

导 论

西方有西方的精神现象学，中国也应当有具有中国特色的精神现象学。

《中国人精神世界的历史反思》，是中国人精神世界的总汇。从现代意识对传统意识进行拆建阅读，作出新的理解和解释，在历史反思的基础上，就可以建立起中国精神现象学。

精神现象学，黑格尔以之名篇，建立了西方的精神现象学，对意识从最初的感性意识到最高的“绝对知识”的认识发展道路作了描述。

黑格尔说：

“在《精神现象学》中，我叙述了意识从它与对象的直接的对立起，到绝对知识止的运动过程，这个过程经历了意识对于对象的关系的一切形式。”^①

列宁曾指出：黑格尔在《精神现象学》一书后面的一些篇幅里，曾对主观世界与客观世界的“矛盾的完全展开”作了“更仔细的研究。”^②

黑格尔《精神现象学》末章《绝对知识》是全书的总结，它比较扼要地论述了他的唯心主义的思有同一论。黑格尔的思有同一论，既是唯心主义的，但又包含了丰富的辩证思想。

从黑格尔《精神现象学》一书中，恩格斯得出了精神现象

^①黑格尔：《逻辑学·绪论》。

^②《列宁全集》第38卷，第231页。

学“也可以叫作同精神胚胎学和精神古生物学类似的学问，是对个人意识各个发展阶段的阐述，这些阶段可以看作人的意识在历史上所经过的各个阶段的缩影”^①的科学概括，明确地把精神现象学作为一门学科提了出来，并为它的科学内容作了一般规定，从而为建立马克思主义精神现象学指出了方向。

近代唯心主义在哲学中实现了从本体论向认识论的转移，康德、黑格尔强调了人的认识能动性，但他们所强调的是人类认识规律的普遍性，强调的是人类认识的理性成分，他们的本体论也是以外在于人的自然存在和社会存在为对象而从属于认识论的。20 世纪的哲学家对 19 世纪康德、黑格尔一辈西方传统哲学提出了反对意见，认为目光向外的近代传统哲学只是记起了人的思维理性，却忘记了人的有价值的一切。它的积极成果是科技的高度发展，消极后果却是人的精神的贫乏和对人的遗忘。于是，把对人本身的正视、探求、理解提上了哲学日程。20 世纪的哲学家强调主体性，是指每个个体的自我意识、自我选择。人的主体性不是抽象的，而是人的生存目的和价值归宿。而人的价值，不仅包括理性价值，同时还包括人的生存、人的爱、人的感情、人的意志、人的自由等多方面的内容。要让个体都实现主体性，决不能停留在人类主体性的抽象肯定上，而让个体为了抽象化的实体，——如人类、人民、国家、社会等普遍性概念，——去贡献自己的生存、爱、情感、意志和自由。要让个体都能全面地实现主体性，不只是肯定人的认识的能动性，而是要肯定人的生存、爱、情感、意志、自由这些丰富的主体性内容。应当从仅仅执着于外部世界的僵化中解脱出来，不断地超越自身而向更高的存在目标跃进。

西方现代哲学的主流，致力于具体的思考，希图把已经钻

^① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 16 页。

入纯学术抽象的牛角尖里的哲学拯救出来，使其回到对于一切事物本身所经历的具体经验上，把对具体生活的关切、心态及想法，都列为哲学探讨的主要内容。西方现代哲学充满了危机意识，要在现实中实现人与自然的双向统一：一方面，人要服从自然规律，人统一于自然；另一方面，人要利用自然规律，实现自身的需要和利益。因此，要确立人与自然的和谐关系，保护人类生存的环境；同时，要重视精神文化，以塑造人类的新灵魂。总之，人类要重新确认自己，重新熔铸人与自然的关系和人与社会的关系，更好地发展人的主体性。这就是 20 世纪哲学的主题。显然，要建立新时代的精神现象学，既要把握精神现象置于全部历史发展的进程中，又要特别注目于“二战”以来动荡不安的世界历史和令人眼花缭乱的精神现象，并对其作出新的概括和总结。

这里，我们更必须着重指出，中国精神现象学的任务是，必须从具有中国特色的全部中国的历史发展和全部中国人的精神现象中，重新确认中国人自己的历史地位和作用，重新塑造中国人的伟大灵魂。为此，首要的问题在于，学术必须要打破精神的枷锁，克服精神的贫乏与单调。譬如，从两汉经学到魏晋玄学。有的学者认为，玄学是对今文经的否定，是汉末魏初名法之学，是跳出了东汉旧说的；还认为，何晏、王弼是发展了魏初形名家思想以建立他的唯心论哲学体系的。并提出了一方面端正封建的伦理名分，另一方面主张君主无为的，其后，向秀、郭象倡名教即自然之说，相当于黑格尔的“一切存在都是合理的”；并引《庄子注·大宗师》：“天地万物，凡所有者不可一日而相无也”，说明向、郭之义无非是以为上下之分是自然的，应该各安其分，如此等等。说来说去，汉代的天地万物总体观，是适应帝王统治的。魏晋玄学从宇宙生成论进而探究天地万物之本体，仍然意味着上下名分之分是不可改变的。富

贵贫贱都是宿命的，理应各安其分。^①

我们认为，这种理解和解释是不对的。玄学，并不是对经学的否定，而是对经学的进一步哲理化，是孔孟、老庄思想的互补，而且更是二者的融合与升华。两汉经学家的眼光是向外的，而问题则是没有把对人本身的正视、探求、理解提到哲学日程上，然而玄学恰恰正是为了克服精神现象的单调与沉闷，以求不断超越自身而向更高的存在目标前进。因此，它所探索的，是如何超越经学从认识论的观念理解和解释孔学，而把它提高到生存本体论的观念来理解和解释孔学，以期达到认识论与存在论的统一。显然，玄学对于经学并不是不同性质的，而是经学的必然发展。王弼的“以无为本”的学说正是要把汉代人对宇宙探求从外向转向自身，唤醒自身的直觉的潜力，把理智和本能结合起来。

西方著名哲学家罗素在评价柏格森哲学时会指出：

“不妨说宇宙是一条巨大的登山铁路，生命是向上开行的列车，物质是向下开行的列车。理智就是当下降列车从我们乘坐的上升列车旁经过时我们注视下降列车。把注意力集中在我们自己的列车上的那种显然较高尚的能力是本能或直觉。从一个列车跳到另一个列车上也是可能的；当我们成为自动习惯的牺牲者时便发生这种事，这是喜剧要素的本质。或者，我们能够把自己分成两部分，一部分上升，一部分下降；那么只有下降的部分是喜剧性的。但理智本身并不是下降运动，仅是上升运动对下降运动的观察’。”^②

罗素的妙喻用来说明王弼的哲学是最好不过了。“无”是

① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想和他的政治背景》。

② 罗素：《西方哲学史》下册。

乘坐的上升列车，而“有”是在上升列车上对下降运动的观察，是“无”（生命）的向外（物质）的观望，把自身放在自身之外，从而在事实上支配一切事物，达到名教和自然的统一。但他只是观察者，因此从实践的角度说，不能追及孔子和庄子的选择论；但从思辩的角度说，则大大超过了孔、孟、老、庄诸先觉。王弼的思路是尔后宋人“理一分殊”论的先导。

我们认为：向秀、郭象注庄子，视野又超越了王弼。郭象的《逍遥义》包括了无（非存在）与有（存在）的两重性：一方面是抽象概念的存在，一方面抽象概念的存在又转化为幻想的非存在。

庄子只讲坐忘，向秀、郭象不但讲坐忘，而且讲行忘，如此，则一切皆忘，而又一切皆不忘，唯有忘其一切，才能“神凝”于一点，才能获得成功。如果脱离实际，脱离自然，脱离人类社会而体无，欲“齐其所见”，必然陷于思想僵化，那就不是逍遥之义了。

费尔巴哈说过：

“真正思维着的人，难道会没有经验过思维的威力，那确是静穆无哗的威力吗？当你忘记了你和你周围的一切而沉思默想时，究竟是你支配理性呢？还是理性支配和吞噬了你呢？科学上的灵感，不就是理性征服你的一次最出色的胜仗吗？^①

坐忘、行忘，——当理性征服了你一次又一次，从而取得了一次又一次最出色的胜仗后，你也才得一次又一次的逍遥。

郭象认为：

“大小之物，苟夫其极，则利害之理均，用得其所，

^① 《费尔巴哈选集》。

则物皆逍遥也。’，^①

这与费尔巴哈所说的下一段话有异曲同工之妙：

“存在者的每一个限制，都只是对于另一个在它以外和以上的存在者而存在着。蜉蝣的生命，比起活得比较长的动物来虽然显得特别短暂，但是，对蜉蝣自身来说，这个短暂的生命已经很长了，已经相当于别的动物活多年了。对毛虫来说，是一个世界，是一个无限的空间。’，^②

以此理解鲲鹏与麻雀均能“各适其性”，以此理解人类社会不同的个体，或者不同的集体，由于各自受着客观的时间、地点、条件的限制，因而他们的认识也必然受着客观的时间、地点、条件的限制。“理智就是那个存在者的视野”，只能是“事称其能，各当其分”，因此，每个个体，或者集体，都不可能脱离和超越自在之物而得自由，而自由（自为之物——逍遥之义）也只能在自在之物中得到显现。

向秀、郭象所提出的各种哲学命题，都可作此理解和解释：无待就在有待之中显现，玄冥就在独化之中显现，也就是自为之物要在自在之物之中显现。他不像王弼那样，坐在上升列车上观察下降列车，而是坐在下降列车上任其奔驰。列车与列车之间的相竞、相错，任来任往，乘客之间“自为而又相为，相反而又相成”，这本身就体现了逍遥（自由），所以说：“冥极”就等于“理极”。

某些学者以为这种自在与自为、存在与自由的普遍规律，只是反映了封建社会的上下名分，他们再也不能扩大视野，从中发现它的普遍的、现实的意义和价值。上面我们已经指出，20 世纪人类正面临的危机，当代先进工业社会正面临的特有

①向秀、郭象：《庄子注》。

②《费尔巴哈选集》

的革新与动乱，就连西方现代哲学家都在着力思考着存在与自由的关系问题。与此同时，怀抱着共产主义信念的人们，也在找寻着从必然王国到自由王国的道路。当我们反思中国传统思维的时候，难道魏晋玄学提出的哲学命题，不值得我们认真地从中发掘对现代、对社会主义新观念有一定启发和借鉴价值和意义的精华吗？就古人论古人，把伟大的人类智慧结晶捆绑在一种僵化的固定模式上，而思不出其囿，恐怕正是中国哲学意识不能发达兴旺的重要原因所在吧。

又譬如：有的学者在谈到从理学到反理学的关系时，认为我们研究宋元明清的哲学史，“应该重视唯物主义与唯心主义的对立，但不必执着于理学与反理学的划分，有很多思想家既不属于理学，也不属于反理学，而是超越了理学与反理学的对立”。^①

我们认为，宋明理学是以程朱、陆王为主流的思潮。这种思潮，基本上是从意向性概念探索人的实际存在的一种哲学思潮。这种思潮是从人的觉醒出发，对佛经进行拆建批评，并溶合于六经之中的一种思想流派。它已不同于孔孟，而是增添了或赋予了它那个时代的“此时此地”的新理论、新见解。这种思潮就是理学。程颢的一段话，可以称为理学的宣言书。他说：

“此道与物无对，大不足以名之。天地之用，皆我之用。孟子言：‘万物皆备于我’，须反身而诚，乃为大乐；若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？”

这种强烈的自我意识，并不下于西方近代思维始祖笛卡儿的“我思故我在”。程颢的这个出发点，为尔后的朱、陆两派

^① 张岱年：《王船山的历史地位》（载《中国哲学史研究》）。

都开其端绪。

程颢在《定性书》中说：

“天地之常，以其心普万物而无心。圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。《易》曰：‘贞吉、悔亡，憧憧往来，朋从尔思’，苟规规于外诱之除，将见无于东而生于西也，非惟日之不足，顾其端无穷，不可得而除也。”^①

这无异是说：自身空无的意识（天地之常——圣人之常）——即感知者，在意向活动中（以其心普万物，以其情顺万物）——即感知过程中把握住对象，就可以达到“廓然而大公，物来而顺应”——即感知者和被感知者结合的境界。意识本身是空虚的，它并不存在，它是从外边借得存在，是在世的存在，所以说“物来而顺应”。意识并没有里边，倘若不借助于外边，而恰恰相反，一味缩向里边，一心要扫除外诱的话，那将是无所凭依，扶得东来西又倒，是不能存在的。大程子的观念简直和西方存在主义的观点如出一辙。从这里开端的朱陆二派，直到王阳明，都是从这个根株上发展起来的。

但在王阳明之后，由于理学的流弊，在社会危机中，日益暴露其空虚和消极的一面。正如后来颜元所指出的：“为主静空谈之学久，则必至厌事，厌事必至废事，遇事既茫然，贤豪且不免，况常人乎？故误人才、败天下事者，宋人之学也”。他还着重抨击朱熹，说：“千余年来率天下入故纸中耗尽心力，作弱人病人无用人者，皆晦庵为之也”。于是产生了批判理学的新思潮。

大凡一种思潮，到后来都会产生积弊。就如近代西方也有这种情形。文艺复兴是一个理性启蒙时代。 17~18 世纪，理

① 《二程集》。

性得到进一步弘扬。人的理性获得了独立的地位。理性的运用促进了科学和生产力的发展。到 19 世纪，对理性的崇拜达到了登峰造极的地步。叔本华、尼采竭力进行新的突破，反遭强烈的讥讽。但孰知就在 20 世纪，人们突然发现，运用理性的创造活动并不总是给人类带来正效益，人类在现代文明社会里却成为技术、工业的受害者。于是，20 世纪的时代思潮的主流，不得不对理性进行哲学反思，更多地关注人与自然的和谐与重视精神文化。这是 20 世纪西方思想界所表达的自我意识，也是人类的共同要求。

一种新的思潮总是在克服一种旧的思潮的积弊中产生的。

王阳明心学之后，中国哲学意识出现了两种倾向：一是求实的倾向，以罗钦顺、王廷相、杨慎为其代表人物。他们从唯物论的前提出发，对心学以至整个理学作出批判，提出自己的思维原理。另一种倾向，是自由的倾向，以泰州学派的王艮、徐樾、颜钧、何心隐、罗汝芳及其门人戏剧家汤显祖为代表人物。他们从精神分析的前提出发，扬弃心学，提出平民哲学，其影响至为深远。其后继者“异端之尤”的李贽，他以全部感觉在对象中肯定自己。中国人的硬骨头精神，在他的身上炽热地体现出来。东林、复社的知识分子群体，既与求实派有继承关系，又与泰州诸“赤手可缚龙蛇”的一批豪杰之士声气相通，可以说是求实与自由的综合体系。明清之际诸大师多出复社，或与复社人士桴鼓相应。这一代人的哲学意识，集数千年中国传统意识形态之大成，而又指示着一个“渐臻大同”的未来世界；既没有西方理性主义的流弊，也没有西方非理性主义的流宕忘返，找不到自己归宿的弊端。这是我国民族意识成熟的标帜。

从理学思潮到反理学思潮的更迭出现，是历史发展的必然。理学思潮中唯心主义占主导地位，但同时也孕育着唯物主

义的重要流派并与之相为对待。反理学思潮中，如万壑归于大海一样，倾向于唯物主义。但同时也存在着唯心主义流派，并且表现为多种复杂的形态：有的从唯心主义转变为唯物主义，如原属江右王门的王时槐；有的名为自由学派的大师，实质上则是唯物主义哲学家，如泰州学派的罗汝芳。对波澜壮阔的历史大潮中的人和事，都要做到具体问题具体分析，切不可千篇一律，一概而论。

从上举二例，可以说明，公式化、概念化的研究方法，迄今仍为学者的大弊。对古代哲人通过实践所获得的具有普遍意义的智慧结晶，硬要贬低它的价值，似乎非如此不足以表明自己的立场，把哲学上的两大营垒的对立看得太死，贴标签、划界限，把活的变成死的，让死的拖住活的。如果都按这些学者的框框来想问题、作结论，那么，马克思主义的来源既吸收了唯物主义的外壳，同时又吸取了辩证法的合理内核，应该如何解释？列宁对黑格尔的评论，指出他这个唯心主义者，唯物主义最多，唯心主义最少，以及好的唯心主义优于坏的唯物主义又该如何解释呢？难道这都可以叫作拔高吗？

从上述二例可知，中国迄今为止，没有创立起具有中国特色的精神现象学，主要障碍还在于思想的僵化。

要建立中国的精神现象学，使之具有中国自己的特色，以屹立于世界学术之林，就要把传统思维中的灵魂和智慧，从现代读者世界的观念，拆建评价，综合吃掉，才能达到。就古人论古人，从书本到书本，这本身就反映了执着于形式真理、没有脱离思辨性，以至把其中的灵魂和智慧，符合具体真理的部分，统统给掩埋掉了。终归于含含糊糊、吞吞吐吐，正如黄宗羲所说的：“使美厥灵株，化为焦芽绝港”，还能有什么新精神、新突破呢？

中国人精神世界的历史反思的基本框架，应如下述：

一 中国人的世界图式

1. “羲皇心易”——精神现象的源头活水

气——阴阳——五行的观念，早在还没有文字记载的野蛮期中级阶段就已经产生了。这个源头活水，是传统的世界图式的开端。

杨慎有一段话，很能说明问题，他说：

“陈希夷言：‘学《易》者，当于羲皇心地上驰骋，无于周孔脚下盘旋。’朱子曰：‘非周孔之注，安知羲皇之心乎？’陆象山六经注脚及糟粕之说正出于此。周孔且注脚，六经尚糟粕，况其余乎？”^①

杨慎认为：“仰观星阶，则两两相比，俯玩卦画，则人人相联。……岂伊人力，实由天成。……”^②这位被贬谪大半辈子的诗人、大哲学家，从云南这个中华民族文化的摇篮里，深刻地认识到一切事物都具有客观实在性，而一切事物的发展、变化又都是有规律可循的。在没有文字记载的时代，自然界的历象星辰，在野蛮期的原始部落的伏羲氏之民的心地上已经得到了反映，而以后圣如周公、孔子对易象的注脚反而脱离了客观实在性，对《六经》的理解和解释，也只得其糟粕。

杨慎对传统世界图式的追索、探求，从近代科学的观念来看，也是非常正确的。

黑格尔在《精神现象学·序言》中说：

“……要想将人类从其沉溺于感性的、庸俗的、个别的事物中解救出来，使其目光远瞻星辰；仿佛人类已完全忘记了神圣的东西而正在象蠕虫一样以泥土和水来自足自娱似的。从前有一个时候，一切存在着的东西的意义都在

^{① ②} 《杨升庵全集》。

于光线，光线把万物与上天联结起来；在光线里，人们的目光并不停滞在此岸的现实存在里，而是越出于它之外，瞥向神圣的东西，瞥向一个，如果我们可以这样说的话，彼岸的现实存在。那时候精神的目光必须以强制力量才能指向世俗的东西而停留于此尘世；费了很长时间才把上天独具的那种光明清澈引进来照亮尘世之见的昏暗混乱，费了很长时间才使人相信被称之为经验的那种对现世事物的注意研究是有益和有效的。”

近来有人破译《河图》、《洛书》，认为●（圆点）表示雨点、雨量、○（圆圈）表示太阳、干燥，《河图》原来是游牧时期的气象图，而《洛书》则是游牧时代的方位图（罗盘）。这是很有道理的。

十六世纪大哲学家杨慎也早已说过：

“天生五材，肇于水，究于土。人有恒言曰：水土、水土”。

可见，二气（阴、阳）是日光、月光，用黑格尔的话说是“彼岸的现实存在”，而对于人类更重要的是必须要“以强制的力量才能指向世俗的东西而停留于此尘世”。于是由阴、阳二象，又进一步构成了水、火二象，这样进一步构成了以阴、阳、水、火四象为轴心的方位图。空间的无限与时间的有限交织起来，水火既济，火水未济，事物乃从简单而趋于复杂。

羲皇心易，标帜着中国原始思维，从观测星空，把对星空的观测与世俗的经验联系起来，费了很长时间，以强制的力量，才把上天独具的光明清澈引向人间，照亮昏暗，从天象转向人生，而由力的哲学（墨子）、气的哲学（宋钘），到了孟子以人的自我意识为主体，从“尽心、知命、知天”，掌握客观对象，改造身体——主体，以“善养浩然之气”，中国的精神现象学表述的从原始思维到文明思维，从对客体对象的探索，

归趋于对身体——主体的探索，从羲皇心易到孟子养气，终于走完了它的第一个圆圈。至此，有特色的中国人的世界图式已经基本上形成了。

2. 实践活动中的选择原理

我们认为，以孔孟、老庄为代表的先秦诸子掀起的中国思维发展的第一个高潮，是中国精神现象学史的第一个里程碑，是中国文化思想的第一个源头。其中，占居主导地位的，可以康德、叔本华所描述的意识世界的三大性格——“悟知性格”、“验知性格”、“获得性格”来反映老子、孔子、庄子三位对后世最有影响的大哲学家的特色。尽管他们三者之间是有差异的，但又不是截然对立的，而是互为补充的。他们和其他诸流派，多层次、多方位地共同创造了中国文化思想。在中国文化思想的开创者中，老、孔、庄实为脊梁。他们为中华民族的历史发展，树立了伟大的精神支柱，铸造了不朽的民族魂魄，从而维系着、凝聚着中华民族，使之于世界之林中立于不败之地。有人指出，老子的道是悟（直觉）的产物，道的属性不具有辩证的性质。悟（直觉思维）与模糊性思维是不可分的。李政道认为，现代物理学中的测不准定律，可用老子“道可道，非常道；名可名，非常名”来解释。模糊性思维可用来认识事物差异的中介过渡性，而直觉思维则表现出感性认识与理性认识结合的不充分性，两者都具有辩证的性质。这种思维方法——辩证直觉思维，是一种创造性的思维方式。这个论断，是符合老子悟知性格的特色的。

对于孔子的哲学意识，一般学者都把它核心看作是道德伦理思想。而实际上孔子之所以能为“万世师表”，恰恰在于他首先发现并且使用了“选择论”。孔子并非“决定论”者。围绕“决定论”和“选择论”问题，近代科学家还存在着争论。有的是坚持以牛顿机械论为准则，认为自然界的一切事物

都遵守严格的单一因果关系，都可以用数学方程式严格地、确定地描述下来；而更为先进的是，自从统计物理学建立以来，科学家更趋向于认为自然界本没有完全理想的单因果关系，总有无数的偶然因素在破坏着确定的因果关系，使得个体行为呈现出不确定性，因而概率描述是一种和决定论描述同样重要的方法。随着量子力学的产生，就产生了“非决定论”。

人们受牛顿力学的熏陶已久，很难接受在决定论之外，还有“非决定论”的另一种理性思维途径。当然，更难想象，在东方，在中国，早在春秋时代的孔子就是一个非决定论者。但熟悉中国历史和哲学的人们总不能够否认与孔子同时代的大军事家孙武，和孔子的思维方式如出一辙。孙武所创造的军事理论，举世尊崇的《孙子十三篇》，正是把多因果关系所造成的不确定性，即“随机性”原理杰出地运用于战争研究的结果。战争较之其他社会现象更难捉摸，更少确定性，它决不遵从机械决定论规律，而是带有“内部隐蔽着的规律”（恩格斯的），它是“带有若干个极不确定的数的方程式”（马克思）的，这也就是现代数学中的随机性思想。孙子所说：“先为不可胜以待敌之可胜”，就是要把前后遇到的所有随机事件，放在一个统计系统里，下意识地加以比较和思考，接触的随机事件愈多，就愈能暴露隐蔽在随机事件后面的统计规律性。经由“知己知彼”，使对战争全局的认识不断地成熟起来。

孔子栖栖皇皇，奔波了大半生，可惜客观条件使他不能行其道。但是，孔子屡遭劫难而不悔，他自称是：“知其不可为而为之”。他具有如此执著的献身精神，是其师老子所望尘莫及的，而究其原因，这也正是由于孔子在生活实践中，在探索把可能性转变为现实性的过程中，掌握住了社会现象的随机性，——“内部隐蔽着的规律”。孔子的“知其不可为而为之”，并不是主观的、盲目的，而是鉴于“民之于仁也，甚于

水火”，因此他要以大无畏的精神，赋予百姓以仁心仁术，克服一切困难以谋拯救。“志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁”。孔子思想以仁为中心，仁的抽象概念，正体现于“知其不可为而为之”的实践活动中。仁的概念是概率，体现于社会现象的随机性之中。仁与不仁的差异，不是教条的，而是在无限多个可能性中进行选择。孔子称之为“时中”，说明了现实性并非只是必然性的，而是选择性的，是某种选择的必然结果。孔子不得行其志，是一定的时间、地点、条件决定的，而他在他所处的特定的时间、地点、条件下，“知其不可为而为之”，以木铎精神，创造了中华民族文化的瑰宝，流传万世，这却不是那种时间、地点、条件所能决定的。这是孔子一生所自由选择的道路。

沿着孔子的选择论，走向极端，就出现了庄子。庄子的思想包括两个方面，一个方面，否定一切进化都用机械的方式事先规定方向和计划，肯定任何进化都循着与现代科学“耗散结构”理论相通的自组织法则。他认为，偶然性的变革可以掀翻一个世界。他在《齐物论》中以大风为喻，恰与现代著名学者普里高津以白蚁为喻说明混沌产生有序相当。庄子所说‘日夜相代乎前，而莫知其所萌，……而不知其所止’，并不归结于一切都是虚幻的，而是说明偶然性的因素是生生不息，不可逆转的，小小的震荡，可以引起巨大的变革。庄子其人其书其思维，不是抽象化、概念化的，其文字也不是平铺直叙的，他的一切都表明了是经得起临界点上的大涨大落的。他固然看到了人自呱呱堕地，自由选择的途径是有限的，“一受其成形，不亡以待尽”，但“世丧道矣”，不等于“道丧世矣”。这个必然与自由的矛盾，该如何处理呢？“时命大谬”的情况下何以自处呢？他响亮地提出：“不当时命而大穷乎天下，则一反无迹，此存身之道也。……危然处其所而反其性已，又何为哉？”这

个“危然处其所而反其性”，则不但是自由的，而且是全能的。他还指出：在荒谬的世界里，“为轩冕肆志”、“为穷约趋俗”的人；“丧己丧物，失性于俗者，谓之倒置之民。”

庄子痛恨那个荒谬世界，坚决不作倒置之民。他在《知北游》中说：

“……故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐化为神奇，神奇复化为臭腐：故曰：通天下一气耳。”

到了明代中叶，杨慎把庄子的“瓦砾秕糠无非道”，与宋代张载《正蒙》所说的“糟粕煨燂无非教”联系起来，指出历史的颠倒必将再颠倒过来。庄子的混沌导致有序的观念，越往后越趋明朗。如果谁认为庄子思想只能引导人们趋向消极，那并非庄子的过错，而是自己对庄子缺乏理解又缺乏体会的结果。

试将郭象的《庄子注》与庄子本身的思想作一比较是极富兴味的。可从三个方面进行比较：一是对自然的观察。庄子《齐物论》论述从混沌到有序的自组织法则，指出“‘日夜相代乎前而莫知其所萌’，终必走向‘万物皆照’、‘莫若以明’的开放宇宙，而打破‘一受其成形，不亡以待尽’的封闭宇宙；二是对人生、对社会的观察。以《逍遥游》而论，是选择论，而不是决定论，不仅选择环境（小大之辨），也选择自身（随机涨落的‘有待’，而达于新的稳定态之‘无待’），是随机性原理；三是对外部世界与概念世界之间的关系的观察。他代表了被损害、被侮辱者的哲学。他们‘战胜自己，理性用事’，人以为丑，而灵魂极美。他们‘交食乎地，交乐乎天’，希望寄托在民间，寄托在未来。

郭象之旨与庄子的差异如下：

第一，庄子对于自然，提出自组织法则，是从无序到有

序；而郭象则将法则引伸到从无序到有序不同系统之间的统一性。

按照现代协同学，各种不同系统，在一定外部条件下，系统内部各子系统之间通过非线性的相互作用产生协同效应，从混沌状态向有序状态，从低级有序向高级有序。在全然不同学科的全然不同系统的行为之间存在着惊人的类似性。因此，协同导致有序，物体中的相互作用包括着和谐与冲突，有意识的生命的相互作用包括着意识和无意识，通过冲突与斗争达到和谐与合作。列宁说：“辩证法是一种学说，它研究对立面怎样才能够同一，是怎样（怎样成为）同一的。——在什么条件下它们是相互转化而同一的”。郭象注庄，不但注意到“物各自生”——混沌产生有序，而且注意到了物不但“自生”，而且在“自生”之后，它的“四肢百体，五藏精神”都要保持着“不以外伤内，不以物害己”，以保持内部的合作协同，来形成系统的有序结构。这是郭象注庄的基本思想。

第二，庄子逍遥义是相干论，而郭象逍遥义是协同论；庄义是突破性的，郭义是适应性的。庄义由有待达到无待，是通过偶然性赋予了对象以秩序，达于稳定态；郭义则鹏、鷖、椿、菌，都是“有待”的，而“有待”不失，则同于大通，所以“有待”就是“无待”，“无待”就在“有待”之中，没有“有待”也就没有“无待”。

第三，对于客观世界与主观世界的关系：庄子重视个体性，对于客观世界，采取对抗态度，处理个人与外在世界的关系是有选择的，不是一概顺从的。而郭义独标新说，即“独化于玄冥之境”。他对只知践迹，不知逍遥的人是鄙视的。他要求的是顺迹而不夷俗，而又不为俗累，虽在纷烦扰动之中不失逍遥。

由此可知，中国精神现象学，不是专以机械论为模式去探