

李泽厚著

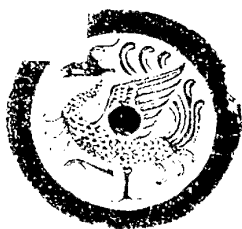
实用理性与乐感文化

Pragmatic Reason & A Culture of Optimism

仅供个人阅读研究所用，不得用于商业或其他非法目的。切勿在他处转发！

本电子书制作者

生活·读书·新知 三联书店



实用理性与乐感文化

Pragmatic Reason & A Culture of Optimism

李泽厚著

生活·读书·新知三联书店

图书在版编目(CIP)数据

实用理性与乐感文化/李泽厚著. —北京:生活·读书·新知三联书店, 2005. 1

ISBN 7 - 108 - 02188 - 9

I. 实... II. 李... III. 哲学 - 文集 IV. B - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 117896 号

责任编辑 张 荷

封面设计 罗 洪

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2005 年 1 月北京第 1 版

2005 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 23.75

字 数 451 千字

印 数 00,001—10,000 册

定 价 27.00 元

目 录

| | |
|-----------------------|-----|
| 论实用理性与乐感文化 | 1 |
| 上篇 实用理性的逻辑 | 3 |
| 下篇 关于情本体 | 55 |
| 哲学答问 | 116 |
| 哲学探寻录 | 163 |
| 主体性哲学论纲系列 | 194 |
| 人类起源提纲 | 194 |
| 康德哲学与建立主体性的哲学论纲 | 201 |
| 关于主体性的补充说明 | 218 |
| 关于主体性的第三个提纲 | 233 |
| 第四提纲 | 243 |
| 美的哲学 | 249 |
| 禅意盎然 | 296 |
| 关于“实用理性” | 325 |

| | |
|------------------|-----|
| 初读郭店竹简印象纪要 | 333 |
| 思想史的意义 | 345 |
| 课虚无以责有 | 357 |
| 后记 | 372 |

论实用理性与乐感文化 (2004 年)

上篇 实用理性的逻辑

I 度的操作本性

- (1) 操作建构与理性内化
- (2) 中国传统的缺失
- (3) John Dewey 的工具主义

II 度的辩证智慧

- (1) 由操作层到存在层
- (2) 中国范畴维护生存的特色
- (3) “先验心理学”

III 度与个体创造

- (1) 由度到美与形式感受
- (2) 人与宇宙共在与自由直观
- (3) 美学作为第一哲学与物自体问题 (上)

下篇 关于情本体

I 心、性为本还是情为本？

- (1) 道德律令与理性凝聚
- (2) 宋明理学追求超验的失败
- (3) 伦理的人是“最终目的”？

II 什么样的情？

- (1) Abraham 的杀子与中国的孝一仁
- (2) “未知死 焉知生”与“未知生 焉知死”
- (3) 宗教经验种种

III 情本体在今日

- (1) 还有情吗？
- (2) 有、空、空而有
- (3) 美学作为第一哲学与物自体问题 (下)

上篇 实用理性的逻辑

I 度的操作本性

(1) 操作建构与理性内化

需要对少数几个基本概念作点说明。首先，何谓“实用理性”（Pragmatic Reason）如《历史本体论》所表明 实用理性乃“经验合理性”（empirical reasonableness）的概括或提升。历史本体论认为，人类经验来于“实践”。因之，何谓“实践”？

如《批判哲学的批判》（下简称《批判》）所强调 人类最根本最基础的“实践”是使用一制造物质工具的劳动操作活动 亦即社会生产活动。人以此作为基础区别于其他动物，形成不同于任何其他动物群体的社会语言、秩序、组织和各种物化以及物态化的产物或符号，如仪式、文字、艺术等等 我统称之曰“人文”（human culture）。以及与之相应，由此文化积淀而成心理的结构形式，我统称之曰“人性”（human nature）。《批判》强调“实践”概念这一基础含义 以区别于其他各派实践论，认为立足于这个基础含义的实践论是 Karl Marx 唯物史观的根本内核，并以为只有在这个基础含义上，才可能产生和包容其他层

面的实践概念。

可见，“实践”概念至少需分出狭义的和广义的两种（《批判》曾区分 practice 和 praxis）。狭义即指上述基础含义，广义则包容宽泛，从生产活动中的发号施令、语言交流以及各种符号操作，到日常生活中种种行为活动，它几乎相等于人的全部感性活动和感性人的全部活动，其中还可分出好几个层次。而狭义、广义之分只是一种“理想型”的理论区分，在现实中，二者经常纠缠交织在一起。物质操作与符号操作、物化劳动与物态化劳动、物质活动与精神活动，便经常难以截然二分。今日技术与科学、生产力与科技的交织，更说明着这一点。同样，“实践”本是人类独有的超生物性的行为活动，但人作为动物族类有生物性的活动和需要如吃饭、性交、睡觉、群体中的交往等等因此在很大的一部分的人类实践活动中，超生物性与生物性也是经常渗透、重叠、错综、交织在一起的。因此，这狭义、广义的区分，只有哲学视角的意义。《批判》之所以强调实践的基础含义（狭义），是为了强调人类主要依靠物质生产活动而维系生存，其他包括语言交流、科学艺术、宗教祈祷等等广义的实践活动，都以这个基础为前提，如此而已。

作为实用理性内核的“经验合理性”，也首先产生在这种狭义的实践基础之上。“合理性”亦即“理性”（rationality）它来自拉丁文 ratio，有计算 recking 意与希腊文的 Logos 粗略相当。但“理性”一词究竟指什么，长久以来，却蔓生出许多说法和理论。最广泛也最含混的用法是指人所特有的思维、理解、认识、推论的能力、规律、法则而大多与逻辑 logic 相关。

“逻辑”是什么？Webster 辞典说，“逻辑或逻辑学是有关推论和证

明的有效性原则和标准的科学，是推理形式原则的科学”。但如同“理性”一样，“逻辑”一词也被最含混地使用着。从方法论如 John Dewey 的“探求理论”*the theory of inquiry* 到现代数理逻辑 (*mathematic logic*)。而作为学科，追本溯源，则要归结到古希腊由 Aristotle 整理出来的有关推理原则的形式逻辑 (*formal logic*)。

形式逻辑是一种“百姓日用而不知”具有人类普遍性的思维准则。它的基本原则是同一律 ($A = A$) 和矛盾律 ($A \neq \bar{A}$)。关于形式逻辑这一基本原则从何而来，它的“基础”或“根源”是什么，20 世纪 50 年代中国哲学界曾有过激烈辩论。主要有两种意见，《批判》曾经评述：

“在形式逻辑基本规律的争论中，一派主张它们只是思维、语言的天生本性，另一派主张它们是客观世界的相对稳定性的反映。前一派是唯心主义，后一派是静观的唯物主义。我认为，客观世界的相对稳定性只有通过实践活动本身所要求的相对稳定性，才可能反映为思维的基本规律。缺少这个能动的中介，不可能理解作为思维形式和结构的形式逻辑基本规律是如何得来的。至于实践要求的相对稳定性终于变为思维规律，又得经过某种整体的原始社会意识形态的狂热活动（如礼仪巫术）才可能固定和形成起来。这一点甚为重要，是应该深入研究的。”^[1]

所谓“实践活动本身所要求的相对稳定性”，也即是人类为维系

[1] 《批判哲学的批判》第 2 章第 6 节。重点原有。

生存—生活—生命所要求实践操作活动所必须具有的最基本的秩序和规范。我以为，这就是形式逻辑的根源。在《批判》中，我曾把形式逻辑的矛盾律解说为“这样作便不这样作”的操作—活动规范的秩序。它通由群体的伦理命令而实现，最终才积淀内化为“理性”的语法规则和思维规律^{〔1〕}。所以，拙作主体性《第四提纲》强调“先有伦理后有认识”；认识规律（语法、逻辑）是从伦理令中分化演变出来的，这一点至为重要”。这都是指明，人类的认识规则，不仅离不开、而且来源于群体的活动和秩序。拙作《历史本体论》一书强调造成实践操作成功的“度”，首先需要在感性活动中建立起和整理出一个秩序的世界或世界的秩序。这个秩序首先不是由头脑思辨所进行的知性把握，而是由人类肢体活动所构建的感性操作的把握。人类通由实践操作在感性世界中所建立的这种形式规范和秩序结构，即人类的“操作建构”使“度”的本体性得以成立，并具有的“普遍必然性”。这一普遍必然性，正如《批判》所说，乃是人类实践活动的“客观社会性”或“社会客观性”（social objectivity）^{〔2〕}的展现。这种普遍性和客观性虽经由各不相同的特殊的文化语言（从不同的巫术礼仪到不同的符号文字）而保存、承继、延续，但其理性内化的形式，即其操作—思辨的纯粹形式 却又是共同的（人类）普遍的、客观的 这是因为人类最原始的操作—活动建构基本上是相同的。它们的理性内化的符

〔1〕 Nietzsche把它说成生物学的人的“主观强制性”和“命令”并提入存在层面 与本文恰相反对。

〔2〕 此二词相等同。前者产生在 20 世纪 50 年代美学大讨论中，因区别于朱光潜的“主观意识形态、心理情感 社会性”而提出“客观社会性”其意即是“社会客观性”。

号系统便是逻辑和数学。

《批判》是在讨论 Kant 哲学时，提出这一关于逻辑、数学亦即人类理性的来源和“本性”的看法。但二十余年来，一直无人注意，今详引该书原文如下：

数学……与人类的感性实践有关。有如黑格尔说，数学的抽象仍然是感性的〔1〕，但这个感性主要不是感性对象，而首先是感性活动，其根源早在人类原始社会的实践活动之中。与新康德主义卡西尔把数说成是“思维的原始动作”〔2〕恰好相反。我以为数的根源在于人类实践的原始动作，即在以使用和制造工具为根本特征的劳动活动的原始操作中。数学的根源首先不在对外在感性事物的归纳而在对主体感性活动的抽象。数学的纯粹的量等等基本形式不是从归纳外在事物而来，而是从抽象主体活动而来。它所反映的客观实在的方面，不是我们与外界世界的静观感觉关系，而是为哥德尔所模糊感到的所谓“另一种关系”，即通过人类社会的最原始最基本的一些实践活动（主要是劳动操作）的感性形式和关系，包括数量在内的某些结构。我们规定 $1 + 1 = 2$ ， $1 + 1 + 1 = 3$ 表面看来似乎是分析（定义）如罗素所认为，但它实

〔1〕 例如，黑格尔论几何学：“综合方法的光辉范例是几何学。……这个抽象的对象另一方面又还是空间，一个非感性的感性的东西；——直观被提高为自己的抽象——这个直观是直观的形式，但还是直观（《逻辑学》中译本下卷，商务印书馆，1976年版，第516页）。

〔2〕 卡西尔（Ernst Cassirer）：《实体与功能》第1章。

质上是综合，起源于对原始实践活动，例如计数的规定和描述。此外，对操作本身的可分离性、可结合性、可逆性、恒等性、对称性、无穷进行……的运用和把握等等也如此。这种种活动最初是对某些实物的实际操作，其后才衍化为符号的操作，而所有这些操作当时大体上是采取巫术礼仪的神秘形式出现的。数学之所以不只是认识现实事物或对象，它之所以主要是一种认识的手段，具有某种超具体时空和非经验因果的形式特征，而与所有以经验事物为对象的科学大不相同（后者总需要以观察、实验为基础，前者的无矛盾性便是它的保证），其根本原因也就在这里。所以，数学是人所有的特种认识工具和符号语言，如同人的物质工具一样，但它以最纯粹的形式体现了人的认识的主观能动性。这种认识能动性，从哲学上看，又仍然是人类的实践能动性的高度的抽象化。数学的原始概念应从这里去考虑和研究。数学的构造本性也应从这里来理解。因之，数学的普遍必然，从根源上讲，是抽象化了的实践活动（劳动操作）形式本身的普遍必然。我们的实践（包括现代的天文观测）所达到的任何宏观世界或微观世界，不管它们独特的经验环境如何 $2 + 2 = 4, 7 + 5 = 12$ 仍然有效 原因就在这里。数学所以能作为人类认识世界改造世界的强大工具（现代科学广泛运用数学所获得的巨大成就不断证实着这一点），体现了人的认识能动性的显著特征，其哲学上的道理也在这里。莱布尼兹说 数学是上帝的语言 其实 数学是人类的骄傲。

如果分析一下充分体现数学本质的所谓最简单的“纯粹数学”，便可发现，它基本上是由两个成分组成的。一个成分是形式

逻辑的不矛盾律（同一律）等。另一个成分是如加（+）减（-）等于（=）、自然数等。这两个成分和两个方面都是人类社会原始劳动操作（实践）的反映。例如，加（+）减（-）等于（=）等来源于原始劳动操作的合、分、可逆、恒等、对称、进行的无限可能性等等最基本的形式。例如，“无穷”并不是指现实世界的事物、对象的无穷（无论是无穷大、无穷小），而首先是意味人（人类）能无穷地（只要人类存在）把操作继续进行下去，它终于反映在人类思维中，成为数学的一个不可缺少的基本概念。自然数在根本起源上，是由劳动操作中产生和把握的抽象的量的同一性（即所谓“纯粹的量”）发展而来。对上述操作形式、结构、量的同一性等等的把握，是人类认识的一个极大飞跃，从此，世界开始被人类从量和关系的高度抽象的形式、结构方面精确认识，在这基础上，联结人类对感性世界所产生的自由直观能力，不断创造出自由地理想化地构造关系、结构的能动观念和系统（大多远离现实原型，纯粹是从观念世界里推衍出来似的），成为一种认识世界无比锐利的工具。正如人不断创造出现实中没有原型的物质工具一样，数字作为特种符号工具和作为对客观现实结构的建构，这二者的关系仍是一个值得深入探索的问题。但从根源上说，它是经过漫长的历史行程，把本是与劳动操作活动的有关形式方面，加以对象化，并不断抽象和转化为符号操作的一些基本演算规定，如 Piaget 强调的操作的可逆性 $A + B = B + A$ ）、守恒性 $A = A$ 等等与客观经验对象直接相关的部分则变为逻辑的量词和“属于”等观念、符号）。数学中形式逻辑的成分，以及形式逻辑本身，其本质则是原始劳动操作本身所要求的

相对稳定性 如这样做就不这样做 ($A \neq \bar{A}$) 等等。它们也是经过漫长的历史行程, 由实践动作所要求的相对稳定性, 通过“自觉注意”这一人所特有的重要心理功能, 转化为语言、思维所要求的概念、语词的相对稳定性 以至似乎成了思维的“本性”、“语言”自身”的规律。在这个转换的抽象提升的过程中, 又正是通过社会的强制 (最初由原始的巫术礼仪来保证和集中化, 如巫术中的一些的步法、手法、姿态、咒语、次数、序列等等 都是极为严格的 而达到的。我以为, 原始社会的人们对主体实践活动的同一性的严格要求, 首先表现为一种巫术礼仪→道德伦理的社会指令, 表现为礼仪、道德必要性。正是通过这种意识形态的强有力的活动, 原始人群那种混沌不清、是非同一、梦幻般的先逻辑思维阶段才能逐渐摆脱, 而过渡到以遵守概念的同一性为特征的逻辑思维阶段。这是一个极为漫长的历史行程。这个行程的成果最后才构成了数学的分析方面。总之, 原始实践劳动操作活动的结构和形式特性, 在漫长的时间中, 抽象、提取、内化、构建为语言、思维、逻辑、数学的本性 使它们具有了所谓普遍必然性。……在现代文献中, 关于这个问题最值得注意的是 Piaget 的一些观点。这位心理学家以儿童心理的大量实验作例证, 反对逻辑实证论, 认为逻辑不能从语言中来; 也反对了 Chomsky, 认为逻辑不是什么内在的理性深层结构; 他强调逻辑和数学都只能从原始动作中得来。“不是从所动作的对象抽象, 而是从动作自身抽象。我认为这就是逻辑和数学抽象的基础”。〔1〕他区分出

〔1〕 Piaget, 《发生认识论》第 1 章。

两种动作 指出“所有这些协作形式在逻辑结构中有其相平行者 动作水平的这种协同动作，就是以后思想中的逻辑结构的基础”〔1〕……可逆、次序、拓扑、交换律、联合律……这些数学基本形式特征，正是这种协同操作特征的抽象提取。……可惜的是，尽管他从心理学看出动作、操作在形成人的逻辑思维和原始数学观念过程中的基础作用，却不能从人类学的社会历史整体行程中来说明它们，从而把动作、操作作了离开作为历史总体的社会实践这个根本要点的解说。具体地说，他没有充分注意使用工具在操作动作中的巨大意义和特性，工具作为中介所带来的客观世界的因果规律性的联结和渗入，等等，从而不可避免地最终在一定程度上归宿于生物机制，有意无意地冲淡了人的认识能动性与动物的根本区别。〔2〕

至今 我仍然认为 尽管论证尚需细密和深入 但上述基本看法甚为重要。它说明了作为人类特有的理性工具的逻辑和数学来源于操作建构百万年以上的历史积累和理性内化。它是人类得以生存的实用理性的‘度’的本体性的成果展现。

(2) 中国传统的缺失

从《批判》到《历史本体论》，一直强调经由历史积淀所产生的人

〔1〕 Piaget,《发生认识论》第1章。

〔2〕 《批判》第2章第6节。重点原有。

的这种能动性，这种能动性集中表现和充分发展在数学和逻辑上。这个实践操作活动的感性抽象物，构成了一个可以脱离开现实事物和实际世界，而自行繁殖衍生的符号系统的世界。这个世界所具有的可能性和“神秘”力量，足以令人惊叹。之所以说神秘，因为像无理数之类的发明，作为纯粹智力想象的建构，却可以普遍应用于现实世界而产生实际效用。它们这种似乎不依存于现实世界所展示的非现实的逻辑可能性，却保障着人类在现实世界的实践—操作—生产（科技）中的实际可能性的不断生成。它似乎显示出一种超经验的语言，这实际正是 Pythagoras 的数的宇宙、Plato 的理式世界和 Kant 的“先验”主义的来由。而中国传统实用理性的最大缺陷和弱点就在于，对这一实践操作本性的感性抽象的意义和力量缺乏足够认识和充分发展。这也是中国缺乏高度抽象思辨的纯粹哲学的重要原因。如我以前多次指出，中国有技艺 无科学〔1〕。中国文化由于过分强调“理论联系实际”没有也不能产生欧几里德几何学和 Pythagoras。中国传统实用理性过于重视现实的可能性，轻视逻辑的可能性，从而经常轻视和贬低“无用”的抽象思维。“雄辩”如孟子 常常违反形式逻辑〔2〕，仅以气势 情感力量 逼人 清醒如荀子 也以无实用价值而反对名家〔3〕，道家强调的恰恰是逻辑悖论式的辩证观念〔4〕；法家如韩非着重的更是现实功能的“逻辑”〔5〕。从孔子起，重视的都是“名（概念）”与“实（现实）”的关系 是“必也正名乎”而不是“名”自身独立发展的价值 而其根由则

1〕〔3〕〔4〕〔5〕 参阅拙作《中国古代思想史论》。

2〕 崇孟的牟宗三也指出了这一点，参见他的《圆善论》。

在于，天人不分的巫史传统，没有可能从独立科学基础上发展出高度抽象的“先验”观念和思维方法。这使得中国人的心智和语言长期沉溺在人事经验、现实成败的具体关系的思考和伦理上，不能创造出理论上的抽象的逻辑演绎系统和归纳方法（墨辩略有而失传）。汉语缺少抽象词汇，哲学缺少形而上学，思维缺少抽象力度，说话作文不遵守形式逻辑，计算推演不重视公理系统。二千年来中国很少有哲人能够发表“通过逻辑完美的认识，内在价值是不能以应用外在价值所能比拟的”〔1〕之类的论说。抽象思辨所获得逻辑真理和认识愉快，远比物质效用和实际利益更为重要。凡此种种，都是由于未认识符号操作乃实践操作伟大提升、延伸和扩大，未认识摆脱了人体肢体活动的物质操作局限性所可能获得的潜在的逻辑可能性。正是这一“未认识”不仅使理论而且使实际也即是人的物质实践本身也受到了极大的束缚和阻挠，从而缺乏对独立于社会规则的自然律 *Law of Nature* 的深入追寻，未能发展出以高度抽象思辨为基础的现代科学。今日提出“实用理性”应该对自己这一传统进行必要的自我审视和批判。百年以来，经由西方科技洗礼之后，现代汉语已输入大量抽象词汇，中小学教育设立了数学和逻辑，大众文学开始生产有益于锻炼推理能力的侦探小说而非一味发扬想象一情感的武侠小说。“实用理性”正在从心理上加强中国人的思维力量，使这力量不仅如古代那样表现在技艺发明中，而且也能表现在极端抽象的符号思考中。传统经过挑战而革新，恰好符合“实用理性”并非先验理性而是“经验合理性”的概括提升的“本性”。历史本体论从人类学（即整

〔1〕 Kant, *Logic*

个人类文明的哲学视角出发对“实用理性”所提出的界定，便已预设了这一“日新”的含义。中国人完全能够适应抽象思维、逻辑训练〔1〕，进行现代科技的发现发明。只是对一个已有数千年传统的文化心理结构的巨大群体来说，这种心智习惯的改革更新，亦即理性内化中这一文化心理积淀过程的打破和重组，需要自觉性，也需要相当的岁月时日。

(3) John Dewey 的工具主义

这里，想把实用理性 (Pragmatic Reason) 与实用主义 (Pragmatism) 联结起来。《批判》一书提到了实用主义和 John Dewey。由于当时政治环境，更多强调了 Dewey 与马克思主义的差别或对立。其实，《批判》所想指出的更是 Dewey 与 Marx 的近似。同样从 Hegel 的理性主义脱身出来，走向了日常生活的经验和实践。尽管 Dewey 本人坚持反对马克思主义，但 Dewey 的工具主义理论或如他所自称的“实验经验主义”(experimental empiricism) 我以为，却恰好可以看作是 Karl Marx 唯物史观的实践观念非常重要的具体开展和补充。Dewey 细致地论说了人类操作活动对认识的基础地位和关键作用。他反对心灵实体的唯心主义和旧唯物主义(他称之为“经验主义”或“感觉经验主义”，即从感觉材料出发的经验主义和实在论)。他否认任何精神的实体存在，认为人的一切概念、思维均起源于人的操作活动。他强调理性绝非本体而只

〔1〕 严复在 20 世纪初首先在中国讲授逻辑学，当时士大夫虽“闻所未闻”，却争相听讲，盛况空前。这有如 300 年前明末徐光启等人接受和翻译《几何原本》一样，都显示实用理性有克服自己的缺失的可能。

是工具，只是因为劳动操作的社会实践中，“出现了不停地敲、削、切、锤”等等以及它的节奏、尺度才使人类将一个无秩序和不稳定的生存状态转换改造成一个可控制和有秩序的生活世界。一切符号演算如数学都由此出。有如他所反复申说：“人的实际经验就是采取动作从事操作、切割、区划、分隔、扩展、穿刺、结合、堆聚和交混、贮存和分派。总之，选择和调整事物，作为手段以达到结果”。〔1〕正是在这种种的动作操作中，产生出人类所特有的抽象概念和符号系统，例如数学。Dewey 不断指出，在实际的具体操作中包含或隐藏着基本数学观念如相等、顺序、总和、同位、换位等等从而创造符号使这些概念变得明显。Dewey 说，“木匠和石匠如果没有这种即便是粗糙的估量大小和重量的办法，就没法进行工作，……计算和测量的根源在于这种处理的经济和有效，其结果表现为物理工具如最初刻痕、划划、结绳，后来表现为形象和图表”〔2〕。这些数学和逻辑如 Dewey 所强调，“并不是存在 Being 的形态，而是思考事物的方式。这样，它们之间的联接便从经验的固定状态中解脱出来……”〔3〕从而可以应用于远远超出实际操作活动的广阔天地，并且可以提示着事物间许多新的关系。Dewey 完全正确地指出过去“经验主义解释数学观念的失败，就在于它不能把数学观念和从事动作联结起来”〔4〕而“要求数学发展如同一门科学，要求观念的逻辑发展，亦即操作自身的隐含关系的展

〔1〕 *The Quest for Certainty* p. 156, New York, 1929.

〔2〕 同上。

〔3〕 同上，p. 159。

〔4〕 同上 p. 156。

开，……就要把操作不当作达到特定的某些特殊用途的手段，而注意操作本身”。〔1〕“数字不管性质差别是大家熟知的事实。这种不管是处理不同于实际行为的抽象中可能操作所作符号建构的结果”〔2〕这即是说，“操作本身”可以从各种特定的具体的活动情境下抽离出来，成为符号的操作（演算）系统。这种“操作本身”的抽象化的符号系统，就是数学和逻辑。它们是人所特有的理智力量（intellectual force）。

Dewey 强调的这两点与前述我的看法几乎完全相同。即第一，劳动操作活动是人类经验的根本内容和基础；第二，符号运作包括数学演算是从这个基础（操作活动）中提取、抽象而成，却具有脱离一切特殊经验的独立性。这也就是我所讲的操作建构的“理性内化”。Dewey 讲的人所特有的这种“理智力量”也就是我所讲的“经验合理性”和“历史建理性”即认为“理性”不是先验或先天生成的而是后天经验特别是劳动操作的实践产物。它是由使用制造工具的物质操作活动，通过转换为独立的（脱离开特定的操作和情境）的符号运算，再内化为思维规则的。这是一个操作—符号—心理的人的理性认知能力的塑建过程。这种理性认知能力是“人性”（human nature）的一个重要组成部分。Dewey 只是从人们经验技艺的角度，其实更应该从人类历史宏观的角度来考察、讨论这一问题。如我以前反复申说，就人类说，它是历史的成果；就个体说，它是教育的成果。数学和逻辑，作为这种由人类实践操作秩序所提升的理智力量的代表，这种虽从“经验合理性”所

〕 *The Quest for Certainty* p. 156, New York, 1929

〕 同上 p. 159。

提升却具有“放之四海皆准”的普遍必然性，正是人类的骄傲。就其整体说，它是人类存在和“度”的本体性的伟大证明。

II 度的辩证智慧

(1) 由操作层到存在层

这里没法细说 John Dewey 而只是指出 实用理性的逻辑学 如同 Dewey 一样，认为思维规则和数学系统的根源是操作活动，同时都坚决反对将这些操作—思维规则作任何实体化。但是，从希腊 Parmenides 和 Aristotle 以来，便一直有着“思维和对象（存在）是同一的”思想，即将思维与存在、认识与本体相等同。欧洲中世纪产生了理性本体论、理性宇宙论、理性心理学等等将思维实体化的形而上学。虽经 Kant 极力批驳，但 Hegel 以“历史与逻辑相统一”“绝对精神外化”等形态又重新将思维实体化，把本来作为工具的“经验合理性”再次宣布为先验的理性（或绝对精神），有如 Hegel 自己所说“按照 Kant 的说法，思想虽说有普遍性和必然性范畴，但只是我们的思想，而与物自体间却有一个无法逾越的鸿沟隔着。与此相反，思想的真正客观性应该是：思想不仅是我们的思想，同时又是事物的自身，或对象性的东西本质”。〔1〕于是，逻辑作为

〔1〕《小逻辑》§41。

“研究思想、思想的形式和法则的科学”〔1〕变成了研究客观世界（自然和人类）并君临一切科学的科学。Hegel 由逻辑学演绎出一整套关于自然、社会、精神各个领域的百科全书式的辩证规律和法则。

到马克思主义，更是这样。列宁说，“逻辑不是关于思维外在形式的学问，而是关于一切物质的、自然的及精神的事物的发展规律的学问。即关于世界的全部具体内容及其认识之发展规律的学问”。〔2〕这最典型和最充分地表达了传统马克思主义的基本观念：把思维的规律和存在的规律混为一谈。上章第一节所述认为形式逻辑的规律和本性来自客观世界，也正是既把操作层和存在层混为一谈，又把人的认知建构与外在对象混为一谈。而无论是 Engels“对立统一”、“质量互变”、“否定之否定”三原理或斯大林的四原理（三原理再加上“普遍的相互联系”）或毛的一原理（对立统一或否定辩证法），都被确定不仅是思维而且主要是存在（人与自然的实体）的“规律”。从 Hegel 到马克思主义的“逻辑与历史一致”、“思维与存在同一”使本属于思维领域的理智力量作了恶性膨胀，成了一种或精神（Hegel 的“绝对理念”或物质马克思主义的“必然性”）的实体力量的展现。它脱离了为 Kant 所极端重视的现实经验，造成了有如 Kant 批判中世纪神学理念的“超经验的运用”，将主观的辩证认知当成客观事物的“必然规律”制造了灾难无穷的“先验幻相”。

“实用理性”今日明确认为，无论是形式逻辑或辩证法都只是人类

〔1〕 《小逻辑》§19 贺译本第 74 页 三联版，1954。

〔2〕 列宁：《黑格尔逻辑学一书摘要》第 38 页 解放社版，1950。

处理事物的方法，而并非事物或对象本身的性质，即它们不能实体化、存在化。

在重视和强调实践操作活动作为人类经验和一切理性规则的根基和内涵上，在反对理性实体化或“先验理性”基本观点上，历史本体论的实用理性与 Dewey 的实用主义、工具主义相当一致。实用理性之不同于实用主义和 Dewey 在于前者在肯定上述前提下又非常重视和强调历史的积累，即历史本体论以积淀说重视和强调历史的积累性，特别重视和强调文化积淀为心理，形成了人的各种区别于其他动物族类的智慧和感性，认为这是“人性能力”的形成。对 Dewey 说 将一个无秩序、不确定的世界(情境 Situation)改变为一个可控制、有稳定秩序的确定的世界，这就是一切。逻辑和审美、科学和艺术都服务于这一目的；在此以外，肯定任何独立的客观实体的存在，无论它是物质、精神、理性、心灵 都是没有意义和难以承认的。“知”就是“行”实践操作便是一切。对历史本体论说，实践操作经由历史构建出来了一个不同于其他动物族类的“人化自然”：它包括外在的物质文明(人文)和内在的精神文明(人性)。上述的数学、逻辑便属于后者。它们是由操作活动所提升、积累而成为人的一种能力。因之“知”不能完全归结于“行”或全等于“行”。由历史积累沉淀而成的文化心理结构是某种人类所特有的存在形式。它是内在的人化自然，即在自然生理—心理基础上由文化积淀而生成的人性形式。它不止于逻辑和数学，也包括其他认知范畴(如辩证法)以及道德意志、审美需要等等。

简单说来，历史本体论认为 Dewey 的缺失是尽管他强调揭示了数学、逻辑脱离特定经验的独立发展，但仍然没能从哲学上充分重视作

为历史积累的心理成果。他未重视人与自然的实践关系通由操作已构成了一套貌似先验的认知规范形式。尽管 Dewey 强调了符号操作脱离劳动操作的独立特征，但重视的仍然是它们在根源上与操作的相关性质，而忽视了它们可以成为“延缓反应”的心理形式。所以 Dewey 的“实验室的逻辑”不能替代或等同于由历史（文化）到心理的实用理性的逻辑。Dewey 强调了人的操作层面，忽视了人的文化心理的存在层面，并以前者来囊括甚至代替后者。Dewey 以实践操作和群体关系为极致和一切，忽视了个体存在及其心理形式（人性能力）。这从哲学上说，便是人失去了自身，成了生物适应环境的机器。Richard Rorty 说实用主义“既不够硬（对无神论者而言）”，也不够软（对审美主义者而言）”。“处于 Tillich 和 Carnape 之间，已被压碎”。〔1〕20 世纪 30 年代后，Dewey 这位最具美国精神的哲人在美国本土上只好让位于欧洲大陆来的既硬且软的 Wittgenstein。

今天 本文主张复活 Dewey 补救他的缺失 并把他与 Marx 和改造了的中国传统接连融合起来。这样，就要回到实用理性的第一范畴“度”。因为“度”的本体性不仅展现在上述从感性实践抽象提取的逻辑、数学的认知力量上，而且也展现在经由历史积累在不同文化中所构建的辩证范畴上。前者是关于人类自身的实践操作，后者却涉及人类与对象（客体）的整体层面。实用理性不停留在 Dewey 对生存情境（situation）的确定、处理、解决这一主体实践操作的层面，而且要进入

〔1〕 Alan Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism* p. 352 NY-London, 1995.

由人类历史所积累形成的对世界（自然与社会）的整体把握层面。所以实用理性不是“实验经验主义”或“实验室的逻辑”，而是人类历史存在的逻辑。它不属于实用主义，而属于人类学本体论。

人的生存—生活—生命的本体存在，根本上已超出生物学或生物性的适应、对付环境的活动，经由人类语言，从历史产生的超生物性的族类生存结构对世界整体所产生的理性认知范畴，已与肢体物质操作活动及其抽象化提升的符号系统和心理结构拉开了距离，它是人类智慧的另一层面。它虽在最终根源上仍与实践有关，但已包含大量对人类社会关系和对外在自然世界所作的各种静观观察和人际经验传承。它不再是数学和逻辑，而成为所谓存在观念。由 Kant 明确提出，由 Hegel 集大成而系统化，再被许多马克思主义者所误造滥用的所谓“辩证法”或“辩证逻辑”，便属于这一层面。它虽然并不是客观事物或世界的性能、法则、结构或“逻辑”而仍然只是人的理性认知工具，但它已不是与人类实践的操作层相关连，而是与人类生活—生存—生命的存在层、从而也就与整个世界（人类社会和自然界）相关连。在操作层，一定意义上可以说“知（认识）即行（实践）”，在存在层，“知”与“行”的关系远为间接。操作层的数学特征和所重视的，是无限的逻辑可能性；存在层辩证法特征和所重视的，是有限的现实可能性。

Dewey 并不是不知道而只是轻视了这一层面，或者说将这两个层面混为一谈。Dewey 轻视了并非所有认识概念或范畴均可以从操作活动中得出，也不是一切认知概念或范畴均可归结于操作活动。“实验室的逻辑”并不适用于人类全部经验。如前所说，从哲学上，Dewey 忽视了由于人作为超生物的族类在本体存在方面所积累的历史，使人的

认知不同于生物适应环境的活动，也不能等同于现代科学的实验室的操作。所以，历史本体论的实用理性所讲的 $A \rightleftharpoons A_{\pm}$ （即度）之不同于 $A = A$ 、 $\bar{A} \rightleftharpoons A$ ，是因为二者不在一个层面上。 $A \rightleftharpoons \bar{A}$ 、 $A = A$ 是由操作命令而内化为思维和语言的同一律规则。 $A \rightleftharpoons A_{\pm}$ （度）在实践操作层面虽仍需遵循 $A = A$ 、 $A \rightleftharpoons \bar{A}$ 才能进行，但它之所以不同于 $A \rightleftharpoons \bar{A}$ 在于它指示的是这一实践操作取得成功（达到目的）的现实可能性。只是 $A = A$ 、 $A \rightleftharpoons \bar{A}$ ，并不一定成功，它只是实践操作规则。 $A \rightleftharpoons A_{\pm}$ 是遵守 $A = A$ 、 $A \rightleftharpoons \bar{A}$ 的操作活动而取得成功（达到目的）所需要的必要条件和充分条件。因之，它涉及的是维系人的生存—生活—生命的本体实在，是对这一实在的确认和见证。而某一 $A \rightleftharpoons \bar{A}$ 却与成功与否从而可以与人的生存或本体存在无关。可见， $A \rightleftharpoons A_{\pm}$ （度）的范畴所涉及的，远不只是主体操作活动，而且也设定一个实体世界的存在。 $A \rightleftharpoons A_{\pm}$ 不能通由伦理命令成为思维规则，而只能是由不断的尝试错误的操作实践中逐渐涌现出来。所以，它成为人类通过实践获得生存的本体性的存在范畴。它不属于形式逻辑，而进入辩证逻辑。它不止于人的操作—思维，而且进入人的生存—存在。

这个“度”的存在具有巨大的不确定性，从而不同于 Hegel 逻辑学的“存在”或“质”。它由“经验合理性”所提供，依存于尝试错误的操作实践基础之上，是不断变迁和积累出来的对世界的把握。“度”是由“操作层”向“存在层”过渡并担负着两个层面相转换的角色。

“因果”是 Kant “知性纯粹概念”中的核心范畴，它倒可以典型地显示这两个层面的转换。因果观念之所以可能，一直是哲学和科学的巨大问题，至今并未解决。历史本体论认为，因果观念的最大特征，以

及它之所以成为最重要的思维观念，正在于它是由操作层到存在层的过渡，具有建构和范导双重特色。

“因果”本起源于实践操作。如《批判》所说：

使用工具制造工具的实践活动的多样性特点（不同性能不同形状的木棒、石器、骨器的多样，把持使用方式的多样、操作动作姿态的多样……），从根本上打破了任何动物种类的既定肢体、器官和能力的固定性、狭隘性、特殊性，是任何动物的任何肢体、器官的活动（无论是锐牙、利爪、飞腿、双翼）或任何能力（无论是跑、捕、攀）所根本不能比拟的。后者作为动物的生存活动，只能把自己的活动及活动的肢体、器官、能力束缚在、局限在、固定在若干极其狭窄的客观因果联系之中，使这些少数的、特定的因果联系逐渐变成本能性的东西，一代代遗传下去。前者却大有不同，它由于对现实世界主动地造成极为多样和广泛的大量的客观因果关系，现实物质世界的各种各样的客观因果联系便作为属性、规律被日益深入和广泛地揭示出来，保存在、巩固在、积累在这种劳动实践活动之中。这里可以鲜明地看到由量到质的转换和飞跃。由少量的、本能式的到大量的、非本能的使用和制造工具，在自然史上开始了由猿到人的伟大过渡，这个过渡的根本基础，正是这种原始的劳动活动。在这个过程中，原始操作提炼凝缩为动作思维，再与言语联接，逐渐转化为语言—思维的观念系统（如前面已一再强调，原始巫术、礼仪在这个转化中起了决定性的中介作用）。因之，究其最终根源，客观因果规律之能为人所反映、掌握，成为因果

观念之类的认识的重要范畴，首先是由于人类社会实践活动的结果，而不是静观的感知、观察、归纳的结果。……开始的因果观念是极为具体地与特定事物和观念密切联系在一起的（可参看原始民族原始社会的大量研究材料）。由这些具体因果观念再逐渐概括和抽象为“凡事总有原因”的因果范畴，更经历了漫长的历史时期……至于因果作为辩证范畴正式提出和使用，正如阴阳五行“相反相成”、“矛盾统一的范畴”一样，是在晚得多的时候。^{〔1〕}

历史本体论认为，思维中因果观念便产生在这里，而不是思维的先验“本性”。所以它的形态、方式（例如是线性因果还是几率式的因果）便不可能有先验的规定。“因果”也不能全等于“必然”，它们属于不同的认知层次。前者（因果）主要由操作得来，后者却全属存在层次。前者乃操作“本性”，后者是辩证范畴。前者源于实践操作；后者（必然）则常关乎现实生存而与偶然并在。前者作为“if-then”，与“yes/no”“all/none”以及重复、颠倒、交换、等量等等同属于逻辑和数学范围。后者与偶然、现实性等同属于辩证范围。数学、逻辑也有“必然”，但那只是符号演算，而非必须与“偶然”并在关乎人的生存。因之，因果由操作层转入存在层，由操作秩序变化为辩证范畴，正是“理性”（经验合理性）的典型生长过程。在后一层次中，“因果”便成了“理有所必然”的“理”。“因果”成了道理、理由、规律、必然，由操作的逻辑规范转换成为存在的认知智慧。“因果”、“必然”、“理”，成了人

〔1〕 《批判》第3章第4节。重点原有。

们生活和存在所重视的思维观念,但又总与“奇迹”、“偶然”、“势”相联结,在中国传统里,作为必然的“理”经常与特定感性情况有关的“势”(有一定的偶然性)联在一起。这就是“理”(必然)经常取决于“势”(偶然),即是说,必然性(理)的实现取决于各种具有一定偶然性的具体的力量、情境和形势,要实现“理”的可能性仍然依赖于“势”的现实性。依循中国传统,实用理性本是“经验合理性”的提升,它重视现实的特殊性多于抽象的普遍性,重视偶然性多于必然性。今日实用理性的逻辑学将突出的不是宿命式的客观必然,而是人们选择和决定的可能和偶然。人有选择、决定、创造自己命运的自由。偶然性与必然性、可能性与现实性这两组由操作层面“因果”提升得来的辩证范畴,就成了人的生活一生存一生命的历史主题。在琐细的个人生活上如此,在宏伟的历史场景上也如此。有如《历史本体论》所说:

这里的根本问题,如我二十年前提出的,是偶然与必然的关系问题(拙著《中国近代思想史论》)。即任何历史事件、现象、人物,其主动创造历史的成就和失误,到底有多大程度、多大比例是必然,即制约于时、空、环境、条件而会出现;多少是偶然,即由于个人主观的思想、品格、信仰、意志、情感等原因,是一个非常重要而复杂的问题,值得仔细研究。我常说,没有毛泽东(他的思想和个性)便没有“文革”;“文革”非常“偶然”,并无必然性,但“文革”之所以能够发动,而且如此轰轰烈烈,又并非仅有毛的思想和个性便能做到,又仍有其历史的、社会的、心理的某些“必然”因素。这些“因素”是什么?它如何产生?如何展现?以及它们今

天仍否存在？它们作为“文革”事件的“必然”因素在当时和今后是怎样、会如何？是否可以有不同引导方向？等等，便是应通过“必然与偶然”这一历史课题进行探讨以获取经验和认识的问题，而不是以“必然通过偶然出现”之类的公式来论证它的“合理性”、“必然性”。我所讲过的辛亥革命也如此。这既不是“一切均必然”，也不是“一切均偶然”，更不是“偶然是必然的呈现”所能处理。人一方面主动创造历史，同时又被历史所规定、制约。即使在最自由的文化领域，Shakespeare 不可能出现在原始社会，如同今天也不可能再有屈原、杜甫一样。英雄豪杰圣贤人物是应该承认的，但不可能完全是英雄造时势。A. Einstein 的飞跃，充满了偶然性，但也不是没有前人的“必然”准备。秦始皇的统一中国有其成熟了的“必然”势态，但其个人的偶然作用却仍然极其重要。因之，不能把历史事情，也包括前述食衣住行日常生活领域内的所有事件，都一律解说成“必然规律”、“不可避免”。恰恰相反，必然（规律性）与偶然（创造性）是什么关系，在结构中各占何种位置，才是问题的真正所在。因为所谓“必然”与“偶然”在各种事件中的比例、成分、结构是并不相同甚至大不相同的。这才是历史研究的主题和核心。

这就是由操作层的“因果”规则向存在层的“必然—偶然”、“现实—可能”的辩证范畴转换的最终完成。这个存在层包含了个体，也包含了集体甚至人类整体和总体。

即使就自然科学说，《批判》一书也早说过：

在这里，因果不是线性的机械决定论，系统的复杂结构形成了多元和网状的因果，可能性的选择极大。而任一选择对整体系统和结构均将产生影响。所以不能把总体过程当成是机械决定论的必然，必须极大地注意偶然性、多样的可能性和选择性〔1〕。

这才是“应然”与“实然”、理论与实践之间的复杂多样的关系。历史本体论认为偶然性永远是人（包括群体和个体）的生命力量的展开和本己可能性的实现，是它开辟着必然性的行程。

（2）中国范畴维护生存的特色

《历史本体论》以“度”替代“存在”（Being）“本质”（essence）“实体”（substance）以及物质（matter）或精神（spirit, soul, mind）来作为本体性的第一范畴。固然是由于强调人的存在、生存“人活着”〔2〕所依赖的实践操作活动，同时也是彻底告别以 Hegel 为最大代表以绝对实体（包括外在的实体如绝对精神、物质世界和内在实体如心灵本体、理性逻辑等等）来主宰操作层的形式逻辑和存在层的辩证法。“度”作为第一范畴，将认识和存在都建立在人类的实践活动基础之上。“度”以其实践性格在感性操作层构建思维规则。“度”以其成功经验在理性思维层生产辩证智慧。

〔1〕 《批判》第6章第4节。重点原有。

〔2〕 参阅拙作《哲学探寻录》。

古希腊哲学在存在层的辩证智慧上，如同在操作层的抽象思辨一样，作出了不朽的贡献。如前所说的 Pythagoras 的数与宇宙和谐、Parmenides 的存在、Democritus 的原子与虚空、Heraclites 的矛盾斗争以及其后的 Plato、Aristotle 等人 他们的辩证观念到 Kant、Hegel 和马克思主义，成了一种体系式的哲学结构。

正因为属于存在层的认知范畴，涉及的远不止是具有人类普遍性的实践操作，而是有关特定人类群体长期生存经验的认知概括，每个文化由于长期历史生存经验的不同，传统承续和着重方面的不同，认知范畴便既会有一致，也会有差异而各具特色。这种一致和差异可以造成相互冲突，也可以相互认同而彼此补充。

中国以人事关系为主要对象的文化传统，实用理性本来就重视自己在人际关系上的工具性的实用性能，缺少对纯粹思辨的兴趣，它的辩证范畴与经验、感性、实践、实用有着更为具体和直接的联系；其抽象程度与希腊相比，也有重大的不同。例如中国的“阴阳互补”与西方“矛盾统一”相比较 便呈现出这种差异。

形式逻辑的矛盾律是操作层的基本规则，中西一致，尽管中国未有理论表述。“矛盾统一”律则是进入存在层的辩证范畴，它讲求的不是操作命令和思维要求，而是对事物、世界、人生的认识、把握和处理的方式。其特点是既二分，又将二分加以联系。当代时髦思潮对“二分”的彻底否弃，我以为是肤浅和谬误的。“二分”本来自操作规则“做或不做”、“这样做便不这样做”），它是由人类处理事物维系生存的基本操作一行为方式抽象而成的思维法则。当它进入存在层面，便复杂化地形成了“矛盾统一”的辩证范畴。这种矛

盾统一的辩证范畴是许多文明都具有的一种高级的认知形态和哲学观念。在波斯、古希腊和中国都产生了这种两个方面或两种因素、势力、力量、情况的相互对立、斗争而又相互依存、渗透和转化的观念。

中国的“阴阳互补”便是如此。中国的“阴阳”观念，我以为本由人的操作、活动、动静、作息两种既区分、对立又彼此渗透、依存的状态概括而来〔1〕。其后，才对象化为昼夜、男女、天地、向背等等。它们之所以并不完全相同于西方的矛盾，在于它们具有更为经验性的具体感性特征。“阴阳”双方虽然平等，但“阴”“阳”作为矛盾双方却又各自具有特定的感性征候，从而它们之间的对立和依存便具有鲜明的经验性的色彩。第二，它更为重视矛盾双方的“互补”性能，亦即重视双方在对立、斗争甚至决裂之中或之后的平衡和稳定。它不强调对立双方的斗争、冲突使存在整体的毁灭、消失或双方永远的水火不容。所以，阴阳不同于波斯的光、暗；也不同于基督教的上帝与魔鬼。“阴阳互补”实际上是直接经验地与人群维系自身存在（生存—生活—生命）的根本出发点紧相联系着。作为实用理性的“阴阳互补”范畴，主要不在如何叙说、解释客观事物或世界，而更在如何处理、调节人群社会、生活活动以及个体身心，以维持和延续生活、生命和生存。它仍然是产生在“人活着”这一本体存在基础之上，并服务和服从于这一存在的工具性的“经验合理性”。而这正是“度”的本体性的逻辑延伸。

继“阴阳互补”后，与古希腊有“杂多中的统一”相类似，在中国有

〔1〕 参阅拙作《己卯五说·说巫史传统》。

“和而不同”。“和而不同”本也来自诸多事物、对象、因素在操作实践基础的按比例亦即“度”的处理、协调中的“成功”统一”产生的“和”。应该说这与 Pythagoras 的“比例”观念（数学比例与和谐）相当接近。中国实用理性的这一观念（或范畴）的特色主要也不在叙说、描述、规定客观对象，而重在主动地引导人们的实际生活和生存。在这里，“统一”或“和”是与“成功”地生存紧相联系的。从而这“统一”或“和”的重点便不在如何消除、泯灭差异、区别、矛盾以及对立、斗争，它并不追求或要求各方面、因素、事物的“相同”、“同一”或“一致”，而是追求在承认差异、区别、矛盾、斗争中能取得和谐共处以维系生存。这个和谐共处或共存，仍然是依靠在调协各方中的分寸合适，恰到好处，即“度”的掌握。这仍然是“度”由工具操作活动层面到本体存在层面的提升。它是“阴阳互补”范畴在一个更为繁复多样的情境、状态下的发展和呈现。但由于它产生在一个以社会人际关系为主要对象的文化传统里，这些范畴应否或能否适用于自然界，便是一个尚未涉及的问题。^{〔1〕}它们所展示的不确定性和灵活性，与“度”的其他辩证范畴一样，非常突出。它们依存于人的历史实践，有赖于人在实际经验中去准确把握和发现，而没有冥冥中注定的本质和“必然”。

由于实用理性认定“度”来源于实践操作活动，所以无论“阴阳互补”或“和而不同”所造成的和谐、均衡、稳定，作为“度”的产物，便不

〔1〕 包括西方的辩证法，从 Hegel 的自然哲学、Marx 的数学手稿、Engels 的《自然辩证法》以及其后许多马克思主义著作将辩证法“应用”于自然界和操作层，大都失败。与操作层的秩序规范不同，存在层的辩证范畴只有范导功能而无建构功能，即使对人类社会也如此，即不可能有保证一定成功的普遍规律或“逻辑必然”。

但不排斥变化，而且强调是在运动、变化中来取得这种和谐、均衡和稳定。正是在这不断运动变化的实践操作和社会关系的成功中，取得了族类经验性的生存。这是一个动荡不已的过程。“度”的存在经验告诉人们任何停顿、静止就将使均衡、和谐、稳定僵化而走向生存的破裂和消亡。这个动荡运动可以有各种形态，包括急剧变易和微调变更。从而，在“穷则变，变则通，通则久”的实用理性的传统辩证范畴中，质量互变更强调不停歇的运行、变化，而并不特别着重质变、飞跃，虽然不否认变化的积累可以造成巨大的“革命”（质变），但这种“质变”是否打破或否弃“阴阳互补”、“和而不同”从“度”的本体性角度看，却得不出这结论。

在 Kant 和 Hegel 的逻辑学中，“实体”和“因果”之后的辩证范畴是“交互作用”。“交互”是 Hegel 逻辑学本质篇的最高范畴，因为最终决定存在本性的是诸多事物的交互作用。在中国传统，这个交互范畴则呈现为一个虽复杂却鲜明的“循环无端，道通为一”的反馈系统，此即阴阳五行图式。它所指示的是五种功能处在相互“相生相克”的运动系统中沟通、牵制、交错、影响以维持整体的稳定、和谐。^{〔1〕}有如“变则通，通则久”是“度”的展开一样，五行反馈系统可以说是“阴阳互补，和而不同”的结构性的整体显示。

这个“相生相克”的五行反馈系统具有循环性的色彩，但这并未排斥中国传统中所具有的某种历史“进化”观念，如荀子、韩非以及公羊三世说等等。百余年来，现代中国人之所以易于接受西方现代的进化

〔1〕 参阅拙著《中国古代思想史论》。

论观念，除开实用理性本身重视经验事实、实际效用这一根本性质之外，也由于这个反馈系统和循环观念本来就与传统中的“变则通，通则久”、“一逝而万古不合”以及“公羊三世”等观念未曾冲突有关。因为五行反馈系统的运动和交互作用没有排斥其整体可以指向进化。更因为这个反馈系统并不是僵化的循环实体观念，实际仍然是实用功能的工具观念。即使人们将反馈、循环应用于客体，也多是范导性的实用规约，而不是建构性的实体论断，尽管在表层表述上可能不乏这种论断。

与此相连，由于“度”的不确定性，中国传统的辩证范畴通过“经”与“权”、“命”与“力”、“既济与未济”等强调了对一切理性系统、图式、原则的突破，强调了这些理性范畴在与人的生存、生活和生命相比较中的次要性和工具性。孔子说“可与共学，未可与适道，可与适道，未可以立，可与立，未可以权”；〔1〕汉儒说“反经合道曰权”〔2〕。“经”一般可释作“原则性”；“权”一般可释作“灵活性”。“原则性”与“理”、与必然性、现实性相关连；“灵活性”与“势”、与偶然性、可能性相关连。后者一般总在前者的支配制约之下，实用理性作为经验合理性却显示了后者的重要：“权”高于“经”，“力”大于“命”。在这里，人的主观能动性分外突出。

《论语》说“死生有命”。孟子说“莫之致而致之者，命也”。“命”作为非人力所能主宰决定的事件、形势、情况、状态，与必然性相类似。但孔子有“知其不可而为之”，孟子有“夭寿不二，修身以俟之”，所以立

〔1〕 《论语·子罕第九》。

〔2〕 可参阅《韩诗外传》、《春秋繁露》、《淮南子》等。

命也”，都是要求发挥人的主动性，注重可能性。到荀子“制天命而用之”和汉代“人事为本，天道为末”以及宋儒的“得之以义，不必言命”等等，也是如此。它们贯彻了易传“天行健，君子以自强不息”的奋力实践的本体精神，成为实用理性的“度的本体性”的充分展示。它展示的是作为不断实践前行的人的存在性格和奋力特征。^{〔1〕}这同一特征也表现在《易经》最有意思的结尾。它亦即实用理性辩证逻辑的最终范畴：“既济（完成）和“未济（未完成），在殊途同归（既济）之后，又“一致百虑”（未济）。这个结束便是实用理性逻辑学所具有的开放性：“既济”、“未济”都不指客观世界、事物或对象，而是指主体的操作、实践、生活、生存。它指示的是实践—操作—生活以及人生都是不断完成却永不完成的运动变化过程。不是“最后审判”，不是天堂地狱，不是绝对精神，而是人际世间那永远没有完成、不会完成也不能完成的历史行程。这历史行程充满苦难，也充满欢乐。所以，这不是 Being、Idea、Trancental、Essence 等实体化的先验逻辑，而只能是以经验合理性为基础、以人类历史整个进程为根源的实用理性的逻辑。

如拙作《中国古代思想史论》和《说巫史传统》所再三申明，中国传统诸辩证范畴所呈现的过程性、经验性等等特色，其根源来自“人道”“天道”相同一的巫史传统，并且与兵家有关，其维护人的生存的实用目的非常鲜亮和明确。上述“阴阳互补”和而不同”“变则通，通则久”“五行反馈图式”“命与力”“理与势”“既济与未济”等等，无不贯彻和体现着尽力发扬人的主动力量以维系、护卫和延续生活—生存—

〔1〕 以上论述均见《论语今读》。

生命的基本色调。所以它不但应用在政治上、群体生存关系上，也应用在医药上、个体身心健康上。与现代新儒家的解说不同，我以为这才是“天地之大德曰生”“生生之谓易”的中国“生命哲学”的正解真传。它为以“人活着”作为哲学第一命题的历史本体论所承继。拙作主体性哲学的《第四提纲》、《哲学探寻录》提出‘人活着’与‘历史本体论’提出“度的本体性”本就是同一视角。

(3)“ 先验心理学 ”

上述辩证范畴的存在层的揭示，也是为了说明，与 Dewey 因噎废食，因反对心灵实体而相对忽视人类内在心理成果不同，实用理性以辩证范畴强调作为历史成果的人类智慧的结构存在。如同外在人文世界(从生产工具、各种物质用品到社会制度、人际关系)人的内在人性世界，包括操作层和存在层的“理性内化”，同样是人类历史的伟大成果。《批判》、《己卯五说》、《历史本体论》之所以提倡 Kant 哲学，将 Kant 哲学称为“先验心理学”正是在经过 Marx 唯物史观的洗礼后，通过积淀论的具体途径，回到 Kant 所提出的这个文化心理结构问题，也就是我所谓“经验变先验”“历史建理性”“心理成本体”问题。

与 Hume 以经验心理作基础不同，Kant 先验哲学所提出的，我以为，正是这个使一切经验成为可能的人类心理的普遍必然的结构形式。它将是经验心理学未来(100年后?)的研究课题，今日脑科学刚刚起步，作为实证科学的经验心理学还处在襁褓时期，极不成熟。因之从 Kant 到今日，这个问题只能作为一个哲学视角来陈述。特别是

对不是以上帝、Being 或理性而是“以人为本”即以人类的生存延续为根基的历史本体论和实用理性来说，“先验心理学”更成了哲学的主题。它陈述的是，在实践—生活的长期历史基础上，积累沉淀而形成了人类独有的人性能力。如我二十年前的主体性哲学提纲所提出：它由“理性渗透感性”的审美结构、“理性凝聚”的意志结构和“理性内化”的认知结构三大部分所组成。这“先验心理学”不同于 Kant 的是，如已申说，Kant 将它们归之于无所由来也无从说解的“先验”，历史本体论则认为它们乃人类长久历史实践特别是劳动操作活动的产物。但它们一经产生，便具有存在论的本体意义。这“本体”不是独立于人的身体而存在的实体，而是依附于肉体生存的人类心理功能的结构形式。这结构形式不能脱离特定社会时代的经验内容，实际乃由此经验内容经由极为漫长的历史，逐渐积淀形成。对个体来说，则经由教育。

“理性内化”即认知形式，如前所述，包含操作层和存在层，这是 Dewey 所未真正区分的。操作层前章已作了强调说明。存在层的观念范畴，特别是有关人际世间的生活关系，如上节所述中国的辩证范畴，不是操作层的逻辑和数学所能完全处理的，这个层面所需要的辩证智慧，同样是人维系生存的理性工具。操作层和存在层的这些理性工具，经由语言和符号，内化为人的文化心理的结构形式。所以实用理性在教育学上也不同于 Dewey 仍然重视传统教育的‘机械性’即强制性的动作训练灌输、传授、背诵记忆等等。在这点上，Dewey 不如 Hegel。Hegel 认为通由机械性才能达到目的性（包括下面要涉及的审美的非目的的的目的性）。Dewey 的“学校即社会，教育即生活”与中国当代所谓“理论联系实际”“带着问题学，活学活用”有惊人的相似处。

它们都忽视了文化心理结构的“先验”形式的相对独立性和特殊重要性。由于这些心理结构形式作为内在人性能力的建立，才使人的超生物性的存在和力量成为可能。这个由“经验合理性”所历史地造就的心理成果，其实也就是从个体角度而言的“先验统觉”、“自我意识”亦即“我”的心理存在。有这些意识和范畴在支配、处理感性材料，才形成人的种种具体经验。

19 世纪好些研究者曾认为 Kant 哲学的核心或实质是心理学，但从 20 世纪反心理主义和反历史主义成为主流之后，Kant 哲学这一特征已被完全湮灭。历史本体论追求恢复 Kant 哲学的“先验心理学”的本来面目。拙作《己卯五说》说：

先验心理学也可说是康德哲学的本名。康德哲学这一重要内容为 20 世纪各派哲学所贬低、鄙视和舍弃。以语言为中心，逻辑主义成了主流，其实值得重新审视。心理乃经验，心理学当然是经验科学。因此，所谓先验心理学，指的是从哲学角度提出经验的心理之所以可能的条件，而非研究心理经验本身，先验心理学并非心理学。

Kant 哲学不是心理学，而是从哲学上提出了作为人类实在和特征的心理本体问题，以此将人区别于动物界。这也可以说是 Kant 走向最后一问“人是什么”的重要原由和途径，因为心理本体何所由来必需由人类学来回答。这也就是为什么说历史本体论是由 Marx 回到 Kant 即由 Marx 的人类学实践宏观视角（社会—工具本体）回归

到 Kant 的普遍必然的文化—心理本体，论证由操作—实践的人类长期历史活动中建立起专属于人类的文化心理结构的人性能力，此即积淀说。

最后要再重复的是如《历史本体论》所说：

“度”隐藏在技艺中、生活中，它不是理性的逻辑（归纳或演绎）所能推出，因为它首先不是思维而首先是行动。它是本体的非确定性、非决定性。……阴阳在浮沉、变化、对应以至对抗中造成生命的存在和能力。度的恒动性、含混性、张力性……充满不确定、非约定、多中心、偶然性 它是开放、波动、含混而充满感受的……人不是神。波状曲折的中线作为人的命运所在，正是度的本体性的本真实在。

一切都在人的不断尝试错误的行程中，包括先验心理学和自然的人化，历史本体论反对任何精神或心理的固定实体，实用理性的逻辑所能贯彻的只是这个不确定性原则。作为辩证范畴的灵活性，它正是“太初有为”、“道可道非常道”〔1〕的具体呈现。因之 确定性的寻求不再是不变的客体或主体，而只能是在人类活动各种不确定的动态变换和关系中去发现和把握这个变动不居永远前行的“度”这也就是人的生存的本体性。

〔1〕 参阅《论语今读》（4·24）、《己卯五说·说巫史传统》：“道”是在活动“太初有为”中出现的“神明”。

III 度与个体创造

(1) 由度到美与形式感受

在以上叙说中可以看出，历史本体论从 Marx 的宏观人类学视角经由 Dewey 工具主义的操作理论，回复到 Kant 提出的“先验（经由历史，从经验变成）的心理结构或人性能力。在这人性能力的文化心理结构中，实用理性特别看重 Kant 有关判断力的“批判”并由之建立起实用理性“以美启真”的逻辑，试图走出 20 世纪语言哲学的统治。

简单说来，不仅是因为生活高于语言（Wittgenstein），“做（实践操作为基础）大于“说”，而且也因为正是“做”中即技艺中（并不是在神秘的冥会、体认等精神状态中），有超语言的实在（the reality of unseen）。这实在不是上帝神灵的 Logos 或恍兮惚兮的“道”而是实实在在对对象把握的心理经验。这种心理经验常常既非当下既定语言所能表述，也不是当时的知性认识所能分析。技艺操作发明的特点在于它直接与人的各种感性因素或功能如知觉、情感、想象、意欲等等有多样的渗透或牵连，不能脱离作为活生生的人的个体。也正是它，使度的本体性能够诞生。“度”本来就是首先通过个体在实践操作中而不是先在逻辑推理上去发现和把握的。

我以为“度”与 Kant 讲的判断力有关。Kant 讲判断力有两种：一是“决定判断力”即由抽象到具体，由一般到特殊。这个“从抽象到具

体”不同于 Hegel 的“从抽象到具体”。不同在于：Kant 没有设定一条由抽象到具体的“辩证法”通道。相反，Kant 强调指出，由抽象到具体的决定判断力并没有已知途径可循，它“只能锻炼而没法教授”。它完全不是通过学会“矛盾统一”“质量互变”“否定之否定”之类的“辩证逻辑”便能推导或思索出来。回到 Kant 的判断力理论，对摆脱由被滥用和庸俗化了的“由抽象到具体”大有好处。在日常生活中，经常可以看到讲起来头头是道，做起来却一塌糊涂，或原则上清楚明白却不能判断具体黑白是非等等，就正是这种由“抽象到具体”的路途中由于不会发现或掌握特定情况或环境的“度”而失误。相反的情况则是只重具体、特殊，忽视抽象的辩证智慧，使实践和认知便局限在狭窄范围之内。像 Dewey 只讲操作—实验，对历史产生的心理结构的形式成果不作充分估计，便可以由经验到经验、由操作到操作、由反实在论而容易走人相对主义。

更为重要的是 Kant 所说的“反思判断力”。反思判断力之一是审美判断力，即由特殊捕捉非概念的一般。这即是实用理性讲的“以美启真”。如果说，“决定判断力”由一般到特殊是科学特别是技术工艺所途经的发明之路；那么，由特殊到一般的“反思判断力”便更是如此，特别是科技的重大发现和发明。它们都不停留在 Dewey 的操作—实验的外在行为模式的逻辑描述中，而更突出了由内在心理的主观感受和自由直观展示出来的个体创造力量。这与“度”的掌握直接相关。

又得从“度”的本源说起。“度”是无过无不及，掌握分寸，恰到好处。如《历史本体论》开章明义所说，它首先是人在操作—劳动—生产中为实现目的应用规则而达到的成功，从而维系、延续了人的生存、生

活、生命。但在这成功的操作实践中，人的主观心理上所相应的感受，却不仅是目的达到的成功愉快，而且还有与个体运动紧相连接的肢体感受的愉快。因为肢体感受除开劳苦辛勤的方面外，还有肢体运作与外界事物交相融会吻合的方面。这交融吻合减轻了劳作的艰辛。例如，有节奏的走路、做事或协同工作，能使劳动和工作有效和轻便，从而人的身心也感到松快和愉悦。正是在这种有节奏、有秩序的操作实践中，人开始拥有和享受自己作为主体作用于外界的形式力量（forming force）的感受。这即是说，节奏等等形式规则成了人类主体所掌握、使用的形式力量 这就是所谓“形式感”（the sense of form）的真正源起。它包括节奏（或称韵律 rhythm）、对称、均衡、比例、顺序、简单、和谐等等。历史本体论强调这种种形式感不是来自静观、观察，而是来自活动、操作。除节奏外，如均衡便首先是通过劳动操作对重心和稳定性的把握中所感受到的形式力量和形式感，而后扩展到对象世界。对称则是从人体左右手操作活动的形式力量和形式感开始而扩及对象世界。其他如次序、比例、简单、和谐（杂多中的统一）等等都如此。但每个操作、活动都是特殊的，具体的；这种普遍性的形式感却是通过众多特殊操作的肢体运作的感受中，人们概括地掌握并普遍地应用于对象世界不断取得成功才获得的。从外在能力说，这是人类由使用一制造工具所获得而拥有的技艺，即“度”的工具—社会本体力量的诞生和扩展；从内在心理说，这是构成人性能力的心理—情感本体力量的诞生和扩大。这便是人的“自由”的开始。动物在其生存活动中也可以有“技艺”，有“度”，但由于不能普遍必然地使用一制造工具，它们所可能获得和拥有的形式力量和形式感及其概括性便远为狭

隘、单一和贫弱。这里，“量”（使用工具活动的无限多样）便造成了“质”（人所独有的自由）。与工具使用多样复杂并行的，是人群关系和语言交流的多样复杂，从而使大脑皮层结构的分化复杂。^{〔1〕}动物没有这种高分化而复杂多样的行为、活动、语言和思维。这在上节讲因果摘引《批判》已说过了。

可见，历史本体论谈论的“自由”是人类生存本源意义上的人性能力，并强调它在起源上与人所拥有的形式力量和形式感受相关。形式力量是人类活动中所产生、所获得、所拥有的一种物质性的规范、造就、制成对象的力量。也由于此，这种力量所具有的普遍必然性（可以施加和适用于众多对象和境况）使人本有的生物潜能（体力、视力、听力、估计能力等等）得到了远超于其他动物族类的极大发展，而开始造成质的差异。人性能力出自这个来源于操作—实践却又概括成长起来的造型力量。它不仅优越于人类任何特殊的经验本身，也优越于任何具体的“度”。而这 就是由“度”到“美”。1962 年我在《美学三题议》中说 美是“自由的形式”就是这个意思。任何具体的操作、活动均有具体的规律和目的，“自由”正是突破了种种具体而狭隘的规律性（客观活动）和狭窄的功利性（主观欲求），才成为“无概念的普遍性”和“无目的的的目的性”，即美。在这里，人类主体力量表现在被掌握了的普遍必然的规律如节奏、对称、均衡、秩序……中。它由技术（尚局限在特定范围）到舞蹈（形式感的自由运用），由物质（实践操作活动）到精神（心理的自由愉悦）

〔1〕 参阅 Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind*, London, 1996。

《历史本体论》说：“度即是立美，美立在人的行动中，物质活动中，生活行为中，……产生无往而不适的心理自由感。此自由感即美感之本源”。这里申言的是，不要以此误会“度”即是“美”，不要把“度”与“美”完全混为一谈。“度”是“美”的基石，还不是“美”本身。美是“度”的自由运用，是人性能力的充分显现。人对形式力量如节奏、比例、次序、对称、均衡等等的运用，通过物质工具和操作活动的多样性，开拓了广漠无垠的驰骋天地，这才是美。正是在“度”的基础上，这种人自由运用形式力量所取得的生存和延续，使“度”作为人的本体性得到了真正的巩固和展示。“度”还是“技”，“美”才是“艺”。“艺”之所以高于“技”，在于它是“技”的自由运用。庄子那个庖丁解牛的著名故事说的就是这个由技到艺的过程。舞蹈之不同于杂技，也在于此。观赏者对杂技的观赏主要是对表演某项技能的惊叹赞服，而非对艺术的自由形式的观赏愉悦。舞蹈将技能（不止一种）抽象而普遍化，亦即自由运用形式技能（不局限于特定项目或境迁）再加上与“内容”性的情感、想象各种心理功能相交织，才构成审美愉悦。

再举作为非常重要的形式力量和形式感的节奏为例。正如一位研究者所提出，“使节奏由原来作为实际劳动活动的一种因素，变成对劳动的模仿和反映，从而使节奏与实际劳动过程相分离，取得一种感性普遍化的表现形式。通过巫术活动，使节奏成为调整和组织集体行动的一种工具，与原来的劳动脱离开来，而被普遍化地加以应用”。〔1〕

Dewey 说，“人参与自然节奏，这种远比以认知为目的的观察更为

〔1〕 徐恒醇《科技美学》第 111 页，陕西大学出版社，1997。

亲密的伙伴关系，或迟或早，使人将节奏加之于尚未出现的各种变换中。那有比例的芦管，拉直的弦，绷紧的皮，通过歌舞使行动尺度成为意识。……为实物造型的工技结合着声音和自我控制的身体活动的节奏，使工艺获得了美的艺术特质。从而领悟到的自然节奏，用在给混杂状态的观察和人类想象以显著的秩序。人不再将他的必然性行动适应于自然循环的节奏变化，而是运用强加于他的这些必然，来庆祝他与自然的关系，好像自然已经授予他在自然领域中的自由”。〔1〕

节奏正是由最初的具体操作劳动的因素，概括成能普遍运用的、人的主动性的自由形式，进入“调整和组织集体行动的”巫舞构成。你听那黑人音乐，你看那黑人集合和行走时的节奏，这不就是这种自由运用着并由意识积淀成无意识的形式力量和形式感吗？！这时，节奏便由“度”而成为“美”。只有“度”摆脱了其具体目的和规律而成为人所掌握而普遍应用的自由形式时，它才是美。这也就是上述 Dewey 所说的“好像自然已经授予他在自然领域中的自由”。

我以前之所以多次强调，线条优于色彩，绘画优于照片，笔墨（人手画的线）优于自然线条，道理也在这里。线是人对形式力量和形式感的自由掌握和运用，是人的创造力量的展现。由于使用一制造工具的实践操作活动，人手经由操作，积累而获得了这种能力和自由（后人则经由教育训练而承继），使人手的活动远远超出使用任何一种固定工具的僵化规矩和局限。人手经过个体所特有的力度、速度、姿态、变易，亦即个体生命力所展现出的“我手写我心”，正是自由运用形式感

〔1〕 Dewey, 《艺术即经验》第7章,第148页, A Perigee Book, 1980。

所展现出的人的本质力量。一位研究者认为中国绘画讲究“拙规矩于方圆”更重视“由人手的自由运动画成的”有活力的线”认为它远远优越于由绳墨规矩所僵化的几何线条，并认为西方艺术理论“局限于视觉心理而不探讨这种视觉心理与人的活动之间的关系原因，这也与他们只是从静观而不是从人的活动来理解艺术的基本态度一致的”。〔1〕这恰好可以作为上述由“度”到“美”的某种注脚，它也正是《论语今读》所强调的“太初有为”而不是“太初有言”（“In the beginning was the word”）〔2〕的哲学注脚。〔3〕

形式力量和形式感所展现的人的“度”的本体性，也有如《美学四讲》举新石器农业时代的陶器纹饰的形式美所说，它所体现的人的生存的安全延续 这才是所谓‘家园感’的深刻根源。〔4〕

可见，以“度”为基石的形式力量（美）和形式感（美感）不同于理性内化，它不是前二节所论述的思维规则或辩证范畴。它是理性渗透、积淀、融合、交会在人的感性行动和多种其他心理功能、因素之中，而与人的全部身心包括个体的体力、气质、性格、欲望、无意识……等非理性因素相渗透相纠缠。这恰恰是个体差异和创造性的由来。

创造性本就是个体的，由个体所生发、所展现。实用理性的逻辑之所以不只是推论的逻辑学，也不是 Dewey 实验室的方法论，正在于

〔1〕 高建平：《寻找美的线条》，《哲学门》2002 年第 1 期 武汉。

〔2〕 《新约·约翰福音》第一章第一句。

〔3〕 《论语今读》（4—24）。

〔4〕 《美学四讲》第 2 章 参阅本书《美的哲学》。

它强调与个体密不可分的各种非理性因素或功能的重要性。从而，它不可能拟定某种特定的公共模式或普遍法规，它显示的是 Kant 审美判断力由特殊到一般的不确定性。所以实用理性的逻辑并不提供某种特定的方法论、认识论或推理规则。

明确这一点，才能更具体地谈论“以美启真”这一实用理性的“逻辑”核心。

(2) 人与宇宙共在与自由直观

人在使用一制造工具的操作活动过程中，通过“度”的把握和理解发现了快慢、多少、软硬、重轻、厚薄、斜直、锐钝等等材料本身的、材料和材料之间的、材料与主体之间的、材料和目的之间的种种关系、结构、特征发现了其中的守恒性、前后性、重复性、连续性、对比性、干预性等等秩序、节奏和比例。这种种形式结构和人对它们的感受(形式感)如前所说，一方面与维系人的生存、生活、生命相关同时又与自然界具有的物质性能相关，因之人与宇宙—自然便通过这些形式力量—形式感而形成了共存共在。这便是个体创造性的关键。

在《艺术即经验》一书中，Dewey 大量论述了节奏与自然事物和人的生活的紧密关系：潮涨潮落，月缺月圆，四季循环，生老病死，醒与睡，饿与饱，工作与休息……〔1〕这里重要的是，通由劳动生产的实践

〔1〕 Dewey 《艺术即经验》第7章。

操作所发现的这种种节奏、次序、均衡、对称……的形式结构，也就是发现整个宇宙—自然的存在性的形式关系。关键的一点仍在于，这种种关系都不是观念性、精神性、思辨性的，也不只是语言上的交谈或语法上的文本。一个时代社会的语言、思想是后天的，这个物质性的存在却是更本源更根本的。经验性的东西，包括实验室的操作结果，都是时代环境下的产物，具有很大的相对性和局限性。而人在物质操作的长久历史中所积累的形式感受和形式力量，由于与整个宇宙自然直接相关，便具有远为巨大的普遍性和绝对性。这些似乎抽象、概括的形式感比那些具体、实在的经验更普遍更必然更可靠，能导向更准确的“真理”，具有更大的“科学性”。好些大物理学家喜欢谈论“科学美”，他们甚至说，宁肯相信自己的美感即上述的直觉形式感（如节奏、对称、均衡、比例、简单、次序）而不相信实验室的经验数据。为什么？也就是因为这种种形式感与宇宙的存在有深刻的关连。这个存在超出了上节所讲的辩证范畴所涉及的存在层。那个存在层只是文化心理结构中特别是处理人际关系的理性认知和人类智慧，是作为主体的人用以引导自己的认识而加在客体对象上的理性工具。这里所说的存在和形式感并不是理性工具，而是直接与感性交融混合的类比式的情感感受，这种感受是一种审美感受。〔1〕它的特点是与对象世界具有实际存在的同一性。它是与宇宙（Cosmos，秩序）同一的“天人合一”。因之，这说不清道不明的审美感受或领悟，反而比那说得清道得

〔1〕 Kant《逻辑》一书曾谈到主观的审美真理（aesthetic truth）与感觉中的类似律（the law of samblance in the senses）相关。

明的逻辑规则和辩证智慧更“超出一头”。这就是我所谓“自由直观”或“审美优于理性”。

“优”在何处？“优”在发现真理；以美启真”。前面提到线与人的创造力量，线条在画笔下充分体现着艺术家的个体创造性。科学家的创造性的线条又在哪里，又是什么呢？

那就是科学家的方程式、构架（如双螺旋 *double helix*）、模型、理论。科学家对它们的创造发明包含了多种心理因素如感知、想象、情感、无意识等等，却最终以理性认知方式得出结果。但结果只是普遍性的认知概念，并不即是那发现发明的个体创造过程本身。这个过程中，常为科学家所十分重视甚或以之为依托来寻找真理的形式感，我称之为“抽象的感性”乃是个体创造性的重要环节。它们并不是具体经验中的感知想象，它们是“抽象的”。但它们又仍然是感性，因为它们不是理性的思索或逻辑的推理。经常可以看到，科学家在设拟公式建立模型时，会对其中的各种因素、关系有某种或明或暗或隐或显的形式感觉。这“形式感”既不是视觉、听觉之类的具体经验感知，也不是某种思辨推理之类的抽象理知活动，它是脱离了具体视听感觉的感知。尽管可能朦胧、含混、模糊，却仍然是感知，它可以成为某种指向真理和启发认知的直观感受，我称之为“自由直观”，即在形式感基础之上的对真理的领悟和启发。在某种意义上，它相当于 Kant 的“先验想象力”。“先验想象力”是导向真理认识而为人类独有的人性能力。

如前所说，人作为生物体生存的身心活动，由于使用制造工具的操作、实践的介入而产生的形式感，既与宇宙自然的节律相通同一，又与自己的愉悦情感相通同一。例如科学发现中的简单性和这种简单

性造成秩序美所带来的愉快感，如上述在有节奏秩序的操作活动中一样，便与节省人的能量（从体力支出到“思维经济”）有关。它以形式的简单性展示了轻松、舒适、明快从而愉悦。

这根基似乎太“实用”了？否。其中具有深刻的存在意义。在显微镜下，雪花如此完整优美，细胞却如此杂乱纷陈。在宏观现象，井然有序与杂乱无章也同时并存。但在这表面形象之后却可以有着某种同样的比例、秩序等形式力量在支配和运行。因之所谓形式和形式感或“抽象的感性”便远远不止于某种外在形象样态。它更可以是超形象或非形象所能表达的存在形态或力量。量子力学中的波粒二重性便有如完形心理学和 Wittgenstein 的兔与鸭一样，它们不能在视觉感性中却可以在“抽象感性”中同时并存。这两重性的奇妙并存，既是“抽象的”却又仍然是“感性的”尽管并非某一具体的经验感性形象所能表达或描述。人的具体形象性的感知觉是颇有限度的，但人对形式的感觉即形式感却超出了这种有限的经验形象感知。这是由于理解因素渗入融合使“抽象的感性”的范围、对象更可能远为广阔、多样和奇异。人的这种“抽象的感性”即形式感的人性能力由于文化的积淀、理解力的发展在不断加强。其中，在呈现层面包含着类比联想等想象因素，在愉悦层面包含着纯粹智力的快乐，它们都将是未来经验心理学的研究课题。从哲学上说，“以美启真”的自由直观证实、捍卫和不断展开着这个本体性存在的人性力量。

由于生长发展在人的实践基础之上，各种具体形式感受便不可能是固定或僵硬不变的。它既是从长期使用一制造工具的劳作过程中产生，从而便直接具体地受制于特定时代、社会的操作工具、操作组织

和各种物质条件(材料、环境、人际关系)的限制,从而即使这个人宇宙自然共存共在的“抽象的”形式感也不得不受它们的一定制约和影响。随着时代、社会的变迁,技术手段和材料的变化,这个与宇宙共存的人类的形式力量和形式感也会变迁。例如土木工程中的钢材、玻璃替代传统木石,从质感、比例、节奏、组接形态和配置秩序上,都使人的形式力量和形式感产生了重大变化。同一重量,铁柱无需石柱那样臃肿庞大;同一高度,钢筋远比木材明快简洁。人们运用、制作物质材料、性能的实践能力的扩展使所造成的形式结构、形式力量和形式感受不断扩展,那种种均衡、对称、比例、节奏、简单、次序的具体形态也变易迁移。形式翻新,感受翻新。后现代建筑,充分地体现着这一点。

所以,不能一提形式和形式感便是古希腊或传统中国的“民族形式”。恰好相反,历史本体论从社会实践角度强调形式感由于人的造形力量随时代—科技发展日益强大而在不断翻新和变易。新的形式感有时与旧形式感以及与既有的审美理念相对立相冲突,但由于经验的成功、生活的享用而被人接受和习惯。开始是惊世骇俗,不能忍受,而后则习以为常,喜见乐闻。从美学说,它是由内容(社会生活的效用)向形式的积淀。从哲学说,它是“度”的本体性又一次新的开拓。当年埃菲尔铁塔是巴黎文化教养阶层普遍攻击的“丑”,今天却成了美的某种典范。它突破传统所固定的形式和形式感,创造出了从原有角度来看是丑陋却符合开拓了的人的生活内容的新的形式和形式感。因之,如何发现、培育由操作活动中新的科技材料和性能,结合社会时代的功利需要,会产生新的形式力量、形式构造和形式感受,便是美学

和科技创造中的重要课题，也是今日所谓“审美文化”的重要课题。

《美学四讲》“社会美”等章节讲过这个问题，讲过审美变为纯形式的装饰后需要以社会内容来冲破旧形式提供新形式，其中便包括由于社会的新的功利需要，社会实践操作中以新的材料、结构、性能、技术突破旧形式、建立新形式。《美学四讲》对“天人合一”作了如下解释：“靠人类的物质实践、靠科技工艺生产力的极大发展和对这个发展所作的调节、补救和纠正。这种‘天人合一’论也即是自然人化论。它包括自然的人化和人的自然化两个方面。”〔1〕也完全适合这里。这就颇不同于中国传统的“天人合一”论。〔2〕

技术对科学的推动不仅表现在工具—社会本体层面，即技术创新和发明刺激科学的发现；而且也表现在心理—情感本体层面，这就是上述技术发明和创新中的形式感对科学家的刺激和吸引。从而，所谓“人的自然化”方面便也不止于对个体身心如传统的气功、瑜伽之类的人与自然节奏、韵律的沟通契合，而且更在于科技发现发明中对新的形式感的寻觅、发现和领悟。这正是人类对自己的生存、对自己与宇宙共在的新的开拓，是对当下生存的突破和创新。它是精神（心理）上的，也是物质（实践）上的。而所有这些，又都依赖作为活生生个体的人去创造、去发明、去发现。也正因为如此，对突破传统固有形式感有更大自由的艺术，便可以对科技有所助益。艺术中形式感和对形式的自由运用（因为它们毕竟是远为灵便的符号操作而非繁重的物质劳

〔1〕《美学四讲》第2章。

〔2〕拙作《己卯五说·说自然人化》文本作《说天人新义》因略感夸张未用。该文以后恢复此原题。

动)对科技的形式感受、想象和思维可以提供启发。前面以及《美学四讲》中讲过 如现代艺术中的节奏、均衡和秩序 与传统大相径庭 开始觉得很不舒服即感到丑,但进一步却可以发现其中有某种更深层的情感形式,而感到愉悦。这就提示着某种新的形式感的建立。艺术创作与原始生命力量和生活更为直接、密切的关系,可以对形式和形式感有更为敞开的启动、尝试和创造。Einstein 等理论物理学家们喜爱音乐 音乐是纯音响的形式运动 但音乐中的节奏、比例、均衡、对称等等,又是严格地与数学规律相关连的。艺术通过形式感的自由开拓可以引导、启发科学去感受和发现新天地,去发现宇宙自然中的新秘密。逻辑—数学在某种意义上说是使人心机械化,即以某些固定的秩序、规律、程序来统领支配人的思想、语言、活动 并以之规范、引导和表达非理性的本能、欲念和需要。这就是“理性的内化”。科学和技术是这种人心机械的物态化或物化。这对人类是必要和有益的,它是人性构成的一个方面。而艺术则主要通过审美和情感冲出和破坏这种“人心机械化”而进行新的感受、创造和自由直观,这是人性构成的另一方面。这就是教育既需要科学,也需要审美 人类既需要数学,也需要艺术 而我一开始就将“理性内化”与“自由直观”同时并提的重要原因。

为免误解,这里要指出的是,由形式感受和自由直观导向真理即“以美启真”只是“启”即形式感只是开拓领悟真理的门户 最终找到真理 仍然需要经由演绎(推理)归纳(实验)的逻辑通道。这也就是审美形式感与“经验合理性”的关系。尽管“以美启真”但美不必即真 真不必即美。其一是感受,另一是认识。认识是概念性的 领悟是感受性的,领悟不即是认识。对感受、领悟加以敏锐的捕捉和确定,

再经过长久的思索、琢磨，经由概念、判断、推理表达出来，这才是认识，才是科学。形式和对形式的审美感受千门万类、千差万别，因个体身心的不同，掌握、感受、领悟也有不同。科学家们的发现包含大量的选择因素，这选择便与个性差异密切相关，凸现出个体的创造性。但这创造性既存在于形式感的审美感受和领悟中，也呈现在寻找出由感受到思维、由审美到概念的逻辑通道中。

(3) 美学作为第一哲学与物自体问题（上）

实用理性的“逻辑”之所以把“以美启真”作为非常重要的课题，是为了说明，不仅个体的人的存在，而且他（她）的心理以及感知，都不是理性所能全部占有。人作为生物，其生存意志和本能欲望，即使被理性和社会逐人心理的无意识层，也仍然活跃生动。它不断渗透、干预、参与意识层面的工作和活动。从而使个体的生存及其感受，永远具有非机器所能替代的个性特征。由个体感受上升为普遍真理的创造发明的心理和逻辑，亦即判断力特别是审美判断力是 Kant 所说的不可教授的“天赋能力”，实用理性认为它是人类文化心理结构即人性积淀或人性能力中最为活跃的部分。正是它，引导走向实现和完成个体自身的潜能，实现生命的最终价值。自然人化论和实践美学之所以最后落脚为多项心理功能的复杂结构体，我称之为不断生成、变异和积累的文化心理积淀的“审美方程式”或审美“双螺旋”（double helix）。它不只有美学、艺术的意义，而更在于它具有人和宇宙自然共在的本体论的性质。“审美方程式”或“双螺旋”作为人的心

理的最终构成“成于乐”)在于它把‘人和宇宙共在’联成了一体。这也就是美学为何成了历史本体论的“第一哲学”的原由。

“人和宇宙的物质性协同共在”是一种“物自体”的形而上学设定。没有这个形而上学的设定，感性经验就没有来源，形式力量和形式感受也无从生发。宇宙的存在与人的操作—符号系统的创造发现力量有如 Kant 那两个不可知的先验 X (先验对象与先验自我)只是对历史本体论来说，两者在人类实践基础上统一了起来。人类以此窥探宇宙奥秘，以此安顿此在人生。哲学史表明，形而上学每次都埋葬它的埋葬者，人类永远具有这种形而上学设定的心理需要。

概括一下，第一，区别于传统的形式逻辑和辩证逻辑，实用理性的逻辑不仅把思维规则置放在实践操作的基础之上，显示它乃经验合理性的抽象提升，而且它讲的不只是思维、理性，还着重感性以及各层无意识因素^[1]在认识中的创造作用。它不仅肯定根源于群体社会的操作—实践层的形式逻辑和数学和同样来源于群体社会生活的辩证智慧和方法，而且重视直接与个体感性能力相关的“以美启真”和“自由直观”。第二，从而 Kant 第三批判特别是审美判断力批判，对历史本体论来说便颇为重要。与 Hegel 以及其后各种轻视形象思维 (picture thinking) 专重纯粹的思辨和理性不同，这里更着重个体生命的活生生的活动和感受。正是这个充满着偶然性和自发性的活生生的生命沟通着人与宇宙。于是在这里，“物自体”问题成了前提。因为人首先作为动物存在的生理物质性本与外在世界的宇宙

[1] 无意识可分为生物本能性的、技术熟练性的、群体记忆性的种种。

是浑然一体，无分彼此的。人的感性操作、知性认知和审美感受或领悟，都是以人自己的行为和心理对宇宙所作的把握、了解和解释，并把两者作为主客体区别开来。宇宙究竟如何，不可得而知。这是 Kant 的老问题，随着科学的进步，这问题不但没有消退反而明显。量子力学和 Thomas Kuhn 的科学史理论都反射出这一点。也可以说，宇宙—自然的存在及其形式秩序是本来就在那里的呢还是人所赋予的？庄周梦蝶还是蝶梦庄周？从历史本体论看，这个老大难问题的回答是，必须有“宇宙—自然与人有物质性的协同共在”这个“物自体”的形而上学“设定”，才使人把各种秩序赋予宇宙—自然成为可能。这个作为前提的必要“设定”以审美情感—信仰作为根本支持，这在下篇中当再言说。

下篇 关于情本体

I 心、性为本还是情为本？

(1) 道德律令与理性凝聚

情本体是乐感文化的核心。

所谓‘本体’不是 Kant 所说与现象界相区别的 noumenon 而只是“本根”、“根本”、“最后实在”的意思。所谓‘情本体’是以“情”为人生的最终实在、根本。但很少人从哲学上这么说，因之第一个问题便是讲‘情本体’还算不算‘哲学’？

从西方哲学史看自 Socrates、Plato、Aristotle 到 Kant、Hegel 为顶峰，理性特别是知性思辨作为获取真理的途径，一直成为哲学主要课题。Aristotle 界定人是理性的动物，中世纪通由逻辑论证上帝的存在。到近代，理性更成为启蒙的话语，事物的准绳。情感一般视为属于文学艺术和宗教 虽然某些哲学家如 Hume 也强调论说过情感 但始终未成为哲学的主题。到 Kierkegaard 等存在主义兴起后有所改变 但仍然是情感被化为理性抽象来作本体论说。

在中国，先秦孔孟和郭店竹简等原典儒学则对情有理论话语和哲学关切。“逝者如斯乎” 汝安乎（孔）“道由情出（郭店）

“恻隐之心（孟）都将“情”作为某种根本或出发点。此“情”是情感，也是情境。它们作为人间关系和人生活动的具体状态，被儒家认为是人道甚至天道之所生发。但是，秦汉之后，儒学变迁，情性分裂，性善情恶成为专制帝国统治子民的正统论断。宋明以降，“存天理灭人欲”更以道德律令的绝对形态贬斥情欲。直到明中叶以及清末康（有为）谭（嗣同）和五四运动，才有自然人性论对情欲的高度肯定和擢扬，却仍然缺乏哲学论证。其后，它又很快被革命中的修养理论和现代新儒家的道德形而上学从实践上和理论上再次压倒。

这几句十分简略的历史回溯，是想指出，如同西方一样，自原典儒学之后，“情”在中国哲学也无地位。20世纪50年代著名的张、牟、徐、唐四人文化宣言便明确声称：“心性之学乃中国文化的神髓所在”。牟宗三更多次申言“中国人生命的学问的中心就是心和性，因此可称为心性之学”。〔1〕牟的代表著作《心体与性体》，如同冯友兰的《新理学》一样，都是运用西方哲学的理性框架和逻辑范畴，以理性或道德为人生根本，构建哲学体系，基本上没有“情”的位置。

但是“心性之学”真是中国文化或中国哲学的“神髓”吗？哲学必须以理性或道德作为人的最高实在或本体特性吗？一些没有系统受过西方哲学训练而对中国传统深有领会的现代学人并不赞同。梁漱溟说“周孔教化自亦不出于理知而以情感为其根本”，孔子学派以

〔1〕《中国哲学的特质》第87页 台北学生书店，1963。

敦勉孝弟和一切仁厚肫挚之情为其最大特色”。〔1〕钱穆说：“宋儒说心统性情 毋宁可以说 在全部人生中 中国儒学思想则更着重此心之情感部分”，〔2〕“知情意三者之间 实以情为主”。〔3〕但是无论梁或钱 对此未有更多说明 大都一带而过。从而 中国心性之学的道德理性传统一直被视作此际人生以至无限宇宙的本体。牟宗三的“道德秩序即宇宙秩序”的哲学是一个相当完备的版本。

因此 在话说情本体之前 得先谈论一下这个以心、性、道德为本体的中西方传统哲学。

所谓心、性为本 实际即是以道德为本。在 Kant 优先于思辨理性的实践理性是道德实践。它以绝对命令的先验形式主宰人的行为、活动 使人成为人。即是说 人之所以为人 有赖于它 所以它高于认识的理论理性 是‘本体’，(noumenon) 所在。

在现代哲学中 G. E. Moore 指出 good 是一种非认知所能分析、有如黄色一样被直接感知的客观性质。Hare 从日常语言分析也指出，伦理、道德的词汇语句是用以要求、命令、规范人们的行为活动的 与认识的陈述命题根本不同。这些都说明伦理道德与规范、组织、要求、命令人的行为活动相关 而与知识、认识迥然有别。这方面 中外古今论著已如汗牛充栋 毋庸多说。

以心性道德为本体有其一定道理。其中，我始终认为，仍是 Kant 作了最为准确的把握。他所把握的是伦理道德的人类心理特征，即人

〔1〕 梁漱溟：《中国文化要义》第 119 页 学林 1987。

〔2〕 钱穆：《孔子与论语》第 198 页 台北联经。

〔3〕 钱穆：《论语要略》。

之所以为人在于行动实践中的自觉意志。他集中论证了这一特征，而不像幸福论、功利主义等从外在的情况、经验、目的、要求、利益等等来论证。我曾多次这样解释 Kant 这里再抄一段旧作：

近代哲学从康德起，伦理道德被认为是人所以为人（人的本体）之所在。它高于认识论所对应和处理的现象界。从而，这个崇高的“伦理本体”作为我所谓的“文化心理结构（亦即“内在自然人化的软件”）中的“自由意志”究竟是什么，便应是伦理学的重要问题。

我以为，作为人类伦理行为的主要形式的“自由意志”，其基本特征在于：人意识到自己个体性的感性生存与群体社会性的理性要求处在尖锐的矛盾冲突之中，个体最终自觉牺牲一己的利益、权力、幸福以至生存和生命以服从某种群体（家庭、氏族、国家、民族、阶级、集团、宗教、文化等等）的要求、义务、指令或利益。可见，第一，它是个体自觉意识的行动、作为和态度。动物也有为群体生存而牺牲个体的事例，但不可能有这种自觉的理性“意志”。第二，由于它常常是相悖于个体生存的利益或快乐，因而不顾因果利害而如此行为动作的。由于它不屈服于利害因果的现象世界，所以说它是“自由”意志。动物自然也没有这种“自由”的意志。这里的关键在于，人的这种“自由意志”本身具有崇高价值，它为人类对自己和对他人（包括对后人）培育具有文化内涵的普遍性的心理形式，使人获得不同于动物界的社会性生存。这就是所谓高于现象界的“伦理本体”。

《批判》曾举儿童教育中的“勿”(勿贪吃、勿贪玩等)为例指出,社会对个体行为的伦理要求,是从小起便培育用理性的自觉意识来主宰、控制、支配自己,这就是中国人讲的“学做人”(Learn to be human)。从孔老夫子讲“克己复礼”“立于礼”,直到今天许多中国人教训儿女,都是这个意思,都是指出:人(human being)并不只是一个生物体而已;要成为一个人,必须有内在的自觉的理性品德。概括到哲学上,这也就是塑造作为“伦理本体”的“人性”心理,也就是我所讲的“内在自然人化”软件”中的“自由意志”。可见,这“自由意志”不在天理,而在人心。此“心”又并非神秘的感召、先验的理性或天赐的良知,而是经历史(就人类说)和教育(就个体说)所形成的文化心理积淀。康德的重要贡献就在于,他把人的伦理行为这一理性主宰的特征,以“绝对命令”(Categorical Imperative)的崇高话语表达出来,并以为之超越因果现象界的先验的普遍立法原则。于是,伦理话语有如神的旨令,即使无理可说也必须绝对服从。有了它,人便无所畏惧,也无所希冀,处变不惊,一往无前;“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”。据说康德讲伦理学时,曾使听众落泪。正由于他非常准确地揭示了这一人之所以为人即具有“自由意志”的伟大庄严,表明这个“伦理本体”的地位远在任何个体的感性幸福、快乐以及任何功绩、事业之上。只有宇宙本身能与之相比:“位我上者,灿烂星空,道德律令,在我心中。”〔1〕

〔1〕 《己卯五说·说自然人化》。

Kant 的重大贡献 例如不同于 Hume ,就在于他以绝对律令的先验形式突出了理性主宰、统治、支配人的感性作为、活动、欲望、本能这一道德行为的特征。《批判》说：

在 Kant 看来 生命价值和目的不在享受了什么(幸福)而在于做了什么(道德),在于他恰恰可以不作自然锁链的一环。……只有这种服从道德律令的人,才是能有超感性(即自由)能力的自然存在物。〔1〕

这也就是中国传统所强调的“人禽‘自然存在物’之分”。从历史本体论来看,这个所谓道德特征、自觉意志和心理形式是人类经长期历史由文化积淀而成的“理性的凝聚”。“理性凝聚”不同于“理性内化”,它不是理解、知性、逻辑、思想,而是一种由理知参入的确认,即执著于某种观念或规则。它与上篇讲的知性认识的理性内化同属于人的文化心理结构即人性能力,而具有独立的自身价值。Kant 形式主义伦理学的伟大意义就在于,它深刻而准确地揭示了这个作为人性能力的心理形式所具有的超功利、超历史的“先验”独立性格。Kant 所高扬的不计利害、超越因果(现象界)的伦理道德的绝对性,其实质正是高扬这个“理性凝聚”的人性能力。这种能力对人类生存延续具有根本的价值,它不依附更不低于任何外在的功过利害、成败荣辱,而可以与宇宙自然对峙并美,“直与日月争光可

〔1〕 《批判哲学的批判》第 10 章第 7 节。

也”。当然，Kant 这里的所谓“先验”实际上仍然是通由人类长期历史的经验而来。这个对人类来说的“理性凝聚”的普遍必然的人性能力或心理形式，仍然是长久历史的各种变易着的具体伦理法规、道德律令所积淀而形成。就中国说，孔子和儒家的由“礼”（人文）归“仁”（人性），便显示着这个由文化（“礼”）而积淀为人性（“仁”）的转换完成。虽其形态表现为“仁”先“礼”后，〔1〕似乎“仁”（心理结构）是根本。这与 Kant 实践理性的先验优位似乎相近。其实并不相同。

（2）宋明理学追求超验的失败

孔子《论语》中答“问仁”时，总是随具体人物具体情境作出各种不同的回答，并未空悬一个先验理性的绝对律令作为主宰。宋明理学在佛学影响下却对这种理性主宰作了本体性的极力追求，对世间秩序的超越本源、对行为规范中的礼教信仰作了哲学上的理性探寻，这极大地从思辨上提升了中国思想。宋明理学努力论证伦理道德之所以不能和不应抗拒，是因为它有超乎人（个体和集体）和超乎经验的依据和理由。这就是“天理”或“良知”。宋儒在“性”中分出“义理之性”和“气质之性”，在“心”中分出“道心”和“人心”。前者是道德律令、伦常原则，后者是情感经验、自然欲求。道德伦理的特征就在于区分出“天

〔1〕“礼后乎 菴予者商也 始可与言诗也矣”（《论语·八佾第三》。参阅拙作《论语今读》3—8）。

理”与“人欲”、“义理”与“气质”、“道心”和“人心”强调必须以前者管辖、统领、主宰后者。我在《论语今读》以小程、朱熹对“仁”与“孝弟”的关系论说，说明他们与原典儒学有严重矛盾。这个矛盾便是究竟“孝弟”是“仁”之“本”还是“仁”是“孝弟”之“本”根据先秦原典，“孝弟”是“仁”之本，《论语》说得极明白：“孝弟也者，其为仁（人）之本欤？！”〔1〕但是小程和朱熹却硬把它们颠倒了过来：“论性，则仁为孝弟之本”；（程）子曰“爱出于情，仁则性”，〔2〕“盖孝弟是仁之事，爱出于情，仁出于性；谓之行仁之本则可，谓之是仁之本则不可。盖仁是性，孝弟是用也。性中只有仁义礼智四者，几曾有孝弟来”。〔3〕朱熹说，“仁是孝弟之本”；“盖仁，性也。性只是理而已”。〔4〕谢上蔡干脆直说“孝弟，非仁也”。〔5〕

为什么“因为孝弟或‘爱’都是具体的经验的‘事物’，是日常情感，属于‘情’的范畴，而作为它的‘本体’、‘根源’，便应该是不但区别于而且也超越于这情感经验的‘理’”。所以朱熹称“仁”为“爱之理”，〔6〕认为“爱是恻隐，恻隐是情，其理则谓之仁”。〔7〕就是说，仁是性，不是情，它是普遍必然、超越经验的本体即“天理”。朱熹说“理不可见”，不能是任何具体的、偶在的、“可见”的世间经验和情感现象。从而，“情”与“性”不能混同，不能“指情为性”，〔8〕“仁是性，恻隐是情”，所以“恻隐”非“仁”，〔9〕情感经验“现象”不是“不可见”的理一

〔1〕 《论语·学而第一》。

〔2〕 《二程集》第1180页，中华书局。

〔3〕 同上，第183页。

〔4〕〔5〕〔6〕〔7〕〔8〕〔9〕 《朱子语类》卷2。

性的超越“本体”。前者必须以后者为依据、为根由，才可能具有其普遍必然的崇高特质。

可见 与原典儒学如孟子“仁之实 事亲是也 义之实 从兄是也”由抽象走向具体相反，宋明理学则由具体的情境、情感走向抽象的理性“本体”。前者以具体为“实”，后者相反。我在《中国古代思想史论》一书中曾论证朱熹最近 Kant。朱熹的“性”、“理”有如 Kant 那抽象而绝对的先验律令。但是 也如《史论》所认为 在 Kant 这作为先验的绝对律令与经验世界毫无干系，本体和现象界可以截然两分。而在程、朱，由于中国久长的巫史传统，很难产生经验先验、本体现象截然二分的观念。“理”虽然是“天理”，但这“天理”又总与作为自然物质的经验生存混同在一起。宋明理学一方面强调“理为本”“理在先”“理为主”另一方面又强调“理在气中”“离气不能言理”“人欲中自有天理”，并经常以各种自然景物如季候、生物、生理等等经验现象来作比拟和解释。这使得他们这个不同于“气”的“理”不同于“情”的“性”，不仅没有摆脱而且还深深渗透了经验世界的许多特色和功能，所以，我以为宋明理学对超验或先验的理性本体即所谓“天理”“道心”虽然作了极力追求，但在根本上是失败的。他们所极力追求的超验、绝对、普遍必然的“理”、“心”、“性”仍然离不开经验的、相对的、具体的“情”“气”“欲”。他们曾慨叹说：“仁字难说 论语一部只是说与门弟子求仁之方”“故凡孔子之所言者，皆求仁之方也”。〔1〕《论语》的确

〔1〕 延年、龟山。转引自陈来《论宋代道学论语的形成和转变》，《中国学术》总第辑。

只讲“求仁之方”，^{〔1〕}所以说“孝弟（情）是“仁”之本。宋明理学追求超越“求仁之方”的“仁”的理性“本体”，将“仁”当作“理”、“性”、“道心”，与“爱”、“情”、“人心（欲）”区别甚至割裂、对立起来，于是只好一再承认“难说”了。1982年拙作《宋明理学片论》一文强调说了这个问题。1999年《己卯五说·说儒学四期》曾加以征引，今再引述如下：

康德把理性与认识、本体与现象作了截然分割，实践理性（伦理行为）只是一种“绝对命令”和“义务”，与任何现象世界的情感、观念以及因果、时空均毫不相干，这样就比较彻底地保证了它那超经验的本体地位。中国的实用理性则不然，它素来不去割断本体与现象，而是从现象中求本体，即世间而超世间，它一向强调“天人合一 万物同体”；“体用一源”“体用无间”。康德的“绝对命令”是不可解释、无所由来（否则即坠入因果律的现象界了）的先验的纯粹形式。理学的“天命之谓性”（“理”却是与人的感性存在、心理情感息息相通的。……在宋明理学中，感性的自然界与理性伦常的本体界不但没有分割，反而彼此渗透吻合一致了。“天”和“人”在这里都不只具有理性的一面，而且具有情感的一面。程门高足谢良佐用“桃仁”“杏仁”（果核喻生长意）来解释

〔1〕“孔子讲仁讲礼 都非常具体。这里很少有‘什么是’（What is）的问题。所问特别是所答（孔子回答）总是如何做（How to do）”（《论语今读·前言》）。这也就是 Socrates、Plato 的逻辑性、普遍性、实体性（What is）与孔老夫子的实用性、特殊性、功能性（How to do）之区分所在。”《论语今读》（11—21）

“仁”周敦颐庭前草不除以见天意 被理学家传为佳话。“万物静观皆自得，四时佳兴与人同”；“等闲识得春风面，万紫千红总是春”……是理学家们的著名诗句。

尽管心学强调“心”不是知觉的心，不是感性的心，而是纯道德本体意义上的超越的心。但是它又总要用“生生不已”、“不安不忍”、“惻然”等等来描述它 表达它 规定它 包括牟宗三也如此)而所谓“生生”、“不安不忍”、“惻然”等等 难道不正是具有情感和感知经验在内吗？尽管如此强调它非心理而为形上，如何不是感性，尽管论说得如何玄妙超脱，但真正按实说来，离开了感性、心理 所谓“不安不忍”、“惻然”等等，又可能是什么呢？从孔子起，儒学的特征和关键正在于它建筑在心理情感原则上。王阳明所谓《大学》古本 强调应用“亲民”来替代朱熹着力的“新民”，也如此。但这样一来，这个所谓道德本体实际上便不容否定地包含有感性的性质、含义、内容和因素了。

像“仁”这个理学根本范畴 既被认作是“性”、“理”、“道心”，同时又被认为具有自然生长发展等感性因素或内容。包括“天”、“心”等范畴也都如此 既是理性的 又是感性的 既是超自然的，又是自然的；既是先验理性的，又是现实经验的……本体具有了二重性。这样一种矛盾，便蕴藏着对整个理学破坏爆裂的潜在可能。^{〔1〕}（重点原有）

〔1〕 《中国古代思想史论》第 236、237、262、241 页 人民出版社，1985。

该文论述了这个内在矛盾的“破坏爆裂”，即它逻辑地导致“心不离身”、“即情即性”、“情性皆体”的王门后学而指向了自然人性论，宣告了古典宋明理学的终结。我多年申说这一论断，但一直为学人完全忽视。我至今认为，尽管体现了古典士大夫追求现世秩序的超越根源及其宗教情怀，但宋明理学追求超验（或先验）理性的失败，仍然是中国思想史上最值得深入探究的重大课题之一。它涉及如何了解中国文化和哲学。当然，我只是提出问题，还需要大量的专门研究。但这表明，历史本体论从根本上不赞同承续宋明理学的现代新儒家，不赞同以“心性之学”来作为中国文化的“精髓”。当然，历史本体论也不苟同于自然人性论，而主张回复到“道生于情”的原典传统，重新阐释以情本体为核心的中国乐感文化。

宋明理学追求超验之所以失败，如前所说，是因为不可能根本摆脱“巫史传统”中“内圣外王”等基本观念，它关注的核心仍在世间人际开万世太平，而非超验天国的灵魂安息。它虽想为世间人际的伦常政治秩序寻求一个超世间人际的根由，但由于没有超验世界或天国上帝的哲学—宗教背景，作为“性”、“心”、“理”的“仁”便始终不可能等同于 Kant 那与经验无关的实践理性和绝对律令。特别从情感—信仰的角度说，更是如此。中国上古各种原典均不同于《圣经》，它缺少对耶和华、耶稣的那种有别于人间情感的畏和爱。从而，宋明儒学以充满人际世间的“孝弟”和“恻隐之心”来填入“天理”“性”“心”便不可能真正超出这个世间。这里呈现出人际世间的伦常情感能否和如何转换为超世间的宗教信仰和宗教情感的问题。宗教强调由神而人，

“巫史传统”则由人而神。^{〔1〕}二者文化积淀的情理结构有别，正是使宋明理学追求超验理性失败的根本原因。这在下节“什么样的情”中当再论说。

(3) 道德的人是“最终目的”？

作为“理性凝聚”的道德律令既然是人之所以为人的根本所在，那么道德、伦理便是人（人生、生活）的最后目的和最高境地吗？Kant 第三批判的《目的论判断》最后以“文化—道德的人”作为自然向人生成的最终目的，便是如此。Kant 说，“善的意志是人的存在所能独有的绝对价值，只有与它联系，世界的存在才有一最后目的”。^{〔2〕}换句话说，服从道德律令的理性存在者的现实存在，才能看做是世界存在的最终目的。^{〔3〕}牟宗三的道德形而上学以“宇宙秩序即道德秩序”，也是如此。也是以伦理道德作为自然、世界和人（人性、人生和生活）的最终意义、价值和目的。

道德秩序超越经验情感而普遍必然，人应该在经验世界中服从履行，以之统领、管辖、主宰自己的行为、活动，并由之生发出道德情感。这道德感情就如 Kant 所说不是同情、怜悯、或爱不是什么“恻隐之心”而只是“敬重”。同情、怜悯、爱或“恻隐之心”都与动物本能性的苦乐感受有直接或间接的关联，“敬重”却是一种与动物本能毫无关联

〔1〕 参阅拙作《己卯五说·说巫史传统》。

〔2〕 《判断力批判》，§ 86。

〔3〕 同上，§ 87

而为人类所特有的情感。这是一种由理性（即经理知确认）出发而产生的情感。“敬重这种道德感情的特点便根本不是快乐；相反，它还带着少量的痛苦，包含着强制性的不快。因为它必须把人们的各种自私、自负压抑下去，在道德律令之前自惭形秽。另一方面又因为看到那个神圣的道德律令耸然高出于自己和自己的自然天性之上，产生一种惊叹赞赏的感情 同时由于能够强制自己 抑制利己、自私、自爱、自负而屈从道德律令，就会感到自己也同样高出尘表而有一种自豪。一方面压抑各种自私、利己感情产生出不快、痛苦，同时又因之而感到自豪、高尚 这样两种消极、积极相反相成的心理因素 康德认为 便构成了道德感情的特征。它不是自然好恶，而是有意识的理性感情”。〔1〕

这种“敬重”的道德情感在某些宗教神学那里，非常接近以至可以吻合于对神的敬畏情感。当然也仍有区别。Kant 也清楚地知道伦理道德和道德感情还不能等同于宗教和宗教感情。伦理道德（伦理是以社会规范说，道德是从个体自觉说）毕竟是有关世间人际的，尽管可以是“超验”“天理”总还不即是“天”“神”本身。尽管可以将它与灿烂星空媲美，但毕竟还不是那创造了灿烂星空的上帝。

从这里 Kant 走向了道德的神学，提出上帝作为人类保证自己道德行为的主观信仰，才是人的最高企望和目的。Kant 说“上帝并非在我之外的存在，而只是在我之内的一种思想。上帝是自我立法的道德实践理性”〔2〕。道德不可避免地走向宗教 通过它扩展自己为一个在

〔1〕 《批判哲学的批判》第 8 章 第 6 节。

〔2〕 （遗著）。

人类之外的有力量的道德立法者的理念，因为它的意志便是最终目的，这同时是和应当是人的最终目的”。〔1〕

由于没有宗教传统和“上帝”背景，中国的乐感文化和承续它的历史本体论便并不以道德—宗教作为人的最高目的和人生最高境地。如《己卯五说·论自然人化》所认为：

人类学历史本体论和中国“乐感”的儒学传统，由于“一个人人生”的背景，本体即在现象中，并由此现象而建立。没有超越的上帝或先验的理性，有的只是这个“人类总体”，它是现象，又是本体。从而“绝对律令”等等作为文化心理结构，必须与特定时空条件下的经验“现象界”相联系相贯通，并由之塑造、积淀而来。

这即是“人类学历史本体论”与中国传统儒学相融会而成的“自然人化”理论，它追求“极高明而道中庸”。即第一，它将康德的理性绝对主义视作人类伦理本体的建造，并具体化为文化心理结构的塑建。这“心理”并非经验科学的实证研究，仍是哲学假定。第二，它将中国儒学的“仁”的情感性注入这一伦理本体，使“先验”理性具有经验性的操作可能。“实用理性”亦此之谓。（重点原有）

“实用理性”在提出之初，本作“实践理性”（1980年拙作《孔子再

〔1〕《理性限度内的宗教》第1版序。均引自《批判》第9章第2节。关于文化—道德的人是自然的最终目的，参阅该书第10章。

评价》一文)据 Kant 晚年著作《逻辑》一书,实践的认识之不同于理论的认识(a cognition is called practical as opposed to theoretical)在于它包含着命令—行动。如 Kant 所说,理论认识不要求行动(acting)其对象只是存在(being)。而所有实践认识,其最终形态和目的是道德行为。所以 Kant 的伦理学也就是《实践理性批判》。这也就是上面提到过的 Kant 认为自然的目的是文化—道德的人。由于历史本体论不以道德—宗教作为归宿点,而强调归宿在人的感性的“自由感受”中,从而它便不止步于“理性凝聚”的伦理道德,而认为包容它又超越它的“理性积淀(狭义)”才是人的本体所在。即是说人的“本体”不是理性而是情理交融的感性。这正是当年弃“实践理性”(practical reason)而用“实用理性”(pragmatic reason)一词的重要原因。尽管从自然说,出现文化—道德的人是由自然而超出自然,但作为人,却不能停留在这超自然的目标和境地中。你、我、他(她)仍然是感性自然的存在物,所谓“最终目的”仍然要回到这个感性生命中来。

如前所说 Kant 将‘人之所以为人’即区别于其它动物族类归结为伦理道德因以之为‘本体’所在这在确立人性上远优于任何经验主义。但由之也就将此“本体”和“最终目的”(在宋明理学和现代新儒家这也就是“天理”“性体”“心体”)作为绝对律令而君临一切使这个世界的一切感性屈从、臣服其下。以伦理作为人的最高目的和最高境地,经常使人为神役。与“人为物役”相对应,都造成人的异化。〔1〕

〔1〕 参阅拙文《康德哲学与建立主体性提纲》。

如果说, Darwin 说明了人由动物而来却仍是一动物族类; 那么, Freud 也说明了人的心理的这同一特征。 Freud 以“本我”(id)“超我”(superego)和“自我”(ego)等概念描绘了人类文化心理形式中社会理性压抑、主宰动物本能的理欲关系。这种压抑和主宰即 Freud 所说的“现实原则”, 它虽使人作为社会成员而存活和延续, 但那被压抑被主宰的动物本能欲求又仍然不可能消失, 而经常在睡梦中、艺术中和其他“脱轨”行动中不断冲出。“理性的凝聚”并不能取代和控制一切。人的生存、生活、生命价值和人生意义也不是理性秩序和伦理道德所能全部等同。所以一方面, 如 Kautsky^[1] 或丁文江^[2]以及今天的社会生物学认为群居动物也有伦理道德, 与人无别, 完全无视和贬低作为理性凝聚的自由意志这一人所特有的文化心理结构, 是片面的。另一方面如 Kant 或牟宗三, 认为这种理性凝聚的道德自觉便是人的最高目的和最高境地, 以之为“本体”, 忽视和贬低人的动物感性情欲的正当和重要, 也是片面的。

历史本体论认为这里的关键是“情理结构”问题。即情(欲)与理是以何种方式、比例、关系、韵律而相关联系、渗透、交叉、重叠着。从而, 如何使这“情理结构”取得一最好的比例形式和结构秩序, 成了乐感文化注意的焦点。乐感文化反对“道德秩序即宇宙秩序”, 反对以伦常道德作为人的生存的最高境地, 反对理性统治一切, 主张回到感性存在的真实的人。人不是神。你、我、他(她)也是动物。你、我、他

[1] 参阅 Kant Kautsky 《唯物主义历史观》第 1 卷第 3 篇第 9 章。

[2] 参阅《科学与人生观》一书丁文江文

(她)是(理)与(物)欲的结合统一。问题就在于这是结合而不是同一或分裂。分裂或同一将造成人的身心痛苦。这就是“以人为本”的乐感文化的根本含义。它不是自然人性论的欲(动物)本体,也不是道德形而上学的(理)神本体而是情(人)本体。

从历史看 伦理道德作为“本体”作为人的根本和“最终实在”是由于道德律令、伦理规范经常以宗教形态出现,道德情感的敬重与对神的敬畏情感经常浑然一体的缘故。从 Kant 由道德律令引向宗教信仰的论证中便可以看到,由道德情感的“敬重”引向宗教情感的“敬畏”,二者混同合一,是轻而易举的。各种宗教正是通过仪式、典礼种种有组织的群体活动,将伦理道德的规则浸泡在炽热的神圣的情感信仰中,产生出巨大的行动力量,使之成为人生的最终目标和生活归宿。宗教特别是宗教情感常常就这样成了道德心理的某种泉源。《历史本体论》说:

社会性的伦理道德语言之所以常常要以神圣或神秘的言说来宣讲出现,就是因为只有以这种形式的言说才拥有使渺小的个体所不能抵抗、无可争辩、无法阻挡的力量而被认同、服从和履行,使它成为个体自觉意识的人生意义、生活价值、安身立命、终极关怀之所在。……经验性的社会道德内容以先验的宗教性道德的形式出现,便能产生这样巨大的功能和效果。

在这里,道德与宗教、道德情感与宗教情感便基本上是一同的了。这也就是我所说的社会性道德变为宗教性道德或二者合而为一。

II 什么样的情？

(1) Abraham 的杀子与中国的孝一仁

如上所说，道德伦理虽以理性凝聚的心理形式即以理性认知主宰情欲来决定行为，却仍然需要某种情感信仰来支持。西方中世纪以来，基督教义是伦理道德的重要基石，中国由于宗教、伦理、政治三合一，^{〔1〕}儒家学说既是理知观念，又具信仰—情感功能。从而这种“情”被当作与“本体”相关。

但是，什么样的“情”呢？“情”有许多种类。中国古代讲“喜怒哀惧爱恶欲”等所谓“七情”。其中，无论中西，“情”与“爱”经常联系在一起，是“情”的一种基本形态。而情（爱）又明显与人的身体存在即人作为生物体的基本需要、欲望、本能有直接间接的联系和关系。上面已讲，由于长期的社会历史，人的“情”并不完全等同于动物的欲。情（爱）经常成为某种理欲交错而组成的复杂多样的心理状态或情理结构。“理”以社会秩序正当性出现，中国原典儒学说“始发于情，终近于义”^{〔1〕}，“发乎情止乎礼义”。梁漱溟征引《礼记》“夫礼者，因人之情而节文，称情而立文。……（礼）非从天降也，非从地出也，人情而已”。

〔1〕 详见拙作《论语今读》、《己卯五说》、《历史本体论》。

矣”。〔1〕有如梁所加重点，作为理性秩序的“礼”是“人情”的外在规范的仪文表现。“礼”“义”的根本在于内心的人情，而非外在的天地神灵。也就是说“礼”不以超越或先验的“心”“性”为“本”为“体”而是以普普通通、百姓日用而不知的人际感情为“本”为“体”。《论语今读》指出，《论语》一书多次出现的基本概念如诚、敬、庄、慈、忠、信、恕等等无一不与具体的情感心理状态有关，并非抽象的“心”“性”的理性概念。

问题在于，原典儒学所宣讲的这个作为“礼”的来源和根本的“因人之情”的“情”主要是什么样的“情”？

孟子和后儒都着重说明与墨子讲的“博爱”的“情”相区别，儒家的“情”是以有生理血缘关系的亲子情为基础的。它以“亲子”为中心，由近及远、由亲至疏地辐射开来，一直到“民吾同胞，物吾与焉”的“仁民爱物”，即亲子情可以扩展成为对芸芸众生以及宇宙万物的广大博爱。儒家认为有男女、夫妇才有父子，有父子之后才有君臣以及兄弟和朋友，但儒家既不以男女、夫妇，也不以天地、神灵，而始终抓住“亲子”这一环作为核心或根本。这即是上节所讲的“孝—仁”。

对比同样注意家庭和教育的犹太教，对比同样大讲情爱的基督教，这个核心是相当显著的。《圣经·旧约》中 Abraham 杀子的著名故事，是犹太教、基督教和伊斯兰所共同遵奉的神圣教义，可在此作一比较。

Abraham 遵循上帝命令，决心杀子献祭（杀戮最珍贵最亲爱的人

〔1〕 《梁漱溟全集》第7卷，第463页，重点原有。

以供奉上帝，是许多原始宗教常有的神圣礼仪），虽然最后一刹那得到上帝赦免，但那决心杀子所引发的内心苦痛和恐惧、惶惑、战栗之情有如 Kierkegaard 所精心描述，是极为惨厉深重的。与此激情或可比较且更强烈的是《圣经·新约》耶稣上十字架的受虐。不管是为赎众生罪的博爱，还是为众生还债以平息上帝的震怒，不管是代替论（substitutionary theory）还是示范论（exemplary theory）的神学解说；“十字架的真理”是必经受难获取拯救（复活），背负苦痛赢来不朽（永生），其特征也是以身心极度受虐痛苦和血淋淋的死亡来惊心动魄、震撼人心。犹太教、基督教以及伊斯兰在建构人类心理上，都突出地呈现了情理结构中理性绝对主宰的特质：突出这种信仰一情感与任何生物本能、自然情欲无关，纯粹由理知确认，并坚持、执著某个由知性确定的对象、原则、观念或规则。在这里，理性（知性的特定观念）不仅绝对地主宰着感性，而且是在自然感性万分痛苦的被虐、挣扎和牺牲中来确立自己的权威，即对上帝的信仰和服从，以斩断恋生之情或诀别人世亲情，来奉行神的旨意。这里所产生出的特定情感，可以看作是 Kant 所讲实践理性的道德感情的人格圣化。基督教讲“圣爱”高于理性，具体落实在情感上，便正是以纯粹理性的绝对主宰（由知性确认的自觉意志）为根本特征。这是一种以极度理性凝聚来彻底、全面、干净地舍弃、压倒和征服自然情欲和世间一切其他感情。它所突出的是彻底洗涤人间情欲特别是自然生理情欲（这经常被认为是一切罪行、丑恶的渊藪）而带来的精神欢悦。这种以理性凝聚的意志力量来决裂、斩绝人世情欲，历经身心惨重冲突和苦难，却仍然永无休止地对上帝的激越情爱，可以造成心理上最大的动荡感、超越

感、净化感和神圣感。它虽万分痛苦却可大获欢欣，虽惨酷折磨却可深感超越，对比人世间的种种污秽丑恶以及人世情感的琐细繁杂，显得分外崇高和圣洁。

从 Abraham 杀子，到耶稣上十字架，以及到伊斯兰为真主而圣战，都是不惜与自己这个有限肉体的生存和人间际的欢乐相决裂，在行为中展示这个崇高圣洁的情感—信仰，而与神相联结。似乎只有这样才能超出自己的“本然”状态并使人认识到自然状态在价值上的根本缺失。所以，在根本上人所以爱所以能爱都不由于人自己，更与人的自然情欲无关，它是因为上帝命令人如此。此爱非来自世间，它来自实乃理性的“圣爱”，从而它远远高出于任何世间人际的关系、律令、规则，所以也才能无远弗届。这才是真理、道路和生命。从而，真正的爱完全不能起因于或归结为任何世间人际的某种原因，更不能是动物性的血缘亲情所能生发。

如前所说，与此相反，儒家所倡导的伦常道德和人际感情却都与群居动物的自然本能有关。夫妻之于性爱，亲子、兄弟之有血缘，朋友之与群居社交本性。从而儒家的情爱可说是由动物本能情欲即自然情感所提升（社会化）的理性情感。虽然最初阶段（无论是原始民族或儿童教育）都有理性的强制和主宰，但最终却是以理性融化在感性中为特色，与始终以理性（实际是知性特定观念）绝对主宰控制有所不同。中国文化传统对经由内心情理分裂、灵肉受虐、惨厉苦痛即由理性在残酷冲突中绝对主宰感性而取得净化升华，是比较陌生的。二十余年前我说，中国人崇拜的菩萨或肃穆庄严或慈眉善目，甚或威猛狰

狞，但都不会是血淋淋的上十字架。^{〔1〕}上面所说宋明理学追求超验的失败，正是因为情理结构上有这个非常重要的传统文化心理的根源。以亲子为核心、以“尽伦”为指归的宋明理学，以及现代新儒学对宋明理学的宗教性的尽力发掘，事实上很难与犹太—基督教所塑建的理性主义的“情理结构”相比拟。儒学宗教性的种种劝善惩恶、自我反省如功过格之类，相形之下，差距甚远。

这在哲学上，也许可看作是实在论（以上帝为本的普遍性）与唯名论（以世俗生活为本的特殊性）或理性主义与经验主义的不同。后者肯定人的动物生存，将社会性所要求的“理”渗入“欲”，将动物族类的自然本能转换性地提升，创造为理性化的伦常关系和伦常感情，强调理渗透情、情理协调、“合情合理”和人际温暖。前者以无条件的理性命令即上帝的爱为起点和来源，轻视甚至要求斩断以生物性为基础的人间关系和世俗情感，以取得精神纯净、拯救灵魂。一个强调情（欲）理交融，一个重视情（欲）理差别。对“人活着”这一基本事实，一个采取肯定并着重这个肉体存在以及由此产生的关系即现实人伦，因而活的意义（“为什么活”）的根本也即在此世间人际之中。一个采取轻视甚至否弃肉身存在和由此产生的关系即现实人伦，因而活的意义根本是在另一个世界的彼岸天国。前者尽管也有以社会理性来斩绝人伦情爱的事例，如儒家宣讲的“大义灭亲”“郭巨埋儿”之类，但它们不但世俗的条件性、相对性极强，而且也远非核心观念。在原典儒学中，孟子倡导的是舜负父出奔即“孝”大于“忠”，亲情高于王位甚至律法。

〔1〕 参阅《走我自己的路》第 310 页 安徽文艺出版社，1994

鲁迅则痛斥“郭巨埋儿”之类违背人情，毫不道德。即使在所谓“亲不亲 阶级分”用极端的政治理性来宰割家庭的“文化大革命”中 毕竟只能通行在极短时间的二三年内，远远不能被长久和普遍接受。这种以理性全面压倒情感对中国人的支配力量相对地薄弱稀淡。相反，“常回家去看看”倒不断为人们所提及和倡导。以生理血缘基础的“孝一仁”为核心的伦常情感（包括民间经常以血缘“兄弟”名号为拜把、生死之交）仍然长期影响着中国人。这可能就是犹太教（唐、宋传入）基督教（明末传入）等理性绝对主宰情感的根本教义较难被中国人彻底接受的心理原因。

耶稣的名言：“不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”；爱你们的仇敌 为逼迫你们的人祈福”〔1〕。孔子的名言：“何以报德 以直报怨 以德报德”〔2〕 两相对照 前者舍弃日常经验，显示服从上帝意志的理性力量。后者则以生存的合理性来作衡量和决定，经验情感的实用精神十分突出。这也正是中国实用理性和乐感文化之不可分割，与西方思辨理性与实践理性可以分开之不同。鲁迅说，Dostoevsky 不仅从清白里拷问出罪恶，而且从罪恶里也拷问出清白。即是说最优秀最高尚的人，心中也有黑暗和罪恶；而十恶不赦的罪犯凶徒，心灵中也有纯洁、高尚和温柔。Dostoevsky 在帝俄特定时代环境里所叙说描绘的种种，经常被人搬用为普遍原则。也就是说最好的人也有恶（包括原罪）最坏的人也有善 在灵魂拷问中 大家同样是

〔1〕 《新约·马太福音》第 5 章，39、44。

〔2〕 《论语·宪问十四》。

上帝面前的罪人，无分彼此，因此应爱敌如己，普救众生。对重经验合理性的实用理性来说，这便是善恶不分，好坏同样。这样，也就可以一面作恶，一面讲爱；一面流泪，一面杀人（如宋武帝），这对实用理性和乐感文化的中国人，便较难接受。

《旧约》讲畏，《新约》讲爱。尽管“畏”与“爱”可以有各种比例、节奏的组接构造，从而产生形形色色的不同教义、教派、仪式和种种不同而复杂的情理结构，但大体都仍是以理对情（欲）的绝对压倒，即情（畏、爱）出于理，由神而人。中国则讲“道出于情”，以情为本，即使宋明理学大讲“存天理灭人欲”，也仍然承认“人欲”的地位甚至认为“天理即在人欲中”。至于嘲笑、反对宋明理学的人，如袁枚则干脆说：“从古忠臣孝子，但知有情，不知有名。为国家者，情之大者也；恋黎情者，情之小者也。情如雷如云，弥天塞地，怒不可遏，故不畏诛，不畏贬，不畏人訾议，一意孤行，然后可以犯天下之大难……”〔1〕袁枚公开把道德伦常不建在“理”（即袁枚所谓的“名”，亦即“名教”、“礼教”）而建立在“情”上，以此世的情爱来作为可“弥天塞地”的道德意志所引起。这可以算作现代“自然人性论”的启蒙先声。

关于“自然人性论”，我在《中国近代思想史论》已经讲过。这里表明的只是，历史本体论提出“情本体”，虽并不同于自然人性论却仍然承续着这一启蒙。乐感文化以情为体，是强调人的感性生命、生活、生存，从而人的自然情欲不可毁弃、不应贬低。虽然承认并强调“理性凝聚”的道德伦理，但反对以它和它的圣化形态（宗教）来全面压服或

〔1〕袁枚《小仓山房续文集》卷 30。

取代人的情欲和感性生命，认为重要的是应研究“理”与“欲”在不同生活方面所具有或应有的各个不同的比例、关系、节奏和配置，即各种不同形态的人性情理结构。

(2)“未知死 焉知生”与“未知生 焉知死”

从哲学上说 西方自 Plato 到 Kant、Hegel 理性主义以不变理式、先验道德律令和绝对精神将理性对感性的统领提到顶峰。自 Nietzsche 到 Heidegger 等人，反理性主义又以权力意志（Will to power）、此在（Dasein）等等也同样使这一统领达到顶峰。前者（理性主义）较单纯地强调了理性、思维、逻辑对感性的优先和主宰 后者反理性主义 则以理性方式更为复杂地突出了肉体生命的虚无和毁灭。所以尽管是所谓反理性主义，却仍然是理性对自然情感的压倒和摧毁。这种反理性主义与中国乐感文化更可比量，呈现在“哲学”上，Heidegger 的“未知死 焉知生”与孔老夫子的“未知生 焉知死”便可作一个对照。

Heidegger 的 Dasein 此在)的真正含义就是去在，即意识到自己的存在而在。这个被意识到的具有时间性的有限的此在，依据 Heidegger，只有排除“活在世上”与他人共在”而专注于“前行到那无可避免的死亡”而敞开的多种可能性中的自觉选择和自我决断，才有真正的在。在死亡作为每个个体所面临而具有的独特限定的面前，我的去在才显现“真我”本己”面目 它即是自己的决断和选择。所以 领会着死亡而生存 并不只是意识到自己有限时间性的存在 也不只是“真我”自觉选择的可能性，重要的是，它是站在前行到死亡中的基点上去决断客观性的

明天。所以不是 his possibility 而是 its possibility。明天大于(重要)过去和现在 这才是真正展示“本己”“真我”的此在的时时刻刻。由启蒙时代发展而来的个人主义、理性主义，最终推出了这个反理性的情感峰巅。面向死亡的个体情感是独一无二、无可替代的。你没有了，即使最“体现”你的任何事物都不会是你。最真实最珍贵的只是你这个时时刻刻的“此在”，它面向死亡而决断明天。这种“未知死焉知生”的死亡哲学给予人的并不是怯懦、消极或悲观 而是勇敢 悲情 奋发 冲力。它要求人对“此在”负责 面向死亡 强力前行。

当二战高潮期，Heidegger 这一哲学曾一度被指责为对生死无所谓的虚无主义，是反对逻辑的纯情感哲学，“畏”是怯懦。这当然是巨大的误解。在 1943 年 H 发表《形而上学后记》中作了回应。兹摘抄几句如下：

“牺牲乃是为存在者而把人的本质挥霍到存在之真理的维护中，这种挥霍由于起于自由之深渊而解除了一切强制。在牺牲中发生着隐蔽的谢恩，唯有这种谢恩赏识恩典；而作为这种恩典，存在已经在思想中把自己转让给人之本质了，从而使人在与存在的关联中承担起存在之看护”〔1〕“牺牲乃是在通向对存在之恩宠的维护的进程中对存在者的告别”。〔2〕“因此 牺牲不能容忍任何一种计算 通过计算 它往往只根据有用或无用而被清算，不管目标是被降低了还是被提高了。这样一种清算使牺牲之本质变得畸形。”〔3〕“本质性的思想关注着

〔1〕《路标》孙译本 第 361 页 商务，2000。

〔2〕同上 第 362 页。

〔3〕同上 第 363 页

不可计算的东西的缓慢迹象，并且在不可计算的东西中认识到不可回避的东西的无法忆及的到达。此种思想专心于存在之真理，并因此为存在之真理助力，使之在历史性的人类那里找到其处所。这种帮助不产生任何成果因为它并不需要效应”。〔1〕“向着根本性的畏的清晰勇气确保着存在之经验的神秘可能性。因为，近乎作为对深渊的惊恐的根本性的畏，居住着一种畏缩。这种畏缩照亮并保护着那个人之本质的处所，在其中人才有归家之感，才持留于持存者中，……勇气在惊恐的深渊中认识到几乎未曾被涉猎过的存在的空间；从存在的证明而来，任何一个存在者才回转到它所是和所能是的东西中。”〔2〕如此等等。

1943 年是德苏战争最为激烈紧张的生死关头，回答官方的浅薄指责，Heidegger 强调“不容任何计算”即不容逻辑认知、利害考虑的一己存在者的告别、牺牲，正是把自己转让给存在，才真是维护真理、本质、存在。这是从哲学根本上给正在酣战中的德国士兵以鼓励、歌颂和“打气”，深刻地赞扬他们面对死亡那一往无前的自我选择和决断明天。Heidegger 在 20 年代所提供的充满情感的死亡进行曲，在这个时候便历史具体地奉献给 Hitler 了。

在十年前我曾说过 Heidegger 是“士兵的哲学”，〔3〕正是指它悲情满怀（知道我必然要死），一往无前（不容计算地自我选择和决断）在“先行到死亡中去”亦即在进入无中去体验存在。《历史本体论》又说：

〔1〕 《路标》孙译本第 363 页 商务 2000

〔2〕 同上 第 358—359 页。

〔3〕 《哲学探寻录》，《明报月刊》，1994 年第 7 期

对人生意义作这种“本真本己”即除去与他人共在的绝对自我的追求，实际是将这一高蹈的精神性注入原始物质冲力中。由于空洞总要被填补，又否定存在与伦理学相关，于是“先行到死亡中去”“先行到无有关联的可能性中去”的 *Dasein* 可以使人在特定环境条件下，成为客观时间历史中某种反理性实践的一往无前的冲锋士兵，以作为面临这无底深渊的现实出路。

近偶读到一本书，其中说到“在第二次世界大战的各大战场上，盟军在打扫战场时经常可以从德军士兵的尸体上发现 Heidegger 的头像以及他的《存在哲学》（引者按应为《存在与时间》）这些纳粹士兵或许最能理解 Heidegger 的向死的哲学”。〔1〕我上述哲学抽象判断竟有如此巧合史实，颇出意料，为之愕然不已。

Heidegger 的“未知死焉知生”的反理性哲学，正是以极度抽象的理性凝聚鄙弃日常生活和生存以制造激情的崇高，从而也使这种情感可以引向某种深沉的狂热。Heidegger 的 *Being* 便有上帝的身影在。

但 Heidegger 是无神论哲学。*Being* 有“神”的阴影却不是神。因此，如果不能依归于神，便也可以走向游戏。“未知死焉知生”在战争时期可以是满怀激情无所计算地向前冲行；和平时期便也可以是无所

〔1〕 胡国柱：《希特勒和知识分子》北京，2000。此材料未注明出处，应属可靠。此足见当日德国知识分子对 H 的迷恋。也有人指出，H 与日本武士道精神近似（见 Graham Pakes 文，C. Macam 编 *Heidegger: critical assessment*）。武士道以死为生的意义和本质 不计因果利害、不想过去未来 只执著于当下的刀法 无所顾惜 无所依恋。武士道这种“念念不忘死亡”以崇死为生的要义，也终于为日本军国主义所利用。参阅拙作《己卯五说·中日文化心理比较试说初稿》

计算地服药狂欢，唯当下快乐是务。由 Heidegger 走向后现代颇顺理成章：人生、自我均已化为碎片，便不必他求，当下人生即可永恒，此刻快乐就是上帝。从 Nietzsche、Heidegger 的无神论往下一转便是今日后现代的彻底虚无主义。也如好些人所指出，这正是启蒙以来极度推崇理性的个人主义和理性主义所必然发展的结果。现代反理性主义成了理性主义的“逻辑”发展，反理性主义的哲学仍然通过抽象概念等知逻辑方式来表达自己。动物没有什么理性或反理性，而只是非理性。人的动物性的生存以及自然情欲只是非理性，既不是理性，也不反理性。Heidegger 的反理性主义是一种以标准理性形态出现的反理性的情感哲学。也正因为此，不是 Plato，也不是 Kant，而是 Heidegger 最可以恰当地与中国传统乐感文化和情本体作某种参照。这也就是上述“未知死焉知生”与“未知生焉知死”的比量。

《历史本体论》已经作过这种比量，本文略加重复。简而言之，与 Heidegger “未知死焉知生”强调要避免“与他人共在”种种“非本真本己”之后的“先行到死之中去”的独一无二的“此在”恰好相反；“未知生焉知死”强调的是以普通日常生活为本根实在，以细致、丰富、多样的人世冷暖为“本真本己”，以“活在世上”的个体与他人的你、我、他（她）的“共在”关系来代替个体与 Being 或上帝的单向却孤独的“圣洁”关系。“未知生焉知死”将“神圣”建立在这个平凡、世俗、具体的现实生活之中。这就是“道在伦常日用之中”就是“布帛菽粟之中，自中有许多滋味，咀嚼不尽”，〔1〕就在此平凡世俗中去窥探生存的本体、

〔1〕 明张岱书信。

存在的奥秘。的确，面向死亡时，你会深切感受自己的独一无二、不可替代、不能再来，其实这独一无二、不可替代、不能再来也可以是“此在”的生存，尽管你总是“与他人共在”地活在世上。你的死亡是独一无二、不可代替的，你的“生”你的每时每刻也可以是独一无二、无可替代的。

关键就在于你是否自觉意识到，死是不可避免的无定的必然，生又何尝不然？你自己的生命意义、人生价值不也就在你这时时刻刻却又稍纵即逝的自我意识的生活中吗？为什么不去把握和珍惜这个偶然性极大的生存呢？我曾一再征引纳兰性德“当时只道是寻常”：你的日常世俗生活中的种种滋味，其实并不寻常。一部《红楼梦》之所以为中国人百读不厌，也就因为它让你在那些极端琐细的衣食住行和人情世故中，在种种交往活动、人际关系、人情冷暖中，去感受那人生的哀痛、悲伤和爱恋，去领略、享受和理解人生，它可以是一点也不寻常。

死亡确乎是每个人都有的无定的必然，向死亡走去确乎是每个人都有的现在进行式。但为什么一定要时时刻刻惦记着这个必然呢？为什么不可以忘记它（儒、道）或即使不忘记（禅）却仍然去热情地肯定和拥抱生活呢？这不同样可以领悟到那存在的虚无吗？儒家说“存，吾顺事；殁，吾宁也。”重生安死，那么，又何必激情满怀，盲行冲动？生活不可以同样有意义吗？如《历史本体论》所说，在中国传统，“死”的意义和价值由“生”来敲定，“将死放在生的历史系列中去考察、诠释”。不是死，而是生（人活着）是惟一的衡量标准。因此死才“或重于泰山，或轻于鸿毛”。死作为“无”又仍然是“有”。

从而，这里有不同的两种追求、两种探索和两种境界，都可臻极

至。我尝以为《红楼梦》应与《卡拉玛佐夫兄弟们》对读。它们两美并峙，各领千秋。但能否取长补短、相互助益？上帝以至高无上的地位给人生以目的、生命以价值，以及作出最后审判，比起在日常世俗、平凡生活本身中去建立或追求人生目标和生命价值，似要远为顺理成章和显操胜券。但中华民族以广阔时空和延续不绝的生存事实，却又未必一定有此结论。究竟如何呢？愿提斯问，请教高人。

《论语》说：“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘汝奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至，尔。’”拙作《论语今读》解释说：

子路没回答，很难回答，很难概括描述孔子。孔子自己的回答，则生动平易，短短几句话，点出一个超脱世俗的人。这人已解决“畏”的问题，忘却“老之将至”，死之快来。孔子多次讲到“乐”，称赞颜回“不改其乐”。后世阳明学派也说“学是学此乐”，此“乐”即“仁”，乃人生境界，亦人格精神。……如前面篇章所再三说过，中国是“太初有为”“太初有道（行走）”，因“此道”而有“情”：情况之情，情境之情，如周易所言“类万物之情”。由此客观的“情”境而有主观的“情（生活感情）境（人生境界）”。这就是中国“哲学”的主题脉络。……从而，情境便不止于道德，实乃超道德，这才是“天人之际”。解“为天地立心”为道德之心，强天地以道德，似崇高，实枯槁，且不及佛学禅宗矣。

“为天地立心”之“心”非道德（非认知（理性））乃审美（鸟飞鱼跃，生意盎然，其中深意存焉。……此生命哲学最终归结为

“乐”的心理——生活—人生境界；成人“立圣”即成此境界。〔1〕

《论语今读》在“知之者不如好之者 好之者”章重复这一论断说：

朱注甚好。“兴于诗 立于礼 成于乐”与“知之 好之 乐之”可以作为交相映对的三层次。这层次都是就心理状态而言，都在指向所谓“乐”——既是音乐，又是快乐的最高层次、最高境界。这也就是所谓“天地境界”，即我称之为“悦神”的审美境界。此境界与宗教相关。因上帝存在并非认识论问题，亦不止是伦理学问题，归根究底，应为情感性的美学问题。拙著以前曾提出“审美的形而上学”“审美的神学”，均此之谓。孟子所说“上下与天地同流”，庄子所说的“无乐之乐，是为天乐”，是也。这也就是前面再三讲到的儒学的宗教性之所在，……〔2〕

原典儒学以“父母俱在，兄弟无故”，“仰不愧于天，俯不作于人”；得天下英才而教育之”为人生最大快乐〔3〕后世则有“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”〔4〕梁漱溟说，“事亲从兄之乐，如同草木之有生意”〔5〕等等，都是将最高最大的“乐”的宗教情怀置放这个

〔1〕 《论语今读》（7—19）。

〔2〕 同上（6—20）

〔3〕 《孟子·告子下》。

〔4〕 范仲淹：《岳阳楼记》。

〔5〕 梁漱溟：《中国文化要义》，第 85 页

世界的生存、生活、生命、生意之中，以构建情感本体。这也就是前面讲的由“理性的凝聚”而最终转化为“理性的融化和积淀”，或由“立于礼”而“成于乐”或由“知之好之”而“乐之”。在这里，生命与事物、灵与肉并不两分，它们同在一个现实的世间人际中。中国的“彼苍者天”不是 Heaven，它超自然又仍是自然（sky）。地亦然。它是那“厚德载物”可崇奉托付的“坤德”，又是那非常具体的山水花鸟、乡土草木。从而，中国哲人总强调与自然天地、与山水花鸟、与故土家园相处在浓厚的人世情、人情味的流连依恋之中。就在这里而不必在超自然超人世中去追寻道路、生命和真理。这也即是中国人的“天地国亲师”的情感一信仰。朱熹说，“释氏说空，……不知有个实的道理，却做甚用得？譬如一渊清水，清冷澈底，看到一如无水相似。他便道此渊只是空底，不曾将手去探，是冷是温，不知道有水在里面”〔1〕。这个看法倒与 Hegel 批评直接性的片面、抽象，认为将有限的特殊作为绝对，其实乃抽象的空洞相当一致。〔2〕我以为，释家一无可说的“空”与 Heidegger 实际一无可说“无定的必然”（死亡），以及“烦”“畏”，尽管形态繁复高级，但在一定意义上，又仍然可说是某种抽象的直接性。所以，《历史本体论》主张：“由 Heidegger 回到 Hegel，但不是在社会、政治、道德上而只是从心理上回到 Hegel，即回到历史，回到关系”，“回到人际世间的各种具体情境中，亦即在有巨大深度的空渊（无）基础上，来展开这个‘我意识我活着’所能具有的丰富复杂的

〔1〕 《朱子语类》卷 126。

〔2〕 参阅黑格尔《小逻辑》§86、§87。

客观历史性的精细节目（有），……使它具体化落实到人世的情感中来”。Heidegger 的情境、情感、“此在”仍然是理性的抽象普遍性，这里则恰好是非常具体的特殊和实在。释氏化万有为空相后，人还得活；Heidegger 提出那“无定的必然（死亡）以及“烦”“畏”之后，人还得活；而且人总活在一定的具体的人际世界的社会情境关系之中，避开或企图甩脱这个具体实在的“有”，而去追求那空幻的“无”或激情于那“无定的必然”，在乐感文化看来，恰好是缘木求鱼。

(3) 宗教经验种种

《圣经》与《论语》的不同，《卡那玛佐夫兄弟们》与《红楼梦》的不同，Heidegger 的基础本体论与历史本体论的不同，明显有宗教精神特别是宗教情感的不同。如前指出，这不同也是文化积淀为心理形式的情理结构的不同。

在这方面，我以为实用主义者的 William James 《宗教经验的种种》一书对以基督教为主旁及伊斯兰、印度教等各种宗教经验的详细描述、解释和评价，至今合理适用。宗教多种多样，颇有差别。James 大别之为“健康心态的宗教”(The religion of healthy Mind)和“病态心灵”(Sick Soul)两类。前者以对人生、世界以及自我和肉体生存采取了乐观、实在、快乐、肯定的立场、观点、态度；根本上，上帝的生命与人的生命是完全相同的……人生的重大的中心事实就是，自觉地、根本地感悟我们与这个无限生命为一，并且我们完全可以承受这种神圣的倾

注’。^[1] 它强调人从上帝得到内心温暖、愉快、松弛、恬静和健康 这种“上帝的内在性”“人的内心自我的神圣性”等宗教情感虽有别于伦理道德，却是它的真正根源，它是人的最高体验。也有如 Hegel 所说，“人之得救，人之有福，即在于人能达到与上帝合一的意识，于是上帝便停止其为外在仅仅的客体，因而亦不复是一畏惧和恐怖的对象”。^[2] 上帝显示在其儿子耶稣那里，人与耶稣也就是与爱合而为... Hegel 甚至还说，这亦即是作为个体的人显示自身于人类中，以解救人类。^[3] 从 Hegel 到 James 所描述“健康心态的宗教”与前述中国传统是比较接近或一致的，“健全心态的宗教”经常是拥有最多信众的各宗教的主流。它们（包括基督教）与中国的乐感文化和情本体，尽管观念、思想、理论有异，但在情理结构上是可以相互沟通、交流甚至融会合流的。崇尚儒学的基督教徒和穆斯林在中国比比皆是。

但是 更值得注意的是 那虽非主流却更“典型”更为现代中国学人所赞叹推崇的宗教经验，那就是 James 详细描述过的“病态心灵”。与“健康心态”相反 这是对现实人生、世界、自我、肉体生存等等采取悲观、痛苦和否定的立场、观点、态度，经常以前述那不断地自我折磨、理欲冲突的惨烈痛苦，通过贬斥、舍弃否定肉体生存和世俗生活来追求意义、获得拯救。与《周易》“天地之大德曰生”^[4]，有夫妇 然后有父子..... 然后礼义有所错，夫妇之道不可以不久也”，将肉体生命和夫妇亲子作为五伦要项的中国乐感文化大不相同，好些基督教宣扬者却以

[1] 《宗教经验的种种》唐译本 第 96 页 商务 2002。

[2][3] 《小逻辑》§194

某些极端的教义，孤立出来作为依据（例如“我是在罪孽中生的，在我母亲怀胎的时候，就有了罪”；〔1〕“原来体贴肉体的，就是与神为仇”。〔2〕“你若娶妻，并不是犯罪。处女若出嫁，也不是犯罪。然而这等人肉身必受苦难，我却愿你们免此苦难”；〔3〕“人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配做我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配做我的门徒”。〔4〕弟兄要把弟兄 父亲要把儿子 送到死地 儿女要与父母为敌，害死他们”〔5〕等等）。总之，以否弃生命、家庭、婚姻等来争取拯救灵魂，极力展开这种“病态心灵”。上面曾说，这种心灵对中国人比较陌生，但经历过 1949 年后的思想改造运动和文化大革命中的“灵魂深处闹革命”的知识者来说，从不间断的“狠斗私字一闪念”和阶级原罪的无穷谴责和忏悔中，也许可有依稀相似的某种感受。但由于只是政治宗教，它毕竟缺乏对肉体 and 情欲极端厌惧和憎恶，毕竟缺乏“神”的圣洁光环，其情感和情理结构相比之下便远为苍白浅薄。但这种政治宗教的激情，如同某些宗教的圣洁一样，在某种情境下，都可以转化为极端的污秽丑恶。

本文不属于宗教社会学、宗教史或宗教理论，不能叙说这些问题。例如著名的基督教主题教义之一的“三位一体”究竟“圣子（耶稣）是全神全人，还是半神半人，是神性抑人性，抑神人共性，便是一场辩

〔1〕《旧约·诗篇》第 51 篇 5

〔2〕《新约·罗马书》第 8 章 7。

〔3〕《新约·哥林多前书》第 7 章 28

〔4〕《新约·马太福音》第 11 章 36--37

〔5〕同上 第 10 章 21。

论千年屡经裁决却并未能全面压服异议的重要神学争论。又如，究竟强调 the faith of Jesus 还是强调 the faith in Jesus 强调神人相亲还是强调神人相隔；强调启示还是强调体验；强调上帝本身作为超因果性的实存，从而与人类无干，人只是被造物，与神完全异质，从而神是绝对的、不可理解、不可达到、不可认识、非理性所能获得、只有绝对否定自己，才能从虚无中去发现上帝，才能获救；还是强调上帝存在可由理性证明，上帝乃是人的存在的意义，重视理性的了解和追求。又如，是强调经由教会组织作为中介沟通的圣灵 (holy spirit) 以之为拯救灵魂的必要条件，还是强调个体与上帝直接沟通，无需教会中介；……这种种教义、教派、制度、仪式、理论的差异，对所产生的心理感受 and 情理结构，也颇有差异。这一切表明，情作为“本体”不同于僵硬固定的“心体”、“性体”，它现实地多元而繁复。但本文不能就此详说了。

本文只想再次以 Heidegger 来作些论证，因为“如何活（认识论）”让位于“为什么活（伦理学）”和“活得怎样（美学）”，心理学不再是生理—心理的经验问题，而成为人的生存的本体性存在问题。所以，《历史本体论》曾说，“心理成本体……是 Heidegger 哲学的主要贡献”。Heidegger 对“畏”、“无”的论说，我以为正好可以作为“病态心灵”的哲学描述。如前所述，Heidegger 认为最能体现独一无二的个体存在是他（她）的前行到死亡中去。因为只有在这个此在中才能体认到存在，这也可以说是人没入于神。圣 Paul 说“基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活”，^[1]这也就是，只有我变为无有，上帝才会

[1] 《新约·罗马书》第 8 章 10

进来。Heidegger 说，“在无中去经验为每一存在者提供存在保证的那种东西的宽广性。那种东西就是存在本身。在根本性的畏中，无把存在的深渊般的、但尚未展开的本质送给我们”。〔1〕 尽管 Heidegger 强调人乃有限性的时间存在，所谓“永恒”“不朽”即无时间或时间无限，纯属逃避死亡掩盖死亡的欺骗。但 Heidegger 的无神论的“存在”和“无”却仍然立刻可以转换为有神论的“神”和“有”。“畏”什么“畏”“无”，畏此“存在”亦即畏上帝。这里，上帝、存在、无可以代表吞噬一切的死亡。只有前行到死之中去的此在才能体认到真正的人生的价值、意义和存在。

Heidegger 一再说，“畏弥漫着一种独特的宁静”。“畏把无敞开来”，“畏使我们无言”；在畏中，存在者整体变得无根无据”。另一方面，“凭着畏的基本情绪，我们就达到了此在的发生”；“这个原始的能不断的‘无’的本质就在于：它首先把此在带到这样的存在者之前”。〔2〕 本来，只有人才生存，只有这个理性动物能意识到自己有限的不确定的生存，因之才有畏〔3〕，也才会有和需要有信仰。可以说动物有“认知”甚至“道德”，但不会有信仰。只有在体验有限中把握住“无”的方式可以是信仰。于是这里逼出的是理性与信仰的关系问题。

概括说来，关于理性与信仰有两种回答。一是“正因为荒谬，所以

〔1〕 《路标》孙译本第 357 页。

〔2〕 同上第 128—131 页。

〔3〕 H 说：“我们所畏和为之而畏的东西的不确定性却并不是缺乏确定性，而是根本不可能有确定性。”“万物和我们本身都沦于一种冷漠状态之中。”相当深刻地描绘了现代人生存的“本体”状态

我信仰”(Tertullian, “Credo quia absurdum”——I believe because it is absurd) 也就是思想止处,信仰方生。一是“为了理解而信仰”(Augustine, “Credo at islelligen”——I believe in order to understand) 它开启了各种对上帝的神学论证。但即使如此,即使上帝可以言说、认识,并用逻辑论证,毕竟还是信仰在先。从而前者明确与理性决裂,似乎更为诚实有力。但信仰尽管可以排除认知和逻辑,却又仍然是以理性凝聚(由知性概念确认并执著于“上帝”或某种观念)为根本特征所煽起、所生发的情感。即是说,理性不作逻辑的展开而集中和执著在某种观念中,排斥思维认识。与情感合为一体,构成与“理性内化”相区别的“理性凝聚”,它就是道德律令,更是宗教信仰。而由于这理知确认与情感有各种不同融合、配置、比例、关系和结构,便可以产生各种复杂而不同的宗教情感和信仰。如从有神学理论的明确认知到所谓不是理性又不是非理性的神秘领悟(not reasonable but also not unreasonable)等等。其中,神秘经验则经常是各种宗教信仰一情感的重要方面。它构成了情本体所要讨论的最终题目。

什么是神秘经验?

我以为,W. James 百年前举出四大心理特征仍然简明扼要。这就是:(一)不可言说(ineffability)即我在《漫述庄禅》一文中所讲的超越语言、概念和知性认识;(二)启悟(noetic quality)即拙该文讲的虽非理知可以认知,非语言所能表达,却又有某种洞悉真实或把握真理的感受、领会、体悟;(三)短暂(transiency)即拙该文中讲的超因果超时空的“瞬刻永恒感”;(四)被动(passivity),非自觉意识或意志所能控制掌握,即可遇而不可求,拙文未详说。正是这种神秘经验引导人感

到受到“天恩”“神宠”或得救(客体上帝进入主体)或归依(主体投入客体),或合一(主客体溶合为一)。总之,这种神秘经验使人感受超越了自我的渺小、软弱和有限,或自我净化,或罪孽消失,从而或兴奋狂喜,或恬静祥和,或战栗恐惧,或敬畏欢欣,也或由之而失常癫狂。

James 曾举出许多例证,如“觉到宇宙的生命与秩序,伴这个世界之觉而来的,就是理智上的豁然开朗……一种不可形容的高兴、得意、并快乐之感……与这些同来的,还有永恒感,不是将会永恒,而是已经永恒”,〔1〕“心在活动,但无欲望,无不安,无对象,无形体。由是真理显出它的全部光辉”,〔2〕神秘经验作为“绝对真理”是不能言说的感受、情感,却又仍由理知语言来作表达。如 James 所描述:“……既不是灵魂,也不是理智,它也没有想象,没有意见,没有智力。……它既不是数,也不是序,也不是量,也不是微小,也不是平等,也不是不平等,也不是相似,也不是不相似。它不立,不动,也不息……它不是精素,不是永存,也不是时间”,〔3〕“超光明,超显赫,超精要,超宏伟……不是圣父、圣子,也不是圣灵”,〔4〕如此等等。从而如 James 所说,这种种“神秘之感可以与极不同的哲学和神学所贡献的材料相结合”,〔5〕信仰状态与神秘状态是实际上可以交换的名词”,〔6〕“道德的神秘与这个理知的神秘互相纠结,互相连合”。〔7〕这经常成为各宗教所追求最

〔1〕 参阅《宗教经验的种种》唐译本 第 390 页,商务 2002。

〔2〕 引自上书 第 392 页。

〔3〕〔4〕 《宗教经验的种种》,第 406 页

〔5〕 同上 第 414 页

〔6〕 同上 第 412 页

〔7〕 同上 第 407 页。

高境地的“情本体”。

因为自 Hume、Kant 之后，上帝存在在理性逻辑上只能是“假设”。但就信仰的情感言，却不能容许上帝存在只是一种“假设”。有如中世纪 Aslem 所言，人们既肯定这个最完满的存在，它（上帝）就决不能只在思想上存在，它（上帝）就必然也必须存在。这个“存在”既在最终意义上只能是信仰—情感上的，因之便只能以各种神秘经验为基础、作证据。这种情感性的神秘经验实际成为各种宗教的根本底线。即使并非宗教却具有宗教功能的儒学也如此。牟宗三所津津乐道的熊十力拍桌子斥责冯友兰，“良知是呈现，你怎能说是假设”的著名故事，以及牟自己大讲的“智的直觉”，所指向的也正是这种神秘体验。牟宗三明确说：“要使他（指 Kant）向上通”入中国的神秘主义〔1〕。Kant 是排斥神秘主义的，Kant 认为只有上帝才有无分本体现象的智的直觉。牟宗三强调人也有。Kant 是讲认识论，牟宗三将它搬入伦理学，即道德形而上学。从而，牟的“智的直觉”，并不是认识、逻辑的理性问题，而是有关道德—宗教的根本底线的神秘经验。在一定意义上，这可说也是宋明理学虽然大肆宣讲却很少论证的“圣人气象”或“孔颜乐处”的秘密。牟宗三对此作了现代哲学语汇的承续。宋明理学和现代新儒学所极力追求和论证的超验的“理性”本体（心、性、天理），最终却以“上通”于这种不可言说的神秘经验而告终。牟宗三在其《中国哲学十九讲》结尾时说：“我们和康德不同之处是，我们所谓悟道、合一之处，康德说是神秘主义。他不承认人有智

〔1〕 牟宗三：《中国哲学十九讲》第 447 页，台北 学生书局

的直觉。……依中国哲学看，…… 理性主义与神秘主义不能分成两截，它们是相通的。但是若照康德的看法，理性主义就上不去，而被封住了。这造成很大的毛病。因为这样一来中国人从前所说的‘悟道’，‘成圣’、‘成佛’、‘成真人’都成了神话。但这些并不是神话，而是真实的可能。’〔1〕

中国巫史传统本来就有神秘经验，如《老子》的‘恍兮惚兮’，《孟子》“养浩然之气”，《庄子》等等。以后经由佛学和禅宗到宋明理学，更有所扩展。如大程说：“人生而静以上不容说，才说性时，便已不是性。”朱熹说“性不可说”。王阳明说“此是传心密芷 颜子、明道所不敢言者 今既已说破 亦是天机该发泄时”。陈献章说“读论语 坐久假寐，既觉，神气甚清，心体浩然若天地之广……几与天地同体、其妙难于语人……”种种，等等，实际都如此。神秘经验有多种形态、状况和情境，是外视还是内视，是万物同一还是万相皆空，是本体论的还是境界论的，等等。就中国说，由日常生活的超越心境，转为神秘经验的所谓‘孔颜乐处’更多是人生境界论的 而且大半只是点到为止 并不详说。

本文只讲情本体的伦理—宗教走向，情本体的另一走向是伦理—政治即儒法互用。这两个方向在组建中国现代性中均将具有重大意义。因为以情本体为中心，可以逐渐构建某种新的内圣外王之道，形成多元繁复的现代或后现代的人性—社会结构，这也就是我或将提出的现代性的“中国生活方式”问题。容后再论。

〔1〕 牟宗三：《中国哲学十九讲》第 444—445 页 台北 学生书局。

Ⅲ 情本体在今日

(1) 还有情吗？

当今的问题是，在后现代社会的散文世界里，还有“情”吗？家庭或将消失，走向“纯粹”个体？既已无家可归，还能诗意栖居？剩下的只是自然人性论的“生之谓性”“食、色、性也”没有家园，也就不再有情感，当下的食、色、欲望和快乐就是本己真我，果能如此？40岁（男）35岁（女）前也许无需婚姻，当年轻放纵的狂欢之后，对好些人来说并不止于性欲的男女情爱，也许更为必要？它所包含的个体身心所需要的稳定感、家庭成员长期生活中的亲密感能被完全取消？中国传统讲“居家自有天伦乐”能完全消逝？即使家庭形式不再固定，但《历史本体论》中再三申说的亲子夫妇情、友谊、乡里恋、故土思，从家园旧居到山水花鸟，包括对自己过去生活的咀嚼和人生回味等怀旧情怀种种，不仍然可以是生命的真实、生活的真理？即使因失去革命、战争而获有的生活平凡，即使是失去对神的信仰而陷入机器（科技机器和制度机器）支配的日常世界，人在自己的悠久的历史心理积淀中，难道就允许真正无家可归？就不能够找到自己建立的信仰和信仰的快乐？如果真是那样，情感又如何能够成为“本体”？

《历史本体论》一书就此已谈了许多，不必再讲。这里重申的只是由于不同于心、性、理，情感作为本体世界是多元的。作为文化积

淀的历史成果，它多样、丰富而细致，虽产生在历史群体之中，却由每个个体去选择和创造。你所依归的“情”是为国为民为世界？是为名为利为权力地位？是为科学而科学，为艺术而艺术？是为冒险、旅游或爱情？是热情沸腾，激情澎湃？还是悲喜双遣、古井无波？……当然，它们又经常交错重叠，迁移变化，复杂多端。既然每个人都是走向死亡而生存，如何打发和度过今日？如何去寻求自己有限人生中的欢欣、快乐和幸福？“情本体”提示的也只是这些问题。这其实也就是中国传统说的“立命”问题，即建立自己生命的意义，这与其说是伦理道德问题，更不如说是信仰一宗教的情感问题。

如仍以 James“健康心态”与“病态心灵”归纳 大体说来 今日对快乐、幸福或者说对情的追求也可分为两大类别或形态。一是对肉体及心灵作所谓“极度体验”(limit experience)的病态追求。如在性变态(性虐待和被虐)中 在强烈的迷幻药中 在同性恋澡堂中(不认识不可预测 随意 匿名)在吃生肉中 等等 去追求身体和精神的创新和快乐。这种“极度体验”既包含极度快乐，也包括极度痛苦，这痛苦和快乐是身、心两个方面兼有的。Nietzsche 说：“反理性不是对生存的争辩 而是生存的条件”。〔1〕尼采终于发疯。Foucault 说：“我会、我也希望死在任何种类的过度快乐中”“那极度完全的快乐，对我来说，联系着死亡”〔2〕。Foucault 死于艾滋病。上帝死了，魔鬼作为上帝的另一面便以后现代的世俗方式出现。在这里，极度的兽性可以被理论化为

〔1〕 *Human, all too Human*, 515.

〔2〕 *Politics, Philosophy, Culture*, 912, New York, 1988.

神性，极度的苦痛可以感受为极度的快乐。兽性对人性（理性、社会性、历史性）的反叛、冲突和胜利，可以叙说为对现实世界、平庸人际和文明化的衰颓退化的激烈抗争。而所有这些，都可以视作是生活艺术的创新，而成为后现代的高超神意。我以为，它是以一种极端扭曲的世俗方式与前述“病态心灵”的传统宗教相反相成地构造着与现实人际分离的情感。在社会意义上，它以惊悚骇俗来反抗现实，实际却装饰着稳固的资本主义社会。在心理意义上，则仍然是人生意义、生活价值，亦即“我为什么活着”这一宗教难题的世俗呈现。它在今日及今后，由发达国家到全世界，在食衣住行人类基本需要得到满足之后，会愈益凸显。

与这种身心“极度体验”相反的另一种选择，是将世际人间本身作为个体的生活价值和人生意义的情感归依。其中也并不排斥在各种冒险中去追求强烈刺激，和极力测试自己的身心限度而得到的痛苦、紧张、创新和快乐。创新作为自我不断构建和成长，其本身是一种快乐。这属于正常状态和健康心态。在哲学史上，与 Nietzsche、Foucault 等人不同，从 Epicurus 等人开始都强调身心适度克制和协调，以取得平宁、安静、和谐的“生的快乐”，来作为人生目标和生活极致。Foucault 与 Dewey 便可作为现代两种相当不同的对情本体的实践追求。〔1〕

以“孝一仁”为基础的中国传统一向重视个体的肉体生存，认为“父母之体不可毁伤”，反对以伤残肉体为代价来获得精神快乐或神性超越；反对肉体 and 心灵、生命与拯救处在不断甚至永恒的残酷对立和冲突中而痛苦不堪。中国传统中的苦行和尚、玄修道士、静坐儒生其

〔1〕 可参阅 Richard Shursterman, *Practicing Philosophy* 第 1 章, NY & London, 1997。

所构建的心灵紧张和肉体苦痛，其深度和重量比之某些宗教的苦行，相差不可以道里计。庄子的“至人”“真人”是“御风而行”神游天下。禅宗的“真佛”是“只说家常事”“平常心是道”“山还是山 水还是水”的庸凡生活。儒、道和禅都追求就在这个日常世界的现实生活中取得心境超越。我曾以画家的三远来作比拟，中国追求的“生的欢欣的平远”不同于某些宗教的深远和高远（《历史本体论》）在中国传统看来，对深远、高远的执意追求，其实乃属虚妄。禅宗以为如果一味追求“空”“无”，仍将坠入“实”“有”更何况于执著于那个绝对的“有”（神）。有无不住于心才是真无，以此真无来御万物，才是道路、真理和生命。于是，这里引发出现实世界究竟是实有还是空无或既空无又实有的问题。

(2) 有、空、空而有

犹太教、基督教和伊斯兰都可说是“有”的宗教。尽管有天堂人世、灵魂肉体之分，但仍然非常重视必须由后者到达前者，即以此世间的事务、道理的正确履行和坚决维护，才可能上天堂，登彼岸。从而，这个世界仍然是非常实在的。伊斯兰的基本教义及历史实践证可这一点。基督教也是这样。它的基本教义和历史实践，尽管宣讲的是拯救灵魂，但无论政教合一的十字军或并不合一的救世军，无论或凶狠或热情，都非常重视在这个现实人世中作出事业功绩以回报上帝。它们并不以为这个世界纯属虚幻，相反，强调只有正确对待、处理好这个实在世界 才能拯救灵魂 进入天国。

与此不同，佛教则是“空”的宗教。尽管大乘佛教也以济世救人为要务为功业目标，但其根本教义，仍以这个生老病死的苦难世界没有意义，空幻虚无。色即是空，四大皆空。既然如此，又何必住心？“本来无一物，何处惹尘埃”。包括那敬畏、崇拜、狂热、爱恋的种种宗教情感，也并无意义。应该古井无波，才有真如可得。

不同于耶、佛，儒学吸收道、释之后，其特点成为人生虚无感与实在感的相互重叠、交融合一，即空而有。由于儒学不是真正的宗教，没有真正的宗教教义，这种“空而有”便表达和宣泄在各种形态和各有偏重的“人世无常感”的感伤情怀或人生意义（无意义）的执著探求中。

所谓人生无常的空幻感，如我在《美的历程》中所描述初唐时代的少年感伤，也如我在《中日文化心理比较试说初稿》中所举出的日本文艺和心理。后者因深受禅宗影响，心空万物而崇死如归，如樱花之匆匆开落，娇美傲岸。前者则如《历程》所述，尽管人生空幻，由于仍需活着，从而入世成长、卷进种种悲欢离合和因果环链中，其中又各有时代、社会的特定印痕在。在这里，人生无常感和虚幻感便与人生现实感和实在感经常相互交错混杂。其“有”“无”负荷之间的关系变得极为错综繁复、深刻丰富。情本体的多元展开也就更为充分。中国的诗词曲、山水画、私家园林、佛寺道院之不同于日本的俳句、山水画、禅境庭院；陶潜、杜甫、苏东坡之不同于初唐之刘希夷、张若虚，都是如此。而曹雪芹《红楼梦》则将“色即是空，空即是色”即这个“空而有”的人生空幻和人生实在的混杂交融，抒发到了顶峰。中国诗歌对废墟、荒塚、历史、人物，对怀旧、惜别、乡土、景物不断地一唱三叹，流连忘返，

却少有对上帝、对星空、对“奇迹”的敬畏崇赞，也少有对绝对空无或深重罪孽的恐惧哀伤，也没有那种人在旷野中对上帝的孤独呼号……所有这些正是这个“空而有”的情理结构的“本体”展现。它展现和宣说的是这些事件、景物、人生、世界、生活、生命即使虚无空幻却又仍然可以饶有意义和充满兴味。如果说，佛家抓住生死，以一切皆空来对待生，善恶同体，随缘度世，无喜无嗔。如果说，Heidegger 抓住生死，以赶紧由自己作主做点什么来对待生，执著于有，向前冲行，即使邪恶，也以为善。那么，儒家也抓住生死，虽知实有为空，却仍以空为有，珍惜这个有限个体和短暂人生，在其中而不在他处去努力寻觅奋力的生存和栖居的诗意。“少年听雨歌楼上，红烛昏罗帐；壮年听雨客舟中，江阔云低断雁叫西风；如今听雨僧庐下，鬓已星星也。悲欢离合总无情，一任阶前点滴到天明。”〔1〕青年声色狂欢，中年辛勤事业，晚岁恬淡洒脱。尽管说浮生若梦，人间如寄；旅途回首，又仍然非常真实和珍贵，令人眷恋感伤。虽知万相皆非相，道是无情却有情。

不过，即使空而有，又仍然可以或采用道家游戏人间、自释自慰、保身全生，或谨守儒家“知其不可而为之”而杀身成仁、舍身取义。这当随各种具体的不同问题、不同事物、不同情境而由自己选择和决定。它们的排斥和互补，构建着个体人生和群体社会的丰富和多元。

从古代到今天，从上层精英到下层百姓，从春宫图到老寿星，从敬酒礼仪到行拳猜令（“酒文化”）从促膝谈心到“摆龙门阵”（“茶文

〔1〕 宋蒋捷词。

化”)(1) 从食衣住行到性、健、寿、娱 都展示出中国文化在庆生、乐生、肯定生命和日常生存中去追寻幸福的情本体特征。尽管深知人死神灭，有如烟火，人生短促，人世无常，却仍然不畏空无而艰难生活。如前所已说过，其中所负荷着的空无感伤反而可以因之而深化。拙作《美学四讲》曾说，

从原始时代起，对死亡、葬礼的活动和悲歌便是将动物性的死亡恐惧予以人化，它用一定的节奏、韵律、活动等形态，将这种本能情绪转化为、塑造为人的深沉的悲哀情感，实际丰富了生命，提高了生命……动物性的本能情欲、冲动、力量转化为、塑造为人的强大的生命力量。这生命力量并非理性的抽象、逻辑的语言，而正是出现在展开在个体血肉之躯及其活动之中的心理情感本体。也正因为此，艺术和审美才不属于认识论和伦理学，它不是理知所能替代、理解和说明，它有其非观念所能限定界说、非道德所能规范约束的自由天地。这个自由天地恰好导源于生命深处，是与人的生命力量紧相联系着的。〔2〕

这种生命力量便区别于动物恋生本能，尽管在生物学上仍以它为基础 但毕竟是彻底地“人化”了。它正是我所说的“情本体”。

所以，如果完全舍去世间的一切现实，掏空人的日常生活的一切

〔1〕 与日本茶文化迥然不同，参看拙文《中日文化心理比较试说初稿》。

〔2〕 《美学四讲》第4章第3节。

实在性和社会性，而又不去自杀，或变成疯癫或白痴，那这个个体以及所谓“个体与神的关连”，这个完全跳出历史去追逐的精神永恒或“与神的关连”，便实际成了空洞。刘小枫在其近著《圣灵降临的叙事》一书结尾时说，“‘我信基督之外无救恩’的认信确认的是我能够排除一切‘这个世界’的政治、经济、社会的约束 纯粹地紧紧拽住耶稣基督的手，从这双被现世铁钉钉得伤痕累累的手上，接过生命的充实实质和上帝的爱的无量丰富，在这一认信基督的决断中承担起我自身全部人性的歉然情感”。〔1〕

在或可煽起浓烈感情的华美文辞中，这个“上帝的爱”“基督救恩”“生命的充实实质”和“全部人性的歉然情感”其实是非常抽象和空洞的。它作为超绝尘凡的圣洁情怀也常常只能是未必持久的短暂激动，仍得落实到“这个世界”中继续生存。从而这个“能够排除一切这个世界的政治、经济、社会的约束，纯粹地紧紧拽住耶稣基督的手”的手，恐怕只能是一只黑猩猩的手。因为人不可能“排除一切这个世界的政治、经济、社会的约束”，除非你不活。包括上述种种“上帝的爱”“全部人性的歉然情感”等等，也都仍然是这个世界的政治、经济、社会的历史约束下的意识产物。“这个世界”的“约束”使人生无意义、世界无目的确乎展露得突出和凶残。中国传统也并非不了解这一点，但由于人总得活着，于是才在否定现实的真实性的之后，又仍然去寻觅和肯定这个世界，并把这寻觅和肯定就归宿在这“空而有”即虚幻与实在的重叠交融之中。在这个既空无又实在中去把握人生滋味，使个

〔1〕 《圣灵降临的叙事》第 254 页 三联，2003。

体悲剧性的生存充分绽出。“空而有”因未全废人际情怀而不枯寂冷漠，因未死守利害因果而不丑恶俗腻。上帝无痛感，可以无情。但太上无情人岂可得即使上帝不也要“道成肉身”让亲生子耶稣以背负十字架的巨大情感来拯救众生么？即使与神合一的神秘经验，包括儒家的“孔颜乐处”仍有情如此；“不知老之将至”么人生总有苦乐悲欢，安得无情，度此岁月？就看你的情感能否既实实在在又洒脱空灵了。这里，生活即艺术。

“空而有”的一个重要悖论在于，两者虽可并存交融，但其潜在矛盾却甚为关键。冯友兰所讲的“以道家精神作儒家事业”，或者说，以道家逍遥洒脱、禅宗世情空幻的精神，来实践履行儒家的“三不朽”。或者用宋明理学的话语，以“曾点气象”“孔颜乐处”来执礼践形。这在情感上真有可能吗不执著于“有”不“诚”于有能真正“知其不可而为之”？这里又回到有否作为情感坚实支柱的信仰问题：虽知虚无，仍需执著。之所以能执著，是由于有一个情感一信仰的“物自体”在。这才是一切没有意义(无)中的意义(有)，这个“有”不是上述具体而多元的种种世间事物，而是那作为总体存在的人和宇宙共在的本身。正因为此，美学成了第一哲学。

(3) 美学作为第一哲学与物自体问题(下)

“第一”是什么意思 基础、本源、重心。在西方哲学史 希腊和中世纪是以本体论为哲学的重心，Aristotle 称有关“存在”的知识即本体论 ontology 为第一哲学。

自 Bacon、Descarts 到 Kant，认识论是哲学的重心。但今日认知科学已逐渐在取代这个重心。认知科学实证地阐明人的认知过程、功能及特点，具体揭示人的智力结构（文化心理结构的一个方面），无需哲学外加干预。因之，今日哲学提出“内在自然人化”、“理性内化”、“自由直观”、“以美启真”这些总观念也就足够了。到 Wittgenstein 止，哲学似乎大体完成了它在认识论方面的使命。……

至少从存在主义开始，当然也可以从 Kant 算起，哲学重心已经转移到伦理学。但伦理学今天实际也已一分为二，即以“公正”（Justice）、“权利”（human rights）为主题的政治哲学—伦理学，和以“善”（Goodness）为主题的宗教哲学—伦理学。^{〔1〕}

当前还是伦理学为哲学重心的世界，以美学为重心的人自然化，也许在五十年以后？也大概将在今日正方兴未艾的各种职业伦理学以科学形态逐渐取代哲学伦理学之后。^{〔2〕}

作为重心的伦理学，在今日全世界正走向社会巨大变迁的新阶段中，政治哲学又日益成为重中之重，将充当当今的“第一哲学”。伦理学—宗教哲学倒可以与美学合流，特别是在中国传统背景下，但它作为重心至少恐在五十年以后。所以，本文讲的美学作为“第一”只是未来式。俱往矣，美的历程只是指向未来的。

〔1〕〔2〕 《己卯五说·说自然人化》。

已多次申述自 Hegel 将理性高扬至顶峰后，作为巨大反动，人的感性存在、感性生命成为哲学的聚焦。无论 Marx, Nietzsche, Freud, Dewey, Heidegger 都如此。历史本体论承续着这一潮流，将美学作为第一哲学，正是将人的感性生命推到顶峰。它以为不是认识、不是道德、不是心、性、理、气、道 不是上帝、灵魂、物质、绝对、精神 而是多元且开放的情感，才是生命的道路、生活的真理、人生的意义。它不可能定于一尊。作为文化积淀，不但因人而异，而且变化多端。它以“以美启真”、“以美储善”和“审美优于理知”来实现个体生命的潜能和力量。

从本文上下篇可以看出，如用古典词汇，人类学历史本体论以“美—善—真”的历史（发生学）和逻辑“度”的自由运用（道德律令的理性凝聚—认知建构的理性内化）的次序而展开。这虽稍有异于五六十年代的“真（客观世界）—善（主体实践）—美（两者的统一）”，^{〔1〕}却并无矛盾冲突。差异在于原位置的客观世界（真），今日被代之以“物自体”。历史本体论本来自 Marx、Kant 和中国传统，又不同于它们。不同于 Marx 仅着重人的社会存在，而忽略了个体心灵。不同于 Kant 将心理形式归于超人类的理性，忽略了它的历史生活根源。不同于中国传统过分偏重实用，忽略了抽象思辨的极端重要性。另一方面，它又融合了三者。总起来说，历史本体论通过“实用理性”和“乐感文化”所提出的是，在现代生活中全面实现个性潜能的心理建设问题。如上篇所认为，中国本无西方的哲学（philosophy），中国“哲学”是一种“先验心理学”（Psychology a priori）。如已说明，这不是对心理作实证

〔1〕 拙作《美学三题议》，《哲学研究》1962 年第 2 期

科学研究的经验心理学，而是给心理经验以先验形式设想和形上探求。它从心理视角提出人生意义、生活价值、人道天道等哲学问题。

《论语今读》说：

从“逝者如斯夫”等处可知儒学重视的是动、行、健、活、有，而非静、寂、默、空、无。如果说本体，则应是前者而非后者。这才能与“生生之谓易”的“人活着”根本精神接头。默、寂、静、空、无，只作为个体的某种体认境界和人生省悟来补充、丰富这个动、健、活的“本体”。这正是儒道（禅）互补……虽言断意绝，而此心却存。〔1〕

此“心”不是那“寂然不动”的抽象的“心”、“性”、“理”，而只是运动、变化、具体、多元的“情”。美学之所以成为第一哲学，原由在此。

《论语今读》阐释“人能弘道，非道弘人”时说：

由“伦常日用之道”上升为“于穆天命”的“道”。这“提升”当然是一种“假设”和“约定”。但又不能说它是“假设”、“约定”相反，为了它的神圣和尊严，必须说它是“先验”、“先天”，不需推理而由良知、顿悟去体验去认识，但它又毕竟不是人格神。因之，我以为最值得重视的是，这种“假设”和“约定”使这本体和人生具有十分浓重的悲剧性质。人生一无所本，被偶然扔掷在此世间，

〔1〕 《论语今读》（7—2）。

无所凭依，无所依皈（因为没有人格神），只能自己去建立依归、凭据和根本，比起有一个外在的上帝，这岂不更悲苦、更凄怆、更艰难、更困苦？充满人文精神的中国乐感文化，其实有这样一种深层的悲剧基础，而并不是“忧乐圆融”的“喜陶陶”。但这要点一直没有被充分阐释，这个悲剧性的方面经常被引向敬畏的“天命”的准人格神方向，或引向所谓“忧患意识”的政治社会方向。只有在《古诗十九首》之类所谓“一字千金”的人生咏叹中，才略约展示出这种深深的人生无所凭依的本体悲哀。

儒家对待这悲剧，是强打精神，强颜欢笑，“知其不可而为之”，故意赋予宇宙、人生以积极意义，并以情感方式出之。我已多次说过，一切“乾，元亨利贞”“天行健”“天地之大德曰生”“生生之谓易”等等都不是理知所能证实或论证的，它只是人有意赋予宇宙以暖调情感来作为“本体”的依凭而已，即所谓“有情宇宙观”是也。

儒道两家都从“人道”到“天道”由功能建实体，以人事见天意，认审美为指归，一以情，一以智，都是实用理性和乐感文化的呈现。审美因为由全身心所发动并作用于整个心灵，便可以转化为实现人的各种潜能、品质、性格的积淀物，从而使个体成为创造的主体。^{〔1〕}

《论语今读》还说：

〔1〕《论语今读》（15—29）。

20 世纪的各派哲学均以反历史、毁人性为特征，于是使人不论为机器，便成为动物。如何才能走出这个厄运？此本读提倡情感本体论之来由。“情”属“已发”，所以情感本体论否认“未发”、“静”、“寂”，认为离开“动”、“已发”、“感”来谈“静”、“未发”、“寂”便是“二本”。“感不离寂，寂不离感。舍寂而缘感，谓之逐物，离感而守寂，谓之泥虚（王龙溪《致知议辨》）前者“逐物”乃自然人性论，已失去作为本体的情感意义；后者乃天理人欲论，也失去作为情感的本体，所以说是“泥虚”，即以虚无的“理”来杀人也。“理”、“性”为虚为无，自然界的循环如无人，亦虚亦无。对实用时间消逝（“无”）之情感体验才“有”。废墟、古物之意义正在于此：它活在人的情感中，而成为有。“人均有死”乃一抽象命题，每个人都还活着才具体而现实，对此活之情感体验才“有”。这才是“此在”之真义。〔1〕

这个哲学—先验心理学的形而上学的前提，就是“物自体”。上篇（《实用理性的逻辑》）结尾说：设定“物自体”是认识自然和宇宙的逻辑必要条件，使“以美启善”成为可能。此篇《乐感文化的情本体》的结尾，则将设定“物自体”作为供人选择而归依的情感—信仰的充分条件，使“以美储善”成为可能。前一设定与人的认识和工具—社会本体相关；后一设定与人的行动和心理—情感本体相关。这两个设定与 Kant 认识论的两个先验的人特别与 Kant“物自体”作为经验来源和信仰对象的

〔1〕 《论语今读》（9—17）。

两重基本含义，（即《批判》所说认识论的第一层含义和伦理学的含义）倒相近似。但它不同于 Kant 由先验理性而导向道德的神学，更不同于以人格神为中心的各种宗教，因为工具本体和心理本体都产生于人类实践过程之中。

因之，所谓“物自体”最终涉及的并非人格神而是宇宙及其为何存在的古老问题。Bertrand Russell 说 宇宙作为整体 无原因可言。我以前指出这是误用语言和观念的原故，将产生在这个世界的因果范畴（“为什么”）误用于世界本身。中国传统对此也有所论说。王弼说，“自然者 无称之言 穷极之辞也”〔1〕。自然即是宇宙，所以“道法自然”；“道（人道、天道）在“自然”之“下”。又说“物无妄然 必由有理，……故繁而不乱 众而不惑”〔2〕。这指的是“自然”有规律性。郭象则认为“物各自然 不知其所以然而然”；“明生物者无物”；“物皆各有宗极，而无使之者。故自然即自家也”〔3〕 即强调自发存在 而不肯定规律和因果。他们讨论的，也正是存在性（本体性）和规律性（因果性）的问题。宇宙—自然的秩序并然的规律性，如上篇所说，可以与人类实践有关；但它的存在性（本体性）是否与人的存在相关连呢？这却难以回答。规律性可讨论，存在性是个谜。它即是不可知的“物自体”。Heidegger、Copleston 等提出“为什么有有而无无”？ Wittgenstein 说，神秘的是世界如此存在。Augustine 认为，这个奇迹证明了上帝。他们都在说这个无可解答的宇宙“存在”问题。但为什么明知不可谈，

〔1〕 王弼《老子·第25章》。

〔2〕 王弼《周易略例·明象》。

〔3〕 郭象《庄子注》。

却还要不停地再问再说呢？这就是由于这个包涵人类却又超乎因果的“存在”庞然大物，成了人们敬畏崇拜的情感—信仰的对象或境界。面望灿烂星空，回思浩渺宇宙，在情感感受以及观念上，能够替代和超出“万相皆空”的，大概也只有这种对一己和人类渺小的深深感触。这里似乎也只有两种选择，一是 Plato 式，也包括唯物论，即承认、相信和信仰一个等待着人去发现、认知的“理式”世界。一是 Kant 式，人尽管把自己各项先验形式置于其上而获得认知、发现，它本身仍然是不可知的。本书采取的是后一立场，但也赞赏前者。因为两者都肯定了对一个巨大的情感和美学存在体的“信仰”或“感享受”。这“信仰”或“感享受”的不是有意志有目的的人格神，而即是那奥秘多端无垠存在的宇宙自身，也即是那“人和宇宙同时”的物质性协同共在。宇宙不是上帝创造的，宇宙本身就是上帝，就是那神圣性自身。它似乎端居在人间岁月和现实悲欢之上，却又在其中。人是有限的，人有各种过失和罪恶，从而人在情感上总追求归依或超脱，这归依超脱就可以是那不可知的宇宙存在的“物自体”。这就是“天”是“主”是“神”。

Kant“相信”这个“神”^{〔1〕}Einstein“相信”这个“神”^{〔2〕}中国传统

〔1〕“上帝在 Kant《判断力批判》中最终就明确地变成一种完全失去客观存在的性质，而纯粹是人们主观信仰的东西”(《批判》第 10 章第 7 节)

〔2〕“Einstein 的哲学观点是相当混杂的，也有许多变迁。如果粗略地说，可大体概括如下：1. 相信不依存于人的自然规律的客观存在性质。2. 对这种客观规律性的信念即宗教感情（即斯宾诺莎的上帝）。3. 对这种客观规律性的掌握不能通过感知，而是通过思辨，但须由感知来检验。4. 所以，非归纳（经验）也非演绎（逻辑）而是自由的想象才能发现这种客观规律，并不断创造简单明了的基本概念来表述。爱因斯坦徘徊在唯理论与经验论之间和寻求这二者的统一——这一基本状况，与康德是颇为近似的”(《批判》第 4 章第 6 节)

也“相信”这个“神”。这个“神”既可以是存在性的对象，也可以是境界性的自由，既可以是宗教信仰，也可以是美学享受、感受，也可以是两者的混杂或中和。你看：“一昼一夜，花开者谢，一秋一春，物故者新”。继冬雪无声严寒肃杀之后的，又仍然是杏花春雨，江南草长。“自然界永远按时作息，总是这样殷勤感人”，〔1〕即使这是人类实践将认识置放其上，但那存在着的存在本身，如不执著解说为空无，不仍然可以是“此中有深意，欲辩已忘言”吗？“问余何事栖碧山，笑而不答心自闲。桃花流水杳然去，别有天地非人间。”这种审美的“自由享受感受”不也可以就是“人和宇宙共在”的“天地境界”和信仰本体吗？它是“理性凝聚”之后理性与感性的融通合一，是超道德而与天同一的解脱和自由。一切人生感喟、精神追求、心魂认定，不可以在这未及言说、不落因果的情理积淀中而得到某种“物自体”的超越感受吗？

哲学本只是视角，它制造概念以图把握人生和世界。但古往今来好些哲学家总希望通过思辨的形式所提出的问题、视角、概念来影响生活情感和人生境界，总希望哲学与人们的生活、行为、实际、实践有所关联。在现代哲学中，Wittgenstein 与 Dewey 迥然不同，但 W 说：“概括我对哲学的态度便是：哲学真应该写如诗的作品”，〔2〕D 则要求哲学“激发起人的心灵更加敏锐地对待他们的生活”。〔3〕在现代中国，冯友兰的境界说，牟宗三的圆善论，以及今日的历史本体论，也都追求哲学与人生情感相关联。“无情亦无种，无性亦无生”成“佛”也需要

〔1〕《己卯五说·后记》。

〔2〕*Culture and Value* 4—5.

〔3〕*Reconstruction in Philosophy*, pp. 91—92, NY, 1920.

情，所以草木“不可度”。正是某种情感—信仰支撑着人去在、去生活、生存、“成佛”、“得救”。“佛”是人的潜在情感性的生长完成，这也就是“美育代宗教”之可能所在，也即是宇宙本身作为“物自体”的情感信仰之所在。作为不可知的“物自体”，宇宙与“佛”在这层意义上便同一了。

于是，美学作为“度”的自由运用，又作为情本体的探究，它是起点也是终点，是开发自己的智慧、能力、认知的起点，也是托寄自己的情感、信仰、心绪的终点。上篇讲理知认知的形式，这篇讲情感信仰的形式，而以人和宇宙物质性协同共在为本宿，成为人类学历史本体论。它以审美始（发明发现），以审美终（天地境界）。它肯定理性是人性形成的关键，展望理性更为广阔的未来。它尽管反对理性作为“本体”吞并认知和情感，但更反对现在正时髦和流行着的各种形态的反理性主义。它坚信科学发展将有益于人类，强调深入探究复杂多端的情理结构，因为这与人的个性潜能的健康发展和精神生命的情感真实有关。反复唠叨，如斯而已。

哲学问答 (1989 年)

问：你有哪些哲学论著？

答 我的主要哲学论著是《批判哲学的批判 康德述评》(下简称《批判》)和四个主体性提纲,1964 年写的《人类起源提纲》也可算一个。此外《华夏美学》,《美学四讲》中也有一部分是讲哲学的。

问：你能最简略地概括一下你的哲学的性质和特征吗？

答：不行。很难。

问：希望你勉强做做，给人一个较明了的印象或观念。

答：它可称作“人类学本体论”。

问：这如何解释？它与马克思主义是什么关系？

答：Post-Marxism (后马克思主义)是指经过马克思，超越马克思。我认为，我所追求的哲学保存了马克思最基本的理论观念，但舍弃了其他的东西。所以它又叫人类学本体论或主体性实践哲学。大家都知道，马克思晚年把注意转向了人类学，有大量笔记。使我感兴趣的是，康德晚年也归宿在“人是什么”的问题上。所以，我自认是承续着

康德、马克思晚年的 step（脚步），结合中国本土的传统，来展望下个世纪。

问 什么是你所谓的马克思“最基本的理论观念”？

答 我指的是由恩格斯所概括的“人首先必须吃、喝、住、穿 然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等”（《马克思墓前演说》）这看来似乎非常简单，是众所周知的常识，但它具有重大的理论价值，并已成为现代许多学人所接受，成为公共的学术遗产，〔1〕这即是唯物史观的基本观念，也就是我所理解的马克思的实践哲学。我在十年前出版的《批判哲学的批判——康德述评》（1979年）一书中，反复强调了马克思主义哲学是实践论亦即唯物史观。今天一些人讲的所谓“实践的唯物主义”、“实践本体论”等等 似并未越出我当年提出的论点 并且他们至今尚未注意使用一制造工具应作为界定实践的基本关键。

问：现在有些学者说马克思主义是实践本体论，否认有离开人的自然存在 你如何看？

答：我的哲学之所以叫人类学本体论或主体性实践哲学，正是因为我一直不欣赏从恩格斯到普列汉诺夫、列宁而由斯大林集大成的所谓辩证唯物主义即自然本体论。马克思本人没有对独立于人的自然作多少讨论，他既未肯定，也未否定，这基本上是个旧唯物主义的命

〔1〕 参考罗素《自由与组织》，“大体上，我同意马克思所说，经济原因乃是历史上大部分伟大运动的基础，不仅在政治运动内，而且也在宗教、艺术、道德的各个领域里”（转引自何兆武文，《史学理论》1989年第1期）

题。马克思感兴趣和所发现、论证的是人类的生产实践活动作为社会存在和发展的基础，具有首要地位（即所谓第一性）。这是一个历史事实。马克思强调人的实践主动改造自然、改变世界，从而自然成为人的自然。这也就是我在哲学和美学论著中所再三讲的“自然的人化”。正因为此，我在《批判》一书里反对把实践作过分宽泛的甚至无所不包的解释，如法兰克福学派把理论研究、文化批判也称作实践（*praxis*）^{〔1〕}。毛泽东的实践论也有此问题，甚至把人吃梨子也算实践。我认为这些都离开了马克思的唯物史观。现在不是要离开而是要深入发展这一基本观点，所以我在《批判》一书中反复强调使用工具制造工具是人类的最基本的实践，是它们直接维系人的物质生存的社会存在和现实生活 即吃、喝、穿、住 衣食住行 并以此区别于动物界。

至于离开人的自然界以及有关问题，是神学、科学和科学方法论（如科学哲学）的问题，有些还是语言问题。例如，宇宙为什么存在？时空是无限的还是有限的？我认为用产生在人类社会生活中的语言、词汇放在一个非人类社会生活的对象上，正如用尺来称肉一样，牛头不对马嘴，并无意义可言。

问 那你所谓的 Post(后)又是什么意思呢？

答 马克思主义 从马克思本人开始 包括恩格斯、伯恩施坦、考茨基到列宁、托洛茨基、斯大林、毛泽东，到卢卡契、葛兰西和批判理论，基本上都是一种革命的学说，批判的学说，或者发展为暴力革命、武装

〔1〕 所以我宁愿用恩格斯的 *practice* 而不是马克思早年的 *praxis* 来理解“实践”一词。

斗争的战略策略，或者发展为文化批判、日常生活的批判，等等。阶级斗争也始终是其中的某种基本线索。对于马克思本人和其他的马克思主义者很大一部分关于革命的理论、观念、论证，我是有怀疑的。例如马克思在上个世纪中叶就提出“全世界无产者联合起来”进行社会主义革命；其实，按照唯物史观，当时全世界是走向资本主义时代，而不是走向共产主义，并不需要进行社会主义革命。又如列宁关于帝国主义是资本主义的垂死阶段、落后国家可以先搞社会主义革命等理论，也如此。有意思的是，百多年来的历史证实着马克思的实践哲学和唯物史观的基本观念非常正确，同时却又证实着他的一些革命理论和战略策略非常不正确，而且已付出了惨重的代价。而从逻辑上和理论内部结构上看这两者也并无“必然”的联系相反我认为其中是存在着矛盾的。但是，也要看到，古今中外大概没有哪一种哲学思潮能像马克思主义这样具有鼓动知识分子结合工农百姓进行群众革命，并影响达百年之久，它具有某种宗教的力量，这又是不能低估或轻视的。

至于法兰克福学派的批判理论，的确对今日资本主义社会作了相当深刻、中肯的揭露和批判，例如强调了诸如异化、科技统治等等问题，无疑具有价值。但是，他们并没能找到一条除去资本主义这些祸害的出路或办法。其实，这个世纪许多哲学思潮、流派的特点之一就是 对资本主义社会的反抗、抗议 都大讲否定、革命、破坏。不仅上帝死了（尼采），而且人也死了（福柯）。理性是监狱，语言无意义，历史为虚假 知识乃权力；“本质”不存在 哲学应消亡……总之 是一股扔弃价值、斥责理性、消解一切的否定性思潮。它们当然同样没有指出前景或出路，因为对他们，也无所谓前景或出路。但是，解构了又

怎么办？摧毁了文明、否定了理性、扔弃了人类，又怎么办？这在现实生活中能做到吗？所以也有人讥评后结构主义说，他们因为不能在现实中造反，便只好转到语言领域内去造反。但如我在主体性提纲中所说，人首先不是靠语言而是靠面包才能活。光语言也不能产生面包，语言不能等同于生活，生活也不能全部归结为语言。所以，我以为这种造反只是对资本主义社会高度发展和极为快速强大的 20 世纪科技理性、工具理性的解毒剂，却并不是 21 世纪健康的催生药。说得不客气一点，它们甚至只是高度发达的资本主义所需要的某种装饰品、慰安剂。

在我看来，就人类总体说，否定、批判、革命并非目的自身。所以我说上帝死了，人还活着，人（人类和个体）还得依靠自己的力量继续前行。不是再去重新呼唤上帝（如海德格尔的“在”），不是去企冀“超人”，也不是另造单调的红色乌托邦，而仍然应该是立足在普普通通平平凡凡的每个人的基础上，立足在作为真正现实的人的主体性的基础上，来决定自己的道路。这道路由于再没有上帝、再没有形而上学或乐观的乌托邦指引、庇护和安慰，而变得格外艰难、苦痛和“失落”，但它又毕竟是在建设，是怀着惴惴不安、忧伤恐惧去期望、去奋斗、去追求那心旷神怡、天人合一。

就马克思主义来说，在《批判》一书和主体性提纲中，我已再三强调马克思主义应从批判的哲学、革命的学说创造性地转换为建设的哲学。正因为此，从阶级斗争到无产阶级专政这一大套马克思主义的理论便与我的哲学无关。所以是“后马克思”。

问：人们常说哲学是时代精神的体现。现代中国青年醉心于存在主义等等，感到生活厌倦、无聊、荒谬，你的哲学如何处理这些问题？

答：人活着大概有两大问题，即“如何活”和“为什么活”。这正是哲学的基本问题。如何活？当然希望在物质上和精神上活得更好一些，于是改造自然、改造社会等等，哲学上有认识论、宇宙论等等。好些哲学和哲学派别包括马克思主义哲学在内，都是环绕在人“如何活”这个基本问题上作文章，都是为了解决这个问题。

但“如何活”并不能等于也不能解答人“为什么活”。我在另处说过，很难有什么“科学的人生观”，知道了社会发展规律并不就解决了“我为什么要活着”的问题。各种宗教哲学、伦理学以及存在主义，则比较突出了这个问题。

作为个体，人的确是很偶然地被生下来、被抛掷〔1〕在这个世界上，人生本来就无聊。但人又是动物，有恋生之情，不会都去自杀。口说如何厌世、无聊、悲观的人，又还得活着。“为什么活”便成了更突出的问题。

为什么活？有各种各样的思想学说、宗教信仰和社会要求来作解答。有人为上帝活，有人为子孙活，有人为民族、国家、他人活，有人为自己的名誉、地位、利益活，有人为金钱活，有人为活而活，有人无所谓为什么活而活……。所有这些，也都有某种理论来说明、论证。有的遮遮掩掩，有的直截了当。但所有这些都不能真正解决什么问题。究竟人为什么活，仍然需要自己去寻找、去发现、去选择、去决定。存在

〔1〕 人类的出现也是相当偶然的。

主义突出了这个问题，每个人只能活一次，“为什么活”，从而“如何活”，成了哲学首要问题。我认为哲学的主题是命运，正是继承和包含了这问题。

问 这与你所谓的‘人类学本体论’有何关系呢？

答：凡人皆有死，人类却久长（至少在今日可知的期限内）。个人和人类本来就不可分割，那种想完全、彻底地超脱人类的个体生活、存在、意义，是虚幻的哲学。而且，任何现实的个体总是在前人所造就的各种物质的、精神的、文化的、生理的诸条件下出生、成长和生活。这是马克思所强调的一个要点。人类学本体论承续这一要点，企图进一步解释人类和个体在物质、精神两个方面的生存成长，从而让每个人自己去确认或选择个体的价值和“意义”，从而去决定自己的命运。

我在《批判》一书、主体性提纲以及关于中国思想史论的著作中，在肯定人类总体的前提下强调个体、感性和偶然，这正是希望从强调集体（人类、阶级）、理性和必然的黑格尔—斯大林式的“马克思主义”中解放出来，指出历史是由人主动创造的，并没有一切事先都规定好了的‘客观’规律。所以 我所谓‘人类总体’不能等同于任何‘集体主义’的概念。相反 我以为 任何集体（如阶级、国家）对个人都不应成为权威概念和外在压迫，个人决不能是无足轻重的工具或所谓“历史狡计”的牺牲品。从这里，也可以看出，我的哲学线索是康德←马克思 而不是黑格尔→马克思。个体、感性和偶然，在今天和今后会愈来愈突出愈重要。

问 为什么？

答：因为当衣食住行，即吃喝穿住等人的基本物质需要，在世界范围内日益得到基本解决之后，即全世界达到温饱小康之后，不但人的精神需要、文化需要愈益突出，而且维系社会存在和推动社会发展的动力也愈来愈不大取决于或依赖于物质生产和社会必要劳动时间，而将取决和依赖于人的精神生产和自由时间。尽管前者（物质生产）始终是基础，衣食住行也仍将不断地发展、改善、扩充，但人类和个体的重心会自觉地放在完善人自身这方面来。所以《批判》一书认为教育学将是未来的中心学科，并指出马克思的《巴黎手稿》以及《资本论》第三卷中，关于共产主义远景的展望，有此类似的想法。但由于当时所谓革命的需要，马克思以及后来的马克思主义者都没有发展这个方面，但今天和下个世纪却应是开始发展的时候了。

问 因此 你的哲学叫“后马克思主义”？

答：对。叫它“新马克思主义”也可以。它是经过马克思并保存了马克思（某些最重要的思想）而达到的。但它提出了新课题，这新课题便是人类除了物质方面的生存、发展之外，还有精神—心理方面。我提出人类学的两个结构或两个本体世界即工艺—社会结构（工具本体）和文化—心理结构（心理本体）。前者是马克思提出的，但没有在哲学上详论；后者虽然马克思也触及了，但未正式提出。

问 那么 你的“后马克思主义”到底算不算马克思主义呢？

答：这要请你自己去判断。要我目前说，它当然还是马克思主义

只是不同于以前的马克思主义了。正如后工业社会在一定意义上仍然是工业社会，仍然以大工业生产为主体一样。

问：所以你的哲学命名为人类学本体论，但为什么又叫主体性实践哲学呢？

答 我已反复交代，二者异名而同实。略有差异的是：（一）如《批判》所指明，“前者（人类学本体论）更着眼于包括物质实体在内的主体全面力量和结构，后者更侧重于主体的知、情、意的心理结构方面。二者的共同点在于强调人类的超生物族类的存在、力量和结构”；（二）除此之外，主体性更能突出个体、感性与偶然。尽管这些都必须以人类总体存在为条件为前提，但如前所说，它们将愈来愈重要愈突出。在一个被解构被彻底破坏、否定了的语言废墟上来重建心理本体，恰恰是要奋发个体主体性。我之讲“人的自然化”，也以此故。它们不同于物质世界中的主体性，不同于更多体现了人类总体力量的工具本体。

问 到底何谓“工具本体”？

答：本体是最后的实在，一切的根源。人类在生物学上来源于猿猴。而从猿到人，恰恰如恩格斯所说，是由于使用一制造工具。这是我在《批判》中所强调论证的基本观点。我认为这就是人与物（动物）的分界线所在。有人说某些动物也使用工具甚至制造工具，但这里有几点区别应注意：

（一）人类使用一制造工具的活动是其整个生物族类活动结构中

新投入的因素，由于这一因素的投入而使整个结构发生了改变。但其前提是，这一因素（使用—制造工具）必须在为生物学进程所给定的特殊生物体的结构中发生，即必须有这一特定结构的其他因素配合、交融和相互作用，如相当发达程度的大脑皮层和大脑重量、具有直立行走可能性的四肢和躯体、较发达的发声言语、某种群居习惯、秩序关系（如等级 和行为模式 如模仿）等等 好些动物尽管可以使用—制造工具，但没有这个生物学和生理学的结构前提，所以没有意义，而与从猿到人的过程不同。使用—制造工具的活动因为与这些因素相交织相作用，才使整个原来的活动结构从而生理结构发生了质变，产生了不同于猿的人类。

（二）猿猴在一定条件下（如实验室中）也可以发生使用—制造工具的活动，但那是在人为的设定条件下的偶发性活动。人类使用—制造工具以维持生存的实践活动却是经历了极为漫长的历史，它已不是个别的、少量的、偶发的、次要的活动 而是群体的、大量的、经常性的、占主要地位的活动。这里有一个量变为质的积累和扩大过程，这过程有千百万年之久。

（三）这里非常重要的一点是：正是使用—制造工具活动的多样性（含工具的多样化），才使形成中的人突破了任何生物既定种族本能的局限性、狭窄性和专门性，给人开创了非专门化的无限发展的可能。这才是人的肢体“延长”的最重要的含义。《批判》强调了这一点。^{〔1〕}

（四）也正是由于使用—制造工具的新因素的插入，使原有的生物

〔1〕 参阅《批判》第 162 页。

活动结构及其诸因素发生了质的变换，如直立行走的可能性、偶发性变为现实性、长期性，猿类群体的组织和秩序变为人类社会的存在规范。脑的皮层结构区别于猿 等等。其中 关键之一是动物 猿 的语言成为人的语言。

问：你是说，人的语言不同于动物的语言，也是由于使用一制造工具的活动吗？

答：对。这也正是我想特别强调的。20 世纪的哲学基本上是语言哲学。且不说英美的逻辑实证论和分析哲学，就是欧洲大陆的现象学和存在主义也都走向语言。总之，可说是把人归结为语言，认语言为最后的实在。从伽达玛到德里达等当代哲学家也无不认为人是语言，语言是人的根本，等等。我不同意这看法，相反，我以为更值得重视的是：

（一）人类学家利维·斯特劳曾认为，语言是文化—人性（从而区别于动物）的根本，至于语言由何而来，他认为这是大脑科学研究的对象，人类学只把它（语言）作为既定事实承认下来。

（二）哲学家维根斯坦追询语言的意义和用法于日常现实生活方式之中。这即是说，有比语言更根本的实在，这就是生活（他称之为 practice 实践）。

从（一）和（二）都可以看出，语言仍可以追根。从个体追根，可追到人的大脑先天结构；从群体追根，可追到人的社会生活。可见，语言并非人的根本。人的语言来自人的大脑结构和人的社会生活。可见，人的大脑结构如何可能和人的社会生活如何可能，便应是更根本

的问题。语言如何可能是由大脑结构如何可能和社会生活如何可能所决定的。而大脑结构如何可能和社会生活如何可能，也就是我在《批判》中提出的“人类为何可能”的问题，我以为，这个可能是由使用一制造工具的历史性的长期实践活动所决定的。所以，依我看，不是语言而是物质工具，不是语言交际而是使用一制造工具的实践活动，产生和维持了人的生存和生活。它先于、高于语言活动。到底是什么区分人与兽，是工具还是语言，这大概是我的哲学与现代许多其他哲学相区别的要点之一。而这点又恰恰是承续马克思、恩格斯而来的。此外，我认为德里达 Derrids 提出“写（广义）先于“说””似乎也在突破当今语言哲学的藩篱。

问：但是，人在使用一制造工具的活动中也离不开语言呀，怎么能说它高于语言呢？

答：在我看来，正是也只有在这活动过程中，才能形成不同于动物语言的人的语言。没有这个过程，也就没有人的语言。

大家都知道，动物也有言语和语言，它的功能也是传递信息，交流经验，表达情感，等等。人类语言保存和继承了这些功能。交往始终是人作为群居动物重要的生活方式和生活内容，语言（包括手势语）是这种交往和生存不可缺少的手段和符号。

但自从插入使用一制造工具的活动之后，语言便开始具有了新质，由动物的“语言”变成了人的语言：

（一）新的语义：即使用一制造工具的活动以及由这种活动所产生、引起的各种经验 构成特定的语汇（开始是“句子词”）使用和保

存在语言之中。它们构成了人的语言，因为动物没有这种使用一制造工具以及由之而来的各种生活经验。

（二）新的语法：人类语言特定的逻辑性能，如概念的相对稳定性，语序、词类的秩序和分化，等等，也都来自使用一制造工具的活动所要求的稳定秩序。

上述（一）（二）两方面都通过动作—语言而内化为人所特有的思辨理性（认识）。所有这些我在《批判》一书中都讲到了，这里值得重复强调的是，人类原始语言不管是发声语言还是手势语之区别于动物的言语或语言的关键，在于它有语法和逻辑，而这语法和逻辑的根源乃在于它们是使用一制造工具的活动形式和结构规范（如决定这样作就不这样作）。它是最重要的形式结构，也正是人对行为、活动的命令、要求，它是人类最早的“伦理”，所以我强调认识规则和范畴出自伦理规范，这似乎是奇谈怪论，其实不然。

（三）新的语用：语言作为交流的信号，它的指令功能在群居族类中具有组织、命令即指示个体如何动作、活动的作用。这个方面凝聚而成为人所特有的实践理性。

总之，由于工具（使用一制造工具的活动）的插入，语言不再是原来生物族类的先天信号，而成为具有独特（区别于动物）认识性能与实践性能的符号。它与使用—制造工具的躯体活动相对应，成为以声音和手势来活动的符号系统。以为语言毫无客观的基础和对应物，文本就是一切，只是一种反历史的“意见”，它虽有助于否定，却无助于建设，所以我更倾向于后期维根斯坦由语言趋向生活、实践的观点。维根斯坦哲学的终点正是我的哲学的起点。他指出了真正的本体（社会

生活、实践），我开始对这本体作研究，认为这本体是一历史性和心理性的结构存在。

问 你是否低估了语言的功能、作用？

答：否！恰好相反，我极端重视语言。我认为，以语言活动为核心的符号系统极为重要。因为尽管工具和使用—制造工具的活动是人的生存状态（即人的生产—生活方式）的基础，但它们本身并不能组织和形成不同于动物群体的社会。社会存在需要通过专门的非物质生产，一种并非使用—制造工具活动的另一种活动来形成。这种活动恰好是建筑在语言活动（传递、交流经验、组织群体）的基础之上的。它们便是原始人群最早的巫术——图腾——礼仪活动。

（一）人的这种最早的巫术——图腾——礼仪活动可视作由动物的本能游戏活动而来。它不产生直接的物质生产效果。动物也如此，动物通过游戏主要是锻炼躯体、增进技能，巩固、沟通群体间的关系和动作。人则由于具有上述功能的语言介入，使这种本能游戏活动具有了新质。

（二）巫术——图腾——礼仪必须有语言。这种活动（也用躯体进行）与语言的合作交融，将以使用—制造工具活动为核心的人的生存状态的各种经验保存、贮藏、传递在这一神圣的活动中。个体的人在此群体活动中，一方面回忆、学习、巩固各种经验、技能，另一方面不断认同这个群体，归属和服从于这个群体。这即是从外在行为和内在心理两个方面建立起社会的形式、秩序、规则。

（三）可见，从表面的直接效用看，这种巫术——图腾——礼仪活

动低于使用—制造工具的物质生产活动，但从深层的间接效用看，它却高于物质生产活动，因为它不但组织、巩固后者，而且还支配、主宰后者。物质生产（使用—制造工具的活动）制造从而发现因果性，精神生产（巫术——图腾——礼仪活动）则保存、记忆因果性，同时给予目的性，具有因果性基础的目的性使人类变成能与自然并立的主体。这才形成人类社会。至于语言在当代如何渗透、支配人际交流、关系、生活、生产（使用—制造工具的活动），更是一个极端复杂而又极端重要的问题，哈贝玛斯对交流方面已作了有益的研究。

（四）主体目的高于客体因果，这一目的性作为群体的意向和意识，对个体具有命令、规范、约束、强制的至上权威。它就是人类社会最早的“上层建筑和意识形态”。所以，在这个意义上，便又可说语言高于工具。总之，工具是基础，语言是主导，构成了超生物族类人的社会存在。

问 照你的说法 人都是社会人了？

答：前面已说过，我不能设想那种与任何社会毫无关系的自然人，如果他的衣食住行、意识情感完全与社会毫无关系，那他就不过是个动物，像多次发现过的“狼孩”那样用四肢爬行、吃生的血肉、无人的语言、无理性逻辑……那不是人。现在有些人喜欢鼓吹非理性的自然人，其实如果彻底一点，就应干脆鼓吹人类退回到动物世界去。还有人宣扬前文明社会如何好，如何没有异化。真实情况也并不如此。原始人群、原始社会长久处在一个生活极度困苦、寿命非常短促、生存极为艰难的境地。恰恰是由于工具制造的不断改进、扩充和发明，才

使人的生产、生活非常缓慢地日渐改善和进步，人才能活得长一些，吃得饱一点……。全世界各地区的人类都是这样逐步取得进步而生存的。这有普遍性，并且可以大体划为（1）狩猎采集时代；（2）农业时代；（3）工具时代；（4）走向未来的超工业时代。正是这个时代进行曲，使人日益区别于动物。这也就是人类工具本体的存在和发展史。可见：

（一）正是以工具为核心标志的物质生产和生活方式，使人形成各种不同的生存状态。

（二）由（1）到（4），人的平均寿命已有很大的延长，人的生活（衣食住行）有极大的改善，人的交流、交际、旅游在不断扩展。

（三）个体的人正是这样由群居动物族类中不变的一员而成为变化中的社会人。例如，人由血缘人（从氏族成员到家族成员到家庭成员）到地域人（作为某个国家、民族的臣民或公民）到未来的“世界公民”。人的社会性，亦即作为个体的人在群体生存中的存在、地位、作用、价值和性质，在不断变化和扩展。个体由氏族、民族、家庭的成员到国家的公民到世界的主人，最后他的存在和活动可以联系着全世界。

（四）就内在状态说，生产刺激消费，人产生了非动物本能需要的超生物族类的要求和意欲（如求知欲、旅游欲……）。同时，更重要的是，原有的生物本能、需要、欲望日益具有超生物族类的人的性质（如五味、性爱……）。

（五）从内外两方面的生存状态，都可清楚地看到：这就是人的社会化过程。人类学本体论和唯物史观的社会科学层面便应该以这个

过程为实证研究的对象。

问：人的社会化不就失去了自身吗？

答：此之谓异化。我认为，异化从人类社会一开始便产生，当原始个体参与巫术——图腾——礼仪活动 由某种超个体的意志、力量、目的、意向来主宰、支配自己的活动、言语、行为、意识时 便开始了异化。不是工具和使用一制造工具的活动，而是由使用语言而来的巫术——图腾——礼仪活动，成为异化的源头，它把人的意识和存在、行为和言语组织在一个超个体的结构中。

但这异化却是必要的，无此异化即无此人类（社会）。人只有通过异化才能脱出动物界，如同人只有通过分工才能发展一样。许多看来是限制、奴役、强制的东西 如权力、工具理性等等 作为异化的某种形式或某个方面，从历史来看，却是合理的、必要的、重要的。我多次说，用浅薄的感伤主义和人道主义来观察、解说历史，是抓不住要害的。

异化作为一个专门问题需要专门的研究，这里不能细说。总之，如费尔巴哈所揭示的宗教的异化，马克思所揭示的劳动的异化，马克斯·韦伯（Max Weber）所揭示的官僚体制的异化，以及现代许多人揭示的科技异化、心理异化……都需要社会学、心理学等专门科学作具体的探究。我从哲学立场曾把它们概括为理性的异化和感性的异化（第一个主体性提纲），这主要是从人性内在结构而不是人类外在结构来作的区划，是从心理本体而不是从工具本体所作的区划。

问：异化就将永远存在吗？如何能解除异化呢？

答：异化只是一种历史现象，它将随着人的自由不断确立、扩展变换而可能逐渐减弱或消退。这依靠人自己去努力。这先要依靠工具本体的成长发展；但另一方面，从哲学上高扬主体性和偶然性范畴，也正是为明天的自由时代而奋斗的重要课题。

人类作为区别于其他动物类的主体性，随着工具本体和语言系统的确立，早已不成问题，目前的关键是作为个体的主体性。马克思主要讲了前一个主体性（类的主体性），后马克思主要讲后一个主体性（个体主体性）。

个体主体性表现在近现代西方思潮和当代中国的人道主义呐喊中，它们大都只是对各种异化的抗议和反抗，并无真正坚实的理论成果。

如前所述，异化既有其在人类行进的历史长河中的无可避免性、合理性和必然性，从而与这种抗议和反抗便经常构成了二律背反的历史悲怆。

今天这悲怆便呈现为我称之为“历史主义与伦理主义的二律背反”〔1〕

恶作为推动历史前进的杠杆与善作为人类本体的价值，只有在度过尖锐矛盾冲突的漫长历程后，才能逐渐缓和、协调和一致。这也就是个体的主体性从集体主体性中彻底解放出来，使“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”（马克思恩格斯：《共产党宣言》）亦即当伦理主义（当然包括人道主义）等同于历史主义的时候，个体主体

〔1〕 见《中国古代思想史论》。

性也才能真正全面充分地建立起来。也许这太乐观了，因为这种矛盾冲突很可能长期甚至永久存在下去。

但今天应该为此远景而展望而奋斗，否则人生和生活将更为黯淡。如何将人道主义、伦理主义具体地注入历史，使生产人性化，生活人道化，交往人情化，从而使个体主体性从各种异化下挣脱和发展起来，也许是可以开始着手努力的事情。这可称之为“社会的人化”，与上面的“人的社会化”恰相对应。

问 那么 偶然性是什么意思呢？

答：个体主体性的凸出，从历史角度看，就是偶然性的增大。在异化的社会中，似乎总是由整体主宰个体，社会主宰自然，理性主宰感性；“必然”主宰“偶然”。

实际上，从宇宙、地球到生命和生物，其存在和变化都充满了偶然，即机遇。这与个体主体性无关，但可看成某种背景。

从人类看，所谓“必然”也只是从千百年的历史长河看的某种趋势和走向，如工具的改进、经济的成长，生活的改善。但对一个人、一代人甚至几代人来说，却没有这种必然。相反，无不充满着偶然。这偶然以前曾表现为少数统治者和领袖们的随意性很大地影响了历史的进程和路途。他们经常以“天命”、“规律”、“必然”名义出现 尽管不能最终决定或改变千百年来生产、生活的总体趋势和路向，但常常决定、主宰、影响了无数人的命运。这个时代应该结束，现在应该是每个人都参与创造历史的时代。

随着并促使异化的逐渐减轻或消退，高扬个体主体性便意味着由

偶然去组建必然，人类的命运由人自己去决定，去选择，去造成。每个人都在参与创造总体的历史，影响总体的历史。

从个体看更如此，个体的命运愈益由自己而不是由外在的权威、环境、条件、力量、意识……所决定。从而偶然性愈益突出。在时间上，人将愈益占有更多的纯粹由自己支配的自由时间，不再终日停留和消耗在某种服务社会的机器里，这便可以愈益自由地选择、把握、支配和决定自己的行动和生活。

在空间上，作为世界人，活动的空间急剧扩大，人际接触和交流愈益频繁多样，生活状态愈益多元和丰富，不可控制不可预计的成分也愈益加多，这也使偶然性急剧增大和变得非常重要。

从而，人对自己的现实和未来的焦虑、关心、无把握也愈益增大，这就是说命运感加重。求签卜卦的人会更多，人也会愈益深刻地感到自己被偶然地扔掷在这个世界中 孤独 荒谬 无可依靠 无所归宿 于是只有自己去寻找、去确定、去构建自己的命运。人生即在此偶然性的旅途中，自己去制造戏剧高潮。

所有这些，都意味着“社会的人化”，即消除外在于人的异己力量（“必然”）的统治。“社会的人化”看来好像是“人的社会化”的否定和破坏，实际上又正是它的延续和发展。

问：你刚才讲的“人化”显然好些与现代人的心理状态有关，这是否已涉及你所谓的“心理本体”了？

答：“心理本体”是我提出的哲学题目。而不是指某种经验的心理，它是指由历史形成的某种心理形式，它是一种框架。

问：这很有点康德的味道。

答：很可能。这似乎是由马克思回到康德，其实，是以马克思为基础，重新提出康德的问题，然后再向前走。这就是《批判》一书所相当明白讲出过的主题，有趣的是，一直没人注意。

问：那你是康德主义者？

答：不是。康德那些构架、范畴、命令，仍然缺乏足够的个体性和偶然性。（康德毕竟是二百年以前的人）他那些认知形式、范畴主要是逻辑的、先验的、理性的，我则强调它们是心理的、历史的、感性的，即它们是经由历史所建构的感性中的理性（形式、结构、意义、符号），从而，它们一方面才可能具有个体性和偶然性，另一方面也才可能是对经验心理因果的超越。

问：这就是你讲的“积淀”？

答：对，这是广义的“积淀”（狭义的“积淀”只用于审美）。“积淀”的要点即在于建立心理形式，这形式也就是人性。所以人性不是自然性（动物），也不是社会性（神或机器），而是“自然的人化”，即动物性生理基础上的感知等等各种功能的人化。它们仍是感性的、个体的、心理的，具有偶然性于其中。但有历史来作为理性的根基。这就是心理形式，也即是区别于动物的心理本体。你称之为人性，也可。C. Geertz 便再三说过，“没有离开文化的独立的人性（human nature）”，“没有文化，便没有人”（参看他的《文化解释》一书），可见这人性—心理本体是经由文化，首先就是那以语言为基础的巫术——图

腾——礼仪活动，即所谓人类的原始文化所构建、所塑造、所形成的。

问 看来 这也就是你所谓的“文化心理结构”了？

答 这个名词 如同“积淀”一样 也是我生造出来使用的。国外好像有“心理—文化结构”的词汇或说法。与我恰好相反，他们是从心理来解释文化，我则从文化解释心理，并认为文化无意识地积淀为心理。所以文化结构与心理结构（具体地说，如思维方式、情感状态、行为模式、审美趣味等等 密切相关。

这种文化—心理结构作为形式，是超越任何个体存在的，但正是它给予游戏者（个体）以游戏的规则。这种规则也就是理性，理性就是人所建立的形式。心理结构也是一种被建立的理性形式，但它不同于各种外在理性的特点，在于有动物性的生理基础，在特定历史条件下，它常常又要突破、冲出某种与内容紧相联系的固定形式，这样才能巩固形式，并引起形式的不断修正、延续和发展，而成为本体。

问 这是否说 你所谓的心理结构、形式 只是某种“动力定型”（借用巴甫洛夫的词汇）？

答：比喻总是蹩脚的。但在一定意义上，也可以这么说。但它仍然不是某种具体的心理经验，更不是巴甫洛夫（Pavlov）那种高级神经活动的生理学，它指的是一种框架、构架、形式。具体的心理内容（如各种情欲、思想、意念、意志）可以消逝，而这种心理形式却长久保存。不过，如果没有那些不断消逝的内容，也就不可能形成此形式。这正是积淀的具体路途：即新内容不断地加深、巩固而又突破、改变旧有的

形式 使人的心理结构、心理本体不断生长、更新、变化 从而这心理形式也愈益稳固。

积淀论试图解决人的理性从何而来的问题。不管是认识理论（思辨理性）还是实践理性都有一个为康德所搁置的来源问题。

问：你认为来自实践，并且首先是使用一创造工具的实践？

答：对。其最后的根源在此。这也是《批判》一书所反复说明的。

问 怎么讲？

答：我不想再重复论证。《批判》一书和四个提纲都讲过了。我认为认识论的要点是“理性的内化”，这是说人类以使用一制造工具活动为核心的实践，发现了由于符合自然律而得以生存的种种因果规律、规则，并将它们内化为人们的心理特点和思维准则。这就是超感性个体的认识论方面的理性共相。

这些心理特点和思维准则，我分为：

（一）感知的人化 如“自觉注意”。顺便说一下 这也正是我不同意西方哲学以感知或感知材料（sense-data）作为认识论起点的原因。因为，在我看来，这些感知或感知材料都已经是人类学的成果。如果以一般的感知或感知材料为起点，则第一，不能区分人的认识与动物的认识；第二，它将是超历史的抽象，原始人的感知与现代人的感知显然不同。

康德比经验论高明正在于他不从感知材料出发（如洛克），而从感知形式出发，但他不能说明这形式从何而来。我所主张的人类学本体

论就为了解决这问题。从人类的实践历史出发，它高于以个体感知为出发点的现代经验论。

（二）脑的人化，此即形式逻辑和数学观念的建立。我在《批判》里论证数学的根源在实践，〔1〕也欣赏和高度评论了皮阿惹发生学的研究和论证，尽管他的某些具体结论有严重缺点和谬误。

（三）意识的人化，产生辩证法——即阴阳两分的矛盾观念和中庸的“度”观念。“度”包含选择、组织、解释诸功能，它也是一种人所建立的模型、结构、理性形式。

问：康德讲理性的“普遍必然性”，你这套“自然人化”的心理结构有此“普遍必然”吗？

答：我只讲理性的“客观社会性”，我认为它即是“普遍必然”。没有离开人的“普遍必然”，所谓“普遍必然”都是相对的，它们以人类实践为中介而出现而产生。所以，它可以超具体的时代和社会，却不能超总体的历史、人类和文化。它们也只对人类有效。

问：但现在大家都非常推崇非理性，你怎么看？

〔1〕 参阅胡塞尔《欧洲科学危机和超验现象学》：“由此我们可以理解，经验的测量技艺和它的存在经验—实践方面的客观化功能，是如何作为一种自觉地寻求规定‘真的’东西，即规定世界的客观的存有知识，也即‘哲学的’知识的努力后果，经过一种从实践的兴趣到理论的兴趣的转化，而被观念化，并因而成为一种纯粹几何的思想方法的。测量的技艺从而成为彻底普遍的几何学和它纯粹的极限形状的‘世界’‘开路先锋’。”理念存有的几何学走到了实践的测量技艺之前，后者对理念存有一无所知。然而正是这样一种前几何学的成就，是几何学意义的基础，是理念化的伟大发明基础。（中译本 第 33、59 页）

答：理性是人类存在和发展的基本。记得维根斯坦曾说过，我手的存在 地球的存在 离开房间 桌椅仍存在 等等 都是推论。推论当然要靠理性，可见理性之可贵和重要。理性主要是保存、贮藏、巩固和传递经验，它是一种形式、结构、能力。它保存的经验，不是具体有关对象世界的经验，而是人的操作活动（实践）与对象世界关系的经验。所以它才可以超具体时空的文化，却不能超总体的人类文化。

前面讲到，理性并非先验的，它本身也成长变化，它本身也需要某种创造力来推动。这种创造力便来自个体感性的不可规范性。例如，由于期待所不能确定的未来而冲动（非理性），便可以作为对理性的补充，这补充便是突破。它在认识论，具体表现方式便是非逻辑演绎非经验归纳的自由直观，即我前提过的所谓“以美启真”。

理性容易陷入教条主义、科技至上主义等等倾向，在这意义上，非理性因为与人作为个体感性的生物生存有关，它对理性主义的反叛恰好是某种人文的补充。所以我说，非理性主义可以作为理性主义的解毒剂。但它始终不能和不应成为主流。非理性尽管比理性更根本，更与生命相关，更有生命力，更是人的存在的确认，但由此而否弃理性，否弃工具，那人就回归动物去了，就不成其为人了。如果毁弃掉一切理性 人类也就完蛋 所以我说 人不是机器 泛理性主义 也不是动物（非理性主义）

问：非理性经常鼓吹冲力、行动、意欲……这似乎涉及到伦理学领域了。伦理学领域不同于认识论，是否可以不要理性？

答：恰好相反。人类最早的理性是实践理性，认识理性也是在实

实践理性的制约和指导下形成。康德曾强调实践理性高于思辨理性。实践理性对康德来说是必须服从的绝对命令。它又是道德自律，高于外在的一切他律的规范、要求。但他没有指出这实践理性由何而来，为什么是至高无上的绝对命令。

问 你如何解释？

答：我仍然采取人类学的历史解释。我认为它是由外而内地建立的，我叫它为“理性的凝聚”。因此，所谓“实践理性”主要是指为维持社会群体生存延续所要求、所需要对个体的约束、规范、要求和命令，从原始人的巫术、图腾、禁忌到中国的所谓“礼”、“法”以及各种宗教教义、伦理法规等等，它们本都是外在的，经过长久时期后，才逐渐成为所谓道德观念、道德心理，成为内在的“应当”(ought to)即道德的自律。这也是我在《中国古代思想史论》里讲的由礼归仁（原始儒学）由宇宙论到心性论（宋明理学）的问题。

与思辨理性的认识功能不同，这种理性主要表现为理性对感性的控制、支配、管辖、主宰，其特征常常是在剧烈斗争中（如人际之间的争斗、杀戮，个体的感性情欲与理性道德的矛盾、冲突）来建立这理性的共相。

问 但为什么它是“绝对命令”即它为什么有“普遍必然性”呢？

答 具体的巫术、禁忌、礼法、宗教以及各种具体的道德规范、风习要求，都由一定具体的社会、时代所决定，如野蛮人猎头，宋明儒禁人欲，这些具体的道德规范、伦理要求，都将随社会、时代的变化而改

变或消失，这现象使学术上产生各种伦理相对主义的理论，即认为伦理道德取决于不同的社会、时代、民族和地域，并无共同的一致准则。康德反对它们，主张伦理绝对主义，即认为有普遍必然放之四海而皆准的伦理原则。但如黑格尔所批评，康德的伦理学是空洞的形式主义。

问：你也主张绝对伦理主义，不也是空洞的形式主义么？

答：我和康德有两点不同。第一，我认为此形式仍然来自人类总体的历史实践，其来有自，并非先验。第二，尽管具体的礼法道德有所变异，但由此而凝聚的道德心理形式——个体对感性的自觉理性主宰却是不断延续、承继下来。它是超具体时空、超具体的种族、集团、民族、国家的。它是一种具有普遍有效功能的客观社会性的表现，是人类赖以生存、延续的必要条件，它所代表的是由历史所构造的人类总体利益。所以，它高于任何具体时空内的任何集团或个体的功劳、成果和业绩。中国人说的“太上立德”，反映了这个道理，即对此人类心理形式所奉献的牺牲高于一切。我在第一个主体性提纲里，也举了一个假设爱因斯坦救火牺牲的例子。

这种理性凝聚的道德心理是经验的历史超越，它建立在个体的感性心理中，却超越了它。但它又仍然是人类学的，而非神学的。也不是超人类的在 (Being)。牟宗三讲“道德的形上学”反对“道德底形上学”，即认为道德本身即本体，但未能论证何以它可能是本体。可见，只有放在人类学本体论的基础上，才能彻底讲通。

问：按照你的这种心理本体论，那么道德感情是在前还是在后？

答：当然在后。这一点与康德完全一致。主张道德感情在先的，或者是功能主义的道德论，即苦乐的经验论，或者是神学和宗教，即主张由神圣的感情或神启、天示来萌生道德。这两者我都不同意。

问：康德的德福统一最终需要一个上帝，你的伦理学需要上帝吗？上帝不是更能保证道德律令的至上性吗？

答：我不需要上帝。上帝早死了。上帝的公设不过是把人类的善的意志和力量抽象出来化为人格而已。费尔巴哈已论证过：这是一种异化。我的人类学心理本体自身即是上帝，它高于一切。这样也才能解决上帝死了，人如何活；或人也死了，一切价值均虚无，均无可依靠信赖的问题。

这里重要的是作为绝对的人类总体，是包括过去、现在、未来的整体。以任何所谓互主体性（inter-subjectivity）或人际交流或“集体主义”作为根本基础，就走向相对主义。

问：那你说的“伦理主义与历史主义的二律背反”也可以解决？

答：那当然只能在尚未见到的未来世界中。那时，历史主义的外在铁则，将让位于和服从于伦理主义的内在要求。

问：在你的伦理学中就没有自由意志了？

答：恰好相反。正因为伦理道德是至上命令，它优越于、超越于具体时空、因果的相对道德、法规，对行为的选择，便成为个体的自由意

志。自由意志是对经验时空、因果的否定和超越，这正是人作为道德心理本体的实现，优越于任何生物的地方。人即使在外在结构中（人际关系中，社会生活中……）去选择、寻找和确立意义（例如参与或不参与社会斗争等等），也总以自觉意识是在参与建立这个本体为特征，亦即解决“为什么活”的问题。这即是个体的自由。但又并非任何一种选择，例如选择动物式的生存，都具有同等的价值。价值仍然被决定于这个人类本体特别是道德心理本体。

问：这种伦理学说既要求客观性和客观归属感，又不指向上帝（宗教），那它以什么样的人生境界作为最高目标和福德统一呢？

答：一般说，道德和道德境界之上的便是与神同一的宗教和宗教神秘境界。在我这里，不是宗教而是审美，不是与神同在而是与天合一，成为在道德之上的人生最高境界。

问 它的特点何在？

答：宗教或宗教体验常常是一种纯精神性的满足，在教义上基本是排斥、贬低、否定感性和感性生命的。审美的天人合一则相反，它在“教义”上是庆生、乐生、肯定感性的。它感恩天地 体验人生 回味生活，留恋世界，以此来建构人类心理的情感本体。这种高于道德或在道德境界之后的审美境界，当然便是忘利害、无是非、超时空、非因果的自由天地。也就是庄子、禅宗所经常描述、提及的境界。这境界不同于神宠的宗教体验，也不是孔孟仁义的道德境界。

问：你的美学著作和思想史著作对此已讲了不少，看来你的美学根本不是谈艺术的。

答：也谈艺术，不过是把艺术放在哲学的角度上来谈。把艺术本体看作是情感本体的物态化对应物。这样也才能定义艺术和确定艺术的终极价值。艺术作品之所以能超越时空的限制来感染人们，在于依靠也为了建造这个情感本体的延续。动物是无此本体的，所以它们也没有艺术。

问：审美比宗教似乎更消极、被动一些？

答 唯唯 否否。表面有此问题；“天人合一”似乎太冷漠、太宁静、太平和，没有狂热、激情、震荡，缺乏生命的冲力。其实不一定。不能以产生在中国古代社会的“天人合一”来概括今天和今后。我所讲的“天人合一”充满了悲苦、斗争、艰难、险阻，它绝对不能归结为或等同于庄、禅。实际它是在积贮势能，所以我才提出“以美启真”、“以美储善”貌似静如处子，出手却可以成为利刃。它无适无莫，保持意向，却不专注于某物，从而可以开启真理，可以成仁取义，并不亚于宗教的慈悲大德、博爱救世。

这种心理情感本体是一种最后的实在，是真正的积淀感性。所以艺术才高于科学，而成为不朽的人性见证。

问：但艺术不是多种多样的吗？

答 当然，这只是就我所谓的“悦志悦神”（参阅拙作《美学四讲》）的最高层艺术作品而言。即使在此高层中，也仍是多元化的：不同的

民族、社会、时代有其不同的色彩、音调。物质文明、工具本体基本上是一元的，但精神生产、文化心理结构却是多元的。德国的“总体”、“超人”俄罗斯的于苦难中求欢欣 英国的清晰知性和怀疑精神 美国的实用主义，日本的大和魂，法国的享受人生……都在艺术上（而不是在科学上），发射出自己的光芒。这才使人类的心理情感本体成为非常丰富、复杂、多样而充实的心灵。形成基本上是一元化的物质文明和基本上是多元化的精神文化。

问：那么，中国呢？你上面只讲了马克思和后马克思，但又说你是中国的后马克思主义，“中国”在这里是什么含义？

答：这当然是指继承中国文化的传统。其实，你可以看得很清楚，上面已经贯注了中国传统精神，例如提出心理本体问题。如果说，心理本体的认识论方面融进了一些康德的东西；那么，伦理学和美学方面显然有中国传统的承续。如果是俄国、德国、英美的“后马克思”我想肯定不是这个样子。

问：可以具体地说说吗？

答：我已出版有三本中国思想史论以及《华夏美学》，这里不必重复了。总之，中国哲人肯定生命、感性，把道德放在这个宇宙观和心性论的基础上，强调“内圣外王”，重视人本身的修养和完成而不只是物质生活的满足，提出“参天地赞化育”，由此特殊性的感性个体与普遍性相合一，而不是否弃个体感性，匍匐在神的旨意下来归依普遍性（亦即审美性的天人合一，而非宗教性的神人合一），等等，对未来世界均

有其重大意义。这些当然也概括保存在我的哲学中了，但变了形，不再是宋明理学和现代新儒学的那一套。我希望做的是转换性的创造。哲学本就是一种创造。它不但是发现，更多是发明。

问 儒家不但讲“内圣”也讲“外王”马克思主义也有治国平天下即社会政治理论，而你的哲学却完全没谈这些，如何解释？

答：我以为这些都属于现代政治学、经济学、社会学、法律学这些具体的社会科学范围，哲学现在不必再强加些什么东西给它们。儒家的“内圣”如我在《思想史》里所论证是开不出现代的“外王”来的，它只有建构心理本体的遗产意义；马克思主义的社会、政治理论，社会主义、共产主义理论也好，无产阶级革命和专政理论也好，它们也都应是具体实证科学研讨的对象，不在我所理解的哲学范围内。何况我还有客观限制方面的原因，何况马克思主义哲学也可以有多元化的不同方面不同方向的发展。当然，由工具本体出发，的确还可探究好些问题，但我不打算去搞了。

问：所以你说哲学是科学加诗？

答：这也意味哲学是介于科学和诗中间的东西。不同的哲学有不同的倾斜或偏重。

总之，因为哲学的主题是命运，关怀和研究命运不可能是科学，命运不是规定好的，不是可证伪、可观察到或只待人们去发现的客观法则、规律。当某种哲学等同于科学之日，也是它的结束之时。

哲学是抒写现在、展望未来的诗。因为命运不是宿命，而是人（人

类、民族、集团，个体）对自身的意识——反省过去、把握现在、走向将来，它拥有不是理性所能规范、限定的主体意向、愿欲和情绪。所以它才包含并指向某种信仰。

问 海德格尔(Heidegger)、罗蒂(Richard Rorty)也讲哲学是诗 与你有何不同？

答：他们是从语言立论，我从人类现实的感性存在立论。

问 那哲学就是诗(艺术)了？

答：非也。哲学并不只是那难以言说的个体经验感受，更不是无意识的感情倾泄，而是在严格的自我意识支配之下的抽象思辨。它非理性的方面也只能通过理性共相即理性的思辨、论证形式中表达出来。如果说艺术基本上是非理性的；那么，哲学基本上仍然是理性的（均相对而言）。

所以它成了科学加诗。它是诗的一次性、个体性、发明性以及多义、模糊、无目的与科学的真理性、可证伪性、发现性、目的性相交织或交融。

问：那么哲学的功能何在？

答 功能不在感染(诗)不在教导(科学)只在启悟。所以哲学是智慧，这智慧不是知性认识，也不是情感陶冶，而是诉于情理结构整体的某种追求、探询和了悟。

每个普通人都可以有这种哲学的时刻，例如，人常有生活不过是

在作梦，还有一个什么东西在这个梦的背后，梦醒之后将如何，或者一切只是梦，无所谓醒不醒……这种感受或思想，便涉及了哲学。所以，哲学主要是提供某种对世界和人生的看法、角度、眼界或思路，从而可能给人提供某种生活和心灵的境界。

问：你刚才讲到梦幻，这也是现代哲学的否定性、虚无性、非理性的来由所自？

答：这是一个永恒之谜。庄子早就讲过蝴蝶梦我还是我梦蝴蝶的问题。现代哲学的虚无性、否定性则还有这个世纪本身的特色。

问：你讲哲学研究命运，你的哲学的命运又如何？

答：肯定不佳。我所提倡的哲学估计三十年内至少 20 世纪内不会有前途，没人来响应，还会被嘲笑为“浅薄的乐观主义”等等。我的哲学本身也许是乐观的，但我对它的命运却并不乐观。滔滔者天下皆是也，我却逆时髦潮流而动，知其不可而为之而已。

问：既然你强调对传统的承继，你的哲学是否也承继或保存了这个世纪这种否定性和悲观主义的特征呢？

答：我想还是保存了的，我承继和保存了它的严峻特征。正因为此，我才强调哲学的课题是命运，是探询人“如何活”、“为什么活”和“活得怎样”三个问题。我把它们分别放在认识论、伦理学、美学的传统领域内，这也许牵强，有体系的建构术痕迹，这似乎也是康德癖好的影响？

问：许多人想问你，为什么不写一本体系性的哲学著作？

答：这要看你所谓“体系”是什么意思。我不以为要去构建一个无所不包的形而上学新理论，那个时代早已过去。所以，从内容讲，也正因为我认为哲学是科学加诗，用过于清晰的推论语言和知性思辨的体系著作便无法真正把握哲学的精神，正如用理性来论证上帝的存在（已为康德所驳难）用理论来解说诗一样是既不可能也没意义。它们只成为解构的对象。哲学既只是某种对命运的感受和关怀，它只提供某种观念或角度，而不需要去构建人为的庞大体系。

从形式说，我不大喜欢德国那种沉重做法，写了三大卷，还只是“导论”。我更欣赏《老子》不过五千言。《论语》篇幅也远小于《圣经》，但它们的意味、价值、作用并不低，反而可以玩味无穷。我也很欣赏禅宗那些公案，你能说它们没有“体系”，没有巨著，就不是哲学吗？

从这两方面，我都认为哲学只能是提纲，不必是巨著。

问：你刚才说你的哲学是乐观的，为什么？

答：因为我不相信人类在可见的将来会彻底堕落、毁灭、衰亡，人类学本体论正建筑在对人类存在和发展的信仰上，不是建筑在超人或神或纯理性之上。这也是我对人类所创造的工具理性、科技力量并不予否定的原因，我相信人类终究能把握它们，控制它们，正确地运用它们。

问：那你这种信仰是理性还是非理性的呢？

答：两者都有，是二者的混合，不能归结为任何一方。正如我认为哲学是科学加诗一样。

问：如果要再简略概括一下你上面所谈的哲学提纲，如何办？

答：如果用一个省事的办法，可画成下列一张表：

| 哲 学 | 研究命运：人如何活？为什么活？活得怎样？ |
|-------|----------------------|
| 人的社会化 | 工具、语言、工具本体 |
| 社会的人化 | 主体性、偶然性 |
| 自然的人化 | 积淀、心理本体 |
| 人的自然化 | 新的天人合一、自由 |

问：“人的自然化”你还没有谈。

答 我在《华夏美学》讲了“人的自然化”的三层内容 无疑最重要的是第三层，即人作为感性个体与宇宙诸节律相呼应相同一。这问题现在还很难谈，它包含了许多尚待发现的感性秘密，大概是下两个世纪的作业了。它涉及玻姆（Bohm）所谓的“隐秩序”等一系列崭新的科学问题。这方面的展开无疑会使人在对命运、人生、生活境界的把握和开拓上，在提供眼界、角度和思路，产生划时代的改变。这是未来的课题，它将是理性解构之后的心理重建的重要方面和动力，也是我的哲学指向。但今天却只能谈到这里了。

(1993)

高(高健平)李先生 很高兴能在斯德哥尔摩见到您。最近 我读了您的《我的哲学提纲》，又重读了您的《批判哲学的批判(康德述评)》。这两本书启发我思考了不少问题。我想乘这个机会，请您对您的一些哲学概念作进一步的说明和澄清。您在《哲学答问录》中提到，“我一直不欣赏从恩格斯到普列汉诺夫、列宁而由斯大林集大成的所谓辩证唯物主义即自然本体论”。我认为您“不欣赏”的原因在于，您对“实践”在哲学中的地位与他们所理解的不同。在很长的一段时期里，“实践”被视为认识论范畴内的概念。“实践”的作用是为了向认识提出问题，提供动力，并进行检验。而您的“实践”则不仅是一个认识论概念，而更重要的是一个本体论概念。这一点是不是继承了马克思的思想？

李：也许可以这么说。从恩格斯到普列汉诺夫、列宁，到毛泽东的“实践论”，讲的都是认识论。我所主张的本体论的实践观点，主要只讲了认识的根源，认识论本身讲得并不多。

高：您是否认为按照实践本体的观点，可以为认识的主观性找到客观的基础？

李：对！我过去讲人类学本体论，现在我更愿意加上“历史”二字，将之概括为“人类学历史本体论”。也许名之为“人类学文化本体论”更通俗。我在《批判》一书里用“人类如何可能”来回答康德的“认识(先天综合判断)如何可能”，就是用本体论来回答和替代认识论。中

国传统也很少谈认识论问题。认识论现在主要是个科学问题，即认知科学。而我所提出的“主体性”也并非认识论概念。

高：您既讲工具本体，又讲情感本体，能否理解为对工具本体须作进一步分析？人的实践活动似乎可分为两个开端，一是人的需要，一是人的意志和情感。这两个开端中哪一个更为根本？

李：这可以理解为两个不同层次的问题。“实践”主要讲制造和使用工具，这是本源。正是由于制造和使用工具，人才成其为人。而情感、意志等等属于心理学范畴。人的情感最终是由人的实践所决定的，但又不是直接决定的。这是一个漫长的过程的结果。我在康德研究中，是想要追求人类的知识、道德的本体根源，我认为它不是神，而在人类自身，所以才有个发生学的科学层次。我以前说过，我追求的是看来似乎不可能的事情：即“心理变成本体，历史构成理性，经验成为先验”也许这也是“知其不可而为之”吧。我对康德的批判归结起来还有“一个世界（中国）或两个世界（基督教和希腊哲学的西方）”的问题。道德高于知识，本体高于现象，在西方根源于两个世界，在我这里则是一个世界里的高下。我以为先有维持人类存在的道德法则形式，而后才有人类的认识法则形式（如语法、逻辑、范畴）后者由前者演化而来，这一点极为重要，但我还没有展开讲。

高：您讲工具本体，讲制造工具和使用工具使动物变成人。那么，又怎样看语言在其中所起的作用？按照现代语言学的观念，没有离开语言的思想，正是有了语言，人才有可能有清晰的思维。而恩格斯讲的却是“首先是劳动，然后是语言和劳动一道，使猿的脑髓变成了人的

髓”。您怎样看待这种先后关系？

李：我认为，人开始制造和使用工具与人的语言的产生之间，重要的不是时间上的先后，而是逻辑上的先后。是有了人的这种特殊的行为活动即劳动，才有人的语言，或者说使语言（动物也有）具有了人的语义，而不是相反。

高关于您的“积淀”说和由“积淀”而产生的“文化心理结构”的观点，我想提出一个问题：心理结构是如何传递的？是通过遗传还是通过教育（广义的教育，包括人在后天所接受的一切影响）。

李：是教育不是遗传，即你所说的广义的教育。

高：我记得您曾经引用容的“积淀”产生“集体无意识”的说法。因而“积淀”很容易被误解为是通过遗传物质传递的。

李：容讲的颇神秘，而我所主张的是文化的作用，比较接近于纪尔兹（C. Geertz）的看法。“人类学本体论”之所以加上“历史”或“文化”二字，正是为了区别于一切强调从生物学、生理学来讲人类学的哲学。

高：当我们说人的心理结构是由于文化影响，而不是由于遗传物质传递而形成时，我们谈论的虽然是科学问题，但却触及到了一些重要的哲学问题。能否把您的意思理解为，人是由文化塑造的。狼孩不具备人的心理，是因为他没有接受我们所说的广义的教育。现代人类和动物的本质区别能否因此说成是这种广义的教育，或文化的影响。

李：当然如此。我所说的人与动物的区别在于“制造工具和使用工具”，是从最本源的含义上说的。顺便提一句，我早说过我不同意把

马克思所说的“人是一切社会关系的总和”作为人的定义。马克思并没有说过这是关于“人”的定义。

高：我对您的这个提法非常感兴趣。请您进一步说明您的观点。

李：我认为 这个定义忽略了人是作为个体、感性的存在。

高：但是马克思也说，他和费尔巴哈的区别在于他重视感性的活动。

李：费尔巴哈讲人是感性的存在，而马克思强调人的感性的实践，他是从人的总体来讲的。马克思是重视个体的。但常被人引用的这段话中，忽略了作为生物存在的感性个体。

高：这是否可以理解为，人们常常忽视马克思思想的另外一面。

李：可以这么说。马克思并没有讲这是他对“人”的定义，这是后人的误解。

高：您讲“文化心理结构”重点落在心理上。然而 既然您又说这种结构是以“文化”以“广义的教育”为媒介 而非以遗传基因来实现代与代之间传递的。那么，对于每个人来说，都有一个从文化到心理的过程。文化则比心理更为根本。它与其说是一种心理结构，不如说是一种文化结构。这种结构存在于文化之中，不断地对人的心理产生影响。因此，您的“文化心理结构”能不能说成是“心理文化结构”？

李：不能倒过来，倒过来便变成死东西。我将之说成是心理结构（formation 不译 structure），正是强调人的个体性。文化对心理产生影响，但人不是一切社会关系的总和。人作为感性的个体，在接受围绕着他的文化作用的同时，具有主动性。个人是在与这围绕着他的文化

的互动中形成自己的心理的，其中包括非理性的成分和方面。这就是说，心理既有文化模式、社会规格的方面，又有个体独特经验和感性行动的方面，这“结构”并非稳定不变，它恰恰是在动态状况中。所以我说它是 forming。

高：在我们讲人的本质的时候，有两个概念似乎须加以区别，这就是“起源”和“本质”。黑格尔原意用起源来说明本质，但我们似应意识到这两者之间的区别。按照您的观点，由于制造和使用工具的实践活动，使猿进化成了人。即使这一点是正确的，也仅仅是说明了人起源于“制造工具和使用工具”的活动，但这并不能说明人的“本质”。千千万万的现代人之所以不是“狼孩”是由于语言、文化、教育这些因素在塑造现代人的“人性”方面起了决定性的作用。而“制造工具和使用工具”的活动，仅仅由已经受了教育的人中的一部分在从事着。

李：“本质”的含义是不清楚的，可以作多种理解。我所强调的“工具本体”，是说人与动物的根源性的区别。工具本体包括了整个科技、工艺、社会关系、社会结构等等。而即使在日常生活中，人不使用工具就难以生存。现代生活更如此。

高：确实，马克思主义的理论大厦是建立在这个观点之上的。回到马克思的模式上来，我有一些感到难以理解的问题。按照马克思主义的模式，生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑。人的思想的一切方面都被纳入了这样一个以经济为中心的模式之中，那么，又怎样理解一些被认为具有非功利性追求的学科和领域……例如纯粹的科学和纯文学以及纯艺术？

李：这个模式长期以来被庸俗化了。恩格斯说更高更远地漂浮于其上的意识形态，包括艺术、哲学、宗教等，是想强调其不受经济影响的一面。而后来人们却用这段话来说明它们受经济影响。我在 1950 年代设想过一个概念——“上层建筑相对独立性的强度”就是想说明这个问题。例如，不同历史时期，其“强度”就不一样。在今天一切都商品化、商业化的“后现代”，其“强度”可能是最弱的了。未来如何？值得研讨。

高：您怎样看待“诗化哲学”这个提法。这种提法是否会助长哲学的非理性倾向？而我认为，目前中国哲学所需要的还是理性。不是过去的实用理性，而是分析理性。

李：人类的文化、文明和人的思想是靠理性来发展的。但是，人的生命本身是非理性的，需要非理性的刺激。它或者叫作理性的解毒剂也好，或者叫作理性的补充也好，或者叫作理性的动力也好，都需要这个东西。哲学不可能是纯理性的，也不可能是纯非理性的。诗不是理性的，是情感的。哲学恰恰是站在两者之间的东西。它不能成为纯理性的，但它表现的方式却是思辨的方式。譬如尼采的哲学，或者是禅宗的哲学，都有很多非理性的东西。分析哲学完全理性化，就成为一种技术。理性的定义，即什么叫理性，也搞得一塌糊涂。有的人把非理性也叫理性，那就没有什么理性和非理性之别了。

高：我想说的是，照您的观点，中国古代存在着强烈的实用理性.....

李：不仅古代，直到现在，仍然存在着强烈的实用理性。这次洛杉

砚会议，我仍然提实用理性的问题。这是一种中国传统精神，不仅是儒家，而且道家也有。

高：既然这样，现在就有两种倾向，一种是用非理性的东西反对这种实用理性，还有一种是用分析理性来反对这种实用理性。

李：一种是以刘晓波为代表的反理性，即情绪行动，实际上那是动物性的东西，他所讲的感性是动物性的本能。分析理性是机器，是机械性的。但从这里逃出来就成了动物。我恰恰要反对这两种倾向。人既不是机器，也不是动物。强调非理性，强调要人还原为个体的、当前的存在，不要人类的历史，不要什么意义，认为意义本身就是没有意义，这就是动物性的存在。另一方面，科学主义、理性主义、分析哲学把人变成机器 像机器的部件、齿轮、螺丝钉 人就是 robot 这也太可怕了。哲学要从这两个倾向中走出来。

高：是否可采取一种宽容的态度。承认分析哲学是有用的，承认从事这种哲学研究的人是在做一件非常有用的工作？

李：当然！分析哲学是一种技术性的哲学。我多次说过，我认为在中国还应该提倡它。我完全不反对它的应用，正像我们坐火车、坐飞机一样，将之看作一种工具。工具理性有好处，但是它不是本体，不能把人还原为那种东西。如果把哲学看成就是理性分析，哲学就是分析语言 那样的话 哲学就没有了。

高：还有一个很大的问题，是共产主义的问题。在您的《哲学问答录》中，仍然坚持这个观点。我想知道的是，您所理解的共产主义，是否是生产资料社会所有，按需分配。

李：我好像不会这么认为。我所讲的是对社会的理想、人性的理想的追求。给它起个名字叫“共产主义”也好，叫别的什么名字也好，这不重要。至于分配和生产所有制 应由经济学、社会学、政治学去研究。这属于专门的社会科学理论。哲学不应担负这个任务。

高：按照我们传统的理解，共产主义意味着按需分配，取消货币等等……

李 这一点 我过去谈得少 近几年谈得多一点 即那种乌托邦式的整体社会工程应该放弃，这种乌托邦的社会工程设计总是造成灾难。

高 所以您不再强调‘共产主义’的‘共产’这个意思？

李：不再强调。我仅将之作为一种人类的理想来理解，这实际上是个比较空泛的概念 只是作为一种理想，一种希望，一种追求。而且我现在更强调它是一种关于人性的理想和追求，即我提出的“心理本体”和“新内圣外王之道”。

高：您也不想预见会在什么时候实现？

李：不。如果那样的话，就是乌托邦了。我现在坚决反对各种乌托邦社会图景和规划。

高 如果这样的话 这只是一种虚设的人类希望。

李：对！这只是一种带有情感性的理性的希望。它有非理性的因素，也有理性的因素，是这两者的混合，是一种“希望的原则”。但不是 Bloch 的《希望的原则》。

高 您不打算赋予它社会学、经济学的内容 而只是哲学的信念。

李 只是一种希望、信念 对人类命运的关注和追求。

高：但这涉及到一个随之而来的问题。您所说：“伦理主义和历史主义的二律背反”在这种理想的社会中是否会消除？

李：这也是一个很大的问题，这也只是希望而已，到底能不能消除，也很难说。也许，一切矛盾都没有了，人生活得就太乏味了。一个完美的世界是很乏味的。

高：但问题是，现在这一切矛盾仍看不到消除的现实条件。

李：不仅现实条件，远景条件也没有。所以不必太追求矛盾的消除。看到这个矛盾，能够理解这个矛盾，把这个矛盾的冲突程度和悲剧性减到最低限度也就可以了，不必想像它会完全消除。我这个说法可能与以前有点变化，以前可能太乐观了一点。没有必要去追求那种完美。世界是不完美的，不完美就让它不完美好了，太完美就没有什么意思了。

高 日本学者富山提出“历史的终结”的观点。

李 哈哈 我现在提出一个命题：“历史终结日 教育开始时。”这一点我过去只提及，没有多谈。以前的教育都是为其他的目的服务。中国传统社会为培育“学而优则仕”的士大夫服务，资本社会为培养工程师、科学家、医生、律师、会计师等等各种专家服务 而不是为了塑造人性本身服务。历史终结了，教育倒可以开辟新天地。现在人们对许多东西研究很深，但对人本身，人的头脑的生理机制，人的个体潜在能力的研究都是很不够的。这些方面还大有可为。包括气功、特异功能，现在的科学没法研究，但是到五十年、一百年以后，可能其中很多就可以研究了。这是从科学层面说的。从哲学层面说，是研究怎样去

真正树立人性，即研究人怎样才能既不只是机器又不只是动物。也许只有教育才能解决现代社会所面临的——人既是机器的附属品又是纯动物性的存在的状况。这种分裂的人格，包括其中好些问题，如吸毒、暴力等不完全是社会原因造成的(当然有社会原因)而是人性中有许多问题。只有研究教育，研究人性，也许才能较好消解这些问题。这似乎在重提陈旧之极的老问题，但我以为它在今天和明天有崭新的意义。

高：当您把教育与刚才说的‘伦理主义与历史主义的二律背反’的解决，“历史的终结”联系起来的时候，是不是等于说，您也认为这种教育是遥远的将来的事。

李：教育倒不会很远。有些问题是社会所引起的，有些问题不是社会所引起的。现代政治的发展显示出“英雄时代”过去了，精英时代也将逐渐过去，社会向均一化发展。像列宁、毛泽东以及像斯大林、希特勒这样的人物的出现已不太可能。当然在某些地区特别是不发达地区一定时期内仍可能涌现各种奇理斯玛式的人物和现象。但从总的世界历史说，社会会慢慢地走向民主，教育问题会慢慢地提出来，不会很远。

高：“英雄时代”过去，随之而来的应该是一种技术官僚的时代。

李：技术官僚的时代也要过去。人性教育，就是要解决这方面的问题。当然，光靠教育是不够的，社会本身在发展，工具理性要消解、解构或解毒。这还需要一段时间。马克思讲得好，人的自由时间增多，就好办了。工作时间越来越短，人也越来越自由。假如一个星期

只工作三四天，那么技术官僚控制你也只控制三四天。这时，整个社会就会逐渐变化。

高：也就是说，个人的才能的全面的发展和实现。我们不能说马克思所说的“每一个人的自由发展是一切人自由发展的条件”的状况能一下子完全实现，只能首先在一定程度上实现。

李：慢慢地实现。这主要还是依靠经济的发展。例如欧洲共同体就是一个例子，1958年我就非常关心这个问题。几十年过去了，进展还仅有这么一点，发展得很慢，但从历史长河来看，这是很短的一瞬间。再过若干年，也许就统一货币，成立真有效能的欧洲议会。全世界都照这个方向、这种步伐走就很好。国家慢慢地走向消亡，战争也就没有了。但这恐怕是一两百年以后的事了。我对人类基本上持乐观的态度。悲观没有意义，不想活，自杀好了。不自杀，又感到生活没意义，还得活下去，那怎样办？

高：这种乐观是认为未来会比现在好一点，人性会变得完美一点。

李：希望会如此，有此可能性，但并非一定如此。未来可能会比现在好一些，也可能比现在坏一些。这个可能不是靠等，而是要去争取。可以争取未来比现在好。

高：谢谢您谈了这么多。今天没有时间了。希望以后有机会能围绕您的《美学四讲》和《华夏美学》谈一点美学问题。

哲学探寻录(1994年)

— “人活着”：出发点

(一) “天下何思何虑”哲学可能性

哲学本是精工细活，妙理玄言，如今却作探寻札记、粗糙提纲；分析哲学家必大摇其头，形而上学者或悻然色变。但哲学既非职业，而乃思想，则常人皆可思想。此“想”不一定高玄妙远、精密细致，而可以是家常生活，甚至白日梦呓。哲学维护的只是“想”的权利。

人一定要“想”么？人活着就有“想”。睡觉作梦，也还在“想”。在梦中吃饭做事，奋搏逃奔，离合悲欢。这不就是“想”么？“至人无梦”这“至人”当是一念不生，一尘不想，免除和杀死一切想、梦的人？杀死之后，又仍活着，便如行尸走肉，不如真的自杀。

但并非每个人都会自杀。恰好相反，实际是每个人都在活着。活着就要吃饭穿衣，就有事务缠身，便被扔掷在这个世界中，衣食住行，与人共在，从而打交道，结恩怨，得因果，忧乐相侵，苦甜相扰。尽管你可以彻底排遣，精神解放，“境忘心自灭，心灭境无侵。”但这解放、排遣、“忘灭”本身，其所以必要和可能，不又仍然是人们努力“想”的结

果么？

在世界而求超世界 在此有限的“活”中而求无限、永恒或不朽 或者“打破砂锅问到底”去追询“人活着”的“人生”道理、意义或命运；这种哲学或宗教课题 在“后现代”或只可看作是庸人自扰？本来无一物，何处惹尘埃。”硬要思量这些本无解答的问题，干什么？真实的存在不就在个体自我的当下片刻么？其他一切都只是空间化的公共语词，不足以表述那自意识而又不可言说的“××”。与现代追求“反抗”、“独创”、“个性”相反 这里完全不需要这些。一切均已私有化、瞬间化。无本质，无深度，无创造，无意义。中世纪思考和崇拜上帝；启蒙以来，思考和崇拜理性或自我。如今，一切均不崇拜、均不思考，只需潇潇洒洒，亦浑浑噩噩地打发着每个片刻，岂不甚好？游戏人生足矣，又何必他求？用完就甩，活够就死，别无可说，历史终结。生活已成碎片，人已走到尽头，于是只一个“玩”字了得。这个世纪末正偶合“后现代”不好玩么？

既然如此，也就可以有各种“玩”法。即使日暮无时，何妨强颜欢笑？为君持酒劝斜阳，且向花间留晚照”。“绝望之为虚妄，正如希望相同”。明知无解，何妨重问？总有人要问人生意义这个本无可答的问题，毕竟人也有权利来问这问题，而哲学的可能性就在于人有权利叩问人生 探寻命运 来作出属于自己的决定。于是 以“人活着”这一原始现象作出发点，便可以生发出三个问题：

- (1) 历史终结，人类何处去？人会如何活下去？
- (2) 人生意义何在？人为什么活？
- (3) 归宿何处？家在何方？人活得怎么样？

《周易》说：“天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？盖即此思此虑也。东西各学说各学派都为“人活着”而思而虑。虽“同归”却“殊途”。“途”即是路，也是视角，这也就是哲学。哲学只是路的探寻者，视角的选择者。是“路”，是“视角”，便可能有某种全面性和“系统性”，而不是随感或杂谈。但它却不是程式、构架、“第一原理”。它没有确定的规范、论证、文献资料、科学规范、体系建构。哲学将是体系和建构体系的抗争者。对我个人来说，哲学探寻也许只是“聊作无益之事，以遣有生之涯”罢了。

（二）“为天地立心”由工具本体到心理本体

上节结尾是“作无聊之事”，此节却要“为天地立心”，有些滑稽。不过，以落寞心情作庄严事业，恰好是现代人生。说得更庄严也更好玩一点，这也正是“知其不可而为之”的儒学精神和它的悲剧。于是本“探寻录”可能就是这种欲调侃而未能的滑稽剧。但今日的哲学已五光十色，五味俱全，如真能多出一种，岂不更好，抑又何妨？

今日有反哲学的哲学：眼前即是一切，何必思前顾后？目标意义均虚无，当下食、色才真实。这大有解构一切陈规陋习及各类传统的伟功，但也就不再承认任何价值的存在。无以名之，名之曰“动物的哲学”。

今日有专攻语言的哲学：医疗语言乃一切，其他无益且荒唐。于是，细究语词用法，厘清各种语病，技术精而又巧，却与常人无关。无以名之，名之曰“机器的哲学”。

今日有海德格尔哲学：深求人生，发其底蕴，知死方可体生。读

《存在与时间》有一股悲从中来、一往无前的动力在。无以名之、名之曰“士兵的哲学”。

当然 还有各种传统哲学和宗教及其变种 林林总总。其中 基督教神学最值重视。它自神而人，超越理性。在全知全能的上帝面前，海德格尔的 *Being* 也相形见绌。高耸入云的十字架，在阳光中灿烂辉煌，崇高圣洁，直接撼人心魄，人生真理岂不在是？命运归宿岂不在此？无怪乎有论者要强调“圣爱”高于伦理，与康德强调道德律令在先、道德感情在后、后者低于前者恰好相反。于是，人生直是一种情感，这是一种普泛而伟大的情感真理。是邪非邪？

中国哲学也充满情感，它从来不是思辨理性。但是，它也不是这个“走向十字架”的情感真理。以“实用理性”、“乐感文化”为特征的中国文化，没去建立外在超越的人格神，来作为皈依归宿的真理符号。它是天与人和光同尘，不离不即。自巫史分家到礼崩乐坏的轴心时代 孔门由“礼”归“仁”以“仁”为体 这是一条由人而神 由“人道”见“天道”从“人心”建“天心”的路。从而 是人为天地立“心”而非天地为人立“心”。这就是“一个人生（天人合一）自然与社会有历史性的统一 不同于“两个世界（神人有殊）上帝与包括自然界和人类社会在内的感性世界相区别 和中国哲学所谓“体用一源 显微无间”的本根所在。

人生有限 人都要死 无可皈依、无可归宿 把爱、把心灵、把信仰付托于一个外在超越的符号，比较起来，似乎还顺当。现在却要自己在这个人生和世界去建立皈依、归宿、信仰和“终极关怀”即有限寻无限 于世间求不朽 这条道路岂不更困窘 更艰苦 更悲怆？

在这条道路上，“活”和“活的意义”都是人建构起来的。人为自己活着而悲苦地建构。由于不把它归结于神的赐予，它就虽然可以超越任何具体人群的时代、社会、民族、阶级、集团，却无法超越人类总体（过去、现在、未来）。过去、现在、未来这种空间化的时间系列便是历史。人生意义不局限、束缚于特定的时、空，却仍然从属于人类的总体，此即“主体性”，即历史积淀而成的人类学历史本体。所以人类学历史本体论一方面是立足于人类社会的马克思哲学的新阐释，另一方面又正好是无人格神背景的中国传统哲学的延伸。这个哲学既以“人活着”为出发点，也就是为什么要将“使用一制造工具的人类实践活动”（亦即以科技为标志的生产力）为核心的社会存在命名为“工具本体”的缘故。

人活着要吃饭，但人并非为自己吃饭而活着，把一切归结为吃饭或归结为因吃饭而斗争如“阶级斗争”，是一种误解。人生意义虽不在人生之外，但也不等于人生，于是有“为什么活”的问题。

马克思提到“自由王国”，它的前提是人的自由时间的增多。当整个社会的衣食住行只需一周三日工作时间的世纪，精神世界支配、引导人类前景的时刻将明显来临。历史将走出唯物史观，人们将走出传统的“马克思主义”。从而“心理本体”（“人心”→“天心”问题）将取代“工具本体”，成为注意的焦点。于是，“人活得怎样”的问题日益突出。

从世界情况看，人“如何活”的问题远未解决，“活得怎样”只是长远的哲学话题，但由“工具本体”到“心理本体”却似可成为今日一条探寻之道，特别对中国更如此。这不是用“马克思主义”框架来解释或

吞并中国传统，而很可能是包含、融化了马克思主义的中国传统的继续前行，它将成为中国传统某种具体的“转换性创造”；由于具有一定的普遍性，它也可能成为世界意义的某种“后马克思主义”或“新马克思主义”。

如张载所说：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”立心”者，建立心理本体也；立命”者，关乎人类命运也；继绝学”者，承续中外传统也；开太平”者，为人性建设，内圣外王，“开万世之太平”，而情感本体之必需也。

（三）鼓天下之动者存乎辞”语言问题

“太初有为”还是“太初有言”，似乎也可作为中西哲学异途的某种标志。“太初有言”从而语言成了人的“界限”、“家园”。但各种语言哲学恐怕已不复如日中天，能继续统治下去了。

“为什么有有而无无？”为什么总是点什么而不是什么也不是？”就并非语言所能解答。神秘的是世界就是这样的。世界存在着，人活着，这就是“有”，这就是“原始现象”，它超越语言。各种宗教、半宗教（包括儒、道）以信仰、情感，禅宗则用棒喝、机锋来点明这个“有”的个体性、偶发性、超语言的不可传达、不可规定性。于是，哲学归趋于诗。

然而，哲学非即诗也。哲学关乎“闻道”和“爱智”。它是由理性语言表达的某种“体认”和“领悟”，虽充满情感与诗意，却仍是理性的。“爱智”之“爱”，情感也。“闻道”的“闻”，即“恐惧乎其所不闻”，不“闻”则不足以终极关怀、安身立命，亦情感也。而“智”和“道”则理性之径途、内容和体认。

人们说，是语言说人而不是人说语言。但汉字却显示“天言”仍由“人言”所建立。汉字是世界文化的大奇迹，它以不动的静默“象天下之积”神圣地凝冻、保存、传递从而扩展着生命“人活着”的各种经验和准则。难怪传说要张扬人造字使“天雨粟，鬼夜哭”。所以，恰恰不是随抹随写写了就抹相反；“敬惜字纸”应敬惜这生命的历史和历史的生命。汉字凝结、融化了各方面的口头语言，哺育了这么一个中华文化的时空实体并证实着这个实体在活着。《易》曰：“书不尽言，言不尽意。……系辞焉以尽其言。”又说，“鼓天下之动者存乎辞”，用知性语言，表述某种超语言的实存的情感体认以推动它的存在，即此之谓也。

从而，哲学作为视角和路的探寻者，便只是某种观念、概念的发明者和创造者。因是“发明”，它总反射出“客观”制约。在古希腊不可能有康德的“发明”，在康德时代也不能有海德格尔的“发明”。因是“创造”，哲学具有“主观”情绪。康德不讲教堂，与他的理性批判有关。海德格尔不反纳粹，毕竟令人想起他前此的“此在”充满悲情的冲力。哲学观念、概念之不同于许多其他包括科学的观念、概念，在于它的“无用性”和无所不涉性。哲学不提供知识，而转换、更新人的知性世界。泰利士的“水”，笛卡儿的“我思”，康德的“先天综合”，海德格尔的“此在”，“存在”，等等，无不如此。这如同艺术转换、更新人的感性世界。于是，无用之用是为大用，作为视角建构和路的探寻，哲学展示了语言的巨大的构造功能。“中国哲学”以实用理性的根底，通由“仁”“义”“道”“气”等观念、概念将感性、知性、理性混同融合，更突出地显示了“鼓天下之动者存乎辞”的“语言说人”。这语言与书写相联，以经验

的历史性支配着人。

二 “如何活”：人类主体性

（一）“未知生 焉知死”：人类如何可能

海德格尔讲知死才知生，可说是“未知死，焉知生”。孔老夫子却讲“未知生 焉知死”。

每个人都奔向自己的死亡：那无定的必然。这使人既“畏”且“烦”。从而高扬非理性的此在 (Dasein) 生命和动力，认为这就是 Being 的嘱托和召唤。这种个体主义容易走向神秘、空洞与疯狂，甚或隶属于杀人械器。晚年海德格尔由“烦”、“畏”而倾心于悦乐 (Joy) 由 Dasein 而 Being 回到自然怀抱。其实，不走向神，便只有回归于人，来获得“敞开”和“无蔽”。这虽然与中国传统接头，但要注意，中国传统的“人”是现实的具体的“人”及其日常行为（例如《论语》中孔子对“仁”的种种回答），因此，便并不也不能先排开非本真的中性人 (Das man) 的“人活着”来谈 Dasein 或 Being。遗憾的是，今天好些大讲“生命”、“实存而有”、“人的本真存在”、“道德的形而上学”……的哲学，却几乎大多或无视或忽略这一关键点。这些哲学虽然高远玄妙，却经常空洞、抽象，不食人间烟火，不免沦为高头讲章，学者戏论，脱离伦常日用，无法践履；而且由于哲学与哲学家分离，言行不一，而为世诟病。这一切，似都可归因于脱离“人活着”——首先是“如何活”这一“非本真”的命题而产生。

所以，“未知生 焉知死”包含两层面：一是首先要知道、了解人“如何活”亦即“人类如何可能”的问题。这里有群体秩序、社会关系种种方面。孔子讲“足食足兵”“庶之富之”讲“正名”和礼制 就正是处理人“如何活”——“知生”的一个重要层面。

“知生”当然并不止此，它还有人生意义和人生状态，即“为什么活”和“活得怎样”的形而上层面。孔子和儒学对这一层面讲得更多。“未知生 焉知死”不仅把“如何活”摆在第一位 而且是从“活”的路途或视角而不是从“死”的路途或视角探寻“活的意义”将“本真”的“活的意义”从“非本真”的“人活着”中引申和探寻出来。从而“未知死，焉知生”便只能作为“未知生 焉知死”的补充和提醒 而不能取代它的主导位置。

（二）“生非异也 善假于物也”使用和制造工具

如果不怀成见而略予省视，便可发现：人类生活和生存区别于其他一切生物种族的基本的、突出的、巨大的、主要的特征，在于使用工具和制造工具。奇怪的是，这一基本事实却为哲学家们所熟视无睹，不加重视。大概只有二千年前荀子强调过“假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也”，曾揭示这个极平常却极重要的事实。我以为，这也正是马克思的贡献所在：指出以生产工具为核心和标志的生产力的发展是社会存在的根本柱石。从而 经济是基础 其他乃上层 社会由是生 关系由是出 财产由是立，历史由是行，要求一切“合理化”的工具理性也由是而不断成长发达。马克思历史哲学具有缺陷和毛病，例如以“阶级斗争”为贯

串线索等等，但指出生产工具、生产力从而科学技术是人类生存的基础这一基本视角仍然正确。这也是以前拙作所着意要承接和说明的，现略重复如下：

(1)与海德格尔等人的看法相反，现代工业、科技以及工具理性等等，尽管造成了环境污染、生态破坏、自我疏离、各种异化，破坏了诗意、自然、安宁和各种人间情爱，但它们同时也极大地改变、改进和改善了整个人类的衣食住行、物质生活，延长了人们的寿命，而这毕竟是主要的方面。谁愿意再穴居洞处，茹毛饮血，冬无暖气，夏无空调，夜无灯火照明，日砍竹木烧食，足不出方圆数十里，活二三十岁即死掉……，认为这才是真实的生活、圣哲的境地，那当然自由他去，但恐怕人类的绝大多数不会愿意。既然如此，又如何能否认科技、工业、物质文明、工具理性和历史进步的价值和意义？既然如此，不是浪漫式地批判、否定、舍弃物质文明而是重新研究、了解、改革、重建它们清除其为害于人的一面，难道不更实际更符合道理？

(2)“天何言哉 四时行焉 百物生焉 天何言哉”。“天言”宁静，之所以为人言呱呱所打破，亦以此故。动物有语言，只交流信息；人类有语言，却不仅交流信息，而更在贮存使用一制造工具的生活经验。它构成人类语言的语义，人类独有的“理性”也来自此。正由于将人的语言、思维中与使用一制造工具的实践经验和规范相隔绝分离，时空观念、逻辑规律、因果范畴等等“普遍必然”便变成了不可解说的“先验”。拙作《批判哲学的批判》一书及其他提纲即在揭示这“先验”理性的“客观社会性”，即它以人类基本实践（使用一制造工具的活动）的历史性为根源。

(3) 人类具有的这种理性，并非个体活动的成果，乃是通由群体活动的原始巫术礼仪而最终产生和形成。这就是区别于其他动物种族的人类所独有的“文化”。它与真正的人类语言历史地同步。正是原始巫术、礼仪要求个体严格遵循各种复杂烦琐的规定，不可逾越，不可违背，它以群体对个体的指定、规范、要求为其形式，实际是挑选、演习、确定、突出、重复、巩固行为中的肯定（+）否定（-）的模式，它是语言中而后是思维中的矛盾律、同一律（这样作便不不这样作）的根源，即 $A = A$ 的语法和“逻辑”的历史来源和根本基础。通过众多巫术、礼仪所产生和巩固的（从而语言、思维所积淀的）并不是对某一特定对象、活动、行为、技能的要求或规范，而是对众多活动的共相命令和模式。人的生活经验之所以不像梦境中的模糊、混沌、杂乱，就是因为有这个从使用一制造工具的实践活动所产生，由巫术、礼仪等文化所确定的最一般的规范形式的缘故。“理性”之所以超个体、似神秘，也是这个缘故。这样，动物的心理也才变为人的心理，这也就是“自然的人化”。外在自然（自然界）由异己的敌对环境变成为人的自然。内在自然（血肉身心）由动物的本能变成具有理性的人的文化心理结构，即“人性”。这也就是我所谓“历史建理性，经验变先验，心理成本体”。

理性因科技在近代的急剧发展，日益损害着个体作为动物性的非理性的生存（人总是动物）。它由于忽视、舍弃甚至排斥、牺牲个体的独特性、偶然性、丰富性而使“人为物役”成了各种机器（包括物质机器和社会机器）的奴隶。“理性”需要解毒。从庄子“有机械者必有机心”对文明和异化的最早抗议，到今日成为哲学洪流的“上帝死了”、

“人也死了”便无非是这种解毒 要求冲破、粉碎、废除理性的主宰、统治、控制、管辖和束缚，以便那个血肉之躯的个体生命获得拯救或解放。一面表现为科技、工业的强大的‘理性’的急剧扩张和发展 另面表现为文艺、哲学的同样急剧发展的‘反理性’的流行和泛滥 便似乎是今天文化、心理的冲突图景。对于有着‘儒道互补’长久经验的中国人来说 这两者倒可以相反相成。人类 包括个体 没有理性便无法生存 社会愈前行 生活愈丰裕 使用一制造工具的科技将愈益发达 但人类 包括个体 只有理性 也无法生存 便成了机器人世界。社会愈前行 生活愈丰裕 反理性的文学、艺术、生活风格和风貌也将愈益发达。理性需要解毒，人类需要平衡。人不能是动物，也不能是机器。于是人不断要去探寻、询问专属于自己的命运。

（三）夫是以谓大同”历史终结日 教育开始时

人的命运包括人类的命运和个人命运。如开头所说，个人首先是与“大家”一起活着。我之所以强调实践而非感觉才是哲学的出发点，不仅因为就认识论说，实践形成了人的理性构架，决定着作为认识的感觉或感觉材料（Sense data）而且更重要的是 对于人类整体如何生存延续的关注，一直是许多思想、宗教或哲学的焦点。

理性的发达使人们以为可以凭依它来设计社会乌托邦，但当列宁等把它付诸革命实现时，美丽的图景顿时成为真正乌何有之乡，支付大同社会梦的是亿万人的血汗、泪水与仇恨。从而经验主义自由派的稳健、渐进、改良、否定过分依赖理性以及否定社会整体工程设计 反而显得实在和健康。

即使承认可由理性计算的“社会必要劳动时间”决定商品价值，也由于自由时间的增大而逐渐失去其支配社会存在的力量，从而理性愈益失去其“必然”性质，人类将面临真正的新的纪元。21世纪末也许真将成为“历史的终结”?!

但“历史的终结”不过是英雄时代的终结，激烈斗争的意识形态的终结，平淡无奇的散文年代将无限延伸。

生活不就更无聊吗？没有争斗、冲突、革命，人生不更乏味？人如何活下去？

不过，历史虽“终结”，社会仍存在。由百无聊赖而吸毒、而酗酒、而杀人和自杀，今日已然，明天更烈。于是，如何建构人性乌托邦，如何使每个个体的身心、潜能全面而健康地开发、成长和实现，就要提上日程。它是乌托邦，因为它是一种无限追求，没有结尾。但它首先大概将要求已充分发展了的个人主义、科学主义、商业化限定在一定度量内而不任其再恶性泛滥。“不仅是外部的生产结构，而且是人类内在的心理结构问题，可能日渐成为未来时代的焦点。语言学是20世纪哲学的中心。教育学——研究人的全面生长和发展、形成和塑造的科学，可能成为未来社会的最主要的中心学科。这就是本文的结论。也许恰好这是马克思当年期望的自然主义=人本主义、自然科学和人文科学成为同一科学的伟大理想”（拙作《康德哲学与建立主体性论纲》）。这也就是我所谓“新的内圣（人性建设）外王（天下太平）之道”。

当然，历史终结毕竟还早，至少还需一二百年。当前是民族主义、种族主义、原教旨主义、新纳粹主义……各种沉渣泛起，似乎要把人类

拖回到过去的年代。人们大概还需要支付大量的精力和代价，才能消弭这股历史的逆流和幽灵的重现。

我又仍然以为，这“消弭”主要端赖经济的发展。而且也只有“工具本体”的巨大发展，才可能使“心理本体”由隶属、独立而支配“工具本体”，这才是“内圣外王”的历史辩证法的全程。于是人类主体性才转而为个人主体性，它才可能使个体具有更为突出位置，而以追问“活的意义”“为什么活”为始端。

三 为什么活：个人主体性

（一）“人生自古谁无死”伦理绝对主义与相对主义

又回到死。人都要死，意识到死而活着，于是有“为什么活”、“值得活吗”的问题。

如以前所说：“为什么活？有各种各样的思想学说、宗教信仰和社会要求来作解答。有人为上帝活，有人为子孙活，有人为民族、国家、他人活，有人为自己的名誉、地位、利益活，有人为金钱活，有人为活而活，有人无所谓为什么活而活……。所有这些，也都有某种理论来说明、论证。有的遮遮掩掩，有的直截了当。但所有这些又都不能解决什么问题。究竟人为什么活，仍然需要自己去寻找、去发现、去选择、去决定。”（拙作《哲学答问录》）这也就是“自由意志”每个人自觉地自由地作出自己的行为决定，而不为现象世界的因果规律所束缚、限制。

这“自由意志”与“绝对律令”有关。康德曾指出，必须使你的行为具有普遍必然性才是道德的。这就是所谓有“实践理性”。这“实践理性”从何而来，康德认为不可求解，只是先验形式。但依人类学历史本体论看，这个所谓“先验”仍然来自维护人类作为总体（不是任何特定时、空中的群体）的生存和延续。个体一出生，即有此道德“义务”：你出生在一个没法选择的人类总体的历史长河（衣食住行的既定状况和环境）之中，是这个“人类总体”所遗留下来的文明、文化将你抚育成人，从而你就欠债，就得准备随时献身于它，包括牺牲自己。这就是没有什么道理可说，只有绝对服从坚决执行的“绝对律令”和“实践理性”的来由。这是一种“宗教性的道德”，是一种伦理绝对主义。“实践理性”“绝对律令”之所以具有至高无上的地位，它之所以高于一切，不仅高于个体存在，也高于任何群体、民族、阶级、社会、时代的功绩和利益，高出任何具体的历史事件和人物，正因为它所代表的是人类总体的生存。它就是“天”、“神”、“上帝”。在这种“宗教性道德”面前，任何个体都无限渺小，从而才会产生那无比敬畏的道德感情。在这一点上，康德完全正确：“绝对律令”（实践理性）在先，道德感情（个体心理）在后。在这里，道德、伦理、“实践理性”与幸福、快乐、利益，与个体甚或群体的经验便无关系，而且还经常与个体的幸福、利益、快乐相敌对相冲突，并以牺牲它们而显示自己的无比优越和无上崇高。所谓“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”，所谓“读贤圣书，所学何事，而今而后，庶几无愧”，便都是这种“宗教性道德”的自觉意识，亦即所谓“良知”、“灵明”。

但历史行程总是具体的。所谓“人类总体”又离不开一时一地，即

特定时代、社会的人群集体。因此这种“绝对律令”、“实践理性”或“良知”、“灵明”都只是某种形式性的建构。它的具体内容却常常来之于具体的时代、社会、民族、集团、阶级等等背景、环境（如“三纲五常”）而与特定群体的经验、利益、幸福相互关联，从而具有极大的相对性和可变性。任何被人们执行或履行的伦理法规，都是产生在特定时空具体条件之下，这就是黑格尔、马克思、孔德（Auguste Comte）以及现代文化人类学家用伦理相对主义来反对康德的原因：并没有那种先验的“实践理性”，那只是空洞的形式，现实存在的是随时代、社会、利益、环境不同而各不相同的伦理法规和道德原则。它们由法律、规约、习惯、风俗等形式表现出来，常常是由外在的强制，经过长久的历史，化为内在的自觉要求。这可称之为“社会性的道德”。

“宗教性道德”和“社会性道德”之作为道德，其相同点是两者都是自己给行为立法，都是理性对自己的感性活动和感性存在的命令和规定，都表现为某种“良知良能”的心理主动形式，不容分说，不能逃避，或见义勇为，或见危授命。其区别在于，“宗教性道德”是自己选择的终极关怀和安身立命，它是个体追求的最高价值，常与信仰相联系，好像是执行“神”（其实是人类总体）的意志。“社会性道德”则是某一时代社会群体（民族、国家、集团、党派）的客观要求，而为个体所必须履行的责任、义务，常与法律、风习相关联。前者似绝对，却未必每一个人都能履行，它有关个人修养水平。后者似相对，却要求该群体的每个成员的坚决履行，而无关个体状况。对个体可以有“宗教性道德”的期待，却不可强求；对个体必须有“社会性道德”的规约，而不能例外。一个最高纲领，一个最低要求；借用康德认识论的术语，一个是范导原理（regula-

tive principle) ,一个是构造原理 (constitutive principle) .

“宗教性道德”与“社会性道德”关系极其错综复杂,有时判然有别,并不沟通;有时相互重合,似为一体。经常可见的是,人(特定群体的规范以神的旨意出之:“社会性道德”以“宗教性道德”的身份与名义出现。这在没有宗教的中国式的“政教合一”的传统中,特别突出。需要作各种仔细分析,才能讲解清楚,本文暂没法详叙。

这里所想指出的只是,由于“两个世界”的背景,康德较易使绝对伦理主义亦即“宗教性道德”自圆其说;因为“实践理性”、“自由意志”、“绝对律令”的本体世界是与经验的现象世界截然两分,前者影响、决定后者,却决不能由后者提升而来;这样,伦理道德将保持其宗教性的本体崇高而不致沦为只有相对价值的时代社会性能。人类学历史本体论和中国“乐感文化”的儒学传统,由于“一个人生”的背景,本体即在现象中,并由此现象而建立,没有超越的上帝或先验的理性,有的只是这个“人类总体”它是现象,又是本体。从而“绝对律令”等等作为文化心理结构必须与特定时空条件下的经验“现象界”相联系相贯通,并由之塑造、积淀而来。“社会性道德”比较明确具体,易于了解;“宗教性道德”在这里便遇到了经验变先验、历史建理性、心理成本体的巨大难题。

例如;“人性善”作为“宗教性道德”的本源,在中国传统中,便不能解释为不可追溯的“先验”。作为它的根源的“恻隐之心”或“不安不忍的道德真情之觉”(牟宗三)描述的正是某种感性,而不是超验或先验的理式或精神。如果确认这一点,再去建构“经虚涉旷”的“大全”、“理世界”(冯友兰)或“喜怒哀乐的未发”、“无善无恶心之体”的

某种“道德的形而上学”，便不过是创立一个非人格神来君临、主宰这个世界和人生罢了。无怪乎，以“终极关怀”来解释宗教的神学家田立克（Paul Tilich）与讲“心体性体”的新儒家牟宗三不约而同地倾心于康德的“道德的神学”都要讲超善恶的上帝或“本体”即变相的“两个世界”。但这与中国传统却并不吻合。

这就是关键所在。两个世界为背景 康德“知（认识论）义（伦理学）二分，以“义”为体。“一个人生”为背景 孔学以“仁”为“体”，“义”“知”均发于“仁”。朱熹最近康德 以先“气”的“理”统治人心，心学强调“良知”“灵明”却仍以喜怒哀乐之“未发”来作为超越的本体来统治、主宰“人欲”。于是阳明之后有泰山 戴山之后有陈确，它必然走向反面 均趋近于认“性”为“欲”的近代自然人性论 而将“宗教性道德”全部舍弃（参见拙作《中国古代思想史论·宋明理学片议》）。

在海德格尔和德里达之后 去重建某种以“理”“性”或“心”为本体的形而上学，已相当困难。另一方面，自然人性论导致的则是现代生活的物欲横流。因之惟一可走的，似乎是既执著感性又超越感性的“情感本体论”的“后现代”之路。在基督教“圣爱”先于道德律令 在康德“绝对律令”先于道德感情 如果以“仁”为体 则可以折中二者；即作为历史积淀物的人际情感成为“宗教性道德”的律令根基，但它并不是当下情感经验以及提升而已。它是一种具有宇宙情怀甚至包含某种神秘的“本体”存在。在这里，本体才真正不脱离现象而高于现象，以情为“体”，才真正的解构任何定于一尊和将本体抽象化的形而上学。

（二）“天行健”：有情宇宙观

道家说：人之大患，在于有身。佛家说：苦海无边，无有涯岸。但人偏偏有此生命和身体。前面说过，人不会都去出家、自杀。人还得艰难地活着，活大不易。人没有利齿、巨躯、锐爪、快腿，靠“善假于物”而生存，肉体、精神受尽了千辛万苦、万苦千辛。个体早夭，群体灭绝者，比比皆是。然而人顽强地活着，这就是个体人生和人类历史。

为此不容易“活”而顽强地“活着”和“活下来”这一事实，即可构成“活”的意义，它支撑着“活”的意念，成为“活”的理式和力量。这正是中国“乐感文化”的本源。“活”本荒谬而偶然，“活”或“不活”的意义都由人自己去建构。问题只在于：是把“活”的意义建构在不活、他世、上帝，还是就建构在这“活”本身。对儒学来说，“活”的（生命）意义即在“活（生命）本身”，它来自此“活（生命）”，也就是说，“活的意义”就在这个人生世事中，要在这个人生世事中去寻求。由于人首先是活在天地自然之中，而且是如此艰难苦辛地活着，“活”在这里便是挣扎、奋斗、斗争和这种奋力斗争的成果和胜利（终于活下来）。我以为，这就是儒学之所以赋予“活”（生命）以雄伟阔大的宇宙的情感肯定意义的由来。宇宙本无情，自然本中性，“天地不仁，以万物为刍狗”；“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广”，但儒学偏偏要以为并强调“天地之大德曰生”、“生生之谓易”、“仁，天心也”，将“人活着”和自然界的存在和万物的生育，看作宇宙自然的“大德”，这就是以“情”为体，将“人活着”予以宇宙性的泛情感化，即给予整个宇宙自然以温暖的、肯定的人的情爱性质，来支撑“人活着”。从而，它不

是抽象的思辨理性，不是非理性的宗教盲从，而是理欲交融的实用理性和乐感文化，是一首情感的诗篇。但这是用理性语言说出来的诗。它说的是正因为“活”得如此艰苦凄怆，“活”本身便是件大好事。四大非空，有情更实，生命多么美好，自然如此美妙，天地何等仁慈！那么，又何必去追求虚无，讲究寂灭，舍弃生命，颂扬苦痛，皈依上帝呢？就好好地活在世界上吧。只要不执著、不拘泥、不束缚于那些具体事件、对象、烦忧中，那么“四时佳兴与人同”、“日日均好日”为什么不去好好地欣赏和“享受”这生活呢？为什么不可以由此“悟道”，进入这“本体”这宇宙而“天人合一”呢？宇宙自然即是那有灵知、有情性的上帝。

所以 儒学无原罪或原恶 而只有原善。因为“人性善”是与“天行健”、与“天地之大德曰生”相承续而依托，它就相当于基督教的“圣爱”。但这个“天行健”、这个“天地之大德曰生”的“圣爱”却又仍然是“人行健”——人类总体为“活”而不屈不挠前仆后继的奋斗的本体提升，而并非任何个体的情感经验或现象。再重复一遍，战胜一切艰难险阻，历经苦难死亡，而奋力不息地生活着、斗争着，在诸生物族类中创此伟大世界，这就是人类总体的“本体”所在。从《易传》、《中庸》到董仲舒，到宋明理学，儒学把这伦理“本体”提升为足可敬畏的宇宙本体，使伦理秩序即宇宙秩序，宇宙秩序即伦理秩序。在这个伦理—宇宙本体系里，人的地位就当然是“参天地 赞化育”，不是屈从在客观目的论或人格神的主宰之下；相反，天地的存在倒是统一于服从于“人活着”这一根本主题。“活”成了由“人道”而“天道”的普遍性的伟大价值。但这并非近代西方的人类中心论，而仍然是人与自然宇宙互

依赖共生存的‘天人合一’论。

（三）“道可道，非常道”：无情辩证法

康德说：“上帝的事业从善开始，人的事业从恶开始”。黑格尔和恩格斯说，恶是“推动历史发展的杠杆”。从善开始，是伦理绝对主义，即伦理主义。从恶开始，是伦理相对主义，即历史主义。如前所说，伦理规约、道德风俗常与特定时空条件和各种具体环境攸关，是人在特定时空条件下的社会责任和意义。这种“社会性道德”并不在个体追寻活的意义，而在保障一定的群体“如何活”下来。它实际属于“如何活”的范围。而历史总是在“如何活”的范围内前行。

迄今为止的历史，总践踏着千万具尸体而前行。文明通过暴力、战争、掠夺、压迫、剥削、阴谋、残酷、滥杀无辜、背信弃义等等来斩榛辟莽，开拓旅程。大英雄、大豪杰、大伟人也经常是大恶棍、大骗子、大屠夫。“窃铖者诛，窃国者为公侯，公侯之门，仁义存焉”。就人类说，历史经常在这悲剧性的恶的事业中发展前行；就个体说，从古至今，幸福与道德也很少统一。

“积善云有报，夷叔在西山，善恶苟不应，何事空立言？”“福”、“德”之不能一致，古今同憾。那么，怎么办？康德提出由上帝保证的“最高善”作为绝对律令的归宿。佛家有“三世业报”之说。但这些都不过是公设和假定。从儒学传统和人类学历史本体论来看，也许用“人类总体”来替代上帝和业报轮回，可能还实在一点。因为这个总体包含了子孙万代，大概只有在这个“子孙万代”的无限历程中，“福”、“善”才能统一。在这之前，人经常陷在伦理与历史矛盾冲突之中。

道家之所以厉害，之所以能生发法家，就在冷静的历史主义。它知道天地乃中性，并不仁慈；人世更险巇，必须装假。从而，它不像儒学那样去傻乎乎地建构一个有情宇宙观或本体论来支撑人世秩序（纲常礼教）和人生目的（济世救民）。“道可道，非常道”的“道”并非指本体、宇宙，而恰恰是指实用、运用。所谓“运用之妙，存乎一心”，从而不可道也。“无名，天地之始；有名，万物之母”等等，也并非宇宙论、自然观，仍然是“道术”，讲的是保持那潜在的可能性的无限，以高于、大于、优越于任何现实性的有限，即万事万物，才能以“无为而无不为”而长治久安。对“国家”说，而保身全生，对个体说，道家冷静观察了人事变迁的历史轨迹，知道它是“恶的事业”，包括“仁义礼智”，也只造成灾难祸害。它从而充分揭示荣辱相因、胜败相承、黑白相成、强弱相随……等等辩证关系，强调人们应主动掌握它、运用它。所以它是行动的辩证法，而非语言或思维的（如希腊）辩证法（见拙作《中国古代思想史论·孙老韩合说》）。如果说儒学充分体现了中国“实用理性”的情感面；那么道家则是中国“实用理性”的智慧面的展现。一仁一智，儒道互补。这“互补”也展示出“宗教性道德”与“社会性道德”的复杂关系。一方面，例如中国重老，某些原始部族却杀老；“王何必曰利，亦曰仁义而已矣”，“义利之辩乃人禽之别”，是传统社会的道德；“恭喜发财”、“时间就是金钱”是现代社会的“道德”伦理准则。道德标准的相对性、可变性、功能性显示出历史主义和无情辩证法的巨大力量。但另一方面，“杀老”正如“重利”一样，毕竟不能作为“绝对律令”而长存。相反，侯门必悬仁义，大坏蛋也要满口“仁义道德”、“人民大众”、“民族国家”，人作了坏事，清夜扪心，仍有自愧。这一切又都显示

出任何相对主义、历史主义仍旧掩盖不住那以维系人类总体生存为根基的“宗教性道德”的本体威严和崇高。正是它积淀了超越具体时代、社会的人的文化心理结构。这也就是“儒道”、“儒法”虽互补却为什么仍需以“儒”为主干的原因。

四 活得怎样：生活境界和人生归宿

（一）“学是学此乐”：人生四境

中国传统之所以是“乐感文化”，除了它以人生（亦即一个世界）为根基，以“实用理性”为途径，以肯定、追求生的价值和意义为目标之外，而且它所讲求的“乐”又仍然具有形而上的皈依品格。此“乐”是一种宗教性的情感。上面已讲，这正是以“仁”为“体”与康德以“义”（无情感性的实践理性）为“体”的区别所在。以“仁”为“体”则具有感性情感的“恻隐之心”，才是实践理性的根源。它虽仍是个体的、感性的，却是对“本体”的体认或最高经验（*peak experience*）即拙作《美学四讲》称之为“悦神”的审美境界，冯友兰称之为“天地境界”（《新原人》）。

康德继“我能知道什么？”（认识论）、“我应该做什么？”（伦理学）、“我能希冀什么？”（宗教学）之后，再加一问：“人是什么？”（人类学）。人类学历史本体论则恰恰从“人是什么”开始，提出“人活着”（出发点）、“如何活”（人类总体）、“为什么活”（人的个体），而将归结于“活得怎样”：你处在哪种心灵境界和精神状态里？这种状态和境界并非描述

是否有电视、空调之类，也并非询问你是兴高采烈还是满腹牢骚；它关注的是个体自身的终极关怀和人格理想。宗教性课题在一个人生、一个世界的中国，转换为生活境界和人生归宿的探寻。

“如何活”、“为什么活”是理性的内化和理性的凝聚，显示的仍然是理性对个体、感性、偶然的规划、管辖、控制和支配。只有“活得怎样”的审美境界，理性才真正渗透、融合、化解，却又未消失在人的各种感情欲中，这就叫理性的积淀或融化。“理性的内化”给予人以认识形式；“理性的凝聚”给予人以行动意志；“理性的融化”给予人以生存状态。前二者（内化、凝聚）实质上还是一颗集体的心（collective soul），只有后者才真正是个体的心。所以理性在此融化中自然解构。“平畴交远风，良苗亦怀新”、“万籁虽参差，适我莫非新”这些并非对自然景物的描写，而正是理性的融化和解构后的生活境界和人生归宿。“如何活”和“为什么活”都可以用知性语言来表达，如各种语言描述和语言指令。但“活得怎样”却常常超出知性语言，非语言所及，它只是诗。

冯友兰曾分人生境界为“自然”、“功利”、“道德”、“天地”四阶梯。这些“境界”并不能截然划开，特别是“如何活”总作为基础和纠缠物与它们交错在一起。“自然境界”是对人生或人生意义浑浑噩噩，不闻不问，满足于“活着就行”的动物性的生存状况里。“功利境界”则是每人都有熙熙攘攘的日常生活，为利、为名、为官、为家；或荣华富贵，功业显赫；或功败垂成，悲歌慷慨；或称健平淡，度此一生。“道德境界”则圣贤高德、立己助人、清风亮节、山高水长；而凡夫俗子苟有志焉，亦可力就。这些都由语言管辖、统治。唯审美境界（天地境界）则

不然。它可以表现为对日常生活、人际经验的肯定性的感受、体验、领悟、珍惜、回味和省视，也可以表现为一己身心与自然、宇宙相沟通、交流、融解、认同、合一的神秘经验。这种神秘经验具有宗教性，直到幻想认同于某种人格神。但就中国传统说，它并不是那种得神恩天宠的狂喜，也不是在宗教戒律中的苦苦追求，而仍然是某种“理”（宇宙规律）“欲”（一己身心）交融的情感快乐。也许这就是庄子所谓的“天乐”。因为这种快乐并不是某种特定的感性快乐，即无所谓快乐与不快乐，而只是一种持续的情感、心境、mood，平宁淡远，无适无莫，这也就是某种生活境界和人生归宿了。理学讲“心统性情”。但从程朱到阳明到现代新儒家，讲的实际都是“理本体”、“性本体”。这种“本体”仍然是使人屈从于以权力控制为实质的知识/权力的道德体系或结构。所以不是“性”（“理”），而是“情”；不是“性”（“理”本体），而是“情本体”；不是道德的形而上学，而是审美形而上学，才是今日改弦更张的方向。所谓“学是学此乐，乐是乐此学”的“乐”；“情”也非“性”也。“情”与“欲”相连而非“欲”；“情”与“性”（“理”）相通而非“性”（“理”）。“情”是“性”（道德）与“欲”（本能）多种多样不同比例的配置和组合，从而不可能建构成某种固定的框架和体系或“超越的”“本体”（不管是“外在超越”或“内在超越”）。可见这个“情本体”即无本体，它已不再是传统意义上的“本体”。这个形而上学即没有形而上学，它的“形而上”即在“形而下”之中。康德、海德格尔都想去掉形而上学，但又建构了自己的形而上学。大概只有在解构的“后现代”，才有去掉形而上学的可能，但又流于真正的原子个人而物欲横流，失去任何普遍价值和社会性。也许，只有凭依理欲交融的“情本体”，能走

出一条路来 而“心体”、“性体”只有皈依于“情体”也才能真正贯彻一个人生、一个世界的华夏精神。“情本体”之所以仍名之为“本体”，不过是指它即人生的真谛、存在的真实、最后的意义，如此而已。

（二）“春且住”：艺术与时间

“山静似太古，日长如小年”。在工具本体到心理本体的行程中，时间也由客观的空间化派生出主观的情感化，即时间不只是供计算的钟表数字（人在群体活动中的生物—生理—生活—社会的参照系统），而成为某种情感的强力绵延。在情感中，空间化的时间停止了，时间成为超时间。与俄罗斯东正教圣像文化强调苦难即拯救，不是走向光明而是走入黑暗才永恒得救，从而如陀斯妥耶夫斯基残酷地折磨心灵相反，中国重视的是似乎更在这心灵的超时间中得到“天乐”的永恒。在基督教，空间化的时间终止在上帝的怀抱，那是既非理性又排除日常感性的情感体验。在中国，空间化的时间终止在人的怀抱，那是既融化理性又不排除日常感性的情感体验。你看那宋元山水画，那就是这种心境、精神、“天乐”的物态化，显现是一种情感的时间即超时间。中国画论之所以将“逸品”放在“神品”之上，正因为前者标着这种超时间的人生境界，它不只是精神、意象、兴趣、道德，而是“逸”的韵味。那高山流水，茂林修竹，那茅屋半间，行人几个，它超脱可计量的空间化的具体时间，无需日影，没有晨昏，但又仍有四时景象，这景象体现着人际关怀、人间情爱，它指向的是一种生活境界和人生归宿。这才是“境人生境界 注象 艺术图景 外”；“得其 中”。

前人说“禅而无禅便是诗，诗而无诗禅俨然”；以禅作诗，即落道

理不独非诗 并非禅矣”陶潜、王维之所以比寒山、拾得 比宋明理学家们的诗似乎更使人“闻道”、“悟禅”就因为“本体”已融化在此情感中。此诗此情即是真如。“以禅作诗”便是以一个玄虚的“本体”硬加在所谓“现象”之上，它与感情始终两橛。可见如前所说“情本体”恰是无本体，是以现象为体。这才是真正的“体用不二”。熊十力讲“大海水即此一一沓”，但又无端建构“辟、翕”的自然宇宙论。其实“大海水”并非那思辨的天体、道体、心体、性体以及“辟、翕”等等那“一一沓”也并非那万事万物的心性现象，它们乃是种种具体的人生情感 而“大海水”即因融化理性于其中而使它们成为“本体”者也。

一切均消逝而去，唯艺术长存。艺术使人体验艺术中的时间，从而超时间。在此体验中 情感泯灭、消化了分、定、位、所（空间化的时间），既超越了此时此地、日常生活的时间，却又与此时此地的日常时间的情感融合在一起。从而人们在废墟、古城、图腾柱、哥特教堂、石窟佛像、青铜礼器……这些在当时有关宗教、道德、功利等时间性的实用物前，所感受、领悟、体验的恰好是对人类总体存在的非实用非功利非道德的超时间的情感确认，常表现为对时间的无限感叹，这也就是人对自己存在的“本体”把握。一切情深意真的作品也都如此。不是“如何活”和“为什么活”而是“活”在对人生、对历史、对自然宇宙（自己生存的环境）的情感的交会、沟通、融化、合一之中。人从而不再是与客观世界相对峙（认识）相作用（行动）的主体，而是泯灭了主客体之分的审美本体，或“天地境界”。人历史性地生活在与他人共在的空间化的时间中，却让这些空间化的时间经验进入艺术凝冻，它便超时间而永恒常在，而使后来者的人性情感愈益丰足，这就是“德不孤，必

有邻”这就是变易中的不易。这“不易”并不在别处 就在这人生情感之中。《华夏美学》说：“日影画舫桥下过，衣香人影太匆匆”……生活、人生、机缘、际遇 本都是这么无情、短促、偶然和有限 或稍纵即逝，或失之交臂；当人回顾时，却已成为永远的遗憾……不正是从这里，使人便深刻地感受永恒本体的谜么？它给你的启悟不正是人生的目的（无目的）存在的意义（无意义）么？

“人沉沦在日常生活中，奔走忙碌于衣食住行、名位利禄，早已把这一切丢失遗忘，已经失去那敏锐的感受能力，很难得去发现和领略这目的性的永恒本体了。也许，只在吟诗读书、听音乐的片刻中，也许，只在观赏大自然的俄顷和久长中，能获得‘蓦然回首，那人正在灯火阑珊处’的妙悟境界？……

“永恒是无时间性的存在，它曾经是巴曼尼得的‘不动的一’，是《易经》的流变 是庄周的‘至人’在这里 却只是如此平凡却又如此神妙的‘蓦然回首’。……任何自然和人事又是时空的存在。所谓无时间、超时间或宇宙（时空）之前之外，都只有诗和哲学的意义。……它不关涉真正的自然、人世 而只建设心理的主体。”

这“心理主体”不也就是“本体”所在么？传统哲学经常是从感性到理性 人类学历史本体论则从理性（人类、历史、必然）始 以感性（个体、偶然、心理）终。“春且住 见说得天涯芳草无归路”。既然归已无路 那就停留、执著、眷恋在这情感中 并以此为“终极关怀”吧。这就是归路、归依、归宿。因为已经没有在此情感之外的“道体”、“心体”，Being 或上帝了。“木末芙蓉花，山中发红萼，涧户寂无人，纷纷开且落”天心人心在此便浑然一体 无由分辨 言断路绝 无可寻觅了。呈

现在如此美妙的超时间的艺术中的神秘经验，既非思辨理性，又非生物情欲，仍然是某种理欲交融的审美境界，让这种审美情感去引领你“启真”、“储善”（见拙作《主体性提纲》）去体认宇宙、自然的诸多秘密吧。这是没有人格神、没有本体现象两个世界之分的审美的、艺术的、情感的神学。

三 “何人不起故园情”：人类万岁、情感万岁

艺术只是供片刻观赏或创作的“作品”，如果生活、人生本身即艺术，该多么好。杜威曾讲艺术即经验。儒家也讲生活即艺术（梁漱溟、冯友兰、钱穆等见《华夏美学》）均无非求艺术于人生，使生活成艺术。既无天国上帝，又非道德伦理，更非“主义”、“理想”，那么就只有以这亲子情、男女爱、夫妇恩、师生谊、朋友义、故国思、家园恋、山水花鸟的欣托、普救众生之襟怀以及真理发现的愉快、创造发明的欢欣、战胜艰险的悦乐、天人交会的皈依感和神秘经验，来作为人生真谛、生活真理了。为什么不就在日常生活中去珍视、珍惜、珍重它们呢？为什么不去认真地感受、体验、领悟、探寻、发掘、“敞开”它们呢？你的经历、遭遇、希望、忧伤、焦虑、失望、欢快、恐怖……，不也就是你的实际生活么？回忆、留恋、期待、执著、追悔……种种酸甜苦辣，即使作为自体验不也重要吗？一切事件、事物、景色、环境，不也都围绕着它而构成意味吗？不正是在这里，你才真正活着么？人生无常，能常在常住在心灵的，正是那可珍惜的真情“片刻”，此中大有深意在。只有它能证明你曾经真正活过。于是在这日常、平凡的似乎是俗世尘缘中，就可以去欢庆自己偶然的生；在这强颜欢笑中，这忧伤焦虑中，就可以去

努力把握、流连和留住这生命的存在。使四大非空，一切如实，宇宙皆有情，万物都盎然生意。何必玩世逍遥？何必诅咒不已？执著它（体验而又超脱它领悟）不更好么？这就是生命的故园情意。同时也就是儒家的“立命”。“命”并非别的，它关注的正是这个非人力所能主宰、控制的人生偶然。别让那并不存在的、以虚幻的“必然”名义出现的“天命”、“性体”、“规律”主宰自己。重要的是让情感的偶然有真正的寻找和家园归宿：“山仍是山，水仍是水”，在这种种似如往昔的平凡、有限甚至转瞬即逝的真实情感中，进入天地境界中，便可以安身立命，永恒不朽。何况，人类的生存延续虽不神秘，但宇宙的存在仍是神秘的。用什么来参透这神秘？欲望和理性均难以为力，于是也只有通由此诗意的感情了。

“不知何事萦怀抱，醉也无聊，睡也无聊”。如此偶然人生，如此孤独命运，怎能不“烦”、“畏”？但与其去重建“性”、“理”、“天”、“Being”、上帝”、“五行”等等“道体”来管辖、统治、皈依、归宿，又何不就皈依归宿在这“情”、这“乐”、这“超时间”、这“天人交会”？总之这“故园情意”中呢？这里不更安全、熟悉和亲密吗？君不见，流行歌曲唱道：“一场恶梦醒来后，只见夕阳挂山头。再多回忆，再多少理由，也是杯苦酒”；“掌声响起来，我心更明白。多少青春不在，多少情怀已更改，我还拥有你的爱。……”《美学四讲》说：“把社会氛围转化入作品，使作品获有特定的人生意义和审美情调，生活积淀在艺术中了。在那么吵闹、毫无思想的 Disco 舞蹈中，也仍然可以有人生的深刻意味。青年们之所以为此‘疯狂’，其实并不是件浅薄的事”。它一定程度上呈现了对偶然一命运的情感探寻的后现代人生。

慢慢走 欣赏啊。活着不易 品味人生吧。“当时只道是寻常”其实一点也不寻常。即使“向西风回首 百事堪哀”它融化在情感中 也充实了此在。也许 只有这样 才能战胜死亡 克服“忧”“烦”“畏”。只有这样“道在伦常日用之中”才不是道德的律令、超越的上帝、疏离的精神、不动的理式，而是人际的温暖、欢乐的春天。它才可能既是精神又为物质，是存在又是意识，是真正的生活、生命和人生。品味、珍惜、回首这些偶然，凄怆地欢度生的荒谬，珍重自己的情感生存，人就可以“知命”；人就不是机器 不是动物；“无”在这里便生成“有”。

1991 年春写定，1994 年春改毕，虽不满意而无可如何，只好以后再改再写了。加上《人类起源提纲》和四个主体性提纲，这算是“提纲之六”。六个提纲以及“答问录”等等 讲来讲去 仍是那些基本观念 像一个同心圈在继续扩展而已。

（原载《明报月刊》1994 年第 7—10 期）

主体性哲学论纲系列

人类起源提纲（1964 年）

一 人类起源不只是古人类学问题，它也需要从哲学上去探讨

大家都说，人之区别于动物、人的社会实践之不同于动物的活动，在于人有自觉的能动性（毛泽东），即人是有意识有目的地进行活动的。于是，这里就有一个问题：人所特有的劳动是从制造工具开始的，但作为普遍必然性的制造工具的活动，已有某种目的、意识的自觉活动在内，那么是否人的意识（认识）先于人的劳动（实践）呢？某些古人类学家强调人脑的决定作用，也可说是这种观点的科学表现。而这，是我所不同意的。

二 应该重视双手的形成

许多古人类学家强调直立行走是人类形成中的关键性环节。我觉得似乎更应该注意的是猿类前肢从原来的攀援、爬行的器官逐渐演化为使用工具的专职器官。即由于专门从事于把握天然工具去挖

掘、切割、获取食物和防卫自己等活动以维持生存，从而引起的形态学上的一系列变化，其中重要的是前肢逐渐形成拇指与四指的相互对立和辅助的人手。双手的逐渐形成，标志着多种多样使用工具活动的历史成果。这种大量的、广泛地继而成为普遍必然地使用天然工具（树枝、石块等等）以维系生存的活动，应是人类开始区别于猿类的原始劳动。它已经是“生产”所必需的“生活资料”（制造工具则是生产所必需的生产资料），它是“动物性质本能的劳动形式”（《资本论》）。

动物在实验室或自然条件下也使用甚或“制造”工具，但它们只是偶发性的（不是大量的，不可缺少的）或单一性的（少数工具或使用方式），在维系其族类生存中不占主要地位。在从猿到人的进化史中，使用工具的活动却有“量变成质”的巨大含义。所以它才产生了猿类所没有的人的双手。

三 工具的重大意义

“……劳动者直接占领的东西，也不是劳动对象，而是劳动手段。这样自然物自身也成了他的活动器官……。”（《资本论》）……要判别人类已经灭亡中的社会经济形态，研究劳动手段的遗物有相同的重要性。（同上）工具保存下来而直接的享受却是暂时的并会被遗忘。人用自己的工具而具有支配外部自然界的力量……”（列宁《哲学笔记》中所摘引的黑格尔的话，并评注说：“黑格尔的历史唯物主义的萌芽”）。

动物的生活活动是因其特定生理形态、性能所规定的肢体活动来与外界联系，因之动物所能“利用”、“掌握”的因果联系和自然规

律，就不能不局限在、束缚在某些既定的范围内，并且一代代地固定下来，成为传给后代的本能性的活动。所以，“动物只依照它所属的物种的尺度来生产（马克思：《经济学—哲学手稿》）”“动物和它的生活活动直接是一个东西”（同上）。“动物不对什么东西发生关系，而且根本没有关系。对于动物说来，它对他物的关系不是作为关系而存在的（马克思、恩格斯：《德意志意识形态》）”这些都指出动物以其天生的既定肢体作用于外界以维持生存，只能适应环境，而不能改造世界。

工具的出现突破了上述生物种族的局限，各种自然物日益成为原生物既定肢体的“延长”。这“延长”主要不是肢体由于使用工具而变得更有能耐而已；这里出现的是质的变化，即使用工具的活动的多样性的特点（天然工具如各种不同形状、不同性能的木棒、骨器、石器的多样把持式样、操作姿态、动作的多样）从根本上打破了任何生物种族的既定肢体、器官、能力的特殊性、固定性、狭窄性开始对现实世界造成极为多样而广泛的客观因果联系，这是任何本能动作（击、跑、跳、攀……）所完全不能比拟的。尽管那些生物本能性的活动，看来技巧如此高超，但它毕竟只是一种或有限的几种既定动作，远远不能跟以工具为中介所创造的具有无限多的可能性活动相比拟，相匹敌。“最低级的野蛮人的手也能做几百种为任何猿类所模仿不到的动作”（恩格斯：《自然辩证法》）所以使用工具的活动开始标志着“能按任何物种的尺度来生产”（《经济学—哲学手稿》）。即开始运用客观的自然物质规律和力量以作用于自然界。这样，现实世界多种多样的物质属性和因果联系，通过这种以工具为中介的劳动活动，日益被揭示出

来，成为其他生物族类所不可能获得的超生物的经验。工具的各种属性——几何的（形状、面积、体积等等）物理的（重量、硬度、锐利度等等）——作为各种因果链中的关键环节（如作为切、割、挖、掘以获取食物的原因）被大量使用着、利用着和选择着。日积月累，就愈发突出出来。如前所述，动物的生活活动与其对象是受同一个自然律所支配，主客体之分毫无意义；楔入工具之后，情况便大不相同：产生了主动利用自然本身规律并具有无限扩展可能的改造自然的强大力量，它面对自然和区别于自然（客体）而构成主体。这就是主体性或人类学的本体存在。

四 动作思维与原始语言

由于不是生物本能活动，运用工具的双手活动迫切需要视觉的自觉配合。这种配合只有通过长时期的后天经验习得才能获得和巩固。对双手使用工具活动的注意，实际意味着对自己的活动、动作的自觉意识萌芽。即开始对自己的劳动（实践）有了原始的表象以至记忆。这种意识萌芽为以后制造工具提供了主观方面的前提，即为提供目的表象（工具的形象观念）准备了条件。

与此同时，使用天然工具和制造工具总先是由个体所不断发现和实践的，由于其他个体模仿而在群体中传达交流开来。这种原始劳动活动由于获得成功并由个体传达到群体，便得到不断强化和巩固。日积月累，它们日益摆脱个体活动的环境和条件的各种偶然性、独特性以及动作中的尝试性，而趋向定型化和简化，并逐渐成为解决一系列某个方面任务的概括手段——技能。对这种定型化和简化了的动作技

能不断进行模仿、操练和运用，以便在群体之中保存、熟习、巩固和传给下代，这种动作形式实质上乃是客观世界的因果联系（规律）的最初主观反映样式（即在技能中保存了客观因果规律和形式），只不过这一反映样式是用动作，而不是用言语表现出来罢了。通过这种动作形式，将已知的和概括了的因果联系应用到未知的新事物上，预测因（工具和活动）果（所要达到的目的）以揭示、解决面临的课题和任务。这实际上具有思维的性质或功能，是一种动作思维。^{〔1〕}它最后可以发展简化为一套象征性的符号结构，并成为用以传递经验的交际手段，如手势语。在语言的双重内容（作为客观经验的贮存而构成语义与作为传达交流所必需的语音或符号形式）中，我更重视前一方面。这一方面便正是与所谓“思维”相联系的。

手势语虽可能在人类起源时期及原始人类中占有重要地位，但它还不成为最早的语言。发声言语也是起源极早的。古人类学关于南方古猿脑模外表形态的研究（认为与语言有关的区域有分化性的扩展）也可说明这点。作为群居动物的猿类本有用以交际和表情的声音信号或言语（如呼喊），但由于它们不具有客观地反映自然因果联系等语义内容便不成其为语言。只有在原始劳动活动中，在动作思维的活动中，一定的声音材料（言语、音节）与这些活动逐渐建立条件联系使原先这些声音材料开始获有反映客观因果的内容和性质。即是说，随着这种动作与语音的条件联系的发展，语音具有了语义，成为动作的

〔1〕 儿童心理学也许能提供原始思维形式的某些旁证。在幼儿能用表象或概念进行思维之前，最先是通过尝试性的动作，其后是通过动作的某种定型化的形式，来揭示事物的关系和属性以解决、认识“思考”某些课题的。

相应符号，便逐渐代替动作。动作思维的形式逐渐让位于言语思维的形式。言语将行动收拢起来，变成真正思想上的行动。由于它以一种极轻便的物质外壳（声音）取代笨重的物质外壳（动作姿态），这就极大地便于交往传达和进行概括。这也就是人类真正的语言。客观事态的陈述与主体的要求、命令两个方面都包括在内，如句子词（*sentence word*）。它一方面把原始经验中的各种混沌的东西不断地确定化，抽取概括出来，使经验在群体中能够保存下来和传给下代；另一方面又不断地相互交际传述，运用它把群体更好地组织起来，协同活动。不是主体或对象，而是中介——使用工具活动的各个方面，大概是原始语言的中心内容。而对工具及使用工具活动的自觉意识的萌芽，通过原始语言便成为群体的最初的、朦胧的共同意识。

五 制造工具

制造工具是由个体自发的、偶然的、零散的活动逐渐变为群体有意识有目的的实践活动的。经历了由使用天然工具到动作思维、原始语言（意识萌芽）进而由果（即为达到目的如获取食物）推因（使用工具的活动和工具），从而提出目的表象（工具）的过程。目的与意识一样，在这里已经不是动物的本能需要（食物），而是中介（工具）自身。这就使作为主体的人在心理上也开始与动物相区分。它正是主体的人在客观实践上与动物相区别的心理对应物。可见原始劳动（使用工具的活动）仍然是第一性的。但由于原始意识和目的的产生，也就使原始劳动向真正的人类劳动——制造工具迈进。从这时开始，“劳动”终末时取得的结果，已经在劳动过程开始时，存在于劳动者的观念中，

已经观念地存在着了(《资本论》)。总之 偶发的、个别的、短期的使用工具 不可能诞生自由的双手 偶然的、自发的、个体的制造工具 也不可能诞生真正的人。制造工具既需要有使用天然工具的活动作为客观方面的基础，也需要有萌芽形态的原始语言和目的意识作为主观方面的前提。它经历了一个由物质(使用工具的本能性的劳动实践)到精神(原始语言、意识)再到物质(制造工具)的过程。

“随着完全的人出现，又产生新的因素——社会”(《自然辩证法》)在使用工具、制造工具的实践基础上 动作思维、原始语言日益成为巫术礼仪的符号工具，建构起了根本区别于动物的人类的原始社会。

(1964 年稿，原载《李泽厚哲学美学文选》，

湖南人民出版社，1985 年，长沙)

康德哲学与建立主体性的哲学论纲（1980年）

—

研究哲学史可以有两种角度或方法。一种是历史的，即从历史的角度来研究哲学思想的内容形式、体系结构、来龙去脉，搞清它们在历史上的地位、作用、影响以及它们社会的、时代的、民族的阶级的根源或联系，包括考据、文字的训诂、说明等等。这种研究方法以传授知识为主，可能是研究哲学史的主要方法。但是，也可以有另外一种哲学的角度或方法，即通过研究哲学史或历史上某些哲学家来表达某种哲学观点。用中国的古话说，前者是“我注六经”，后一种是“六经注我”。克罗齐说一切历史都是当代史。其实在某种意义上，更加可以说一切哲学史都是当代哲学史。用这种角度看一下康德哲学，看看它能为当代马克思主义哲学提供些什么东西，这是我感兴趣的问题。我在《批判哲学的批判——康德述评》一书中对此曾提出一些看法，现在作点简略而粗陋的说明。

最近国内关于人道主义和人性论的讨论比较热烈，就从这个问题的谈起。

人性是什么？现在许多人都同意人性不能等于阶级性了（毛泽东时代一般认为人性就是阶级性），这很明显，因为阶级社会在整个人类社会中只占很短暂的一段，从阶级社会发生前的几十、几百万年，到阶级社会消灭后的“共产主义”，都是无阶级社会。阶级性没有了，人性

却仍存在。

人性是否等于动物性呢？人性是否就是吃饭、睡觉、饮食男女呢？现在我国以及西方常有人把人性等同于这种动物性或人类某些原始的情欲（如性、“侵略”等等）认为人性复归就是回到这些东西。这是我不同意的。人性恰恰应该是区别于动物而为人所特有的性质或本质，这才叫人性。这种人性或人的本质在阶级社会中被严重异化了。甚至使人性沦为动物性。如马克思《一八四四年经济学—哲学手稿》中所指出，劳动的异化使人在吃喝等动物性的活动中才感到自由。这种“自由”并非人性。

人性是否等于社会性〔1〕呢？很多说法都把人性看作社会性。但“社会性”这个概念并不很清楚，究竟什么是社会性？是群体性吗？动物也有群体性，在某些动物群体中，也有某种组织、分工、等级甚至某些“道德行为”、“利他主义”如牺牲个体以保存群体等等。人性并不能等同于这种本能式的“社会性”。

那么，社会性是否即某种社会意识呢？但我们知道这种社会性经常被解释成某种脱离感性又支配、主宰感性的纯理性的东西。与其说它是人性，还不如说它是强加于人的神性。这种理性（社会性）倒恰好与前述那种异化了的感性（动物性）成了对应，把人性了解为、归结为

〔1〕“社会性”、“社会的”在这里是在其普通含义上使用的。不是用马克思早年使用的原义 例如在《一八四四年经济学—哲学手稿》中“社会”是指一种人与自然相统一的理想“社会是人同自然界所完成了的、本质的统一 是自然的真正交融 是人的实现了的自然主义和自然界实现了的人本主义”，这种意义上的“社会性”、“社会的”倒相当于本文所说的“人性”、“人的”。

这种异化了的社会性（如宗教观念、禁欲主义、人成为生产的奴隶、机器〔如计算机〕的附庸等等）正如把人性了解为、归结为本能、自然性（如原始情欲、纵欲主义、人成了消费的奴隶、广告的俘虏等等）一样。它们实际都不是人性。

人性应该是感性与理性的互渗，自然性与社会性的融合。这种统一不是二者的相加、凑合或混合，不是“一半天使，一半恶魔”，而应是感性（自然性）中有理性（社会性）或理性在感性中的内化、凝聚和积淀，使两者合二而一，融为整体。^{〔1〕}这也就是自然的人化或人化的自然。

人性是就人与物性、与神性的静态区别而言。如果就人与自然、与对象世界的动态区别而言，人性便是主体性的内在方面。就是说，相对于整个对象世界，人类给自身建立了一套既是感性具体拥有现实物质基础（自然）又是超生物族类、具有普遍必然性质（社会）的主体力量结构（能量和信息）。马克思说得好，动物与自然是没有什么主体和客体的区别。它们为同一个自然法则支配着。人类则不同，他通过漫长的历史实践终于全面地建立了一整套区别于自然界而又可以作用于它们的超生物族类的主体性，这才是我所理解的人性。

康德哲学的功绩在于，他超过了也优越于以前的一切唯物论者和唯心论者，第一次全面地提出了这个主体性问题，康德哲学的价值和意义主要不在他的“物自体”有多少唯物主义的成分和内容，而在于他的这套

〔1〕 与此相对立的是劳动的异化，它既是感性的异化又是理性的异化。劳动的异化是其他各种异化（如技术异化、心理异化）的根源。

先验论体系（尽管是在唯心主义框架里）。因为正是这套体系把人性（也就是把人类的主体性）非常突出地提出来了。现在的问题是要分析康德所提出的问题。康德哲学是由认识论、伦理学和美学与目的论三个部分即三大《批判》所组成。下面就这三个方面简单地谈一下。

二

（甲）康德认识论的特点在于他提出了从时空感性直观到纯粹知性概念（范畴）的认识形式。他认为人类先验地具有这一套认识形式，才能把感觉材料组成知识。如果没有这套主体的认识形式，我们就不可能得到普遍必然的科学知识，也就是说不可能认识客观世界。这个看来似乎是荒谬的先验论，实际上比旧唯物论从哲学上说要深刻，从科学上说要正确。近代科学已经证明，认识并不像旧唯物论所理解那样，是一种从感觉、知觉到概念的循序渐进的单线简单过程。不是那种被动的、静止的、镜子式的反映。

实际上，从感觉一开始，就有一整套主观方面的因素在里面。在动物那里，感觉器官对外界事物的接受、反映，就是和生物过程的整体活动连在一起的。中枢神经的调节对感觉器官经常具有支配性甚至决定性意义，这是一个有输入输出的反馈系统。离开了这一点，把感觉孤立起来，这是幼年时代的生物学和心理学。动物尚且如此，进到人类以后，情况更为复杂。这种神经中枢的支配性能，包括先天遗传因素在内，受着人类劳动实践活动和社会历史的巨大影响。

马克思指出过，人的五官感觉是“全部世界史的成果”。罗伦兹（K. Lorenz）也指出从动物到人从认识器官到思维形式都是机体在

适应环境的交互作用中形成和产生出来的（参阅《在镜子背后》）。我的《批判哲学的批判》一书反复强调的是，使用工具、制造工具这种基本的（当然这只是基本的而不是全部的）人类实践活动（这种活动随着时代的进展而日益扩大范围和内容），对塑造和形成人的整个心理结构和过程，例如对“自觉注意”和“想象”的形成，起了决定性的作用。使用工具和制造工具是人的实践活动不同于任何一种动物生活活动的根本分界线所在。^{〔1〕}正是工具延长了人类的非自然的肢体，人的双手作为使用工具的专职器官，与工具一起构成了超生物的肢体，它们的活动是超生物的行为，这种行为才是人的真正超生物存在的基础。可见（超生物的）存在先于（超生物的）视听，此即实践先于感知。

从感知器官说，人的运动器官大概也是最先具有人化性质的器官，随后才有视、听等器官的人化。同时也才有言语及其器官的人性内容，也就是说才有语言、思维的出现和发展。所以，不是感觉材料（sense datum）或语言结构，而是实践活动，才应该是认识论的起点。人类一切认识的主体心理结构（从感觉知觉到概念思维等等）都建立在这个极为漫长的人类使用、创造、更新、调节工具的劳动活动之上。多种多样的自然合规律性的结构、形式，首先是保存、积累在这种实践活动之中，然后才转化为语言、符号和文化的信息体系，最终内化、凝

〔1〕 尽管某些动物也能使用、制造工具，如黑猩猩，但作为普遍必然性的基本生存活动（不是偶发性或特定范围条件下的产物），却为人类所特有。动物的这种活动恰好证明人类具有了产生它的生物学上的前提（潜在可能性），如同动物群体性的“道德”行为是人类伦理道德的生物学潜在前提一样。但是，罗伦兹等人的社会学观点，我是不同意的。

聚和积淀为人的心理结构，这才产生了和动物根本不同的人类认识世界的主体性。从哲学上提出这个问题，在今天，对科学认识论和儿童心理学、教育学都有重要意义。例如，它告诉我们，人类的学习行为不同于动物的学习行为，人类从儿童时代起学习所得到的智力结构不能等同于巴甫洛夫所说的“信号的信号”。这种智力结构是一种符号性的能力，它一方面是实践操作活动内化的成果，同时其中包含非演绎非归纳的理性直观能力（这也就是爱因斯坦讲的自由创造的能力，我称之为“自由直观”）。而信号的信号却仍然是信号，二者有根本区别。

数学是人类特有的认识工具，它的根源是什么，始终是一个富有哲学意义的谜。康德把数学与他的先验感性论联系起来，并在范畴篇里先量后质（与黑格尔正相反）加以论述，这是很有道理的。无论从人类原始认识史说，或者从现代科学认识论说，通过数学对客观世界的量的抽象和把握，正是鲜明体现主体性特征的人类认识方法，是把人和动物在认识上根本区别开来的重要标志之一。《批判哲学的批判》曾认为，数学的根源不是分析或归纳，而是人类基本实践活动即使用工具的原始操作某些因素和形式（如次序、关系、排列）的抽象化（如可逆、恒等、交换等等）。人的实践操作本身就是创造形式的活动。自然界本身在其自在形式中是一种无形式的物质。正如马克思所说，“劳动是活的、塑造形象的火；是物的易逝性，物的暂时性，这种易逝性和暂时性表现为这些物通过活的时间而被赋予形式。”〔1〕人的理性正是这种内化了的形式建构。在这个形式建构的物质（实践）和符号（理

〔1〕 《马克思恩格斯全集》第46卷上第331页

性)的两种活动中,都有美学的方面(立美)。所谓人的智力结构中的“自由直观”也正是从这里生发和发展起来的。数学的建立和发展与人类从基本实践活动中获得的美学能力和自由直观是分不开的。并不脱离感性而又大不同于感性的自由直观,在数学以及其他科学发现发明中起了巨大作用。这是创造心理学所应研究的问题。

当代著名心理学家皮阿惹说出了部分真理,他强调了“内化”问题,反对逻辑实证论把逻辑当作分析,也反对确谟斯基把逻辑归纳为深层理性结构。皮阿惹指出,逻辑与数学来源于某些实践操作。但他没有从人类实践这样一种历史总体角度来考察问题,没有把使用工具这一极为重要的因素放置和估计到原始操作活动中去,没有把心理学和人类学(即社会历史总体)结合起来,提到人性—主体性的哲学高度。

那么,这是否又回到《唯物论史》作者郎格的陈旧生理学观点呢?不是。这是要求在社会历史总体的人类学基础上来建立认识论,来解释生理—心理结构,而不是相反。20世纪的认识论几乎为反心理主义所独占,例如上世纪新康德主义的马堡学派,本世纪的胡塞尔(欧陆)、语言哲学英美等等与它们相对应的是20世纪极为发达的物理学、控制论、电子计算机等科技部类。但下一世纪呢?从遗传密码、大脑结构到人体特异功能(如中国的气功),是否正在开辟另一个无比灿烂的科技前景呢?今天的哲学认识论为什么不为通向未来而高瞻远瞩鸣锣开道呢?为什么不可以反“反心理主义”呢?

(乙)总之,不能把实践等同于五官感知或语言活动,也不能把实践看作是几乎包罗万有甚至文化批判也在内的主观活动,应还它以具体的客观历史的规定性,揭示它的主要内核,这才是真正的实践观点。

我之所以不嫌重复再三强调使用和制造工具，原因即在此。现在讲马克思主义实践论的很多，对这点重视都不够。但从马克思早年的《费尔巴哈论纲》到恩格斯晚年的《从猿到人》恰好贯彻了一条科学地、客观地规定实践的主线，这一条主线正是马克思、恩格斯所确立的唯物史观。唯物史观是马克思主义哲学的核心和主题。〔1〕唯物史观就是实践论。实践论所表达的主体对客体的能动性，也即是历史唯物论所表达的以生产力、生产工具为标志的人对客观世界的征服和改造，它们是一个东西，把两者割裂开来的说法和理论都背离了马克思主义。

唯物史观离开了实践论，就会变成一般社会学原理，变成某种社会序列的客观主义的公式叙述。因为脱离了人的主体（包括集体和个体）的能动性的现实物质活动，“社会存在”、“生产方式”便失去了它本有的活生生的活动内容，失去了它的实践本性，变成某种客观式的环境存在，人成为消极的、被决定、被支配、被控制者，成为某种既定生产方式和上层建筑巨大结构中无足轻重的沙粒或齿轮。这种唯物史观是宿命论或经济决定论，第二国际之类的马克思主义理论就是这样。另一方面，马克思主义的实践论如果离开唯物史观，也就脱离了历史具体的人类物质生产的客观规定性（归根到底，人类毕竟是靠这种活动才存在和发展的啊）。实践失去了历史具体地使用、创造工具和物质生产这一基本方面，便可以走向唯意志论和主观唯心主义。

实践被理解为一种纯主观力量，便经常变成了意识形态性的文

〔1〕对人类总体的伟大历史感构成了黑格尔的辩证法的灵魂，黑格尔的“精神”的逻辑运动，只是人类史发展的唯心主义的倒映，所以把黑格尔的唯心主义辩证法颠倒过来的结果，正是以人类历史发展为中心课题的历史唯物主义。

化、心理、道德。“西方马克思主义”的某些理论，如法兰克福学派的“批判理论”以及卢卡契早年在《历史与阶级意识》一书提出的实践观点就是这样。〔1〕“四人帮”时期甚至以前，中国某种夸大主观能动性的实践论也具有相似的地方。“离开这种历史规律来空谈人的实践，实际会把这种所谓实践建立在非历史的心理需求上，不是经济（生产方式）而是心理（主观需求）成了历史的动力”。〔2〕我所强调的人性主体性，恰好不是这种唯意志论，而是建立在客观历史规律基础上的。它不同于动物性，也不同于一般的社会性，而是沉积在感性中的理性，它才是真正具有活力的人性。

我以为只有在这种基础上来讲“人性”，才能与其他的人性论、人道主义区别开来，我叫它为人类学本体论的实践哲学，也就是主体性〔3〕的实践哲学。从哲学史的角度看，这种哲学可追溯到康德，他用唯心论的方式提出了作为主体性的课题。

三

（甲）康德在某些方面比黑格尔高明，他看到了认识论不能等同也不能穷尽哲学。黑格尔把整个哲学等同于认识论或理念的自我意识的历史行程，这实际上是一种泛逻辑主义或唯智主义。这种唯智主义

〔1〕 所以本文也不同意南斯拉夫实践派的观点。

〔2〕 参看《批判哲学的批判——康德述评》第9章。

〔3〕 人类学本体论与主体性二词在本文中基本通用，但前者更着眼于包括物质实体在内的主体全面力量和结构，后者更侧重于主体的知、情、意的心理结构方面。二者的共同点在强调人类的超生物种族的存在、力量和结构。这也就是人类主体性的两个方面。

在现代受到了严重的挑战，例如像存在主义即使没有提出什么重大认识论问题，却仍无害其为哲学。人为什么活着？人生的价值和意义？存在的内容、深度和丰富性（生存、死亡、烦闷、孤独、恐惧等等）并不一定是认识论问题，却是深刻的哲学问题。它们具有的现实性比认识论在特定条件下更为深刻，它们更直接地接触了人的现实存在。人在这些问题面前更深切地感受到自己的存在及其意义和价值。把一切予以逻辑化、认识论化，像黑格尔那样，个体的存在的深刻的现实性经常被忽视或抹掉了。人成了认识的历史行程或逻辑机器中无足道的被动一环，人的存在及其创造历史的主体性质被掩盖和阉割掉了。

黑格尔这种泛逻辑主义和唯智主义在今天的马克思主义哲学中留下了它的印痕和不良影响。它忽视了人的现实存在，忽视了伦理学的问题。在黑格尔那里，伦理学是没有地位的，不过是他的认识论和逻辑学的一个环节罢了，因此个体存在的主体性就丢失了。列宁在《哲学笔记》中说：“实践高于（理论的）认识，因为实践不仅有普遍的优点，并且有直接现实性的优点”。实践就其人类的普遍性来说，它转化为人类的逻辑、认识结构；另一方面，实践总是个体的，是由个体的实践所组成、所实现、所承担的。个体实践的这种现实性也就是个体存在，它的行为、情感、意志和愿望的具体性、现实性。这种现实性是早于和优于认识的普遍性的。在这里，存在主义说存在先于本质，康德说本体高于现象，都具有某种合理的意义。人的本质不应脱离人的存在，成为某种外在的主宰势力。所以，哲学可以包括认识论，也就是说包括科学方法论，像现在西方的科学哲学、分析哲学，我们讲的自然辩证法、辩证唯物论都属于这一范围，它们曾经构成哲学的一个重要

方面。但哲学又并不完全等同于它们。哲学还应包含伦理学和美学。

(乙) 康德在伦理学方面也突击了主体性问题。它远远超过了法国肤浅的功利主义。可以举一个例子。假设一个伟大的科学家，或者说，就是爱因斯坦吧，为了救一个老人而牺牲了自己，并且正是他要写完相对论的时候，某家失火，他去救火，救出了一个残废的、碌碌无为的老人或坏人而献出了自己的生命。这符合不符合道德？用一个可以对人类作出巨大贡献的人的生命，换取一个无贡献甚至有害于人类的人的生命，用功利主义的观点看，是不必要这样做的，这种牺牲是无价值的，不道德的。而在康德的伦理学看来，就必须这样做，这样做好像是某种“绝对命令”。正是在这种“绝对命令”中，才显出道德的尊严和它的无与伦比的力量。当然，这个例子也仍有一定的抽象性，在现实生活中是从历史具体的时代、社会、阶级、民族、集团的利益、要求和实际情况来作出伦理学的道德决定和自觉选择，常常不是仅依据抽象的形式原则或并不存在的先验普遍性。但这里主要涉及的是具有普遍性意义的心理结构形式、理性能力的教育、塑造和继承性问题。

康德的解释是唯心主义的。但如果从人类学本体论的实践哲学看，它的价值和意义在于：这是对个体实践要求树立主体性的意志，这是要求个体应有担负全人类的存在和发展的义务和责任感。这样一种责任感和道德行为作为人类主体的意志结构（心理形式），表面看来似乎超越任何时代、社会、民族的具体功利之上，好像是先验的能力，其实却仍然是历史的成果、社会的产物。即使是心理形式、意志结构的继承性也如此。这种意志结构是人类理性的凝聚。它使个人和人类一致起来，因之也就好像具有超乎任何集体或个体的因果规律或功

利效应，并从而具有无比崇高的性质而激动人心，由此而产生的道德感情才是“敬畏”：只有人类才有的自觉的理性感情。这样一种伦理行为和理性感情便与基于本能的动物牺牲个体、保护群体根本区别开来了。中国古话说“太上立德”，^{〔1〕}个体存在的这种一次性，在这里显示出它的无比光辉。而这却只有通过人的自觉有意识的理性建构才存在。这属于建立人的主体性的范围。这是在人的实践、行为、活动、情感、愿欲等感性中的理性凝聚（如同在认识论的感性直观中有理性内化一样），这才是真正的自由意志（与认识论中的自由直觉相对应）。

所以，看来似乎是某种纯形式的原则，康德的伦理学却比功利主义的伦理学更深入地接触到道德的本质，接触到人类主体性行为的核心和通由道德教育以建立意志结构的重要性。哲学所以不仅是认识论或科学方法论，还应包含主体的理想、意向和责任感，通过伦理学所建立起来的人的自由意志的主体性，这一点更明白了。

这样，以前纠缠不清的所谓“道德继承性”问题也好理解。道德继承性不会是具体内容的继承，内容随时代、社会、民族、阶级具有极大差异甚至对抗。但也不只是语言外形式的继承，不只是借用或沿袭道德的名词和概念。实际上继承的应是这种人类心理结构（理性凝聚）的内形式。尽管内容可以是历史具体地决定于社会、时代、民族、阶级，但正是这种形式原则却构成不断发展、累积的人类的伦理学本体。

（丙）《批判哲学的批判》曾提出“大我（‘人类集体’）^{〔2〕}与“小我”

〔1〕 “太上有立德 其次有立功 其次有立言。虽久不废 此之谓不朽”（《左传·襄公二十四年》）德与功本应统一，但可以有分裂和矛盾。

〔2〕 可参考卢卡契‘集体的主体’、‘超个体的主体’等提法。

(个体自我)问题 认为具有血肉之躯的个体的“我”历史具体地制约于特定的社会条件和环境,包括这个个体的物质需要和自然欲求都有特定的社会历史的内容。看来是个体具体的人的需要、情欲“存在”,恰好是抽象的、不存在的,而看来似乎抽象的社会生产方式、生产关系却恰好是具体的历史现实的、真实存在的。永恒不变的共性也许只是动物性,不同的生存、婚姻、美味、爱情都具体地制约和被决定于社会环境和历史。康德、黑格尔早就指出,单独的个体是动物性,客观性、理性都来自群体社会。应该说作为动物,人的个体存在的价值、意义、独特性、丰富性并不存在,所有这些恰恰是人类历史的财富和产物。因此,哲学—伦理学所讲的个体主体性不是那种动物性的个体,而刚好是作为社会群体的存在一员的个体。包括他的各种心理建构也如此。普遍的心理形式也仍然来自人类历史的总体。

个体与群体、小我与大我到目前为止具有某种有时甚至是严重的矛盾和冲突,这需要作具体的分析。概括说来,个体的小我大量被淹没在整体的大我中等等现象,是迄今为止的人类史所经历的过程。所以一方面如果把马克思主义等同和归结为人道主义、个性主义便是肤浅的;另一方面,如果把唯物史观当作一成不变的庸俗决定论或结构主义(反人道主义),也是谬误的。东西方目前有关的一些讨论有其具体历史的合理内容:在东方是反对封建官僚,在西方是对资本社会中各种异化的抗议,它们都要求人从“物”的奴役压迫和束缚下解放出来,要求人掌握自己的命运,成为自己实践活动的真正主宰,因此都提出了人的存在价值和意义问题。马克思主义伦理学不能也不应回避或贬斥这些问题,相反应该研究这些问题,应该看到个体存在的巨大

意义和价值将随着时代的发展而愈益突出和重要，个体作为血肉之躯的存在，随着社会物质文明的进展，在精神上将愈来愈突出地感到自己存在的独特性和无可重复性。

重视个体实践，从宏观历史角度说也就是重视历史发展中的偶然。从黑格尔到马克思主义，有一种对历史必然性的不恰当的、近乎宿命的强调，忽视了个体、自我的自由选择并随之而来的各种偶然性的巨大历史现实和后果。我一方面反对非决定论观点 因为 无论如何 从原始社会到今天，从农业小生产到工业大生产，生活在进化，物质文明在成长，其中确有不以个人意志为转移的历史法则，否认这点是不符合事实的。但是，另一方面也要看到人类中任何个体自我的实践都是在主动地创造历史，其中充满大量的偶然因素。注意研究这些偶然因素，才能更深刻地理解强调作为个体的人的伦理学主体性的意义所在。〔1〕

四

康德哲学的第三个方面是关于美学和目的论的。康德在美学上一个重要贡献，就是他在《判断力批判》所指出的：把审美愉快和动物性的官能愉快和概念性的理智认识区别开来。所谓官能愉快，是由感

〔1〕 伦理学主体性的另一个方面是作为个体的存在价值、意义在于人与人的交往关系与和谐共存。人的伦理学本质在于“社会化了的人类”（马克思：《关于费尔巴哈的提纲》）被权力、金钱、技术异化了的现代资本主义世界中孤独的个体 要求回到充满人情味的伦理关系之中，所谓“人性复归”并不是回到动物的原始世界。在这方面，保留着氏族传统的孔子仁学，以亲子之爱为辐射轴心的伦理观念和实践理性，提供了一份可资借鉴的历史遗产，这个遗产至今仍部分地保存在十亿人口的中华民族的文化心理结构之中。也许，它将来在建立人类的伦理学主体性方面仍然可以发挥或贡献出自己的某种作用。

官获得愉快而判断对象为美，审美愉快作为具有主观普遍必然性的人类享受成果（感性）不是这种性质，它是先判断对象为美，而后得到愉快。这就是说审美愉快不是感官被动的感知、接受、反映，也不是理智的抽象逻辑的认识。它是人类主体多种心理因素、功能〔感知、想象、情感（包括意向、愿欲等等）理解〕活动的结果。康德把它叫审美判断。这种“判断”的形式结构是将来应由更成熟的审美心理学来研究和发现的科学课题。从哲学角度说，这里重要的是，它相对于客体世界的人化自然，形成了人化自然的主体。

美作为自由的形式，是合规律和合目的性的统一，是外在的自然的人化或人化的自然。审美作为与这自由形式相对应的心理结构，是感性与理性的交融统一，是人类内在的自然的人化或人化的自然。它是人的主体性的最终成果，是人性最鲜明突出的表现。在这里，人类（历史总体）的东西积淀为个体的，理性的东西积淀为感性的，社会的东西积淀为自然的。原来是动物性的感官自然人化了，自然的心理结构和素质化成为人类性的东西。“它的范围极为广泛，……吃饭不只是充饥而成为美食，两性不只是交配而成为爱情”。〔1〕马克思说：“男女之间的关系是人与人之间的直接的、自然的、必然的关系。在这种自然的、类的关系中，人同自然界的联系直接地包含着人与人之间的关系，而人与人之间的关系直接地就是人同自然界的联系，就是他自己的自然的规定。因此，这种关系以一种感性的形式、一种显而易见的事实，表明属人的本质在何种程度上对人来说成了自然界，或者，自然界在何等程度上成了人

〔1〕 《批判哲学的批判》（修订本）第 439 页 台湾风云时代出版公司 1990 年版。

的属人的本质。因而，根据这种关系就可以判断出人的整个文明程度。”〔1〕性欲成为爱情 自然的关系成为人的关系 自然感官成为审美的感官，人的情欲成为美的情感。这就是积淀的主体性的最终方面，即人的真正的自由感受。它和认识论的自由直观、伦理学的自由意志构成主体性的三个主要方面和主要内容。〔2〕

如果说，认识论和伦理学的主体结构还具有某种外在的、片面的、抽象的理性性质，那么，只有在美学的人化自然中，社会与自然，理性与感性 历史与现实 人类与个体 才得到真正内在的、具体的、全面的交融合一。如果说，前二者还是感性中内化的或凝聚的理性，那后者则是积淀了理性的感性；如果说，前二者还只表现在感性的能力、行为、意志中的人与自然的统一，那么后者则表现在感性的需要、享受和向往中的人与自然的统一。这种统一是最高的统一。也是中国古代哲学讲的“天人合一”的人生境界。这是能够替代宗教的审美境界，它是超道德的自体境界。〔3〕

美的本质是人的本质最完满的展现，美的哲学是人的哲学的最高级的峰巅；从哲学上说，这是主体性的问题，从科学上说，这是文化心理结构问题。政治经济学是马克思当年所着重研究的有关唯物史观

〔1〕 马克思：《一八四四年经济学一哲学手稿》第 72 页。

〔2〕 与前面伦理学相联系，“天行健，君子以自强不息”的儒家进取精神，以对待人生的审美态度为特征的庄子哲学，不否认生命的中国佛学—禅宗和执著于美好理想和不屈情操的屈骚传统，它们构成了中国美学灵魂。它们对建立起新时代的审美哲学亦应作出自己的贡献。可参阅拙作有关中国思想史和中国美学的论著。

〔3〕 中国哲学的“天人合一”的重要观念，去掉其农业小生产的被动成分后，是可以为未来哲学提供资料的。

的基本学科。在现代科技高度发展的社会，文化心理问题却愈来愈迫切而突出，不是经济上的贫困，而是精神上的贫乏、寂寞、孤独和无聊，将日益成为未来世界的严重课题。马尔库塞提出了这方面的大量现象，但他的弗洛伊德性欲理论和主张“革命”的社会方案是不能解决问题的。哲学不是实用药方，马克思主义不仅是革命的哲学，而更是建设的哲学，建设物质文明和精神文明的哲学。它应该高瞻远瞩，走在前方，除了继续研究物质文明的问题外，也应该抓紧着手探究和理解文化心理问题，注意使科学与道德、物质文明与精神文化、集体普遍性的制约与个性多方面的潜能……统一融合起来。

这可能是唯物史观的未来发展方向之一。不仅是外部的生产结构，而且是人类内在的心理结构问题，可能日渐成为未来时代的焦点。语言学是 20 世纪哲学的中心，教育学—研究人的全面生长和发展、形成和塑造的科学，可能成为未来社会的最主要的中心学科。这就是本文的结论。而这，也许恰好就是马克思当年期望的自然主义 = 人本主义，自然科学和人文科学成为同一科学的伟大理想。

(1980 年稿 原载《论康德黑格尔哲学》，

上海人民出版社，1981 年)

关于主体性的补充说明（1983 年）

根本没想到，为纪念康德《纯粹理性批判》出版 200 周年而写、发表在一个相当冷僻地方的拙文《康德哲学与建立主体性论纲》，居然会引起许多反响。这似乎显示我们民族的青年一代渴望在哲学人文学科领域有大的建树和开拓，以回答世界向何处去的挑战。但该文只不过是一个初步提出问题的意向论要，这里也仍然只是补充提纲。

一 何谓主体性

上篇《论纲》首先碰到的疑难和欢迎是关于“主体性”这个概念的，其中包含有某些误解，应该澄清一下。如《论纲》的小注中所标明，我用的“主体性实践哲学”相当于“人类学本体论”，也接近卢卡契晚年提出的“社会存在的本体论”概念，即以作为主体的人（人类和个体）为探究对象。因之，“主体性”概念包括有两个双重内容和含义。第一个“双重”是：它具有外在的即工艺—社会的结构面和内在的即文化—心理的结构面。第二个“双重”是：它具有人类群体（又可区分为不同社会、时代、民族、阶级、阶层、集团等等）的性质和个体身心的性质。这四者相互交错渗透，不可分割。而且每一方又都是某种复杂的组合体。从这种复杂的子母结构系统中来看人类和个体的成长，自觉地了解它们便是《论纲》提出“主体性”概念的原因。

从而需要简要明确一下这四层含义的关系。《论纲》认为这两个双重含义中的第一个方面是基础的方面。亦即，人类群体的工艺—社会的

结构面是根本的、起决定作用的方面。在群体的双重结构中才能具体把握和了解个体身心的位置、性质、价值和意义，否则将是一个空洞的抽象。文学家塑造的荒岛上的鲁滨逊也必须以群体历史的遗产——各种工具和物件来作为自己生存的出发点。人首先需要肉体生命的维持，才能从事于其他事务。从而社会群体的生产实践是人类的第一个历史事实。这就是我在《论纲》和《批判哲学的批判——康德述评》中之所以再三强调以使用、创造工具来规定“实践”的原因。可见，《论纲》所提出的“主体性”与让·沙特的“主体性”概念有很大的差异。沙特的主体性纯指个体，《论纲》要讲的“主体性”首先是指人类群体。沙特的“主体性”大讲精神，《论纲》的主体性先讲物质的实践。

尽管《论纲》强调这个作为基础的外在工艺—社会的客观结构是历史的原动力，是构成人类主体性的本质现实。它需要由社会学、经济学、未来学来作出现代科学的仔细研究。但《论纲》的主题却是对人类本体的第二个方面，即提出作为主体性的主观方面的文化—心理结构问题。之所以突出提出这个课题，不但是因为它本身具有相对独立的巨大意义，例如在西方社会中，心理—文化危机、精神苦恼不断赶上有时甚至超过经济、政治等物质问题的危机，强烈地困扰着人们，而且还因为这一方面是与第一个客观方面牵制联系在一起，而彼此影响着。所以也才有建设两个文明（物质文明与精神文明）的马克思主义的提法。之所以联系康德哲学提出这问题，则是由于正像黑格尔的宏伟历史感与人类外在客观历史进程有关一样，康德的贡献主要是在主体性主观结构方面。马克思对黑格尔作出了扬弃改造的范例。今天似乎该轮到我们对康德作工作了。

作为主体性的主观方面的文化心理结构，也有着集体的和个体的两方面或两层次，《论纲》给予这两方面以同样的重视。

然而，首先又毕竟是作为“大我”——人类群体的文化心理结构问题。在《论纲》中，是把它作为人类总体或历史整体的成果来对待的。与物质生产一样，我仍然坚持，如果没有集体的社会意识的活动形态，即如果没有原始的巫术礼仪活动，没有群体性的语言和符号活动，也就不可能有区别于动物的人的心理。个体心灵固然有其动物生理的基础上的差异性，但这种差异性仍然只有通过社会意识的渗入和人类心理结构的形成，才展示出它的丰富性和多样性的个性特征。从而，关键和困难在于，如何去了解、剖析这种自然性与社会性、生物和历史、群体与个体、理性与感性……的交融统一，如何认识和对待其中群体的规范和个体的自由。《论纲》正是这样提出“主体性”的课题的。

群体规范表现为普遍形式的建立。与物质文明中的物质工具正相对应，在精神生产中，这就是符号工具即语言（包括原始人群的手势语、发声语言以及其他各种人为语言、艺术语言）的创造。语言是本世纪西方各派哲学（从逻辑实证论到分析哲学，从现象学到解释学，从结构主义到科学哲学）的基本“硬核”。语言被公认是人的“根本”。维特根斯坦的赫赫声名，基础也在这里，他直接抓住了这个根本。

但语言真是人类的根本吗？唯唯，否否。维特根斯坦本人，早就指出有语言不能谈论的东西，有抛开梯子才到达的彼岸。它们才应该是“根本”，尽管这个“根本”在维氏看来只能是形而上学的对象。但维氏后期却强调了语言不能离开人的现实日常生活。可见，现实生活高于语言现象，它更是“根本”。维氏把它（现实日常生活）看作

“实践”。维氏认为语言只有在“实践”中即在日常生活的应用中才获得其意义。^{〔1〕}这就使他大大地高出于卡尔纳普和一切分析哲学家。于是有人认为，维特根斯坦与马克思完全一致，都认为社会生活在本质上是实践的。^{〔2〕}

事情果真如此吗？唯唯，否否。日常生活确乎是“实践”，其中主要包括使用物质工具和符号工具（语言），而且两者处在不可分离的行为活动的整体中。正如早就有人论证过的，人的活动总离不开人的意识，人的现实物质的生产实践活动也总是有意识、有目的、有语言参与的活动。于是区分这两种“实践”两种“生产”两种活动就似乎成了鸡生蛋蛋生鸡的永无休止的徒劳争论。其实不然，马克思所证明的正是现实物质的生产活动（社会存在）是原始的、第一性的、运用语言的符号活动（社会意识）是从属的、第二性的。^{〔3〕}前者才构成“实践”的真正内核和基础。

我是从人类起源来论证这一问题的。正如并不是鸡而是两栖类爬虫先生出蛋来一样，古猿在使用工具和偶发性制造工具的长期的“原始劳动”（最早的“实践”）中产生了意识和语言，然后才有原始人

〔1〕 萨丕尔—乌尔夫（Sapir-Whorf）理论已经强调语言决定文化和思维。维特根斯坦和其他一些人则强调语言创造客体、决定感知。例如，中国语言中的有关亲属的名称不同称谓，可以影响人们行为模式和亲疏关系。

〔2〕 参看鲁滨斯坦《马克思与维特根斯坦》，1982。

〔3〕 波格丹诺夫：“人们在生存斗争中只有藉助于意识才能结合起来，没有意识就没有交往。因此所有形形色色的社会生活都是意识—心理的生活。……社会性和意识性是不可分离的。社会存在与社会意识按这两个词的确切含义来说是等同的。”列宁：“人们是作为有意识的生物互相交往的，但由此决不能得出结论说，社会存在与社会意识是等同的。”（均见《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第329页）

群有意识有目的有语言参与的使用和制造工具的劳动活动。从而，“原始劳动—意识、语言—人类劳动”便是这个从猿到人的全程。物质生产的实践是根本，是基础，它历史地和逻辑地领先了一步。这种“领先”的实质就在：第一，它把客观活动所发现的众多因果规律等等通由经验移入、保存、积累在语言、符号的系统即文化之中。它给语言以语义，形成了世代相传的人类知识。第二，它给个体心理以语言的深层结构和能力形式（甚至大脑生理中的遗传印痕）。它是主体性的人性结构的根本动力。

这种主体性的人性结构就是“理性的内化（智力结构）、理性的凝聚（意志结构）和“理性的积淀（审美结构），它们作为普遍形式是人类群体超生物族类的确证。它们落实在个体心理上，却是以创造性的心理功能而不断开拓和丰富自身而成为“自由直观”（以美启真）“自由意志（以美储善）和“自由感受（审美快乐），普遍心理的结构形式和个体心理的创造功能便是人性主体性所要探究的基本课题，也是《论纲》及本文的主题。

二 以美启真

我高度评论皮阿惹，他在儿童心理的微观领域内几乎重复了马克思、恩格斯上世纪在人类历史的宏观领域中的发现。即并非先验的内在理性，也非逻辑、语法自身，而是实践操作活动才是所谓人的智力、理性、思维的基础和来源。物理经验知识和逻辑数学知识都应追源到操作活动。近些年国内介绍研究皮阿惹已经风行起来，这里不必多说了。总之，是实践操作而不是感知活动或语言活动才是认识论的基础

和起点。〔1〕皮阿惹再次证实了马克思的哲学观点。

这里要指出的倒是皮阿惹的弱点：他只注意了操作结构或形式本身，而没有充分研究和论证使用工具在实践操作活动中的地位和作用。皮阿惹强调论证了由理性的内化所构成的智力结构或思维形式（逻辑、数学等等），这种结构形式的超经验因果的普遍性，包括守恒、可逆、部分之和等于整体等等，确乎是实践操作本身性能（而不是经验对象的规律）的内化。但是，为什么动物的生存活动没有形成这种内化的理性？动物可以有某种归纳或演绎的经验行为，〔2〕但没有逻辑、数学和真正有普遍语义的语言。抽掉使用工具便不能说明这个根源问题。因之，皮阿惹从吮奶（人与动物所共有）来开始他的论证，便正是其论点走入生物学化（例如把儿童教育主要看作顺应生物的自然发生过程等等）的必然结果。我主张一方面要提倡从人类学角度探究原始劳动经由社会意识（巫术礼仪）而提炼出思维形式（逻辑形式、语言文法、认识规律的历史过程其中包括像“自觉注意”、想象、类比等思维特征和功能的产生和发展诸问题；另一方面要注意从教育学角度探究儿童在使用物质工具和符号工具以建立起思维形式的心理过程，其中包括像不同形体、色彩的物质和符号工具在唤起和培育自觉注意、想

〔1〕 实践也有感知，为什么感知觉不是出发点和基础？好些人搞不清这个基本问题；正如好些人认为先有需要（吃、喝……）才去生产，因而需要比生产应更根本更是出发点一样，这是由于他们没重视任何需要、感知的具体存在和发展状况，恰好是被历史地决定于具体社会实践和社会生产的条件和水平。例如原始人的感知和需要就不同于现代人的感知和需要。感知或需要的共性只是动物性或并不存在的观念抽象。具体的感知、需要却都是被社会实践所制约和决定的。

〔2〕 恩格斯：“……归纳、演绎……是我们和动物所共有的。”（《马克思恩格斯选集》第3卷 人民出版社 1972 年版 第 545 页）

象、类比诸功能中的作用和影响诸问题。

尽管儿童由使用物质工具进到使用符号工具之后，尽管人类的社会意识取得观念体系的地位之后，它本身便具有不依附于前者（使用物质工具的活动）的相对独立发展性质，但它之所以能不断发展，就人类整体说，却又仍然在最终意义上有赖于外在的工艺—社会结构方面的物质发展。思维形式、逻辑结构、认识方法的变化，归根到底建筑在工艺—社会结构的发展变化上。也就是说，工具的丰富化、多样化、复杂化的历史进程（工艺的提高、科技的发展）所展示揭露的客观世界和因果关系的极大增多，使思维形式、逻辑结构和认识方法也不断细密、精确和丰富。就个体心理说，它日益丰富地提供为普遍思维形式所不能具有的独特个体知识（personal knowledge），亦即使人拥有理性渗入的感性的自由直观，从而反过来推动普遍形式本身的发现与发展。即是说，个体使用符号语言之外的感性活动仍然是这种直观的重要基础。

正因为重视使用物质工具的活动，确立它在整个实践中的基础地位，这就极大维护了感性在认识中的重要意义。这就使认识论不仅要重视和研究人类的理性内化（普遍性），而且也要重视和研究个体的自由直观（独特性）。前者构成一般形式的智力结构，后者便是创造心理。

“自由直观”（即创造直观）由于包含理性的积淀，所以包含美的问题。它既不是理性思辨，不是形式推理；它也不是感性经验，不是单纯直感。它似乎类似康德的“理知直观”，即理性又直观，但并非只有上帝才具备。它似乎不可分析，却又仍然来自生活、实践。它常常具有某种诗意的朦胧，不可言说的多义，却拥有突破现有思维格局和既

定经验的巨大力量。爱因斯坦把它叫做“自由的创造”，它不是逻辑的归纳或演绎，它不是纯理性的东西，而总与个体的感性、情感、经验、历史以至气质、天赋有关。这正是机器人所永远不可能具备的。

它到底是什么？还不清楚。哲学只是提出问题，希望未来的科学来作出回答。这里所可能说的只是，它可能与美学相关：对客体合规律性与主体合目的性相统一的主体感受可能是开启对客观世界的科学发现强有力的途径。例如对类比、同构、相似等强烈敏感、直观选择和自由感受便是与科学的真有关的。自由并非任意，美学和艺术中享有的自由正是科学中可以依靠和借用的钥匙和拐杖。无怪乎海森堡说：“美是真理的光辉”。彭加勒说〔1〕“发明就是选择。选择不可避免地由科学上的美感所支配”。而爱因斯坦和好些理论物理学家都是那么爱好音乐。〔2〕

这便是主体性在认识论上的两大方面：理性的内化的普遍智力结构和自由直观的个体创造能力。

三 以美储善

如果说认识论所要探究的智力结构是理性的内化，那么伦理学所探究的意志结构便是理性的凝聚。

伦理学领域中始终有伦理相对主义与伦理绝对主义的分歧和争

〔1〕 彭加勒讲的“理智美”在实质上正好与感性相关：它把概念、理智变成了感受。

〔2〕 托马士·库恩：“许多数学家和理论物理学家都酷爱音乐，其中有些人曾经难于决定搞科学还是搞音乐。”（《科学革命的结构》）完全失去感性经验作为工作刺激力的数学家和理论物理学家在音乐中得到了最大的补偿。

论。前者强调并无“放之四海而皆准”、“贯通古今而不变”的伦理道德标准。一切道德、伦理、观念、风习都随社会、时代、地域而不同或变迁，它们的根源也依存于具体现实的经济、社会、政治、文化种种条件。杀俘虏“借人头”食老弱……如此等等在特定的历史环境中（如原始部落中）便都是道德的，也没有人会为此感到心理上的“不安”。从而道德总是与特定人群的功利、幸福、需要相联系，这派理论确乎能实证地具体论证和解答了许多现实的道德现象和伦理准则。它的实用性很强，所以也日益流行起来（如各种职业伦理学）。它所遵循的是以特殊性为特征的内容原则。

伦理绝对主义注意的是，在这种种变迁差异之中，却似乎总有某种未变的共性在，强调伦理学的“应该”（Ought to）不可能从事实（is）中推导出来。道德从而被看作是先天的良知良能、先验的至上命令或不可定义的客观性质。它之所以具有无比强大和超越现实因果的崇高力量，正在于它有这种使人必须屈从的普遍性质。从而道德是并不依存或根基于功利、幸福、需要、快乐的。这派理论确乎更为准确和更为深刻地抓住了道德行为的本质特征，把道德自律所带来的意志因素突出地标示了出来。它所遵循的是以普遍性为特征的形式原则。

这问题的争论仍将继续伸延。从主体性实践哲学看，它涉及主体性在意志结构方面的承继性问题。如果说，通过语法、逻辑、数学等等思维形式，人类将内化的理性承继下去，世代相传，超越现实的具体因果链条而构成主体的智力结构，那么，通过体育、德育（道德训令、伦理规范、历史故事）等社会制约和锻炼形式，人类便将理性的凝聚培育起来，继承下去，也超越现实的具体因果，而成为主体对待世界、处理人

生的意志结构。所以道德的继承既不是事实、内容的继承，不同社会、时代、地域、阶级确乎各有不同的道德，它们之间经常对立而冲突。道德继承也不只是语言的继承。语言的戒令如“勿……”之所以能有力量，除了它标志外在的社会规范的约束和要求（这只是古典外在仪式的延续）之外，它的“自律”作用（内心语言）仍然必须通过内在心理的培育塑造才能实现。所以不能停留在语言的层次上，而要由语言转到心理，正如智力结构的情况一样。

可见，对意志心理结构的培育塑造，就主要还不在于去培养某种服从遵循外在规范的伦理态度或行为模式（虽然这也需要，但并非真正意义上的道德），而主要在于去培养自我立志去选择的能力。道德正在于自己决意如此行动，从而自己负责。作为伦理道德的核心自由意志正在于，它标志主动选择。不是外在的环境、条件、规范、要求，而是由自己自觉自愿地选择了、决定了自己的作为，这就是道德。这似乎只是形式原则，但如果联系塑造人性的实证研究，这种人类主体性的普遍结构就将不再是先验命令或抽象原则、空洞形式，而将充满着社会的（人类）和心理的（个体）的发生学的内容。这对了解人类普遍伦理原则和培育个体意志有重大的意义。

从人类总体的发生学角度说，自律意志原是从“他律”（社会规范）所移入，它表现为对原始巫术礼仪、宗教、法律的外在服从和恪守。在这过程中，社会群体束缚、抑制、克服、控制了个体的各种欲求。放纵个体以违背、破坏、损伤这种规约，就成为恶。与此相对应，作为维护人类整体存在的行为（实践）就成为超越一切的“善”。“善”之所以拥有如此崇高的绝对权威，它的无条件性和至上地位都来源于此，即

来源于维护人类总体的生存和发展。它在现象上呈现为各种伦理相对主义所描述的具体规约和道德律则。

就个体心理说 这种总体对个体的束缚、抑制等等 就包括对个体自然性生存和欲求在内的限定。所以，自然性本身并非恶，屈从于它才是恶，这也就是所谓意志力薄弱或道德沦丧。但重要的是，通由漫长的历史过程 个体将本是外在束缚的群体规范日渐移入“积善成德”成为内在自身的自觉命令 即道德自律。于是“善”就好像纯然起源于自身或似乎来自“良知”、“本心”了 而忘记了它最初本是由外在规范所要求的理性的凝聚。正如内化的理性本由外而来，但逻辑、语言似乎成为人的本性一样；理性的凝聚也是这样。它们也由外而内，但成为自觉意志之后，就好像出自“本心”，无待乎外了。其特征是要求凝聚理性以摈除感性或种种非理性的干扰，从而能自由地主宰自己的行动。但它对个体正如对人类来说一样，也有一个由外而内的培育过程。

自由意志表现出超越现实因果的主动选择的特征。“明知山有虎 偏向虎山行”“知其不可而为之”便使将来似乎不是由现在决定，而是倒过来，现在为将来决定。所以，它不表现客观的因果，而表现为主体的目的。这就使人的伦理行为最充分地体现了它的不同于自然界的主体性的力量。它不是简单地服从因果必然性的现象，而是在主体的目的性中显现出本体的崇高，显现出主体作为本体的巨大力量和无上地位。是人去征服自然，改造世界，这中间有多少因违反规律性的崇高的牺牲啊，然而人类实践正是这样才开拓着自己的宏伟大道的。未来并非给定，而是创造的。

人不同于机器人，也在于此。行为是由自己选择，生活是由自己

负责，命运是由自己决定，并不是被外在程序所机械地规定好了的。

所以，机械唯物论、弗洛伊德以及结构主义的无主体的决定论便经常是反伦理学的、悲观主义和宿命论的。

但沙特等人的个体绝对自由，则如康德一样，作为空洞而抽象的纯形式，经常失去真正实践的意义。因为主动选择和自由意志的意义就在于：你的选择和意志将在何种程度和性质上符合于最高的“善”即符合于人类总体的具体存在和发展。如我在五十年代所认为“在人类以前太空无所谓美丑 就正如当时无所谓善恶一样。”〔1〕个体的良知、上帝都不是善的根源。从而这种选择和意志就依然受着特定的社会、时代、地域、阶级等各种条件的制约 它们将仍然是具体的。是生是死，是面迎是逃避……将由你作出是否符合于趋向这个最高的善的自我选择。这方面，伦理相对主义提供的理论是值得参考的。区别在于，我们从主体性实践哲学出发，不把这种选择归因于外在的他律 而重视自律的自由、意志的培养 即人类所长久积累起来而移人心理的理性的凝聚。之所以说“凝聚”在于指明它是某种集中起来的纯理性能力。因为只有这样，才可能克制和战胜那基于生理本能具有强大冲力的自然感性和具有同样力量的非理性情绪和观念。战胜死亡的恐惧、情欲的动荡、生活的苦恼、人生的烦闷、存在的空虚……该是多么不容易。然而就在这里，显示出理性凝聚的力量和人的尊严、善的光耀。这却是被伦理相对主义的庸俗决定论所忽视了的。但正是它 构成主体性的本体价值。

〔1〕 《美学论集》第 59 页。

从外在情况看，伦理规范和人的自由在随着时代的变迁、社会的进步，在不断地扩大和丰满。古代由家庭到国家便曾有过忠孝的矛盾；而由国家到社会，由狭窄社会到世界公民，便正是在生活多样性的迅速发展、选择的可能性急剧增多中，使个体的历史责任感和自觉存在意识将变得日益深沉和分外严肃。

所以这远不只是一个外在的道德规范问题。它的动力既然不能像神学家那样归之于上帝，那就只能靠人性的培养。这种能超越生死的道德境界的培育，既不依赖于“对上帝的供献”或“与神会通”以获得灵魂的超升和迷狂的欢乐，那么就只有在通由与全人类全宇宙相归属依存的某种目的感（天人合一）中吸取和储备力量。“民吾同胞，物吾与焉”；“仁即天心”在这种似乎是平凡淡泊的“存吾顺事，殁吾宁也”中，无适无莫，宁静致远，必要时就视死如归，从容就义，甚至不需要悲歌慷慨，不需要神宠狂欢。中国传统是通过审美替代宗教，以建立这种人生最高境界的。正是这个潜在的超道德的审美本体境界，储备了能跨越生死不计利害的道德实现的可能性，这就叫“以美储善”。

四 哲学何处去

善的领域，理性的凝聚和道德世界的特征之一，是对感性欢乐的轻视和排斥。然而人总是感性物质的生存物，它总要归宿到感性中来。圣洁的宗教也终于要以感性形象和象征来展示自己，这也表明与黑格尔的绝对精神的历程相反，审美可以在宗教之上。审美的特征正在于总体与个体的充分交融，即历史与心理、社会与个人、理性与感性在心理、个体和感性自身中的统一。这不再是理性的一般内化，不再

是理性的集中凝聚，而是理性的积淀。它不再是一般压倒个别，而是沉积着一般的个性潜能的充分培育和展现。自由审美可以成为自由直观（认识）、自由意志（道德）的锁匙。从而理性的积淀—审美的自由感受便构成人性结构的顶峰。关于美的议论，过去已经讲了不少，这里不再复述。总之，在主体性系统中，不是伦理，而是审美，成了归宿所在：这便是天（自然）人合一。而这个最终的“天人合一”却又是建立在物质现实的自然人化（改造内外世界）的基础之上的。不是个体的精神而是工艺科技的物质工具的力量，才是人类和个体发展的基础，是人类社会结构和个体心理结构的存在和发展的基础。既必须具有冷静的对社会发展的客观历史的科学分析，又同时具有主动创造历史的伦理主张；既包括对过去的回顾和总结，也包含对未来的追求和渴望。而它对人的（人类的和个体的）命运的探索正由于包括对主体性建构的了解在内：外的（工艺社会的）建构与内的（文化心理的）建构。后者的重要性将日益突出，所以我强调说，教育学（人的全面培养）将成为下个世纪的核心学科。

如果说，对人类宏观历史的把握在 19 世纪成为哲学的真正背景，出现了像黑格尔、马克思、法国社会学派、英国人类文化学派等大师或思潮，与此相应的是社会革命和民族独立浪潮开始兴起的话；如果说在 20 世纪西方哲学为语言学所统治以维特根斯坦为标志人们力求从语言来探求人或人的本质，与此相应的是逻辑—信息论、科技工艺的发展的话；那么，下个世纪与生理学、遗传工程等充分发展相适应，教育学、心理学将继续历史学和语言学走上哲学的祭坛。无论是维特根斯坦或是解释学（加达默尔），今天都已经从语言走向生活、实践，

正预示着这一点。所以，不是如哈贝默斯把教育作为推行政治改良的途径，也不是如马尔库塞把审美作为政治革命失败后的避难所，中国的马克思主义将在论证两个文明建设中把美学—教育学即探究人的全面成长、个性潜能的全面发挥作为中心之一。这里，不是必然、总体来主宰、控制或排斥偶然、个体，而是偶然、个体去主动寻找、建立、确定必然、总体。这样，偶然和个体就避免了荒谬和焦虑，在对超越的追求中，获得了历史性，正是这历史赋予偶然和个体以意义和结构（亦即总体和必然），可见，心理诸结构作为人类学本体，是在社会基础上，个体感情中的历史超越，所以它才不是经验的因果而成为超感性的自由。

因之，目前资本主义世界中的科学哲学、分析哲学、结构主义等等可说是无视主体性本体的冷哲学（方法哲学、知性哲学），而沙特的存在主义、法兰克福学派等则可说是盲目夸张个体主体性的热哲学（造反哲学、情绪哲学），它们都应为主体性实践哲学所扬弃掉。现代思潮中的悲观主义、反历史主义和反心理主义也将被抛弃。人与自然、社会与个体、情感与理智、历史与心理、理想与现实的悲剧性的冲突和分裂应该被克服，为弗洛伊德所发现的个体生物性的存在和为存在主义所发现的个体精神性的存在的巨大对峙应该消除。回到感性的人，回到美，回到历史，将与个体的全面成长相并行。哲学并不许诺什么，但它表达希望。它是科学加诗。上帝死了，人还活着。主体性将为开辟自己的道路不断前行。

（1983 年稿。原载《中国社会科学院
研究生院学报》，1985 年第 1 期，北京）

关于主体性的第三个提纲（1985 年）

—

如人们所见到，哲学不断从各种具体学科中抽身隐退。即使是在哲学的传统领域如认识论、伦理学和美学中，也如此。认识论已经或将很快为思维科学、发生认识论、科学方法论等标准科学所替代。伦理学为各种具体的职业伦理学所淹没。美学分化为审美心理、艺术历史、科技美学等各种专门学科。

但是，意识形态却不会终结。具有诗的本性的哲学仍将不断探询自己的问题，包括在上述领域内遗留着的哲学层的问题。

这些问题随时代而迁移。从笛卡儿到康德，也包括培根和黑格尔，近代哲学以处理主客二元的认识论为主题。20 世纪哲学无论是杜威、胡塞尔、海德格尔、维根斯坦 都又以浑然一体的人生—世界来取代主客二元，以本体来置换认识。

那么，什么是这个新的本体？本世纪的哲学回答是语言。“语言是存在的寓所（海德格尔），语言是我们的界限（维特根斯坦），没有语言之后的实在（罗蒂 Richard Rorty）……但这是否仍可以看作是前述认识论主题的变形和延伸呢？关于认识（思维与存在的关系）的思维哲学变而为关于认识的认识—元认识的语言哲学 当然 不完全可以。至少像后期的维特根斯坦、海德格尔等人所讨论的“语言”，有远远超出认识的东西。

因为，谁都知道，语言不能消解哲学的根本兴趣——关于人的命运的关怀。保尔·利科 (Paul Ricoeur) 认为：“人即语言”；人是由词即语言所构造的，这语言是对人说的，而不是人说的。”但人就是语言吗？语言能区别动物与人，能指示人将走向哪里（机器？动物？超人？）吗？

二

语言是公共的，人却是个体的。语言是人造就的共性符号，人却是感性血肉的现实个体。

作为感性的现实生存物，人活着。人活着首先是靠吃、靠弄到食物而不是靠交谈、靠语言。人必须首先感性地活着，即必须吃饭、睡觉、性交，而后才能有体验、情绪、意识、认识。一切如何高远深邃的情感、理解、意向、境界，都最终建筑在这个个体感性现实的生存基础之上。如果不相信上帝，语言也建筑在这个基础之上。实证地说，语言中的语义是由原始人类在觅食因而使用一制造工具的群体生存过程中获得的。这样，它才区别于动物的本能性的信息语言。

可见，使用一制造工具的实践、生活，在逻辑上也在时间上先于、高于语言、交谈。如果哲学总是“从头说起”那么，这个“头”应该就在这里。

维特根斯坦把语言游戏看作是生活方式，从日常社会生活中来探究、追问语言，也表现了有比语言更根本的东西。

其实，马克思主义哲学的要点即在这里，即把生活、实践当作比语言更根本的东西，并且以使用一制造工具的实践，当作社会生活的基础，把这当作人的本体存在；所以马克思主义哲学是社会存在的本体

论（卢卡契），或人类学本体论亦即主体性实践哲学。前者过分侧重理性、社会、群体 不能提出心理本体问题。

可知，这个本体首先是物质的社会力量或社会的物质力量，即人掌握工具、科技进行生产活动的现实。没有它，整个人类不再生存。一切人类文明、文化无法存在或延续。这就是《批判哲学的批判》和前两个提纲所提出的主体性的客观方面：人类本体的工艺—社会结构。

这个结构的具体形态、历史过程以及各种生产方式、经济基础、上层建筑、国家、法律、文化、家庭、意识形态等等 是经济学、政治学、社会学、文化学等等科学研究的对象，这也就是唯物史观的科学层面。唯物史观的哲学层面只在肯定这个本体的领先地位，包括指出它对人类有比语言更为根本之所在。马克思主义哲学要与其他哲学相较量和区别，即在这里。这里还有大量工作需要做。经过马克思，才可能超越马克思。

三

以先进工具和现代工艺为社会生产力特征的西方，却苦恼着它们的非人性统治。大工业生产携带而来的各种异化，使人们憎恶和否定这个本体的存在。沙特以个人主义的生来自由反抗异化，哈贝默斯以交往合理化来消除由生产合理化（技术理性）所产生的异化，批判学派以劳动、家庭、性等日常生活的微观批判来作为社会变革的主题和动力……这似乎仍然是上一阶段激进的革命意识和意识革命（文化批判、阶级自觉）的表现形式。它们仍然只把哲学当作批判的武器，而不是建设的诗情。

其实，消除异化，提出文化—心理结构即人性建设的工作才是重要的。

人性就是我所讲的心理本体，其中又特别是情感本体。对应于主体性的客观面的工艺—社会结构的本体，它是主体性的主观面。这在《批判》和上两个《提纲》中都讲过了。

19世纪至今的反心理主义，是以普遍性的先验逻辑和语言，来取缔粗陋幼稚的经验因果的心理学哲学。但心理本体论并不是经验科学，也不以经验的心理科学作基础。它是哲学，是从本体所理解和把握的作为历史积淀的感性结构。无疑，落实在感性结构中的人类历史是它的经验基地。

从而，这个感性结构之所以是本体，正因为它已不是生物性的自然存在，而是对有限经验的超越。它是人之所以为人的内在依据。

这个依据本是历史的，正如它的对应面——工艺——社会的本体一样。所以，它是人自己建立起来的。从微观说，弗洛伊德的发现是这转化的一种预告。从宏观说，马克思发现了历史是在悲剧性的二律背反进程中。这两者使心理本体积淀了悲剧感的情感音乐，海德格尔则以死的威胁加重了这音乐。这三位提出的恰好是人的三大基本问题：生、性、死。心理本体的人性建构与它们直接相关。

四

而这个人性的建构即我指出的内在自然的人化。如《批判》和两个提纲所说，它表现为理性的内化（认识结构）、理性的凝聚（意志选择）和理性的积淀（审美能力）。

对它们的具体研究属于科学领域，把它们当作本体来承认，是哲学的事情。

所谓本体即是不能问其存在意义的最后实在，它是对经验因果的超越。离开了心理的本体是上帝 是神 离开了本体的心理是科学 是机器。所以最后的本体实在其实就在人的感性结构中。只是这结构是历史地建构起来，于是偶然性里产生了必然。

现代科学和人文学科不断触及或指向于它。确谟斯基的语言深层结构 列维·施特劳斯的先验人脑，容的集体无意识……都似乎在指示着这个本体的存在或这个存在的本体性。只是它仍在幽暗处所。

五

譬如说：科学地探究人性普遍性心理形式如何历史地建立，例如通过文化人类学对原始巫术礼仪活动的研究，由伦理要求而产生认识规范 来确定“一（形式逻辑的同一律）二（阴阳矛盾的辩证观念）“三（建构模型的立体的“度”、实用理性的“中庸”的思维模式 便将是极有兴味的工作。

譬如说：科学地探究只有在多样化的生活、实践中才能涌现出的个体性的直观感受、类比把握和综合同构，从而出现个体性的自由直观（即与上述普遍心理形式相对立的创造理性），又是一件极有兴味的工作。

譬如说：科学地探究人如何在劳动、实践中支配、控制自身的自然 如何战胜疲劳、恐惧、饥饿、性冲动 如何从劳动、实践中获得自主（Self-master）意志即目的性，人不再是自然（包括外在自然与内在自

然)决定。从而不再是过去决定现在,而成为自由意志者,即由将来决定现在,由目的性引导因果性,由选择替代决定论,总之如何建构自己意志力量的心理形式“太上立德”、“所学何事”以区别于动物。这也是极有兴味的工作。

于是,是否可以假定:人类群体的使用—制造工具的生产性活动给动物性的人的机体创造了新框架,在这框架里激烈地改造着人的生物性情欲、意向和各种反射。以后,这种具体的改造内容随各个个体的死亡而消失了,但这框架本身却日渐以变化和生长的物态化形态(文化)遗存下来,并通过巫术礼仪的教育传给下一代。最后终于积淀出像纯粹意识和创造直观(认识论)、意志力量(伦理学)以及超越因果、功利的人生态度(美学)。

六

但这一切都不能解决现代人深切感受的个体自身的存在意义问题。

生是偶然获得的,死却必须缠人。把死看作像生一样的一个事实(沙特),很不准确。死是生的必然,是只有一次的我的限定的表现。如何超越它?同样,生是偶然地被抛掷在这个世界里,我是荒谬、无聊(有我没我,差不太多)和无家可归(我是什么或什么是我,难弄清楚)。……这些并不是科学形态的认识论、伦理学、美学的危机,而是感性存在中的本体危机,是感性感受到自己无法超越这有限存在的危机。通俗地说,亦即是人必然要死,从而人生意义、生活价值何在的危机。

语言无法消除这危机，它只嘲笑这危机，因为语言可以抽象地长存，而人却是要死的。语言可以展示超越的神（Who speaks）却不能挽救感性生存的人。但也正是语言使人吃了禁果，才感受到这危机。如果像庄子倡导的无知无识的猪式生活，倒不会有这危机。但人并不能那样生活。

工具（使用—制造工具的活动）也无法消除这危机。因为它只能影响造成此危机的客观诸因素，如创造或消除现代社会的科技异化、劳动异化等等。

于是，只有注意那有相对独立性能的心理本体自身。

时刻关注这个偶然性的生的每个片刻，使它变成是真正自己的。在自由直观的认识创造、自由意志的选择决定和自由享受的审美愉悦中，来参与构建这个本体。这一由无数个体偶然性所奋力追求的，构成了历史性和必然性。这里就不是必然主宰偶然，而是偶然建造必然。在社会存在国际化、偶然机遇因素极大增加、命运感愈益加重的现代人生中，在多样化生存的五光十色的路途中，在自由时间极大丰富、交往大于生产、语言重于劳动、分工带来的残缺限制大量减少的生活中，个体自由地参与心理本体的建设便显得突出和重要。因为交往需要真正的情感，否则，交往也将异化。语言亦然。

这一建设仍然是两个方面：普遍性的文化心理结构形式的发展变化，和个体自身作为本体动力的不断确认。在这一建设中，个体属于生物性的种种，从各种本能冲动到无意识层，通过个体的自由创造而进入本体，心理本体由之而生长得非常强壮。20世纪文艺已开始表现出这一点了。因之，个体的社会性和自由都不是抽象的，既不是生来

就有，也不即是社会关系的总和。作为感性血肉存在物的个体，其外在和内在的社会性和自由是历史的生成。它是自然的人化和人的自然化。

这是活生生的现代人生。人如完全沉浸在普遍性的形式中，将是中性的机器人，与机器人相应的是官僚统治。人如果完全是精神的个体，则人生的确是不可解的荒谬，出生就是谬误。而人如果只是感性，那人就只是动物而已。

所以，重要的是感性的重建（参见《美学四讲》）。它是一种由外而内和双向进展的形式建构（making form）。这就是心理本体论的目标。

七

从而，这里不仅是自然的人化，而且还有人的自然化。

自然的人化就内在自然说，是人性的社会建立，人的自然化则是人性的宇宙扩展。前者要求人性具有社会普遍性的形式结构，后者要求人性能“上下与天地同流”。前者将无意识上升为意识，后者将意识逐出成无意识。二者都超出自己的生物族类的有限性。前者主要表现为集体人类，后者主要表现为个体自身，它的特征是个体能够主动地与宇宙—自然的许多功能、规律、结构相同构呼应，以真实的个体感性来把握、混同于宇宙的节律从而物我两忘、天人合一。

例如，从中国的气功到人体特异功能，也许显示着另一个隐秩序世界。当它成为下世纪或廿二世纪的科学课题之前，从哲学上予以把握，即属于人的自然化，即人自身的感性存在与宇宙“玄妙”节律的同

构扩展。“与天地参”在这里有了非常具体的另一种含义。

八

这个含义可能即是审美的最高层次，即所谓天地境界的审美状态。许多神秘的东西可以在这里找到出处。

这也就是生命力 (living force)。这“生命力”显然不是生物性的，而正好是超生物性的，但又仍然以生物性个体的现实生存为基地。

只是这个体已经是积淀了理性的感性重建，是具有人生境界的人性感情（自然的人化），而又与宇宙节律相并行的感性同构（人的自然化）。

这才是伟大的生。中国古典传统的庆生、乐生、“天地之大德曰生”、“生生之谓易”才有其现代的深刻意义。

九

这样，生活即是艺术，无往而非艺术。专门的艺术家和专门制作以供人被动观赏的艺术品将逐渐消失……

但是，艺术作品又将成为伟大的见证。在艺术创造和欣赏中，个体心灵超越了时空，在这同样是不可重复的艺术个性中体认到那个本体。梅隆·庞蒂说艺术把我们引向了一个意蕴的世界 在此之前 这个意蕴是不存在的。从而，工具理性 (Max Weber) 与非理性情欲 (Frend) 的分裂、价值与事实的分裂，将成为过去。人文学科与自然科学的统一 (Marx) 的中心将是教育学。这是科学。

诗的方面则是心理（情感）本体论的哲学。尽管它只是主体性实

践哲学（或人类学本体论）的一个方面，而且在今天它也许是次要的方面。

但它是人生的诗、历史的诗、科学的诗。超越的本体即在此当下的心境中、情爱中、“生命力”中，也即在爱情、故园情、人际温暖、家的追求中。“人是一种概念，脱离了爱情，这概念极短促”（Camus：《鼠疫》）它是丰富而多元的，包括爱情单一，也将失去色彩。只有多样化的生活、实践，才是把握偶然性、实现人本身、消除异化、超越死亡、参与建立人类心理本体的真实基地。

这是关于主体性的第三个提纲，但远远不是最后的提纲。

（1985 年稿。原载《走向未来》1987 年第 3 期，北京）

第四提纲(1989年)

一 “人活着”是第一个事实。“活着”比“为什么活着”更根本，因为它是一个既定事实。

(1) “人活着”首先是指人的动物性机体的生存运转(从出生到衰亡)，其次是指人意识自己在活着。

(2) 选择死(不活着)总是极少数人作为族类(人类)生存着，所以说“人活着”是第一个事实。

二 “人活着”是什么意思。

(1) 是被扔入的，即不是自己选择被生下来的。活不是人的选择和决定，它只是一个事实。为什么不选择不活，正如人被生下来似乎是神秘的(就科学说，这是生物的种族延续)一样，生下来就有一种继续活的要求(就科学说，这是生物本能)，存在于人的有意识和无意识之中。

(2) 是活在一个“与他人共存”的“世界”里。这可能就是 Heidegger 说 *to be with others, with in-the-World*。这也不是自己(个体的人)所选择和决定的。

(3) “与他人共在”即共同活在这个世界上，就是日常生活 *everyday life*(Wittgenstein) 或 *everyday ness*(Heidegger)。这也就是 Karl Marx 讲的社会存在。“人活着”过“日常生活”首先就得吃饭、穿衣等等，

即食衣住行。马克思讲过 人生下来不能选择生产方式。

三 可见，“人活着”的第一个含义，是人如何在活着，即人如何食衣住行的。

(1) 所谓“第一个”含义是指“如何活着”比“为什么活”要优先。也就是说，“活着”比“活的意义”、“非本真”的存在比“本真”的存在要优先。从而，要先把后者悬搁起来看“人活着”——人如何在活着。

(2) 马克思的唯物史观正是如此，它说明人如何在活着，在这一点上正确地 and 重要地区别了人与其他动物。这也就是以使用一制造工具为核心和特征的人的劳动实践活动所构成的工具—社会本体。是这种活动，而不是语言，更不是内心体验，才是“人活着”和“如何活”的根本。

其实，Heidegger 也承认使用工具是一个基本事实（《Being and Time》），非常重视“非本真”的“沉沦的”现实日常生活。

其实，Wittgenstein 也承认 language game 的根基是 our acting，它不是真、假问题（《On Certainty》）；认为日常生活、生活形式是语言的根基。

四 那似乎无穷尽的、恒等的、公共化的时间从而也是“第一义”的。它的普遍必然性（Kant）实乃客观社会性（见《批判哲学的批判（康德述评）》第三章）由此历史和历史性才有一种客观的和“必然的”意义。

五 语法（语言）逻辑（思维）也是人“与他人共在”（亦即人类群体生存）在这世界中的需要、规范和律令。它与自然本无关。

所以 先有伦理 后有认识。认识规则（语法、逻辑）是从伦理律令中分化、演变出来的。这一点至为重要。

这才保证了认识有指向未来的能动性。认识、人生、现实 reality 才不是 present at hand 而是 ready to hand。

这也才使认识内容（经验知识）成为权力（M. Foucault）。

没有与人无关的知识 / 权力，正如没有与人无关的自然一样。这涉及“自然的人化”。

“自然的人化”有双向进展，即工具—社会世界和心理—文化世界。简称之曰：客观的工具本体和主观心理本体。

“为什么活（活的意义）产生在后一世界中。

原来被悬搁的问题在当今凸现 标志一个新纪元：“人如何活（人能活下去）大体已经或快要不成问题，所以对它提出强大的质疑。

尽管质疑，却仍要活着，这怎么办？

六 于是提出了建构心理本体特别是情感本体。

人因依附在、屈从在“人活着”而必需的工具本体和客观社会性的重压下 从而寻找被“遗忘”了、“失落”了的“自己”来询问活的意义 提出 death, care, dread……，但如果具体地脱开了客观社会性即“与他人共在”的食衣住行的具体生活（工具本体）和积淀下来的心

理本体，这些问题实际不能回答。“真实的存在在于意识到不存在的可能性”（Heidegger）如果存在完全脱开具体的上述两个本体，人将是动物性的生存，便没有“意识到”之类的问题。另一方面，尽管生命意义、人生意识完全脱开生命、人生，将是现实的 and/or 语言的悖论，但生命、人生毕竟又不等同于人生意识、生命意义。食衣住行、客观社会性以及心理积淀等等，并不等于个体那不可重复和走向死亡的有限存在。“人活着”、“如何活”以及别人的“为什么活”都不能决定、主宰或等同于我的“为什么活”或我在活着的意义。这就是目前的问题。

七 生命意义、人生意识不是凭空跳出来的。

人没有锐爪强臂利齿巨躯而现实地和历史地活下来，极不容易。不容易又奋力“活着”，这本身成为一种意义和意识。这“活着”是“与他人共在”和“活在一个世界里”，这便是“人情味（人际关怀）和“家园感”的形上根源。关键正在这里：“为什么活”、活的意义诞生在“如何活”的行程之中。

八 这也就是中国哲学的传统精神。

儒学为主、儒道互补，以“乐”和“生生不已”为人生要义和宇宙精神，这也就是我的人类学历史本体论。（亦即主体性实践哲学。此处“主体性”即人类本体，因无论从本体到认识，均无与人类无关或完全对峙的客体）

人类学历史本体论要求两个乌托邦。外的乌托邦：大同世界或

“共产主义”。内的乌托邦：完整的心理（特别是情感）结构。可以有一种新的“内圣外王之道”。

“活着”没有乌托邦是今日的迷途。回归上帝（真主）或寻找 Being，都是在构建内在乌托邦。

朱熹评说佛家，“只见得个大浑沦底道理，至于精细节目，则未必知”（《朱子语类》中华书局版第1029页）。这对今日的 Heidegger 等人也适用。这个“精细节目”，就是对心理本体特别是情感结构的具体探讨。

这结构有其根源、来由、演变，它即是“人性”或称心理积淀。艺术和艺术史如我的美学所认为，是展示这人性中情感结构的具体对应物。集过去、现在、未来于一体的“本真的”时间就保存在、储蓄在这里。它虽仍具有公共的积淀性格，但对它的建构却可以具有建构上帝同样的虔诚。

九 因为人毕竟总是个体的。

历史积淀的人性结构（文化心理结构、心理情感本体）对于个体不应该是种强加和干预，何况“活着”的偶然性（从生下来的被扔入到人生旅途的遭遇和选择）和对它的感受，将使个体对此本体的承受、反抗、参与，大不同于建构工具本体，而具有神秘性、不确定性、多样性和挑战性。生命意义、人生意识和生活动力既来自积淀的人性，也来自对它的冲击和折腾，这就是常在而永恒的苦痛和欢乐本身。

十 所有这些涉及命运。

宗教信仰命运，文艺表达命运，哲学思索命运。

人性、情感、偶然，是我所企望的哲学的命运主题，它将诗意地展开于 21 世纪。

1989 年 2 月于北京皂君庙

原载《学术月刊》1994 年第 10 期）

美的哲学 摘自《美学四讲》,1988 年)

I 美

一 美是什么

要问美是什么,首先得注意“美”这个词的涵义是什么。

关于美学和谈美的文章和书籍已经太多了,可惜的是,却从未见有专文或专著对“美”这个词在日常汉语中使用的情况、次数、含义的调查、分析和说明。

“美”这个词首先可作词源学的询究。根据《说文解字》:“羊大则美”认为羊长得很肥大就“美”。这说明美与满足人的感性需要和享受好吃有直接关系。

另种看法是羊人为美。从原始艺术、图腾舞蹈的材料看,人戴着羊头跳舞才是“美”字的起源,“美”字与“舞”字与“巫”字最早是同一个字。这说明,“美”与原始的巫术礼仪活动有关,具有某种社会涵义在内。

如果把“羊大则美”和“羊人为美”统一起来,就可看出:一方面“美”是物质的感性存在与人的感性需要、享受、感官直接相关;另一方面“美”又有社会的意义和内容,与人的群体和理性相连。而这两种

对“美”字来源的解释有个共同趋向，即都说明美的存在离不开人的存在。

在古代，“美”和“善”经常是一个意思。《论语》讲“里仁为美”又讲子张问“何谓五美？”孔子回答说：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”这里的“美”讲的都是“善”。据有人统计，《论语》中讲“美”字十四次，其中十次是“善”、“好”的意思。在古希腊，美、善也是一个字。所以，似乎可以说，这些正是沿着“羊人为美”这一偏重社会性涵义下来的。但同时，“美”、“善”也在逐渐分化，《论语》里就有“尽美矣，未尽善也”。

上面是从字源学来讲，那么“美”字在今天日常的语言中，到底又是什么意思呢？在我看来，它至少也可分为三种，具有三种相联系而又有区别的涵义。

第一种，它是表示感官愉快的强形式。饿得要命，吃点东西，觉得很“美”。热得要死，喝瓶冰镇汽水，感到好痛快，脱口而出：“真美”。在老北京，大萝卜爽甜可口，名叫“心里美”。“美”字在这里是感觉愉快的强形式的表达，即用强烈形式表示出来的感官愉快。实际也可说就是“羊大则美”的沿袭和引申。

第二种，它是伦理判断的弱形式。我们经常对某个人、某件事、某种行为赞赏时，也常用“美”这个字。把本来属于伦理学范围的高尚行为的仰慕、敬重、追求、学习，作为一种欣赏、赞叹的对象时，常用“美”这个字以传达情感态度。所以，它实际上是一种伦理判断的弱形式，即把严重的伦理判断采取欣赏玩味的形式表现出来，这可说是上述“羊人为美”、美善不分的延续。

第三种，专指审美对象。

在日常生活中，“美”字更多是用来指使你产生审美愉快的事物、对象。我们到承德，参观避暑山庄和外八庙，感到名不虚传，果然“美”。看书展、听音乐、种种艺术欣赏，也常用“美”这个词。这当然就属于美学的范围了。这就不是伦理道德的判断，也不是感官愉快的判断，而是审美判断了。

但是，就在美学范围内，“美”字的用法也很复杂，也包含有好几层（种）涵义。对承德的园林、庙宇，我们用“美”这个词，但对磬锤山，我们就并不一定用“美”，而是用“奇特”这个词来赞赏它。读抒情诗、听莫扎特，常用“美”来赞叹，但是我们读《阿 Q 正传》、听贝多芬，却不一定用“美”这个词。特别是欣赏现代西方艺术，例如看毕加索的画，便很少会说“美”来表达。几十年前，西方就有好些人主张取消“美”这个词，用“表现”来替代它。此外，又如西方从希腊起用的“崇高”，便是与“美”并列的美学范畴，其中包含丑的因素。在中国，大概与传统哲学思想有关系，习惯上却都用“美”这个词，例如阳刚之美、阴柔之美、壮美、优美等等，把“崇高”等等也都算作“美”了。其实“古道西风瘦马”与“杏花春雨江南”便是两种根本不同的美，悬崖峭壁与一抹平川，也是不同的美。但由于中国传统经常把一切能作为欣赏对象的事物都叫“美”，这就使“美”这个词泛化了。它并不能完全等于英文的“beauty”，而经常可以等同于一切肯定性的审美对象。就是说，把凡是能够使人得到审美愉快的欣赏对象就都叫“美”。从“美”等同于具有肯定性价值的审美对象来看，美总是具有一定的感性形式，从而与人们一定的审美感受相联系。

那么 美是什么呢？

“美是什么”如果是指“什么是美”即“什么东西是美的”则是一个有关审美对象的问题，即什么样的具体对象（事物、风景、人体等等）会被认为是美的？或者说，具备了怎么样的一些条件（主观的或 / 和客观的）对象就会是美的，就会成为“审美对象”或“美学客体”（在英文是同一个词 即 aesthetic object）。

许多美学家经常把美看成是审美对象：一处风景、一件彩陶、一块宝石、一幅名画……，这些都是具体的审美对象。审美对象的出现是需要人在欣赏时的一定条件的。朱光潜讲：“美是客观方面某些事物，性质和形态适合主观方面意识形态，可以交融在一起而成为一个完整形象的那种性质。”就是说人的主观情感、意识与对象结合起来，达到主客观在“意识形态”（应为“意识状态”）即情感思想上的统一才产生美。霞光、彩虹、景山、故宫、维纳斯、“清明上河图”…… 没有人欣赏，就失去了美的价值。西方近代美学家关于这方面讲得更多。在这里，他们一个共同特点，就是把美和审美对象看成一回事。而审美对象是由人们的审美感受、审美态度所创造出来的。

诚然，作为客体的审美对象和许多其他事物一样，是依赖于主体的作用才成为对象。椅子不被人坐，就不成其为椅子。再好看的画，若没有人欣赏，也不成其为艺术。没有审美态度，再美的艺术、风景也不能给你以审美愉快，不成其为审美对象。情绪烦躁、心境不佳，再好的作品似乎一点也不美。美作为审美对象，确乎离不开人的主观的意识状态，但是，问题在于，光有主体的这些意识条件，没有对象所必须具有的客观性质行不行？为什么我们要坐在椅子上，不坐在一堆泥土

上，因为泥土不具有椅子的可坐性。同样，为什么有的东西能成为审美对象，而有的就不能？我们欣赏自然美，为什么要去桂林？为什么都喜欢欣赏黄山的迎客松，画家都抢着画它？……这就是因为这些事物本身有某种客观的审美性质或素质。可见，一个事物能不能成为审美对象，光有主观条件或以主观条件为决定因素（充分条件和必要条件）还不行，总需要对象上的某些东西（即审美性质或素材），即使艺术家可以在一般人看不到的美的地方发现美、创造美，甚至把现实丑变成艺术美，但是无论人的主观条件起多大作用，总还要有这种客观存在的某种的客观根据或资料，而且其艺术作品又总和一定审美素材相联系，即最终还是不能脱离客体一定的审美性质。所以，如果说，“美”这个词的第一种涵义是指“审美对象”；那么它的第二种涵义就是指“审美性质（或“审美素质”），把“美”主要作为审美对象来看待、论证，产生了各派主观论（美感产生美、决定美）的美学理论，把“美”主要作为审美性质来看待、论证，则产生出各派客观论的美学理论。首先是形式说，古希腊就讲美的各种比例、和谐、变化统一和数学规律性，古代中国讲究所谓五色、五色的协调和谐，荀子和《吕氏春秋》也讲到音乐中的数学；文艺复兴大讲黄金分割……凡此等等，都在说明“美”具有一定的客观性质和形式规律。这在美学上是很重要的。所谓“按照美的规律来造型”，也确乎包含有这一层涵义在内。

关于美的哲学理论，从古到今，种类多矣。但归纳起来，又仍可说是客观论与主观论两大派。这两大派其实也可说与上述对“美”这个词语的这两种不同解释有关。客观论又可分为两派，一派如上述认为美在物质对象的形式规律或自然属性，如事物的某种比例、秩序、有机

统一以及典型等等，一派认为美在对象体现着某种客观的精神、理式、理念等等。如果戴顶哲学礼帽，前者可说是静观（机械）唯物论，后者则是客观唯心论。主观论里也有许多派，但都不外乎是说美在于对象表现了人的主观意识、意志、情感、快乐、愿欲等等，美是由人的美感、感情、意识、直觉所创造。这在哲学上可说是主观唯心论。当然，还有所谓主客观统一论，但归根到底主客观统一论又仍可划在上面两大派之内。因为“主客观统一”中的“主”如果指的是人的意识、情感、意志、愿欲等等，就仍可归入主观论。主观论里许多派别，也正是要求一个物质对象（客）来作为表现、体现、移入主观情感、精神的载体的。如果克罗齐（Croce）的表现说算作彻底的主观论，那么立普斯（Lipps）等人的移情说就可算主客观统一论，因为它也要求有一个物质对象作为感情移入的客体。例如崇奉克罗齐的鲍桑葵（B. Bosanquet）强调必须有物质材料作为“直觉即表现”的工具。

本书认为，审美对象之所以能够出现或存在，亦即某些事物之所以能成为美学客体，它们之所以能使人感受到美，确乎需要一定的主观条件，包括具备一定的审美态度、人生经验、文化教养等等，在这里，审美对象（美学客体）与审美经验经常难为分割。因此在下讲美感中还要讲到。

现在的问题是，上面已讲过审美对象之所以能出现或存在，还要有客观方面的条件和原因，即审美性质的存在或潜在。那么，这些客观方面的条件、因素、性质等等，又是如何可能成为审美性质或素质呢？

这也就是说，为什么某些形式规律，为什么一定的比例、对称、和

谐、秩序、多样统一、黄金分割等等，就会具有审美性质呢？为什么它们能普遍必然地给予人们以审美愉快呢？亦即这些形式成为美的规律是如何可能的？它们是如何来的呢？哲学的本性就是喜欢“打破砂锅问到底”，但这“底”却是一个相当棘手的问题。有的美学家对此根本不作回答，有的认为这是由于这种形式规律体现了自然界本身的某种“符合理性”的“内在本质”或过程。换句话说，它们体现了某种神秘的“天意”、“理性”等等。显然，这不能说明问题。真正对此作出了某些解释的，我以为要算格式塔心理学的“同构说”。

格式塔心理学派 (gestalt psychology) 从物理学和生物学出发，提出由于外在世界(物理)与内在世界(心理)的“力”在形式结构上有“同形同构”或者说“异质同构”关系，即它们之间有一种结构上的相互对应。由于事物的形式结构与人的生理—心理结构在大脑中引起相同的电脉冲，所以外在对象和内在情感合拍一致，主客协调，物我同一，从而人在各种对称、比例、均衡、节奏、韵律、秩序、和谐……中，产生相互映对符合的知觉感受，便产生美感愉快。这派学说我在好些文章中都讲到，下面也常要提到，这里不再多说。总之，格式塔心理学派用主客体的同构学说来解释审美性质的根源和来由，指出一定的形式结构，因为同构感应，引发人们特定的知觉情感，从而具有审美素质。应该说，这是有一定道理的。但其缺点是把人生物学化了，因为动物也可以有这种同构反应。牛听音乐能多出奶，孔雀听音乐能开屏，它们也感到“愉快”。但人听音乐感到愉快与牛听音乐多出奶的“愉快”，毕竟有根本的不同。人能区别莫扎特与贝多芬，能区别中国民歌和意大利歌剧，从中分别得到不同的美感，而牛大概就不行。

为什么不行？

这个问题相当复杂。真正科学地解决这个问题，需要心理学、语言学、文化人类学、发生认识论等各种学科的相互协作、长期研究才有可能。现在似乎只能从哲学上指出一点，即人的这种生物性的同构反应乃是人类生产劳动和其他生活实践的历史成果。人的审美感知的形成，就个体来说，有其生活经历、教育熏陶、文化传统的原由。就人类来说，它是通由长期的生活实践（首先是劳动生产的基本实践），在外在的自然人化的同时，内在自然也日渐人化的历史成果；亦即在双向进展的自然人化中产生了美的形式和审美的形式感。只有把格式塔心理学的同构说建立在自然人化说即主体性实践哲学（人类学本体论）的基础上，使“同构对应”具有社会历史的内容和性质，才能进一步解释美和审美诸问题。人与对象在形式上的相互对应以及对象上的审美素质，并不能纯从生理上来寻求解答。审美素质之成为美，某些形式成为“美的规律”实另有其根源和来由。

总括上面所讲，是认为在美学范围内“美”这个词也有好几种或几层涵义。第一层（种）涵义是审美对象，第二层（种）涵义是审美性质（素质），第三层（种）涵义则是美的本质、美的根源。所以要注意“美”这个词是在哪层（种）涵义上使用的。你所谓的“美”到底是指对象的审美性质？还是指一个具体的审美对象？还是指美的根源？从而“美是什么”如果是问什么是美的事物、美的对象，那么，这基本是审美对象的问题。如果是问哪些客观性质、因素、条件构成了对象、事物的美，这是审美性质问题。但如果要问这些审美性质是为何来的，美从根源上是如何产生的，亦即美从根本上是如何可能的，这就是人

们所谓的“美的本质”问题了。

可见所谓“美的本质”是指从根本上、根源上从其充分而必要的最后条件上来追究美。所以，美的本质并不就是审美性质，不能把它归结为对称、比例、节奏、韵律等等。美的本质也不是审美对象，不能把它归结为直觉、表现、移情、距离等等。

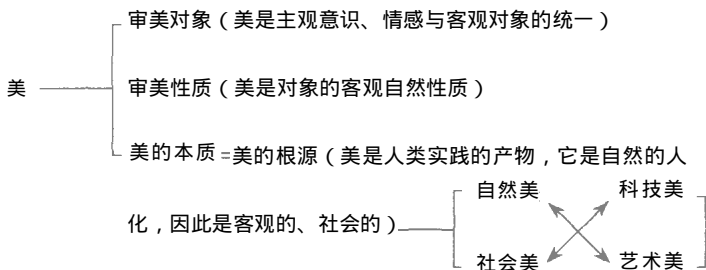
争论美是主观的还是客观的，就是在也只能在第三个层次上进行，而并不是在第一层次和第二层次的意义。因为所谓美是主观的还是客观的，并不是指一个具体的审美对象，也不是指一般的审美性质，而是指一种哲学探讨，即研究“美”从根本上到底是如何来的？是心灵创造的？上帝给予的？生理发生的？还是别有来由？所以它研究的是美的根源、本质，而不是研究美的现象，不是研究某个审美对象为什么会使你感到美或审美性质到底有哪些，等等。只有从美的根源，而不是从审美对象或审美性质来规定或探究美的本质，才是“美是什么”作为哲学问题的真正提出。

从审美对象到美的本质，这里有问题的不同层次，不能混为一谈。其实，这个区别早在两千多年前柏拉图就已提出了。他说“美”不是漂亮的小姐，不是美的汤罐，也就是说美不是具体的审美对象和审美性质，而是美的理式，即“美本身”。黑格尔在《美学》中称赞说：“柏拉图是第一个对哲学研究提出更深刻的要求的人，他要求哲学对于现象（事物）应该认识的不是它们的特殊性，而是它们的普遍性”。〔1〕怀特海（A. N. Whitehead）说，一切哲学都只是柏拉图哲学的注脚，都只是在

〔1〕黑格尔《美学》第1卷第27页，商务印书馆，北京，1979

不断地回答柏拉图提出的哲学问题。在一定意义上，也可以说，本书就是要用主体性实践哲学（人类学本体论）来回答柏拉图提出的美的哲学问题，研究美的普遍必然性的本质、根源所在。

下面这张表可以看作上述内容概括：



二 美的根源^{〔1〕}(the root of beauty)

那么，美的根源究竟何在呢？

这根源 或来由 就是我所主张的“自然的人化”。

在我看来，自然的人化说是马克思主义实践哲学在美学上（也不只是在美学上）的一种具体的表达或落实。就是说，美的本质、根源来自于实践，因此才使得一些客观事物的性能、形式具有审美性质，而最终成为审美对象。这就是主观论实践哲学（人类学本体论）的美学观。

那么，这种美学观是属于主观派、客观派还是“主客观统一”派呢？

如前所说，所谓“主客观统一”这概念并不很清楚，原因是所谓

〔1〕 原作“美的本质”(the essence of beauty)。“本质”一词易生歧义和误解，故改此。

“主”指的是什么 如果“主”指情感、意识、精神、心理 那么这种“主客观统一”论便仍然属于主观派，如立普斯和朱光潜。但是，如果“主客观统一”中的“主”指的是人的实践活动 那情况就大不相同 人的实践是一种物质性的客观现实活动，即是说，这里的“主”实质上是一种人类整体作用于众多客观对象（如大自然）的物质性的客观活动，从而，它与客观世界的统一即这种主客观统一便不属于主观论，而属于客观论，它是客观论中的第三派，即一种现代意义的新的客观论，亦即主体性实践哲学的美的客观论。它既是“主客观统一”论，又是客观论。我在 1962 年《美学三题议》中曾指出：

美只有在主观实践与客观现实的交互作用的意义上，而不是在朱（光潜）先生那种主观意识与客观自然的相互作用上，才可说是一种主客观的统一。但这种主客观的统一，仍然是感性现实的物质存在，仍是社会的、客观的，不依存于人们主观意识、情趣的。它所以是社会的，是因为：如果没有人类主体的社会实践，光是由自然必然性所统治的客观存在，这存在便与人类无干，不具有价值，不能有美。它所以是客观的，是因为：如果没有对现实规律的把握，光是盲目的主体实践，那便永远只能是一种“主观的、应有的”善，得不到实现或对象化，不能具有感性物质的存在，也不能有美。只有“实现了的善”，才“不仅设定在行动着的主体中，而且也作为某种直接的现实而设定下来……设定为真实存在着的客观性（列宁：《哲学笔记》）马克思在《经济学—哲学手稿》中那段有关美的名言，曾为人们所再三引用，但这样理解，才似比较准

确。马克思也正是在讲了人类的本质特点——具有社会普遍性（即所谓“族类”普遍性）的生产活动之后紧接着说：“……人类能够依照任何物种的尺度来生产，并且能够到处适用内在的尺度到对象上去，所以人类也依照美的规律来造型”。这个“所以”正是说明这个统一，说明因为具有内在目的尺度的人类主观实践能够依照自然客观规律来生产，于是，人类就能够依照客观世界本身的规律，来改造客观世界，以满足主观的需要，这个改造了的世界的客观现实存在的形式便是美，所以，是按照美的规律来造型。马克思完全不是从审美、意识、情趣、艺术实践而是从人类的基本实践——人对自然的社会性的生产活动中来讲美的规律，这就深刻地地点明了美的客观性的本质涵义所在……〔1〕

这就是“自然的人化”的过程和成果。

1980年，我重复强调了这一基本观点：

关于美的本质，我还是1962年《美学三题义》中的看法，没有大变化。仍然认为美的本质和人的本质不可分割。离开人很难谈什么美。我仍然认为不能仅仅从精神、心理或仅仅从物的自然属性来找美的根源，而要用马克思主义的实践观点，从“自然的人化”中来探索美的本质或根源。如果用古典哲学的抽象语言来讲，我认为美是真与善的统一，也就是合规律性和合目的性的统

〔1〕拙著《美学论集》第162—163页，上海文艺出版社，1980。

一。所谓社会美，一般是从形式里看到内容，显出社会的目的性。在合目的性和合规律性的统一中，更多表现出一种实现了的目的性，功利内容直接或间接地显现出来。其实也就是康德所讲的依存美。但还有大量看不出什么社会内容的形式美、自然美，也就是康德讲的纯粹美。这可说是在合规律性与合目的性的统一中，更多突出了掌握了规律性。但无论哪一种美，都必须有感性自然形式。一个没有形式（形象）的美那不是美。这种形式就正是人化的自然。这两种美都应该用马克思讲的“自然的人化”来解释。^{〔1〕}

如果具体一点说，即可接着前述格式塔的同构说来谈。前面讲到，格式塔心理学的同构说认为，自然形式与人的身心结构发生同构反应，便产生审美感受，但是为什么动物就不能呢？其根本原因就在人类有悠久的生产劳动的社会实践活动作为中介。人类在漫长的几十万年的制造工具和使用工具的物质实践中，劳动生产作为运用规律的主体活动，日渐成为普遍具有合规律的性能和形式，对各种自然秩序、形式规律 人类逐渐熟悉了、掌握了、运用了 才使这些东西具有了审美性质。自然事物的性能（生长、运动、发展等）和形式（对称、和谐、秩序等）是由于同人类这种物质生产中主体活动的合规律的性能、形式产生同构同形，而不只是生物生理上产生的同形同构，才进入美的领域的。因此，外在自然事物的性能和形式，既不是在人类产生之前

〔1〕 《美学》杂志，1980年第3期，上海文艺出版社。

就已经是美的存在，就具有审美性质；也不是由于主体感知到它，或把情感外射给它，才成为美；也不只是它们与人的生物生理存在有同构对应关系而成为美；而是由于它们跟人类的客观物质性的社会实践合规律的性能、形式同构对应才成为美。因而，美的根源出自人类主体以使用一制造工具的现实物质活动作为中介的动力系统。它首先存在于、出现在改造自然的生产实践的过程之中。C. Geertz 曾强调指出，人性甚至包括人的某些生理性能，也是文化历史的产物。〔1〕我们对从猿到人的研究，也说明从人手、人脑到人性生理—心理结构（包括如逻辑、数学观念、因果律观念等智力结构、意志力量等伦理结构和形式感受等审美结构）都源起于上述使用一制造工具的漫长的人类现实物质性的生产活动中。〔2〕从美学看，这个史前期的悠久行程，在主体方面萌发和形成审美心理结构（美感）的同时，在客体方面即成为美的根源。

拙著《批判哲学的批判》说：

通过漫长历史的社会实践，自然人化了，人的目的对象化了。自然为人类所控制、改造、征服和利用，成为顺从人的自然，成为人的“非有机的躯体”，人成为掌握控制自然的主人。自然与人、真与善、感性与理性、规律与目的、必然与自由，在这里才具有真正的矛盾统一。真与善、合规律性与合目的性在这里才有了真正的渗透、交融与一致。理性才能积淀在感性中，内容才能积淀在

〔1〕 参看 G. Geertz, *The Interpretation of Cultures* 第 1—2 章 New York, 1973。

〔2〕 参看拙著《我的哲学提纲·试论人类起源》、《批判哲学的批判》。

形式中，自然的形式才能成为自由的形式，这也就是美。^{〔1〕}

拙文《美学三题议》说：

自由的形式就是美的形式。就内容而言，美是现实以自由形式对实践的肯定，就形式言，美是现实肯定实践的自由形式。^{〔2〕}

所以，美是自由的形式。

什么是自由？黑格尔《精神现象学》说：

任性和偏见就是自己个人主观意见和意向，是一种自由。但这种自由还停留在奴隶的处境上。对于这种意识，纯粹形式不可能成为它的本质，特别是就这种纯粹形式是被认作弥漫于一切个体的普遍的陶冶事物的力量和绝对理念而言，不可能成为它的本质。

这就是说，自由不是任性。你想干什么就干什么，恰恰是奴隶，是不自由的表现，是做了自己动物性的情绪、欲望，以及社会性的偏见、习俗的奴隶。那么，自由是什么？从主体性实践哲学看，自由是由于对必然的支配，使人具有普遍形式（规律）的力量。因此，主体面对任

〔1〕 《批判哲学的批判》第415页。

〔2〕 《美学论集》，上海文艺出版社第164页，1980

何个别对象，便是自由的。这里所谓“形式”，首先是种主动造形的力量，其次才是表现在对象外观上的形式规律或性能。所以所谓“自由的形式”，也首先是指掌握或符合客观规律的物质现实性的活动过程和活动力量。美作为自由的形式，首先是指这种合目的性（善）与合规律性（真）相统一的实践活动和过程本身。它首先是能实现目的的客观物质性的现实活动，然后是这种现实的成果、产品或痕迹。所以它不是什么“象征”。“象征”（symbol）主要是种精神性的、符号性的意识观念的标记或活动。从远古的巫师到今日的诗人，都在不断制造这种符号、象征，但它们并不就是美的本质或美的根源。可见，不但主观蛮干、为所欲为 结果四面碰壁 不是自由 而且 自由如果只是象征、愿望、想象，只是巫师的念咒、诗人的抒情，那便只是锁闭在心意内部的可怜的、虚幻的“自由”。真正的自由必须是具有客观有效性的伟大行动力量。这种力量之所以自由，正在于它符合或掌握了客观规律。只有这样，它才是一种“造形”——改造对象的普遍力量。孔子说“从心所欲不逾矩”庄子有庖丁解牛的著名故事，艺术讲究“无法而法 是为至法”，实际都在说明无论在现实生活或艺术实践中，这种在客观行动上驾驭了普遍客观规律的主体实践所达到的自由形式，才是美的创造或美的境界。在这里人的主观目的性和对象的客观规律性完全交融在一起，有法表现为无法，目的表现为无目的（似乎只是合规律性，即目的表现为规律），客观规律形式从各个有限的具体事物中解放出来，表现为对主体的意味……于是再也看不出目的与规律、形式与内容、需要与感受的区别、对峙，形式成了有意味的形式，目的成了无目的的目的性；上下与天地同流“大乐与天地同和”。要达到这一点 无论

从人类说或从个体说，都需要经过一个漫长的实践奋斗的现实过程。艺术家要达到“无法而法”，就得下长期的苦功夫，那更何况其它更根本的实践？所以，自由（人的本质）与自由的形式（美的本质）并不是天赐的，也不是自然存在的，更不是某种主观象征，它是人类和个体通过长期实践所自己建立起来的客观力量和活动。就人类说，那是几十万年的积累；就个体说，那也不是一朝一夕的功夫。自由形式作为美的根源，正是这种人类实践的历史成果。

总之，不是象征、符号、语言 而是实实在在的物质生产活动 才能使人（人类和个体）能自由地活在世上。这才是真正的“在”（Being），才是一切“意义”（meaning）的本根和家园。人首先不是通过语言、符号、象征来拥有世界，也不是首先因为有语言才对世界产生关系，世界不是首先在语言中向我们展开和呈现，能领悟的“在”也并不首先是语言。人类光靠语言没法生存。世界是首先通过使用物质工具性的活动呈现和展开自己，人首先是通过这种现实物质性的活动和力量来拥有世界、理解世界、产生关系和建立自己。从这里也许可以了解，为什么美不能是自由的象征，而只能是自由的形式（自由的力量、自由的实在）。这就是我所强调并坚持的主观性实践哲学即人类学历史本体论的美学观不同于其他哲学的美学观之所在。

在一九五〇、六〇年代 我曾用‘人的本质对象化’的提法 但我发现这个提法引起了好些滥用，后来我就只讲“自然的人化”和“自由的形式”，不再讲“人的本质对象化”了。因为我讲的“人的本质对象化”本是指上述物质性的现实实践活动，主要是劳动生产，可是许多人却由之而把人的意志、情感、思想都说成是“人的本质力量”。难道人的

情感、思想、意志不是人的本质力量吗？于是认为只要人们赋予对象以人的这种“本质力量”，就是“人的本质对象化”，就是美了。于是，这也就和朱光潜的说法没有区别了：即人的主观意识、愿望、想象、情感、意志（“本质力量”）—对象化 来作为象征、符号、艺术作品 亦即主（意识）客观统一，就产生美。这当然不是我所能同意的。这并不是说人的主观意志、情感、思想不重要 不起作用 而是说从哲学看 它们不能在美的最终根源这个层次上起作用，只能在美的现象层即构成审美对象上起作用。因此，请注意，在美的探讨中，虽然好些人都讲实践 都讲“人的本质对象化” 都讲“自然的人化” 其实大不相同。有的是指意识化，讲的是精神活动、艺术实践，有的是指物质化，讲的是物质生产、劳动实践。我讲的“自然的人化”正是后一种，是人类制造和使用工具的劳动生产，即实实在在的改造客观世界的物质活动；我认为这才是美的真正根源。因为用“自然的人化”、“自由的形式”比用“人的本质力量对象化”更便于区别这种不同，所以我舍后者而用前者。前者的“人”更明确是指人类，而不是指个体、个人。不是个人的情感、意识、思想、意志等“本质力量”创造了美 而是人类总体的社会历史实践这种本质力量创造了美。这就是我的看法。

下面从社会美到自然美进一步说明这个看法。

三 社会美

古典哲学的语言常常被现代某些潮流视为呓语，但恰恰是它的某种程度的模糊含混中，有时比现代精确的科学语言更能表现出哲学的真理，在解构主义将语言的矛盾性格充分揭露之后，这一优越性似乎

更为清楚了。所以，一面我提倡分析哲学，主张要澄清语词、概念的混乱和含糊，以尽量科学化、形式化、现代化；另一方面我却又主张在某些领域中，保留这种含混性的古典语言以展示人生诗意，因为如前所说，哲学并不等于科学。关键在于：何种程度、何种比例、何种场所、何种论点和论证上，两者（现代科学语言与古典哲学语言）相互补充和配置适当。但这又不是可以比例配方的理知技术，而恰恰是不可捉摸的艺术，这也正好表现了哲学美学的诗的品格。

下面如前面一样仍将用这种“非科学”的语言对美的根源从社会和自然两个角度，做些概括性的描述。

人类在改造客观世界的社会实践中，要认识、掌握和运用自然规律。我曾把自然界本身的规律叫做“真”，把人类实践主体的根本性质叫做“善”。当人们的主观目的按照客观规律去实践得到预期效果的时刻，主体善的目的性与客观事物真的规律性就交会融合了起来。真与善、合规律性和合目的性的这种统一，就是美的根源。自然事物的形式、性能、规律都是特殊的、具体的、有局限的，人类社会实践在长期活动中，由于与多种多样的自然事物、规律、形式打交道，逐渐把它们抽取、概括、组织起来（均指实践活动）成为能普遍适用、到处可用的性能、规律和形式，这时主体活动就具有了自由，成为合规律性与合目的性即真与善的统一体。这个统一在这里表现为主体活动的形式——善的形式，善本身好像就是一种形式，是能改造一切对象、到处适用的形式力量，于是这种实践活动的美的实质，恰恰在于它的合规律性的内容，即真成了善的内容。这就是主体（实践活动）说。从客观对象说，善却成了内容，自然事物的美的实质是它的合目的性（符合社

会需要、实践目的)的内容,即善成了真的内容。前者是社会美,后者是自然美。

这似乎太抽象了。先看社会美,在具体描述中,也许会清晰一些。美学一般很少谈社会美,实际它非常重要,因为社会美正是美的根源的直接展现。有几点可以注意:

第一,从动态过程到静态成果。

上面已说明合规律性(真)和合目的性(善)的统一,首先是呈现在群体或个体的以生产劳动为核心的实践活动的过程之中,然后才表现为静态成果或产品痕迹。即是说,社会美首先存在于、出现于、显示于各种活生生的、艰难困苦的、百折不挠的人对自然的征服和改造,以及其他方面(如革命斗争)的社会生活过程之中。崇高、壮美、滑稽、悲剧便是这种矛盾统一的各种具体不同的形态。反映在艺术上,崇高壮美便先于优美,对后者及其特性如柔弱、雅致、轻巧、幼小、光滑……的欣赏,正是由于主体实践力量强大并征服自然对象之后的成果。〔1〕亚里士多德讲悲剧就强调行为和情节。这也是上述社会美的特征,即人们的斗争、冲突、毁灭诸现实生活过程在艺术理论上的反映。其次才呈现在成果或产品上,我们欣赏一片绿油油的庄稼,欣赏巍峨建筑,欣赏长江大桥、高速飞机或火车,就并不只是种形式美的观赏,而是能从其中感到社会目的性,感到社会劳动成果、社会巨大进程的内容,亦即进程的社会目的性成了对象合规律性(桥造得多么巧妙呀!这飞机多有气势!)的形式,善成了真的形式。人们直接看到的是善,是社会

〔1〕 参看拙著《美学论集·论崇高与滑稽》。

合目的性。飞机、大桥、摩天大楼是为人们服务的，但它之所以能建成 却又是由于符合规律性 真 起作用 所以说真(合规律性)成了内容。你从这里感到了善的形式力量和真的丰富内容。“人力巧夺天工”，自觉或不自觉地赞赏这两者的统一。

第二，历史尺度。

因为人类的社会实践活动越来越广阔、深入，使社会实践的活动过程和产品成果不断发展扩大，在不同的时代，形成不同的社会美的标准、尺度和面貌。农夫欣赏自己在后园里种的蔬菜（朱光潜《文艺心理学》的著名例子）今天我们欣赏规模巨大的工程 在干校劳动时 我们珍视地观赏自己流汗耕耘出来的那一小片土地，今天我们赞叹航天飞机遨游太空。山货店和一座小菜棚当时作为艰苦劳动的成果是美的，虽然今日未必然。苏格拉底曾认为实用的粪筐比无用的金盾要更美，虽然这并不对，但在远古可以是历史事实。实践在发展，社会美在提高、变迁和进步。社会美包括的范围和对象极为广阔，除了人们的斗争、生活过程、形态，个体人物的行为事业，以及各种物质成果、产品等等外，像历史的废墟、传统的古迹等等也都属此范围。为什么废墟能成为美？为什么人们愿意去观赏它？因为它记录了实践的艰辛历史，凝冻了过去生活的印痕，使人能得到一种深沉的历史感受。“当年鏖战急，弹洞前村壁 装点此关山 今朝更好看。”断壁残垣有什么“好看” 因为它是过去战斗历程的形式。青铜器为什么不要擦光，它本来是金光闪闪的，但它身上的斑斑绿苔记录了历史的沉埋，使它的社会美增添了更深沉的力量。社会美的历史尺度是一个很深刻、值得细致研究的问题。

第三，技术工艺和生活韵律。

我们国家现在虽然进入工艺社会，但从生产工具、生产组织、生活方式、行为模态以至到人们的意识观念（包括审美观念）都仍长期停留在小生产农业社会的水平，带有田园牧歌式的特点，慢悠悠，懒洋洋，习惯于缓慢、悠长、平静、安宁的生活节奏和韵律。工业发达的西方国家由于生产工具、科技工艺的高度发展，生活节奏、社会韵律便不一样，似乎显得“乱糟糟、闹哄哄”加上资本主义制度，一切商品化，人成为产品的奴隶，人和人关系疏远。因此，西方有些人反倒羡慕中国的田园牧歌。但往后看并非出路。我们今天既要搞现代化，还要注意后现代，既要全力发展现代工业，又要注意尽量避免西方工业社会现代化带来的人际关系疏远、对大自然的污染、生态平衡的破坏等等。这就向美学提出了课题。我们怎样把美和审美规律用到组织整个社会生产和生活中去？用到科学、技术、生产工艺中去？工艺技术中有许多美学问题，例如设计（design）。现在所谓“工厂园林化”只是一个很小的方面，如何能使社会的生产（包括厂房、机器、效率、流程等等）更好地符合人的身心健康的节奏，如何使社会生活、工作效能能更协同合作，符合适度的规律，而避免西方工业社会所出现的某些社会病态和身心病态？如何使人的个性、潜能能得到全面发展、充分发挥，不再受奴役、压抑、异化，使目的性与合规律性得到和谐、交融、统一？总之，如何使社会生活从形式理性、工具理性（Max Weber）的极度演化中脱身出来，使世界不成为机器人主宰、支配的世界，如何在工具本体之上生长出情感本体、心理本体，保存价值理性、田园牧歌和人间情味，这就是我所讲的“天人合一”。这个“天人合一”不仅有“自然的人

化”，而且还有“人的自然化”。这恰好是儒道互补的中国美学精神。^{〔1〕}所以 我说的“天人合一”和一些人讲的“天人合一”又不一样。我讲的“天人合一”，首先不是指使个人的心理而首先是使整个社会、人类从而才使社会成员的个体身心与自然发展，处在和谐统一的现实状况里。这个“天人合一”首先不是靠个人的主观意识，而是靠人类的物质实践、靠科技工艺生产力的极大发展和对这个发展所作的调节、补救和纠正来达到。这种“天人合一”论也即是自然人化论（它包含自然的人化与人的自然化两个方面），一个内容两个名词而已。

可见，所谓社会美，不简单是指个人的行为、活动、事功、业绩等等，而首先是指整个人类的生长前进的过程、动力和成果。

从而，由这个角度来看所谓“形式美”，就应该修正 1962 年拙文《美学三题议》把“形式美”划归自然美的观点。形式美不是自然美，而主要应属于社会美；或者说，它是自然美与社会美的真正交融。形式美及其一般规律或特征 如对称、均衡、比例、和谐、节奏、韵律……尽管本身是自然界的规律及现象，却又正是人类通过生产—生活实践把它们从自然中抽离出来的。所以，从实质上说，它们是人类实践力量所历史地造成的抽离。

沃林格 (W. Worriger) 对“抽象”的研究很有价值。他指出，“抽象”的形式，如原始陶器纹饰、中世纪图案、哥特教堂、现代艺术等等，与写实性的形象移情不同，在于“抽象”表现的是对生命和现实世界的隔离、否定，是为了消灭具体时空以求超越有限，是对永恒的追求，是

〔1〕 参看拙著《华夏美学》第 3 章 三联书店，1988。

人与世界关系的紧张、收缩和内在比。沃林格认为，作为真正艺术的原始纹样、装饰，并不是模拟自然的动植物，也不是知性的象征符号，而是直接与心灵对应的“抽离”。这种“抽离”在于挣脱现实世界及自然事物的变动不已和有死有生的生命，以得到宁静、永恒、幸福的绝对、必然和法则。这就是“抽象”的形式美的根源。

本书之所以在这里引述沃林格，是因为，第一，他深刻地指出了作为形式美的抽象并非对自然的模写而是一种“抽离”这“抽离”是时代、社会、生活的特征所决定、所使然。第二 我与他对“抽离”有恰好对立的看法，他把抽象形式看作是艺术精神所作的抽离，我却归结为物质实践所作的抽离。他的理论用以解释现代艺术（抽象艺术）似乎非常恰当，但用以解释原始艺术，如陶器上的抽象纹饰等等，便未必可行，至少他没解释这种精神抽离在那个遥远的时代是如何可能和如何实现的。

在我看来，原始陶器的抽象几何纹饰，正是当时人们在精神上对农业生产所依赖的自然稳定秩序的反应，它实际表现的是一种稳定性、程序性、规范性的要求、实现和成果。这个所谓“封闭”、“永恒”、“宁静”、“超越具体时空和现实世界”等等 恰恰意味着一个豕突狼奔的狩猎时代的彻底结束，一个稳定生存、安居乐业的农业社会的成熟、巩固和提高。因此，这种“抽离”恰好表现了农业社会生产劳动与自然相协同的秩序性、规范性、节奏性和韵律性。〔1〕

〔1〕 至于原始几何纹饰中或流畅或凝冻的不同形态，则反映着原始农业社会所经历的不同阶段或形态，其中不同的社会统治秩序，如有无严厉的等级秩序、压迫杀戮等等，便造成各种具体的不同抽象。参看拙著《美的历程》第 12 章。

可见 在我看来，“抽象”的出现 形式美的来由或根源仅仅从现代艺术品出发，归结为某种观念意识、精神特征，如沃林格那样，是本末倒置了。抽象和形式美的来由和根源仍然在远古的人类劳动操作的生产实践活动之中。在这种活动所主动造成的各种形式结构（工具和使用工具的活动的结构、人群协同组织的结构等等）和各种因果系列中，从而不同于动物，并在动物世界的生存竞争中居于优越地位。另一方面 外在自然世界的杂多、变换、混乱、无秩序 通过这种活动 获得了整理、澄清和安顿，使自然界的规律性和秩序性日益呈现出来，而且能成为人的意识（认识）对象。例如，节奏便是使生产、生活和不同对象，从其具体形态中抽离出来而均等化、同质化，从而建立秩序的基本形式。比例、均衡、对称是人用以处理（实践）从而理解（认识）客观世界的基本规范。总之 各种形式结构 多样比例、均衡、节奏、秩序 亦即形成规律和所谓形式美，首先是通过人的劳动操作和技术活动（使用一制造工具的活动）去把握、发现、展开和理解的。它并非精神、观念的产物。它乃是人类历史实践所形成所建立的感性中的结构、感性中的理性。正因为此，它们才可能是“有意味的形式”。

人也正是通过这种种形式结构、规律的发现和把握，获得了巨大的物质力量，于是人不再是自然生物界的简单成员，而成了它的主宰，人在这种形式结构和规律中，获得了生存和延续，这就正是人在形式美中获有安全感、家园感的真正根源。上述农业社会原始陶器的抽象纹饰美，充分表达了这一点。对形式的把握，形式美的出现，标志着目的性与规律性相统一，是人类生存、发展史中（不仅是艺术史中）的最大事件。

也如前所述，形式美的出现，是以使用一制造工具从事生产的技术活动为根源、基础。这种形式的力量（亦即人类“造形”的力量）在高度发达的现代科技工艺中，呈现得最为光辉灿烂、炫人心目了。形式美在这里呈现为技术美，呈现为庞大的物质生产和产品中的美。如果以前这种美还只能有限度地呈现在某种建筑艺术作品（古代最为巨大的物质产品）上的话，那么现在却已是随处可见的人类的普遍性的造形力量了。

科技工艺已经构成当代社会的生存基础，即是说，由现代科技工艺所构成的生产力，是今天人类作为本体存在的基础。它成为人类学本体论即主体论实践哲学所最关注的问题之一。

但迄今为止的美学却极少涉及这问题，很少提及技术美。按照本书的哲学，技术美正是美的本质的直接披露。美之所以是自由的形式，不也正在于通过技术来消除目的性与规律性的对峙，以达到从心所欲，恢恢乎游刃有余吗？庖丁解牛是古代的个人故事，现代科技工艺不正使整个人类将要处在或正在追求这种自由的王国吗？

所以，我不赞赏现代浪漫派对科技工艺的感伤、否定的虚无主义，无论是海德格尔（Heidegger）或马尔库塞（H. Marcuse）无论是章太炎或梁漱溟，把现代生活的苦难和罪恶，把人的各种异化，归咎于科技工艺，是没有道理的。实质上，现代科技不但带来了群众的高额消费，而且也带来了群众的审美时代，它消灭着千百年来审美上的贵族格局和阶级特权，百万富翁和穷小子基本上（当然不是全部）使用大体同样的日常用品，进同样的博物馆、展览厅，看同样的电影，听同样的音乐磁带……当然，肯定现代科技工艺，并不能像本世纪早期的先锋艺术那样

简单肤浅，而是恰恰要注意到现代科技工艺和工具理性的泛滥化所带来的人性丧失、人的非理性的个体生存价值的遗忘、失落和沦落。作为感性个体的人被吞食、被同化、被搁置在无处不在的科技理性的形式结构中而不再存在。一切都同质化、秩序化、结构化、均衡化……于是人不见了。人做了由自己所发现、掌握、扩大的形式力量和理性结构的奴隶。

那么，如何克服这可怕的异化呢？彻底否定和摧毁科技工艺吗？那只有回到动物状态的原始时代去，二千多年前的庄子早就反对过任何机械，认为有机机械必有“机心”。那些反现代科技的理论如果有彻底性，就应该像庄子那样，主张人回到无知无识浑浑噩噩的动物世界里去。但这并非人类的理想，倒退从来不会是出路。于是，只有从“人的自然化”和寻找“工具本体”本身的诗意来向前行进了。这些恰恰是下面自然美要处理的课题。

四 自然美

在“美学”一讲中，便已说过好些美学理论把自然美排斥在美学领域以外，不但元批评学如此，而且像克乃夫·贝尔（Clive Bell）、卢卡契也如此，虽然他们恰好是从相反的角度否定自然美。贝尔从纯形式出发，认为美是“有意味的形式”（significant form），自然风景、山水花鸟，即使美如蝴蝶，也都不是“有意味的形式”，因此并非真正审美意义上的美。卢卡契则从内容出发，强调摹写、反映、典型、现实主义，山水花鸟与此无干，于是也不在他的美学之内。元批评学集中于艺术语言，自然美当然毋庸置论了。

从本书的哲学立场来看，不但自然美的存在是有关美的根源的重

要问题，而且对自然美的观赏，也是有关消除异化、建立心理本体的重要问题，因此正是哲学美学所应着重处理的。

自然美是美学的难题。1956年我在自己第一篇美学文章中特地把它提出来，有如《美学三题议》所说：“在自然美问题上，我觉得各派美学观暴露得最为鲜明。因为在这里，美的客观性与社会性似乎很难统一。……不是认为自然无美，美只是人类主观意识加上去的（朱光潜）便是认为自然美在其本身的自然条件，与人类无关（蔡仪），我当时主要是企图说明这两条路作为哲学都行不通，只有认为自然美的本质仍然来自客观的社会生活、实践，才是正确的道路。”〔1〕即是说，如果认为自然美来自主观的情感意识，那为什么有的自然对象美而另一些则否呢？如果认为美就在自然本身的色彩、形体、姿态等等，那为什么这些色彩、形体、姿态就会引起你的审美愉快即是美呢？这仍然是在本讲开头指出的“棘手问题”。对这个问题，我当年提出了“美的客观性与社会性相统一”亦即“自然的人化”说。

但“自然的人化”说却一直遭到误解和反对。它常常被人们从字面涵义上肤浅地了解为被人力开发了的自然对象，如开垦了的土地、种植的庄稼、被饲养的家畜等等。它们的确可以是美的对象。那么，在此之外的广大自然，美在何处和美从何来呢？

其实，“自然的人化”可分狭义和广义两种涵义。〔2〕通过劳动、技术去改造自然事物，这是狭义的自然的人化。我所说的自然的人化，一

〔1〕《美学论集》第167—168页

〔2〕另一种借用的涵义尚不包括在内。

般都是从广义上说的，广义的“自然的人化”是一个哲学概念。天空、大海、沙漠、荒山野林 没有经人去改造 但也是“自然的人化”。因为“自然的人化”指的是人类征服自然的历史尺度，指的是整个社会发展达到一定阶段，人和自然的关系发生了根本改变。“自然的人化”不能仅仅从狭义上去理解，仅仅看作是经过劳动改造了的对象。狭义的自然的人化即经过人改造过的自然对象，如人所培植的花草等等，也确乎是美；但社会越发展，人们便越要也越能欣赏暴风骤雨、沙漠、荒凉的风景等等没有改造的自然，越要也越能欣赏像昆明石林这样似乎是杂乱无章的奇特美景，这些东西对人有害或为敌的内容已消失，而愈以其感性形式吸引着人们。人在欣赏这些表面上似乎与人抗争的感性自然形式中，得到一种高昂的美感愉快。所以，所谓“被掌握了规律性”，也是从广义上讲的。和谐、小巧、光滑、对称是掌握了规律性。不和谐、巨大、杂乱在这里也是作为一种掌握了规律性。艺术家就经常运用这种规律性。所以，应该站在一种广阔的历史视野上理解“自然的人化”。此外，还有人经常把“自然的人化”解释为比拟性的，将自然对象赋予人的想象、情感、意会，如把一块顽石想象为阿诗玛，把松、竹、梅比作人的清风亮节，将自然对象作为人格的理想等等。这是康德讲的“道德的象征”。这样理解“自然的人化”只能是种借用，并不合马克思的原意。马克思《经济学—哲学手稿》是从人类整个发展（异化和人性复归）中讲“自然的人化”，提到了“美的规律”的。因此，“自然的人化”涉及的是人类实践活动与自然的历史关系。尽管这种关系在未经改造过的大自然身上完全看不出来，感知不到。按前述美是真善统一的观点，如果说就社会美而言，善是形式，真是内容的

话；那么自然美便恰恰相反，真是形式，善是内容。内容一般是不易看到的。正如在社会美中，你看到的常常只是人类的力量、事业、功勋、伟绩；而在自然美中，你看到的常常便只是自然本身合规律性的形式、性能、结构等等。

社会美有历史尺度问题，自然美亦然。那么，这种人与自然关系的改变的历史尺度，大体说来，又如何理解和计算呢？这个广义的“自然的人化”大体从何时开始的呢？

首先要指出狭义的“自然的人化”（即通过劳动、技术改造自然事物）是广义的“自然的人化”的基础（虽然不一定是直接的基础）是使人与自然界发生关系改变的根本原因。原始人为什么不能欣赏山水花鸟，就是因为当时狭义的自然化水平实即生产力水平，使他跟自然的关系不存在那广义的自然化。在狩猎的时代或狩猎的原始民族中，大概只有某些种类的动物成为人类活动和意识的对象，其他的自然世界不是与人无关（如山水花鸟），便是与人敌对（如雷电烈日）。农业社会之所以是人类历史的最大进展，也正在于它使人类安居，并循天时（季候、昼夜）、地利（水土山河）而延续着巩固着秩序化的生活，众多自然事物和整个大自然逐渐成为人类生活活动的真正的客观环境、条件、资源、工具从而成为对象。这虽然还不是审美对象却是它们日后成为个人审美对象的前提、基础和根源，即是说，它们（自然界和广大自然对象、事物）有了美的根源，具有了审美性质。

可见“自然的人化”作为哲学美学概念只涉及美的根源，它指出美的本质的人类历史性格，它是山水花鸟、自然景物成为人们的审美对象的最后根源和前提条件。即使今天，个人如果处在暴风雷电或烈

火猛焰或毒蛇恶兽的侵袭中，这些对象甚至包括花鸟山水不会成为个人审美对象；整个大自然之于人类，亦然。只有在狭义的自然化到一定历史阶段，才开始出现广义的自然化。

可见，哲学美学所处理的自然美问题，只关系美的根源、本质。至于具体的自然景物、山水花鸟如何和何时成为人们的审美对象（美学客体），则属于历史具体地逐一研讨的实证科学问题。其中，不同的社会生活、制度、观念、信仰、文化传统、意识形态等等都影响、制约甚至决定着自然风景以及各种具体的自然景物（如不同的花、鸟、树木）是否和如何成为特定人们（一定的社会、时代、阶级、集团）的审美对象或美学客体。例如，中国中世纪与欧洲中世纪对待山水自然，便颇有不同。自然景色、山水风貌是中国古代文人墨客最为心爱的欣赏对象、美学客体，但对于欧洲的僧侣、教士，却大谬不然，它们可以被看作是魔鬼的化身或诱惑。

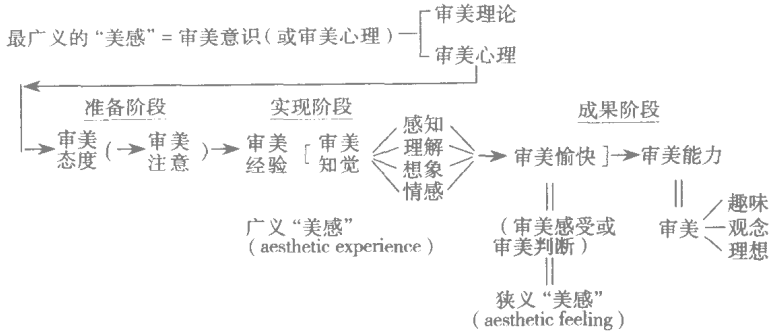
可见，在美的根源的大前提下，作为审美对象（美学客体）的山水花鸟、自然景物却仍有其自身的不同变迁、发展的过程和历史。它具体反射在文化、艺术的领域中。（下略）

II 美感

一 美感是什么

如同“美”一样，“美感”这个词也是词意含混而多义，包含着好些近似却并不相同的多层含义。下面这张表只是简单地分析一下这词

的各种意义，在第三节中再对这些意义作些说明。



美感问题属于心理科学范围，是审美心理学所专门研究的课题。

本书既从哲学角度来考虑美学，为什么要谈论美感和如何来谈论它呢？

这是因为美感问题涉及本书提出的心理本体特别是其中的情感本体。美感这讲中主要谈的就是“建立新感性”，亦即关系建立情感本体的哲学问题。

但在谈论这问题之前，先得简略看看审美心理研究的一般状况和这状况所表明的时代特征。这特征显现出审美心理研究是从美的本质、根源到审美现象、审美对象的过渡的中介，这也正好是本书重视的由工具本体到心理（情感）本体的过渡。

本来，任何科学，从基本理论到具体应用，都有一系列中介。如果希望拿美的根源就能直接解释一切具体的美的现象，便是在方法论上忽略了这一点。美的根源是不是就等于审美对象（现象）？不等于！

上节已讲过了。

很多西方美学家把美看作就是审美对象，而审美对象是审美态度（心理）加在物质对象上的结果，因此美是美感所创造出来的，从而美感和美也就是一个东西。这样解释美的根源是不对的，但解释美感现象却有一定的道理，丑的东西因为有审美态度（心理）的中介，也可以成为审美对象。并且同一对象，因为审美心理的原因，对不同的人或同一个人有时感到美，有时不感到美。我不同意机械的反映论，我重视审美活动中的主观意识的能动性。但这能动性却又不是把审美对象与美的根源，把美感与美划个等号，就能解决的。相反，我始终认为从美的本质、根源（哲学问题）到现象（包括许多心理学问题）不是那么直接、简单，相反，要特别注意在两者过渡中的许多重要问题。

柏拉图曾希望找出一个美的共同理式，把这个理式灌注到那里，那东西就是美的东西。看来，这样一种美的共性追求似乎是太简单了，尽管万事万物的美确应有某种共同的根本或原始的基质即美的本质、根源，但这种美的哲学探讨毕竟只具有基础、前提和背景的意义。要把它贯彻到复杂众多的具体的审美现象、审美对象上，得经历一系列的中介环节。如上讲所说，即应该把美从根本上是如何来的（美的本质、根源）与你为什么会对某一事物感到美，亦即某一事物为何会成为你（个体或某一具体社会、时代的群体）的审美对象（美学客体）相区别开，这里是问题的不同层次。这正如用牛顿力学三定律解释某一具体的物理现象，将爱因斯坦的 $E = Mc^2$ 的著名公式用到原子弹的制造上，也必须经由一系列的中介环节一样。由美的根源到各种具体的审美对象，即各种现实事物、自然风景、艺术作品作为审美对象的存

在，确乎需经由审美态度即人们主观的审美心理这个中介。

对审美经验、审美感受、审美态度，或总称之为审美意识的研究，自 19 世纪费希纳（G. T. Fechner）提出“自下而上的美学”与“自上而下的美学”的区分，〔1〕要求美学从哲学体系中解放出来之日起，美学在审美心理学方面开拓了丰富的新领域、新方面。美学作为美的哲学日益让位于作为审美经验的心理学，美的哲学的本体论让位于审美经验的现象论，从哲学体系来推演美、规定美、作价值的公理规范让位于从实际经验来描述美感、分析美感、作实证的经验考察。

当然，如果追溯历史，柏拉图的迷狂说，亚里士多德的净化说，18 世纪英国经验派美学（如 Addison 等人）以及中国古典美学也都已经注意审美心理特征问题。它们也可说是近代心理学美学的前驱。但由于整个生物学、生理学、心理学的不成熟，审美心理学的研究至今仍然处在非常幼稚的水平。马克思说过，只有数学进入某种学科才标志着这个学科的成熟。传为马克思写的《美学》条目中曾说，“我们必须有一门以数学为基础的更完善的心理学”。现在离这个目标还相当遥远。审美心理学要能够运用数学，如我提到的数学方程式（《批判哲学的批判》第 10 章），恐怕至少在五十年甚至百年以后。我经常愿意提醒，美学还是一门远不成熟的科学，我很同意上述百年前的《美学》条

〔1〕 G. T. Fechner: “当从最一般的观念和概念出发，而降到特殊，这由上面来的美学……而从单个事实上升到一般或普遍的原则，这是自下面来的美学。在前者，审美经验的领域被纳入从最高观点来建造的一种理想的框架中；在后者，美学建立在审美材料的基础上，前者讲的是美的观念、艺术、风格……它们与真、善以及绝对的关系；后者则从快与不快的经验出发，不断归纳，以寻求审美的法则……”（转引自 Friedrich Keinz 《美学讲演录》英译本第 11 页）。

目中所说：“美学科学现在还处在幼年阶段。……我们还不知道，在建筑、雕塑和绘画中，‘美的线条’究竟是什么也不知道这种美的线条凭哪些契合因素在我们的的心灵中引起同情共鸣。我们也还不知道，某一旋律的魅力在哪里，它怎么会在我们的灵魂中唤起这样的感情。我们也不知道是什么东西使诗的每一节奏、词藻、形象和语言的声音具有迷人的力量。”但是我也同样深信如上述条目所说“趣味的法则虽然显得不如逻辑学和伦理学那样确定，它无疑是在人类的天性中具有相同的基础，并且同样可以归纳成科学的体系”。审美心理学就正是要科学地实证地研究这种种问题 研究所谓“人类天性”实即文化心理结构的审美法则问题，尽管它现在还处在如此初步的阶段，其前途却是远大的。审美心理学，将从真正实证科学的途径来具体揭示我们今天只能从哲学角度提出的文化心理结构、心理本体、情感本体等问题。我相信 迟早这一天将会到来 也许在下个世纪 也许在下下个世纪。

从这种标准和观点来看，曾经极享盛名的所谓距离说、移情说，严格说来，就并不能算什么科学的审美心理学的理论。它们并不是真正从心理学出发的研究成果，而只是对审美心理的一种现象性的素朴描述或设定……

比较起来，格式塔心理学和弗洛伊德心理学的美学理论要更为重要。前者如鲁道夫·阿海姆（Rudolf Arnheim）在《艺术与视知觉》一书中指出，事物的运动或形体结构本身与人的心理—生理结构有某种同构对映效应，因此它们本身就是表现。对象之所以显得是人的情感的“移入”，其实就是由这个缘故。微风中的柳树并不是因为人们想象它类似悲哀才显得悲哀，相反，而是由它摇摆不定的形体本身，传达了一

种在结构上与人的悲哀情感相似的表现，人才会立刻感知它是悲哀的。所以，事物形体结构和运动本身就包含着情感的表现。任何线条也都可以是某种表现，各种升降、弱强、斗争、安息、和谐、杂乱……普遍地存在宇宙中，它们都可以成为知觉的表现对象。艺术就要善于通过物质材料造成这种结构完形，来唤起观赏者身心结构上的类似反应，而并不在于只以题材内容使观众了解其意义而已。外行只看题目，内行却由形体结构本身直接了解到作品的意义，唤起身心的同样感受。由此可见，艺术作为表现，并不在于题材。抽象绘画没有主题，仍然不失为表现。塞尚和毕加索在同样题材的静物画中，因线条结构的不同，作了或安详或骚乱等不同表现，从而具有不同的审美特性。物质对象的形式结构与主体心理情感结构的对应，是一个很重要的问题，上讲已谈论过，它与我讲的文化心理结构有关。

弗洛伊德心理学则强调童年性爱，大家已比较熟悉了。我认为，也值得重视的是容（Jung）的“无意识集体原型”论。容认为，人的大脑在历史中不断进化，长远的社会（主要是种族）经验在人脑结构中留下生理的痕迹，形成了各种无意识的原型，它们不断遗传下来，成为生而具有的“集体无意识”，它们是超个人的。艺术家就像炼金术士一样，要将人们头脑中这种隐藏着然而强有力的原型唤醒，使人们感受到这种种族的原始经验。人在这种艺术作品面前，不需要靠个人的经验、联想就会本能地获得这些原型的深刻感受。容强调的是艺术—审美的超个人的无意识集体性质，这与我讲的“积淀”有关。

总起来看，如果说格式塔心理学注意了审美中感知因素的特征和复杂性，那么心理分析则挖掘了审美中情欲因素的特征和复杂性。但

是，它们是否囊括或全面地描述了审美经验呢？没有。心理分析并未提供任何审美的标准或解释，它或者可以解释一首诗、一幅画、一个作家、一种意象表达了某种隐秘的深层情欲，暗含着某种无意识，但它“却不能给好坏艺术划出一条界线。对伟大作品是重要和有意义的特征，我们也完全可以在某些十分无能的画家、诗人的拙劣作品中发现”。〔1〕格式塔则主要限于知觉经验的动力分析，许多更为复杂的文艺现象，并没能深入涉及到。可见，审美心理至今仍然是很大一片有待开垦的科学处女地。

但本书的性质是哲学的，下面只从哲学角度来简略讲述审美心理即美感的某些要点和特征。

二 建立新感性

从主体性实践哲学或人类学本体论来看美感，这是一个“建立新感性”的问题。所谓“建立新感性”也就是建立起人类心理本体，又特别是其中的情感本体。

尼采（Nietzsche）曾以为，如果从接受者即欣赏者的角度来研究艺术和美学，只是女人美学。〔2〕尼采强调要从创造者的角度来研究美学，即从强力意志来研究艺术的创造。

本书不同意这一观点。其实，为尼采所批判的康德美学，早就提过天才与趣味的区别。康德认为，创作需天才，否则将是平庸之作。

〔1〕 S. Langer, *New Key Philosophy*, p. 117

〔2〕 参阅尼采《强力意志》。

但比较起来，趣味仍然更为重要。

为什么？康德没有说。其实，这里涉及的，正是人类心理本体的建设问题。

人从动物界脱身出来，形成了人性心理。这人性心理是通过社会群体的各种物质的和精神的的活动而实现的。其中，如我所一直强调，原始人的物质生产活动和巫术礼仪活动，是人性形成的最为重要的基础。人性心理在这基础上，通过世代的文化承袭而不断丰富、巩固、变异和发展，并随着人际关系的扩展而获有越来越突出的人类普遍性和共同性。所以，人性心理并非先验的产物，也非某个圣贤先知的个体创作。

人从动物界走出来，是依靠社会群体。但群体又由各个个体组成。个体并不完全屈从于、决定于群体，特别是群体社会愈发展，个体的作用、地位和独创性便愈突出和重要。个体的这种主动和独创可以是对群体的既成事实和心理积淀的挑战、变革和突破，而当这种挑战、变革和突破逐渐为群体所接受或普遍化时，它便恰好构成了群体心理的事实和革新。群体与个体便这样处在辩证关系中，尽管这是理想化了的简单公式，现实和历史要复杂万倍。

我所说的“新感性”就是指的这种由人类自己历史地建构起来的心理本体。它仍然是动物生理的感性，但已区别于动物心理，它是人类将自己的血肉自然即生理的感性存在加以“人化”的结果。这也就是我所谓的“内在的自然的人化”。

如前章已提出，自然的人化包括两个方面，一个方面是外在自然，即山河大地的“人化”，是指人类通过劳动直接或间接地改造自然的整

个历史成果，主要指自然与人在客观关系上发生了改变。另一方面是内在自然的人化，是指人本身的情感、需要、感知、愿欲以至器官的人化，使生理性的内在自然变成人。这也就是人性的塑造。一个小孩如果不经教育，不经过社会环境的塑造，就不能成长为人。如果小孩生下来被狼叼去，狼孩经过一段时间后，再也学不会语言，他（她）爬行，咬东西，也无所谓人性。因而我认为人性不是天生就有的。两个“自然的人化”都是人类社会整体历史的成果。从美学讲，前者（外在自然的人化）使客体世界成为美的现实。后者（内在自然的人化）使主体心理获有审美情感。前者就是美的本质，后者就是美感的本质，它们都通过整个社会实践历史来达到。

现在人们喜欢讲人性、共同美。我这里讲的共同人性，重复一下，是认为它并非天赐，也不是生来就有，而是人类历史的积淀成果。所以它不是动物性，也不只具有社会（时代、民族、阶级）性，它是人类集体的某种深层结构，保存在、积淀在有血肉之躯的人类个体之中。它与生物生理基础相关（所以个体的审美爱好可以与他先天的气质、类型有关），却是在动物性生理基础之上成长起来的社会性的东西。它是社会性的东西，却又表现为个体性的。我在 1956 年提出的“美感两重性”（社会功利性与个人直觉性），也正是指的这种积淀了的审美心理结构。所谓“积淀”，正是指人类经过漫长的历史进程，才产生了人性——即人类独有的文化心理结构，亦即从哲学讲的“心理本体”，即“人类历史总体”的积淀为个体的理性的积淀为感性的社会的积淀为自然的，原来是动物性的感官人化了，自然的心理结构和素质化成为人类性的东西”。这个人性建构是积淀的产物，也是内在自然的人

化，也是文化心理结构，也是心理本体，有诸异名而同实。它又可分为三大领域：一是认识的领域，即人的逻辑能力、思维模式；一是伦理领域 即人的道德品质、意志能力；一是情感领域 即人的美感趣味、审美能力。可见，审美不过是这个人性总结构中有关人性情感的某种子结构。

如同人类创造了日益发达的外在物质文明的世界一样，人类的这个文化心理结构或心理本体也在不断前进、发展、创造和丰富，它们日益细致、丰富、敏锐和复杂，人类的内在文明由之而愈益成长。从儿童可以看出，任何种类的人类动作的形式结构（例如使用工具的动作）的获得，都绝不是一件容易的事。成人看得极为简单的几乎是本能性的动作（例如结绳、使用筷子），对儿童来说都要经历一个从学习到熟练的艰难过程。审美心理结构的获得，当更是如此。就人类说，它经历了漫长历史过程；就个人说，它必须有一个教育过程。而无论就人类发展或个体教育说，审美心理结构最初都是从活动中获得而后才逐渐转化、变形为静观的。就人类说，原始人的图腾歌舞是审美心理的最早的建构状态；就个人说，儿童的美育也应该从幼儿的游戏性劳作、歌舞动作活动开始，而后才进入对美术、音乐等等静观欣赏。总之，由活动到观照，这既是外在自然人化的行程（上讲已谈），也是内在自然人化的行程，包括审美心理结构的历史产生过程（智力结构的形成可参考 Piaget 的著作）。它们本是同一人类史程的内外两个不同方面，它们同时进行 双向发展。

既然是历史的产物和成果，审美心理结构就不是一成不变的，而是随时代、社会的发展变迁在不断变动着。所以，这个共同人性和审

美心理结构在具体历史条件下，总常有特定的历史的痕印——即具体的社会、民族、时代、阶级的特色。例如中国民族传统的审美心理结构，表现在艺术作品上，线重于色，想象重于感知，喜欢意在言外，强调情理和谐，带着长时期农业社会和儒道思想的痕迹。但民族性毕竟又是随着时代性而变化的，物质生活世界的变化迫使着精神、心灵及其结构相适应，从而心理诸因素的配置组合也必将变化。例如随着技术工艺和自然科学发达所带来的生活变迁，便使艺术中哲学意识、抽象理解和下意识的成分、因素都分外加重了。总之，随着历史的前进，随着整个人类心理结构的变化发展，人们在审美活动中的主观能动性愈益增大，每个人作为艺术家的习惯和能力在增强，审美的范围在扩大，艺术欣赏中的再创造程度不断提高，非美以至丑的对象日益容易变为审美对象，这既是反映现实世界中美的领域的扩大，也是表现心灵世界中审美能力的提高。它们标志着两个“自然的人化”的不断进展。

内在自然的人化，是我关于美感的总观点，它又可分为两个方面。

第一，感官的人化。马克思在《手稿》中说，人的五官是世界历史的成果。这即是说它们是由社会实践所造成的。如上讲谈美的根源所说，人类的实践活动不同于任何一种动物生活活动的根本分界之所在，就是人在劳动生产中能使用和制造工具。当原始人制造工具时，就必须注意它们的功能和形态，并把他们联结起来，如能穿刺的尖形、能滚动的圆形等等，在对事物的功能、形态的把握中，透过形式看到它的价值意义，这就使人的感官更加复杂。例如，它不仅是比较被动的触觉，而是更为主动的动觉。

人的生产活动的面要比动物“生产”活动宽广复杂得多。人的活动不是单一的。从单一看，人有很多方面不如动物（没有动物的敏眼、锐牙、利爪、长腿、双翼、巨体、强力）人的本能的力量、能力要比好些动物差得多，但由于人是使用、制造工具的动物，在劳动生产中用工具改造自然界，涉及和揭示自然界的各种联系和矛盾，就要比动物宽阔得多，丰富得多。现实物质世界的各种各样结构、规律和形式日益深入和广泛地被揭示了出来，并首先保留、巩固、积累在这种劳动实践之中，这当然便直接作用于感觉、知觉、感受和情感等等人的感性存在和五官感觉，而与动物区别开来。人的眼睛不同于鹰的眼睛。鹰的眼睛比人的眼睛看得远，它在高空中飞翔，对地面上的细小东西看得也很清晰，从生物本能这方面比，人的眼睛大不如。而且，就人类自身说，现代人的眼睛也不同于原始野蛮人的眼睛，原始人在攫取动物时眼睛很锋利，这也是现代人所达不到的，这好像是一种生理性的退化。但另一方面，却又有极大的进步，鹰和野蛮人不能观赏高级的造型艺术。人类听音乐的耳朵，欣赏绘画的眼睛，拉小提琴的手，都是随着人类历史的发展而出现的，这种进化便不只是生物性、生理性的了。达芬奇的《蒙娜丽莎》，便不是野蛮人所能欣赏的。她的外貌所表现的内在的东西，非常丰富而微妙，不具有一定水平的“感受形式美的眼睛”是很难欣赏的。这也就是自然感官的人化。

感官人化的特点，从哲学上讲，就是马克思讲的感性的功利性的消失，或者说感性的非功利性的呈现，我认为这是马克思在《手稿》中的一个很深刻的思想，他十分强调人的感觉和需要与动物不同。动物的感官完全是功利性的，只是为了自己的生理性的生存。人的感官虽

然是个体的 受生理欲望支配 但经过长期的“人化”逐渐失去了非常狭窄的维持生理生存的功利性质，再也不仅仅是为了个体的生理生存的器官，而成为一种社会性的东西，这也就是感性的社会性。理性的社会性比较好理解，因为理性是指逻辑思维、伦理道德，总是和社会性相连。感性的社会性就比较难理解，因为感性总是具体地和个体的直接生存、欲望、利害相连，社会性似乎很不明显。美学要解决的恰恰是感性的社会性。马克思恰恰讲的是感性的社会性，感性的社会性是超越了动物性生存的功利的。动物为了生存的需要，必须不停地觅食，不填饱肚子就无法生存。它们的感知器官完全是为了生存（当然还有生殖）而活动而存在。人恰恰与动物在这方面区别开来。人的感性不只是为了生存、生殖的功利而存在。正因为此，眼睛才变成了“人”的眼睛 耳朵才变成“人”的耳朵。马克思说：“因此，〔对物的〕需要和享受失去了自己的利己主义性质，而自然界失去了自己的赤裸裸的有用性 因为效用成了属人的效用。”就是说 它们不再只是属于自然的、直接的、消费的关系，不再只是与个体的直接的功利、生存相关。对于一个饥饿的人，并不存在食物的“人”的形态。他跟动物吃食没有什么区别，这是有很深刻的道理的。中国吃饭筷子上常刻有“人生一乐”几个字，把吃饭当成是人的快乐与享受，不是纯功利性的填饱肚子。总之，是说人的感性失去其非常狭窄的维持生存的功利性质，而成为一种社会的東西。这也是美感的特点。它具有个体感性的直接性（亦即所谓直观、直觉、不经过理智的特点）但又不仅仅是为了个人的生存 它具有社会性、理性。所以 审美既是个体的（非社会的）感性的（非理性的）没有欲望功利的 但它又是社会的、理性的 具有欲望功利的。也

就是说审美既是感性的，又是超感性的。为什么味觉、嗅觉、触觉不能成为主要的审美器官，因为它与个体需要和享受直接关联得太紧密，带有直接功利性质，动物性的因素仍然很强。为什么视觉和听觉能成为主要的审美器官（包括在文学领域，也是与视觉、听觉相关的想象、表象最为发达），就是因为它失去了个体利己主义的性质，更多的是人化了的感觉，在这种感性中，充满了社会性东西，它们已经成为社会人的主要器官。

第二，情欲的人化。这是对人的动物性的生理情欲的塑造或陶冶，与人是具有感性欲望的个体存在的关系极为密切。人有“七情六欲”，这是维持人的生存的一个基本方面，它的自然性很强。这些自然性的东西怎样获得它的社会性？例如“性”如何变成“爱”？性作为一种欲望要求，是动物的本能，人作为动物存在，也有和动物一样的性要求。但是动物只有性，没有爱，由性变成爱却是人独有的。像安娜·卡列尼娜、林黛玉的爱情，那是属于人类的。因此，人们的感情虽然是感性的，个体的，有生物根源和生理基础的，但其中积淀了理性的东西，有着丰富的社会历史的内容。它虽然仍然是动物性的欲望，但已有着理性渗透，从而具有超生物的性质。弗洛伊德讲艺术是欲望在想象中的满足，正是看到了人与动物的这种不同。

《批判哲学的批判》再三说明了这一点。其中曾引马克思的话：“男女之间的关系是人与人之间的直接的、自然的、必然的关系。在这种自然的、人类的关系中，人同自然界的直接地包含着人与人之间的关系，而人与人之间的关系直接地就是人同自然界的直接关系，就是他自己的自然的规定。因此，这种关系以一种感性的形式、一种显而

易见的事实，表明属人的本质在何种程度上对人说来成了自然界，或者，自然界在何种程度上成了人的属人的本质。因而，根据这种关系就可以判断出人的整个文明程度。”〔1〕这即是说：“性欲成为爱情，自然的关系成为人的关系，自然感官成为审美的感官，人的情欲成为美的情感。这就是积淀的主体性的最终方面，即人的真正的自由感受。”〔2〕

“审美就是这种超生物的需要和享受，这正如在认识领域内产生了超生物的肢体（不断发展的工具）和语言、思维即认识能力，伦理领域内产生了超生物的道德一样。人性也就正是这种生物性与超生物性的统一。不同的只是，认识领域和伦理领域的超生物性质经常表现为感性中的理性，而在审美领域，则表现为积淀的感性。在认识领域和智力结构中，超生物性表现为感性活动和社会制约内化为理性；在伦理和意志领域，超生物性表现为理性的凝聚和对感性的强制，实际都表现超生物性对感性的优势。在审美中则不然，这里超生物性已完全溶解在感性中。它的范围极为广大，在日常生活的感性经验中都可以存在，它的实质是一种愉快的自由感。所以，吃饭不只是充饥，而成为美食；两性不只是交配，而成为爱情；从旅行游历的需要到各种艺术的需要；感性之中渗透了理性，个性之中具有了历史，自然之中充满了社会。在感性而不只是感性，在形式（自然）而不只是形式，这就是自然的人化作为美和美感的基础的深刻含义，即总体、社会、理性最终落实

〔1〕 《经济学—哲学手稿》（参看何思敬译本 第 85 页，人民出版社，1963 北京）。

〔2〕 参阅《批判哲学的批判》。

在个体、自然和感性之上。马克思说，‘旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化的人类’〔1〕。马克思主义的理想是全人类的解放，这个解放不只是某种经济、政治要求，而具有许多更为深刻的重要东西，其中包括要把人从所有异化的状态中解放出来。美和审美正是一切异化的对立物。当席勒把‘游戏冲动，作为审美和艺术本质时，可以说已开始了这一预示。人只有在游戏时，才是真正自由的。……’〔2〕

总起来说，美感就是内在自然的人化，它包含着两重性，一方面是感性的、直观的、非功利的；另一方面又是超感性的、理性的具有功利性的。这就是我 1956 年提出的“美感的矛盾二重性”。从那时起，我就一直认为，要研究理性的东西是怎样表现在感性中，社会的东西怎样表现在个体中，历史的东西怎样表现在心理中。后来我造了“积淀”这个词，就是指社会的、理性的、历史的东西累积沉淀成了一种个体的、感性的、直观的东西，它是通过“自然的人化”的过程来实现的。这样，美感便是对自己存在和成功活动的确认，成为自我意识的一个方面和一种形态。它是对人类生存所意识到的感性肯定，所以我称之它为“新感性”，这就是我解释美感的基本途径。一句话，所谓“新感性”，乃“自然的人化”之成果是也。

马尔库塞也提出过“新感性”，但他讲的“新感性”，似乎是对马克思《手稿》的一种误解。他把“新感性”作为一种纯自然性的东

〔1〕 《关于费尔巴哈的提纲》，《马恩选集》第 1 卷 第 16 页。

〔2〕 参阅《批判哲学的批判》

西，所以他讲的性爱、性解放，实际是主张性即爱，性的快乐本身就是爱。记得我年轻时看高尔基的《克里萨木金的一生》第一卷末尾，那个女孩在第一次性经验时想，这就是朱丽叶所希望而没有得到的么？细节完全记不清楚了。但这一点似乎没忘记。当时我感觉她提出了一个很有意思的问题，即性与爱的关系、二者的共同和差别问题。在现代，“爱”这种罗曼蒂克被一些人认为早已过时了，只堪嘲笑，因之强调的完全是性的快乐。性的快乐当然重要，它在中国长期遭到封建禁欲主义的过分压抑，值得努力提倡一下。而且性的快乐（做爱）也有人的创造，并非全是动物本能。但它毕竟不是人类心理发展的全貌。从整个文化历史看，人类在社会生活中总是陶冶性情——使“性”变成“爱”，这才是真正的“新感性”，这里边充满了丰富的、社会的、历史的内容。性爱可以达到一种悲剧感的升华，便是如此。同时它也并不失去有生理基础作为依据的个体感性的独特性。每个人的感性是有差异的。动物当然也有个性差异，但这种差异仍然只服从于本能地适应自然。人类个性的丰富性由社会、文化和历史而更突出，所谓“性相近，习相远”，“差之毫厘，谬以千里”，从而“新感性”的建构便成为极为丰富复杂的社会性与个体性的交融、矛盾和统一。

既然是理性向感性的积淀，既然是社会性、历史性向心理结构的积淀，各种心理功能如何协同组织、活动和建构，便成为需要进一步说明的问题。（下略）

禅意盎然(摘自《华夏美学》,1988年)

一 “蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”：永恒与妙悟

佛教东来，漫延华土，是中国文化史上的特大事件。以儒学为主的汉文化传统如何与它对待、交接，构成了数百年意识形态的首要课题，激起了各色缤纷的绚烂景色。从艺术到文学，从信仰到思想，或排拒或吸收或皈依或变造或引庄说佛或儒佛相争……。除了政治经济上的利害论说外，其中心题目之一即在人生境界的追求上。可以说，儒学传统承续着吸取庄、屈、玄这条线索又迈开了新步，特别是从美学史的角度看。

佛教诸宗都传进中国，但经数百年历史的挑选洗汰之后，除净土在下层社会仍有巨大势力外，在整个社会意识形态中，中国自创的顿悟禅宗成为最后和最大的优胜者。“天下名山僧占多”。而禅又在各宗中占了大多数，他们占据了深山幽谷的大自然。但重要的并不是占据山林，修建庙宇，而是如何由下层百姓的信奉而日益占据了知识分子的心灵，使这心灵在走向大自然中变得更加深沉、超脱和富于形上意味的追求。

佛学禅宗的化出的确加强了中国文化的形上性格。它突破了原来的儒家世界观，不再只是“天行健”、“生生之谓易”，也突破了

原来的道家世界观，不再只是“逍遥游”，“乘云气，骑日月”，这些都太落迹象，真正的本体是完全超越于这些生长、游仙、动静、有无的。从而，它对传统哲学作了空前的冲击，但又只是“冲击”，而并没抛弃。禅没否定儒道共持的感性世界和人的感性生存，没有否定儒家所重视的现实生活和日常世界。儒家说“道在伦常日用之中”，禅宗讲“担水砍柴，莫非妙道”。尽管各道其道，儒、佛（禅）之道亦不相同，但认为可以现实感性生活中去贯道、载道或悟道，却又是相当一致的。禅把儒、道的超越面提高了一层，而对其内在的实践面，却仍然遵循着中国的传统。所以总起来看，禅仍然是循传统而更新。

禅作为佛门宗派，是仍要出家当和尚的，即脱离现实人伦和世俗生活。这些和尚们的生活、信仰和思想情感，包括他们那些说教谈禅的诗篇，对广大知识分子及其文艺创作并无重大的影响。真正有重大影响和作用的，是佛学禅宗在理论上、思想上、情感上对超越的形上追求，给未出家当和尚的知识分子在文化心理结构上、从而在他们的文艺创作、审美趣味和人生态度上所带来的精神果实。

本书无法来谈禅说佛。简而言之，禅是不诉诸理知的思索，不诉诸盲目的信仰，不去雄辩地论证色空有无，不去精细地讲求分析认识，不强调枯坐冥思，不宣扬长修苦练，而就在与生活本身保持直接联系的当下即得、四处皆有的现实境遇中，“悟道”成佛。现实日常生活是普通的感性，就在这普通的感性中便可以超越，可以妙悟，可以达到永恒——获得那常住不灭的佛性。从而，“既然不需要日常的思维逻辑，又不要遵循共同的规范，禅宗的‘悟道’便经常成为一种完全独特的个体

感受和直观体会”。〔1〕“只有在既非刻意追求，又非不追求；既非有意识又非无意识既非泯灭思虑又非念念不忘即所谓‘在不住中又常住’和无所谓‘住不住’中获得‘忽然省悟’”。〔2〕

这对美学，例如对艺术创作来说，不正是很熟悉、很贴切和很合乎实际的么？艺术不是逻辑思维，审美不同于理知认识；它们都建筑在个体的直观领悟上，既非完全有意识，又非纯粹无意识。禅接着庄、玄，通过哲学宣讲了种种最高境界或层次，其实倒正是美学的普遍规律。在这里，禅延续了道家。道家讲“无法而法，是为至法”。无法之法犹有法；禅则毫无定法，纯粹是不可传授不可讲求的个体感性的“一味妙悟”，正是“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”。“妙”、“悟”两字早屡见于六朝文献，曾是当时玄学、佛家的常用词条，不但佛家支道林、僧肇、宗炳讲，而且阮籍、顾恺之、谢灵运等人也讲，他们都在追求通过某种特殊方式来启发、领略、把握那超社会、时代、生死、变易的最高本体或真理。这到禅，便发展到了极致。

我曾认为，禅的秘密之一在于“对时间的某种顿时的神秘的领悟，即所谓‘永恒在瞬间’或‘瞬间即可永恒’这一直觉感受”。〔3〕“在某种特定的条件、情况、境地下，你突然感觉到在这一瞬间间似乎超越了一切时空、因果，过去、未来、现在似乎融在一起，不可分辨，也不去分辨，不再知道自己身心在何处（时空）和何所由来（因果）。……这当然也就超越了一切物我人己界限，与对象世界（例如与自然界）完全合为一

〔1〕〔2〕〔3〕 《中国古代思想史论》第6章。

体凝成永恒的存在”。〔1〕“禅宗非常喜欢……与大自然打交道。它所追求的那种淡远心境和瞬刻永恒，经常假借大自然来使人感受或领悟”。〔2〕“禅之所以多半在大自然的观赏中来获得对所谓宇宙目的性从而似乎是对神的了悟，也正在于自然界事物本身是无目的性的。花开水流，鸟飞叶落，它们本身都是无意识、无目的、无思虑、无计划的。也就是说，是‘无心’的。但就在这‘无心’中，在这无目的性中，却似乎可以窥见那个使这一切所以然的‘大心’、大目的性——而这就是‘神’。并且只有在这‘无心’、无目的性中，才可能感受到它。一切有心、有目的、有意识、有计划的事物、作为、思念，比起它来，就毫不足道，只妨碍它的展露。不是说经说得顽石也点头，而是在未说之前，顽石即已点头了。就是说，并不待人为，自然已是佛性。……在禅宗公案中，用以比喻、暗示、寓意的种种自然事物及其情感内蕴，就并非都是枯冷、衰颓、寂灭的东西，相反，经常倒是花开草长，鸢飞鱼跃，活泼而富有生命的对象。它所诉诸人们感受的似乎是：你看那大自然，生命之树常青啊，不要去干扰破坏它！”〔3〕

那么，具体呈现在美学——艺术里，禅是如何实现这种境界的呢？

既然追求和所达到的是“瞬刻永恒”，这个“永恒”又是那个常住不灭的佛性本体。在这里，时间停止了。“佛性本清净”，于是佛教总是要通过贬低、排斥、否定变动的、纷乱的、五光十色的现象世界，才能接近和达到它。为什么要静坐，为什么破法执我执，都是为了去掉这种现象世界的运动不居的“假象”，去接近和达到那佛性本体。禅宗于

〔1〕〔2〕〔3〕 《中国古代思想史论》第6章

此也无例外。但由于禅宗强调感性即超越，瞬刻可永恒，因之更着重就在这个动的普通现象中去领悟、去达到那永恒不动的静的本体，从而飞跃地进入佛我同一、物己双忘、宇宙与心灵融合一体的那异常奇妙、美丽、愉快、神秘的精神境界。这也就是所谓“禅意”。但“禅客最忙念念是道”反而得不了“道”而在大量的日常生活的偶然中却可以随时启悟而接触“道”。这个通由“妙悟”得到的“道”常常只能顷刻抓住，难以久存；所以，它并非僧人的生活或教义本身，毋宁更是某种高层次的心灵或人生境界。这也是有禅味的诗胜过许多禅诗的原因所在。它“非关书也”；“非关理也”；“一味妙悟而已”。“悟”是某种无意识的突然释放和升华。无意识在第三章（《儒道互补》）已讲过，这里的重点是在其突然释放和升华，即顿悟，即“蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”。它非常普通，非常平凡，非常自然，却又因参透本体而那么韵味深长，盎然禅意。王渔洋曾说王维的“辋川绝句，字字入禅”。你看：

木末芙蓉花 山中发红萼 涧户寂无人 纷纷开且落。
 人闲桂花落 夜静春山空 月出惊山鸟 时鸣春涧中。
 空山不见人 但闻人语响 返景入深林 复照青苔上。

.....

一切都是动的，非常平凡，非常写实，非常自然，但它所传达出来的意味，却是永恒的静，本体的静。在这里，动乃静，实却虚，色即空。而且也无所谓动静、虚实、色空 本体是超越它们的。在本体中，它们

都合为一体 而不可分割了。这便是“动”中得到的“静”在实景中得到的虚境，在纷繁现象中获得的本体，在瞬刻的直感领域中获得的永恒。自然是多么美啊，它似乎与人世毫不相干，花开花落，鸟鸣春涧，然而就在这对自然的片刻顿悟中，你却感到了那不朽者的存在。日本有所谓从青蛙跳水声中得禅悟，不也正是这种动中静，在宇宙的不断运转流变中深悟本体的虚无么？在一片寂静中，扑通一声，青蛙跳水，声音是那样的轻微清越，像轻风突然使水面起了小小的涟漪，它显示着、证实着这世界的存在、生命的存在，然而这存在和生命又多么寂寞、空无、凄清、短暂啊！于是它启示你更感觉只有那超动静的本体才是不朽的。运动着的时空景象都似乎只是为了呈现那不朽者——凝冻着的永恒。那不朽、那永恒似乎就在这自然风景之中，然而似乎又在这自然风景之外。它既凝冻在这变动不居的外在景象中，又超越了这外在景物，而成为某种奇妙感受、某种愉悦心情、某种人生境界。苏轼说王维的诗是“诗中有画”，王维的画是“画中有诗”。前者正是这种凝冻 即所谓“凝神于景”；“心入于境”心灵与自然合为一体 在自然中得到了停歇，心似乎消失了，只有大自然的纷烂美丽，景色如画。后者则是这种超越 即所谓“超然心悟”；“象外之象”纷繁流走的自然景色展示的，却是永恒不朽的本体存在，即那充满着情感又似乎没有任何情感的本体的诗。而这，也就是“无心”、“无念”而与自然合一的“禅意”。如果剥去这“禅意”的宗教信仰因素，它实质上不正是非理知思辨非狂热信仰的审美观照，即我称之为“悦神”层次〔1〕的

〔1〕《李泽厚哲学美学文选·审美谈》。

美感愉快么？它是感性的，并停留、徘徊在感性之中，然而同时却又超越了感性。将来或许可以从心理学以它作出科学分析说明；现在从哲学说，它便正是于感性的超升和理性向感性的深积淀所造成的对人生哲理的直接感受。这是一种本体的感性。可见，禅的出现使中国人的心理结构获得了另一次的丰富。这一丰富的特色即在，由于“妙悟”的参入，使内心的情理结构有了另一次的动荡和增添：非概念的理解一直觉式的智慧因素压倒了想象、感知而与情感、意向紧相融合，构成它们的引导。

除动中静外 禅的‘妙悟’的另一常见形态是对人生、生活、机遇的偶然性的深沉点发。就在这偶然性的点发中，在这飘忽即逝不可再得中去发现、去领悟、去寻觅、去感叹那人生的究竟和存在（生活、生命）的意义。

人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西……。（苏轼诗）

……多情应笑我，早生华发。人间如梦，一尊还酹江月。（苏轼词）

“人间如梦”是早就有的感慨，但它在苏轼这里所取得的，却是更深一层的对人生目的和宇宙存在的怀疑与叹喟。它已不是去追求人的个体的长生、飞升（求仙）不朽，而是去寻问这整个存在本身究竟是什么？有什么意义？有什么目的？它要求超越的是这整个存在的本身，超越这个人生、世界、宇宙……从它们中脱身出来，以参透这个谜。

所以，它已不仅是庄，而且是禅。不只追求树立某种伦理的（儒家）或超越的（道家）理想人格，而是寻求某种达到永恒本体的心灵道路。这条道路是通由“妙悟”并且也只有通由“妙悟”才得到永恒。这正是禅的特色。这不又是一种全新的角度，不又是对儒、道、屈的华夏传统的另一次丰富和展开么？

那么 禅与儒、道、屈到底有什么同异呢？

与儒家的同异，似乎比较清楚。儒强调人际关系，重视静中之动，强调动。如《易传》的“生生不息”“天行健”等等。从而 儒家以雄强刚健为美，它以气胜。无论是孟子，是韩愈，不仅在文艺理论上，而且在艺术风格上，都充分体现这一点。即使是杜甫，沉郁雄浑中的气势凛然，也仍然是其风格特色。像那著名的“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠 独怆然而涕下（陈子昂）”虽也涉及宇宙、历史、人生和存在意义，但它仍然是儒家的襟怀和感伤，而不是禅或道。这种区分是比较明显的。

与道（庄）的同异，比较难作清晰区分。“人们常把庄与禅密切联系起来，认为禅即庄。确乎两者有许多相通，相似以至相同处。如破对待 空物我 混主客 齐死生 反认知 重解悟 亲自然 寻超脱等等，特别是艺术领域中 庄、禅更常常浑然一体 难以区分。……

“但二者又仍然有差别……庄所树立、夸扬的是某种理想人格，即能作‘逍遥游’的‘至人’‘真人’‘神人’，禅所强调的却是某种具有神秘经验性质的心灵体验。庄子实质上仍执著于生死，禅则以参透生死关自许，于生死真正无所住心所以前者（庄）重生，也不认世界为虚幻，只认为不要为种种有限的具体现实事物所束缚，必须超越它们，因

之要求把个体提到与宇宙并生的人格高度。它在审美表现上，经常以辽阔胜 以拙大胜。后者 禅 观世界、物我均虚幻 包括整个宇宙以及这种‘真人’‘至人’等理想人格也如同‘干屎橛’一样 毫无价值。真实的存在只在于心灵的顿悟觉感中。它不重生，亦不轻生。世界的任何事物对它既有意义，也无意义，过而不留，都可以无所谓，所以根本不必去强求什么超越，因为所谓超越本身也是荒谬的，无意义的。从而，它追求的便不是什么理想人格，而只是某种彻悟心境。庄子那里虽也有这种‘无所谓’的人生态度，但禅由于有瞬刻永恒感作为‘悟解’的基础。便使这种人生态度、心灵境界、这种与宇宙合一的精神体验，比庄子更深刻也更突出。在审美表现上，禅以韵味胜，以精巧胜”。〔1〕

所以“乘云气 骑日月 而游于四海之外”（《庄子·齐物论》）便是道 而非禅。“空山无人 花开水流”（苏轼）便是禅 而非道。因为后者尽管描写的是色（自然）指向的却是空（那虚无的本体）前者即使描写的是空 指向的仍是实（人格的本体）“行到水穷处 坐看云起时”（王维）是禅而非道 尽管它似乎很接近道。“平畴交远风 良苗亦怀新”；“采菊东篱下 悠然见南山”（陶潜）却是道而非禅 尽管似乎也有禅意。如果用王维、苏轼的诗和陶潜的诗进一步相比较，似乎便可看到这种差异。尽管陶诗在宋代特别为苏轼捧出来，与王、苏也确有近似，但如仔细品味分辨，则陶诗虽平淡却阔大的人格气韵与王、苏的精巧聪明的心灵妙境，仍有所不同。这也正是道与禅的相似和相

〔1〕 《中国古代思想史论》第6章。

差处。从而就更不用说李白（道）与他们的差异。陶、李均基本属道，但一平宁静远，一高华飘逸。徐复观曾以“主客合一”与“主客凑泊”来区别二者。^{〔1〕}其实它们是庄的两面。王、苏也有大体类似的差异；王近于陶，苏近于李。如以大体相近的客观景物为例，“星垂平野阔，月涌大江流（杜甫）”“山随平野尽，江入大荒流（李白）”“水流天地外，山色有无中（王维）”便也略可见出儒、道、禅的不同风味。儒的入世积极，道的洒脱阔大，禅的妙悟自得。胡应麟曾以李、杜这两联相比，认为杜“骨力过之”。所谓“骨力过之”，可说是指杜更显思想、人为和力量。如“垂”、“涌”二字。李随意描来，颇为自然。而王维一联与它们相比，便更淡远。但李、王却缺乏杜那种令人感发兴起、刚毅厚重的积极性格。熊秉明论书法艺术引刘熙载《艺概》认为，张旭与怀素书法之差异在于“张长史书悲喜双用，怀素书悲喜双遣”并以“笔触细瘦”、“无重无轻”、“运笔迅速”、“旋出旋灭”等特点以说明后者。^{〔2〕}这其实也正是道（张旭）与禅（怀素）的不同。陈振濂指出黄山谷书法的机锋迅速，浓烈的见性成佛，“以纵代敛，以散寓整，以奇带平，以锐兼钝……是儒雅的晋人和敦厚的唐人所不屑为，也不敢为”，^{〔3〕}并引笪重光语“涪翁精于禅悦，发为笔墨，如散僧入圣，无裘马轻肥气”用以指明禅的顿悟、透彻、泼辣、锋利等特色。可见，禅作为哲学—美学的特色已经深深地渗到在各门文艺创作和欣赏趣味之中了。当然，上述所有这些，都只具有非常相对的意义，千万不可执著和拘泥，特别是

〔1〕 徐复观：《中国文学论集》第125页。

〔2〕 熊秉明：《中国书法的理论体系》商务印书馆，香港，1984。

〔3〕 《文史知识》1985年第12期。

在文艺评论和审美品味上，划一个非此即彼的概念分类是很愚蠢的。前章已说陶潜、李白是身合儒、道。在这里，王维、苏轼便可说是身属儒家而心兼禅、道。儒、道、禅在这里已难截然划开了。

与屈相比，禅更淡泊宁静。屈那种强烈执著的情感操守，那种火一般的爱憎态度，那对生死的执著选择，在禅中，是早已看不见了。存留着屈骚传统的玄学时代的士大夫和艺术家们的纵情伤感，那种“木犹如此，人何以堪”，对生的眷恋和死的恐惧，在这里也完全消失了。无论是政治斗争的激情怨愤，或者是人生感伤的情怀意绪，在禅说里都被沉埋起来：既然要超脱尘世，又怎能容许感伤泛滥、激情满怀呢？

然而，如果文艺真正没有情感，又如何能成为文艺？所以，有人说得好：“禅而无禅便是诗，诗而无诗禅俨然”〔1〕以禅作诗，即落道理，不独非诗，并非禅矣。〔2〕这也就是我说的，“好些禅诗偈颂由于着意要用某种类比来表达意蕴，常常陷入概念化，实际就变成了论理诗、宣讲诗、说教诗……具有禅味的诗实际上比许多禅诗更真正接近于禅。……由于它们通过审美形式把某种宁静淡远的情感、意绪、心境引向去融合、触及或领悟宇宙目的、时间意义、永恒之谜……”〔3〕所以很有意思的是以禅喻诗的严羽，一开头便教人“先须熟读《楚辞》，朝夕讽咏以为本”。〔4〕接着就举《古诗十九首》。《楚辞》不正是以情

〔1〕 明普荷诗，《云南丛书·滇诗拾遗》卷5第369页，转引自杜松柏《禅学与唐宋诗学》黎明文化事业公司台北，1978。下句解说与杜说不同。借用原诗，予以新解而已。

〔2〕 贺贻孙语，转引自《中国美学史资料选编》下册第298页。

〔3〕 《中国古代思想史论》第6章

〔4〕 《沧浪诗话》。

胜么？《古诗十九首》的特色不也在充满深情么？可见，在文艺的领域，禅仍然承继了庄、屈，承继了庄的格，屈的情。庄对大自然盎然生命的顶礼崇拜，屈对生死情操的执著探寻，都被承继下来。只是在这里，禅又加上了自己的“悟”（瞬刻永恒感），三者糅合融化在一起，使“格”与“情”成了对神秘的永恒本体的追求指向，在各种动荡运动中来达到那本体的静，从而“格”与“情”变得似乎更飘渺、聪明、平和而淡泊，变成了一种耐人长久咀嚼的“韵味”。这就是说，当把理想人格和炽烈情感放在人生之谜、宇宙目的这样的智慧之光的照耀下，它们本身虽融化，又并不消失，而且以所谓“冲淡”的“有意味的形式”呈现在这里了。这个“智慧之光”，便不复是魏晋贵族们那种辩才不疑的雅致高谈、玄心洞见，也不再是那风流洒脱的姿容状貌、伤感情怀，在那里，智慧与深情仍有某种勉力造作的痕迹，这里却完全在瞬间的妙语中，融成一体了。

所以，充满禅意的作品，即以上述的王维、苏轼的诗来说，比起庄、屈来，便更具有一种充满机巧的智慧美。它们以似乎顿时参悟某种奥秘，而启迪人心，并且是在普通人和普通的景物、境遇的直感中，为非常一般的风花雪月所提供、所启悟。之所以一再说是“妙悟”，乃因为它既非视听言语所得，又不在视听言语之外；风景（包括文艺中的风景）不仍然需要视、听、想象去感知去接受，诗文不也是需要语言或言语去表现去传达的吗？但感知、接受、表现、传达的，又决不只是风景和言语（意义）而已。“纷纷开且落”，是在有限的时间中的，却启悟你指向超时间的永恒；“鸿飞那复计东西”，是在有限空间中的，然而却启悟你指向那超越的存在。

古今如梦，何曾梦觉？但有旧欢新怨。异日对南楼夜景，为余浩叹。（苏轼词）

世路无穷，劳生有限，似此区区长鲜欢。微吟罢，凭征鞍无语，往事千端……（苏轼词）

人似乎永远陷溺在这无休止的、可怜可叹的生命的盲目运转中而无法超拔，有什么办法呢？人事实上脱不了这个“轮回”之苦。生活尽管无聊，人还得生活，又还得有一大批“旧欢新怨”，这就是感性现实的人生。但人却总希望能够超越这一切。从而，如我前面所说，苏轼所感叹的“人间如梦”、“人生若旅”便已不同于魏晋或《古诗十九首》中那种人生短暂、盛年不再的悲哀了，这不是个人的生命长短问题，而是人生意义问题。从而，这里的情感不是激昂、热烈的，而毋宁是理智而醒悟、平静而深刻的。现代日本画家东山魁夷的著名散文《一片树叶》中说：“无论何时，偶遇美景只会有一次，……如果樱花常开，我们的生命常在，那么两相邂逅就不会动人情怀了。花用自己的凋落闪现出的生的光辉，花是美的，人类在心灵的深处珍惜自己的生命，也热爱自己的生命。人和花的生存，在世界上都是短暂的，可他们萍水相逢了，不知不觉中我们会感到一种欣喜。”〔1〕但这种欣喜又是充满了惆怅和惋惜的。

……

中国传统的心理本体随着禅的加入而更深沉了。神使儒、道、屈的

〔1〕 见《散文》杂志，1985年第10期，百花文艺出版社，天津。

人际——生命——情感更加哲理化了。既然“人生不相见 动如参与商；今夕更何夕 共此灯烛光”（杜甫诗）那么 就请珍惜这片刻的欢娱吧 珍惜这短暂却可永恒的人间情爱吧！如果说，西方因基督教的背景使虽无目的却仍有目的性 即它指向和皈依于人格神的上帝 那么 在这里 无目的性自身便似乎即是目的。即它旨在丰富这人类心理的情感本体，也就是说，心理情感本体即是目的。它就是那最后的实在。

这，不正是把人性自觉的儒家仁学传统的高一级的形而上学化么 它不用宇宙论 不必“天人同构” 甚至也不必“逍遥游” 就在这“蓦然回首”中接近本体而永恒不朽了。

永恒是无时间的存在，它曾经是 Parmenides 的不动的一，是《易经》的流变 是庄周的“至人”在这里 却只是如此平凡却又如此神妙的“蓦然回首”。禅宗通过棒喝、机锋、公案 以“反常合道”的方式来指点、启发而不是言说、传授这个超时间的形上本体。

但任何自然和人事又都有时间的存在，所谓无时间、超时间或宇宙（时空）之前、之外，都只有诗和哲学的意义。这里也是如此。禅正是诗的哲学或哲学的诗，它不关涉真正的自然、人世，而只建设心理的主体。

这就是禅在美学中的意义。

二“脱有形似，握手已违”：韵味与冲淡

既然所追求不是气势磅礴（儒）或逍遥九天（庄）的雄伟人格，也不是凄楚执著或怨愤呼号的炽烈情感（屈），而是某种精灵透妙的心境意绪，于是境界、韵味，便日益成了后期古代中国美学的重要范畴和特

色。这也是通过禅的产生而实现的。

人生态度经历了禅悟变成了自然景色，自然景色所指向的是心灵的境界。这是“自然的人化（儒）和“人的自然化（庄）的进一步展开，它已不是人际（儒），不是人格（庄），不是情感（屈），而只是心境。像司空图漂亮地描写的那些“诗品”，便是这样：

月出东斗，好风相从，太华夜碧，人闻清钟。（高古）
 白云初晴，幽鸟相逐……落花无言，人淡如菊。（典雅）
 俯拾即是，不取诸邻，与道俱往，著手成春。（自然）……

这是批评的诗，是描绘诗境的诗，也是描绘人生——心灵境界的诗，是充满了禅机妙悟的诗。这是审美意境，同时也是人生境界，更是心灵妙悟。而它们所展现、所留下的，即是那悠长的韵味。

无怪乎《沧浪诗话》作为后期中国美学的标准典籍，其最著名的便是“镜花水月”的理论了：

……羚羊挂角，无迹可求，故其妙处，透彻玲珑，不可凑泊。
 如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之像，言有尽而意无穷……

“镜花水月”是空幻，却空幻得那么美，那么富有境界和韵味，使人难忘。它是美的空幻和空幻的美。空幻成为美，说明它不诉诸认识，更不诉诸伦理，而只是一种对本体的妙悟感受。这空幻又不是思辨的

虚无，而仍然具有活泼的生命，尽管是“镜中花”“水中月”，却毕竟仍有“花”、“月”。“镜花水月”作为文艺创作的一般规律（无意识、形象大于思想、形象思维等等），已有许多文章讲过了；关于它与禅的关系，也有好些人说了，如：

从这点讲，王士禛神韵之说最合沧浪意旨。王氏谓：“沧浪以禅喻诗，余深契其说，而五言尤为近之。如王维辋川绝句，字字入禅。他如‘雨中山梁落，灯下草虫鸣’，‘明月松间照，清泉石上流’以及太白‘却下水精帘，玲珑望秋月’，常建‘松际露微月，清光犹为君’，浩然‘樵子暗相失，草虫不可闻’，刘脊虚‘时有落花至，远随流水香’，妙谛微言，与世尊拈花，迦叶微笑，等无差别，通其解，可语上乘。”（《带经堂诗话》卷3），这就把禅与悟混合着讲。悟中带禅，则似隐如显，不可凑泊；禅中有悟，则不即不离，无迹可求。（1）

但是，严沧浪、王渔洋所追求的诗的这种理想以及所谓“妙悟”和“镜花水月”的禅境诗意，其审美特点究竟何在，却始终讲得并不明确。其实，简单说来，它的特点就在一个字——淡。

淡，或冲淡，或淡远，是后期中国诗画等各文艺领域所经常追求的最高艺术境界和审美理想，《美的历程》曾指出：“正如司空图《诗品》中虽首列‘雄浑’，其客观趋向却更倾心于‘冲淡’‘含蓄’之类一样……是当时整个时代的文艺思潮的反映。……《画论》中把‘逸品’

（1）郭绍虞：《沧浪诗话校释》第20页，人民文学出版社，北京，1960。

置于‘神品’之上，大捧陶潜，理论上的讲神、趣、韵、味代替道、气、理、法，无不体现出这一点。”

梅圣俞诗：“作诗无古今，唯造平淡难。”〔1〕苏东坡说：“大凡为文，当使气象峥嵘，五月绚烂；渐老渐熟，乃造平淡。”〔2〕甚至理学大家朱熹在审美趣味上也如此，他说：“晋宋间诗多闲淡，杜工部等诗常忙了。”〔3〕司空图《诗品》虽然把“神出古异，淡不可收”只放在“清奇”品中，把“远引若至，临之已非”只放在“超诣”品中，其实在其他品中也大都有着“镜花水月”的先声，如“情性所至，妙不自寻，遇之自天，冷然希音”〔4〕“遇之匪深，即之愈希，脱有形似，握手已违”〔5〕等等，不也就是“镜花水月”，看得见，摸不着么，而它们，不就正是组成“冲淡”风格的具体形象特征么？这里的“淡”，既是无味，却又极其有味，即所谓“无味之味，是为至味”。有意思的是，这个充满禅意的审美标准，却又是早已有之的传统说法。连后汉刘邵《人物志》在品评人物时也曾认为，“凡人质量，中和最贵矣。中和之质，必平淡无味，故能调成五材，变化应节”〔6〕。这是讲政治的。从哲学讲，魏晋玄学以“无”为本，更是人所熟知。无论政治、哲学或美学，所谓“以无味和五味”是同一原理，它本由儒家“中和”、“中庸”传衍而来，但只有到禅宗，才把它提到空前的本体高度，强调它乃人生一艺术的最高境界，从而才可能在

〔1〕《梅尧臣集编年校注》下册，第845页，上海古籍出版社，1980。

〔2〕《中国美学史资料选编》下册，第34页。

〔3〕《朱子语类》卷140。

〔4〕司空图：《诗品·实境》。

〔5〕司空图：《诗品·冲淡》。

〔6〕刘邵：《人物志·九征第一》。

感性世界中造成韵味无穷的审美效果。A. H. Maslow 曾认为在某种高峰体验 (Peak Experience) 中, 人与世界相同一而无特定的情感。禅所追求的正是这种“无特定情感”的最高体验 亦即“淡”的韵味。

自此之后, 所谓“韵”或“韵味”便压倒了以前“气势”、“风骨”、“道”、“神”、“格”等等, 成为更突出的美学范畴。王渔洋的“神韵说”, 便是它的最后成果。这里的“韵”也不再是魏晋时代的“气韵”、“神韵”, 而是脱开了那种刚健、高超、洒脱、优雅, 成为一种平平常常、不离世俗却又有空幻深意的韵味, 这也就是冲淡。冲淡的韵味, 正是通过这“镜花水月”式的空幻的美的许多具体形态, 展现在艺术中的。它们大都是: 有选择地描绘非常一般的自然景色来托出人生一心灵境界的虚无空幻, 而使人玩味无穷, 深深感慨。它的特色是如前面所说的动中静, 实中虚, 有中无, 色中空。只有这样, 才能有禅意和冲淡。

僧家竟何事, 扫地与焚香。清磬度山翠, 闲云来竹房。身心尘外远, 岁月坐中忘。向晚禅房掩, 无人空夕阳。(唐·崔侗诗)^[1]

这是一幅异常普通而相当写真的寺院和尚的生活图画, 但通过结尾两句所透露出来的, 却是某种淡远而恒久的韵味。“无人空夕阳”, 多么孤独、宁静、惆怅和无可言说。一切都没有了, 只有淡淡的夕阳光在照着。难道这就是“在”么? 中国后期诗画中, 常常讲“无意为佳”,

[1] 《唐诗别裁》卷 11。

它不仅是指创作中的无意识状态和无意识规律（见第三章），而且也是指这种摆脱了一切思考、意向、情感、心绪的审美境界。它不也就是这个禅意的世界么？它真正领悟了那本体真如了吗？它就是那永恒之谜吗？不知道但诗人艺术家们总是要去追求它的踪迹。“亭下不逢人，夕阳淡秋影”是倪云林的诗情，也是他的画境，这里即是“冲淡”：在极其普通、简单的萧瑟秋景中，你似乎可以去接近、去“妙悟”那永恒的本体。但若真正去把握领会它时，它却不见踪迹，“握手已违”了。这就是为什么倪云林的画所描写对象总是最普通的茅亭竹树，却与前述王维、苏轼的诗一样，具有非常感人的艺术效果。

倪云林的地位在后世越来越高。与诗文以“淡”为特色和标准一样，在山水画中也是愈来愈以“平远者冲淡”、“险危易好平远难”为最高标准了。“高远”、“深远”的多重层次的巨幅山水向这种或寒林萧瑟或旷荡迷冥的“平远”转移。从而“以白当黑”、“小中见大”、“无画处皆成妙处”，以及讲究水墨韵味、干笔勾勒等等，便成为中国后期绘画理论中不断涌现而终于成为常规的普遍法则。它们实际上都与此有关。

柳宗元有首著名的诗：“渔翁夜傍西岩宿，晓汲清湘燃楚竹，烟消日出不见人，欸乃一声山水绿。回看天际下中流，岩上无心云相逐。”苏轼说：“熟味此诗有奇趣，其末两句虽不必，亦可也。”〔1〕

到底最后两句要好呢，还是不要好？哪样味道更足呢？

从截然斩绝的禅机锋利说，从“浓烈的见性成佛”的顿悟棒喝说，似

〔1〕 宋释惠洪：《冷斋夜话》引

乎以不要为好。去掉后两句，意在言外，截然煞住，符合禅境。苏轼也许就是从这角度看的。但是，如果从上述最高境地的“淡”的韵味说，似仍以不删为佳。因为柳的末两句远非蛇足，“回看天际下中流，岩上无心云相逐”有这两句更加韵味悠悠 盎然不尽 真个是“心灭境无侵”它直指那个“无心”的自体世界。它更加冲淡、平远和意味无穷。柳宗元不是不会作“禅机激烈”的诗文 像同样著名的“千山鸟飞绝 万径人踪灭 孤舟蓑笠翁 独钓寒江雪”便是“人境俱夺”说得斩绝的。

又一则评论说：“余观东坡和梵天僧守诠小僧，所谓‘但闻烟外钟，不见烟中寺。幽人行未已，草露湿芒履。惟应山头月，夜夜照来去’。未尝不喜其清绝过人远甚。晚游钱塘，始得诠诗云‘落日寒蝉鸣，独归林下寺，柴扉夜未掩，片月随行履，惟闻犬吠声，更入青萝去。’乃知其幽深清远，自有林下一种风流，东坡老人虽欲回三峡倒流之澜，与溪壑争流 终不近也。”^{〔1〕}这个故事几乎与删柳诗同一机杼 即原 惠诠 诗更从容不迫，随遇而安，东坡却过于人为，执意追求，未必自然，反失禅意了。这是否说明这位坡老仍然更多保留着儒学精神，虽参禅却“悟而未悟”呢？但恰恰是这个“悟而未悟”的东坡真正代表着吸收了佛学、禅意后的华夏美学。

三“起舞弄清影 何似在人间”回到儒道

曾国藩曾以“太阳”、“少阳”、“太阴”、“少阴”来作为古文的四象分类。如果借用到这里，姑妄言之，则似乎可说，儒以刚健为美，其中

〔1〕 《竹坡诗话》

含柔 属“ 太阳 ”道则以柔为体 其中有刚 属“ 太阴 ”屈乃柔中之刚，属“ 少阳 ”禅则貌刚实柔 属“ 少阴 ”。这个“ 少阴 ”与儒家雄健刚强的美学传统，的确已拉开了距离。禅本来已经是华夏民族的文化心理结构对印度佛学的改造和创作，但出家做和尚，即使是禅宗，也仍然不是华人所特别喜爱的事情；反映到意识文化领域，亦然。所以，如前所指出，儒道两家的重生命、重人际的精神，又不断以这种那种方式和形态重新渗入禅意追求的文艺里。正是：“ 嫦娥应悔偷灵药，碧海苍天夜夜心 ”，还是回到人间，回到肯定而不是否定生命中来吧。即使如淡远之至的倪云林 不也仍有“ 兰生幽谷中 倒影还自照 无人作妍暖 春风发微笑 ” 的生意盎然的诗句么？

如第三章所指出，从一开始，像最早的画论作者之一的和尚宗炳，在讲了“ 圣人(佛)含道映物 ”之后 紧接着便谈“ 眷恋庐衡 契阔荆巫 ”等等，即依恋、怀想山水，才有山水画的创作要求。足见，宗炳作为佛家 尽管在哲学理论上大讲“ 澄怀味象 ”、“ 山水以形媚道 ”但实际的心灵重点 却在游于山水之中的精神快乐。这里 佛家的“ 圣 ”“ 贤 ”便与儒学和庄子的圣人有接近或相通之处了。他不再只是兀兀枯坐，光求戒、定、慧 而还要游山玩水，“ 称仁智之乐焉 ”尽管讲的还是“ 庆会感神，神超理得 ”，似乎仍在求佛“ 理 ”，但实际上却是“ 余复何为哉？畅神而已。”〔1〕而所谓“ 畅神 ”实质上便是一种审美愉悦。可见 从一开始，庄子道家甚至孔门儒学在审美领域(玩赏自然风景和山水绘画)早就渗入了先于禅宗的佛门。

〔1〕 宗炳：《画山水序》。

从诗看，也如此。有人指出，司空图“诗品以雄浑居首，以流动终篇 其有窥于天地之道矣”。〔1〕虽然很难同意说司空图《诗品》已是经过严整组织的理论系统 但这里所说以“雄浑”始以“流动”终 倒似乎可以说明它的开篇与归宿是展示了同一特色的：这就是，即使具有禅的特色的诗歌理论 却仍然把“冲淡”摆在第二 而以儒、道（又特别是儒）作为自觉的起始和归宿。它所“窥于天地之道”的 并非禅 而仍然是儒、道。这正像严羽尽管自觉地以禅讲诗，却仍以李、杜为正宗；苏轼尽管参禅 却仍然既旷放豁达（道）更忧国忧时（儒）一样。所以由禅而返归儒、道，又正是中国文化和文艺中的禅的基本特色所在。而这，也大概是中国禅与日本禅的差异所在吧。日本的意识状态和文艺中的禅，倒更是地道的。它那对刹那间感受的捕捉，它那对空寂的追求，它那感伤、凄怆、悲凉、孤独的境地，它那轻生喜灭、以死为美，它那精巧园林 那重奇非偶……总之，它那所谓“物之哀”都更突出了禅的本质特征。中国传统的禅意却不然，它主要突出的是一种直觉智慧，并最终仍然将此智慧溶化和皈依到肯定生命（道）或人生（儒）中去。如果从这个角度对比一下禅与儒、道、屈 则禅强调“境由心设”，于是去建境启悟（如日本园林）道则强调自然，于是不去人为造境 而纯任自然，这样反而如长江大河，气势更为浑一、流动而博大，尽管可能不是那样的精巧、微妙和空灵。禅强调一切空幻、短暂，人生如流浪在外 不知来去何从 从而高扬寂灭 儒、屈则均重人际情感 执著于家园亲友，留连于别情恨赋，具有厚重的人情味和亲密感。禅强调转瞬即

〔1〕 孙联奎：《诗品臆说》。

逝，不可重复，非言语所能道破，所以完全不要法度，只求顿悟。儒、道、屈均不然，或重法度，或讲究无法而法。总之，传统士大夫文艺中的禅意由于与儒、道、屈的紧密交会，已经不是那么非常纯粹了，它总是空幻中仍水天明媚，寂灭下却生机宛如。具有禅意美的中国文艺，一方面既借自然景色来展现境界的形上超越，另一方面这形上境界的展现又仍然把人引向对现实生活的关怀。这便进一步扩展和丰富了心灵，使人们的情感、理解、想象、感知以及意向、观念得到一种新的组合和变化。

一个关于苏轼的故事说：“东坡老人在昌化，尝负大瓢行歌田亩者……媪妇年七十云：‘内翰昔日富贵，一场春梦耳。’坡然之。”〔1〕苏轼似很欣赏和满意于这种评论，在自己的诗作中把这个实际表达了他的看法（人生空幻的“老媪”叫作“春梦婆”。袁枚曾说东坡少情，大概也是指他由于对人生的彻悟，才没有如屈原那样执著的热情吧？但就是这个已经看透一切的苏轼，也仍然唱着：“谁道人生无再少，门前流水尚能西，休将白发唱黄鸡”；“酒酣胸胆尚开张，鬓微霜，又何妨”；“休对故人思故国，且将新火试新茶，诗酒趁年华”……仍在强打精神，乐观奋斗。它是向儒、道的回归，而这一回归却又更加托出了人生无意义的悲凉禅意。这种无意义反转来给“人还是要活的”以一种并非消极的参悟作用，使人的心理积淀更丰富而深沉了。

禅宗祖师慧能本来自民间，其僧徒也多下层百姓，但经上层士大夫接受后，宗教性的成佛祈求日渐化为这种审美性的人生参悟。这种

〔1〕 《侯鯖录》转引自《苏东坡轶事汇编》第217页 岳麓书社 长沙，1981。

从宗教向审美的转换，正是儒、道传统渗入而产生的结果，也表明由禅向儒学的复归。所以《美的历程》要以苏轼作为代表来表明这点：

这种整个人生空漠之感，这种对整个存在、宇宙、人生、社会的怀疑、厌倦、无所希冀、无所寄托的深沉喟叹，尽管不是那么非常自觉、却是苏轼最早在文艺领域中把它透露出来的。……也许，只有在佛学禅宗中，勉强寻得一些安慰和解脱吧。正是这种对整体人生的空幻、悔悟、淡漠感，求超脱而未能，欲排遣反戏谑，使苏轼奉儒家而出入佛老，谈世事而颇作玄思；于是，行云流水，初无定质，嬉笑怒骂，皆成文章；这里没有屈原、阮籍的忧愤，没有李白、杜甫的豪诚，不似白居易的明朗，不似柳宗元的孤峭，当然更不像韩愈那样盛气凌人，不可一世。苏轼在美学上追求的是一种朴质无华、平淡自然的情趣韵味，一种退避社会、厌弃世间的人生理想和生活态度，反对矫揉造作和装饰雕琢，并把这一切提到某种透彻了悟的哲理高度。

如前所说，这哲理不是佛理的思辨，更不是庄周的雄文宏论、重言厄言，而只是某种心灵境地和生活韵味。苏轼不是佛门弟子，也非漆园门徒，他的生活道路、现实态度和人生理想，仍然是标准的儒家。他的代表性正在于，吸收道、禅而不失为儒，在儒的基础上来参禅悟道，讲妙谈玄。也可能正因为此，苏轼尽管为极少数的恪守正统教义的儒家理学家所不满，但始终是当时和后世广大知识分子所喜爱、所欣赏、所崇拜的天才人物。他的人格、风格使人感到亲切自然，易于接受，他

比其他任何人似乎更能从审美上体现出儒家所标榜的“极高明而道中庸”的最高准则。所以与其说是宋明那些大理学家、哲学家，还不如说是苏轼，更能代表宋元以来的已吸取了佛学禅宗的华夏美学。无论在文艺创作中或人生态度上，无论是对后世的影响上或是在美学地位上，似都如此。

如所周知，宋明那些儒门哲学大家在理论上对文艺一般都采取摈斥的态度，像程颐：

问作文害道否？曰害也。……或问诗可学否？曰既学诗，时须是用功，甚妨事……如今言能诗无如杜甫，如云“穿花蛺蝶深深见，点水蜻蜓款款飞”如此闲言语，道出做什么？〔1〕

像朱熹：

道者，文之根本；文者，道之枝叶，〔2〕才要作文章，便是枝叶，害著学问，反而失也。〔3〕……作诗费功夫，要何用？……今言诗不必作，且道恐分了为学功夫；然到极处，当自知作诗果无益。〔4〕

……

这类的语录是非常之多的。总之，“道”是根本，“诗”“文”是枝

〔1〕 《二程全书·遗书》卷19。

〔2〕〔3〕 《朱子语类》卷139。

〔4〕 同上书 卷140。

叶 如果“溺于文章”就要有害于“道”。他们确乎继承又极端发展了自“礼乐传统”到儒家诗教的重质轻文、重伦常政治轻审美愉悦的正统准则和批评尺度。但是他们也确乎是片面地发展了。在这个方面，关于宋明理学家们是没有多少可以讲述的，他们完全忽视或有意无视审美本身的逻辑、规律及其重要意义。像朱熹这样眼光锐利、趣味高超的哲学家，尽管在文艺鉴赏和审美口味上并不保守，如他对《楚辞》等等的研究评论便很有见地，但这一切在他们哲学理论中并无地位，与他们的哲学体系缺乏有机联系。至于理学家们自己的文艺创作，因为只注意在诗中说道，所以也实在不敢恭维。有意思的是，当代学者钱穆却一反定论，这样称道说：

中国人中最讲究人生艺术的要推北宋的邵康节（邵雍）……亦不要做一圣人、做一贤人，亦不讲什么道德，你只要活得安乐，做一安乐人。这是道家言。但这里面有一番大艺术，我有一本理学六家诗钞。所钞的第一家就是邵康节，第二章是朱夫子，下边是陈白沙、王阳明、高景逸、陆桴亭，他们都是有名的理学家，换句话说，都是道学先生。诸位倘有意去读他们的诗，他们的诗中，都在讲人生，每一首诗，你读来，都会觉得情味无穷。所以我要讲中国人讲道德和艺术是一而二、二而一的。〔1〕

〔1〕 钱穆：《从中国历史来看中国民族性及中国文化》第 114—115 页 联经出版事业公司 台北，1979

对此，我是怀疑的。我不欣赏也不相信这些道学先生们的诗有这么好。尽管钱穆《理学六家诗钞》中也确有好诗，但许多诗因为要说教，违反了审美基本规律，便变得论理过多，索然寡味，并不使人“觉得情味无穷”。到底哪种意见哪种感觉对，读者们可以通过亲自读这些诗，以及用这些诗与那些著名的诗人们的作品相比较，来感受和评判。

那为什么在这里要引用钱穆这段话呢？主要在于我非常同意其开头的半句和最后的一句。我认为，宋明理学继禅宗之后丰富了中国传统哲学，这丰富确乎表现在合道德与艺术于一体的人生境界的提出上，即钱所说的“人生艺术”亦即合道德与艺术于一体的“一而二，二而一”的人生境界。朱熹说：“不必托于言语，著于简册，而后谓之文，但自一身，接于万事，凡其语默动静，人所可得而见者，无所适而非文也。”〔1〕这就是说，“文”不只是文章诗赋，而是整个人格、整个人生和生活。一切“人可得而见”的“语默动静”，都是文章，都关乎“道”、“理”。亦是说，“文”不只是文艺，而更是人生的艺术，即审美的生活态度、人生境界和韵味。

冯友兰曾说，禅宗下一转语即到理学。既然“砍柴担水，莫非妙道”，那么，在伦常日用之中，就更可以悟道和得道了。这也就是我在《中国古代思想史论》中所讲的，宋明理学吸取和改造了佛学和禅宗，从心性论的道德追求上，把宗教变为审美，亦即把审美的人生态度（即钱穆上述的“人生艺术”）提升到形上的超越高度，从而使人生境界上升到超伦理超道德的准宗教性的水平，并因之而能替代宗教。从这个

〔1〕《朱子大全·文集》卷70

意义上说，宋明理学却又正是传统美学的发展者，这发展不表现在文艺的理论、批评和创作中，而表现在心性思索所建造的形上本体上。这个本体不是神，也不是道德，而是“天地境界”，即审美的人生境界。它是儒家“仁学”经过道、屈、禅而发展了的新形态（下略）

有趣味的现象是，宋明理学的高潮时期也大体是中国山水画的高潮时期。哲学思辨与艺术趣味的这种同步，是否说明其中有贯通一致的东西呢？这是一个尚待深究的问题。从美学看来，两者同是上述这一精神特征的表达。在宋明哲学，道德理性与生命感性的“天人合一”，建构了“属道德又超越道德”、“准审美又超审美”的本体境界。山水画则以形象化的境界，同样展现了这个“天人合一”。在中国山水画中，尽管人物形象是小小的，甚至看不大清楚，但他们既不表现为征服自然的主体，却又并不是匍匐于自然之下的鸡虫，如果没有这些似乎是小小的樵夫、渔夫、行客、书生，大自然就会寂寞、无聊、荒凉、恐怖（见第三章），所以，山水画虽然没有去表达人的功业、个性，也没表达神的人格、威力，它表达似乎只是人与自然的和谐，但这和谐却不只是乡居生活的亲密写实，而更是一种传达本体存在的人生的境界和形上的韵味。这是与大自然合为一体的人的存在，是人的自然化和自然的人化的统一。尽管它已不仅是道家，而且有禅意，但又仍然是回到人世、从属儒、道的禅。即使是倪云林的不画人的山水，也仍然以这种儒道互补式的“天人合一”的韵味和境界吸引、感受和打动着人们，只是他的“亭下不逢人，夕阳淡秋影”使空幻的禅意可能更浓一些罢了。

创作和欣赏山水画的，主要并不是出家的和尚或道士，而仍然是士大夫知识阶层。“士”是一般的知识分子，“大夫”可说是知识分子

兼官僚；他们都经过儒家的教育和训练，是儒学所培育出来的。这些知识分子面对山水画，体会和感叹着自然的永恒、人生之若旅、天地之无垠、世事的无谓，而在重山叠水之间，辽阔平远之际，却又总有草堂半角，溪渡一张，使这审美领会仍然与人世相关。世事、家园、人生、天地在这里奇妙地组成对本体的诗意接近。于是，对热衷仕途的积极者来说，它给予闲散的境地和清凉的心情；对悲观遁世的消极者来说，它又给予生命的慰安和生活的勇气。这，也许就是山水画的妙用所在吧。这所谓“妙用”不又正是儒、道、释（禅）渗透交融而仍以儒为主的某种方剂配置么？苏轼词云：“我欲乘风归去，又恐琼楼玉宇，高处不胜寒。起舞弄清影，何似在人间”。还是带着那妙悟禅意，回到人间情味和人际温暖中来吧，这里即有实在，有本体，有永恒。经过禅意洗礼后的华夏美学和文艺便正是这样。如果说，庄以对“感知层”、屈以对“情感层”那么，禅便以对“意味层”的丰富突破、扩大和加深了华夏美学。

（原载《华夏美学》，1988年，新加坡

东亚哲学研究所、香港三联书店出版）

关于“实用理性”（1993 年）

林毓生教授提出的有关实用理性的问题极其复杂，并且同许多别的问题密切关联。限于时间，无法展开充分的讨论，只能简要作答。

1. 首先谈术语。我最先是在 1980 年所写的一篇文章《孔子再评价》中使用“实践理性”这一词汇的。在汉语里，它与康德“practical reason”的中译名“实践理性”相同。为了避免造成混乱，我后来改用“实用理性”。这个术语与康德的实践理性有一些共同点。因为儒家所强调的也是伦理行为。林教授说，我用这个概念是指“一种肯定现实生活的世界观”。在儒家思想中，这种肯定现实生活的世界观所关注的是伦理实践，并与之紧密相联。离开了伦理实践，这种世界观或生活态度便无意义。不过，实用理性并不只是伦理实践，它也同思辨的思维模式形式对照。在这方面，实用理性同杜威的实用主义也有着某些相似性：实用理性也将有用性悬为真理的标准，认定真理在于其功用、效果。

不过，实用理性又不能等同于杜威的实用主义，因为它承认、尊重、相信甚至强调去符合一个客观的原则、规则或秩序，此一原则、规则或秩序在某种意义上乃是独立于人的思维和经验的，这就是天道，或称天命。人道不能同天道分开，人道必须遵从天道，天道与人道是

一而二、二而一的东西。

何谓天道？这个问题十分复杂。天道包括自然法则，例如，孔子说：“四时行焉，百物生焉，天何言哉！天何言哉？”同时，天道也包蕴着某种超自然的涵义，例如孔子说过，“天厌之！天厌之！”

2. 因此，我认为儒家思想确实蕴含着某种宗教的品格，它不是西方意义上的哲学。三十年代，在冯友兰《中国哲学史》的“审查报告”中，金岳霖提出“中国底哲学史”与“中国的哲学史”的区分。后者意味着有一种普遍的、一般的哲学，因此，中国的哲学与西方的哲学具有相同的性质，两者都讨论同样一些问题，例如宇宙论问题、本体论问题、认识论问题等等。但是“中国底哲学史”（本文以后改用“中国哲学史”略去现已不习用的“底”字）所强调的却是：中国哲学在性质和问题上根本不同于西方哲学。我本人倾向于这一观点。

我认为，哲学这个术语来自西方，用这个术语去讨论中国文化不很准确，因此要特别注意。

所谓“中国哲学”，尤其是儒家学说，大体上只是半哲学。正因为它是半哲学，所以就不重视抽象的思辨论证、严密的逻辑推理、系统的理论建构等等。相反，它特别强调理论必须具有实践的和实用的品格。儒家试图对普通人的日常生活，对他们的行为和活动施加直接的影响。对西方人来说，这是宗教而非哲学的任务。事实上，在传统中国社会里，尤其是在士大夫中间，儒学所发挥的作用的一种准宗教的作用。

但是，儒学又不是真正的宗教，它缺少一个人格神的上帝，缺乏特

定的组织、仪式和信仰，而所有这些对宗教来说经常是不可或缺的。孔子本人秉持一种“敬鬼神而远之”的态度，很少提到自然力量对人事的干预或作用。他对鬼神的存在既不肯定也不否定，甚至也不提出怀疑，因为任何肯定、否定或怀疑，都必须以智性的探索和理论的思维为前提。古希腊哲学对感觉的怀疑、近代经验哲学对理性的怀疑，都属于理论思辨的范畴，而对儒学和实用理性来说，这没有意义也没有用途，因此不需要探求。儒家更倾向于将这类问题弃置一旁，不予讨论。即使在今日，要想通过智性的手段去解决上帝、鬼神的问题，也是不可能的。

3. 正因为儒学将宗教与哲学融为一体，它就既不是宗教，也不是哲学。因此，在儒家思想中就不存在神圣与俗世、灵与肉、此岸世界彼岸世界之间的紧张冲突，而类似的紧张冲突在诸多宗教中则是明显可见的。对儒家来说，同样也不存在经验与理智、感性与理性、主观与客观之间的冲突，这一点也使它有别于诸多哲学理论。但是，儒家思想却有其自身的尖锐冲突。儒家并不像林教授引述麦克斯·韦伯和莱布尼茨所说的那样，认为“现实世界是‘所有可能的世界中最好的一个’”。对儒家来说，恰好相反，现实世界是非常不完善的，最好的世界有待于通过人们努力去创造和复兴。因此，在儒家思想中，真正的紧张仍存乎理想的乌托邦远古世界与污浊的现实世界之间。孔子梦周公，儒家老要“复三代（夏、商、周）之盛”。即使到了宋代，朱熹仍抱怨，较之三代，汉唐盛世也只能算是衰落。去创造一个不同于现实世界的理想世界，在地上建立天国，实现大同太平，这构成了中国士大夫

知识分子伟大的使命感。这使命 (mission) 虽属人事，却关乎天命。因为这种使命感并不只是纯粹的主观意愿和主观理想，而是来自一种宇宙律令，一种神圣的召唤或天职 (calling)。中国知识分子勇于献身的热情及其信仰心态绝不亚于宗教徒，“救民于水火”“以天下为己任”这类信仰、目标和行动，可以同任何宗教对救赎的关注相提并论。

儒家并不仅仅关注灵魂的拯救。灵魂的拯救自属必要，因此新儒家宋明理学讲究甚至专注于心性问题。然而，灵魂的拯救是同社会的拯救密不可分的，这就是所谓的“内圣外王之道”。

4. “圣”的根源何在？这个术语最初是同宗教仪式、巫术活动等等联系在一起的。在远古时代，同神鬼交通的巫师成了圣者；此外，他还拥有至高无上的统治权力，他同时就是“王”。后来，在儒家那里，“圣”逐渐演化成了一种道德修养。“仁、智、勇”最初本是对氏族首领作为典范的品质要求，到了儒家手中，则成了一种道德素养。“王”自然是有关统治的，因而属于政治的范畴，这样一来，伦理就同政治融合无间了。这就是中国式的政教合一，从理论上说，它正是来源于“内圣外王”。

中国缺少类似于基督教那样的宗教，但儒家伦理却具有如上种种宗教品格，其结果就产生出中国式的政教合一。伦理被视为政治，政治也被视为伦理。例如，自宋代以还，人们一直把官吏的道德人格视作为官好坏的评判批准。为官须清正廉洁、诚实不阿，至于政绩如何，反而无足轻重。在“文化大革命”中，反对资本主义和修正主义的政治斗争，通通都被贴上了“公”“私”斗争的伦理标语，举国上下澎湃着“灵魂深处

爆发革命”（林彪语）的道德激情。我在《中国现代思想史论》一书已经对这一点作过讨论。在此我仅想强调一点，自“五四”到1989年中国知识分子对“救亡”“爱国”“科学”“民主”的满腔热情实际上正是由这种准宗教的道德信仰激发起来的。我在别的文章中曾写道，自“五四”以来，一直存在着一个“热情有余”的问题，也就是说实用理性中的激情要素在某些特定的情况下能够制造出一种准宗教性的狂热，虽然它始终不会像某些宗教狂热那样持久和极端反理性。

5. 如何解决这个问题？我们需要全面否定儒学和实用理性吗？需要全面西化，如金观涛引进“科学主义”，或如刘小枫引进基督教吗？对此，我不敢苟同。

“实用理性”就如同“积淀”和“文化心理结构”一样，并不是一个封闭的概念。它们都不是指某些一成不变的模式或形式，而是指一个活生生的过程中的结构原则或创造原则。它们指的是文化在人的心理中所发挥的作用和与个体相冲突和交融的历程。人的心理不是死东西，如桌椅板凳那样，它本身乃是一个不断展开、不断向前推进的过程。因此，无论是积淀还是文化心理结构（formation）都是一些活生生的过程。说“塑形”（shaping）和“形成”（forming）可能更准确一些，或许需要用一个新词“积淀过程”（sedimentating）来取代“积淀”（sedimentation）一词。

儒家希望“塑建”人的情感和感性。例如，儒家认为“乐者乐也”，但同时又认为“乐以节乐”。人需要快乐，但若不对快乐加以节制，就会对个体身心和社会秩序产生害处。儒家既不禁止感官欲求，又不放

纵感官欲求。因此，我曾经讲过，在中国缺少酒神精神（见拙著《华夏美学》），“乐”就如同“礼”一样，其目的是要“塑建”人的感性，使之恰到好处。也就是说，儒家要求理性渗入到情感中去，情理交融。林教授将此点说成是“节制有度”，这种“节制有度”的意义就在于要给予自然情感以属人的合理形式，它赋予情感以合理的度，要求情理交融。

另一方面，儒家又要求情感渗入理性，因此，儒家世界观充溢着情感。《周易》说，“天地之大德曰生”。天地自然具有一种肯定的情感品格。天道、天命、人性是善的、美的、有活力的，洋溢着健旺的生命力。当然，儒家对宇宙、自然和生命所作的这种界定并不是科学的，也不是思辨的、哲学的，而完全是情感的、审美的。因此，虽然儒学不是宗教，但它却超越了伦理，达到了与宗教经验相当的最高境界，即所谓“天人合一”。我把这种境界称为审美境界。儒家的审美境界并不只是感性愉悦，而且也是心灵的满足或“拯救”，是人向天的精神回归。

如我在前面指出的，正因为实用理性中，情与理是相互交织在一起的，这种情便不是反理性的狂热或盲目的屈从。较之某些宗教，实用理性更有可能去调适情与理的关系，限制非理性的情感，使之不致对接受新事物构成大的障碍。实用理性更注重吸取历史经验以服务于社会生活的现实利益。例如，中国传统向来不重视抽象思辨、逻辑推理和科技发明，然而，当现代科技自西方而来并证明了其效用之后，中国人很快便接受了它，而且还接受了从形式逻辑到各种哲学理论等一整套西方的思维模式，并在科学领域大显身手。

因此，在今日现代化的进程中，实用理性便完全有可能找到合理有效的方法去解决诸如政教合一、伦理与政治混融不分、狂热的革命

激情等问题。清初黄宗羲、唐甄等人吸取历史的经验教训，冲破传统的藩篱，提出了接近于现代民主观念的思想。由此，似乎可以得出一个结论：实用理性作为中国人文化心理活动的结构原则，并非静止的、一成不变的形式，它重视的正是变化、扩展、更新和发展。从而，中国传统、儒学和实用理性不会对现代化构成障碍。

6. 最后简略谈谈林教授所提的启蒙与救亡问题。这问题也十分复杂，在大陆和海外都有种种批评和讨论。我同意林教授的说法，启蒙运动本身存在着许多问题。我在 1979 年出版的《中国近代思想史论》中，讨论了革命派（我称之为法国学派的追随者）如何压倒了改良派（英国学派的追随者）。为什么？是因为救亡。为什么严复翻译的赫胥黎的《天演论》如此受人欢迎，而他翻译的孟德斯鸠的《法意》和亚当·斯密的《原富》则没有发生影响？为什么“五四”时期“科学”的口号后来成了“科学态度”“科学精神”“科学世界观”这类意识形态，而“民主”的口号则成了毛泽东的民主集中制？所有这一切都是由于同一个原因：救亡。

可见，“救亡压倒启蒙”的含义之一，正是启蒙本身所接受和宣扬的思想是同救亡联系在一起，并受其主宰和制约。从表面上看，启蒙和救亡似乎对立，但实际上两者却是相互渗透，难解难分地纠缠在一起。启蒙最初由救亡唤起，但到后来，特别是 20 世纪 30 年代以后，在共产党控制的组织和地区的军事化环境中，救亡完全压倒了启蒙。要不是 20 年代以后救亡的任务变得日益紧迫，林教授所钟爱的苏格兰学派的启蒙思想，对具有实用理性的中国知识分子和中国人来说，

本是不难接受的。

虽然我并不同意某些青年学者全盘否定儒学的观点，但对“现代新儒家”用道德形而上学为现代民主制度开辟道路的理论，我也颇不以为然。我认为这是根本不可能的。在今日，要想继承和发扬中国传统，应该重视的倒是实用理性，去研究它，进行转换性的创造。一方面，坚持和发扬那种重视经验、历史和现实效果的“冷静合理、现实主义的”（林教授语）思维方式，并以此将道德与政治明确地区分开来。另一方面，保持和发展实用理性中那种乐观而韧性的人生态度，去重建那超越伦理的准宗教的心灵境界。这样，我们或许能够突破绵延至今的政教合一，克服目前日趋严峻的道德颓丧和信仰危机。

这就是我的简要答复，谢谢各位。*

（原载《21世纪》总21期，《原道》第1期）

* 这是在洛杉矶美国亚洲学会年会（1993.3.25-28）“与李泽厚对话”圆桌讨论（Session 23; Round Table; Conversation with Li Zehou）上的发言。参加讨论者为林毓生（主持人）、史华慈（Benjamin Schwartz）、狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）及听众。刘锋译，译文经作者校订。

初读郭店竹简印象纪要(1998 年)

1. 一再提“生为贵”〔1〕“天生百物，人为贵”〔2〕这与《易传》“天地之大德曰生”、与据说都是（孔）“子曰”的《孝经》“天地之性人为贵”《大戴礼传·曾子大孝》“天之所生 地之所养 人为大矣”《孔子家语·六本》“天生万物 唯人为贵”一脉相连。它们对人、对生命的感性存在采取完全肯定的态度，而不重视去叙说是“否有比人、比生更高更“贵”的另一世界。“生”人”本身成了最终目的、价值、意义。这正是中国文化包括儒道两家的特色所在，而与基督教文化等相区别。这也就是我所谓的“乐感文化”的根源：人的自然生命和生存。简言之，即“人活着”是首先需予肯定的第一命题。

2. 从而“人道为贵”。竹简屡屡提出：“道四述 唯人道为可道也，其三述者，导之而已”〔3〕“可为道者四，惟人道为可道也”〔4〕“是以君子人道之取先”〔5〕等等。而所谓“人道”即“天降大常 以理人伦 制

〔1〕 《郭店楚墓竹简》(下只标页码)第 213 页 文物出版社 北京 1988。

〔2〕 第 194 页。

〔3〕 第 179 页。

〔4〕 第 180 页。

〔5〕 第 173 页。

为君臣之义，著为父子之亲，分为夫妇之辨”。〔1〕第一句是由“天”及“人”后面也有“大乐曰余才宅天心。”〔2〕（不可解），但实际上仍不过虚晃一招，其先后都是专讲人事，这才是主题所在。可见“人道”是基础和根本；这是人道，也就是天道。”〔3〕“天道”只是人道的概括和提升。“这是一条由‘人’而‘神’、由‘人道’现‘天道’、从‘人心’建‘天心’的路”，〔4〕“从《易传》《中庸》到董仲舒到宋明理学 儒学把这伦理本体提升为足可敬畏的宇宙本体……‘活’成了由人道而天道的普遍性的伟大价值。”〔5〕

何谓“伦理本体”也就是竹简一再讲的“夫夫妇妇 父父子子 君君臣臣”它与《易传》“有夫妇然后有父子 有父子然后有君臣”同一顺序，但竹简有“为父绝君，不为君绝父，为昆弟绝妻，不为妻绝昆弟”〔6〕等异常明确的规定，清晰显示以“亲子（父子）”为主轴的父亲家长制的氏族统治体制的特色，我曾名之为“政治、伦理、宗教（祖先崇拜、三年之丧等）三合一”这也就是当时的“人道”主体或结构。

3. 竹简有“天”“命”却未见“天命”连用。“天”义含混，其中包含有非人力所可测度、控制的神秘力量，却并无人格神的性格。“命”无神秘的道德含义，指的即是人的感性生命和生存。（颇疑《中庸》

〔1〕 第 168 页。

〔2〕 第 168 页。

〔3〕 拙著《中国古代思想史论》第 310 页 人民出版社 北京，1985。

〔4〕〔5〕 拙著《哲学探寻录》，《原道》第 7 辑，北京，1995。

〔6〕 第 188 页。

首句“天命之谓性”似应从此“命自天降”分读，作自然生成解）竹简的“命”亦具人难以测度的偶然性特质。如《穷达以时》篇所描述的“遇”与“不遇”取决于“时”“世”，由不可测度的“天”所左右，〔1〕而非人的德行、修养、才能所能决定。至今为止，除克隆（Cloning）外，作为个体的人的自然生命、生存的许多遭遇，本来就充满了难以完全预见的种种偶然性，这确乎是“命”的特质。《穷达以时》列举了好些历史事例。

4. 从而“性自命出 命由天降”〔2〕的“性”便是与物性相区分的自然人性。竹简非常详尽地描述喜、怒、爱、思、欲、虑、智、念、强、弱等等，均出于此自然之性。这里毫无“人性善”的道德说法。后儒直到今天的现代新儒家对“人性”和“天命”的道德形而上学的阐释，似乎值得重新考虑。

5. “性自命出”篇的要点在于：强调对自然人性作各种分析、陶冶和塑建。竹简对“性”其实也就是人的各种心理状态及其因果联系作了多方面、多层次、多角度的区分刻画，“爱出于性 亲出于爱 忠出于亲”，〔3〕“欲出于性 虑出于欲”，〔4〕“恶出于性 怒出于恶”，〔5〕“喜出

〔1〕 第 145 页。

〔2〕 第 199 页。

〔3〕 第 203 页。

〔4〕 第 203 页。

〔5〕 第 204 页。

于性 乐生于喜 悲出于乐 ”等等 伦理与心理在此交织一片 混为一谈，并且是把伦理原则建立在心理基础之上。其中，对性的具体交接及其陶冶 如“动之”逢之”交之”厉之”出之”养之”长之”习之”〔1〕等等作了文献中少见的强调和规范。它们是外在礼制周详规定 如《仪礼》中所见 的内在心理对应物。也如竹简所说：“君子执志必有夫□□之心，出言必有夫柬柬之信，宾客之礼必有夫齐齐之容，祭祀之礼必有夫齐齐之敬，居丧必有夫恋恋之哀，君子身以为主心。”〔2〕外在的“言（言语）容（姿态）”等等是“礼”的规范 内在则是“敬”“哀”等等人性心理的陶冶。后者被看作是前者的自觉主宰。从竹简，似乎可以更深一层了解为什么原典儒学总是“礼”“乐”并提，强调治内（心）与治外（礼）同样重要 为什么儒家的“治国平天下”要置放在“修身”“修己”“内圣”的基础之上 即陶冶锤炼“心”“性”的基础上。

竹简非常重视“心”（“心”“性”之分及其关系 本文暂略）认为“凡道 心述为主”，〔3〕虽然其事 不能其心 不贵”，〔4〕“虽有性 心弗取不出”。〔5〕但“人虽有性 心无奠志”。〔6〕本然的心是虚设的可能性 它“待物而后作 待悦而后行 待习而后奠”。〔7〕因而是需要学习和教导的：“四海之内 其性一也 其用心各异 教使然也”。〔8〕“教 所以

〔1〕 第 179 页。

〔2〕 第 181 页。

〔3〕 第 179 页。

〔4〕 第 180 页。

〔5〕 第 179 页。

〔6〕 第 179 页。

〔7〕 第 179 页。

〔8〕 第 179 页。

生德于中者也”〔1〕。所谓“生德于中”也就是生德于“心”。此外如《缁衣》篇对“逊心”“欢心”“遁心”等等描述都表明与宋明理学的高头讲章式的心性理论颇不相同，这里着重的是对“心”“性”非常具体的分析和实在的规范。

6. 从而不止于“心”“性”，而且重“情”。如果上述可谓“修道之谓教”那么“率性之谓道”就涉及“情”。与后世“性善情恶”观念（从汉儒到理学）完全相反，“情”在这里占据了显赫的肯定位置，“情生于性”〔2〕而“道始于情”〔3〕。因为“情”是“性”的直接现实性，是“性”的具体展示，前述对“性”“心”的陶冶塑建实际便都落实在“情”上。不但“始者近情，终者近义”〔4〕，“礼生于情”〔5〕，“礼因人之情而为之”〔6〕而且“苟以其情，虽过不恶，不以其情，虽难不贵，苟有其情，虽未之为，斯人信之矣”〔7〕，“情”竟成了善恶忠信的标尺所在。竹简对“情”作了细致描述和周详规范。“如喜斯悌，悌斯奋，奋斯咏，咏斯猷，猷斯迓，迓，喜之终也”“愠斯忧，忧斯戢，戢斯戢，戢斯戢，戢斯戢，戢斯戢，戢斯通，通，愠之终也”〔8〕。对比《礼记·乐记》《荀子·乐论》对“情”的分析和重视，竹简更为细密周详。原典儒学以“情”为本作为一个非

〔1〕 第 179 页。

〔2〕 第 179 页，203 页。

〔3〕 第 179 页。

〔4〕 第 179 页。

〔5〕 第 203 页。

〔6〕 第 194 页。

〔7〕 第 181 页。

〔8〕 第 180 页。

常重要的特征（所以重“乐”一音乐），却一直为后世所忽视。王夫之曾指出，《孟子》七篇少讲乐（音乐）。宋明理学更是逞思辨，轻感情，斥文艺 高谈心性 忽略礼乐 颇有异于竹简。

我曾以为，“孔子特别重视人性情感的培育……实际是以情作为人性和人生的基础、实体和来源。……强调亲子之情（孝）作为最后实在的伦常关系以建立人一仁的根本 并由亲子、君臣、兄弟、夫妇、朋友五伦关系，辐射交织而组成和构建各种社会性感情作为‘本体’所在，强调培植人性情感的教育，以之作为社会根本。”〔1〕这也就是《孔子再评价》拙文中所说的孔子仁学的“心理原则”。对“心”“性”“情”的陶冶塑建以实现“内在自然的人化”，乃儒学孔门的核心主题。今日竹简似可佐证此说。

7. 为何如此重“情”“性”“心”的陶冶塑建 其原因何在 这有历史和现实两方面的根源。前者我以为与上古巫术仪典有关。在原始群体性的巫术仪典中，人心的忠诚敬畏被认作关乎神秘力量的出现和存在，至为重要，否则即渎神致灾。至今民间小传统各种巫术迷信中仍有“诚则灵”的普遍观念。历经久长岁月的理性化，与原始巫术仪典的外在方面演化为繁复的礼制系统《仪礼》《周官》的同时 其内在方面对心灵忠诚敬畏的讲求，便演化为原典儒学如竹简这种对“心”“性”“情”的分析研讨和理性阐释。儒术与巫师有关，《孔子再评价》拙文中曾引述章太炎“明灵星午子吁嗟以求雨者谓之儒”的说法。我

〔1〕 《论语今读》（前言）《中国文化》第8期 第32页 北京，1995。

以为 周公“制礼作乐”完成了外在巫术仪典理性化的最终过程 孔子释“礼”归“仁”，则完成了内在巫术情感理性化的最终过程。他们两位的伟大历史地位即在于此。周、孔并称，良有以也。巫术仪典的直接理性化使中国没有出现科学与宗教分途，从而各自独立发展；它产生的是情理交融，合信仰、情感、直观、理知于一身的实用理性的思维方式和信念形态。

8. “太一生水”。何谓“太一”？表面看来，特别是按照我们今日已习惯运用的西方哲学史的视角来看，非常容易把它当作宇宙万物的客观“本体”或最终“实在”即 Logos 或“道”。但实际未必如此。我疑其来由根源仍在上述先民的原始巫术仪典。很可能，上古先民将巫术仪典中所可感受却不可测度难以言说的巨大神秘力量谓之“太一”。“太一生水”很可能是先民对巫舞致雨的客观理性化的提升理解。包括今本《老子》的“无(厚按巫也舞也)^{〔1〕}名天地之始”恐亦此之遗痕。巫舞致雨对先民及万物的生命、生存和生活具有如此决定性的巨大意义，因之用致雨的种种力量来解说宇宙的生成和变化，说它生天生地，成神明成阴阳成四时，乃相当自然或理所当然的事情。《礼记·礼运》有与竹简完全类似的章句：“夫礼本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，”显然出于同一来源，但因时代进步，删去了“生水”“水反辅太一”等粗糙的原始描述，变得更为抽象。

〔1〕 参见庞朴《稊秀集·说无》。竹简“语丛一”：“凡物由室生”，裘锡圭释“室”作“亡”（即无）。

化理论化,但说“礼本于太一”我以为倒正好说明了一切来源于原始巫术仪典。原始巫术仪典这种理性化(客观化和叙事化)我以为了解中国古代思想史及其特征的一大关键。〔1〕它即使后来发展为具有形上意味的典型哲学话语如《老子》的“道可道非常道”,《易传》的“易有太恒(据马王堆帛书)是生两仪,两仪生四象”等等,却仍不失其感性活动光辉,原因恐亦在此处。

重视“心”“性”“情”的社会现实原因,则来自上古氏族统治体制的需要。父家长必须得到本氏族、本部落、部落联盟众多子民的衷心拥护支持,才能顺利地进行领导和统治。这就是“得民心”“爱民”之所以成为儒家基本政治原则的根本原因。而“禅让”(《唐虞之道》)之所以可能,儒家如竹简大讲“亲亲尊尊”心理、伦理和政治如此高度结合(希腊便不如此),孔子讲“导之以德,齐之以礼”,反对“导之以政,齐之以刑”,竹简讲“民可导也,而不可强也”,以及“礼”“乐”并行(“礼”既“别异”,制定上下尊卑的社会秩序;“乐”又要去“合同”,追求不同等级成员的心理和谐、情感融洽)与重视“心”“性”“情”一样……,都有氏族统治体制的历史背景的根源。它们是氏族统治体制的“原始的民主性和人民性”〔2〕的体现。

也正因为如此,如我以前所再三提问,为什么孔、孟周游列国以失败告终,为什么自孔、孟以来,“内圣”总开不出“外王”,还可以问为什么先秦儒家大讲的“礼乐”终于衰亡,以致作为六经之一的“乐”完

〔1〕 参见拙文《巫史传统论纲》(未刊)

〔2〕 《孔子再评价》,1980年第2期,中国社会科学

全失传？这就是由于时移世变，氏族统治体制经由春秋战国已彻底崩溃而无可挽回（“礼崩乐坏”）秦汉大帝国是以“政”“刑”而不是“礼乐”来进行专制统治。从而本具有重大政治作用的对“心”“性”“情”的陶冶塑建及其重要实现途径之一的“乐”（“求其心为难……不如以乐之速也”）〔1〕当然被置诸一旁；“礼”则成为与政刑结合的典章制度以及不重要的外表仪式，而且丧失大半，留下的是仅供回忆的《仪礼》之类古老记录而已。在上古“培育心性、陶冶性情，使‘德出于中’”本具有严重的政治意义，是要求氏族首领修己生德，作为表率，而后才能引领群体，治理天下。“延续着氏族政治的传统，即群体命运经常取决于氏族首领们的才德。所以在那里，道德常常就是政治，这正是原始儒学和孔孟之道的历史秘密。”〔2〕竹简作为“东宫之师”的藏书，并不是平民百姓的道德教科书，而是王公大人治理天下的政治讲义。在后世“内圣”仍属个体，人皆可以为尧舜，但与“外王”无关，不是人皆因之而可以受禅让作皇帝了。原典儒学的政治讲义终于变而为宋明儒学的道德教材。“情”“乐”（音乐）理论最终失去；“心”“性”塑建成了品节操守和所谓“抗争精神”的士大夫个体的道德追求。

9. 关于《老子》。竹简所录当为古本，无形上篇章，无兵法、权术，无反儒特色（最突出的今本“绝仁弃义”此为“绝巧弃利”与儒学斥“巧”“辨”“利”一致）基本思想与儒家同重孝慈、主忠信。今本《老子》

〔1〕 第 179 页。可对照《荀子·乐论》：“乐者……可以善民心，其感人深，其移风易俗易。”

〔2〕 拙著《中国古代思想史论》第 271 页

的牴牾矛盾(如肯定抑否定“孝慈”“圣人”等)可涣然冰释。亦可证今本《老子》乃不断增益更改,历经数百年始定形的结集,并非一人一时所作。可解决长期聚讼纷纭的时代、作者等问题。以《老子》为代表竹简诸多篇章的思辨和概括均具有很强的经验性、历史性的特色,始终是“以实事程实功”或“实事求是”式地就人事说“人道”。既无神话的想象翱翔,也无超越的形上探索,即使是抽象概括,也不过是将可感受却不可测度、知晓的神秘力量(包括生命所以可能的“力量”)描述为“天”为“命”为“太乙”,将可感知、测度、知晓的力量和对象描述为“地”为“形”等等。所有这些,如前所述,理性思辨始终具有感性征候。这一特色一直延续到后世的“哲学”典籍。

10. 总起来看,竹简各篇年代不一,内容兼容并包,参差不齐,并不完全一致,但主体仍属儒学的不同倾向或派别的文献。早者或可与孔子同时或稍前后,也不排除其中有孔子本人的论著或语录在内。而全体则均应早于孟子。虽有《缙衣》《五行》《鲁穆公问子思》诸篇,却并未显出所谓“思孟学派”的特色(究竟何谓“思孟学派”,其特色为何,始终没人讲清楚)。相反,竹简明确认为“仁内义外”与告子同,与孟子反。因之断定竹简属“思孟学派”似嫌匆忙,未必准确。相反,竹简给我的总体印象,毋宁更接近《礼记》及荀子。《礼记》是一杂凑合集,其中荀学分量不轻。竹简多次说“凡动性者,物也”〔1〕及其见于外。

〔1〕 第 145 页。

物取之也”〔1〕“（性）待物而作”等等与《礼记·乐记》《荀子·乐论》“人心之动，物使之然也”；“感于物而动，性之欲也”；“夫民有好恶之情而无喜怒之应则乱。……故修其行，已其乐”等比较接近。《穷达以时》的“有天有人，天人有分”〔2〕与荀子的“天人相分”；《穷达以时》的“遇不遇，天也”〔3〕与《荀子·宥坐》“遇不遇，时也”有完全相似观念及章句。但与荀子也有重要出入，如荀子讲性恶，竹简没有；竹简重情，荀子没有甚或相反。就全体说，竹简重视外物对“心”“性”“情”的作用，强调陶冶、教育的人为造作，分析、论述具体细密，而不是孟子那种模糊、笼统而神秘的“扩而充之”“我善养吾浩然之气”之类的说法。此外，竹简专注于“人道”，“知天”处于次要位置，……凡此种种，其基本倾向似更近荀而不近孟；更可能是当时派系分化尚不鲜明，只是处在某种差异状态中，因此不能判其属于某派某子。

这似乎也说明，尽管也有重大改变，如将“刑政”与“礼乐”相提并论（大不同于孔子），荀学仍可能是以讲礼乐为特征的原典儒学的忠实传人。无怪乎虽经秦火，荀学未灭；在汉代，荀子地位甚高，远在孟子之上。从荀子到董仲舒，先后吸取了道家、法家、阴阳家等等，儒学已产生重大变易，构成了儒学第二期。孟子则是一千年后，由韩愈到理学所捧出来的。宋明理学吸取佛家，将儒学心性理论高度思辨化、形而上化，成了说理充筐“极高明”的道德学说，孟子也被抬到“亚圣”地位。于是自汉至唐的周孔并称变而为孔孟并称，构成了儒学第三期。

〔1〕 第 145 页。

〔2〕 第 145 页。

〔3〕 第 145 页。

这一直延续到今日的“现代新儒家”。其实，这倒可能是“别子为宗”，离竹简所代表的原典儒学相距甚远。今日诵读竹简，重返原典，似应跳出宋明理学和现代宋明理学（即“现代新儒家”）的樊篱框架，并重孟荀直溯魏晋以情为本；礼（人文）仁（人性）合说，吸取近现代西方思潮，用“自然人化”“人自然化”释“天人合一”，实行转化性创造，或可期望开创儒学第四期之新时代？

（1998年7月匆作，东北行前夕夜半）

原载《中国哲学》第22期，《道家文化研究》第16期）

思想史的意义(2004 年)

二千年来的最大变局

20 世纪初 中国人特别是知识分子开始普遍感受或认同自己面临的是这样一种“变局”。从未曾见的外来商品(“洋货”)大量涌入 严重的军事挫败、割地赔款……“亡国灭种”的恐惧首先给予的是思想上的刺激。二千年未有的现实变局引动了更为剧烈的二千年未有的思想变局。在如何救亡图存，“中国走向何方”等等尖锐激切的思想变局中隐含着的核心，是传统与现代的关系问题。各种各样的西方思想、各种各样对中国传统的思想阐释和出路选择，纷至沓来。保守与进化、革命与改良、中体西用与全盘西化、个人权利与国家利益、自由主义与马列主义、宋明理学与“科学的人生观”、“新启蒙运动”与“新生活运动”、《中国的命运》与《新民主主义论》……种种对立、斗争、论战，其意义超出了学术和思想领域，直接作用于社会现实，成为现代中国思想的史的特色之一。在《中日文化心理比较试说初稿》文中，我曾认为，“由于中国更追求建构理性化的思想情感以指导行动，从康有为的《孔子改制考》、公羊三世说，谭嗣同的‘仁一通一平等’的以太仁学，严复的天演进化，到孙中山的三民主义，毛泽东的马列中国化……”

都是企图以系统的理论构建……来更新人们的观念，召唤国人的感情 所谓‘一种思想生出信仰 再由信仰成为力量’（孙中山）这种新思想和新信仰当然形成对传统观念和体制的极大挑战，从而在各种大小问题上都陷入新旧意识形态的严重纠纷、剧烈冲突和长期论战之中，以致使鲁迅慨叹连搬动一张桌子也要流血。又如李鸿章和日本公使森有礼关于服装西化的讨论，便表现出在中国，即使是变衣服装饰也很不容易，‘易服色’便涉及政治，而‘变祖宗之成法’乃大逆不道（这与近一百年后留长发、穿牛仔服还被振振有辞地批判为‘资产阶级自由化’如出一辙）在日本 就没有这类问题 只要实用方便 神道并无系统的观念来统辖管制。中国文化则由于一整套理性系统的阻碍，使现代化进程更加举步艰难，于是在经历了各种失败之后，终于爆发出世界史上罕见的彻底反传统的五四启蒙运动，以求为现代化取得思想上的前提和武器”。〔1〕

由于传统“思想”以礼制等形式几乎无处不在地管辖着人们，现代“思想”便以孙中山讲的‘思想—信仰—行动’的模式 作为批判的武器 进行挑战，引领中国历史前行。思想以及思想史而不是别的什么占据了中心。几部哲学史或思想史（胡适、冯友兰、侯外庐以及牟宗三）在文化学术界的地位和影响便超过了其他任何文学史、文化史以及经济史、政治史等等。而这又恰好与中国重“经学”（“经”为四部之首 五经四书为士子首要典籍 即重“思想”（主要是儒家思想）的文化传统相衔接。

〔1〕 《历史本体论·己卯五说》第 335—336 页，三联书店，2002。这涉及思想与意识形态的种种复杂关系，本文暂不讨论

本来 理性止处 信仰滋生。与情感、行为紧相联系的“信仰”本来远非理性或思想所能规范、限定，而经常与非理性相关。但在中国，却主要是由“思想发出信仰”，即“建构理性化的思想情感以指导行动”，它是中国传统“实用理性”(pragmatic reason)的特色。这特色是既不使思想走向远离实际的抽象玄思，也不使人排斥思想，轻易陷入非理性的情感迷狂，而是强调“道在伦常日用之中”，“以实事程实功”，关注实际效用，重视世间关系，不依凭超验或先验的理性(rationality)或反理性，而是要求从经验中概括出合理性(reasonableness)。“实用理性”要求理性渗入日常生活之中以“合情合理”、“通情达理”等原则来指导、判断和规范人们的行为活动，维持和延续社会和个体的生存、生活和生命。即使在决裂式的“彻底”反传统思潮中(从五四“文革”到《河殤》)也仍然可以看得出这种重现实功用、有情感因素、由经验出发的传统理知特色。所以“我在《中国现代思想史论》中把打倒孔家店的英雄们也看作儒的影响”。〔1〕

两千年未有之变局使中国人为寻找出路奋斗不已，从救世济民到安身立命。直到今天，在一部分知识分子中仍然如此。他们忧国、忧民、忧世界 在现代、后现代多种多样的思想潮流中 进退失据 彷徨无己。传统与现代各种深、表层复杂关系，(批判?继承?“批判地继承”?解构?重构?解构又重构?)仍将成为今日思想史难以摆脱的核心课题。

但是，一百年特别是近二十来年已使中国的“变局”日趋明朗，资

〔1〕 《历史本体论·己卯五说》第 272 页。

本主义的现代社会和失去英雄的散文生活的真正来临，使人们发现是经济而不是“思想”成为引领社会以至支配政治的动力。经济已成为社会的中心和人们关注的焦点，“思想”开始变得不再重要，思想和思想史已经越过了它的光辉顶峰。

这也正是由“革命”到“告别革命”的过程。

革命与告别革命

“革命”可说是 20 世纪中国历史的主题。1911 年辛亥革命、1927 年“大革命”、1949 年革命、1966 年“文化大革命”不过其荧荧大者。中国人经历了政治、社会、文化各方面的巨大革命。革命成了不可亵渎的神圣观念，反革命成了不可饶恕的最大罪恶。〔1〕其中，1949 年革命所造成的影响最为巨大。

对这个革命的思想分析仍然不够，特别是对在巨大农民国家中经历二十余年的长期军事斗争这一最为重要的因素估计不足。因为正是这一因素使这场革命及其后果不同于任何其他革命，包括区别于俄国“十月革命”以及其后的斯大林主义，尽管这一革命是在马克思列宁主义的旗号之下，直接受过斯大林的指导，并且从体制到思想各方面都有对前苏联的模仿。但更根本、更重要的却仍然是，长期武装革命和军事斗争的战争环境创造了由军队推广到社会（以苏区和解放区为样板）的一整套非常完备的组织体制、习惯法规和观念系统。政治上、组织上要求党的

〔1〕 数年前，“反革命罪”仍是列入法典的中国大陆最严重的罪行。

绝对集权和对党的全面服从(从公事到私情)最终集中和归宿于思想上绝对统一(延安整风运动)正因为此铺成了革命胜利后与传统专制王权相衔接的“圣王政治”。毛泽东自称“马克思”加“秦始皇”。“马克思”是阶级斗争,“秦始皇”是毛泽东所理解的焚书坑儒式的“无产阶级专政”。“焚书坑儒”的真正含义在于统一思想、“舆论一律”、心灵专政。它的途径是中外古今其他政党包括苏共所没有的“思想改造”。这其实是一种“圣王”专政。“圣”源出于巫、大巫师的魔法力量演变成为帝王特有的思想品德。孔子说:“若圣与仁,则吾岂敢”〔1〕孔子不自言圣。秦始皇开始称圣。《史记·秦本纪》屡载“秦圣临国”、“皇帝躬圣”、“宇县之中承悦圣意”、“群臣嘉德只诵圣烈”。一直到康熙也仍然讲求合道统、治统于一身:“治本乎道”、“道本于心”、“古昔圣王所以继天立极而君师万民者……在乎心法、道法之精微也”〔2〕郭沫若歌颂毛泽东“有雄文四卷为民立极”〔3〕章士钊歌颂“君师合一”〔4〕林彪歌颂“伟大的导师、伟大的领袖……”〔5〕讲的都是这个圣王政治。“圣”本通“智”,也就是思想,是“毛泽东思想”引领革命“从胜利到胜利”思想领先的农民战争的结果却是传统圣王专政效率空前的现代实现。毛泽东反儒,但躬行的恰恰是现代墨家新形态的〔6〕儒家“内圣外王之道”,即强调“治心”亦即用自己的“毛泽东思想”要求人民“学雷锋”

〔1〕《论语·述而第七》。

〔2〕引自黄进兴《优入圣域》第102页,允晨出版社,台北,1994。

〔3〕郭沫若《满江红》词作。

〔4〕章士钊《柳文指要》。

〔5〕毛自己最喜欢“伟大的导师”见李锐《毛泽东执政春秋序》。

〔6〕参阅拙作《中国古代思想史论·墨家初探本》。

“斗私批修”。“六亿人民尽舜尧”才能进入共产主义，发展到“灵魂深处闹革命”的“文化大革命”，这思想的神圣光环便到达顶峰。但最后又在由他自己策动的上层权力斗争中，被砸得粉碎。〔1〕

于是，人们不再有信仰。伤感、迷茫和反弹情绪在“文革”后弥漫社会。数十年扼杀了的个人自由、人权开始苏醒，“翻案”成为革命之后的思想洪流：从文学史上被沉埋的张爱玲、沈从文，到同样被不同程度沉埋的文化名人胡适、王国维、梁启超以及陈寅恪等等重新评价和“吹捧”。传统和革命统统被怀疑，人们憧憬着新世界。

但现实带来的新世界却首先是物质生活方面的。不再是何种思想或社会乌托邦而是“向钱看”的现实利益，成为告别革命之后的历史新篇，而且愈演愈烈。历经一百年的无数折腾，中国开始真正进入现代资本主义社会。有人兴高采烈，有人满腔气愤。

本来，中国近现代史是以革命为主线（如胡绳、刘大年的“太平天国—义和团—辛亥革命”范式）还是以现代化为主线（如李一氓、李时岳的“洋务—戊戌—辛亥”范式）亦即革命与现代化的关系问题，在革命和告别革命后都未得到仔细的清理解疏。于是，当代思想围绕它，展示出两个方面：

第一，革命是否必要或必然（necessity）？“假如”史学在这里派上了用场。它展示的是历史并非宿命，是人在主动创造历史，人有选择的可能。政治领导人于此负有重大责任。从辛亥到“文革”都没有革

〔1〕 林彪事件而不是“四五天安门运动”、毛死或“四人帮”垮台成为影响思想史的重要环节。参阅拙作《中国现代思想史论》第196页 东方出版社 北京,1987。

命“一定要发生”的逻辑。一些研究表明，没有某些革命，对中国现代化路途更为有利。〔1〕

另一问题，既然如此，革命是否只有坏处？又不尽然。革命彻底洗涤污泥浊水，所带来的平等观念、集体观念、人民至上观念等等并不只是消极或负面的。“革命也确实带来许多好东西，例如发生过革命的地方，平等、集体、社会正义等观念都比没有革过命的地方强烈的多。这便是革命的好遗产，可以继承和发扬”〔2〕即使造成效率低下的“大锅饭”平均主义的严重教训，也仍有其“合乎情理”的因素在。在贫富拉大、社会不公日益严重的今天，对革命的怀念和对过往“激情燃烧的岁月”的追思，不仅成为社会中下层的某种感情和兴趣，也同样反射在学术思想领域之中。新左派与自由派之争便包含了对中国革命所采取的不同态度。

看来 21 世纪对毛泽东的评价是难以回避的思想史课题，不仅至今分歧极大，而且将来也会有多次反复。资本社会的现代进程，使毛泽东的“丰功伟绩”缩水〔3〕褪色，但所有这些使自由派最为兴奋的毛泽东的负面效应，能否抵挡住中国民众塑造民族符号人物的心理追求呢？毛泽东的革命历史和个人魅力使他最容易成为这种符号。这魅力既由于他的多才多艺（诗词、书法、传统文化水平、军事才能、幽默语言）和浪漫风格，而且也在于他从早年到晚岁一直贯串的“造反精

〔1〕 参阅马勇《辛亥革命现代化的主观意图和客观效果》（《近代史研究》1995 年第一期）筹文。

〔2〕 李泽厚、刘再复《告别革命》第 326 页，麦田出版社，台北，1999。

〔3〕 参阅 B. Schwartz, *China and other matters* p. 14, Harvard, 1996。

神”。“五帝三皇神圣事，骗了无涯过客，有多少风流人物？盗跖庄跻流誉后，更陈王奋勇挥金钺。”〔1〕毛泽东深知所谓“圣王”事业乃不过骗人耳目，他所真正认同的只是造反一革命。“马克思主义的道理千头万绪，归根结蒂一句话：造反有理。”他的好动喜斗、憎恶稳定秩序、既定规则的“批判”精神，成了被他自己和好些中外左派所共同信奉的“马克思主义”。但这又能持续多久呢？

马克思主义在毛泽东手里经由农民战争在中国造出了新的圣王专政，另一方面又反讽式地补充以这种无政府主义的革命批判精神。二者又都以“治心”——“思想”为核心。它们与马克思到底有什么关系、是何种关系，以及马克思对中国还有无意义，将成为重要的反思课题。这课题另种表现形态，便是古代传统和革命传统在日益加速的中国现代化行程中将起什么作用，居何种地位；或者说，民族主义和民粹主义相结合的中国革命，在告别革命之后，将会如何的问题。这种种思想课题尽管在经济优先一切的今日不会显赫呈现，但它们在深层却仍会对中国前景起着现实影响。

哲学或儒学

20世纪90年代初中国大陆曾有过一阵“国学热”，主要是儒学热。最近也还有国家项目的大规模的“儒藏”编纂工程的启动，以及“弘扬传统文化”的种种塑建和表演。这些民间发动、官方支持的国

〔1〕 毛泽东自己非常重视曾多次修改却未发表的晚年词作《咏史》。

学、儒学鼓吹 其意义究竟何在?2003 年 11 月北京侯外庐百年诞辰的学术纪念会上,“中国有无哲学”被正式提出并有不同意见的争论,可看作是这种“热”的真正意义的开显。

“中国有无哲学”的问题本身可以溯源于 30 年代金岳霖《冯友兰中国哲学史审查报告》〔1〕中所区分的“在中国的哲学史”(A History of Philosophy in China)还是“中国哲学的史”(A History of the Chinese Philosophy)。我多次说过,尽管对人生意义、生活价值以至宇宙本源等等问题有同样的兴趣和探求,但中国并无西方的哲学(Philosophy)。儒、道均是半哲学、半宗教,它们强调的是“践履”。“工夫即本体”不只是哲学命题,而更是实践法规。宋明理学不仅有“半日读书”,明辨义理,而且还有“半日静坐”修心养性。儒家的修、齐、治、平主要不是哲学思辨,孔、孟、程、朱、陆、王也大不同于 Plato, Aristotle, Kant, Hegel。但自胡适、冯友兰用西方框架剪裁中国材料编写“哲学史”以来,随后又由侯外庐、冯契、牟宗三等人或用唯物唯心或用范畴演进或用“智的直观”等来阐释、编写,已形成了数十年来的学术常规。它在理出一套逻辑理路,廓清传统思想和概念的模糊含混、缺乏系统上大有功绩,却产生了可能有失传统真相的问题。最近余英时《朱熹的历史世界》巨著也表明朱熹等所谓“哲学家”所真正关切和论辩的,并不只是形上心性,而重在现实政治,仍是政治文化,这便颇有异于牟宗三等现代新儒家以纯粹西方哲学模式描画出来的宋明理学。实际上,在西方哲学史课本中,无论 Aristotle 或 Locke 可以一字不提他们重要的政治思想而

〔1〕 见冯友兰《中国哲学史》下册附录

在中国“哲学史”的课本，无论孔、老以及他人，不谈“礼”、“仁”等政治思想；哲学即无从谈起。离开“不忍人之政”孟子的“不忍人之心”无所着落。玄学和理学的种种“哲学”讨论，也总是紧密地与现实伦常政治和个体修养教导缠在一起。所以，即使说同样“爱智”（哲学一词“本义”）中国所“爱”的“智”恐怕与希腊也并不全同。这一切似乎表明，在接受了一百年的欧风美雨之后，中国思想学术界在重新反思，在开始追寻真正属于自己的传统阐释。“中国有思想无哲学”，Derrida 访问中国重申这一断言，曾引起好些人作 Hegel 式的理解而备感愤慨。其实，无哲学有何妨，所以另一批人将“中国有哲学”称之为“汉话胡说”。〔1〕这就是一开头所提及的那次会议上的争论。

这意味着什么？从 20 世纪 90 年代初的国学热、儒学热到今天的“汉话胡说”，一方面，一直有着“别有会心”的人以此鼓吹民族主义来维护现实体制和“宣扬国威”，这一趋向具有危险，颇堪警惕。但另一方面，在深层的宽泛意义上，对一些人来说，它又可以看作是对中国自己的现代性的某种思想资源的探寻。

现代化（modernization）不等于现代性（modernity）。西方的物质文明作为社会生活方式和生产方式的大规模输入，并不能解决或完全解决中国社会和文化向何处去的问题。仍然是本文一开头所提出的由于传统（古代传统与革命传统）与现代的纠葛，形成了这个希望找出既不回归过去社会主义，又不完全等同于资本主义，亦即所谓具有“中国特色”的道路问题。在毛泽东以“不断革命”推行反资本主义的现代化

〔1〕 彭永捷：《关于中国哲学史学科的几点思考》（该会议论文）。

失败之后，重新寻找中国的现代化道路和中国的现代性，成为告别革命之后的主要思想题目。

从思想领域的语言说，这即是如何更准确而不是套用西方框架来阐释传统，但又不回避使用以西方词汇为基本工具的现代语言。我们不必追随马一浮。马游学美国，且有译著，却拒绝现代通用语言，坚持沿袭理、气、道、心等等传统词汇来谈自己的儒家“六艺论”^{〔1〕}。此路难通，已成史实。所以，出路只能是：在接受普世性的现代哲学词汇和语言的同时，注意这些语言、词汇、概念、范畴使用到中国文化上所具有的局限和缺失，从而注意更好地进行准确把握和解释阐述。“哲学”一词未可废；“本体论”(ontolog)“现象”(phenomenon)“本体”(noumenon)“形而上学”(metaphysics)“超验”(transcendence)等等也仍需采用。尽管中国向无 Being 问题，^{〔2〕}也少“超验”观念；“本体”与“现象”并不两分。相反，灵肉不分、一个世界、情理交融、天人合一（人可以“参天地赞化育”地位很高）以及重功能（function）大于重实体（substance）重过程大于重存在，申说“过犹不及”的“中庸”辩证法（阴阳互补、反馈循环、非二元对立、非本质主义、审美优于理性……）却是来源于“巫史传统”的实用理性的本性所在。揭示这些“本性”，了解自己传统，可能有助于建立中国的现代性或后现代性。

以经验合理性（empirical reasonableness）为基础的“实用理性”在告别革命之后，便不可能再回到传统的圣王之道，包括不能要求人民

〔1〕 Roger Ames 强调中国的“天”“仁”“礼”“义”“道”“德”……几乎所有范畴均不可通译，应采用原音，似异曲同工。

〔2〕 中国的“有无相生”等等讲的是 beings 而非那绝对的 Being。

进行思想改造或宣讲道德形而上学来开万世太平。相反，而是只有在个人自由、平等和现代民主政治的基础上，重视文化心理的健康生长来作为社会发展的某种辅助性资源。它以区分两种道德（社会性道德和宗教性道德）的理论、历史与伦理二律背反和“度的艺术”的理论、“西体中用”和“四顺序”^{〔1〕}论的观念或理论等等，当作中国的后儒学或后哲学的重要议题。这也就是使过去（传统）成为现在和未来的某种可能性，使自己的经验性的命运成为本已可能性的主动展开，亦即为将来和现在来选择和抛弃。这将是融入普遍并对普遍有所贡献的特殊，这也就是对中国现代性的思想寻求。

（2004年1月 Berkeley 会议文稿 原载《读书》2004年第5期）

〔1〕 即“经济发展—个人自由—社会正义—政治民主”，参阅《己卯五说·说历史悲剧》。

课虚无以责有(2003 年)

我在一篇文章中说过，十二岁的那年，我走到一个小山头上看见山花烂漫、春意盎然时，突然感到我是要死的，那一切还有什么意义呢？因此曾非常“悲观”地废学三天。这大概是我后来对哲学——追问人生之谜感到兴趣的最初起源，也是我的哲学始终不离开人生，并且把哲学第一命题设定为“人活着”而对宇宙论、自然本体论甚至认识论兴趣不大的心理原因。小时候，我对数学、考古、写小说都发生过兴趣，有过把它们作为自己毕生追求的意愿，但终于选择了哲学，除了上面这个因素外，时代也可能是一个原因。少年时代热爱杰出地表达了时代心音的中国作家鲁迅，大概与我不沉溺于抽象思辨（尽管我很喜欢这种抽象思辨）、不喜欢琐细的专业化、关注中国现实以及接受马克思有关系。当然，这种关系是在无意识层，因为我做哲学思考时从未有意想及任何童年故事或日常生活。

我从小兴趣广泛，1950年我进入北京大学哲学系，从前对历史、文学、心理学的兴趣很自然地汇集在美学上。大学毕业后，我正在研究中国近代思想史，遇上学术界关于“美是主观的还是客观的”的哲学辩论（1956—1962年），便投入了。当时，如何令人信服地解释自然美成了检验各种哲学理论的试金石。我反对美在自然典型、可以与人无关

的论点，也反对将美等同美感主要只与人的心理活动、社会意识相关的论点，主张用马克思“自然的人化”来解释美学问题，认为美的本质离不开人，人类的实践是美的根源，内在自然的人化是美感的根源。我强调“人化”不能做简单的字面理解；“人化”分外在、内在两个方面和狭义、广义两种含义。“外在自然的人化”，主要指自然环境与人的关系的根本变化，由敌对变为亲密，其中包括未经加工改造的日月星辰、森林沙漠等等。加工改造过的山川田园果蔬禽畜等等则是狭义的人化。“内在自然的人化”指的是人的生理性的感官感知和情感具有社会性质。两个方面和两种含义的“人化”都是长久社会实践生活基础上的历史产物。与“自然的人化”相对应，我后来又提出“人的自然化”，包括人与自然环境的亲密相处、人与山水花鸟比拟性的符号或隐喻共存、人与宇宙节律的生理—心理的一致或同构三个层次。我认为，形式美和美感首先出现在原始人群的物质生活活动中，然后扩展到其他方面，人的外在文明和人的内在人性最初是同源同步的，其后才发生背离和矛盾等等。我的这一哲学美学观点从 20 世纪 50 年代至今日，被学术界称为“实践美学”。这种“古典式”讨论现在看来也许可笑，当时却很热闹。

“文化大革命”开始，所有学人都必须放弃研究工作，我当然也不例外。我带了本小开本但很难读从而可以长期仔细读的书——康德的“第一批判”下乡，偷偷地（有人来时我立即把毛的著作放在上面加以掩盖）阅读和开始撰写我的“康德书”。这本“康德书”（《批判哲学的批判》）在 1976 年“文化大革命”结束时在北京写完交出，1979 年出

版。我通过这本书表达了我的哲学。本来，在研究美学时，我对康德最感兴趣。后来我由他的美学扩展到他的认识论、伦理学和历史哲学。我将康德与马克思连接了起来。我以“主体性实践哲学”又称“人类学本体论（这个世纪初我简称之为“历史本体论”意义未变）反抗当时的正统意识形态。我以“人类如何可能”来回应康德的“认识如何可能（先天综合判断如何可能）”，认为社会性的人类物质生产活动是人类认识活动的本质和基础，认为认识论放入本体论（关于人的存在论）中才能有合理的解释。我将皮亚杰儿童发展理论嫁接到人类学，认为以使用一制造工具的实践为根本的社会活动与人们“先验”的认识形式有重要关系，是这些普遍形式的“物质”基础。我以人类的“客观社会性”来解读康德的“普遍必然性”，以为并没有康德说的那种普遍必然的先验理性，只有属于人类的普遍心理形式即人性能力，它在物质实践—生活基础上产生，具有并非意识约定的“客观社会性”。我把康德的先验形式逐一解读为经由人类生活实践所历史形成的文化心理结构，我称之为“积淀”。我提出“积淀”应从“人类（共同）的”“文化（共同）的”和“个体的”三个层面进行剖析，认为认识是“理性的内化”，表现为百万年积累形成似是先验的感性时空直观、知性逻辑形式和因果观念；伦理是“理性的凝聚”，表现为理性对感性欲求的压抑、控制和对感性行为的主宰、决定；审美则是“理性对感性的渗透融合”。“积淀”理论重视理性与感性、社会与自然、群体与个体、历史与心理之间的紧张以及前者如何可能转换成后者，最终落脚在个体的独特性和创造性，以获取人的自由：认识的自由直观，伦理的自由意志，审美的自由享受等等。

在这里，我要提及赵宋光教授。赵是我大学时期的同学和好朋友。我们在 60 年代共同对人类起源进行过研究，我们对使用一制造工具的实践操作活动在产生人类和人类认识形式上起了主要作用，语言很重要但居于与动作交互作用的辅助地位等看法完全一致。我们二人共同商定了“人类学本体论”的哲学概念。70 年代以来，他日益走向幼儿数学教育中操作重要性的实证研究和非常具体的教学设计，而对康德、历史和中国哲学传统兴趣不大。我对他后来的发展十分重视并评价极高，因为我们都认为教育（不只是培养专业人才，而是注重人性建设）将是未来社会和哲学的中心，我的康德书和其他哲学论文不断强调了这一点。但与赵的音乐和科学知识背景不同，我的人文背景使我不能去研究、设计具体的教学过程，而仍然停留在哲学领域，并更注意从根本上去了解中国哲学传统和现当代西方哲学。于是，与他不同，康德成了我哲学思想发展的一个因素。对我来说，康德与马克思的交会是很重要的。

在我这个马克思与康德的交会中，历史成了中介。“人是什么”是康德提出的最后一问，康德晚年走向人类学，未及完成的“第四（历史）批判”是康德哲学的终点，却正是我的历史本体论的主题。生活—历史的暂时性和积累性是我关注的要点。如前所说，“历史本体论”特别重视操作活动对认识的基础作用，从而对科学技术和社会生产力的发展采取肯定态度，因为它带来“人活着”在物质方面的巨大改善。但又非常重视由现代科技发展所带来的各种可怕的异化，认为“人活着”正处在双重异化中，异化的感性使人成为纵欲的动物；异化的理性使人成为机器的奴仆，“人是什么”变得很不清楚了。根据我的积淀理论，

人不应只是理性主宰感性，也不只是感性情欲动物，而是理性如何渗入、溶解在感性和情欲之中 以实现个体存在的独特性。因此 我设想第二次文艺复兴：第一次文艺复兴使人从神的统治下解放出来，今日的文艺复兴是人需要从机器（科技机器和社会机器）的统治下解放出来。这解放不是通过社会革命，而是通过寻找人性。

20 世纪在中国是一个充满革命的世纪（1911 年革命、1927 年革命、1949 年革命、“文化大革命”……）中国人经历了政治、社会、文化各方面的巨大革命。革命成了不可亵渎的神圣观念。我曾经是革命的积极支持者。但从“文化大革命”中期以后 我由“革命”逐渐转到了“告别革命”。我对《共产党宣言》第一章的第一句话——迄今为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史和马克思主义的阶级斗争哲学 革命是阶级斗争的最高形式 产生了怀疑。我承认 从古至今存在着阶级压迫、剥削和阶级斗争，阶级斗争和革命在某些情况某些时候，也的确是重要甚至主要的历史合理演员，但毕竟马克思夸大了它的地位和作用。实际上，一般地说 在日常社会生活和长期历史进程中 阶级合作和协调是更为显著的方面。而且，马克思的革命学说与他的基础理论有逻辑上的缺失和矛盾。我仍然重视马克思关于工具、科技、生产力是人类生活和历史过程的基础的唯物史观，但对生产关系、上层建筑等理论中许多部分有保留。我由 40 年代对马克思的全面接受转到六七十年代对马克思有舍有取。我基本舍弃他的革命理论和经济学说 但仍然肯定唯物史观的基础部分（不是全部），我觉得马克思不是一个非常成功的经济学家或革命家，却是一个非常重要的历史哲

学家。

与上一代和我这一代许多知识分子一样，我接受马克思主义哲学与怀抱理想、参加中国革命有直接关系。我对马克思主义哲学的重新反思与对中国革命的重新反思也是直接联结着的。本来，从一开始，我便有两个研究领域：美学和中国近代思想史，中国近代思想史的主题之一便是革命。80年代我在出版美学书，但同时也在继续进行50年代开始的中国近当代思想史的研究，并且由近当代扩展到古代。因为告别革命之后更需要从积极方面去研究和认识中国的传统，这个传统在以前是被革命所轻视或否定或摧毁的。我这时把思想史和美学接连起来，1981年初我出版了以粗线条描述中国传统文学艺术的趣味过程的《美的历程》我还出版了《华夏美学》（1988年）《美学四讲》（1989年）。

在此期间，我也出版了《中国近代思想史论》（1979年）《中国现代思想史论》（1987年）。当时一位日本教授对我说，当他发现这些思想史著作和《美的历程》竟是同一个作者时，非常惊讶，简直不敢相信。因为领域差异如此之大，而且风格也迥然不同。其一抒情地谈论中国古典文艺，另一却激愤地评点中国现代政治。我通过中国近当代思想史说明几十年革命以集体名义扼杀了个体的自由、人权、民主，当时有一定理由，例如为了抵抗日本侵略，要求万众一心，但今天应予改变。因为救亡压倒启蒙在1949年后带来了许多问题。我认为，马克思主义在中国长期的战争环境和军事斗争中产生了主观唯心论和意志论哲学，而且与农民意识的民粹主义和中国传统的道德主义相混合，已完全离开了唯物史观和马克思的原意。它在哲学上只讲辩证唯物论，

特别是所谓“一分为二”的辩证法即所谓“斗争哲学”最终导致“文化大革命”中的“不断革命”理论。我也指出，有意思的是，“文化大革命”以为改造人心（思想情感）便能改造社会，又恰好与香港、台湾坚决反对共产党的“现代新儒家”在哲学上如出一辙，都是以道德作为人的根本、实在。“现代新儒家”主要代表牟宗三称自己的哲学为“道德的形而上学”；“文革”以“狠斗私字一闪念”“灵魂深处闹革命”的“共产主义道德”作为人的最高实现。我的“历史本体论”就是要尖锐地反对这些“回到‘人活着’的物质基础”回到马克思的唯物史观，以“吃饭哲学”来对抗“斗争哲学”，反对以各种道德的名义将人的生活和心理贫困化和同质化。同时借助康德，提出马克思未曾谈论的知、情、意三方面心理结构问题。我以马克思加康德来反对革命的或儒学的道德形而上学和主观唯心论。

80年代改革开放不断引进西方商品、科技、资本和文化，却拒绝西方的政治观念和意识形态。与此相对应，许多青年则痛感中国落后，很快产生和流行模仿西方、追随西方、全盘否定中国文化传统的巨大思潮，这也表现在学术上。因此，必须两个方面“作战”，一方面反对“全盘西化”；另一方面反对“中体西用”。我提出“西体中用”，我认为所谓“体”只能是人民的日常生活、社会的生产方式，这方式和生活在今天已处在现代化的过程中，这个过程是由西方引进的，但运用到中国将产生自己的新形式。

这新形式包括在哲学上对中国传统提出新概念，比较准确地概括中国文化和哲学的基本精神。中国传统本是一个非常复杂的组合物。我认为，经常被忽视、实际很重要，已长久积淀在亿万中国人性格

中的文化心理结构。发掘这种结构，将人们的无意识唤醒为意识，了解其中长久维系这个具有巨大人口的文化体的“精神”，将有助于中国的现代化。这正是我的“西体中用”的重要内容，即在输入西方现代化的科技—经济以及政治体制的同时，要它们在中国很好运用和实现，还需要了解中国的文化传统或哲学精神。当然，这种精神也呈现在中国思想家的经典文本中。

什么是这种“哲学精神或性格”？我提出了两条：一是“实用理性”。以前我阐述康德时我讲过“客观社会性”现在我明确它即是经验合理性，实用理性正是这种“经验合理性”的哲学概括。中国哲学和文化特征之一，是不承认先验理性，不把理性摆在最高位置。理性只是工具，“实用理性”以服务人类生存为最终目的，它不但没有超越性，而且不脱离经验和历史。它认为没有与“人道”分离的“天道”，“天道”与“人道”一致而且是“人道”的提升（不是由天而人而是由人而天）。“实用理性”使古代中国的技艺非常发达，但始终没能产生古希腊的数学公理系统和抽象思辨的哲学，所以，它在现代遇到了巨大的挑战。但也因为它的实用性格，当它发现抽象思辨和科学系统有益于人的时候，便注意自己文化的弱点而努力去接受和吸取。

另一概括是“乐感文化”（均见《中国古代思想史论》，1985年），即中国文化心理不以另一个超验世界为指归，它肯定人生为本体，以身心幸福地生活在这个世界为理想、为目的。中国传统的知识分子（士大夫）对鬼神多半采取孔夫子“敬而远之”祭如在（举行仪式时假定神的存在，即采取一种敬畏的情感态度）；在老百姓，另一世界只不过是生活在这个世界的死后延续，从古至今，人们都做出各种日用家具、

食品、房屋甚至钞票等等埋葬或焚烧给死者。“乐感文化”重视灵肉不分离，肯定人在这个世界的生存和生活。即使在黑暗和灾难年代，也相信“否极泰来”前途光明，这光明不在天国而在这个世界。

我的这些关于中国传统文化的论文在 80 年代里较少人注意，90 年代后期以来却有更多的人引用和赞同。1998 年我从历史积淀的哲学角度提出“理性化的巫传统”（《己卯五说》），1999 年来解释“实用理性”和“乐感文化”是如何形成的。为什么中国哲学不讲 Being 而重视生成、变易（becoming）？为什么中国不重视超越而重内在？为什么中国哲学不重视认识论和逻辑学，也不强调本体—现象的区别？对比基督教或伊斯兰，为什么中国文化中人的地位很高，人可以参与神的工作？为什么中国人没有对上帝的虔诚信仰，天与人同处一个宇宙反馈系统中相互作用，天也只是这个系统的一个部分或要素，只有这个系统本身才是至高无上不会改变的上帝？这些问题国内外学者都有所注意和描述，但没人解释这些特点是如何可能得来的。

我的“理性化的巫传统”或“巫的理性化传统”对此做了回答。我以为，在长时期相当成熟的新石器农业文明基础上，巫的仪式活动在中国被理性化，变成为一套神圣礼仪体制，是根本原因。中国上古由巫到礼是根本关键，这是一个极为复杂也极为重要的久远历史过程。从上古“圣王”（尧舜）开始，到周公“制礼作乐”最后完成。孔子再将巫术礼仪的内在心理加以理性化，使之成为既有理智又与情感紧相联系的“仁”作为人性根本。这样，巫的内外方面都理性化了（巫未被理性化的部分则流为小传统，成为道教主干）周公—孔子是中国思想史上的重大突破，他们奠定了中国哲学的基础。它就是“实用理性”和

“乐感文化”的来由。这也是为什么中国是宗教、政治、伦理三合一，伦理秩序和政治体制具有宗教神圣性的根本原因。但也由于巫传统，巫通天（神）人的地位相对高昂，使中国文明对人的有限性、过失性缺少深刻认识，从文艺到哲学缺乏对极端畏惧、极端神圣和罪恶感的深度探索。中国文化出不了以无休止的灵魂拷问求精神纯净的陀思妥耶夫斯基。中国更满足于肉体和心灵的愉悦、平静、健康、和谐。但由于没有对上帝的信仰，必须自求建立人生意义和生活价值，靠自力而不靠他力，那种“无”而必须“有”的艰难和悲苦，便不低于有上帝做依托的西方传统。这正是“乐感文化”所要探求、阐释的。

在国外教书的十年中，我的哲学思想并无重大改变，仍是沿着原来的线索发展。我仍然关注中国。在中国，90年代的思想学术界已不同于80年代。80年代充满了启蒙情绪。90年代则大量搬来了西方后现代主义和各种反理性主义。一些人主张什么都行的绝对相对主义，反对启蒙和理性。这些思想流行在大城市校园某些教授和学生中。我不十分赞同这种种“新潮流”，主张中国在三十年内应该“走出一条自己的路”，反对亦步亦趋地模仿西方，无论在经济上、政治上或文化上。

90年代新一代的教授们鼓吹自由主义的政治哲学，强调资本主义经济—政治秩序的普遍适用性，轻视不同国家的文化、传统和现实的特殊背景。我注意自汉代以来，体现着“实用理性”精神的“儒法互用”，即儒家重人情重实质的世界观，融入重形式重理智的法家体制，获得长期的社会稳定和人际和谐的传统经验，设想中国文化传统在今

日法制建设（政治）中所可能走出的“新路”，注意避免追求抽象形式、理性、本质所带来的在原子个人主义基础上的现代社会中人情淡薄、人际冷漠以及政治冷漠等等。为此，在伦理学，我提出对错与善恶应予以分开的“两种道德”的理论，一是与政治哲学相关的社会性道德，它是建立在现代个人主义和社会契约基础上的自由、平等、人权、民主，以保障个人权益，规范社会生活。另一是与宗教、信仰、文化传统相关的宗教性道德，它有关终极关怀、人生寄托，是个体寻求生存价值、生活意义的情感、信仰、意愿的对象。前者是公德，是公共理性，应该普遍遵循；后者是私德，是个人意识，可以人自选择。你可以选择基督教、伊斯兰、印度教、佛教、儒学或共产主义等等。二者不是谁优先的问题，而是宗教性道德对社会性道德有范导作用，一般不应有建构作用。

1994年我正式提出两种道德的理论后，不久高兴地读到罗尔斯的《政治自由主义》感到他的“重叠共识”理论有近似处。要求“公德”从各种文化传统、宗教、主义中脱离出来，不同处在于我认为“社会性道德”之所以具有普世意义，有其经济根由，它是现代经济发展和全球一体化所带来的历史结果和要求，仍然与广大群众要求改善“人活着”（衣食住行等物质生活）有直接或间接的关系。同时，我非常重视文化传统和宗教对公德产生范导，使众多文化、民族的道德观念、行为和规范仍然同中有异，各具特色。例如，中国法律规定子女对父母有赡养义务（这已适度地参与建构）在民事诉讼中，中国将更重视调停和解，甚至是非判决，在特定限度、意义和范围内，和谐高于正义。如此等等。

一批教授提倡自由主义，另一批教授则坚决反对，他们提倡后殖民主义、反“东方主义”等等，强调资本主义带来了严重的贫富分化、社会不公，传统丧失。我没有参加这一争论，但从哲学上做了评论。我1981年提出、1998年说明了“历史与伦理二律背反”概念，认为历史前进与伦理道德对人类生存即“人活着”都具有重要价值，但二者经常（特别是在社会转型期）处在尖锐的矛盾冲突中。文明进步带来了生态环境、社会正义和精神生活中各种严重的损害和灾难。但从庄子到卢梭以及以后的各种浪漫派所进行的批判和反抗，尽管具有深刻价值，提高了人的精神地位，却丝毫阻挡不住残酷的历史发展。人总是活在这个无可逃避的痛苦悲剧中。因此，关键只能是在不同时期、不同国家、不同情况下，如何能使这两个方面取得一个比较合理的配置关系，即将社会整体结构中的诸多因素调整到一个比例适当的“度”。就当前中国，我提出“经济发展”、“个人自由”、“社会正义”、“政治民主”这四个相互联系的方面在现代化过程中，有一个前后的次序和比例的轻重，处理好这个次序和轻重，并随时间和情况而做出不断的调整，便可能适当减轻痛苦，使无可避免的悲剧降到较低水平。所有这些，正是我的实用理性和历史本体论哲学的推演。

因为“历史本体论”强调的正是“度”。“历史本体论”以“度”而不是如黑格尔那样以“质”或“量”作为哲学第一逻辑范畴（《历史本体论》，2002年）。“度”首先是人在物质生产的操作活动中所把握的尺度，它也即是技艺。正是生产操作中的技艺即对“恰到好处”的“度”的掌握，使人类得以维持生存和发展。“度”当然也是人在社会生活关系中所把握的尺度，以协调各种人际交往和关系，使人类生存

获得秩序和稳定。总之，正是“度”才使“人活着”得以实现。它表现为科技（从原始石器工具到今日的电子世界等等）的发明、发现和发展，也表现为生活（从人类原始群体到今日国际社会）的进步、丰富和演变。它是成功地处理杂多中的统一（结构中诸多因素的比例适当）的“人活着”的实践的主动性和主动性的实践。它没有先验的配方，而只是“人活着”所不断创造、发现和积累的经验合理性，也即是实用性。

新一代教授们还鼓吹海德格尔，现在，海德格尔哲学在中国大学哲学系中流行。我以为海德格尔将本真从非本真中剥离出来，提供了一个黑暗的深渊。人们念念不忘那“无定的必然”（死亡），满怀激情向前冲行，像士兵一样，但这样并不能找到 Being。我论证中国儒道互补的哲学传统 特别是儒家、孔子强调“一个世界（这个尘世世界的真实性和真理性 将这个世界的各种情感 男女、亲子、朋友、家庭、同胞、乡里、自然界（山水花鸟）之间的欢娱、悲伤、快乐、苦痛、相聚、离别、怀念、追思……提到哲学角度，确认自己历史性存在的本体性格，倒可能消解那巨大的人生之无。语言不是存在之家，历史—心理才是。中国哲学的重新发展可能消化海德格尔，也正好对应多元、动荡、偶然性巨大的 21 世纪的后现代人生。这里不只是解构，重要的是重构，它使哲学从 20 世纪西方主流中脱身出来，走出语言，迈向心理，个体独特性、命运偶然性和对它们的超出将成为主题。我希望未来成熟了的心理学（今天心理学还处于襁褓阶段），将成为哲学的重要伙伴。沿着以前的线索，我的哲学将历史与心理结合起来，从马克思开始，经过康德，进入中国传统，马克思、康德、中国传统在我的哲学中融成了

一个“三位一体”已非常不同于原来的三者。

记得小时候游览寺庙时，深感佛像巨大，自我渺小，虽然敬仰，但并无特别的畏惧、崇拜。对大自然，我却产生过上述感情。中国人的文化心理中缺少宗教的情—理结构传统，即使神秘经验，也可以落脚在“天人合一”的高级美感领悟之中。90年代，我将“人活着”分为人“如何活”（认识论）、“为什么活”（伦理学）和“活得怎样”（美学）。如前所说，伦理是理性对感性的主宰、压抑，亦即服从绝对律令，它产生敬重的伦理感情，在这里，我完全遵循康德。但我认为，与感性充分实现相关的幸福问题是关于人“活得怎样”的讨论，属于美学，不属于伦理学，它由个体非理性对理性规范的突破又补充以取得自由。我再次确认80年代提出的“以美启真”（自由直观）、“以美储善”（自由意志）等等，并提出“情本体”（《论语今读》，1998年）与美联结，将之推向哲学的最高点——不是一个先验的、绝对的、思辨的、不变的精神，而是经验的、多元的、相对的、变化的，在各种情况下产生的心理情感，才是人生的本质、实在，对之加以智慧观照，可以成为心灵的最高境地。它是感性经验的，同时又是精神的。中国的灵魂、绝对、神总保留这个世界的特色，可由经验感触、体认，不是“纯粹的”思维对象。中文将“aesthetics”译成“美学”，有它的道理。但中国的“美学”却不应译成“aesthetics”，因为审美在中国远不只是指感官的愉悦，而且也可以是与神沟通的最高的精神享受。我曾把美感分为“悦耳悦目”、“悦心悦意”、“悦志悦神”三个层次。那最后一层便包括宗教经验和宗教情感。

总之，我的哲学不是超然世外的思辨，也不是对某些专业题目的

细致探求，而是在特定时代和宏观环境中与各种新旧观念、势力、问题相交错激荡的产物。我从“人活着”就要吃饭，就要使用一制造工具、产生语言和认识范畴开始，通过“为什么活”即人生意义和两种道德的伦理探求，归宿在“活得怎样”的美学境界中。美学、哲学、历史（思想史）在我的哲学发展中形成了另一个“三位一体”。G. 德勒兹《哲学是什么》一书认为哲学是制造概念以思考世界。我通过制造“内在自然的人化”、“积淀”、“文化心理结构”、“人的自然化”、“西体中用”、“实用理性”、“乐感文化”、“儒道互补”、“儒法互用”、“两种道德”、“历史与伦理的二律背反”、“理性化的巫传统”、“情本体”、“度作为第一范畴”等等概念，为思考世界和中国从哲学上提供视角，并希望历史如此久远、地域如此辽阔、人口如此众多的中国，在“转换性的文化创造”中找到自己的现代性。我垂垂老矣，对自己的未来很不乐观，但对中国和人类的未来比较乐观。这可能与我的历史本体论哲学仍然保留着某种被认为“过时了”的从康德到马克思的启蒙精神以及保留着中国传统的乐观精神有关系，尽管今天这可能在中国很不时髦，但我并不感到任何羞愧。

（本文系应英国《今日哲学》*PHILOSOPHY NOW* 约撰写的《哲学自传》，

中文本有删节。原载《读书》2003年第7期）

后 记

编完这个集子，有种五味纷陈的感觉：有点高兴，有点悲哀，有点愧疚，有点遗憾，也有点骄傲。真不知从何说起，本也不想再说什么。

但人们，也包括自己，有喜欢先看书籍前言、后记的习惯，想先看看作者本人有些什么感觉或说明。我一向自我感觉不甚良好，对此书我有两个感觉。

一是太重复。有如已收入本书、发表于 1994 年的《哲学探寻录》结尾所注明：“讲来讲去，仍是那些基本观念，像一个同心圆在继续扩展而已”。确乎如此，以后我出版的《论语今读》（1998 年）《己卯五说》（1999 年）《历史本体论》（2002 年）以及本书首篇《论实用理性与乐感文化》（2004 年），与 70 年代末出版的《批判哲学的批判》和收入本书的 80 年代初发表的主体性论纲等文，基本观念几乎毫无变化；圆心未动，扩而充之而已。而且，还不止是观念重复，连词句也重复，特别是别人少作或不作的剪贴旧作。这个剪贴法是向鲁迅学的。但鲁迅剪贴的多是论敌文章和报刊消息，而我剪贴的全是自己的文章论著。为何如此？索性再剪贴一段：

问：我发现你的一些著作中有时喜欢引证自己，是不是？为什么？

李：是。为了偷懒。一些问题一些看法，以前说过了，这次就干脆直接抄袭前文。因为我也发现好些中西论著，有的还是名作，翻来覆去老是在说那一点意思，不过变一下词句或文章组织而已，如其那样，不如我这样省事。所以我的《华夏美学》一书中就直接抄袭了《美的历程》、《中国古代思想史论》好几处不必另行造句说那相同的意思了。（《走我自己的路》，第 542 页，安徽文艺出版社，1994 年）

以前还是小段抄引，现在则大段剪贴。除了偷懒外，还有一个原因，因为自己引证剪贴的大都属于自己认为重要而人家却不注意的论断或观念。既不被注意，如其重新遣词造句再说一遍，就不如干脆逐字逐句地重复原文。“重复有一定好处”（《论语今读》前言）也更为醒目。但不管怎样，这总有点感到愧疚和悲哀了。

第二是太简略。仍然是“引证自己”的剪贴：

“《己卯五说》这本书里的五篇文章的确都是提纲，每篇都可以写成一本专著。我原来也是那样计划的，后来放弃了，原因一是时间不够，资料不好找；二是我认为，作为搞哲学的人的著作，提纲也不一定比专著差，主要看所提出的思想和观念。恩格斯的《费尔巴哈论》的附录，即马克思的十一条提纲，不过千字左右吧，就比恩格斯整本书的分量重得多，也重要得多。当然，写成专著，旁征博引，仔细论证，学术性会强许多，说服力会更大……这本书的确留下了许多空隙，值得别人和我自己以后去填补。”（《“六经

注我'和'我注六经'》，《芙蓉》杂志 2000 年第 2 期）。

《己卯五说》如此，《历史本体论》如此，本书也如此。我还辩说过：“我不喜欢德国那种沉重做法，写了三大卷，还只是‘导论’。我更欣赏《老子》不过五千言，……哲学只能是提纲，不必是巨著（见本书《哲学答问》），哲学本只是提问题、提概念、提视角，即使如何展开，也不可能是周详赅备的科学论著。于是，也如《历史本体论》前言所说，我提供的这些基本观念、视角、问题，如能对人有所启发，也就是这种话语的理想效果。哲学本就属于这个范围。”话虽如此说，总觉得有点遗憾。因为即使是提纲，也仍然可以说得更细密一些，挖掘得更深沉一些，可以把这个同心圆画得更好更圆一些。但由于主客观各种情况和环境，终未能如愿。因之，这个集子对我来说，可算是种岁月的感伤省记；但对读者来说，却可能感到既粗糙又累赘了。对此，我是颇为愧疚不安的。

五六十年代的“前奏”不计，我这个“同心圆”陆陆续续也画了近三十年，虽历经风雨，遭到官方和民间各种凶狠批判，我却圆心未动，半径不减，反陆续伸延；而且重要的是，始终有不少读者予以热情关注和支持。特别是这十多年来，中国的经济、社会、文化、学术变迁都甚为巨大，图书出版争奇斗艳，市场价值几乎淹没一切，却居然始终有读者不厌重复、不怪简略、尤其是不嫌陈旧来读来买我的书，我的书，包括《批判哲学的批判》竟多遭盗版，这实在出我意料，有点苦甜交集，宠若惊，怎能不高兴且骄傲？

我是青春有悔的。宝贵时光被人剥夺，几近二十年的人生最佳时

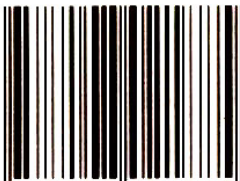
段，被浪费在多次下乡劳动中，各种政治运动中，严重扭曲境遇中，根本没有时间好好读书。而时一过往，何可攀援。所以我特别羡慕今日的年轻学人，尽管他（她）们也受着经济、社会、生活各方面“现代化”的巨大压力，但可争取的自由特别是自由时间，比我们当年还是要大得多。时间性作为自我有限生存和决断明天，却痛苦地不能为自己所拥有，成为非真实的存在，由当年到今日，我虽尽力拼搏，创获毕竟未如所愿；而力不从心，来日苦短，我大概也不能再作什么了。这又怎能不悲哀和遗憾？

五味纷陈，并不舒服。年轻学人不再会有这种情况和这些感触，但愿他（她）们不泥国粹，不做洋奴，努力原创。

2004 年 6 月于 *Boulder, Colorado*



ISBN 7-108-02188-9



9 787108 021885 >

ISBN 7-108-02188-9

定价: 27.00元