

■ 哲学研究

中国古代致知思想的特色

康中乾, 罗高强

(陕西师范大学 政治经济学院, 陕西 西安 710119)

摘 要: 中国古代的致知思想就是其认识论的思想和理论。中国古代哲学的总体取向和特色是“天人合一”, 这也叫“一个世界”, 从体用的视角来说就叫体用一源、体用如一、体用不二、体在用中、即体即用等等。中国古代哲学的这一特点体现、表现在致知思想上, 就形成了其思维的整体性、主体性、直觉性、意向性等特点。当然中国古代致知思想的这些特色有其积极的意义和价值, 但同时也有不利的一面; 思维的真正的整体性等特性理应与“主客二分”的分析性的思维结合起来方能发挥更大的作用。

关键词: 思维方式; 思维的整体性; 思维的直觉性; 思维的意向性; 能所

中图分类号: B80 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-4283(2014)01-0029-12

收稿日期: 2013-03-27

基金项目: 教育部人文社会科学研究规划基金项目(13YJA720007)

作者简介: 康中乾, 男, 陕西凤翔人, 哲学博士, 陕西师范大学政治经济学院教授, 博士研究生导师。

一、“域中有四大”: 中国古代哲学思维方式的整体性

就西方哲学思维方式的发展看, 从古希腊的直观整体性到近代的形而上学的分析性再到辩证法的系统性, 西方哲学思维方式有分析性也有整体性^①。但就其卓犖大端言, 西方哲学思维方式是分析型的, 它的总体思维构架是“主客二分”式的。

相比之下, 中国古代哲学的思维方式是整体性的, 它的总体思维构架是“天人合一”式。中国古代哲学思维方式整体性的特点早在原始时代的巫术祭祀活动这一源头处就被塑造和奠定了。中华民族跨入文明门槛时, 是在保持和加强原始公社组织形式的条件下, 以血缘关系为纽带, 通过发挥集体的力量, 经治水平土和发展农牧业生产的途径进入奴隶社会的。这种特殊的地域和时代条件, 在中华民族的心理结构和思维方式上深深地积淀下了两重相互联系的总体性或整体性: 一重是家族血缘性的总体性, 这里没有单个人的地位、作用和价值, 从个人到

家庭再到氏族一直到整个社会国家, 是一个由血缘脐带紧紧纽在一起的大系统; 另一重是人和自然的总体性, 农牧生产对自然条件的依赖性很强, 中华先民早在“度其隰原”、“相其阴阳”^[1]《诗经·大雅·公刘》的过程中与大自然就是一体同在的, 这就是后来中国古代哲学屡屡讲“天人合一”的思想雏形。这样的两重总体性又是一个相互联系的总体即整体。对此, 作为旁观者的现代西方学者倒看得清楚。例如, 李约瑟指出“在希腊人和印度人发展原子论的时候, 中国人则发展了有机宇宙哲学”^[2]³³⁷。耗散结构理论的创始人普里高津曾引用李约瑟的观点高度评价了中国古代哲学的整体性思维, 认为“西方科学向来是强调实体(如原子、分子、基本粒子、生物分子等), 而中国的自然观则以‘关系’为基础, 因而是以关于物理世界的更为‘有组织的’观点为基础

^① 参看《马克思恩格斯选集》(人民出版社 1972 年版) 第 3 卷, 第 468 页、第 60—61 页; 《马克思恩格斯选集》(人民出版社 1972 年版) 第 4 卷, 第 213 页、第 241—242 页。

的”。“中国传统的学术思想是首重于研究整体性和自然性,研究协调与协和,现代新科学的发展,近10年物理和数学的研究,如托姆的突变理论,重正化群,分支点理论等,都更符合中国的哲学思想。”^①

夏、商、周三代及其以前,中国古代哲学整体性思维方式是以宗教性的“天命”论来体现的。在新石器时代的父系氏族社会,曾进行了两次“绝地天通”的大宗教改革,改变了以前各部落都有自己“神”的“民神杂糅”现象,建立起一个统一的天神——“天”或“帝”,它总管人间的一切活动,主宰人事和自然之变。这在认知方式上就是一种整体性思维。至春秋战国的文化“轴心时代”,哲学思想产生了,随之整体性思维方式也出现了。例如,儒家孔子讲“吾道一以贯之”^{[3]《论语·里仁》},这个“一”就是“忠恕”,也就是“仁”。孔子把一切人事关系和活动均放在“仁”的基础上来考察,这是一种生活态度和准则,同时也是一种整体性思想方法和思维方式。孔子还讲“执其两端,用其中于民”^{[3]《中庸》},讲“叩其两端而竭焉”^{[3]《论语·子罕》},这是一种“中”或“中庸”之法,也是一种整体协和的思维方法。孟子和子思的思想是一致的,认为天的本性和人的本性都是“诚”,人“反身而诚”就能达到天人一体,这就是孟子所谓的“尽心—知性—知天”的“万物皆备于我”^{[3]《孟子·尽心上》}的“天人合一”,这显然是一种整体思维方式。如果说《孟子》《中庸》从人“诚”的伦理本性出发,贯彻的是一条由内“合”于外的整体思维路线的话,那么《易经》从“—”(阴、“—”(阳)这两个相辅相成的符号出发,形成了六十四卦的整体图式,将天、地、人统一为一个有机整体,而《易传》则进一步提升出了无所不包的“道”,贯彻了一条由外“合”于内的整体思维路线。如《易传》说“易与天地准,故能弥纶天地之道……范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知”^{[4]《易传·系辞上》}。还有《大学》,它从政治哲学的角度讲了一条“格致正诚,修齐治平”的整体思维路线。

道家以“道”为天地万物之根。“道”是“大”、“一”、“全”,这本身就是一条整体思维路线。老子曰“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大,天大,地大,王亦大,域中有四大,而王居其一焉。”^{[5]《老子》第25章}这种“大”思维就是整体思维方式。这一思维方式既体现在“道生一,一生二,二生三,

三生万物”^{[5]《老子》第42章}的宇宙生成论中,也体现在“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞”^{[5]《老子》第39章}的宇宙本体论中。庄子认为依靠名言分析法是不能把握住“道”的,在他看来,“其分也,成也;其成也,毁也”,“有成与亏,故昭氏之鼓琴也;无成与亏,故昭氏之不鼓琴也”;实际上,“凡物无成与毁,复通为一”^{[6]《庄子·齐物论》},这就叫“彼是莫得其偶,谓之道枢;枢始得其环中,以应无穷”,也叫“和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年也”^{[6]《庄子·齐物论》}。庄子在此讲的“莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪,道通为一”的“一”就是整体思维方式。

先秦名家的情况比较复杂。公孙龙讲“离”,他用的是逻辑分析方法,揭露了对象的种属关系,提出了简单判断的矛盾性问题^②;还揭露了对象的诸属性之间的关系,提出了复合判断的矛盾性问题^③。惠施则相反,他讲“合”,讲“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一”,讲“万物毕同毕异”的“大同异”,他的结论是“泛爱万物,天地一体也”^{[6]《庄子·天下》}。以天地为一个整体,这就是整体性思维。

至秦汉,阴阳五行的系统思想大盛。《管子》^④《吕氏春秋》^⑤《淮南子》^⑥《礼记》^⑦等都讲系统论,将天干、地支、星宿、五行、阴阳、季候等等相联结、配合为一个总揽天地人的运行系统。至董仲舒,则将阴阳与五行相结合,建构了一个天人一体相互感应的宇宙论体系。在这里,“人副天数”,天的运行与人的目的相通^⑧。另外,在汉代医学中也突出了系统思想。如《黄帝内经》将人的身体作为一个有机的运行系统,将人的身体与四象、五行、阴阳、四方等结合、统一了起来^⑨。这种系统论思想也是一种整

① 转引自张岱年、方克立主编《中国文化概论》,北京师范大学出版社2004年版,第138页。

② 见《公孙龙子·白马论》。

③ 见《公孙龙子·坚白论》。

④ 见《管子》之《幼官》《四时》《五行》等篇。

⑤ 见《吕氏春秋》之《孟春纪》《孟夏纪》《孟秋纪》《孟冬纪》诸篇。

⑥ 见《淮南子·天文训》等篇。

⑦ 见《礼记·月令》等篇。

⑧ 见《春秋繁露》之《人副天数》《基义》《天地之行》《阳尊阴卑》《阴阳义》《天辨在人》等篇。

⑨ 见《黄帝内经》之《阴阳应象大论》《阴阳离合论》《气交变大论》等篇。

体思维方式。

魏晋玄学是宇宙本体论理论。本体论表现在思维方式上就是整体性思维,因为“本体”本身就将万事万物统一了起来。何晏、王弼,特别是王弼讲“无”,以“无”为本,认为“无”为“万物之宗主”,能“苞通天地,靡使不经也”。^[7]《老子指略》裴頠讲“有”,认为“有”是“总混群本,宗极之道也”。^[8]卷35《裴頠传》附《崇有论》郭象讲“独化”,认为万物莫不“独化于玄冥之境”^[9]《庄子序》,事物都是“掘然自得而独化”^[9]《庄子·大宗师注》的。“独化”论表面看来不是讲“合”而是讲“分”,但当以其为“本体”时,各个独立之事物就被统一起来,天地万物由此就成了一个整体。因此说,魏晋玄学的本体论在思维方式上是整体性思维。关于这一点,可以从玄学认识论中明显看出。比如说,王弼讲“得象忘言”、“得意忘象”^[7]《周易略例·明象》的“忘”;郭象讲“既忘其迹,又忘其所以迹者,内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体,而无不通也”^[9]《庄子·大宗师注》的“忘”。当“忘”掉了“言”也“忘”掉了“象”、“忘”掉了“迹”也“忘”掉了“所以迹”后,人就处在了一种直觉状态的境界中,这压根就不是分解式的,而是整体性的。

隋唐佛学突出的是心性论问题。它们以“心”或“性”为成佛的最终依据,这在思维方式上也是整体性的,因为它在阐发人的成佛问题时不仅要涉及宇宙存在以及人与宇宙的关系问题,而且它把宇宙存在的根据也放在了人的心性上,即一切存在都从心性出发和以心性为依据。例如,天台宗讲“一念三千”、“一心三观”,^①华严宗讲“统唯一真法界,谓总该万有,即是一心;然心融万有,便成四种法界”^②,禅宗慧能讲“万法尽在自心”^[10]《坛经·般若》、“只汝自心,更无别佛”^[10]《坛经·机缘》,当把思维的中心和重心放在“心”上,并以“心”为成佛的最终依据时,这就是一种整体思维。当然,在华严宗那里不乏分析方法,它大讲“六相圆融”、“一多依持”,用思辨的方式分析了“一”与“多”等等的矛盾统一性。但这种分析在华严宗以及在整个隋唐佛学中并不占主流。佛学的主流在直觉顿悟上,这以禅宗最为见长。顿悟直觉不是逻辑和分解的,而是审美式的整体思维。

宋明理学合道、佛于儒,这实际上是将魏晋玄学的宇宙本体论思想和隋唐佛学的心性本体论思想结合了起来,从而为儒学建构起了伦理学本体论。理学思想核心是将天地之“必然”与人类社会之“应当”统一在了“理”中。因此,这个“理”就是天地万物以及人和社会之一切存在的根源、根据,“理”本

身就是个大、全、一。这在思维方式上一定要贯彻一条整体性的思维方式和路线。程朱尽管讲“格物致知”的认知方法,但他们的最后落脚点仍在“至于用力之久而一旦豁然贯通焉,则众物之表理精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣”^[3]《大学章句》的天人一体上,这不能不说是整体思维的特征和路线。至于因不满于程朱理学“理”的分析性因素和方法而将“理”导入“心”的陆王心学,大讲“发明本心”的“易简功夫”(陆九渊)或“知行合一”的“良知”(王阳明),其思维的直觉性和整体性就更明显了。

可见,中国古代哲学在思维方式上的取向是整体性思维。当然,中国古代也有分析性思想,如后期墨家对名的分析和其逻辑理论;名家对名的分析,特别是公孙龙“离”的思想;荀子的名言思想和逻辑理论;王充的经验论;王弼对“无”的无形无名无象性质的分析;华严宗论述“事事无碍法界”时对“一”与“多”、“总”与“别”等等矛盾的分析;朱熹的“格物致知”法等等,都程度不同地表现出逻辑的、分析的认知思想。但是,这在整个中国古代哲学中不占主流。中国古代哲学在思维方式上的主流和主导是整体性思维。这种整体性思维方式有以下三方面的特点:

其一,功能和谐性。中国古代哲学讲天、地、人的统一,即“合”;并由“合”而“和”,“和”是“合”的功能性表现。就是说,天人“合一”之“合”并非简单的外在并合,而是一个有机的系统,系统中的各个元素相互作用而使得该系统(整体)自身表现出和谐及和协性。中国古人很早就认识到了事物之“和”的性质和功能。关于中国古代哲学中的“和”思想,大体可归纳为四条路线:一是从孔子“礼之用,和为贵”^[3]《论语·学而》、“君子和而不同”^[3]《论语·子路》之作为生活原则、态度和方法的“和”,到《大学》“修齐治平”的政治路线的“和”,再到西晋郭象“外内相冥,未有极游外之致而不冥于内者也,未有能冥于内而不游于外者也”^[9]《庄子·大宗师注》的“内圣外王”之“和”,这是社会生活中的和谐。二是从孙子“奇正相生,如循环之无端”^[11]《孙子·兵势》的“和”,到老子“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随”^[5]《老子》第2章的“天之道,其犹张弓与,高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之”^[5]《老子》第77章的

① 见《法华玄义》卷2上、《摩诃止观》卷5上、《观音义疏》等。

② 见《法界观门》注。

“和”这是军事、政治方面的谋略之“和”。这里有认知,有主体与对象,但却没有主与客的二元分立的结构,这里的对象作为认知对象不是静观的,而是与主体休戚与共的,主体与对象处在一种利害相关的整体中,主体对对象的认知方式既非归纳亦非演绎,而是一种冷静的理智直观,即主体旨在从总体上把握主体与对象所构成的总系统的运行功能以及此系统有可能表现出的利害偏向^①。这是中国古代哲学中一条特殊的政治、军事之“和”的辩证法。三是以董仲舒“天人感应”论为代表的秦汉时代的阴阳五行的系统之“和”。从《管子》到《吕氏春秋》,到《淮南子》,到董仲舒建构起阴阳五行的系统论,还有《礼记·月令》和《黄帝内经》这一时期的思想都讲系统。系统是由各元素构成的,各元素相互配合才有系统的存在和运行,因此系统必有“和”即和协及和谐的功能。这是一种运动功能之“和”。四是由《易传》开其端、由宋明理学终其成的宇宙本体论意义上的阴阳之“和”。《易经》本来就是“道阴阳”^{[6]《庄子·天下》}的书,讲的是“阴”与“阳”相辅相成的“和”。到《易传》,把《易经》中的阴阳之“和”思想提升到了宇宙本身的运行之“和”,讲“一阴一阳之谓道”,“阴阳不测之谓神”,“刚柔相推而生变化”,^{[4]《易传·系辞上》}这是说宇宙是阴阳之“和”的运动系统。至宋明理学,将《易传》关于宇宙之阴阳相和的思想进一步本体论化。如张载从其“太虚即气则无无”^{[12]《正蒙·太和》}的“气”本论出发,认为“一物两体,气也。一故神,两故化,此天之所以参也”。^{[12]《正蒙·参两》}二程从其“理”本论出发,认为“道无无对,有阴则有阳,有善则有恶,有是则有非,无一亦无三”。^{[13]卷15}“理必有对待,生生之本也。有上则有下,有此则有彼,有质则有文,一不独生,二则为文。非知道也,孰能识之?”^{[14]卷2}朱熹也从其“理”本论出发,认为“‘一’是一个道理,却有两端,用处不同。譬如阴阳,阴中有阳,阳中有阴,阳极生阴,阴极生阳,所以神化无穷”。^{[15]卷98}“理”也好,“气”也罢,其本身在内在结构上都是阴阳统一,即阴阳之“和”。而且,事物之运动的目标和方向也是朝向于“和”的。对此,张载有一明确而典型的思想,曰:“有象斯有对,对必反其为;有反斯有仇,仇必和而解”。^{[12]《正蒙·太和》}“仇必和而解”,这是中国古代哲学的辩证法思想所应有的整体性思维特征。

其二,变化过程性。中国古代哲学多讲“变”或“变易”,这也是其整体性思维方式的一个特点。中国古代哲学讲整体,讲系统,而整体、系统本身就内

涵有运动的生机。中国先哲多言“变”,如孔子曰:“逝者如斯夫,不舍昼夜”^{[3]《论语·子罕》}、“四时行焉”^{[3]《论语·阳货》}。老子曰“反者道之动”^{[5]《老子》第40章}、“飘风不终朝,骤雨不终日”^{[5]《老子》第23章}。庄子讲“万物之化”^{[6]《庄子·人间世》},认为“物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移”^{[6]《庄子·秋水》}。庄子甚至把“变”推向极端,认为“彼是方生之说也。虽然,方生方死,方死方生,方可方不可,方不可方可”。^{[6]《庄子·齐物论》}法家商鞅、韩非讲人类历史之变^②。荀子讲“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化”。^{[16]《荀子·天论》}战国辩者讲“飞鸟之景未尝动也”,讲“一尺之棰,日取其半,万世不竭”。^{[6]《庄子·天下》}《大学》讲“苟日新,日日新,又日新”。特别是《易传》将“变”与宇宙存在联系起来,认为“变化者,进退之象也”^{[4]《易传·系辞上》}、“一阖一辟之谓变,往来不穷谓之通”^{[4]《易传·系辞上》},一切都在变中,“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉;寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉”^{[4]《易传·系辞下》}。宇宙只有在不断的变化中才能持久,“穷则变,变则通,通则久”^{[4]《易传·系辞下》}。《易传》“变”的思想对后世影响甚大,它讲的“天行健,君子以自强不息”^{[4]《易传·乾·象传》}思想已塑化为中国传统哲学的进取精神。至魏晋,郭象讲“揭天地以趋新,负山岳以舍故。故不暂停,忽已涉新,则天地万物无时而不移也”。^{[9]《庄子·大宗师注》}《列子》讲“常生常化者,无时不生,无时不化”^{[17]《列子·天瑞》}。至宋明,周敦颐认为“二气交感,化生万物,万物生生而变化无穷焉”^{[18]《太极图说》}。张载认为“气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神”^{[12]《正蒙·神化》}。程颐认为“天地之化,一息不留”^{[19]卷11}、“凡天地之所生,虽山岳之坚厚,未有能不变者也”^{[15]卷3}、“动之端乃天地之心也”^{[13]卷2}。朱熹则讲事物变化过程中的“化”(渐变)和“变”(顿变)^③。总之,中国古代哲学多肯定事物的变化性和过程性。

当然,中国古代哲学中也有讲“静”的。如老子有“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命,复命曰常”^{[5]《老子》第16章}的思想;魏王弼认为“静为躁君,安为动主。故安者,上之所处也;静者,可久之道也”。^{[4]《周易·恒卦注》}东晋僧肇更有“旋岚偃岳而常静,

① 关于中国古代哲学中兵家辩证法的思想特点,参看李泽厚《孙老韩合说》,文载《中国古代思想史论》一书。

② 见《商君书·开塞》和《韩非子·五蠹》。

③ 见黎靖德《朱子语类》卷71、卷74、卷75等。

江河竞注而不流,野马飘鼓而不动,日月历天而不周”^[20]《肇论·物不迁论》的典型说法。但是,“静”的思想在整个中国古代哲学中不占主流。再说,他们讲“静”时并未离开“动”;特别是僧肇,他讲“静”时以“时间”为参照,这实质上是将“时间”自身的永恒流动予以“静”化了。

其三,系统循环性。中国古代哲学的整体性思维既有优点亦有不足。如果说和谐、变化乃整体性思维之长处的话,那么循环论则是它的短处。在一个整体系统中来看问题,由此就产生了终则始、始则终的循环论。例如,孔子认为“其或继周者,虽百世可知也”^[3]《论语·为政》;孟子认为“五百年必有王者兴”^[3]《孟子·公孙丑下》;荀子认为“古今一度,类不悖,虽久同理”^[16]《荀子·非相》、“始则终,终则始,若环之无端也,舍是而天下以衰矣”^[16]《荀子·王制》。《吕氏春秋·大乐》说“离则复合,合则复离,是谓天常。天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当。”最典型的是董仲舒,他认为“古之天下,亦今之天下;今之天下,亦古之天下”,故“王者有改制之名,无易道之实”,“道之大原出于天,天不变,道亦不变”。^[21]《董仲舒传》董仲舒的这一思想几乎成为尔后整个封建社会的历史观,即都认为封建社会的伦理纲常之“道”是永远不变的。中国古代哲学中的这种系统循环性,正是漫长的中国封建社会其经济、政治体制和结构上的稳定性、不变性在认知方式上的表现和反映。

二、诚“与天地参”:中国古代哲学思维方式的主体性和直觉性

中国古代哲学在思维方式上既是整体性的,同时也是主体性的。可以说,正是整体性的思维特点使得中国古代哲学在思维方式上能表现出和要表现出主体性的特点。因为,当中国古代哲学从“天人合一”之“合”出发来从事整体性思维时,这里的“人”就有双重的身份和意义:它既是被认识者也是认识者,既是认识对象也是认识主体;而且,人要与天“合一”的话并不是人将自己变成一个没有灵魂和意识的僵尸,以之存在于和消融于自然界中,而是人在充分认识自己生命的意义和价值的基础上使生命发生升华和内在超越,以之与天地并生,与万物为一。所以,中国古代哲学中的整体性思维一定要表现出思维的主体性。

中国古代哲学思维方式的主体性与其直觉性是一致的。儒、释、道三大家都讲直觉问题。就儒家言,当孔子讲“为仁由己,而由人乎哉”^[3]《论语·颜渊》、

“我欲仁,斯仁至矣”^[3]《论语·述而》时,突出的是人的主体性;而当他讲“唯仁者能好人,能恶人”^[3]《论语·里仁》,主张为孝者要“敬”,要注意“色难”^[3]《论语·为政》时,他说的是道德践履问题,这里面就有明显的直觉性。《孟子》和《中庸》都讲“诚”,以“诚”为天和人的共同本性。在“诚”的基础上,孟子讲了一条“尽心—知性—知天”的“万物皆备于我矣”的“天人合一”路线^[3]《孟子·尽心上》;《中庸》则讲了一条“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”的“天人合一”路线。这两条路线是一致的,其思维方式都是实践性和直觉性的。荀子的认识论有明显的经验论和逻辑分析色彩,但其中亦有直觉性成分。如当他说“虚壹而静,谓之大清明。万物莫形而不见,莫见而不论,莫论而失位。坐于室而见四海,处于今而论久远,疏观万物而知其情,参稽治乱而通其度,经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙袭矣”^[16]《荀子·解蔽》时,这显然有了直觉性。孟子和《中庸》所讲的融主体性、实践性、直觉性于一体的“天人合一”的思想路线,对后世儒学的认识论影响巨深。特别是宋明理学,基本上贯彻的就是这种“天人合一”的认知路线;陆王“心”学不用讲,就是程朱“理”学也要最后落实到“豁然贯通”、“脱然贯通”^①的直觉上。《宋元学案》和《明儒学案》,特别是《明儒学案》中载有不少理学家对“道”的体悟经历,王阳明后学尤重此种悟“道”的体验,这都是鲜活的直觉性。

道家老子讲“为道日损”^[5]《老子》第48章,主张“损之又损,以至于无为”^[5]《老子》第48章。损掉了一切知识后,思维自身就“静观”、“玄览”^[5]《老子》第10章,即处在了和光同尘的“玄同”^[5]《老子》第56章状态。这时的思维活动只有也只能直觉。老子描述“道”说“惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。”^[5]《老子》第21章,这正是处在“玄览”中的思维所直觉到的“道”。庄子讲“惟道集虚,虚者,心斋也”^[6]《庄子·人间世》;讲“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘”^[6]《庄子·大宗师》。这是主张人处在一种形如槁木而心如死灰的无思无虑的状态中,此时的人就进入一种“物化”状态,就与“道”为

① 见朱熹《四书章句集注·大学章句》《朱文公文集》卷15《经筵讲义》等。

一。^[9]《庄子·齐物论》这也是一种直觉。被人们称为新道家的魏晋玄学中也有明显的直觉思维。比如,王弼讲“忘”,主张“得象忘言”、“得意忘象”;^[10]《周易略例·明象》郭象也讲“忘”,主张达到“既遣是非,又遣其遣,遣之又遣之,以至于无遣,然后无遣无不遣”^[9]《齐物论注》的“无心”状态,这时就能达到“既忘其迹,又忘其所以迹者,内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体,而无不通也”^[9]《大宗师注》的与天地一体的境界。王、郭,特别是郭象所讲的“忘”就是思维的直觉或直觉的思维。

中国佛学也讲直觉。佛学的修行方法是“定”和“慧”,这两种方法当然是相互配合的,但最后的结果却是在顿悟中以直觉佛性“真如”来成佛,这就是所谓的“入涅槃”。天台宗和华严宗都讲“入涅槃”,莫不重视直觉。尤其是禅宗,一反传统的佛学修习方法,主张“明心见性”以“顿悟成佛”。禅宗有许多离奇的“公案”,一般都不可索解。禅师们恰好不让人从名言概念的角度去索解它,它只是一种工具,旨在启悟人顿见“真如”佛性以见性成佛。

中国古代哲学在思维方式上有主体性、直觉性的特点,这没有问题。但问题是,主体究竟怎样直觉之呢?不论怎么讲,直觉总属于认识活动。作为认识活动,总离不了主、客分立的构架。但在通常的经验归纳认识和逻辑分析认识中,总是主体对对象的认识,即主体虽然参与认识活动的全过程,但它只对对象作认识而并不对自身作认识。这样,认识活动的过程可以在对象身上展现出来,故这种认识可说、可传、可授。但是,如果认识主体要对自己和对象同时作认识,即把主体与对象合而为“一”来进行认识的话,认识活动的过程就不能全在对象身上展示出来了,或者说就不能被对象化出来,认识过程就被主体的直接体验所取代,这时的认识就是直觉。所以,直觉是没有认识过程的,即主体不是在一步步地归纳中或依据一定的逻辑规则所作的推论中获得了某个事件或问题的认识,而是一下子体会到或感觉到了认识的结果。有人说,这种突然获得了结果的直觉认识是长期的经验归纳和逻辑推理积累的结果。当然,我们不否认这种积累,但无论如何认识活动在一瞬间被打断了,发生了跳跃和飞跃,一下子获得了某种结果。既然直觉思维没有通常那种认识活动的过程性,所以它严格说来并不是认识而只是活动,即不是知而是行。这样,中国古代哲学的主体性、直觉性思维就有两个特点:

其一,在内容上它是真、善、美的统一。认识论

讲“真”,伦理学讲“善”,艺术讲“美”。真、善、美这三者在中国古代哲学中倒是统一的,即在主体性的直觉思维中融三者为一体。儒家突出的是伦理道德,常常对人的行为作“善恶”判断,这是价值问题。但价值判断也是判断,这就有个“真”的问题。但儒家是以“善”统“真”的。现在我们在讲儒学思想时,不仅将其辟为本体论等等的几大块,更用认识论来统帅和解读其伦理学,即从“真”的倾向和标准出发来判别其“善”的意义和价值,常常给儒家的一些思想家以“主观唯心主义”等等的定性。其实,儒学的思想特色在“善”上,“真”是由“善”引发出来的。例如,在孔子处,识“仁”与行“仁”是一个问题的两个方面,识“仁”之“真”与行“仁”之“善”是一致的。孟子认为耳目之官能识物,这可以说是“真”;但真正的“真”是靠“心”之官思得的人的仁、义、礼、智等的“善性”,而且人如果发挥“心”之思的作用就能将人的“善性”外推以升华到天的高度。这显然是“真”与“善”的统一,并是以“善”来统“真”的。《中庸》讲“诚”,讲“与天地参”;《大学》讲“格物致知—诚意—正心—修身—齐家—治国—平天下”的政治路线,都贯彻的是“真”与“善”统一的原则。汉代董仲舒明确讲过“真”问题,认为“名生于真,非其真,弗以为名。名者,圣人所以真物也”^[22]《深察名号》。但“名”归根到底是“达天意者也”^[22]《深察名号》。天之“意”是什么?无非是“天亦有喜怒之气,哀乐之心”^[22]《阴阳义》之类的“善”的性质,所以董仲舒的“真”仍是统一于“善”的。在宋明理学中,程朱理学大讲“格物致知”。人们往往将这种“格物致知”视为认识论的理论和方法,即作为认识上的“真”来处理,实则大非。其实,这个“格物致知”法并非认知问题,而是道德修养的方法和功夫问题,所以程、朱一再讲“脱然自有贯通处”^[13]卷18,“以至于一日脱然而贯通焉,则于天下之理皆有以究其表里精粗之所极,而吾之聪明睿知亦皆有以极其心之本体而无不尽矣。”^[23]卷15《经筵讲义》这明显不是讲认知中“真”的问题,而是伦理中“善”的问题,“真”只是达到“善”的手段和途径而已。至于心学派陆九渊讲“收拾精神,自作主宰,万物皆备于我,有何欠缺?”^[24]卷35;王阳明讲“指其充塞处言之谓之心,指其主宰处言之谓之意,指心之发动处谓之意,指意之灵明处谓之知,指意之涉着处谓之物,只是一件”^[25]《传习录》下,其以“善”统“真”的取向就更明确了。

如果说儒家讲“真”与“善”的统一,以“善”统“真”而表现出其思维的主体性、直觉性特点的话,

那么道(庄子)和佛(禅宗)则讲“真”与“美”的统一,以“美”来启“真”而表现出了其思维的主体性和直觉性特点。对于庄子,人们常说他是个相对主义的不可知论者和怀疑论者,这完全是用西方哲学主客二分的分析框架来解庄的。庄子为什么要否定认识对象的规定性等等呢?在庄子看来,用通常的经验归纳法和逻辑分析法是难以把握住事物的本质的,因为这些方法只能认识事物某一方面的特性,不可能认识其总体特性,这就叫“其分也,成也;其成也,毁也”^[6]《庄子·齐物论》。那怎么才能把握住事物的总体或整体特性呢?庄子的方法是“以神遇而不以目视,官知止而神欲行”^[6]《庄子·养生主》。这显然不是认识而是审美。惠庄“濠梁观鱼”的故事^①也不是去求“真”而是去求“美”。《庄子》中有许多颇有韵味的寓言故事,如轮扁斫轮、梓庆削木、纪渻养鸡、庖丁解牛、工倕旋指、大马捶钩、庖丁解牛、匠石运斤^②等等,这些故事都不是单纯讲“知”,而是讲“技”或“术”的,那些有一技之长的工匠们对自己的“技”精益求精,达到了出神入化、随心所欲而不逾矩的程度,人完全在“技”或“术”中与对象融为一体,这时也就“进乎道”了,即达到了与天地为一的境界,能直接契合和觉解天地之生机,这就叫“天地有大美而不言”^[6]《庄子·知北游》。不是“言”,而是“技”或“术”才能把握住天地之“美”。所以,庄学实质上是“美”学。

引庄入佛而产生了真正中国化的佛学禅宗后,禅则是一种“艺”之“术”的“美”学。人们像解庄一样,常从认识论上来解禅,认为它是十足的主观唯心论者,这大异禅学之趣。禅是一种生命的艺术,或者说是一种构建生命之意义和价值的艺术。佛教的总体目标和最终目的是成佛,即为人的自然生命找到终极归宿。但如何成佛?如何为自然生命寻找终极归宿呢?禅宗是在大自然中来寻找人的自然生命的超自然意义的。禅师们对那些抽象的“佛性”、“真如”等等不屑一顾,甚至于讲出了“达磨是老臊胡,释迦老子是干屎橛……”^[26]卷7的惊世之语,做出了烧木雕佛像以取暖^[27]卷4的骇世之举。但禅对大自然性情有独钟。禅的佛理宗旨是“青青翠竹,尽是真如;郁郁黄花,无非般若”^[27]卷3;修习要领是“担水砍柴,无非妙道”^[28]卷8。它要人们在大自然中以契悟万物的勃勃生机。如果一旦透悟、契合、觉解了万物之生生不息的生命真谛,人也就与天地万物融为一体,这自然就达到了生命的永恒。中国历史上的一些山水诗人虽非禅师,但却扣合了禅的真髓,如陶

渊明的“采菊东篱下,悠然见南山”,王维的“人闲桂花落,夜静春山空;月出惊山鸟,时鸣春涧中”,这些诗句道出了大自然的清新、勃发、自然、永恒的生命真机,同时也道出了人与自然融为一体的超然境界。

所以,不论是庄还是禅,都非认知而是审美,这种审美中有“乐”存在。如果说庄通过“技术”以达到悦心悦意之美的话,那么禅则通过“艺术”以达到悦神悦志之美。它们都是“美”,是以“美”启“真”。庄、禅的以“美”启“真”与儒家的以“善”储“真”一起,使中国古代哲学表现出了真善美相统一的直觉性思维。

其二,在功能上它是知与行的统一。单独看知行问题,中国古代哲学中的知行思想是多种多样的。如孔子要求言行一致,有知行统一的思想倾向;孟子讲“性善”,有知先行后、知行分离的思想倾向;荀子认为行重于知,他的著名观点是“学至于行而止矣”^[16]《荀子·儒效》;老子主张“不出户,知天下”^[5]《老子》第47章的不行而知;庄子讲“名也者,相轧也;知也者,争之器也,二者凶器,非所以尽行也”^[6]《庄子·人间世》;董仲舒讲“知先规而后为之”^[22]《必仁且智》的知先行后;天台宗讲“定慧双修”、“止观并重”,这是知行并重论;华严宗有重知轻行的倾向;禅宗主张“定慧一体,不是二。定是慧体,慧是定用”^[10]《坛经·定慧》,有知行合一的倾向;程颐、朱熹主知先后说;王阳明主知行合一说;王夫之、颜元等主行先知后;等等。但由于中国古代哲学中没有纯粹的认识论理论,故严格讲,中国古代哲学中没有真正的知,知是由“善”来储蓄之或由“美”来启悟之;而“善”和“美”均有突出的实践即行的特色。所以,中国古代哲学是行的哲学,即实践理性;这表现在知行观上就是知行统一或合一。例如,当孔子讲“仁”是“爱人”^[3]《论语·颜渊》等的品操和行为原则时,知“仁”与行“仁”当然是统一的。当孟子讲“先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣”^[3]《孟子·公孙丑上》时,也是知与行的统一。后来《大学》讲“如好好色”、“如恶恶臭”的“慎独”功夫时,也是知与行的统一。直到宋明理学,程朱虽然主张先知后行,但在思想取向上仍是知与行的统一,即把对伦理纲常的知与对它的贯彻、践履要统一起来。陆九渊和王阳明,特别是王阳明明确倡“知行合一”说,在此充分表现

① 见《庄子·秋水》。

② 以上见《庄子》中《天道》《达生》《知北游》《养生主》《徐无鬼》诸篇。

出儒家的“真”、“善”统一思想。

与儒家在伦理行为的“善”中以达到“真”与“善”的统一不同,道(庄子)和佛(禅宗)则是在“美”中以达到“真”与“美”的统一。审美活动也是实践理性,它是“行”而非“知”。庄学重“技术”而禅学重“艺术”,正是要在“技”和“艺”的“行”中以直悟“知”,达到知行统一。如果不将庄之“技”和禅之“艺”当作审美实践来把握,而对其作认知处理,则庄、禅就索然无味了,中国古代哲学的主体性、直觉性思维也就真正成为神秘的东西了。

三、道“恍兮惚兮”:中国古代哲学思维方式的意象性

中国古代哲学是以“善”、“美”为手段来契合、了悟、觉解天与人的共同本性或本质的,这实际上就是主体以“善”、“美”为“象”来显现、现象出了思维的直觉性。

思维(思想)活动是离不开语言的,语言是思维的运载符号。语言怎么承载、表达思想呢?作为语言之最基本要素的字和词并不能直接表现、表达思想,因为字和词只是概念,并不是判断,只有判断才是知识,才能表达和表现思想。但判断有一明确的构架:主客二分,即以判断词“是”为中介,将主与客的两极连接起来。这表现在思维机制上,作为主体的人可以对一切东西作出判断,甚至可以把人自己也包括在内,比如说作出“包括人在内的天地万物是一个总体”这样一个表述,但当人作出这样的判断时,总有一个正在作判断的主体“我”存在着,这个主体“我”永远是处于判断之外的,因为否则的话就不会有判断了。所以,只要用语言来思维,总要处在“主客二分”的思维构架中。

如果将作为语言最基本要素的字、词换成“象”或将其“象”化,肯定会给思维带来质的变化。当然,字是一种符号、记号,“象”实际上也是一种符号。然而,虽然象形字“人”与现在的“人”字在存在性质上都是符号,但其意义却大不相同。就“人”字言,它是纯符号,它可表示人这种动物,当然也可以表示狗那种动物,究竟表示什么对象这是由人赋予的,是约定的。但如果画一个简笔的人像作为“人”字的话,它是记号,但却是有确定对象和意义的记号,这个记号、符号与它所指的对象是直接统一的,不仅在外形上统一,且直接显示出了该对象的质的规定性。所以,字、词作为符号要以判断的形式才能表达、表现思想,而“象”作为符号却能直接显现、显

示思想,即“象”本身就有现象(西方现象学的“现象”)的意义和性质,这正是直觉思维的本质所在。因此,当中国古代哲学以“善”、“美”为“象”时,才会有并才能有直觉思维。

中国古代哲学的象思维是由《易经》创立的。“《易》以道阴阳”,^[4]《庄子·天下》而道的方法不是用名言去对阴阳的性质、作用、功能、意义等等作述说以形成一个阴阳论,而是取“象”,即对阴阳作“象”化处理,这就是《易经》中的“--”和“—”这两个符号。尽管是符号,但它与一般的文字符号不同,它们不是名,而是象。这里的“象”有表层和深层两层涵义,作为表层义是表像,即像着天地万物;而深层的涵义则是现象,它显现、显示着“天地盈虚,与时消息”的消息。关于《易》的象思维可概括谈这样几点:其一,《易经》中最基本、最原始的象就是“--”和“—”,它像着并象(现象)着天地万物之相反相成、相辅相成的最基本的存在性质和本质——阴、阳。整个世界只阳不成,只阴不成,只有阴阳互济、互补方能构成现实世界。整个世界之存在、运动、变化的过程就是阴阳之现象、显现、打开自身之互济互构的过程,这就是天地存在的消息。《易经》用“--”和“—”这两个符号,取象着阴、阳,同时也现象着阴、阳的运动。其二,《易经》作为一部筮书,它没有在本体的层面,即存在论的意义上谈“--”、“—”之象的现象性质、本质,而是在应用、使用的意义上来讲“--”、“—”之象的取像性质和功能的。所以,《易经》中的“象”实际并不是“--”、“—”这两种本象,而是其在应用层面上的表现,这就是《易》的四象、八卦、六十四卦,特别是六十四卦之卦象。但《易》之卦象本身是个开放的系统。按理说,由“--”、“—”这两种符号进行组合、搭配时,可以有四象、八象、十六象、三十二象、六十四象、一百二十八象等等,这就是北宋邵雍那种“加一倍法”(程颢语)的构象方法。《易经》中有六十四卦象,这只是依需要选取了这一开放系统中的一种表现形式而已。其三,《易传》从两个方面对《易经》中的“象”思想作了发挥。一方面是对《易经》中“--”、“—”之本象的发挥,即它把它们概括为“道”,认为“一阴一阳之谓道”,“形而上者谓之道”。^[4]《易传·系辞上》“道”在内容上就是阴、阳的运动,即“阴阳不测之谓神”,^[4]《易传·系辞上》“神也者,妙万物而为言者也”。^[4]《易传·说卦传》。同时,作为阴阳之运动的“道”显现、现象着“天地盈虚,与时消息”^[4]《易传·丰·彖传》的消息,即天地之“几”,“几者,动

之微,吉之先见者也”^[4]《易传·系辞下》。应该说,《易传》的“道”仍不失《易经》“—”、“——”之象的性质和意义。但由于它用名言来说解“道”,特别将“道”定谓为“形而上者”,由此开了抽象形而上学论的先例。其四,《易传》另一方面是为《易经》的卦象构造了一个数的运演系统,即用“数”来解“象”。如果没有数的运演系统,《易》之象就是死的形式,就流转不起来,因此卦象之“象”的现象性意义也就被窒息了。有了“大衍之数五十,其用四十有九……”^[4]《易传·系辞上》的数的运演系统,卦象就成了一流转的活体,正是在这种流动中《易》“象”现象、显现的性质和功能才能展现出来。但应该指出的是,与《易经》之卦象的应用性表现相一致,《易传》之“数”系亦是表层的和应用性的,它并未能在“—”、“——”之本象的意义上发掘、构造出“数”的运演系统^①。其五,至汉代《易》之象数学大盛。象数派大讲变卦、互体、卦气、纳甲等等,不仅愈演愈繁,而且愈来愈离《易经》卦象的现象性愈远,真可谓狗尾续貂而已。象数派将《易》之卦象的“象”思维引入牵强附会、神秘臆测一途,而义理派则将《易》的“象”思维引入抽象推理一途,都偏离了《易》“象”的本有意义和价值方向,这是很遗憾的事。

当儒家之《易》的“象”思维被引入歧途而未能真正发挥其现象性的作用时,道家却以一种非象形式的“象”思维深深影响了中国古代哲学的思维方式,这就是老子的“道”论。老子的“道”究竟是什么?《老子》第1章开宗明义地说,“道”是“有”和“无”的统一体,“有”、“无”在“道”中“同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”。仿照《易传》的“一阴一阳谓之道”的提法,可以说《老子》“道”论是“一有一无谓之道”。用“有”、“无”来规定“道”比用“阴”、“阳”来规定“道”更为深刻,因为“阴”、“阳”作为天地万物之相反相成的性质主要表现在功能性上,而“有”、“无”作为天地万物之相反相成的性质则主要是存在性的。那么,“道”是如何来表现自己的“有”、“无”性的呢?其途就是“象”,即“道”把自己的“有”、“无”性显现、开显、现象出来。这就是说,老子在此用的是现象性的“象”思维法,而不是名言概念的逻辑分析法。解老子之“道”者常习惯于用逻辑分析法,或者将“道”解为事物的规律性,由此说老子是唯物论者;或者将其视为思想上的实体,由此认为老子是客观唯心论者,这都有偏老子“道”论的旨趣。老子的“道”是现象性的,是就天地万物之“有”、“无”相统一的存在性所取的一种

“象”。比如,老子说“道”是“惟恍惟惚”、“惚兮恍兮”、“恍兮惚兮”、“窈兮冥兮”,^[5]第21章是“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”、“其上不皦”、“其下不昧”、“是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍,迎之不见其首,随之不见其后”。^[5]《老子》第14章这些文字当然是对“道”作的说明,但它不是对“道”的逻辑定谓,而是一种描摹,描摹的是“道”的现象、显现的“象”性质。就是说,“道”本身既非单纯的“有”,亦非单纯的“无”,而是“有—无”一体化,即有、无在相构成中显现、现象出来,这就是老子所谓的“道法自然”^[5]《老子》第25章的涵义。老子反对通常的认识法,即“为学”法,主张“为道日损,损之又损,以至于无为”。^[5]《老子》第48章,这是说要损掉思想上的一切东西,使思维自身处在纯“静观”中,以之“玄览”到“道”的“惟恍惟惚”的现象性。

老子的“道”论是一种“象”思维,但这种“象”思维在老子处还缺乏可操作性。正是庄子从操作性方面发展了老子的“象”思维,这就是庄子所讲的“技术”性的审美思想。庄子也讲“道”,对“道”作了本体论规定^②,用“道一分殊”^[6]《庄子·知北游》来讲“道”的存在方式,但这些都是说明性的,属名言认识的范围。人如何把握“道”呢?这涉及人的思维方式和思维机制问题。庄子在此用的也是“象”思维,这就是他讲的“技”或“技术”。庄子要由“技进乎道”。^[6]《庄子·养生主》他讲了“轮扁斫轮”、^[6]《庄子·天道》“匠石运斤”^[6]《庄子·徐无鬼》等寓言故事,说明怎样在出神入化地使用工具的过程中以工具为中介而达到人、物合一的境界,即齐物我。这是一种审美境界,把握的是“天地之大美”,^[6]《庄子·知北游》这就是“道”。所以,“技术”是庄子的“象”思维,即由“技”来显现、现象“道”,这就叫由“技”进于“道”。

魏晋玄学被称为新道家。它新在何处?就是对老、庄的“象”思维作了理性分析和诠释。这一点在王弼对老子“道”的解释中表现得最为典型。王弼说“道者,无之称也;无不通也,无不由也,况之曰道。寂然无体,不可为象。”^[10]《论语释疑》“无形无名者,万物之宗也。不温不凉,不宫不商,听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝。……故能为品物之宗主,苞通天地,靡使不

① 这个工作倒由后来德国哲学家、数学家莱布尼茨所完成,他将“—”、“——”这两个符号作为“1”和“0”这两个最原始、最基本的数码,并建构了一个二进制的数学系统。

② 参见《庄子·大宗师》。

经也。”^[7]《老子指略》经王弼这么一说,老子之“道”成了一个无形、无名、无状的抽象的“一”,正因为它无名才可以去名天下一切之名,无形才可以去形天下所有的形,无状才可以去状一切状。王弼的“道”倒比老子的“道”清晰可解,但却因此而没有了于穆的气象。郭象解庄时提出了“独化”概念,认为万物均“独化于玄冥之境”^[9]《庄子序》,“凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也”。^[9]《大宗师注》郭象的意思是说,事物存在的根据就是事物自身,它的所在就是其所以在,所然就是其所以然,这就叫“独化”。这个“独化”倒有现象性的意味,这倒不失庄学的旨趣。但郭象却少了庄子那里的使用工具的“技术”性,而将其发展为一种合“名教”与“自然”为一体、“内圣”与“外王”相统一的社会政治艺术了。

继承庄学而将其“技术”性的“象”思维向前推进的是中国佛学禅宗。禅宗首先是一种宗教,它的最终目标和目的是成“佛”。但它所主张、提倡的成佛方法却很独特,既不去苦读佛教经典,认为那些经卷只不过是“拭疮疣纸”,也不去一味地坐禅入定,认为那样做只能是“守古冢鬼”^①。它对大自然却情有独钟,主张在担水砍柴、吃饭睡眠的日常生活中直悟大自然盎然勃发的生机和活力;若能契悟、透悟到万物之生机,人就会与大自然的勃勃生机融为一体而在瞬间永恒化,这就使人的自然生命获得了永久的意义和价值。所以,禅是一种“艺术”,是生命永生的“艺术”。这比庄学的“技术”更自然、平淡,但却更深刻。庄子要通过使用工具的“技术”去契接“道”,但“技术”仍有痕迹可寻,人还没有完全、真正地融进天地之生机中。禅则不然,它要人在日常生活中以平常心见“道”,在平平常常、自自然然的一举一动中透悟天地万物的生机。这里没有“技”这一手段,踏雪无痕,浑然无迹,人以一种生命的“艺术”融进了大自然的永恒存在中。所以,禅家虽非专门的山水诗人但却吟出了山水的生命和价值,如说:“春雨与春云,资生万物新。青苍山点点,碧绿草匀匀。雨霁长空静,云收一色真。报言修道者,何物更堪陈”^[29]《汾阳录》卷下。如说“秋深天气爽,万象共沉沉。月莹池塘静,风清松桧阴。头头非外物,一一本来心。直下便荐取,切莫更沉吟”^[29]《圆悟录》卷8……这些诗吟咏的是大自然,也吟颂的是生命的真机和活力。在这样一种透悟自然生机的“艺术”中,人的自然生命得到了升华和超越,人在瞬间得到了永恒,这就是得“道”成“佛”。

人们常说儒道互补,但真正的互补是在“象”思维中。儒家本来有“象”思维,可惜《易经》中的“象”思维在其后的象数学和义理学中被引入了歧途,未能发挥出其应有的作用。在儒家思维中真正发挥了作用的是“善”。当然这个“善”也是一种取“象”,但终因其伦理色彩的价值性太重而埋没了“象”的意义。所以,当儒家谈“反身而诚”、“诚与天地参”、“万物皆备于我”等的“天人合一”时,表现出的总是一种价值上的判断和统一,看不到“善”本身对“天人合一”之“一”的显现、现象。这时就需要道家,严格说来需要庄、禅。正是庄、禅,从“象”思维的意义上去补足了儒家“善”的价值判断中的主体性;或者说,庄、禅的“象”思维消解了儒家“善”的价值判断中主体性的主观性,成就了儒学的伦理形上学。

关于“象”思维的实质及思维机制,李泽厚先生在谈禅时这样讲过“禅宗这种既达到超越又不离感性的‘顿悟’究竟是甚么呢?这个‘好时节’、‘本无烦恼’、‘忽然省悟’又到底是什么呢?我以为,它最突出和集中的具体表现,是对时间的某种神秘的领悟,即所谓‘永恒在瞬间’或‘瞬间即可永恒’这一直觉感受。这可能是禅宗的哲学秘密之一”。^[30]²⁰⁷禅宗与“时间”有关。这实际上表明,“象”思维与“时间”有内在联系。“象”思维的“象”是几象,它的功能是现象,即开显、显现出所像事物自身的本性和本质。具体到中国古代哲学“天人合一”的目标和目的来说,“象”思维所“象”的是天与人缘发构成中的“几”与“势”,这与“时间”有本质关系。“时间”本身在这里是一种“几”、“象”或“几象”,思维借“时间”之“几”、“象”而动,在“时间”中流转;但恰恰在这时,思维自身却觉察不到流转,似乎一切都在永恒中了。所以,“象”思维在哲学性质、本质上是以“时间”为本体的。

四、“能必副所”:真正的认识论 必须建立在主客二分基础上

认识论在哲学理论中占有极重要的地位。自从有了人类后就有了认识活动。但要对认识本身进行认识,要形成关于认识的理论——认识论,则是更晚的事。认识论的建立必须要有一个确定的前提和基础,即主客二分。承认有客观对象存在,这对人类来说是常识,不算什么难事。而要明确承认或肯定有主体“我”存在,对人类言并不是一件容易的事,因

① 参见《五灯会元》卷7 宣鉴禅师语。

为这首先要提升出主体意识或自我意识。而要把主体意识与客观对象二元分立,将这种分立结构化、原则化、方式化,对人类来说则要经过较长时期的思想探索。就西方哲学史言,早在古希腊哲学中就有关于认识的思想,但真正的认识论的建立则在16世纪以来的近代,原因就在于直到此时才有了“主客二分”的认识构架和原则。后来德国古典哲学集大成者黑格尔明确提出了思维与存在的关系问题,认为“现时哲学观点的主要兴趣,均在于说明思想与客观对立的性质和效用,而且关于真理的问题,以及关于认识真理是否可能的问题,也都围绕思想与客观的对立问题而旋转”。^{[31]93}“[思维与存在的对立]是哲学的起点,这个起点构成哲学的全部意义。”^{[32]292}正因为贯彻了这一“主客二分”的原则,西方近代哲学中才有明确的认识论思想和理论。

相比之下,中国古代哲学的基本原则和方法是“天人合一”,这种思维方式从根本上制约和影响了中国认识论的形成和发展。当然,谁都不能否认中国古代哲学中有认知活动,也有谈认识问题的一些思想;中国古人也一定程度地注意到了认识得以发生的主、客观条件,如稷下道家认为“其所知,彼也;其所以知,此也。不修之此,焉能知彼”;^{[33]《管子·心术上》}后期墨家认为“知,材也”,“知,接也”;^{[34]《墨子·经上》}荀子认为“凡以知,人之性也;可以知,物之理也”;^{[16]《荀子·解蔽》}东晋僧肇讲“能知”、“所知”;^{[20]《肇论·般若无知论》}唐代唯识宗讲“心”、“所”;^{[35]《成唯识论》}明清之际的王夫之明确提出了“因‘所’以发‘能’”、“‘能’必副其‘所’”^{[36]卷5}的思想。这些思想已将主、客对举,并看到了主与客在认识活动中的地位 and 关系。特别是王夫之的“能所”论,已有了“主客二分”式思维的性质和意义,这可以说是中国古代哲学关于认识论的最高水平。然而,尽管有这样一些认识方面的成果,但中国古代哲学在主流和取向上仍是“天人合一”式,始终没有形成“主客二分”的思想定势和方向,没有能够将“主客二分”作为一个认识原则和思维方式渗透进中华民族的文化、心理结构中。正因为没有这个“主客二分”的原则和方式,中国古代哲学没有认识论,有的只是认知活动。由此决定和影响了中国古代哲学的非逻辑性、非分析性,突出和见长的是体悟、直觉。表现在哲学思想的形式上,是文、史、哲不分;在内容上,是真、善、美一体;在功能上,是知与行合一。这些方面可以说是中国古代哲学的长处,但也正是其短处,这使得许多哲学思想没有一个明确、系统的体

系,许多哲学概念模糊、多义,这大大影响了哲学思想自身的提高和发展。由于没有经过“主客二分”式思维的洗涤,中国古代的“天人合一”思想总是一块浑璞。现代西方哲学中存在论者海德格尔对中国的老、庄、禅思想很感兴趣,认为它们中的一些思想与他所思考的问题相吻合。其实,老、庄、禅所讲的体悟性的境界与海氏思想已相去有间。原因就在于,海氏的思想是在西方传统哲学的“主客二分”式思维基础上发展起来的,他要破掉的就是“主客二分”式思维构架,试图建构的正是“天人合一”式思维构架,而这个“天人合一”式是经过“主客二分”式洗涤的。中国古代的“天人合一”却没有经过“主客二分”式的洗涤,它所需要的也正是这种洗涤。只有经过“主客二分”式思维的洗涤,中国古代“天人合一”式思维才能被雕琢成一块闪光的美玉。

中国古代哲学思想的发展经历了五个大阶段,即表现为先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学诸种理论形态。在先秦主要是社会政治哲学;在两汉主要是宇宙论或宇宙发生论;在魏晋主要是宇宙本体论;在隋唐主要是佛学的心性论,也可以叫心性本体论;至宋明则是儒家的伦理学本体论。中国古代哲学没有也不要求认识论。但随着明代中叶以来资本主义萌芽在江南的出现,阳明心学的后学开始重视和肯定人的自然欲望的合理性;再加上在明末清初民族矛盾激化、江山易主的沉痛社会变动的背景下,反对理学空谈心性,主张经邦济世、经世致用的实学思潮的出现,中国思想界开始了对认识论问题的重视。如果说王夫之的“能所”论的认识思想是对已往中国古代哲学中认识思想的总结的话,那么颜元重“习行”的经验论思想,戴震重“心知”、察“分理”的理性精神,则标志着中国古代哲学对认识论的重视和要求,但这仍是一种倾向。真正认识论在中国的出现已到鸦片战争后的近代了。严复、谭嗣同、章太炎、孙中山等人积极接受西方的科学成就和哲学认识论方法,开始了向现代哲学“主客二分”式思维的转换。当然,他们并未完成这一转换的艰巨任务。那么,时至今日我们完成了这一转换任务了吗?

[参 考 文 献]

- [1] 程俊英. 诗经译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [2] 李约瑟. 中国科学技术史: 第3卷[M]. 《中国科学技术史》翻译小组, 译. 北京: 科学出版社; 上海: 上海古籍出版社, 1990.
- [3] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.

- [4] 周振甫. 周易译注[M]. 北京: 中华书局, 1991.
- [5] 冯达甫. 老子译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2006.
- [6] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [7] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [8] 房玄龄等. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [9] 王叔岷. 郭象庄子注校记[M]. 台北: 中央研究院历史语言研究所, 1993.
- [10] 坛经[M]//陈秋平, 尚荣. 金刚经 心经 坛经. 北京: 中华书局, 2007.
- [11] 曹操等. 十一家注孙子[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [12] 王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [13] 程颢 程颐. 二程遗书[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [14] 程颐. 周易程氏传[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2011.
- [15] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [16] 梁启雄. 荀子简释[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [17] 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [18] 周敦颐. 太极图说[M]//周敦颐. 周敦颐集. 北京: 中华书局, 2009.
- [19] 程颢, 程颐. 二程外书[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1988.
- [20] 张春波. 肇论校释[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [21] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [22] 董仲舒. 春秋繁露[M]. 北京: 中华书局, 1991.
- [23] 朱熹. 朱文公文集[M]. 四部丛刊本.
- [24] 陆九渊. 象山先生全集[M]. 济南: 齐鲁书社, 1997.
- [25] 王阳明. 传习录[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2004.
- [26] 普济. 五灯会元[M]. 苏渊雷, 点校. 北京: 中华书局, 1984.
- [27] 静筠二禅师. 祖堂集[M]. 孙昌武, 衣川贤次, 西口芳男, 点校. 北京: 中华书局, 2008.
- [28] 释道原. 景德传灯录[M]. 扬州: 广陵书社, 2007.
- [29] 善昭. 汾阳录[M]//大正新修大藏经: 第47册. 东京: 大正一切经刊行会, 1934.
- [30] 李泽厚. 庄玄禅宗漫述[M]//李泽厚. 中国古代思想史论. 北京: 人民出版社, 1986.
- [31] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [32] 黑格尔. 哲学史讲演录: 第3卷[M]. 贺麟, 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [33] 黎翔凤. 管子校注[M]. 梁运华, 整理. 北京: 中华书局, 2006.
- [34] 吴毓江. 墨子校注[M]. 孙启治, 点校. 北京: 中华书局, 2006.
- [35] 林国良. 成唯识论直解[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2004.
- [36] 王夫之. 尚书引义[M]. 北京: 中华书局, 1962.

[责任编辑 杨 军]

Characteristics of the Theory of Knowledge Acquisition in the Ancient Times of China

KANG Zhong-qian, LUO Gao-qiang

(College of Politics and Economics, Shaanxi Normal University, Xi'an 710119, Shaanxi)

Abstract: Chinese ancient theory of knowledge acquisition was actually its cognitive thought and theory. The general orientation of Chinese ancient philosophy was the characteristic conception of “man as an integral part of nature”, which meant practically the one source both for theory and for practice, equivalence between theory and practice, theory in practice, theory equivalent to practice and whatever. This character of Chinese ancient philosophy presented itself in the theory of knowledge acquisition, forming the integrity, subjectivity, intuition and volition of its thinking. These characteristics of Chinese ancient philosophy, however, have both advantages and disadvantages in meaning and value. For example, the real integrity of thinking cannot play a greater role unless it is combined with analytic mode of subjective and objective thinking.

Key Words: mode of thinking; integrity of thinking; intuition of thinking; volition of thinking; the subject and the object of knowledge