

中华心学基础简述

初汉伟

山东财经大学, 山东济南 250000

摘要 本文旨在宣示中华心学源远流长, 揭示儒、释(禅)、道心学在形成、发展方面各自的特点及基本知识。本文在心与心学部分, 对心及其体、用作了解释; 在心学综述部分, 重点介绍了被儒家视为道统传承的十六字心法, 并阐述了践行心学与知识心学, 以及儒、道、释三家修持心学的异同; 在心学的证悟部分, 介绍了证悟及其历程与功夫; 最后在心学证悟的意义部分, 介绍了世人对心学证悟的看法、其与文化科学技术成就的关系, 以及其与外王的关系。

关键词 心; 心学; 心学的证悟

心学涉及的内容广泛, 涵盖了儒、释、道众多领域。这里只作简略介绍。

第一部分 心与心学

一、心的名称略释

(一) 简述

在传统文化里, 心也称作神。称作心, 不是指人体血肉之心; 称作神, 不是神仙、鬼神的神, 是指对人形体有主宰作用, 能认识客观事物, 能主动思维的心(神)。战国《荀子》中说: “心者, 形之君也, 神明之主也……出令而不受令。”这就是说, 心是人自己的主人, 能发令指挥人的生命活动, 它自己却不接受命令。而是“自禁也, 自使也, 自夺也, 自取也, 自行也, 自主也。故口可劫而使墨(同默)云, 形可劫而使诎申, 心不可劫而使易意, 是之则受, 非之则辞。心居中虚, 以治五官, 夫是之谓天君。”这是对心最早且比较全面的表述。经过两千多年的沿革, 清代王夫之对心作了简明归纳: “心者, 含性、情、才而统言之也。”梁启超则进一步归纳心为“知、情、意”。

然, 上述介绍的心都未涉心的本体。传统文化里, 心的内容是很丰富的。下面分述之。

(二) 从基本认识层面介绍心

1. 中医学对心的阐释

中医理论对心神的阐述是比较丰富的, 涉及人的生理、病理、诊断、治疗、养生等方方面面。我们这里仅对其中表述的神的生成机制、性质等作简略摘录。《黄帝内经·灵枢·本神篇》中说: “故生之来, 谓之精, 两精相搏谓之神, 随神往来谓之魂, 并精而出入者谓之魄。所以在物者谓之心, 所以任物者谓之心, 心之所忆谓之意, 意之所存谓之志, 因志而存变谓之思, 因思而远慕谓之虑, 因虑而处物谓之智。”其中前四句主要指的是生理层面的心, 后面的心、意、志、思、虑、智, 则属于思维与主宰生命, 任持万物的心。不仅如此, 《黄帝内经·灵枢·经脉篇》中对心神是随着个体的人生

成而生的作了阐述：“人始生，生成精，精成而脑髓生，骨为干，脉与营，筋为刚，肉为墙，皮肤坚而毛发长。谷入于胃，脉道已通，血合乃行。”

这里所谓的血气不仅是中医称谓的气血，而且有神的意思。因为在《黄帝内经》中有“血气者，人之神”“神者，水谷之精气也”的记述。

在中医理论里，心与神两个概念是不等同的。对于心，中医理论认为：“心者，五脏六腑之大主也，精神之所舍也”“心者，君主之官，神明出焉。”对于神，中医理论则说：“神，正气也。”在中医里，也有神在脑之说，如隋代杨上善（著有《黄帝内经太素》）就有“头是心神所居”之说，宋代陈言也有“头者，诸阳之会，百神所居”之言，明代李时珍则有“脑为元神之府”的论述。

2. 儒家对心的论述

儒家称述的心，多属于哲学层面，多是从内圣修持层面立论的。朱熹说：“心，字贯幽明，通上下，无所不在，不可以方体论也。心只为物，至广至灵，神妙不测，常为一身主宰，以提万事之纲。”

儒家的人天整体观，把人体看成小宇宙，故把人体之心，也看成宇宙之心。吴澄把众多名目汇集到一起，说：

“真实无妄曰诚，全体自然曰天，主宰造化曰帝，妙用不测曰神，付与万物曰命，物受以生曰性；得此性曰德，具于心曰仁，天地万物统会曰太极。道也，理也，诚也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太极也，名虽不同，其实则一。”

这一论述应该说是儒家的普遍看法。吴澄认为，这些名称“名虽不同，其实为一”，但没指明一到底是什么。

蒋道林说：“故心也者，气之精灵也，天之命也。以主宰谓之心，以明觉谓之知，以感动谓之意，以动而未形有无之间谓之独。人除却血肉，只有这一片精灵，唤作心。一动一静之间，正是这精灵元初本体。……心亦是气，虚灵知觉，乃气之至精者尔。……心是人之神气之精灵知觉者也，命之曰心，本取主宰之义。”

蒋氏所述的心，不仅具有了哲学意味，而且是自身修炼所得的认知。

3. 佛家对心的阐述

中国的佛学认为心是不朽的真实存在，各家论述很多，尤其法相唯识宗，把心析为“八说”“三性”，内容颇成一严密体系。禅宗本不喜从理论层面阐释心，但宋代永明延寿禅师却编撰《宗镜录》百卷巨著，旨在标明禅宗的直指心源之所本。我们只取禅宗对心体的简单表述：“夫血气之属必有知，凡有知者必同体，所谓真净明妙、虚彻灵通、卓然而独存者也。是众生本源，故曰‘心地’；是诸佛之所得，故曰‘菩提’。交彻融摄，故曰‘法界’；寂静常乐，故曰‘涅槃’。不浊不漏，故曰‘清静’；不妄不变，故曰‘真如’。离过绝非，故曰‘佛性’；说善遮恶，故曰‘总持’。隐覆含摄，故曰‘如来藏’；超越玄阔，故曰‘密严国’。统众德而大备，烁群昏而独照，故曰‘圆觉’。其实皆一心也。背之则凡，顺之则圣，述之则生死始，悟之则论回息。我有真身，圆满空寂者也；我有真心，广大灵知者也。空寂灵知，神用自在；性含万德，体绝百非。如净月轮，圆满无缺。惑云所覆，不自觉知。妄惑既除，真心本净。十方诸佛，一切众生，与我此心，三无差别，此即菩提心体。”

裴氏列举了心的不同名称，此论述对心的体、性、用的表述已然具备：

“真净妙明，虚彻灵通，卓然独存，圆满空寂……如净明月”是其体；“交彻融摄，寂静常乐，不

浊不漏，不妄不变，绝过百非”“广大灵知”是其性，“护善遮恶，隐覆含摄”“统众德而大备，烁群昏而独照”是其用。

4. 道家对心的阐述

道家较少直接论心，更多的是讲元神。识明代张继先整理的虚靖天师的语录中有《心说》一文，现录部分：

“夫心者，万法之宗，九窍之主，生死之本，善恶之源，与天地而并生，为神明之主宰。或曰：真君以其帅长于一体也。或曰：真常以其越古今而不坏也。或曰：真如以其寂然而不动也。用之则弥漫六虚，舍之则莫知其所。其大无外，则宇宙在其间，而与太虚同体矣。其小无内，则入秋毫之末，而不可以像求矣。此所谓我之本心，而空劫以前本来之自有也。”

“然则果何物哉？杳兮冥，恍兮惚。不可以智知，不可以识识。强名曰道，强名曰神，强名曰心，如此而已。”

明代张宇初《砚泉集》中论心，则多合儒道表述：

“元始道之元神也，宝珠即心也，儒曰：太极；释曰：圆觉；盖一理也。心统之谓之道，道之体曰极……以是求之即心也，道也，中也。周子曰：‘太极者理也。’陆子曰：‘中者天下之大本，即极也，理一而已，合而言之，道也。’”

（三）从修证层面讲心

儒、释、道三家的修持，都离不开心的层面，并因此对心有所阐述，以下分述之。

1. 儒家

儒家讲心最多者，当属阳明学派，多把良知、心、中等同起来。王阳明说：“心之本体，即天理也。天理之昭明灵觉，即良知也。良知之体，皎如明镜，略无纤尘。”“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体。”

在修为上，儒家对良知（道心）与知识（人心）作了明确区格。李二曲讲：“良知之知与知识之知，分别炯然，所谓良知之知，知善知恶，知是知非，念头起处，炯炯不昧者是也。知识之知有四：或从意见出生，或从才识得来，或以客气用事，或因尘情染著。四者，皆非本来所固有，皆足以为虚明之障……学者必先去知识之知，使本地虚明，常为主宰，此即致良知的决也。”

儒家对心（良知）依修炼所见作了本然良知（本心）、见在（现实）良知（常人之心）、悟得良知、发用良知的区分。

（1）本然良知：指良知未受污染的赤子所具有之知。

儒家不同于佛教，认为良知良能与生俱来，如其不污染，则属本然良知。王阳明说：“心者，身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。”

儒家有“大人不失赤子之心”之说，对此，李卓吾称作“童心”，说：“夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。”宋代吕大临说：“赤子之心，良心也，天之所以降衷，人之所以受天地之中也，寂然不动，虚明纯一，与天地相攸，与神明为一。”

（2）现实良知：指常人生活中的良知，有其被污染杂妄的一面，也有其天良真诚的一面。

罗洪先说：“何言乎其杂真妄也？譬之于水，良知，源泉也；知觉，其流也。流不能不杂于物，故须静收澄汰之，与出于源泉者，其旨以不能以殊。”

若从良知本体层面言之其心体之本然真态仍在，只不过较微弱难以显现而已。其“天良真诚”“本然真态”，属道心，其污染的一面皆属人心。

（3）悟得良知：指修炼体识到良知本体——本心的状态。

对于这种心态，陆约庵说：

“心为何物也？灵也。灵何物也？觉也。觉者无形无象，须冥悟默会而后可得也。盖尝返观内顾，以求觉体。是体也，一意不生。前后际断。灵灵醒醒。若睡熟之醒转，呼而未经落想转念。若默坐之闻响，而未及审言辩物时也。”

罗洪先说：“消静中隐然有物，此即是心体不昧处。”

（4）发用良知：这是指儒家修为达到高级阶段的内容，达到了处理事物都能恰到好处，所谓“发无不中节”。静则为安然之中，动则是“中节之知”，已去掉了识知的干扰。

陆象山说：“无识知之病，则此心炯然，物名付物，会有其极。”

王阳明说：“良知只是一个，随他发现流行处，当下是足，更无去来，不须假借，然其发现流行处，却自有轻重厚薄，毫发不容增减者，所谓天然自有之中也。”

在这一层面处理事情，虽然不敢说走到了“随心所欲不逾矩”的水平，但已自然而然，故王阳明说：

“令此心光光地，便是未发之中，便是寂然不动，便是廓然大公。自然发而中节，自然感而遂通，自然物来顺应。”

2. 道家

道家，尤其是道家仙学，把心（神）分为元神（道心）、识神（人心）、天心（玄关）以及真意。后两种完全属修炼中的内容。故这里只介绍前面两项。魏尧著的《大道真传》中有《元神识神》一节，摘录如下：

“元神者，人未生前之一点灵光也。儒谓‘无极而太极’，如是也。此神乃先天所有，自人未生身之时，即居脑中，而其性浑浑沦沦，如一团灵光，不识不知，顺帝之则，所谓则者，自然之序也。自然之道静，静而能应，故曰：‘真常应物，真常得性’也。元神好静……元神能应……一食人间水乳，则灵性闭矣，然尚赤子之时，尚有三分灵性，不过气力不足，不能自言耳。故顶门满后。而灵性潜消，元神深闲，先天之灵变为后天之灵，遂能言矣。……心者，即后天之识神也。识神于人，为知觉，为知识，在人方以为无价之宝。知之，用之，愈用愈知，愈知愈用，而日日分扰，片刻不息，时而声色货利，时而富贵功名，时而暗谋诡计，万缘纷变……识神好动，而移其性；识神多欲，而损其灵，故论神者，浮而不实，妄而不正之物也，人之生，倚之为性，赖之为命，致曰表其元，而不自觉，卒使百年之身表于一朝。不能会其天赋百年之寿命，亦可悲矣。……识神，阳也，……阳神，阴也，……阳阳不并立。夫元神在人为至尊无上之宝，居天谷中，故曰谷神。谷者，空也。元神即空中，则心不空，何由而见元神耶？心何由空？则去识神可也。”

3. 禅宗

该宗与佛教其他宗派的不同，在于“直指心源；见性成佛”。对于心性，认为只能悟，无从言说，谓之“言语道断”。若勉强梳理，则可分为：

第一，“真如心”。《大乘起信论》中说：

“心真如者，即是法界大总相法门体，以心本性不生不正相……性离言语，一切文字不能显说……

究竟平等，永无变异，不可破坏，唯是一心，说明真如……应知真如，非有相，非无相，非有无相，非非有相，非一相，非异相，非一异相，非非异相。”

第二，生灭心（又称心生灭）。此心“名阿赖耶识；此如有二种义，谓能摄一切法，能生一切法”。

（四）心的实质属性

闵小艮说：“此心即天地元气中之元一，其大无外，其小无内，在道曰道心，在佛曰佛心，在儒曰天心。”那么心、神之气的特殊性又是什么呢？

第一，有主动性与选择性。心对人体生命是主宰，对人体之气则是统帅，即《孟子》说的：“志，气之帅也。”

第二，心有映像，映知作用。林兆恩说：

“心犹镜也，虚而明者，本体也，镜中所照之物，物之影也。来去之影，镜之照，镜之用也。知镜之照，镜之用。则知矣。……镜之照即心之知也。照乃镜之用，而知乃心之用也……”

天地非外也，只在吾心太虚之中，譬镜之照物也，而万象森罗乎其内矣。禅宗神秀的见性偈中有“心如明镜台”，文祖慧能见性偈则为“明镜亦非台”。前者是比喻，后者指明心之体非有形之器物。

二、心的体用简介

（一）心的体、用概念介绍及其各家的表述

从字面上讲，心的体、用就是心自身的本体与功用。六祖的《坛经》在讲以“无念为宗”时说：“无者，无二相……念者，念真如。”接着就对真如的体、用的相互关系，作了简明阐述：“真如是念之体，念是真如之用。”《真心直说》对心之体用，作了进一步表述：

“真心妙体，本来不动，安静真常，真常体上妙用现前，不妨随流得妙。

妙体不动……妙用随缘……用从体发，用不离体；体能发用，体不离用。空寂中，内隐灵明，乃体即用也；灵明中，内缘空寂，用即体也。”

高攀龙则认为：“体即是用，用即是体，虽不容分。然用寂，是体；体发，是用亦不容混。”

以上引录内容，基本上都是就心的体、用而言的。

（二）心的体、相简介

所谓心的体、相，即心本体的征象、相状。随着心学的发展，人们对心的认识逐渐深化，对心的体、相也逐渐明朗化。下面从心体之量与质两方面分述之。

1. 对心体之量的表述

六祖的《坛经》对心量的广大性表述得很透彻：

“心量广大，遍周法界，用即了了分明，应用便知一切。一切即一，一即一切；来去自由，心体无滞，即是般若。”

“心量广大犹如虚空，无有边畔。亦无方圆大小，亦无青黄东白，亦无上下长短……”

王阳明从良知层面叙述心量广大：

“夫唯有道之士真有以见其良知之昭明灵觉，圆融洞彻，廓然与太虚同体，太虚之中何物不有，而无一物能为太虚之障碍。”

湛甘泉说：“盖心之本体本自广大，本自高明……”

《心性图》说：

“性者，天地万物一体者也，浑然宇宙，其气同也。心也而不遗者，体天地万物者也。性也者，心之生理也，心性非二也。……心无所不贯也……心无所不包也。包与贯，实非二也。故心也者，包乎天地万物之外，而贯乎天地万物之中者也。中，外非二也。天地无内外，心亦无内外。”

2. 对心体之质的表述

禅宗早期阶段，对心、体都不作表诠阐述，而是要修学者自悟，有所谓“不点破”之说，至六祖慧能的三传弟子怀海始对心作正面阐述：“灵光独耀，迥脱根尖，体露真常，不立文字，心性无染，本自圆成，但离妄缘，即如如佛。”

文虽短，对心的体性特征与修持要点，都蕴含其中。

道家仙学重在性命双修以完复先天的浑沦而后继续上达，故直谈心之本体较少，张伯端（紫阳）有：“一轮明月当虚空，万国清光无障碍。收之不聚拨不开，前之不进后不退。彼非远兮此非近，表非外兮里非内。同中有异异中有同，问你傀儡会不会。”

白玉蟾则说：“吾亦不知孰为道，孰为心，但见恍恍惚惚，杳杳冥冥。似物非物，似象非像，以耳听之则眼闻，以眼视则耳见。以此理质之儒书则一也，以此理质之佛典则一也，所以天下无二道，圣人之心岂两有耶？”

儒家早期不谈心体，直到宋以后，才逐渐讲心体。程颢从体认层面说：“中者天下之大体，天地之间，亭亭当当，直上真下之正理”。南宋朱熹言心较多，作出了“心是气之精爽”的精辟论断。

杨慈湖则有些体认，如：

“侍象山坐，问答之间，忽觉简心清明，澄然无滓，又有不疾不迷。不行而至之神用。人心至灵，虚明无体，如日如鉴，万物毕照，不假思为，靡不中节，……本清本明，神用变化之妙，固自若也。”

近人熊十力对心的体性根本特征作了诠释性阐述：

“本心义相，一、此心是虚寂的，无形无象故说为虚。性离扰乱故说为寂。寂故，其化也神。……虚故，其生不测。不虚则碍，奚其生，奚其不测。二、此心是明觉的。离暗之谓明。无感之谓觉。明觉者，无知而无所不知。无虚妄分别故云无知。照体独立，为一切知之源故云无所不知。备万理而无妄。具众德，而恒如。是故万化以之行，百物以之成。”

以上是佛、道、儒三家对心本体的阐述。

（三）心之用综述

1. 心之用概述

对于心之用，前面介绍心之体、用时，曾有简要表述。这里拟对心之主宰作用作进一步分疏。从总的层面讲心用，一是知用，二是动用。其主宰对象包括天地万物与人自身。南宋张栻有言：“心也者，知天地，宰万物以成性也。”“贯万物、统万理，而为万物主宰者也。”朱熹说：“夫心者，所以主乎身者也，一而不二者也，为主不为客者也，命物不命于物者。”吴澄则说：“盖日用事物，莫非此心之用。”

综观上述，心之神明之用，一是知万物之理，二是具众理以应万物。朱熹曾说：“知者，心之神明所以妙万理而宰万物者也。”“心者，人之神明所以具众理而应万物者也。”“心则能思。而以思

为职，凡物之来，心得其职，则得其理。而物不能弊。”“心中思虑才起，便须见得那个是是，那个是非。”罗钦顺则进一步指出，思的内容是事物之理：“能思者心，所思而得者，性之理也。”

通过以上介绍可知，心之用主要表现在三个方面，即知用、主宰之动用与思用，分别讲述于后。

2. 知用

这里介绍的知用，指心体层面映知功用，而非形成认知的全过程及其内容。诚然这些问题又不能截然分开，只是着重点有所不同。在心的知用这一部分，拟介绍本然之知、见闻之知、良知、体识之知四项。早在战国时期，就有了“人生而有知”“心生而有知”的记述，后世更认为“知，吾固有之也。”但“知”不是心体，而是心的本然之用的内容。对于心体之知用，六祖慧能说：“一切般若智，皆从自性生，不从外人。”王阳明说：“心自然会知。”……至于心为什么会生知？般若体为什么能知？则皆无进一步说明。明林兆恩深研儒、释、道三家修炼理法有所得，对心的体、用都有精要阐释。对心的知用，他说：“心犹镜也，虚而明者，本体也。或问何者为心之用”“镜之照，即心之知也，照乃镜之用，而知乃心之用。”这就是说，心之知用，是由心之虚明之体决定的。下面谈心知的各项内容。

（1）本然之知（又称真知）及其用。

这是一种与生俱来的知，是心本具的映知功能，即古人说：“不虑而知”的“知”。此能知的“能”就是“不学而能”的“能”。此知的对象，于事物，能知有，知无；于事物之理，能知是知，或是不知。换言之，即能够知知，知不知。孔子所谓“知之为知之，不知为不知，是知也”中“是知也”的“知”，即指此而言。

《吕氏春秋》从另一层面讲此知：“人莫不以其知，知；而不知其所以知。知其所以知之谓道，不知其所以知之谓弃宝。”

此本然之知，是后面讲的名种知的基础，此知中没具体知识内容。

（2）见闻之知及其用。

此知是本然之知与感觉器官——眼、耳、鼻、舌、身的感知功能合一的结果。这种知的对象，即各种感觉器官感知到各种事物的总合。见闻之知，是不断发展的；从本然之知的知有、知无，发展到知大小、知多少、知虚实、知顺逆，这是处在生理层面的见闻之知，进而发展到喜、怒、好、厌等就进入了心理情绪层面的认知。见闻之知，不仅有自然之见闻，而且更多的是有意的“察识”之知以及学知。

（3）道德之知（又称良知）及其用。

熊十力认为良知就是良心。对于良心，魏了翁说：“是是非非，人之良心也，不以职分之分合而有异同，不以时论之向背而为语默。”此即所谓道德之知。孟子把孩童对父母知孝敬、对兄长之知爱，称作“不虑而知”“不学而能”的天赋良知、良能。王阳明亦称此为良知。其实孩童的知孝、知敬，是建立在见闻之知的基础上，而非天赋。初生婴儿，无识无知，一切道德观念、知识才能，都是后天学得的。也可以说道德之知是由见闻之知发展而来的。

（4）体认之知及其用。

体认之知是通过自身的感觉而达到的认知。人们在生活中无时无刻不能脱离这一认知。人能完成各种后天获得的运动过程，都是体认之知发挥作用的结果。举个最简单的例子，如穿鞋子系鞋带时的松紧适度感受，就是体认之知。人体的各种内在感受，都是体认之知，可分为形体感受之知、情绪感

受之知、气机变化之知、念头的生灭之知，以及对心自体的认知。前面四种体认之知，是人都具有的自然存在，对心自体的认知是在心学修持过程中实现的。

以上所述的各种知，都是本然之知的不同表现，其内在的“髓核”都是本然之知，只不过给本然之知加上了诸多框框。

3. 动用

所谓动用是基于心体之主宰作用之“原动”而言的，此用与知用都属于不学而能的范畴。动用包括：

（1）感应之动。

《易·系辞》谓：“寂然不动，感而遂通。”“寂然不动”指宁静之心体。“感而遂通”指感应之动。细分之，“感”是对境域之感知，是境映于内以成明觉之知的过程：“应”是在感的基础上的发用于外以成流行的过程。这是宇宙万物相互作用普遍规律在心体层面的特殊表现，它是心体动用的最基本内容。如果说动用以知用为前提，那么，感应之动则是后述之各项动用之基础。

（2）出令之动。

这是心之主宰作用的出令过程，是主动而非受动的过程。动令之形成，由动机之始萌，可称“机肇”。此机即周敦颐所说的“动而未形，有无之间，几也”。到动机完全呈现时，可称作“机盛”。至此动之机已形成，可以转而为念动以行使“出令”之“职能”，亦可由动之“机”真现为“出令”内容，所出之令可以是统御，管摄外在事物之“令”；亦可以是主宰人自身生命活动之令，包括形之动、气之动、情之动……这些动多不是孤立的，而是互相联系的整体。战国时期的《五行》（郭店出土文物）中就有“耳目口鼻手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进，莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅”的表述。其意思是，人的各种活动，都是心之动用发挥主导作用的结果。

（3）动、知相合之动。

在上文“知用”之“见闻之知中”有“察识”之知这一称谓。所谓“察识”之知，是有意之寻查，以期得知。此过程是以意动而引“知”之能而动，是“能知”之用与“能动”之用结合而用于知的实现。此“知”得以实现的源动在于动令的引动“知”，趋于认知对象，故称其为“动、知相合之用”。此中动令之形成，则又涉及“思用”，而思用又是以之用的一项重要内容，故作主题介绍。

4. 思用

心有能思之用，平常说的思虑、思考、思索都属思用范畴。知用与动用是建立在思用的基础，同时，思用在一定程度上又统领着知用和动用。心的主宰作用，多是思用发挥作用。王廷相说：“心者，栖神之所；神者，知识之本；思者，神识之妙用也。”《黄帝内经·灵枢·本神篇》中说：“所以任物者谓之心，心有所存谓之意，意有所存谓之志，因志而存变谓之思，因思而远慕谓之虑，因虑而处物谓之智。”这段话的意思是，心之神明主宰事物，是经过一系列思维活动作出决定、以践行之来实现的。这既要有任物之心对事物的认识，又要经过意、志、思虑的思维加工，得到依之实践的智慧。对此，佛家不叫思，而称“念”，并认为要经过审虑念，决定念，到发动念，而见诸实行。对此，早在《孟子》已有记述：“心之官则思，思则得之。”“思用”不仅主导着人们的生活，而且是心学修持中的重要内容。常人之思多是游移不定的“乱七八糟的思”，所谓“朋从尔思”，这是无益之思。另外，也还有不正的邪思歪想（包括幻想），其则属有害之思。修持之思是精一之思。

心体修持的开悟，也是经由心之思用修持。汾山灵佑禅师说：“以思无思之妙，返思灵焰之无穷。思

尽还原，性相常住。事理不二，真佛如如。”儒家则是如理而思，达到“何思何虑。一致而虑，殊途同归”之境地。这一切已属心学的内容，故此停笔。

第二部分 心学综述

一、十六字心法推原

被儒家视为道统传承的十六字为“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。至宋代，系统阐述这十六字者是朱熹，其在《中庸章句序》中披露了相关内容，引寻如下：

“盖自上古圣神，继天立极而道统之传，有自来矣。其见于经，则允执厥中者，尧之所以传舜也；人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中者，舜之所以授禹也。尧之一言至矣尽矣，而舜复益之以三言者，则所以朋矣，尧之一言必如是而后庶几也。尝论之，心之虚灵知觉，一而矣，而以有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。……夫尧、舜、禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也，以天下之大圣，行天下之大事，而授受之际，叮咛告诫不过如此，则天下之理，岂有以加于此哉！自是以来，圣圣相录，若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，即皆以此接夫道统之传。……”

明代王阳明，把这十六字称作“心学之源”。他说：

“圣人之学，心学也，尧舜禹之相授受，曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’，此心学之源也。中也者，道心之谓也。”

佛家明代高僧智旭，还曾为十六字的合理性作过阐述，说孔子曾问学于老子。而老子是柱藏史，知道十六字心法而传给孔子。十六字心法与内圣外王一样，在传统文化的治学理念中，太重要了。

二、心学类别

（一）依据心学学术性质，分为践行心学与知识心学

1. 践行心学

传统心学皆以学做圣人，提升自己的身心素质为主者。由于修持的侧重点、入手点不同，其又可分为礼事修持心学、道德修持心学、心体修持心学三种。

（1）礼事修持心学。

这是心学修持的最基本内容，是圣学下学上达的修持方法。

这是先秦时期，荀卿倡导的理法。《荀子》书中有系统论述，主张从礼、事（义）修持入手。荀子认为人性本恶，必须通过礼的熏修，去其恶习，积善而成圣。对于圣人，荀子说的很简单：“圣人者，人之所积而成也。”“圣人者，天伦者也。”“积礼义而为君子”“始为乎士，终乎为圣人。”这是荀子修学圣人整体概况，具体内容从治气养心之术、改变性格偏颇入手。他说：“治气，养心之术；血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇胆猛戾，则辅之以道顺；齐给便利，则节之以动止；狭隘偏小，则廓之以广大；卑湿重迟贪利，则抗之以高志；庸众弩散，则劫之以师友；怠慢僇弃，则照之以祸灾；愚款端悖，则合之以礼乐，通之以思索。凡治气，养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫

神一好。夫是之谓治气，养心之术也。”

对于修持心学，荀子主张依礼而行。周代之礼对人的各种活动，都作出了明确的规范，依之修持即可达圣贤之域。《荀子》中说：

“扁善之度，以治气养生，则身若彭祖；以修身自名，则德配尧禹。宜于时通，利以处穷，礼、信是也。凡用血气，志意、知虑，由礼则通，不由礼则勃乱提侵；饮食，衣服，居处，动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾；容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。故人无礼则不生，事无礼则不成，国无礼则不宁。”

要求从生活的方方面面按礼的规则而行。清代凌廷堪对此深表赞同：“夫性见于生初，而情则缘性而有情者也。性本至中，而情则不能无过，不及不偏，非礼以节之，则何以复其性焉。”

“若犹是圣人之道也，则舍礼奚由哉？盖性至隐也。而礼则见焉者也。性至微也，而礼则显焉者也，故曰：‘莫见乎隐，莫显乎微。’故君子慎其独也。三代圣王之时，上以礼为教也，下以礼为学也……盖至天下无一人不囿于礼，无一事不依于礼循循然曰以复其性于礼而不自知焉！”

具体修为，则要求“执一勿失”。什么是一呢？《荀子·儒效》中说：“曷谓一？曰：执神而固。曷谓神？曰：尽善挟洽之谓神。万物莫足以倾之之谓固。神固之谓圣人。圣人者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。”

至于如何达到“执一”的境界以及发挥出“一”的作用，《荀子·解蔽》篇中作了明晰的阐述：

“昔者舜治天下也，不以事诏而万物成。处一危之，其荣满侧；养一之微，荣矣而未知。故《道经》曰：‘人心之危，道心之微’。危微之几，惟明君子而后能知之。故人心譬如槃水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决庶理矣。故好书者众矣，而仓颉独者，一也；好稼者众矣，而后稷独传者，一也；好乐者众也，而夔独传者，一也；好义者众矣，而舜独传者，一也；倮作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御：自古及今，未尝有两而能精者也。”

最后达到“虚一而静之大清明”而能“知道”的境界。对此，还有进一步阐释：

“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚一而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不满也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所谓虚，不以所已臧害所将受，谓之虚。心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一，不以夫一害此一谓之壹。心，卧则梦，偷则自行，使之则谋。故心未尝不动也，然而有所谓静，不以梦剧乱知，谓之静。未得道而求道者，谓之虚一而静，作之，则将须道者之虚则入；将事道者，之壹则尽；将思道者，之静则察。知道察，知道行，体道者也。虚一而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。”

宋代张载亦重以礼修持，关于成为“思之精，志之荣，而好一之神乃成……一而不二为圣人”的目的，张载说：

“所以使学者学礼者，只为学礼，则便除去了世俗一副当习俗缠绕。譬之延蔓之物，解缠绕即上去。苟能除去了，一副当世习，便自然脱洒也。又学礼则可以得定。

学者则须观礼，盖礼者滋养人之德性，又使人有常正，守得定，又可学便可行，又可集得义，养

浩然气须是集义，集义者然后可以得浩然之气，严正刚大，必须得礼上下达。”

张载把修持礼的意义扩大到了“养浩然之气”，而且强调为学变化气质。这一切都为礼事修持心学增添了“光彩”。

清代，在反宋、明理学、心学的大势下，礼事修持心学又出现了新局面。顾炎武倡之于前，颜元师弟隆之于后。颜元倡导“实学”，以三事（正德、利用、厚生），六德（智、仁、圣、义、忠、和），六行（孝、友、睦、姻、任、恒），六艺（礼、乐、射、御、书、数）教学。颜元认为，心性之学，并非常人所学的学，讲也无益。颜元进一步阐述：

“圣人学，教，治皆一致也。‘民可使由之，不可使知之。’是孔子明言千圣百王持世成法，守之则易简而有功，失之徒繁杂而寡效。故罕言命，自处也；性道不可得闻，教人也；立法鲁民歌怨，为治也。他如‘予欲无言’‘无行不与’‘莫浅知’诸事，何莫非其意哉：当时及门，皆望孔子以言，孔子唯率之以下学而上达，非吝也，学教之成法固如是也。道不可家传也。言传者，有先于言者也，颜、曾守此不失。于思时，异端将盛，或以逆知天地气薄，自此不生孔子其人，势必失性学，治本之旨，不得已而作《中庸》，直指性天，已近太泻。故孟子承之，教人以规矩，引而不发，断不为拙工废绳墨。……至宋，而程、朱出，乃动谈性命，相推发前儒未发。以仆观之，何曾出《中庸》分毫。但见支离破碎，参杂释老，徒令异端轻视吾道耳。……何不观精一之者，惟尧、舜得闻。……一贯之道，惟曾、赐得闻……乌得以天道性命常举诸口而人人语之哉！……闻有可与言性命者，亦田其自悟已深，六与言，盖性命非可言传也，不特不讲而已也，虽有问，如子路问鬼神之死，南宫适问禹、稷、羿者，皆不与答。盖能理会者渠自理会，不能者虽讲亦无益。”

“《大学》首四句，吾奉为古圣真传，所学无二理，亦无二事，只此仁、义、礼、智之德，子、臣、弟、友之行，《诗》《书》《礼》《乐》之文，以之修身，则为‘明德’，以之齐治，则为亲民。”

这表明，颜元与其他反理学、心学而倡实学者不同，他并不否定心性之学的真实性，但认为其不能靠讲学得以传授。他说：

“唐代虞之一中，尧、舜、禹三圣人面授；而以‘一中’作用，如‘三事’‘六府’，与天下其见之而已。孔门之‘一贯’，第孔子与颜、曾面授；而‘一贯’之蔽殊，如四教、六艺，与三千人共见而已。”

这就是说，心性之深奥学问，只有少数素质极高者才能够领悟。附带说一点，即使是中国之主事功实学者，与西方之重事物的不同点在于，没有完全脱离“内圣外王”的架构，譬如极力反对朱熹的陈亮，也有重视心的论点：

“心者、治之原，其原一正则施之于治，循理而行，自与前人默契而无闻……夫心者治之根也，治者心之形也，其心然，其治必然。一人之心，万化之原也，本原不正，其如正天下如何？是故人主不可不先正其心也。”

回过头来，看看荀氏提倡的礼事修持心学的特点：第一，认为人的性情是可以改变的，道德品格是靠后天的教育、学习获得的。标立人可为尧、舜的信念和愿望。第二，修道内容是：“道也者何也？曰：礼，让，忠，信是也。”学要专一心志。第三，学以致用行，并且要建立起“好之者不如乐之者”的心态。换言之，形成修道是自身的热烈的追求，达到“是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是谓德操。德操然后能定、能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。天见其

明，地见其光，君子贵其全也。”

总之，从礼事修持入手，可以心明达“疏观万物而知其情，参稽治变而通其变，经纬天地而村官万物，制割大理……夫是之谓大人”境地。

（2）道德修持心学。

此是儒家心学修持之主流学源，推崇孟轲的性善说，认为良知、良能，仁义道德是天赋，主张从发见“四端”——恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也，而扩充之，使之充实于全身，乃至宇宙，成为道德完善、品格完美的圣人。这是人人皆可从事的修为，只要扩充善端，祛除习染，“人人皆可为尧、舜”。下详述之。

第一，首先要了解人性本善与天赋之良知良能。所谓良知良能，《孟子》中说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。”进而指出：“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也。”故《孟子》特别重视对仁的阐释，指出“人皆有不忍人之心”。什么是“不忍人之心”呢？孟子说：“今人乍见孺子入于井。皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶声而然也。”此中之怵惕恻隐，指乍见时兴起的惊惧而高度同情，予以急切救援的反应。这不仅是一种由心到情的心理状态，而且有着从志到气的全身心的整体反应。孟子认为这是人固有的天性，是仁心发见的征象、由此推及礼、义、智等道德内容：

“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也。”

这就是说：恻隐、羞恶、恭敬、是非，是仁、义、礼、智的表征。四德在未遇相关之事时，是涵蕴于心性之内，遇到相应之事，即动为心之情显发出来。孟子称此发见为四德之端头，所谓“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”。朱熹对此注解曰：“四端八个字。每字是一意，恻是方恻然有此念起，隐是恻然后隐痛，此恻为深。羞者羞己之恶，恶者恶人之恶。辞者辞己之物，让者推与他人。是非自是两样分明。”

《孟子》中说：“凡有四端于我者，知，皆扩而充之，若火之燃，若泉之达，苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”荀子与孟子都认为圣人是尽人伦的典范，然荀子主人性恶，须教育以销习化恶，循礼行善，积善以成圣。孟子主人性善，仁、义四德固有，扩充德以至极则成圣。程子说：“唯仁与义，尽人之道，则圣人矣。”《孟子》指出：“大人者，不失赤子之心者也。”

这是儒家修持追求的重要内容。赤子无烦恼、忧愁，当喜则喜，高兴时可欢蹦乱跳、手舞足蹈；当悲则悲，悲时可哭得涕泣俱流，能事过情迁，真可谓“不迁怒”“不住相”。但这种状态，尚处于无知的自然状态。赤子的吃喝是维持生命的需要，不得称之为“私”与“恶”。因为赤子尚不知将自己所需物品据为己有而藏之，而是在其他赤子痛苦时，共同以欢乐，这在一定程度上是“公”的表征。道德修持心学认为这一切是天赋，懂得这些道理是人本有之天赋，就叫“尽心，知性，知天”；依之修持，叫作“存心，养性，事天”。对于存心，《孟子》指出：“以仁存心，以礼存心。”“不生赤子之心”，不仅为儒家修道所推崇，亦为道家修持者所崇尚。清代丹道大家闵小艮临终前夕曾写下如此联句：“善养吾浩然之气，不失其赤子之心。”

第二，具体修持内容。《孟子》中明确指出要正心、养心、求放心。正心即端正心态，《大学》中有：“身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。”这里说的身，是指身、心整体。存心即前述之“以仁存心，以礼存心”。关于养心，孟子指出：“养心莫善于寡欲。”求放心者，心本无所谓放不放。道德修持心学所谓放者，是心思离开了仁、义、礼、智的范围，进入了“朋从尔思”，所谓求放心就是把心转回修道内容，此即所谓“操则存，舍则仁，出入无时，莫知其乡，唯心之谓欤？”

入宋以后，程、朱理学把孔子言仁、言孝、言悌等内容都规范到道德修持范畴，并从“立志”“存养”“力行”“尽性”“至命”诸层面作了阐述。

这里要着重指出的是，道德修持心学的修持诸行，是从内心发出的真心实意的行为，而非简单的行动。郭店出土文物《五行》篇指出：

“仁形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行；义形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行；礼形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行；智形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。”

只有发自内心的行为，才是真正的道德行为。道德修持，不仅养成了稳定的道德自律机制，而且贯彻到一切行为中，不仅有了“己欲立而立人，己欲达而达人”“己所不欲，勿施于人”的个人高尚境界，有了“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”“仁民爱物”的博大胸怀，而且道德之伟力，体现到了有身的生命中，即“仁、义、礼、智根于心，其生色也。晬然见于面、盎于背、施于四体，四体不言而喻”。

（3）心体修持心学。

以体认心的体、用为修持对象，则是心体修持心学。以《中庸》《易传》《大学》为修持之本。《中庸》之“喜怒哀乐之未发，谓之中”，言体；“发而皆中节，谓之和”，言用。《大学》之“明德”，言体；“亲民”言用。心体修持心学，包括禅宗的心体修持心学与儒家之心体修持心学。体认心之体是顿悟认知最精细、最深邃的内容，是自显、自证、自知的自发过程，不能预计或安排，亦不知其何时何地突显。因为心之体是难以捉摸，也是无法直接修持的。王时槐说：

“心有体有用，……以体言，则慈湖所谓心体本正，文成公所谓未发边是也。此处诚无可著力。唯在默识而已。若心之用，则有可著力，孔子所谓操则存者是也，操存则属修矣，于用处操存，乃所以完其无可致力之体矣。”

罗洪先说：“默而识之曰悟，循而体之曰修，修之则彝伦曰用也。悟之则神化性命也。”前贤认为认知心体，只能是悟，即体认。开宋代明心学先河的程颢说，“天理二字是自家体贴出来”的。他的得意弟子杨时（龟山）则提出“观未发一象”“学者当于喜怒哀乐未发之前，以心体之，则中之义自现。”杨时的再传弟子李延平遵乃师罗从彦之教：“终日危坐，以验夫喜怒哀乐未发前之气象如何，而求所谓中者若是。”李氏还进一步对“中”之源头——《中庸》作了阐述：

“圣门之传《中庸》，其所以开悟后学无余策矣。然所谓喜怒哀乐未发之谓中者，又一篇之指要也。……必也体之身，实见是理，若颜子之叹，卓然见其为一物而不违乎心目之间也。然后扩充而往，无所不通，则庶乎其可以言中庸矣。”

这里说的“卓然见其为一物而违乎心目之间”，则是体认到的“中”的写照，这与罗钦顺说的“学者于未发之中，诚有体认夫，灼见其直上直下，真如一物之在吾目，斯可谓知性也”如出一辙。这里

说的“一物”是心的知用对心自体——精灵之气的感受，而非实体物。对此，陆象山的弟子杨慈湖曾说：“吾性澄然清明而非物，洞然无际而非量，混然无内外，贯通无异殊。”吕坤则说：“定静中境界，与六合一般大，里面空空寂寂，无一个事物，才向他索讨，般般足，样样有。千纷百扰中，此心不乱；千挠百逆中，此气不动，此之谓至静。”对于这种顿悟体认，尤其看未发气象，明代初期的胡宗斋持反对态度，认为看即已非未发。对此，萧天右作了详细阐释，引录如下：

“故认未发气象，如何看得？却不知默坐澄心，非观之以目，而观之以心；非观之以心，而观之以神；用神观功夫，久久功候到时，层层境界，关关各别，不少气象，可教你亲自体认得到。……未发时或未发前，一片清明，则确有一片清明气象；一片空灵，则确有一片空灵气象；在静坐中。当了无一物时，确有了无一物境界；当灵独耀时，确有灵光独耀境界；当虚塞生白时，确有虚室生白境界；当天地，万物，人我打成一片，浑然一体时，亦确有此一种浑然一体无可分别境界！凡此非功便到，便无能亲证；非亲证，便无法以言语文字教汝信得实也。譬如吾人坐看云起时，太空中确有云起时与日出时景象可看；且当云未起与日未出前，亦确有一种未起未出前景象可看；一片漆黑，便是一片漆黑；一片光明，便是一片光明；一片清虚湛澈，便是一片清虚湛澈；空空洞洞一实莫有，便是空空洞洞一实莫有。亦即所谓无物之物，无相之相者是：唯未发之中，全须在先天境界中方能体证；此种体证，亦可以说是无体之体，与无证之证；唯有默体默证，自体自证而已。在此有如哑子吃蟠桃，只许自知，而不可言说矣。”

萧氏所述，指明了体认到的景象，是对达到境界的感受，言之可谓详矣。前贤对此景象——境界的众多表述，基本上都是已开悟的景象，对正在开悟时的表达则罕见。明代证悟大家罗近溪弥补了这一缺失：

“能信之真、好之笃，而求之极其敏焉，则此身之中，生生化化一段精神，必有倏然而以自动，奋然收自兴，而廓然浑然，以与天地万物为一体，而莫知谁与之所为者。是则神明自来，天机自应，若铤砲之药，偶触火星而轰然雷震乎乾坤矣。至此，则七尺之躯，顷刻而同乎天地矣，一息之气，倏然而塞乎古今。”

这是对自我修炼开悟的那一刹那的感受的表述。作为陆、王心学的开山，陆象山由于悟属顿悟中之顿悟，故对开悟的刹那间，只有人与万物合一的感受：“元来无穷，人与天地不物，皆在无穷之中。”对悟后各阶段心的体、用景象特征，作过诸多描述，但对开悟时的心体显现，未能道出其翔实内容。明代陈献章（白沙）则直言见心体之修炼，《明儒学案》载：

“杜门不出……唯在静坐。久之，然后见吾心之体，隐然呈露，带若有物。日用间种种应酬，随吾所欲……体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是焕然自信曰：‘作圣之功，其在兹乎！’”

下面将要讲的，是集心学之大成的王阳明的良知学。阳明述良知之含义颇多：

“天命之性，粹然至善，其照灵不昧者，此至善之发见，乃明德之本体即所谓良知也。”

“心者身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然良知。心之本体，即天理也，天理之昭明灵觉，即良知也。”

以上所述似乎是指“昭明灵觉”为良知。但他又说：

“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人所具同者也，未发之中即良知也，无

前后内外而浑然一体者也，有事无事，可以言动静，而良知无分于有事无事也。寂然，感通，可以言动静，而良知无分于寂然。感通也。动静者所遇者时，而心之本体固无分于动静也。”

“良知即是易，其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适，此知如何摸得，见得透时，便是圣人。”

这是从良知之体用浑融特点处讲良知。

“良知之体，皎如明镜，略无纤尘。”

“良知之体，本自宁静。”

“自然明觉发见处，只是个真诚恻怛，便是他本体。”

“是非之心，不虑而知，不觉而能，所谓良知也。”

“见父自然知孝，见兄自然知悌，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知。”

这又是对良知的体，用的论述。

阳明心学之核心是致良知，阳明说：“云致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。致吾心之良知，即致良知之体、用。”

王汝中说：“致良知工夫原是为未悟者设，为有欲者设。致良知之学，原本虚寂，而未尝离于伦物之感应，外者有节而内者不诱，则故圣学之实也。”

王阳明所主致良知，当有两层含义。一是就未悟者言。其初之工夫，是致孩童既有之良知，此属道德良知，在前文心的知用条目中，曾述及道德良知乃后天形成而非天赋，是王廷相说的“凡人之性成以习，圣人教以率之，法以治之”的结果，故即使能得见其体，亦非心之本体。诚然，能体认道德之主体，对建立起道德自律、自觉、自肯，以发挥其主导行善有着重大意义。致良知的第二层含义，则更为重要。王阳明说：

“近来信得致良知三字真圣门正法眼藏。往年尚疑未尽，今自多事以来，只此良知无不且是，譬之操舟得舵，平澜浅濑无不如意，虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣。良知在我，操得其要，譬之舟之得舵，虽惊巨浪颠沛不无尚犹得免于倾覆者也。”

这种在危难关头，能及时作出抉择之智慧，绝非前述的道德、良知所能胜任，知识、经验在这种形势下，也难以直接发挥其作用。有人把这种作为称之智的直觉。我把它称作“灵觉”之知，即且与灵感、直觉相似的特殊觉知。对这样的知，万思默有简单的表述：

“日间尝验心有所可，又隐然若有为不可者；有此不可，又隐然有以为可者，依之则吉，不则凶悔咎。是常有一物居无事默默在中，为应酬之主。人伪都移易他不得。”

万氏所述乃此知初显，则尚没达王阳明所说的“操得其要”的水准。阳明谈良知，体、用多浑然一起，对良知两层含义未能做出恰当分疏。这也是阳明谢世后，众弟子对致良知看法不一的原因。

践行心学之分、合略释。

前述之“礼事修持心学”“道德修持心学”“心体修持心学”，乍看似是分立之三，若细究之，则若一，以其皆是趋向圣人之心学，可谓一涵三，三融一。如主礼事修持的荀子修“知道”之心，达“虚一而静”之“大清明”境地，言虽简，其境界则已标出；宋代张载所述境界则较细腻，其自述有：

“某学来三十年，自来作文字说义理无限，其有是者皆只是亿则屡中。譬之穿窬之盗，将窃取室中之物而未知物之所藏处，或探知于外人，或隔墙听人之言，终不能自到，说得皆未是实。观古人之书，如

探知于外人，闻朋友之论，如闻隔墙之言，皆未得其门而入，不见宗庙之美、室家之好。比岁方似入至其中，知其中是美是善，不肯复出，天下之议论莫能易此。譬如既凿一穴已有见，又若既至其中却无烛，未能尽室中之有，须索移动方有所见。言移动者，谓逐事要思，譬之昏者观一物必贮目于一，不如明者举目皆见。此某不敢自欺，亦不敢自谦，所言皆实事。学者又譬之知有物而不肯舍去者有之，以为难入不济事而去者有之。

某向时漫说以为已成，今观之全未也，然而得一门庭，知圣人可以学而至。更自期一年如何，今且专与圣人之言为学，闲书未用阅，阅闲书者盖不知学之不足。”

又如罗汝芳（近溪）依颜山农之“扩四端”而“体仁”，属道德修持范畴。及其成即得悟于心，自述其悟景：

“忽尔一时透脱，遂觉六合之中，上也不见有天，下也不见有地，中也不见有人有物，而荡然成一大海，其海亦齐不见有滴水纤波，而茫然只是一团大气。其气虽于阔无涯，而活泼洋溢。觉未尝一处或纤毫而不灵妙，然此生化，灵妙，默而会之，似若影响可言，乃即而求之，实是端倪莫得，则此一团神气，充运海中，且尤未尝一处或有纤毫而不玄洞虚通也。其时身家境界，果然换过一番，稍稍轻安自在，不负平生此心。既而憬然，又觉圣人立教，原有自来，乃是即此一个神化，实体诸心，而名作一个学术。如至虚至灵，天地原有此心，则心其心以为吾心，又使人人物物，皆心，吾心，以同全天地之心也；如生生化化，天地原有此性，则性其性以为吾性，又使人人物物，皆性吾性，以同全天地之性也；如刚大充塞，天地原有此气，则气其气以为吾气，又使人人物物，皆气吾气，以同全天地之气也。则是合天地人物，而完成一体，通始终本末，而贯彻一机。凭诸君看作致知，而力行未尝不在其中；看作涵养，而发用未尝不在其内。说是心知，而心知该意象；说是意气，而意气兼统性情。”

他讲述虞廷心法别具特色，以平俗事理讲高深学问，下引录之：

“认字。道字，虽少分别，而心则又是一个‘心’字也。曰：‘即是一个，如何却分作人与道耶？’”

“此个界限一言可判：日用不知则道心而人矣，日用而知则人心而道矣。盖人守天地之衷以生，其生也，知觉云为夫孰非心？亦孰非道？但寓于耳目形骸之中，动以人胜而从欲时多，故心以人名而不免于危也。心虽在人中而道实在心中，但人自不觉知耳。若天牖其衷而一旦觉悟，则耳目之视听，形骸之运用，皆浑然见得是心，心皆浑然见得是道。愈觉悟则愈浑化，愈浑化则愈微妙，故心以道名而复赞叹其微也。”曰：“如此分判，果是明白，但恐非虞廷口气。”

“当时口气果然是两下开说，如曰：此心而人则欲动而多危险，此心而道则几神而最微妙。吾人于此不可不研精而致一也。其着力工夫全在精处，但要精切明透，舍前数语亦难得便了也。况所以精之者，正所以一之也。今其始初分说处不犯斧凿，则精微归一处亦自浑融而妙合矣。问：‘仁者人也’，又曰：‘仁，人心也’。此语与‘人心惟危’不大相矛盾也耶？”

“此便见学问当惟精处。盖虞廷是先言人心，则人而未道也，所以危。孔孟先言仁，则是精研到极处，乃说出个人也、人心也，此人心却是与道为一者，所以不妨说人心也。况此正是虞廷传心的要正脉，请为吾子详之。今人只知虞舜论心，重在于道，却不知重在于人，今人只知虞舜论工夫重在于精，却不知重在于一。何也？天地之性人为贵，人者，天地之心也。故非人何处安此心字？非心何处安此道字？故道虚而心实，心虚而人实也。道心惟微，即如金宝，人心惟危，即如矿石。未经锻炼，则

粗劣其所不免。惟精以锻之，则其心初止是人，渐次人而化作道矣。其人初虽是危，渐次危而化入微矣。精之为功，始于志气，持志不易，乃见精专。入手则在觉悟，妙悟能彻，乃见精通。志精悟精，则如善射之久视，虽悬虱可大若车轮，跛鳖之守卵，即隔江气贯乎彼岸。微妙道心，将充塞乾坤也。况我此人有不通身浹洽、而此身危殆有不贴体安静也哉！从是毫无欺昧，谓曰精严，私不妄染，谓曰精洁，昼夜常知，谓曰精纯。严、洁且纯，则灵明透露、人非是人而道矣；生化活泼，道不自道而人矣。人即道，道即人，则最初所谓人受天地之中以生，到此全盘捧出。信目以为明，任耳以为聪，从心所欲以为矩，无为以守至正，是即所谓‘允执厥中’也。究竟所允执者，只是此个心，心又只是此个人也。岂不与‘仁者人也’‘仁，人心也’，同条而共贯也哉？故《中庸》谓舜好问好察而用中于民，知吾民之中为舜所用，则舜所允执，独非人心之中如何？所以道大舜有大焉，善与人同。《中庸》又谓，思修身不可不知人，百世俟圣不惑，亦只知人。知人也者，知其性之皆善也。知性皆善，方思己身是道，是中，自不容反而求之矣。”

以上罗氏陈述虞廷传心之旨堪称绝妙！

主良知修持的王阳明，则是在龙场之“居夷处困，动忍之余”，静修而悟。在蒋信的《桃岗日录》中载有阳明对其弟子冀元亨讲述的开悟内容：“阳明尝与冀暗斋（元亨）说：‘一日在龙场静坐，到寂处，形骸全忘了，偶因家人开门，惊觉香汗遍体，谓释家所谓见性如此。’”这段叙述，与禅宗的“遇缘而悟”者雷同，阳明此前曾留心佛、老，故说“释家所谓见性如此”。阳明洞知儒对此悟的深恶痛绝，故只对个别弟子谈及。阳明有另一次悟境记述：

“日夜端居静室，以求静一；久之，胸中洒洒……忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉欢跃，从之者惊。始知圣人之道。吾性自足，向之求理于事物者误也。”

此次悟称“大悟”。按顿悟之“渐证”，前次属“见性”之初关，这次“大悟”则达“以理发意”的圆悟层面。对此，李二曲称赞说：

“象山虽云单传直指，然子本体犹引而不发，至先生始拈出‘致良知’三字，以泄千载不传之秘，一言之下，令人洞彻本面，愚夫愚妇，咸可循之入道，此万世之功也。”

以上所述，可属“一涵三”的内容，下面简单地讲一下“三融一”。就是把三种修持心学的内容，看作完整修持全功的三个层面与方面，或看作修持不同阶段的三个方面。心学是断恶修善以成圣的学问，礼事修持主要是以礼作为言行、仪表等的规范，以符合圣人言行的要求；有从“要我作”到“我要作”的过程，为初始之功。道德修持主要是从内心树立起仁、礼的信念以统帅外在的各种活动以符合圣人的道德标准；有从“行仁义”到“仁义行”的过程，为中进之功。心体修持是心的体、用层面的内容，是修成圣人的最根本的内容，是证得心的体、用并以之自觉主导生命的过程，可视为终成之功。心学的三种修持都是为着修成圣人的功夫，不可偏失，不可偏执，也不可将其视为初、中、终的各不相同的三阶段内容，因为它们又是“一涵三”的。不仅如此，这三种修持都把重“恭敬”视为修持之本，而且统之于心。陆象山曾说：

“等是恭敬，若不得其纲，则恭敬是君，此山是民；若得其纲，则恭敬者，乃保养此心也。”

“不得其纲者”，只注重外在于事的、形式的恭敬，忽略了内在于心的诚敬；“得其纲”者，是诚于中而形于外的恭敬，外显的恭敬则成了完养心之诚敬的举措。心体修持心学，着眼于内心修持，但不废弃仁、义、礼、智各种事为，而是内外交修，融礼事、道德、心体修持为一炉。

2. 知识心学

知识心学是对心学做知识层面阐述的学问，类似于四方的知识体系，求其完整性、系统性，分传统知识心学、现代知识心学。

（1）传统知识心学。

心学肇端于二帝三代，发展于汉、唐，隆盛于宋、明，每时期都有心学的叙述。到宋明时期，理学、心学融汇了儒、释、道心学之长，对心的体、用有了较深刻的认识。其中陈惇（安卿）的《心论》堪称代表作，引录如下：

“惟天之命，于穆不已。所以为生物之主者，天之心也。人受天命而生；因全得夫无之所以生我者以为一身之主，浑然在中，虚灵知觉常昭昭而不昧，生生而不可已。是乃所谓人之心，其体则即所消元亨利贞之道，具而为仁义礼智之性。其用则即所谓春夏秋冬之气，发而为恻隐羞恶辞让是非之情。故体虽具于方寸之间。而其所以为体，则实与天地同其大，万物盖无所不备，而无一物出乎是理之外。用虽发乎方寸之间，而其所以为用，则实与天地相流通、万事盖无所不贯，而无一理不行乎事之中，此心之所以为妙贯动静，一显微，彻表里，始终无间者也。人惟拘于阴阳五行所值之不纯，而又重以耳目口鼻四肢之欲为之累，于是此心始梏于形器之小，不能廓然大同无我，而其灵亦无以主于心矣。人之所以欲全体此心而常为一身之主者，必致知之力到而主敬之功专，使脑中光明莹净超然于气禀物欲之上，而吾本然之体所与天地同大者，皆有以周偏昭晰而无一理之不明。本然之用与天地流通者，皆无所隔绝间断而无一息之不生。是以云其物之未感也，则此心澄然惺惺，如鉴之虚，如衡之平，盖真对越乎上帝而万理皆有定于其中矣。及夫物之既感也，则妍媸高下之应皆固彼之自尔，而是理固周流该贯。莫不各止其所。如乾坤变化，各正性命，自正分数之差，而亦未尝与之俱往矣。静而天地之体存，一本而万殊。动而天地之用达，万殊而一贯。体常涵用，用不离体，体用浑沦，纯是天理。日常呈露于动静间，夫然后向之所以全得于天者在我。真有以复其本，而维天于穆之命亦与之为之不已矣。此人之所以存夫心之大略也。所谓体与天地同其大者，以理言之耳。盖通天地间唯一实然之理而已。为造化之枢纽，古今人物之所同得。但人为物之灵，极是体而全得之，总会于吾心，即所谓性。虽会在吾之心为我之性，而与天固未尝间。此心之所谓仁，即天之元。此心之所谓礼，即天之亨。此心之所谓义，即天之利。此心之所谓智，即天之贞。其实一致，非引而譬之也。天道无外，此心之理亦无外。天道无限量，此心之理亦无限量。天道无一物之不体，而万物无一之非天，此心之理亦无一物之不体，而万物无一之非吾心。天下岂有性外之物而不统于吾心是理之中也哉。但以理言，则为天地公共不见其切于己，谓之吾心之体，则即理之在我有统属主宰而其端可寻也。此心所以至灵至妙，凡理之所至，其思随之，无所不至。大极于无际而无不通，细入于无微而无不贯。前乎上古后乎万世而无不彻，近在跬步远在万里而无不同。虽至于位天地育万物，亦不过充吾心体之本然而非外为者。此张于所谓有外之心不足以合天心者也。所谓用与天地相流通者，以是理之流行言之耳。盖是理在天地间，流行圆转，无一息之停。凡万物万事小大精粗，无一非天理流行。吾心会得是理，天天理之在吾心，亦本无一息不生而不与天地相流行。人惟欲净情达不隔其所流行。然后常与天地流行通耳。且如恻隐一端，近而发于亲亲之间。亲之所以当亲。是天命流行者然也。吾但与之流行而不亏其所亲者耳。一或少有亏焉，则天理隔绝于亲亲之间而不流行矣。次而及于仁民之际，如老者之所以当安，少者之所以当怀，入井者之所以当怵惕，亦皆天命流行者然也。吾但与之流行而不失其所怀所安所怵惕者耳。一或少有失焉，则

天理便隔绝于仁民之际而不流行矣。又远而及于爱物之际，如方长之所以不折，胎之所以不杀，殀之所以不夭，亦皆天命流行者然也。吾但与之流行而不害其所长所胎所殀者耳。一或少有害焉，则天理便隔绝于爱物之际而不流行矣。凡日用间四端所应皆然，但一事不到，则天理便隔绝于一事之下。一刻不贯，则天理便隔绝于一刻之中。惟其千条万绪皆随彼天则之自尔，而心为之周流贯布无人欲之间焉，然后与元亨利贞流行乎天地之间者同一用矣。此程子所以指天地变化草木蕃茂以形容恕心充扩得去之气象也。然亦必有是天地同大之体，然后有是天地流通之用，亦必有是天地流通之用，然后有是天地同大之体。则其实又非两截事也。或谓天命性心虽不可谓异物，然各有界分，不可诬也。今且当论心体，便一向与性与天袞同说去，何往而不可。若见得脱洒，一言半句亦自可见。更宜涵养体察。某思之，体与天地同大，用与天地流通。自源头处论，窃恐亦是如此。然一向如此，则又涉于过高而有不切身之弊。不若且只就此身日用见定言，浑然在中者为体，感而应者为用，为切实也。又觉圣贤说话如平常然。”

《心论》长文可分为五段，第一段从初起至“始终无间也”，总述人之心是由天地生物之心衍生，有“虚灵知觉常昭昭而不昧”的特性，是人身之主有体有用，与天地相通。第二段从“人惟拘于阴阳五行之不纯”至“夫存夫心之大略也”，讲人的心，或因天赋之气的不纯，或为人欲所累，使心之本然特性被桎梏，故须认真修炼以致知，主敬、存心之功以复其“澄然”“鉴空”“衡平”之性，复其“静存”“用达”“体用浑沦”之本体。后面则分述心之体、用。第三段从“所谓体与天地同其大者”到“合天地之心也”，讲心之体，于空间，是“太极于无际”，“细入无微”；于时间，则是上通千古，下彻万世，所谓“位天地，育万物”，不过是“充心体之本然”。第四段从“所谓用与天相流通”到“扩充得去之气象也”，讲心之用，能与天地生生之用相流行，“四德”“四端”，皆心发用之表现。最后一段讲心之体、用不能两分。

综观此《心论》，述理清楚、细致，是从“理学”的角度立论，若将“理”字改成“气”字，则能使学者易于体悟。朱熹对此评语中有“然又不可一向如此向无形影处追寻”。这表明《心论》所述，乃知识表述，而非修证体认之总结。

（2）现代知识心学。

现代知识心学指20世纪20年代后兴起的用现代西方哲学、逻辑、直觉等理论、观点研究宋、明理学、心学，提出的对传统心学进行阐释的学问，是新儒学（包括新心学、新理气、新气学）的重要组成部分。新心学以贺麟为代表，后殿之以牟宗三。试分述之。

①贺麟的新心学。1942年出版的《近代唯心论简释》一书，是贺麟先生的哲学论文集，文中多介绍西方哲学的论述而兼及中华传统文化。该书中《宋儒的思想方法》一篇是以“直觉论”研究阐释程、朱与陆、王的内圣治学。对于该书的哲学观点，本书无须评述，因为贺麟先生，自中华人民共和国成立后，通过参加“土改运动”，接受了广大农民革命热情的洗礼，接受了马克思主义。贺老在1981年“中华全国外国哲学史学会正式成立并召开第一届第一次理事会议”发表的《我的哲学态度》中说：

“马克思主义的唯物论，以内容无限丰富生动的大自然或物质的辩证发展为钻研对象，扬弃了理性的辩证发展，我是在马克思列宁主义的感召下和熏陶下，经历过多年学习哲学史，批判了黑格尔唯心的理性辩证体系后，才逐渐转变为信服和赞成这样一种承先启后、精深博大、有实践基础、有高尚理想、有强大力量的辩证唯物论的。

他还说：

“理想而不唯心，唯物而有理想，这就是马克思主义哲学，主张实事求是的哲学。”

其实，贺老早在1951年发表的《参加土改改变了我的思想——启发于我对辩证唯物论的新理解和对唯心论的批判》中就指出：“现在我才弄明白了，何以只有辩证法唯物论才是无产阶级服务的哲学，何以无产阶级真正觉醒起来，必然会寻找到辩证法唯物论哲学。我已亲切体会到唯有辩证唯物论才能深入认识事物的本质、核心和典型。”

下面介绍《宋儒的思想办法》，该文首先拍出：

“朱、陆两派，其思想方法均系我们所了解的直觉法。换言之，陆、王所谓致知或致良知，程、朱所谓的格物穷理，皆不是科学方法，而乃是探求他们所谓心学或理学，亦即我们所谓哲学或形而上学的直觉法。”

对于直觉法，该文做了诸多阐释，文中还涉及梁漱溟、冯友兰等人。

贺老认为：

“直觉是一种经验，又是一方法。所谓直觉是一种经验，广义言之，生活态度、精神的境界、神契的经验、灵感的启示、知识的突然的当下的顿悟或触机，均包括在内。所谓直觉是一种方法，意思是直觉是一种帮助我们认识真理，把握实在的功能或技术，就直觉之为经验言，是一种事实，可有可无，时有实无。……就直觉之为方法言，是一种工夫，可用可不用，时有用时无用。”

贺老进而把直觉分为“先理智之直觉”与“后理智的直觉”，认为：

直觉一方面是先理智的，一方面又是后理智的，先用直觉方法洞见其全、深入其微，然后以理智分析此全体，以阐明此隐微，此生理之直觉也。先从事于局部研究，积久而渐能凭直觉的助力，以窥其全体，洞见其内蕴的意义，此是后理智之直觉。

同一直觉方法可以向外观认，亦可以向内省察。直觉方法的一面，注重用理智的以观察外物、历史、书籍等；直觉方法的另一面，则注重向内反省体察，约略相当于柏格森所谓同情自我。一方面是向内反省，认识外界的物理或物性，则有资于透视式的直觉。朱子与陆象山的直觉方法。恰好每人代表一面。

陆子“向内以回复自己的本心”，朱子则是“注重向外体认物性，读书穷理”，朱子之学符合“内外合一”之道。

贺老还把朱子的直觉法与西洋直觉法（三种类型）做了“比拟”阐述，认为“足以见得朱子直觉法的高明，精到而且平实”。应该说，贺老对直觉的剖析是精到的，但未真正剖析到“悟”的刹那间的实质。

②牟宗三是新儒学第二代中坚人物，著述丰富，提出了道德主体说——道德的形上学与良知坎陷说。以西方哲学（以康德哲学为主）融贯中国儒学、佛学，建立中国传统哲学体系。牟氏师从新儒家第一化领衔人熊十力，熊氏推崇王阳明，曾说：“二三千年，贤儒求仁不背孔子者，唯王阳明一人耳。”牟氏治学重阳明良知学，重新规范儒家道统，认为程颢以后是陆象山，王阳明一系为儒学嫡传，伊川、朱熹是旁支，为“别子为宗”，对朱熹之学作了如下评述：

“朱子气魄大、心力强，故能提得住道问学之重力，一一从外磨，终亦磨得乎。至于一般人，则在其大树之荫底下，自不能畅达其生命，调适而上遂。故皆猥琐而枯萎，凡此种道问学中之尊德性，皆

是经验的、外在的，惟赖戒慎于风习名教而不敢逾越以维持其尊德性；此是消极地尊，而非积极地尊，盖其主力在知识典籍故其所成亦在此。此固可为一般人所遵循。一般人遵而行之，亦不失‘为学日益’之善人，然语于内在性成圣成贤之学问，则显不相应矣。……是则朱子之途经实是道问学之途经，（为学日益），于学术文化自有大贡献，而于成圣成贤（为道日损）则不甚相应。而在道问学中，彼固是上上根，焉得谓之纯根。然‘作者之谓圣，述者之谓明’，彼能‘道问学’以述之，则固亦大贤也。……朱子亦会解‘复其见天地之心’一类语句，亦可体悟天地化机为仁一类道理，然大都是观解的、美的欣慰的，不是德性之践履上直透天心，仁体而证万物皆备于我，而见其如此也。”

对于牟氏判道统，《中国儒学史·现代史》写了如下一段话：

“牟宗三的道统说还有一层隐含的意义，那就是他在判教的过程中认同于明道、陆、王一系的标准，他的‘道德的形上学’的建立也是在陆、王一系的基础上完成的。既然他们代表了正宗嫡系，那么作为继承了他们思想的牟宗三哲学自然也就是儒学道统在当代的表现了。”

对牟宗三哲学的“良知坎陷说”，《心学论集》中的《王阳明与牟宗三的比较》有这样评述：

“王阳明的良知之学是古典形态的，完全遵循中国古典哲学形下的经验论传统。而牟宗三的良知坎陷学是现代形态的，是得到东西方哲学训练的形上思辨的产物。王阳明的良知之学，‘从百死千难中得来’，完全是实践中的体悟与凝练，是活的智慧，而牟宗三的良知坎陷说是学院派哲学家在纯粹理论领域的构造，是书斋中的东西。”

鉴于本文主旨不在心学的哲学层面，故对牟宗三哲学就不介绍了。

（二）从修持教义分，分为儒、道、释三家修持心学

1. 儒家修持心学

儒家修持重在人伦、纲常、日用云为中行下学上达之功。前述之三种心学之修持，可看作圣修全程中的初、中、后（终）三时之功。礼事修持为初时之功，孟、荀子性所主，虽有善、恶之别，但都认为可从礼事修持以止恶扬善，积善以成圣人之德，以达仁民爱物，济世利民之域，礼乃圣人修制之言、行诸学圣仪范。张载曾说：“礼所以持性，盖本出于性，持性反本也，凡未成性须礼以持之，能守礼已不畔道矣。”盖礼之原在心。礼者，圣人之成法也。《孟子》更简言之：“子服尧之服，言尧之君，行尧之行，是尧而已矣。”或疑之曰，学圣可如此简单乎？李二曲对此解释说：“始也，效先觉之所为，以求觉；终也觉吾心之所固有，而为己之所当为。”这就是说，通过学圣人的言行，明了其实质达到内心的自觉，进而认识到这一切都是自己固有的品德，由“我要做”的勉强行之，到“我要做”的自觉行之。中期之修，重在道德修持，以达“大人不失赤子之心”之境地，即“不虑而知，不学而能”。终期之修重在心体修持，旨在完复“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通。心之体、用合一的圣贤所具之开悟品格。

儒家修持心学，也可说是“修身养性”之学。心学修身养性乃儒学圣修之主旨。修身养性一语，源于《孟子》：“存其心，养其性，以事天也。殀寿不二，修身以俟之，以立命也。”这是对战国以前圣修之发展。孔子论圣修，多从修身言行举止层面阐述之，罕见性、心存养的词汇。《大学》中有：“从天子以至于庶人一是皆以修身为本。”《中庸》载有孔子与哀公的对话：“是以君子不可以不修身，思修身，不可以不事亲。”“好学近乎知（智），力行近乎仁，知耻近乎勇，知斯三者，则知所以修身。”“齐明盛服，非礼勿动，所以修身也。”“修自则道立。”《论语》载有孔子之九思：“君

子有九思，视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，念思难，见得思义。”《礼记》中对很多属于身修的仪容都有记述，如“君子之容舒迟……足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，兴容直，气容肃，立容德，色容庄，坐如尸。”《尚书·洪范》中有：“敬用五事”，王安石认为其是“言修身之序”：

“五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。何也？恭则貌钦，故作肃，从则言顺，故作义；明则善视，故作哲；聪则善听，故作谋；睿则思无所不通，故作圣。五事以思为主，而貌其所后也，而其次之如此何也？此言修身之序也。恭其貌，顺其言，然后可以学而至其哲；即哲矣，然后能听而成其谋；能谋矣，然后可以思而至于圣。”

《尚书》还载有“九德”之文，《尚书·皋陶谟》：“行有九德，宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而寒，强而义。”《逸周书·常训》九德指：“忠、信、敬、刚、柔、和、固、贞、顺。”这些记述，虽有修德内容，但未能从“性”“命”层面作阐释。《孟子》中不仅有前述之“存养心性”与“修身立命”，还有“养心”“求放心”“不失赤子之心”“仁心”等诸修养身心的阐述。这些思想在汉、唐期间，未受到应有重视，但到了宋、明新儒学时代，成了儒家圣修的核心内容，而且得到了重大发展，时人把《大学》《中庸》《孟子》《论语》称作“四书”，将其与“五经”并列，视为儒生必读。明代兴起的心学，更是对内圣必备的与修身养性有关的具体修为作了明确阐述，使儒家的圣修发展到完整的心学层面，内容非常丰富（多把养性寓于修身中）。

第一，把身、心的修持视为不可分割的互相联系的一体两面，明确了修身当以心为主导。王阳明说：

“要修这个身，身上如何用得工夫？心者身为主宰，目虽视而所以视者心，耳虽听而所以听者心也，口与四肢虽言动，而所以言动者心，故欲修身在于体当自家心体，常令廓然大公，无有些子不正处。”

“何谓修身？为善去恶之谓也。吾身自能为善去恶乎？必其灵明主宰者欲为善而去恶，然后其形体运用者始能为善而去恶也。故欲修身者，必在于先正其心也。”

李二曲说：

“保身在修身，而修身须是修心。”

“夫修身者，非修其血肉之躯，亦非血肉能自修也，故正心诚意，致知，乃所以修动威仪之身，而立国家、天下之大本也。”

王廷相说：

“忠信诚敬，学者修身之大本也……久之涵养之深，必致德行淳厚；以之处己，必无过差；以之处人，无不感格，更能度之义，处之公，行之德，济之谦和，则行无不得，而圣贤同归矣。”

“明确于心身是一统一体，圣修应达成身，心互为其妙。”

第二，明确了心学修持的心事一体。湛甘泉说：

“圣人之学，皆是心学。所谓心者，非偏指腔子里方寸与事为对者也。无事而非心也。尧、舜‘允执厥中’非独以事言，乃心事合一。允执之者，吻合于心，与心为一，非执之于外也。”

“甘泉以心统事与身修。”

第三，明确了圣修的目的在于治世。郝敬说：

“大学言诚意正心，非以诚意正心为本也。惟曰自天子至于庶人，一是皆以修身为本。修身者，合

外内之道。身修，则诚意正心兼举矣。单言诚意正心，悬空无实，所以大学言明德至善，知止安静安虑，即承之以物有本末，事有始终。本末始终，即事物上寻讨。道不理事物，离事物无道，离事物无本末始终。而身者，事物之统纪也。思修身，则自然用心著意，闲邪存诚。《论语》谓君子修己以敬，《中庸》谓齐明胜服，非礼不动，所以修身，《易》谓不远复以修身，盖能敬，能齐明，不远复，即意诚心正，皆在其中矣。故《论语》曰：‘修己以安人安百姓’。‘一曰克己，天下归仁。’孟子曰：天下国家之本在身，其身正而天下归之。身修，则家齐国治天下平，皆在其中矣。此《大学》之道，本在修身，所以异于二氏也。盖能修身，则不必存神驭气，而凝命永寿在其中。不必习静观空，而明心见性在其中。内不遗心意，外不遗家国天下，事物本末始终兼举，大道会体矣。”

第四，明确了内圣修持之精蕴在于悟得心之真体。

对心有深彻体悟的理学大家、明末的高攀龙说：

“修而不悟者，徇末而迷本，悟而不彻者，认物以为则。不知欲修者，正须求之本体；欲悟者，正须求之功夫。”

“学者以知至为悟，不悟不足以为学。学必须悟，悟后方知痛痒耳。”

“故不悟不修，只是装饰；不修之悟，只是见解。”

综合于朱熹、阳明学派的证悟大家李二曲认为：

“穷理至知，反之于内，则识心悟心，实修实证；达之于外，则开务成物，康济群生，夫是之谓‘朋体适用’。”

心学证悟有成的王时槐，则对“存养心性”“修身立命”的精义，作了画龙点睛的阐释：

“性不假修，只可云悟而已。命则性之显露，不无习气隐伏其中。此则有可修矣。修命者，尽性之功。性贵悟而已，无可措心处，才一拈功、即属污染矣。”

“心有体有用，……以体言……无可着力，唯默契而已。若之用，则可致力，孔子所谓操则存是也。操存则属修也，于用处存，乃所以完其无可致力之体也。”

2. 道家修持心学

道家修持重在人的生命原面的“下学上达”，包括炼己筑基、炼精化气、炼气化神、炼神还虚等，其修心则多在最后。对此，南派祖师张伯端（紫阳）有如下论述：

《悟真篇》后叙：

“欲体夫至道，莫若明夫本心，故心者，道之体也；道者，心之用也。人能察心观性，则圆明之体自见，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸，此非心境朗然，神珠廓明，则可以使诸相顿离，纤光不染，心源自在，决定无生者哉！然其明心体道之士，身不能累其性，境不能乱起真，刀兵乌能伤，虎兕乌能害，巨焚大浸乌足为虞；人心若明镜，鉴而不纳，随机应物，和而不倡，故能持物而无伤，此所谓无上至真之妙道也。”

黄老悲其贪著，乃以修生之术顺其欲，渐次导之……故《道德》《阴符》得以盛行于世，有益人悦其生也。

其如篇末歌颂谈见性之法，即上之所谓‘无上妙觉之道也’。然无为之道齐物为心，虽显秘要，终无过咎，奈何凡夫，缘业有厚薄，性根有利钝，纵闻一音，纷成异见，故释迦，文殊所演法宝，无非一乘，而听者随量会解，自然成三乘之差。此后若有根性猛利之士，见此篇，则知伯端得达摩六祖最上一乘妙

音之旨，可因一言，而悟万法，如其习气尚余，则归中、小之见，示非伯端之咎矣。”

在《禅寓歌颂》中有：

“故此《修真篇》中，先义神仙命术，诱其修炼，次以诸佛妙用，广其神通，经以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。

心境两忘，一念不动曰戒，觉性圆明，内外莹彻曰定，随缘应物，妙用无穷曰慧，三者相须而成互为体用，本乎一性光明。

见物便见心，无物心不现，十方通塞中，真心无不通，若生知识解，却成颠倒见，睹境能无心，妙见菩提面。”

王重阳以三教之理讲丹道，在《最上一乘妙诀》中，把“明心”为应验，“见性”为凝结：

“夫最上者。以太虚为鼎，太极为炉，清静为妙用，无为为月基，性命为铅汞，定慧为水火，以自然造化我真种子，以勿忘勿助为火候，洗心涤虑为沐浴，存神定息为因济，戒定慧为三要、先天之中为玄关，明心为应验，见性为凝结，三元混合为圣胎，打成一片为丹成，身外有身为脱胎，打破虚空为了当。此最上一乘之妙道，三教同源之心法，上士行之不怠，直超圣域，顿悟圆通，形神俱妙，与道合真，逍遥极乐，永劫不坏，即大觉金仙之位也。

至道原来不易传，穷微究理了尖缘。

山头水降莫牙长，地下雷升白雪镇。

慧目涓涓澄碧沼，玄风细细巷青烟。

木性金情相交合，便是虚无太极图。”

道家之修，重在一己之修，虽也有随缘济度，扶危之旨，但未能普运救世。

宋代白玉蟾讲泥丸为“元神之室”。他在解释“谷神”时说：

“谷者，天谷也；神者，一身之元气也。……其谷藏真一，宅元神，是以兴有九宫，上应九天，中间一宫，谓之泥丸，又曰黄庭，又名昆仑，又名天谷，其名颇多，乃元神所住之宫，其空如谷，而神居之，故谓之谷神。”

“人身中上有天谷泥丸，藏神之府也；中有应谷绛宫，藏气之府也；下有羞谷关元藏精之府也，天谷元宫也，乃元神之室，灵性之所存，是神之要也。”

综观道家修持，有两点要特别提及。第一，道家修持有层次井然的功理与功法，尽管道家内各门派的立论有诸多细节上的不同，但对炼精化气、炼气化神这一总的要求是一致的。道家修持关于精（包括形）、气、神的转化、升华等内容，虽然不属心学内容，不会在此予详细介绍，但其为人体生命科学的研究提供了可供咨询的宝贵资料。第二，对元神居脑的表述发展了先秦“心者，君主之官，神明出焉”的观点，指明了属于“君主之官”的“神明”，位居于脑，而非血肉之团的心。肉团之心，是气之府；居于泥丸之神，才是生命的“形躯之上神”。我们的祖先能在那么早的年代认识到人的精神在脑，在泥丸——尽管没能提出像“神经”“大脑皮层”之类的称谓，是多么难能可贵啊！可否把这些成绩看作修炼得到的成果呢？！

3. 佛家修持心学

佛家心学重在开发智慧。《大方广佛华严经》指出：

“如来智慧、无相智慧、无碍智慧，具足在于众生身中，但遇痴众生颠倒想覆，不知不见不生信

心，尔时如来以无碍天眼观察一切众生，观已作如是言：奇哉，奇哉！云何如来智慧在于身中而不见，我当教彼众生悟圣道，悉令永离妄想颠倒垢缚，具见如来智慧具在身内与佛无异。”

故印度佛学大乘般若（智慧），讲缘起性空，以破执与各种妄想。

印度佛教传入中国后，逐渐融入中华传统文化，汲取了中华心学的滋养，使佛教修持之“法界心”向着人道心转化，结果，形成了中国特色的佛家宗门的禅宗，主张“直指心源，见性成佛”。修持主顿悟（对于悟，后有专题介绍），称其属“教外别传”。中国的佛教的其他门派，亦多受其影响，如天台宗之宋代释志磐说：

“直指人心，见性成佛，至矣哉：斯吾宗观心之妙者也。谓之教外别传，岂果外此为教哉？诚由此道，以心为宗，离言说相，故强为此方便之谈耳！不然何以出示《楞伽》，令览教照心耶。何以言：大乘心道，籍教悟宗耶？”

禅宗的“直指人心”，就是天台宗的“观心妙者”。华严宗的清涼澄观著有《心要》，体现了禅，教之圆融：

“至道本乎其心，心法本乎无住，无住心体灵知不昧。性相寂然，包含德用；该摄内外，能广能深，非空非有，不生不灭，求之不得，弃之不离，迷现量则惑苦纷然，悟真性则空明廓彻。”

“虽即心即佛，唯证者方知。然有证有知，则慧日沉没于有地；若无照无悟，则昏云掩蔽于空门。但一念不生，前后际断，照体独立，物我皆如。直照心源，无智无得；不取不舍，无对无修。然迷悟更依，真妄相待；若求真去妄，如避影以劳形；若体妄即真，似处阴而影灭。若无心忘照，则万累都捐；若任运寂知，则众行爱起。放旷任其去住，静鉴见其源流；语默不失玄微，动静岂离法界。言止则双忘智寂，论观则双照寂知；语证不可示人，说理非证不了。悟寂无寂，真智无知；以知寂不二之一心，契空有双融之中道。无住无著，莫摄莫收；是非两忘，能所双绝；斯绝亦绝，般若现前。般若非心外新生，智性乃本来具足，然本寂不能自见，实由般若之功。般若之与智性翻覆相成，本智之与始终两体双绝，证入则妙绝圆明，悟本则因果交彻。心心作佛，无一心而非佛心；处处证真，无一尘而非佛国。真妄物我，举一全收；心佛众生，炳然齐致。迷则人随于法，法法万差而人不同，悟则法随于人，人人一致而融万境。言穷虑绝，何果何因？体本寂寥，孰同孰异？唯志怀虚朗，消息冲融，其犹透水月华，虚而可见；无心鉴象，照而常空矣。”

更为突出的是《大佛顶首楞严经》，该经是佛教各宗门（唯识宗除外）都非常重视的经典，该经明确指出：“一切众生从无始以来，生死相续，皆因不知常住真心，性净明体，用诸妄想，此想不真，故有轮转。”这就是说，众生所以有轮回“妄想”，是未能认知“真心性净明体”之故，这就较其他经典只提“妄想”“无明”更深了一层。为了认识真心，该经从理论上作了详尽的剖判，有所谓“七处证心”“八还辩见”之说；从践行层面作了细致的描述，阐述“五阴区宇”（指色、受、想、行、识）修习时出现的一些景象择要介绍几则。“色阴区宇”有几种现象似现在说的特异功能，如“以此心研究澄彻，精光不乱，忽于夜半，在暗室内，见种种物，不殊白昼，而暗室物亦不除灭，此名心细密澄，其见所视洞幽。”又如：“忽于中夜，遥见远方市井、街巷、亲族眷属，或闻其语，此名迫心逼极飞出，故多隔见。”对此，该经指出“非为圣证，不作圣心，是善境界；若作圣解，即受群邪。”就是说，这不是成圣得道的层次，仅是些小的神通，若大言不惭地认为“成圣”，就有著邪魔之虞。

正确做法应是既不要贪著为圣，也不要惧之如蛇蝎而排除之。五阴区宇之修持出现问题较严重的

是在“想阴区宇”的十种魔事，如：

“口中好言。诸佛应世。某处某人。当是某佛化身来此。某人即是某菩萨等。来化人间。其人见故。心生倾渴。邪见密兴。种智销灭。此名魅鬼。年老成魔，恼乱是人。”

“或得宿命，或有他心……或知人间好恶诸事，或口说偈，或自诵经，……口中好言佛有大小，某佛先佛，某佛后佛，其中亦有真佛、假佛、男佛、女佛，若萨亦然。其人见故，洗涤本心，易入邪悟，此名魅鬼年老成魔，恼乱是人。”

对这些现象，该经指出：

“阿难当知，是十种魔，于末世时，在我法中出家修道，或附人体，或自现形，皆言已成正遍知觉……命终之后，必为魔民。……如是十种禅那现景，皆是想阴用事……汝等必须将如来语，于我灭后，传示末法，遍令众生开悟斯义，无令天魔得其方便。”

对于想阴诸景，谓为邪魔附身，当属宗教家之言。有些是出现了神经异常，值得当代修佛、信佛者注意，最好能认真研读该经全部内容。

4. 儒、释、道三家心学之异同

三家心学就其同者而言，皆在修心。《性命圭旨》中说：

“儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性，心性者，本体也。儒之执中者，执此本体之中也；道之守中者，守此本体之中也；释之空中者，本体之中洞然而空也。道之得一者，得此本体之一也；释之归一也，归此本体之一也；儒之一贯也。以此本体之一而贯之也。”

《吕祖全书·涵三语录》：

“大抵修行人，不外修心，心为精气神之宰。贤者希圣，不外此心。道人学仙，不外此心。释氏造佛，不外此心。三教圣人，垂教后学，无非教人修此一心，……故儒与释，任他分门立户，总无有离心而言者。……太上教人，以清净为本……千言万语，也只教人修心，一切搬弄都是后俑。”

明代林兆恩说：

“三亲者，以心为宗。而黄帝、释迦、老子、孔子非外也，特在我之心耳。心一而已矣，心一道一，而教则有三。夫道一矣，而教则有三。故孔子之教，圣教也；老子之教，法教也；释家之教，禅教也。”

张伯端从三家所述异处阐述其同。《悟真篇·叙》中说：

“老释以性命学开方便之门，教人修炼以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸；如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其枢要，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之辞，鲁语有毋意必固我之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。然其言之常略，而不至于详者，何也？盖欲序正人伦，施仁义礼乐有为之教。故于无为之道，未尝显言。但以命术寓诸《易》象，以性法混诸微言耳。至于《庄子》推穷物累逍遥之性，《孟子》善养浩然之气，皆切几之矣。迨夫汉魏伯阳引《易》道阴阳交媾之体，作《参同契》以明大丹之作用，唐忠国师于语录首叙老庄言，以显至道之本末，如此岂非教虽分三，道乃归一。奈何后世黄缙之流，各非专门，互相非是，致使三家宗要，迷没邪歧，不能混一而同归矣！”

《性命圭旨》以三者同处讲其异：

“三教圣人以性命学开方便门，教人重修必悦生死。儒家之教，教人顺性命以还造化。其道公，禅宗之教，教人幻性命超大觉。其义高，老氏之教，教人修性命而得长生。其旨切，教虽分三，其道一也。”

就其异处而言，佛家要求“扫三心”“泯四相”以显发般若智慧，其所谓之普度众生，乃导之归于涅槃寂静。道教主内炼精气神以长生而超世。儒家主成圣以济世利民。三家之徒多以自家为最高而攻贬他家，其中以儒、释两家为甚，道家多主三家相通。

第三部分 心学的证悟

一、心学证悟综述

（一）心学证悟的基本知识

1. 心学证悟实质

证悟包括开悟与悟后修证，这里只讲开悟的有关问题。

（1）心学的开悟。

心学开悟指从心的知用认知到心体（包括动用）的过程。这是一种特殊认知过程。前文曾述，心之体是精爽之气、精灵之气，是现代科学尚未认识的特殊物质存在形式，在人们的常识与经验中也无这方面的内容。认识心体，不能靠已有的感觉器官的感觉功能，感觉功能发现不了它；也不能依靠知识而思索，即使深思熟虑也涉及不到它。这个过程是心体自显、心知自知的过程，是一种新的真实体认，故也叫实证，体认到的内容即心体的本然状态：“心体无有形体，无有边际，无有内外，无有出入，亭亭当当，直上直下。”（罗洪先语）熊十力则说：“这个本心的自知自识……本心自己知道自己……是绝没能，所知内外及同异等分别相似状的，而是昭昭明明、内自识的，不是混沌无知，我们只有这样的境界才叫实证。”这是一种突然呈现的整体性的特殊感受。对此，禅宗之沆仰是开山祖师，沆山说：“今人一念顿了自心，名之为悟。”意即能在刹那间明了自己的心之体用，就是悟。

明代憨山禅师对此作了进一步阐释：

“祖师禅直指，不属迷悟一著，不假修为，要人直下顿了自心。凡落迷悟关头，便是第二义也……是故宗门向上一路。须是个里人始得。”

“若一念妄心顿歇，彻见自心，本来圆满，光明广大，清静本然，了无一物，名之曰悟。”

“参来参去，久久忽然心地迸开，如大梦醒，即名为悟。”

中峰禅师则把“宗门禅”与“教门禅”的区别作了概括性说明：

“此事不在经书义理中，不在一切修证里，至于《圆觉》三观二十五轮，《楞严》之二十五圆通所证门，乃至教中所说顿渐阶段次第等，一涉见闻，皆堕情识，总不与达摩所指之禅相似，教中所言之禅，皆不离修证。唯达摩独指一心为禅，与经书文字所说迥别。”

为了增进对禅宗开悟的理解，下面引录怀让禅师接引于祖道一的事例：

“道一在衡岳山常习坐禅，师知是法器，往问曰：大德坐禅图个甚么？一曰：图作佛。师乃取一砖于彼庵前石上磨。一曰：磨作什么？师曰：磨作镜。一曰：磨砖岂得镜耶？师曰：磨砖既不成镜，坐禅岂得作佛耶？一曰：如何即是？师曰：如牛驾车，车若不行，打车即是？打牛即是？一无对。师又曰：汝学坐禅，为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相，子无住法应无取舍。汝若坐佛，即是杀佛。若执坐相，非达其理。一闻示诲如饮醍醐，礼拜问曰：如何用心，即合无相三昧？师曰：汝学心地法门，如下种子，我说法要譬彼天泽，汝缘合故，当见其道，又问：道非色相，云何能见？师曰：

心地法眼，能见乎道，无相三昧亦复然矣，一曰：有成坏否？师曰：若以成坏聚散而见道者，非见道也。听吾偈曰：心地含诸种，遇泽复皆萌，三昧华无相，何坏复何成。一蒙开悟，心意超然，侍奉十秋，日益玄奥。”

此案例多被神宗引叙。大慧禅师说：“而今禅和家理会道：牛喻心，车喻法，但只明心，法自明矣，但只打牛，车自行矣，且喜没交涉。若这么，马祖到驴年也不能悟得去。”

大慧禅师所述之“禅和理会”之语，按教理讲并没有错，为何大慧肯定地说“马祖到驴年也不能悟得去”？因为那样理会，已经进入了佛教教义的知识层面，这与六祖慧能接引智常中有关叙述相似。《坛经》中记载：

“智常……一曰参礼，师（指六祖）曰：‘汝从何来，欲求何事？’曰：‘学人近往洪州白峰山，礼大通和尚，蒙示见性成佛之义，未决狐疑，远来投礼，伏望和尚慈悲指示。师曰：‘彼有何言句，汝试举看。’曰：‘智常到彼，几经三日，未蒙示诲，为法切故，一夕独入丈室，请问如何是某甲本心本性？’大通乃曰：‘汝见虚空否？’对曰：‘见’。彼曰：‘虚空有相否？’曰：‘虚空无形，有何相貌？’彼曰：‘汝之本性，犹如虚空，了无一物可见，是名正见；无一物可知，是名真知。无有青黄长短，但见本源清净，觉体圆明，即名见性成佛，亦名如来知见。’学人（智常）虽闻此说，犹未决了，乞和尚开示。师曰：‘彼师所说，犹存知见，故令汝未了。吾今示汝一偈：‘不见一法存无见。大似去浮云遮日面。不存一法守空知，还如太虚生闪电。此之知见瞥然兴，错认何曾解方便。汝当一念自知非，自己灵光常显现。’常闻偈已，心意豁然，乃述偈曰：‘无端起知见，着相求菩提。情存一念悟，宁越昔时迷。自性觉原体，随照枉迁流。不入祖师室，茫然趣两头。’”

大通知尚所述是教义之理，落入了文字、知识框架中，以文字之“正见”“真知”，存于胸中以求菩提，就必然遮掩心体的显现。只有将这知解去除，心自体才能得到呈现，即所谓心的现量（本然面貌）。对此现量，百丈禅师说：

“灵光独耀，迥脱根尖。体露真常，不拘文字。心性无染，本自圆成。但离妄缘，即如如佛。”

大颠禅师说：

“夫学道人，须识自家本心。将心相示，方可见道。多见时辈，只认扬眉瞬目，一语一默，蓦头印可，以为心要，此实未了。吾今为你诸人分明说出，各须听受，但除却一切妄运想念见量，即汝真心。此心与尘境及守认静默时，全无交涉。即心是佛，不待修治。何以故？应机随照，冷冷自用。穷其用处，了不可得。唤作妙用，乃是本心。”

其中得见（既知）清净体，是最根本内容。此清净体即大颠禅师所说的“现量”。此体一现，当即能知是自己本心（即本来面目），此即“般若体上有知”“本智有知”。这种感受因随“见”清净体同时形成，又称作“俱生智见。”此见乃证信之见，故能除去所有疑虑之障碍，故般若智亦即同时展现。若无此“知”，则只是景象，而非开悟。此现量呈现时，自己有亲切的感受，如马祖接引水潦和尚：“（水潦和尚）问马祖，如何是（达摩祖师）西来的意？”祖乃当胸踏倒。师大悟。起来拊掌笑云：“也大奇，也大奇，百千三昧，无量妙意，只向一毛头上，一时识得根源去。”乃作礼而去。后告众云：“自从一吃马祖踏，直到如今笑不休”。或问水潦和尚当时“识得”了什么？书中没讲。应该是心自体的现量。这就是禅师接引的奇妙处，也是禅宗（心学）开悟的奇妙处。其机理详见下文。

（2）心学开悟机理。

心学开悟一向被视为神秘。无论是践修者，还是评论皆然。所以如此，关键在于对其机理的阐释缺如。诚然，开悟认知的对象特殊，认识到它时，它倏然而至，难以言说。古之教者，学者都认为对此不能说破所以然，而是要学者自悟。尽管宋之黄龙慧南禅师提出“应予说破”。但其仍难以被讲述明白，即使太古禅师给玄陵王讲述也只能笼统言之。引文如下：

“国王命曰：‘为我慈悲。垂法语流恩。’某敬心奉旨。太古这里，本无一法。何语之有哉。然不可毋答国王至请。以非言为语。直指心地，而言有一物，明明历历，无伪无私，寂然不动，有大灵知，本无生死，亦无分别，亦无名相，亦无言说，吞尽虚空，盖尽天地，盖尽名色，具大体用。言其体，则包罗尽广大而无外，收摄尽微细而无内。言其用，则过佛刹微尘数智慧神通三昧辩才，即隐即显，纵横自在，有大神变。虽大圣，莫之能穷此物。常在从分上，举足下足时，触境过缘处，端端的，的的端端，头头上明，物物上显，一切施为，寂然昭著者，方便呼为心亦云道，亦云万法之王，亦云佛。佛言经行及坐卧，常在于其中。尧舜亦曰允执厥中，无为而天下大治。尧舜岂非圣人乎？佛岂异人乎？只明得个此心。故从上以来，佛佛祖祖，不立文字，不立言语，但以心传心，更无别法。若此心外，别有一法，便是魔说，无非佛语。所以名此心者，非是凡夫妄生分别之心，正是当人寂然不动底心也。如是自心，不能自守，不觉妄动，忽忽然被境风动乱，埋没六尘之里，数起数灭，妄造无穷生死业苦。是以佛祖圣人，承宿愿力，出现世间，以大悲故，直指人心本来是佛，令其只悟心佛耳。殿下应观自佛，万机之暇，正坐殿上，一切善恶都莫思量。身与心法，一时都放下，一如金木佛相似，则生灭妄念尽灭，灭尽的亦灭。阅尔之间，心地寂然不动，无所依止，身心忽空，如倚太虚相似。这里是个明明历历，历历明明底现前。此时正好详看父母未生前本来面目，才举便悟，则如人饮水，冷暖自知。拈与人不得，说有人不得，只是个灵光，盖天盖地。如上所言境界，自然显现时，即不疑生死，不疑佛祖言句，即与佛祖相见也。此是从上佛祖，父子相传之妙。”

法藏汉月禅师欲把开悟之事和盘托出，共累列了10项内容，其中5、6、7之项，对开悟过程作了较详细的分疏、剖判：

①工夫者。不得坐在干净意地上，要将以上一切对待法四句都卢收在一竹篋于话头上。触不得，背不得。两路截断。目前万法去不得，正向去不得处尽力发愤，心力合并，千挣万挣，勇猛不过，心识不行。于闻声见色处一逗逗断，目前万境平沉，三心不起，谓之前后际断。那时不见有四大五蕴，何况生死涅槃，直是快活自在。大慧曰：“我到者里却快语，更理会不得也。”圆悟曰：“不疑言句是为大病。”此是得体不得用，暂时光景，所见之理非正法身，是法身之边。通身死水，解脱深坑，不可坐着。若坐在此等境界光景中，开口便要说者好处，全是心路，不是开悟。

②开悟者。即此前后际断处，忽然会得祖师句子，句子中具有开悟底机，在犯着便和身翻转，无量劫来知见，尽底不存。便得个转身，便硬赳赳地盖天盖地，谓之得一概，此亦未是全了。

③然此了悟，亦非定与前后际断分作两截也。有断处即悟，而知有前后际断也。有因悟即断，知有悟处而忘其为断也，有断是断悟。是悟也，有悟得轻软，语脉虽通，不得痛快受用。直须重费一番周折。断处是得体，悟处是得用。得体不得用，自己虽安稳，遇事临机即便走作不能自知。得用不得体，则临机虽是的当，只是自己不得稳密。用中犹有气息是病，体中全无气息亦是病。直须体用具备，有气息无气息，无气息有气息，方是一概。

这论述确实前出古人。然所述乃从“始悟”到“彻悟”的具体内容而非开悟之机理。对其机理，历代有得者均少论述，只有沆仰宗的沆山有如下阐释：“欲知佛性义，当观时节因缘，时节若至，如迷忽悟，如忘忽忆，方省己物非从外得。”就是说开悟认识到的是佛的真实法性，关键在于时机成熟，一旦时机成熟（时节因缘），就能明悟认识到自己心体，好像迷梦之醒悟，忘掉的事物忽然忆及。对于何为“时节因缘”，前贤则不予说破，可能是怕“泄露天机”吧。其实，历史上早期认为不可泄露者，后来者多会有所披露，乃时代使然。时至今日，为了揭开心学的神秘面纱，本人不揣冒昧，拟结合现代知识对心学开悟机理尝试作如下分疏：

第一，心学开悟是学习、认知事物的过程。

人们认知未知事物，都是先由感觉器官接受客观事物的各种讯息，得到感性认识，这是对事物的直接反映；然后经过思维的加工，对现象进行扬弃，而得到对事物本质性认识——理性认识。对任何事物的认识都是对该事物特殊性本质的定性认识，在此基础上进一步揭示量的状态。心学开悟认识对象是心——气之精爽之特殊物质，它是不能被人们熟知的眼、耳、鼻、舌、身感官所感知的，故必开发出能认知这种气的感知功能来。

第二，心学开悟认知应具备的条件。

心学开悟多被认为是极难、高不可攀之事，然而若摆开道理来说，则应属人可为之事，孟子讲“人人可以为尧舜”，荀子讲“涂之人可义为禹”，佛家则讲“人人可以成佛”。尤其禅宗提出“直指心源，见性成佛”之理法后，使上说成为可能，即王阳明说的“个个人心有仲尼”。为何历史上少有开悟的圣人呢？时代之局限性，对开悟应具备的条件，不是认识不到，就是有认识因语言的匮乏而说不清。其实开悟应具备的条件仅二点：其一是认识的对象是人本具的心清净体；其二是拥有人与生俱来的心的“知用”。心的“知用”以识心之自体，应该说是每个人都具备这个条件。人们所以不能开悟，未完成这一认识过程，首先是广大人群尚不知有开悟以认识心之体、用这么一回事，更不知其有何意义；其次，“知用”的认知功能受到了“干扰”因素的羁勒。在前面讲“知用”文中指出，“不虑而知”之知，是天赋的“知有”“知无”“知知，知不知”的灵知，出生后渐渐形成的“情绪之知”“道德之知”“知识之知”“才能之知”等，是在灵知基础上建立的不同意识活动的架构与知识“模板”，这些知的架构对灵知来说，都起到了相应的锁定作用。我们知道，意识中的知识模板，对观察到的客观现象的判断，可以起到决定作用，譬如早晨在东海岸看到太阳从海洋面出现，而后脱离海洋面，这一过程是太阳与海洋面的相对运动。但众人依据已有知识，可以对这一客观现象作出不同判断：“地心说”思想牢固者，认为太阳绕地球转，因而得出太阳升起的结论，并引起太阳上升的内在感受；“日心说”思想牢固的人，认为太阳是恒星，地球绕太阳转，而且自转，因而得出地球转动的结论，并引起脚踏之地球在转动的内在感受。这两种感受是对同一现象依据不同的知识架构在人体内发挥作用的结果。如此宏观的、正常感觉器官能够感受到的事物尚且如此，开悟要认知的对象是无形仅有象的精爽之气，知识架构对其影响之大就可想而知了。正是这个缘故，开悟之修持要求歇息各种后天建立的知识活动，以便使灵知摆脱各种知的羁绊，完复灵知的本然状态，以便使其知“回归”心体自身。这里要指出的是，完成这一步，并不是要人什么也不干，而是有事时，聚精会神、专心一意地干事情；无事时，宁神静虑，不朋从尔思地乱想，持之以恒。这既有利于保持灵知的敏锐，又能使心体得到颐养。当这两者达到一定程度时，即心之清净体能被灵知察觉时，就是心的自显、自证、自觉、自知的开悟，即“时节因缘”

时刻的到来。

这里必须指出的是：第一，佛家认为心自体是不生不灭、不增不减、不垢不净的。儒、道心学主流自宋代以后似乎默认了这一论点，然而这一论点是难以成立的。现代考古学已认识到五六百万年以前，尚无直立之古猿，也就更不会有人了，说真如藏清净心是亘古长存、不生不灭的，是不可能的。第二，说清净心是“不增不减”的。这也是不确切的，因为心体的虚净澄明的程度是可以增强减弱的，禅宗永嘉玄觉大师（六祖慧能亲自印证之得法弟子）的《禅宗永嘉集》中的“引起定”就说：“澄心寂泊，发莹增明”，这就是就心体而言的。儒家的聂豹提出：“必充满虚灵本体之量。”罗洪先则说：“以为良知（心）须养而完，须致渐明……”卢冠岩则说：“既体之得真，却要存养得密，常令在中……庶几全体呈露。”通过完养，使其体从隐约依稀而至真切，变其虚豁为敦厚莹洁，变微明为朗耀、彻、明透等，这一切表明心之清净体是可以有变化的。

（3）心学开悟是心体生机勃发所致。

世人多认为开悟是寂守空无的结果，实则恰好相反。若守空无，是顽空断灭见，不属禅修，也不属心学，虽亦名坐禅，而为世间枯禅，是不能开悟的。心学开悟之修持，必须内有明觉。所谓“惺惺寂寂是”，修至外散于感官之灵知整合为一，且“回归”心体之刹那，心之体、用之本具之功能勃然而发，清净心体之浑融通透之性，周贯全身。罗近溪说：“此性唯不能知，若是知时，便骨肉皮毛，浑身透亮，河山草木，大地回春。”高攀龙对开悟的记述有：“忽如百斤重担，顿尔落地。又如电光一闪，通体人透明，遂与大化融合无际，更无天人内外之隔。”龙池幻有禅师则说：“只觉得此身，若一丸水晶珠，内外莹彻无碍，浑如浸在碧波之内。”勃发之功能亦可引发无穷智慧。目不识丁者，开悟后，竟能吟诗作赋，出口成章，也有过目不忘，辩才无碍，胸中滞碍全消者。太虚法师曾说，悟后“伸纸飞笔……随意抒发，日数十纸，累千万字……”，似乎有“无思无不通”之能。勃发生机之力还能愈己患之病，如龙池幻有禅师患“劳疾……延历二年不愈……”，开悟后“觅此劳疾则寂然不觉其有矣”。又如蒋道林患“啾血几不起……默坐澄心……一日忽香津满肤，一片虚白炯炯见前，冷然有省之间，而沉疴已溘然去体矣”。对于上述之开悟时的各种效验，可以用卢冠岩对开悟的阐释作结语：“悟非意见，想象之谓。此心生机也，生机发动，则有自然之明觉，惟心疑虑，生机潜通，是自然有得。自然有得，然后无思无不通。”

2. 心学证悟境界

（1）心学开悟境界、表现。

对于心学开悟境界、表现，庞明在《传统修身法理》中作过较细致的介绍，现寻如下：

“这里陈述的开悟，指参话头禅的‘初关’，观心禅达到‘纯清纯点’儒家开悟所达之圆悟。在禅儒证悟中称作‘明心见性’。从证悟学的意义上讲，‘明心’与‘见性’还是有区别的。高攀龙说：人心一片太虚，是广运处，此体一显即显，无渐次可待，彻此则为明心。一点至善，是真穿处，此体愈穷愈微，有层次，彻此方为知性。”

但禅儒大德多未作如此区分，而是混着说。为了便于理解，我们把开悟景象一分为三（所述内容，均述自开悟案例记述）。

第一，形体外在表现，主要有“全身汗出”“涕泪俱下”“六根震动”“手舞足蹈”“身体踊跃”“全身舒适”“无量观喜”“庆快平生”“耳聪目明”等。

第二，自身感受，主要有内心“疑碍全消”“身体自觉冰释冻解（松柔感）”“内不见身心”“外不别人我”“大地平沉”“如在虚空”“身如水晶”“表里透彻”“身心脱落”“浑身虚灵”“豁然忘我”“骨肉都融”“万物一体”“浩然充塞天地”等。

第三，对心自体的体认。开悟者对心自体的描述多诉诸“坚穷三际，横遍十方”，即在时间上，没有过去、现在、未来的分别，似乎是不动的，故又称“坐断三际”。在空间上，则是“无涯畛，无中边”，也称作无边际、无方所、廓大周遍。这一切所表述的则是心本体量方面的特征。对质方面的特征表述得多比较抽象。

林继平曾说，心的“本体界乃一绝对而内在的世界，不是感官所能观察，亦非思维所能辨识的，全凭直觉的智慧了知其如此如此而已”。罗近溪则说：“此体原极微渺，非如耳目闻见之有迹有形，思虑想象可据。”故悟者谈心体多是只言片语字，很”“少有成章文字，古有“语带玄而无路，舌头谈而不谈”，更有“口欲讲而辞表”之叹。然于证悟案例记述中，此类语句颇多，现撷拾如下：

“湛然圆满”“心白圆明”“内外圆明”“圆净活脱”“圆团团”“圆陀陀”“湛寂孤明”“孤明历历”“廓然宝明”“灵而明”“静而明”“虚而自明”“其明自净”“清静如满月”“明妙常照烛”“光皎皎”“光烁烁”“虚静妙明”“清明之量如秋潭之月”“清静妙明”“虚通寂静明妙……

有些语句已写入前面介绍心的条目中，在这里还是愿把李二曲证悟心体景象作一介绍：

“虚若太空，明若秋月，寂若夜半；定若山岳，则几矣，然亦就景言景尔。若着了景，则必认识神为本面，障缘甚益，本觉益昧。虚明寂定惟本面，静而虚明寂定，是谓‘未发之中’；动而虚明寂定，是谓‘中节之和’。”

二曲把证悟心的征象归定为“虚”“明”“都”“定”四字，而且对每字的内涵作了规范，并指明了与“未发之中，中节之和”的关系。在有关证悟文献记载中，这是唯一的较完整的对心本体的叙述，难怪二曲自叙“吐人之不敢吐之隐，泄人之不敢泄之秘”了。须要指出的是上述对“明”的描述，有“满月”“郎月”之说，都是比喻，不可当真看。因为心体之明，是虚明，是明而非光，光有芒，此明是净极而明，是精爽之气的特征，而一旦光有芒，则是夹杂了非精纯之气的表现（对“光烁烁”“光皎皎”也要如此理会）。

以下对于开悟后的心体特征从质的层面作明晰阐述：

圆悟指悟见之心体圆满无缺，圆实莹彻、圆融无碍、圆明清晰，圆显无隐而言，表述其完整的体、性、象，用，可用“虚、净、明、灵”四字概括之。虚言其性：虚无质碍，豁若太空，万物无不容。万物无不透。净言其质：纯净无杂，精微莹彻，细无内，廓无外，无动静之别，具生理生机而朕兆未显。明言其象：明而非光，其象灼烛，澄彻清晰，昭幽除暗，彰显万物而无遗。灵言其用：真我有灵，机显其用，灵知灵能，不学而能不虑而知，能映能应（感），顺应自然，且有主动。以“虚、净、明、灵”阐释圆悟之心，是从气学“心，气之精爽”，不同于万物之气，且有主动性的“万物之灵”的层面，表征心之体、性、象、用。剔除了前人描述心体用的“秋泽”“明月”代表有浊质之类的语汇，此不失为对心体根本特征——虚豁透脱与具体实在相结合的表述。

诚然，心之体性是难以用语言表述清楚的。“虚、净、明、灵”也只是在一定程度上避免形质，静止，固定等语病而已，其真实状态，唯修至其境，才能真知。

（2）与丹道活子时之现象异。

道家修丹道功，先天气显象（也称先天炁活子时）之景象与心学开悟景象很相似，两者描述该景

象的语言甚至相同，如《证道仙经》中说：

“浑如太极之未分，溟滓如两仪之未兆，湛然如秋江之映月，寂然似止水无波，内不知乎吾身，外则忘乎宇宙，虚极静笃，心与无通。”

《借假修真坐炼全书》中说：

“当此之时，身心混融，与虚空等，亦不知神之为气，亦不知气之为神，亦不知天地何如，亦不知我为何物，如太虚之未分，如三才之未露……忽然一点灵光，朗如虚室生白之状。”

《乐育堂语录》讲的尤为明晰：

“真阳一动，大有气机可凭。漫说天地人物不知谁何，就是我五官百骸，到此氤氲蓬勃，运行于一身内外，恍如云雾中行，清虚中坐，所谓忘忘是。然忘忘又不能尽其状也，不知此气此神从何而有，于何而生，但觉天地之大，日月之明，皆不是拟其分量。我自有一重天地，两轮日月，不与凡人同此天地日月也。此是杳杳冥冥真景，亦即自家玄窍生气，特地现出其状。”

“忽然恍恍惚惚，入于混沌之际，若无有着落，此即虚极静等时也，亦即安身立命处也。于此忽然一觉，现我未生前一点真面目来，完完全全一个太极本体，天地万物与我同根同体，我于此一觉而醒，即以先天一炁真阳主宰其间，运起呼吸之神息，招摄归来。……顷刻蓬蓬勃勃，真觉天地内外一气流贯通注，到此地谓性地初圆。”

此述之真阳显像之征象，黄元吉指出是“自家玄窍生气，特地现出其状”，而非心自体之象，真气与心之气都具有边界无界定性特点。故两者显象仅有精细、明彻微妙之别。尽管在修炼时都强调虚静，心体心学修持，要求内存明觉之知，开悟是此知“回归”心自体而显开悟诸象。丹道修持要求“先守而后忘”，入于混沌之乡。当真阳生发之际而特有的冲动，使处于混沌“忘忘”的神知会清醒而觉。这“忽的一觉”（《乐育堂语录》多用之语）本是“灵知”之明觉，由于丹道家之教义没有“一念回机”——觉知返归自体之教，故一觉之刹那，即与显象之气相合，形成了神合于气而使气得到强化的“现实”、从而呈现出气在人的生命层的优化的过程，充满天地之气随之凝聚到人体之中。心体心学修持到“体用一原，显微无间”层面，则要求将证得之心之特殊之气的体、用，发之于有关事物，所谓“物各付物”“头头上显”“物物上彰”。

3. 引发开悟的不同类型

（1）经义、证量引发的开悟。

前述开悟须待时节因缘的成熟，即开悟必须条件的完备，具体内容是心之体与其知用，达到了体、用合一的水平。但两者要从“分家”的状态合并为一而突显开悟之事，尚须有一引发因素。心体修持心学之开悟，属顿悟法，接“上上”根人，即时节因缘已成熟只欠引发者，其中又有两种情况。

《六祖坛经》中说：“若自悟者，不假外求。”指看到（包括听到）义理，就能开悟，所谓“即时豁然，还得本心”。这属“自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次”的，如慧能闻“应无所住而生其心”而悟，陆象山见宇宙二字之义而悟，以及六祖之接引行思、怀让，永嘉都属这一类型……这是“自性自悟”的头一等开悟。

其次是“若不能自悟，须觅大善知识，解善最上乘法者，直示正路”。如六祖之度薛简，怀让之接引马祖道一，这是指“不能自悟，须假借大善知识示导见性”者。马祖曾说：“若是上根众生，忽遇大善知识指示，言下领会，更不历阶级地位，顿悟本性。六祖二传以前之开悟，多属此类。

再一种引发即师尊以证量引发，这是对仅靠禅宗教义引发不能开悟，而又有相当基础者的引发。举两例说明之：

第一例是法眼禅师接引玄则禅师。玄则先参青峰禅师，曾问：“如何是学人自己？”青峰告诉他：“丙丁童子来求火。”玄则自以为承领了真旨，来到法眼禅师门下，很傲气，不参与大众应作的功课。法眼问禅师询问其所来、所得。玄则如实应对。法眼禅师是禅门法眼宗的开山大家，进一步问：“上座作么生会？”（即怎么理解）玄则说：“丙丁属火，而更求火，如将自己求自己。”法眼说：“与么会，又争得？”因为玄则所说是从文字知识层面的领悟，远未至实证的现量，所以斥责他说，这么领会是不能得道的，玄则听了很生气就走了。至半路忽思及法眼是大德，说话不应无道理。于是又回来问法眼禅师：“未审和尚如何？”法眼说：“你问我。”玄则说：“如何是学人自己？”法眼说：“丙丁童子来求火。”玄则听后顿时开悟。

第二例是慈明禅师接引翠岩可真禅师。和尚于夏天有集中修炼之规矩（称坐夏），可真“同善符者坐夏”不知“善，乃慈明高弟”，自以为亲见慈明，很自以为是。善待者知道他悟道还远远不够，一天在山里行走，拿起一片瓦砾，放到石盘上说：“若向这里下得一转语，许你亲见慈明。”可真不能马上应对，善待者斥之曰：“佇思停机，情识未透，何曾梦见？”意思是说你根本没悟道。可真愧悚，来找慈明禅师。慈明一见就批评他不遵守坐夏规矩，提前回来。可真泣曰：“被善兄毒心，终碍塞人，故来见和尚。”明遽问：“如何是佛法大意？”可真说：“无云生岭上，有月落波心。”这是禅宗通用语言。明瞋目喝云：“头白齿豁，犹作这个见解，如何脱离生死？”可真很敬畏地求师指示，慈明说：“汝问我。”可复前语问之，慈明震声喝曰：“无云生岭上，有月落波心。”可真闻言大悟。

这两则开悟事例颇相似。两者皆自以为有得，其实则是停留在文义层面，而未进至悟境，所以得遇明师以证里激发。两师皆是重复学者之语，所以能使之开悟，借语带出心境，所谓“卖见体相呈”者，即此种授受。当然能受此之弟子之修为，亦需达“只差一问”方可。以上所述系经义，证量引发开悟之类型，为六祖慧能所倡。

（2）一念回机而致的开悟。

这是达摩祖师授受之法，所谓“一念回机，便同本得”。直传之四祖，均是此法，《禅宗正脉》载：

时有僧神光者，近问达摩大士住止少林，至人不遥，当造玄境。乃往彼，晨夕参承。……可曰：“诸佛法印，可得闻乎？”祖曰：“诸佛法印，匪从人得。”可曰：“我心来宁，乞师与安。”祖曰：“将心来，与汝安。”可良久曰：“觅心了不可得。”祖曰：“我与汝安心竟。”……乃顾慧可而告之曰：“昔如来以正法眼付迦叶大士，辗转嘱累，而至于我。我今付汝，汝当护持。并授汝袈裟……”可曰：“请师指陈。”祖曰：“内传法印，以契证心，外付袈裟，以定宗旨。……汝当阐扬，勿轻未悟。一念回机，便同本得。”祖又曰：“吾有楞伽经四卷，亦用付汝。即是如来心地要门，令诸众生开示悟入。”

东土二祖慧可大师得法传衣……有一居士，年踰四十，不言名氏，聿来设礼。而问祖曰：“弟子身缠风恙，请和尚忏罪。”祖曰：“将罪来，与汝忏。”士良久曰：“觅罪不可得。”祖曰：“与汝忏罪竟。宜依佛法僧住。”士曰：“今见和尚，已知是僧。未审何名佛法？”祖曰：“是心是佛，是心是法，法佛不二，僧宝亦然。”士曰：“今日始知罪性不在内，不在外，不在中间，如其心然，佛法无二也。”……自兹疾渐愈。

东土三祖僧璨大师以白衣谒二祖，即受度传法……有沙弥道信，年始十四，来礼祖曰：“愿和尚

慈悲，乞与解脱法门。”祖曰：“谁缚汝？”曰：“无人缚。”祖曰：“何更求解脱乎？”信于言下大悟……乃付衣法。

四祖旁出牛头山法融禅师……稽首请说真要。祖曰：“夫百千法门，同归方寸，河沙妙德，总在心源。一切戒门，定门慧门，神通变化，悉自具足，不离汝心。一切烦恼业障，本来空寂。一切因果，皆如梦幻。无三界可出，无菩提可求。人与非人，性相平等。大道虚旷，绝思绝虑。如是之法，汝今已得，更无阙少，与佛何殊？更无别法，汝但任心自在，莫作观行，亦莫澄心，莫起贪嗔，莫怀愁虑，荡荡无碍，任意纵横，不作诸善，不作诸恶，行住坐卧，触目遇缘，总是佛之妙用。快乐无忧，故名为佛。”师曰：“心既具足，何者是佛？何者是心？”祖曰：“非心不问佛，问佛非不心。”师曰：“既不许作观行，于境起时，心如何对治？”祖曰：“境缘无好丑，好丑起于心。心若不强名，妄情从何起？妄情既不起，真心任遍知。汝但随心自在，无复对治，即名常住法身，无有变异。吾受璨大师顿教法门，今付于汝。”

（3）依法修习，以完备开悟条件，待机实现的开悟。

一般修炼者，虽无上述的优秀素质，不能直接善知识示导开悟，却可以自己认真修习，变化自己的气质，提高自己的素质，逐渐完备开悟条件。

王时槐曾说：

“性不假修，只可云悟而已。命则性之呈露，不无习气隐伏其中，此则有可修矣，修命者，尽性之功，性贵悟而已，无可措心处，才一拈劲，即属污染矣。”

“学贵实修，修之云者，非安排造作之谓也。”

“终日密密切已体认，剥落枝蔓，务彻本原，即所谓修也……切已体认，其来积力久而豁然贯通，乃为真悟。”

修习之法儒家则有“观未发气象”“扩充四端”“养浩然之气”等，对于禅宗之修持归纳为参话禅，意念归一禅，观心禅三种：

①参话禅，又称参话头。这是临济宗的禅风。方法是把先贤的无意味修道问答话语，如问“万法归一，一归何处”，答“一领青衫七斤重”，令你参究这一问答，其内容太离奇，可是师傅把它看成明心见性的无上法宝，参究到极点，就能“见性成佛”。要你参究，推详这是为什么？这一话头的实质是什么？但是又不允许想答案，只能提这个没有头绪的疑问而问，而且要在意识深处生起疑问，目的是迫使你终止其他思维活动，从而形成单一的疑问信号，这就叫参话头。临济宗认为这是明心见性的最好办法。

②意念归一禅（此名是庞明提出的）。此类修习与第一类相似但操作不同，对话头不是参而是念，如念佛禅，可以是声念、默念，可以是心念，把所持念的话头当作扫帚，佛来也扫，魔来也扫，杂念也扫，扫得心田干干净净，只有一个话头而至团不散境地后，将有开悟之机，与前述雷同。

其实这两类方法都是通过话头的连续不断，使思维形成浑浑噩噩的一团，前人称为“漆桶”，都是以一念代万念的结果，只不过参话头疑的力量似乎更大些，但都须打破这一“漆桶”，才能开悟。

③观心禅。这是曹洞宗默照禅的禅风，“看话头禅”（指观察——看话头兴起前的心态）亦属此。观心禅修法是观察清净心体的无形、无象、无分别的状态。有的是观（看）生前本来面目，或空劫以前（世界形成以前）的面目。这些观察的对象都是一无所知的内容，如此修观，能使修者不著形、不著念，与该宗前辈药山禅师“思量个不思量底”一样，实则是“观而非观”，使心清净、休歇，进而使清净心

体自显、自证。这一修法与上述两类修法关键区别在于前者对话头（亦属被破除的念头）必须紧紧提撕，观心禅从一开始就必须破除各种浮思杂念，强调坐禅照察以显清净心，且多有从微至著的过程。

在这里我想指出的是，由于六祖慧能有闻“应无所住而生其心”开悟之事，多有人认为《金刚经》能致人开悟，实际上听闻《金刚经》是慧能开悟之触机，其与闻“蛙鸣”“驴鸣”开悟属同一类性质。

（二）儒、禅证悟同异

我们这里讲述的是儒与禅证悟层面的同异，而非出世、治世层面的异同。就其同而言，两者都把心的体、用作为证悟对象；所谓异者是证得心体后的修为之异。谈及这一层面，就不是一般儒、禅之士彼此非难之论了。证悟有得王时槐说：

“性之体本广大高明，性之用自精微中庸，若复疑只以透性为宗，恐落空流于佛老，而以寻枝逐节为实学，以为如此，乃可自别于二氏。不知二氏之异处，到透性后自能辩之。今未透性，而强以猜想立说，终是隔靴抓痒，有何干涉？反使自己真性不明，到头只做得个讲说道理，过了一生，安得谓之闻道也。”

这就是说，对于两者的异同，只有证得心体者才能知晓其真情。证悟境界有浅深不同，其评述也就不尽相同，如罗钦顺说：

“盖吾儒之有得者，固是实见；禅学之有得者，亦是实见。但所见不同，是非得失，遂于此乎判尔，彼之所见，乃虚灵知觉之妙，亦自分明洒脱，未可以想象疑之。其一见之余，万事皆毕，卷舒作用，无不自由，是以猖狂妄行，而终不可入于尧，舜之道也。愚所谓有见于心，无见于性，当为不易之论。”

罗氏认为“禅学有得亦是实见”，但又认为，“其一见之余，万事皆毕”。对此，王时槐说：

“禅家贵悟，然悟非一蹴可致，必数十年深研为究，剥落之极。庶几蓄机而通，如梦忽觉，一觉之后，梦境都尽，乃得称悟。……禅家到此亦别有修持，别有精进，但比凡人作用不同耳，非悟后无修也。”

“释氏所以吾儒异者，以其最初志愿在于出世，即与吾儒志在明明德天下者分途矣。故悟性之说似同，而最初志愿之向往实异。最初之志愿即既异，则悟处因之不同，则作用自别。非谓释氏之悟性如宗门止于涓涓净净而已。”

王氏之论，则讲明了禅宗悟后，也是还有诸多修持功夫，而非万事皆毕。

熊十力则说：

“佛家证见性体空寂，其为确然亲证，自不容疑。或且不妨说，因为他们佛家耽空滞寂之故，足见其于空寂，证会独深，但于生化德用，则不免忽略，或虽有证解，而其出世思想，终以逆遏生化之道。”

熊氏虽然站在儒家观点评述释家证悟，但肯定了其“证会独深”。

熊氏还说：“佛家确是由理智的而走到一个超理智的境地，即所谓证会。到了证会时，便是理智或理性转成正智，离一切虚妄分别相，直接与实体冥为一如，所谓正智缘如。此时即智即如，非有能所，通内外、物我、动静、古今，浑然为一，湛寂圆明。这个才是真理显现，才是得到大菩提。佛家学问，除其出世主意为吾人不必赞同外，而其在玄学上本其证会的真实见地而说法，因破尽一切迷执，确给予人类以无限光明，无论如何不容否认。”

下面，笔者拟从另一层面、角度剖别儒禅证悟异同。佛家证悟重在破妄证真，显发如来智慧，认为对开悟之境的体认，是开发智慧之始，是显发佛智慧的根本，亦称作“根本智”。此后尚须显发明

了事物的各种智慧，《菩萨持地经》就说：

“明处有五种：一者内明处，二者因明处，三者声明处，四者医方明处，五者工巧明处，此五种明处，菩萨悉求。”

这需要方方面面各具差别的智慧。故有“根本智易得，差别智难明”之说。禅宗注重要开发心智，必须清除各种障垢，遮蔽心体清明之理。故开悟后，不仅要有“大死一番”而透悟增明的功夫，而且要精心地克除故有的微细习气、烦恼，直至如怀海禅师所说：

“前际无烦恼可断，中际无自性可守，后际无佛可成名三际断，是三业清净。菩萨应如是正念于法，馨然独存亦无独存之法智，性自如如，非因所至，亦名体结，亦名体集，不是智智，不是识识，绝思量处，凝寂体尽，忖度永亡，如海大流尽，波浪不复生。亦如大海水无风匝匝之波，忽知匝匝之波，此是细中之粗，亡知于知，还如细中之细，是佛境界。”

还有断“微细所知愚”与“极微细所知愚”之说。熊十力称释家“证悟独深”，确非虚誉。这期间的功夫旨在清除对心清净体的干扰，使其完全显现出本然清净状态，从而保证其“胡来胡现，汉来汉现”“明镜当台，妍丑立辩”，对事物——特别是各层面的气的反映具有精确性。禅宗大德在心知层面的开发——般若大用较儒家大德为深，其因盖此。

儒家开悟后，囿于门户之见，多高谈儒家证悟有异于禅而讳言心体，或贬低“见体”的意义，虽然也有智者提出要达于“无思无为”“何思何虑”，但少明确措施以保证其“透悟”与“增莹发明”，而是常言参悟“纲常”、伦理道德之属于天赋，并以此建立合乎礼仪的人生观而入世。这一切被禅家称为理障，使般若大用难以全面展现。我们知道道德之知，是心知在后天生活中逐渐形成的道德理念、行为规范等，成为人生重要的内在精神支柱。这表现在开悟后，摄用归体后之“依理发意”的过程中，发意所发之理是以礼义之理为依据的。儒家修为讲的“无念”，明确指出不是无任何意念之谓，而是指“无不正之念”，即无不符合儒家伦理之念、认为符合儒家伦理之念属正念，是不能没有的，就在修持的这一环节，儒，禅两家有了显差别：禅宗重在个人内心世界不著一物为一事，旨在显发如来智慧；儒家重明了事理、天理、物理，以辅相天地裁成万物，其功绩在于对整个社会的贡献。对禅宗的修为，前人少有肯定之辞，若从现在研究意识本质的需求来看，这里确实蕴藏有丰富的内容。

二、心学证悟历程与功夫

在心学证悟历程中，总是伴有相应功夫，简单归纳为开悟前的修为与开悟后的修持。鉴于儒、禅两家教义有别，其修也就各具特点。儒家悟前修为，分“立本达志”“践行仪轨·学则”“自身虔修”三项，虔修中又分“对治性情偏颇”，“克制习气，端正操行，涵养道德”“静修去障复虚”“养心养气，与调息养气”“静坐法要”“作善人、为善事。破私立公”“悟前之修须勉强为之”。悟后之修分为四个阶段与八个层面：初级阶段（一个层面）、圆悟阶段（三个层面）、彻悟阶段（二个层面）、了悟阶段（二个层面）。这些讲述于《儒家内圣修持辑要》。禅宗证悟历程与功夫，不像儒家可以进行明细划分。尽管禅家有三关（初关、重关、牢关）之说，但甚少阐述相应功夫。庞明在《传统修身法理》中，以“临济三句”对怀海禅师之“初善、中善、后善”“牧羊十圈”等作了力所能及的修证归纳。鉴于心学证悟历程与功夫非本分所重，故从略，只提出名目，有兴趣者可参看以上两书。

综观儒、释心学修持功夫，虽然内容繁多，究其实，只是体、用两面之功。从“用”的方面练功，就

是一其心念。从源头处讲，念头本来只是一念，不会是两个念头同时产生。只是念头一生就即灭，然后继续生出念头以相续。而且念头游移不定，所谓“朋从尔思”。修炼开始时是把念头贯注于一定目标，相续不断，不移，形成定式、定势，而成习惯、自然。期间，内心的明觉起着省察作用，不同功门的修持，只是念头（意念）贯注的目标不同而已。有的功门把修炼分成不同层次，依层次需要规定了意念贯注的对象；有的功门，则直指根本。心学修持，从始至终皆以心的体、用为对象，理解了这一机理，修炼之专一心念，是使一念延续而不游移的专心致志。如此修炼，达到念而不念，不念而念，念念相续，终至与明觉，与体合而为一，这是循用以达体。这种修炼方法适于专业修炼。常人工作、生活、学习诸多内容，修此之变通常为做某事，则可把意念专一于该事，依需要转移目标。这就必须专注于一事，又要能灵活转移目标而不固执。如此修炼，若能掌握要领，收效更好。所谓纯化、净化、强化其体，主要是指开悟之后修炼。开悟以前，对心体尚无体认，故无从下手。前述之“养心养气”是对心之“间接”而非径直之修炼。

第四部分 心学证悟的意义

一、对心学开悟的不同看法

（一）持反对态度的看法

历史上心学修持能达开悟水平者，无论是佛家还是儒家之人，都很少；即使悟者，也难以给人讲清楚，使人信以为真。罗洪先曾说：

“至于有悟，自我知之，自我言之，难以尽语之人，即语之，亦不过因言寓意。若其端的，非功与己齐，亦未可以想象而言、解释而得也。”

故未认真修炼者，对心学证悟的意义，多持否定态度。佛家对证悟能开发智慧、神通不持异议，因为那是佛家修持的追求。所反对者，是顿悟的“见性成佛”。佛家教义，成佛须经“三大阿僧祇劫”之精进修持。顿悟者，一生即可，实不可能。儒家没有神通之说，孔、孟之教，重在道德、人伦之修持，故诸儒对心学之证悟褒贬不一。没有开悟体认者之否定，故无须论。开悟之浅者，如颜习常也斥证悟为无用说：

“洞照万象，昔人形容其妙，曰‘镜花水月’。宋、明儒者所谓悟道，亦大率如此，吾非谓佛学中无此意也，亦非谓学佛者不能致此也，……人心如水，但一澄定，不浊以泥沙，不激心风浪，……虽渠沟盆盂之水，皆能照也，今使竦起静坐，不扰以事为，不杂以旁念，敏者数十日，钝者三五年，皆能洞照万象如镜花水月，做此功至此，快然自喜，以为得之矣，或预烛未来，或邪妄相感，人物小有征应，愈隐怪惊人，转相推服，以为有道矣。予戊申前，亦荟从宋儒用静坐功，颇尝此味，故身历而知其妄，不足据也。”

前面曾引述颜氏文，谓心性之学乃圣贤相传之内容，一般人不能学，这里却谓“知其妄，不足据也”。不知是为了断绝学人攀高之念，使之安心于事功之实学，还是见到了开悟后“神通”得而复失而改变了看法？

颜氏记有：

“吾闻一管姓者，吾友汪魁楚之伯同学仙于泰山中，止语三年。注之离家十七年，其子往视之，管

能预知，以手画字曰：“汪师今日有子来”。既而果然。未几，其兄呼还，则与乡人同也。吾游北京，遇一僧教轩，不识字，坐禅数月，能作诗，既而出关，则仍一无知人也。盖镜中花，水中月，去镜水，则花月无有也。即使其静功生锦延，一生不息，其光景愈妙，虚幻愈深，正如人终日不离镜水，玩弄其花月一生，徒自欺一生而已！何益于吾性广大高明之体哉？”

颜氏称述的“预知”、文盲“作诗”，都是证悟效益——开发智慧的内容。颜氏从其得复失，就武断得出“徒自欺一生而已”的结论，与颜氏静坐仅得“初悟”而未发慧，就称证悟“为妄，不足据也”如出一辙，未免太武断了。作为学者，至少应研究坐禅、静默为何能出平时没有的功能？出功能后又消失是何原因？出功能后能否保持与强化？这些问题在禅、儒大德的证悟论述中是有答案的。另外，清代反对心学证悟者，竟把宋、明两朝的覆灭，归因于理学、心学之不务实而尚空谈，将其作为反对理学、心学的依据，而重视汉学与训诂。笔者认为，这种指责是没道理的。征诸历史，夏、商、周，汉、唐，宋、元、明，哪朝哪代的灭亡，不是出于当时统治阶级的混乱？就拿宋朝来说，北宋的徽宗，迷恋于道教神仙，听从道士林灵素蛊惑，自命为高位神仙的神霄大帝，在金兵入侵之际，还妄图靠“神兵”御敌而亡国；南宋则由贾似道擅揽朝政打击抗蒙人士，排除异己，在强悍的蒙军围攻中灭亡；明代的神宗痴迷于炼丹，妄想长生，最后亡于农民起义，把明朝之灭亡归罪于阳明心学，有失公道。综观历代儒官，依“君为臣纲”之道德观念，不敢指责皇帝，即使是昏君，也必言称“皇帝圣明”；谈论宋、明的亡国也不敢明指皇帝为罪魁祸首，而把理学、心学摆出来当替罪羊。

（二）心学的观点

1. 心学是儒学之根本

新儒学第二代重要人物徐观复说：

“中国文化最基本的特性，可以说是‘心的文化’。”

“中国文化认为人生价值的根源即是在人的自己的‘心’。”

元代大儒吴澄曾指出心学在传统文化中的重要意义：

“天之与我，德性是也，是为仁义礼智之根株，是为形气之主宰，舍此而他求，所学果何学哉。”

“夫学亦多术矣。词章，记诵，华学也，非实学也，政事，功业，外学也，非内学也。知必真知，行必力行，实矣，内矣，然知其所知，孰统会之？行其所行，孰主宰之？无所统会，非其要也，无所主宰非其至也。孰为要？寻孰为至？心也。”

明代高忠宪，从本体讲述在修养功夫层面的重要意义：

“不识本体而操持念头以为居敬，解释经书以为穷理，是养稊稗者也；即识本体，但保任一灵，不知精义复礼者，是五谷不熟也。”

林兆思指出，若要走出书面，口头知识，必须从事“心知”：

“德性之知，心知也。若不知有所谓心法，而驰其心于外焉，则是人也，未有不矜于册子之绪谈而自以为知也。册子曰：人性皆善，而是人于所谓一，所谓中，所谓诚与敬者，皆册子之绪谈也。如是见解，将是欺人乎，抑以欺己乎，有志者，其试思之！”

2. 心学证悟修持，能提高人的身心素质

（1）有益于祛病健身，益寿延年。

心学证悟修持符合《黄帝内经素问》说的：

“恬憺虚无，真气从之。精神内守，病安从来。是以志闲而少欲，心安而不惧，形劳而不倦。气从以顺，各从其欲，皆得所愿。故美其食，任其服，乐其俗，高下不相慕，其民故曰朴。是以嗜欲不能劳其目，淫邪不能惑其心，遇智贤不肖不惧于物，故合于道，所以能年皆度百岁而动作不衰者，以其德全不危也。”

对于圣人，该书说：

“其次有圣人者，处天地之和，从八风之理，适嗜欲于世俗之间。无恚嗔之心，行不欲离于世，被服章，举不欲观于俗，外不劳形于事，内无思想之患，以恬愉为务，以自得为功，形体不敝，精神不散，亦可以百数。”

吴澄则从儒家“仁者寿”层面予以阐释之：

“仁者寿，非圣人之言乎？天地生人曰仁，惟天地之寿最久，圣人之仁如天地，亦惟上古圣人之寿最久。”

“观天下之人，凡气之温和者寿，质之慈良者寿，量之宽宏者寿，貌之厚重者寿，言之简默者寿。盖温和也，慈良也，宽洪也，厚重也，简默也，皆仁之一端，其寿之长，绝非猛戾残忍、偏狭、轻薄、浅躁者之所能及也。”

对于心学圣修可以愈病，林兆恩对此阐述很多，因为林氏多是以治病为接引弟子之始，编《明儒学案》的黄梨州称他有导术，治病多愈。他的弟子问他，学练作圣之功为何能治病，林氏说：

“孔、曾、思、孟之书，作圣之功也。然而从林子受业，而病能愈，……仁、义、礼根于心，犹草木之根根于土，自然生色而晬面。孟子又曰：‘居移气，养移体’……《大学》：‘德润身，心广体胖’，而谓病不去者妄也。”

或问，去病作圣，固有同欤？林子曰：“心法也（去病作圣，且足以位天地，育万物），心之分量本如是……只是此心此法以养其气充乎其体与塞乎之天地间，流行天地之间，有远近之方殊耳。”

或问，颜回被称亚圣，为何仅活 30 多岁？孔、孟书中未论及此事。后人评述不一，我认为，一方面可能是受“死生由命”的定命论的局限性的影响，一方面是受“朝闻道、夕死可也”影响，不以生死为虑。

（2）有助于开发智能。

《史记》载有扁鹊之事：

“扁鹊以其言饮药 30 日，视见垣一方人，以此视病，尽见五脏症结，特以诊脉为名耳。”

这是现代特异功能所谓透视功能。

《管子》记有“恩索生知”（预知、感知）的功能：

四体既证，血气既静一意搏心，耳目不淫，虽远若近（思索生知），专于意，一于心，耳目端，知远之征。能专乎，能一乎，能毋卜筮而知吉凶乎？能止乎，能已乎，能毋求诸人而得之于己乎？故曰：思之思之，又重思之。思之而不通。鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。

这里难能可贵的是，不仅讲述了出现功能的机理，要心专一、心安神静，而且明确指出“非鬼神之力也，精气之极也”。

《列子》中记述的亢仓子的故事，对超常智能的“遥感”功能产生的机理，阐述更加详尽：

老聃之弟子，有亢仓子者，得聃之道，能以耳视而目听。鲁侯闻之大惊，使上卿厚礼而致之，亢

仓子应聘而致，鲁侯辞而问之，亢仓子曰：传之者妄，我能视听不用耳目，不能易耳目之用。鲁侯曰：此增异矣，其道奈何？寡人终愿闻之，亢仓子曰：我体合于心，心合于气，气合于神，神合于无，其有介然之有，唯然之音，虽远在八荒之外，尽在眉目之内，来干我者，我心知之，乃不知是我七孔四肢之所觉，心腹六脏之所知，其自知而已矣。

这段话对“耳朵识字”的机理做了充分说明，并且指出不是“耳视”，乃“其自知而已矣”，是一种特殊认知功能，佛家称此为“六根互用”。

《列子》还有通过修炼以强化视、听觉功能的记述：

“江浦之间，生麽（么）虫，其名曰焦螟，群飞而集于蚊睫，弗相触也，栖宿来去，蚊弗觉也。离朱子羽，方昼揩眦，扬眉而望之，弗见其形；魇俞师旷，方夜撚耳俛首以听之，弗闻其声。唯黄帝与容成子居空峒之上，同斋三月，心死形废，徐以神视，块然见之，若嵩山之际；徐以气听，砰然闻之，若雷霆之声。

列子问关尹曰：“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄，请问何以至此？关尹曰：“是纯气之守也，非智巧果敢之列。”

这些论述都把这些奇功异能，归于气而无鬼神迷信之类词语。也不是一般的技术“智巧果敢之列”。

下面再谈谈预知。聪慧诸超常智能，预知亦称前知。早在《韩非子·解老》中就列举了詹何以“超视”功能识“鸣于门外“之牛，谓其为“遇之首也”，但未否定詹何之功能。对于预知，《王阳明集》载王阳明修炼于阳明洞，能知来访客人，使童子远迎，而叙来者名姓。《明儒学案》载罗洪先静修于莲花洞，“事能前知，人皆讶之”。现录禅宗创云门宗的云门文偃禅师个案中记载的灵树之超常功能：

初知圣在灵树，二十年不请首座。常云，我首座生也；我首座牧牛也；我首座行脚悟道也。一日，令众击钟，三门外接首座。众出讶，而师至。树曰：奉迟久矣。即延师为首座。俄广主刘欲举兵，躬入院，请树决臧否。树已先知，怡然坐化。主问知事曰：“和尚何时得疾？”对曰：“不曾得疾。”适封一函子，令呈大王。主开函，得一帖子云：“人天眼目，堂中上座。”主悟树旨，遂寝兵，请师继树开法。

此短短记叙中，说明了灵树的三项功能：一是早扰预知晓文偃的诸多实事，知其得道，早就设定由文偃当其“首座”。二是知道广东军主刘要造反，来向他请示成败。三是显示了“坐悦立化”掌控生死功能。《新唐书》《旧唐书》中都载有李淳风向唐太宗陈述武氏篡权与杀害李家子弟之事。《宋史》中亦载有陆象山“每早，祷即求，郡人异之”。《王阳明集》载有《答佟太守求雨》，并讲明其不是鬼神符篆之妙，而是“至诚而不动者，未之有也”。

二、心学证悟修持与传统文化科学技术成就的关系

中国传统文化中的科学技术，在清朝以前是领先世界的。著《中国科技发展史》的英国李约瑟院士说：我们必须记住，在早些时候，在中世纪时代，中国在几乎所有的科学技术领域内，从制图到化学炸药，都遥遥领先于西方。从我们的文化开始到哥伦布时代，中国的科学技术常常为欧洲人望尘莫及。著《全球通史》的斯塔夫里阿诺斯基，在该书中说：

中世纪主要的技术发明，大多数出自中国。

“整整 1000 年，中国文明以其顽强的生命力和对人类遗产的伟大贡献，始终居世界领先地位”。

商朝的青铜冶炼技术尤其值得注意，它在世界上居遥遥领先地位。中国文明是最古老的连续不断

的文明。

李约瑟的《中国科技发展史》问世以来，世界上关注中国传统文化中的科学技术的人士多起来了，那种认为中国传统文化中没有科学技术的论调，开始不时兴了。不过它还是有相当市场的，一些人认为中国没能建立起现代科学规范，即运用逻辑（主要是数、理、算符逻辑）推演与实验验证的科学知识论，此问题不讨论，且搁置。我们在此要讨论的是为何在明代以前，中国的科学技术领先世界，这一问题有诸多学者进行过研究，从多方面、多层次地进行了深入的分析。本文拟开另一视角——心学证悟视角试作探讨。现代学术界越来越多地承认与重视直觉、灵感在发明创造中所起的作用。有的学者认为，心学证悟方法就是直觉和灵感。这就是说心学证悟与直觉、灵感有密切关系，对此我们在前面有关条目中，作过阐释。在上一条目，我们又从证悟修持对开发智慧，尤其是引发超常智能的意义方面作了表述。可否说心学修炼成果为发明创造提供了方便或条件呢？我们指出，中华传统文化注重圣人文化。其实，很多发明创造都归于圣人。这里有必要将此问题予以展开。《易·系辞下》中说：

“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。”

“包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之……黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不卦不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。”

“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。”

文中所述的成就，未必是依据《易》之卦象而来，但确归于古时之圣人。我们知道，人类文化在其发展长河中，每个时期的成就，都是那时代人类智慧的结晶。每个时代的哲人、智人都是那时代的代表。随着文化从少数官僚层面下移，从事治学修身的人群逐渐加大，展现其智慧才能的社会就会涌现。春秋战国时心学已有专著，孔子传授的六艺——礼、乐、射、御、书、数，无贯有心学内容。对于心学修持与得道表现的方方面面，《庄子》《淮南子》都有记叙，《荀子》记述尤全：

“故好书者众矣，而仓颉独传者……好稼者众矣，而后稷独传者……好乐者众矣，而夔独传者……好义者众矣，而舜独传者……倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御。自古及今，未尝有两而能精者也。”

此之专一，又称“一于道”。这表明传统文化治学是事理具修，且重在实用之诸艺。

传统文化对修一艺，都从道的层面与心学紧密相连，故能使艺造乎其极，《庄子》中记述的梓庆善造乐器鐻：

“鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：‘子何术以为焉？’对曰：‘臣，工人，何术之有！虽然有一焉。焉将为鐻，未敢以耗气也。必斋以静心。斋三日，而不敢怀庆尝爵禄；斋五日，不敢怀非誉巧拙；斋七日，辄然忘吾有四枝形体也。当是时也，天公朝，其巧专而外滑消。然后入山林，观

天性形躯，至矣，然后成见鑠，然后加手焉；不然则已。则以天合天，器之所以疑鬼神者，其是欤！’”

这是一则典型的中国式的制作工艺佳品的工艺流程：先要静心，以养气，使心安神静，打消各种杂念，进入无思无虑的超然状态，以激发起所需要的智慧和力量，就能自然地“发而皆中节”。然后以鑠之需要选材，先在心灵中建构鑠的整体形象，然后依之施工。又如蔡邕论“书”：

“夫书，先默坐静思，随意所适，言不出口，气不盈息，沉密神采，如对至尊，则无不善矣。”

综观名种艺术之完成，都是先意而后形，施工时，亦是手随心动，与发明创造的过程有诸多相似处。这里面有很多直觉、灵感因素在起作用。心学修炼的证悟还能开发出“灵觉”与心机勃发的诸多能量，故能为创造发明奠定智能基础，诚然，并不是说，修证开悟就什么问题都解决了。很多人错误地认为，一旦开悟就无所不知、无所不能了，认为万事大吉了。就从开悟修持来说，也还有很多内容须精进修持才达究竟。若行具体行业之功，同样须下大功夫，方能登峰造极，只是较常人容易些而已。对此，王阳明有明确表述：

“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理……不是本体明白后，却于天下事物都便知得，便做得来也，天下事物……不胜其烦，圣人……亦何缘能尽知得？但不必知之，圣人自不消知；其所当知的，圣人自能问人，如‘入太庙每事问’之类。”

人要随才成就，才是其所能为。如夔之乐、稷之种，是他资性合下便如此。成就之者，亦只要他心体纯乎天理。其运用处，皆从天理上发来，然后谓之才，到得纯乎天理处，亦能不器。使夔稷易艺而为，当亦能之。

这一切表明，心学圣修有得，不仅可以造就完善的道德人格，而且有助于人的成才。全球处于农业社会的时间很长，各国都建立了自己的民族文化，中华文化独能有领先世界的辉煌成就，其与心学修持的关系，可以想见。

三、心学修持（内圣）与外王的关系

自20世纪以来，讨论、阐释内圣外王之学，颇为儒家所重视。儒家对“内圣”与“外王”的关系的看法良多，各人观点堪称仁智之见，各具千秋。本文以心学之心体修持为本，认为内圣修持是外王的基础，外王是内圣修持用于济世惠民，是圆成内圣的不可或缺的重要内容。在一定意义上说，内圣学是修身养性之学，是每个人都应进修之学。外王学对为政者来说，则要建制、立法、制定典章、制度、道德规范、兴办教育、发展经济等，使官有当效、民有当行、士有当学，从而保证社会稳定繁荣。外王之事虽不属本文讨论范围，然从个人角度阐明心学修持是外王的基础。李二曲讲述了心体修持有得以后的境界自然会涵盖外王内容：

“必当机触境，此中莹然湛然，常寂常定，视听言动复礼，喜怒哀乐中节，纲常伦理不亏，辞受取予不苟，富贵贫贱不移，得失毁誉不动，造次颠沛一致，生死利害如常。如是，则动静如一，体用兼尽。在一家表正一家，在一乡表正一乡，在一国表正一国，在天下表仪天下。”

这是讲无论在任何岗位，都能以个人修持所得，起表率作用、感化人群。天隐禅师从心学的一心妙用层面，阐述心与事的关系，衬托出仁心以成仁政的关系。天隐禅师虽是僧人，对心学修持以成就儒业却有精湛论述，关于“道德、仁义、礼乐、刑政八者，皆不外吾一心之妙用”，他说：

“非心通则不达乎道，非心正则不修乎德，非心慈则不存乎仁，非心平则不行乎义，非心中则不

立乎礼，非心和则不调乎乐，非心直则不公乎刑，非心刚则不善乎政。心刚而政善，心直而刑公，心和而乐调，心中而礼立，心平而义行，心慈而仁存，心正而德修，心通而道达。通也者，心之灵也；正也者，心之谨也；慈也者，心之善也；平也者，心之常也；中也者，心之真也；和也者，心之恺也；直也者，心之诚也；刚也者，心之虚也。凡所利天下而则斯民者，皆吾心之妙用也，故曰：诚于中，形于外，岂欺我哉。”

或谓行外王之事，何必要有内圣修持为基础？对此，宋代重事功的代表人物陈亮也曾作如下论述：

“心者治之原，其原一正则施于治，循理而行，自与前人默契无间。有如本原之地，已非其正，则措之政事之间，必有悖理伤道而不自知者。”

清代，兴起了反宋、明心学、理学之风，尤其反陆、王心学，认为心学是空泛无用之学，心学修持是虚无的禅学。为了使读者了解心学成就儒学之内圣外王的真貌，下面将陆象山、王阳明、吕坤（新吾）之事迹简介如下：

（一）陆九渊——陆、王心学之开山

《宋史》载：

“乾道八年进士第……教人不用学规，有小过，言中其情，或至流汗，有怀于中而不能自晓者，为之条析其故，悉如其心。”

与孝宗论对：

“遂陈五论：一论仇耻未复，愿求天下之俊杰，相与举论道经邦之旨；二论愿致尊德论道之诚；三论知人之难；四论事当训致而不可骤；五论人主不相亲世事，帝称善。”

此五论议旨恢宏，实经邦复国之大略。奈何孝宗非宏才大略之君，无恢复中原之大志，仅怀偏安江南之心，而不见用。

陆氏当年执政荆州仅一年多的时间，就能使州中“笞捶不施，至于无讼，相保相爱，闾里熙熙，人心敬向，日以加厚。吏卒亦能相勉以义视，官事如家事，识者知其有出于政刑号令之表者矣”。其治绩之优，其智慧之高。“郡人以为神”，丞相赞其为“躬行之效”，清之儒污陆、王心学无益于国，然乎，谬乎！

（二）王阳明——文成

心学至王阳明而大盛，所以能大盛，在于王阳明自身之成就，以身率之之故也。对于王阳明之所成，心学证悟有得之李二曲的评述是：

“象山虽云‘单传直指’，然于本体引而不发，至先生始拈‘致良知’三字，以泄千古不传之秘。一言之下，令人洞彻本面，愚夫愚妇，咸可循之入道，此万世之功也。”

鉴于王阳明的成就，清代马士琼赞誉阳明为“立言”“立功”“立德”之“浩然独存”者：

“唐、宋以前无论已，明兴三百年，名公、巨卿间代选出，或以文德显，或以武功著，名勒旗常，固不乏人，然而经纬殊途，事功异用，俯仰上下，每多偏而不全之感，求其文起八代之衰，道济天下之溺，忠犯人主之怒，勇夺三军之气，所云参天地，关盛衰，浩然而独存者，唯我文成夫子一人而已。”

尽管如此，从明末到清代，谓阳心学虚诞误世者，比比皆是。然心学之光辉、经不能掩。

王阳明的一生正如王汝中所说的：“功著社稷而不尸其有，泽究生民而不宰其能，教彰士类而不

居其德。”临终前弟子问言，答曰：“我心光明，复有何言？”难怪其爱徒徐爱将其比作圣人：“先生居夷三载，已超入圣域。”

（三）吕坤——新吾

《明儒学案》中，有吕坤之传，内载：

“先生资质鲁钝，少时读书不能成诵，乃一切弃之，澄心体认，久之了悟，入目即不忘，年十五读性理书欣然有会。……一生孜孜讲学，多所自得。”

对于心学，吕坤说：

“学者万病，只一个静字治得定，静中境界，与六合一般大，里面空空寂寂，无一个事物，才问他索时，般般足、样样有，千纷百扰，此心不乱；千扰百逆中，此气不动，此之谓至静。”

对吕坤之治世之绩，《明史》中阙如。据李颀《四书反身录》载：

“吕新吾知襄垣县，躬亲讲劝，专务德化，政暇即单骑巡行阡陌，督耕课农，树艺桑麻，疏渠凿井，纤悉靡忽。视县事若家事，视民产若家产。”

上述三人的事迹，虽分属高官之神武雄才、州官之治政佳绩、县官之躬行亲民，存在层面、方面之异，却都是在心学修证有悟后，以仁民爱物之心，施以仁政的结果，是中华文化内圣外王“设心悟性”“康济群生”的真实体现，是孔子倡导的仁学的延续。它不仅维系着中华民族美德的传承与科技创新领先世界的佳绩，而且得到他国的赞扬。

本文只论述心学基础知识，中华五千年心学文化，要展开讲，一书尚不可表。故止笔于此。

参考文献

- [1] 荀子. 荀子 [M]. 徐艳华, 译. 北京: 北京联合出版公司, 2015.
- [2] 孟子. 孟子 [M]. 方勇, 译注. 上海: 中华书局, 2015.

The Sketch of Chinese Xinxue

CHU Hanwei

Shandong University of Finance and Economics, Jinan, Shandong 250000, China

Abstract The article aims to demonstrate the profound historical legacy of Chinese Xinxue (Heart Learning) and reveal the characteristics and basic knowledge of the formation and development of Xinxue in Confucianism, Buddhism (Zen), and Taoism. In the first section, the article recommends the heart and its essence and function. In the second section, the article expatiates the sixteen-character heart method which Confucianism regards as the transmission, and the differences between the practice of Xinxue and knowledge-based Xinxue, as well as the cultivation of Xinxue of Confucianism, Taoism, and Buddhism. In the section on the realization of Xinxue, the article expatiates the enlightenment of Chinese Xinxue, and its process and methods are introduced. Finally, the article introduces the significance of the realization of Xinxue, the views of how people consider the realization of Xinxue, its relationship with cultural, scientific and technological achievements, and its connection with personal ability.

Keywords Mind; Chinese Xinxue; Enlightenment of Chinese Xinxue

版权所有 © 2025 本文作者和香港科技出版集团。本作品根据知识共享署名国际许可证 (CC BY 4.0) 获得许可。<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

