

張橫渠的心體論

——《大心篇》解讀

方世豪

一、引言

張橫渠在他的著作《正蒙》前數篇大談「太和」「太虛」等有濃厚宇宙論色彩的概念，使儒家的天道論帶有強烈的道家色彩，難怪有人懷疑橫渠是否真正的儒家。橫渠之所以被稱為正宗的儒家，除了那些「太和」「太虛」的天道論外，更重要是因為他的心體論、工夫論。先秦儒家孔孟少談天道，多言工夫，張橫渠的工夫論其實是更能繼承先秦孔孟的道統，更接近孔孟的講法。橫渠的工夫論可見於《正蒙》卷四《大心篇第七》，直接就心體而言工夫，讓我們看看《大心篇》說些甚麼。

《大心篇》全文如下：

- 7.01 大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之心，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。
- 7.02 見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。由象識心，徇象喪心。知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？
- 7.03 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。
- 7.04 天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不禦莫大於太虛，故必知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。
- 7.05 耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。
- 7.06 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。民何知哉？因物同異相形，萬變相感，耳目內外之合，貪天功而自謂已知爾。

- 7.07 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。
- 7.08 能以天體身，則能體物也不疑。
- 7.09 成心忘，然後可與進於道。成心者，私意也。
- 7.10 化則無成心矣。成心者，意之謂與！
- 7.11 無成心者，時中而已矣。
- 7.12 心存，無盡性之理，故聖不可知謂神。（張子自注：此章言心者亦指私心為言也。）
- 7.13 以我視物則我大，以道體物我則道大。故君子之大也大於道，大於我者容不免狂而已。
- 7.14 燭天理如向明，萬象無所隱；窮人欲如專顧影間，區區於一物之中爾。
- 7.15 釋氏不知天命而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，真所謂疑冰者與！（張子自注：夏蟲疑冰，以其不識。）
- 7.16 釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地。明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，所以語大語小，流遁失中。其過於大也，塵芥六合；其蔽於小也，夢幻人世。謂之窮理可乎？不知窮理而謂盡性可乎？謂之無不知可乎？塵芥六合，謂天地為有窮也；夢幻人世，明不能究所從也。¹

二、天無外與心無外

《大心篇》第一段言心無外。

- 7.01 大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之心，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。

橫渠一開始即點題說明心無外。人要做的工夫，最重要就是「大其心」，人

¹ 《張子正蒙》p.143，張載撰，上海古籍出版社，2000年。

如能把人心擴大，則人心便能體會所有天下的事物。假如有事物是心不會體會的，則人心相對於事物而言，是為有外。即是說心如能體會萬物，則心與物為一，心中有物，物能見心。如心不能真正的體會萬物，則心與萬物為兩樣，物對於心而言是一外在之物，心與萬物未能合一，故言心為有外。

現代人最重視的是知識，而人得到知識的先決條件是人有一認知心和心外有一認知對象。這是西方哲學最流行的主客對立認知方式，西方人以此方式來了解這個世界，了解人，因此是心物二元的方式，正是把心與物視為一內一外。如以這個認知心來了解橫渠的心，則錯了。橫渠所言的心，正正不是這個有主客對立的認知心，而是指人的本心，是孔孟傳統底下的道德心，而非知識傳統底下的認知心。「大其心」，即能使人心推擴至天下萬事萬物，而「能體天下之物」，不是說能「知」天下事物，不是認知天下萬物之知識，而是能「體」天下萬物的價值。人心能體會到某事情的善惡，體會到哪些事是好事，哪些事是壞事。人心能體會到某事物的美好與否，體會到哪些事物是美好的，哪些是不美好的。「體天下之物」不是指人心的認知功能，所體的不是對事物的知識，不是客觀地認知有一事物存在於心之外或世界之中，而是人心參與事物其中，人心參與判定其價值，人心認為某事有善的價值，這事才有善的價值，否則這事物便無價值，即成為一無價值的存在，這時事物對人心而言，便是不存在。故事物之存在是有人心在其中，所以人如能擴大本心至萬物，則萬物也在心之中，心與物不為兩樣，心物無外。

橫渠也認識到世人常識的看法，以認知心為心這種通常的理解。這看法不止橫渠當時如此，於今尤烈。世人認為心只是「聞見」之心，也即是今天所謂認知心，這是一偏之見，所以說這是一種過「狹」的理解。心，除了可以是認知心外，還有更重要的作用，就是道德心的作用、仁心的作用。作為道德心的理解其實是儒家的老傳統，自孔孟以來就是如此，所以橫渠說他所說的「大其心」的「心」，其實就是孟子的「心」，「大其心」就是孟子的「盡心」，盡心便能知性知天，所以盡人心，便是天心，心大無外，天亦大無外。

孟子以人心來說明人性，人性就在於人能盡心，故人盡心即可盡人性。孟子少言天，但孟子在關節眼上也要言天：

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」²

「天」是一形上概念，人如何可知道有一個形而上的天？人就是透過盡心便知道。儒家這個「天」不如西方的上帝般的外在於人，而是內在於人心。天是甚麼？作為一個形上存有而言，是超越於人，但就其表現而言，就是人的性，人的

² 見《孟子·盡心上》。

性就是由心來表現。所以天是甚麼，其實就由心來表現。心所表現出來的就是天，所以人要「存其心，養其性」，這樣便能表現出「天」來。人的短命長命，或夭折或長壽，這是命運，我們一般說命運是天決定，因為這是一種客觀限制。但孟子就是反對這種常識講法，長命短命，客觀限制是命運，但不是天，天是表現在人的心，心所決定才是天的表現，所以只要盡心便能知天。

橫渠就是繼承孟子的這種說法，認為聖人能盡心盡性，能表現天道，所以聖人不是如我們一般人那樣，把心只視為「聞見」之心、認知心。聖人不被這聞見之心的見解所桎梏，知道人的心是一能「體天下之物」的心，如能以人心來看天下事物，則沒有一事物沒有我參與其中，天下事物皆由人心來體會其價值，使事物之價值存在，故以我心看天下事物，則天下事物皆有我之心存在，故橫渠說聖人視天下，便是「無一物非我」。每一物皆有我的存在，我與物合一而無外。

這個「天」不是自然天，自然天仍然是人的認知對象，人的認知對象便是在心之外，而不是與心合一。自然天不是與心合一的天，是有外於心，所以能與天合一的心是無外之天。這個無外之天是儒家傳統的天道，是一個形而上的天，這個天不是人的認知對象，而在人之心。這個天既超越於人而涵蓋萬物，但又內在於人的心，所以說這個天既是至大無外，又與心合一。這就是中國哲學的特色，不論是心或是天，都是既超越又內在，這與西方哲學的形上存有不同。西方哲學講的形上存有，不論是柏拉圖的理型世界，或是基督教的上帝，都超越而外在，在人之外，不在人之內。而中國哲學則由始至終都是重視人，就算是神，都是重視人之德的神，所以天道也是以人之心來表現，故有這種心與天合一，心與天無外的理解。

總括而言，橫渠在此段重點在於「大其心」，這個心是以孟子的「本心」相對於「聞見之心」而言。橫渠言「聞見之狹」，即一般人總以為聞見之知是重要的，是大的，卻不知真正的大是本心，而不是聞見之心。所以如果人心被聞見之知所桎梏，便是小，不被聞見之知所拘限，便是大。所以人如要做道德工夫，便要充分表現出人的本心，盡人性，以見出天理，這樣便不會被聞見之知所拘限，心才能從聞見之知的桎梏中釋放出來。釋放出來的便是本心。若心被聞見之知所限，心便是小，便是孟子的「從其小體為小人」³。若心被釋放出來，心便是大，便是孟子的「從其大體為大人」⁴。

由於這釋放出來的本心有普遍性，能體天下之物，能盡心知性知天，所以客觀地說是天大無外，性也大而無外，主觀地說則是心也大而無外。人心也就是天心。也因這心的大而無外，天和性得到真實化、具體化。心、性、天在此得到主

³ 《孟子·告子上》。

⁴ 《孟子·告子上》。

客觀的統一，無分彼此，無分物我，即孟子所講的「萬物皆備於我」⁵。

仁心無外具體地說就是「體天下之物」，這個「體」就是使仁心無外成爲具體的實現，具體的存在，在實踐中把本心真心呈現出來，對天下萬物真心的對待，感到萬物與自己有感通，如此才真能實現天心無外。

以上是就心之作爲「體」而言。

三、見聞之知與德性之知

7.02 見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。由象識心，徇象喪心。知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？

此段開始言心之「用」。

見聞之知和德性之知是宋明理學中一對很常見，也很著名的概念。其實最早是由橫渠提出來討論的。「見聞之知」即是認知性的知識，這些知識是在人的認知心與事物相交時而知道的。但這些知識，不是人道德心所要求的。道德心所要求的知，不是由認知心而來。即是說，價值判斷是由人心所決定的，一個行爲或事件是善或惡，是對或錯，是由道德心所決定，不是由認知心所決定。認知心所知的只是知識，但要知道一個行爲、一個事物的價值，則不是認知心所能知。橫渠所著重的就是德性之知，而非見聞之知，所以特別提出他所說的天，所說的知，都不是見聞之天，或見聞之知，而是德性之天或德性之知。

前文根據孟子大體小體之分說世人以見聞之知桎梏其心，著重於心之體是否陷溺的問題。此段則著重在講心之用。由於人心有是否桎梏於見聞之知的分別，所以人心之用會出現兩種知識，即德性之知和見聞之知。其實德性之知和見聞之知是對揚地說，姑且說爲兩種「知識」。見聞之知是知識，但真正的德性之知其實不是知識。這裏說是「知識」只是對揚於見聞之知而說，意思其實是說人心真正之用，是不執於見聞之知，由不執於見聞之知而反映出真正的人心之用是無外的。所以德性之知沒有知識的意思，而是「不萌於見聞」的意思。所以雖然說是德性之「知」，但其實不是認知探究的活動。

見聞之知指的是經驗知識，經驗知識的心靈活動，是「萌於見聞」的認知活動。受認知對象、認知條件、認知結構所限制，所以見聞之知的知識和心靈活動，都只在經驗知識範圍內有效。所以人心之用若「萌於見聞」，便只可限於經驗知識範圍，而不能達到「體萬物而不遺」的無外境界。

⁵ 《孟子·盡心上》。

德性之知是出於孟子的大體之心，所謂「知」，其實是知愛知敬、知是知非、知惻隱、羞惡、辭讓的知。這種知和見聞無關，不由見聞而萌生，也無特定的經驗對象要認知，而只是人心無外的呈現，是人心自決的，無關於見聞，不萌於見聞。天的無外由人心的無外來證實，天的無外，其實就是人心的無外自己。所以德性之知其實並無認知意義。

橫渠又說明由認知而來的心不是真正的心。

「象」是經驗事物或認知對象。橫渠說由認知對象來認識甚麼是心，是一個錯誤的途徑。由認知對象來認識心，有對象便有心，這是一個主客對立的關係，也是一個雙生關係，二者是同時起現的。所以如果由認知對象來了解的便是認知心，我們便會明白這樣的一個雙生關係。但也正是如此，對象和認知心是相對的關係，如果沒有對象，便沒有認知心，所以橫渠說：「由象識心，徇象喪心」。認知心可認知對象，那麼我們認知這個心便是認知心，而我們看認知心，認知心便又成為對象之一。橫渠這個意思是說如果想從認知心這個方向找出甚麼是真正心，那便找錯了，這樣找出的只可是認知對象而已，總不是橫渠或儒家所想說的心。所以橫渠說這個「存象之心」，亦只是「象」而已，不能「謂之心」。

橫渠此段不單言心之用，還說到心的虛靈明覺。萌於見聞之知的是「存象之心」，不萌於見聞之知才是虛靈的心。橫渠在《太和篇》也有說到「象」，《太和篇》有「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」⁶、「盈天地之間者，法象而已」⁷、「凡天地法象，皆神化之糟粕爾」⁸，「象」都是指散殊的經驗事物。「由象識心」即經由經驗事物認識何謂心，即前文所說的「見聞之知乃物交而知」的意思。認識經驗事物就是「與物交」。《太和篇》又說：「至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。」⁹即是說，人之所以「有識」和「有知」，是因為與「物交」，因「與物交」，而有「客感」，因而「有知」和「有識」。現在說的是心之用，「識」和「知」都是心之用，我們可由「與物交」的「知」「識」而顯示出心的活動。表示人心在經驗的認知活動中，物之影象會留在心中，心會被物象所佔據，成為觀念。若由這充滿著物象觀念的心來認識甚麼是心，只會「徇象喪心」而已。象是會變動的，若由象來識心，心完全物象化，則心的主宰性會消失，這個心最多只是經驗的心，不是真正的心，若以此經驗心為心，則等如喪心。

⁶ 《正蒙·太和篇》第一章：散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬、紈緼，不足謂之太和。

⁷ 《正蒙·太和篇》第一章：盈天地之間者，法象而已；文理之察，非離不相睹也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。

⁸ 《正蒙·太和篇》第一章：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。

⁹ 《正蒙·太和篇》第一章：太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。

「存象之心」即充滿了象的心，充滿了觀念的心，此心只是認識心而已，不是真心。而所謂「知象者心」，即是認知物象、觀念的是心，即心可超越於物象，心與物象是能所關係、主客關係。由於人能通過心中的物象、觀念，反映出有超越的心，人如能如此反省心中的物象、觀念，則可反映出人心能不執滯於見聞之知，由此而見有超越於象的另一心存在，此一不執滯於象的心才是真心。如果存象於心中，執滯於象，不能超越於象的心，則心同於物象，不是真心。存象於心中，執滯於象的心，只是經驗的心、心理學的心、認知的心、識心、習心、成心、有執的心而已。橫渠所言的心必須是超越的道德本心，必須有主宰性、涵蓋性、虛靈性，才算是真正的心。

心因交物而知象，而有見聞之知，當然會有，但不應執滯，執滯於見聞之知，便不是真心了，因不能保持心的虛靈性。這是盡心的工夫，工夫不是知識問題，而是心的虛靈性問題。橫渠強調的目的是，心的問題不是知識問題，而是超越於知識的問題，所以有必須區分見聞之知和德性之知。

橫渠又認為有兩種合內外之知。

7.03 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。

一般人說自己知道些甚麼，都是指自己由耳目所聽所見而言，聽到甚麼，見到甚麼，便說自己知道甚麼，這是由耳目而來。這由耳目而來的了解，是一種合內外的了解，即上文所說認知對象為外，認知心為內，不過由耳目來了解是內外結合於耳目處而已，仍然是認知的了解。但橫渠想說的不是認知心，所以他說如果了解到在耳目的認知結合以外，還有另一種內外結合，則他所知的便遠比別人深遠了。橫渠所指當然是儒家傳統的道德心。前文所講，「天大無外」，便是人心與天相合，物我相合的境界。這便是另一種更深遠的結合了。

見聞之知是耳目與事物的接和受，這種合內外，是心經過耳目而合，與事物是平列的主客對立，受感官和事物條件限制。超越這種合內外，是在耳目之外的合內外，是德性之知的合內外。德性之知的合內外，和見聞之知的合內外不同，不是平列的，而是超越的，一心朗照萬物，是立體的，縱貫的。因此其實不是如主客平列兩端的合內外，而由超越的本心感通萬物，其實不是我們一般理解的合，而是求人與萬物的通而不隔。此感通萬物是無特定對象，不是主客關係，是無對的，所以能真正的通天人，合內外。

也就是說，耳目之知不等如心之知。

7.04 天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不禦莫大於太虛，故必知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。

張橫渠強調耳目之知和心之知的對象是不同的。目之知的對象是人的視覺經驗對象，例如太陽。太陽的光明，是由人的視覺功能而知道的，太陽就是代表天的視覺方面的內容，因為光明是視覺內容，而最光的東西就是太陽。所以橫渠說天的內容中，關於光明(視覺)的，最光的莫過於太陽，而人就是用眼目來認知太陽的，人的眼目卻無法知道太陽有幾萬里之高呢。相同道理，天的內容中，關於聲音(聽覺)的，最大聲的莫過於雷霆，而人就是用耳朵來認知雷霆的，人的耳朵卻無法知道雷霆有幾萬里之遠呢。但天的內容中，太陽和雷霆只是其中一部份，而且不是最重要的，也不是最難做的。對人來說，最難而又最重要的知道的內容其實是太虛(天道)。禦，止也。「天之不禦」的「不禦」，即是《易傳》：「夫易廣矣大矣，以言乎遠則不禦」¹⁰，《孟子》：「沛然莫之能禦」¹¹。天之所以沒有止境是因為太虛，所以人必須知道廓充太虛的境界，而太虛之境其實沒有極限的。這以太虛對比太陽和雷霆而言，太虛的價值比它們更重要，人更要知道，而人之所以能知太虛的途徑是心，而不是耳目。所以橫渠說，人的錯誤(病)是在於人以耳目所得的見聞之知來找尋太虛，因而束縛阻礙(累)了心的功能，使人只做耳目認知的工夫，而不做盡其心的工夫。所以人如想盡其心，便必須知道心是甚麼，心的對象是甚麼，如此才能真正的做到盡其心。

橫渠想說明人心的形著原則。眼目可接觸天之明的太陽，耳朵可接觸天之聲的雷霆，而接觸天道太虛的便是人心，天道由人心而形著。說明了孟子盡心知性知天的意思。所以明心便能盡性知天，知天即是能通天人、合內外。如能盡心知天，則知道耳目與萬物接觸不是真知，但也不覺得耳目是負累，反而看到心是開啓天德良知的機要。

天之明、天之聲，是客觀地說，由耳目接觸，是主觀地說。心知與天道也是如此。天道太虛是客觀地說，心知是主觀地說。天道是生生不息的無窮盡，不能停止、限制。天道之所以能生生不息，因為人心可清通而虛靈，心知的虛靈與天道的生息無窮是互相引證，就好像耳目之接觸天之明、天之聲，可分開說，其實是同一的實踐活動而已。

¹⁰ 《易傳·繫辭上》第六章：夫易廣矣大矣。以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。

¹¹ 《孟子·盡心上》，孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕游，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」

「心知廓之」的「廓」字，有空而大的意思，如：恢廓，也有張小開大的意思，如：廓充。牟宗三先生說「廓」可有三種意義：開朗、範圍、形著(都是動詞)¹²。上文說了形著義，還有開朗和範圍義。廓，本義指宮室外有輔助作用的走廊臺階，引申為外城或城牆，即古代在城的外圍加築一道城牆，城內為城，城外為廓。所以相對於城而言，廓有開朗的意思，也有範圍的意思。前面說有形著義，也是由範圍而說形著。牟先生認為橫渠用此「廓」字，是備有了這三種意思。人心能與天下萬物相感通，此便是開朗無外。與萬物相感通，是無窮盡的，即無窮盡的範圍，也即是「範圍天地之化而不過」¹³，因此不是有限的範圍，而是無窮盡的與天地萬物相感通、相感應。與天地萬物相感通，也是使天地萬物完成其自己，也即是形著天地萬物，使天道實現於萬物之中，也是天道的形著。所以心也有形著的作用。

橫渠在此講心之用，說「心知廓之」，說心的形著義，是通於孟子的盡心知性知天而說，直下的一心之沛然，是心體之無外。

除了兩種合內外的工夫，橫渠還認為有兩種合內外的工夫。

7.05 耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。

前面所說的耳目之知，雖然看來是盡性的負累，但在說合內外之德時，這耳目之知的合內外，雖不是心的合內外，但心的合內外，卻又不能離開耳目之知的合內外而言。所以這耳目之知雖不是最重要的，但卻是開啓這心的合內外的重要部份，不能沒有。王夫之說橫渠雖然重視心之知，但仍然肯定耳目之知的重要，這是橫渠勝過陸王的地方¹⁴。即是說，有兩種合內外的工夫，一種是耳目之知的合內外工夫，這是人的認知對象認知知識的工夫。另一種合內外的工夫是心的合內外的工夫，這才是人盡心盡性的最重要的工夫。但這並不表示這兩種工夫是互相排斥的，人在做心的合內外工夫時，也要做耳目的合內外工夫。這兩種工夫是互相配合，相輔相成，相即不離的。心的合內外工夫，不能抽離地離開日常生活的知識而進行，心的工夫就是在日常生活知識之中實踐出來的，所以心的工夫不離開耳目的工夫，在這意義下，耳目之知也是重要的。

但人總是以見聞之知而自大。

四、成物與成身

¹² 《心體與性體》第一冊，牟宗三著，正中書局，p550

¹³ 《易傳·繫辭上》第四章。

¹⁴ 見王夫之《張子正蒙注》。

7.06 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。民何知哉？因物同異相形，萬變相感，耳目內外之合，貪天功而自謂已知爾。

由此段 7.06 開始至 7.14 為一大段，是討論心之成物與成身。

橫渠謂人以見聞之知而自大。人之所以能知，人之所以能有見聞之知，最後其實是因為「天」的神妙。天是天道，天道表現於人心，故其實就是人心之神妙。盡心知性知天，盡心便知甚麼是人性，故人之所以是人，是人之性。但人不以人之性、人之心為人之所以為人的本質，反以為人之所以為人是因為人的見聞之知的智慧。人把天道視為見聞之知，人知道見聞之知便以為知道天道，以為自己能力很大，甚麼都能知，天道也能把握，把天之所以為天視為自己的見聞之力，這是「貪天功為己力」。人其實不知道他所知道的甚麼，所以張橫渠不同意這是真的知道。一般人民所謂知，是指那些事物形狀的相同或相異，或因變化而有的聞見之知，這些都是指耳目之知那種合內外之知，而不是真正心之知，以這種知為真知，只是「貪天功」而說自己是知而已。

「成吾身者，天之神也。」是本體宇宙論地說。「吾身」即己身，即己身是由天之神所成，即是由天道之生生所成。己身不只是身體，而是整個自己，天道生成己身，己身即當盡自己的性，完成自己。因此自己盡性，即是盡天道，即是天道的發用，而不只是一個小小的自己。若以為自己的所作所為是自己的力量，則是一己的私智所得，則不是盡天道，並不是真的智，只是「貪天功」而已。普通人如何知事物？是因為與形相有同有異的物相交相感，由耳目內外之合而知。如能透過耳目真正與萬物相交相感，其實就是天道的神妙發用，是由心體所發的神妙的感通，所得的不是知識，而是真實的萬物，人通過耳目，而超越耳目，不是自己一個人之功，而其實是天之功，是天道的表現，是良知的發用。若不明白是天之功，而說是自己之功，則是「貪天功」，是私智。這種知，只是小的。

真正的大是以體物體身之道為大。

7.07 體物體身，道之本也，身而體道，其為人大矣。道能物身故大，不能物身而累於身，則藐乎其卑矣。

中文文法的其中一個特點是詞類活用，即一個字詞是哪一類，是名詞或動詞，是沒有規定的，要就上文下理的具體意思而定。「體」平常是名詞，在這裏是動詞，這段話是說能體物體身才能體會甚麼是真正的大道。體物體身，是說人如能真正的體會甚麼是物，甚麼是自身，則明白甚麼是道的本源。道在人身上就是表現為體物體身，就是體會道。人自己如能體會道，則是大人了，因為人真正

知道甚麼是大，甚麼是有重要價值。「物身」也是動詞，說人如能表現體物體身的道便稱為大，如果不能做到，反而以為知識是道，因而成為負累，則其價值便很卑小了。

「體身」就是「以性成身」，即是以盡己之性來完成自己，「體物」即是「以性體物」，即是以盡性來成物。「體物體身」就是表現天道的的基本實踐工夫，所以說是「道之本」。反過來說，由此而說身，是體道的身，也是在己身上表現出天道的意思。己身能體道，表現出天道，也就成為「大人」了。不體道，則身便只是一個生物性的身軀，只是「小人」而已。道能「物身」，即道能「體物體身」，成己成物，則是大道、天道。若不能「體物體身」，反而「累於身」，則是卑小之道。

橫渠認為以天體身，便能體物。

7.08 能以天體身，則能體物也不疑。

這句話是說能以天體身，自然能體物。橫渠說，如果能以天道來體會人自身，則人也可以體會萬物而不會有懷疑。因為這是真正的體會，而不只是知識的體會。前文說人總喜歡以知識的方式來體會萬物，以眼耳感官來認知萬物，但橫渠認為只以認知方式來體會萬物、體會自己，都不能真正了解天道，只會成為負累。人要離開認知的方式，以真心真意來對待萬物，才是天道的表現，這樣才能表現出天道，表現出真正的自己，表現出真正的萬物。而且這是確定不可懷疑的，不像知識那麼常被懷疑。

天即是道，「以天體身」就是盡心盡性以成己身，能盡性成身，便能體物成物。此即《中庸》云：「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」¹⁵的意思。

成己成物的關鍵是盡心，而真正的盡心是要忘成心。

7.09 成心忘，然後可與進於道。成心者，私意也。

意思是忘記成心，人才可參與於天道之中。成心，不是真心，是私心、私意。若相對於上面所講的本心而言，也是經驗的心，心理學的心，佛家的識心、習心。這種心不是真心，都在條件之中，因條件而變化，不能貞定人的道德行為，不是道德行為的基礎。忘成心，這原是道家概念，但就心的作用表現來說，其實是儒道共通的實踐原則。怎樣才能體現天道？就是把人的真心、仁心表現出來。怎樣把仁心表現出來才是最好？就是忘掉成心。人在日常生活中，總是有很多成心，

¹⁵ 《中庸》第二十二章。

而且很多時是不自覺的。例如：人把人看成是一種工具，人看人只看到人的工具價值，就是因為人把工具價值視為最重要的價值，這就是成心。假如我們看一棵樹，只看到它是不是可賣得好價錢，只看它是否可以用來做門、做櫃、做船、做器皿，是否有用，這時我們心靈便被成心所佔據，只看到工具價值，而看不到一棵樹可能很美，美的價值就失落了。如果能把一棵樹的真價值表現出來，人便要忘掉成心，才可看出一棵樹的真正價值，這時一棵樹才真正成爲一棵樹。天道就是這樣表現出來，人忘掉成心才可參與於天道之中，就是這個意思。

如要參天地之化育則必須無成心。

7.10 化則無成心矣。成心者，意之謂與！

化，是參與天地之化育，人要真正參與天地之化育，人必須要實踐出人的真正仁心，而不是成心。成心，只是代表私意而已。

做到無成心便能隨時而中。

7.11 無成心者，時中而已矣。

怎樣才可做到無成心呢？隨時皆能「中」就是了。「中」就是不偏不倚不過份，如果我們做到毫無私心，隨時皆以真正仁心對待萬事萬物，便能隨時皆中。這就是天道流行的境界，好像孔夫子，一舉手一投足都無非是天道流行了。

盡心便能無成心，盡心即是充分表現道德本心，不執滯於見聞之知。本心與成心相對，「成心」出自《莊子》：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」¹⁶。成心即習心、識心，是有執滯的心靈。人如能做到超拔於見聞之知的執滯，保持本心的虛靈明覺，則可以化除成心。如此便可以做到心體流行，隨時而中了。

做到隨時而中便是聖而不可知之之謂神。

7.12 心存，無盡性之理。故聖不可知謂神。（張子自注：此章言心者亦指私心為言也。）

此章之心，按橫渠自注，是指私心，不是孟子「存其心」的心。私心如存在，則沒有盡性，沒有表現出盡性之天理。只有忘掉私心，去掉私心，才可真正做到隨時皆中，隨時皆中便是聖人神感神應，神妙無方的境界了。這隨時皆中、神感神應便是聖而不可知的境界了。橫渠主要是引伸孟子所說：「充實而有光輝之謂

¹⁶ 見《莊子·齊物論》。

大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」來表達大心盡性工夫的意思。

橫渠又說明了「道大」和「我大」的分別。

7.13 以我視物則我大，以道體物我則道大。故君子之大也大於道，大於我者容不免狂而已。

由我來看其他事物，這是主客對立方式的認知事物，只是聞見之知。聞見之知是有限的，以為聞見之知是無限，以為聞見之知是大道，則是以聞見之知為自大。人以為知識豐富，無所不曉，便自高自大，以為「我大」，正是不知甚麼才是真的「大」。真正的大，是以天道來體會萬物，體會自我，這種體會是物我融為一體的體會，不分何者是物，何者是我，全在天道之中，沒有主客對立的認知條件，沒有自我認知的自高自大。這樣以道體物，以道體我，才明白甚麼是「道大」，而不只是知道「我大」。所以君子之道是要做到「大於道」而不是只是「大於我」。「大於我」只是自我猖狂而已，「大於道」才是聖人之道。蘇東坡在他的《超然臺記》中便引用和發揮了橫渠這句話的意思。東坡云：「彼遊於物之內，而不遊於物之外。物非有大小也，自其內而觀之，未有不高且大者也。彼挾其高大以臨我，則我常眩亂反覆，如隙中之觀鬥，又焉知勝負之所在？是以美惡橫生，而憂樂出焉，可不大哀乎！」¹⁷東坡明白專注於物之大，會令人迷失方向，這不是真正的大，要離開這物之大，遊於物之外，才看得清楚明白，否則只是美惡橫生，憂樂出焉。東坡看到的只是人陷其中，會有痛苦，故求超然。但橫渠說的不是痛苦，而是太狂，因為聞見之知不是真正價值所在，而以心體物才能真見到價值所在，這才是天道，才真是「道大」。

橫渠認為追逐聞見之知，不能真的求真理。

7.14 燭天理如向明，萬象無所隱；窮人欲如專顧影間，區區於一物之中爾。

如果能觀萬物以天理，則好像燭光之照明，萬物無所隱藏。即人以天心觀萬物，不以聞見之心為限，則見萬物之真價值，看見萬物之真正的身份，而不只是看見知識對象。人與物真正的相遇了。但如果追逐人自己的私欲，只顧追逐聞見之知，則好像專注於追逐影子，來來去去不見物之真價值，只是在一物之中徘徊而已，未能超越物之聞見之知而看到物之真實身份。

五、佛家不知天命

橫渠認為佛家不知天命是甚麼。

¹⁷ 參看《蘇軾文集》中的《超然臺記》。

7.15 釋氏不知天命而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，真所謂疑冰者與！（張子自注：夏蟲疑冰，以其不識。）

儒家才說天命，佛家不說天命，佛家說以心法起滅天地，即萬法唯心，一切萬物的生起和消滅，都是由於心中的一念生起和消滅。橫渠身為儒家，自然不同意佛家的講法，認為這樣以心法來說明天地萬物，不能講到天道、天命，只是找到小，找不到大，只是追逐到末，找不到本。這樣是找不到萬物之真意義、真價值、真身份，只找到忽起忽滅的現象而已，這就是幻妄。這種講法找不到天道，所以說是佛家是疑冰的夏蟲。

佛家所講萬物世界只是由聞見之知而言。

7.16 釋氏妄意天性而不知範圍天用，反以六根之微因緣天地。明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大，所以語大語小，流遁失中。其過於大也，塵芥六合；其蔽於小也，夢幻人世。謂之窮理可乎？不知窮理而謂盡性可乎？謂之無不知可乎？塵芥六合，謂天地為有窮也；夢幻人世，明不能究所從也。¹⁸

橫渠認為佛家亂講甚麼是天性，但不知道甚麼是真正的「範圍天地而不過」¹⁹的天道作用表現。佛家所講的世界，是由六根而說，六根即是眼、耳、鼻、舌、身、意，是以人之感官作為人能生起這世界的緣起條件。這天地都是因緣而起，感官就是這些因緣。這種講法在橫渠看來是以聞見之知來看世界，所以是不能盡明白這世界的真義，但佛卻說是世界真相，因此橫渠說這種講法是誣蔑天地日月為幻妄的講法。儒家了解的天地日月，不是幻妄的，而是真實的。聞見之知不代表真實世界，不等如世界就是幻妄，如以天道看世界，則世界是真實世界。因此橫渠說這是蔽於感官之小，而不見心之大，只把世界歸於虛空，是沉溺人的心志，所以說佛家有時說得過大，有時說得過小，也都錯了，都是走失了，失去中道。說佛家過於大，是說世界是塵芥，是虛空，這是把虛空說得過大。說佛家蔽於小，是說佛家把人看成只是感官對象，把人生說成夢幻人世。這其實都是未能窮理，未能窮理又怎可說能盡性呢？又怎能說是無所不知？說天地是塵芥六合，即是說天地是有所窮盡，天地有限，這又怎明白天地之真義？說人生是夢幻人世，則明顯是不能窮究人世所追尋的甚麼，所以佛家所說不是真正的天地，不是真正的人生，因為佛家不明白甚麼是大，甚麼是小，不明白「心」的價值和工夫。

六、結語

¹⁸ 《張子正蒙》p.143，張載撰，上海古籍出版社，2000年。

¹⁹ 《易傳·繫辭上》第四章。

橫渠工夫中最重要是「大其心」，即是孟子所說的「先立乎其大」²⁰的意思。本心不為見聞之知所遮蔽，便自然能體天下之物。而此本心也就是一超越的、形而上的、普遍的本心，是一絕對普遍的本體，心也就體，所以名為心體。

牟宗三先生認為這超越的、形而上的、普遍的本心具有五種意義：

一、心體義：心體物而不遺，心即是體。

二、心能義：心以動用為性(動而無動之動)，心之靈妙能起宇宙之創造，或道德之創造，心即是能。

三、心理義：心之悅理義即起理義，即活動即存有，心即是理。此是心之自律義。

四、心宰義：心之自律即主宰而貞定吾人之行為，凡道德行為皆是心律之所命，當然而不容已，必然而不可移，此即吾人之大分。此由心之主宰而成，非由外以限之也。依成語習慣，無心分之語，故不曰心分，而曰心宰。心宰即性分也。

五、心存有義：心亦動亦有，即動即有。心即是存有(實有)，即是存在之存在性，存在原則：使一道德行為存在者，即是使天地萬物存在者。心即存有，心而性矣。²¹

這五種意義，任何一種都是心體之全體，任何一種都是通於其他各義，任何一義都是具體而普遍的。由此而看橫渠《大心篇》的心，橫渠所言之心，不是聞見之知的認知心，不是成心，而是與孔孟所言的仁與心相同，是一超越的、形而上的、普遍的本心。心就是主觀地、存在地說是體萬物而不遺的體。天道則是客觀地、本體宇宙論地說的體。盡心則知性知天，故天大無外，心亦無外。如此是主觀與客觀合一地說。故橫渠字面上雖未說明這種主客觀合一，但看《大心篇》所言，其實就是孟子的「盡心知性知天」。

²⁰ 《孟子·告子上》：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也；此為大人而已矣。」

²¹ 《心體與性體》第一冊，p564，牟宗三著，正中書局。