

自性化与致良知：荣格自性观与王阳明心学的对话

陈秋羽，刘延超

四川师范大学外国语学院，四川 成都

收稿日期：2026年6月13日；录用日期：2026年7月5日；发布日期：2026年7月16日

摘要

荣格心理学中的自性化思想引导人们认识自身主体性，整合内心，实现自性的觉醒与回归。王阳明心学中的“致良知”倡导人们重视内心意向，以心之本体度察事物，格物而致知，博览而正心。两者都揭示了人内心的客观精神和认知创造力量，并以自我本心的回归与升华为最终归宿。然而，本研究发现二者在根基形式上同一、在质料与路径上分殊、在回归指向上同构而落脚点各异。借助存在论，现象论，目的论的三层模型分析可使二者的比较从概念罗列走向因果解释，进一步呈现心理整合与伦理实践两个维度的张力。

关键词

荣格，王阳明，自性化，致良知

Individuation and the Extension of Innate Moral Knowledge: A Dialogue between Jung's View of the Self and Wang Yangming's Philosophy of Mind

Qiuyu Chen, Yanchao Liu

School of Foreign Languages, Sichuan Normal University, Chengdu Sichuan

Received: June 13, 2026; accepted: July 5, 2026; published: July 16, 2026

Abstract

The concept of individuation in Jungian psychology guides individuals to recognize their subjectivity,

文章引用：陈秋羽，刘延超. 自性化与致良知：荣格自性观与王阳明心学的对话[J]. 哲学进展, 2026, 15(7): 171-179.
DOI: 10.12677/acpp.2026.157324

integrate the inner world, and achieve the awakening and return of the self. The “extension of innate moral knowledge” in Wang Yangming’s philosophy of mind advocates that individuals attend to their inner intentions, examine things through the original substance of the mind, investigate things to extend knowledge, and cultivate their learning to rectify the mind. Both perspectives reveal the objective spirit and cognitive creativity inherent in the human mind, with the return and transcendence of the original self as the ultimate destination. However, this study finds that while the two approaches share the same foundational form, they differ in their material content and practical pathways. Although they converge in the structure of their ultimate direction, their concrete end-points diverge. By employing a three-level analytical model consisting of ontology, phenomenology, and teleology, the comparison between the two approaches moves from a mere listing of conceptual similarities and differences toward a causal explanation, further revealing the tension between the two dimensions of psychological integration and ethical practice.

Keywords

Jung, Wang Yangming, Individuation, Extension of Innate Moral Knowledge

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

尽管荣格与王阳明身处截然不同的文化背景和时代(荣格, 1876~1961; 王阳明, 1472~1529), 但两者的思想在某种程度上存在联系。他们之间的联系建立在共同的中国哲学之根上。荣格所处的年代正是西方思想文化动摇的时代。他试图通过研究东方思想, 为西方遭受精神创伤的人们寻找到新的疗愈方法[1]。荣格的自性观汲取道家、佛家乃至儒家的精华, 结合自己的实用意图发展出来[1]。王阳明所在时期“儒释之辨”盛行[2]。而王阳明自身则倾向于三教合一, 因此他的心学体系便是从“儒释道三者的关系论述中发展而来”[3]。

荣格与王阳明的学说皆有对于儒释道三者的借鉴, 因此二者思想上自然会有着相似之处。荣格的自性化过程与王阳明的致良知都强调了个体内在与外界的相互作用, 以及内心世界的整合与完善。然而, 二者在质料与实践路径选择上存在本质性差异。荣格认为, “自性既是心理统一且有序的整体, 也是整体的中心。”[4]自性化即实现心理整合统一的过程, 着重强调个体心理对立面的整合与个体的独特完成。而王阳明则认为“盖心, 一心也; 理, 一理也。至当归一, 精义无二。此心此理实不容有二。”[3], 即将个人在社会伦理共同体中的归属作为过程的重点。由此可见, 荣格与王阳明在思想路径上虽有交汇, 但各自归宿具有根本性质的差异。

学界的确已有研究注意到二者的会通。近年有学者从分析心理学视角出发, 尝试将荣格自性化理论与中国传统文化对接, 形成更具中国本土特色的自性化学说, 但其工作多侧重于历史案例的心理学诠释, 例如申荷永等学者的心理分析与中国文化范式、童欣(2024)的心理史学分析, 这些均为重要成果, 但或聚焦于概念对应, 或局限于单一维度的比较, 多停留在异同罗列而未能解释“为什么相似”“为什么不同”的内在逻辑, 尚未建立系统的概念比较框架[5]。亦有学者从京都学派到荣格的思想脉络探讨阳明的神秘经验问题, 例如陈廷嘉(2019)的宗教体验维度[6], 以及国外 Stein (2019)对自性化的当代阐释[7]、Ivanhoe (2002)对王阳明伦理学的分析[8], 但研究总体侧重宗教体验的维度, 对两个体系内在结构的系统比较着墨不多, 尚缺乏一个能够同时容纳两个体系的整合性分析框架。在宋明理学研究领域, 有学者指出理学

以“存在论”讨论道德实践的先验根据,以“功夫论”讨论道德实践的下手问题,二者构成“体用同源”的动态关系[9]。这一“本体-功夫”的思维型范,为理解荣格自性化与王阳明致良知的结构性关联提供了重要的方法论参照。

遗憾的是,既有研究虽已触及荣格与王阳明的关联,却多停留在概念层面的异同罗列,或局限于单一维度的比较,缺乏一个系统的分析框架来揭示二者之间的结构性关联。人格的完整与超越本身即涉及三个不可回避的问题:根基是什么、如何实现、走向哪里。需要预先澄清的是,荣格的“自性”与王阳明的“良知”本身分属两种不同的话语体系:前者源自分析心理学的临床观察,其方法论根基是现象学式的,关注“心灵如何运作”这一实然问题;后者植根于儒家形而上学与伦理学传统,其根基是价值论与规范性的,回答“人应当如何生活”这一应然问题。二者对“人格完整”的定义本身即存在不可通约性——心理学意义上的完整追求心理事实的整全(包括阴影、非理性),而伦理学意义上的完整追求道德价值的纯粹(去私欲、存天理)。因此,本研究的比较并非论证二者的“本质相同”,而是在“人格完整与超越”这一共同问题域下,试图建构一个“存在论-现象论-目的论”三层次概念模型下去揭示,二者结构上可对话、内容上不可化约的关系。

2. 存在论层面: 自性与心之本体

2.1. 同: 形式同一

对于人格完整之根基的性质,荣格与王阳明给出了相互关联的三条回答。首先,这个根基不是心灵中诸多要素之一,而是统摄一切心理或行为活动的全体与中心。其次,它并非依赖外部条件而存在,而是内在于每一个体且具有自足的生长动力。最后,它不仅内在于个体,还具有超越具体经验的普遍性与广袤性——它以纯形式的存在容纳万有。

他们都认为,人格完整的根基首先应是心灵或行为体系的全体与中心,而非仅仅一个局部。荣格曾提到,“意识与无意识相互补偿所形成的心灵完整性,这就是自性。”[10]自性不属于心理对立面中的任何一方,而是心理所有对立面整合后有序排列并超越一切对立面的集合体,其自身就具有结构的完整性。这个完整的集合体,在荣格看来,不仅是心理的整体,也居于心理的中心。曼荼罗¹正是这一结构的象征——圆心既统摄全局,也是所有对立关系的中点。心理的运作如同卫星运动一样围绕着自己,自性既是包容所有轨道的大圆,也是所有轨道环绕的圆心。王阳明则以“心外无理,心外无事”[11]这样简洁的方式表达了心之本体的完整性与中心性在心物一体的立场上,心外在认识的整合,其本身具有完整性。同时,人的意识行为受到心之本体的指导,心之本体具有绝对的统领地位,处于中心。正如《传习录》中所述,“心之所发处便是意。”[11]一切意识活动皆从心之本体发出,心之本体绝对主导意识的产生与行动,这体现了其中心性。二者从不同角度——西方的分析心理学的临床观察与儒家心性论的体证——揭示出人格完整且同一的根基:它是整体而非局部,它处于中心,统领意识行为。

不仅如此,这一根基还被二人同时设定为内在于每一个体,并且自身具有自我实现的充足动力。自性作为心灵最核心的原型,被荣格看作“藏识的种子”[12]。“藏识”意味着自性的完整潜能先于一切个体经验而蕴含于内,它源于无意识与意识的整合,基于内在心灵的完整性而存在,并以异己的身份观察到内在心灵的完整性,在对象性中最终实现自身等同。在此基础上,“种子”则暗示其生长蓝图已完备于自身,它将现实行为作为枝桠进行发展,行为的实现反身于自性,成为自为的存在。与之对应,王阳明将良知比作“天植灵根”[13]。“天植”意味着良知并非后天习得,而是先天根植于人性之中;私欲与

¹曼荼罗(梵文表示为 Mandala)意为“轮集”或“坛场”,是藏传佛教和印度教中表达奥妙思想的图案或模型,象征佛国的形象化世界。以圆形和方形为主,具有高度对称性,中心点象征宇宙的核心(郭文仪, 2014)。

良知存在本质的差异, 私欲终究是表层的事物, 私欲的影响仅仅局限于阻碍良知的实现;良知自身的存在则是私欲始终无法动摇的,因为“心之本体居于个人的内在,并作为个人发展的根基而存在”[13]。因有良知而“生生不息”,说明,心之本体的发展不依赖于外在,自身具有相对独立性,自身即可发展。

“藏识的种子”和“天植灵根”两个意象同时表达了同一个洞见:这个根基于个体之内,拥有着自身生长的充足动力。

在此基础上,他们进一步赋予这一根基以超出自身的超越性——它不仅内在于个体,还具有超越具体经验的普遍性,以及作为纯形式容纳万有的广袤性。在普遍性上,一方面,自性和心之本体都被描述为超越个体,具体时空的存在,另一方面,二者的精神本质超越了现实中善恶的区分,以无性超脱经验而存在。荣格在对自性的神圣性进行阐释时,将自性与“神性”对等,认为自性体现的是“与佛和基督相等的那些人物的整体性,而这些人物中的每一个都是自性’的象征”[14]。荣格在这里将神的本性抽象出来赋予自性,而神的整体性精神便是普世客观的人类最高理性精神的代表。在荣格看来,这种人类的最高理性脱离了世俗善恶的区分,作为超越人性的存在指导人的心灵追求。同样,在王阳明看来,“心无体”,其形式超越了具体的人事而客观存在,具有内在永恒的基底。王阳明晚年的“四句教法”明确提到,“无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”[15]心之本体的本质显现出超越善恶之分的中性特质,善恶的区分居于心之本体之下,是意念的体现。

自性和本性的超越性也体现在其广袤性。这个根基本身是纯形式的、空洞的,它的内容本身即是对内容的生发。它先验地以形式的存在而存在,这样的定义注定其拥有着容纳一切的广袤性。荣格认为原型本身是不具有内容,空洞的纯形式,只是一种先验的表达的可能性。正是由于拥有这样中空虚无的形式,自性提供了广袤无垠的空间包容具体空间中心灵和外部世界的建构,包含现实万事万物所有可能与变化。而这种广袤性在王阳明学说里的心之本体也得以体现。王阳明同样认为,心之本体的广大是来自其本身的虚空。虚空不等于虚无,而是“超越经验的存在”的抽象永恒的精神形式。他将“心”比作是“虚空”“虚灵”,认同朱熹所言的“虚灵不昧”[16],用此形容心之本体的状态。心之本体以其虚空的结构提供足够广大的空间,将万事万物的存在归一于内。自性以“空洞的形式”、心之本体以“虚灵”的结构,共同揭示了一种以纯形式容纳万有的超越性存在。

至此,自性与心之本体的形式会通已经清晰可见。它们都被设定为一个统摄一切而居于中心的全体,内在于个体而自有生长动力,并且超越具体经验的局限而具有普遍性与广袤性。这些共性回答的是根基的“存在方式”——它是什么结构、它在哪里、它超出自身指向什么。然而,“存在方式”的同一并不等于“内容来源”的同一。正如一个容器的形状决定了它能容纳什么性质的事物,但容器本身不等于其中盛装之物。要真正理解自性与心之本体的关系,还必须考察二者在质料构成上的差异。

2.2. 异: 质料差异

综上所述,自性与心之本体在“形式层面”,即它们作为人格完整的根基性规定具有结构性的同一。然而,形式的同一并非意味着内容必然同一。荣格的自性与王阳明的心之本体在质料的选择上存在鲜明的差异。而这种差异源自质料的来源与其本身的性质不同。

质料的来源上,荣格自性的质料来自个体心理对立面的整合——意识与无意识,人格面具与阴影,阿尼姆斯与阿尼玛,理性与非理性等——这些本是个体实际经验到的个体心理体验。当这些个体心理体验被抽象化作为概念而存在时便具有普遍性,但当其重新落实于个体,并成为个体的心理组成部分时,它们便从抽象概念转化为具体的个体实践,与个体经验相联系,基于个体心理对立面的差异,自性的内容则体现出明显的个体独特性。心之本体的质料则以社会性为基础。王阳明对心之本体的界定承袭了先秦儒家对于心性的界定,以社会道德的人伦纲常为其主要的质料。在王阳明看来,致良知就是不断靠近

圣人的过程, 因此心之本体的质料即对圣人社会品质的参照——以仁为核心, 包含了“仁义礼智信”等基本内容, 实现良知, 则是在道德上实现“诚明”²——在这里, 道德内容先验普遍存在, 个体仅仅作为实现的媒介与渠道, 本体借由个体的渠道实现其普遍性。由此可见, 王阳明对于心之本体质料的选择继承先秦儒家, 陆九渊心学和程朱理学的伦理传统[17], 很大程度上基于其社会性。

质料来源的差异喻示质料本身在个体性与普遍性的辩证置换上的思维认知差异, 这种思维差异直接引出性质差异。荣格自性的质料是描述性的。心理对立面的呈现是对个体经验的总结, 不存在规定性的标准。荣格在其理论中从未提及一个人的心理理应是如此的, 他只是将自己的个体经验推广至普遍, 以理论形式进行描述与整合。质料的内容本身, 由个体自身的心理事实决定。相比之下, 王阳明心之本体的质料显然是规范性的。仁、义、礼、智、信并非个体心理事实的描述, 而是针对个体适应于社会所提出的结论性规范。心之本体首先预设了个体与社会的关系, 并以社会需求推出对于个体的行为规范: 必须去除私欲的遮蔽, 使良知的光明显现。这其中已经蕴含着社会教化的期待与教化。描述性与规范性的区分, 揭示了两个体系对“人格完整”的理解本身就已分道扬镳: 荣格遵循的是个体经验为先, “个体完整性高于社会道德性”的逻辑——整合阴影并不因为阴影是好的, 而是因为它是心理现实的一部分, 否认它就会导致分裂; 王阳明遵循的则是“社会道德性即个体完整性”的逻辑——扩充良知恰恰因为良知是好的, 是人之为人的道德根据, 道德本性的充分彰显就是人格的完成。

质料概念层面的差异必然导向过程与检验标准的根本分岔。荣格的质料来源于个体独特的心理经验, 这意味着自性化的过程不可能有一套适用于所有人的操作手册。每个人的心理对立面不同, 整合的方式和顺序也不同, 因此自性化必然是一条高度个体化的内在探索之路——个体只能自己去面对无意识, 没有圣人可以参照, 没有规范可以遵循。质料的个体性也决定了动力方向的内向性: 荣格的自性化, 本质上是向内深挖个体无意识的“考古学”, 它的工作方式是面对、承认并整合心理内部的冲突。与此相应, 自性化完成与否的检验标准也是内在的: 个体是否获得了心灵的完整感? 是否体验到了自性的神圣性? 这些问题体现出自性化本质上是一个深度私人化的事件。王阳明的质料则来源于普遍性的伦理纲常, 这意味着致良知有明确的方向和标准。仁、义、礼、智、信的内容是确定的, 圣人的榜样是可参照的, 私欲的遮蔽是应当去除的, 因此致良知的工夫具有普遍的适用性——虽然每个人“事上磨练”的具体情境不同, 但良知的指向是共同的, 工夫的要领是可以传授的。质料的社会性决定了动力方向的外向性: 王阳明的致良知, 本质上是向外在伦理世界兑现内在潜能的“实践学”, 它要求个体在具体的人伦事务中履行道德责任。检验标准也因此是社会的: 良知的检验场不在独处时的内心平静, 而在于面对父母、君主、朋友时的具体伦理抉择。良知的真伪必须由“行”来检验, 伦理质料若不经实践外化, 就等于未完成。由此, 质料的内容差异已指向一个更深的问题: 既然自性与心之本体都是完满的根基, 为何还需要自性化与致良知的过程? 因为完满是存在论的预设, 而非经验中的现实状态; 自性虽具足, 却被现实分裂所蒙蔽; 良知本身完满, 却被私欲所覆盖。完满的根基在经验中并不直接现象, 而是被遮蔽了, 需要一个现象过程使其显现。

3. 现象论: 自性化与致良知

自性与心之本体在根基的形式上会通, 在质料的内容上分殊。这种分殊从根源上注定了二者实现化截然不同的现象路径。个体经验中的精神并非直接等同于完满的本体——自性被意识遮蔽, 心之本体被私欲遮蔽。因此, 本体必须通过现象来显现自身, 个体必须通过认识与实现来回归本体。这一从遮蔽到显现、从分裂到整合的运动, 就是自性化与致良知的现象论内涵。

² “诚明”出自《中庸》: “自诚明, 谓之性; 自明诚, 谓之教。”强调通过诚意来实现道德的自觉与实践, 从而达到知行合一的境界。

3.1. 同：内在分裂与整合驱力一致

荣格与王阳明对于根基的组成与分裂各有其判断依据，但他们都承认同一件事：相对于理想化的根基，个体的现状并非圆满，而是分裂的，且正是分裂本身造就了向内整合的驱力。

荣格看来，自性藏匿于无意识之下，无意识又压制在意识之下。然而，意识自我在发展中倾向于将自身当作心灵的全部，将与其异质的无意识——阴影、阿尼玛、阿尼姆斯——排斥在外。这些内容仅能通过梦境、精神症状、投射等非常规方式尝试显现，在个体内在制造不安的张力。正是这意识与无意识之间相互撕扯抵抗的张力，推动个体从分裂走向整合。王阳明心之本体的现象起点与荣格的在形式上同构，都是源自内心的分裂。心之本体虽自身完满，但个体在现实中常受到意念的左右，使之被私欲遮蔽，最终“不得发生耳”。私欲并非外在的引诱，而是意念对他物的偏执。当意念执着于某一对象时，便会放弃全局的视角，失去对于“天理”的追求，心之本体因此而被偏执的意念所遮蔽。但它并不因遮蔽而消失，而是在事事物物的感应中持续显现，作为是非判断的依据。此时的心之本体只以零散的感应直觉隐隐出现，并与私欲之间产生分裂撕扯又相抵相消的张力，推动个体回归本心。

由此可看出，二者对于现象路径起点的认知具有同构性：二者对于现象路径起点的认知具有同构性：人不安于遮蔽，不足于分裂，方进而整合归一。完满的根基被遮蔽，个体内在处于分裂之中，而遮蔽推动显现，分裂推动整合。自性化与致良知，都是对这种驱力的回应——在驱力的作用下向内收敛，回归本根，实现整合的无限。

3.2. 异：沟通路径的殊途

同构的遮蔽推动显现，同形的分裂造成整合。然而，基于不同思维侧重，二者驱力指向的路径却截然不同。荣格的自性化走向内在思辨与心理整合，王阳明的致良知走向外在实践与伦理实现。这一分殊并非偶然的偏好，而是由存在论层面的质料差异所预先规定的。

荣格自性化的过程以内在思辨为主导。从心理对立面的整合，到心理结构的有序建构，再到最后自性的和谐同一，这体现的完全是个体心理的内在活动，是个体思辨的过程。个体通过梦的解析、积极想象、曼荼罗象征的绘制等方式，面对无意识中被排斥的内容，在超越性功能的运作下将对立面整合进意识。这一路径之所以必然是内在的思辨，根植于自性的质料本性：自性的质料是个体心理对立面——意识与无意识、人格面具与阴影、阿尼姆斯与阿尼玛——这些内容作为无意识经验，只能在梦、积极想象等内在媒介中显现。质料的性质决定了显现的场域只能是个体心理的内部，因此自性化的认识过程必然以内向的思辨为主导。荣格的自性化，本质上是向内深挖个体无意识，是去面对、承认并整合心理内部的冲突。

而王阳明坚持“知行合一”“体用不二”[18]，他的心学体系以工夫论为主。在他看来，“知”与“行”二者不可分割，是实践的一体两面。“知之真实笃实处，即是行，行之明觉精察处，即知，知行工夫本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。”[19]致良知必须在事事物物上磨练，要在具体的人伦关系中将良知推出去。这一路径之所以必然是实践的，同样根植于心之本体的质料本性：心之本体的质料是仁义礼智信等伦理纲常，这些内容不能仅在静坐内观中被体认，它们的呈现必须以人伦关系为场域，在事事物物的具体应对中才能被激活与检验。因此，致良知的认识过程必然以外向的实践工夫为主导。王阳明的致良知，本质上是向外在伦理世界兑现内在潜能，它要求个体在具体的人伦事务中履行道德责任。

荣格与王阳明在沟通路径上的不同，实则源于存在论的质料差异，进一步折射出二者思维范式的根本性差异。荣格的自性化体现了西方认识论的范式特性——探究意识如何处理对于无意识的认识，以及

如何处理认识与自身的关系；而王阳明的致良知建立在儒家生存论的范畴之上，站在心物一体的立场上，探究心之本体对于实践的指导意义[17]。前者注重向内由思辨解决冲突，后者注重依实践向外履行职责。质料差异预定路径差异，而路径差异最终回归同构的目的。

4. 目的论：回归与归宿

自性化与致良知，其根基在现象层面上均从遮蔽到显现，由分裂到整合，却在具体实践路径上分殊：一者向内思辨，一者向外实践。然而，两条路径最终指向同一个方向——回归那个被遮蔽的完满根基，实现人格的整合与超越。而在根基的内容层面，两条路径显露出各自最终的归宿。

4.1. 同：目的结构同一

自性化与致良知的目的在指向结构上是同一的：回归本心，即经过否定的过程，在对象性认识之下实现自身等同，再经过内在反思最终实现对自身根基的完全回归。

在荣格那里，自性化从“被投射为外在力量”回归到“被认识为自我的整体”。这个在现象层面的路径中实现的根基的整合与显现实际还只是作为意识中的他物存在，还并未被纳入个体自我意识之中[20]。个体将人格完满性投射至曼荼罗的概念符号的象征上，将此看作是外在于自我意识，被自我意识察觉和认识的对象，由此得到直接的确定性³[20]。此时个体虽已察觉根基之完满，并在整合过程中实现与此的自身等同，但并未认可此完满即为自己的本质。在此自在的基础上，随着个体内在意识的反思中，认识抵达根基，在扬弃了根基的外在性之后再次回归意识。此时，内在的根基在归来的路途中融进自我意识，回归单一性，实现内在统一。个体于是逐渐认识到，那个被投射出去的完满并非只存于外在的神圣，而是自身心灵整体的显现。自性化的完成意味着个体收回了投射，并最终认识到，那个在异化中被当作外在对象的“我”，其实就是我自身。自性化的终点，正是精神在对象中认出自己、回到自己、成为自己的完成。

王阳明致良知的最终目的同构于此：“知”由“行”实现，并通过“行”回归对于心之本体的把握。在个体的体验初期，本心以伦常道德规范的形式外在于个体自身，个体通过遵循、敬畏它以实现社会中的归属，在归属中求得自身的确定性。而后，个体在“工夫”中实践“知”，于是本心的外在形式则被扬弃于现实，它的内在精神被吸收进自我意识之中，成为其中的一部分，进而发现一切向外的判断并非仅是外在标准的套用，而是作用于自身。理不在心外，事不在心外，个体在对象性认识中逐步消解了天理的外在性。致良知的完成，同样是精神经由否定之否定而达成的自我认识：舍弃意念的偏执，扬弃规范的外在性限制，最终个体在更高的层面回归本心，认识到根基与自身的统一。

由此可见，自性化与致良知在目的的结构上是同一的：精神最开始以外在性的形式存在，经由否定的中介，最终在更高的层面回归自身的完满根基。出发时，个体将完满体验为“在外的东西”；归来时，个体认识到完满即自身。这种“出走—回归”的结构，正是精神实现自我认识的普遍运动形式，二者共享这一形式。

4.2. 异：归宿内容的分殊

在同一的回归结构上，二者回归落脚点却走向分殊。自性化回归的根基以个体心理现实为内容，致良知回归的根基以社会伦理纲常为内容。这一差异在存在论的质料差异中已经埋下种子，在现象论的路径分殊中逐步展开，最终在目的论层面深度呈现。

荣格自性化的最终状态，是回归个体自身，在个体独特性中实现自身人格完整。自性的质料是个体

³此处引用黑格尔《精神现象学》中关于“异化”与“感性确定性”的论述。原著出版于1807年。

心理对立面：意识与无意识，人格面具与阴影，阿尼姆斯与阿尼玛，理性与非理性等[14]。每个人的阴影不同，阿尼玛或阿尼姆斯的面向不同，意识与无意识的张力比例不同，因此每个人的自性化路径是独一无二的，最终整合出来的人格也是独一无二的。荣格自性化的目标简而言之即为“成为你所是”——他将内在人格完整性超越先验的外在标准限制，设为此岸的彼岸。因此，它不要求压抑无意识，不排斥负面与阴影，反而将此作为整合的重要组成部分。阴影的整合不是因为阴影的存在符合道德，而是因为它是心理现实的一部分，它的存在属于内在本质的一部分，排斥它反倒是掩盖本质的表现。在此意义上，自性化回归的根基显然是个体性的：个体的最终目标在于对内在碎片的整合，内在秩序的建立，目的直指独特性的完整，即所有的部分组成有机的整体，达成内在统一，并在此基础上有序无限延伸。个体先完成自身的整合，再以完整的面貌与世界交往；交往过程中认知的变化推动这个整体中的对立面的成长，而对立面的成长又扶持整个整体的发展，在相互促进中走向整合的无限。

王阳明致良知的最终状态，则是万物一体之仁，即个体在社会伦理共同体中找到自身的归属。心之本体质料的界定承袭了先秦儒家对于心性的界定，以社会道德的人伦纲常为其主要质料。“圣人之学，惟是致此良知而已。”[21]在王阳明看来，心之本体的质料即对圣人社会品质的参照，因此致良知本就是不断靠近圣人的过程。相较于自性化向内思辨的倾向，致良知的实现更讲求必须在人伦关系中被激活、被检验、被成全。因此，致良知的终点不是个体独特性的展开，而是伦理普遍性的充分实现。理想情形下，个体彻底去除私欲遮蔽，良知充塞流行，个体便不再将自己体验为一个与他人隔离开来的孤立自我，而是体验到“天地万物一体”的境界。个体在实践中认知到社会与自我在互动中具有相互作用的影响力，这种相互作用力进入个体的意识中参与反思，使得个体感受到与社会的同频，进而个体意识承认社会存在及规范，这种承认又使个体获得社会性的归属。在此意义上，致良知回归的根基是社会性的：良知的检验场不在独处时的内心平静，而在于面对父母、君主、朋友时的具体伦理抉择。个体在社会实践中体认良知，又被良知引向更深的社会实践，最终在社会归属中完成自身。

两种归宿的分殊，归根结底是存在论质料差异的最终展开。自性的质料是描述性的个体心理经验，这决定了自性化无法预设一个适用于所有人的终点——每个人的终点不同，因为每个人的心理材料不同。心之本体的质料是规范性的社会伦理内容，这决定了致良知有明确的方向和普遍的标准——圣人是共同的参照，仁义礼智信是共同的内涵。质料差异导致了人格完整性理解的根本分歧：在荣格那里，完整不等于道德上的善，而等于心理上的整全——个体承认并容纳心灵的全部，包括那些被社会规范视为“不好”的部分；在王阳明那里，完整与道德上的善是同一的——良知本身就是天理，去除私欲之后的剩余就是善，人格的完整性就是道德性的充分实现。前者是“成为你自己”的心理学路径，后者是“成为圣人”的伦理学路径。两种归宿各有其内在的完整性，彼此之间无高下之分，皆是对人类精神完整性的两种不同想象。由存在论的形式同一出发，经由现象论的路径分殊，最终抵达目的论的内容分殊——自性化与致良知在“回归本心”这一共同结构之下，完成了各自不同的精神运动。

5. 结语

本研究通过建构“存在论－现象论－目的论”三层次概念模型，将荣格的自性化与王阳明的致良知纳入同一个分析框架，完成了二者的结构性对话。存在论上，自性与心之本体的形式都是统摄一切、内在于个体的全体与中心，但质料不同：一个来自个体心理对立面，一个来自社会伦理纲常。现象论上，完满的根基被遮蔽，个体经验呈现为分裂状态，分裂本身制造了向内整合的驱力。质料差异进一步规定了路径分殊：荣格向内思辨，王阳明向外实践。目的论上，两条路径最终都指向回归本心——从“以为完满在外部”到“认识到完满即自身”。但回归的落脚点不同：荣格落在个体独特性的完成，王阳明落在万物一体的社会归属。

质料差异决定了路径差异, 路径差异最终导致归宿差异。这条因果链使两个体系的对话有了内在的解释逻辑。然而, 二者的并置对话所揭示的不仅是互补的可能, 更是一系列深刻张力的呈现: 接纳阴影与去除私欲之间的价值张力, 个体独特性与社会归属之间的目标张力, 内向思辨与外向实践之间的路径张力。这些张力源自荣格与王阳明提供的两种不可化约的精神资源。现代语境下, 个体既面临无意识的碎片化与意义感的失落, 也面临伦理生活的空洞化与归属感的匮乏。自性化与致良知的对话所开启的, 不是一套“既向内整合又向外实践”的统一方案, 而是一个开放的问题域——个体需要在具体生命实践中, 面对个体生活与社会伦理生活之间的张力, 通过向内思辨整合, 向外实践化一, 创造性地走出属于自己的道路。

参考文献

- [1] 郭文仪. 荣格与他的“东方”——分析心理学视角下的道家与佛家[J]. 理论月刊, 2014(7): 46-51.
- [2] 张郁平. 王阳明辨儒释[J]. 哲学研究, 2014(12): 51-55.
- [3] 王阳明. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [4] 陈灿锐, 申荷永. 荣格与后荣格学派自性观[J]. 心理学探新, 2011, 31(5): 391-396.
- [5] 童欣. 故纸堆中的自性化——分析心理学视域下的心理史学理论与实践[M]. 北京: 机械工业出版社, 2024.
- [6] 陈廷嘉. 对阳明神秘经验问题的重新思考——以汤浅泰雄哲学为参照[J]. 当代儒学研究, 2019(27): 203-233.
- [7] Stein, M. (2019) *The Principle of Individuation: Toward the Development of Human Consciousness*. Chiron Publications.
- [8] Ivanhoe, P.J. (2002) *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*. Hackett Publishing.
- [9] 林月惠. “宗旨”与“功夫论”之建构: 以王阳明“致良知”、刘蕺山“慎独”为中心[C]//郑宗义. 中国哲学与文化: 第二十二辑. 上海: 上海古籍出版社, 2025: 1-36.
- [10] Jung, C.G. (1957) *Introduction to the Religious and Psychological Problems of Alchemy*. Princeton University Press.
- [11] 王阳明. 传习录[M]. 阎韬, 注评. 南京: 凤凰出版社, 2001.
- [12] 冯川, 编. 荣格文集[M]. 北京: 改革出版社, 1997.
- [13] 陈立胜. “良知”与“种子”: 王阳明思想之中的植物隐喻[J]. 江苏行政学院学报, 2005(5): 11-15.
- [14] Jung, C.G. (2014) *The Collected Works of C.G. Jung: Vol. 9*. Hull, R.F.C., Trans., Princeton University Press.
- [15] 王阳明. 王阳明全集: 卷四十, 稽山承语[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [16] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [17] 沈顺福. 论陆、王心学之异同[J]. 哲学研究, 2017(10): 46-54.
- [18] 熊十力. 体用论[M]. 北京: 商务印书馆, 2021.
- [19] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京: 北京汇聚文源文化发展有限公司, 2015.
- [20] 黑格尔. 精神现象学[M]. 贺麟, 王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆, 2017.
- [21] 王阳明. 王阳明全集: 卷八, 书魏师孟卷[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992.