

侯才

康德关于认识含有感性(Sinnlichkeit)、知性(Verstand)和理性(Vernunft)三个要素或层次的理论是众所周知的,也是一种不仅被黑格尔认可、而且亦被马克思恩格斯认可的普适性的权威定论。在康德看来,感性是接受印象的能力,知性是规则的能力,理性是原理的能力,它们一起构成人类认识的完整结构。康德的这一划分,揭示了认识的基本层次或基本要素,确立了理性的至高地位,在人类认识史上具有重要的意义。

尽管康德的这一理论作为定论长期以来未受到任何质疑,然而,究其实质,它是对西方哲学传统和思维方式所作的哲学诠释。这一认识模式纯然是基于西方文化和哲学立场的,因此,本质上是一种理性至上主义。它至多对于西方文化及其哲学的主流传统才是适用的,而容纳不下中国传统哲学所代表的东方的思维方式。西方的哲学思维方式本质上是理性主义的,德国古典哲学堪称其范本。而中国传统哲学的思维方式却与其迥然而异:它无疑也含有理性主义的因素,但并不归结为理性主义;它较注重和强调悟性、直觉和体验,但又不归结为非理性主义和直觉主义。毋宁说,它在本质上更具有“悟性”的色彩,是“悟性主义”的。这种东方的悟性主义与西方的理性主义大异其趣,却又相映成辉。

中国传统哲学的悟性主义思维方式在儒家的“格致”(“格物致知”)、道家的“玄览”和中国佛教特别是禅宗的悟性理论中体现得最为集中和鲜明。

儒家的“格致”说对后世影响很大,被誉为“格致之学”。以至在近代,人们曾用“格致学”的称谓去翻译西方“哲学”这一概念。“格致”或“格物”之法,是孔子《大学》之旨,《大学》则可视作孔子哲学观的代表作和集中阐释。何谓“格物”?历代注家众说纷纭,诠释不一。举其要者,有三种代表性的解释:一种可谓认识论的解释,以二程、朱熹、陆九渊、王夫之等为代表,如二程和朱熹的“即物穷理”说;一种是伦理学的解释,以王阳明、刘宗周、王畿等为代表,如王阳明的“致良知”于事物说;还有一种是实践论的解释,以颜元等为代表,如颜元的“手格其物”(“犯手实做其事”)说。这些注说,尽管都具有一定的合理性,然而细究起来,却均不甚确切。其实,所谓“格”,“标准也”;引申意为“度也,量也”(《广韵》)。所谓“格物”,通俗地说,就是用既有的思维尺度、框架去衡量、测度对象。也就是如同我们今日所说,用“先验范畴”(康德)或“逻辑之格”(列宁)对对象进行加工、整理和把握。只是这种把握绝非是理性主义的,而毋宁说更具有“豁然贯通”的悟性特色,正如程子所释:“大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。”(《四书集注》)实际上,孔子本人也明确地反对过于理性化的思考,这可以从他对季文子“三思而后行”所持的保留态度中看出:“季文子三思而后行。子闻之,曰:再,斯可矣。”(《论语·公冶长》)因为在孔子看来,如若过多地理性思考,结果可能适得其反,往往反致迷惑。

老子的“玄览”(帛书《老子》作“玄鉴”),概括了道家的根本思维方式。王弼释其为“极览”(《老子道德经注》),河上公释其为“心居玄冥之处,览知万物”(《老子道德经河上公章句》)。从今天的视域来看,可以将其理解为,从最超验的层次对事物的一种整体性的观照和透察。按照老子的阐释,“玄览”的基本方法是,“塞其说,闭其门,挫其锐,解其纷,和其光,同其尘”(《老子》五十六章)。也就是说,要排除一切感性经验、语言概念和欲望,保持内心的清静和安宁。只有如此,才能做到“常无欲,以观其妙”(《老子》一章)。魏晋时期的玄学,当被视为这一方法论的充分发挥和展开。

中国佛教特别是禅宗是中印文化融合的产物,又吸收了儒家特别是道家(玄学)的要素,凝聚了中国乃至东方悟性思维的精华。体现了佛教思维方式的“了悟”,佛家将其释为:生起真智,反转迷梦,觉悟真理实相。在佛家看来,“开悟”是修行之目的,而“菩提”为所悟之智,“涅槃”为所悟之理,佛及阿罗汉则为所开悟者。佛教义理对“悟”或“了悟”有甚为精密、详尽的研究和解说。例如,依所悟之程度,将悟分为“小悟”和“大悟”(有“悟一分为小悟,悟十分为大悟”之说);依所悟之迟速,将悟分为“渐悟”和“顿悟”;依所悟之途径,将悟分为“解悟”和“证悟”(由理解真理而知者为解悟,由实践修行而体得真理者为证悟);依所悟之主体,将悟分为“悟自”和“悟他”(自己了悟为悟自,令他人了悟为悟他),如此等等。更为重要的是,佛教在长期的历史发展过程中,创造和积累了一整套系统而完备的了悟的方法,而这些方法,堪称无数佛教大师和佛教徒通过世代刻苦修行实践所取得的丰富的悟性体验的结晶。这种悟性主义的思维方式和思维特质尤其在中国禅宗中得到典型的充分的呈示。

在《坛经》中,可以发见和寻找到禅宗悟性论思维方式的一切要点:(1)“自悟”法。强调“自悟自修”,诉诸个人体验。之所以要自悟自修,是因为佛性在我,佛在自心,“佛是自性作,莫向身外求”。自悟自修的具体方法是“用智慧观照”。“如若不得自悟,当起般若观照”。“自性心地,以智慧观照,内外明澈,识自本心”。而这种智慧也是个体本性中自有的:“本性自有般若之智”。(2)“生慧”法。主张善能生慧,善为慧之基,故重视善行、善念。认为,“见一念善,智慧即生”。(3)“不住”法。讲求“无念”、“无相”、“无住”。慧能申明:“我此法门,从上以来,顿渐皆立,无念为宗,无相为体,无住为本。”三者的关系是,体认“无相”是基础、前提,“无相”则能“无住”,“无住”则能“无念”。而所谓“无念”,仍然是在念上“无住”,即“于自念上离境”,“见一切法不住一切法,遍一切处不住一切处”。由此也可见,所谓“无住”或“不住”,不仅包括对“相”

的不住，也包括对佛法的不住，即对一切法采取“不取不舍”的态度(所谓“一行三昧”)。慧能说：“用智慧观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道。”(4)“禅定”法。慧能也强调“坐禅”、“禅定”，但他并不拘泥于其形式，而是在实质上赋予其特殊涵义。关于“坐禅”，他界定为：“念不起为坐，见本性不乱为禅。”关于“禅定”，他界定为：“外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，故为禅定。”这样，所谓禅定，实际上仍然是“不住”，不过是“不住”的不同说法。(5)“顿”“渐”法。悟有“顿悟”、“渐悟”之别。初看上去，似乎这是两种法门，但实际上，它们不过是因人而施的同一方法。慧能对此作了阐释，认为：“何以顿渐?法即一种，见有迟疾，坚持己见，见疾即顿。法无渐顿，人有利钝，故名渐顿。”(6)“相因”法或“反说”法。用一个极端消解另一极端，用一个片面对抗另一片面，用一方映照、说明另一方，以此复归“中道”或整体，实现对整体(“中道”)的领悟。慧能提出：“若有人问法，出语尽双，皆取法对，来去相因。”他还说：“若有人问汝义，问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对。二道相因，生中道义。”为此，慧能还提出36对矛盾，以供提问应答参考，称之为36对法，即：天地、日月、暗明、阴阳、水火、有为无为、有色无色、有相无相、有漏无漏、色空、动静、清浊、凡圣、僧俗、老小、长短(一曰高下)、斜正、痴慧、愚智、乱定、戒非、直曲、实虚、险平、烦恼菩提、慈害、喜嗔、舍嗷、进退、生灭、常无常、法身色身、化身报身、体用、性相、有情无情。

应该说，中国禅宗所承继并加以发展的佛教传统中的悟性思维方式和特质，是中国传统哲学的精华，也是中华民族对于人类文化所做出的特殊的重大贡献。因此，有必要下大力气对其加以挖掘，进行创造性转换和提升。本文即是初步尝试。

二
从哲学思维方式的角度进行界定，“悟”是对对象本性或内蕴的一种直觉的、明澈的观照和透察。而“悟性”则是兼有感性和理性特点、因而也具有辩证性质的(如恩格斯所言，辩证思维是佛教徒所具有的)对对象本性或内蕴的一种直觉的、明澈的洞察或领悟能力。综括而论，这种突出体现在中国传统哲学特别是中国禅宗中的悟性思维或悟性体验，具有下述本质特点。

自我性。悟性本质上具有自我意识性质，是一种自我意识性，与自我相关联。悟，要通过自我，以自我为悟之主体。同时，道或佛性就在我自身上体现，因此，我又是悟之客体。即使是悟物，也以悟我为前提。如此，道我不分，佛我不分，故需要自格自致，自修自悟。孔子说，“道不远人”(《中庸》)，“君子求诸己”(《论语·宪问》)，“吾日三省吾身”(《论语·学而》)。老子说，“自知者明”(《老子》三十三章)。慧能说，“我心自有佛，自佛是真佛”，“自悟自修”，“识自本心”(《坛经》)。悟性的这种自我性，在根本上决定了它首先是一种个体的认知体验。

本体性。这里的本体性，是指一种道德的本体性，即以道德本体为根基。《大学》开宗明义：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”其要旨是将思建立在善的基础之上，将善作为思的前提。老子的“重积德则无不克”(《老子》五十九章)和慧能的“善生慧”也体现了同一意旨。此点鲜明地体现了中国哲学的这一特色，即认识论与伦理学密不可分：认识论包摄伦理学，真与善有机融合和统一，两者浑然一体。这种认识论要求人们不是仅用理性去认知对象，而是用整个身心去感悟、体验对象，因此，它必然要求人们遵从道德律令，以便使其自身的行为与对象的内在节律相一致。

整体性。也就是说，是对对象的整体性把握。悟性的整体性源于对象的整体性，是对象的整体性要求的。具体说来，在儒道释那里，它源于道或佛性的整体性，即道体为一，佛性不二。老子提出“是以圣人报一为天下式”(《老子》二十二章)，庄子论及“主之以太一”(《庄子·天下》)，孔子申明“吾道一以贯之”(《论语·里仁》)，这些都可以视为对对象即“始源”之统一性的不同把握和表述。而慧能主张“性在身心存”、“佛是自性作”(《坛经》)，强调佛我的统一，泯除主客的分离与对立，其实质也是表达和再现对象的统一和完整。

直接性。即摈除事象、语言、文字等一切间接性，直接指至整体、本性。如佛教所言，“忘象息言”，“彻悟言外”(《高僧传》卷七《竺道生传》)。《老子》开篇就讲“道可道，非常道”，庄子说“得意而忘言”(《庄子·外物》)，孔子亦云“言不尽意”(《易经·系辞》)，慧能则强调“以心传心”、“不假文字”(《坛经》)，从中可见，悟性所诉诸的直接性，不是面对事象、表象、现象的直接性，而是面对“始源”本体即所谓道体或佛性的直接性。这里，如何对待语言十分重要和棘手。语言具有二重性，既有解蔽功能，又有遮蔽功能。但是禅宗对待语言的态度十分辩证，表现了高度的智慧。譬如慧能提出的“不取不舍”法。就语言而言，“不取”的含义是弃绝、回避语言、文字、思维逻辑、理性思辨等中介的运用，“自用智慧观照，不假文字”，以免“心不行《法华》转”；“不舍”的含义则是，在不取的同时，又运用语言、文字、思维逻辑、理性思辨等中介，通过对它们的运用来超越它们，即所谓“心行转《法华》”。这在理论上，实际既承认了语言性空，又肯定了语言性不空，如《坛经》所说：“即云不用文字，人不合言语；言语即是文字。自性上说空，正言语本性不空。迷人自惑，语言除故。”

逆向性。打破日常和常规思维定势，采用反的、负的或逆的说明方法，通过诉诸差异、矛盾、对立、悖论、冲突、抵牾来打破偏执、区分、片面、极端、僵死、界限和限定，达到和实现对对象整体之直接的乃至瞬时的领悟。老子说“反者道之动”(《老子》四十章)、“孰知其极，其无正?”(《老子》五十八章)，孔子讲“叩其两端而竭”(《论语·子罕》)、“执其两端”(《中庸》)，程颐提出“物极必反”(《河南程氏遗书》卷十五)，方以智论及“相反相因”(《东西均·反因》)，这些与慧能的“相因”法或“反说”法一样，都体现出通过“执端”而最后“取中”的特征。应予以特别注意和重视的是，对于“始源”这一最高对象的认知来说，这种反的或负的方法的实质和特殊意义在于：不说不可言说和不可思议的东西是什么，而只去说它不是什么；通过可思议和言说的东西，思议和言说不可思议和言说的东西。

从上述悟性思维的若干特质中可以看出，悟性如同感性、理性一样，也是人类认识固有的一个重要层次或重要因素。而且，正因如此，它也绝非是康德所指谓的那种介于感性与理性之间、具有形而上学思维方式特点的“知性”(Verstand，有时也被译为“悟性”)，而是兼具感性和理性的特征，因而，应被视为感性与理性的统一。具体说来，感性含感觉、直觉、表象等诸层次，具有直接性、具体性、生动性、多样性等特点；理性含概念、判断、推理等诸形式，具有间接性、抽象性、深刻性、统一性等特点；而悟性作为感性与理性的统一，是直接性与间接性、具体性与抽象性、生动性与深刻性、多样性与统一性的融合。它既同感觉主义、经验主义、直觉主义相对立，又同理性主义、逻辑主义、思辨主义相对立。因此，感性、理性、悟性是人类认识的三种要素或三个主要层次，而感性直观、理性反思和悟性体验则是哲学的三种基本的认识方式和手段。三者都是人类认识固有的，不可缺少的。德国古典哲学特别是康德哲学将悟性排除在外，是对人类认识的一种肢解和片面化。

三

总体上说，以儒道释特别是中国禅宗为代表的中国传统哲学的悟性思维方式，完全超出了康德所划定的“感性、知性、悟性”的认识框架，超出了康德将理性视为认识的最高形式的观点，从而也超出了西方意义上的“哲学”范畴本身。正如铃木大拙对“悟”所阐释的：“悟可以解释为对事物本性的一种直觉的察照，与分析或逻辑的理解完全相反。实际上，它是指我们习于二元思想的迷妄心一直不曾感觉到的一种新世界的展开。”(铃木大拙，第68页)

应该说，哲学有两种主要的传统，即理性主义传统与“悟性主义”传统；有两种基本的思维方式，即理性思维与悟性思维(在广义上使用“思维”概念)。这两种思维方式各有其长处和特色。对此，冯友兰曾作过这样的描述：哲学有两种方法：正的方法和负的方法。前者是可思的、清晰的、假设的概念；后者是不可思的、神秘主义的、直觉的概念。前者是西方的，后者是东方的。而一个完全的形上学即哲学系统，应始于正的方法，终于负的方法。神秘主义不是清晰思想的对立面，更不在清晰思想之下。勿宁说它在清晰思想之外。它不是反对理性的，而是超越理性的。(参见冯友兰，第305页)

鉴于东西方哲学思维方式的各自特点，应该在这两种思维方式中建立一座由此及彼、由彼及此的桥梁，以利于两者的沟通与融合。如果说，未来文化是一种“世界文化”，那么，这种思维方式的沟通和融合则与价值观的整合一样，将构成这种世界文化的本质和核心。

参考文献

冯友兰，1989年：《三松堂全集》第6卷，河南人民出版社。

古籍(部分)：《论语》，《老子》，《庄子》，《易经》，《老子道德经注》，《老子道德经河上公章句》，《四书集注》，《坛经》，《高僧传》，《河南程氏遗书》等。

铃木大拙，1988年：《禅与生活》，光明日报出版社。

(作者单位：中共中央党校哲学教研部)

责任编辑：罗传芳(《哲学研究》2003年第1期)