

天骄精神家园

TIANJIAOJINGSHENJIAYUAN

# 玄妙的太和之道

陈望衡◎著

## [中国古代哲人的境界观]

人类最不能缺少的是精神家园，因为只要是人都会营造自己的物质家园。连漫天飞舞的鸟兽疲倦以后也有自己的“巢窝”可以思归以得息。下人类之所以区别于其他动物，并非在于人类可以制造工具，起码猩猩可以运用树枝从蜂窝中获取蜂蜜，也并非人类有自己的社会组织，生物学观察发现蚁群中存在等级分明、分工明确的“社会性”组织。人类之为“万物之灵”，是因为人类有思想，有精神，即对其存在、存在环境以及存在方式的理性认识。因此，人类之有别于其他动物，是因为人类不仅有物质家园，而且这种精神家园不仅是人类的精神寄托，更是人类的精神归属。

人类最可能失去的是什么？人类掌握的科学技术足以使人开拓只是地球上的极限，在地球之外，行星移民吗？而且科学家已经发现“马俱乐部”的学者们年复一年地“量力”地阻止核动力军舰，但“无绝人之路”，揭示的正是这一人类的精神家园，人类的精神家园通过工具和思想实现“人猿揖别”



虽然可以变得稀缺和恶劣，但人，因为现在技术的所谓极限毕竟。人们不是在构思向太阳系其他的“乐土”是可能的。尽管“罗的斗士们一再驾着风帆小船”不人类之生路。中国古语所言的“太和”答案是，人类最容易失去的，最终是人的本身。虽然人类通过人文主义的弘扬以及思想为难以构建一个赖以依归的精神

出中世纪，从神的桎梏中解放出来，但是，最终处于与其他物种别无二致的境地。这是人类的宿命，还是人类自己给自己导演？

去一千年中，人们凭借精神的天津教育出版社中解放出来，恢复了人的尊严，主要上的尊严。精神自由带来了人类科学技术，即认识和征服自然的能力的飞跃……

天驕精神家園

中国古代哲人的境界观  
**玄妙的太和之道**

(下)

陈望衡 著

天津教育出版社

魏晋是中国思想文化史上极为重要的一个时期,产生于这个时期的魏晋玄学在中国思想文化史上占据重要地位。

“玄”这一概念最早出现于《老子》。《老子》第一章论“道”：“玄之又玄，众妙之门。”魏晋玄学以崇尚老庄哲学为基本特征，称这一学说为“玄学”可谓非常得体。然玄学的得名还不只是《老子》中的这句话，魏晋人除了特别喜欢老庄外，还喜欢《周易》，他们将《老子》、《庄子》、《周易》并称为“三玄”，魏晋玄学主要就是研究这三部著作的。称这三部著作为“三玄”，也很有道理，这三部著作在先秦留下的著作中比较多地探讨了一些深奥玄妙的哲学问题，诸如世界本原问题，人们的思维方式问题。

玄学与盛行于汉代的经学有很大不同，就是：经学基本上坚持儒家传统，注重的是人伦关系，以伦理学为中心，而玄学关注的是天人之际，以哲学为中心，坚持的基本上是道家传统。在治学的方式上，经学支离烦琐，而玄学则简约精致。从某种意义上讲，玄学的兴起正是对两汉经学的反动。

但玄学并不否定儒学，它只是企图用经过改造了的老庄思想对儒家的名教作新的理论论证。实际上，玄学正是道儒融合的产物，是魏晋的玄学家利用道家、儒家的思想资料所进行的新创造。

魏晋玄学的后期，又吸收了不少佛教的营养。佛教自东汉传入中国后一度影响不大，在玄风大畅的时候，佛教徒们从玄学中获得了很大的启示。纷纷用《老子》讲的“无”来释佛教讲的“空”，从而使佛教走上了中国化的道路。而玄学家们亦引进了佛教讲的“空”。当时活跃在玄学论坛上的好些人物就兼有佛徒、玄学家两重身份，如道安、支遁、僧肇。

魏晋玄学开创于魏正始年间(240~249)，号称“正始之音”。这个时期著名的玄学代表人物有“贵无”派的何晏、王弼。略后有个“竹林时

期”，代表人物为“竹林七贤”中的嵇康、阮籍。西晋元康年间（291～299），玄学又有新的发展，代表人物有持“崇有”派观点的郭象。其后还有一个道释儒三家融合的时期。佛家人物僧肇在这方面的贡献很为突出。实际上，此时玄学已逐渐衰微，在发展势头上已让位于佛学。

魏晋玄学在学术上采取兼容并包的态度，对形成大一统的中华文化起了重要的作用。而就它在意识形态上的新贡献来说，主要是对人的价值的全面肯定。相对于儒道两家各自肯定人的生命某一部分（儒家重群体，道家重个体；儒家重责任，道家重自由……），玄学则对人的生命整体做全面的肯定。

魏晋玄学所崇尚的人生观是不是可以这样的概括：建功立业的荣耀显赫与归隐田园的恬淡清真一样重要；彼岸世界的神秘与此岸世界的温馨都令人迷醉；对社会的责任意识与个体对自由的追求不可分割；感性的声色之乐与理性的谈玄论道同等地位。

可以说，人性的全面觉醒是魏晋玄学的真正主题。

魏晋时代产生的诗歌是那样强烈地触动人的情感之弦；魏晋时代产生的文论、诗论诸如曹丕的《典论·论文》、陆机的《文赋》、钟嵘的《诗品》、刘勰的《文心雕龙》是那样思想深邃，文采焕发，体系严谨；魏晋时代所产生的人物如王弼、嵇康、谢灵运、王羲之等是那样风流倜傥，才华冠世……

多么辉煌的魏晋！

多么辉煌的玄学！

“妙析奇致，大畅玄风！”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《世说新语·文学》。

# 有无之争

魏晋玄学  
中的哲学论辩  
首推“有无之  
争”。所谓“有  
无之争”，就是  
一派主张宇宙  
本体为“无”，一  
派主张宇宙本  
体为“有”。两  
派的观点都是  
从注释“三玄”  
（《老子》、《庄  
子》、《周易》）生发的。

主张宇宙本体为“无”的代表人物是王弼。王弼是中国文化史上罕见的少年天才，他生于公元 226 年，其父王业，做过西晋的尚书郎。王弼十几岁便好老庄，通辩能言。当时，社会上清谈成风，崇尚论辩。一日，著名学者、吏部尚书何晏宴请宾客，高朋满座。王弼年未弱冠，也应邀出席。何晏早闻王弼聪慧过人，有意试试他的才华，便拿一条通常已为人认定的道理对王弼说：“这条道理我以为已经无懈可击，你可以再驳难否？”王弼便以此理为驳难对象，竟说得头头是道，满座为之叹服。王弼又自为主客方，反复驳难，那一番雄辩令人惊叹不已。<sup>①</sup>

何晏是当时著名的学者，注释《老子》未毕，听说王弼也在注《老子》，

<sup>①</sup> 见《世说新语·文学》。

借来一看,发现自己不如,于是决计不再注,而另外写一篇《道德论》。<sup>①</sup>  
何晏事后说:“若斯人,可与论天人之际矣。”<sup>②</sup>

王弼做过台郎这样的小官,但他不善做官,不久被免职,他又不善为人,“颇以所长笑人,故为时士所嫉”。年仅二十四岁病故。据说,晋景帝所说王弼去世,“嗟叹之累日,曰:“天丧子?”<sup>③</sup>

王弼虽早夭,但著作甚多,有《老子道德经注》、《老子指略》、《周易注》、《周易略例》、《论语释疑》等。

在魏晋玄学中,王弼提出的“以无为本”是最为著名的命题。

此语出自王弼《老子道德经注》第四十章。老子原话云:“天下万物生于有,有生于无。”王弼注曰:“天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也。”

不错,《老子》第四十章明白地说:“有生于无。”不过,《老子》并没有说过“以无为本”,老子将“道”看做宇宙之本。他说:“道冲而用之或不盈,渊兮似万物之宗。”<sup>④</sup>关于“道”,他说过它是无形、无声、无味的,但亦说过“其中有象”,“其中有物”,“其中有精”,而且说“其精甚真,其中有信”。可见老子并未认定“道”就是“无”。《老子》第一章总论“道”:“道可道,非常‘道’;名可名,非常‘名’。‘无’,名天地之始;‘有’,名万物之母,故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其微。此两者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”这段总论兼顾“道”的“无”与“有”两方面性质,说这两者“同出而异名,同谓之玄”。可见在《老子》那里,“道”是“无”与“有”的统一体。

在“无”与“有”二者,老子是更偏向于“无”的,这在《老子》一书中也

①②③ 《世说新语·文学》。

④ 《老子》第四章。

看得出来；王弼则将老子重“无”这一面发展了，提出“以无为本”说。这是王弼的新创造。

王弼说：

道者，无之称也；无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。<sup>①</sup>

将“无”与“道”等同起来，径直将“无”看做“道”的另一名称。老子没有这样说，而王弼这样说了。于是一切“道”的功能就由“无”来承担。

那么，有一个问题，什么叫做“无”？王弼在《老子指略》中的一段话可以看做回答：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也；不温不凉，不宫不商；听之不可得而闻，视之不可得而彰；体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈，故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。

从这段话看，作为“万物之宗”的“无”是没有任何具体性质的，也是看不见、听不到、摸不着、尝不到的。总之，它是非感官可以把握的抽象，是涵盖所有个别的一般。

关于“无”的功能，王弼一方面继承、发展老子已经说过的“有生于

<sup>①</sup> 王弼《论语释疑》。

无”的观点，他说：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之育之，亨之毒之，为其母也。”<sup>①</sup> 另一方面，也是更重要的方面，他将“无”与“有”的关系解释成“本”与“末”的关系、“体”与“用”的关系。这是《老子》中原本没有的。王弼解释《老子》第五十二章中“既得其母，以知其子”说：“母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。”<sup>②</sup> 又在注释《老子》第三十八章说：“[万物]虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。”<sup>③</sup>

王弼所谓“本”、“体”指根本或原则，“末”、“用”指表象或作用。这样，“无”不仅生“有”，而且作为一种根本原则决定，制约着“有”。它是“有”的灵魂、主宰。从认识论来说，只有“得本”才能“知末”；从实践论来说，“有之以以为利，皆赖无以为用。”

“本”重于“末”，当然就不能“含本以逐末”，在此基础上，王弼又推进一步，提出“崇本息末”的主张。王弼说：“老子一书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”<sup>④</sup> 这“崇本息末”就是“无为”。王弼予以发挥：“息淫在乎去华，不在滋章；绝盗在乎去欲，不在严刑，止讼存乎不尚，不在善听。”<sup>⑤</sup> 一句话，“镇之以素朴，则无为而自正。”<sup>⑥</sup>

王弼“以无为本”这样一个宇宙本体论的命题很快就转移到应用哲学，转移到政治上去了，可见他感兴趣的其实还不是宇宙到底是如何产生的，万物是如何衍化的，而是人生该怎么度过，国家该怎么治理。中国文化的实践理性品格于此亦可见。

① 王弼《老子道德经注》第一章。

② 王弼《老子道德经注》第五十二章。

③④ 王弼《老子道德经注》第三十八章。

⑤⑥ 王弼《老子指略》。

所以谈到“无”的功能，王弼更强调的是“无”的体用不二的性质。就是说，“无”既是“体”，又是“用”。“体”“用”不二或者既“体”既“用”也正是中国古典哲学的一个特点。谈到“无”的“体用不二”，王弼说：

德者，得也。常得而无丧，利而无害，故以德为名焉。何以得德？由乎道也。何以尽德？以无为用。以无为用，则莫不载也。<sup>①</sup>

这话是对《老子》第三十八章的注释。在这一章老子谈到了“道”与“德”的关系，“德”是“道”的应用。在上面引述的这段话中，王弼先是阐述了“德”的性质是“得”。而怎样才能有所得，决定于“道”（“何以得德，由乎道也。”）。“道”是“体”。那么，又“何以尽德”呢？则必须“以无为用”。

下面，王弼说得更明确：

夫大之极也，其唯道乎！自此已往，岂足尊哉？故虽[德]盛业大，富（而）有万物，犹各得其德，……以无为用，不能舍无以为体也。舍无以为体，则失其为大矣，所谓失道而后德也，以无为用，[则]（德）[得]其母……<sup>②</sup>

道是至大至尊的，德只是道之用，尽管德盛业大，富有万物，还是来自于“道”。德作为道之用，实际上，也就是“以无为用”，但是不能忘记“道”（“无”）毕竟是“体”，如果舍却“无”作为“体”，那就失其为大了。

①② 王弼《老子道德经注》第三十八章。

所以，在体用问题上，王弼既强调体用不二，既体既用；又不主张体用不分。体毕竟是根本的，只有固体才能强用，用他的话说：“守母以存其子，崇本以举其末。”<sup>①</sup>

王弼是魏晋玄学中“贵无”说的代表，与此观点相对的则是以裴頠、郭象为代表的“崇有”说。

裴頠与王弼都可说是少年天才，也都是英年早逝。王弼病逝时不过二十四岁，裴頠为赵王司马伦所杀，死时也年仅三十四岁。王弼生于226年，裴頠晚王弼四十一年。裴頠针对王弼的“贵无”说，写了《崇有论》，他认为，事物不能由“无”产生，而是自生的。他说：

夫至无者，无以能生，故始生者，自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以为己分，则虚无是有之所谓遗者也。

这里讲的“至无”，就是绝对的“无”。王弼认为，天地万物是道的产物，也就是“至无”的产物，裴頠认为，这不可能。天地万物只能是自己生出来的。万物既然是自生的，那就必然以“有”为“体”。“有”有所遗失，那“生”就必然有所亏损。“生”对于物来讲都是自己的本分，所谓“虚无”只能是“有”的遗失。

裴頠认为老子讲“无”，目的是保全“有”，并非真的追求绝对的空无。他的道理是这样的：老子重养生。“以宝生存宜”。而“宝生”必须寡欲，因为纵欲，“可谓以厚生则失生者也”。老子正是有见于此，才“著贵无之文”。其真实思想乃是：

① 王弼《老子道德经注》第三十八章。

将以绝所非之盈谬，存大善之中节，收流遁于既过，反澄正于胸怀。宜其以无为辞，而旨在全有。<sup>①</sup>（着重号为引者所加）

裴颢对老子的这种理解对于纠正“贵无”说的偏颇，是有意义的。

对于“贵无”说极力推崇的“无为”，裴颢认为也不宜推到极端，因为如果真的什么也不做，人类也就无法生存。他举例说，一个人如躺着不动，就无法捕到深水中的鱼；拱手端坐，那天上的鸟就无法射下来。裴颢此说虽然不切合“贵无”说关于“无为”的理解，但倒可以纠正“无为”在实践中的流弊。

魏晋玄学中“崇有”的重要代表还有郭象，郭象与裴颢同时，比裴颢早生而晚卒。据《晋书》本传：“好老庄，能清言。太尉王衍每云：‘听象语，如悬河泻水，注而不竭。’”郭象在魏晋玄学中的地位很重要，被称为“王弼之亚”。<sup>②</sup>

郭象认为“无”不能生“有”。他说：

无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生，然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生耳。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然；天然耳，非为也，故以天言之。<sup>③</sup>

郭象认为“物”不可能是“无”产生的，而是自生的。这种“自生”也就

① 裴颢《崇有论》。

② 《世说新语》注引《文士传》。

③ 郭象《庄子注·齐物论》。

是“天然”，郭象否定事物的产生有其必然的原因，而且事物与事物之间也看不出什么互相的影响，它们都是孤立的，彼此外在的，不知什么原因，突然出现在世界上。

郭象否认“无”可以生“有”，有他的逻辑。在注释《庄子·庚桑楚》“天门者，无有也，万物出乎无有。有不能以有为有，必出于无有”时，郭象说：

此所以明有不能为有，而自有耳，非谓无能为有也。若无能为有，何谓无乎？”（着重号为引者所加）

这个反问是很有力量的。如果“无”能生“有”，这个“无”还能称之为“无”吗？郭象在这里理解的“无”不是现象世界，而是存在世界。现象世界作为“无”，并不影响这个世界的本体是可以产生“有”的。然存在世界如若是“无”，那又怎么能产生“有”呢？

郭象的“自生”说又叫“独化”说。他说：

然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。①

“独化”，不但是说“有”不待“无”，而且“有”亦不待“有”，甚至“内不由于己”，完全是“掘然自得”。总之，一切无待，“忽然自尔”。②郭象在注释《庄子》“罔两待景（影）”的寓言故事时说：“世或谓罔两待景，景待形，

①② 郭象《庄子注·知北游》。

形待造物者,请问造物者有邪无邪?无也,则胡能造物哉?有也,则不足以物众形。”<sup>①</sup> 郭象已经明确表示怀疑有造物者的存在。“无”不是造物者,“有”也不是造物者。

郭象强调事物的产生是“独化于玄冥”。拿罔两与景、形的关系来说是“形景俱生,虽复玄合,而非待也”。那就是说,“罔两”(虚影)并不依赖“景”(影子),“景”也不依赖“形”(物),它们一同产生,是种不知其因的“玄合”。

郭象否定了造物主,否定了事物间的因果关系,虽然有反对上帝创造世界的进步意义,但又使自己处于不可知论的境地。

魏晋玄学中争论世界本体是“无”还是“有”的问题,具有十分重大的哲学意义。有种相当流行的观点,否定中国古代有真正的哲学,魏晋玄学关于世界本体问题的讨论就是驳斥这种观点的有力论据。魏晋玄学中关于世界本体是“有”还是“无”的讨论在今天也并没有过时,因为这个问题就是在今天也并没有很好解决。长期以来,人们比较多地倾向于郭象的说法,认为这是唯物主义的,而批判王弼的说法,认为这是唯心主义的。然而,自然科学的最新发展证明王弼的“以无为本”似更为科学。英国剑桥大学的霍金教授与中国科技大学的吴忠超教授联合研究,做出了第一个宇宙创生于“无”的数值解。就逻辑上来说,只要坚持用因果论来说明世界,就难以回避这样的问题:这个世界最早是怎么来的?第一推动力是什么?显然,这个宇宙之内的任何东西不能作为第一推动力,因为这样做,无异于什么也没有做。于是,人们的思维只能引导到宇宙之外。这宇宙之外的东西是什么呢?上帝?早有人这么思考过,但已经

<sup>①</sup> 郭象《庄子注·齐物论》。

证明这不科学,也早已被科学研究所抛弃。如果仅从科学上来思考这问题,这第一推动力也不能在宇宙之外,因为按照“宇宙”这一概念的规定,宇宙之外是不存在的,也就是说,没有什么东西能够存在于宇宙之外。这“没有任何东西存在于宇宙之外”,也就是‘无’存在于宇宙之外”。

霍金的理论也就是从这开始的,他以这个否定性的论断作为决定第一推动的依据。具体来说,今天宇宙中的各种物质在宇宙创生时处在怎样的状态,是由这些物质不存在于宇宙之外而决定的。这就是说,宇宙之外的“无”是宇宙的第一推动的决定者。

当然,科学也许还不能作为判断哲学命题正确与谬误的惟一标准。何况科学本身亦要不断地向前发展。

作为宇宙本体论,王弼的“以无为本”与裴頠、郭象的“自生”说、“独化”说都是深刻的,它们从不同角度说明宇宙的创生,对哲学的发展、科学的进步均做出了重大贡献。当同时期的西方还执迷于上帝创造世界的迷误之中,我们的祖先能有这样的深思明辨是非常之了不起的。

“言意之辨”是魏晋玄学中仅次于“有无之争”的哲学问题。

问题的缘起是《周易》。《周易·系辞上传》云：“子曰：‘书不尽言，言不尽意’。然则圣人之意，其不

## 言意之辨

可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓而舞之以尽神。’”《系辞上传》这段话涉及《周易》的结构。《系辞上传》先引用孔子的一段话：“书（文字）不尽言，言不尽意。”指出语言作为思想的形式还不足以充分表达思想。接着又引用孔子的另一段话，说古代的圣人制作八卦的时候，充分考虑到了“言不尽意”的情况，采取“立象以尽意、设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”的方法，使《易经》的卦既有象，又有言，这样就能充分表达卦的意思了。人们在“变而通之”、“鼓而舞之”的运用卦象系辞的过程中也就可达到“尽利”、“尽神”的目的。

王弼据此写了《明象》一文。文中说：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若

言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。

王弼这段话显然来自《系辞上传》，但有了很多发展。《系辞上传》也说到“立象以尽意”，但没有明确“象”与“言”的关系，更没有提出得象忘言、得意忘象的观点。

王弼将“言”、“象”、“意”三者列成这样一种逻辑关系：言→象→意。设言为的是“明象”；立象为的是“出意”。“言”、“象”对于“意”来说都是媒介，“意”才是最重要的，它才是目的。这样，“言”、“象”、“意”三者的关系就理顺了。

《系辞上传》强调“言不尽意”“立象以尽意”，王弼虽然在“言”“象”的关系上指出“言”是为“象”服务的，但并不强调在“尽意”上，“象”就优于“言”。因为王弼的易学观并不是重“象”的，他看重的是“意”。

王弼在言象意关系问题上突出强调的是“忘”。只有忘言，才能得象；只有忘象，才能得意。王弼这种思想并不来自《周易·系辞上传》，而是来自《庄子》。《庄子·外物篇》云：“筌者，所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者，所以在兔，得兔而忘蹄。言者，所以在得意，得意而忘言。”值得指出的是《庄子》只是说“得意而忘言”，并没有说“得意”必须“忘言”。王弼则明确

说：“存言者，非得象者也；存象者，非得得意者也。”那就是说，不忘象就不能得意，不忘言就不能得象。王弼将“忘言”“忘象”不是看做“得意”的结果，而是看做“得意”的前提。

王弼如此强调“忘象”、“忘言”是有其深意的。从易学的实际状况来看，自汉代以来，“象数”说盛行，易象、易数成为易学的重点，仿佛《易经》之本不在“意”，而在“象”与“数”。无疑，这是将易学引到邪路上去了。王弼强调只有“忘言”“忘象”才能“得意”，为的正是横扫象数说，为易学正本清源。

王弼举例说：“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？”这说的是乾坤两卦。乾卦的意义为健，卦象为马，坤卦的意义为顺，卦象为牛。王弼的意思是：只要明白乾卦的意义在健，就不必在乎它的取象为马；同样，只要明白坤卦的卦义为顺，也不必管它的取象为牛。

王弼的“得意忘象”说影响很大，其客观效果也的确是横扫了统治易坛数百年之久的象数说，为义理派开辟了道路。此后，虽然象数派并未绝迹，但一直难登大雅之堂。易学领域一直是义理派占主导地位。

王弼“得意忘象”说虽然就认识论来说，有割裂现象与本质、感性认识与理性认识之嫌，但它不是一无是处，如某些人所批评的“歪曲了认识的深化过程，宣扬了神秘主义的不可知论”。相反，它倒是在一定程度上反映了认识深化的过程。因为，对于丰富而又芜杂的现象如果不进行一番去伪存真，去粗取精的选留功夫是不能正确认识事物本质的。而且就是经过了这样一番选留，也还得将这些感性材料进行一番抽象的提炼。如果不经抽象，就形不成概念系统，也就不能进入理性思维。就这个意义讲，“得意忘象”有它的道理。