

吴澄论“心”

吴立群

(上海大学 社会科学学院,上海 200044)

[摘要] 元代理学家吴澄的心性论内容丰富,寓意深远。吴澄从心能弘、心即仁及心具道三方面,结合“仁”、“道”、“理”等重要范畴对心性之可能及其形上根据进行充分论述,并以“弘”强调主体的道德自觉在心性之动态展开与现实呈现过程中的重要性。吴澄以“弘”统贯心的三种基本含义(即知觉之义、主宰之义以及道德之义),并以“仁”为本心之全德。在此基础上,吴澄通过对“心”的辨析疏理,为心学正名,将心学纳入儒家道统,体现了其弘扬心性的治学取向。

[关键词] 吴澄; 心性论; 心

[中图分类号] **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-0755(2015)04-0056-07

吴澄是元代著名理学家,其时与许衡并称为“南吴北许”^[1],享有盛名。吴澄理学思想涉及理气、心性、工夫、象数及变易等诸多方面,其心性论尤为重要并独具特色。

天人关系始终是儒学重要论题。天道与人性之间的张力表现为外在的道德约束与主体的道德自觉之间的紧张与平衡。一方面,对天道的强调,将可能导致对人的主动精神的忽略,如过于严苛的“理欲”之辩;另一方面,对人性的强调,又可能会发展为狂简之末流。上述两种倾向在理学发展的不同阶段在不同程度上均有所表现,这一表现又在其后的发展中在不同程度上得到纠正,如此往复向前。在某种意义上说,理学正是在此二者之间不断的紧张与趋于平衡的过程中得到发展。就元代理学而论,吴澄侧重于从人性方面补救因对天道的过于强调而造成的偏失,反求诸己的主体自觉是其立论要点。如其所云:“夫学孰为要,孰为是,心是已,天之所以与我,我之所以为人者在是。”^{[2]645}就天道而言,心为天之所与;就人性而论,心为我之为人者。这样,天道与人性便统一于心。

一 心能弘

心字由来已久,主要有三种含义:其一为知觉之义;其二为主宰之义;其三为道德之义。知觉之义指心作为思维器官,具有生命主体的思维认知功能。孟子所谓“心之官则思”^{[3]172},荀子所谓“五官薄之而不知”、“心有征知”^{[4]201}以及“人何以知道?曰

心”^{[5]263}等都肯定了心的知觉之义;主宰之义指心作为精神活动,表示生命主体的思虑、意志、愿望等精神心理状态。《说文》谓:“人心,土藏,在身之中。”^[6]意即人心不仅是身体五脏六腑之主宰,而且是人的精神活动的中枢。道德之义指生命主体通过认识和修养而具有的伦理道德观念。《尚书》载:“如有一介臣,断断猗无他技,其心休休焉,其如有容。人之有技,若己有之;人之彦圣,其心好之,不啻如自其口出。是能容之,以保我子孙黎民,亦职有利哉!”^{[7]253}《尚书》将心扩大至人的道德精神,提出了善恶之心。

吴澄对心的认识亦不出此三义。他说:“人心之虚灵知觉,其神明无所不通,苟能反而思之,则无不可知者。”^[8]心不仅有知觉,而且还具有思维功能。心区别于耳目之官的重要特征在于思。如孟子所言:“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。”^{[3]172}孟子以耳目等感觉器官与心对举,强调了心的思维功能。陆九渊亦认为,正是因为心能思,所以心于五官之中最为尊大。如其所言:“人非木石,安得无心?心于五官最尊大。《洪范》曰:‘思曰睿,睿作圣。’”^{[9]95}在陆九渊看来,圣人与凡人之间的差别,就在于圣人善于发挥心之“思”,而于理义道德之处先觉。此为心之知觉义。

关于心之主宰义,荀子有论。荀子曰:“心者,形之君也,而神明之主也。”^{[5]265}又曰:“耳、目、鼻、口、形,能各有接而不相能也,夫是之谓天官;心居中

虚,以治五官,夫是之谓天君。”^{[4]148}荀子认为,心统帅并协调五官。朱熹对此亦有所论。朱熹说:“心,主宰之谓也。”^{[10]76}又说:“一身之中,浑然自有个主宰者,心也。”^{[11]397}所谓主于一身,即谓心能够统御人身体的各个器官,如耳、目、鼻、舌、身等。朱熹认为,心不仅为一身之主宰,而且为万物之主宰。他说:“人心至灵,主宰万变,而非物所能宰。”^{[12]369}又说:“人心万事之主,走东走西,如何了得!”^[13]朱熹认为,心能够自主地应事接物,适应事物的变化。心作用于物却不为物所管摄。如其所言:“夫心者,人之所以主乎身者也,一而不二者也,为主而不为客者也,命物而不命于物者也。”^{[12]322}在朱熹那里,“心”不仅主于一身,亦为万事之主。心的主宰表现为“一而不二”,亦即“惟心无对”^[14]。

吴澄论及心之主宰义时说:“知其所知,孰统会之?行其所行,孰主宰之?无所统会,非其要也;无所主宰,非其至也。孰为要?孰为至?心是已。”^{[15]94}吴澄认为,心能统会知、主宰行。心具有统会、主宰的功能。知行观是儒家中心论题之一。既然心可统会知行,心之主宰义自然十分重要。吴澄说:“我之所以为身,岂五脏六腑四肢百骸之谓哉?身非身也,其所主者心也;心非心也,其所具者性也;性非性也,其所原者天也。”^[16]吴澄在谈到“身非身也,其所主者心也”之后,紧接着又说“心非心也。”看来,吴澄并不以说明心为一身之主宰为最终目的。与朱熹相似,吴澄认为,心不仅主于一身之内,还主于一身之外。这一身之外究竟何指,正与吴澄论“性”有关,另文详述。此为心之主宰义。

最能体现儒家为学特点的是心之道德义。程颢说:“人必有仁义之心。”^{[17]122}心具有仁义道德的属性。吴澄亦认为,心的道德属性,人皆有之。他说:“夫五方之人,言语有不能也,嗜欲有不同也,而其仁义忠孝之心则一而已,岂以东西南北之地而间哉!何也?人之生于两间也,地之所以成其质者异,而天之所以成性者不异也。”^[18]各地方言、风情虽各不相同,但仁义忠孝之心却并无二致。何以如此呢?吴澄将其原因归之于“天之所以成性者不异也”。这与孟子所谓良知良能说是一致的。孟子曾云:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”^{[3]199}前已述及,心性论并不仅停留于对何以可能的论说,还要对其现实性及其实现根据加以说明。在心之道德义中,吴澄即就此加以发挥,着重阐发主体的道德自觉在实现人生意义中的重要性。吴澄说:

有所慈爱而扩之则仁也,有所羞恶而扩之则义

也,有所敬让,有所辨别而扩之,则礼也、智也。婉顺父母谓之孝,雍睦兄弟谓之弟,尽心为人谓之忠,推己待人谓之恕。仁也、礼也、义也、智也、孝也、弟也、忠也、恕也,岂人所不能哉?其有不能,非不能也,不为也。为之而能,能之而熟,熟之而极,则虽尧舜之道亦不过孝弟而已。虽夫子之道亦不过忠恕而已。人而能孝能弟能忠能恕,则人人可尧舜,可夫子也^[19]。

人之所以为人,在于人有恻隐、羞恶、辞让、是非之心。见孺子入井,便有怵惕恻隐之心;见丘墓则生悲哀之心,见宗庙则起钦敬之心;可羞之事则羞之,可恶之事则恶之;是知其为是,非知其为非。这四种道德之心即孟子所谓良知良能,亦称“四端”,仁义礼智、孝悌忠恕均由此扩充而来。吴澄认为,尧舜之道不过孝悌而已,夫子之道亦不过忠恕而已,只要扩充和发扬此“四端”便人人可尧舜,可夫子。此为就道德之可能而言。就道德之实现而言,此“四端”虽为天赋道德,但亦仅为“四端”,即仅为道德实现之可能而非必然。“四端”仍须加以扩充,才能发展为仁义礼智“四德”。文中“其有不能,非不能也,不为也”一语即强调道德主体在道德实践中的有为,即主体的道德自觉与作为。

吴澄又以“本心”指称心,以彰显主体的道德自觉的重要性。“本心”二字最早出现在孟子那里。孟子云:“仁,人心也”^{[3]170};“非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳”^{[3]169};“其所以放其良心者,亦犹斧斤之于木也,旦旦而伐之,可为美乎”^{[3]166};“此之谓失其本心”^{[3]169}。孟子“本心”之谓即针对“能”与“为”而言。吴澄对此阐发道:“夫孟子言心而谓之本心者,以为万理之所根,犹草木之有本,而苗茎叶皆由是以生也。”^{[20]499}在吴澄看来,孟子所谓本心,即万理之根源。同情心、羞耻心、恭敬心、公正心亦皆此本心之发用。正如草木有本,而茎叶由此而生,人有此心,则具万理。只要不断地扩充本心,就能实现道德修养的目标。如孟子所云:“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。”^{[3]193}。

吴澄以“弘”来表达孟子尽心、知性、知天的过程。张载曾有弘心说。张载将孟子之尽心视为扩充本心的自我体认功夫。他说:“大其心则能体天下之物。”^{[21]143}张载借曾子“士不可以不弘毅,任重而道远”^{[22]80}一语中之“弘”,对“大其心”加以说明。他说:“我体物未尝遗,物体我知其不遗也”^{[21]135},又说:“不为物所牵引去”^{[23]162}。“我”是认识的主体,“物”是认识的客体。在这里,张载显然强调主体

“我”在认识过程中的主导地位,主张发挥人的理性思维的作用,不为感觉经验所局限。如何突破感觉经验的局限以穷达天理是宋明理学家论说之重心。张载提倡弘心、大心。他说:“心弘则是,不弘则不是,心大则百物皆通,心小则百物皆病。”^{[23]162}在张载看来,人的道德意识源于天赋的道德本性,它超越于经验。因此,只有“弘心”、“大心”,才能穷理尽性,实现对天道的体证。吴澄吸取张载“弘心”、“大心”的思想,并以“弘”统贯“心”之知觉、主宰、道德三义。吴澄说:“士之贵乎弘者,何也?天地之所以为天地,吾之所以为心也。苟不能充其心体之大,以与天地同,是于心体之全,有未尽也。心体之全有未尽,则吾心所具之理,其未能知、未能行者众矣。夫与天地之同,其大者,心体之本然也。”^{[24]463}又说:“心之量,所以贵乎弘也。与心量之不弘者,知行未百十之一二而已。哆然自足,盈溢矜傲,谓人莫若已也,此无他,其心隘陋,不足以藏贮故耳。惟其弘也,是以愈多而视之若寡,愈有而视之若无,盖心量宽洪,而其容受无限极也。”^{[24]463}吴澄认为,士以弘为贵,皆因心体之大可与天地同。心不仅可感知外物,亦可感知天理。其感知程度之高低取决于心量(心之量,心体的容量)之大小。穷理尽性并非一蹴而就,而是一个渐进的过程。心量越大,对天理的体认越充分。心量可宽洪至无极限,即谓心可与天地同,如此则可最终实现对天理的体认。

吴澄吸取张载“弘心”、“大心”的思想,以“心能弘”统贯“心”之知觉、主宰、道德三义,在吴澄那里,“弘”意即不断扩充本心的过程。在这一过程中,心性论中重要论题如道德之可能、道德之自觉、道德之实现等得以充分展开并有机地联系起来。“弘”亦即孟子所谓尽心、知性、知天之道德修养径路。吴澄以“弘”强调了主体的道德自觉在心性之动态展开与现实呈现过程中的重要性。

二 心即仁

吴澄在以“心能弘”统贯“心”之知觉、主宰、道德三义之后,又以“心即仁”对心之道德义作进一步阐发。

“仁”的概念早在《尚书》、《诗经》中就已提出。《尚书》谓:“予仁若考能,多材多艺,能事鬼神。”^{[7]132}《诗经》曰:“卢令令,其人美且仁。”^[25]。《左传》云:“武有仁人之心。”^[26]。至春秋时期,孔子则以“仁”统贯诸德。孔子曰:“能行五者于天下为仁矣。”^{[22]208}论语载:“樊迟问仁,子曰:‘爱人’。”^{[22]142};“居处恭,执事敬,与人忠。”^{[22]154};“刚、毅、木、讷近仁。”^{[22]158};“仁者必有勇,勇者不必有

仁。”^{[22]161}。可见,孔子认为,仁是一种道德品性,它贯串、充盈于其它各种德性之中,每一种道德行为都内在表现着仁的精神。正如子夏所云:“博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣。”^{[22]230}自孔子始,“仁”由西周以来作为精神道德规范之一的殊德演变为涵蕴、孕育各种道德行为的总德。

孟子将“仁”与“心”并举。孟子曰:“仁,人心也。”^{[3]170},又曰:“爱人不亲,反其仁……行有不得者,皆反求诸己,其身正而天下归之。”^{[3]97}孟子将“仁”与“己”、“身”紧密相联,并以“仁”为人心。陆九渊亦将“仁”等同于“心”。陆九渊说:“仁,人心也,心之在人,是之所以为人,而与禽兽草木异焉者也。可放而不求哉?”^{[9]237}又说:“此心之灵自有其仁。”^{[9]126}。在陆九渊看来,人之所以与禽兽有别即在于“仁”。吴澄亦以“仁”为人之心,并以“仁”为本心之全德。吴澄于“仁”多有所论,他说:

仁者何? 人之心也^[27]。

仁,人心也,然体事而无不在,专求于心而不务周于事,则无所执着,而或流于空虚。圣贤教人,使之随事用力,及其至也,无一事而非仁,而本心之全德在是矣^[28]。

所存之心何心哉? 仁义礼智之心也,非如异教之枯木死灰者。仁义礼智四者统一于一者,一者仁也^{[15]94}。

人性所有,仁义礼智,四而四之,仁为一尔,四而一之,仁其统也^[29]。

吴澄肯定“仁”在四德中的统领地位。他认为,“仁”是之所以为人的本质。仁义礼智四者统一于“仁”。

《易传》将仁与天道相连。吴澄治《易》颇有所得,著有《易纂言》10卷,受此影响,吴澄论仁亦与天道相连。他说:“天之为天也,元而已;人之为人也,仁而已;四序一元也,五常一仁也。”^{[30]64}吴澄将人道中的“仁”与天道中的“元”相提并论。“元”为四序之始,“仁”为五常之首。《易传》云:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”^{[31]177},又云:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”^{[31]185}人与天地共同组成一个有机的统一的世界。天之德为元、亨、利、贞。王弼注曰:“元者,善之长也;亨者,嘉之会也;利者,义之合也;贞者,事之干也。”^{[31]15}地之德表现为:“坤厚载物,德合无疆。”^{[31]21}天地之合德则表现为创生万物。《易传》曰:“天地之大德曰生。”^{[31]168}生物之德亦即生物之“仁”。《易传》曰:“显诸仁,藏诸

用,鼓万物而不与圣人同忧,盛德大业至矣哉!富有之谓大业,日新之谓盛德。”^[31]¹³⁵⁻¹⁵¹《易传》不仅说明天地宇宙的来源,并以此说明人生境界追求的正当性。这一思想对后世产生深远影响。

宋明理学家吸收《易传》中生物之仁的思想以“生理”、“生意”、“生物之心”释仁。周敦颐说:“生,仁也。”^[32]二程说:“心譬如谷种,生之性便是仁也。”^[17]²³²朱熹阐发程颢“仁者,天地生物之心。”^[11]⁸⁸一语时指出“仁”即宇宙的本体。他说:“发明‘心’字,曰:一言以蔽之,曰‘生’而已,天地之大德曰生,人受天地之气生,故此心必仁,仁则生矣。”^[10]⁶⁹又说:“天地无心,仁便是天地之心。……程子曰:‘以主宰谓之帝,以性情谓之乾’……所以谓天地以生物为心。……某谓天地别无勾当,只是以生物为心。”^[33]“心”有主宰之义,“帝”有发号施令,生杀予夺的权力。就“天地之大德曰生”而言,既然天地生物而大化流行,那么,天地必有一主宰,方可使宇宙万化自然如此且必然如此。此一主宰必须体现自然且必然之特性。即天地无心而有心。天地以生物为心。生生之理即天地之心,亦即仁。

吴澄亦以“生之理”释“仁”。他说:“仁者,天地生生之心也,而人得之以为心。”^[34]又说:“人之有仁,如木之有本。木有本干,枝所由生也。人有仁,万善所由出也。人而贼其仁,犹木之伐其本也。木无本,则其枝瘁而干枯,人不仁,则其心死而身虽生也。”^[30]⁶⁴吴澄亦以“仁”为天地生生之心。吴澄以“木之有本”譬“人之有仁”。在吴澄看来,此生生之理与万物之生意是相通的。他说:“世道太平而万物皆春。……春之时,在天地为元,在人心为仁。元者蔼然发生之理,仁者盎然恻隐之心。存此心之恻隐以同乎天地之发生则春吾心也,灵明四达,何往非谷,而岂系乎身之所居也哉?”^[35]吴澄从“生生之理”出发把仁提升为普遍的宇宙关怀。春意盎然,生机无限,万物一体。正如程颢所谓“浑然与物同体”^[17]⁶⁶。程颢曾说:“所以谓万物一体者,皆有此理,只为从那里来。‘生生之谓易’,生则一时生,皆完此理。”^[17]⁸⁴又说:“仁者,以天地万物为一体,莫非已也。认得为已,何所不至?……欲令如是观仁,可以得仁之体。”^[17]⁶⁵仁即天、地、人相互贯通,即人与万物浑然一体。吴澄吸取程颢以“万物浑然一体”释“仁”的思想,并以四时之序说明“仁”为本心之全德,“仁”便与天道联系了起来。

三 心具道

在对心的基本含义一一疏解之后,吴澄提出心

具道的观点,为“心学”正名。“心学”一词始见于佛典,语意较宽泛。儒家言“心学”以韩愈为最早。韩愈“谁言宾朋老,犹自将心学”^[36]一语之“心学”意指养心之学,与后世作为思想体系之“心学”有所不同。宋代邵雍始将“心学”一词作为学术用语使用^[37]。自南宋以降,后人分别以朱熹和陆九渊为“理学”和“心学”两大学派的代表,“心学”一词便有了特定的含义。陆九渊与朱熹同为南宋时期著名理学家,二人因学术观点分歧于淳熙二年(1175)在“鹅湖之会”首次展开论争。朱熹主张“即物穷理”被陆九渊讥为“支离事业”^[9]²⁷⁶;陆九渊主张“易简”^[9]²⁷⁶工夫亦不为朱熹所接受。鹅湖之会之后,朱熹与陆九渊之间的分歧更加明确。此后,人们遂称朱熹学派为“理学”,称陆九渊学派为“心学”^①。“理学”与“心学”这一原本是理学内部的学派分歧亦逐渐演变为门户之争。吴澄认为,“理学”与“心学”虽然在理气、道器、心性等问题,特别是在心与理、“尊德性”与“道问学”之间的关系上,存在诸多分歧,但二者皆“同植纲常,同扶名教,同宗孔孟”^[38]。在吴澄看来,二者均围绕理学核心话题展开言说,在根本上是一致的。朱陆后学的门户之争已偏离当年朱陆为学宗旨,正如全祖望所言,朱学在宋“端平以后,闽中、江右诸弟子,支离、桀戾、固陋,无不有之”^[39];陆九渊后学从杨简起亦以“明悟”为主,“不起意”为宗^[40],以至“不读书、不穷理、专做打坐工夫”^[41],不免“一往蹈空,流于狂禅”^[42]。门户之争致使儒学统绪难以为继。有见于此,吴澄认为有必要对“心学”这一概念再作理性分析。

理学在元代被尊为官学,居于正统地位,而心学则日益式微。在吴澄看来,除官方推崇因素之外,心学式微的另一个重要原因还在于因门户之见而对心学所产生的误解。世之学者将心学狭隘地理解为陆九渊心学而视之为理学之对立。对此,吴澄指出,若以“心学=陆学”理解心学,则“非知圣人之道者也”。他说:“以心而学,非特陆子为然。尧舜禹汤、文武周孔、颜曾思孟,以逮邵周张程诸子,盖莫不皆然。故独指陆子之为本心之学者,非知圣人之道者也。”^[20]⁵⁰⁰吴澄指出,心学并非专指陆九渊心学而言。心学乃直承孔孟,上至尧舜禹汤、文武周孔、颜(回)曾(点)思(子思)孟(轲),下至邵(雍)周(敦颐)张(载)程(二程),皆以“心”为学。在崇尚圣贤的儒家传统中,以古圣先贤阐发己意,是厘清心学歧义的有效方法。理学、心学两派尽管分歧很大,但都尊奉孔孟。吴澄将陆学视为直承孔孟,既简便又有效地澄清了前提,为深入阐发心学的道统意义作好

准备。

吴澄指出,心学即孔孟之道,陆九渊心学亦承孔孟之道而来。他说:“其言不见于《论语》之所记,而得之于孟子之传,则知孔子教人非不言心也。”^{[20]499}吴澄首先说明,孔子虽未直言心体,但孟子得其传,故孔子亦无非以心学教人。孔子之后,心学在孟子那里得到了发挥。吴澄说:“孟子曰:‘万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。’由传以溯陆,由陆以溯孟,在此而已。”^[43]即心学并非由陆九渊始创,而是直承孔孟之道而来。因此,对心学的理解不应局限于陆氏心学。既然如此,后世学者视心学为理学之对立,便有失客观和公允。以程朱理学为尊而以陆氏心学为轻的为学态度,亦不利于理学的传承与发展。既然程朱理学与陆氏心学同为孔孟之道,二者同为道统传承,那么,道又究竟该作何理解呢?吴澄说:“道之为道,具于心,岂有外心而求道者哉?”^{[20]499}又说:“此一心也,自尧舜禹汤文武周公传之,以至于孔子,其道同。”^{[20]499}尧舜禹汤、文武周孔均为儒家道统之圣人。在儒家道统中,代相传授之道皆此一心。对道的含义,吴澄一语中的:心具道。吴澄将心与道相联系,将心学与儒家之道、儒家圣贤、儒家真精神相统一,破除了理学与心学对立之门户藩篱。

道统观在儒家思想中占据重要地位,深刻地影响着中国古代思想家的思想内容与形式。道统观在本质上是一种正统观,表现出浓厚的尊古崇圣意识。孔子最早论及道统,并为道统的传承梳理了初步的统绪。《论语》载:“大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉!”^{[22]189}又曰:“尧曰:‘咨,尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”^{[22]239}孔子表达了尧传舜以天道,其后“舜亦以命禹”^{[22]239},从而形成早期道统圣人相传的统绪。《中庸》云:“仲尼祖述尧舜,宪章文武。”^[44]《中庸》将孔子续进了道统系列。孟子曰:“由尧舜至于汤,五百有余岁,若禹、皋陶则见而知之,若汤则闻而知之。由汤至于文王,五百有余岁,若伊尹、莱朱则见而知之,若文王,则闻而知之。由文王至于孔子,五百有余岁,若太公望、散宜生,则见而知之,若孔子则闻而知之。由孔子而来至于今,百有余岁,去圣人之世若此其未远也,近圣人之居若此其甚民,然而无有乎尔,则亦无有乎也。”^{[3]235}又曰:“我亦欲正人心,息邪说,距诐行,放淫辞,以承三圣者。”^{[3]190}孟子根据“五百年必有王者兴,其间必有名世者”^{[3]65}的观点,把道统的传授系统概括为五百年一周期,提出了一个从尧、舜至孔子

的传授渊源系统,并以“当今之世,舍我其谁”^[45]的气概自续道统。

唐代韩愈明确提出儒家道统以与佛、道之法统相抗衡。他说:“斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。苟与扬也,择焉而不精,语焉而不详。由周公而上,上而为君,故其事行;由周公而下,下而为臣,故其说长。”^[46]韩愈认为,儒家之道有一个圣贤相续的传承过程,从而成为一个传统。自此,儒家道统得以确立。道统观确立了历代圣贤以道相传的道统谱系。上古时期的伏羲、尧、舜、汤、文、武、周公、孔子等人既是中国人非常崇尚的圣人,也是中华文化的创造者和传承者,将他们列入道统谱系意味深长。儒家道统之基本精神即确立儒家思想在中国学术上、文化上的正统地位。因此,自宋以来,从“宋初三先生”至“北宋五子”,再到南宋朱熹、张栻、陆九渊等理学家,无不倡扬道统说。到了元代,理学北传,道统说继续成为元代学术界的一个重要观念,并具有肯定元儒传承道统的重要意义。

吴澄亦重道统。吴澄认为,既然道为本心所固有,那么传道之根本即在于心。吴澄云:“夫学,孰为要?孰为至?心是已!天之所以与我,我之所以为人者在是。不是之求,而他求焉,所学何学哉!圣门之教,各因其人,各随其事,虽不言心,无非心也。孟子始直指而言,先立乎其大者。噫!其要矣乎!其至矣乎!邵子曰:心为太极。周子曰:纯心要矣!张子曰:心清时,视明听聪,四体不待羁束而自然恭敬。程子曰:圣贤千言万语,只是欲人将已放之心约之,使入身来。此皆得孟子之正传者也。”^{[2]645}在这里,吴澄以道为本心之发见,儒家道统之传便是此心之传。自尧舜以来,此心一心,代代相授。正是因为心具道,孔、颜、曾、思、孟、周、程、张、邵等皆“明指本心教人”。也正是在这一心传的过程中,道统才得以承续。如此看来,所谓心学,亦即儒家之道。这样,在心具道的理论框架下,心学被纳入了道统,与理学同属儒家正统。儒家道统所传承的圣人之道即本心之学。

吴澄之后,明代王阳明成为心学代表。王阳明在《象山文集序》一文的开首便云:“圣人之学,心学也”^{[47]273},在《重修山阴县学记》中亦开宗明义地指出:“夫圣人之学,心学也。”^{[47]286}并进而指出“盖圣人之学无人己、无内外,一天地万物以为心。”^{[47]286}这些言论不啻为心学宣言。由上可知,早在王阳明

之前,吴澄已肯定心学在儒家道统中的重要地位。在元代这一特定的历史背景之下,吴澄为心学正名、扩大心学的内涵并将心学纳入道统,其用意并非仅为学术上的语意辨析。儒家道统观认为,儒者承担着不可推卸的追求与实施“道”的社会责任和历史使命。朱学在元代“定为国是,学者尊信,无敢疑贰”^[48],而陆学则受官方排斥。因此,在道的诸多含义中,吴澄更为强调的是作为儒家的终极价值目标之道。儒家的价值体系中向来有“为学”与“为道”之别。“为学”的目的是增长知识,而“为道”则是为了提高精神境界。因此,吴澄不仅主张吸取陆九渊“本心”之说,而且将其列为“圣入之道”,与孔孟一脉相承。“心具道”的提出不仅使心学获得其正当性与合法性,同时也为元代儒者承继道统树立信心。

弘扬心性为吴澄学术思想的重心。元代大儒论心性多取朱熹观点。吴澄则兼取邵雍、张载、二程、朱熹等各家之长。与朱熹相似,吴澄论“心”并不以说明“心”为一身之主宰为最终目的。吴澄认为,“心”不仅主于一身之内,还主于一身之外。在谈到心的道德意义时,吴澄以“本心”的概念来指称心并对孟子所谓“本心”作了一番阐释。吴澄认为,孟子所谓“本心”乃万理之根。这与陆九渊将“本心”视为人心内在道德智慧的源泉如出一辙。吴澄还吸取张载“弘心”、“大心”的思想,以“弘”统贯心之知觉、主宰、道德之义。吴澄不仅把“仁”作为人之心的内涵,而且把“仁”作为天地之心的内涵。吴澄以“心”为宇宙本体、以仁义为“心”的思想是对陆氏心学的继承,但其以“仁”为天地之心的思想又是对朱学的继承。吴澄以“仁”将天道与人道贯通一体,显然受到程颢“万物浑然一体”思想的影响,其以“生生”释仁的理路又与周敦颐论仁一脉相承。可见,在吴澄的心性思想中,我们很难以朱学、陆学或和会朱陆来判断其学术渊源。

综上所述,吴澄以心能弘、心即仁阐明心之知觉、主宰及道德之义,并提出心具道,将心学纳入道统。其心性论思想不仅使元代理学家承继道统的合理性得到说明,也为元代儒者提供了安身立命的精神支柱,并为客观理性地看待朱陆分歧和理学危机等问题提供了可能,有利于学术思想的发展。

注释:

①事实上,在南宋末年,“心学”一词并不见于陆九渊或朱熹的文字当中。黄震指出,“近世喜言心学…甚者单摭道心二字,而直谓即心是道,盖陷于禅学,而不自知其去尧舜禹授受天下之本旨远矣。”([宋]黄震.人心惟危一章.黄氏日

钞(一)卷五.影印文渊阁四库全书第707册[M].65.)此处所谓“心学”,从其上下文来看,主要是针对宋儒以来大谈《古文尚书》的“十六字心诀”之思想现象而发,而非专指陆九渊之辈,亦非与“道学”或“理学”相对意义上的名称。其实,黄震还曾把朱熹之师李侗之学称为心学(参见[宋]黄震.读本朝诸儒书.黄氏日钞(二)卷四十二.影印文渊阁四库全书第708册[M].),而且并非出于贬义。

[参考文献]

- [1] [元]揭傒斯.吴公神道碑.吴文正集卷首.影印文渊阁四库全书本第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:945.
- [2] [清]黄宗羲辑.草庐学案.续修四库全书519册[M].上海:上海古籍出版社,1995-2002.
- [3] [战国]孟子.孟子[M].刘财元,译注.西宁:青海人民出版社,2003.
- [4] [战国]荀况.正名.荀子[M].谢丹,等译注.太原:书海出版社,2001.
- [5] 王先谦.诸子集成(2)[M].上海:上海书店,1986:263.
- [6] [汉]许慎.说文解字.影印文渊阁四库全书第223册[M].[宋]徐铉增,释.台北:台湾商务印书馆,1986:281.
- [7] 周秉钧.尚书[M].长沙:岳麓书社,2001.
- [8] [元]吴澄,[清]万璜.答程教讲义.草庐吴文正公全集·外集[M].清乾隆丙子年临川吴氏刊本,24.
- [9] [宋]陆九渊.陆象山全集[M].北京:中国书店,1992.
- [10] [宋]朱熹.朱子性理语类:第5卷[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [11] [宋]黎靖德.朱子语类(一).影印文渊阁四库全书第700册[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [12] [宋]朱熹.晦庵集.影印文渊阁四库全书第1144册[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [13] [宋]朱熹.朱子性理语类:第12卷[M].上海:上海古籍出版社,1992:158.
- [14] [宋]朱熹.御纂朱子全书(二).影印文渊阁四库全书第721册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:282.
- [15] [元]吴澄.王学心字说.吴文正集卷七.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [16] [元]吴澄.车舟说.吴文正集卷六.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:85.
- [17] [宋]程颢,程颐.二程遗书[M].潘富恩,导读.上海:上海古籍出版社,2000.
- [18] [元]吴澄.送崔兵部序.吴文正集卷二十三.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:269.
- [19] [元]吴澄.安福州安田里塾壁记.吴文正集卷四十一.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾

- 商务印书馆,1986:432.
- [20] [元]吴澄.仙城本心楼记.吴文正集卷四十八.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [21] [宋]张载.张子正蒙[M].[清]王夫之,注.汤勤福,导读.上海:上海古籍出版社,2000.
- [22] 金良年.论语译注[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [23] [宋]张载.张子全书.影印文渊阁四库全书第697册[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [24] [宋][元]吴澄.弘斋记.吴文正集卷四十四.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [25] [宋]于旂.诗经[M].太原:山西古籍出版社,1999:52.
- [26] [周]左丘明.春秋左传注疏(二).影印文渊阁四库全书第144册[M].[晋]杜预注.[唐]孔颖达,疏.陆德明音义.台北:台湾商务印书馆,1986:245.
- [27] [元]吴澄.黄东字说.吴文正集卷七.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:93.
- [28] [元]吴澄.四书言仁录序.吴文正集卷十六.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:179.
- [29] [元]吴澄.宽居说.吴文正集卷五.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:83.
- [30] [元]吴澄.仁本堂说.吴文正集卷四.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986.
- [31] [魏]王弼.周易正义[M].魏康伯,注.上海:上海古籍出版社,1990.
- [32] [宋]周敦颐.周子通书[M].徐洪兴,导读.上海:上海古籍出版社,2000:36.
- [33] [宋]朱熹.朱子性理语类:第1卷[M].上海:上海古籍出版社,1992:3.
- [34] [元]吴澄.静虚精舍记.吴文正集卷四十五.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:478.
- [35] [元]吴澄.春谷说.吴文正集卷六.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:82.
- [36] [唐]韩愈.韩愈全集:卷4[M].钱仲联,马茂元,校点.上海:上海古籍出版社,1997:37.
- [37] 参见[宋]邵雍.皇极经世书[M].[明]黄畿,注.卫绍生,校理.郑州:中州古籍出版社,1993:425.
- [38] [清]黄宗羲.象山学案.续修四库全书519册[M].上海:上海古籍出版社,1995-2002:127.
- [39] [清]黄宗羲.东发学案.续修四库全书第519册[M].上海:上海古籍出版社,1995-2002:567.
- [40] [清]黄宗羲.慈湖学案.续修四库全书第519册[M].上海:上海古籍出版社,1995-2002:376.
- [41] [宋]陈淳撰,陈架编.北溪文集大全.影印文渊阁四库全书第1168册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:686.
- [42] [清]黄宗羲.絮斋学案.续修四库全书第519册[M].上海:上海古籍出版社,1995-2002:404.
- [43] [元]吴澄.金溪传先生语录序.吴文正集卷十八.影印文渊阁四库全书第1197册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:201.
- [44] 崔高维.礼记[M].沈阳:辽宁教育出版社,1997:192.
- [45] [宋]朱熹.四书章句集注[M].陈立,校点.沈阳:辽宁教育出版社,1998:271.
- [46] [唐]韩愈.韩愈全集:卷1[M].钱仲联,马茂元,校点.上海:上海古籍出版社,1997:122.
- [47] [明]王守仁.王阳明全集(全3册)上[M].吴光,等编校.上海:上海古籍出版社,2011.
- [48] [元]虞集.道国学古录.影印文渊阁四库全书第1207册[M].台北:台湾商务印书馆,1986:561.

Wu Cheng's Theory on Xin

WU Li-qun

(Shanghai University, Shanghai 200044, China)

Abstract: Moral nature theory is the core of Neo-Confucianism. Wu Cheng is a famous philosopher of Yuan Dynasty. His thought on moral nature theory is complex and grand. In order to understand correctly content and significance of Xin, Wu Cheng studied on Xin from three aspects as follows. First, Wu Cheng proposed Mind Is Great, Wu Cheng analyzed the three basic meaning of Xin, which is thinking, dominating, and having moral attribute. Then Wu Cheng elucidated the moral attribute of Xin, combining the idea of "Mind Is Humanity" in his theory. Finally, Wu Cheng set forth the abundant signification in Xin and Tao to clarify the misunderstanding of Xin and put the school of Xin into Confucian orthodoxy on the basis of Mind Contains Tao.

Key words: Wu-Cheng; moral nature theory; Xin