

X I N

G U O X U E

Y A N J I U

新国学研究

- | | |
|--------------------------|-----|
| | 杨 义 |
| 感悟通论 | |
| | 王富仁 |
| 老子哲学的逻辑构成 | |
| | 陈仲庚 |
| 规范遵从与一元独尊 | |
| | 木成舟 |
| 性体的回归：心本论的近代命运 | |
| | 李 山 |
| 周初诗歌创作考论 | |
| | 董晓萍 |
| 牛津大学藏西人搜集出版的部分中国民俗书籍 | |
| | 严修鸿 |
| 闽客方言与“脖子与下巴之间的部位”意义有关的本字 | |
| | 谢晓霞 |
| 1910—1920年《小说月报》大事年表 | |

第 2 辑

X I N

G U O X U E

Y A N J I U

新国学研究

汕头大学新国学研究中心 编

人 民 文 学 出 版 社 第 2 辑

图书在版编目(CIP)数据

新国学研究. 第2辑/汕头大学新国学研究中心编.
-北京:人民文学出版社,2005.11
ISBN 7-02-005185-5

I. 新… II. 汕… III. 社会科学-中国-丛刊
IV. C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 052162 号

责任编辑:王培元 装帧设计:柳 泉
责任校对:杨益民 责任印制:张文芳

新国学研究(第二辑)

Xin Guo Xue Yan Jiu

汕头大学新国学研究中心 编

人 民 文 学 出 版 社 出 版

<http://www.rw-cn.com>

北京市朝内大街 166 号 邮编:100705

北苑印刷厂印刷 新华书店经销

字数 283 千字 开本 787×1092 毫米 1/16 印张 21.25 插页 2

2005 年 11 月北京第 1 版 2005 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 7-02-005185-5

定价 32.00 元

编 者 的 话

“新国学”是在原有“国学”概念的基础上提出来的。

“国学”是在西方文化输入中国,为了将中国学术与西方学术(“西学”)区别开来而提出的一个学术概念。再早有张之洞等洋务派官僚提出的“中学”,但张之洞等洋务派官僚的“中学”主要指的是中国传统儒家的伦理道德学说,而由章太炎提倡的“国学”则包括中国古代哲学、文学、文字学、音韵学等各种不同的学术门类,在哲学中也包括儒、释、道和诸子百家的各种不同的思想学说,是有关中国古代学问的总称。五四新文化运动之后,为了将“国学”与“国粹”区别开来,胡适曾经将“国学”界定为“国故学”,这一方面扩大了“国学”这个学术概念的涵盖范围,将中国古代通俗文化和金文、甲骨文的研究包含在了“国学”的范围之中,另一方面也更加强调了对中国古代文化史料的重新整理和研究,但胡适的“国学”也仍然是有关中国古代历史和中国古代文化的学问,而不包括五四新文化运动之后生成和发展起来的新的历史和新的文化。1949年之后,除了港台地区和海外华文文化圈还继续使用这个学术概念之外,中国大陆的学术界基本上已经不再使用它,但这也使中国大陆学术和中国大陆学者丧失了自身的整体感觉,从而将内部的矛盾和差异发展到彼此无法相容的程度。直到“文化大革命”结束

之后,这个概念才再次出现在中国大陆的学术界,并且成了一个被广泛使用的概念。但直至现在,它仍然沿袭着原来的用法,即它仍然是关于中国古代历史和中国古代文化学问的总称。

但是,从“国学”这个学术概念诞生之日起,中国历史和中国文化又有了一个世纪的历史,这一个世纪的中国历史和中国文化,尽管受到外来文化的影响,但仍然主要是中国人民、特别是中国知识分子的独立创造,是需要我们深入了解和研究的。也就是说,从那时开始的中国现代历史和中国现代文化,同样是中国历史和中国文化的一部分,理应纳入“国学”这个总体的学术概念之中。我们所说的“新国学”,是与原有“国学”相对举的,但却不是相对立的,它既包括对中国古代历史和中国古代文化史料的整理和研究,也包括对中国现代历史和现代文化史料的整理和研究;既包括中国学者对本民族历史和本民族文化史料的整理和研究,也包括中国学者对外国历史和外国文化史料的翻译、介绍、整理和研究,同时也把中国学者对现实实践问题和现实理论问题的思考和研究纳入到这个学术概念的涵盖范围之中来,目的是使“国学”真正成为涵盖中国学术的全部成果、真正体现中国学术的独立性和整体性的学术概念。

《新国学研究》的创办,旨在重建中国学术的整体观念,并在这种新的整体观念的基础上更加主动积极地、更加有效地从事各个领域、不同学科和不同专业的学术研究。“新国学”并不排斥任何一个有价值的研究成果,其中也包括在原有“国学”观念基础上取得的学术成果,只是要把这些成果纳入到“新国学”这个更大的学术整体中进行具体的阐释、理解和运用,以使之有机地融合到民族学术的整体之中去。“新国学”也并不否认学术争鸣、学术讨论的必要性,但这种争鸣和讨论的目的却不在争论双方一时一事的胜负,而在各自认识的深化以及对整个民族学术事业的丰富和发展。《新国学研究》中的任何一篇文章都不是作为“新国学”这个学术概念的样板而被刊发的,它只是给各种不同的学术研究成果

提供一个发表的阵地,并以它的包容性和严肃性体现我们对“新国学”这个学术概念的具体理解。

《新国学研究》以刊发二至十二万字的长篇学术论文为主。这并非我们的偏好,而是因为当前的学术刊物大都以发表二万字以下的论文为主,而出版社出版的学术著作又大都不能少于十二万字,这就使二至十二万字的长篇学术论文很难找到发表的机会,也在某种程度上造成了学术文体的单一化。我们希望给这些难以发表的长篇学术论文提供一个发表的阵地,并使我们的学术文体变得更加自由、更加多样。

由于人手不足,《新国学研究》暂时只刊发特约稿件,不接受外来投稿。

《新国学研究》是在汕头大学学校领导和李嘉诚基金委员会的大力支持下创办起来的,在此,谨向他们致以诚挚的感谢。

目 次

杨 义

感悟通论 (1)

王富仁

老子哲学的逻辑构成 (86)

陈仲庚

规范遵从与一元独尊 (151)

木成舟

性体的回归：心本论的近代命运 (167)

李 山

周初诗歌创作考论 (176)

董晓萍

牛津大学藏西人搜集出版的部分中国民俗书籍 (253)

严修鸿

闽客方言与“脖子与下巴之间的部位”意义有关的

本字 (294)

谢晓霞

1910—1920 年《小说月报》大事年表 (306)

感 悟 通 论

杨 义

一 中国智慧的优势所在

讨论现代中国学术方法的时候,绝不能忽略数千年间久蕴厚蓄的文化经验和文化资源。这份经验和资源为现代中国学术及其方法,提供了丰富的创新开拓的可能性。在对这份丰厚而独特的资源进行系统的、深入的审视之后,我们发现,感悟,就是这感悟,乃是中国智慧和思维能力的传统优势所在,它在本能和认知、情感和理智、知识和哲学等诸多层面,给中国智慧提供了奇妙的融贯和升华的通道。哲学是西方学科分类和知识汇总的术语,感悟而联系哲学二字,是非常陌生的,可能有人会认为它“不通”。但是不通中求通,乃为“大通”。它有可能使文化学术达致一种新的境界,“致广大而尽精微”(《中庸》语),在学术的形态和深广度上都获得

原创性的拓展。人们大概可以同意,西方思维重分析,东方思维重感悟。西方文化之主流向来把理性的逻辑分析的思维方式,当作人类最基本的思维方式,乃至生存方式,以此立下其文化传统的深厚的根基。中国文化出于自身经验和聪明,则另有所见。中国文学艺术之所以能够极其精妙地表达人类难以言状的精神体验和生命韵味,是与它的重感悟分不开的。因此,既然西方能有分析的哲学,那么东方人研究一下自己的感悟哲学,又岂是多余?从中国文化的行程中,考察感悟是如何沟通客观世界与主体体验,如何渗透于主体体验的知、情、意,如何浸染于客观世界的生、成、变,直到对感悟进行哲学的把握,将有可能开拓一条既有开阔的世界视野,又有中国智慧的原生性作为其精神的出发点,内蕴一种富有张力的学术生长道路。这是由于感悟尽管是非常有魅力、穿透力和生命力的智慧形式,但它的古典形态往往采取闪现或爆发的方式,电光石火,星光四射,在烫灼着或震撼着人心之时,未能高度致力于自身的知识学理体系的建构。在这种意义上说,感悟是潜哲学,是超哲学,在许多学理层面上往往浑而未分,甚至音影模糊。若要朝着知识学理体系的方向前进一步,就有必要使浑融的感悟与明晰的哲学在质疑和对话中结缘,在强强过手和联手中形成一种现代智慧形态。

人的思维本是一个复杂的精神组合与心理计较的过程,包含着思维主体对外界信息和内在体认的分析与综合、比较与融通、抽象与具象、系统化与直观化等等多种心理程序的交织。不可能设想,一个人,更不要说一个民族只用一种心理程序来思维。思维的丰富性和多样性,正是人的生命力充沛的体现。在这种意义上说,世界人类的思维多有相通之处,这是有充分的根据的。同样具有充分的根据的是,正如一个人的思维存在个性一样,一个民族的思维也存在着独特性,存在着它自具特色的文化原点、精神原型和思维方式。这是一个民族在其独特的历史文化发展中,对人类思维能力的某些侧面有所钟情、有所侧重、有所强化而积久成习所致。

数千年的思维实践,使中国感悟式的思维经验和智慧异常发达,渗透到日常生活和哲学、宗教、文学艺术各个领域,沉积为中国精神文化最具神采、又极其丰厚的资源。可以说,中国精神文化生命的一个重要部分,已融合在感悟思维之中,这是我们要建立现代中国学术体系及其方法论的时候,不可不辨、不可不珍惜的。感悟已成为一种诗性的潜哲学。对感悟的珍惜,就是对中国生命的珍惜。

可以从历史文化的现象开始,对这份具有本质价值的精神文化资源进行考察。公元5世纪,南朝宋临川王刘义庆接纳文学之士,撰述了体现魏晋风流的《世说新语》。此书的许多片断成为历朝爱读的妙品,倒主要不在于它用了“捷悟”作为篇目,用了“超悟”、“辩悟”、“机悟”等词语品鉴人物,而且用了“语已神悟,自参上流”的话头。(这些当然也重要,它表明中国人自觉或不自觉地把精神体验与感悟开始联系起来了。)但是,更为主要在于它把感悟思维贯注于笔墨,呈现了一个自由联想、清畅无碍、个性舒张、妙语连珠的“《世说》世界”。它在一个动乱和痛苦的时代,以一种诗性的潜哲学在精神领域化解了人间苦难,显示了思维智慧的超越性、辩证性,以及敏捷机锋的神采。它展示了一种不同于两汉经学的高头讲章和烦琐哲学的、令人如沐春风的思维范式。这种思维范式,甚至是不可以狭隘的社会功利来计其价值的。比如《夙惠》篇有这样的条目:

晋明帝数岁,坐元帝膝上。有人从长安来,元帝问洛下消息,潸然流涕。明帝问何以致泣,具以东渡意告之。因问明帝:“汝意谓长安何如日远?”答曰:“日远。不闻人从日边来,居然可知。”元帝异之。明日,集群臣宴会,告以此意,更重问之。乃答曰:“日近。”元帝失色,曰:“尔何故异昨日之言邪?”答曰:“举目见日,不见长安。”^①

一个小孩子面对着大人们谈论中原失陷的重大政治命题,但他却未为俗世功利所累,保持着童趣的直觉和清明的智性,仿佛那

日、那长安在他心中可以出入无碍,说远、说近都以日常感觉作证,却似乎蕴含着许多道不清、说不明的深层意义。他如果顺着大人的暗示性的期待,再说一次“日远”,就毫无意思了;他却偏偏说了一个自为悖论的“日近”,令人出乎意料地体验到一种直觉的鲜活。这里的远近已不是物理的距离,而是一种心理的距离,心智体验可以使客观的时空相对化而具有多种解释的可能。提供这种时空变型转换的相对性和可能性的,是悟性,而非科学的逻辑推理,也就是说悟性把对时间空间的体验审美化了,它启发后世诗人的“日暮乡关”之思。

如果这种感悟思维在《世说新语》中属于孤证,也就罢了,但它即使不属俯拾皆是,却也不时见彩。比如《文学》篇写颇有美名的阮宣子回答太尉王夷甫关于老、庄和孔子圣教的同异问题时,用了“将无同”即“莫非没有相同吗”的说法,受到王夷甫的赏识,提拔为副官(掾),世称之为“三语掾”。不服气的“卫玠嘲之曰‘一言可辟(征召提拔),何假于三!’宣子曰:‘苟是天下人望,亦无言而辟,复何假一!’遂相与为友”。^②阮宣子的答语充满着一系列的机锋,或如《世说新语》品鉴人物所说的“机警有锋”。他利用“将无同”这种否定性疑问句式的弹性,给儒学与老、庄的异同之辨留下了聪明的解释余地;又在面对他人心里气不平的嘲讽的时候,不刻板地正面辩驳,而是在三语、一言、无言的话语转换中,把思维引向新的层面。其间的感悟思维,使“无”字包含着“大有”,包含着比一般的言语更加丰富的意义。应该明白,把儒学称为“圣教”而与当时流行的玄风相比较,说明它对人们思想的权威性约束能力在不同的场合余威犹存,在这种文化语境中,感悟思维无疑会给人们超越俗见和消解积弊提供了某种思想的自由度。

一种思维和表达方式,如果被一民族文化中人默许为风度和智慧的体现,它就会以各种形态顽强地表现自己、装扮自己、变异自己和扩张自己,从而在不同的时代用作文化思潮的载体。《世说新语》如果不嫌牵强附会,可以说以老、庄的风度,记述《论语》式的

文体,或者说它是“名士的《论语》”。由于这种文章方式承载着感悟思维,后世的文化中人无论在内容上推崇或贬抑它,取法或拒斥它,都似乎难以逃避它的“潜在的形式召唤”。千百年间的诗话、笔记,禅宗的或理学的语录,在某种意义上都似乎是诗家、僧人或理学家的《世说》或非《世说》,它们都以不同的趣味书写着感悟思维的文本。感悟思维的异常发达,磨锐了人们对悟的意义和形式、层面和形态的细微感觉。因此,以悟字组词,形成了中国类书和词典中最丰富的词组之一。清康熙年间,即公元18世纪早期诏令儒臣搜罗典籍编写的《佩文韵府》444卷,其中卷66之8就罗列了觉悟、颖悟、才悟、警悟、声悟、缘悟,以及神悟、顿悟、悦悟、妙悟、心悟、玄悟、渐悟,直至本悟、因悟、自悟、显悟、朗悟等一百一十四个双语词,又有有情悟、一言悟、无字悟等十一个三语词。其余诸卷还有悟门、悟禅、悟道、悟了法等词语。以悟组词之多,意味它们的深层存在着一以贯之的强大的“一”。在各种典籍、故事、言语和精神体验中,如“野火烧不尽,春风吹又生”地萌生着的悟,纷纷从各个角度趋向一个终极的本体求索和真理追寻,趋向一个无所不在、又难以言说的“道”。很难设想,没有这个终极的“道”所提供的巨大的心理驱动力,会在如此多的精神层面和生活体验上,如此多的时代思潮和个性追求上,无休无止地开发着“悟”字与其他字组合成词的可能性。对纷杂的现象进行清理和还原,是为了追问和推究它们的深层的文化本质。

二 感悟与心本思想或道源思想

推究现象内蕴的文化本质,或返回中国文化的本原的一个有效的方法,是进行语义学的分析。因为语义是人对天地万象及其意义的认知和表达,汉字的结构和意义中蕴含着不少深刻的文化史脉络。对于“悟”,《说文》列于心部,释为“觉”,《玉篇》释为“心解”,《广韵》和前引的《佩文韵府》都释为“心了”。这些解释都有理

解、明白、觉醒、觉悟的意思,但它们都与中国人理解的“心”有着深刻的联系。宋代的《广韵》和清代的《佩文韵府》的解释,大概暗示了与佛教禅宗的“了悟”、“了义”有所关联。清人注解《说文解字》,又说悟和寤可以通假,例证是《楚辞·离骚》有“哲王之不寤”,王逸注:“寤,觉也。——明智之王尚不能觉悟善恶之情。”寤字的右下角的“吾”字,又有作“梦”字的怪字,解释为“昼见夜梦谓寤”,而梦在古代占卜者那是解释为“魂行”或神游的。它意味着对悟的解释,可以引申到精神领域的神思现象,引申为某种潜意识的突然跃出,而在灵感中自由联想的思维情景。

对中国文字的语义分析,还应注意它的造字结构。悟字“从心”,解释这个“心”字,也就是解释悟字的文化哲学的源头。心在古代中国,是一个沟通物质与精神的多义性存在。它既是人体生理上的中枢性器官,又能像大脑一样有思想的功能,当它与天地万物相配的时候还具有本体性的意义。这在人类文化中是非常独特的,它深刻地规定着中国传统文化的特质。在这里,《孟子》的解释具有权威性,《告子上》说:“心之官则思。”《尽心上》又说:“尽其心者知其性也,知其性则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”他对心的解释已经超出生理学的范围,具有文化本体论的意义,在孔子之“言性与天道,不可得而闻”之后,以心沟通了性与天道,为后世儒者拓展性与天道的学理提供了逻辑起点。《荀子·解蔽篇》的心论也具有广泛的影响力,它认为:“心者,形之君,而神明之主也。”这沟通了生理学和 spiritual 领域,而为我国最早的医书《黄帝素问·灵兰秘典论》所采纳:“心者,生之本,神之变也。”又说:“心者,君主之官也,神明出焉。”既然孟子以心通性,荀子以心通神明,这就使得魏晋玄学的奠基者和阐释者王弼发挥为“以心为本”的思想,并且把它与《易经》、《老子》的思想相贯通。王弼注《易·复彖》:“复者,反本之谓也。天地以本为心者也。”王弼注《老子》三十八章:“是以天地虽广,以无为心;圣王虽大,以虚为主。”这种以心为本体的思想在唐宋以降的思想史中,竟然穿越了不同的学派和宗

教,所谓“三教归一”,实际上是“三教归同于心”。佛都本有“三界唯心”的说法。《坛经》记述,禅宗六祖惠能听闻神秀的呈心偈时说:“不识本心,学法无益,识心见性,即悟大意。”他随之作了一则偈颂:“心是菩提树,身为明镜台。明镜本清净,何处染尘埃!”以心为本体,不仅是印度禅转化为中国禅的一个关键,而且是宋明理学突破传统儒学的一个关键。《二程遗书》二上记载程颐的话:“一人之心即天地之心。”这就更不必说心学系统的思想家了,陆九渊《杂说》有句名言:“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。”王阳明《传习录》对此作了进一步的发挥:“无心外之理,无心外之物。”又说:“人心是天渊,心之本体无所不该,原是一个天,只为私欲障碍,则天之本体失了。心之理无穷尽,原是一个渊,只为私欲窒塞,则渊之本体失了。”就思想史的纵向播迁和横向结构而言,心本思想一脉不绝,九派涌流,获得了思想文化界广泛的共识,它对中国人对世界的认识,发挥着非常潜在的制约作用。

在对“悟”字以及它所从属的“心”字进行语义学分析和历史文化语境透视之后,就不难发现,感悟思维是以心本思想作为它的精神文化的本原和特质的。中国传统的心论,是沟通天与人,融合主观与客观,渗透于儒、道、佛各种思潮,具有中国文化中反复谈论的一以贯之的倾向。以此为本原和特质的感悟思维,也就不同于西方传统的哲学或人文学的思维,不是把物质与精神、自然与人、主观与客观、宗教与世俗进行二分,而以反映论或表现论作为认知和思维的模式。它既是反映的,又是非反映的,还是非非反映的;既是表现的,又是非表现的,还是非非表现的;总之是三者一贯,而追求全的。正如在文学艺术上,它不是分门别类地追求真、善、美,而是追求真、善、美一贯的全,或者说它在真、善、美三者的内在精神联系上增加了统摄性的第四项:全。这个全就是道,心本思想也就是道源思想。统之以全,贯之以道。虽然感悟思维方式没有经过现代理性的阐释、分析、思辨和重构,难免笼统含糊散乱,甚至带点神秘,但它的内在品质却非常灵动、精粹、奇妙,具有独特的穿透力

和整体性。它不像西方基督教的十字架那样线条明晰,却像中国文化中反复指向的那个“潜在的圆”,每一点都趋向稳定,但每一点都没有恒在的稳定,每一点都带有运动感和过渡性。这就使得人们津津有味地翻开一部中国文化史,不仅需要用理性去阅读,而且更需要用悟性去体味,没有悟性是读不懂中国文化思想书的。一些最玄妙的哲学家在写哲理或宗教书时,也投入丰富的带感悟性的诗性智慧。老、庄、禅祖,都是富有诗性智慧和生命感悟力的哲人。当我们返观中国文化的原点或原型的时候,总不能回避两个渗透着哲人智慧和诗人魅力的奇观:太极图与道。宋朝邵雍《皇极经世书·观外物篇下》说:“心为太极,又曰:道为太极。”其后的理学家如朱熹、真德秀等人对此有所讨论。《朱子语类》卷一〇〇说:“或问,(邵)康节云:道是太极又云心是太极。道指天地万物,自然之理而言;心是人得是理,以为一身之立而言。曰:固是,但太极只是个一而无对者。”他们力图沟通太极一道一心。太极图黑中有白,白中有黑,黑白之间可分而不可分,对称、对立而又充满动感和浑融,在旋转中形成似有一个圆心、实有两个圆心的圆。它是世界上最富有哲学意味的圆形,却又是永远说不到底的圆形,是一种直接撼动人的哲学心灵和智慧的旋转体。这个圆形是心与宇宙进行神秘对话的一个伟大的想象,而感悟思维便是穿越于这个精神的旋转体的。

道也是来自人类对天地万物的体验而又超验的东西,它像道路一样明明白白,又像天地万物的精髓和存在法则一样令人说不到底。它是本体,又是功能。它以混沌包容着清晰,以无序蕴含着有序。《老子》二十一章说:“道之为物,惟恍惟忽。忽兮恍兮其中有象,恍兮忽兮其中有物。窈兮冥兮其中有精,其精甚真,其中有信。”^③它以恍忽窈冥的状态,涵容着物、象、精、真、信的多义性,一种涉及本体和功能、物象和精神、自然和文化的多义性。因此《庄子·应帝王篇》只好对道的浑沌本性讲了一个寓言:“南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌,儵与忽时相与遇于浑沌之地,

浑沌待之甚善。儻与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”^④儻忽象征着速度，以及容纳速度的时间、空间，意味着变化的有序化。它们居于中央之帝浑沌的南北两方，代表着对浑沌的分析，然而有序的分析（凿窍工程）导致浑沌的死亡。这些对道的诗意描述和寓言象征，都暗示着中国特色的思维钟情于悟性，超过了钟情于分析，倚重于天然浑成，超过了倚重于人工斧凿。中国化的佛教——禅宗主张“明心见性，直指心源”，有所谓“知即心体，了别则非真如，故非识所识，瞥起亦非真知，心体离念无念，非有念可离可无。……知之一字，众妙之门，若虚己而会，便契佛境”（宗密《圆觉经略疏钞》卷四）。这也在神明的空寂浑沌中，提供了一种富有审美意味的人的心灵与天地之道相通的认知喜悦。讲哲学、讲宗教尚且如此，当这种思维方式渗入文学体验和批评之时，它对悟性的倚重就更不待言了。悟，是以心来悟的，悟所要悟的是道，因而它要在心与道中获得自己的本体性的说明。

三 禅宗对感悟的“无”与“空”的思辨

文化本原虽然为感悟思维赋予基因，赋予原始的生命信息，但不能赋予它完备的形态。这种思维方式有一个历史实践的发育过程，经历过萌生、变异、发达、扩散和深化的运行轨迹。在漫长的发育过程中，各种文化思潮给它注入了五花八门的成分或要素，形成愈来愈丰富的追思方向、精神构成和运思功能。追踪它的运行轨迹，实际上也是追踪它的精神层面和智慧形态。虽然人们很早就运用感悟思想写诗为文了，但是对感悟思维的认识却往往滞后于它的实践行为。这就是说，感悟思维也需要对它自身的感悟。

在先秦时期，中国人对感悟思维的认识还处在原始阶段。儒家六经，惟《尚书·顾命》用了一个“悟”字，记述周成王病危弥留之际，召重臣到病榻前受命，说“今天降疾，殆弗兴弗悟”，叹息自己重

病不能下床，神志昏沉，或如前人引《苍颉篇》“觉而有言曰寤（悟）”，几乎说不出话来了。其他典籍，以《管子》使用“悟”字较多，如卷一《牧民篇》：“不明鬼神则陋民不悟，不祗山川则威令不闻。”把悟与鬼神之事相系，带有几分神秘感。卷二十一《版法篇》说：“民不足，令乃辱；民苦殃，令不行。施报不得，祸乃始昌。祸昌而不悟，民乃自图。”同卷《明法解》，说奸臣闭塞言路，使“人主迷惑而无从悟”；奸臣所作所为“使法无明，主无悟，而已得所欲也”^⑤。《管子》的这些条目中，悟所表述的都是执政者在政治行为中是否明白、醒悟。这也是先秦时期，“悟”字的通常用法。比如《韩非子》卷四《孤愤》：“故法术之士奚道得进，而人主奚时得悟乎？”屈原《离骚》：“哲王之不寤（悟）。”《天问》：“悟过更改，我又何言？”吕不韦《吕氏春秋》卷三《论人》：“昔上世之亡主，以罪为在人，故日杀戮而不止，以至亡而不悟。”皆是对君王的不清醒深致忧虑。这一层意义在历朝史书和其他载籍中一直沿用，《史记·屈贾列传》说屈原“冀幸君之一悟，俗之一改也”，又说“以此见怀王之终不悟也”，都是在政治上谈论觉悟的问题。

秦汉之世由于黄老之学和谶纬神学的先后流行，使人们对悟的理解发生变异，增加了一层心灵世界和天命领域的神秘感。《黄帝内经素问》卷八《八正神明论篇》，借黄帝、岐伯的对话解释神明：“帝曰：何谓神？岐伯曰：请言神，神乎神，耳不闻，目明心开而志先。慧然独悟，口弗能言。俱视独见，适若昏。昭然独明，若风吹云，故曰神。”这里把独悟、独见和神、明、慧、昭联系起来，出现了心灵体验的新的深度，以风吹云散比喻感悟的境界，也体现了新的趣味。感悟思维滥觞于中国医术的思辨，这是发人深省的。至于东汉班固《白虎通义》，则难免谶纬神学的俗趣，卷上说：“天所以有灾变者何？所以谴告人君，觉悟其行，欲令悔过修德深思虑也。”王充《论衡》卷二十九，自述写作缘起为“追救世俗的迷乱不觉悟而造《论衡》”，在相当大的程度上是针对谶纬神学的。但是上天示警以觉悟人主，却成了历朝史籍记述灾变的俗套。