

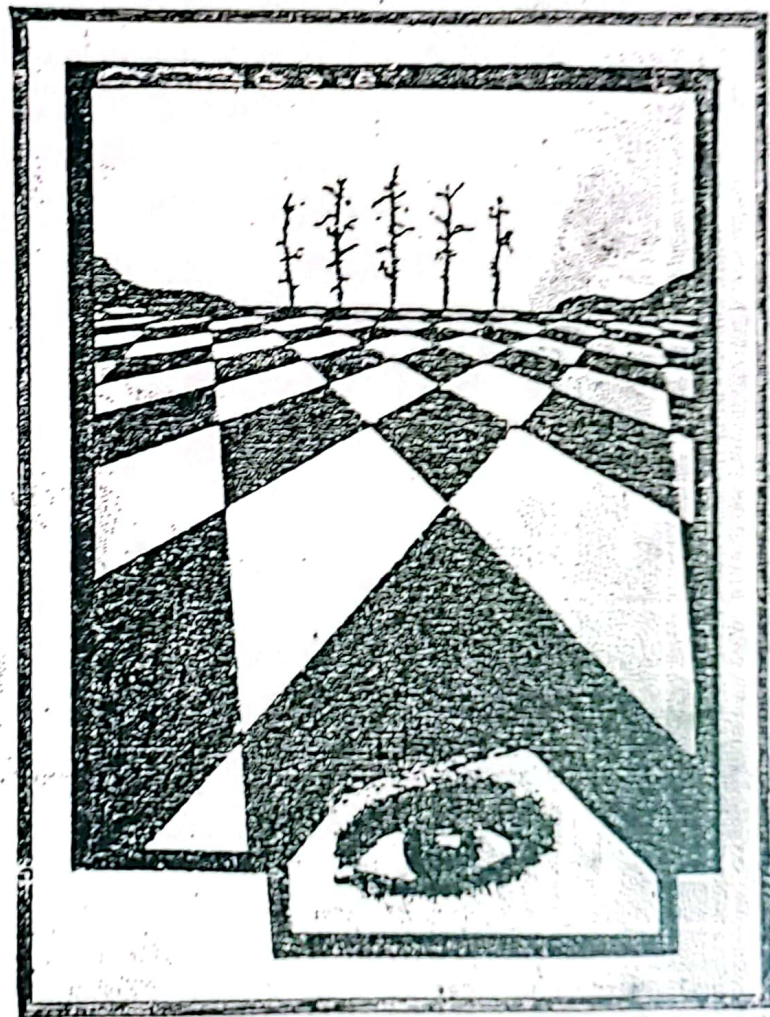
兰州大学哲学系

1993

思

想

者



《思想者》第三期目录

论 坛

“李约瑟难题”语言学新解
阴阳物质论

郑 雨 (1)
尹志华 (7)

书道与人

金庸的无极之路
慢钟 方鸿渐及人生态度
解读王朔——文本批评

陈建 郭延坡 (12)
秦 扬 (21)
袁晓华 (25)

哲苑标人

天道思想评判
理想社会·道·辩证法
宋明理学之佛道倾向兼及文化思考

彭作刚 (29)
张丰乾 (33)
石兆俊 (37)

文化长廊

书法与时代精神
“乡射礼”溯源
《周易》所反映的古代婚姻状况

马忠 (49)
姜 楠 (41)
王亚林 (46)

今 昔 谈

论科学技术是第一生产力
论毛泽东的自觉能动性思想及其现实意义
由“马”到“驴”的联想

梁书民 (51)
鲁修文 (54)
义 正 (60)

小 小 鸟

风的寻找
鲁迅先生（外一首）
逃不脱的思绪（外一首）
梦 想
穿越峡谷（外一首）

罗文洋 (62)
子 洲 (63)
南 袁 (64)
曾昭平 (64)
艾 木 (65)

美学小辑

论审美主客体
美与美的冲突

贺昭平 (66)
亢 霖 (70)

旧著新知

面对微电子时代的人道主义哲学思考

高湘泽 (73)

责任编辑：彭作刚

“李约瑟难题”语言学新解

郑 雨

对于近代科学为什么未能在中国产生这一著名的“李约瑟难题”多年来许多海内外知名学者都作过详细地研究，并且还提出了各不相同的见解，他们从中国古代的经济、政治、宗教、文化生活、甚至从地理气候环境等各个角度，分析了为什么科学革命没有在中国发生的原因。在早期的研究方法上，大部分学者都仅是从单一角度去解答“李约瑟难题”，直到近些年来，大家才逐渐达成共识，认为对于这样一个复杂而具有深刻意义的问题，仅从单一的角度中不可能真正地寻求到正确答案的。复杂的问题是由多重原因造成的。因而笔者认为，上述学者所分析的原因仅是科学革命发生的必要条件，而不是充要条件，而且它的必要条件还不仅为上述的几个，因而我们还可从其它方面寻求这一难题的必要条件，本文正是试图从语言学角度分析近代科学为什么未能在中国产生的原因。

一. 古人对事物描述的超语言现象

我们认为古人对自然事物的描述带有很强的超语言现象，特别是针对一些基本概念的理解。所谓超语言现象，就是指“不是从语言的逻辑本性，而是从它非逻辑本性方面使用和发展了语言。这种语言的非逻辑本性就是隐喻，中国古代哲学家们用隐喻的语言形式表达超语言的意义。”⁽¹⁾也就是说超语言现象，是古代圣贤已经认识到宇宙自然的本质规律，但用正常的逻辑语言又无法加以完善准确地表达，为了向别人描述这种独有的理解意境，于是只好转向求助于自然宇宙对于人的一种体验，他们认为只要将这种体验用暗喻的方式表达出来，就达到了对自然认识的水平。这种超语言描述不论在古代哲学中，还是在科学事实规律的描述中都是主要流向。

在古代自然哲学中，超语言现象的描述随处可见，这里我们仅以最具有典型意义上的“道”加以分析就可以看出，老子在《道德经》中说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”既然常道不可道，那为什么还要对常道的特征加以描述呢，如果要象有的人理解

的那样，这段话的意思是指道根本就无法说，那就会必然陷入一个矛盾的两难境地，所以这段话实际上是用超语言的方式说出了老子对道的境界的体验，意即在他的语言中还含有只可意会，不可言传的意思，仅从逻辑语言中加以分析是不可能得证出这段话的内在含义的。所以在其它各章中老子对“道”这一概念进行了更为具体的隐喻式解释。“天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足，人之道则不然……损不足以奉有余”；（《老子》第77章）“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来……”（《老子》第73章）；“天之道，利而不害，圣人之道，为而不争。”（《老子》第81章）在这里老子将“道”与利、害、弱、强、无为等各个方面作比较，试图通过对道的部分特征的把握来道出整个本质特征，这在正常的逻辑语言中当然是达不到的。

这种对道的超语言描述不仅仅是老子一人，在经典论著中是一种普遍现象。有的是通过道与行道的关系来试图对道的本质把握，例如，“道者，万物之所由也，”（《庄子·渔父》）“道也者，上之所以异民也”（《管子·君臣》）“道也者，治之经理也”（《荀子·正名》）；有的是通过其他概念的关系，例如“道，理也，”（《庄子·缮性》），“率性之谓道”（《中庸》），“道也者：至精也，不可为形，”（《吕氏春秋·仲夏》），总之，他们总是试图从其他物质的特性概念中，隐喻出道这一基本概念，而从未想到要对道的本质作一精确的定义。

在中国自然哲学家那里，象对“道”的理解是贯穿于整个理论体系的，一方面说“道”本无形无象，而另一方面却又用各种事物特征来隐喻它。当然由于古代自然科学和自然哲学是相互交溶在一起的，因而这种隐喻的语言描述也同样在科学事实和规律的描述中发生决定作用，例如古代天文学对宇宙的描述，在化学中对原子论的描述，在光学中对光的本性描述等，因西方近代科学首先是在力学中形成的，所以在此我们仅以古代力学的描述来加以分析，以看出这种超语言现象在古代科学中的地位。

首先是对力的概念描述，《墨经》中说，“力，刑（形）之所以奋也”，“力，重之谓，下举，重奋也”。对于其第一条，我们决不会仅把它理解为力是物体形状改变的原因，因为在这里它还明

显地包含有力还是造成事物激奋，兴衰的原因，也就是说古人对力的理解带有很强的普遍意义的隐喻理解，完全可以把它的含义用到整个宇宙天地万物的变化中去，这和亚里士多德对力是物体产生运动的原因的定义就很不相同了。其次在一些规律的描述中也是如此，例如对浮力原理的描述，“刑（形）之大，其沈（沉）浅也，说在具（衡）”（《墨经》），沈、荆之具也。则沈浅，非荆之浅也，著易王之一。（《墨经》），有些科学史家在读到此处时认为浮力原理已经呼之欲出了，可通过二千年的发展却都未能得出阿基米德定律，为什么呢？这在古人看来，进一步研究已经毫无必要，（特别是象阿基米德那样的量的研究），因而他们仅仅是企图从这一具体物性规律来隐喻出一个自然道理，上面的描述仅是为了隐喻人的这一自然道理的体验的一种手段，而并不是为了进行具体的研究目的。那种把浮力的原理应用到国家兴衰，人生沈浮这样的大道上才是古人追求的真正目的。这种超语言的表达方式，在后来的圣贤中也有体现，例如王充在《论衡·效力篇》中；他所描述的力和物体运动关系仅仅是为了隐喻出自然事物之间哲理而决不是对具体事物的原理揭示。“干将之刃，人不推顿，苾瓠不能份；筱籥之箭，机不发动，鲁缟不能穿”，“是故车行于陆，船行于沟，其满而重者行迟，空而轻者行疾。”所有这些描述，只是引导后人向更加思辩方向发展，而不会注重从具体细节的小处入手，也就是说后人不可能在前人基础上走向形而上学的思维，而在科学发展中这种思维又是近代科学必须具备的一种否定形式。

二. 超语言描述不可能形成近代科学

对科学规律和现象的超语言描述，一个决定性的结果是它不可能形成一个科学理论研究的必备条件——即固定的范式。所谓范式，尽管目前科学哲学界对它的理解还很不一致，^②但它至少包含有以下几层含义，即在科学理论研究所形成的一整套明确的基本概念（不论这一概念规定是否正确），它规定了自己学科所研究的具体范围，以及研究的视角和方法论，也就是说它明确地提出了自己研究什么。而对科学规律及现象的超语言描述方法却根本不可能做到以上几点。

首先超语言的描述，基本上不需要具备范式的形式，尽管古代

圣贤确实着手研究过具体的自然运动规律，但他们的研究目的决不仅止于此，他们仅仅是为了用它来说明自然宇宙在“道”上的可道约性，即通过对个体事物的原理的理解，暗喻出整个宇宙万物（包括人本身以及人生活的社会环境）的“道”。因而他们不可能关心具体的事物是什么。认为只要用它能理解更高的自然之道就行了，既然这种超语言的描述仅仅是为了达到目的的一种手段，那么这手段到底具备什么物质特性，对它进行严格的界定就完全没有必要了。而古希腊的科学不同，它的目的就是为研究自然，所以自然到底是什么当然是它首先要明确的概念，他们并不过分注重于自然对人的体验问题，所以就具有建立范式的必要性。

其次，超语言的描述不可能划定一个具体的研究界限范围。既然超语言的描述它的目的是试图从对个别事物物性的理解领悟到对一切事物的理解，因而这种暗喻是不需要直接的逻辑关系的。因而不论它对某一概念进行多少种各式各样的暗喻，它都和从个别事物中归纳出一般的归纳法具有质的不同，因为归纳是追求个别与一般的逻辑联系的。因而它对个别具有逻辑的限制范围。而超语言的描述则不同，它不仅把它的范围放在自然界，而且更注重放在人的内心自省以及人所生活的社会环境中。也就是说它的研究范围是自然、社会、人混杂进在一起的，并没有进行严格的范围区别。这和古希腊的科学研究很不相同，亚里士多德就明确地划分了物理研究的范围，并把它与数学，哲学进行了严格的界定，在《物理学》、《天论》、《气象论》中，他都明确地提出了物理学的研究对象是自然界，且对自然这一概念也作了清楚地说明，至少让后人知道他在研究什么。至于对运动，力的描述那更是明确而无误的，别人不会对它所说的意思产生误解的，所以象“亚里士多德的《物理学》，托勒密的《至大论》……——这些以及其他许多类似著作，都在一定时期内为以后几代的工作暗暗地规定了在一个领域里应当研究什么问题，采用什么方法……”⁽³⁾

超语言的描述既然不可能形成科学研究的固定范式，因而也就不可能形成近代的科学革命；这主要表现在以下几点。

第一、没有固定的范式就不可能形成一个从事固定科学研究的共同体。库恩曾经把范式理解为科学共同体，认为它们在语义上是相同的。他认为一个范式的功用就在于“仅凭这些著作成就本身，

就足以以前所未有地把那些进行种种竞争的研究者吸引到自己周围，成为一个团结一致的团体；同时这种成就本身，又为重新组成的科学工作者团体的继续研究，开拓广阔的天地，提供了各种各样的问题”⁽⁴⁾正因为我国古代科学活动没有固定的范式，所以在当时的科学成就上并没有形成一个研究的团体队伍，诸子各派各自为政，问题是他们的争吵常常在于对于一些基本概念有着各自不同的见解，也就是说他们的争吵常常是讲各自不同的东西，所以不能把它们看成是一个科学研究共同体。这种共同体二千多年的发展也从未形成过，原因就在于从未出现一种明确的科学思想把研究的人员聚拢到一起来。而西方的科学家研究则不同，伽利略的研究离不开当时的众多的科学研究爱好者，而牛顿的研究离不开当时的皇家学会。

其次，正因为没有形成固定的范式，所以在我国古代科学研究中带有很明显的断代性，缺乏应有的继承。古代圣贤的超语言思维描述方式，对后人影响太大了。后人所关心的问题，即人与自然的天人合一的体验尽管被继承下来了，但对于前人如何进行科学研究却很少关心。但为了进一步追求人的内在自我超越，又只好另起灶具，从其它具体事物重新着手研究。例如后来王充的《论衡》，沈括的《梦溪笔谈》很少有涉及到前人的基础研究。而古代西方的科学研究就很不相同，例如伽利略和牛顿的工作明显是在亚里士多德的工作基础之上进行的。亚里士多德明确地提出了力和运动之间的关系，并且还深入地提出了落体速度与质量的关系。所以伽利略一开始着手研究就能知道自己要研究什么，如何研究，例如比萨斜塔实验，所有实验都是对亚里士多德研究的继续，而牛顿又是在伽利略的基础上综合而成。

再次，科学的发展过程也就是范式不断接受批判，并被不断用新范式替代的过程。而正因为我国古代科学研究中没有固定范式，所以后人也无从加以批判发展。一方面，由于超语言描述本身是一种非逻辑语言，因而很难考证它的论述是否有错误性，它对规律的描述带有相当大的模糊性，例如象《墨经》中对浮力原理的描述，因为它并没有象阿基米德那样指称出形与沈之间的比例关系，因而它所谓的可证伪性也大大变小，按照马克思的说法“只有当一门学科进入到量的研究时；才算真正的一门科学。”那么《墨经》中的浮力原理就不能与阿基米德定律相提并论的，加一方面，正因为没

有固定的范式，即使古代圣贤讲了一些科学道理，例如对光的本质理解，小孔成像理解等，但后人却不知它所讲的意义，无法加以肯定其意义，而对一些论述也无法加以批判，这样后来的科学研究也就在无形中窒息了。

总之，我们认为，单单从语言学这一角度分析，我们就可以看出在中国不可能产生近代科学革命，除非后人抛弃了古人的这种思维方式，否则仅这一必要条件就会把科学革命的火花扑灭的。

注释：

- (1) 参看《中州学刊》中《是反语言，还是超语言》一文。93
年第3期
- (2) 参看《批判与知识增长》中《范式的本质》一文
- (3) 《批判与知识增长》拉卡托斯著。第78页
- (4) 《批判知识增长》拉卡托斯著。第78页

(作者单位：南开大学)

(编 发：陈 建)

(上接12页)

阴阳物质论虽然已经提出来了，但目前尚无法用科学方法检验阴性物质的存在，因此，这只能算是一种假说而已。也许科学的发展将会证明它是荒谬的。但谬误往往是真理的先导。因此我不揣浅陋，写成此文。

注释：

- ① 因场的观念已深入人心，本文沿用了“场”这个词，但对“场”的概念有所发展，赋予了场以新的涵义。
- ②③均指粒子特体。

(作者单位：兰大哲学系91级)

(编 发：胡笑容)

阴阳物质论

尹志华

—

从现代物理学的观点来看，所谓物质形态可归结为以下两种：实物和场。于是，有相当一部分人据此认为，可以把物质归结为实物和场的统一。对于这种观点，我们是不能赞同的。因为这种观点以如下的判断为前提：实物和场已经把一切物质形态包括无遗，“场”和“实物”这两个概念已经穷尽了对物质形态的认识。这种判断是不能成立的。事实上，“实物”和“场”的划分只是近百年来物理学发展的一个认识成果，但谁也没有从理论上证明自然界只存在实物和场这两种物质形态。相反，在理论上不能排除的是：可能还有与实物和场根本不的物质形态存在。

物理学史也告诉我们，物理学对物质形态的认识，本身就是一个不断丰富、不断深化和不断发展的过程。在法拉第提出“场”的概念之前，人们认为实物是唯一的一种物理实在，因而把物质形态仅仅归结为实物或实物粒子。这种观点在物理学界曾经一直占据统治地位。人们为了克服这种沿袭很久的传统观念，曾经在科学实验和理论思维两个方面付出了相当艰苦的努力。直到爱因斯坦的狭义相对论出现以后，场作为与实物相并列的的一种物质形态的思想，才最后在理论上被确定下来并为人们所普遍接受。这充分说明对新的物质形态的认识是非常艰难的。尽管如此，我们从物理学史可以看出，人们对物质形态的认识是不断发展的。因此，我们没有任何理由把实物和场看作是对物质形态的一个终极的、不可逾越的认识。

在物理学家发现新的物质形态之前，我们不妨把目光转向古代东方哲学，也许可以从中受到一些启发，对可能存在的一些新物质形态做些推测。这并不是异想天开。很多人已经注意到，现代物理学的许多观点与古代东方哲学所表现出来的思想有着惊人的相似之处。本世纪的一些伟大的物理学家在印度、中国和日本进行巡回讲课时，接触到了东方文化，当时他们就意识到了这个问题。玻尔曾经说过：“为了与原子理论的教程作一类比……（我必须转向）这样一些方法论的问题，如来佛与老子这样一些思想家早就遇到了这类问题，……”奥本海默认为：“我们所作的发现只是古代智慧的

一个例证，一种促进和精细化。“海森堡也认为：在东方传统中的哲学思想与量子力学的本质之间有着某种确定只是古代智慧的一个例证，一种促进和精细化。”海森堡认为：在东方传统中的哲学思想与量子力学的本质之间有着某种确定的联系）这说明，现代物理学与古代东方哲学并不是互相排斥的，而是有着深刻的协调性。

阴阳对应统一思想是中国古代哲学的一个很重要的观点。《周易·系辞》说：“一阴一阳之谓道。”古人认为宇宙中的一切事物都是阴阳两个对立面的存在。现代物理学的发展也表明，对立物的存在是普遍的现象，每一粒子都必有其反粒子的存在。从这些思想得到启发，我想，物质应该有阴阳两种基本的存在形态。如果把现代科学已经发现的物质（包括实物和场）叫做阳性物质的话，那么必然存在着与它对立的另一种物质，我把它叫做阴性物质。阴阳两种物质的交变运动构成了宇宙中的万事万物。

阴性物质就其本质来说，乃是一种信息波，它以信息场^①的形式存在。这种信息场与现代物理学所说的场的含义不一样。现代物理学认为，虽然一切场都具有波动的特性，但它们都具有粒子性，即都存在着场量子。因此，现代物理所学的场都是量子场，它是连续性与间断性的统一。信息场则不同，它不具有粒子性，因而是绝对连续的。由于它不具有粒子性，因此，没有空间结构，可以说是“其小无内。”又由于它的连续性，因而无处不在，又可以说是“其大无外”了。因此阴性物质—信息场是无穷大与无穷小的统一体。

阴性物质无形无象，不能为人的感官所感知。有的同志认为不能被感官知觉的东西就是“一种想象”，不属于物质的范畴。这实际上是机械而片面地理解了物质的定义。恩格斯曾指出过：“人的眼睛的特殊构造并不是人的认识的绝对界线”；“除了眼睛，我们不仅还有其它的感官，而且有我们的思维活动”。（《自然辩证法》第217、218页）这就是说，物质的客观实在性不仅需要我们的感官来证明，而且需要我们的思维来把握。我们是能超越感官的限制认识到阴性物质的存在的。

中国古代哲学中所讲的无形之气可以理解为阴性物质。张载说：“太虚无形，气之本体”，“知虚空即气，则有无隐显，神化性命，通一无二。”（《正蒙·太和》）这就是说，无形之气与有形之物是“通一无二、”同样真实的。张载还说：“至虚之实，实而无固；

……实而无固，则一而散；……”（《正蒙·乾称》）“至虚”之中有气，所以是“实”；气希微不形，所以是“实而不固”，（以发散的形态存在）。王夫之进一步指出：“虚空者气之量，气弥沦无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空皆气也。聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无”。（《张子正蒙注·太和篇》）这段话说明，“太虚之气”是客观存在的，但由于它“希微不形”而被看作虚空而“谓之无”。从这个意义上来说，阴性物质也可以叫做“《虚空》”，因为“虚空”并不什么都没有，它本身就是物质的一种存在形式。

有形的物质和现象只是基本实体的暂时表现，这种思想不仅是古代东方世界观的一个基本要素，也是量子场论的基本观点。在现代物理学中，量子场被看成是基本的物理实体，粒子只是场在局部地区的凝聚，是能量的聚合体。爱因斯坦曾说过：“因此，我们可以认为，物质^②是由场强很大的空间组成的……在这种新的物理学中，并非既有场又有物质^③，因为场才是唯一的实在”。（转引自《现代物理学与东方神秘主义》第173页）这说明，我们应该转变观念，不再执着于把有形之物看作是真正的存在，因为“无形”才是物质的基本存在方式。这样一来，阴性物质就不是不可思议的了，而是可以理解的客观实在。

阴性物质的运动速度可能是超光速的。现代物理学认为光速是物质运动的上限，但这只适用于阳性物质。对于不具有粒子性的阴性物质来说，超光速是完全可能的，而且光速是它的下限。因为，阴性物质的存在方式是信息场，这种信息场由于不具有粒子性，其空间是零维的，因而其相互作用是超距的，但是由于阴性物质与阳性物质并存于宇宙中，而阳性物质是具有空间效应的，因此，从阳性物质的角度来看，阴性物质的运动是有速度的，而是具有空间效应的，而且是超光速的。这样，阴性物质的运动可以看作是信息波的传播。

阴性物质的运动具有时间效应，而且，相对阳性物质的运动来说，其时间是逆向流逝的。对于时间，人们普遍认为它只具有单向性。然而，微观物理过程却证明，时间方向具有对称性。一个反粒子的运动可以用与之对应的正粒子沿相反时间方向来描述。一个粒子从过去走向未来，也就是一个反粒子从未来走向过去。类似地，

如果我们把阳性物质运动的时间方向作为正方向的话，那么阴性物质运动的时间方向则与之相反。这充分说明了时间的相对性。

与阳性物质(粒子物体)之间存在着万有引力相对应，阴性物质之间存在着万有斥力。这种排斥力使阴性物质不能聚合能量团块(粒子)，而只能以“信息场”的发散状态存在。这也就是阴性物质不具有粒子性的原因。

二

阴阳物质不是绝对对立的，而是相互交变运动的。它们在一定条件下可以互相转化。当阴性物质的运动速度一旦低于光速时，就聚合成阳性物质；当阳性物质的运动速度一旦超过光速时，就散变为阴性物质。当阴阳物质的运动速度恰好等于光速时，就以电磁波的形式存在。而光子最典型，它具有阴阳二重性，是阴阳物质的临界物质。

阴阳物质相互交变，而物质的总体保持不变。这与中国古代气“聚则为万物，散则为太虚”而气之本体并无生灭的思想正相契合。

阴阳物质能否统一起来而建立广义的“统一场论”？现代物理学正在探讨如何把自然界存在的四种相互作用(引力相互作用，电磁相互作用，强相互作用，弱相互作用)统一起来。虽然最近已有物理学家把弱相互作用和电磁相互作用统一起来了，但离建立“统一场论”的目标似乎还很遥远。现在又增加了“阴性物质”一说，这种“大统一场论”就更难建立了。在这种情况下，我们不妨再次把目光转向古代东方哲学。

我认为，儒家所说的“太极”、佛教所说的“空”和道家所说的“道”，都可以看作是对统一场的描述。

《周易·系辞》中说“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦”：“太极”就是宇宙形成以前的混沌状态。“两仪”就是从“太极”状态下分化出来的阴阳两种物质。因此，“太极”可以看作是一个统一场，阴阳物质均统一于“太极”之中。

佛教认为，现象界的一切物质都是虚幻不真的，因为它们都是因缘而生的，是有条件的存在。离开了相应的条件，就不能生起任何一个事物和现象。因此，它们都不是实在之物。佛教认为，真正的实在只有“真空”(真如、法身)。“真空”并不是什么都没有，

它本身就是一种物质，是存在的最基本的形式。它潜在地蕴含着粒子世界(阳性物质)与信息世界(阴性物质)的所有形式。粒子与信息存在只是“真空”的局部瞬时表现，也就是说，宇宙间最基本的存在就是“真空”。

道家所说的“道”同样可以看作是对统一场的描述。《老子》中说：“道之为物，唯恍唯忽。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信”。(二十一章)这段话描述了“道之为物”的状态，说明“道”本身就是物质的存在。但“道”又是窈冥无形，难以把握的。“忽兮恍兮”，“恍兮忽兮”则说明“道”不是静止僵化的，而是不断运动的。“道”的运动产生了阴阳物质。阴性物质(“信”)与阳性物质(“精”)均统一于“道”这个统一场中。

三

把世界划分为物质现象和精神现象，这是西方主客体二元对立的对象化思维的结果。实际上，精神只是物质的一种存在形式。有人也许会把这种观点斥之为机械唯物论，但这恰恰表明他对物质只是作了机械的理解。当我们将对物质有了重新认识后，对一些所谓的精神现象就可能有一些新的认识。人脑是阴阳物质相结合、长期发展的产物。因此，人脑就象电子计算机一样，既有“硬件”——由阳性物质组成的生理结构，又有“软件”——由阴性物质(信息)构成的“程序”和“密码”。意识就是人脑中的阴性物质的运动。

宇宙间的物质运动形式是多种多样的。恩格斯曾指出过：“物质的运动，不仅是粗糙的机械运动、单纯的位移运动，而且还是热和光、电压和磁压、化学的化合和分解、生命和意识”。(《自然辩证法·导言》)上述的几种运动形式，可以简单归纳为非生命物质运动、生命运动和意识运动三种。非生命运动基本上是阳性物质的运动。生命运动则是阴阳物质互相结合的运动。至于意识运动，则主要是阴性物质的运动。

意识运动——思维可以看作一种信息波，它能以超光速在宇空传播。发射信息波的大脑是一个“时空振荡中心”，只要大脑的思维活动进入超静态，即深层的特异生理状态，就能因思维的能量大

大增强而出现各种特异的功能。

对特异功能现象，现代科学尚无法作出令人满意的解释，因此，有人坚决否认其存在。我认为，造成这种情况的重要原因 是人们可能对存在的阴性物质的不了解。特异功能基本上是靠意念的作用而实现的，而意念实质上就是阴性物质—信息波的运动。了解了阴阳物质理论，特异功能也就并不神秘了。例如，大家对气功师能用意念从密封的药瓶里取出药片感到不可思议，其实，这里涉及到阴阳物质的转换问题。看过此类表演的人一定会注意到，取药片的过程是看不到的，药片莫名其妙地到了表演者的手里。其原因就是在这一过程中，药片是以阴性物质的形式存在的，因而是不可见的。具体的过程可以设想为这样：表演者用意念（信息波）去撞击药片中的基本粒子，于是通过功能传递，把速度传给粒子使粒子的旋转速度达到超光速，于是粒子解体而变成阴性物质。由于阴性物质不具有空间结构，所以它可以畅通无阻地穿过药瓶的瓶壁或瓶塞。当它被表演者用意念引导到手上后，又在表演者意念的作用下减速而变成阳性物质而显出原来的药片形状。当然，表演者不一定知道阴阳物质的转换这样一些概念，但他的强大的意念力客观上起到了这样的作用。

关于特异功能的具体机制，现在还不太清楚。但其原理是可以 用阴阳物质理论来解释的。特意功能主要是靠意念来实现的。而意念就是阴性物质(信息波)的一种运动形式。物质与能量是不可分割的。有能量就能作功。因此意念是可以作用于各种事物的。只是一般人的意念所具有的能量非常弱，因而作用的结果很难看出来罢了。但有的时候，意念力的作用也是可以显现出来的。例如，我们常常强调处理问题时注意力要集中。所谓集中注意力，实际上就是使意念力指向同一个方向，作用于同一个事物。这样往往可以使工作效率得到提高。而在气功师那里，意念力的作用效果就更明显了。炼气功尤其是炼静功，要求排除各种杂念，达到“万念归一念”，实质上也就是使意念力的作用方向趋向一致，从而使意念的能量得到增强。但也有人没有经过气功煅炼，而是由于偶然事件的激发，使意念的能量大大加强从而具有了特异功能。这就不是本文所要讨论的问题了。

(下转6页)

金庸的无极之路

---路漫漫其修远兮，吾将上下而求索；

陈 建 郭延坡

近几十年内，金庸的武侠小说风靡华夏，近至域内，远及海外；老者古稀翁媪，稚者初学少年。现在金庸封笔已久，众多新派武侠此起彼伏，变幻纷纭，独有金庸的小说影响读者一如往昔，毫无衰微的迹象。这一文坛“怪象”如此现实地、活生生地呈现在我们面前，不容得我们再对它漠然视之，也不容得我们仅从传统理由中查列出几项几款来解释说明，真的智者和真正的文化探求者应该站在历史和现实的角度直面金庸和金庸的小说、金庸的读者，直面且仔细地审视金庸厚重的笔触里蕴凝的可贵的思想内核。

在已有的金学研究中，众多学者和文人都对金庸效应作了探析，但他们的研究大多局限在浅层次的领域和范围内，如金庸小说的思想主题、写作技巧、人物塑造、读者心理。很少有人对金庸小说所要表达的严肃的哲学思索作全面的、深层次的探讨，偶有几人提及，也只是笔不驻足泛泛而谈。事实上，当我们搜索着去谛视金庸的小说，品味他对笔下人物无可奈何的心态，我们就会发现已有的研究对于金庸所要表达的博大主题显得多么偏颇和肤浅。正如陈世骧所说：“如果只用读武侠小说的眼光来读武侠小说，那将什么也得不到。”我们不可以简单地仅把金庸看作一个武侠小说的著者，在他的小说中，他借助着武侠小说形式进行着形而上的思索，他在努力地把各种各样的文化价值观集合或单一地溶解在侠客们身上，再把这些侠客们放进武林（即社会）中生活，他所期待的是发现一种文化能更好地适应真实的社会，为生存，为解决现实的各种矛盾提供更佳的线索和出路。这种文化的逐一实验和选择在金庸小说中体现得巧妙含蓄又余味无穷，金庸笔下的社会无一不是夸大的社会，人物无一不是典型的人物，给人以极大的想象和阐发空间。儒释道三者可以并存，也可以二者相争，更有一者面对繁复的社会矛盾。武侠小说惊心动魄的故事情节点缀着浓厚的中国文化氛围加上金庸的深厚的国文功底，使读金庸小说如饮醇酒，平平淡淡而耐人寻味久

远。

从作用和效果看，在这条文化尝试选择之路上，金庸从原儒入正统儒，由儒转佛，否定佛走向虚无，到最终无路可去而封笔不出他所进行的文化创造失败了。他最终没有能为生存，为解决现实的各种矛盾提供一条线索和出路、一种判断和准则。但是这并不影响我们对金庸这种真正文化创造精神的敬佩，我们试着评述这场可以名之为“英勇的悲剧”的经历——金庸的文化创造历程就是为了让人们认识金庸和金庸小说的可贵思想和伟大之处，同时也要证明“金庸效应”不是文坛怪象，而是每一个人对自身和人类终极走向的热切关注和思考所引发的必然结果。

金庸的思想轨迹在他的小说出现顺序中隐约可循。在前期，小说主旨是围绕统治中国几千年的儒文化进行方方面面的分析和检验儒文化最重要一点是对政治社会的亲和性。金庸处理儒文化也正是以此为前提，但他又并非把自己的观点强加给一个社会形态和某一个人，再把被处理过的社会和人物展现给读者，而是把儒文化和儒者放到真实又武林化的社会背景中，如战乱不止的宋元更替期，动荡不宁的明代清朝。循着儒文化的思路指导着儒者的行迹合情合理地推演着故事的发展，毫不牵强，最后水到渠成自然而然地得出一个无法回避的事实：儒文化和儒者的存在是一个错综复杂的矛盾体，且这纵横交织的多层次矛盾无法解决和跳过。

社会教化是任一种文化的社会体现得以实现的唯一途径。儒文化的精神内核同样通过对人的社会教化表现出来的，但它的怪异之处在于社会教化结果的不合理性。文化的社会教化通常会出现两种结果：理想化人物和反理想化人物。从认识论的角度看，这不足为奇而且具有合理性，原因在于人对外部世界认同的方式程度不同，对所受教化的文化理解不同。儒文化在按照自己的意愿进行人物社会化时，莫能例外地造就了两种截然相反的人物形象（但奇怪的是它所造就的反儒化的人物却具有理想化儒者的形式和最丑恶的本质，而非彻头彻尾地对儒的背叛和重吸收）。金庸对儒文化的试验和选择正是从儒文化所教化的人物开始的，金庸在小说中提出的理想化儒者为《天龙八部》中的大侠乔峰，反儒化人物的代表是《笑傲江湖》中的伪君子岳不群。

乔峰一身正气、嫉恶如仇、武功卓超、豪爽大度，在江湖上行

侠仗义，人人佩服，甚至敌手对他的人格也赞誉有加，是孔孟以来几千年儒文化的最理想人物。金庸对乔峰也热情讴歌，喻他为武林中的擎天柱，称之为“南乔峰”。但随着故事情节的发展和小说本身思想逻辑的推演，乔峰自身的冲突，和社会的冲突逐渐升级，最后到无法共存，金庸也不得不把自己塑造起来的英雄乔峰推下雁门关外的万丈深渊，空谷寂然，只剩下萧风凄雨。无论书中人物还是书外读者都不禁扼腕长叹，唏嘘不已。金庸在真实的历史废墟间行走，在雁门关外留下一段又一段令人感伤不已的文字，努力构造一个又一个的小说故事，正是要告诉我们乔峰之死固然是小说情节发展的需要，然而这种社会文化意识所反映的社会存在却是众多溶解在日常生活里的儒式框范。乔峰之死的必然性就在于他所接受的儒文化。

儒文化提倡忠孝。乔峰生活在大宋，受众多亲朋好友的呵护赏识之恩，但他偏又是契丹人，契丹皇帝是他要尽忠的对象。当契丹和大宋的民族利益冲突出现，体现在乔峰身上便是一对无法统一、无法解决无法逃避的矛盾两方面：不忠抑或不孝。任何一种选择都不符合他的理想化儒者的角色，他不是不选择而是别无选择，除了死亡。面对乔峰这种无法改变的悲剧结局，不仅金庸，甚而每一个人都可以站在历史或许处身今天来发问：一种有生命力合理的文化的社会效果可以是死亡吗？如果灭亡为其目的和归宿，这一文化的生命力又如何体现，其存在又如何合理呢？金庸的小说中大多弥漫着这种松柏后凋于寒霜、鸡鸣不已于风雨的悲剧结局，同样都是对悲剧主体所接受的儒式文化存在不合理。我们试将一种假设赋于乔峰，他可以忠可以孝，但忠不是盲忠，孝也非愚孝，遇事不明则要问清，有人行不义（契丹主攻大宋）则要尽力阻止，他是否会有另一种选择遭遇，是否会多一种选择？即使因不盲忠不愚孝遭社会重压非议甚而迫东，乔峰即使再次面对死亡也会死得明白从容无困惑，然而乔峰只是选择了儒文化的理想选择。金庸在小说中借乔峰之死要说出的正是儒文化存在不合理正因为儒文化的精神内核在支配社会时是反社会、反人性、反正义的，儒文化这种精神深外的反社会、反人性对于它存在的被否定是根本性的，它作为一种对社会政治具有亲和性的文化对社会的前进和发展已失去影响的能力，因为它自身的源泉已经干枯。读到乔峰之死，我们都有一股沉重的迷惘，我

们习惯于在传统中生存,却不习惯于超越传统来审视我们的生活,金庸站在遥远的小说故事中向我们讲述对于儒文化本质的哲学思考及对它的批判,似乎暗合了今天儒教及其正统已日趋没落的事实。

在《笑傲江湖》中,金庸对儒文化的批判更加激烈。金庸惋惜地写乔峰之死,文笔指斥造成乔峰之死的根由只是儒文化精神内部的枯萎。但写到岳不群,他甚至已经怀疑儒文化失去社会教化的功能随着自身的矛盾在前进的社会中由于不适应而不断膨胀,儒文化连盲忠愚孝的追随者也将失去,相反只是被人用作工具和手段,岳不群标榜为名门正派,满口仁义道德,所作所为却鄙然不堪、令人发指。在岳不群身上,找不见丝毫因文化认同不同而表现出来的反儒化思想线索和行为准则,儒者风范只是岳不群借以遮人耳目的一面幌子,他的出现让人发现,对于儒文化已经不存在“反儒化”的概念,儒文化努力社会教化的结果只是造就反面人物的出台,这反面人物又不同于反理想人物,它从根本上不是因为对儒文化的反叛而脱离和欺骗儒者社会,而纯粹因为儒文化从内容到形式不再引起人的思索和评判,岳不群此类的私益膨胀者便乘机利用儒文化几千年的影响和传统意识为自己谋私利。金庸的这种批判无疑是深刻的。他意图对儒文化进行根本性的批判,而且他确实也做到了对儒文化的连根拔起,同时他这种批判得以实现的真实性又在于金庸不是主观地讲述自己的见解,而且对真实的历史改头换面再表现出来,因而他的这种从社会真实性角度出发对儒文化的批判就显得真实可靠,并能为众人认可。

金庸对儒文化的全面批判及否定直至《笑傲江湖》才有明确的体现,但他的这种批判倾向在他最前期的作品《射雕英雄传》中已初露端倪。金庸写《射雕英雄传》较早,或许他还只是处于对儒文化的试验和评判阶段,但他以对中国传统文化把握深厚的作家的潜意识为儒者设置一个自相矛盾的理想结局,已经预示他将要对儒文化展开的批判和实际上宣告一种外围批判的开始。郭靖是《射雕英雄传》的主人公也是理想化的儒者,但他的天下第一式的存在与真实的历史进程无法调和,金庸此时天真地赋予他一种原儒情怀,以期迎合某种社会心态或小说固有的好人长寿的结局。原儒精神指的是从殷周贵族武士阶层转化而来的那种文武兼包,大义凛然的精神。郭靖后来死守襄阳将一腔热血为神州百姓而洒的明知不可而强为的

行径正是这种原儒精神的体现。然而原儒情怀固然可敬，却不能改变已经发生的历史，且它早已失去现存的根基，小说家可以夸张但却无法避开前进着的历史，金庸对郭靖的同情和对儒者的幻想只能达到理想的惹人神往的原儒情怀，然后不得不停步，笔锋转开。因此，郭靖同儒者必然走过历史，成为前朝旧事。

儒文化统治中国几千年，建立起一整套森严的等级制度和伦理准则，以维护统治阶级所期望的社会秩序。但他的这种制度和准则极为不合理，有时近于禁欲。金庸在《神雕侠侣》中对杨过和小龙女的爱情描写，就是对这种禁欲准则的反映和不满。总的看来，正统的儒文化在参与社会的时候，对社会的影响消极多于积极，对生的抛弃也在情理之中。金庸并非直接采用真实的历史进程中的儒教正统以今天已日趋没落的事实来进行自己的文化创造，而是通过自己的小说对小说思想主线的把握，对小说人物的存在描写剖析来达到一种结论。从《射雕英雄传》到《笑傲江湖》的过程就是金庸对儒文化批判和否定体系的完成。全面而真实地说，这是一个否定之否定的文化创造过程，金庸得出这一结论确是从自己的试验出发，属于真正从内心认可的结论；同时这结论又和真实的历史相一致。但也正因为金庸对儒文化的批判和否定，他急需一种文化支撑起社会的大梁，这就迫使他转向对佛学的尝试和分析。

佛学作为一门宗教文化在中国流传甚广，其地位也几起几落，对中国文化的社会有相当程度的影响。金庸的佛学取向正是对佛文化作一完整全面的界定。在金庸的小说中，几乎都不同程度地闪耀着佛的智慧和光芒，不同点仅在于前期作品中，佛的存在只是儒文化为精神龙骨的社会的一种补充。佛之所在是一方乐土，是消释罪愆，顿悟人生的绝妙去处：《射雕英雄传》中因情感纠纷的南天一君段皇爷隐于空门；《书剑恩仇录》中因对尘事心灰意冷的余鱼同愤然断发，与晨钟木鱼为伴；《倚天屠龙记》中因杀气太重，冤孽无可解的谢逊也心向佛土以作忏悔；还有慕容博、萧远山等在儒文化中冲突而失败的人物，都转而相佛，以期在内心世界寻求一种平衡，从而得证大道。金庸对佛这种补充地位的首肯还有比较着批判儒文化的用意，儒文化对政治社会中现实问题的亲和具有影响，但一旦面对人的存在价值、人性、意义、目的等带有终极底蕴的人生问题时，其解答就显得苍白无力且肤浅，这也是正统儒文化渐趋解体的原因。

之一。

在金庸的后期小说中，佛学的地位发生了根本性的变化。此时金庸迫于对儒学的否定和武林社会急需的双重压力，急于寻找一种文化充作社会的砥柱，佛学便紧锣密鼓地从后场的客串地位变作了社会的台柱。用佛的教义和原则诠释世界，论证世界的佛性秩序和指责背判佛性之不该。在金庸的小说中，从前到后，佛的取向越来越倾斜，佛学智慧越聚越浓，直至《天龙八部》根本性的转变完成。在《天龙八部》中，佛是衡量一切的标准和判断指南。佛极力宣扬一种人生无常和一切皆是空的思想；并告诫人们只有到佛法中去寻求解脱，才可能摆脱一切忧愁烦恼。世间许多事都须按着佛的指点，于是杀人者可以不死，因为所杀的不过是具臭皮囊，学武功者要顺其自然，从有到无才可成不世奇功；慕容复（《天龙八部》中人物）的王霸之图更不可贪，只会自取灭亡；段誉（同上）的情欲更属多余，惹出无数风波，几乎自取灭亡。

金庸的这种佛学支撑社会的构想很快便遭到了失败，根本原因在于佛文化的自身条件。佛学固然可以对人生和种种问题作出较有见解的回答，但也只是自家之言，只是一种只图神游不知实存的言说。它的最本质思想还在于出世和逃避，一切皆空，然而社会有世态百相，人生有生老病死，喜怒哀乐，皆不是一个“空”字可以完全概括和解释的，金庸很快就得出这个结论。但是并没有抛弃佛在他小说中的重要地位，这与历史、文化相吻合，佛作为一种文化，在中国流传匀远，已经深深地融合在中国这块土地上，有不灭性。虽然如此，但它毕竟力图远离社会，非但不能支撑起社会大厦，甚至都不能作为社会的一种主流文化。

金庸的悲剧性一面，在此和此后就体现得很深刻，他否定了儒，否定了佛，感到需要重建一种文化来维系中国社会，但他又对现时社会中存在的儒文化和佛文化之广泛性大为不解和深觉矛盾。他并没有解开自己提出的矛盾，而是在避开的基础上重建自己的文化观和社会人物，韦小宝是他塑造的最后一个人物形象，同时也是他思想矛盾的体现，此后他封笔不出。对于读者和社会是悬念和惋惜，于他本人却是一种必然的逻辑归宿。

韦小宝是《鹿鼎记》中的主人公，他非儒非佛，除了朋友义气之外，一切信念和准则全不感兴趣，金庸却赐于他高官厚福。在韦

小宝身上体现了金庸的两份想法，一是对正统社会无论佛儒一概否定，二是金庸对于社会的重新改造和自己社会观的确立，这二者又是相承的。一般来说，对于一种文化或思想的批判和否定必然会导致另一文化和思想的诞生。金庸在他的文化创造之路上也不例外地承袭遵循这一原则。他在小说中，借助真实的历史、典型的人物、实际的矛盾，文化的影响合情合理地 对儒和佛进行批判和否定，要说明的是他所有的批判和否定都是以社会的前进为前提的。这种批判和否定最终完成在《鹿鼎记》上，也可以说这是金庸对旧有的文化传统进行反思的最终产物，它是真实可贵的，对于我们今天的社会文化建设有同样重要的参考价值。但金庸在进行文化重建时却出现偏差，他提出奇人韦小宝作为他的文化典型，这与实际明显相悖，韦小宝一身痞气，每日想的仅是开心寻乐，左右逢源，对于国家大事、社会前进发展，从来不想，这与金庸的初衷已是大相违背了。

造成金庸这种文化偏差的真正原因在于他偏执地、简单化地同看待武林社会一样看待复杂的社会，在武林社会中一个人或一个别被否定可以通过杀死他们来达到。但对一种文化的否定却无法通过什么简捷的途径来达到，唯一的方法只能是超越，因为文化一旦得到流传，便会溶解在人们的日常行为准则里且根深蒂固影响久远。金庸则认为儒佛一旦被否定，便该被从社会中连根拔起，成为历史，然后再重建一种占绝对主导地位的文化来取代它们。事实上这与历史无法相一致，因而大多人都认为韦小宝的存在不合理。同时金庸认定的一种文化的绝对指导地位提法也与历史相左逆，一个社会是复杂的，正在于其文化是多元的，一种文化的存在必然和另一文化相比较、互为条件，决不会有一种文化绝对地支配着社会，也不会有一种文化的衰退可以在一夜之间杳无踪影，金庸所期望的正是这种无法做到的效果。他的这种逻辑与现实的格格不入，迫使他无法逃避地承认自己创造的失败，但他又无力摆脱自己偏执简单化的世界观，不能重新思索失败的原因，他最终选择了封笔，选择了大声呐喊后的缄默不语，是他悲剧历程的终结。他是在历史的轨迹里奔跑，却没有循着历史要经由的路线飞越，因而他的失败又是不可避免的。

综观金庸和金庸的武侠小说，他在文化创造之路上独辟蹊径，

对中国文化进行方方面面的试验和创造：从对正统儒的否定转向对原儒的幻想，原儒与现实的差距导致对儒的全面否定；转向佛之后，又因佛的出世逃避思想而将其否定；最终在进行文化创造时又误于对社会的把握偏执走向韦小宝式的虚无，最后封笔。对于金庸来说这场创造失败了，但对于我们来说，留下许多的思考；其一我们可以为金庸小说的轰动效应作一完整的深刻的解释，产生金庸小说效应的根本原因在于他是对人类终极的观注而进行的思考；其二我们可以称金庸的这场创造为英勇的悲剧。对于金庸，这场创造的极点是失败，对于整个人类的文化，却可以称之为金庸的无极之路。

参考书目：

- 《书剑恩仇录》(金庸 著)
- 《射雕英雄传》(金庸 著)
- 《神雕侠侣》(金庸 著)
- 《天龙八部》(金庸 著)
- 《倚天屠龙记》(金庸 著)
- 《笑傲江湖》(金庸 著)
- 《鹿鼎记》(金庸 著)
- 《读书》(92年九期, 91年三期)

(作者单位：兰大哲学系九零级)

(编 发：陈声柏)

(上接45页)

步，其实用价值逐渐为审美价值所取代并演化为一种礼乐传统，自孔子之后，再次摆脱了外在修饰的色彩而转化为内在的道德实践。研究乡射之礼的起源和发展，除了可发掘其历史价值之外，对儒道传统文化的精髓的把握也是一个重要方面。希望本文能够引起对乡射之礼研究的进一步深入。

(作者单位：兰大中文系92研)

(编 发：庞亚君)

慢钟、方鸿渐及人生态度

秦 扬

方遯翁将一只老钟送给方鸿渐做了他新婚的礼物。

遯翁是用不上这只老钟的。对他来说，钟不过是旧时的一件家当。遯翁为人，早与“新”社会不合，属于即朽的那种，他们都有自己的一套认真有旧伦理，那些东西是不历时的，因其信奉者持之的永恒。钟，即便极其准确，对一个停滞的心灵和社会，又有什么价值呢。

一只慢钟，一件价值寒微，却幽默又充满象征意味的礼物。钱钟书将之作为《围城》结尾：“那只祖传的老钟自在打起来，仿佛积蓄了半天时间，到夜深人静，搬出来一一细数……这个时间落伍的计时钟无意中包涵对人生的讽刺和感伤，深于一切语言，一切啼笑”。

无人不在围城，关键是人将“城”围成什么样子，多长、多宽，这似可断定别人在城中留恋和厌倦的时间。

书中最善于步步经营，能毕其中“围”城一功的莫过于孙柔嘉，这是一个女人最大的成功，男人都应于此例中认识几分女人的目的感，从容果断和韧性。

方鸿渐是一个从不自己“围”城的人；当然，为唐小芙筑过一圈篱笆，但给了小芙一个足够大的出口。这片篱笆到底是什么呢？

所以，鸿渐在书中与众不同。

自己围城的人，当然会体恤自己的心血，不会那么轻易将自己的城给毁掉的，如苏小姐，如孙小姐。鸿渐自己不懂这番辛苦，挣脱了苏小姐的城，毁了孙小姐的城，无用，无能，的确是个“最没用的男人”。

鸿渐用自己的真挚和理想为小芙编织那圈篱笆时，他怎么想？这的确是真正的缠绵才能织就的，交错的篱笆，透风，透气，透阳光；篱笆不坚固却有足够的自尊和自持，它仅是一句誓言和城摯的恳求。它寄托了一个男人对爱情所有的理想和心灵的美丽。呆在篱笆中的人，果真想走出或逾越，是极简单也极容易的。

《围城》中不围城的人是怎么过的呢？他要么落入别人城中，而且做了一个不老实的猎物。

鸿渐不爱苏文纨，却有爱的忧柔。

这种忧柔足可以鼓励一个一厢情愿的女子；苏小姐的辛苦和之后的懊恼的确可以想见。

正如娶了柔嘉才知道柔嘉的一番努力；正如被高松年赶出三间大学才知道自己早无靠山又屡屡失策；正如被请出周家，才知道自己早已多余而又不善逢迎；被苏小姐狠狠报复了，才知道危险早已存在，而自己又不善决断。

鸿渐有足够的聪明和灵性，却往往是事后的自嘲和嘲讽。鸿渐有敏锐的感觉，却从未有体己的考察，不自觉的奉行一套良心原则，事事不计功利得失。他是什么呢？置书不读，没有理想却又行着一套做人的理想准则；自己没有利刃，却又不置备铠甲，勇猛或不勇猛地在情场和人世间一搏。

不知道鸿渐回到那间屋子里以后怎么生活。老钟“当当”地响着，摩挲着早已虚幻、空落的时间的足音和人间事在心灵上的一点痛的痕迹。

一座老钟，悠闲地依着自身的一套逻辑运行，“每小时只慢七分”——一只慢钟是无用的，它除了事后悲观的嘘叹，自嘲和一点无奈的幽默，又有什么？

方鸿渐，乃至知识分子中的许多人，不沉溺书斋之中，空凭一点自恃和清高，在这不清高的人世，很艰苦，很危险。一座“慢钟”是无法揣度时间的意思的，它只有幽默了。

“唯有真实的苦难，才能驱除罗漫底克的幻想的苦难，唯有看到克服苦难的壮烈的悲剧，才能帮助我们承受残酷的命运，唯有抱着‘我不入地狱谁入地狱’的精神，才能挽救一个萎靡无自私的民族。

不经过战斗的舍弃是虚伪的；不经过劫难磨炼的超脱是轻佻的，逃避现实的明哲是卑怯的，中庸、苟且，小智小慧，是我们的致命伤。

”（傅雷语）

综观“知其为人，为生活”的人的生活态度：有一种，是规避和没有责任心的，中国智识阶级有“独善”和“兼善”的传统，它给中国的大多数新旧式的知识分子留下了可以规避人生和责任的回旋余地。

而“知其不可而为”又是另一种耿直的中国知识分子不愿舍弃

的人生态度。所以，我们能见到苟且如周作人，享乐如林语堂；幽默如钱钟书；而直面人生，从容就死，决不妥协的又有鲁迅和傅雷。

敬服和自己实行是两回事；永远坚持正义，真理、爱、善和慈悲的是真正的人，他们才具有童贞。

面对若难的人生，我们的意志是软弱的，由于自己的卑怯，我们常常妥协了；在不知隐忍的发泄中，忘却了曾经努力追求过的东西：美丽，纯洁和善良。

年青的时候，我们不可能不是理想主义者，而面对真正的理想要求人生的牺牲时，我们常常犹豫，而且几乎永远在犹豫中，丧失了前进的勇气。

世人常说，钱钟书的幽默是孩子气和年青睿智的结合，钱老的孩子气是一种聪明顽童的狡猾，机灵，可爱，淘气，善博人一笑，幽默中又嘲笑了自己幽默的无能。

孩子气，我们多需要另一种孩子气，这种孩子气不仅聪明、健康，而且也是乐观、执着的。钱钟书的人生态度并不积极，也许对他不能用积极或消极来进行评价；那整个一代人，钱代表了一种无奈的感叹，我们不是不向往美和善，但我们总是很快地湮灭了。我们发现不了自己的力，我们在文化上一直是缺乏“力”的民族。我们富于对人生美丽幻灭寄托哀思的作品，而缺少真正力量的、战斗的作品。我们不是留连于美丽的想象或回忆，就是做出超脱尘世的逃避。过分的缠绵是女人气，而出世则是老人气；钱老的幽默有不容怀疑的可爱和真纯，但他笑得太沧桑了。

世间有另一种孩子，他生来是快乐的，即便生于苦痛之中。他望着人生如一弯静水，他有嬉戏的天性；但其中早就注入了一种责任和执着，他对人生是痴情和正视的。

他们不会选择吗？会的，但他们永远选择战斗和受难。

贝多芬，永不妥协，保持勇气和童贞的贝多芬，至死，悲剧人生才结束，他自称完成了“向可怜的人类吹嘘勇气”。弥留之际，他安详地说：“我耐着性子，想到一切灾难都带来几分善”。

贝多芬，是近代艺术中最英勇的。他赐予我们的是一股勇气，一种奋斗到底的欢乐。“一个不幸的人，贫穷、残废、孤独、痛苦造成的人，世界不给他欢乐，他却创造了欢乐来给予世界！”（罗曼·罗兰语）

他充满了力，他的力，永远能给我们羸弱的意志和心灵带来安慰和支持。这种纯洁，这种童贞和孩子气，这种毫无一丁点狡猾和规避的人生，这种对人生和命运战斗的痴情和执着，才是最真最难的人生。

我们现今的时代，生活在其中的我们，也许理智的幽默能带来几分安慰。“人生用理智看待，就是场喜剧；用感情看待，就是场悲剧。”（奥斯丁）。以理节情，智慧的幽默也许是疗治我们的患难得病痛的最好的油膏。

在做了这聪明的顽童，讲出几句俏皮话之后，别忘了战斗，不要熄灭心中的火，因为只有那才能给我们争得条出路。

在为钱老的睿智发出微笑时，常常想起鲁迅，在灯光漂白了四壁中执笔的鲁迅的严肃和傅雷先生托尔斯泰式的忏悔，《傅雷家书》的第一封这样写道：“孩子，你这一次真是一天到晚堆着笑脸！教人怎么舍得！老想到五三年正月的事，我良心上的责备简直消释不了。孩子，我虐待了你，我永远对不起你，我永远补赎不了这种罪过！这些念头整整一天没有离开过我的头脑，只是不敢向妈妈说。人生做错了一件事，良心就永久不得安宁！真的，巴尔扎克说得好：有些罪过，只能补赎，不能洗刷！”。

我们感谢这些世上生存的美丽、蓬勃的生命。给我们畏怯的人生许多探险者和受难者的榜样；我们常叹道“人生啊，我懂得了”，其实，我们远没有仔细听这遥远的探险者的故事。

自私、卑小、替自己围个城，在里面种些花草，自营、自慰，这是一般的人生，这种人生不可能有什么凶险，但世态炎凉也须尝够，《围城》告诉我们得很明白。

（作者单位：兰大马列系90级）

（编 发：曾 真）

解读王朔——文本批评

袁晓华

不存在什么玩世不恭者，假若有的话，这个世界离天堂已不遥远。在我们生活之中，平凡、琐碎、喋喋不休占据了生命的大部分时间，我们执着于世俗的生存，玩世不恭只是那些自寻烦恼的圣徒们的借口，有谁营造出玩世不恭的形象，就有玩世不恭背后的阴谋，他企图将这形象与同类分享，却产生出由爱生恨的情绪。王朔的小说弥漫着人生状态的消解，他提供了各种批评的可能性，而且每种批评都言之有理，这是一套因人而异的游戏规则。

一、王朔能否写出我们所谓的深刻

这个问题解决起来并不是很容易，借用一下列维-斯特劳斯的方法解读，将王朔部分作品排序，找出我们关注的小说结构的展示点：

	生、死	情、爱
01 《空中小姐》	阿眉空难(偶然的死亡) 我的悲痛(实在) 沈同平的表现(幻象)	我与阿眉是崇高与爱的结合 阿眉与沈同平是感激与爱的结合 无性的描写形式
02 《一半是火焰，一半是火焰》	吴迪自杀(偶然—必然) 我的懊悔(补偿性的) 胡亦在重复吴迪的故事时被中止(死是可改变的) 生是为了死者(伦理的意义)	我与吴迪是性的结合，而我的所为只是一咱情感的补偿 与胡亦是补偿性的爱 有性描写，爱有许多种形式 性与爱是分开的
03 《过把瘾就死》	吴林栋的死(无意味，索引) 杜梅怀孕(生活的真实状态出现) 我的活动(开始失去意义)	我与杜梅是性，爱交织在一起，我的被绑，离婚表明了生活的意义开始展现 暴露爱与性的目的性
04 《动物凶猛》	所有的人不在意死亡 却萌发了对生命的冲动 生与死的意义展示 生与死的复杂展现	我与于北蓓，米兰的关系中混杂着性的永久渴望，以及压抑状态的呈现，但意义丧失

从上面作品的罗列中，可看出复杂度开始增大，同时，王朔已经对这种复杂性失去把握，致使意义开始丧失，这时需要重新思考界定问题，因为按照这种复杂度，意义的表现并非是描述出来，而是展示在作品以外，由此，整个作品要求更加灵活的表现手法，这点在王朔的《橡皮人》中被证实，这部作品亦缺乏如何把握将时空转换时

的复杂度，不得已使作品简单起来，任由那个性梦的不断重复，直到《玩的就是心跳》，他才把握住了这种复杂性的组合规则，王朔在某种意义上不断地修正自己，每一部作品都是一次实验。

同时，还有以下一点：他将小说的元素拆开，只要他觉得必要，就毫无困难地拼接在一起，比较突出的是他的《动物凶猛》通过场景的无意义拼加，构造了一个无头无尾的片断状态，莫名其妙开始又莫名其妙结束，《玩的就是心跳》描写一场游戏的拼接图，并毫不犹豫结束掉。这时问题已经消解，深刻与作品都已出现。

我们所谓的深刻是什么呢？它并不追求构造上的成功，忽略形式，我们似乎习惯于所谓世界名著的面目：现实主义的深沉。可是别忘记还别有一种我们无法抹杀的东西：生与死、情与爱、生存迷茫……的形式构造。无疑，小说不能永远保持同一种面目，它同样需要新的构造方式，新的解读可能，对于西方文坛的层次分明的序列，我们不得不汗颜。文学不是靠类项填充的镜框，一种新的可能展现才是最激动的事件，深刻不需做作，我们只是故作深刻。当创造力衰竭时，每一种新的构造出现时，我们会苍蝇般依附而上，淹没那曾经闪光之处。我们所谓的深刻，在王朔继续写下去时，自然会出现。什么是名家？当你写到六十五岁，所有人都不写时，你自然成为名家。“深刻”亦是如此，我们没有什么理由怀疑王朔。

二、王朔作品风格展示什么

风格是异常令人迷恋的东西，不断地谈论它时，无法忽略的事实是风格随构造一同展示，作者本人若有什么令人着迷的地方，就是他构造小说中语言风格的展示，王朔小说的谐谑，矫情语词构造，不仅使放松警惕的批评者，而且使对文学不甚关心的圈子对它着迷起来。人的灵魂有两种状态：升腾与坠落，每当坠落时刻，迷醉于无意义的语言游戏，消磨掉时间，将灵魂身体溶于闲适，带来短暂的快乐，松弛，这并非是堕落。对于生存的世界，抛弃这种快乐岂非使它单调得乏味。坠落者尤其喜欢这样的语言游戏，且被相当比例的游戏者所强调，构造风格得以确立，王朔有绝大的自信预言他的风格为一个时代创造了安抚的氛围——他的周遭缺乏风格。

王朔在《顽主》、《一点正经没有》中揭示了语言的深层无意义，作品当中，每种场景，语言的搭配都会展示某种意义，或嘲讽，或谐谑，或表现生活状态的进行而煞有介事，《一点正经没有》中于观

马青混饭场景中，“于观径自走入人群，马青默诵一遍词儿，扬起脸拉开嗓子……围站在马青旁边的男女闲人都掏出作协会员证自动按所属分会的不同排成一队队的……”这种不能发生的事居然发生，暗示出文字的行业成为所有人进进出出的名利场，其意味耐得住寻味，然而，一旦观照整部作品，每个人的行为似乎展示着无语词的画面，而行为的堆积也并不产生任何总体的概念，反而将我们又一次引入到每个场景，每段语词的回味当中，而不再去对整部作品关注，无意义就由此产生，我们只是从一个场景对话中转入下一个场景对话，只要解读者习惯于这种游戏规则，快感很快产生，可以肯定，这是王朔风格的绝佳注脚。

在几乎每一部作品中，王朔的风格展示出语词的变化，诸如：街上有坏人政府的警察管不过来你舍身取义成不成？“已近似于口语；我熟悉的就是三个饱两个倒吊膀子搓麻将。”地方性方言变得熟识起来。这种变化的后果是阅读速度加快却毫无阻滞，只感到这是在谈话，风趣亲切直接解除了阅读者的接受心理防线，这道防线一旦不存在时，即已默认王朔风格展示的语词变化满足了解读者阅读的需要。

通过作品中冷嘲热讽的语调，令许多阅读者产生自居作用，似乎这话恰好是他所讲，王朔的风格展示了一种新的解读可能：阅读者的自居可以迅速在对话者中间传递，取消掉阅读者对于书中人物与自身的潜在划线，这一切足以让王朔的风格表达出一个意念：我的文字是因为你们的需要产生，此时，再去评判其作品对于社会的影响似乎无多大必要，一切都在文本中表露出来。

从这种风格展示中可以体会到：文本的解读不仅不是自主的，相反，小说的风格可以影响到整个文本解读过程，阅读者与作者的关系完全集中在作者以读者的身份写作，读者以作者身份阅读的角色更替当中，这一新形式的产生成功启发了文本批评。

三、社会背景与王朔的成功

“来自于土，复归于土”从出生的一刻起，我们必须接受这一安排，当发现终点之时，才会体验到被抛掉的可怖，回归时，一切的特性将不复保留：曾有的浮器，嘈杂、迷乱、将随着这个时代的人群消逝而不留下痕迹，从没有万古亘新。凸浮于社会背景中的王朔，不可避免地将被最终抹平，成功亦不过是昙花的限期，他的作品，其

命运恰如我们的人生之途，最终回到我们可以预料的最终。渴求不朽，是人体最愚蠢的念头，文字幻象，从其初始到分裂变化到回复，我们毫无所知，却不断地受其控制、在文字的深层，幻象发生着改变，驱动着作品在命运的大轮上翻转，它已到了一个无价值的取向区域中，所有的不可能成为可能，文字在走向它的异化；一剂必服的药品，也是不断弱化的转轴，总有一刻，它会停止转动，一切静止。

在文字表面，我们被社会背景迷惑，这是商业区域与毁灭区域的交错，文字是夹缝中的蝌蚪，会因为过分的密集抑制生长，然而，在起初的时候，它在不断地增加数量，夹缝需要填补。当填满时，成功达到顶峰——它照顾了交错双方的要求。

在我们生活的这个地球上，在地球表面的显象处，冥冥中的力量推动着开始旋转的命运之轮，当人群发出同一种声音，表现同一种态度，终结将会发生。这种态度是同一种漠不关心；王朔的作品走到了终点，被新的转轮所替代。我们的幸运是一切的发生均很缓慢，可能会空出一段时间来安抚我们的灵魂，把玩王朔的成功。然而，进程一旦开始，就不会再停下来。

王朔被我们加以解读，然而，一切徒然，时间会掩埋一切的印迹：曾在的，未有的，时空的，自我的，种种都会放在轮盘中转动一次，决定命运的向背。

不可能的终是可能，你须相信。

(作者单位：兰大哲学系91级)

(编 发：陈 建)

(上接32页)

注释：

① 可参见Freud《图腾与禁忌》(陕西某些地方现在对于蛇还非常恭敬)

② 即超越人为思辩

③④ 见《西方哲学原著选读》P241

⑤⑥ 见《科学、哲学、艺术断想》赵鑫珊P82

主要参考书：

《中国教学史资料选辑》(上)《西方哲学到禅佛教》

(作者单位：兰大哲学系91级)

(编 发：张丰乾)

天道思想评判

彭作刚

每一民族，在历史长河的进程中，都有着自己的特点。有着属于本民族的东西——文脉。中华民族两千年来，儒道等思想源远流长，每一位中国人，都自觉不自觉地受这种文化氛围的熏陶，而在其思想意识中打上了深深地烙印，以一种无形的方式影响着思维和行动，我们只有对传统思想进行一番反思批判，从而反省、认识我们自身和我们的民族，在有着差距的情况下更好地前进。“天”的观念在中国哲学中有着根深蒂固的地位，本篇即就“开道思想”作一系统阐述和批判。

一、天道思想的产生及内涵

天道思想的产生与图腾文化有关。我们都称龙的传人，龙是汉民族的图腾，因而龙与人有着亲族关系。这种亲族(祖先)关系导致了人们对于龙的极端的崇拜与畏惧，人们把它当作民族的父亲，并敬畏他的地位和力量^①。这种力量是超自然的，自然界中一切神秘不可解的现象均是这种力量所致，有这种力量的龙只能在人间之外。又因为远古人把自然一天想象为超人的东西，天与龙合为一体便成了人的深深的崇拜和畏惧，并对之祈祷膜拜、顺从侍奉，以便在自身之外得到保护，寻求赖以独立的力量，这样崇敬、畏惧进而顺从完全是一种大脑思维的产物，在此基础上天道思想便产生了。

天作为最高的宇宙本体，超越于于之上，人只有接近于天道，才能得安定太平，享用天的赐予。在天道思想中，尊天和畏天是两个主要方面。《易经》中有言：天尊地卑“乾坤定矣”，孔子的“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”——崇敬之情溢于言表。这种内心的崇敬与康德对于“天上的星空”的崇敬惊人地相似，都强调宇宙的秩序与和谐。因而天道也有自然律之意。孔子就认为天道是万物永恒、有序的运动过程，“公曰：‘敢问：君子何贵乎天道也？’孔子对曰：贵其不已，如日月东西相从而不已，是天道也；不闭其久，是天道也；无为而物成，是天道也；已成而明，是天道

也”。(礼记·哀公问)。而这种宏观有序性，对于人们是一种无可奈何的必然性，孔子称为“天命”。因而天道含有人道。天道自身是一绝对和谐、以中庸为德、守恒完美的系统。“天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”，(老子第77章)天道独立于人存在。“天行有常，不以尧存，不以桀亡”，(《荀子·天论》)且不可违背，“应之以治则吉，应之以乱则凶”，求人道与自然的天道合一玄同，故有一“为道曰损，损之又损，以至于无为”(老子第48章)。综上所述，天道是一种无所不在，无时不与社会主体人发生联系的有序运动的外在。

二、天道思想本是一伦理的快乐论

我国有句话：人生在世，亦即人生在世界中存在。人如何处理自身与外界的关系而达到真善美的境界呢？荀子的回答是：“清其天君，正其天官，备其天养，顺其天性，以全其天功。如是则知其所为，知其所不为，则天地官而万物设矣，其行曲治，其养曲适，其身不伤，夫是之谓知天。”(《天论》)即通过知天、天人合一来和谐、平衡主体与客体，思维与存在而达到至高境界，孟子讲的“求放心”也是一种知天。他说：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也……”(孟子·尽心篇)。孟子的性善论，抬高了人的地位，通过“学问之道”“求放心”即是求善，因而“知天”便带有伦理色彩，天道思想在此意义上便是一种元伦理学。我们不难理解孟子的理想国：人人性善安乐，社会和谐美好，其实质类老子的“小国寡民”，人人“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，只不老子心目中的天道无为，通过“无为而无不为”、“自化”来近于道，那种机械的蒙目的求取，只能更远离道，“其出弥远，其知迩少”(47)。“及其有事，不足以取天下”(48)。庄子讲“物我双遣”“堕肢体、黜聪明，离形去知”“坐忘”也是强调从自然才能得到天真。如果说天道思想在儒家注重“运动的和谐”，在道家则更重“无为的自然”，但其实质都是一种伦理的快乐论。它不是为快乐而快乐，更非纵欲之乐；不求苦行，只求素朴、天真；不以形劳，不使心役，得到一种精神上的升华和超脱；不以物喜、己悲，以心灵的纯朴和外在的素简为美，即求“道法自然”。中国的很多知识分子比较崇尚老庄思想，不仅是失意不得志的无奈，

更是因此思想本身就是“疲惫”的心灵的一处安静的归宿，他们在各种潮流中仍能保持一己的冷静而留有一份心灵的净土，傲然于物外，默默地工作，这难道不是一种得“道”吗？

三、天道思想的批判

1、思维模式的消极之处

由于道自身“不可道不可名”的超形上学^①特点决定了我们对其不可用理性的思辨，这样对其认识便成了直觉、玄想和内心体验的任务。孟子的“反身而诚”，董仲舒“人副天数”的“感应”，都是这种玄想的非逻辑思维的体验，汉文化不注重理性思辨，没有系统的逻辑学，也不足为怪了。逻辑的形式化思维的缺乏，在一定程度上导致科学技术的不发达。因为那种意向性、体验性思维本身就偏向“实践理性”，重追求道德；不象西方对象性思维更偏向“纯粹理性”，重追求知识。从天道思想可以看出传统思维方式也缺少主体能动思想。求道方式的不为而为，不求而求，虽不否认有其聪明之外，却实非能动的态度。靠直觉、感应的思维也显被动。我们很难设想中国哲学史中会出现这种思想：“人为自然立法”。因为这一思想建立在高度强调人的主体性基础上，如康德说：“理性必须一手拿着原则，……另一手拿着自己按那些原则设计的实验，走向自然，去向自然请教，但不是以小学生的身分，……而是以法官的身分，强迫证人回答他所提出的问题”。^②康德以其“哥白尼式革命”力图把“自然科学领上一门科学的道路”。^③不出所料，康德的思想给了爱因斯坦、M·玻恩、劳厄等大批一流科学家以深远的影响，玻恩确信康德“一直到现在对人们的思想还有影响”^④（主要指科学思维）。他也一再申明“科学的哲学背景始终比科学上的个别成果更使我感兴趣”。^⑤可是我们的哲学背景呢？——我们的道德形而上学不是自然科学的特定背景（中医学不算现代意义上的科学）。“炼丹术”便是这种哲学下的一个玩笑。虽然天道思想含有一种宇宙宗教情感，意示人对绝对的追求和心向往之，从而达到与天合一，但这种思想中更多的是人对宇宙秩序井然、无限的敬畏和赞叹，而对其自身理性力量的表达和信赖太少了。

2、天道思想的异化形态

虽然天道思想起源于图腾崇拜的原始宗教，但在很长时期并未

把人导向外在宗教世界，只是把天作为崇敬的对象。对天道的周行不殆和有序“敬而远之”。《左传》中也有“人道迩，天道远，非所及也，何以知之？”之说（郑子产论天道）。荀子的“制天命而用之”更表现出很强的主体意识，在这种主体意识下，产生了人的自尊、自信、自助的责任感，的确是最高智慧。但到后来人们对天道的客观有序性感到只能顺应，把它看作一种必然而无可奈何的时候，天道便更多体现为天命了。封建统治者通过主张复归天命、“畏天命”，进而要求人们“事君”，“孝悌忠恕”，划定尊卑等级，这便是天道的异化。也正是荀子所称的“人妖”，（荀子把那些认为“天行有常”是“可怪亦可畏”的观点称为“人妖”，即人为的祸患），那些认为天命可畏，强调“天网恢恢，疏而不失”，把天道当作一种超然人外而对人有着绝对制约作用的外在，已大大丧失了人的自为的主体性。墨子说：“今人皆处天下而事天，得罪于天，将无所逃避者矣”（天志下）。虽然墨子强调“非命”，但他的“宗天”、“法天”思想必然逻辑地导向“宗君”“事君”。荀子早就以其天才的远见，批判道：“错人而思天，则失万物之情”（荀子·天论）。在这种异化形态下，人生活在“天网”中，一方面必须小心翼翼，不做有违天意的事，而在自然面前消极无为；另一方面因“图腾——天——天子（皇帝）”三位一体，对“天”的敬畏实实在在地表现于“天子”身一，从而对“天子”崇拜、服从、敬畏。因而人是背负着沉重的精神枷锁，失去了“自为”的地位。而那种“天不变，道亦不变”之说，更是封建秩序永久循环的绝好辩词，虽然也有“气数尽”的说法，那也不过是朝代的更迭借“天意”而愚民罢了。人们普遍认为东方宗教观念较为淡薄，这种淡薄，也不过是对神的崇拜和服从转化为对君主大人的崇拜、服从而已。

天道思想反映了东方特有的思维模式，或者说天道思想成形了东方特有的思维模式更恰当些。通过对这一思想的溯源与反思，更好地了解历史，认识我们自己，以及从东西方的比较中，体悟出一种强烈的使命感。

（下转28页）

理想社会·道·辩证法

——《老子》浅读之一

张丰乾

道家素被称之为消极遁世，复古倒退。其实，这在很大程度上是一种误解。

《老子》确实说过：“五色令人目盲，五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。”（第十二章）最好是“小国寡民，使民有什伯之器而不用，虽有舟舆无所乘之，虽有甲兵，无所陈之，使人复绳而用之。”（八十章）好象是反对物质文明，攻击社会进步。但应该看到，在《老子》成书的年代，能享受“五色”，沉溺于“五音”既可大嚼“五味”，又能“驰骋田猎”的“人”实在是少而又少。社会的财富，聚集在少数人手里。大多数人生为生计而奔忙，而斗争，甚至不惜亡命。“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之为，是以难治。民之轻死，以其上之求生之厚。”（七十五章）统治者为了搜刮“难得之货”，“穷兵黩武，敲诈勒索不择手段。而在《老子》描述的理想社会中，不是没有众多的器皿，只是人们不去用它；也不是没有舟船车辆，只是没地方可用；更用不着大动干戈，刀兵相见。百姓“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。”各得其所，自然也用不着用文字来交流，能结绳记事就行了。现代人以先进的通讯工具使偌大的世界变成了地球村而骄傲。《老子》却宣扬“大巧若拙，大辩若讷。”任何言词都是有限的，所以“小国寡民，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来，”是很理想的社会，人们不再有来往的必要，也就免去了相互侵害的烦扰。可见，《老子》并非要废弃一切的人为进步，它所关注的重点在于人的精神和社会的风气。

但《老子》所希望的理想社会中的理想人格，不是儒家所鼓吹的“以仁为己任”的君子，更反对“仁、义、礼、智、信”的说教。《老子》直言不讳：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首也。”（三十八章）“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家错乱，有忠臣。”（十八章）人们之间相互倾轧，“国与国相攻，家与家相篡，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调。”（《墨子兼爱》）才以各种

规章制度来约束，以各种伦理信条来说教。这正说明了人心的险恶和道德的败坏。而且，正如庄子所指出：“为之斗斛而量之，则并与斗斛而窃之。为之权衡以称之，则并与权衡而窃之。为之符玺以信之，则并与符玺尔窃之。为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。”（《肤怯篋篇》）仁义道德的教条不过是为本就安份守己的人多了一层束缚而为奸诈之人借仁义之名肆无忌惮地行不义之事提供了方便，所以是“乱之首。”这种思想虽然有偏激之嫌，但它对社会病态的认识是深刻和尖锐的，也是击中要害的，足以打破“法制万能”的神话。

那么如何来救世治人呢？“绝圣弃知，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。”（十九章）“古之善为道者，非以明民。将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（六十五章）很多人认为，这是要人们“象动物式的生存和生活，浑浑噩噩，无知无欲，没有任何追求向往。”

（李泽厚《中国古代思想史论》人民出版社1986年版第90页）这也是有点偏颇的。《老子》此处所讲的“知”“巧”和前面所讲的“仁”“义”一样也是人们之间相互争的权术和手腕，是对“道”的破坏和损害。我们没有理由说一个懂得很多知识的人一定就是诡计多端的人，只有那些为名利而苦心钻营，玩弄阴谋诡计的人才是社会的祸害。在人际关系中，少一些斤斤计较，多一份真诚友善，纵使被世俗讥之为“愚”，不也值得提倡吗？郑板桥“难得糊涂”的处世哲学为很多人津津乐道。其实，郑板桥为人耿直，在任期间想多为老百姓做点事而糊涂于官场应酬，糊涂于阿谀奉承，所以为封建同僚所排挤，于是慨叹：“难得糊涂。”可见郑板桥是深谙《老子》之“道”的，而后人却往往以辞害意。《老子》紧接着就说“知此两者（指以智治国，国之贼；不以智国，国之富）亦楷式，常知楷式，是谓玄德。玄德深矣远矣，与物反矣，乃至于大顺。”（六十五章）。在十六章中也讲到了同样的意思，“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”这里的“知”是对“道”的体同和复归，是《老子》极力提倡的。

关于“道”，《老子》这样描述：“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。”（第一章）“道”生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第四十二章）混然未分，恍恍惚惚，派生出万物的“道”是不可言说的，唯其如此才能包容万物。万物生化之初处于“气”的形态，所以无名。而变动不居的现实之物的名称自然不是“常名”。无形无象是世界的本原，它由此派生出万物。从“无”的角度出发可以深明道的玄妙，以“有”的眼光观察可以明识道用的广大。不论是“无”之“妙”^玄，还是“有”之“微”都出于幽深玄远之境，“窈兮冥兮”，的确而又玄，不愧为“众妙之门。”四十章中也讲道：‘反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。’这里‘道’和方法论达到了逻辑的统一，达到了很高的抽象思维水平。

《老子》希望“圣人抱一为天下式”。“无为而无不为”，它指出“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。”（第三章）美之所以是美，是因为有丑的存在；善之所以是善，也是因为恶的存在。在现实生活中，人们总是趋利而避害，因而天下不得安宁。但“道”是超越一切的绝对，至善、至美，“天之道，利而不害；圣人之道为而不争。”《老子》处心积虑地要使“道莅天下”。“这样就能返朴归真，去华取实，实现无阶级差等，无是非纷争的理想社会。

《老子》一书，处处贯彻了“清虚以自守，卑弱以自持”的原则，以为“天下之至柔，驰骋天下之至坚”。主张“守雌”、“贵柔”、“致虚极”，“守静笃”。但是其中大部分章节讲到了王者或圣人“得一以为天下贞”的好处和策略。比如：“我无为而民自化，我好静而民自述，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（五十七章）“圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推不厭。以其不争，故天下莫能与之争。”（六十六章）虽然是“地无为而治”，但体^道的同样是一种心怀天下的胸怀，并非消极遁世。建立市场经济新体制，要求政府部门按经济规律办事，对企业不要干预过多，“有所不为，才能有所为。”《老子》所讲的这种辩证法还是可借鉴的。

《老子》所宣扬的“小国寡民”的理想社会尽管为现代人所指责，所鄙夷。但它的出发点是人伦的每况愈下和淳朴民风的堕落。

这使人很容易联想到罗马俱乐部为人类现代文明敲响的警钟，人类取得了前所未有的辉煌，也面临着前所未有的危机。人口爆炸，气候恶化，核战争威胁迫使人们认真的考虑自己未来。《老子》所宣扬的这种思想是对人类自身病态最初的反省，这种反省是深刻和超前的，这种冷峻深邃的思想体现了中华民族的大智慧。倘使物质文明高度发达，而社会生活亦稳定和谐，自由幸福，我想《老子》乃至道家是不会反对的。这也正是我们所追求的目标。

《老子》再三强调的“生存辩证法”（李泽厚语）被更多地用于“君人南面术，”经过韩非的发展成为使人心惊的政治斗争之“术”。 “守弱白强”是哲学的抽象。“以守为攻”，“欲扬先抑”则是通俗化的表达。从这个角度来讲，《老子》大大丰富了中国人窝里斗的经验。但其罪不在《老子》自身，关键是我们自己如何批判吸收，以建立适应现代化要求的民族文化。

理想社会，道，辩证法是《老子》思想的基本框架，分析其确切含义，搞清它们间的相互联系，有助于从整体上把握《老子》的思想。

参考书目：

1. 《中国历代经典宝库·生命的大智慧--老子》河北人民出版社1988版 余培林
2. 《庄子浅注》中华书局1982年版 曹础基 著
3. 《先秦学术概论》 吕思勉 著
中国大百科全书出版社 1985年版
4. 《中国古代思想史论》 李泽厚 著
人民出版社 1986年版
5. 《中国哲学史新编》 冯友兰 著
人民出版社 1984年版
6. 《中国哲学史资料选辑·先秦之部中》
中华书局 1984年版

(作者单位：兰大哲学系91级)

(编 发：尹志华)

宋明理学之佛道倾向

兼及文化思考

石兆俊

一、宋明佛、道背景及表现于个人交游等方面的儒佛道的融合。
宋明理学，作为中国儒学自董仲舒以来的又一次自身超越（或曰背判）其突出的表现是儒道的密切交融与汇合，尤其是对外来佛教的融合。

有宋以来，直到明，总体而言，佛教在中国流传是极其顺利的。宋初，太祖鉴于周世宗毁佛的社会不安定而为佛教大开传播之门，曾二次普度行童八千人。宋真宗时，全国设戒坛72所，广度僧尼，至天禧五年（1021），有僧（397,615）人，尼61240人，寺院近四万所，成为全宋史上佛教的黄金时代。

至明，虽朱元璋为杜绝引发事端而力行排佛；但不久朱棣靠佛屠道衍而继帝位，复大力倡佛；虽其仍力图治民以儒，但佛教已深入民众之心，故而客观上其“朕以儒道治天下”的抱负是很可打折扣的。此后变更不多，只是，明末，参禅之势有增无减而已。

基于这种文化背景，作为无处不渗透的中国儒学不可能不受到其影响，作为儒学传播承载体的儒者不能不受到影响。王阳明的“知行合一”即受其极大影响（后详论）；朱熹之参于宗杲也是不可更改的历史事实。从学术本身而言所谓“明道……，则由于上乘，伊川，晦庵，则由于下乘。”⁽¹⁾基本上是符合事实的。

与道家的冲突相对而言较小，因道家土生土长于中国，本身与儒学从极早起即有联系。至宋明只不过表现的更突出而已。

宋代理学家传道理最关键的河图，洛书，太极图，先天图，无一不是道教的东西。朱熹也曾明言肯定⁽²⁾。

而宋明理学中的理气之说，依潘平格《求人录》：理气之说，始於老庄，老庄谓未有天地之先，漠然虚无，虚无生气即宰乎气，气之运行而错从不失其条绪，故指而明之曰道，后世指而明之曰理，所谓虚即是理，理即是气也”⁽³⁾。

二、宋明理学学术本身的佛道倾向性简论

就学术本身而言，陆王更近禅，而程朱则相对而比较惑于章句。

所谓：“章句之惑，陆轻於朱，禅寂之妄，朱减于陆。”⁽⁴⁾即是。程朱关于“居敬”、“会心”之说仍随处可见。以下以陆王为中心述其倾向性。

陆九渊的“心即理”“万物森然於方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理”⁽⁵⁾，王阳明的直至“心外无理”⁽⁶⁾。这中间，禅寂思想，跃然纸上。

其次，以陆九渊“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”萌芽的“心外无物”思想发展到王守仁则明认“格物者格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也”⁽⁸⁾。其山中看花论心物的例子几尽人皆知⁽⁹⁾。王守仁更以此为起点而及：心外无事，心外无理，心外无意，心外无善，“心外无学”，则是人世之间只有一心存在，正如佛教所行的座禅思敬，天地具无，唯一心廓然充满宇宙了。

关于“心外无学”，首先以居敬为穷理的唯一道路，从而使知识局限于一己之思。其次以其良知之说进一步否认了一切后天的知识。认为：“一切都在自身心中”，“本无欠缺，不必他求”¹⁰。“六经替我注脚”是其必然的结论。陆九渊的这一思想到王守仁更是推到了极点，“六经者吾心之记籍也，而六经之实，则具于吾心”¹¹，并认为良知本善，是一切是非善恶的标准，这就抹杀了实际上的客观标准问题，完全是以一心为评断依据，而落于绝对的主观主义了。这一些与佛教的人人皆可成佛，只取于其心之体悟是有着亲密血缘关系的。

另有王守仁弟子钱德洪与王畿对王守仁“无善无恶心之体，有善者恶意之动，知善恶是良知，为善去恶是格物”的理解。洪以为“此是师门定本，一毫不可更易”。机则以为“夫之立教随时，谓之权法，未可执定。体、用、显、微只是一机；心、意、知、物只是一事，若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物，盖无心之心则藏密，无意之意之则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神。天命之性，粹然无善，神感神应，其机自不容已，无善可名，恶固无本也。是谓无善无恶”。仁评畿为：“上根人”，洪为“中下根人”¹²，这与五祖弘忍传衣钵时神秀、慧能的偈语几乎只有字面表达的区别。

就整体比较而言，程朱更近道而陆王更近佛。就佛道而言，在静坐、冥想、不言、绝学、无名、去欲、达观、知足等方面都是极

其近似的，很难明确分析出是佛是道来。

宋明理学佛道倾向概而言，可以三条大体表述如下：

其一是强调静坐。王阳明在四川阳明洞的静坐在中国几近家喻户晓，所以民间多以王阳明为道士，其像多负剑长发，道袍高冠。程颢的“性静者可以为学”^④，程颐的“每见学者能静坐，便叹其好学”^⑤。无不如此。

其二是内出为主，以一心为一切之本，以一心推出一切。朱熹的“敬以直内，是持守工夫”，陆九渊的“曾子三省，是里面出来”并以此而认为后世之学因违背这一内出原则而“非孔子之真”。以一心推出一切是典型的道家思维方式。邵雍“能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事”，即大致如此。

其三、即顿悟。程朱陆王无不然。朱子谓“一旦豁然贯通，而众物之表里精粗无不到”，“一旦”即深明顿悟之旨。

三、关于文化及其思考

由以上关于宋明理学的考察，思及文化及文化特征等问题，简论如下。

首先是关于文化的定义，文化只能是一个包含多种因素的、复杂的统一体。它并不是一个静态的固体。相反倒更象一个流体。如同一条河，源自涓涓细流，不断地补充，融合或者被融合而变成一股汹涌的巨流，其后它仍就不断地汇入人类文化的统一的大海之中。它是一个过程。因而，所谓传统并不是一个固定的时间地点形成的“静态”的文化板块，而是一个活的，流动的东西，运用“传统”这两个字只是近似的表示一个模糊的时间段上的文化整体。

其次是文化作为一个流体，其生命力的源泉何在？和其它一切事物一样，其进步、发展的源泉和动力只能是文化的冲突。这种冲突有小型的，也有大规模的。文化长河，没有冲突，没有汇入，只能会日渐干涸，这是历史的必然。所以有生命力的文化必须融合其他文化，不断交流；而且只有这样，那种文化才会有强大的生命力。在宋明，由于佛教的传播，并儒道之争的继续走向激烈化，导致三者之间的大冲突。由于佛道均以消极出世为其本质核心，很难成为一种生机勃勃的文化的中心而终于被儒家融合了。儒家思想本质核心的“治国平天下”的入世精神一直未改变。这一融合使中国文化

的巨流更加汹涌，因为每种文化都有其进步的方面，这种融合即是一个取其长的过程（这种取其长不是纯粹的严格意义上的）。

三是文化的开放—横向联合性。文化在古代也许相对来说是封闭的。但仍然有许许多多的血脉共通，如丝绸之路即是。（这种封闭的原因是经济地理上的限制和文化本身的弱小）。在今天，封闭的文化几乎已不再存在。封闭即意味着落后和走向断绝。在我们对外开放的今天，而面临着物质上强大的西方世界，许多忧国忧民之士从各方面表现出对东西方文化的现状的关心。实际上，文化虽以经济为基础，但并不是亦步亦趋的。在今天，西方文化无论精粗仗着强大的经济后盾一古脑的进来了。造成了一些混乱，即所谓的文化冲突。这种冲突通过在时间中的整合，最终会平静下来的。暂时的冲突只有靠引导，封闭和压制是无能为力的。堵河和疏通的利弊在四五千年前就为中国人理解得透透彻彻了。

四是文化的继承—纵向上的吸收性。一种文化，如果有生命力，在其自身而言，必然是一个不断发展的过程。这一过程即其继承性。如道与儒（尚有其他，谓之百家者），同为中国文化一个部分，但最初则是对立的，后来逐渐靠近，并且达到融合（并非A吃掉B！）这即是文化历史所表现的继承与整合。

五是文化交流的辩证。一种文化和另一种文化的交流并不是单向的，也并不是瞬时的，这就决定了这种交流中的辩证法。A文化中的吸收部分为B文化吸收并改造后再被A文化吸收成为可能，这是自身的壮大也是融合后的发展。由此看当前中西方文化交流也许悲观情绪会少一些，而多几分客观的、清醒的思考。

从人类文化的前途来看，全世界文化的大汇流是不可避免的。我们所当做的是认请这种潮流并顺应它。

注释：

(1) 黄绾《明道编》（转引）

(2) 参照朱熹《答袁枢仲问易》（转引）

(3) 潘平格《求仁录》（转引）

(4) 颜元《张氏总评论》（转引）

(5) 陆九渊《象山先生语录》（转引）

(6) 王守仁《传习录》上

(7) 陆九渊《象山全集杂说》（转引）

(8)(9) 王守仁《谷罗整庵少宰书》

(10) 陆九渊语

(11) 王守仁《尊经图记》

(12) 参照《龙谷全集》

(13) 见《宋元学案》十三

(14) 见《鹤林玉露》卷三（转引）

（作者单位：兰大哲学系90级）

（编 发：彭作刚）

“乡射礼”溯源

姜楠

《仪礼·乡射礼》记载古代乡中定期举办射箭比赛大会的情况，长期以来，该文未引起研究者应有的重视，其实乡射之礼的文化意义颇值深究。《礼记·射义》载：“故事之尽礼乐而可数为以立德行者，莫若射，故圣王务也。”本文拟自原始社会起，以时间为经，史料为纬考察“射礼”的起源、流变及文化内涵，以期有补于“三礼”的研究。不足之处，尚祈方家是正。

(一)

在生产力极度落后的原始社会，狩猎是最重要的经济活动之一。《尸子》载：“庖牺氏之世，天下多兽，故教以猎。”（《北堂书钞》卷十引）人们捕获了兽类，其肉可以食用，兽皮可缝制成衣服御寒或垫在地上防潮。狩猎活动为原始人类提供了衣、食这两大基本生存条件，故《韩非子·五蠹》说“古者丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足补也。”此外，有些原始部落还用兽皮作盛东西的器皿，甚至制成简陋的住所。以上这些显而易见的实用价值不仅极大地刺激了原始人狩猎的兴趣和热情，而且促进了狩猎工具、技术的改进与提高。于是，弓箭应运而生。弓箭产生的具体年代已不可考，但可以确定，早在旧石器时代晚期它已经出现了。半坡出土的骨、石箭头数以百计，且呈三角形、圆柱形、柳叶形等不同形状。河姆渡也出土了大量柳叶型的箭头。考古学认为，弓箭是中石器时代的特征之一。弓箭的出现具有划时代的意义，它是“蒙昧时代高级阶段开始的标志”（摩尔根语），因为“弓、弦、箭已经是很复杂的工具，发明这些工具需要有长期积累的经验 and 较发达的智力，因而也要同时熟悉其他许多发明。”（引自恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》）弓箭使人类第一次把弹力和自身的臂力结合起来，在追击猎物过程中，无论速度还是杀伤力都较前产生了飞跃。

当时的弓多以木制，弦为皮条或麻，箭杆也是木质的，箭头形状各异，所用材料也不同。弓箭自被发明以后，广泛应用于原始人

类的狩猎活动中，人们用弓箭射杀野兽、飞禽，甚至捕鱼。明月之夜，鱼浮出水面时，人们则举弓射杀。河姆渡出土了大量的鱼骨，却未见捕鱼所用之钩、叉、网；相反，却出土了许多石镞（箭头）、骨镞，这说明远古居民确实曾用弓箭捕鱼。

氏族社会的狩猎活动多为群体型的，即集体出猎，随着氏族的解体和个体生产的出现，狩猎渐渐成为个体从事的活动，于是，猎人作为一个独特的社会群体进入了历代文学作品。

(二)

《诗经》中有相当数量的篇章是以猎人为题材的。虽然，当时农业已经取代了狩猎而成为人类获取食物的主要方式，但行猎的风尚遗留了下来。当然，无论就其形式还是作用而言，都有了很大程度的变化。

诗经时代，射手通常是挎着弓箭，骑着骏马，带着猎犬出猎的。《齐风·卢令》载：

卢令令，
其人美且仁。

卢重环，
其人美且鬋。

卢重铤，
其人美且偲。

这里，主人甚至为爱犬起了名字——卢，猎犬“卢”的脖子上有两个环，大环套在犬项上，小环套在大环上，牵犬的绳子系在小环上（高亨《诗经今注》）。可见，猎犬须经驯化听命于主人，并且，还要有相当的勇猛和敏捷，以帮助主人发现、追赶猎物。

与猎犬的作用不同，马主要使猎手以骑代步，快捷方便。一个优秀的猎手，其御术应十分精湛。《郑风·大叔于田》写道：

大叔于田，
乘乘马，
执辔如组，

两骖如舞。

.....

叔于田，

乘乘黄。

两服上襄，

两骖雁行。

.....

叔于田，

乘乘鸛。

两服齐首，

两骖如手。

.....

此处，猎手出色的御术使人、马相衬，堪称一幅极具动感和美感的艺术画面。另外，《秦风·驷驖》叙写秦君带儿子打猎，也十分注意渲染猎手的御术。

但是，勇犬、良马对成功的行猎而言竟只是外部条件，只有射技才是取胜之关键。对射艺超群的猎人，人们往往极尽赞美。《郑风·叔于田》以空旷的街巷反衬出狩猎郊外的盛况，可见当时有身份的人外出围猎是万众瞩目的盛事。《郑风·大叔于田》着力描写猎手射箭的潇洒动作：叔马慢忌，叔发罕忌，抑释擗忌，抑鬯弓忌。不难想象猎手射艺之高。《齐风·猗嗟》的主人公是齐人爱戴的鲁庄公，除体壮貌美之外，其能舞善射也是被赞美的重要原因：“射则贯兮”“射则臧兮”。

值得注意的是，诗经时代，这些被崇拜被歌颂的猎手除具备应有的勇武个性和高超射艺之外，还有一个共同的特点，即谦逊仁和，风度翩翩。纵观《诗经》中描写猎人的篇章，不难感受到猎人威武外表下那谦谦君子之风。《齐风·还》写两猎手相遇山间，他们互相赞美，彬彬有礼，给人一种其乐融融的和谐美感。《齐风·卢令》把“外美”和“内仁”作为同等的素质并列在一起，《齐风·猗嗟》和《郑风·叔于田》也十分强调主人公的风度，性格之美，如“洵美且仁”“洵美且好”“洵美且武”，如“抑若扬兮”“仪既成兮”等。

为什么内美和外美被提升到同一高度在猎人身上得到完美

一呢？究其原因，主要有两点：

首先，因为狩猎不再是生产经济的主要内容了，所以，它的获取食物的作用渐渐被其他作用取代。《豳风·七月》描写奴隶们集结为奴隶主打猎的情景：

一之日于貉，
取彼狐狸，
为公子裘。
二之日其同，
载缿武功。
言私其鞶，
献豸于公

由是观之，奴隶主不仅通过令奴隶打猎一举剥削其劳动果实，同时也训练兵力，以备作战之用。在诸侯间战事频繁之际，猎已开始具有社会的、军事的功用。

其次，就美学意义而言，中国古代美学追求的最高境界即为“和”。而且，先秦时代，人们已经能够把握美的规律中一个极为重要的东西，即把互相排斥的对立因素恰当地统一起来，如清浊、大小、出入、长短等，它们一经合理的协调，便可以形成和谐之美。勇和仁这两个十分对立的因素在先民意识中依然能够统一到美的高度。

综上所述，“猎”与“射”的实用色彩已渐趋淡化，而审美色彩则显得更为浓厚。比之于原始社会单纯为了生存而进行的狩猎活动，诗经时代的行猎更加仪式化，而外勇内仁的猎手身上也被人们赋予了美好的理想人格。这种情形随时间的推移不断的演化，“射”就成为一种礼仪形式被固定下来，成为人们培养自己品质节操的手段。

(三)

几千年来在中国占统治地位并最大限度地影响和介入人们生活的儒学十分推崇“射”礼。儒学杂编《礼记·射义》认为：“故射者……此可以观德行矣”、“射者，所以观盛德也”、“射者，仁之道也”。

为什么儒家把“射礼”与德行修养联系在一起并加以提倡呢？

《礼记·射义》记道：“射求正诸己，己正而后发；发而不中，则不怨胜己者，反求诸己而已矣。孔子曰：‘君子无所争，必也射乎？……’”《中庸》也作如是说：“射有似乎君子，失诸正鹄，反求诸其身。”

可见，“射”这种活动有其独特之处，即成败均由个人负责，外界影响很小，所以，它使人经常能够反省自身。另外，由于它的这种特殊性，虽然“乡射礼”也具有竞赛的性质，但人们很少竞争性，而大多平静、严肃地审视自己，与世无争。

“射”的如上特点恰恰迎合了儒家一贯提倡的加强内心修养的信条。孔子时代，礼崩乐坏，重建社会秩序是所有知识分子共同的信念。承担着“弘道”重任的古代知识分子一方面要和政治权威打交道，一方面又面临着这样的困境：“道”是无任何客观的外在形式的。在如此双重压力之下，唯一能够肯定自身的方式就是转而走“内圣”一条路，即强调精神修养。通过内在道德修养的实践，儒家开辟了一个独立自主的道德天地，那里有他们最初和最终的向往：重建社会秩序。堵塾铄は芪省分杏姓虔懇!欢位昂“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’”曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。’”君子的根本就是“修己”，而“射礼”正好有助于培养这种素质，所以，得到大力提倡。

历代统治者均十分重视“射礼”。西周时，“射”被列为“六艺”之一；春秋时期，魏国曾下过“习射令”；孔子注重“射”的教育无须赘言；至汉朝，西汉设有专掌骑射训练的官吏，称“射声校尉”，汉朝还有关于射术的专著，如《逢门射法》、《李将军射法》；南北朝时，妇女也有从事射箭活动的，及至唐代，宫廷嫔妃中流行端午节射粉团的风俗；明、清科举考试也曾先测骑射。“射”已成为古代人们生活中不可缺少的一部分，它“教育或改变人，使人成为一种较好的存在和具有较佳的了解”。（引自成中英《中国哲学的特性》）

(四)

射，源自原始社会的狩猎活动，随着生产力的发展和社会的进

(下转20页)

《周易》所反映的古代婚姻状况

王亚林

《周易》是我国一部古老的筮书，大约成书于西周初年。它反映了西周以前相当长的一段时期内的广泛的社会现象，它既有关于家业、畜牧、渔猎等经济情况的记载，也有封侯建国，婚姻家法 etc 等社会制度的记录。同时，它还反映了上古时代人们的饮食、服饰、宫室、器皿等日常生活情况，以及祭祀、征伐、诉讼等社会生活情况。尽管它不是一个时期写定，也不是出于一人之手，它反映的现象也只是一鳞半爪，但由于殷周之际的史料相当缺乏，所以《周易》便有着较高的史学价值。关于《周易》所反映的当时社会的婚姻情况，学者们已有了相当详尽透彻的研究，得出了精当的结论。本文只结合一些卦辞，综述和补充一下。

《归妹》：“初九，归妹以娣，跛能履，征吉，”六三，妹以须，反归以娣。”

归，嫁也。妹者，少女之称也，《说文解字》：“娣，女弟也。”嫁女，其娣也一同被嫁过去。这也是古代婚嫁的一种风俗。《诗·韩奕》“韩侯取妻，汾王之甥，蹶父之子，韩侯迎止，于蹶之里，诸娣从之，祁祁如云”。韩侯娶妻，也取来了妻的诸娣们。这就是媵嫁。媵嫁最先是原始社会的群婚发展而来的，后来人们发现同一部落的这种群婚，由于近亲繁殖，后代多为残废、低能，于是渐渐地加以限制，逐渐发展为同一部落的女子或男子，一起嫁到另一部落，美国近代学者摩尔根在他的名著《古代社会》中即揭示了这种情况，即异姓的兄弟姊妹的群婚，表现为姊妹共多夫，兄弟共多妻。郭沫若先生在《中国古代社会研究》一书中，举出中国上古的娥皇、女英共舜，舜与象复共娥皇、女英即是最好的例子。《归妹》中的“归妹以娣”、“归妹以须”（按高亨释为“姐姐”），即是姊妹共一夫的表现。摩尔根称这种婚姻形式为“普那路亚”婚。我国的一些少数民族至今还残留着这种婚俗。

与血缘婚的群婚相比，这种普那路亚婚形式显然是一种进步，它排除了同胞兄弟姊妹间的婚配。而没有血缘关系的两群兄弟姊妹联姻，后代中国便大大减少了低能或先天有缺陷的种子，提高了人口素质。

在《周易》中，我们也可以看到当时的家族制度已向父系转化，如《蒙·九二》：“纳妇吉”《蒙·六三》：“勿用取女”，“见金夫，不有躬”。《咸》彖辞：“咸，亨，利贞，取女吉”《鼎·初六》：“得妾以其子”。表现了男子可以取妻，并且纳妾。上面已经论述了，女子则出嫁、媵嫁。而《蛊》中“九二，干母之蛊，不可贞”，“九二，干父之蛊，小有悔，无大咎”。六五、干父之蛊，用誉”。这些爻辞中，继承母业的现象已经退居其次，而继承光大父亲的业绩，却已“无大咎”甚至“用誉”了。这是只有到了父系氏族才会有的社会现象。

《周易》中已经有了对偶婚，如《小畜·九三》：“舆说辐，夫妻反目”。《大过·九二》：“枯杨生稊，老夫得其女妻”。《大过·九五》：“枯杨生华，老妇得其士夫”。《渐·九三》：“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育”。其中，夫和妻，夫和妇皆对称而出，可以推测当时已有一夫一妻的婚姻了，徐华龙在他的《国风与民俗研究》的《国风中的婚姻问题》中谓“夫征不复”，指男女共同生活，不必再过以前白天在家劳动，夜晚在女家居住的暮去晨归的生活。而“女孕不育”，实际就是曾流行于各个民族中的“产翁制”。男子从此要抚养子女。文章说：从社会发展的角度来说这是母权制向父权制过渡期间的一种习俗。从婚姻史来看，“妇孕不育”的“产翁制”则是对偶婚的产物。“只有对偶婚这一形式，父亲和子女才能联系到一块，才能有父亲的观念，子女才能从父亲那里获得财产的继承权。

另外，《中国文学史》第一册中论达了《周易·屯卦》中所反映的“掠婚”现象。《屯·六二》：“屯如，遽如乘马班如，匪寇婚媾”。《屯·上六》：“乘马班如，泣血涟如”。抢亲的人骑在马上，纷拥而至，抢走了女子。在归途上，女子不愿意，哭得极为伤心。徐华龙在《国风中的婚姻问题》中也详细论述了这一现象，指出“之所以会产生抢婚，一方面是由于婚姻制度的改变，‘族内婚’进入了‘族外婚’阶段；另一方面也标志着母系社会制度的衰落和父系社会制度的确立”。

《周易》的《贲》卦中，我们可以窥探到当时婚礼前后的热闹情景。

“初九，贲其趾，舍车而徒。”

九三，贲如濡如，永贞吉。

六四，贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。

六五，贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉”。

来求婚媾的人中，有装饰了脚趾赤脚而来的，也有装饰了胡须显得健康长寿的老人，也有骑了装饰了各种斑纹的马来的，也有骑白马来的，他们不是抢东西来的，而是来求婚媾来的。女方家于是也装饰了自己的居住之处，这种装饰想来带有女方家族和部落的特征吧。不知什么原因，求婚的男子以较少的束帛来当纳征之礼，然终吉，可想他终于迎娶走了这位姑娘。

求婚姻和被求的人都要打扮，这也可以从《睽卦》中看出。《睽上九》：“睽孤见豕负途，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇婚媾，往遇雨则吉”。睽孤遇见求婚的人竟似一车鬼，吓得他不禁拉开了弓，为什么这些人乍看似鬼呢？因为象《贲》卦中所述一样，他们对自己进行了修饰，可以想象他们脸上身上涂上各种色彩，头戴野鸡的长翎或野兽的鬃毛，可不象些鬼么？而这种修饰的不同风格也是标志了其部落。当今世界非洲或南美洲的一些原始部落，在节日、婚礼、甚至在赶集之日，也要尽情打扮，打扮中也带着本部落的风格或标志，而这又相当于文明社会中的姓氏和门第的标志吧。

“往遇雨则吉”。而《贲·九三》中谓“贲如濡如，永贞吉”。求亲时被雨濡湿，则“永贞吉”这是一种什么社会心理呢？笔者认为，在原始思维中雨是天地交合的一种表现，求亲时遇到雨天，则是婚事能够顺利成功的一种预兆了。这也表现了原始人天人合一的互渗观念。

总之，《周易》中零星反映了当时社会的一些婚姻习俗，如《归妹》中表现的“归妹以娣”，“归妹以须”的媵嫁，以及由姊妹共夫，兄弟共妻发展而来的偶婚。《屯》卦中还反映了原始社会抢婚的野蛮习俗，它逐渐成为某些民族婚礼仪式中的一部分了。这些已经由学者们作出了详尽的论述。而《贲》卦反映了求婚姻中的热闹情景，求婚途中遇雨则吉的观念表现了天人合一的原始的互渗观念。

(作者单位：兰大中文系研究生92级)

(编 发：尹志华)

书法与时代精神

马 忠

书法是中华民族的一种独特的艺术形式。它将点线作为表达情感的艺术语言。章法便是一种对点线运动的规定性。这种规定对书法作品所体现的内在情感表现为外在的“经营位置、置陈布势”，以达到笔画前后呼应和管领应接。

黑格尔在《美学》第三卷中说：“绘画、雕刻、建筑表现并列形态、诗歌表现连续性情节，戏剧则通过并列的形象构成连续性情节。”在这个意义上，书法借助并列的空间形式来表达连续性，一件书法作品一旦呈现在我们面前，我们立刻感到每个字在纸张上的位置展现一种并列形态，也就是说一笔一画占有特定的位置。但如果仅仅这样的话，那书法就根本称不上是艺术。如果我们用“艺术”的眼光去欣赏书作，则是另一种感受；我们经常说一件“活生生”的作品，说书法“气势豪放”，“清秀流畅”等等。这说明在一件书作中，连续性表现在笔划的前后接应。这种被“连续”起来的一笔一划构成一件“活生生”的作品，呈现一种风格。

一幅书法作品总是要体现书法家的情感，当然这种情感并非通常诸如喜、怒、哀、乐的那种情感，而是人们通常说：“本性难移”的那种“性”。或者说是“悟性”或“笔性”。所以整个作品中的一笔一划皆要受到这种情感的统领。

书法的表现形式的有效性的依据何在？阿恩海姆在《艺术与视知觉》中提出艺术在借助人视觉原理。康德将时空作为先验的形式。如此看来，是否欣赏者在用一种先验的东西去“观察”书作呢？

这涉及审美主客体的关系，我认为对书法这种抽象的艺术，主体的作用似乎应放在更重要的位置上：人们对文字赋预美感。但在书法中最基本的美感是平衡对称，这是因为一旦人们觉得失衡将令造成极大的内心紧张，“一方面是秩序和理性，一方面是失控，前者孕育了科学，哲学和艺术，后者孕育了宗教神学。”（罗素语见《宗教和科学》）

因为书法艺术终究属于中华民族的集体具有的艺术，它的形式采取公众都能理解的社会性符号，文字产生於人们社会生产过程中。书法从诞生之日起，就是人们之间相互交流的实用性艺术——亚艺

术。

书法是在作者的价值观之上再现时代精神。任何艺术皆是合目的性和社会性的统一，书法家作为社会的人，总要反映其所处社会的时代精神的某一方面，而且公众总是凭着一种社会情感去评价作品。所以，书法家要创作出成熟而优秀的作品，光具有非理性的意志冲动是远远不够的，而必须要有感受和把握艺术审美的社会心理结构。

书法作为时代产物，同政治、经济、文化具有很大关系：书法的成长主要在中国封建社会，中国封建社会自上而下的大统一的政治体制和自给自足的封闭自然经济，形成了心理上的“下对上”的绝对服从。这不但影响了中国哲学而且影响了艺术，艺术作品的内容总在歌颂忠恕服从的伟大可贵。孔子说：“一以贯之、忠恕而已”。皇帝为一、臣民为多；道为一，万物为多。一统领多，有生于无。书法在点线运动的自然程序上，传统哲学“气一论”的思想赋予一种主体精神的支配。“气生一元、一笔而成，气脉贯通、隔行不断，给人以”飞流直下三千尺”的感觉。

唐代那种自上而下的全盛繁荣使得唐楷表达了一种严密法度和不可逾越。颜真卿作为封建道德所标榜的忠烈贤臣，他的艺术在严密之中透露出那种严谨却又充满豪情的磅礴气势。他的每一笔尤其是钩，很有“千唤万呼不出来”的味道。不象柳公权那种“露骨”。而是追求在险峻之中求平衡，“在相违中求和”，老子说“万物负阴而抢阳，充气以为和”，大概是一个道理。

既然书法同时代紧密相关。那么它和哲学同样具有一定联系。“哲学的任务在于寻求杂多之中的普遍性；艺术的任务在于表达一种渗有主体意识的普遍情感。”北方人的豪迈和南方人在书法上清秀风格反映了由于地域导致的普通情感的差异。

书法还采取黑（墨汁）和白（纸张）的对立辩证原则。“黑图而方白，架宽而丝紧。”章法使得书作疏密管束，错综映带，也就是说黑白相间，布局得当，远近均宜，要把握“度”。在绘画上讲画竹“宽能走马，密不透风”，文学上讲“惜墨如金，泼墨如水”表达了一种虚实的辩证关系。

既然书作要受时代精神的制约，那么书法艺术的发展过程本身
(下转61页)

论科学技术是第一生产力

梁书民

一、从世界近代科学技术和经济发展史看科学技术是第一生产力

自十六世纪以来，在自然科学史上对客观世界的认识有五次大的飞跃。首先是十六世纪天文学家哥白尼的日心说，使自然科学从神学的桎梏中解放出来；第二次是十七世纪物理学家牛顿的三大运动定律和万有引力定律建立了完整的力学理论体系；第三次是十八世纪拉瓦锡的氧化说使化学得到突破性发展；第四次是十九世纪的电磁学、生物进化论、细胞学说、能量守恒和转化定律等的建立带来近代自然科学史的大革命；第五次是二十世纪以来量子力学的革命性突破。科学革命是技术革命的先导，从科学史上看，科学革命总是引起技术革命。从十八世纪至今，人类经历了三次重大的技术革命，第四次技术革命正在进行，每次技术革命都促进了社会生产力的大发展，引起社会生活的深刻变化，而技术革命对社会经济的重大作用突出表现在引起与之相应的产业革命。十八世纪中叶，以蒸汽机的发明和广泛使用为标志的第一次技术革命促进了工业机械化，使人类进入了蒸汽时代，实现了从手工业到机器工业的转变，这就是第一次产业革命。从纺织业开始，采掘、冶金、机器制造业相继发展成为主导工业部门，这种转变促进了资本主义经济的发展，摧毁了封建地主阶级复辟的社会经济基础。十九世纪中叶，以电动力和发电机的发明和电力的应用为标志的第二次技术革命促进了重工业和化学工业为主导的新的工业体系的形式，使人类进入了电气时代，这是人类历史上的第二次产业革命。二十世纪中叶，以原子能、电子计算机和空间技术为标志的第三次技术革命使人类进入了电子时代，在一些最发达的国家和地区（如日本和美国的加州地区），以电子工业为主导的新的工业体系已经形成，人类正在经历着第三次产业革命。二十世纪八十年代以来，世界正经历着一场以信息技术为主，包括生物技术、新材料、新能源技术、航天技术、海洋工程技术等新的技术革命，这场技术革命必将带来产业结构、劳动方式、管理方式、生活方式等各领域的重大变革。

总之，科学革命引起技术革命，技术革命导致产业革命从而推动全世界经济发展已成为当今世界经济、社会发展的主要推动模式。邓小平同志总结了第二次世界大战以来，特别是当代世界经济发展的新趋势和新经验，指出“四个现代化，关键是科学技术现代化”，并在1988年的一次谈话提出了“科学技术是生产力”的论断。

二、科学技术是生产力的理论证明

首先，作为生产力的主体要素和首要生产力劳动者只有通过学习和运用科学技术知识，提高了自己的知识水平和劳动技能，才能够进行生产，随着科学技术的发展，劳动者的体力因素的作用日益下降，智力因素的作用则上升为第一位，而人的体力是有限的，智力发展则相对是无限的，故生产力发展不断智能化的规律已成为生产力发展的第一个客观规律。第二，科学技术运用于生产能改进和创造新的生产工具和其它生产资料，使科学技术知识物化在生产资料中，从而变为直接的生产力。新的生产工具如机器在生产中的应用，使自然力如风、水蒸汽、电等直接投入生产过程，生产过程变成了科学技术的应用，科学技术便成为直接的生产力，而生产工具的变革被视作技术革命的标志。第三，科学技术的发展创造的新工艺新方法和新流程和利用新的自然资源开辟了道路，不断提供新材料、新能源、改变和扩大劳动对象，推动生产向纵深方面发展。合成“人工物质”的生产，新的矿产资源的开发利用，以往不能利用的废物的回收利用都是科学技术扩大劳动对象，提高自然资源利用率的很好例证。第四，科学技术的发展不断推进管理科学的发展，改进和完善生产管理的方法和手段，从而实现更广泛更科学的社会协作，转化为直接的生产力。运筹学、系统工程在生产管理中的应用和企业或部门的最佳控制和最优管理的实现，大大提高了劳动生产率，说明管理科学也是生产力。第五，科学技术与以物质形态为特征的直接生产力相比是具有储备性和可潜伏性的生产力，它可以在被发现、发明和应用后潜伏和储备起来，随时被再次应用到生产中去。第六，科学技术以知识形态存在对社会有一种永恒的馈赠性，只有具备条件，它可以向社会一劳永逸地馈赠，推动生产力的发展，是永恒的生产力。

所以说，科学技术是生产力，是一种与劳动力，生产工具不同的特殊生产力，是以知识形态为特征的一般社会生产力，它能够转

化为直接生产力。这是马克思主义对自然科学的基本观点。

三、现代科学技术是第一生产力

随着现代科学技术的发展自然科学作为生产力对生产发展越来越显示出巨大作用，我们认为“科学技术是第一生产力”，就是指科学技术在生产力发展中的地位和作用而言的。科学技术作为生产力系统中的智能要素，渗透到生产力其他要素之中，对生产力的发展起到第一位的变革作用，现代生产力的飞速发展，第一位的是靠科学技术。科学技术作为第一生产力，主要表现在以下五个方面。

第一，在现代生产力系统中它起着第一位的变革作用，在生产力系统中科学技术同其它要素(劳动者素质、生产工具、劳动对象、生产管理)形成了函数关系，而高科技对生产力其它要素所起的作用则是按几何级数保持增长。生产力随着科学技术的进步成倍数或按几何级数跳跃式发展。

第二、现代科学日益成为生产的先导。十九世纪以前技术和生产的关系表现为“生产—技术—科学”，即科学来自生产，生产决定科学，而近代科学实验从生产中的分离则导致“科学—技术—生产”新关系的出现，科学日益成为生产的先导，最终完成了“生产—技术—科学—技术—生产”的循环。

第三、从科学理论突破到科学技术应用的时间越来越少，科学物化速度越来越快，科学转化为直接生产力的周期越来越缩短。

第四、由科学技术成就造成的生产率越来越高，世界大工业生产率的提高依靠新的科学技术的比例已由本世纪初的5-22%提高到本世纪70年代的60-80%。有的甚至达到100%，科学技术在生产中的作用越来越明显，地位越来越重要。

第五、现代科学技术的显著特点是科学与技术相互渗透，紧密结合，科学技术化，这使科学技术转化为直接生产力的速度大大加快，科学技术在生产中的推动作用也越来越巨大。

(作者单位：中国农科院农业经济研究所)

(编 发：胡笑容)

论毛泽东的自觉能动性思想及其现实意义

鲁修文

自觉能动性本为人类所特有，然而在马克思主义哲学产生以前，所有的哲学都没有科学界定和说明它。

毛泽东同志在继承马克思、列宁唯物主义的能动的反映论思想的基础上，结合中国革命的实际，对人的自觉能动性作了科学的界定和表述，对自觉能动性的作用作了系统的阐发，对自觉能动性的表现作了生动的说明。

首先，科学地概括和表述了自觉能动的含义。他说：“思想等等是主观的东西，做和行动是主观见之于客观的东西，都是人类特殊的能动性。这种能动性，我们名之曰‘自觉的能动性’，是人之所以区别于动物的特点”⁽¹⁾。这说精辟地阐明了自觉能动性的两重含义，即能动地认识世界和能动地改造世界。

其次，阐述了自觉能动性的内容及其特点。他说，在战争中，指挥员总是依据客观事实，提出计划、方针、战略、战术，构造夺取战争胜利的思想蓝图。战争实践活动的整个过程，说是为了实现这个思想蓝图和预定的目的而展开的。这就是说，人的自觉能动性，在内容构成上，可以归结为相互制约、相互影响的三个部分：一是认识世界的能动性；二是改造世界的能动性；三是精神、意志的能动性。这三个方面互为条件，不可或缺。因为没有对客观世界的本质和规律的认识，人们的实践活动就是盲目的，必然达不到目的；人们的意志力也会失去客观依据而陷入唯意志论。没有社会实践作基础，人们对世界的认识就不能产生和完成，意志力也就不可能转化为物质力量。没有意志力的控制，人们的认识活动和实践活动，都难进行和坚持。这种自觉能动性，在革命和建设的实践中，具体表现为主体的主动性、创造性、计划性和科学预见性等等。毛泽东同志在《抗日游击战争的战略问题》、《论持久战》等著作中，对这些问题都有

详细的论述。

第三,论述了在客观因素具备了变化的可能性时,自觉能动性的发挥,可以对事物的发展起主要的决定性的作用。他说,物质决定精神,客观世界的存在决定人们的主观意识,这是首先要肯定的。但是精神对物质,人的主观意识对客观世界的存在,具有能动的反作用,也是必须承认的。而且这种能动作用在一定和条件下,对事物的发展、事情的成功,可以起到主要的决定的作用。这不是违反唯物论,而是避免了机械唯物论,坚持了辩证唯物论。例如,在战争中,“指导战争的人们不能超越客观条件许可的限度期求战争的胜利,然而可以而且必须在客观条件的限度之内,能动地争取战争的胜利。战争指挥员活动的舞台,必须建筑在客观条件的许可之上,然而他们凭借这个舞台,却可以导演出很多有声有色、威武雄壮的戏剧来。”⁽²⁾这就告诉我们;人的自觉能动性,只有在客观条件所许可的范围内,在一定的物质基础上,尊重客观规律,从实际出发,实事求是。只有这样,才能把革命和建设事业搞好。那种离开客观规律和客观实际的自觉能动性越高,盲目性就越大,其后果也就越严重。

毛泽东同志在领导我国新民主主义革命的实践中,总是大力提倡从实际出发,把客观条件和自觉能动性具体的历史的统一起来,既反对脱离客观条件乱撞乱碰的鲁莽家,又反对看不见人民力量的消极悲观行为,非常强调在一定条件下,发挥人民、阶级、政党等等的主观因素的能动作用,并把这种能动作用提到在一定条件下,可以起决定作用的高度。

二

毛泽东同志对自觉能动性思想作了全面具体的论证。

首先,毛泽东同志论证了事在人为。在社会中的一切,除了自然界的物质以外,从衣、食、住、行到整个社会生活、政治生活以及精神生活的过程,都是由人做出来的,即全部物质生活和精神生活都是人们自觉活动的产物。他认为改造世界,就是人们在某种思想、理论、路线、方针、政策的指导下的自觉活活动。在中国,压在中国人民头上的帝、官、封三座大山是中国共产党领导我国各族人民去打倒的,中华人民共和国也是中国共产党领导人民建立起来的。

其次,论证了在社会领域中,可能性转化为现实性,必须经过人

的自觉活动。在社会领域里可能性转化为现实性，虽然和自然界一样，是一个合乎规律的过程，但它与自然界不同，不是自发的，而是自觉进行的，即要使可能性转化为现实性，必须加上人们的自觉能动性的活动。他说：“战争的胜负，固然决定于双方军事、政治、经济、地理、战争性质、国际援助诸条件，然而不仅仅决定于这些；仅有这些，还只是有了胜负的可能性，它本身没有分胜负。要分胜负，还须加上主观的努力，这就是指导战争和实行战争，这就是战争中的自觉能动性。”⁽³⁾还说：“战争是力量的竞赛，但力量在战争过程中变化其原来的形态。在这里，主观的努力，多打胜仗，少犯错误，是决定性的因素。”⁽⁴⁾这就是说，当客观因素具备着变化的可能性的时候，经过主观的努力，即人的自觉能动性活动，就可以变成现实。

第三，对自觉能动性的突出表现形式，即主动性、灵活性、计划性进行了具体论证。毛泽东同志以战争为例，说明主动性是自觉能动性在战争中的特别强烈的表现。他认为，战争的两方，无不力争主动，力避被动，掌握战争的主动权。所以，在军事行动中，既要知己知彼，正确判断敌我双方的客观情况，又要发挥指挥员的聪明才智，指导正确。因为，战争力量的优势或劣势，是主动或被动的客观基础。所以在战争中要力争主动，或变被动为主动。例如，中国的革命战争，由于长期处于敌强我弱的态势，战略上总是处于被动的地位。为了争取主动，摆脱这种被动局面，取得战争的胜利，毛泽东同志提出了战略防御中的战役和战斗的进攻战，战略持久中的战役和战斗的速决战，战略内线中的战役和战斗的外线作战形式，这就说明，相对的战略劣势和战略被动地位，是能够摆脱的。其方法就是要发挥自觉能动性，造成许多战役和战斗的局部优势和局部主动地位，就能逐渐造成战略的优势和战略的主动地位。所以，“战争就是两军指挥员以军力财力等项特质基础作地盘，互争优势和主动的主观能力的竞赛。竞赛的结果，有胜有败，除了客观物质条件的比较外，胜者必由于主观指挥的正确，败者必由于主观指挥的错误。”⁽⁵⁾这就告诉我们，在一定的物质条件下，主观的指挥正确与否，可以化劣势为优势，化被动为主动，夺取战争的胜利；也可以化优势为劣势，化主动为被动，成为败军之将，亡国之君。

灵活性是一种具体表现为主动性的东西。“灵活地使用兵力，是转变敌我形势争取主动地位的最重要的手段。”⁽⁶⁾毛泽东同志说：

‘灵活，是聪明的指挥员，基于客观情况，‘审时度势’（这个势，包括敌势、我势、地势等项）而采取及时的和恰当的处置方法的一种才能，即所谓‘运用之妙’。’⁽⁷⁾这就是说，在掌握客观情况的基础上，使用这种“运用之妙”，就能改变敌我优劣形势，实现对敌的主动权，就能打败强大之敌，夺取战争的最后胜利。

严密的计划，充分的准备，是夺取战争胜利的又一保证。毛泽东同志说，战争的指导者应根据战争的特点，尽可能制定严密的计划。诸如：情况的调查，任务的确定，兵力的部署，军事和政治教育的实施，给养的筹备，装备的整理，民众条件的配合，等等，都应当过细考虑，检查执行。如果没有以上的准备工作，什么主动、灵活、进攻等事，都是不能实现的。因此，在战争中，不论是战略计划，战役计划，还是战术计划，都应当各依其范围和具体情况而定，而且还要随着情况的改变而改变。这是指挥战争的重要关节，也是战争灵活性的具体实施，即实际的“运用之妙”。这种计划的原则，就是要处处照顾到化劣势为优势，化被动为主动，取得军队行动的自由权。

从以上毛泽东同志的具体论证，可以看出，主动性、灵活性、计划性，极大地体现了战争中的自觉能动性，体现了主观能力的作用

在新民主主义革命时期，我军从小到大，由弱变强，最后战胜敌人的事实，充分证明了毛泽东同志的自觉能动性思想，是对中国革命实践的科学概括和总结，是对马克思主义哲学的丰富和发展。

三

抗日战争时期，毛泽东同志说，我们中华民族有在自力更生基础上光复旧物的决心，有自立于民族之林的能力。在我国的革命中，毛泽东同志依据中国革命的客观规律，把马克思主义的普遍原理和中国革命的实际结合起来，从实际出发，实事求是，充分发挥人的自觉能动性，靠小米加步枪，赶走了日本帝国主义，打败了国民党反动派，领导全国人民把一个贫穷落后的早中国改造成了新中国。在中华人民共和国建立的前夕，毛泽东同志针对艾奇逊之流所谓中国共产党是土包子，打仗可以，办经济不行，预言我们将要失败的反动观点，严正指出：“世间一切事物中，人是第一个可宝贵的。；在共产党的领导下，只要有了人，什么人间奇迹也可以造出来。”⁽⁸⁾新中国建

立后，四十多年的革命和建设的实践，充分证明，毛泽东同志的这个论断是完全正确的，在今天仍具有重大的现实意义。

现在，我国进行有中国特色的社会主义现代化建设，物资、资金、科学技术是重要的因素，没有它便不能进行，但它只是提供了物质这个实现社会主义现代化的可能性因素，而要把这个可能性变成现实性，还得充分发挥人的自觉能动性这个主观因素的作用。邓小平同志在九二年初的南巡谈话中就说，十一届三中全会确定的这条中国的发展路线，能否坚持得住，还要靠大家的努力。中国的事能不能办好，社会主义和改革开放能不能坚持，经济能不能快一点发展起来，国家能不能长治久安，从一定意义上说，关键在人。这就说明，人的自觉能动作用，不论是在革命战争时期，还是在和平建设时期，都是至关重要的大问题。在我国现阶段的社会主义现代化建设中，要使经济的发展隔几年上一个新台阶，只有充分发挥人的能动作用才能办到。1981年以来，我国财富巨额增加，国民经济上了一个新台阶，说是通过从农村到城市的改革和开放所激发出来的人们的自觉能动作用充分发挥而取得的。

邓小平同志在南巡谈话中说，改革开放胆子要大些，敢于试验，不能像小脚女人一样。看准了的，就大胆地试，大胆地闯。如果没有一点闯的精神和“冒”的精神，没有一股气和劲，就干不出新的事业来。邓小平同志这样说，并不是鼓动人们不切实际地去蛮干，去追求办不到的高速度。而要求人们充分发挥自己的自觉能动性，深入实践，勇于开拓，勤于思索，解放思想，放开手脚，不断创新，不满足于已经获得的成就，抓住当前有利时机，加快改革开放的步伐，集中精力把经济建设搞上去。

当然，要充分发挥人们的自觉能动作用，就要注意树立主观符合客观的观点。党的十一届三中全会以来，邓小平同志反复强调一切从实际出发，实事求是，理论和实际相结合的极极端重要性。他说：“按照实际情况决定工作方针，这是一切共产党员所必须牢记住的最基本的思想方法、工作方法。实事求是，是毛泽东思想的出发点、根本点。这是唯物主义。不然，我们开会就只能讲空话，不能解决任何问题。”⁽⁹⁾党中央《关于建国以来党的若干历史问题的决议》在讲到主观能动性问题时指出，毛泽东同志“特别强调充分发扬根据和符合客观实际的自觉能动性”，我国多年来在社会主义建设避所

积累的正反两方面的经验教训,都说明:一切从实际出发,使我们思想符合于客观实际,充分发扬根据和符合客观实际的自觉能动性,实在是非常必要的。而要使自觉能动性符合客观实际,就要加强调查研究,了解事物的发展变化。因为,一般说来,客观事物具有多重属性和多级本质及其客观具体的历史的统一。

通过以上论述,我们更加懂得了毛泽东同志关于自觉能动性的思想,与那种唯心论的唯意志论是毫无共同之处的。为此,我们一定要遵循毛泽东同志关于自觉能动性的思想,在邓小平同志建设有中国特色社会主义理论和党的十四大精神指引下,更加自觉地发挥主观能动作用,为我国经济建设的腾飞,作出自己应有的贡献。

参考:

- (1)《毛泽东选集》第2卷,1991年版,第477页
- (2)(3)同上书第478页
- (4)同上书第487页
- (5)同上第490页
- (6)同上第412页
- (7)同上第494页
- (8)《毛泽东选集》第4卷,1991年版,第1512页
- (9)《邓小平文选》(1975-1982)第109页

(作者单位:兰州大学哲学系)

(编 发:陈 建)

(上接72页)

注释:

- (1)亚里士多德《诗学》:“情节乃悲剧的基础,有似悲剧的灵魂。”
- (2)《诗学》:“悲剧是对一个完整、严肃、有一定长度的行动的摹仿,借引起怜悯与恐惧来使这种情感得到陶冶。”
- (3)莱登《汉堡剧评》:“如果他(指亚里士多德)只说,悲剧应该通过怜悯之情的激发而促使我们的感情得到净化,便已经足够了。”

另参见:除文中和注中提及之外,还有:

《中国神话传说》袁柯著 中国民间文学出版社一九八四年版

《神话新论》吉林出版社一九八六年版

(作者单位:兰大中文系91级)

(编 发:尹志华)

由“马”到“驴”的联想……

义 正

马，伟岸雄壮、英武高大；它日行千里、夜行八百，有多少建功立业的英雄豪杰以骏马自比；又有几多身怀绝技的仁人志士，渴望做奔腾驰骋、自由自在的千里马！然而“马”字加“户”便为“驴”。驴者，带户籍之马也；驴者，娇小孱弱，且有愚蠢之嫌疑，自古以来无人以驴自居，不过，聪明也好，愚蠢也罢，一旦加户，马便降格为驴，皇天厚土，不可逆转，可悲可叹！

马加户为驴，那人加户呢？祖宗仓颉未造“人户”字，我们也无法用拆字术来判定人加户以后该贬抑或该扬。而事实是十一亿中国人后都加着一户字，编户齐民，源远流长，以致今日婴儿呱呱坠地，先报户口；一命归天，交户口本；拥有城镇户口，天生高农业户口一等；拥有北京、上海、深圳户口，无疑是心理上的贵族；调动工作，接受地不予落户，或迁出地不开绿灯，无疑要人老命……如果不要户口，那毫不留情的国人便堂而皇之地冠之以“黑人黑户”户口，成了国人头上永恒的幽灵。

户口存在，其本身并不可怕。中国人喜欢寻根溯源，爱查祖宗三代。有个户籍，有个出生地，倒也给自己一点“拥有……年历史的安慰”。问题是由户口到户籍制，便石破天惊，大不一样了。它要管你的生计，它要管你一切它“认为该管的事”。中国历来官大民小，再用户籍制一管一卡，任你有三头六臂，也只能望洋兴叹，插翅难飞！尤其当你想流动到更能发挥你的才能的地方去时，户籍二字给你心中带来的阴影是那么黑暗！

国家的活力依赖于人的活力；人的活力又依赖于潜能的发挥利用，而潜能的发挥利用却又需要摸索，最后才能找到适合个人的最佳位置、最佳环境。如果你被某一单位所有，被某一地区所有，无论专业是否对口，不论环境对你多么不公正，你又因户籍无法流动一下，那人的活力又从何而来？国家的活力又从何谈起？

可喜的是，市场经济的发展已经开始冲破僵死的户籍制的束缚和禁锢，为人才的自由打开了良好的开端。因此，我们要为“三不要”的三资企业歌功颂德；我们要为敢丢弃户籍、勇走险途的第一批吃蟹人三呼万岁，也呼唤国家有关部门早日制定出保障人才自由流动

的政策法规，也希望我们的子孙后代永不遭受户籍卡压之苦，当然更渴望我们自身不因户籍所累而被迫降格为“驴”！

驴，也有其自身的优势。仅就其耐力持久、任劳任怨的品性，它永远是人类的好伙伴。可是人类更需要充满生机充满活力的马。同理，人才要稳定、职业要终身保障，安分守己的中国人也是喜欢户籍存在的。问题是有户籍，但不要为户籍发愁，这样才符合国情，这样才能促进社会的飞速发展。

总的来说，历史迟早会理顺一切不合理的社会机制，我们也相信古老的中国也会有迁徙自由的那一天。但是，大江流日夜，人生苦短，难道我们这一代不能摆脱户籍制那无谓的纠缠了吗？

(作者单位：兰大管理系)

(编 发：陈 建)

(上接50页)

就是个辩证过程，在市场经济逐步完善的今天，人们的自主竞争加大，商品意识成为可能。这会促进书法艺术的商业化、大众化和多元化。很多人担心这会造成书法艺术的混乱，其实不然。书法艺术的真正价值通过这种特定的形式来体现。就书作作为一种实用性艺术来看，艺术大众化恰恰使之回到了其应有的地位。

既然如此，我们就既不能割断过去也不能复古。继承和创新，正是当今书法的两大主题。

(作者单位：兰大哲学系91级)

(编 发：胡笑容)

*** “小小鸟” ***

编者按：《思想者》飞出小小鸟，微嫌单薄却给人以不同于思辨的轻盈和灵动，给人以另一种形式的启迪，给人以更宽广的思维跳跃，谨愿它在洋洋千言的专述大论中啼啭自若，越飞越高。

——风的寻找——

罗文洋

心间 波纹荡漾
恰如 松林浪涛逶迤
清风而来
刻画窗外的相思人

风从南面来
从热带海域来
可看清了蛙潮的稻田
和抽穗的麦地？
你携来一袋
田园玲珑的吟唱

风从东面来
你的那一头
应是母亲的矮屋
可这里是喧嚣的街道
胀满咖啡和啤酒沫的城市
这座噪声闷肿情绪发酵的大厦
让你第一次损筋跌骨

风自西面来
你可思念你的 伊甸园
你的恋人——泥土 凄清孤独
灌丛
挂满眼泪

这儿有的只是欲望的河流
动荡不息
香烟、名酒在舞池旋转
脸容 跳跃着光影的陆离
谁还顾得上
耕耘我们的稻子麦苗
和土地上 父亲的脊背弓曲

风自北方来
又归何处
是否追溯屈原天问的源头
还是探寻人们千年古老的愿望

你总不肯栖落
难道要 鼓起四面来风
融化那厚实的城墙
让游子的双眼
和母亲遥遥相望

(兰大中文系91级)

鲁迅先生（外一首）

子 洲

（我写鲁迅先生，笔都捏出了汗，
是你么？先生……）

鲁迅先生是个人

鲁迅先生知道自己在走

鲁迅先生走得很慢

鲁迅先生背着很多人的良心

鲁迅先生总是把主义都踩在脚下

鲁迅先生喜欢与人慢慢地斗嘴

鲁迅先生有把很好的椅子

鲁迅先生在古碑下蹲了很久

（站起来、便领导了一代人）

鲁迅先生喜欢把酒酿得很辣

（让后来的人清醒）

鲁迅先生的心很热

（热得发冷）

鲁迅先生制作了一把尺子

（我用它丈量所有的行人）

给自己

自己长成这样 不容易

我的孩子

要懂得珍惜

尽管你感到前路茫茫

尽管你生活里少了阳光

听我说 孩子

长成这样不容易

要学会珍惜

没有人的旅途里没有劳顿、疾病

和匆忙

尽管你觉得生活里满是沼泽、

死寂和恐慌

孩子 要懂得节制

欲望是一条无底的河啊

去看看铁匠的儿子

他整天挥舞在铁砧旁

一捶一捶

把生命铸了钢的胸膛

去看看你的父亲

生活折断了他的翅膀

蛰伏在山凹里

心里满怀生根的渴望

为什么阻止你的脚步呵

我的孩子

人生之河呵

要自己慢慢的淌

（兰大哲学系88级）

（上接65页）

风筝依然飘游

一份份地拼成新月

在天空饱满地堆砌

泡沫顾盼

彩筝流转

流不完青春的悸动与呼喊

（兰大哲学系90级）

梦 想

曾昭平

梦想 天外飞来一只鸿大雁
撒下一粒红豆
醒的时候
心中再也不孤独
梦想 海角有一颗小草
带着甘露
月光下
聆听溪水长流

红豆红了山坡
小草绿了天涯海角
如诗的梦呵
流成了六月的小河
小船摇呵
载满一船情歌

(兰大哲学系92级)

逃不脱的思绪 (外一首)

南 袤

书在手内 字在眼外
遥远的温馨
引深夜的月寻找

月在心外 你在月内
偏偏地 山外传来喁喁私语
没了我的世界
集思给月 欲盈仍亏
但色彩不坏
为什么此时又来了
苍白的云朵
夺走仅有的一点朦胧?

惊走思绪 惊来孤寂
山外自然传来一阵笑语
于是我愿意独身逃避
路灯却忽发慈悲
赠我一位
紧身尾随的伴侣
一摸
一阵凉意

永恒的主题

夜晚汲满一担乡愁
太阳给月亮的光
给我 我给谁光
一口古井
映着岁月的陈迹
昔时深沉清凉

孩子戴着牛铃疯长
如田间禾苗
炎天 地头立一方
弯曲如山脊的荫凉
一场细雨里谁家迎亲
细听 一片蛙鸣
淋湿出门的灯光
出不出门 自有早晚的
风向、日头与星星
果实是被征服地球的奉献
添平脸上纵横的沟壑
散步 仅自田间归来

太阳失踪的季节
雪无法映明天空
一壶热酒里考证出
数条秘闻

山中女人能耐非凡

跑完月的全程
土地作忠诚的日记
泪演绎成汗流予大地
肌肉归纳成永恒的长眠

长累的大树
在半空终于分成枝桠
踩着树桩的一条
继续往上爬

(兰大哲学系91级)

穿越峡谷 (外一首)

艾木

年纪飘开
在这纷乱的世界
风从哪一个方向吹起

峡谷被悄然穿越
目光黯然
回首轻吻在昨日的爱情
爱情用年纪在悬崖上刻字
在这纷乱的世界
你为谁穿越

受伤的手捧起清水
洗洒天空
落在峡谷的青枝上
盈然似泪
风每日吹过吹回
峡谷为谁而立

穿越峡谷
花朵重开
在年纪飘泊后
在这纷乱的世界
峡谷为风而立
只是
穿越者、你为谁穿越
穿越没有终点的峡谷

廿二轮月

犹如榕树之年轮
雨落雨停
逃不开叶绿了再枯
今晚之月
今晚二十二轮月
撒向一个回忆的角落
清而冷冽

红领巾之月 漂泊之月 愁苦月
是生的线
遥遥无尽的风筝
渐聚在清凉外
一份份地做成今晚之月
做成今晚二十二轮月
红色为喜
绿色为求
看不见的是不知的故事

犹如榕树之年轮
雨又落又停
避不开新叶绿在旧枝
今晚之月
今晚二十二轮月已是旧事
(下转63页)

论审美主客体

贺昭平

主客体关系问题是哲学家关注的留点，这在美学中体现得最为显明昭著，儒释道及西哲均不可避免地留连往返于此，争论纷纭数千年。

《楞严经》卷三佛儒问阿难曰：“钟鼓声音前后相续，于意云何？此等为是声来耳边？耳往声处？”这就直接提出了审美中的主客体关系问题，是以“我”主动观注物（耳往声处）还是物来动“我”挑“我”？我国第一部音乐理论专著《乐记》曾就此做了正面回答：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也”。在古希腊，柏拉图以“凝神观照”为审美活动之极境。这种直观的审美活动，给西方美学以深远的影响。斯多噶派主张眼放光于物所，而伊壁鸠鲁派则主张物送象来眼中。

对审美主客体关系作经纬观，盖有如下四类：一、主体论；二、客体论；三、主客体相互作用论；四、主客体排斥论。然四者之间并不限断井然。特别是在中国美学史上，其核心明确而边缘含混。下面分别就其特点和哲学基础先做一界说。

审美主体论者的基本思想可做如下概括：宇宙万象以主体主观之心为取舍，主体移情于客体，客体之美是由于纯粹之主体贯注生气，不言物感“我”而言“我”赠物。在我国古代，对此作较为细致的分析要数《吕氏春秋·适音篇》。它认为在对客体的感受和认识方面，取决于人之心，在于人之心是否和平。“耳之欲声，心不乐，五音在前弗听；目之情欲色，心不乐，五色有前弗视……欲之者，目之情欲色，耳目鼻口也。乐之弗乐者，心也，心必和平然后乐”！

审美主体论的思想在“移情说”里达到尽致。“移情说”嚆矢于德国，风气被及西方各国，风流一时，其主要代表有费肖尔、立普斯·浮龙李等。他们认为客观事物本身无所谓美与丑，只是主体精神灌注，任何一个可以眼见的形状，都能从中生发出美。如果人们觉得客体（自然物）还不能达到完善的境界，不能定主体现出人的

情致，那么人们就有艺术创作的冲动力，使之气韵生动。同时，事物之美不能常驻，生怕失去，因此，要使事物之美在历史情致与个人情致在时间上达到暗与契合，形成一种特定的文心和人心，进行一种人格化的解释。由此可见，审美主体论所创造的及应达的目的，是一种有我之境，“感时花溅泪，恨别鸟惊心”。“有情芍药含春泪，无力蔷薇卧晓枝”，正是此谓。显然，其哲学基础用儒家的话来说即所谓“万物皆备于我”。

如果说审美主体论者所持是“情往似赠”（刘勰语）的话，那么审美客体论者所持则是“色授魂与”。《乐论·乐本篇》对此论述极为详尽。“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也，感于物而动故形于声”。音乐的本质是“人心之感动于物”，哀心、乐心、喜心、怒心、敬心、爱心，这六者“非性也”，“感于物而后动”。《荀子·解蔽》里说“小物引之”，而后“其内心倾”，这就是所谓“物主而应”。主体对客体的感受是被动的，物色动而心才摇。“有来斯应，每不能已矣”（萧子显《自序》）是其最好的概括。

审美客体的思想认识论基础是根坚源浩的致知格物说。《大学》里有这样一句话“致知在格物，格物而后知至”。郑玄注曰：“格，来也，物尤事也”。所以物来而事知至。《文子·道原》里说“物至而应，知之动也”。《乐记》里说“物至知知”，这都是耳熟口滑之实例。耳目之官不是思，而是被动地接受物的刺激，主体（人）才产生知觉，我思与所思是一种机械的指向关系。

正如开头所说，事物之性德并非限断井然，特别是就主体的审美活动来说，情感是很关键的因素，情感之中具有的辩证较观念中之辩证愈为纯粹著明。中国古代，在美学主客体的朴素辩证法方面，已有很深刻的认识。不论是主体论者还是客体论者，虽偏向事物性德之一方面，但从来没有走极端，走极端似乎不是中国的传统。张的“外师造化、中得心源”就是主客体关系一个深刻而精炼的辩证概括。

西汉桓谭的《新论·琴道》对审美的相互作用了比较深入的探讨。在这方面，刘勰的成就很大。他在《文心雕龙·物色篇》里说到：“物色之动，心亦摇焉……流连万象之际，沉吟视听之区……目既往返，心亦吐纳。春日迟迟，秋风飒飒，情往似赠，兴来与答”。

心不再是被动的感受于物，而是“往返吐纳”的关系。更难能可贵的是在陆机那里已有中介论主客体思想的不自觉萌芽，形象既是对象又是诱导。陆机“恒患意不称物，文不逮意”，其中的“文”就是沟通意(内)与物象(外)的中介，内外通而意物合，文是意媒，内外钩连，这颇似于西方的“内外相应说”。其强有力的支持是“理一心一物”理论，事物的本质(理)通过心对物的认识作用而“究天人之际、穷古今之变”，以达“理一心一物”的统一。

然而，由于这内外钩连本身的软弱性，无论是“文”还是“心”，都难以负担起中介的重用。在审美活动中面临诸多矛盾。最主要的是解决在审美活动中审美主体会发生一系列的情感变化，会脱离客体而发生“心游万仞，精骛八极”的事，审美活动成为纯粹的主体意识活动。“心游太荒”回转之后是无所适从，而滑向“声心二元论”嵇康就是如此，嵇康认为人听音乐之所以发生不同的情感变化，不在于音乐作品内容的本身，而在于主观上预先有了一定的情感。其本质却是唯灵(心、神气)主义。现代西方美学也同样面临一样多的美学困惑或贫困，因此转向对审美经验的考察，其流派之纷呈可谓百花齐放，但都是昙花一现，有心杀贼，而无力回天，只有解构而无建构，一百个醉汉加起来并不等于一个清醒的人。

这样解构的先行者就是老庄等主客排斥论者，“道可道非常道，名可名非常名”，语言的苍白和虚无，使“名”“实”难以一致，对“道”、“名”、实际上无法“名”，没有“名”能涵盖道。“名”反过来戏弄一下子造“名”的主体一人，弄猴反被猴弄。因此，庄子说“天地有大美而不言”，老子说“五色令人目盲，五音令人耳聋”。物欲动吾情，欲印吾心，而“我”见素抱朴，从根本上消灭审美欲求和的能力。

鉴古观西，对审美主客体关系的研究，一者要注意方法论，二者要以马克思主义观点为指导。上述四种，都没有跳出自己所划定的圆圈里捉迷藏，用一把尺子量自己长度，是得不出正确的观点的。因此，我们必须把她放入更广阔的背景中考察，更重要的是，因为审美活动是人类独特的活动，决不能脱离对人的本质的研究。按照马克思的观点来研究审美活动中的主客体关系以及审美感受与审美对象的同一性和差异性，才能得到科学的认识。

“人作为有意识的类的存在的物”不同于动物，“动物只是按

照它所属的那个种的心度和需要来建设，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去；因此，人也按照美的规律来建造”。这里的“尺度”就是事物性质之固特者，所谓“性能之固特者”乃自然而非自由，不得已、不自主、非出意愿、非由抉择。《荀子·荣益》里说：“凡人有所一同，饥而欲食，寒而欲暖，是人之生而有也，是无待而然者也，是离桀之所同也”。这里的“人有所一同”就是事物(包括人)之固有之性能。但“作为有意识的类的存在物”，还有她“内在的尺度”。具体在审美活动中，她有受动的成分，但这种受动“是按照人的含义来理解的受动，是人的一种自我享受”。人的本质是社会关系的总和，人的本质规定和活动是多种多样的，人的社会现实性也是多种多样的，人的现实性的实现，是人的能动和受动。在审美活动中，主体的社会现实性决定主体对社会客体审美的同一性和差异性。一方面焦大看不上林黛玉，墨子也决不会“娶个外国女子作老婆”。另一方面，就独特的类存在一个体的人来说，或因社会人情变故，或由身世境遇，这一切多种多样的现实性，规定了他作为主体与客体的审美关系的不同，或对月高歌，或浩叹“魂兮归来”。桓潭在《新论·琴道》里记载了雍门周为孟尝君鼓琴的故事，就极为具体的说明了这一点。孟尝君高官厚禄之时“有善为琴者，未能动足下也”，当“莫不为之寒心”之时，则“先生鼓琴，令丈立着亡国之人”也。

综上所述，审美主客体关系，是人的能动和受动关系，如果这种受动是按照人的含义来理解的受动，自由的受动，那么这种受动就是人的自我享乐，从而获得美感，发现美、占有美。

(作者单位：兰大哲学系91级)

(编 发：胡笑容)

美与美的冲突

——原君与盐水女神神话中的悲剧意识

亢 霖

悲剧与悲剧意识不能完全等同，前者是以情节为基础，⁽¹⁾而结局以“把美的东西毁灭给人看”为基本精神的完整的故事。后者则是有悲剧素质的，即能够“引起怜悯与恐惧感”⁽²⁾的精神和意识。也就是说，悲剧中具有悲剧意识，正剧甚至喜剧中的某些情节，性格或思想同样也可具备悲剧意识。按照这种观点，悲剧意识在上古神话中可谓处处贯穿，它的体现方式有两种：其一是神话本身就是一个完美的悲剧，如夸父逐日，精卫填海等；其二是神话就其结局而言并非悲剧，但其情节的进展中包含着悲剧素质，如开天辟地，女娲补天等，其中盘古的“垂死化身”和“四极废，九州裂”的灾难性背景凝结了很深的悲剧意识。

原君与盐水女神（下简称盐神）的神话放在整个有关原君的神话系统中去考察当属第二种，因为这并不是神话最终的结局。原君的事迹散见于《太平御览》，《世本》，《晋书》等典籍。根据这些书的记载，原君是上古巴族祖先的英雄，原名务相，本是巴氏族人的儿子，经过一番曲折成为包括巴氏族在内的五个氏族所组成的大部族的首领，之后带领部族寻找新的居地，而他与盐神的故事就发生在这场迁徙的途中，《世本·氏姓篇》载：“乃乘土船从夷水至盐阳。盐水有神女谓原君曰：‘鱼盐所出，愿留共居’。原君不许。盐神暮辄来投宿，旦即化为飞虫，与诸虫群飞掩蔽日光。天地晦冥，积十余日，原君不知东西所向七日七夜。使人操青缕以遗盐神，曰：‘纆此即相宜，云与女俱生，宜将去。’盐神受而纆之，应青缕而射之，中盐神。盐神死，天乃大开。”

我们知道，悲剧发生的缘由是冲突。上古神话中冲突双方一般来讲是善恶美丑分明的，即作为神话主人公的英雄的对立面必然是恶的丑的，即使本来应该是中性的却也总含着创作主体的憎恶，比如女娲、羿、禹的对立面。反抗型悲剧英雄的神话在其流传记载过程中由于统治阶级的介入，其是非爱憎被抹煞或歪曲了，但其最初的美丑善恶仍可鲜明地反映出来。而原君与盐神神话中蕴含的悲剧意识的独特价值正在于其内涵冲破了这一框框，它体现的不是善与恶，美与丑的冲突，它体现的是一种美与美，善与善的冲突。在前面提及的记述中，我们可以看到盐神非但不面目可憎甚至很可爱，她的

全部过错只是由于对爱情的执着而采取了过份的方式企图羁留住心上人，使人联想起《西游记》中的女儿国王。而正如女儿国王不同于妖魔鬼怪一样盐神也绝不是作为与英雄廪君对立的恶势力出现，恰恰相反，她代表的是另一种美和善，具体就是至死不渝的爱情。面对这样的善意和爱情，廪君却采取了一种欺骗乃至杀害的手段加以处置，莫不是他反而代表了恶和丑？答案显然是否定的，因为廪君肩负着部族首领的责任，他要为整个部族的生存和前途负责，他绝不能耽于儿女情长，而盐神的固执（盐神越是固执就越是极至地体现了她所代表的美）却使这场争端无法以和平的方式加以解决，于是冲突产生了，于是悲剧诞生了。廪君实际上也是善与美的代表，当然他的性格较之一般神话中的英雄远为复杂，这也是其悲剧价值的一个方面。总体上看，作为悲剧的源泉和要素的冲突是一种善与善，美与美的冲突，结局则是一种善杀害了另一种善，一种美摧毁了另一种美。与善恶对抗、美丑分明的悲剧意识相比，这样对立更具有震撼力，更能起到悲剧净化情感⁽³⁾的作用。同样是悲剧，我们为精卫的精神和气魄而惊叹，同时我们憎恨暴虐无情的海；我们为鲛盗息壤以治水而终为所杀的爱心和牺牲所震撼，同时憎恨降灾于人民又杀害了治水英雄鲛的天帝。而当我们面对廪君和盐神的冲突时我们却不知道该憎恨谁。与悲剧内部蕴含的矛盾相一致，审美主体的情感取舍上也极度矛盾。这种矛盾恰好体现更丰富、更复杂的悲剧性，充分发掘了悲剧的张力。也许是由于中国式审美观的缘故，这则神话远不如那些善恶对抗式悲剧性神话流传得广远，但是笔者却认为，这种以美与美的相互冲突乃至相互毁灭为内核的悲剧意识更接近悲剧的实质以及人类的生存实质和精神本质，是一种高境界，高层次的悲剧。正如欧里庇得斯的名剧《俄狄浦斯王》中除“命运”外无一反面人物，有的只是缺陷重重的美与善，越是如此，其悲剧性价值就越是得以永垂。

神话的悲剧意识是神话美学特征的一个重要方面。关于神话美学价值的来源学术界有三种观点：一种观点认为神话的美学意义从神话产生起即具备；另一种观点认为神话在产生时并不具备美学意义，其美学价值是后人通过审美活动赋予的；还有一种观点认为神话在产生时有的具备美学意义，有的不具备。笔者认为，作为人类童年时代精神花朵的神话，是具备美学价值的。但它对于初民的美

学意义是否与我们今天看到的相一致，则应具体分析。相应地，神话的悲剧意识也应当本着这一立场加以考察。那么，我们今天看到的廪君与盐神的神话所蕴含的悲剧性美学特征究竟是产生之日就具备的呢，还是后人（甚至仅仅是笔者）赋予的？我以为，这种悲剧精神的基本素质在其产生之日就具备了。

在初民简单的头脑里，尚未形成“美”、“丑”、“善”，“恶”、的观念，他们基于自己以及自己所处的集体的生存利益去憎恶，恐怖或热爱，而由于生产力水平低下，他们的处境是异常险恶的，这反映在精神上就形成了神话中的悲剧精神。上古神话无论是创世神话，征服自然的神话还是部落战争神话，原始人总是基于上述立场去爱憎取舍，因此这些神话中的悲剧意识大都体现了一种善与恶，美与丑的冲突。廪君和盐神的神话从男性的廪君作为部族首领这一现象可以大致判断出：它产生于父系氏族公社时期，或者更晚些。奴隶社会初期（因为神话反映的年代总要比神话产生的年代早）。这个阶段是人类社会急剧动荡的阶段，私有财产的出现和部族首领个人权威的提高等一系列震动使各种原先没有的观念包括“公”与“私”即部族利益与个利益的冲突产生。这在初民质朴的头脑里引起了新的精神矛盾（在这之前的矛盾大体可归结为人与自然的矛盾），与以前相比，这种矛盾的特点就是初民不能明确地取舍爱憎，因为对立双方都存在于自身之中。这时作为创作主体同时也是审美主体（当然都是非自觉的）初民在创作他们的文艺时必然会反映出他们精神世界的这种矛盾和苦难。而由于原始人形象思维的特点，这种观念冲突反映在神话中必然是形象的冲突。我们当然不能形而上地把廪君和盐神归结为哪一种观念的符号，但是却可以从整体上看到原始人新的观念冲突在这一神话中的影子。悲剧的灵魂正是原始人精神世界中深藏的这种混沌的，是非不分明的矛盾，这矛盾就是形象化了的观念冲突，极有可能就是“公”与“私”的冲突。因此，这一神话的悲剧性质直接来源于创造者的精神世界，也就是说，神话和悲剧是一起诞生的。当然，我们今天可以本着接受美学的立场从更高更新的角度去挖掘它的悲剧价值，比如前面论述它反映了“美与美”的冲突，这是它的创作者所未能清晰地意识到的。神话中总有挖掘不完的宝藏，这正是它永恒的魅力所在。

（下转59页）

面对微电子时代的人道主义哲学思考

——《微电子学与社会》述评

高湘泽

本世纪七十年代以来，以微电子学为基础的新技术突飞猛进，其影响早已超越它的发祥地——西方资本主义发达工业社会——而波及全球。这种新技术革命对现实和未来的人类社会生活已经造成并将继续造成哪些影响？这些影响所可能具有的积极的和消极的社会文化效应有哪些？对于这些效应，人们是否可以加以自觉的控制以抑恶扬善？诸如此类问题，早已成为近十多年来不少具有远见和人类历史责任感的学者们关注的重大课题之一。著名波兰哲学家亚当·沙夫等人主编的《微电子学与社会》（以下简称“《社会》”）一书，就是这方面的成果之一。

一、《社会》一书的若干主要见解

“微电子学，通过微型化、自动化、计算机化和机器人化，将从根本上改变我们的生活，并冲击着生活的各个方面：劳动、家庭、政治、科学、战争与和平”；（见《社会》）这种冲击已经带来的社会文化效应，既有积极的一面，也可能有消极的一面。

首先，《社会》一书指出：迄今为止，“微电子学对经济和社会的渗入在不知不觉中已经很广泛了”，（同上书，第6页）其广泛程度，涉及人类社会生产、生活、通信、服务等各个领域。例如：电子表和计算器；各种微型计算机；改进内燃机的功能；提高燃料的效率；各种自动化家用电器和空用机器人；信息选择和检索；自动化翻译；新的交通控制系统；计算机辅助设计；计算机控制的万能机床等等。”（同上书9—10页）

更加值得注意的是《社会》一书关于对微电子学的这种广泛应用所可能产生的社会文化效应所做的哲学社会学思考。在《社会》一书作者看来，一方面，微电子学的发展应用，对人类社会生活的发展具有巨大的积极促进作用。这种作用，首先表现在它“对提高工业生产率、对减少又脏又累的工作以及对创造新的财富都有很大

的潜力”（同上书，第9页）--通过自动化，它极大的提高了劳动生产率，进一步减轻了体力劳动强度，甚至在不少领域日益取消了传统的体力劳动；同时，更主要的是它大大扩展延伸了人的智力。其次，它还是缓解资源矛盾的有效途径：由于“作为一门工业，它不渴求材料或能源而且它是清洁的”，并且，“通过新的信息技势酷际酰 微电子学在减少能源需求方面可能有重要影响，”（同上书，第29页）从而为面临资源危机的人类带来走出危机的新曙光—譬如，“在各种控制系统中运用微电子学可以节约大量能源；例如在内燃机和其他发动机的运转方面均是如此。”（上书，第29页）再次，由于既提高了生产生活效率，又节约能源和有利于开发利用新的能源领域，微电子学的发展和应用必将一方面大大增加人类社会财富，使人们的物质文化生活资料更加丰富。所有这些积极影响的最终结果，将“可能成为一种社会开辟道路，在这种社会里，个人会有时间、财力和机会通过培养其特定兴趣……达到充分发挥自己的才能的目的。这可能导致事实上消灭贫困和严酷的劳动。事实上，微处理器可能是走向乌托邦的关键”。（同上书，第33页）一言以蔽之，就其积极的社会文化效应来说，微电子技术及其广泛应用，将可能推动人类社会走向富裕和幸福的决定性历史杠杆。

另一方面，照《社会》一书看来，微电子学的发展和应用所可能带来的消极的社会文化效应（或至少是一种挑战）也不容忽视。首先，从迄今为止西方资本主义发达工业社会中的情况看，微电子技术的应用及由此造成的生产生活自动化，所可能导致的最明显的消极后果之一，就是对人际关系和人的精神生活的影响：由于生产和生活的自动化，减少了生产生活过程中人与人的直接接触和交往，由此既可能导致人际关系疏远和个人的孤独感，也可能导致人们在生产生活中的个人积极主动性和创造性逐渐自动化、家用娱乐电器的增多及内容、方式的个人化，“这些因素加上其他许多因素，可能使家庭丧失机动性”，（参见一书，第35页）使得即使在家庭这个本该是家庭成员精神生活的暖房的场所，个人也可能感到孤独和疏远。

其次，加剧结构性失业状况或甚至导致丧失传统的“人生意义”，并由此或导致人们精神上的空虚，这是微电子技术的发展和广泛应用所可能具有的又一消极后果。微电子技术的发展和广泛应用，

不仅将导致第一、第二产业的自动化，而且日益导致第三产业（即服务行业）自动化，这必然造成劳动就业人数的减少，加剧结构性失业问题。这一问题，在社会福利事业落后于实际需要的国家和社会里可能加剧社会的动荡；而在福利保险事业比较发达、可能充分保证非劳动人员有足够的物质和文化生活资料的发达工业社会，这一问题又可能使人们感到生活没有意义，即所谓“丧失了传统的人生意义”——因为，“在北方工业社会（即西方资本主义发达工业社会——引者注）”，‘人生意义’是与劳动相联系的（即认为人生的价值和意义就在于通过自身的劳动，既发挥自身的创造性并获取自身所应得的生活条件，又为社会他人做出贡献——引者注），（见《社会》，第364—365页）而劳动一词在传统的理解中又“意味着想要通过消耗肉体的或精神的能量，在生产或服务（满足他人的需要）中得到某些结果的人类活动”，微电子技术所造成的生产和服务过程的自动化，以及不劳而获的富足生活，正好“在很大程度上消灭了传统意义上的人类劳动”，所以必然使人觉得自身无所事是、丧失“人生意义”。（见上书第367--368）

再次，微电子时代可能出现的另一种消极社会现象，就是使得社会对个人的控制有可能更加隐蔽而全面，个人隐私难得保障。例如随着“对每个人的各种活动甚至是思想活动进行控制的电子工具”日渐更新，个人的详情细节就可能“在不知不觉中完全被记录在数据里”，从而为独裁的国家或政府增强对人民的控制提供了便利；（见上书第34页）……等等。

第四，增加社会的脆弱性，使社会更易被伤害或毁灭，从而加重人们的恐惧感和下意识层次的忧虑，这也是微电子学可能有的消极社会文化后果。例如，本来，“即使在目前的技术水平上，城市和社会的平衡运转也依赖于技术设备，而且，不论发生故障或由于被破坏，它们对混乱都是很敏感的。在象纽约这样一个大城市里，切断电源是可怕的，随着人类活动更加深入地计算机化，这样的危险可能达到新的数量级。发电站、核反应堆、炼油厂、通讯网络和数据库，全都有各自敏感的神经中枢，这些中枢的破坏可能突然扰乱社会的运转，而这些中枢又往往对破坏活动和政治暴力是很开放的”。（同上书，第34页）

第五、微电子学及其应用的不断发展，也有可能在国际关系中

导致不良后果，使已经落后的发展中国家处于更加不利地位。其中“首先，最根本的是通过微电子控制的制造业和计算机控制的装配线，先进国家许多工业部门的工厂自动化侵蚀发展中国家相比较而言的优势，即他们的劳动力费用低”；（见上书334—355页）“第二个影响是，新的有生命力的技术集中于主要的工业化国家，对研究和发展的巨大支持，而且对广大经济部门有直接的刺激，这些因素很可能扩大富国和穷国之间的差距”，（见上书，第344—345页）使穷国更穷。因为发展中国家要想摆脱落后局面，就必须大力引进和发展包括微电子学在内的先进科学技术，然而，对先进技术引进、消化和利用并不是随意的：除了社会政治、文化等因素之外，还必须具备一定的现实本国科技能力。这种必备的科技能力基础，就是所谓“技术临界限”。而第三世界国家，则大大落后于技术的临界限。（见上书第31页）这一点使发展中国家在对“转移技术的吸收及使之适当修改以适应地方需要和利用地方材料方面会发生困难”。

（见上书31页）因此，发展中国家很可能在日益高科技化的世界市场竞争中更加落后。对发展中国家的不利影响的第三点是“由于南方接受北方的先进技术……会大大增加这些国家对北方国家及其跨国公司的依赖，会使本国的技术更难出现，最终会侵蚀当地的文化价值”，（见上书，第31页）导致发展中国家内部“文化上的两极分化”（见上书第346—347页）——一部分人会“被工业化北方的新发明吸引”，另一部分则可能“认为这是新的技术殖民主义浪潮”，（参见上书第346—348页）由此可能或者酿成社会成员思想文化上明显对立，或者导致本民族文化的丧失，或者引起复古倒退的民族文化狂热。（参见上书346—348页）

面对微电子学及其应用和由此带来的对人类社会生活更加广泛的影响，人类是不是听其自然、无所作为呢？沙夫等人认为答案是否定的。他们认为，面对上述的客观的历史必然趋势，人类并非无能为力，而是可以发挥人类自身的主体能动性，使得在微电子技术的进一步发展和应用中抑恶扬善。《社会》一书正是这种认识下的产物：“尽可能清楚地表现这种挑战、机会和问题，并使广大群众理解微电子学的发展对他们意味着什么，从而激发一场正规的公开的讨论，来研究采取什么战略，以保证新技术将为人类利益服务而不是有损于人类”。（见《社会》第1页）

中美关系国际问题研究部 编 美国国际问题研究部 编 美国国际问题研究部 编

至于究竟采取什么战略才能保证“新技术将为人类利益服务而不是有损于人类”，沙夫等人认为，首先，属于当务之急的第一步，就是人类必须正视和自觉这么一个现实：微电子技术及其应用，决不简单的只是一般技术上的革新，而是一场新的技术和工业革命，或称“第二次工业革命”；（见《社会》第6—19页）对于这场革命“如果利用得好，其长期利益以及它们将给社会带来和变革的范围和深度，必将超过近十年来的观察。如果不是这样，……结果将是增加僵化和畸变”（见上书第32页）。

其次，沙夫等人认为，在号召社会全体成员（包括个人和政府等社会机构）充分重视和自觉上述问题之后，在“正视微电子技术的社会后果，采取必要的措施以便抑恶扬善”这件事上，责任最大也最起决定性作用的是各国政府和一系列的社会公共组织。只有政府和有关的社会公共组织都充分自觉上述问题，并及早采取战略举措以迎接挑战，才可能较好地驾驭微电子学的应用及其社会文化效应。

二、值得重视和借鉴的对微电子时代的人道主义哲学的思考

--论《社会》一书对我们的启迪意义

《社会》一书最初是以英文版在美国问世的。“它公开出版以后，立即在西方引起了广泛的影响，发行五百万册以上，并被译成多国文字”。（《社会》三联中文版“译序”）然而，与它在西方社会引起的普遍关注相反，虽然该书中文版在我国问世已近10年，但似乎并未引起我国学界应有的关注。这大约是由于在它的中文版问世之前，已经有托夫勒和奈斯比特等人的《大趋势》、《第三次浪潮》、《预测和前提》等未来学著作捷足先登、吸引了人们的注意力。其实，与上述未来学著作相比，《社会》一书也许具有更值得重视的启迪意义。

首先值得我们重视的，是该书主编和作者们那种崇高的人道主义哲学使命感和责任感。按照西方新马克思主义学者弗洛姆的说法，人道主义哲学的基本特点就在于“强调所有的社会措施都必须为人的成长和发展服务；在任何时候，人必须作为目的，而决不是工具；……人有能力在历史过程中不断完善自己。”（见弗洛姆为沙夫《马克思主义与人类个体》一书写的序言），《社会》一书基于对微电子学已经和将可能进一步给人类社会生活带来的影响的理解，从

哲学、文化和经济、政治、国际关系等方面深沉地思考了人类面对微电子时代应有的自觉和对策，这中间正体现了一种强烈而崇高的人道主义使命感和责任感。这种使命感和责任感之所以值得我们敬重和借鉴，是因为我们也生活在现实世界之中，我们的社会也正在向现代化迈进，在此迈进的过程中，我们也必不可免地会遇到一个重大的社会哲学问题，即：如何较好地发展和利用微电子学的成果以尽可能减少其消极的社会文化效应？

当然，一些传统评论家也许会说：这本书和以往西方的未来学著作一样，在谈论微电子社会文化效应时没有明确指出资本主义制度是造成微电子学的消极社会后果的根本原因，因而本质上有“技术决定论”的错误。而我则认为，这种“本质式”的思维和评价方式也许并不是一种明智的思维和评价方式。因为，且不说前述沙夫等人的观点中曾经提到了国家政策及政府的战略思想对技术的文化效应的重大影响，因而并非根本不考虑社会制度等政治因素的作用的“技术决定论”，即便是“技术定论”，只要其中包含某些带普遍意义的有价值的见解，那么，作为明智的、着眼于建设性的读者（更不要说真正马克思主义的读者），固然需要认识到其中的本质之差，但更有意义的是要善于发现其中对自己有启迪作用的、带普遍意义的见解，--比如，对具有根本社会制度优越性的社会主义国家来说，既然根本制度方面的弊端已经消除，那么以自己根本制度方面的优势，再加上吸取“技术决定论”者们思想中有价值的真理性见解，岂不是会使自己把问题处理得更科学？而上述“本质”的思维和评价方式之所以不够明智，就因为它往往会给人留下一种“如此而已、不屑重视”的简单化轻蔑态度，结果于事无补。更何况，尤其值得指出的是，技术的社会文化效应如何，决不只是取决于社会根本制度，它涉及一系列远为复杂和深刻得多的问题。其中非常重要的一个问题就是：人们的认识和预测能力对于技术的社会文化后果的善恶起着非常大作用。无论在什么制度中，这一点概莫例外。即使根本制度上的弊端消除了，如果对“技术的一定应用所可能产生的一定的社会文化后果是什么”缺乏预见或预见得不够科学、准确，也仍然会导致对于技术的应用产生消极的社会后果。作为社会主义国家，我们以往在实现工业化和现代化的过程中产生的一些与对技术的应用有关的社会问题，足以说明这一点。所以说，明智的、

真正马克思主义的中国读者应当认识到：重要的问题不仅在于要认识到“技术决定论”有本质错误，而且在于要认识到在这种本质上有错误的理论学说中有没有合理的、值得我们重视和借鉴的成份？如果有，那么，哪些是合理的、值得我们重视和借鉴的？本着这种建设性的态度看问题，我认为应当说：《社会》一书代表了一种值得重视的对微电子时代的人道主义哲学沉思。

其次值得我们重视的，是《社会》一书中提出的对我们来说具有现实参考意义的问题，以及书中对这些问题的具体分析和见解。其中，至少有以下两方面值得我们重视和借鉴。

第一是书中关于微电子学对国际政治、经济秩序的影响（尤其是对发展中国家所可能产生的不利影响）的分析和见解。这些分析和见解，对于我们更加自觉、更加清醒地认识自身面临的挑战和机遇，以增强危机意识并及早采取对策，具有直接现实的启迪甚至鞭策作用。比如，作为发展中国家，我们迄今尚末完成工业化和生产的现代化，农业劳动力仍占全国劳动力总数的80%以上，且农业耕作方式仍然基本上停留在前工业革命时代。即使就工业品的生产来说，至今仍基本属于劳动力密集型的生产。在此情况下，我们的外贸竞争能力在相当大程度上正是以“较廉价的劳动力”这一比较优势为后盾的。前述《社会》中所分析的微电子学对发展中国家在劳动力方面的比较优势的不利影响，无疑也包括对我国的不利影响在内。这不能不迫使我们正视现实、着眼未来，及早采取对策以保证我们国家在国际经济政治竞争中的生存权。再比如，我国虽然在某些科技领域里不很落后，但是，全民的受教育程度和全民平均科技素养却并不高。改革开放以来我国不少地区和企业引进外来技术设备方面的经验教训，充分证明了《社会》一书中关于“科技转化为生产力的周期日益缩短”这一国际现象，如果我们想要真正实现靠科学技术现代化提高生产力水平的战略思想，无疑将会遇到前述《社会》一书中所说的“本国现有科技能力扯后腿”的问题。……对诸如此类的问题我们是否能积极主动而又富有成效地处理好，确如《社会》一书所说，在很大程度上取决于我们这样的“发展中国家从大量事实和观念中选择那些对这个国家特别重要的项目的的能力如何。”（见《社会》，第384页。）

第二，《社会》一书关于为适应微电子学革命必须改革社会政

府机构和管理方式、改革社会公共组织以及改革社会哲学等问题的论述，也是值得我们特别重视和借鉴的思想成果。该书对这些问题的论述，虽然主要是针对资本主义发达工业社会各国情况而言，但对我们并非无可借鉴。因为，我们正在建立和发展社会主义市场经济，也会在某些方面具有和资本主义市场经济共同的、属于市场经济普遍规律现象的社会效应。面对市场经济加微电子学革命这个总的条件，我们的政府机构该如何从自身结构、运行方式、经济和技术政策等方面进行适当的革新，才能既保证先进的科学技术既尽可能地促进社会经济的增长、又不致引起消极的社会文化后果（如结构性失业、社会脆弱性加剧，等等）？我们的社会哲学观念当如何调整才能够真正提供帮助人们无论在物质或精神方面都可以平稳地从传统社会生活向现代化社会生活过渡的观念方式和价值导向，而不致于只是气喘吁吁地跟在社会生活的后面或甚至成为障碍社会现代化进程的包袱？尤其是，考虑到“依靠改革和科技进步提高社会生产力水平”已成为我国的基本战略思想之一，上述问题的重要性和现实性就更突出了。

除以上两方面内容这外，还有像《社会》一书中指出的微电子学技术革命对人类生活方式和人际关系及精神伦理世界所可能产生的不利影响，虽然在我国还不象在西方资本主义发达工业社会中那样现实和紧迫，但也不能说我们的未来生活中完全不可能发生此类问题，何况目前已有一些不良现象开始在一些城市居民的日常生活中初露端倪。因此，重视《社会》一书有关这些问题的论述，有利于我们警钟长鸣。此外，书中关于“由微电子技术的全球性传播和应用可能带来发达资本主义工业社会的文化价值观对发展中国家民族文化价值观的冲击”的分析和思考，也为引起我们应有的自觉和对策提供了一份有价值的参考。

《微电子学与社会》（波）亚当·沙夫等著，李宝恒等译，三联出版社1984年版

（编 发：彭作刚）

编 后 絮 语

思想不是我们的义务，但依然有诸多学人日复一日地徘徊在德尔斐神庙——认识自己、求证世道，由此人类的生存，生存的终极才不致显得苍白而无所归。

《思想者》只是一个载体，在功利与实用渐显峥嵘的今天，它依然承载了人性及人性深处的沧桑负重而行。我们不乞求别人的喝采，因为喝采并非他人的职责，我们也不享有接受喝采的权利，但对拥有的支持和给予的帮助赋予拳拳谢意和深深敬心——这都是我们的肺腑之言。

思想的推演和现实息息相关，思想的外在形式又呈现出各式和谐，在开辟的栏目中，我们努力表达一切深刻的思辨和所有对真善美的写意。思想的重负未敢超越“生命之轻”。诗行的跳跃，却使哲学超越、诗化。但我们不敢以此自诩，谨希望得到师友指正。

本刊编辑部

宣传马克思主义·弘扬民族文化

刊名题字 林立

顾问：林立 王玉明 连珩 梁顺福 魏淑娟

特邀指导：魏淑娟

主编：陈建

副主编：曹慧明 袁晓华

编委：（按姓氏笔划排列）

尹志华 张丰乾 陈声柏 鹿亚君

胡笑容 彭作刚 曾德军

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：一九九三·十一

印刷：兰州大学六合轻印刷部

地址：兰州大学哲学系

（邮编：730000 电话：497966）