

## 阳明心学视域下的身心合一论

龚晓康

**摘要:** 身心关系为中西哲学最为重要的论题之一。王阳明认为“身心意知物是一件”,身、心、意、知、物五者和合一体而不能相分离,共同构成了“与天地万物为一体”之“真己”,亦即“大我”。“大我”为前对象化、前认知化、前理论化的源初场域;其“心”为源初场域之神感神应,其“身”为源初场域的全幅显现。由于意识的自我对象化作用,人执定形体而落入“躯壳的己”亦即“小我”之中:“身”成为与心、意、知、物相对待的生理基础,“意”成为与身、心、知、物相对待的心理活动,进而两者有“非一非异”之关系。王阳明关于身心问题的讨论,重点不在于“小我”层面生理与心理交互作用下的感受与认知,而在于回归源初“大我”以实现生命的究竟安顿,这关涉宇宙论、本体论、功夫论等更为宏大的视域。就此而言,中西哲学关于身心问题的讨论有相互借鉴的可能。

**关键词:** 阳明心学;身心;大我;小我;道德功夫

**中图分类号:** B248.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2023)03-0123-08

关于身心问题的讨论,西方哲学有着深远的传统。柏拉图把灵魂看作是肉体相分离的超越时空的永恒不朽的实体,亚里士多德则认为灵魂与肉体的结合使人更加完备。笛卡尔以身、心为完全不同的存在物,前者具有广延的性质,后者具有思维的功能。自此以往,身心究竟为何种实体,两者之间关系如何,如何能有相互的作用,诸如此类的问题引起了哲学家的热烈讨论,并出现了众多的理论思潮,其中尤以物理主义最为流行。该学说主张一切都可归于物理的,应在物理世界中为心灵找到恰当的位置,并试图通过还原、实现、同一、随附、取消等来解释心灵现象。但是,物理主义难以说明心灵现象的起源。与物理主义相对的是唯心论,主张心灵对身体的决定性作用,但这种理论无法满足物质世界的因果闭合原则。其他诸如泛心论、身心平行论、相互作用论、双重形态论、预定和谐论、偶因论等,皆各有其理论上的困难。

中国哲学关于身心问题的讨论,有着悠久的历史

史与丰富的文献。大略而言,“心”有心脏、思虑、本心等含义,“身”则有身体、生命、体验等含义。至于身心之关系,主要有三个面向:首先,当“心”指心脏这种生理器官时,则其为“身”之感官之主宰,如《荀子·天论》说:“心居中虚,以治五官,夫是之谓天君。”其次,当“心”指意识之思维知觉时,则其为“身”之灵明作用,如《荀子·正名》所言:“心有征知。征知则缘耳而知声可也,缘目而知形可也;然而征知必将待天官之当薄其类然后可也。”最后,当“心”指先天道德本心时,则其可流行发用于“身”。这见于《孟子·尽心上》如下之表述:“君子所性,仁义礼智根于心,其生色也晬然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”可见,中国哲学在讨论身心关系时,更多地注意到了两者的和合关系。

21世纪初以来,学界对中国哲学中的身心问题展开了讨论。一般以为,中国哲学虽然强调“心”对于“身”的主宰作用,但更多的是强调两者的互渗、交融乃至转化。杨儒宾认为儒家的“心性论与身体

收稿日期:2022-08-17

基金项目:国家社会科学基金项目“阳明学知识论问题研究”(21BZX068)。

作者简介:龚晓康,男,贵州大学哲学学院、共产党人心理学高端智库教授、博士生导师(贵州贵阳 550025)。

论乃是一体的两面,没有无心性之身体,也没有无身体之心性。身体体现了心性,心性也形著了身体”<sup>[1]</sup><sup>1</sup>。安乐哲等认为在儒家思想中“身心是一对‘两极相关’(polar)而非‘二元对立’(dualistic)的观念”<sup>[2]</sup>。但是,身心究竟是如何合一的,学者们的意见不尽一致。杨儒宾认为孟子形成了“心—气—形”一体化的身心观,“气”构成了身心的中间环节<sup>[1]</sup><sup>11</sup>。成中英则强调“仁”在身心中的关联,“仁作为能力的美德和行为的愿望由个人尽心尽力地实现,因此它便与心和身都有了联系,并且在形成一个理想目标及实现这一目标的理想行为的过程中,将身心联在了一起”<sup>[3]</sup>。

王阳明关于身心问题的论述,也为学界所留意。董平分析了王阳明“身之主宰便是心”的说法,认为这是要求人们贯彻“道—心—身”的同一性<sup>[4]</sup>。张孟杰等人认为,王阳明之身心学说非是基于身心二元对立的人学图景,而是秉持着“身心渗透论”的观点<sup>[5]</sup>。张再林认为王阳明学中“心”虽然超越一切,但却不能外在于血肉形躯的“身”,“无心则无身,无身则无心”表明王阳明持“身心不二”的观点<sup>[6]</sup>。张新国基于王阳明心学的主体性结构,认为其既注重美德所从出的人的内在良知即“心灵”,同时也颇为注重人的道德行动展开的直接现实性基础即“身体”,从而建构了一种“即主体即本体、既重价值型塑又重现实关怀”的道德哲学新形态<sup>[7]</sup>。

从现有的文本来,王阳明区分了“真己”与“躯壳的己”两重自我,从而形成了独特的身心观。“真己”以天地万物为一体,故为“大我”,其“身”为与物同体之源初场域,其“心”为源初场域之神感神应。但是,人只为形体而自为间隔,故落入“躯壳的己”即“小我”之中。由于“小我”意识的自我对象化及其执定作用,导致了身、心、意、知、物的分裂:“身”成为与心、意、知、物相待的生理基础,“意”则为与身、心、知、物相待的心理活动,由此而有“身”与“意”之间“非一非异”之关系。王阳明关于自我的两重区分,对于身心问题有着重要的启发意义,值得进一步研究。

## 一、“大我”之身、心

一般人对于身心问题的讨论,乃是基于现实的个体生命而言,“身”为个体生命的生理基础,“心”为个体生命的心理活动。但在王阳明这里,“自我”存在着两重的区分,这就是“真己”与“躯壳的己”:

所谓汝心,却是那能视听言动的,这个便是性,便是天理。有这个性才能生。这性之生理,便谓之仁。这性之生理,发在目便会视,发在耳便会听,发在口便会言,发在四肢便会动,都只是那天理发生,以其主宰一身,故谓之心。这心之本体,原只是个天理,原无非礼,这个便是汝之真己。这个真己,是躯壳的主宰。若无真己,便无躯壳,真是有之即生,无之即死。汝若真为那个躯壳的己,必须用着这个真己,便须常常保守着这个真己的本体。<sup>[8]</sup><sup>41</sup>

王阳明论证“真己”的存在,主要是基于“心”的主宰作用:人之所以有视听言动之功,乃是因为其以“心”为主宰。“心”发窍于人之身体,而有身体之感官活动,故“心”能主宰“身”。也正是因为心之主宰作用,王阳明谓“心之本体”便是“性之生理”,亦即是“真己”——本真之自我。与“真己”相待者,则为“躯壳的己”,其由感官所构成。需要注意的是,“真己”与“躯壳的己”存在着隐显二重化运作:前者作为心之本体,为隐;后者作为现世形体,为显。

一般人乃是基于“躯壳的己”来讨论身心问题的,这与王阳明的关注点有所不同。为了行文方便,我们先来看一下王阳明是如何规定“真己”身心的。

王阳明以“心之本体”为“真己”,而“本体”犹如太虚,涵摄天地万物。其谓:“太虚之中,日月星辰,风雨露雷,阴霾飏气,何物不有?而又何一物得为太虚之障?人心本体亦复如是。”<sup>[8]</sup><sup>1442</sup>这也就是说,作为“心之本体”的“真己”,涵摄天地万物而为宇宙性的生命,故王阳明有谓:“仁者以天地万物为一体,莫非己也。”<sup>[8]</sup><sup>302</sup>

这种与天地万物为一体的“真己”,我们可称之为“大我”,亦即人之宇宙性生命。“大我”其实是一种源初的存在场域。何以如此?王阳明有“身心意知物是一件”的说法,谓五者之间相互融摄而不可割裂。

先生曰:“惜哉!此可一言而悟!惟濬所举颜子事便是了,只要知身心意知物是一件。”九川疑曰:“物在外,如何与身心意知是一件?”先生曰:“耳目口鼻四肢,身也,非心安能视听言动?心欲视听言动,无耳目口鼻四肢亦不能,故无心则无身,无身则无心。但指其充塞处言之谓之身,指其主宰处言之谓之心,指心之发动处谓之知,指意之灵明处谓之知,指意之涉着处谓之物:只是一件。”<sup>[8]</sup><sup>103</sup>

就一般的观点而言,身、心、意、知、物当然是各

别的存在,如何能“是一件”呢?王阳明从两个方面进行了阐释。一方面,他认为身心之间存在着统合的关系,“身”之所以能视听言动,乃是因为“心”之作用;同时,“心”欲有视听言动,需以“身”之感官为依托。另一方面,王阳明基于身、心、意、知、物之间的内在关联,强调五者只是一件事情。关于这一点,他还有类似的说法:“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物。”<sup>[8]16</sup>下面,我们将对这种说法作进一步分析,以澄清五者之间究竟存在着何种关联。

其一,“身之主宰便是心”。王阳明此处所说的“心”并不是从生理学的意义上讲的,而是“一天地万物以为心”<sup>[8]287</sup>的本心。在他看来,“心”为天地万物得以呈现的本体,而“身”只是心之本体的现实呈现,这见于他的如下之语:“何谓身?心之形体运用之谓也。何谓心?身之灵明主宰之谓也。”<sup>[8]1069</sup>在这个意义上,王阳明认为“身”不能离于“心”,而“心”亦不能离于“身”:“耳目口鼻四肢,身也,非心安能视听言动?心欲视听言动,无耳目口鼻四肢亦不能。”<sup>[8]103</sup>人若无此本心,则无感官之知觉作用;无此感官之知觉作用,本心亦不能流行显现。最终,“无心则无身,无身则无心”<sup>[8]103</sup>。质言之,心身之间存在着相即不离之关系,既不能离心而言身,亦不能离身而言心。

其二,“心之所发便是意”。王阳明区分了“心”与“意”:前者为万物得以呈现的本体,为人人共有的同一本心;后者为本心依于个体之身所发动,表现为个体的意识活动。王阳明既以意识为本心所发动,也就表明意识之根源非是身体,而是灵明感应的本心。一般所谓的身心问题,乃是指作为生理基础的身体与作为心理活动的意识之间的关系,但在王阳明这里,本心与意识有着严格的区分,并不可笼统而言之。

其三,“意之本体便是知”。在王阳明看来,意识之所以有思虑认知的功能,其根本在于虚灵明觉之良知:“其虚灵明觉之良知,应感而动者谓之意。”<sup>[8]53</sup>何为良知之虚灵明觉呢?良知广大,能容万物,故为“虚”;良知灵动,能感万物,故为“灵”;良知光明,能辨万物,故为“明”;良知觉照,能察万物,故为“觉”。良知之虚灵明觉,本无主客、内外之分,感物而动则为人之意识活动。究言之,人之意识之所以有思虑觉知的作用,乃是因其以虚灵明觉的良知作为本体。

其四,“意之所在便是物”。意识具有意向性的

作用,其生起时必指向对象。这种意识所指向的“对象”,呈现于人则为“事物”。关于此问题,王阳明多次论及:“意未有悬空的,必着事物。”<sup>[8]103</sup>“凡意之所在,无有无物者,有是意,即有是物,无是意,即无是物。”<sup>[8]1429</sup>意识作为对象化的活动,其意向所“在”之处,即有“物”之呈现。如果说“物”真有其本质的话,那它不过是意向性的建构。

综言之,身、心、意、知、物五者之间,实际上存在着内在的关联:“身”为心之凝聚充塞,亦为“心”所主宰,是为“身之主宰便是心”;“心”之流行生生不已,发动而为人之意识,是为“心之所发便是意”;意识之思虑觉知,源于良知之虚灵明觉,是为“意之本体便是知”;意识生起必有其对象,而对象之所在即为“物”,是为“意之所在便是物”。简论之,身体之主宰便是本心,本心之发动便是意识,意识之本体便是良知,意识之所在便是事物,五者之间相互关联。因此,我们可以说王阳明秉持“身一心一意一知一物”五维一体的身心观。

就“身心意知物是一件”而言,此时尚没有主客体的对待,亦即没有对象化的问题,并未形成意识层面的认知,更没有理论化的建构,故为前对象化、前认知化、前理论化的源初场域。也就是说,在“大我”的层面,身、心、意、知、物五者互摄互入而不可割裂,共同构成了一种源初性的场域化存在,当任一维表现出来时,即以这种场域性整体为背景。质言之,五维中任一维,皆具有其厚度<sup>①</sup>。任何一维皆不可独立存在,而为其余四维之聚集:以“心”而言,其凝聚为身体,其发动为意识,其灵明为良知,其显象为万物;以“身”而言,其主宰为本心,其思虑为意识,其明觉为良知,其呈现为万物。究竟而言,“大我”之身心建构出了一个“世界”,王阳明谓其为良知的作用,“天地既开,庶物露生,人亦耳目有所睹闻,众窍俱辟,此即良知妙用发生时”<sup>[8]120</sup>。天地万物的现实呈现,不过是良知的妙用而已。因此,王阳明此说实为一种“宇宙显现论”,而不是传统意义上的“宇宙生成论”。

如果“身”为心、意、知、物之聚集,那我们就不难理解现象学关于此问题的论述了。胡塞尔对身体与世界的共构共生关系有这样的回溯:“从源初的身体性知觉出发,由低阶到高阶依次描述物体、心灵、精神诸区域的本质是如何构成的,而这些区域既是身体本身的构成层次,又是世界的显现结构。”<sup>[9]</sup>这种对身体与世界构成关系的逐层回溯,伴随着对自然主义——物质实在是不依赖于主观体验的最终

基础——的分析与批判。不过,如果说胡塞尔的论述是一种逆向回溯的话,那王阳明则是一种顺向阐明:“身一心一意一知一物”构成了源初的场域,此场域以本心为主宰,依于本心而有身体的形成与意识的活动,依于意向的活动与身体的感触而有事物乃至“世界”的显现。无论如何,“世界”的显现不离人之身心活动,梅洛-庞蒂谓之为世界与身体的辩证运动:“我的身体的肉身也被世界所分享,世界反射我的身体的肉身,世界和我的身体的肉身相互僭越(感觉同时充满了主观性,充满了物质性),它们进入了一种互相对抗又互相融合的关系。”<sup>[10]</sup>

当然,王阳明这种五维一体的身心观,只是表明了身一心一意一知一物浑然无间,并不意味着取消了五者之间的差别。或者说,这五维只是体现了源初场域的不同面向,因此笔者同意高新民的观点:“心、身、物、知、意等概念表示的并不是不同的实在或属性,而是从不同的角度、层面对同一实在的不同述说方式。”<sup>[11]</sup>身一心一意一知一物五者作为场域化的存在,处于前对象化乃至前语言化的阶段,既非混然同一,亦非截然有别。故也有学者指出,王阳明“身心意知物是一件”的说法,“并非指身等同于心,而是指二者在被对象化之前的相通相融”<sup>[12]</sup>。

“身一心一意一知一物”互涉互入,构成了人之宇宙性生命——大我。那何为“大我”之“心”呢?王阳明谓其为一点灵明:“天地万物与人原是一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。”<sup>[8]</sup><sup>122</sup>依于心之一点灵明,人能与天地万物同体共感。故而,“大我”之“心”,不过是身一心一意一知一物所构成的源初场域的神感神应。何为“大我”之“身”呢?王阳明有谓:“志气塞天地,万物皆吾躯。”<sup>[8]</sup><sup>1146</sup>天地万物既与“我”同体,那就是“我”之躯壳形体。故而,“大我”之“身”,为身一心一意一知一物所构成的源初场域的全幅显现。正如有学者所指出的那样:“人是天地的‘心’,天地则是人之‘身’。”<sup>[13]</sup>质言之,“真己”作为宇宙性生命,“身”乃是“心”之形体,“心”乃是“身”之灵明。

因此,就“大我”而言,“身心意知物是一件”,人的基本存在方式就是身心一如的,并不存在身心分裂问题。但在“小我”这里,身、心、意、知、物为各别性的存在,而有“身”与“意”对立的问题。那这种对立是如何形成的呢?

## 二、“小我”之身、意

前文已指出,“身一心一意一知一物”所构成的

源初场域,即是人之“真己”。但是,这种作为宇宙生命的“真己”,毕竟要依于个体生命而现实化,这就有了作为现实生命的“躯壳的己”——小我。“小我”之形成,乃是因为“身一心一意一知一物”所构成的源初场域的破裂:人不再以天地万物为一体,“只为形体自间隔了”<sup>[8]</sup><sup>141</sup>,终而落入了“小我”。

但是,“躯壳的己”毕竟源于“真己”,而不能离于“真己”,这就存在着“大我”与“小我”的隐显二重化:“大我”为“身一心一意一知一物”之场域化,为隐,即暗默的向度,实为前对象化、前认知化、前名言化者;“小我”为身、意之现成化,为显,即光明的向度,则有对象化、认知化、名言化的问题。王阳明谓:“以形体而言,天地一物也;以显晦而言,人心其机也。”<sup>[14]</sup>“身”与万物共一体,故为显;“心”只是一种灵明感应,故为隐。依于源初场域之“大我”,则有“小我”的在世显现;若是固执于“小我”,则将遮蔽“大我”。借用日本学者汤浅泰雄的说法,我们可以说,“大我”为心身的“基底构造”,“小我”为心身的“表层构造”<sup>②</sup>。不过,即使“大我”被遮蔽,也并不妨碍其为“小我”奠基,并内在于“小我”的身心活动。这也就说明,两重心身结构之间存在着相互渗透的关系。不过,“大我”与“小我”的隐显二重化,并不是说人有两个截然不同的自我,而是说自我存在着两个不同的面向:前者为自我的隐秘面向,属于本真之自我,不为常人所自觉;后者为自我的显在面向,属于现实之自我,而能为常人所自觉。

人若执定于“小我”而忘失“大我”,则将失却“五维一体”的源初场域,身、心、意、知、物不再神感神应,而成为各别的存在者。就“小我”而言,则有所谓的生理基础(身)与心理活动(意)分裂的问题。这种分裂的产生,关键就在于意识的对象化功能:“意之所用,必有其物。”<sup>[8]</sup><sup>53</sup>本来,“小我”之“身”,为“心之形体运用”;“小我”之“意”,为“心之所发”,也就是说,“小我”之身体与意识皆依于本心而产生,为本心的发用流行而现实呈现者。但是,“小我”的意识活动有自我对象化的作用:意识活动的发动者成为“自我”,意识活动所指向的对象则成为“他者”。当人执定“小我”为唯一真实自我时,也就从与天地万物为一体的源初场域中脱落出来,而有了“自我”与“他者”的分化与对立。

这种意识的自我对象化,存在着双重的意义:一方面,意识将自身对象化,成为“小我”心理活动的发动者;另一方面,身体也被意识对象化,从而成为心理活动产生的生理基础。不但如此,意识还具有

另外一个重要的功能,即将自我与他者执定为实在性的存有。“身一心一意一知一物”本为五维一体的前主客化的场域,然而,由于意识的自我对象化及执定作用,这种源初场域破裂而有身、意、物的各别存在。即,“小我”之“身”,由口鼻四肢所构成,具有视听言动的作用<sup>③</sup>;“小我”之“意”,依于身体而发动,是为“躯壳起念”;意向之“物”,具有时空的性质,成为认知与行为的对象。终而,“小我”成为主体,天地万物则成为客体。

其实,不但“物”能被客体化,“身”与“意”也能被客体化。也就是说,本心依于“小我”而有的意识活动,能将“小我”自身客体化。当“小我”被客体化之后,也就成为有限的存在者,必定追逐外物以求得满足,这就表现为自私之意欲:“今眼要视时,心便逐在色上;耳要听时,心便逐在声上。”<sup>[8]25</sup> 此处所谓的“逐”,即是一种执定,由之而有“私欲”与“私意”的生起:一方面,依于“躯壳”,则有自私之欲望,意味着从万物一体中的脱落,“人只为形体自间隔了”<sup>[8]141</sup>;另一方面,依于“意念”,则有自私之意见,落入意识的谋虑算计而遮蔽了本体,王阳明谓之为“私意气习缠蔽”<sup>[8]164</sup>。当然,无论是作为感性欲望之“私欲”,还是作为理性分别之“私意”,皆是溺于“小我”而忘失“大我”。

如此,“小我”之“身”,成为与心、意、知、物有别的生理性存在;“小我”之“意”,成为与身、心、知、物对待的心理性活动。当两者被视为不同的实在时,则存在着“非一非异”之关系:非异,故能相互交感;非一,故不能相互还原。

“身”与“意”之间的“非一”关系,乃是基于意识的自我对象化作用。“身一心一意一知一物”构成了前名言化的源初场域,然因意识的对象化作用而成为各别存在者:作为本心凝聚充塞之“身”,被规定为个体生命的生理基础;作为本心灵明发动之“意”,被规定为个体生命的心理活动。当这两个概念被建构起来之后,也就被认为是两个不同的实在,有着明确的界限而不能相互还原,故存在着“非一”之关系。

“身”与“意”之间的“非异”关系,则是因为两者共同处于“身一心一意一知一物”的源初场域中,只是呈现的面向不同而已,故不存在绝对的界限,实能有相互的感通:一方面,“身”为“心之形体运用”,“意”为“心之发动”,作为人之心理活动的意识,需要依赖于身体才能现起,所谓“躯壳起念”<sup>[8]33</sup>;另一方面,就个体生命而言,身体也只有有意识的参与

下,才能有感知觉活动的生起。故而,小我的“身”与“意”之间,实为“非异”之关系。

当然,在身体与意识“非一”“非异”的关系中,“非异”关系其实更为根本。因为身、意共同存在于源初的场域之中,在根本上即具有“非异”之关系。“身”“意”被视为不同的实体,这不过是“小我”的主观建构而已。正如怀特海指出的那样:“至于身体和灵魂心智,更是打成一片,不可分割的了。那些纯界限完全是抽象的方便的说法。”<sup>[15]</sup> 但是,人们往往忽略了这只是一言说方便,而误以为身心两者具有不同的实体,从而导致了诸种问题的产生,“只要我们仍旧是以非此即彼的方式来处理意识和生命的概念,心智与身体关系的问题就不可能得到解决”<sup>[16]</sup>。

意识与身体之间存在着“非一非异”的关系,在一定程度上也可说明“他心”的问题。依王阳明所说,“一人之思虑,其变化若是矣,凡天下之有心知者,同是神明也”<sup>[8]1479</sup>,这就是说,人作为经验世界中的感性生命,皆有相互感通的意识活动,其中的原因在于,心知思虑皆出于本心,而本心又为人人所共有。当然,人毕竟有形体上的差异,故人心也有阻隔的可能。王阳明区分了“天理之心”与“私欲之心”,以说明人心之间为何存在着感通与阻隔的可能:

只是此天理之心,则你也是此心。你便知得人人是此心,人人便知得。如何不易知?若是私欲之心,则一个人是一个心。人如何知得?<sup>[8]1293</sup>

我们可从两方面来解读这段话。一方面,人人皆有共同的天理之心,而且,意识皆依此心发动,故个体意识之间能相互感通;另一方面,意识毕竟依于躯壳生起并为私欲所障蔽,故个体之间的心理活动非是完全透明者。究言之,自我之意识(我心)与他人之意识(他心)亦同亦异。当然需要注意的是,王阳明不是停留在意识层面来解决他心问题的,而是诉诸人人共同拥有的本心。

概言之,王阳明所论述的身心关系,实有“大我”与“小我”的两层区分。就“大我”而言,“身一心一意一知一物”五维一体,“心”为与物神感神应之“本心”,“身”为与万物同体之“大身”,两者之间存在着源初的合一;就“小我”而言,身、心、意、知、物各别现成。意识与身体为共同构成现实的个体生命,存在着“非一非异”之关系:一方面,两者皆源于本心,故能相互交感;另一方面,两者为本心的不同面向,故不能互相决定。意识不可完全还原于身体,

身体亦不可完全还原于意识,故王阳明有谓:“莫将身病为心病,可是无关却有关。”<sup>[8]876</sup>此正说明了作为生理基础的身体与作为心理活动的意识之间“非一非异”的关系。

### 三、身、心的“合一”

如前所述,王阳明关于身心关系的讨论,并非局限于现象界的个体性生命——“小我”,而是关联着本体层面的宇宙性生命——“大我”。两种自我之所以存在隐显的双重运作,主要缘于意识的对象化执定:意识执定“小我”为真实之自我,而失却作为源初场域的“大我”;意识若不再执定“小我”,则能回归作为源初场域的“大我”。其实,类似的思路亦见于存在主义哲学。海德格尔在与芬克的对话中指出,通过身体现象而变成可以理解的生命体的“人”,具有双重的特征:“一方面他将自己置于澄明之中,另一方面他被拘系于一切澄明的地下。”<sup>[17]</sup>如果将此说置入王阳明的语境,我们可作如下之理解:身体“将自己置于澄明之中”,意味着身体不离于“身一心一意一知一物”源初场域的澄明;身体被“拘系于一切澄明的地下”,意味着对身体的执定导致了澄明之境的遮蔽。就作为宇宙性生命的“大我”而言,“身一心一意一知一物”五维一体,身心之间存在着源初的合一;就作为个体性生命的“小我”而言,因为意识自我对象化的执定作用,而有所谓身心分裂的问题。

意识的执定是如何生起的呢?这涉及“大我”向“小我”的转换问题。“真己”作为“心之本体”,具有自然的明觉,而“躯壳的己”的意识则有自我对象化作用,当意识将对象化的“天地万物”乃至“躯壳的己”认定为真实的存有时,也就打破了“身一心一意一知一物”的源初场域。这种对“躯壳的己”与“天地万物”实在性的执着,其实是一种“自然主义”的态度,王阳明视之为“妄念”<sup>[8]69</sup>。因此,问题不在于人之身体,而在于人对事物的执着:“要修这个身,身上如何用得工夫?”<sup>[8]135</sup>“诚身”并非是在身体上用功,而是要破除对于身体的执着:一方面,身体实为无常生灭者,并不能执其为恒常,“用之则行舍即休,此身浩荡浮虚舟”<sup>[8]863</sup>;另一方面,身体为“身一心一意一知一物”五维一体之聚集者,确可作为“精神修养展现场所”<sup>[18]</sup>,故功夫之始在于知晓生身立命之原,“止于至善岂外求哉?惟求之吾身而已”<sup>[8]1318</sup>。当然,王阳明所言“求之吾身”,为

广义的“修身”功夫。

职是之故,王阳明所论的身心合一之功夫,重在破除对“小我”的虚妄执着,以复归“大我”的自然流行。正是在这个意义上,王阳明对于身心问题的讨论,不在于“身”如何有“心”的思虑认知,而在于如何通过道德践履以实现身心的合一:就“小我”之“意”而言,乃是“诚意”之功夫;就“小我”之“身”而言,乃是“诚身”之功夫。无论是“诚意”还是“诚身”,皆是为了破除意、欲中所夹杂的自私,以克服“小我”的身心分裂,故王阳明谓两者只是一事:“大抵《中庸》工夫只是诚身,诚身之极便是至诚;《大学》工夫只是诚意,诚意之极便是至善。工夫总是一般。”<sup>[8]44</sup>因此,不论是“诚意”还是“诚身”,功夫只在一“诚”字。那究竟何为“诚”呢?王阳明释之曰“无妄”:<sup>[8]175</sup>“诚身之诚,则欲其无妄之谓。”<sup>[8]175</sup>所谓的“无妄”,就是意念中没有对“小我”的虚妄执着,而是出于本心的真诚恻怛:“凡其发一念而善也,好之真如好好色;发一念而恶也,恶之真如恶恶臭。”<sup>[8]1070</sup>故而,这里的好恶并非出于“躯壳的己”的感性欲望,而是出于“真己”的怵惕恻隐。

可见,身心关系的问题解决,非是从“小我”的生理基础与心理活动入手,而是从“小我”向“大我”回归。由此,王阳明实现了“修身”视域的转换,不再是追求身体的生理性变化,而是破除意识上的虚妄执着:“意诚而后心正,心正而后身修。”展开来说,只有意识得以真诚(意诚),才能破除对“小我”的执着以端正本心(心正);只有本心得以端正,才能挺立“大我”而修养身体(身修)。

“诚”之重点,就是要观当下一念发动之处,有无虚妄执着夹杂于其间。对初学者而言,需行省察克治之功夫,即在一念生起时观其是否为私欲所缠蔽,“到得无私可克,自有端拱时在”<sup>[8]18</sup>。若无自私之意欲缠蔽,则为“不作一念”之功夫:“从目所视,妍丑自别,不作一念,谓之明。从耳所听,清浊自别,不作一念,谓之聪。从心所思,是非自别,不作一念,谓之睿。”<sup>[8]1292</sup>依此处所说,眼之所见者固然有美丑,耳之所听者固然有清浊,意之所思者固然有是非,只是不能落于自我之执念,这就是所谓的“无我”功夫:“圣人之学,以无我为本。”<sup>[8]258</sup>只有破除了对“小我”的执念,才能回归本真的“大我”。

当然,“无我”是对自私意欲之破除,而非对“小我”的彻底否定。质言之,“不作一念”非是如槁木死灰般没有任何念头,而是说在念头生起处无有一毫滞碍。换言之,停止对声色的追逐并非废绝感官

的作用,而是说不要为感官之欲望所陷溺,才能回归本心之灵明感应。王阳明谓之为“全”之功夫:“吾率吾灵而发之于目焉,自辨乎色而不引乎色,所以全明也。”<sup>[8]1480</sup>同理,发之于耳,则自辨乎声而不蔽乎声,是为“全聪”;发之于口,自辨乎味而不爽乎味,是为“全嗜”<sup>[8]1480</sup>。故而,功夫的重点不在于止息感官的作用,而在于破除感性欲望中的执着。但是,人之执念透彻骨髓而沦为习气,并不能单单透过意识层面的认知而破除之,需是行事上磨炼的功夫方能将其彻底破除。这也就表明,王阳明关于身心问题的讨论,与其说是道德认知的问题,毋宁说是道德实践的问题。

从更深层次上看,“小我”的身心安顿实关联着对“大我”的体认,这就涉及如何回归万物一体之境的问题。由此,王阳明也开出了身心关系上的伦理维度。在他看来,众生本为一体性的存在,休戚相关而共同在世。“生民之困苦荼毒,孰非疾痛之切于吾身者乎?”<sup>[8]89-90</sup>人人皆有万物一体之悱恻不忍,故他人之困苦荼毒切于吾身。人不能痛切感受之,只是因被私欲所蔽,故功夫之要在于放下对“小我”的执着,以回归与万物同体之“大我”。也就是说,只有突破“小我”的有限性,才能敞开与万物同体的存在场域。故而,自我身心之安顿,关联着所有众生:“惟夫明其明德以亲民也,故能以一身为天下;亲民以明其明德也,故能以天下为一身。夫以天下为一身也,则八荒四表,皆吾支体,而况一郡之治,心腹之间乎?”<sup>[8]1128</sup>因此在王阳明这里,与万物为一体并非神秘莫测之境界,而是个体生命同体共感的真切觉受。

人若能回归万物一体之仁,则一切视听言动皆为身心之妙用。王阳明下面这一段话,可谓对身心合一境界的最佳表述:

盖其心学纯明,而有以全其万物一体之仁,故其精神流贯,志气通达,而无有乎人已之分,物我之间。譬之一人之身,目视、耳听、手持、足行,以济一身之用。目不耻其无聪,而耳之所涉,目必营焉;足不耻其无执,而手之所探,足必前焉;盖其元气充周,血脉条畅,是以痒痒呼吸,感触神应,有不言而喻之妙。<sup>[8]62</sup>

当人无有对“小我”的私欲执着而全能其万物一体之仁时,则能回归“身一心一意一知一物”的源初场域。如此,一切身心之活动皆出于本心的自然流行,一切言行皆散发出德性的光辉。就此而言,身心本体也是仁体,良知学即是仁学。这里,存在着

“小我”与“大我”身心的主动与被动的逆转。在“小我”层面,身心因被自私之意欲所缠蔽,故片刻不得安宁,“世之学者,没溺于富贵声利之场,如拘如囚,而莫之省脱”<sup>[8]1302</sup>，“小我”之身心看似为主动者,实为种种外缘限制而处于被动之中。那如何才能实现生命的主动呢?“及闻孔子之教,始知一切俗缘皆非性体,乃豁然脱落。”<sup>[8]1302</sup>人只有通达功名利禄之无常,才能不为名利所困而实现身心的合一。此时,“大我”之身心转而成为主动者,“天君泰然,百体从令”<sup>[8]35</sup>。汤浅泰雄有类似的说明:在“无心”即无意识执定的状态中,“自我的‘心灵’与‘身体’中的主体的=客体的双义性消失了”<sup>[19]</sup>,人若回归“身一心一意一知一物”的源初场域,则能超越主客体的对待与限制,亦能使身心得以彻底安顿。

故而,阳明心学的这种身心合一说,既非指身体技艺之娴熟,亦非指洒扫应对之自然,而是指对本真“大我”的逆觉体证。修身之关键不在于泯灭“小我”的身心活动,而在于破除对“小我”的虚妄执着,以复归“大我”的身心合一。

## 余 论

综而言之,王阳明对身心关系的思考,其特色在于区分了两重层次。就“大我”而言,“身一心一意一知一物”五维一体,为整全的存在场域:“心”为隐微之本体,赋予天地万物以存有的意义;“身”为现实之世界,赋予天地万物以客观的性质;心、身只是“五维一体”的不同面向,故存在着本源性的合一。就“小我”而言,“心”为本心发动而有意识,“身”为本心凝聚而成形体,两者之间存在着“非一非异”之关系,执定之则有“五维一体”整全场域的破裂。这种对身心关系的两重区分,可以说为解决身心难题提供了绝佳的思路。“大我”之身心为绝待性的场域化本真存在,“小我”之身、意则有“非一非异”之关系,这就超越了一元论与二元论的局限。

就中西方对身心关系的讨论而言,两者存在着不同的倾向:前者基于人的两重生命而展开,重在讨论如何由“小我”回归“大我”的问题;后者则基于现实化的个体生命,重在讨论“小我”中身体与意识的交互作用。基于现实的个体生命讨论,“身”为形体层面的生理基础,“心”为意识层面的心理活动,为各别存在的实体,故有身心的二元。同时,西方哲学对于身心关系的讨论,重在感受与认知等维度,虽有其理论上的价值,但并不能解除身心分离的痛苦。

在王阳明这里,“小我”身心的二元对立,不在于心理(意)与生理(身)的分化,而在于意识对于“小我”的执着。只要破除了这种执着,就能实现身心的合一。可见,阳明心学关于身心问题的讨论,关涉宇宙论、本体论、功夫论等更为宏大的视域。此亦表明,中西哲学之间具有相互镜鉴乃至相互资益的可能。

### 注释

①笔者此说受到了杨儒宾的启发,其谓:“这种呈现最直接可感的向度当然是意识的,但意识扎根在前意识的基础上,前意识的向度又渗透到身体的向度。换言之,意识的明光后面还有层层暗默向度为其支柱。”杨儒宾:《儒家的身体观》,台北“中央研究院中国文哲研究所”2008年版,第10页。②汤浅泰雄认为心身有表层与基底两重构造:心身的表层构造指掌控着运动器官的大脑皮质的体性神经系统,伴随着“有我”的“明亮的意识层”;心身的基底构造指掌握着内脏器官的皮质下中枢的自律神经系统,伴随着“无我”的“晦暗的意识层”。汤浅泰雄:《身体论:东方的心身论与现代》,黄文宏译注,新竹“清华大学出版社”2018年版,第257—258页。不过,汤浅泰雄主要从生理与心理的角度讨论身心的两重构造问题,这与阳明的观点还是有所不同。③王阳明虽然指出了“身”为心之充塞,但对“身”如何客观呈现的问题并没有过多的说明。在笔者看来,“身”既为心、意、知、物之聚集,那其依于主体间性的作用,就能呈现出客观的性质。

### 参考文献

- [1]杨儒宾.儒家的身体观[M].台北:“中央研究院中国文哲研究所”,2008.
- [2]安乐哲.自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家[M].彭国翔,编译.石家庄:河北人民出版社,2006:469.
- [3]成中英.从康德、海德格尔到孔子[M]//成中英文集:第1卷.武汉:湖北人民出版社,2006:98-99.

- [4]董平.身之主宰便是心[N].光明日报,2016-05-19(2).
- [5]张孟杰,韩璞庚.心灵哲学视域中的阳明心身学说[J].人文杂志,2018(4):20-26.
- [6]张再林.作为身体哲学的中国古代哲学[M].修订版.北京:中国书籍出版社,2018:96.
- [7]张新国.身体、心灵与自然的融通:王阳明心学主体性的结构[J].哲学研究,2020(2):76-84.
- [8]王守仁.王阳明全集[M].吴光,等编校.上海:上海古籍出版社,2011.
- [9]王继.身体与世界的共构:胡塞尔《观念2》中的身体问题[M].北京:中国社会科学出版社,2020:253.
- [10]梅洛-庞蒂.可见的与不可见的[M].罗国祥,译.北京:商务印书馆,2008:317.
- [11]高新民.人心与人生:广义心灵哲学论纲[M].北京:北京大学出版社,2006:392.
- [12]林丹.称手(zuhanden)的“知一道”:王阳明“知行合一”思想的现象学分析[J].中国哲学史,2008(1):88.
- [13]陈立胜.王阳明“万物一体”论:从“身一体”的立场看[M].上海:华东师范大学出版社,2008:73.
- [14]王守仁.王阳明全集补编[M].束景南,查明昊,辑编.上海:上海古籍出版社,2021:485.
- [15]贺麟.现代西方哲学讲演集[M].上海:上海人民出版社,1984:113.
- [16]费多益.心身难题的概念羁绊[J].哲学研究,2016(10):125.
- [17]海德格尔.讨论班[M].王志宏,石磊,译.北京:商务印书馆,2018:281.
- [18]黄俊杰.东亚儒家思想传统中的四种“身体”:类型与议题[J].孔子研究,2006(5):20.
- [19]汤浅泰雄.身体论:东方的心身论与现代[M].黄文宏,译注.新竹:“国立清华大学出版社”,2018:164.

## Theory of the Unity of Body and Mind from the Perspective of Wang Yangming's Ideology of Mind

Gong Xiaokang

**Abstract:** The relationship between body and mind is one of the most important topics in Chinese and Western philosophy. Wang Yangming held the view that “body, mind, consciousness, conscience, and things are one piece”, and the five elements are integrated and cannot be separated, which together form the “true self” of “integration with the world and all things”, namely, “the big self”. “Big self” was the original realm of pre-objectification, pre-cognition, and pre-theorization. The “mind” in general is the induction of the original field; the “body” in general is the manifestation of the original field. However, due to the self objectification of consciousness, people cling to the “body’s self” and fall into the “small self” separated from others; “body” becomes the physiological basis relative to mind, consciousness, conscience and things, and “consciousness” becomes the psychological activity relative to body, mind, conscience and things, so there is a relationship of “non-uniformity and non difference” between body and consciousness. Wang Yangming’s discussion of body and mind is not focused on the feeling and cognition under the interaction of physiology and psychology at the level of “small self”, but on returning to the original “big self” to realize the settlement of life, involving cosmology, ontology, kungfu theory and other broader perspectives. In this regard, it is possible to learn from each other in the discussion of body and mind in Chinese and Western philosophy.

**Key words:** Wang Yangming’s ideology of mind; body and mind; big self; small self; moral practice

责任编辑:涵 舍