

感應

与意义体悟

——传统心性修养之学的核心问题

周一骑 著

南开大学 出版社

感应与意义体悟

——传统心性修养之学的核心问题

周一骑 著

南开大学出版社

天津

图书在版编目(CIP)数据

感应与意义体悟:传统心性修养之学的核心问题 / 周一骑著. —天津:南开大学出版社, 2007. 11

ISBN 978-7-310-02790-3

I. 感… II. 周… III. 个人—修养—研究 IV. B825

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 161671 号

版权所有 侵权必究

南开大学出版社出版发行

出版人:肖占鹏

地址:天津市南开区卫津路 94 号 邮政编码:300071

营销部电话:(022)23508339 23500755

营销部传真:(022)23508542 邮购部电话:(022)23502200

*

南开大学印刷厂印刷

全国各地新华书店经销

*

2007 年 11 月第 1 版 2007 年 11 月第 1 次印刷

880×1230 毫米 32 开本 7.875 印张 225 千字

定价:18.00 元

如遇图书印装质量问题,请与本社营销部联系调换,电话:(022)23507125

前 言

本书通过将心理学与中国传统心性修养之学相互映照、对比的方法,分析了中国传统心性修养之学极具代表性的两个核心问题——感应与意义体悟,力求通过这两个核心问题勾勒出中国传统心性修养之学的特点、性质及现实意义。

感应就是我一你之间有意义的交互作用,感应是普遍存在的、交互的、连续的、贯通性的。感应具有很大的不确定性,同时也孕育了创造。人际关系就是彼此相感应的过程。感应是两个主体之间的沟通、交流,故感应具有诠释学性质。中国人的思想方式大体属于感应型。中国的传统学术思想及语言表述方式也都是感应式的。心性修养工夫通过投身于感应中实现。感应的过程,即是心性修养的过程。感应中的心性修养工夫包括:不带成见地虚心倾听;礼——艺术化的、彼此相默契的感应方式;孝——与父母相感应;仁——面对面的感应关系;学问与读书——通过感应化除小我、转化人格;效法圣贤——通过与圣贤相感应以转化自身人格;培养更敏锐的感性以建立责任感。

中国人对于人生的意义与价值并不诉诸超越的源头,而是通过当今与传统、我与你、人与天的感应而体悟得之。儒道释三家及宋明理学各有不同的意义体悟方式:儒家之孔孟各以“好学而集大成”,及“扩充善端、反身而诚”的方式体悟意义;道家之老庄则各以“反中求成”,及“得其环中,以应无穷”的方式体悟意义。综合了儒道智慧的两部经典——《中庸》与《易传》则以“极高明而道中庸”,及“象征”的方式体悟

意义。禅宗作为中国化的佛教宗派,主张不离凡俗体悟佛性。宋明理学家带有更浓厚的宗教气息,也对形而上的问题很感兴趣。他们主张通过心性修养工夫成为圣人以契入天人合一之道。周敦颐主张“主静立人极”,张载主张发展“德性之知”而体物体身,二程主张随处体认天理,王阳明主张“致良知”。心性修养之学体悟意义的方式为在后现代多元文化并存情势下获得人生意义提供了一条切实可行的道路。

本书尝试的创新点有如下几个方面:

1. 从沟通的角度诠释了中国传统心理思想。
2. 把沟通表述为感应的过程。从感应的角度阐发沟通。比较了感应关系与因果关系的不同,指出中国心理思想主要是通过感应关系运作,而西方心理学则以寻求因果关系为主。
3. 阐明了感应与意义领悟的关系。指出了意义既不在外,也不在内,而在于通过改进身心以“合内外”而获得领悟。

本书需进一步深入探讨的问题有如下几点:

1. 心性修养之学是一门精深而复杂的学问,本书只涉及一二核心问题,其他尚无暇顾及,拟今后在此基础上进行深入和细致的研究。
2. 感应问题还有待于进一步发掘,心性修养的大多数范畴、概念,似乎都可通过感应下加以理解。

目 录

前言 / 1

第一章 引言 / 1

第一节 本研究的缘起及问题的提出 / 1

第二节 相关研究现状的分析 / 4

第三节 本研究的意义 / 5

第四节 本研究的思路 / 5

第二章 绪论——心性修养之学的性质 / 8

第一节 心性修养之学的特质 / 9

第二节 心性修养之学的作用 / 12

第三节 心性修养之学与心理学的关系 / 14

第三章 感应观念及其特性 / 17

第一节 与机械因果观念相对的感应观念 / 17

第二节 感应的涵义及特性 / 23

第四章 语言文字与感应 / 28

第一节 语言与有效性的评估 / 29

第二节 汉语的情境性、感受性 / 31

第三节 汉语的审美品格与模糊性 / 32

第五章 感应与诠释 / 35

第一节 加达默尔的本体诠释学与感应 / 35

第二节 布伯的对话诠释学与感应 / 38

第六章 感应中的倾听与言说 / 42

第一节 倾听的意义 / 42

第二节 孔子之倾听工夫 / 45

第三节 庄子的倾听工夫 / 49

第四节 感应中的言说 / 52

第七章 感应中的学问与读书 / 56

第一节 学问与思想的关系 / 56

第二节 学问是通过交互感应化除小我的过程 / 58

第三节 作为学问的一个要项,读书也是人格转化的历程 / 59

第四节 读书与精神的凝聚集中 / 62

第五节 以虚静心读书才能与作者发生感应 / 63

第八章 感应中的礼 / 67

第一节 礼的起源 / 67

第二节 礼有报本返始与受福的意义 / 69

第三节 礼的感应性质 / 74

第四节 礼是艺术化的感应方式 / 84

第九章 感应中的孝 / 92

第一节 孝是对父母“感”的响应 / 92

第二节 孝本于“报”的观念 / 97

第十章 感应中的仁 / 99

第一节 仁是我与对方面对面的感应关系 / 99

第二节 仁是安身立命之所 / 102

第十一章 感应中的命 / 104

第一节 “知命”的内涵 / 104

第二节 对于“知命”的解释 / 109

- 第三节 现代人的意义缺失 / 113
- 第四节 知命的途径 / 115
- 第五节 结论 / 117
- 第十二章 感应中的生态伦理 / 118
 - 第一节 深度生态学眼中的生态问题 / 118
 - 第二节 深度生态学所涉及的宗教、伦理问题 / 121
 - 第三节 中国传统思想中的生态伦理观念 / 122
 - 第四节 通过感应建立生态伦理的实际过程 / 125
- 第十三章 占卜活动中的感应 / 135
 - 第一节 作为占卜之书的《易经》 / 135
 - 第二节 占卜即感应的过程 / 139
 - 第三节 荣格对《易经》占卜机理的阐发 / 142
- 第十四章 感应中的理想人格 / 146
 - 第一节 中西文化中的理想人格 / 146
 - 第二节 圣贤与崇圣心理 / 147
 - 第三节 感应及理想人格的叙述 / 149
 - 第四节 与理想人格的感通之道 / 152
 - 第五节 理想人格的诠释 / 153
- 第十五章 意义的体悟(上)——先秦诸子篇 / 156
 - 第一节 孔子——好学而集大成 / 158
 - 第二节 孟子——扩充善端及反身而诚 / 160
 - 第三节 庄子——得其环中,以应无穷 / 164
 - 第四节 老子——反中求成 / 168
- 第十六章 意义的体悟(中)——经典篇 / 174
 - 第一节 《中庸》——极高明而道中庸 / 174
 - 第二节 《易传》——通过象征领悟自然万物的意义 / 193
 - 第三节 《坛经》——不离凡俗的超越之道 / 202

第十七章 意义的体悟(下)——理学篇 / 209

第一节 周敦颐——主静立人极 / 211

第二节 张载——发展德性之知以体物体身 / 216

第三节 二程——随处体认天理 / 221

第四节 王阳明——致良知 / 224

第十八章 结语 / 229

参考文献 / 236

后记 / 243

第一章 引言

第一节 本研究的缘起及问题的提出

撰写此书的动机出于我对心理学这门学科的反省与担忧——如何使心理学这门学科在中国社会产生更大的影响？心理学能对中国人的生活起什么作用？苏格拉底说：未经反省的生活是不值得过的。同样道理，未经反省的学问是不值得做的，因为我们尚不知此学问的意义何在。我国的心理学目前还处于比较尴尬的状态：与其他学科比，若把心理学当成自然科学，则它不如物理、化学、生物等学科影响大；若把它当成社会科学，其影响力又不如经济学、管理学、社会学等学科。与美国这一心理学大国比，我们更找不出像马斯洛、罗杰斯那样或引发管理模式之革命、或推动会心团体运动、具有广大而深远影响力的心理学家。一门既没有影响力，又起不了什么作用的学科，它便是无用的长物，仅供少数人自娱自乐、自说自话而已。这种状况恐怕不能归咎于心理学从业者的不敬业、不勤勉。不敬业、不勤勉是少数人的个别行为，不会在一门学科普遍存在。唯一的可能就是：中国心理学走错了路子。路子如果不对，无论如何勤勉、敬业，也只能是缘木求鱼。自然科学主要是靠其成果产生影响力；社会公众之敬畏物理学，是因为它力量强大，能造出原子弹、发出核电，而不是因为物理学的原理使其信服——他们根本不懂物理学。物理学家只对同行说话，不对社会公众说话。但是宗教之产生影

响力,不是以其成果——人们进教堂不是因为信教能给自己带来诸多的好处(尽管对宗教的研究发现它确能有益于生活),而是因为宗教所言说的道理使其信服。宗教家必须对社会公众说“普通话”,而不是与同行说“方言”。心理学到底偏于这二者之哪一端?从成果上看,心理学确有许多公众不知其原理而能在教育、管理、商业等领域带来效益的技术,但真正能在社会上掀起波澜的,还是那些令公众喜闻乐见、不脛而走的学说。弗洛伊德的精神分析说,马斯洛的自我实现说,罗杰斯的以人为中心方法,都以某种令人激动振奋的方式说服、打动了公众。凡能说服、打动公众的,一定是以不脱离所在文化的特定语境,使用不言自明、公众所能心领神会的基本观念言说的。以马斯洛的“自我实现说”为例,“自我”在西方的语境中是正面的褒义词,代表了独立、自主的人格。而在中国文化中,“自我”则是负面的贬义词。说某人很“自我”,便带有自私自利、不顾他人感受的味道。孔子“毋我”,常说“己”,而少说“我”就是一个好例。心理学在中国建立已有几十年,其成就主要在于介绍、引进西方学说。此中的问题是:西方心理学使用的是西方的话语体系,学者们若一味以西方的话语言说,则不啻患上“失语症”,不能用自己习惯的话语表述内心活动。橘生淮南为橘,生于淮北为枳。西方心理学脱离了西方的语境,在中国的语境下会出现许多误读、歧义,甚至混乱。学者们的言说方式与公众习惯的思考方式合不上拍。心理学遗弃了公众,公众也遗弃了心理学。学术与文化脱节、断裂,学术即成无源之水,文化也得不到学术的引导。

从西方文化看,宗教能以令人信服的方式言说,能打动人心,能给人生带来意义与价值感。宗教的地位低落,心理学遂与之代兴。心理学亦能令人信服地言说,能打动人心,治疗家以启发、诱导的方式使来访者领悟人生的意义与价值,心理治疗家遂代替了牧师的角色。故凡能令人信服地言说,能打动人心的学说,就成为意义与价值的来源。这引发我们这样的思考:能否在中国固有文化中找到类似宗教或心理学,能令人信服地言说、能打动人心,能使人生获得意义与价值的自本自根的学说?如果能的话,它是如何运作的?又是如何发生作用的?中国心理学的发展是否可以从中得到启发与借鉴?

中国自先秦以来,就有一种心性之学。此心性之学,既有对心性问题的深入探讨,也有切实可行的改进人格的修养方法。我们姑且名之为“心性修养之学”。心性修养之学曾产生过广泛的社会影响:慧能于宝林大梵寺宣讲佛学,听众达一千余人。明代理学家讲学甚至有以下自贩夫走卒,上至政府官吏云集于街巷之盛况。心性之学之所以能有如此大的影响,一在于其所使用的是“本土”而且贴近日常生活的话语体系,一在于其能以适合文化传统及心理习惯的方式运作。已有许多学者从社会学的角度指出:中国是关系本位的社会,中国人特别重视关系。但关系给人的感觉是静态的结构。如果从更微观具体的角度看,关系是人与人之间动态的、面对面的交往过程。人对人与人对物相比,其间最大的不同在于:人对物可以单凭理智去对待,而对人则很难不用感情。中国人特重“人情”二字,最怕“无情”。这并不是说中国人全凭感情用事,但以超然客观、冷漠无情的态度对待他人,尤其是面对面的“你”,是令中国人难以忍受的。中国人相信“人非草木,孰能无情”——人心总是可以被感动的。中国人倾向于把人与人的交往看成是情与情相感的过程。有学者指出:中国人比较讲求实际,他们对抽象的问题不感兴趣。他们最爱问的问题是“如何”,而不是“什么”。对中国人来说,知识不是抽象的,而是具体的;不是表象的,而是履行的、参与的;不是推论的,而是实际技巧(郝大维、安乐哲,1999,107)。这意味着,中国人不喜欢把人心作为客观的对象进行抽象理论的研究,他们倾向于把自己的心也参与进去。这促使笔者把研究的焦点集中在“如何改进自己的心以有效地与对方相感应”这一问题上。因心性修养之学比较能配合中国人的心理习惯,能令人信服,能打动人心,所以成为中国人意义与价值的来源。“如何通过心性修养获得人生的意义与价值”遂成为笔者所关注的第二个问题。心性修养之学所涉及问题很多,在有限的篇幅里不可能一一澄清。笔者想通过以点代面的方式,通过对这两个核心问题的探究,揭示心性修养之学的运作方式及在中国人的生活中所起的作用。

第二节 相关研究现状的分析

与心性修养有关的文献大致有以下几类:

一是中国心理学史。如高觉敷的《中国心理学史》(1985),燕国材的《中国心理学史》(1998),杨鑫辉的《中国心理学思想史》(1994)。这几部心理学史都从心理学的角度系统总结了中国古代心理思想。其中也有对心性问题的探讨,但并未把修养作为一个特别的问题讨论。

二是海外新儒家的著作。其中最突出的是杜维明的研究。他对修身的论述有:《仁与修身》(2002,卷4),该文集讨论了仁与礼的关系、礼的作用、道德自我的发展、主体性与本体论的实在性等问题。《修身作为体现人性的教育》(同上,卷4)一文分别从自我与社群、人类与自然、人心与天道之间的关系三个角度看待修身过程。他还把通过修身过程所获得的认知称为“体知”,并详细阐明了“体知”的涵义。如:《身体与体知》(同上,卷5)。但总的来讲,杜维明对修身的研究还是囿于一般的哲学角度,未深入到心理学的微观层面。唐君毅的《中国哲学原论》详细总结了古代思想家对心性问题的讨论。其《人生之体验续编》(1993)涉及心灵的凝聚与开发、立志等修养问题;《中国文化之精神价值》提及感应问题。唐先生见解透辟,论点极具启发性,只是哲学气味太重,未对修养问题进行系统而深入的论述。

三是散见于国内各类学术期刊上的有关修养的文章。其中大部分文章所用“修养”一词相当于文化、道德水平。如道德修养、音乐修养、文学修养等,这类探讨大多与心性修养关系不大。还有少部分文章涉及中国古代的修养方法。其中有任民《修身:修身先秦儒家思想的一个普适性向度》(2005)、吴彩霞《儒家自我修养与今天的道德教育》(2005)、顾世群《传统“居敬”的道德修养方法及其现代整合》、曾凡朝《孟子人生修养发微》(2005)、姜元奎《荀子修身养心论》(2006)、习细平《“中庸”修养论之人性论拷问》(2006)、李常枫《船山道德修养方法论探析》(2005)等。这些文章多从哲学、道德的角度阐发心性修养之学,鲜有从心理学角度入手者。

第三节 本研究的意义

在理论上,为中国心理学的发展提供新的思路。心性修养之学以扎根于中国文化特定语境的方式言说,能配合中国人的心理习惯、思考方式,与中国人的生活发生密切的关联。我们并不是说只有中国自本自根的学说才能解决中国人的问题。“不识庐山真面目,只缘身在此山中”。域外的立场,能使人获得自我反省的视角,有利于跳出自身文化所难以解决的困局。但如果把海外灵丹当成解决中国问题的唯一妙药,也是偏颇之见。中国心理学在不脱离中国的语境言说,配合中国人的心理习惯、思考方式,与中国人的生活发生密切关联上面,还有许多欠缺。考察心性修养之学的运作方式,可为中国心理学提供新的思路。严格地讲,它根本不是新的,而是因“失忆”而显得陌生的学说。本书所作的工作,只是恢复记忆而已。

在实践上,为中国人的生活提供指导原则。中国人很重视关系及人情往来。但因为对自身文化传统的蔑弃,国人已经迷失了关系及人情往来的真义。关系与人情已深深地染上功利色彩,“做人”被理解为世故、圆滑、不讲原则而不是自觉从事修养,传统堕退为缺乏反省的积习。对“感应中的修养”问题的讨论,将正本清源,沟通文化与学说的断裂,还关系及人情以本来面目。某些国人目前的精神状态,可用“价值混乱”、“意义迷失”来概括。固有的价值观已失去自信,西方的价值观又未能深入,人心惶惑无主,进退失据,心既受病,社会也呈种种病象。通过修养体悟意义,不失为应对社会病象的根本之道。

第四节 本研究的思路

本研究面临两个困难:

其一是文化背景方面。本研究是以心理学的视角检讨心性修养之学,属于学术比较工作。但心理学与心性修养之学分别产生于中西方文化,所以在比较学术时还不免要涉及比较文化,而文化比较又是非常复

杂而棘手的问题。

其二是语言方面。我们现在是在已经相当西化的语境中谈论中国古代学术思想,而中国古代学术思想的语言与西方学术语言有相当大的差异。西方学术语言大体为“在场语言”或“指示性语言”,即试图使被指示的对象在场。语言要再现所指示的对象,势必要精确、客观。按照西方学术观念,思想就是用学术语言所表述的个人思考之所得,故思想的价值在于独创性。但按照中国学术传统,个人之独创固然是思想,而与人的成功沟通也是思想,而且毋宁以后者为主。孔子以学思并重,但又以学为思的前提。思是独立思考,学是与人的沟通。语言固然要表述自己思考之所得,但更重要的是唤起听者的创造性。如果不能唤起听者自身的创造性,那就只是把自己的思想复制到对方心中,对方的创造性没有发挥出来。无论多么高明的思想,如果不能唤起继起的创造,其价值也要大打折扣。孔子说“学而时习”,学是仿效,而习是实践体验,悦则是自得。中国人常说:师傅领进门,修行在个人。师傅只是引发端绪,后面还需要学生的配合,双方是一种共同创造的合作关系。老子说:“道可道,非常道”。道可以用语言表述,但永远表述不尽;说出的永远是一半,另一半还要听者自己去“修”、“悟”。中国传统学术语言侧重的是交流的效果,所以常采用象征、隐喻、暗示、双关、征引的方式,以唤起听者的感情为主,越是能打动听者、唤起其合作的,其思想价值越高,语言成为诗化的艺术。而如果用西方的标准看,则显得模糊、零散、缺乏逻辑的连贯。在双方学术尚未达成共识、没有形成共同的标准、缺乏交流的平台的情况下,要寻求一种“元语言”、“超文化的标准”是很难的。这种“超文化的标准”常是巧于伪装的文化霸权主义、种族中心主义。中国的学术语言基本上缺乏定义、界说、命题、假设、推理之类言说方式,我们当然可以用这套西方学术语言表述中国古代学术思想(这也是现在通行的做法),但代价也是很大的:其启发、感动、唤起听者的用意难免会有所损失。这是我们在现代语境下谈论中国古代学术思想所不能忽略的一点。

在意识到上述困难的情况下,笔者试图以问题为中心,考察双方不同的解决途径。作为人,无论古今中外,总面临一些共同的问题。此共

同的问题,正是学术比较的意义所在。如果我们承认:对于同一问题,可以有不同的途径可供选择,那么任何一种解决途径就都有其不可抹煞的价值。为此,我们必须小心维护不同学术的独立性:把不同的学术置于各自的文化语境中来理解,充分意识到不同的学术语言各自的内涵。如果把中国学术思想所特有的概念还原为西方概念,未经反思地用西方的概念、理论体系来解读中国固有的学术,就会造成许多“误读”,好像西方的学术思想中国古已有之,却不系统、不完善,于是中国的学术思想遂成为西方主题曲的低劣变奏。这种工作,名为整理,实则抹煞中国传统学术。笔者尽可能采用中西两个坐标,以中国的凸显西方的,以西方的凸显中国的,彰显出双方不同的思考方式、不同的概念内涵,从而揭示中国传统心性修养之学的独特价值。

第二章 绪论——心性修养之学的性质

心性修养之学就是自觉从事性格塑造、实现人的固有潜能的自我教育过程。修养之学是“做人”，即人之所以为人的学问。《大学》上说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。据此，修身是一项最普通、最基本的学问，一切人，从最有权势者到最无影响者，都应该从事这项学问。修身意味着通过个体的努力，人性的状况可以得到改善；修身还意味着人不是既定的结构，而是能够自我实现的动态过程。

西方学术思想的发展线路，一般首先重世界观、宇宙论，再由之引申出人生论与历史文化论。又因为西方思想以宇宙自然或神为超越而外在，故必重视讲求认识论、方法论，以使人认识宇宙自然或神成为可能。而中国学术思想的发展线路则与此有别：中国先哲的思想，首先是对人文历史的省察，然后引申出人生哲学，再由人生哲学引出宇宙观与认识论。中国思想所重在人，人之本在心。心性论居于中国思想的核心。先秦儒道之学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学都围绕心性论展开。中国先哲看待人心，不像西方心理学那样将其视为客体，而是把自己的心放进去，从事积极的转化与改进，然后“将心比心”，以己心契合人心，乃至上通于天心。所以研究中国思想，不应遵循治西方思想的套路，先从宇宙论、认识论、方法论引出人生论，而应从心性修养之学引出人生论，而后贯通到宇宙论。孟子所谓“尽心知性、知性知天”的路径可作为这种治学途径的代表。