

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

北窗呓语

— 张世英随笔



序

记得数年以前，一家报纸的记者来到我家，约我和另外两位学长联合成立一个“新三家村”，每“村”每月各撰小品一篇，三“村”各有自己的“村名”。我心想，旧三家村已被打倒，现在居然能建新三家村，可见“门户开放”之广大，柏拉图的“洞穴”可以完全见到天日，便欣然应允。我自定村名曰“北窗呓语”，而且在第一篇稿子的清样上，编辑已经用红笔标上了我的“村名”。不料为时不久，社会上出现了一个史无前例的“门户开放”，由于门户开得太，阳光把久居“洞穴”者照射得睁不开眼睛，“新三家村”便在母胎中被扼杀了。我的“北窗呓语”已经撰写了几篇，起先是存放在抽屉里，以后不时有人来约稿，我便稍事修改，交付审阅，居然也陆续问世，于是我又陆续地写了这本小册中其余的杂文部分，其中大多也在各报刊上发表。

有知道上面这些内情的友人问我：“你为什么要标题为‘呓语’？是否自谦之词？”其实不然。“吕蒙呓语通周易”，虽系小说传奇之类的故事，但也暗示了一个道理。吕蒙是在酣醉忽卧之后于梦中通诵周易的，这似乎启发了我们，醉人呓语也许比醒人醒语更能深入人生哲理之奥义。陶渊明《饮酒》：“有客常同止，趣舍遑异境。一士长独醉，一夫终年醒。醒醉还相笑，发言各不领。规规一何愚，兀傲差若颖。”醒者规规小见，巧营而愈愚，醉者遗世独立而偏聪。渊明以醉者为得，足见人情世事难于讨分晓，何如以昏昏之醉人呓语处之为宜耳。

我一辈子学哲学，虽呓语亦难脱哲学之巢臼。哲学者，玄远之学也，总令人觉得不切实际。一些人称哲学为无用之学，不是没有道理。可是人除了实际的一面之外，又确有不切实际的一面。这就是为什么人们在专心于孜孜以求的日常事业和事物之余，又总感到缺乏心灵上的自由、安宁与安顿的缘故。以自我为中心，把他人、他物都当作是自我所利用和征服的对象，此种事业心并不能为我们提供人生的家园。人若能从自我中心主义返回到人所植根于其中的“万物一体”之中，这似乎是忘掉了自我，实乃回到真我。也许正是在这里，人能找到自己的家园，找到人生的意义和价值之所在；也许正是在这里，哲学能展示它的无用之用。处当今竞争激烈、人们热衷于自我征逐之际，若能让哲学从寂寞冷宫中下凡到人间世俗，相信一定会给熙熙攘攘、沉沦于世者增添几分清凉幽香之气，以提高人们的品味。我这本书的用意也正在此。《晋书·陶潜传》：“尝言夏月虚闲，高卧北窗之下，清风飒至，自谓羲皇上人”。如果读者能从我的呓语中，得到些许夏日炎炎、北窗高卧、“有风飒然而至”之感，则是我的莫大荣幸。当然这只是我的主观愿望。由于陋习难改，文中仍然夹杂了不少干巴巴的说理之词和专门的哲学术语，敬希读者原谅。

本书除“北窗呓语”标题下的20余篇杂文、随笔外，还选入了悲亡父和悼亡妻的两篇文章，亦多不经之词。其余学术思想杂感之类，谬误尤多，故书名统称之曰“北窗呓语”。然呓语亦发自我之“童心”。“夫童心者，真心也”（李贽语）。既属“真心”，则虽获罪于世之君子，亦盼以“醉人”恕我焉。至于诗，不过戏笔耳。余自幼为文，重说理，不善风容色泽、流连光景之词。严羽说：“诗有别趣，非关理也。而古人未尝……不穷理”（《沧浪诗话》）。严羽论诗，既主诗非关理，又不排斥理，讲得确实很全面。而

我则每以理语入诗，显然有违严氏论诗之主旨，安得谓之诗哉？我近十余年来，力主诗与思（理）相结合，哲学与文学相结合，但志大才疏，往往弄得不伦不类，非驴非马，贻笑大方，恳盼重“理趣”的诗人学者有以教我。

是为序。

张世英

1997年11月8日

于北京大学燕园

一、北窗呓语

「为己」与「为人」

《论语》：“古之学者为己，今之学者为人。”如果把这里的“为己”解释成为一己之私，把“为人”解释成为他人谋福利，那当然是天大的笑话。朱熹的《论语集注》倒是有一段切要的注解：“程子曰：“为己，欲得之于己也；为人，欲见知于人也。”为追求名誉，——“欲见知于人”而为学，则“终至于丧己”；为求自得，——“欲得之于己”而为学，则“终至于成物”。“为人”与“为己”是两种不同的为学态度，所得到的结果也大不相同：一是“丧己”，一是“成物”。

其实，我们也可以把这两种不同的为学态度推广为两种不同的做人态度。柳宗元自称：“年少气锐，不识危微，不知当否，但欲一心直遂”。不管人心之“危”，道心之“微”，不计较旁人之肯定与否，但欲直抒己见，别无他求，我看这种做人的态度正是“为学为己”的“为己”之意。反之，唯唯诺诺，惟他人之意志是从，效颦学步，不敢稍越雷池，这种做人的态度就叫做“为人”，抱着这种态度做人，其结果只能是“丧己”。

杨朱主张“为我”。这里的“为我”亦非为一己之私。杨朱实际上是要“全性保真，不以物累形”。孟子骂他“无君”，正说明他反对君王，反对屈从，要作“为己”、“贵己”之人，不作“为人”、“丧己”之人。

中国历史上有多少但求“自得”，不肯“丧己”的高人雅士值得我们称颂啊！阮籍不为世之名利所累，自况“至人无宅，天地所容；至人无主，天地为所；至人无事，天地为放”。陆放翁不怕尸骨朽，不患史无名，但喜“墨成池，淋漓豁胸臆”。王阳明主张“学者贵得之于心”；“求之于心非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是”。李卓吾劝人勿“舍己”，他也主张“不待取给于孔子而后足”。袁宏道、袁中道“独抒性灵”，“不拘格套”，“直摅胸臆”，言其所欲言。他们在为学、做人方面表现了何等超凡脱俗的高远胸襟！

可悲的是，这些不肯“丧己”之人，却往往横遭非议，甚至丧生。何以故？德国现代诗人哲学家海德格尔关于众人必然“沉沦”的理论，似乎可以用来说明为什么众人总是沦于“丧己”的道理。在海德格尔看来，人总是“在世界中存在”，总得与他人、他物打交道，这也就是说，人必然“被抛”入一种入世状态中；而人在这种入世状态中，总是有意无意地要按照一种外在的标准和并非本己的意志行事，这种标准和意志相当于我们平常所说的“自古皆然”、“人皆如此”、“一般认为”、“固不待言”、“习以为常”、“已成定论”之类的观念。如果把这类意思用一个笼统的“他”字来概括，那就可以说，人们在日常生活中的一言一行和喜怒哀乐都是取决于“他”，而非取决于己。换言之，常人总是在放弃自己，为他人而存在。海德格尔把这种状态叫做“沉沦”，“沉沦”的状态是“非本真”的状态。反之，摆脱“沉沦”，不受“他”的束缚，就是返回“本真”状态。用我们中国人的术语来说，“沉沦”、“非本真”就是“为人”、“丧己”，“本真”就是“为己”、“保真”。海德格尔深刻地指出，由于众人都按照这个主宰一切的“他”行事，所以“人与人之间的差别被磨平了”，“个性和自由选择被抹杀了”，特立独行之士“遭到压制和摧残”。所谓“木秀于林，风必摧之”，这“风”就是海德格尔所说的“他”。在茫茫人海中，特立独行者寥若晨星，众人、凡人则总是因“为人”而“丧己”，因“畏”“本真”而“沦”于“非本真”，

只有极少数“木秀于林”的高士才敢冒天下之大不韪，宁愿丧生而不肯“丧己”。

如何才能达到“本真”状态？如何才不致于“沉沦”？前期的海德格尔认为只有靠对死亡的领悟，因为人在死神降临时，“沉沦”、入世已不可能，这时，人才领会到我们所说的“为己”、“贵己”的真谛和“为人”、“丧己”之无意义。后期的海德格尔认为要靠诗，诗使人沉浸到一个超然物外、超乎喧嚣的现实之上的自由境界。这里不是讨论死和诗的地方，我也无意评论海德格尔关于死和诗的理论，更不可能要求众人都不“沉沦”，我在这里只想表示一个愿望，希望多一点“为己”、“贵己”之人，少一点“为人”、“丧己”之人，希望木秀于林、具有独立性灵之士少受一点“他”的压制和摧残！

（原载《光明日报》1988年11月27日）

寂寞与孤独

看了《光明日报》《东风》副刊上的《寂寞》一文，突然想起尼采的一句名言：“寂寞与孤独不是一回事”。按照我们一般的习惯用语，寂寞与孤独往往可以互解，没有什么大的区别，而且，究竟什么叫寂寞？什么叫孤独？平常我们也都觉得不成问题，没有解释的必要。可是尼采却对这两个词的含义作了理论上的说明，还特别强调了两者的区分。我这里不打算引他的德文原字在翻译上作一番研究和讨论，只想从内容上漫谈一下尼采对二者所作的解释以及我个人的感想。

在尼采看来，寂寞似乎是一种异国他乡之感：冷漠、陌生，好像“站在森林里迟疑不定，未知走向何方”，好像“动物引导着自己”，“感到在众人中比在动物中更加危险”，又好像“独坐在醉醺醺的世人之中”，“哀诉”人间的不公正。总之，互相猜忌，彼此欺诈，黑暗笼罩着去路，危险隐藏在背后，这些就是尼采对寂寞的写照。尼采所说的寂寞似乎可以在屈原身上找到一个比较贴切的例子。屈原遭谗见放，行吟泽畔，见渔夫而哀叹曰：“举世混浊而我独清，众人皆醉而我独醒”。真可谓寂寞之至矣。屈原的寂寞是由于不愿“以身之察察受物之汶汶”，不愿“以皓皓之白而蒙世之温蠖”，与尼采之由于愤世嫉俗、不苟流俗而寂寞，其含义似无二致。当然，中国的骚人墨客中深感寂寞者何止屈原？贾生因“谗谀得志”、“方正倒植”而寂寞，陶渊明因不为五斗米折腰而寂寞，苏东坡因流贬江湖而寂寞。……。在苦难的人海中寂寞者比比皆是。尼采对寂寞的隐士常表赞赏之意，其用心也未尝不可从中国的隐子中找到解释。

孤独与寂寞是两种不同的境遇，两种不同的感情，尼采认为，孤独就是“远看”事物，即“从事物远离”，对事物“作远景的透视”，只有这样才能达到万物合一、生命永恒的境界，在这种境界中，你“可以倾诉一切”，“可以诚实坦率地向万物说话”，“人们彼此开诚布公，开门见山”。这是一种艺术审美的境界，它能“使事物美丽，诱人，令人渴慕”，使人成为自己的主人，使人生获得意义和价值。也就因为这个缘故，尼采在把寂寞描绘为异乡他国之感的同时，却把孤独看成是人的家园：“呵，孤独！你是我的家园，孤独呵！你的声音多么温柔甜蜜地向我倾谈。”尼采这种“远离事物”，对事物“作远景透视”的观点，其实很像陶渊明的“心远地自偏”。“远看”和“心远”都是用艺术的眼光，站得高，看得远。尼采不满意人们以拜金主义为唯一原则而没头没脑地聚集在一起互相排挤，他有感于“生活在众人之中反而忘却了人”，因而希望“能有远看的慧眼”以慰寂寞。陶渊明鄙弃名缰利锁，感到人境寂寞，所以他作出了“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔？心远地自偏”的诗句。看来，挤得太近，彼此倾轧，只能使人更疏远、更陌生，还不如“独处远看”，“给事物罩上一层美的色彩”，倒能使人回到自己的家园。古今中外的不少哲学家、诗人似乎为我们提供了一条用孤独对付寂寞的好办法。《寂寞》一文的作者在文末号召我们学习鲁迅，用“呐喊对付寂寞”，我完全赞成；但是在“呐喊”尚缺乏条件的情况下该怎么办呢？不妨学习一下尼采，暂时用孤独来安慰寂寞，尼采把这种安慰叫做“形而上的慰藉”。

（原载《光明日报》1988年9月18日）

「不识危微」

《书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微”。这危险的“人心”和幽微的“道心”耗尽了古今中外多少人的激情和生命！关于前者，我们比较容易领会，不必多说。为什么“道心”也成了束缚人的枷锁呢？其实，这也不难理解，“道心者，天理也”。中国儒家所讲的那一套“存天理，去人欲”的老传统，不就是用抽象的、永恒的“道心”压制具体人的活生生的激情与生命吗？但是明清之际就有一批学者如王夫之、颜元、戴震等起而反对绝情去欲，要求从空洞虚静的道学中解放出来；而早在唐代，柳宗元已经“一心直遂”地自谓“年少气锐，不识危微”。他不仅不顾人心之危殆，而且公然蔑视神圣不可侵犯的“道心”，难怪他在改革派失败之后被目为“众党人中”之“罪状最甚”者！但是，蔑视“道心”的人究竟是一种什么形象？“道心”为什么能使激情受阻，生命停滞？柳宗元作为一个中国古代思想家和文学家，还不可能对这些问题作出具体回答。“年少气锐”四个字也许算是对蔑视“道心”的人的一点具体描绘吧，但太笼统、太简单了。我的桌上正好摆着一本法国当代著名思想家和作家加缪的作品《西西弗的神话》，对我颇有启发。

加缪在这本随笔中，反对从柏拉图到黑格尔的那一套强调形而上的本体的哲学思想，认为那些寄希望于玄远的“永恒”，放弃今天而专注于明天的人是最不自由的人，这种人“为自己竖起了束缚自己的栅栏”，成了“适应”某种玄远目标的“奴隶”。自由的人应该放弃“永恒”，“肯定今天”，把握每一个当前的瞬间，对现实的生活用肯定的词“是”来回答，对非现实的永恒用否定的词“不”来回答。而现实的生活，或者说，我们所面临的、不可回避的今天，总是“悲剧性的”，总是有无穷的邪恶降临在我们头上，就像大山上的巨石一样不间断地向我们滚来，一个敢于面对现实、对今天说“是”的人就要敢于对这样的现实进行永不停息的反抗，而西西弗就是这么一个典型的形象。西西弗受诸神的惩罚，把巨石推上山顶，石头不断地重新从山上滚下，他又不断地重新把巨石推到山顶。西西弗不以抽象的、渺茫的永恒或未来为目标，只是一心一意地、脚踏实地地“历尽当前的苦难”，但“苦难也造成了他的胜利”，“充实了他的生活与心灵”，他以“比他搬动的巨石还要坚硬的心”，“超出了他自己的命运”，成了“他自己生活的主人”，他是真正自由的人，真正懂得“生活的荣耀”的人，也是真正幸福的人。加缪认为西西弗的形象表达了“现代人的气质”和“现代人的意识”，——这是一种“面对今天”、“敢于反抗”、“经常不断更新的、永远处于紧张状态的意识”。

显然，我们不能把加缪所谓用“是”来回答今天的思想理解为我们平常所说的“今朝有酒今朝醉”，前者因热爱生活而要求付出惨痛的代价，后者则是逃避现实，屈从命运。只有前者才当得起“现代意识”的称号，而后者只能是时代的弃儿。

不断滚向西西弗身上的巨石究竟是指些什么内容呢？归结起来不外还是两条：一是指“世俗”，一是指“永恒”，前者类似我们所说的“人心惟危”，后者类似我们所说的“道心惟微”。加缪作为一个西方现代哲学家，不仅反对前者，而且着重反对后者，这是因为在西方哲学史上，关于永恒本质的本体论思想一直占居统治地位，不打破这种旧传统就不能抒发人的激情，不能

伸展人的主体性，也就创造不出“永远更新”、“永远处于紧张状态”的西西弗的意识和形象，就像在我们中国，不打破那种用永恒的天理或道心去压制活生生的人欲的旧传统，就不能使思想得到解放，意识得到更新一样。用抽象的永恒的东西窒息具体的生命的东西，可以说是中外文化史上的一个通病。柳宗元蔑视“道心”和加缪不相信“永恒”、都是对这种通病的一大打击，两人的思想实有相通之处。当然，柳宗元的思想属于中国古代的意识，与西方现代意识大不相同，但中国古代的思想未尝不可以闪现西方现代意识的星光。我们为什么不能用加缪的熊熊烈火来点燃我们民族早有的这点火种呢？让我们做一个“敢于反抗”、“永不停歇”、“永远更新”、对今天总是用“是”来回答的现代人吧。

（原载《光明日报》1989年1月15日）

无家可归 与有家归未得

每个人都眷恋自己的家，其实，这个家不一定指有形的家。有形的家如果不是和睦相处，家也就变成了枷。可见人们所眷恋的家，从根本上讲，不在有形，而在无形。有形的家之所以值得眷恋，首要的也是因为家里人心心相印，能说出自己的心声。基尔凯戈尔说过：“一个人必须以他的思想作为他生活的家，否则，所有的人都都要发疯。”人是多么需要有自己的思想、自己的心灵作为安身立命之所啊！陶渊明因“无适俗韵”，不愿“以心为形役”，故作“归去来兮辞”，他实则是以他“本爱丘山”之“性”为家。李白诗云：“人生在世不称意，明朝散发弄扁舟。”这里说的也是弃冠簪不仕，而思以扁舟为家。元结的诗：“思欲委符节，引竿自刺船；将家就鱼麦，归老江湖边。”其意境大致与李诗相似。丘山也者，扁舟也者，鱼麦也者，皆非实际的家，但只要有了自己真实的性灵，独特的思想，就有了各自最眷恋的家。

如何识别一个人有家还是无家？有一条最简便的办法。“口舌，代心者也。”看一个人说些什么话和怎样说话，就可以知道他是有家还是无家，是用心（有思想）还是无心（无思想）。海德格尔描写过人的这样一种言谈状态：“只要人家说过了的，只要是名言警句，就担保是真实的与合理的，”因而可以照说无误。这种言谈“从不以得之于心的方式表达自己，而是以人云亦云、鹦鹉学舌的方式表达自己”。“本来无根基的东西，通过这种方式的言谈，反而建立起权威性，”成了“公认的”“公众意见”，这种意见“规定着我们看什么和怎样看”。作这种言谈的人，“无需先把事情据为己有就懂得了一切”，他因得到“公认”而“免遭失败的危险”，他可以“振振有辞”地这样大谈一阵而立于不败之地。海德格尔指出，这种言谈倒也“不必意在欺骗”，但它毕竟是“无根基的”，所以它不是“敞开”真实，而是“封锁”真实。海德格尔总括人们的这种言谈方式，把它称为人的“非本真状态”或“沉沦状态”。什么叫做“沉沦”？什么叫做“非本真”？用我们的语言来说，就是“丧家”。按这种方式言谈的人，没有自己的思想，也没有自己的语言，实在可以说是一个无家可归的人。

最可悲的是，在历史上，无家可归之人往往要迫使他人有家归未得。袁宏道曾斥责那些只会说别人说过的话的人，“句比字拟，务为牵合，弃目前之景，摭腐滥之辞”，但由于这样的人有“一唱亿和”之势，遂能“倚势欺良”，“见人有一语不相肖者，则共指以为野狐外道”，于是“有才者诘于法，而不敢自伸其才”。这些“有才者”有自己的思想，有自己的语言，也可以说有自己的家，只因同那些“句比字拟”、“摭腐滥之辞”的人“语不相肖”，便“不敢自伸其才”，他们除了兴“有家归未得”之叹以外，还有什么办法呢？

海德格尔把这种状况讲得更明白、更深刻。他说：人云亦云式的言谈方式本来就“封锁”了真实，而特别由于人们在作这种言谈时，总以胜利者自居，总是自以为是，因此他们便“以某种特殊的方式，压制每一新的诘问”，“这就更加深了封锁”。封锁真实，压制诘问，是无家可归者对付有家归未得者的惯用伎俩。其结局会是如何呢？海德格尔作了这样的描绘：“每个人从一开头就窥测他人，窥测他人如何举止，窥测他人将应答些什么”。这是“一种紧张的、两可的相互窥测，一种相互偷听。在相互赞成的面具下唱的

是相互反对的戏 ”。

（原载《西北军事文学》1992 年第 4 · 5 期）

「这一个」和「都一样」

在医院的诊室里经常可以见到这样的场面：患者不断地、不厌其详地讲述自己的病情，要求医生给予一点特殊治疗；医生总结性地回答一句话：“患这种病就吃这种药，都一样。”我完全无意责备医生的态度，因为这里的确存在着一个几乎可以说是永远纠缠着人们的哲学问题。

任何一个事物都有其独特性，它不仅有异于和它不同类的事物，而且有异于和它同类的其他事物，它是世界上的唯一者，非其他任何一物可以代替。用黑格尔的术语来说，它是“这一个”。“这一个”就是唯一的一个。世界上的任何一个事物都是唯一的“这一个”。就如一个患感冒的人，他的病情和自我感觉总有不同于其他感冒患者之处，这个患者是唯一的。但是，要将“这一个”用语言表达出来，就“都一样”而成了普遍的东西。一个感冒患者无论怎么不厌其详地诉说自己病情的特点，他说出的总有和别的感冒患者“都一样”之处：你说你流鼻涕吧，也可以找到别的患者同样谈他流鼻涕；你说你不流鼻涕吧，也可以找到别的患者同样说他不流鼻涕；如此等等。患者不断地强调自己是“这一个”，医生执着地强调大家“都一样”。患者的“这一个”与医生的“都一样”之争，在哲学史上叫做个别与普遍之争。有的哲学家强调个别的東西才是真实的，有的强调普遍的东西才是真实的，争了几千年，医院里的这种争论照样进行着，而且肯定会永远继续下去。不仅医院里有这种争论，当官的和老百姓之间也存在着这种争论：老百姓喜欢把自己的情况申述得淋漓尽致，强调“我的情况特殊，请多多考虑”。当官的喜欢老百姓把情况谈得简单概括，强调“大家都一样，难道你就例外？”如此等等。总之，社会上总有一部分人希望说出自己的特殊性，说出自己是“这一个”；另一部分人则总是把别人看成普遍的人，看成“都一样”，这大概是一个比比皆是的现象。谁是谁非？各有自己的道理。哲学家们争论了几千年都不能解决的问题，怎能期望医生和病人、当官的和老百姓来解决？

只是在中西思想史上有两个彼此类似的现象值得我们注意：一是西方哲学史上黑格尔的最高普遍者——“绝对”的跨台，一是中国明清之际对理学家的普遍伦理道德原则的驳斥。黑格尔是西方哲学史上关于普遍与个别关系问题之论述的集大成者，他认为“这一个”是最抽象、最无内容的，因而也是他所谓精神发展的最低阶段；反之，普遍的东西则是高级的东西。黑格尔死后，他的最高的普遍者——“绝对”被学者们撕得粉碎。西方现代哲学家大都驳斥黑格尔的绝对主义，反对把人的本质放在抽象的、僵死的普遍本质世界之中，而强调人的个别性、独特性和现实性。在西方现代哲学思潮中，黑格尔所视为最贫乏、最抽象、最低级的“这一个”被颠倒过来而成为最丰富、最具体、最真实的东西。

中国宋代的理学家认为人人有一“太极”，“太极”实即最普遍的绝对。这种学说用封建的普遍道德原则即所谓“天理”束缚了人的个性发展。但是明清之际出现了一批学者，他们反对此说，而力主人物之“不齐”，其中最突出的戴震认为，同类之物虽大致相同，但各物所禀之气则“有偏全厚薄清浊昏明之不齐。”戴震此说是对理学的冲击，对个性的解放。

斥责“宋时理学多腐”的袁中郎三兄弟，即所谓“公安派”的三袁，力主“师心不师道”，也是要反对抽象的普遍，强调个性。“师心”者，“独抒心灵”也；“师道”者，“效颦学步”也。胡适关于文学革命的“八事”

之一：“不摹仿古人，语语须有个我在”，更是把“我”性当做文学革命的关键。

看来，无论在西方思想史上，还是在中国思想史上，对抽象的普遍之厌弃似乎都成了一个合平时势的大潮流，用抽象的普遍压制个性的时代已成过去。

我并不认为医生之视病人“都一样”和当官的之视老百姓“都一样”，是无根据、无理由的，我只是希望大家都能更进一步认识到：真正现实的、人们实际上所面对着的，还是一个一个的“这一个”，“都一样”毕竟只是寓于“这一个”之中，离开“这一个”，则“都一样”是要跨台的。当然，要填平“都一样”和“这一个”之间的鸿沟，使“都一样”达到“这一个”，确实是一件非常困难的事，但通过双方耐心的平等的对话，是否有可能使“都一样”尽量接近“这一个”呢？

（原载《光明日报》1993年5月29日）

明乎礼义而 陋于知人心

《庄子·田子方》谈到，楚之怀道人温伯雪子适齐，有一个鲁人想见温伯雪子，温伯雪子早已听说鲁之君子“明乎礼义而陋于知人心”，故不欲见，后“出而见客”又“入而叹”，原因是温伯雪子见此入果然“进退一成规，一成矩，从容一若龙，一若虎”，矫揉造作，有板有眼。庄子深知圣迹之弊在于矫饰，在于用礼教束缚人的心灵和自由，故借温伯雪子之言以自况。庄子主张用“齐物”、“两行”的观点以获得绝对的逍遥与自由，这种思想多少有点使人消极而不思进取，但庄子重视人的自由、自主，或者用西方近现代哲学的术语来说，也就是重视人的“主体性”，这还是很可宝贵的。庄子和杨朱、老子一样，是先秦思想家中具有“主体性”思想闪光的特立独行之士，应该值得我们称道。

也许有的人一见到什么“主体性”，什么“自由”之类的词，就觉得很危险，似乎这些观念只会破坏“规矩”，冲击“礼义”。其实，不以人心之自由、自主为基础的“规矩”、“礼义”，不过是一种僵死的外壳，又有何意义？王夫之的《庄子通》解释得好：“‘陋于知人心’，非‘明乎礼义’也”。讲规矩，谈礼义，无非是教人兢兢业业，诚挚负责。一个人若无自己独立的思想和意志，而行尸走肉，唯规矩是从，所谓“陋于知人心”者，则他所讲的“礼义”适足以成为推卸责任的借口或掩饰虚伪的工具。例如一个人只会说众人说过的话，只会讲他人讲过的理，这种人进退咸宜，可谓规矩矣，但他也是一个最能把责任推到众人和他入身上的人，是一个虚伪的人。

庄子和王夫子都不能从哲学的高度详细说明为什么“陋于知人心”就会矫饰虚伪、不负责任的道理，法国现代思想家和文学家萨特的自由观倒是可以借来说明一下这个问题。

萨特曾一再声明，自由和独立自主决不等于任性任意、为所欲为、无法无天，也不等于想做什么，什么就可成功。自主自由不过是“自我选择”、“自我决定”，也可以说是“谋划未来的目的”，而人的一个重要特点就是命定要作出自我选择、自我决定和自我谋划。“不选择，实际上也就是选择了不选择”。萨特完全承认，人的阶级出身、种族、语言所属集团的历史、出生时的个人境遇等等，都“远远不能按我们的意愿来改变”，但他认为这些论据都不足以难倒他的自由观。萨特说，如果人的一切都是被外在的环境所决定和限制，那么，一个人的生命史就只能是一部失败的历史，一部屈从的历史，但实际上，阶级出身、外部环境等等，是“自在的”东西，——是现实地事先摆在那里的东西，“从其本身来看，是中性的”，也是“无意义的”，它们“等待着”人的谋划和目的来“照亮”它们，才能“表露自己是一个敌手还是一个助手”，是具有这样的意义还是具有那样的意义。甚至一个人的过去，尽管是无可改变、无可挽回的，但“过去的意义却紧密地依赖于我现在的谋划”。“谁能决定我在一次偷窃之后被囚禁在监狱里的日子是有益的还是可悲的呢？是我，是根据我不再偷窃还是变本加厉地去偷窃来决定的。”“无论我以怎样的方式生活或评价我的过去，我都只能在我对未来的谋划的启示下去生活、去评价。”“我们正是为了将来才评价我们的过去本身。”“过去从现在获得其意义。”萨特据此而得出结论：人的“处境”是自我选择的结果，是自己造成的，是“属于我的”，因此，每个人应对自己的处境负责，不要怨天尤人。萨特本人经常因一种对世界的高度责任心而

有兢兢业业、“如临深渊”之感，大有“铁肩担道义”之概，他的这种态度和他的自由观是分不开的。他说：他“被遗弃在世界中”；这话丝毫也不意味着他是被动地抛弃在随时可以吞灭自己的汪洋大海之中，而是指对自己的“处境”和世界负有无可推诿的责任，他所说的“孤立无援”是指责任应完全由他一个人独自负担。萨特重视人的自由、自主，并由此而达到勇于负责的人生观，这同庄子的“齐物”论的自由观相比，显然富有积极进取的精神，具有西方现代思潮的特色。庄子因“齐物”而逍遥自由，诚有消极之嫌，但萨特从自由引出积极负责的结论，则自由又何患焉？

对人心之自由自主作积极解释者，在中国历史上也不乏其人。王阳明的心学就是一种主张人心自由自主之学：“夫学，贵得之于心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。”王阳明是一个诚挚负责的人，具有反对旧传统观点的思想。王学左派李贽更是重视人的个体性和独立性：“天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后是也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”深受李贽思想影响的公安三袁之一袁宏道说：“善学者，师心不师道。”袁宏道的“师心”是我国文学史上主张独抒心灵之一例。这样的人在中国思想史和文学史上还很多，他们都有一颗独立自主的真心，都有萨特所说的敢于一人独自负责的气度，他们因有真心而发真言，而成真人，决非“进退一成规，一成矩”而“陋于知人心”者所可比拟。他们不因重自由而学庄子的逍遥物外，他们的自由精神应可以从萨特那里得到一点理论上的说明与发挥。

（原载《美文》杂志 1993 年第 6 期）

为何有新时代的聪明人和傻子和奴才？

偶翻旧篋，发现父亲蛰居故乡时的一张照片。他赤着脚，站在我家门前的茅厕旁，肩挑一担粪桶，腰折得像一弯新月，还戴着一副近视镜，眯着眼，笑得像个弥勒佛。

不禁想起我的儿时。

我的祖父是个乡间裁缝工，家境贫寒，无力送父亲进城念书。在念乡间私塾时，父亲写了一副对联：“无穷岁月增中减，有味诗书苦后甜。”族长是城里的一位官僚，偶而看到此联，大为赞赏，便自愿接济他进城念中学，以至在武昌高等师范学院毕业。父亲在城里任中小学教员，因不爱城市生活，终生不曾把家眷搬到城里，我九岁以前，也一直在乡间念私塾。父亲寒暑假回家，除了教我读书外，就是干农活。他亲自担着粪桶到田里施肥，亲手捏着犁尾巴，摇摇晃晃地在田里赶牛耙地，有时手上还捧着一本子曰诗云之类的东西，边走边哼哼。乡里人称他是“戴眼镜的种田先生”。邻里左右不免问他：“石渠先生，寒暑假还不歇着？”他笑而不答，低声对我说“我这是犁尽世间不平地呀！”

父亲，儿今已逾古稀，比您离开人间时还要大十多岁，儿怀着一颗幼稚的心问您：这世间的平之地，您何时能犁得尽呀？您盛赞陶渊明不为五斗米折腰，您又为什么把腰折成了一弯新月呢？您笑得那么甜蜜，难道是闻到了粪香？

一、为何有新时代的聪明人和傻子和奴才？

我从小就经常听父亲教导我：“官场不可进，要做学问中人。”我总以为政治太肮脏，学问中人才清白。解放后作了多少次自我检查，但父亲给我种下的思想根子难于拔除，直到最近我才真有所悟。

某名牌大学评审职称。C君是个小头头，没有学术著作，在学科评审组的审查（初审）中没有通过；L君是个普通一兵，却在学科评审组通过了，但复审的委员会硬是把L君否掉了，据说他太傲上，得罪了人。L君又是气愤不平又是自鸣得意地说：“真正搞学问的人承认我的学问，也就够了，否掉我的是那些×阔和×阔。”为了维护一点学术的面子，C君既然学科评审组没有通过，复审只好暂时不上，不过C君似乎也不那么烦躁，原来上级给他许了愿：“下次一定想办法解决。”否则，他这个头头怎么当下去？我们总得继续扶持他一下！第二次职称评审的战斗又开始了。先是制造舆论：老婆出动请熟人写评语，找学科评审组里的评委求情，特别是上级给评审组负责人H君出主意、下指示。然后，这位负责人在会上发言：“数量少点没有关系，要看质量。”“也不要光看质量，还要看需要。”会上也有提不同意见的：“既要看需要，更要看质量。”“既要看质量，也要看数量。”据说评审组负责人H君的发言内容都是上级口授的，他发言的份量当然要大一些，可偏偏这次的竞争对手又是L君。也无妨！C君毕竟是个小头头，能参加学科评审组，虽然不能投自己的票，却根据H君的安排，有权在自己竞争对手的名字上打×（事实上，C君就是这么作的），而且在计算自己的票数时，分母是要减一的。但即使在这样的多方保驾下，C君在学科评审组仍然落选，L君再次初榜有名。H君立即向上级汇报情况，得到了指点：反正文章

是由我们来做，不妨再开一次学科评审组的会，就说怕 L 君得不到上级的通过，所以再由学科评审组增添已落选的 C 君作候补，报上级一并复审。落选的 C 君就这样在复审会上得到了与 L 君并列的地位。于是既保持了尊重学术和尊重学科评审组的“面子”，又使原先对 C 君的许愿得到圆满解决。至于 L 君只好在背后发牢骚：“搞学问的人承认了的人没有上，不承认的人倒上了，这叫什么评审？”

人们概括了一下这三个人的结局：“H 君是个忠实的奴才，得到了上级的‘终身信任’；C 君是个聪明人，既当了头头，又提了职称，只是偶而有些不自在，因为人家一提起这件事，就说他是‘学科评审组没有通过的人’；L 君是个傻子，至今不明真相，无计可施，只能大发雷霆。”

我替人们的议论补充了一句：“应该说是新时代的聪明人和傻子和奴才。”我又想起了我的父亲。父亲，学问中人就真的那么清白吗？您一辈子在学校当教员，难道就从未见过学问中人的不清不白吗？

二、鸟儿离开了空气是否还能展翅飞翔？

我出生于汉口北郊的一个穷乡僻壤——柏泉乡，距汉口市约 60 华里，解放前柏泉乡是湖中的一个孤岛，四周环水，难与外界相通。我父亲是市区里的中小学教员，因厌恶城市里的名缰利锁，一心眷恋着他那幽静的家园。那时，从市区乘坐小木舟，穿过湖中心到达柏泉，要走六、七个小时，但父亲一有机会就要赶回老家，哪怕在家里只能呆一天的时间，他也不辞旅途的劳苦，他把柏泉这块土地当作他的“桃花源”。国民党统治时期，汉口市政府曾议论要修筑一条长堤，从市区直达柏泉，父亲闻讯，忧心如焚，害怕外人进入这个“绝境”，打扰了它的安宁；还乘机教育我：“筑了长堤，城里的藏垢纳污就会轻易地倾倒在这里。你生长在柏泉这块土地上，就要像松柏一样有岁寒后凋的精神，有荷出污泥而不染的气节。”我九岁随父亲到市区上小学，寒暑假还未正式开始，他就提前收拾行装，带我乘木舟回柏泉，舟行六、七个小时，无事可做，父亲就教我背诵什么“归去来兮，田园将芜胡不归？”“归去来兮，请息交以绝游”。他简直像个牧师，或者像个和尚，千方百计，随时随地在熏陶我，感染我，要我“息交绝游”，生长在真空中。念高中一年级时，学校要求住读，父亲又怕我“染上恶习”，托词向校方求情，要我走读，以便少与同学接触。念完高中一年级上学期，武汉沦陷，我随母校迁鄂西山区，父亲滞留在家乡。离开了父亲，我就像脱僵之马，四处奔驰，或约三朋四友，借酒浇愁，或一人独坐山间峡谷，引吭高歌。我当时曾写过一篇《自叙》，其中引了贾岛的一首诗：“十年磨一剑，霜刃未曾试；今日把示君，谁有不平事？”但我受父亲的影响太深，一辈子只有鸣不平的叹息声，却无半点犁尽不平地的实际能力，只有疾恶如仇的热忱，却无面对恶的从容和除恶的本领。我从他那里继承下来的所谓“要作学问中人”的志趣，也是这种无力的反映。

我且再问一次死去的父亲：

您几曾见过，鸟儿离开了空气，还能展翅飞翔？

您几曾见过，荷塘里没有污泥，荷花还能繁荣滋长？（原载《鸭绿江》）

1993 年第 9 期题目有改动)

嗅觉灵敏的王国

——读赫拉克利特残篇札记

亚里士多德说：“人的嗅觉从两方面说都比较低下：一是低于其他生物；二是在我们人所有的诸感官中，嗅觉是最差的”。他所谓低或差，都是指分辨事物的能力。为什么说人的嗅觉的分辨能力最差？古希腊另一个哲学家赫拉克利特在强调视觉和听觉的优越性时，间接回答了这个问题。赫拉克利特残篇第 55 说：“通过视和听而对之有知识的东西，我给予优先地位”。原来相对于视和听而言，嗅觉是最少提供知识的感官。

我不想在这里争辨人的视、听、嗅诸感官的优劣，但无论如何，有一点恐怕是大家公认的，就是，人的知识主要是通过视和听的渠道而来的。要不然，为什么我们平常大多称欺骗人的人是“混淆视听”、“遮人耳目”，而说不说或不大说混淆和遮蔽别的什么感官呢？“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。可见要想把人的言论和行动纳入“礼”的规范，首先是控制视和听，能把视和听纳入“礼”的轨道，言和行自然也就不会越轨了。

古人的视听范围和内容远不及今人之广阔和丰富，古人尚且懂得这个道理，那也就无怪乎今人对电视、报纸和广播特别感兴趣了。

视和听就真的那么优越吗？嗅觉就真的那么不中用吗？还是赫拉克利特的见解深刻。赫拉克利特残篇第 98 说：“灵魂在地府里运用嗅觉”。基督教有火狱，有火有光，就可以运用视觉，何需突出嗅觉的运用？中国的道家称冥中曰地府，“冥冥者，蔽人目明，令无所见也”。也许在道家的冥中，有运用嗅觉的必要，但道家没有涉及这个问题。还是把赫拉克利特的这一条残篇放在它所处的古希腊的时代背景下来考虑吧。

有一种解释说，古希腊人认为灵魂就是呼吸，人死之后，灵魂与肉体分离，其他感官都消灭了，既不能视，也不能听，但由于灵魂就是呼吸，而嗅觉就是管呼吸的，所以失去身体的灵魂在地府里仍然保存了嗅觉。这种解释不一定能令人满意，倒也指出了人在失去视听之后的一条出路——嗅觉。按照古希腊诗人赫希奥德的说法，“睡是死的兄弟”。人在睡着的时候，视和听都被遮蔽了，唯一能与外界接触和联系的是呼吸，从而也可以说就是嗅觉，人在地府里亦复如此。看样子，人是不能因“蔽人目明”而置于死地的，人到了地府，还可通过鼻孔的喘息来表现自己顽强的“生命力”！

另有一种意味更深长的解释说，荷马在《伊利亚德》中讲到，当世界分裂为三部分时，宙斯（天神）、波赛东（海神）和海德斯（地府之神）三弟兄凭抽签各得一份领域，天被赐给了宙斯，海被赐给了波赛东，不见光明的黑暗地府被赐给了海德斯。于是在荷马那里，地府就意味着不见阳光，意味着死亡，意味着遮蔽。赫拉克利特据说接受了荷马的观念，也认为死亡是一种遮蔽的力量。赫拉克利特残篇第 27 说：“人在死后所遭遇到的，是他们所未预期到的，也是他们所未想象到的”。何以故？据有的学者考证，赫拉克利特的这一条残篇表明他看到了遮蔽与死亡之间的联系。好在人还有适应遮蔽的能力，按赫拉克利特的看法，这就是嗅觉。赫拉克利特残篇第 7 说：“如果一切都变成了烟，还可以靠鼻子来分辨”。学者们对这一条残篇有多种多样的解释，但大多把它解释为一与多的关系问题，即是说，当事物变成了烟，以致用视觉来看时，一切都一样，千篇一律，但用嗅觉来闻，则可以辨别出烟的不同气味。用哲学的语言来说，这就表示，烟对于视觉而言是“一”，

是“统一性”，但对于嗅觉而言则是“多”，是“差异性”。所以世界上虽然总有人用一种色调放出“一”或“统一性”的烟幕来遮蔽人的视听，但人们总还可以用嗅觉来分辨出“多”或“差异性”，分辨出“闷葫芦里究竟卖的什么药”。有的学者由此而得出结论说：嗅觉是专司隐蔽之事的，嗅觉使人在遮蔽中敞亮。

这种解释显然比灵魂是呼吸的解释更深刻、更富于哲理，但两者的基本思路还是相通的：人在视听被遮蔽之后，仍可通过嗅觉而保持“生命力”，直至死后。嗅觉是人死后的眼睛和光亮，在地府里人的嗅觉更灵敏。“人在夜里点上一盏灯，人死了却仍然是活着的。死人燃亮了睡着的人的视觉所看不见的东西。睡着的人燃亮了醒着的人”。

（赫拉克利特残篇第 26）

结庐在人境，而无车马喧

陶渊明的“结庐在人境，而无车马喧”，既是令人神往的诗句，也是发人深思的哲理。人生在世，总得与人打交道，与物打交道，此乃人生之必然。实际上，这也就是陶渊明的“结庐在人境”之意：现实的人只可能住在人境，不可能住在仙境，这也可以说是人所不可避免的一种“原罪”。既然如此，又怎能无车马之喧呢？如果把这个问题用哲学的语言来表达，就是，人生在世，总得受他人他物的干扰和因果自然律的束缚，那又怎么可能得到超然物外的宁静与自主呢？靠闭目塞听吗？靠削发为僧吗？实际上这种人仍然不能不受世事的约束，不能不受自然律的支配。德国古典唯心主义哲学家康德限制知识和因果律的范围，为主体的自由留地盘，这种割裂的理论和办法，早已遭到包括马克思主义在内的哲学所驳斥。陶渊明的“结庐在人境，而无车马喧”，倒是用诗的语言表达了一个融必然与自由、喧扰与宁静为一体的哲学思想，即，既生活于受必然性支配的“人境”之中，又能享受“无车马喧”的自由与宁静。陶渊明是诗人，又是思想家，但他主要地还是诗人，他没有能够从哲学上阐释他的名句中所包含的深刻哲理。西方不少哲学家对这个问题作了艰苦的探索，其中，德国现代哲学家胡塞尔和诗人哲学家海德格尔的解释就是很好的例证。

胡塞尔认为人一方面是自然的一部分，社会的一分子，必然要服从因果自然律，必然受社会历史关系的羁绊；但另一方面，人对他人他物却可以采取一种所谓“现象学”的态度，即把自然和客体用括号“括起来”，意思就是对事物采取一种“超越”的态度，从而获得人的独立自主性。胡塞尔之所以发出这种理论，原因之一是他感到他所处的19世纪末20世纪初的西方文明太“物质化”了，他厌烦人境的车马之喧，故希望借此理论以找到一块人间乐土，窥见人生的独立的价值。但胡塞尔不是诗人，而且他所赞赏的态度只是理论上的，他的干巴巴的道理讲得很多，很深奥，但他没有也不可能像我国大诗人陶渊明那样真正领略和享受一下人境之中竟无车马之喧的“真意”和境界。

海德格尔在他的后期，强调思与诗的结合，强调通过诗以“复归本真”。他引证德国诗人荷尔德林的话：“诗，这是人的一切活动中最纯真的”。海德格尔认为，诗使人沉浸于想象之中而不囿于现实，诗使人超出利害，超出世俗，通过诗，人可以生活在他人与他物之中而又能超脱他人与他物的羁绊，“复归本真”。海德格尔的“本真”，其实也是一种超然物外的境界，颇象陶渊明的“此中有真意，欲辨已忘言”的“真意”。钟嵘《诗品》称陶渊明为“古今隐逸诗人之宗”，陶诗之感人，全在一个“真”字。但陶诗之“真”并不脱离人境，海德格尔哲学之“本真”亦不脱离“非本真”；陶渊明的“悠然”即在车马的喧声之中，海德格尔的“宁静”即在人世的“沉沦”之中。海德格尔亟力主张“共在”，即人不能脱离他人和外物。他的“本真”，乃是叫人不脱离日常生活但又要对日常生活采取一种超脱的态度，一种“不为外物所累”的独立自主的态度，这也许就是我们中国人所说的既能“入世”又能“出世”的意思吧。

中国占主导地位的传统思想大都把“入世”当做最高的生活准则。儒家孔子就主张“未知生，焉知死？”“未能事人，焉能事鬼？”道家不同于这种传统，强调超脱，但超脱不等于“离世事”。陶渊明把他的“悠然”境界

和人境结合起来的正是他爱慕老庄，深得老庄真义的结果。魏晋南北朝时期的道教，其思想源于老子，它也要求超脱，但不要求“出家”、“离世事”，相反，道教对佛教的“离世事”提出批评，强调“即世间而出世间”，有如玄学家郭象在《庄子注》中所云：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”。就是说，理想的人格应该是，在日常生活中，甚至在身居显位之时，也可以同时有超出日常生活的高远胸襟，而不为世事所累。其实，这也是《庄子注》在另一处所说的，虽“治乱纷如”，仍能“淡然自得”的意思。诸葛亮颇有些道家思想，他是军事家和政治家，日理万机，但又深得老子“致虚守静”之意，有“淡泊明志，宁静致远”之教，他真可以算得是一个“俯仰万机而淡然自若”之人。海德格尔的“复归本真”，其用心和道家或道教类似，也是要求人在“纷如”的世事中怀有“淡然自若”的独立自主的精神。所有这些，都和中国占统治地位的儒家思想代表孔子所谓的“未知生，焉知死”，只知“入世”，不知“即世间而出世间”的哲学大不相同。海德格尔的哲学和道家思想都有其消极方面，但他们有一个共同的优点，就是“即世间而出世间”，这个思想是很值得称道的。在注意发扬我国传统思想之精华的呼声里，我们很自然地也想起了道家传统中的精华，我们不妨引进西方哲学家海德格尔的某些合理思想作为道家思想的盟友，来淡化一下孔子的只知“入世”不知“即世间而出世间”的思想缺点。海德格尔是因为不堪“工具化”、“物质化”的西方文明的“车马之喧”，才想到要用诗来达到人的“本真”的独立自主性。我们现在正急需科学技术，文明“工具化”的问题在当前至少尚未突出，但我们针对过于“入世”的孔夫子旧传统，面对“波流九变”、“心劳日拙”的人境现实，也未尝不可以吸取一点海德格尔的“复归本真”的思想，继承和发扬我国道家传统“虽终日挥形而神气无变”的归真精神和自主精神。

时间与人生

“夫天地者，万物之逆旅；光阴者，百代之过客”（李白：《春夜宴桃李园序》）。悠悠岁月，人生苦短，古往今来，多少文人墨客对此长吟叹息。慨叹之余，不能不在思想上找一条出路，找一点慰藉。

一条出路是在超时间的永恒世界中找超感觉的、形而上的慰藉。基督教的上帝和柏拉图、康德、黑格尔的“理念世界”、“自在世界”、“绝对理念”都是施予这类慰藉的恩赐者。这条道路属于西方的旧传统，现当代的许多西方文化思想流派已舍弃了这条道路。至于中国传统思想所奉行的，更是与西方旧传统不同。

“何用别寻方外去，人间亦自有丹丘”（韩君平：《同题仙游观》）。原来现实的人都生活在时间之内，脱离时间的人是抽象的。“人事有代谢，往来成古今”（孟浩然：《与诸子登岷山》）。时间与人事的代谢是一事的两面，彼此不可分离。只因有人事，才有时间上的古今或过去、现在与将来之分。德国哲学家狄尔泰就曾强调时间与人生经验不可分的道路。所以慨叹人生短暂者，不必“别寻”超时间的“方外”，就在时间之内的人间、“方内”，亦可找到“丹丘”的常明之处。当然，中国人讲的“方外”并不就是超时间的世界，我这里只是借用这个术语而已。

在时间之内找慰藉者也分几种：在过去找慰藉者有之，在现在找慰藉者有之，在将来找慰藉者亦有之。

大抵发思古之幽情者，就是在过去中找慰藉。“嵯余好古生苦晚，对此涕泪双滂沱”（张功曹：《石鼓歌》）。以不能生于过去为憾，这也许是怀古的一个极端例子。有很多事，当你身临其境时，并不能体会其中有什么意义，只是以后回忆起来，那过去的事才使你倍觉兴味无穷。“弃我去者，昨日之日不可留；乱我心者，今日之日多烦忧”（李白：《宣州谢朓楼饯别校书叔云》）。把今日之烦忧化作弃我而去的昨日之慨叹，这期间自然会产生一种超越现实的愉悦之感，这大概就是人们每爱缅怀往事的一个重要原因吧，“流水落花春去也，天上人间。”正是因为水已流逝，花已凋落，春已归去，才产生了这“天上人间”的感叹，这里的关键就在于“过去”二字。过去使你眷恋，使你神往，即使是过去的伤心事，也会被时间蒙上一层美丽的幕纱，成为文人争咏的韵事。个中的道理，诗人浑沌未开，无意去敷陈，但诗人用流水落花春去一类的诗句表露的自我慰藉，在哲学家那里倒能得到一些理论上的说明。

黑格尔说：关于世界的思想和看法，总是要等到现实已经结束以后才能出现，所以哲学总是来得太迟；当哲学把它的灰色绘成灰色的时候，这一生活形态就变老了；密纳发的猫头鹰要等到黄昏时刻才会起飞。狄尔泰说：意义属于回想和回顾的范畴。人的计划、意向、目的只有在回顾中才能知道哪些实现了，以及它们与周围环境、与别人的计划、意向、目的的关系，所以人只有在事后才能辨明生活的意义。“不识庐山真面目，只缘身在此山中。”狄尔泰认为个人永远不能认识自己，因为“他永远身在其中”，人至多只能了解他的过去，“只有等到生命结束时才能看到他生命的全部”。所以在狄尔泰看来，人生的意义最终要留给后人来评判。狄尔泰之所言，似乎说明了中国人所谓盖棺论定和千秋功罪自有后人评说的道理。中国人重凭吊，是否也包含了狄氏所说的一些哲理呢？

“凡所难求皆绝好，既能如愿便寻常”。这大概是唯一在将来中找慰藉者。凡未实现的、仅仅属于将来的，就是最美好的；一旦成为现实、成为现在的，就不值得珍贵。这种思想很容易导致见异思迁，见异思迁还不等于憧憬未来，不等于有远大的理想和抱负。

“独上高楼，望尽天涯路”。表面上说的是空间的无垠，实际上展现在眼前的是一种无限广阔的前景，是对未来的憧憬。这种用空间来表现时间的例子，在中国诗词中随处可见。我倒是很欣赏我的朋友、诗人曾卓的一首“六十述怀”：

“当我年轻的时候
在生活的海洋中，偶尔抬头
遥望六十岁，像遥望
一个远在异国的港口

经历了狂风暴雨，惊涛骇浪
而今我到达了，有时回头
遥望我年轻的时候，像遥望
迷失在烟雾中的故乡”

全诗都是用空间来描写时间的推移和流逝，后一阕的“遥望”是回首过去，前一阕的“遥望”则是展望未来。将来对于年轻人是寻好梦的别名，它就像“一个远在异国的港口”，多么奇异，多么丰饶美好！它引导年轻人为之斗争。黑格尔说：青年的特点是对将来的幻想、希望与不符合幻想、希望的现实之间的对立与斗争，也可以说是将来与现在之间的对立与斗争。但黑格尔是一个器重老成的哲学家，与黑格尔不同，海德格尔以将来为重为先。海氏认为世界万物的意义与人的筹划不可分，一切都要通过将来的可能性来理解，将来比现实更高。但海德格尔对将来还有更深一层的看法，他认为对于必死的人来说，将来总是有限的。而在日常生活中，人认识不到或者说不注意人生的有限性，总是把将来当作将要到来的现在。只有在预期到死亡时，这将来的有限性才显露出来，将来不复成为现在，这时，人才摆脱了日常事务和种种身外之物的纠缠而返回到“本真”和“真己”。海德格尔把这套道理讲得很晦涩、很难懂，但其要点还是清楚的，它说中了我们中国诗人和词人所最能体悟的一条人生哲理：人都是在“叹年华一瞬”的时刻才悟到人生的真谛。中国历史上多少大诗人、大词人之所以感叹“一向年光有限身”，“高堂明镜悲白发，朝如青丝暮成雪”，显然不是简单的哀鸣，而是诗人、词人的真情之流露，正是透过他们的这种慨叹，我们才看到了他们的真己、真人。西方当代思想家中也有人批评海氏这种以将来为先的看法不过是一种“将来完成式”，杂有回首当年的怀旧意识，故海氏颇有东方人的特点。

与海德格尔相较，我倒觉得魏武帝的“龟虽寿”更富开阔的特色。“神龟虽寿，犹有竟时”。但魏武帝由此而更为奋发，“老骥伏枥，志在千里；烈士暮年，壮心不已”。这种精神比一般年轻人之展望未来尤有难能可贵之

我以此意解释晏殊此词，系自王国维三种境界说之第一境引伸而来，王国维已疑其解释恐为晏公所不许，则我之引伸必更为晏公所不许也。

处。

在现在中找慰藉的，比比都是，原因各异。李白因感“光阴者，百代之过客”而“秉烛夜游”；张翰因“任心自适，不求当世”而宁弃“身后名”，“不如即时一杯酒，”如此等等，都是要把握当前，从适一时。这种人生态度。或流于玩世不恭，或可赞为旷达，无论如何，比起那“生年不满百，常怀千岁忧”者当要洒脱得多。这样的诗人或词人貌似无情，实则是把浓情藏在心灵最深处。

西方传统哲学一般以现在为先为重，理由不外是：现在的才是存在和现实的，过去的和将来的都不存在和不现实；现在的能直接被认识，而过去的和将来的只能间接地认识。不过西方传统哲学往往把现在绝对化为永恒的超感性的抽象本质。西方当代的现象学哲学家例如胡塞尔，也以现在为先为重，但另有其理由：人的现实生活和意识都是当前的，至于过去的经历和将来的期望都不过是衬托现在的“背景”。

后现代主义哲学和美学则更进一步突出了现在的重要性，以至有的后现代主义者几乎否定了过去和将来。在他们看来，人对过去都添上了现在的解释，过去在现在中已得到更新，过去变成了现在，原本、传统已不复存在，它已转换到现在的新的平面上。至于将来，更是从现在出发来设想的。德里达认为随着时间的推移，各式各样的增添物越来越多，名单越来越长，以致原本的面目全非。“只要一经重复，一条线便不再是原来那条线，圆圈的中心也不再是原来的那个了。”于是可以出现以当代生活中所看到的面孔描绘过去人的画像，可以出现女人鼻子上长八字胡的变性。

我们且不去管后现代主义理论上的评论，它的人生效应却是饶有兴味的。人们大都贬斥后现代主义趋向荒诞和玩世不恭，这种指责有一定的道理。但后现代主义是对西方旧传统的反叛，过激之处在所难免。联系到我们这个封建传统根深蒂固的中国，如果能借用一下后现代主义反西方旧传统的普遍性、确定性、统一性和独断性的反叛精神，冲击一下我们的封建天理的不变性、凝固性、整体性和专制性，岂不可以起到一点振聋发聩的作用吗？玩世不恭和荒诞固然不值得提倡，但它们潜藏着一颗愤世嫉俗的心，蕴涵着大胆创新的精神。勇于在蒙娜丽莎鼻子下画八字胡者和敢在太岁头上动土者实可比美。

（原载《东方》杂志 1994 年第 2 期）

揭开抽象的帷幕

黑格尔的《哲学史讲演录》谈到了麦加拉学派的诡辩家欧布里德所制造的这样一个诡辩：诡辩家问某人：“你认识你父亲吗？”某人答曰：“认识。”然后，诡辩家把某人的父亲隐藏在一张帷幕后面，再问某人：“你认识他吗？”某人一时受蒙蔽，匆匆答曰：“不认识。”诡辩家随即令某人的父亲走出帷幕，并对某人说：“所以你不认识你的父亲的。”

这个诡辩手法诚如黑格尔所说，是“很肤浅的”。但是黑格尔却从哲学上对这个手法作了进一步的分析。他说：“当儿子看见父亲的时候，也就是说，当父亲对儿子是一个这个人的时候，儿子认识父亲；但是当父亲隐藏起来的时候，他对儿子便不是一个这个人，而是一个被扬弃了的这个人了。隐藏者既作为一个在观念中的这个人，就变成了一个普遍的人，并且失去了他的感性存在。”黑格尔在这里所谓“这个人”，是指一个确定的、具体的人，亦即某人的父亲这一个唯一无二的人；所谓“被扬弃了的这个人”，是指一个笼统的、“抽象的、普遍的”人，因为当某人的父亲被隐藏在帷幕后面时，他对某人来说，便不再是某一确定的、具体的、唯一无二的人，即是说，他可以是某人的父亲，也可以不是某人的父亲。这里，诡辩家所设立的帷幕起了迷惑人的作用：它使具体的、特殊的东西变成了抽象的、普遍的东西，用抽象的、普遍的东西掩盖了具体的、特殊的东西，从而诱使人不去对具体事物作具体分析。某人之所以上了诡辩家的当，被诡辩家说成不认识自己的父亲，就因为他没有事先揭开这张抽象的帷幕，看看隐藏在它背后的具体的人究竟是谁，就遽尔作了“不认识”的回答。

也许我们会觉得欧布里德所制造的这个诡辩太幼稚了，黑格尔所作的分析未免小题大作。因为除了白痴之外，任何一个头脑正常的人都不会不事先揭开帷幕，就回答说“不认识”的；相反；他一定会反驳诡辩家说：“你把他隐藏在帷幕背后，我怎么知道我认识他还是不认识他呢？”

不过，事情也并不这么简单。我们在遇到许多实际问题时，就往往和某人一样幼稚，不知道揭开抽象的帷幕，看看它背后所隐藏的具体东西是什么。黑格尔对欧布里德的诡辩手法的分析，正好启发了我们，要我们不为抽象的帷幕所迷惑，经常注意揭开这种帷幕，对具体事物作具体分析。

举例来说，笼统地断言“中国人看重人的尊严”，这就是一个抽象的普遍性帷幕。历代的封建统治者不但不看重人的尊严，而且总是践踏人的尊严；只有中国老百姓才最看重人的尊严，但这种尊严从来是靠付出代价争取得来的。司马迁不过因为说了几句皇帝不爱听的话，便被下腐刑，弄得男不男、女不女，受尽屈辱，尊严何在？我们如果受抽象的普遍性帷幕的蒙蔽，而不知道具体分析一下它背后隐藏的实质，便会上当受骗，误以为封建统治者也是看重人的尊严的，这显然违背事实，就像某人把本来认识他的父亲说成不认识一样是违背客观事实的。

我们平常都知道对具体事物作具体分析的方法是怎么一回事，但在遇到实际问题时，就忘了运用这种方法，往往受了抽象帷幕的蒙蔽，而不知道揭开它。这样得出的结论之可笑，实质上当然也不会亚于把一个本来认识他父亲的人说成不认识他父亲。如果我们觉得欧布里德的诡辩中的某人幼稚可笑，笑他不事先揭开帷幕就遽尔作答，那么，我们就更应该警惕自己，不要在实际问题面前闹出同样幼稚的笑话。

灵与肉的较量

抗日战争时期，我念书的中学迁移到鄂西的山区，国文老师是一位爱国志士，在课堂上讲过这么一段情节，至今难忘。他的一位大学同学长期在城市里任中小学教员，因家室之累，留在沦陷区，日本人以重金利诱，要他出任伪教育局局长，他婉言谢绝，回到自己的乡间，弃教务农，勉强维持一家人的生计。他在写给我老师的信中说：“我宁可饿死首阳山，绝不出卖灵魂，去当汉奸。”老师给同学们念完他朋友的这封信后，还讲了一段故事，记得其中有一段是关于灵魂与肉体较量地位高低的争论：

肉体：“我不但要吃要穿，而且要吃山珍海味，穿金戴玉。没有我，你岂不成了幽灵游魂！”

灵魂：“你算什么？没有我，你不过是一具僵尸，一个躯壳。”

肉体：“你他妈的……”（一段薛蟠“女儿乐”式的臭骂语言）。

灵魂默然，转身而去，但还是自言自语地哼了一句：“悲夫！人之去禽兽也几希矣。”

半个多世纪过去了，老师讲述的那位朋友的民族气节，一直深深地印在我脑海里，但那段灵肉的争论却几乎没有再想起过。奇怪的是，最近遇到的一件事，猛然勾引起我对这段灵肉争论的回忆。

我家附近有一所小学，几年来，我经常散步路过它的门前，校门虽很破旧，但与大操场相连，横额上又有名家题字，倒也显得比较宽敞。一年多来，校门突然不见了，前些时日地立起了一座豪华大厦，正好位于原来的小学大门口，台阶高耸，门前的行人道全部被铁链封锁，地上写了几个大字：“内部停车处”。抬头仰望，原来是一列十几米长的横额：“××××银行”。小学是否搬家了？校门是否移了方位？我寻寻觅觅，东张西望，居然发现，就在这新建的银行大厦北侧屋脚下，有一个矮而窄的小门，从前宽大的校名横额现在变成了狭长短小的一个竖牌，还是原来那位名家的题字，但如今却被镀上了金色，似乎是要告诉过往行人：我在这儿。再往银行大门两侧的墙下看，原来墙脚下还有地下室，据说是小学教室，墙脚下露出的小窗小口是为了通空气和阳光用的。有人告诉我，所有这些，都是学校经费困难，教师待遇低，为了得到一点钱而换取的。

银行即将开业。看样子，灵魂工程师们与孔方兄的这场较量已经结束了。但留给过路人的长远印象，却是关于灵肉究竟谁胜谁负的评论之争的新场面：

孔方兄：我资助了你们，理所当然地要占领你们的地盘，你看，我多么腰肥体壮，连行人道也是属于我的。”

灵魂工程师：“别看我没有什么门面和形体，但我的名字却是金碧辉煌的，难道不是我胜利了？”

其实，灵肉之争，古已有之，于今尤烈。有人说：灵肉的结合是奇妙的。我看，奇妙就在于他们是一对爱吵架的夫妻，既不离婚，又难和睦相处。只是灵肉一旦分离，他们间的争吵之激烈与无情，却是其他任何争吵都不可比拟的。

（原载《光明日报》1996年12月4日）

师心与师古

近些年来，经常遇到一种令我尴尬的局面。有人问我：“你近来研究些什么？”我不知如何回答。有一次，我对提问的某君说：“思考一些哲学问题”。后来，这句回答得到了反馈：“据某君说，张先生近来没研究什么，似乎既非中也非西，既非黑格尔也非海德格尔。”我无言以对，心想：“总之，是非驴非马”。当以后又有人问我同样的问题时，我怕人家责怪我“回避问题”，就多少有些言不由衷地答复说：“我在研究海德格尔”，或者答复说：“我在研究王阳明”。提问的人听后似乎觉得我回答得很具体。其实，我近些年虽然的确细读了海德格尔的一些书和王阳明的书，但哪里谈得上什么研究海德格尔！研究王阳明！

我由此想到了许多。前几年第15届德国哲学大会主席施耐德巴赫教授在开幕辞中说过这么一段话：现在的德国哲学界以对过去的伟大文献作注释、修订、整理、重版为时尚，对哲学问题的活生生的思考似乎在泯灭；名为哲学家实为历史学家或语文学家的人都有一种“逃避症”，即逃避以第一人称讲话的危险，他们不敢说“我说”、“我认为”，而是畏缩地称“他说”、“他认为”。这里的“他”指的是哲学史上已经过去的伟大哲学家（大意，参阅《德国哲学丛刊》第11辑，第196页）。

我无权议论德国学界的情况，只想谈谈我对我国当前学界的感受。我们的情况比之德国恐怕有过之而无不及。中国人为学，向有注疏的传统，即使是个人的重大创见，也寓于对古人的注疏之中。解放之后，虽不乏大块文章，但究其实质，亦不过是马克思列宁主义经典著作的注疏。改革开放十多年来，此风渐减，但近些年来，各种形式的整理国故之风又起；即使是那些不属整理国故之列的研究，其所研究的对象，也大多不是中国的“子曰诗云”，就是西方的“康德说”、“维特根斯坦说”，总之是“他说”。其中确有很有价值的创见和新意，但这种“我说”仍然是“我说他之所说”，似乎不说他之所说，我就无可说。于是“研究”一词就变成了研究“他说”之专名：谁要是以研究——思考问题为主，谁就是研究的“非驴非马”，算不得搞研究。

我意国故不可不整理，“他说”不可不研究，但若以此为主流，形成一种唯此为学问的时风，则不足取。中国人向有师心与师古之说，我倒是主张以师心为主，师古为辅。我这里用“师古”一词所表示的，并非指严格意义的古人，而是指一切“他说”，包括今人之“他说”在内，凡“他说”均已过去，也可强名之曰“古”。

近读严羽的《沧浪诗话》，颇有会意。严羽教人学诗“以汉魏晋盛唐为师”，“先须熟读楚词，朝夕讽咏以为之本”，次及汉魏古诗、乐府以至李杜，“然后博取盛唐名家，酝酿胸中，久之自然悟入”。（《沧浪诗话·诗辨》）严羽似乎是一个主师古说者。然而严羽在《诗辨》中开宗明义第一句却说的是“夫学诗以识为主”。这似乎是矛盾。例如叶燮就是这样看的。他在《原诗》中说：沧浪教人以汉魏晋盛唐为师，则“瞽者亦能相随而行，何待有识而方知乎？”在叶燮看来，师古就是盲从，“何待有识”？其实，严羽说的是“以识为主”，并不排斥读书、师古。“夫诗有别材，非关书也；……而古人未尝不读书”（同上）。“别材”者，“真性情所寄”也，实即师心。但读书、师古却可以助人“悟入”。关键在书如何读，古如何师。杜甫说：“读书破万卷，下笔如有神。”书读得“破”，书为我心所用，助我笔下之

“神”，斯为上矣。我这里的用意不是指研究古人之“他说”时要有“破”万卷书的精神，那已是不待言的了，我这里更主要地是希望由此更上一层楼，“说我说”，而不停留于“说他说”。

哲学不是寻求类似自然科学规律之事，哲学和诗一样，乃“真性情所寄”，它是一种创作。我之所以用《沧浪诗话》来讲师心与师古、别材与读书的关系，就因为诗是创作，此种创作不同于哲学史家或国故整理者在研究“他说”中的创新。诗从根本上来讲，从现实中来，从生活实践中来。哲学亦然。还是施耐德巴赫教授说得好：哲学的拯救在于“重振自我”，“建立我说”。我们应该根据现实和生活实践，创作自我的哲学。我且模仿严羽的话说一句作为结束：“夫哲学有别材，非关书也，然古之哲人未尝不读书。”

1997年11月5日于北大中关村

「嗟来食」

对于老知识分子来说，恐怕没有人不知道什么叫做“嗟来食”的了，但也许现在的不少年轻知识分子就不一定了解其中的详细内容和出处。无论如何，重温一下，似乎仍有必要。《礼·檀弓》上有这样一段记载：齐国遇到大灾荒，黔敖左奉食，右执饮，以待饿者，有饿者贸贸然走来，黔敖以居高临下的态度说：“嗟来食”。“嗟来食”，非敬辞也。饿者扬目而视之，曰：“予唯不食嗟来之食，以至于斯也”。饿者终不食而死。后世遂以“不食嗟来之食”的成语赞美一个人宁可饿死也不肯受辱的气节。这确实是中华民族看重人的尊严的美德。如果用现代的语言来说，我看，“不食嗟来之食”可算是中华民族最早的、最朴素的“人权宣言”，其核心和实质翻成大白话就是：与其让我跪着活，不如站着死。但这种气节和美德究竟是体现在统治者身上呢？还是体现在老百姓身上？我看，尊严——人权历来都是要靠老百姓付出代价来不断争取的。

司马迁的遭遇便是一例。李陵虽忠，但被迫而投降匈奴，司马迁极言其忠，下腐刑。最近正上演电视剧《司马迁》，剧中的狱卒偷偷对司马迁说：“你真是个好人的，只不过是说了几句皇帝不愿听的话呀！”虽说是剧中人说的，但此话的确反映了老百姓最真实的心声。我看到这里，情不自禁地自言自语了一句：“谈何人的尊严！”聊以补足狱卒之语气耳。可是司马迁真正代表了“中国的灵魂”（鲁迅：《华盖集·忽然想到》），他不甘作“主上所戏弄”的帮闲文人，终于效法“西伯拘而演周易，仲尼厄而作春秋，屈原放逐，乃赋离骚，左丘失明，厥有国语”，“隐忍苟活”，完成了被誉为“史家之绝唱，无韵之离骚”的“谤书”——《史记》。司马迁在写作过程中，痛心疾首地说：“每念斯耻，汗未尝不发背沾衣”。这真是一幅千秋万世都难以忘怀的为争取人的尊严而忍辱负重的壮烈情景。

陶渊明“不为五斗米折腰”的事迹，虽不及司马迁之壮烈和令人感动，但也不失为中国古人维护人的尊严之一例。“五斗米”，言官俸之少，足够温饱而已，但即使如此，陶渊明也不愿为此而唯唯诺诺，点头哈腰，“拳拳事乡里小人”（《晋书·陶潜传》）。这又一次证明，“嗟来之食”正是对人的尊严的损害。

明末的李贽，和儒家相对立，卑侮孔孟，认为“六经语孟”皆“童心”之障碍。“夫童心者，真心也，若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝伪纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心，失却真心，便失却真人。……童心既障，于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根柢；著而为文辞，则文辞不能达”（《焚书·童心说》）。李贽为了存“真心”，做“真人”，触犯了经典，虽“一境如狂”，受到他讲学当地群众的狂热欢迎，却屡遭统治者的迫害，被旧传统视为“得罪于名教，比之毁圣叛道”，“卒就囹圄”（袁中道：《李温陵传》），自杀身亡，其著作亦屡遭禁毁。呜呼！人的尊严何在？人权何在？然而李贽的著作却反而因此而广为流传，所谓“卓吾死而书愈重”，我不知道这是否曾经引起当时统治者的深思。

1997年11月3日

有的学者，把“五斗米”理解为“五斗米道”，兹不具论。

重游三峡随想

船刚一离开四川巫山，就开始计算到达湖北巴东的时间，抗战时期我上中学的楠木园小镇就在巴东上行约 60 里的江边。估计楠木园就要出现在眼前了，心潮多少有些起伏。是即将找到失去的童年的喜悦？还是感叹时光的流逝？实在说不清楚。像企盼未来一样地期待着过去的重现。一会儿一堆丛林中隐约闪现着白屋旧瓦，一会儿一列现代工业建筑中夹杂着些许破落村户，我也随着“轻舟”，一会儿叫喊“这就是楠木园”，一会儿又叫喊“不像楠木园”。由于顾虑同船的游人会笑话这个“老头儿”，多少自觉地收敛了一点，但仍然情不自禁，东张西望，上下打量。真正是“过尽千帆皆不是”，令人怅惘。我多么急切地希望找到我的过去啊！

忽然间，带着望远镜的女婿大叫一声：“看，楠木园中学几个大字，这才是真正的楠木园！”我赶紧接过望远镜，多年的期盼真的实现了，58 年来的汹涌波涛已经把楠木园的旧貌冲洗尽净，幸有古道石阶依然蜿蜒在两山的峡谷之间，还能指引我的回忆。原来这石阶两旁簇拥着几十家小商店和酒家，周边绿树环抱，溪水淙淙，宛如一条系着铜铃的锦带，自山腰逶迤而下，垂至江边，如今却只剩下一条光秃秃的不见一个人影的山间小道。这小道在夕阳残照里仰望着山上的现代化建筑——楠木园中学和高速行驶着汽车的公路，也许会兴“天涯沦落”之感；但当今楠木园最突出的豪华大厦楠木园中学俯视着昔日的石阶古道，是否又会感到一种时代的骄傲呢？而我却紧紧盯住那石阶古道。

同船的游伴大都和我一样，来自现代化的都市：现代化的商店，现代化的工业，现代化的住宅，现代化的街道，总之是现代化的生活，其特点是执著地追求，义无反顾地奔向未来。大家旅游的具体目的地虽然不尽相同，有的是小三峡，有的是小小三峡，有的是神龙溪，但总的目标又是一致的，都是暂离现代化，寻找原始，寻找过去。我没有去小三峡和小小三峡，只是飘流了神龙溪，但据说这几处大同而小异，共同的特点是，很少开凿过的峭壁巉岩，没有污染过的碧水青山，山间古木参天，民间人情古朴。我们都来自那冲向未来的急流，这里却多少有点凝聚在过去。我的旅伴们大都第一次来三峡，这和我旧地重游颇有些不一样，但他们旅游的目的也是在寻找过去——寻找自然的过去，寻找人类的过去。

生活就是奔向未来，其间必然有征服和占有的功利追求之心。反之，对过去的回顾则无物可以占有，无物可以征服，它是超功利的。也许可以说：未来主要是属于功利的，过去总是属于超功利的。

船行太快，楠木园几乎一闪而过。女儿在我眼巴巴地期望楠木园出现时拍的一张照片，却为我留下了难忘的纪念和回忆。那苍苍的白发，臃肿的面庞，额头的深沟，眼角的皱纹，鲜明地刻画着我从童年到老年所经历的多少沧桑荣辱，多少惊涛骇浪！我思索着，所有这些究竟说明什么？无非是 58 年来追求未来的记载和痕迹，这张照片把我过去的这些尽收其中。面对这张照片，我似乎进入了一个忘怀一切的境界，万物都被推远了镜头。难怪德国哲学家海德格尔和伽达默尔都讲过同样一个道理：历史的真实在于，首先把过去埋藏在遗忘之中，经遗忘而回忆——回顾，就会进入一个“澄明之境”。我想，这“澄明之境”，也就是一种超功利的境界。

人啊，既要执著地追求未来，也无妨遥望一下过去，不管是个人的过去，

人类的过去，还是自然的过去。对过去的回顾并不都是怀旧和发思古之幽情，它会带给你高远旷达的胸怀，更能激发未来。

（原载《光明日报》1996年7月17日）

香港：我已经长大成人了

“初将明月比佳期，长向月圆时候，望人归”（晏几道：《虞美人》）。我们盼望香港回归祖国的倒计时的举措，恰恰是这种期待“月圆人归”的急切心情的体现。

三十年代初，我念小学和初中时期，听父辈们谈起香港，只觉得那是阔人小姐们尽情享乐的场所，既不敢向往，也谈不上有什么“望人归”的爱国主义感情。

四十年代初念高中和大学期间，听同学们谈起香港，香港似乎既是有钱人逃避国难的避风港，又是民主斗士们从事地下工作的堡垒。

五十年代初，全国解放，各种形式的改造运动迭起，人们不敢谈论香港，香港几乎是反革命的代名词，是魔窟。谁要在香港有亲朋好友，谁就是与魔鬼有交道的人；谁要是想去香港，谁就是想与魔鬼打交道的人。

近十多年来，改革开放，香港变得香起来了。在香港有亲朋好友的人不但不再受到歧视，而且可以享受一些大大小小的方便；没有亲朋关系的人不但敢于向往香港，而且可以比较轻易地去香港了。

最近几年来，随着香港回归祖国的时刻日益临近，人们想去香港的心情又增添了另一番情结。不少人在谈论：香港明年回归以后再去香港，意思就不大了，要去，赶紧在明年“七一”以前去，看看原来的香港是什么样。我的小孙子今年暑期小学毕业，本有机会随他的妈妈去香港旅游一趟，后因手续繁多，初中开学在即，没有去成，他多少有点沮丧。我问他“为什么？”他回答说：“明年回归以后，就看不到帝国主义侵占时的香港了。”我问他：“是你自己真的这样想吗？”他笑着说：“老师教的呗！”看来，他虽因年幼，对香港不一定有很多的真情实感，但他从老师那里听到的那个简单回答倒是概括出了人们想在香港回归之前去香港的普遍心愿。我前几年因参加一个国际会议去了一趟香港，当时也有趁着香港回归之前去香港的兴奋。也许因为时间太短，似乎什么也没有感受到。弹丸之地，拥挤得令人喘不过气来，三天之后就想回北京。倒是替我住的宾馆房间打扫卫生的一位女工和我的一番言谈，给我留下了深刻的印象。

我问：“你是香港本地人吗？”

女工：“不是，我是内地来的，我父母在贵州老家。”

我问：“来香港多久了？想回内地吗？”

没想到我的这一提问引起了她的无限感慨：

“我出生不久，因家境不好，被迫随亲戚来到香港，受尽种种磨难，现在总算生活安定下来了。前年因思念父母，把他们接到香港，家人团聚的喜悦，当然不是言语可以形容的。但住了半年之后，父母和我的生活习惯、思想言语之间的矛盾就显露出来了，他们仍然抱着老一套的父母管教孩子般的态度对待我，似乎根本不知道我已经长大成人了。……我想念父母，但我不想回内地落户。”

“我已经长大成人了”。这句出自香港一个普通女工之口的感慨之词，一下子让我对香港的认识产生了一点顿悟：一百多年前香港被英帝国主义抢走时还是一个赤条条的婴儿，在饱受蹂躏、历尽沧桑之后的今天的香港，无论在物质经济方面，还是在精神文化方面，都可以毫无愧色地向世人宣布：我已经长大成人了。——这是我对香港的最新近的认识，也是此次香港之行

亲身目睹之后的认识。

在帝国主义蹂躏下长大成人的香港，明年“七一”就是他“月圆人归”的时候。于此喜庆团聚之际，我们也很自然地要产生如何善待的考虑。香港是祖国母亲的骨肉，但他已长大成人。母亲一定会爱护他，但也更应该注意尊重他，同他平等对话。对于一个感情上受过伤害的人，容不得再有丝毫感情上的伤害，那位女工的谈话是一面镜子。

祝香港长得更茁壮，生活得更愉快。

1996年10月27日于北京大学
(原载《中国的声音/香港回归抒怀》，
北京大学出版社1997年版)

人乎？物乎？

今的人类，一方面为自己不断征服自然所取得的巨大成就和进步而喜悦，一方面又为日益失去精神的自由和家园而苦恼，这一矛盾也许最能表现我们这个时代的特征。人们整天忙于经济信息而无暇他顾，精神便非常轻易地被送给了强权势力而成为他们的奴仆；人们因失去精神而麻木不仁，以致连识别恶的能力也失去了，恶便公开地成了强权势力压制人的手段，而更可悲的是，人还在强权势力的卵翼下沾沾自喜。人，不论是恶势力的发动者也好，还是恶势力的受害者也好，都变成了物！

我们的时代，过多地被自我中心论所控制：每个人都把自我看成是主，其他都是客，自我的活动就是把其他事物看成是我的对象：或者是我认识的对象，或者是我实践的对象，而最终就是占有其他事物。这样，自我与其他事物的关系就无非是占有与被占有的关系。然而我们越是一心一意地把其他事物都当作对象，越是斤斤计较眼前的小小筹码，这些对象和筹码就越是侵蚀我们的精神，使我们物化而失去主体的意义。神学家和哲学家马丁·布伯（Martin Buber, 1878—1965）把人的对象化活动称为“我——它”，即自我把物（“它”）看成是与自己分离、对立的对象。布伯认为，人类若没有这种对象化的活动，就不能产生科学，那当然不行，但假如一个人仅仅停留于这种态度的生活，他就不能成为一个真正的人。布伯所说的“我——它”实际上相当于我们平常所说的主客关系。这种关系的特点之一就是双方的分离、疏远和对立。如果把这种关系不只是应用于人与物之间，而是加以扩大应用到人与人之间，那就会造成更大的危机：人与人彼此不能沟通、不能融合，人与人的关系变成了“我——它”的关系——一种相互占有的关系。当前时代的危机，我以为更主要地就在这里。

针对这种情况，我们今天应该强调的，不是“人与物”的关系，而是“人与人”的关系：人不应该把他人当做物，而应该当做人。布伯把这种关系称为“我——你”：我和你都是人，而非我为人，你为物。人与物的关系或主与客的关系因异类而彼此分离；和这种情况相反，人与人的关系是主与主之间的关系，或者说得更确切些，是精神内部的关系，二者因同具精神而能彼此相融相通。这也就是为什么布伯认为只有在“我——你”关系中，双方才有“相遇”、“对话”、“交流”的可能。

人之不同于物的精神性特征表现为人的这样一种二重性：人既有自由意志和独立自主性，又能相互进行有意识的而非本能的合作、交流与对话。此二者不可分离，所以人与人才能结为“一体”而又不牺牲个人的尊严和个体性。王阳明讲“一体之仁”，但他和其他儒家一样，不重自由意志和独立自主性，这是他和儒家思想的缺点之一。只有这两方面的结合，才能构成“人与人”的关系。我们的生活中，既有把人当成集体机器中的一颗小螺丝钉的现象，也有人人各自封闭自己、不能坦诚相见的现象，这都有失人的精神性特征，有违“人与人”的关系。

就像人们不恰当地把“人与物”的关系扩大应用到“人与人”的关系中一样，我们也可以而且应该倒过来把“人与人”的关系扩大应用到“人与物”的关系。王阳明所讲的见岩中花，“则此花颜色一时明白起来”，便是一例。其实，真正的艺术品都是把人与物融为“一体”，把“人与物”的关系转换成“人与人”的关系的产物。海德格尔认为，尽管石建筑之类的艺术品不同

于狭义的诗作（语言诗作，Poesie），不能言说，但由于真理首先发生在语言中，语言诗作是广义的诗（Dichtung）中的最原始的一种形式，所以石建筑之类的艺术品是在语言诗作所敞开的空间之内发生的，即是说，石建筑之类的艺术品也诗意地言说着，只不过是一种**无言之言**。海德格尔说：“在庙宇和阿波罗的雕像中尽管没有语言作为材料被运用、被‘作成’，但这一事实完全不足以证明这些‘作品’——就其为作品而言——并非本质上缺乏语言。……雕像和庙宇在敞开中立于与人作无言的对话之中。如果没有无言之言，那么，……凝视着的神就决不会显现雕像的神色和外貌；庙宇如果不在语言的敞开领域中，它也决不会作为神的住处立在那里”。海德格尔所说的“雕像和庙宇在敞开中立于与人作无言的对话之中”，这就最简明生动地说明了艺术品是人与物融为“一体”、把“人与物”的关系转换成了“人与人”的关系的产物。我在其他许多地方都讲到，审美意识是一种人与物融为一体的境界，或者说是一种万物一体的主客不分的境界（严格说，是一种超主客的境界），也就是这里所说的意思。万物一体不仅是指人与人一体，而且指审美意识中人与物融为一体，即是说，在审美意识中，人亦能与物“相遇”、“交流”和“对话”。

在超主—客式的万物一体的境界中，人不仅对人，而且对物，都以“人与人”的关系来对待，于是人与万物（万物既包括物，也包括人）都处于一个无限的精神性联系的整体之中。宇宙万物是一个相互联系、相互作用、相互影响的网络，这网络之所以能成为一个主客浑一的整体，就在于精神性，无精神性的物本身是抽象的、无意义的。处于审美意识中的物（艺术品）之所以能与人对话、交流，就在于人与物处于精神性的整体之中，处于主客浑一之中。实际上，人之所以能对人有同情心，能为他人谋幸福，也是基于这种精神性。审美意识之所以包含道德意识，道理也在这里。王阳明的“一体之仁”，其中的“仁”字就是一种精神性，只不过王阳明是儒家，他把人的精神性与封建道德意识联系在一起，这是我们应该抛弃的。王阳明说：“见孺子之入井而必有怵惕惻隐之心，是其仁与孺子而为一体也”。这就表示，人之所以对孺子入井而往救之，是由于精神性（“仁”）把人与孺子结为“一体”而“不间形骸、不分尔我”，也就是出于本文所讲的“人与人”的关系。反之，一个丧失精神性的人，对人采取“人与物”的态度，则见孺子入井而视若木石而无动于衷。王阳明还把“人与人”的关系扩大应用到了“人与物”的关系，以说明“仁”不仅使人与同类者为一体，而且使人与不同类之物亦为一体。所以他说：见孺子入井而有怵惕惻隐之心，还只是人与人的“同类”关系，若“见鸟兽之哀鸣殫觫而必有不忍之心焉，则是其仁与鸟兽而为一体也”，“见草木之摧折而必有悯恤之心，是其仁之与草木而为一体也”，“见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也”。王阳明的草木瓦石之物皆有良知之说，与海姆（Karl Heim, 1874—1959）的泛心灵主义有相似之处，海姆认为任何一物都有生命、有心灵，故人可以在人与物之间建立人与人的关系。我们不赞成这类泛心灵主义，包括王阳明的物亦有良知之说。我们在前面谈到审美意识中人与物可以交流、对话，显然不是指物有心灵之意，（海德格尔说的石建筑与人作无言的对话，决不是说石建筑像人一样有心灵。）当然也就不能说物皆有良知。然而王阳明的“一体之仁”的思想，除去其封建道德内容以及物皆有良知之说，则其所包含的万物因精神性而结合为一体的基本观点是值得我们吸取的。

“人与人”的关系是精神性的整体之内的关系，这一点乃是人对人的责任感和帮助他人谋幸福的道德意识的最终根据。所以在主客融合、万物一体的审美意识中应包含人对人的责任感和为他人谋幸福的道德意识。善是美的必然结论，善包括在美之中。通常讲审美意识都大讲美的愉悦性的特征，以致有一种意见认为审美意识是不负责任的。这是对审美意识的片面理解。审美意识的本质在于主客的融合、人与存在的契合或者说人与万物的一体性；艺术品的诗意在于从有限的在场的东西中显现出无限的不在场的东西，有限与无限、在场与不在场是一个整体。正是这作为整体的存在支持着个人的生存，它是个人生存的源泉。面对这无限的整体或一体性，有限的个人总是从自己现有的地位出发，向有限性以外展望，不断地超越自身，为无限的整体或一体性而献身，这中间就包含着人对人的责任感。超越自身、舍弃自身，为他人尽责，实际上也就是使有限的自我融合于无限的整体中、参与到无限的整体中，以实现自我。人既融合、参与于物，也融合、参与于人，没有“人与人”的相互融合和参与，就达不到无限的整体或一体性，从而也没有人的自我实现。这样的自我实现，既是最高美，也是最高善，既是审美意识，也是道德意识，既有审美愉悦感，也有道德责任感。人生的意义也就在此。宗教信仰者常常教导人要感谢上帝的恩典，依我的理解，就是感谢这作为无限整体的存在对人的支持，没有它，人就是孤立无援的，任何对未来的希望都要落空，人生也就失去意义。无限整体对人的支持，其中包括人对人的支持，我们对无限整体的感谢也应包含对人的感谢。我不相信“原罪”的宗教意义，不相信宗教罪，但我们的确应该意识到有限与无限的差异，应该承认有限的人的生存离不开无限整体的支持这一事实。既然无限整体的支持包含人对人的支持，因此，如果人对人不负责任，那就是犯了道德罪。

超越自身，为无限整体而献身，是一个无止境的过程，也就是说，我们只能在无穷尽中实现自我，而不能有一个最终的、最完满的实现，这主要是因为无限整体不是静止的、封闭的，而是永远流动、永远发展的，它引导人不断地意识到自己的有限性，从而不断地力图超越自身，但无限整体是永远不能最后到达的，这就是为什么人们总爱说，人生永远处于征途中。可是另一方面，人并不因此而绝望，反而因此而增加了勇气，因为无限整体是一盏黑夜的明灯，它照亮你前进，你每迈进一步，你就会感觉到人生获得了一次新的意义，达到了一种新的境界。这也就是为什么一个人在为他人尽了应尽之责之后，或者在创作了一件作品之后，或者在解决了人生与哲学上的某一个问题的之后，都能有不尽的喜悦。而且由于我们前面的目标不是最终的，所以我们的喜悦也就是无穷尽的。

对无限整体的向往，是一种崇高美。人们谈起崇高，似乎觉得在天上，太玄远，但是人正是需要向往天上的玄远，才得以在地上生存和追求。崇高是有限对无限的崇敬感，正是它推动着有限者不断超越自身。

古希腊美学家朗吉努斯是最早把崇高作为审美范畴而加以描述的人。朗吉努斯说：“这个宇宙还不够满足人的观赏和思索的要求，人往往还要游心骋思于八极之外。一个人如果四方八面把生命谛视一番，看出一切事物中凡是不平凡的，伟大的和优美的都巍然高耸着，他就会马上体会到我们人为什么生在世间的。因此，仿佛是按照一种自然规律，我们所赞赏的不是小溪小涧，尽管溪涧也很明媚而且有用，而是尼罗河，多瑙河，莱茵河，尤其是

海洋。”朗吉努斯这段话把人引向对伟大的、不平凡的崇高形象的敬畏之感：崇高具有气魄和力量。他在描述崇高的风格时说：“崇高风格到了紧要关头，像剑一样突然脱鞘而出，像闪电一样把所碰到的一切劈得粉碎，这就把作者的全副力量在一闪耀之中完全呈现出来”。崇高确如精诚所至，金石为开，无怪它有激励人奋争向上、勇于献身、勇于创造的巨大威力。朗吉努斯引证旧约圣经《创世纪》里的话：“上帝说要有光，于是就有了光”，他以此作为崇高的突出例子。这对于不信上帝的人也会有很大的启发意义：先必须“要有”，然后才“有”。从“要有”到“有”，是精神的崇高的威力创造出来的。但是朗吉努斯只是对崇高的表征作了简单的描述，他未能对崇高的本质作出理论的分析。

18世纪英国思想家、美学家博克（Edmund Burke, 1729—1797）认为崇高感的主要心理内容是惊惧，引起惊惧感的对象多种多样，其中包括无限和晦暗不明。他没有看到崇高对象令人崇敬的特性。我以为本文在前面所讲的精神性的无限整体，不仅是一种令人惊惧的对象，也是最令人崇敬的崇高对象。

康德把崇高对象理解为超过感官或想象力所能把握的无限大的整体和一种威力，此威力不仅指自然所施于人的威力，而更重要的是包括人能胜过自然、不屈服于外来暴力的意识，即人的勇气和自我尊严感。这就使崇高对象不仅具有博克所说的令人惊惧的特性，而且具有令人崇敬的特性。康德在讲威力的崇高时，主要都是以道德意义下的勇敢精神作为令人崇敬的例子。康德的思想，具有崇高离不开人的精神性的含意。只有在“人与人”的精神性关系中，才有以崇敬为特征的崇高；以“人与物”的关系看物，则无论物如何巨大，也不会引起崇敬之心。

黑格尔更明确地说：“崇高一般是一种表达无限的企图，而在现象领域里又找不到一个恰好能表达无限的对象。无限，正因为它是从对象性的全部复合体中作为无形可见的意义而抽绎出来并使之变成内在的，因而按照它的无限性，就是不可表达的，超越出通过有限的表达形式的。”不管黑格尔把崇高仅仅当作他所认为的初始艺术形态即象征型艺术的特征，但他从有限与无限的差距的角度来界定崇高的观点却是很深刻的。人只有在意识到自己的有限性之时，才会对无限的精神性的整体产生崇敬之心；也只有从崇敬无限的精神性整体的观点出发，人才会努力超越自己的有限性，不断创新，不断献身。缺乏这种崇敬感的人，不是一个真正有审美意识的人，也不是一个真正有责任感的人。欧洲中世纪占统治地位的美学思想，虽因我不信宗教，有很多观点非我所能赞同，但它所包含的崇尚无限美的思想，是值得吸取的。我以为我们不仅应该把希伯来文化精神的崇高与希腊文化精神的美结合起来（康德并没有做到这一点），而且应该把崇高看成是美的最高阶段，正如朗吉努斯所说，我们不只是欣赏小溪小涧的柔媚，我们更赞赏尼罗河、多瑙河、莱茵河，尤其是海洋。我们所崇尚的无限美是建立在“人与人”关系基础上的一种主客融合的崇高美，它要求我们把“人与人”的关系放在高于“人与物”的层次之上，认真地以“人与人”的关系对待人，并进而以“人与人”的关系对待物，这才是人的自我尊严和气魄之所在。

〔文末附注〕本文所讲的不分主客或主客浑一的整体或万物一体，不同

转引自朱光潜：《西方美学史》上卷，人民文学出版社 1985 年版，第 115 页。

转引自朱光潜：《西方美学史》上卷，人民文学出版社 1985 年版，第 112 页。

于“主——客”式中主客的对立统一体。后者是通过认识、思维，把客体作为对象来把握的整体；前者是人与世界交融的现实生活的整体。海德格尔所主张的“此在”与“世界”交融的整体属于前者，中国传统的“天人合一”与之有相似之处；黑格尔所讲最高的对立统一体（“绝对”）属于后者。用哈伯马斯的话来说，前者叫做“具体生活的非对象性的整体”或“非认识、非理论的整体”，后者则叫做“认识或理论的对象化把握的整体”。不能因为两者都讲无限就把它们混为一谈。

寓所与深渊

这是海德格尔使用的一对相互动摇对方的概念。寓所总是意味着一个安顿之所、一个可以居住之处，它与人生的家园之感不可分；深渊则意味着无底无根，人不可能安居在无底深渊之中，它不是一个可供安顿的处所。然而寓所与深渊却是人生不可分离的两个方面，人永远处于寓所与深渊的矛盾统一之中。

我们的日常生活一时一刻也离不开寓所，即使是一个流浪汉，也有他的栖息之地，哪怕那栖息之地动荡不定，简陋难堪，但也是他的安顿之处，否则，他就是死亡。

为什么任何一个人，包括无家可归者，也都有一个安顿自己的寓所？这寓所不必是房子，也不必是茅屋，甚至也不必是立锥之地，而就是一个人的自我。有了这个自我，他就拥有许许多多可能性，盖房子、搭茅屋、找一点立锥之地，……如此等等，总之，有了自我，他就凭着自我的“主体性”，而有了自我的生活，哪怕是最可怜的生活。自我就是他最终的安顿之所。通常人的家或寓所的概念，就是建立在这种自我概念的基础之上的，通常人也就是按照这样的主体——客体的模式而生活的：主体（自我）不断认识客体（非我）、征服客体，争取自我之寓所日益稳定、充实和发达。我们的时代正为这种生活模式、思维模式的不断胜利而感到喜悦和骄傲。然而人们在忙碌于认识客体、征服客体之余，在过多地专心于孜孜以求的日常事务和事业之时，又总感到缺乏心灵上的自由、安顿与安宁，似乎失去了自我，失去了寓所和家园。何以故？

人既是社会的、历史的和世俗性的存在者，但又不等于他所处的各种关系和价值的总和。每个人都有自己的独特性，或者说个性，但他在日常生活中必须受制于“自古皆然”、“人皆如此”、“一般都这样看”、“习以为常”、“固不待言”、“已成定论”之类的社会的、历史的和世俗的观念，只有接受这些，他才能为自我（主体）争得一点存在的空间，也就是说，为自己争得一间寓所，反之，一个人如果完全不顾这些关系和价值的约束，一味发挥自己的独特性，则“木秀于林，风必摧之”，或者被视为疯子而无人理睬，从而也就失去了日常生活中的自我。可见只要人生活一天，他就离不开主体——客体这个模式。正是这个模式使每个人都觉得他可以在日常生活中以自我（主体）为寓所和家园，也正是这个模式使每个人觉得在日常生活中失去了自我的独特性，失去了真正的寓所和家园。问题在于如何看待主体——客体这个日常生活和思维的模式？

海德格尔认为，死亡意味着再也没有可以实现的事物，无客体可供认识，无客体可供征服，总之，人在日常生活中为之奋斗的一切都消失了，因而主体、自我也消失了。这样看来，日常生活中自以为是最可靠的寓所就变得最不可靠了。人在面临死亡时似乎掉进了无底深渊，一切根底都没有了。然而海德格尔又认为，人也只有在面临死亡时，才体会到他摆脱了日常生活中为认识和征服客体而从事的各种事务和事业和纠缠、羁绊和依附，而达到自己的独特性和个性；只有在面临死亡时才因丧失主体——客体公式中的主体、自我而找到真正的我即本己；只有在面临死亡时才因与无任何可能出场的东西——无任何可能实现的东西相统一，而回到了自己真正的寓所和家园。海德格尔的这些思想启发了我们：人生的真正的寓所，或者说，人的真我或本

己，不是任何有限的事物可以界定的，人如果能体会到自己本来植根于无底深渊之中，体会到自己本来归属于“无归属”之中，那就是找到了最可靠的寓所。无底深渊乃是人生真正的寓所，在这个寓所里，所谓主体、自我营造、日常生活中的归属，都可以以旷达的胸怀放置一旁。

但人不能经常想到死，我们在日常生活中很少有面临死亡时的领悟。我们为什么不可以就在日常生活中采取一种非日常生活的态度来生活呢？为什么不可以把主体——客体的日常生活模式放在超主客、无主客的非日常生活的“深渊”中来考察呢？

人在日常的实际活动中，总是由当前在场的东西指向、关涉到未出场的东西。例如盖房子要用砖瓦和工具，而砖瓦和工具就指涉到土壤、田野、木材、铁器，指涉到人，指涉到历史、文化等等，以至指涉到整个世界。所以人的任何一个活动实际上都包含着一个整个世界，指涉到一个整个世界，这整体的内容是无穷无尽的，也就是说，它是一个无底深渊。从时间上说，一个人的每一当前的活动，都是过去的结晶。他抱着何种具体目的而从事这一活动？他为何以此种具体方式从事这一活动？对这类问题的回答都可以推到他的昨天和前天，以至无穷的过去。这无穷的过去虽然都已过去，但又都潜存于当前的活动中。另外，一个人的每一当前的活动，都是对未来的筹划，未来的无限可能性也都以尚未实现的方式呈现于当前。所以，每个人的日常生活实际上都是在一个无底深渊中活动。所谓人与万物一体，也可以说就是与这个无底深渊一体。

这里值得特别注意的是，无底深渊是未出场的东西和未实现的东西，因此，与无底深渊为一体，其要旨就在于不停留于在场的东西，不仅仅盯住在场的东西，而要领悟到在场的东西与不在场的、未实现的东西是相互结合的，一切过去的和未来的东西，总之，一切未出场的东西，都集中、集合于每一当前的活动之中。也可以换个说法，每一当前的活动都是无穷尽的过去的和未来的未出场的聚焦点。各个聚焦点各有其独特性和个性，各个当前活动的具体目的和具体方式各不相同，但因其皆与万物一体，皆与无底深渊一体，所以它们又是互相融通、互相扶持的。独特性与相互融通是人与无底深渊结合为一的两个方面。

但是通常人并没有上述这种领悟。通常人总是人为地把人从无穷尽的整体中分裂开来，于是发生了人与物的分裂，人与人的分裂，以至物与物的分裂，归结起来就是主体与客体的分裂：以我为主，以他人、他物为客，我尽情地占有他物以至占有他人。本来，无尽的整体是无主客之分的，这是人所处的原初状态，任何一个存在者，包括人在内，正是在此整体中才显现其本然。但是自从有了主客式中的主体概念以后，人就自认为不是与无尽的整体打交道，而是把自己看成为外在于无尽整体的单独的、孤立的、原子式的实体（即主客式中的主体）而与单独的、孤立的、有限的诸存在者打交道，从而看不到人与人相互扶持、人与万物相互契合的方面，以致误认为世界只不过是有益于主体占有客体的东西，包括社会上人云亦云的东西。这样，人也就失去自己的本真。失去本真之人，由于不从无尽的整体看事物，总是执着于有限的存在者：或执着于此一存在者，或执着于彼一存在者，以为能抓住了此，或抓住了彼，就算是抓住了底，从而也就可以“安居乐业”。陆象山说：“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”。撇开陆象山的封建义理之类的思想不说，我倒是想借用他的这句名言，说明人与无尽的整体本不曾限隔，只

是人用主客分离的公式限隔了无尽的整体。陆象山说：“人能知与焉之过，无识知之病，则此心炯然，此理坦然，物各付物，‘会其有极，归其有极’矣”。人本与他人为一体，但两者限隔以后，人便以自我为中心而利用他人為自己谋利益，这就是“与焉之过”即“自私”；人本与万物为一体，但两者限隔以后，人便站在物之外，割裂此物与其他存在者的联系，对此物作有条件的、抽象的认识，这就是“识知之病”即“用智”。所以“自私”与“用智”都原于把有限的东西从无尽的整体中割裂开来，原于人把自己与他人、他物割裂开来，亦即所谓“人自限隔宇宙。”陆象山教人“能知”此二者，则能“上下与天地同流”。我以为人若“能知”主客式之“蔽”，则可以回复与无尽整体合一之本然，回到自己真正的家园和寓所。

通常人总以为以自我、主体为寓所就是自由，似乎征服了客体、满足了自己，就可以怡然自得。其实，主——客模式中的主体、自我总有他人、他物外在地限制着自己，所以，以自我为中心必然是一种束缚，而非真正的自由；况且“欲壑难填”，这种主——客模式所给人的束缚是无止境的。从认识论的角度来说，主客式的认识只是一种外在的认识，总不免抽象性，而且认识必然性并不如一般人所认为的那样就等于自由，至少不等于获得高层次的自由。

我所说的回复到与无尽整体之本然，不是简单的回复，不是抛弃主客式，而是超越主客式、超越自我（主体），以超越的态度主导主客式、主导自我，或者说得更通俗具体一点，就是从无限整体的观点看待有限的存在者（包括自我），而不执着于当前的有限之物，达到一种融当前的东西与无尽的未出场的东西为一体的境界。

为了回复到人与无尽整体合一之本然，人们首先想到的是道德意识。这是一种“应然”的态度，即认为人应该采取与无限的天地万物为一体、廓然而大公的态度。但如果仅仅停留在“应然”的层次上，则人与己仍有区分和限隔而未真正融为一体。所以单纯的道德意识不能说是真正超越了主客式。

真正的超越是审美意识。审美意识就是在有限的在场的东西中显现出无限的不在场的东西，把在场与不在场、有限与无限结合为一个整体。人在审美意识中很自然地、自发地不执着于当前的有限存在物而与无限整体合一。因此，审美意识既可以使人通过当前的东西想象未出场的东西，从而在无穷的想象中得到一种美的享受，又可以使人与他人融合，对他人富有责任感，并且这种责任感不是出自单纯的“应然”，而是出自“本然”。据此，我以为审美意识高于道德意识而又包含道德意识于自身。一般把审美意识理解为只是一种愉悦而缺乏责任感，这种理解是片面的。审美意识的高级形态是崇高，是无限美，它不仅仅是愉悦，而且包含严肃的责任感在内。人能达到这种境界，才算是真正地与世界整体合一，换言之，无限整体或者说无底深渊在这里成了人生的真正家园：人与人之间、人与物之间均无限隔，人可以安居其中，怡然自得。

无底深渊，听起来是一个令人不安的、可怕的词，但事实是，人只有在这里才有无尽的审美享受，此种享受包括人对人尽责之后的喜悦。深渊无底，正是美的享受无穷尽、无止境的前提，人正因为以无底深渊为寓所，人生才能在不尽的征途中，在每一次新的创造活动中，在每完成一项为他人尽责的活动中，都能进入一个崭新的有意义的境界。深渊无底，正可以带来希望无

穷，境界日新。反之，如果人生的追求是有底的，或者说有最圆满之时，那么，人生的意义也就会终结。以无底深渊为寓所，正是要求我们不要去追求一个最终的寓所。人生无终结，但人只要不断地有新的创作，不断地为他人尽应尽之责，则随处都有自己的寓所和家园，关键在于增强超越主客式的审美意识的修养。《庄子·逍遥游》：“若夫乘天地之正，御六气之辨，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名”。这里所谓“乘天地之正，御六气之辨，以游无穷者”，正是与无穷的整体合一的形象的说法。功名富贵，皆有所待，皆受主客式的限制，无功、无名、无己，则“死生无变于己，而况利害之端乎”！达到此种境界的人，庄子称之为“至人”。“至人”无往而不自得，生固然是家园，死亦是家园。故庄子妻死，庄子鼓盆而歌。这不是麻木不仁，而是哀痛之升华，是一种超主客式的境界。把庄子的逍遥理解为不讲道德，不负责任，显然是一种片面之见。庄子的逍遥是一种超道德的境界，超道德乃是不言道德而自然合乎道德。当然，庄子出于反当时统治者的仁义道德的说教，而过分强调逍遥，忽视人的道德责任感，这不能不说是他思想本身的缺点。把庄子的逍遥理解为脱离日常生活和隐居避世的杨朱思想，也是一种混淆和误解。杨朱以隐居避世为“全生葆真”之方，仍是执着，是主客式的另一种表现，不能真正达到他所希求的“不以物累形”的目的。庄子的逍遥则“齐死生，同人我”，是入乎人世（日常生活）之中而不为人世所累，乃真无入而不自得，随处皆家园也。

人皆有审美意识，其中包括道德意识，有的人高一些，有的人低一些；少数人，特别是真正的诗人，能经常以超越主客式的审美态度主导自己的日常生活，大多数人则不能达到这一境地。我们所能做的是尽量提高人们的审美意识水平，包括道德意识水平。

人生往往是主客式与超越主客式两种态度交织在一起，这也就是上述寓所与深渊的矛盾。敢于面对主客式的日常生活而又能从中挣脱出来（不是逃避），以无底深渊的整体为家园，这需要有胸怀、有勇气，其间既包含愉悦，也包含忍受，而不是轻松。但只有与忍受相结合的愉悦，才是深刻的和崇高的。我在上面所讲的逍遥，亦应作此解。

西方传统形而上学的主客式，为了营造自我、主体这个寓所而不断地挖掘客体，认为哲学的最高任务就是通过感觉和思维以达到客体的本质概念和普遍性、同一性。由此也就形成了一种以本质概念和普遍性、同一性为人生最终的寓所的思想。柏拉图的善的理念，黑格尔的绝对理念，都属于这样的寓所。与西方现当代人主义思潮的一些哲学家所强调的无底深渊相比，这种寓所似乎更安稳、更可靠。但它是超感觉、超时空的，或者归结起来是超感觉、超时空的，因而也是抽象的，人住在这样的寓所里，只能贬低活生生的感情和欲望，最终陷入理性至上主义；重理论、轻实践和哲学高居于具体科学之上的倾向亦由此而生；为理论而理论，理论同日常的交往实践和生活实践相脱离而成为非世俗的东西的观点，大为突出，一些学者甚至把玩弄抽象概念的游戏视为逃避世事的安身立命之所。尼采早已看出这样的寓所不能继续安居其间，于是以激烈的言词抨击抽象的本质概念和普遍性、同一性，称

这里的“追求”是指审美的追求、崇高意识的追求，不同于主客式中的“欲壑难填”。后者执着于有限的存在者，以此为底，故反而带来无尽的束缚；前者所追求的是与无限整体的合一，其所带来的是无尽的自由和审美享受。

之为“虚构”；海德格尔和德里达等人也反对这种本质主义的观点，而强调要聆听来自无底深渊的声音。

随着西方传统形而上学的衰微，理论高于实践的古典观念动摇了，哲学理论逐渐丧失了过去的纯思维性。马克思所指出的过去的哲学家们只是用不同的方式解释世界，确系真知灼见。今天的哲学已经否定了超时空的本质概念的万能作用，而注意时空中现实的、具体的东西，贬斥了通过思维所把握的单纯在场者的抽象同一性，而强调通过想象把握不在场的非同一性。海德格尔说：语言的本质是诗的语言。诗的语言不同于概念式语言的特征就在于超越主客式，从在场的东西中显现出不在场的东西，把在场与不在场结合为一个无穷尽的整体。这种整体是我们具体生活于其中、实践于其中的世界，不是理论认识通过对象化来把握的整体，而是知觉与想象相结合的整体。可以说，诗的语言是无底深渊的声音，也是人生真正的家园。西方一些当代学者强调旧形而上学之后的哲学应当在由纯理论转向日常生活实践的同时，仍然需要非世俗的宗教的震荡和指引。我倒是主张把超主客式的审美态度渗透到我们日常的主客式的生活中去，并以前者指引后者。这样，非世俗的东西也可以对世俗的东西起到一种唤起惊异（震荡）的作用。我经常说的即功利而又超功利，亦有此意。

顽石点头

青埂峰下的顽石，经锻炼而通灵性；道生讲经，顽石为之点头，这都不过是小说传奇之类的故事，何足“论”哉？但如果用海德格尔的哲学思想和术语来说，这些故事却也启发了一点关于真理是由“隐蔽”（遮蔽）到“显现”（“去蔽”）的道理。海德格尔说，一般认为石头所固有的特性是“坚硬、沉重、广延、块然、粗蛮”等等。海德格尔所列举的这些特性用中国的习惯用语来说，就可以概括称之为“顽”，即冥顽不灵之意。钢筋水泥似乎也有这些特性，但钢筋水泥是经过文明加工了的，缺乏粗蛮的原始性和古朴性，不能与石头同等看待，不足以称“顽”，海德柏格尔在谈到石建筑与钢筋水泥的建筑时，常常把它们相互对立起来，海德格尔在讲到“石头”最适于代表“大地”（“地”）时，曾经把石头的上述各种特性作了一个简单明确的概括，那就是“自我隐蔽”、“自我封闭”。“自我隐蔽”、“自我封闭”简直可以说就是中国人所说的“顽”或“冥顽不灵”的意思。石本皆顽，所以我们平常都爱说“顽石”。由自我隐蔽到自我显现，如果借用中国话来说，就是由顽到灵。顽如何能灵？自我隐蔽着的东西如何能自我显现？由遮蔽如何能达到去蔽？小说传奇尽管可以启发我们作深刻的哲理思考，但毕竟不能代替哲理上的说明和论证，不能从哲学和美学的高度回答这样的问题。海德格尔作为哲学家和美学家（更确切地说，应该是诗论家）回答了上述的问题。

依靠科学技术，能让隐蔽的东西显现出来吗？不能。我们诚然可以用计量的方式来把握石头的沉重性，这似乎是对石头作了精确规定，但计量的数字终究不等于、也不能代替石头的沉重性本身，也就是说，不能让石头的沉重性本身显现出来。同理，对石头颜色的波长所作的定量分析也不能代替石头颜色本身，不能显现石头的颜色。总之，无论科学怎样精细又精细地对石头进行对象化的观察实验，石头的“隐蔽”的根本特性仍不能“显现”。通过技术把石头制成可供使用的器具例如石斧，是否可以把石之“隐蔽”性“显现”出来呢？也不能。使用一物，意味着消耗该物，使用石斧意味着消耗石头，这里的关键不在于斧之石性，而在于它的有用性、服务性，因此，随着科学技术的进步，石头制成的斧已为金属制成的斧所代替。石头可以被金属所代替，说明石之“隐蔽”的特性仍然没有“显现”出来。

与科学技术对待石头的情况不同，石头在艺术品中，其自我隐蔽的本性就确实显现出来了。例如一座石庙之石，就显现了它的隐蔽的特性。海德格尔说：石庙这一艺术品“展开了一个世界而没有让材料（即石——引者）消耗掉”，石庙倒让石头“第一次在世界中显现出来，”“让石头第一次按石头之本然显现出来”，也就是第一次显现了石之“顽”性或者说石之“自我隐蔽”、“自我封闭”的本性。试看“石庙之矗立”既“显现了在它上面肆虐的风暴的威力”，同时又“在其对风暴威力的抗拒中”**生动而具体地**“显现了石之沉重和自我支撑”的本性。从另一角度来说，石的这种“顽”性在石庙的艺术品中敞开了一个“世界”：“石的光彩和闪烁使白昼之光、天空之宽广、夜之暗第一次出现”。倒过来说，这第一次出现的“世界”是石庙这一艺术品中之石所显现、展开出来的。海德格尔由此得出结论说：天空的空间原是不可见的，但“石庙的矗立却使不可见的空间成为可见的”。海德格尔关于石庙的这些描述和论述告诉了我们；顽石一旦进入了艺术品，就恰

恰由于“顽”而显现出一个**生动具体的景象**（“世界”），也可以说，在艺术品中的顽石，正因其“顽”而“通灵”，当然，这里的“通灵”不同于小说传奇中所说的通灵之意，而是指“顽”所显现出的“世界”之**生动具体性**。大概也就因为这个缘故，尽管今天由于科学技术的进步，钢材、玻璃、水泥建成的摩天大楼已遍布全球，人们不再用石头建筑大厦，但人们总还是想欣赏顽石而回到古代的石庙建筑那里去。

按照常识的理解，石头的光采和闪烁是“由于阳光的恩赐而放射出来的”，是先有天空、白昼和黑夜等自然现象，然后才有艺术品石庙之光彩和闪烁，但海德格尔却颠倒了艺术和自然的常识上的关系，认为是先有了石庙这艺术品，然后，它才使天空、白昼、黑夜等真实地显现出来——使它们“成为可见的”。由此类推，雕刻的神像这一艺术品要比神的肖像更容易显现神本来的样子，前者“让神自己出场”。海德格据此而得出结论说：“正是石庙的矗立，才第一次给予事物以神色，给人以对其自身的看法”。换言之，只有艺术品才照耀出人和万物之本然，才使万物“升起”、“发生”。

西方传统的艺术观把艺术放在从属于自然的地位，认为凡模仿自然越是逼真的就越是艺术品，黑格尔反过来把艺术看成从属于精神的概念的地位，认为只有符合于艺术之概念的才是真的艺术品，这两种艺术观的共同点不仅在于两者都把艺术品放在次性的从属地位，而且更根本地是在于两者都把在场的东西置于优先的地位，而忽视不在场的东西，两者都把显现的东西抽象化、绝对化，而忽视隐蔽的东西的不可缺少的重要地位。模仿说只看到当前出场的东西的本源性，认为艺术品不过是本源的影像，这一点是显而易见的，不待多言。黑格尔所讲的概念，实际上也是单纯在场的东西，只不过像我在其他论文中一再讲过的，是一种“永恒的在场的东西”，是一种“常在”，就如柏拉图的“理念”一样。黑格尔的艺术观和他所批评的模仿说同样都只抓住在场，只抓住显现，而忽视不在场、忽视隐蔽。海德格尔把艺术看成是真理发生的场所，这一观点的最大特点就在于看到了不在场的、隐蔽的东西对于在场的、显现的东西的本质意义，更精确一点说，就在于看到了：只有让隐蔽在出场者背后的东西显现出来，这才能使出场东西的真实性或真理得以发生，这才能显示出场的东西之本然，反之，孤立地、割裂地看待出场的东西，则出场东西便成了抽象之物而不真实，而非真理。

海德格尔的观点突破了包括黑格尔在内的西方传统艺术观，是很深刻的。我们平常说，事物都有其背后的根源和背景，这根源和背景本是隐蔽的东西，但能看到隐蔽的东西是在出场者背后的根源和背景，这就把隐蔽与显现、不在场与在场结合起来了，也就是让隐蔽的东西显现出来了，换言之，隐蔽的东西一经被看成是（被揭示为）出场者的背后根源和背景，它就不仅仅是隐蔽的，而且同时又是显现的，不仅仅是神秘的，而且同时又是被揭示出来了的非神秘。这里所说的揭示显然不是指科技开发和计算。海德格尔所说的石庙所敞开的“世界”，就是以石之“自我隐蔽”性（“顽”性）为背后的根源和背景而显现出来的，也就是说，“世界”是隐蔽的东西的显现。海德格尔的艺术观和真理观告诉了我们，事物只有放在它所隐蔽于其中的背后根源和背景里，才能显其真实性。这样，隐蔽与显现、未出场者与出场者，就确如海德格尔所说，是不可须臾分离的。但这只能在艺术中做到。科学技术在考察、研究某事物时，也联系其他事物与该事物的关系、作用和影响，却有两点根本不同之处：第一，艺术是要联系在场者与不在场者的**整体**，亦

即把握事物与其根源之整体；科学技术为了寻求科学规律，总要割掉许多联系，从而只能在某一定条件下探讨事物。第二，科学技术按主客式把事物当做主体以外的客体、对象而加以认识，艺术则是把人看成寓于世界、融于世界的整体，因此，艺术品能敞开一种活生生的、富有意义的真实世界，科学技术所得到的则只能是些抽象的东西，而不是事物的具体性和真实性的显现。

前面专门论述了石庙和石，不过是因为石最能表示隐蔽性。海德格尔在谈到艺术品所用的材料时，把石头列在各种材料如木料、金属、颜色、语言之首，也就是因为这个缘故。其实，海德格尔给予隐蔽性的正式名称是“地”（“大地”），这里的“地”当然不是我们平常说的土地之地。石——地——隐蔽三者，相对于显现来说，或者相对于“世界”来说，是同位的。海德格尔说：“世界以大地为自身的根基，大地则通过世界而显示”。我们也可以说：显现出来的、在场的东西以未出场的无穷尽的隐蔽的东西为根源，无穷尽的隐蔽的东西则通过在场的东西显现自身。艺术品使隐蔽的无穷尽性显现出来，从而使艺术品的观赏者在想象中玩味无穷。可以说，艺术品的审美意义或诗意都隐蔽在无穷尽的不在场的东西之中，这无穷尽性正是我们的想象得以驰骋的空间和余地。一首诗或一件艺术品所留给我们想象的空间和余地越大，它的意味也就越深长，其审美价值也就越大。

由此可见，在艺术品中，所谓把隐蔽的东西显现出来，这里所说的显现不是指把隐蔽的东西简单地变成知觉中出场的东西。如果对显现作此种理解，那就不是显现了隐蔽性而是取消和破坏了隐蔽性。例如在梵·高的画中，农妇的艰辛的步履和单调的田垄等等并未出场，它们保留了其在背后的隐蔽性，却又通过出场的农鞋而在想象中显现出来。想象不同于知觉：知觉可以使隐蔽的东西失去（取消、破坏）其隐蔽性而简单地出场；想象则是使隐蔽的东西保留其在背后的隐蔽地位或隐蔽性而通过在场的东西显现自身。这也就是为什么只有艺术的想象才使人玩味无穷的道理。顽石若真如传奇所说的那样点起头来，那它也就因失去了顽性而不成其为艺术品中观赏的对象了。

人和其他任何事物一样，原本植根于隐蔽的无穷尽性之中而与之合一，这合一的整体就是人生的家园。自从有了自意识从而能区分主体与客体之后，人一般地就把事物当成外在的客体、对象而加以认识、加以占有和征服，人在这种认识、占有和征服的不断追逐的过程中反而觉得失去了万物一体的庇护，失去了家园。人于是又总想回到自己植根于其中、出生于其中的整体和家园中去，从中找到最终的庇护。如果说主客式的生活方式是一种开化的生活方式，那就可以把我们对整体和家园的思慕看成是一种对原始的向往。大概就是因为这个缘故，文明人总欢喜回到自然的原始中去，而且文明程度越高的人越有这种爱好，久居钢筋水泥和玻璃建成的高楼大厦的人们之所以不辞劳苦要到高山雪峰上赏玩，从深层来看，这不是为了欣赏黑格尔所批评的自然之美，也不是为了把握黑格尔所推崇的美的概念或理念，毋宁是自觉不自觉地出于一种归根寻源、思慕人生家园的感情。高山雪峰不是经过文明开发了钢筋水泥和玻璃制成的，而是最原始的顽石之巅，它下面坐落在坚实的大地上，上面直指无垠的天空，它象征着万物的根源（例如安培多克勒所说的“四根”：火、水、地、气）的集合点，人在这里似乎回到了家园。我们是“顽石”之子，是“大地”之子，是它产生出我们，也永远看护着我们，直至死后。人为什么一般地爱在死者的墓地上立一块石头以作纪念？这

墓石不仅是为了埋葬死者，而且更重要的是它有着庇护死者不因时间而湮没的象征性意义。这里需要特别说明的是，强调隐蔽、思慕家园、回复到与万物合一的整体，决不是要提倡回到自然，反对文明，决不是要回到主客式以前的原始状态（无论就个人来说，还是就整个人类思想发展的道路来说）。这在事实上也是不可能的。我们的中心意思无非是要在艺术中**超越主客式**，以回到人生的家园，回到前面所说的“顽石”、“大地”所表示的隐蔽的无穷尽性（我们所说的“整体”）之中。这里的关键在于艺术修养或美的陶冶和教育。可以说，人生的家园只有在艺术中、在审美意识中，或者更确切地说，在诗意中才能达到。

我们赞美石头、推崇隐蔽，但石头没有语言，不会说话，它怎能显现自身而敞开世界呢？

我们知道，只有语言才第一次给事物（存在者）以意义，将事物之本然带入敞开的世界之中，语言给事物投射光明，让隐蔽的东西得以显现。换言之，真理首先发生在语言中。石头**本身**无语言，块然无“空无”，因而也无敞开状态。但石头的**艺术品**，例如石庙建筑，却是发生在语言的敞开之中的，它和一切其他形式的艺术品（包括造型艺术品）一样，富有诗意的言说，它使我们不再以主客式的日常态度对待石头，而是使石头反日常的姿态显现出来，让石头诗意地言说着。所以只有有诗意的人——诗意地言说着的人，才能领略和欣赏石头在艺术品所言说和敞开的世界，可以说，石头在艺术品中，在能欣赏艺术品的、有诗意的人的心目中，是通灵的，反之，在毫无诗意、毫无艺术修养的人的心目中，石头只能是冥顽不灵的。一个有诗意的人登上雪山高峰，不只是一般地为了游山**玩水**、变换生活方式，甚至也不只是简单地为了欣赏大自然，而更重要的是把雪山高峰当作一种富有诗意的艺术品（一切艺术品都富有诗意）来看待的。严格讲来，自然离开了人，是没有意义的。岩中花树，“当你未看花时，此花与汝心俱归于寂”。“寂”者，无意义之谓也。所以自然本身无所谓美。自然美作为美实际上是一种艺术美，它是自然与人合一的整体，在这里，自然（作为美）已转化成了一种艺术品。“你来看此花时，则此花颜色一时明白起来”。这“一时明白起来”的“此花颜色”乃是人与自然合一的艺术品和艺术美。陶渊明的诗：“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。”这里似乎都不过是说的一些自然景象，但实际上陶渊明不是为了简单地描写自然美，这副景象是诗人与自然合一的整体，它已化成显现“真意”（“真理”）的艺术品。“此中有真意，欲辨已忘言。”这里的“真意”不是通常所说的同美（和善）相对待的科学认识或理论活动意义下的真理，而是类似海德格尔所说的“显现”或“去蔽”状态。“此中有真意”，就是说，秋菊、东篱、南山、飞鸟之类所敞开的世界，是一个美的、有诗意的世界，是一个艺术品，而此美、此艺术品又显现着最真实、最本然的东西。《庄子·渔父》：“真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗”。这里的自然似可解释为本然之意。陶渊明所说的“真意”，可以说是一种艺术的真实、审美意义的真实。诗作和艺术品似乎是把我们从已经习以为常的现实中抽离出来而置入梦幻之中，但实际上，诗人、艺术家所言说的（如前所说，即使是建筑艺术家，也诗意地言说着）才是最真实的，它比日常生活的现实更真实，比单纯的自然之物更真实，这种真实是一种更深刻意义下的真理，甚至如某些思想家和诗人所说的那样，缺乏诗意和艺术修养的人倒是生活在梦幻中。在真正的诗人和艺

术家面前，顽石会为之“点头”的。

（原载《文艺研究》1996 年第 4 期）

「天下乌鸦一般黑」与「白发三千丈」

对于当前事物寻根问底的方式大体上有两种：一种是由感性中的东西进到理解中的东西的追问，这种方式以理解中的东西如柏拉图的“理念”、黑格尔的“绝对理念”为根为底，这是西方传统形而上学的追问方式。西方现当代的人文主义思潮如尼采、胡塞尔、海德格尔、伽达默尔、德里达等人的哲学已不同程度地不满足于此种方式所固有的抽象性。他们也主张超越当前事物，追问其根底，但不是到抽象的本质概念中去找根底，而是从当前在场的现实物出发超越到其背后、作为其背景的未出场的东西，这未出场的东西不是抽象的本质概念，而仍然是现实事物。这背后的现实事物乃是当前出场的现实事物的根底。如果前者叫作“纵向超越”，则后一种追根问底的方式就可以叫作“横向超越”。由于任何当前出场者所植根于其中的未出场的事物是无穷无尽的，因此，此种方式，我又把它称之为“无底论”，它的底是无底之底，相对而言，则前一种方式可以叫作“有底论”。有底论所崇尚的把握事物的方式是思维，思维的产物是本质概念，是同一性、普遍性。无底论则超越此种方式，它要求把在场的现实事物与不在场的、然而也是现实的事物综合、结合、融合为一个相通相融的整体，因此，它所崇尚的把握事物的方式是想象，而不是停滞于思维。这里所说的想象是指把当前在场的现实事物与不在场的现实事物综合为一个“共时性”的整体的能力。只有哲学的这种横向转向，才能打破、超越传统形而上学所固有的抽象性。总之，人们的注意力不再集中于普遍性的本质概念的追求，而是聚焦于现实事物间的结合与融通。

西方哲学在作了这种转向以后，思维、概念（还有感性直观）因其固执于在场的东西，不再像在旧形而上学那里那样，被奉为至上的东西，而是被视为在把握事物的途程中需要被超越的次要环节；想象则因其飞离在场，不但不像在旧形而上学那里那样难于被容忍，反而成为受尊崇的最高环节。过去人们注重一步一步地摆脱在场者与不在场者的具体联系，以达到“纯粹的在场”或“恒常的在场”，如数量的概念、各种事实的概括概念，它们都是思维的目标和对象；现在则注重于超越在场者，超越直接感觉的距离，而高扬不在场者，显现不在场者，力图把事物背后的、隐蔽的方面综合到自己的视域之内。过去人们注重把同类的东西概括在一起，撇开同类事物所包含的各种可能的具像，找出其中的同一性，划定同类事物的界限；现在则注重不同一性，即不但注重同类事物所包含的无穷多不同的可能的具像，而且注重超出已概括的普遍性的界限之外，达到尚未概括到的可能性，甚至达到实际世界中认为不可能的可能性。

“天下乌鸦一般黑”，这是人们多次对各种具像进行感觉观察后运用思维所概括出的普遍性或同一性，它成了“恒常的在场者”，人们据此而推定下次观察中乌鸦黑的现象必将出场，这是思维的逻辑所告诉我们的。但是思维的逻辑果真能保证下次观察中出现的乌鸦必然是黑的吗？不能。推断下次观察到的乌鸦必黑，实无逻辑必然的理由，思维的概括功能的可靠性并非绝对的，而且这种可靠性与事物无限性相比甚至可以说趋近于零。所以严格说来，科学家们凭直观和思维得到的规律，也不过是关于已经观察到的事物的规律。思维总是企图界定某种事物，划定某种事物的界限，但这种界限是不能绝对划定的。我们应该承认思维的局限性，但也正是在思维逻辑走到尽头

之际，想象却为我们展开一个全新的视域。想象教人超出概括性和同一性的界限，而让我们飞翔到尚未概括到的可能性。前面说的下一次观察的乌鸦可能不是黑的，乃是我们运用想象的结果，它是一种想象的可能性——一种尚未实际存在过的可能性。但尚未实际存在过的可能性并非不可能，想象的优点也正在于承认过去以为实际上不可能的东西也是可能的。想象扩大和拓展了思维所把握的可能性的范围，达到思维所达不到的可能。思维的极限正是想象的起点。

想象并不违反逻辑，例如说下次观察到的乌鸦可能不是黑的，这并不违反逻辑，但它并非逻辑思维之事，可以说，想象是超逻辑的——超理性、超思维的。逻辑思维以及科学规律可以为想象提供一个起点和基础，让人们由此而想象未来，超越在场的东西，包括超越“恒常在场的东西”。科学发现和发明主要靠思维（包括感性直观），但也需要想象。科学家如果死抓住一些实际世界已经存在过的可能性不放，则眼光狭隘，囿于实际存在过的范围，而不可能在科学研究中有大的创造性的突破。科学的进展过程中时常有过去以为是颠扑不破的普遍性原理被超越，不能不说与科学家的想象力，包括幻想，有很大的关系。

思维以把握事物间的**相同性**（同一性、普遍性）为己任；想象以把握不同事物间即在场的显现的事物与不在场的隐蔽的事物间的**相通性**为目标。对后者的追求并不排斥对前者的追求，只是后者超越了前者。我们说想象是超理性、超思维、超逻辑的，就是这个意思。

所谓在场的东西与不在场的东西的结合与融通，其中的在场者与不在场者都不只是指此一简单的物与彼一简单的物，而更多地是指蕴涵理在内的事物。凡事物都包含有理，几个别都包含有普遍，我们并不否认这一点。所谓想象的综合力，应是指把在场的、事与理相结合的事物同不在场的、事与理相结合的事物综合在一起的能力，这也就是想象综合力之所以既不排除思维而又超越思维的一个重要含义。

前面说的哲学转向是就西方哲学发展的大概趋势而言的。中国传统哲学一般说来不太重视“纵向超越”所追求的本质概念的同一性、普遍性，而重“横向超越”所追求的现实事物间的融通。中国哲学所讲的天人合一或天人相通，就天之自然意义而言，乃是指人与自然间的相通性。当然，这并不是说，中国传统哲学已达到了西方现当代哲学的“横向超越”的水平，我更无意说西方现当代哲学的“横向超越”不过是步中国传统哲学之后尘。相反，西方现当代哲学的“横向超越”，是经过“纵向超越”之后的哲学转向；而中国传统哲学，从占主导地位的整体角度来看，则缺乏“纵向超越”的阶段。

中国古典诗在讲究从**在场的现实事物想象到不在场的现实事物**的关系方面，是最具特色的。

刘勰《隐秀篇》云：“情在词外曰‘隐’，状溢目前曰‘秀’”。他所讲的隐和秀，其实就是讲的隐蔽与显现的关系。文学艺术必具诗意，诗意的妙处就在于从“目前”的（在场的）东西中想象到“词外”的（不在场的）东西，令人感到“语少意足，有无穷之味”。这也就是中国古典诗重含蓄的意思。但这词外之情、言外之意又不是上述“纵向超越”所要求超越到的那种抽象的本质概念，而仍然是现实的东西，只不过这现实的东西隐蔽在词外、言外而未出场而已。抽象的本质概念是思维的产物，词外之情、言外之意则是想象的产物，这也就是以诗的国度著称的中国传统之所以重想象的原因。

且引柳宗元的两首诗作一对比：

千山鸟飞绝，万径人踪灭；
孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。（《江雪》）

这首诗所描写的画面真是状溢目前，历历可见，可谓“秀”矣。但如果仅仅看到这首诗的画面，显然还不能说领会到了它的诗意。实际上这首诗的妙处就在于它显现了可见的画面背后的那种遗世而独立的孤高的人格和境界；你不仅仅可以想象到作者柳宗元本人谪居异地、不畏雨横风狂而泰然自若的情景，你还可以想象到其他一些不以身之察察、受物之汶汶的高风亮节，如此等等，所有这些都是诗人的言外之意，词外之情，虽未出场，却很现实，虽未能见，却经由画面而显现。这里的“显现”不是感觉直观意义下的显现，而是想象意义下的显现。当然，这首诗的“孤舟”、“独钓”之类的言词已显露了孤高之意，但这只是表面的，其深层的内涵仍然可以说隐蔽在词外、言外，而有待人们的想象。

柳宗元的另一首诗云：

渔翁夜傍西岩宿，晓汲清湘燃楚竹；
烟销日出不见人，欸乃一声山水绿。
回看天际下中流，岩上无心云相逐。（《渔翁》）

此诗的前四句本已通过一幅历历如在目前的画面令人想象到了渔翁那种悠闲自在的境界，但作者偏要在最后用“无心”这样的概念来作一概括，就反而了无余味，因为前四句让人想象到的那种人与自然合一的高超境界，可以引起许许多多的生动的画面，决非“无心”所可以简单概括的。这首诗之所以遭到后人批评，实因其缺乏“隐秀”之意，当然，从这方面来说，白居易的许多诗作之概念化的毛病就更多了。

中国古代绘画讲究神似与形似，其实也可以用“隐秀”的道理来说明。一幅真正有诗意的画总是主客的融合体，它表达了画家与其所画之物的一种天人合一的境界，所谓形似与神似的统一，就是指这种主客的融合。那种刻板地一味摹拟事物的单纯形似之作，是不能成为真正的艺术品的。真正的艺术品既似物，又能于所画之物中令观赏者想象到隐蔽在此物背后的神，这就是“神似”。五代时期的画家荆浩说：“似者，得其形遗其气；真者，气质俱盛。”仅有形似，不算是艺术的真实，艺术的真必“气质俱盛”，即形似与神似的统一。所谓“不似之似”就是艺术的真实。有一种看法认为“神似”是指画家本人的精神与所画之物的精神相似。这种讲法表面上意在说明两者的统一，实际上是把它们分裂了。主客融合、天人合一的境界并不是两种不同精神的融合或合一，而是一种精神（实即境界）。离开了人，物（形）本身说不上有“神”；离开了物（形），神本身亦无着落。所谓“神似”，乃是要求我们通过艺术品进入一种（唯一的）精神境界中，于其形中见到神，于其显现的、在场的东西中想象到隐蔽的、不在场的东西。

诗人之富于想象，让鉴赏者从显现的东西中想象到隐蔽的东西，还表现在诗人能超出实际存在过的存在，扩大可能性的范围，从而更深广地洞察到事物的真实性。我们通常把这叫作夸张。李白《秋浦歌》之十五：“白发三

千丈，缘愁似个长。”这里的极度夸张，其实就是想象的一种极端形式“幻想”，一种对实际存在中从未出现过的东西的想象。白发竟有三千丈之长，此乃实际世界中从未有过的，诗人却凭幻想，超出了实际存在的可能性之外，但这一超出不但不是虚妄，反而让隐蔽在白发三千丈背后的愁绪之长显现得更真实。一个毫无想象力的人也许会凭感觉直观和思维作出白发一尺长或两尺二寸长这类的符合实际的科学的概括，但这又有什么诗意呢？如果说科学家通过幻想，可能做出突破性的发现和创造性的发明，那么诗人则是通过幻想以达到艺术的真实性；如果说科学需要幻想是为了预测未来（未来的未出场的东西），因而期待证实，那么诗意的幻想则不期待证实，而只是把未出场者与出场者综合为一个整体，从中显示出审美意义和审美价值。

西方传统美学的典型说基本上是以前面说的“纵向超越”即以追求普遍概念为目标的理论为基础的。亚里士多德认为，历史学家描述**已发生**的事情，诗人则描述**可能发生**的事情，因此，诗比历史更哲学、更严肃，因为诗所说的大多带有**普遍性**，而历史所说的则是个别的东西（《诗学》第9章）。亚氏所说的普遍性就是典型，诗意就是从个别的東西中见出普遍性。亚氏还把典型与理想联系起来，认为艺术品应当按事物“应当有”的样子去摹仿，例如画美人就该画出集中美人之优点的最理想的美人。这种典型观，实以本质概念（例如理想的美人的概念）为依归，来源于柏拉图的“理念”。“理念”本来就有普遍性、理想性的意思，艺术品应以“理念”为原型或模型。西方近代流行的“典型”一词与“理念”有密切的关系。康德虽然承认审美意象所包含的意蕴远非明确的普遍性概念所能充分表达，有越过“纵向”结构的传统的思想因素，但他没有充分发挥这一思想，而且他的美学思想中的“规范意象”显然未脱旧的追求普遍性概念的窠臼。近代美学的典型观已经把重点转到特殊性，重视普遍与特殊的统一，但即使是强调从特殊出发的歌德，也主张在特殊中显出普遍，所谓“完满的显现”就是显现出本质概念，仍然是走的“纵向超越”的传统道路。黑格尔所谓“美是理念的感性显现”，明显地是要求艺术品以追求理念为最高目标，尽管他也要求典型人物须是有血有肉的活生生的人。

前面谈到的中国古典文艺理论所要求的词外之情、言外之意，一般不是西方传统美学所要求达到的普遍性概念，而是和文内、言内所言及的物象一样是现实的。例如柳宗元《江雪》的言外之意是孤高的人格和境界，它引起读者想象到的各种具体的情景都不是抽象的普遍性概念，而是非常现实的，只不过这些现实的事物没有在诗中出场而已。元稹的《行宫》：“寥落古行宫，宫花寂寞红；白头宫女在，闲坐说玄宗”。诗中的一个“在”字用得很妙，它点出了白头宫女的**在**（场），却显现了（在想象中的显现）昔日宫中繁华景象的**不在**（场），从而更烘托出当前的凄凉，然而后者只是言外之意、词外之情，既是隐蔽的，却又是现实的，而非抽象的普遍性概念。我国文艺理论界近半个世纪以来往往用西方旧的传统典型说来解释中国传统诗歌理论所讲究的言外之意，认为此“意”即是普遍性，能在个别中寓以普遍，就算是言有尽而意味无穷，就算是给读者留下了最广阔的想象余地。其实，思维中普遍性概念重在界定在场的某类事物，而想象则重在冲破界限、超越在场，不仅冲破某一个别事物的界限以想象到同类事物中其他的个别事物，而且冲破同类的界限以想象到不同类的事物。所以前者与后者相比，其给人留下的可供玩味的余地显然是很有限度的。用西方传统认识论来解释中国诗的言外

之意，把中国古典诗的艺术鉴赏当成一种理性思维的认识过程，则有如隔靴搔痒，很难把握中国古典诗的妙谛。莫里哀的《伪君子》倒是写出了典型人物或者说同类人物的最具普遍性的特点，而不是某一个别人的精确画像，它与中国古典诗歌理论所要求的重含蓄、重言外之意相比，乃是两种不同的哲学理论基础的产物，不可混同。即使是强调个性、强调让鉴赏者从个性中看到同类事物中其他很多很多具体的个体事物的理论观点，与中国古典诗歌理论之强调言外之意相比，也是大不相同的，前者是在此一个体事物中看到同类的其他个体事物，仍然是在同类型即普遍性的概念范围之内打圈子，就其为同类型而言，此一个体事物与其他个体事物同属在场的东西，这是西方传统哲学以追求“永恒在场”的概念、理念为目标的思想表现。像中国古典诗由白头宫女之在（场）想象到昔日繁华景象之不在（场），显然不是西方旧的典型说所可以容纳的。

知趣不知趣

宰相刘罗锅与皇帝对弈，敢于杀败皇帝，议者曰：刘罗锅不知趣而有趣。显然，知趣与不知趣，其中大有文章。刘罗锅若知进退，善逢迎，故意败于皇帝手下，岂不可以博得皇帝欢心，大为“红火”？然果如是，则世人又将议论曰：刘罗锅虽知趣而无趣。刘罗锅反遭世人唾弃。

考“趣”字原意，一曰趋赴，一曰趣味或意味。“知趣”者熟悉趋赴之道：上有一语出焉，下则“顺口”接应，“倚势欺良”（袁宏道：《与幼子》）。此等人“童心既障”，“言语不由衷”（李贽：《童心说》），无“趣”（味）之极矣。若夫童子，“面无端容，目无定睛，口喃喃而欲语，足跳跃而不定”（袁宏道：《叙陈正甫会心集》），可谓“不知趣”者，然人若能如此不失赤子之心，则是“趣”之“正等正觉”，“最上乘也”。袁宏道自述：当其“无品”之时，“率心而行，无所忌惮”，虽“举世非笑，不顾也”，斯可谓“近趣”（接近有趣味）矣；迨夫官渐高，品渐大，毛孔骨节，俱为接应上司之言语知识所缚，则“去趣愈远”矣（同上）。余以为，有趣无趣，不在有品无品、官位高低，而在人是否存童心而不事趋赴。“夫童心者，真心也”（李贽：《童心说》），要在一真字。高官有品而刚正不阿、不媚上者有之，无官无品而谄上骄下者亦有之。若见从己出，不随声附和，则人人皆可有趣之人，此所谓不知趣而无往非趣也。

何谓真？袁宏道论诗云：“大抵物真则贵，真则我面不能同君面，而况古人之面貌乎？”（袁宏道：《与丘长儒》）袁宏道从两层意识上论真字：一是真则不袭古，有如作诗，初唐、盛唐、中唐、晚唐，各自有诗，而不必抄袭初唐、盛唐而后为诗；赵宋亦然，不必以不唐病宋。二是真则同时代之人彼此不相袭：同一唐代之李、杜、王、岑、钱、刘，下迨元、白、卢、郑，均各自有诗，而不必彼此相袭；同一宋代之陈、欧、苏、黄诸人，亦各自有诗，而不必共唱同一腔调。袁宏道将真字解作互不相袭，面貌各异，真乃千古卓绝之论。若夫一唱亿和，一呼百诺，千篇一律，则未有不假者也。李贽云：假以假对，则“以假言与假人言，则假人喜；以假事与假人道，则假人喜；以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不喜”（《童心说》）。满场皆喜，假者居多，真者不敢辩，尚何“趣”（味）之有哉？

“夫趣，得之自然者深”（袁宏道：《叙陈正甫会心集》）。自然者，质（朴）也。本无可言，为干禄而连篇累牍，刻意求肖于世之权威，则如丑妇而饰之以朱粉，人皆厌离而思去之。此等文章，虽能获宠于上司，邀誉于一时，而有识者常视若敝展。何也？模拟迎合至极，而求之质无有也。袁宏道云：“世人所难得者，唯趣”。人有趣如山有色，水有文，花有光，此皆“质至”之故也。山无色则荒，水无文则腐，花无光则谢，人无趣则鄙，“质不至”之所致也。袁宏道论学风、文风，力主文贵质、不相袭，乃真“深于趣”者也。呜呼，今之人，能知趣如袁宏道、李贽、刘罗锅者，几人哉？

1997年11月24日

二、悲亡父，悼亡妻

一个幽灵的叹息

“唉，我真不该走上这条路的呀！我害了你们，也害了我自己”。自从1951年父亲自杀身亡以后，他的幽灵曾一次又一次地用这样的叹息声折磨着我。

1952年初“三反期间”，思想改造运动蓬勃兴起，我必须交代父亲的死因。“我父亲从来不问政治，未曾参加任何反动组织和反动活动，只因当小学校长期间介绍了一个朋友当教员，那位教员在镇反运动中被斗被抓，父亲当天晚上就自杀了，也许是他性格刚强、一向自鸣清高，怕受牵连、罚跪、遭屈辱吧。”虽然组织上看我年轻，从未要我当众检查，但书面反省却被退回。最令我难忘、也最令我痛苦的是，一位同志批判我，说“自杀本身就是反革命行为”。就是在这时，我第一次听到了幽灵自怨自艾的哽咽声。

他死时，我只身在外，我的妻子闻讯后立即赶到父亲所在单位，向党组织出示了抗日战争期间我在后方读书时父亲与我的几十封通信，证明父亲在沦陷区的爱国情操和民族气节，总算得到组织批准，给了安葬费。这笔安葬费显然不是一点经济上的帮助，而是难得的政治证明。我妻彭兰是昆明西南联大中文系的毕业生，闻一多的高足，能诗善文，有胆有识，要不是他为父亲身后奔走，这张政治证明从何而来？“父亲，您不必为我们的交代检查而自责，倒是该感谢您的这位儿媳，她为此而流产、腹痛，卧病多时。52年初思想改造运动中那位同志对我的批判，虽说加重了您的罪名，但您儿媳为您弄到的那个证明多少还是起到了减轻我的负担的作用呀！”

那年的秋天，我在路上偶然遇见了父亲的那位朋友，他向我出示随时带在身边的一纸证明：“经教育释放”，然后深有歉意地说：“我虽被抓，但无大问题，不过是当了国民党机关的一个股长（当时比科长还低一级的官职），只可惜令尊大人从不问政治，反而……，唉，‘我虽不杀伯仁，伯仁由我而死’”！我只是一阵心酸。

以后的岁月里，运动连连不断，我也就不断地交代父亲之死，不断地挖掘我清高思想的根源。

我出生于汉口北郊的一个穷乡僻壤——柏泉乡，距汉口市中心约60华里，解放前，柏泉乡是湖中的一个孤岛，四周环水，难与外界相通，我父亲称它是“世外桃源”。相传大禹植柏于大别山巅，其根穿至孤岛，喷然出泉，故名柏泉。我小时，父亲经常教育我：“生长在柏泉这块土地上，就要像松柏一样有岁寒后凋的精神”。他教我背诵《论语》、《孟子》和《古文观止》，《桃花源记》是我背诵得最熟的名篇之一，父亲在我面前总爱称道陶渊明“不慕荣利”，“不为五斗米折腰”。我的出生地和父亲的教育给我幼小的心灵深深地打上了清高思想的烙印。——我按这个基本情况写交代、写检查，但得到的回答大多是，“这不是检查，是为你父亲脸上贴金”。我在一次次地加深检查之余，总不免心情抑郁，精神恍惚，只能借幽灵的声音以解嘲：“无论如何，我自绝于人世终归是玷污了我的清白一世”。

大约是1955年，组织上通知我，说打算派我去苏联进修，我意外地感到如释重负的喜悦，以为父亲的死“毕竟没有影响我”。可是在检查身体之后，却长期没有音信，我心里打鼓，不免在家里嘀咕，妻子一向比我进步，又一次开导我：“要相信组织，既然通知了你，总会有希望的”。不久，那缠绕我多年的幽灵又出现了：“我们最后审查，还是认为你父亲是自杀死的，你

不宜出国”。

1961年夏，我经过多年之后的离别回到故乡，想去看看父亲的坟，然荒烟蔓草，荆棘纵横，怎能辨认出累累枯冢之中哪是父亲的埋骨之地？幸喜陪我同去的外甥还记他父亲当年安葬外公时暗中埋了一块红色方石头在坟的一侧，他发现后大叫一声：“舅舅，就在这里”。我情不自禁，泪如泉涌。父亲戴近视眼镜、肩挑粪桶、赤着脚站立在田里的模样出现在我眼前。我的祖父是乡间裁缝工，父亲小时种过地，因在乡间私塾读书时勤奋聪明，得到族人的资助，到城里读完了大学，毕业后当中小学教员，由于厌恶城市里的名缰利锁，终生不曾把眷属迁到城里，一心眷恋他那幽静的家园，除寒暑假照例回乡外，一有空闲就不辞旅途劳苦，赶回他的“桃花源”，除教我读古文外，就是干农活，他亲手捏着犁尾巴，摇摇晃晃地在田里施肥耙地，有时还捧着一本子曰诗云之类的东西，边走边哼哼，邻里都称他是“戴眼镜的种田先生”。现在的这块墓地距离他生前的耕地不算太远，虽然幽明玄隔，两块地却在我模糊的泪眼中连成了一片。突然间，我的外甥打断了我的沉思：“舅舅，您知道我父亲当年为什么要在外公的坟旁埋一块红石头吗？外公是自杀死的，埋葬时不敢声张，怕划不清界限，您看，人家的墓前都有大大小小的石碑，父亲留了个心眼，就做了这个记号，连我们兄弟每次填表都要交代外公的死。原来乡里人都称外公是‘圣人’，现在都噤若寒蝉，一提起他老人家来就只是长叹一声”。我抹抹眼泪对他说：“那我们这次给外公扫墓的事，你也不要对外声张”。

从墓地回家的路上，一幕幕往事不停地展现。我和父亲生活在一起的时间其实不长，主要是从九岁进城读小学到十七岁读完高中一年级上学期的那七、八年，但他的形象、思想和教诲却令我魂牵梦萦，永难忘怀。他瘦骨如柴，衣着朴旧，每星期天上午教我一篇古文，我在一边吟诵，他在另一边替我洗衣袜，只是到下午或晚饭后才带我逛马路，夏天，我羡慕阔人小姐喝汽水，吃冰淇淋，他知道我的心理，就开始教导我：“你兄弟姐妹多，都靠我一人的薪津维持生活，我顾不了那么多，但一定要把你弄到大学毕业，你再帮助几个弟弟。”旧社会里，警察经常鞭打人力车夫，我们父子都愤愤不平，父亲便对我说：“这社会黑暗，我总想回乡种田，你看我在乡里犁田，也可以说是为了寄托一点犁尽世间不平地的意趣呀！”他对我讲的最多的一句话是，“要做一个正直的人，有荷出污泥而不染的气节。官场不可进，要做学问中人。”父亲对我的那种“望子成龙”之心有时急切到了残酷的地步，我们兄弟姊妹六个，我挨他的打最多；但那年夏夜他在背脊受重伤之后仍然忍着痛，侧身为我摇扇驱蚊的情景，却一次又一次地浮现在我眼前。他生前对我的这一片片爱心、一句句教诲，都在我从墓地回来的路上汇集成了怜惜他、惋惜他的一行行泪水，这泪水不是“谁言寸草心，报得三春晖”的诗句所可以尽意的。

文化大革命期间，除我之外，几个孩子也一样要填表交代他们的祖父之死。孩子们平日在各方面的表现都很好，但该升学的不能升学，该入党的不能入党，都说是有“特殊原因”。有一天，工宣队突然找我，要我在这次大会上发言“感谢组织”。原来是在孩子们遭到“特殊”待遇期间，组织上曾因一份外调材料上名字的书写不清，把一个比我大十岁的人误认为是我，于是怀疑我抗战时在昆明读大学期间在武汉市沦陷区当了汉奸，据说，组织上为此调查了两年多，“终于真相大白，值得感谢”。尤其令我惊愕的是说在

调查期间曾怀疑我父亲之死与汉奸有关。

我父亲是武汉市中小学教员，武汉沦陷于敌寇之后，他蛰居乡间，耕田为生。汉口市的维持会长、汉奸张某是同姓同族人，曾要我父亲到汉口市当伪教育局长，父亲一再回绝，得到全乡人的称道。他经常对留在沦陷区的两个弟弟说：“宁做饿死鬼，不当亡国奴”。邻居有的人家比我家还穷，往往一整天不开锅盖，父亲还偷偷给他们一点微不足道的接济。我们一家七口，父亲长期失业，生计日艰，小弟弟那时才五、六岁，因不得温饱，经常啼哭，父亲在饭桌上摆了两支筷子，一支头朝东，一支头朝西，父亲对小弟弟说：“朝这个方向走，你可以吃得好，穿得暖，但你爸爸是汉奸，遭人唾骂；朝另一支筷子的方向走，你吃得差，穿得破，但全家有气节，你愿走哪一条？”小弟弟居然就不哭了。——我自17岁武汉沦陷前夕逃离家乡后，经常能从父亲的来信中受到一些爱国情操的感染，体会到一些读书救国的道理。但是，父亲，您的死毕竟给您的气节蒙上了一层阴影！

十年动乱，我大部分时间在家养病，我秉承父亲给我养成的一点习性，借机熟读了《唐诗三百首》和《宋词三百首》。一时间，书斋成了我的“桃花源”。但窗外毕竟是红袖戎装，战鼓轰鸣，我的“桃花源”里怡然自得的表面平静下面不能不深藏着疑虑和惊恐。日久天长，积郁成梦，这梦几乎丝毫不差地一再重复，以致迄今还记得清楚：追赶的人群高喊抓反革命，我跟着父亲一起逃跑，但左有峭壁悬崖，右有骨暴沙砾，不知去路，及至追兵赶到，我已从梦中惊醒，余悸久久不能平息。我的恶梦经常扰乱了我妻的睡眠，她怕我因梦成疾，总是设法宽慰我，但不见效。倒是近十来年，这恶梦已极少再现了。前不久，偶翻旧篋，看到父亲蛰居乡间时那张戴近视镜、赤着脚站立在耕地里的照片。他似乎在向我诉说：“你们的交代检查也许可以有个止境了，可我的失足是不可挽回的。此恨绵绵无已时，夫复何言！”

（原载《永久的悔》，华艺出版社，1995年版）

「欲话苦难言」
——《若兰诗集》序

若兰原系闻一多先生为彭兰取的号。1945年7月我们在昆明结婚时，一多师是她的主婚人，柳漪（冯文潜）师是我的主婚人，锡予（汤用彤）师是我俩的证婚人。我们在昆明青云街一个偏僻的小巷（竹安巷）里租得一间小房，办了一桌酒席，应邀参加的就是这三位老师和他们的夫人，总共八个人。一多师打开他亲笔为我们用篆字书写的横幅向我们祝贺说：“这中间的四个字，我心则悦，不用我解释；要说的是这个上款：若兰世英结婚纪念。这不仅是因为她是个单名，不好写，更重要的是，若兰者，似兰非兰也，真正的兰花太实，我想虚一点好，专取其幽香清远之意。”我今以此名集，亦有此意。她在昆明西南联大念书时，每爱在空净之处闲吟太息。据她告诉我，她父亲是前清翰林，母亲也出自书香门第，晚年都信佛，她的人生观颇受佛教思想的影响。但她的思想显然不完全是出世的。

国破家何在，层山涌暮云。
凄风人独立，古木雁中分。
孤塔迎残照，荒烟拥乱坟。
吴钩何处觅，空对夕阳曛。

真象空谷中的幽兰，显得很寂寞、很凄切，却总想为人世间放出一点清香。她在昆明的报纸上就曾以谷兰为笔名发表过诗词。

她逝世的第二天，我写了一副挽联：

春城弦诵喜结缡，争吟韵事，从此谁与正平仄！
人海徊徨承解惑，共诉衷肠，他生再面嗟沧桑。

我和她是以诗相识的。我那时完全不通平仄，她勉励我：“你的诗有意境，这就不易，平仄我可以教你。”她经常替我正平仄，但我更多地是向她学笔姿、学意态。从此我们逐渐产生了爱慕之情。婚后，她常常对我讲她儿时如何聪颖，如何能诗作对。至今仍然记忆犹新的一幅对联是，她舅舅（前清秀才）出了一句上联：围炉共话三杯酒，她立即答出下联：对局相争一桌棋。时年九岁（1927年）。她遇有得意之作，常邀我赓和，我自愧没有这种诗才，越来越敬佩她。有一次我在日记中写了几句我很敬佩她之类的话，不料惹得她看后大哭了一场，原来是怪我没有写一句我爱她的话。她长我三岁，不少朋友劝我们不要结婚，理由不外是，相敬不等于相爱。但我们终于在弦诵争吟中结成了婚姻。我们的一生，如果用一句哲学的语言来说，也许就是相敬与相爱又有区分又有统一的一生吧。

我们结婚之前，经常听她说，她“决不会同一个学哲学的人结婚，好争辩，寡人情”。可是偏偏一多师说她是女同学中最有哲学头脑的人，而且她为了同我结婚，曾向一多师征求意见，一多师在“面试”我之后的结论又偏偏是有哲学头脑，有培养前途。哲学与文学就这样联姻了。1963年她在小汤山疗养，晚登乾隆题字处，她填了一首《浪淘沙》，其后半阙是：

帝业总成空，白骨尘封，名园非复旧时容。

古木苍松人共赏，世世无穷。

这几句富于人生哲理的词句，特别令我喜爱，也许就多亏我是一个懂得哲学的人吧。她生前每爱责怪我不该学哲学：“你要是学文学，也许会对我的帮助大一些。”但我常想，也许就因为我是学哲学的，才成了她这几句诗的知音哩！

她七岁丧父，二十岁丧母，常有身世飘零之感。但她从幼年时期起就有积极进取之心，她特别念念不忘的是她母亲临终时叮嘱她的一点遗愿：做一位教员，做一个诗人。她终其一生，似乎都是想在这两个方面留下一点雪泥鸿爪。她逝世前几个月曾写下这样两句：

桃李满园堪庆幸，

且留鸿爪在人间。

也许她是为她的小小成绩感到了一点欣慰。但就是这一点小小的成绩，也是她经历了人世的风涛才取得的。

1940年秋，战云弥漫，学子流亡，她刚刚告别她母亲的遗体，就从武汉的法租界偷偷逃离日寇的虎口，历尽艰难险阻才只身到了西南联大叙永分校，念中文系，次年转昆明校本部。她这时就已显露了诗才，不时在读书报告的末尾附上几句诗作，请老师斧正，颇得闻一多、罗庸、朱自清、浦江清几位老师的赏识。罗庸老师常常把她的诗词抄在黑板上让大家共赏。诗集的前面有好几首就是从她的读书报告中抄录下来的。她和同班或同乡同学来往，也常以诗相酬和，不少同学对她以联大才女相称。

她和联大其他许多流亡的穷学生一样，为了糊口，不得不给人家当家庭教师，往往深夜归来，还伴着一盏孤零零的桐油灯，写作业，看古文，不遑寢息。据说，她又是女生宿舍中起床最早的一个，经常是喝一碗稀饭，咽一点咸菜，就夹着书包离开了宿舍，或上图书馆，或去人家教家馆，就连当时穷学生上茶馆念书的茶钱也难以负担得起。她并不是一个两耳不闻窗外事。一心只读圣贤书的人，她的心灵深处究竟在盘旋一些什么呢？

万里河山半劫灰，婵娟含恨且低徊。

三更数尽难成梦，恍惚遥闻画角哀。

她同当时许多青年学生一样，是抱着“千秋耻，终当雪”的收复河山之心而走向进步、走向革命的。她跟随着闻一多先生的步伐，成了闻先生的高足。这大概是诗集中怀念一多师的诗词较多的主要原因。她属于联大当时比较进步的学生，而我当时向往的是鸡犬之声相闻，老死不相往来的小国寡民思想，我总爱向她念叨庄子的哲学：我生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯殆矣。她不同意我，到闻先生那里去“告状”。闻先生送我一本《海上述林》，黑绒面，烫金字，给了我深刻的印象。在她和闻先生的思想影响下，当然主要还是由于形势的教育，我经过长时期的沉思，逐步走向革命，并于1948年在天津南开大学参加了党的地下外围组织“民青”。近几年来，我们都深感走到了人生的尽头，经常谈论离休退休。据说，根据文件，我可以办

离休，而她则已于逝世前九个月办了退休。我在她面前感到惭愧。她于 1944 年毕业于昆明联大后，在昆明教中学的两年期间里，经常在师生中进行革命思想宣传；1946 年秋到天津南开大学中文系任教，参加过反饥饿、反内战的运动，散发过反对国民党反动派的传单，掩护过进步学生去解放区。我知道她在这个问题上不是十分平静的，但她毕竟有“职位工资只等闲，潜心四化志坚顽”的广阔胸怀，如果我今天要为她鸣一下不平，她也许又会觉得我还不够作她的知音哩！

天津解放后不久，她回武汉，曾任中学语文老师 and 教导主任，1952 年参加民盟，任民盟武汉市委常委兼妇女工作委员会主任，1953 年加入中国共产党。这是她风华正茂，在故乡中等教育界极其活跃的几年。她是一个家乡观念很重的人。回武汉后的几年，她日夜为刚刚解放后的故乡教育事业操劳。从她后来的几篇诗作里，可以看出她对培养故乡后辈的热情。北京大学湖北学生于 1985 年成立联谊会，她赋诗祝贺：

长江浪阔奔千里，湘累遗篇万古新。
负笈幽燕思报国，振兴华夏为人民。

凡是从故乡来京的青年，她总是殷勤接待，不遗余力地要满足他们的愿望，期待他们成材。当年她赠给武汉大学一位青年教师的七绝：

松花远寄数千里，
盛意深含故园情。
三楚文明留简册，
喜看后继有群英。

1953 年秋，由于我已先一年调来北大，她也到这里工作，迄今三十四年有余，历任校长秘书、中文系教学秘书、中文系古代文学教研室副主任、讲师、副教授、教授等职。她撰写了关于诗经、乐府、高适研究的论文多篇，著有《高适年谱》。她讲授过先秦两汉文学史、古典诗歌选、散文选等基础课，以及乐府诗研究、古典文论、杜甫研究、高适岑参研究等专题课。她对中国古典文学，特别是古典诗词有很深的造诣。她在此期间创作了大量旧体诗词。

1958 年她对“书斋徒咄咄，纸上空谈兵”的自我批评，1963 年和 1964 年对国庆节的颂歌，以及 1976 年对毛主席、周总理的悼念，都表现了她作为一个诗人的赤诚。1970 年，她和广大的中国知识分子一样处于艰难岁月，她却在鄱阳湖畔写下了这样的诗句：

鄱阳春水碧连天，
仰望长空卧石眠。

充分表现了一个诗人的潇洒、坦荡和旷达。

她待人平易，但从不随波逐流，寓倔强于随和。1966 年，中文系总支书记程贤策同志遭到迫害，有人想利用她的随和，在她手下抓走程贤策同志，她拒不交人，设计把程藏在女厕所里，暂时让程闯过了一道难关。不久，程

终于被逼身亡。1978 年学校召开追悼会，为程平反昭雪，她感赋一词以寄悼念之情，词的上阕是：

十二年华逝水流，忆在心头，恨在心头，
黄金台上鸟啾啾，生者堪忧，死者堪愁。

写得多么凄婉，多么深切，非情谊至深者，何能至此。

中文系的张仲纯教授也是在那段岁月里含冤受屈的一个，她在 1978 年送别仲纯教授时写下了“多少事，欲话苦难言”的诗句，婉约地道透了中国一代知识分子的悲哀，也和其他一些酬赠友人的诗句一样，表现了她对人的诚挚、温厚与同情。

我的祖父是一个乡下载缝工，父亲是中小学教员。我和她第一次见面时，穿着一件灰色旧长棉袍，有点捉襟见肘。她当时虽然也是流亡学生，却是名门出身，大家闺秀。可是就在她看过我父亲给我的全部信函，充分了解了我的贫寒家境之后不久，我们终成眷属。我终生不会忘记，那是发生在旧社会的姻缘呀！她不善女工，我们结婚的两床被是由我一针一线地缝上的，我对她从无这方面的要求，她也常常以此在人面前夸耀。但当我在外面遇到困难时，一回家就爱缠着她，要向她倾诉衷肠。她在我受到挫折时总是设法使我振作。1984 年游太湖时我在寄给她的一首七绝中写了这样两句：“纵有丰碑高万丈，何如一叶泛五湖。”她在回赠我的诗中劝我：

莫羨范蠡遺韻事，水光山色永爭妍。

和往常一样，是她为我排忧解难，使我又一次振奋起来。

“人海茫茫苦难多”。何况多少年来我们这个社会里的惊涛骇浪，令人惘然。四十二年来，我们最能引以自慰的就是能够在一起共话沧桑，共嗟荣辱。从今以后，纵有千愁万绪，更与何人诉说！

她的淡远、泰然而又热情的诗人气质，在她最后半年多来的病院生活里表现得尤为鲜明。短短七个月的时间，她面临死神，成诗八首，或感谢医护人员“辛勤岁月绩长留”，或赞扬病友“戎马倥偬情旷达”，或歌颂国庆节日“彩塔花坛耀九州”，或庆幸台湾大陆“两岸同胞共月明”，句句充满了炽烈豪放的激情，哪有一点点即将辞世的呻吟！只是在精力极度疲惫的情况下，岚儿勉强她在医院花园里呼吸一点清鲜空气时，她才作了“金风阵阵催人老，从欲年华浪里舟”的叹息。但她在猜测到自己患的是癌症以后的当夜，却写下了这样的豪迈诗句：

癌症何须惧，死生顺自然。
人间最乐处，诚挚为元元。

她是一个既有革命豪情又富儿女之情的人。就在写这首不怕癌症，一心为人民的七绝的同时，还写了另一首诗赠我：

他生共饮长江水，喜看鸳鸯逐浪飞。

表达了她临死之前愿同我再结来生之好的深情。我虽然亦已年近古稀，两鬓成霜，也不禁在酬和她这篇诗作的同时回忆起当年携手翠湖时的绮语柔情：

依稀蝶梦到沧洲，
月色清明夜色柔。

这是我们婚前她赠我的第一首诗。我们的相识以诗开始，我们的共同生活也以诗结束。

她把她的一生全部贡献给了文学和教育事业，堪称纯真的诗人，辛勤的园丁。

她显然以未能完全实现她的理想和她母亲的遗愿为憾。1980年的重阳节是她母亲逝世四十二周年纪念日，她感赋了这样两句：

欲追李杜谈何易，
辜负叮咛泪万行。

她是实事求是的，从不妄自尊大。但她并非完全缺少李杜的稟赋。

织绣自来称粉黛，
文章从不让须眉。

这两句诗及其答和她舅父的那句下联“对局相争一桌棋”，都是她九岁时所作，未尝不可与杜甫“七龄思即壮，开口咏凤凰”相媲美。诗集所搜集的那几首在联大时期的长短句，其清超不让白石，婉约有如易安。为什么在这以后的几十年里，她没有充分展露她的诗才呢？她有“鲁戈真可挥西日，老骥千程不怕多”的壮志，可是她在逝世前的这几年里，每一回顾过去的大半生，就不免要兴“冯唐易老岁蹉跎”或“年华虚掷意茫茫”之叹。这不是她个人的悲鸣。她用诗的语言表达了我们这一辈人的心声。

在若兰离开我们的这一个月里，我几乎每天都要翻阅她的遗作，从她留下的这些雪泥鸿爪中回顾我和她共同走过的四十多年岁月。谨以这本集子悼念我至亲至爱的若兰，并用以慰藉我们的几个孩子和许多深深怀念她的朋友。

1988年2月24日若兰逝世后一月于北大燕园
(原载《若兰诗集》，华夏出版社，1989年版)
附彭兰诗词十四首(选自《若兰诗集》)

附：彭兰诗词选

五 律
日暮感怀

国破家何在，
层山涌暮云。
凄风人独立，
古木雁中分。
孤塔迎残照，
荒烟拥乱坟。
吴钩何处觅，
空对夕阳曛。

1943 年于昆明西南联大

月夜抒怀
七绝二首

（一）

清辉依旧透窗纱，
往事回思梦里花。
国破家亡人散尽，
亲朋姊弟各天涯。

（二）

万里河山半劫灰，
婵娟含恨且低徊。
三更数尽难成梦，
恍惚遥闻画角哀。

1943 年秋于昆明西南联大

虞美人

梦回斜照春寒重，笑把双肩耸，小楼间凭看残红，始觉春将归去恨无穷。
千枝照月玲珑影，惜此良宵永，新词美酒遣愁思，醉卧花阴待晓有谁知。

1944 年春于昆明西南联大

望乡曲

年年花似锦，韶华逐水流。落日空庭静，长空暮霭浮。思悠悠，望故乡
云外，魂飞汉水头。

1944 年于昆明西南联大

关山引

关山千万重，思君意转浓，衣带因愁缓，相思藉梦通。雨濛濛，念斜阳古渡，征衫怯晚风。

1944 年于昆明西南联大

浪淘沙

晚登乾隆题字处

岭外夕阳红，溪水淙淙，疗衣飘拂晚风融。世事更新危石在，遗墨犹浓。帝业总成空，白骨尘封，名园非复旧时容。古木苍松人共赏，世世无穷。

1963 年夏于北京小汤山疗养院

七绝

鄱阳春水碧连天，
仰望长空卧石眠。
片片征帆拂云表，
载将佳讯到晴川。

1970 年春于鄱阳湖畔

忆江南

仲纯同志将离北大，
感赋此词以抒南浦之情。

多少事，欲话苦难言。廿五年华如逝水，燕园哀乐喜回天，晚节彩霞鲜。

1978 年 10 月于北大燕园

六十书怀 七 绝

四十年来转眼过，
冯唐易老岁蹉跎。
鲁戈真可挥西日，
老骥千程不怕多。

1979 年 2 月于北大

临江仙

新建黄鹤楼落成感赋

黄鹤矶头悲往事，英雄血沃江阿。丹心赤胆万民歌，余芳犹逐浪，侠骨葬烟波。

今日神州堆锦绣，高楼重建巍峨。归来黄鹤笑呵呵，人间春意暖，重整旧山河。

1985 年 5 月于武汉湖滨饭店

病中杂吟

（一）

久病扶儿院里游，
路边花草又经秋。
金风阵阵催人老，
从欲年华浪里舟。

1987 年秋于 402 医院

（二）

癌症何须惧，
死生顺自然。
人间最乐处，
诚挚为元元。

1987 年 9 月 3 日

（三）

赠世英

四十余年如一梦，
酸甜苦乐几巡回。
他生共饮长江水，
喜看鸳鸯逐浪飞。

1987 年 9 月 3 日

三、学术与思想漫谈

郢书燕说 ——评外国哲学研究中的一种现象

朋友们偶尔议论起中国学者研究西方哲学所遇到的外文问题，令我想起了出自两位学者之口的同样一句话：“不懂外文，也能研究西方哲学”。不懂外文，的确可以通过翻译，对西方哲学作一般的了解。但作为一个研究西方哲学的专家，要说不懂外文，或不很懂外文，单靠翻译或主要依靠翻译就能对西方哲学作专门的研究，写出扎实可靠的学术专著，那实在是天大的笑话。当前的某些事实，正是不懂外文或不很懂外文而研究西方哲学的恶果，值得我们深思和警惕。翻译诚然非常重要，但即使再好的、确有研究水平的译文，也不能完全代替原文在研究工作中的地位。伽达默尔强调不可翻译性，或许有点过激，但也确有一定的道理，特别是对于文学、哲学、语言方面的著作来说。我国哲学史专家陈康先生在古希腊哲学研究方面的造诣，同他对希腊文的修养有直接关系，我们的中青年希腊哲学学者都深知这一点，正在这方面努力以赴，向陈康先生学习。

撰写一部研究西方哲学的专著，不可能不引用外文，如果在外文翻译上错误甚多，或者出现重大错误，那就好比治病用错了药材，或者说，用的是假药，害人性命。有一本颇有点名气的研究西方哲学的专著，就因为翻译上的和知识性的错误而成为外国学者谈论的笑柄，其所谓“新论”亦成为空中楼阁，但此书至今仍为不查原著原文的读者所征引，国内的书评对其中的这类错误极少揭露，贻害不浅。另一本译著，篇幅不大，经两位专家核查，结论都是“一塌糊涂，错误百出”，但因为原作者是古典哲学家，译著又是国内唯一的译本，引用的读者颇不乏人，报刊对此从无评论。

最值得注意的是学风文风上强不知以为知的现象亦屡见不鲜。若干年前，我参加一个副刊的编辑工作，一位年轻的投稿人在文章脚注中注了好些法文原书的出处，我指出了他不懂法文却注法文原著的毛病，建议他改成“转引自”某书，多少引起了他的不快。没料到这类现象在今日的出版物中又时有所见。

学风文风上的问题，当然还远不止于表现在一个外文问题上。

黑格尔曾经很愤慨地谈到他那时哲学界某些空疏的学风。他说：人们对于一般的研究对象倒还懂得在讨论之前必先具备某种程度的知识，唯独对于哲学，却以为不要些微知识，甚至不依据常识就可以参加讨论和评点，这种人“只好徘徊于模糊空疏，因而毫无意义的东西之中”（黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第25页）。我们现在不是也有这类不甚读书，缺乏足够的知识，单凭抽象的概念推论，就大肆评点，高谈阔论的现象吗？

大概是由于哲学的特殊性，哲学作品中也最易出“新”意、“新”见。不重根底和基础，就夸夸其谈，“新”论迭出。细究之，则穿凿附会，破绽百出，闹出“郢书燕说”的笑话：郢人写信给燕相国，误加了“举烛”二字，燕相国在本非书意的“举烛”二字上大作了一番文章，居然博得燕王的赞赏。我们现在也有“多似此类”的现象。把原文原著作了错译或错解，然后凭聪明就此大作一番天花乱坠、神妙莫测的文章，居然也能获得某种程度的效应。而且，当今之世更可引诠释学作靠山，为“郢书燕说”作辩护：因为据当今的“郢书燕说”者看来，诠释学告诉了他，一切的一切都决定于我的主观解释，都决定于“我注”。对诠释学作如此诠释、如此应用，于是成了助长空

疏学风的工具！我们诚然应该提倡文章有新意、新见、新语言，应该反对在学术论著中说老话、说套话，一心固守旧传统、旧观念，但我们也应该反对“郢书燕说”，反对把原作译错、解错了，还就此大作漂亮文章，取宠于一时。我们主张吸取诠释学的基本精神，以洗刷旧传统的尘土，振奋我们的现代意识，但我们也必须警戒歪曲解释和利用诠释学，助长空疏。总之，我们应提倡严谨与创新相结合的学风。

解决问题的关键在于大力开展学术批评和学术评议。我觉得学术评论的工作至少有两个方面：一是学术观点见解上的（包括翻译上的）讨论、争鸣和评价问题，一是学风与文风问题。关于前一方面，我有两点希望：一是加强对外国哲学研究的评论。处当今改革开放之世，片面地重国学而轻外国学术思想之介绍与评论，显然不利于整个思想文化之发展。我们不仅要加强对国内研究外国哲学的著作的评述，而且要对重要的外国哲学译著也写出书评。为了能达到同外国学者对话的水平，写这类书评的撰稿人，一要熟悉或比较熟悉原文的文字，除译者本人外，不是译者而符合基本要求的也可以撰写；二要基本掌握国际学术界对该书已有的评论，以便在此基础上提出具有国际先进水平的见解。第二点希望是，书评不一定都以表扬优点为主，也可以对有影响而纰漏较多、较严重的著作加以评论；此外，书评不一定限于评价上的肯定与否定，更多地应该是观点、见解上的相互启发、延伸或争论，把书评写成一种创作。这里的关键在于杂志编辑部要组织真正懂行的、严肃认真的、对相关问题确有研究的学者写书评，而不单纯以知名度为标准。关于学风与文风的问题，开展评论则需要组织者和撰稿人双方都有胆有识；缺乏真知灼见和畏首畏尾，都无法开展学风与文风方面的批评。

当然，组织评论或撰写评论，特别是在指正别人的错误时，一定要采取慎之又慎的态度，要反复揣摩，看看是否确系错误或严重错误，是否值得和需要“动干戈”或“大动干戈”。我曾看到过一本专著，吹毛求疵，“用小刀子戳人”，四面出击，大有“喝令三山五岭开道，我来了”之势，我以为这种作风也不值得提倡。在一般情况下，我们最好能通过学术批评和评论，形成一种相互切磋、相互砥砺的学术风气，以求得学术繁荣。

学术批评也是一种学术上的对话。一篇论文或一本著作一旦公诸于世，它就是向广大的人群发话，作为受话人的读者也就被授予了权利作出回应，作出评议，这就叫做对话。但仅仅单方面的回应还不能构成对话的全面，所以我觉得还应该提倡对评议的评议。即使是有组织形式的评议，也可能出现不公正、不正确的现象，这就正说明了对评议之评议的必要。总之，学术上的评议应该集评议与被评议于一身，独白不利于学术上的繁荣和发展。

书评是开展学术批评和学术评议的一个重要方式和途径。我手边有三种德国权威性的哲学杂志：一是《Zeitschrift für philosophische Forschung》，一是《Allgemeine Zeitschrift für Philosophie》，一是《Philosophisches Jahrbuch》，它们都一直同样地辟有三大固定的栏目：即一、“研究论文”（Abhandlungen），二、讨论和报道（Diskussionen und Berichte），三、书评（Buchbesprechungen）。书评收入的范围很广，大部分近著都有机会得到评论，而限于杂志编辑部认为应该推荐的、带有广告宣传意图的书；书评栏目的篇幅约占全篇幅的五分之一到四分之一，有时达三分之一，每一书评长短不拘，有的比研究论文还长许多。由此可见书评在德国哲学杂志中的重要地位，而决非可有可无、

或此期有而彼期无的点缀栏目。学术重讨论、重对话，这大概也是一点体现吧，值得我们参考。

（原载《德国哲学》第17辑）

名人权威也要同读者对话

人们经常可以从新闻媒体上读到一些名人权威的新论：什么艺术和自然科学一样都是寻找外在的普遍规律和普遍真理；什么历史上占统治地位的民族文化总是一方不亮一方亮；如此等等。姑且不去评论这些新论有理还是无理，有据还是无据，这是需要另写专论来研讨的问题，这篇短文不打算在这方面做文章，这里要说的是，一个新论既然标题曰“新”，那显然是要表明此论发前人所未发，至少是尚未为公众所普遍接受。但新论的这一特征必然要求作者作出论证，至少也要作出起码的论证。遗憾的是，这类名人权威的新论往往是以格言、箴言的简练形式出现于新闻媒体，而根本没有论证，或者像有的作者所声明的那样：“我就是这个看法，不打算多所论述”。这里的问题在于：第一，这类新论不是格言、箴言，而是需要详细论证和阐发的学术理论问题；第二，作者个人有权利对自己的观点不作论证或“不打算多所论述”，但无论是作者个人也好，或者是新闻媒体也好，新论一旦发表，读者就有权利提问：作者决意发表这样的新论而不作论证或“不打算多所论述”，这种大胆行动的依据是什么？新闻媒体发表这样的新论而不要求作者作出起码的像样的论证，其依据又是什么？他们一定满以为这些新论无需论证和“多所论述”就有惊人的创见而为公众所称道以至赞同。为什么这类新论就必然具有这么大的优势呢？说穿了，无非是因为它们出自名人权威的手笔。权威性有代替论证和阐释的作用。

德国当代诠释学哲学创始人伽达默尔教授在《精神科学中的真理》一文中，深刻地揭示了权威性在“精神科学”中的作用。他认为，“自然科学的方法并没有包容所有知识价值，它甚至从未包含过最重要的知识价值。”“人们期待从精神科学及其中的哲学里得出的知识乃是另一种类、另一等级的知识。”“精神科学”不能以自然科学的方法“作为自己的榜样”（伽达默尔：《真理与方法》，第2卷，台北1995，第44页——以下只注页码）。但是，“精神科学”自身又“不像自然科学那样具有令人称羡的确定尺度”，这样，“精神科学”中的真理标准就陷入了危机（第45页）。

怎么办？

伽达默尔受到前人关于这个问题的论述的启发，认为“精神科学”是“属于记忆、想象、机敏、缪斯的敏感和世界经验的东西”，它可以拥有一种“与自然科学工作者所需要的工具完全不同”的“工具”，这种工具不是启蒙时代的理性，而是“通过进入到人类历史巨大的流传物中才得到增长”的一种“工具”，这就是“权威性”（Autorität）（第45—46页）。

伽达默尔指出：“权威性”并不就是盲从，并不就是禁止思考。一个人听从权威，意味着他领会到，经过历史和长期流传下来的东西中发出的声音“可能比自己看得更好”。“精神科学”领域的“年轻初学者”“都会从自己的经验中认识到这一点”。伽达默尔举了他自己的一个例子：“我自己就记得作为一个初学者如何和一个饱学之士争论一个科学问题，我自认对此问题所知甚好。后来他突然教了我一件我不知道的事情，于是我愤怒地问他：您怎么知道这个的？他的回答是：等您到了我这般年纪，您也会明白的。”原来，“精神科学”需要人生的经验，“精神科学”中的真理是“通过不断和事情打交道学会的”。反之，“一个自然科学的教师或学生”是不会承认这位老年的饱学之士的回答的。“精神科学”中真理的这种特殊性必然使权

权威性在这个领域里起着比在自然科学中要强大得多的作用。但伽达默尔认为，这并不意味着权威性只具否定的意义，相反，在“精神科学”领域，倾听权威、倾听从长期流传下来的东西中发出的声音，“使我们能超越自我”而“经验到一种推动”，不致于陷入我们自己的小圈子里。所以，听从权威性也“可以是一种理性本身的要求”（第46页。）

此外，“在一个严密组织的社会中，每一个利益集团都按其经济和社会权力的尺度发生作用。他们对科学研究工作的评价标准，也完全看它的结果有利还是损害他们本身的权力”。因此，“甚至自然科学家”也担心他的研究的“自由受到干涉”。至于“精神科学”的研究则由于其自身“具有一种不确定性的因素”，而更“会寻求有利于公开效果的立场”，更会寻求权威性的支持（第47~48页。）

伽达默尔指出，上述这种现象乃是“我们时代的特征”，“正是从这种普遍的弱点中产生出一种行使权力和统治的制度。谁掌握新闻单位技术工具，他就不仅能决定公众意见，——而且由于操纵了公众意见，他可以控制公众的意见去达到自己的目的。”正因为“在精神科学”中“我们形成判断时太具依赖性”，所以这种控制舆论的“权力手段就具有恶魔般强大的力量”，在此强大压力面前，“理性本身可以贿赂”。（第48页）

“精神科学”是否就因此而只能一味屈从权威性呢？是否就因此而只能让新闻媒体“滥用权力和贿赂理性”呢？伽达默尔强调指出：“精神科学”的特点尽管一方面使它更多地倾向于听从权威、听从长期流传下来的东西的声音，更多地依赖集团利益和舆论操纵的压力，但另一方面，也正是它的同样的特点使它“在科学研究中总是永远承认自己的有限性和历史条件性，并且不断地反对启蒙运动的自我神化的幻想”，从而使自己“具有一种防止滥用权力和贿赂理性的可能性”（第48—49页）。这就是说，“精神科学”自身具有防止把权威性和外来压力加以“神化”、绝对化的内在力量。一个易于听从权威性、依赖外来压力的“精神科学”，同时也易于反对权威性和外来压力的“自我神化”。——这真是绝妙而又深刻的洞见。这一洞见无疑会给予“精神科学”的研究与发展以极大的鼓舞。

伽达默尔在《精神科学中的真理》一文的末尾，引证了柏拉图《普罗泰戈拉篇》中苏格拉底、用以警告不假思索地相信权威的人的一段有趣的话，大意是说：人们在买东西时每爱怀疑是否上当受骗，怕买了坏东西。但买知识甚至比买酒肉更危险。买酒肉时，可以把它先放在器皿里，在食前找懂行的人作些鉴别和指导，买酒肉的危险也就不那么大了。可是买知识的货物时，当你付钱买它的时候，就必须把它立即直接放进灵魂里而受其作用和影响，要么大受其益，要么大受其害（第49页）。面对今天新闻媒体上发表的那些名人权威的不加论证和“不打算多所论述”的新论，苏格拉底、柏拉图的忠言和警告难道不值得我们深思吗？

伽达默尔最后指出：“精神科学”为求真理，其所使用的手段是“对话”，“正是借助于这种手段才能达到人能达到的最高真理”（同上）。名人权威的新论，正因其为新，就需要论证，有论证才能开通与读者对话的渠道。独白只能意味着炫耀权力。

（原载《德国哲学》第18辑）

两个时代两代人 ——回忆「文化大革命」前的《哲学》专刊

《光明日报·哲学》专刊从1954年创刊到现在三十多年，整整一代人的时间过去了，回想起来，不免有隔世之感：当年在《哲学》专刊上初露头角的青年，现在有许多已成为哲学界的名人了；当年在《哲学》专刊上活跃的一代人，现在似乎逐渐为新的一代人所代替了；当年在《哲学》专刊上已经初步得到介绍和阐释的学说、思想，现在有许多已经大大深化和系统化了；当年在《哲学》专刊上受到批判的观点，现在有许多已经洗刷了被一时蒙上的污垢，而以其本来的面貌出现在人们的眼前了；当年在《哲学》专刊上反复争论的一些主题，现在有许多似乎已自行消散，而为一些新思想、新问题所代替了。如果说，一般刊物都必然打上时代的烙印，那么“文化大革命”前的《哲学》专刊则更直接地与那个时代的背景联系在一起。

《哲学》专刊的刊头由著名哲学家艾思奇题写，发刊辞由著名哲学家潘梓年撰稿。登载的内容分辩证唯物论与历史唯物论（包括马列主义哲学史在内）、中国哲学史、西方哲学史、伦理学、逻辑学、美学、自然辩证法等几个方面，其中以辩证唯物论与历史唯物论为主。编委会由北京大学哲学系、中国科学院哲学研究所、中央党校哲学教研室、人民大学哲学系四个单位各派一至数人组成（开始一段时期只有北京大学和中央党校两个单位），以北京大学为主，北大哲学系系主任金岳霖教授和郑昕教授先后任编委会主任，编委中北大占四至五名，其余单位各一人。自1954年创刊至1958年底，由黄楠森同志负责全面的实际编辑工作；自1958年底至1966年，这项工作改由我担任。下面我主要地谈谈我负责的这大约八年时间的工作。

《哲学》专刊在开始一段时期里，是我国唯一的哲学刊物，再加上专刊具有通俗性，所以来稿比较多。为了使稿件能及时得到处理，也为了充分发挥专家判定稿件的作用，我们从创刊起到1966年暂时停刊止，一直实行全体编委分别审稿的办法。稿件收到后由报社或编辑负责人按内容门类，按编委专长分送各编委审阅，签署意见，然后由编辑负责人根据编委意见再次审定并作出编辑安排，发至报社。报社有专人与编辑负责人联系，报社在有不同意见时，再与编辑负责人商议。那时，《哲学》专刊生气盎然，不但稿源充足，经常收到读者与作者关心专刊的来信，编委们也大都作为专家发挥自己之所长，仔细阅读来稿，积极提出详细的建议或修改意见。有的编委在一段时期内曾以每周一两天的时间用于审稿，其认真负责的精神可以想见。我自创刊起一直分工审阅西方哲学史的稿件。在负责专刊具体编辑工作期间，曾由报社与北大哲学系主任商定，我每周以两天的固定时间用于专刊的工作。编委会成员没有一个是搞过专业编辑工作的，我也是如此，但我在那段期间不但学得了一些编辑知识，并从编委和作者那里学得了我的专业——西方哲学史以外的一些学术上的东西。更为重要的是，开阔了胸襟，学会了不单从作者一面看问题，也从读者和编者多角度看问题的方式和方法。这不但是一个不同职业的人互相了解的问题，按照现代解释学的理论，读者和编者也都是作者的参与人。我在专业写作方面的某些进步，未尝不可以归功于那段期间所从事的编辑工作。

《哲学》专刊是一个以雅俗共赏为特点的刊物，既强调通俗性，又注意学术性，它不排斥一些引经据典的长篇大论，但多数文章还是比较短小，所

以作者面和读者面比较广泛。“文化大革命”前，全国能登哲学文章的刊物一直寥若晨星，专刊不能按一般报纸副刊的要求，专登通俗文章和短文，而是长短都有。我们要求短文具有研究基础，同时也适当发表一些学术性比较强的篇幅较长的研究论文，这对于发展哲学事业无疑会起到积极作用。后来的事实也证明，现在的不少哲学专家，他们的研究工作最初是从《哲学》专刊这块园地上起步的，他们的科研能力最初也是在《哲学》专刊这块园地上受到锻炼的，他们的第一篇名作是在《哲学》专刊上问世的。《哲学》专刊的确起到了培养一批哲学专家的作用。

由于时代的不同，当年没有象现在这样流行一种把作者划分为中青年与老年的提法，而经常出现的是“旧社会出身的知识分子”与“新社会培养的知识分子”的区分。“旧社会出身的知识分子”，其中有的是老年人，但也有相当一个多数都是现在说的中年人。由于背上了“旧社会出身”的包袱，他们较少写文章，《哲学》专刊上发表的文章还是青年人居多，没有背上“旧社会出身”的包袱的人居多。与此相应，来稿和刊载的文章几乎没有认真介绍和阐发西方现代哲学思潮的内容，如果说有的话，那就是立足于批判。在那个时代，熟悉西方现代哲学思潮的人因为是“旧社会出身”而不敢写或不愿写，而“新社会培养的知识分子”又对西方完全隔膜，这就很自然地造成了当年《哲学》专刊上缺乏认真研究西方现代哲学思潮的空白现象，更谈不上结合西方思潮谈个人人生哲学的文章。

那个时代，可以说是一个用我们很不熟悉的马列主义冲击其他一切哲学思想观点的时代。专刊上往往要发表文章，讲解什么是列宁的物质定义，什么是黑格尔的“合理内核”和费尔巴哈的基本内核。现在看来，这些问题已经老掉牙了，但在那个时代里却显得很新颖。当年的《哲学》专刊曾热衷于这一套，现在的许多哲学界人士当年曾借《哲学》专刊的园地在这方面辛勤耕耘过。应该说，《哲学》专刊对于宣传和讲解当时大家都觉得很新颖的马列主义哲学的基本知识，起了一定的作用。我以为这一点是不能否认的。但新颖也同时意味着不熟悉。我觉得应该引以为憾的是，抱着独断的态度，用自己所不熟悉的东西去抹杀别的哲学学说，特别是西方现代哲学。这不能不使哲学走上一条自我封闭的道路。

解放后哲学界的几次大论战，就我负责的那段时期来说，有两次（即思维与存在同一性问题的论战与合二而一问题的论战）都是由《哲学》专刊开始的。或者说得具体点，第一篇公开的文章是在《哲学》专刊上发表的。一般地说，学术讨论总会起到活跃学术空气，促进学术发展的作用，何况《哲学》专刊在这两次论战中毕竟发表了一些在哲学基本观点上至今仍然有价值的文章。遗憾的是，这两次论战都受到了政治上的直接干预。关于思维与存在同一性问题的文章，有很多都由当时的中宣部审查。关于合二而一的讨论，从一开始中宣部发现“问题”后，就指令：凡打算刊登的文章都要送审，接着就把关于合二而一的讨论直接包揽下来，要光明日报社将这方面的全部来稿不再送到我的手中，而直接交中宣部，中宣部一时成了《哲学》专刊关于合二而一问题的编辑部。所有这些政治上的直接干预都是发生在那个时代的事。人们处在那个时代里，一般地说并不觉得怎么不合理，也不敢说一声不合理。时代曾经把枷锁套到了哲学的脖子上，今天，时代变了，枷锁正在打开，我们似乎敢于提出联邦德国著名哲学家哈伯马斯的建立在合理性基础上的“沟通理论”来与那个时代作个对比了。哈伯马斯主张在“理想的对话情

境”里让每个人都有相同的机会和条件，通过自己的论证与别人进行理性的自由讨论，一个人之所以能接受对方的意见，是通过别人的理性的论证和自己的理性的独立自主性，而不是通过外来的压力，不是由于害怕有现实的权势作后盾。哈伯马斯认为，通过理性共识之建立，才可以真正尊重他人，探求真实。

《哲学》专刊除较多地刊载辩证唯物主义与历史唯物主义、马列主义哲学史方面的文章外，也发表了不少中外哲学史，逻辑学方面的论文，还有少量伦理学、自然辩证法、美学方面的内容。专刊曾花了一些篇幅刊载关于形式逻辑性质等问题的争论，引起了我国学术界在解放后研究逻辑学的兴趣。中外哲学史是专刊的一个很受重视的领域，特别是在每次政治直接干涉哲学的大论战的高潮过去之后，中外哲学史方面的研究性论文就发表得比较多；外国哲学史方面的文章不象现在这样很难找到发表的机会。《哲学》专刊在推动解放后中外哲学史的研究方面起了很大的作用，也是有成绩的，这个领域所受到的政治干预也最少。发表文章时，主要是看质量，看学术价值，作者可以比较自由地发表己见。

回忆“文革”前的《哲学》专刊，不能不提一提工、农、兵学哲学。1958年前后，为了响应毛泽东的号召，《哲学》专刊曾经一度大登工农兵学哲学的文章，什么说《水游》讲哲学，什么说《三国》讲哲学，什么连队学哲学、车间学哲学、棉花地里出哲学，甚至老太婆学哲学，如此等等，热闹非凡。有一期甚至整版都是这个内容，听说毛泽东阅读过并大为称赞。我至今不知道究应如何评价这一度几乎可以说是由《哲学》专刊掀起的全民学哲学的高潮。说它把哲学庸俗化了，我认为确有这个现象；还有，那次高潮中有一些作假的现象，即文章是由别人捉刀代笔的。除此以外，关于工农兵学哲学所涉及的一系列哲学问题，我此刻还没有认真思考过，没有作过研究，也就不能作出任何回答。我只是有一点感想，觉得哲学这个东西既玄远，脱离现实，又很切近实际。为人生所不可须臾离。哲学似乎居在冷宫里，寂寞孤独，象仙女思凡，总想下到人间。“文革”前的工农兵学哲学，似乎是那个时代里的一次哲学下凡。现在提倡管理哲学、商业哲学，则使我感到这好象是现时代里的另一次哲学下凡。当然，两次下凡的形势、内容和深度都不一样，这里就不多说了。我的兴趣倒是在于思考一个问题：传说中的仙女下凡总是以被迫重回天界告终，那么，哲学这个仙女下凡的命运究竟会怎样呢？哲学的本质是否决定它只能思凡而不能下凡呢？

（原载《光明日报四十年》，1989年版）

市场经济与终极关怀

把市场经济与终极关怀联系在一起，未免有些不伦不类，一在天，一在地，可谓风马牛不相及。但有意思的是，值此市场经济愈趋繁荣之际，关于终极关怀的谈论也越来越多。哲学界在谈，文学界也在谈。这种现象实不难理解。它正是出于人们对过份沉溺于功利追求的一种担忧。功利追求是市场经济的一个重要特征，但人生的意义和价值是否止于功利追求？这是市场经济所必然带来的一个大问题。终极关怀也许正是对这个大问题的一种回答。

基督教把人生的终极意义和价值寄托在彼岸世界，寄托在上帝身上。这是人们通常最容易想到的一种终极关怀。但就连相信基督教的西方传统也被尼采所宣布的“上帝已经死了”的口号所打破，何况我们中国人，我想更不必提倡到基督教的上帝那里去找终极关怀了。西方传统哲学家柏拉图、康德、黑格尔的“理念世界”、“自在世界”、“绝对理念”，以不同的方式，在不同程度上，实际上都是要在超越时间之外、超越感觉之外的、形而上的本体世界中去找终极关怀。这条道路属于西方的旧传统，尼采也把它和上帝一起埋葬。现当代的大多数西方哲学思想流派已舍弃了这条道路。中国正统儒家所讲的那种与人欲绝对对立的“天理”，显然更不能成为我们今天市场经济时代所应该提倡的安身立命之所或终极关怀。

“何用别寻方外去，人间亦自有丹丘”。人生的最高意义和价值并不在超越时间之外、超越感觉之外的“方外”或他界，而就在现实的、世俗的“人间”或此岸。就在这时间之内的现实世界，即可找到“丹丘”常明之处。问题在于我们如何对待这现实世界，对这现实世界采取什么态度。

一种态度是以为我为主，以物（包括他人、他物）为客，物与我判然分明，功利、占有和征服自然的主体性由此而生。这在西方近代哲学中有专门的术语，叫做“主—客”式，又叫“主客二分”。主客关系中主体的上述特性叫做“主体性”。另一种态度是我与物一体相通，二者无主客之分，西方哲学一般称之为主客不分或无主体性，却缺乏一个专门而通俗流行的术语来表达。我借用中国哲学的术语称之为天人合一。但中国哲学所讲的天人合一，含义甚多而歧异，特别是儒家天人合一说中把封建道德所讲的君君臣臣那一套伦理绝对化为天，是我所反对的。我这里借用天人合一一词，只是取其人与物、人与自然的一体相通之意。而且，人对物的这种不分主客的关系又可分为前自我意识（或前主客关系）和超主客关系两个不同的阶段，前者指人尚无自我意识，不能区分主体与客体的阶段，而主客关系是人的意识发展过程中一个大的飞跃和进步，但人往往不停滞于主客关系的阶段，而要超出主客关系。前自我意识或前主体性是严格意义的主客不分；超主客关系乃是经过主客关系而又进而超出之。人生之初，必然处于前自我意识阶段，这可以撇开不说。我这里所提出的人对现实世界的两种态度，除主客关系之外，另一种态度则是指经过主客关系而又超出主客关系的天人合一境界。这里的“超”不是脱离或“外于”之意，超主客关系的天人合一与主客关系在这里不是截然对立的，而是结合在一起的。

这两种态度也可以说是人生的两个方面。在主客关系中，主体总想占有客体，使客体为主体所用，这就产生了征服自然、追逐功利之心，这是人生的实际的方面，亦即功利的方面。但人也有“不切实际”、“好高骛远”亦即超功利的方面：人的审美意识使人处于一种物我两忘、人己一体、超出主

客关系的天人合一境界之中。在这里，无占有之意和功利之心，这就是人生的超功利的方面。即使是一个普通的人，一般也多少有这一方面。“终极关怀”的“终极”如果是指超越感觉之外的绝对和最终之意，诚非我所信，但若以超主客关系的审美意识为人生的最高意义和价值之所在，则我以为这也可以说是一种终极关怀，而且这种终极关怀不是彼岸的，而是最现实的。

我强调超主客、忘物我必须经过主客物我之分，就是要表示人不可能脱离物欲功利而过着禁欲主义的生活，人生的超功利的方面只能建立在功利的基础之上。这里的“超”也不是脱离或“外于”之意。把超功利理解为抛弃功利的所谓“纯”精神生活，只能是虚构。

但人若陷入功利而不能自拔，过分地沉溺于孜孜以求的日常事务，人又总会觉得缺乏心灵上的自由、安顿与安宁，希望找到人生的家园。人生天地之间，既要脚踏实地，又爱仰望天空，天和地就这样困惑着我们，但正是这种困惑孕育着有希望、有充实内容、有丰富意义的人生。“地”养育着我们，原有万物之根的意义。德国现代哲学家胡塞尔认为，我们“全体”的人都是俗世的、实际的。但胡塞尔在大讲这套道理时，却又令人惊奇地拟想到人能像飞鸟一样飞离大地，或者说飞离自己的“诺亚方舟”，而到天边或更玄远之处，可这天边或更玄远之处最终还是离不开“活生生的现在”，离不开这俗世之“地”，也就是说，人在飞离大地之际，“地”的“原始力量”仍然“隐蔽”在其中。所以，胡塞尔又谈到康德的鸽子不能离开空气在真空中飞离大地。

胡塞尔的这些哲学遐想启发了我们。人生的最高意义和价值既不在天，也不在地，而在天地之间。套用中国的“即世间而出世间”这句老话，就可以说是“即功利而超功利”，实际上仍然是我前面所说的经过主客关系而又超出主客关系，达到天人合一、物我一体的境界。有人把它称为“非功利”境界，如果“非利”一词不引起与功利对立的误解，亦未尝不可。

超功利不是抛弃和摒绝功利，所以超功利的自由和安宁总是与物俗、功利的束缚，与不断追求的躁动分不开的。当今市场竞争激烈，人们热衷于功利追求。若要探求人生的最高意义和价值，提高人们的精神境界，决非谴责市场经济和功利追求所能为力。那种以片面提倡旧学，变相提倡以儒家的封建伦理道德观来“匡救时弊”，或者以提倡前主体性的不分主客的哲学原则来“拯救危机”的做法，都是站不住脚的。市场经济使几千年来饱受封建束缚的中国人获得了一次大解放，其内涵和意义之深远还只是初露端倪。我们决不能因为在时代的交接处必然出现的某些弊端而否定市场经济，否定功利追求，否定主客关系和主体性。我们只能在功利追求的基础上提倡超功利的境界。这里需要的是有敢于面对物欲功利而又能从物欲功利中超脱出来的勇气、胸怀与气魄。这不是不可能的矛盾，而是一种忍受和愉悦的交织，一种深层的陶冶、修养和培育。我在一些文章中主张提倡一种既在功利追求上有执著精神，又同时具有远大和旷达胸怀的理想人格，就是基于这个思路和道理。追求功利与超功利是可以结合在一起的。

陶冶、修养和培育，有道德意义上的，也有审美意义上的。我个人以为审美意识包含而又高于道德意识。审美意识在更深、更高的意义上，表达了物我交融、天人合一的最高境界。一个有真正审美意识的人，也必然是一个有道德的人。在这里，个人和宇宙、人与天合而为一，这种状态下的人不是作为主体而与客体相关联，而是自身成了宇宙的化身，人不再有任何外在的

对象或客体所限制，不再有占有外物之意欲。人的这种境界也可以说是一种“爱”，——一种人与物融为一体的“爱”。我以为在今天，既要提倡道德上的陶冶、修养和培育，更要重视审美意义上的境界的陶冶、修养和培育。我们应当把美育作为经济时代的一个重要环节来看待。

审美意识和道德意识一样有高低之分。我们不可能要求每个人都成为诗人、文学家，都达到超功利境界的高限。但人只要多一分这方面的修养和境界，他也就能多领略一分人生的意义和价值。多一分心灵上的自由与安宁，也为熙熙攘攘的市场人群多吹来一点清凉幽香之气。

有一种看法认为市场经济使一切物化，把人的精神、灵魂挤得无栖身之处，哲学和文学也似乎无所作为。这是一种把功利追求与超功利的修养绝对对立起来的看法。当今的功利追求和人们的情欲，比以往任何时候都更发达、范围更广阔。从这个角度看，哲学和文学所能讲、能写的超功利的方方面面，也比以往任何时候要丰富得多，哲学和文学比以往有更多用武之地。当然，从另一角度看，人们的情欲越发达，功利之心越强烈，超功利的难度也就越大，谴责超功利为迂腐的声音就会越高。这也许就是今天人们惊呼“精神失落”的重要原因。但我想这同时也正是人们特别是哲学家和文学家们今后应当努力以赴的课题。

（原载《光明日报》 1995年9月21日）

关于提高道德意识的一点思考

西方传统哲学自苏格拉底——柏拉图到黑格尔的主流思想，是以追求超现象的本质、超感觉的理念、超特殊性的普遍性为哲学的最高任务，认为善的理念是善的具体行为的本质、范型和理想。按照这样观点，则轻视感官快乐和物质幸福，压抑感情欲望，是其必然后果。最终甚至走到禁欲主义的道德观。和这种传统主流思想相对立的，有功利主义的道德观，功利主义从功利出发讲道德，实乃把功利看得比道德高，我不赞成这种观点。

和传统主流思想相对立的，还有卢梭的道德观，其中有很值得吸取的合理之处。

卢梭反对旧传统哲学对理性的无比崇尚，他把道德放在人的自然感情的基础之上，认为人与人一体相通，因而人天生就有“同类感”，看到同类受苦，很自然地就产生同情心，这是人的普遍的感情，是先于理性、思维而存在的。人的道德意识来自同情心，它不是通过理性而是诉诸同情心而达到的。卢梭的这种道德观，既使道德意识有一个自然天生的坚实基础，有如“绝对命令”所具有的那种普遍性和终极性，又使道德意识不立足于抽象的理念世界而区别于“绝对命令”。卢梭承认人皆有保持自己的欲望，有个人的具体生活，人由自爱而扩大为爱他人，这既不同于一些功利主义者所谓善行出于为私人谋利益的观点，又不脱离功利。

卢梭的上述观点，颇与中国儒家的性善说例如孟子所讲的“人皆有不忍人之心”，王阳明所讲的“一体之仁”“根于天命之性”有相似之处。不同的是：儒家把天性看成与封建道德的“天理”是一回事，这在卢梭那里是没有的；儒家认为私欲起于耳目之官，只有“去人欲”才能依理义而行，卢梭认为人之自私和恶，来源于文明、制度和理性，人应当排斥这些，才能“恢复”和“召回”“同情心”（“同类感”）。

卢梭与儒家都主张人与人同为一体，人皆有天生的同情同类的原始感情，应当加以恢复，这一点是值得我们赞赏和提倡的。我们今天道德意识比较差的主要表现之一，就在于缺乏这种同类感或同情心。

但为什么一定要像卢梭那样排斥理性和文明，对这种自然的“同类感”作简单的回复呢？为什么一定要像儒家那样主张“去人欲”，回复到一种人为的封建义理的王国呢？我们为什么不可以回复到一种既有理性、文明和人欲，又能超越（不是抛弃）它们而在更高的基础上保持原始的人我一体之同类感的境界呢？我以为这样的境界就是一种审美意识的领域，它是超道德的，而又必然是合乎道德的。

人生之初，或者说，当人类尚处于野蛮人的阶段之时，主客尚未分清，善恶尚不分明，我们还不能说那时就有道德意识，但人类原始的同类感却是后来的道德意识的**基础**。所以卢梭说，自然同情心“在自然状态中”“起着**代替**道德的作用”以维护社会的安定。

道德意识起于能区分主客的自我意识之后。道德上的善与欲望、功利不可分离，道德意识应包含功利追求，包含人对物的占有欲；同时，道德意识总是表现为“应然”（“应该如何如何”）的意志要求，表现为主观性的内心的东西。所以道德意识仍处于主客关系阶段，尚未达到人与天地万物一体的境界。

审美意识是比包括道德意识在内的整个主客关系更高的阶段，也可以

说，审美意识是超主客关系的境界，它不是知识的充实，不是功利的牵绕，不是善恶的规范，但它又不是同这些没有联系的，就像主客未分的原始阶段那样。它包含知识性、功利性、道德性，而又超出之。它是在更高的基础上对原始的主客不分阶段的回复，在这里，人与物、人与人又融合为一体，是原始的同类感的高级表现。一个真正到达了这种境界的人，其为他人谋幸福的行为（即通常所谓的道德行为）不仅仅是出于道德上的“应该”，而主要是受他所处的这种崇高境界的自然的、直接的驱使。古希腊美学家朗吉努斯就盛赞审美的崇高境界所给人的“感动力”无比高于道德上的“说服力”。

仅仅作简单的道德说教，说这应该，那不应该，很难达到提高道德意识水平的目的。道德意识中的“应该”，总有其所以应该的根据和基础，没有更高依据和基础的“应该”，是没有保证的。宗教家把这种根据放在对上帝的信仰上面，所以当前有人把道德意识低下的原因归之于宗教信仰的缺乏；儒家把这种根据放在封建义理之“天”（“天理”）的身上，所以当前有人把道德意识低下的原因归之于传统封建天理的丧失。我的看法是把道德上的“应该”，建立在超越主客关系的审美意识的基础之上，建立在高级基础上对原始的万物一体之感的回复之上。只有加强人们审美意识的修养，才有可能提高道德水平。

人不可能个个都是真正的诗人，但一般地说，人人皆有超主客关系的审美境界，只是水平上有高低之不同。一定的境界总是有意无意地指导着一个人的日常行为，包括道德行为在内。境界的高低决定道德水平的高低。人们在境界上多提高一分，其道德水平也就多提高一分。提高境界比简单的道德宣传和道德说教更难，但这是从道德“应该”所依据的更高层次上下功夫。我相信审美感染力必能代替宗教信仰和儒家的封建“天理”而起到促进道德意识的作用，当然，这种促进是自然的而非人为的。为宣传道德而艺术，不会有真正高水平的艺术。

（原载《中国青年政治学院学报》1998年1月号）

传统与现在

—

一切传统都是过去的东西，但并非一切过去的东西都是传统。可是过去确系传统的一个重要特征，我们不能离开过去与现在的关系而谈传统。

传统都有其原本，原本是传统的始发言行（所谓始发，当然也只有相对的意义，实际上，始发也有其先行的形成过程），例如，如果我们把孟子看成是天人合一思想的奠基人，那么，中国的这种思想传统的原本就可以相对地说是孟子的天人合一思想。传统的原本言行有其特定的“原初行动者”（包括发言人），特定的“受动者”（包括听话人），还有其特定的现实环境（包括时代背景），这种特定的现实环境可以叫作“参照系”。在传统的原本中，所有这些都是“特定的”、“不能代替的”。

随着时间的推移和历史的进展，原本逐步地被认为是具有权威性的、天经地义的、带有信仰性质的东西而为群体所接受，成为凝聚群体的力量，这样，原本也就逐步地地形成传统。这里特别值得注意的是，传统逐步形成的过程，也是一个逐步远离原本的过程。中国天人合一的传统发端于孟子，中经董仲舒而至宋明道学，这一历史发展过程既是天人合一形成为传统的过程，也是远离孟子的天人合一之原本的过程。这里所说的远离，其具体内涵是指“原初行动者”、“受动者”和当时的“参照系”已消失而成为过去。这样，传统在形成过程中就取得了相对独立于原本所处的参照系的“自主性”，相对独立于原初说话人的意图的“自主性”，相对独立于原初听话人的接受情况的“自主性”。

正是这种远离或自主性，打破了原本的限制，扩大了原本的范围，丰富了原本的含义，一句话，越出了原本所处的狭隘体系。这里的关键在于解释。在新的参照系之下对原本作新的解释，这就是传统形成过程之所以造成远离原本的原因。任何一个写下来的作品，一旦公诸于世，它就是向广大的人群说话，不仅是向同时代人说话，而且是向后来人说话，作为听话人的读者不仅限于同时代人，而且有后来人。读者可以对写作的原本作出各不相同的回应，这些回应都是根据读者自己所处的参照系对原本所作的新解释。可以说，传统的原本在形成为传统的过程中，不断地参照变化了的环境，在后来的一连串读者面前，展开一系列不断更新的世界。写作的原本是如此，行动原本的原本也是这样。传统的行动痕迹往往出乎原初行动者的始料之所及，自有后来人的评说——解释。

这样看，解释的过程便是一个不断远离原本的过程，传统形成的过程本身便是一个传统不断更新、不断开放的过程。可见，传统本来就具有两面性，它在形成和发展过程中，既因新的参照系与之相摩擦而不断更新自己，又因其偏执性而抗拒摩擦，力图使自身永恒化。可以说，传统既是摩擦的结果，又是对摩擦的抗拒。那种把传统一味看成凝固不变而无更新的观点是错误的、不符合史实的。

有一种意见，总是有意无意地闭眼不看新的“参照系”，对传统不作新的解释，而照本宣科地搬用旧传统，认为只有这样才算是维护传统、发扬传统，才算是客观地对待传统。这种看法名为维护传统、发扬传统，实系扼杀传统的生命力；名为客观地对待传统，实系主观独断。

传统，确如我在开头说过的，总是过去的东西。凡属过去的东西，就其本身而言，是绝对确定了的、不可更改的，是封闭的。但如何对待过去、对待传统的问题，则是属于现在和将来的问题，因而是不能确定的，是敞开的。我们应当根据新的参照系，对旧传统作出评价和解释，这样才能使传统展开为有生命的东西。尼采说过：“只有从现在的最高力量的立场出发，你才可以解释过去。”否则，老传统而无新解释，老传统就会死亡。

传统的不断更新、开放的过程，也是传统不断壮大自身、丰富自身的过程。例如宋明道学的天人合一思想比起先秦的天人合一思想来，其内容和含义就要深广得多。这是因为传统的形成和发展一般地说不是后面的东西抛弃前面的东西，而是随着“参照系”的发展、更新以及对传统的相应的新解释，而不断地用新东西充实了自己。传统之所以能成为传统并继续成为传统，就因为传统有从新的参照系中吸取营养、壮大自身，亦即对传统自身作新的解释的功能。某一传统现象一旦失去了这种功能，则这一传统现象会被迫消亡或自行消亡；某一民族的传统如果从整体上失去了这种功能，那也就失去了该民族的民族性。

二

对传统作出新解释，是否就是主观呢？

对传统的解释至少可以分为三个层次，这三个层次不是截然分开的：一是对简单事实的考证，例如某历史人物生于某年某月某地区等等。第二层是对原本内在关系、内在结构的分析和释义以及对原行动者或原作者与参照系的关系的说明。

要紧的是第三层含义，即对传统意义和价值的评判。我所强调的解释，实际上主要是指这层含义。这里涉及传统之远离原本的特点，正是这种远离给现在的人提供了对传统的意义和价值的新解释的可能性和条件。而与此相反，前两层含义所讲的主要是原本所包含的特定的因素，谈不上对原本的远离，基本上是一些死的事实问题，很难留下新的解释空间。至于对传统的意义和价值的解释，则是新的参照系与传统的关系问题，离开了现在的参照系就谈不上对传统意义和价值的解释。所以对传统的新解释，其关键在于新的、现在的参照系；也可以说，对传统意义和价值的解释就是指传统在新的现在的参照系之下的意义和价值的评说。原本已经过去了，但原本的效应和作用、意义和价值都可以由后人根据新的参照系作出新的解释，从而完成传统的未竟之业。可以说，解释历史传统的根本要义就在于指向现在，使过去了的、已经确定了的的东西生动起来，从而冲破旧的藩篱，开拓新的世界、新的未来。

传统是一个历史过程，是一连串的对原本的解释、再解释。对原本的早期解释，对于后来的继承人来说，就是原本和传统；我们现在人对传统的解释，对于将来的继承人来说，又成了原本和传统。传统和解释是一而二、二而一的东西，二者都是原本的活动过程。所以我们绝不能把解释看成是对传统及其原本的主观附加之物，而应该把解释看成是和客观性密切联系在一起的。以为对传统作新的解释就是主观地对待传统，这种看法是把传统与解释对立起来。我以为，正是由于人对传统的参与，旧的、死的东西才可以通过人的解释而成为新的、活的东西，远离我们的东西才可以通过解释而化为贴近我们的东西；正是由于传统与现在的这种结合，才在传统继承人面前展开

一个新的、贴近自己的视域，一个新的世界。

显然，这种新的世界又决非脱离旧的传统。我们总是被抛置在现成的传统之中，传统是我们一切言行由之出发的始点，我们在对传统作解释和反思时，我们已经预先设定了传统。所以我们不可能完全脱离我们所隶属的传统条件进行新的解释；即使是打破旧传统，也不可能完全脱离传统条件。更具体地说，我们现在的人所处的新的参照系虽然不同于传统及其原本所处的参照系，但这新的参照系与旧的参照系之间又有其历史连续性和贯通性；我们现在人的视域（观点）虽然不同于古代人的视域，但现在的视域本身就包括其自古至今的形成过程，脱离过去的，孤立的现在的视域是没有的。这就是为什么同一群体虽有古今新旧之分，但又有其相同的特征以区别于其他群体；这就是为什么同一群体内的不同成员对传统的解释虽言人人殊，但又有其相同的传统背景以区别于其他群体的成员。正是由于这个原故，我们对传统的解释就不可能是不受条件限制的。

既要对传统作新的解释，又要受传统的条件限制，这就说明，对传统作解释乃是一个受限制与打破限制的斗争过程，是一个新旧斗争的过程，或者说，是传统自我批判、自我审定的过程。而当现实的参照系发生剧烈变动时（如时代的转折、与其他群体的广泛交往等等），这种斗争就更加尖锐，更加激烈。随着历史的不断发展，我们对传统的解释、再解释不可能有一日终止，新旧斗争和受限制与打破限制的斗争也不可能有一日消失。我们应当摒弃那种一提到发扬传统就是发思古之幽情、维护旧东西的陈腐观念，而应当强调如何从旧传统中敞开一个新世界。这种敞开一方面是由传统出发，一方面又是展现未来，出发点是既定的，前景则是无限的。这才是我们对待传统所应采取的正确态度。

三

最后，我想就我们的国学研究谈两点看法。第一，国学研究也是一种传统研究。我们的国学研究虽然也要包括考证之类的学问，但更重要的应该是联系我们现时代的参照系对我国的传统作出新的解释。如果以为既然是国学研究，就可以关起门来，埋首故纸堆，则这种研究虽然也可以提供一些资料性、知识性的重要成就，但从发扬传统的大的视野来看，则必然使传统陷于僵化。我国自1949年以后，哲学界形成了一种过分划清中国哲学与西方哲学两种专业界限的局面（其他人文科学领域也有类似的现象）。这种局面既不利于西方哲学的研究，也不利于中国哲学的研究。我们平常也称道学贯中西的学者专家，但“学贯中西”不应当仅仅是一种赞美之辞，而且应当转化为一种研究学问的方法和方向。这种方法和方向，对于以西方哲学为专业的学者来说，就是要注意以中国为参照系，解释西方哲学；对于以中国哲学为专业的学者来说，就是要注意以西方为参照系，解释中国哲学。处在当今改革开放之世，为了使我们的国学研究大放异彩，我们不仅自己应该从世界的角度衡量国学，而且应该与外国学者直接对话，让外国学者了解国学，同时也让国学与西方的思想相互撞击、相互摩擦，以期互相吸收、互相融合。学术界和思想界近来颇有片面地重国学研究而轻西方思想之介绍、研究与评论的倾向。这不仅会妨害我国整个思想文化之发展，也不利于我们的国学研究。

第二，我想谈谈传统研究、国学研究与想象的关系问题。凡属过去的东

西，对于现在和当前来说，都是不在场的东西，如果说它在场，那也只能是想象中的在场。传统、历史是在场与不在场的结合，是前人与今人之递嬗，正是它们之间的内在联系才形成传统和历史。但此种内在联系，要靠想象才能构成。离开了想象，这种内在联系只能是抽象的，或者说是自在的，也是无意义的。具体地说，这里的想象（历史的想象，传统的想象）就是指能想象别人也是“我”，能想象前人与今人都是像“我”一样的“我”：像我一样想，像我一样做，像我一样喜怒哀乐等等。这里的关键在于能“设身处地”，想象到如果我站在别人（古人与今人）的位置上我会如何想，如何做，如何喜怒哀乐。这就叫做“神会”或“神入”。只有这样全身心地把自己投入到历史和传统的递嬗中，与古人、今人同呼吸、共命运，才能使历史、传统的纽带生动起来，而只有生动的纽带才构成真实的历史和传统。历史和传统决不是一系列僵尸和陈迹的堆砌，而是通过我们的想象呈现出来的对过去的生活世界（有意义的世界）的意象过程。这就指引我们，研究历史和传统，研究国学，一定要富有想象力，特别是能想象古人的心态和精神生活。研究国学决不能止于搜集材料、整理材料，那是必要的和重要的，但只是初步的；研究国学也决不能止于毫无感情地简单复述，那只能把活生生的东西当成僵死的东西而有失真实。太史公之所以能把历史写得那么气势磅礴，跌宕起伏，深刻动人，不能不说与他惊人的想象力有密切关系。所以我以为我们的国学研究应该与文学结成一体。还是亚里士多德的那条结论说得好：诗比史（指单纯的历史叙述）更深邃，更富哲理。诗、史、思原是个三位一体。

（原载《光明日报》1994年9月21日）

中西哲学的困惑与选择

近十多年来我国哲学界关于主体性问题的讨论引起了极大的兴趣，也引起了我很多的疑惑。

“主体性”一词本来是西方哲学的术语，原意决不能理解为主观片面或独断任意。粗略一点说，主体性是主客式中主体的特性。主体以客体为外在的对象而加以认识和改造，这就叫做主体性。离开主—客的思维模式，就谈不上主体和主体性。（当然，如果人们一定要另起炉灶，给主体性另下定义，那也并非不可，但与西方哲学史上主体性一词的含义却不相干。）从这里我想到了一系列的问题：人对世界、自然或者说天地万物的态度和关系只是主客式吗？西方传统哲学特别是近代哲学的主客关系问题，是否囊括了全部哲学问题？中国传统哲学能够单纯地用主客关系说明吗？主体性能作为中国传统哲学的主导原则吗？西方现当代许多重要的新思潮能用主客关系说明吗？当代西方反主体性的思潮是毫无意义的吗？

我长期研究西方传统哲学特别是德国古典哲学，主—客的思维模式紧紧框住了我。但近些年来，上述这些问题激发了我集中读西方现当代哲学家如尼采、狄尔泰、海德格尔、伽达默尔以至德里达等人的著作的兴趣，也激发了我读中国传统哲学著作的兴趣。这两类书联系起来读，使我越出了主—客式的笼子，一个新天地展开在我面前。我仿佛心花怒放，思如泉涌，有很多话要说。

我们平常挂在嘴边上的几句话，“人生在世”。其实，人在世界之中，有两句“在之中”的方式，这也就是人对世界的两种态度或者说两种关系：一是人与世界处于彼此外在的关系里，人在世界之中就像水在杯子之中一样，是一个东西在另一个东西之中的关系；另一是，人在世界之中就像灵魂在肉体之中一样，人融化、渗透于世界之中，二者一气流通，合二为一。前一种关系，西方哲学称之为主—客式，后一种是主客不分或主客浑一，也可以用中国哲学的术语叫做天人合一，这里的天泛指世界或天地万物。

中国传统哲学以天人合一为主导（当然也有主—客式的思想成分），西方传统哲学以主客式为主导（主导并非唯一）。天人合一与主—客式决定了中西传统哲学的两种不同的基调和一系列不同的特征。但我们不应停留在中西哲学之横向的、静态的比较上，我们应该进而从纵向的动态上来揭示二者间的复杂关系和发展趋向。人们平常都爱说中西印三种思想文化各有其来源，但它们既然都是人的思想，就必然有其相通之处。整个人类思想应该看成是一个整体，各民族、国家的各种哲学派别都是人类思想这棵大树上的枝桠，我们应该把中西哲学的各种思想派别放在人类思想发展的这同一棵大树上或同一条历史长河中，考察其各自所占的历史地位、阶段性和未来走向。中西哲学的研究应该是打通，而不是简单比较，所以我不喜爱用“比较”一词。从这个观点出发，我以为，西方哲学史是从古希腊早期的主客不分到长期以主—客式为主导原则，又到现当代反对主客式的发展史；中国哲学史则

主客二分即“主体—客体”式，不仅指主客的分离、对立，也指通过认识而达到的主客统一。黑格尔是西方现当代以前集“主体—客体”式之大成者，他所讲的主客统一，不同于一些现当代哲学家所强调的不分主客或主客融合，狄尔泰、海德格尔等人已明确指出了这一点，我在《天人之际》一书中也多处论述了这一点。（参阅该书第199，188页）有一种意见认为黑格尔既讲主客统一，就与现当代哲学家之反

是长期以主客不分的天人合一为主导原则到转向主客式的发展史。显然，中西哲学的发展既有步伐上不一致之处，又有内容上的相互参照借鉴之处。

我也由此而想到中西哲学特别是中国哲学向何处去的问题。

中国传统哲学的天人合一，给中国人提供了一种不分主客、物我两忘、人与自然和谐交融的高远境界，这是它的最大优点。但中国传统哲学缺乏或者说较少主—客式思想和主体性，因而影响了科学（科学并不等同于技术）之发达，关于主体如何认识客体的认识论和主体征服自然的进取精神都比较欠缺。明清之际特别是鸦片战争以后，中国哲学逐渐转向以主客关系的思想为重，19世纪末的许多先进思想家开始强调“我”和“心之力”之类的概念，实际上是向西方近代哲学召唤主体性原则，这种转向至“五四”运动而达到了一个高潮，只可惜我们前进的步伐太缓慢、太曲折了，只到今天才公开明确地提出西方早在三百多年前已经明确建立起来了的主—客式和主体性原则。

更尖锐、更现实的问题是，当我们今天公开明确地提出和讨论主体性问题之时，西方现当代哲学对主客式和主体原则带给西方人的好处，如科学发达、物质文明昌盛等等，已日益淡漠，而对它的弊端如物统治人、形而上学的普遍性压制人的具体性等等，则极力加以强调。因此，他们已把主客关系和主体性几乎当作过时的话题，甚至不少哲学家提出了“主体死亡”的口号。面对这种思潮，我们中国哲学应走向何方？是固守天人合一的老传统，拒西方传统的主客关系和主体性于千里之外呢？还是抛弃天人合一的固有传统，亦步亦趋地先走完西方传统的主客关系道路，再走西方现当代哲学反主客关系的道路呢？我想，两者都不可取、不可行。我们应该走中西哲学结合的道路，具体地说，就是走天人合一与主客关系相结合的道路。

中国当前需要发展科学，故亟需西方近代哲学的主客关系和主体性原则，对主客关系和主体性的弊端，则可以参照和借鉴西方现当代哲学对它的批评，努力加以避免。主客关系和主体性原则使人一味向自然索取，与自然作战，于是无穷追逐，最终还是得不到心灵上的自由与安宁，这就使西方人逐渐悟到了类似中国人的天人合一思想，即人与物、人与自然相融通的思想。不少西方当代哲学家所提出的“主体死亡”的口号，其实质就是认为人融化于自然，没有离开自然万物的独立的主体。由西方传统哲学到西方现当代哲学，也可以说是一个从人（主体）与自然（客体）作战到要求与自然和谐交融的哲学转变过程。西方哲学史从传统的以主体性为主导原则的人类中心论走向现当代哲学的人与自然、人与物交融的观点，真可说是与中国传统哲学走到一起来了，当然，两者的起点并不在同一个水平上。如果把中国哲学自明清之际至今对西方主—客式和主体性的召唤叫做“西化”，那么，西方现当代哲学反对主—客式，主张人与物交融、提倡诗化哲学的观点就可以叫做“东化”。不过，西方思想界也有不少人反对反主—客式的哲学提出反批评，在中国也有唯天人合一为最优的主张。“东化”、“西化”以及各种反对的哲学思想之出现，说明中西哲学目前都处于困惑与选择之中。但我个人以为，至少就中国哲学的发展而言，走中西哲学相结合、天人合一与主—客式相结合的道路，似乎是大势之所趋。未来的中国哲学也许是一种既有西方传统的

传统的主客式和主客融合的主张无异，甚至与中国的天人合一属同一类型，诚不察之甚也。当然，黑格尔也有某种程度的主客融合的思想成份，但在他那里远不占主导地位。

主—客式和主体性的进取精神，又有中国传统的天人合一的高远境界的哲学。

“主—客式与主客不分的天人合一有可能结合吗？人的这一面与那一面如何碰到一起？”在教学中曾有同学这样问过我，在接待外宾时一位美国大学教授也曾这样问过我。

我认为个人意识的成长过程可以大致分为原始的主客不分（我称之为“原始的天人合一”）到主—客式又回到高一级的主客不分（我称之为“高级的天人合一”）三个阶段。整个人类思想的发展过程大体与个人意识的发展相应，只不过每一阶段所经历的时间不是像个人那样以月计、以年计，而是以百年计、千年计。就个人而言，在原始的天人合一阶段中，尚无自我意识，不能区分主体与客体；在主—客式阶段中，个人把物当做外在的对象或受事物而加以认识和改造；只有超越主客、超越主体，才可能达到高级的天人合一的阶段。主—客式和主体性所给我们的是无穷进展、执著追求的精神，高级的天人合一、物我交融所给我们的是胸怀旷达、高远洒脱的境界。我以为理想的人格应该是二者的结合。结合的关键在于“超越”，即超越主客关系。超越不是抛弃，不是与主客关系对立，而是既通过主客关系又超出主客关系，这里需要的不是单纯的知识，更重要的是陶冶和修养。

主客关系使我们把外物当作攫取的对象，我们要求据外物为己有，功利之心（不是自私）由此而生，这是人生的实际的一面。人不可能脱离这个方面而生存。但人又有超出功利、不囿于存在的物我两忘或天人合一的一面。审美意识就是如此。德国诗人荷尔德林说过：“人诗意地栖居着”，哲学家海德格尔曾就此大作了一番文章，他们的思想都说明，从广义上言，人皆有诗意或审美意识的方面，当然这里有高低之不同，真正的诗人毕竟需要通过陶冶和修养即美育，毕竟只是少数“优选者”。人生的这一方面相对于前一个方面来说，也许可以叫做不着实际的方面。除上面说的审美意识属于这个方面外，道德意识和宗教意识似乎也有这方面的特性。人生天地之间，既站在地上（实际的方面），又总爱仰望天空（不着实际的方面）；既向往天，又离不开地。当我们过多地专心于日常事务和事业的追求时，我们会感到缺乏心灵上的自由、安顿与安宁；当我们完全摆脱了孜孜以求的日常事务和事业时，我们又会觉得精神失去了实在的内容。天与地就这样困惑着我们。但正是这种困惑才使我们有可能把天和地、天人合一与主客关系勾连在一起，从而使我们的生活充实、有希望、有意义。一般地说，西方人的“地”，重在研究自然、征服自然，西方人的“天”是宗教意识；中国人的“地”，重在处理人事，研究人伦，中国人的“天”主要是审美意识（儒家最终亦寓礼教于乐教），这大概也就是为什么西方许多大科学家同时都信宗教，中国许多大政治家同时都是诗人或文学家的原故吧。未来的中国，理想的人格也许是一种既有执著追求、积极进取的务实精神，又有胸怀浩然、洒脱旷达的高远境界的人。我期待着伟大的科学家诗人或企业家诗人在中国的降临。

（原载《瞭望》1994年第3期）

西方的孔子 ——康德在中国

中国传统哲学以主客融合——天人合一为主导原则，较少西方传统哲学的主客二分思想和主体性原则，故科学不甚发达，也缺乏西方的民主思想。鸦片战争以后，中国的先进思想家们向西方学习救国救民之道，从哲学方面来说，他们认为天人合一不足以救亡，于是着重学习西方近代哲学的主客关系的思维模式，向西方召唤主体性原则，以便发挥人的主体性：一则强调人有独立自主的人格，一则强调认识自然，征服自然。一时间，以主客关系和主体性为主导的西方近代哲学如笛卡尔的二元论，康德的主体性哲学便成了19世纪末20世纪初中国先进思想家们介绍、评述的热门话题。

梁启超是第一个着重介绍康德到中国的思想家，他在变法失败以后，东渡日本，从日本哲学界了解到康德其人及其思想，对康德推崇备至，说：“康德者，非仅德国人而世界之人也，非十八世纪之人，而百世之人也”，康德是“百世之师”和“救世主”。梁还说：人贵有我，不受他人奴役。“由我五官及我智慧，两相结合而生知觉，非我随物，乃物随我”。梁启超的“我”，即是主体，“乃物随我”即是我的主体性。1903年他发表了《近世第一大哲人康德之学说》，比较全面地介绍了康德的生平传略、认识论、伦理学和康德在哲学史上的地位。他特别重视康德的伦理学，认为康德把道德作为哲学之事乃是“卓绝千古之识”。

但19世纪末20世纪初，评述康德的文章不过廖廖数篇。

五四运动以后到20年代中期，介绍康德的论文大增，译著达数十篇。由于五四运动所提出的民主与科学的口号的影响，康德哲学中的认识论和伦理学的平等思想得到了比较详细的介绍。蔡元培、杨昌济、范寿康等是主要人物。高潮在1924年康德诞辰二百周年纪念前后一年多的时间里。

30—40年代，康德的主要著作《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《道德形而上学探本》和不少国外学者研究康德的专著被译成中文出版。中国学者所写的康德哲学研究专著可以郑昕的《康德学述》为代表（商务，1946；1984年再版）。他从师于新康德主义者布·巴赫（Bruno Bach，1877—1942），该书盛赞康德打破西方传统形而上学的历史地位，强调“物自身”不是独立的外物而是“理念”。

自1949年中华人民共和国成立到1976年“文化大革命”结束，中国哲学界研究西方哲学的学者着重批判唯心主义，划清马克思主义与非马克思主义的界线。大家都认为康德是二元论者而最终陷入唯心主义，康德又是不可知论者。对康德哲学，主要采取批判的态度。学者们一般重黑格尔而轻康德，因为黑格尔有较丰富的辩证法。这段期间出版了康德的《实践理性批判》、《判断力批判》新译本。

1976年“文化大革命”结束以后，研究西方哲学的学者比较重视西方现当代哲学，中青年在这方面的兴趣更大，研究和阅读的范围也比较广泛，对分析哲学，存在主义、科学哲学、西方马克思主义都有介绍和论述。在对待康德和黑格尔的态度上，情况正好与“文革”前相反，现在是重康德轻黑格

中国占统治地位的儒家所讲的“天人合一”赋予“天”以封建道德的内涵，人与天合一就意味着人与封建道德的义理合一，人盲目服从封建统治者乃是天经地义之事，故缺乏民主。

尔。这主要是由于康德重认识论，重主体性、重个体性，而黑格尔太重普遍性，因而压制了个体性；同时西方现当代哲学一般重康德轻黑格尔这种思潮对我们也有很大影响。不过，总起来看，人们现在一般重西方现当代哲学，对包括康德在内的古典哲学的兴趣都比较差。

中国学者一般都有一个看法，认为康德可以与孔子相比，是西方的孔子。我 1992 年到德国的 Mainz 大学讲演，见到 Prof.Funke，在那里也听到“康德是西方的孔子”的说法。这其中的主要原因在于康德和孔子都把道德看成高于知识。就此而言，这种类比的确有一定的道理。但稍稍仔细分析一下，就感到两人的差别更为突出。首先，康德哲学以主客关系和主体性为主导，而孔子哲学缺乏这种思想；其次，康德哲学重认识论，他虽然认为道德比知识重，但他的认识论是为信仰为道德作引导的，他的道法、信仰离不开他的认识论；而孔子哲学几乎不谈认识论。康德哲学与孔子哲学的差别既是西方哲学与中国哲学的差别，也是古代哲学与近代哲学的差别。

我倒是觉得康德哲学与中国宋代哲学家张载（1020—1077）的哲学更接近之处。张载还分“见闻之知”与“德性所知”。“见闻之知，乃物交而知”，就是说“见闻之知”是主体与客体相互作用的结果，相当于我们平常说的知识；至于“德性所知”，实际上不是指一般的具体知识，而是对于世界整体的把握，是“穷神知化，与天为一”的一种境界，张载称之为“合天心”。“德性所知，不萌于见闻”，只有靠封建道德修养才能得到，所谓“德感而自致耳”。他认为人生最高理想是达到“德性所知”，所谓“圣人尽性”，“存天地之性”，就是这个意思。张载把“德性所知”与“见闻之知”分别放在两个不同领域并认为前者高于后者，（前者只有“圣人”才能达到，后者不过是“世人心”）颇有些类似康德区分道德领域与知识领域，认道德高于知识的思想。不过张载仍远不如康德之重知识、重认识论。张载哲学并未达到西方近代哲学的主体性。但无论如何，张载有明确的认识论，而且明确地把道德放在高于知识的领域，这是孔子哲学所没有的。可惜整个中国传统哲学较少认识论，科学不甚发达，张载亦复如此，我们中国哲学今后的发展应该着重吸取康德哲学中的认识论方面，吸取其主体性原则，以发展科学，发挥人是目的平等思想。

不过，从哲学的最高任务来说，我主张道德固然比知识高，但是还有比道德更高的领域；道德固然属于不可认识的领域，但是还有比不可认识的领域更高的领域，这就是不可说的领域。道德不是知识，但仍然是可说的，例如康德就对道德领域说了许许多多，因为道德领域仍是理性的公设，是理性（实践理性）所能言说的，张载对于道德也说了许许多多话，他主要是用封建道德概念去言说道德领域。我认为比道德领域更高的的是一个根本不可以概念式语言言说的神秘领域。中国道家的“道”就是不可说的、超道德的领域。这“道”既不是科学规律（科学规律是可用科学概念言说的），也不是道德律令（道德律令是可用道德概念来言说的），而“道”既超越于科学知识之上，也超越于道德之上，是任何概念（不管是科学概念还是道德概念）都不能言说的。这个领域，具体地说，就是诗的境界。这境界是人和存在协调合一的境界，道家的天人合一的境界。康德想用审美意识沟通知识与道德，但他的审美意识还不是人与存在合一的整体，他的整个哲学仍以主客关系为基础。海德格尔认为诗的语言可以直接把握这种境界，而日常概念式的逻辑语言只能间接把握这种境界，对于这种公众逻辑语言来说，诗的境界——天人

合一的境界是不可说的。海氏的看法是有道理的。我以为哲学的最高任务就是用概念式的语言去间接地反射、反映那不可说的神秘境界。海德格尔的哲学颇有些近似中国的道家之处。从这个角度来看，中国哲学未来的发展有两个方面，一是吸收康德等西方近代哲学家的主客关系和主体性原则，发展科学，发扬民主，二是超越主客关系、超越知识，提倡道家的高远境界，使未来的中国哲学既具有西方科学追求的进取精神，又具有超凡脱俗的高远境界。我认为中西哲学的结合也许就在这里。

（此文系作者在 1995 年第 8 届国际康德哲学大会上的发言，原载 Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis USA 1995, Volume 1, Part 3.这次译成中文时，内容上略作改动）。

万物如一 ——黑格尔的诗篇《埃琉西斯》（Eleusis）——致荷尔德林》

1796年8月，青年黑格尔自伯尔尼写了一首诗《埃琉西斯》赠给诗人荷尔德林（J. C. F. Hölderlin, 1770—1843），这首诗在形式上并不完善，但思想丰富，意味深长，值得一读。黑格尔这个散文式的人物，居然提笔作诗，乍看之下，有点异常；仔细想想，并非偶然。他的文字以艰涩难读著称，但他的思想却很深刻很灵活，他的辩证法就往往使人感到意趣盎然，颇富诗意。恩格斯说他是“一首辩证法的诗”，实在不算过誉。何况他与诗人荷尔德林是良友，因受荷尔德林的影响而吟诗，也是很自然的。

《埃琉西斯》篇幅不长，但比较全面地说明了他和荷尔德林的亲密关系以及荷尔德林给他的影响，表达了青年黑格尔的一些主要思想，与西方现代哲学人文主义思潮关于哲学与诗相融洽和万物一体的观点有相似和相通之处。

（一）

这种友谊，没有誓词可以保证，

只有为自由的真理而生存。

黑格尔要他的友人永远忠于旧日的革命友谊。

原来黑格尔与荷尔德林同一年（1788）进图宾根神学院。1790年秋，两个朋友，还有一位早熟的哲学家谢林，同住一个宿舍。在法国革命的激荡下，图宾根成立了一个政治俱乐部。据有的文献说：这三个人都是俱乐部的成员，他们经常在一起谈革命，唱自由之歌，激情奔放；1793年的一个星期天早晨，三个朋友和另外一些热衷民主自由的青年，曾到纳甲河畔的草坪上载歌载舞，种植自由之树，以致遭到卡尔公爵的诅咒。同年夏末，荷尔德林给他的弟弟写信说：“自由总是必定会来到的，道德在自由的神圣温暖的光中比在专制主义冰冷的地带将要更好地发展。我们生活在一个一切都为了更好的时日而工作的时代。”

黑格尔自1793年9月毕业于图宾根神学院以后，就和荷尔德林分手，到了伯尔尼贵族施太格尔家当家庭教师。1793年到1796年黑格尔在伯尔尼期间，两人互通音讯，情谊日深。1794年，荷尔德林在致黑格尔的信中称黑格尔是他的“守护之神”

黑格尔和荷尔德林都很称赞哲学家费希特为自由而斗争的激进思想。1795年1月底，黑格尔在致谢林的信中写道：“荷尔德林有时从耶拿给我写信。……他听过费希特的讲演，兴高采烈地谈到他，认为他是为人类而斗争

黑格尔：《埃琉西斯—致荷尔德林》。《黑格尔书信集》，汉堡，迈纳出版社，1952年版，第1卷第38—40页。

恩格斯：《自然辩证法》。《马克思恩格斯全集》第20卷 人民出版社版，第547页。

黑格尔：《埃琉西斯》。

转引自冯至等编：《德国文学简史》上卷，人民文学出版社，1958年版，第170页。

《黑格尔致荷尔德林》。《黑格尔书信集》第1卷，第9页。

的太阳神，他的影响确乎不限于大学讲坛的院墙之内。”同年四月，黑格尔又在致谢林的信中提到：“荷尔德林经常从耶拿给我写信；他很受费希特的鼓舞，对费希特寄予很大的期望。”

1796年，黑格尔因久滞异域，思乡之情弥切，遂托荷尔德林替他在国内谋一栖身之所。十月，荷尔德林函请黑格尔归国，到商人戈格尔家当家庭教师；当黑格尔表示接受聘请但还不能立即启程时，荷尔德林连做梦都想到了他：“我前天梦见你还在瑞士漫游，真恨死我了！”这位诗人和黑格尔的关系之亲切，由此可见一斑。

黑格尔于1797年初从伯尔尼回到法兰克福，两个朋友久别重逢，心情特别欢畅。二月，荷尔德林在致洛伊菲尔的信中说：“与黑格尔的交游，使我很受教益。我喜爱安静的、重理智的人，……他们能够很好地指导人们拿定主意。”可惜不久以后，这位青年诗人就由于爱情方面的挫折而不得不离开法兰克福。1802年，他心爱的迪阿提玛逝世，噩耗传来，诗人悲痛欲绝，再加上他对当时现实社会的悲观失望，便逐渐陷于神经错乱。1803年，谢林见到荷尔德林身心俱碎，不能自制，曾在致黑格尔的信中描写了他的不幸的情景。黑格尔在复信中说：“真没有料想到荷尔德林成了那种样子出现在斯瓦比亚！……现在就他的情况看来，安静是否就足以恢复他的健康，已经是个问题”。黑格尔对荷尔德林的悲惨命运，不胜惋惜。1806年，36岁的荷尔德林完全成了精神病患者，但一直活到1843年才逝世。

从图宾根神学院到法兰克福时期，十多年来，青年哲学家和青年诗人的友谊的确是建立在“为自由的真理而生存”的基础之上的，这种珍贵的友谊也的确是“没有誓词可以保证”的。

（二）

我感到这也是我故园的苍天，
森严、光辉缭绕在你身边。
呀！你寺院的大门正砰然大开，
啊！西利兹，
你君临埃琉西斯。

古希腊埃琉西斯地方经常举行一种祭祀农业女神西利兹的宗教典礼，黑格尔的《埃琉西斯》就是根据自己的想象，为这个佳节创作的一首赞歌。对古希腊兴故园之感，以古希腊的宗教祭典为题，吟诗赠友，充分说明了这位青年哲学家和青年诗人眷恋古希腊的共同感情：

黑格尔早在中学时期，就对古希腊文学发生兴趣。他最喜爱的教师私下给他讲过伊索寓言。他作过四次讲演，其中就有两次都是关于古希腊的。他阅读了不少古希腊的悲剧，有的作了翻译，有的作了摘录。

《黑格尔致谢林》。《黑格尔书信集》，第18页。

同上书，第25页。

《荷尔德林致黑格尔》。《黑格尔书信集》第1卷，第45页。

转引自库诺·费舍：《近代哲学史》，海德堡，1901年版 第8卷第42页。

《黑格尔致谢林》。《黑格尔书信集》第1卷，第73页。

黑格尔：《埃琉西斯》。

1790 年，未满 16 岁的谢林进图宾根神学院，黑格尔、荷尔德林和谢林三个青年经常在一起，仰望蔚蓝的天空，想象着古希腊的美景，柏拉图、苏格拉底都成了他们谈论的主题。

1794 年，荷尔德林在致黑格尔的信中说：“我的工作相当集中，康德和希腊学者差不多是我唯一的课程。”可见其钻研古希腊之勤奋。这一年，荷尔德林还写了一首题为《希腊》的美丽诗篇，抒发了他对希腊的思古之幽情：

如果我有了你，在那法国梧桐的树荫里，
在那里，塞菲苏斯河缓流经花丛，
在那里，青年人襟怀峥嵘，
在那里，苏格拉底的心自在优容，
在那里，亚斯帕里亚穿过月桂翩翩起舞，
在那里，从喧哗的民会上，
发出欢声融融，
在那里，柏拉图创造了极乐的天宫。

荷尔德林完全沉湎于对古希腊的幻想和景慕之中，他把古希腊看作是人类失去了的乐园。

黑格尔与荷尔德林之所以如此醉心古希腊，主要是因为他们不满意现代的封建专制国家，认为古希腊的城邦制是民主自由的产物，他们把自己所理想化了的古希腊共和国当做追求的目标。事实上，他们不过是在哲学和文学的领域里，“请出亡灵来给他们以帮助，借用他们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。”对于黑格尔与荷尔德林来说，这新场面就是反对封建专制，创造资产阶级世界的理想图象。

关于黑格尔与荷尔德林憧憬古希腊，反对封建专制国家的问题，特别值得一谈的是《德意志唯心主义的第一个体系纲领》一文。

这篇文章是柏林皇家图书馆从一个商人那里买到的，由弗兰兹·罗申茨威格（Franz Ro-senzweig）发表。原稿是黑格尔的手笔。罗申茨威格力图证明此稿写于 1796 年，是黑格尔从某个原作者那里笔录下来的副本。于是发生了原作者究竟是谁的讨论：有的说是谢林，有的说是荷尔德林，有的认为还是笔录者本人黑格尔。否认原作者是黑格尔的理由不尽相同，但主要是一条，即认为黑格尔当时没有象《第一个体系纲领》中那样大胆的思想：

“关于人类的观念，预先我想指出，没有关于**国家**的观念，因为国家是有些**机械性**的东西，就象没有关于一架机器的观念一样。只有自由的对象叫做观念。所以我们必须超越国家！因为任何国家都必然把自由的人当作机械的齿轮装置来对待；而它是不应该采取这种态度的；因此，它应该**终止**”

《荷尔德林致黑格尔》。《黑格尔书信集》第 1 卷，第 10 页。

荷尔德林：《希腊——致高特霍尔德·斯托伊德林》。《荷尔德林作品选》（两卷集），德国出版社版，第 1 卷第 97 页。

马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》。《马克思恩格斯选集》，人民出版社 1972 年版，第 603 页。

转引自卢卡奇：《青年黑格尔与资本主义社会问题》，柏林建设出版社，1954 年版，第 56 页。（卢卡奇认为《第一体系纲领》的作者是谢林。）参看奥托·帕格勒（Otto Poggeler）：《黑格尔，德国唯心

在当时条件下，这的确是一个很大胆的思想！但因此而否定黑格尔的著作权，理由是不充分的。本人因条件所限，在考证问题上没有什么发言权，只是比较同意奥托·帕格勒的考证结论，把著作权归于黑格尔。黑格尔在伯尔尼时期（1793—1796），已经把古希腊共和国的国家与现代国家对立起来，并把现代国家叫做机器，把个人比作机器的齿轮。所以，黑格尔在《第一个体系纲领》中把国家叫做机器，并不是孤立的、偶然的。

问题倒是黑格尔这个思想从何而来。

荷尔德林在他的著名小说《徐培里昂》第一卷中有这样一段话：“国家不是别的，只是生命核心周围的粗莽的外壳。它是人类花果园的墙院。”“啊，雨露！啊，灵感！你将给我们带回民众的春天。国家不能提供你”。《徐培里昂》自1794年起，就在席勒主编的杂志上陆续发表。根据帕格勒的考证，1797年头几个月黑格尔初到法兰克福时，与荷尔德林过从甚密，两个人在一起热烈地讨论过哲学问题，黑格尔此文很可能是当时在荷尔德林的思想影响下写成的。

本文提到这个问题，目的只是为了说明黑格尔与荷尔德林在思想上的密切关系。即使《第一体系纲领》的作者不是黑格尔，但从《徐培里昂》对于国家的批判来看，从黑格尔在伯尔尼时期已经把现代国家当做机器来看，从黑格尔笔录《第一个体系纲领》来看，也可以说明两个青年朋友在思想上的共鸣。

（三）

我仰望着永恒的苍穹，
仰望着你，啊，黑夜中闪闪的星辰！
忘怀一切意愿，一切希望，
这是出自你的永恒。
我静观入神，
任何所谓我的东西，都无影无踪。
我献身于无限，
我即在其中，我就是一切，我只不过
是无穷。

这是一种万物毕具神性和神人合一的泛神论思想，也是古希腊埃琉西斯祀典的基本意蕴。这种神秘主义的思想认为个体应以自我牺牲的精神委身于无限，与无限融为一体。

早在图宾根神学院时期，荷尔德林就曾给黑格尔题赠纪念册，写下了歌德的词句：“兴趣和热爱是伟大行为的两翼。象征。‘万物如一’。”库诺·费舍解释说：“黑格尔要完成的伟大行为需要两翼：一是对希腊世界的热爱，

主义第一个体系纲领的作者》（载《黑格尔研究》附录4，波恩，1969年版）。

奥托·帕格勒：《黑格尔，德国唯心主义第一个体系纲领的作者》。

荷尔德林：《徐培里昂》，《荷尔德林作品选》（两卷集）第2卷，第33—34页。

黑格尔：《埃琉西斯》。

一是对哲学的兴趣。他的朋友中，最能促进前者的是荷尔德林，最能促进后者的是谢林”。的确，荷尔德林在图宾根神学院读书时，就很善于把古希腊“万物如一”的思想寓于诗意之中。以后（1796年6月），他在写给异父兄弟的信中又重复过他所心爱的这句成语。1794年开始发表的《徐培里昂》中有一段话，可以说是对“万物如一”的最精辟的解释：“与万物同一，乃是神性的生命，是人界的天国。与一切生存的东西同一，在极乐的无我之境返回到自然的一切之中，乃是思想和愉悦的顶峰。”

1795年1月，荷尔德林自耶拿致函黑格尔，从“万物如一”的观点批评了费希特的“自我”：“这个绝对的自我是没有对象的，因为否则就不是一切实在都在自我之内；不过，一个没有对象的意识是不可思议的，……。这样，在绝对的自我之中，就不能设想有意识；我作为绝对的自我，是没有意识的，而只要我没有意识，只要我（对我而言）是无物，则绝对的自我（对我而言）是无物。”自我总得有意识，有对象；把自我当做无所不包的绝对之物，则自我没有对象，没有意识，因而也就不成其为自我，而只能是无物（即什么也不是）。因此，像费希特那样把“自我”当做绝对，是不能成立的。

黑格尔自图宾根时期荷尔德林题赠纪念册以来，就很熟悉他的“万物如一”的思想。《埃琉西斯》可以说是对荷尔德林题词的酬答。“我静观入神，任何所谓我的东西，都无影无踪。我献身于无限，我即在其中，我就是一切，我只不过是无穷。”这段话可以说是上引《徐培里昂》中那段话的黑格尔版，是对“万物如一”的更详细的注解。

“万物如一”的泛神论思想与基督教是格格不入的。前者认为一切活动和状态，包括个人的行动和状态，都在神之内，每个个人都可以直接接近神性、深入神性，与神性合而为一，教会、牧师、权威都是和这种神性不相干的；反之，基督教则把神看成高踞于个人之上；不通过外来的权威，不通过教会、牧师，个人不能得到真理，不能接近神。黑格尔在图宾根时期就已经看到了这种区别，他认为“主观宗教”不同于“客观宗教”，前者表现在个人的感觉和行为之中，是活生生的，后者是僵死的记忆和规定的教条。到了伯尔尼时期，黑格尔维持并发展了这种思想，他把“客观宗教”称做“实证的宗教”。“实证的宗教”的特点就是把外来的东西特别是教会制定的法典强加给个人，因此，这种宗教是与个人自由不相容的，例如基督教就是这样。反之，“非实证的宗教”，例如古希腊“万物如一”的思想，则是尊重个人自由的宗教。青年黑格尔反对前者，向往后者。《埃琉西斯》在上引“只有为自由的真理而生存”的诗句之后接着说：

教义可以调整意见与感情，
却万万不能达成安宁。

这几行诗是对“实证宗教”的简要而深刻的批判。

黑格尔在1795年致谢林的信中，更紧密地把他对基督教的批判同反封建

转引自库诺·费舍：《近代哲学史》，海得堡，1901年版，第8卷第14页。

荷尔德林：《徐培里昂》。《荷尔德林作品选》（两卷集），第2卷第7页。

《荷尔德林致黑格尔》。《黑格尔书信集》，第19—20页。

专制的思想联系起来：他从“万物如一”的观点出发，反对象基督教那样把人类的尊严压倒 in 神灵的脚下，极力赞赏“人类与一切神灵列于同等地位的自由能力”；他尖锐地指出：“宗教和政治狼狈为奸，宗教所教的都是专制政治所要的：即鄙视人类，认为人类没有能力做任何好事，人类依靠自身什么也不成。”当然，综合黑格尔当时的整个思想来看，不能把这里说的宗教了解为一般的宗教。黑格尔即使在青年时期也不反对宗教本身。

*

*

*

青年时期的黑格尔与荷尔德林志同道合，基本思想非常接近，但也隐藏着深刻的分歧。荷尔德林在 1793 年给弟弟的信中诚然表现了乐观主义精神，但一般地说，特别是在爱情受到打击之后，他的作品便越来越流露出悲观失望的情绪，正如 1794 年《希腊》的最后一节所表示的：

我企求进入仙境，
见到阿尔考斯和阿那克里安。
我宁愿睡在一间密室里，
与马拉教的神灵在一起。
啊！这也许是我最后的泪珠，
滴在亲爱的希腊国土；
啊！帕尔翠，让剪刀发出声响罢，
我的心已如死灰。

在荷尔德林看来，他所理想化了的古希腊共和国已经一去不复返了，他宁愿死在这“亲爱的希腊国土”。

可是黑格尔在伯尔尼时期却采取了相反的态度：“朋友们，朝着太阳奋进吧，为了人类的幸福早日成熟 阻挡太阳的树叶要怎么样？树枝要怎么样？穿过它们，冲向太阳吧……”。笔锋之犀利，意气之豪迈，与荷尔德林正好形成鲜明的对比。

荷尔德林自 19 世纪开始，已逐渐失去理性，两个同庚朋友间的关系大体上到 30 岁就结束了，本文的范围也只限于这段时期。

（原载《学术月刊》 1980 年第 11 期）

《黑格尔致谢林》。《黑格尔书信集》第 1 卷，第 24 页。

荷尔德林：《希腊》。《荷尔德林作品选》（两卷集）第 1 卷，第 98 页。

《黑格尔致谢林》。《黑格尔书信集》第 1 卷，第 24 页。

四、书评与序

重读冯友兰解放前的《中国哲学史》 ——在冯友兰诞辰 101 周年座谈会上的发言

去年春天，我赴美国参加第 8 届国际康德哲学大会。我的发言结束后，有一位美国学者在提问时谈到，他是冯友兰的学生，冯在 30—40 年代出版的那部《中国哲学史》至今仍是美国一些讲授中国哲学的教授指定学生必读的参考书。他的一番话引起了学习冯友兰中国哲学史的许多回忆和想法。

抗日战争时期，我在昆明西南联合大学念哲学系时，冯先生讲授的中国哲学史课程就是以这部《中国哲学史》为教本。西南联大由北大、清华、南开三个大学联合组成。学生中盛传北大重史，清华重论；哲学系的清华教授以金岳霖和冯友兰为两大台柱，金先生研究逻辑学，冯先生把逻辑方法应用于中国哲学史的研究，两人都重理论、尚分析，形成了清华学风的重要特点之一而为学生所称道。近 10 多年来，我致力于西方哲学特别是现代德国哲学与中国哲学的结合，冯友兰的《中国哲学史》又成了我经常翻阅的对象。

《中国哲学史》是中国近现代史上第一部把中国传统哲学放到世界特别是西方哲学思想发展的大视域来加以系统考察的哲学著作。冯先生受西方新实在论的影响较深，在他关于中国哲学史上许多思想学说的解释中，新实在论的观点随处可见，对公孙龙的白马论和朱熹的理气说的解释，其尤著者。我看其他一些讲中国哲学史的书，都觉得理论分析少，不甚了了，惟独听冯先生的课，读冯先生的书，才觉得他对于许多中国思想学说的解释清楚而有说服力。尽管我们今天，甚至冯先生本人在后来，已经超出了或者抛弃了他原来的不少解释和结论，特别是他的新实在论的观点，但他把中国哲学同西方哲学联系起来作系统研究的这一基本思路，却为中国哲学史的研究开辟了一条新航道、新方向，对于改革开放后中国哲学史的研究工作仍有很现实的意义。

中西哲学与思想都是整个人类思想的同一棵大树上的枝桠，它们虽各不相同而又相通。冯先生并不否认哲学思想的民族性，但他更注重时代性，他认为东西思想文化之差异在许多点上表现了整个人类思想文化的不同发展阶段之差异（见冯友兰《中国哲学史》商务印书馆 1944 年版下卷第 495 页）。冯先生的这一观点，同他把中国哲学史纳入整个世界思想发展的大视域中来考察的思想是分不开的，很值得我们重视和参考。

冯先生把历史分为“历史之自身”与“写的历史”，与此相应，哲学史亦可分为“哲学史之自身”与“写的哲学史”。“哲学史之自身”只有一个，而“写的哲学史，亦惟须永远重写而已”（同上，上卷第 21 页）。由于时代条件的限制，冯先生所倚重的西方哲学思想仍属西方传统哲学的范畴，主要是柏拉图主义，他当对抱有康德的“物自身”的思想，还不可能知道今日西方之诠释学哲学已不断批评了所谓“历史之自身”的抽象性和狭隘性，诠释学哲学认为凡够得上称为“历史事件”的历史，其所谓“自身”也不是孤立的，而是随着时间的推移，不断开拓自身、更新自身的。但冯先生强调的“写的哲学史”“须永远重写”的观点却与今日西方诠释学哲学的上述思想有近似之处。有人把西方诠释学哲学的历史观解释为历史可以任意打扮，这当然是误解和曲解。而冯先生在强调“写的哲学史”“须永远重写”的观点的同时，亦非否认“信史”，他甚至斥责那种“本无意于作信史之流”，“当然可以不论”（同上，第 19 页）。

冯先生的那部《中国哲学史》继承和吸收了中国传统著作方式的优点，引证了大量原文，让读者可以“直接与原来史料相接触”，但冯先生并不满足于此种“选录式”，他同时采取了西方哲学史的“叙述式”（同上，第22页），用自己的语言讲述了他自己的大量新颖的见解，而且在这里，特别表现了他运用逻辑方法作细致的理论分析的清华学风。与当时其他许多哲学史著作相比，他这部著作的理论性是最强的。他的贞元六书的核心著作《新理学》可以说是他的《中国哲学史》的理论基础，前者所讲的理论的思想清晰地贯穿于后者之始终。不懂冯先生的哲学理论著作，就不能真正懂得他的哲学史著作。

冯先生在中国哲学史方面的造诣，同他的中国古典文学与外文方面的功底是分不开的。冯先生能诗善文，他为西南联大所撰写的纪念碑文为海内外学者所称道，便是一例。他的哲学和哲学史著作虽重概念分析和逻辑推理，但从字里行间，亦可窥见其在中国文学方面的素养。我们今天提倡弘扬中国传统文化，这是很有必要的。不能设想，一个民族的知识分子对本民族的古典文学和文字方面的修养甚差而能真正领会和弘扬民族的传统思想和文化；不能设想，一个研究中国哲学史的学者缺乏中国古典文学方面的功底而能对哲学史的研究有真正可观的造诣。弘扬中国传统文化应该包含一条重要的举措，就是加强从小学到中学到大学以至研究生在中国古典文学和文字方面的训练和修养。像冯友兰先生这样的大师是我们学者的榜样。

冯先生的英文很好，是他熟悉西方哲学并能把中国哲学放到世界思想文化发展的视域中来加以考察的重要条件之一。我在西南联大时曾亲自见到过冯先生在讲演中与一位英国学者用英语进行流利对话和辩论的场面。我还亲自听到闻一多在讲中国古典文学课时曾大力主张研究中国文学的学者应熟悉外文，把中国文学与外国文学结合起来。闻一多、冯友兰的教导和榜样，多么值得我们深思啊！

（原载《东方文化》1997年第2期）

为了人类美好的未来 ——评梁志学《费希特青年时期的哲学创作》

这是梁志学同志所著《费希特青年时期的哲学创作》一书最后一章的标题，也是作者对费希特青年时期所追求的理想概括。

费希特的这一伟大理想并非一般空幻的浮想，而是植根于火热的现实生活之中的。作者所评述的五篇论著，都是费希特在法国大革命正如火如荼地开展之际写作的，可以说，每一篇都是对法国大革命所作出的哲学回应，费希特青年时期的伟大理想就是从这种回应中产生的。作者之所以在每一章中都把费希特的原作与当时法国大革命的现实紧密地具体地联系起来，正是为了贯穿这一基本指导思想。

作者的这一指导思想和写法，寓意深远，富有启发意义。

德国与法国地相毗连，在制度上，大革命前的法国和德国一样也是君主专制的国家，就此而言，两国真可谓兄弟之邦。在这种形势下，当一个兄弟国家爆发了大革命，推翻了君主统治，另一邻居的兄弟国家内部的骚动可想而知：人民大众受到邻居的鼓舞和激发，必然跃跃欲试，想效法兄弟，揭竿而起，推翻压在自己头上的君主贵族的反动统治；一贯欺压人民大众的贵族君主看到邻居兄弟的下场，则必然惶恐不安，企图首先稳住阵脚，然后用软硬兼施的办法，加强对人民大众的欺压。作者在他的著作中，着重勾画了青年费希特所处的这种内外形势的对比和德国内部朝野上下心态的对比，并由此概括出这些对比向青年费希特提出的种种理论问题和实际问题。诸如他在第四章“回答时代提出的根本问题”中所指出的：“人民是否有权改变自己的宪法？改变宪法的权利可以通过社会契约转让吗？为什么劳动人民有权摆脱封建剥削？为什么国家必须废除贵族特权？应该怎样处置封建教会？总而言之，就是‘法国革命的合理性何在？’”（第71页）作者又说，费希特站在人民大众的立场，根据社会契约论和理性主义的原则，回答了这些问题。他的回答，也正如作者引证的当时一篇“热情洋溢的书评”所指出的，说明“这位思想家的中心充满了对人类的爱”（第125页）。

费希特对法国大革命所提出的问题的回答，从社会政治的角度来说，实可归结为作者在第三章“维护探索真理的天赋权利”中所讲的“思想自由”。作者把这一章所评述的费希特著作《向欧洲各国君主索回他们迄今压制的思想自由》的主要内容概括为三个方面：一、“思想自由是社会繁荣昌盛的必要条件；二、“思想自由是不容压制的天赋人权”；三、“君主们必须尊重真理和服从真理”（第45、48、59页）。作者详细剖析了这三个方面的内容，向读者突出了费希特的一些重要观点，其中最引人注目的，我以为也有三点：一、作者指出，费希特既反对那些封建卫道士们发出的镇压人民大众的叫嚣，也不同意革命民主派提出的完全仿效法国暴力革命的主张。在费希特看来，“比较保险的办法还是逐渐发展启蒙运动，进行从上而下的改良”，改良的道路就是“人民的思想自由与言论自由的权利必须加以维护，当局压制这一权利的法令必须加以批驳”（第46页）；如果君主连这一点劝告都不肯听从，那么，“革命就成为必然”（第47页）。当然，费希特并不希望走到这一步。作者的这些分析是符合当时德国比较落后的历史实际的，德国君主如果还有点头脑的话，本应该听一听费希特的呼吁。二、作者指出，在费希特看来，“思想自由是人的自然禀赋，没有这个禀赋，人就不再成其为人。正是依据

这样的结论，他（指费希特——引者）向人民呼吁道：‘民众，一切的一切都可以献出，只有思想自由不能！’”（第51页）三、作者指出，在费希特看来，思想自由这一基本人权，是人的价值之所在，而“对于人的价值与人的权利，君主们比人民中最孤陋寡闻的人都知道得少”（第48页）。作者还特意引证了费希特向君主们的告诫：“你们的同胞不只生活在国家里，也生活在精神世界里，在这一世界里你们得到的地位并不比他们更高。”（第59页）作者通过对费希特这些思想的引述告诉我们：那些自命为地位比人民大众要高的人，他们在精神世界里往往是地位低下的人。“高贵者最愚蠢”，不也是说的这个道理吗？

梁志学同志的这本专著，从表层看似乎是一本着重论述费希特青年时期的政治历史观点的著作，从深层上看则是一本密切联系现实的哲学著作。马克思早在《黑格尔法哲学批判导言》中就已提出过“否定哲学”、“消灭哲学”的主张，但他的意思乃是“否定”和“消灭”那种抹杀现实、一味崇高抽象世界的传统哲学，他强烈要求“在现实中实现哲学”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页，并参见7页）。德国传统哲学虽确有马克思所指出的过于抽象的一面，但也有其现实的一面，从梁志学同志的著作中可以看到，青年费希特的哲学就是一种与现实有着一定实际联系的哲学。作者在撰写过程中似乎处处都在力图贯彻马克思的“在现实中实现哲学”的要求，这对于今天我国哲学界某些脱离实际地作纯概念推论的虚浮现象，颇富教育意义。

稍稍学过一点西方哲学史的人都知道，费希特的“自我”是其哲学的最基本的概念，但又是一个最抽象、最难理解的概念。可是我们的作者却从现实的和历史的角度的角度，通俗地剖析了费希特的“自我”的深刻含义：青年费希特哲学创作过程中的“两项基本内容，即致力于建立知识学体系和批判地吸收天赋人权论，集中到一点，就是要论证自我的使命。从哲学方面来看，这个自我是从笛卡儿到康德的理性主义发展的结晶，但又是对于这个进步的资产阶级哲学传统中的缺陷的克服。它既不像在笛卡儿那里那样是一个单纯从事逻辑思维的精神实体，也不像在康德那里那样永远与自在之物处于对峙地位，而是一个既能进行严密的逻辑思维，又能创造合理的现实事物的能动理性实体。……从社会方面来看，……那个在理论上构成他的体系的出发点的自我，在实践上则是在当时要求进行革命的德国人民大众。”（第14页）作者的这一段分析，简明扼要地把费希特的抽象的、似乎悬在天空中的“自我”，按照费希特思想的实质和原貌，还原成了站在地上的现实的人，使读者对费希特的整个哲学产生了生动新鲜之感。

费希特关于“自我与作为非我的物体世界”和“自我与作为非我的其他理性生物”的双重并联的哲学观点，其本身也是极其抽象的。但作者也把这个问题从抽象领域还原到现实领域，指出：“前一种关联的实质在于，理性生物要使一切非理性的东西都服从自己，……也就是说，人应该做自然界的主人。与此不同，后一种关联的实质则在于，一个理性生物要承认在自己之外存在着其他理性生物。”（第167页）费希特把人在前一种“关联”中所具有的使命叫做“自在的人的使命”，人在后一种“关联”中所具有的使命叫做“社会的人的使命”。作者指出，前者“确立主客从属的关系”，后者“确立平等协作的关系”（第172—173页）；前者使科学发达，造福社会，后者使人人平等，同心同德（第170—175、181页）。这就是“费希特对于人类美好的未来的热烈向往”（第175页）。费希特青年时期的全部哲学观

点，经梁志学同志的手笔，就这样顺理成章地被归结到了人类现实问题。当然，如果他能联系西方现当代哲学对“主客从属关系”的观点和议论，文章的现实视野也许会更开阔一些。

哲学之为物，从来被人们看成像仙女一样，深居冷宫，不食人间烟火。但实际上，仙女一样不甘寂寞，总想下到人间。这是因为哲学与人生本是一事，人生天地之间，既站在地上，又总爱仰望天空；既向往天，又离不开地。当我们一心理头于现实的政治、经济与社会生活时，我们会感到缺乏心灵上的依靠与终极关怀；当我们完全摆脱了孜孜以求的现实生活与事业时，我们又觉得精神失去了实际的内容而感到空荡。天与地就这样困惑着我们，然而正是这种困惑使我们有可能把天和地联结在一起，把哲学与现实结合在一起，从而使我们的生活内容充实，有希望，有意义。梁著给我们描绘的青年费希特的哲学创作过程，不正是这样一种生活充实、有希望、有意义的过程吗？梁著讲的是二百年前德国的历史，但历史的原本通过深邃的解释，可以在我们今天中国的读者面前展现一个新的世界。

最后，我要特别提一下作者严谨的治学态度和朴实的文风。他几乎每一重要立论都有费希特的原著或相关的资料作依据；几乎每一重要断语都经过他慎之又慎的深思熟虑；逻辑之谨严，文笔之清晰透明，尤足称道。较之那种号称学术专著，实系“侃大山”之类的东西，适成鲜明的对比。我希望学术界能分清其间的界限，也希望作者能以他对费希特的评语自勉：“不满足于业已获得的成就，而是不断地耕耘，力求在探索光辉真理的道路上迈出新的步伐，取得新的成果。”（第131页）

（原载《哲学研究》1994年第2期）

二十世纪中国哲学的回顾与前瞻

——为李超杰主编的《二十世纪中国哲学著作大辞典》所写的序言

《20 世纪中国哲学著作大辞典》是一部大型书目工具书。书目在中国古已有之，汉代学者刘歆的《七略》是中国第一部图书总目，以后各代的《艺文志》、《经籍志》以及《四库全书总目》、《书目问答》等等都属书目之类。新中国成立后，也出版了很多不同名目的书目，但以 20 世纪为时限、以哲学为专门对象的专业书目，则应推此《辞典》为第一部。它以哲学著作内容提要的形式，展示了我国 20 世纪各种哲学流派、哲学观点的风貌，是一部 20 世纪中国哲学史的系统、全面、简明的原始性资料，具有重要的学术价值。

中国哲学史在明清之际以前，大体上是以天人合一为原则的发展史，是以研究人伦道德为主题的发展史，是以“天理”压人欲为主导思想的发展史。从明清之际起，特别是鸦片战争以后，中国哲学史开始了重主客关系的转变特别是转向西方近代哲学召唤与主客关系相联系的主体性原则的新时期，开始了重自然研究和认识论研究的新时期，开始了向“天理”、“天命”、“天子”挑战的新时期。20 世纪就全世界范围来说，是一个伟大的世纪，在中国尤其经历了惊天动地的巨变。政治上、经济上的物换星移必然带来人们头脑中的躁动。中国的封建主义的旧传统根深蒂固，它经常穿上不同的服饰，阻滞 20 世纪历史的前进，哲学上自明清之际以来召唤主体性、重自然研究和认识论研究以及反“天理”的斗争，也以不同形式贯穿着 20 世纪的曲折前进的历史。

鸦片战争以后至 19 世纪末 20 世纪初，先进的思想家们就不断地向西方寻找真理，康有为、谭嗣同、严复、梁启超、章炳麟等人的思想各异，但反封建的“天理”观，向西方学习主客关系和主体性原则，学习自然科学，则是基本一致的。孙中山把自己的哲学建立在自然科学的基础之上，他的心物二元论实即西方主客关系的思想，他强调“心”的主体性作用，打破了几千年来主要从人伦道德意义讲知行的旧传统，而着重从认识论的角度提出了“知难行易”的学说，他反对封建的纲常名教，认为道德的本源不在“天理”而在于人类互助的需要。孙中山的哲学是 19 世纪末 20 世纪初先进思想家们的哲学之集大成者。

明清之际以降特别是鸦片战争以来所蕴酿的新思想、新思潮，为“五四”运动——中国的“文艺复兴”——提供了思想准备。“五四”运动所提出的民主与科学两大口号，是中国近代哲学家和思想家们反对封建“天理”，重人欲和个性，反对天人合一，重视主客关系和主体性，反对专事人伦道德之研究，重视发展自然科学等思想的一次总结，它为进一步探讨主客关系和主体性原则，发展自然科学，反对以“天理”压人欲开辟了广阔的前景。“五四”运动把中国近代哲学史推向一个新的阶段。

但“五四”以后，接踵而来的是军阀混战，帝国主义、封建主义、官僚资本主义残酷压制了人的主体性，压制了反“天理”和发展自然科学的新思潮。

毛泽东思想在反帝国主义、反封建主义、反官僚资本主义的斗争中，为伸张人民群众的主体性，反对封建的“天理”观、发展自然科学起了重大的推进作用。但几千年来古老的封建传统不可能一下子根除。例如“左”的教条主义所包裹的核心实质就是封建的“天理”观——一种唯我独尊、凝滞不

变，以普遍性压制特殊性和个体性的独断论，它不断地撕裂着 20 世纪后半世纪的中国历史，以致直到最近一些年来哲学界才敢明确提出人的主体性问题。实际上，近些年来哲学界关于主体性问题的讨论，不管其中出现了许多关于主体性概念的混乱与误解，但无论如何，也可看作是 19 世纪末 20 世纪初特别是“五四”运动以来哲学家们召唤主体性的又一次发动和继续，而且这一次的特点之一是公开明确地以西方近代哲学中原本的“主体性”（Subjektivitaet, Subjectivity）概念代替了 19 世纪末 20 世纪初先进思想家们所用的“心之力”之类的术语。“主体性”概念就其运用方面来说原本包含反封建神权压迫和认识自然、征服自然两个方面，也可以简称为民主与科学两个方面。所以，主体性问题的明确提出和公开讨论必然发展成为反对新形式的封建“天理”观和发展自然科学的巨大动力。从这个意义来说，从 19 世纪末 20 世纪初先进思想家们向西方寻找真理开始到今天的整个 20 世纪的中国哲学史也可以归结为一句话，就是寻求和召唤主体性的历史。

我们在 20 世纪行将结束的今天，一方面感到西方在几百年前已经建立起来的主体性原则，我们直到今天才明确提出，未免显得太晚；一方面也感到，今天能公开、明确、直接地提出和讨论主体性问题，毕竟是 20 世纪哲学发展的最后胜利和最后成果，尽管这个胜利成果还只是初步的，有待于大力推进和发展。至于在这整整一个世纪的哲学发展过程中，哪些东西是辉煌的，哪些东西不过是过眼云烟，那就是千秋功罪，自有后人评说了，无论如何，这部《辞典》已提供了相当全面的原始性资料，可供检阅。

这里值得注意的是，当我们公开明确召唤主体性原则之时，西方的主体性概念却早已显露了它的各种弊端而成为几乎过时的话题。西方近代哲学的主—客式及其主体性原则给西方人带来了高度发达的自然科学和物质文明，但伴随主体性而来的是形而上的统一性（普遍性、同一性）和确定性，它们的至高无上的地位压制了个体性和差异性，西方当代的人文主义思潮，特别是后现代主义，提出了“主体死亡”的口号，企图以人与物的融合（类似中国天人合一的思想）代替主客关系和主体性，以差异性代替统一性、普遍性，以不确定性代替确定性。面对这种哲学派别，中国哲学今后的发展是亦步亦趋地先补西方近代哲学的主体性原则之课，然后再走当代西方哲学之路呢？还是预为之计，走中西结合的道路呢？我比较倾向于后者，倾向于天人合一与主客关系的结合。但中国哲学史上占主导地位的儒家传统的天人合一说总是与封建的“天理”观结合在一起的，我们在引进西方的主客关系与主体性概念时，很容易将其固有的统一性、确定性与中国儒家的封建“天理”的整体性、独断性互相勾连起来，从而制造一种加倍压制个体性和差异性的哲学，所以我们在结合天人合一与主客关系时，就可运用西方当代哲学所强调的差异性与不确定性来冲击中国的封建“天理”观。后现代主义几乎完全否定主体性、统一性和确定性的思想，在当代的西方哲学界已遭到不少非议，我个人也不敢苟同，但针对中国封建“天理”观的顽固性，后现代主义未尝不可以对我们起一点振聋发聩的作用。统一、静止是相对的，差异、运动是绝对的，——这条马克思主义的根本原理值得我们阐发和发展。中国哲学的 21 世纪也许是一个差异性、个体性、流变性大放光芒的世纪。

（原载《20 世纪中国哲学著作大辞典》，1994 年版）

哲学走进画廊

不管哲学家们对哲学有多少不同的观点和界定，但大体说来，哲学乃是教人从世界整体的观点看待事物和把握事物，这和我们在日常生活中习惯于从个体的观点看待事物和把握事物，是大有区别的。大概也就是因为这个缘故，哲学对我们来说总是显得玄远高深，不切实际；一些人称哲学为无用之学，不是完全没有道理。可是人除了实际的一面之外，又确有“不切实际”、“好高骛远”的一面。说得更具体一点，人既有功利之心，又有超功利之意；当我们过多地专心于孜孜以求的日常事务和事业时，我们总会感到缺乏心灵上的自由、安顿与安宁，希望找到人生的意义和价值之所在。也许正是在这里，哲学展示了它的无用之用，而成为人生之所必需。处于当今市场竞争激烈、人们热衷于功利追求之际，若能让深处冷宫的哲学下到普通的世俗之中，相信一定会给熙熙攘攘的人群增加几分清凉幽香之气，提高人们的品位和精神境界，让人们不囿于“以物观物”（从个体的观点看待事物）的狭隘境地，而能多少具有“以道观物”（从世界整体的观点看待事物）的宽广视野。摆在我们面前的这套《西方哲学画廊》漫画丛书，其深刻的用心和创意，我想就在于此。

但是，哲学本身毕竟是“谈玄”，距离实际的日常生活比较遥远，要想让普通人懂哲学，确非易事。这套丛书的一批年轻作者，出于一种提高民族精神素质的历史责任感，敢于挑起这副重担，力争要把我们中国人所不熟悉的西方哲学用最通俗的方式介绍给“具有普通文化水平的人”，这种至诚和精神，实属难能可贵，值得赞赏。

哲学，特别是西方哲学，一般都是用抽象的逻辑概念和语言来表述的，不少哲学家甚至认为抽象的逻辑概念和语言有“言不尽意”的局限性，不能穷尽哲学的堂奥。而我们这套丛书的编者和作者却不仅不满足于用抽象的逻辑概念和语言来表述哲学，而且进而要用更具体的图画的形式来表述哲学，这不能不说是一种大胆的创新之举。专业哲学工作者也许可以随手引证西方哲学史上的一些大哲学家的著名理论观点来指责这种用具体感觉中的东西来表述哲学的做法，例如按照柏拉图的说法，感觉中的东西，不过是真理的影子，而非真理本身；黑格尔更明确地认为绘画低于语言，不及语言之更能表述真理，如此等等。但我们也应当看到，这些哲学家谁都承认，感觉中的东西有诱发人们进一步作哲学思维的作用。维特根斯坦断言，他的哲学最高境界是不可言说的领域，但不可言说的东西，都能通过可以言说的东西而被“启迪”（“意味”、“指示”）出来。借用维特根斯坦的用语，我以为漫画本身虽然不是哲学，但漫画与通俗的语言文字相结合，也能起到“启迪”哲学思维的作用，而且能把哲学从“天上”搬到“人间”，使哲学变得生动活泼，更加贴近生活，为广大群众所喜爱。我相信这也正是本丛书的重要价值之所在。如果“具有普通文化水平的人”在看了丛书之后能产生一点进一步学习哲学的渴求，那定是编者和作者的最大安慰和喜悦。

（原载《中华读书报》1996年1月17日，
本文系作者为《西方哲学画廊》丛书所写的序）

「道德秩序是我们的上帝」 ——读《费希特耶拿时期的思想体系》

在一个人们大声急呼要提高社会道德意识和公民的精神素质的社会里，人们想必也会急切地期待着一个伟大的道德哲学家的降临。但这种期待并不是一下子就可以实现的，人们今天对古代道德哲学家的崇敬，也许就是这种期待的表现。我们除了在中华民族的古圣先贤那里能大量地找到道德哲学的直接启迪外，当然也还可以从西方古典哲学家那里寻得类似的文化宝藏。德国古典哲学家费希特就是其中最突出的一个。在这方面，梁志学教授所著《费希特耶拿时期的思想体系》一书，对于我们当前的思想道德建设可以说是一部具有重要参考意义和现实意义的学术理论著作。

费希特生长在德国由封建主义到资本主义的过渡时期，奉上帝为至尊、压抑人欲和人的尊严的中世纪禁欲主义的宗教道德哲学和与之相反的英法功利主义、幸福主义的道德哲学正在欧洲相互撞击着，功利追求与道德秩序如何协调的问题也是当时社会关注的焦点之一。费希特继承和发展了康德的道德哲学，提出了他对这类问题的独特的解决。梁著对费希特道德哲学的独到之处作了全面而深刻的概括与刻画。梁著指出，费希特不但划分了人的“低级欲求”和“高级欲求”两种能力的界限，而且“论证了高级欲求能力对低级欲求能力的统摄作用”（梁著第137页）；不但指明了“自然冲动”与“纯粹冲动”的区别，而且强调了“两者的汇合”，这种汇合就叫做“伦理冲动”（同上第143—144页），正是在“伦理冲动”中，“自然冲动”才得到指导，从而也使人得到真正的道德上的自由（同上第145页）。作者在这里特别指出：费希特不是简单地像康德那样“只着眼于高级欲求能力”，而“单纯得到道德形而上学”，费希特认为那是“形式的和空洞的”，费希特本人“坚决摒弃中世纪宗教道德哲学的那种去欲存理、使人消极无为和藐视自己的观点，”他所要求得到的是“把高级欲求能力和低级欲求能力综合统一起来”的“实在的伦理学”（同上第137，138，144，145页）。当前我国市场经济日益繁荣，人们注重功利追求，不再像过去那样片面强调“形式的和空洞的”“道德形而上学”，但是社会上又出现了因见到某些道德秩序不正常现象而否定市场经济和功利追求的观点，显然，持这种观点的人可以从梁著对费希特道德哲学的精义入神的评介中得到很好的启发和教益。

既要肯定功利追求，就要有维系功利追求的法规及其理论根据，这也就是费希特的道德哲学必须同他的法权哲学相联系的原因。梁著在直接评述费希特的道德哲学之前，特意按照费希特的思想体系安排了较多的篇幅来评述其法权哲学，这就使读者对费希特的道德哲学不致产生“空洞的和形式的”感觉。梁著把费希特的道德哲学与法权哲学紧密联系起来的评论和看法，让读者从实际内容上而不是单纯从作者的断语中体会到费希特的道德哲学确实是“实在的”，确实是把道德与功利追求“综合统一起来”的。

功利追求离不开有限的个人，离不开感性世界。在功利追求的社会里，每个个体都有自己的“自由”和“独立性”，但“每个个体在一切情况下，都必须承认在自己之外的自由存在物为自由存在物，也就是说，必须用关于另一个自由存在物的自由的可能性的概念来限制自己的自由。各个个体的这种相互制约和相互作用就是他们之间的法权关系。由于有这种法权关系，它们设定起来的那个世界就成了一个共同体，而支配这个共同体的规律是各个

自由存在物都必须共同承认和遵守的法权规律。”（第 76、77 页）

但是，法权概念涉及的毕竟是“感性世界的”——“外在的东西”，是“物质世界”，而道德概念涉及的则是“内在的东西”，是“精神世界”（第 77 页）。法权概念涉及的自由具有外在性，只有道德上的自由才是更高级的。费希特显然是根据这个理由而把道德放在法权之上，甚至放在审美意识之上。

费希特把道德看成至高无上的观点，在他的宗教哲学中达到了顶峰，这也是梁志学教授的专著的顶峰。梁志学教授在他的著作的这最后一章里，用充分的原始材料和简明扼要的语言，首先论述了费希特所崇奉的上帝是没有自我意识的、没有人格化的上帝。作者由此而尖锐地指出：“在一个上帝被活灵活现地描绘为具有自我意识与人格的传统社会里，他（按指费希特——引者）竟然否认上帝有自我意识，这实际上等于向传统的上帝概念宣战，向传统的神学宣战。……费希特之所以在随后被指控为宣传无神论，根本原因即在于此。”（第 201 页）其次，也是梁著最核心最具有结论性的一点，作者集中论述了费希特关于“上帝就是道德秩序的概念”（第 203 页）。他突出地引证费希特的原话：“那种生动的和发挥作用的道德秩序本身就是上帝；我们不需要任何其他上帝，也不可能理解其他上帝”（第 207 页）。道德秩序至上，道德秩序就是我们的上帝。这是多么震撼人心、发人深思的至理名言！费希特把道德秩序放在超感性的世界里，我并不赞同这种观点，但他把遵守道德秩序看成是人们神圣的“纯粹的职责”（第 215 页）的基本思想却是值得我们今人大书而特书的。作者在书末写道：“在一个腐败的封建专制社会里”，“费希特的合乎时代要求的”宗教哲学和道德哲学“刺痛了这个社会的脆弱的神经，因此，他尽管仰望苍天，说出了自己的一切，拯救了自己的灵魂，但在感性世界里并没有得救，反而被逐出了大学讲坛”。（第 223—224 页）作者的感慨应能引起当今我国社会上下的警惕。

梁著是一部学术理论性很强的著作，作者按照费希特的思路，在论述最具有实践性和现实性的法权哲学和道德哲学（我把他的宗教哲学也看成是一种道德哲学）时，处处都贯穿着这样的、理论的推演，令人深深地感到费希特的法权哲学和道德哲学有着严格的哲理上的根据。我们从梁著中看到了一个哲学同现实或者说现实同哲学紧密结合的范例。

费希特哲学的最高原则是“作为本原行动的绝对自我”，一切都从它推演而来。梁著引证当代著名费希特研究专家赖因哈德·劳特（Reinhard Laute）教授的话说，“作为本原行动的绝对自我”是“客观东西与主观东西、存在和意识尚未分裂”的“最高的、统一的和不证自明的基础”（第 31 页）。梁著也一再强调，“本原系行动是产生一切思维与存在、认识与行动的本原”，“对于这样的本原，只能靠理智直观来把握”（第 2—3 页）。

对于“本原行动”的这一理解，是符合费希特的原意的，也为理解费希特在以后时期的哲学思想提供了启示，特别是为现代哲学家海德格尔与古典哲学家费希特的联系提供了线索。

1996 年 6 月 25 日

「把哲学从孤寂境地中拯救出来」

——评张慎的《黑格尔传》

这是张慎博士《黑格尔传》中的一个标题，也是她在“结束语”中所表明的主旨。此语出自黑格尔 1816 年 10 月，初到海德堡大学的开讲辞。张慎女士在书中特意抄录了这篇开讲辞的全文。黑格尔原文的大意是说：一段时期以来，人们过多地忙碌于现实利益和生活琐事，“因而没有自由的心情去理会那较高的内心生活和较纯洁的精神活动”，“也曾经阻遏了我们深切地和热诚地去从事哲学工作。”现在形势变了，“我们可以希望，……除了政治的和其他与日常现实相联系的兴趣之外，科学、自由合理的精神世界也要重新兴盛起来。”为了反对先前对哲学的轻视和思想上的“浅薄空疏”，我们应该“把哲学从它所陷入的孤寂境地中拯救出来”，以便在即将来临的“更美丽的时代里”，让“人的心灵”“超脱日常的兴趣”，而“虚心接受那真的、永恒的和神圣的事物”以及“最高尚的东西”。作者之所以不惜篇幅全文引述黑格尔的这篇开讲辞，其用心已在“结束语”的最后一段话里点明：“今天，我们生活的年代已不是黑格尔的年代，我们对世界的经历也不可与他经历相比拟。但是我们可以把他的哲学当作一面镜子，经常照照，经常回顾一下历史，将使我们看到自己的局限性，从而变得聪明起来。我们不会也不敢再强求哲学恢复昔日的至尊地位，但一个民族和一种文化如果不重视哲学也将是一种悲哀”。这段结束语清楚表明了作者撰写《黑格尔传》的意图和目的。黑格尔“开讲辞”的历史背景的确与我们今天的处境不可比拟，但他所指明的关于哲学能使“人的心灵”“超脱日常的兴趣”，以达到高尚的精神境地的思想，对我们都有很大的启发意义。黑格尔所讲的“超脱”从来不是抛弃日常现实利益，而是既包含又超出之意。作者在书中也多处强调了黑格尔重现实、偏好政治而又能从哲学的高度——即从“更高的精神”的角度对现实和政治加以理解的思想特点。

黑格尔认为哲学高于宗教，宗教高于艺术，而且制订了一套从艺术到宗教再到哲学的一步高一步的庞大理论体系，这是大家都很熟悉的，而且似乎成了人们所知道的黑格尔的唯一的观点。然而作者却以较大的篇幅和精湛的分析，说明了黑格尔在最后达到这一观点之前所经历的曲折过程。作者指出，黑格尔早年在法兰克福时期所写的被称为《德意志唯心主义的最早体系纲领》（1796—1797）的作品中，相信“理性的最高方式是审美的方式，它涵盖所有的理念。只有在美之中，真与善才会亲如姐妹，因此，哲学家必须像诗人那样具有更高的审美的力量”（《黑格尔传》第 38 页）。关于哲学与宗教的关系问题，黑格尔在法兰克福末期的被称为《1800 年体系残篇》的作品中还把宗教与审美结合在一起，明确主张“宗教高于哲学，‘哲学必须在宗教里消失’”（同上，第 59 页）。但是在这之后不久，他很快就开始改变了这一观点。1801 年初到了耶拿以后，黑格尔在《费希特与谢林哲学体系的差别》一书（1801 年 7 月）中，竟声称要“为哲学在宗教与艺术之前的优先权做一合理论证”，认为“美的宗教的时代已经走向终点，时代剥夺了宗教的绝对至尊地位”（同上，第 67 页）。在 1802 至 1803 年他和谢林合办的《哲学评论》杂志上，黑格尔更是彻底改变了先前的观点，主张“哲学高于宗教，知识优于信仰”（同上，第 87 页）。作者同意一些国外黑格尔学者的看法，认为“正是黑格尔对哲学与宗教关系的重新理解，才使得他在德国古典哲学

发展史上构成了思辨唯心主义的新阶段（同上，第 87 页）。张慎博士的这一判定，抓住了黑格尔思想在整个德国古典思辨唯心主义哲学形成和发展过程中的划时代意义：即从那种认为绝对的、神圣的东西应由哲学之外的宗教和艺术来把握的观点（包括康德、雅可比、费希特、谢林甚至青年黑格尔），过渡到以哲学思辨的概念形式来解释绝对和神性的观点。长期以来，我国哲学界往往忽视了德国古典唯心主义发展过程中的这一关键性的环节，《黑格尔传》加深了我们对整个德国古典唯心主义的理解。

黑格尔死后，他的哲学至尊的思想观点不断遭到攻击，一般说来，当代欧洲人文主义思潮甚至反其道而行之，认为艺术、审美意识高于哲学，有的也认为宗教高于哲学，似乎回到了黑格尔早期的立场。问题不在于结论，而在于达到结论的过程。这是黑格尔《精神现象学》序言中的一个重要论点，也是作者在《黑格尔传》中所强调的。关于哲学与宗教、艺术的关系问题至今仍然是国际哲学论坛以至我国哲学界热衷讨论的一个话题，我们在讨论中，显然可以从黑格尔早期到成熟期的思考过程中获得很多启发。黑格尔的哲学至尊的结论诚如作者所说已经过时了，但他在达到这一结论时所经历的曲折过程，对于一个看重思考问题的人来说，却是更重要的。作者也正是本着这种精神来撰写她的全部《黑格尔传》的。作者不仅对黑格尔早期的思想发展线索作了细致的考证与描绘，而且对以后的思想脉络也作了仔细的清理。作者自称她这部传记的特点之一是着重从黑格尔的思想发展历程、从他所走的思想道路来讲黑格尔的思想，我觉得她的这一自我评论是很适宜的。我国哲学界过多地盯住黑格尔成熟时期的体系，以致黑格尔哲学在我们眼光中似乎不过是些干巴巴的三合一的框框而已。张慎博士的《黑格尔传》让我们看到了一个活生生的黑格尔沉思哲学问题、不断修改自己、超越自己的复杂过程，而黑格尔本人在这一过程中经历了苦闷和喜悦。

《黑格尔传》文字生动活泼，可读性甚强。我在第一次翻阅时，它就深深地吸引住了我，我几乎是一气读完的。但我们决不能因为这一优点却把此书看成只是一般的通俗读物，它的更突出的特点是有深厚的研究作基础，有最新近的国外资料为依据，故能新见迭出。前面谈到的关于黑格尔早期思想发展过程的论述，是《黑格尔传》中写得最精彩、功底显得最扎实的部分，原因就在于这一部分是在她 1987 年在德国出版的博士论文《黑格尔建立体系的过程》的基础上写成的。又如《法哲学原理》一书常被我们评为保守甚至反动的著作，有的持论较公允的学者也只是引证《法哲学原理》原书中的辞句和思想以说明其有进步合理之处。张慎却除此以外，更引证了黑格尔开设法哲学课程“先热后冷”的具体材料，佐证黑格尔对普鲁士王国由赞许到冷眼旁观的态度上的转变。特别是她提出了“评价黑格尔与普鲁士王国的关系，关键在于怎样评价普鲁士这个国家”的观点。她说：“在 19 世纪 20 年代前后（按指《法哲学原理》出版之年——引者），它还是当时德意志民族新兴力量的代表，体现出进步改革的一面。不能把它和马克思所生活的 40 年代的普鲁士那个警察国家完全相提并论。……黑格尔对普鲁士王国当时抱有较大希望”（同上，第 188 页）。作者的这一解释为我们评价《法哲学原理》提供了一个新的视角。

再举一个例子。黑格尔在 1801 年 8 月的求职论文《论行星轨道》中断言在火星和木星之间不可能存在一颗行星，然而在此以前，伯尔马的皮亚齐已于同年元旦在火星与木星之间发现谷神星。人们都拿这件事当作笑话来讽刺

黑格尔。这究竟是怎么回事？我们一般都不理解黑格尔怎么会闹出这样的笑话。《黑格尔传》的作者根据具体材料细微地分析了这个问题。她指出：皮亚齐虽然发现了这颗小行星，但他并不敢确认，……他感到证据不足，踌躇到元月 24 日才告知旁人，而且当时天文学界许多人也怀疑这一发现的可信程度，因为它还未成为一种经科学计算确认的东西。直到同年 12 月 7 日天文学家根据数学家高斯 10 月份的计算结果，再次发现了这颗行星，从此，谷神星的存在才算证实，然而这已是黑格尔《论行星轨道》一文答辩之后几个月的事。作者根据她搜集的这些材料，认为黑格尔在答辩此文之时不一定对皮亚齐的发现一无所知，而可能是和当时许多天文学界的人一样持怀疑态度（同上第 77—78 页）。作者的这番研究对我国研究黑格尔哲学的人（包括我个人在内）关于黑格尔《论行星轨道》一文的迷团，应能有所澄清。

《黑格尔传》虽然以讲明黑格尔思想发展过程为主线，但它毕竟还是一部传记体裁的著作，写传记必然要讲入传人的生活经历，作者在这方面的笔墨是很具特色的，她经常以一个身历其境、似乎与黑格尔很熟识的常人的身份谈论黑格尔处理各种生活遭遇、思考各种人生哲理问题时的心态。限于篇幅，只举一个例子，在谈到 1824 年黑格尔在捷克意外地遇到昔日同窗好友而又因学术观点上的歧异多年没有交往的谢林时，作者写下了这么一段文字：“黑格尔一听到谢林在这里，就马上去看他，两位多年不见的好友共进午餐，共同外出游览，并且除哲学外无所不谈，避免这个专业话题会冲淡老友重逢的喜悦”（同上，第 214 页）。文笔朴实无华，却把一个既有独立思想体系而又重旧情、待人宽厚温和的学者的风度和内心世界刻画得真是入木三分。

黑格尔研究曾是我国哲学界长期热衷的课题，但这是中国人写的第一部黑格尔传。无论从材料、见解以至写作风格等方面来说，这部著作对我国黑格尔研究事业都作出了突出的贡献。

（原载《哲学研究》）1997 年第 6 期，
此次在内容上作了增补）

「为了寻找家园」 ——为严平《高达美》一书所作的序

这是我国大陆第一部系统而又深入地论述高达美及其哲学思想的确有水平的学术专著。

高达美的解释学哲学，尽管被有的西方思想家评判为维护传统的保守主义，但有的评论家却认为这种评判是对高达美的误解。无论如何，高达美哲学中非保守的、激进的思想确实是不可忽视的一个方面。对于我国大陆哲学界近几年来某些一味拜倒或变相拜倒在传统脚下的现象来说，高达美的解释学哲学以及他所开创的当代解释学的激进方面和积极方面，尤其值得我们重视。历史的现在固然不能脱离历史的传统与过去，但另一方面，历史的传统与过去也离不开现在而独立地、孤立地存在，因为传统与过去的内涵和意义总是要在后来和现在中展开。传统在其相继流传的程序中，必然要根据新现实的参照系而接纳新的诠释。正是这种新的诠释不断地打破传统原本的限制，使传统具有新的活力而在现在人面前展开一个贴近自己的新视域、新世界。所以传统的流传程序本身也就是不断突破自身、更新自身的程序，所谓传统的继承与发展也就是这样的程序。那种视传统为离开后来的诠释而孤立存在的完全过去之物的看法，实际上是扼杀了传统的生命力，使传统不成其为传统。硬要把这种死去了的“传统”搬到今天，以达到某种维护腐朽现实的目的，这实在是高达美所开创的当代解释学哲学所反对的。摆在我们面前的这部论述当代解释学哲学创始人高达美的专著，对于大陆近几年来出现的藉继承和发扬传统之名，行因循守旧、反开放和多元化之实现象，显然可以起到积极的冲击作用。仅此一端，就足以说明这部专著出版的现实意义。

从理论上说，这部专著对于大陆的哲学工作也有颇大的启发意义。近半个世纪以来，我国大陆哲学界一般都被束缚于主体—客体的思维模式之中，似乎人生的最大意义和哲学的最高任务只不过是在主体与客体之间搭上认识之桥，从而认识到客体的最大、最高的普遍性或相同性而已。这种主客关系的思维模式主要来源于西方旧的传统哲学。按照高达美的老师海德格的观点，西方自柏拉图似后二千多年的旧形而上学就是以主客关系分的思维模式为基础的。在海德格看来，人把握世界上事物的基本方式有二：一是把事物看成现成的、在手的东西（das Vorhandene），实际上把事物当做外在的认识对象或客体，这也就是主客关系的方式，所以海德格把西方旧形而上学称为“现成在手的東西的存在论”。二是把事物看成使用的、上手的东西（das Zuhandene），这是比认识更为切近事物的方式，它是一种使用中的烦忙，是深入事物、与事物打交道，在这种使用着的打交道的程序中，人与事物不是主体客体的关系，而是融为一体的关系，只有在这种关系中，事物才真正是其所是，才有整体的意义联系。海德格由此而提出了“事实的解释学”。高达美遵循海德格的思路并引用海德格的“现成在手”与“使用上手”的概念来阐明他自己的解释学哲学观点。高达美不仅阐发了主客之间的融合，而且独特地提出和阐发了古今之间的融合，这就更进一步发展和深化了狄尔泰、尼采、海德格等人对主客关系的批评。严平博士的这部专著通过对高达美哲学的论述，必将对僵硬的主客关系模式起到一些消解的作用。人不仅仅是认识的主体，而且是知、情、意等的统一体，人不应当仅仅把事物当作自己的外部对象而加以认识，而且原始地是和万物一体相通的；人在有了主客

关系的自我意识之后，还能进而超越主客关系，在更高的水准上回复和进入主客融合、物我两忘的高远境界。我以为人生的最大意义和价值以及哲学的最高任务也就在此。每个人都有自己的境界和自己的哲学观点，哲学家应当“寻找家园”而创作自己的哲学学说。我希望严平博士能在这部专著的基础上继续多在这方面作些理论上的阐发和加深的工作。

严平博士这部专著以高达美的《真理与方法》一书为核心，由此而延伸到对高氏全部思想的论述，最后以“高达美思想的当代遭遇”为题，勾画了高氏与其他当代哲学家的争论，以及高氏在这些争论中对自己思想的阐发与发展，这就大有助于读者全面和深入了解高氏哲学的实质及其在当代国际哲学论坛上的地位和影响。显然，作者在本书中所提供的不是一些外在的、强加给读者的结论，而是让作者自行评判高达美及其哲学的宽广空间。

古老的土地上需要新的滋养，我们的学术界需要这样的新论新著。

是为序。

张世英

1996年3月1日于北京大学

[注] 严平的《高达美》一书由台湾东大图书公司出版，其中的高达美，大陆一般译作伽达默尔。

中国与德国哲学的对话 ——《德国哲学丛刊》发刊辞

德国是一个富于哲学思辨的国度，又是马克思主义的故乡，研究德国哲学对于推动整个哲学和马克思主义哲学的发展，无疑会起积极的作用。我们希望本刊多少能在这一方面尽自己的一点绵薄之力。

歌德说过，一个人即使是最大的天才，“如果想单凭他特有的内在自我去对付一切，他也决不会有多大成就”。歌德反对自我封闭，强调“利用旁人的工作”，“吸收外界的资源”，以发展独创性。他认为他之所以能获得可以自豪的成就，只不过是“由于他‘有一种能力和志愿，去看去听，去区分和选择，用自己的心智灌注生命于所见所闻，然后以适当的技巧把它再现出来’”。本刊的一个重要目的，就是想不单凭自己“特有的内在自我”去对付一切，而要提高我们对外国哲学家特别是德国哲学家的思想与作品多闻多见并加以区分和选择的能力。德国哲学家的语言一般都晦涩难解，但思想特别深邃，有极其独到的见解。希望能从我们对德国哲学的深入了解和钻研中崭露出一些有独创性的哲学思想和哲学家。

德国哲学是一个广阔的领域。从中世纪一直到当前的德国哲学，都属于本刊的刊载范围，马克思和恩格斯的哲学是其中的一个重要组成部分。长期侨居或移民异国的德国哲学家当然也是本刊研究的对象。德国与奥国在历史上曾经长时期是一个整体，德国哲学与奥国哲学有着血肉联系，本刊显然不能把奥国哲学置于视野之外。不用说，一本命名为《德国哲学》的刊物也必须重视德国哲学同其他国家哲学特别是同中国哲学之比较研究，必须重视德国人对其他国家哲学以及其他国家对德国哲学的研究。其实，这个刊物本身就是中国人研究德国哲学的刊物之一。

马克思主义哲学是科学，凡属尊重科学，以实事求是的精神写出文章，我们都表示欢迎。谁也不能保证自己的文章是百分之百的正确，或百分之百的马克思主义，我们只能切切实实地贯彻百花齐放、百家争鸣的方针，俾使我们的哲学工作者在这块园地上能直抒己见，共同切磋，以求得哲学的发展。

本刊是一个学术性刊物，我们要求在这里发表的文章都是有内容、有根据，确实经过一番研究的、言之成理的作品；对作者的观点则不强求一律。我们更不能干涉大家发表学术见解的自由，我们主张在相互讨论和争论中，在认真的思考中，让真理自己显示自己。

德国哲学涉及到哲学的各个领域和各种问题，本刊打算用一些篇幅对某些问题进行比较集中的研究和讨论。

为了更广泛地、更直接地开展思想交流，本刊除开辟翻译一栏外，还希望能逐步做到适当地直接发表德国哲学家和其他国家哲学家的重要论文；在每期的动态栏内，我们还将着重报道德国哲学新近的概况。

希望哲学工作者和广大读者给以支持、帮助和批评。

（原载《德国哲学》1986年第1辑）

五、学术生涯

书斋的历程

一提到我的书斋，就想起 1945 年在昆明西南联大念书期间闻一多先生告诫我的那句话：“要走出书斋，走出象牙之塔。”其实，我们那时的书斋是茶馆。抗日战争时期，西南联大校舍非常简陋，十几个人住在一间狭长的草棚里，图书馆又小，大家只好把茶馆当书斋。我由经济系转学哲学后最初接触到的英文原著是巴克莱的《人类知识原理》、《视觉新论》和《对话》，这三本书几乎全都是在茶馆里念的。茶馆里，各式各样的喧嚣声都有，但我读巴克莱入了迷，似乎真象他所说的那样，我不感知它，它也就不存在了。闻一多先生的告诫在当时对我起了振聋发聩的作用，他正是要我多多“感知”现实的存在。

大学毕业以后不久，倒是真正开始建立起自己的书斋了，书的数目达到两小架，有中国哲学方面的，有西方哲学方面的。有一段时间在中国哲学方面多做了些细细涵泳的工夫，书桌上经常铺满了程朱陆王，颇尝到了一点书斋里闲静的乐趣。

解放后，讲授过几年的新民主主义论、联共党史之类的课程。过去在这方面毫无根底，只能是讲课头一天还在急急忙忙地找原著，查材料，写提要。书斋里的摆设是两张单人床、一张单屉桌。一张床睡人，一张床摆书，稿纸和书乱成一团。讲课念讲稿，从来为我所不取，只能靠强记，还要讲出一套治乱的道理，讲坛上似乎真有点“博闻强记，明于治乱”的架势，但除了我的妻子外，有谁知道我在书斋里那种临时抱佛脚、捉襟见肘的窘态呢？

1953 年算是我专门从事西方哲学研究的开始。从此，书斋里多半摆的是西方哲学方面的书籍。我现在这点为数不多的外文原版书主要是 1955 年到 1956 年从外文书店或托人从国外买来的。那时，我每月都规定自己要花一定的工资买书，现在这个似乎“四壁图书中有我”的书斋，基本上是那段时间内建设起来的。我那时确实做了一些比较踏实的积累专业知识的工夫。我有意识地学习李贺锦囊觅句的精神，凡遇到自己专业方面有所不知的地方或偶有所得之处，即毫不拖延地随时查阅，随时记入卡片，分类装入纸袋。在计划写文章之前，更是有系统地做一些摘材料、糊纸袋或书内夹纸条的工作。我的大部分论著都有这样一些卡片、纸袋、纸条做“后盾”。至今我的一个旧书箱里还存放着很多 50 年代或 60 年代的破旧卡片和纸袋。我没有善本书，这些也许就算是我的珍藏。

十年动乱期间，我的书斋也难免动乱，西方哲学方面的书被推到了书柜的里层，外层摆的尽是一些语录、摘编之类。我的身体倒是因病没有走出书斋，但我同我的专业却告别了很多年。我借养病期间熟读了唐诗三百首和宋词三百首，书斋成了我怡然自得的桃花源。我曾为我的书斋写了一首七绝：“凌乱诗书一榻斜，犹悬白石荔枝花。闲吟李杜豁胸臆，窗外任他噪暮鸦。”当时正是齐白石的画横遭批判的岁月，可我怎能忍心卷起白石老人亲笔为我题字的这幅珍品呢？

1980 年以后，我重操旧业，书斋又有了新的变化。书买不起了，但书架上的书却堆得比以前更满了些，首先是国内朋友的赠书，也有点国外朋友的赠书。特别令人高兴的是国内年轻朋友的赠书，一个个不久前还是未出茅庐的小伙子，不断送来厚达三四十万或五六十万字的专著，令我感到无限欣慰和惊叹，他们出书的速度和考虑问题的宽度和深度都是我们在十年动乱前所

不能想象的。我想借这个机会向赠我新著的青年学者还赠七绝一首以致谢：
“人生哲理两茫茫，探索追寻兴味长；后起群英堪继业，何须老骥叹斜阳。”
国外朋友的赠书大多是有关德国哲学方面的，加上一些复印的德国哲学方面的原文书和一套咬紧牙关才从联邦德国买来的理论版《黑格尔全集》，还有一堆有关中西文化比较的书籍与剪报，这些构成了我近几年来笔耕的主要园地：我正主编一部《黑格尔辞典》，并开始撰写有关中德哲学中关于人的理论之比较的专著。目前，我老爱思索一些中西思想之比较和人的问题，我想从西方哲学特别是德国哲学中体会和吸收一些有价值的东西，桌上常常铺满了德国哲学方面的书，每涵咀义味，独坐日昃。

我的书斋从来都是家人团聚和闲谈的中心，他们都不搞哲学，但都爱坐在我的书斋里聊一些富于哲理的问题。学文学的妻子，学自然科学与新闻的儿女在闲谈中都能给我的书斋增添乐趣，给我的哲学思维以具体内容。但我的妻子因不治之症已谢世四个多月，儿女们因工作单位太远，回家亦非易事，书斋里一到夜晚就往往是清灯照壁，一人独自凝思。过去，我有时嫌书斋里太多日常事务而觉得内心得不到安宁；现在，书斋里又太少生活气息而使我感到精神失去了实体性的内容。人的家园究竟何在？哲学的家园究竟何在？也许这都是些永远得不到答案的问题，我只能在书斋里彷徨。斋本无名，姑名曰“彷徨斋”。

（原载《光明日报》1988年6月18日）

谈谈哲学史的研究和论文写作

一、先打点基础

黑格尔在《小逻辑》第三版序言中，曾经很愤慨地谈到当时哲学界某些空疏无知的现象。他说：人们对于一般的研究对象倒还懂得，在讨论之前应该“有先具备某种程度的知识之必要”；唯独对于哲学，却以为不要些微知识，甚至不必依据常识，就可以参加讨论和评点，这种人“没有凭借作为讨论出发的根据，于是他们只能徘徊于模糊空疏以及毫无意义的情况中。”一般地搞哲学而缺乏具体知识，固易流于“模糊空疏”；专攻哲学史而缺乏哲学史的知识，那就不仅是“模糊空疏”的问题，而且更容易闹出笑话。所以，我们在决定以哲学史为自己的专业方向以后，第一件事就是要多学点哲学史的知识，为研究和写作打下点基础。

哲学史的资料来源，最重要的是哲学家本人的著作。问题是哲学家的著作浩如烟海，究竟从何下手？有几位青年朋友，已经是大学哲学系的毕业生了，在大学期间泛泛读过北京大学外国哲学教研室编的《西方古典哲学原著选辑》，现在决定专搞西方哲学史，很想花三四年的时间系统地精读一些原著，要我替他们开个基本的书目。我觉得这是一件很困难的事；什么叫作“基本的”？五本？十本？还是十五本？你说这些是“基本的”，我也可以说那些是“基本的”；你可以在三四年内读完，我却要五六年，也许有人只要两年。所有这些，都很难确定。但这几位朋友的问题也许不是没有代表性的，所以我还是硬着头皮借这个机会开个所谓“基本的”书目（限于西方古典哲学），供大家参考，希望能起到抛砖引玉的作用。

1. 柏拉图：《理想国》；2. 亚里斯多德：《形而上学》；3. 笛卡尔：《哲学原理》；4. 斯宾诺莎：《伦理学》；5. 洛克：《人类理智论》；6. 莱布尼兹：《人类理智新论》；7. 贝克莱：《人类知识原理》；8. 休谟：《人类理智研究》；9. 康德：《纯粹理性批判》；10. 黑格尔：《小逻辑》。

这个书目，是在假定已经泛读《西方古典哲学原著选辑》（“古希腊罗马”、“十六——十八世纪西欧各国哲学”、“十八世纪法国哲学”和“十八世纪末十九世纪初德国哲学”）的前提下拟定的。有些很重要的哲学家如十八世纪法国唯物论者和费尔巴哈的著作，《选辑》已经收得比较全面、比较完整，这里就没有列入。

要打一点哲学史的基础，还应该细读几本哲学史。罗素说：哲学史无用，研究哲学最好是读哲学家的原文。他的话我们不能完全赞同，事实上他自己也写了一部不坏的哲学史。一个大学哲学系的毕业生一般对我国解放后出版的哲学史都比较熟悉了，但要想专门研究西方哲学史，我想还应该仔细阅读几本西方学者讲西方哲学史的著作。黑格尔在他的《哲学史讲演录》的《导言》中，开了五本哲学史，对于我们开始搞研究工作的人说，还不甚适宜。德国哲学史家余柏威（F. Ueberweg, 1826—1871）在他的《哲学史》《导言》中列了四十几种哲学史，供读者参考，数目太大，不可能全部细读。根据我们今天的情况，我觉得先熟悉下列几本哲学史，颇易受益。当然，这个书目也同样只能作为一个提示和参考，不能作为限制读者的框框。

1. 美国学者弗兰克·梯利（F. Thilly）：《哲学史》。这部著作文字浅显易懂，涉及到的人物、学派比较全面，对各种思想潮流的论述简明扼要。

本书原是作者在大学教书时编写的教材，对于掌握西方哲学史的基本内容，初步了解西方学者的基本哲学史观，颇有帮助，值得细读。此书已有中文译本。

2. 美国学者赫尔巴特·E·库西曼（Herbert E. Cushman）：《哲学史》。这也是一本教材，其特点正如作者自己所说，是“一本以地理与文学史和政治史为根据的哲学史”；此书对许多哲学思想的来龙去脉都有所论述；而且条理清楚，讲解通俗，附有不少摘要和图解，能起到提纲挈领，便于记忆的作用。解放前有中译本。

比较高深一些的哲学史，似可先读两种：第一是黑格尔的《哲学史讲演录》；第二是余柏威的《哲学史》，有莫里士（Geo. S. Morris）的英译本。余柏威的《哲学史》首先在形式上就很奇特。它的正文比较简短，只是一个提纲，很多重要内容都被驱逐到注解中去了，注解所占的篇幅比正文要多得多，其中提到的人名和学派范围比较广，对哲学家的生平特别是著作及其思想内容，介绍得特别详细，可备西方哲学史研究工作者查阅之用。

以上的书目当然只能起到一点打基础的作用，真正从事研究和论文写作，那还需要根据研究方向和论文的题目，大量搜集有关资料：第一手的原始资料固不可缺，第二手的资料（其中不仅包括哲学史，也包括对某些哲学思想的论述以及关于某些学说的引证），对于我们的研究和写作也有参考价值 and 启发作用。

基础性的东西和非基础性的东西，其间并没有什么固定的界限，区别只是相对的。对于基础性的东西重在熟透；对于非基础性的东西，重在广博。

如何达到熟透的目的？这也没有什么成规。我只觉得我从前的老师冯文潜先生教我的西方哲学史，使我很受教益。他要我熟读柏拉图的《理想国》和梯利的《哲学史》，办法是每读完一章或一节，都要合上书本，用自己的话把原作的大意写成读书报告，个人的评论则写在正文的一侧或下方。冯老师嘱咐我，写读书报告首先要注意自己的概括是否与原意相符，但又不准照抄，要合上书本再写。在作读书报告的过程中，有时自以为读懂了，临到执笔，却又概括不起来，表达不出来，这往往是因为懂得不透的原故，于是打开原书再看，再合上，再写。这样写完一次读书报告之后，原著的那一部分内容就不仅懂得比较透彻了，而且也记得比较牢固了。实在不懂的地方，口头请教冯老师，这就更是终生难忘。冯老师评阅时，不太着重看我个人的评论，主要是指出有失原意的地方。后来每一回想，越来越觉得从冯老师那里学得的知识最熟透最牢靠。

如何做到广博？这颇不易。博闻强记，也要靠记忆力，记忆力差，怎么办？好在有一条古训：勤能补拙。但勤奋也得有点讲究：一个勤奋读书的人，除了有条件买书的，买到后就急忙翻阅之外，还可以多逛书店，多上图书馆，以长见识。对于一些很难全读，一时也不必全读的书，只看前言后语，扼要翻阅一过，知其大略就行了。即使是辞典、百科全书之类的工具书，也要广泛涉猎，知其梗概。关键是要养成这种习惯。我有一位良师益友，由于有这个癖好，知道的“门牌号码”就比较多，知识面也比较广。这对于搞研究，写论文，的确是一个很好的条件：既可以帮助查材料，不致临时“抓瞎”，又可以使思路开阔，不致捉襟见肘，知其一不知其二。可以说，多记“门牌号码”，本身也是一个打基础的工夫。我个人没有养成这方面的习惯，迄今仍然把这位师友当做学习的榜样。

“一事不知，儒者之耻”，我觉得倒也不必如此。但凡遇到自己专业方面有所不知的地方，也该随即查阅，记入卡片或笔记，久而久之，也会集腋成裘，起到扩大知识面的效用。李商隐写的《李长吉小传》说，李贺“骑距驴，背一古破锦囊，遇有所得，即书投囊中。及暮归，太夫人使婢受囊出之，见所书多，辄曰：是儿要当呕出心乃已尔。上灯，与食，长吉从婢取书，研墨叠纸足成之，投他囊中。非大醉及吊丧日，率如此。”李贺是诗人，尚且呕尽心血，持之以恒，搞哲学史研究工作的人，为了积累知识，更应该学习李贺锦囊觅句的精神。

我说先打点基础，并不意味着在打基础以前就不能写论文。基础有宽有窄，有深有浅，这本来就很难定得太死；而且基础也可以在论文写作的实践中逐渐加宽加固，两者有互相促进的作用。因此，我倒是赞成青年人可以早点写东西。但总的说来，还是应该先多花时间和精力读点基本的东西，掌握点基本的史料，然后再从事论文的写作，这样写出来的东西才比较厚实些、有份量些。等到年纪大了，自己感到基础不够，这时再想补基础课，也就比较困难了。

二、要善于选题，善于概括和分析

写哲学史的论著，如何避免一般化，是一个很重要的问题。有的青年同志，初学写作，文字倒也流畅，条理也很清楚，就是内容一般，既没有提出什么新论点，也没有提供一点新材料。产生这种毛病的原因很多，主要一点是，不了解当前研究哲学史的状况，不知道有些什么问题值得一写，一句话，“不懂行情”。搞研究，写论文，总是要在已有的研究成果的基础上增添一点新东西，所谓新，倒也不是说非有惊人的东西不可，更不是故意标新立异；但既然是写研究论文，起码要有自己的一得之见，再不然，能提供一点一般人所不知道的有用的资料，也同样可以算作为哲学史的研究增添了一砖一瓦。可是，如果对现有情况和基础不了解，当然也就不知道增添点什么东西，只好改头换面地照抄一些现成的东西。所以，研究哲学史，除熟悉过去哲学家的著作和哲学史著作外，还要经常注意已有的研究状况，仔细考虑考虑：有哪些哲学史上的问题是至今还没有搞清楚的或者是从来没有触及过的？有哪些问题先研究清楚了就便于解决另一较大的问题？有哪些问题即使一时解决不了，但多少可以通过研究，提供一点启发性的东西？如此等等。能提出像样的问题，不是一件容易的事，但这对于决定一篇论著的内容和价值来说，却是一件很重要的事。说它不容易，是因为提问题本身就需要研究；一个不研究某一行道的人，不可能提出某一行道的问题。也正因为要经过一个研究过程才能提出像样的问题，所以我们也可以说，问题提得像样了，这篇论文的内容和价值也就很有几分了。这就是选题的重要性之所在。

选题过程中，当然要大量翻阅资料，东翻翻西翻翻，左想想右想想，题目的中心内容也就酝酿得差不多了。等到题目大体上选定以后，就更要做踏实的资料工作。一般是以题目为中心，分很多小问题，按问题把资料摘成卡片或装入纸袋，或者夹书签，方式可以多种多样，各人自由选择。重要的是对史料如何进行分析 and 概括。

写哲学史的论文，只会在概念上颠来倒去，固然不行，但如果只是史料一大堆，却概括不起来，缺乏必要的分析，那也会使人感到茫无头绪，不知

所云。

概括，就要把杂乱无章的史实连贯起来，穿在一根线上，达到用史料说明一个中心论点的目的。例如，在一篇论文中，通过比较丰富的史料，说明哲学发展中某一点有规律性的东西，这点有规律性的东西，就是一个中心论点，就是对史料概括的结果。又如针对当前现实中正在讨论的哲学问题，从哲学史的角度，以哲学史的事实为依据，提供一点发人深思的看法，这当然也需要对史料进行概括。概括就是对一部分史实作点总结或小结，或者说，给一堆史实画出个鼻子眼睛来。画龙不点睛，不能使龙飞腾；写论文不指出一点道道，也不能使论文活跃起来。写一篇论文，首先要注意“睛”（中心论点）点在哪里，并且自始至终都要注意让读者对“睛”有深刻明确的印象。

对史料进行概括，不能停留于简单抓取史料现象中共同的东西，而要同时进行分析，探究其原因。只有这样概括出来的东西，才有可能是深刻的。例如西方哲学史上的各种神秘主义，都主张无限的统一的整体（“绝对”）是不能认识的，而只能靠神秘的直觉去把握。如果只是作这样的概括，那就没有多大意义。作研究，写论文，不是罗列事实，必须多进行些追问：为什么神秘主义者都这样看？难道他们都是简单地胡说八道吗？他们这种观点的深处有什么更隐蔽的想法驱使他们作如是观？这就要通观他们的整个思想体系，把其中的各种因素联系起来考查。这样做的结果，就会发现，原来神秘主义者都不满足于支离破碎的、推论式的知识（discursive knowledge），不满足于在分离、对立中思维，而希望达到对立面的统一或主客浑一的整体。神秘主义者认为对立统一或主客浑一的整体不能靠思维把握。驱使他们达到这个结论的出发点，是由于不满足于支离破碎的推论式的思维，这个想法，是有道理的。总而言之，作研究，写论文，要一层一层地多追问几个为什么，要把材料安放在对这些“为什么”的回答之中，把这些问题的答案融化在材料之中，这样，才会使论点明确，步步深入，理论性强，耐人寻味。

这里值得专门提出来谈谈的是，对古人思想的不当之处，要特别着重问几个为什么？古人之言，为时已远，简单地以今日之标准衡量，则何一不可以奇谈怪论目之？但是，哲学史上任何一个有影响的哲学家，无论其观点、结论如何“荒谬”，也不可能无缘无故地胡言乱语；古人立说必有其用意，必有所为而发。为了深刻了解古人思想的本来面目，弄清人类思想发展的历史过程和规律，那就不能停留于单纯地指出古人思想的不当之处，而要更进一步追问：何以会有这样的不当？在不当的背后，作者洞察到了什么？提出了什么问题？他所提出的问题，对哲学史的发展有何意义？例如黑格尔认为，把真理了解为“我知如何某物存在”（指意识符合客观存在——引者），这种真理，只不过是“形式的真理”，仅只是“不错”罢了，而非“较深意义的真理”，“较深意义的真理乃在于客观性与概念的同一”，在于客观性“符合它们的概念”。我们研究黑格尔哲学，就应该追问一下，黑格尔在这个观点的背后，洞察到了什么东西？提出了什么有意义的问题？联系黑格尔的整个思想，经过仔细分析，原来黑格尔是不满足于把一些简单事实的正确反映给以“真理”的美名，他认为那样的反映虽说“正确”（“不错”），但未能揭示事物的深刻本质和核心，而“较深意义的真理”应该是能揭示事物的深刻本质和核心的。黑格尔洞察到了这一点，起到了推进哲学发展的作用。

哲学史既然是史，那么，研究哲学史，写哲学史的论文，就要富有历史

感，要用历史的眼光看待一种思想。任何一种思想都不是来无影去无踪、孤立存在的。分析概括一个哲学家的思想，要联系它的前前后后，指出其来龙去脉（包括后人的评论和注释），勾画出它在曲折发展的历史长河中所处的地位，区分其与前人后人的异同，这才能认识其真相。不久前看研究生试卷，有一个题目是“莱布尼兹的单子论”。一般人都是就莱布尼兹单子论本身分点论述，唯有一个考生，不仅讲单子论本身，而且联系笛卡尔、斯宾诺莎关于心物关系的观点，说明了莱布尼兹的单子论是如何为了解决前人所未解决的问题而提出来的，还说明了莱布尼兹单子论对后世的影响，并进而触及到了人类认识在关于心物关系问题上曲折前进的过程。这样，他就把莱布尼兹的思想讲成了活生生的发展着的东西，而不象其他考生那样把它讲成了一潭死水。

研究哲学家个人早期和成熟期的思想发展过程，包括同时代人对某哲学家的各式各样的评论，这对于了解一个哲学家的思想，也很有意义，是研究哲学史的一个重要方法。

当然还应该联系社会政治思想、社会历史背景，对哲学思想进行分析概括。这方面，我们一般都比较注意，不拟多讲。我只想引证内个现代西方学者的话来表示一下：连西方学者也很重视这样的研究方法。罗素的哲学史，书名就叫做《西方哲学史及其与从古代到现代的政治社会情况的联系》，他明确地说：“我的目的是要揭示，哲学乃是社会生活与政治生活的一个组成部分：它并不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾经有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因”。又说：“哲学家们既是果也是因。他们是他们时代的社会环境和政治制度的结果，他们（如果幸运的话）也可能是塑造后来时代的政治制度的原因，在大多数哲学史中，每一个哲学家都是仿佛出现于真空中一样；除了顶多和早先哲学家思想有些联系外，他们的见解总是被描述得好象和其它方面没有关系似的。与此相反，在真相所能允许的范围内，我总是试图把每一个哲学家显示为他的环境的产物，显示为一个以笼统而广泛的形式，具体地并集中地表现了以他作为其中一个成员的社会所共有的思想与感情的人。”美国哲学史家库西曼（Herbert E. Cushman）在他的《哲学史》第一版序言中说：“这是一本以地理与文学史和政治史为依据的哲学史。”“哲学思想与当时的事情在历史上是不可分离的两方面。两个方面相得益彰，缺一不可。”杜威也说过：如果有人将哲学史的研究与人类学、原始生活、宗教史、文学与社会组织的研究相连，……哲学史就会获得一种新的意义。

强调联系社会历史背景、政治思想研究哲学史，决不是说在撰写任何一篇哲学史的论文或哲学史的专著时，都要挂上这些。一篇论文和一本专著有其特殊的对象、范围和目的，有许多论著根本没有必要提到这些。但是，一般地说，搞哲学史的研究工作，特别是具体地写一部哲学通史，总以重视这个问题为宜。

三、切忌穿凿附会，注意核对原文

古人的学说，不是文献不足，就是晦涩难解，在讲解的过程中，很容易有意无意把自己主观的想法强加给古人，流于穿凿附会，有时甚至讲得越是条理分明，头头是道，其去古人思想之真相愈远。《韩非子·外储说左上》

里面关于“郢书燕说”的故事，我们应该引以为戒。郢人写信给燕相国，误加了“举烛”二字，燕相国极尽穿凿附会之能事，在本非书意的“举烛”二字上大作了一番文章，居然还博得燕王赞赏。这个故事或系杜撰，可是很生动地讽刺了文人们附会的恶习。时至今日，还容易发生“多似此类”的现象。为了避免这种毛病，最紧要的是，不要抓住一点表面上甚至很明确的只言片语，就遽尔作出断定，大事渲染，无限推论。“君子学以聚之，问以辨之”。做学问就是要“聚”，要“辨”。“聚”就是集中材料，“辨”就是分析研究。要从左右前后，正面反面，多搜集些资料，用历史唯物主义的态度，进行全面的分析、对照，然后才能达到真实的或者接近真实的结论。下结论时，最好自己多设些疑难，多找点材料加以印证。倒不是说，引证的材料越多越好，更不是为了炫耀自己博学，写论文有必要的引证就够了，但在写出的论文背后，还应有未写出的东西做“后盾”，“后盾”越强，文章也就越扎实，越有份量。采取这种实事求是、谨慎小心的态度，即使结论有错，也不致闹出“郢书燕说”的笑话。

搞西方哲学史，还有一点值得一提，就是，引用译文，有时需要注意核对原文。我决不是说现在的翻译水平不高，更不是要大家不用译文；但是，即使最好的、很有研究水平的译文，也不能完全代替原文。研究工作越深入，越会发现当初译者所始料不及，或者不可能料及的东西。有时，同一个中译文的术语，原文却是意义很不相同或者大相径庭的两个字。像这样的地方，如果完全按中译本写文章，就会差之毫厘，失之千里。

（原载《怎样写学术论文》，北京大学出版社 1981 年版）

漫谈学习与研究

一九八〇年，我应北京大学出版社之约，写了一篇题为《谈谈哲学史的研究和论文写作》的文章，发表于该社出版的小册子《怎样写学术论文》（1981年5月第1版）上。那篇文章写得比较长，凡是那里谈过的，我都不想再重复了，这里只是继那篇文章之后作些补充。

关于哲学史的研究，我想补充的一点是，在研究过程中常感具体科学知识不够。黑格尔是一个伟大的哲学史家，可是他的具体科学知识又何等渊博！我们读黑格尔，一方面觉得非常艰涩，另一方面又总是感到内容丰富，意味无穷，这不仅是单纯地由于他思之深切，而且是由于他的学识博大深厚。从黑格尔这里，我认识到，即使专门搞哲学史，也该把学习具体科学当做自己研究工作的一个不可或缺的重要方面。单纯地研究哲学原理本身，不可能研究好哲学原理；单纯地研究哲学史本身，也不可能研究好哲学史。——这是我多年来在教学研究工作中积累的一点体会，也是我经常觉得没有做到而引为遗憾的一个方面。现在年事已大，再想补课，已为时过晚，只能寄希望于青年学者了。有的同志主张大学哲学系的学生应该兼读一个副系，我很赞成这个办法。哲学家宜兼作某一门别的具体科学家。

关于黑格尔哲学，我的论著主要是两方面的内容：一是想概括和评论黑格尔哲学的一些基本观点，揭示其深刻合理的思想，及其在西方哲学史上的地位；二是讲述黑格尔著作特别是解释他的逻辑学著作。

我觉得学习和论述一个哲学家的思想，首要的是真正搞懂原著，理解原意，忠于原意。对于黑格尔的这样晦涩难读的著作，尤其如此。读黑格尔，最容易望文生义却还不易察觉，而在察觉以后却又最容易找理由为错误的理解作辩护。我在这里说的，还不是指治学态度问题，而只是指黑格尔著作的晦涩的特点在客观上就容易使人陷入这种境地。该怎么办？我想，最主要的是，不要到处都采取抓住只言片语不放的态度。黑格尔的行文，就字句来看，往往前后正好相反：这里这样说，那里那样说。所以我们在读黑格尔的著作时，特别要贯通他的整个思想，联系与主题相关的其他各处的讲法与提法，这样才能通晓他的真谛。遇到一个地方不懂，当然不能随便放过，但不能老停留在那里，死抠仍然不懂，无妨放下，继续往下看，很可能黑格尔在另外的地方会对同一问题又从另外的角度有所阐发，这就能使你对前面不懂的地方有恍然大悟之感。我在讲解和注释《小逻辑》时，主要采取了两种方法：一是就同一问题，把散见在《小逻辑》各节以及黑格尔其他著作中的有关材料和论述都联系起来，搜集、集中在一起，俾使读者对某一问题的理解能从多处收到互相参照、互相发明之便，这也许可以叫做“用黑格尔注黑格尔”的方法。二是借用一些现代西方黑格尔学者包括新黑格尔主义者的注释和论述来注释黑格尔，以作为我们理解黑格尔原著的参考，这实际上是一种“集注”的方法。我想，采用这两种方法，也许能使我们对黑格尔思想的理解比较贯通，比较接近原意。

理解黑格尔原意的另一个重要之点，就是要注意到黑格尔所用术语的特点：同一个术语可以有一个基本的含义和用法，但也往往有不同的含义和用法。因此我们在读黑格尔著作时不能拘泥于一种含义和用法，否则，就会感到矛盾，感到讲不通，甚至牵强附会地曲解原意。例如“自为”（für sich）这个术语，我们一般都知道是指“展开”的意思，但如果死抓住这个含义到

处套用，就会使你迷惑不解，因为这个字在不同的场合具有不同的含义，例如它有时是指“自觉”的意思，有时是“独立”的意思，有时是指“孤立”的意思，有时是指“就一事物本身而言”的意思，等等，这就要联系上下文才能确定，决不能一概而论。

当然，对于我们中国人来说，要理解黑格爾的原意，还有一个外文问题。我在黑格爾哲学的教学过程中，发现听众提出的疑难问题有不少是由于单凭阅读中文译本而引起的。我决不是说现在的翻译水平不高，更不是要大家不用中译本。但是即使最好的、很有研究水平的译文，也不能完完全全地代替原文。有时同一个中译文的术语，原文却是意义很不相同或者大相径庭的两个字；有时同一个原文字，由于两处的用法不同，译者用了两个不同的中译文术语，这在翻译上是允许的，有时是很必要、很妥贴的，但单从中文译文却看不出这同一个字的两种译法、两种用法上的内在联系。象这样一些地方，如果仅仅按中译本读书、写文章，就难免出差错。这个问题，需要我们从事研究、翻译和注解黑格爾著作的专业工作者帮助解决，但有条件的同志特别是有志于读懂黑格爾著作的青年人，不妨利用已有的条件或争取条件，学点外文。

如何区分一种哲学思想的精华与糟粕，在黑格爾这里，是一个特别严重的问题，也是一个能否做到忠于黑格爾原意的问题。黑格爾哲学的特点之一是唯心主义与辩证法往往紧密地纠缠在一起，甚至可以说是结合成了一个内在的有机的整体。例如黑格爾哲学有两条基本原理：一个是，只有精神才是真实的；一个是，只有对立统一才是真实的。这二者在黑格爾那里是一件事情的不可分割的两个方面，因为他认为，精神，也只有精神，才能达到对立统一。这个观点既可以说是最唯心的，又可以说是他哲学中最富有辩证法的思想，是他的辩证法的核心。如何区分这个观点中的良莠，决不能简单造次。抓住其中任何一个方面而否定其他一个方面，都会曲解黑格爾哲学的真正面貌。

我在研究西方哲学史、黑格爾哲学和新黑格爾主义的过程中，深感对某一问题的原始资料如果掌握得不够全面、不够准确，就很难写出扎实可靠的研究论文。好比一个商店，如果缺货，或者货色很差，则无论怎样摆设布置，也最多只能引起那些随便逛逛商店而不想买货的人的兴趣，却决不能满足真正的顾客的需要。对于我们搞哲学史的人来说，最重要的一项货源就是哲学家的原著，当然也一定要掌握当前的研究资料。不先对这些东西作一番搜集、钻研，就不可能提出有根有据的新见解。联系到这一点，我倒是很赞赏有些前辈哲学史学者的看法：宁可先多下些述而不作的功夫，然后才能有所作。我领会这个意思无非是说，先对前人的东西、已有的东西，搜集全面，理解准确，然后才能在此基础上有所创新，有所发明。新见新解不同于标新立异：前者是在祖述前人的基础上开花结果，后者是随风飘摇的转蓬。我的老师，前南开大学文学院长、图书馆长冯文潜（字柳漪）教授有一次把我叫到他家里，指着我在翻译的巴克莱《人类知识原理》的一段翻译文字说：这句话译得很漂亮，但不太切合原意。接着，他提高了嗓子，借题发挥了一通，大意是说，做学问要严谨扎实，搞翻译重在忠于原文，讲述一个哲学家的思想也应该从原著出发，应该忠于原著。有人在写一个哲学家的思想时可以写得天花乱坠，立论似乎很新，但对照原文一看，却破绽百出，所谓新论不过是空中楼阁。柳漪师平素对我亲如慈母，但一遇到这样的问题就会突然严肃起来。

他的这番话说得那么斩钉截铁，使我不由自主地忐忑起来。柳漪师去世已经二十一年了，他的告诫至今犹在我的耳边。

我从大学毕业后几十年来，讲授过《形式逻辑》、《哲学概论》、《政治课》、《列宁的哲学笔记》、《现代资产阶级哲学》（部分）、《西方哲学史》、《康德的纯粹理性批判》、《黑格尔哲学》、《新黑格尔主义》等课程。在多年的教学过程中，我体会到语言表达对促进思想的重要性。一般地说，当然是先要在思想上把问题搞清楚，然后才有可能在语言上表达清楚。但我却还有另一方面的经验，就是，在对问题有了一定的研究和粗线条的想法以后，就往往急于想用自己的语言表达（写讲授提纲不过是语言表达的方式之一）来考验这些想法的正确性和准确程度，来发展这些想法的细节。在语言表达过程中，原以为正确的，也许会证明是错误的；原以为明白的，也许会证明是模糊的；原以为是充分的，也许会证明还有待补充。例如我在讲完一课之后，经常会发现一些需要进一步研究或改进的问题，有时甚至就在课堂上也能一边讲一边意识到这样的问题。这就促使我把问题想得更深透。也正因为如此，我在指导研究生时，总爱强调：只有用自己的语言，概要式地复述一下自己所精读的哲学原著，才能把这部原著掌握得更熟练、更准确。根据同样的想法，我在搞研究、写论文时，往往是有了基本资料、基本论点和基本结构以后就立即动笔，然后在动笔表达过程中再不断充实，不断修改，不断发展。有时，只是由于动了笔才发现问题严重，才有山重水复疑无路之感，这时就要不怕艰辛，停下笔来，再广泛搜集资料，整理自己的论点，只有经过这样一段时间的重新酝酿，才会达到柳暗花明又一村的境地。这里使我很自然地想起了马克思的那句人所熟知的名言，就以它来结束我这篇漫谈并以此来激励自己吧：“在科学上面是没有平坦的大路可走的，只有那在崎岖小路的攀登上不畏劳苦的人，有希望到达光辉的顶点。”

（原载《文史哲》1985年第1期）

一本延误了二十年的写作 ——《论黑格尔的精神哲学》自序

大约在 1965 年以前，我就准备撰写《论黑格尔的精神哲学》，当时已细读了 1830 年第三版《哲学全书》的第三部分即《精神哲学》，并根据《黑格尔全集》格洛克纳版比较系统地摘译了其中重要的段落，还作了一些批语。正打算动笔写作之际，“文化大革命”开始了，那些材料一直装在一个纸糊的口袋里。1982 年初，由于一些同志的催促，加上《黑格尔 小逻辑 绎注》一书已经完稿，才正式开始写作现在的这本著作。17 年的时间过去了，原已积累的那点材料很少翻阅，但经过长时间生活的播迁，那个纸口袋却已磨损得不象样子，特别是由于我个人的敝帚自珍之心，在动乱中我为了收检，总爱抚摸它，加上 1982 年开始执笔以来，时作时辍，直到 1984 年“五一”以后才真正集中精力撰写此书的绝大部分，这就更为这个纸口袋增添了“古色古香”。当此书脱稿之际，我所特别珍惜的，与其说是那些材料，倒不如说是那个纸口袋了，因为它记录了 1965 年以来我的生活经历。二十年来的人世沧桑使我深深感到，哲学的中心课题应该是研究人，回避人的问题而言哲学，这种哲学必然是苍白无力的。我现在以为，能否认识这一点，是能否真正理解黑格尔思想的关键。1965 年我虽已为写作这本书作了些准备，但那时并没有这个基本想法，至少是对这点体会不深，我想，当时即使完成了这本书，也不可能以现在这样的面貌出现，距离真正揭示黑格尔精神哲学的精髓将更远。从这方面说，我倒是应该向时间致谢。当然，这本书的篇幅和质量同 20 年的时间相比，实在太不相称了，这又不能不使我感到汗颜。

黑格尔的精神哲学是他的全部哲学体系的顶峰，用他自己的话来说，是“最高的学问”。而精神哲学就是关于人的哲学。人的本质在黑格尔看来是精神，是自由。我正是想把黑格尔的这个基本观点贯穿全书。《精神哲学》从“主观精神”到“客观精神”以至于“绝对精神”，就是讲的人如何从一般动物的意识区分开来，达到人所特有的自我意识，达到精神、自由，以及精神、自由的发展史。人的精神本质或自由本质是在《精神哲学》所描述的诸如自我意识、理论、实践、法权、道德、家庭、社会、需要、劳动、国家、艺术、宗教、哲学等等一系列的环节或阶段中来逐步实现的，精神、自由和上述这些环节所构成的整个体系是一而二、二而一的统一体。离开这些环节而谈精神、自由，则精神、自由必然是空洞抽象的，人生的意义也必然是虚无飘渺的。反之，离开人的精神本质或自由本质而谈其中任何一个环节，则这些环节必然成为僵死的、无灵魂的躯壳。黑格尔的这些思想是建立在唯心主义基础之上的，但又确实是很深刻的，比起一切旧唯物主义者在这方面的论述要高明得多。黑格尔强调，西方近代哲学的一个重要特征是重视人的精神本质或自由本质，重视人的“主体性”（Subjektivität）。我们亟需批判地吸取西方近代哲学的这个优点。

本书所根据的黑格尔原著，是以 1830 年第三版《哲学全书》的第三部分即《精神哲学》为主（我所用的版本主要是《黑格尔全集》格洛克纳版和《黑格尔著作》理论版），兼及他的其余著作。“主观精神”部分几乎全部取材于《哲学全书》的第三部分。“客观精神”部分，由于原来在《哲学全书》第三部分中所占篇幅较少，我在论述中大量增加了与之相应的 1820 年的《法哲学原理》的内容，并较多地引用了伊尔亭（Karl Heinz Ilting）编辑出版

的四卷《黑格尔法哲学》(第1卷于1973年出版;第2—4卷于1974年出版)。我不同意所谓黑格尔在1820年《法哲学原理》中的观点和此书出版前后他几次讲课中的观点包括关于君主权限的观点有根本不同的说法。1820年的《法哲学原理》系由黑格尔亲自写作出版,文字上较多修饰,用语比较审慎、严谨,没有象讲课那样爽朗、明快、利落,但只要仔细阅读和揣摩1820年的《法哲学原理》,并不难阐明黑格尔在这部著作中所贯穿的关于人的自由本质的观点,不难发掘其进步合理之处,对这部著作作出公允的评价,从而也不难看出黑格尔的这部著作和他的几次法哲学讲演在基本观点上并无本质的区别(当然,伊尔亭版《黑格尔法哲学》中所包括的一些黑格尔的学生的听课笔记确实更有助于阐发黑格尔思想的进步合理之处)。本书的这一部分颇想在这方面作些努力,至于其他一些涉及考证的问题,并非本书的课题。就我们国内来说,解放后长期存在着贬低1820年《法哲学原理》的思想倾向,我个人虽然没有写过这方面的专论,但也曾有过这样的看法,本书的这一部分就算是我第一次认真钻研这部著作的读书笔记吧。“绝对精神”在《哲学全书》第三部分中所占篇幅最少,而与之相应的美学、宗教哲学、哲学史等几个讲演录又卷帙浩繁,宜另写专著,所以本书的这一部分仅以《哲学全书》的“绝对精神”部分为主要线索作简要的概述,其中也采用了美学和宗教哲学两个讲演录的内容,至于《哲学史讲演录》的内容,除个别引文外,基本上没有论列。

作者 1985 年 2 月 20 日

关于中西哲学的比较研究

——张世英先生访谈录

朱正琳

朱：近几年来，先生一直在研究些什么？

张：我近五、六年来，主要从事中西哲学特别是中德哲学之比较研究。我以为这种研究不应停留在两种哲学之静态的、横向的比较，或简单地列举其间的异同，而应该更进一步把中西哲学放在整个人类思想发展的长河中，看出各种思潮、派别所处的历史地位、影响和意义，看出它们之间的各种错综复杂的关系。有人为了避免“比较”一词的缺点，想用“对话”来代替，这当然很好，但无论“比较”也好，“对话”也好，都应该是动态的、纵向的研究，这样的研究才更有意义。我作这种研究的目的，是想从中西哲学发展的历史探索一下中国哲学发展的趋向和未来的道路。所以，我的研究是有具体目的的，不是为比较而比较。

朱：那么，近几年来您在这方面都发表了哪些论著呢？

张：我抱着上述目的，近几年来发表了大约十余篇论文。例如，《西方哲学史上主体性原则的发展和中國哲学史上关于人的理论》、《中西哲学史上的形而上学》、《朱熹与柏拉图、黑格尔》、《萨特的“虚无”与王阳明的“人心”》、《尼采与李贽》、《海德格尔的形而上学与陶渊明的诗》、《天人合一与主客二分》……其中有几篇是在国外用英文发表的。

朱：您在这些论文中主要都阐发了哪些观点呢？

张：我在这些论文中所阐发的观点在这里不可能一一详述。我可以略举几例：其一，中国哲学史缺乏以“主体性”为原则的有系统的哲学，缺乏“主客”式的思想方式，而“主体性”原则和“主客”式是自笛卡尔到黑格尔的西方近代哲学的主要特征。从整个中国哲学发展来看，我国学术界当前关于“主体性”问题的热烈讨论，可以算是对“主体性”的一种召唤。其二，关于中国哲学史上有无形而上学的问题，我认为有。只是中国的形而上学与西方传统形而上学有所不同，一是中国哲学史上的形而上学一般不以“主客”式为基础，而是与“天人合一”的思想紧密相联，不是讲真假而是讲本末；二是中国哲学史上的形而上学更多地与道德原则特别是封建道德原则结合成了一个整体，所以在中国要反形而上学，就必须同时反对封建道德原则。其三，西方现代哲学一般地说大都反对近代哲学中的“主体性”和“主客关系”，似有接近中国的“天人合一”说的趋势，但是，西方现代哲学的这种思潮是后主体性的，是针对西方“主体性”和主客关系思想发展所带来的文明之物质化、工具化，或者说物统治人的现象而发的，而中国的“天人合一”说则是前主体性的，中国哲学因缺乏“主体性”原则和主客关系思想而不重视知识之追求，不重视科学。基于中国历史发展的这种特殊性，我以为我们当前还不能把西方当代哲学中反主体的思潮简单搬进来，尽管我们也不能把这种思潮误解为贬损人的价值或鼓励人的死亡和绝望。

朱：您刚才谈到的三种观点都很有新意，而我尤其感兴趣的是，您提出中国哲学史上也有形而上学的主张并指出了它与西方传统形而上学的不同。在此基础上，您还提到在中国反形而上学的方向问题。按我的理解，您这也是从整个中国哲学史的发展着眼，并且将之与西方传统形而上学的发展以及西方现代哲学反传统形而上学的趋向作出比较研究后得出的看法。我想，您

能不能就这方面再多谈一点呢？

张：前面我提出的几种观点，在我的那些论文中已讲得比较详细。现在，结合你提出的问题，我想着重谈一谈中国的“天理”、“人心”和西方的“绝对”、“自我”这两组概念的演变。

在西方，“文艺复兴”的两大发现——人的发现和自然的发现，以及笛卡尔所明确建立的主客关系和“主体性”原则，对推翻西方中世纪的“绝对”——教会神权，从而解放“自我”，曾起了巨大的进步作用。但是，主客关系和“主体性”原则发展了超感性的、抽象的形而上的世界，即尼采所反对的“真正的世界”，这是继教会神权之后的又一种“绝对”。这种“绝对”至黑格尔达到了它的顶峰。黑格尔的“绝对”归根结底用共性压制了个性，用永恒压制了无常，用理性压制了非理性。自我或人的本质被抽象化和神化为“绝对”，活生生的人性或自我又一次受到束缚。这样就形成了压在西方人头上的两座大山，一是基督教教会的上帝，一是形而上的“绝对”。一旦把自我吹胀和神化到黑格尔所谓的“绝对”（“绝对精神”）的地步，则此种“绝对”必然垮台。西方现代哲学的主要任务之一就是反对传统形而上学——反对“绝对”，以便把人从天上还原到地上，把抽象的人还原为现实的具体的人。

马克思主义哲学把人归结为由经济基础决定的，这是反对黑格尔的“绝对精神”、把人还原为现实的具体的人的一种方式。列宁公开提出“打倒绝对”、“打倒天”，就是一个明显的例子。其实，在马克思主义哲学以外，西方现代哲学家如基尔凯廓尔、尼采、海德格尔等人的思想都属于这种思潮。基尔凯廓尔认为黑格尔否定了人的生活，他主张人是有感情、有个性的，是非逻辑、非体系的。尼采反对统一性，肯定无常，认为人是由诸种情绪冲动（包括思想在内）组成的“多元体”。海德格尔提出“生活在世界之中”的人，强调人的“本己”、“本真”，反对屈服于他所谓的“常人”的羁绊。总之，这些哲学家和他们所代表的现代哲学的特点之一就是反对那种所谓“最大最高的普遍性”——“绝对”，强调个体性和独立自主性；反对抽象和永恒，注重现实的具体的东西；反对理性的一统天下的局面，强调非理性的东西。这种思潮也许有片面性，但矫枉过正，在所难免。无论如何，“打倒绝对”、“打倒天”，总是可取的。

朱：中国哲学史上有没有类似的绝对呢？

张：中国哲学缺乏主客式思想和主体性原则，缺乏西方式的形而上的世界和“绝对”，中国哲学的主流是讲“天人合一”，但中国哲学史上也有形而上学。关于道家的“天人合一”和本末思想，我在这里想撇开不说。单就中国哲学史上占主导地位的儒家传统来说，自孟子到程朱的“理学”就是一种形而上学。

孟子以“四端”为“天之所予我者”，就是给“四端”以形而上学的根据；《中庸》所谓“天之所命”，这里的“天”也是一种形而上的世界；朱子的“太极”，更明显地是超感性的形而上的世界。朱子主张“与理为一”，这里的理就是“天理”，就是“太极”，“与理为一”就是“存天理、去人欲”，使形而上的天理体现于形而下的人心，把人变成无意欲、无感情、无个性而只知道一味服从“天”的抽象的东西。如果说，西方近代哲学史上的形而上学是把人或自我神化为“绝对”，那么，我们也许就可以说，中国自孟子到程朱的形而上学是把人心天化为“天理”。如果说前者所讲的“绝对”

是人的一般理性的客观化和抽象化，那么，后者所讲的“天理”——“太极”就是人为的道德原则特别是封建道德原则的客观化和抽象化：孟子的“天”，朱子的“太极”都以封建道德原则为最主要的内容。尼采认为“绝对”或“真正的世界”是西方近代哲学史上的“上帝”，我想，“太极”、“天理”可以说就是中国哲学史上的“上帝”。

和西方自黑格尔以后是“绝对”和“真正的世界”垮台的历史相类似，中国自朱子以后，似乎是“太极”——“天理”垮台的历史。西方自黑格尔以后的现代哲学以反对传统形而上学为其重要特征，中国自朱子以后也兴起了一股反对中国式的形而上学的思潮。王阳明虽然也讲“天理”，但他不同于朱子，他不是“析心与理为二”，而是“合心与理为一”。在他看来，理不在抽象的形而上的世界之中，不在人心之外，“天理”之“天”只不过是本然或自然之意。他反对朱子的形而上的“太极”，认为只有一个以人心为天地万物之心的现实世界。他似乎有点西方现代哲学把理性从天上还原到人间，使人心现实化、具体化的思想闪光。但王阳明仍属儒家，他的“良知”、心或理，都还是封建道德原则。只是到李贽，他不仅明确反“太极”、反“天理”、反“一”，重对立、重多元，而且公开抨击孔孟之道，反对封建道德原则，提倡“童心”和“真心”，主张写“真文”，做“真人”。就其反对自孟子到程朱“理学”的形而上学和反对整个封建道德原则而言，在中国哲学史上实具有划时代的意义。尼采反传统形而上学、反虚伪的道德，敲响了西方近代哲学的丧钟，李贽反“太极”和“一”、反封建道德原则，应该说，颇有开始结束中国古代哲学、为中国近代哲学开辟道路的历史意义。只可惜尼采哲学的历史地位已为西方世界所承认，而李贽思想的真正意义尚未为中国学术界所重视。李贽以后，王船山、戴震等人的哲学都属于反程朱“理学”的形而上学，重视活生生的人性的思想潮流。戴震曾愤怒控诉过“天理”之残酷：“人死于法，犹有人怜之者；死于理，其谁怜之？”理为何如此不能违抗？就因为人心被“天化”了。谁敢违背天？在中国，皇帝是代天行命，所以皇帝也成了天。皇帝随便一句话，就是天理！

明清之际以后反“天理”的思潮至“五四”而达到高峰。可惜的是，这种反对把人绝对化为天的思潮在“五四”以后进展得太曲折、太缓慢。我认为，我们应该继承和弘扬这一优良传统。

（原载《社会科学动态》1991年第7期；
此文系朱正琳受该杂志社主篇委托所作的采访录）

哲学的最高任务

——访张世英

记者李瑞英

记者：您搞了几十年的西方古典哲学特别是黑格尔哲学的研究，为什么近十年来转而着重研究西方现当代哲学？

张世英：这与我对哲学最高任务看法上的转变有关。80年代初，哲学界开始讨论主体性问题，在讨论中人们大多把主体性理解为主观片面性，或者仅仅理解为主观能动性，而未能从人与世界万物的主客关系上来理解。实际上，“主体性”一词来自西方，是自笛卡尔到黑格尔西方近代哲学的主导原则，它与主客式的思维模式不可分离。粗略地说，主体性就是主体与客体关系中主体的特性，离开主客关系，谈不上主体性。我国哲学界关于主体性问题的讨论引起了 I 潜心研究西方主体性概念的兴趣。我读了许多西方学者对于主体性和主客关系的批评，这些学者既包括尼采、海德格尔等已故现代哲学家，也包括一些当今正活跃于国际哲学舞台上的欧美哲学教授。在我所参加的许多次国际学术讨论会上，经常听到的是关于“主体性过时”，甚至“主体死亡”的话题。我虽然至今不赞成抛弃主体和主体性，但也深感近半个世纪以来，我国哲学界一般被束缚于主客关系的思维模式之中，似乎全部的人生或哲学的最高任务就只是在主体与客体之间搭上认识的桥而已，根本不去考虑还有超主客的更高的人生境界，也根本不去考虑哲学的更高任务就是要达到这种境界。我在研读现当代欧洲大陆哲学家尼采、狄尔泰、海德格尔、伽达默尔等人的著作及中国古代哲学思想的过程中，似乎找到了人生和哲学的一个富有诗意的新天地。这就是我研究转向的主要原因。

记者：您最近出版的《天人之际——中西哲学的困惑与选择》一书，能否说是转向现当代欧洲大陆哲学研究的一个初步的思想轮廓和研究成果，它对哲学的任务有哪些意义？

张世英：我新近的哲学思想，如果可以概括为一句话，那就是万有相通——万物一体论。世界上没有完全相同的东西，但不同的东西却可以互相沟通。中国人讲的“天人合一”并不是说天与人相同，而一般是说的天与人相通。王船山就明确说，天与人“形异质离”——彼此不同，但两者却能“相继”——相通。不同而又相通的原因或关键在于：每一事物都是唯一的宇宙整体的反映，只是各自的反映形式不同，因而造成了各事物之间的不同。主客关系的西方传统思维模式认为，哲学的最高任务就是主体认识客体的相同性（同一性、普遍性）。我以为，哲学的最高任务应该是更进一步从宇宙整体内部体验到万有相通即万物一体的高超境界。换言之，哲学乃是教人超越（不是抛弃）主客关系，在更高的水平上达到主客融合的整体，——达到一种物我两忘的境界，这就是最高的审美意义之所在，其中自然也包含了一种“民胞物与”的伦理道德情感和意志。

记者：万有相通——万物一体也适合于古与今、传统与现在的关系吗？

张世英：万有相通——万物一体，正是古今融合、传统与现在融合历史观的存在根据。唯一的宇宙整体既负载着和沉积着过去，也孕育着和蕴涵着未来，过去与未来、古与今都是唯一的宇宙整体自我展开、自我发展的不同阶段和不同状态。所以，过去与未来、古与今虽不相同而又能相通，历史的昨天和今天是一个相互贯通的有连续性的整体。根据这种历史观，我以为一

方面历史的现在不能脱离历史的传统与昨天；另一方面，历史的传统与昨天也离不开现在，因为传统的意义和内涵总是要在后来和现在中展开。传统在其后来的流传过程中必然要根据新的现实的参照系而接受和吸纳新的解释。正是这种新解释不断地打破传统原本的限制，使传统具有新的活力，而在现在人面前展开一个贴近自己的新视域、新世界。我们不能片面地重国学而轻西学；在国学研究方面也不能拜倒或变相拜倒在传统脚下，而应当把中国的思想与文化放到全人类思想与文化的大视野中去审视，在中外思想文化相互撞击的过程中，自然地淘汰那些无生命的东西，发扬那些有生命的东西。

我最近正在写或准备写一系列的文章，如“论惊异”、“论想象”、“论隐蔽”、“论审美与道德”等，目的都是以万有相通、万物一体为存在论的依据，以体验、参与为方法，企图把哲学与美学、思与诗结合为一，让哲学能在当今人们受主客关系思想指导而热衷于功利追求的同时，为提高审美意识和道德意识，提高精神境界作出自己的贡献。

（原载《光明日报》1996年2月10日）

近十多年来的思路

——《进入澄明之境——哲学的新方向》自序

大约 30 多年前，我曾经在当时的《新建设》杂志上发表过一篇文章，声称要立志搞一套类似黑格尔逻辑学的概念体系，然而不是唯心论的，而是唯物论的。《新建设》是当时的全国性重要综合性刊物，而且文章发表后，还得到不少人的好评，可见我当时的哲学观点也是很合乎当时的时宜的。但是现在看来，我的那套想法虽说要在唯物与唯心上与黑格尔对立，实则是典型的西方自柏拉图到黑格尔的“在场形而上学”（Metaphysics of Presence）的旧观点。“在场形而上学”是西方现当代人文主义思潮的哲学家批评传统哲学时所用的一个贬词。文化大革命前，人们搞西方哲学，大都是限于黑格尔以前的古典哲学，虽然主要还是立足于批判，但也注意吸取其“合理的东西”，至于西方现当代哲学，则被视为洪水猛兽，一律不加分析地加以驳斥。我在那个年代里，和其他许多哲学工作者一样，根本不认真阅读和研究西方现当代哲学，不理会在场与不在场相结合的含义，更不懂得从现当代哲学的立场批评传统的“在场形而上学”。一直到 80 年代初，我转向西方现当代哲学，才逐渐理解到西方传统的旧形而上学的抽象性、纯理论性和现当代人文主义思潮之注重现实性和实践性。马克思说：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，但问题是在于改变世界”。其实，西方现当代哲学的人文主义思潮从某种意义上说是马克思主义以外把旧形而上学的抽象性和纯思维性还原为现实性和实践性的另一支巨大的思想力量。旧形而上学以为哲学的最高任务就是从感性中直接的东西上升到理解中的东西（“逻各斯”），从而以“永恒在场的”抽象同一性或本质概念为万事万物之根底，这种哲学观点把人引向抽象的概念世界，就像黑格尔的逻辑概念体系那样，哲学变得苍白无力，枯燥乏味，为人们所畏惧。现当代哲学的人文主义思潮不满足于这种“在场形而上学”，其中的许多哲学家如胡塞尔、海德格尔、伽达默尔、德里达等和其他一些专家教授都强调构成事物的背后的隐蔽方面的重要性，强调把在场的具体的东西与不在场的然而同样具体的东西结合为一个无尽整体，认为这才是人们实际生活于其中、实践于其中的活生生的世界。形而上学所崇尚的抽象性被代之以现实性，纯理论性被代之以实践性（广义的，而非仅指阶级斗争、生产斗争的狭义的实践）。哲学变得生动活泼，富有诗意，引导人进入澄明之境。

哲学与诗脱离，是西方自柏拉图到黑格尔的传统哲学的特点之一。

40 年代初，我在西南联大哲学系读书时，听冯友兰先生的中国哲学史和金岳霖先生的认识论、形而上学问题等课程，又听贺麟先生的黑格尔哲学课程。冯先生和金先生讲的基本上是柏拉图主义的思想，冯先生的新实在论是柏拉图主义的新的变形，与贺先生的思想观点相反。冯、贺两位大师在讲堂上和论坛上时有争论，而我对两派却都很爱好。现在回过头来想想，原来他们所宣讲的都是西方传统的“在场形而上学”。他们所教人向往的，都是“永恒在场的”抽象概念世界。记得 1945 年昆明学生运动高潮时期，校门旁边贴了一张漫画：几个哲学系的学生戴着近视眼镜，连成一串，汗流夹背地爬梯子，梯子的顶端云雾缭绕，隐藏着一座象牙之塔，塔壁画满了“思维与存在”、“个别与普遍”、“变与不变”、“抽象与具体”之类的概念。我看了这张漫画，不免生气，自觉身在其中。几十年过去了，人世沧桑，自以为思想大

大改变了。只是这十多年来才日益感到自己原来是长期在西方旧形而上学的巢臼中打圈子。

我现在仍然认为“思维与存在”、“个别与普遍”之类的传统的概念范畴非常必要和重要。但必须加以超越。哲学不能老停留于抽象概念，而应当重现实，不能老停留于思维和理论而应当重想象重实践，不能老停留于哲学本身，而应当与人生相结合，与诗和文学相结合。所以我在本书中提出并讨论了诸如思维与想象、诗与思、在场与不在场、隐蔽与显现、言与无言之类的新范畴。我希望本书对西方现当代哲学新方向的理解和我自己的发挥能有益于我们克服哲学的旧传统，把哲学变成真正贴近于人、贴近于生活的有激情的东西。哲学家不应是脱离真空的柏拉图式的“鸽子”，哲学家的“鸽子”应当在天地之间乘着气流飞翔。

中国古代哲学有重现实、重想象、重哲学与文学相结合的优点（尽管它比较朴素、简单而缺少分析和逻辑论证）。所以我在本书对西方哲学转向的论述中也结合了中国古代哲学和中国古典诗。我希望本书不仅在结合哲学与文学方面，而且在打通中西方面作些尝试，这里我又想起了在西南联大读书时的一段情景，闻一多和沈有鼎各开一门同名课程“易经”，大家都知道，闻一多是满腔激情的诗人和中国文学家，沈有鼎是不食人间烟火的逻辑学家和西方哲学专家。但有意思的是，闻一多的“易经”课堂上经常坐在第一排中间的“学生”是沈有鼎，沈有鼎课堂上经常坐在第一排中间的是闻一多。我是他们的旁听生，亲眼看到他们在课堂上和课后讨论和争论，我当然听不懂他们究竟讨论些什么。但现在看来，这是一个多么难得的中西对话、哲学与文学相互通达的场面啊！这个场面已经过去了几十年，现在把它记述下来，希望能给今天的哲学研究以启发。我尤其希望中国传统哲学的弘扬与发展能与西方现当代哲学深入地具体地相结合。

本书和两年前出版的《天人之际》都是文化大革命后十多年来我研读西方特别是德国现当代哲学著作和中国古代哲学著作后因受到一些启发而写成的。《天人之际》着重讲由主客式到主客融合的转向，本书则着重讲由“在场形而上学”到在场与不在场相结合的思想转向，二者都是讲的由西方传统形而上学到现当代哲学人文主义思潮的转向，主客式与“单纯在场”的观点有必然联系，主客融合与在场不在场结合的观点也密不可分。所以本书在某种意义上可说是《天人之际》的续篇，本书中有许多需要多加分析和论证的地方，凡在《天人之际》中已经讲过的，这里就不再重复了。另外，《天人之际》着重讲史，论的部分较少，该书从交稿到问世，拖延了两年时间，在此过程中，自觉理论部分还有很多未尽之意，便写了此书的某些章节，该书问世后又继续研究这方面的问题，加上受到一些读者的鼓励，我愈来愈感到时代正要求哲学有一个新的指向。近几年来，我视力不佳，但似乎更觉得有一种责任感逼着我，要抢时间，我发奋多读西方现当代哲学的书，特别是一些哲学前沿的书，也着重联系中国传统的思想著作，希望能从中找到启发，我真正体会到了“朝闻道，夕死可矣”的感情和含意。在研读过程中，我经常有思如泉涌，不能已于言之感。现在这本书就算是近几年来研读的一点小小成果，如能引起读者进一步思考问题的兴趣，我就心满意足了。

本书的导论是全书的纲领，由我的学生甘绍平博士译成德文，谨在此向他致谢。

张世英

1997 年 11 月 1 日于北京大学中关村

无言之师 ——我与商务印书馆

商务印书馆百周年的历史基本上也就是整个 20 世纪的历史。国际上两次世界大战的风云变幻，国内从辛亥革命推翻几千年的封建专制制度到中华人民共和国的成立与社会主义的建设，商务印书馆都是活生生的见证人。如果把商务印书馆从创立至今出版的各类有关国际、国内的各种专业书籍的名目和基本内容按时代汇编成册，那必将是一部非常生动的、原始的、富有知识性、学术性和权威性的别开生面的现当代世界史和中国近现代史。学习历史，特别是学习中国近现代史和世界现当代史，可以给我们以很好的爱国主义教育，而从更深的层次来说，则可以启迪人生，让我们领悟人生的意义和价值。商务印书馆在这些方面所建立的功绩是不可磨灭的。

我们从小学而中学而大学，在课堂上从老师那里学历史、学文化，那是一种有言有声的教育，即通常所说的言教，但这种教育都不能与教材和参考书须臾分离，后者乃是一种无言的教育，而商务印书馆则可以说是 20 世纪中国知识分子和学者的最重要的无言之师。1998 年将是北京大学百周年纪念，它与商务诞辰之日相去不过一年。人们常说北大是中国的最高学府，如果说那是一座有言的学府，我倒是想把商务印书馆比喻为一座无言的学府。商务与北大齐寿，无言的学府与有言的学府并峙，诚 20 世纪中国知识界、学术界与教育界之盛事也。

30 年代初，我读小学和初中，我父亲每年都订两本期刊，一是《东方杂志》，一是《小说月报》，我父亲督促我，课余之暇，一定要好好翻阅这两本期刊，他还专门为我购置了一些《万有文库》的小册子，我当时的课外知识几乎都是从商务印书馆学得的，我的文学兴趣在一定程度上也是从商务的出版物中培养起来的。40 年代，我念西南联大哲学系期间和大学毕业后的一段时期内，除了英文原著之外，我念得最多的哲学书籍，几乎都是商务出版的，如冯友兰的《中国哲学史》和贞元六书，贺麟的《文化与人生》，陈康的《巴门尼德斯篇》，洪谦的《维也纳学派哲学》，郑昕的《康德学述》以及一些译著如贺麟等翻译的鲁一士的《近代哲学的精神》等等，至今仍保存在书柜里。抗日战争时期，纸张、印刷、装帧条件极差，这些书都像是用锈铁丝捆绑起来的一札札黄表纸本（黄表纸是旧社会封建迷信的信男信女们用来烧给死人的一种极薄的黄色纸张），两面的墨迹互相“辉映”，一触即破，但我却仍在书中作了许多“眉批”。这黄表纸本不仅是我个人求学时期的纪念，而且也是商务印书馆和它的读者在抗日的烽火岁月里共度国难、雪耻图强的记录。解放以后，我与商务印书馆有了越来越直接、越来越密切的联系，我不仅是它的读者，而且是它的作者和朋友。我一生的哲学足迹是与商务印书馆的指引分不开的。

（原载《中华读书报》 1997 年 6 月 25 日）

人生哲理两茫茫 探索追寻兴味长

我于1921年5月生于武汉市郊区——东西湖区的柏泉乡，距汉口中心约50华里。解放前，柏泉乡是一个小岛，四周环水，难与外界相通，我从小就听到我父亲说，这块地方是世外桃源。在旧社会里，世外桃源就是乐土的别称。我祖父是乡间的裁缝工，父亲张石渠靠借债读书，毕业于武昌高等师范，在武汉市中小学任教；因厌恶城市的喧嚣和名缰利锁，终生不曾把全家迁居到汉口城区。他经常教育我，生长在“柏泉”这块土地上，就要像松柏一样有岁寒后凋的精神。我九岁前在乡间私塾念书，父亲于寒暑假回家，教我背诵《论语》、《孟子》和《古文观止》。《桃花源记》是我背诵得最熟的名篇之一，父亲在我面前总爱称道陶渊明“不慕荣利”，“不为五斗米折腰”。我出生的地理环境和我父亲对我儿时的教育，给我后来的清高思想和喜爱道家的思想，带来了深刻的影响，至今虽已年逾古稀，仍然深深怀念着柏泉那块故土和父亲对我的教育。

我九岁时随父亲到汉口市区的念小学。大概就在那一年，当父亲给我讲解《论语》上的“子曰：盍各言尔志？”时，他要我做一首言志的诗，我写了这么四句：

清晨荆扉开，儿童移树栽；
待到十年后，儿树两成材。

父亲看了后，似乎很高兴地笑了笑说：“够得上打油诗的了，还有点志气。”其实，我当时一点也不知道自己究竟是什么样的料，将来究竟要成什么样的材。

1935年春至1938年春，我在汉口市立第一中学念初中。课余之暇，父亲继续教我背古文，每个月都要利用星期天写一篇文言文。我用白话文写文章，只是1941年入昆明西南联合大学以后的事，父亲经常挂在嘴边的一句话，我一直铭记在心：“身为中国的读书人，中文不通，那是可耻之事。”他认为只有多读多背才能写好文章。我喜读孟子、韩愈和梁启超的文章，爱写论说文。1936年我参加汉口市中学生语文学科竞赛，获第一名。

当时的汉口市市长有一次到我念书的市一中讲话，内容已经完全不记得，但他那副反动官僚面目之可憎至今还留在我的脑海里。我从小痛恨官僚，就在那天的体育课上借故高声朗诵岳飞的“满江红”以泄愤，训导主任把我叫到他的办公室训斥了一顿，我那年的操行成绩列为丙等。这件事给我的触发很大，我开始想到将来要做什么样的人，我曾经幻想要做政治家，改造社会，甚至幻想过要做哥伦布，发现新大陆，稀奇古怪的各种想法一时涌上心头，似乎未来的一切可能性都属于我。我虽为此翻阅过一些名人的传记，但实际上，我仍然在我父亲的严厉管教下，终日埋头书本。我父亲总是借机教育我：官场不可进，要做学问中人。

1937年抗日战争爆发，国民党军队节节败退，我忧心如焚，无心念书，只是勉强应付考试而已。1938年秋，在湖北省立高级中学念完了一年级上学期，武汉沦陷，我随母校迁鄂西山区，在当时新成立的湖北联合中学巴东分校继续念高中。抗战期间，学子流亡，大多心情苦闷，放荡不羁，我离开了

严父的管教，更如脱缰之马，四处奔驰，或约三朋四友到小酒店借酒浇愁，或一人独自到山间峡谷，引吭高歌，我觉得天地无比宽阔，但又无所适从。父亲从沦陷区来信说，他已弃教务农，在柏泉老家自耕为生，还给我讲了家里的一个小故事：汉口的维持会会长、汉奸张某要我父亲到汉口市出任教育局长，我父亲婉言谢绝，得到全乡人的称道。但一家七口，生计日艰，小弟当时才五、六岁，因不得温饱，经常啼哭。父亲在饭桌上摆了两支筷子，一朝东，一朝西，父亲对小弟说：朝这个方向走，你可以吃得好，穿得暖，但你爸爸是汉奸；朝另一支筷子的方向走，你吃得差，穿得破，但全家有气节。你愿走哪一条？小弟居然就不哭了。从父亲的来信中，我经常能领会到一些读书救亡的道理。

高中的最后一年半，我就读于湖北联合中学所属的建始高中，那个学校教师水平高，要求严，那是我最用功读书的一段时期，英语和数学是我当时的学习重点。英语老师是武汉大学英语系的毕业生，水平不错，他用英语教课，对学生要求严格，他不太重视文法，强调多读多背。我们那时的学生生活很苦，每顿只能吃稀粥和白薯，副食只是一点咸菜，但我们起早贪黑，晚上伴着一盏桐油灯，学习到深夜，清晨五点钟就起床，到山坡上朗读英语一两小时，还随身带着一本英文袖珍字典，以便空闲时翻阅，有时在路上行走也默诵单字。除此之外，我们的数学课本也是用的英文本，数学老师是全湖北省水平最高的，要求我们用英文作练习，这对我们学英文很有助益。武汉沦陷前，我受父亲的影响，重中文轻英语，英语成绩平平。在建始高中期间，由于老师的严格要求和同班同学学英语的浓厚气氛，我的英语成绩取得了较大的进步，高中毕业时已能用英语写一点短文了。但毕竟为条件所限，我们都不会口语。

那时的高中，到二年级就分文科班和理科班，我因准备升大学理工学院，选了理科班。理科班重数学，所以除英文外，我还特别注重数学。数学，特别是平面几何，是我从小就喜爱的一个学科，为了证一个九点圆，曾废寝忘食。现在回忆起来，数学对于提高我的分析能力起了很好的作用。我之所以在高中念理科班。主要原因还不在于喜爱数学，更多地还是因为：（一）在旧社会里，学理工的比较容易找职业；（二）学理工，可以少与人事打交道，现在看来，这实际上是一种逃避现实的想法。在当时，学理工是与我的清高思想结合在一起的。

尽管如此，我毕竟不是一个对社会漠不关心的人，我在思想深处，在攻读数学、物理之余，总爱追问人生的意义和价值，向往一个合乎理想的社会，这个理想究竟是什么，我也没有认真想过，大体说来，也许是一个人人平等，没有尔虞我诈的社会吧。大约是高中毕业的那个学期，不知从一个什么人的手里，看到一本小说，书名已记不清了，内容大概是讲的一个人在沉睡了几十年之后，醒来只见世界完全变了样，货币没有了，人与人相亲相爱，无贵贱高低之分。我很欣赏这样的理想世界。我当时写过一篇自叙，其中引述了贾岛的一首诗：“十年磨一剑，霜刃未曾试；今日把示君，谁有不平事？”诗后写了一句感叹之辞，记得是，

“呜呼，苍天生我，殆为世间不平者耶！”

国文老师詹学时先生平时本来就很喜欢我，对这篇文章尤其是大加赞赏。他听说我父亲在沦陷区宁愿弃学务农，借债度日，也不肯为日寇的亡国

教育效劳，深为感动，便通过我父亲的朋友向我表示，愿意资助我念大学。国难时期，詹先生和别的中学教员一样，生活清苦，我当然只能敬佩他乐于助人的气概，却不能接受他慈父般的好意。詹先生擅长古文诗赋，听说他留学德国时还随身带了一部《昭明文选》，他为人忠厚正直，不满意旧社会，有浓厚的爱国思想。詹先生的学识、思想以及他对我的鼓励，都在我前进的道路上打下了深刻的烙印。

1941年春高中毕业时，由于我平常骂过一个三青团员“只会胡闹，连最简单的几何题也不会做”，竟被列入黑名单。进步同学暗中通知了我，就在全省高中毕业会考的次日，我们十几个人约在一起，星夜逃离建始高中，到了重庆。我们的高中毕业证书就因为这样一直被扣发了。留在建始高中的同学还告诉我，我获得了高中毕业会考第一名，因偷离学校，奖金被扣。据说，是当时湖北省主席兼湖北联合中学校长陈诚的命令。此事对我是一个很大的震动。我开始思索问题，为什么像我这样一个不关心政治的人也会被列入黑名单？我的同班同学有几位都是班上的佼佼者，为人也很正直，为什么被捕入狱？我在写给当时暂留鄂西的一位同班同学的信中说：“陈诚以军人办教育，教育必败。”那时正是皖南事变之后，许多爱国青年被害，我那位同学后来对我说，要是那封信被拆查了，他就会遭到逮捕。想起来，我那时也未免太莽撞了。从那以后，我开始萌发了一点想研究社会、改造社会的意愿。1941年春到同年夏，我在四川白沙大学先修班念了半年书，虽然还是选读理科班，但已经很重视人文科学的学习了。1941年秋入昆明西南联合大学时，我选择了经济系，我以为经济是济世救民之道。

从学理科到转学经济学，这是我志愿上的第一次转变。

1941年秋到1946年夏，我在西南联大学习，中间曾休学一年，到外地教中学。大学的头两年，我把学习重点放在英文上，除选修一年级英文和二年级英文两课程外，还旁听了吴宓先生讲授的英诗，并利用自学时间阅读了易卜生的剧本多种，又和一位同窗好友一起请西语系英文教师在他家中为我们讲授莎士比亚的著作。《哈姆雷特》的许多片断，我们俩人当时都能按原文背诵。为了给这位老师一点报酬，我们只能在本来极度拮据的困难条件下节吃省用。我们俩人都不信宗教，但为了学口语，星期天还常常到附近的一个小教堂（文林堂）去找人用英语会话。当时昆明满街都是美军，我们俩人不时主动找美军搭讪几句，有时请他们到校舍来对话。我们俩人从初中起就是同学，中学期间学英语的条件不好，口语尤差，入大学以后一致认识到要学习和研究西方的东西，英语不好，寸步难行。和现在的青年人相比，我们那时实在太可怜了，现在又是广播英语，又是电视英语，单放机，三用机，应有尽有，条件之好，令人羡慕。

西南联大文科各系都把哲学概论列为公共必修课。当时同一门课程，往往由几位教师同时开设，学生自由选修，我选修了贺麟先生讲授的哲学概论。贺先生讲课通俗易懂，引起了我对哲学的兴趣。印象最深的是，贺先生在课堂上曾讲到池塘里的荷花出污泥而不染，乃是真正的清高，也是辩证法。我觉得贺先生给了我的清高思想一个哲学理论上的说明。我特别喜爱辩证法这个词，它在我当时的印象里似乎是一种能使思想深邃、文章矫健的魅力。学了哲学概论之后，我以为哲学比起其他社会科学来，更能直接地接触人的灵魂，同时我还发现哲学更适合我一向爱沉思默想的性格，就在这样一个主要思想支配下，我于1943年转入了哲学系。从此，我就走上了哲学之路。

从学经济到学哲学，这是我志愿上的又一次转变。

青年人对自己的认识和兴趣，不是一下子就能清楚的，何况人生的探索追寻本来是一个长远的过程。当时的大学生可以自由选课、自由转系的教学制度，是切合实际的。我转学哲学之后，觉得终于找到了自己的志趣之所在，从未再有见异思迁之意。在这里，我特别感谢贺先生，他的教诲对我的人生道路起了关键作用。去年9月，贺先生去世，我写了一副挽联：

滇南立雪，承启蒙痴，游子自来思故里；

毫厘穷经，更添新意，后生立志步前贤。

当时西南联大的教授大都强调要学生多读原著，多看参考书。转学哲学后，我念的第一批英文哲学原著是巴克莱的《人类知识原理》、《视觉新论》和《三篇对话》。抗日战争期间，从沦陷区迁往后方的学校，校舍都很紧张、很简陋，西南联大亦不例外，十几个人住在一间狭长的草棚里，图书馆又小，学生只好把茶馆当自修室。巴克莱的著作，我几乎全部是在茶馆里念的。茶馆里各种喧嚣声都有，什么“just make”，什么“他妈的”，但我读巴克莱入了迷，竟充耳不闻，似乎真像巴克莱所说的那样，只要我不感知它，它也就不存在了。我那时根本不懂什么是哲学，只是初次接触了一点哲学原著便以为那就是哲学之全部。经济系的一位同学问我，哲学是怎么回事，我竟回答说：“哲学就是把桌子化为无，我们平常人太现实了，哲学才真正使人高超，学经济太实、太俗。”我当时实际上是把英国经验主义者巴克莱同中国的老庄思想和陶渊明的思想甚至我个人的清高思想胡乱拉扯在一起。我不知由于什么样的一个偶然机缘，一开始学哲学就抓住了巴克莱，根本不了解哲学史的全貌，井底之蛙，不知天之高地之厚也。不过，那几本书由于念得特别仔细，又是年轻时念的，至今还记得比较牢靠，只可惜年轻时念得像那样熟透的原著太少了，现在读的东西往往如过眼浮云，看了后面，丢了前面。

我的西洋哲学史课程是当时有名的美学家冯文潜（字柳漪）先生讲的。我从他那里不仅得到了西方哲学史的知识，更重要的是得到了学基础知识的方法。他要我熟读柏拉图的《理想国》和梯利的《哲学史》，办法是每读完一章或一节，都要合上书本，用自己的话把原作的大意写下来，个人的评论则写在正文的另侧或下方。柳漪师嘱咐我，写读书笔记或读书报告，首先要注意自己的概括和讲述是否与原意相符，但又不准原文照抄，一定要合上原书本后再写。这样写完一次读书报告之后，原著的内容就不仅懂得比较熟透了，而且也记得比较牢固了。柳漪师评阅时，不太着重我个人的评论，主要是指出有失原意之处。他不时提醒我：“基础性的、知识性的东西，就得这样学。”我当时暗想，老师未免有点“述而不作”。那时我完全不知道什么解释学，当然也不会抓住解释学的观点借以为轻视原文原意、随己意发挥作辩护。柳漪师多少已经意识到我的毛病和想法。有一次，我和英语系的同学在昆明近郊黑龙潭野餐，我喝醉了酒，从山上滚下来，还高唱“醉卧沙场君莫笑，古来征战几人回”。柳漪师知道了，在一次当面评阅我的读书报告时笑着批评我：“我看你有些放荡不羁，应该约束约束才行。”我后来每一回想，越来越觉得从柳漪师那里学得的知识，最准确、最熟透。我希望现在的青年人对于打基础的东西也不妨按柳漪师教我的办法试一试，也许辛苦一点，甚至不屑于这样做，还拿解释学作护身符，但等到年纪大了，就会越来越

越感受到从中所受的教益。

除西洋哲学史外，我所选修的哲学课程主要有汤用彤先生讲授的印度哲学史、魏晋玄学、大陆理性主义三课程，金岳霖先生讲授的形而上学问题和知识论两课程，冯友兰先生讲授的中国哲学史，贺麟先生讲授的黑格尔哲学，陈康先生的希腊哲学。西南联大由北大、清华、南开三校联合组成，名家荟萃，各有千秋。我从这些教师那里，不仅注意学习哲学知识，尤其注意学习他们思考问题的方法和他们的不同风格。当时学生中流传一种看法，说北大是学而不思派，清华是思而不学派。这当然是太片面、太简单化了，但重学与重思，重史与重理的两种倾向，的确存在。我们作为联大的学生，倒是得天独厚，能承受两方面的优点。我当时已经认识到，学哲学离开了哲学史易陷入空洞。

可是我从小喜爱数学，高中时期又是读的理科班，大学四年级还选修了微积分（这对我后来理解黑格尔《逻辑学》的量论部分起了很大的作用），所以就我的习性来说，很想在分析哲学方面深造。我觉得没有数学头脑的人搞分析哲学是很困难的事。我当时特别爱听金岳霖先生讲认识论，他分析问题深入细致，逻辑严谨，有如雕刻家一样，精雕细刻，层次分明，他往往在讲坛上闭目凝思，说两句又停一停，似乎把我们引入了一个瑶林仙境。金先生是罗素专家、分析哲学家，但他对英国新黑格尔主义者布拉德雷有特殊的研究。我在他班上写的读书报告就是布拉德雷，金先生有一堂课专门让我讲布拉德雷，他坐在椅子上提问，要我回答，一时间，课堂讲授变成了师生之间的平等对话。现在回想起来，金先生是用英国经验论的观点和分析哲学的观点解释大陆的黑格尔哲学。我当时并不明白这一点。我的毕业论文题是“新黑格尔主义者布拉德雷的哲学思想”，由贺麟先生指导，但在金先生的影响下，我的论文不免打上英国经验论和分析哲学的烙印。我在联大毕业后被保送入研究院时，我选择了清华大学的研究院，打算作金先生的研究生，走分析哲学的路，后来只是由于家庭经济困难，连续休学两年，最终只好放弃了做清华研究生的愿望。黑格尔主义和分析哲学可以说是两个相反的派别，两派学者也往往互相攻讦，但我却对两者都很爱好。我对分析哲学始终是个门外汉，但很爱它的逻辑谨严，概念明晰。我当时打算走分析哲学的路，并不意谓我不喜欢黑格尔，这就像我解放后走上搞黑格尔哲学、德国哲学的路却从未厌弃分析哲学，更不会攻击分析哲学一样。大学毕业后的头两年，我仍然着重研读分析哲学特别是罗素的书。我在大学毕业前后那段时期，对分析哲学有我个人独特的兴趣和领会，就是把它当作一种游戏——一种超政治、超实际的游戏。有的同学问我：“你为什么要搞分析哲学？”我答曰：“分析哲学对我是另一种形式的‘世外桃源’。”据说，金岳霖先生研究分析哲学也抱有这种态度。

1944年秋到1946年夏我念西南联大的后半期，是昆明学生运动蓬勃发展的时期，西南联大被誉为当时的民主堡垒，我的超政治、自鸣清高的思想不能不受到直接的冲击。是继续孤芳自赏，还是投入现实，这是我当时面临的一个重大问题。就在这个时期，我结识了我的爱人彭兰（北京大学中文系教授，1988年初逝世），她是联大中文系的学生，闻一多先生的信徒和高足。我们第一次见面时，我穿着一件灰色旧长棉袍，有点捉襟见肘。她当时虽然也是流亡学生，却是名门出身，大家闺秀。我是联大同学中家庭出身最贫寒的，而当时的女生能念到大学，大概都出生于富家，我实在没有在大学女同

学中找知音的念头。她父亲是前清翰林，母亲也出自书香门第，她从小就能诗作对，她和同学来往，常以诗相酬和，不少同学对她以联大才女相称。她偶有得意之作，也常邀我赓和，我自愧没有她的诗才，越来越敬佩她。我那时完全不通平仄，她勉励我：“你的诗有意境，这就不易，平仄我可以教你。”她经常替我正平仄，但我更多地是向她学笔姿、学意态。从此，我们逐渐产生了爱慕之情。但她属于联大当时比较进步的学生，而我所向往的是鸡犬之声相闻，老死不相往来的小国寡民思想，我总爱念叨庄子的哲学：我生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯殆矣。她不同意我，到闻一多先生那里去“告状”。闻先生送我一本《海上述林》，黑绒面，烫金字，还告诫我“要走出象牙之塔”。在他们的影响下，我缓慢地走出书斋，参加到学生运动的行列。我们结婚之前，我经常听她说，她“决不会同一个学哲学的人结婚，好争辩，寡人情”。可是偏偏一多师说她是女同学中最有哲学头脑的人。为了同我结婚，她曾经征求一多师的意见，一多师在“面试”我之后的结论也偏偏是有哲学头脑，有培养前途。哲学与文学、思与诗就这样联姻了。1945年7月我们在昆明结婚时，一多师是她的主婚人，柳漪（冯文潜）师是我的主婚人，锡予（汤用彤）师是我俩的证婚人。我们在昆明青云街一个偏僻的小巷里租得一间小房，办了一桌酒席，应邀参加的就是这三位老师和他们的夫人，总共八个人。一多师打开他亲笔为我们用篆字书写的横幅向我们祝贺说：“这中间四个字‘我心则悦’，不用我解释，要说的是这个上款：‘若兰世英结婚纪念’，这不仅是因为她是个单名，不好写，更重要的是，若兰者，似兰非兰也，真正的兰花太实，我想虚一点好，专取其幽香清远之意。”1988年初她逝世后一个月里，我取其遗作，哀为一集，就叫做《若兰诗集》（华夏出版社，1989年版）。

1946年，我大学毕业，是回武汉老家，还是北上，我俩举棋不定。7月10日的晚上，我俩离滇回汉的前夕，一多师把我俩叫去，再三叮嘱我们，“回武汉后，要赶快北上”，还带着暗示的眼光问我们：“你们懂得吗？”他是怕国民党挑动内战，可能把我们隔在南方。我回到武汉后，没有听从父辈们要我留南方的劝告，这和一多师的叮嘱有很大的关系。

1946年秋到1951年夏，我在天津南开大学哲学系任助教、教员。1949年初天津解放前，我讲授过一年的形式逻辑课程和一年的哲学概论课程。平时读书很杂乱，中国的西方的都读，西方的主要是读分析哲学特别是罗素的书，中国的主要是程朱陆王哲学，相比之下，对西方哲学更有兴趣，觉得中国哲学太笼统，不及西方哲学特别是不及分析哲学之精细。1947年秋到1948年，在反内战反饥饿运动中，接触了共产党的地下工作人员，还和进步同学一起讨论过马列主义哲学，甚至在哲学概论的课堂上也讲起一点马列主义哲学的道理来了，当然，那时的理解是非常肤浅、非常幼稚的，也不能公开用马列主义的词句。1948年秋冬之际，我参加了党的地下外围组织“民青”。

从1949年初天津解放到1951年夏，我讲授过新民主主义论、社会发展史等政治课，经常到北京听艾思奇等同志关于政治课的大报告，曾兼任南开大学校务委员会委员和天津高等院校讲师助教联合会主席。大约从1950年下半年起，时间比较空闲，我翻译了巴克莱的人类知识原理，由柳漪师担任教阅人，后来绝大部分收入《十六—十八世纪西欧各国哲学原著选辑》（商务印书馆，1975年版）。在翻译过程中，柳漪师经常提醒我，要首先注意准确性。有一次把我叫到身旁，指着我的译文说：“这句话译得很漂亮，也讲得

过去，就是不太切合原意。”接着，他提高了嗓子，借题发挥了一通：“做学问重在严谨扎实，搞翻译重在忠于原文，有人讲一个哲学家的思想，讲得天花乱坠，但对照原文一看，却错误百出；做学问不先下一番我注六经的苦功夫，就想六经注我，一步登天，那只能是空中楼阁。”柳漪师去世近 30 年了，他的这番告诫至今犹在我的耳边。

我在南开大学任教的后期之所以搞翻译，不仅是因时间上比较空闲，还有思想上的原因。刚解放时，欢欣鼓舞，激情奔放，自以为国民党反动统治垮台了，个人的个性也就解放了。但清高思想的根子难除。看不惯的事不少，内心有些抑郁，便借翻译以自解。1951 年以爱人回武汉为由，申请调离南开，幸蒙批准，回到了武汉。

初到武汉，经人介绍，认识了当时中南局文教部长潘梓年同志，他待人和蔼，有长者之风，他要我到青年团工作，我仍然受我父亲教我“做学问中人”的思想影响，请他介绍我到了武汉大学。临别时，他亲自送我出门，对我说了这样两句话：“看样子，你是不想当官，也好，我们需要学者。”潘老的言语之亲切，至今难忘。去年中国社会科学院和新华社举行的潘梓年的周年诞辰纪念会上，我在发言中专门讲了这件事，还特意强调：“我那时不过是 30 岁的青年，而潘老已是 60 岁的老干部和大干部，我们今天的干部如果都能像潘老那样平等待人，爱护青年，人们对共产党的议论必定另有一番景象。”

1951 年秋到 1952 年，我任武汉大学哲学系讲师。那一年正值思想改造和三反五反运动，教哲学的没有别的课程可教，只有讲政治课。

1952 年秋因院系调整，我被调回母校北大，从那时起一直到现在，历任北大哲学系讲师、副教授、教授。

回北大的头一年，我所讲授的课程是联共党史。我过去在这方面毫无根基，只能是讲课头一天还在急急忙忙地找原著，查材料，写提要，经常开夜车到凌晨一两点。由于经济条件差，书房里的摆设只是两张单人床，一张单屉桌，一张床睡人，一张床摆书，稿纸和书乱成一团。讲课念讲稿从来为我所不取，只能靠强记，还要讲出一套治乱的道理，讲坛上似乎真有点“博闻强记，明于治乱”的架势，但除了我的妻子外，有谁知道我那种临时抱佛脚、捉襟见肘的窘态呢？

从 1953 年秋开始，我转教西方哲学史课程，以西方哲学史特别是德国哲学、黑格尔哲学为专业方向。这一方面是由于党组织的调遣，一方面也是由于我解放前本已对西方哲学、黑格尔哲学感兴趣。德国是一个富于哲学思辩的国度，我从专攻德国哲学以后，愈来愈觉得德国哲学比英美的分析哲学更能触及人生，触及灵魂。我常常自思：“这次转变使我在人生道路上又有了新的追求。”

从 1953 年到今天，整整 40 年过去了。40 年的生活归结起来不外参加历次政治运动和从事专业研究和教学两件事，但专业研究的时间实在太少了。

50 年代中到 60 年代中是我比较集中从事专业研究和发表论著较多的第一个时期。

这期间有过几年确实比较集中地做了一点积累专业知识的工夫，我学习李贺锦囊觅句的精神，凡遇到自己专业方面有所不知的地方或偶有所得之处，便毫不拖延地随时查阅资料，随时记入笔记本，或录入卡片，分类装入纸袋。在计划写文章之前更是有系统地做一些摘材料、记录点滴感想、书内

夹纸条和糊纸袋的工作。我的大部分论文和著作，都有这样一些卡片、笔记本、纸袋、纸条做“后盾”。至今我的一个旧书箱里还存放着不少 50 年代或 60 年代的破旧卡片和纸袋。我没有善本书，这些也许就算是我的珍藏吧。

为了弄懂黑格尔《大逻辑》的量论，我于 60 年代初请中国科学院数学所一位对黑格尔有兴趣的研究员一起讨论了好几个月，我把黑格尔的意思讲给他听，他则从现代数学的眼光讲他对黑格尔数学观点的看法，我的《论黑格尔的逻辑学》第 2 版中量论部分，就是经过这样的学习讨论之后增补的。

我的第一本书是《论黑格尔的哲学》，1956 年上海人民出版社出版，前后发行过三版，重印 11 次，共行销 20 余万册。这是 1955 年 6 月光明日报连载了我的论文《关于黑格尔辩证法的几个问题》一文以后，上海人民出版社约我在此之基础上扩大改写而成的一本小书，没想到此书出版后不断重印，后来不少人来信说，这本书是他们学黑格尔或学哲学的“启蒙读物”。现在看来，内容和观点大多已经过时，对人们的赞誉，我感到惭愧。

从这本书以后到 1962 年，还出版了《黑格尔精神现象学述评》和《论黑格尔的逻辑学》两本主要的书，又与同行们合编了西方哲学史的著作。《论黑格尔的逻辑学》一书出过三版，日本学者曾译成日文在日本出版，译者在序言中说，“这是中国第一部系统研究黑格尔逻辑学的专著”。截至 1964 年，共在光明日报、人民日报、哲学研究、新建设杂志、红旗杂志等报刊上发表文章约 40 余篇。在此期间所写的这些论文和著作中，我主要是探讨马克思主义产生以前西方哲学史的发展线索和内在逻辑，论述黑格尔哲学的基本思想，指出黑格尔哲学的合理之处及其与马克思主义哲学的区分与对立。

从 1953 年到 1964 年，除参加政治运动和科研工作外，另一项主要工作就是教书。我在这段期间所开的课程有：列宁的《哲学笔记》、西方哲学史、西方哲学史原著选读、现代资产阶级哲学批判（部分）、黑格尔哲学、黑格尔的逻辑学、康德黑格尔哲学等。还指导过研究生，当时没有学位制。

从西方哲学史特别是德国古典哲学、黑格尔哲学的教学、科研和写作中，我深入地学习和领会了辩证法，特别是黑格尔的概念辩证法，曾经幻想改造黑格尔的体系，建立自己的一套辩证概念的体系。1957 年 4 月我在《新建设杂志》上发表的一篇题为《辩证逻辑的目的和主要内容》的文章中，实际上表达了这种心愿，以后在其他论文、著作和讲课过程也都提到过。我当时以为有了这样一个由我自己构造的超感性的形而上的王国，我就可以找到安身立命之所了，即使人们会批评它是一个“阴影的王国”，就像黑格尔所说的那样，我也心甘情愿，“躲进小楼成一统”，安然自得于其中。我自以为一旦建成了这个体系，我的哲学追求就算达到目的地了。现在回想起来，那完全是一套空中楼阁，是由黑格尔集其大成的西方传统形而上学以共性压制个性、以抽象本质压制具体性的思想翻版，我美其名曰改造黑格尔，实际上未脱黑格尔形而上学的巢臼。感谢时代的发展打破了我的幻想，我又有了新的思想转变。我欢呼：“我又一次否定了我自己。”我近几年发表的许多文章，实可看作是对我那时的观点和心愿的自我批判。

其实，从 50 年代中到 60 年代中，也是我从 30 多岁到 40 多岁集中研读西方哲学史特别是黑格尔哲学的那段时期，我国整个学术界、思想界也受黑格尔形而上学的影响，处在一个以共性压倒个性的时代。就我个人感受到的来说，以共性压倒个性的时代所造成的结果：第一是搞业务、从事科研的时间被政治运动挤掉了。四人帮粉碎以后，许多比我年轻的人说，他们搞业务

的黄金时代被耽误了，似乎我不属此例。其实，我的青年时代虽然始终未离哲学这个岗位，但究竟有多少时间是在搞业务呢？我以“学问中人”期望自己，但青年时代搞学问的时间实在太少了，比起我们的上一代人来，基础甚差，思之赅然。第二是过份强调和助长了黑格尔哲学本身已有的用共性压倒个性的倾向，缺乏以西方现当代哲学的眼光批判黑格尔形而上学的精神。第三是不敢设想有个人的哲学。当时虽然也讲个人独立的见解，但那只是对哲学史上大哲学家们的思想和著作的领会和理解，远非指自己的哲学。我前面谈到我曾经幻想建立一套自己的辩证概念体系，且不说我后来自己否定了这个意愿，即就“自立门户”这种想法本身而言，在当时就是不行的，如果我真的建成了那套个人的哲学体系，那也一定会被目为异端。第四是以大批判代替学术研究。大批判是共性，它有压倒一切的优势，实事求是的科学态度往往被抹杀，至少是放在次要地位。去年我在《西北军事文学》杂志上发表过一篇题为《无家可归与有家归未得》的文章，其中引证袁宏道的话，讲到那种一味以权威之言、人云亦云之语压人之人，最能造成“一唱亿和”之势，使自己立于不败之地，从而“倚势欺良”，“见人有一语不相肖者，则共指以为野狐外道”。其实，五六十年代的不少学术批判，就有“一唱亿和”、“倚势欺良”之嫌。我作为那个时代的青年，也曾参加到这种批判人的行列，那篇文章应该也是对我的自责。即使是奉命行事，毕竟有自己的责任。

从1954年到1966年，我的一项主要业余工作是担任《光明日报·哲学》专刊的编辑。《哲学》专刊于1954年创刊，北大哲学系系主任郑昕先生任编委会主任，北大哲学系、中国科学院哲学研究所、中共党校哲学教研室和人民大学哲学系各派一至数人任编委（开始只有北大和中央党校）。在开始时，专刊是我国解放后唯一的哲学刊物。头四年里，我只负责西方哲学方面的审稿，自1958年底到1966年专刊暂停止，我协助郑昕先生，负责全面的实际编辑工作。在这八年的时间里，经报社与北大哲学系商定，我每周以两天的固定时间用于专刊的工作，编辑几乎成了我的“第二职业”。从这里，我不但学得了一些编辑知识，而且学会了从作者、读者和编辑多角度看问题的方式和方法。我在专业写作方面的某些进步，未尝不可以归功于那段时期的编辑工作。《哲学》专刊对于发展我国哲学事业，培养一代哲学专家，无疑起了积极的作用。今天看来，最大的缺点是抱着独断的态度，用当时觉得很新颖而并不熟悉的一点马列主义知识去抹杀别的哲学学说，特别是西方现当代哲学和个人的人生哲学。不熟悉是很自然的，也是值得谅解的，轻易抹杀别的哲学学说和思想，这就不能不使哲学走上一条自我封闭的道路。独断主义就是以共性压个性，我作为《哲学》专刊上的实际负责人，亦难辞其咎。最令我难忘的是，关于合二而一问题的论战是在我实际负责时期的《哲学》专刊上开始的，或者说得具体点，第一篇公开的文章是在《哲学》专刊上发表的。从一开始中宣部发现“问题”后，就指令：凡打算刊登的有关合二而一的文章都要送审，接着就把这场讨论直接包揽下来，要光明日报社将这方面的全部来稿不再按惯例先送到我的手中，而直接交中宣部，中宣部一时成了《哲学》专刊关于合二而一问题讨论的编辑部。人们处在那个时代里，并不觉得这种政治的直接干预怎么不合理，也不敢说一声不合理。时代曾经把枷锁套到了哲学的脖子上，又有什么办法呢？我在为《光明日报四十年》一书所写的“两个时代两代人——回忆‘文化大革命’前的《哲学》专刊”一文中写了这么几句感想：“今天，时代变了，枷锁正在打开，我们似乎敢于提

出联邦德国著名哲学家哈伯马斯的建立在合理性基础上的‘沟通理论’来与那个时代价值点对比了。哈伯马斯主张在‘理想的对话情境’里让每个人都有相同的机会和条件，通过自己的论证与别人进行理性的自由讨论，一个人之所以能接受对方的意见，是通过别人的理性的论证和自己的理性的独立自主性，而不是通过外来的压力，不是由于害怕有现实的权势作后盾。哈伯马斯认为，通过理性共识之建立，才可以真正尊重他人，探求真实。”

1966年文化大革命开始，实际上，它的序幕已于1964年到1965年在北大揭开。由于我从1964年起就患肝炎，多年不愈，我没有下放劳动，参加工人阶级“再教育”的学习会，批判会和“早请示、晚汇报”也没有一般教师那么多。但那么大的动乱不能不使我和我的专业告别了很多年，我的书斋里西方哲学、德国哲学方面的书被推到了书柜的里层，外层摆放的尽是一些语录、摘编之类。我借养病期间熟读了唐诗三百首和宋词三百首，书斋成了我怡然自得的“桃花源”。1975年闻“白卷先生”被吹捧，我还填了一首“采桑子”：

长空雁叫关河暗，荆棘纵横，翠叶凋零，洙泗之间走■鼈。

居然腐鼠成滋味，鸾凤惊鸣，竖子成名，义愤填膺泪欲倾。

这首词大概也算是我十年动乱期间的代表作吧。熟读唐诗宋词以及我妻子、子女和我之间在这段时期的诗词酬和，对我后来试图结合中西哲学、结合思与诗于一体的思想道路，颇有积极的影响。

1966年文化大革命开始时，我已45岁，完全是中年人了。文化大革命的十年，我的专业研究基本上中止了，个人的哲学追求寄托在诗兴之中。1979年以后，随着思想解放浪潮的推进，我也逐渐从独断主义和共性的高压下获得了解放。这十三、四年的时间是我比较集中从事专业研究和发表论著较多的第二个时期。在这个时期的大好形势下，我个人的业务进展比较大，青年时期的哲学追求也似乎找到了一点边际，但“夕阳无限好，只是近黄昏”，我已经完完全全是一个老年人了，这个时期也只能是文章的“尾声”了。

这个时期除继续研究西方哲学史、德国哲学、黑格尔哲学与新黑格尔主义外，还着重从事中西哲学特别是中国哲学与德国现当代哲学之比较与结合的研究。出版的主要著作有《黑格尔 小逻辑 译注》、《论黑格尔的精神哲学》、《康德的纯粹理性批判》和《黑格尔辞典》（主编）等；译作有库诺·费舍尔的《青年黑格尔的哲学思想》；另发表论文40余篇，其中大部分是关于中西哲学之比较与结合的内容；我所主编的《德国哲学》丛刊已发行到第12期，《中西哲学与文化》丛刊第1辑于去年出版。曾到瑞士、德国、法国、奥地利、美国、日本、捷克参加国际学术讨论会或讲学，都是以黑格尔哲学和中西哲学之比较与结合为报告主题，其中有三篇论文在国外书刊上发表。为硕士研究生开设过康德的纯粹理性批判、新黑格尔主义等课程，目前正指导五名博士研究生，他们专业方向都是德国哲学。1988年在武汉主持召开了以“德国哲学中人的问题”为主题的国际哲学讨论会。

这十多年来，我研读尼采、海德格尔等现当代西方哲学家、德国哲学家的著作，特别喜爱他们的思想。我觉得黑格尔的形而上学过分强调了超感性的理性本质，把自我、主体吹胀为抽象的、神圣的、永恒的“绝对”，最终也就遗忘了有本能、有意欲、有感性、有个性的具体人的存在，他所谓的“绝对”也者，“最高、最具体的普遍（共相）”也者，归根结底，多少有些类

似中国儒家传统中的“天理”，抑人欲甚至灭人欲，而少给或不给活生生的人留地盘。后现代主义者认为以黑格尔为代表的西方传统哲学或形而上学是与“暴力”、“压迫”、“统治”联系在一起的“主人话语”，不是没有道理的。尼采、海德格尔等人起而反对黑格尔的“绝对”、“普遍”、“同一”，强调人是“生活”在世界中的活生生的人，不能不说是西方哲学史上一次个性从共性压制下走出来的解放，是一次具体存在从抽象本质束缚中走出来的解放，一句话，是一次反对西方传统形而上学的解放。中国哲学史上占主导地位儒家思想，特别是以程朱为代表的“理学”，也是形而上学的一种类型，它把封建的人伦道德原则绝对化、神圣化为天经地义的“天理”，“天理”超乎人之上而又宰制人。明清之际，明确地形成了一股反程朱形而上学的思潮，反对把封建道德之理绝对化为天经地义。但在封建的“天理”传统根深蒂固的中国，要发展中国哲学，必须进一步大力推进明清之际以来反对中国式的传统形而上学的思潮，需要有一种从“天理”的永恒教条和共性的独断下走出来的个性解放。海德格尔哲学中的个体性原则和返本归真的思想及其诗意特征，与中国反传统的道家 and 诗人思想家陶渊明的“贵己”和“不丧己”的思想，颇多相近之处，可以作为我们的借鉴。我近些年来读西方的海德格尔，每爱与中国的道家、陶渊明相联系，我似乎又回到了童年和青年时代的个性和思想爱好。基尔凯郭尔说过：一个人自己的思想是他生活的家。我从黑格尔转向尼采、海德格尔、道家和陶渊明，恍惚间又看到了自己的家。“羁鸟恋旧林，池鱼思故渊”。陶渊明因不愿“以心为形役”，故赋《归去来辞》，海德格尔因不甘“沉沦”而思回归“本真”，古今中外，诗人与哲学家，确有异曲同工之妙。我在外漂游的时间已经太久了，很想回到自己的家，但人的家园究竟何在？哲学的家园究竟何在？我终生探索追寻的这些问题，至今仍觉茫然，也许本来就是些永远得不到答案的问题，只能探索再探索，追寻再追寻。几年前曾写过一首七绝，附志于后，就以此结束全文吧。

人生哲理两茫茫，探索追寻兴味长；
后起群英堪继业，何需老骥叹斜阳。

1993年5月写于北大中关园

（原载《中国名人谈青年时代丛书》《青春的旋律》卷，中国友谊出版社1994年版）

我与北大

今年夏初我在《中华读书报》上发表的一篇纪念商务印书馆百周年的文章中说：商务印书馆通过出书以教育人群，是无言之师，北京大学通过言教（包括身教）以教育学子，是有言之师。“商务与北大齐寿，无言的学府与有言的学府并峙，诚20世纪中国知识界、教育界、学术界之盛事也。”我有幸既是商务的读者和作者，又是北大的学生和教师，感到无比自豪。

北京大学所走过的一百年，基本上也就是整个20世纪的历史。一百年来，中国历史上的重大事件，特别是在教育和思想文化方面，几乎都与北京大学有着各式各样的联系，北京大学的名声照耀着整个20世纪的中国教育史和思想文化史。

30年代初我念小说和初中时，由于受父亲（一个普通的中小学教员）的思想影响，就立志要“做学问中人”，向往考入北京大学。我当时几乎一点也不知道中国各高等学府的情况，只是听父辈们经常谈论蔡元培、胡适与北京大学，大概也就因为这个缘故，我那时就对北京大学有了仰慕之心。我所就读的汉口市立第一中学，老师几乎都是北大毕业生，汉口市的教育界人士常说这所中学是北大派，我的国文老师在上课时似乎一提起蔡元培、胡适，也赞不绝口。一颗幼稚的心灵就这样深深地印上了北京大学的盛名。

抗日战争时期，1941年夏秋之际，我在重庆接到大学录取通知时，放弃了就近入中央大学（现在南京大学的前身）的机会，不辞长途跋涉，从重庆坐敞篷汽车到昆明，进了西南联大。西南联大由北大、清华、南开三校联合组成，我那时已不止是慕北大之名，清华也在我脑海里占据了极其重要的位置。我后来在昆明与联大同学彭兰女士（后为北大中文系教授，已故）结婚时，她告诉我，她在念高中时就在同班同学中公开声称要做北大的学生，同学都戏称她为“准北大生”。1939年她参加大学统考时，三个志愿都是填的北大。我问她为什么，原来也与蔡元培的名字不可分，我们俩同声为当时的中央大学由蒋介石出任校长而感到惋惜。

刚一进西南联大，同学之间最有趣于打听和谈论的话题是系里有哪些名教授和哪些名教授是北大的，哪些是清华、南开的。一年级时，我念的是经济系，西南联大把哲学概论列为公共必修课，而同一门课程往往由几位老师同时开课，学生自由选修，我选修了北大贺麟先生讲授的哲学概论，贺先生讲课通俗易懂，引起了我对哲学的兴趣。印象最深的是，贺先生以荷出污泥而不染为例说明什么叫辩证法，什么叫清高。贺先生的讲解既给我从小养成的清高思想一个哲学理论上的根据，也激起了我对辩证法的爱好。学了贺先生的哲学概论之后，我觉得哲学比起其他的文科专业来更能直接接触人的灵魂，同时，我还发现哲学更适合我沉思默想的性格，就在这种思想支配下，我于1943年转入哲学系，从此，我就走上了哲学之路。我的大学毕业论文题目是“新黑格尔主义者布拉德雷的哲学思想”，由贺先生指导。1952年院系调整，我由武汉大学转入母校北京大学，那时我已经是哲学讲师，头一年我讲授的是马列主义哲学史课程，1953年又转以西方哲学特别是德国哲学、黑格尔哲学为专业方向，仍然师从贺先生，研究黑格尔哲学，由贺先生领头、由我执笔合著的那本小册子《黑格尔辩证法与形式逻辑的区别》就是在那时出版的。不久，比贺先生更长一辈的中国第一代黑格尔专家、北大老教授张颐先生调回北大，我在黑格尔哲学研究的征途上又多了一位引路人。如果

说，我后来在德国哲学、黑格尔哲学研究方面还有成就的话，那是与北大、与贺麟师的教诲分不开的。我在西南联大读哲学系的时候，同学之间传言，研究休谟哲学在清华，研究黑格尔哲学（和欧洲大陆理性主义）在北大。我的哲学足迹与北大结下了不解之缘。尽管我同时受清华学风的影响，也喜爱英美分析哲学，但由于各种原因，我并未走上这条道路。

在西南联大期间，我还选修了北大的哲学大师汤用彤先生讲授的“大陆理性主义”、“魏晋玄学”和“印度哲学史”三门课程。在“魏晋玄学”的课堂上，汤先生讲得最多的是“物我两忘”和“即世而出世”。汤先生常说：“笛卡尔明主一客，乃科学之道，但做人做学问还需要进而达到物我两忘之境，才有大家气象。”（大意）他所强调的“大家气象”给我留下了很深刻的印象。我近十多年来经常强调，既要重主客，又要超主客，强调哲学与文学相结合，与汤先生当年在“大陆理性主义”和“魏晋玄学”两课程上给我的教诲有着深层的联系。汤先生不仅做学问有“大家气象”，其为人也，雍容大度，笑颜常开，也有“大家气象”。我一辈子无论在做学问上，还是在做人上，都没有学到做到，然心向往之，也感到愧为北大人和汤用彤的学生。1953年至1956年，我爱人彭兰任校长办公室机要秘书，常常向我谈到当时北大校长马寅初的气魄，副校长江隆基的宽厚和汤用彤的大度，我俩不时异口同声地说北大实不愧为中国的最高学府。我觉得北大从蔡元培、胡适、马寅初到汤用彤，都有“大家气象”，作为一校之长，确能代表北京大学的学风和文风，北大也因他们的名字而生辉，我们今天仍然应该继承和发扬这种“大家气象”。

1952年院系调整，全国各大学的哲学系都合并到北大，北大哲学系真可谓名家荟蔚，盛极一时。只可惜由于时代的原因，当时的北大未能抓住这个机遇，让哲学系像西南联大那样，既有北大传统的学风，又包容清华等校的优良学风，使学生能继承各家各校之所长，有“得天独厚”（西南联大同学间自豪之语）之感。相反，大家都被投入了批判和自我批判的浪潮之中，真正的学术研究被束之高阁。

50年代中到60年代中，是我在北大集中从事西方哲学研究和发表论著较多的第一个时期，我的几本关于黑格尔哲学和西方哲学史的著作都是在这时期发表的。80年代初，我经常到国内许多高校讲学，大部分主题都是西方哲学史和黑格尔哲学。学员们说，北大有欧洲大陆哲学特别是黑格尔哲学的传统。闻之愧喜交加。1987年9月我出席全德国第14届德国哲学大会，大会主席马尔夸特教授在开幕式上特意介绍了我是“北京大学教授”和“黑格尔专家”，我以我的名字与北京大学联系在一起被介绍于国际哲学论坛而深感荣幸。

文化大革命的十年浩劫以后，主要从80年代初开始至今，是我在北大集中研究学问和发表论著较多的第二个时期。我重点研究德国现当代哲学，兼及中国古代哲学。1995年出版的《天人之际——中西哲学的困惑与选择》一书，是这一时期的代表作，这是一本结合西方哲学史和中国哲学史的研究成果。人们都说北大哲学系一向以中国哲学史和西方哲学史两个史为“强项”，北大在两个史方面的师友、图书和学术氛围都给了我无形的帮助，没有北京大学这个有利的客观条件，仅仅我个人在这方面的主观努力，是无济于事的。近10年来，我曾到瑞士、德、法、奥、日、美等国参加各种国际哲学讨论会和讲学，内容大半是中西哲学结合方面的问题，几乎每次会后都

有外国学者围上来询问哲学问题，同时也打听北京大学的情况，其中不少人表示希望通过我能来北大访问，“哪怕做一次讲演也行”，“但一定要来北大”。

北京大学造就了我的学术生命，我已对北大产生了荣辱与共的感情。1993年夏，我到香港参加一个大型国际学术会议，大陆去了四、五十个人，一天早餐，与我同桌的有四五位来自北京、上海的学者，看来他们彼此间似乎都很熟悉，只是我与他们不相识，也未交谈，席间，他们对北京大学作了一番议论，从当时的校长到历史、哲学等人文学科都有评判，我一人低着头，一面咀嚼，一面洗耳恭听，觉得这是一次难得的机会，但听到刺耳处，仍不免忐忑不安，汗流浹背，我第一次体会到了“母校”之“母”字的意义和感情。不料用餐结束，他们中的一位在起座时偏偏要同我寒暄，问我：“请问你是哪个学校的？”我只能回答说：“我就是北大的。”他们四五个人连声道歉。我说：“难得听到来自校外的最真实的声音，你们的评论基本上是事实。”回校后不久的一天晚上，在宿舍区散步，偶然碰上当时的副校长罗豪才同志，我向他如实地描述了这一“惊心动魄”的场面，两人都笑了，罗豪才同志说：“人家的议论基本上是正确的。”接着，他还向我补充了学校的一些问题。我当时觉得罗豪才同志作为北大副校长，颇能代表北大的大校风度。

我的一名博士生毕业后到一所大学工作，回母校后常常在我面前诉说：“与人家相比，北大的学生太不‘抱团’了，在社会上不免吃亏。”我回答说：“这也许正是北大传统的优点。”我每次招收博士生，在报名之前总有人问我，“您是否优先照顾北大的毕业生？”我回答说：“决不。”事实上，我名下的考生好几次考第一名的都不是北大的毕业生。在这一点上，我不避自夸之嫌，敢于宣称：我是不愧为北大人。

北大由蔡元培开创的兼容并包的传统学风，不仅是虚心听取校外人士意见的，不仅是在招生、提拔干部、提升职称上对是否北大出身一视同仁，而且更重要的是能容纳不同学术观点和学派。兼容并包的精神当年曾包容了马列主义的传播，为北大的历史创造了辉煌，今天则更应发扬光大，包容各种学术观点和学派的创建，为北大再造辉煌。只可惜北大现在最缺乏的是学派的建立。如果北大不仅名家辈出，而且学派林立，那才真具“大校风采”和“大家气象”哩！

1997年12月18日

于北京大学中关园

（原载《光明日报》1998年3月24日）

六、诗九首

五律

送挚友黎觉归汉

燕园新雨后，明月下西楼。
促膝语低切，临歧心黯愁。
衷情尚未尽，别恨复难休。
何日重相见，莲湖弄扁舟。

1967 年于北京大学

七律

喜幼弟来京感赋

交亲散落多别绪，万里欣逢欢会期。
联步长廊话往事，共围斗室忆儿时。
椿萱训教多呵责，兄弟回思尽笑资。
华发生春忘老至，娇儿不解讽吾痴。

1968 年于北京大学

七绝

凌乱诗书一榻斜，犹悬白石荔枝花。
闲吟李杜豁胸臆，窗外任他噪暮鸦。

1968 年初于北京，
时值国画大师齐白石画横遭批判。

七绝

喜旧友重逢二首
1972 年 9 月于北京

（一）

联步燕园怀往事，樽前谈笑座生春。
■危发白不知老，遍数亲交少一人。

（二）

“三圣”大名传坝上，高歌今日聚神京。
殊途共庆沐春雨，皓首同征万里程。

七绝

冒雨登长城
1972 年 10 月 2 日

(一)

城堞蜿蜒烟海里，乱云飞渡居庸关。
长驱直上九千仞，叠嶂层崖只等闲。

(二)

白发满头不觉老，秋山细雨且徐行。
此身合是诗人未？乘兴携儿登古城。

七绝

子才兄春节来函答赠
1981年春节于北京

江南春色胜京都，汉水晴川忆旧游。
佳节亲朋应满座，嗟余鲈脍愿难酬。

七绝

1981年冬去四川大
学讲学，结识鲁生同
志，承寄来峨嵋特产
磨芋，感赋一首相

赠。

蜀水新交胜旧游，疾风劲草意绸缪；
京华漫道风光好，磨芋熟时霜雪浮。

1981年12月于北京

七绝

游乾陵观无字碑有感

立碑无字任评说，胸臆非凡堪则天。
莫道王侯同蝼蚁，长留浩气在人间。

1987年4月5日于乾陵

七绝

七十书怀

从欲年华喜亦惊，回头恍惚尽烟云。
山重水复非无路，千里花明处处村。

1991年5月20日于武汉

