

明明直照吾家路

——思想史上的《近思录》系列之五

孙海燕

本系列文章，旨在论说《近思录》一书在思想史上的特色与地位。做了上面四节叙述之后，在此要宕开一笔，插入一节与《近思录》并不直接相关，却与儒家“圣人之道”关系密切的内容。此是笔者多年思考儒学与人性问题的一孔之见，甚盼得到学界同仁的教正，亦要为分析宋明心学、理学的渊源异同与尺短寸长做一些理论预设。

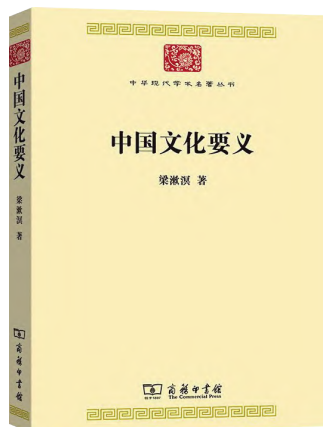
一、人性的四种层面

儒家大抵认为，人心代表着宇宙的灵明。《礼记·礼运》说：“人者，天地之心也，五行之端也。”从人类的心智水平看，人性已相继发展出四重层面或境界，它们分别是生理、情感、理性和觉性（或称灵性、神性等）。生理（或称生物、本能）层面，包括休眠、呼吸、运动等生理欲求，其中以饮食男女最为醒目。此为人类与其他一些动物共有之层面，表现为人与外界的能量互动，有着基础性和生理中心性的特征。此类欲求不能满足，势必会有丛林竞争，儒家修身当然不能在此起步。但生理欲

求关乎生命的存亡，是一切高级需求的前提与根基，也是社会稳定的基石，故决不能摒而绝之。有鉴于此，儒家在修己上尽管严于“义利之辨”，主张“士志于道”，却又不主张禁欲苦行；在治人上则关心民瘼，主张先富后教，要求执政者“养人之欲，给人之求”。

情感层面是比生理层面更高级的人性层面，有亲情、爱情等诸多内容，这本由生理欲求深化和升华而来，是伴随着长时记忆的出现，将生理欲望的内在形象化和关系对象化之结果。这种层面已超越了生理中心，儒家的修身正是由此入手的（“道始于情”）。除了饮食男女等欲求，人最先深刻体验到的正面情感往往是什么？答案是对生养了自己的父母的依恋、感恩、敬慕之情。这种自然情感，是以记忆表象为心理递质的，不少高等动物已现端倪，人类于此尤著。有此情感，人就可以冲破生理自我之限制，为回报父母舍弃一些生理满足。梁漱溟说“人在情感中，恒只见对方而忘了自己；反之，人在欲望中，却只知为我而顾不到对方”（《中国文化要

义》第五章），实有见于此。这种因生理满足而滋生的亲子情感，亦是儒家孝道的人性根源，《孝经》有谓“不爱其亲而爱他人者，谓之悖德”，正是基于人对父母感恩心理的普遍性。而此情感仍有鲜明的局限性，它建立了一种情感性自我（心理学所谓“情感交互利他”），即只爱自己父母，对他人父母则不爱。人人如此，也势必各顾其家，纷争不断，故儒家修身虽有赖此自然情感（乃至升格为天伦之乐），但仍不能于此止步。



《中国文化要义》书影

理性层面乃以思想观念（抽象符号）为心理递质，是人类特有的精神世界（亚里士多德称“人是理性的动物”），人类文明之产生（姑以文字发明为标志），人拥有自我意识（包括能自觉“学习”），都是该层面的事。异于生理和情感，理性的特色在于遵从客观性逻辑，重视因果秩序与实际效果，尤其表现为对“目的”和“方法”的自觉。有了理性，人就可超越生理和情感

的限制，自觉调节人性的诸多欲求，整个世界也被赋予意义与条理，不再混沌幽暗一团。儒家的“爱有差等”即一佳例，它既非无差别的“兼爱”，又不囿于一己之私，能够将心比心，意识到人不应只爱自家父母，还应将此“爱”推而广之，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，共同营造一“不独亲其亲，不独子其子”的美好社会。当理性成熟到某高度，就可提炼出“己所不欲，勿施于人”“己欲立而立人，己欲达而达人”等更具普遍性的道德原则。钱穆有段话，形象描述了人性由生理经情感到伦理的演化：

婴儿因知吃奶，遂知爱其母，幼知孝，长而知弟，孝弟之心，似乎已超越出身与形之外，但推原本始，何尝不从此身此形之最初需要来。只因人心有灵，才能径从饮食直进到孝弟，于是由饮食之道一转却转进到孝弟之道上去。这一步迈开来，人和禽兽相殊得远了。也有些禽兽，有时像近于孝弟，但人心之灵又一转，却从修身转到齐家，转到治国平天下，那就愈转进愈远，与禽兽之道，相差不知其几千万里了。（《中国思想通俗讲话》第二讲）

人性正是如此，既层层自我超拔，又层层自我系缚。理性已属人性的高级层面，但也因此形成一“理性的自我”。

受此自我的支配，人难免陷入是非对错等观念的二元对立中，再加上与其他层面诸多情欲的冲突搅拌，遂导致生命世界中的千愁万病。通常来说，凡人皆具备此三种层面，人的个体差异（如贤良或不肖）不过是三层面中诸欲求之构成比例及表现方式的长短参差而已。而从一些先知先觉者的描述可知，在理性层面之上，还有一绝大多数人意识不到、更高级的觉性层面。从认知方式看，觉性是对内、外部世界的统合性直觉；从人性体验看，觉性是静定中超越了感性经验的自由自足。觉性发用时，人已能摆脱理性、情感等束缚，作为理性工具的“语言”也已不足描述它。当然，由于各类人性体验皆为一心所统摄，觉性必然会因为对各类欲求的融摄性差异，而有不同“精纯度”及个性体验，譬如或偏重内在体悟（如“寂然不动”），或偏重内外一体（如“无物我，无内外”）。但人有了觉性智慧，正如有了理性的光亮，便在精神世界与其他动物有了根本差别一样，即便同样是吃萝卜青菜，感受到的味道也与常人迥异。人在高雅艺术（如音乐）中的出神与忘我，有点类似于此觉性之境。

觉性具有“无执”“破对待”的心理特征（其他欲求近于佛教的“我法”二执）。笼统来说，程朱等道学家的“存天理，去人欲”仍是理性而非觉性层面的事。人心有此天理与人欲的交战，德性就不够完美。与此相关，战战兢兢的“持敬”也非觉性状态，只是证取觉性

的法门之一。人只有自由往来于觉性，“法喜充满”，才可真正挣断名缰利锁，变得更加仁爱、智慧和自在。这时再回首来路，犹如审视其他动物，或自己幼年的懵懂浑噩一样，“觉今是而昨非”，或说不定会像孔子那样，叹一声“朝闻道，夕死可矣”！惜乎众生芸芸，因觉性智慧得不到开发，才成为不见天地之大的井底之蛙，理性知识再丰厚，也多成为“精致的利己主义者”，失去了生命成长的向上一机。

要补充的是，“觉性层面”的内容和特色乃至命名都比其他层面复杂得多，借佛语说，真是“止止不须说，我法妙难思”。除上面说的“无执”外，可再列举三点：一是觉性既然超越了理性，倘再用作为理性工具的语言来描述它，就难免纡短汲深，言不尽意，最多获得知识上的“解悟”，此即很多“求道”者要扫除的“知见”。二是觉性对理性既继承又超越，继承了理性的自我意识（此意识极重要，是人由向外逐物变为向内反省的转折点），借此又转向对内在心念的反观，达成对起心动念的“虚灵不昧”，以及应事接物上的“无将迎”。三是觉性自身又有多层次性，意味着人性的开放性和未完成性。以第四层面称之，是实不得已的方便说法。以此而论，牟宗三以“自由无限心”解释儒家的“仁体”，以“逆觉体证”概括证道工夫，自有其深刻形象性。佛教菩萨的“十地”，也不过是借助“止观”之力，一层层开显此“自由无限心”。

我常常想，若把人性诸层次的呈露譬喻为“一株开花的树”，从生长次第看，生理层面像地下的树根，情感层面像粗壮的树干，理性层面像四面撑开的枝叶，而觉性层面则像树的花。花与根干枝叶的重大不同，在于后者虽然更为基础，也更早从树的生命体上绽出，但它们的自身性能都已固化，譬如树干再生长也是树干，而花则大为不同，它要继续生发变化，乃至结出富含种子的果实，以孕育新一轮的生命！与此类似，觉性标志着生命的开花，代表着人性的结果，重要性不言而喻。总之，越基础的人性层面，越依赖外在环境，生理欲求于此最著；越高级的层面，对外界依赖越少，越能“求之在我”，觉性层面于此最著。道家反身而求的“孔颜乐处”，显然属于后者。他们心中的圣人，即安住此生命化境的人。



泰安宁阳复圣公园《孔颜乐处》主题雕塑

二、觉性“观照”下的性善论

人性之所以复杂，原因亦在以上诸端。世人常以善恶论人性，但善恶作为人类独有的价值判断，乃属于理性层面中事。进一步说，它是以理性构筑的价

值规范，去评判人的思想言行而有的是非评价。在理性之前的生理、情感阶段（如禽兽界），乃至宇宙的一切有情无情，本无善恶之可言；而理性之后的觉性阶段，则超越了善恶。同样是无善无恶，觉性与生理、情感又截然不同，前者是“照破”了善恶，而后者仍“蒙昧”于善恶。这里要避免一个误解，即认为“觉性”是“反理性”的。事实上，“照破”不是“否定”，而是要照见此观念何来何去，做到心境的虚明与无执。王阳明晚年“所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非”（《明儒学案·姚江学案》），正是在觉性层面的自由无碍。“时时无是无非”，是此心安住于觉性的本体；“时时知是知非”，是理性在觉性统摄下发用。有此见地，可算在“解悟”的意义上超越了人性善恶的“分别见”。

人类文明皆起于理性趋于成熟的阶段。战国之百家争鸣，人性善恶是论辩焦点之一。思想家着眼于环境对人性的影响，则说“性相近，习相远”；着眼于生理欲求，则认为“性恶”或“性朴”、“无善无恶”（“饮食男女，人之大欲存焉”）；着眼于人“异于禽兽者几希”的良知良能，则倡言“性善”；综合人心之复杂状况而言，多赞成“性善恶混”；看到人天生的材性差异，则有“性三品说”。此宋代之前儒家人性论之荦荦大者，也是古典思想家对人心兼具生理、情感和理性等复杂体验的见仁见智。若称生理层面为“欲”，则情感层

面为“仁”(狭义),理性层面为“义”。“义”既包括“当然性”伦理,又包括“真实性”知识,前者以理性约束感性,后者则追求客观认知,两者相得益彰,才有道德实践上的“正义”。“正义感”乃是一理性情感,与亲子间的自然情感有本质区别。孟子用“四端”之心论证“性善”时,尚不能分辨这两类情感。大抵来说,“恻隐”近于自然情感,“是非”“辞让”等近于理性情感。孟子身后的1400多年,“性善说”并未占据儒家人性论的主流。

佛教传入中土后,大乘学说的如来藏一系大昌其道,揭橥“一切众生皆具如来智慧德相,只因妄想执着不能证得”(《华严经》卷五一);《大乘起信论》认为“真心”(如来藏)先天具足佛的一切功德,不生不灭;六祖慧能更说出“何期自性,本自具足……能生万法”一番话来。这类强调人心(性)本自圆满具足的学说,不妨视为一种广义的性善论(实际是超善恶)。宋明道学家受其影响,提出了自家的“复性说”,认为圣人之道“吾性自足”,只为形气所拘而不能证得,故须涵养吾一,存理去欲,以复此天性之良,待得仁精义熟,便鱼跃鸢飞,浑然与物同体。以愚见,道学家的性善论可称为孟子性善论的升级版,它的新颖之处尚不在以“气质之性”来解释“恶”之来源,而是吸收佛道的“体用论”模式,把孟子以理性(伦理)为主导的“性善”转换为以觉性为主导的(既是伦理的又是超伦理

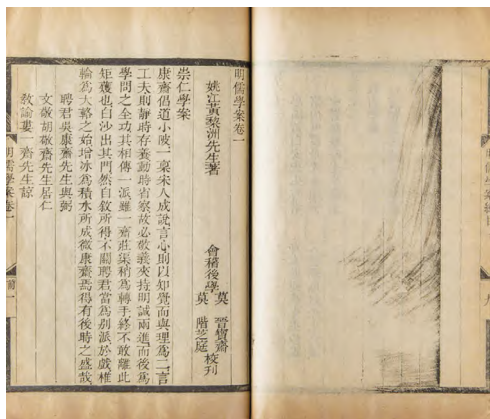
的)“性善”。在这方面,心学家体现得更为明显(宋儒中最著者当数杨慈湖)。在孟子,性善来源于天;在心学家,天善来源于心。用佛家术语说,孟子的性善,偏重“世俗谛”意义的性善,而心学家的性善,已偏重“胜义谛”意义的性善。转换的结果之一,是“人性本觉”成为心学家的根本信念,觉性也不再高高在上,吃饭穿衣,孝悌忠信,修齐治平,直到万物一体,都成了觉性的自然发用,王阳明的“良知”尤能体现这一特点。此所谓“转换”,当然是就极致而言,具体则不免因人而异,且有一复杂曲折的历程,总之到王阳明提出“无善无恶心之体”等四句教,此转换已较为圆融。即此而论,宋明儒家的最大贡献之一,是秉持传统儒家的入世精神,融会佛老,戛戛再造,整体上推进了中国文化“圆而神”的觉性品格。此功此德,借陈寅恪的妙语,可谓“历千万祀,与天壤而同久,共三光而永光”。

但是一种文化是否越注重“觉性”越好?此难以一概而论,更不可拘泥以求。关键在人性诸因素能否达至良性的结合,以及对人类未来的积极引领上。群体人性的提升总是极慢的(当今已属加速发展),甚至不时有各种倒退,需要一代代人的智慧接力。一个为利欲拼杀的民族,固然可悲可叹,而当一群体犹汲汲于温饱,不顾现实地过分强调觉性,也是人性的“躐等”,即便对个人利大于弊,对群体也势必弊大于利(“僧团”等另当别论)。说到底,人

性诸层面各有功用和特点，难以互相取代，觉性再神妙也不能“当饭吃”，而社会总由绝大多数的普通人组成，少数先知的觉悟，大众难以信受奉行，终究无济于事。而有些“觉悟者”一味溺于“高明”，此与昏昧者一样，皆孔子说的“知者过之，愚者不及也”。

钱穆说：“人类文化演进，究竟也不过是多添一些人样子，多创造出一些理想人，多教人可以走上确有所得的人生之大道。”（《中国思想通俗讲话》第三讲）世人常爱说，人生是一场修行。一个人不管对这场“修行”有无自觉，以及自觉程度何如，他（她）身心所经验到的一切，都会积淀为他（她）的性格、能力与精神世界。当然，经验并非都能提升人性，也常会导致人性的退转。垂老之人，随着生命力的僵枯，心灵失去了既有的崇高与清澈，也是一种人性退转。大多数人为了衣食住行，浑噩地生，凄惨而死，本谈不上多少理性的自觉，更遑论觉性以上事。世人也常爱说“立志”，“志者，心之所之”，实则是对未来人性境遇的渴望。决心挣大钱，当大官，成为文学家，或像道学家那样“志伊尹之所志，学颜子之所学”，都是“立志”。大家各赴其“志”，造成了更大的人性差异。黄宗羲说：“心无本体，工夫所至，即其本体。”（《明儒学案序》）此“本体”不是静态的对象化实体，而是生命体验的动态真实，人之心灵世界的深度广度，即其生命的“实体”。此义可与西方哲学家萨特“存在

先于本质”之说相通。商人注重功利，文学家富有情感，此与生理、情感欲求的交涉较多，对人性的横向开辟较大，就人性纵深而言，显然远不如有“人生第一等事”之称的“学以成圣”了。



《明儒学案》书影

以上对人性进境的描述，也符合马斯洛的需求层次论，此不赘言。人生命的层次越低，对高级体验的“刚需”越不迫切。但人的根器和遭遇不同，人性各层面的开显并非整齐划一。特别是人有着“自觉学习”的能力，学习内容的差异，加剧了人性发展的不同步性，不乏有人在低级欲求未满足前，就“超车”跨进更高层面的现象。就像遁入佛门的小沙弥，生命中很多欲求之花尚未盛开，就被师父提携着“明心见性”去了。个人如此，民族亦然。任何文化都在本民族特殊的生存境遇中孕育，该文化蕴含的民族精神与人格理想就是本民族的志向。它最终定格为一独特的人性超越模式，形成一独特的“朝圣”路。

三、孔子仁道的“中庸”性格

经过历史老人的沙汰，大凡有生命力的文明，都为人性的发展建构了一套成熟的观念系统。作为中国文化主流的儒家传统，承载着本民族“天人合一”的精神向往，诉说着中国人“成己成物”的志向，而圣人则是儒家最高的人格理想。儒家的这种生命自觉，有一不断深化的过程，最初的人格目标是“成仁”，即成为仁礼双彰的君子。为此开天辟地者，正是儒家的创始人孔子。

与传说中一些“生知安行”的圣王不同，孔子是依靠自己的天分、勤奋与机缘成就圣道的。他自称“十有五而志于学”，经历“而立”“不惑”“知天命”“耳顺”等不同生命阶段，七十岁进入“从心所欲不逾矩”的圣境。这里的“欲”可泛指各类欲求，“矩”则是理性层面的理与礼。能“从心所欲”，说明他已超越“理性”，臻于“无心合道”的觉性境界。这种觉性是理性纯熟后的通达与无执，它经历并保留了理性等欲求，堪称化勉强为自然，化有意识为无意识，化知识为人格。孔子被尊为“至圣先师”，乃不期然而然。在他本人，则绝无后世道学家的“成圣”念头。他不过怀着一腔救世热忱，在礼坏乐崩的时局中“好古敏求”，在博文约礼中“下学而上达”，最终成为“圣之时者”。“圣之时”，乃“无可无不可”的从容自得。此道德与智慧具足之故也。

从人性发展看，孔子的“成圣”之

道展现为一个由生理、情感、理性再到觉性的自然流程，道德理性（非觉性）又是此流程的关键。此“道德理性”指理性层面的伦理需求，是依靠“仁义”的力量“修己以安人”。该理性有浓重的情感因素，它统摄了情与理、利与义、仁与礼、仁与智等人性侧面，构成了一复杂的情理结构。甚为难得的是，此情理结构通体展现出一副天然的“中道”性格：它不仅表现为理性对情欲的克制，更表现为生理、情感与理性综合的动态平衡；既非宗教的禁欲主义，又非浅薄的感官主义；既无理性主义对理性的过度张扬，又无反理性的宗教迷狂或盲从权威；既不是人类中心主义，也不是自然中心主义。这种理性不是西方哲学的“思辨理性”或康德所说的“实践理性”，而是李泽厚说的“实用理性”。与此相关，孔子的“克己复礼”也好，“依仁游艺”也罢，无非是要通过各种道德修炼，使人性中真善美的情感与理智常驻心间。人若能“无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”，久而久之，就能培养出异乎常人的情感体验、行为能力和生命境界。

与孔子相比，孟子提出性善论，使儒家的觉性之路有了强烈的伦理品格，所谓“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”“学问之道无他，求其放心而已矣”，孟子显然更重视内在德性的超越体验。但也要看到，孟子并未能尽得孔子之传，在仁与智中偏向了仁，在利与义中偏向了义，在人性的纵横超越方

面偏向于纵（此就“求放心”工夫而言，非指其“外王”实践），这就难免影响到仁道的整全。犹如人本有咸与甜的口味，你把甜味推崇为“正味”，对嗜甜之人来说固然可以，但毕竟是一种裂变，思想敌手会把你的偏颇放大，转而强调咸味的好，从而成为另一思想形态。荀子对孔子仁道的情感性体验不足，转而强调“礼”、“智”与“法”，这是更注重理性的“外铄性”成德路向。孟、荀之争有复杂的历史因缘，无论如何，较之于孔子仁道的中庸性格，孟、荀之学俨然大树的两大主干，各有发展而又各有偏离。而从人性的四种层面来看，应该承认，与佛家相比，先秦儒家对觉性的开发，总体上仍是相对不足的。

儒家这一顺应人性的超越之路，绝非汲汲于“破心中贼”，而是在人与环境的互动中实现的，这尤其与儒家对“三代”政治文明的继承有关，其重要表现如：社会越复杂，分工越细密；智力越进步，理性越发达；伦理越完备，礼制越健全。换句话说，儒家的人性超越，乃是从纵、横两方面“十字打开”。纵的方面，是“尽心知性知天”，即几种人性层面的依次递进；横的方面，则是“亲亲仁民而爱物”，即从自我到家庭、乡党、国家、天下，再到宇宙万物的“同心圆”扩充。如此内外互动，外在礼乐不断内化为道德人格，内在人格又不断发用为外在事功，儒家所揭示的圣道，正是这样一条积极入世的康庄大路。

与儒家顺应人性而立教不同，道家

似有意“唱反调”，回过头来批判儒家的“人文化成”，如老子主张“绝圣弃智”“见素抱朴”，期望回到小国寡民的初民状态。但道家的这种救世药方终究是人类理性的特殊表现，不可能真使人“复归于婴儿”。道家比儒家更注重内向的“化欲”工夫，老子强调“为道日损，损之又损，以至于无为”，庄子提出“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的坐忘工夫。在心性修炼上以“反文化”方式抵达了觉性境界，成就一种返璞归真、逍遥放任的人格，足与儒家的“孔颜乐处”并立千秋。但相较于儒家，道家这一境界较难统合人性的其他欲求，“尽美矣，未尽善也”，常使人走入精神上的遗世独立，失去救世济民的热诚，以及开物成务的能力，“独善”有余而“兼济”不足。话说回来，因庄子已臻此觉性境界，其彰显的人性超越之道毕竟不是子夏批评的“虽小道必有可观者焉，致远恐泥”的“小道”，而是在人类精神发生史上别开生面。庄子是以“独与天地精神往来”的神明之境，为人类找到一方圣洁旷远的精神栖泊地。这是堪与儒家中庸之道互补的另一方人性洞天，它将永远吸引着心趣高远之士，摈弃俗世的纷扰，向往着野鹤闲云，寒潭秋水。

就人性发展看，相比于儒、道两家，墨、法两家就显得质实而肤浅，表现出在高级生命追求上的虚歉。墨家讲“兼爱”，乍看比儒家更大公无私，但此想法乃基于逻辑的理性互助原则，有违

于人性的发生次第，在内在动力和现实操作性等方面均有不足，最终难免沦为一种特殊的功利主义。至于其“非乐”“节用”等主张，虽不乏针砭时弊的作用，但完全忽视了礼乐在人性塑造上的正面价值。

法家提倡的法治也是人类理性的诸多形态之一。如果说儒家的道德理性最大限度顺应了人的正面情感，法家的法治理性则更多利用了生理欲求的“刚需性”。我们当然不否认，法家思想及管理方式在特定历史境遇下有其合理性，当社会不幸陷于“争于气力”的漩涡中，它能激发人类趋利避害的本性，较快地实现富国强兵，从而比儒家更有结束乱局的能力。相较之下，儒家倡导仁政，通过先富后教的人性培育以实现“王道”，常是缓不济急，难免“迂远而阔于事情”。但从长远看，法家以律令为轨辙，以权谋为智慧，以军功为



法家代表人物商鞅塑像

事业，以刑赏为机枢，都失于急功近利与刻薄寡恩，缺乏滋养生命的温柔与光亮，只能导致人性的退化。

在心性开拓上，西方文化与儒释道大异其趣，偏于一种“外向”超越。古希腊哲学追求现象之外的本质，将感性与理性对立起来；基督教承载了人的情感与信仰，加剧了灵魂与肉体的对峙，理性则沦为神学的婢女。中世纪后，基督教文明经由文艺复兴、宗教改革与启蒙运动，破茧成蝶为现代理性文明。理性统摄下的科学与民主，是西方现代文明的最精彩处，也是当今世界的主流文化。理性对主客观世界皆有实证之探究，足以“明理以达欲”，却未免堕入主客二分的认知结构，难以促成觉性的解脱（当今一些西方哲学家、宗教学家等已开始反思此境况，并将目光探向东方）；在今天，科学技术已深刻改变了人类生活，但对人性的提升反而功不抵过。一个研制原子弹的科学家，可能仍在贪嗔痴中纠结。故西方人无论怎样崇尚理性与自由，骨子里仍须有一超越的上帝，否则就难有生命的终极安顿。

100年前，梁漱溟在《东西文化及其哲学》一书提出文化的“三进路说”，认为西方、中国和印度三大文化分别以“意欲向前要求”“意欲自为、调和、持中”“意欲反身向后要求”为其根本精神。此论虽过于粗疏，但不失为一种宏观睿见。所谓“意欲自为、调和、持中”，确实是儒家仁道的中庸性格。面对现代西方“主客二分”的理性文明，

牟宗三提出“良知坎陷说”，要在中国儒释道三家共有的觉性智慧（“智的直觉”）下坎陷出“知识理性”，并在政治上开出“科学”“民主”来。这是一种文化上的自觉调适。

四、儒家价值下的禅佛“得失”

与佛家比较，最能彰显儒家基于现世的中庸性格。如果说道家已偏向于内在超越，佛教则有过之而无不及，把道家（教）执着的“身见”（求生）也舍弃了。佛家宣扬“有求皆苦”“趣向即乖”“凡所有相，皆是虚妄”，凡此皆不能正视人性中生理、情感和理性诸欲求的正面价值，故非但不谋求各类欲望的实现，更欲以“出离”之心一一勘破它们。佛教发展出高度中国化的禅宗，愈发专注于“明心见性”以“顿悟成佛”，实际上已不强调“来生”和“彼岸”。这说到底仍是一种人性境界的证成。毫无疑问，在心性的内在超越上，佛家比儒家走得更深更远。若接着“一株开花的树”的比喻，儒家到了人性“开花结果”的天人合一之境，此时人道已尽，生命至此完满，就以“未知生，焉知死”打住，不再考虑“下辈子”的事。因为果实成熟后，与树的根干在血脉上已不连贯。用程颢议论张载《西铭》万物一体之“仁”的话说，就是：“到此地位，自别有见处，不可穷高极远，恐于道无补也。”（《二程遗书》卷二上）佛家则偏要“穷高极远”，不仅要开花结果，还要钻进果实的种子（所谓佛性、

阿赖耶）中，证悟其不生不灭的空性，以此跳出生死轮回。以此来说，佛家诚然是地道的“出世间法”。前文指出“觉性”有“破对待”的特征，这仍是一粗略的讲法，即便在觉性内部，仍需要打破层层“光景”，才能证悟“真空妙有”的佛境。对佛家心性学说的深邃无尽，道学家如二程兄弟也不得不避其锋芒，程颐说：

释氏之说，若欲穷其说而去取之，则其说未能穷，固已化而为佛矣。只且于迹上考之。其设教如是，则其心果如何？固难为取其心不取其迹。有是心则有是迹，王通言“心迹之判”，便是乱说。故不若且于迹上断定不与圣人合。其言有合处，则吾道固已有；有不合者，固所不取。如是立定，却省易。（《近思录》卷一三）

程颐认为佛家“言有合处，则吾道固已有”，乃儒家贬斥佛老的常见说辞，未免言过其实。当然，道学辗转发展至阳明心学，在世间、出世间两端已较为圆融，最大的表征之一是发展出心性超越意义上的“了生死”（此不仅与先秦儒家不同，与宋儒“以生死为本分事”等观念亦不同，乃“证悟”到“良知”的超生死）。特别到了王龙溪、罗近溪等人，对佛禅之学已完成更深度的吸收，故面对佛禅心性的深入幽微，至少敢于直撄其锋，乃至要战而胜之了。即便

如此，一些佛教徒仍批评心学家沉湎世情，拖泥带水，得少为足，落于“意识”的层次，得不到终极解脱。在儒家看来，佛教又如何呢？宋代心学家张九成说：

（释氏）乍脱人欲之营营，而入天理之大，其乐无涯，遂认廓然无物者为极致，是故以尧舜禹汤文武之功业为尘垢，以父子、君臣、夫妇、长幼为赘疣……殆将灭五常、绝三纲，有孤高之绝体，无敷荣之大用，此其所以得罪于圣人也。（《横浦集》卷五《少仪论》）

张九成认为佛教“乍脱人欲之营营”“认廓然无物者为极致”，恐难使得佛家心服。佛教在“脱人欲”方面，实较儒家大有深过之处。但站在儒家的立场，张九成批评佛家“有孤高之绝体，无敷荣之大用”，可算是指出了佛家的症结所在。佛教作为出世间法，以万法乃“因缘和合”而生，本无自性，故不仅连生理欲望，亲情、爱情等情感，乃至道德人伦全都统统勘破，委实忽视了人性欲求的丰富整全性，最终只能在心性上“普度众生”，不可为家国天下之救济。若仅就道理而言，以觉性来调控理性、情感和欲望，岂非大好事？但“物之不齐，物之情也”，人之根器不一，普罗大众难以承受此人性“躐等”。故从人性开发来说，佛教的“中道”（不落常与断两边）不是失之于浅，而是失

之于深。儒家立足于现实的政治人伦，讲究“君子而时中”，其觉性虽较佛家有所不逮，但为了给“生民立命”，宁失之“不及”，而决不愿“过之”。至于其工夫的精透圆熟，亦未尝不可从容于觉性境界也。此正儒家仁道的平实中正而不失高明精微之处。

毫无疑问，佛教通过止观等法门，可使人破除“我法二执”而默契道妙，对人类觉性的开拓贡献甚大，此亦佛教足可傲视一切世间学问的地方。但人性各层面皆有独特之功用，正像理性不能代替生理、情感一样，觉性虽然最为后出和高级，却也不能代替理性，更不能有“觉性的傲慢”。依佛家之语，觉性乃“根本智”“出世间智”，而理性统御下的经验知识，则属于“差别智”“世间智”。人有了“根本智”，确实可使人的心思更清明，精神更专注，定力更坚固，此后再学“差别智”（理性得到觉性之加持），常常会一超直入，触类旁通。饶是如此，人证得了“根本智”，毕竟不意味着万事大吉，仍须不断克服与生俱来的种种习气（业力），为了更好地弘化利益，还要学习各类世间法。实际上，佛家也认识到“根本智易得，差别智难求”，一个法眼明澈的高僧，不学习现代物理学，也造不出飞机与电脑来。道学家多批评佛家“有体无用”，只讲“理一”不讲“分殊”，不是没有道理的。因遭际不同，不历阶次地直达觉性，对丛林中的佛教徒来说善莫大焉，对积极用世的儒者来说，或不免有

重大缺陷。更关键者，成佛难，成菩萨也难，开启此觉性智慧又谈何容易，在家出家的僧众多矣，悟道得道者所占几何？何况禅宗偏重为“上根人”立教，人情则好高求捷，流弊所及，很多人谈空说悟，既不能明心见性，亦不能济世劝善，倒不如老实学一些做人道理和谋生技能为佳。

前文曾提到注重功利的思想家叶适，痛责道学家性命之学的空疏无用。他的批评或可说是三分对，七分错。为奠立“三代之治”的德性基础，道学家注重体仁，追求“孔颜乐处”，将义利之辨升格为理欲之辨，反对训诂与辞章之学，以静坐澄心来“体验未发”，等等，在人性开拓上大有突破，此当然是鞭辟入里的“实学”。在这点上，濂溪、二程等人对儒家内圣学的继承与发明，所触及人性问题之深刻，实非叶适一辈人所可梦见。但换个角度看，道学家为了“明体达用”，多少又染有禅佛的“求深”之弊，譬如大讲“理气”“性命”等话题（不如此实不足以对抗佛老），高则高矣，在融摄生理、情感等功利方面确实有所欠缺，下焉者则难免“袖手谈心性”之讥。故标榜“学以成圣”之道学，诚乃学以致用之实学也。只是其所追求之“实”，乃偏重于纵贯的内在心性，而非横摄的外在事功。此自与“觉性”偏重内在自得，而非内外互动的特质不无关系。

宋明儒以孟子之后圣道失传，将荀



叶适塑像

子排斥在道统之外，乃时代风力综合影响的结果（此风力最强劲处当然是禅宗）。但程朱等理学家实不能奉行孟子“学问之道无他，求其放心而已矣”之教，在注重向内涵养用敬的同时，也强调向外的格物穷理，后者某种程度上实与荀子的博学积学相近，从而也更多继承了传统儒学的理性精神。陆王心学则更多继承孟子的内向体验工夫，同时亦汲取禅宗的觉性智慧。这是宋明理学内部分化的一大纲维。心学与理学的分野，也与先进入“觉性”抑或先穷尽“理性”有关。下文“道经伊洛分朱陆”一节，将详细探讨这一话题。

（孙海燕：广东省社会科学院哲学研究所副研究员）