

中国哲学“直觉”论内涵辨析

王 丽

(南京师范大学 教育科学学院, 江苏 南京 210023)

[摘要] 笼统的“直觉”概念内涵缺乏清晰度,中国哲学的直觉概念有自己的特殊规定从而天然与西方哲学区别开来,在中国哲学内部具有语境统一性。这个统一性在实际话语氛围中还必然判别为本体论、认识论、生存论等多个意义侧面,从表现上看各侧面的直觉具有特定意趣。另外“中国哲学”是以儒、佛、道三教为代表的,三教的直觉内容和形式都有差异,这让“直觉”内涵更加丰富隽永。所以中国哲学“直觉论”有自身的特点,为此要做必要的澄清工作。

[关键词] 直觉 中国哲学 直觉论 智的直觉

“直觉”一词不是中国哲学本来就有的,而是中国哲学研究者后来总结的,始于现代新儒家的“守正”与“创新”。“中国传统文化从不用‘直觉’这类的词来表示自己的特征。”^①中国传统文化多用“觉”“悟”“观”等单词形式来称谓后来所谓“直觉”,这种单词表述易于相互组词而表现更丰富的直觉内涵。“直觉”一词古人虽有零星提及(如憨山德清说“今但直觉破自心妄想”),但“直观”一词使用更加频繁,特别多地用在佛道经典里,表现了某种主动的工夫修养。由于“直觉”一词在传统哲学里少用,现代哲学使用时就出现意义欠明朗现象,表现为在中国哲学概念领域内所指宽泛,又常常与“神秘主义”等概念混用,所以意义相当含混。而“直观”一词内涵要清晰得多,具有某种“直观本质”的主动性、实践性和可操作性,但可能恰恰是这种清晰和具有专业性反而让一般读者有了艰深和距离感,最终还是不约而同地用了更为通俗性的“直觉”。这时“直觉”一词本身的意义模糊性仍然存在,其使用时一般包含了“直观”概念内涵,这就使“直觉”一词既模糊又可随时转为专业性表义,使用起来伸缩有余。本文就是在这种“便利”和习惯意义上使用“直觉”一词的,也正因为“直觉”概念需要特别拿出来探讨以澄清其内涵,以辩明中国哲学“直觉论”实义。

一、直觉内涵的民族特征

传统哲学中与“直觉”相关的概念有觉、悟、直观、观照、觉照、感悟、玄览等等,具有代表性的表达是“直观”,也即中国哲学多用“直观”一词表达与直觉相关的内涵。在中国哲学语境中,“直觉”与“直观”在使用时有潜在的意义差别,“直觉”多显现为被动觉知、心理偶然,而“直观”更多表现了主动认知的“工夫”倾向,具有专业性深入。所以现代中国哲学在具体使用时会不自觉地将它们区别开来,即主动工夫中多用“直观”而被动觉知时用“直觉”,深观时用“直观”而偶感时用“直觉”,内涵确乎有很大不同。深入地看这是中西哲学认识论的差别。张岱年说:“以中国哲学中的一些方法为直觉,因为中国哲学家的这些方法与西洋哲学中所谓直觉法有类似处,并非谓中国哲学中此类方法与西洋哲学中所谓直觉法完全相同。”^②不是完全不同但也仅仅是“相似”,所以不能像西方哲学那样笼统称谓“直觉”。用笼统的“直觉”概念,到专业性深入时就会显出差别,存在着不同层面的觉观理解

[基金项目] 全国教育科学规划项目“新时代高校美育的中国理论建构”(BLA230245)阶段性成果。

[作者简介] 王丽(1978—),女,江苏徐州人,南京师范大学教育科学学院副教授,博士,硕士生导师,研究方向:中国教育思想史。

① 周春生:《直觉与东西方文化》,上海:上海人民出版社,2001年,第52页。

② 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:商务印书馆,2015年,第807页。

和感受,因而在使用相同的“直觉”概念时要做具体说明。也许“直觉”“直观”概念只在思想境界即“超越性”上有相同义,在具体境界的超越性内容上却存在着重大差异。因此相同“直觉”概念下可能是“各说各的”,在各从其是的情况下虽然用词形式相同但不能做到真实交流,这就有必要对“直觉”各自内容和具体使用做些基本的澄清,否则依赖近似的概念会蒙蔽真正的事实。今天我们不加思索地使用“直觉”一词实际上是受到西学影响,把本来中国哲学“直观”清晰内涵蒙上了一层神秘主义色彩,不是进步而是倒退。

西方文化的“直觉”内容常常是神秘的,是从宗教、神话中剥离出来的,因而常常拒绝哲学分析,被描述为一种被动、神秘、超越性的精神、情感现象^①,指的是与在上者、神秘本体的迷醉式合一、分有,是一种联接、和解的狂欢。尼采在《悲剧的诞生》一书中描述酒神精神的直觉性:“在酒神的魔力之下,不但人与人重新团结了,而且疏远、敌对、被奴役的大自然也重新庆祝她同她的浪子人类和解的节日。”“此刻,在世界大同的福音中,每个人感到自己同邻人团结、和解、款洽,甚至融为一体了。摩耶的面纱好像已被撕裂,只剩下碎片在神秘的太一之前瑟缩飘零。”^②这是一种迷醉式的直觉,在直觉中陶醉丧失而被驾驭,因而形之于文学性描述。这种散文化描述虽不乏深入但缺乏条理和清晰性,尤其是缺乏价值性和本体归属。在中国哲学特别在儒佛道的修养论看来,这种表述和现象是蒙昧性的,不匹配中国哲学直觉——更确切地说是直观——现象。西方哲学的这种直觉表述,在柏格森那里做到了尽可能理性的分析。柏格森把直觉解释成“同感”：“我们在这里称呼直觉为同感,通过这个同感人们可以设想自己处于对象的内部,以此来与其中特别的难以表达的部分吻合。”^③柏格森有时又把直觉说成“直观”,说人直观绵延的世界并与之产生自然共鸣。“直观的直接对象是作为变化的绵延,直观本身也是一种绵延不息的意识活动。一方面,直观作为自我意识深刻地反思和体验着绵延的自我;另一方面,直观作为心灵的一种能力,能够穿透物质进入对象之中,与对象的活动一起活动,产生共鸣和同情。”^④直观因这样的新颖的直觉而首先在意识上敞开了自己,这种敞开的生命状态因直观而如此宁静和表现了“本真”。柏格森说这样领悟中的存在是新颖和独特的,敞开了一切可能景象:“直觉又是以怎样的体验方式来把握生命之流的呢?直觉通过对内心意识状态的体验,细密地、专心地关注自我,便可以意识到存在于内心的精神由过去侵入未来的持续的涌进的绵延。在直觉的体验中,我们能全面地敞开自己的生命状态,在一种更加本真的境域中去真实地面对自己,在一种宁静的状态中深刻地领悟人生的独特意义,并在一种更高的层次和更加开放的视野中,去完整地把握自己存在的种种可能性。”^⑤直觉中人沉浸入对象,与之交融而感知对象世界的一切奥秘,这是一种极为新鲜、生动、合一境界,具有某种全知、超越感。我们看到柏格森在阐述过程已经在“直觉”与“直观”间悄悄转换,在被动征服状态多称为“直觉”而主动探索状态称为“直观”,这一方面说明我们对“直观”在某些具体情境下优于“直觉”概念的定义是准确的,另一方面告诉我们只要领悟“直观”内涵则其如何用词倒是其次了。因而直观与直觉两词间的差别似乎没有我们最初判定的那么大,甚至可以理解为某种程度上的表里关系,直觉多述现象而直观表其本质,两者是“二而一”的关系。

直觉被认为是“神秘主义”主要是从现象层面讲的,直觉以迷醉式的感知现象为内涵也只是西方哲学习惯,其本不具备中国哲学的“工夫论”系统,对工夫及所到境界不清晰、不认可,导致以迷醉式观察和文学式表述为高级,便可以解释了。哲学上的“神秘主义”,冯友兰站在中国哲学立场上说,“专指一种哲学,承认有所谓‘万物一体’之境界者;在此境界中,个人与‘全’合而为一;所谓主观客观、人我内外之分,俱已不存”^⑥。被认为是在“大全”中获得“合一”感,其时主客消失、人我消解,并

① See to Loev, S, “Affectivism about intuitions”, *SYNTHESE*, 2022, 200(274).

② 尼采:《悲剧的诞生》,周国平译,北京:三联书店,1986年,第6页。

③ 柏格森:《思想和运动》,杨文敏译,合肥:安徽人民出版社,2013年,第191页。

④ 柏格森:《创造进化论》,姜志辉译,北京:商务印书馆,2004年,第32页。

⑤ 柏格森:《创造进化论》,姜志辉译,北京:商务印书馆,2004年,第37页。

⑥ 冯友兰:《三松堂学术文集》,北京:北京大学出版社,1986年,第49页。

由此产生超时空的感通现象。我们不能说冯友兰的这种“神秘主义”或“直觉”定义有多高的权威性,但确能代表中国哲学对直觉的一般性认知,用这个思想来检验尼采和柏格森,也都是合适的。冯友兰还说:“哲学的神秘主义是思议了解的最后底成就,不是与思议了解对立底。”^①即哲学上的神秘主义是一种观念流派,用思想去解读神秘经验者并能同情理解,是一种哲学而不是神秘主义。冯氏的这些论述还只是兼顾西方哲学的一种通识性回答,还不是对中国哲学“直观”的介入性认知,其“直觉”论还只是站在“外面”的“慧解”,即还不是内在性“直观”。中国传统哲学为什么不用“直觉”而用“直观”“觉”“悟”等,都是因为中国哲学是从“内部”来深入,从而具有主动性和可驾驭性,给予家园感和回归感。从西方哲学看来,中国哲学的“直觉主义”多多少少有“神秘主义”性质,但在中国哲学自身如儒佛道的“直觉”超越性境界而言,却是清晰明澈的。如儒家的诚明、默识、豁然贯通、澄明等等,道家的玄览、见独、生白等等,禅宗的开悟、见性等等。这些对常识和常人而言是神秘的,在中国哲学“工夫”或“直观”中却无比清晰,所以中国哲学说自身的神妙境界时几乎不用“神秘主义”而更多地用“直观”“体悟”等。其过程是清晰、可操作、可验证的,具有“内证”的方法论意义,绝不象“神秘主义”多多少少含有怀疑、猜测、否定性意味。

在中国哲学论域,使用“直觉”(或直观)一词存在着具体用法差别,如存在着本体论、认识论、生存论上的不同使用。不过它们是“一体三面”关系,存在着关键性一致,如本体论上强调“一”“合一”等,在认识论上要求清净、无我、专一等,在生存论上体用一如、澄明、逍遥等。从中国哲学自身的觉观多义性上讲,即使我们笼统地将中国哲学的直观、观照、觉照、感悟等都统称为“直觉”,也不影响这些直觉概念自身在中国哲学这里还存在着其他使用方向的差别。

二、本体论意义上的直觉

在中国哲学论域多用“直观”而少用“直觉”一词,用“直观”在传统哲学这里意义要清晰得多,特别表现了本体论意义上的“直观本体”,即直观主要是针对“本体”而言。不过我们这样辨析时不影响中国哲学在两词间随意取用,也不影响本文照样用“直觉”一词来覆盖“直观”,用“直觉”替代“直观”或许还培养了论者的容受力、丰富了理解层次,且在多种讨论氛围里具备一种伸缩有余的用语方法。这样一来用词讨论就让位给了内涵判断,来到直觉的“本体”论意义上探索。尼采与柏格森的直觉阐释维持在经验式被动层面,在中国哲学看来都还是“墙外观花”,作为“门外汉”说起来也许十分精彩,但主体仍在本体之外。本体论意义上的“直觉”在西方哲学论域被认为是一种“神秘主义”真理观,即“认为可以通过超理智的、超感觉的直觉感官来达到真理”^②。这是说真理可以通过某种神秘的先天遗传和后天触发在生活中偶然出现,一旦这种直觉出现往往带有潜意识的“洞见”：“正是来自遗传的和来自记忆的一系列倾向,它们不在意识里露面而经常控制着我们种种有意识的活动,并且偶尔贡献种种创造性的观念和种种巧妙的灵感。”^③这种直觉内容在中国哲学这里更多地表达为主体获得本体“印证”,表现为寻求本体的积极性和主动性,不是被动、偶然而是一种主动奔向家园,如说观心、体道、诚明、存神、归家,等等,并有明确的本体融入的感受性,诸如温暖、透明、自在等,而不停留在表象描述层面。

西方哲学多用“直觉”而不用“直观”表达本体,原因是在西方哲学并不承认可以通过某种主动性“工夫”直趋“本体”,对诸如“本体”“物自体”究竟存在与否都存有怀疑。中国哲学儒、佛、道都肯定某种形式的“本体”存在,并有独特的“直觉”方法可以到达,这种重视“直觉本体”的工夫被西方哲学笼统地称为“东方神秘主义”。在中国哲学看来直觉的内容不是模糊的“神秘”能概括,“神秘”一词在中国哲学这里代表着模糊、无知、无能等未能深入的边缘状态,这时本体只悬设。中国哲学认为直觉里“本体”明确而肯定地存在着,只是这本体“微妙玄通,深不可识”,其“玄妙”也不是不可知而

① 冯友兰:《三松堂全集》(第四卷),郑州:河南人民出版社,1986年,第635页。

② 威廉·蒙塔古:《认识的途径》,吴士栋译,北京:商务印书馆,2011年,第28页。

③ 威廉·蒙塔古:《认识的途径》,吴士栋译,北京:商务印书馆,2011年,第30页。

是说平常“知”的能力不及,因为其是极度“深邃”“幽微”而需要另类的“默识”“静观”。这样做了则有一天“豁然贯通”而“湛然之知,无乎不知”,到达某种“如是”的精神本体,传统哲学将它描述为神、气、道、理、明、如等。如《楚辞·远游》说“保神明之清澄兮,精气入而粗秽除”,直觉本体是神明、清澄、精气。《淮南子·原道》把到达这种境界的人称为“大丈夫”,“大丈夫”能“上游于霄霓之野,下出于无垠之门”。又说那是“真人”,说“真人”能“出入无间,役使鬼神”(《淮南子·精神》)。这是将宇宙分为神、人、鬼等不同层次,直觉可以游于不同境界,尤其是通达最高本体“神”。所以“直觉”概念首先显示的不是认识能力问题,即不是认识论问题而是发现了宇宙的层级结构,特别是顶层、终极状况,直觉在此可以说是“偷天之功”。更重要的是经过工夫修养到达某种“通神”境界时还能“同天之德”,这时才真正到达“本体”之身,本体的实在性“如人饮水,冷暖自知”。然而尽管我们这样表达了,指明的也确乎是“本体”之身,但在儒、佛、道这里还将本体表达为某种“流行”状态,即本体无所不在、无行不是,如说“道在屎溺”“平常心是道”等等。

不过对于尚在儒佛道哲学之外的读者,在他未能同情进入的情况下,获得的仍只是理解而非亲证所见,他就仍然要进步。普罗提诺用描述性的话说终极本体或实在是“太一”,太一是自在自为的:“我们该如何言说太一呢?我们固然谈了不少与它有关的东西,但既没有直接说出它的本质,也没有思考或认识到它自身。但如果我们对太一没有任何认识,我们岂非和它没有任何关联了吗?〔不,〕我们和它的关联正在于:我们可以谈论与它有关的东西,而不直接说出它的本质;这样一来,我们就不直接指出太一之所是,而是透过谈论从它衍生而来的东西,来说出它之所不是。然而,即使一言不发,我们也不会失去太一。”^①这是对“太一”本体的存在而又不可言说的“直觉”表述,即我们至少可以感到本体衍生出来的感觉性、思维性东西,不是沉浸式的感知因而描述而是我们同情理解了。沉浸中的本体是“道可道,非常道”的,一方面通过“取譬”“遮诠”等描述可以指示,另一方面是舍身进入而“澄明”“坐忘”“无我”的本体亲在。西方哲学的“直觉”,在本体论意义上并未提出什么样的亲证能力,而只是将“本有”的“在上者”的终极事实“说”出来。在中国哲学这里本体“亲证”为人本有存在,直觉的本体不唯是人中的“实在”而且是“显在”着,开发或觉悟它,则人就及于神。为了说明这个问题我们可以引证牟宗三的说法。牟宗三将直觉分为“感触的直觉”与“智的直觉”,说“智的直觉”是本体论意义上的本质呈现,是“一”而不是“杂”。“智的直觉是知体明觉所发之光,此光返照知体明觉自身是如如地朗现之,故此智的直觉无杂多可言,其所朗现而给与于我们者只是此知体明觉之自身。知体明觉自身是纯一,作为其光之返照的智的直觉之觉亦如其为纯一而觉之即朗现之。此处无杂多可言,亦无对于杂多之综合可言。”这是说“智的直觉”是“一”不是“多”,是“体”不是“用”,“智的直觉”一发生即是本体闪光。牟宗三又说“多”“杂”是“感触的直觉”：“如果直觉此知体明觉本身而有杂多可给与于我们,那必是感触的直觉,而所直觉者亦必不是那知体明觉之本身。”^②智体如灯,本体直觉如光,这直觉是无知之知,与感触的直觉的杂多分别开来。从这种分析看,西方哲学的直觉多是感触的直觉,如尼采的直觉言说,而柏格森只是关于直觉的哲学,都未亲在于本体之身从而还谈不上感触的直觉,只是理性的同情理解。

孔子说吾道“一以贯之”“无他”,又说有“学而时习”之乐乃至“从心所欲”,都是说他时刻在本体流行中,其中产生“智的直觉”。“孔子所说的一以贯之,是后来直觉法之渊源;多学而识,是析物法的本始。”^③孔子所说的“贯通”是对本体的贯通,与孟子格致而“豁然贯通”而得道体之“一”相通,这个本体之“一”在儒、佛、道三家都是认同的。老子说:“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。”(《老子》三十九章)对于本体之“一”,《周易》说“天下之动,贞夫一者也。”(《易经·系辞》)得一而灵,得一而为天下标准,得一而清静自在,是因达道而自在,本质是心通、得体。所以得道、直观等,在中国哲学这里都表明了一种“体

① 何宝申:《神秘主义的哲学问题与方法:批判与反思》,《世界哲学》2016年第3期。

② 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》(第21卷),台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第107页。

③ 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:商务印书馆,2015年,第769页。

认”,是一种身心一体的“默识心通”,是归家得体的自在。牟宗三说“智的直觉”具有创造性:“智的直觉之创造即是本心仁体之创造。顺说本心仁体之创造是纵贯地说,承体起用地说;就直觉而反说是横说,是就智的直觉之认知说。所以要有此横说为的是要表明此本心仁体之创造不只是理论的、形式的意义,乃是可以直觉而认知之的,亦即是可以具体呈现的具体而真实的创造。”^①所以智的直觉具有创造性,弘扬智的直觉不仅是呈现了本体实在更表明当人获得了自在,其时有来自本体的“悟”“觉”“明”等本体光照。但呈现和享用本体不是说起来那么简单,在中国哲学又是一种现实的“工夫”,乃至说“一层工夫一层本体”,本体依托于“涉身”的认识论。

三、认识论意义上的直觉

直觉常被理解为一种心理过程。“直觉是现代用语,指人类的一种普遍心理现象,一种不需要经过分析、推理而对客体直接洞察、完整把握的认识能力和思维方式”^②,是一种整体性、贯通性的心理活动,似乎是在潜意识里发生而通过意识不自觉地表露,往往超越了常识判断从而有不知其所以然的“神秘”性。有人把它描述为具有突发性、突破性、悟性等,在中国哲学看来这种说法是忽视了前期的心理劳动和积累即“工夫”过程,是断截地看直觉现象。叔本华说直觉是一种沉浸、溶合、合一,他在解释中不自觉地将“直觉”转换到“直观”的工夫性表述:“人们不再考察事物的‘何处’‘何以’‘何用’,而仅仅考察它是什么?这时已不是抽象思维和理性概念盘踞意识,而是把人的全部精神力量献给直观,沉浸于直观……完全是把自我消溶于对象之中……人们不再把直观者与直观本身分开。”^③因此直觉是一种冥合、合一,过程是无言喻、不思议的,又是清晰和真实的。这种清晰真实超越了日常经验性真实,成了世俗逻辑背后的基础、本真。柏格森把这种合一理解为交融,并作了主客“二分”而“合一”的辩证性解释:“所谓直觉,就是一种理智的交融,这种交融使人们自己置于对象之内,以便与其中独特的、从而是无法表达的东西相符合。”^④这里的直觉是指认识的直接性、自发性、瞬间性、整体性、浑然性等等,都越过了理性逻辑而让人“觉悟”,但这种表述还只是一种外在同情“理解”,还不是在“工夫”基础上的“体会”。

西方哲学对直觉的理性分析算是深刻了,但在中国哲学看来还只是外在观察而没有真正进入,因为其缺少工夫论。熊十力就认为柏格森的直观沾染了本能、习气等低级心理成份,是冲动和不纯粹的,主体自身还不具备真实直觉的身心素质,从而看到的只是浮光掠影。“柏氏言直觉,不甚明了,时与本能混视。本能即是习气,习气缠缚于人,茫无涯涘,不可穷诘,隐然为吾身之主人公,非有极深静定工夫,不能照察而克除之也。柏氏犹在习气中讨生活,实未证见自性也。其言生之冲动,冲动即习气也。”^⑤熊氏的分析自觉地用了工夫论,说西方哲学论述直觉总是处在理智状态,而理智是人类认知经验从而是无明“习气”而非直观,其推论貌似正确却都没有离开“烦恼障”“所知障”等,只对“凡夫”的理性有用。因此单纯的哲学深入都没有来到直觉的“真照”,言明中国哲学意义上的直觉是一种“见体”的“觉照”的工夫,导致清晰、深沉、通透的“澄明”,而一般所谓的直觉只是物化世界的部分,至多是“感官的直觉”,是形气、烦恼、习染等。所以中国哲学的认识论里必然有一个“修养论”“工夫论”,真实的直觉形成首先强调“诚”“敬”“静”等,从诚意、正心、静定中修养导致直觉出现。这是说“工夫”与“本体”一致,即有什么样的工夫就有什么样的本体认知,就到达什么层次的本体。因此在一般生活中,儒家一方面外在要“博学、审问、慎思、明辨、笃行”等以“致诚”,另一方面内在要“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣”(《孟子·尽心上》),具体的做法是“求放心”“致良知”等。在此基础上能达到贯通天人,乃至“与天地参”“赞天地之化育”(《中庸》)。若进一步深入佛道的直观,其深邃的到达更让人觉知层层递进的精妙层次,如道家有真人、至人、神人、圣人的终极到达的分

① 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,《牟宗三先生全集》(第20卷),台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第198页。

② 方立天:《中国佛教直觉思维重要词语略说》,《中国文化研究》2001年第3期。

③ 夏基松:《现代西方哲学教程》,上海:上海人民出版社,1985年,第75页。

④ 柏格森:《形而上学导言》,北京:商务印书馆,1963年,第3-4页。

⑤ 熊十力:《十力语要》(第2册),沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第309页。

别,佛禅更有“四禅”“五乘”的分别,等等。由此看来若说所有人乃至学派、教派的直觉体验都“同”,以为本体唯一而到达的直觉方法单一,从而只以一个合一、交融了事,那肯定还是“门外汉”。

认识论意义上的直觉在中国哲学是修养论或工夫论,以具身体验为据而言说,这是儒、佛、道哲学认识论特点。这里特别要辨别中土三教与西方神学的直觉认知的区别,这从心理学和神学家的不同体验比照中看得更为清晰。一般来说神学家的神秘体验是带着他的神学世界观进入体验状态的,如他们说上帝创世、造人、拯救、审判等是确定的,因而神学家和一神教信徒的神秘体验与从心理学展开研究的神秘探索有了基本的区分,主要体现在主观性加入的程度不同,心理学更多体现了理性和公正。在这里或许双方互有看法。在神学家看来,心理学方式的神秘观察只是外在的,只能在现象上看到神秘经验的难言性、瞬间性、高峰状态等,这种脱离了生活性、社会性、价值观的观察虽然有客观性但却是机械的,是以工具取代灵性深入。他们认为这种外在观察不能感动自身,不能感染生活,不能带动社会和改变生存境遇,从而不能看到神秘经验正在冥合世间,因而不可能真正对自身有益。也即在神学家看来,神秘体验不只是在经验和身体里发生的事,而应该是在整个世界发生的事,是在整体上和未来都发生的事,因而它不仅是个心理现象而且是世界的创生、修复、提升等,不是个人事件而是世界事件。詹姆斯作为心理学家,说心理学家的谦虚乃至无我的态度可以帮助同情理解,即没有信仰却有一颗敬畏的心可以帮助理解宗教直觉。“我不敢肯定自己对于神秘意识状态的研究是否能带来任何贡献,因为我个人的禀赋使我几乎完全无法享有神秘经验,以至于我只能从第二手的角度谈论它。但尽管被迫从外在角度来进行研究,我还是会尽可能保持客观和同情。”^①这也是在表明,一个从未有过神秘体验或对神秘体验不敏感的人,一样可以从事直觉的神秘体验的研究,其成果也是可取的,前提是要足够的谦虚,乃至无我。而说到无我式进入,乃至由此真正的自我发现,韩炳哲说这个“自我”就是“神”“世界”,只是未自觉。“所有对‘你’的呼请都围绕着‘永恒的你’,归根结底是对神的呼请。单个的你像一扇窗,得以‘透视’上帝,透视‘永恒的你’。……每种对话都具有排它性。关系之线——倘若它们可以延伸,也必会由于其排他性,只能平等地延伸而不触碰彼此。”^②外在的“神”若还不是“我”,便仍然在自我异化中而不能自觉,“无我”的认识工夫使人来到一个高明的我,自我愈是清净则那高明愈光明。

即使是神学家和基督徒的真诚投入与光明觉知,在中国哲学看来还明显存在着“我”和“本体”的执著,还有认识方法的痕迹从而不能全情投入。只要人始终是在“此岸”盼望着就无法真正进入,不知真正到达“彼岸”是“即此岸”的,本体与现象世界不是“二”而是“一”。在中国哲学特别在佛道哲学看来,只要在盼望就在烦恼中,就还要做“损而又损”的工夫以至于无为、无我,才能达到“不二”的生存。但这是不易达到的,或者圣贤可以达到。冯友兰认为直觉是用“负的方法”即“损而又损”达成的,但常人不易达成从而提出一种居中的“觉解”工夫,并将“觉解”作为“正的方法”与“负的方法”之间的桥梁^③。冯友兰说“觉解”的工夫是一种“体认”,超越“同情理解”而试图到达“当体即是”,是东西哲学皆可接受的方法。“‘体认’就是说由经验得来的认识,这是具体的,不是抽象的。是一种经验,是一种直观,不是一种理智的知识。”^④冯友兰预计未来的哲学将是“觉解”的哲学,介于理性主义和直觉主义之间的哲学形式:“在我看来,未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性主义一些,比西方传统哲学更神秘主义一些。只有理性主义和神秘主义的统一才能造成与整个未来世界相称的哲学。”^⑤冯友兰的“觉解”相当于牟宗三认为“智的直觉”,牟宗三认为这是一种圆解圆得:“超越了主客关系之模式而消化了主客相对之主体相与客体相,它是朗现无对的心体大主之圆照与遍润。”^⑥认为这种“圆觉”是圆融高明的即身体悟,超越了西方智慧的对象性和分裂性认知,具有直截

① 何宝申:《神秘主义的哲学问题与方法:批判与反思》,《世界哲学》2016年第3期。

② [德]韩炳哲:《禅宗哲学》,中信出版集团,2023年,第118-119页。

③ 冯友兰:《三松堂全集》(第6卷),郑州:河南人民出版社,2001年,第288页。

④ 冯友兰:《三松堂全集》(第13卷),郑州:河南人民出版社,1986年,第566-567页。

⑤ 冯友兰:《三松堂全集》(第11卷),郑州:河南人民出版社,1986年,第517页。

⑥ 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第241页。

的生存修复与补给意义。

四、生存论意义上的直觉

在中国哲学看来,直觉最普遍的发生场合是平常生活,因而中国哲学十分重视平常生活中的直觉发生。为此出现了生存论上的直觉描述和培养方式。在生存论意义上,孔子首先让人“学而时习”从中体会“悦”,又从伦常交往中获得“乐”,乃至“在陋巷”“箪食瓢饭”“曲肱而枕”都有发自内心的“乐”,都是直觉感通了本体。“悦”“乐”中获得的生存直觉是正义的,孔子由此与天命谐和。孔子说自己“四十而不惑,五十而知天命”(《论语·为政》),在知天命中“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”。这种“知命”的安乐至于“知其不可为而为”,成就在乱世德性成熟的安乐。梁漱溟这样解释:“孔家一任直觉,不待鼓而活动不息……知其不可而为之,直觉使然。”^①但关于如何去“知”天命,孔子并没有较多的指引。此后孟子强调了天命的真实性和不可抗性:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”(《孟子·万章上》)这种天命感悟也没有多少论证,只是在“求放心”“养气”中培养直觉,当养成“浩然之气”时觉“万物皆备于我”,宇宙的生命能“践形”于身。冯友兰说在赞天地化育的“天地境界”中人自同于“大全”,即自觉同于万有而没有物我之分,其境界是不可思议的。“在天地境界中底人的最高造诣是,不但觉解其是大全的一部分,而并且自同于大全。如庄子说:‘天地者,万物之所一也。得其所一而同焉,则死生终始,将如昼夜,而莫之能滑,而况得丧祸福之所介乎?’得其所一而同焉,即自同于大全也。一个人自同于大全,则‘我’与‘非我’的分别,对于他即不存在。道家说:‘与物冥’。冥者,冥‘我’与万物间底分别也。儒家说:‘万物皆备于我’。大全是万物之全体,‘我’自同于大全,故‘万物皆备于我。’此等境界,我们谓之为同天。”他对同天的“冥”境作了引证,并说这种生存之境不可思议,同于佛道的证境:“大全是不可思议底。同于大全的境界,亦是不可思议底。佛家的证真如的境界,道家的得道的境界,照他们的说法,是不可思议底。”^②这段话精练且内涵丰富,皆说明“同天”境界是用“负的方法”达到,即由“损而又损”的“减”的方法,让心理达到“澄明”而到达,并且是协同日常、世间的。梅洛-庞蒂说,“我们应该抛弃将身体放在世界中,将看者放在身体中,或相反将世界和身体放在看者中——像放在一个盒子里那样——的古老偏见”^③,意思是世界就是我的身体,我是在世界中被生成和感知的,因而世界本就是我的。这个道理在中国哲学无须证明,中国的圣贤自“志于学”开始这就样做,就这样放身。

同天的生存直觉在中国哲学是易知易解的,认为那是人的自然,也是人目的。梁漱溟说:“人自然会走对的路,原不须你操心打量的。遇事他便当下随感而应,这随感而应,通是对的,要于外求对,是没有的。我们人的生活便是流行之体,他自然走他那最对最妥帖最适当的路。”^④在牟宗三来看这就是“智的直觉”,是一种自觉、觉他的生存,是自我成熟:“智的直觉不过是本心仁体底诚明之自照照他(自觉觉他)之活动。自觉觉他之觉是直觉之觉。自觉是自知自证其自己,即如本心仁体之为一自体而觉之。觉他是觉之即生之,即如其系于自己之实德或自在物而觉之。”^⑤在这里牟宗三如古代圣贤,超越了康德看来不能到达的上帝、灵魂和自由意志,认为“物自体”虽然不可知但可以通过“智的直觉”而“证悟”到达,到达的地方是仁体、道心、法性等。“自由的无限心既是道德的实体,由此开道德界,又是形而上的实体,由此开存在界。存在界的存在即是‘物之在其自己’之存在,因为自由的无限心无执无著故。”^⑥牟宗三一方面将物自体价值化,另一方面也没有杜绝物自体现象化的可能,还隐约表达了物自体就是无限性本体。针对牟宗三的说法,邓晓芒教授的意见值得重视:“从古到今,智性直观在西方哲学中一直是一个重要的、常常是占主导地位的传统。因此,牟宗三要想在这上

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,上海:世纪出版集团,2006年,第134页。

② 冯友兰:《三松堂全集》(第4卷),郑州:河南人民出版社,1986年,第632-635页。

③ [法]莫里斯·梅洛-庞蒂:《可见的与不可见的》,罗国祥译,北京:商务印书馆,2008年,第171页。

④ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,上海:世纪出版集团,2006年,第121页。

⑤ 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,台北:商务印书馆,1971年,第400页。

⑥ 牟宗三:《现象与物自身》,《牟宗三先生全集》(第21卷),台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,序8页。

面做文章,证明‘智的直觉之所以可能,须依中国哲学的传统来建立。西方无此传统,所以虽以康德之智思犹无法觉其为可能’,这种看法是毫无根据的,如果不是对西方哲学的传统一无所知,就是对‘智性直观’一词赋予了与西方人(包括康德)的理解大相径庭的解释。”^①我们不能说牟宗三对康德理解的儒家改造完全不对,也不能说邓晓芒教授所担忧无道理。其实邓晓芒教授所说“牟宗三就必须将中国传统中被他命名为‘智的直觉’的观点与康德所说的同名观点加以基本的区分”,这个区分在中国哲学是容易做到的,然而是在儒家立场的区分。康德认为从理性的人到物自身之间有“不可逾越的鸿沟”,试图跨越这条鸿沟的一切理性努力都徒劳,这种说法在中国哲学儒、佛、道都不能认同,他们将认为这是俗人俗见而根本在于未曾用“工夫”。牟宗三认为物自体的确不可以“识知”但却可以“智知”,即通过“智的直觉”的工夫到达。这种“智”即“直觉”工夫特别洋溢在日常生活中,如儒家的诚敬、仁爱,道家的静观、玄览,佛教的戒定、中观,等等。但从康德的生命形式看,他的生活全在其确定性的理性关照中,从他的传记看一碗不成形状的汤羹都会让他手足无措,全不以生活本身为实在和本来,更不以为其中有“道”而可以做什么“工夫”。在中国哲学这里,工夫不是单纯的哲学家做的事,而是寻常百姓都能“欲仁则仁”、可以“立地成佛”的事,认为大道在“百姓日用而不知”中成就其庄严,当我们“尽心”的时候就能“成性”,形成民族性的道德直觉。

无疑西方哲学家深受基督教影响,其思维基本特征是认为人为上帝所造永远到达不到上帝,人与上帝是对立的;相反牟宗三受中国传统文化影响,认为无论是儒家还是佛道都肯定人可以成神,而且人本来就是神,通过工夫修养而直觉神、侔于神,导致“人皆为尧舜”“即身而道在”“即心即佛”等。在康德那里人的自由是有限的,受上帝和天国的限制,但在儒、佛、道这里人突破了限定而能无限,人与自然、天、道本来齐一。而且这种齐一都不是指哲学家的觉悟,而是指平凡“众生”及其日常生活的广延、无限性,百姓生活本可以、就在“悟道”,平凡世间就是道场、净土。这一点单纯信赖理性的哲学家必然不信也无法行持,不能直觉本体而反哺生活也就正常了。牟宗三说事理的表达有“非分解的”和“分解的”两种方法,非分解的即直觉的方法,是百姓都在做的事,分解的即理性分析的方法,是康德等一般哲学家的方法。牟宗三认为中国哲学思想的突出优势在于,能如他自身那样居于“非分解的分解”的自在行持中,这就与单纯的哲学家的哲学思辨分别开来,自身光辉自信地处在直觉灵明中。他举例说,陆象山的方法就是“非分解的”,当要说陆象山的时候就不得不用“分解的”方法,关键是这时要做到分解而不着分解。“象山乃是就第一义非分解地启发点示,令归于实处。实处洞朗,则‘本心即理’坦然明白。……若能如此理会实处,其语言不待分解亦自明。要想明白其语言,而分解地说出之,亦须先能如此理会,其分解始不谬。”^②牟宗三认为即使是陆象山有所解,也只是对“非分解的”一种“助解”而不起根本作用,只有来到自明的“实处”才有不息的直觉、体悟,否则直觉是无据之理如西学,于人生亦无实效。

在康德那里,“感性直观”是被动的、受刺激下的受动结果,牟宗三的“智的直觉”则在本源里感受而随时分享,前者显然是“杂”而后者是“纯”,前者是派生而后者是本源。更重要的是后者为生存证实,更是为生存带来终极意义,人间已换了人间。梁漱溟说:“其实我们生活中处处受直觉的支配,实在说不上来‘为什么’的。”^③康德认为人类有前一种直观能力而不具备后一种,但中国的儒、佛、道都说具备后者,牟宗三坚定认为有后者。所以康德与牟宗三的直觉论既不是同一关系,也不是完全相异关系,而是在本体论上有相似性,但在认识论或工夫上有显然差别。最终差别是有没有来自生存的证实,是否来到“本体”之身并可以“践形”。中国哲学甚至走到这一步,即认为“愚夫愚妇”的直觉都具备尧舜的德能,若工夫得当都能“察乎天地”,“虽圣人亦有所不能焉”(《中庸》)。这种本体直觉不应只是哲学家的事,而应是百姓该有的完整身心。

(责任编辑 万 旭)

① 邓晓芒:《康德哲学诸问题》,北京:三联书店,2006年,第302页。

② 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》(第8卷),台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第4页。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,上海:世纪出版集团,2006年,第129页。