

中国心灵哲学的“心理多主论”

高新民

(华中师范大学 心灵与认知研究中心, 湖北 武汉 430079)

摘要 中国心灵哲学在对人与世界作整体把握时,除了有超心物二分图式的特点之外,还有这样一个特点,即在将心理王国作为统一对象把握时,尽管在一些语境下表面上承认心为主宰,但一般坚持认为,心理王国的主宰不像西方哲学所说的那样只有一个,而有“多主角”或多主体,如心、魂、魄、神、我或自我等。它们都有自己的形成过程、构成、结构、运作方式、特点和特殊本质,在人的心理生活中,都有自己的势力范围、功能和职责。各司其职,但又通过特殊的方式,相互协调,共同构成完整的、整体的人。在论述它们的关系时,存在着独立论、归并论、主中有主论、一实多名论的分歧与争论。中国心灵哲学中同样存在着“李约瑟难题”,落后于西方是近代以后的事情。其领先主要表现在它的价值性心灵哲学中,当然它的求真性心灵哲学中也有一部分具有现代意义,值得发扬光大,如心理多主论中就包含有超二元论思想、非实体主义、非中心主义、特种形式的具身性思想等。

关键词 心灵; 心灵哲学; 多主论; 魂魄; 精气神

中国有自己的心灵哲学,这一命题在以前是有争论的。最近几十年,随着心灵哲学自身的发展,尤其是概念图式的进化、跨文化视角的引入及研究的深入,随着西方人对中国哲学认知的拓展和演化,不少心灵哲学家不仅不否认中国有心灵哲学,而且试图以西方心灵哲学的框架予以挖掘和重构,以至在心灵哲学的学科体系建设中出现了“中国心灵哲学”这样一个与“西方心灵哲学”、“印度心灵哲学”、“比较心灵哲学”齐头并进的分支学科。在已取得的大量成果中,有些还相当微观和精细,如 M. 卡尔和 J. 杰恩斯通过对《诗经》等文本中所使用的“心”“知”等心理语言的研究,建立了关于中国心理语言和意识的发生学理论。^①更令中国学者吃惊的是,印度学者如饶(K. R. Rao)等也在西方心灵哲学的框架下考察中国心灵哲学,对其内容以及不同于印度和西方心灵哲学的特点发表了颇有见地的看法,如认为中国心灵哲学用向内的观点看待心灵(相似于印度),重视用气说明心性(相似于西方的自然化),其重点在于人本身,道就是理性化的人性,这既避免了西方的理性主义,又避免了印度的神秘主义。^②面对外国学者的研究和成果,我们

一方面感到中国心灵哲学的存在价值,另一方面也油然而生出一种紧迫感和使命感。当然,中国学者不仅早就有对中国心灵哲学的关注和研究,而且也涉及中西心灵哲学的比较研究,如一些学者先后提出了中国心灵哲学或中国心身观的概念,并进行了研究。尽管成绩有目共睹,但已有的研究即使是与印度相比也有许多不足。就国内已有的数量上极为可观的成果来说,学者对中国心灵哲学侧重于境界型或价值论方面的内容研究较多,而对可以与西方心灵哲学对话和贯通的内容,如意向性、意义、人格同一性、有我无我问题、具身性意识、人的心物二分或超二分的问题等,关注不够,或缺乏足够的研究。为弥补这一不足,本文将在有关问题上做一些抛砖引玉的探讨。

任何规范的求真性心灵哲学探讨都会面临这样一个共同难题,即具有心性多样性的心理世界,究竟有没有起主导和统摄作用的主体,即心是有主还是无主的,是有所有者(owner)还是无所有者?如果有,它是一还是多?这是一个关系如何建构心灵观、如何设想心灵的结构图景的重大问题。中国心灵哲学不仅自觉进入了这一领域,而且作出了极

收稿日期 2015-12-25

基金项目 国家社会科学基金重大招标项目“东西方心灵哲学及其比较研究”(12&ZD120)

有个性的回答。从比较研究的角度看,中国心灵哲学在对人与世界作整体把握时,除了有超心物二分图式的特点之外,还有这样一个特点,即在将心理王国作为统一对象把握时,尽管在一些语境下表面上承认心为主宰,但一般坚持认为,心理王国的主宰不像西方哲学所说的那样只有一个,而有各司其特定功能和职责的“多主角”或多主体,如心、魂、魄、神、我或自我等。它们都有自己的势力范围、功能和职责。由于“自我”问题比较复杂,将留待以后专文予以讨论。这里只拟把这些主角或主体分成心、魂魄、精气神、灵四组,分别予以考释。

一、“狭义心”论

“心”既是主体,同时也是心理世界乃至全部世界中最重要认识对象。就中国哲学最为关心的做人的问题来说,它是通圣学、通道理的关键。质言之,要想通圣学、通道理,就必须通心。王阳明说:“只(是)要解心。心明白,书自然融会。若心上不通,只要(追求)书上文义通,去自生意见。”^③

“心”是中国哲学中用得最多最滥的一个词。因此在考察中国的心论之前,有必要先对这个概念作一番认真的分析和梳理。大致说,心有广义的心和狭义的心之别。前者包括魂魄等一切心理个例与样式。这种泛指所有心理现象的用法当然出现得较晚,至少在古代,中国没有造出一个囊括一切心理的词。后者则只指魂魄等以外的作为认知主体和道德本体的心。本节对“心”的考察主要侧重于狭义的意义。

澄清“心”的意义的最好方法是分析它在语言中的用法。这既是西方分析性心灵哲学的一个重要原则,也是中国古代哲学家所认识到并付诸实践的方法。

在“心”的诸多用法中,较常见的一种用法是让它指称心的功能作用的载体。此种心可称作载体之心,或“灵之台”或灵台。由于不同的人对心所依赖的载体或对心所在的定位有不同的看法,因此表述此种心的名称也各不相同。较常见的是认为,“心”指的是五脏之心的心脏或道教和中国化佛教所说的肉团心。《道藏》云:“血有血焉,谓之赤凤之髓,其流入于脑,谓之海,其流入于华池,谓之神水。”^④“神在心为帝王,又为绛宫,为灵台,为中丹口。”属火,色赤,其形如未开莲花,有三叶见于内,为脉见于外,以口舌为门户,小肠为府,受肾之制伏,五脏之主。^⑤第二种用法是把心称作“泥丸”或“谷神”。所谓谷神即指元神之宫中居住的神。此

处的谷类似于能藏物的山谷。谷神即是“元神所居之宫”。^⑥较之第一种用法的一个变化是,它将心定位于大脑之中。第三种说法是把心的居所称作方寸。这样称呼的根据是,心作为有各种作用的东西,它像猿猴一样,其所在地一定很小,故形象地被称作“方寸”。作为一个场所的心也可称作智舍或宫。《管子》云:“宫者,谓心也。心也者,智之舍也,故曰宫。”^⑦第四是从“心之容”(即心的容受性、包含性、内容)的角度言心。^⑧“心之容”一词为庄子所创。容即盛、装。意为心有容受万物的功能,而且心也可表现为万物之容受。第四种用法是把心看作是主人、主体。《管子》云:“心之在体,君之位也。九窍之有职,官之分也。”心处其道,九窍循理。九窍即身体上的九种器官、组成部分,如眼耳等。只要心行于道,身体的行为便会在理。^⑨第五种用法是指能思之心。《管子》云:“我心治,官乃治,我心安,官乃安,治之者心也,安之者心也。”^⑩孟子说:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。”^⑪第六,心学在说心时,不太重视其他意义的心,而专注于作为道德本体的心,即是说,他们所说的“心”主要指称本体之心、道德之心,或道心、圣洁之心、清静心、圣人之心。这既是中国心灵哲学对心的一种特殊的用法,也可看作是它所关注的一个特殊的课题。从心理之本体论的角度说,心学如此言心是有积极意义的。因为他们所作的一系列探讨表明他们在心理样式的勘探中发现了一个别的语词表述不了的实。陆九渊说:“为学只是理会此。”^⑫应看到的是,心学除了承认有作为本体的心(理)之外,也承认人有主观的、私人性的心,此心有明、不明的分别。而理或心体则与此妄心根本不同。“此理在宇宙间,因不依人之明不明、行不行而加损。”^⑬最后,中国心灵哲学有一种倾向就是进一步将心的功能放大,以“心”指具有全部知情意功能的主体,它不仅能思,而且主管情感,类似于一国之君,而魂魄只类似于臣。例如“凡人临危险而毛发寒竖者,是神恐伤其窟宅尔”。^⑭神有很多,其中,心神或元神为主,“元神如主,千神如臣。”^⑮

朱熹“对‘心’字的分析、梳理极富现代分析哲学的特点。如认为,“心”一词,“各有地头说”,即看到了不同人所说的心是有不同侧重的,有时指的是不同的实在,如孟子所说的“仁,人心也”,这心是合理说。再如“颜子其心三月不动”,是说他的心作为主,不违乎理。经他的分析、梳理,“心”有三种所指,一是知觉义的心,如说:“人心但以形气所感而言尔。具形气谓之人,合义理谓之道,有知觉谓之

心。”^⑧二是主宰义的心，即认为心是身的主宰，“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，命物不命于物者也。”^⑨三是理义的心，认为心由气与理合成，心之理即性。“心者人之神明，具众理而应百事者也。”^⑩“心包众理，万理具于一心。”^⑪尽管他也像陆王一样说心是“管摄主宰者”，但他没有赋予心以道德主宰的意义，只强调它是认知、行动上的主体，即是“总管家”意义上的主宰。这种主宰不同于陆王所说的主宰，其表现还在于：后者承认心有固有的家当、资源，因此主宰即是主宰本有的东西，而朱熹并无关于道德资源之承诺，因此能主管的是后置的东西。如徐复观先生说：朱子所说的主宰“是勤俭持家的主宰，本无家当，只靠勤俭向外面去找。”^⑫朱熹的超前还表现在，他根据他知的科学对心作了自然化说明。他强调：人心不同于其他事物的心的特点是有知觉。而知觉根源于清纯之气。有此气即能知觉。草木石块之所以有心而无知觉，是因为它们所禀的是混浊之气。故说人心其气清则为知觉。

既然心有不同用法，而每种用法所指的实即广义的心中的一种特殊的心理样式，因此这里的讨论将集中于具有各种心理功能的心，即带有主体意义的心，而非生理意义的心，即考察中国心灵哲学关于主体意义的心理论。

先看中国心灵哲学对心的构造的描述与说明。道教认为，灵根即命根，在身脐下。修道的目的之一就是固灵根（通过炼精、炼气）。这里的灵指有分辨、认知能力的心官。这种灵官也可称作帝京、神室、心窝。中国占主导地位的观点认为，有种种心理作用的心是无形无相的，但又是一个主体性的存在，不然它就不会有哪些神奇的作用，其位置要么在心脏中，要么在头脑内，要么在全身。但也有人把心看作是极微妙的存在，如庄子以精言心，而“精者小之微也”。^⑬《管子》则把心看作是由气构成的东西。如说：“心气之形，明于日月。”当然，作为心的气不是一般的气，而是气之精、气之灵，“精气之极”。^⑭

有的认为，心并不是一个点式的存在，不封蔽于方寸、泥丸式的实物之内，而以弥散的方式存在，主张心有内有外就是其根据之一。《小戴礼记·祀器篇》曰：“礼之以多为贵者，以其外心者也；礼之以少为贵者，以其内心者也。”郑玄注曰：“外心，用心于外，其德在表也；内心，用心于内，其德在内。”张舜徽先生说：“此释最为精谛。”张先生据此释人心与道心，说：“所谓人心者，言用心于人也；亦即其德

在表之意。所谓道心者，言用心于道也；亦即其德在内之意。”^⑮这类思想极富现代意义，如西方的宽心灵观、延展灵观也认为心弥散于主客之间，而非单子性实在。

中国心灵哲学的心论还探讨了心的功能问题。对此，不同哲学家有不同的回答，有的侧重于心所具有的思的功能，这是最常见的看法，肇始于孟子，如他说：“心之官则思。”有的关心它的情感意志的功能，有的侧重于它对于做人的功能，等等。朱熹对心的功能的论述比较全面。他认为，心之所以是心，是因为它有知觉这一不可为自然事物所具有的功能。这里的知觉显然就是西方心灵哲学所说的意识或觉知（awareness）。他说：“有知觉谓之心。”^⑯有知觉也可理解为对事物的认知、思维。他说：“心则能思，而以思为职。”^⑰虑是思的一种。“虑，是思之重复详审者。”“虑是思之周密处。”^⑱《淮南子》看到了心不仅有认知之类的功能，还有意欲的功能，如认为心既有欲望的功能，同时又有放纵和节制两种功能。人是纵欲，还是节制以至步入圣途，都由心的作用所决定。心的放纵的表现是：“趣舍滑心，使行飞扬。”^⑲节制的表现是：“耳目鼻口不知所取去，心为之制。”“以义为制者，心也。”^⑳中国主流心灵哲学最看重的是心的对于做人的作用，如认为，心的状态是决定一个人是凡圣的关键。张载说：“礼曰：心广体胖，心既弘大则自然舒泰而乐也。”^㉑“心大则百物皆道，心小则百物皆病。”^㉒因为做人，实现人生的幸福和价值，关键是要知道心的本质，顺应心的发展规律。心的本质是虚静，顺之则为圣，逆之则为凡。

在说明心的作用根源与机制时，中国心灵哲学既提出了许多略显幼稚的观点，又表达了极富前瞻性乃至有现代性的思想。如《淮南子》认为，人有两大构成方面，即粗与精，而心在精一边。人心之所以有物质所没有的奇妙的功能，是因为人身上有许多精微的存在及力量。该书说：“是故血气者，人之华也，而五脏者人之精也。”^㉓根据中国的自然主义，精被解释为一种气，“精者人之气。”^㉔这也就是说，心之所以有种种神奇作用，是由构成心的精微的气及其作用所决定的。周敦颐认为，心有灵明的根源在于它本身是精微的。质言之，精微故明。他说：“诚精故明，神应故妙。”^㉕更全面的观点是认为，人的心理、生理作用是由多种因素共同决定的，正像果树的生长、结果离不开种子、水、火、土等因素的共同作用一样，人的“精水”、“神火”、“意土”，若不结合在一起，即使有种子也不会有人及其心的

存在及作用。例如五行在这个过程中作用至关重要。《文始真经》认为,心理现象因五行及物境的变化、复合而生。“惟其来干我者,皆摄之一息,则变物为我,无物非我,所谓五行者,孰能变之。”《道藏》对此的注解是:“我者心也,心本无心,因物境来相干,则一息之间,心忽见也,以此知即物是心也。……若无物境来干,则心不见心。既不见,即是真空。五行岂能变真空哉?不能变真空者则无生死轮回也。”此处要阐明的观点是:“一念才生,则落五行轮回不已,一心不生,则真空、阴阳不能陶铸矣。”^④这种用多因素的合力解释心及其功能的思想是很超前的。因为这种“反部分论”思想在西方是最近才有的,而中国早已有之。王夫之的论述最为深刻。他强调:心的神明依赖于全身,尤其是五脏。因此心不是单子性或点性实在。“一人之身,居要者心也。而心之神明,散寄于五藏,待感于五官。肝、脾、肺、肾、魂魄,志思之藏也。一藏失理,而心之灵已损矣。无目而心不辨色,无耳而心不知声,无手足而心无能指使,一官失用,而心之灵已废矣。”根据王夫之的看法,心不是脑的功能,而依赖于全身,如一个脏器不按规律运行,心灵之灵便随之消失或受损。^⑤这是非常典型的具身性思想。

就心与身的关系言,有的认为心应定位于心脏中,有的认识应定位于大脑中,还有认为应同时承认在两者之中。除这些之外,还有一种折中的观点,即认为心的位置很灵活,不固定在某一处。例如心可在全身,全身是心的“神明舍降之舍”。心既可在心脏中,又可在大脑中,但不局于这些地方,就像县官既可住在县衙内,又可住在其外一样。更为全面的解释是近于现象学的解释。有些心学家认为,离开身体,离开所知之物,不会有心的发生,因此心是一种似“函数”性质的现象。阳明弟子黄弘纲说:“人心只此独知出乎身而加乎民者,只此视听喜怒诸物,舍此更别无着力处矣,谓天下之物触于前者,有正有不正,又谓知意心身无能离天下国家之物而独立。”^⑥后来的戴震也有类似的思想,如说:“心者,耳目百体之灵之所会归也。”^⑦

最后,我们来考察中国心灵哲学对心的本质、特点的研究。我们知道,这是一切心灵哲学的重中之重、要中之要,因为一切别的对心的探究,都是为这作铺垫的,都要回归于这个问题。

要追问心的本质,首先必须回答:人有无相同的心?一般的回答是肯定的,因为从表层看,凡人与圣人的心根本不同,但其真心是相同的。另外,正像人们在视听上既有差异又有共同性一样,人内

心的构成也是如此。其相同主要表现在:有相同的理、义。《孟子》云:“口之于味,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;……至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。”^⑧这种共同性不一定为所有的学派或人物所承认,质言之,中国心灵哲学对心之共性的内容的看法可能存在着很大甚至根本的分歧,但有一点是一致的,即承认心有共同性,至少承认存在着有差别的或矛盾的同一体性。由于一类事物的本质是该类事物的所有属性中最深层次的、起决定性和根本性作用的属性,因此只要承认有共同性,就可到诸属性中去探寻这样的本质。这就是说,本质就位于根本处,或就是源、原、元。

一种观点认为,心的本质就在于:它是气之灵。明代心学家薛敬之说:“人皆是气,气中灵底便是心,故朱子曰:‘心者,气之精爽’。”^⑨心有二种状态,一是明净,二是昏暗,“心本是个虚灵明透底物事,所以都照管得到。一有私欲,便却昏蔽了,连本体亦昧塞。”^⑩

还有一种观点认为,心离不开五行的合力作用,特别是,心的灵性或灵明之性根源于火,故有“灵”以“火”为根的说法。宋道学家王道说:“心者,火也。……心为绛宫者,神也。妙用不测,变化无定,神明依泊,三叶如莲花。”“制之则正,放之则狂,清静则生,浊躁则亡。”因此圣人制心的关键是让心清静、不狂躁。^⑪

有一种稍具综合性的观点是强调,要揭示心的本质特点,既要看到它的虚寂、灵明的一面,又要看到它与气的关联。因为心作为集认知、道德、情感行为主宰等多种功能于一体的主体,它一定有这样的特点:“能虚灵知觉,作止任灭,随机应境,千变万化,……梦寐百般。又能逆料未来,推测祸福,大而天下国家,小而僻陋罅隙,无所不至。善藏喜怒、慈爱、恶欲,又能随人其人表正其神,亦正其神。”^⑫心的独特本质是知觉,亦是今日所说的觉知、意识,而其体则是无。“人之灵明,知觉者,即无也、神也。细缊活动者,即有也,气也。”^⑬

在心学中,有这样一种关于心的本质的观点,即以气、理解释心,主张心依赖于身,离身无心。而另一倾向认为,心有其独立存在性。明代心学家金声把“论心”作为自己心学的重要工作,写成了《论心》一文。他说:“心不附物而行,故不随物而存亡,而超生死之外,了不干涉;心亦不对物而立,故不与物角胜负,而入死生之中,初无挂碍。故曰:‘实际理地,不染一尘,佛事门中,不舍一法。’惟不变,故非因缘性,惟随缘故,又非自然性。”这里的心当然

不是一般的心,而是真心、真如之体,文中显然借用了《楞严经》的许多思想,如最后这一句话就来自于该经关于因缘与自然关系的议论,另外,该经的“因明立所,立汝妄能”等论述在金声的思想中也留下了清晰的印记。^④

二、魂魄论

魂与魄既是中国民间心理学(folk psychology)在人身上找到的不同于肉体而属于心理王国的存在样式,又是中国理论化心灵哲学的独有研究课题。它们近似于西方人所说的“灵魂”(soul),而不同于“心智”(mind),因为它们带有明显的实体性、单子性,就功能作用而言,它们所具有的主要不是理性和智慧,而是决定生命和生存状态的作用以及其他较低层次的认知作用。

在中国心灵哲学的发展历史上,《左传》作了不可磨灭的贡献,这表现在,它客观记录了灵魂观念自然化的开端及发生过程。根据《左传》的记载,子产对民间心理学的魂魄观念既作了理论的说明,又作了理论的改进和升华,而这又主要表现在他根据作为中国科学理论的气论对魂魄观念作了自然化。民间心理学的灵魂观不外这样的内容:(1)人除了肉体之外,还有灵魂。(2)灵魂是气一样的存在,极其精微。(3)灵魂具体表现为魂与魄。(4)魂与魄都可为鬼。鬼的信仰比魂魄观念早,于是先民往往根据鬼来构想魂与魄,如认为魂与魄是像云、像白一样的精爽之物,可为鬼。(5)鬼是人死后的一种特殊的存在,对活人有各种不同的作用。作好事的为好鬼,作恶事的为恶鬼。

子产对民间心理学的魂魄观的反思和超越表现在:(1)他对魂魄起源、构成有更具体的设想,如认为,魂魄始于生命之始,有生才有魄于魂。他说:“人生始化曰魄,魄既生,阳曰魂”。魄属阴,魂属阳。两者都极精极细。故曰“精爽”。阴阳也可看作中国的能作为自然化根据的“基本根据”,因此他根据阴阳对魂魄的说明也可看作是一种自然化的方式。这既是中国理论化心灵哲学诞生的一个标志,也为后来的心灵哲学的探讨和争论埋下了种子。(2)魂魄是形体的精微方面,如由气所构成。这种对魂魄的自然化说明的意义类似于上述说明。(3)赋予魂魄以认知作用,如认为它们有神明的特性,而神明是理智、智慧、有能动性的表现,即不再只把魂魄当作人身上回转的主体,而赋予它们以觉识的功能,认为它们能认知,甚至让人神明。(4)鬼是魂魄在人死后的惯性作用,或如钱穆所说的“余

劲未息、余势未已”。^⑤(5)魂魄在人死后不一定为鬼。只有人生前的强而有力的魂魄才可为鬼,弱的未必为鬼。因此人死后不一定有灵魂的存在与转世。

据孔颖达解释,子产上述那段著名的关于魂魄自然化的话包含的魂魄观念是:(1)人非二元统一体,而是形、气、神灵的统一体。(2)人禀五常以生,感阴阳以灵。有这些因素相互作用,便有形体。(3)魂魄不是独立的实体,不是肉身之外的存在,而以形气合成中的精微的实在或作用的形式存在,即是形气中的神灵。“形之灵者,名之曰魄”,魄内有阳气,此阳气即是魂,故可说:“气之神者,名之曰魂也”。换言之,附形之神为魄,附气之神为魂。形气既殊,魂魄亦异。可见魂魄产生于、依赖于形气。(4)魄的存在和作用表现在人的随生而来的耳目心识、手足运动之中,例如人啼呼为声即是人有魄的表现,再如,人生来能知自身之冷暖饥渴,皆因有魄,可见魄与体的联系更近。故常言“体魄”。简言之,魄是形体表现出的作用,它也有认知、心智的作用,如它有对形体自身的知。而魂指人的精神识性,它是渐有所知。(5)从产生顺序看,先有五行阴阳,然后依次有形气、魄、魂。(6)子产的另一新提出的重要的、不同于常识的观点是:人生有命不表现在灵魂来到了人的身上,即不再赞成灵魂投胎到一肉体,此肉体即为有命的说法。因为他不认为魂魄是独立的实在,而是气、阴阳结合为人体表现出来的力量。正因为如此,他便有魂魄依于形体、不离形体的一元论思想。钱穆把这称作“无灵魂的人生观”或“纯形气的人生观”、“自然主义的人生观”、“宇宙观”。^⑥

根据陈撷宁先生的概括与梳理,中国哲学对魂魄的论述,根据所依据的不同理论基础可概括为十大类,如以阴阳论魂魄,以五行论魂魄,以五脏论魂魄,以鬼神论魂魄,以动静论魂魄,以升降论魂魄,以志气论魂魄,以思量与记忆论魂魄,以知觉与形体论魂魄,以生成先后论魂魄。^⑦其中,除第四、七、八属一般的说明、分类之外,其余都可看作自然化的不同方式,而最基本的则是根据气来说明魂魄的起源、存在和作用机理。这是魂魄自然化中居主导地位倾向。朱熹认为,人身上除了理气什么都没有。他说:“此身只是个躯壳,内外无非天地阴阳之气,如鱼在水,外面水便是肚内水,鳃鱼肚里水与鲤鱼肚里水只一般。”^⑧根据这种自然化方式,心灵之所以产生、存在和有作用,都是由气所使然,例如心灵的形成靠的就是气的依理而成的组合。朱熹说:

“气聚成形,理与气合,便能知觉,如火得脂膏便有许多光焰,盖所觉者,心之理也,能觉者,气之灵也。”心不是气所成的身之外的东西,而是由体内的气之灵所表现出的作用。如燃烧的火得了油之后发出的光,是实在的一种性质或作用。当然,要对心灵作全面的说明,还得诉诸理之类的范畴。他说:“理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。”心及其知觉的产生也是根源于气和理,气为之提供质料,理为气提供形式或本质。“人物之生必享此理然后有性,必享此气然后有形。”^⑧朱熹在《楚辞辨证》中根据理气对魂魄的自然化更加完整,可概括为如下要点:(1)从产生上说,魂魄派生于形气,物生始化然后有魂魄。(2)魄是精气聚合中的灵者。“精血之聚,其间有灵者,名之曰魄也。”(3)魂是魄中的阳气,神是魄中的神者。“既生魄,阳曰魄,既生此魄,便有暖气,其间有神者,名之曰神。”(4)形气聚合体散后,魂游而为神,魄降而为鬼。^⑨朱熹还认为,气是万物的源泉、材质,最初只有阴阳二气,如气之凝聚便成地,气之清者便为天。有生命物和无生命物也都是由气凝聚而成的,如人之耳聪目明、知觉精神、魂魄乃至天地间鬼神都同气而成。魄是一点精气,气交时便有这神。魂是发扬出来的,如气之出入息。魄是如水,人之视能明,听能聪,心能强记。有这魄便有这神。不是外面入来。魄是精,魂是气;魄主静,魂主动。

一般认为,魂魄是心理王国中有本体论地位的真实的存在。就其存在位置言,魂魄像心、志等一样,分别存在于体内的不同部位,如《云笈七签》云:“肝藏魂,肺藏魄,脾藏志,心藏神,肾藏精,此皆百神六灵之主也。”^⑩《修真十书》云:“肝藏其魂,位居其东,而有青龙之号。肺藏其魄,位居其西,而有白虎之称。心藏其神,位居其南而有朱雀之名。肾藏其精,位居其北而有玄武之喻。脾藏其志,位居其中,而有土德之尊,故水得其土则潜其形,火得其土则隐其明,金得其土则增其色,木得其土以溢其润。”^⑪《黄帝内经》的看法大体相同。王夫之也承认魂、魄、志、思的相对独立性,认为它们分别存于肝、肺、肾之中。^⑫也有这样一种观点,把魂魄定位于大脑之中。李时珍《本草纲目》卷五云:“人之头,圆如盖,穹窿象天。泥丸之宫,神灵所集。修炼家取坎补离,复其纯乾,圣胎圆成,乃开颅凶而出入之。”是故“天灵盖”又有“仙人盖”、“头颅盖”、“脑盖骨”等名称。天灵盖内是灵魂、魂魄居住的地方,而其盖又是它们出入的通道。陈撄宁先生根据现代

科技的成果论证了这一点,如说:魂魄、灵魂等的“总机关在脑中,而分布于各神经系。用麻药麻醉人体可证明这一点。如全麻,人则毫无痛苦感觉,就像电灯的总开关断掉了,则全部电灯都不亮。局麻则只导致局部感知能力丧失。”譬如人家电灯总门并未关断,只有一处分支电线关断,电流不通,少数电灯不亮。人的初死也可说明这一点,此时机能停止作用,脑筋不能活动,“灵魂当然失其作用,所以没有知觉。”可见,神经、大脑与灵魂的关系非常密切,神经所不到之处,灵魂亦不到。^⑬

中国心灵哲学不仅承认魂魄有存在地位,而且赋予它们以广泛的功能作用。首先,它们是人之为、决定人是否是活着的原则或力量。第二,魂魄还是人的身体好坏、强壮乃至人格境界的决定力量,例如修炼魂魄达到一定境界,即成真人。“魂魄返婴得成真人。”^⑭第三,魂魄还分别具有相应的心理作用,乃至认知作用。正因为有这类作用,因此才被划入心理范畴。朱熹认为,魂的职责在于:思量记度、运用作为,而魄是负责耳目等的机制,有记忆作用。^⑮朱熹说:“会思量记度底便是魂,会记当去底便是魄。”见于目而明、耳而聪者,是魄之用,“魄是一个晶光坚凝物。”^⑯魄的这种对于记忆、视听的作用在日常生活中可找到证明。朱熹说:“人之语言动作是气,属神。精血是魄,属鬼,发用处皆属阳,是神。气定处属阴,是魄。知识处是神,记事处是魄。人初生时,气多魄少。后来魄渐盛,到老魄又少。所以耳聋目昏,精力不强,记事不足。”^⑰简言之,魄尽管与体质有关,但有认知作用,如主管视听、记忆等。其根据是,人魄衰,即有“重听多忘”的表现。魂的心理、认知作用也是不可否认的,如思量记度,特别是负责行为的选择与控制,相当于今日所说的意志作用。

中国心灵哲学不仅认为,心内多主角并存,而且认为魂魄内也是如此,如道教的“三魂七魄说”就是其典型。三魂分别是,胎光、爽灵和幽精。七魄分别是:尸狗、伏矢、雀阴、吞贼、非毒、除秽、臭肺。道教认为,三魂七魄是真实的存在,因此可为人认识到,当然非一般人所能接近,只有有神通的人才能亲见。葛洪说:“欲得神通,当金水分形。形分则自见其身中之三魂七魄。而天灵地祇,皆可接近,山川之神,皆可使役也。”^⑱

在魂魄的本质问题上,中国心灵哲学一般不把它们当作非物质的精神实体,因而超越了笛卡尔的实体二元论,而把它们看作是自然界中的自然存在。在魂魄的起源问题上,道教认为,魂魄不是来

自于纯精神的本质,不由神所创造,而是自然发生的,如要么来自气,要么来自天地(自然)。《云笈七签》云:“魂降于天,谓之神,魄本于地,谓之鬼,鬼即属阴神。”^⑧这里尽管使用了鬼神之类的字眼,但没有有神论的意味,因为这里所谓鬼神不外是指难以想象、测知的自然作用。这样的情形在中国心灵哲学中是极为常见的,如《易传》早就认识到,魂不过是物的精气的变化、变状。“精气为物,游魂为变。”^⑨当谈及精诚、精识、精灵等略显神秘意味的现象时,说的仍然是人的心知。因为它们看不见,摸不着,古人才用了一些让人联想到神秘现象的词。从根源和存在方式上说,它们一点也不神秘,如天气为魂,地气为魄。当然,用阴阳二气解释魂魄最为常见,这是自郑子产以来在中国居主导地位的看法。

最后,必须承认的是,中国魂魄学说除了会受到“本体论人口爆炸”等质疑之外,还确实包含有泛灵论因素,如有的哲学家认为,不仅人身上有魂魄,而且到处有神、灵、魂。《云笈七签》云:“人者受生于天魂,经成于元灵。”^⑩《关尹子》也包含有万物有灵论的思想,至少记载了这样的思想,如以我之精,合天地万物之精,譬如万水可合为一水;以我之神,合天地万物之神,譬如万火可合为一火;以我之魄,合天地万物之魄,譬如金之为物,可合异金,而熔之为一金;以我之魂,合天地万物之魂,譬如木之为物,可接异木,而生为一木。则天地万物,皆吾精、吾神、吾魂、吾魄。何者死,何者生?^⑪《道藏》认为,万物都有魂魄。动物有,自不待言,如各种动物都有精,如猫精、狐狸精等。植物也有,如《修道十书上清集》云:“松之魂,松之魄。”正因为如此,修成神仙的人就可隐于松、隐于柳。^⑫“地魄天魂日月精,夺来鼎内及时烹。”^⑬

三、气、精、神

“精”、“神”、“灵”在多数情况下无疑是较典型的心理术语。“气”尽管主要属“非心”范畴,但也有心理的用法,如“神气”、“浩然之气”、“气魄”等。这些词表明中国人在心理大发现中看到了西方人未曾注意到的心理样式。在中国心灵哲学看来,它们不仅存在,而且在心理王国具有主体性的地位,即是多主体体系结构中的成员。另外,由于它们各有其特殊的职能和作用,在心理王国也有自己的主导权、主宰权,尤其是对于认识世界特别是对于做人、养生具有突出意义,因此一直是中国心灵哲学关注度极高的课题。道经说:“一身至精至粹,至尊至

贵,莫越精气神三者。”^⑭它们对于生命的意义在于:“闭而宝之可长活。”“精神者,命之本也,道之源也;元炁者,神之根也。炁衰则神弱,炁壮则神强。”^⑮

应承认,“气”在大多数语境中是被当作物理语言被使用的,但也有例外,即有时被当作心理语词使用,甚至有时还有表示心理主体、主宰的意义。这有三种情况,第一,有时被当作兼有心物双重意义的词使用,如浩然之气。第二,有时被用来表示中国心灵哲学所发现的特殊的心理样式,如骨气、气节、胆气、气魄、脾气、怒气、火气、怨气,等等。第三,有时被用指称心理的根源、主宰、主体,如后面将阐述的,《上阳子金丹大要》主张:不仅人的心身都源于气,由气所构成,而且人对外对象(如色声等)的知觉都离不开气,没有气就没有知觉。在此意义上,气也有心理主体的意义。

我们先来考察“气”的词源和一般用法。“气”是中国文字中最早出现的文字之一,如甲骨文中有此字,写作“𠄎”。在钟鼎文、金文中这个字更常见,东周金文作“𠄎”。《说文解字》云:“气,云气也,象形。”古人之所以用似“三”的数字表示气,是因为古人认为云气像表现为这个样子,或类似于这个符号。这也从一个角度表明,人们最先形成“造意”或造字冲动及意象时所面对的“实”是较具体的实在,而没有太多抽象性,因此“气”这个词在开始时是一个近于“树”、“猫”之类的实词。《说文解字部首订》云:“氣之形与云同,但析言之,则山川初出者为氣,升于天者为云。合观之,则氣乃云之散蔓,云乃氣之浓斂。”

随着对气的样式、个例认识的拓展,气的抽象性质逐渐提高,以至在先秦,人们已认识到气是事物的普遍性构成因素。这表现在“气”成了许多词的组成部分,如气候、气交、气令、气象、气运、节气、暑气、温气、寒气、大气、秋气、天气、地气、雾气、脾气、心气,等等。在甲骨文卜辞中,“气”除了有云气之意外,还可训为乞求、迄至等义。在后来的运用中,“气”的用法逐渐增多,其意义也随之增加。有这样一些情况,一是引申,以表示絪縕聚散形成万物的气。如经过对不同形态的气(如云气、水气、烟气、风气)等的抽象,人们提出了“精气”、“元气”等更抽象的气范畴。二是引申,用来表示人的嘘吸的气息。三是引申,以表示人的血气。四是引申,以表示万物的共同的更微观的构成元素。

从用法上说,“气”一词的意义演变到今天,已出现了五花八门的用法及所指。徐复观将中国哲

学中的“气”的用法概括为三种,即(1)呼吸之气。(2)生命力,即孟子所说的“体之充”。这是活的形体与死的形体的根本区别之所在,有气即有体之生命,因此气是“生理所形成的生命力”,是“人身生理的综合作用,或由综合作用所发生的力量”。(3)万物的构成元素。^⑧这个概括是比较全面的,当然有补充的余地。我们认为,它的用法主要有如下情形:(1)指“云气”,《说文解字》云:“气,云气也”,如天上的白云,水的流动,尤其是水里冒出的气、食物上冒出的气。(2)儒家所说的正气、浩然之气。通过调心,让气聚集,配以道义,可形成这种气。(3)精气,即构成万物的先天的元素。(4)元气,如董仲舒所说的在太初之前的气。根据他关于宇宙的起源模式,宇宙万物的产生经历了这样一些阶段,即太易(这时充满的就是混沌的元气,它先于气、形、质),太初(气之始,有气产生出来),太始(形之始)、太素(质之始)。(5)张衡所说的元气,即在道之后产生出来的、能构成万物的元气。按照他的宇宙起源模式,万物产生的过程是道——元气——万物。(6)有一种观点认为,元气即是道,如王安石、张载认为,太极不在气先,道气一体。(7)王弼等认为,气即是作为有之本的无,郭象认为,气即是有,一气万形。(8)在道教中,气可以指修炼中运行的气,即导引之气,如胎息中运动的气。(9)气即西方科学所说的电子。康有为把气称为电气,认为它有热温、重力、光电等属性。严复把气解释为质点,认为它有形体、有质量,犹如化学元素。谭嗣同用以解释气,认为气是光、声传播的媒介。

我们这里关注的是作为哲学范畴的气,即作为构成万物之本原的气。对其本质,不同的人有不同的看法。陆流概括说:它是“横贯有无、体符自然、顺透生灭、融主形神、超越时空之自在‘物’”,^⑨是“实体存在与虚体存在的中介性的虚中有实、实中有虚的媒介体”,是虚体与实体、物质与精神、生与死灭的桥梁,更是时间与空间、有恒与变化、万有与一无的桥梁。只有如此理解,才能把握这个世界的一切存在。^⑩我们认为,尽管不是所有的用法都包含这个指称和含义,但至少有一种用法是这个样子。正是因为气同时有心物的意义,或能作为心物的桥梁,或能表现为兼有心物二重性的存在,因此它才能被纳入心灵哲学的探讨视野。当然,气还有其他很多用法及意义,如《道德经》云:“道生一”。一即混沌一气。内丹家称之为元始先天一气、真一祖气、太一真气。《庄子·知北游》云:“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死。”“通天下—气耳。”

胡孚琛先生说:“气是有生机的连续的基始物,大致相当现代物理学中‘场’的概念。”^⑪《道枢》云:“气者,阴阳之至精也,天地之阳魂。”^⑫《上阳子金丹大要》云:“气者,天地万物莫不由之在。”^⑬“日月星辰得以明,风云雷雨得以动,四时品物得以生长收藏,此唯天地间阴阳造化之气。”^⑭

可见,中国哲学所说的气,难以在西方科学和哲学中找到对应的概念,因为它确有基本粒子、场等意义,是万物的构成元素,但又不止于此,因为它还同时万物是运动变化的根源、动力,因此既是元素又是能量。但这样说显然也还不够,因为气还是许多事物有其专有功能的根据、使然者,如气不仅构成日月,而且还使具有明亮性。在气的虚实问题上,不同人有不同看法。占主导地位的观点是认为,气是构成有形事物的元素性的东西,有形有相,只是太精微罢了。而张载、湛若水等认为,太虚即气,其本然状态是虚无的,无形可见。就此而言,“气”更不能翻译为西方人所说的基本粒子之类,因为它具有形上的性质。

对气的作用,一般都给予了充分的肯定。概括说,它的作用在于:(1)构成万物。《管子》云:“凡物之精,此则为生。”^⑮意为一切都禀天地精气而生,就此而言,气对于万物有能生、派生的本原作用。(2)天、地、人这“三才”之所以大、灵,也源于气。如“清阳为天,浊阴为地。”“天地合气,命之曰人。”^⑯(3)气是人的生存状态的关键的决定因素。《黄帝内经》云:“百病生于气也,怒则气上,喜则气缓,悲则气消,恐则气下,寒则气收,昊则气池,惊则气乱,劳则气耗,思则气结。”^⑰人的寿夭甚至是否长生都与气有关,如老是让它泄漏,必有害于生命;若能宝气,让它充足,则能健康长寿。而宝气贵在:节欲少劳。“节欲少劳者,则气长而缓,劳欲而劳倦者则气少而短。气少则身弱,身弱则病生,病生则命危。”^⑱如果要抓宝气的主要矛盾,那么心不动是其关键。“一念若动,气随心散,精逐气忘。”^⑲心不动就是静,而静生可使人“气平而缓”。^⑳“恬淡虚寂,真气居之,精神内守,病从何来?”既然如此,对气的正确态度是,“惜气常如惜面”,“气之为理也,纳而难固,吐而易竭。难固须保而使全,易竭须惜而勿泄。”^㉑当然,气的状态对心的静止与否也有反作用,如庄子说:“欲静,则平气。”^㉒意为要想静下心来,则要设法让气息平和。(4)气有间接的心理作用,如是决定人的寤、梦的一个因素。张载说:“寤,形开而正交诸外也;梦,形闭而气专乎内也。寤所以知新于耳目,梦所以知旧于习心。……凡寤梦所

感,专语气于五藏之变,寒有取为焉。”^⑧如果从心理的起源的角度说,那么气则是人的心理的根源,因为有气的聚集才有人的形成,有气之精在人身内的出现,便有人心理及其生活。《上阳子金丹大要》云:“凡人唯气最先,莫先于呼吸。眼耳鼻舌身意皆由是气。非是气,则色声香味触法都不知觉。气之呼接于六根,吸接地根。气之在人身有八百一十丈,与脉偕行,衰旺相关。”^⑨这就是说,不仅人的心身都源于气,由气所构成,而且人对外对象(如色声等)的知觉都离不开气,没有气就没有知觉。在此意义上,气也有心理主体的意义。

中国心灵哲学除了像西方那样关注“精神”(spirit)之外,还对以单字形式出现的“精”作了深入的探讨。它之所以重视精,是因为精不仅是生命中最富贵的东西,而且有时也可表现为心理的形式,甚至以心理主体的形式存在和起作用。《上阳子金丹大要》云:“精宝一身之根本,未有木无根而久乎。”意为精在人身上的地位类似于根在树木中的地位,若根上有问题,树的生命就不能长久,若人的精不充足或枯竭,人身就有种种毛病或性命难保。《黄帝内经》说得更明白:“夫精者,身之本也。”^⑩既然如此,养生的出路在于:贵精、宝精,让其只增不减。若只是藏、耗,势必“油枯灯尽,髓竭人亡。”^⑪“养生之士,先宝其精,精满则气壮,气壮则神旺,神旺则身健。”^⑫而要知道如何贵精、宝精,尤其是知其所以然,就要对精本身进行解剖和探究。

根据中国心灵哲学的看法,精不限于人身,而有广泛的存在性。也就是说,它的广义的用法是指广泛存在于心物中的精妙力量、性质和状态。这种力量之所以被看作心理王国中的成员,是因为它具有只有心才有这样的特性,即明性或觉知性。至少有许多论者承认:有精必有明,必有力量。即使不是全部精是这样,至少有一部分是这样。《淮南子》云:“心之精者,可以神化(神妙地变化),而不可导(教导、引导)人。目之精者,可以消泽(看到无形),而不可以昭讫(教诫)。”^⑬

从词义学上说,“精”是相对于粗而言的,有精微、精妙、精华的意思,是一切事物内最珍贵、最微妙者,或精华性存在或力量。道士赵坚说:“诸缘共聚,各有精粗。”^⑭《管子》云:“一气能变曰精。”意为专一之气所形成的变化即为精。^⑮庄子认为,区分粗与精的标准是,是否可言说。若可言说者为粗,只能意会者为精。精是微妙之实在。“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也。”“夫精者,小

之微也。”^⑯据此,庄子把道和人的精神都称作精。

可见,古人发明精的概念是想说明物之起源、变化的原因。《易传》云:“精气为物,游魂为变。”根据这一后来受到广泛讨论的命题,世界有两类现象,一是事物的作用、变化,它们是形而上的,二是形而下者,即有形有象之物理存在。精也在这个范畴之内,只是它是其中的隐匿的、靠近形上的东西,正所谓精者,物质凝聚、紧密之谓。《公平》云:“拙者曰侵,精者曰伐。”所谓拙,即粗,而精是粗的否定或反面。张载认为,精是事物内部的微观实在或力量。事物及其构成元素之中均有精,如人体之内有精,阴阳五行中有精。“阴阳之精互藏其宅,则各得其所安。”“木金者,土之华实也,其性有水火之杂。……金之为物,得火之精于土之燥,得水之精于土之濡,故水火相待而不相害。”^⑰老子曰:“窈兮冥兮,其中有精,其精甚真。”这一规定开辟了精的另一种解释途径,即把它看作是无形的实在。道教认为,精的体性是空,是无我,其内没有常一不变的实体。《文始真经》注曰:“精属水,水无人也,精亦无人也,合乎至精,则历历孤明,不与万法为侣也。”^⑱

把精解释为有心理作用的实在或主体的人也很多,如根据戴震的看法,精即“精爽”。它是人与动物共有的特性。既然是精爽,因此就一定有相应的心理功能,如精爽能对对象作出反映。当然精爽有巨细、高低之别,低的只能认识事物的表面性质、特点,且难免错误。他说:“凡血气之属(人与动物),皆有精爽。其心之精爽,巨细不同,如火光之明物。”火光有大有小,其照有远有近。精爽也是这样,所得到的认识也是如此。动物只有精爽,而人异于禽兽处在于:不仅有精爽,还有神明,人和动物“虽同有精爽,而人能进于神明也。”^⑲另外,他还认识到,精爽是可改进、发展的,乃至过渡到神明。“今谓心之精爽,学以扩充之,进于神明。”^⑳

还有一些人把精同时理解为物质的和精神的能量、力量。物质的能量或精,如血气、肾中的精液等。心理性的精则是心理的感知、思维活动、作用的基础,由于它至精至微,因此人只知其用,而不知它本身究竟是什么。充其量,人只能通过它的作用推知它的所在。基于此可以说,精到什么地方,什么地方便有奇妙的作用发生,如来到或“泄于”眼,则有视的作用。“精泄于目,则其视明;在于耳,则其听聪;留于口,则其言当;集于心,则其虑通。”^㉑由此可以说,精即使不是这些作用的主体,至少是使这些作用发生的重要条件,例如它存在于心中,

便让心发挥思虑通达的作用。

也有这样的倾向,即把它降格为物理王国中的成员,如认为它不过是精液。而精液是人体中的以液体形式出现的精华,可称作“玉体金浆”。有六种形式,即精、泪、唾液、涕、汗、溺。《云笈七签》云:“人之一身有此六液,同一元气而分配五藏六腑九窍四肢也。”^⑧

精尽管广泛存在于全宇宙之中,如“天之精,日、月、星、辰、雷、电、风、雨也”,但是人体中的精是一种特殊的精,不仅有维系生命、让人进入高级人格境界的作用,而且与气、神、心相关的精还有心理功能,如“精泄于目(与目相通),则其视明;在于耳,则其听聪;留于口,则其言当;集于心,则其虑通(思虑通达、圆满)。”^⑨据《玄门大论·释名》,宋文明有这样的看法:“精者虚妙,智明照之功,神者无方,绝景之用;气者方所,形相之法也。亦曰希、微、夷。希,疏也;微,细也;夷,平也。夷即是精,希即是神,微即是气。精言夷者,以知万境,均为一照也。神言希者,以神于无方,虽遍得之,甚疏也。气言微者,以气于妙体,义有非粗也。”^⑩可见,精不仅在形态上与神、气不同,而且在认知功能上也相互区别开来了,如精能知万境,而神的作用更大。根据戴震的看法,有认知作用的精爽是比神明低一级的认知作用。他说:“精爽有蔽隔而不能通之时,及其无蔽隔,无弗通,乃以神明称之。”意为当心对于对象有不能通达之时,心的作用就被称作精爽,而到了没有障碍、无不通达时,心的作用则被称作神明。^⑪

“神”是一个极富歧义性的语词,因此应作小心细致的用法分析。就词性而言,在很多情况下,它是作形容词使用的,指的是事物的玄妙、变化、神奇、难以测知的特点。《淮南子·泰训》:“元气聚为万物,‘其生物也,莫见其所养而物长,其杀物也,莫见其所表而物亡,此之谓神明。’”有时,它也常常作为名词被使用,如说“五藏神”,“气和而生,津液相成,神乃自生”,“府精神明”有时与“明”连在一起组成合成词,如说人体各部分都有神明、心之神明等。

该词的最常见的意义是指神妙难测的作用。《周易》有言:“阴阳不测谓之神。”这里说的是事物的内在动力和外在此极致表现。由于神有如此的作用,因此应以神为本,是故《黄帝内经》设有“本神”篇。孔子也说:“阴阳不测之谓神。”“神无方而易无体。”这说的是,天地间的不可测知的变化皆阴阳所为,故说阴阳的变化莫测即为神。^⑫周敦颐说:“大顺大化,不见其迹,莫知其然之谓神。”^⑬“动而无动,静而无静,神也。”相对于物而言,物就无神

性。^⑭总之,“神是极妙之语”。^⑮在人身上,神既指身体各部位的最佳状态,如面有其神,又指整体的最佳状况。另外,心理的状态也是神的表现,如意、志、忆等。

当然,“神”有时指的是宗教神学意义的神,如具有超自然力量的人格神、用来解释难解现象的理性神。在大自然中,除了人格化的神之外,还有像规律、法则一样的神,“天神者,妙万物而言,依形而生。”^⑯我们这里关心的只是中国心灵哲学中的与心有关的“神”。

在以“神”说明心的作用时,它有时指的是一些因素巧妙结合在一起所具有的能或能力、能动性。因为这种能也具有变化莫测的特点,因此可以说人的能力“至神”,但这种神又离不开心,离不开具体的行为,即总是通过或巧或拙的行为表现出来的,故说:“能虽至神,不离巧拙。”^⑰在人身上,神既指身体各部位的最佳状态,如面有其神,又指整体的最佳状况。另外,心理的状态也是神的表现,如意、志、忆等。有时也被用来形容心、魂、魄、精神这些心理主体的神奇作用。如《淮南子》说:“魂魄处其宅,而精神守其根,死生无变于己,故曰至神。”^⑱“神”的另一用法是指心中的一种至高至胜的主体性实在。它既能神妙变化,又能作为认知和道德主体起作用。有时作名词用时,专指人心,如说“神识”、“心神”。中国心灵哲学一直所关注的形神关系(心身关系的一种特例)中所说的神就是这个意义的神。

中国心灵哲学在说明人身上的神的构成、性质、特点及作用时,一般坚持“多神论”,即认为,人身上的神成百上千,乃至上万,如道家道教认为,人体每个器官、每个组成部分都有神。《云笈七签》的《魂神》则具体说明人身之内有三万六千神,其中当然有起主导作用的神。但关于这主导神有多少,它们是什么,是有不同说法的。如一种观点认为,人身上的主神是五神,即两手、两足加头上的神。这种神是生理的能量,无心理学意义。但存神的过程是心理过程。若能存之,固之,则有助于修道、证道,“去仙近”。“当存五神于体。五神者,谓两手、两足、头是也。”存神的方法:“头恒想青,两手恒赤,两足恒白。”^⑲关于主神,还有八神之说,它们是,(1)聪明神,名觉元子。(2)发神,名玄父华。(3)皮肤神,名通众神。(4)目神,名灵监生。(5)项髓神,名灵谟盖。(6)膺神,名盖历辅。(7)鼻神,名仲龙玉。(8)舌神,名始梁峙。^⑳还有一种观点认为,主神中还有主神,这就是居于心脏或泥丸的心神或识

神。不仅心是百神六灵之心,而且魂、魄、志、精“皆此百神六灵之主”。

中国心灵哲学把神当作独立的心理主体的一个表现是,强调人身上的诸神,尤其是有心理功能的心神或识神,在定位、构成、性质和作用等方面都有别于魂魄,如从地位上说,它们为魂魄所辅护。《上阳子金丹大要》云:“人身之中自有三万六千神。左三魂右七魄,阴阳配合,共辅护识神。”^⑩

再来看神的作用。必须看到的是,神的作用多种多样,有高有低,因为神多种多样,每一种神同时又有许多作用。例如有一种神是作为决定生命力的力量而存在的,如果这种神处于正常状态,便有这样的表现:精气充足,血脉充盈,精神充沛,面色光泽,目光炯炯有神。反之,神有问题时,人便表现为:面无光泽,精神不振。神的对于生命的作用还表现在:“失神者死,得神者生。”因为神是一种整体论效应,一种突现性质,因此是生命及其力量的表征。《黄帝内经》云:“血气已和(调和),荣卫已通,五脏已成,神气舍(潜藏、存在于)心,魂魄毕具,已成为人。”^⑪“百岁(人死时),五脏皆虚,神气皆去,形骸独居而终矣。”^⑫我们这里重点考察中国心灵哲学关于神的心理作用的论述。

神的最高的作用就是神明。如《黄帝内经》说:“心者,君主之官也,神明出焉。”^⑬神明,即最高智慧。从体上说,这种智慧于道彻底通达、明白,或能让道于心前彻底显现,进而让心透彻明亮。从用上说,神明有这样一些特点,如在认知上,无不通达,无不知晓,在道德上,让人进入人生最高境界,像圣人一样完美无缺,在心境上,心静、心像虚空、心平、心粹。“故心不忧乐,德之至也。通而不变,静之主也。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。”^⑭其中,最重要的是有大智慧,正所谓“神者智之渊”,意即智根源于神。同时,智慧的高低取决于神的清净的程度,如“渊清则智明。”^⑮明是智的表现,最高的时就是神明。《鹖冠子》云:“法之在此者谓之近,其出化彼谓之远,近而至故谓之神,远而反故谓之明。”简言之,神明即一种大智慧。神明也可这样分开来理解,如知道、明道为神,知器谓之明。《鹖冠子》之解释者陆细说:“明之在道为神,神之在器者为明。”^⑯

神除了表现为高级的智慧作用之外,还有较低级的认知作用,其表现之一是,负责人的日常的认知,如视听言动,邵雍云:“尽之于心,神得而知之。人之聪明犹不可欺,况神之聪明乎!”^⑰由于神有认

知作用,因此可成为梦的一个根源。道教认为,神散必梦,“神凝者,想梦自消”,因此“古之真人,其觉自忘,其寝不梦”。梦的内容也可证明这一点,因为梦的内容与神在白天的所遇有关,与气的状态有关。^⑱之二是负责圣人的认知。这种认知是一种直契一切事物虚无本质的过程。当然这不是一般人能做到的,因为只有真的进入心的本然的寂静状态时,才能明见事物的虚无本质。在这种寂静状态中,也有观照的作用发生。这种观的特点是:“于是观也,神不入乎色视,神不入乎声闻也,神不入乎香味也。吾湛湛乎,其定四器(耳目鼻舌)可谓空也。圣人于是知空之不空也,色之不色也,而得智慧于斯矣。”此时的神是不神之神。“能于定之中而明不神之神、不性之性,则神而化,性而真,莫与天地等其久。”^⑲

总之,神也有识、意等作用,故曰神识。当然道教道家强调,神的这种作用可帮人认知,但对人的作用从根本上说是有害无益。正因为如此,因此在养生中,应熄灭神识,至少应停止其分别的作用,让其不放逸。《道枢》云:“勤守中者,神识内守也;勿放逸者,一意不散也;外不入者,对境如无也;内不出者,居尘不染也;还本无者,专气致柔也;万事毕者,止外无求也。”^⑳

怎样看待神的本质呢?它究竟是什么?是独立的实体还是别的什么?对这些问题,中国心灵哲学都有讨论和回答。总的观点是,尽管神无形无相,有难知、难测的妙用,但中国心灵哲学并没有像西方的二元论那样把它当作独立的实体,而把它看作是高阶现象,或随附性现象。如果说神有主体的地位的话,那也只能是一种高阶的主体,因为它是以基础性的条件、关系为前提的。根据一般的看法,它是在有关条件具备时发生的。离开了其基础条件,就没有这个高阶现象。《黄帝内经》说:“生神之理,可著于竹帛,不可传于子孙。”^㉑既然如此,就可通过构筑相应的条件而让其产生,至少元神之外的许多神是这样。中国医学认为,通过求道、守道,就能让神产生出来,因此医理就是“生神”之理。这些说明,元神之外的多数神是依于条件的高阶现象。它们的出现依赖于哪些条件呢?首先,从大的方面说,神明之神根源于阴阳五行的变化,换言之,五行的变化也可导致神的出现。魏伯阳说:“知白守黑,神明自来。白者金精,黑者水基。”^㉒第二,神的作用也离不开道的制约。由于大道具体化于人身上,或者说道入于人便有神生,因此可以说神就是道。《道枢》云:“神者道也,入则为神明,出则为

文章。”^⑩第三,神依赖于心。《云笈七签》云:“三魂七魄,三元五真,一神百神,三万六千神,皆在于心也。心正则神正,心邪则神邪。”心正与不正,又取决于悟。“悟则入正,迷则归邪。”^⑪第四,神的直接的基础和根据是精与气。有的认为,神同时离不开精、气、形,如说:“精者神之本,气者神之主,形者神之宅也,故神太(过度)用则歇,精太用则竭,气太劳则绝。是以人之生者,神也;形之托者,气也。若气衰则形耗,而欲长生者,未之闻也。”“身劳则神散,气劳则命终,形瘦则神斃,神斃则精灵游矣。”^⑫《修真十书》也认为,神的基础是精、气,如说:“玄牝之宫即中宫也,中藏真一之炁,生金精也。真炁生产金精,复还其室,则灵光不离于已。灵光,神也。积精生神。”^⑬

由于神是随附性、整体性现象,神的产生还有很多条件,如形体、精气、血气都是导致神突现出来的因素,如《黄帝内经》云:“血气者,人之神。”意为血气是人神的寄存之所。^⑭

四、“灵”与“精神”

“灵”与“精神”也是中国心灵哲学常用的两个术语,指的也是心理王国中具有主体性地位的实在和作用,因此也是心理多主体结构中的成员。

作名词用的“灵”指的是一种有主体性作用的实在。如《大戴礼记》说:“阳之精气曰神,阴之精气曰灵,神灵者,品物之本也。”^⑮意思是,精气有两种,一是由属阳之精气构成的神,即我们前面所说的难测难知作用的那个神,二是表现为阴性精气的灵,它也有同神一样灵明之性,如也能“品物”,即有认知事物的作用。神和灵都是能品物的主体(本)。“灵”作为名词有时指能照、灵明之觉。《玄真直讲》云:“始将双目微闭,垂帘观照……,万念俱泯,一灵独存。”在这种心理状态中,一切都停止了,只有灵知和元性存在。北宋以后,道教心性论受禅宗等中国化佛教宗派的影响,也把心分为妄心和照心两种,强调妄心应灭而照心不灭。这里所说的灵知就相当于照心,它也类似于中国佛教所说的“灵光独耀”中的从真心上截取的本明的、能自照的灵光。用西方心灵哲学的话说,这里的灵知相当于西方常说的自我意识中的一种形式,即不依赖于主体—客体二分、无须通过反省或反思作用的前反思性自我意识。其特点是,当人们认识外物时,或当人们有心理活动、状态发生时,由于人们有这种本明的觉性或照性,因此在人们能知道心理作用的对象时,还清楚地知道心本身的一切。这种灵性或照性在

高级禅定中一定会出现。因为行者修行到一定境界,必然出现这样的心理状态,在这里,心寂然不动,但又灵明不昧,明明白白,这就是通常所说的寂而常照、照而常寂的状态。其中不同于一般心理现象的特殊之处,是出现了一种能反观自照,但又不假主客二分的灵明之觉性。由于它不来自于一般的心理主体,而依赖于其内的特殊的能力,因此也可把它看作是一种主体。当然这里由于没有主客二分,因此是一种特种形式的或特殊意义的主体。“灵”还常作形容词用,指的是“灵活”、“灵敏”等作用。用于描述心时,强调的是心识的不可思议的功能,如“六灵”说的就是眼耳鼻舌身意六识的灵明之性。“守六灵者,眼耳鼻舌身意,亦谓之六识。”“灵”也可指其他器官的作用,如说“五神(五脏之神)清,则百节灵。”^⑯

当把“灵”与“心”连用时,有两种意义,一指有灵明作用的心,二指心是灵明的。这里的“灵”就是形容词,可理解为谓词“是灵明的”。它的作用是述谓主词“心”。心之所以灵于万物,是因为它具有非心事物所不具有至精至灵的作用。理学家邵雍说:“人之所以灵于万物,谓其目能收万物之色,耳能收万物之声。……声色气味,万物之体也;耳目口鼻,万人之用也。……是知人也者,物之至者也。”人不过是一物,不同于它物的地方在于:人比它物更灵罢了。^⑰

当然,灵有时被等同于神,就心有灵明的作用而言,心有时也被称作灵,或心灵。道教说的要“常思灵宝”,指的就这种有灵明作用的心理实在,它既可称作神,又可称作心灵。《云笈七签》云:“灵者神也,宝者精也。但常爱气,惜精握固,闭口吞液,液化为精,精化为气,气化为神,神复化为液,液复化为精,精复化为气,气变化为神,如是七返七还,九转九易。”^⑱

再看精或精神。庄子对精的界定是:“夫精者,小之微也。”它看不见,摸不着,是相对于粗重可言说之物而言的。“可以言论者,物之粗也。”“可以意致者,物之精也。”^⑲由于这种精有神奇的作用,因此它又被称作精神。从词源学上说,把精与神连用进而组成“精神”这一概念,是庄子的首创。徐复观先生说:“在庄子之前,精字神字,已很流行。但把精字神字,连在一起而成立‘精神’一词,则起于庄子。这一词之出现,是文化史上的一件大事。”^⑳如庄子说:“独与天地精神往来。”^㉑“精神生于道,形本生于精。”^㉒

“精神”一词出现后,其用法、所指并不统一。

大致有两种用法,一是指精华、精灵,二是指心理现象。在后一用法中,又有多种情况,如有时可用来表示所有一切心理现象。这种意义的精神可等同于心理现象。有时,它也可用来作为表示心理主体的符号。如《云笈七签》云:“气整冲至,精神笃之为志;气循准常,精神守之为性;气会机指,精神适之为情;气密隐模,精神运之为意;意合重遇,精神澄之为怀;气因事结,精神系之为忧;气美偶触,精神降之为勇;气从驰御,精神崇士为愿;气仁垂注,精神钟之为念;念深为矜;矜深为悯;悯深为慈;慈深为悲;悲深为啼;啼深为号;皆肝腑之气起也。”这段话的心灵哲学意义非常丰富和深刻,如它既说明了气、肝等物质性实在和力量对于精神之产生和存在的基础意义,它们至少是其存在和作用的一个条件,如“肝者,精神首运之路”,如寤寐怡然而独笑,就是由于肝气呈飘浮状态,^⑤同时,它还说明志、怀、情、勇、念等心理作用、状态都是精神在特定条件下的所为。

道家所说的“精神”的意义更加广泛,如认为它既是心理生活的主体,同时也是生命之根。《河上公章句》云:“人生含和气,抱精神,故柔弱,人死则和气竭,精神亡,故坚强。”^⑥“人所以生者,以有精神。”^⑦《老子想尔注》云:“古仙士实精以生,今人失精以死,大信也。……所以精者,道之别气也,入人身中为根本。”^⑧

中国心灵哲学对精神有不同的定位,如有的说:魂在脾、魄在肝、神在心、精在肾;有的说:“人之有精神犹天之有太帝也。精神居乎心脾之中,肺肝之间,犹太帝处四守之内也。精神以胆为御,犹太帝之位紫微宫也。以脾为内室,犹太帝以轩辕为内舍也。以肝为咸池,以肺为天河,以肾为司阍,犹太帝之有四守也。”另外,精神以气为车骑、载体,以行为五识。^⑨根据这个说明,精神显然是一种不同于魂、魄、神、精的实在,因为它不像它们那样,有固定的位置或居所,而既有自己相对固定的位置,同时又游走于并控制着各个部门。还有这样一种观点,即认为精神凝于玄牝。牝,本指女性生殖器官,在道教中,玄牝专指能生育万物的机关,而精神就在其内,如说精神凝于玄牝。玄为之关,橐阴翕阳,安炉之鼎,莫外乎此。玄为之键,是此玄者,乃性命主,乃造化基,乃胚胎种,乃元神宅。

在精神的本质问题上,一般的观点是,这是单子性的实在,因为它是存在中的至精至微至灵者,但也有这样一种近于今日西方外在主义宽心灵观的观点,认为精神不是单子性实在而是弥散性实

在。例如它来自于天,或其构成同于天,而天的构成的特点是:充满的是“精轻者”。这显然不同于地的构成。后者由“浊重者”所构成。有浊重,就有形、有确定的位置,就是可以区分开来的单个事物。而天的构成是混沌的,没法区分开彼与此、这一个与那一个,因为“属天清而散”,因此天及其构成就一定弥散性现象。精神也是如此。故说:“精神者,天之分”,即来自于天上的清轻精气,分有其成份,分有其弥散的特点。它不同于形体、骨骼,因为“骨骼者,地之分”。总之,精神不是单子性存在。如若是单子性东西,即为地性事物。“属地浊而聚”。精神尽管分布性地存在着,但又无形。“精神离形,各归其真”。

五、多主体论视野下的心理结构论

中国心灵哲学所理解的广义的“心”指的是一个包含多种各自独立的心理成员和主体的松散的统一体(当然也有将其进行实质性合并、归化、统一的倾向),而且其边界是模糊的,与物的界线不是整齐划一的,因为在心物之间有非心非物或亦心亦物的现象,如浩然之气、脾气,等等。需进一步探讨的问题是:中国心灵哲学如何看待它们的内部关系和结构图景呢?大致来说,有四种倾向。

一是各自独立论。《黄帝内经》的表述最为充分。它说:“心者,生之本,神之变也,其华在面,其充在心脉,为阳之太阳,通于夏气。肺者,气之本,魄之处也,其华在毛,其充在皮,为阳中之太阴,通于秋气。肾者,主蛰,封藏之本,精之处也,其华在发,其充在骨,为阴中之少阴,通于冬气。肝者,黑极之本,魂之居也,其华在爪,其充在筋,以生气血。”^⑩“夫血之气,异名同类,……营卫者,精气也,血者,神气也。故血之于气,异名同类。”^⑪从这个心理地图我们可以看出,广义的心的结构不是一个点状的东西,而是一个像由许多小国组成的松散的国家一样,里面有许多各自为政的主宰,它们既有自己的居所、领地、权力,又有自己的构成、性质、特点等,如心在心脏中,魄在肺中,精在肾中,魂在肝中。它们既有自己特定的生理作用,又有自己特定的心理功能。它们一般是平起平坐的,但如果说有一个的权力稍微大一点的话,那只能说心有这样的地位。另外,黄帝与歧伯的一段对话也表达了大致相同的思想。前者问后者:“何谓德、气、生、精、神、魂、魄、心、意、志、思、智、虑?”后者回答说:“天之在我者,德也。”天赐于人的即为德,或者说,人身心中先天的而不来自于后天的东西即为德。“地之在我

者,气也。”“德流气薄而生者也。”意为天德流布,地气磅礴,万物便化生,“故生之来谓之精。”生命的来到即为精。“两精相搏谓之神。”阴阳两精互相撞击的威力谓之神。“随神往来谓之魂,并精而出入者谓之魄。所以任物者谓之心。”即用以支使事物、处理与事物关系的東西可称作心。“心有所忆谓之意;意之所在谓之志。”在心里将已认识到的观念提取出来进行加工的活动就是意。这里所说的意有些类似于西方人所说的心理的意向性结构及意向活动。这种意进一步发挥其指向作用、瞄准某一对象或目标即为志。“因此而存变谓之思。”由志而存心变化即为思。“思而远慕谓之虑。因虑而处物谓之智。”^⑮从这里可以看出,心理世界的确是一个包括很多成员的大家庭,其中的诸主体、诸样式角色

尽管有的有派生关系,如智来自于虑,虑来自于思,思来自于志,志来自于意,而意源于心,但一经产生,又都有其平起平坐的地位,有自己的独特功能。它们的不同不仅表现在作用上存在差别,还表现在有不同的定位。另外,诸心理成员与身体也不是绝对隔绝的,因为一方面,它们要居住在有关的身体部位中,另一方面,它们要发挥作用,需要有关部门提供能量,如五脏的作用就不可或缺^⑯

陈撄宁先生以道学基本思想为依据吸收现代物理学的某些思想,提出了自己独树一帜的心理结构论,认为心理世界有浅深结构上的差别,因此它们是不同的样式。每种样式都有自己特殊的物质根基,由于用心不同,因此都配有自己相应的境界。可用图表示如下:

| 心对应的物质 | 识心的程度 | 对应的境界 |
|--------|--------------------------|----------|
| 精血 | ——情欲 | ——凡人堕落境界 |
| 肉体 | ——灵魂 | ——凡人境界 |
| 细胞 | ——识神 | ——仙凡境界 |
| 分子 | ——真意 | ——地仙境界 |
| 原子 | ——元神 | ——神仙境界 |
| 电子 | ——灵光 | ——天仙境界 |
| 中子 | ——混沌(有物混成, 先天地生,寂兮寥兮) | ——道仙境界 |
| 以太 | ——清虚 | ——道之境界 |

体—————道^⑰—————用

由上可以看出,中间的“识心的程度”指的是有不同知识、智慧程度的心理样式,由于程度不同,其所依赖的物质也不同,所达到的境界更不同。他说:“情欲者,凡喜怒哀乐及各种行为,专以感情为用,而不问事理如何。”“肉体之人既有精血,自然有情欲,精血是物质,情欲即精血所发生之能力,有体必有用。……人的灵魂包含许多成分在内,有情欲,有识神,有真意,有元神,有灵光,一层比一层清,一层比一层高。情欲不过占吾人灵魂中之一部分。自识神上皆属于理智范围。”^⑱

二是归并论。它比较复杂,其中有的只强调:可将某一或某几种样式归并为一种样式,有些则坚持所有心理样式实质上是某一样式。如在精气与魂、心等的关系上,王充认为,魂、心等就是精气。这是他坚持唯物主义的气一元论的表现。王充对气的区分很细致,如认为元气中的气有精粗之分,其精微部分即精气。它是构成天、人以及精神的气。构成人的精气又有等级之分。例如魂就由其

中较精微的气所构成。“夫魂者,精气也;精气之行,如云烟。”^⑲人之所以有凡圣差别,也是由气的精的程度所决定的。圣人之所以为圣人,是因为构成他的气更精密。例如他有殊绝之知,就是因为他有特殊的精气。“禀天精微之气,故其为有殊绝之知。”^⑳有的则把魂、神等归并为精,如唐吴筠说:“阳之精曰魂与神,阴之精曰尸与魄。”^㉑

在魂魄与神的关系上,魏伯阳认为,它们可以等同,如说:“阳神曰魂,阴神月魄。”阳神也可称作日魂,阴神可称作月魄,“魂之与魄,互为宅室。”^㉒

《道枢》认为,魂、魄、意都可看作神。它们藏于五脏之中,“肝藏魂,肺藏魄,心藏神,脾藏意与智,肾藏精与志。”^㉓道教在论述精气神的应然关系(如炼精化气、炼气化神)时,也表达了它们的可转化或化归的关系。如说:“道之委也,虚化神,神化气,气化形,形生而万物所以塞也。”这种化的过程,是自然发生的过程。反向的化,也是道的作用的表现。而这种化则是人返本还源、去凡成圣的过程。“道

之用也,形化气,气化神,神化虚,虚明而万物所以通也。”正是以此为根据,才有内丹的基本修法:炼精化气,炼气化神,炼神还虚,炼金合道。此乃神化之道。^⑤

归并论的最常见的形式是:从广义上理解心,把它看作包摄一切心理现象包括魂魄在内的大全。如《左传·鲁昭公二十五年》云:“心之精爽,是谓魂魄,魂魄去之,何以能久。”朱熹门人陈淳说:“心也者,丽阴阳而乘其气,无闲于动静,即神之所会,而为魄之主也。昼则阴伏藏而阳用事,阳主动,故神运魄随而为寤。夜则阳伏藏而阴用事,阴主静,故魄定神蛰而为寐。神之运,故虚灵知觉之体灼然呈露,如一阳复后,万物之有春意焉,而此心之于寤也,为有主。神之蛰,故虚灵知觉之体沉然潜隐,悄然踪迹,如纯坤之月,万物之生性,不可窥其朕焉,而此心之于寐也,为天主。”在心停止活动的时候,看似无心,其实,里面仍有未泯者。“其中实未尝泯,而有不可测者存。呼之则应,警之则觉,是亦未尝无主也。”心的特点是有动有静,而在动中又有静,动是思,静是无思。此无思即动中之静,阳之阴。同样,静中有动,如在晚上,心进入了静的状态,但静中常有梦发生,此属静中之动,阴中之阳。如果无梦,则属静中之静,阴中之阴。^⑥

“主中有主论”主要体现在王夫之的有关论述之中。他承认,魂、魄、心、意有不同定位因而是不同的心理实在,如说:“肝魂、肺魄、脾意、肾志、心神。”^⑦但他利用《黄帝内经》的有关思想成功解决了中国心灵哲学的一大难题:分立的心理功能有无统一性?《黄帝内经·灵枢经》云:“肝藏血,血为魂之舍,脾藏荣,荣为意之舍。心藏脉,脉为神之舍,肺藏气,气为魄之舍,肾藏精,精为志之舍。是则五藏皆为性情之舍,而灵明发焉,不独心也。”具有心智功能的不只是心,其他四脏也能生出特定的心智功能。先人之所以特别突出心的作用,有时给人这样的感觉,只有心才是心理现象的基础,原因其实是:其他四脏的心理功能都与心之神这一功能有关,或会合于神,故“独立言”。王夫之说:“君子独立心者,魂为神使,意因神发,魄待神动,志受神摄,故神为四者之津会也。然亦当知,凡言心,则四者在其中,非但一心之灵而余皆不灵。”全面地看,心理现象之发生,不仅依赖于五脏,而且离不开天之授予人身的资源。它们因得于天,故可称作“德”。《灵枢经》云:“天之在我者德也。”同理,人不仅获得了天之灵秀,而且还获得了地之灵秀,这就是气。可以说:“地之在我者,气也。”五脏之所以各有自己

的功能,心神之所以有统一各别功能,乃离不开德与气。王夫之说:“气之所至,德即至焉,岂独五藏胥(皆)为含德之府而不仅心哉!”另外,人体的四肢、百骸等都是心理现象产生、存在和有作用的必要条件。“四肢、百骸、肌肉、筋骨苟喻痛痒者,地气之所充,天德即达,皆为吾性中所显之仁,所藏之用。故孟子说:‘形色,天性也。’”^⑧

王夫之承认,人除了心之外,还有魂魄神意,认为它们是自然生成的。他说:“天地之化,以其气生我,我之生,以魄凝气而生其魂神,意始发焉。”^⑨他不赞成道家这样的看法:从发生顺序上说,魄聚气,由气立魂,由魂生神,由神动意,意动而阴阳之感通,则生成了人与物,从修行角度说,成圣成仙的过程是上述过程的逆过程。即只要反过来,就能由人而成圣,“以意驭神,以神充魂,以魂袭气,以气环魄,为立于身中而常不死也。”^⑩

“一实多名论”主要体现在新老儒家的论述之中。荀子认为,性、情、虑、知、动、智、能,表面上是反映不同心理实在的概念,实际上所描述的是相同的实在,当然它们分别从不同角度反映了同一实在的不同方面的性质与特点。他说:“生之所以然者谓之性,性之和所生精合感应,不事而自然,谓之性;性之好恶喜怒哀乐谓之情;情然而心为之择谓之虑;心虑而能为之动谓之伪。”“所以知之在人者谓之知;知有所合谓之智;知所以能之在人者谓之能。”^⑪

王阳明的论述更清楚,其思想有如下要点:(1)名无穷,只一性而已。名多的表现是,性、天、帝、命、心,等等。其实,性一而已,自其形体也谓之天,主宰也谓之帝,流行也谓之命,赋予人也谓之性,主于身也谓之心。(2)理、性、心、意、知、物,理一而已,以其理之凝聚而言,则谓之性,以其凝聚之主宰而言,则谓之心,以其主宰之发动而言,则谓之意;以其发动之明觉而言,则谓之知;以其明觉之感应而言,则谓之物。(3)身、心、物等只是一件,因为指其充塞处言之谓之身,指其主宰处言之谓之心,指意之涉着处谓之物。(4)理、心、孝、亲也有一实多名的关系。他说:“理也者,心之条理也。是理也,发之于亲则为孝,发之于君则为忠……。”^⑫(5)与心名异实同的词很多,对此他作了具体考释。他说:“所谓汝心,却是那能视听言动的。”^⑬此心也可看作至善,因为它同时是道德资源、礼仪规范的源泉。他说:“至善者,心之本体”,同时是道德活动、认知活动的主体。它不是经验的自我,而是纯粹的道德主体、认知主体。从体上说,心就是本体。他

说：“人心本体亦复如是，太虚无形，一过而化，亦何费纤毫之力。”^④（6）精、气、神、灵、良知也具有一实多名论的特点。他说：“夫天地间膈寒充满皆气也，气之灵皆性也。人得气以生，而灵随之。”^⑤“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精。”“气即是性，性即是气，原无性气之分也。”阳明弟子徐樾说：“天命之谓性；知者心之灵也；自知之主宰言心；自知之无息言诚；自知之定理言性；自知之不二言敬；自知之莫测言神；自知之浑然言天；自知之寂然言隐；自知之遍覆言费；自知之不昧言学。”^⑥

王阳明之所以提出上述思想，是因为他不满朱熹思想“言之太详、析之太精”、“支离割裂”，而试图建立综合、统一、简明易行的哲学，进而对圣学作出贯通、简明的阐释。根据他的判释，“圣人之学，心学”。“心一而已”，“理一而已”，“性一而已”。“即知即行，即心即物，即动即静，即体即用，即工夫即本体，即上即下，无之不一。”这就是说，他反对对知行、心物、动静、体用、工夫本体、上下的割裂理解，而努力把它们统一起来。他认为，世界万物无非是一，如天、帝、命、性、心就是如此。当然用不同语言描述则为多。或者说，“多”突出的是一的特定方面的特点。宇宙的“一”、“常道”，“自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋予人也谓之性，主于身也谓之心。”^⑦

有些论著也表达了一实多名论思想，如说：“从道受生谓之命，自一禀形之性，所以任物谓之心，心有所忆谓之意，意之出谓之志，事无不知谓之智，智之万物谓之慧，动以营身谓之魂，静以镇形谓之魄，流行骨肉谓之血，保神养气谓之精，气清而馥谓之荣，气浊而迟谓之卫，总括百骸谓之身，众象备见谓之形，块然有闾谓之质，状貌可测谓之体，大小有分谓之躯，众思不得谓之神，莫然应化谓之灵，气来入身谓之生，神去于身谓之死，所以通生谓之道，所以。”^⑧这里述及的人的构成，有些是名异实同，如心与神、灵、道等就是如此。有些有层次的关系，如心之忆，即为意；意之所出、意的追求即为志；心的能知性谓之智；智的周遍性谓之慧。^⑨这里的一实多名论要弱一点，因为它强调，心、神、魂、魄等尽管指向的是同一实在，但由于它们分别从特定的角度反映了这同一实在中的不同侧面，因此每个词又有自己的特定所指。

六、结语

相较于西方心灵哲学，中国心灵哲学有视界小

的一面，例如由于中国语言哲学的特殊性，即不承认存在着语言—观念—外物的三角关系，其中特别不太重视作为语言与所指之中介的观念或表征。因此，中国心灵哲学中就没有观念、表征、命题态度、思维的内部语言这样一些研究课题。但另一方面，中国心灵哲学又有视界“大”的一方面，例如由于中国心灵哲学在人身上看到的不只是心身二分，而同时看到了精、气、神、魂、魄等多种要素，故此，中国心灵哲学的人的问题、人性问题便变得更加复杂，所要处理的关系问题更多，特别是心、性、情关系问题是西方所没有的。概括地讲，中国心灵哲学所涉及的问题有如下几类：第一，关于心的构成问题。中国心灵哲学一般是超二分的，即不简单地把人看作是心身统一体，而看作是由形、气、精、魂、魄、心、性等构成的复杂统一体；第二，中国心灵哲学也讨论类似于西方心身问题的心身关系问题，如从构成人的多因素中抽出主要的因素，诸如形与神、心与物、心与境、言与意等，于是便形成了关于形神关系、心物、心境、言意关系的各种理论。它们处理的尽管是二维关系，但其理论前提是超二元论的。第三，心理现象的构成与本体论地位问题。中国心灵哲学尽管没有涉及像内部语言、命题态度之类的心理现象，但它认识到了西方人所没有涉及的大量心理现象，如文化心、道心、大心、神、魄、性等。中国心灵哲学尽管不否认以上各种心理现象的存在地位，但一般不把它们看作是实体，只承认它们的作为属性、状态、事件的存在地位。中国大多数心灵哲学家既否认上帝这样的绝对实体，也否认如物质实体、精神实体这样的相对实体。由此可以说，中国心灵哲学具有超越实体一元论或实体二元论的特点。第四，心、性、情及其关系问题。各家对这三个概念都有自己的规定，但不管这个规定是什么，在西方心灵哲学中都是看不到的。这一内容构成了中国心灵哲学的特质，也是中国心灵哲学独有的圣学的基础。第五，中国也有特殊形式的自然化问题，即如何用中国人的气、精之类的“科学概念”解释心理学概念的问题。第六，他心知问题，即能否以及如何知道他人的心理及其内容的问题。这主要体现在中国哲学中“鱼乐之辩”以及后来的各种各样的回答中，如察言观行法、揣情说、类推说、内省等等。第七，思维、意义与语言关系问题。这在中国心灵哲学中称为“言意之辩”。“言意之辩”自《周易》“书不尽言，言不尽意”始，至魏晋时期达到顶峰，并形成了“言尽意论”和“言不尽意论”等理论。在争论背后，还涉及意向性的本体论地位问

题。第八,意向性或心理内容问题。这是西方心灵哲学最感兴趣的问题,因为这是解开人心之特征和奥秘的一个关键问题。最近有西方学者在研究中国心灵哲学的意向性学说,但只是开始,因此有进一步研究的广阔空间。第九,自由意志问题。不同于西方心灵哲学自由意志理论,中国心灵哲学既重内向的追溯,又重从道德哲学的探讨。第十,心性的主体或载体问题,即认知、思考、情感等都是活动或属性,它们有无被依赖的主体?如果有,它们是什么?孟子、陆王心学等都讨论过这一问题。第十一,与上述问题密切相关的问题是自我无我的问题,这是自佛教传入中国后所形成的一个重要问题。第十二,心的可朽与不朽的问题。第十三,人心与人生、做人、伦理道德、幸福、解脱的关系问题。讨论这些问题构成了中国的一种特殊形式的心灵哲学,即心学,而心学实即“圣人之学”。

一般说来,心灵哲学主要表现为两种形式或类型。一是求真性的或认知性的,其宗旨是通过对心本身的穷根究底的认识,弄清心的本体论地位、构成、本质、作用与有关事物的关系等。二是价值性的或境界型的心灵哲学,其宗旨是在承诺心有潜在资源的前提下,挖掘、开发它们对于认识真理、审美、做人、道德尤其是幸福的无穷妙用。传统西方心灵哲学一般只侧重于求真性或认知性的研究,最近几十年由于比较哲学研究的推动和东方思想的影响,才认识到心灵哲学的内容不能局限于求知,于是开始了对新的类型的关注。^⑥中国的心灵哲学究竟属哪一类型,学界尚有争论,但是一般认为它属于后者。我们认为,中国心灵哲学两种形态兼而有之,例如,各家基本上都有对“魂”“魄”“心”“神”“识”“知”“形”“精”等概念的分析,有用自己所认定的“科学原则”(如“气”“阴阳”“五行”等)对它们的说明(这种说明模式在西方被称为“自然化”,即用科学概念、理论、原则说明那些非基础的概念),有对人的概念图式的建构,有对形神关系、精气神关系的探讨,有鱼乐之辩这样的他心知问题研究等等,这些内容显然属于求真性的心灵哲学。当然不可否认,中国心灵哲学偏重于价值性的心灵哲学。

不同于西方心灵哲学的外向性探求,中国心灵哲学是内敛下落的,它主要关注于人的心灵境界、道德提升和生存质量,核心内容是价值性心灵哲学。(1)就内容而言,中国心灵哲学既关心心灵的本质、构成、结构、功能、存在地位等本体论和知识论问题,又关心价值论问题,是融“两型”于一体的心灵哲学。(2)中国心灵哲学在研究心时,的确很

少有理性、语言、逻辑的维度,但把心区分为人心和道心则是中国心灵哲学的独有分类,在揭示心之价值资源与禀赋的同时,特别重视心之性情,并建构出了多姿多彩的人性论、心性论、性情论,这些构成了中国心灵哲学独特的风景。(3)中国心灵哲学不仅对肉团心或依赖于肉体之心感兴趣,而且更热衷于对形而上学的超越之心、道心、文化心的探究。道教、心学和中国化佛教还开展了对真心、妄心及其关系的研究。(4)中国心灵哲学由其至圣取向所决定,还特别关心心的生活。正如林语堂先生所说,西方的书出得很多,但与普通人没有关系,而中国的学问则直截了当地告诫我们如何生活。(5)印度心灵哲学重内在体验和深掘,西方心灵哲学重向外认知和扩张,而中国心灵哲学两者兼重,同时在向外展示时,又注重与他人、环境的和谐。(6)西方心灵哲学以个体主义为基础,侧重于对个体心理的层层分析、形而上的追溯,而中国心灵哲学尽管不排除对个体的重视,但更关心人类的心、群体的心即“大心”。

中国心灵哲学对人类心灵哲学有无贡献?如果有,它作了什么贡献?这当然是有争论的问题。我们的基本观点是:中国19世纪以前的心灵哲学领先于西方。首先,直到20世纪上半叶,西方由于分析哲学的介入才发现:对人作心身二分、对世界作心物二分存在着“范畴错误”,这个错误既表现为逻辑错误,又隐含着与科学事实不符的矛盾。而中国心灵哲学一开始就避免了这一错误,其原因和意义值得探讨。其次,西方心灵哲学只是到了现代才有一部分人看到了心灵哲学中的实体论、单子主义(以为心以精神实体为依托,此实体是实物性或单子性存在)的错误和危害,而中国大多数心灵哲学都没有这样的预设。第三,与此相关的是,中国心灵哲学早就包含有关于心的具身性(即心灵是由包括躯体在内的多种因素所构成成就的现象)思想,而西方只是在最近才开始这一研究。第四,中国心灵哲学一般不把心看作固定不变的东西,而把它看作是变动的,同时只有在人进入动的状态时才出现,正如梁漱溟先生所说:识心必于“生”(语默动静)求。而西方只是到最近才由脑科学家、诺贝尔奖获得者埃德尔曼认识到了这一点。第五,中国历来就有对心灵的自然化操作,而西方的自然化是最近几十年才兴起的。如此等等。

注释

^①杰恩斯:《关于心灵起源的四个假说》,高新民、储昭华主编《心灵哲学》,北京:商务印书馆,2008年,第458-

476 页。

② K. Ramakrishna Rao. *Consciousness Studies: Cross-Cultural Perspectives*. McFarland & Company, Inc., Publishers, 2002.

③《王阳明全集》(上),上海:上海古籍出版社,2011年,第83页。

④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮《道枢》,载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(10),上海:上海古籍出版社,1989年,第396页,第396页,第400页,第415页,第466页,第523页,第380页,第525页。

⑤⑥⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕《修真十书》,载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(3),上海:上海古籍出版社,1989年,第371页,第297页,第287页,第287页,第541页,第453-454页,第467页,第386页,第412页。

⑦⑨⑩⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕刘柯、李克和:《管子译注》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003年,第260页,第259页,第319页,第319-320页,第318页,第318页,第265页。

⑧⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕杨柳桥:《庄子译注》,上海:上海古籍出版社,2006年,第571页,第249页,第249页,第249页,第579页,第351页。

⑩杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2000年,第270页。

⑫⑬《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第444页,第26页。

⑭⑮⑰⑱⑲㉑㉒㉓㉔㉕《云笈七签》,载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(1),上海:上海古籍出版社,1989年,第618-619页,第619页,第419页,第218页,第572-573页,第389页,第388页,第612页,第612页。

⑯⑰⑱《朱子语类》卷一百四,卷九,卷十四,北京:中华书局,1986年。

⑰《朱子文集·观心说》,见《四库全书》本。

⑱《君子·尽心注》,见朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年。

⑳㉑徐复观:《中国思想史论集》,北京:九州出版社,2014年,第31页,第172页。

㉒张舜徽:《先秦道论发微》,北京:中华书局,1982年,第41-42页。

㉔《朱子语录》卷十四。

㉕朱熹:《孟子集注·告子上》。

㉗㉘㉙㉚《淮南子·精神训》。

㉛㉜《淮南子·论言训》。

㉝㉞《张载集》,北京:中华书局,1978年,第265页,第269页。

㉟㊱㊲周汝登:《圣学宗传》(二),济南:山东友谊书社,1989年,第860页,第1264-1265页,第1291页。

㊳㊴㊵《文始真经》,载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(5),上海:上海古籍出版社,1989年,第387页,第394页,第376页。

㊶㊷王夫之:《尚书引义》卷六,第176页。

㊸《戴震全集》(第1册),北京:清华大学出版社,1991年,第96页。

㊹杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2000年,第262页。

㊺㊻薛敬之:《思菴野录》,见黄宗羲著《明儒学案》(上),沈芝盈点校,北京:中华书局,2008年,第133页,第133页。

㊼《古文龙虎经注疏》,载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(4),上海:上海古籍出版社,1989年,第13-14页。

㊽㊾㊿①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫《上阳子金丹大要》,载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(9),上海:上海古籍出版社,1989年,第227页,第22页,第224页,第224页,第224-225页,第225页,第225页,第224页,第223页,第223页,第227页,第227页,第375页,第375页。

⑬金声:《谗心》,见黄宗羲《明儒学案》(下),沈芝盈点校,北京:中华书局,2008年,第1362页。

⑭⑮⑯⑰钱穆:《灵魂与心》,南宁:广西师范大学出版社,2004年,第41-42页,第43页,第9-10页,第75页。

⑱⑲《朱子全书》卷第四十九。

㉑㉒陈撷宁:《仙学精要》(上),北京:宗教文化出版社,2008年,第295页,第127页,第131页。

㉓㉔参阅吕思勉《理学纲要》,北京:东方出版社,2012年,第95页,第95页。

㉕朱熹:《语要》,见黄宗羲著《宋元学案》(貳),陈金生等点校,北京:中华书局,2011年,第1514页。

㉖㉗葛洪:《抱朴子内篇校释》,北京:中华书局,1985年,第326页,第389页。

㉘《易·系传》。

㉙《关伊子》,见《百子全书》(第八册),杭州:浙江人民出版社,1984年。

㉚《胎息精微论》,载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(9),上海:上海古籍出版社,1989年,第296页。

㉛㉜陆流:《气道》,上海:上海三联书店,1994年,第61页,第2页。

㉝胡孚琛:《道学通论》,北京:社会科学文献出版社,1999年,第62页。

㉞①②《黄帝内经·素问》。

㉟《庄子·庚桑楚》。

㊱㊲《张载集·正蒙》,北京:中华书局,2012年,第20页,第12-13页。

㊳《黄帝内经·金匱真言论》。

㊴㊵㊶陈广忠译注:《淮南子》(上),北京:中华书局,2013年,第516-517页,第403页,第90页。

㊷赵坚:《道德真经疏义》卷五。

㊸㊹戴震:《孟子字义》,见安正辉《戴震哲学著作选注》,北京:中华书局,1979年,第74页,第75页。

㊺《玄门大论·释名》。

㊻㊼安正辉选注:《戴震哲学著作选注》,北京:中华书局,1979年,第73页,第23页,第419页。

⑩《易·系辞上传》。

⑪⑫⑬《周敦颐集》，北京：中华书局，2009年，第24页，第27页，第64页。

⑭《真诰》，载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(4)，上海：上海古籍出版社，1989年，第495页。

⑮⑯⑰⑱姚春鹏译注：《黄帝内经》，第378页，第335页，第153页，第274页，第78-79页。

⑲《淮南子·原道训》。

⑳《鹑冠子》，载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(5)，上海：上海古籍出版社，1989年，第741页。

㉑邵雍：《观物内篇》，见黄宗羲《宋元学案》(壹)，陈金生等点校，北京：中华书局，2011年，第372页。

㉒《冲虚至德真经》，载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(5)，上海：上海古籍出版社，1989年，第586-587页。

㉓《周易参同契》，载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(9)，上海：上海古籍出版社，1989年，第13页。

㉔邵雍：《观物内篇》，黄宗羲《宋元学案》(叁)，陈金生等点校，北京：中华书局，2011年，第370页。

㉕徐复观：《中国人性论史》(先秦篇)，上海：上海三联书店，2001年，第345页。

㉖⑳《河上公章句》第七十六章注，第七十二章注。

㉗《老子想尔注》，第27-28页。

㉘《黄帝内经·灵枢》。

㉙王充：《论衡·纪妖篇》。

㉚王充：《论衡·奇怪篇》。

㉛吴筠：《玄纲论》中《虚白其志篇》第二十二。

㉜魏伯阳：《周易参同契》。

㉝《谭子化书》，载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(5)，上海：上海古籍出版社，1989年，第769页。

㉞陈淳：《北溪文集》，黄宗羲《宋元学案》(叁)，陈金生等点校，北京：中华书局，2011年，第2225页。

㉟王夫之：《思问录内编》，见侯仰军等译注《中国古代儒家语录四书》，济南：山东友谊出版社，2001年，第512页。

㊱⑳⑳王夫之：《思问录外编》，见侯仰军等译注《中国古代儒家语录四书》，济南：山东友谊出版社，2001年，第597页，第589页，第589页。

㊲转引自周汝登《圣学宗传》(一)，济南：山东友谊出版社，1989年，第305页。

㊳⑳⑳《阳明全书》卷八，第141页；卷一，第50页；卷三十四，第80页。

㊴《王文成公全书·传习录》。

㊵《传习录》(上)。

㊶⑳⑳《太上老君内观经》，载胡道静等选辑《道藏要籍选刊》(1)，上海：上海古籍出版社，1989年，第130页，第130页。

㊷Owen J. Flanagan. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, MIT Press, 2011. "The Bodhisattva's brain: Neuroscience and happiness." In D. K. Nauriyal, M. Drummond, and Y. B. Lal, eds., *Buddhist Thought and Applied Psychological Research*. 149-174. London: Routledge. 2006. Daniel Anderson Arnold. *Brains, Buddhas, and Believing: The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-Scientific Philosophy of Mind*. Columbia University Press, 2012.

责任编辑 邓宏炎

“The Theory of Multi-Subjects” of Chinese Philosophy of Mind

Gao Xinmin

(School of Marxism, Central China Normal University, Wuhan 430079)

Abstract: Chinese philosophy of mind demonstrates a distinctive feature in its grasp of human and the world as a whole besides its schemata beyond mind-body dichotomy; there are the “multi-masters” or multi-subjects in the realm of the mind where it is regarded holistically, such as the heart, the soul, the spirit, god, I and self, each performing its own functions within its own range. In discussing their relations, there are disputes from the independent theory, merging theory, the theory of “the master of masters”, and the theory of one-entity-multi-names. In Chinese philosophy of mind, there is also the “Needham Problem”, China being left behind by the west after modern times.

Key words: mind; Philosophy of mind; the theory of multi-subjects; soul and spirit