

美学

名誉主编
李泽厚

主 编
滕守尧

执行主编
王柯平 徐碧辉

A E S T H E T I C S

第3卷
2010

南 京 出 版 社

美

名誉主编
李泽厚

主编
滕守尧

执行主编
王柯平 徐碧辉

学

第

3

卷

2010

南京出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

美学. 第3卷 / 滕守尧主编. —南京: 南京出版社
, 2010.2
ISBN 978-7-80718-589-5

I. ①美… II. ①滕… III. ①美学—文集 IV.
①B83-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 019865 号

书 名: 美学 (第3卷) 2010

主 编: 滕守尧

出版发行: 南京出版社

社址: 南京市成贤街 43 号 3 号楼 邮编: 210018

网址: <http://www.njpbs.com/www.njpbs.net>

联系电话: 025-83283871 (营销) 025-83283883 (编务)

电子信箱: webmaster@njpbs.com

责任编辑: 吴新婷

封面设计: 书衣坊 · 朱赢椿

印 刷: 南京大众新科技印刷有限公司

开 本: 787 × 1092 毫米 1/16

印 张: 13.75

字 数: 410 千字

版 次: 2010 年 2 月第 1 版

印 次: 2010 年 2 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80718-589-5

定 价: 34.00 元

南京版图书若有印装质量问题可向承印厂调换



A E S T H E T I C S

中国社会科学院哲学研究所美学室
北京第二外国语学院跨文化研究所
联合主办

美学

第**3**卷
(总第10期)
2010

名誉主编

李泽厚

主编

滕守尧

执行主编

王柯平 徐碧辉

编委

(按照姓氏笔画排序)

王柯平 史忠义 刘悦笛 杜书瀛

周启超 杨 平 胡继华 高建平

聂振斌 钱 竞 徐碧辉 袁宪军

梁 梅 梁 展 滕守尧

中国社会科学院哲学研究所美学室
北京第二外国语学院跨文化研究所

合办

目 录

■ 美育论坛

- 关于“美育代宗教”的杂谈答问 李泽厚(001)
- 艺术与人的可持续性发展
——滕守尧先生访谈录 徐碧辉(021)

■ 艺术哲学

- 感性的艺术与艺术的理性 聂振斌(029)

■ 美学原理

- 略论实践存在论美学的哲学基础 朱立元(040)
- “美学”=“感性学”+“情感学” 陈 炎(049)
- “美学”：“感性学”还是“理性学” 赵 玉(056)

■ 中国美学

- 论老子哲学的人生境界观 刘清平(062)
- 两汉乐论及身体表达 刘成纪(069)
- 文构之美
——论中国古代文言文的构形审美追求 彭亚非(078)
- 王国维及其悲观主义三境界 张郁乎(090)

■ 西方美学

- Ästhetisch(直感)判断与智性直观
——论康德 Ästhetik 的意义 卢春红(105)
- 布鲁门贝格的“神话终结”论 胡继华(115)
- 让大地成为大地
——海德格尔的“自然”追问与艺术作品的本质 梁 展(128)

■ 日本美学

- 日本的马克思主义美学研究 梁艳萍(143)
- 从西行法师的四季咏物和歌看日本民族的审美意识 王贺英(156)

■ 绘画艺术

绘画中的“形式力”与音乐中的“形式美” 尚 杰(164)

视觉的“自恋”:自画像中的镜像经验

——对《眼与心》的一种读解 张 颖(172)

■ 审美文化

我们这个时代的文化景观 赵士林(180)

从虚拟实在到虚拟艺术 周伟业(186)

■ 会议综述

新中国美学六十年:回顾与展望

——中华美学学会第七届全国美学大会会议综述 李修建(195)

■ 资料

齐一先生访谈录 李世涛(204)

《美学》第1~第9期总目录 彭 波 王春燕 整理(208)

关于“美育代宗教”的杂谈答问

李泽厚

(中国社会科学院哲学所研究员)

一 语言是存在之家？

问：你的“人类学历史本体论”谈论了认识论、伦理学、美学，对宗教却很少论说，今天想请你谈谈。

答：《历史本体论》、《实用理性与乐感文化》(下简称《实用》)谈了一点，没作展开。但我所有论述大都如此：点到为止。

问：宗教还是谈得太少。

答：基督教、佛教的教义复杂、内容深邃，其中有争议极多的艰深课题，外行怎敢贸然闯入。现代宗教社会学和宗教心理学也如此。要作通俗化的一般论议，就更难了。

问：人们说任何学理特别是哲理，只有真正融会贯通了以后才能通俗化。好像 Kant 也这么说过。你近年好像在走这条路？

答：不敢说“真正融会贯通”，而是衰年不得已也。《论语今读》是中国传统注疏体，答问是宋明语录体。哲学本是从对话、答问开始的，属于意见、观点、视角、眼界，而非知识、认识、科学、学问。通俗的问答体可以保持论点的鲜明性直接性，不为繁文缛辞所掩盖。当然，也如我所说，难免简陋粗略，有论无证，不合“学术规范”。但有利总有弊。也许，利还是大于弊吧。《朱子语类》不就比《朱文公文集》更重要，影响也大得多么？

问：这倒是个有趣的问题，值得开发。

答：既然学者们崇拜西方，这里抄两段外国名人的话：

“由此看来，‘主体’与‘客体’均是形而上学，它们早在西方‘逻辑’‘语法’形式下霸占了对语言的解释。今天我们才开始发现其中被遮蔽的东西，语言从语法中解放出来以进入更实质性的建构，留给了思的诗性创造。”(Heidegger, *Basic Writings*, p. 194)

“当哲学家使用字词——‘知识’、‘存有’、‘主体’、‘我’、‘命题’、‘名称’——并且想抓住事情的本质时，我们必须时时问自己：这些字词在一种语言中，在它们自己的老家中是否真的这样使用？——我们要做的是把字词从形而上学的用法带到日常用法。”(Wittgenstein, 《哲学研究》汤、范译本，第 116 页)

也可以说，这都与“通俗化”有关。“通俗化”不是一个肤浅问题，它要求把哲学归还给生活，归还给常人，又特别是宗教问题。但他们两人又都没这么做，他们的书仍然是非常难懂

的“哲学”著作,既无诗情,也与日常生活和日常用法无干。虽然 Wittgenstein 启迪了人们对哲学语言进行仔细分析。

问:他们都谈论语言,20 世纪可说是广义的语言哲学的天下,在英美,分析哲学便统治了数十年。

答:Wittgenstein 的名言,对不可言说的应保持沉默。但 W 仍然言说了好些不可言说的,如宗教。W 强调宗教并非理知认识,而是一种激情信仰。这激情和信仰可以改变人的生活方式。Heidegger 那句名言“语言是存在之家(房屋)”,大概可作多种解说。在我看来,“语言是存在之家”的“语言”实际是超越人类语言的“语言”,是那个“太初有言”的“言”,是耶稣基督。从而存在的家园,是上帝,是宗教信仰。当然,那个“言”(the Word)是动态性的说话。它转成希腊的 logos 而“道成肉身”即耶稣。这里面有好些深邃奥妙的问题,我无力多涉。应注意的是,“存在”(Being)由此也是一动态性的过程或开展,将之与中国“生生之谓易”即 becoming(生成,变易)相比较时,不能忽视这一点,即使有 Parmenides 的“不动的一”的渗入。Being 尽管不必全非物质性的(Heidegger 的 Being 如我以前所强调,就绝不是纯精神性的),但比起中国 becoming 的明显物质性来,其精神的超验一元性仍相当突出。H 是无神论者,后期讲天地神人,最后说了“只还有一个上帝能拯救我们”。语言是公共领域,所言说的主要是有关人类公共认知的事务和事物。只有超越它,回到那个“太初有言”的“言”,才能找到真正属于个体自己的归宿体验。W 或 H 之所以比分析哲学家如 Carnap 等人高明,正在于他们肯定和保留了这个形而上学的宗教信仰和感情问题。中国禅宗强调只有排除概念和超越语言,才能真正悟到“佛祖西来意”。上世纪 60 年代 K. T. Fann(范光棣)写过一本讲 Wittgenstein 与禅的书,曾颇有影响。

问:那么公共语言就不重要了?

答:非也。恰好相反。如我以前所强调,语言绝对不能只在人们交往、沟通的视角下去了解,而是要特别注意它的语义产生在使用—制造工具的人类实践活动中。语言通过语词(概念、观念)语句(判断、推理),将混沌的经验、记忆,整理、安顿和保存起来,传流下去,是人类历史的保存者和储存器,也是内在人性能力的对象化和符号化。它与物质工具一起,形成了“人禽之别”,成了人之所以为人的实证产品。这也就是“太初有为”(参阅拙作《论语今读》)→“太初有言”(此“言”乃人类语言,而非上帝之言,非“道成肉身”的耶稣)→“太初有字”(参阅拙文《中国文化的源头符号》)→“太初有史”(参阅拙文《说巫史传统》)的“太初有道”本身的道路。“太初有言”是神的动作、创造、道路,“太初有为”是人的动作、创造、道路,即以创造—使用工具为本体存在基础的生活和生存。人的语言把人的动作、创造、道路、生活和生存保留起来,传给后代。在这个意义上,语言确是存在之家,是语言说人而非相反,因为人的生存延续就存在于这个人类的经验记忆的历史性之中。满载着历史经验的公共语言,成为人的生存、延续即“人活着”的基本条件。

但是,另一方面,这种公共语言,这种满载经验、记忆的历史性的语言,却又常常不能成为个体感情—信仰所追求、依托的对象。人们所追求依托的恰恰是超越这个有限的人类经验、记忆、历史的某种“永恒”、“绝对”、“无限”的“实在”、“存在”、“本体”、“神”,认为那才是人所应住的归宿和家园,“语言是存在之家”在这里便是超越公共语言的“语言”,即神。今天谈宗教信仰,主要是讲后者。

问：这问题对于个体来说，就是“生活本义”或“人生真谛”究竟何在的问题。是在语言的理性、认识，还是在超语言的情感、信仰、神？你讲人性能力，又讲人性情感，其中的关系如何，似乎也与这问题有关？

答：这都是非常复杂的问题。一言难尽，一书也难尽。

问：那么，最简单化地谈谈。

答：简单化也就是大而化之，窥其概貌。但也得分好几个层次或问题来谈。

问：仍然从你较少谈及的宗教和信仰谈起吧。

答：宗教和信仰是理性的还是感性的，就很复杂。各种宗教都有不同的派别，有不同的论说。但信仰很难用理性（理知推论）来论证，则实际是普遍特征。刚才已说，Wittgenstein 强调宗教信仰无需理性思辨或论证，它只是情感问题。情感当然是感性心理的重要部分。人类学历史本体论曾认为 Heidegger 的贡献在于突出了“心理成本体”，便包含这个意思在内。拙文《伦理学答问》则特别强调了脑科学，寄希望于它的未来发展，期望有一天脑科学通过神经元的通道、结构等等，来实证地解说人的许多心理，其中包括人性能力的认识（理性内构）、伦理（理性凝聚）、审美（理性融化），也包括有关宗教信仰的感情问题亦即有关“神”的某些问题。

问：这是牵涉心物（脑）一元或二元的古老哲学难题。

答：人类学历史本体论当然持心脑一元论，认为任何心理都是脑的产物，包括种种神秘的宗教经验，没有脱离人脑的意识、心灵、灵魂、精神、鬼神以及上帝。科学地实证地研究非语言所能替代的人的各种情感、感情、经验，十分重要。Wittgenstein 便研究、讨论了好些心理词语。在 20 世纪，“反心理主义”占了主流。所以我提出反“反心理主义”。

问：你多次说神秘经验是宗教信仰的“底线”，包括具有宗教性的儒学也如此。各种“启示”、“顿悟”、“良知”、“当下呈现”……都可纳入这个范围。未来脑科学真能解释吗？

答：我相信可能。这当然也是一种信念，但它有一定经验依据。记得上世纪 60 年代美国某大学便曾用毒品引起的幻觉实验，来验证西藏《死亡书》载述死后灵魂游走的神秘经验。一两百年后，我想脑科学完全可以解说甚至可以复制今天看来十分神秘的某些宗教经验。人类学历史本体论所讲的“自然的人化”（经由社会文化所后天建立的神经元通道和结构）和“人的自然化”（通由气功、瑜伽等实现人与宇宙节律相呼应等等神秘现象），期望都能在未来的脑科学中得到确认和解答。各种宗教关于“良心”（内）、“恩典”（外）的各种深奥繁复的教义和论证，实际上最终仍然落脚在神秘经验上，成为情感—信仰的真实基础和“底线”。

问：看来你是个科学主义者？

答：我不是什么“科学主义”，但也确不同于现代大哲如 Heidegger 等人反对和贬低现代科技。我仍然对之寄予厚望。尽管现代科技潜藏着毁灭整个人类的极大危险，为人类历史所从未曾有，但我以为只要重视历史，讲究生存，可以相信人类终能掌握住自己的命运，特别是对人的头脑进行了深入研究之后。

问：研究脑对掌握人的命运相关？

答：人对自己的确了解得太少，21—22 世纪恐怕应该成为核心研究对象，这不但对人们生理健康，而且由于对人的思想、情感、行为、意识，也包括宗教情怀和神秘经验作出实证的科学了解，这便非常有益于人类和个体去掌握自己的命运。最近我读 Gerald Edeleman 的

书,极感兴趣。这位当代神经科学大家继承了 W. James 和 J. Piaget 的路向,从脑科学即神经科学(neuroscience)出发,强调意识(consciousness)绝非实体,而是大脑神经元沟通、交流的化学动态过程(process),也就是我以前所说动力学的“通道”、“结构”。这个“过程”也就是“通道”、“结构”的建立。这个“过程”一停止运作,意识、心灵、灵魂就不再存在。如中国古人所讲“油尽灯枯”、“形谢神灭”。一些宗教教派也承认这一点,即并没有独立的不朽的灵魂。这里重要的是,这个化学动态“过程”即此“通道”、“结构”,并不是逻辑(Logic)的语言设定,而是多元、偶发的选择性的模态建立。即使孪生婴儿,各种先天因素和 DNA 异常接近,但他们神经元的动态过程、通道、结构却仍然独一无二,彼此不同,即具有个体的选择性,此即历史性。这正是我所强调的“个性”所在。大脑所产生的意识并无预定程序,不是逻辑推论,而是偶发、多样的时空历史的结构产物。偶然性和积累性是人的历史性存在的特征,不管外在或内在,社会或头脑,宏观或微观。

问:但你在《己卯五说》是说到硬件、软件。

答:这里要澄清一点,那只是个譬喻,譬喻总是跛脚的。要避免一种误会,把人的意识看做是电脑软件的程序设计,我没有那种意思。我非常赞同 Edelman 的看法:一方面,意识非独立实体,它只是大脑实体的功能,并不神秘;另一方面,人脑并非电脑,意识不只是逻辑程序,它不是千人一面的固定的软件设计。但 Edelman 还没对人性能力、人性感情等等作区分,没指出认识、伦理与审美一宗教感情在脑神经元结构、通道、过程中的重要差异和各自拥有的具体特征。脑科学还处在婴儿阶段,这些问题的解说至少是五十年至一百年以后的事。

问:你所说的“人性能力”与“人性情感”的区分究竟何在?

答:以前已经多次说过。其不同在于:作为认识(理性内构(原来用“理性的内化”,今改))和伦理(理性凝聚)的脑神经的通道、结构的特征,是后天社会文化的规则、要求作为理性主宰、束缚、规范,钳制着动物性的感性;而作为审美(理性融化)和宗教感情的神经通道、结构的特征,则是后天社会文化的理性规则、要求,融入、渗透、交织在人的动物性的感性中,从而它的感性和情感(个体生理欲求、动力)因素更为突出。(其中,许多宗教教义由于与伦理道德规则紧密相联或混为一体,其中理性主宰的状态又极为突出。)当然,所有这些“融化”、“主宰”、“渗透”等等都是些无力、乏味的日常形容词句,只有未来脑科学才能用确切的科学术语和命题来描述它们。今天哲学所能表达的只是这样一种视角、观念和期望罢了。

问:这里一个问题是:脑科学所处理的是人类普遍性的结构、通道,并不涉及个人的思想、感情。

答:不对,上述 Edelman 强调的,恰恰是脑通道、结构由个体选择性的动态过程所产生的千人千面式的功能。拙作《历史本体论》指出文化心理结构亦即“积淀”有三个层次,即人类的、文化的、个体的。积淀论还反复强调,个体因为先天生理不同和后天教养不同,即使同一社会文化所形成的个体心理的“积淀”和“情理结构”仍大有差异,它表现在认识上和道德上,更表现在审美感情和宗教体验上,即不仅表现为“人性能力”的不同,也表现为“人性情感”的差异。“普遍性”的文化心理形式只能实现在各个不同的个体的选择性的过程、通道结构中。

问:这也是个哲学问题。

答:“一室千灯”。世界只是个体的。每个人各自拥有一个属于自己的世界,这个世界既

是本体存在,又是个人心理;既是客观关系,又是主观宇宙。每个人都生活在一个特定的、有限的时空环境和关系里,都拥有一个特定的心理状态和情境。“世界”对活着的人便是这样一个交相辉映、“一室千灯”式的存在。所以,很难在公共的语言中寻找个体的家园。家园在个体各自的心灵里,在你、我、他的情理结构或积淀里。如前所说,艺术的意义就在于它直接诉诸这个既普遍又大有差异的心灵,而不只是具有普遍性的科学认识和伦理准则。艺术帮助人培育自我,如同每个人都将有只属于为自己设计但大家又能共同欣赏的服装一样。

问: 这是否说,科学(认识)和伦理(道德)培育塑造人性能力,审美和宗教不仅培育塑造人性能力,而且还培育、塑造人性情感?

答: 当然这也只是相对而言。要注意的是后者更为复杂多样。审美—艺术经验可以有千百万种。宗教经验也是千差万别,从“肤浅”的或可以言说的信仰、感情、激情到难以言说和不可理解的“与神同一”等神秘经验,便颇不相同。就是这个“与神同一”也千差万别,它们也常常是“独一无二”的。所以禅宗说“悟”要自己去寻得,没有一般的途径或普遍必然的法则可循,更不是通由语言所能解说或得到的。

问: 为什么说神秘经验或神秘感情是宗教的底线?

答: 这就是一开头所说,因为宗教信仰不是以理性的知识,而是以感情经验为依据,我称之为通向上帝的“感性神秘之道”。神秘经验尽管已有许多概念、认识因素掺杂在内,但仍是以个体情感的感受、体验、“启示”、“顿悟”为最后依据。虽然并非每个信仰者都能获得,正如“奇迹”少有一样。正宗教派和教义经常摒斥神秘主义和神秘经验,但实际上各宗教的被宣传和被信仰,却大都是以这种非理性的情感体验来作为基础的,所以说是“底线”。

问: 感情本身是否理性的?

答: 情感、理性这些词都是日常语言,含义混杂,已有好些专门论著讨论过。有的专著说情感本身即理性的(rational)。因为动物族类的基本情感(怕、爱、怒等)都是为了个体和族类生存,它们通由生存竞争的进化过程而产生并遗传,都是“有理由的”或“合理的”。这样的“理性”一词当然不在我的用法之内。把所有情感和本能都说成是“理性”的,“理性”一词也就没有什么意义了。人们常说“没有无缘无故的爱,也没有无缘无故的恨”,即感情中有理性的动机、动力或基础,但它们至少又可以分为有意识的(自觉)或无意识的(不自觉)。人作为动物,与动物有相同的基本情感和生理本能,如上述的惧、爱、怒等等,但人作为人,这些动物生理性的情绪、情欲、情感等本能也已有理知认识因素的渗入,而且人还有如耻、罪、忠等等认识—伦理等理知因素渗入更明显而为动物所无的情感和感情。又如感情常常与感觉(sensation)紧密相连,但两者并不能等同,许多疼痛便只是生理(动物)性感觉而并非社会性感情。

问: 这完全是心理学的问题了,我们不谈。还是回到宗教信仰本身吧。你认为它的前景如何?

答: 以前总以为科技和文明越发达,宗教信仰会愈减弱,其实不然。宗教原先是作为群体性的社会文化现象,来自社会群体为维护自己族群的生存延续而产生,宗教社会学对此有大量的研究论证。但现当代以来,社会生活的不确定性、偶然性急剧增大,个体愈益感到命运不可预测和难以掌握,宗教信仰作为个体掌握命运、规划生活的需求便日趋突出。而物质文明的畸形发展,人们感到精神生活的苍白贫困和无可寄托,使人们对人生意义、生活价值

以至永生不朽等等的探寻追求也大为增强。其中,所谓“追求不朽”就包括了怕死的因素。现代生活使个体生存意识突出,怕死也越来越突出。总之,人活着怕死、难以掌握命运和探寻人生意义,这三点使宗教信仰在今天不是越来越稀薄,而是越来越强大、浓烈。虽然因社会、政治、文化传统的差异和变化,宗教信仰的形式可能改变,具体宗教信仰可能更多样更分散,但人觉得相信点什么才好活下去,才能活得更“踏实”,却可能越来越普遍。有如 Uramuno 所说,“信仰上帝首先是渴望有上帝存在。”有“上帝”存在,你才感到你的生活、生命、人生有意义、有保障、有嘱托、有依归。Wittgenstein 说“我们可以把上帝称为人生的意义,亦即世界的意义。”“祈祷就是思考人生的意义。”“无论如何,在某种意义上,我们是有所依赖的,我们所依赖者则可称为上帝。”至于这个上帝,可以是耶稣基督,可以是安拉真主,可以是佛祖菩萨,可以是众多神明。

问:但即使就个体说,精神追求外,仍然有现实功利的方面。

答:是这样,关于精神拯救或追求,下面还要谈。世俗功利则本是宗教之所由。至今许多人信仰神明仍然是为了治病防灾、求财祈福、保平安、求健康等等。

问:但上面你说怕死是宗教的起因?

答:宗教是种社会现象,起因并非个人怕死,而是群体生存的需要。就个体心理说,人们追求各种不朽,从最简陋的肉体复活到最精微的灵魂拯救和名声不朽,如中国传统的“三不朽”,又都有这“怕死”因素在作底色。死亡逼出了存在,死亡逼出此在来敞开存在。人都有死,却希望长生。“活下去”是一种比食、色还要强大的动物本能。当这动物本能呈现在人的意识层面后,便产生了“不朽”观念。人生本渺小、有限,追求去接近或投入那个永恒、无限,便成为人们不断思索、感叹、追求、探索的课题。就中国说,“物一志一礼一乐一哀”(郭店竹简)的深沉理论,欢乐中不断提示死亡的汉代宴席挽歌,古诗十九首“出郭门直视,但见丘与坟”、“万岁更相连,圣贤莫能度”的感慨万千和无可奈何,魏晋名士“树犹如此,人何以堪”,服药行走追求长生而不断失败,都表现得十分鲜明直接。白居易诗“……早出向朝市,暮已归下泉。形质及寿命,危脆若浮烟。尧舜与周孔,古来称圣贤。借问今何在,一去亦不还”。白已尽富贵荣华、显赫声名之极,世俗功利已无可求,但就是解决不了这个死亡问题而惶恐不安,再三咏叹。在世俗功利之外的对宗教信仰的感情正由此起,儒家不谈生死,便使佛教在中国得到了广泛传播。埃及有大量木乃伊追求复活。基督教说,人有原罪必需死亡,只有信神才能得到灵魂不朽甚至肉体复活。所有这些,也是围绕着这个死亡问题旋转。但真能解决问题吗?仍然不能。

问:你引过 Einstein,说根本没有什么“不朽”,不管是“灵魂”还是“肉体”,也包括“名声”。万年以后,今天再大的名声也少人知晓,你也引过 Heidegger,说不朽只是骗人的,都是因为怕死之故。

答:“三不朽”表现出人想战胜死亡的努力,即以道德,事功、著述战胜死亡。这都是以群体的理性意识得出的论断,来解决个体肉体生存永久活下去的本能欲望。由于有死和由于“人活着”本身的有限、无能、软弱和不确定,使人易于从感情上和信仰上接受这些,特别是去追求、去依附至大至高无限无极的不朽的人格神,以获取生活意义,求得人生安顿。有如《美的历程》所述说,人的渺小塑造出神的伟大。最伟大的当然就是与人迥然异质、绝对主宰和超越经验的唯一神:上帝。

问：于是这在理论上思辨上就造就成神与人、超验与经验种种复杂问题。

答：基督教有耶稣二性（神性与人性）、“三位一体”、“道成肉身”的各种解说、争论、辩驳、冲突、禁令、讨伐甚至杀戮。在现代，强调神人绝对不同，上帝是全然不同的（“Wholly other”，如 Karl Barth）即“神人不一”，与以人的宗教体验为核心及出发点的自由派神学（所谓神学的 Kant 的 Schleiermacher）即“神人不二”之间的矛盾、争论便如此。

问：于是折中的办法就是“神人不一又不二”了。而折中式摇摆于不一不二之间，更可以有多种形态，发展出了各种复杂的神学理论。

答：实际上仍然是重重悖论。它仍然不是理知或理性所能解决的问题，仍然只能归结于信仰—感情的状态或样式。

问：Martin Buber 提出了“自失”与“自圣”的缺点错误。

答：这也涉及感情本身的状态。我在《实用》文下篇“情本体”中说过，有形形色色的神秘经验和感情体验，可以有“客体上帝进入主体”即相当于“自圣”，或“主体投入客体”即相当于“自失”，这种种体验、感受都是“使人获得某种超越了自我的渺小、软弱和有限的感情心理状态，或自我净化，或罪孽消失，从而或兴奋狂喜，或恬静祥和，或战栗恐惧，或敬畏欢欣，也或由之而失常癫狂”（《实用》）。各种宗教通过苦修、顿悟、瑜伽、念咒跳舞等方式获得的这种意识状态，被认为“通神”，即超出现存经验世界，成为“真实存在”、“终极状态”、“原初样貌”、“本体境界”。

问：你多次提及，好些宗教以肉体痛苦换取这种状态取得精神安适或欢乐，中国较少。为什么？

答：我以为这是一个文化史问题，它与中国文明“早熟”性的“巫史传统”有关。即“巫”的早熟性的理性化，将原始巫术和宗教所共有的许多来自动物性的迷狂、自虐、恐惧等因素排除、溶解了。当代对施虐狂、受虐狂的实证研究说明，以肉体痛苦求快乐与某种动物生理欲求有关。某些宗教教派把这种动物生理性的倾向、欲求用观念、思想将之理论化，成了一种反理性的信仰、主张和情感。而在中国长期农耕社会 and 高度秩序化的礼治下，许多动物性的欲求、感受包括这种追求肉体的痛苦，被长期压抑、排斥、消除了。中国古代就没有遗留像希腊神话或《圣经·旧约》那么多的狂暴、恐惧、孤独和情欲宣泄等等，非理性、反理性的故事、史迹及其感情遗产，替代的是庄严肃穆和浑浑噩噩的《尚书》政令与温情脉脉、“怨而不怒”的抒情篇章（《诗经》）。以至后代讲求“天人合一”、“与神同一”的人生境界，也以不伤生毁性而是以平宁愉悦、秩序感受为特色，颇不同于以鞭打身体、缩食断色、自残自虐、极度折磨，包括渴求拯救却不可确知的极度焦虑和紧张等等，总之使灵肉及身心激烈冲突所造成感情的矛盾、动荡、痛楚、苦难来获取净化和“圣洁”。中国没有“沉重的肉身”问题，相反，是在肯定这个物质性的生存世界，肯定这个“沉重的肉身”的重生、庆生基础上来追求精神的超越或超脱，这也就是以“天地境界”为最高情感心态和人生境地的审美主义传统。

二 天地境界

问：审美主义传统？

答：平和、恬淡、宁静而又刚健、坚韧、“日日新”的阴阳互补的精神动态。它的前提或设

定不是一个与人异质的精神性的上帝,而是一个虽至高至大、无与伦比却与人同质的“宇宙—自然的协同共在”,即“天地”。

问: 这也就是你所说的可敬畏的“物自体”?

答: 是也。我说的“物自体”实际也就是中国传统的“天地”。这“天地”或“宇宙—自然的物质性的协同共在”并不是一堆蠢然无知的物质死物,而是具有动态性“规律”的存在。所谓“协同共在”即“规律性”之意,但不是任何具体的规律、法则。敬畏这个外在的具有规律性的“天地”是非常重要的。《论语今读·16.8》认为宋明理学弃畏讲敬,不符合儒学原典,曾引用钱穆的话:“畏者,戒之至而亦慧之深也。禅宗去畏求慧,宋儒以敬字矫之,然谓敬在心,不重于具体外在的当敬者,亦其失也。”寥寥数语,我以为比牟宗三讲述中国传统的万千语言更为到位。

问: 你上面认为,“语言是存在之家”,与“太初有言”有关。但你又说在中国,不是“太初有言”而是“天何言哉”,不是“天主”(God)而是“天道”。如何说?

答: 这次谈话是从宗教信仰说起的,因此这里我要讲“畏”的重要性。以前我老讲在中国“人道”即“天道”,今天我则要讲“天道”又并不能等同于“人道”。“天”、“地”、“人”三才,“天地”毕竟大于“人”。依据中国古典,“人伦”高于鬼神却低于“天道”(参阅《大戴礼记·本命》)。只是这“天道”并不是那能具体地发号施令、有言有语的人格神天主(上帝),而是“天何言哉”却又“四时行焉,百物生焉”,具有协同共在规律性的神明行走。这种“天地”即“天道”,即“神意”。

问: 为什么要强调“天道”不能全等于“人道”,而且要“畏天道”呢?

答: 今天强调“畏天道”(亦即“畏天命”。“天道”、“天命”同具非人格、不确定的特征,在此可互换使用,下同),就是强调要进一步突破中国传统积淀在人心中的“自圣”因素,克服由巫史传统所产生的“乐感文化”、“实用理性”的先天弱点,打破旧的积淀,承认、烦惑、惶恐于人的渺小、有限、缺失甚至罪恶,以追求包含着紧张、悲苦、痛楚在内的新的动态型的崇高境界,使“悦志悦神”不停留在传统的“乐陶陶”、“大团圆”的心灵状态中,而有更高更险的攀升;使中国人的体验不止于人间,而求更高的超越;使人在无垠宇宙和广漠自然面前的卑屈可以相当于基督教徒的面向上帝。正因为“上帝死了”,这种“畏天道”便具有人类普遍性,而不止于中国。宗教在这里便可以成为审美感情的最高状态。“畏天道”成为“人的自然化”的最高要求和“情本体”的终极境地。所以它恰恰又是中国传统在今日走向世界的发展昂扬。

问: 你在《历史本体论》里说过“怕”,认为“天道”“并不完全离开‘我活着’这个感性生命的存在者却又并不完全等同于你—我—他(她)的全部总和,这就是乐感文化的神”,“那灿烂星空、无垠宇宙,秩序森然,和谐共生,而自我存在却如此渺小,不怕吗”等等。

答: 我在《实用》文里强调:“宇宙本身就是上帝,就是那神圣性自身。它似乎端居在人间岁月和现实悲欢之上,却又在其中。人是有限的,人有各种过失和罪恶,从而人在情感上总追求归依或超脱。这一归依、超脱就可以是那不可知的宇宙存在的物自体,这就是‘天’,是‘主’,是‘神’。这个‘神’既可以是存在性的对象,也可以是境界性的自由;既可以是宗教信仰,也可以是美学享(感)受,也可以是两者的混杂或中和。”《历史本体论》一书扉页引用了Einstein,《实用》文说“Kant 相信这个‘神’,Einstein 相信这个‘神’,中国传统也相信这个‘神’,指的都是这个非宗教又准宗教性的审美主义的感情—信仰的‘神’、“天道”或“天地”。

这种感情一信仰也就是“天地境界”。

问：所以你经常把美学和宗教连在一起提，认为后者是前者“悦志悦神”的最高层次，它们都属于感情？

答：是也。宗教情怀浓重的 Wittgenstein 经常把 W. James 的《宗教经验种种》放在案头。他重视的不是某种具体的宗教教义，而是宗教感情。Kant、Einstein 等人也这样。只是他们这种感情却自觉或不自觉地受着犹太—基督教传统的笼罩，而仍与中国人有所不同。

问：通由感情，审美与宗教是相通的，构成重要的哲学部分或内容？

答：所以我说美学是第一哲学，它是中国人的“世界观”。这里我愿引用赵汀阳的一段话：“我们看不到世界本身，但可以选择某种世界观。……按照人性的感性偏好去想象，有着优美秩序、有条有理的世界图像，这就是明显的美学选择。世界图像的优美秩序不可能证明是真是假，但按照美学观点所想象的世界观却是思维的基础。”“美学的真正主题是整个世界，是整个感性生活，而不是艺术……人的感性生活最终要落实在‘乐山乐水’诸如此类的天人关系中……这一中国式的‘宏大美学’被李泽厚认为才是真正的美学。”（《读书》2007 年第 2 期，第 126、128 页）

问：这不就是你在《实用》文中特别强调的不可知的“物自体”的观点吗？

答：我在该文以“美学作为第一哲学”与“物自体”问题作为上、下篇的两处终结，其含义就在指出，宇宙自然作为总体超越于人的认知，人对宇宙的经验（包括天文学家）也总是有限的。关于宇宙总体只能是一种理论推论的设想和假说。因为就总体说，宇宙一自然超出因果范围。因果只是人从感性经验世界中通由实践所产生形成的概念和范畴（见《批判哲学的批判》一书及《实用》文）。宇宙为何存在本身超出了这个范围，所以是不可理解的。Wittgenstein 说“神秘的是世界就如此存在着”，我以为就是这个意思。宇宙存在和在根本上会如此这般的存在（即这存在为何在根本上具有规律性，即我说的“协同共在”）是不可以用理知去认识、解说的（至于可经验的宇宙自然存在的具体规律性，则是人的发明或“发现”，即可认识解说的）。Kant 由“二律背反”走向不可知的“物自体”的深刻性，我以为也在这里。这是“理性的神秘”，即不是理知（概念、判断、推理）所能处置对待的“神秘”。它不同于上述感性神秘的宗教经验。但可以引发更深刻的敬畏感情和信仰体验，也可以与“感性的神秘”即神秘经验相沟通汇合。

问：“理性的神秘”？

答：所谓“理性的神秘”指不是通由理知的推论所能认识，但理知推论可以设想和思考其存在，也就是 Kant 说的“不可知之，但可思之”。上帝作为理性的先验幻相便属于这一范围。

问：那么，你承认或信仰上帝？

答：非也。但这里我首先要提及的是中世纪经院哲学家 Anselm 对上帝存在本体论的理性证明。1952 年我读到它时感到震惊，觉得了不起，比宇宙论、目的论的理性证明强多了。上帝当然没法用理性证明，从 Kant 到 Wittgenstein 讲得很清楚。Anselm 的证明是错误的。但他的这个证明本身似乎简单却异常精美，很有逻辑力量。他说：上帝既是人人心中都有的一个至高存在，所以它必然存在，否则就自相矛盾（不是至高至上，无与伦比了）。

问：许多人早就驳斥过 Anselm，说你想象你口袋里有一百元钱，并不等于或包含你口