

# “心”之性质、类型与特点

## ——中国哲学的读解与赋义

李承贵

(南京大学哲学学院,江苏南京 210023)

**[摘要]** 中国哲学对于“心”之性质、“心”之类型、“心”之特点等都进行过广泛且深入的讨论。关于“心”之性质,中国哲学中主要表现为三种指认,即善之心、恶之心、兼善恶之心;关于“心”之类型,中国哲学中主要表现为四种界定,即认知心、情绪心、思维心和意志心;关于“心”之特点,中国哲学主要论及了无形无臭、无影无踪、变幻莫测、虚明可鉴等四种表现。这些判断展示了中国哲学对于“心”认识的广度和深度。尤为值得注意的是,中国哲学关于“心”的讨论,透显了中国哲学的精神:“心”之善的判断,是为了弘扬良善,“心”之恶的判断,是为了清除邪恶,从而表现出伦理关怀;其对“心”类型的界定,则表现出对“心”的本质与特性的求解及其水平,从而折射出科学探索精神;其对“心”特点的解释,不仅为“心”去恶趋善指明了方向,而且显示了“心”的人民性价值取向,因为“心”的圆融无碍意味着升华、富裕百姓生命而与民心贯通。

**[关键词]** 心 “心”之性质 “心”之类型 “心”之特点 中国哲学

《说文》曰:“心,人心,土藏,在身之中,象形。”即谓“心”为心脏,心字是象形字,本义为心房。不过,正是这个作为生理器官的“心”字成了中国哲学中具有丰富内涵的概念之一。本文拟就中国哲学关于“心”之性质、类型与特点的主张进行归纳性陈述,并做扼要的分析。

### 一、“心”之性质

所谓“心”之性质,是指“心”之正邪、善恶之性。“心”究竟是善?是恶?抑或善恶兼有?中国哲学对此展开过持续、广泛且深入的讨论,哲学家们仁智各见,给出了不同的答案。考之于中国古代哲学文献,关于“心”性质的界定主要有三种代表性观点,即善之心、恶之心、兼善恶之心。

1. 善之心。“心”之性质,是中国哲学史上长期争论的话题之一,其中一种观点认为“心”的性质为“善”,是中国古代哲学史上主流观点。《诗经》云:“民有肃心,芘云不逮。”(《诗经·桑柔》)“肃心”即肃之敬心,当为“心”之善性。在孔子思想中,“仁”是核心范畴,但“仁”也是“心”,因而孔子实际上认定“心”的性质是善。孔子说:“仁有数,义有长短小大。中心憺怛,爱人之仁也。”(《礼记·表記》)就是说,“仁”有多少、长短、大小之分,“义”也有多少、长短、大小之别,对别人的不幸生恻隐之心,便是天性同情他人的仁,也就是善。《韩诗外传》解释孔子“不知命,无以为君子”云:“言天之所生,皆有仁义礼智顺善之心。不知天之所以命生,则无仁义礼智顺善之心。无仁义礼智顺善之心,谓之小人。”<sup>①</sup>所谓“仁、义、礼、智、顺、善之心”,即谓“心”之性质为善,因为小人也有“心”,所以这里说无仁、义、礼、智、顺、善之心,只能是指“心”的性质。孟子所谓“四心”说,明示“心”具有善的性质,孟子说:“恻隐之心,羞恶之心,辞让之心,是非之心。”(《孟子·公孙丑上》)虽然恻隐之心、恭敬之心、辞让之心、是非之心内涵有异,但孟子显然归为“善”。孟子也提到“恒心”,孟子说:“无恒产而有恒

[基金项目] 本文系贵州省哲学社会科学基金(国学单列)重大课题“王阳明心态思想研究”(18GZGX04)阶段性成果。

[作者简介] 李承贵(1963—),江西万年人,南京大学哲学学院教授,博士生导师,研究方向:中国哲学。

① 韩婴:《韩诗外传》(卷六),许维通注释:《韩诗外传集释》,北京:中华书局,1980年,第219页。

心者,惟士为能。”(《孟子·梁惠王上》)由于“恒心”是指百姓对国王的拥戴之心,故亦宜归为善心。这些关于“心”性质的论述,都可视为对心态的描述,但倾向于视心态的性质为善,即所谓“仁,人心也”(《孟子·告子上》)。《左传》中也有视“心”为善的论述。《左传》云:“武有仁人之心,是楚所以驾于晋也。”(《左传·昭公元年》)所谓“仁人”,指有美好德行之人,所以“仁人之心”便是善心。《礼记》也认同“心”之性质为善,《礼记》云:“苟无礼义、忠信、诚悫之心以莅之,虽固结之,民其不解乎?”(《礼记·檀弓下》)其中的礼义之心、忠信之心、真诚之心,皆由善言“心”。王充认为善心是善言的前提,王充说:“有善心,则有善言。”<sup>①</sup>即明确有“善心”。朱熹认为“忠”是实心,自然是善,朱熹说:“是就接物上见得。忠,只是实心,直是真实不伪。到应接事物,也只是推这个心去。”<sup>②</sup>此言“忠”是“实心”。朱熹认为普通人终日都在做不善的事,当他偶尔做小善之事,便是善心发现,朱熹说:“常人终日为不善,偶有一毫之善,此善心生也。”<sup>③</sup>这个说法表明,既存在“善心”,也存在“恶心”,所以“善”“恶”只是心的性质。陆九渊认为“心”就是“理”,而“理”是至善,所以“心”的性质是善。陆九渊说:“人心至灵,此理至明,人皆有是心,心皆具是理。”<sup>④</sup>陆九渊也视“仁”为“心”,陆九渊说:“仁,人心也,心之在人,是人之所以为人,而与禽兽草木异焉者也。”<sup>⑤</sup>从陆九渊将“寡欲”视为养护本心的工夫看,其所谓“心”之性质也是善,陆九渊说:“夫所以害吾心者何也?欲也。欲之多,则心之存者必寡,欲之寡,则心之存者必多。故君子不患夫心之不存,而患夫欲之不寡,欲去则心自存矣。”<sup>⑥</sup>既然“善”“恶”可存可不存,那就意味着“善”“恶”只是“心”的一种属性。可见,中国哲学中出现过许多由“善”定义“心”的论述,足以证明存在一种视“心”之性质为“善”的观点。

2. 恶之心。与视“心”之性质为善的观点相比,视“心”之性质为恶的观点很普遍。《尚书》就明确指出邪恶之心,《尚书》云:“汝克黜乃心,施实德于民,至于婚友,丕乃敢大言,汝有积德。”(《尚书·盘庚上》)所谓“克黜乃心”,就是能够去除私心,所谓“实德”,就是实惠的德行,所以“克黜乃心”之“心”,自然是邪恶之心。《诗经》云:“维是褊心,是以为刺。”(《诗经·葛屨》)所谓“褊心”,即狭隘之心。孔子曾提到“恶心”,孔子说:“见君子则举之,见小人则退之。去汝恶心而忠与之。”<sup>⑦</sup>此是以“恶”言“心”。荀子则提到“奸心”“诈心”,荀子说:“劳知而不律先王谓之奸心。”(《荀子·非十二子》)用尽各种知识治理国家却不效法历代圣王的法度,荀子谓之“奸心”。《礼记》中也出现了许多涉及“心”之性质为“恶”的叙述。《礼记》云:“虽能言,不亦禽兽之心乎!”(《礼记·曲礼》)“禽兽之心”当为恶。《礼记》云:“人化物也者,灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心,有淫泆作乱之事。”(《礼记·乐记》)“悖逆诈伪”之心,自不能视为“善”。《左传》中也发现许多由“恶”言“心”的论述,《左传》云:“子木有祸人之心。”(《左传·昭公元年》)“祸人之心”自是恶之心。《左传》云:“凡有血气,皆有争心。”(《左传·昭公十年》)“争心”性质只能归为“邪恶”。董仲舒也言及“心”之性质,董仲舒说:“有否心者,不可藉便执。”<sup>⑧</sup>所谓“否心”,就是邪恶之心。王充则提及多种“邪恶之心”。如“邪心”,王充说:“是故盗贼宿于秽草,邪心生于无道。”<sup>⑨</sup>如“贪心”,王充说:“锐意于道,遂无贪仕之心。”<sup>⑩</sup>如“贼心”,王充说:“帝都之市,屠杀牛羊,日以百数,刑人杀牲,皆有贼心,帝都之市,气不能寒。”<sup>⑪</sup>可见,王充也认为“心”有“邪恶”之性。“心”有邪恶之性,也为宋代多数理学家所主张。二程认为,“心”之性质有邪恶的表现,程颐说:“动容周旋中礼,而邪僻之心无自生矣。”<sup>⑫</sup>二程

① 王充:《论衡》,上海:上海人民出版社,1974年,第422页。

② 朱熹:《朱子语类》(卷第十六),《朱子全书》(拾肆),上海:上海古籍出版社、安徽教育出版社,2022年,(以下出自《朱子全书》不再注明。)第551—552页。

③ 朱熹:《朱子语类》(卷第十三),《朱子全书》(拾肆),第398页。

④ 陆九渊:《杂说》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第273页。

⑤ 陆九渊:《学问求放心》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第373页。

⑥ 陆九渊:《养心莫善于寡欲》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第380页。

⑦ 孔子:《孔子家语》,北京:中华书局,2011年,第203页。

⑧ 董仲舒:《春秋繁露·必仁且智》,《董仲舒集》,北京:学苑出版社,2003年,第202页。

⑨ 王充:《论衡》,上海:上海人民出版社,1974年,第208页。

⑩ 王充:《论衡》,上海:上海人民出版社,1974年,第217页。

⑪ 王充:《论衡》,上海:上海人民出版社,1974年,第221页。

⑫ 程颐:《河南程氏文集》(卷第八),《二程集》(第二册),北京:中华书局,1981年,第578页。

说：“久阅事机，则机心生。”<sup>①</sup>二程说：“彼以邪心诡道为之，常怀欺人之意，何诚之有？”<sup>②</sup>这里提及的“邪僻之心、机心、邪心”当为恶。张载说：“化则无成心矣。成心者，意之谓与！”<sup>③</sup>“成心”即私意，故为“恶心”。胡宏提及淫心，胡宏说：“若以天命为恃，遇灾不惧，肆淫心而出暴政，未有不亡者也。”<sup>④</sup>朱熹也认为“心”有“恶”的一面，朱熹说：“后世人心奸诈之甚，感得奸诈之气，做得鬼也奸巧。”<sup>⑤</sup>“奸诈心”当为“恶之心”。陆九渊则重提了《礼记》中“鄙诈之心”“慢易之心”：“中心斯须不和不乐，而鄙诈之心入之，外貌斯须不庄不敬，而慢易之心入之与。”<sup>⑥</sup>可见，视“心”性质为恶的论述也非常广泛，足以证明也存在一种视“心”之性质为“恶”的观点。

3. 兼善恶之心。如上梳理表明，中国哲学对“心”性质的判断，其实是相当不确定的和模糊的，基于哲学家的经验和体察，“心”之善、恶性质各有呈现，无论是偏向善或是偏向恶，都不具有绝对说服所有人的力量，所以自然萌发了不同于二者的“心兼善恶”的观点。这种观点最早出现在《尚书》中。《尚书》云：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”（《尚书·大禹谟》）按照通常的解释，“人心”是指有潜在危险的“心”，而“道心”是指精微至圣之“心”，精一于道心，执中而行，便可达微妙神奇的境界。以“危”喻“人心”，暗示“人心”的“恶”倾向，以“微”喻“道心”，则暗示“道心”的“善”倾向。更言之，“人心”至少是可能走向邪恶的“心”，而“道心”则是固有之“善心”。因而这段话表明，《尚书》对“心”的性质已有觉悟，而且认为“心”在不同情境下会表现出“人心”“道心”两种性质。孔子说：“故欲恶者，心之大端也。人藏其心，不可测度也。美恶皆在其心，不见其色也。欲一以穷之，舍礼何以哉！”（《礼记·礼运》）既然“美心”“恶心”皆在“心”中，那自然可以认为“心”具有邪、正两个面相。佛教所谓“一心二门”，说明佛教在“心”性质上也是主张兼善恶的，如马鸣说：“依一心法，有二种门。云何为二？一者，心真如门；二者，心生灭门。是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。”<sup>⑦</sup>所谓“真如门”，便是“道心”，所谓“生灭门”，便是“人心”，因而也是认为“心”兼善恶之性。另外，佛教“一念无明法性心”也是这个意思，“无明”是万恶之源，“法性”是真如佛性，对应的就是“人心”“道心”。可见，佛教中对“心”之性质的判断也有属于“心兼善恶”的案例。

程颐继承了《尚书》的划分法，“心”虽然只有一个，但呈现为“人心”“道心”。程颐说：“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。”<sup>⑧</sup>“人心”是私欲所以危险，所以是需要警惕的心态，“道心”是天理所以精微，所以是需要滋养的心态。胡宏也认为“心”只有一个，但这个“心”会表现为“欲心”“道心”两种性质，胡宏说：“仁，人心也。心，一也。而有欲心焉，有道心焉。”<sup>⑨</sup>这里将“心”的性质分为“欲心”与“道心”，但强调只有一个“心”。朱熹则认为，凡人皆有“人心”“道心”，“人心”生于血气，道心生于义理。有人问朱熹“心”是否有善恶否，朱熹的回答是：“心是动底物事，自然有善恶。且如恻隐是善也，见孺子入井而无恻隐之心，便是恶矣。”<sup>⑩</sup>就是说，“心”是变动不居的物事，所以会有善的表现，也会有恶的表现，并举例说，恻隐即是善，但如果看见小孩掉进井里而不能生出恻隐之心，便是恶了。这就意味着，朱熹所谓“动”，是指“心”在不同境遇下所表现出的善或恶，即“心”因为不同的境遇而呈现善或恶，也就是认为“心”既有善性，也有恶性，只是需要条件将它衬托出来。朱熹进一步指出，“心”有善恶是因为源头不同，朱熹说：“人自有人心、道心，一个生于血气，一个生于义理。饥寒痛痒，此人心也；恻隐、羞恶、是非、辞逊，此道心也。虽上智亦同。一则危殆而难安，一则微妙而

① 程颢、程颐：《河南程氏粹言》，《二程集》（第四册），北京：中华书局，1981年，第1220页。

② 程颢、程颐：《河南程氏粹言》，《二程集》（第四册），北京：中华书局，1981年，第1176页。

③ 张载：《正蒙·大心篇》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第25页。

④ 胡宏：《知言·阴阳》，《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第8页。

⑤ 朱熹：《朱子语类》（卷三），《朱子全书》（拾肆），第169页。

⑥ 陆九渊：《语录上》，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第421页。

⑦（梁）真谛译，高振农校释：《大乘起信论校释》，北京：中华书局，2016年，第17页。

⑧ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》（卷第二十四），《二程集》（第一册），北京：中华书局，1981年，第312页。

⑨ 胡宏：《上光尧皇帝书》，《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第83页。

⑩ 朱熹：《朱子语类》（卷第五），《朱子全书》（拾肆），第220页。

难见。”<sup>①</sup>即是说,人心生于感知,道心生于义理,而且,凡人皆如此。这就意味着人心有两个面相,“心”并非绝对的恶,亦非绝对的善,但觉于人欲的“心”只能是恶。朱熹说:“此心之灵,其觉于理者,道心也;其觉于欲者,人心也。”<sup>②</sup>“心”觉于“理”为道心,觉于“欲”为人心。这再次说明,“心”只有一个,所以有人心、道心之分,在于其所觉者的差别。因此,既然人心可以为善、可以为不善,那就等于说“心”具有双重性质。陆九渊也认同“心”有正邪,陆九渊说:“此心若正,无不是福;此心若邪,无不是祸。”<sup>③</sup>而“心”之正、邪在于是否执中,陆九渊说:“知所可畏而后能致力于中,知所可必而后能收效于中。夫大中之道,固人君之所当执也。然人心之危,罔念克念,为狂为圣,由是而分。”<sup>④</sup>这意味着“心”表现为两种性质,而执中是保持心善的前提。王阳明继承了前人的观点,也认为“心”只有一个,但“心”之性质表现为两种面相,即道心和人心,阳明说:“心一也。未杂于人谓之道心,杂以人伪谓之心。人心之得其正者即道心,道心之失其正者即人心,初非有二心也。”<sup>⑤</sup>不是两个“心”,但会表现出两种性质。王阳明又说:“只在汝心。循理便是善,动气便是恶。”<sup>⑥</sup>既然循理便是善,动气则是恶,也就是循理之时“心”为善,动气之时“心”为恶,这意味着“心”兼善恶之性。可见,视“心”兼善恶之性的论述也极为常见,足以证明中国哲学中存在一种“心兼善恶之性”的观点。

总之,中国哲学关于“心”性质的主张约有三种,即“善之心”“恶之心”“兼善恶之心”。需要注意的是,所谓“善之心”“恶之心”“兼善恶之心”,是指“心”的性质,不是指“心”本身,“心”只有一个,但这个“心”在性质上的客观表现,被不同思想家所认识,从而形成了由善言心、由恶言心、由兼善恶言心的三种不同的主张。

## 二、“心”之类型

所谓“心”的类型,源于角度的差异实际上有不同的划分法。这里以心理学为依据,同时基于中国思想史所提供的相关文献,对关于“心”类型的论述展开发掘、分析和归纳。大致可分为这么几个类型:一是认知心,即作为认识能力的心;二是情绪心,即作为情绪表达形式的心,心所发出的诸种心理的、情感的形式;三是思维心,即作为反映诸种心理活动的思维趋向,属于“心”的意念形式;四是意志心,即表达心之坚定趋向的勇气和精神。如下略述其详。

1. 认知心。所谓“认知心”,就是指“心”在认知方面的性能。在中国哲学中,“心”通常被视为具有认知性能的器官。孔子说:“君子以心导耳目,立义以为勇;小人以耳目导心,不逊以为勇。”<sup>⑦</sup>所谓以“心”导耳目,具有认知能力方能引导耳目。《关尹子》云:“无一心,五识并驰,心不可一;无虚心,五行皆具,心不可虚;无静心,万化密移,心不可静。借能一,则二偶之;借能虚,则实满之;借能静,则动摇之。”(《关尹子·鉴》)一般解释为:如果不能专一,人的视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉就会向外攀缘,那么内心就永远做不到专一;如果不能回归虚灵,五行的变化就会浮现在面前,内心也就随之起舞,永远回不到虚灵无杂之状态;如果不能回归宁静,成千上万的念头就会在脑海里翻腾,内心也就永远不能真正安静下来。这里以专一、虚灵、寂静描述“心”的性能,即具备这些性能,“心”的认识能力就能顺利呈现。荀子认为,“心”所以能认识“道”,就在于“虚壹而静”,荀子说:“人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚壹而静。心未尝不臧也,然而有所谓虚;心未尝不两也,然而有所谓一;心未尝不动也,然而有所谓静。……虚壹而静,谓之大清明。”(《荀子·解蔽》)荀子对虚、壹、静三字进行了解释,所谓“虚”,是指不以过去的知识妨碍新的知识,所谓“壹”,是指不以单一知识伤害多样知识,所谓“静”,是指不以瞬息万变的的活动影响接受新知识。因此,荀子的“虚壹而静”意味着

① 朱熹:《朱子语类》(卷第六十二),《朱子全书》(拾陆),第2013页。

② 朱熹:《朱子语类》(卷第六十二),《朱子全书》(拾陆),第2013页。

③ 陆九渊:《荆门军上元设厅皇极讲义》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第284页。

④ 陆九渊:《人心惟危道心惟微惟精惟一允执厥中》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第378页。

⑤ 王阳明:《传习录上》,《王阳明全集》(上),上海:上海古籍出版社,2017年,第8页。

⑥ 王阳明:《传习录上》,《王阳明全集》(上),上海:上海古籍出版社,2017年,第34页。

⑦ 孔子:《孔子家语》,北京:中华书局,2011年,第120页。

“心”是具有认识能力的器官。《吕氏春秋》云：“使其心可以知，不学，其知不若狂。”<sup>①</sup>“心”是能够认识事物及其规律的，但不努力学习，那么其“心”所知还不如狂乱无知。程颢认为，“以万物为心”，就是通过认识万物及其“理”而形成“新知”，因而“心”皆有知，程颢说：“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则亡天德也。”<sup>②</sup>“心”通过对事物及其“理”的认识，判断事之有无，二程说：“心所感通者，只是理也。知天下事有即有，无即无，无古今前后。”<sup>③</sup>张载则认为，大凡“心”所及便是“心”的认识成果，张载说：“知及仁守，只是心到处便谓之知，守者守其所知。”<sup>④</sup>而之所以出现千万个不同的“心”，是因为“心”静如水，照物无数，“心”因物而殊，非“心”本殊，“心”是静。张载说：“心所以万殊者，感外物为不一也。”<sup>⑤</sup>心态多样性，乃是因为接触多样性外物的原因。这个道理胡宏说得清楚明白，胡宏说：“人心应万物，如水照万象。应物有诚妄，当其可之谓诚，失其宜之谓妄。物象有形影，实而可用之谓形，空而不可用之谓影。”<sup>⑥</sup>这就是说，“心”照物有诚妄，而诚妄者在于物之宜否，“心”照物有形影，而形影者在于物之实空。概言之，“心”对万物的反映有深有浅、有真有伪，虽然都是“心”的反映和认识，但在反映和认识过程中，“心”受到各种因素的影响，所以会出现千万个不同的“心”、千万个不同的认识。朱熹认为，“心”天生就有认知能力，朱熹说：“有知觉谓之心。”<sup>⑦</sup>认识事物之理，便是“心”所为。朱熹说：“物至而知知之者，心之感也。”<sup>⑧</sup>而且，大凡人心，皆有认识能力，而且这种认识能力随着“理”的变化无穷而表现出无限性。朱熹说：“盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。”<sup>⑨</sup>可见，“心”在中国哲学中经常被视为具有认识功能的器官，“心”即意味着认识，而且这种认识功能具有无限性。

2.情绪心。所谓“情绪心”，是指“心”表现在心理情绪方面的性能，心理情绪错综复杂、变化莫测，中国哲学非常关注心理情绪之状态。《诗经》云：“言念君子，温其如玉。在其板屋，乱我心曲。”（《诗经·小戎》）思念夫君人品好，温和好比玉一样；住在木板搭的房，令我心烦又忧伤。“心曲”乃心烦、心忧之情绪。《诗经》云：“未见君子，忧心惓惓。亦既见止，亦既覯止，我心则说。”（《诗经·草虫》）没有见到那君子，我心忧思真凄切，如果我已见着他，如果我已偃着他，我的心中多喜悦。此言忧心、悦心。“心悦”乃“心”喜悦之情绪。《孔子世家》云：“孔子知弟子有愠心。”<sup>⑩</sup>“愠”即恼怒、怨恨，谓怨恨之心理情绪。《吕氏春秋》云：“大喜、大怒、大忧、大恐、大哀，五者接神则生害矣。”<sup>⑪</sup>这里言及喜、怒、忧、恐、哀五种心理情绪。《礼记》云：“乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声噍以杀；其乐心感者，其声啍以缓；其喜心感者，其声发以散；其怒心感者，其声粗以厉；其敬心感者，其声直以廉；其爱心感者，其声和以柔。六者非性也，感于物而后动。是故先王慎所以感之者。故礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼、乐、刑、政，其极一也，所以同民心而出治道也。”（《礼记·乐记》）这里提及哀心、乐心、喜心、怒心、敬心、爱心六种心理，皆属不同情绪的表现。孟子曾提及怒心、怨心之情绪，孟子说：“仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。”（《孟子·万章上》）荀子则提到多种心理情绪，荀子说：“接之以声色、权利、忿怒、患险，而观其能无离守也。”（《荀子·君道》）所谓声色、权利、忿怒、患险等都是心理情绪的表现。荀子又说：“说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。”（《荀子·正名》）这又将好、恶、喜、怒、哀、乐、说、故、爱等心理情绪陈述了出来。

中国哲学关于心理情绪的观察与思考，秦以后并没有停息。《淮南子》云：“夫喜怒者，道之邪

① 吕不韦著，王晓明注译，《吕氏春秋通论》上，南昌：江西人民出版社，2010年，第85页。

② 程颢、程颐：《河南程氏遗书》（卷十一），《二程集》，北京：中华书局，1981年，第123页。

③ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》（卷二下），《二程集》（第一册），北京：中华书局，1981年，第56页。

④ 张载：《语录上》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第316页。

⑤ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第10页。

⑥ 胡宏：《知言·大学》，《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第34页。

⑦ 朱熹：《拾遗》，《朱子语类》（卷一百四十），《朱子全书》（拾捌），第4340页。

⑧ 朱熹：《乐记动静说》，《晦庵先生朱文公文集》（卷六十七），《朱子全书》（贰拾叁），第3263页。

⑨ 朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第6-7页。

⑩ 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年，第1931页。

⑪ 吕不韦著，王晓明注译，《吕氏春秋通论》（上册），南昌：江西人民出版社，2010年，第59页。

也;忧悲者,德之失也;好憎者,心之过也;嗜欲者,性之累也。人大怒破阴,大喜坠阳;薄气发暗,惊怖为狂;忧悲多患,病乃成积;好憎繁多,祸乃相随。故心不忧乐,德之至也;通而不变,静之至也;嗜欲不载,虚之至也;无所好憎,平之至也;不与物散,粹之至也。能此五者,则通于神明。”<sup>①</sup>这里提及喜怒、忧悲、好憎、嗜欲等心理情绪。王充说:“盖欲慰其恨心,止其猛涛也。”<sup>②</sup>“恨心”即怨恨之心理情绪。佛教也涉及心理情绪种类的论述,《坛经》云:“善知识,心中众生,所谓邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心。如是等心,尽是众生,各须自性自度,是名真度。”<sup>③</sup>这里提及了邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心等五种心理情绪。朱熹文献中出现了较多的关于心理情绪的叙述。朱熹说:“敖惰,只是一般人所为得人厌弃,不起人敬畏之心。若把敖惰做不当有,则亲爱、敬畏等也不当有。”<sup>④</sup>此言敖惰之心理情绪。朱熹说:“若事未来,先有一个忿懣、好乐、恐惧、忧患之心在这里,及忿懣、好乐、恐惧、忧患之事到来,又以这心相与滚合,便失其正。”<sup>⑤</sup>此言忿懣、好乐、恐惧、忧患之心理情绪。朱熹还论及心理情绪与事物之关联,认为心理情绪应该在相关“事物”之后,朱熹说:“人心本是湛然虚明,事物之来,随感而应,自然见得高下轻重。事过便当依前恁地虚,方得。”<sup>⑥</sup>意思是说,忿懣、好乐、恐惧、忧患等心理情绪生发于相关物事之后,而非事物之先。可见,中国哲学关于“心”之情绪向度的论述也是丰富且深入的,“心”之情绪不仅是复杂多样的,而且有性质的不同。

3. 思维心。所谓“思维心”,是指“心”的思维性能。在中国哲学中,“心”是所有思维活动的主体,思维运行、逻辑推理、意念穿梭等等,都属于思维心活动。考之于中国哲学史,涉及思维之心的论述也很常见。孔子说:“饱食终日,无所用心,难矣哉!”(《论语·阳货》)意思是,整天吃得饱饱的,却不思考任何问题,所谓“用心”,即思维也。孟子说:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。”(《孟子·告子上》)所谓“心之官则思”,就是认为“心”具有思维的功能。《淮南子》云:“视而无形者,不能思于心。”<sup>⑦</sup>所谓“不能思于心”,也就是认为“心”本是能思考的,所以不能思考者,是指那些肉眼看不见形象的事物,而肉眼能看见形象是事物可以思考于“心”。王安石将“心”与眼、耳的功能进行比较,认为“心”的功能就是思考,而且是天生如此,王安石说:“目之能视,耳之能听,心之能思,皆天也。”<sup>⑧</sup>二程认为,虽然与事物接触是“心”之必然,但没有什么能阻止“心”之思维活动,程颐说:“人心不能不交感万物,亦难为使之不思虑。”<sup>⑨</sup>所谓“思虑”,即思维也,故“心”具有思维性能。朱熹认为知觉运用乃“心”所为,朱熹说:“然人之一身,知觉运用,莫非心之所为。”<sup>⑩</sup>因而“心”的职能就是思考,朱熹说:“心则能思,而以思为职。凡事物之来,心得其职,则得其理,而物不能蔽;失其职,则不得其理,而物来蔽之。”<sup>⑪</sup>思考则物不能遮蔽“心”。

在中国哲学史上,除了直接陈述“心”具有思维功能的文献外,也有涉及判断、思念等思维形式的文献。如范缜认为“心”具有思考、判断的性能,范缜说:“是非之虑,心器所主。”<sup>⑫</sup>“心”即关于是非的思考和判断。再如李翱说:“心所以辨是非贤不肖之异也。”<sup>⑬</sup>也有涉及思念之心的论述,如《诗经》云:“无思远人,劳心忉忉。”(《诗经·甫田》)“劳心”,苦苦思念之心。再如《诗经》云:“青青子衿,悠悠我心。纵我不往,子宁不嗣音?”(《诗经·子衿》)青青的是你的衣领,悠悠的是我的思念;纵然我不曾去会你,难道你就此断音信?这里的“心”即思念活动。此外,还有关于思虑之心的论述,如陆九渊说:“念虑之正不正,在顷刻之间。念虑之不正者,顷刻而知之,即可以正。念虑之正者,顷刻而失

① 刘安:《淮南子》,北京:中华书局2017年,第35-36页。

② 王充:《论衡》,上海:上海人民出版社,1974年,第58页。

③ 慧能:《坛经·第六品》,上海:上海古籍出版社,2016年,第111页。

④ 朱熹:《大学三》,《朱子语类》(卷第十六),《朱子全书》(拾肆),第539-540页。

⑤ 朱熹:《大学三》,《朱子语类》(卷第十六),《朱子全书》(拾肆),第538页。

⑥ 朱熹:《大学三》,《朱子语类》(卷第十六),《朱子全书》(拾肆),第538页。

⑦ 刘安:《淮南子》,北京:中华书局,2017年,第1027页。

⑧ 王安石:《王安石全集》(第四册),上海:复旦大学出版社,2016年,第224页。

⑨ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》(卷第十五),《二程集》(第一册),北京:中华书局,1981年,第168-169页。

⑩ 朱熹:《晦庵先生朱文公文集》(卷三十二),《朱子全书》(贰拾壹),第1419页。

⑪ 朱熹:《孟子集注》(卷十一),《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第335页。

⑫ 范缜:《神灭论》,《梁书·列传》(卷四十八),北京:中华书局,1973年,第668页。

⑬ 李翱:《杂说上》,郝润华、杜学林校注:《李翱文集校注》,北京:中华书局,2021年,第69页。

之,即是不正。此事皆在其心。”<sup>①</sup>还有关于谨慎规划之心的论述,如陆九渊说:“小心翼翼,昭事上帝,上帝临汝,无贰尔心,战战兢兢,那有闲管时候。”<sup>②</sup>可见,在中国哲学中,也有许多关于“心”之思维向度论述。

4.意志心。所谓“意志心”,是指“心”对于某种目标的坚定、持久、不放弃等精神。中国哲学对于意志心也予以了极大关注。孔子认为,立志对一个人而言至关重要,如他说“十五有志于学”,强调少年应该以问学为志向。《诗经》云:“诗者,志之所之也。在心为志。”<sup>③</sup>即谓《诗》言志,而“志”在于“诗”。《管子》云:“气意得而天下服,心意定而天下听。”(《管子·内业》)能使天下服从的“心意”只能是坚定、宏大、专一、持久的志向。孔子认为颜回以求仁为志,孔子说:“回也,其心三月不违仁。”(《论语·雍也》)这就是说,“心”与“仁”不是一个东西,“心”是一种志向。孔子认为有以称霸为志向者,《说苑》云:“由,昔者,齐桓霸心生于莒,勾践霸心生于会稽,晋文霸心生于骊氏。故居不幽则思不远,身不约则智不广。庸知而不遇之?”<sup>④</sup>孟子指出,但凡天降大任的人,首先就是使其立起以天下为己任的志向,孟子说:“故天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。”(《孟子·告子下》)一旦树立了志向,便能勇往直前、八风不动。贾谊认为开拓疆土、一统天下是一种雄心壮志,贾谊说:“秦孝公据崤函之固,拥雍州之地,君臣固守,以窥周室,有席卷天下、包举宇内、囊括四海之意,并吞八荒之心。”<sup>⑤</sup>所谓“席卷天下,包举宇内,囊括四海,并吞八方”,就是以称霸天下为志向。嵇康以有没有“志”作为判断是人非人的标准,他说:“人无志,非人也。但君子用心,所欲准行,自当量其善者,必拟议而后动。若志之所之,则口与心誓,守死无二。”<sup>⑥</sup>但“志”能够兑现的承诺,是“心”与“言”合一,所以是“心志”也。《鬼谷子》认为,“志”缘于欲望的驱使,而“欲望”出于“心”,因而“心”必须控制欲而使“志”盛且专,《鬼谷子》云:“志者,欲之使也。欲多则心散,心散则志衰,志衰则思不达也。故心气一则欲不惶,欲不惶则志意不衰,志意不衰则思理达矣。”<sup>⑦</sup>朱熹认为,“志”就是“心”坚定的追求方向,而且持之以恒。朱熹说:“心之所之谓之志。此所谓学,即大学之道也。志乎此,则念念在此而为之不厌矣。”<sup>⑧</sup>如果以“仁”为志,就不会发生为恶之事,朱熹说:“其心诚在于仁,则必无为恶之事矣。”<sup>⑨</sup>陆九渊认为,有以国家、人民之事为志者,陆九渊说:“心乎国,心乎民,而不为身计。”<sup>⑩</sup>也有以好善为志者,陆九渊说:“人无好善之心便皆自私,有好善之心便无私,便人之有技若己有之。”<sup>⑪</sup>更有以求学为志者,陆九渊说:“志于学矣,不为富贵贫贱患难动心,不为异端邪说摇夺,是下工夫;至三十,然后能立。”<sup>⑫</sup>朱熹学生陈淳对于意志心也有论述,陈淳说:“如志于道,是心全向于道;志于学,是心全向于学。一直去求讨要,必得这个物事,便是志。”<sup>⑬</sup>立下追求目标,坚持不懈追求,此即是志。可见,在中国哲学看来,“心”有一个意志向度,意志向度的“心”代表着“心”的目标性、坚定性、持续性、专一性,是一种优秀的精神品质,从而与认知心、情绪心、思维心构成一个“心”的有机整体。

如上讨论表明,中国哲学虽然没有对“心”的类型进行自觉的解释和说明,但其所论,涉及认知心、情绪心、思维心、意志心等方面内容十分鲜明,我们称之为类型,只是根据心理学的相关理论做了一个大致的划分,从而方便我们对于“心”加以认识。“认知心”主要是指“心”的认识性能,在中国古代哲学中,“心”是一切认识活动的基础和展开,没有“心”,所有关于“认识”的讨论都是无法进行的。

① 陆九渊:《杂说》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第270页。

② 陆九渊:《语录下》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第449页。

③ 郑玄:《毛诗序》,《毛诗传笺》,北京:中华书局,2018年,第1页。

④ 刘向:《说苑·杂言》,向宗鲁校证:《说苑校证》,北京:中华书局,1987年,第421页。

⑤ 贾谊著,吴云、李春台校:《贾谊集校注》,天津:天津古籍出版社,2010年,第3页。

⑥ 嵇康著,戴明扬校:《嵇康集校注·家诫》,北京:中华书局,2014年,第544页。

⑦ 鬼谷子:《本经阴符七篇》,《鬼谷子》,南京:江苏古籍出版社,2001年,第103页。

⑧ 朱熹:《论语集注·为政》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第54页。

⑨ 朱熹:《论语集注·里仁》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第70页。

⑩ 陆九渊:《白鹿洞书院论语讲义》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第276页。

⑪ 陆九渊:《语录下》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第465页。

⑫ 陆九渊:《语录上》,《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第430页。

⑬ 陈淳:《北溪字义》,北京:中华书局,1983年,第15页。

“情绪心”主要是指“心”的陈情性能,中国哲学认为,情感、情绪的呈现是“心”基本性能,通过情感、情绪的变化认识和把握“心”,进一步认识情感、情绪与“心”的关系。“思维心”主要指“心”的思维、思辨、逻辑功能,中国哲学对“心”的思维、思辨、逻辑等功能也予以了考察和分析,揭示了“心”之思辨、思维性能及其特点,从而对“心”的认识更加全面。“意志心”主要指“心”之目标性、坚定性、持续性特质,“心”不只是认识万物,不只是情感的吐露,不只是思维的驰骋,还应该有自己的抱负和理想,这就是意志心。对中国哲学而言,意志心非常重要,是“心”类型中最特殊的形式。需要说明的是,这四种“心”并未穷尽所有“心”的类型,特别是在中国哲学文献中经常遭遇的“人心”“民心”之类,这种“心”基本上是由于表达需要、欲望和价值诉求,自然是“心”类型的一个部分,之所以没有单列出来,是因为“人心”“民心”等既可归于“心”的情感,亦可归于“心”的志向,因而不再做单独考察。

### 三、“心”之特点

在讨论“心”性质的同时,中国哲学对“心”的特点也给予了极大关注。在中国哲学的描述中,“心”是一种难于捕捉的神秘现象,如《诗经》云:“未见君子,我心伤悲。亦既见止,亦既覯止,我心则夷。”(《诗经·草虫》)这段话所描述的是“心”触景而生的微妙变化。再如《尚书》云:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”(《尚书·大禹谟》)《尚书》“道心惟微”之说,在中国哲学史上为“心”定了个基调,即“心”具有微妙性、神秘性、不可测性。荀子继承了这一观点,荀子说:“《道经》曰:‘人心之危,道心之微。’危微之几,惟明君子而后能知之。”(《荀子·解蔽篇》)与《尚书》言“道心惟微”一样,荀子认为“心”是微妙的、神秘的,更重要的是,危、微转换之间,尤为微妙难测。那么“心”究竟是怎样“神秘”的呢?综合相关文献的诸多论述,或可归纳为如下几个特点。

1. 无形无臭。“心”之神秘性表现之一,就是在形体上无形无状,在感觉上无声无臭,在空间上广袤无垠。就形体上看,“心”无形无状。朱熹认为,“心”无形无相,不可以长短来衡量,朱熹说:“物之轻重长短之差易见,心之轻重长短之差难见;物之差无害,心之差有害:故曰‘心为甚’。……物易见,心无形。度物之轻重长短易,度心之轻重长短难。度物差了,只是一事差;心差了时,万事差,所以‘心为甚’。”<sup>①</sup>即是说,“物”之轻重长短,肉眼可见,“心”无轻重长短,肉眼不可见,因此,测量“心”之轻重长短非常困难,而没有把握好“心”,必导致任何事都难以成功。杨简认为,“心”无方体,无形无象,杨简说:“心之精神,无方无体,至静而虚明,有变化而无营为。”<sup>②</sup>但是,静寂但能虚明照射,变化而不刻意作为。为什么“心无方体”?因为“心”不是血气,血气是“物”有体,可观可触,杨简说:“人心非血气,非形体,广大无际,变化无方,倏焉而视,又倏焉而听,倏焉而言,又倏焉而动,倏焉而至千里之外,又倏焉而穷九霄之上。不疾而速,不行而至,非神乎?”<sup>③</sup>“心”广大而无边际,变通而无方向,忽然可视,忽然可听,忽然在言,忽然在动,忽然在千里之外,忽然在九霄之上,不奔跑,速度却很快,不行走,却旋即来到眼前,不能不谓之神秘。

就感觉上看,“心”无声无臭。《诗经》云:“上天之载,无声无臭。仪刑文王,万邦作孚。”(《诗经·文王》)意思是说,上天意志难猜测,无声无息真渺茫;只有认真学文王,万国诸侯都敬仰。“上天的意志”即意志之心,以“无声无臭”形容“神秘性”也是没有问题。《中庸》引用《诗经》云:“‘德輶如毛’,毛犹有伦。‘上天之载,无声无臭。’”(《中庸》第三十三章)意思是说,德行轻如毫毛,轻如毫毛还是有物可比拟,上天意志,既没有声音也没有气味,才是最高的境界啊!虽然这两段话中的“无声无臭”不是明确用来形容“心”,但“上天的意志”的确配得上“无声无臭”。这样,“无声无臭”就成为形容人的精神力量的常用词。二程认为,“心”之微妙,即表现在“心”之无声无臭,二程说:“心之精微,至隐至妙,无声无臭。”<sup>④</sup>因而不可能从“心”那里获得颜色、声音、味道等感觉,二程

① 朱熹:《朱子语类》(卷第五十一),《朱子全书》(拾伍),第1687页。

② 杨简:《申义堂记》,《慈湖先生遗书》(卷二),《杨简全集》(第七册),杭州:浙江大学出版社,2016年,第1851页。

③ 杨简:《二陆先生祠堂记》,《慈湖先生遗书》(卷二),《杨简全集》(第七册),杭州:浙江大学出版社,2016年,第1864页。

④ 程颐:《河南程氏经说》(卷第八),《二程集》(第四册),北京:中华书局,1981年,第1164页。

说：“本心之微，非声色臭味之可得。”<sup>①</sup>杨简继承了先儒的思路，强调“心”的表现就是“无声无臭”，杨简说：“夫子所可得而知者，以吾一心存焉耳。吾心所得而知者，以吾之心即夫子之心也，以古今无二心也。文王之‘不识不知’，颜子之‘如愚’，子思之‘无声无臭’，孟子之‘圣不可知’，一辙也，以古今不容有二心也。”<sup>②</sup>

就空间上看，“心”广袤无垠。在中国哲学中，“心”之空间一般都视为宽阔的、广袤的、无际的。《管子》云：“大心而敢，宽气而广，其形安而不移。”（《管子·内业》就是说，“心”广阔无边、舒展宽裕，所以身体能够安稳而不外物所移。所谓“心”宽广无际，即空间之性。二程认为，“心”宽才能尽天地万物之理，二程说：“圣人公心尽天地万物之理，各当其分，故其道平直而易行。”<sup>③</sup>所谓“心宽”，就是“举偏补弊”之意，所以“心宽洪大”，二程说：“古人谓心广，洪大无偏而不起之处。得见其人，亦可与语矣。”<sup>④</sup>所谓“偏而不起之处”，《汉书》云：“先王之道必有偏而不起之处，故政有眊而不行，举其偏者以补其弊而已矣。”<sup>⑤</sup>此亦谓“心”广阔也。张载认为，只有“大其心”才能体认天下万物，如有遗漏，就是体察不全，亦即“心不大”，因此“心”无外，才合天心，所以“心”广阔无垠。张载说：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。”<sup>⑥</sup>孟子所谓“尽心”，正是视天下万物一体，所以是廓然无碍之心。朱熹认为，“心”宽广就不会为私意所隔，“心”宽广就不会感到仓促紧迫，朱熹说：“心只是放宽平便大，不要先有一私意隔碍，便大。心大则自然不急迫。如有祸患之来，亦未须惊恐；或有所获，亦未要便欢喜在。少间亦未必，祸更转为福，福更转为祸。”<sup>⑦</sup>既然“心”之平宽、广大有助于转祸为福，“心”之空间自然就是广袤无垠的。杨简认为“心”虚明无体，所以广袤无边，所以绵延不止，而且无动无静、无生无死，杨简说：“此心虚明，无体象，广大无际量，日用云为，虚灵变化，实不曾动，不曾静，不曾生，不曾死。”<sup>⑧</sup>此正是“心”的空间特性。

2. 出入无时。“心”之神秘性表现之二，就是“心”之运行无固定时间、无固定轨迹，来无影去无踪。“心出入无时”出自《孟子》：“孔子曰：‘操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。’惟心之谓与？”（《孟子·告子上》）一般翻译是：“孔子说过‘抓紧它就有，放松就无；出出进进无定时，没人知它哪里住’，（孟子认为）这说的就是人心吧？”结合原文，这句话是就如何保护“牛山茂盛”讨论的结论，而“牛山茂盛”实际上是指“善心的保护”，因而孟子引孔子的话当然是就“心”而言的。由于孟子将这句话置于新的语境中，而且说“惟心之谓与”，因而完全可以认为“出入无时，莫知其乡”是对“心”运行状态的认识。也就是说，在孟子看来，时刻贞定，“善心”便能保存，随意放弃，“善心”便会消失，因为“心”出入没有固定的时间，往来没有确定的方向。由此看，“出入无时，莫知其乡”是对“心”运行状态的准确认识和生动描述。汉代扬雄也认为“心”微妙而神秘，只有圣人才能把控，扬雄说：“人心其神矣乎？操则存，舍则亡。能常操而存者，其惟圣人乎？”<sup>⑨</sup>人心如神，变化无方，操而持之，则义存，舍而放之，则道亡，操而不舍则道义光大，但只有圣人能够操控运作神秘之“心”，说明“心”的确是“出入无时，莫知其乡”。扬雄认为，“心”的神秘性还表现在能够预测天地万物万事，扬雄说：“请问之。曰：‘潜天而天，潜地而地。天地，神明而不测者也。心之潜也，犹将测之，况于人乎？况于事伦乎？’<sup>⑩</sup>所谓“潜”，就是潜心研究，潜心研究天地，便知天地，潜心研究社会人事，便知社会人事，即

① 程颐：《河南程氏经说》（卷第八），《二程集》（第四册），北京：中华书局，1981年，第1164页。

② 杨简：《家记五·论《论语》下》，《杨简全集》（第八册），杭州：浙江大学出版社2016年，第2123-2124页。

③ 程颢、程颐：《河南程氏粹言》，《二程集》（第四册），北京：中华书局，1981年，第1181页。

④ 程颢、程颐：《河南程氏粹言》，《二程集》（第四册），北京：中华书局，1981年，第1186页。

⑤ 班固：《汉书·董仲舒传》，北京：中华书局，1962年，第2518页。

⑥ 张载：《正蒙·大心篇》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第24页。

⑦ 朱熹：《朱子语类》（卷九十五），《朱子全书》（拾柒），第3217页。

⑧ 杨简：《慈湖先生遗书》（卷三），《杨简全集》（第七册），杭州：浙江大学出版社，2016年，1889-1890页。

⑨ 扬雄：《法言·问神》，《法言义疏》，北京：中华书局，1987年，第140页。

⑩ 扬雄：《法言·问神》，《法言义疏》，北京：中华书局，1987年，第137页。

“心”能认识一切物事。但需要“操”，就是运用，“心”的潜在在运用中发挥出来，不过只有圣人能做到，足见“心”之神秘且超能。但程颐认为“出入无时”不是孔子所言。

又问：“孟子言心‘出入无时’，如何？”曰：“心本无出入，孟子只是据操舍言之。”伯温又问：“人有逐物，是心逐之否？”曰：“心则无出入矣，逐物是欲。”<sup>①</sup>

就是说，“心”无所谓“出入”，因而“出入无时”绝非孔子所言，而是孟子根据对“心”之操舍而提出，而且，追逐物的不是“心”，是“欲”逐物。程颐的意思是，“心”是本体、绝对至善，无有出入，所以出入者只是“欲”，所以程颐的“心”是道心，是“微”，只有人心才有出入，人心是“欲”，是“危”。因而从人心的角度看，程颐似乎又主张“心”之出入没有时间性，程颐说：“此心之动，出入无时，何从而守之乎？求之于喜怒哀乐未发之际而已。”<sup>②</sup>虽然“心”出入无时，但仍然有逮住的机会，那就是在喜、怒、哀、乐等情感没有萌发之际。朱熹认为，“心”之出入神出鬼没，无法捕捉。朱熹说：“人心之动，变态不一。所谓‘五分天理，五分人欲’者，特以其善恶交战而言尔。有先发于天理者，有先发于人欲者，盖不可以一端尽也。”<sup>③</sup>杨简将“心出入无时”做了更为细致的描述，杨简说：“人心非气血，非形体，广大无际，变化无方，倏焉而视，又倏焉而听，倏焉而言，又倏焉而动，倏焉而至千里之外，又倏焉而穷九霄之上。不疾而速，不行而至，非神乎？不与天地同乎？”<sup>④</sup>在杨简看来，“心”之往来运行没有方向，忽然表现为视，忽然表现为听，忽然表现为言，忽然表现为动，忽然表现为静，忽然出现在千里之外，忽然出现在九霄之上，不奔跑，速度却很快，不行走，却能来到跟前，还有比这更神秘的吗？“心”的确是神乎其神矣！

3. 变幻莫测。“心”之神秘性表现之三，就是变化无常，不可测度。在中国哲学中，“心”的面相是刻刻在变的，难于认识和捕捉“心”的面貌。圣人孔子都认为“心”不可捕捉，既然“心”不可测，那自然是因为“心”变得比光速太快，快的不是令人目不暇接，而是让人目瞪口呆。孔子说：“所信者目也，而目犹不可信；所恃者心也，而心犹不足恃。”<sup>⑤</sup>就是说，知人之难在于知“心”，既然“心”不足信，说明“心”变化莫测难于把握。《礼记》中记载的孔子一段话，再次表明孔子认识到“心”的不可测度性，孔子说：“人藏其心，不可测度也。美恶皆在其心，不见其色也。”（《礼记·礼运》）所谓“人藏其心，不可测度”，所谓“美恶皆在其心，不见其色”，说明孔子认识到“心”的活动无形无影、神出鬼没，是难以触摸的。子产认为，人心好比人的脸面，千人千面，一时一面，子产说：“人心之不同如其面焉，吾岂敢谓子面如吾面乎？抑心所谓危，亦以告也。”（《左传·襄公三十一年》）既然人心如同人的面孔千变万化，认识和记住自然非常困难。

“心”之变幻莫测，关尹子的认识也很有代表性，他是这样描述“心”的：“夜之所梦，或长于夜，心无时；生于齐者，心之所见皆齐国也，既而之宋、之楚、之晋、之梁，心之所存各异，心无方。”（《关尹子·鉴》）这是说，夜晚梦的物事之所以比夜晚还长（过去发现的事儿），是因为“心”的记忆不受时间的限制；生长于齐国的人，梦中所出现的都是齐国的事物，但不久来到宋国、楚国、晋国、梁国，梦里出现的则是各种不同的人或事，这又说明“心”的记忆不受空间限制。因此，关尹子所认识的“心”之特点便是无时间、无方所。《吕氏春秋》也将人心描述为深不可测，《吕氏春秋》云：“事随心，心随欲。欲无度者，其心无度；心无度者，则其所为不可知矣。人之心隐匿难见，渊深难测。”<sup>⑥</sup>人心所以不可测，乃是由于人心被欲念所左右。在道教中，“心”也是神秘莫测的。张万福说：“凡人从无始中来，有识在心，心识浮动，回易须臾，驷马过隙，比之迟也，云间闪电，亦非速也。心之善恶，反复无常，一切诸急，莫若心之疾也。心之难持，甚于虎豹，猴猿鹿马，皆易制也，一切之中，心难驭也。善能调御心者，其唯上圣之人乎？”<sup>⑦</sup>这是说，“心”的运行变化不可测，“心”之善恶变化无常，“心”之难于控制甚于

① 程颐、程颢：《河南程氏遗书》（卷二十二上），《二程集》（第一册），北京：中华书局，1981年，第297页。

② 程颐：《与吕大临论中书》，《二程集》（第二册），北京：中华书局，1981年，第608页。

③ 朱熹：《朱子语类》（卷一百四十），《朱子全书》（拾捌），第4339页。

④ 杨简：《二陆先生祠堂记》，《慈湖先生遗书》（卷二），《杨简全集》（第七册），杭州：浙江大学出版社，2016年，第1864页。

⑤ 吕不韦著，王晓明注译，《吕氏春秋通论》（下），南昌：江西人民出版社，2010年，第474页。

⑥ 吕不韦著，王晓明注译，《吕氏春秋通论》（下），南昌：江西人民出版社，2010年，第649页。

⑦ 张万福：《三洞众戒文》，《道藏》（影印本）（第3册），北京：文物出版社，1988年，第400页。

虎豹。既然“心”的运行变幻莫测,而其性质之表现或善或恶,这就意味着“心”难于把握。在杨简看来,“心”来无踪、去无影,变化无常,无迹可寻,杨简说:“此心虚明,无体象,广大无际量,日用云为,虚灵变化,实不曾动,不曾静,不曾生,不曾死,而人谓之动,谓之静,谓之生,谓之死。昼夜常光明,起意则昏则非。”<sup>①</sup>所以是不可测的,杨简说:“人心之妙,曲折万变,如四时之错行,如日月之代明,何可胜穷?何可形容?岂与夫费思力索,穷终身之力而茫然者同?”<sup>②</sup>对于神秘莫测的“心”,即便穷尽终生之力探求,也是难于成功的。

4.虚明可鉴。“心”之神秘性表现之四,就是“心”虽“虚”而“明”,“心”如明镜,晶莹灿然,是非善恶无处隐身。《庄子》认为“心”是虚静的,《庄子》云:“虚者,心斋也。”(《庄子·人间世》)这种虚静能照天地、映万物,《庄子》云:“圣人之心静乎!天地之鉴也,万物之镜也。”(《庄子·天道》)既然“心”可以鉴天地、照万物,就说明其有反映性能。荀子对“心”之明鉴性描述细致而全面,荀子说:“故人心譬如盘水,正错而勿动,则湛浊在下而清明在上,则足以见须眉而察理矣。微风过之,湛浊动乎下,清明乱于上,则不可以得大形之正也。心亦如是矣。”(《荀子·解蔽篇》)荀子将“心”比喻为盘子里的水,清澈透明,足以把人的胡子眉毛都照的清楚,但如果混浊物浮上来把水搞浑了,那就连人的全身都无法照出,“心”如盘中水,漂浮不定,踪影难觅。董仲舒似乎认识到“心”之虚静对于判别事象的意义,董仲舒说:“故为君,虚心静处,聪听其响,明视其影,以行赏罚之象。”<sup>③</sup>这是说,“心”既虚且静,则能分辨耳所闻、眼所视、鼻所嗅,从而进行赏罚。

至宋明,视“心”为虚明可鉴的观点得到了继承。程颐认为“心”具有虚无照察万物的性能,程颐说:“心兮本虚,应物无迹。”<sup>④</sup>朱熹的比喻形象地说明了“心”之虚明可鉴的特点,他说:“人心如一个镜,先未有一个影象,有事物来,方始照见妍丑。若先有一个影象在里,如何照得!人心本是湛然虚明,事物之来,随感而应,自然见得高下轻重。”<sup>⑤</sup>“心”好比一面镜子,本无影像,物来才有影像,因而物妍像妍,物媿像媿,所以,“心”本湛然虚明而物来顺应。杨简则从三个方面阐述了“心”之虚明可鉴特性。其一,“心”如明鉴,无论美丑、洪纤、是非、利害,皆一览无遗,杨简说:“呜呼!孔子亦可谓善于发明道心之妙矣,亦大明白矣,而能领悟孔子之旨者有几?鉴未尝有美恶,而亦未常无美恶;鉴未常有洪纤,而亦未常无洪纤;吾心未常有是非利害,而亦未常无是非利害。”<sup>⑥</sup>“心”不仅可以照明美恶、大小、利害之异,而且可以融化之。其次,这种“心”人人皆有,不管如何变化,所谓动静、昼夜、生死等,但“心”之虚明都不会有任何改变,杨简说:“人皆有是心,是心皆虚明无体,无体则无际畔,天地万物尽在吾虚明无体之中,变化万状,而吾虚明无体者常一也。百姓日用此虚明无体之妙,而不自知也。此虚明无体者,动如此,静如此,昼如此,夜如此,生如此,死如此。”<sup>⑦</sup>因此,“心”本无影像,物来应之,无物可逃,杨简说:“人心至灵至神,虚明无体,如日如鉴,万物毕照,故日用平常不假思为,靡不中节,是为大道。”<sup>⑧</sup>即便不借思维,亦无不中节而为大道。

如上考察表明“心”具有神秘性,这种神秘性由多个方面展示出来,如形体上的无形无状、感觉上的无声无臭、空间上的广袤无垠、运行上的无影无踪、变化上的变幻莫测、性能上虚明可鉴等,中国哲学中的“心”真可谓深不可测!但需要注意的是,中国哲学中“心”并非神秘主义,因为“心”所以圆融无碍,是因为“心”贯通人和物,而与民心一体,因为“心”所以虚明可鉴,是因为“心”照彻万物,而明辨是非善恶,因此,中国哲学中的“心”并非虚无之心、抽象之心,而是充满生命关怀之心<sup>⑨</sup>。

(责任编辑 万旭)

① 杨简:《慈湖先生遗书》(卷三),《杨简全集》(第七册),杭州:浙江大学出版社,2016年,第1889-1890页。

② 杨简:《慈湖先生遗书》(卷二),《杨简全集》(第七册),杭州:浙江大学出版社,2016年,第1857页。

③ 董仲舒:《春秋繁露·保位权》,《董仲舒集》,北京:学苑出版社,2003年,第151页。

④ 程颐、程颢:《二程集》(第二册),北京:中华书局,1981年,第589页。

⑤ 朱熹:《朱子语类》(卷十六),《朱子全书》(拾肆),第538页。

⑥ 杨简:《绝四记》,《慈湖先生遗书》(卷二),《杨简全集》(第七册),杭州:浙江大学出版社,2016年,第1857页。

⑦ 杨简:《永堂记》,《慈湖先生遗书》(卷二),《杨简全集》(第七册),杭州:浙江大学出版社,2016年,第1880页。

⑧ 杨简:《家记三·论礼乐》,《慈湖先生遗书》(卷九),《杨简全集》(第八册),杭州:浙江大学出版社,2016年,第2070页。

⑨ 参见李承贵《杨简“心政”理念及其实践——杨简治理思想及其特质》,《浙江社会科学》,2014年第5期。