

《复性书》“诚”论与王阳明“良知”说 ——唐宋明心性本体的逻辑展开

董艳雪

贵州大学哲学学院，贵州 贵阳

收稿日期：2026年7月3日；录用日期：2026年7月25日；发布日期：2026年8月5日

摘 要

李翱《复性书》以“诚”建构心性本体，开启儒家内圣之学的形上转向；王阳明“良知”说则集宋明心性论之大成。本文梳理李翱“诚”体论的理论建构与内在困境，指出其“性善情恶”“灭情复性”路径陷本体与工夫于二分；继而追踪“诚”从周敦颐到陆九渊的形上化演进，揭示理学本体论的内在逻辑张力；最终阐明阳明以“良知”统合心性，在本体上融超越与内在为一，在性情上以“觉”统摄七情，在工夫上以“致”代“复”，完成了从“复性”到“致良知”的范式转换。这一演进脉络展现了儒家心性论从超越之体向当下之用的转向，其“即体即用”的思想资源对当代儒学发展仍具启示。

关键词

《复性书》，诚，良知，心性本体论

“Cheng” in the *Fu Xing Shu* and “Liangzhi” in Wang Yangming

—The Logical Development of the Ontology of Mind-Nature from Tang to Ming

Yanxue Dong

School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: July 3, 2026; accepted: July 25, 2026; published: August 5, 2026

Abstract

In his *Essay on Returning to Nature (Fu Xing Shu)*, Li Ao constructs the ontology of mind-nature

through the concept of cheng (sincerity), thereby initiating a metaphysical turn in the Confucian learning of inner sageliness. Wang Yangming's doctrine of liangzhi (innate knowledge), in turn, represents the culmination of the Song-Ming discourse on mind-nature. This paper first examines the theoretical construction and internal difficulties of Li Ao's theory of cheng as substance, pointing out that his premises of "nature is good, emotions are evil" and the path of "extinguishing emotions to restore nature" result in a dichotomy between substance and practice. It then traces the metaphysical evolution of cheng from Zhou Dunyi to Lu Jiuyuan, revealing the inherent logical tensions within the Neo-Confucian ontology. Finally, it demonstrates that Wang Yangming, by unifying mind and nature through liangzhi, achieves three integrations: on the ontological level, he merges transcendence and immanence into one; on the level of nature and emotions, he subsumes the seven emotions under awareness (jue); and on the level of practice, he replaces "restoration" (fu) with "extension" (zhi), thus completing a paradigm shift from "restoring nature" to "extending innate knowledge" (zhi liangzhi). This evolutionary trajectory reveals a turn in Confucian doctrine of mind-nature from a transcendent substance to immanent function, and its intellectual resource of "substance and function as one" still holds relevance for the development of contemporary Confucianism.

Keywords

Fu Xing Shu, Cheng, Liangzhi, Ontology of Mind-Nature

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

中晚唐儒学面临佛道心性之学的严峻挑战，回应心性本体问题成为儒学复兴的时代核心命题。李翱撰《复性书》，以“诚”为核心重构儒家心性理论，上承先秦孟学与《中庸》义理，下启宋明理学之先河[1]。至明代中叶，王阳明“致良知”说将儒家心性论推向成熟形态，实现了心性本体与实践工夫的深度融合。然而，从李翱“诚”本体到阳明“良知”本体的演进逻辑与内在思想关联，学界尚缺乏系统的贯通性考察。现有研究多分别聚焦李翱的过渡性地位与阳明良知说的体系建构，对二者纵向思想脉络的梳理相对不足。韩丽华系统构建了李翱以“天道至诚”为核心的本体论体系[2]，刘珈铭则指出“诚”是阳明良知本体的本质特征，贯穿其全部核心命题[3]。值得注意的是，近年已有学者从更为批判性的视角审视李翱的思想定位。李晓春[4]在其《性情与体用——李翱哲学与中国人性论转向》书中全面考察了李翱在儒家人性论转折中的分水岭作用，分析了其对宋代“心统性情”说和性二元论的重要影响。傅锡洪[5]考察了阳明学与阳明后学的演化趋向，指出阳明各指点语既有其意义也存在局限，后学的分化恰恰反映了良知学说的内在张力。综上，本文采用概念史与思想史相结合的研究方法，将李翱“诚”论与阳明“良知”说置于同一演进脉络中展开比较分析，揭示唐宋明心性本体论的发展逻辑与范式转换。

2. 《复性书》的“诚”体建构及其理论困境

《复性书》上卷开篇即提出：“诚者，圣人之性也。寂然不动，广大清明，照乎天地，感而遂通天下，故行止语默无不处于极也。”[6]在此处，李翱以“诚”为圣人之性，既是对《中庸》“诚者，天之道也，诚之者，人之道也”[7]的继承与发挥，也是对孟子“万物皆备于我”之性善论的体认与转化。他一反汉唐经学章句注疏的传统，通过“以心通”[8]的义理诠释方法，将《中庸》中“诚”从传统修养德

目提升为贯通天人的哲学本体,开启了经学诠释由章句注疏向义理阐释的内在转变。在其理论体系中,“诚”既是天地万物运行的宇宙本体,也是人所禀受的至善本性,“性者,天之命也,圣人得之而不惑者也”[6]。天道秩序与人性本质通过“诚”实现了本原层面的统一。韩丽华将这一思想概括为“天道至诚”的本体论,指出李翱基于此确立了性情基于一心、性善情恶的人性论框架[2]。

性情关系是李翱心性论的核心环节。他明确区分性与情:“人之所以为圣人者,性也,人之所以惑其性者,情也。”[6]喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲“七情”因感于外物而生,能够遮蔽人所固有的至善之性。李翱秉持“性无不善”的基本立场,提出“性者天之命,情者性之动”[6],认为情由性生发,但若发动而不加节制,则会反噬善性。这一性情架构隐含着深层理论张力,在李翱的理论里,性与情本质上是一前一后的因果关系,而非严格的体用关系;“性善情恶”的价值判断埋下了性二元论的种子,始终未能达成性情合一的圆融自洽。基于性情二元的理论判断,李翱将修养工夫指向“灭情复性”,主张通过“弗虑弗思”“斋戒其心”的内向修养排除情欲扰动,使人的清明本性自然显现。学界对李翱这一工夫路径的定性存在不同看法。刘亮红[9]系统梳理了李翱“性善情恶-斋戒其心-寂然不动”的完整道德修养学说。朱熹虽肯定李翱“复性则是”,但严厉批评其“灭情以复性则非”,直言“此乃释氏之说,陷于其中不自知”[10]。这一工夫路径存在两处根本困境,其一,将情视为恶的来源,以“去情”为修养目标,无法对日常情感活动给出正面安顿,背离了儒家情理中和的基本立场,朱熹更直言“灭情以复性则非。情如何可灭!此乃释氏之说,陷于其中不自知”[11];其二,工夫路径偏于“静”的内向直观,重未发之体而轻已发之用,弱化了现实道德践履与日用伦常的展开空间,其修养指向超凡入圣的超越之境,而非即凡而圣的生活实践。这一理论困境既是李翱思想的局限所在,也为宋明理学的后续发展预留了核心问题域与理论空间。

3. “诚”的形上化演进与理学本体论的内在张力

从李翱《复性书》到王阳明“致良知”说的确立,“诚”经历了从伦理德目到宇宙本体、再到心性本体的逐步形上化历程,构成了宋明理学本体论建构的核心思想线索。正如夏静[12]指出,“诚”的话语谱系在宋明理学的阐释传统中,呈现出“由本体而境界”的言说特征。

北宋周敦颐作为理学开山,率先将“诚”进一步提升至宇宙论高度。《通书》开篇明言“诚者,圣人之本”“圣,诚而已矣。诚,五常之本,百行之源也”[13]。他继承李翱以“诚”为圣人境界的思路,将“诚”从人性论的层面提升至宇宙论的高度,成为“五常之本”“百行之源”,是仁、义、礼、智、信诸道德规范的终极基础,也是孝、悌、忠等各种德行的根源。同时通过《太极图说》的宇宙生成论框架,将“诚”与“太极”相贯通,使“诚”成为兼具宇宙本体与道德本体双重内涵的最高范畴,既在宇宙层面立“天极”,也在心性层面立“人极”。值得注意的是,周敦颐提出“诚之复”的工夫维度,将李翱的“复性”转化为诚体自身的显发,为后世“本体即工夫”的理论走向埋下了伏笔。二程兄弟继承了周敦颐的“诚”本体论思想,以“天理”为核心重构本体论,“诚”由此转化为天理的根本道德属性,不再作为独立的最高范畴。二程主张“天理”是宇宙万物的本原,也是道德价值的终极根据,“诚”则是“理”在道德层面的呈现——理为体,诚为用;理为本体,诚为属性。程颐提出“诚者,实理也”,将“诚”的内涵拆解为天道层面的“真实无妄”与人道层面的“真诚不欺”[14],使“诚”兼具形上本体义与实践道德义,“诚”不只是主体心性的修养目标,更是宇宙秩序的道德本质。这标志着宋明理学本体论转向的关键一步,周敦颐将“诚”提升为宇宙本体,二程则以“天理”取代“诚”作为最高范畴,将诚纳入理本论的框架之中。朱熹继承并系统化了二程的理本论思想,在《中庸章句》中对“诚”做出了经典的界定:“诚者,真实无妄之谓,天之道也。”[10],将其视为天理的本质属性。朱熹对“诚”的另一重要阐释在于对“诚”与“信”的区分,诚是形上的道德本体,具有超越性与普遍性;信是诚体的发用,落实于具体人伦

日用。在朱熹“性即理”的体系中，“诚”作为理的属性具有外在超越性，心是“气之精爽”，具备知觉能力却不直接等同于理，主体需通过“格物穷理”的外在工夫逐步体认诚体。这种心与理的二分结构，使得诚体无法在主体的当下心念中直接呈现，构成了程朱理学本体论的内在困境，也为心学的反拨留下了理论入口。南宋陆九渊以“心即理”的核心命题反拨朱熹理学，将道德本体的根源从超越的天理拉回到主体本心。他提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”[10]，认为心与理并非外在认知关系，而是内在的同一关系。在其心学视域下，“诚”不再是外在于心的天理属性，而是心之本然状态的直接呈现。在工夫论层面，陆九渊教人“自存本心”，认为只要能够“自存本心”，就可以充分认识天下之事物及其所以成为该事物的“理”，不必向外格物穷理。他认为诚体随本心自然发显，无需向外格物穷理。陆九渊正式开启了心学的基本路向，但其“心即理”仍偏于义理层面的总体宣称，对本心呈现为道德实践的具体机制论证尚不充分，这一理论建构的任务最终由明代王阳明完成。

4. 阳明“良知”说对李翱“诚”论的创造性超越

“诚”在阳明思想中是良知本体的本质特征。王阳明以“良知”为核心建构心性本体论，通过整合《中庸》之“诚”与《大学》之“致知”，在本体、性情、工夫三个核心层面实现了对李翱“诚”论的系统性超越，也完成了宋明心学的理论闭环。

在本体论层面，良知是人心本然具足的先验道德本体，兼具超越性与内在性的双重品格。内在是指良知即天道天理在人心中的呈现，超越则谓良知即人生宇宙一切万有的形上根据。阳明反复强调“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体”[15]，同时又指出“良知即是易，其为道也屡迁”[15]，使良知同时具备“不动之体”与“变动之用”，既是先验的道德准则，也能在具体人伦事务中呈现为实践智慧。将阳明良知本体论与李翱“诚”体论相比对，可以发现二者在本体论层面存在根本的差异，这其实关涉到道德主体的内在根据和外在天理这两种本体预设的不同。李翱以“诚”为圣人之性，“寂然不动，广大清明”，然而诚体在本质上仍是超越于经验世界的形上实体。李翱强调“性者，天之命也”，诚体需要经由“弗虑弗思”的修养工夫才能被主体所“复得”，诚体与作为主体的人之间存在着“复”的距离。而在阳明这里，良知不再外在于人，而直接就是“吾心”的内在结构与“原初状态”。换言之，李翱的诚体是超越的，但缺乏内在性保障；阳明的良知则实现了超越性与内在性的统一，使道德本体从“人之所复”转化为“人之所本有”，“由此所形成的良知本体论以‘真’‘诚’为其本体最真实、最本然的表现形态”[16]。在性情关系层面，阳明彻底打破了李翱“性善情恶”的二元对立结构。他明确指出喜怒哀惧爱恶欲“七者俱是人心合有的，但要认得良知明白”[15]，并以日光为喻：“比如日光，亦不可指着方所，一隙通明，皆是日光所在。虽云雾四塞，太虚中色象可辨，亦是日光不灭处。”[15]在阳明的理论中，情感本身并非恶的来源，恶的生成源于私意对情感的执着黏滞，“喜怒哀乐，本体自是中和的。自家着些意思，便过不及，便是私”[15]，良知具有先天的“觉性”，能够自行察识情感的偏滞并加以调节，引导七情发而皆中节，最终达至“中和”的本然状态。所谓“中和”，即是情得其正的状态。相较于李翱“灭情复性”的消解路径，阳明以良知统摄七情，肯定了日常情感存在的合理性，真正实现了性情一体的圆融。

“知行合一”是阳明工夫论的核心命题，也是其超越李翱的关键所在。李翱的“复”指向返还一个先验的本体，预设了本体与工夫的二分，工夫路径偏于静观内守、脱离日用。而在阳明这里，“知行合一”意味着道德认识与道德实践的统一，在本体上即已是合一的，即是阳明所说的知行本体即是良知本身。工夫就是将此本体“致”于事物物之中，让每个人的意念发动无不善。王阳明心学以“良知”为道德本体，良知既承载着知善知恶的理性判断功能，又内含好善恶恶的情感驱动力量，共同构成道德意识的深层本源；“致良知”则是通过克除私欲障蔽、扩充本然本心的实践工夫，将内在的良知本体转化为

外在的道德行为。良知本体与致良知工夫以“知行合一”为核心枢纽，形成彼此贯通的动态互构关系。这种“知行合一”的境界完全不同于李翱的“灭情复性”。它的“动”胜于“静”，它的“事上磨炼”胜于“独坐澄心”，它的“良知当下呈现”胜于“去情以复性”。阳明强调“除了人情事变，则无事矣”[15]，这意味着道德实践的场域不在脱离社会的山林清修，而在日日相接的人情事变之中。阳明晚年提“致良知”，更明确地将工夫论的核心从“谨独”提升到本体呈现的层次。邓国元指出，“从诚意工夫所蕴含的主体性，发展至致良知的本体论，具有理论上的必然性，诚意当以致良知为本体与准则。”[17]阳明亦有“合得本体是功夫，做得功夫是本体”之言[15]，后世概括为“本体即工夫，工夫即本体”，此“即”字破除了本体与功夫的区隔[18]。彻底破除了本体与实践的区隔，实现了儒家心性论从静观形态向实践形态的根本转向。因此，如果说李翱开启了以“诚”为本体论的儒门心性之学，那么阳明则最终在工夫论层面上完成了心性论的实践转向，即“致”不仅是心学的工夫核心，更是阳明将心性本体从彼岸拉到现实人伦的实践飞跃。

阳明以“良知”统合心性，在本体、性情、工夫三层面完成了对李翱“诚”论的系统性超越，然其学说亦非无懈可击。傅锡洪[5]指出，阳明各指点语“既有其意义也存在局限”，后学的演化正反映了良知学说的内在张力。首先，“满街都是圣人”蕴含着泛道德主义风险。泰州学派将此命题推向极端，冯从吾[19]致力于厘清儒学与“异端”之辨，凸显儒家实然伦理以救其弊。其次，良知应对复杂情境的实践能力亦受质疑。阳明主张“良知之外更无知”，然“忠孝两难”之际，单纯良知自觉能否提供充分指导，不无疑问；且全盘纳入格物致知于心学，或忽视知识积累与经验判断之功。再次，对“致良知”工夫的曲解导致修养落空，晚明刘宗周重构“本体－工夫”论，将阳明后学所割裂的本体与工夫加以弥合，并特别强调工夫对于本体的意义[20]。上述张力并非否定阳明学，而是在提示任何哲学体系皆有其适用范围，须在历史语境中加以理解。本文的梳理，正是为在肯定其理论贡献的同时，保持对其内在张力的清醒认识。

5. 结语

从《复性书》到阳明心学，儒家心性论完成了从“诚”到“良知”、从“复性”到“致良知”的范式演进，李翱与王阳明分别构成了这一思想脉络的逻辑开端与理论完成。李翱率先开启了宋明理学的基本问题域与理论范式。他突破汉唐经学的章句传统，以“诚”为核心建构系统的心性理论，在坚守儒家本位的前提下吸收佛道思辨成果，为宋明理学提供了基本的理论雏形与问题意识[1]。其“性善情恶”的理论困境与“灭情复性”的工夫局限，恰恰构成了宋明儒者不断推进、逐步完善的理论起点，是汉唐经学转向宋明理学的关键过渡环节。阳明“良知”说则是这一演进脉络的成熟形态。其理论突破集中体现于三个维度，一是本体上融合超越性与内在性，消解了诚体的外在疏离感；二是性情上以良知之“觉”统摄七情，破除了性情二元对立；三是工夫上以“致”代“复”，实现了本体与工夫的高度统一。当然，阳明学说在理论推展中也面临着“满街圣人”的泛道德主义风险、良知应对复杂情境的实践难题以及后学工夫论流弊等理论张力与实践困境。晚明刘宗周[20]从不同立场对阳明后学的批评，以及当代学者对阳明学内在局限的反思[21]，恰恰表明任何哲学体系的完善都需要在历史语境中接受持续的批判性反思。这三重突破标志着儒家心性论从“复归超越本体”到“显发内在本心”的深层转向，最终确立了心学“即体即用、即凡而圣”的理论品格。

这一思想演进对当代儒学的创造性转化具有重要启示。一方面李翱以“诚”为本体、以“复性”为工夫的理论建构，代表了儒学应对外来思想挑战的一种回应策略，是在坚守文化本位的前提下吸收异质文化的理论成果，不断深化自身的理论体系；另一方面，心性本体的建构最终要落实于日用伦常，在日常实践中呈现道德价值。从“诚”到“良知”的发展始终围绕一个核心主题，即如何在主体的内在心性中为普遍道德价值确立根基，并使这一根基在现实人伦日用中得以真切落实，这一主题的当代价值与理论回

响，仍有待进一步的深入思考与系统阐发。

参考文献

- [1] 杨世文. 论李翱对传统儒学的继承与改造[J]. 中华文化论坛, 2001(2): 105-109.
- [2] 韩丽华. 回归诚明——李翱《复性书》研究[D]: [博士学位论文]. 苏州: 苏州大学, 2012.
- [3] 刘珈铭. 王阳明“诚”论探赜[J]. 西部学刊, 2025(10): 145-148.
- [4] 李晓春. 性情与体用: 李翱哲学与中国人性论转向[M]. 北京: 中华书局, 2024.
- [5] 傅锡洪. 阳明学与阳明后学的演化趋向——从阳明各指点语的意义与局限看[J]. 安徽师范大学学报(人文社会科学版), 2023, 51(3): 43-53.
- [6] 李翱. 李文公集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1993.
- [7] 郑玄, 注, 孔颖达, 疏, 阮元, 校刻. 礼记正义[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [8] 张芊. 论《复性书》对《中庸》的诠释及其意义[D]: [硕士学位论文]. 武汉: 中南财经政法大学, 2019.
- [9] 刘亮红. 论李翱“去情复性”的道德修养思想[J]. 湘潭大学学报(哲学社会科学版), 2016, 40(2): 149-153.
- [10] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [11] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [12] 夏静. “诚”的话语谱系与意义生成[J]. 中国社会科学院研究生院学报, 2017(1): 96-101.
- [13] 周敦颐. 周敦颐集[M]. 陈克明, 点校. 北京: 中华书局, 1990.
- [14] 徐艺舫. “真实无妄”和“真诚不欺”——程颐关于“诚”的本体理论建构[J]. 周易研究, 2020(1): 29-36.
- [15] 王守仁. 王阳明全集[M]. 吴光, 钱明, 董平, 等, 编校. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [16] 朱晓鹏. 回归真实的自我存在——王阳明论“真己”的生命境界[J]. 学术界, 2017(1): 172-179+326-327.
- [17] 邓国元, Xiaonong Wang. “圣门教人用功第一义”——王阳明的“诚意”工夫论[J]. 孔学堂(中英文), 2024, 11(4): 63-74+171-184.
- [18] 程志华. 功夫只在自己——王阳明“致良知”的功夫论解读[J]. 齐鲁学刊, 2024(4): 5-15.
- [19] 胡长海. 崇实黜虚: 冯从吾“异端”观析论[J]. 原道, 2020(2): 180-191.
- [20] 潘斌. 刘宗周的礼论与明清之际礼学的兴起[J]. 中华文化论坛, 2025(1): 36-50.
- [21] 吴震, 刘昊. 论阳明学的良知实体化[J]. 学术月刊, 2019, 51(10): 14-21.