

象思学论纲(之二)

王树人(老树) 喻柏林

作者在论纲这一部分,对于“象思维”的重要范畴“开窍”,作为打通动态整体的“堵塞”或“遮蔽”的内涵,以及“遮蔽”的二重性,作出更为展开的描述。文中,提出“象思维”与概念思维的转换及其平衡,“天人合一”命题的现代意义,“自然权”是更根本的“人权”,在内涵上中西“直观”范畴的区别,以及经过“开窍”得以“开显”出具有“创生”意义的“自由之境”等,都具有深刻的理论启迪意义。

[23]海德格尔所说的“解蔽”、“无蔽”、“澄明”,只是一种回到“存在”本真状态。这与我们所说的象思维之“开窍”,是有区别的。对于象思维的“开窍”来说,是回到“我”的本真状态。这种回到“我”的本真状态,不仅具有打破僵化的“解蔽”意义,而且具有“创造或创生”的意义。这后一种意义,即“创造或创生”,恰恰是海氏所反对的。在海氏看来,如果谈“创造或创生”,那就可能回到“形而上学”的先验构成论。当然,在生存论的意义上,海氏的“解蔽”也不能不与“生”的开拓相联系。但是,这种开拓并不表现在思维的“创造或创生”,而只显示“思”的路径。在这里,探询“思”的路径,海氏所作的,仍然是在概念思维方式中跋涉。他似乎要使被“遮蔽”的本真“存在”及其意义,也能有一种明确的概念解释。这正是他虽然后来意识到,“存在”特别是 *Ergebnis*,几乎是不能发问的。但是,却终生苦苦追问不舍的一种相互矛盾的原由。说到这里,我们在探索象思维时,也同样面临这种矛盾的情况。这是说,就其本来的意义,象思维,作为整体动态的思维方式,表现为“中止概念思维”,也是不能发问或用主谓句陈述的。它的不尽然的表述,最多也只能借助诗或艺术。但是自从语言和文字的产生,同时也产生了概念思维。自此以后,人们的言说和书写,就难以离开概念思维了。因此,概念思维确乎是不能完全加以“中止”的。特别是,对于现代人们之间的传达与沟通,没有概念思维,更是不行。作为现代禅学大师,日本的铃木大拙,在谈到禅与现代人联系时,也提出过这个问题。这里,所提出的问题,即理性与非理性的关系,包括概念思维与非概念思维的关系,在当代不仅具有重大理论意义,而且也具有重大实践意义。

[24]在海德格尔那里,虽然也以整体作为揭示“存在”及其意义的前提,但是,“存在”与“存在者”,作为整体,即使在“解蔽”的情况下,仍然是一种“关联”的外在关系。这与我们所谈的象思维的“开窍”在整体中所作的“开显”,是有本质区别的。象思维所说的“大宇宙”与“小宇宙”的关系,不是外在的“关联”,而是“一体相通”。因此,“开窍”不是“关联”,而是“打通”。例如就中医所说的“经络”而言,对于人的整体,如果发生思维所说的“遮蔽”,那就是指整体中发生僵化所造成的“堵塞”,因此在这里的“解蔽”,就是打破僵化,疏通“堵塞”,即疏通“经络”。这也像在

“网络”上的电脑一样,无论是感染病毒,还是发生什么故障,也可以说是一种“网络”中的僵化所造成的“遮蔽”或“堵塞”。因此,消除病毒或故障,也就是“解蔽”或打通“堵塞”。为什么在象思维与海氏之“思”间会有如此不同?这表明,虽然海氏之“思”力图超越概念思维的模式,并向象思维趋近,但是,他的这种“思”,不仅没有从“中止概念思维”出发,而且还是在概念思维的“追问”中穷究底蕴。相反,象思维则是坚持从“中止概念思维”出发,即使不可能完全做到也罢。

[25]“思”是一种精神运动,但是,不同的“思”作为精神运动,在性质和方式上也是不同的。即使同是一个门类的“思”,例如数学之“思”,从算术到代数到几何,从欧几里德几何到非欧几何,等等,也有其“思”在性质和方式上的不同。因此,就更不用说在象思维与概念思维之间这种不同了。习惯于概念思维的人,从概念的分析出发,对于整体动态的象思维,觉得不可理解。在他们看来,除了分析,怎么还能思维呢?他们对于象思维的怀疑或发问,实际上所提出的问题,就是象思维如何可能的问题。在他们看来,只有分析才有思维的精神运动。整体思维怎么个思维法,不好理解。这就牵涉到象思维的根本性质的问题。象思维之“思”作为精神运动,不是表现在概念分析,而是表现在“观”,而这种“观”就是动态的整体直观。老子说:“无,名天地之始;有,名万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。”“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复”。可以说,老子这里所说的“观”,就是动态的整体直观。那么,这里的问题,就归结为动态的整体直观何以可能?首先说,“动态的整体”乃是万物在本源意义上的常态,即“常无”或“常有”。把这种“动态整体”分成主客二元,并在此前提下的种种分析,是由概念思维方式开拓的思路。当这种分析思维在种种划分之后,特别是被僵化时,原本“动态的整体”也就随之发生种种僵化或“堵塞”,也就离开了“常无”或“常有”的常态。但是,如前所述,这种离开常态的概念思维,在语言和文字产生之后,对于人们来说却成了一种“常态”。因此,要能回到“动态整体直观”的常态,就要中止概念思维。这样,问题又成为“中止概念思维”如何可能的问题。

[26]从记忆的情况来看,人不仅有概念的记忆,也有非概念的记忆,例如形象记忆,动作记忆。就此而言,当记忆中的形象或动作,不像概念那样按照逻辑的模式运动时,这种思维就是非概念思维的活动。可见,人虽然不自觉地,但也能常常处于非概念思维之中。因此,人并非不可能暂时“中止概念思维”。平常所说的“换脑筋”,例如从事概念思维劳作的人,想轻松一下,去看看戏,看看画展,就属此类。这时,当他处于审美的欣赏状态,他就可能从概念思维中摆脱出来,或者说“中止概念思维”了。但是,问题还在于,是否“中止概念思维”就自然而然地进入象思维?非也。如前所述,象思维包含形象思维、表象思维,但并不归结为这两种思维。因为象思维比形象思维和表象思维更高,高到与宇宙整体一体贯通。这是形象思维和表象思维所做不到的。老子所说的“致虚极,守静笃”,就是使我从“对象化”的状态,复归于本真状态,物我两忘状态。只有这种状态,才能“万物并作,吾以观其复”。在这里“万物并作”即作为动态整体的宇宙,“观”即“贯”或“打”,是一种穿透的力,而“复”即“通”或“透”。不难看出,“观其复”所“贯”所“打”者,所“通”所“透”者,都是对象化之我所形成的僵化以及由这种僵化所造成的遮蔽。前面所说的“开窍”,其根本意义,具体解释,就是这里所说的“所贯所打”、“所通所透”的作用。

[27]那么,到底怎样理解象思维之可能?其实,象思维乃是人生来的一种本能,一种本原性的思维。只是这种“本能”或“本原”在概念思维占统治地位,或者说概念思维成为思维“常态”之后,人的这种“本能”或“本原”就经常被遮蔽或被抑制,久而久之,甚至有所退化。例如,传统中

的中国文人,许多人都是琴、棋、书、画四会的。至少,也通音律,会作诗。但是,现在,就是从中文系毕业,从事文化或文艺事业的人,不用说琴、棋、书、画四会,就是能作诗的,又有几人?在这里,确实可以用老子的名言“为学日益,为道日损”来解释这种“退化”现象。老子批评的“学”,在春秋末期,主要是指儒家为代表的“礼乐”文化。“礼”之“明份”,“乐”之“合同”,无论是作为理论规定,还是作为治国的典章制度,都是一种理性化的表现。从思维方式上看,也是强化概念思维的表现。为什么“为学日益,为道日损”?就在于作为“礼乐”的“学”,在概念思维的框架里出现僵化,从而使显示宇宙万物一体相通的“道”受“损”,即出现堵塞。现代人,其所以缺乏象思维,正是这种在概念思维框架中所显示的“为学日益,为道日损”。从现代脑科学的意义上看,用《数字化生存》的作者尼葛洛庞蒂的话来说,就是只用左脑而使右脑萎缩。

[28]象思维的精神运动,需要“中止概念思维”。这是没有问题的。但是,既然在现实中,这两种思维都是人所必需的,那么,所谓“中止”,就是相互的。就是说,人们在进入概念思维状态时,也自然地“中止”了象思维。由此,“中止”也就是“转换”,即“换脑筋”。现在,人们在表现进取心态时,爱说一句话,叫做“从零开始”。这句话,就思维或精神运动而言,如果能彻底实行,那么,它就与《六祖坛经》所说的“无相、无念、无住”的精神境界相近了。也就是说,这种“从零开始”,就意味着,思维这时把概念思维的一切框框、界限完全抛弃了。或者说,这种“从零开始”,就意味着,回到本真的“自我”,进入象思维状态。当然,现今人们所说的“从零开始”,大多数还不可能达到这样的境界。如果能达到这样的境界,则可以肯定地说,其进取精神也会达到空前水准。但是,这里有一个问题,即当把“中止”视为“转换”时,这种相互“转换”的难度是否一样?从心理学的角度看,从婴儿不分主客的初始的形象思维,到儿童能分主客的形象思维;再从儿童的形象思维,到概念思维的(经过计数)的“转换”,有一定难度,但是,经过教育和训练,大多数能够做到这种“转换”。当然,这种“转换”的水准,在个体之间是有差异的。一旦经过青年、成年,人们的概念思维,如前所述,成为“常态”时,再从这种思维“转换”到婴儿或儿童的形象思维,那就困难多了,对于许多人,几乎是不可能的。由此可知,从概念思维“转换”到包含形象思维又大大高于形象思维的象思维,比从象思维“转换”到概念思维,其难度就更大了。

[29]从概念思维到象思维的“转换”,其难度大,但并不意味这种“转换”不可能。特别是,比较而言,象思维于人来说,是本原的,甚至是本能的。因此对于教育来说,是怎样能创造一种比现在更合理的教育制度,有利于使人保持这种本原或本能的象思维。而对于概念思维已经显示为“常态”的人们,则是如何能找到易于从概念思维到象思维的“转换”机制。为什么提出向象思维“转换”的问题?并不是要在人的思维过程中以象思维取代概念思维,也不是要使象思维占主流地位,而是在于求得象思维与概念思维在思维过程中的合理平衡。因为在现代文明发展中,已经造成两种思维的不平衡,概念思维长期压抑了象思维。这种情况已经不利于人本身的素质提高,从而不利于社会的进步和健康发展。当然,在现实生活中,也有少数象思维未被压抑住的人,通常所说的能保持“童心”的人,这就是那些真正的艺术家或具有艺术家素质的人。这些人为什么能保有象思维?大致说来,有两个条件,其一是,他们受到更多的“美育”教育,其二是,他们追求美的境界。在现代的大教育家中,蔡元培先生最早提出“美育”的问题。但是,“美育”的根本在于象思维的培育,而象思维长期被压抑,却是没有得到应有重视和研究的问题。现在,在我们的教育目标中,终于加上“美育”了。不过,美被排在最后,所谓德、智、体、美。事实上,就智与美相比,“美育”当比智育更根本,或者说,智育如果没有“美育”的滋养,是不可能成大气候的。如果排出合理的次序,似乎美应当排在智之前。

[30]在象思维与概念思维的关系上,我们提出“转换”与“合理的平衡”两个概念。这里的主要问题,仍然是如何改变象思维受压抑的问题。因此,问题就在于,在人的成长过程中,当需要从象思维(主要是与象思维相关的形象思维)向概念思维“转换”时,能使这种“转换”的结果不致压抑象思维。另一方面,则是更困难的“转换”,在概念思维已经成为多数人的思维“常态”时,如何解除概念思维对于象思维的压抑。所谓找寻“转换”机制,就是解除对于象思维压抑的机制。为了寻找这种机制,我们首先要看到,象思维产生的基本前提,是人与自然的和谐,用中国传统文化用语就叫做“天人合一”。而从西方近代以来的现代化或工业化潮流的席卷全球,它的一个明显的直接后果,就是使人与自然的这种和谐关系遭到破坏,不仅与自然越来越加剧冲突,而且用重重的墙壁使人与自然隔离开来,以至有的学者称,现代人几乎是生活在与自然隔绝的“玻璃罩”里。

[31]对于“天人合一”,如果作现代的诠释,那么,可以说,这是一个内涵极其丰富与极其深刻的范畴。它涉及到人类生产、生活、思想、行为的各个方面。例如,在生产上是单纯地掠夺或破坏自然界,还是以保护自然界为前提。在生活上是把人类自身一步一步地与自然界隔离起来,不断地加厚隔离罩,还是打破隔离罩,使人类所创造的生活条件,能有利于人类亲近自然界,与自然界处于和谐沟通的状态。在思想上是恢复作为人类本能的本原的象思维,即不致使左脑发达的同时而使右脑萎缩,还是单纯崇尚或致力于概念思维发展。在行为上,是只讲人伦的道德,特别是人权,还是也要讲人与自然的伦理道德,即也要讲“自然权”。实际上,“自然权”是更根本的“人权”。只是在短视的人们那里,没有看到也不想看到这一点罢了。

在我们说到“天人合一”在生产、生活、思想、行为诸方面的意义时,并不是并列同等看待的。其中,思想特别是思维方式,具有根本的意义。不消说,人的一切活动,都是在某种思想的支配之下进行的。而思想又总是按照某种思维方式动作的。因此这里,有必要从思维方式的角度,对于“天人合一”作一番体悟式的理解。首先,在这里,我们把“天”只定位在其“自然界整体”这个意义上。当然,这并不是中国传统文化中“天人合一”所说的“天”之全部意义。其所以作这样的定位,主要是为了揭示“天人合一”所具有的直接的现实合理意义。所谓“自然界整体”,是指在特定意义上,这个整体也包括人类在内。在近代西方社会里曾长期强调,人与自然分离的独立意义,强调人类如何征服自然的业绩。在这种对于自然界态度的背后,有一种直线式的思维方式,即分析的概念思维方式或理性的思维方式。正是这种思维方式的异化,例如“科学主义与技术主义”,从根本上导致了人类与自然界日益疏远与隔离。特别是, internet 所谓“互联网络”,即现代电脑世界联网所形成的“网络社会”,或曰“虚拟现实”(viture reality),在各方面正在深刻改变世界,但如果不加合理的引导和控制,则必然加剧人类与自然界的疏远与隔离。“假作真时真亦假”。在这个迷恋于“假作真”的时代,人本身也在可悲地加剧与自然界的疏远化。但是,作为“天之骄子”的人,其生存,实际上一刻也离不开自然界这个“母体”。正是在这个意义上,所谓“自然界整体”,事实上包括人类在内。或者说,在这个意义上,“天人合一”本来如此,永远如此。不如此,人类就将毁灭。因此,要调解人类的思维方式,或者说,要给予“天人合一”这种思维方式以应有的地位。

[32]从思维方式角度看,“天人合一”只是人类必不可少的一种基本思维方式。这种思维方式,在西方人那里,虽然在其度过最早的童年时期之后,就逐渐被日益强化的概念思维或理性思维所遮蔽或压抑,但并没有也不可能完全被取代。不过,“天人合一”这种思维的特性,对于应用它的人们,还不是很清楚的。即使在中国传统文化中,这种思维方式长时期占有主流地位,但

也是“熟知”而并非真知。首先,这种思维方式,要求人们必须有一种正确的态度或立场,即应取“天人合德”的态度或立场。为什么似乎已经二分的“人”与“天”必须“合德”?怎样“合德”?《淮南子·天文训》中,这样写道:“歧行喙息,莫贵于人,孔窍肌体,皆通于天……故举事而不顺天者,逆其生者也。”董仲舒在《春秋繁露·为人者天第四十一》中说:“为生不能为人,为人者天也。”又说“人生于天,而取化于天。”在同书《阴阳义第四十九》中更说:“以类合之,天人一也。”在董仲舒看来,人之所以能为万物之上,就在于人“类合”于“天”;如他所言:“观人之体一,何高物之甚,而类于天也。”就是说,无论人类社会怎样发展,人与自然界一体,都是不能改变的。所以,当我们在争“人权”或人的尊严之时,必须把争“自然权”或自然界之尊严,当做一回事。也就是取“天人合德”的态度。这也就是,在剔除《淮南子》和《春秋繁露》的神秘比附之后,其中所保留的具有重要意义的合理内涵,值得发掘和发挥的内涵。

上述“天人合一”思维方式所显示的,是一种“整体观”,或者说“整体直观”。但是,无论就“整体”而言,还是就“直观”而言,中西的文化传统都有所不同。西方的“整体性”的定位,是以主客(包括主体与客体、主观与客观)二元和二分为前提的。就是说,当西方最早的思想家把宇宙看成一个统一的“整体”时,这个“整体”及其“统一性”,乃是一种“客体”或“客观”的“整体”及其“统一性”,就是说,“主体”或“主观”并不在其内。相反,在中国最早的思想家那里,“天人合一”的“整体性”则是把“主体”或“主观”包括在其中的,或者说,这种“整体性”是不分主客的。如果谈到主客,那么主体与客体或主观与客观也是一体相通的。就“直观”而言,西方的“直观”在主客二元的前提下,就表现为“主体”的观者与“客体”的被观者的二元关系。就是说,观者之观,总有一个外在的对象。即使反观主体自身,也是把主体对象化。而中国传统文化中的“直观”,其内涵则比西方的对象化“直观”要丰富和复杂得多。

在中国传统文化中,“直观”不仅包括眼睛“看”这种“观”,而且包括远远超过这种意义的深刻认识。“观”这个词,在中国传统文化中,其意义是繁多的。但是,有几层意义,是值得特别重视的。在《说文解字》中,释“观”为:“谛视也。”“谛”则释为“审”。就是说,这种“观”不是一般的看,它要达到的目的,也不是一般所要达到的目的。这在《易传》中,更明确地指出:“常事曰视,非常曰观。”老子在《道德经》中所用之“观”,正是在这种“非常”的意义上。“道可道,非常道。”其所指是,“道”乃“非常”,不可言说。虽然不可言说,但却可以“观”。因此,“直观”就中国传统文化而言,必须从超越眼睛看这种意义上去领会,才能进入事情的本质。

[33]在中国传统文化中,“直观”之所以具有西方所没有的深刻意义,就在于这种“直观”是与“整体”不可分离的。我们虽然在前述分析中,把“整体”与“直观”分开来,这主要是为了说明的方便。实际上,它们两者是分不开的。当我们谈到“直观”或“观”时,这种“直观”或“观”总是在“整体”之中,而当我们谈到“整体”时,这种“整体”也总是在“直观”或“观”中的整体。老子用“道”所指的“整体”,就总是处于这种“直观”或“观”之中,所谓“常有,欲以观其徼,常无,欲以观其妙”,“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复”等等。那么,这种中国传统文化所特有的“直观”或“观”,其特点又如何?能否或怎样把握这种“直观”或“观”?如果就海德格尔的“思之路径”而言,那么,这种作为“象思维”之“观”,就是一种在“思”中拓宽“思之路径”的原动力,或者说,是在精神中拓宽精神领域的原动力。不难理解,“思”或“精神”的领域,是一个充满骚动、荆棘丛生、又是深渊与秀峰并存,而有无限风光和生机的领域。显然,在这里拓宽“路径”,探询生机,饱览无限风光,是不能没有艰难险阻的。

讲到“观”的特征,首要的,就是“观”不仅不在“思”或“精神”之外,而且就是“思”或“精神”

本身的原动力。没有“观”，所谓“思”或“精神”就是死的。“观”所显示的原动力，就是“思”或“精神”本身的“开窍”。我们说“思”或“精神”“充满骚动”，就包括“观”这种“骚动”，“开窍”的“骚动”。为什么要“开窍”？因为，“思”或“精神”本身的活动，除了“观”，还包括与“观”对立的原动力，即与“开窍相反的“自闭”或自我“遮蔽”原动力。“思”或“精神”这种一身二重的活动，就使得“观”不能不经常行进在“荆棘丛生”和“深渊”之中。

“观”的“开窍”，主要是打破“思”或精神的“自闭”或自我“遮蔽”。只有这样，才能使“思”或“精神”得到“开显”。如果是大“开显”，就能如禅宗之“开悟”，进入犹如“佛境”之高境，或者，犹如站在秀峰之上，一览天下之奇观。

[34]人之生，不能脱离社会，更不能脱离自然。并且在与社会、与自然接触的过程中，总要向社会、向自然学习，或者说，总要研究社会、研究自然。这种学习或研究，既为人生打开认识之窗，同时又可能给人带来一种“遮蔽”。老子所说的“为学日益，为道日损”，就包含这种认识中的“二重性”。就“学”而言，它是与“知”相关联的。其中，有自然之“知”，社会之“知”。这种“知”，对于“无知”来说，是一种“开窍”。但是，对于“思”的活动来说，“知”可能是一种杠杆，也可能是一种阻力。就是说，“知”可能成为加重“观”或“开窍”的砝码，也可能成为阻碍“观”或“开窍”即加重“遮蔽”的砝码。

老子说“万物并作，吾以观其复”。所谓“万物并作”，是指在骚动之“思”中，就包括各种“知”的显现。而所谓“观其复”，则是指“观”这种“思”的原动力，压倒了“遮蔽”这种“思”的原动力，使“知”顺应“观”的需要，达到与“复”即“道”相通。或者说，只有依赖本原的“观”，“知”的意义才能得到真正合理的发挥。

[35]对于已“知”来说，从来有两种态度。一是“解读”，一是“误读”。“观”对于已“知”的利用，类似于“误读”。因为，“观”的目的，所谓“开窍”，不是求“知”，而是打开或拓宽“思之路”。那么，应当怎样理解这里的“思之路”？首先，这里的“思之路”，不是概念思维或理性思维所思的“思之路”，而是象思维的“思之路”。也就是回到“本真之我”的“思之路”，或者说，与整体之“道”一体相通的“思之路”。这种追根溯源，看似走回头路，实际上，是真正向前开拓。孔子的话：“温故而知新”，可以帮助理解这里的意思。就是说，既然是“根”和“源”，那么，一切都必然从这里生发。当“根”和“源”由于受到“遮蔽”而阻碍其生发时，就必须“解蔽”，打破阻碍。“观”的“开窍”这种思之“原动力”，正是在这里发挥其作用的。在人的一生中，求知往往难以忘怀。但是，借“开窍”以求新“思路”，却往往被忘记。这也就是为什么因循守旧，在多数人那里已经习以为常了。人之思不可能离开作为本原之思的象思维，但是，使本原之思的象思维“遮蔽”，或者说，与本原之思的象思维的通路发生堵塞，则是无处、无时不见。特别是，以新知维持旧思路“遮蔽”新思路，所谓“穿新鞋，走老路”。也是源于这种“遮蔽”或“堵塞”。正是面对这种情况，老子无可奈何地发出了“绝圣弃智”的呼唤。

[36]在前面，说到“遮蔽”也是思的一种原动力。这种“原动力”在人性上的表现，就包括人之情性。人生而有情性，亦人之本性也。那么，这种“遮蔽”性，是否全然消极？非也。甚至，“情性”也不是全然消极的。人原本是赤条条的，后来，发明了衣服。在语言的表达上，也有从直接表达到隐喻表达的发展，以适应思想丰富和深刻的表现之需要。可见，在一定意义上，“遮蔽”也是人类发展的需要。但是，当“遮蔽”使人淡忘自身，“开窍”之“解蔽”就是必须的了。就思之“骚动”而言，思之“观”或“开窍”而显示的迷人的光亮，其所依赖者就是这种“遮蔽”。在这个意义上，“遮蔽”构成“解蔽”之前提，使“观”或“开窍”才显得壮观和有意义。即使就正常的人而言，以

勤奋为人性主流,也是需要某种“惰性”来调节的。否则,人也不成其为人,而变成了工作的机器。

[37]“观其妙”,“观其微”,“观其复”等等,其所“观”,都是在“开窍”中,经过打通“堵塞”而得以“开显”的种种。这种种“开显”,其“显”又显在哪里?就显在“本真之我”中。只有“本真之我”才使“我”与“道”一体相通,才能够进入无所不通的思想或精神的“自由之境”。即庄子所描述的“无待”之境,或“逍遥游”之境。这样的“自由之境”,对于多数人来说,是难于达到的。因为,多数人都是生活在“物累”和“物役”之中。也许,只有在很少的完全不计名利的艺术家、思想家、科学家那里,能够在有些时候达到吧。庄子所说的“真人”、“至人”、“神人”,是不存在的。但是,他借此所揭示的境界,却是人类向往和追求的理想的精神之境。正因为如此,在人类发展史上,“自由”二字所显示的思想内涵的分量,重于一切。

[38]“开显”既是进入“自由之境”,又是借“自由之境”的“创生”。在这里,需要解释一下“创生”这个概念。它的基本内涵是指,生命乃是创造或创新的过程。对于“思”或“精神”来说,其生命力也在于创造或创新。而这种“思”或“精神”的创造或创新,借用从概念出发的概念思维是做不到的。只有回到本原的象思维,才能找到创造或创新的原动力。如果说,“自由之境”最有利于“创生”,那意思是指真正回到“本真之我”,从而使“我”能与“道”的一体相通达到最佳状态。书家、画家等艺术家,从“有法”到“无法”所达到的境界,即随意挥洒,却能无处不见充满生机的新境、高境,在一定意义上,就是这种“最佳状态”的一种体现。从“有法”到“无法”,就是从概念思维回到象思维即回到“创生”本原的意味。再就“生命”的真意而言,也是“创生”。一方面,是创而生。离开了创造或创新,就不是生命之真。另一方面,是生而创。就是说,要延续生命的真意,就不要离开创造或创新的过程。可见,“生命之真”或生命之展现为创造、创新,其本原的原动力,也在于能回到“本真之我”。海德格尔说,“人生而被抛”,“无家可归”。他所说的,无非是人在异化中,离开了“本真之我”。人的家不在别处,就在“本真之我”。只是人在异化中,渐渐习惯于外在的“沉沦”。无家可归的感叹,是哲学家对于常人的怜悯,而不是常人的感受。常人在其教养没有提高到一定水准时,宁可“沉沦”,也不要“归家”。

[39]“自由之境”应当如何领会?它是一种“心境”,或者说,一种“思”或“精神”之境。这种境界所展现的“自由”,是化实为虚的心境。就是说,一切凝固的东西,在这里都能化解。因其能化解,所以才能作新的组合或结合,也即一种创造或创新。同时,因其能化解一切,也能使一切贯通。如庄子《逍遥游》所言:“乘天地之正,御六气之变”。在这里,自由不是对于“必然性”的认识和把握,而是一种具有全息性的“开悟”或“开窍”。这是一种“一通百通”的“自由”感,是一种推动创造或创新的“自由”。这种“自由”与“混沌未开”不同。后者似乎也能融通一切,但是,处于盲目状态。如果说这种“混沌未开”也是“自由”,那么,这只是一只盲目的“自由”。

“一通百通”的“自由感”,不是执意追求就能达到的。但是,一旦它的到来,也是不可阻挡的。这种“自由”,应当是“回归自然”的结果。从“道家”的观点看,就是得“道”。“道常无名,朴”,“常自然”。所谓“常自然”的状态,就是“解蔽”而与“道”一体相通的状态。庄子在《应帝王》中所描述的浑沌,其被凿窍,日凿一窍,七日而死。这是一种破坏“自然”的“开窍”,与我们这里所说的“回归自然”的“开窍”,其路径是正相反的。

[40]自由之境,是一种“常自然”之境,回归“本真之我”之境,“开窍”而“解蔽”之境。这种思或精神之境,并不是等待播种的处女地,而是无处不充满生机。这种“生机”,就显示为,它在作为“道”的整体中,无路不通,或者说“路路通”。因此,自由之境,是一种永葆“创生”活力的青春

之道。如同庄子在《大宗师》中所描述的女偶,虽然年长,因其“闻道”即“常自然”,“而色若孺子”,永不衰老。老子与庄子提出“复归于婴孩”的主张,其所喻指或追求的,不过是在思或精神上能永葆青春的自由之境。

“婴孩”没有受到文明的教养,也没有受到文明的“遮蔽”这种负面影响。因此“婴孩”虽然显得“混沌未开”,但却充满发展的生机。老、庄正是借此意来描述思或精神的自由之境的。“复归于婴孩”,也就是找回思或精神的发展生机。在这里,对于“生机”这个词语,需要作一点解析。“生”,《说文》释为“进也”,而“机”则释为“主发谓之机”。可以看到,“生机”在其本原意义上,就是“创生”。只不过,当人能进入上述“自由之境”时,其能够“创生”之点,在可选择性上,是无限的,如同圆周上的点,无论从哪里切入,都可以通达圆心一样。

[41]谈到“创生”,我们前面提到“生而创”与“创而生”,此之谓“人生之真”或“真人生”。在这种阐释里,突出了“创造”或“创新”对于人生的价值或意义。现在要问:这种“创”,何以会对于人生有这样的价值或意义?或者说,“创”对于“生命之真”起了何种作用?“生命之真”不是表现在自然生命的延长,即通常所说的年龄增长,而是表现在生命所创造的价值在时空中的扩展。例如当一位天才的艺术家,他的作品不为其所处时代容许或接纳,但是,在后世不仅展现出夺目的光辉,而且影响深远。这样的艺术家的“生命之真”,并不因其过世而不存在。相反,一个政治小丑,可能在特定历史条件下,红极一时。但是,当条件一变,风扫残云,小丑终究被扫进历史的垃圾。不难看到,“生命之真”,就“真”在“创”这个字上。有生命之“创”,才有生命之“真”。由此似乎可以说,生命之“创”的维度,也就是生命之“真”的维度。

[42]宗教、艺术、哲学,都是从整体或理想的意义上把握宇宙和人生。实际上,整体或理想,对于有限的人生而言,是只可无限向往或趋近,而不可能真正达到。因为,理想之为理想,就是可望而不可即。相反,如果能够达到的境界,就根本不能称之为理想。人生之“创”,其所以生而不停,就在于有这种理想的召唤。如果说到“理想主义”,那么,可以说,宗教、艺术、哲学所追求的,都属于“理想主义”。或者说,它们就是要为人们设立出一种可望而不可即的理想目标。而理想的魅力,也恰恰在于理想的这种“可望而不可即”。由此,可以说,理想之为理想,就在于它是一种移动的“灯塔”,使人生的“航程”永远不失去目标。在中国传统文化中,有一个值得注意的问题,即从道家文化演化出道教文化的问题。本来,道家文化,像儒家文化一样,都是在反对殷周的“神本主义”中产生的,是以“人本主义”为基本特征的文化。在《道德经》中,“道”是高于一切的。老子所提到的诸神,只有得“道”,才能显其威灵。那么,为什么从道家这种“人本主义”又走向新的道教的“神本主义”?这是不是表明,宗教、艺术、哲学在整体或理想的追求上,不仅相通,而且总是处于相互流动之中?从原始的宗教中流淌出艺术、哲学,已经是历史的事实。反过来,从艺术、哲学中流出宗教,从道家到道教,似乎也是事实。那么,现实的艺术、哲学又怎样?

[43]在道家的著作中,《庄子》的魅力,从哲学、艺术的角度谈得最多。例如,作为庄子所倡导的“无待”这种“绝对自由”的“理想主义”。无论批判它的,还是赞美它的,都着力于它的哲学或艺术内涵。其实,庄子这种“理想主义”最具魅力之处,或要害之处,恰恰是它的宗教内涵。因为,“绝对自由”之手,其呼风唤雨那种无所不能的特性,已经显示出浓厚的宗教意味。而“道”之无所不在无所不能,其神秘性,就具有无人格化“上帝”的意味,女偶得“道”所显示的青春长在,亦像一个活菩萨。就宗教的“神”所显示的“全智全能”而言,人的生命有限性,使之根本不可能达到。但是,这种不可能达到的“理想主义”,作为理想目标,却使人在为之奋斗中,至少可以

得到“多智多能”。由此不难看到,对于人生来说,理想不可没有。否则,人生“航程”,就确实失去了“灯塔”。

在道家那里,老子《道德经》的诗体表现,《庄子》的寓言体表现,不仅艺术地显示出深刻的哲理,而且也显示出神秘莫测的宗教内涵。或者说,《道德经》和《庄子》所显示的“理想主义”,既包括艺术的、哲学的内涵,也包括宗教的内涵。而正是后者,给道教的生产播下了种子。

[44]就其崇尚整体的“理想主义”而言,宗教、艺术和哲学,有其同一性。那么,这种“同一性”的根据何在?或者说,它们是怎样达到这种同一的?这使我们不能不再一次回到象思维的话题。无论谈三者的“根据”,还是谈三者“同一”的路径,都不能不回到象思维。可以说,正是象思维作为“根据”,才使宗教、艺术和哲学相通、相流动的“同一性”成为可能。按照恩格斯的说法,人类最早的宗教意识,产生于人的肉体死亡后想象灵魂不死。就是说,人类最早的宗教意识,产生于灵魂不死的想象。这表明,“灵魂不死”这种理想性的意象,乃是象思维的产物。这是一种把精神活动延长到永恒的整体思维。人们的心灵,正是在这种思维中得到了安慰。宗教的慰藉,带有虚幻性,但是,它带给人们的慰藉,在一定意义上又是实实在在的。在宗教发展到后来,如教义教规,也接受理性主义的说教,讲许多道理。但是,追溯到它的最初“根据”,却是没有道理可讲的“理想性的意象”,例如神的存在、灵魂不死等等。

其实,艺术、哲学的最初“根据”,也都是“理想性的意象”,只是在内涵和形式上与宗教有所不同罢了。如果我们在其成熟形态中,看到宗教、艺术、哲学之间相通、相流动的“同一性”,那么,这并不奇怪。因为,在它们的原始形态时,它们本来就是互为表里的。这就是,在原始的宗教活动中,不仅包含宗教的“理想性的意象”,而且艺术、哲学的“理想性的意象”的萌芽,也已经孕育其中了。例如,在原始的宗教活动中,就是通过原始的歌曲的形式展现的,而其对于神灵存在和灵魂不死的“想象”,也已经包含有把握整体和永恒的最初哲学思考了。

作者单位:中国社会科学院哲学研究所
中国科学院心理研究所
责任编辑:周勤勤

· 书讯 ·

《网络文化丛书》出版

互联网的产生极大地影响着人类的生存状态,这一点正日益引起社会科学工作者的重视。1997年12月,中国人民大学出版社推出了一套由国内青年学者研究、撰写的“网络文化丛书”。包括:《网络创世纪——从阿帕网到互联网》(郭良)、《得乐园·失乐园——网络与文明的传说》(李河)、《孤独的狂欢——数字时代的交往》(吴伯凡)、《21世纪网络生存术》(姜奇平)、《信息时代的世界地图》(王小东)、《生

活在网络中》(严锋、卜卫)和《黑客:电脑时代的牛仔》(胡泳、范海燕)。

“丛书”的产生经历了整整一年的时间,致力于中国信息产业实践的瀛海威公司给予了有效地支持,著名学术书店万圣书园主持了“服务性编委会”的工作。也许是某种巧合,“丛书”的主编郭良,作者李河、吴伯凡、卜卫,均是社科院研究人员,作者胡泳也毕业于我院。(宜 人)