做一个诗意的人

□ 张世英

壹

不困于物,与万物为一体

中国传统文化中有所谓“存天理,灭人欲”一说,尽管理学家原本讲的“人欲”只是就情欲之“流而至于滥”者而言,封建帝王竟把它当作统治老百姓的思想工具,老百姓中很多人也受其影响,视人欲为人生中不登大雅之堂的低下之事。就在这种民风盛行的封建时代,明朝末期哲学家李贽,却公开批判传统的“存天理,灭人欲”之说,肯定人欲之必要,反对把封建道德原则看成神圣不可侵犯的天经地义。他主张人有其本然之心,即“童心”,或“真心”,认为虚伪的封建道德原则使人心蒙上尘垢而失其本然。

李贽明确主张,私心亦人心之本然内容:“夫私者,人之心也,人必有私,而后其心乃见;若无私,则无心矣。”把李贽的“私”字解释为自私自利,损公肥己,那显然是笑话。实际上,他是强调人的日常生活的必要性:“穿衣吃饭,即是人伦物理;除却穿衣吃饭,无伦物矣。世间种种皆衣与饭类耳,故举衣与饭而世间种种自然在其中,非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。”

但这里需特别提出的是,李贽在强调“衣饭”“伦物”必要性的同时,又反对在“衣饭”“伦物”上“计较忖度”——斤斤计较。他认为,“学者只宜于伦物上识真空,不当于伦物上辨伦物”。所谓“于伦物上辨伦物”,意即就“伦物”论“伦物”,停留在日常生活枝节的计较上,如此,则“终无自得之日”——无自由自在之精神状态。只有“于伦物上识真空”——从日常生活枝节中“明察”其背后的“本”和“真源”,所谓“达本而识真源”,这才不致为“衣饭”“伦物”本身所束缚和迷惑,而对日常生活有一种高远的见地和境界——“真空”。达到此种高远见地和境界之人,就可叫作“真人”。“真人”“不自迷于”(不困扰于)物欲本身,而要求追寻事物之“真源”,那也就是“与万物为一体”之人。李贽认为做人就要做这样的人。

李贽又把这样的人叫作存“童心”之人。“夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也。若失却童心,便失却真心;若失却真心,便失却真人。”当然,李贽所谓存“童心”,只是比喻,并非要人真正回复到儿童时代。如果要说“回复”,那也不过是经过否定之否定后的一种高级的回复:童子不分物我,与万物浑然为一,无“衣饭”“伦物”之“计较忖度”,可谓天真无邪,“绝假纯真”矣,但那是一种原始的、朴素的“本心”,人生不可能停留在此初级的状态,必然要进而有“衣饭”“伦物”的欲求,这是人生的必然。李贽既承认这种必然,又更进一步强调超越这一必然环节,用高远的见地和境界(“真空”)对待“衣饭”“伦物”,以“达本而识真源”,这里的“真”,显然不是儿童之“真心”的简单回复,而是一种更高级的“真心”——“真空”。

李贽的思想,实可谓源于老子。老子常言“无欲”,但实际上,他仍欲使民“实其腹”“强其骨”“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”,足见老子之意仍承认“衣饭”“伦物”之必要。但老子着重反对欲之过甚、过奢、过泰,故主张“去甚、去奢、去泰”。李贽反对只在“衣饭”“伦物”上“计较忖度”,与老子这一思想极似。老子认为欲念过甚、过奢、过泰,则“不知足”。“不知足”不是老子的理想人格,老子把“知足”“知止”之淡泊欲念的精神比之为婴儿:“常德不离,复归于婴儿”,“含德之厚,比于赤子”。李贽的“童心”“真心”,显然也就是上述老子所谓复归于婴儿的精神状态。老子称他的“复归于婴儿”之人就是一种“欲不欲”“学不学”的“圣人”,这也就相当于李贽的“真人”。“圣人”“真人”,皆婴儿经过否定之否定过程后之高级的复归之人。

关于如何从欲念的“不知足”“伦物”的“计较忖度”中超脱出来,作为中国传统哲学的老子哲学和李贽哲学,都还是非常朴素、简单的,缺乏理论的论述与分析。西方现代哲学家海德格尔,倒是从哲学理论的高度,从“人生在世”的发展过程,对这个问题做了细致说明。他认为,“人生在世”的最原初状态,不是“主客二分”模式,不是人作为万物中之一分子而被放在世界之中,犹如一张桌子被放在房子之中一样,人与其他万物平等并列,人站在它们之旁观察它们,认识它们,而是人和世界万物浑然一体,二者相互构成,不可须臾分离。至于人作为主体来认识客体的“主客二分”关系,那是后来衍生的,是第二位的。人在“主客二分”关系中,人为他物所限制,这就是具体认识的外在性和欲念的纠缠计较,人因此而感到精神上的束缚,思想上的不自由。海德格尔把这叫作人生的“沉沦”,但欲念和具体认识是人生所必需的,故海德格尔又把它称之为“必要的沉沦”。海德格尔认为“沉沦”毕竟达不到人之“本真”,达不到自由。只有超越“主客二分”——超越具体认识和欲念,才能在高一层次上复归于人与万物一体之“本真状态”。在此高级的“万物一体”的“本真”中,人处于从整体看待世界的情态,这也就是一种超然物外的自由境界,一种对具体事物采取泰然处之的态度。海德格尔把这种“本真状态”叫作“无”,是对具体现实存在物的一种“超越”,使人摆脱欲念与具体知识的纠缠、限制和束缚,一句话,超越了“沉沦”,进入自由自在之境。

海德格尔关于通过诗意以返回人之“本真”的思想,实际上就是把诗意的审美境界看作是人生的最高境界,看作是人之为人的最深层本质,与中国老子的道学和李贽的哲学相通,值得我们引为借鉴。

贰

从认识必然性到超越必然性

总结以上所说,可以看到,无论李贽的从“衣饭”“伦物”到做“真人”,老子的从“欲求”“认知”到做“圣人”,或者海德格尔的从“沉沦”到“反本真”,都是说的同一个从不自由到自由的历程。黑格尔多次强调人的深层本质在自由。黑格尔的这一名言,实可谓道出了上述李贽、老子、海德格尔等人的人生哲学之核心。由此可以看出,做“真人”“圣人”“反本真之人”,都可归结为做自由人。

何谓“自由”?“自由是对必然性的认识。”此句来自对斯宾诺莎思想的概括的话,是否全面、深切地界定了“自由”的含义呢?斯宾诺莎认为,一切现实的事物都受必然性支配,每一事物都依存于其他事物。人只有认识了这种必然性,按必然性行事,才是自由的。“纯依理性的指导而生活的人”就是认识了必然性,按客观必然性行事的人。“理性的本性在于认为事物是必然的。”这也就是说,自由是把外在的、被迫的必然性,通过认识转化成为自觉自愿的内在的必然性。自由人乃自愿服从宇宙必然法则,自愿按宇宙自然法则行事之人。

通过知识而获得自由,斯宾诺莎的这一思想,当然有其合理和宝贵之处。但他完全否定了人的精神领域中的自由意志,这却是片面的。罗素明确指出,古希腊哲学家伊壁鸠鲁“不是一个决定论者”,“虽然我们要服从自然的威力(这是可以科学地加以研究的),然而我们仍然有自由意志,并且在某些限定之内,我们乃是我们自己命运的主人”。伊壁鸠鲁的思想告诉我们,在科学研究——科学认识的“自然威力”即必然性必须“服从”之外,我们还有完全由我们自己做主的自由领域。自由并非只是“对必然性的认识”,并非只是自愿服从自然的必然性。

古代向中世纪过渡时期的基督教教父奥古斯丁,是最早明确提出自由意志论的哲学家,他认为人有自由行动的能力,即是说,人的行动可以不为外在的条件所决定,而完全出于自己的意志。通过自由意志,人从自然的必然性规律中解脱出来。正因为人有自由意志,所以人才对自己的行动应该负责。使一颗美德之心失去其美德而作恶的唯一原因——最终原因,乃是人自己的自由选择。奥古斯丁说:“我意识到我有意志,犹如意识到我在生活一样。因此我愿意或不愿意,我确知愿或不愿的是我自己,不是另一个人;我也日益看出这是我犯罪的原因”。尽管奥古斯丁在晚期转变为一个神学决定论者,认为人的行为都由先在的条件所引起,最终可追溯到上帝,但他一直承认人的行为有其自由自主的空间,即使一个行为有其外在的条件,但仍然是人自己内在地由己意引起的。奥古斯丁更深层的意思在于强调人类必须为自己的恶行负责,强调自责。

文艺复兴使人从神权束缚下解放出来,获得了一定的自由,但文艺复兴之后的这种自由还只是限于“认识必然性”的自由,实际上,人受制于因果必然性。康德在文艺复兴之后,第一个系统、详细地说明了人的自由意志的哲学理论基础。康德认为,人有两重性:一重是自然方面,一重是自由意志方面。自然方面的属性受因果必然性支配,例如人需要衣食住行,还有男女之欲,这是客观自然条件决定的,不以人的主观自由意志为转移。但是人还有另一方面,就是独立自主、自我决定的方面。“假如一个人只是智性世界的一分子,他的一切行为一定会完全合乎意志的自律;假如他只是感觉世界的一部分,他必定被认为完全受制于欲望与爱好的自然律,即完全服从自然界的纪律。”

康德否定了所谓自由不过是对必然性的认识的论调,明确提出了自由在于超出必然性的学说。但康德的论述抽象晦涩,他把自由放在超验的领域,尤令人感到脱离现实。我想吸取他的自由出自超越必然性之整体的合理思想,用我所提倡的“万有相通”的哲学来说明一下人的自由本质。

叁

人生本质的发展历程

宇宙是千万种事物相互联系的一大网络整体,每一事物(包括每一人)不过是这一整体中的一个交叉点,每一交叉点各有其独特性,但它归根结底又以其与千万种其他事物的联系为其构成因素,离开了这一联系之网的绝对孤立的事物是根本不存在的。我称这一万物各有独特性而又彼此联系的网络整体为“万有相通”。简言之,“万有相通”就是不同(独特性)而又相通(相互联系)。万物中的人与他物的区别在于:人有一点“灵明”,而他物则无。这点“灵明”构成人的精神本质——“自由”。动物无自由意志之可言。按照人的自我意识发展的历程,即人的精神自由的高低程度,我把人生精神境界分为四个层次:“欲求境界”、“求知境界”(“求真境界”)、“道德境界”(“求善境界”)和“审美境界”(“求美境界”)。

人生之初,无自我意识,不分主客,不能区分我与他人、他物。人在这一最低层次的精神境界中,只知道满足个人生存所必需的最低欲望,舍此别无他求,我称之为“欲求境界”,此种境界,其“异于禽兽者几希”,也就无自由之可言。当然,在现实中也许没有一个人的精神境界会低级到唯有“食色”的欲求境界而丝毫没有一点高级境界。但现实中,以“欲求境界”占人生主导地位的人,确实是存在的,我们平常称这种人为“低级趣味”的人。

第二层次的境界,我称之为“求知境界”。婴儿逐渐成长,学会把自己与周围和他相联系的外物区分开来,形成了一个不同于外在世界的自我,这就由不分主客进展到了主客二分的阶段,自我作为主体,不再仅仅满足于最低生存的欲求,而进一步有了认识作为客体之物的必然性规律的要求。有了对必然性的认识,人按必然性行事,人的精神也就有了自由,这也就是前述“对必然性认识”的“自由”的阶段。对客观的外在事物之必然性规律的认识,也就是一种追求真理的要求,故我又称此阶段为“求真的境界”。

但认识必然性,顺从必然性行事,是否就算是有了充分的自由呢?显然不是,因为这种自由还受外在的必然性的制约。

我们平常说的“科学”,其之所以不算是独立的自由意志,是因为:一是科学以“主客二分”为基础,客体外在于主体,主体必然受外在事物的制约,故主体不可能达到充分的自由。二是科学所认知的必然性,都是讲的具体事物之间的联系,而非从万物之网络整体的角度考察事物,而具体事物之间,都是彼此外在的:一物必然受他物的限制;必然性总具有外在性,故非真正的自由。

人在自我发展过程中,逐渐由认识事物必然与非必然,即真与假,进而达到人有“好”与“坏”之别的意识,最终达到对他人负有责任和义务的意识。这就是道德意识。心理学家认为达到这一水平的“自我”,既然有了责任感和义务感,那也就意味着人有了自我选择、自我决定的能力,他“把自己看作是命运的主人”。

但是,仅仅有独立自我的自由意志,还不足以达到完满的、高级的“道德境界”。欲达此境,还必须进一步有尊重他人的自由意志、独立自主性的意识。康德不仅强调了道德意识的自我独立自由的特点,还强调了道德意识不应把他人当手段,而要把他人当目的来加以尊重,道德意识的责任感的含义,离不开这一点。

但康德所讲的自我的独立自由和对他人的尊重,都源于超验的、不可知的信仰或“物自身”,这样的解释显然太抽象、太不现实。我肯定康德的自由意志出自“整体”的合理思想,但否定他把此种整体观看成来自不可知的、超验领域的观点。如前所述,我认为,宇宙是一“万有相通”的网络整体,外此,无抽象的不可知的“物自身”领域。此网络整体不是超验、超时空的,而是现实的、在时空之中的;它是无限的,在时间上、空间上是无穷尽的,但又是可知的。人处此网络整体中,既可从具体事物的观点观察具体事物,也可从整体的观点观察具体事物。前者导致万物皆具必然性,无自由可言;后者因整体之外无他物限制,故导致完全独立自主的自由意志。道德意志,其来源就在于从“万有相通”的整体的观点观察事物。按此观点观物、观人,则不仅重视我个人的独立自主的自由意志,而且能把他人、他物也看作是构成我之为我的、不可须臾分离的因素,看作是我的骨肉,达到一种“民吾同胞,物吾与也”的境界,一种超越主客二分的、万物与我融合为一的境界,从而尊重他人的独立自主的自由意志。这正是道德的内涵。

可以看到,从“认知境界”到“道德境界”,从其根源上来看,是从以物观物(从具体的事物的观点观察具体事物)的观点到以整体观物的观点、从主客二分的观点到主客融合为一的观点的转变,其结果便是从“认识必然”之自由到“超越必然”之自由的升华。

但是,“道德境界”尚非自由的最高层次,亦非做人之极致(如康德之所言)。其一,黑格尔说:“道德的观点是‘关系’的观点,‘应该’的观点或‘要求’的观点”。“应该”“要求”“关系”,都是说的理想与现实之间、主体与客体之间,尚存在着一定的距离,尚未完全融合为一,故精神的自由,仍有一定的局限性。就说道德讲“应该”,这“应该”就有强制之意,尽管道德境界的“应该”是自愿的强制。其二,“道德境界”终究要讲为他人谋福利,那种完全脱离福利的道德意识是不切实际的。讲福利——讲功利,就含有以外在的对象为服务于人的工具之意,这就意味着“道德境界”还未完全脱离主客二分的模式,还有主体受客体限制而不自由的因素。

人生的最高精神境界是“审美的境界”。第一,“审美境界”超越了“认知境界”中的认识关系,它不再着重注意认识(通常所谓感性认识和理性认识)到对象“是什么”这种主客彼此外在的关系,而是把对象融入自我之中,从而达到一种情与景交融的境界,主与客合二为一(或者借用中国传统语言来说,叫作“天人合一”),主体之外没有客体的限制而完全独立自由了,就像王阳明说的,无人心则无天地万物,无天地万物则无人心,人心与天地万物“一气流通”,融为一体,不可“间隔”,这个不可间隔的“一体”是唯一真实的。我看山间花,则此花颜色一时明白起来,这“一时明白起来”的“此花颜色”,既有人也有天,二者不可须臾“间隔”,不可须臾分离;在这里,我与此花的关系,远非认识上的关系,我不是作为一个植物学家去思考、分析、认识此花是红或是绿,是浅红或是浅绿,等等。我只是在看此花时得到了一种“一时明白起来”的意境,我们也许可以把这意境叫作“心花怒放”的意境吧。这个用语不一定贴切,但我倒是想借用它来说明这意境既有花也有心,心与花“一气流通”,无有“间隔”。这里的心不是认识、思维,而是一种感情,情绪、情调或体验。我们说“意境”或“心境”“情境”,这些词里面都既包含有“境”,也包含有“心”“情”“意”,其实都是说的人与世界的交融或天人合一;审美意识正是一种天人合一的“意境”“心境”或“情境”。中国诗论中常用的情景交融或情境交融,其实都是讲的这个道理。南朝梁刘勰《文心雕龙·物色篇》:“情以物迁,辞以情发”,这里已有情景合一的思想。唐皎然认为诗人的真性情须通过景才能表现,情景合一才能构成诗的意境。唐司空图主张“思与境偕”。明清之际的王夫之关于情景合一的理论更有系统性。他说:“情不虚情,情皆可景;景非虚景,景总含情。”这就是说,无景之情和无情之景皆不能形成审美意象。第二,与上述论点相联系的是,“审美境界”也超越了“求知境界”和“道德境界”中的实用关系。黑格尔说:“在审美中,欲念消退了”,对象(客体)作为“有用的工具”这种“异己的目的”“消失了”,那种“单纯应该”的“有限关系”也“消失了”。“由于这些,美的关照就具有自由的性质,它允许对象作为自身自由的和无限的东西,而不是作为有用于有限需要和意图而满足占有意志和功利心的东西”。总之,审美境界既超越了欲念、功用的限制,也超越了“应该”的限制,而成为完全超然物外的自由自在之境。人之爱美、追求美,出于“自然而然”,而非出于“应然而然”,此乃“审美境界”之所以高于“道德境界”而成为人生精神之最高境界的关键。审美之高于道德,并非不讲道德,而是包括道德在内,审美境界之人必然合乎道德,必然做道德上应该之事,但他是自然而然地做应该之事,而无任何强制之意。由此观之,做人,不是做一个按道德教条(“应该”如何如何,“要”如何如何)行事之人,而是要提高精神境界,做一个有“审美境界”、自然而然地做应该之事的人。

其实,十八世纪后半叶的德国美学家席勒就明确主张,做人要做一个“审美的人,只有“审美的人”才是“完全的人”“自由的人”。他认为,人的单纯性的“感性冲动”使人受感性物欲的“限制”,单纯的“理性冲动”使人受理性法则(包括作为道德法则的义务)的“限制”,两者皆使人不自由,人性的完满实现在于超越二者的“限制”以达到“无限”,这种无限的“自由活动”,他称之为“游戏冲动”,即“审美意识”。席勒说,“审美直观”中既有感性形象的东西,又有思想性、理性的东西,“审美直观”把两者结合起来,从而使感性的欲望不会因缺乏理性的尊严而占统治地位,理性法则(包括道德义务)也不会因缺乏感性欲望而令人有强迫接受之感。这样,在“审美直观”中,单纯“感性冲动”和单纯“理性冲动”所给人的限制、强迫感便“都被排除了”。

肆

新时代需要有诗意的人

美有感性美(声色之美)、典型美、意象美(显隐之美)等高低不同的多种层次,究竟是哪一种美才能使人成为超越“伦物”世俗、“达本而识真源”的完全自由之人?

我在多种论著中都谈到,中国传统的“意象”美是美的最高层次,不再赘述,这里只想着重说明“意象”美的诗意。

宇宙这一“万有相通”的网络整体中的每一个交叉点(每一事、一物、一人),都既有其当前呈现的状态,又有其无穷尽的联系为背景。用中国美学的语言来说,前者叫作“秀”,后者叫作“隐”,用西方哲学的语言来说,前者叫作“在场的东西”,后者叫作“不在场的东西”。是后者构成前者、形成前者、成就前者。后者是前者之源、之母。宇宙间的任何一事一物一人,皆“在场”与“不在场”的统一,“显”与“隐”的融合。按此万有相通说,我把李贽讲的“真人”之“达本而识真源”,解读为就是要追寻具体事物的母源,追寻“在场的东西”背后“不在场的东西”,追寻“秀”外之“隐”。

中国传统美学所讲的“意象说”,主张“美在意象”:美在“象”外之“意”,言外之情。所谓“情在词外曰隐,状溢目前曰秀”,正是说的,美乃对隐在背后的母源——“情”“意”的追寻。

任何一件美的作品,其本身或为声色,或为言词,都是有“象”的(“在场的东西”)。“意象说”告诉我们,能体悟到“象外之意”“词外之情”,即“不在场的东西”,就是一种美感。此种美不只是低层次的感性美,而是深层次的意境美、精神美。但为什么要深入到象外,才能达到此种美的境界呢?“意象说”没有做论证。我根据“万有相通”的哲学本体论,认为,原因就在于,任何一件美的作品都是全宇宙网络整体中的一个交叉点,一点当前的“在场的东西”,其形成的母源在于它与其背后无穷尽的网络整体(“不在场的东西”)有着不可分离的有机联系。换言之,任何一件美的作品,都是作者凝聚了作品背后无尽的联系之网的结晶。这背后无尽的联系之网,说得通俗具体一点,就是指形成作品本身的背后的人和事物,社会历史背景等。我们对一件作品的欣赏,不过是把凝聚在作品这一点“在场的东西”中无尽的内涵(“不在场的东西”)展现在想象中,点点滴滴地加以玩味;不过是回归到形成作品的母源中,我们对作品获得了一种“原来如此”的醒悟,从而产生了一种满足感。这也就是我们通常所说的“美的愉悦”“美的享受”。这种愉悦和享受不是感官的娱乐或感性的满足,而是精神上的满足、思想上的满足。杜甫的诗句:“国破山河在,城春草木深”。为什么能引起美感?“山河在”是一点在场的东西,但形成此“在”之背后的东西,则是什么都“不在”。正是这什么都“不在”构成这“在”的内涵(此即司马光的解读:“山河在,明无余物矣。草木深,明无人矣”)。我们欣赏这诗句时,就回归到这“在”的母源:什么都“不在”,自然倍感凄凉。但这里的凄凉绝非现实生活中的凄凉可以比拟,它是审美意义下的凄凉,它超越了现实生活中凄凉的现实性,给欣赏者引发了一种对“在”的内涵的醒悟,这种醒悟就是审美的愉悦感,给人以“美的享受”。梵高的画“农鞋”,为什么能引起人的美感?海德格尔做了生动的说明:是农鞋这点“在场的东西”引发观赏者回归到了其背后一系列“不在场的东西”——农夫为了面包而日日夜夜在崎岖的道路上奔波,一年四季风风雨雨对农夫的摧残,以至社会的贫穷、落后、不公,等等,这些都是构成农鞋上几个破洞的母源。观赏者正是从这一回归中获得了某种醒悟,从而也得到一种精神上、思想上的满足。

中国传统文化重含蓄之美,其实就是把作者的情或意隐藏在作品的表面形象或言词背后,让鉴赏者自己去领会、体悟出这被隐藏在作品背后的“不在场的东西”,从而获得一种醒悟的满足感。

我们经常爱用“玩味无穷”这样的字眼来形容我们对一件优秀作品的欣赏。“玩味”之所以能达到“无穷”的地步,其根源就在于隐藏在作品背后“不在场的东西”是“无穷的”。王维的诗:“晚年唯好静,万事不关心。自顾无长策,空知返旧林。松风吹解带,山月照弹琴。君问穷通理,渔歌入浦深”。“穷通理”的理何在?字面上没有回答。但“渔歌入浦深”一句却把我们引向了对王维人生的无穷回响和感叹。王维的另外两句诗:“行到水穷处,坐看云起时”,引发我们想起人生的起伏高低,醒悟到人在处低处(“水穷处”)时能“看”到高处(“云起时”),这就是“穷通理”。“渔歌入浦深”一语让我们进入了一个无穷“深”的意境,不也就让我们“通”达了吗!所谓“言有尽而意无穷”,最能表示王维诗之令人“玩味无穷”的特点。当然,“玩味无穷”之味短或味长,这不仅决定于作品本身水平之高低,也决定于鉴赏者的文学修养之深浅。审美意识,原是作者与读者融合为一的产物。

对美的态度,可以是为美而美,也可以是把美深入到生活中去,实现美的现实化、艺术的生活化。审美现实化、艺术生活化,不简单是现实生活中感性方面的打扮、装饰,更重要的是要像“意象”美学思想所讲的那样,以审美的高远境界,看待日常生活中的事事物物:不死盯住眼前的这点事物,束缚在眼前的这点有限之“象”中。不斤斤计较“衣饭”“伦物”,而放眼于隐蔽在其背后的母源——无限之“意”,“于伦物上识真空”,让胸襟开阔起来,优游于自由自在的境地。康德和黑格尔都强调审美具有解放的作用,我以为,中国传统的“意象”美的确可以最好地起到这种作用。我们不可能要求每个人都成为上述诗人,但我们要求做一个多多少少有点“意象”之美的诗意之人,或者说得再简单、再通俗一点,要求做一个从高远处看待日常事物的人,则应该是可行的。我经常举的例子:庄子妻死,“其始也”,亦“慨然”而痛,但他不执着于妻死这一点眼前的现实,而是进一步用审美的眼光“察其始”,“察”妻死之“始”源,体悟到人本无生,由无变生,由生变死,“犹春秋冬夏四时行”,于是“止哭”,“鼓盆而歌”。这是把审美观现实化,让生活艺术化,让胸襟开阔起来,使精神获得解放的一个生动例证。

当今之社会,正需要把上述观点深入到现实生活中去。用上述哲学的语言来说,就是不执着于“我”这一个有限的交叉点,而能体悟到“我”这个交叉点是由宇宙的网络整体上无限个交叉点——无限个他人之“我”构成的,无限联系之网是“我”的母源。这样,就自然有了“民吾同胞,物吾与也”的胸怀,也就有了和谐社会。和谐既是美,也是道德。有了高远的诗意,自然也就有了崇高的道德。新时代需要这样有点诗意的人。

(作者系北京大学哲学系教授)

哲学

理论部主办
电话:67078606 邮箱:gmrbzx@126.com