

觉醒的历程

中华精神现象学大纲

张世英 著

中华书局

觉醒的历程
——
中华精神现象学大纲

张世英 著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

觉醒的历程:中华精神现象学大纲/张世英著. —北京:中华书局,2013.12

ISBN 978-7-101-09485-5

I. 觉… II. 张… III. 自我意识-研究 IV. B844

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第149199号

-
- | | |
|------|---|
| 书 名 | 觉醒的历程:中华精神现象学大纲 |
| 著 者 | 张世英 |
| 责任编辑 | 于 欣 胡正娟 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里38号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京瑞古冠中印刷厂 |
| 版 次 | 2013年12月北京第1版
2013年12月北京第1次印刷 |
| 规 格 | 开本/700×1000毫米 1/16
印张11 $\frac{3}{4}$ 插页2 字数180千字 |
| 印 数 | 1-4000册 |
| 国际书号 | ISBN 978-7-101-09485-5 |
| 定 价 | 34.00元 |
-

自序

2007年,我国当代心理学家、北京大学心理学系原主任朱滢教授出版了他的一本佳作《文化与自我》(北京师范大学出版社)。全书共分六个“专题”,他在《专题一》中并列了两个标题:一是“Searle论自我”,一是“张世英论自我”。他认为美国哲学家“Searle代表西方哲学对自我的看法,张世英代表中国哲学对自我的看法”。该书称西方人的自我观是“独立型的自我”,强调自我的独立性和创造性;中国人的自我观是“互倚型的自我”,强调自我与他人、与社会的相互依赖;“中国人更依赖于别人的观点,英美人依赖自己的观点”。朱滢做了大量心理实验和社会调查,得出结论:当今的中国人,甚至年轻人的自我观,还属于“互倚型的自我”,缺乏个体自我的独立性和创造性。

我个人主张中国传统文化与西方文化相结合,我们应吸纳西方人的自我观而又超越之。所以我并不如朱滢所说,代表中国传统的自我观,但他的著作还是引起了我的深刻反思。

西方传统的思维方式,自柏拉图特别是自近代哲学创始人笛卡儿起至黑格尔逝世,其占主导地位的,是“主体—客体”式或称“主客二分”式。这种古典哲学思想的特点有二:一是以超感性的、抽象的、形而上学的理念世界为哲学追求的最高目标;二是重自我(主体)的主体性和人的自由本质。我在1978年改革开放以前,主要研究领域是西方古典哲学。但在

当时“左”的教条主义的统治下，我所崇奉的只是超感性的、抽象的、形而上学的理念世界那一面，而完全忽视了自我的主体性和人的自由本质这一面。

1978年改革开放以后，先前套在哲学脖子上的政治枷锁逐渐松开，我也逐渐转向西方现当代哲学（或称“后现代哲学”）的研究，并由此而联系到中国传统哲学中“天人合一”、“万物一体”思想的研究。我有意摆脱西方古典形而上学的窠臼，由过去重“主客二分”转而重“人与世界的融合”，由过去重抽象的理念世界，转而重具体的生活世界。这一思想转变的成果主要体现在我的《天人之际——中西哲学的困惑与选择》（人民出版社1995年版）、《进入澄明之境：哲学的新方向》（商务印书馆1999年版）和《哲学导论》（北京大学出版社2002年版）三书中。尽管我在这几本书中所倡导的“万有相通的哲学”是结合中国传统的“天人合一”与西方传统的“主客二分”为一体的一种“后主客式的哲学”或称“后主体性的哲学”，它并不抛弃“主客式”或“主体性”，而是既包括又超越“主客式”或“主体性”；但这几本书的思想中毕竟没有强调自我的主体性和人的自由本质在当今中华思想文化发展阶段中的现实的迫切性和首要性。这一点，却是由朱滢指明了。他的《文化与自我》一书使我更进一步认识到，中国传统的“更依赖于别人”的思想，根深蒂固，吸取西方那种“依赖自己”的“独立型自我”观，远非一朝一夕之功。我过去总爱说：“我们不能亦步亦趋地先花几百年时间补西方近代思想文化之课，然后再来纠偏。”现在，由于更深切地认识到传统之顽固（我看了朱滢的实验调查之后的结论，大受震动），我觉得中华文化要想求得新的大发展，仍然需要先多花点时间，做点“补课”的功夫，当然还是不能亦步亦趋。我前些年讲的“超越自我”之“超越”，未免有点言之过早、强调得过多。在当前一段历史时期内，我们还是应当在会通中西的大原则和总趋势下，更多地偏重学习、吸纳西方人的“独立型自我”观。我们不要老是片面地自满于中华优秀传统文化的优点，而应该多一点忧患意识，多想想自己的缺点。为此，我在最近四五年的时间里，集中精力，着重从“自我”观的角度研读了一些相关的中西思想文化方

面的典籍,写了一组题为《中华精神现象学大纲》的系列长文,由《北京大学学报(哲学社会科学版)》于2010年7月至2011年9月分六期连载发表。此文是我对我的“万有相通的哲学”的一大补充和发展。我即将九十有二,这也许是我回归自我思想家园途中最后的一站。

西方传统文化,特别是自文艺复兴、启蒙运动以后,就以“独立型自我”占优先地位,伸张了自我的主体性和人的自由本质。

中华传统文化特别是占主导地位的儒家传统,其重要特点是以个人所属社会群体之“我们”占优先地位,此中之“自我”是“互倚型自我”,故每个人所着重于其自身的,是其所处社会群体中的地位,亦即平常所说的社会“身份”:个人之所言、所行,就其主导方面来说,是其所属群体的“我们”之所言、所行,也就是说,按“身份”言行。于是中华传统文化中“我”(“自我”)的观念被湮没无闻。仅以中国旧社会中代替“我”字的称谓为例,就足以说明这一点。平民百姓在官大人面前只能自称“民女”或“小民”、“贱民”;下官对上官只能自称“卑职”、“下臣”、“小人”、“奴才”、“奴婢”;下辈对长辈只能自称“不肖”、“不材”。而上级对下级则自称“本官”、“爷们”、“乃公”;至于皇帝、君王,更自称曰“朕”、曰“孤”、曰“寡人”,以示其“身份”之至尊至上。总之,在等级森严的社会里,尊卑上下,各有所属,人皆按“身份”自称:在下者不敢言“我”,在上者不屑言“我”。可以说,中华传统文化是一种缺乏独立自我观念的文化。此乃中华民族之所以缺乏自我主体性、缺乏自我觉醒的思想根源,也是被西方人称为“东方睡狮”的原因。大家都在谈论的“钱学森之问”,即为什么中国难于出现杰出人才?其实,问题的回答很简单,就在于缺乏西方“为学术而学术”的“自由精神”,其深层的思想根源在于中华传统思想文化缺乏乃至压抑自我的主体性和人的自由本质的痼疾。

在中华思想文化史上,个体性自我为争取独立自主而奋力自拔的进程至今尚未结束,启蒙维艰。我以为,“东方睡狮”之彻底觉醒、中华文化之光辉未来,还有待于个体性自我的大解放。《觉醒的历程:中华精神现象学大纲》一书,是对“东方睡狮”自我觉醒的艰难历程的一组简要论述,

我希望此书对我中华儿女的自我觉醒能多少起一点促进作用。此文经《北京大学学报(哲学社会科学版)》连载后,曾收录于拙著《中西文化与自我》(人民出版社2011年版)一书中。中华书局上海公司的余佐赞先生能将此文作为单行本出版,我在此致以由衷的谢意。

2012年11月10日于北京北郊静林湾

目 录

自序

引论	(1)
----------	-----

第一篇 光辉灿烂的童年

第一章 无我的“仁”德之梦	(4)
第二章 “求知境界”之晚出	(9)
第三章 无我之美	(12)
第四章 怀瑾握玉、特立独行的伟大诗人 ——屈原的崇高境界	(17)

第二篇 思想的一元化

第一章 思想一元化初期“个体性自我”的闪光 ——贾谊卓尔不群的品格	(24)
第二章 孔子思想的变调 ——思想一元化之始创者董仲舒	(26)
第三章 处百家罢黜之世仍能成一家之言的伟大史学家、文学家和 思想家司马迁的“谤书” ——《史记》	(30)
第四章 敢于“问孔刺孟”的“异端” ——王充	(33)

第五章	科学求实境界与审美境界相结合的典范	
	——张衡的自由精神	(36)
第六章	艺术中自我意识的闪现	(39)
第三篇 中华思想文化史上自我的朦胧觉醒		
第一章	自我朦胧觉醒的哲学基础	
	——玄学	(44)
第二章	道教“求知境界”中的自我觉醒	(48)
第三章	玄学影响下“审美境界”中的自我觉醒	(50)
第四章	陶渊明不“自以心为形役”的崇高品格	(55)
第四篇 自我觉醒历程中的另一番景象		
	——佛教思想的输入	
第一章	谈玄与成佛	(62)
第二章	佛教的中国化	(66)
第三章	柳宗元、刘禹锡对佛教思想局限性的弥补和韩愈的一味排佛	(73)
第四章	佛道审美意识中的自我觉醒	(77)
第五篇 从“天理”到“人欲”，从“理学”到“实学”		
第一章	“万物一体”之“仁”与名教纲常的矛盾	(84)
第二章	“仁”德中的自主与至公	(97)
第三章	人欲、功用、求知之公开倡导	(103)
第四章	不自由毋宁死的“真人”	
	——李贽	(107)
第五章	从“文以载道”到“以美入情”	(111)
第六章	西学的输入为中华文化首创自我觉醒的新篇章	(119)
第七章	早期启蒙思想和“实学”的发展	
	——朴学	(123)

第六篇 西方的“船坚炮利”对“东方睡狮”的震撼

——西学的第二次输入

第一章 中华传统文化第一次吸收了西方“主体性”思想的新鲜血液	(136)
第二章 第二次西学输入对审美意识和文学艺术领域的影响	(143)
第三章 “五四”运动的伟大历史意义:“东方睡狮”如梦初醒	(148)
余论	(154)

附录

中国现代哲学的缩影

——北大哲学系百年	(156)
-----------------	-------

个体性自我显现的历程:中国与西方	(160)
------------------------	-------

中华精神现象学的自我维度

——访著名哲学家张世英	(171)
-------------------	-------

引 论

19 世纪中,从西方传来一种论调:“中国是一头东方睡狮,一旦惊醒,就会震撼世界。”^①姑且不论此语原来的论据如何,我们仍然可以断言,这头“睡狮”,从未沉睡过,而是一直处于连续不断的伟大梦想之中。中华几千年的思想文化史,就是其梦寐追求的历史。中华思想文化所追求的目标究竟是什么?为什么它的追求一直处于梦境之中而未转化为现实?这期间究竟缺乏一点什么东西,能成为激活它“惊醒”的因素?本书的目的,就是想把中华几千年来各派各家(包括文学家、诗人)的各种思想观点以至情趣,作为中华文化之整体、几千年来梦想中的各种情节及其相互纠缠的历程,作一概括性的描述,从而窥见此“睡狮”的梦想之光辉、伟大及其长期未能惊醒的关键所在。

黑格尔的《精神现象学》,是一部主要以西方思想文化为背景来描写西方人自我实现历程的大书。我受他的启发,颇想从中华思想文化史上自我显现的历程的角度和我的“人生四境界”论的观点,写一部《中华精神现象学》,来描述一下中国人自我实现的历程。但由于年龄的限制,这项大工程只能寄望于后学。本文只是一个极其简略的大纲。

注 释

- ① 一般认为此话出自拿破仑之口,也有人认为原话不是“睡狮”,而是“睡着的巨人”,还有人认为此话出自拿破仑三世之口。

像 原 屈 楚



第一篇 光辉灿烂的童年

孔孟思想与老庄思想，形成先秦文化的二水分流之势，前者重“道德境界”，以表现“仁”德或者说以表现“互倚型自我”为美，后者重超越道德的“大美”之“审美境界”，以“无己”为美。至于屈原的特立独行的“自我个体性”，对先秦时期掩蔽自我的“无我”思潮有解蔽的作用，对后世在“混浊”“皆醉”之际保持“独清”“独醒”个性树立了光辉楷模。

第一章 无我的“仁”德之梦

黑格尔的《精神现象学》，从人的认识阶段，亦即我所谓“求知的境界”开始，而道德则在认识阶段之后。这是符合人生精神境界发展过程的一般规律的：就个人成长的过程来说，一般是先有人对物的认识，稍后才有人对人的道德意识；就以西方作为典型的人类文化发展过程来说，也是先有重求知的阶段（以米利都学派求知万物之始基为代表），后有重道德的阶段（以苏格拉底重对人自身的审查为代表）。然而，从中国古代思想的起源和成长过程来看，则似乎走了一条不同的道路。

中华文化思想起源于殷、周之际。殷代的卜辞是已发现的中国最早的文字。求卜是中国古人求知的一种方式。卜辞中多时间、空间、数量上的观念，是人求知自然物的体现，鲜有反映道德观念的东西。干支纪时、历法，是殷人的重要科学发明。但殷代还算不上中华文化思想史的真正开端。到了西周，则有“天德”关系的理论。周人“以天为宗，以德为本”^①，道德意识明白地突显于外。西周文献中所谓“圣”、“哲”，皆指足以配天之美德之意。然西周之所谓“德”，只是一种对于氏族贵族统治者的赞誉和美称，以血缘亲情为道德标准，德与孝相结合，而非指一般国民性的道德，更无知识才能的含义。在西周这种崇尚敬德孝思的氏族贵族的道德意识统治下，关于自然的知识与才能，充其量只能处于附属的地位。

与此相联系的是,学在官府,官学结合,只有氏族贵族文化,学术、文化为氏族贵族统治者所垄断,没有民间私学。有权者即是有知识、有才能者,然有权者既须执政任事,必难于著书,只能倚其权势,发为“政教典章”,号令时人。此即中华文化中“求知境界”之所以晚出,学术之所以不得自由,科学之所以难于发展之最早的社会根源。

春秋战国之际,经先前数百年之久的酝酿过程,学术终于由官学转化为私学,作为平民百姓的中华儿女开始拥有了相对独立的学术话语权。这是中华文化思想史真正的开端,其标志是孔墨之学(前5世纪),特别是孔学。然孔子的思想重在人伦道德,而轻视对自然物的求知。这和西方思想史以米利都学派之求知自然万物之本源为开端,而以苏格拉底为代表的对于道德意识之重视,则在此之后,正好形成鲜明的对比。孔子思想的这种特点,与继承西周时期之“德”的观念和“官学”有密切关系。当然,《论语》中也含有关于自然的认识,这是春秋末期求知欲和科学已有所进步的缘故。然而,这种情况在当时毕竟还是很不明显的。《论语》中即使提及自然物的认识,也是为服务于人伦道德的观念而发的。^②孔子所讲的“学”和“闻”,其内容不是我们所说的“求知境界”中学习自然、认识自然的意思,而只是西周时期的诗、书、礼、乐之类的东西。^③

孔子思想在中华文化思想史上最伟大的贡献在于“仁”德的学说,在于他把西周以来专属于氏族贵族的“德”转化为一般人的秉性:“性相近也,习相远也。”^④这就承认了人人皆有“相近”的本性。这本性就是“仁”,即“爱人”。所谓仁者,“爱人”^⑤是也。“爱人”之“仁”德,人皆有之,故“仁”一点也不远离人:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”^⑥孔子由此而把“仁”的具体内容规定为“忠恕”,“己所不欲,勿施于人”^⑦;“博施济众”;“己欲立而立人,己欲达而达人”^⑧,等等。这种普遍的爱人之美德,为人人所有。这是孔子的伟大理想,它标志着整个中华民族、中华儿女从其思想史之始点起,就怀抱着和追求着一个伟大的“梦”。

而且,孔子关于“仁”的学说中所包含的“为仁由己”——从自我的真情出发的思想,有重视自我之自由自主的意味,弥足珍贵。另外,孔子还



孔子

有“古之学者为己，今之学者为人”、“君子求诸己，小人求诸人”、“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”之类重视自我之自主性的言论，都值得我们继承和发扬。

不过，孔子的“仁”仍打上了旧的氏族贵族的烙印。“克己复礼为仁。”^⑨“礼”在孔子那里，其具体含义是指周礼——贵贱等级之礼。“仁”者必须抑制自我的个体性、独立性（“克己”），而服从旧的贵贱等级之社会群体的共性，才能立足于社会；否则，“不知礼，无以立”。与此相联系的是，孔子之“仁”与孝悌的血缘亲情紧密相连，由此而建立的“差等之爱”终与兼爱（平等之爱）相对立。这样，孔子想把“由己”与“克己”调和起来的思想，实际上还是让“由己”受到外在的“礼”的束缚，孔子仍然是要人自觉自愿地“复礼”——受周礼之束缚。“仁”——普遍的爱人之伟大理想，终因自我的个体性、独立性被湮没、被压制而只能成为梦想。其所谓己立立人、己达达人、己所不欲勿施于人等，都成了美丽的梦幻。孔子的“复礼”，在当时天下大乱的历史条件下，也许有某种积极意义，但其对自我的思想束缚，对普遍的爱人之“仁”德的展现所起的阻挠作用，至深至远。《论语·乡党》开始的那些段落中，关于在君前、在上大夫前、在下大夫前的种种不同言行和不同姿态的言论，充分表现了孔子以贵贱等级束缚自我个性的心态和思想。还有《论语·阳货》：“恶居下而讪上者”，何其谄上而骄下也！《论语·季氏》：“天下有道则庶人不议”，《论语·泰伯》：“民可使由之，不可使知之”，其扼杀平民自我之自由自主，昭然若揭。

墨子所谓“兼以易别”的“兼爱”，意在以平等（“兼”）代替氏族贵族的

贵贱等差(“别”)。墨子的“兼相爱”与“交相利”紧密地联系在一起,他是从“利”的角度言“爱”,而非从“仁”德的角度言“爱”,故墨子“兼爱”的“道德境界”,是同他的“功利境界”(以至于重认识上“耳目之实”的“求知境界”)联系在一起的。墨子的这些观点,是对孔子“仁”学的批评。还有比孔墨晚出的杨朱,其“贵己”和“轻物重生”说,是一种重个体自我的观点,这和孔子把个体的人湮没于贵贱等级的社会群体和血缘亲情之中的思想显然也是不同的。墨子和杨朱的观点,对于孔子的伟大梦想——“仁”而言,本应是一帖促其实现的清醒剂和补充剂,然而,在中国历史现实条件下,杨墨的思想均不行于后世。“睡狮”之梦难于惊醒。相反,孔子之后,孟子力“距杨墨”,由孔子开创的“仁”德之梦,似乎越作越辉煌。

如果说孔子的“仁”说尚未明确道出“爱人(仁)”在于“推己及人”之“推”和“及”的最后根据,从而也未达到后世儒家所谓“满街都是圣人”的人格平等的结论,那么,孟子的“恻隐之心,人皆有之……恻隐之心,仁也”^⑩,则是比“孝悌”亲情更为根本的人性,孟子由此而达到了人皆可以为圣人的道德上人人平等的思想原则。《孟子·滕文公上》中,孟子引颜渊曰:“舜,何人也? 予,何人也? 有为者亦若是。”《孟子·滕文公下》中,孟子曰:“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。”《孟子·离娄下》中,孟子曰:“君子深造之以道,欲其自得之也。”《孟子·尽心下》:“说大人则藐之,勿视其巍巍然。”孟子之重视自我的个体性和独立自主性,何等鲜明! 这是对孔子“仁”说的一大延伸和发展。^⑪

更重要的是,孟子还对人之“仁”性(“恻隐之心”)作了本体论的说明。“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣”。“尽”者,“扩而充之”也。能扩充恻隐之心,就懂得人之本性,从而也就懂得知天与人之心性合而为一,此即通常所谓孟子的“天人合一”。孟子的“天”是义理之天。“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉?”“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”^⑫“上下与天地同流”和“万物皆备于我”,实即人与万物一体之意。人与万物一体,也就是天人合一。在人与万物合一的“一体”之中,人与物无内外之隔阂,故人不仅对“亲”,而且对“民”,以至对