

作者：单正齐（西南大学哲学系教授）

摘要：以心性论为中心，围绕几个重要范畴对宋明儒学与佛教哲学作一比较，可以发现：二者具有诸如理论结构、运思模式等方面的共同之处，但在思想实质及具体内容上存在着本质的不同。宋明儒学坚持道德本体论与心性论的合一，追求宇宙自然与道德秩序的合一，体现了道德的形上学特色。佛家则坚持超越的境界本体与心性的统一，追求以超理性的直觉智慧体证宇宙实相，成就宗教上理想的生命人格，体现了超道德的境界形上学特色。

儒学是一种“道德性命”，或“心性”之学。宋明儒学着重于从宇宙论来说明人性论；认为宇宙天道赋予人以内在的体性，人通过尽心尽性而与天道相契应，实现生命境界的超越。佛教心性之学，讨论成佛的可能性及根据问题；通过否定人的现实虚幻存在，实现所谓“清净之心”“圆明之性”，达到绝对的超越。宋明儒学与佛教心性论都为成就理想人格提供理论基础和实践依据，在历史的发展中，二者相互影响、彼此交融，在理论结构、实践模式中存在着相通之处，但就思想内容和实质来看还是存在差异。

一 实理与空理

哲学是探讨宇宙、社会、人生根据的理论体系。先秦儒学对于心性的探讨，主要停留在现实经验的伦理道德层面。直到宋明时期，在隋唐佛教本体论思维影响下，儒学心性论才从经验的层面上升到本体论的高度。

宋明儒学对儒学心性论的发展，主要体现在提出了关于“理”的思想。理在宋明儒学中，具有本体的意义。宋明儒学理的概念提出，主要是应对来自于佛教心性思想的挑战。对理的不同理解，体现了儒学心性论与佛教心性论之间的本质差异。

理是宋明儒学的核心概念之一，理有两方面涵义。一是物理，指事物所以然之理；二是道德性理，指事物(行为)所当然之法则(1)1。一般来说，理学家对性理与物理并未做出明确区别，但性理更为根本。朱子说，心“含具众理，则纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智”(2)2，仁即宇宙“生生之德”，是众理之本；王阳明及其后学认为见闻之知亦是良知的流行发育，都是以性理来收摄物理，认为物要落实在圣人“顺理而行”的道德实践中才有意义。在宋明儒看来，天地万物的根本乃是宇宙“生生之机”，而天地生物根本之所以然即“天理”(或称“生生之德”)。天道流行，化生万物。万物皆禀天道而来。天理是万物之源，也是人性之源。性理与物理皆根源于天理，故性即理。朱子认为“仁”即宇宙“生生之德”，王阳明把良知视作天理，从而把道德性理上升到宇宙本体的高度。

作为宇宙、人生的本体，理并不是脱离现实的抽象本体。二程说：“道之外无物，

物之外无道。是天地之间无适而非道也。”(1)3朱子强调，“有理便有气”，“天下未有无理之气，亦未有无气之理”(2)4。陆九渊也说：“事外无道，道外无事。”(3)5在宋明儒那里，天理不是静态的观念存在，其自身无形象，无形迹。天理通过天地之心化生万物而流行呈现，所谓“鸢飞鱼跃，皆理之流行发见处”(4)6。天理不是纯粹的自然规律，而是具有目的论意义上的至善本体。周敦颐把“诚”之天道称作“纯粹至善”，并认为“继之者善，成之者性”。就是说，顺承天理、体现天理就是“善”；由“诚”之道所贯通的事事物物摆脱了自然界盲目的偶然性，获得了合目的性的必然性的存在(合乎所以然之理、所当然之则)。周子把宇宙的创生与万物的终成称作“诚”：“元亨，诚之通；利贞，诚之复”(5)7。“诚”者，真实无欺，由天理相贯通，宇宙万物真实无妄。由此，在宋明儒那里，理是实理，事是实事：“实有是理，实有是物”(6)8；形而下的经验事物由于以形而上的道体为其存在根据，而具有了生生真机，成为实理贯通流行的无限场域。宋明儒把宇宙万物生成变化的过程称作“天理流行”。

在佛教哲学中，理主要指空理。空理也即法性、实相，指事物的真实本性。《般若经》的主题即是“性空幻有”。所谓“性空”，是说一切现象都没有实在的自性；但空非虚无，法虽自性空，假有的现象仍然是有，即所谓“幻有”。性空之理，是佛教心性思想的基础。佛教心性论探讨解脱的成佛根据问题。佛教一般以为，解脱的关键即在于以般若智体证性空之理。性空之理，是成佛转依之所依；依缘于性空理则解脱，否则不能解脱。性空之理作为能缘心的对象成为成佛解脱之客观依据。中国隋唐佛教所讲的心体概念，则将能缘心转成先天心体，如《起信论》所说“不生不灭”自性清净心。然自性清净心，仍然是空性智，《起信论》就说：“谓心体离念，离念相者等虚空界无所不遍。”(7)9由此可见，佛家所讲的理是空性理，是缘起幻相的本性。佛家之理，不具道德性理之义，也不具生生之意，所以不能成为生生不息之宇宙本体。在佛家那里，由于空性理不是宇宙、社会、人生的生生实有之根据，所以现象世界没有存在的必然性，而只是可有可无的幻相。然而，佛家也讲理事不二、无明即法性、世间与涅槃不离，禅宗就明确主张：“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄黄，无非般若。”(8)10这似乎与儒家所说道不离器相同。其实佛家的理事不二，指的是圆融境界中不离、不已、不尽，理仍是性空之理，事仍是幻妄之事，并非自一宇宙生生之实体来肯定现实世界的存在；大乘佛教讲真谛与俗谛不二，意在表明性空与缘起的圆融，缘起决定了世间事物的非实有性。佛教最终目的在于引导众生证入一切皆空(毕竟空)的宇宙本质。

关于儒家实理实事与佛家空理空事的区别，宋明儒早有所见。程颐就说：“天下无实于理者。”(1)11朱熹说：“有是理，则有是物。天下之物皆实理之所为，彻头彻尾，皆是实理所为，未有无此理而有此物也。”(2)12理即生生之实理，非空虚之物，必有实现(3)13；实理流行，万物各得其所。朱子说“吾儒万理皆实，释氏万理皆空”(4)，可谓道出儒、释的本质之异。

二 心与性

心与性是宋明儒学心性论的核心概念，心在宋明儒家那里主要有两种含义：一是道德本心，属于道德理性范畴；二是理智之心，属认知理性范畴。性在宋明儒家那里，主要是指人的本性、本质，同时又是一个内在的价值范畴。宋明儒家认为，人性根源于天道。《中庸》谓“天命之谓性”，就是说天道下贯为人性，天道与人性相统一。性是根源于天道的客观性原则，心是主体性自觉意识的形著原则。

关于心与性的关系，宋明儒家又分为心性合一与心性二分两种情况。心性合一，是从先天本心角度立论。本心是先天的至善本体；来源于天理的性，内蕴于本心，成为心的本质规定，即心之性(“理在人心，是之谓性”(5)14)。心性二分，则是从心是认知理性的角度立论。心是认知心，是后天的血气心知之心，属于生理学、心理学意义上的心；心与性之间是认取关系，不是合一关系(6)15。

心性合一的传统来自于先秦思孟学派。孟子就认为，人具有“四端”，“四端”即本心，也即人之本性；扩充本心就能达到“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”。实际上，孟子所说四心，是就人的先天为善的自然倾向和禀赋，是就已发之情感而言心(7)16。宋明儒学中心学对孟子思想作了发挥。王阳明认为良知心体无形无相，“寂然不动，感而遂通”，又生天生地，是造化的精灵(8)17；良知即天理，本心应物，则万事万物各得其理。在阳明看来，良知是“寂然不动”未发之心体，孟子所说四心则是良知感应事物而发动的道德情感。剥离经验意识活动而抽象地分析良知，则是一种先天普遍的纯粹体验结构；而恻隐之心等四种道德情感以及一切发而皆中节之和的社会情感和行为，则是良知体验结构的经验化、具体化。阳明强调“心外无理”，作为纯粹体验结构的良知心体也是具有普遍意义上的天理(良知即天理)；而作为良知的流行发用，经验情感和行为则是普遍天理的特殊化、具体化。无论在良知的体或用中，良知与天理都具有一体性。王阳明就说：“良知是天理的昭昭灵觉处，故良知即是天理。”(9)18此即心学意义上的“心性合一”，或“心外无理”。

理学不仅讲认知之心，也讲道德本心。朱子继承孟子“本然之心”的说法，同时又把格物视作认知过程，最终又以道德本心统摄认知心，以心理合一统摄心理二分。朱子吸收《大学》中“明明德”的概念，认为明德既指本心，也指天理，心即理，理即心，此明德无形无相，于感应处方能流行呈现；若本心明净，在其感应处，理发为各种道德情感和道德行为。但是普通人有气质之偏和人欲之杂，致使本心受到遮蔽，不能于感应处流行呈现，故须格物致知之功，以复其本心之明。在朱子看来，格物与致知只是一事：“致知是自我而言，格物是就物而言”(1)19。所谓“致知”，是指“推吾之知以知之”(2)。就是说，在认识物理的同时，本然之心即刻介入，以自知的方式明见物理，从而将在物之理纳入良知的明见(“照见”)之中(3)20。所以朱子说：格物是合内外之理。朱子认为，若本心昏沉，则在格物中不能即刻介

入而达到对理的自知明见，则心理二分；若本心昭昭不昧，在格物中通过致知明见，使在物之理成为在心之理，实现心理合一。在张载哲学中，也存在心性合一和心性二分。张载所说“见闻之知”属于认知心；“德性之知”则属于道德意识。张载说：“大其心则能体天下之物。”(4)21此即实现了的本质本己的道德意识(尽心知性则知天)，体现了心性合一。然张载又强调德性之知须耳目闻见而得合内外之道，此则是以道德本心收摄认知心，以心性合一统摄心性二分。

佛家所讲的“性”，即是“真如”，多指“体”义，主要是指事物本性、真相、实相、真理。中观学派认为，“性”即是空理，诸法缘起性空没有自体。《中论》就说：“未曾有一法，不从因缘生；是故一切法，无不是空者。”(5)中观学派发挥的是《般若经》思想。《般若》讲“空”，后来出现的《大般涅槃经》则讲“有”。《大般涅槃经》明确主张：“涅槃即是常乐我净”(6)22。从《般若经》来看，空是诸法实相；依《大般涅槃经》来看，有是诸法实相。空、有表面矛盾，其实相融。这是因为，《般若经》讲空理，目的在于荡相遣执，显现诸法实相，而实相不空，即真常妙有；真常妙有正是《大般涅槃经》的主题。从表达方式上看，空理遮诠，妙有表诠，二者异名同谓，共同指向宇宙实相。唯识宗则认为真如(性体)是诸法实性，也称“圆成实性”，《成唯识论》说：“二空所显圆满成就诸法实性，名圆成实，显此体遍常非虚谬。”(7)23人、法二空是名言施設“真如共相”，以遮诠方式指称真如实性；而真如自身实有，是圣者自内所证，超越言诠，此可谓“真如自相”。《佛地经论》就说：“真如虽是共相所显，以是诸法实自性故，自有相故，亦非共相。”(8)24唯识宗还认为：“共相假有，假智变故；自相可真，现量亲缘，圣智证故。”(9)25在定心现量中，圣者离开一切言诠及假智，以圣智亲冥真如自相，至于“二空”概念也于此定心中摄于真如自相中而被直观地明见：“虽缘诸法苦、无常等，亦一一法各别有故，名为自相。”(1)总而言之，唯识宗把人、法二空称作“真如共相”(“真如名空无我诸法共相”(2)26)，把离言法性称作“真如自相”，融合般若与涅槃，并从认识论上论证了空有在性体上的融合(3)27。

佛家所讲的“心”有多种含义，与心性论有关的主要有两种，一是智心(般若)，一是识心(无明心)。智心是实现生命超越的主体性基础，识心是生命沉沦的主体性根源。前者属直觉智慧，能亲证诸法空性，与实相合一，成就超越的生命人格(又称实相般若)。后者则是指生理学、心理学意义上的心，它既是指“缘虑心”(思考作用之心)，又是指“集起心”(识集种子，生起现行，即唯识宗所说第八识)。直觉智慧之心亲冥法性，与性合一(境智不二)，此即心性合一；识心属于无明妄心，遮蔽本性，此即心性二分。

就心性合一这个层面上来看，佛教不同派别也有不同解释。在印度佛教中，所谓“心性合一”乃是以境(空性境)为主，以心合境。印度佛教一般主张心性本寂，这即是从空性境(性空，故寂)来讲心缘于境，获得解脱。唯识宗即是把真如理视作识心之性，当真如理成为心的所缘境时，则转识成智，达到境智合一(心性合一)解脱之

境。在中国佛教中，心体概念得以确立。南北朝地论、摄论师以及《起信论》都认为众生本具如来藏自性清净心(真如心)，具有先天的解性或本觉。《起信论》认为真如心不变随缘，生一切染净诸法。由此，观空的智心转为先天的解性心体(本觉)，印度佛教心性本寂也由此转为中国佛教心性本觉；心体不仅是成佛的内在质地，而且被升华为宇宙万物的本体。正是在此种意义上，心即性、性即心。华严宗在讲理事不二时，理既是指性空理，也是真心体。盖缘起事物无自性空，当体即是真心体。天台宗讲一念无明法性心，无明当体即空，当体即是自性清净心，空性即心，心即空性。

佛家通常不讲单纯的认知心，其所说识心重在说明烦恼产生的根源，这与儒家荀子、朱子及气学派所说认知心不同。当然识心包含认知心，只不过重在其“执取”的意蕴，强调认知与无明烦恼的一体性，心法与心所法必同时俱起；作为无明烦恼意义上的识心遮蔽了真如本性，故识心与性为二(心性二分)。

总之，佛家所说智心是无分别直觉智慧，属于超理性的范畴，不是道德理性。佛家所说“性”，是指宇宙空理、实相，实际上是境界本体。佛家追求以直觉智慧亲证宇宙实相，获得超道德的宗教解脱之境。儒家所说本心根源于天道生生实体，心体或性体既是道德本体，也是宇宙本体。儒家强调存养本心，以保持本心的昭昭不昧，通过本然之心的随感应物(“寂然不动，感而遂通”)而实现宇宙自然与道德秩序的统一。

三 性与情

“性情”自先秦以来，就一直是中国哲学史上最重要的一对范畴。先秦儒学就开始讨论性情问题，但真正将它纳入“形而上学”范畴体系的，是宋明理学。而在此之前的南北朝及隋唐佛学中，“性情”范畴已为核心问题。宋明理学的性情论是受到佛家性情学说的启发和影响。但作为两种不同的理论体系，儒、佛对“性情”问题的看法还是存在着差异。

在佛家哲学中，情字主要指情执妄念，包括一切无明烦恼等心理现象，也包含人的喜怒哀乐等情感。南北朝及隋唐佛学性情论，主要以《起信论》为基础。《起信论》讲“一心二门”：“一者心真如门，二者心生灭门”(1)28。心真如门，是指不生不灭之心体，它具有无量无边佛法功德，是众生成佛解脱的先天根据，也即是众生成佛之性(本性)；心生灭门，是指不生不灭之心体随缘起现染、净生灭诸法。心真如门，即是性；心生灭门，即是情(妄念)。性是实际，情是虚妄。性是净，情是染。《起信论》主张，众生经过佛法修证破除妄念情执，即可由心生灭门超升到心真如门，而解脱成佛。隋唐之际华严宗、天台宗及禅宗，在性情关系上主要沿袭了《起信论》的说法。华严宗认为，若了知妄情本空，则当体即性：“情尽体露之法，混成一块，繁兴大用，起必全真”(2)29。慧能禅宗认为，“淫性本是清净因，除淫

即无净性身，性中但自离五欲，见性刹那即是真” (3)30，无明妄情其性是清净心，透过众生无明妄念，“即时豁然，还得本心” (4)31，也即顿悟成佛。

在先秦儒学中，性情作为一对范畴，尚未正式出现。但孟子性善论涉及到了性情关系。孟子认为，人具有为善的倾向和禀赋，这种天赋本能就表现在人人皆有的四种道德情感之中。在孟子那里，性情合一。唐代李翱提出“灭情复性”说，认为情是性之所发；性是善，情是恶。在李翱那里，性情二分。

宋明儒学也有性情合一与性情二分两种说法。周敦颐就主张：“圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也” (5)32；陆九渊说：“情、性、心、才，都只是一般物事” (6)32，表达了心、性、情合一的立场。张载则认为，情是性之所发，性无不善，情有善恶；二程认为，性发为情，以性化情，才能使情为善。此可谓性情二分。但是性既发为情，性是善，情为何有不善？张载、二程并未做出说明。这必须结合心的概念才能得以说明。因为，心有本心，也有血气心知之心。若指本心，则本心即性，性发为情；性善，情亦善。此情是“理义悦心”之道德之情。实际上，性体源于宇宙生生之道，性体即心体，道体以生生为义，性体则以感应为义。性体感应而呈现出各种道德情感，这是性体感应流行的结果。此即性情合一。若此心指向血气心知之心，则心发为情，非性发为情，故性善，情不善。此情当是《礼记》所说“喜怒哀乐爱恶欲”等缘于物而生的经验情感，非是本心性体所发，故须由本心性体疏导、超升，方能为善。此即性情二分。朱子作总结说：孟子持性善说，性发为情亦善，程子、张子认为性本善，但情发于血气心知，气禀有善恶，故情有善恶 (7)33。明朝时期朝鲜理学家李退溪则把情分为道德情感与经验情感，指出：四端皆善，七情，善恶未定。之所以如此，因为“四端发于理，七情发于气” (8)34。“四端”即道德情感，是性(理)之所发；“七情”即经验情感，发自形体(气)。

朱熹进一步从本心及意识结构说明了性情关系。他说“心”主要指“心之本体”，即“神明”，纯善无恶 (9)35。但又说：“心是动底物事，自然有善恶” (1)36，此心非神明之本体。在朱子看来，本心源于“天地生物之心”，“冲漠无朕”，以“感应”为义；(2)37有善有恶之心则是本心应物而发的具体的、经验化的意向活动。《语录》载：“问：意是心之运用处，是发处？曰：运用是发了。问：情亦是发处，何以别？曰：情是性之发，情是发出恁地，意是主张要恁地。如爱那物是情，所以去爱那物是意” (3)。这就是说，意、情、志等心理活动都是本心之所发。本心是至善本体，其所发“意有善恶之殊” (4)37。当朱子说心有善恶时，是指意、情、

志等具体化的意向活动有善恶，并非心体有善恶。朱子谓：“心体本正，发而为意之私，然后有不正” (5)37，又说：“情本自善，其发也未有污染，何尝不善？” (6)37就是说，本心应物，自然发而为善的情感等意向活动；若受人欲污染，则发为恶的意向活动。前者本心应物自知明见性理，“因其情之发而性之本然可得而见” (7)37，性情合一；后者本心受到蒙蔽，性理不显，性情二分，此即“心统性情”之论。王阳明心学认为良知是至善本体，良知之所发为意，意有善恶(8)38，本心通过意念活动自发而为恻隐之情等道德情感，此谓性情合一；但普通人本心往往受人欲遮蔽，其所发意念则为恶，故有私意或恶的情感发生，此谓性情二分。在意识结构及性情关系问题上，阳明心学与朱子理学有异曲同工之处。

从思维模式与范畴结构上，宋明儒学性情论显然受到佛教《起信论》“一心二门”的启发和影响。但是佛教所说情皆是无明妄念，是性沉沦于生死烦恼世界的结果，故是解脱生死所要消除的对象。而宋明儒学则将情分为道德情感与经验情感。道德情感是性体之发用，不可消除；经验情感是向躯壳上起念，故有待以用天地之性疏导、超升气质之性，使之发而皆中节之和。

四 静与敬

心性论以探讨成圣、成佛之主体根据为核心，它不仅仅关注一种理论上的逻辑论证，更要关注如何成就理想人格的方法及手段。因此，无论是在佛教还是在儒家，修养理论皆是心性论中重要组成部分。儒、佛两家的工夫修养论也表现出诸多的相似之处，但其间的差异也较为明显。相同之处在于，儒、佛皆主静；不同之处在于，儒静中主敬，佛静中主智。

佛家重视静中功夫，静即禅定。禅，梵语为禅那，意思是静思，使心中任何念头都不发作，最后进入一种绝对虚静的状态。然而，虚静并非“断绝诸念”，而是要在静中产生直观宇宙实相的无漏智慧。佛教强调“因定生慧”。《大智度论》就说：“常乐涅槃从实智慧生，实智慧从一心禅定生。譬如燃灯，灯虽能照，在大风中不能作用，若置之密室，其用则全。散心中智慧亦如是，若无禅定静室，虽有智慧，其用不全。得禅定则实智慧生。” (9)39佛教禅定分成八个层次，其中色界四禅，无色界四禅。通过一层一层的禅定修习实践，烦恼断尽，就能产生尽智、无生智或般若无漏智慧。不过，在佛教中，禅定并非被视为实现解脱的唯一方法。禅宗六祖慧能就主张“无相禅”，反对一味坐禅，他认为在行住坐卧中，做到无念无住无相，随缘自在，即明心见性，顿悟成佛。

宋明儒学非常注重对心性的修习和证悟，并且借鉴了佛教静坐方法。周敦颐认为，道体“动而无动，静而无静”，方能“神妙万物”，而对道体的领悟惟有用“静”的方法，因此提出“无欲故静”的坐养方法 (1) 40。二程认为周子的“主静”易流入禅家静坐，故提出“涵养须用敬”，主张静中涵养本心，保持本心的澄明和对天

理的自明。

朱子也注重静中涵养，并充分吸收了佛教的静坐方法。朱熹认为，“须是静坐，方能收敛”（2）。但是单纯的静坐只适合初学者，故提倡“主敬”，其方法是收敛身心，“常惺惺”，使本心保持昭昭不昧。这也是一种“无感受，无思想的状态(无念)”（3）⁴¹静中工夫，是在情感与思维发生之前沉思入定。朱子称这种工夫叫“慎独”，即“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”（4），通过这种方法能达到本心的觉醒清明：“所谓静中有个觉处，只是常惺惺在这里，静不是睡着了”（5）。这种方法实际上直接受禅宗的影响。朱熹早年习学禅宗，熟读《大慧宗杲禅录》。朱子认为“心是活物”（6），他要人每日提撕本心，令常惺觉，实际上也是为了保持本心的活泼、生动，避免落入死寂。这样在应事接物之时本心能时时流行发用，所谓“感而遂通”。我们知道，孟子把本心视做人天生具有自然为善的倾向和能力。朱子静中涵养目的不过就在于持存本心为善的自然倾向和能力。朱子的静中工夫，一个重要特征在于不昏沉，保持着觉醒的意识，但这种本心的“昭昭不昧”，不具有日常经验中的思虑和感受活动，也就是说没有意识对象。这非常类似于佛教禅定的无色界定(禅定的较高状态)。无色界定包括空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。进入无色界定，没有感官和思虑，没有任何烦恼和欲望，只有极微细的纯净意识。当然朱子并不认同他的静中工夫等于同佛教禅定，因为儒家静中工夫乃在于“唤醒此心，欲他照管得许多道理”（7）。通过静时涵养本心，可以有效地存养为善的倾向和能力；动时则流行呈露为具体化、个别化的道德情感和顺理而行的中庸之行。

陆王心学也同样重视静中涵养。詹阜民记述：在聆听陆九渊“学者常能闭目亦佳”的教导后，他“无事则安坐瞑目，用力操持，夜以继日，如此者半月，一日下楼忽觉此心已复澄莹”，但对此仍有疑虑，以请示先生。陆九渊对此表示了称许，说“此理已显”（8）。王阳明本人早年也曾习学静坐，被贬贵州龙场期间专心于静坐：“日夜端居澄默，以求静一，久之胸中洒落”（9）⁴²。但阳明认为静坐只是一种把本心从情欲妄念中收回而进行审慎思考的手段。他的弟子王龙溪则细分三种“悟”：从概念得到“解悟”；从静坐得到“证悟”；从应物处得到“彻悟”。阳明后学也普遍地采用静坐方法，如聂双江的“归寂以通感，执体以应用”（10）⁴³，注重返回心灵的寂静本体的伦理练习，而沉浸于一切情感、思虑活动产生之前的寂静状态，保持着清晰的觉醒意识。罗洪先主张“收敛静定”，“视于无形，听于无声”，从而进入一种无对象、无思虑、无情感的冥想。之所以重视这种方法，根本原因在于良知是天生为善的倾向和潜能，而冥想有助于保持和增强本心的潜能和活力，它是形成现实的具体化的道德情感和嘉德善行的基础。这类似于胡塞尔说的“空洞的视域意向性”：“并不是对某个对象之物空洞表象，只不过是对于主体进一步认识一个意向对象的潜能意识”（11）⁴⁴。这种冥想活动也类似于佛教无色界禅定。在无色界定中，修定者以微细意识保持着无对象性的寂静冥想活动，而这些活动无非是为了断除烦恼，积聚产生无漏正智的潜能。

虽然方法上有类似或受影响之处，但儒家强调静中涵养本心自知之明(“昭昭不昧”)，不同于佛教以生解脱智为目的禅定静中实践。在儒家看来，只要始终保持本心对理的自知明见，则静亦定，动亦定。

一般来说，宋明儒家学者都主张在行为和情感已发状态中的伦理实践，但同时又注重吸收佛教的静坐方法，这一方面有助于“存天理，灭人欲”，另一方面则是试图籍此获得万物一体的神秘体验。罗洪先曾记述他在湖北楚州的一次静坐体验：

未几入深山静僻，绝人往来，每日块坐一榻，更不展卷，如是者三越月，而旋以病废。当极静时，恍然觉吾此心虚寂无物，贯通无穷，如气之行空，无有止极，无内外可指、动静可分，上下四方，往古来今，浑成一片，所谓无在而无不在。(1)

这实际上是在心的“寂然不动”中贯通万物，与天地一体，此即陆九渊所说“宇宙即吾心，吾心即宇宙”、张载所说“民吾同胞，物吾与也”、程颢所说“仁者以天地万物为一体”的神秘体验之境，体现了儒家静坐与佛家禅定不同的本质所在。

小结

尽管佛、儒在思维模式和理论结构上有相通之处，但它们各自的基本价值取向和理想诉求决定了二者的本质内涵的不同。儒家心性论旨在明见人性本源，经由尽心尽性而知天，与天道相契应，实现生命境界的超越；通过参天地赞化育，发挥心本体的创生功能，将宇宙创造成合目的道德世界，实现宇宙自然与道德秩序的统一。佛家则注重开发众生本有的智慧，追求以超理性的直觉智慧体证宇宙实相，成就宗教上的理想人格；并通过无所执著、随缘顺化的人生态度，而达到超道德的宗教境界。儒家关注如何在现实世界建构理想的道德和政治秩序，佛家则关注如何实现超道德的、无烦恼的人生境界，体现了儒佛在终极追求上的本质差异，也决定着对心性论中具体问题和范畴的不同理解。但是，二者同时都以体证宇宙人生本体为实现精神超越之途，表达出对人类生存共同的理性关怀，体现出人本主义特色。

注释

1 蒙培元：《理学范畴体系》，人民出版社1989年版，第14页。

2 《宋元学案》第2册，中华书局1985年版，第1528页。

3 (1) 《二程集》，中华书局1981年版，第73页。

4 (2) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第2页。

- 5 (3) 《陆九渊集》，中华书局1980年版，第458页。
- 6 (4) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第2374页。
- 7 (5) 《中国哲学史教学资料选辑》(下)，中华书局1982年版，第5页。
- 8 (6) 《二程集》，中华书局1981年版，第1169页。
- 9 (7) 《佛藏要籍选刊》第9册，上海古籍出版社1994年版，第68页。
- 10 (8) 《指月录》卷6，《大藏新纂卍续藏经》第83册，河北省佛教协会2006年版，第464页。
- 11 (1) 《二程集》，中华书局1981年版，第66页。
- 12 (2) 朱人杰编：《朱子全书》第16册，上海古籍出版社2002年版，第2126页。
- 13 (3) 陈荣捷认为：“朱子每言实理、常理。理非空虚之物，必有实现，所谓实理也。”(陈荣捷：《朱熹》，上海三联书店2012年版，第47页)
- 14 (4) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第2976页。
- 15 (5) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第2514页。
- 16 (6) 蒙培元：《理学范畴系统》，人民出版社1989年版，第194-196页。
- 17 (7) 傅佩荣认为，“人性是一种状态，只要给他处于自然状态的机会，他就会行善。”人先天就有自然为善的能力和倾向，这是以动力论来说明人的本性。(参见傅佩荣：《先秦儒家哲学》，北京联合出版公司2018年版，第207-208页)
- 18 (8) 王阳明就说：“心无体，以天地万物感应之是非为体。”(《王阳明全集》，浙江古籍出版社1992年版，第108页)
说明良知并非可以独立自在的实体，而是在感应处当下照面。阳明又说：“良知是造化的精灵，这些精灵生天生地，成鬼成帝，皆从此出。”(《王阳明全集》，第104页)就是说，良知感应出自生生真机，所谓生天生地，是指创生真机感应无方。
- 19 (9) 《王阳明全集》，浙江古籍出版社1992年版，第72页。

20 (1) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第292页。

21 (2) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第324页。

22 (3) 朱子有“致知”与“知至”的分别，前者指良知于格物的意向性行为中非对象性自知理，但受人欲的影响不够清晰，后者则是指良知在格物意向性行为中彻底地明见理。如他说：“致知，则理在物，而推吾之知以知之也；知至，则理在物，而吾心之知已得其极。”（《朱子语类》，中华书局1986年，第324页）朱子说：“致知乃本心之知。”（《朱子语类》，第283页）致知并不是通常想当然地以为是扩充知识，而是指昭昭不昧之本心在格物穷理中的当下介入，将事物之理纳入本心的明见式的亲证之中。朱子还描述了本心呈现时对理的亲证明见：“未发时无形影可见，但于已发时照见。谓如见孺子入井，而有怵惕惻隐之心，便照见得仁在里面。”（《朱子语类》，第1288页）既然致知就是本心之知，可断定，格物致知就是指本心在格物的同时，当下介入（呈现），明见事物之理，实现内外理合。

23 (4) 《张载集》，中华书局1978年版，第333页。

24 (5) 《中论·观颠倒品》，《佛藏要籍选刊》第9册，上海古籍出版社1994年版，第33页。

25 (6) 《大般涅槃经》，《大正藏》第12册，第512页。

26 (7) 玄奘：《成唯识论》卷9，《佛藏要籍选刊》第9册，上海古籍出版社1994年版，第956页。

27 (8) 《佛地经论》卷6，《大正藏》第26册，第318页。

28 (9) 窥基：《因明入正理论疏》，《大正藏》第44册，第98页。

29 (1) 《佛地经论》卷6，《大正藏》第26册，第318页。

30 (2) 《佛地经论》卷6，《大正藏》第26册，第318页。

31 (3) 唯识宗认为，定心现量既亲冥真如自相，也缘诸法无我、无常等共相，但此定心现量中无我、无常等共相也是一一法各别有。在此，圣者对定心所缘的“共相”，不是作对象性地概念式的把握，而是作非对象性地直觉地明见。我们可以借现象学来说明定心现量：定心现量亲冥真如自性，

是于诸法中非对象性地自知真如实性，同时也于——法中直观地明见无我无常共相(范畴直观)。此共相与自相构成一个层级结构的统一体。这有如“缘起性空”，世间人只能概念性地思量、认知这个道理，而惟有圣者方能亲证(直观明见)缘起性空之理。这也是所谓“分析空”与“体法空”的区别。

32 (1) 《佛藏要籍选刊》第9册，上海古籍出版社1994年版，第68页。

33 (2) 法藏：《华严金狮子章》，《中国佛教思想资料选编》第3册，第201页。

34 (3) 郭朋：《坛经校释》，中华书局1983年版，第58页。

35 (4) 郭朋：《坛经校释》，中华书局1983年版，第110页。

36 (5) 周敦颐：《通书》，《中国哲学史教学资料选辑》(下)，中华书局1982年版，第5页。

37 (6) 《陆九渊集》，中华书局1980年版，第444页。

38 (7) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第1380-1382页。

39 (8) 张立文编：《退溪书节要》，中国人民大学出版社1989年版，第185-186页。

40 (9) 《朱子文集·续集》卷10载：“孝述尝求夫心之为物，窃见大学或问中论心处每言虚言灵，或言虚明，或言神明。《孟子·尽心》注云：心，人之神明。窃以为此等专指心之本体而言……则所以为是物者必不囿于形体，而非粗浅血气所为……先生批云：理固如此!”(《朱子全书》第25册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版，第4805页)

41 (1) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第86页。

42 (2) 朱子就说：“心无事时，都不见，到得应事接物，便在这里；应了事又不见；凭地神出鬼没。”(《朱子语类》，第382页)

43 (3) (4) (5) (6) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第95、341、343、1381页。

44 (7) 朱熹：《四书集注》，中华书局1983年，第238页。

45 (8) 王阳明说：“心之所发便是意。”（《王阳明全集》，浙江古籍出版社1992年版，第6页）“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动。”（《王阳明全集》，第117页）

46 (9) 《大正藏》第25册，第180页。

47 (1) 北京大学哲学系编：《中国哲学史教学资料选辑》（下），中华书局1983年版，第9页。

48 (2) (4) (5) (6) (7) 《朱子语类》，中华书局1986年版，第216、236、1503、468、373页。

49 (3) [瑞士]耿宁：《人生第一等事---王阳明及其后学论致良知》，商务印书馆2014年版，第135页。

50 (8) 《陆九渊集》，中华书局1980年版，第471页。

51 (9) 《王阳明全集》，浙江古籍出版社1992年版，第1228页。

52 (10) 黄宗羲：《明儒学案》，中华书局1985年版，第370页。

53 (11) [瑞士]耿宁：《心的现象》，商务印书馆2012年版，第469页。

54 (1) 罗洪先：《答蒋道林书》，《念庵文集》卷4，上海古籍出版社1993年版，第81页。

（本文系国家社科基金项目“说一切有部基于诸法实有的解脱论建构”（项目编号：17BZX067））

来源：《求索》2019年第1期