

中国哲学中的“心”之性能与精神

——以“心无量”为中心的考察*

李承贵

[摘要]“心无量”是继承儒、佛、道相关思想而形成的一种观念，由程颐最早完整表述出来。所谓“心无量”是指“心”之性能的无限性，主要包括“心”对万事万物及其变化的全面主宰力、对万事万物及其奥秘的无限认识力、对天下百姓生命的深沉关怀力和对精神意识系统的自主调适力。“心无量”的根据是“性无内外”。第一，“性”是万物所以然，“形”“理”“心”因“性”而有，“性”贯通万事万物；第二，“性”“物”为一，“性”“理”为一，“性”“心”为一；第三，“心无量”是“性无内外”的内在逻辑使然。“心无量”义理根据的揭示与性能多向度的呈现，似可传递给我们殊为难得的信息：“心无量”是人生命内在力量的释放，其前提条件源自生命本身，其展开的所有向度是相互贯通、相互补充的有机整体。这不仅显示了中国哲学对“心”的认知情状，亦展示了中国哲学的生命关怀精神，而且蕴含了中国哲学与创造这种哲学的主体民族的自信。

[关键词]心无量 性无内外 中国哲学 性能 精神

[中图分类号]B21 [文献标识码]A [文章编号]1000-7326(2024)07-0044-14

“心无量”的明晰表述最早出自程颐——问：“人之形体有限量，心有限量否？”曰：“论心之形，则安得无量？”又问：“心之妙用有限量否？”曰：“自是人有限量。以有限之形，有限之气，苟不通之以道，安得无量？孟子曰：‘尽其心，知其性。’心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。苟能通之以道，又岂有限量？天下更无性外之物，若云有限量，除是性外有物始得。”^①这段话隐含的核心问题是：“心”之妙用的无量是存在的，但必须“通之以道”，“道”即“性无内外”。为什么“通之以道”的“道”是“性无内外”？程颐说：“夫心通乎道，然后能辨是非，如持权衡以较轻重，孟子所谓‘知言’是也。揆之以道，则是非了然，不待精思而后见也。学者当以道为本。”^②“道”是辩是非、权重的准则。朱熹说：“心不是横门硬进教大得。须是去物欲之蔽，则清明而无不知；穷事物之理，则脱然有贯通处。……所谓‘通之以道’，便是脱然有贯通处。若只守闻见，便自然狭窄了。”^③“道”是去物欲之蔽，穷事物之理，从而豁然贯通的工具。牟宗三说：“是则心自身

* 本文系贵州省社会科学规划基金（孔学堂）国学单列课题重大项目“王阳明心态思想研究”（18GZGX04）的阶段成果。

作者简介 李承贵，南京大学哲学系教授、博士生导师（江苏 南京，210023）。

① 《河南程氏遗书》卷18，《二程集》第1册，北京：中华书局，1981年，第204页。

② 程颐：《答朱长文书》，《河南程氏文集》卷9，《二程集》第2册，第601页。

③ 《张子书二》，《朱子语类》卷99，《朱子全书》第17册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第3337页。

并非即是道，亦并非即是无限量。‘通之以道’，始得为无限量。是乃以道（性、理）提挈心，使之如理合道，渐近于无限量，使有限之心气取得一无限之意义。”^①“道”是“性理”。总而言之，程颐、朱熹、牟宗三所言都不外乎圣人之道。而孔子、孟子、荀子追求的“道”，既具超越性（极高明）又具现实性（道中庸），所以是无上下、本末、内外之分的，是绝对至上的，是“性无内外”的。王阳明说：“盖圣人之学无人己，无内外，一天地万物以为心。”^②因此，“性无内外”便是“心无量”得以表现的本体之“道”。那么，“心无量”的根据为什么是“性无内外”？“心无量”又有哪些具体的表现？

一、“心无量”之义理根据

基于程颐提供的思路，“心无量”必须“通之以道”，而“通之以道”的“道”，即“无性外之物”。那么，何谓“无性外之物”？

1. “性”乃万物本具。在中国哲学中，“性”的基本含义之一，就是作为万物所以然的根据，即万物所以是它自己，是因为具有了成为自己的“性”。《中庸》云：“天命之谓性。”（《中庸》第1章）由于无所谓实然的、具体的发出命令的“天”，所以此处的“天命”释为“自然天成”似更合乎本义，也就是认为“生”乃自然而然。进而言之，即人、物所以成为自己，是因为人、物各具成为自己的“性”。事实上，这种观念普遍存在于中国古代哲学文献中。庄子说：“性者，生之质也。”（《庄子·庚桑楚》）“质”，一般解释为本质、本性、根本，所以庄子实际上将“性”视为人、物所以然的根据。荀子说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。”（《荀子·性恶》）荀子强调“性”不可学、不可事之先验性特点，而不可学、不可事者，即谓人、物之本有者。所谓“天之就”说得更为明晰，就是指“性”自然天成，本就在人、物之中。《吕氏春秋》云：“性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。”^③这是说，“性”乃万物所本，即万物以“性”为根据，而且后天的努力不能对“性”施加影响，从而进一步澄明“性为万物所本”之特性。《白虎通义》云：“性者，生也，此人禀六气以生者也。”^④“性”意味着“生”，无“性”则无“生”，所表达的仍然是“性”乃生命根据之义。程颐则直言“性”是生生固有，没有“性”则无生命，“性者，生生之所固有也。”^⑤既然“性”乃生命发生所必备，所以“性”是生命所以然者。不能不说，“性”乃“天之所命”“天生之质”“天之就”“万物之本”“生生所固有”等论述，共同揭示了一个道理：“性”之最本质意涵是“万物所以然的根据”。自然，我们也关注到中国哲学中对“性”作为“天之所命”的另外两层意思。一种是随物或生命而有的自然性，即作为生命存在必具的自然之性，如食、色、喜、怒、哀、乐等，如二程说：“人之有喜怒哀乐者，亦其性之自然。”^⑥另一种则是物或生命的性状，亦是随物或生命而有者，如长短、大小、颜色、味道、偏全、清浊等，如戴震说：“一言乎分，则其限于始，有偏全、厚薄、清浊、昏明之不齐，各随所分而形于一，各成其性也。”^⑦由此两种“性”皆不能进化为“心”，而这里的“性”特指“万物所以然之性”。因此，“性”即万物所以然者，故为万物本有，正如荀子所说：“生之所以然者谓之性。”（《荀子·正名》）

2. “心”“形”因“性”而有。既然“性”是生命所以然者，那么从时间逻辑上说，“心”在“性”后，因“性”而有“心”。张载认为，“心”作为生命的灵觉，是“性”进化的产物。张载说：“合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”^⑧王夫之解释说：“秉太虚和气健顺相涵之实，而合五行之秀以成

① 牟宗三：《心体与性体》中，上海：上海古籍出版社，1999年，第288页。

② 《重修山阴县学记》，《王阳明全集》上，上海：上海古籍出版社，2017年，第287页。

③ 《吕氏春秋·贵当》，《吕氏春秋通论》下册，南昌：江西人民出版社，2010年，第780页。

④ 《性情》，《白虎通疏证》上，北京：中华书局，1997年，第381页。

⑤ 《中庸解》，《河南程氏经说》卷8，《二程集》第4册，第1152页。

⑥ 《河南程氏遗书》卷2上，《二程集》第1册，第24页。

⑦ 《孟子字义疏证》卷中，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年，第292页。

⑧ 《正蒙·太和篇》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第9页。

乎人之秉彝，此人之所以有性也。……人之有性，函之于心而感物以通，象著而数陈，名立而义起，习其故而心喻之，形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发。故由性生知，以知知性，交涵于聚而有间之中，统于一心，由此言之则谓之心。”^①根据这个解释，人之性源于大自然精华的凝集。这意味着，一方面，“性”的生成只能源于大自然的造化，所以“性”是结果；另一方面，“性”意味着生命的出现，所以亦是原因，是根据。正因如此，王夫之说“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发”，以及“由性生知，以知知性”，并“统于一心”。由于“知”发自“心”，所以由“性”而“形”而“心”。质言之，“心”在生命之后，有了生命才有“心”，而生命乃是因为“性”，有了生命所以然之“性”，才可能出现生命而有“形”，因而，“形”“心”因“性”而有。朱熹的话可视为这种观念的精要概括：“人有是性，则即有是形，有是形，则即有是心。”^②有趣的是，这种观念在中国哲学中并非偶然的存在。罗钦顺认为，人所以生的根据是“性”，“心”是人之神明，所以“心”只能生于“性”。他说：“夫心者，人之神明；性者，人之生理。”^③吴廷翰对这种主张表达得更为清晰、更为完整。他说：“人之初生，得气以为生之本，纯粹精一，其名曰性，性之本，而外焉者形，内焉者心，皆从此生。是形与心皆以性生。”^④就是说，纯粹精一的“性”是人所以为人的根本，外形内心，皆因“性”而生。他又说：“性者，心之所以生也。知觉运动，心之灵明，其实性所出也。无性则无知觉运动，无知觉运动则亦无心矣。”^⑤因此，对吴廷翰而言，人之“形”与“心”皆出于“性”。用戴震的话表达就是：“人之血气心知，原于天地之化者也。”^⑥可见，从张载、朱熹、吴廷翰、罗钦顺、王夫之、戴震等人的论述看，“形”“心”皆“性”之进化使然。

3. “心”“性”一体。既然“心”由“性”生，那么，“心”“性”如影随形，“心”“性”一体，应该不言自明。然而究竟如何是一体，尚须做进一步澄明。首先，由“性”生“心”角度看。如上所言，“心”由“性”生，无“性”则无“心”。既然“心”源于“性”，“性”之进化而有“心”，所以“心”“性”具有内在的逻辑关联性，这种关联性便是一体。王阳明认为，“性”源于天道自然，这个源于天道自然的“性”是“心”之本体。他说道：“夫心之体，性也；性之原，天也。”^⑦“心也，性也，天也，一也。”^⑧“性”是“心”之体，“心”之根据是“性”，无“性”则无“心”，所以是一体。其次，由“心”知“性”角度看。“心”因“性”而有，因此，作为知觉、灵性的“心”便逻辑地通晓“性”。《中庸》云：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育。”（《中庸》第22章）“性”，万物皆有，所以“性”贯通万物。如果人能完全、彻底地认识自己的特性，便能完全、彻底地认识他人及事物的特性，从而能够赞助天地万物的化生长育。既然“性”通万物，“心”能完全、彻底地认识他人及事物的特性，所以“心”是“性”之灵：“灵处只是心，不是性。”^⑨也即是说，“性”“心”一体。最后，由“心”体物角度看。张载认为，“心”体察万物是全面的、彻底的、无遗漏的，“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。……天大无外，故有外之心不足以合天心。”^⑩既然“心”体察天下万物而无遗，所以“心”“性”完全重合。湛甘泉也认为“心”体察万物而无遗漏，他说：“性者，天地万物一体者也。浑然宇宙，其气同也。心也者，体天地万物而不遗者也。”^⑪“心”所以体察万物而无遗漏，乃是因为“性”是万物所以然者，是万物一体的基础，“性”

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷1，《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1998年，第33页。

② 《乐记动静说》，《晦庵先生朱文公文集》卷67，《朱子全书》第23册，第3263页。

③ 《困知记卷上》，《困知记》，北京：中华书局，2013年，第1页。

④ 《古斋漫录》卷上，《吴廷翰集》，北京：中华书局，1984年，第23页。

⑤ 《古斋漫录》卷上，《吴廷翰集》，第28页。

⑥ 《孟子字义疏证》卷中，《戴震集》，第305页。

⑦ 《传习录中》，《王阳明全集》上，第49页。

⑧ 《传习录中》，《王阳明全集》上，第98页。

⑨ 《朱子语类》卷5，《朱子全书》第14册，第218页。

⑩ 《正蒙·大心篇》，《张载集》，第24页。

⑪ 《心性书·心性图说》，《湛若水全集》第4册，上海：上海古籍出版社，2020年，第101页。

即“物”，“物”即“性”，所以“心”“性”一体也。既然“心”源于“性”，尽知“性”而无遗、体察“性”而无漏，即“心”乃“性”之灵觉而与“性”为一体。

4. “性”“理”一体。“性”是生命所以然，这个生命所以然之“性”，亦即生命之理，《易传》曰：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”（《易经·说卦》）谓“理”因性命而有。荀子说：“以可以知人之性，求可以知物之理。”（《荀子·解蔽》）既然“知物之理”，那么“理”因物而有。庄子说：“留动而生物，物成生理，谓之形。”（《庄子·天地》）元气运行而生物，物成而有“理”。《管子》曰：“凡物开静，形生理。”（《管子·幼官》）阴阳化生而成物，有物便有“理”。这些文献表明：第一，“理”因物或生命而生；第二，物或生命皆因“性”而成；第三，“理”因“性”而有，且表现为脉络或价值之内涵。由此可见，“理”即“性”。程颐说：“性即理也，所谓理，性是也。”^①由于“性无内外”，所以“理无内外”。“心无量”也可认为是建立在以“理”贯通天地万物基础上的观念，是由这种“理本论”逻辑地推演出的“心能论”。诚如朱熹所说：“天道无外，此心之理亦无外；天道无量，此心之理亦无量。”^②王阳明认为，“性”是“心”之体，而“性”就是“理”，因而“心”“性”“理”是“一”。王阳明说：“心之体，性也，性即理也。天下宁有心外之性？宁有性外之理乎？宁有理外之心乎？”^③“理”“心”一体，而且“理”不在“心”外，从而意味着，表示“性”脉络或价值的“理”，既规定着“心”，又由“心”显发。基于此，“理”除了显示为事实的脉络之外，亦显示为价值的脉络而作为善体以优化、提升“心”，从而使“心无量”内具价值性。

5. 由“性无内外”到“心无量”。既然“性”是万物所本，那么“性”即“物”，而“物”即“性”，胡宏说：“性外无物，物外无性。”^④既然“性”“物”无二，那么“性”外无物、无理，王阳明说：“天下无性外之理，无性外之物。”^⑤“性”为万物所本，贯通万物，因而相对于万物而言，自然亦无所谓内外。由于“性”与生命为一，自然无内外，此即所谓“性之德也，合外内之道也。”（《中庸》第25章）“性”最根本的特质，就是无内外而一内外。那么，“性无内外”对“心”意味着什么呢？其一，“性无内外”，所以“心”具有全面的主宰力。“心”因“性”而有，所以“心无内外”。由于“性无内外”意味着“性”是万事万物之总会，亦是万事万物之统领，而“心”是“性”之灵觉，因而“心”必表现为主宰力的全面性，以统领万物万事。《淮南子》曰：“发一端，散无竟，周八极，总一筭，谓之心。”^⑥“心”散而无终始、覆而无边际，又能将所有汇集于一个洞管之中，此即“心”在主宰上的全面性和彻底性。因此，源于“性无内外”的“心无内外”，意味着“心”在主宰力上的无量。其二，“性无内外”，所以“心”具有无限的认识力。“心”因“性”而有，所以“心无内外”。由于“性无内外”意味着“性”全面秉承万事万物而体察之，“心”是“性”之灵觉，因而“心”能够全面地、彻底地认识事物及其奥秘，从而表现为认识力上的无穷性。朱熹说：“性者，理之全体，而人之所以生者也；心则人之所以主于身而具是理者也。天大无外，而性禀其全，故人之本心其体廓然，亦无量。”^⑦因此，源于“性无内外”的“心无内外”，意味着“心”在认识力上的无量。其三，“性无内外”，所以“心”具有深沉的关怀力。“心”因“性”而有，所以“心无内外”。“性”是生命所以然，也就是生命本身。“心”源自“性”，所以就“心”“性”关系而言，表现为“心”对“性”的反哺，因而作为“性”之灵觉的“心”必表现为生命关怀上的深沉性。由于“心无内外”建立在“性无内外”之上，因而这种关怀是无私的、通透的、全面的。王阳明说：“天命之性，粹然至善。其灵昭不昧者，皆其至善之发见，

① 《河南程氏遗书》卷22上，《二程集》第1册，第292页。

② 《答陈安卿》，《晦庵先生朱文公文集》卷57，《朱子全书》第23册，第2740页。

③ 《书诸阳伯卷》，《王阳明全集》上，第308页。

④ 《知言·修身》，《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第6页。

⑤ 《传习录中》，《王阳明全集》上，第87页。

⑥ 《人间训》，《淮南子》下，北京：中华书局，2017年，第1034页。

⑦ 《尽心说》，《晦庵先生朱文公文集》卷67，《朱子全书》第23册，第3273页。

是皆明德之本体，而所谓良知者也。”^①因此，源于“性无内外”的“心无内外”，意味着“心”在关怀力上的无限量。其四，“性无内外”，所以“心”具有自我调适的绝对自主性。“心”因“性”而有，所以“心无内外”，“性”是生命所以然，是生命的主宰者，影响着生命的品质、性能，统领生命系统，因而作为“性”之灵觉的“心”必然表现为绝对自主的调适力。荀子说：“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。”（《荀子·解蔽》）“心”能够对“神明”实行自禁、自使、自夺、自取、自行、自止，此即“心”自我调适的绝对自主性。因此，源于“性无内外”的“心无内外”，意味着“心”在调适力上的无限量。

概言之，“性”是生命所以然者，所以“性”“物”不二；“形”“心”因“性”而有，所以“心”是“性”进化之灵觉；“性”之脉络和价值形式为“理”，所以“性”“理”是一。由于“性”是生命的源泉，所以“性”蕴含着无尽的能量，因而“性无内外”能量的释放便是“心无限量”。而“心无限量”释放方式约为四种：其一是对万事万物及其变化主宰的全面性，其二是对万事万物及其奥秘认识的无穷性，其三是对所有生命关怀的深沉性，其四是对“心”诸形式调适的绝对自主性。由于“性无内外”意味着没有阻隔，没有止境，从而意味着“心”在主宰、认识、关怀和自治等性能没有边界、没有顶点，从而决定了“心”之妙用“无限量”。因此，“心无限量”是“性无内外”义理逻辑使然。

二、“心无限量”之多重呈现

如上讨论表明，以“性无内外”为义理基础的“心无限量”，内含了“心”对万事万物及其变化主宰力的全面性、对万事万物及其奥秘认识力的无限性、对百姓生命关怀力的深沉性、对“心”诸形式调适力的绝对自主性。如下即对这些性能的具体表现展开考察和分析。

1. “心无限量”主宰力之全面性。“心”因“性”而有，但“心”是“性”之知觉和灵性，这种灵性首先表现为对万事万物及其变化主宰的全面性。这里由两个向度加以考察。其一，对客观事物及其变化主宰的全面性。朱熹说：“盖人心至灵，主宰万变，而非物所能宰。”^②万物万事的千变万化皆由“心”主宰，而非相反。朱熹又说：“乾坤者一气，运于无心，不能无过不及之差。圣人有心以为之主，故无过不及之失。”^③“气”运行之“过”或“不及”，“心”可正之而避免“过”或“不及”之失。魏了翁认为，“心”不仅能主宰万物，而且能指挥万物，“大哉心乎，所以主天地而命万物也。”^④那么，“心”何以能主宰万事万物及其变化呢？因为“心”能够贯通万事万物、统筹万理。张栻说：“心也者，贯万事，统万理，而为万物之主宰者也。”^⑤概言之，事物之间的隔阂，由“心”化解；事物纷繁庞杂，由“心”疏通；事物的往来、隐现、偏失、生灭等，由“心”决定。这就是“心”在主宰万物万事及其变化上的“无限量”，所以王阳明说：“心者，天地万物之主也。”^⑥其二，对身体主宰的全面性。邵雍说：“心能运身。苟心所不欲，身能行乎？”^⑦那么，“心”是如何“运身”的呢？“心”决定感官的安静，《管子》曰：“我心治，官乃治。我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。”（《管子·内业》）如果感官躁动不安，“心”能使它安定、平静下来。“心”决定感官的功能。《吕氏春秋》云：“耳之情欲声，心不乐，五音在前弗听；目之情欲色，心弗乐，五色在前弗视；鼻之情欲芬香，心弗乐，芬香在前弗嗅；口之情欲滋味，心弗乐，五味在前弗食。”^⑧如果“心”不愉悦，美妙之音在前耳不能听，可餐之色在前眼不能见，芬芳之香在前鼻不能嗅，珍美之味在前口不能食。“心”决定行为的性状。《郭店竹简》云：“耳目鼻口手足六者，心

① 《亲民堂记》，《王阳明全集》上，第280页。

② 《答潘叔度》，《晦庵先生朱文公文集》卷46，《朱子全书》第22册，第2138页。

③ 《易三》，《朱子语类》卷67，《朱子全书》第16册，第2214页。

④ 《奏论人心不能与天地相似者五》，《全宋文》第309册，上海：上海辞书出版社，合肥：安徽教育出版社，2006年，第81页。

⑤ 《敬斋记》，《张栻集》第3册，北京：中华书局，2015年，第938页。

⑥ 《答季明德》，《王阳明全集》上，第238页。

⑦ 《观物外篇下》，《邵雍全集》第3册，上海：上海古籍出版社，2020年，第1225页。

⑧ 《吕氏春秋·适音》，《吕氏春秋通论》下册，第110页。

之役也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进，莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅。”^①就耳目鼻口手足言，“心”说对，则不敢说错；“心”同意，则不敢反对；“心”说前进，则不敢后退；“心”要求深入，就不敢浅显，因此，耳目鼻口手足等无不由“心”役使。“心”决定身体的需求。陈淳说：“心者，一身之主宰也。人之四肢运动，手持足履，与夫饥思食、渴思饮、夏思葛、冬思裘，皆是此心为之主宰。”^②“心”不仅主宰人的四肢运动，而且主宰着发自身体的各种需求行为——饿了想找食物、渴了想找水、夏天炎热就想找草席、冬天寒冷了就想找皮衣等。“心”还是五脏之首，主宰着“四脏”的运行，《淮南子》云：“夫心者，五藏之主也，所以制使四支，流行血气，驰骋于是非之境，而出入于百事之门户者也。”^③“心”能御使四肢、畅通血气，从而驰骋于是非之境，出入于百事之门。如上案例表明，“心”实际上是身体运行的中枢。诚如王阳明所说：“心者，身之主宰，目虽视而所以视者心也，耳虽听而所以听者心也，口与四肢虽言动而所以言动者心也。”^④

总之，“心”之主宰力，不仅表现为对万事万物及其变化的主宰，而且表现为对万事万物之间关系的调适与疏通；不仅表现为对身体及诸器官的主宰，而且表现为将身体诸器官调适到最佳状态，使其功能得以正常且积极发挥。此即“心”在主宰万物万事及其变化上的无限量。而“心无限量”才使宇宙万物化生发育、生机勃勃。正如杨简所说：“心无质体、无限量，而天地范围其中，万物发育其中矣。”^⑤

2. “心无限量”认识力之无限性。荀子说：“凡以知，人之性也。”（《荀子·解蔽》）“心”因“性”而有，但“心”是“性”之灵觉，“性无内外”，所以“心无内外”，而“心无内外”意味着“心”在认识力上的“心无限量”。其一，认识范围的无微不至。所谓“无微不至”，是指“心”对事物的认识、把握没有死角。荀子认为，“心”清澈如水，明察秋毫，无物事可逃，“故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见鬢眉而察理矣。”（《荀子·解蔽》）张载认为，“心”体察万物未有遗漏，万物感应“心”也未有遗漏，“我体物未尝遗，物体我知其不遗也。”^⑥二程则认为，“心”遍知万物无穷尽，所以不会滞于某物或某事，“心活则周流无穷，而不滞于一隅。”^⑦朱熹发现，事无巨细，“心”都能周全而透彻地把握，“此心至灵，细入毫芒纤芥之间，便知便觉，六合之大，莫不在此。”^⑧“心”还能知晓过去、洞悉未来，朱熹说：“心官至灵，藏往知来。”^⑨陈淳则通过对“尽心”的解释，进一步夯实了“心”在认识事物上的无微不至性。他说：“此心之量极大，万理无所不包，万事无所不统。……孟子所谓尽心者，须是尽得个极大无穷之量，无一理一物之或遗，方是真能尽得心。”^⑩所谓“尽心”，就是对事物的认识不遗一分、不漏一毫。其二，认识功能的融会贯通。所谓“融会贯通”，是指“心”能够将事物内部要素、事物之间、事物与环境之间、事物与主体之间的关系加以贯通。荀子说：“疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。”（《荀子·解蔽》）在荀子看来，“心”不仅能通观万物以洞察真相，而且能考核社会治乱以明晰法度，不仅能治理天地以役使万物，而且能掌握大道以善治世界。朱熹认为，“心”所以能贯通万事万物，是因为“心”能够去私穷理。他说：“心体廓然，初无限量，惟其梏于形器之私，是以有所蔽而不尽。人能克己之私，以穷天理，至于一旦脱然，私意剥落，则廓然之体无复一毫之蔽，而天下之理远近精粗，随所扩充，无不通达。性之所以为性、天之所以

① 《郭店竹简·五行》，《郭店楚简校释》，福州：福建人民出版社，2005年，第72页。

② 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第11页。

③ 《原道训》，《淮南子》上，第41页。

④ 《传习录下》，《王阳明全集》上，第135页。

⑤ 《家记七》，《慈湖先生遗书》卷13，《杨简全集》第8册，杭州：浙江大学出版社，2016年，第2161页。

⑥ 《正蒙·诚明篇》，《张载集》，第22页。

⑦ 《河南程氏粹言》卷2，《二程集》第4册，第1262页。

⑧ 《朱子语类》卷18，《朱子全书》第14册，第612页。

⑨ 《朱子语类》卷5，《朱子全书》第14册，第219页。

⑩ 陈淳：《北溪字义》，第13页。

为天，盖不离此而一以贯之，无次序之可言矣。”^①“心体”本无限量，只是桎梏于形气、滞碍于闻见，从而不能贯通，但“心”能通过穷究事物之理，实现融会万理、贯通万事之目标。朱熹说：“愚未心之有思，乃体之有用，所以知来藏往，周流贯彻，而无一物不该也。”^②因此，“心”不仅能会合“理”、统帅“气”，而且贯通古今、错综人物。正如魏了翁所说：“心焉者，理之会而气之帅，贯通古今，错综人物，莫不由之。”^③其三，认识方式的思辨推理。所谓“思辨推理”，是指“心”对万事万物及其奥秘的认识表现出的思辨性和推理性。由于“性无内外”，“心”因“性”而有，所以“心”的认识力表现出的思辨性、推理性，没有终点，没有限量。荀子说：“万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。”（《荀子·解蔽》）对“心”而言，没有看不见的形状，没有不能论说的事象，没有会犯错的论说，因此，人在室内却可放眼四海，身处现在却可以论说久远。既然可以居室见远、处今论古，足见“心”思辨力、推理力之神奇。朱熹则通过“尽心”的解释，将“心”认识力的思辨性、推理性做了学理化澄明。朱熹说：“心之体无所不统，而其用无所不周者也。今穷理而贯通，以至于可以无所不知，则固尽其无所不统之体、无所不周之用矣。……此其所以为尽心。而所谓心者，则固未尝有限量也。”^④就“体”而言，“心”无所不包，就“用”而言，“心”无所不周，因而无论“体”“用”，皆为“心”所知，此即“尽心”，此即“心无限量”。其四，认识境界的“无知之知”。所谓“无知之知”，是指“心”在认识力上的无限量之特殊表现，即超越感性、理性的“知”。杨简说：“圣人之知，实无知也。如以为圣人之道实可以知之，则圣人之道乃不过知识耳，不过事物耳，而圣人之道乃非知识，非事物。则求圣人之道者，不可以知为止。……惟其犹有不可知之知，非真无知也。圣人之真无知，非智识之所到，非知不知所能尽，一言以蔽之曰：心而已矣。……心无异心，即目视耳听之心、手握足行之心，自是不可知，不可限量，不可形容也。知者必信，信者必知，是谓无知之知。”^⑤杨简认为，圣人之道不是知识、不是事物，因而求圣人之道不能局限于一般认知范围。那么以什么方法求得圣人之道呢？以“心”。这种“心”真诚无妄，好比目视耳听，亦好比手握足行，无任何欺瞒，所以是不能以“知”或“不知”来衡量的，从而是无量度的、不可形容的。因此，所谓“无知之知”的“心”，是超越知识的，是诚实无妄的，是自觉自信的，从而与圣人之道为一，所以无时无处不在，能量富厚而无穷。杨简说：“此心非物，无形无限量，无终始，无古今，无时不然。……用智，智有时而竭；用力，力有时而息。不竭不息，至乐之域。”^⑥此“心”无形、无限量、无终始、无古今、无停息而为廓然大公之境界。实际上，杨简这种“无知之知”的“心”，在王阳明那里就是良知。王阳明说：“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻”。^⑦良知不由感官知识而有。王阳明说：“是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。”^⑧良知不由思虑而生，但自知善恶自明是非。王阳明说：“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。”^⑨良知真诚无妄，无有欺瞒。王阳明说：“人心是天、渊。心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体的失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体的失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天、渊了。”^⑩只要推行、落实良知，便可融释一切私欲，去除障碍窒塞，以成廓然大公，故良知乃乐

① 《答张敬夫问目》，《晦庵先生朱文公文集》卷32，《朱子全书》第21册，第1397-1398页。

② 《记疑》，《晦庵先生朱文公文集》卷70，《朱子全书》第23册，第3400页。

③ 《程纯公杨忠囊公祠堂记》，《全宋文》第310册，第393页。

④ 《孟子或问》卷13，《朱子全书》第6册，第994页。

⑤ 《家记五》，《慈湖先生遗书》卷11，《杨简全集》第8册，第2129页。

⑥ 《家记四》，《慈湖先生遗书》卷10，《杨简全集》第8册，第2075-2076页。

⑦ 《传习录中》，《王阳明全集》上，第80页。

⑧ 《大学问》，《王阳明全集》中，第1070页。

⑨ 《传习录下》，《王阳明全集》上，第105页。

⑩ 《传习录下》，《王阳明全集》上，第109页。

之本体而为一境界,王阳明说:“乐是心之本体。……良知即是乐之本体。”^①可以说,在杨简、王阳明这里,“心无量”展示了另一种向度,即超越知识的“无知之知”。这种“无知之知”类似直觉,狭义地说是圣人之道之体悟,广义地说是事物本质和结构的直接洞察力,但这种直觉所贯彻的准则是善。所以,这种“无知之知”因为本质上升华、凝集了所有人的“心”而无所不知也,《管子》云:“以天下之心虑则无不知也。”(《管子·九守》)由此亦能感受到,杨简之于“无知之知”的意义表达较为内敛含蓄,而王阳明则直截了当。质言之,“心”在认识力上的无量,不仅表现在认识范围的无微不至上,而且表现在认识功能的融会贯通上;不仅表现在认识方式的思辨推理上,而且表现在认识境界的“无知之知”上,从而多向度地展示着“心”之妙用的“无量”。

3. “心无量”关怀力之深沉性。孔子说:“天地之性,人为贵。”(《孝经·圣治章》)由“性”而生而命而民,生命乃“性”之精华,人乃精华中的精华,是“性”进化的最高作品。王阳明说:“性无不善,故知无不良。”^②“心”因“性”而有,“心”是“性”之灵觉,此灵觉也表现为生命关怀。“性无内外”,所以“心无内外”,“心无内外”意味着“心”之生命关怀力“无量”。其一,表现为万善之源泉。“心”因“性”而有,“性”善“心”善,“性无内外”,所以“心无内外”,而“心无内外”,所以“心善无限”。作为灵觉的“心”为善,此善源于“性”,所以驻于生命之中。“心”只是“性”善的表达与落实。孟子说:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(《孟子·公孙丑上》)“心”是善之渊藪,只要将“心”中的善加以扩充,“善”即源源不断地流出,无限延伸而没有止境。杨简认为,“心”本善无邪、广大神明,无所不通,“人心自善自正,自无邪,自广大,自神明,自无所不通。”^③“心”外无物、无理、无善,王阳明说:“心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。”^④既然心外无“善”,即“善”不在“心”外,因而“心”即“善”,“心”是“善”的源头。其二,表现为“通民心”而无隔阂。“心”因“性”而有,不仅与“性”相通,人是“性”之精华,所以也与民相通。“心”作为“性”的灵觉,作为“性”之善的表达,必然将此“善”传递到百姓生命中,表现为对百姓生命的关怀,而关怀百姓生命的最基础表现就是“通民心”。孔子说:“君民者,子以爱之,则民亲之,信以结之,则民不倍,恭以莅之,则民有孙心。”(《礼记·缁衣》)在孔子看来,爱心可换来亲心,信心可换来诚心,恭心可换来逊心,这就是“心”与民心贯通。老子说:“圣人无常心,以百姓心为心。”(《道德经》第49章)即要求圣人以百姓所想为自己所想。王通认为,每个人应该像“以父兄之心为己之心”一样以天下人之心为己之心。他说:“为人子者,以其父之心为心;为人弟者,以其兄之心为心;推而达之于天下,斯可矣。”^⑤杨简认为,人心莫不有德,圣人先得吾心所同然,就是这个“德”,所谓“同然”,就是天下人同此一心、同此一德,而成为治理国家的钥匙,这把钥匙就是君民一心。他说:“是德之在人心,人心皆有之,非惟君天下者独有也。圣人先得我心之所同然耳。得其所同然者谓之德。同然者,天下同此一心,同此一机。治道之机,緘总于人君之一心。”^⑥所以国君必须以同然之本心贯通天下人之本心,从而破除人世间藩篱,以营造心心相通、善善相映之气象。其三,表现为济民生而无遗漏。“性无内外”所以“心无内外”,而天地之性人为贵,因而必然关怀生命。“性无内外”意味着万物一体,所以“心无内外”便能去己私、去物欲,从而“心”系万类以关怀之。因此,“心无内外”意味着“心”在赈济民生上无遗漏。《尚书》曰:“三后协心,同底于道,道洽政治,泽润生民,四夷左衽,罔不咸赖”。(《尚书·周书·毕命》)如果禹、汤、文王三帝合心于教导,并使教导普及、

①《与黄勉之二》,《王阳明全集》上,第216-217页。

②《传习录中》,《王阳明全集》上,第71页。

③《诗解序》,《杨简全集》第7册,第1845页。

④《与王纯甫二》,《王阳明全集》上,第175页。

⑤《中说·天地篇》,《潜夫论·申鉴·中论·中说·颜氏家训》,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第7页。

⑥《家记四》,《慈湖先生遗书》卷10,《杨简全集》第8册,第2083页。

政事善治，就能润泽天下所有人。孟子提倡的恻隐之心，是一种面向所有人的关怀，他说：“老而无妻曰嫠，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先斯四者。”（《孟子·梁惠王下》）嫠寡独孤皆有所养，故无遗漏矣。杨简认为，“善心”本就圆融无碍、无物不爱。他说：“人心无体，无所不通，无所限量。是故事亲之道，即事君事长之道，即慈幼之道，即应事接物之道，即天地生成之道。”^①如要关怀生命，就必须做到“无一物失所”。王阳明说：“‘仁者以天地万物为一体’，使有一物失所，便是吾仁有未尽处。”^②而要做到“无一物失所”，就必须将“万物一体”的理念付诸实践。王阳明说：“夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近：凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。”^③就是说，若要使所有人得到关怀和温暖，必须确立“天下万物为一生命有机体”的观念，无论内外远近，同为兄弟姐妹，不仅要保护他们的生命安全，而且要保证他们的生活质量，还需教育他们，以提升他们的素质。

可见，“心无限量”内具生命关怀向度，其关怀力之深沉性表现为：“心”因“性”而为万善之源，蕴藏了取之不竭的善；作为万善之源的“心”，其关怀的基本形式是与民心贯通，“通民心”意味着听民所听、想民所想、忧民所忧、乐民所乐；其关怀的基本内容是赈济百姓生活、养育百姓生命而无一遗漏。当至纯至善之本心自由地往来于千万个别心之间而融化它们的隔阂时，彼此必会产生积极的感应，故“通民心”必会增弘己“心”而无事不成，诚如邵雍所说：“用天下之心为己之心，其心无所不谋矣。”^④因此，“心无限量”之生命关怀向度表明，中国哲学是以生命的美善为价值诉求的哲学。

4. “心无限量”调适力之自主性。如上所言，“心”因“性”而有，“心”是“性”之灵觉，这种灵觉也表现为“心”自我调适的绝对自主性。荀子曾说“心是神明之主”，其“神明”指人的精神系统，包括意、知、情、思、念、虑、志等。那么，“心”是如何替“神明”做主的呢？这里以“心”对情感、思维的调适为例。其一，对“情”的调适。“情”指情感，由于情感常表现为诸多具体的形式，诸如好、恶、喜、怒、哀、乐等皆属“情”，这些“情”不仅彼此会发生冲突，而且自身也会出现“过”或“不及”之失，所以需要“心”协调和引导。那么，“心”是如何协调、引导“情”的呢？“心”能抑制消极之“情”的出现。《大学》曰：“所谓修身在正其心者，身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。”（《大学》第9章）依朱熹的解释：“知无不尽，则心之所发能一于理而无自欺矣。意不自欺，则心之本体物不能动而无不正矣。心得其正，则身之所处不至陷于所偏而不修矣。”^⑤这就是说，“正心”需要“知无不尽”和“意不自欺”。只有“知无不尽”才能做到“一于理而无自欺”，“意不自欺”才能做到“心之本体物不能动而无不正”，从而彻底抑制愤怒、恐惧、喜好、忧虑消极之“情”的出现。但“知无不尽”和“意不自欺”皆“心”所为，这就意味着是“心”在控制或引导“情”。“心”能规范“情”之运行。朱熹说：“心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，有不好底。”^⑥“情”是水之流，水之流泛起的波澜是欲，情欲之波澜有善有恶，因而需要规范和引导，而“心”能够规范和引导之，使之合乎中节。朱熹说：“心者，主乎性而行乎情。故‘喜怒哀乐未发则谓之中，发而皆中节则谓之和中’，心是做工夫处。”^⑦那么，“心”何以能规范、引导“情”的呢？朱熹说：“人受天地之中，只有个心性安然不动，情则因物而感。性是理，情是用，性静而情动。且如仁义礼智信是性，然又有说‘仁心、义心’，这是性亦与心通；说恻隐、羞恶、辞逊、是非是情，然又说道‘恻隐之心，羞恶之心，是非之心’，这是情亦与心通说。这是情性皆主于心，故恁地通说。”^⑧这就

① 《家记六》，《慈湖先生遗书》卷12，《杨简全集》第8册，第2149页。

② 《传习录上》，《王阳明全集》上，第29页。

③ 《传习录中》，《答顾东桥书》，《王阳明全集》上，第61页。

④ 《观物篇之六十二》，《皇极经世》卷11，《邵雍全集》第3册，第1176页。

⑤ 《大学或问上》，《朱子全书》第6册，第512页。

⑥ 《性理二》，《朱子语类》卷5，《朱子全书》第14册，第229页。

⑦ 《性理二》，《朱子语类》卷5，《朱子全书》第14册，第230页。

⑧ 《张子之书一》，《朱子语类》卷98，《朱子全书》第17册，第3304-3305页。

是说，“心”源自“性”而为一体，“心”继“性”之善，“情”发自“心”而与“心”为一体，“情”为“心”所主，故“心”对情感的调适源自“性无内外”也。其二，对“思”的调适。“思”指思维，由于思维同样表现为多种具体形式，如意、思、虑、念、知、志等，这些形式同样会出现“过”与“不及”之失，所以需要协调、规范、引导。朱熹认为，意、思、念、虑、知、志等皆出于“心”，也即“意者，心之所发；情者，心之所动；志者，心之所之。”^①他又说：“知与意皆出于心。知是知觉处，意是发念处。”^②但由于意、志、思、念有清浊之分，所以需要“心”管理和引导，朱熹说：“志便清，意便浊；志便刚，意便柔；志便有立作意思，意便有潜窃意思。”^③“意”有污浊，所以需要净化。“虑”或“思”则需要“心”规范、引导，朱熹说：“心虽主于思，又须着思，方得其所思。若不思，则邪思杂虑便顺他做去，却害事。”^④如果不对“思”“虑”进行规范、引导，任凭邪思杂念胡作非为，那必然导致对事情的伤害、对生命的伤害。刘宗周发现，“思”“虑”所以能提升自己的层次，在于“心”的帮助。他说：“心一而已……思于无思谓之睿，故睿无不通；虑于无虑谓之智，故智无不知。”^⑤“心”能思于无思、虑于无虑，即谓“心”能够提升“思”“虑”的品质。可见，“心”之于“神明”系统表现出极强的调适能力与欲望，而且，这种调适并非客观的陈述、描述或复制，而是内含了强烈的主体性、目的性和价值性。王阳明说：“喜、怒、哀、乐之与思与知觉，皆心之所发。……夫体用一源也，知体之所以为用，则知用之所以为体者矣。”^⑥对“心”而言，情感与思维皆“心”之所发，都是“用”，故可规范之、引导之。其三，对“欲”的化解。“欲”指想达到某种目的或得到某种东西的愿望，因而属于精神范畴。这里的“欲”指私欲，私欲是现实恶的前兆，所以必须将其遏制在萌芽之中，而“心”是遏制的主体。陆贾说：“夫善恶不空作，祸福不滥生，唯心之所向，志之所行而已矣。”^⑦这就是说，人之所以趋向邪恶完全取决于“心”，所以，能使人去恶趋善的力量和希望也在于“心”。一是“心”有“精一”之功。朱熹说：“夫谓人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奥也。心则一也，以正不正而异其名耳。‘惟精惟一’，则居其正而审其差者也，絀其异而反其同者也。能如是，则信执其中而无过不及之偏矣。”^⑧就是说，“心”有“道心”“人心”两个面相，而“道心”本善，“人心”可能善、可能恶，私欲便是恶，必然污染道心，所以必须清除私欲。如何清除？朱熹认为需要“居正审差、絀异反同”。那又如何“居正审差、絀异反同”？只有“精一”工夫，而“精一”就是“心”专注于“道心”，从而抵御私欲之侵袭。二是“心”有“正念”之功。陆九渊说：“念虑之不正者，顷刻而知之，即可以正。念虑之正者，顷刻而失之，即是不正。此事皆在其心。”^⑨人念头的邪与正就在顷刻之间，而顷刻之间的变化取决于“心”之所向，“心”正则念正，“心”邪则念邪，因而关键在于“心”。所以王阳明要求知善念即充之、知邪念即遏之。王阳明说：“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。”^⑩只要“心”根据良知的判断做出充实善或遏制恶的决定，“心”便可由邪归正，复其本体。三是“心”有“制欲”之功。董仲舒说：“柢众恶于内，弗使得发于外者，心也。故心之为名，柢也。人之受气苟无恶者，心何柢哉？”（《春秋繁露·深察名号》）“柢”即捍御、抑制，董仲舒的意思是“心”能够抑制恶念勿使萌发。但要做到这点，“心”必须诉诸工夫，这工夫就是“戒慎恐惧”，就是“致知格物”。王阳明说：“防于未萌之先，而克于方萌之际，此正《中庸》

① 《性理二》，《朱子语类》卷5，《朱子全书》第14册，第232页。

② 《朱子语类》卷15，《朱子全书》第14册，第482页。

③ 《张子之书一》，《朱子语类》卷98，《朱子全书》第17册，第3305页。

④ 《孟子九》，《朱子语类》卷59，《朱子全书》第16册，第1921页。

⑤ 《学言下》，《刘宗周全集》第2册，台北：台湾“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，1997年，第518页。

⑥ 《答汪石潭内翰》，《王阳明全集》上，第165页。

⑦ 《新语·思务》，《新语校注》，北京：中华书局，2012年，第173页。

⑧ 《观心说》，《晦庵先生朱文公文集》卷67，《朱子全书》第23册，第3278页。

⑨ 《杂说》，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第270页。

⑩ 《传习录上》，《王阳明全集》上，第25页。

‘戒慎恐惧’、《大学》‘致知格物’之功：舍此之外，无别功矣。”^①所谓“戒慎恐惧”，乃“心”之所为，王阳明说：“若戒惧之心稍有不存，不是昏聩，便已流入恶念。”^②因此，“心”也是抑制私欲的主体。总之，作为“性”之灵觉的“心”，不仅能以“精一”工夫去私欲之杂，而且能以“正念”工夫去私欲之邪，还能以“制欲”工夫去私欲之害，从而回到廓然大公、圣洁明亮的“心”之本体。诚如王阳明所说：“既去恶念，便是善念，便复心之本体矣。譬如日光，被云来遮蔽，云去，光已复矣。若恶念既去，又要存个善念，即是日光之中添燃一灯。”^③其四，“心”之自省自察。“心”所以能对私欲精一、纠正、抑制，在很大程度上归于“心”具有自省之本能。慧能说：“自心内有知识自悟。若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。若起真正般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。”（《坛经·般若品》）这就是说，去邪迷、除妄念，只要自心自悟，起真正般若观照即可。程颐认为，“心”好比一面镜子，本无主观好恶，但若有物前来，好恶自现。他说道：“圣人之心本无怒也。譬如明镜，好物来时，便见是好，恶物来时，便见是恶，镜何尝有好恶也？”^④朱熹也认为“心”如明镜，虽无好恶，但能全面、客观地映照事物之高下、轻重、美丑。他说道：“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。”^⑤在杨简看来，“心”如明鉴，亦如红日，无论善恶、美丑、大小，无处躲藏。他说道：“此心之明，无所不照。昭明如鉴，不假致察，美恶自明，洪纤自辨。”^⑥“心”之自省自察工夫集中体现在王阳明的“良知”观念中。“心”是人内在准则，能照察意念的是非，王阳明说：“良知者，心之本体，即前所谓恒照者也。心之本体，无起无不起，虽妄念之发，而良知未尝不在，但人不知存，则有时而或放耳。虽昏塞之极，而良知未尝不明，但人不知察，则有时而或蔽耳。”^⑦这意味着依良知所知去恶存善。王阳明说：“凡一念之发，一事之感，其为至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以详审精察之，而能虑矣。能虑则择之无不精，处之无不当，而至善于是乎可得矣。”^⑧良知是“心”之本体，是“心”之善体，也就是“道心”，能觉知意念的正邪善恶，从而决定意念运行方向。

“心”的自我完善不仅仅表现在对欲念之杂的精一、之邪的纠正、之害的抑制、之蔽的照察上，也表现为对性质不同的意念的主宰上。荀悦说：“纯德无慝，其上善也。伏而不动，其次也。动而不行，行而不远，远而能复，又其次也。其下者，远而不近也。凡此皆人性也。制之者则心也。动而抑之，行而止之，与上同性也。行而弗止，远而弗近，与下同终也。”^⑨荀悦将意念按性质分为四个层次：一是意念质朴无伪，此为至善之念；二是能够抑制邪念勿使扰动心志，此为次善之念；三是邪念已扰动心志却不能不发作、或发作后还能让行为不悖逆、或行为悖逆却能悔过迁善，此为再次之善念；四是行为悖逆却仍然我行我素，此则是完全的恶念了。不过，所以出现性质不同的“意念”，以及改变“意念”的性质，都是由“心”决定的。质言之，“心”对善念、恶念具有绝对的控制力和主宰力。因此，“心”必须自觉地进行自我调适，但又不能放任“心”为所欲为，程颐说：“以心使心则可，人心自由，便放去也。”^⑩如果放任“心”为所欲为，必丧失自我，自戕生命。朱熹说：“心而自操，则亡者存，舍而不操，则存者亡耳。”^⑪而这种“心”非“本心”或“道心”或良知不能也。

① 《传习录上》，《王阳明全集》上，第74-75页。

② 《传习录中》，《王阳明全集》上，第75页。

③ 《传习录下》，《王阳明全集》上，第112-113页。

④ 《河南程氏遗书》卷18，《二程集》第1册，第210-211页。

⑤ 《朱子语类》卷16，《朱子全书》第14册，第538页。

⑥ 《绝四记》，《慈湖先生遗书》卷2，《杨简全集》第7册，第1857页。

⑦ 《传习录中》，《王阳明全集》上，第69页。

⑧ 《大学问》，《王阳明全集》中，第1068页。

⑨ 《申鉴·杂言下》，《申鉴注校补》，北京：中华书局，2012年，第211-212页。

⑩ 《河南程氏遗书》卷18，《二程集》第1册，第203页。

⑪ 《观心说》，《晦庵先生朱文公文集》卷67，《朱子全书》第23册，第3278页。

三、“心无量”之多种意蕴

基于对“心无量”义理根据及多向表现的考察,发现“心无量”不仅仅是一个义理逻辑的命题,亦是一个充满思辨魅力的命题,更是一个反映中国哲学认识“心”的水准和蕴含了中国哲学精神的命题。

1. “心无量”是生命内在力量的释放。如上讨论表明,“心无量”源于“性无内外”。“性”所以无内外,乃是因为“性”是人、物所以然者,“性”即人、即物。“性”之进化而有“气”有“心”有“理”,“心”是“性”之灵觉,“气”是“性”之形,“理”是“性”之脉络或价值,因而“性”“气”(形)“理”“心”一体。所谓“通之以道”,就是“心”基于对“性无内外”之“理”的洞察和把握将“性”的生命力加以释放。“性”是生命之源,是所有物事的根据,胡宏说:“非性无物,非气无形。性,其气之本乎!”^①无限勃发的生命力在释放的同时,由于诸种因缘而出现需要疏通和化解的难题,“心”便是源于“性”并代表“性”疏通和化解诸种难题的灵觉。而且,此灵觉表现为对万事万物及其变化的全面主宰力,表现为对万事万物及其奥秘的无限认识力,表现为对百姓生命的深沉关怀力,表现为对自我“神明”系统绝对自主的调适力。“心无量”是生命内在力量的展开使然。“性无内外”是“心无量”的生命根据、本体根据、义理根据。因此之故,“性无内外”是需要我们认真对待的中国哲学中最为核心、最为重要,也是最具中国特色的观念之一。

2. “心无量”的条件源自生命本身。依程颐所见,“心无量”的前提是“通之以道”,而且说“若云有限量,除是性外有物始得”,这就表明“心无量”的前提是“性无内外”。为什么是“性无内外”?第一,“心无量”之所以能全面主宰万事万物及其变化,乃是因为万事万物及其变化因“性”而有,即“性”是万物万事所以然者,所以具有先天的主宰力,故作为“性”之灵觉的“心”之全面主宰力源于“性无内外”。第二,“心无量”之所以能无限地认识万事万物及其奥秘,乃是因为“心”的认识力源于“性”,而“性”是万物万事所以然者,生生不息,蕴含了无限的生机和智能,故“心”的无穷之认识力源于“性无内外”。第三,“心无量”之所以能深沉关怀生命,乃是因为生命是“性”之精华,而“性”是万物万事所以然者,所以源于“性”之灵觉必然表现为自我关怀,故“心”之深沉关怀力源于“性无内外”。第四,“心无量”之所以能够绝对自主地自我调适,乃是因为“性”作为生命所以然者,蕴含了不断调适自我以应对复杂情形的品质和能力,这种能力由“心”来表现和实现,故“心”的自主调适力源于“性无内外”。因此,“心无量”必须通之以“道”,而且这个“道”的哲学表达方式只能是“性无内外”。反之,如果认为“性有内外”,“心”即支离为二,“心”支离为二,就不能贞定,就无法将“心”之妙用的“无量”加以实现。程颐说:“苟以物为外,牵己而从之,是以己性为有内外也。且以己性为随物于外,则当其在内时,何者为在内?是有意于绝外诱,而不知性之无内外也。既以内外为二本,则又乌可遽语定哉!”^②这就由反例说明了“心无量”在于“性无内外”,在于生命本身。

3. “心无量”之四个向度是贯通的有机整体。何以谓“心无量”的四个向度是贯通的有机整体?第一,“四个向度”皆是“性无内外”的义理逻辑演绎。“心”所以能全面地主宰万事万物及其变化,乃是因为“性”“物”一体,从而作为“性”之灵觉的“心”能贯通万事万物而主宰之;“心”所以能无限地认识万事万物及其奥秘,乃是因为“心”是“性”之灵觉,从而作为“性”之灵觉的“心”必然去认识万事万物及其奥秘;“心”所以深沉地关怀生命,乃是因为生命是“性”之精华,从而作为“性”之灵觉的“心”必然自觉关怀生命;“心”所以能够绝对地自我调适,乃是因为“性”之内在的自我保护、自我完善之要求,从而作为“性”之灵觉的“心”必然展开自我调适。可见,“心无量”的四个向度皆是“性无内外”义理逻辑使然,从而成为义理上的有机整体。第二,“四个向度”皆是“心无量”内容的投射。“心”所以能全面地主宰万事万物及其变化,乃是“心无量”主宰力的表现;“心”所以能无限地认识万事万物及其奥秘,乃是“心无量”认识力的表现;“心”所以能深沉地关怀生命,乃

^① 《知言·事物》,《胡宏集》,第22页。

^② 《河南程氏粹言》,《二程集》第4册,第1263页。

是“心无量”关怀力的表现；“心”所以能自由地调适自我系统中的诸意识形式，乃是“心无量”自我调适力的表现。因此，“心无量”四个向度皆是由“心”发出的诉求之内容，从而成为内容上的有机整体。第三，“四个向度”皆以“成就生命”为目标。“心无量”的四个向度共同服务一个目标，这就是完善人的存在，或者成就人。“心”全面地主宰万事万物及其变化，是希望将万事万物及其变化掌握在人类自己手中，防止各种危害发生，使其满足人类的各种需求；“心”无限地认识事物及其奥秘，是希望不仅丰富人类的知识，而且科学地、文明地利用自然资源，以高品质地服务人类自己；“心”之深沉地关怀生命，则是直接地表现了“心无量”的道德诉求；“心”之自由地自我调适，并非放飞自我，任其乱舞，而是强调“心”的自我觉悟，是为了更好地发挥“心”的主宰、认识和关怀等性能，使“心”忠诚地、积极地服务人类。因此，“心无量”的四个向度所展示的也是它的价值诉求，从而因为追求共同的价值目标而成为互为补充的有机整体。

4. “心无量”显示了中国哲学对“心”的认知水平。基于对“心无量”义理根据及表现的详细考察，可以获得中国哲学关于“心”认知的信息。第一，关于“心”多样性的认识。就功能言，有主宰心、认识心、关怀心、自治心等；就载体言，有器官心、感官心、生理心、心理心等；就观念形式言，有知识心、理性心、道德心等。而道德心也表现为多样性，有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心等；情绪心也表现为多样性，有喜、怒、哀、乐、惧等。第二，关于“心”结构的认识。“心”有双层结构，《尚书》的“道心与人心”，《管子》的“心以藏心，心之中又有心焉”，朱熹的“一个是底心，一个不是底心”；“心”有多层结构，朱熹论及的意、情、思、志等。第三，关于发挥“心”功能所需条件的认识。《淮南子》云：“心诚则支体亲刃，心疑则支体挠北。心不专一，则体不节动；将不诚必，则卒不勇敢。”^①“心”的专注，才能发挥出最大能量。第四，关于不同层次的“心”之相互联系、相互影响的认识。如“心”对耳、眼、鼻、口等感官心的影响，“心”对喜、怒、哀、乐等心理心的影响，以及道心对人心的影响等。第五，最值得注意的是关于“超越心”的认识。这种超越“心”，其实早已蕴含在孔子、孟子等人的思想中，只是到了陆象山、杨简、王阳明思想中更加清晰化了。这种“超越心”的认识力是无限的，无物不识，无恶不辨，集理性与德性于一身，将“心无量”提升到另一层级。这取之不竭、用之不尽的“心”，就是《尚书》中的“道心”，就是孟子的“仁心”，就是《管子》“以心治心”之“心”，就是二程“以心使心”之心，就是朱熹的“是底心”，就是象山、杨简、阳明的本心、良知。王阳明的“良知”将“心无量”推至出神入化境界。他说道：“所谓心者，非今一团血肉之具也，乃指其至灵至明、能作能知者也，此所谓‘良知’也。”^②总之，中国哲学关于“心”多样性的认识、关于“心”结构的认识、关于“心”层次的认识、关于“心”不同层次之关系的认识、关于“心”功能实现条件的认识、关于“心通民心”的认识、关于“超越心”的认识等，是逐渐深入、舒展、完善的过程。因此，“心无量”的考察，既表现出知识的丰富性，又表现出义理的复杂性，更显示了识见的深邃性，从而较全面地呈现了中国哲学关于“心”的认知水平。

5. “心无量”展示了中国哲学的生命关怀精神。“心无量”是“性无内外”义理逻辑的展开，生命是“性”之精华，因而“心无量”必然表现为对生命的关怀。“心无量”意味着“心”全面地主宰万物万事及其变化，使之服务于生命；意味着无穷尽地认识万事万物及其奥秘，使生命更加顺利地生长；意味着深沉地关怀生命，将人的生命置于至高无上的地位，使生命绽放其精彩、展示其灵性；意味着“心”绝对自主地进行自我调适，从而将“心无量”限制在合理范围之内。“心无量”全面地呈现了“心”的生命关怀精神，从而将中国哲学的生命关怀精神淋漓尽致地呈现出来。二程说：“心具天德，心有不尽处，便是天德处未能尽，何缘知性知天？尽己心，则能尽人尽物，与天地参，赞化育。”^③

① 《兵略训》，《淮南子》下，第 875 页。

② 《语录》，《王阳明全集补编》，上海：上海古籍出版社，2018 年，第 283 页。

③ 《河南程氏遗书》卷 5，《二程集》第 1 册，第 78 页。

所谓“天德”，就是“天无私覆，地无私载，日月无私照”，所谓“天德未能尽”，就是没有将“心之善体”完全地、彻底地实现。因此，只有在“心”的层面将人人打通，人人尽己心于民。陆九渊说：“心乎国，心乎民，而不为身计。”^①杨简说：“治天下之道，本诸君心。古圣王以我所自有之本心，感天下所自有之本心。”^②因为本心即是善，必然得到天下人的呼应。这段话清晰地阐明了杨简的“心”无形无相、无声无臭、圆融无碍之本质，就是以本心贯通民心，从而使“心”与民心融为一体。这就是“心无量”的完美且至上实现，也是“心无量”的最高境界。因此，“心无量”蕴含了中国哲学对宇宙万物的关怀、怜悯和钟爱。这也是中国哲学关于“心”认知的一个重要特点，而以“无知之知”（良知）特殊意涵的阐发为代表。这或许是徐复观先生做出“中国文化最基本的特性是‘心的文化’”^③判断的重要原因。

6. “心无量”彰显了中国哲学的自信。何以谓“心无量”显示了中国哲学的自信？第一，“心”之主宰力的无量，表现为对万物万事及其变化的主宰，表现为对身体的主宰，自信“心”能够主宰、管控万物万事及其变化，所谓“心主天地而命万物”。第二，“心”之认识力的无量，表现为对事物及其奥秘的认识，表现为对事物诸种关系的疏通，表现为能够穷尽所有事物及其奥秘，所谓“周流贯彻而无一物不该”。第三，“心”之关怀生命的无量，表现为“心”是一切善的源泉，与民心没有隔阂，表现为爱民没有遗漏，相信“心”能够通万民，关怀百姓生命，所谓“人心自善而无所不通”。第四，最为根本的是“心”之自我调适的无量，表现为“心”之自我协调、自省自净、自我完善，一切皆由“心”自主去完成，所谓“以心治心”，所谓“心出令而无所受令”，从而将“心”自我调适之能量彻底全面地释放。总之，相信“心”能够创造一切，亦自觉承担一切，这是孔子“我欲仁，斯仁至矣”伟大观念的传承与弘扬。所以说，“心无量”展示了中国哲学的自信和担当，从而也展示了中华民族的自信和担当。这种自信源自中国哲学对“性”善能的觉悟，对“心”主体性的觉醒。“性”是生命所以然，也就是生命的源泉，生命的生长源于“性”的自我展开、自我勃发，因为“性”内含着不断向上提升的原始力量。自我检讨、自我反省、自我调适、自我完善，都充分展示了对“心”的自信。王阳明说：“是故君子之学，惟求得其心。虽至于位天地，育万物，未有出于吾心之外也。”^④如此毫不犹豫地将所有依托于“心”，本质上就是依托自我，就是对每个主体的绝对信任和期待。那谁又愿意辜负这种信任和期待呢？

责任编辑：罗 苹

① 《白鹿洞书院论语讲义》，《陆九渊集》，第 276 页。

② 《家记十》，《慈湖先生遗书》卷 16，《杨简全集》第 9 册，第 2219 页。

③ 徐复观：《心的文化》，《徐复观文集》第 1 卷，武汉：湖北人民出版社，2002 年，第 31 页。

④ 《紫阳书院集序》，《王阳明全集》上，第 267 页。

Main Abstracts

Rethinking the Theoretical Connotation and Academic Value of the Materialist Conception of History

Wang Guang 33

The materialist conception of history is one of the two major scientific discoveries made by Marx during his lifetime, and is the most valuable theoretical creation in the history of human thought. The materialist conception of history breaks through all the existing paradigms of seeking the essence of history from outside material production, truly constructs a “philosophy of history” about the development of human society, and opens the right path for academic research. At present, in some studies, the phenomenon of weakening or even deflating the guiding significance of the materialist concept of history exists to varying degrees, which makes academic research become a cumbersome argumentation that abandons the exploration of the laws of history and is confined to the details of history. Based on the new era of socialism with Chinese characteristics, the prosperous development of philosophy and social sciences with Chinese characteristics requires unswervingly adhering to and developing the materialist concept of history, utilizing the materialist concept of history to reveal the nature and laws of social history, and writing the history and biography of the people.

The Performance and Spirit of “Mind” in Chinese Philosophy

—A Study Centered on “Infinite Mind”

Li Chenggui 44

“Infinite Mind” is a proposition formed by inheriting the relevant ideas of Confucianism, Buddhism, and Taoism, which was first and fully elaborated by Cheng Yi. What is “Infinite Mind”? What is the theoretical basis for the concept? What valuable information does it convey? Based on the interpretation of relevant literature, the so-called “Infinite Mind” refers to the infinite performance of the mind, mainly including the comprehensive dominance of the mind over all things and their changes, the infinite understanding of all things, the profound care for the lives of the common people under the heaven, and the autonomous adjustment of the self-awareness system. The basis for the concept of “Infinite Mind” is that nature has no differentiation between the internal and external sides. The first reason is that nature is the essence of all things, which results in the “form”, “reason”, and “mind”. Nature connects all things. The second reason is that “inherent character” and “object” are one, “nature” and “reason” are one, and “nature” and “mind” are one; The third reason is that “infinite mind” comes out of the inherent logic of “nature has no differentiation between the internal and external sides”. The revelation of the theoretical basis and multi-dimensional presentation of the performance of “unlimited mind” seem to convey us the information that “infinite mind” is the release of the inner strength of human life, and its prerequisite comes from life itself. All dimensions it unfolds are interconnected and complementary organic whole, not only demonstrating the cognitive state of Chinese philosophy towards “Mind”, but also demonstrating the caring-life spirit of Chinese philosophy, and containing the confidence of Chinese philosophy and the nation that created this philosophy.

Situational Legitimacy, Collaborative Governance and Project Effectiveness: A Comparative Case Study of Social Organizations’ Participation in Community Governance

He Xuesong and Cui Jinning 79

The participation of social organizations in community governance is an essential requirement for constructing a new pattern of social governance, but why do the similar community governance projects carried out by social organizations show differentiated effectiveness? Based on the comparison of four typical projects, this study constructs four different project types using the analytical framework of situational legitimacy and collaborative governance. These types are “High Situational Legitimacy-Strong Collaborative Governance,” “High Situational Legitimacy-Weak Collaborative Governance,” “Low Situational Legitimacy-Strong Collaborative Governance,” and “Low Situational Legitimacy-Weak Collaborative Governance.” The study found that the “High Situational Legitimacy-Strong Collaborative Governance” and “Low Situational Legitimacy-Strong Collaborative Governance” categories of projects achieved significant governance effectiveness. However, the projects with “High Situational Legitimacy-Weak Collaborative Governance” and “Low Situational Legitimacy-Weak Collaborative Governance” did not show noticeable governance effectiveness, leading to issues such as project activities becoming nominal, formalistic, and even wasteful of resources. A further comparison reveals that the strength of collaborative governance is a crucial factor in achieving governance effectiveness, but this does not imply that situational legitimacy of social organizations is unimportant, rather, situational legitimacy does not directly influence governance effectiveness but operates through the mechanism of collaborative governance.