

# 心学美学的禅宗色彩及其嬗变

吴树波

(中南林业科技大学 马克思主义学院, 湖南 长沙 410004)

**[摘要]** 陆王心学在本体论上将先前理学家们预设的外在本体拉回内心,并有意无意地向禅宗看齐,破除了超越之“道心”与现实之“人心”的分辨,因而更加切近美学,尤其是禅宗的生命美学。在后期,随着禅宗化程度的愈益加深,心学美学越来越走向自然主义。在一些王门后学那里,原本笃实稳健的心学修养工夫悄然瓦解,取而代之的是类乎洪州禅法的随顺自然,并越走越远,直至传统的儒家道德审美境界最终蜕变为建基在自然人性论之上的非道德审美境界。

**[关键词]** 心学美学; 禅宗; 本体; 工夫; 境界

**[中图分类号]** B244.8; B248.2 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-6973(2022)05-0067-09

一如心学之为宋明理学的重要组成部分,心学美学是理学美学的重要组成部分。在佛教早已完成中国化,禅宗之影响已深深渗透进中华学术思想领域的宋明时期,心学思想家们或则阴禅而阳儒,或则阳禅而阳儒,心学美学也随之呈现出颇为鲜明的禅宗色彩。

## 一、本体的看齐

宋明理学乃是儒学在佛老之学(尤其是佛学)的刺激和渗透之下出于自我捍卫而发展出来的思致细密而深刻的哲学体系,本体论建构是这一体系区别和超越于先秦儒学的最大特色。在张载的“气本体论”和程朱等人的“理本体论”中,本体(“气”或“理”)皆是一种外在于人的本原存在,而到了以陆九渊和王阳明为代表的心学体系中,“心”“本心”“良知”成了新的本体概念,儒学本体论发生了由外向内的质变,染上了明显的禅宗色彩。

诚然,程朱等人亦曾对心多有论说,但他们在谈到心时往往是依据所谓“十六字心传”(“人心惟危,道心惟微;惟精惟一,允执厥中”,语出《尚书·大禹谟》)析心为二——即“道心”与“人心”,并对二者严加分辨的。程颢以为:“人心惟危,人欲也;道心惟微,天理也。”<sup>[1]</sup>朱熹亦云:“此心之灵,其觉于理者,道心也;其觉于欲者,人心也。”(《朱子语类》卷六十二)。道心与人心的区别在于前者主理,后者从欲,缘此,程朱理学自然以灭欲存理为思想归趣。然而,在陆王心学中,理想的超越之心无须

**[收稿日期]** 2022-04-05

**[基金项目]** 国家社科基金重大项目“宋明理学与中国美学话语体系建构研究”(20&ZD048);湖南省教育厅科学研究项目“禅宗思想对宋明心学美学的影响研究”(21C0157)。

**[作者简介]** 吴树波(1979—),湖北天门人,哲学博士,中南林业科技大学马克思主义学院讲师。主要研究方向:中国哲学、休闲学。

攀求高悬于外的“理”或“天理”,而是就在世俗的现实之心上得以实现。这一转变与中国禅宗兴起后,佛禅“否定‘心’之为二,强调世俗人心与超越之心的合一”<sup>[2]</sup>的转变惊人地一致。破除“道心”“人心”之辨后,作为既是超越的绝对本体,又是当下的“亲在”本体的心本体,“更体现了绝对与此在、理性与感性、共在伦理与个体情感的交融,而且更突出地强调了本体在境域中的当下生成、澄明或呈现”,因此“这种本体思路也就更切近美学的品格”。<sup>[3]</sup>

陆九渊提出“心即理”的命题:“人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”<sup>[4]149</sup>并谓:“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”<sup>[4]483</sup>,“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理”<sup>[4]423</sup>,“墟墓兴哀宗庙钦,斯人千古不磨心”<sup>[4]301</sup>。其所谓的“心”乃是一个包举宇宙、范围古今的绝对本体,与禅宗惯常用以指称佛性本体的“心”在本质上并无多大不同。“心即理”这一命题与洪州禅“心即佛”的表述也绝相类似。洪州宗的开创者马祖道一曾言:“(汝等诸人,各信)自心是佛,此心即是佛心。”(《景德传灯录》卷六)自心亦即如来藏清净自性,禅家又称“自家宝藏”。马祖说:“自家宝藏不顾,抛家散走作什么?”“即今问我者是汝宝藏,一切具足,更无欠少。”(《五灯会元》卷三)可见,象山的心本体论在语言形式和思想内涵上与禅宗高度相似。对此,曾经出入佛老,“也理会得个昭昭灵灵底禅”(《朱子语类》卷一百四)的朱熹自然洞若观火,并深致不满:“金溪学问,真正是禅。”(《朱子语类》卷一百二十四)“全是禅学,但变其名号耳。”<sup>[5]</sup>无论是象山“心即理”的心,还是禅宗“心即佛”的心,都不是纯然抽象的存在,而是活生生的现实之人所具有的心,其一切作用和活动,无非是人的生命力的显现,因此,象山心学美学与禅宗美学一样,同属于关切人的生命存在方式及其意义的生命美学。

王阳明继陆九渊之后大力提倡“心即是理”“心外无理”的心学本体论,同时对作为本体的心的性质作了进一步的描述,将其界定为“至善”。阳明认为“至善是心之本体”,并赞同朱熹将《大学》“止于至善”句解读为“尽夫天理之极而无一毫人欲之私”(《传习录》上)。又云:“至善者性也,性元无一毫之恶,故曰至善。”(同上)也即是说,至善并非一般意义上与恶相对而言的善,而是在本体层面超越了善恶之二元对立的纯然的善、绝对的善。这也就是阳明所理解的“未发之中”:“光光只是心之本体,有甚闲思虑?此便是寂然不动,便是未发之中。”(同上)王学左右两派所共同认可的“王门四句教”首句“无善无恶是心之体”,也表达了同样的意思。阳明的心体至善之说,当亦是受了禅宗思想的影响。《坛经·行由品》载慧能为惠明说法:“不思善,不思恶,正与么时,那个是明上座本来面目?”“本来面目”亦即作为佛性本体的清净自性,乃是突破了善恶对待的先验存在。寻回“本来面目”即能离染得净,解脱自在。陈来先生指出,排除了一切“闲思虑”的“光光”的心之本体,“并不是认识的、道德的主体,而是指先验的情绪感受主体”,复归这一先验情感主体,即能进抵“不受任何否定、消极性情感拘滞的自由境界”<sup>[6]216</sup>。是故,阳明所向往的本体境界与禅宗恢复清净本心之后不离不染、无滞无碍的境界一样,本质上是一种以自由体验为依归的审美境界。

在心物关系上,心学主张二者是合一的关系。陆九渊说:“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”。王阳明更是明确提出“心外无物”“心物同体”,并作了精彩的解释。在他看来,使心物统一的,乃是人心的一点灵明:“我的灵明,便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明,谁去仰他高?地没有我的灵明,谁去俯他深?鬼神没有我的灵明,谁去辨他吉凶灾祥?天地、鬼神、万物离却我的灵明,便没有天地、鬼神、万物了。”(《传习录》下)当我以灵明之心去感知万物时,万物便进入了我的意识范围,森然于方寸之间。此思想极可能也是受到了禅宗的启发。禅宗奉为经典的《楞严经》中有言:“……色身,外洎山河虚空大地,咸是妙明真心中物。”(卷二)石头希迁禅师亦云:“法身无相,谁云自他。圆

鉴灵照于其间,万象体玄而自现。”(《五灯会元》卷五)妙明真心一如明鉴,宇宙万象在与之相感相应中于刹那间森然呈现。阳明在著名的“山中花树”问答中所说的“你未看此花时,此花与汝同归于寂;你来看此花时,则此花颜色一时明白起来,便知此花不在你的心外”(《传习录》下),表达的也是同一意思。从心学和禅学这种突破了主客二分之固有思维模式的心物一体观看待世界,则世界是一个被人照亮、向人呈现的无遮蔽的、澄明的世界,是一个回归到了人与天地万物浑然一体之本来状态的意象世界,是一个审美的世界。

阳明心学中最基本、最核心的概念是“良知”。“良知”一词乃借自孟子“良知良能”之说,王阳明用其指称无须经过后天思虑和学习,人人本来具有的昭明灵觉的心性本体:“知是心之体,心自然知。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,不假外求。”(《传习录》上)因此,良知乃是一种先天的道德意识和道德能力。说至善是心之本体,侧重的是心体之超越善恶对待的本性;说良知是心之本体,侧重的是心体之能明辨善恶是非的功能。“心”“至善”“良知”名虽为三,其实为一。正如黄宗羲所言:“既云至善是心之本体,又云知是心之本体,盖知只是知善知恶,知善知恶正是心之至善处。”(《明儒学案》卷十)同时,良知又是一个包蕴并生显天地万物的宇宙本体:“天地万物,俱在我良知的发用流行中,何尝又有一物超于良知之外。”(《传习录》上)“良知是造化的精灵,这些精灵,生天生地,成鬼成帝,皆从此出,真是与物无对。”(《传习录》下)对照禅宗清净无染而又能生万法的佛性本体,良知与禅宗的“心”“如来藏”“自性”“本来面目”等概念在内涵上实无多少区别。王阳明自己亦直言不讳:“本来面目,即吾圣门所谓良知。”(《传习录》中)

潘立勇先生曾对良知作为本体所蕴涵的个体性、情感性、直觉性和当下呈现性特征作过分析,指出这些特征为审美境界的呈现提供了直接的契机和本体的依据<sup>①</sup>。笔者现在此基础上对良知本体诸特性与禅宗及禅宗美学的关系作一简要说明。

“审美感受是一种个体独觉的体验,审美境界是一种个体独知的境界。”<sup>[3]</sup>阳明言:“人虽不知而已独知,此正是吾心良知处。”(《传习录》下)“自家痛痒自家知。”<sup>[7]</sup>禅宗也早有类似的说法。作为靠自力寻求觉悟的法门,禅宗讲究的是自知自证。《坛经·行由品》载惠明曰:“惠明虽在黄梅,实未省自己面目。今蒙指示,如人饮水,冷暖自知。”王学的良知和禅宗的“自己面目”均为独知本体,正与通过独觉体验达到的独知审美境界相通。这是就良知的个体性而言。

就良知的情感性而言,情况则有所不同。阳明认为良知在“好善恶恶”的道德情感之外,还兼包普通的心理情感:“盖良知虽不滞于喜怒忧惧,而喜怒忧惧亦不外于良知。”(《传习录》中)禅宗虽亦有“佛本多情”之说,但这种“情”,乃是觉悟的圣者对于凡夫众生自然生发的道德情感,即所谓“无缘大慈,同体大悲”。禅宗追求摆脱七情六欲,向往六根清净,心无挂碍,直至“无挂碍故,无有恐怖,远离颠倒梦想,究竟涅槃”(《心经》)。故此,王学良知的情感性由于兼容了世俗情感而较禅宗单纯的道德情感更形丰富。可见,阳明心学美学虽然酷肖禅宗美学,却又多少有所区别,到底保留了一些儒家入世美学的元素。

再次,就良知的直觉性和当下呈现性而言。无须任何理性的、逻辑的思虑,当下即刻对事物的直观感受便是良知的判断,正所谓“从目所视,妍丑自别,不作一念,谓之明。从耳所听,清浊自别,不作一念,谓之聪。从心所思,是非自别,不作一念,谓之睿。”<sup>[8]</sup>。这种没有任何狐疑、犹豫、比较、

<sup>①</sup> 参见潘立勇:《阳明心学的美学智慧》,载《天津社会科学》2004年第6期。

选择的良知判断,非常符合世所公认的审美感受的直觉性和即刻性特征。禅宗以直觉悟道而著称,且禅悟境界当下即是,最忌攀援妄想。在禅宗典籍中,载有数不清的瞬间直觉悟道的公案。从“佛祖拈花,迦叶微笑”的传说,到后世禅师的闻莺声悟道、睹桃花悟道、自“庭前柏树子”悟“祖师西来意”……无不说明佛法大道就在当下目前,“不假思虑,一触即觉”之下,我们面对的这个富于美的感性世界,立时便成为了意义世界。在审美特性的直觉性和当下呈现性上,阳明心学之良知与佛禅如此若合符契,很难说不是受了后者的影响。

除上述诸特性之外,笔者在此还想指出良知尚具有另一特性——现实性。王夫之曾借用佛教因明学的“现量”概念说明美感的性质,并谓:“现者,有现在义,有现成义,有显现真实义。”<sup>[9]</sup>上文所言之直觉性和当下呈现性分别对应“现成义”和“现在义”,而“现实性”也就是王夫之所说的“显现真实义”。王阳明说:“良知之体,皦如明镜,略无纤翳,妍媸之来,随物见形,……明镜之应物,妍者妍,媸者媸,一照而皆真,即是生其心处。”(《传习录》中)明镜之喻显然来自于禅宗。神秀的“心如明镜台”也好,慧能的“明镜亦非台”也好,均以明镜喻心体,区别只在其是否会像普通镜台一样沾染尘埃。良知皎洁,如明镜无染,故能映照万物,且一照皆真,妍媸无讹。禅宗有云:“青山自青山,白云自白云”,形容的是开悟的禅者打破无明之后以清净自性观照到的世界,此一世界乃是万物如其本然地存在着的真实世界。良知照彻的世界与之相似。

阳明之后,王门后学沿着禅化的道路越走越远。阳明高弟王畿在“天泉证道”中主“四无”之说,并得到阳明认可,许为“利根人”。王畿极力强调良知的先天具足:“良知者,性之灵根,所谓本体也。……本来真头面,故不待修证而后全。”(《明儒学案》卷十二)其学号称“先天正心之学”,在对本体的描述中喜好借用禅语:“空空者道之体也。”<sup>[10]</sup><sup>132</sup>,“自然之觉即是虚,即是寂,即是无形无声,即是虚明不动之体。”(《明儒学案》卷十二)泰州学派的王艮、王襞、徐樾等人虽亦皆大谈良知,但重心也都落在良知之现成自在上。至晚明赵大洲、邓豁渠、焦竑等辈,则更进一步,绝少再提良知之名目,而多以“真心”“常住真心”“父母未生前的”等禅家术语指称心体。<sup>①</sup>尤其焦竑更是大力主张儒佛不二,谓“六经《语》《孟》无非禅,尧舜周孔即为佛”<sup>[11]</sup>,并在给友人的论学书信中写下大量文字力证儒佛之同<sup>②</sup>。至此,心学遂已彻底禅宗化。

陆王心学在本体论上将先前理学家们预设的外在本体拉回内心,并有意无意地向禅宗看齐,破除了超越之“道心”与现实之“人心”的分辨,使得心学更加切近美学,尤其是禅宗的生命美学。然而,禅宗因以人性为佛性的转变而卒致戒律松弛,沦入高度世俗化,禅宗化程度越来越高的心学到了后期(晚明时代)也经历了相似的命运,被大量学者讥为“狂禅”,心学美学也随之越来越走向自然主义美学。对此下文将有更进一步的论证。

## 二、工夫的类似

心学在本体论上借鉴了禅学思路,在工夫论上也深受禅宗修行方法的影响。佛教禅宗别称“心宗”或“佛心宗”,其修行目的在于“传佛心印”,至慧能以降,中国禅宗尤以“不立文字,教外别传,直指人心,见性成佛”为特色。陆王心学既以心或良知为本体,类似禅宗内向悟心的复本、明本,便逻辑地成为心学的审美修养工夫。

① 参见《明儒学案》卷三十二—三十六。

② 参见焦竑:《澹园集》,中华书局1999年版,第86—92页。

如仅用一个词语作为审美修养工夫的概括,在禅宗为“明心见性”,在象山心学则为“发明本心”。禅宗的明心见性是明了能生万法、本来清净的自性本体。陆九渊的发明本心是明了“天之所以予我者,非由外铄我”<sup>[4]1</sup>的本善之心。一旦明了此心,则“修身、齐家、治国、平天下一也,处贫贱、富贵、生死、祸福亦一也”<sup>[4]255-256</sup>,即能实现儒家所向往的圣贤人格美。陆氏发明本心的具体方法有二:一是“存心、养心、求放心”,二是“切己自反”的“剥落”工夫。关于前一方法,陆九渊说:“古人教人,不过存心、养心、求放心。……保养灌溉,此乃为学之门,进德之地。”<sup>[4]64</sup>这是继承自孟子的修养理论。后一方法则显系借鉴禅宗。禅宗认为自心是佛,主张“于自心顿见真如本性”(《坛经·般若品》),反对向身外求法。陆九渊也强调“道不外索,患在戕贼之耳,放失之耳”<sup>[4]64</sup>,并说其修养之道“不过切己自反,改过迁善”<sup>[4]64</sup>。具体做法上,佛禅遵循的是“自净其意”的“做减法”思路,即要去除多余的世俗欲念,于一切法不落相缚,无有执着取舍。陆九渊则使用的是更加形象化的表述——“剥落”：“人心有病须是剥落,剥落得一番,即一番清明,后随起来,又剥落,又清明,须是剥落得净尽方是。”<sup>[4]458</sup>人心之病无非是各种障蔽本心善端的后天私欲,“欲之多,则心之存者必寡;欲之寡,则心之存者必多。……欲去,则心自存矣。”<sup>[4]380</sup>“剥落”就是剥除私欲之蔽,与禅宗修养方法一样,都是通过“做减法”来恢复心体之明。“剥落得一番,即一番清明,后随起来,又剥落,又清明”,这种剥落工夫似乎是逐层剥落、反复剥落、渐次剥落,类乎禅家北宗的渐修,但陆九渊又曾强调“悟则可以立改”<sup>[4]223</sup>“一是即皆是,一明即皆明”<sup>[4]469</sup>,与禅家南宗的顿悟法门如出一辙。可见,陆九渊的心学工夫论兼受了禅门南北两宗的影响。

王阳明的心学修养工夫是“致良知”。致良知就是要明了良知本体——即所谓“明心反本”,并将其推致到事事物物中去。良知本体有如禅宗之清净自性,本来是通透莹彻的,但一如后者会为客尘烦恼所遮蔽、染污,良知(除是圣人的)也会为后天私欲的云翳所覆障:“圣人之知如青天之日,贤人如浮云天日,愚人如阴霾天日。”(《传习录》下)“圣人之心,纤翳自无所容,自不消刮磨;若常人之心,如斑垢驳杂之镜,须痛加刮磨一番。”<sup>[12]</sup>因此,阳明心学的修养工夫也同禅宗一样,是内向的心上用功。在阳明看来,“人人自有定盘针,万化根源总在心”<sup>[13]</sup>,而“世之学者,蔽于见闻习染,莫知天理之在吾心,而无假于外也,皆舍近求远,舍易求难”<sup>[14]</sup>,全都弄错了方向。内向用功以求明心反本,最理想的当然是像南禅宗追求的那样不假渐修而即刻顿悟,亦即阳明在“天泉证道”时所说的:“利根之人,直从本原上悟入,……一悟本体,即是工夫,人已内外,一齐俱透了。”(《传习录》下)阳明本人的“龙场之悟”可谓此种顿悟的典型。但一如阳明所说:“利根之人,世亦难遇。本体功夫,一悟尽透,此颜子、明道所不敢承当,岂可轻易望人?”(同上)世间绝大多数人都是普通人,“不免有习心在,本体受蔽,故且教在意念上落实为善去恶”,以期“功夫熟后,渣滓去得尽时,本体亦明净了”。(同上)也即是说,普通人的致良知还是离不开渐修之功。陆九渊以“剥落”名其渐修工夫,阳明也有“刮磨”之说(“常人之心,如斑垢驳杂之镜,须痛加刮磨一番。”),都是渐次消除私欲蔽障的意思,且“刮磨”说是在“镜喻”的基础上提出的,一看即知借鉴了神秀“时时勤拂拭,莫使惹尘埃”的思路。除此以外,王阳明还提出了一种“省察克制”的对治私欲方法:“省察克治之功,则无时而可间,如去盗贼,须有个扫除廓清之意。无事时,将好色、好货、好名等私,逐一追究搜寻出来,定要拔去病根,永不复起,方始为快。常如猫之捕鼠,一眼看着,一耳听着,才有一念萌动,即与克去,斩钉截铁,不可姑容,与他方便,不可窝藏,不可放他出路,方是真实用功,方能扫除廓清,……”(《传习录》上)这让我们想起禅宗对治杂念的方法。圭峰宗密禅师曾如是总结无念禅修法门:“念起即觉,觉之即无,修行妙

门,唯在此也。故虽备修万行,唯以无念为宗。”<sup>[15]</sup>“念起即觉,觉之即无”,这是从起心动念处入手,将私心杂欲消灭在萌芽状态,阳明的“省察克制”说与此异曲同工。

无论陆九渊还是王阳明,他们的心学修养工夫论中都有着笃实稳健的一面。但到了王门后学,情况逐渐发生了变化。阳明高足王畿在进一步从禅学角度发展良知本体论的同时,也顺着洪州禅学的思路将心学工夫导向了自然一路。洪州禅的创始者马祖道一在佛禅本体论上主张“即心是佛”“非心非佛”“平常心是道”,在修行方法上相应提倡随处任真,以不修为修,只需在担水运柴、着衣吃饭等日常行事中保持一颗“平常心”即可。王畿的“先天正心之学”极端强调良知本有,先天本正,其体认良知的方法也极其简捷明快:“师门所谓学者,至易至简,当下具足,一念自反,即得本心,可以超凡入圣。”<sup>[10]335</sup>“当下现成,不假工夫修整而后得”(《明儒学案》卷十二)。阳明的另一弟子、泰州学派的创始人王艮也认为既然良知现成自在,则不须做庄敬持养的功夫,因为“庄敬未免着意,才着意,便是私心”(《明儒学案》卷三十二),而“率性所行,纯任自然,便谓之道”(同上)。他还提出了“百姓日用即是道”的观点,认为道就在童子捧茶、农夫吃饭等日常生活的自然行为之中——这简直就是禅宗“平常心是道”的儒家翻版。心学传至阳明三传弟子、泰州学派的罗汝芳,笃实稳健的工夫益趋瓦解,自然主义的旗帜愈发高张。在罗汝芳看来,“此理生生不息,不须把持,不须接续,当下浑沦顺适。工夫难得凑泊,即以不屑凑泊为工夫,胸次茫无畔岸,便以不依畔岸为胸次”(《明儒学案》卷三十四)。“当下浑沦顺适”,“不屑凑泊”,“不依畔岸”,也就意味着诸如“剥落”“刮磨”“省察克治”等庄敬修持的工夫通通可以抛弃,只须一味随顺自然即可。如此随顺自然,罗汝芳又称为之“解缆放船,顺风张棹”(同上),其结果自然是人感受到的束缚的成分减少了,适“意”的成分增加了。罗汝芳之后,自然主义的风气日趋浓郁,至晚明李贽,终于发展到肯定私欲之正当合理的巅峰。

从陆九渊到王阳明,再到提倡“不假工夫”“浑沦顺适”的王门后学诸人,走的是一条心学工夫渐趋瓦解的路径。这条路径与禅宗从早期的强调切实修行,发展到注重当下一悟,再到讲究“平常心是道”,直至后来出现戒律废弛、狂悖盛行的演变轨迹惊人地相似。无论是心学还是禅学,修养(行)工夫的渐趋瓦解对其自身来说都绝非幸事。但如果我们撇开这一点,单只从美学的角度看,则在这一过程中,人的感性越来越走向解放,伴随着人的实践活动在道德性上的递减,其非道德的审美性却在逐渐增加,这在某种意义上或许竟亦是美学之幸?

### 三、境界的相通

由于本体的恢复与呈现即是境界,本体论上深受禅宗影响的陆王心学在境界论上也自然带上了相当的禅学色彩。心学美学亦然。

陆九渊之兄陆九龄有一次读程颐《易传》,问陆九渊对其中解释“艮其背”一段的看法,陆九渊认为程颐“说得鹘突”,并给出了自己的理解:“‘艮其背,不获其身’,无我;‘行其庭,不见其人’,无物。”<sup>[4]419</sup>这是以佛禅缘起性空之说解《易》。在禅家看来,悟道之人,见得万法皆空,自性亦本空,因而能进入内外两无执着、顺乎万物而无情的自由超越境界。陆九渊又曾说:“内无所累,外无所累,自然自在,才有一些子意便沉重了,彻骨彻髓,见得超然,于一身自然轻清,自然灵。”<sup>[4]468</sup>这里描述的境界也同禅宗悟道之后达至的心无所住、轻安空灵的境界十分相似。

王阳明也好谈“无我”:“圣人之学,以无我为本。”<sup>[16]</sup>“此学如立在空中,四面皆无依靠,万事不容染着,色色信他本来,不容一毫增减,若涉些安排,着些意思,便不是合一功夫。”<sup>[17]</sup>他还用禅宗的“金

玉屑”来描述无我之境的不着留滞：“这一念不但是私念，便好的念头亦着不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了。”（《传习录》下）这是模仿了兴善惟宽禅师开示白居易修心之法时所用的比喻：“如人眼睛上，一物不可住。金屑虽珍宝，在眼亦为病。”（《五灯会元》卷三）由于“无善无恶是心之体”，无论善念恶念，只要着了念头，心体便未得恢复与澄明，只有做到不着一念，才是心无所住的绝对超越境界。进入此种境界，便超越了善恶对待和功利计较，不会为外界的荣辱得失所累，故阳明说：“只要良知真切，虽做举业，不为心累。”（《传习录》下）“良知千事万事只是一事。读书作文，安能累人？人自累于得失耳！”（同上）这种不为心累的境界和禅宗“终日说事，未曾挂着唇齿，未曾道着一字；终日着衣吃饭，未曾触着一粒米，挂着一缕丝”<sup>①</sup>的境界何其相似乃尔！此种境界，也即是阳明惯常说的“洒落”的境界和“胸次悠然”的境界，其在本质上乃是一种以自由为核心的审美至境。

心体无染的洒落境界，在王阳明又谓之“无入而不自得”：“夫君子所谓洒落者，非旷荡放逸纵情肆意之谓也，乃其心体不累于欲，无入而不自得之谓耳。”<sup>[18]</sup>陈来先生指出，“自得表示精神充实、平和而有自我的满足感”，这一说法“更突出了无我之境界的自我满足的心理特征”<sup>[6]225-226</sup>。这再次让我们想起佛禅境界。佛家追求空寂的无我之境，但这种无我之境从来不是一片死寂，而是内有真乐蕴焉。佛家的“涅槃四德”（“常乐我净”）之中，排第二位的就“乐”的性德。只是佛家之乐不是世俗之乐，而是超越了感性欲求的无烦恼之乐、解脱自在之乐，是内乐、真乐，泛称“禅悦”。阳明曾言：“乐是心之本体。”（《传习录》卷中）这一说法或许也受到了佛家“乐为涅槃性德”说的影响？

阳明心学无我之境的自我满足与佛教的禅悦，都是一种“自由的愉快”。而“自由的愉快”恰恰是审美效应的一大特征，“这种愉快之所以称之为自由的愉快，重要的在于它对具体目的的超越，而呈现出无目的的合目的性”<sup>[19]</sup>，因此，与禅宗悟道境界一样，“洒落”“无入而不自得”的境界实质是一种充满着审美愉悦的境界。

在王阳明那里，充溢着自由精神的“洒落”与理学家惯常讲的“敬畏”工夫并不矛盾。相反，在他看来，“洒落为吾心之体，敬畏为吾心之功”<sup>[18]</sup>，因为只有自觉防邪存诚，趋善避恶，才能达到“其昭明灵觉之本体，自无所昏蔽，自无所牵扰，自无所歉馁愧怍，和融莹彻，充塞流行，动容周旋而中体，从心所欲而不逾”<sup>[18]</sup>的“真洒落”境界。此种境界一如禅者对遵守佛门诸多戒律已经习以为常，故能时时刻刻善护身口意诸业而毫不勉强，并因不受烦恼欲念之羁累而感到解脱自在，是规范与自由的和谐统一。

阳明弟子王艮作有一首《乐学歌》，将洒落精神描绘得淋漓尽致：“人心本自乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依旧乐。乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。乐便然后学，学便然后乐。乐是学，学是乐。呜呼！天下之乐，何如此学！天下之学，何如此乐！”（《明儒学案》卷三十二）“私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依旧乐”，这便是以敬畏为洒落之功，洒落中有敬畏，敬畏中有洒落，故此种洒落境界可以说是一种道德审美境界。

洒落与敬畏完美融合的心学审美境界，必须建立在笃实工夫的基础上。然而，如前文所述，心学的笃实工夫在一些王门后学那里如同禅宗修行工夫一样走上了一条渐趋消解的道路，遂导致后期不少心学中人追求的境界也渐渐变味，沦入阳明曾明确反对的“旷荡放逸纵情肆意”之境地。提

<sup>①</sup> 云门文偃禅师语，见《古尊宿语录》卷十五。同书卷三另载黄檗希运禅师曰：“终日吃饭，未曾咬着一粒米；终日行，未曾踏着一片地。”意思相近。

倡“解缆放船,顺风张棹”的罗汝芳但求“浑沦顺适”,至谓:“安心乐意居天下之广居”,“只患浑沦不到底耳”(《明儒学案》卷三十四)。一味“浑沦”固然能“适意”“乐意”,但这个所适、所乐的“意”却并非先天无善无恶的良知本体,而是后天的,如无戒慎恐惧的工夫,它极有可能滋生私欲恶念而不自察,此时“浑沦到底”的结果便只会是伴随着规范丧失的感性的张扬乃至放纵。自马祖道一提出“即心是佛”“平常心是道”等理念后,一些禅门中人在以不修为修的道路上越走越远,终至弃戒律如敝屣,视道场等红尘。后期心学被世人目为狂禅异端,也是出于同一原因。当“适意”“乐意”成为主要、乃至唯一的追求时,先前理学家们视为大敌的世俗欲望便悄然转身,偷偷地披上了合理化的外衣。师从徐樾、王艮的颜钧即说:“人之好贪财色,皆自性生,其一时之所为,实天机之发,不可雍阏之。”<sup>[20]</sup>卷三十五提倡“育欲”说的何心隐虽然反对纵欲,但却也肯定了世俗的感性欲望乃是出乎天性:“性而味,性而色,性而声,性而安佚,性也,乘乎其欲者也,而命则为之御焉。”<sup>[21]</sup>无怪乎王世贞说“泰州之变为颜山农,则鱼馁肉烂,不可复支”<sup>[20]</sup>卷三十五,顾宪成也说“心隐辈坐在利欲胶漆盆中”(《明儒学案》卷三十二),这些批评不能说都是无的放矢。到后来的李贽,更是堂而皇之地为私欲正名张目,先前理学家们竭力倡导的天理终于彻底让位于人欲,本已趋于淫靡的晚明世风亦因此思潮之推波助澜而江河日下。至此,心学美学也像后期禅宗一样,甩脱了切实工夫的“桎梏”,沿着自然主义的方向一路向前,道德的身影悄然隐退,感性的旗帜愈益高张,最终,超越的彼岸与世俗的此界浑沦莫辨,传统的儒家道德审美境界蜕变成了建基在自然人性论之上的非道德审美境界。

#### 四、结 语

通过以上本体、工夫、境界三个层面的考察,我们发现,心学美学在其发展嬗变的过程中,总体上呈现出鲜明的禅宗美学色彩。但也必须注意到,心学家们毕竟首先是儒门中人,不少心学学者曾激烈地批评过佛教的出世主义,陆九渊、王阳明等心学代表人物均认为心体或良知的发明离不开人伦事务的躬行践履,因此,他们的美学同时也带有相当强烈的行动美学的色彩,与主于出世、偏于空寂的禅宗美学仍保持了一隙距离。关于这一点,尚有待另外撰文予以论述。

#### [参 考 文 献]

- [1] 程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004:126.
- [2] 葛兆光.中国思想史:第二卷[M].上海:复旦大学出版社,2010:305.
- [3] 潘立勇.阳明心学的美学智慧[J].天津社会科学,2004(6).
- [4] 陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980.
- [5] 朱熹.答吕子约十六[M]//朱子全书:第22册.上海:上海古籍出版社,2010:2191.
- [6] 陈来.有无之境——王阳明的哲学精神[M].北京:北京大学出版社,2013.
- [7] 王守仁.答人问良知二首[M]//王文成公全书:第3册.北京:中华书局,2015:939.
- [8] 王守仁.旧本未刊语录诗文汇辑[M]//王阳明全集:第4册.北京:线装书局,2014:260.
- [9] 王夫之.相宗络索[M]//船山全书:第13册.长沙:岳麓书社,2011:539.
- [10] 吴震编校整理.王畿集[M].南京:凤凰出版传媒集团,凤凰出版社,2007.
- [11] 焦竑.澹园集[M].北京:中华书局,1999:183.
- [12] 王守仁.答黄宗贤应原忠[M]//王文成公全书:第1册.北京:中华书局,2015:179.
- [13] 王守仁.咏良知四首示诸生[M]//王文成公全书:第3册.北京:中华书局,2015:938.
- [14] 王守仁.祭国子助教薛尚哲文[M]//王文成公全书:第3册.北京:中华书局,2015:1102.



- [15] 圭峰宗密. 禅源诸詮集都序[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2008: 121.
- [16] 王守仁. 别方叔贤序[M]//王文成公全书: 第1册. 北京: 中华书局, 2015: 280.
- [17] 王守仁. 与杨仕鸣[M]//王文成公全书: 第1册. 北京: 中华书局, 2015: 224.
- [18] 王守仁. 答舒国用[M]//王文成公全书: 第1册. 北京: 中华书局, 2015: 230.
- [19] 陈望衡. 心灵的冲突与和谐——伦理与审美[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1992: 154.
- [20] 王世贞. 弇州史料后集[M]. 明万历刻本.
- [21] 何心隐. 何心隐集[M]. 北京: 中华书局, 1960: 40.

(责任编辑: 谢光前)

## Zen Color of Mindology Aesthetics and Its Transmutation

WU Shu-bo

(College of Marxism, Central South University of Forestry and Technology, Changsha 410004)

**Abstract:** Lu-Wang's mindology brought the external noumenon preset by the former Neo-confucianists back to the inner mind, and looking up to the Zen school intentionally or not, it broke the distinction between "the mind of the Way", which is transcendental, and "the mind of man", which is realistic, and therefore it is closer to aesthetics, especially the life aesthetics of Zen school. But in the later periods, due to the increasing influence by Zen, mindology aesthetics became increasingly naturalistic. To some post-Wang scholars, the original solid and steady mind-cultivating self-efforts quietly became unnecessary and were replaced by the Hongzhou Zen method of following the nature, and as they went further and further, finally the traditional Confucian moral aesthetic realm was transformed into the non-moral aesthetic realm based on the theory of natural human nature.

**Key words:** mindology aesthetics; Zen; noumenon; self-efforts; realm