

杜书瀛 著

价值美学

审美的秘密存在于主体客体之间的关系之中
审美现象即主客互动关系所生发的
可感受可体味的意义意蕴意味
它是一种特殊的价值形态



中国社会科学出版社



价值美学

杜书瀛 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

价值美学/杜书瀛著. —北京: 中国社会科学出版社, 2008. 6
ISBN 978-7-5004-5817-3

I. 价… II. 杜… III. 价值学: 美学—研究 IV. B83-02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 077231 号

责任编辑 史慕鸿
责任校对 王兰馨
封面设计 毛国宣
技术编辑 李 建

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450(邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 丰华装订厂

版 次 2008 年 6 月第 1 版

印 次 2008 年 6 月第 1 次印刷

开 本 710×980 1/16

印 张 18.5

插 页 2

字 数 283 千字

定 价 32.00 元

目 录

第一章 绪论	(1)
§ 1 我为什么迟疑	(1)
§ 2 从美学说到哲学:但愿我的有些话不会令你感到不快	(4)
§ 3 有学者提请注意哲学上的新动向:价值论转向	(12)
§ 4 美学学科多样化,而价值美学走红	(15)
§ 5 价值美学虽非显学,然鼓吹者不乏其人	(17)
§ 6 关于本书的一些设想	(19)
第二章 审美现象描述	(21)
§ 7 人类智力遭遇挑战,审美现象很难定义	(21)
§ 8 审美现象是自然现象,抑或文化现象?	(28)
§ 9 审美现象是物质文化现象,抑或精神文化现象?	(32)
§ 10 审美现象是真、是幻,是虚、是实?	(37)
§ 11 审美现象的确定性与非确定性	(39)
§ 12 审美现象相关于主体而非主观的心绪、情感、感性观念, 相关于客体也非客观的实体	(40)
§ 13 审美的秘密可能隐藏于主体客体之间	(43)
第三章 审美现象的价值本性	
——人·价值·美	(46)
§ 14 人是自然,又非自然	(46)
§ 15 价值界说	(56)
§ 16 审美属于价值范畴	(63)

目

录





- § 17 以往美学误区之一:在价值活动和价值现象之外找美…… (68)
- § 18 以往美学误区之二:审美无利害…………… (75)

第四章 从价值论视角评说美学史例…………… (84)

- § 19 解说当年柏拉图所面临的难题…………… (84)
- § 20 解说狄德罗的“美在关系”说…………… (87)
- § 21 解说克莱夫·贝尔“有意味的形式”…………… (89)
- § 22 解说二十世纪五十年代的美学论争…………… (92)
- § 23 美学史上各家各派常常“不经意滑入”价值美学轨道…………… (98)

第五章 审美价值的特性(一)

- 愉悦性…………… (106)
- § 24 需要寻找特殊性…………… (106)
- § 25 愉悦性是其表层的也是基本的特点…………… (108)
- § 26 审美愉悦的广义内涵…………… (113)
- § 27 愉悦性导致审美活动对象与其他价值活动对象的差异
…………… (118)
- § 28 审美愉悦包含感官愉快但绝非生理性的官能快感…………… (122)
- § 29 感受·感动·领悟——以情感为中心…………… (133)
- § 30 以人自身为最高目的…………… (138)

第六章 审美价值的特性(二)

- 关于形式…………… (141)
- § 31 美学史上“形式”理论种种…………… (141)
- § 32 审美价值载体的形式必须是感性的…………… (148)
- § 33 审美价值载体的形式具有相对独立性…………… (150)
- § 34 这种相对独立性是有限的…………… (152)
- § 35 “有意味的形式”…………… (156)

第七章 审美价值的特性(三)

- 媒介的意义和作用…………… (161)



§ 36	媒介的意义·····	(161)
§ 37	媒介直接就是生产力·····	(165)
§ 38	电子媒介的作用·····	(168)
§ 39	媒介通过改变主体而影响和改变审美和艺术·····	(173)
§ 40	媒介通过改变对象来改变审美和艺术·····	(177)
§ 41	媒介通过改变借以把握对象的工具和形式来改变审美和艺术·····	(179)
§ 42	艺术媒介与审美价值本体不能分离·····	(182)
§ 43	特定的审美价值只能由特定的艺术媒介来实现·····	(184)
§ 44	一种新的媒介的产生,可能意味着一种新的审美价值形态的诞生·····	(187)
 第八章 审美价值的特性(四)		
——独特性·创造性·亲身体验性·不可转述性·单渠道传输·主客专对·····		
		(190)
§ 45	独特性·····	(190)
§ 46	创造性·····	(194)
§ 47	“亲身体验性”和“不可转述性”·····	(200)
§ 48	审美信息单渠道传输·····	(203)
§ 49	主客专属专对性·····	(206)
 第九章 审美价值的发生学考察·····		
		(210)
§ 50	从石器上看审美的胚芽·····	(210)
§ 51	玉与玉器之美:从物质向精神的升华·····	(217)
§ 52	居所、衣饰、歌谣、器乐之美·····	(225)
§ 53	审美发生之哲理(逻辑)根据刍议·····	(228)
§ 54	关于审美价值的发生过程和现实形态的猜想·····	(231)
 第十章 审美价值的生产·····		
		(239)
§ 55	生产性的审美活动·····	(239)
§ 56	艺术创作中审美价值生产的多样性·····	(243)



§ 57	崇高型审美价值的生产·····	(245)
§ 58	优美型审美价值的生产·····	(250)
§ 59	悲剧型审美价值的生产·····	(254)
§ 60	喜剧型审美价值的生产·····	(258)
第十一章	审美价值的消费·····	(264)
§ 61	消费性的审美活动·····	(264)
§ 62	审美价值的消费与非审美价值的消费·····	(267)
§ 63	审美价值的消费即审美价值的实现·····	(271)
§ 64	审美消费是审美价值发挥社会效应的基本途径·····	(275)
§ 65	艺术中的审美消费即艺术欣赏·····	(277)
§ 66	共鸣与观赏·····	(278)
§ 67	审美价值的评价·····	(281)
	参考文献·····	(285)
	党圣元推荐书·····	(289)
	高建平推荐书·····	(291)



第一章 绪论

§1 我为什么迟疑

关于价值美学，我本来也有一个所谓的宏伟构架、系统蓝图，而且为了写这本叫做《价值美学》的著作，我陆陆续续作了十几年的准备，积累了一些资料，写了一些论文，记了许多读书笔记。^①但是越到后来越是迟疑。

为什么？

一是，越准备越感到学识、素养、才力和资料的不足——写好这部书需要更加扎实的哲学基础，更加真切入微的审美体验和艺术修养，以及对生活真谛的深刻领悟和文献资料的丰厚储备。

二是，更重要的，越思考越自问：写这样一本《价值美学》的书有价值吗？有多大价值？《价值美学》，从书名看，就意味着某种“系统”、“体系”、“完整”。然而，在一个常常听到有人高喊“解构”口号、到处挥舞“解构主义”旗帜的时代，在“浅表化”、“平面化”、“零碎化”几乎成为学界某些人追逐的时髦趋向，在感觉、思维几成“碎片”的氛围中，你还在认认真真“玩儿”什么“系统”、“体系”、“完整”，合乎时宜吗？在“碎片”中求“完整”，在“凌乱”中找“系统”，是不是太“书呆子”气？是不是太“傻帽儿”？

尤其是，有一年在上海的一个学术研讨会上某位学者的发言给我这

^① 1992年第6期《文学评论》上发表了我的第一篇有关审美价值的论文，题目就叫《审美价值论纲》；以后又在《文艺研究》、《河北学刊》等杂志上陆续发表了关于审美价值生产类型的文章。

“系统蓝图”的想法以“沉重打击”，从而增加了我的迟疑。这位学者说：不要忙于建立什么系统、体系，体系总是意味着僵化。

我想，他的话至少有部分道理：

实践是变动不居、奔腾不息的，思想也随之变动不居、奔腾不息，趋于动；而体系的特点却是凝固停滞，在收缩中追求自我圆满，趋于静。

实践（思想随之）是向前看的；而体系却总是向后看。

实践（思想随之）常常要突破某些恒定的公式、不变的真理和陈腐的教条才能有所作为；而体系却正是以“总结”出来的公式、真理、教条等等为炫耀的资本（黑格尔体系就是最典型的例子），认为自己“放之四海而皆准”，常常要固守自己的已有阵地。

所以，一建立起某种体系，常常意味着这种思想行将就木或者已经寿终正寝了。某种思想的“体系”，常常是这种思想的“墓穴”，而体系创立者或信奉者对这种体系的解说，往往成为矗立在这坟墓上的“墓志铭”或信徒们不失虔诚的“悼词”。

由于上述种种，这部本来设想比较庞大的书，最后是大而化小，繁而化简，甚至可能整而化零——只谈些不够“系统”、不太“体系”的问题。我想尽量避免把书写得空疏乏味，避免做那些大而无当的事。

然而，由于积习难改，我还是偏爱某种系统性和体系性，并且常常思考一些带点儿形而上味道的问题——你看这是多么矛盾！这些年我是在矛盾中度过的：我也不是不求进步，但陈规总是缠着我的手足；我虽竭力追赶着时代先进，却总因力不从心而滞后落伍；我倾慕新意识、新思维（只要我认为它们确实有道理），可我脑子里残存着太多落后意识和陈腐思维。我没有一天不在进行着“新旧斗争”和“思想改造”，然而，朽木难雕，禀性难移——大概也属于毛泽东当年所谓“改也难”之流吧？本书也许就是新“思”与旧“维”相克相容、先进与落后并列杂陈、传统与现代折中妥协的产物。折中的结果，这部书的具体内容可能不那么“系统”、不那么“体系”，但还是取了一个“体系”味儿很浓的名字：《价值美学》。

既名为《价值美学》，那么至少也要集中力量论述价值美学的核心问题和基本范畴：“审美价值”。这是否可以算是小中见大、碎中见整、

凌乱中见系统呢？——若真的抓住了审美价值，也许就抓住了价值美学的关键所在，倒是实在些。

《价值美学》的名字既定，实际上你就是向学界宣称你是在进行“价值美学”的研究。有时我不能不这样设想：你说你在进行价值美学研究，如果有人劈头问你：什么叫价值美学？价值美学能成立吗？它作为一个学科何以可能？何以必要？它的学科如何定位？性质怎样？特征是什么？等等。你如何回答？按照传统的老路子，不能不说这的确是些需要认真对待、认真解决、认真回答的问题。你必须花些力气进行学理的和有充分事实根据的论证，给人一个负责任的界说。而这又是些十分困难的问题。

可以肯定地说，有些学者并不赞成、并不承认你所说的什么“价值美学”。且不说那些连“美学”都要取消的人根本不会承认“价值美学”，即使认为美学有存在之必要，也未必认可价值美学之意义。为了解决这个问题，你须要花费很多口舌、笔墨。也许你会陷入某种争论——为某某概念的不同理解，为某个术语的不同用法，为站在“古典的”或是“现代的”或是“后现代的”立场，为“欧洲中心”还是“非欧洲中心”，为“解构”还是“建构”，为“本质主义”或是“非本质主义”……为了证明自己有理，你会引经据典，比照现实，挖空心思。你会在报刊上写论辩文章，你会在研讨会上口角冒白沫。但是，即使你说得口干舌燥，也未必能服人。在人文学科的某些领域，有的问题可能是永远不能达成共识的。有的问题是难以说得清楚的，甚至是永远说不清楚的。

我绝不反对争论，特别是学术争论。但是具体到价值美学，我却主张先进行些实实在在的研究工作再说。所以我先不去追求内容的系统和完整，也不去花很大精力和时间论证价值美学的学科根据、进行过多的争论或是征求更多的人对我的认可。我只是依据自己现有的对价值美学、对审美价值等关键范畴的理解，展开我的研究工作。别人是否赞同我的思想，我现在并不十分在意；我首先要自洽地、自我圆满地说出自己的思考，并且尽量把自己的理论观点说得清楚些、简练些、晓畅些、有人情味些。



§2 从美学说到哲学：但愿我的有些话 不会令你感到不快

虽然我现在并不想全面论述价值美学，不想详细辩说价值美学作为一个学科之必要和可能；但是为了能够在本书中把审美价值这个核心问题和基本范畴说得比较清楚，为了方便读者的理解，还是对以往的价值美学研究以及相关的某些问题，略微说说我的一些想法——恕我只描述，不作过多的论证，也不争论。

笼统地说，价值美学，或称为价值论美学，属人文学科，是美学的一个分支，是以哲学价值论为基础建立起来的、把审美活动作为价值活动来研究的一门学问。

既然价值论是价值美学的哲学基础，那么，离开了哲学价值论，价值美学便无从谈起。由此进一步，我认为要描述出价值美学的学科位置、性质和特点，最好从它的深层着手，从它的根基着手，即从它的哲学基础着手，考察一下价值美学是如何从它的根儿上生长出来的。这样，我们就不能不先来看看哲学这棵大树是怎样生长的，它有哪些枝枝杈杈，结了些什么果子。就是说，在论述价值美学之前，先提出我对哲学的理解，为我所理解的哲学勾出一个总体的构架，画出一个宏观的坐标图，并试着寻找出价值美学在这个坐标图中的位置。

哲学是什么？中国古人无法回答，甚至东方的古人也无法回答，因为在中国传统学术中，在东方古代（例如古代日本、朝鲜、越南等等）的传统学术中，没有“哲学”这个术语。从古至今关于哲学的种种界定，都是西方的说法。譬如，把哲学看作“爱智慧”，是对睿智和哲理的追求。或者把哲学看作对“存在”的思索：“存在”何以会存在？它的本质怎样？它的实体是什么？等等。或者把哲学看作是对世界的知识之学（认识论）：主体怎样把握世界？认识如何可能？认识得以发生的主观条件是什么？等等。或者把哲学看作是对人生意义的追寻：人从哪里来？人到哪里去？人为什么要活着？人之生与死意味着什么？人生价值何在？等等。所有这一切，都来自西方。西方学界把涵盖上述内容的学科，用 philosophy 这个术语来表述。19 世纪，曾经留学荷兰、深受当



时法国孔德实证主义和英国穆勒功利主义哲学思想影响的日本学者西周时懋（1829—1897），在1874年所著《百一新论》一书中，把西方学术中 philosophy 翻译为汉字“哲学”（西周熟悉汉语，他幼年学《四书》、《孝经》，后来进修朱子学，还研究过获生徂徕的学问），同时创译了我们今天仍然使用的“主观”、“客观”、“理性”、“悟性”、“现象”、“归纳”、“演绎”等等哲学名词。之后，中国学者、曾任中国驻日本外交官的黄遵宪（1848—1905），又把“哲学”这个术语介绍到中国来——他在1885年初刻本的《日本国志·学术志》里，讲到日本东京大学的学科分类时，就使用了“哲学”二字。但是在19世纪末，“哲学”与“穷理学”、“智学”等术语混用；到20世纪，中国学界才有比较多的学者认可了“哲学”这个术语和这门学问。但也存在不少争论，直到现在某些争论还在继续。例如，何为“哲学”？何为“中国哲学”？中国古代有没有“哲学”？应该如何表述“中国哲学”（是叫做“中国哲学”还是“哲学在中国”）？

我认为，在不太严格的意义上把中国古代的思想家、经学家、玄学家、理学家、心学家等等称为“哲学家”，把他们的思想、学问称为“哲学”，也不是绝对不行；事实上，现代以来我们的许多学者和他们的著作都是这么做的。但是，严格地说，中国古代思想家及其思想、学问，与从西方学术中引进的“哲学家”、“哲学”这些概念，是并不相同的。作为严格的学术形态之一的“哲学”学科，其在中国之建立、形成和发展，是晚近的事情，是20世纪的事情。在中国，“哲学”是“现代”意义上的一个人文学科——它姓“现代”而不姓“古典”。中国“哲学”的历史，不过百余年的时间。中国古代有哲人和圣贤对天地万物，对社会，对人生，对生死，特别是对天人关系和人际关系，对人的行为规范，对伦理道德等等的思考，形成了中华民族独特的人文思想，产生了中华民族特有的经学、玄学、理学、心学……但这些并非我们今天所谓的“哲学”。中国古代思想家的思想、学问（儒、道、墨、释等等），中国的经学、玄学、理学、心学等等，具有很高的学术价值、思想价值。它们是人类文明成果的一个光辉的重要组成部分，它们与西方“哲学”具有同等重要的地位和价值；但它们又不同于西方的“哲学”。现代中国学者按照西方哲学学科的内容区划和模式设定——如所



谓“存在论”（“本体论”）、认识论、价值论等等，把中国古代经学、玄学、理学、心学之中的思想资料经过剪裁镶嵌进去，称之为“中国哲学”（似乎“哲学”在中国古已有之），这是值得商榷的。连某些外国学者也质疑中国古代是否存在西方意义上的“哲学”，如法国解构主义哲学家德里达就认为，中国仅可以说有“思想”而无严格意义上的“哲学”。他说：“说中国的思想、中国的历史、中国的科学等等没有问题，但显然去谈这些中国思想、中国文化穿越欧洲模式之前的中国‘哲学’，对我来说则是一个问题。”因为“哲学本质上不是一般的思想，哲学与一种有限的历史相联，与一种语言、一种古希腊的发明相联：它首先是一种古希腊的发明，其次经历了拉丁语与德语翻译的转化等等，它是一种欧洲形态的东西，在西欧文化之外存在着同样具有尊严的各种思想与知识，但将它们叫做哲学是不合理的”。^① 德里达的意见并非完全没有道理。

20 世纪以后，中国吸收了西方的学术思想，特别是有关哲学学科的思维成果，建立和形成了中国哲学。它是西方哲学与中国古代经学、玄学、理学、心学等等相遇、相识、相渗、相克、相交、相融的产物，它是地地道道的混血儿。

在中国，百余年来比较流行的对哲学的界定是：哲学是研究整个世界的最普遍的规律的学问，是自然科学和社会科学的概括和总结，它的对象包括世界上的一切事物——从自然界到人类社会到人的思维。近年来，一些哲学家对上述哲学定义进行反思，吸收了存在主义哲学的一些思想，强调“哲学超越知识和科学”，把哲学界定为“是关于人对世界的态度或人生境界之学”，“是追求人与万物一体的境界之学”。^② 当然，这些都是一家之言。

我对哲学的界定，可以概括为一句话：哲学无非是对世界、对天人关系、对人际关系，特别是对人自身意义和价值的感悟、体验和思索。

有一位朋友听到这句话，立即提出质疑：“你还是用陈腐的观念、陈腐的方法来思考问题，你还是主客二分；要知道，‘人’已经死了，

① [法] 德里达：《书写与差异》，张宁译，北京，生活·读书·新知三联书店 2001 年版，第 9—10 页。

② 张世英：《哲学导论》，北京，北京大学出版社 2002 年版，第 9 页。



‘主体’已经死了，‘主客’已经泯灭了……”

是这样吗？也许并非如此？至少在目前的中国，这还是个问题。我们可以各自坚持自己的观点。

关于上面我对哲学所作的界定，需要做一些具体解说。

这里的“人”，不怕你说我陈腐，我就是指的马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中所说的，与动物相区别的、有意识有意志的、能够进行“自由自觉的活动”的“类的存在物”；^①也即马克思稍后（1845年春）在《关于费尔巴哈的提纲》中所说“在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^②的人，是整个人类社会历史实践所造就所规定，同时自身又是社会历史实践主体、是人类历史创造者的人，是那个能够制造、使用和保存工具的人，是那个能够创造文化、创造符号、运用符号（卡西尔）的人。——据我们所知，人是现存世上唯一具有自我意识、能够进行自我观照、自我反思的“动物”，是唯一能够清醒地意识到自己与世界（包括自我世界）可以组成“对象关系”的“动物”。这种处于“对象关系”中的人，我们称之为“主体”。我认为，至今（至少在中国）这个“主体”、这个“人”，还没有死；“主”与“客”还没有“泯灭”；你我（主体）与世界（客体）时时刻刻处在“对象关系”之中。你（“主体”）不是天天同你的对象（“客体”）打着交道吗？倘若不然，有本事你（主体）就别吃饭，别喝水，别结婚，别生子，别想事，别爱别恨，无欲无求，别同自然和社会外界发生任何关系——那才真叫“人死了”、“主体死了”、“物我同一”、“主客泯灭”了呢。我做不到这一点，所以我不敢说什么“死了”、“泯灭”的大话，也不敢逞什么“超越”主客的能耐。如此而已，岂有他哉？

这里的“世界”，也许在你看来我同上面表现得一样陈腐透顶，我就是指马克思所说与人组成“对象关系”的“对象”，也即处于“对象关系”之中的、与“主体”相对应的“客体”。而“客体”是与“主体”同时形成的，没有“主体”就没有“客体”，没有“客体”也就没有“主体”。

① [德] 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，刘丕坤译，北京，人民出版社1979年版，第50页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京，人民出版社1972年版，第18页。



说到这儿，我想顺便多说几句一些朋友十分讨厌的所谓“主客二分”、“主客二元对立”思维模式的问题。

确有把“主客”作为固定模式，从而束缚思维的现象。好像“主”与“客”可以独立存在，有时甚至可以互不关联。好像开天辟地以来就存在着一个“客体”，一个“主体”。“客体”是所谓第一性的，“主体”是所谓第二性的。“主体”就像镜子那样反映存在于主体之外的、与主体不搭界的“客体”；如果“客体”完全影射在“主体”之中了，这时“主体”与“客体”相符合，那就获得了“客观真理”。而且，因为有那种第一性的不以人的意志为转移的客体存在，所以随之而有所谓“绝对真理”。“绝对真理”就存在于某处，正等着人们去认识去把握呢。还有，确有人从思维方式上视“主客二元”为绝对对立，并把“主客二元”公式化、凝固化，用主客二元绝对对立的凝固僵死的公式去看待一切事物、解决一切问题。

这种理论的确是非常荒唐的。反对这种“主客二分”，我举双手赞成。但是，不能把什么都归到这种“主客二分”名下，不能连“主”、“客”这个概念也统统否定，一说“主体”、“客体”，就是“二元对立”的教条、公式，就是僵死的二元对立的思维模式。今天的某些朋友常常以批判主客二分为时髦、为思想先进的标志。恕我对此表示一点不敬的意见。对世界上存在的一切，你可以从各种不同的角度去把握、去划分、去解说，你可以说世界一分为三、一分为四、一分为五、一分为N……世界是多元的，绝非只有二元。但是，世界自从有了有意识、有意志、有感情、能思维的“人”之后，对“他”而言，其他一切就成为“他”的对象，成为“他”意识的对象、感觉的对象、意志的对象、情感的对象、思维的对象，从这个角度而言，世界就成为人（主体）与对象（客体）的世界。这是世界历史（自然向人生成）的一大飞跃。从人类精神发展历程看，几百万年前的人类幼年（婴幼儿阶段）分不出主客，只有一元，没有二元，也没有多元，那是一片“天地玄黄”的精神荒野，是思想的不毛之地；后来（不知经过了多少万年）渐渐分出主客，由一元变成二元，这是人类精神领域“开天辟地”的跳跃，可以说，主客二分，由一而二以至于由一到多，这在人类精神发展史上功莫大焉。须注意：主客二分绝不是主客隔绝和主客脱离，相反，二者在人



类实践中、在人类经验^①中是交织在一起的，是一而二、二而一的东西；如果说哲学史上某些哲人把现实生活中本不可分割、谁也离不开谁的“主客”“二元”，硬是人为地割裂开来、孤立起来、绝对对立起来，并形成僵死的公式和框框限制思维、束缚创造力，那么罪在哪里？罪人是谁？是罪在把“主客”“二元”进行人为的割裂，并作为僵化的公式，还是罪在现实生活中本来就有的“主客二分”、“二元对立”本身？从辩证思维的立场看，有对立，也应该有统一，有一分为二，也有合而为一；假若没有主客二分，那将是精神混沌，那将退回到数百万年以前人猿未分的蛮荒状态，退回到6000万年以前的恐龙时代……那就没有与“世界”（客体）对应着的主体，也就没有与主体对应着的“世界”，那也就没有人的意识、没有人的精神、没有人的思维，那也就同时意味着没有人本身。

所以，请不要一见到“主体”、“客体”等等字眼儿，就不分青红皂白一股脑儿否定。

话再转回来。我所说的“世界”，包括自然界、人类社会和人自身（因为人也是世界的一部分，他既是主体，也是对象），即：凡是能够在“对象关系”中成为人的“对象”的一切事物、一切现象。在这里，“关系”这个概念特别重要。因此，在上面界定什么是哲学的那句话中，说到“世界”之后我紧接着就说“天人关系”和“人际关系”，因为一切都处于“关系”之中。“世界”可以是人之外的茫茫宇宙、日月星辰、山川湖海、花鸟鱼虫，大至无外，小至无内；也可以是人亲身参与其中的、看起来随机性很强的、不可重复的，但归根结底又并非完全无规律可循的社会历史运动；还可以是人自身内在的看不见也摸不着的精神世界，理性思维，瞬间感受，思想，感情，意志，道德情操，虚无缥缈的幻想，变幻无穷的情绪，以至于直觉、非理性、无意识，等等。而所有这些，都必须处于同人的关系之中才有意义。离开了“人”、离开

^① 例如，杜威的“经验”就是把人与自然联系在一起、交织在一起的。在《艺术即经验》中，其第一章“活的生物”这个概念即包括人与动物；而在具体谈到审美问题时，他说：“为了把握审美经验的源泉，有必要求助于处于人的水平之下的动物的生活。当工作就是劳动，而思想引领我们从世界退隐时，狐狸、狗与画眉的活动也许至少可以成为被我们这样分为几部分的经验整体的提示与象征。”见〔美〕杜威《艺术即经验》，高建平译，北京，商务印书馆2005年版，第18页。

了“主体”、离开了“人的关系”，就没有哲学。

这里的“感悟、体验和思索”，是指人（主体）对世界（包括对天人关系、对人际关系、对人自身……等）的精神把握方式、精神活动形式。“思索”，很好理解，主要是对世界的理性思维，这在以往我们讲得够多了，而且往往把哲学地把握世界仅仅理解为对世界的理性思维这一种方式和形式。理性思维尽管是哲学把握世界的最重要的方式和形式，但并不是全部的和唯一的方式和形式。所以，我在这里特别提出“感悟”和“体验”。哲学除了“思辨”之外，同时还以“感悟”和“体验”的方式和形式把握世界，而这“感悟”和“体验”之中包含着（虽然并非全部都是）直觉、非理性、潜意识、无意识的活动，或者也可以说包括美国哲学家理查德·舒斯特曼近年所提出的“身体实践”的方式。舒斯特曼在1997年出版的《哲学实践——实用主义和哲学生活》一书中说：“一个人的哲学工作，一个人对真理和智慧的追求，将不仅只是通过文本来追求，而且也通过身体的探测和试验来追求。通过对身体和其非言语交际信息的敏锐关注，通过身体训练——提高身体的意识和改造身体怎样感觉和怎样发挥作用——的实践，一个人可以通过再造自我来发现和拓展自我知识。这种对自我知识和作为转换的追求，可以构成一种越来越具体丰富的、具有不可抵制的审美魅力的哲学生活。”又说：“哲学需要给身体实践的多样性以更重要的关注，通过这种实践我们可以从事对自我知识和自我创造的追求，从事对美貌、力量和欢乐的追求，从事将直接经验重构为改善生命的追求。处理这种具体追求的哲学学科可以称作‘身体美学’。在这种身体的意义上，经验应该属于哲学实践。”^①关于“感悟”和“体验”，中国古代的某些思想流派也有自己的表述，如庄子“庖丁解牛”的故事所呈示给人们的，就是通过“感悟”和“体验”而得“道”的道理——庖丁在长期的解牛实践中，由形而下层面的“技”而进到形而上层面的“道”，而这“道”的获得，不是“思索”出来的，而是通过实践“领悟”、“体验”出来的，庖丁说：“始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大

^① [美] 理查德·舒斯特曼：《哲学实践——实用主义和哲学生活》，彭锋等译，北京，北京大学出版社2002年版，第202—203页。