



孟、庄养心工夫的对比与融合

刘乐恒

摘要：孟子与庄子都有关于“心”与“养心工夫”的论说。孟子说的心是“德性心”，庄子说的心是“灵台心”。同样是心，德性心通于存在本源，揭示本心本性；灵台心关注人心虚妄，开启虚灵空境。德性心较灵台心要根本，德性心涵摄灵台心。但反过来说，庄子关于灵台心的展示能化解因对于德性心的自信而带来的执著之病。孟子“持志养气”与庄子“心斋”两套养心工夫构成“持志”与“一志”、“养气”与“听气”、“集义”与“集虚”、“知言”与“传言”等正与反、实与虚的关系。如同其心论一样，孟子的养心工夫较庄子根本，可以涵摄庄子的工夫，但庄子的工夫反过来可以对治孟子工夫末流的执著之病，因此两者也构成对比与融合关系。

关键词：孟子；庄子；工夫；养心；持志；心斋；灵台心

孟子、庄子分别是战国时代儒道两家的关键性人物。在历史上，孟、庄虽然没有直接的思想互动，但是两位大哲都关注着相近的思想问题。例如两者对心都有系统的讨论，都有具体的养心工夫，两者的养心工夫都有相近的论题。可以说，孟、庄在养心工夫上构成了一个对比互动的情景。一般说来，孟子养心工夫的要旨在于“知言养气”，庄子养心工夫的要旨则在于“心斋”。本文通过“心论”与“养心工夫论”两方面，对孟、庄的相关思想作了对比、互动和交融，并试图以此开拓出儒道融合的新方向。

一、“德性心”与“灵台心”

在中国传统中，修养工夫是重要的论题。古人往往认为，只有通过切实的修养工夫，天地之道才得到理解，存在根源才得到呈现，人格陶成才得到落实。同时，修养工夫往往与“心”关联在一起，在许多情况下，修养工夫就是养心工夫。而养心工夫的第一步，就是要对心有整体性的理解。

在先秦诸子中，孟子、庄子都善言心，但两者的理解各有不同。按照唐君毅先生的说法，孟子所说的心是德性心，对应于性理。庄子则将心分为两种，一种是情识心，即一般人的心；一种是灵台心，对应于空理^①。这彰显出孟、庄的本质差别。不过，从另一角度来说，虽然孟、庄所论都同样是“心”，但研究两者的心论还需要通过一个本源的视野来辨析为何同样是心，他们会引发出不同的理解，这不同理解之间有何思想上的关系。因此，本文将以孟、庄的心论为中心，一方面让两者作出对比，另一方面则让两者作出互动，揭示其关系。

孟子与庄子都明显注意到心的正、负面意义。他们都认为，人心与道有本源的关联，

^①唐君毅：《中国哲学原论》导论篇，中国社会科学出版社2005年，第48～49页。

当心通于道时,心具有本源而正面的意义。但心也有自我遮蔽的可能,从而失去了道的统摄而走向负面。孟子重视心的负面走向,不过他的相关揭示较为简易质实。他引用孔子“出入无时,莫知其乡(向)”(《孟子·告子上》)的话,指出心在日常中是出入无定、难以把握的。因此,如果缺乏养心工夫,心就会陷溺、驰放、无恒、躁动,最终会在心上生长出来,危害政治活动,而一无是处。与孟子一样,庄子对心的负面作用也充分重视,对这些作用的揭示更为丰富、真切和深刻。笔者认为,庄子论心的负面作用有两种。如果以佛语格量,则一种是思惑,也即虚妄的情识;另一种是见惑,也即虚妄的知见。《齐物论》对这两种惑染都有论述。如谓“其寐也魂交,其觉也形开”、“与接为构,日与心斗”、“喜怒哀乐,虑叹变愁,姚佚启态”、“与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫知能止”等,都展示出众生因习气的薰习,生起虚妄的情识思惑,魂思参错,出入无时,变灭无常,庄子将此称为“成心”。成心既生,就会进而形成是非、有无、生死等对待分别之见,这就是见惑、知见,此《齐物论》所谓“未成乎心而有是非,是今日适越而昔至也”、“彼亦一是非,此亦一是非”、“是非之彰也,道之所以亏也”。总言之,庄子论心的负面作用,先显示出心的思惑,再显示出由思惑而生出见惑。另外,庄子上述论心的负面作用,与孟子并无不同,无论是思惑还是见惑,皆可摄归于孟子“出入无时,莫知其乡”一语,只不过庄子说得更为丰富真切,更令人惻然有所感而已。

既然孟、庄对于心的负面作用有着相近的揭示,那么两者在心的本然状态、正面意义上是否也有同样的发挥?他们的道论如何?我们先说庄子。由于充分重视到心的思惑与见惑所带来的浑浊、无定、执著、对待化和对象化的后果,庄子将养心工夫放在消除执著、化去浑浊的破执之途上,所以他对于心或道的本然状态的揭示,也主要侧重在破执之后所带来的虚明、灵妙、无为的境界上。因应于心所形成的见惑、知见,庄子指出,心的本然功能是“以明”、“两行”(《齐物论》)。所谓“以明”,就是以彼明此,以此明彼,最终理解到是非彼此并无对立,故心能往来于是非彼此之间,并形成“道枢”、“环中”,得此环中者能够往来是非、超越是非,达到无是无非的空灵明照之境。所谓“两行”,是说心在“以明”的基础上,理解到万物在本源上并无对立,但也不必强行泯除其差别之相,故观照到万物亦是亦非、亦彼亦此,自然地“道通为一”(《齐物论》),达致因任是非、无所执著的融通境界。综上,通过“以明”、“两行”,庄子揭示出心或道“未始有物”、“未始有封”(《齐物论》)的空灵境界,从而化除见惑、知见所带来的执著和遮蔽。

因应于心所形成的思惑、情识,庄子对于心或道的本源状态有更深微的揭示。《人间世》一篇就展示出情识涤净后心的终极状态与境界,这就是“心斋”。庄子认为,心神奔驰于内、耳目缘境于外,会形成“心厉”、“坐驰”等情识思惑,从而不能与天地万物冥然相融。这就需要耳目不缘外境、自心不起缘虑的养心工夫,从而回到心灵虚静之境,这个境界就是“心斋”。心斋虚静,自然地生发出虚通流畅、充盈无量之气,这就是道的本源状态,故谓“虚室生白”、“气也者,虚而待物者也”、“唯道集虚,虚者心斋也”(《人间世》)。养心体道的真人回到虚静的心斋境界,就不会被心知情识所扰乱,最终乘物游心,逍遥无待,臻于化境。

总言之,庄子全面重视心所引致的知见、情识等负面作用,并通过“以明”、“两行”、“心斋”,涤除知见情识,显出心或道的空灵明照、虚静融通之境。可以说,庄子所论心的本然特征是虚白、虚静、虚明、无知、无执、无用、无思、无为,概言之就是展示出“空理”的“灵台”心(《庚桑楚》)。

孟子对于心的本然状态的揭示与庄子有所不同。他不像庄子那样系统地形容出心的负面作用,故其工夫旨趣并不放在化除、超越这些负面作用上。换言之,孟子不太关注“破”的一面,而主要提示“立”的一面。他简易地指出人们应该通过持志养气工夫,让虚妄的心收摄回来,自“放其良心”、“失其本心”(《告子上》)而回归良心,重获本心。这良心、本心,就是义理之心、仁义礼智之性,所谓“心之所同然者何也?谓理也,义也”(《告子上》)、“君子所性,仁义礼智根于心”(《尽心上》)。换言之,心的本然和本源状态是本心,本心即人人本来所固有的仁义之性。另外,从根源上说,仁义之性是与存在本源即天道关联在一起的,其来源于天道的生生流行。因此,孟子谓“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”(《尽心上》),通过尽心养心的工夫,人们可以回归本心、知性养性。知性养性,则可以体认到心、性、天本来是一体无二的,尽心知性的过程就是通于天道、参通天地的过程,所以他指出,“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉”(《尽心上》),人们一旦反求诸身,尽心知性,那么就能够与天地万物相通无睽、一体无隔,这是人生之至乐。简言之,孟子不特别重视对心的负面作用的讨论,而简易揭示出心的本然状态即本心,本

心即仁义之性。这仁义之性本于天道，具于人心，发于四体，推于天下，展示出“性理”的“德性心”。

通过对比可以看出，庄、孟所论心的本然状态，构成了空理与性理、灵台心与德性心的对比。不可否认，两者所论虽有区别，但都同样是对心的展示，是要通达到心的最本源状态。因此两种理、两种心之间除了具有区别之外，不可能没有关联。那么，这个关系的实情何在？首先，庄子缺乏孟子本心本性的思想，或者退一步说，即使庄子约略觉知到本心本性，也没有对本心本性有所肯定和相信，并展示出本心本性的真义、实义。其次，笔者同意唐君毅先生的说法，即认为庄子虽然缺乏明确的本心本性思想，但他指出灵台之心至虚至静，并有明照的功能。灵台心既有明照之用，那么此心就应当具有能明照之性，虽然这能明照之性不一定限于孟子所说的仁义礼智四种德相，却也可以统摄其他德相而成为一个全体性的本心道心^①。换言之，孟子的德性心、仁义礼智之性是全体性的本心道心中的一个条理，庄子的灵台心是本心道心所呈现出来的其中的一种状态和特质，较之本心道心或德性心理应要后起一些。如果此说合理，则孟、庄的心论将有融合的契机。

事实上，这种对比与融合，颇接近于佛教上空宗一系与如来藏真心一系的对比与融合。空宗认为诸法无常，当体即空；如来藏一系一方面继承空宗诸法性空的思想，另一方面并进而揭明真心本体是一个在不违背性空的基础上的根源性存在境域。换言之，般若空宗是反面、破相之教，如来藏是正面、显性之教。实际上则是正反无碍、立破相融。同样地，庄子的灵台心侧重在反面、破相上，庄子重视的是人心的虚妄执著，并通过“以明”、“两行”、“心斋”呈现出一种破相去执之后的空灵虚明之境。孟子则在庄子破相的基础上，进一步做正面、显性的工作，即让本心、义理、本性呈现出来，而本心本性的呈现实际上也具有破相的义涵，故孟子指出，“由仁义行，非行仁义也”、“行其所无事也”（《离娄下》）、“执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也”（《尽心上》）等，揭示出仁义之性具有无为、无相、无定、无待的特征。因此，孟子言心，其旨趣是要通达至存在本身；庄子言心，其归宿是要展示出无执境界。庄子的无执境界可以进一步调适上遂，由破相而显性，入于存在、性理、德性心；孟子的存在、性理、德性心，也能够因显性而无执，展示出自心虚静、虚明、无作、无相的境界。按照唐君毅的说法，就是庄子要“洒扫庭除”，孟子要“开门迎客”^②，故能两两不误、两两相得。两者的正反结合、立破相融，让人们正而不执，化除儒学末流执著心性言语为实相的病痛；也让人们反而有本，纠正道家末流悠游无根的流弊。当然，在笔者看来，“开门迎客”较之“洒扫庭除”要更根本一些，“开门迎客”必然要去“洒扫庭除”，正如显性则破相自然在其中，但破相需要更进一步确认性体一样。

概括起来说，德性心与灵台心构成了对比与融合的关系。德性心通于存在本源，揭示本心本性，灵台心关注人心虚妄，开启虚灵空境；德性心从正面显性，灵台心从反面破相。德性心较之灵台心要根本，德性心作为本心自可涵摄灵台心，灵台心是本心所呈现出来的其中一种状态。但是反过来说，灵台心破妄去执及破妄去执所开启出来的丰富虚灵的境界，也可以扩发德性心的义蕴，并让体究德性心者保持虚灵之怀，纠正其末流执著之蔽。

二、“持志”、“养气”与“一志”、“听气”

孟、庄的心论可以对比相融，他们的养心工夫也能够对比相融。孟子养心工夫的主旨是“持志养气”，庄子养心工夫的归宿则在“心斋”。有趣的是，这两种养心工夫都通过“志”、“气”、“事”、“言”等论题而展开。笔者认为，两种工夫虽然取向不同，即一立一破、一实一虚、一正一反，但因为两者都与养心有关，所以构成了对比与互动，并可达致立破相融、虚实相成、正反相彰的效果。

孟子的“持志”、“养气”与庄子的“一志”、“听气”构成对比。孟子继承了孔子以来的“养气”、“养性”论而建立其养心工夫^③。同时，他的养心工夫是从“不动心”讨论起来的。所谓“动心”，就是心躁动于中、驰逐于外，走向负面的情识知见，最终戕害心性、扰乱生活、无所成就。孟子指出，告子与他都有不动

① 参见唐君毅：《中国哲学原论》导论篇，第170～173页。

② 唐君毅：《中国哲学原论》导论篇，第70～71页。

③ 参见丁新：《论早期先秦儒学的养气说与养性说》，载《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》2007年第4期。

心之说,但告子之说有问题。告子的不动心工夫是“不得于言勿求于心,不得于心勿求于气”(《公孙丑上》),就是说,言语有不达之处,就不必反求其理于心,而心有不达,就不必求助于气。在告子看来,言语是最重要的,其次是心,再次是气。孟子的不动心工夫则是“志至焉,气次焉”、“持其志,无暴其气”、“不得于言勿求于心,不可”(《公孙丑上》)。在孟子看来,心、志是最重要的(心、志相通,志是心之所之),气与言都是通过心志的持养作用才得到本源的呈现、调整和落实,这就纠正了告子“不得于言勿求于心”之说。同时,孟子还指出,心志虽然是气的统帅,但是气也可以反过来影响到心,例如因突然跌倒而心神悸动,就是气动心志。因此,心志与气的关系应该是志为气的统帅,持志则能养气,同时也不能忽视气的作用,应该在持志的基础上讲求志与气的互相滋润,这就调适了告子“不得于心,勿求于气”的说法,后者没有照顾到气动心志的一面。孟子认为,如能持志帅气、志气交养,就能不动心,也即心不驰逐,本心本性得到呈现与持驻。那么,如何持志呢?按照孟子的思想,就要专心致志地有志于仁义,即专注地让本心仁义呈现出来。后来宋儒将孟子的持志概括为“主敬”。二程说:“主一无适,敬以直内,便有浩然之气。”^①综言之,持志就是要专心致志而持续不懈地敬守涵养本心本性,让本心本性逐渐恢复、呈露、长养、扩充,从而化去妄心人欲之私。同时,这个本心本性、仁义礼智呈露扩充的过程,是通过“浩然之气”体现出来的。因为本心本性不受遮蔽时,其本身会自然具有冲和虚明的气象,也即浩然之气,因此浩然之气越能养成,本心本性越能扩充,妄心私欲就越渐消除,人就越能存心、养心、不动心。可以说,持志或主敬是孟子养心工夫的基础。

庄子“一志”之说在取向上与孟子“持志”不同。在《人间世》中,庄子假托孔子向颜子说明心斋之法,其首要法门在于“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”。与孟子不同,庄子将工夫主要放在对治心的负面作用上。首先,他指出要“一志”,就是心志专一、虚淡、恬静,不为虚妄的情识知见所乱。而心志专一的效果是要化去妄心习气,开启虚静空妙的灵台心境。因此,“志”是与“虚”关联在一起的,所谓“寥已吾志”(《知北游》)。心志专一则虚空自生。在心志专一的摄照下,妄心所形成的知见、情识逐次萎落。根据王夫之的解释,知见与耳根听觉有关。人的视觉是主动的,听觉却是要被动地接受声音从外而入于中,中心本来是虚静空灵的,却被外入的声音所填实,由此心“因其声别善不善,成己之是而析人之非”^②,生出是非、彼我对立的见惑,因此庄子指出,养心工夫应该不要汲汲以耳根听取声音,使得心志保持虚静不杂。另外,他认为人只要有心,就非常容易与物相刃相靡,形成心意情识,杂乱灵台虚静之境,故不但“无听之以耳”,而且“无听之以心”,在心志专一的摄照下达致虚静空寥的心斋灵台之境。这一虚静空寥之境自然地生出虚静和谐之气象,修养者如能专心“听之以气”(实际上,这个听并非耳根之听,而是因任气之自生之意),那么就能消化妄心、虚而待物、游于天地、成就心斋。

综上,孟子的“持志”与庄子的“一志”虽然都与心志相关联,但因为工夫的取向有所不同,所以构成对比。“持志”工夫主要指向本心本性,让本心本性的正面意义源源不断地通达出来,这个通达的过程,就是浩然之气发端扩充的过程,孟子说:“夫志,气之帅也;气,体之充也。”(《公孙丑上》)本心通达,元气充盈,自能化去妄心。“一志”工夫则主要从反面、破相的立场着眼,以此化解妄心、荡涤情识、去除知见,达致虚而待物的心斋化境,这个化境自然地生出虚静和谐之气,让心斋境界得到充分体现。

同时,孟、庄的这个对比也包含了融合的可能性,因为两者都能消除妄心,都能开启出虚静和谐的气象境界,只是孟子从正面推出,庄子从反面推出而已。具体地说,浩然之气与虚而待物之气、德性与心斋并不是全然对立的。浩然之气自寂然虚明的本心本性涵养扩充而出,所以浩然之气必然具有虚静灵妙的气象与状态。宋明理学对此有深切的体认。毕生持守持志工夫的二程就指出,“敬以直内,有主于内则虚,自然无非僻之心。如是,则安得不虚”,“敬则自虚静,不可把虚静唤做敬”,“如何为主?敬而已矣。有主则虚,虚谓邪不能入。无主则实,实谓物来夺之”^③。而孟子本人在《告子上》中将浩然之气称作“夜

①程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十五,载《二程集》,中华书局1981年,第143页。

②王夫之:《庄子解》,载《船山全书》第13册,岳麓书社2011年,第132页。

③程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十五,载《二程集》,第149、157、169页。

气”、“平旦之气”，实已隐微透露出浩然之气具有虚静清明的特征。因此，浩然之气与虚而待物之气是可以相融的。

不过，在笔者看来，“持志”较之“一志”、“浩然之气”较之“虚而待物之气”更具本源性。庄子缺乏对于存在根源即本心的明确体认与自信，而孟子的浩然之气则是通过持志的指向自然地自本心中生发充养出来，所以这种气不但具有虚静灵妙的特征，且兼具有“配义与道”、“至大至刚”的本源特征，然后者是庄子所不具备的。不过，庄子通过反面、破相工夫，特别强调气的虚静灵妙的一面，则可以丰富我们对于孟子浩然之气的具体理解，同时也是对于浩然之气养成的一个验证。

三、“集义”与“集虚”

孟子的“集义”与庄子的“集虚”构成对比。就孟子来说，养心的工夫在持志养气，在日常生活中，人们往往要应接事情，应接事情本身则是养气的延伸，将事情做好做恰当，能够扩充完养浩然之气，并由此进一步达致不动心的效果。孟子将应接事情的工夫称作“集义”，因此集义也是养心的一端。何谓集义？如何集义？孟子指出，浩然之气“是集义所生者，非义袭而取之也”（《公孙丑上》）。人们每遇到一件事，便应该令自己所做的事合乎道义，这样积累得多，自然将逐渐生出、长养浩然之气，让浩然之气充盈于天地万物、人间万事。同时，“义”是指本心本性的自然裁制，义不是外在的，因此遇事接物就是要让本心的义理裁制充实到事事物物上，这才是集义的真义，而“非由只行一事偶合于义，便可掩袭于外而得之也”^①。孟子还指出，集义的具体方法是“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也”（《公孙丑上》）。遇到一件事，不要计较预期成效，但也不要忘记，令自己懈怠，同时不要急急地揠苗助长。在这个微妙的过程中，德性义理将逐渐充盈至事情之中，这样持续下来，集义积累得多，浩然之气自然就得到更好的扩充与完善。

就庄子来说，遇事接物时并不是要集义，而是要集虚。通过集虚，心得到进一步的养成。他假托孔子说：“唯道集虚，虚者心斋也。”“自事其心者，哀乐不易施乎前。知其无可奈何而安之若命，德之至也。为人臣子者，固有所不得已，行事之情而忘其身，何暇至于悦生而恶死？”（《人间世》）庄子并未完全达致对于本心的自信自肯，他所说的心是由破相而得来的虚静明照的灵台心斋，这虚静的心斋境地，是气之所由生、道之所由集、万事万物之所由萃。正因为万事万物萃集于虚静之境，所以万事万物从根本上就是虚通无执的。因此人们如果遇到迫不得已、无可奈何之事，就应该忘其情识之心，化其执著之身，游心以待物，任事而自虚，逍遥于心斋，这样就能够集道行事以养其虚心。

由上可见，孟子集义与庄子集虚的对比，关键在于对待事情的态度上。就孟子来说，心是本心本性，所以遇事接物就要让德性义理充实于其中，德性义理有其实实在的义涵，所以行出来的事是“实事”。同时，德性义理无作无为，所以行出来的事是“行其所无事”（《离娄下》）。由前者言之，即是“勿忘”；由后者言之，即是“勿助长”。就庄子来说，心是虚静空灵之境，天下事物也是虚通无执的，所以应事接物就应该任物而自虚，勿执勿作勿助长。

因此笔者认为，与志、气一样，在遇事接物上，集义与集虚也构成对比与融合关系。集义因为有本心本性作为基础，所以能够涵摄集虚，具有集虚所体现出来的虚通无执的特征，但也同时具有集虚所不具备的“配义与道”的“实事”的特征。反过来说，集虚能够提醒儒者不要因为要行“实事”而生起执著，并以虚通无我的状态作为养气的验证。

四、“知言”与“传言”

孟子的“知言”与庄子的“传言”构成对比。就孟子来说，理解、辨别言语是养心工夫的重要内容。这是因为人之有言，皆本于心，所以通过理解、辨别言语，可以知道心的偏正、通睽、纯杂。在《公孙丑上》中，孟子举出言语的4种弊病：诐（偏颇）、淫（放荡）、邪（邪僻）、遁（逃避），通过对这4种弊病的省察，君子可以知道人心具有蔽（遮隔）、陷（沉溺）、离（叛去）、穷（困屈）4种弊病。通过言语之失，君子知道人心

①朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年，第232页。

之失,并知道此人必定会“生于其心,害于其政;发于其政,害于其事”。孟子举出上述内容,其旨趣是让人们深切理解到言与心的关系,并让人们勘验自己养心工夫的程度,有过则改之,有偏则纠之,最终达致言语与本心本性的互动融贯,也即《周易·文言》所说的“修辞立其诚”。

就庄子来说,庄子对言语的探析要较孟子丰富得多,并形成一套语言哲学。庄子对于语言的态度可以概括为“不言之言”、“不道之道”^①。在他看来,灵台心斋虚静空妙,这是一切言语所不能指涉、形容殆尽的,因此可称作无言之境。《则阳篇》说:“道默之极,言默不足以载。非言非默,议其有极。”但灵台心斋之境需要通过语言来提示、体认出来。换言之,人们需要通过言语以展示出无言之境,因此这言语的旨趣要归于无言,就是要言此无言、道此不道、不言之言、不道之道,方称究竟。从这个角度说,言语也是一种养心工夫与艺术。

围绕“心斋”,《人间世》讲述一个故事,就是叶公子高接受楚王委派的重任将要到齐王那里传达言语,以办成一件外交事务。叶公子高怕办不成事,心神恐悸,难以自拔,咨询孔子如何是好。孔子向他指出,既然臣子受君王委任办事,就是无可奈何之事,应该安之若命、泰然任之而已。具体到事情上,就是要向齐王传言,但传言是需要工夫和艺术的。传言者不应该生起情识分别、喜怒过当之心,从而传达溢美、溢恶之语,巧言、偏辞之说,而应该“传其常情”,不求成,不过度,不生起忿怒浮伪之心,不有意改变辞令。更重要的是要在这个无可奈何的情景中“乘物以游心”、“托不得已以养中至矣”,即在游心虚灵中事无所事,言无所言,这样就必能事成其事,言成其言,传其常情,心无戕害,得有所养。

笔者认为,孟子与庄子都深刻理解到言语与心的密切关系。因为孟子强调本心,庄子重视灵台心,故孟、庄在知言、传言的养心工夫上构成对比。就孟子来说,孟子注意语言与本心本性的互动,正面性、肯定性地主张通过知言可以勘验省察本心是通是睽,从而修辞立诚,养成德性,确立本心。就庄子来说,庄子注意语言与虚灵心斋的互动,体认到语言相对于虚灵心斋的局限性,感受到语言容易与妄心情识相出相入,所以强调从反面的角度化除因语言所形成的执著,让人们游心虚灵,不言而喻,不道而道,展示出一种语言上的艺术境界。同时,因为德性心与灵台心是正反、虚实的互动融通关系,所以在言语工夫上“知言”与“传言”也可以融合贯通。因此孟子本人虽强调语言的正面实在功能,却颇能欣赏养心工夫所达致的无言之美,如谓“仁言,不如仁声之入人深也”、“君子所性,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”(《尽心上》)等等。另一方面,庄子对于言语的局限性以及不言而喻的虚通境界体认得更为丰富微妙,他更能对语言所起到的负面、遮蔽、执著作用保持充分的警惕,因此这可以儒者因对言语的作用过度自信而形成的执言语、泥文字的病痛。

其实,除前述内容外,在养心工夫的身体表现、修养效果与美学境界上,孟、庄也展示出“践形”与“忘形”、“圣人”与“真人”、“虚白”与“充实”等对比融合关系。若依前文推衍,自可深思而得。

总之,孟、庄在心论与养心工夫上能够构成对比、互动与融通关系。本文吸收唐君毅的研究,认为孟子所说的心是德性心,其养心工夫是“持志养气”;庄子所说的心是灵台心,其工夫是“心斋”。德性心、“持志养气”可以涵摄灵台心、“心斋”;但庄子对灵台心的展示,能丰富我们对于德性心的义蕴的理解,并能化解因对于德性心的自信而带来的执著之病。庄、孟异同问题,自古见仁见智,希望本文浅薄的尝试,能引发对儒道关系的更多探析,这对于社会的多元对比与和谐,或不无裨益。

●作者简介:刘乐恒,武汉大学哲学学院讲师,博士后,哲学博士;湖北 武汉 430072。

●基金项目:中国博士后第五十批科学基金项目(2011M501246)

●责任编辑:涂文迁

①参见沈清松:《庄子的道论》,载《沈清松自选集》,山东教育出版社2005年,第402~407页。