为其为天地立心也?’”<sup>[7]</sup>这里点明“为天地立心”是张载所说。比他小9岁的文天祥在《廷对策》中说:“圣人出,而为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平,亦不过以一不息之心充之。”<sup>[8]</sup>其中没有指明“四句”为张载所说,盖因众所周知,无须指明的缘故。文天祥所引乃是后来最流行的“横渠四句”的经典表述。

通过以上历史资料,我们可以有一个推断,“横渠四句”的最后形成,大概有一个锤炼的过程。“立心”显然优于“立志”,故而“为天地立心”应是首句的确切表达。“立命”优于“立道”“立极”,故而“为生民立命”应是第二句的确切表达。“往圣”优于“去圣”“前圣”,故而“为往圣继绝学”应是第三句的确切表达。第四句没有什么变动。到文天祥《廷对策》之时,现今流传的“横渠四句”的经典表述就已经确定并为南宋士人所周知了。

## 二、天地有没有心?

天地有没有心的问题,是关系到“为天地立心”能否成立的问题。若天地无心,“为天地立心”才有必要;若天地有心,则又何必“为天地立心”?

真德秀曾言:“横渠严密,孟子宏阔。横渠之学是苦心得之,乃是‘致曲’,与伊川异。”<sup>[6]140</sup>张载确实是一个精研传统经典的学者,他的所有论说都以传统经典为根据。因此,要弄清“天地有没有心”的问题,就要从传统经典中去寻找张载立论的根据。

《易传·彖》曰:“复亨,刚反,动而以顺行,是以出入无疾,朋来无咎。反复其道,七日来复,天行也。利有攸往,刚长也。复,其见天地之心乎?”在《易传·彖》的作者看来,天地是有心的,而《复卦》正是呈现出了“天地之心”。《复卦》为大易的第二十四卦,上坤下震,一阳五阴,一阳来复之象。阴盛极而始衰,阳衰极而始复。“一阳来复”则生生之意现。

《易传·系辞上》说:“富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易。”《易传·系辞下》说:“天地之大德曰生。”天谓乾,是阳物;地谓坤,是阴物。“天地氤氲,万物化醇。男女构精,万物化生。”天地阴阳合德,是以生出万物。因此,天地的本性及其显现出来的最伟大的德性就是不断地孕育生命,生生不息。独阳不生,孤阴不长。《复卦》中一根阳爻出现,使

阴阳和合成为必然。此时,如果说天地有什么心思和行为倾向的话,那也就是创造生命了。阴阳和合则生生之意起,意味着大地新一轮生命即将涌现。因此,《复卦》是天地本性及其所具有的创造生命本能的显现,也是其生生之德的显现。这也就是《易传·彖》说《复卦》“见天地之心”的缘故。

张载精研易理,对周易经传都深有研究。关于《复卦》及《易传·彖》,他说:“大抵言‘天地之心’者,天地之大德曰生,则以生物为本者,乃天地之心也。地雷见天地之心者,天地之心惟是生物,天地之大德曰生也。雷复于地中,却是生物。《易传·彖》曰:‘终则有始,天行也。’天行何尝有息?正以静,有何期程?此动是静中之动,静中之动,动而不穷,又有甚首尾起灭?自有天地以来以迄于今,盖为静而动。天则无心无为,无所主宰,恒然如此,有何休歇?”<sup>[1]113</sup>在这段话中,前面说“以生物为本者,乃天地之心也”,肯定天地是有心的。后面说“天则无心无为,无所主宰”,这似乎又肯定天地是无心的。那么,天地究竟是有心还是无心?其实,张载这看似相反的两句话一点也不自相矛盾。“以生物为本者,乃天地之心也”,说的是天地的本质德性,是拟人的一种说法。“天则无心无为,无所主宰”说的是天地本质德性的自然特点。也就是说,这种生生之德是一种纯粹自然的存在,而非像人做事那样有意为之。天之心是无意的,天之为是无为的;人之心是有意的,人之为是有为的。这是天人之间区别所在。

张载的这一思想是一贯的。他曾说:“‘鼓万物而不与圣人同忧’,此直谓天也。天则无心,神可以不诘,圣人则岂忘思虑忧患?虽圣亦人耳,焉得遂欲如天之神,庸不害于其事?圣人苟不用思虑忧患以经世,则何用圣人?天治自足矣。圣人之所以有忧者,圣人之仁也;不可以忧言者,天也。”<sup>[1]189</sup>又说:“天本无心,及其生成万物,则须归功于天,曰:此天地之仁也。”<sup>[1]266</sup>天无心而人有心,天无意而人有意,天无为而人有为,天无忧而人有忧。天无意无为无忧而鼓万物生生不息,人有意有为有忧而立心立道、经治天下。

在人类社会,天地也展现出相同的特点。张载以天地自然的观点阐释《尚书·泰誓中》“天视自我民视,天听自我民听”命题,得出了天没有自己的心,而只以人民所同一之心为心的观点。张载说:

天无心,心都在人之心。一人私见固不足尽,至于众人之心同一则却是义理,总之则是天。故曰天曰帝者,皆民之情然也,讴歌讼狱之

不之焉,人也而以为天命。<sup>[1]256</sup>

《书》称天应如影响,其福祸果然否?大抵天道不可得而见,惟占之于民,人所悦则天必悦之,所恶则天必恶之,只为人心至公也,至众也。民虽至愚无知,惟于私已然后昏而不明,至于事不干碍处则自是公明。大抵众所向者必是理也,理则天道存焉,故欲知天命,占之于人可也。<sup>[1]256-257</sup>

天之知物不以耳目心思,然知之之理过于耳目心思。天视听以民,明威以民,《诗》《书》所谓帝天之命,主于民心而已焉。<sup>[1]14</sup>

这三段话十分明确地指出,在人类社会中,天心即是人心,但这个人不是少数人之心,而是人民之心,是人民之心所“同一”的那个东西。这个东西,是至公至众的,它就是伦理道德的“义理”“公理”。在他看来,人们总是有两个心:一个是私心,一个是公心。当涉及私人利益时,人们常常因为顾及自己的利益,而对义理昏昧不明。当自己置身事外没有私欲蒙蔽之时,则常常能够心境清明,可以识别伦理道德的“义理”和“公理”。此时,“人同此心,心同此理”,正是“天心”之所在。

民心所向会产生巨大的力量,是任何个人都无法抵御的。因此,它似乎有一种来自天地的不可战胜的力量在支撑着。人们说天说帝,认为有一个缥缈的至上人格神存在,他高高在上,明察秋毫,依据民心向背和善恶因果控制着人世间的福善祸淫。其实,这不过是民众内心情感的外在投射罢了。

张载这些话完美地回答了人们的疑问:天地既有心又无心。说它无心,只是自然的存在而已,以生生为德;说它有心,以天下民心为心,并没有一颗像人那样的可以独自感知和自我决策的心。也就是说,天地不是一个有心的至上人格神,这也就为“为天地立心”提供了理论合理性。

### 三、为什么要“为天地立心”?

按张载所说,天地无心,天地之心都在人之心,都在众人之心之所“同一”者。那么什么是众人之心之所“同一”者?众人是否都认同这个“同一”者?这就牵涉到是不是需要“立心”的问题了。

在张载之前,《礼记·礼运》也曾提出过关于“天地之心”的思想:“故人者,天地之心也,五行之端也,食味、别声、被色而生者也。”孙希旦解释道:“天地之心,谓天地所主宰以生物者,即上文‘天地

之德’也。人物各得天地之心以生,而惟人之知觉禀其全,故天地之心独于人具之,而物不得与焉。端,绪也。五行之性不可见,自人禀之,以为仁、义、礼、知、信,然后其端绪可见也。五味、六和,物不能备也,而人则尽食之;五声、六律,物不能辨也,而人则能别之;五色、六章,物不能全也,而人则兼被之。天地之心,五行之端,溯其有生之初,而言其禀义理之全;食味、别声、被色而生,据其既生之后,而言其得形气之正也。”<sup>[9]</sup>孙希旦认为“天地之德”就是天生的“五行之性”,“五行之性”就是“仁、义、礼、智、信”。“仁、义、礼、智、信”是天地之德,是天授于人的,只有人才能觉知它们并在出生之时便天然地禀受它们。与此相适应,人在后天能够觉知五味、五声和五色,能够尽食酸、苦、辛、咸、甘调和的美味,能够尽情地享受由宫、商、角、徵、羽五声基础上制成的美妙乐章,能够穿戴在运用青、黄、赤、白、黑五色基础上制成的美服华冕及享受华丽的宫室车马。在孙希旦看来,既然人之心性受自于天地之德,人各得天地之心即“仁、义、礼、智、信”以生,那么,天地之心就是现成的,更无须再立什么天地之心。显然,孙希旦是受了性善论的影响。

《礼记·礼运》作为子游转述孔子思想的文献,属于早期儒家经典,其中并没有后儒所谓人性中存在仁、义、礼、智、信五常条理毕具的思想。《礼运》所谓“天地之德”与《易传·系辞》的“天地之大德”相近,都是“生生”的意思。《礼运》认为,人是天地最杰出的产物,“其天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀气也”,即人秉受了天地生生不已的德性,感于阴阳二气交合,形体和灵性结合,吸收了金、木、水、火、土五行的精华而生成的万物之灵者。因为人有灵性,可以感知一切可以感知的东西,可以认识天地生生不已的德性,可以制作其他动物不能制作的器物,可以创造天地之间不存在的东西。天地是自然的存在,人是被天地生成的存在。天地无心,而天地的最高产物“人”却有心。那么,这个天地生成的可以知天知地、裁制万物的人就是“天地之心”了。照此看来,既然人是“天地之心”,似乎不需要再立什么“天地之心”了。

然而,张载却有更深的忧虑。在张载看来,人虽为“天地之心”,但人却有千差万别。卓越的“圣人”有之,衣冠禽兽亦有之。在现实之中,人有智愚之分,有善恶之别,有意见之异,达不到与天为一的程度。真正可称为“天地之心”的只有圣人,而“圣人”在人群之中寥若晨星,且其思想常常不被众人所认

识,其道幽隐不明,故而“立天地之心”实是人世间第一等的事情。

在张载看来,“为天地立心”就是要确定“圣人”之心才是天地的心,因为只有“圣人”气质超越众人,可以洞察天道,并能与天道为一。人心因时而变,今是而昨非,因而众说纷纭、千人千说是不足为凭的。众人之心所“同一”者才是合于天心和天道的,而唯有“圣人”才能准确地把握众人之心所认可的这个“同一”,真正做到以道心处己,以公心处事。“为天地立心”实际上就是把众人的心统一到“圣人”之心上来,以“圣人”之心的是非为是非。唯有如此,才能让古往今来的人心由异而达同,达到伦理道德上的“同一”。人只有具备了 this “同一”,并依此心行事,才能真正地成为万物之灵者,才能无愧于“天地之心”的称号。

张载指出了人心不能达到“同一的根本原因”,他说:“心之所以万殊者,感外物而不一也。”<sup>[1]224</sup>并进一步从人心通常所具有的障蔽方面揭示了“立天地之心”的必要性。

其一,私心的障蔽。张载说:“蔽固之私心,不能默然以达于性与天道。”<sup>[1]45</sup>人们常常因为私利当前,先考虑自己如何得到,而不考虑自己的行为是否合乎天理。因此,私心不除,则公心不立。张载又说:“意、我、固、必只为有身便有此,至如恐惧、忧患、忿懣、好乐,亦只是为其身(虚)[处],亦欲忘其身贼害而不顾。只是两公平,不私于己,无适无莫,义之与比也。”<sup>[1]285</sup>人有身体,就会有因身体而产生的恐惧、忧患、忿懣、好乐的情感。人们受这些情感的左右,常常会感情用事,甚至于置身家性命于不顾。这是私情对于人心的障蔽。审视自己的情感,检查自己是否存在孔子所说的“意、必、固、我”四种情况。只有去掉了“意、必、固、我”,百种病痛除尽,人才能一切以公义为标准,其心才能真正的自由自在。总之,存私心、为私利是“天地之心”不显、公理公义不彰的根本原因,也是一些人流于禽兽而不觉的根本原因。

张载指出,只有跳出了私我的小圈子,才能明白真正的大道理。他说:“心无私系,故能动必择义,善与人同者也。”<sup>[1]103</sup>又说:“君子于天下,达善达不善,无物我之私。循理者共悦之,不循理者共改之。改之者,过虽在人如在己,不忘自讼;共悦者,善虽在己,盖取诸人而为,必以与人焉。善以天下,不善以天下,是谓达善达不善。”<sup>[1]29</sup>君子与一般人不同,没有物我的分别,没有自己的私心,没有一己的

成见,一切都按照公众之心所“同一”认定的义理行事。善事虽然是自己做的,但他认为是按照大家认同的义理做的,因此把善和快乐与他人分享。不善的事虽然是别人做的,但他认为自己和这个做不善的人是一体的,就觉得他人为恶就如同自己犯了过错一样,因而不忘自我反省和自我责备。用“天下一体”的态度去对待善和不善,这才是在善和不善的问题上真正搞通了。如果人们都能像无私的君子、圣人那样存心行事,视天下如一家,中国犹一人,那才是“天地之心”确立的时候。

其二,气质的障蔽。张载说:“天下凡谓之性者,如言金性刚,火性热,牛之性,马之性也,莫非固有。凡物莫不有是性,由通蔽开塞,所以有人物之别,由蔽有厚薄,故有智愚之别。塞者牢不可开,厚者可以开而开之也难,薄者开之也易,开则达于天道,与圣人一。”<sup>[1]374</sup>在古往今来无数人之中,虽然绝大部分的人所禀赋的气质比人以外的其他事物优越,但尚不足以通于天地之道。

何为气质?张载解释道:“气质犹人言性气,气有刚柔、缓速、清浊之气也,质,才也。气质是一物,若草木之生亦可言气质。惟其能克己则为能变,化却习俗之气性,制得习俗之气。”<sup>[1]281</sup>“气质”说的是人天生的脾气禀性,为生而后所有。人的气质有刚强柔弱、急躁缓慢、灵巧笨拙、聪明愚蠢的分别。人常常被种种不同气质所框定,一生下来,便难改变。为此,张载提出了“为学大益在自求变化气质,不尔皆为人之弊,卒无所发明,不得见圣人之奥”<sup>[1]321</sup>。要变化气质,就学如圣人而后已。不断地学习,从视听言动各个方面约束自己,磨炼自己,人一能之己百之,人十能之己千之,如此则虽弱必强,虽愚必明,从而达到近乎圣贤的气质。总之,学习圣人是变化气质的唯一路径。

其三,知识的障蔽。知识的障蔽有两类,一类是“闻见之知”的障蔽,一类是来自异端邪说的障蔽。

对于第一类“闻见之知”,张载认为这是一种小知,因为它来自人的耳朵和眼睛。人的闻见是狭隘的、有局限性的,耳目之外则一无所知。只相信耳目,就会对人心产生桎梏。“圣人”不以见闻梏其心,故而能够尽己之性、尽物之性。他举了对于日月自然现象运行规律及其本质认识的例子,说:“天地之道,不眩惑者始能观之;日月之明,不眩惑者始能明之;天下之动,不眩惑者始能见夫一(者)也。所以不眩惑者何?正以是本也。本立则不为闻见所转,其(见)[闻]其(闻)[见],须透彻所从来,乃不

眩惑。”<sup>[1]210</sup>普通人只看到了日月耀眼的光芒,而无法掌握日月的本质。“圣人”排除了眼睛所看到的日月光芒耀眼现象,用心把握住了日月属“阳”的本质及其运行规律,用以指导人类的社会生活。张载还认为:“多闻见适足以长小人之气。”小人以闻见为心,止于闻见所感,在不闻不见之时,也常常是用以往的闻见作为推测的依据,从而做出以偏盖全、以狭推广的错误。依靠“闻见之知”达不到对事物的透彻理解,而且常常会引导人们偏离正解的认识。张载有一段关于“闻见之知”的概括性的话,他说:“今言尽物且未说到穷理,但恐以闻见为心则不足以尽心。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?”<sup>[1]333</sup>有限的闻见得来的知识也必然是有限的,既不足以认识所有的事物,也不能对所有的事物之理达到透彻的了解。以闻见为心,是把人的心给限制小了,让心不能发挥其最大的功能。只有摆脱闻见之心的桎梏,才能把人心发挥到极致,尽己之性,尽物之性,做到与天地相参。

对于第二类“异端之知”,《论语·为政》曾记载孔子之语:“攻乎异端,斯害也已。”依照张载的理解,所谓“异端”,就是指与自己不同道的偏狭不正的认识。所谓“攻”,“难辟之义也”。“难”是责难;“辟”是批判、口诛笔伐之义。张载说,观孔子未尝攻异端,而孟子自有攻异端之事,故时人以为好辨。偏狭不正的知识藏于胸中,自然妨害对于天地之理的认识,妨害“天地之心”的树立。但是,张载不同意孟子那种“攻乎异端”的做法。他服膺孔子“三人行必有我师焉,择其善者而从之,其不善者而改之”的态度。君子善取善者,于不善者亦见之反省,取有益于己者。对于异端,若存耿耿不爽之心,便会妨碍自己心性的平和,达不到正确的认识。这正是他所说的“人于异端,但有一事存之于心,便不能至理”<sup>[1]267</sup>。

#### 四、为天地立个什么心?

如前所述,《礼记·礼运》提出“人者,天地之心也”的命题,而张载却认为人有私心,有闻见之心,有异端之心,而这些“小却了的心”、肤浅的心、不正的心不足以当“天地之心”,因此,“天地之心”就需要重新树立。所谓“为天地立心”,说的就是人如何与天合一的问题,人心如何合“天心”的问题。说到底,就是一个立什么心的问题。

从张载晦涩艰深、凝练简约的著述中,我们可以

窥见张载所要为天地立的心是一种什么样的心。大体说来,这个心可以从四个侧面去认识。

其一,诚心。关于“诚”,《中庸》曾提出:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”这是把“诚”看成是上天的法则,追求并做到诚是人之为人的法则。天与人在“诚”这里获得了统一。所谓“诚”,乃实有之谓。天地万物真实地存在,不依人的意志为转移。人要与天合,就要把天的法则转化成做人的法则,选择善坚守而不丢失,使自己实有其善。《中庸》还说:“不诚无物。”天地如果不诚,就没有宇宙中的一切;人如果不诚,凡言皆谎,口不对心,行不对言,就没有任何道德可言。因此,《中庸》讲道德,论人心,首推一个“诚”字。

张载作为一个具有原创力的思想家,把《中庸》的“诚”思想提高到了一个新的层次。他从宇宙本体论的视角论述人的诚心何以是天地之心。我们且看张载讨论诚心的话语:

天地以虚为德,至善者虚也。虚者天地之祖,天地从虚中来。<sup>[1]326</sup>

与天同原谓之虚。<sup>[1]325</sup>

诚则实也,太虚者天之实也。万物取足于太虚,人亦出于太虚,太虚者心之实也。<sup>[1]324</sup>

天地之道无非以至虚为实,人须于虚中求出实。圣人虚之至,故择善自精。心之不能虚,由有物榛碍。金铁有时而腐,山岳有时而摧,凡有形之物即易坏,惟太虚无动摇,故为至实。<sup>[1]325</sup>

诚者,虚中求出实。<sup>[1]324</sup>

大人不失其赤子之心,赤子之心今不可知也,以其虚也。<sup>[1]326</sup>

这里所说的“虚”或“太虚”是张载提出的一个本体论范畴。张载认为,包括天、地、人在内的万事万物都是阴阳二气和合而生,而物质形态的阴阳二气却是从“太虚”中产生的。阴阳二气聚则成物,散而回归“太虚”。所以,张载说“虚者天地之祖”,人“与天同原”。“太虚”不可见,不可闻,不可得,虽至虚而确实实地存在。有形的金铁有腐朽的一天,山岳有崩塌的一天,可“太虚”永恒地存在。因此,有形的事物是在一定时间内存在的“实”,而“太虚”是无终无始的“实”,故而张载称之为“至实”。天地之道的“诚”正是从“太虚”中来。人效法天地之道,要从虚中求出实。人的身体是有形的,而人的心则是无形的,如同“太虚”一样。这就是“心之实”。心

之中若是有私心在,有来自耳目的偏见在,有异端或“攻乎异端”的成见在,就达不到真正的“实”,心就会有挂碍。光着身子的婴幼儿被称之为“赤子”,而“赤子之心”中没有私心、偏见、成见,虚无一物,故而最合天心。“大人者不失其赤子之心”,说的就是圣人之心虚之至、诚之至、实之至,像赤子一样。

其二,仁心。《易传·系辞下》说“天地之大德曰生”,《易传·彖》说《复卦》“其见天地之心乎”,都在指向天地之心就是化生成物并使之生生不息。张载赞同这一思想,强调了天地之心就是“以生物为本”。他说:“天本无心,及其生成万物,则须归功于天,曰:此天地之仁也。仁人则须索做,始则须勉勉,终则复自然。人须(当)[常]存此心,及用得熟却恐忘了……若能常存而不失,则就上日进。立得此心方是学不错,然后要学此心之约到无去处也。立本以此心,多识前言往行以畜其德,是亦从此而辨,非亦从此而辨矣。以此存心,则无有不善。”<sup>[1]266</sup>“虚者,仁之原,忠恕者与仁俱生,礼义者仁之用。”<sup>[1]325</sup>

天地不断地生成万物、成就万物,没有停歇,使这个世界呈现出一派繁荣的景象。这就是天地的仁德。人要与这个天地之心相合,就要仁民而爱物,让人民生,让万物生。在初始时,人们需要克服先己后人、先人后物的念头,不得不勉力去做。坚持到最后,就达到自然而然的心理状态,此时也就与天地之心完全相合了。立此仁心,存此仁心,这就是“立本”。时时刻刻从这个心出发,就可以达到“无有不善”的境界。仁心是从天地的生生之心而来,而天地的生生之心则是从“太虚”而来,因此说“虚者,仁之原”。人们常说的“忠恕”,不过是仁的具体做法;人们常说的“礼义”,不过是仁的具体的运用。张载把“害仁”称之为“贼”。与仁相反的心,就是让人民不生、让万物不生、让世界凋零的心,可以称之为“贼心”。这种心损人利己,害人成己,与天地之心相悖,终将受到天地的惩罚。

其三,平等心。在儒家以往的理论中,人是万物之灵者,在万物之中处于最高级,故而主张“亲亲而仁民,仁民而爱物”的等差之爱。张载在行仁的次序上维持了这一思想,但在存心上坚持一种万物平等观。他说:“人当平物我,合内外,如是以身鉴物便偏见,以天理中鉴则人与己皆见,犹持镜在此,但可鉴彼,于己莫能见也,以镜居中则尽照。只为天理常在,身与物均见,则自不私,己亦是一物,人常脱去己身则自明。”<sup>[1]285</sup>“理不在人皆在物,人但物中之

一物耳,如此观之方均。”<sup>[1]313</sup>“合内外,平物我,自见道之大端。”<sup>[1]273</sup>

他认为,当人拿自己做标准来看待其他事物的时候,就会认为人最优秀,其他动物次之,草木又次之,沙砾瓦石又次之,世界上的事物总是呈现出一种等差的状态。如果人要以“天理”做标准来看待其他事物的时候,就会认为人我、万物都是天地的产物,共同构成了这个丰富多彩的世界。从人和其他事物都是天地所生这一点上看,彼此都是平等的。天理在人身上显现,也在其他事物上显现。人如果能够去掉站在人自身的立场上看问题这一成见,这个道理自然就会明白。从天地之心视角去看,猪羊并非为人享受而生的美味,牛马并非为人役使而生的畜生。这就如同大型动物不是生来就是为了让蚊虫叮咬、田地生来不是为了让让人劳苦一样。只有超越了人自身的局限性,真正地视物我平等,才会有天地那样博大的爱人爱物之心。

其四,大心。“大心”是张载提出的独具特色的伦理观点。所谓“大心”,是站在天地的视角去观察和思考万事万物,把天地万物视为我自己的构成部分。他说:“心大则百物皆通,心小则百物皆病。”<sup>[1]269</sup>“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人心,止于见闻之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外,故有外之心不足以合天心。”<sup>[1]24</sup>张载认为,一个人的心小,总会觉得所有的人和物都和自己对立,百事不顺;一个人的心大,就会觉得所有的人和物都有助于我,百事皆通。因此,一个人要扩大自己的心。“大其心”的“大”字在这里做动词用,是扩展的意思。“体天下之物”之“体”,本意是指人的胳膊和腿,这里指以天下之物为体,即把天下之物看成和自己的四体一样亲切。

扩展自己的心胸,以至于心大到把天下之物都看成是自己的组成部分,这就是“视天下无一物非我”。万事万物都是天地的产物,都在天地的怀抱里。天大无外。天地之心就是“视天下无一物非我”的大心。如果认为某事物与我无关,那是我的心小了,把这个事物推到我心之外了。这样的心就不是天地的心。“大心”之“大”是个形容词。立“大心”,就是立一个天地那样大的心。有了“大心”,天下之事都是我的事,天下人的疾苦都是我的疾苦,天下人的快乐都是我的快乐。

张载的“为天地立心”,就是立诚心、立仁心、立平等心、立大心。“四心”不立,则天地之心不立。当然,“四心”只是天地之心的不同侧面而已。张载的“为天地立心”之论,是站在天地境界甚至是高于天地境界上的立心之论。在张载那里,天地万物同源,天地万物由这样一颗“大心”包之。有了这样的“大心”,才会是真正的“大人”。他说:“大人为能尽其道,是故立必俱立,知必周知,爱必兼爱,成不独成。”如果没有达到圣哲的境界,何以能说出这样的超凡之语?

#### 参考文献

- [1]张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978.
- [2]吕祖谦.近思录[M].严佐之,刘永翔,点校.杭州:浙江古籍出版社,2017:31.
- [3]蔡沈.虞书·舜典[M]//书集传:卷1.王丰先,点校.北京:中华书局,2018:22.
- [4]毛诗传笺[M].毛亨,传.郑玄,笺.陆德明,音义.孔祥军,点校.北京:中华书局,2018:1.
- [5]黄震.黄氏日抄[M].王廷洽,等整理.郑州:大象出版社,2019:215.
- [6]真德秀.西山读书记[M].刘光胜,整理.郑州:大象出版社,2019.
- [7]杨万里.杨万里集笺校[M].辛更儒,笺校.北京:中华书局,2007:3609.
- [8]诸葛忆兵.宋代科举资料长编[M].南京:凤凰出版社,2017:1097.
- [9]孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989:612.

## The Ethical Implication of Zhang Zai's "Heart for Heaven and Earth"

Jiao Guocheng

**Abstract:** For thousands of years, the “four sentences in the horizontal canal” has inspired countless cultural scholars and produced great and far-reaching influence. However, people can't understand his first sentence “set a heart for heaven and earth”. In the early Confucian classics, there was a motto, “People, the heart of heaven and earth”, but Zhang Zai thought that people had different feelings about the external things, so people's hearts were different. People's temperament, selfishness, prejudice and heretical knowledge make people's hearts unable to conform to the heavenly heart, so it is necessary to purge them. “Building a heart for heaven and earth” is designed for the righteous. From the perspective of being the same as heaven and earth, establishing sincerity, benevolence, equality and big heart is the specific connotation of “establishing the heart for heaven and earth”. This idea shows Zhang Zai's lofty realm of being a sage.

**Key words:** Zhang Zai; establish the heart; ethics

责任编辑:思 齐