杨慈湖对儒家圣人的禅学化诠释及其因缘*

孙海燕

摘　要：宋儒杨慈湖对儒家圣人观的禅学化诠解，是宋明理学家“援禅入儒”的著名案例。受佛禅“即心是佛”“无念为宗”等观念的影响，慈湖拈出《孔丛子》中“心之精神是谓圣”一语，强调了本心的“虚明无体”“自灵自神”“光明神妙”等体性，并将“不起意”作为成圣功夫，将“静坐反观”中的“见道”体验视为“成圣”端倪。以此为基础，他将孔子自“十有五而志于学”到“从心所欲不逾矩”的生命历程，解释为依照“不起意”功夫不断超越，终至“无思无为”圣境的觉悟过程。这一具有浓郁禅学化色彩的圣人观，与先秦儒学的圣人观形成了巨大反差。此禅学化倾向，与宋明理学“援禅入儒”的思想文化大背景，尤其与当时心学一脉的“圣人可学”“以觉训仁”“静坐体悟”“六经注我”等学思风尚息息相关。

关键词：儒家圣人；杨慈湖；心之精神；佛禅；觉悟
中图分类号：B222、B244　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2020)01-0106-08

圣人一直是儒家最高的理想人格。但学以成圣，是在宋代新儒学中才流行起来的观念。此观念之兴起，实深受佛禅“即心是佛”“见性成佛”等思想的影响。在儒家心学史上，陆九渊的著名弟子杨慈湖堪称受佛禅影响最为显著的儒者之一，这集中体现在慈湖“心之精神是谓圣”的圣人观念，以及“不起意”的成圣功夫上。对先秦儒学的圣人观略有体察的人，乍读慈湖对圣人之“虚明无体”“无所不通”“至灵至神”“无思无为”等特质的刻画，可能会有完全对不上号的感觉。慈湖这一禅学化的圣人观，与宋明理学“援禅入儒”的思想文化大背景息息相关。慈湖只是无意识地受此文化环境的熏染，在此路上走得更远，表现得也更为突出而已。本文拟以先秦儒家的圣人思想为参照，深入分析杨慈湖圣人观的心学化特点，并在儒家心学发展史脉络中寻绎其形成缘由。这既是对儒家“圣”观念史的一种梳理，也是对宋明儒学“援禅入儒”现象的个案研究。

一、先秦儒家的圣人观

孔子在后世虽被誉为“至圣先师”，但他本人却决不敢以圣自居，有道是：“若圣与仁，则吾岂敢？”(《论语·述而》)此言多被后世学者解释为“夫子自谦”，实则更可能是孔子自忖个人的才德与功业，尚配不上这一尊号。因为在孔子所处的东周，“圣人”大致具有五大“位格”：一是通神明的巫。即圣人是能够与天地神灵沟通的人。《易传》云“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，郭店楚简《五行》载“圣人，知天道也”，孟子曰“大而化之可谓圣，圣而不可知之谓神”(《孟子·尽心下》)，都体现出圣人的这一神圣性。二是居高位的王。《易传》语“圣人之大宝曰位”，《大禹谟》言“帝德广运，乃圣乃神”，都说明圣人乃极具权位的人(甚

收稿日期：2019-02-27
***基金项目**：国家社会科学基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”(17ZDA013)阶段性成果。
作者简介：孙海燕，男，广东省社会科学院哲学与宗教研究所副研究员(广东广州　510635)，主要从事儒家哲学、中国思想史研究。

至天子）。三是功勋卓著的英雄。即圣人是能够改变世运，“博施于民而能济众”，有显著功勋的英雄。四是明睿的天纵之才。圣人必须明睿天授、智慧超人，是《中庸》所谓“唯天下至圣，为能聪明睿知”“聪明圣知达天德者”。五是仁德充极的伦理楷模。孟子说“圣人，人伦之至也”。即圣人应是德行上尽善尽美的完人。概括地说，上古圣人是“内圣外王”的集合体，既具有高超的德行才智，又具有崇高的功勋地位，甚至带有不可思议的神异特质。在今人看来，这种带有浓郁神化色彩的圣人，大抵是中华原始先民对部落、氏族首领的理想诉求。

到了孔子，圣人的神异性已大为弱化，但其他方面的特质仍得以保留。从孔子“大哉尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之”（《论语·泰伯》），“无为而治者，其舜也与”（《论语·卫灵公》）等赞叹语看，他心目中的圣人典范当然是尧、舜。倘若以“博施于民而能济众”等标准看，即使尧、舜也不能极尽圣人之量（“尧舜其犹病诸”）。孔子一生以未见圣人为憾，所谓：“圣人，吾不得而见之矣；得见之君子者，斯可矣。”（《论语·述而》）他在晚年仍感叹“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”（《论语·子罕》）。就孔子及其弟子看，与其说是“圣人”，毋宁说“君子”才是念兹在兹的理想人格。整部《论语》，仅有6次提到“圣人”，而涉及“君子”的地方却有106次。孔子固然没有说常人不能成为圣人，但在现实的人格追求上，他显然没有把圣人作为直接目标。单以传道授业论，孔子也不过是想通过自己的言传身教，培养一批德才兼备的“士”和“君子”，使他们立庙堂则辅王道，处乡党而美风俗，让混乱无序的社会重归于太平。他之所以更倾心于培养君子，显然在于圣人的高不可攀性：如果说圣人的才智、仁德还可以去极力追求的话，圣人的功业、地位无疑更多地依赖外缘条件，甚至是可遇不可求的。

然而，在儒家思想崛起的春秋战国，社会结构及思想观念正经历着剧烈变革，圣人观念也发生着重大变动。具体说来，圣人不仅神性的向度大为淡退，权位、功业的向度也不断弱化，才智、德行的向度越来越居于核心地位。一个最显著的例子，就是孔子在世时就被人称为圣人。《论语·子罕》载：“太宰问于子贡曰：‘夫子圣者与？何其多能也。’子贡曰：‘固天纵之将圣，又多能也。’”圣人博学多能的一面被凸显了出来。《孟子·公孙丑上》载：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣！’”可见在孟子所处的战国时期，德行和智慧（“仁和智”）已成为成圣的关键因素。与此相关，孟子、荀子“人皆可以为尧舜”“涂之人可以为禹”“始乎为士，终乎为圣人”等语，虽强调的只是一种“可能性”，但无疑都含有“圣人可学”之意，成圣的门槛显然是降低了。尽管如此，纵观整个儒家思想史，由于先秦儒学极强的政治品格，圣人的功业向度仍然相对重要，权位及神性的向度始终不绝如缕，直到宋代以前，儒者基本上都以士、君子或仁者作为人格目标，决不敢以圣人自期。

二、慈湖的圣人观：心之精神是谓圣

大体上说，相比于先秦，宋明理学中的圣人，不仅功业的向度萎缩殆尽，连聪明睿智、博学多才的向度也被边缘化，日益内缩为道德修为上“惟精惟一”“无思无为”的圣人，而“静坐体察”则成为成圣的基本进路。慈湖的圣人观，就突出体现了这一变异。兹从三个方面加以论析。

（一）以心之“精神”为圣人特质

“心之精神是谓圣”集中代表了慈湖的圣人观，也是其心学的宗旨。要指出的是，“精神”二字在慈湖心学中有着独特含义，指称着一种人心本来具足的光明神妙状态。

> 此心虚明无体，精神四达，至灵至明，是是非非，云为变化，能事亲、能事君上、能从兄、能友弟、能与朋友交、能泛应而曲当、不学而能、不虑而知，未尝不清明，何俟乎复清之？[1]卷二《永嘉郡治更堂亭名记》孔子语子思曰：“心之精神是谓圣。”圣亦无所不通之名，人皆有是心，此心未尝不圣，精神无体质，无际畔，无所不在，无所不通。[1]卷二《临安府学记》

此“精神”人人皆有，圣凡皆同，非源自血气形体，然又具备“范围天地”“发育万物”的功能，其

发挥作用如太阳照耀万物一样，是无思无为、无任何造作的：

> 心非血气，非形体，精神广大无际畔，范围天地，发育万物，何独圣人有之，人皆有之。[1]卷五《吴学讲义》无思无为之实，乃人心之精神妙用。《易》曰"变化云为"，日月之光，无所不照。[1]卷十《家记四》

由此可见，慈湖所谓的"心之精神"绝非一般认知意义上的头脑清晰，或生理机能上的神志饱满，而是表诠着"本心"的光明神妙。这种本心，不仅具有"清明虚朗""至神至灵""自正自善"等内在特征，而且具有超越语言、概念、想象的直觉能力。事实上，慈湖对"本心"的这种描述，与他长期"静坐反观"而偶然获得的"见道"体验有关。且看慈湖对个人"觉悟"的一段描述：

> 某方反观，忽觉空洞无内外、无际畔，三才、万物、万事、幽明、有无通为一体，略无缝罅。畴昔意谓万象森罗，一理贯通而已，有象与理之分，有一与万之异。及反观后所见，元来某心体如此广大，天地有象有形有际畔，乃在某无际畔之中。[1]续集卷一《炳讲师求训》

从体验特征看，慈湖在反观中获得的"本心"体验与先秦儒家的"本心"体验有很大的不同。孟子的"万物皆备于我"，是在对"四端"之心体认、扩充基础上而达到的德性自足境界，此境界的获得，与"尽心知性""知言养气""求放心"等道德践履是分不开的。孟子固然也有"反身而诚""深造自得"等功夫，但都侧重于对本心的求取、存养和扩充，即对人类特有的道德情感和道德理性的一种持守、体验和实践，这与孔子的"自讼"，《中庸》《大学》的"慎独"是一致的。他们都是要以公共性的道德伦理来审判、反省自己的身心行为，使人从对物欲的求索中回过神来，保持个人道德意识的充盈，借此成就自己的道德人格。而慈湖所描述的"心之精神"的"本心"，与孟子"恻隐""羞恶"等道德情感充盈的本心差别甚大，在本质上更近于禅门"本自清净""本自具足""本不生灭""能生万法"的"自性心"。与此相应，慈湖心中的"圣人"，也不同于先秦儒学中"博学多能""博施济众""人伦之至""仁且智"的圣人，而是在心体上"虚明无体象，广大无际量"的圣人。

（二）以"不起意"为成圣功夫

按照慈湖的说法，人心本来是自正自善、虚明无体的，可以发育万物，寂然不动而又感而遂通，其发用是无过失的。在他看来，人心的过失皆起乎"意"。

> 心之精神是谓圣，此圣人之言，何敢不信？……精神虚明，安有过失？意动过生，要道在不动乎意尔。[1]续集卷一《书遗桂梦协》

"四毋说"是慈湖一再提及的话头。《论语·子罕》："子绝四，毋意、毋必、毋固、毋我。"孔子此语，是告诫弟子在学习中应自觉戒除各种固执和主观。"意"即"臆"，指违背事实的妄想臆断。而慈湖"不起意"之"意"，固然也包括认识中的偏僻私见，行事中的刻意妄为，以及违背伦理的私心、物欲之类，但其最本质的含义，却是一切"分别智"之下的知识。

> 何谓意？微起焉皆谓之意，微止焉皆谓之意。意之为状，不可胜穷，有利有害，有是有非，有进有退，有虚有实，有多有寡。……若此之类，虽穷日之力、穷年之力，纵说横说，广说备说，不可得而尽。然则心与意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一则为心，二则为意；直则为心，支则为意；通则为心，阻则为意。直心直用，不识不知，变化云为，岂支岂离，感通无穷，匪思匪为。孟子"明心"，孔子"毋意"，"意毋"则此"心明"矣。[1]卷二《绝四记》

慈湖列举了利害、是非、进退等一系列生活中的常用概念来描述"意"的内涵。他所论"心"与"意"之关系，无疑和禅家"自性心"与"染著心"的关系在诸多方面若合符节，欲使人断绝由认知心而起的一切"分别见"，破除对一切境相的贪恋、执取。他以"不起意"作为成圣功夫，正是要从根子上消解人在主客二元对立境遇下所产生的分别心，他所描述"直心直用，不识不知"的"无意"状态，正是这样一种"不思善，不思恶"，不起"分别心"的无念之境。另外，与"无念为宗"紧密相关的，是禅家反对一切"修为""造作"的"触类是道"或"平常心是道"说。如洪州宗马祖道一说：

> 道不用修，但莫污染。何为污染，但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直会其

> 道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。[2]440

这与上文所引慈湖“直心直用，不识不知，变化云为，岂支岂离，感通无穷，匪思匪为”诸说，简直如出一辙，而与传统儒家“择善固执”“慎思明辨”“知言养气”等修身方法格格不入。故单就“不起意”功夫本身而言，其与禅宗所谓“破对待”的修证法门，实在难说有什么本质差别。

应该指出，“意”是伴随着人的认知能力出现的一种心理趋向，是人生命的动力、活力之所在。与禅家旨在追求个人的内心解脱，而注重“言语道断”的内观不同，孔、孟儒学旨在以人类最基本的孝悌情感为起点，通过道德理性指引，实现伦理人间的构建，故不得不注重“学问思辨”的概念系统。而从慈湖常年“静坐反观”而大悟近十、小悟几十的求道经历看，其“不起意”功夫，本质上是努力使主体精神收摄在不起“分别心”的无念之境中。与之相关，他所体验到的“光明神妙”的本心，以及泯灭了一切对待的“万物一体感”，给人的印象是儒家“道德心”的意味淡，而佛禅“自性心”的色彩重。说到底，“不起意”乃从佛禅“无念为宗”等教法中转化而来，而“无念为宗”这一禅修功夫，终究是为了宗教解脱而非道德实践。

（三）以“觉悟”为成圣的效验

不同于先秦儒家，慈湖将“不起意”功夫实践中的“觉悟”视为“成圣”的标志。慈湖曾回忆说：“少读《易大传》，深爱‘无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故’。窃自念：‘学道必造此妙。’”[3]卷二十《总论》当他经过漫长的身心修炼，一旦获得这种“高峰体验”，在心理上自然产生极大的满足感和成就感，从而强化了他对“本心”的既定认识。从慈湖“元来某心体如此广大，天地有象有形有际畔，乃在某无际畔之中”，“始信人人心量皆如此广大”等语言所流露出来的巨大喜悦看，他显然将这种“觉悟”视为“成圣”的端倪。

据此标准，慈湖认为孔子之后，曾子庶几近之，至于孟子、子思则不免“小觉而大非，其言多害道。二子名声满天下，指其非者何其少”[1]卷六《大哉》。就当朝人物而言，“濂溪、明道、康节所觉未全，伊川未觉，道夫昆仲皆觉”[4]卷77《槐堂诸儒学案》，2604。不得不说，慈湖的这类看法，是对传统儒家圣人观的重大误解。事实上，这种功夫持守中的“明觉”体验，非但不足以使人在“修齐治平”等方面开物成务，甚至也不能保证修行者道德人格的证成。对多数人而言，倘不辅之以“格物穷理”的道问学功夫，只追求这种“不起意”中的湛然明觉，极可能终日守一“虚见”而误作“本心呈露”。黄宗羲就曾批评慈湖的“不起意”：

> 慈湖所传，皆以明悟为主。故其言曰：“此一二十年来，觉者逾百人，古未之见，吾道其亨乎？”然考之钱融堂、陈和仲以外，未必皆豪杰之士也，而况于圣贤乎？史所载赵与篡以聚敛称，慈湖谓其已觉，何也？夫所谓觉者，识得本体之谓也。象山以是为始功，而慈湖以是为究竟，此慈湖之失其传也。[4]卷74《慈湖学案》，2506

杨简梳解《论语》文本时，更将孔子自述体道境界、学行历程与其“毋意”“不起意”之说相提并论，恍然孔子一生学行全以“毋意”“不起意”课题为中心。慈湖心中的圣人孔子，已不是博学多才、周游列国以拯救天下的孔子，而是通过静坐反观的“不起意”功夫以实现“心之精神”的孔子。这一过度心学化的孔子，与传统的孔子形象差距极大。慈湖自己也说：“孔子曰‘心之精神是谓圣’，即达摩谓‘从上诸佛，惟以心传心，即心是佛。’”[1]卷一《炳讲师求训》他所谓的“圣人”，实质上正是觉悟并保持了心之“精神”的觉者，这与成就了“无上正等正觉”的佛陀颇有异曲同工之妙。

三、慈湖圣人观的心学史溯源

然而，慈湖圣人观的禅学化倾向，及其与先秦儒家圣人观的巨大落差，毕竟是旁观者的一种外在评判。慈湖本人不仅以儒者身份自重，更坚信自己的学问是真正的圣贤之学。这就给我们提出了一个问题，即慈湖对自己学问的“入禅”，何以会如此浑然不觉呢？解答这一问题，必须考察慈湖心学产生的时代背景，即宋代独特的政治、文化氛围及修学风尚。此乃慈湖圣人观产生的心学史因缘。

（一）宋儒“学以成圣”的价值追求

宋代新儒学之兴起，有着十分复杂的时代背景。一方面，宋代君主“与士大夫共治天下”的文治政策，激起了文人士大夫“致君尧舜”的政治热情，促进了儒者深层的人格觉醒和经世精神的复苏，同时为他们批判佛道、复兴儒学提供了精神动力。另一方面，浓郁的佛禅气息弥漫朝野，尤其是高度中国化的禅宗依其高深的禅理和精妙的禅法，对作为社会精英的文士集团保持着持久吸引力。这种时代气运，既是一种客观情势，又是一种内在要求，似乎非要“逼着”新儒家把“成圣”作为自己生命的焦点意识与终极关切不可。当此之际，追求一种能承担现实责任，又能够安顿身心的“成圣之学”，自觉不自觉地成为许多儒者的文化心理趣向，“学以成圣”的观念也因此潜滋暗长，并被付诸日常的道德实践中。唐君毅指出：

> 宋明儒自觉的教人寻孔颜乐处，以成德之乐为归趣，同时即自觉的要讲明圣学。故教人为学之始，即立志作圣。古者圣与王连，所谓内圣外王。孔孟教人皆偏重教人为士，由为士自可归于圣，故曰：“人皆可以为尧舜。”然孔孟教人殊少直截教人为圣。荀子虽明言为学“始乎为士，终乎为圣人”，未尝直截教人皆以为圣自勉。汉儒则恒谓圣由天出，非由学而至。然宋明理学之教人，则常在第一步即要人立志为圣。[5]880

事实上，在佛家“即心是佛”“即身成佛”的现实刺激与影响下，新儒家已不可能再追求原始儒家的那种具有多重位格的“圣人”：不仅传统圣人人格中的“事功”面向再度被边缘化，“才智”面向也被非本质化，而心性修养意义上“惟精惟一”“无思无为”的道德境界则被凸显出来。如周敦颐《通书·圣学章》所载：

> 圣可学乎？曰：“可。”曰：“有要乎？”曰：“有。”请闻焉。曰：“一为要，一者，无欲也。无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！”[6]40

与先秦儒家基于政治伦理的成德功夫相比，周敦颐将“无欲”作为成圣要诀，将静虚明通作为圣人心境，不能不说是一重大变异。他认为圣人可学而至，更成为后来儒者的共识。这一因佛禅刺激而流行开来的“圣人可学”观念及其因之而来的实践意志，堪称宋明心学史上的“头等大事”，也是慈湖圣人观产生的思想史背景。慈湖在年少时便发誓要体证“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”的圣境，长大后更为此殚精竭虑。

（二）心学史上的“以觉训仁”思想

从内在脉络说，慈湖以“心之精神”训“圣”，是对心学史“以觉训仁”思想的进一步发展。所谓“以觉训仁”，指的是将对本心之“觉悟”作为“仁”的本质。程明道曾以手足知痛痒的感受能力解释“仁”的感通性，如谓“医家以不识痛痒谓之不仁，人以不知觉不认义理为不仁，譬最近”[7]33。到了弟子谢上蔡，就演化出“以觉训仁”说：“仁是四肢不仁之仁，不仁是不识痛痒，仁是识痛痒。”[8]卷二“心有所觉谓之仁。……身与事接，而心漠然不省者，与四体不仁无异也。”[9]13其后的张九成不仅突出了“本心”光明精一的特征，更直言“仁即是觉，觉即是心。因心生觉，因觉有仁”[10]1147，这就使“以觉训仁”说与佛禅“心性本觉”的思想打成一片了。何俊等认为：“张九成以觉概括仁，实际上取消了仁的实践性，而以主体的是否自觉为仁的达到与否，这就将儒家注重的广泛的社会实践活动收缩为一己的意识觉悟。”[11]52

慈湖延续了横浦学派的“以觉训仁”说，其特点在于将《论语》中的“仁”与“知”做了区分，提出了“知者觉之始，仁者觉之纯”的命题：

> 先圣曰：“知及之，仁不能守之，虽得之必失之。”知者觉之始，仁者觉之纯。不觉不足以言知。觉虽非心思之所及，而犹未精一，精一而后可以言仁。[1]卷二《慎乐记》

> 仁，觉也。医家谓肌体无所知觉曰不仁。知者亦觉，而不同其仁，何也？孔子曰：“若圣与仁，则吾岂敢？”仁几于圣矣。知者虽觉虚明而旧习未尽消。意念微动即差，未能全所觉之虚明，必至于纯明不已，而后可以言仁。[1]卷十一《论论语下》

慈湖此处“知”“仁”并提，显然受《论语》“知”“仁”对举的影响。孔子认为“知”不仅含蕴着对道德规则的学习和体悟，同时带有强烈的

向外追求客观知识的意味。当然，总体上看，仁是表述全德的概念，仁能兼知，而知不能兼仁。但在慈湖，知与仁却成了区分人心之觉悟层阶的一对概念。“知者觉之始，仁者觉之纯”，知与仁虽都是对虚明心体的觉察，然而知只是觉的低级阶段，尚不能剥落心中的所有旧习，无法达到澄然纯明的精一之境。从慈湖“仁几于圣矣”等说法看，“仁者觉之纯”与“心之精神是谓圣”其实是一个可以相互诠释的心学命题，正如“菩萨”之于“佛”一样，“圣”不过是“仁”的圆满状态。

（三）对“无意”境界的执着

如果说“以觉训仁”是慈湖“心之精神是谓圣”思想的直接来源，那么宋儒对“无意”境界的执着追求，则是慈湖“不起意”成圣功夫的实践动力。

先秦儒家中确有一种“无意”的圣人境界。孔子的“从心所欲不逾矩”，孟子的“由仁义行，非行仁义”，《中庸》的“不思而得”“不勉而中”都指涉着这一境界。但先秦儒家对此“无意”之境的陈说，要么是对圣人气象的描述，要么是对中庸之德的刻画，并不要人直接在“心体”上汲汲以求。这种“无意”，是人的道德意识与行为在功夫烂熟后由“有意识”转入“无意识”的自然呈现。

然而，新儒家既欲在心性修养上与佛禅一较高下，势必对圣人的“无意”向度加以强化，乃至将这种极高明的道德境界下降为功夫的基本目标。这又演化为一些儒者在功夫论、境界论上的偏执性追求。如明道特别强调功夫实践中的“洒落”“和乐”之境，其《识仁篇》云：“识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。……心勿忘、勿助长，未尝致纤毫之力。”[7]17他在给张九成的信中说：“与其非外而是内，不若内外之两忘也，两忘则澄然无事矣。”[7]461明道提倡的这种洒落空灵、无思无著之境，无疑是受佛教“无我”“无著”思想影响的结果。由此可见，慈湖颇近于佛禅“无念为宗”的“不起意”功夫，正是宋儒汲汲于“无意”圣境的一种极端表现。明代心学家王阳明，也认为“杨慈湖不为无见。又着在无声无臭上见了”[12]354。

（四）“静坐体悟”的学思风尚

慈湖对圣人的禅学化诠释，也与当时“静坐体悟”的学思风尚密切相关。宋明理学出现前，与佛教相比，心性功夫论始终是儒家的一大软肋。先秦儒家，虽有“克己复礼”“求放心”“知言养气”“格物致知”“慎独”等论说，但与佛禅深切著明的修养次第相比，仍显得过于粗略。新儒家要在心性修炼上与禅宗较一日之长，倘若局限于先秦儒家的这些功夫，终不免捉襟见肘。

宋明理学家无论是理学抑或心学一派，事实上都走上了一条“静坐体悟”的功夫路子。诚如明代袁了凡所说：“静坐之决，原出于禅门，吾儒无有也。自程子见人静坐，即叹其善学。朱子又欲以静坐补小学收放心一段功夫，而儒者始知所从事矣。”[13]25尽管儒者的静坐在目的、方法等方面与禅家的坐禅有重大不同，但它作为一大修养法门，仍不得不说自佛禅转手。

宋明儒者对佛禅静坐功夫的具体吸收，当然是因人而异的。终慈湖一生，都在践行父亲杨庭显所授的“静坐反观”法门。从他的诸多描述，尤其是一系列“大悟”“觉悟”看，此法门显然与佛家禅定有极多相近之处。慈湖对“心之精神是谓圣”的自信及其对“本心”的描述，都源于他常年“静坐反观”而得的“见道”体验。当然，佛禅对慈湖的影响，主要是一种间接的熏染与浸润。这种间接性，使他不知不觉中混淆了儒禅在“心体”上的界限。

（五）“六经注我”的解经方式

“心为经本”思想，是宋明心学不同于传统儒学的特征之一，它深刻影响到心学家的解经方式。对象山、慈湖有重大影响的心学家张九成认为：

> 尧舜禹汤文武周公之道，具在人心。觉则为圣贤，惑则为愚不肖。圣人惧其惑也，乃著之六经。[10]184—185六经之书焚烧无余，而出于人心者常在。则经非纸上语，乃人心中理耳。[4]卷四十《横浦学案》，1305

在张九成看来，人心才是道德天理的真正发源地。“六经”不过是圣人借助文字著述，对成己成物之心的记述表彰。而人心与圣心的差别，唯在于“觉”与“惑”之间。他痛惜学者陷溺于对圣贤经典的训诂章句，而不知“经非纸上语，乃人心中理耳”。这一看法大体是宋明心学家的共识。象山也有“六经皆我注脚”及“六经

注我”的名言。慈湖更屡有“经礼三百，曲礼三千，皆吾心中之物，无俟乎复思，无俟乎复虑”之类的论说[1]卷十《家记四》。

心学家“心为经本”思想，与禅宗“不立文字”“呵佛骂祖”“以心传心”的流行教法有一种如影随形的同构关系。在宗门灯录中，常有禅宗祖师以《楞伽经》《金刚经》“印心”的记录。在《坛经》中，六祖慧能也有“三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有。不能自悟，须得善知识示道见性。若自悟者，不假外善知识”之类的说法[14]60。只不过禅门破斥的是对佛经的迷信，儒者破斥的是对“六经”的迷信罢了。这一将“心”的地位翻转于“六经”之上的时代声音，具有极大的思想解放作用，使人心突破了各种教条桎梏，对慈湖的“证量解经”产生了重要影响。

然而，从传统注疏的要求看，慈湖的不少著述已不属于正常的经典诠释，不过是援引经典话语，对自己“证道”体验的证明。慈湖对孔子“毋意”“心之精神是谓圣”等语的诠释发明，都体现了这一“六经注我”的作风。如“心之精神是谓圣”一语，源自《孔丛子》所载孔子与子思的一段对话：

> 子思问于夫子曰：“物有形类，事有真伪，必审之，奚由？”子曰：“由乎心。心之精神是谓圣，推数究理，不以物疑，周其所察，圣人难诸。”[15]96

就这段文字看，孔子确实很重视“心”的认识功能。但结合上下文，便知“心之精神是谓圣”中的“精神”指的是“意识”或“神志”，而“圣”则有“通达事理”之意。从“推数究理”与“周其所察”等语来看，孔子分明在说，人可以通过人心所具有的观察、认知、推理等能力达到对万物规律的理解。慈湖对这段话却做了全新的发挥：

> 孔子斯言见之《子思子》之书，世又谓之《孔丛子》，世罕诵习。呜呼！圣人有如此切至之诲，而不载之《论语》，致学者求道于心外，岂不大害？某谨取而为集语，觊与我同志者或未观《孔丛子》，而偶见此书，庶早悟此心之即道，而不他求也。至哉，人心之灵乎！至神至明，至刚至健，至广至大，至中至正，至纯至粹至精而不假外求也。人皆有此至灵之心，而不自知、不自信，偶昏偶蔽，遂浸而至于恶积而不可掩，罪大而不可解，大可惜也，大可念也。心无体质，德本昭明，如日月照临，如水鉴烛物，不必劳神，而自能推见，自能究知。若驰神于彼，周悉致察，虽圣人不能。何则？劳动则昏，不必逆诈，不必亿不信，而自有先觉之妙也。人皆有此灵见。[1]卷十五《泛论学》

慈湖慨叹“心之精神是谓圣”一语未载之于《论语》，害得后世学者“求道于外”。他认为人心“至神至明”，一切外向的周悉致察都属于“驰神于彼”，必将徒劳而无功。这种解读，与“心之精神是谓圣”的原意，有着天壤之别。其中的是非曲折，明代理学家罗钦顺已洞若观火：

> “心之精神是谓圣”，此言出于《孔丛子》。初若可疑，及考其全文首尾，亦颇明白。“圣”字自不须看得重，而其意义亦非此句所能尽也。慈湖独摘此一句，处处将来作弄，岂有他哉？盖此句实与佛家“即心是佛”之言相似，其悟处正在此。故欣然取以为证，使人无得而议焉，更不暇顾其上下文义何如也。[16]107

罗钦顺认为慈湖独取此句，不过是证明自己论说的权威性，因为其“悟处正在此”。此可谓一针见血之论。慈湖对《孔丛子》一书的内容本不无怀疑，却对“心之精神是谓圣”一语情有独钟。这只能解释为，这句话是他最能发挥自己心学要旨的理想格言。与其说慈湖受孔子“心之精神是谓圣”一语启发而契入先圣的本心，毋宁说这句话为他印证“本心”提供了合法性依据。他所一再描述“精神”圣境，不正是他在一系列“觉悟”中的心理体验吗？

结　语

上文论述了慈湖在圣人观念上与先秦儒家的重大差别，分析了差别产生的思想史因缘，揭示了慈湖对佛禅境界与功夫的无意识吸收。尽管如此，这绝不意味着笔者将慈湖心学等同于禅学，或像批判者那样视之为“阳儒阴释”。

我们说，禅宗作为印度大乘佛教中国化的典型，虽有强调入世修行、普度众生的一面，然其毕竟以佛教“三法印”（诸行无常、诸法无我、

涅槃寂静)为圭臬,在根本精神上是“出世”的。以圣贤自期的慈湖,有着极强的道德责任感和经世致用之心,这与旨在“了生死”“出轮回”“证涅槃”的佛教徒无疑有着本质区别。慈湖“心之精神是谓圣”的本心,虽在境界体验上极近于佛禅的“大圆镜智”,但他追求此智慧的目的仍是要证成儒家“何思何为”“从容中道”的道德境界。相应地,慈湖的“不起意”功夫,虽在方法论层面与禅宗的“无念为宗”难解难分,但其指归终究不是为了解脱生死,而是人间伦理的建设。慈湖虽经历了一系列禅家式的“觉悟”,但他毕竟没有在心底上接受佛教所谓的“三法印”。何况慈湖一生以儒者自处,为官行政皆清明有政绩,诚可谓德行无亏、人格甚伟,不失为卓越的儒家士大夫。有鉴于此,慈湖心学无论在境界体验、功夫法门等方面无论多么类似禅宗,我们都不能将其视为禅学。

参考文献

[1]杨简.慈湖遗书[M].文渊阁四库全书本.
[2]释道原.景德传灯录[M].大正新修大藏经版.
[3]杨简.杨氏易传[M].文渊阁四库全书本.
[4]黄宗羲.宋元学案[M].陈金生,梁运华,点校.北京:中华书局,1986.
[5]唐君毅.中国哲学原论·原道篇:下册[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
[6]周敦颐.周敦颐集[M].长沙:岳麓书社,2002.
[7]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局.1981.
[8]谢良佐.上蔡语录[M].文渊阁四库全书本.
[9]朱熹.论语精义[M].上海:上海古籍出版社,1990.
[10]张九成.张九成集[M].杭州:浙江古籍出版社,2013.
[11]何俊,范立舟.南宋思想史[M].上海:上海古籍出版社,2008.
[12]陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评[M].台北:学生书局,1983.
[13]袁黄.袁了凡静坐要诀[M].上海古籍出版社,2013.
[14]慧能.坛经校释[M].郭朋,校释.北京:中华书局,1983.
[15]傅亚庶.孔丛子校释[M].北京:中华书局,2011.
[16]罗钦顺.困知记[M].北京:中华书局,1990.

Yang Cihu's Interpretation of the Confucian Concept of Sage Using Zen Teachings and Its Cause

Sun Haiyan

Abstract: A famous case of Song-Ming neo-Confucians' integration of Zen into Confucianism (援禅入儒) is the interpretation of the Confucian concept of Sage using Zen teachings by Yang Cihu, a Confucian of the Song Dynasty. Under the influence of such concepts of Zen-Buddhism as "the mind itself is Buddha" (即心是佛) and "the Zen doctrine of no-mind"(无念为宗), Cihu's study of the words "Spirit of the mind is sage"(心之精神是谓圣)from the Kongcongzi (《孔丛子》) emphasizes such characteristics of the "original mind"(本心) as "Noexistent,transpartent and unphysical"(虚明无体)"Identical to spirit and god"(自灵自神) and "bright and wonderful"(光明神妙), regarding "not arousing intention"(不起意) as the effort to become a sage and "darśana-mūrga" (见道) in meditation as a sign of becoming a sage. On this basis, he explained the life course of Kongzi from determining to learn at his 15 year of age to being able to do everything freely following his own desire without overstepping the boundaries of proprieties as a self-realization process by continuous transcendence in line with the principle of not arousing intention to achieve the sage-state of "no thought and no action"(无思无为). Such Zen-style concept of the sage stays in significant contrast with the Pre-Qin Confucianist one. The tendency to interpretation using Zen teachings is closely related to Song-Ming neo-Confucians' integration of Zen into Confucianism, in particular the style of learning and thinking of the time such as the Xin Xue doctrines like "one can learn to be a sage" (圣人可学), "Interpreting the Idea of Ren in terms of awreness"(以觉训仁), "meditation"(静坐体悟) and "six classics being my footnotes"(六经注我).

Key words: Confucian saint; Yang Cihu; Spirit of the mind; Zen (佛禅); consciousness

[责任编辑/云　扬]