

蒙文通曾说：“儒家心性之论，亦以兼取道家而益精”（《蒙文通文集》第1卷，第256页），提示了儒、道两家于心性之论相互切磋的深刻关系。但是，我们在泛滥于儒家心性论的同时，反倒昧于道家心性论的形态和特征，似乎心性哲学只是儒家的“独门功夫”。因此有必要深入研究道家心性论，描摹它的理论形态和特征，并检讨它与儒家心性论、道教心性学间的复杂关系。

一、自然本性

细检《老子》和《庄子》内篇，绝无“性”字，那么我们何以谈论道家关于性的理论呢？我们当然不能根据早期道家文献中没有“性”字而断言它没有关于心性的概念和理论。傅斯年尝考“性”古训为“生”（傅斯年，上卷），而“生之谓性”也是春秋以来说性的老传统。经过春秋末年诸子学的洗礼，“性”的概念已在“生之谓性”古训的基础上锤事增华，有了更加丰富的意味；从哲学史的角度看，“古代哲学话语中‘性’的概念晚起，是从较早期‘德’与‘命’等概念剥落出来的”。（郑开）实际上，《老子》之“德”与“命”、“朴”与“素”、“赤子”与“婴儿”，《庄子》之“德”、“真”和“性命之情”等概念，乃相当于后来所说的“性”的概念。高亨《老子通说》早已洞见《老子》所谓的“德”其实就是“性”。（高亨，第8-14页）张岱年则说，道家所谓“德”，乃“万物生长的内在依据”，即“物得以生”的内在依据，而“这种内在根据，儒家谓之性，道家谓之德”。（张岱年，第154页以下）苏辙直截了当地把“朴”解作“性”（《老子解》“道常无名朴”解），而把“复归于朴”和“复命”理解为“复性”（如“复归于朴”和“复命曰常”解）。

道家所谓“性”，首先是“自己如尔”的自然之性。《老子》说：“知其雄，守其雌，为天下蹊。为天下蹊，常德不离，复归于婴儿”；“知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”（第28章）“朴”乃未斫之原木，老子借以表示事物的自然状态或本来面目，其反面就是加诸人工的“器”。《老子》说：“朴散则为器”（第28章），王充云：“无刀斧之断者谓之朴”（《论衡·量知》），可见“朴”乃本然样态的原木，经过加诸人工的制作而成各式各样的东西——“器”。又《玉篇》引《老子》曰：“璞散则为器”，璞乃玉石未理之状。无论“朴”还是“璞”，均是没有加过人工的或者说剔除社会性的本然样态。同理，“素”、“赤子”、“婴儿”等亦无非是人性的隐喻，意味着尚未社会化的自然之性，象征着原初而完整的人本然之性（包括人性和物性）。显然，它略近于“生之谓性”。

《庄子》通过“真”、“伪”之辨深化发挥了老子的自然人性论，其曰：“马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，吃草饮水，翘足而陆，此马之真性也。”（《马蹄》）这里所说的“马之真性”乃天放之性，即不多不少、“益之而不加益，损之而不加损”的“常然”（《知北游》），成玄英称之为“真常之性”。应该明确的是，“真”的反面是“伪”，而真、伪的关系就是天、人的关系：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。”（《秋水》）“真”意味着自然之性（如“牛马四足”），“伪”意味着人为（社会和文化）的烙印（如“落马首，穿牛鼻”）。看来，“真性”首先意味着自然之性。然而，《庄子》论性之精蕴，须诉诸“吾丧我”命题而后能明。实际上，这个命题已隐含了性、心两重性的观念，也就是说《庄子》隐约有两种意义上的“性”，这是讨论《庄子》“性”的概念的关键。《庄子》既说“性者生之质”（《庚桑楚》），近于旧说“生之谓性”，也说“形体保神，各有仪则，谓之性”，更深化了旧说，把无为心性的意蕴纳入其中。换言之，《庄子》所谓“真性”，已不同于旧说“生之谓性”。上述“反其真”就是“反其性情而复其初”（《缮性》），而这里所说的“初”也就是“性修反德，德至同于初”的“初”。可见，“真性”即“德”，其中凝固着“道”与“德”的本质。总之，《庄子》延续并发展了《老子》的自然人性论，把隐含在《老子》中的心性论萌芽提炼、塑造成较为成熟的心性论，目的是去“伪”存“真”，使人们从社会制度（礼乐）和意识形态（仁义）的宰制中解放出来，回归自然而本然的真性。

表面上看，自然之“性”似乎与价值判断无涉，因此也可以说道家的自然人性论是一种“绝对性善论”或“性超善恶论”。（刘笑敢，第275-276页）但是道家自然人性论却隐含这样两个价值判断：（1）“自然的”和“本来的”就是“好的”，也就是说自然的或本然的状态或属性是最完善不过的；（2）保持自然状态或本来面目，不假人为，就是“好的”。这两个价值判断部分地构成了以精神逍遥为归宿的道家伦理学的基础。

二、无为心性

拙稿《道家人性论阐微》曾指出道家人性论有自然人性与无为心性两个层面，后者乃前者的深化，或者说，“无为”概念赋予了自然本性以心性的深度。道家的“无为”概念既指内心恬淡的精神境界，也指宇宙玄寂的虚无状态，还指因循顺物的政治策略，其旨要却不离于“心”。实际上，道家心性论就是围绕“无为”思想建构起独具特色的心性论，从而敷论了“独与天地精神相往来而不敖睨万物”的境界学说。析而言之，“无为”意味着无知、无欲和无情、无乐，也就是说“致虚守静”的心性境界。

道家心性论中的无欲、无知是从否定方面来说的，从肯定方面来说，就是澄心凝神。我们从《老子》第37章和第57章入手讨论之：“道常无为而无不为。侯王若能守，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，亦将不欲，不欲以静，天下将自正。”（第37章）“我无为而民自化；我好静而民自正；我无事而民自富；我无欲而民自朴。”（第57章）可见，老子已把“朴”（自然之性）归诸“无欲”。道家已深刻洞见到文明进程中人性的异化，因为作为“无为”反面的私欲和智巧，以及与之相表里的

社会制度（礼乐）和观念形态（仁义），乃是人心沦丧的根本原因。如此，道家于自然之性中容纳了无知和无欲即无为。《庄子》据此发挥了老子之说，构想和描摹了所谓“至德之世”的“理想国”：“至德之世，同与禽兽，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。”（《马蹄》）

在道家看来，感性欲望和机心巧诈，乃“伐性之斧”，是人心的牢狱和罪恶的渊藪：“五色令人目盲，五言令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎，使人心发狂；难得之货，令人行妨。”（《老子》第12章）“有机械者必自机事，有机事者必有机心。机心存于心中，则纯白不备，纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。”（《庄子·天地》）人欲横流和尔虞我诈严重地侵蚀着本来纯朴的人心。道家在严辞批评“欲”和“知”的同时，也表达了归依“纯白”心性的诉求。《老子》云：“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命”（第16章）。“归根曰静”意味着人性复朴须经过澄心凝神的修养过程，才能够“归根复命”，亦即“复性”。（徐梵澄，第23页）

无为也意味着超然于是非善恶之外、喜怒哀乐之上。所以，无为不仅意味着无心，也意味着“无情”。我们从《庄子·德充符》中庄子和惠子关于有情、无情的辩难中，可知庄子所谓“无情”的本质是精神高于物外的逍遥精神：既从价值判断（是非善恶）中解放出来，复归其自然之性，也从情感纠葛（喜怒哀乐）中解放出来，达到“喜怒哀乐不入于胸次”、“形若槁木，心若死灰”（《知北游》）的恬淡心境和虚静状态。

由此可见，儒、道两家心性论的旨趣可谓南辕北辙。道家以一种近乎“扫相”的方式，凸显了性之本源的自然然而，心之本源的旷静虚寂，从而荡涤了人心之尘垢，打开了人性的囚笼，使人的心性能够从各种各样的束缚中摆脱出来，回归本源。因此，道家既否定了感性的欲望也扬弃了理性的知识，既批判了礼乐（制度）也诋毁了仁义（观念）。与道家“见素抱朴”和“复归于朴”不同，儒家却要把道德理性附丽于“素”（自然人性）之上。《论语·八佾》“绘事后素”的讨论表明了儒家既正视人的感性欲望，又要有所节制，使之调和于不淫不乱之度，把礼乐附丽于人性而增益其光辉。孟子和荀子其实是从不同的方面强调了儒家人文理性的立场，因为孟子的“充实之谓美”和荀子的“化性起伪而成美”，均强调了社会制度、文化价值和人文理性在人性问题中的核心作用，这一点，和道家“素朴而天下莫能与之争美”（《庄子·天道》）的主张迥然不同。当然，荀子所谓“性”近于道家所谓的自然性，但他强调的是“隆礼”而“化性”。在《庄子·天道》的寓言里，老子劈面以“仁义，人之性欤？”诘难孔子，点出了儒家和道家的根本分歧。

三、心之两体

论性不论心或论心不论性，则心、性二者不能相明。以下我们就来讨论道家心性中的“心”的概念。

心之两体，即心的两重结构、两个层面之分辨，乃道家心性论的立论基点。《老子》第49章既言“无心”，又言“浑其心”（傅奕本作“浑浑焉”），而“无心”乃“心”的反面（或另一层面），比如“心”是“昭昭察察”而“无心”却是“若晦若昏”（第20章）；《庄子》诸篇什颇言“机心”、“成心”、“贼心”和“常心”，意味深长。例如《庄子·德充符》云：“彼为己。以其知得其心，以其心得其常心。物何为最之哉？”此与王孝鱼先生点校《庄子集释》（中华书局新编诸子集成本）的句读有所不同：“彼为己以其知，得其心以其心。得其常心，物何为最之哉？”

显然，“心”和“常心”殊为不同，乃不同层面的概念；这两个概念也划分了心之两体即两个层面。“常心”即《管子》四篇所说的“心中之心”，乃“心”的深层结构，而“心”乃表层结构，所谓“成心”、“机心”。“心”的概念意味着理性功能（例如“思”和“知”），它的特征是“动”，即接于物而起意；至于“常心”或“心中之心”，则居于心的深层，乃以“无思无虑，忘知忘觉”为特征的觉解状态和精神境界，因此虚极静笃是其特征。简单地说，前者相当于心的理智功能，用《庄子》的话来说，就是一种“驰于万物而不反”的外向性方式追逐万物，并且按照自身设定的概念思维（借助于“名”）建构宇宙万物的知识以及社会秩序和文化模式。后者则相当于落于理智之外且为理智所不能把握的直觉、灵感和莫名其妙的内心体验和实践智慧；在心性论上，它就是成玄英用来与“真常之性”相对应的“真常之心”；在知识论上，它对应着“视之不见，听之不闻”而且“莫之能思”的形而上的道的真理。

道家之所以把“心”划分为“心”和“常心”（即“无心”）两层结构，是因为系于“心”的理智并不能趋近或把握道的真理，而“体道”（证悟道的真理）虽不由于“心”却也来源于“心”，所以把灵感、直觉和妙悟归诸心的深层，那是一个神明澹然静居的地方。这种划分与将“意识活动”分为“意识”和“下（潜）意识”相类。

《管子》更加详细地论述了“心中之心”：“心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思然后知”（《心术下》）；“心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言。意然后形，形然后言，言然后使，使然后治”（《内业》）。尹知章注曰：“动乱之心中又有静正之心也”，其说未谛。实际上，藏于心之深层的“心中之心”处于寂然而静（以动静言）、一而不两（以两一言）、“解心释神，莫然无魂”的精神状态，这种精神状态正是司马谈《论六家要旨》所说的“精神专一”，凝定其神。“心中之心”不是理性活动的心，相反却是超乎概念思维（即理性思维）之上的心，用道家自己的术语来说，它不是“智之舍”，而是“神明之舍”。《庄子》所谓“疏濬而心”、“剗心”，旨在掠过“心”而提示“无心”，当然“无心”的呈现过程也是一个心性修养渐入佳境的过程。

道家把“心”分析为理性和直觉、实践智慧两个方面，直接左右其知识论的建构，即在理性知识之外或之上开拓出一个超拔于理性知识的神识（参见崔大华，第268-269页），而诸如此类的哲学创作在中外历史上颇不乏例（钱钟书，第43-44页）。至于它与儒家心性论、道教心性学之间的关系，我们不能不在回味蒙文通前述论断的同时，在细致梳理和深入分析道教心性学的同时，追溯道家

心性论的创构。

四、神宅于心

道家是如何正面阐发这个“无心”或“心中之心”的呢？上引《管子·内业》提出了“心中之心”后，紧接着就说：“有神自在身，一往一来，莫之能思。……敬除其舍，精将自来。”而上引《庄子·天地》也从反面论证了“心中之心”：“机心存于心中，则纯白不备，纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。”其中的关键就是“神”。“舍”比喻“精”或“神”之所居，亦即“心中之心”。我们知道，“栖神于心”（《淮南子·泰族训》）、“神藏于心”（《悟真篇》）乃道家之常辞。这里所谓“神”当然包含智慧觉解的意味，但绝不是“思索生知”的理性思考，相反却规定为“无知”，实际上是指超乎理智的妙悟——一种意识状态和精神境界；由于这种意识状态和精神境界莫之能思、莫之能名，所以道家对它的描述也恍惚其辞，以不可捉摸的“神”提示之。考道家典籍里“神明”的辞例和话语，不难发现它们出自古宗教通神经验（神秘体验）的变形，并有深刻的“近取诸身”的实践智慧的背景。我们不妨以《庄子》和《管子》两著说明之：

“夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍。”（《人间世》）“摄汝知，一汝度，神将来舍。”（《知北游》）“虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。……去欲则宣（尹注：通也），宣则静矣。静则精，静则独立矣。独则明，明则神矣。神者，至贵也。故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰：不洁则神不处。”“洁其宫，开其门，去私勿言，神明若存。……宫者，心也。心也者，智之舍也，故曰宫。门者，谓耳目也。耳目者，所以闻见也。”（《心术上》）《庄子》所说的“鬼神”显然夺胎于绵延不绝的古宗教通神体验，而将古代通神或降神的宗教体验哲学化，从而点铁成金地把宗教意义上的“鬼神”转化为证悟道的真理之内心体验和精神境界。正是在这种意义上，《庄子》说：“无心得而鬼神服”，“立之本原而知通于神”（《天地》）。换言之，《庄子》的伎俩不过是“借尸还魂”而已。

如果说“归根复明”、“澹然独与神明居”是道家所追求的体道境界，那么“心斋”、“坐忘”就展示了这种精神实践的方法与境界。上引《管子·心术上》中的“舍”（“心中之心”）比喻“神明”留居的“馆舍”，而如何能使“神明来舍”则成为《管子》四篇的中心问题，其实这也是《内业》、《心术》等篇本身的意蕴。《心术上》云：“心术者，无为而制窍者也”，就是说通过“耳目不淫”、“心无他图”、“恬愉无为，去智与故”，换言之，意识内敛、精神专一和感官控制等“心术”，以使“神将来舍”。也就是说，《管子》四篇旨在阐论通过心之定、正、静、虚，以及耳目不淫、去知与故的心术而达到“精将自来”、“神将来舍”的意识状态或精神境界，在精气内固于身的同时证悟映射于内心深处的形上之道，所谓“心静气理，道乃可止”。

这样一种诉诸内在体验的“神明”，其实就是“体道”。《文子·道原》云：“虚无者，道之舍也”，可见“神明来舍”就是“道载于心”，而“神明”也就成为“道”的另一种表述，因为在这种“反思前的精神状态中”主客已然混冥，物我已然不分彼此了。如此，本体论中有关道象（如恍惚窈冥）的描述同时也是关于（体道）心态（昏默浑沌）的描述：“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。……堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎溟。解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根。各复其根而不知，浑浑沌沌。”（《庄子·在宥》）这就是道家著述里时常把“神”（明）等同于“道”（例如《淮南子·兵略》）的原因。

如上所述，道家点化了源远流长的“鬼神话语”，深刻抉发了澹然静居于心之深处的神明——彻悟的觉解状态和无为的精神境界，从而建构了独特的道家心性论。以上论述的自然本性、真性、心之两体和神宅于心等观念，乃是其主要内容与特征。道家心性论不仅反馈于残存在文化小传统中的古宗教之余绪并为道教心性学提供了取之不尽用之不竭的理论源泉，而且还可能对儒家甚至佛教心性论的形成和发展有着复杂而深刻的影响。

五、知识论和伦理学语境中的心性论

道家心性论乃道家哲学的枢机所在，因为它不仅是知识论和伦理学的基础，也是将其两者联结起来的枢纽。下面我们姑且以知识论和伦理学为例，简单讨论一下道家心性论在道家哲学中的基础性作用。

1 知识论语境中的心性论

“至神之极，见在不惑”（《经法·论》）。既然寄寓于心之深层的神明乃是一种无所不照的明觉，我们就不妨从知识论的分析脉络探讨它和心性论之间的相互融摄的关系。

首先，且回顾一下《庄子·知北游》开头那段“知北游于玄水之上，登隐弇之丘，……”的寓言，那个故事“可以说是自嘲的讽刺，是对知识本身的质疑”（叶维廉，第37页），其中的“知”（隐喻知识）的遭遇和失落颇耐人寻味。庄子对如何把握道的真理（“知道”）的态度似乎匪夷所思，而他对知识本身的质疑又表明了：名言和思维（理性思维）无论如何也不能把握关于道的真理，因为“道”视之不见听之不闻（无形），同时又不落言诠（无名）。问题在于，是否有确切的道的真理，又如何把握、证悟道的真理呢？也就是说，既然感性（耳目）和知性（理智和名言）均不能捕捉道的真理，那么通过什么方法、借助哪种能力才能把握它呢？实际上，上面提到的“神明来舍”似可部分地看作是一个知识论的命题，它与“知常曰明”（《老子》）、“莫若以明”（《庄子》）、“照知”（《管子》）一样，意味着一种特殊的认识能力和精神状态，是“内在之智慧”（朱谦之），而不是诉诸耳目的感性和诉诸心知的理性。这种把握、证悟道的真理的精神觉解正是通过“徇耳目内通而外于心知”、“摄汝知，一汝度”的方式焕发出来。

可见，从知识论上看，神明这种内在智慧和觉解状态乃是把握、体验道的真理的不二法门。不但证悟道的真理必须借助于这种神明智慧，甚至于神明状态就被看成是体验道的真理。然而道家哲学里的“神明”问题并不囿于知识论语境，它更是一个心性论的问

题。实际上，倘若我们沿着知识论的脉络来分析道家思想，就会发现知识论语境当中纠结、融合着心性因素，而从知识论入手分析脉络最终归于心性论的框架。即是说，道家企图把知识论语境中的证悟道的问题转化为旨在深化内在精神境界的心性论问题：“鸿蒙曰：意，心养。汝徒处无为而物自化。吐尔聪明，伦与物忘，大同乎溟。解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根。各复其根而不知”。（《庄子·在宥》）“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（《庄子·人间世》）“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”（《庄子·大宗师》）这难道不是道家所追求的“心凝神释，骨肉都融”（《列子》语）的境界么？这里面既有明确的知识论语境，也有更加明确的心性论论述。可见，“心斋”、“坐忘”是融合于心性论的知识论命题，也是纠结于知识论语境的心性论命题。如此，人对道的真理的把握和证悟就不仅仅是一个知识或认识的问题，而必须诉诸更基础也更广泛的心性问题。

2 逍遥：心性的自由境界

伦理学意义上的逍遥境界也是以心性哲学为基础的。换言之，正是在心性论的基础上，道家创构了关于精神自由和人性解放的逍遥理论。

《庄子》说：“夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间，汝将固惊邪？”“上神乘光，与形灭亡，是谓照旷。致命尽情，天地乐而万物销亡，万物复情，此之谓混冥。”（《天地》）作为人性解放和自由实践的理想境界，“逍遥游”意味着诉诸心性境界的精神超越。简单地说，“逍遥游”包括外在的“游世”和内在的“游心”两个方面：所谓“游世”就是“与世偕行而不替”、“游于世而不僻”（《外物》），以“随成”和“俱化”为特征；所谓“游心”则意味着“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉”（《应帝王》），突出了“乘道德而浮游”、“乘物而游心”的内在超越性，它的根本意义在于内在精神的自由解放。对此，庄子极尽高扬夸张之能事：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。……之人也，之德也，将旁薄万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热……。”（《逍遥游》）“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风震海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变乎己，而况利害之端乎！”（《齐物论》）我们由此可以窥见《庄子》的放旷心态、超逸襟怀和逍遥精神。面对浩渺的宇宙，纷纭的人世，无情的历史，生死的命运，孱弱的个人却凭着“精神高于物外”的境界独立于天地之间。

参考文献

陈来，1988年：《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社。

崔大华，1992年：《庄学研究》，人民出版社。

傅斯年，1985年：《性命古训辨证》，台湾新文丰出版公司。

高亨，1943年：《重订老子正诂》，古籍出版社。

古籍：《老子》，《庄子》，《老子解》，《论衡》，《管子》，《论六家要旨》，《淮南子》，《文子》，《经法》等。

刘笑敢，1988年：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社。

《蒙文通文集》，1987年，巴蜀书社。

钱钟书，1984年：《谈艺录》，中华书局。

徐梵澄，1988年：《老子臆解》，中华书局。

叶维廉，1992年：《中国诗学》，三联书店。

张岱年，1989年：《中国古典哲学范畴要论》，中国社会科学出版社。

郑开，2002年：《道家人性论阐微》，载韩国《中国哲学》第9辑。

朱谦之，1984年：《老子校释》，中华书局。

（作者单位：中国社会科学院世界宗教所）

责任编辑：刘文旋（《哲学研究》2003年第8期）