

能定能应，  
夫是之谓成人

《荀子的美学精神》

陈迎年 著



上海三联书店

能定能应，  
夫是之谓成人

「荀子的美育精神」

陈迎年  
著



## 图书在版编目(CIP)数据

能定能应,夫是之谓成人:荀子的美学精神/陈迎年著. —上海:上海三联书店,2013.2

ISBN 978-7-5426-4071-0

I. ①能… II. ①陈… III. ①荀况(前 313~前 238)—美学思想—研究 IV. ①B222.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 299950 号

# 能定能应,夫是之谓成人——荀子的美学精神

著 者 / 陈迎年

责任编辑 / 杜 鹃

装帧设计 / 豫 苏

监 制 / 任中伟

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / [www.sjpc1932.com](http://www.sjpc1932.com)

邮购电话 / 24175971

印 刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版 次 / 2013 年 2 月第 1 版

印 次 / 2013 年 2 月第 1 次印刷

开 本 / 890×1240 1/32

字 数 / 250 千字

印 张 / 10

书 号 / ISBN 978-7-5426-4071-0/B·267

定 价 / 38.00 元

告读者,如发现本书有质量问题。请与印刷厂联系 021-66019858

## 序

荀子是极其重要的。上世纪 50 年代,在北京大学随张岱年师进修中国哲学史时,我选听过梁启雄的《荀子》专题课。70 年代,我曾就如何理解荀子哲学思想的问题,亦即研究哲学史的方法论的问题,与包遵信同志有所商榷。那个时候,我的挚友施昌东也出版了《先秦诸子美学思想述评》等著作。后来,我的两个学生,还分别以《荀子礼义之学研究》和《荀学三论》为博士论文的选题,对荀子的思想进行了探究。现在,我 80 岁了,我的博士陈迎年撰写的《能定能应,夫是之谓成人——荀子的美学精神》一书又将出版,贡献给读者。这也就是人们常说的师道传承吧。对此,我感到十分欣慰。

迎年这本专著的最突出特点,就是以荀子的义利两有、定应两全等,充实、深化和推进了对辩证法的理解。荀子强调学有所止,止于圣人。但圣人并不会让真理凝止,也不会让辩证法窒息。因为,圣人就是个典范。生活是绵长的,人类追求义利两有、定应两全之全粹的过程是无止境的、永恒的,圣人只表示这一过程的绝对总体性,因而就是个“典范”,就是个“度”。在这里,迎年强调有美在焉,强调荀子的美学精神,是很有道理的。

迎年淡于谋利,甘于坐冷板凳,将学问做实。他是慢的,一本书要写六七年之久。他又是快的,到现在有三本专著了。此书的意义和价值,读者自然会给以公正的评价。作为他的老师,我很高兴为之序。

# 目 录

|                           |       |
|---------------------------|-------|
| 序 .....                   | 潘富恩 1 |
| 绪 言 .....                 | 1     |
| <br>第一章 荀子思想的现代追寻 .....   | 14    |
| 第一节 荀子的历史命运与儒学的现代性 .....  | 14    |
| § 1. 荀子与政治 .....          | 14    |
| § 2. 荀子与现代化 .....         | 22    |
| 第二节 真善美的“分别说”与“合一说” ..... | 30    |
| § 3. 中国文化与康德 .....        | 30    |
| § 4. 荀子与康德 .....          | 38    |
| 第三节 荀子的撕扯性 .....          | 43    |
| § 5. 荀子的众多面相 .....        | 43    |
| § 6. 荀子与意识形态 .....        | 44    |
| 第四节 荀子的美学精神是否可能 .....     | 47    |
| § 7. 功利、知性与荀子的美学精神 .....  | 47    |
| § 8. 道路展望 .....           | 51    |
| <br>第二章 荀子所揭示的多元矛盾 .....  | 63    |
| 第一节 人的现实生存境域的发现 .....     | 63    |
| § 9. “解蔽” .....           | 63    |
| § 10. “解蔽”与认识论 .....      | 68    |

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| § 11. “解蔽”与意识形态 .....        | 74  |
| § 12. “解蔽”与存在论 .....         | 79  |
| 第二节 义利之间 .....               | 89  |
| § 13. “制民之产”与“浩然之气” .....    | 89  |
| § 14. “养五綦者有具”与“虚壹而静” .....  | 92  |
| § 15. “君”与“民”的游戏 .....       | 96  |
| 第三节 解蔽与遮蔽争执的意义 .....         | 103 |
| § 16. 阴阳·存在论差异·心物 .....      | 103 |
| § 17. 作为一种存在境域的美 .....       | 115 |
| <b>第三章 感而自然:伟大的情欲</b> .....  | 131 |
| 第一节 荀子对人之情实的描述 .....         | 131 |
| § 18. “瑕适并见,情也” .....        | 131 |
| § 19. “欲者,情之应也” .....        | 140 |
| 第二节 称情而立文 .....              | 143 |
| § 20. “长虑顾后”之算计 .....        | 143 |
| § 21. 好利心·辨知心·知道心 .....      | 149 |
| 第三节 荀子的“功利论”审美起源论 .....      | 156 |
| § 22. 对荀子“人之情”的双重削弱 .....    | 156 |
| § 23. 荀子与“超主客关系” .....       | 166 |
| § 24. 关于“无功利”的一个讨论 .....     | 173 |
| § 25. 蜕变 .....               | 178 |
| 第四节 身尽其故则美 .....             | 182 |
| § 26. 争执与美学 .....            | 182 |
| § 27. 知性·想像力·理性 .....        | 187 |
| § 28. 由人情之实开始之于儒家美学的意义 ..... | 190 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| <b>第四章 感而不能然:伟大的清醒</b>     | 204 |
| <b>第一节 荀子的“超越论”审美起源论</b>   | 204 |
| § 29. “唱和有应”:对于人之规定性的描述    | 204 |
| § 30. “度”与“比方”:美的生成问题      | 207 |
| § 31. “感”:作为一种先天的命运        | 217 |
| <b>第二节 荀子与“知性”思维方式</b>     | 223 |
| § 32. 判荀子为“泛认知主义”的理据和意义    | 223 |
| § 33. “艺术性主体”              | 230 |
| § 34. “神”:君子知夫不全不粹之不足以为美也  | 235 |
| <b>第三节 从道不从君</b>           | 243 |
| § 35. 天人合一与天人相分            | 243 |
| § 36. 共通感与意识形态之间的流变迁变      | 246 |
| <b>第五章 感应之变:美善相乐</b>       | 257 |
| <b>第一节 荀子思想的两块基石</b>       | 257 |
| § 37. 感利与感义                | 257 |
| § 38. “同然”与“共予”            | 263 |
| <b>第二节 美学精神之于整个荀子思想的意义</b> | 272 |
| § 39. 利·美·义                | 272 |
| § 40. 自然主义·人道主义            | 277 |
| § 41. 全尽之学                 | 282 |
| <b>第三节 美学精神与荀子之礼</b>       | 285 |
| § 42. 功利主义的礼               | 285 |
| § 43. 道德理想主义的礼             | 288 |
| § 44. 美的礼                  | 294 |
| <b>第四节 审美与实践、生活方式及其他</b>   | 298 |
| <b>后 记</b>                 | 308 |

## 绪 言

荀子集先秦诸子百家的“大成”<sup>[1]</sup>，“上承孔孟，下接易庸，旁收诸子，开启汉儒”<sup>[2]</sup>，实在是一位思想纷繁的关键人物。其名况，字卿，又称孙卿，战国末期赵国人，具体生卒年不详。司马迁（约前145—前86）《史记》中有《孟子荀卿列传》。清汪中（1745—1794）有《荀卿子年表》，认为其生平大事重在公元前298年到前238年。

《荀子》成书有一个过程。刘向（约前77—前6）校订荀子著作，定为《孙卿新书》，计32篇。至中唐，杨倞（唐宪宗时代人）为其注。至清末，王先谦（1842—1917）集有清一代诸家校注之大成，作《荀子集解》，尤有功于后人。一般认为，现在《荀子》的32篇中，大部分为荀子自撰，小部分为门人弟子杂记。

荀子表现出很强的战斗性。孟子（约前372—前289）曾言：“予岂好辩哉？予不得已也。”（《孟子·滕文公下》）其距杨墨，斥之禽兽，态度不可谓不激烈。至荀子时，诸侯国之间的战争更甚，辩说相应地也就带上了更多的硝烟味。这一次，连孟子也成为了罪人，子张、子夏、子游等，则直接被斥为“贱儒”。站在荀子的立场上，辩说甚至同室操戈是解蔽的必然要求。因为在他看来，唯有能定能应，方可谓成人，而实际上人们却常常被各种各样的意见所遮蔽，能“应”而不知“定”于何处，因此便不得不有战斗。如果把人之“定”理解为文化之“定”，那么荀子的战斗性辩说也就具有了浓烈的意识形态之争的味道，与此相应，要把捉荀子思想的

实质，就不能不有一种历史的眼光。

—

具体说来，这本书与近人牟宗三(Mou Tsong-san, 1909—1995)颇有些因缘。

牟先生有《荀学大略》一册，在中西会通、内圣以开出科学与民主之新外王、仁以摄智等框架下，强调“荀子之思路实与西方重智系统相接近，而非中国正宗之重仁系统。故宋明儒者视之为别支而不甚予以尊重也。然在今日而言中国文化之开展，则荀子之思路正不可不予以疏导而融摄之。此亦即疏通中西文化之命脉而期有一大融摄中之一例也”。<sup>[3]</sup>

先生的意思无非是：通过中西会通，中国必将有能力发展和生长出西方意义的科学与民主；但此会通却非趋炎附势或时髦势利，而是植根于中国文化之自本自根和自我要求；荀子即其例证也。

先生的思路是：孔子(前 551—前 479)彰著仁智之全体，体现内圣外王合一的绝对精神，或者说天地精神；孟子则敦诗书而道性善，向深处去，向高处提，破裂彰著内圣之仁，体现一道德的主观精神；荀子则隆礼义而杀诗书，向广处走，向外面推，破裂彰著外王之智，体现一知性的客观精神；孔孟荀的一体与展开，便是内圣外王之全体大用，也即绝对精神、主观精神与客观精神之全体大用，一方面足以融摄西方科学与民主，另一方面又远远超过之。

因而，其时先生特别推举心性境界之学之外的荀学在接引西方知识学、化解中国文化之“无”的萎靡散漫这一毛病等方面的重要意义，感叹“后来荀学之湮没，是中华民族之不幸也。然其建构之精神实令人起壮美之感，足以医后来贫弱之辈，视国家政治为俗物，视礼义法度为糟粕，而自退于山林以鸣风雅，自谓与天地精

神相往来，而不知已奄奄待毙也”。<sup>[4]</sup>

牟先生对荀学的这种评价不可谓之不高。先生此说是否再次印证了“三十年河东，三十年河西”的传说，或是高瞻远瞩地宣示了“21 世纪是中国文化的世纪”的景象，这些并没有引起我们的直接兴趣。我们感到非常意味的是，在外王三书之后，先生对荀子的评价竟然急转直下。如《心体与性体》以朱子类荀子，谓其为认知的静摄系统、他律道德、智的形而上学或观解的形而上学(Theoretical metaphysics)，表面上看来获得了正统儒家的地位，但实际上不过是继别子为宗罢了；相反，阳明象山等则类孟子，是道德的纵贯系统、自律道德，道德的形而上学(Moral metaphysics)，实为宋明儒之大宗；且认定孟子等人有绝大的原始智慧，即存在即活动，而已经把朱子与荀子等的系统包含其中了。至《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《圆善论》及《以合目的性之原则为审美判断力之超越的原则之疑窦与商榷》等书与文成，智的直觉本身已经被打造成了即主观即客观、即本体即工夫、即物自身即现象的唯一实体，无限真心的自我震动遂成为兼具主观精神与客观精神、究竟圆满的天地精神。

于是，先生谓儒家的圆教与圆善不执不着，即直觉即呈现，诡谲圆满，一方面可使科学与民主等无而能有，另一方面又可把其收摄于道德心性之内而令其有而能无。

于是，孟子系的真善美的合一说已经完全融摄了荀子系的真善美的分别说。

于是，牟先生终究还是视国家政治为俗物，视礼义法度为糟粕，而独愿与天地精神相往来。

于是，荀子系对认识心、客观精神等的执着，以及人们所热衷的科学与民主等，反倒成为了不见道且已奄奄待毙的典型标志。

此间对荀子态度的这种一正一反、一扬一抑，反差之强烈，过渡之诡秘，甚可惊异，甚可观焉，而让我们特别留意起荀子来<sup>[5]</sup>。

## 二

如此说来，牟先生是本书的一位刺激者、发动者。

不过，此书在总体上不但没有以牟先生的荀子研究为焦点，而且蓄意地与牟先生保持着距离。

这是因为，牟先生的观点太过著名、清晰和有力了，无论是支持还是反对它，研究者自己的思维都同样可能已经被框范住了。所以，虽然本书可以被用来驳斥这样的一些思想家——他们认为，任何将儒学与历史现实中具体的政治制度或政治意识形态相联系的做法都必定是令人厌恶反感的错误，必定不能通达儒学的本质和精华；虽然本书也曾把注意力投射到那些反封建的斗士身上——他们认为，儒学只是腐朽没落的封建意识形态，要为几千年来中国绵延不绝而又残暴专制的政治统治负责，因而一定会也必须被民主政治这一形式所击溃和取代，正所谓顺我者昌，逆我者亡，天命难违；但是，本书却并无意深陷其中。正如人们所看到的那样，儒学的产生和发展确实是和中国历史上统治者的具体统治缠绕在一起，任何一次的儒学复兴都和统治阶级的提倡有着这样或那样的密切关系，但是，找寻儒学是专制的亦或是民主的证据，并以之为主题来否定或支持儒学，就像讨论能否在电视机上调出清洗丝绸衣物的程序一样，是错找了地方。

## 三

本书当然会涉及家国政治，甚至是政治哲学的，但却首先是美学的。

这并不是指责牟先生把儒学与政治问题挂上了钩，让政治哲学完全而严格地从属于道德哲学，从而导致纷争。毋宁说，真正

的原因在于,儒学在何种意义上可以被称为一种政治哲学,这一问题本身还不是不言自明的。一方面,儒家之道,务求自得,而后又必致家国天下,其中仿佛自然地包含着一种政治哲学<sup>[6]</sup>。从历史上看,这种将“学”与“政”紧密地联系在一起的政治哲学,有其历史运会。正如王夫之所言,“儒者之统,与帝王之统并行于天下,而互为兴替”,因而儒者之学,必至“为帝王师”,方才能有所成,否则便是政统绝而道统孤,天下陷于衰悲<sup>[7]</sup>。相应地,从儒学本身看,人们似有理由认为,儒学自孔子以来就一直以内圣外王为依归,即是明证,可证儒学之为政治哲学的事实<sup>[8]</sup>。但另一方面,如果说得君行道是儒家在君主专制统治条件下的一种无奈的选择,那么现在的问题就是,如何对儒家的那种“政治哲学”进行现代转化,才可能使儒者“君临天下”<sup>[9]</sup>的心态大有功于中国当代社会?

问题在于,虽然政治问题在一切民族的文明过程中,都会被当作哲学的思考对象,但这却并不能推导出各民族政治哲学的一致性。情况可能恰恰相反。由于“在不同的文明体系中政治哲学的问题意识和讨论方式并不相同”<sup>[10]</sup>,而大家又都广泛地关注这个问题,于是争论甚至冲突便不可避免。再加之在全球化的今天,西方经济、政治模式的流行等因素,这已经让儒学陷入了困境。儒学仿佛成为了某种经济、政治制度的文化标志,人们也就能够较少限制地以反思儒学的方式,曲径通幽地展开对经济、政治制度本身的批评或赞扬。这个时候,不论其具体观点如何,人们都会自觉不自觉地问:在西方意义上的政治哲学(political philosophy)的框架下解读儒学的内圣外王思想,是否可能,以及如何可能?儒学被摆在了风口浪尖之上,人们因此越来越明显地普遍分裂为两个阵营<sup>[11]</sup>。

了解到儒学受到关注的这一过程,人们至少能够得到如下结论:其一,如果今天仍旧直接把儒学局限于民主还是专制、西方还

是中国等两难困境之下，那么，人们因此会获得很多，但却可能失去更多；其二，获得的将是对某种经济、政治制度的拥护或反对，失去的则是儒学本身；其三，更进一步，如果因此而认为，“必铲除儒学这个障碍，中国才能现代化，那就不尽然了”；其四，如果说，“古典资源所给予我们的意义，往往取决于理解和解释”，那么就应当承认，与对经济、政治制度等进行直接、广泛、细致而深入讨论并行不悖的是，“只要换一个理解的角度”，儒学就会呈献出其自身内在的生命力<sup>[12]</sup>。

这也就是说，人们赋予了儒学太多的担负。如果说，现代化有其自身的规律可循，而儒学作为一种文化现象，必然卷入其中，那么，人们尽可以如韦伯(Max Weber, 1864—1920)、列文森(Joseph R. Levenson, 1920—1969)等那样来讨论儒学之于经济、政治现代化的意义，但却无须把这当作儒学现代化的唯一有效方式。或许，我们还需要一种放松。因为，在放松了儒学的民主担负等职责之后，我们才能够更容易地从外围转入内部，从而接近儒学本身。只有接近了儒学本身，儒学与政治等的关联也才能够是本质性的和可理解的。

最好的放松，其实就是沉潜含玩，在美中陶醉<sup>[13]</sup>。

这也就意味着，美学精神，就是本书的“理解的角度”。

#### 四

但这绝不是说，美是容易的，美学可以因为逃离了现实而天马行空、随意挥洒。相反，正如柏拉图(Plato, 前427—前347)在《大希庇阿斯篇》中借苏格拉底(Socrates, 前469—前399)之口所宣称的那样，美是难的。经由美的放松，更加艰难和本质的问题才渐渐拨开了浓雾，显露出自己，而美学恰恰也就是要通过对对象的功利兴趣的排除，来敞开地谈论，以建立与对象本身的本质性关联。比

如说,如何理解柏拉图的“善高于存在”,既关心政治背后的道德问题,却又不至于陷政治入虚玄而荡或情识而肆的道德灾难之中,如何面对恶劣的宗派排他主义和恶劣的普遍主义之间的矛盾,怎样走出经典诠释中因激进与保守而来的鸿沟,等等。

这样说来,在美中陶醉可能仅仅只是一种审美的“享受”,但也可能开启了一种真正的“沉思”。如果说,自美学诞生之日起,它便以形式和内容、精神和感觉、理性的普遍性和感性的特殊性等等之间的争执作为自己的独有领地,那么,这里沉思的关键点便在于,如果还不想落入神学,那么,康德(Immanuel Kant, 1724—1804)的那个“共通感”,那个无目的而合目的性的“美”,是否可能,又如何现实的生活特别是政治生活中具体地表露自己?在这里,复杂的个性化具有最高程度的诗意,它是宇宙存在的基础——如果没有这种诗意,存在必将黯然消魂,难成其为存在;但同时也会追问,这一最高程度的诗意在何种限度内,才不至于仅仅只是一种无视人类社会性的胡作非为。在这里,社会的有序化具有如何想象都不算过分的重要地位,这是不证自明的——如果社会秩序需要人们去证明的话,堕落无疑已经发生;但同样也会反思,它如何才能不排除人的非社会性,以防止那种让自己堕落成为某种专制王权的可能性。

这里面对的是一个纯粹的学术问题,但也是一个意识形态问题,还是一个现实的人性问题,更是一个棘手的政治问题……问题太过于严肃沉重,也太过于纷繁庞大。人们的研究早已经是汗牛充栋了,但似乎仍然于事无补,而需要一次又一次地重复往返<sup>[14]</sup>。

## 五

原只想避开牟宗三的框范,看来现在似乎又要落入另外一个

无法自拔的泥淖。怎么办？

没有别的好办法，本书在敞开思想的同时，并不打算全面展开问题。若是能够走上那条重复往返、沉潜含玩的路，并踏实地坚持上一小段，那也就足够了。基于这种考虑，本书再一次放松自己，只是选择一滴水，做一种单纯的学理分析，试着理解和解释一下这个世界。

因此，本书虽然与牟宗三先生有着千丝万缕的联系，虽然事涉儒学的现代化问题等，但却首先应当是“荀子”和“美学”的，一与万、类与杂、圣王与臣民、伪与性、义与利、美与善等之间的张力与平衡机制，是其关注的焦点。

## 六

不过，即便把论域尽可能地缩小而限定在这一范围之内，我们也仍然不能言之凿凿，心中无疑。或许，世界太过于忙碌了，生活的压力让中国的普通老百姓在自觉地思索任何直接的吃穿住行之外的想象性问题时，总需要先问一问自己：第一，你有无闲暇？第二，你是否是在因无闲暇而抱怨？第三，重要的一点，有闲暇之后，你还能如此追问思考吗？

马克思(Karl Marx, 1818—1883)曾在《路易·波拿巴的雾月十八日》(1852)中讲到法国小农的心理，认为“他们不能代表自己，一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权力，这种权力保护他们不受其他阶级侵扰，并从上面赐给他们雨水和阳光”。<sup>[15]</sup>是的，当我们去为生存而挣扎时，我们没有时间也无力去思考；当我们有时间也能够思考时，我们却可能不再关注普通人的挣扎，而只在自己的“审美生活”中有意无意地替自己也为别人编织着意识形态之网。

这仿佛意味着某种命运,在不断地叩问着知识分子的灵魂:“身无半亩,心忧天下”是否是真的?“为天地立心,为生民立命”如何在生活中现实地展开?“读书万卷,神交古人”怎样才能不走样?一句话,我们如何跨越我们个人与整个类之间的壕沟而去思索并言说真善美的合一,是我们所不能确定的。或许,在现在来谈美学本身就是一种奢侈。君不见,自诩“七门功课挂红灯,照亮我的前程”的那个少年,不读书而又前矛后盾、满口谎言,却也立志“要做个臭公知”,而大谈自由、民主与革命,而被推举为启蒙英雄、意见领袖。君不见,市场上也正在言说奢侈品的分级,以便让中国的很多人都可以玩奢侈。君不见,启蒙与美的奢侈品的消费在当下的中国诡异地纠缠在一起,那“抱着善求真”的意见领袖本人就更愿意是豪华奢侈的高富帅。

这让我们多少有些怀念康德。他说,普通人类知性的下述准则可以用来解释鉴赏力批判的原理,即:1. 自己思维;2. 在每个别人的地位上思维;3. 任何时候都与自己一致地思维。在他看来,事情不难,最根本的就是保持我们那普通而健全的心智之真纯,不要被成见和迷信吓倒<sup>[16]</sup>。有人说,现在必须反思启蒙,康德的理性太过自信,也太过刻板。但是,当理性还没有建立、刻板还没有形成的时候,对启蒙的反思、对理性的指责往往会虚浮无根,而落入一种天才式的任性。这种天才的任性看似是精神的、超越的、理想的、贵族的,实际上,由于虚浮无根,由于缺乏有效而一致的外化和客观化道路,它只能萎缩,最终在师心以自用中走向反面,而沦落为一种肉体的实证哲学。

## 七

人们不断地渴望着成就理想和精神,但理想与精神却可能正是谋杀理想与精神的幕后主使。这是一种痛苦的纠缠和撕裂过

程。因此，人们必须小心提防那种自由，它并没有能力坚持自由的最高品质，而是以自由的名义，把人下落为单纯的禽兽，把人的整个生活下落为单纯的饲养。

在这方面，荀子的思想值得我们重视。他一方面看到，“夫人之情，目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免也”；另一方面，荀子接着又说，“养五綦者有具，无其具，则五綦者不可得而致也”，无其具，则人生最多也就只能是一场单纯的饲养活动了。（《荀子·王霸》<sup>[17]</sup>）在荀子的这种“有具”的“长养”过程中，善与恶交织在一起，并由之而得到分判；圣王伦制才显现了自己，并有了不可或缺的意义；人生虽然是在一条向上的艰苦路上，但却也无处不美。当然，由于这种“长养”过程的非现成性、非确定性和未完成性，荀子的战争也就远远还不能结束和不会结束，任何人也就无权宣称自己已经“知道”是怎么一回事并因此而置身事外了。

古与今、中与西、学术与政治等，也就这样共同到时时了。

## 八

特里·伊格尔顿（Terry Eagleton，1943—）在讲到海德格尔（Martin Heidegger，1889—1976）存在的政治学时，曾说过这样一句话：“当哲学变成实证哲学家的工具时，美学就可以用来拯救思想了。”<sup>[18]</sup> 尽管对于拯救这一话题还有很多地方可以心存疑问，尽管其间还有许多差异需要澄清，尽管在很大程度上我们仍旧不过是在尝试和摸索，但是，让我们开始吧，不要放弃练习着欣赏这个世界的美！

### 注释

[1] 郭沫若：《十批判书》，《郭沫若全集》历史编二卷，人民出版社，1982年，