



胡家祥 著

心灵哲学与文艺美学

人的心灵究竟包含哪些基本方面？这些基本方面又怎样构成一个统一的整体？在中外思想史上，一直存在“两分法”与“三分法”的对立观点。

美存在于哪里？有人认为存在于客观的自然物上，有人认为存在于人的心灵里，还有人认为它只能存在于主体与客体的统一关系中。尼采称“只有人是美的”为“美学的第一真理”。



中国社会科学出版社
CHINA SOCIAL SCIENCES PRESS

心灵哲学与文艺美学

胡家祥 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

心灵哲学与文艺美学/胡家祥著. —北京: 中国社会科学出版社, 2007. 10

ISBN 978 - 7 - 5004 - 6597 - 3

I. 心… II. 胡… III. ①哲学—研究②文艺美学—研究
IV. B I 01

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 191400 号

策划编辑 卢小生 (E-mail: georgelu@vip.sina.com/georgelu99@yahoo.cn)
责任编辑 黄德志
责任校对 曲 宁
封面设计 解 佳
技术编辑 李 建

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010 - 84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 丰华装订厂

版 次 2007 年 10 月第 1 版

印 次 2007 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 数 1 - 6000 册

印 张 18

字 数 323 千字

定 价 36.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

前 言

笔者有幸走上治学之路以来，选择了人文学科基础理论的研究。尽管深知这样的探索非常艰难且具有风险，但考虑到当代学科前沿的需求，自己还是十年如一日地坚持了下来。记得最初仅有某些构想时，一位学界前辈殷切地勉励说：“要抱着‘我不下地狱，谁下地狱’的态度做下去！”治学的确需要胆识，需要献身精神。稍有欣慰的是，在推出系列观点的过程中虽多有苦涩，但迄今为止仍不改初衷。

本书大致记录了笔者跋涉的足迹。主体部分是哲学、美学与文艺学三层次的系列论稿，看似形散其实神不散，内在逻辑是贯通的。附录部分收入几则治学札记，期与学界共勉。这些论稿的基本内容大多面世，幸得学界关注，反响较好；只是或为版面所限等原因，在全国各地报刊发表时不免有删节，这里以其原貌奉献给读者。近些年来，先后有几本拙著出版，但往往需要读者诸君将它们前后参照才便于理解，本书或能弥补这一缺陷。

从心灵角度考察文化世界，在学理上具有无可争议的意义，因为文化世界说到底乃是人类心灵的创造。即使是物质文化，也可以看做是“感性地摆在我们面前的人的心理学”（马克思），更不用说精神文化了。就后者而言，心灵，既为文化世界的根基，又具文化世界之雏形。近代以来，康德正是从心灵角度切入，建构了他的“批判哲学”，在人类思想史上耸立起一座巍巍的高峰，为后学提供了新的视界。其实，古代东方特别是我国和印度的先哲对于心灵的研究也留下了极为丰厚的遗产，需要我们去发掘、继承和光大。笔者深深感到，若能致力于东西融合、古今会通，在心灵与文化的研究中实在是大有可为。愿当代学界有一批真诚的学人投身于这一领域的耕耘——本书权做一张素朴请柬，一块引玉之砖。

心灵与文化的研究本质上是人的研究。中国古代哲学主要是“人学”（冯友兰），甚至可以说是“心学”（徐复观），能够较好地为人生提供价值支柱和精神家园；西方的人类学、哲学也无不关注心灵及其创造的文化。人们普遍认同，审美活动可实现对人的本质的全面占有，艺术是最能体现完满人性的文化形式。因此，对于审美和艺术活动的研究，其核心也是对人自身的研究。从这

某种意义上说，本书所探讨的问题均属于人学范畴，聚焦于人生价值与精神家园的探讨，三个层次的内容一线贯穿。

柏格森曾指出，任何伟大的哲学家，一生只能说出一个主题。思想界的泰斗尚且如此，何况我辈！事实上，人们凭借有限的知性对世界进行言说，所能展现的充其量不过是一家的视野。人生也有涯，知也无涯，作为个体，若能较为充分地展开一个主题而加入人类思想史之洪流，乐莫大焉。以“心灵哲学”和“文艺美学”命名本书，并非自诩完整把握和勾勒了这两个学科领域，只是因为它探究了其中某些基本问题，且提出了一孔之见而已。

学术研究应以获得原创性成果为目标。然而，成果是否具有原创性，既不取决于研究者本人的自我评价，也不取决于一时一地的社会效应。唯有历史，才是最高的裁判官；唯有历史，才能昭示一项研究是否真正有益于学术的进展。本书的基本观点能否成立还有待于时间的检验，如果现时人们能肯定贯穿于其中的执著的精神和探索的勇气，则吾愿足矣。管窥蠡测，期盼学界同仁批评指正。

目 录

前言 / 1

哲学篇

- 志:中国哲学的重要范畴 / 3
- 论人类心灵的层面结构 / 19
- 论人类掌握世界的基本方式
——兼谈文化世界的建构 / 36
- 中国哲学一些范畴、命题的逻辑定位 / 55
- “人性”三题议 / 75
- 陆(九渊)学之“心”试解 / 91

美学篇

- 美形成于第二世界
——兼评我国当代美学的有关论争 / 101
- 论“弱美”
——兼谈审美形态学的建构和艺术发展周期 / 112
- 论审美理想 / 122
- 试辨康德界定审美活动的偏误 / 132
- 中国美学史分期问题管窥 / 143
- 中国美学的“理”观念述议 / 148
- 乐:中国美学的重要范畴 / 160
- 庄子美学的基本特点及其现代意义 / 171

文艺学篇

- 论艺术思维的内在结构 / 183

• 心灵哲学与文艺美学 •

艺术风格三题 / 195

中西会通:作品的层次分析 / 206

论艺术类型的划分 / 217

艺术批评的性质、标准和基本模式 / 229

论艺术发展的内部矛盾 / 242

况周颐所谓的“词境”辨识

——《蕙风词话》的一则校订 / 255

简论“气韵”范畴的基础理论意义 / 259

附录 治学三札

治学贵真 / 271

一个思想家应有的素质

——读刘勰的《序志》有感 / 273

学术原创中的殊途与同归 / 275

哲學篇

志：中国哲学的重要范畴

“志”是中国古代哲学的重要范畴，遗憾的是，近世以来常为论者所忽视，20世纪80年代编纂的《中国大百科全书·哲学》未立“志”为条目，当代哲学史家较少有人阐述古代哲人论“志”的内容。人学是中国古代文化的核心，对“志”范畴的忽视无疑会妨碍对我国传统文化精神的把握。而从一般意义上说，研究人若不考虑人之志，实在是撇开了人安身立命之本。因此，整理、开掘中国传统哲学的志范畴，有着非常迫切的需要。

一、“志”范畴的历史展开

古人重志，由来久远；不过最早并未提升到哲学高度。《尚书》中多谈异己的“命”，一般将“志”作为心情、意愿解，如《盘庚》中有：“予若吁怀此新邑，亦惟汝故，以丕从厥志”；在《皋陶谟》中，作者已将志与命（涉及人与天）联系起来，其中记述大禹的话说：“奚志以昭受上帝，天其申命用休”。《周易》主要为卜筮之书，讲“志”的频率非常之高，达60余处，它们大多是指心之所期为的具体事情，如说：“鸣谦，志不得也。”（《谦》）“贞吉悔亡，志行也。”（《未济》）应该说，其中部分断语已经包含有认识论的或人生观的意义，如《同人》中说：“唯君子为能通天下之志。”《困》中说：“君子以致命遂志。”《老子》一书有三章言及“志”，或作为心之所欲理解，或作为抱负、意志理解。老子推重客观的无为而无不为的道，对体现有强烈主体性的志基本持贬抑态度，主张“弱其志”（《老子》第三章），他所谓的志约略相当于后来庄子学派所讲的“勃志”。

在孔子的言论中，“志”已成为一个哲学概念。孔子视志为人生的一种必不可少的精神因素，他说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）这里将“志”与“帅”对举，是后世学者以志为人心之主的滥觞。孔子要求人们自觉地“志于道”、“志于仁”，就个体而言，无求生以害仁，有杀身以成仁。他赞叹道：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！”（《论语·微子》）砺志是人格修养的基础，他倡导说：“隐居以求其志，行义以达其道。”（《论语·季氏》）这又构成后世“养志”说的源头；其中还包含着志与道（此

指人道)相通或相守的思想。

《墨子》中大力宣讲“天志”，实际上是借上天的名义为人世立法。所谓天志亦即墨子学派自身之志——人生追求和社会理想的对象化，其基本含义是行义、兼爱：“天之志者，义之经也。”（《天志下》）“天之欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。”（《法仪》）主体之志无意识地对象化在一个人格神（天）身上，这便使墨家思想带有浓厚的宗教色彩，并由此生发出一种原始的素朴的平等观念，认为国与国、人与人，在上天面前都是平等的。天志既然是廓然大公的至理，不可违拗的法则，那么它应是衡量现实生活的是非之标准。墨子写道：“我有天志，譬如轮人之有规，匠人之有矩，执其规矩以度天下之方圆，曰：中者是也，不中者非也。”（《天志上》）这一学派也看到作为人之心性因素的志的重要，提出“志不强者智不达”（《修身》）。

至《孟子》，“志”已跃居哲学范畴地位。二程曾谈道：“孟子有功于圣门，不可胜言。仲尼只说一个‘仁’字，孟子开口便说‘仁义’。仲尼只说一个‘志’，孟子便说许多‘养气’出来。”^①其实，《孟子》一书讲“义”、讲“气”，都与“志”之拓展有关，且系社会道德的日益衰败促成。杨时曾指出，《孟子》一书，只是要正人心，可谓中的之论。所以正人心者，尚志也。孟子把“志”确当地提到人之心性的中枢位置：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志，至焉；气，次焉。故曰‘持其志，无暴其气’。”（《公孙丑上》）这种观点一直为后世论者所本。他所理解的志，是居仁由义之心，是心之正位。当王子垫问道：“士何事？”孟子答曰：“尚志。”再问：“何谓尚志？”孟子进一步解释：“仁义而已矣。……居仁由义，大人之事备矣。”（《尽心上》）在他看来，仁为人之安宅，义为人之正路，持志即是存有或收回本心，坚持人所应该有的样子，不为外物所役；若失志便是放失人之本心，是“自暴”、“自弃”。在人的伦理实践和社会活动中须矢志不渝，得志便兼济天下，不得志也应独善其身。他写道：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《滕文公下》）这段话充分体现了孟子所崇尚的理想人格：刚中而志行，独立而不倚。此即“大丈夫”，或谓“志士”，他们执持正义，即使尸抛山野、身首分离也义无反顾（“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”）。由于孟子将志奠定在道或仁的一元根基上，生发到义与气的多元形态上，大大丰富了“志”的内涵，确立了它在中国哲学或人学思想体系中的显著地位。

^① 转引自朱熹《四书集注·〈孟子〉序说》。另见《二程遗书》卷十八，文字略有出入。

与孟子所讲的志外指于行相反，庄子学派所谓的志主要内指于“知”。他们所崇尚的是清静无为、顺天归一之志，实即“游心”的近义词，具体一点说就是“灵台一而不桎”，“藏乎无端之纪，游乎万物之所终始”（《达生》）。《人间世》中写道：“若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。耳止于听（俞樾校改），心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”一志即至一，至一则生虚，如此心灵方能听气得道。所谓心斋，实可理解为摒除感性的欲念和知性的思虑，达到心灵至虚至静；静而生动，任志所之。《知此游》中又说道：“澹而静乎？漠而清乎？调而闲乎？寥已吾志，吾往焉而不知其所至，去而来而不知其所止。”这一学派多将“志”理解为人心之本然状态，主张摒弃功利机巧，“非其志不之，非其心不为”（《天地》）。“用志不分”则明白入素，无为复朴，体性抱神，亦即“乃凝于神”（《达生》）。所以，“乐全之，谓得志”（《缮性》）。在他们看来，古之得志者也就是得道者，因而“穷亦乐，通亦乐”；当世之所谓得志不过是轩冕之谓，这其实是“勃志”，它使人“丧己于物，失性于俗”（《缮性》）。因而他们又主张要“彻志之勃，解心之谬，去德之累，达道之塞”（《庚桑楚》）。真正值得肯定的是“独志”，通过坐忘而游心，此独志便与养气、存神、全性、守完、循道等结为一体。总起来看，庄子学派虽然直接言“志”不算多，但几乎一以贯之地将它阐释为至一合天的心理能力或心灵状态。这是对哲学范畴“志”的新拓展，其阐述与孟子的言论各得千秋，双壁辉映。

孟、庄之后，“志”在哲学学说中的地位开始跌落。荀子讲“制天命而用之”，却未将它归为孟子所谓的志；讲“虚壹而静”，亦未提及庄子学派所谓的志。他常常“志意”连用，将它看做是与血气、知虑并列的心理因素，其价值属性取决于遵循还是违背“礼”（参阅《修身》）。如此把握已见对于心性的理解肤浅化。《吕氏春秋》中专列有《博志》篇，称颂孔丘、墨翟“昼日讽诵习业，夜亲见文王、周公旦而问焉”；但是，作者肯定先贤“用志如此之精”，不过是为了达到辅助君主所欲必得、所恶必除、建立功名之“大务”。《淮南子》主张“心欲小而志欲大，智欲圆而行欲方，能欲多而事欲鲜”，要求“穷不失操，通不肆志”（《主术训》），对志之价值可谓重视，遗憾的是缺少深层哲理的开掘。魏晋玄学家虽然在哲学思辨水平上重新跃起，由于视点的转移，大多没有在这一范畴上较多驻足：王弼注《周易》、《论语》，对其中言志之处竟不及一顾；郭象注《庄子》，亦未见就这一范畴做深入探讨。不过，人们在日常教人处世中，仍然极为重视志。如诸葛亮说：“立志当存高远。慕先贤，绝情欲，弃凝滞……若志不强毅，意不慷慨，徒碌碌滞于俗，默默束于

情，永甯伏于凡庸，不免于下流矣。”（《诫外甥书》）嵇康甚至说道：“人无志非人也。”（《示儿》）这种情况预示着此范畴不会在哲学界永久埋没。

韩愈、柳宗元同为唐代古文运动的倡导者，也是复兴先秦思想的推动者，开启宋明理学之初源。韩愈重养气，对志的理解则未见深入，停留于日常用语水平上，如说：“布衣之士，身居穷约，不借势于王公大人则无以成其志。”（《与凤翔邢尚书书》）此志功利色彩甚浓，实为庄子学派所谓的勃志。柳宗元主张“统合儒释”，对天人之际探究较深，他指出：“刚健之气，钟于人也为志，得之者，运行而可大，悠久而不息，拳拳于得善，孜孜于嗜学，则志者其一端耳。纯粹之气，注于人也为明，得之者，爽达而先觉，鉴照而无隐，吨吨于独见，渊渊于默识，则明者又其一端耳。明离为天之用，恒久为天之道，举斯二者，人伦之要尽焉。是故善言天爵者，不必在道德忠信，明与志而已矣。”（《天爵论》）这里将志作为人的最一般的心灵能力，推测它是宇宙中刚健之气在人类身上的体现，从天人关系上对志之来由、志与气的关系做了新的阐释，并且显示出综合思孟学派所谓的志与庄子学派所谓的志（包含在“明”中）之萌芽，在理论上具有重要的开创意义。

宋明理学对人的心性的开掘达到了前所未有的深度与广度，“志”重新成为哲学家们经常议论的话题。

张载《正蒙》言及“志”虽不多，但往往出语精辟。他融主体之气与宇宙之气而为一，认为所谓“天人交相胜”，实是气与志的相互作用和矛盾方面主导地位的转化：“气与志，天与人，有交胜之理。”（《太和》）天以气化生人，人当藉志才可能胜天。因此，教育人当以志为本：“志者，教之大伦而言也。”（《中正》）这是因为，“志大则才大事业大，故曰‘可大’，又曰‘富有’；志久则气久德性久，故曰‘可久’，又曰‘日新’”（《至当》）。他还明确区分开志与意二者，指出：“盖志意两言，则志公而意私尔。”（《中正》）持志者自合天下之公，唯意者则囿于一己之私，这种区分实际上涉及伦理学中意志的自律与他律问题，纠正了荀子将“志意”囫囵连用与《说文》以“意”释“志”之偏。

《二程集》中谈志之处相当多，对其含义在前人基础上又有新的阐发。二程初步肯定了志为人心之主，开王夫之观点的先声：“人心作主不定，正如一个翻车，流动动摇，无须臾停。所感万端，若不做一个主，怎生奈何？……持其志，便气不能乱，此大可验。”（《遗书》卷二下）程颐认为，人们所持之志无论大小，都应争做第一等，持志必然使人自尊自信：“志无大小。且莫说道，将第一等让于别人，且做第二等。才如此说，便是自弃。……言学便以道

为志，言人便以圣为志。自谓不能者，自贼者也。”（《遗书》卷十八）二程还明确提出“养志”说，以克服“养气”说之偏颇，因为“率气者在志，养志者在直内”（《遗书》卷十五）。依程颢，养志的身心状态是“坐如尸，立如斋”，是期精神清明高远。

二程之后，朱熹谈志亦较多，不过一般在阐释旧说，依文解义，似无突出建树。陆九渊言志，多限于治学方面，作为一种努力的目标看待，与日常的普通用法相当。朱熹晚年的高足陈淳在《北溪字义》中对“志”的界定值得注意，他明确地将“志”作为一个哲学范畴：“志者，心之所之。之犹向也，谓心之正面全向那里去。……若中间有作辍或退转底意，便不得谓之志。”对志在人心中的统帅地位和力量做了较前人更具体的揭示。他还指出：“人若不立志，只泛泛地同流合污，便做成甚人？”与之大略同时的叶适则直接提出：“志者，人之主也，如射之的也。”（《习学记言序目》）至王阳明，也许由于他自幼笃于释、道，最后转入儒家营垒之故，常将“志”理解为惟精惟一、冥合本原的自由意志，如《传习录》第五十三条写道：“‘从心所欲，不逾矩’，只是志到熟处。”第七十一条又说：“善念发而知之，而充之。恶念发而知之，而遏之。知与充与遏者，志也，天聪明也。”孟、庄两派对志范畴的不同把握在这里接近弥合了。

“志”在哲学学说中地位的回升呼唤一巨擘进行系统的总结和全面的阐发。王夫之就是这样一位总结者与阐发者。

首先，志从何来？王夫之表达了类似于柳宗元的看法，认为它来自天、来自道。他认为志乃“性之所自含”（《读四书大全说》卷八），且为“乾健之性”（《张子正蒙注·神化篇》）。我们知道，先哲普遍认为“天命之谓性”。志所以能治气，在于它“以道做骨子”：“天下固有之理谓之道……故道者，所以正吾志者也。志于道而以道正其志，则志有所持也。盖志，初终一揆者也，处乎静以待物。道有一成之则而统乎大，故志可与之相守。”（《读四书大全说》卷八）志作为基本的心性因素，因与道相守、兼具众理，所以，“本合于天而有事于天”（《庄子解》卷十九）。有事于天在于它能治气。这样，志与气的关系也就成了天人相为有功。他发挥了张载的思想：“气者，天化之撰；志者，人心之主；胜者，相为有功之谓。惟天生人，天为功于人而人从天而治也。人能存神尽性以保合太和，而使二气之得其理，人为功于天而气因志治也。”（《张子正蒙注·太和》）

其次，志者何谓？在王夫之看来，一般地说，它是“心之所期为”，严格说来则是“正心”、“人心之主”（《诗广传》卷一），是“大纲趋向底主宰”

(《读四书大全说》卷八)。他批评朱熹释《大学》的“正心”只讲“心者身之所主”，不得分明；而认为“孟子所谓志者近之矣”：“惟夫志……恒存恒持，使好善恶恶之理，隐然立不可犯之壁垒，帅吾气以待物之方来，则不睹不闻之中，而修齐治平之理皆具足矣。此则身意之交，心之本体也。……故曰：‘心者身之所主’，主乎视听言动者也，则唯志而已矣。”（《读四书大全说》卷一）由于王夫之将志理解为与道相守的“心之本体”，因而能很好地融合思孟学派与庄子学派的对立观点。依他之见，庄子所讲的“心斋”、“虚静”就是任志所之，如他评注《庄子·大宗师》中“其心志”道：“志字虚用，谓心不可得而窥测，唯有一志耳。”（《庄子解》卷六）他还指出：“志者，神之栖于气以效动者也。……斋以静心，志乃为主，而神气莫不听命矣。”（《庄子解》卷十九）

再次，关于志之价值，王夫之顺理成章地提到极高位置，直接断定：“人之所以异于禽者，唯志而已矣。”（《思问录·外篇》）在他看来，五官感觉为人禽共之，思虑犹禽类所得分者，唯有志是决定人类区别于动物界的根本特性，这从理论上深化了嵇康的“无志非人”说。他甚至依据志与意的比例，将人区分为四等：庸人有意无志，中人志为意乱，君子持志慎意，圣人有志无意，比较明确地以意志的自律与他律作为评价人的道德修养的标准，是对张载的志、意之分的进一步推进（《张子正蒙注·有德篇》）。

此外，对志与诚、与仁、与义、与气、与欲等的关系，王夫之都有较深刻的阐发。

纵观我国古代思想史，似可以说，“志”在《周易》中初具哲学意味；在《论语》中已是哲学概念；在《孟子》中提升到范畴地位；与之对照，庄子学派从另一视角同样赋予它以很高的理论意义。这一范畴经过一个时期被冷落之后，在柳宗元的哲学著作中又庄严复出，中经张载、二程等的一再推崇和开掘，至王夫之，融合儒、道、释有关观点加以全面阐发，使之真正成为一个比较完整且极为重要的哲学本体论范畴。

二、“志”范畴的含义解析

尽管古代哲人关于“志”的含义有着种种不同的理解，但我们仍可以从理出其内在的逻辑联系。特别是在王夫之的著作中，各种有关的歧义观点熔为一炉，更对我们的整理准备了便利条件。

汉语的“志”字，《侯马盟书》写作“𠄎”，《说文解字》写作“𠄎”，均为“之”、“心”二字合成，段玉裁认为，它是会意兼形声字，应该说是恰当

的。《说文解字系传通论》注释为“心者直心而已，心有所之为志”，较为简明地揭示了它的本义。许慎修《说文解字》，当初未收此字，是大徐（徐铉）所增补的十九字之一；但大徐仅将它释为“意也”，甚是笼统。考古代用法，“志”多达十几种含义，就其所指之要者而言，人们首先是把它确定为一种精神因素，表示意念、心情等，如“诗言志，歌永言”（《尚书·尧典》），“在心为志，发言为诗”（《毛诗序》）。其次是用它更具体地指称目的因素，或表示目标、准的，如“予告汝于难，若射之有志”（《尚书·盘庚》）；或表示志向、理想，如“盍各言尔志？”（《论语·公冶长》）再次用以指称动力因素，或表示向慕、倾注，如“吾十有五而志于学”（《论语·为政》）；或直接表示意志力，如“志不强者智不达”（《墨子·修身》）。又次，此词还含有价值属性，其“心”当理解为“直心”，也许字形演化为“士”与“心”的结合并非偶然，学界因之又注释为“志者，士之心也”（蔡仁厚《孟子修养论》）。从具体语例看，一是表示守义，如“志士仁人”（《论语·卫灵公》）；二是表示德行，如《吕氏春秋·遇合》写道：“凡举人之本，太上以志，其次以事，其次以功。”另外，志不仅表示外向的心理活动，而且含内敛、专一、至一之义，如《孟子》中有“专心致志”，《庄子》讲“其心志，其容寂”，《坛经》中有“志心谛听”，等等，这种用法与作为“神志”理解有关。如果将这些基本含义做一简要概括，似可以说，我国人文著作中常常谈到的“志”，一般是指人精神上趋向于较恒定的、具有正价值的目标。

作为一个哲学范畴，“志”除了一般意义上的心之所之、心之所期以外，还被规定为天之所授、性所自含、道的体现、人心之主等。

早在先秦时期，《黄帝内经》就试图从生理上解释志这一心理因素，其《灵枢经·本神篇》就提出“肾藏精，精舍志”。中医所谓的肾大略是指一种潜在地维持人的生命活力的系统，包括生殖系统与内分泌系统的相关部分。《黄帝内经》是先人长期同疾病作斗争的经验总结，对其推断不应简单斥之为虚妄。《墨子》中设定“天志”，虽然未点出它与主体之志的关系，但显示了人们已开始从宇宙观角度考虑意志与理想问题。唐代柳宗元明确地以宇宙发展演化的观点阐述主体之志的来由，认为它是天地间刚健之气钟于人的结晶，应该说较之孟子以道德忠信为天爵更有道理。事实上，仁义礼智信等观念主要是人在社会化生存中培养发展起来的心理内容，志与明才是人与生俱来的心理能力，能力较之具体内容更具先天性。至王夫之，他既肯定《灵枢经》的上述推断“合理”（《思问录·外篇》），又继承了柳宗元的观点，将志看做是“乾健之性”，认为它本合于天而又有事于天。同时王夫之沿着张载的思路而有新

的拓展，他将《周易》、《孟子》和《庄子》中含义不同的“气”统一起来理解，并同“志”联系起来：以志治气，是人反作用于天；主体之志既乃天之所授，主体之气也为天化之撰，这样，宇宙学的理与气的矛盾就转化为人类学的志与气范畴。总之，无论从生理来源上还是从心理功能上看，志都处在天人相交的位置上。中国哲学讲“法天”、“则天”、“效天”、“胜天”，其实潜在地都须以主体之志为枢纽。

主体之志既为天之所授，是大自然生生不息的必然性在人类身上的结晶，就不难理解“道”对它的制导作用。孔子最早倡导“志于道”，不断为后世思想家所发挥。柳宗元说：“吾以为刚柔同体，应变若化，然后能志于道也。……内可以守，外可以行其道，吾以为至矣。”（《与杨晦第二书》）刚柔同体，内守外行，勾画了几千年来儒家知识分子处世为人中循道持志而“行用舍藏”的普遍特征。按二程的理解，“立志”本身就意味着“至诚一心，以道自任”（《程氏文集》卷一）。王夫之发展了这种观点，对道、志及义的关系提出了进一步的看法，以为“志主道而气主义”，义之羞恶喜怒藏于志，志较义处于更深层次；义固然是道的体现，但道一而义多，“义散见而日新，道居静而体一”；志是初终一揆的，且静以待物，正好与道相守。然而，道对志不是外在的决定、制约，而是内在的制导：“守志只是道做骨子。”（《读四书大全说》卷八）也许可以说，真正的志就是道的自觉自为。

志作为道的体现有两种情形，或者外向见诸伦理实践，或者内向追寻精神寄托。

如果着眼于人在群体中的社会化生存，那么必然地偏重于“行”，不管是“兼济天下”还是“独善其身”（孟子又谓之“独行其道”）均莫不如此。这种情形中的志是向外发散的。尚志行道就是以仁为安宅，以义为正路，即居仁由义。仁者爱人，故志行则与民由之，加泽于民；义者在临事之时，以吾心之制裁度以求道之中者，要求依人应有之价值与尊严行事，独立而不倚。这就是所谓的“择善固执”。按孟子及后来的心学家们的普遍看法，仁义之心其实人皆有之，一般人不过被外物所役，将其放失罢了；学问修养之道无他，只是求其放心而已。“求放心”也就是恢复本心，本心实即正心，它当为不动心。王夫之论证说：“其道固因乎意诚，而顿下处自有本等当尽之功，故程子又云：‘未到不动处，须是执持其志。’不动者，心正也；执持其志者，正其心也。”（《读四书大全说》卷一）他称赞程子直以孟子持志而不动心为正心，“昭千古不传之绝学”，认为朱熹只泛泛谈“心”尚未寻得落处，不如程子全无忌讳，直下“志”字之为了当。持志而主乎视、听、言、动，视听言动无不合宜；