

思想者

1991

# 宗旨 宣传马克思主义 弘扬民族文化

## 《思想者》第一期目录

本期责任编辑：唐文明

发刊词			1
原著选读	马克思主义哲学是唯物主义	列宁	3
	提高党的理论水平	毛泽东	4
哲学论坛	显学的衰落	王志平	6
	读王夫之著作有感	马序	13
百家争鸣	从中国古代神话看原始思维的意象嫁接	朱岚	20
	泰阿泰德问题与格蒂反例	唐文明	24
社会透视	崔健摇滚曲——一种文化现象描述	张子健	33
	为“本地和尚”一辩	施国弘	39
文化与人生	体验与情绪	邢世民	41
读书评论	爱的超越——《红楼梦》随笔	邢世民	49
短文译丛	读书之道	陈春文译	50
	会受用，也会放弃	陈春文译	52
艺苑杂谈	金石管窥	一平	55
生活情趣	散文	倦	宜秀萍 66
		一个脸被烧伤的男人	庸人 68
		爱你	陈云峰 71
		无言的诠释	张皓 72
		月的情思	韦珏 73
		瞬间	吕静 75
	诗坛	村庄	唐荒 76
		写给二十岁生日	唐荒 77
		醉	陈云峰 78
		烟波烟波烟波……	子虚 79
三言两语	星空	笑竹 80	
	论民主等	唐文明摘 81	
编后语		本刊编辑部	

只要坚持用马克思主义的立场、  
观点和方法去“思想”，那么“思  
想者”就一定会真正得到结果！

刘允涛  
一九五〇年五月

把握时代跳动之脉搏，  
揭示生活现象之哲理。

林 立  
一九五〇年五月

施國弘同志存閱

一九五〇年十月



## 发 刊 词

二十世纪末，世界政治经济格局发生了重大变化，我国经济体制改革也到了关键阶段。新的国际、国内形势要求年轻的大学生树立正确的世界观，以观察、分析现实问题，在建设祖国振兴中华的洪流中完善提高自己。江泽民总书记号召全党认真学习马克思主义理论，特别是马克思主义哲学，充分肯定了科学理论思维的重要性与紧迫性。在改革开放过程中，我们不仅要注重物质文明建设，更要重视理论工作，搞好精神文明建设。只有如此，才可能保证四化建设的顺利进行和正确的政治方向。

我们中华民族具有光辉、悠久的历史，为人类创造了灿烂、辉煌的文化。今天我们批判地继承和弘扬民族这一优秀文化遗产，对于振兴民族精神，进行爱国主义教育，有着十分重要的意义。马克思主义是高度革命性和科学性相结合的理论体系，是党和国家制定正确方针政策的理论基础与根本指导思想。认真宣传学习马克思主义理论，提高自身政治理论水平，坚定共产主义信念和树立正确的人生观，是时代的要求。

本刊是在校系党政领导下，由哲学系学生会主办的学生学术性刊物。以“宣传马克思主义，弘扬民族文化”为宗旨，本着“古为今用，洋为中用”之精神，用马克思主义立场、观点和方法认真剖析人类文化遗产以展示其现实意义；并试图探索，解决社会主义现代化建设中提出的理论和实践问题。通过理性思维，“把握时代跳动之脉，揭示生活现实之哲理，紧跟时代前进之步伐。”

诚然，我们自身还不成熟与完善，存在许多缺点与不足。但我们相信，只要得到领导、老师和广大同学的热情支持与帮助，我们将在实践中不断得到提高，并成长，将不负于历史赋予我们的重任！

本刊开辟“原著选读”、“哲学论坛”、“百家争鸣”“社会调查”  
“生活情趣”等十多个栏目，主要选登校内、外学生作品，以求相互  
交流，提高！

竭诚欢迎大家扶正和赐稿！

本刊编辑部

## 马克思主义哲学是唯物主义

列 宁

马克思主义的哲学就是唯物主义。在欧洲全部近代史中，特别是18世纪末叶，在进行了反对一切中世纪废物，反对农奴制和农奴制思想的决战的法国，唯物主义成为唯一彻底的哲学，它忠于一切自然科学学说，仇视迷信，伪善行为及其他等等。因此，民主的敌人便竭尽一切力量来“驳倒”破坏和诋毁唯物主义，维护那些不管怎样总是维护或支持宗教的各种哲学唯心主义。

马克思和恩格斯十分坚决地捍卫了哲学唯物主义，并且多次说明，一切离开这个基础的倾向都是极错误的。在恩格斯的著作“费尔巴哈论”和“反杜林论”里十分明确和详尽地叙述了他们的观点，这两部著作也同“共产党宣言”一样，都是每个觉悟工人必读的书籍。

但是，马克思并没有停止在18世纪的唯物主义上，而是把哲学向前推进了。他用德国古典哲学中的成果，特别是用使费尔巴哈唯物主义哲学能以产生的黑格尔体系的成果丰富了哲学。这些成果中最重要的就是辩证法，即最完整深刻而无片面性弊病的关于发展的学说，这种学说认为反映永恒发展的物质的认识是相对的。自然科学的最新发现，如镭，电子，元素变化律等，不管资产阶级哲学家们那些“重新”回到陈旧腐烂的唯心主义学说怎样说，却灿烂地证实了马克思的辩证唯物主义。

马克思加深和发展了唯物主义，使它成为完备的唯物主义哲学，把唯物主义对自然界的认识推广到人类社会的认识。马克思的历史唯物主义是科学思想中的最大成果。人们过去对于历史和政治所持的极

其混乱的武断的见解，为一种极其完整严密的科学理论所代替，这种科学理论说明，由于生产力的发展，从一种社会生活结构中会发展出另一种更高级的结构，例如从农奴制中生长出资本主义。

人的认识反映不依赖于它而存在的自然界，也就是反映发展着的物质；同样，人的社会认识（就是哲学、宗教、政治等各种不同的观点、和学说）也反映社会的经济制度。政治制度是经济基础的上层建筑。我们知道，例如现代欧洲各国的各种政体，都是为巩固资产阶级对无产阶级的统治而服务的。

马克思的哲学是完备的哲学唯物主义，它把伟大的认识工具给了人类，特别是给了工人阶级。

## 提高党的理论水平

毛泽东

我们首先要问，我们党的理论水平是高还是低呢？近来马克思列宁主义的书翻译的多了，读的人也多了。这是很好的事情。但是否就可以说我们党的理论水平提得很高了呢？确实，我们的理论水平是比过去高了一些，但是按照中国革命运动的丰富内容来看说，理论战线就非常之不相称，二者比较起来，理论方面就显得非常之落后，一般地说来，我们的理论还不能同中国的实践相平行，更不去说理论应跑到实践的前面去，我们还没有把丰富的实际提高到应有的理论程度。我们还没有对革命实践的一切问题，或重大问题加以考察，使之上升到理论阶段。

我们读了许多马克思列宁主义的书籍，能不能就算是有了理论家呢？不能这样说。因为马克思列宁主义是马克思、恩格斯、列宁、斯

大林根据实际创造出来的理论，从历史实际和革命实际中抽出来的总结论。我们如果仅仅读了他们的著作，但是没有进一步地根据他们的理论来研究中国的历史实际和革命实际，没有企图在理论上来思考中国的革命实践，我们就不能妄称为马克思主义的理论家。如果我们身为中国共产党员，却对于中国问题熟视无睹，只能记诵马克思主义书本上个别的结论或个别的原理，那末，我们在理论战线上的成绩就未免太坏了。如果一个人只知背诵马克思主义的经济学或哲学，从第一章到第十章都背得烂熟了，但是完全不能应用，这样就是不是算得一个马克思主义的理论家呢？这还是不能算作是理论家的。我们所要的理论家是什么样的人呢？是要这样的理论家，他们能够依据马克思列宁主义立场、观点和方法，正确地解决历史中和革命中所发生的实际问题，能够在中国的经济、政治、军事、文化种种问题上给予科学的解释，给予理论的说明。我们要的是这样的理论家。假如要做这样的理论家，那就要真正领会马克思列宁主义的实质，真正领会马克思列宁主义的立场、观点和方法，真正领会列宁斯大林关于殖民地革命和中国革命的学说，并且应用了它去深刻地、科学地分析中国的实际问题，找出它的发展规律，这样才是我们需要的真正的理论家。

现在我们党的中央作了决定，号召我们的同志学会应用马克思列宁主义的立场、观点和方法，认真地研究中国的历史，研究中国的经济、政治、军事和文化，对每一问题要根据详细的材料加以具体的分析，然后引出理论性的结论来。这个责任是担在我们身上的。

《党贵平摘编 · 题目是编者加的》



## “显学”的衰落

### ——论墨学骤衰的主因

王志平

春秋战国时期是我国思想史、文化史上的黄金时代。当时经济制度和阶级关系急剧变革的历史风云，孕育了一场“百家争鸣”的丰沛山雨。儒、道、墨、法、名、阴阳等学派相继出现。其中儒、墨两家影响最大，并称“显学”。然而他们的历史命运却大相径庭：儒学自汉以后一跃成为统治中国二千余年的正统意识形态；墨学却骤衰于秦汉之际，成为“绝学”。经深入研究探索发现，墨学衰亡的原因是很多的但违背血缘宗法制度，却是其骤衰的主要原因。

也许孟子是最早意识到这一点的思想家。在战国墨学尚处于鼎盛之时，孟子站在墨家反对派的立场上，以孔子儒学的捍卫者和后继者自居，以“正人心，息邪说，距诐行，放淫词”（《孟子·滕文公下》）的战斗姿态，对墨学进行了猛烈的抨击：

“……墨子兼爱，是无父也；无君无父，是禽兽也。”（《滕文公上》）

孟子带着其学派固有的偏见，认为“无父”就是“禽兽”，这显然说得有些过头。但他却反映了一种事实：墨子兼爱理论，违背了当时的血缘宗法制度。可惜孟子的评论，被后世治墨者看作语言“不美”的表现而忽视了。因而他们对墨学衰亡原因的探讨尽管不乏真知灼见，令人

耳目一新，但却没有抓住主要原因。

我们觉得探讨墨学之所以衰亡，必须从古代文明的源头谈起。大家知道，以云南元谋猿人的出现为标志（约公元前170万年），我国大陆原始人类开始诞生。漫长的一百多万年的历史，大概可以分为原始群血缘组织，母系氏族公社，父系氏族公社等几个历史阶段。母系氏族“只知其母，不知其父。”非母系血缘不得在氏族中生活。到了父系公社，随着农业和畜牧业的发展，有了剩余产品，出现了私有制和父权制。为了确保财产继承权，需要确立和巩固父系血缘关系。自此中国奴隶制不仅保留了公社共同体的外壳，而且其政治组织、经济结构和宗法血缘关系也紧密结合在一起。从夏禹开始，就建立了以“家天下”为特征的宗族统治。商代自武丁以后确立了嫡长子继承制，<sup>(1)</sup>这说明商代的宗法制已日趋完备。周代是血缘宗法制成熟的朝代。其宗法制度的核心是确立按宗族血缘关系来“受民受疆土”的继统法。周天子既是全国最高统治者，又是全族的最大宗族长。他利用宗族血缘纽带，按父权家长制的班辈来分田制禄，设官分职。天子与诸侯、卿大夫、士，既是政治上的君臣隶属关系，又是血缘上大宗和小宗的关系。所辖村邑的“子弟”“庶人工商”，也“各有分亲”，“皆有等衰”（《左传·桓公二年》），都紧锁在血缘的纽带上。就这样，血缘宗统维护君统，族权强化王权，家规补充国法，利用温情脉脉的血缘面纱，来调整统治者内部、统治者与被治者之间的关系。这种血缘宗法制经过千年的积淀和强化，到孔墨之时，已成为一种牢固的民族心理和社会心理。儒家顺应了这种心理。孔子对周代的血缘宗法制极力赞美，“周监乎二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）并提出“君君、臣臣、父父、子子”（《颜渊》）。

①参阅丁山著，《甲骨文所见氏族及其制度》

因为在古代中国这样的宗法农业社会里，从家庭到家族，宗族直至国家，父为一家之长，君为一国之长，所以儒家特别强调君父、宗法、家族。“天下之本在国，国之本在家”（《孟子》）“欲治其国者先齐其家”（《大学》），强调尊祖敬宗，“人道亲亲也，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故族”（《大传》）。可以说，儒家思想的源头正是西周的血缘宗法制。儒家思想、一家一户的小农经济和血缘宗法从此结下了不解之缘，三位一体，难解难分。它无孔不入地渗透到社会生活中去，故儒家强调君父，不仅符合统治者的口味，也适应了宗法农业社会一般群众的心理。人们不知不觉地接受了儒家思想，因而儒学具有强大的生命力。在天下大乱，诸侯割据的时代，儒家也许不如法家急功近利的耕战政策一时凑效，但到了大统一时代，儒学必定能成为正统思想。秦始皇反儒坑儒，撕掉了儒家的血缘面纱，以赤裸裸的功利主义进行统治，不但儒未坑尽，反而使横扫六国，一匡天下的大秦帝国，在统一后短短十几个年头就灰飞烟灭。原因就在于儒学扎根于血缘宗法制之中，只要以血缘宗族为纽带的小农经济存在，就很难根绝儒家思想。刘邦建汉初年，轻视儒学，自以为马上打天下，就可马上治天下，但在建汉近七十年后，汉武帝终于接受了董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议。自此不管何人，何民族统治中国，儒家总是稳稳处于思想统治地位，儒家与宗法农业社会几乎一体化了。

墨家思想的源头却是无宗法的氏族社会。墨子对传说中的“禅让”制进行讴歌：“古者尧举舜于服泽之阳，授之政，天下平。禹举益于阴方之中，授之政，九州成。”（《墨子·尚贤上》下引《墨子》只注篇名）面对当时“国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和睦”（《兼爱中》）的现象，墨子提出“兼以易别”，“以兼相爱，交相利之法易之”（同上）。所谓“

兼”，是互相彼此的意思，即不分人我，“视人之国，若视其国；视人人家，若视其家；视人之身，若视其身。”（同上）墨子认为，“兼”是“圣王之道”，是使王公大人的统治得以安稳，万民衣食得以丰足的根本办法。以兼易别的根本内容是兼爱，兼爱是墨家学说的核心。兼爱的根本要求和特征是爱无差等。

墨子认为，“若使天下兼相爱，爱人若其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？盗贼亡有。犹有大夫之相乱家，诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治”。（《兼爱上》）墨子还以孝为例，论述了爱无差等的思想。他认为必须先爱别人的父母，别人才会爱自己的父母。爱别人的父母是使自己的父母得到爱护的前提，“必吾先从事乎爱利之亲，然后人报我以爱利吾亲也。”（《兼爱下》）

墨子“爱无差等”式的“兼爱”，从本质上讲，对血缘宗法道德和等级制度是一种否定，一种突破，有其现实和历史的积极意义。然而这种不讲宗族不分亲疏的爱，似乎与宗法农业社会的人情心理不符。中国人的宗法观念一直很强，国家修国史，家族修家谱，祠堂，修祖坟。用血缘纽带来沟通宗族间的思想、行为。宗族里有人发迹即被认为是祖先阴德的化护，是整个宗族的光荣。为培养宗族里的某个人，不惜动员全宗族的力量，被培养的人也希望能出人头地，光宗耀祖，以报答自己的宗族。因而游子们对故乡和宗族的依恋绵绵不断。这种重家族讲人情的观念已浸润到我们民族的心理之中，直至近现代，此风犹存。墨子反宗

法思想，不符合浸透了血缘宗法思想的一般人的心理，故在几千年的宗法农业社会里站不住脚，亦是自然之理。

墨子兼爱学说的一个重要内容是尚贤。他抨击宗法制的世卿世禄制度：“今王公大人，其所富，其所贵，皆王公大人骨肉之亲，无故富贵，面目美好者也”（《尚贤下》）。只要是骨肉之亲，即使是“不能治百人者”，却“使处乎千人之官”（《尚贤中》），这属于“赏不当贤”。赏不当贤，就必然会“罚不当暴”。使做善事的贤人得不到奖励，做坏事的恶人得不到惩罚，长此以往，将会“失措其国家，倾覆其社稷”（同上）。鉴于此，墨子以忧国忧民之心，大声疾呼“尚贤”，实行无宗法的贤人政治。墨子说：“尚贤者，天鬼百姓之利，而政事之本也。”（《尚贤下》）进而提出“古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断之以令”（同上）。他主张社会公平竞争，举贤不应看门第出身，谁有才能就推举谁。墨子继承了西周以来思想家们的朴素辩证法观点，豪迈地提出：“官无常贵，民无终贱。”（《尚贤上》）。要求统治者举贤“不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色”（《尚贤中》）。即使“骨肉之亲”，如果知其无能，应坚决不用。而如有经世治国之才，符合“兼相爱，交相利”标准的，即使是一般的穷人，贱人，也要委以重任。他举例说：“古者舜耕历山，陶河濒，渔雷泽，尧得之服泽之阳，举以为天子。伊挚有莘氏女之私臣，亲为庖人。汤得之举以为己相。……傅说披褐带索，庸筑乎傅岩，武丁得之举以为三公。”（《尚贤中》）舜、伊尹和傅说都是下层的穷人，但因他们爱人利人，是天下最贤的人，结果被尧、汤、武丁推举为天子、宰相，使其治理天下，天下从此太平。这一切，并非“骨肉之亲”或“面目美好”在起作用。由此他得出结论：“上欲祖述尧舜

禹汤之道，将不可以不尚贤。夫尚贤者，政之本也”。（《尚贤上》）墨家的这种不分亲疏贵贱，唯才是举的思想，是对传统“亲亲有术”宗法制的否定，是小生产者希望参与政治，改变自身政治经济地位要求的反映。然而在宗法农业社会里，墨子的尚贤说只是一种高尚的不切实际的空想。墨家的兼爱尚贤说，由于与血缘宗法制度格格不入，遭到了社会的排斥，最终趋于衰亡。

墨家学派是先秦诸派中最富有科学精神和逻辑精神的学派。墨家的科学思想十分丰富，光学、力学、声学和数学等诸多方面，皆有研究，提出了不少精辟的理论。其逻辑学总结了中国古代科学思维和言词交往的方法、形式和规律，提出了颇为完整和系统的理论体系。它不仅包含普通逻辑的概念、判断、推理和论证的理论，还包含丰富的辩证逻辑思想因素。然而它却未能象古希腊科学、逻辑思想那样，成为西方近代科技的酵母。而是至秦骤衰，一蹶不振。这同样是由于科学、逻辑思想不符合血缘宗法制度之缘故。

科学的任务在于探求自然物体，自然现象的形成及其变化，不仅要求了解万事万物“其然也”，更主要的是在于认识“其所以然也”。它以揭示自然界的真相，追求真理为终极目的。这就要求科学工作者要有一个敏锐的、擅于逻辑思维的大脑，有一个不人云亦云、不盲从的态度，有一种追根求源，不达目的誓不罢休的毅力。这样必然危及血缘宗法制。因为血缘宗法制与祖先崇拜，先王崇拜是紧密相连的。这种崇拜不允许人们对祖先、先王本身及言行提出疑议，否则就是大逆不道的事情，是“不肖”之子，应由家法或国法处以极刑。在儒家经典里，“圣人曰”“先王曰”之语，比比皆是，把“先王”“圣人”的言论当作检验真理的唯一标准，而不对这些言论加以科学的推理论证。西方中世纪的经院哲学尽管荒谬无比，还对上帝的存在作了本体论、目的论和宇宙论的

证明。而我国古代血缘宗法制度却根本不许进行逻辑论证。墨子提出了“三表法”——“上本之于古者圣王之事”，“下原察百姓耳目之实”，“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”，作为判断是非真理的标准。后期墨家提出了较完备的科学实验和逻辑思想，以此作为检验真理的手段，这些不仅无法满足宗法社会的需要，在统治者和儒家看来，科学还有害无益。孔子曾说：“作淫声，异服奇技，以疑众，杀。”（《礼记·制命》）由于科学逻辑思想不适应血缘宗法制，因而遭到了社会的排斥。科学技术被贬斥为“贱工末技”“九九贱技”，属“雕虫小技”，且使人“玩物丧志”，是“君子不齿”的事情。所以我们可以说，违背血缘宗法制度是墨家骤衰的主要原因。

墨学兴盛得快，衰亡也骤。作为一个独立的学派，墨学消失了。但其思想作为一种暗流，在后世时隐时现。从历代农民起义的口号里，依稀仍可辨认出墨学以兼爱为核心的平等思想。清初颜元的“习斋之学”，“表面上看来好像是儒学，而实际上则是墨子学术的复活”。<sup>①</sup>从魏晋刘徽的《九章算术注》里，我们可以看出墨家逻辑学在其中的应用。而北宋大科学家沈括在《梦溪笔谈》里，对小孔成像，凹面镜成像，凹凸镜的放大和缩小作用，以及声学上的共振现象的研究，很难说，他没有受到墨家科学思想的启发和影响。

（作者：兰大哲学系研究生 责任编辑：张 林）

<sup>①</sup>侯外庐《中国思想通史》第五卷第374页。

## 读王夫之著作有感

### ——漫谈对传统哲学的批判与继承

· 马 序 ·

(内容提要：本文通过对王夫之著作的分析，批驳了学者对王夫之思想的错误理解。认为：王夫之对“经星以上之天”的论述显系唯心论而与理学有同；“大公与小私”之辩实乃以天命泯灭自我而并非解放个性；王夫之君权神授之社会政治思想显系封建专制主义糟粕而非民主思想之启蒙。最后，作者认为应以马克思主义为指导，对传统哲学进行批判继承。)

近数十年，学者对王夫之思想推崇备至，说他总结了中国古代哲学，清算了宋明理学，建构了唯物论与朴素辩证法相结合的新型哲学体系，具有解放个性，要求民主的近代启蒙思想，等等。在我细读王夫之著作之后，深感上述评论失当过甚。

#### <一>

王夫之宇宙发生论的最高范畴，绝对本体是“一”，即“天”。他说：“今夫天，则浑然一而已矣。天居一而统万。”（《尚书引义》卷三）“道之大原惟天地。”（《尚书引义》卷四）“天”分两个层次：“经星（即恒星，或称“七曜”、“霄上”）以上之天”和“附地之天”。)

学者经常引述王夫之讲天即气，理不离气的话。比如：“天即以气言之，道即以天之化言，固不得离乎气而言天也。……理与气互相为体，而气外无理。”（《读四书大全说》卷十）等等。学者们由此看到了“反理学唯心论的唯物主义思想，”而不断拔高，尽力赞颂，要求读者继承弘扬。然而，以上都是王夫之就“附地之天”说的，而对“经星以上之天”则别有一番议论。



“经星以上之天”无气，亦无“理”，只有不可名之为理的潜在之理。王夫之说：“经星以上，苍苍而无穷者，马行之气所不至也。因此，知凡气皆地气也。出乎地上，则谓之天气，一升降，皆天地之间以纒媪者耳。《月令》曰‘天地下降，地气上腾’，从地气上升而若见天气之下降，实非此晶晶之中有气下施以交于地也。经星以上之天，既无所施于下，则附地之天亦自体之气以与五行之气互相含吐而推荡，明矣。天主量，地主实；天主理，地主气；天主澄，地主和。故张（载）子以‘清虚一大’言天，亦明乎其非气也。不于地气之外别有天气……。气，有质者也，有质则有未有质者。《淮南子》云：‘有夫未始有无者’，所谓先天者此也。乃天固不可以质求，而并未有气，则强欲先之，将谁先乎？张子云‘清虚一大’，立诚之辞也，无有先于清虚一大者。……自霄以上，地气之所不至，三光之所不行，乃天之本色。天之本色；一无色也。无色，无质，无象，无数，是以谓之清也，虚也，一也，大也，为理之所自出而已矣”。（《思问录·外篇》）王夫之再三强调：“天者，理而已矣。”“天者，理之无间者也。”（《张子正蒙注》卷一）

王夫之认为，“经星以上之天”是潜在之“理”，它派生理、气，化生天地万物。这是讲精神性的“理”是本原，本体，显系唯心论。学者们只看到夫夫之与理学之异，而无视其同，是失之片面了。

## <二>

王夫之将天命、天理落实在人心之中，从而使外在权威取得内在规范形式，要求人们自觉遵行。

王夫之认为，唯人才有认识的和道德的主体自觉意识，即“我”。他说：“二气之精，五行之粹，得其秀而最灵者，唯人耳。……禽兽草木不能有我，而唯我能备物。”（《读四书大全说》卷十）“人道则为

人之独”（《思问录·内篇》）。仁、义、礼、智“四德”唯人心可“思”。又说：“人心者，人固有之。……此人心者，既非非心，则非非性。故天下之言性者，亦人心为之宗。”（《尚书引义》卷一）论者据此认为，王夫之之重视人的自觉意识，独立人格，自我价值，所以是主张个性解放的人文主义者，启蒙思想家。这是误解。

王夫之认为，人是二重化的。“利”、“欲”体现个人利益，“意”“情”体现自我意识，是“小体”之“私”；“义”“理”“性”“志”体现天命、道体，是“大体”之“公”。（见《读四书大全说》卷十、《思问录·内篇》、《思问录·外篇》）所谓“人心”，乃“人固有之心，备万物于我者而心之。”（《读四书大全说》卷二）即天命仁义礼智之“道体”：“本心”，所以说：“心者，天之具体也。”（《思问录·内篇》）所谓“我”，乃“大公之理所疑”，“非私”（同上），所以说：“惟体道者能以道体物我，则大以道，不以我。”（《张子正蒙注》卷四）对待“大”“小”，“公”“私”的原则是，以大制小，扬公抑私，即“奉一为本”。王夫之说：“大体固行于小体之中，……大小则无一致也。”然“惟小体不能为大体之害，故养大者不必弃小者，若小体便害大体，则是才有人身，便不能为圣贤矣。”故小害大，则屏其小而务其大”。“先以大体，则小体从令而物无不顺，此大人之所以备物而诚。”（《读四书大全说》卷十）王夫之既讲有我，又讲无我。他说：“或曰圣人无我，吾不知其奚以云无也。我者，德之主，性情之所持也，……呜呼！言圣人而无实，则且以圣人为天地之实迹，而人道废矣。”（《诗广传》卷四）又解释说：“无我者，为功名势位而言，圣人外物之大用；于居德之体而言无我，则义不立而道迷。”（《思问录·内篇》）这就是说，要有“大体”之“私”，要无

“小体”之“我”。“大体”之极致，是“无欲”“无私”、“纯一至善”“统众理之神”，达到“与天通理”（《张子正蒙注》卷五），即完全实现天命而与天合一。王夫之说：“圣人无往而非道，其大无外，其小无内。”（《四书训义》卷十九）“圣人犹天也，……圣人之承天佐民者至矣。”（《周易外传》卷五）众人则必须奉行“以天为宗”，而“畏圣人之言”（《俟解》）。

王夫之称以“大”“公”灭“小”“私”的原则为“~~繫~~矩之道”（见《读四书大全说》卷一）。他说：“以义制利，以理制欲者，天理即寓于人情之中，天理流行而声色货利从之而正。”（《周易内传》卷三）“私欲净尽，天理流行，则公矣。”（《思问录·内篇》）“孳孳为利，请之勤俭持家……，此之谓禽兽。”（《俟解》）等等。实乃以天命泯灭自我，即以封建主义神秘整体吞噬人之个性。这哪里是什么“解放个性”呢？指枷锁。桎梏为启蒙工具，其效应必是禁固思想。

### <三>

王夫之认为，君子体现天命，故主张君主独裁专制。他说：“主一以御众”（《诗广传》卷一），“君子君一，小人民一”（《周易外传》卷六）。“君一而已，犹父之不可有二。”（《读通鉴论》卷六）又说：“主国有大分，则君者神人之主，而其尊莫尚焉。”（《四书训义》卷三十八）“君用独以御众”（《周易外传》卷六），“君人者有独制……，黜陟者一人之大权，从违者一心之独断也。”（《尚书引义》卷六）王夫之不仅基本否定了农民起义军，而且反对士大夫抗击异族入侵的自发行动。他说：“气者用独者也，”故以“众气”“士气”为非；民权畸重，则民志不宁。”（《尚书引义》卷四）。

王夫之认为君权神授不可侵犯。他说：“天子者，天之所命也。”（《读通鉴论》卷二十六）。“天子即无道如桀纣……而无敢废置者。”（《读四书大全说》卷十）这从儒家传统主张“汤武革命”的立场后退了一步，是遂明末以后之民主思想的。

王夫之甚重视人民。比如他说：“人归即天与”（《张子正蒙注》卷三），“人之所同者即天”（《读通鉴论》卷七）。“民新治之地，君弗得而侵焉。”（同上，卷二十二）。“古之天子，未尝任独断也。”（同上，卷十三）“不可以一人废天下”（同上，卷十四），“不以一人私天下”（《黄书·宰制》）。等等。论者据此判定“王夫之具有近代民主主义思想”。却背离事实太远。因为，第一，上引王夫之的话，都是讲天子要“奉天下之公理，不得复守一己之私义。”（《读四书大全说》卷十）他认为，“法备于三王，道著于孔子。”（《读通鉴论》卷一）“周道宜从之大径大法。”（《周易内传》卷四）要求天子奉行先王法规，不得以“私意”“玩人”（见《思问录·内篇》），亦即不能变革传统。第二，王夫之讲的“民心”“人与”有个前提，就是“民必依天立命”，“民之重，重以天也”（《尚书行义》卷四）。帝王亦须“奉天以观民”（同上）所以，君民皆须“以天为宗”，而君主体现天命“居一以统万”。这是君“主民”，而非“民主”。

王夫之维护封建主义等级特权。他说，天地“位”之高，“财”之富者统治和役使贱且贫者。“胥为人矣。举彊武质文，效功立能之生理而统之以位。位者，天地之所以治人也。举赋质修事，功能警情之生机而统之以财。财者，天地之所以用人也。……故翕天下以位而人统乎人，人乃以统乎物；登天下以财而用乎人，人乃用乎物。”（《周易外传》卷六）人伦亲疏，等级卑贱，皆“天地制人以界”之

“不可移也”之“天秩”（《读通鉴论》卷十四，卷二十二，《黄书·原极原极》）。王夫之认为，血缘宗法，世卿世禄必须维护（见《读通鉴论》卷二十二、卷二十九、卷十五，《张子正蒙注》卷入），三纲五常，三从四德不可违悖（见《春秋家法》）。他说“礼”乃“天理自然之则”，人必“克己复礼”。（见《四书训义》卷三十，《读四书大全说》卷六）所以反对“返朴”，回归“自然”（《俟解》）他说：“张子之学以礼为为鹄”（《张子正蒙注》卷二），实亦夫之自道。

王夫之主张之“均田”，并非论者认定的“破除土地私有制”，

而是儒家传统主张的“限田”。

他说：“限也者，均也；均也者，公也。……均之者，非齐之也。”（《读通鉴论》卷五）天地之化，……亦以不齐而均。”（《思问录·外篇》）均田，实质是按等级特权分配土地，以巩固封建剥削制度。

将王夫之的上述社会政治思想粉饰为“民主思想”，不正是宣扬了封建专制主义吗？

#### <四>

由以上的情况，我想到对传统哲学的批判与继承是不是应该注意以下几个问题？

（一），要全面、细致、深入、客观地研读原著，而不要主观臆造，断章取义、以偏概全、褒贬无据。

（二）中国古代有许多伟大思想家、哲学家，他们的思想在历史上起过积极作用，有些现在还有生命力。然而，它们作为思想体系都属于奴隶制度，封建主义意识形态。所以，在汲取其成果时，不能不首先分辨其性质，并经过必要“处理”再予以吸收。

（三）那些唯心主义哲学、封建专制主义政治思想之中，不乏真知

卓识及有用的资料。在作为糟粕批判时，应汲取其有营养的因素。

总之，粗粕与精华存在于传统哲学之中，形而上学地剥离为二是作不到的，需要的是：分析、辨别、冶炼、改铸。要继承也需要经过批判，要批判的并非不能继承。关键的是以马克思主义为指导，实事求是地对待传统哲学。避免“一律弘扬”或“全部批臭”的片面性。

< 责任编辑：张 林 >

## 从中国神话看原始思维的意象嫁接

朱 岚

### <内容提要>

本文是作者《中国古代神话和原始思维》提纲中的第二部分。文中通过对伏羲、西王母、女娲、嫦娥等神、龙等图腾的解析，阐明这些神话形象都是原始思维意象嫁接的产物，意象嫁接是原始思维的一个特征。特别地，对“龙”的图腾的分析，提出了一些新的看法，对何新关于“龙”的考证作了修正。

在这里有必要提及，作者在原文的第一部分主要讲了两个问题：（1）神话的产生，神话对原始人具有“工具意义”；（2）原始思维的最显著的特征：自然人格化。此外，关于意象嫁接的更深层原因，作者只从原始思维的“非概念性思维”特征作了分析，这似乎还不能充分说明问题。尽管如此，上述这些都被作者归于原文的第三部分。因此，要详细、透彻地阐明意象嫁接这一原始思维特征，还有待于作者的进一步工作。

—— 编者

虽然在一些神话记载中盘古是一位巨人，女娲、西王母在后来也以美女的面貌出现，但是在中国的原始神话中，神往往以非人形相出现。

《帝王世纪》中说：“庖牺氏蛇身人首。”《拾遗记》中说：“蛇身之神，即羲皇也。”伏羲是人首蛇身的形相。其他神的形相也类似。创造人类的女娲，在《帝王世纪辑存》中被称为“承伏羲制度，亦人头蛇身，一日七十化。”是与伏羲一样的怪物。西王母更可怕，“其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜”，并非后世所谓“年三十许”，“容颜绝世”的美人。千百年来为多少人心驰神往。膜拜讴歌的嫦娥在偷吃不死之药、奔向月宫之后，便成了一只癞蛤蟆。

这是一个很有趣的现象。常识认为，人根据自己的形象创造了神。事实上，这是人类步入文明之后的事。原始思维虽然是以人观物，自然人格化的方式，但却不是以人相神。因为，在原始思维中，原始人没有明确的自我意识，也没有明确的类意识。他的“心灵投影”是类活动的人格化投影，而不是人之形相的外摄。神话原型，取材于原始思维意象，只能来源于人“身临其境”的自然界——一个混沌的世界；包括人自身。自然的威力也由于人与世界的多向作用而变得更神秘。更不专一了。因此，神话的原型（或谓母题）是一个联想群。这正是原始思维的一个重要特征——意象嫁接。

“意象嫁接”就表层结构而言，是由各种不同的物相拼合出一个新的形象，如上所述说伏羲显然是人首和蛇身的嫁接。其实，不论一个新的意象复杂到何种地步，我们总可以解析出其原始意象来。让我们以对龙的意象的解析来说明这一问题。

在目前的研究中，对龙的原始形象持有不同看法。我觉得，若以原始思维“意象嫁接”的特点来看待龙的图腾的原型，便不难作出解释。

何新同志在《诸神的起源》一书中认为龙的图腾始于“云”，后来，



他又撰文提出龙其实就是鳄鱼。他通过对“龙”字的音训、形训，充分剖析考古学材料，其工作是颇有成效的，不过，他未能把二说贯通起来。其实，说龙即云，和说龙即鳄鱼，并不矛盾。云和鳄鱼各是龙之意象的一部分。要真正理解龙之意象如何衍生，须把二者变通。一方面，云与龙之意象之产生有关，但更主要的是云制约了龙之性。何以然？龙不是静则入于水，动则飞升于天吗？这就是何新所说的“就龙来说，云，以及云和雨的功能性关系（云产生雨）就是产生龙的意象的基础”。同时，云是龙之性产生的基础。龙的特征，即《管子·水地》所说：“欲小则化为虫，欲大则藏于天下。欲上则凌于云气，欲下则入于深泉。变化无日，上下无时。”对此，何新作了几点概括：1·大小不定，长短无形；2·春以后见于天，秋以后隐其形；3·可以发光（景云），可以变黑（乌云）；4·来之于水泉，可以说，龙之性从云，是主要的方面。

龙之形相主要地化生于鳄鱼。《说文》：“龙，鳞虫之长。”《左传·昭公二十九年》：“龙，水物也。”近读何新同志有关文章，他通过新的考证称龙是鳄鱼，这是有见地的，就形相言，龙确实化于鳄鱼。半坡型彩陶绘龙。内蒙三星他拉出土的新石器时代红山文化玉龙的形象也提供了这方面的证据，从中可以看出龙的图腾的原始痕迹就是“鳞虫”类。

从这些原始意象出发，龙便综合诸物象而成为我们今天所见到的“角似鹿，头似蛇，眼似鬼，项似蛇，腹似蛋，鳞似鱼，爪似鹰，掌似虎，耳似牛”这样一个神奇怪诞的大杂烩。从这里我们可以看出“意象嫁接”的特征。我以为，何新同志在《诸神的起源》中以地理根源否定龙是以生物为意象，以及他以有生物意象而否定龙的意象化生于云，都是有所偏颇的。我的观点是：龙之生物意象是鳄鱼，龙之性相是云，龙之变化行藏本于云之缥缈无定，变化无常。而对龙的崇拜则是由于人们对鳄鱼

的畏惧和云对人类生活的巨大影响。龙之意象之生成是原始思维“意象嫁接”的结果，对龙的图腾崇拜是原始思维的“自然人格化”。“对于原始人来说，存在物的图象自然是我们叫做客观特征的那些特征与神秘属性的混合。图象与被画的、和它相象的、被代理了的存在物一样，也是有生命的，也能赐福或降祸。”龙就是这样的具有活泼的生命力的、能上天入地、呼风唤雨的神灵。

需要指出的是，“意象嫁接”并不是自由自觉的，而是无意识的，不自觉的。正因如此，神话才是人民通过幻想“用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”（马克思语）。这是先民们物质生产活动的结果，是自然历史的产物。龙之性相得之于云，不正说明了水、雨与人类的关系吗？羿射十日的神话很能说明问题。“尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。……尧乃使羿……上射十日。”这则神话反映了干旱对人类构成的威胁和人类与自然的不懈斗争。日数有十，可见旱情之烈，羿射十日，则是人们幻想之结果。其实太阳也是意象嫁接的产物。十日是帝俊之妻羲和所生，而太阳的生物意象是三足鸟，阳鸟或金乌，这又是意象嫁接的神奇。月亮的意象则是月的本体与蟾蜍、桂树的嫁接。可见，在中国原始神话中，大多数神的意象都是类似的各种意象的嫁接物。

因此，我们有理由说“意象嫁接”是原始思维的一大特征。在原始神话的意象生成的过程中，“意象嫁接”起着决定性作用。可以说，原始思维中“自然人格化”的思维特征决定着神话生成的心理态势，而“意象嫁接”的特征则决定着图腾意象的感性形式，至于意象生成的深入研究，在这里还没有做一般的分析。

（作者，兰大哲学系研究生

责任编辑，唐文明）

## 泰阿泰德问题与格蒂反例

唐文明

关于对知识本性的反思，在西方哲学史上至少有三种不同方式的提问：(a) 什么是知识；(b) 知识是如何产生的；(c) 我们在何种意义上使用“知识”一词的，即，在现实生活日常言语行为中，我们总是把什么冠以“知识”的称号。不同的问法决定着不同的回答方式。很显然，(a)、(b) 具有浓厚的形而上学味道，从现代的观点来看，它们是引人误解的。因为其中似乎假定了有一种叫做“知识”的实体的存在。(c) 尽管很象当代分析哲学家们的发问方式。但是，在一些文献资料中，常见的却是另一种更为直接的方式：(d) 当某人说他知道某件事情时，这意味着什么。或者说：人们是在何种意义上使用“知道”一词的？(d) 与 (c) 一般被认为是相同的，但是由于对“知道”一词的理解存在着混乱——可能是传统习惯所致，也可能是执着追求确定性所导致的某种错位——因此 (d) 和 (c) 往往被同时误解，而又在具体的分析过程中发现矛盾，这就导致了許多无休止的争论。在《泰阿泰德篇》中，柏拉图就试图回答这样一个问题：“正确的意见与知识有什么区别？”这就是泰阿泰德问题。柏拉图的努力使得知识的传统定义得以产生。一般表述如下：

< I > S 知道 P，当且仅当：(i) P 为真；(ii) S 相信 P；  
(iii) S 有理由相信 P。

类似的表述还有：

< II > S 知道 P，当且仅当：(i) P 为真；(ii) S 肯定 P 为真；  
(iii) S 有权肯定 P 为真。（参见《哲学译丛》8·3·4、90·1）。

定义 II 是由艾耶尔给出的。“有权力”与“有理由”的进一步区别

涉及到知识作为伦理学事实这一特征，在后文我将谈到这一点。

柏拉图自以为解决了泰阿泰德问题。他把“有理由”当作知识相对于真意见的优势，这种看法奠定了理性省察在知识中的重要作用。但是同时也使知识与想象中的确定性明目张胆地同居长达十几个世纪。经过休谟怀疑论的警钟和康德纯粹理性的批判，到现代西方哲学的产生，传统的形而上学世界观受到了严重的打击，“拒斥形而上学”成了新的口号，人们给旧的形而上学宣判了“死刑”，哲学更主要地走向实证化。到了维特根斯坦，就曾很明确地表明一种新的世界观，对现代人来说，世界的主体不再被看作是心理上的东西，而是构造式的，“世界是由一切发生的事件所构成的”从而以“事件”取消了旧哲学中“物理世界”和“心理世界”的对立并作为世界的唯一内容。认识论问题也被运用一种新的方法做了新的探究。这就是分析的方法。比如说：“对主体而言，构成了知识”这是什么意思——这样的以及更进一步的讨论代替了原来沉思的“知识究竟是什么”的问题。但是不管形而上学是否还有必要存在（对此存在着很大分歧），那些自称拒斥形而上学的哲人们却仍然被形而上学所困扰，他们并没有摆脱形而上的窠臼。这也许是他们最不彻底的地方。

泰阿泰德问题作为传统知识论中的问题，并没有被现代人淡忘。尤其是，格蒂反例的提出使得泰阿泰德问题重新考虑。

格蒂反例的理论概括可以是：“有理由的真信念并不一定构成知识”。这无疑是对传统知识定义的挑战。根据一些资料，似乎格蒂反例可以分为两种类型，分别举例如下：

例（1）：（e）小李知道小王有一把剃胡刀。小李的证据可能是：小李看见小王的剃胡刀，并且小王亲口告诉小李他有一把剃胡刀，而且

小王一贯老实可信等等。另外，假定小刘是小李的朋友，而且小李对小刘是否也有一把剃胡刀一无所知，即，(f) 小李并不知道小刘是否有一把剃胡刀，那么，对小李来说：“(g) 小王有一把剃胡刀或者小刘有一把剃胡刀”是有理由相信的。因为他确实确实知道小王有一把剃胡刀，但是很显然，(g) 对小李来说并不构成知识，因为小李对小刘是否有一把剃胡刀一无所知。

例(2)，假定甲、乙是同宿舍A的两名学生。在某一时刻，(h) 甲相信宿舍A中的某人去年“五一”到兴隆山游玩，并且这个人的口袋里有一支“丁香牌”的钢笔，甲相信的理由是：他知道乙去年“五一”到兴隆山游玩，而且是和他一块去的，再者，乙刚才告诉他在乙的口袋里有一支“丁香牌”的钢笔。那么说，(h)对甲来说，构成了知识了吗？格蒂的工作使我们注意到，也许实际的情况是这样的，乙的口袋里并没有“丁香牌”钢笔，他误以为有并存告诉了甲，但是这并不影响(h)对甲来说仍然是真信念；假定甲的口袋里有一支“丁香牌”钢笔（而他并不知道）；显然(h)是真信念，但是(h)对甲来说并没有构成知识，因为实际上他尽管拥有上述真信念，但对其真实内容却一无所知。

看来，格蒂反例有如下特征：主体S拥有一个真信念，但由于某些原因他并不知道这一信念的真相。对格蒂反例的反应中，有些人认为反例是建立在用一个虚假的前提推导出一个真信念的基础上的，这种批评更针对象例2这样的例子，但是它似乎与例1关系不大，而且，这种分析不仅不全面，更主要的是不解决实际问题。另一种态度涉及到许多人，他们都承认格蒂反例的有效性，并各自寻求自己的解决办法。对此我暂时不做阐述，一方面是能力问题，另一方面我讨论的主题是“泰阿泰德问题与格蒂反例”。所以没有必要远离这一主题。有关这方面的资料可

参看丹西《当代认识论导论》。

顺着前面的思路，一旦有理由的真信念构不成知识，它就又沦为意见。真信念，那么，那个古老的问题又出现了，知识与真信念，真意见之间的区别，界限是什么？

这仍然是对知识本性的反思。要解决泰阿泰德问题，关键在于阐明“知识”的实际内涵。按照现代分析哲学家们的话，问题在于，“我们在何种意义上使用“知道”一词的？”

奥斯汀通过对日常言语行为中使用“我知道”这一术语的分析，提出了一个新的看法：实际上，“我知道”往往类似于“我答应”，比如下面一个简单的例子：

妈妈：阿猫，吃饭了。

阿猫：知道了，马上就来。

正是在这种意义上，奥斯汀认为，“我知道”在日常语言的行使用中行使的是“行为的功能”。如果误以为“我知道”行使“描述功能”，则将犯“描述谬误”。

根据奥斯汀的这一贡献，一些人认为，泰阿泰德问题是个虚假问题。即：这一问题建立在一个犯有“描述谬误”的基础之上。（详见齐硕姆《知识论》）。

齐硕姆在《知识论》中充分肯定了奥斯汀的工作，并且他把行使行为功能的语句称为行为语句。但是他又进一步分析到，与上述道理相对应的是：“我知道”仍然具有描述功能，如果一味强调它的行为功能，则将犯“行为谬误”。我想这是合理的，因为如果一个陈述失去了描述功能，那才真正不可思议。“行为”是个宽泛的词，我们可以说我们的说话是一种行为（言语行为），也可以说心理活动是行为（心理行为），

甚至描述本身，也可以被当作一种行为。因此，说“描述”与“行为”相对应，是在狭义的、有条件的意义上理解的。

那么，目前合理的倾向似乎是，奥斯汀的工作并没有对泰阿泰德问题构成完全的反驳。但是似乎暗示了一点，问题的关键仍然在于对“知道”一词的理解上。

我注意到，关于对知识主张的一般描述包含着这样一种假设，即“S知道P”相当于“对S来说，P构成了知识”，也就是说，“知道”与“知识”具有语义上的统一性，按照理性的习惯，把“知道”理解为“构成了知识”，是有理由的、正当的，但是，通过具体的言语行为分析发现，实际上人们并不是完全在这样的意义上使用“知道”一词的。

苏格拉底在另外一篇对话（《美诺篇》）中谈到泰阿泰德问题时说到：“正确的意见和知识之间存在着区别，这对我来说完全不是一种猜测，而是我所明确知道的，我要特别强调这一点，对很多事情我都不会这样说，但对这一点，无论如何，我要归入我所知道的范围里。”在这段话中苏格拉底使用了两次“知道”，但是他只是意识到泰阿泰德问题是存在的，并不知道它，苏格拉底自知其无知。这就表明，我们在使用“知道”一词时，是相当宽泛的，并不是按照严格的理性的尺度。因此有必要区分“知道”在被使用过程中的场合，笼统地说，可以用语言环境来表达。

（1）日常言语中的“知道”；假设陈述（ $\dot{\iota}$ ）我知道他们昨天吵了一架。（ $\dot{\iota}$ ）本身并不包含着要回答：“我之所以知道的理由”，实际上在这种意义上使用“知道”——“知道”的内容最多是真意见的内容，它停留在意见这一层次，并不保证能与传统意义上的知识相提并论。人们在陈述一个真信念时，常常使用的并不是“相信”一词，而恰恰是

“知道”，这也许能增加某种程度上的可信度，但同样造成了一些混乱。但是澄清这一事实，还应当把另一种理解阐明。

(2) 进行哲学式的探讨时的“知道”，穷根究底的习惯对一个哲人来说也许是重要的，但是由于这种习惯往往伴随着一种被认知事件对主体来说完全显然的企图。因此，当一个哲人说“我知道……”时，他对“知道”的内容有着较为深刻的理解，而且在他看来，他的理由是彻底的、正确的，这是一种形而上的冲动——在现实生活中也可以找出类似的例子，一个求知者很容易说出这样的话：“我还是不知道这究竟是怎么回事”，如果一旦企图对这样的疑问有一个明确的答案，那么就暗含了下述两个前提，世界最终是可以被认识和知识的确定性理想。对于前者，康德已经做了客观的回答：他一方面说自在之物，是无法认识的，另一方面却在探讨认识如何可能的问题。这表达了同一种立场。近代认识论中的主客体关系说被认为包含有“认识论”的原场”，康德正是继休谟之后对这一形而上学基石的震撼。马克思主义认为“世界是可以认识的”，我的理解是，认识是可能的，而且在现实中已经合理地发生了——这就是上述命题的全部内涵。至于世界最终能否被彻底认识的答案并没有包含在上述观点中，经典作家也只是使用了“接近”等词来表达对这一问题的看法。对于知识的确定性理想，也许可以从另一个角度说明。本世纪以来科学哲学的发展，似乎已表明了这样的事实，实际上知识与确定性无缘。在科学知识增长的问题上，库恩曾谈到他与波普尔爵士并没有太大的分歧，只不过他们的理论看起来是不同的，大多数科学哲学家都相信科学更具有文化的意义。例如波普尔在提出他的“世界3”理论时，把“客观知识”当作独立于“物理世界”和“主观世界”的“第三世界”。知识之所以是客观的，只不过是它们被人们创造出来。



而且被用来指导人们的行为。因此，“世界 3”是一个工具主义概念，<sup>①</sup>它表明知识作为人的创造，具有文化意义上的功能。在《论无知的来源》一文中，波普尔从另一角度更彻底地揭示了这一点，他说无知的来源也正是知识的来源。

以上的分析旨在表明，企图在西方传统哲学的意义上“知道”某事件，依赖于两个虚假的前提。我们把这种受旧形而上学影响的企图表达为“传统哲学式的谬误”。实际上，尽管现代哲学打着“拒斥形而上学”的旗号，可是，采取一种方法论的中性道路在多大程度上拒斥了形而上学？方法论的尝试往往与形而上学混杂在一起。在认识论上仍然承认主体与客体的假设——他们所做的就是站在这种先在的立场上，然后去弥补二者之间的裂痕，就是在宣告形而上学没有意义后又忍不住去观照它。罗素在其后期的著作《人类的知识》中不得不放下拿了很久的“

奥康姆剃刀”。从格蒂反例中，我们也发现了这一点。”传统哲学式的谬误”在于对知识渴望太多。用现代的分析的方法观照一个具有旧形而上学特征的概念，这是格蒂反例产生的原因。但是迄今为止，似乎还没有能找到一种新的，更为合理的形而上学，康德提出的问题仍然有待于解答。

在目前的立场上，我们只能说：“知道”的含义（根据日常语言的分析），并不是与传统认识论中的“知识”相对应。“知道”有时类似于“意识到”。假如说“我知道自己不知道某事”。在传统认识论意义上这是荒谬的，因为人怎么能知道自己不知道的事情呢？！在日常语言中却很符合人们的语言习惯。只有把“知道”理解为“意识到”，才能避免这种荒谬。或者说，“知识”带来的那些或真或假的“显现”，是不可说的。对比，除了行动的必要外，应当象维持根斯坦一样<sup>②</sup>，保持沉默。“我知道”这一术语的含义，在人们的使用中，并不是与“对我

来说，构成了知识”相对应的。因此，“我知道……”，这不折不扣地表述了一种意见。在我们心目中所渴望的“知识”是对确定性的一种奢求，只有取消传统意义上的知识概念，在另外的意义上定义“知识”，才是合理的——一方面，澄清了泰阿泰德问题，另一方面，可以避免格蒂式的反例。

奥古斯丁曾提出对感觉的可靠性的质疑，即如何保证我们的所见所闻不是一种幻觉呢？他的回答是在一般的情况下，相信它们可以信赖比相信它们不能信赖更为合理，许多人由此另辟新径，把知识当作伦理学概念。他们认为，对于一个头脑健全，自信的人来说，相信自己在一一般情况下不会产生幻觉——比如把猪看成狗的行为。这是正当的，有权利的。这是包含有纠缠不休的因素。但是健康人的概念是相对的——我想起一则故事：一个国家的人们喝了疯泉的水，只剩下皇帝一人清醒。可是人们却以为皇帝疯了。知识显然是一个社会学的概念，但是，要对知识作出一新的、清晰的阐述，还有赖于未来形而上学的诞生。现在的情况仍然是，康德的处境就是人类的处境。

注①培根曾提出“知识就是力量”，许多人认为这是明确地把“知识”当作一个工具主义概念来使用的。波普尔的“世界3”似乎要比培根的思想更丰富，更彻底一些，而且本质上说，是不一样的。

注②这里只是借用维特根斯坦的态度，并不表明在这个问题上的维特根斯坦的看法。实际上，维特根斯坦对“可说”与“不可说”的划分与本文中的看法是不一致的。

主要参考书目：齐硕姆《知识论》，邹惟远、维晓蕾译，三联书店一九八八年版。

柏拉图《泰阿泰德篇》。

丹西《当代认识论导论》 中国人民大学出版社。

(作者：兰大哲学系八八级 责任编辑：贺岩)

## 崔健摇滚歌曲——一种文化现象描述

张子健

中西文化持久而巨大的冲突给中国人的观念系统（特别是价值观念系统）以深刻的影响。五四的青年在一片反传统的呼声中发出了“向来如此，便对么？”（鲁迅《狂人日记》）的怀疑和价值重估。彻底地发展下去，四五的青年便喊出了“世界，我不相信！”（北岛《回答》）的冥思和追问。循着这一思路，青年们发现，一无所信最终丧失了它起初具有的抚慰作用，脱离了永恒性和神圣性的生活不再令人鼓舞。文化冲突带来的价值解体和悬置成了青年们关怀的中心。他们发现，他们既不能与传统社会相整合——因为传统社会已在消逝，又不能与现代社会相整合——因为现代社会正在形成。崔健的摇滚乐便是在这个背景上产生并发展的。

下面将从崔健专辑，《新长征路上的摇滚》着手展开分析：

### （一）并非“一无所有”

文化冲突引起了价值冲突，由此也出现了文化的认同问题。《一无所有》中的“我”看到的只是价值冲突中一片的混乱与胶着，剪不断，理还乱。可以说，“我”对旧的、新的生活方式都缺乏真切的认同感。价值的解体和悬置使“我”失去了评价外在世界的的能力，怀疑起价值判断的真实性和可靠性。正是在这个意义上，“我”感到“一无所有”的困惑和迷惘。可实际上，“我”还没有走到对“我”自身也怀疑的地步，那种拼命挣扎的勇气并没有遭到否定。“我”仍在追求神圣的爱——手之颤抖与泪之流；我仍想去寻找一个灵魂的家园，真实地、清晰地去思考和把握外在。

“这是你的手在颤抖  
这是你的泪在流  
莫非你正在告诉我  
你爱我一无所有”

——摘自《一无所有》

(二)《出走》：“我”孤立了

《出走》曲调由舒缓转激昂，揭示了不得不然的道路。虽然对家园对爱人都怀着眷恋，但我的问题并没有得到解决，我仍受到由于价值解体而失却了支撑点的生活的追赶。这种追赶在狂妄的“我”的刺激下，幻发了坚强的勇气和面对现实的信心：“走”成了一种信念。信仰失落的痛苦可以靠拼死挣扎寻找本身得到安慰。

“我攥着手，只管向前走  
我张着口，只管大声吼  
我爱……这个，我恨……这个！”

——摘自《出走》

循着这一思路到《不再掩饰》、《假行僧》，“我”真正陷入了一无所有的泥潭，“爱”不再具有神圣的意义，渴望无限与彻底使“我”怀疑进而否定了“爱”的抚慰作用。“我”最终被孤立出来。

“我的眼睛将不再看着你  
我的怀念将永远是记忆”

——摘自《不再掩饰》

“我只想看到你长得美  
但不想知道你在受罪  
我只想得到天上的水  
却不是你的泪”

——摘自《假行僧》

### (三) “新长征”。“我”的沉睡

从《出走》到《新长征路上的摇滚》展现了一个必然的蜕变过程。被追赶的结果，“我”疲于奔命，徘徊在没有路标，没有道路的荒原上，感到极度的焦灼和虚弱：

“埋着头，向前走，寻找我自己  
走过来，走过去，没有根据地”

——摘自《新长征》

在一、二、三、四、五、六、七的反复声中，信仰之树枯萎了。那种因为对未来和自身的恐惧而激发出的胆量和愤怒也渐渐消蚀了。

《不是我不明白》彻底抛弃了价值本身，“我”最终成为了价值圈外的游离者。自我评价和社会评价是没有意义的。最终，痛苦由嘲弄自嘲而消解，神圣由拒绝而取消，一切企图认真努力的希望都被勾销了。贫困的心灵看到的世界越来越奇怪。

“放眼看那座座高楼如同那稻麦  
看眼前是人的海洋和交通的堵塞  
我左看右看前看后看还是看不过来  
这个……那个……变化快让我越看越奇怪”

——摘自《不是我不明白》

这与存在哲学的情绪体验有相同之处。但西方存在哲学是在神性价值崩溃的背景上产生的，具有怀念的内在指向，而崔健摇滚乐所反映的情绪是价值冲突下的价值虚无中的不知何往、不知所从。

由价值状态的拒斥而丧失了进行梦幻的能力，丧失了梦幻的生活最终让人感到疲惫。信念倒踏了，“我”不再执著。

“听够了人们哭听够了人们笑  
爱够了马车花轿汽车和大炮  
该让我听见水声听见鸟叫  
该让我舒舒服服睡个好觉”

——摘自《让我眼个好觉》

“我”由价值状态的“无”走到了价值状态的“空”。“我”最终丧失了原则和批判。“我”不要再受价值的欺骗——由生命的价值状态向生命的自然状态认同。

下面将试对崔健另一专辑《解决》进行分析：

《解决》——实用的理性——逃避

(四) 没有意义的空间——死亡

由于价值状态的拒斥，“我”的生活已没有神圣的意义，这儿的空间只呈现无边的空虚。失去了永恒性与神圣性的生活让人感到无边的寂寞和无聊。

“这儿的空间，没什么新鲜  
就象我对你的爱情里没什么秘密  
我看着你，曾经看不到底  
谁知进进出出才明白是无边的空虚”

——摘自《这儿的空间》

“也许这就是生活，失去一切才是欢乐  
相聚时没有天地，分手后又无事可做  
不敢想将来和过去，只得独自地酒喝  
忘掉白天和黑夜，没有正确也没有过错”

——摘自《寂寞就象一团烈火》

“寂寞就象一团烈火，象这天地一样宽阔  
燃烧着痛苦和欢乐，还有我这身上的枷锁”

——摘自《寂寞就象一团烈火》

既然生命已没有更深的意义，“我”的心已不再呼唤；既然灵魂和肉体已经干枯，“我”挣扎不出无边的空虚和寂寞，于是，就只有选择死亡。既没有尖锐的痛苦，也没有酩酊的幸福。死亡的阴影笼罩着一无所有的人。

“我感觉，这不是荒野  
却看不见这地已经乾裂”

“我不能走也不能哭  
因为我身体已经乾枯”

——均选自《一块红布》

“我的心已不再呼唤，它随太阳一起沉落  
夕阳中我也远去，拖着弯弯曲曲的身影”

——选自《寂寞就象一团烈火》

这种感觉，象一把刀子”，最终不得不在“最后一枪”中解决自己。

(五) “投机分子”——实用的理性——逃避

在中国人看来，“好死不如赖活”。生存是不需要理由的。在《解决》和《投机分子》两首歌中，实用的理性得到了充分的发挥。

既然生命已没有神圣的意义。我们何不抓住每一个机会去积极行动。“我”只简单地认为：行动就是行动本身，此外不需要更深的意义。在认肯了价值状态的“空”之后自然而然地走向逃避——逃避怀疑。

“我们根本没有什么经验，我们也不喜欢过去  
可是心里明白干下去一定会有新的结果  
不知生活真的需要手段还是生活就应该若干

反正事情已经重新开始就不能够怕乱”

——选自《投机分子》



“明天还要继续繁忙，虽然还是没有什么目的  
只是充实着每个机会，就象坚持在天堂”

——选自《投机分子》

虽然这样，但渴求永恒与无限似乎是人生而具有的冲动，于是重新走入混沌。《重头再来》表达了这种渴望。忏悔的心理笼罩着一无所所有的人。

“我难以离开，我难以存在  
我难以活得过分实实在在  
我想离开，我想存在  
我想死去之后从头再来”

——摘自《从头再来》

这一文化现象反映了中国人文内在的危机——权威的失落。（可参看林生《中国人文的重建》）逃避是没有用的，如果不秉承一种新的气质和情怀，“养成一个能不断变革创新的社会系统，以及一个能不断日新又新的人格结构”来提高适应力，类似的文化现象将重演。

<作者单位：兰大哲学系八八级

责任编辑：党江舟>

## 为“本和尚”一辩

施国弘

在工作中，常见一些领导一面高喊人才奇缺而张榜求贤，一面却对本单位的人弃之如敝履，不屑一顾。这不禁令人想起一条流传久远的民谣：远来和尚好念经。细细想来，致使本地“高僧”贬值的原因似乎不外三条：

一是对熟悉者的轻视。古诗云：“英雄见惯亦常人。”离开了某些特定场合，平日吃喝拉撒，英雄与常人实在难分高下。走下“神坛”的毛泽东照样有喜怒哀乐处，儿女情长时。况且英雄也是有缺点的，但这只有熟悉他的人才会长久心知。如西汉名将韩信，因不受项羽重用，投奔刘邦，刘邦知道他的底细，嫌他“出身微贱”，又有“胯下之耻”，按文革的说法即出身不好，历史上又有污点，亦不愿委以重任，以致韩信一怒之下跨马面去。这才有“萧何月下追韩信”的千古美谈。可见，如果拘泥于一格，对人才苛责其短而忽视其长，那么在熟悉者看来，才能再高其价值也委实不足道了。正所谓水至清则无鱼，人至察则无徒。远来和尚之所以好念经，就是因为本地人只见其法相庄严、莫测高深的一面，而不知他可能也有“酒肉穿肠过”的时候。

二是对怀才不遇者的蔑视。众所周知，杰出的才能只有在“人得其位”时才会充分发挥出来，有才不得其用，人才也就泯灭于芸芸众生之中不显其异了。苏秦六国挂相之前，家里人都瞧不起他，到了“妻不下纫，嫂不为炊”的地步。陈胜感慨“燕雀安知鸿鹄之志”时，也不过是“尝于人佣耕”的乡巴佬，对他“苟富贵，无相忘”的提议，同伴竟讥之“若为佣耕，何富贵也？”古往今来，多少怀才不遇的英才，由于锥处囊中，用武无地，于是龙潜海底，虎落平阳，只能被人以鱼犬视之了。难怪韩愈老先生长叹：“千里马常有，而伯乐不常有”。

三是对“才高压主”者的敌视。“英雄见惯亦常人”固然不错，但英雄毕竟有不常之处，更何况工作中也有牛刀小试，锋芒显露的时候，在同一单位相处几年，领导者理应对下属的才能有个基本了解。细察识才不用才的原因，往往与领导者唯恐“才高压主”的心理有关。这种“白衣秀士王伦”式的人物，宁愿把手下的人才搁置起来，进行长期的“冷处理”，也不敢委以重任。这样你即使“唐僧”再世又当如何？他不娶听“阿弥陀佛”，只要你念“俯首听命经”，你若肯念，恭请上坐；你若不肯，他便上人才交流中心聘请客师去也，休怪怠慢，不肯趋炎附势的各路人才，只好“此处不留爷，再寻留爷处”了。

综上所述，本地和尚中不乏念经好手，关键是当家的大和尚是否善于叫他念，有无诚意叫他念。倘若大和尚只有妒贤忌能之偏狭，无求才若渴之心胸，那么不仅本地的和尚会纷纷远走高飞，就是远来和尚一时为表象所迷惑，慕名而来，最后也会被一个个逐出山门的。当然歪嘴和尚另当别论。

(作者：兰大管理系研究生

责任编辑：吴霜红)

## 体验与情绪

### ——阐释性分析

邢世民

人是什么呢？我只能说，他什么都不是。这样说并非为了研究问题一开始免得设置一个前提，而被之所累。实际人恰恰表现为他就是那个“什么也不是”，也即说“无”存在。

西方人传说中，神厌烦了创造了人，所以人就是“烦”。另外还有许多灵魂说、泛神论等诠释人，但人首先是一种什么都不是的意志（克尔凯郭尔称之为精神<sup>①</sup>）。据印度教的说法，我将人生看做从封闭性的空，到自我意识，到万有皆幻的情绪化，情绪化中隐含了无限性的空三个阶段。印度教要求人做到自己意志与“梦”的合一，<sup>②</sup>我们可以认为是据第三阶段的一种假设。人在各种情绪与自我确知时，常常将自己看成自言自语的灵魂，看成应付外界的自我。而真正出现的，表现为不需要飘忽，闪烁在黑暗之中的却是当自我意识还潜伏着的儿童阶段，一片突出、悬浮的无的世界，周围的东西在它周围涌来涌去，各种语言、情绪从另一个角落（或黑暗）中向它表达。

但随着人的相信，自我出现了。周围世界确定了（在这之前，如果你对一个小孩子说，杯子就是杯子，桌子就是桌子，他既不会接受，更不知所云），伦理价值被当作“应当”承认了。

但人总有一天会怀疑这一切，所有规范都会变得荒谬，所有的伦理都会成为笑柄，但被否定掉的是价值，世界仍然那样存在。休谟，说，人一旦怀疑过一切，他就永不能消除他的怀疑，相对于少年在家庭与社会中田园般宁静的心情，是青年头脑中喧嚣的声音。情绪的弥漫与不满

足感。当人因此走入光怪陆离的宗教或哲学世界，他的生活内容是什么呢？神奇的体验，莫名的失败，情绪的启示，创造性的挥洒，这一领域的探讨即是本文的目的。

克尔凯郭尔被介绍为提出三种人的生活，**审美的**，什么都追求，其实按一种必然性生活着，其实内心充满了绝望；**俗理的**，人在其中获得了连续性，使人成为人；**宗教的**，诸如信仰，爱等等，可惜这方面被介绍的很少。宗教的方式有很多种，彼岸，存在主义，但我不相信他们的生活是超验的，都可归结在体验与情绪两点上。

### 一、四个领域的划分

人的领域可划为四类：一是**动作**，我们不能理解，只有去做。二是**心理领域**，包括情绪和语言、想象，情绪可以被领会。三是**外部世界**。四是**体验领域**。前三类可以综合到一条线，即情绪，海德格尔是这样做的。下面介绍，因为它们都表达了一种时间性。世界之所以“就是”这样，已经混杂了体验的性质，所以世界有“现在”性，其实现在是永恒的一种变形。体验的领域，只能广义地说，诸如自我意识、人的兴奋（自明的），陶醉与愉悦都可划入。人在体验中已经与体验认同了，没有丝毫分裂或对立感。

由于体验领域——空与外界的隔膜，升起的陌生感，忧郁感常洗涤掉了人的意义，还有什么比人一方面感到幸福与痛苦，一方面感觉到这些苦与乐那样脱离自己更可怕的事吗？所以斯宾诺莎躲入思考之中，称“*non ridere non lugere, neque delectari, sed intelligere* 不要欢笑，不要悲哀，也别诅咒，而要思索”。但情绪恰恰也有了意义。同样是轻蔑，人们可以拿它做嘲弄人的工具，而克尔凯郭尔那里，他将讽喻作为了他的意义，他的才华横溢正是在讽喻自己、别人，寻求笑柄（象唐吉珂德一样）中释放出来，可以说他的才华

来自于讽喻。另如畏惧，他认为人在畏惧中体会到人与上帝的紧张，人相信上帝恰恰因为人畏惧“畏惧”，海德格尔等人也将之看成最深刻和形而上学的东西。我们前面说的陌生感不也在勾通那层隔膜吗？

体验还与意志常被同一指称，意志实际表现于行为中，人相信杯子就是杯子，奇怪地它就那样出现了；人行使了爱的意志，人就爱上了彼（不知不觉中），尼采称意志可以使任一项主张变得神圣，所以他靠评估价值磨炼他的意志。意志在陶醉中的体验，他称之为冲创意志，而且称整个宇宙即是创生着的酒神意志，人不过只它的一部分，在不断轮回中同宇宙一起创生，喷射。“无”或意志变成了体验，体验也就有了意义，你看，人在迷醉中，情绪等心理领域被放在了一边，从每个毛孔中喷发着灵动而高贵的气息，只有充盈，而没有来自于哪里的充盈，这不是一种体验吗？尼采一生都被它迷住了，他追求着那层神性的光辉。

体验与情绪有了意义，就将人引入了哲学的殿堂，下面将情绪分析一下，然后依次介绍启示、解脱、彼岸、背离四部分。

## 二、情绪的分析<sup>③</sup>

体验即存在，许多的理性主义，如黑格尔的无，印度教的梵，亚里士多德的形式与质料划分，都来自于这效无规定的存在，它是一切存在者“是”存在者的基础，但对于人来说，意志可以存在于许多情况中，而且可以被激越，所以我们称之为体验，以包括众多现象领域。

而情为何物呢？简单地说是呼喊，呼喊我们退缩，焦虑，去流浪。人的活动，语言，态度，都伴随着心理紧张，情绪是伴随心理紧张的呼喊与弥漫。情绪的本源来自于人的反抗，人在现实中，必须时时将自己投入反抗性的努力中，变为那种努力的一部分，看上去是这些活动使人学会了各种情绪，如成功的喜悦，失败的沮丧等等，实际上是在这些

努力中，在人的“忘我”中，情绪被赋予了——领导者，即是说情绪在先，成功然后喜悦是因为人被养成了成功与喜悦结合的习惯。海德格尔称，人在日常生活中，部分情绪是被人的平均——常人的意志或观念领导着，尤其闲暇时。

因为海德格尔情绪的建构较全面，我们依之揭示一下情绪对人起的主导作用，先阐释《存在与时间》二十九节和三十一节。

一、（第二段）：“相对于情绪的源始开展，认识的各种开展的可能性都太短浅了，而昂扬的情绪则能解脱存在公开的负担。”认识的开展实际只利用了情绪开展的一少部分。

二、（第三段）：在日常中，世在（人）常常不追随情绪的开展活动，不肯被带到展开的东西面前，世在做为存在者闪避这个展开的存在。在这种闪避中恰恰证明世在委托给了这个“此”（以某种形式出现的自我认同）。另外，这种闪避也揭示了人的时间性的来源。

自我意识的产生，在于人将情绪的指向性，即它开起和落下的背境——黑暗认为自我。

三、（4段）：“现成出现”（指外界物）与“现身”（情绪）的区别，一是事实性，一是实际性，实际性是说它不得不存在，隐含了主体性。

四、（7段）：人之所以成为情绪的主人，不过是以一种情绪控制另一种情绪，之所以能做到这一点，也因情绪以背离的方式开展活动。

五、（9段）：情绪以袭击此在的方式出现，这也使之能向着世界制定方向。

六、（10段）：人寻视世界，正是情绪为之规定了一个方向，人首先因害怕的情绪开展了，才能感觉到威胁的存在。又由于世界以其有

用性形成诸多因缘是向人展开的，二者同时展开，物出现了。这里与康德的哥白尼式革命稍有不同，而且可看出知识是在情绪的开展中建构起的，康德的“知、情、意”完全可划为“情、意”两个领域。

七（31节）：① 人的决断之所以不同于一枚旋转硬币的决断，因为硬币的可能性是现实的可能性（不是正面，即是反面）。人的可能是永不必然和永不现实的，是种种可能上的可能性。而这一点来源于情绪的时间性。② 因为情绪指向未来，片刻不留地逃循，人成为能在，在能在中，人有了自己独特的知——领会。③ 世界也是做为可能性意蕴展开的，而且世内存在者的开放也是向着它的种种可能性开放。

### 三、四种生活之〈—〉——死神。启示。④

在深层领域，情绪和意志处于一种紧张，我们分成四部分：启示，寻求真理和存在的秘密，依靠偶然经验；彼岸的诸种因缘的领悟与对人的拯救，如《红楼梦》及柏拉图的理念世界；解脱，在体验的认同中生活，比如我们日常的以自我相信的生活，高一点儿的是那些生性淡泊以及寻找到其它泛神认同的人，比如泰戈尔等；背离，寻求人与存在的紧张，在荒谬与选择中承受存在，创造性地开拓存在的各种秘密，如存在主义的哲学家。

启示与情绪分不开的，苏格拉底是第一个相信内心呼喊的人，尼采认为整个希腊精神被苏格拉底破坏了，其实为什么酒神庆典最后昙花一现为希腊悲剧呢？因为人们面对了死亡。

“存在，还是不存在，这是个问题”。（哈姆雷特），死亡使苏格拉底认为哲学就是尝试死亡，死亡将西方人拖拉到最后审判面前，拖到唐吉珂德面前，拖到陀斯托夫斯基死的启示面前。而且死亡同样吞噬了苏格拉底以来的理性，因为对于理解可能的，死亡只要求不可能。



在这些深层领域，由于人面对的问题特殊性，体验与情绪再不会是陌生的、逃循的，而统一于真实的生活。本文将意志改为体验，即是为在深层实在中力求将人的“什么也不是”真实化。（虽然它是无，但如果你就要依之提出问题，它就进入了你的生活）。

人在畏惧中，才深刻地体会到人的本质，诸如精神与肉体的紧张，人与上帝的紧张，死亡成为问题，舍斯托夫以及许多哲学家终生追寻死亡的“意义”。

#### 四种生活之（二）——宗教及存在主义

如果某哲学家相信上帝，他就会在旋风中，在任何地方听到上帝的命令，如何判断那些命令来自于上帝，就要完全靠他自己了。所以他生活在一种背谬中，他期待再现，奇迹以及承担。即使是不相信上帝的哲学家，他的生活也是富于创造性的。比如苏格拉底式的讽喻，萨特的选择，海德格尔面对死亡的筹划等等。哲学家的意义就在于开展出新的源始的生活。最常见的是把如畏惧一类的特殊性经验进行形而上学的揭示。许多存在主义者虽然对“存在”（或意志）深爱、信仰，但他宁愿忍受着一种背离的痛苦，让它在外吸引他，在内摧毁他。因为他要将一切寻求意义，要寻找出对于他是源始和真实的东西。

至于他们的解脱，也不再是盲目的，所以海德格尔认为人再也回不到那种田园般温情的时代，在这个“意志决断”的时代，他走向了天、地、人、物四元相互冲突、聚集、奉献、赞美的境界。

最能反映存在主义者背离的是精神与肉体的紧张。人越在畏惧中，就越感觉到自己是精神，也同时越清醒地认识到肉体的存在。尼采为了解决这一问题，借助于意志，认为肉体与精神等都是肉体或大地的意义。那种紧张实际仍然存在。⑤

### 四种生活之(三)——情绪化的彼岸世界

彼岸的形式有许多，在中国哲学中仅有的是曹雪芹的梦。梦中人的前定因缘，梦中人的品格风流的德性意义，以及太虚幻境揭示的“真”的生活与对人的拯救，通灵补天的超越意义等使《红楼梦》创造了一个完整的彼岸世界。

我们在现实中考虑的情况太复杂，而梦却是情绪构造的世界，是显微镜下的现实，先对梦做一点儿现象学描述：

凭借别人的声音，境遇铺开了。不知何时，由于声音中的语言联系，突然指向了我（黑暗中），“我”就出现了。梦是一台话剧，其中人物只有“我”是活生生的，其它的人及道具只不过为“我”安排了一个应付的境界。梦中的背境是一片黑暗，梦中最突出的是情绪，一般梦一开始就始终弥漫了一种情绪，除了这种情绪外，只剩下怕的情绪留给出现的“我”。“怕”及应付决定了“我”的行动，而真正的我在黑暗中制造着梦及其道具，背境等等。

梦的意义不仅在于人生存于畏惧之中，梦还表达了不同于现实中沉沦的深层实在。如，“宝黛在醒来后反而不能沟通——宝玉不得不在梦中与黛玉亲近，而一旦梦觉，却彼此疏离。”“他（指宝玉）的虚空既不可够以黛玉的存在来充填，也不可能以他这种尘世的自我来充填。”<sup>⑥</sup>

梦还赋予了不同于魏晋人品性的德性意义，贾宝玉的福至心灵，一身妙趣，林黛玉之木，薛宝钗之盒都有了前定的意义，神在他们中居住，他们也熏染了神的气息，德即是保持人之为人的平衡。依道而德，德一开始就和人一起呱呱坠地了。

但人有了个性就导致了他是一种冒险，贾宝玉无缘补天，只能依德而幻化，这也反映了人必然地处于两难和被抛状态之中。最后这种冒险

的意义只能在于献身；看着那个浓浓而神秘的意志，焦虑地想靠近它。这种献身使梦有了意义，梦已经融入了生活之中。

\* \* \* \*

文章写到这里为止了。人的意义为什么只将源始的情绪与体验提出来呢？因为他们是真实的，衡量生活意义的标准只能有一个：即看它之中是否容忍了半点不能容忍的虚假。如果说人因空沉色，由色生幻，那么就是真实的，空也是有意义的，人的意义只能由人去揭示。最能表达永恒与时间性中人的生活的，是艾略特的一段诗：我们必须保持平静，并且／进入另一剧烈的阶段／以便进一步与上帝合一，更深地交流感情／通过这昏暗的寒冷，这孤寂的荒凉／这浪的怒吼，这风的呼啸，这上有海燕飞／下有海豚跃的茫茫海洋／我的结束之时，便是我的开始之日。

注：①见《人的存在——存在主义之父克尔凯郭尔》

②意志是在叔本华吸收了印度教后意义上用的，见《五十奥义书》

③情绪的源始性在许多方面可以找到，本文原有将梦与现实比较一节删去。

④有关资料参见《在约伯的天平上》，原有的例子删去。

⑤“我就是肉体，就是灵魂”小孩如是说。——《查拉图斯特拉如是说》。

⑥引自《为旋风命名——海德格尔与曹雪芹》L·米勒文。

< 作者：兰大哲学系八八级。

责任编辑：彭玉鸿 >

## 爱的超越

——《红楼梦》随笔

言及国人，虽然阴郁沉着，敏于心趣，但缺乏超越，少有《天向》。但任你慷慨或清婉，感荡心灵，任君“世中有真意，欲辩已忘言”，耻笑西方人的坐立不安，沉醉于半明半暗之自我以致于烦忙于昵敬与意淫，情绪弥漫，对存在的焦虑，万有皆幻，这些陌生之物总不免突入人的梦中，人总不能不做梦吧。

言及爱，唐吉诃德对杜尔西尼亚小姐之幻想不能说不是爱，少年维特的以“心”相奉亦然，虽然贾宝玉见薛宝钗，忘林黛玉，然宝黛乃作者批定因缘，注定之命。好一个爱的“命中注定”。

爱为一种意志，其对象更为意志，自我之核被击碎，浓浓之神秘而现，没有梦梦相套，弥漫紧张，生存焦渴，太虚幻境与彼岸，就毫无拯救的意义。难道宝黛之爱不就是作者对彼岸之执著吗？

永石因缘注定在现实中以金石合而告结，人物之品格风貌，众姐妹之诗情欢语，终要漫不经心地飘散，古人说身画心，会悟八方，可谓幽幽。然通达之远思，超越的展现，只能在悲剧的破碎中悬突，想象俄狄甫斯一样寻找一切迷底吗？那先要挖出（或闭上）通往色境的双眼。

生命之充盈，厚德已然作古，然爱的意志永不会寂灭，上帝之奇迹，也不是仍在显露吗？国人终于走向献身，走向存在斩截恬然之辽阔。

听，一曲超越之爱的千古绝唱！

## 读书之道

赫尔曼·黑塞

对会读书的人来说，读一本书，意味着结识一个陌生人的性格和思想，意味着要设法理解他，尽可能与他交朋友。特别是阅读诗人的作品，我们不仅要了解诗人个人生活及其体验的领域，而且首先应该关注他的生活方式，观察问题的特点，他的气质，他内心世界的风貌，还有他的文笔、艺术特征以及思想的节奏、语言的韵律。一经认识和理解了作者，体悟到了作者的境遇，就一定会被书所吸引，只有这样，读书才能起到应起的作用。因此，不是读过就扔在一边或者干脆忘掉，而是缘内心需要而读，并据此去生活，保持且拥有了它。一个人，当他读一本书，这本书博得了他的心，他为之感动，作者的心灵和音调与读者的心灵合辙时，他就很快不再无选择地、盲目地乱读东西，而是随着时间的推移，按照自己的爱好筛选并积累某一类书，这些书使他愉快，给他带来知识享受，比起那种无主见、信手乱读的情况来说，无论如何这样做更有价值。

人们不可能都推崇某书为“最妙的书”，对每个具体的人来说，只有适合自己的特有的好书，与他亲近，易于理解，偏爱而宝贵。因此会藏藏书的人不被订书单所驱赶，而是紧跟自己的内心需要和爱好，逐步地积累藏书，就仿若结交朋友一样。恰如一些读书有道的人表明的那样，他们只把自己的需要限制在很少的几本书内。那些农妇们，一辈子只有一本书，只知道一本书（指《圣经》——译者）但是，与那些娇生惯养的富贵人比起来，她们从中读得的体会更多，更能获取知识、安慰和喜

悦，更能修身养性。

体味读书之道并非轻而易举。每位父亲或教导者都有这样的体验，在恰当的时候向孩子们推荐一本恰当的书，然而，随后就发现，这样做并不合适。在书的世界里，每个人视其年龄状况都有自己的读书道路。一些人很早就感到在诗人那里很亲近，但其间需要很长时间他们才能亲身经历到诗人的世界是何等惊奇。人们可以始足于荷马，止步于陀思妥也夫斯基，也可以相反；人们可以伴同诗人生长最后成为哲学家，反之亦然，这里的路子很多。但是，真正的法则只有一个，只有一条道路必须遵循：通过阅读增长修养，化育精神。要读好一本书，就要有耐心领会的愿望，谦和地去通达，去倾听。若只是以消遣的态度读书，即使读的书还是那么多，那么好，读过了也就随之忘掉了，他的头脑依旧是一贫如洗。如果象倾听朋友的心声那样去读书，那么这些书就会向他散开自己，从而变成他自己的东西。读出的东西没有流逝，没有将它们丢弃，而是持驻心魂，变为自己的思想，使他高兴，感到安慰，如同朋友们能做到的那样。

(陈春文译 责任编辑：贺岩)

## 会受用，也会放弃

Von Rabbi Alexander M. Schindler

谁把握住了这看上去冲突的精神实质，谁就站到了智慧的门前。

能够知道何时该应运而得，何时该却手而去，这真是一门生活的艺术。因为生活充满了矛盾，它要求我们珍惜并固守生命这天意的馈赠，同时，最终又不得不放弃它。圣哲 *Rabbiner* 说的好：“人们握拳来到了这个世界，再撒开手掌离开它！”

的确，我们应该珍惜生命，因为它是那样壮观，神圣的大地的每一微细的毛孔都充溢着美感。这一质朴的真理，由于过于平常，常常被我们忽视，只是重又在我们的记忆中唤醒的时候，我们才突然明白，那个在光中闪耀的神采奕奕的时刻，仿佛就在我们眼前。

我们回想起已黯然失色的美人，回想起渐为消退的爱情。若我们回想起当初没能端视花丛中美人的倩影，错过了当她还是一株温柔、娇嫩的花苞时以爱情赢得爱情，我们的回忆就陷入极度的忧伤之中。

前不久，我就有这么一段真实的经历。我患了心肌梗塞，病很重，必须住院治疗，几天以后，我被安排到重病住院部。这可不是让人高兴的事。

一天，我该做进一步的检查，仪器在医院最边上的一座楼里。我躺在担架上，被抬出病房，当重又沐浴在阳光之中，我好似被电击了一样。说起来也没有什么了不起，无非领略了一番阳光，然而，这却是何等神秘，何等温暖，燃起、闪烁着生命的亮光啊！可是，担架的一颠一簸只能让我掷去晃忽的一撇，然而，这却令我想起，在过去的岁月里，我是如何漫不经心地对待天天都伴随我的阳光，甚至用一种可有可无、无足

重轻的态度打发充满着阳光的时刻。从这段经历里可以得到一个每个人都能体验到的尽人皆知的道理：生命是极宝贵的，但它又是多么容易被我们忽略。

生活要求的矛盾导致的第一条背理就是：在你从未象现在这么忙碌的时刻，正是你略过生命的惊奇感和魅惑感的时刻。对每一个新的一天，一小时，甚至宝贵的一分钟，我们都应该肃然生敬，感到新奇而不可思议。

你要抓住自己的生活，但又不能什么都不放过。这就掷到了生命之币的反面，导致另一条背理：我们必须默认我们的新损所失，并且还要学会如何放弃。

这是一门不容易学到手的课程，尤其在我们还年轻的时候，常常以为整个世界都处于我们的支配之中，我们奔放的激情能够充斥和覆没一切，使之顺服于我们的愿望。然而生活的步子是稳妥的，实际的，疏缓的，它终将会让我们领会到它的真理性。

在生命的每一阶程，我们都必承受损亏，它不时地交替出现。一经从母体的保护中呱呱坠地，我们就开始了自己的独立生活，我们要去各式各样的学校读书，要离开父母和家庭。然后结婚，生孩子，最终我们又分开。我们要遭遇父母的去逝，伴侣的亡故，我们逐渐地也许是迅速地经受到精力的消退。最后，象前面的那个寓言所说，我们要撒开双手而去，不可避免的自生自灭。我们终将失去我们自己，失去我们有过的一切以及所有企图在梦中实现的东西。

然而，我们为什么要在生命的互为敌对的要求中寻找自己呢？为什么当美已成过去的时候我们还对美孜孜以求呢？为什么她那已失落到彼岸的心魂非要我们带走不可呢？



为了克服这矛盾，我们只能努力拓宽视野，透过这扇窗子，将我们的目光指向无限远景之中。我们应尽力领会到，虽然生命的历程有限，但我们在大地上寻寻觅觅的追求却没有时间的样式，它总在新奇中创生。

生活从来就不会是简单的居持，而总是流动不定的。我们的父母通过我们延续了生命，我们又通过自己的孩子得以流传，我们创造了这一秩序，保持了这一秩序，并亲身生活于这种秩序之中，我们得以在对生命的美妙的体验中塑造一种形象，从而使死变黯淡。我们的肉体终将死去，手臂终将松驰，但我们创造了真、善、美的意蕴，它能够闪亮在一切时代人们的心中。

您若不把生命虚掷入全身染满尘埃的事物之中，您就会较少看重物质而高扬精神的伟力。毕竟只有精神才能使平淡的生活焕发神采，并且具有了永恒流传的价值。

一所空荡荡的房子，由于您在那里精心培育了爱情，它就变成了一个温暖的家；一座荒败的城市，由于您不懈地呕心于正直和诚实，它就生长出体现集体意愿的品质；一堵残落的砖墙，由于您为了真理而染血于它，它就成为一所正人的学堂；一所最最普通的建筑，由于您在那里渲染了宗教的气氛，它就成了人类心灵的避难圣地；一张不足称道的白纸，由于您在上面伸张正义的努力，大地上便出现了文明。

将所有这一切都放到一起，再看看当今世界的缺憾，您就会发觉，迄今为止，一些人还生活在相互仇视和贫困中，亟待拯救，而那些已有的所谓拯救还只本过是一个幻觉。那么您能不能采来几束阳光照亮人类的未来呢？

(陈春文译 责任编辑：贺岩)

## 金石管窥

一平

### 引论

作为一种中国传统艺术形式的篆刻，正如书法与绘画一般，经过两千多年的发展演变，由潜在的艺术形式到艺术创作观念的完成；由被动的艺术美体现到其美学理论的逐步完善，至始由终成为中国民族文化宝库的重要组成部分。

究源考史，篆刻在不同的历史时期呈现出不同的艺术特点。文字的发展也无时不对篆刻艺术形式的发展产生着影响。从艺术本体及民族心理的立场来审视篆刻，也无时不反映了以主观观念为特征的中国文化的复杂性。随着这种抽象、浓缩的艺术形式的观念的形成，一系列篆刻美学范畴也由散落篇章而初成系统。诸如对金石方圆，篆法巧拙，线条的流畅与凝涩，笔顺的直曲，及刀法的藏与露的探讨与反思，篆刻从艺术观念上被赋予一种情趣高古的美学内涵。

特殊的精神气候产生出各种艺术的种类和流派。环境和时代的因素使篆刻艺术风范各异。不同流派各有建树，各具一格。

本文意从篆刻历史，及艺术本身的美学理论角度，对金石印学作粗浅的探讨，管木窥孔，鄙陋之处恳请方家扶正。

#### 一、考篆

“印章始于邃古，称盛晚周”。①从大量出土的古代陶器上的印痕上可以推断，远在青铜时代之前，印章就开始出现了。在《周礼》和《左传》中均有记载。然“凤皇发图授尧，黄玉为检，白玉为绳，其

章曰，天赤帝玺。”<sup>②</sup>这种说法，大多传说的成份，不足为据。又有古玺可知，使用玺印的历史，最迟也应在周之前的。

远古玺印，非现在篆刻一刀一石。金银牙玉，水银青铜均有之。制印则有熔铸、刊刻、琢磨等方法，一般为印玺工匠所为，大多在作坊中产生。古印用料，又以青铜为最，“铜质为主，体质研铄”。战国时期，冶铁业的发展，铁也成为制印的材料。而石的运用，应在元代以后。周亮《印人传》中载，“公（文国博）遂得四筐石。解之，即今所谓灯光也，下者亦近所称老坑……自得石后，乃不复作牙章。”<sup>③</sup>于是石章才大规模进入篆刻领地。

“玺印，古代所以持信之物”，上自帝王将相，下自平民百姓，无不有印。“货贿用玺节”<sup>④</sup>玺印成为商品交换，民间贸易不可缺少的凭证。先秦之印，有古玺，小玺。虽有方寸大小之别，但“尊卑共之”。秦汉以后，只有天子诸侯的金石称玺，臣下曰章、印。古玺印均有纽，用来穿印绶，印绶又系在腰带上。佩印成为身份官职的标志。印章又成为政治生活中的一部分。“师古曰，符，合符以为契……上下相重者三……将命者持以为信”。<sup>⑤</sup>印章又渗透到军事领域，参予朝廷的拜将征兵。等印章挤文史之林，见于书画，篇章之上时，最终成为艺术创作的一种形式。

艺术的产生发展，既使是在艺术的潜在期，都脱离不开人类的生产斗争和劳动实践。远古的人类用石头打砸、雕刻，粗糙古朴的图案和记号成为艺术萌芽的雏形，成为最原始的艺术创作。艺术本身在形成艺术观念之前也仅是生产活动本身和其创造物。而生产活动及其创造物也无时不在形成文化概念、思维模式的同时创造着艺术内容和艺术形式。篆刻的产生是古代华夏民族社会生活的产物。这种历史现象产生是建立在

劳动实践和社会实践的基础的。战国时期的烙马印，汉代的铜虎符急就章，等早期印章，都是在艺术观念之前而取作凭信和实用的。

一种艺术形式的产生，有着其内在的因素也有其产生的环境和条件。人类生活的方式、环境、时代是艺术产生的母体。中国封闭的地理环境与勤劳、朴实的民族性格无疑对篆刻艺术形式的产生有着重要影响。篆刻在中国的出现“而方块象形文字则是决定因素之一”<sup>③</sup>象形文字的成为篆刻艺术取之不尽的造型材料。印章艺术在中国的产生发展是与其特定的环境相联系的。

## 二、篆刻艺术与中国文字、书法及绘画

尽管在文字出现之前，远古先民便开始在木石上敲砸刻画了，但作为真正意义上的篆刻，是必在文字出现之后。篆刻包含着文字和图案的，文字和书法始终为影响篆刻形式的重要因素。

字有六书，形有八体。篆文成为篆刻的形式构成的基点。方寸印面、抽象文字的表征，使篆刻成为空间造型的艺术。“篆书那样严密、复杂，构造框架的多层次排叠，乃至构成时的相对静止的特征”<sup>④</sup>使篆刻美在有限的印面上得到最大限度的发挥。以至后来文字的演变，由于草书缺乏时间的推移特征和较少的空间特征，和楷隶的相对隐晦凝板，篆刻对其最佳的表现形式的篆书表现了最深厚的青睐。

与书法艺术共同构造文字的抽象造型，使它与书画一般有着共同必备的视觉基础。在有限的空间，通过线条的、质、形、流来表达动态与静态的抽象表征。通过布局、章法、朱、白映衬构造空间与时间的美学因素。笔法的动静、巧拙，书体疏瘦直曲，成为表现书法、篆刻形态质体美的共同表现手法。

篆、书相契，却非一体。在创作手段和创作过程上，书法与篆刻各有特点，表现手法上也有所不同。篆刻与书法相比，可共艺文手法驰骋

的领域更为狭小，文字造型的流动感在更大程度上受到局限，时间因素的审美意象被束缚削弱。特定的创作条件从而更加突出了空间因素，因而篆刻与书法相比，也更多突出了静态的特征。而从创作过程上来讲，书法的用笔的力度，含墨的饱满，布局的气势，也非篆刻所及，但篆刻以刀刻石，刀法的藏露，金石方圆，印边的残全，特有的艺术表现手法又突出了篆刻自身的厚朴，玲珑的艺术特点。

以造型为艺术表现形式的篆刻其艺术之美的展现在其形体构成也更是深层意义上的神韵和意感，在这种意义上，篆刻与绘画更具有相似性。中国绘画中轻貌似，重神态，篆刻也是如此。篆刻与绘画的联系在对肖形印的关注中可略见一斑。熔工艺、绘画、雕刻于一体的肖形印在形象处理方面运用了中国传统美学的方法，画面简洁，层次单纯，如同国画的写意笔法，使其形象生动可爱，粗犷干练，古朴厚重的美感并蕴其间。如肖形印中鹤的形象，妙趣突出，形象略有夸张，气韵庄重，装饰味颇浓。

建立在生产、斗争和社会生活的实践基础上的文化具有一体性，各种艺术形式作为文化因子脉络相通。篆刻正如文学、书法、绘画一样成为人们精神文化生活的一部分，受物质生活的制约，也无时不在反映着人们物质和精神文明的进步。

### 三、篆刻美的审视

同为视觉欣赏艺术的篆刻与书法绘画有着共同的美学特征。篆刻抽象的美的表现赖于具体的文字形象。文字的典正匀衡是篆刻美得以表达的基础。但是篆刻美又不拘泥于具体的文字造型。古人论画，所谓形似为次，传神为上。印面效果在体现篆刻时同样贬匠气而崇写意。“篆未到而意到，形未存而神存”灵动沉着，达自然而神化。

古人论篆，大都从印面效果入手，这种关注无疑是建构篆刻美学的最佳出发点。今以笔法，刀法试论金石，加格局章法，朱文白文，管窥篆刻美学的深邃内涵。

对篆刻美学的审视应建立在篆刻美学范畴构建的基础上。

### <一>章法

传统观念中，向来重笔法而轻刀法。“得举法则得字法，而章法随书”。<sup>⑧</sup>而刀法只是表现篆刻美的一种手段。印家强调笔法，潜心习篆，精研六书。“丰神流动，壮重典雅，俱在笔法”从笔法的每一个造型中包孕了篆刻美的艺术魅力，于每个线条的形态上发挥冥受鬼神的艺术内涵。

动和静。前面已经说过，篆刻艺术选择篆书结构有着其明显的内涵。方寸的印面来表现动和静的艺术特征篆书成为最优越的表现形式。所谓动，“笔之飘然飞动”。所谓静“肃然镇静”。从篆法结构上来表现的动的因素在于笔法的流动感。

正如草书的行云流水倾城而下的气势所表现的时间推移特征。线条与线条间的的呼应搭连，结构上的内在的视觉时序的推移，正如音乐的节律轻松展开，缓急的推延。篆刻美中的动的审美通感正体现了时间特征的美学内涵。

局促狭窄的创作条件使得篆刻动感的美的表现并非随心所欲。而结构上体现空间特征的静的笔法特点在篆刻表现其形体美的方面占了绝对的优势。笔法的纯正，典雅更是体现在通过篆书严密框架来展示的空间特征上。长短大小，繁简方圆。每一个文字的空间造型都是在力图表现肃然镇静，端楷沉着的空间美的特征。

篆刻的具体的艺术创造形式决定了笔法中“静”强于“动”的特

点。作为印面中对立范畴的动静特征不是相互分割的。互相交替作用而成为矛盾的统一体。动静相生，动不嫌狂静不嫌死，才能势理自然，驰骋合度。

巧和拙。“某也古，某也巧，某也俗及制度书法……”。<sup>⑨</sup>最早提出问题的，要算明人徐官了。古人对印学的审视也许最早在于对巧拙美的关注。巧拙得当，奇正相生。论印有“苍拙、圆、劲、脱”，五要。又有“巧以藏拙，拙以成巧”。这对自然矛盾又对立统一的审美观念在篆刻美学中成为重要的组成部分。

“巧”。的概念从字眼上便与轻巧、优雅、清晰等特点联系在一起。华丽、工致的篆刻美中巧的表现反映了创作者技术的熟练。印面中线条姿态的优美。笔法中纤细者多巧，粗壮者多拙。用巧得到，刚巧意横生。天趣不期而然。施书过甚，则有浅薄书意，媚俗之嫌。

拙。“宁拙勿巧”。“用拙得巧”。从对巧拙之美讨论之始，印人大都崇拙弃巧，“循沿秦风。所谓“苍、拙、圆、劲、脱”正是重于在美追求的“拙”的特性的体现。苍古、朴素、含蓄、力量的拙之美初看确有“丑、怪、残、粗”的嫌疑。其潜在的美，及其含混朦胧的内在本质正是印家所刻意追求的。乍看，笨拙、粗怪，细加领略则神化莫测，其意幽古，有着博大深厚的内涵。

原始的生产生活方式决定了早期艺术朴素粗犷的美的特征。正如原始陶器上的绘画，以制作为主体意识的早期印玺在很大程度上表现了“拙”的篆刻美的特征。秦汉格调的金石气成为篆刻史前期的主要特点。而明清之后，制作工具和材料的改进使篆刻美的侧重于巧对表现，明清篆刻的书卷风格使巧的美学特点，在对拙的追求的前提下有了很大的发展。

舍弃了拙的巧则嫩弱、稚滞。尽管作印者对厚拙的篆刻美更为青睐，然而无巧之拙，非但不深厚古朴，倒确有鄙陋、丑怪之嫌。巧拙结合适当，才可自然神化。所谓“太作聪明，则伤巧，过守成规，则伤拙”<sup>⑩</sup>。巧拙得出，生动活泼，又有坚实之感。形拙意巧，拙其表而巧其思，达到古拙飞动，巧夺天巧之美。

## 〈二〉刀法

作为创作过程中重要环节的用刀在篆刻史上常被作为纯粹的制作技术和艺术的再现过程中的手段而忽略或贬低。但篆法至上的偏见并没使刀法在篆刻艺术创造过程中失去其独立的价值。所谓“刀法神也”，正如书画中的用笔一般，刀法的独立表现方法在表达篆刻美的过程中自得其所。

“刀法有三，游神为主，传神次之。最下象形而已”。<sup>⑪</sup>作篆者以刀代笔，传神写意。线条的雄浑、流畅，正为篆者精心用刀所为。

藏与露，正如书法中的藏笔与露笔，含蓄、坦然的用刀在篆刻刀法美中体现为藏与露。书法用笔，多用逆锋，藏头护尾，锋不外露，篆刻刀法中的藏同样体现了这个原则。藏锋敛鄂，行刀圆浑，力居其中。其美全在精神。含而不露，有藏拙书妙。露者，刀锋显露，刚折直率，如书法中中锋用笔，方直峻利，坚挺直率，有刚强不折之美。藏露结合，则刚强坦荡，不乏内在趣味。藏内含气，露外耀精神。过藏，则冲淡刀味，无力度之感，过露则有浮躁之气。露中有藏，藏中又显其刀锋力势。更有令人玩味之美。

凝涩与利疾。欲行不行，忽又展势而下，势疾速猛，忽又如物抗拒，凝涩疑留。用刀的涩、疾配合，才使篆形力中见势，沉着细劲，所谓凝涩，如书法中迟、纯之意，一阻一停皆在笔中。行刀缓纯，涩中寓有坚



挺，凝中包吞气势。充实厚重。形中见神。所谓利疾。用刀速猛，则有形态流利，疾中有势。多冲刀入石，流畅大方。有刚挺不折的美妙。涩疾运用，需有节有制，涩刀非徘徊不行，疾势非无阻无碍。书法中飞白，疾中出涩，外涩内疾。方显朴拙。力量之美。用涩不当，滞留无神。用疾过分，浅薄刻板，稚脆易折。刀法的凝涩与利疾与利疾适当，视觉时序则有一种审美的节律抑扬之感。

### 章法。

毋庸置疑。篆刻中的章法布局如绘画构图一样对于从整体上审视欣赏印面之美起着不可忽略的协调和平衡作用。印面的方圆，印边的残全与文字的主次虚实，笔划疏密一起合成篆刻印面行文的布置和格局，章法合理，舒展自如脉络相通，情势自然而生。

一字有一字之章法。一印有一印之章法。字法有肥有瘦。有方有圆。肥重则庸，理气凝而不行，瘦多则枯，无华贵富丽之态。用方多易板，用圆多易滑。方圆有度，既刚亦挺。印法格局作为整体审视则讲平衡匀称。不倒不依，不偏不肿。空地过多，文字零孤瘦，空地过少，文字拥挤欲溢。印边过全，板而无气，印边过残，又怪陋残凉，残全适合，有一种残缺朦胧的美感。

\* 笔法、刀法、章法为创作篆刻艺术美的不同环节。相互联系，相互交叉。做为联系的整体创作过程把其割裂开来是不明智的。篆刻的巧、拙、动静、凝疾、藏露之美互相默契于笔法。刀法、章法中均有体现。不论从静的印面效果还是动的创作过程。作为艺术再造的总体浑然不可分离，不论偏执追求哪一方面，都不可能完美表现篆刻自然神化之美。

### 四。篆刻的渊源和发展

“印章始于邃古，称盛晚周，至汉而极。六朝渐衰。唐宋则更形日

下。元代吾丘衍赵孟頫出，乃为提倡，于是刻印一艺跻而上之文史之林，以于书画并驾齐驱，明清二代，名家辈出”①孔白云先生寥寥几言，篆刻发展概貌可清晰而见。然细节特色未免薄陋，需勘实补充。根据艺术观念的形成发展与篆刻艺术自身发展的盛衰，很自然可以把篆刻发展的历程分为以秦汉古风为特点的前篆刻期和以明清风展为特色的后篆刻期。

从青铜上的铸文，到周秦《石鼓文》，篆印在先秦已成为文化领域的一部分。秦汉代作为中国封建社会的繁盛时期，有利的经济政治环境为文化的发展提供了良好的条件。冶炼技术的发展也为篆刻提供了各种材料。艺术观念未形成之前，尽管其美学特征还未被艺术创造者作为活动的目的地去追求，但艺术美的因子却客观地潜在于作品之中了。（先秦两汉的篆刻被作为生产生活的一部分一旦产生，就无处不体现着自己独特的艺术特点。

以铸制为主的制作手段与粗糙的工匠技艺却使周秦汉印有着意趣自然的艺术魅力。漫不经心的铸，凿却创造了朴拙，苍古的艺术特点。秦汉之印金石气十足。篆刻艺术的“拙”成为前篆刻期无与伦比的特点。《毛公鼎》中严谨的造字，野逸博大的气氛令人心震神慑。汉印的古拙飞动，线条交错造，型苍朴其内在实质一直成为后人刻心追寻的格调。

印工的制作手段和条件及制作目的地也使秦汉印玺与后来元、明、清时的人工巧饰相比大为逊色。制作而优于创作的历史局限也使秦汉格调内部缺乏艺术主动意识流向。而生产技术的发展使篆刻艺术的演变必然是由拙到巧的发展过程。

从隋唐到宋元八百年封建发展的历史却使篆刻艺术形式并没有大的创新。私玺与官印的分割，方正的印面，端典的篆法体现了由自然到

人工，由拙到巧的渐进过程。但是，纸张的广泛使用，文书代替竹木简，原与印章有关系的诸事物的发展变化限制了印章的发展。官私制印，仍取法秦汉。在艺术观念上未形成自己的特色。

篆刻艺术的复兴，始于石章大规模进入制印领域。元朝以后，特别明清封建专制制度的强化，专制的文化统制使文字学者究心学古，潜神于篆隶。再加上大量秦汉陶文竹简的发现，使得篆刻艺术一时又兴盛起来，形成了篆刻史上的第二个繁荣阶段。

创作手段的改进使得元朝以后的篆刻有了更多的表现艺术美感的机会。刀法的讲究，使得元印的巧饰与秦汉古风有着明显的不同特色。浓郁的书卷气使得明清篆印在格调上媚丽流畅，光洁滑润。不同于先民的信手拈来，明清文人制印，印风自然风雅飘逸。然而审美意念的确立和对艺术在理论上的反思使得明清篆刻特点纷杂，形成了许多不同的特点的流派。

毫无创作意识的秦汉印章，经年代长久的剥蚀，残损，印文的碎裂与斑白在视觉效果上却更加具有的神秘幽远的审美诱惑力。使得明清印家对秦汉古风有着一种膜拜企及的态度。以丁敬（字敬身，号龙泓山人又号砚林）为代表的浙派作品虽然与秦汉印高度不敢并论，但格调气息却传承相续。文何、程邃，也无不追溯古法。吴昌硕作品也不乏拙大磅礴之作。对古法的模仿也许是没有独创的无可夸何的选择，千篇一律的复古之作大都貌异而神同。与之相反，邓派石如之作则出入秦汉而自成一家。所谓“不落人履迹，气象万千”。与浙派分庭抗礼的特色便是文篆入印。阴柔雅美，工稳媚丽。以巧取胜。然而两大特色又浑身一体。“曼生巧七拙三…山堂九拙而孕一巧”。明清之印，可谓风格各异。即使一人，未尝不是一面飘逸巧媚，一面粗重古拙。

近代篆刻，更是璀璨夺目。审美观念和思维方式的变革会使篆刻艺术如同其它艺术如同其它艺术形式一样继续存在并不断发展下去。  
“九十年代的篆刻艺术家会将用古而变新，更立代雄。”

## 参 考 书 目

- ①《篆刻入门》 孔云白 上海书店出版
- ②《篆刻箴度》 陈目耕（清） 北京市中国书店
- ③《印人传》 周亮（明）
- ④《篆刻美学导论》 陈振濂
- ⑤《周礼》 转引自《印章、篆刻艺术审美初探》  
黎伏生
- ⑥《学古编》 吾丘衍
- ⑦《古今印学》 徐官
- ⑧《印法参同》 徐七达。

〈作者：兰大哲学系八九级 责任编辑：唐文明〉

## 倦 倦

宜秀萍

不知何时，我感觉倦了，于是浑身的零件都象散了架似地松散下来。面对喧嚣的人群，我不再有参予的热情，只是老气横称地摇摇头，偶而嘴角还挂上一丝莫名的不屑。闲暇的时间，我也不再象往日一样用电影，小说，逛商店，织毛衣把它填满；只是静静地躺着，脑子里空空地，什么也不想，细数时间嘀嘀嗒嗒地从身边流走。偶而，我也会突发神经，拿起笔来乱涂一气，过后再看，倦意上便又加了一层，深深的悲哀，我的头脑已僵化成死后的白骨。

倦，这是怎样一种无奈的感觉！它赶走我所有的激情，赶走我甜的笑，赶走我儿时的梦想，赶走我今日追求，在我不经意的时候，它便偷偷地将孤独涂满眼底，甚至还残忍地刻上许多皱纹——这衰老的征兆！或许我的嘴真地老了（虽然还会有些童稚的举动），否则我怎么会年轻的疯狂之以鼻？漫步在留有青春足迹的草地上，我竟象是在缅怀先古的岁月，望着依然如昨的景物，我竟有恍如隔世的感觉，虽然昨日之约距今还未跨过一个季节，可是为什么，我的心竟变得这般苍老，是谁偷去我曾年轻的心，偷去我曾充满活力的生命，只留给我一个外表年轻娇艳；内心却衰弱不堪的躯壳！难道我真地已看破红尘，真地已明了人生的真谛？顾镜自怜，目光中却又流露出那般茫然无助，皆有所先的孤寂。

窗外春雨绵绵，窗内闲愁难送，走出户外，漫漫步曲径通幽处，感受着雨滴的亲吻，倾听着它的哀诉，心神猛然为之一震，于是一扫近日全身的倦怠；全身心地投入雨中，与之分衰 这偶遇的鸡。

雨中的景物别有一番清新中人之处，就连雨中的我也沾染了一丝清新，飘逸。随手摘一朵小花，嗅着它淡淡的香气，和着这浓浓的雨味，我我醉了，醉倒在这3月的桃花雨中。“我时常漫步在小雨里，在小雨中回忆……”远处传来哀怨的歌声，循声望去，我看见一个没有打伞的女孩，长发飘飘，正悠闲地向我走来，望着她，感觉熟悉，猛然忆起她的名字叫“诗意”，在她的脸上写满孤寂。有人说女孩子的天马行空不是步变就是精神失常，我和诗意属于哪一种？

头发开始滴水了，这雨未免太过热情，亲吻我的肌肤还不够，还要浸渍我的全身，于是又站起深深的倦意，冥冥之中恍然惊觉：这世间无论怎样的美丽，重复多次也会变得淡而无味。或许这正是我倦意频起的原因？

<兰大新闻系90级 责任编辑：梁 栋>

## 一个脸被烧伤的男人

·庸人·

也不止一次看见那个脸被烧伤的男人了。他骑着半旧的自行车，从物理楼那边过来，从喷泉那边过来，在礼堂边的马路上和我相遇。但没有哪一次能象今天这样，把我内心的宁静搅乱了，使我生了许多对生命的联想和感叹。

那个瘦小的男人，脸已失去了原有的形状起伏，变得平直崩紧，颜色是糜烂后的惨红。在这张脸上，已看不出微笑和苦痛的表情了。他的眼睛就藏在这可怕的皮肤间，也许能说话，却不大容易让人觉察他的意思。

他的服装也极普通，一身蓝色，洗得有点泛白。我觉得他是个工人，或者实验员。很多年前，一场大火，或者一个实验事故：气体爆炸；硫酸酸溅到了他的脸上，在意料不到的瞬间，他惊叫了一声，或者根本来不及惊叫，生命便寂灭了。

有谁能想象下一分7秒，命运将给你带来什么？

他住院了，然后伤好了。我不知他怎样熬过那些由鬼魔控制的日日夜夜。但当他第一次再见自己的面容时，恐怖和绝望是可以想见的，这一次伤的不是脸，而是心，他的心冰凉，萎缩，发着嗤嗤的响声裂成碎片。

又过了好久，他才勉强把那些碎片拼合拢来，拼合得不是太好，裂缝就象地下的树根一样，纵横交错的布在心壁上。

那时他也许很年轻，很漂亮，刚从学校毕业分到这儿工作，还没有对象。

那时他也许不年轻了，但肯定不会很老。他有了妻子，说不定还有了孩子。妻子尚能在流过泪后强颜欢笑，孩子却很久都不肯再叫他爸爸。那孩子还小，小得不懂得说谎。

我实在不敢肯定他是否有家，正如我迷惑于一个人的意义是否全在于一张脸，一个幸福的家庭。但愿他有，每天一身疲劳回去的时候，能象正常人那样看到妻子的笑脸，听到孩子的欢声，能有热茶热饭充他饥饿的肚肠，能有热水洗他满身的尘土。即使这些都没有，他至少要有一个孩子，一个健康活泼的孩子，作他生命的安慰和寄托。与死神搏斗过的人，在厄运中顽强地活了下来的人，失去了那么多那么多，理应得些生命的报偿。

但是，若一点报偿也没有，那他也只好没有。这就是生命的法则。

我知道他心上的痛苦是脸上伤痛的继续，我想象这个汉子怎样不言不语不哭不笑地承担了这一切，忍受着这一切，怎样慢慢地象正常人那样敢于承受路人如雨淋一样的目光了。

这颗生命经历了怎样突如其来的打击，怎样持久的煎熬啊！他是从死亡的国度里回来的，又该有怎样深的对于生命的理解呢？

从他的自行车上，我见出他并不富裕。他只是个兢兢业业的平凡的职员，在太阳升起时上班，在太阳落下时下班，每天骑着车，在人群中穿行，用诚恳朴素的劳动换回自己的那份生活。我不知他觉得生活可贵呢还是无聊，因为我看不出他的表情，但他确实是实实在在平平静静地活着，就象他那辆半旧的自行车，每天骑着它，上班、下班，在家与实验室之间奔跑。

我确信他在历经了这次劫难后，已找到了活下去的理由。我又确信这理由不是金钱，不是什么伟大的事业。



生命就是生命，生命不需要堂而皇之的借口。

所以我无法祝他幸福。我们这些正常人理解的幸福也许是浅薄而虚伪的。谁能理直气壮地宣称这个骑半旧自行车的人的生活是幸还是不幸？谁有权利以他的家庭生活和事业成就去评估他的一生是否值得？我只默默地祈祷命运之神能公平地待他，因为，他曾真诚公平地对待过命运之神。

〈作者单位：兰大哲学系八八级〉

# 爱 你

陈云峰

爱你，于是嫁接一树的相思，当你漫步于我的小树林，我会雾岚般围绕着你——轻轻吻你。

爱你，握着鞭子驱赶太阳到西山，然后，我以太阳的炽烈，在你的身上写来写去，陶冶你那忧郁的情绪。

爱你，不仅给你一片柔情，以我的雄性孤独，给你一面播不动的墙。

爱你，在梦中把你唤来，噙着你的名字共渡失眠之海。

.....

呵，爱你。

<作者单位：兰大哲学系九〇级>

## 无言的诠释

张皓

下午闲暇时，双臂微拢，无奈地望着窗外。见楼前的一排排松树，想起了你。松儿——我这样叫你，你也欣然接受。

你是怎样的一个女孩，不是琼瑶笔下的脱尘女子，也不是我欣赏的潇洒模型，为何却如此慑动我的心？你的一颦，一笑，一举手，一投足，一回眸，无一不令我转移视线。真的，我在意你，在我心中你已留下了不可抹去的痕迹。

那天上午，微风轻扬，你递给我留言本，我翻开帧美的封面，见里面无一墨迹，哦，我知道，我将成为你的开篇者。我也知道我的真诚已开花结果，我默默地把它放入书包，象是将你的心轻掬入口，夜晚，灯光冥冥，我独坐窗前，双手倚头，想起我们的往昔，一切都清晰如昨，我还再需写些什么？鉴上你对我的昵称，我捧着它进入梦乡。第二天，我交与你，你带着惊喜与欢愉打开，随之一抹失望从眼中流过，虽是一瞬，却也被我捕捉。“谢谢”，于是你便飘然离去，好陌生又好刺耳的两个字，但我不在手，只希望你能明白，明白空白所包含的一切，可你给我一张信笺“原来你并不在乎我。是的，我何幸做你至深的朋友”。松儿，你可知我当时朦胧的双眼，怎样才能让你明白我的心？

时间从手中滑过，不知不觉到了分别之际。列车启动后，我打开你送我的礼物，一张空白的纸。我们竟不谋而合。

啊！无言的诠释。

<作者单位：兰大马科系九〇级，责任编辑：梁 栋>

## 月的情思

玮玉

我爱在夜里看月亮。

儿时，依偎在家人温暖的怀中，看到那月儿亮晶晶的，高高挂在深邃的天空，奇怪她为什么不知累呢？而从未到它或许是一只小小的船儿，应该爬上去打秋千。

懂事以后，就感到它有点冷，如淡淡的白霜。那月宫中可怜的嫦娥此刻该会向往人间吗？也许她也觉得天上挂着这么一幅美丽的星辰图，睡觉、夜行很是安稳。尤其那皎洁的光辉，是多么圣洁！身旁的星孩，不停地眨着它那顽皮的眼睛。……或许这就是圣者的天堂？

就这么带着对月亮的点点印象走进了大学校园，而今最爱的，仍是那夜中的月亮。

多少个今夜，我静静地伫立在窗前，默默地望着那十分熟悉的月儿。总觉陌生的不是月儿，而是此刻流动在体内的一种从未曾有过且无法形容的感觉。身子好象早已飘飞到月宫之中，倾听那脉脉箫声，静观那飘逸的舞姿……这才明白什么是天堂，什么是灵魂的提升。

“月亮的美是无尽的”，是谁说过这句话？哦，忘了？但现在仍觉它是对的。假若没有月亮，小夜曲，夜晚将是什么样呢？它还能给人以慰藉和无限的遐想吗？

怪不得，古往今来，月亮常成为引起文人墨客心中翩翩浮想的尤物，“举杯邀明月，对影成三人”，月儿从遥远的苍穹走到孤独者的身边，促膝对饮，驱散着人们心头的忧郁。“人有悲欢离合，月有阴晴圆缺”，它又寄托了人间无穷情思……

哦，月儿！有人会因为你的这份静美而激动，有人会因为你的这份温

存而惊喜，有人会因为你的—份冷郁而淡然，也有人会因为你的—份冰凉而惶惑。可我，依旧静依窗前，是激动？惊喜？还是淡然？惶惑？

月儿似乎微笑了！望着她那典雅、慈祥、光彩照人的面庞，我的心忍不住翻腾起来：远方，有我的亲人，我的朋友，我是多么思念！

月儿，趁着今夜的星光，请你把我的思念带给远方的……好吗？

明日我又要回到生活，回到忙碌、徬徨……如此下去，还能有如此甜美的月光吗？

我试图把窗开得更大——也许，答案便在这漫漫长空中，在这茫茫月色里……

<作者单位：西北工业大学 责任编辑：贺 岩>

## 瞬 间

吕静

雨，又是一场小雨。北方的小雨天是多情的节日，一连几天，太阳躲到那张灰色的幔里去了，四周，春雨绵绵。虽说这里已是暮春三月，春暖花开的时节，但小雨中渗透着一丝丝春寒料峭。

哦，春天的小雨，你早！

校园里一片静寂，往日的喧闹已经烟硝云散了，新文科楼象一位沉默的巨人仿佛在回想昨天在这里发生的一切。寂寞了一个冬季的垂柳开始默默地吐绿，松柏却早已郁郁葱葱了。同学们大都躲进屋子去睡大觉，聊天了，我出屋子裹紧衣服，漫步在校园里的柏油马路上，脑子里乱七八糟，什么也想不出，只想让那春雨洗涤一下那受伤的心灵……

路旁的小柏树林下，一对青年遮着一把小小的花伞，相互依偎。陶醉在爱的海洋里。此时的我嘎然而止，因为我不想打破他（她）难得的雨中相会，多么的富有讨意的一瞬，何况人生难得美妙的一瞬？！

雨没有停，我面对天空，任凭着雨的洗刷。…

突然，女孩对男孩说：“看那个人的模样，八成是失恋了。”

我听后，心里更加难受，那本已受伤的心灵上又加了一层厚厚的霜，我沉思了良久。决定是报复他们，把他们从爱的海洋中分开？“算了，何必呢？”理智说。

人活在世上该有多少个瞬间呢？

天黑下来了，小雪还在淅淅沥沥，昏黄的路灯光照在柏油路上，反射出清冷的光。

静静伫立

我遥望远方，……

<作者单位：兰大管理科学系 责任编辑：贺岩>

<二> 诗 坛

唐 荒

这村庄象一位老人也象  
少女迈着艰难的步履焕发着  
青春光彩

这村庄是牢笼也是  
家园。锁住了无数梦想牵动着  
许多颗心

这村庄有晴朗的天也有  
阴雨绵绵

许多人摔了跤才知道  
泥泞是阻挡也是  
挽留

这村庄 一边吆喝着战斗  
一边唱着牧歌  
这村店里的人们  
在田埂上  
乐地挥着锄头

# 写给二十岁生日

唐荒

在我诞生的时候

我哭泣

母亲流泪

大地溢出生命的岩浆

母亲痛苦地颤栗着

我仿佛听到

远处有轰隆隆的炮声

我是一滴放飞的眼泪

飞出了母亲的瞳孔

我远道而来

日夜跋涉

而疾病和瘟疫

象恶魔一样缠绕着我

我受了伤

就在树荫下匆匆治疗

我的每个伤口

都是一只充血的眼睛

当我遍体鳞伤

我看到了

整个世界

(作者单位：兰大哲学系八八级)



醉

· 陈云峰 ·

满满 一杯

干干净净的阳光

一饮而尽

于是醉了

横倒问南山

扯上一片云

打

伞

叫我舒舒服服地睡过这个长夏

醒来时

颤抖如秋叶的心灵

发现

去夏你留在我唇上的

欢乐泡沫

已凝固在眼角

(作者单位：兰大哲学系 责任编辑：刘也)

烟波烟波烟波……

·子虚·

放眼古典诗词

东也烟波 西也烟波

烟波之中

英雄不见了

骨头也不见了

柔情做波

还能在世上 一荡一荡

唯思想隐身烟中

再不敢

显露其峥嵘

可怜的老祖宗

连自己的过去

也不敢痛骂一声

只都依什么，往事如烟兮

逝也如波

<作者单位·甘肃天水二师 责任编辑·唐文明>

一、

一撇一捺，这么简单的“人字”，可就有大写的，也有小写的。

二、

一个守株待兔的人往往嘲笑等在另一棵树下的人。

三、

生活不是文学，用不得半点修辞。

四、

总戴着“放大镜”看自己的优缺点，那你不是自负就是自卑。

五、

把困难整日捧在手心里，凝视叹息是无济于事的。

(作者单位：兰大哲学系九〇级)

## 论民主

民主是一种崇高的制度，但只有具有崇高美德的人民才有资格享有这种制度。一个具有美德的人民对人与人之间的平等有着深刻的理解，他们不仅理解自己的公民权利，而且充分认识到自己的公民职责。因此，在行使权利时很好的自我约束。这种自主与自制的平衡是一个民族良好素质的体现。

——摘自孟德斯鸠《论法的精神》

人类一旦摆脱愚昧的束缚，就套上文明的枷锁。而人类的特性恰恰又在于，土豆煮熟以后才能吃。真理在实践中生成，又被实践的车轮碾得粉碎。

—— 天空

思想的启蒙不同于文化的启蒙。思想的启蒙是批判，而文化的启蒙则在于建设。前者是思想家的任务，后者是教育家的任务。

综览我国哲学社会科学的发展，不外是两个极端，一是构造内心独白式的体系，宛如建造没有语言媒介的“通天塔”；一是拼命贴近现实。构造体系的哲学思考由于缺乏社会和文化批判的意向而“人老珠黄”，日趋衰竭；贴近现实的哲学则又在于被现实随意玩弄和厌弃，大有“逼良为娼”、随心应和之势。

——李小兵《批判的功能与功能的批判》

(唐文明摘编)

## 编 后 语

我们在思想着。

这是一个确凿无疑的事实。

在我们心灵的深处，常常有一种形而上的冲动。我们习惯于思考一些与现实利益不大相关的问题：据说这些问题具有超功利的价值。也许主要的原因在于：我们是人，而人是爱智慧的——这正是哲学的最初含义。哲学构成了我们生活的环境，它是一块常被翻新的永恒的沃土。我们用思想来证明我们的存在。我们是一群平凡的思想者。

可是，我们又是如此现实地生活着，甚至可以马上感觉到自己跳跃的脉搏：我们的灵魂和肉体相依为命，我们有自己的祖国和家园。我们在特定的历史的文化氛围中构造着自己的良知系统：我们勇于承担历史的使命，就象勇于承担人的使命一样。在思想的同时，我们也象费希特那样发出行动的呐喊：行动——行动！这是我们生存的唯一目的。

本刊编辑部

哲理性 思想性 时代性 生活性

刊名题字：林立

封面设计：曹陇华

本刊顾问：林立 王建华 王玉明

连珩 李正元

主 编：贺 岩

副 主 编：唐文明 张 林 张忠立 梁 栋

编 委：（按姓氏笔划排列）

付春涛 刘 也 刘吉贵 吴霜红

张仲书 陈云峰 赵秀峰 党江舟

党贵平 徐文军 魏淑娟 彭玉鸿

---

主办单位：兰州大学哲学系学生会

编辑：《思想者》编辑部

出版日期：一九九一年六月六日

印刷：兰州大学印刷厂

---

地 址：兰州大学哲学系

邮政编码：730020