

朱熹的心身理論

孫利

南開大學哲學系博士生

幾千年來，人們一直在思考這樣一個問題，即人與宇宙的其他部分的關係，這也就是心身問題。對這一問題的思考可以從兩個不同的角度來考察，一是從哲學的角度，一是從心理學的角度。心身問題作為心理學的一個重要的科學問題表現為心腦問題，心理和高級神經系統的關係問題等。從哲學的角度看心身問題則可歸屬為「形神」問題和「心物」問題等形式。本文對朱熹心身理論的探討限定在哲學的角度上。

壹、心物論

心物關係問題是理學中的一個重要問題，對這個問題的不同解決，導致了理學向不同的方向分化。朱熹作為一位重要的理學思想家，對這一問題作了多層次的探討，提出了一些值得重視的觀點。

心是什麼？朱熹認為，心有物質之心與精神之心兩個方面，一為形下的「肺肝五臟之心」，一為形上的「操舍存亡之心」，¹五臟之心是人的生理器官，是「實有一物」，屬於物質範疇；「操舍存亡之心」是人的心理活動，「神明不測」，屬於精神範疇，二者不可一概而論。而「心物」之心的含義是在後一種意義上使用的。在朱熹的思想體系中，心的含義相當豐富，我們試圖從兩個層次概括，即心理層次與精神層次。

從心理層次看，心代表的是一系列心理活動與心理現象，「操舍存亡」描述的就是心理活動一動一靜的狀態，所以有「未發之心」與「已發之心」。朱熹把心作為思維的主體，具有知覺能力和思維能力，主宰著其他的感覺器官，並且具有「藏往知來」的功能，也即回憶和預見的理智屬性。

從精神層次看，心是一個標誌自我存在的範疇。心不僅僅指心理學意義上的日常意識，也是指普遍意義上的自我或彌漫於世界的普遍精神，是人的生命本質與精神家園的承載者。「心者，人之所以主乎身者也」¹，這句話不僅反映了心對人之一身知覺運用的主宰，也是對人自身存在的關注，反思與評價。

物是什麼？「眼前凡所應接的都是物」²。從自然界到一草一木，從個人到社會，從人心到宇宙，都在「物」的範圍之內。朱熹還將「事」作為「物」的一個基本的規定性，《大學章句》云：「物，猶事也。」³《語類》亦云：「凡天地之間，眼前所接之事，皆是物。」⁴以「事」

¹ 《朱熹集·觀心說》（成都：四川教育出版社，1996年，以下凡引此書均據該版本，不再注明），卷67，頁3540。

² 同注1，卷15，頁287。

³ 宋·朱熹：《四書集注·大學章句》（長沙：嶽麓書社，1985年3月，以下凡引此書均據該版本，不再注明），頁4。

⁴ 同注1，卷57，頁1348。

釋「物」，物就不單純指客觀存在的事物，歷史事件、政治得失、綱紀倫常、名物制度、道德行為，……都是物，這是對先秦以來「物」範疇內涵的豐富和發展。在此基礎上，朱熹還將物區分為「身外物」與「身內物」。他批評呂大臨論格物，專指外物，「於理之在己者有不明」⁵。「在己之理」就是「身內物」，也即人心、性理。如此，心就不僅是認識的主體，也是認識的客體，從而成爲認識的物件。

心、物內涵的豐富性決定了心物關係的多樣性。朱熹首先強調物對心的依賴性：「夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，爲主而不爲客者也，命物而不命於物者也。」⁶心之所以能爲一身之主宰，是因爲心具有神妙的知覺能力，所謂「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理」，⁷此即確認心與物、理具有一種主客對待的關係，在這種對待關係中，物及理構成認知的物件，心則爲認知心。朱熹以知覺爲心的特質，並對其知覺能力讚歎不已：

此心至靈，細入豪芒纖芥之間，便知便覺；六合之大，莫不在此。又如古初去今是幾千萬年，若此念才發，便到那裏；下方來又不知是幾千萬年，若此念才發，便也到那裏。這個神明不測，至虛至靈，是甚次第！⁸

心能知萬物，能辨古今，能通天地，這是對人的思維能力的一種正確、形象的描繪。心的思維能力使心能夠控制人的語默動靜，飲食臥行。不僅如此，心還能通過認識客觀事物之理來把握其內在的規律、本質，從某種意義上說，客觀事物只有當被人認識以後才有其存在的意義，在此意義上，也可以說是「物命於心」，這個「命」不是

⁵ 《大學或問》。

⁶ 《朱熹集·觀心說》，卷67，頁3540。

⁷ 《四書集注·大學章句》，頁9。

⁸ 《朱子語類》，卷18，頁404。

指創生或控制，只是說具有規範性或主體性。

當然，這種觀點與貝克萊的存在即被感知論是不同的。貝克萊把感覺作爲第一原理，認爲外部的存在依賴於人的感知活動，從而把物件等同於感覺，強調物件不能獨立於感知而否定了外部物件的客觀實在性。朱熹則把感覺看作是心的一種特殊能力，心更多的是指理性思維以及普遍精神，因而他的思想更接近於理性主義，並不否認客觀世界的實在性，只不過外物的存在是已進入意義世界的存在，其目的是要追問與沈思這種存在的終極意義。此外，貝克萊在把物件歸結爲自我感知的同時，又認爲這種感知是由自身以外的東西引起的：「名爲自然作品的那些事物，……都不是用人的意志所發生的，也不是依靠於它的，因此，必須有別的精神才能把它們發生出來。」⁹這樣，貝克萊在感覺之上又設置了一精神實體，以此作爲世界的終極原因。這一點上，朱熹與貝氏實有異曲同工之妙。朱熹認爲知覺能力的發生不僅僅是「氣之靈」的緣故，更重要的是「先有知覺之理」，「理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光焰。」¹⁰在「心」之上又設置了「理」，心對事的認知與制約要借助於超驗的「理」，心的自主性也就降低了。後來的王陽明看到朱熹體系的弊端，乾脆剔除了「理」，直接提出「心外無物」的命題，從而在邏輯上否認了在心之上還有至上的存在物。

朱熹心物論的另一層面是他又肯定了心對物具有依存性，提出「心如明鏡」的機械反應論：「人心如一個鏡，先未有一個影像，有事物來，方始照見妍醜，……人心本是湛然虛明，事物之來，隨感而應，自然見得高下輕重。」¹¹從邏輯上說，被照之物是不以映照者爲轉移的，相反，映照者則以被映照者的存在爲前提，肯定心能照物，應物，即意味著承認心受制於物。這一點，還可以從「已發之心」與

⁹ 貝克萊：《人類知識原理》（北京：商務印書館，1973年），頁88。

¹⁰ 同注9，卷5，頁85。

¹¹ 同前注，卷16，頁347。

「未發之心」的分屬上得以確證。朱熹認為，人自嬰兒以至老死，心的作用一刻也不會停息，心體流行無所間斷，但心體流行也可分為兩種狀態，即思慮已萌和思慮未萌。思慮未萌，事物未至，為喜怒哀樂之未發，此時是心體流行寂然不動的狀態，當接觸外物，思慮萌發，則有喜怒哀樂之情發之，此時是心體流行感而遂通的狀態。與此相應，就有未發時心和已發時心。當思慮未萌，事物未至之時，心的思維作用就沒有發揮，屬於靜的狀態，故曰寂然不動；而當思維發生作用時，必定是發生在主體與客體相互作用之後，也就是物來遂應，屬於動的狀態，故曰感而遂通。感應發在與事接之後，也就是說，心本身只有通過物的作用才能由靜而動，由寂而感，思維活動的發生是「感物」之結果。

二

如果說，心物關係的二重性在肯定心物相互依存的同時，又帶有心物對立的痕跡，那麼，格物窮理說則通過突出理的內在性（理內具于人心）而揚棄了這種對立，從而展開為一種更高層次的心物融通。心既是思維的主體，又是自發的主體，作為具有形上意味的主體之心來說，它實際指的是人的「形上自我」，因此也就有了自我實現的內在需求與潛在能力，更由於「心具萬理」的天賦性使得這種實現成為一種可能。從這個意義上來說，主體之心也就成為朱子思維的出發點和歸宿點，是主體與客體交融合一、聯繫的基礎，也是心與理合一的基礎。以心的認知能力和道德修養的自我完善就可上達天理，與理合一。而道德修養的途徑是通過格物致知完成的。可以這樣概括，心具為理是基礎，心與理一是境界，格物致知是過程。

朱熹對於「格物致知」的經典論述集中在他的《大學章句·補格物傳》中，他肯定人的心靈或精神裏有天賦的知識，這是認識的出發點。心的本然狀態有如明鏡，纖塵不染，故能如實地反映事物的本來

面目，「心猶鏡也，但無塵垢之蔽，則本體自明，物來能照。」¹²但在實際中，心在認識事物時常常有所偏蔽，明鏡也會染上塵埃，它之所以昏暗，乃是被氣稟所拘。而人的認識活動無非就是喚醒心中的「天理」，以復其本然狀態。如何喚醒天理？回答是「致知在格物」。要使心靈之鏡重現光明，就要「即物窮理」，「理不窮則心不盡」，這就預設了一個前提：物我一理，物我統一，內外統一。朱熹認為，理不僅先天的具於心中，也普遍的蘊涵在萬事萬物之中，因此人們認同、體驗與把握理的途徑，是可以通過對各種事物的觀察、分析與涵泳而領悟，一旦明白了事物之理，也就明白了心中之理，一旦窮盡了外物之理，也就喚醒了心中之理。換句話說，格物窮理無非是用外物之理來印證心中之理，或拿心中之理去照見外物。這種格物之功，使朱熹對於「道問學」保持著極大的興趣，不過，也應該承認，他的「格物」也有一個預設的心理前提：正心誠意。格物的最終目的不在於對宇宙萬象的理解，而在於提升自己的道德心性。格物從來就不僅僅是一種獲得知識的手段，更重要的是作為一種道德修養的方法。

朱熹認為，格物的目的在窮理，「格物，以理言也」；¹³窮理的目的在致知，「言欲致吾之知，在即物而窮其理」；「致知」的目的是要推廣吾心之知，「以求至乎其極」¹⁴，「致知所以求為真知，真知是要徹骨都見得透。」¹⁵，如此才謂知之至，「知至，便是此心透徹」。¹⁶也就是所謂的「為物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」，¹⁷到此地步，心中之知才能徹底釋放出來，才能知道是非，才能真正成為行動的綱領。

致知是主體通過探求物理從而在主觀上得到知識的結果，但朱熹

¹² 《朱熹集·答王子合十二》，卷49，頁2369。

¹³ 《朱子語類》，卷15，頁292。

¹⁴ 《四書集注·大學章句》，頁9。

¹⁵ 同注14，頁283。

¹⁶ 《朱子語類》卷15，頁297。

¹⁷ 《四書集注·大學章句》頁9。

並不僅僅把致知作為一種獲得知識的手段，而是把它看作一種與格物並行的、以主體自身為物件的認識方法與修養方法。朱熹說：「致知，是自我而言；格物，是就物而言。」¹⁸何以說「致知是自我而言？」可以從兩個角度來理解：與物相對的「自我」指的是認識主體，推理（心知物理）的過程是認識主體內心的一種活動，推理所得的知識也為主體自身所擁有。另一方面，從致知是一種修養的方法來看，致知的目的是要達到對「我」的真知，是把自我看作認知的物件，去把握自我的「真諦」。這是真正的「為己之學」，而儒家哲學在很大程度上就是一種「為己之學」。所謂的「為己之學」，並不是以追求一種純粹的知識為目的，乃在於自我的發現、開闢，以求自我的完成。朱熹在解釋「下學人事，上達天理」時就充分說明了這一點：下學在「反己自修，循序漸進」，如是則「志氣清明，義理昭著，而可以上達天理。」¹⁹「反己自修」就是返回到主體自身修己，經過一系列的修養活動，使本心之義理昭然呈現。具體到朱熹，就是通過「格物」之功，「豁然貫通」後喚醒心中之理，從而達到「盡知天下之物」。在這種心知潛能充分釋放的過程中，心理合一，心物融通。主體對客體的這種把握，既有認知上的意會，又包括主體在道德境界上的主客合一、天人合一的理性自覺。

因著物的雙義性，朱熹的「格物致知」說就包含著兩種相反的認識趨向，一是「即物窮理」向外發展，以求得「物理」，一是「反身內求」向內發展，以體認「性理」。求「物理」使朱熹哲學帶有自然科學的某些特點，求「性理」使其哲學具有鮮明的道德哲學的意味。這種兼糅並蓄的風格使得尊德性與道問學在朱熹的體系裏並駕齊驅，既重仁性，又重智性，既講存心，又講致知，體現了認識論與倫理學相結合的特點。

朱熹的心物合一是建立在心理合一的基礎之上，其根則源自於心

¹⁸ 同注18，頁292。

¹⁹ 《四書集注·論語·憲問》，頁192。

的自我意識，意識到自我的存在，這個自我就是「德性之我」。人修養的物件與目的最後都要集中在這個「自我」之上，「我自治其身，亦不是將他人底道理來治我，亦只是將我自思量得底道理，自治我之身而已。」²⁰而修養的最終目標就是使潛在的自我凸顯，確立生命的價值，體驗生活的境界，讓「我」立於天地間。而朱熹體驗到的「心物融通」就是這樣一種「上下與天地同流」的境界，是對人之生命存在上的，亦為心靈的、精神上的感通。或許徐復觀先生的解釋更能說明此意義：「我與人和物的關係，不僅是以我去認識肯定在我之外的人和物的關係，而是隨自我發現的升進，將生理的我轉化為道德理性之我，使原來在我之外的人和物，與自我融合而為一。」²¹

心與理一邏輯地展現為心與物的交融，這是一種境界。雖然在朱熹的意識深處有著內外一如物我融通的思想，但朱熹並沒有提出「心物同體」的命題，也沒有「心為本體」的思想，他一直都強調理的至上性與超時空性：「且如萬一山河大地限了，畢竟理卻只在這裏。」²²理與心終究是有了一層隔膜，因此修養之功也就有了格物窮理的環節而顯得「支離」，王陽明自覺的意識到了這一點，以本體（心）的內在性否定了理的至上性，提出「心外無物」、「心外無理」的命題，因此其修養之功也就更為直截，從朱熹轉向陽明，這是內在邏輯發展的必然。

貳、形神論

形神是中國哲學的傳統概念，「神」表示的是人的精神意識，「形，是耳目口鼻之類」，「形，只是這形體」²³，形神問題講的是精神意識

²⁰ 同注18，卷63，頁1542。

²¹ 轉引李維武：《徐復觀與中國文化》（武漢：湖北人民出版社，1997年），頁245。

²² 《朱子語類》卷1，頁4。

²³ 同前注，卷60，頁1452。

同物質肉體的關係。在中國古代，也常用「心」來表示意識這一概念，因此形神問題也常常表述為心身問題。在對待心與身的關係問題上，朱熹強調心對身的主宰：

心是神明之舍，為一身之主宰。²⁴

蓋身如一屋子，心如一家主……若是無主，則此屋不過一荒屋爾，實何用焉？²⁵

問：「形體之動，與心相關否？」曰：「豈不相關？自是心使他動。」……若形體之行動心都不知，便是心不在。²⁶

這個能主宰身體運動的心顯然不是臟器之心，朱熹常用「心之靈」來形容之。那麼，這個「心之靈」到底指的是什麼？如果「靈」僅指的是心的一種機能或作用，（此心指的是人體的一個器官，古代人習慣於把心看作是人的思維器官），那麼也就肯定了人的思維意識的發生是物質器官高度發達的產物，不能獨立存在，必依賴於形體。朱熹在某些地方的論述似有這種意味，如他曾講過「心官至靈，藏往知來」，²⁷但這並不是他的主要思想。他一再強調的「心之靈」，實際上指的是一種神妙莫測的「虛靈」，它不是肉體器官發生的，它本身沒有任何物質實體，「若心之虛靈，何嘗有物？」²⁸但卻能知能覺，自然「神明不測」，這種知覺能力是「理」所賦予，如他說：「人心至靈，均具萬理，是以無所往而不知」²⁹，「心便是理之所會之地」³⁰等等均表明這個「心之虛靈」與臟器無關，並不是人體的一種能力或屬性，

²⁴ 同上，卷98，頁2514。

²⁵ 同上，卷59，頁1409。

²⁶ 同上，卷5，頁86。

²⁷ 同上，頁85。

²⁸ 同上，頁87。

²⁹ 同上，卷24，頁578。

³⁰ 同上，卷5，頁88。

這也就意味著可以獨立自存，不必依賴於形體，如此的「虛靈之心」只能是人的精神意識，「形」與「神」是分離的。

「形」「神」相離的觀點在朱熹論魂魄的關係時表現得尤為明顯。中國古代就有「魂」與「魄」的觀念，對「魂」「魄」觀念最著名的解釋來自子產，《左傳·昭公七年》（西元前534年）引子產話：

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強。是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人。

歷代註疏家解此語頻繁，如杜預注云：「魄，形也。」杜注恐不可信，若以魄為形，後文就不會說「魂魄猶能馮依於人」，魄與魂並提，顯然是把魄也看作為一種精神或意識，只不過陰陽有別罷了。³¹也就是說魂魄同屬於氣，「魂」屬陽之精氣，「魄」屬陰之精氣，前者主管人的精神知覺，後者主管人的形骸血肉。唐·孔穎達《春秋左傳正義》云：「魄附形而魂附氣」，這雖在子產的原文中無明確的根據，但大體應是符合子產原意的。魂魄同屬神氣的思想經孔穎達的疏發到朱熹那裏表述得更為明顯：

魄者形之神，魂者氣之神。魂魄是神氣之精英，謂之靈。³²

耳目之所以能精明者為魄，口鼻之所以能噓吸者為魂，是否？

曰：然。³³

人能思慮計畫者，魂之為也；能記憶辨別者，魄之為也。³⁴

所謂精神魂魄，有知有覺者，氣也。故聚則有，散則無。³⁵

³¹ 劉文英：《中國古代意識觀念的發生和發展》（上海：上海人民出版社，1985年），頁24。

³² 《朱子語類》卷87，頁2259。

³³ 同前注，頁2258。

³⁴ 同前注，卷3，頁43。

³⁵ 同前注，頁46。

從這幾句話中，可以看出，朱熹不僅把魂魄看作是一種氣，而且認為魂魄合而成物。魂與魄合則生，魂與魄散則死，「人生時魂魄相交，死則離而各散去，魂為陽而散上，魄為陰而降下。…」³⁶這與生是氣之聚，死是氣之散的說法相合。更值得注意的是魂魄分散之後，一上天，一入地，「死則魂遊散而歸於天，魄淪墜而歸於地」，³⁷魂魄最後又復歸於天地之氣，可見其背後有一牢不可破的「人與天地萬物一體」的觀念。在中國文化中，始終有著「天人合一」的思想，人與天為什麼能合一？這要歸結於中國特有的「氣」的觀念：天地、萬物、人都是一氣所化，未分化前同屬一氣，分化後形成各種種類，形滅又歸結于氣的原初形態，整個宇宙就處在這樣一種生生不已的過程中，「氣雖已散，這個天地陰陽之理生生而不窮。」³⁸這無疑是「物我融通」思想的另一種表述。

朱熹在一些地方又認為「魄屬形體，魂屬精神」³⁹，從而有形神分離的傾向。如他說：「氣是魂，謂之精；血是魄，謂之質」，⁴⁰很顯然，朱熹把「魂」看作是精神或意識的活動，把「魄」看作是物質的形體，是「四肢九竅與夫精血之類」⁴¹。至於魂與魄的關係，在人活著的時候，魂魄相連，「無魂，則魄不能以自存」，⁴²「魂散，則魄便自沈了」⁴³，「魂者，魄之光焰；魄者，魂之根蒂」⁴⁴。這種精神意識與形體相依不離的觀點，無疑是可取的。然而他又認為，人死則魂魄離而各散去，「遊魂」散而為氣，而氣上又搭挂著理，「夫聚散者，氣

³⁶ 同注33。

³⁷ 《楚辭集注·九歌·國殤》（上海：上海古籍出版社1979），卷2。

³⁸ 同注33。

³⁹ 同注33。

⁴⁰ 《朱子語類》卷3，頁38。

⁴¹ 同前注。

⁴² 同前注，頁41。

⁴³ 同注33。

⁴⁴ 同前注，卷68，頁1686。

也。若理，則只泊在氣上」，⁴⁵而「理則亙古今長存，不復有聚散消長也」，⁴⁶這種觀點，也就承認了精神意識可以脫離開形體而存在，是永恒不滅的。

當然，在朱熹的形神觀中，也閃耀著一些合理的火花，如他所認為的形先神後的觀點在某種程度上是吸取了荀子的「形具而神生」的思想。朱熹說：「人生初間是先有氣。既成形，是魄在先。『形既生矣，神發知矣。』既有形後，方有精神知覺。」⁴⁷但從荀子對具體問題的分析表明，他傾向於把「神」看作是「形」的一種機能或屬性，⁴⁸而朱熹是把「神」看作是一種「精氣」或「魂氣」之類的東西，而且又與理結合在一起，歸根結底，他還是把精神意識看作是可以自存的東西，從而最終站在了「神不滅」的立場上。

⁴⁵ 同前注，卷3，頁37。

⁴⁶ 同注33。

⁴⁷ 《朱子語類》，卷3，頁41。

⁴⁸ 劉文英：《中國古代意識觀念的產生和發展》，（上海：上海人民出版社，1985年），頁61。