

The Perennial Philosophy

長青哲學

〔英〕阿尔道斯·赫胥黎 著

王子宁 张卜天 译



商務印書館  
The Commercial Press

The Perennial Philosophy

長青哲學

[英] 阿尔道斯·赫胥黎 著

王子宁 张卜天 译

 商務印書館  
The Commercial Press

2018年·北京

图书在版编目(CIP)数据

长青哲学 / (英) 阿尔道斯·赫胥黎著; 王子宁, 张卜天译. —北京: 商务印书馆, 2018

ISBN 978-7-100-14318-9

I. ①长… II. ①阿… ②王… ③张… III. ①哲学—研究 IV. ①B

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 141221 号

权利保留, 侵权必究。

长青哲学

[英] 阿尔道斯·赫胥黎 著

王子宁 张卜天 译

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京市十月印刷有限公司印刷

ISBN 978-7-100-14318-9

---

2018 年 2 月第 1 版

开本 880×1230 1/32

2018 年 2 月北京第 1 次印刷

印张 13 1/2

定价: 49.00 元

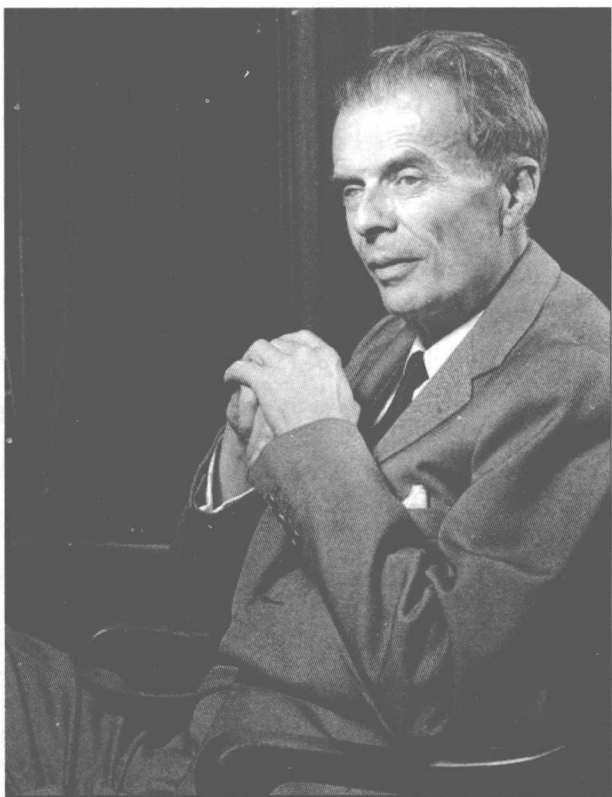
Aldous Huxley

**THE PERENNIAL PHILOSOPHY**

1947

Chatto & Windus, 40 William IV Street. London, W. C. 2

根据1947年Chatto & Windus版本译出。



阿尔道斯·赫胥黎（1894—1963）

## 楼宇烈 序

大约两年前，子宁贤契对我说，她正在与张卜天先生一起翻译英国学者阿尔道斯·赫胥黎的《长青哲学》，并说此书中有不少论说与我平时讲述的观点多有相同之处，所以希望我能在此书正式出版时，写上几句话以为呼应。去年12月中，子宁将全书译稿发给我，以备我撰文时参阅。可时间过去快半年了，我还一直没能抽出时间来阅读译稿。近日听闻此书已备付梓，子宁贤契又将祥龙教授撰写的序文传来供我参考。这样，我若还写不出几句话来，则将延误此书出版，其责大矣。于是，急忙挤时间，断断续续把译稿浏览一遍，重点阅读了其中一些章节，然后写下以下几点肤浅体会，以不负子宁贤契之嘱托。

何谓“长青哲学”？作者告诉我们，“长青哲学”就是“形而上学”、“心理学”、“伦理学”等所探讨、发现、认识的万物、生命、心灵背后的神圣实在，亦即万物内在而超越的本原的学说。作者说：“长青哲学主要关注的是万物、生命与心灵的大千世界背后那个神圣的实在。”这也就是说，“长青哲学”是人类

一直在思考和探究的问题，是一种贯通物理、心理、伦理、哲学的综合学问，是一种贯穿古今、永葆青春与活力的学问。所以，“长青哲学的雏形散见于世界各地原始民族的传统学问，其充分发展的样貌则可见于每一种高级宗教。”

如何认识和理解“神圣实在”？作者告诉我们，人们从各个方面探求的这个“神圣实在”其实不在别处，而就在每个人自己心中。为此，作者引用了大量东方古代宗教、哲学、诗歌（包括印度吠陀经、薄伽梵歌、佛经，伊斯兰教经义、经师、诗人，中国道教、老庄、禅宗语录、公案，等等），以及西方中世纪那些注重心灵感应的神学家的著述来说明这一点。作者十分坦诚地说：“如果你我并非圣贤，那么在形而上学领域，我们的最佳选择就是研究圣贤们的著述，他们因为改变了自己凡人的存在方式，从而超越了凡人的境地和知识范围。”也正因为如此，作者说他这部著作只不过是“长青哲学的一部选集”。然而，“它虽然是文集，却鲜有职业文人的作品；虽然是阐明一种哲学，却几乎没有职业哲学家的东西”，让读者一卷在手，就好像在与东西方历代圣贤、觉者、修道者、哲人、诗人们进行亲切对话，从而领悟到“神既是超越的又是内在的。”

如何才能把握“神圣实在”？作者从千百年来往圣的教导、启示中，提炼出了一条在他看来几乎是唯一的途径。作者说：“要想直接领会这个实在的本性，必须满足某些条件：让自己有爱、心灵纯洁和精神谦卑。”“两三千年的宗教历史已经一再证



明，只有那些让自己充满爱、心灵纯洁和精神谦卑者才能清晰地直接把握终极实在。”作者还反复强调指出，对于“神圣实在”的探求，无论你做多少理论研究，“也不如一个处于爱和谦卑状态下的超然物外的心灵所直接领会的多。”

以上我引了作者许多原话，大都是一些结论性的论述。希望读者沿着这些结论溯源而上，去看看作者是如何论证的，又是如何从那些古圣先贤们的心得、体悟、言教中获得启示的。

最后，我还想引一段作者比较“长青哲学”与一般意义上的“哲学”有何种不同的话，期望读者们予以关注和思考，也许对我们有某种启发。作者说：“亚氏（亚里士多德）与各大宗教传统中的长青哲学倡导者之间有如下巨大差异：亚氏主要关注宇宙论，长青哲学家则主要关注解脱和开悟；亚氏满足于从外部和理论上认识那个不动的推动者，长青哲学家的目标则是直接领会它，合一地认识它，从而使人可能实际成为这个不动者。这种合一认识可以是极高的认识，也可以是完满的认识，还可以是既高又完满的认识。”

楼宇烈

二〇一七年六月一日



## 极光如何闪现？（张祥龙序）

人生百年，转眼一世，最重要的问题是什么？有人说吃饭的问题或维持生命的问题最大，有人说灵魂归宿或选对信仰最重要；但还有比这些更要害的问题，即这种人生、这个世界究竟有没有一个收敛的意义极，或者说是一个意义的终极源头的问题。如果没有这个收敛极，那么人生、动物和植物的生命，甚至岩石、地球和宇宙，就只是偶然的暂时的存在，“光阴者，百代之过客，而浮生若梦。”（李白《春夜宴桃李园序》）早死晚死、好活歹活，就只是前后相随和上下无常的过眼烟云，最后一切都拉平拉散。但是，如果有这么一个极，那么这一切就都不是散漫碰巧和势必泯灭无痕的了，而是有着根本的意义负荷的，或者说是总有踪迹可言的。那样的话，我们的虚无感、抑郁感和恐惧感，就可能被一种全新的意义大潮荡涤，而生命和万物，就都是在实现这意蕴的道路上，它们的生存就成为一本精彩小说中的章节和文字，而我们经受的一切痛苦、成败，甚至死亡，就都有某种讲头可言了。

但更关键的是，这种“讲头”不能被讲得条分缕析、言之凿凿，也就是说，这个意义极不能被定格为某种固定的形式，不是那种意义上的“最高极”。它既不是柏拉图设立的“理念”或“原型”，也不是西方宗教讲的最终目的地，比如最后审判一类的末世论。说它是意义极，就意味着它总有意义的全新涌流，绝不会出现“坐在上帝的右手”或“进入共产主义”后的不知所措、无所事事。所以，有了它，吃饭就不是终极问题了，它或者已经被解决，或者不解决也有交待了；灵魂归宿或信仰什么也不是问题了，因为灵魂和信仰的根源已在其中。

这本《长青哲学》就代表了要去揭示这么一个意义发生极的卓越努力。它引用了相当丰富的资料，加以诠释、疏通和延伸，形成对这个要害问题的多层次、多角度但又具有收敛方向的回答和展示。我虽然也对与此问题密切相关的“神秘体验论”（一般写作“神秘主义”）有兴趣，并自多年前就做过一点研究，还翻译过此书中数次提及的“吕斯布鲁克”的主要著作，但这次读到王子宁、张卜天的中译本，还是受到不少启发，也被引发出一些感想，下面就尝试着说出它们。卜天的译文，一直是准确、流畅和富于蕴含的，即简洁中隐藏着他的开阔视野和丰富学识。眼下我看到的这个译本，保持了他的可贵风格，在表述的生动方面或许还更上了一个台阶。

我非常欣赏此书的这样一些特点或成就，即，首先，它明晓、出色地回答了那个要害问题，凭借众多有灵性者们的精彩话语和相关阐释，表明这个世界是有意义来源和归宿的，不管你称它作什么。不仅有这个源头，它还被表明是完全收敛的，常常被说成是原本的“一”。其次，更重要的是，这“一”既不可能被人类的概念化思维把握，也不可能被命题化语言加以肯定性地直接表述。它既不是承载属性的实体，也不是被谓述及的主词，而是不可被在任何意义上观念化、定义化和对象化的源头。“梵是‘让语词却步’的一。”（〔印〕商羯罗；见此书第二章，下同）“神是根本无法把握的。”（圣十字约翰）“故恒无，欲以观其妙。”（《老子》1章）这种见地与不少宗教和意识形态的主流表达是不同的，具有根底处的解构力。再次，虽然不可凭借命题来道出，但这意义极却可以通过各种非概念、非对象化的方式来得到显示，包括语言的隐喻显示。“唯生命诸气息为真实，梵则其真实也。”（《大森林奥义书》）“神的真理的奥秘单纯、绝对而永恒，隐藏于密显寂静的绚烂黑暗之中。”（亚略巴古的狄奥尼修斯）“腐朽复化为神奇。”（庄子）而且，这种显示要有机缘，当人处于濒死的危机情境中，例如一架“生还无望”的B-17战斗机的机组成员们处境（本书第三章），那么朝向这意义极的心灵开启就可能发生。又再次，通向此意极的意识状态必

是“去我”后的单纯，比如老子所谓“素朴”，而要达到这种原真的单纯，最可行的方式是“爱与谦卑”（本书第五章及以下）。而且，此书还说及灵修的各种方式，如祈祷、静默、唸诵圣名等；又对灵修中可能产生的某些弊病做出诊断，提出对治之策。如果人们在素朴上强加入名相、机心、功利、情绪，并执着之，则有拜偶像和强迫症一类的弊病。其小者由修行者自己面对，其大者如宗教战争、无良商业和科技崇拜，则要以众生来承担。

再再次，此书作者突破了西方中心论，尽量展示他所得知的的所有长青哲学或神秘体验传统，虽然还是以中、西、印三大统绪为主，但已经形成了跨文化、跨宗教、跨语境的交叉比对待视野。在它之中，我们对老庄、印度教、佛教和西方宗教的理解，都生出新鲜感。比如对老庄书中反复描述的得道者的素朴心灵状态和处世风格，像“愚”、“闷”、“虚”、“神凝”、“支离”、“朝彻”、“处顺”、“浑沌”、“逍遥”等，在这新视野中，特别是与西方神秘体验者的“单纯”境界的对比中，就得到了富于开启力的再领会。作者甚至看到了“西方的公共道德水平一直低于东方”（第三章），因为前者将神性加以名相化导致的宗教暴力明显地大大多于东方。作者似乎给予了大乘佛教以最高评价，因为它能最彻底地“无我”，并在菩萨的慈悲之爱和去相悟禅中避开各种修行陷阱，达到意源。最后，此书包含不少对当代读者而言可加以直观感受的触点，因为它的“哲学”与宗教、道

德、历史、政治、经济、社会组织、科学技术、语言文学等挂钩，形成一个以终极的爱意之源为根基的全方位的评价网络，批评各种“无爱”的表现，很有助于人们从长青哲理的深度来理解人类的过去、现状与未来。

## 二

像所有这类著作一样，此书也面对两个根本性的挑战，即“凭借特殊文化的话语构架来表达那超文化的‘一’”和“去说出那不可直说者”的挑战。我并不认为它们是不可应对的，以至于必形成“言说长青哲学的悖论”。关键是找到合适的言说方式。离不开特殊的话语和思维范式，那就要有范式间的腾挪智慧和技巧，为“他者”话语留下可能空间；不可“直说”或命题化地刻画，那就“曲说”、“隐说”。此书作者在这两方面都做出了努力，上面已经涉及，但似乎还未臻化境，有时还是过直过硬，在一些观点上好像还可商榷。当然，我这里也只能从我的视角乃至偏见出发来做些反应，以图激起思想和感悟的浪花。

第一，此书的主导观点中有一种“反时论”，即认为终极之“一”或“神圣实在”是超时间、无时间、甚至反时间的。“道从永恒进入时间只有一个目的，那就是以人形帮助人类走出时间进入永恒。”（第三章）“神并非时间中的事物，时间性的语词甚至连事物都无法准确表达，就更不足以表达完全不同层次

之物的内在本性和我们对它的合一体验了。”（第七章）与之连带的，是对“历史”和“语言”的贬低，尽管作者也一再诉诸它们。作者的看法似乎是：时间、历史和语言等，在最好的情况下也只是我们进入永恒神性或开悟的跳板，用过后就须抛弃。而且，如果有的人神态天纵，那就最好跳过这些台阶而直入原一。

我觉得这种表达有问题。它没有说清“时间”的具体含义，似乎是指那只有“多”而无内在之“一”的日常时间、物理时间，但有的地方又不尽然。关键是，作者看不到还有另类的时间，即那种与意义的发生和保持内在相关的“内时间意识流”、“原（缘）时间”。西方当代现象学一个重大成就，就是发现了这种更深层、更根本的构意时间，而东方特别是古代中国对于“时”有着相应的甚至是更深活的想法。所以此书也毕竟引用了这样的话：“时间与永恒不二，轮回与涅槃一如，大乘佛教特别是禅宗文献对此有着绝佳记述。”（第四章）但它只限于展开这种“反反时论”在中日山水画上的表现，没有意识到它已经形成对全书论述主构架的挑战。看来，作者还是深受柏拉图建立的唯理论和基督教神学的话语、思维习惯的束缚，在这一关键点上没能松动开来。

第二，此书讲“神之奥秘的星盘是爱”（鲁米；第五章），只有在爱神和爱他人中，才能去除对自我及其功利、理智的执着；这是西方神秘体验的精髓，值得东方人吸收。但是，此书又比

较硬性地区分“世俗之爱”和“神圣之爱”，认为前者在爱神时也只是情感化、感性化的，其价值从质上就不如后者，属于一种“较低秩序的爱”（第三章）。而神圣之爱归根到底要去情感化，被认作是一种“意愿”和“觉知”。“圣爱的第二个明显标志是，与较低形式的爱不同，它并非一种情感。它起初是一种意愿行为，最终则以纯粹的灵性觉知和对其对象本质的合一爱-知（unitive love-knowledge）而臻于圆满。”（第五章）这样就将爱的神秘体验的灵魂——原爱——空壳化了，但这种体验的要害却恰恰是爱不能再区别为等级，而只可追究它的纯粹与否，因为爱本身已经是终极，不会接受某个更高标准的判别和区分。“爱本身万无一失，绝没有错，一切错误都是对爱的期求。”（威廉·劳）“真理离开了爱就不是神，而是神的形象和偶像。”（帕斯卡）所以，将爱加以意愿化或觉知化，就等于放弃了爱的神秘体验论的独有优势，不自觉地赋予它某种硬性形式，使它与西方宗教的主流等同了。

爱当然是一种情感，没有情感的、意愿化的和觉知化了的爱就不成其为真爱了。“爱本身”也还是情感，而用意愿驱动、用觉知引领的对神之爱，其中无火焰，无酒味，不再是那“在理智止步之处，爱情还要前行”（吕斯布鲁克《精神的婚恋》）的自动自发之爱，“燃烧的爱”（同上），也就没有了神秘体验所需要的深层开启力。慈悲如无悲悯之情，也就只是理知，不可谓真慈悲。但原爱可以是脱开对象执着的。你所爱的对象不爱你，抛



弃了你，你仍然可以爱她。只要爱得真挚、单纯，哪怕只是像索罗、庄子那样爱自然，这爱中也可以有神秘体验，也可以达到神圣实在。

孔子讲“仁”即“爱人”（《论语·颜渊》），不过这爱要从爱子女、爱父母和夫妇之爱起头，不然你不知什么是真爱。程朱理学非要将“仁”脱情感化为“爱之理”，就已经违背了孔孟道统。难道亲情之爱、爱情之爱只是“世俗之爱”吗？非也。它完全可以是非对象化的，如大舜对劣待自己的父母之爱，如孝子孝女对已故先人的敬爱，也可以在“艺”中扩大、提升，达到对邻人、乡里、国家和天下之爱，甚至是朝向天地、神灵和终极意源之爱。只要“至诚”，世俗之爱、亲子之爱就可以升华为神圣之爱和终极之爱。《长青哲学》在这一点上是徘徊不定的，有时是分裂的。

第三，此书对于“二”或它代表的“多”，有一种强烈的排斥，实际上这正是造成它以上这些倾向的哲理原因。“在万物中只看一，引你入迷途的是二。”（迦比尔）“在印欧语系中，表示‘二’这个意思的词根含有‘坏’的言外之意。”（第一章）这种“唯一不二”的思维方式从毕达哥拉斯开始，经过巴门尼德、芝诺，到柏拉图已蔚成大观，而在犹太-基督教这样的唯一神崇拜的宗教中，它当然也是根深蒂固的。问题在于，如果没有“二”或“多”，讲“一”又有什么意义？所以，东方人比如道家也强调一，“天得一以清，……万物得一以生，”（《老子》39章）但

这“一”或“太极”不碍阴阳之二，不碍“贵以贱为本，高以下为基”（同上）。也就是说，“一”代表的终极实在、意义源头本身就需要“二”代表的现象之多。“一阴一阳之谓道。……阴阳不测之谓神。”（《周易·系辞上》）“神”之一就是从阴阳之“二”来的。

关键是西方主流理解的“二”是杂多之二、并列之二或多余之二，不是中国人理解的对立互补之二、产生意义的差异之二（可联系到德里达讲的“趋别”或“延异”来理解）或“负阴抱阳”之二；所以他们看不到这种有内纠缠之二中可以有一，而且是比孤立之一更原本的一，而原一或意极本身也离不开这种二，或最简易的发生机制。假若他们看到了这一点，那么时间、历史、语言、感情、艺术、自然等等，就都可以是那原本意极的生成和维持的结构，“一即一切，一切即一”才得到了真切的体现。

尽管有这些问题，毕竟瑕不掩瑜，这本书乃至它展现的这个终极追求，对于任何不甘心马虎凑合一生的人和团体，都是很有意义乃至是至关重要的。在我看来，儒家特别应该关注神秘体验所显露的意义源头，因为儒家的学说植根于亲亲之爱，而孔子就已经明白地表露出，这种爱可以在“六艺”中达到“仁者爱人”的超越德识，进入音乐诗歌那“尽美尽善”的、让人“三月不知肉味”的出神灵境。没有终极意义之源这颗存在王冠上最璀璨的钻石，儒家所有的伦理道德和政治安排就还