

中华孔子学会 什刹海书院

中國儒學

中石通

【第十三辑】

本辑主题 生命、生活和心灵的儒家视域

王中江 李存山 ◎主编

中国社会科学出版社

中华孔子学会 什刹海书院

中國儒學

中
石
題

【第十三辑】

本辑主题 生命、生活和心灵的儒家视域

王中江 李存山 ◎主编

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国儒学. 第十三辑 / 王中江, 李存山主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2018. 10

ISBN 978 - 7 - 5203 - 3930 - 8

I. ①中… II. ①王…②李… III. ①儒家—研究—中国
IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 288078 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 徐沐熙
责任校对 万 红
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2018 年 10 月第 1 版
印 次 2018 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 23.5
插 页 2
字 数 349 千字
定 价 99.00 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营销中心联系调换
电话: 010 - 84083683
版权所有 侵权必究

《中国儒学》编辑委员会

主 编 王中江 李存山

副主编 千春松 唐文明

监 制 怡 学

委 员 (按姓氏笔画为序)

千春松	万俊人	王中江	王 博	朱汉民
李存山	李景林	李翔海	李承贵	陈卫平
陈少明	张学智	吴根友	吴安春	杨国荣
杨泽波	杨朝明	杨庆中	杨立华	姜广辉
郭齐勇	钱 明	唐文明	董 平	谢 庆
景海峰	舒大刚	黎红蕾	颜炳罡	

目 录

“心灵、生命和生态”

景海峰	“心”在中国文化中的意义	(3)
许春华	《周易》生命创新思想的哲学阐释与现代意义	(15)
朱 承	儒家的生死观念与终极关怀	(25)
李晓英	张卫东 向死而生 ——《论语》的生命观照	(41)
卢 兴	在“人类中心主义”与“非人类中心主义”之间 ——儒家生态哲学定位问题新探	(50)
李承贵	阳明心学的精神	(62)
谢晓东	空想自由主义:对李贽思想的一种新定位	(75)
袁永飞	晚明儒者孙奇逢的生命与学问	(92)
韩立坤	康有为的孟学观研究	(115)
李 昕	“活”性与生命:梁漱溟生命哲学特性分析	(131)
陶 悦	试论牟宗三之境界论思想的主要特点	(141)
陈 群	论徐复观儒学诠释中的生命之维	(152)

“儒家经典诠释学”

陈志雄	儒家古典诗教的展开方式 ——兼论考察《诗经》的方法论问题	(171)
-----	---------------------------------------	-------



- 孟庆楠 德义之府:《诗》的经典化及其意义 (185)
- 任蜜林 《中庸》性命思想新论 (200)
- 陆永胜 生活·心灵·实践
——阳明学视域中的日常生活 (217)

“礼”的世界

- 吴展良 礼与中国人的“多层次锥形网络存在意识”:以
朱子学为中心 (227)

“现状和回顾:出土儒家文献研究”

- 郝颖婷 郭店竹简《成之闻之》篇研究述评:文本的编连
释读及早期儒家政教思想 (259)
- 王 淇 早期儒家诗学及哲学思想的新突破
——上博楚简《孔子诗论》研究进展 (273)
- 姚裕瑞 “正身”与“正世”:禅让制度如何成为可能? (286)
- 张佳珣 出土文献中的“亲亲”与“尊尊”之思 (305)
- 邱楚媛 郭店楚简《性自命出》与早期心性论的核心问题 (319)
- 柳 舟 简帛《五行》篇之德性意识的发现 (338)
- 徐 羽 上博简《三德》研究现状述评 (347)
- 李旻伦 帛书《易传》与思想的新局面
——以《二三子》《易之义》《要》为中心 (358)



“心灵、生命和生态”

“心”在中国文化中的意义

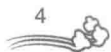
景海峰

(深圳大学人文学院)

摘要：在当前的心学热潮中存在着某些褊狭化理解的现象，过分倚重于阳明学，甚至把阳明的思想视之为心学的全部，因而讲心学就只关乎阳明学，其余的则不大过问。这种单一的进路和狭窄的研究局面，实不利于对心学的全面了解，对于发掘和弘扬中国心学文化中的真精神也造成了一定的障碍。本文试图打开一种心学现代叙述与哲学诠释的视野，从宏观上将心学放在整个中国文化发展的历史脉络中来理解，也放在中西文化比较与互释的当代视野下来说明，以期对“心”的观念在中国文化中所扮演角色的宏阔性、包容性和深刻性有一个更为全面的理解，从而更好地揭示出“心”在中国哲学思想中所具有的意义。

关键词：心；心学；理智；灵魂；精神；儒释道三教

方今心学大盛，贩夫走卒怀揣阳明之书，街谈巷议莫不以心学为要，学界谈论中国精神动辄归宗于“致良知”一脉。一时间，心学成为最热门的话题和最流行的学问，弘扬优秀传统文化首先便是瞩目于心学资源，当代的儒释道各派似乎也在阐扬“心”的旗帜下汇聚到了一起，形成一股浩浩荡荡的文化潮流。到底什么是“心”，心学在中国文化中究竟扮演着什么样的角色？尤其是结合当下的心学热潮，探究其来由，厘清其脉络，以回归正见，是有效发掘这一宝贵文化遗产的必由之途，也是古为今用、将古典文化创造性地转化为现代文明之资粮的重要前提。



一 何为“心”?

“心学”这个概念实际上是出现比较晚的，我们现在常说“陆王心学”或“阳明心学”，或者以心学与理学来对举，实际上都是一个比较晚的说法，很多学者做过考证，这些概念比较流行是一个晚近的事情。在明朝的万历年间，朝廷要将王阳明入祀孔庙，遭到了唐伯元的抗疏，他反对的理由之一就是心学非儒家的说法，所谓“心学二字，六经、孔孟所不道”。在《从祀疏》中，他说：“夫六经无心学之说，孔门无心学之教，凡言心学者，皆后儒之误也。”^①后来，顾炎武在《日知录》中引证了唐伯元的说法，并且做了进一步的申述，他是从“十六字心传”考辨起的。顾氏引了《黄氏日钞》里解《尚书》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的话，来说明心传之语是禅家的遁辞，而非“吾儒之学”^②。尽管唐、顾等人的观点，在背后是有门户之见可寻的（如方东树在《汉学商兑》一书中即指出了这一点），但“心学”概念在早期，的确和理学中的“十六字心传”话题以及禅学的“不立文字、单传心印”说是有着某种关联性的。这样一来，何为心学的问题就变得含混不清、意指难明，引起了长久的争论。

让我们先来看“心”这个字，它在中国的文字里面是非常独特的。“心”是什么意思？它本来是一个器官，而且是一个重要的脏器，在最早的甲骨文里，它就是一个象形字，像人和动物的心脏。所以王筠在《文字蒙求》里说：“心，中象心形，外兼象心包络也。”但后来的所谓“心学”，显然不是一个生物学意义上的，不是研究心脏的学问，跟生理学、医学的心的意思是不一样的。所以我们要从另外一个角度考察，从别的线索来求解。这个字在《说文解字》里面说“人心也，在身之中”，这已

① 唐伯元：《醉经楼集》，朱鸿林点校，中华书局2014年版，第176页。

② 参见《日知录》卷十八“心学”条。详见《日知录集释》，上海古籍出版社2006年版，中册，第1048—1053页。



经是东汉后期的理解了，实际上已经把“心”限定为人之心，这显然是一个较后的解释。我们再从字源上来寻索，其最初的类型还是属于象形字一类，但它的指向里面有一种会意，即包含了生发的过程，故《说文通训定声》里引例子来描述心的形状，谓之“形如莲蕊”，也就是说，像个含苞欲放的花朵。由此我们往前追溯的话，从经验可感的世界去理解，可能“心”这个字，最早是来自于对植物的一种观察，因此《尔雅》释木、《广雅》释草，均言及于心。^① 刘熙在《释名》中说：“心，纤也。所识纤微，无物不贯也。”也似乎是在指那种比较纷繁的状态，或有生发性的、丝絮状的那种东西。到了清代，有朴学家考证“心”这个字，最早可能是指植物枝条上有尖刺的部分，那时锐刺还处于萌发期，在将生未生之际，你顺着枝条抚摸的时候，会感觉到它的凸起的形状，有一种生长和坚硬的感觉，待机而出，这可能就是“心”字最初的意思。^② 生发、成长的意涵对解读“心”而言，显然更能切题，这对于我们理解心的本真意义是有极大帮助的。事实上，到了春秋战国时代，这个“心”就慢慢地和我们的精神文化有了密切的关系，它早已经突破了物相的、生理的意义，而把“心”这个字赋予了很多精神性的指向，故而生机无限，意味无穷。

二 理解心的两大路径

当时言心，大致有这么几个路向，我们最熟悉的可能就是孟子，因为中国的心学如果要追溯历史渊源的话，就是从孟子开始讲起，后来阳明也主要是发挥孟子“良知”的思想，所以孟子可以说是中国心学文化、心学思想的鼻祖。孟子讲“心”是与讨论人性问题联系在一起的，他讲人性是善的，所谓“善”就是先要有一些根芽，或者按《周易》的概念就叫“几”，就是一个起端、一个出发点，所谓“性善”就是本来有那么

^① 朱骏声：《说文通训定声》，中华书局1984年影印本，第85页。

^② 详见阮元《释心》一文，《肇经室集》卷一，中华书局1993年版，第5—6页。



一种东西。这个东西是其他万物所不具备的，唯有人“最为天下贵”，所以他有这样一种东西，就是所谓的“善端”，是良知、良能，即人性趋向善的所有道德活动和道德行为的基础，也是出发点。从人禽之辨着眼，人和万物不一样，就是因为他有这种“善端”，孟子讲了“四善端”：“由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）这样，“善端”“四心”便把“心”从原有的生理意义或人体机理的东西转移到了道德的领域，把自然的那种生发意引申到了一种特有的情感意义上，并且做了人文主义的升华，赋予“心”以充沛的精神气质，这种气质当然就是我们所熟悉的道德情感。道德虽然有依于人的身体，和物质存在的机理、机能有关系，但它又充盈着一种丰富的情感，是人所独有的东西，再把它升华为一种道德的意志，这个状态大概就是最早孟子对“心”所赋予的意义了，也是后来讲所谓“心学”最核心的意思。孟子讲人都有良知、良能，这种良知、良能是所有道德行为的根本，如果这个根本丧失掉了，或者被遮蔽掉了，人可能就成为一种“非人”，或者沦为禽兽，便不构成真实的作为人之本质意义的那种存在。这个思想，主要是从一种道德的视域来规定人、给人下了一个定义，所以我们说孟子的这个思想开了中国古代心学的最为重要的一种理路，即从道德的意义给“心”做一种界定，这是一个思路。

第二个思路可能就是从《管子》到荀子。《管子》“四篇”的“心”也是从身体的机理和官能入手的，所谓“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也”（《管子·心术上》）。又说：“凡心之形，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利，能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。”（《管子·内业》）然后引申到感知的问题上，“心也者，智之舍也”，即智虑辨识之功是心所特有的能力。它的“精气说”和以感知来理解心的路径被荀子所继承。我们知道荀子是战国末期的儒学大师，他的一些思路跟孟子不太一样。荀子言“心”，讲“心之官则思”，因为“耳目鼻口形态各有接而不相能也，夫是之为天官；心居中虚以治五官，夫是之谓天君”（《荀子·天论》）。“天官”与“天君”不一样，耳目鼻口

虽然有官能，但没有综合整理、判断成智的能力，心却能够将零碎的触接融合成为一种整体性的东西，这就是知识，所以他解释“心”是从“知”或“智”的意义来入手的。从感知或知识的角度来讲，“心”具有一种独特的功能，有其他器官所不具有的能力，它可以去感知外部的世界，所谓“心有征知”，即主动地去感知、了解、掌握和解释外部的世界，这更多地是从一个认识论的意义上来讲的。关于知识生成的路径，荀子做了比较完整的阐发，在《解蔽》篇中有大量描绘心“虚一而静”状态的文字，即怎样接受和容纳外部世界的各种刺激，以及感官功能发挥的作用，以增强人认识外部世界的能力和接受知识的能力，这便构成了中国古代对“心”的意义的另一种理解。

这两条路向，一个可能比较接近于道德的，另一个则接近所谓知识的，它们都是儒家关于“心”的学说里非常重要的内容。从汉代以后一直到宋明，所有的儒家人物在理解“心”的时候，都是在这两个方面做一个调适或者中和，当然往往也有偏袒处。陆王心学兴起之后，最主要继承的是孟子的这条路向，后续的心学发展经历过复杂的变化，逐渐的狭义化了，变成了专指孟子一系，甚至成了陆王之学的代称。但最初，在儒家思想里面，对心的理解的这两个层面都包含了。

现在一般所说的“心学”，是从宋明时代的思想系统入手的。北宋时代对心的理解就有了新的思路，像张载讲的“大其心”和“无成心”，尤其是程颢，他的学说里面有很多对心的阐发，这些思想，可以说是开了宋明理学认识心、理解心的先河，提出了一些非常重要的命题。在这里面，包含了许多本体论的问题，可能跟对人性的理解、对宇宙自然的理解都有一些结合，从各种角度对心的意义和内涵有一个深化和发展。后来一般讲心学，大多是从狭义来说的，就是宋明时代和程朱理学不同的另外一路，这是从陆九渊开始的。陆九渊的思想和朱子的思想有所不同，他们当时有“鹅湖之会”，在论辩中，不管是对知识的理解，还是掌握知识的入手处，都有很大的差别，一个讲“心即理”，一个讲“性即理”，这就构成了当时理学中的两派。实际上，陆九渊和朱子思想的差异不像后来阳明学兴起之后变得似乎是那么的不可调和，好像就成了两个非常对立的派别，其实它只是在宋代理学中构成了不同的致思取向和学问方



式上的一种差异，但在阳明学兴起之后，这种学派的对峙感变得越来越强烈，好像心学就成了整个理学的对立面，陆九渊跟朱子的路向完全不同，是另外的一种东西，这其实是在后来阳明学大盛之后，逐渐强化或加以比较之后给人们留下的一个印象。陆九渊之后，也有他思想传承的线索，有一些重要的弟子，比如杨简这些人，但总地说来，这条线索和朱子所开创的学派并不是齐头并进的，其影响力完全不能相提并论，陆学逐渐地式微了，而朱子学却一家独盛。一直到入明以后，情况才有了一个比较大的转折，明初的儒学有一个沉寂期，从元代以来便死气沉沉的儒学，要想从僵化的状态走向复兴，除了继承发展朱子学的内容之外，这个时候就有了所谓心学的兴起，来另辟蹊径，并且逐渐成为儒学里的一个重要的潮流，心学也就慢慢地成了明代学术的“主打产品”，成了明代儒学最为重要的一种面貌。

这个新潮流的兴起，我们一般是从陈白沙开始说起的，这是广东地界的产物，白沙是岭南大儒，崛起于江门，他并不是从陆九渊这一系师承下来的，学问出处也没有清晰的线索，他在很大程度上是通过自己的人生体验，对儒家学问的一些反思得来，所谓“自得”也，他的思想可以看作明代心学的一个开端。白沙之后，就是湛若水，是传白沙衣钵的弟子，同时王阳明在浙江那边崛起，所以当时就形成了所谓“浙宗”和“粤宗”两系，在浙江和广东这两个地方同时出现了心学很兴旺的状况，这也就是所谓甘泉和阳明“分主教事”的说法。在传播和弘扬心学的潮流当中，他们两个人是主将，但后来实际的情况是阳明的影响越来越大，尤其是到了晚明，基本上是阳明学的天下。后来黄宗羲作《明儒学案》，里面用了绝大部分的篇幅来表彰阳明一系的思想，对他的门徒分系及每个人的记述非常多，这样一来就渐渐地构成了历史书写的定案。因为《明儒学案》的影响非常大，我们后来一般讲明代的哲学、明代的思想、明代的儒学都要看《明儒学案》，这样阳明学好像就成了明代最主干的东西。这个过程是跟整个中国文化入宋以后内敛化的走向，跟孟子以后儒家思想里特别彰显心性一系的选择，是有非常直接的关系的，再加上宋明时代儒学转型以及时代变迁的问题，这就使得到了明代中后期，阳明学逐渐把心学的路向或心学的思潮推向了一个高峰。所以到了今天，我

们一说“心学”，几乎就成了阳明学的代名词，大家都是以王阳明作为它的最主要的代表。这大概就是心学的一个来龙去脉。

三 心的三重面相

阳明有一句诗叫作“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”，本来是我心自足的事，却非要到外面去找。这个“心”呢，我们再回过头来看，它在中国文化里面实际上是一个涵容性很大的概念，前面主要讲了从道德主体和认知主体这两个层面去看，但实际上还远不止于此。我们想，为什么明代以后“心”成为整个中国文化的主体性观念，张扬心学的意识构成了中国精神的一个核心，成为中国哲学最高的本体论范畴，这个心实际上包容是非常广的。在先秦文献里面，儒家讲的很多道德节目，像仁、义、礼、智、信，像礼义廉耻、忠孝节义，像恭宽信敏惠、智仁勇等，从道德活动的过程来讲，它们的所指可能都有一个定向，包含了一种具体性，除了像“仁”这样的概念内涵很广外，其他大部分都是一种附属性的概念，是讲事物之性质的，带有某种形容词的意义。但“心”这个概念显然不是属于这个系列，它本身就是一个主体性的概念，但这个主体性概念我们刚才一再强调，它又不是一个物相意义上的，不是说一种机能或者一个具体的存在，它有一种扩张性和弥散化的效果，演变成精神，几乎无处不在。

如果我们用西方的观念来做一个比较，可能就会稍微理解得深一些，印象也会更强一些。在笛卡尔的身心二元论中，有一个 body，有一个 mind，body 就是身体，相当于我们精神活动的一个机体或者基础，mind 就是理智，是人类所独有的能力。西方近代哲学都讲人有理智，不管是科学知识或者一切精神创造的活动，都是本之于人的理智，所以这个 mind 非常重要，它是西方近代认识论的一个元概念。西方哲学里所讲的理智的内容，我们拿来比照看中国古代的“心”，这个概念实际上是把 mind 的意思完全涵容了，它既是物相的机体，又包含了“理智”的功能。人是理性的动物，人有理智，人的特征就是可以进行这些有理智的活动，



而“心”的内涵里面显然含具了这些能力，或者有这种功能。

西方还有一个概念 soul，就是灵魂，它带有很强的宗教意味，是神灵观念和永恒意识的重要载体，我们中国人不太讲这个，尽管有“灵”的概念，但跟西方基督宗教建立在信仰基础上的灵魂观念是不太一样的。这个灵魂的意思就是说，在人神二元的分际当中，有一种存在是不属于凡俗世界的，它是具有某种超越性的东西，那可能是一个神的世界，或者是一个宗教里所描绘的未来的世界，是极乐之域或者天堂、天国，跟凡间的世俗状态是不一样的。所以，soul 等于是是一种投射，在人的身体或人的存在意义上，它可以映照或者反射一种本不属于世俗的、凡间的世界的精神与气质，这种观念显然有一个很强的宗教意义，在中国文化里面是缺乏这种东西的。虽然我们后来接受了佛教，也讲来世、地狱、极乐世界等概念，但它仍然是一个可以在生活的世界当中想象与描绘的对象，这跟西方那种纯粹宗教情感和信仰意义上的“灵”的精神还是不太一样的。但是，在“心”这个概念里面，又隐隐约约地包含了 soul 的一些意思，也就是说，它具有某种“灵”的意味，因为它是超越物相实存的，是精神的一种张扬与想象力。比如在宋明理学里面，张载说“大其心”，大程子讲“识仁”之心，后来阳明讲“致良知”，这个境况不是一种物相的，不是从物的实存意义上来讲的，而是一种生命的体验和精神飞跃的状态。它所具有的穿透性是突破了物的阻隔与有限性的，是无处不在的，是一种弥散化的状态和效果，因而在我们人类活动的任何表象中，它都可能会闪现出来，只要是人的活动、人的存有，就都会有这种东西的印迹。所以它不是一个具体性，更不是一种物化的形态，人的生命历程里的所有东西都可能跟它有某种关联性。

西方还有一个 spirit，现在一般翻译成“精神”，加语尾，有所谓“精神性”的说法。“精神”这个概念，我想在“心”里面也含具了 spirit 的意思，我们现在讲精神与物质，在这个现代语汇里面，那个跟“物质”对应的“精神”，实际上就是“心”，只不过我们用了“精神”这个词。在这个意思里面，强调的是人的一种超脱物欲和脱开物的羁绊的存在意义，人尽管是万物中的一个，是自然界的一物，但这个物与其他的物是不一样的，它有一种独特的地方，这个独特性的表现就是 spirit 的这种状

态。这也就是刚才讲的，它本身跟我们的肉体、跟我们的物质性实存会产生一种张力、产生某种对抗性，理学家在讲“心”的时候，往往强调要破除各种外在东西的束缚，从各种有形的、物相的压抑和限制当中解放出来，因为物相把这种东西给凝固住了，或者给遮蔽了，甚至泯灭掉了。要把人存在的意义张扬出来，就需要扩大这种东西，像孟子所讲的“善端”，怎么样使它发扬光大，发扬光大了就是“人”，就是大写的“人”，就是君子。如果这个东西慢慢被销蚀掉了，或者没有了，或者始终作茧自缚地出不来，那就沦为了禽兽。所以人的生命意义就始终处在一种胶着的状态中，在不断地挣脱束缚，把精神性的东西发扬出来。这种状态的理解与描述，都可以在对“心”的意义的体会之中呈现出来。正是对于精神的无穷想象与期待，成就了关于“心”的学问，也成为中国哲学思想的一个主体。

心学讲“心即理”，彰显“心本体”，现代哲学家像熊十力，包括牟宗三等都讲“心体”，这个概念的内涵就不简单了，它成为整个中国文化之根本气质与精神的一个凝聚点。通过对这个概念的理解，我们可以去体会中国文化的博大精深，这个词的意义是广大无边的，它涵容了人的生命存在的根本意义，哲学论域里很多层面的意思都涉及了。

四 心与三教

还有一个话题，就是为什么明代以后心学成了中国文化的主导力量或最为重要的文化形态？我们都知道，唐以后有所谓“三教”融合的问题，就是儒、释、道的相互激荡与交融，宋明理学正是在佛教的刺激下，吸纳了很多释、道的义理，才成功地复兴了儒家的思想和学术，而心学更是在融合各种文化因素方面达到了一个极致。在所谓“三教”中，佛教也讲心，禅宗在佛教中国化的过程中，最能把孟子一系的心学养料跟印度的思想融合起来，所以后来禅宗里面的很多东西实际上是在讲心学。包括北宋张伯端的《悟真篇》所讲的“内丹”，完全是一种精神性的“炼养”，也接近于广义的心学。所以一方面我们说宋明理学的“心学”