

百越 论丛

第五辑

B A I Y U E L U N C O N G

主编 袁鼎生

百越论丛 第五辑

袁鼎生 主编

 广西人民出版社

《百越论丛》编委会

主 任: 吴尽昭

学术顾问: 刘魁立 杨 义 饶芃子

袁世硕 童庆炳 戴庆厦

主 编: 袁鼎生

副 主 编: 韦树关 李启军 黄平文

本辑编辑: 李启军

委员 (以姓氏笔画为序):

韦树关 冯仲平 李大西 李启军

陈金文 黄平文 黄晓娟 蒙元耀

图书在版编目(CIP)数据

百越论丛. 第五辑/袁鼎生主编. —南宁: 广西人民出版社, 2013.8

ISBN 978-7-219-08540-0

I. ①百… II. ①袁… III. ①文学评论—文集 IV. ①I06-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 210905 号

责任编辑 韦洁琳

出版发行 广西人民出版社

社 址 广西南宁市桂春路6号

邮 编 530028

网 址 <http://www.gxp-ph.cn>

印 刷 南宁市桂川印务有限责任公司

开 本 889mm×1194mm 1/16

印 张 9.5

字 数 290千字

版 次 2013年8月 第1版

印 次 2013年8月 第1次印刷

ISBN 978-7-219-08540-0/I·1665

定 价 35.00元

版权所有 翻印必究

目 录

理论原点

1 王向峰:二程理学的立诚审美论

实践存在论美学

7 朱立元:主持人的话

8 朱立元:对 ONTOLOGY 与唯物、唯心之关系的考察

17 刘 凯:实践存在论美学:理论反思与展望

21 孙士聪:美学知识生产与审美批判

27 程镇海:“实践存在论美学”于当今美学的理论启示

——以“实践美学”为视点

32 刘 阳:“多层累的突创”与“一跃而出”的对比

——为实践存在论美学提供一个理据证明

37 任华东:实践存在论美学视域中的陶瓷美学研究刍议之一

43 栗永清:实践存在论美学视野中的“美本质”问题

49 曹 谦:论实践存在论美学的人学纬度

生命美学

56 马正应:山水之乐与生命境界的提升

——从儒家山水比德说起

60 刘 剑:中国书法美学的生命内蕴

65 黄桂娥:音乐审美的生命之维

多元话语

69 廖国伟:“山水情结”与自然崇拜观念的文化人类学阐释

75 王朝元:论休闲活动的审美特征

84 李志艳:朦胧诗之元语言学批评

91 黄绍清:古代谣谚 鉴古明今

96 李兴亮:电影《唐山大地震》的情感叙事策略

102 石群山:责任与优势:散文文体的生态取向

107 陈金文 徐 晖:民间文学课程如何实现课堂教学与田野调查的链接

——“民间文学课堂教学与田野调查的链接”研究系列论文之四

地缘视点

110 张利群:论唐代广西诗人“二曹”的诗歌成就及影响

——广西历代文学发展规律特点研究之三

116 雷 锐:论加强壮族文学审美观念的构建和铸造

122 赵 卿:天平卫士 雄姿英发

——试论长篇纪实文学《天平卫士》的创作特色

语言论谭

126 汪业全 孙月香:叶音说在古音学上之沿革述略

137 刘亚辉:“好了”的话语功能及其演化历程

142 刘春梅:平南话的小称音变

二程理学的立诚审美论

□ 王向峰

[摘要]北宋时期从周敦颐到程颢、程颐所奉行的理学,以先验的“天理”为世界的本源,认为人与一切相关的万物都是承载“天理”的存在,而在人集中体现为内心道德的充盈,实现为禀承“天理”的“立诚”。人只有达到“立诚”至善的程度,才能得天之道,在行为中不勉而中、不思而得,与同是内蕴“天理”的对象亲合为一体。他们认为这对于作为人的心性活动的诗文载道之作和审美静观的自得境界的实现,是主体先在的决定性条件。先验主义和道德主义的理学文艺审美观,如舍弃其客观唯心主义的“天理”决定性,而重视其审美主体应有对于心性之为的正心诚意的修养,则能得到文艺审美创造的有益启示。本文对于二程的心性美学进行了是非的考辨。

[关键词]心性美学;二程;天理;立诚;自成本;文以载道;文以害道

北宋的理学家程颢和程颐兄弟二人都是周敦颐的门生,他们师从周敦颐的“无极而太极”的世界本源论,即无形而有理的客观唯心主义的基本主张,将其落实在人的身上即成为人禀承天理的内心之诚,这不仅是人的本质存在,也是在天人感应中接纳万物、修辞为文和审美自得的心性基础。二程的理学以先验的人性为立论的起点,在提出后历来受到的批评较多,但从人的审美活动是仁者见仁、智者见知的对象化的活动来说,从诗文创作为用心性浮载和化生外物的作用来说,他秉持孟子的为人之道以立诚为先的观点,在审美之为上又有某种不可否认的合理性,对此应予以应有的承认。

一、以立诚为起点的文学观

程颢和程颐二人就学于理学家周敦颐多年。周敦颐(1017—1073)是理学的奠基人,他以孔子、孟子的思想和《易传》与《中庸》等儒家经典为基础,又吸收道家与佛禅的有关思想,建立了以儒家政治与道德观念为核心内容的思想体系,成为出自儒家而又特重以阐发心性义理为宗旨的理学,又称为道学。理学本于儒学,被理学集中化了的心性义理观点,施之于文学艺术的观察,则形成关于文学艺术与人的心性的多种关系,如本体论、发生论、构成论、作用论等等。对此,作为理学文论首发者的周敦颐在论中都有涉及。周敦颐的诚意论来自孟子和《中庸》。孟子《离娄》篇中说:“诚者天之道也,思诚者人之道

也。至诚而不动者未之有也;不诚未有能动者也。”《中庸》中说:“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”周敦颐在《通书·诚上》中发扬孟子和《中庸》至诚之说:“诚者圣人之本。‘大哉乾元,万物资始,诚之源也。’”又说:“诚,五常之本,百行之源也,静无而动有,至正而明达也。”(《通书·诚下》)在周敦儒的学理中这个诚首先是天道,是人的性之源,是一种至善之德,作为人伦五常的仁义礼智信都是诚的分延性的存在,故而认为人之一切合道的行为都是得天而率性的“不勉而中,不思而得”的行为,一切成就与思维结果都不外于此。如果落实在文辞之作上,也是诚意之道的赋形显现,而无内心之诚则不能“致广大而尽精微”,为文亦不能载道,故“修辞立其诚”是不易之论。所以周敦颐在《通书·文辞》中说:

文所以载道也。轮辕饰而人弗用,徒饰也,况虚车乎?文辞,艺也;道德,实也。笃其实而艺者书之,美则爱,爱则传焉。贤者得以学而至之,是为教。故曰:‘言之无文,行而不远。’然不贤者,虽父兄临之,师保勉之,不学也;强之,不从也。不知务道德而第以文辞为能者,艺焉而已。噫!弊也久矣。

周敦颐在这里特别标榜作为文之实的道德,它是决定性的,直关人的身心性命的义理,有这个先在的存在,对于作为从属于道德的文辞之艺,则可以学而至之,教以得之;如果不是有诚德

的人,即“不贤者”,虽有父兄督促,师长劝勉,也还是掌握不了文辞,因为没有笃之内在,文无以生,所以他主张为文者要事先造就自身的道德修养,即所谓“人必有仁义之心,然后仁义之气睟然达于外。”(《河南程氏粹言》卷二)在《通书·陋第》中特别强调地指出:“圣人之道入乎耳,存于心,蕴之为德行,行之谓事业。彼以文辞而已者,陋矣。”由此可见,理学家的“文以载道”是以道为文的前提,并把传统儒家的道有王道与道德两涵只取道德一面,于是属于儒家诗教功能的“伤人伦之废,哀刑政之苛”,也只剩下了前半截。北宋以降的理学文论,是建基于人的道德存在先于人的文辞存在之上的,发扬的是“有德者必有言”的文从德出论。

作为周敦颐的门人的程颢和程颐兄弟,紧步其诚意为文之论,认为只要禀有天地之心的圣人之诚,文则从之而自生。程颢认为“诚者合内外之道,不诚无物”。他说:

“‘修辞立其诚’,不可不仔细理会。言能修省言辞以便要立诚,若只是修饰言辞为心,只是为伪也。若修其言辞,正为立己之诚意,乃是体当自家,敬以直内,义以方外之实事。道之浩浩,何处下手?惟立诚方有可居之处,有可居之处则可以修业也。‘终日乾乾’,大小大事却只是忠信,所以进德为实下手处,修辞立其诚为实修业处。”(《遗书》卷一)

这里认为立诚是“敬以直内、义以方外”的修业立身之本,而诗文的审美创造是进德以修业之为,不立诚则不能作载道之文,必然如程颐在《答朱长文书》中所指之非“不得已也”之为文,“既不得其要,则离真失正”。

理学文论虽局限了传统道家与儒家所秉持之道的全面意义,又把文章之事简单地看成是不刻苦追求而由德或立诚自行外化而成,以至轻忽了文章的艺与术的审美功力修养,形成一种质胜而文不生的片面倾向,但它却强化了为文者的道德修养和文中道德包涵的重要性,尽管其道德只属于封建道德的理性恪守,但毕竟还造成了一个文与道务须统一的“文以载道”的模式,批判了“不知务道德而第以文辞为能者”的形式主义倾向。但对此必须指出,周敦颐的“文以载道”,与唐宋以来古文家的文以明道、文以贯道之道的广在性(存在万事万物之中的规律及人的行为之道),以及文之所指涉之全面性(由文章形式到辞

章文采),有明显的区别。理学文论的道德主义的审美论由此确立起来。作为周敦颐的亲传弟子二程在他们的著述中更加扩张了周氏这种学说。

二、立诚的“自成文”与“作文害道”

周敦颐主张“文以载道”,不论其怎样局限道与文的涵义,轻视文的作用,但却并未全称地否定文的承载功能,仍认为文如“轮辕”,还是一辆可载实之车,尽管装饰不载物的“虚车”是徒劳无益的。可是他的忠实弟子怎么竟然说“作文害道”呢?且看程颐与刘元承的问答所表达的观点:

问:“作文害道否?”曰:害也。凡为文不专意则不工,若专意则志于此,又安能与天地同其大也。《书》云:“玩物丧志。”此为文亦玩物也。吕与叔有诗云:“学如元凯方成癖,文似相如始类俳。独立孔门无一事,只输颜氏得心斋。”此诗甚好。古之学者,惟务养情性,其他则不学。今为文者,专务章句,悦人耳目;既务悦人,非俳优而何?曰:“古学者为文否?”曰:人见六经,便以为圣人亦作文,不知圣人亦摅发胸中所蕴,自成文耳。所谓“有德者必有言也”。曰:“游、夏称文学,何也?”曰:游、夏亦何尝秉笔学为词章也。且如“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下”,此岂词章之文也。(《程氏遗书》卷十八)

从程颐这段话中可以看到,他是把文分为圣人之文和文士之文两种,所谓“作文害道”之文是专指当今文士之文而言。因为“今为文者,专务章句,悦人耳目;既务悦人,非俳优而何?”而与此根本不同的是圣人之文,其文虽亦为文,但却是“摅发胸中所蕴,自成为文耳。所谓有德者必有言也。”这里说的圣人之文指的是六经之文,程颐认为它们不是被作出的文章,而是其人之内心情性的自成自显,成为圣人胸中所“务养情性”的自动流溢,它可以从容中道,不思而得,即“有德者必有言”,所以人们对它看之是文,但却并不是文人为文而文之文,所以才成为教民以行的经典。这样看来,圣人不作而成之文,也就不是害道之文,而是不见其文的载道之文了。程颐在与此对比之下,把批判锋芒转向了视作文为轻率玩物之“今为文者”,甚至对于晋代注《左传》的杜预(元凯)和汉代赋家司马相如都不以为然,对之或视为不知“务养情性”的知识癖,或视为只知悦人的

俳优一类。程颐这话如果对于一些真正失去操守,只好空陈形式、玩弄文字游戏的人来说,可以成为警戒之言,但他却把为文之事过于简单化了。因为在实际上,人的胸中所蕴是内心存在,不论怎么高妙,它还是虚体的意识存在,要使之外化成文,必有一个赋形为言的过程,这才能使内在的变成外在物化的存在。其前西晋陆机的《文赋》,梁代刘勰的《文心雕龙》,对此都有周详精到的条分缕析;《左传》中讲“三立”,立德、立功、立言,三者是不能相互取代的。就是与圣人中的“至圣”孔子所言的“文质彬彬,然后君子”,和“言之无文,行而不远”,也并不符合。

程颐在作诗问题上与“作文害道”论相似,对作诗的态度则持有一种“妨事”论。

或问:“诗可学否?”曰:既学诗须是用功方合诗人格,既用功,甚妨事。古人诗云:“吟成五个字,用破一生心。”又谓“可惜一生心,用在五字上。”此言甚当。……某素不作诗,亦非是禁止不作,但不为此闲言语。今如今言能诗无如杜甫,如云:“穿花蛱蝶深深见,点水蜻蜓款款飞。”如此闲言语道出做甚。某所以不尝作诗。

程颐把“今为文者”的专意词章之工视为“妨事”之行,称之为“玩物丧志”,并与圣人“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下”的智能对立起来,以显前者不能“与天地同其大也”,用一句话概括就是学诗甚妨事,必然也妨道。程颐说学时妨事,“吟成五个字,用破一生心”,以此证明用心于诗的不值得,以至自己“不欲为此闲言语”,不在作诗上浪费心神。他甚至对唐代的李、杜之诗也多有微词,认为杜甫的“穿花蛱蝶深深见,点水蜻蜓款款飞”,这类见物有自得之性的诗句,也认为是“如此闲言语道出做甚”。在这一点上其兄程颢倒是比较开通多了,从容多了,该守护理学就守护理学,该以理学的自得论作诗就作诗,如其七律《偶成》:“闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆自得,四时佳兴与人同。道通天地有形外,思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。”程颢的诗是他作为理学家所秉持之无所不至的“天理”在天地万物四时中的衍化以形显,又间以高人雅士的闲情逸致,既有以心观物的自得,也有所见物类的自得之形,而在审美表现技艺上又不见板着的道学严肃面孔,正合乎观念须隐蔽于艺术感性形象之下的显现规律。

程颢和程颐兄弟都是当时的大儒,虽然兄好作诗,弟很少作诗,但他们对于以往历史留下的诗文中也见出了一个否定不了的“垂世立教”、“辅翼圣人”的主题,为此他们不免也要从儒家的经国治世的作用论往下接着说,而越说就越离不开“文以载道”的意义了,由此也形成了看来与“作文害道”和“学诗妨事”并不一致的诗文教化论。

三、推重圣人经典的文由诚发

在理学家的诗文教化中,确定取法的范本是头等重要的,取六经与孔孟之文是与“作文害道”划开界限的最标准的文道合一之作。

《诗》、《书》载道之文,《春秋》圣人之用。《诗》、《书》如用药方;《春秋》如用药治疾,圣人之用,全在此书。(《程氏遗书》卷二)

至周而世益文,人之怨乐必形于言,政之善恶必见刺美,至夫子之时所传者多矣。夫子删之得三百篇,皆止于礼义,可以垂世立教故曰“兴于诗”。(《伊川经说》卷三《诗解》)

如古诗三百篇,皆古人之作,如《关雎》之类,正家之始,故用之乡人,用之邦国,日使人闻之。此等诗,其言简奥,今人未易晓。(《二程遗书》卷二)

如“二南”之诗及“大雅”、“小雅”,是当时通上下皆用底诗,盖是修身治家底事。(《二程遗书》卷十九)

语高则旨远,言约则意微。大率六经之言涵蓄,无有精粗。(同上,卷十五)

孔子言语句句是自然,孟子言语句句是事实。(同上,卷五)

语高则旨远,言约则意微。大率六经之言涵蓄,无有精粗。(同上,卷十五)

圣人文章自深,与学为文者不同,如《系辞》之文,后人决学不得。譬之化工生物,且如生出一枝花。或有剪裁为之者,或有绘画为之者,看之虽似相类,然终不若化工所生,自有一般生意。(《二程遗书》卷十八)

对于上述引文所见,我们从中可以分为四点来加以讨论。

首先,程颐所论说的诗文皆为六经与孔孟的著述,其中的思想皆被视为合乎儒家道统和道学之理的著作,这是出于敬畏的经典崇拜,但其中并不尽是合于儒家道统的文字。以《诗经》来说,

虽经孔子删削,但并未被删得“皆止于礼义”,许多来自民间的怨刺之声,桑间濮上的男欢女爱,怨女、征夫之叹,《硕鼠》、《伐桧》之刺,早已越出了礼义之限。对此程颐自己也曾认为“其言未必尽善”(《二程外书》卷一)但如能按其在《伊川经说》要求的,即以他认为是孔子所作的《诗·大序》为引导,即使遇有硕鼠,狡童之类的未必尽善之言,也不妨以诗三百为修身治家之用。这是发现经典漏洞后的一种修补,维护的是儒家经典之权威。这样说来,“作文害道”是特有所指,如果为诗为文能依孔据孟为言就是载道,当然也就“不害道”。所以无视二程的本意,认为他们是无条件地反对作文,认定他们的“作文害道”是无条件的通指,那就完全误读了他们的理论主张。

其次,六经孔孟之文,皆被认定为“修辞立其诚”的圣人之作,都是“和顺积于中,英华发于外,故言则成文,动则成章”(《二程遗书》卷二十五),在二程看来不仅是正心修身的教言,更是学作诗文的范本,如能沿圣垂文,不仅能正世风,更可正“作文害道”的文风。这种“有德者必有言”之论,从人之为文当以德行为先的意义上说有其合理性,因为文人没有德行必为损德害行之文,引来丧风败俗,为害社会人心,固然应该反对。但人之为言、为诗、为文,都是诚于内而形于外的文才表现,并不是内蓄之德自动生成为文辞的,更不用说是自动成为诗的。孔子说:“不学诗,无以言。”说话要学,作诗作文焉能不学而成?所以立诚是修养成有觉道德的心性,成为作诗为文的情思基础,更何况还要言之有物,对物有会心之悟,所以,为诗为文并不是道德自动溢出即成为诗文的。孔门弟子以颜回为最高的道德模范,但孔子从未将其列为能文之列,可以证明有德者未必有言也。

第三,非常难得地见到了二程理学文论的自然涵蓄论。本来在传统的儒家文论中“志于道,据于德,依于仁,游于艺”,多是强调前三条作为主体的必备条件,认为有了这前三条,诗文就会自动生成。“有德者必有言”,就是由此而发的。我们上述所论到的周敦颐和程颐的文论主张也多是这样一类。但此处却是由理学家的程颐说出了传统儒家较少论述的问题,而实际上却近于老庄道家的朴素自然论,确实是难能可贵的。二程虽是以儒学立身立论的学者,但他们却都出入老庄与佛禅,对道家与佛家的一些观点虽有批判,但因为心性论上有义理的相通之处,不免也从

中吸收了一些东西,如言以简为贵,役物和役于物等,这都是老庄思想。由于二程思想有的来自《周易》,而儒家与道家的许多思想都可溯源自《周易》的经传。二程就是把“易理”的天地阴阳的运动变化,变形为道德人心的心性存在,所以在他们的观点中见到对于自然含蓄风格的赞扬与阐发,则正是其来有源、其见有实的现实态度。

第四,二程对自然美所内涵的化工生意特别强调,实际上是融汇了儒、道、禅合一互补的理论,求得了人与自然的统一。自然界是人生存的空间,道家认知为“大美”,人须以人身自然之天去合天地自然之天,即“以天合天”才能安适地生存。从佛禅的世尊以金婆罗花为喻的第一公案,到教义中秉持的“众生平等”,其中即涵有人与自然界的有生命的动物是平等的,不杀生的之戒即从此来;另外从“红尘”污染心性的意上说,自然生态则洁净于世俗的存在,所以“天下名山僧占多”。孔子的乐水乐山与松柏后彫之论,虽然重在以自然对象为比喻,与人的德性同构,但也看到了人与自然的相通之性。如何解释自然美与艺术美这两种不同的美的类型,特别是自然美的天然独有之处,显示其人工之所不能,二程作为理学家,虽然认为“天理”是决定和规范人的,但他们却并不贬低自然美。程颢认为“天地之间,非独人为至灵,自家心便是草木鸟兽之心也。”(《二程遗书》卷一)程颐也能见出自然美是得天独厚的“化工生物”,认为自然界的一枝花,对于它不论是人工的“剪裁为之者”,还是“绘画为之者”,在“化工所生,自有一般生意”上,都是不可取代的。二程的论点虽然是以人与万物皆受命于“天理”为前提,但他们却有对于自然美的内生命精神的认知,已判定自然美在原生性和本性上具有无可代替的超越性,这是对美学的一个贡献。

四、以诚观物的审美“自得”论

作为理学家的二程哲学本体是“理”,又称“天理”。他们认为这个理是天下万物所遵循而不可违反的,“不为尧存,不为桀亡。”不论是天地自然,还是社会伦理,都是这个理所规定的,它先于一切事物的存在,并确定着人与物关系,人和物“都从这里出去,只是物不能推,人则能推之。”(《二程遗书》卷十八)这是说,从理中产生的物,它自身虽各具其理,但却不具备反观自身的自推

能力,即不能自观自审,但鸢飞鱼跃却各有“自得”之性,成为人的“皆可以理照”的对象。二程的“自得”观念来自孟子和《中庸》。《孟子·离娄》篇有云:“君子深造之以道,欲其自得之也。”其义在于主体以道充实之后,道变为原本自有之性,成为心性之知能,居安资深,应用于为则左右逢源,无被所使的不自由与不自然。

二程的“天理”创生万有的认识论,因为是以客观精神为万事万物的起点,固然不足取,但他们却看到了人的存在可以有一种自性具足的境界;而有生世界的鸢飞、鱼跃、草绿、花开等等,在其存的境界中有精神气韵,得以怡然自显,并构成与人的适性适意的关系,这与“诗可以兴”,“诗兴起人志意”,具有同样的审美意义。周敦颐的《爱莲说》写洁雅的莲花,这“出淤泥而不染”的“花之君子”,其“濯清涟而不妖,中通外直,不蔓不枝,香远益清,亭亭净植,可远观而不可亵玩”的本然之性,就是“自得”之性。周敦颐对莲花的审美情致的基础就是凭“理照”而对莲之“自得”之性和与人之“自得”之性的同构性的发现。这是从对物性的感性特性以揭示内涵特性的明性之术。二程对此心领神会,屡以“自得”的概念加以理论张扬。程颢有以诗明理的“万物自得”之说。程颐特别强调人的心性的“自得”：“凡言之不足以得意，得意则言可忘矣。非心自得之，终非已物。”（《河南程氏粹言·心性篇》）又说：“大抵学不言而自得者，乃自得也；有安排布置者，非自得也。”“要学在自得。”二程的“自得”，关键在于“人心不得有所系”，尤其是要去除利欲之系，“人心莫不有知，惟蔽于人欲，则亡天德也。”（《二程遗书》卷十一）在二程的“自得”论中，人之“自得”就是“得天理而用之”的自为、自适与自赏。在这里是吸收了道家的制欲与去欲和佛禅的“明心见性”以“破执”的修为观念，这对人的审美不以功利为动机，而须有静观默察之心，是有其的理论意义的，是对中国庄禅美学的一种发扬。就“自得”的涵义来说，人与对象物皆有“自得”的性相，表现在人的审美关系上，主要有两重内容：一为静观默察中有洞彻自心之悟，自心不被内外一切功利所执，实现精诚由衷的自得其乐，如二程所推崇的“颜子陋巷之乐”。二为观物见心，见出造化生机，“造物生意”，即对象显现出内在之神韵，有其如人一样的生命体，并为人感悟到其存在，如庄子在濠梁观鱼所见的“鱼之乐”；王维以众生

有情的禅意入诗，能见物之性，实现心物交融、无执无碍的境界。程颢《题淮南寺》诗就写出了人与物间的自得之情：“南去北来休便休，白蘋吹尽楚江秋。道人不是悲秋客，一任晚山相对愁。”诗人在秋江暮霭、秋山惨淡氛围中，在西风凄冷、白蘋彫残的节候中，但见秋山面对周边的萧瑟景物无语相向，各显愁情，而诗人却洞彻物理天机，不为物悲，有超越常人的通达，十分自得于超然的心态之中。此中既有物之生命显现，更见人之自得之情。

在《二程遗书》卷三中记载：周敦颐“窗前草不除去，问之，云：与自家意思一般。”这种以草与人同视，视草为与己同理的推衍，直接影响到程颢。张九成《横浦心传录》记载：“程明道书窗前有茂草覆物，或劝之芟，曰：‘不可，欲常见造物生意。’又置盆池，畜小鱼数尾，时时观之。或问其故，曰：‘欲观万物自得意。’”这是以自得之心见万物的自得之性，是审美的自由观照。这种放开心怀，以一己生命与万物生机勃勃生命体验与观照，正与孔子所赞赏的“曾点气象”的异形创化同义。在《论语·先进》中记述有孔子与弟子座谈志向与情趣，孔子问诸生中的曾点（即曾皙，曾参之父）：“点！尔何如？”曾点讲了他与前边子路、冉有和公西华以仕途官场为主题的不同的志趣：“莫春者，春服既成，冠者五兴六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”曾点说的这种与青少年一起在沂水中洗澡，在雩坛上风浴，在归来的路上唱歌，本来谈不上是志向，但孔子却长叹一声地肯定“吾与点也！”也就是“我很赞同曾点的主张！”这是为什么？这是因为孔子在“栖栖一代中”，不停地奔走于天下列国之中，讲道德，说仁义，而却其道不行，从无“自得”之感，以致“予欲无言”，而今日的曾点却显露了可以“不勉而中”的志趣，正是孔子在“毋吾以也”的彻悟之后，意欲找回自己的希望所向。而这不论是谁，只要不被利欲牵累身心，施行起来并无特难之处，皆可在审美优游中自得其乐。苏轼在《临江仙·夜归临皋》中以庄子“汝身非汝有也，汝何得有夫道”为训，深慨“长恨此身非我有，何时忘却营营”，也是知之而不能行之的感慨。在人生的多种境界中，不能保有心性自由者则不能自得。这正是美国现代心理学家马斯洛把人的审美需要列入人的发展需要的高层的原因所在，因为在这个层次上才有真正如程颐引述吕与叔典出《庄

子》的诗中说的“颜氏得心斋”那种神驰自适的审美境界。

2012年11月13日

参考文献

1. 《论语》，见张岱年主编《儒家经典》，团结出版社，1997年版，上卷。
2. 《孟子》，见张岱年主编《儒家经典》，团结出版社，1997年版，上卷。
3. 《中庸》，见张岱年主编《儒家经典》，团结出版社，1997年版，上卷。
4. 周敦颐：《太极图说》，见张岱年主编《儒家经典》，团结出版社，1997年版，中卷。
5. 曹端：《通书述解》，见张岱年主编《儒家

经典》，团结出版社，1997年版，中卷。

6. 《河南二程遗书》，见张岱年主编《儒家经典》，团结出版社，1997年版，中卷。

7. 任继愈主编：《中国哲学史》，第三册，人民出版社，1966年版。

8. 郭绍虞：《中国文学批评史》，上海古籍出版社，1979年版。

9. 成复旺、黄宝珍等主编：《中国文学理论史》，第二册，北京出版社1987年版。

10. 王运熙、顾易生等主编：《中国文学批评通史》，第四册，上海古籍出版社，1996年版。

[作者简介：王向峰，男，辽宁大学文学院教授，博导，邮编：110036]

主持人的话

□ 朱立元

“走”向实践存在论美学”是笔者和同道们一起提出的一种美学探索,其孕育、发展已有十余年时间。这一“走向”的提出,我们自认是经过反复考量的,对“实践存在论”的理论合法性及其之于1980年代以来中国美学理论发展的现实意义和理论拓展的可能,我们也有过专门的考量和论证。尽管这样,提出之初,我们的确没有预料得到它能够得到如此的关注(虽然这是我们乐于甚至渴望见到的),也未曾预料到它所引发的争议(特别是一些在我们看来是完全不必要的)。

对于一种美学观念的发展,十几年远不算长。不过,在美学已淡出知识界关注核心的今天,在知识生产急剧加速,几乎每隔几年甚至几个月就有大批新概念,甚至新思潮、新流派出现在知识界,并影响着时代学术发展的当代,实践存在论美学能够得到学界如此持续的关注,更有一批中青年学者积极投身其中,作为这个概念的提出者,我们自然深感欣慰。

十余年间,对这株正在成长,也还远未成熟的学术新苗,学界褒扬勉励者有之,深入拓展者有之、批评商榷者亦有之。面对褒扬,我们未敢得意,到今天,我们依然认为“实践存在论美学”“仍在途中”,远未完成;面对批评,我们着力反躬自问,在学术框架内回应一些误解(当然也回答一些非学术的批评),同时进一步深化我们的探索。

发表在这里的一组文章,是实践存在论美学夯实自己的理论基石、深化和拓展理论议题的一次尝试。其中,笔者《对 ONTOLOGY 与唯物、唯心之关系的考察》有感于学界存在的对“唯物”、“唯心”之分野的过渡阐释,通过对 ontology 同“存在论”、“本体论”两个中文译名之间的关系的考察,澄清“实践存在论”的理论指向。朱志荣教授《中国古代美学思想中的实践存在论元素》、傅其林

教授《论东欧新马克思主义的实践存在论美学》、寇鹏程教授《实践存在论美学的学理语境》、刘阳博士《“多层累的突创”与“一跃而出”的对比》、张瑜博士《马克思存在论在美学领域的出场》几篇文章,分别从中国古代美学、马克思主义、西方马克思主义、海德格尔、中国现当代美学等理论传统中发掘“实践存在论”的多维理论谱系,在夯实实践存在论美学理论基础的同时,丰富了实践存在论美学的理论图谱。

宋伟教授《生存论视域中的艺术本体论问题》、苏宏斌教授《感觉如何通过实践成为理论家?》、孙士聪博士《美学知识生产与审美批判》、任华东博士《实践存在论美学视域中的陶瓷美学研究刍议之一》、栗永清博士《实践存在论美学视野中的“美本质”问题》、曹谦博士《论实践存在论美学的人学纬度》数篇以“生存论”、“实践存在论”的视角对一系列美学基础论题进行了具有创造性的深化和拓展。刘凯博士《实践存在论美学:理论反思与展望》、程镇海博士《“实践存在论美学”于当今美学的理论启示》两文则对实践存在论美学的发展及其当代意义进行了颇为翔实和中肯的评鹭。

这些论文的作者既有已产生一定影响的知名学者,也有刚刚踏入学界的青年学者,其理论关注点各有甄别,论述重心更有巨大差异,对实践存在论美学的理解甚至也并非完全相同,但他们着力推进当代中国美学理论发展的热忱和执著却是一致的。我们有理由相信,包括实践存在论美学在内的中国当代美学将在这种热忱和执著中获得更大的成绩。

[作者简介:朱立元,男,西南交通大学讲座教授,复旦大学中文系教授,博导,邮编:611756]

对 ONTOLOGY 与唯物、唯心之关系的考察

□ 朱立元

前一个时期在有关实践本体论和实践存在论美学的争论中,“主观唯心主义”是批评者们一个最主要的指责。作为努力走向实践存在论美学的我,当然完全不能接受这种带有政治色彩的批评。本文试图从 Ontology(本体论、存在论)含义在西方的历史演变,来探讨一下它与唯物主义、唯心主义的关系,以澄清上述指责的根本失误^①。

—

首先必须弄清的是,区分唯物主义与唯心主义的根本界限在哪里。

长期以来,中国学界少数人存在着随意地、不正确地使用唯心主义、唯物主义概念的倾向,有时甚至轻率地、错误地给论辩对手扣上“唯心主义”的帽子。所以,我们有必要回到马克思主义经典作家关于这个问题的论述。恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中明确指出:

“全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题,是思维和存在的关系问题。……什么是本原的,是精神,还是自然界?……世界是神创造的呢,还是从来就有的?哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界来说是本原的,从而归根到底承认某种创世说的人(而创世说在哲学家那里,例如在黑格尔那里,往往比在基督教那里还要繁杂和荒唐得多),组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的,则属于唯物主义的各种学派。”^①

这段话曾经被人们广泛引用,它深刻指出了区分唯心主义与唯物主义的独特的、唯一的含义,即世界的本源是精神还是物质,两者何者为先?这应该是我们哲学、美学讨论中使用“唯心主义”、“唯物主义”概念时必须严格遵循的原则。遗憾的是,建国60多年以来直至今天,在学术讨论中“唯心主义”、“唯物主义”概念满天飞,常常离开了这一经典的界定和论述,被无限扩大化地使用。比如上世纪五六十年代的美学大讨

论中,无论是主张“美在主观”、“美在客观”、“美在主客观统一”,还是主张“美在社会性与客观性的统一”,实际上都没有涉及“世界的本源是精神还是物质,两者何为先”的问题,但论争各方却都使用了“主观唯心主义”、“机械唯物主义”之类概念作为批评对方的价值判断和武器。这就远离了恩格斯区分唯心主义与唯物主义的独特的、唯一的尺度和标准。

为了进一步说明恩格斯这段话所表达的整体思想,我想完整地引用这段话的前后文,并联系西方哲学史谈谈自己的几点看法。在上引第一句话与后面引用的那段话之间,恩格斯说了一长段话:

“在远古时代,人们还完全不知道自己身体的构造,并且受梦中景象的影响,于是就产生一种观念:他们的思维和感觉不是他们身体的活动,而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起,人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。如果灵魂在人死时离开肉体而继续活着,那就没有理由去设想它本身还会死亡;这样就产生了灵魂不死的观念,这种观念在那个发展阶段出现绝不是一种安慰,而是一种不可抗拒的命运,并且往往是一种真正的不幸,例如在希腊人那里就是这样。关于个人不死的无聊臆想之所以普遍产生,不是因为宗教上的安慰的需要,而是因为人们在普遍愚昧的情况下不知道对已经被认为存在的灵魂在肉体死后该怎么办。由于十分相似的原因,通过自然力的人格化,产生了最初的神。随着各种宗教的进一步发展,这些神越来越具有了超世界的形象,直到最后,通过智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程,在人们的头脑中,从或多或少有限的

^① 本文论述“存在”和“存在论”(“本体论”)的多种含义及其历史变化时,对本人主编的《西方美学范畴史》第一卷“存在”范畴(刘旭光执笔)中的相关内容和资料多有吸收,特此致谢。

和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。因此,思维对存在、精神对自然界的
关系问题,全部哲学的最高问题,像一切宗教一样,其根源在于蒙昧时代的愚昧无知的观念。但是,这个问题,只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后,才被十分清楚地提了出来,才获得了它的完全的意义。思维对存在的地位问题,这个在中世纪的经院哲学中也起过巨大作用的问题:什么是本原的,是精神,还是自然界?——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来……”^②

我认为恩格斯这里对上述意义上的唯心主义观念形成的来源作了深刻论述,同时也对西方哲学史上唯心主义与唯物主义的产生、发展的轨迹和根源作了简要的阐述。

恩格斯首先从远古时代人们头脑中灵肉分离、灵魂不死观念的形成入手,揭示出唯心主义孕育和形成的最初“根源在于蒙昧时代的愚昧无知的观念”,指出“这种观念在那个发展阶段出现”“是一种不可抗拒的命运”,进而指出这种观念在希腊哲学得到了充分体现:“在希腊人那里就是这样”。比如柏拉图的“理式”(亦译“理型”)论就认为世界的本原来自于理式这个最高的精神实体,他美学上的“回忆”说也是建立在灵肉分离观念的基础上,即真正的哲学家能够凭借灵魂对前世的回忆而达到对最高理式的观照^③,达于真正的美的境界^④。亚里士多德的“四因说”虽然部分承认物质的第一性,但其中“动力因”最终还是把推动世界运动的“第一推动力”归于神秘的“神”^⑤。

接着,恩格斯指出中世纪基督教统治时期,唯心主义神学的根源同样来自于上述灵肉分离、灵魂不死观念所孕育的将“自然力的人格化”的“神”的观念,在此基础上“通过智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程”,在人们的头脑中逐渐形成一神教的观念。这正是中世纪唯心主义的基督教神学统治的思想根源。不过,思维与存在、精神与物质孰先孰后的关系问题,在那个神学占有绝对统治地位的时期,虽然如恩格斯所说,“在中世纪的经院哲学中也起过巨大作用”,如唯实论与唯名论之争就是如此,但并没有被明确提出来成为哲学探讨的核心问题。

恩格斯认为,这个问题只有进入近代以后,

才被明确提出来,并上升到哲学研讨的主要问题。他指出,问题“只是在欧洲人从基督教中世纪的长期冬眠中觉醒以后,才被十分清楚地提了出来,才获得了它的完全的意义”,那时,“这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来”。这里,第一,思维对存在的关系即唯心、唯物的问题,是直接“针对”中世纪教会和神学尖锐地提出来的;第二,这个问题是在文艺复兴之后,人们逐渐从基督教神学的蒙蔽中觉醒、理性空前解放以后才获得其在(近代)哲学中的重要地位的;第三,正因为如此,恩格斯强调这个思维与存在、唯心与唯物的问题是“全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题”,而且在近代哲学中,它才“获得了它的完整的意义”。换言之,在近代以前就不是、在恩格斯那个时代及以后(即现代)也不一定仍然是哲学“重大的基本问题”;在近代以前唯心、唯物的问题在哲学中并没有获得其完整意义,至多只具有相对的局部的意义,而在以后(即现代哲学)它的意义的完整性又可能被打破。这个问题留待后面详谈。

至于这个问题与本体论或者存在论(Ontology)的关系问题,恩格斯并没有谈到。这正是我们需要深入探讨的。

二

在有关实践本体论和实践存在论的争论中Ontology与唯心、唯物的关系问题被突出地提出来了。笔者认为,要正确理解这个关系,首先必须弄清Ontology的基本含义及其历史演变的情况,而不能只抓住它的某一方面和某一历史时期的特定含义,以偏概全,以古典含义遮蔽其现代意义。

根据中外哲学家的考证,Ontology一词是由ont加上ology构成的,即是关于Ont的学问。西方哲学中表示学科名称的词根多源自希腊文,德国经院哲学家郭克兰纽(Rudolphus Goclenius)在1613年拉丁文编撰的《哲学辞典》中最先采用这个方式构造了Ontologia这个新词:在希腊文里,ον(on)是ειναι(einai)(相当于英文中的不定式to be)的中性分词,οντ(ont)则是ον(on)的复数形式,也就是说,on直接相当于英文中的being;郭克兰纽把ont与表示学科含义的Logos结合在一起创造出Ontologia这个新词,其本意当是表示“一门关于being的学问”^⑥。

那么, on (being) 究竟是什么意思呢? 英文 Being 是不定式 to be 的分词和动名词形式, 因而 being 的含义取决于 to be。而 to be 是一个系动词, 它在行文中要随着主语的人称、单复数和句子的时态而发生形式上的变化, 它所表达的意义也是多种多样的, 这正是 Ontology 在我国学界被翻译为多种译名的根本原因。从国内现有的对 on (being) 和 Ontology 的翻译来看, 主要有: 1) 译为“有”或“万有”和“有论”或“万有论”; 2) 译为“在”或“存在”和“在论”或“存在论”; 3) 译为“是”和“是论”; 4) 译为“本体”(这是个别学者的误译) 和“本体论”等几种。其中 1) 2) 两种翻译我认为基本一致, 但是 2) 似乎更容易被理解。这些翻译所表达的 being 和 Ontology 的含义虽然不尽相同, 但是它们都以承认 Ontology 的基本语言形式是以“…是…”为共同基础的。我们且以“树木是……”这样一个 Ontology 式的判断为例, 无论人们对这里的“是”做何种理解, 这一判断得以成立的前提在于“树木”的“存在(有)”(这个“存在”是动词性的“存在”, 相当于 on 及英文中的 being, 而非名词性的“存在物”), 而且这个“存在(有)”还不是一个作为总称的“树木”的存在(有), 而是具体“存在”的这一棵或那一棵“树木”的“存在(有)”, 也就是巴门尼德所说的“存在物是存在的, 是不可能不存在的, 这是确信的途径, 因为它通向真理”^⑦的那个“存在”, 也就是笔者所理解的 Ontology 中的“存在(有)”(on 或 being)。有了具体的一棵棵树木的“存在(有)”, 才会有“树木”这一概念的存在, 诸如“‘这棵松树’是‘树木’”这样的判断也才可能成立, 进而也才可能有对诸如“树木”的“始基”、“最初实体”等的追问。所以在 Ontology 中 being (on) 第一种也是最基本、最原初的含义应当是动词性的“存在(有)”。

在此基础上派生的 being (on) 的其他主要含义, 大致有两个: 一是作为联系动词的“是”。“是”的含义也非常重要, 因为世界万事万物千差万别, 都可以问它们或者说它们“是”什么, 早期的哲学家们于是会产生任何事物是否都有一种共同的“是性”的疑问, 这可能是促成西方哲学和 Ontology 开端的一个重要动力。直到今日, 谈论“存在”问题也无法绕开这个追问, 分析哲学、海德格尔的现象学, 莫不如是。由此进一步引出的“是什么”的追问, 是某一具体的存在物所以如其所“是”而非他“是”的那个“是”, 也即人们通常所

说的“本质论”^⑧。二是“存在(有、是)”的“根据”和“本原”, 即寻找世界万物(存在物)何以“存在”的根据、根源, 比如追问世界产生的“始基”、“本原”、“最初实体”等便是如此, 这也即一般所理解的“本体论”。

对 being (on) 的后面两个派生含义、特别是“本体论”含义的理解在中国学界得到了相当普遍的接受, 并在很长一段时间内支配了我们对西方哲学, 特别是形而上学对于 ontology 的基本理解。然而, 笔者认为, 从逻辑上说, 在以上三种 being (on) 的含义中, 动词性的“存在(有)”应当是更为源初和根本的含义。我们只要稍加思考就可以意识到, 不管是作为联系动词的“是”以及相应的对作为“本质论”的“如其所是”的“是”的追问, 还是作为“本体论”的“存在物之存在的根据和本原”, 这两层含义其实都已先在地包含在对“存在物”之“存在(有)”的某种程度的领悟中了, 倘若没有第一种含义为基础, 后面两种含义就无以依存和生发; 反过来, 对于存在物存在之“根据”的回答, 和作为系词“是”以及对于它如其所是的“是”的回答, 其实也构成了对于“存在(有)”的一种道说和展开。也正因如此, 这个以追问存在物如何“存在(有)”为根本的“存在论”才是 ontology 理论谱系中的基础和根本所在。换言之, 在 ontology 的上述三种主要含义中, 存在论乃是本体(本源)论、是论(包括本质论)的前提与基础。

这一点在古希腊早期哲学史上也有逻辑依据。事实上, 在前苏格拉底时期(包括赫拉克利特、巴门尼德等哲学家们那里已经开启了 ontology 就是关于“存在(有)”的学说的先河。如巴门尼德在他的残篇第八中第一次提出 on (being, “存在”或“是”)范畴, 希腊哲学由此“开始”了一个方向性的转变, 即由自然哲学向“ontology”(存在论)的转变, 这同时也成了西方形而上学的逻辑起点。巴门尼德的前提是, 首先承认有这样一个“存在(是)”, 它是不容置疑的。因此他不追问这个“存在(是)”是什么, 而只描述这个“存在(是)”的特征: “它不是产生出来的, 也不会消灭, 所以它是完整的、唯一的、不动的、没有终结的。它既非曾是, 亦非将是, 因为它即当下而是, 是全体的、一和连续的。”据此, 有的将 on (being) 译作“是”的学者指出: “由此我们可以试图说明的‘是’的意思: 第一, 作为某个东西而存在(‘存在’是‘是’所包含的一种意义); 第二, 依靠自己的能力

起这样的作用;第三,显现、呈现为这个样子。”^⑨显然,他们也承认“存在”是巴门尼德的“是”的第一种含义,因为这是后两种意义的前提与基础。而且,巴门尼德和早期希腊自然哲学家们的思想是不同的,他不是寻找某种物质的始基,而是力求从千变万化的大千世界中抽象出其统一性,指出一条通向真理之路,亦即“人们苟有所思,必有实指的事物存在于思想之中,‘无是物’就无可认识,无可思索;所以宇宙间应无‘非是’,而成物之各是其是者必归于一是”^⑩。也就是说,要把整个世界作为统一体而进行理性认识,那么它的前提应当是这个世界“是(存在)”,而不是非“是(存在)”,这就是巴门尼德的那句名言:“一条路是,[它]是,[它]不可能不是,这是确信的道路,(因为它通向真理);另一条路是[它]不是,[它]必然不是,我告诉你,这是完全走不通的死路,因为你认识不了不是的东西,这是做不到的,也不能说出它来。”^⑪这里“是”,其他许多学者译为“存在”或“有”)由此可见,即使将on(being)翻译成“是”,但是其基础性和前提性的含义仍然应当是“存在(有)”。此外,应当看到,西语中的系动词除了语法意义外,还有“显现”(如上面第三种含义)、在场等实词意义,而汉语的“是”无法译出这一实词意义。然而,用“存在”一词来翻译“eimi”(on的分词形式),就能译出其中显现、在场的实词意义;因为汉语的“存在”一词是多功能的,可以充当动词、名词、乃至形容词,因而能够传达“是”所不能传达的“being”这种动名词(on)意义;如果采用海德格尔那种“存——在”的翻译形式,还可以传达出eimi/being的源始意义。这表明,在巴门尼德那里,on(being)的原初和基础的意义应当是“存在(有)”,“是”的意义是引申出来的。但是,这两种意义都还不具备后世的“实体”、“本体”等含义。

三

这种情况在从柏拉图到亚里士多德那里开始变化,逐步走上了把on(being) (“是”或“存在”)这个范畴的意义实体化、本体化的道路,这也决定了西方整个形而上学的ontology的基本走向。Ontology作为“存在论”的原初形态,在此发生了逻辑与历史的分化。

柏拉图(前期)的ontology集中体现在其“理型”(希腊文idea和eidos,亦译作“理式”或“相”)上说。海德格尔认为eidos的意思“是指在看得见

的东西身上所看到的,是指有点东西呈现出来的外貌。被呈现出来的东西总之都是外观,是迎面而来的东西之相。”^⑫他又说,“一件事物的外观就是这件事物赖以显现自身于我们面前的样子,表现自身并即如此处于我们面前的样子,赖这个样子,并即以这个样子在场,也就是希腊意义的在。”^⑬柏拉图的“理型”世界就像巴门尼德所说的“一”一样,是:“永恒的,无始无终,不生不灭,不增不减的”(柏拉图《会饮篇》211a)^⑭,是体现世界的抽象统一性的“一”,是脱离(外在于)现实、现象世界(变动不居的非真实世界)的真正的实在、真实的存在。对这个永恒的真实世界柏拉图用了一个词“ousia”。

这里要说明一下Ousia一词,它同样表示英文的being。Ousia来自希腊文动词“是”(eimi)的阴性分词形式ousa。在希腊文中,系词eimi是第一人称单数的“是”,相当于英文I am中的am,它的主动语态现在陈述式单数第三人称esti,相当于it is中的is,它的不定式einai,相当于to be;希腊文的分词形式有阳性、阴性、中性之分,eimi的阴性分词ousa,中性分词on,英文中没有这样的区分,都译作being。但是,诚如《柏拉图全集》的译者王晓朝所说,“eimi各种变化形式有抽象程度的差别,使用起来有具体的限制。……相比而言,estin的抽象程度最低,因为它有一个逻辑主语,它在句中与后续成份一起作表语,用以表述主语的性质和名称。Einai的抽象程度比estin要高,因为它不受人称和时态的限制,在句中可以做主语和补语。On的抽象程度最高,因为它已经完全名词化了。后世所谓‘本体论’(ontology)就源于这个词,也就是说,只有on才最适宜表达个体化了的eimi”。^⑮表示being,巴门尼德主要用的是estin,柏拉图主要用的是on,亚里士多德在表述“存在”这个意义上时,用的也是on。柏拉图开始使用ousia这个词,是指真实的存在,是实在,是“理型”或“相”的本质属性,比如在《斐多篇》65d-e中柏拉图说公正自身、美自身、善自身等所谓的“自身”,不仅存在,而且是只能用理性才能把握的“ousia”^⑯,也就是说,作为事物的“自身”的“理型”或“相”,是某种实在,是外在于却高于感性事物的实体性的真实存在。他还通过提出“分有”说,把“理型”或“相”确立为一切感性事物存在的根据和原因,“一个东西之所以存在,除掉是由于分有它所分有的特殊的本体外,还会由

于什么别的途径,因此你认为二之所存在,并没有别的原因,而只是分有了二的本体,而凡事物要成为二,就必须分有二,要成为一,就必须分有一”(同上101c5-7)^①。

但柏拉图并没有以“ousia”为自己理论的核心,对这个词的使用并没有真正展开(到了亚里士多德那里,“Ousia”才成为存在论的主导词)。柏拉图在更晚一些的《蒂迈欧篇》中对存在的界说中,提出有三种存在:一种永恒不变的、不可见不可感的,只通过理智的沉思来把握的存在(如真、善、美等概念);第二种是可见可感的、不断变化的、可以通过感官来把握的有形体的存在;而“从不可分的和永远自身同一的存在,也从可分的亦即有形体的存在,神创造了第三种存在作为联合二者的中介,它具有自身同一的性质和他物或对方的性质,于是神就把它造成不可分的和可分的东西之共同的中介”^②。这句话黑格尔认为是整篇对话中最著名,最深刻的一段,因为按黑格尔的看法,这里出现了“概念”。这里虽然和理型说一样仍然体现出两个世界的对立,但柏拉图所说的作为前两种存在的中介的第三种存在,实际上是有能力影响它者的存在,即第一种存在通过它这个中介来影响第二种存在,所以,它是存在者(第二种存在)之存在,而不是抽象的存在(第一种存在)本身了。由此我们看到柏拉图对巴门尼德存在观的继承与扬弃,看到他的“第三种存在”作为真实的存在、作为实在开始的实体化倾向。这种倾向在亚里士多德那里进一步加强。

在亚里士多德观念中,“存在”并不是指对世界的抽象的统一性,对存在的思考不是要思辨地揭示世界作为“一”的性质,而是要研究真实的事物,研究实实在在的事物,也就是要研究被“存在”和“一”所表述的事物,而不是这个表述。这样一种只被表述的事物,实实在在的事物,亚里士多德同样用ousia这个词来表述,而且上升为一门学术,成为其哲学的中心课题。他认为,哲学所苦苦探寻的“存在”不过是一个述词,是对事物之状态的表述,而不是真实事物本身;出于对确定性的追求,他认为哲学的对象应当是真实事物本身,是一个承载着各种属性与状态的基质,而这层意义在原来的“存在”(on)这个词中体现不出来,因此亚里士多德用了ousia这个词来表达自己对于事物之“存在”的看法。Ousia这个词作

为系词“是”的分词形式,既保留了“存在”或者“是”这两层含义,同时又能摆脱系词的述词性质,以它来指称事物的真实(实体)存在,体现出了亚里士多德的“存在”观念有着实体化的意味。

亚里士多德认为,虽然各范畴都是事物之on的显现,或者说“类”,可是它们的地位并不相同。在《范畴篇》(1a19-1b5)中亚里士多德用“述说”和“存在于之内”两条标准将事物分为四类:(一)既不述说又不存在于一个主体之中^①,如个别的人和个别的马,亚氏称这一类为第一ousia(实体或本在);(二)可以述说却不存在于“一个”主体里面,如“人”,“动物”等抽象概念,亚氏称为第二ousia(实体或本在);(三)既述说又存在于一个主体里,这一类是作为“一般”或者总体的范畴,亚里士多德举的例子是“知识”; (四)存在于一个主体内,但不述说一个主体,这是指作为“特殊”的事物^②,亚里士多德举的是“一点儿语法知识”和“一种特殊的白色”的例子。(《范畴篇》1a27-1b2)^③亚里士多德对事物的这四类划分体现着一种对on(存在)的具有决定意义的区分,这种区分表现为三个方面:第一,一般与个别,或者普遍与特殊的划分,亚氏称为全称与单称。如“人”是一个全称的,“卡里亚斯”是一个单称的。(《解释篇》17b38-40)^④第二,本质谓项与偶然谓项的区分。比如说,“苏格拉底是人”,在此苏格拉底是第一ousia,人是第二ousia,第二ousia作为属、种,它可以作为第一ousia的本质谓项;再比如“苏格拉底是白的”,“白”作为述词而又存在于一个主体的范畴,它是对事物属性的表达,相对于对事物属、种的表达,它是偶然谓项(或载体)。第三,本体与属性之间的区别。第一ousia既不被述说也不存在于别的主体之中,因此它是终极的主体,而其他范畴要么述说它,要么存在于它之中,所以它们总能表现为第一ousia的属性。

由于以上三种区分,显现为范畴的on就不平等了,ousia是终极性的,别的on不能作ousia的主体,“on于是有了两重划分。Ousia是现实世界的形而上学基础,而其他范畴则成为ousia的属性的基础,需要有某种ousia作为属性的基础。”^⑤就此亚里士多德明确指出:“除第一性实体之外,任何其他的东西或者是被用来述说第一性ousia,或者

① “存在于……之中”亚里士多德解释为:“不是指像部分存在于整体中那样的存在,而是指离开了所说的主体,便不能存在。”《范畴篇》第二章。

是存在于第一性 ousia 里面,因而如果没有第一性 ousia(实体)存在,就不可能有其他的东西存在。”(《范畴篇》2b5-6^②)这样就奠定了 ousia 范畴的特殊地位,ousia 是绝对的、无条件的本体存在,它凭自身就能存在。因此,ousia 是最根本、最原初、最确定、最真实意义上的实体存在。

这样,亚里士多德对“存在”on(being)范畴的研究发生了—个转向:由什么是存在,转向到什么是作为本体、实体的 ousia,他的 ontology 也从着重对 on(being)的思考,转向对作为事物终极本体即“第一 ousia”的探求。于是,on(being)原初的“存在(有)”基本意义逐渐淡出,而追寻世界统一性的“根据”、“本源”的本体论或者追问世界万物、现象背后确定性“本质”的本质论逐渐上升为形而上学的主要目标。这就使 on(being)走向实体化,ontology 走向本体论化。这集中体现在亚氏通过明确规定本体论的研究对象和研究方法建构起来的“存在之学”中。他指出,本体论“以分离的、存在而不运动的东西为对象”^③,它“研究既不运动又可分离的东西”^④。这样一来,研究对象本身决定了本体论的研究方法必然是“用抽象的办法对事物进行思辨”、“研究存在也要用这同样的方式”^⑤[12]220。显然,这里 ontology 是研究分离的、不运动(静止)的东西,即实体,按亚里士多德的另一重要表述,也就是研究“作为存在的存在”(to on hei on)^⑥,与此类似的表述是“作为存在物的存在物”^⑦,亚氏多次强调,作为“存在之学”对存在和存在物的思辨属于同一门科学,这便是 ontology(这里翻译成“本体论”是确切的)。亚氏的实体本体论开创了西方形而上学 ontology 的实体化道路。

综上所述,从希腊哲学史和 ontology 的内在逻辑结构来说,“存在(有)”之义乃是基础的和在先的,对“本体”(“本原”)和“是什么”(“本质”)的追问是“存在论”的派生样态。问题是,从柏拉图、特别是亚里士多德开始,后面的派生样态逐渐上升到主导地位。

自此经中世纪、文艺复兴,特别是近代一直到 19 世纪,无论是唯物主义者(如从霍尔巴赫等法国的唯物主义者到德国人类学唯物主义者费尔巴哈)以物质为终极本体的物质本体论,还是唯心主义者以精神为终极本体(如康德的“先验主体”、费希特的“自我”、黑格尔的“绝对精神”、叔本华的“意志”等)的精神本体论,无一例外,都

走在这条实体化道路上。它们共同的特点就是遵循“实体性思维”。所谓“实体性思维”是在确信事物是静止不变的、且具有统一性和确定性这一前提下,相信可以从事物中分析或反思出实在之物的思维。它必然把一个抽象物作为具体,而这个作为具体的抽象物被设定为认识论的目的。由于“实体”不可再被分析了,所以“实体”就成了“绝对”,成了认识的终点。结果,“实体”的单一性和静止性使得我们不得不把事物感性具体的部分抽象掉,把事物理解为一个一成不变的自在之物。于是,关于“存在”的思考被置换为了对于“本体”的追问,而对于存在的“本体”的追问就意味着,“存在”本身已经“存在”并且已经被承认了。这也正是海德格尔批评西方传统形而上学遗忘了“存在”的根本原因。海德格尔通过“解析存在论的历史”,揭示了“存在”(on, Sein, being)和“存在者”(onta, Seiende, beings)之间的“存在论差别”。根据他的研究,“本体论”只是关注了“存在者”的存在,而没有关注“存在”本身。他将之称为“存在的被遗忘状态”,并要求直接切入“存在”,从而开启了探讨存在问题的现代方向:以生成性取代实体性,以非现成性取代现成性,不是追寻实体,而是描述存在之显现及其过程。海德格尔对传统“Ontologie”所作的深刻反思和重新思考是无论如何也不应忽视的。

四

现在,让我们回到对 ontology 与唯物、唯心的关系的考察。上面对 ontology 主要含义在西方哲学史上演变的回顾告诉我们,从亚里士多德开始、特别是近代以来,ontology 的主导含义已经不是对“存在”本身意义的追问,而是对存在物(者)实体的关注。所以,将这一长时期形而上学的 ontology 翻译成实体性的“本体论”应该是恰当的。我们不妨将这个时期的实体性本体论称之为传统本体论。

必须指出,这种实体性的本体论与唯物、唯心是有直接关系的。第一,它对 on(being)的探讨,主要放在对它的实体性的“本源”、“根据”的追究上,这就必然涉及世界的本源究竟是精神的还是物质的问题;第二,前述各种形态的精神本体论或者物质本体论就是对世界的本源问题,即恩格斯归纳出来的思维与存在的关系问题——“什么是本原的,是精神,还是自然界?”——的不