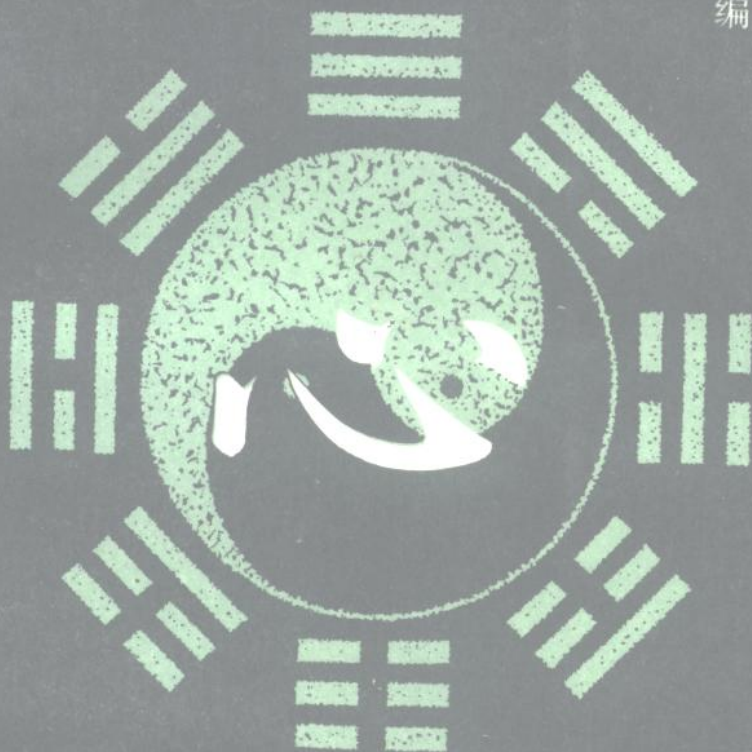


中国哲学范畴精粹丛书

张立文 主编



中国哲学范畴精粹丛书

96579

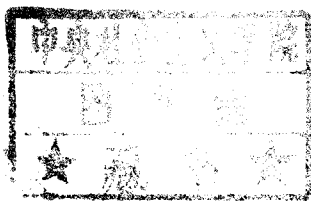
B2
54

中国哲学范畴精粹丛书

张立文 主编

心

张怀承 岑贤安 徐荪铭
蔡方鹿 张立文 著



中国人民大学出版社

(京)新登字 156 号

北京市社会科学理论著作出版基金资助

中国哲学范畴精粹丛书

心

张立文 主编

张怀承 岑贤安 徐荪铭

蔡方鹿 张立文 著

出版者：中国人民大学出版社

发行者：中国人民大学出版社

(北京海淀路 175 号 邮码 100872)

印刷者：中国人民大学出版社印刷厂

经销者：新华书店总店北京发行所

开 本：850×1168 毫米 32 开

字 数：299 000

印 张：12 插页 4

版 次：1993 年 11 月第 1 版

印 次：1996 年元月第 2 次印刷

册 数：2 001-5 000

书 号：ISBN 7-300-01650-2/B·199

定 价：16.30 元

DG 18/10

献 给 读 者

当前，很多有识之士对中国传统文化进行历史的反思。回首近百年的中国历史，列强迭侵，国难频起。一批忧国忧民的志士仁人，不屈不挠地向西方寻求真理，而西方文化亦藉军事力量以及宗教力渗透进中国。这样便引起了“中学”与“西学”、“旧学”与“新学”之争，或“中体西用”（“中学为体，西学为用”），或“全盘西化”。论争虽很热烈，但都没有解决中国的救亡图强（近代化或现代化）的大问题。这个争论影响、延续到现代。

对中国传统文化的历史反思，其核心或理论基础，便是对中国传统哲学的省察，而中国传统哲学，是由一系列传统哲学范畴或由范畴构成的传统哲学命题来表现的。对于中国传统哲学范畴的省察，旨在揭示作为中国传统文化的理论基础的传统哲学的性质与特点、精华与糟粕、经验与教训等，以便对文化进行分析地扬弃和综合地创造，使中国传统文化与现代化之间取得和谐和统一。

改革、开放是世界的潮流与大势，顺应大势，就发展强盛；逆着潮流，只能落后受欺。随着开放和引进西方科学技术，伴随着西方物质层面而来的是精神层面的意识、思想、观念等等。这样，就不可避免地与中国传统文化发生冲突，中西文化比较的讨论又热闹起来。中国传统文化能否与现代化相适应，成为人们普遍关注的问题。这就需要对中国传统文化与西方文化的真实面貌有一个系统的、明确的了解。只有正确认识自身的传统文化，才能使我们的民族文化作为主体参与文化交流，有分析地吸收西方文化

的优秀成果，建设具有中国特色的现代化社会主义。没有历史，就没有未来；没有自己的传统，也就没有中国的特色。《中国哲学范畴精粹丛书》就是要在传统文化与现代化，过去与现在、未来之间架起理解的桥梁，使人们对现代化只能是中国式的现代化、中国式的民主和自由以及中国式的社会主义有一种内在的自觉，也使国外关心中国现代化的学者、友好人士，对中国传统文化有一深层了解，从中得出他们自己的结论。

本丛书从中国传统哲学的众多范畴中，筛选出最常见、最有代表性的道、理、气、心、性等，分别撰成专著。它将立足于当代，反思于传统哲学，为有兴趣于中国传统文化与现代化关系探索的读者，提供一个思考的基础或方便。我们也将奉献自己的思考，以便求得交流，共同推进中国现代化的进程。

我们的愿望是能实现的。我们衷心期望广大读者的支持、帮助和批评，以完成我们共同的事业。

张立文

一九八七年四月于中国人民大学

目 录

绪 论	1
第一节 心范畴的疏释	1
第二节 心范畴的发展历程	6
第三节 心范畴的特质	18
第一章 先秦时期心的思想	24
第一节 心概念的产生和意义	24
第二节 《易经》、《尚书》、《诗经》的心概念	26
第三节 《左传》、《国语》的心范畴	29
第四节 儒家的仁义之心	31
第五节 道家的虚者心斋	44
第六节 《管子》的心为智舍	51
第七节 法家的欲利之心	56
第二章 秦汉时期心的思想	64
第一节 《吕氏春秋》的心以盛智	65
第二节 《黄帝内经》的心为神舍	69
第三节 《大学》、《礼运》的诚意正心	74
第四节 《淮南子》的心为身本	76
第五节 董仲舒的人心副天心	82
第六节 王充的人心效天意	87
第七节 《太平经》的天地中和同心	92
第三章 魏晋南北朝时期心的思想	100

第一节	刘劭以心质论材性	101
第二节	王弼的以无为心	105
第三节	郭象的无心应物	109
第四节	《列子》及张湛注以寂然无想为心的思想	113
第五节	葛洪的心遗万物	117
第六节	佛教的心体空无	121
第四章	隋唐时期心的思想	130
第一节	王通以穷理为心的思想	130
第二节	成玄英的虚其心室	134
第三节	佛教的万法唯心	140
第四节	柳宗元的经世之心和韩愈的以道为心	154
第五章	北宋时期心的思想	162
第一节	邵雍的心为太极	163
第二节	张载的人本无心、因物为心	165
第三节	二程心具天德的思想	172
第六章	南宋时期心的思想	181
第一节	胡宏心本于天性的思想	181
第二节	朱熹的心统性情	186
第三节	张栻的心本气末	206
第四节	吕祖谦心即天的思想	210
第五节	陆九渊的吾心即是宇宙	213
第六节	魏了翁心主天地、命万物的思想	220
第七章	元代心的思想	224
第一节	许衡的心具众理而应万事	224
第二节	刘因的心理无间	227
第三节	吴澄的心有体用	229

第八章 明代心的思想·····	233
第一节 陈献章的宇宙在我·····	233
第二节 罗钦顺的人心之神即阴阳不测之神·····	236
第三节 湛若水的心无内外·····	242
第四节 王守仁的心之本体即良知·····	247
第五节 王廷相心缘外而起的思想·····	256
第六节 李贽的童心即真心·····	260
第九章 明清之际心的思想·····	266
第一节 刘宗周的心性一体论·····	267
第二节 黄宗羲的心为万殊之本·····	280
第三节 方以智的心为万物之所以·····	288
第四节 王夫之的心涵性情才论·····	297
第五节 颜元的心与身一·····	310
第六节 戴震的血气心知·····	317
第十章 近代心的思想·····	327
第一节 龚自珍一心起尘劳的思想·····	328
第二节 魏源的事必本夫心·····	333
第三节 康有为心与脑合为思的思想·····	338
第四节 严复的心之所觉必验于物·····	345
第五节 谭嗣同心与脑相为用的思想·····	351
第六节 梁启超心涵知情意的思想·····	357
第七节 章炳麟、孙中山心的思想·····	364
结束语·····	372
后 记·····	377

绪 论

心是中国传统哲学范畴系统中最普遍、最基本、最一般的范畴，也是义蕴丰富，演变错综的范畴之一。它贯串中国哲学始终，无论是哪一派哲学家，都继承和运用了心范畴。

第一节 心范畴的疏释

心范畴是中国文化精神、文化生命的汇粹。今循其演变的轨迹，寻求其原典涵义，约具这样几个方面：

(1) 心为心脏，又为思维器官。心字象形，原义为心房。《说文解字》：“心，人心，土藏，在身之中，象形。”人们对于心的体认，显然是一种象性的感知。它具有主宰身体五脏四肢的功能。除了维持人身活动外，它还能思虑，而引申为心思之心。孟子说，“心之官则思”，是人的精神活动的居所。《周易》、《尚书》中的心，都指心思之心，且含有道德观念的义蕴。春秋时，人们抽象思维水平有了提高，心既具有心思之义，也具有心情、意志的意思，但还是一个特称概念。孔子使心具有了普遍的意义，“七十而从心所欲，不逾矩”，把进德与修业统一起来，达到随心所欲的自由，人格的完善。这是有心。老子主张无心，虚其心，与孔子有别。

(2) 心为主体意识。孔子论心，重在如何做人，没有强烈的探索自然现象背后本体的意识，孟子却有追求自然社会现象背后本体的意识，提出了“尽心、知性、知天”的系统理论。他把修持的完善、道德的自觉、功能的发挥，作为认识真理或现象本体的起点，即以心的主体意识为起点。孟子与孔子的差别，就在于前者主体意识的加强。孟子强调主体意识的能动作用，庄子亦注重主体意识的能动性，但两者是有分歧的：孟子重个体主体意识的修养，庄子重个体主体意识的超越；孟子重践形尽性的道德自觉，庄子重外生无己的忘仁义道德。这就是说，孟子按儒家入世的途径，由个体主体的完善，达到天人合一的圣人境界；庄子遵循道家离世外生的途径，要求超越物我（主客体）的局限，由坐忘无己，达到主体精神的绝对自由。

《管子》四篇亦以心为主体意识。如果说，孟子把主体意识与个体道德修养相联系，庄子将之与自然本体道相联系，那么，《管子》则是将之与认识相联系，探讨了主体意识在认识客体世界中的作用。《管子》认为，这个作用的发挥，在于心主体意识的修养，即“心治”，它包括两方面：一是“洁其宫”，去掉内在的好恶、欲望等；二是“开其门”，就是向外扩大耳目见闻。修治心主体，以导向认识客体世界，这与老子的闭目塞听有别。

(3) 心为天心。心主体意识的发扬，导致主体精神的绝对自由。随着汉代统一的中央集权君主专政的巩固，个体的主体意识受到压抑。这样，主体意识便转化为客体意识，董仲舒完成了这个转化。他把心与天相结合，藉外在的天意的权威来制约个体的主体意识，包括君主和臣民的主体意识。董仲舒以人心副天心，人心因天心而生，主体意识的能动性便转移到了天心那里，随天心而动。这样，随着主体意识的客体化，心便含有外在本体的义蕴。

(4) 心为无、有。玄学家注意现象背后本体的思考，把形上学的辩论简化为无有之辩。王弼在建构以无为本的形上学本体论

过程中,把心亦纳入无的本体论涵义之中。“天地虽广,以无为心。”(《王弼集校释·老子道德经注》)此心有本的意思,“天地以本为心者也”(《周易注·复卦·彖传》)。王弼哲学的本,有天地万物根本、本体的意思,这个本体就是心。在这里心与无具有相似的内涵。崇有论是对于贵无论的批判,这种哲学的批判是对于贵无论理论前提的否定,裴颢说,“不可以制事以非事,谓心为无也”(《崇有论》)。虽然制造器具的匠人不就是器具,但不能说匠人不存在,以无为本为心。有匠人才能制造出器具,便是有,应以有为本为心。无论心被解释为无,还是被解释为有,都具有形而上本体的涵义。

(5)心为唯识、唯心。佛教在破除我执、法执中,心范畴得到了重视。唯识宗认为一切唯心所造,世界万有存在于心中。“三界唯心尔,离一心外无别法故。”(《成唯识论述记》卷三)世界上形形色色的现象在主观意识之外,其实都在主体意识(心)之中。“万法唯识”,“一切唯心”,心为法本,成为佛教各宗派的共识。宗密说:“统唯一真法界,谓总该万有,即是一心,然心融万有,便成四种法界。”(《注华严法界观门》)统摄、产生四法界的“一真法界”可归于心,所以“一真法界”即“一心”。心是万有的本体或根据。

(6)心即理。程朱以理为形上学本体,而陆王以心为形上学本体。“心即理”,是把心上升为理的地位,使心具有理的本体的性质。心与理,“至当归一,精义无二,此心此理,实不容有二”(《与曾宅之》,《陆九渊集》)。之所以不二,是因为此心此理,为我所固有,得我心所同然。我心之所同然,王守仁解释为“良知”,“良知”就是心,或心的本然,“心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也”(《传习录中》),“良知者,心之本体”(同上)。良知具有造化万物的功能。“良知是造化的精灵,这些精灵,生天生地,成鬼成帝,皆从此出,真是与物无对。”(《传习录下》)良知与具体的心大不相同,是消除了与物有对的绝对本体。

(7) 心为知情意。近代，在中西文化的激烈冲突中，中国传统哲学开始了向近代哲学的转型。无论是戊戌时期的思想家，还是辛亥革命时期的哲学家，都试图吸收西方文化中的优秀成分，来改造中国传统哲学范畴，把心的内涵规定为知情意。“人类心理有知、情、意三部分。这三部分圆满发达的状态，我们先暂名之为三达德——智、仁、勇。”（《为学与做人》，《梁启超哲学思想论文选》）知便是心具有认识功能，通过认识而总结出切实可行的规则；情发为仁，即人的道德意识；养心以培养人的独立意志。近代思想家论心，虽受西方心理学的影响，但却是从哲学角度论心的。

从古代到近代，中国先哲对心范畴做了种种规定，关于这些内涵的规定，可做这样的解释：

第一，心是主体意识。意识是人的大脑的产物，也是人区别于动物的标志。人脑是意识的物质载体，中国古代把这个思维器官称为心^①。以心作为具有意识的机能器官，在中国延续了几千年，到明代才比较明确认识到脑是思维器官。思维、意识是客体物象的主观映象，是由各种映象形式组合的完整体系。意识的主观性表现为主观映象只是客观对象的近似真实的摹写，也会表现为与现实相背离的虚幻、荒诞的观念形态。意识是人类在第一信号系统和第二信号系统基础上进行的精神活动。所谓主体意识，是指在人与外界、主体与客体的关系中，主体对于客体的映象。意识总是从人化的角度和以人为尺度把握客体世界。换句话说，即

^① 近年来科学家证实，心不仅局限于血液循环，还有微量分泌，并对人的思维产生影响。心脏移植接受者英国22岁的克罗塞尔太太，移植前个性文静、害羞，深居简出，夫妻感情极好。她移植了因交通事故丧生的18岁男性的心脏，该男性青年生前迷恋迪斯科，好飞车，爱酗酒闹事，吃辛辣食物，有很多女友。换心后的克罗塞尔太太性情大变，在迪斯科舞厅寻欢，还搭上吉卜赛男孩，她说：“连食物的口味也变了，像有另一个灵魂活在我的躯体里。”

从主体的利益和需要来认知、把握世界，进行优化活动。中国古代哲学家把心作为主体意识，包含着这些义蕴。

第二，心是天地万物的本原或本体。佛教认为万法唯心，三千在一念心，包罗万象的宇宙整体就在一心念的活动之中。事事物物是一心的产物，是心的变现，这样心就成为世界万物存在的根据以及万法现象背后的本体。宋明理学家陆九渊提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，心便包含了自然万物和人类社会的万事以及万物万事之理，心是它们的根源。所谓本体在中国哲学中叫做本根，是指寻究天地万物产生、存在、发展变化根本原因和根本依据的学说，或者说是追求人及其思维与世界内在统一的基本原理。

第三，心是心理活动或心理状态。心理活动的形式是心理过程，心理状态是心理活动在一定时间内的特征，个性心理是个体带有倾向性的、本质的、稳定的心理特性的总和。中国哲学范畴心是人的思想、感情、意志、欲望等心理状态、心理活动的表现。《周易》的“心恻”、“薰心”，是指某种特定的心情；《左传》中的心，也有心情、意志的意思。心为心理，得到中国古代思想家的认同。直至近代梁启超，以西方的心理学思想来解释中国的心，指出心可划分为知（认知）、情（感情）、意（意志）三种。认为这是由于人的心理过程的性质和形态不同而形成的。

第四，心是指道德伦理观念。人最基本、最重要的道德标准，是仁义礼智；仁义礼智之端始，便是恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。这是“人皆有之”的族类道德伦理之心，扩充、发扬这种道德伦理之心，便可作为做人、持家、治国、平天下的准则。它不是道德伦理原则向道德主体的灌输，而是根据人的本心建立起来的道德的自觉，这种道德自觉，也就是一种“良知”，“良知”是一个综合价值判断。

心的涵义多样、广泛，对它的解释仁者见仁，智者见智，但

不是浑沌模糊，概念不清，而是赋予心以多种含义，这些含义本身是清晰的。虽然各家各派对心的解释有歧义，但是对上述四种解释基本上是认同的。有了这个共识，各家各派对心的解释便有了一个共同的基础。

第二节 心范畴的发展历程

心范畴是植根于中国文化土壤，在中国文化氛围中发生、发展、开花、结果的范畴，尽管这朵花开得不鲜艳，果也结得不太饱满，但具有自己的特色和性格，是其他范畴所不具备的，因而也是其他范畴所不可代替的。心范畴的演变，大致经历了初建、发展、成熟、转型等阶段，即象、因、实、虚阶段。

一、先秦初建时期，是心范畴逻辑结构的象的阶段

这时中国人的思维具有具体单一的特点。这个单一是包含着诸多不同属性、关系、环节、过程的差异的同一，是一个复杂的、多层次结构的单一。殷周之际，甲骨文、金文中的心，都是指有形象的、能感觉的器官之心。这是恐惧感觉心慌，愤怒感觉心炸等状况的综合思考，古人觉得人们对于外物的感应，是由心引起的，譬如天气炎热引起心烦，寒冷引起心紧。且心能跳动，传递人身体各种信息。因此，以心为耳、眼、鼻、舌、身的主宰。所以认为，心是会思维、能指挥五官的器官。当然，这与中国古人以主宰者必居中央，中为统率的思维定势，也有关系。《说文》以人心“在身之中”，为“土藏”（五行中水火木金居四方，土居中，故曰“土藏”），就是这种思想的表述。这样从心脏的血肉之心，引申为会思虑、思维的器官，又赋予有知、能想的精神意识。

想有各种不同的想法，意有各样歧异的意见，思有形形色色的思考。各种不同、对立、矛盾、冲突的想法、意见、思考碰在

一起，需要经过综合的思考，严密的选择，而筛选了心，从而建构了心范畴。然而，以心脏为比拟对象或运思客体，显然是一种形象的直觉思维。

凡是动物都有心脏，便可推出动物都有思维器官，所以凡动物都有思虑活动。基于此，荀子提出：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）有知无知，即有否思虑、思维活动，是区别动物与植物的关键，也就是动物有心脏器官，而植物无心脏器官之故。既然人与禽兽都有知，即有思虑活动及思维器官，其区别便深一层次地规定为义。义是一种道德伦理意识或观念。它是人与人在交往活动中产生的，又被大多数人所认同和接受的行为规范，人们出于内心的道德自觉，而遵守义的规范。所以从人心来看，便具有道德精神和伦理精神。譬如《尚书》讲善恶道德之心，无论是臣民或君主，都应心怀大德，以德为政，敬德保民。晋升和罢黜官吏，也以道德为标准。《左传》、《国语》及儒家创始人孔子，把人与禽兽相分离的道德伦理意识和类的道德自觉，作为主体的道德意识，而与客体相对待。

人之所以为人，而非禽兽，这是人的自我觉醒的历程。这种人的自我觉醒，便是对人的价值、地位的重视。孔子提出仁义之心，即在人与禽兽之别的义上加仁，这样孔子所说的心，便包含了内心欲望、主体思维、主体道德意识的涵义。孟子总结了以往对心的种种规定，既明确了心与耳目等器官的区别，提出了“心之官则思”的命题，影响中国思维格局数千年；又在差异与同一中，把心作为实现人的自我净化和人格完善的载体，由仁义礼智的道德精神，而追溯其端始，揭出了恻隐、羞恶、辞让、是非之心。有这四种心，才有仁义礼智的道德精神。孟子具有了心道德意识与道德规范的因果关系的追寻。正是这种追寻的精神，才能突破类的限定，个体心脏的拘泥，逐步扩大，由尽心、知性、知

天，而达到心、性、天的合一，即天人合一的境界。

荀子发挥了心作为主体意识的自主性，人们可以运用外力使口、耳等器官暂时丧失活动的功能，却不能运用外力使心暂时丧失思维的功能。因此，心的思维是一种特殊的精神活动，它能对外物和人自身作出独立的思考和判断，而不受外物的干扰。这便是荀子所说的心具有自禁、自使、自夺、自取、自行、自主的特性。这种特性使心获得了分辨是非、善恶的功能，而被称为“形之君”，“神明之主”的“天君”。心范畴的规定，仍然属于差异和同一的象性直观思维的阶段。虽然《管子》认为心主体对客体的认识，必须使心保持虚、一、静的状态，荀子也讲“心知”要“虚壹而静”，但都是讲如何处理好藏与虚、两与壹、动与静的辩证关系，发挥心的虚含藏、一兼两、静制动的功能，便是虚心、一心、静心，从而更有效地发挥心的认知功能。而没有对心范畴进行“因”阶段的探索。

然而，对心范畴作象的逻辑结构考察的，要算《管子》和荀子，他们把心的认知功能，放在主体意识与客体对象的关系中来考察，即因与应的关系。并在辨虚与藏、壹与两、静与动的辩证同异关系中，而建构心范畴的象性阶段。这便是先秦时期心范畴发展的大体情况。

二、汉唐发展时期，是心范畴逻辑结构发展的因的阶段

尽管先秦时期孟子曾有道德意识与道德规范的因果关系的探求，则是非普遍的、一般的探索。先秦既是中国思想界百家争鸣、百花齐放的多元开放之时，又是中国思想的源头，后来的任何思想都可以从这里找到它自己的原形或胚胎。中国心范畴经过先秦各家各派从不同角度、侧面、层次的探讨，人们对于心范畴自身之间以及与其他范畴之间的关系、联系有了深一层面的理解，并在思考诸多关系、联系中发现了一些带有必然性的、稳定性的联系，即原因与结果的联系。虽然因果关系是事物和现象之间的相

互联系的普遍形式之一，但它是决定论思想的逻辑依据和人类自觉活动的指导原则。中国古代的因果关系，虽具有机械性，但更多的是具有有机性。机械性的因果关系以为一切事物的关系都是单一的，而有机性的因果关系，不是单一的线性决定论链条，而是多向发展联系的开放性、非线性的关系。

秦汉时期，有机性的因果论和机械论的因果论并存。《吕氏春秋》以“顺民心”、得民心的爱利民之心为因，以功名成、国治为果；董仲舒以天心为因，以现实世界所得到的吉凶为果。天心虽然尊德卑刑，仁爱人君，如果君主不行德政，无仁爱人民之心，天心就要降灾异谴责人君。这是因为人的机体结构、生理活动、思想感情，都本于天，副于天心。人心因天心而生，随天心而动。在这里原因与结果一一对应相副，是严格单一的线性因果关系，而导致决定论。这种决定论便曲折地造就了“罢黜百家，独尊儒术”的文化氛围，出现了死板、僵硬、单向度的经学学风，具有机械性因果论的特征。

汉代在寻求强秦速亡的终极原因时，得到一条共识，这就是不能用马上打天下的办法来治天下，马上打天下可以用激烈的、暴风骤雨的方法，横扫一切敌对的势力、集团或阶级，一下子可以从政治上、经济上以至肉体上摧毁它、消灭它，以取得某种胜利。“胜者王侯，败者寇”，蕴含着非理性，甚至非理智的因素。秦始皇的可悲，就在于不认识打天下与治天下的区别，照搬在打天下过程中所积累起来的行之有效的办法来治天下，仍然采取激烈的、暴风骤雨式的暴力政策，没有实现打天下向治天下的转变，结果在统一中国后 15 年间便覆灭了。治天下就是如何治国安邦，《大学》提出三纲领、八条目，就讲到诚意、正心的问题，贾谊《过秦论》历数秦的过失，一言以蔽之，就是“仁义不施”。施仁义之政，就是发展生产力，使民有恒产而安居乐业；“己所不欲，勿施于人”，尊重人的人格的独立，不要把我所不欲的强加于人，人我