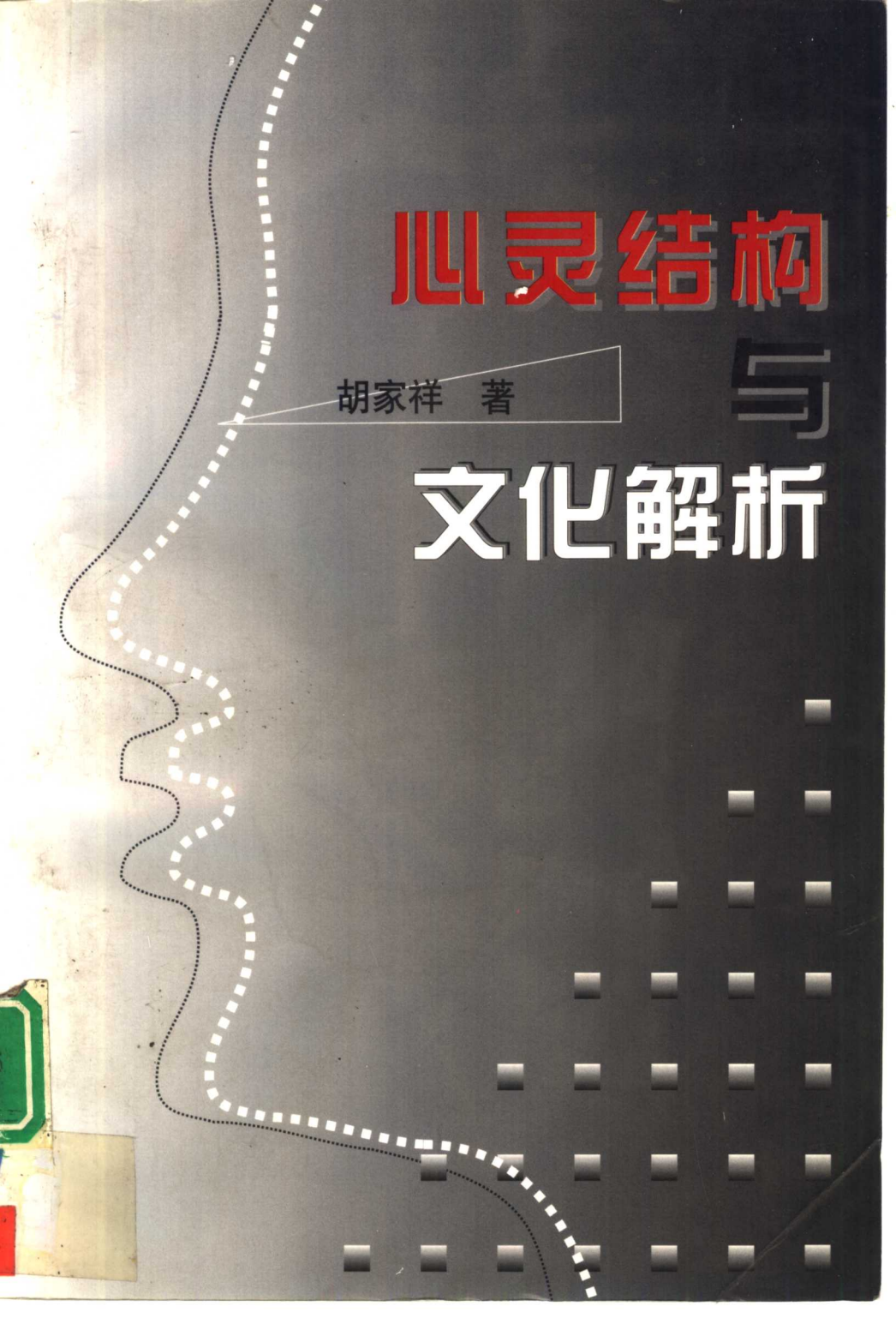


心灵结构

胡家祥 著

与

文化解析



心灵结构与文化解析

胡 家 祥 著

北 京 大 学 出 版 社
北 京

图书在版编目(CIP)数据

心灵结构与文化解析/胡家祥著. —北京:北京大学出版社,1998.10

ISBN 7-301-03762-7

I. 心… I. 胡… III. 心灵学 IV. B84

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 07930 号

书 名: 心灵结构与文化解析

著作责任者: 胡家祥著

责任编辑: 李 慎

标准书号: ISBN 7-301-03762-7/C·148

出版者: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

电 话: 编辑部 62752015, 发行部 62754140 编辑部 62752027

排版者: 北京大学印刷厂

印刷者: 北京大学印刷厂

发行者: 北京大学出版社

经销者: 新华书店

850×1168 毫米 32 开本 9 印张 224 千字

1998 年 10 月第一版 1998 年 10 月第一次印刷

定 价: 14.00 元

内 容 简 介

本书上篇着重解析人类心灵的构成，认为它包含感性、知性、志性三个层面，每一层面各有两极而构成要求和谐整一和要求自我实现两大系列；指出人类掌握世界的基本方式及由此建立的文化大厦、编织的符号之网与心灵结构相对应。下篇分别考察美学、文艺学、科学与宗教、中国哲学的一些基本问题，阐发了一系列新颖而富有启发性的见解；最后对人性和人的本质及其善恶评价这一古老问题作了切中肯綮的述评。本书在人学研究领域作了一定的开拓，对于人文诸学科的建设有重要的参考价值。

目 录

前言.....	1
---------	---

上 篇

第一章 志——中国哲学的重要范畴	5
一 “志”范畴的历史展开.....	6
二 “志”范畴的涵义解析	15
三 对于先哲论志的几点思考	25
第二章 人类心灵的第三层面——志性	30
一 人类心灵确有志性层面	30
二 “志性”的哲学阐释	40
三 研究志性对于当代文化建设的意义	54
第三章 心灵的层面结构	61
一 心灵结构探讨的历史回顾	61
二 感性、知性、志性辨析	71
三 心灵的结构图式	84
第四章 人类掌握世界的基本方式	93
一 有关掌握方式论述的比照分析	93
二 人类掌握世界基本方式的历史展开.....	103
三 掌握方式与符号之网.....	114

下 篇

第五章 美,作为人的本质丰富性的对象化 ——关于美学一些基本问题的思索.....	127
一 美的本体论.....	127
二 审美形态论.....	138

三 审美经验论·····	149
第六章 心灵的映像	
——对于艺术问题的新解释·····	160
一 艺术的特定位置·····	161
二 艺术的特殊元素·····	163
三 文学艺术家·····	166
四 艺术创作·····	170
五 艺术作品·····	174
六 艺术形态·····	178
七 艺术源流·····	182
八 艺术接受·····	186
第七章 科学与宗教	
——两大文化力量的对立与互补·····	191
一 历史:科学与宗教的对立 ·····	192
二 历史:科学与宗教的互补 ·····	200
三 前瞻:科学与宗教的共存 ·····	210
第八章 以心性之学为主干的中国哲学	
——有关范畴、命题的逻辑定位 ·····	222
一 对传统哲学范畴、命题定位的必要性与可能性 ·····	222
二 有关范畴、命题的逻辑定位 ·····	226
三 中国哲学巡礼的几点感想·····	246
第九章 人性与人的本质及其善恶评价 ·····	253
一 人性问题·····	253
二 人的本质问题·····	262
三 人性的善恶评价问题·····	270
后记 ·····	281

前言

古希腊得尔福神庙刻有铭文告诫人们：“认识你自己。”从苏格拉底至现代，很多哲人一再引用这一警句。卡西尔的《人论》开篇即称：“认识自我乃是哲学探究的最高目标。”^①的确，人类认识自身最重要，也最艰难。

文艺复兴时代的人文主义者广泛传诵拉丁诗人特伦斯的诗句：“我是人，凡是人的一切特性，我无不具有。”马克思最喜爱的这一格言表明，人的个体与其族类是相通的。人的个体首先便是人的心灵，它是一个“小宇宙”，在人类的认识对象中最复杂，也最切近。

本书尝试从心灵世界与文化世界的对应关系中探讨人的问题，一方面通过心灵的剖析以期对文化世界作整体性把握，一方面通过审视文化现象以期较具体地揭示人类心灵的构成。这样的探索也许能对人自身有某些新的理解。费尔巴哈在《未来哲学原理》中写道：“艺术、宗教、哲学或科学，只是真正的人的本质的现象或显示。人，完善的、真正的人，只是具有美学的或艺术的、宗教的或道德的、哲学的或科学的官能的人”^②。心灵生发出文化，文化丰富着心灵。笔者肯定社会实践是二者相互建构的中介，但由于人们有关实践问题著述甚多，故本书对这一方面论述从简。

与探索的问题相联系，本书分为上、下两篇。上篇着重阐述人类心灵的结构图式，从第一章到第四章，基本依循“点—线—面—体”的顺序展开。其中第三章是全书的核心，它所描述的图式被作为一种考察人文现象的新维度，贯穿于后面各章。第四章在上篇与下篇

① 卡西尔《人论》，3页，上海译文出版社，1985。

② 《西方哲学原著选续》下卷，491页，商务印书馆，1982。

之间起过渡、衔接作用。第五章到第八章,分别解析了文化世界中艺术(审美)、科学、道德(及宗教)三大领域。最末一章总览人性、人的本质及其善恶评价这一聚讼纷纭的问题,对各家观点作了有取舍的述评。

作者在本书写作过程中千虑一得的是:治学贵真。

治学必须真诚。马克思指出:“科学绝不是一种自私自利的享乐。有幸能够致力于科学研究的人,首先应该拿自己的学识为人类服务。”^①只有着眼于全人类的需要,才可能保持探索的独立自由。有了这份真诚,为追求真理便甘愿吃苦耐劳,为捍卫真理甚至不惜殉难捐躯。

治学还需天真。马克思曾称古希腊人永远是我们的老师,因为他们有“伟大的天真”,把每一事物不加掩饰地摆在纯洁光线的照射之中。^②今天人们的观念世界,系文化熏陶而成,历史积淀下来的文化既是财富又是包袱,我们要在人类认识长链中增添新的环节,就必得在批判继承的基础上超越它,以自己的天然真心直接鉴照发展中的客观实在。

缺少真诚者容易为物欲所蔽,缺少天真者容易为观念所蔽,他们都丢失了赤子之心,自然无从达到学问的澄明之境。真诚便有献身精神,天真才会发挥创造潜力,二者一体方能求实、创新。

当代人文学科的基础理论研究,“我注六经”者多,自己言说者少。要想在思想史上为当代学术争得一席之地,此种状况必须有所改观。鉴于此,本书作者不忘才疏学浅,凭着真诚与天真展开自己的言说,供对入学问题感兴趣者参考。为引玉而抛砖,希冀得到学界的宽容和理解。

① 转引自保尔·拉法格等《回忆马克思恩格斯》,3页,人民出版社,1973。

② 马克思早期著作,转引自雅罗舍夫斯基等《国外心理学的发展与现状》,127页,人民教育出版社,1982。

上 篇

第 一 章

志——中国哲学的重要范畴

阐释文化现象,既可以从人类的现实活动出发,又可以从人类的心灵能力出发,二者各得千秋,形成互补,殊途而同归。

探究人的心灵,有些人从感觉方面切入,另一些人从认知方面切入,应该说各有其合理性,不宜轻率褒贬。我们这里选择一个新的角度:从人的追求方面发端。诚然,感觉和认知在一定程度上制约着人的追求,但是更须看到,人的追求乃是心灵中最为生气勃勃的力量,它总是在突破感觉和认知的界域,并且经常统帅着感觉和认知活动的展开。

考虑人的追求,首先须注重“求”,由此引申到体现人生目的性的理想;其次还当注意“追”,由此引申到人类顽强实现自己的意志。在本原意义上,理想(Ideal)与意志(Will)是合为一体的,一者意味着指归的完善性,一者联系着活动的自由,汉语中有一个词很确切地加以统括的称谓,这就是“志”。因此,我们的探索从“志”范畴开始。

“志”是中国古代哲学的一个重要范畴,遗憾的是近世以来常为论者所忽视,80年代编纂的《中国大百科全书·哲学》未立“志”为条目,当代哲学史家较少有人阐述古代哲人论“志”的内容。

笔者同意这样的看法:“人学是中国古代文化的核心”。对“志”范畴的忽视无疑会妨碍对我国传统文化精神的把握。而从一般意义上说,研究人若不考虑人之志,实在是撇开了人安身立命之本。对志的研究应该是探讨人的本性及其创造的文化形态之基础。

当今,科学技术广泛进入人们的社会生活,这既是现代文明成熟的标志,又实际上成了文明危机的标志。现代文明的危机突出体现为价值危机,体现为人文精神的丧失,人奇特地遗忘了自身。诚如昆德拉所指出的:

人曾经被笛卡儿提升为“自然的主人和所有者”,现在却已变成单纯的物,而为种种(技术的,政治和历史的)力量所忽视、超越和占有。对这些力量来说,人的具体存在,他的“生活世界”(die Lebenswelt),既没有价值也没有趣味:它从一开始就被遮蔽、遗忘了。^①

在这种现实情境中,整理、开掘中国传统哲学的志范畴,有着非常迫切的需要。

一 “志”范畴的历史展开

古人重志,由来久远;不过最早并未提升到哲学高度。《尚书》中多谈异己的“命”,一般将“志”作为心情、意愿解,如《尧典》中有“诗言志”,《盘庚》中有“予若吁怀此新邑,亦惟汝故,以丕从厥志”;在《皋陶谟》中,已将志与命联系起来,其中记述大禹的话说:“侯志以昭受上帝,天其申命用休”(待以清明的心志接受上帝旨意,上帝将赋予重任作为嘉奖)。《易经》主要为卜筮之书,讲“志”的频率非常高,达六十余处,它们大多是指心之所期为的具体事情,如“鸣谦,志不得也。”(《谦》)“贞吉悔亡,志行也。”(《未济》)应该说,其中部分断语已经包含有认识论的或人生观的意义,如《同人》中说:“唯君子为能通天下之志。”《困》中说:“君子以致命遂志。”《老子》一书有三章言及“志”,或作为心之所欲理解,或作为抱负、意志理解;老子推重客观的无为而无不为的道,对体现有强烈主体性的志

① 米兰·昆德拉:《小说的艺术》,2页,作家出版社,1992。

基本持贬抑态度，主张“弱其志”（《老子》第三章），他所谓的志约略相当于后来庄子学派所讲的“勃志”。

在孔子的言论中，“志”已成为一个哲学概念。孔子视志为人生的一个必不可少的精神因素，他说：

三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。（《论语·子罕》）

只要是真正意义上的人，就会有志，且应该得到群体的尊重；它是个体安身立命之本，植根很深而不可强夺。这里将“志”与“帅”对举，是后世学者以志为人心之主的滥觞。孔子要求人们自觉地“志于道”、“志于仁”，就个体而言，无求生以害仁，有杀身以成仁。他赞叹道：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！”（《论语·微子》）批评柳下惠、少连“降志辱身矣”（同上），一再强调了志为人之价值所在。孔子认为砺志与人的修养有关，他倡导说：

隐居以求其志，行义以达其道。（《论语·季氏》）

这又构成后世“养志”说的源头；其中还包含着志与道（这里是人道）相通或相守的思想。总起来看，孔子对于处世为人一方面提倡乐天知命，一方面又反对降志辱身，认为应做到这两方面的平衡与中和。

《墨子》中大力宣讲“天志”，实际上是借上天的名义为人世立法。所谓天志亦即墨子学派自身之志——人生追求和社会理想的对象化，其基本涵义是行义、兼爱：

天欲义而恶不义。（《天志上》）

天之志者，义之经也。（《天志下》）

天之欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。（《法仪》）

主体之志无意识地对象化在一个人格神（天）身上，这便使墨家思想带有浓厚的宗教色彩，并由此生发出一种原始的素朴的平等观念，认为国与国，人与人，在上天面前都是平等的，谁也不应压迫谁：“天下无大国小国，皆天之邑也；人无长幼贵贱，皆天之臣也。”（《法仪》）天志既是廓然大公的至理，不可违拗的法则，那么它自然

就成了衡量现实生活的是非之标准，墨子写道：“我有天志，譬如轮人之有规，匠人之有矩，执其规矩以度天下之方圆，曰：中者是也，不中者非也。”（《天志上》）这一学派也看到作为人之心性因素的重要，提出“志不强者智不达”（《修身》），认为砺志是发展智力、提高智慧的前提条件。他们还将志与功联系起来，指出应从二者的统一中去考察、评价一个人（见《墨子·鲁问》）。

至《孟子》，“志”已取得哲学范畴地位。二程曾谈到，“孟子有功于圣门，不可胜言。仲尼只说一个‘仁’字，孟子开口便说‘仁义’。仲尼只说一个‘志’，孟子便说许多‘养气’出来。”^①其实《孟子》一书讲“义”、讲“气”，都与“志”之拓展有关。这一方面反映出孟子对于人之心性的理解较之前人迈进了一大步，同时也体现了孟子发展了孔子的有关思想，对人的价值与尊严作了更突出的强调（孔子较多强调孝、弟、仁、礼等）。杨时曾指出，《孟子》一书，只是要正人心，可谓中的之论。所以正人心者，尚志也。孟子把“志”确当地提到人之心性的中枢位置：

夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志，至焉；气，次焉。故曰‘持其志，无暴其气’。”（《公孙丑上》）

这种观点一直为后世论者所本。他所理解的志，是居仁由义之心，是心之正位。当王子垫问道：“士何事？”孟子答曰：“尚志。”再问：“何谓尚志？”孟子进一步解释：“仁义而已矣。……居仁由义，大人之事备矣。”（《尽心上》）在他看来，仁为人之安宅，义为人之正路，持志即是存有或收回本心，坚持人所应该有的样子，不为外物所役；若失志便是放失人之本心，是“自暴”“自弃”^②。在人的伦理实践和社会活动中须矢志不渝，得志便兼济天下，不得志也应独善其身，不失人的价值与尊严。他写道：

① 转引自朱熹：《四书集注·〈孟子〉序说》。

② 参阅孟子：《离娄上》、《告子上》。

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。（《滕文公下》）

这段话充分体现了孟子所崇尚的理想人格：刚中而志行，独立而不倚。此即“大丈夫”，或谓“志士”，他们执持正义，以仁义自律，即使尸抛山野、身首分离亦义无反顾（“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”）。后世学人修身养性多循此教，要求身处浊世而不同流合污，面对恶势力而宁折不弯。由于孟子将志奠定在道或仁的一元根基上，生发到义与气的多元形态上，大大丰富了“志”的内涵，确立了它在中国哲学或人学思想体系中的显著地位。

与孟子所讲的志外指于行相反，庄子学派所谓的志主要内指于“知”。通观《庄子》全书，谈“一”与“天”之处特多，其所以如此，也许是由于作者总是潜心追求“游心于物之初”，所谓“一”者一之于“天”是也，指唯天是效而已不参焉。这一学派所谓的志是清静无为、顺天归一之志，实即“游心”的近义词，具体一点说就是“灵台一而不桎”，“藏乎无端之纪，游乎万物之所终始”（《达生》）。《人间世》中写道：

若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。

一志即至一，至一则生虚，如此心灵方能听气得道。所谓心斋，实可理解为摒除感性的欲念和知性的思虑，达到心灵至虚至静，静而生动，任志所之。《知此游》中又说到：

澹而静乎？漠而清乎？调而闲乎？寥已吾志，吾往焉而不知其所至，去而来而不知其所止。

这一学派多将“志”理解为人之心之本然状态，主张摒弃功利机巧，“非其志不之，非其心不为”（《天地》）。“用志不分”则明白入素，无为复朴，体性抱神，亦即“乃凝于神”（《达生》）。所以“乐全之，谓得

志”(《缮性》)。在他们看来,古之得志者也就是得道者,因而“穷亦乐,通亦乐”;当世之所谓得志不过是轩冕之谓,这其实是“勃志”,它使人“丧己于物,失性于俗”(《缮性》),是异化的表现。因而他们又主张要“彻志之勃,解心之谬,去德之累,达道之塞”(《庚桑楚》)。庄子学派所谓得志乃指“独志”,通过坐忘、心斋而游心,此独志便与养气、存神、全性、守完、循道等结为一体:“游乎万物之所终始。壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。夫若是者,其天守全,其神无郤”(《达生》)。而“循于道之谓备,不以物挫志之谓完”(《天地》)。总起来看,庄子学派虽然直接言“志”不算多,但几乎一以贯之地将它阐释为至一合天的心理能力或心灵状态。这是对哲学范畴“志”的新拓展,其阐述与孟子的言论各得千秋,双璧辉映。

孟、庄之后,“志”在哲学学说中的地位开始跌落。荀子讲“制天命而用之”,却未将它归为孟子所谓的志;讲“虚壹而静”,亦未提及庄子学派所谓的志。他常常“志意”连用,将它看作是与血气、知虑并列的心理因素,其价值属性取决于遵循还是悖违“礼”(参阅《荀子·修身》)。如此把握已见对于心性的理解肤浅化。《吕氏春秋》中专列有《博志》篇,称颂孔丘、墨翟“昼日讽诵习业,夜亲见文王、周公旦而问焉”;但是作者肯定先贤“用志如此之精”,不过是为了达到辅助君主所欲必得、所恶必除、建立功名之“大务”。《淮南子》主张“心欲小而志欲大,智欲圆而行欲方,能欲多而事欲鲜”,要求“穷不失操,通不肆志”(《主术训》),对志之价值可谓重视,遗憾的是缺少深层哲理的开掘。魏晋玄学家虽然在哲学思辨水平上重新跃起,由于视点的转移,大多没有在这一范畴上较多驻足:王弼注《周易》、《论语》,对其中言志之处竟不及一顾;郭象注《庄子》,亦未见就这一范畴作深入探讨。不过人们在日常教人处世中,仍然极为重视志。如诸葛亮说:“立志当存高远。慕先贤,绝情欲,弃凝滞……若志不强毅,意不慷慨,徒碌碌滞于俗,默默束于情,永窜伏于凡庸,不免于下流矣。”(《诫外甥书》)嵇康甚至说道:“人无志非人

也。”(《示儿》)将存志看作是人之所以为人的根本特性。这种情况预示着此范畴不会在哲学界永久埋没。

韩愈、柳宗元同为唐代古文运动的倡导者,也是复兴先秦思想的推动者,开启宋明理学之初源。韩愈重养气,对志的理解则未见深入,停留于日常用语水平上,如说:“布衣之士,身居穷约,不借势于王公大人则无以成其志。”(《与凤翔邢尚书书》)此志功利色彩甚浓,实为庄子学派所谓的勃志。柳宗元主张“统合儒释”,对天人之际探究较深。他坚持“为之不厌”曰志,认为它与“明”同受于天:

刚健之气,钟于人也为志,得之者,运行而可大,悠久而不息,拳拳于得善,孜孜于嗜学,则志者其一端耳。纯粹之气,注于人也为明,得之者,爽达而先觉,鉴照而无隐,眈眈于独见,渊渊于默识,则明者又其一端耳。明离为天之用,恒久为天之道,举斯二者,人伦之要尽是焉。故善言天爵者,不必在道德忠信,明与志而已矣。(《天爵论》)

这里将志作为人的最一般的心灵能力,推测它是宇宙中刚健之气在人类身上的体现,实在是一种值得赞赏的发展演化观点,从天人关系上对志之来由、志与气的关系作了新的阐释;并且显示出综合思孟学派所谓的志与庄子学派所谓的志(包含在“明”中)之萌芽,在理论上具有重要的开创意义。

宋明理学对人的心性的开掘达到了前所未有的深度与广度,“志”重新成为哲学家们经常议论的话题。张载《正蒙》言及志虽不多,但往往出语精辟。他融主体之气与宇宙之气而为一,认为所谓“天人交相胜”,实是气与志的相互作用和矛盾方面主导地位的转化:

气与志,天与人,有交胜之理。(《太和》)

天以气化生人,人当藉志才可能胜天。因此,教育人当以志为本:“志者,教之大伦而言也。”(《中正》)这是因为,“志大则才大事业大,故曰‘可大’,又曰‘富有’;志久则气久德性久,故曰‘可久’,又