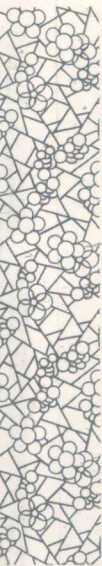


李若暉 著

思想與文獻

重建中華思想，既需要以小學為手段，回到古典的古代言說，又需要以現代哲學為助產士，幫助古典實現哲學言說。於是本書所收論文也相應地包括兩部分，古典的哲學言說和古典的小學探究，故書名總稱《思想與文獻》。古典的哲學言說，尤注重於古典專制的批判，以及古典文本的邏輯言說；古典的小學探究，主要集中在先秦兩漢典籍，尤其是傳世經子文獻和近年新出土簡帛文獻。希望能藉此回到中國思想的源頭，找尋中華文明靈魂之所在。這也是近年來作者念茲在茲，心血所注，嚮求其友，祈吾道不孤。

上海古籍出版社



李若暉 著

思想與文獻

重建中華思想，既需要以小學為手段，回到古典的古代言說，又需要以現代哲學為助產士，幫助古典實現哲學言說。於是本書所收論文也相應地包括兩部分，古典的哲學言說和古典的小學探究，故書名總稱《思想與文獻》。古典的哲學言說，尤注重於古典專制的批判，以及古典文本的邏輯言說，古典的小學探究，主要集中在先秦兩漢典籍，尤其是傳世經子文獻和近年新出土簡帛文獻，希望能藉此回到中國思想的源頭，找尋中華文明靈魂之所在。這也是近年來作者念茲在茲，心血所注，嚮求其友，折吾道不孤。



上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

思想與文獻/李若暉著. —上海:上海古籍出版社, 2010.5

ISBN 978 - 7 - 5325 - 5575 - 8

I. ①思... II. ①李... III. ①社會科學—文集 IV. ①C53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2010)第 065041 號

思想與文獻

李若暉 著

上海世紀出版股份有限公司 出版、發行
上海古籍出版社
(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文網網址: www.ewen.cc

上海發行所發行經銷 上海展強印刷有限公司印刷

開本 890 × 1240 1/32 印張 8.75 插頁 2 字數 220,000

2010 年 5 月第 1 版 2010 年 5 月第 1 次印刷

印數: 1 - 2,300

ISBN 978 - 7 - 5325 - 5575 - 8

K · 1286 定價: 36.00 元

如有質量問題,請與工廠聯系

目 錄

追憶無端

——李商隱《錦瑟》解讀.....	1
“小國寡民”探微	
——老子通往理想社會途徑的設想.....	15
關於理論修辭學的思考.....	26
東周時期諸侯稱王與中華正統觀念之形成.....	31
諸子出於王官說平議	
——春秋時期世官制度之頹壞與諸子興起.....	61
《周禮·春官·大史》孫氏《正義》札記二則.....	92
《月令》詞語考釋二則.....	114
《漢志》“及孔氏學十七篇”解疑.....	124
《說文》古文論略.....	127
孔壁古文《論語》探論.....	136
《論語》在漢代的始出時間.....	148
定州《論語》分章考.....	154
墨學要論.....	161
“儒墨”連及與墨家消亡的時間.....	169

“淫爍”釋義

——《漢語大詞典》刊誤一則	175
論《太一生水》與《老子》當爲二書	179
馬王堆帛書黃帝書的性質	185
馬王堆帛書《式法·刑日》式圖初探	201
《神烏傳》與《離騷傳》	203
銀雀山漢簡《雄牝城》語詞箋記	228
銀雀山漢簡兵書《奇正》語詞札記	235
略談《書於竹帛》一書中的幾個問題	
——向錢存訓先生請益	240
敦煌文獻字義札記二則	246
《東西均注釋補正》商榷	255
《通鑒》胡注正誤一則	263
《說文》重文形聲字義近義符互換考(提綱)	268
說“和”	270
“詞典”一詞的始見	274

追憶無端

——李商隱《錦瑟》解讀

李商隱的《錦瑟》是中國歷史上的名篇。在中國，所謂名篇的含義就是誰都說不清它是什麼意思。關於這首詩，各種各樣的說法大概有一二十種。有以為悼亡者，有解以詠物者，有釋為諷喻者，有歸於自傷者，有釋作哀時者，有謂為暗戀者，有視為集序者，有疑為思鄉者^①。但諸家之說皆為鉤沉史料、稽考史實，試圖由復

① 黃世中先生總結舊說，以為：“其詮釋至少在十四解以上，一曰‘令狐青衣說’，有劉放、李頎、計有功、洪邁、胡應麟、馮舒、施閏章等七家之解；二曰‘詠瑟’說，有邵博、蘇軾、黃朝英、張邦基、胡仔、張侃、方回、姚燧、郎瑛、王世貞、馮班、吳景旭等十二家；三曰‘令狐青衣’和‘詠瑟’調和合一之說，有許顥、劉克莊、都穆、屠隆四家；四曰‘詠瑟以自傷身世’說，有廖文炳、徐德泓二家；五曰‘情詩’說，有元好問、釋圓至、胡震亨、周珽、錢龍惕、杜詔、胡以梅、陸鳴皋、紀昀等九家；六曰‘悼亡’說，有朱鶴齡、錢澄之、朱彝尊、王士禛、錢良擇、查慎行、何焯（後轉為‘自傷身世’說）、楊守智、徐逢源、陸昆曾、孫洙、姚培謙、程夢星、袁枚、汪存寬、許昂霄、翁方綱、馮浩、梁章鉅（後轉入‘自傷身世’說）、姚瑩、陳婉俊、章燮、程韻篁、張采田（後轉入‘自傷身世’說）等共二十四家，為清代最多的一種解說；七曰‘自傷身世’說，有王清臣、陸貽典、何焯、徐夔、汪師韓、田同之、薛雪、姚瑩、梁章鉅、張采田等十家；八曰‘自傷兼悼亡’說，有杜庭珠、宋翔鳳二家；九曰‘令狐恩怨’說，有吳喬、沈雄、史念祖三家；十曰‘詩序或自題其詩’說，有程湘衡、王應奎、紀昀（兩說並存）、姜炳璋、宋于亨、鄒弢、馬長海等七家；十一曰‘傷唐祚或感國祚興衰’說，有方文翰、吳汝綸二家；十二曰‘寄託君臣朋友’說，有屈復、林昌彝二家；十三曰‘情場懺悔’說，有葉矯然一家；十四曰‘無解’說，有孫緒、胡薇元二家。以上十四解八十八家，約二百條詮釋，真是言人人殊，莫衷一是。”（見黃世中：〈轉下頁〉）

原詩之背景來尋繹詩之主旨，乃至以詩篇為斷片，以背景為主旨，最終也都是無充足理由的推理，亦即猜測。

那麼可不可以換一種思路呢？我們應該使之從單純的歷史思維上升到理性思維。也就是說人作為人，不是由過去的歷史所規定的，而是由自身的理性所規定的。在這種情形之下，我們要回到詩自身，在詩之中保持人的傾聽。荷馬是盲人，他不會看，他的詩都是聽繆斯所言。於是，在此，傾聽使我們達到自身的寧靜，讓文本自身言說。人的存在是為了讓思想在傾聽中聚集。於是我們就達到了否定。這否定為自身的理性確立了邊界，也就是否定自我，也否定這一思路，理性從而得以建立自身為存在。

現在，讓我們回到詩本身。

錦瑟無端五十弦，一弦一柱思華年。

莊生曉夢迷蝴蝶，望帝春心託杜鵑。

滄海月明珠有淚，藍田日暖玉生煙。

此情可待成追憶，祇是當時已惘然。^①

這是一首七律，律詩是很講究對仗的，它的基本格局是“起承轉合”。關鍵是在中間的兩聯，即頷聯和頸聯，歷史上對《錦瑟》這首詩最難講的也是這兩聯。像梁啟超先生說，《錦瑟》、《碧城》“這些詩，他講的什麼事，我理會不着。拆開一句一句的叫我解釋，我連文義也解不出來。但我覺得他美，讀起來令我精神上的一種新鮮的愉快”^②。

（接上頁）《論王蒙的李商隱研究》，載《文藝研究》，2004年第4期，第48—54頁）但黃說也有不當之處，如以“無解”為十四解之一；又如薛雪誤作“薛雷”，按薛雪《一瓢詩話》（北京：人民文學出版社，1979年）三四云：“錦瑟一弦一柱，已足令人悵望年華，而錦瑟不知何故有此許多弦柱，令人悵望不盡。”（第101頁）

① 劉學鍇、余恕誠：《李商隱詩歌集解》，北京：中華書局，1998年，第3冊，第1420頁。

② 梁啟超：《中國韻文內所表現的情感》，載《飲冰室文集》之三十七，第119—120頁，《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989年，第4冊。

我們可以發現，這首詩的首聯和末聯，有一對同義詞，就是“思”和“憶”。“思”，在這裏不是思考、思想或思維，而是思念，也就是追憶。所以我們在這首詩的開端直接達到了這首詩的終結。也就是說，作為開端，它自身直接就是終結。“錦瑟無端”——它自身又是一個開端。那麼在這裏，開端將與其自身相區分。作為開端，它要成為開端，它自身要區分於什麼？總的來說開端是一個整體的一部分，它要區分於作為一個整體的其他部分，也就是“中間”和“終結”。祇有這樣，纔能構成完整的整體。也祇有在整體之中，開端纔成為真正的開端。如果沒有這個整體，它直接就是自身的終結。在這裏，作為開端的開端，它自身就是使自身成為整體的可能性。這可能性實現自身為可能，也就是實現自身為現實。這樣也就達到了整體的中間，亦即其現實性。終結又是什麼？它達到了自身的不可能性。任何真正的開端必須具有自身成為可能的可能性，也祇有在成為可能的可能性之中，它纔能實現自身為現實。但是，在這裏，沒有開端。

下面，我們就從開始開始。“錦瑟無端五十弦”，古書裏有關五十弦的記載，就是《史記》卷二十八《封禪書》：

太帝使素女鼓五十弦瑟，悲，帝禁不止，故破其瑟為二十五弦。

所以以後一般的瑟都是二十五弦瑟^①，到唐朝以後一般用的瑟也是二十五弦。我們要問，這個典故所揭示的是什麼？它所揭示的是二十五弦瑟的開端。而這開端同時就是終結，是五十弦瑟的終結，達到了它自身的完結——它成了兩個二十五弦瑟。但是五十

^① 當然，從考古發現的實物來看，固然有諸多二十五弦瑟，但也有二十一弦、二十三弦、二十四弦、二十六弦等。參徐寶貴：《殷商文字研究兩篇·釋瑟》，載《出土文獻與古文字研究》，第一輯，上海：復旦大學出版社，2006年，第158—163頁。

弦瑟的開端呢？它在這個故事裏沒有開端。應該說這兒是我們所見到的關於五十弦瑟的唯一出處。或許以後還可能找到別的，但是就現在來說，至少在這個故事裏面他沒有告訴我們五十弦瑟是從哪兒來的。在故事裏面它直接呈現給我們，並且它的呈現就直接是它的終結。它沒有開端，我們不知道五十弦瑟是從哪兒來的，所以這就是“錦瑟無端五十弦”——錦瑟沒來由五十弦^①。這樣一種外在之物，它達到了自身的終結。可現在怎麼辦？祇有自身存在。於是“我”來追憶，“一弦一柱思華年”。但是，“我”來怎麼追憶？“我”追憶我自身可能嗎？因為“我”時刻在夢與覺、生與死之中。

“莊生曉夢迷蝴蝶”，這裏當然又有典故。一般把李商隱認做西崑派的祖師爺，楊億等人的《西崑酬唱集》在文學史上最主要的特色就是堆砌典故。所以以前山東大學歷史系王仲羣先生，年輕時山陰任董叔先生教他說，你如果要熟悉古書的典故，最好的辦法就是給《西崑酬唱集》作注釋。把裏面的典故全都找出來，你把這本書弄通了，別的書裏的典故一般不成問題。所以他以後就注了這本書，一直到現在都是古典文學研究的名著^②。李商隱當然也是同樣的，金朝的元好問有一首《論詩絕句》說“望帝春心託杜鵑，佳人錦瑟怨華年。詩家總愛西崑好，獨恨無人作鄭箋”^③。就是說大家都說李商隱的詩好，可是就沒有人給他一個權威的注釋，講清楚他到底講的是什麼。在這裏所用的典故，出自《莊子·齊物論》。“齊物論”的意思就是“萬物齊一”。什麼樣的東西到頭來說都是歸

① 葉蔥奇說：“‘無端’猶無因、無由，和杜甫《送鄭十八虔貶台州司戶，傷其臨老陷賊之故，闕為面別，情見於詩》中的‘邂逅無端出錢遲’的‘無端’義同。”（見葉蔥奇：《李商隱詩集疏注》，北京：人民文學出版社，1985年，上冊，第3頁）在此，事情的原因、來由就是事情的開端。

② 王仲羣：《西崑酬唱集注》，上海：上海書店出版社，2001年，“前言”，第7頁。

③ 姚奠中主編：《元好問全集》，太原：山西古籍出版社，2004年，上冊，第269頁。

於混一的，沒有什麼區別。“彼亦一是非，此亦一是非”，“方生方死，方死方生”，都差不多，在他看來都是一樣的。所以莊子的哲學叫做“絕對相對主義”，即什麼東西都是相對的，祇有相對是絕對的。《齊物論》說：

昔者，莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與，胡蝶之夢爲周與？

莊子有一天做了一個夢，夢見自己成了一隻蝴蝶，飛上了天。飛得正高興，突然醒來了，這一下麻煩來了：到底是“我”剛纔做夢變成了剛纔的那隻蝴蝶，還是現在的我莊周是剛纔那隻蝴蝶做夢變來的？“莊生曉夢迷蝴蝶”，這裏還有一個“曉”字，白日夢啊，就是說不是他晚上做夢成了蝴蝶的時候“迷”，而是他白天回想到蝴蝶的時候“迷”。他在白天的時候懷疑是蝴蝶做夢，成了莊周，所以他感到“迷”。這個“迷”我們可以分析一下。日常生活中的“迷”我們一般可以把它分爲兩種情況：一種是“迷路的孩子”，一個孩子迷路了，他“迷”的是手段，而不是目的。因爲目的很清楚——我要回到媽媽的身邊，我要回到家裏去。但是他不認識路，不知道怎麼回去。他是因爲沒有相應的手段而導致其目的的喪失，他沒有達到這個目的的任何手段，所以這個目的對他來說祇是一個夢，沒有意義，雖然他是意識到了目的的存在纔意識到手段的缺失。這是工具性的“迷”。另外一種就是《莊子》所謂的“屠龍之術”（《列禦寇》）。有人傾家蕩產學會了殺龍的本領，但問題是在這個世界上無龍可殺。那怎麼辦？這本事是很好，他也學得挺不錯。但是，沒有對象，沒有目的。他因爲目的的缺失而導致手段喪失意義。這是對於外在之物的對象性的“迷”。然而，在這裏，“莊生曉夢迷蝴蝶”似乎哪種都不是，它是什麼？它是對於自我的本源性的迷。他

所迷的，是“我是誰”。並且這種“迷”之所以可能，事實上正是由於追憶。就是說，當我醒來的時候，如果我的夢都忘掉了，那就沒有蝴蝶這碼事了，也就不會“迷”了。正是由於我莊周回憶“我”的夢，使過去得以再次當下化，“我”纔恍然覺得我是蝴蝶。一般說來，“我”之為“我”，是“我”能通過追憶來認識自身，一切過去經驗的積累在回憶中整體性地當下化，構成了現在的我的現實。但是在此，追憶的結果是什麼？對於夢境的追憶使得兩個異質的存在共現於一個實體之中。於是“我”可能非“我”。莊周成了一隻蝴蝶，莊周沒有了，甚至連現在的追憶者，“我”是誰，“我”都不知道了。我們的追憶，可以說完全沒有達到對“我”自身的認識，祇是帶來了更多的迷惘，現實存在的實體被幻化了。

下面一句，“望帝春心託杜鵑”，這兒當然也有一個典故。但是我引一個最簡單的出處。《成都記》：“望帝死，其魂化為鳥，名曰杜鵑。”我們祇需要知道這一點就行了：望帝死後化為杜鵑。“望帝死”，“死”是什麼？“死”就是望帝作為望帝的終結。而這“死”同時又是開端，誰的開端？杜鵑。“杜鵑啼血”也是從這個典故來的。但是，杜鵑為什麼啼血呢？因為它有一個悲慘的身世，然而杜鵑作為一隻鳥，它會有悲慘的身世嗎？沒有。那個悲慘的身世是誰的？是望帝的。那麼，杜鵑悲慘的身世是靠什麼得到的？回憶。它作為一隻杜鵑鳥在現實中沒有任何悲劇。或者我們直接就說，作為一隻杜鵑，它祇有在回憶當中纔能達到望帝。杜鵑不是望帝，一是人一是鳥。但是在此又達到了同一性，這同一性是如何達到的？回憶。然而何謂同一？當一個陳述在言說同一的時候，在說相同的時候，實際上是描述了一種關係。但是，作為關係，它必須要包含二者，至少要有兩個事物纔能構成關係。要成其為二者，它們之間要有區分，要有作為二者的邊界。要可以區分，我們纔可以認識到它們是兩個事物。成為二者，它們之間就存在區分了，就不是相

同。所以這裏就有一個悖論。完全相同，就是沒有任何差異^①。但是，如果不存在差異不存在區分的話也就無所謂相同，因為相同是兩個事物之間的關係。於是在此，“杜鵑”和“望帝”，“莊生”和“蝴蝶”，是在追憶之中纔達到同一的，但由此而來的是對於正在追憶的“我”自身的消解。

我們看到，在追憶的時候，對於以前的事情，以至於連我自己是誰都不知道了。那麼好，我退一萬步，不回憶以前了，就看現在，我就把現在認識清楚了留給以後來追憶，總可以吧。那好，我們看一看現在可不可以認識。作為認識，它怎樣纔可能？在西方哲學史上一般來說真理觀主要有四種，我們回顧一下相關的兩種。一是亞里士多德的符合論。比如說，我說這裏坐着一位老者。大家看，我撒沒撒謊？你看看就知道了，究竟是不是坐着一位？坐着就是真的，沒坐就是假的。就是說，我的陳述與事實是不是符合。陳述與事實相符合的真理觀自身還是有缺陷的。要我去看，但是事物被遮蔽了怎麼辦？所以需要事情自身的顯現。祇有達到自身的顯現，我們纔能實現對於它的認識。於是我們就達到了海德格爾的解蔽論：真理就是去蔽，事情自身由此得以顯現。如何纔能達到事情自身的顯現？或者說事情對於自身的顯現如何纔能達到？《聖經·創世紀》中，上帝是如何創造世界的？他不是像中國的女媧一樣用泥巴捏出人來就完了，他在最初開始創世時，祇是說了一句話：“要有光。”所以上帝創造世界不是說他去製造世界，而是他自身為世界的存在提供了根據。《聖經·創世紀》在描述上帝即將創世時說：“神的靈在水面上行走。”這水顯然並不是一種自然性的、物質性的水，因為此時物質世界尚未形成。那是什麼？它區分

^① 胡塞爾認為，最高階段的“相似性”是“最完善的相近性”、“無間距的相同性”。參倪梁康：《胡塞爾現象學概念通釋》，北京：三聯書店，1999年，第13頁。

於陸地，是無根基。就是說，當你的雙足站立在大地上的時候，大地為你的站立提供了根據，但是上帝在水面上行走的時候水面並沒有提供任何根據。那麼，根據從哪兒來？上帝自身就是根據。上帝自身成為自身存在的根據，因此上帝自身也成為萬物存在的根據。我們在追究任一事情存在的根據時，都是歸因於另一事情，形成因果鏈。如此無窮無盡，隨於無涯，因果鏈有無終結？其必不能終結於根據在自身之外者，祇有根據在自身之內，亦即自身能成為自身存在的根據，纔能成為這一鏈條上一切存在者存在的根據。所以祇有上帝纔能讓光顯現，也祇有上帝纔能讓世界在光之中顯現，從而獲得自身存在的根據。所以海德格爾的《形而上學導論》開篇就說，西方哲學的根本問題就是“究竟為什麼在者在而無反倒不在？”^①

同樣的，很有意思，我們在這裏也看到了光。但是光還有兩種，一是黑夜之光，一是白晝之光。現在我們一一看來。在黑夜，“滄海月明珠有淚”，我們都知道，海上是什麼樣子？水天一色。月光是從哪兒來的？反射太陽光^②。當然這裏還有一個典故，我們可以看《博物志·異人》：

南海外有鮫人，水居如魚，不廢織績，其眼能泣珠。

“珠有淚”是什麼典故呢？有一種魚，就是美人魚，它流出的眼淚都化作珍珠，那它流出來的到底是眼淚還是珍珠？整個的這一切都是似是而非。就是說在滄海月明的情況之下，我們能夠認識現在的世界嗎？我們所達到的都是一種似是而非，是海還是天？是月

① [德] 海德格爾：《形而上學導論》，熊偉譯，北京：商務印書館，1996年，第3頁。

② 《續漢書·天文志上》：“言其時星辰之變，表像之應，以顯天戒，明王事焉。”劉昭注引張衡《靈憲》曰：“夫日譬猶火，月譬猶水。火則外光，水則含景。故月光生於日之所照，魄生於日之所蔽。當日則光盈，就日則光盡也。”《開元占經》卷一引同。可見東漢時即已知月映日光。

光還是陽光？你說它是人，它又是魚；你說它是魚，它又是人。你說它是眼淚，它又是珍珠；你說它是珍珠，它又是眼淚。到底什麼是什麼？不知道。

那麼好，換一個環境，我們看白天。“藍田日暖玉生煙”，當然這又是一個典故，司空圖《司空表聖文集》卷三《與極浦書》引戴容州云：

詩家之景，如藍田日暖，良玉生煙，可望而不可置於眉睫之前也。^①

這個“眉睫之前”就是說你不能湊近了看，湊近了去看什麼都沒有。你祇能遠遠看到。太陽在這裏是什麼？太陽是作為顯現者出現的——它照亮黑暗，它去蔽，它使事情顯現。但實際上顯現者沒有使事情顯現，它祇是使事情的遮蔽顯現！“玉生煙”，這是遮蔽，而這煙是怎麼來的？它是太陽曬出來的。所以，白天，在陽光之下，我們還是不能達到對事情的認識。怎麼辦？所以說“此情可待成追憶，祇是當時已枉然。”

我們可以看一看，“此情可待成追憶”，這“此情”，就是“此情此景”。他為什麼不說“此景”？這是律詩的平仄所規定的。“景”是一個仄聲字，而這裏要求一個平聲字。“可待成追憶”，“可”是什麼？就是可能，就是說在當時的情景有没有可能成為追憶呢？並且使他成為追憶的方式是什麼？等待。等待又是什麼？一般來說我們有一個等待者，或者按照西方哲學的說法，有一個主體。還有一個，你等待什麼，就是客體。主體在等待客體或者說我們在等待什麼——“等待”一語內在地包含着什麼？我在等待，無疑就是我對於當下之物的否定。我在等一個人來，就是說在這的諸位都不

① [唐]司空圖：《司空表聖文集》，載張元濟編：《續古逸叢書》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，第四冊，第539頁。

是這個人。所以我纔在等。這種否定如何可能？就在於我的內在標準的建立。我把所有的存在之物用這個標準進行區分，這纔是我等的可能。但是，等又意味着什麼？我沒有任何主動的行爲，我沒有任何主動的行動。“等”區分於什麼？我在等人，我站在這裏等，像中國古代的那位女性，變成了望夫石^①。她等自己的丈夫回來，等呀等等呀等，自己都變成了石頭還在等。並且這石頭使她的等待永恆，也就是說她等的人永遠都不會來。於是“等”區分於“找”。孟姜女的故事是去萬里尋夫，去尋找^②。如果從女性文學的角度來說的話，在這一方面寫得最好的，最具有哲學意味的是清朝陳端生的一部長篇彈詞《再生緣》^③。國學大師陳寅恪、郭沫若晚年都花費相當精力在這部彈詞上。黃梅戲“孟麗君”就是根據《再生緣》改編的。孟麗君既不是等也不是找，而是直接去建立一個人。她是通過自己的主動爭取來達到自己的幸福。她不光爲個人的愛情，還保家衛國。於是這也是對於人自身的建立。她不再像“望夫石”或“孟姜女”那樣以男性爲自身存在的根據，雖然那有一塊愛情的遮羞布——或者套用馬克思的話說，“温情脈脈的面紗”，而是勇敢地掀開那塊破布，用自己的智慧和才能，去建立新的國、新的家、新的人，以及新的自我。這裏沒有“諾拉出走以後”，這裏實現了女性與男性的平等。

接下來我們還是來回答“等”，也就是說“此情可待成追憶”。在等待之中，我們保持自身的寧靜，讓時間的流逝使之成爲可憶之情。這就是“此情可待成追憶”。有古典文學研究專家，例如南京大學的程千帆先生，在給這首詩加標點的時候，是在“此情可待成

① 《太平御覽》卷四百四十引劉義慶《幽明錄》曰：“武昌陽新縣北山上望夫石，狀若人立者。傳云昔有貞婦，其夫從役，遠赴國難。婦攜弱子餞送此山，立望而死，形化爲石。”

② 參顧頡剛：《孟姜女故事研究集》，上海：上海古籍出版社，1984年；黃瑞旗：《孟姜女故事研究》，北京：中國人民大學出版社，2003年。

③ [清]陳端生：《再生緣》，北京：北京古籍出版社，2002年。

追憶”的後面打一個問號，把這一句作為問句^①。為什麼會可能？什麼時候可能？可是，問題自身是什麼？討論這之前，我們有兩點基本認識作為我們討論的前提。第一點，任何一個問題必須用語言表述出來。即任一問題首先必須是一個語言陳述。第二點，作為一個問題它必須陳述無知，這個語言表述的內容必須是無知。無知又如何可能？比如說，我現在問，他叫什麼名字。這是一個問題，它表達了我的無知：我不知道他的名字是什麼。但是我這個問題有一個前提，他作為生活在社會上的人，必定有名字。這就是說，我的無知，是基於有知而得來的無知。所以作為問題，並不是單純的無知，並不是完全徹底的無知，它必須基於有知，是基於有知的無知。因此，我們就必須對於什麼是有知、什麼是無知有清楚的認識。於是問題也就是關於無知的知識。所以在科學研究當中提出問題往往比解決問題重要。作為問題，實質上就是我們知識的邊界，而我們的知識就是我們理性的邊界，所以真正的問題就是作為人自身的邊界。大家都知道蘇格拉底的提問。蘇格拉底的辯證法同我們現在通常說的馬克思主義辯證法，即同形而上學對立的辯證法不同。他是通過提出問題，揭示對方知識中間的矛盾，來達到對於無知的認識。所以蘇格拉底並不認為自己擁有絕對真理，他也從來不試圖在討論中得出終極答案。我們現在的辯證法是說通過揭示事物的內在矛盾來認識事物的本質。在古希臘神話裏所有的光都是來源於太陽，因為人類的火也是從太陽上盜來的。所以太陽神阿波羅掌握的是光，也就是對於事物的認識的可能性。在德爾菲的阿波羅神廟的牆壁上有一行字，它在古希臘的文化當中，在西方哲

^① 程千帆：《李商隱〈錦瑟〉詩張〈箋〉補正》，載程千帆：《古史考索》，見莫礪鋒編：《程千帆全集》，石家莊：河北教育出版社，2000年，第八卷，第328頁；程千帆：《古詩今選》（下），《程千帆全集》，第十一卷，第150頁。

學當中是非常著名的，就是“認識你自己”。在此，“認識你自己”，是作為神對人的言說。他所說的就是，作為一個人你要認識你自己。由此認識實現區分。與誰相區分？與神相區分，就是作為一個人，你不是神。在古希臘作為凡人所能達到的最高境界是什麼？半人半神。從來沒有一個人，作為人而直接成為神。那是他死後的事，達到人的終結以後的事。這不同於中國道教的白日飛仙，凡人可以直接成為神仙。所以，在神諭裏，就是人要認識自身的邊界，此中包括了西方哲學的整個框架，就是對於存在者的區分。無生命物質與生命體的區分在於是否具有生命。生物體內部的區分，即植物與動物的區分是什麼？運動。動物與人有什麼區分？目的。人是具有目的的，而動物是無目的的合目的性。它意識不到自身的目的，但它的活動卻合乎上帝的目的。人與神的區分是什麼？人的目的在自身之外，所以我們要去追求。而神的目的在自身之內，神自身就是目的，神自身就是自身存在的根據。所以古希臘的學說主要是區分為物理學、數學和神學。物理學是研究不變的——我們得出了一條定律，就應該說是永遠不變的，否則就不是一條物理學的定律了。而數學是研究變的，研究數位系統的轉換規律。最後是神學，研究不變之變者，就是以神為目的。人與神相區分就是人對於自身邊界的認識。所以在古希臘神話中，但凡凡人與神作戰，神要讓人知道自己是凡人，他用什麼方式？阿喀琉斯是古希臘最偉大的英雄，當他與太陽神作戰的時候，他得到了什麼？死亡^①。小時候看斯威布《古希臘的神話和傳說》，女神勒托生有阿波羅和阿耳忒彌斯這一雙兒女，底比斯王后尼俄柏向她炫耀自己的兒

① [德] 斯威布：《古希臘神話與傳說》，高中甫等譯，北京：北京燕山出版社，2002年，第364—365頁。