

## 张九成“心即理”思想的特点及意义

李春颖\*

**中文提要：**宋代道学认同天人具有一致之处，但此一致之处在性还是在心，不同学派各有见地。张九成作为龟山弟子、程门再传，提出了“心即理”的观点。本文从两个方面来分析张九成的心学思想：一、“天人一心”，言本心同于天理；二、“人者天地之心”，言心具有参天地造化的能动性。与闽学相比，张九成认为天人一致之处不在性，而在于心，此心不仅仅是未发之本体，同时还具有思维和感通的能力。这使天理和本心不但具有作为万物根据的本体意义，同时还可以活泼泼地呈现在现实生活中，对现实的人生给予指导。

**关键词：**天理、本心、性、天人一心、人者天地之心

---

\* 李春颖：北京大学哲学系博士，现为中国政法大学讲师。  
E-mail: [yingzi\\_0212@126.com](mailto:yingzi_0212@126.com)

在南宋道学中，性即理、心即理两个命题，并非仅是概念使用的不同，其中蕴含着对本体理解的不同。心作为思考和认知的主体，自身具有能动性、主动性；性一般来说是指人性的本质和根据。以“心”或“性”来上达天理，这本身就包含了就本体的不同理解。两宋之际的重要道学者张九成提出“心即理”的思想，这是其哲学思想中的独特之处，也是朱子激烈批驳之处。心具有思维感通的能力，以心等同于天理，不但高扬了心的本体价值，也肯定了本体具有神妙万物的能动性。

在概念的使用方面，张九成对“心”的使用远远超过“性”。“性”除了“目性欲色，耳性欲声”<sup>1)</sup>这样泛泛的、一般的使用之外，在张九成思想中都是指“性之本体”，在他看来，凡说性，就是性之本体，没有天命之性、气质之性的区分。与“性”不同，心的内涵在张九成思想中则非常丰富，既有思维知觉等主观义，也有与天为一、与万物为一的本体义。“心即理”的独特之处在于，心不仅仅与天理同一，而且与天一样具有生生不已的造化之功。这一点是单言“性即理”所不具备的：单言性，需要心的思维、主宰作用来补充；如果言心，则自然具有能动的意思。以下，本文将分为“天人一心”和“人者天地之心”两个部分来具体讨论张九成的心学思想。

## 一. 天人一心

张九成将“心”作为人人共有的禀彝，作为人与天、与理的一致之处。这点突出表现在“天人一心”的思想上，他强调“天人一心”、“心即理”，而不言“天人一理”、“性即理”等。虽然张九成高度赞扬孟子提出人性善的思想，但是他很少单独使用“性”这一概念，对“性”的使用，几乎都是在有关“性善”这一议题的讨论中。在他的思想中，“性”并未完全成为独立的概念，这与湖湘学和闽学对“性”的重视形成了鲜明对比。相对于“性”，张九成对“心”的使用则非常广泛和成熟，以心作为本体，认为心即理，理即心，本无彼此：

1) 张九成：《横浦集》卷十五，《孟子拾遗》，文渊阁四库全书本，第397页 [(Song) Zhang Jiucheng, *The Works of Zhang Jiucheng*, vol.15, in *Siku Quanshu*(Wenyuange Edition), p.397]。

夫如是则心即理，理即心。内而一念，外而万事，微而万物，皆会归在此，出入在此。非师友所传，非口耳所及，非见闻所到，当几自见，随事自明，岂他人能知哉？<sup>2)</sup>

夫天人一心，本无彼此。自是学之不精，不能尽识，流荡人欲，故此心不见尔。惟学问之深者，人欲不行，惊忧之迫者，人欲暂散，故此心发见焉。此心既见，则天理在我耳。欲代武王，欲天反风，惟吾所造如何耳。周公作册，而武王疾瘳，此学问之深者也；成王出郊，而天乃雨反风，此惊忧之迫者也，所以皆足以动造化焉。造化何在？吾心而已矣。吾心如此其大，而或者以人欲而狭之，殊可悲也。孟子深识此理，故曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”夫知天在尽心，而事天在存心，则人之于心其可不谨乎？<sup>3)</sup>

虽然道学者大都认同人与天具有一致之处，但是一致之处究竟在心还是在性？在需要不断返归的本然之性，还是在现实呈现的良知之中？这些问题仍需要细细分疏。就上述引文来看，可以从以下三个方面来理解：一、在张九成看来，天人一致之处在心，“夫天人一心，本无彼此”。人的本心与天理没有差别，如果个人通过慎独之功、格致之学让本心完全显现出来，那么此心就是全然天理，即“心即理，理即心”。二、天人一心，不仅使心上达天理，与天理为一，而且赋予了心参天地造化的能力，“造化何在？吾心而已矣”。如“周公作册，而武王疾瘳”、“成王出郊，而天乃雨反风”，人的内心所存关系着外在世界的变化。三、现实生活中此心并不能完全呈现，人欲是其不能完全呈现的重要原因。人欲流荡会蒙蔽此心、狭隘此心，致使此心不能良好地呈现天理，不能参天地造化；反之，进学和修养则可以体认本心，使本心呈现，也就是尽心存心。

在天人一心的前提下，尽心存心，使本心呈现的过程，也就是知天、事

2) 张九成：《孟子传》卷十九，文渊阁四库全书本，第420页 [(Song)Zhang Jiucheng, *Mengzi Zhuan*, vol.19, in *Siku Quanshu*(Wenyuange Edition), p.420]。

3) 《横浦集》卷九，《金滕论》，第352页 [*The Works of Zhang Jiucheng*, vol.9, p.352]。

天的过程。因而在对《孟子》“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也”一句的注释中，张九成言“知天在尽心，而事天在存心，则人之于心其可不谨乎？”他只抽取了“天”与“心”两个概念，搁置了《孟子》原文中“知其性”的环节，本心直接等同于天，不需要“性”作为中间环节。这不同于心、性二分的逻辑——尽心是为了知性，性即天理，因而知性则知天。

就上述第一点和第三点来看，张九成对“心”的使用包含了通常作为本体之“性”的基本含义：性禀赋于天理，但现实生活中性之本体不能完全呈现，需要学习修养以返归本性。但是结合第二点来看，“心”还不能简单等同于朱子学之“性”，心拥有思虑和参与造化的能力，与性相比，更为主动更为丰富。下文将从三个方面作进一步分析。

### (一) 心与理

在张九成思想中，心即是性，即是天理，凡说心实际上就已经说到了性。心包含了通常所理解的性的基本含义，性并未成为独立于心的概念。他有时也单独使用“性”，但这并不表示心与性是两个不同的概念。张九成使用“性”，多是出于注释经典、引用经典的考虑。如对《西铭》的注释中，他将心性连用作为一个概念，“心性即天地，夙夜存心养性，是夙夜匪懈以事天地也。”<sup>4)</sup>就是出于对《孟子》“存其心，养其性，所以事天也”的考虑。引文中“心”、“性”共同指向“天地”，在这一点上，二者之间没有差别，但是单言“心即天地”的话，则与《孟子》原文不匹配。这在他对《孟子》“性善”的注释中表现得尤为明显：

夫孟子之心所以切切于民如此者，则以明性善之几故也。以孟子之心推诸圣贤，其心一，皆见天下之人为天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气，其心与圣贤同悦理义，同好懿德，其可宝可爱，孰有大于民乎？<sup>5)</sup>

4) 《横浦集》卷十五，《西铭解》，第401页[*The Works of Zhang Jiucheng*, vol.15, p.401]。

5) 《孟子传》卷十，第342页 [*Mengzi Zhuan*, vol.10, p.342]。

张九成极力推崇孟子，反对当时学者的疑孟非孟之风，重要原因就是孟子主张“性善”，认为人人具有稟彝之性、人人可以为尧舜。因而在他注释《孟子》的过程中，《孟子》原文有关“性善”的内容是他着重阐发的部分，不仅如此，在张九成的其他著述中，他对性善的讨论也多以《孟子》为理论基础。引文中，他认为孟子之心与圣贤之心相同，知晓天下之民人人性善。在对性善的进一步解释中，他如其一贯那样引用《礼记》：天下之人皆为“天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气”。按朱子学的理路，这里本可以直接得出人人性善。但张九成却说“其心与圣贤同悦理义，同好懿德”，即民众之心与圣贤之心同悦理义、好懿德。这并非他论说曲折，由性转而说心，而是在他看来，性与心本来就不是截然分开的两物。张九成常常以“心”来论说性善，“夫心同然，则性善之说也。以其性善，故心所同然者理也，义也。”<sup>6)</sup>人人有此心与人人性善是同一个命题，心和性都是出自于天，与天理同一。

同于天理之心并非在现实生活中完全呈现，现实人心常常受欲望的干扰，显现出迷惘与危怠。为避免人们混淆，将现实之心作为本体，张九成用“固有之心”来强调此心禀赋于天，与天为一，人人固有。“使人君一言之下，一事之间，忽然开悟，平生非心，一息顿影灭迹绝，而固有之心尽皆发见。所谓仁，所谓义，所谓正者，皆昭然显露，此乃固有之心也。呜呼！此心岂特人君有之哉？天下皆有之，特未有以发之耳。”<sup>7)</sup>心不是空空的知觉思维器官，而是本来与天一样，充实饱满。此心是每个人生来固有的，不是从外面强加，不是后天获得，更不会消失或改变。除了“固有之心”，张九成也称本体之心为“心体”、“本心”，如“既有此心，则是与先王同心矣。呜呼！何不于此而径识其所谓本心耶？”<sup>8)</sup>为了避免在论述之中混淆本体之心与现实人心，本文将本体之心称为“本心”。风俗、习染、人欲等只能影响本心在现实生活中的显现，并不能造成本心的增减或变质。无论百姓还是君主，本心是人人

6) 《孟子传》卷二十六，第486页 [Mengzi Zhuan, vol.26, p.486]。

7) 《孟子传》卷十六，第392页 [Mengzi Zhuan, vol.16, p.392]。

8) 《孟子传》卷七，第307页 [Mengzi Zhuan, vol.7, p.307]。

固有，人人相同的，只有是否发见的区别，没有本质的差异，也不能人为增减。“则人之为圣贤愚不肖，惟以学与不学之不齐。”<sup>9)</sup> 学习可以帮助本心发见，圣、贤、愚、不肖只是学与不学的区别，他们的本心则是相同的。

就本心所含之理来看，“所谓仁，所谓义，所谓正者，皆昭然显露，此乃固有之心也。”<sup>10)</sup> 本心同于天理，因而仁、义、正等德目是本心应有的内容。现实生活中，本心发见，则仁、义、正等德目均显现出来；本心无法发见，则人欲流荡、邪念四出。本心不仅包含仁义礼智等德目，本心还是一切规矩、规范的来源，“然则学者之毅与夫规矩之宜其何在乎？亦曰心而已矣。”<sup>11)</sup> 本心禀赋于天、与天理同一，因而本心自然包含一切行为的规范和事物的规律。正是在这个意义上，张九成说“正心以成天下之本。”<sup>12)</sup> 通过正心的修养工夫，体认到本心，此心即是天下之本。

此人人固有的本心，并非单单就人而言，古往今来万事万物，此心均在。“夫所谓天下四方万里事物之本，何物也？盖天下此心也，四方万里此心也，若事若物此心也。”<sup>13)</sup> 天下事物就表面来看各个相异，但是就本体来看，万事万物都与入一样本自于天。在张九成思想中，心是人与的天同一之处，同时也是人与万物的同一之处。不但四方万里如此，古今也是如此，“盖地有远近，心无远近；时有后先，心无后先。”<sup>14)</sup> 将此心放到历史长河之中，时间流逝，世事变迁，先哲已往，此心却不消失不增减不亏欠。“乃知千圣虽往，此心原不去；万变虽经，此心自有余。”<sup>15)</sup> 这与二程对理的论述相似：“虽能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？百理具在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多？舜尽子道，添得些子道多？原来依旧。”<sup>16)</sup> 此心与天理同一，超越时空，自身完足，亘古不变。

9) 《孟子传》卷二十六，第486页 [Mengzi Zhuan, vol.26, p.486].

10) 《孟子传》卷十六，第392页 [Mengzi Zhuan, vol.16, p.392].

11) 《孟子传》卷二十七，第498页 [Mengzi Zhuan, vol.27, p.498].

12) 张九成：《日新》，景明万历本，第6页 [(Song) Zhang Jiucheng: *Ri Xin*, the version has come off the press during the Wanli Era of the Ming Dynasty, p.6].

13) 黄伦：《尚书精义》卷六，文渊阁四库全书本 [(Song) Huang Lun, *Shang Shu Jing Yi*, vol.6, in *Siku Quanshu*(Wenyuange Edition)].

14) 《孟子传》卷十八，第408页 [Mengzi Zhuan, vol.18, p.408].

15) 《横浦集》卷十七，《海昌童儿塔记》，第409页 [The Works of Zhang Jiucheng, vol.17, p.409].

16) 程颢、程颐：《二程集》，《河南程氏遗书》卷二上，中华书局，2006年 [(Song) Cheng Hao, Cheng Yi, *The Works of the two Chengs*, vol.2, Beijing: Zhong Hua Press, 2006.].

四方万里，无论人、物，此心同一；古往今来，任凭历史沿革，此心同一。心完全超出了一人、一物、一时、一地的限制，被提升到了本体的层面，与天为一。

综上，本心即天理，包含了以下两层的含义，一、纵向来看，本心与天理同一；二、横向来看，人与万物都具有本心，并且本心相同，永恒不变。第二层含义实际上逻辑地来自于第一层，本心既然与天理一致，那么必然与天理一样作为万物本体，自身完足、永恒不变。在张九成思想中，本心远远超出了日常知觉思维之心，不是身体内一个承担具体功能的器官，而是与天为一，永恒而完足的本体。张九成也称本心为“道心”，以区别于知觉思维之心，“道心，天理也。”<sup>17)</sup>道心人心的区分是宋代道学话语中的一个重要议题，张九成认为道心就是本心，与天理同一；人心就是人欲，是对本体的过或不及。因而，他对《尚书·大禹谟》中提出的十六字传心诀作了如下注释：“人心，人欲也，人欲无过而不危……道心，天理也，天理至微而难见”<sup>18)</sup>

心之所以能够作为本体，不是把主观的人心扩大或膨胀成为宇宙本体，而是因为本心禀赋于天、本心即天理。心的本体地位来源于天理，正是因为本心与天理的同一，才使本心与天理一样作为万物本体。伊川言：“圣人本天，释氏本心。”<sup>19)</sup> 圣人所本之“天”是实有的天理，释氏所本之“心”是自性清净心。张九成所言之心，不是虚灵明觉，更不是立足于缘起性空，而是本于实有的天理，此心与圣人所本之天相同。

## (二) 心与思

“心即理”这一命题就以上讨论来看，与“性即理”所含之义相同，均是由天理来挺立心或性的本体地位。如果单就人禀赋天理来看，张九成言心与朱子言性差别并不明显。但这不是张九成主张“心即理”的全部含义，其思想的独特之处在于，心不仅仅与天理同一，而且与天一样具有生生不已的造化之

17) 《尚书精义》卷六[*Shang Shu Jing Yi*, vol.6]。

18) 《尚书精义》卷六[*Shang Shu Jing Yi*, vol.6]。

19) 《二程集》，《河南程氏遗书》卷二十一下，伊川先生语[*The Works of the two Chengs*, vol.21]。

功。这一点是单言“性即理”所不具备的：单言性，需要心的思维、主宰作用来补充；如果言心，则自然具有能动的意思。

就人自身来说，不但本心与天理相同，而且心具有知觉、思维、判断的能力。天理与知觉思维能力并非如二物横于心中，而是同一的整体，即天理即思维。心兼具天理与思维的属性，与牟宗三所言“神理是一”有相似之处：“若说理，神亦当然即是理。神既是‘妙万物而为言’，则神体当然亦即是万物之所以然之理，但此理是‘即活动即存有’之理，其为所以然是动态的所以然，而不是‘只存有不活动’的静态的所以然。此是‘神理是一’的理，故可以动静说，但却是‘动而无动’之动、‘静而无静’之静也。非如朱子所意谓之‘只是理’（神成只是虚说之形容词），而无所谓动静也。”<sup>20</sup>虽然本文作者对于“神”是否可以成为“体”，以及“神体”是否可以作为一个独立概念尚存疑问，但牟宗三通过强调神的内涵，来展现心体、仁体等实体本身具有的活动性，以及神妙万物的能动性，与本文论述的本心参天地造化的观点一致。这与朱子学之理形成了鲜明对比，朱子学之理作为静态的所以然，乃是只存有而不活动的本体。

在张九成，天理显然不是只存有不活动的静态的所以然，而是更接近“神理是一”的本体。与天理同一的本心，其自身就具有知觉思维的能力，或者说得更直接，天理本身就包含了知觉思维的内容。天理不是一个固定在那里等待被认知的对象，因而不需要从天理外部寻找知觉思维能力来达到对天理的认知。以心同于天理，正好可以将思维能力归于天理，使天理不但具有作为万物根据的本体意义，同时还能够现实地呈现、发用，指导人的行为。这一点在张九成对“心”与“思”的阐释中可以看到：

天下有良贵，其惟人之心乎？夫耳目口鼻未足贵也，其所以用耳目口鼻者，乃良贵也。故孟子以为人人有贵于己者，所以指用耳目口鼻也。用耳目口鼻其谁哉？心而已矣。诚使以思而入之，惟精惟一，惟时惟几，一旦豁然，念虑皆断，心之本体见矣。居之则为仁，由之则为义，闻于众听则谓之令，闻誉于众口则谓之广誉，天下之贵其有过于此乎？夫公卿大夫之

20) 牟宗三：《心体与性体》下册，上海：上海古籍出版社，1999年，第418页[Mou Tzung-san, *Xinti and Xingtí*, vol.3, Shanghai: Shanghai Ancient books Press, 1999, p418]。

贵，上得以予，亦得以夺之。天下之良贵与生俱生，谁得而予夺之乎？是故取之而愈有也，酌之而不竭也。<sup>21)</sup>

言心乃天下之良贵，基于两点，一、于人之一身来说，心为最贵。相对于耳听目视口尝鼻嗅，心是所以用之者，心可以掌管人体其他器官的使用。不仅如此，如果心之本体发见，更能够使人的一切行为思虑合于天理，德高誉广；二、从一身之外来看，此心同于天理，人人生而固有，其用无穷，外人无法给予也无法剥夺。这两点实际上概括出了心的两个最重要的方面：同于天理、具有思维能力。

“同于天理”上文已经论述过，现在就思维能力来看，此天下之良贵、人人固有之心，与耳目口鼻的区别在于“思”。思维能力使得心能够掌管一身，更为重要的是通过“思”，人可以使固有的本心发见，这正是德性修养的目标。张九成显然继承了孟子对“思”的论述：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”<sup>22)</sup>并且把孟子之“思”进一步深化。心具有可以掌管其他器官的思维能力，但天之所与我者，不仅仅是思维能力，而是本心天理，通过“思”人可以认识到自我的本心，并使本心发见。张九成明确点出了“思则得”的对象是“心之本体”，而“心之官则思”，思又是本心具有的能力，这种以心思心的观点是朱子强烈反对的，也是朱子批评张九成杂佛的重要依据。理解以心的思维能力来认识本心的观点，需要进一步阐释思与本心的关系。

心体至大，惟思能入之。盖心之官为思，以思为官，则心为主矣……凡耳之所听，目之所视，鼻之所嗅，口之所尝，一以思为主。是故行乎声色臭味之中，而不为声色臭味所乱。当声色臭味之未经乎前也，吾则思其所以思者其谁耶？惟精惟一，惟时惟几，一旦恍然雾除，霍然云消，思虑皆断，而心之大体见矣。然后知吾之所以为天者在此……孟子直指思以示人，可谓有功于圣学矣。然而孟子之言非私意也，乃天理也。<sup>23)</sup>

21) 《孟子传》卷二十七，第497页[Mengzi Zhuan, vol.27, p.497]。

22) 同上 (Ibid)。

23) 《孟子传》卷二十七，第494-495页[Mengzi Zhuan, vol.27, p.494-495]。

“心体”即心之本体、本心，所指向的是天理，因而言“心体至大”，通过“思”才能达到对天理的体认。“思”是心所具有的思维能力，所思的对象可以区分为两种不同层次，一是声色嗅味等，思可以为耳目鼻口提供指导，使它们不沉溺于对外物的追逐，不被外物所乱；二是思的对象更深一层，是“所以思者”。对声色嗅味的思维之外，思考自身具有此种思维的根据，即谁是思维者，何以具有思维能力？如此对思维本身进行思考，就会上溯到最终的“所以思者”——本心。本心是思维的来源和根据。本心具有的思维能力，不但能指导人的具体生活实践，而且可以对自身进行思考，最终体认到思维的最终根据——本心。这样的思维过程，实际上就是不断认识并返归本心的过程。本心即天理，因而又可以说，思最终是本于天理的，思的最高境界是返归天理。

“思”不再是日常所理解的限于一人一身的狭隘思维，它是人因禀赋天理而拥有的思维能力，源于天理并返归天理。因而凡说到“思”，就已有天理在。这样具有本体性和普遍性的“思”，不同于个体的思维能力：个体的思维能力，必然要求个体凭借自己的思维，外在地去认识或符合天理；普遍性的“思”，因为其源自天理，所以是内在地体认和返归天理。出于这样的差别，才有了张九成与朱子学在修养工夫上的巨大不同。在张九成看来，“思”远不是单纯的知觉能力，它来源于本体之心，因而说到思，已有天理在。当思反求自身，对“所以思者”进行思考，并最终体认和返归到本心后，本心呈现，不假外求，人的念虑、行为便自然合于天理。“其名数散为六艺，其精微在吾一心。”<sup>24)</sup>“师即吾心也。取之愈有，挹之不竭，子何假于人也？”<sup>25)</sup>人可以从本心寻得一切行为的根据、处理事件的原则，并且取之不尽用之不竭。“天既在我，卓然群物之上，卷舒阖辟，变化转移，无往而不为大。”<sup>26)</sup>本心通过“思”对人的行为进行指导，实际上就是天理在现实生活中的具体呈现。此种呈现，是天理能动地作用于人的实践活动中，而非人通过规范自身行为去外

---

24) 《孟子传》卷十九，第421页[Mengzi Zhuan, vol.19, p.421]。

25) 《孟子传》卷二十八，第500页[Mengzi Zhuan, vol.28, p.500]。

26) 《孟子传》卷二十七，第494-495页[Mengzi Zhuan, vol.27, p.494-495]。

在地契合天理。

### (三) 心与性

讨论张九成思想中存养本心与天理之间的关系，首先要面对传统儒学中心、性、天的关系。《孟子》提出“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”即对“天理”的体认要通过“尽心”达到“知性”，这一思路被后来儒者继承和发展。在宋代，心性关系成为道学讨论的重要问题之一。道学讨论中，不仅仅就“尽心知性”的修养工夫来说，而且与心性论中的体用关系结合起来，使心性关系问题更为深化和复杂。

就程颐自身来说，其学说前后也有变化，早期曾提出“凡言心者皆指已发而言”，即心为已发、为用；性为未发、为体，两者是体用的关系。后来程颐对此有所修改，认为“心一也，有指体而言者（寂然不动），有指用而言者（感而遂通天下之故是也），惟观其所见为如何耳。”<sup>27)</sup>指体而言即是未发、是性，这就不同于早期认为心都是已发的思想。胡宏赞成程颐早期的说法，认为心都是已发，性才是未发，性是体，心是用。如此心性关系就表现为两个方面：一、就体用关系来看，心是性的被动表现。二、就道德实践来看，“心主性情”、“心以成性”，即心对性有主宰作用，心可以使性得以完成、实现。本然之性在个人生命中并非现实地完满呈现，人如果能将心的主宰能力发挥出来，做到“尽心”，就能实现自己的本性。

朱子在己丑之悟后主张“心统性情”的思想。“心统性情”的命题最早出于张载，“心统性情者也。有形则有体，有性则有情。发于性则见于情，发于情则见于色，以类而应也。”<sup>28)</sup>朱子认同性为体、情为用，心则作为总体包括性情、体用的说法，并且进一步强调，心能够主宰、统帅性情。所以朱子“心统性情”的思想兼有“心兼性情”、“心主性情”二义。

以上胡宏和朱子对于心性关系的论说，代表了道学心性思想的两个主

27) 《二程集》，第608页。[*The Works of the two Chengs*, p608]。

28) 张载：《张载集》，中华书局，1978年，第374页[(Song) Zhang Jiucheng, *The Works of Zhang Jiucheng*, in *Siku Quanshu*(Wenyuange Edition), p374]。

流。虽然它们之间存在明显的差别，但都立足于心、性二分的基础上，并且都认同发挥心的主宰作用可以使性得以完成。这种普遍的对心性关系的理解并不适用于每个道学者，尤其不适用于心学家。张九成思想中，心与性之间的关系就不能以体用、包括、主宰来理解。他将本心提升到形而上的本体位置，以本心同于天理，此时本心就与“性”一样，既是人性的本质，也是宇宙的普遍法则。这使张九成在心性论中不需要面对心性与体用的关系问题，也不存在“性体心用”或者“心主性情”这样的关系。

在理解张九成心性论思想的过程中，由于心与性同样具有本体的含义，容易造成概念的混淆。他以本心同于天理，但同时也在“天命之谓性”的意义上使用“性”的概念。它们是同一概念，还是存在差别？这就需要厘清张九成思想中“心”与“性”的关系。

首先，在张九成的著述中，提及本心、固有之心，本身就包含了“天命之谓性”的含义。“（见孺子入井）此盖见随机动，心与机生，天与良心于此可卜。使犬马禽兽立于其旁，又安有此心乎哉？既有此心，则是与先王同心矣。呜呼！何不于此而径识其所谓本心耶？”<sup>29)</sup> 见孺子入井时自然而发恻隐之心，就是与圣贤相同的本心，也是天之人者。本心包含了同于先王之心、同于天理这两层含义，即人性本质和宇宙的普遍法则。在张九成思想中，这是“本心”作为形而上本体的应有之义，也是“本心”的基本用法。如“心即理，理即心。内而一念，外而万事，微而万物，皆会归在此，出入在此。”<sup>30)</sup> “盖圣贤之心，其理如此，不如此非天理也。”<sup>31)</sup> 言本心同于天理；“高宗、传说同此一心”<sup>32)</sup> 言本心人人相同。“本心”的概念不需要另外提出“本然之性”作为补充，自身就是人人固有、同于天理的。

其次，“本心”与“性”并非完全等同。使用“本心”包含了通常“性”作为本体的含义，反之则不成立。单独使用“性”时，往往不能包含“本心”所具有的能动之义。“若圣人者其心常在，绵绵不絶。”<sup>33)</sup> 圣人之心既包含了禀赋于天、人

29) 《孟子传》卷七，第307页[Mengzi Zhuan, vol.7, p.307]。

30) 《孟子传》卷十九，第420页[Mengzi Zhuan, vol.19, p.420]。

31) 《孟子传》卷十八，第417页[Mengzi Zhuan, vol.18, p.417]。

32) 《尚书精义》卷二十一，[Shang Shu Jing Yi, vol.21]。

33) 《横浦集》卷五，《四端论》，第323页[The Works of Zhang Jiuchen, vol.5, p.323]。

人固有的本体之义，也包含了此本体在现实生命中施发、展现的能动之义；“秉彝之性，人所固有。”<sup>34)</sup>性则只包含禀赋于天、人人固有的本体之义，一般不具有心的能动之义。

“本心”作为本体，一方面具有普遍性、超越性、根本性；一方面也具有能动性。“性”则只代表“本心”中普遍性、超越性、根本性这一个方面。张九成对“性”的使用大概有三种，一、用来特别强调禀赋于天、人人固有的本体义，如“我有此性，尧亦有此性，舜亦有此性，岂有二理哉？”<sup>35)</sup>“凡为人类者皆当如此，不幸而为叔鱼、食我者，非其性也，习也。”<sup>36)</sup>这不代表“性”是张九成思想中的最终本体，而是出于概念使用上的方便。由于传统和习惯的使用中“性”具有人性本质的含义，在宋代又普遍接受“性”作为本体，这就使得在强调禀赋于天、人人固有之义时，使用“性”比使用“本心”更为清晰明了。二、注释经典的过程中，经典本身含有“性”的概念。如“孟子之论性乃性之本体也。”<sup>37)</sup>三、对“性”泛泛的使用，并非以本体而言。如“目性欲色，耳性欲声，鼻性欲臭，四支欲安佚，非有以抑遏之，则流荡而不知反。”<sup>38)</sup>一般性地使用“性”作为性能、自然倾向等意思。

此外值得注意的是，张九成使用“性”的本体义时，只言其禀赋于天、人人固有，并不采用“性即理”这一命题，这与其宇宙论是一致的。他认为天地间一气流行，气化而为万物。这与朱子理气二分的思想明显不同，理气二分落实在心性论上，则是人禀赋理以为性，禀赋气以为形体，“理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。”<sup>39)</sup>性来源于理，因而“性即理”就自然成立。张九成认为天地间一气流行，不存在截然二分的理与气。人禀赋此气而生，理即此气之理，性即此气之性，所以只言性禀赋于天，不言“性即理”。

34) 《孟子传》卷二，第249页[Mengzi Zhuan, vol.2, p.249]。

35) 《孟子传》卷十，第338页[Mengzi Zhuan, vol.10, p.338]。

36) 《孟子传》卷二十六，第479-480页[Mengzi Zhuan, vol.26, p.479-480]。

37) 同上 (Ibid)。

38) 《横浦集》卷十五，《孟子拾遗》，第397页[The Works of Zhang Jiuchen, vol.15, p.397]。

39) 《朱子文集》卷五十八，《答黄道夫》[The works of Zhu Xi, vol.58]

正是因为以气作为万物本源，不将理与气二分，才使得气化而为人之后，本心可以作为本体，自然完足。否则在理气二分的结构下，必然要区分何者源于理、何者源于气。另一方面，由于没有将理从气中抽离出来作为形而上本体，就保证了气化而为人之后，不需要将人性的本质之理、普遍之理从本心中抽离出来，也就是说，不需要将人性的本质、普遍之理与心的能动性截然分开。这是“本心”同时具有普遍性、超越性、根本性和能动性的宇宙论根据。

## 二. 人者天地之心

“人者，天地之心。”在张九成著作中既是对经典的引用，更是其心学思想中的重要命题。此语出自《礼记·礼运》：“人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”句首“人者，天地之心也。”是注释的重点，历代注疏者对此句均有自己的解读。正义郑康成注：“此言兼气性之效。”<sup>40)</sup> 孔颖达：“前文论人禀天地五行气性而生，此以下论禀气性之有效验。天上地下人居其中，动静应天地，如人腹内有心，动静应人也。万物悉由五行而生，而人最得其妙气，明仁义礼知信，为五行之首。”<sup>41)</sup> 王肃：“人于天地之间如五藏之有心矣，人乃生之最灵，其心五藏之最圣也。”<sup>42)</sup> 统括来看，注释思路大体有如下几种：一、从本源上说，人之所以作为天地之心，是因为人禀得天地之气而生，即“人者其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”<sup>43)</sup> 二、从效用看，人居天地之中，与天地互动，犹如人内心与身体的互动。人在天地间的作用，与心在人身的作用相同。三、就地位看，心是五脏中最圣，人是万物中最灵。这三种解读思路并非截然分

40) 《钦定礼记义疏》卷三十二，文渊阁四库全书本 [Qin Ding Liji Yishu, Vol.32, in Siku Quanshu(Wenyuange Edition)]

41) 《礼记注疏》卷二十二，文渊阁四库全书本 [The Notes and Commentaries of the Book of Rites, Vol.22, in Siku Quanshu(Wenyuange Edition)]

42) 同上 (Ibid)。

43) 同上 (Ibid)。

开，注释者往往杂合两种甚至三种进行注释。

宋代以后的注释为此句添入了新的内涵，这也是道学与汉学之间差异在注释经典中的体现。所添内涵中最为显著、影响最为深远的就是“生意”。如黄宗羲在《黄氏日抄》写到：“天地有人，如人有心，以其居天地之中而生意之所锺聚。凡果实之心皆名曰人，字亦作仁，故天地之心亦名曰人。曰仁者，人也。又曰，仁，人心也。人之名盖出于此。”<sup>44)</sup>此段明显带有着洛学以生意言仁的特点。将人字与仁字通，果实之中果仁最富生意，如天地之中，人最富生意。这显然来自于明道思想，明道借用医学上手足麻木为不仁的说法，将仁理解为知觉无所不通，不受一己之私的阻塞，就能体会到外物与自己的联系，将自己与宇宙万物看作是息息相关的一体，即与万物为一体。在这个意义上，以同体论仁是指出仁的境界的内涵意义；而以知觉论仁，是指出仁作为境界的感受形式。<sup>45)</sup>作为这种精神境界的宇宙论根据的，就是以生意言仁。“切脉最可体仁。”<sup>46)</sup>、“观鸡雏此可观仁。”<sup>47)</sup>、“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”<sup>48)</sup>无论是通过切脉还是观鸡雏，都可以体会到万物之生意。仁正是这种宇宙的生生不息的原理。

后来道学者对明道以生意言仁的思想多有继承，如上蔡言“今人身体麻痹不知痛痒谓之不仁，桃杏之核可种而生者谓之桃仁、杏仁，言有生之意。”<sup>49)</sup>，朱子言“且如程先生言‘仁者，天地生物之心。’”<sup>50)</sup>等。对宇宙生生不息之义的重视，便使“生意”自然地融入对经典的注释中。明代心学家湛若水对“人者，天地之心也。”一句的解读就是其中的代表，“记云：人者天地之心也。程颢之

44) 黄宗羲：《黄氏日抄》卷十八，文渊阁四库全书本[late Ming and early Qing Dynasty]Huang Zongxi:*The Notes written by Huang Zongxi*, Vol.18, in *Siku Quanshu*(Wenyuange Edition)]

45) 陈来：《论宋代道学话语的形成和转变》，收入《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003年，第57页。[Chen Lai: *The Transform of the Words of Dao Xue School in the Song Dynasty*, Beijing: Shang wu press, 2003, p.57].

46) 《二程集》，第59页[*The Works of the two Chengs*, p.59].

47) 同上 (Ibid)。

48) 《二程集》，第120页[*The Works of Zhang Jiuchen*, p.120]。。

49) 谢良佐：《上蔡语录》卷一，文渊阁四库全书本[(Song) Xie Liangzuo: *Xie Liangzuo's Conversations*, Vol.1, in *Siku Quanshu*(Wenyuange Edition)].

50) 黎靖德编，《朱子语类》卷五，北京：中华书局，1985年[Li Jingde(ed.),*ZhuXi's Conversations*, vol.5, Beijing:Zhong Hua press,1985].

言其本于斯乎！夫人一天地也，而心果有二乎哉？天地之心何心也？生生不息者也。人其在生生不息之中最灵者尔。心果有二乎哉？是故人心即天地之心，即鬼神之心，即尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之心，即途之人之心。宇宙内只一心而已矣！知乎此者，可以识心矣，故可以知道矣！”<sup>51)</sup>湛若水认为“吾心中正之本体”就是天理。在“吾心中正之本体”中，“生意”、“仁”是主要内容，保任此一点生理不受戕害，便是中，便是天理。<sup>52)</sup>虽然湛若水与黄宗羲对“人者天地之心”的注释存在差别，但他们代表了同一个倾向，以“生意”来解读天理，认为“生意”是人作为天地之心的根本。

万物一体是宋代以后道学者为“人者，天地之心也”添加的另一个重要内涵。万物一体是张载《西铭》中的重要思想，也是明道仁学思想的重要内容，即“仁者以天地万物为一体”<sup>53)</sup>。上蔡发展了明道以觉言仁、生意言仁的方面，龟山则发展了明道仁说中“一体言仁”的方面。简要来说，通过对恻隐之心的体究，龟山认为之所以能够对自身以外的人或物自然地产生隐忧，是因为“万物与我为一”，这才是仁之本体；吕与叔则强调，仁者能够以天下为一体，是因为克服了一己之私。私欲的遮蔽使得人把自己与外物对立起来，克己复礼就是为了去除私欲，返归天理；游定夫也持一体言仁的说法，认为心之本体就是与万物为一体，因此本心即仁之体。明代心学家王阳明认为人者天地之心，就是基于万物一体而言：“夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体者也，生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？”<sup>54)</sup>人作为天地之心，是因为人与万物一体，人应体察到万物以及他人的遭遇。

朱子对此句的解读则主要从效用来看，“人者，天地之心。没这人时，天地便没人管。”<sup>55)</sup>此处“管”可理解为“主宰”。人在天地间，可以主宰天地万物。这种主宰并非无根据无原则地任意支配，而是以天人一理为基础。“问：

51) 湛若水：《格物通》卷二十，文渊阁四库全书本[(Ming)Zhan Ruoshui: *Ge Wu Tong*, Vol.20, in *Siku Quanshu*(Wenyuange Edition)]

52) 张学智：《明代哲学史》，北京：北京大学出版社，2003年，第60页[Zhang Xuezhi, *The History of Philosophy in Ming Dynasty*, Beijing: Peking University Press,2003, p.60]。

53) 《二程集》，第15页[*The Works of the two Chengs*, p.15]。

54) 王阳明：《王阳明全集》卷二，上海：上海古籍出版社，2006年，第79页 [(Ming)Wang Yangming: *The Complete Works of Wang Yangming*, Shanghai:Shanghai Guji Press, 2006, p.79] 。

55) 《朱子语类》卷四十五[ZhuXi's *Conversations*, vol.45]。

人者天地之心。朱子曰：如天道福善祸淫，善者人皆欲福之，恶者人皆欲祸之。又曰：教化皆是人做，故人为天地之心。”<sup>56)</sup>正如心对人体的器官、肢体具有支配主宰作用，人作为天地之心，也对天地万物具有主宰作用。这里并不是说人是天地万物赖以生存的主宰者，而是强调人具有高度的自主性和能动性，具有自觉决定和选择的能力。<sup>57)</sup>天地万物自生自灭，因为有人，才设立和实施教化，有了可以遵循的规范，并且人可以依此规范规律来照管天地万物。人这种对天地造化的参与，实际上是依循天理而为之，正如天理福善祸淫，人也福善祸淫。人作为天地之心，拥有参天地造化的能力和照管天地万物的责任，此能力与责任来根源于天理，是因为人生而禀赋天理，并且后天体认天理依天理而行。这种人主宰天地万物，如心主宰人身体的解读与汉代，如孔颖达解经的思路接近，只是孔氏说“应”，朱子说“管”，后者更强调人的主动性。这也是一种被普遍接受的思路，如王阳明：“故曰：人者，天地之心，万物之灵也，所以主宰乎天地万物者也。”<sup>58)</sup>认为人是天地万物的主持者。

以上我们可以简略看到汉学以及宋学对“人者，天地之心也”的几种解读思路。天人一理、人乃天地万物主宰、生意、万物一体是几种比较重要并且普遍接受的解读，其中生意和万物一体是宋学对于经典内涵的丰富。对经典的注释和解读远不止于训诂，不同解读常常根源于哲学思想不同。“人者，天地之心”在张九成著作中的内涵，就彰显了其独特的心学思想。

首先，“人者天地之心”的根本在于人的“本心”与“天地之心”一致。张九成言“‘人者，天地之心也’，其谁无不忍之心哉？但不忍之心一起而辄断，此所以为愚人也。若圣人者其心常在，绵绵不绝。”<sup>59)</sup>天地之心落实在人，就是本心，因其主要内容为仁，又称之为仁心、不忍之心。无论圣人还是愚人，都有本心，差别在于圣人其心常在，绵绵不绝；愚人其不忍之心刚刚发端就被阻断。对《西铭》“违曰悖德，害仁曰贼”的注释中，张九成言“违天地之

56) 《钦定礼记义疏》卷三十二[*Qin Ding Liji Yishu*, Vol.32]。

57) 参见陈来：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第215-216页[Chen lai, *The Study on The Philosophy of Zhu Xi*, Shanghai: East China Normal University Press, 2000, p.215-216]。

58) 《王阳明全集》卷三十五[*The Complete Works of Wang Yangming*, Vol.35]。

59) 《横浦集》卷五，《四端论》，第323页[*The Works of Zhang Jiuchen*, vol.5, p.323]。

心，是不爱其亲者，故谓之悖德。害天地之仁，是父母之贼也……天地之心，无幽明之间，止不欺而已，故不愧屋漏之隐者乃无忝于天地。”<sup>60)</sup> 他将《西铭》原文中“违”的宾语定为“天地之心”，不欺暗室，不愧屋漏，是对自己内心的真诚，亦是天地之心的真诚。

“人者，天地之心也”可以理解为，人人皆有本心，本心与天地之心相同。本心、天地之心与天理本来为一，在天称之为天地之心，在人称之为本心。本心与天地之心的一致性，是“人者天地之心”的基础所在。

其次，“人者天地之心”的效用在于参天地造化。本心与天地之心的一致性，仅仅是张九成“人者天地之心”思想的基础，人拥有参天地造化的能力才是他关注的重点。在他看来，人可以影响天地万物，导致世间诸多自然现象以及社会现象的产生。“向者洪水滔天首尾不辨，今水患既除，使山川复其本性，随山之势，穷极其首尾，以遂其风土之宜，此言导之意也。岂特导水云乎哉？乾坤犹一身也，而山川乃其血脉耳。人在天地之中，其喜怒哀乐足以致风麟泉露之瑞，召水旱札瘥之灾，不足怪也。故记《礼》者谓：‘人者，天地之心’，则以天地之运用处乃在人也，其可忽哉？”<sup>61)</sup> 将天地比作一身，山川是其血脉，人则是其心。正如人内心的情绪会影响到身体，人作为天地之心，其喜怒哀乐也会影响到天地万物，招致祥瑞或者灾害。<sup>62)</sup>

人之所以能够作为天地之心，在于人具有参天地造化的能动性。“古之圣人所以端拱岩廊，而四方万里日趋于治，天地清明，日星循轨，百穀用成，蛮夷率服，用此道也。心一不善，足以伤天地之和；心欲悔过，固已同天地之德。”<sup>63)</sup> 古代圣人可以垂衣拱手而天下治，并不是如道家那样倡导无为而治，认为天地万物以及百姓本来就可以有序地、自给自足地生存繁衍，圣王不需要有所作为。张九成与道家的主张恰恰相反，天地间没有圣人的财成辅相就会颠倒失序，“圣人大有功于天地矣。天地亦大矣，阴阳亦妙矣，使世无

60) 《横浦集》卷十五，《西铭解》，第401页[*The Works of Zhang Jiuchen*, vol.15, p.401]。

61) 《尚书精义》卷十一[*Shang Shu Jing Yi*, vol.11]。

62) 心如何可能对外界产生影响的问题，在拙作《内而一念，外而万事——张九成气论思想概述》中有详细论述，载于《哲学门》第二十二辑[Li Chunying: A Discussion on the Qi Theory of Zhang Jiucheng, in *Beida Journal of Philosophy*, Vol.11 No.2, 2010, p.79]

63) 《横浦集》卷十二，《状元策》，第378页[*The Works of Zhang Jiuchen*, vol.12, p.378]。

圣人，任其自生自化，则草木畅茂，禽兽繁殖，人类灭绝，而天理颠倒矣。是天地之妙在圣人，而圣人之余为天地。”<sup>64</sup>圣人垂衣拱手而天下治，根本原因在于圣人德性高尚，本心常在。正是因为本心常在，同于天理，天地间和气充盈，使得天地清明，日星循轨，百穀用成，蛮夷率服；反之，内心存有邪念，与天理相悖，天地间则恶气充塞，使得灾害并至。人内心的状态，即人是否保有本心，会通过和气与恶气对外界产生影响，导致各种自然现象的产生，带来社会的安定或战乱。人的内心对于天地造化的参与不仅影响当下，而且可以影响到千秋万世，张九成对此有详细的表述：“施之于身，则耳目聪明，血气和平；施之于家，则父子笃，夫妇睦，兄弟和；施之于朝廷，则君君臣臣，庶歌迭和；施之于政教礼乐之间，使四海九州岛之民咸被其泽，犹未已也。垂法天下，使后之人举其心以行其法，传其仁心，使亿万斯年而不已，何所存之远乎？”<sup>65</sup>圣人本心常在，此本心施发出来，在一身而言则耳目聪明、血气和平；在一家而言，则家庭和睦；在朝廷而言，则国泰民安；实施政教、制礼作乐，则天下之民无论远近皆得其益。本心的作用不止于此，垂法天下，则此后亿万年之人都是可以依循圣人之迹，体认本心，推行其政教礼乐。

人作为天地之心，犹如内心无所不至地影响耳目手足一样，对天地万物有着广泛和深远的影响。本心即是天理，是天地阴阳运行变化的根据，参与天地造化、万物化生。人了解自身可以对自然和社会造成影响，应自觉担负起参天地造化的责任，修养自身德性，使本心常在不失。“畏天地之威，若畏父母之严，保其心而不敢少肆焉，是子之敬者也。”<sup>66</sup>对本心的保持，就是对天理的敬畏和遵从，是更好地承担作为天地之心的责任。

张九成对“人者天地之心”的阐发，展现了他独特的心学思想。在他的思想中，心的本体性和超越性来源于心与天理的一致性，心即理。通过确立心的本体地位，他赋予了人更多的能动性，使人自觉拥有参与天地造化的能力和责任。

64) 夏僎：《尚书详解》卷二，文渊阁四库全书本[(Song)Xia Zhuan: *Shang Shu Xiang Jie*, Vol.2, in *Siku Quanshu*(Wenyuange Edition)]。

65) 《横浦集》卷五，《四端论》，第323页[*The Works of Zhang Jiucheng*, vol.5, p.323]。

66) 《横浦集》卷十五，《西铭解》，第400页[*The Works of Zhang Jiucheng*, vol.15, p.400]。

## 结语

张九成“心即理”的思想包含了两层内涵，就根源说，本心与天理同一，即天人一心、心即理。就效用来看，心作为本体，不但包含众理，而且具有思维能力，具有能动性，对天地万物有财成辅相的作用，即人者天地之心。张九成心学的最大特点不在于提出“心即理”这样的命题，也不在于高扬心的本体价值，而是在于肯定和赞扬了本体的能动性。正如提及心，就自然具有知觉、思维能力一样，在张九成思想中提及本体、本心、天理，也自然具有神妙万物的能力。能动性和本体性不再截然二分，本体即存有即活动。正是在这个意义上，他提出“人者天地之心”，认为人之本心不但包含自然界的一切法则和人类社会的一切原则，而且可以参与世界的发展变化。

正因为没有割裂本体性和能动性，所以张九成需要回答参差不齐的现实人性通过何种途径才能恢复到自身完足的本心。依照朱子学的理路，可以言“心主性情”，即通过心的思维主宰作用来返归本然之性。但张九成不同，他认为本体自身具有思维能力，本心不但可以为耳目口鼻提供指导，还可以对思维本身进行思考，上溯到“所以思者”，并最终体认到思维的最终根据——本心。也就是说，“思”不再是日常所理解的狭隘思维，而是具有了本体性和普遍性，它是人因禀赋天理而拥有的思维能力，它源于天理并且内在地体认和返归天理。因而凡谈及“思”，就已有天理在。本心通过“思”对人的行为进行指导，实际上就是天理在现实生活中的具体呈现。

这种“以心思心”的思路遭到了朱子的强烈批评，在朱子看来，这是张九成杂佛的重要证据。对于思维能力的重视，确实是佛教思想的一个特点，通过思辨来认识到万物没有自性，并进一步向前，最终达到般若智慧。张九成或许受到佛教的启发，但就理论内部来看，以本心等同于天理，承认本体具有能动性，也就自然可以推导出依据此能动性来返归本体的路径。这是理论上的逻辑推导，也是横浦心学在工夫论上落实。

就对《礼记》中“人者天地之心”的解读思路来看，作为龟山门人，张九成虽然继承了“万物一体”、“生意言仁”的思想，言“圣人以万物为一体者也。”<sup>67)</sup>

67) 《尚书精义》卷四[Shang Shu Jing Yi, vol.4]。

“生者理也，天下之理久矣。”<sup>68)</sup>但这并不是其心学的核心内容。张九成在“人者天地之心”的思想中，并没有以万物一体和生意来解读人与天地万物的关系。他承续了汉代以来用本源和效用来理解“人者，天地之心也”的传统思路，并且在宋学思想理论高度发展的基础上，为此命题填加了新的解读可能，这使他的思想不但区别于宋代理学，也不同与汉学。

其独特之处在于对人如何能够参天地造化给出的论证。张九成没有如汉代解经那样，认为人是天地间最灵者，或者人具有思维能力，就直接得出人可以作为天地之心主宰万物。在他看来，本心即是天理，因而也是天地万物变化的根源，“论其（本心）大体，则天地阴阳皆自此范围而变理；论其大用，则造化之功幽眇之巧皆自此而运动。”<sup>69)</sup>人的内心所存对外界会产生相应的影响：本心常在，则天地间和气充盈，百姓祥和、风调雨顺；本心断灭，则天地间恶气充塞，战乱不断、灾害丛生。张九成认同天人之间存在感应，但这感应并非神秘而不可捉摸。自然现象与人之间的关联，根植于心即理，心与天理的一致性使得人可以参与天地造化。这种参天地造化的能力，就是“人者天地之心”的内涵。通过这样的阐释，儒家传统的天人合一、天人感应的观念在张九成心即理的思想中获得了新的形式。

投稿日：2012.04.13，审查日：2012.05.04-13，刊载决定日：2012.05.14

68) 《横浦集》卷十五，《孟子拾遗》第394页 [The Works of Zhang Jiucheng, vol.15, p.394]。

69) 《孟子传》卷二十七，第498页[Mengzi Zhuan, vol.27, p.498]。

### 参考文献 <BIBLIOGRAPHY>

1. 【宋】张九成：《孟子传》，文渊阁四库全书本。  
【Song】Zhang Jiucheng, *Mengzi Zhuan*[Siku Quanshu(Wenyuange Edition)]
2. 【宋】张九成：《横浦集》，文渊阁四库全书本。  
【Song】Zhang Jiucheng, *The Works of Zhang Jiucheng*[Siku Quanshu(Wenyuange Edition)]
3. 【宋】张载：《张载集》，北京：中华书局，1978年。  
【Song】Zhang Zai, *The Works of Zhang Zai*, Beijing: Zhong Hua Press,1978.
4. 【宋】程灏 程颐：《二程集》，北京：中华书局，2006年。  
【Song】Cheng Hao,Cheng Yi, *The Works of the two Chengs*, Beijing: Zhong Hua Press,2006.
5. 【宋】杨时：《龟山集》，文渊阁四库全书本。  
【Song】Yang Shi, *The Works of Yang Shi*, [Siku Quanshu(Wenyuange Edition)]
6. 【宋】朱熹：《朱子全书》，安徽：安徽教育出版社，2003年。  
【Song】Zhu Xi, *The Complete Works of Zhu Zi*, Anhui: Anhui Education Press, 2003.
7. 牟宗三：《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999年。  
Mou Tzung-san, *Xinti and Xingti*, Shanghai: Shanghai Ancient books Press, 1999.
8. 张学智：《明代哲学史》，北京：北京大学出版社，2003年。  
Zhang Xuezhi, *The History of Philosophy in Ming Dynasty*, Beijing: Peking University Press,2003.
9. 陈来：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000。  
Chen lai, *The Study on The Philosophy of Zhu Xi*, Shanghai: East China Normal University Press, 2000.

## The Characteristics and Significance of Zhang Jiuchen's Theory of Mind

Li Chunying

Neo-Confucianism agreed that human being and the nature had the same essence. which was the same essence, human-nature or Mind? Different Schools had different answers about this question. Zhang Jiucheng is the follower of Yang Shi, who is disciple of Cheng Hao and Cheng Yi. Zhang Jiucheng said that Mind was *Li*, and he formed a theory of Mind. This paper would discuss his theory of Mind from two aspects: the first one is the consistent between the nature and human being; another one is that human being is the heart of nature. Compared with Zhu Xi, Zhang Jiucheng insisted that Mind was *Li*. As the thing-in-itself, Mind is not confined to the noumenal world. Mind shows itself in our real life, contains the law of all things as well as the principles of ethic.

**KeyWords:** *Li*(principle), Mind, human-nature, the consistent between the nature and human, human being is the heart of nature

