

人及其世界——“人诗意地存在着”

哲学的基本问题，在于思维与存在的关系，主体与客体的关系。我们这里，把这个问题叫做人及其世界的关系。“人”和“世界”可以有许多的关系，大体说来，无非物质的关系和精神的关系两种，西方哲学的传统，是要在这两种关系中作出一种判断，决定何者为第一性的，何者为第二性、派生的，按照对这个问题的不同回答，分为唯物主义和唯心主义两大阵营。对哲学这个基本问题的明确的概括，是18—19世纪德国古典哲学的贡献。这种概括，的确揭示了“哲学”作为一种特殊的科学思想方式所不可回避的问题，概括了西方哲学作为一门科学的历史发展的实际情况。

当然，哲学所提出的这一问题，其历史内容是很复杂的。“物质”和“精神”之间有许多复杂的转化关系，只有在科学性、概念性的分析中，它们才可能是“纯粹的”。这就是说，这种关系，是在把“哲学”作为一门“科学”的意义下，才是“纯粹的”，“物质”与“精神”的对立才有严格的科学意义，所以，恩格斯说，这种对立，只有在回答谁是第一性这样一个哲学基本问题时，才有意义。

主体客体、思维存在、精神物质这种分立本是科学性思想方式的一个结果，因而对建立一门科学—哲学来说，是重要的、基本的；然而活生生的人，并不是严格意义上的“科学家”，不是无时无刻都在作科学研究，因此，这种分立式的态度，就不能完全涵盖生活中人的更一般的、日常的特点，因而从这种分立的立场来考虑第一性问题，对“哲学”作为一门科学言，是基本的，但对活生生的人来说，对具体生活中的具体问题来说，又不是可以随便套用的。我们知道，“人”在作为一个“科学家”，作为一个“概念、判断、推理”的应用者提出“哲学”问题之前，已经生活着、工作着、思想着、娱乐着，如何理解这种生活的关系，对活生生的人来说，才是真正基本的。马克思、恩格斯曾经说过，人在研究哲学……*之前，要吃，要喝，要有衣食住行的实际活动，这是千真万确的。我们还可以引伸一步，人在研究哲学等等之前，不但要吃、要喝，而且这种吃、喝已不同于动物，已是有知、有识的活动，于是，现在成问题的是：在研究哲学*……之前，人如何“思”，如何“想”？如何理解“没有哲学”的“思”？“没有哲学”是指“没有抽象概念系统”或“不想建立一个抽象概念系统”、“不是做学问”，不是“做学问”而“想”“问题”，这正是日常人人都会、都能、都有资格而总是在做的事，因而是最基本的事。从这个意义我们也可以进一步说，“不是哲学家”的“思”比“哲学家”的“思”更基本，“不是艺术家”的“诗”比“艺术家”的“诗”更基本。“哲学史”已经教导我们许多“哲学家”的“学说”、“艺术史”已经教导我们许多“艺术家”的“作品”，西方的“哲学史”只是“哲学家的思想史”，西方的“艺术史”，只是“艺术家的艺术史”，而我们这里所要理解的是那个更为基本的“诗”和“思”，是真正的“思”之“史”、“史”之“思”，也是真正的“诗”之“史”、“史”之“诗”。

一、如何理解我们生活的世界

“世界是物质的”，这是一条最为基本的真理，但它需要进一步的阐述和展开。

“世界是物质的”基于精神与物质的分立，没有这种在思想态度上的分立，这个论断就难理解。“世界是物质的”意味着“世界不是精神的”，这就是哲学的基本问题，即第一性、第二性的问题。“世界是物质的”并不意味着“人是精神的”，因而是一元论，不是二元论。然而，“世界是物质的”、“人也是物质的”，并不意味着“人”与“世界”混沌一片。不仅“人”与“世界”是有区别的，“人”面对的“世界”本身也是有区别的；我们所谓的“世界”，是“人的世界”，不是“动物的世界”。“世界”对“人”和“动物”来说，都是“物质”的，这一点是不能含糊的；但它们之间的关系却是有不同的。

不错，人和动物一样，首先要吃要喝，要和世界作一种物质性、感觉性的交换，这是毫无疑问的；但动物吃它们喜欢或能够吃的，而人却吃“瓜”、“果”、“梨”、“桃”、“黍”、“稷”、“谷”、“麦”……动物喝“流体”，人却喝“水”、“酒”、“浆”、“汁”……当然，人不是吃“水果”的概念，也不能喝“水”的概念，叫什么“名字”不是最基本的，但吃喝的却是那些“东西”，却也并不含糊。所以尽管那些水果的名字各国、各处叫法可以很不相同，但对它们的“认同”却一般并无异议。

“物质的世界”为我们人的包括吃喝在内的生活提供了一个实在的基础，天地供养着我们，天地、世界对我们是好吃、可喝、可以利用的，有山、有水、有瓜、果、梨、桃……，我们“有”一个世界。有天有地，也就有了我们，这样，我们与世界的最初表现出来的关系，是“有”的关系，是“存在”的关系。世界“在”那儿，它可以为我（们）所“用”，因而“世界”又是“我（们）的世界”，于是，“世界”是“自为的”，又是“为我（们）的”。“有”、“存在”都既是“自在”、“自为”的，又是“为我（们）”的。

只有“人”“有”一个“世界”，动物混同于世界之中，所以“有”是人“与”“世界”的一个最为基础性的关系，“有”与“无”是我们生活世界里的最基本的、基础性的区别，最本源性的、原始的“度”，我们生活的世界不是一片混沌，而是有“度”的，有区别的，这个“度”并不是人为了掌握世界任意制造的，不是主体性的尺度，而同时也是客体性的尺度，是存在性的尺度。“人为万物的尺度”，而“万物同时也为人的尺度”。“有”必有其反面“无”。“有”并不是我“想”“有”就“有”，而是世界使我能“有”，因此“度”本是世界向我们提供的，就像世界向我们提供五谷杂粮一样，“世界”、“物质的世界”、“不仅是“我（们）”的“物质的”基础，同时也是“我（们）”的“精神的”基础。原始的“度”，就是这种最为基本的“物质”与“精神”的“同一性”。

从物质上言，世界为“万有”，本无“无”。“度”、“区别”将“无”带给了“世界”，原始的区别，为“有”、“无”的区别。于是“世界”为“万有”，而“人”似为，“无”、“赤条条来去无牵挂”，“本一无所有”，“生不带来，死不带去”，这是平常人体会得出的基本道理，虽为贵胄，也不免为这种思想所萦绕。“人”使“世界”成为“有”，却使自己成为“无”。“无”并非物质上不存在，而“无”“有”，人本是一无所“有”，是人的工作、生活、活动，使自己“有”一个“世界”。所以，人的一切文化，都似乎是“从无到有”、“白手起家”；同时却又都是以“有”产生出来的，是天地提供的。

这样，我们看到，我们生活的世界，不仅仅是一个在理论上具有无限可能性的物质的世界，而且还是一个具体的、历史的现实世界。

“有”都是具体的，不可能是抽象的。我们不能真的“有”一个“无限”，因而我们的“世界”都是历史的、有限的，即有疆界的人间世界，不是想象中广阔无垠的“天国”。但“人”使自己“无”，因而人使世界成为“有”的过程，又是不可遏止的，不可批评为“贪欲”而加以阻挠的，这样，“世界”又是“开放”的，即“有”本身应是“无限”的，而“使之成为有”的努力则成为一种美德。

这个基本的“有”，并不是工具性的“占有”。工具性的“占有”只是各种关系中的一种关系，而基本的“有”则是一种基本的关系。我们说：“我有一个老师”和“我有一件大衣”这两个“有”其意义是很不相同的。基本的“有”，孕育了一切伦理、道德、审美、艺术、科学、技术以及各种物质占有方面的全部专业性关系。

这里当然涉及到“人”与“人”和“人”与“物”关系之不同，但主奴关系本是社会发展到一定阶段的产物，事实上“人”对“物”的主奴关系也是一定社会阶段、科技统治的意识形态。“人”与“物”本也不是主奴关系，“人”“改变”着“物”、“物”也“改变”着“人”，本是相互的、对等的、平等的。“世界”不是坚硬的、封闭的，但也不是“百依百顺”的，人可以改造世界，但必须按照一定的尺度来改造它，人心中的“度”，原是“世界”“教”给我们的，所谓“师法自然”、“师法造化”，都不是主体的任意性。所以这个“有”，就是“存在”、“人”与“世界”同在，“人”“改变”着“世界”，“世界”也“改变”着“人”，这就是我们所生活的世界，是我们无时无刻不生活在其中、与之“打交道”（交往）的“世界”，它既不是我的“主人”，也不是我的“奴隶”，而是我的“邻居”，这是海德格尔比喻式的语言，意在打破一种主奴关系。

海德格尔又说，“我在世界中”，这意思是说，“我不在世界之外”，不是冷眼旁观这个世界。当然，我们不妨在一定条件下采取冷眼旁观的态度，但我们的基本态度不是冷静的旁观者，而是“设身处地”的。“在世界中”来“看”这个“世界”，“世界”就不是静观的“对象”，而是“交往”的一个“环节”。

“世界”不是一个“对象”，这个看法在黑格尔那里已经有了。在黑格尔看来，“世界”作为一个“全”，作为一个“整体”，不是一般的“自然”，也不是一般的“社会”，而是“绝对”、“无限”，是一个“理念”，因而实际上“世界”展现了“精神”自身的特性，因为只有“精神”才是“绝对”、“无限”的。“绝对”为“无对”，为“超越”“对象”，是“精神”自己观照自己。“哲学”、“宗教”和“艺术”都是“精神”自己观照自己的一种方式。

然而，“世界”并非理性的“无限”、“理念”，而是实在的、现实的，虽是开放但却仍是具体、有跟的，它展现给人的不是“精神”性的“意义”、“价值”原则，但却也不是僵硬的“对象”，只提供人以“表象”（Vorstellung, representation）。黑格尔对“表象性思想方式”的批判在这里仍不可忽视。“表象性思想方式”即“对象性思想方式”，把“世界”仅仅当作一个“对象”来看。“世界”之所以不能当作单纯的“对象”看，并不是因为“世界”为“无限”而不能“对象化”，从而“哲学”需要一种“非对象性”、“非表象性”的思想方式，而恰恰相反，那种“无限的”、“世界”、“绝对的”“世界”正是“科学性”、“对象性”思想所“想象”（“表象”）出来的，是知性理智所“想象”（“表象”）出来的，而真实的、有限的、具体的生活世界本就不是单纯的理智的“对象”。

不错，我们所面对的，不是纯“知”的世界，而是广义的“价值”的世界，是“有意义”的世界。这个“意义”和“价值”又并不是“纯精神性”的，而是具体的、实际的。“意义”和“价值”并不是“人”外加于“世界”的，不是在“世界”之“上”或之“下”，看出了一种非“世界”的、“精神”的（或叫“人的本质”的）“意义”被“对象化”了；“世界”的意义是“世界”本身所具有的，是“世界”本身向人显现出来的。“万物静观皆自得”，这里的“静观”不是概念的、对象性的，而是审美的、非对象性的，但“自得”乃“万物”自身秉承自身的“德”（得）性，而不是见到了“人性”，花之红与花之美确实不同，但不必非将“花之美”比附于“美女”，或想象为“美女”之“对象化”、“花之美”就在“花之红”“美”并非中，只是“花之红”只向“人”显现为“美”、“人”“赠”与“世界”的某种“属性”，相反，“美”却是“世界”“赠”与“人”的一种“礼物”，只是“红粉赠佳人”、“宝剑赠烈士”、“美”只“赠与”配欣赏它的“人”，马克思说，音乐对于非音乐的耳朵毫无意义，音乐只对“知音”展显其意义。所以，审美的世界，是一个基本的经验的世界，是有知的、有教养的经验世界，但却与主体是不可完全分立的。

“美”不是一个“对象”，不是“对象性的属性”，用自然科学、经验科学的方法“分析”，不出“美”的特性来，这一点，“花之美”和“花之红”是不问的。但“花是美的”之所以可以采取与“花是红的”同样的判断形式，大有让人人都同意的趋势，其根源并不在于这个判断形式本身，而在于“美之花”和“红之花”本可以是同一朵花。“美的世界”和“真的世界”本是同一个“世界”的不同的存在方式。

这样，诗之所以成为诗，并不是要把“红的花”说成“美的花”。“红杏墙外枝头闹”、“人面桃花相映红”不必改成，“美杏墙外枝头闹”、“人面桃花相映美”，却是千古绝唱。事实上，诗人正是将杏儿、脸儿之“红”强调了出来，才是艺术；把“真”世界显示出来，就是美。

“真的世界”同样不是“科学的概念的世界”，不是“对象性的世界”，而是基本的经验世界，是生活的世界。“红”并不要求测定颜色之光谱，规定一个人的为“度”，来测定杏儿、脸儿是为“红”，或对“红”的概念，下一个“定义”，再来检验杏儿、脸儿是否“符合”这个“定义”。光谱仪将“红”的光谱测出来了，但真正的“红”，就隐去了，出现的只是“数”，即我们在生活中说“红”时的那种贵于“红”中的活的思想感情消失了，“红”与“火”、“艳”、“闹”、“血”……的关系没有了。前面那两句诗，正是揭示并保存了这种基本的关系，把“红”的活的意思表达、描写出来，在这个意义上，“真”与“美”的世界是完全相通的，“真的世界”、“现实的世界”、“基本的经验的世界”，自然地、天然地可以作为审美和艺术观。古代希腊雅典的万神庙，古代中国的阿房宫，之所以可以“赋”它，正因为它本身就可以作“艺术品”观，可惜希腊的万神庙只剩下断垣残壁，而中国的阿房宫竟片瓦无存，但真正的建筑艺术却正是把石、木、砖、瓦之质地和重量真正地显示出来，建筑师之机巧也在于因材施教，使多种自然的特性（包括人自身的需求）协调起来，呈现出“巧夺天工”之美。于是，真、善、美都在这个基本的经验世界之中，是一些基本的“度”。

从自然的角度来看，“世界”是“自在”的，是一个必然性的物质性世界；而从生活的角度来看，“自然的世界”是我们人类在实践的基础上作科学研究之后的“发现”，而我们经常面对的、我们生活于其中的，则是一个充满了“意义”的世界，这个世界对我们展现为“真”的，“善”的，也是“美”的。我们依它为生，相依为命，我们歌颂它，吟诵它。山山水水好像是特意安排的。“自然”当然是没咱，目的的，但在科学不发达的时代，之所以可能有“自然目的论”出现，除了社会的原因外，也还有认识论上的原因，即误把世界与人的关系看作了世界自身的属性，以为山山水水都是某一个“理智者”（上帝）为人安排的。“上帝”是“人”创造的，“目的”也只有“人”才有，但人却是按照自然本身的特性来规整自己的需求和白的，因而生活的世界就可能向人类展示为某种“合目的”的安排，在“自然的目的论”被“自然的规律论”所驳斥之后，“生活的目的论”则表现为“生活世界”的“意义”，因而“目的论”转化为“解释学”。“解释学”正是要“理解”那“世界”向人（也只向人）“显示”的“非自然属性”的“意义”，而“美”、“审美”，按伽达默尔的说法，则是这种“意义”的基本形式。

“意义”不同于“目的”，“目的”是人的需求的概念化，是具体的，也是概念的，“终极目的”则更是一个“理念”，一个非对象性的“概念”。“目的”是“善”，但是，“概念的善”，因为“目的论”把“目的”和“手段”截然分开，“目的”、“善”只能是概念的；“意义”则不是能概念的，而也是现象的，“目的”和“手段”是不可分的，因而同时是

“真”，是“善”，是“美”。在生活的世界，“真”、“善”、“美”上没有“定义”上的区别，除非我们做出“主体性”的强制性界定，我们不可能在实际生活中截然区分三者的绝对界限；“真”、“善”、“美”的区别不是“香蕉”、“苹果”、“大鸭梨”的区别。

“花之美”就在“花之红”中，但“美”不是花的“属性”，因而不是“概念”，“花”的“属性”还是“红”；“意义”就在事物“属性”之中，但不等于“属性”，不是“概念”，这就是说：“意义”不仅是“机械的”，也不仅是“逻辑的”，“意义”不仅是“必然的”，而且也是“自由的”。“生活的世界”、“基本经验的世界”、“意义的世界”是“自由的世界”；它不是“死的世界”，而是“活的世界”。

“自然世界”是“必然的”，“合规律的”，但这种“必然性”和“合规律性”又是通过具体的、无尽的“偶然性”表现出来的。“偶然性”是不可能完全“概念化”的，但人的科学的、经验的“知识”又必定以“概念”体系的形式存在，所以人的科学知识只能是具体的、经验的，不是万能的。“人”不是“全知”、“全能”的“神”。这样，人的一切成功的、正面的经验也都必定要通过那个“偶然性”的环节，因而表现为“自然”的一种“合作”、“配合”，于是“生活的世界”常展现为一种“恩惠”。无论科学、技术如何发达，人的每一个成功，一方面为自身之知识和努力，同时也无不显示为某种自然之“恩惠”，具有一种“天公作美”的意味，只是大多数日常的成功过于细小而不为人注意；在遇到重大事件成功时，则常有“庆祝”活动。人们可以想象，在“必然性的大箍”中的一切事都有其必然之结果，则又有何“庆祝”可言？而庆祝的活动往往孕育着“艺术”的活动，当然，在原始的阶段，包括了“宗教”的活动。

然而，我们不无遗憾地看到，我们生活的这个世界，不完全是一福祉的世界，同样也是一个灾祸的世界，“意义”不总是正面的，而且也有反面的。“自然”不总是“赐福”给人类，而且也“为害”人类。养育人类的天地，常常也会有毒蛇猛兽、瘟疫、地震……，真、善、美作为价值言，包含了它们的反面假、恶、丑。洪水猛兽当然是一种真实的力量，威胁着人类的生存，但无奈人总是相信那种现象是“不合理”的、“反常的”，而努力去躲避或改变它们。“祸”不是不可躲避的，不是“不可避免”的，“福”也不是“必定”“降临”的。“人世”不是“天堂”，也不是“地狱”。“天堂”是“假”的，“地狱”也是“假”的，唯一真实的世界是我们生活的世界，它的“意义”、“价值”是开放的，活的。这就是说，真、善、美和假（伪）、恶、丑是可以相互转化的，因而是可以互为“标志”的，在“福”里可以看出“祸”的契机，而“祸”却未尝不是“福”的前兆。疾病提示着健康之可贵，永远不生病的人体会不出来健康的好处，这样，艺术以美为自己的理想，但仍可以灾祸（丑）为直接的内容，从这个意义上说，“艺术”虽比“美”的范围要广泛得多，但其意谓是一致的。

灾祸的现象，仍然可以是“审美的”“对象”，并不是说这些现象本身已是“美的”，而它之所以可以成为艺术的内容，正因为它强烈地提示着一个应有的福祉的世界。

我们生活的世界充满了矛盾、斗争，甚至有时充满了邪恶、凶险，但我们对自己的生活毕竟是乐观的、热爱的，这个世界对我们毕竟是“有意义”的，而不是“无意义”的。我们不必采取一种目前欧洲某些哲人们所反感的“人类中心论”态度，同样可以肯定我们生活的世界是“有意义”的，因为世界虽只对“人”显现其特殊的意义，但这种“意义”又是“世界”本身所具有的，不是“人”加诸“世界”的。是“世界”本身“教”、“授”“我”以“意义”、“世界”使我成为“艺术家”和“欣赏者”。

二、“人”如何理解“自己”

在这里，我们已从一般所谓“审美的客体”转向了“审美的主体”，但我们看到，这里所采取的立场，也已不是那种主客分立的原则，而是回到现实的、生活的世界来理解“世界”与“人”的特点，以便进一步理解美和艺术的特点，这正是一种哲学—艺术、关于美的哲学的方法。

说来惭愧，人积数千年之经验，但对自己的理解至今还是很肤浅的，甚至连自己在世界上的地位都不大容易确定。有一个现象值得注意：在西方的思想、文化、哲学史上，“人”被明确理解为占“中心”地位的时间前后加起来也并不是很长的。

古代希腊早期的哲学是“自然哲学”，万物的始基是水、气、火这样一些东西，而不是人。智者学派提出“人为万物的尺度”，可谓一大转变，但直到苏格拉底将“认识你自己”引入哲学，“人”才以自身不同于“自然”的特点居于和己、的地位。这个思绪为柏拉图发扬光大，但到了亚里士多德有了新的转向。亚里士多德的哲学为“存在论”（本体论），求万物后面的“本质性”的“存在”，连“灵魂”都成了一门具体的学问，但却没有“人学”，“人”似乎从中己、的地位被撤了下来。中世纪以“神”为至高无上，“人”只有在“上帝的宠物”意义下才有地位。这样，才有文艺复兴重新强调人的意义，也才有康德的哲学上的“哥白尼式的革命”。这个“革命”，就是要把“人”的“主体性”重新置于“中心”的地位，以人的主体性的先天形式，统摄客体性的材料，以便在“经验”、“知识”、“科学”上，“人”最终不为感觉材料所左右而居“中心”地位。人（理性）为自然立法；在“材料”上“人”固为被动，但在“法度”上“人”却完全自主。事实上，康德这种“人类主体中心论”到黑格尔已有所转变，在黑格尔的绝对体系中，“人”的中心地位已岌岌可危；不过黑格尔仍以“理性”为中心而舍“人”则无从谈“理性”，所以他虽被称作“客观唯心主义”，还没有被看成“反人道主义”或“非人道主义”。

在现代西方哲学中，“人”的地位也不见得更确定些。当代现象学的创始人胡塞尔力主建立“人文科学”，他的“生活的世界”是以“人”为中心，即以不同于传统的“我思”的“先验的自我”这类的“人”为中心，这是没有疑问的。但他的学生海德格尔已经被看作“非人道主义”或“反人道主义”，为此他写了文章申辩，但却明确反对任何“主义”，开始了“无中心”、“多中心”的风气。就海德格尔的思想言，他固执地坚持用“Dasein”，而不用“人”，不是没有原因的。他把“人”实实在在地“人”，只看作“存在”显现自己的“环节”，因而在《艺术的起源》中强调一个第三者“艺术”，其用意是清楚的；不是“艺术家”使“作品”成为“艺术作品”，也不是“艺术作品”使“人”成为“艺术家”，而是“艺术”使“作品”和“人”成为“艺术的”。海德格尔的思想受到存在主义（实存主义）者雅斯贝斯、萨特的发挥、改造和批评，实存主义以“实存”“超越”“Dasein”为“人”之本质，从而恢复了“人”的中心地位。尽管“生”、“死”都是“荒诞”的，但人“活着”的过程总还是在“创造”“意义”。这个思想，在一个阶段，具有很大的吸引力，即使替代它的结构主义，也并不否认“人”的这种核心地位。

然而当代法国的思潮却主要是“反人道”、“反文化”、“反中心”的。尼采说，“上帝死了”；法国的尼采福柯说，那个杀死“上帝”的“人”也死了。“人”不比“上帝”活得更长，一切“文化”，不能使“人”“不死”（不朽）。“上帝”死了，“人”就无“意义”；“人”死了，“世界”也就无“意义”。“人”在消失中，“意义”也在消失中，一切人类所建构起来的（意义）“结构”都在“解体”之中，这就是被称作当今法国的海德格尔的德里达的思想。

没有想到，人“想”了多少世代，而自身的“意义”反倒成了问题。一点也不错，就科学来说，“人”永远是一个“有问题的概念”，而不是一个“定义性概念”；人世间之所以老是存在着问题，不但是因为“人”老在提问题，而且还因为“人”本身就是一个最核心的问题。过去，康德认为“上帝”、“灵魂不灭”和“意志自由”是一些“问题性概念”，是一些“理念”，殊不知世上一切之事，作为“人事”观，都可以是一些“问题”，因为“人”本身是一个问题，所以康德在思考了“科学知识”、“宗教”、“伦理”之后，最后提出了一个问题：“什么是人”。“什么是人”并不是要给“人”下个“定义”，

而是要人去“理解”“人”的“意义”，这个“意义”在概念知识上永远是问题，但却可以在生活的经验中体会出来，领悟出来。人的生活本身提供了人“认识自己”的这种权利，而不断地打破概念知识所给出的各种“定义”框框。“人”的“意义”在活生生的生活之中。“人”生活在“世界”之中，自从“人”“有”了这个“世界”之后，“人”就“有”了“意义”，所以“人”的“意义”并不完全是自身产生出来的，不是自身“创造”的，而是从生活、从“世界”体会、领悟出来的，是“生活的世界”（而不是“概念的、对象的世界”）“教”给我们的。

在这种情形下，我们看到，过去许许多多关于“人”的“定义”或“学说”，都依然成了问题。“人是有理智的动物”，“人是会说话的动物”，“人是使用符号、工具的动物”等等，都不被认为是完满的，“人”甚至也不能归结为“社会的动物”，因为“人”本不是“动物”，在“动物”的前面无论加什么“形容词”都“概括”不了“人”的“本质”，“人类学”的研究不能使“人”自身缄默。

哲学的情形也不见得好一些。笛卡尔说，“我思故我在”，然而不但从“我思”推不出“我在”，而且“我”也不等于“我思”，“人”不是“恩”的“主体”，不是“精神的实体”。“人”不是“神”。所以海德格尔说，“我在故我思”。这里的“在”，当然不仅仅指物质性的、自然性的存在，所以“人”的“存在”，就是“人”的“生活”、“我在”是我的活生生的存在。我的活生生的存在就是找的非生物意义上的“活着”，不是“植物人”、“动物人”式的“活着”，而是真的“活着”，这样，“我在”，就是“我活着”，而“我活着”，则必定可以“推出”“我思想”，里已不是“逻辑”的推理，而是“历史的”、“现实的”推理，“我活着”是“我思想”的“历史”的“先天(a priori)”条件。“我活着”的“活”，不是生物学的“概念”，而是基本生活经验里的语词，是基本生活世界里的“度”，从这个“度”来理解胡塞尔的“先验(超越)的自我”，海德格尔的“Dasein”，雅斯贝斯超越性的“实存”，正是他们想说而没有完全说出或说好的意思。

“我在故我思”，我活着，我一定在思想，这里的思想是“活”的思想。什么叫“活的思想”？“活的思想”即“自由的思想”，“我活着”亦即是“我是自由的”。我的自由是从不自由来的。我之“生”是不自由的，所谓“身不由己”，我的自由终要归于“不自由”，我之“死”也是不自由的。但我活着，我就是自由的、自主的。“生”、“死”按其本质来说，都不是“人的事”，而是“自然的事”，是无可选择的。“自杀”不是“自由”的“选择”，不是“自由”的表现，都是“被迫”的，常常值得同情，但哲人们（包括康德、萨特等）都是不提倡的。“生”、“死”既然不是“人的事”，则理应“置之度外”，人既不可孜孜以求“长生”、“不死”，也不应因“必死”而“烦恼”，海德格尔把“死”纳入“Dasein”的“Da”是很有问题的做法。其实“死”才真正是在“Da”之外的，是“超越的”，不是基本生活经验所能体验得到的事。

然而“人”毕竟是有限的存在，人都是要死的，“人”的这种有限性，是“他人”所提示给我们的。事实上，中文中的“人”，首先是指“他人”、“别人”。

在谈到“他人”时，我们首先还要回到以前讨论过的“世界”。我们生活的世界，首先是“他人”的世界。“他人的世界”这话有两层意思：一是指这个世界是“人的世界”，我们所谓的“世界”是包括了“（他）人”的世界，而不仅是自然界，二是“我”的一切“知识”，我对我生活的世界的“知识”，是“他人”“教”给我的。

“世界”像个大舞台，而不像一幅风景画。“我”自出生以来，就“参与”了这个世界的活动，与“他人”打各种交道。“我在世界中”根本上说就是“我在他人之中”；我跟世界的关系，就是我跟他人的关系。

我们说，“世界”、“天地”养育了我们，但主要是通过“他人”养育了我们。“他人”授我以生活的知识（科学）和技能，以及那相对独立的生活的能力，在这间时，也授我以人伦的观念，以协调“我”与“他人”的关系。“他人”使我成为“社会性的存在”。我的一切“尺度”，都以“他人”为基础，“人是万物的尺度”，首先是“他人是万物的尺度”。

同时，“他人”亦授“我”以“人”自身的尺度，“他人”使“我”成为“人”，使“我”与“人”“认同”。生活在“他人”之中，“我”才是“人”。“他人”塑造了“我”。“他人”是“我”的“创造者”，并施“恩泽”于“我”。

然而，“他人”却始终不可能是“我”，“他人”永远在“我”之外。“他人”在“我”“对面”，而且永远在“我”对面，但“他人”又不可能成为我的“概念”的“对象”、“他人”不是“我”用科学研究的办法所能完全掌握、完全理解的，要理解“他人”，必须和“他人”在实际生活中“打交道”，但即使是这种“交往”，也不可能使“他人”的“自在性”完全变为“为我性”的。“他人”对“我”永远为一个“谜”、“我”对“他人”的“理解”永远带有“猜测性”。“他人”这种不可归结为“我”的特点，使“我”不可能成为一个纯知识的主体，而必须保持着活生生的人的基本性质，“他人”时刻在提醒着“我”作为基本生活世界的一分子。世上最伟大的科学家—包括社会科学家、政治家等等，都同时是有七情六欲的基本（普通）的生活中的“人”，而不可能成为“纯知者”。

“他人”不是“另一个自我”、“世界”不是一个个“自我”组成，而是“非自我”的“他人”组成，“自我”只有在“他人”中才能存在，“他人”掌握着“自我”的“命运”；“自我”只有在“社会”中才能存在，“社会”决定着个人的“命运”。在这个意义上，我们竟然可以说，“自我”只是“另一个他人”、“自我”、“个体”的我会不断地“异化”为“他人”、“我”经常处于“非我”的境遇中，因此，“自我”既非“纯知识”主体，倒也不可能是“纯意志”主体“自我”不可能“为所欲为”，于是“自我”会有“不愉快”、“烦恼”，因“他人”掌握着“我”之命运，而且并不总是“施恩”于“我”，“他人”也可以“加害”于“我”。“社会”总是会有“斗争”。社会上一切矛盾斗争，包括天灾人祸，都提示着一个基本的生活世界的存在，提示着“我”作为这个世界成员的身份。

“他人”授人以“知识”（包括关于“自然”和关于“社会”的），但却“隐匿”着自己，“他人”永不能“概念化”、“知识化”，甚至关于“社会”的一切“知识”也不能让“他人”真正“透明”、“我”清楚地意识到，无论“他人”在社会的舞台上如何表演得淋漓尽致，但却仍然“隐匿”着，永远保守着“自己”的“秘密”。

“他人”唯一不能保守的“秘密”是他的“生”和“死”。“生”为“秘密”之开始，“死”为“秘密”之结束。“生”、“死”本身并无“秘密”可言。“他人”只有在面对生死关头时，才“吐露”一些他的“秘密”，但最终还是把他的“秘密”带走。这样，生、老、病、死常是诗的主题，“病中吟”常可透露一些人生的意义。诗人、艺术家不是把生、老、病、死当作一种“自然现象”来观察，也不是当作一种“社会现象”来研究。而是当作那基本生活经验的一种“提示”来体验，来吟诵，在这里，“生”、“死”都有一种“活”的“临界点”的意味。“大限”是说“活”的限度，这个限度因“活”而“设”，因此艺术中的“死”，是活人对死人的“悼亡(念)”。

从这个意义说，生活中的“人”，是以生、死为“始”、“冬”的活生生的人，是有限的理智的存在者。活生生的人是有七情六欲、有理智、有感情、有喜怒哀乐的人、不是纯理智性的，也不是非理智性的。在基本的生活经验世界里，“人”就是完整的“人”，而不是“科学家”、“他的所思”、所想，不是纯概念的，而是“诗意的”，他的所作所为不是纯功利的，而是“艺术的”，所以海德格尔说“人诗意地存在着”，真正生活里的人，就是诗人、艺术家。

“诗人”、“艺术家”并不比别人多出什么“感官”，或有什么特别的功能，不需要“特异功能”。在这个意义上，对基本的生活经验有所体会的，都可以是“诗人”、“艺术家”、“诗人”、“艺术家”之所以为“诗人”、“艺术家”，不是因为他们有什么“特别之处”，而正是因为他们没有（或“取掉”）什么“特别之处”、“人”本来就是“诗意地存在着”，只是因为人事纷繁，一般人常“忘了”这个“本来”之处，而“记得”这“本”的，反倒显得“特别”起来。

从上面所说的道理来看，基本的经验世界本就是一个充满了诗意的世界，一个活的世界，但这个世界却总是被“掩盖”着的，而且随着人类文明的进步，它的覆盖层也越来越厚，人们要做出很大的努力才能把这个基本的、生活的世界体会并揭示出来。所以，“艺术的世界”竟常常表现为与“现实的世界”不同的“另一个世界”。

“掩盖”生活世界的基本方式，是一种“良然”与“人”、“客体”与“主体”、“存在”与“思想”分立的分式，世界被分割成“目的”与“手段”的永久性的对立，“利益”原则与“知识”原勋的分立，科学、技术成为“利益”的手段，“自然”成为“幸福”的手段，“他人”也成为一种“手段”，即一切被认为是“客体”的，都成为“手段”、“知识”与“技能”丧失了在生活世界的“交往”、“沟通”的对等关系，而成为“控制”、“自然”和“他人”的工具。这样，科学知识成为概念的体系，社会的规范成为外在的道德和法律，而对这些规范的每一次改变，都会成方一场“革命”，一切都可以成为“手段”、“工具”，而“目的”则是一个更为“合理”，更为“幸福”的“人词天堂”，而这个“目的”，又是无限的，是一种“理想”，于是为这个，“理想”而奋斗，就成为人的最为崇高的品德。在很普遍的程度，艺术被理解为这种“无限理想”的感性形象的表现。实际的思想似乎尚有一个相反的方向，即艺术面对的既不是那个虚无缥缈的“无限”，也不是社会理想方案的图解，艺术的眼光不是向上指向天上，而是向下指向人间，指向那基本的生活世界。

然而，现实的世界是按一定的概念韵规则组织、构建起来的世界，是受科学、技术（包括社会和管理技术）支配的世界。这个受“文明”洗礼的世界才是现实的，或被“他人”教导我们必要承认为现实的。于是，真正的关系就在这种精心组织起来的世界面前颠倒了过来：科学（化）的世界是“现实的”，而艺术（化）的世界反倒是“理想的”。

事实也的确如此，为了展现那个基本的生活世界，人们必须“塑造”一个“意象韵世界”来提醒人们，“揭开”，那种“掩盖层”的工作本身成了一种“创造”，在“现实的世界”中“创造”“另一个世界”，于是“戏剧”由原来的“节庆”活动“产生了”“舞台”，原始的壁画成了有画框的绘画……“舞台”、“画框”成为“艺术”与“生活”的“界限”，“艺术”成为从“生活”中“划出”来的“拐一个世界”“意象性世界”，这样、基本俯实际交往，成为思想的交梳，“艺术”成了一种“意识形态”、“思想形态”、“观念形态”，本身也像“科学”、“道德”一样，可以成为一种“工具”；然而，“艺术世界”毕竟也被承认是比那个组织起来的社会更真实、更美好的世界，则正是因为它在现实的社会中提示着那个被“掩盖”、“遗忘”、“被”“遗忘”的基本的经验世界。

我们常说，“艺术”为“生活”的“反映”，这是很对的。不过，这里的“生活”是指那基本的、活生生的生活，而不是那个按照既定的条条框框组织起来的某种“不变”的社会生活。艺术所“反映”的是“基础性”的生活，而不是“上层建筑性”、“持定制性”的生活。它之所以采取一种“反映”形式，是因为那“基础性”的生活是隐匿着的，经过了思想性的“塑造”工作，反倒成了“镜花水月”，但并不排斥在特定条件下人们在自己的实际生活中也能体会出那“艺术之境界”来。

至于说到“艺术世界”与我们当前为科学技术组织起来的“上层建筑性”的“世界”在内容上的区别，却是很大的。我们看到，在工业社会，科学、技术正野心勃勃地探讨宇宙人生的一切奥秘。现代科学倒并不真的相信有一天它能穷尽一切“秘密”，但仍努力做那“揭秘”的工作，“艺术世界”则如实地表现、承认那种“秘密”，所以“艺术”对我们现有的科学知识言似乎总有一点“神秘性”，承认那“可以意会而不可言传”的意境，而不相信科学性、概念性的语言可以把一切都说得清清楚楚而合乎“逻辑”。

“艺术世界”也不是一个纯“因果性”、“必然性”的“大箍”，不相信靠科学、技术的能力可以完全趋福避祸，而承认偶然性的不可避免的作用，因此它“歌功颂德”，表彰天地和他人之“恩泽”，同时也可以“怨天尤人”，谴责天地和他人之“不公”。“诗”吟诵着生、老、病、死。

科学当然肯定“人”是要“盛、死”无疑的，艺术家也并不否认这个必然性。但“死”作为一种自然现象，在“物质不灭”的信念下，科学的态度保持着一种永恒的乐观、理智的精神；“死”在艺术里，像一切自然现象一样，都与人的存在、人的生活有一种关系，而这个现象又总是“他人”所“提示”“我们”的，因而“死”带有一种“（生）活的必然性”，而不仅仅是一种“自然的必然性”。生活中的活生生的人，不可能完全在那“物质形态转换”的科学学说中找到真正的“慰藉”而只能在那世代相续的“历史”中看到一种“寄托”。科学看“死”、“活”同为一种自然现象，艺术则确认“生”、“死”为一“界限”，是一个“问题”。艺术中承认的唯一的“永恒性”为“问题”的永恒性。

在这个意义上，“艺术的世界”似乎是一个“梦”的世界，是一个“梦境”——所谓“白日梦”。“梦的世界”与“醒的世界”相比，是“另一个世界”。有“美梦”，也有“恶梦”，“恶梦”常与“死”联系在一起，“梦”常在扭曲的形式中使人回到那基本生活经验世界，而暂时“摆脱”当下的世界。

“摆脱”意味着“解脱”、“升华”、“超脱”……，是为叔本华的“解放”，胡塞尔的“括起”。总之，“艺术”这一“另一个世界”与“现实世界”竟保持着相当的“距离”，这个“距离”不仅仅是“心理的”，而且也是“实际的”。“心理距离”中所保留的“安全感”是因为艺术世界是“意象世界”，似乎是“梦境”，即使是“恶梦”，梦见“我之死”，也似乎是“他人”之死，也同样带有“悼亡”意味，是对“死”的“悼念”。

“超脱”意味着“超功利性”，这曾是康德以来西方对“审美判断”的牢固的信念。“超功利”不是说“不含功利”，“超功利”是说“超脱”当下的实际利害关系，因为艺术世界是一个不同于当下现实的“另一个世界”。“意象的世界”、“梦”固然有“身临其境”感，但毕竟是“观照的世界”。基本的生活世界在这里作为“意象”出现，而不是作为“对象”出现。“意象”本身是“含功利”的，但这是一种“基本的功利”，是“基本的正义”，而不是当前眼下的实际的利害关系。所以，连康德也说，“美”是“善”的“象征”。在康德那里，“利害关系”是现象（表象）界的事，真正的“善”（正义）则是本源世界的事，而他理解的本源世界是理念的、纯理性、概念的世界，“（审）美的世界”不可能是纯概念、纯理念的，所以只能是它的“象征”，不是他在知识论里说的“图式”。然而，我们既然已经认识到“本源”和“本质”不在“思想”、“概念”中，而在“生活”中，在基本的经验之中，所以“善”和“美”都是“这个”经验世界的事。“善”不是“那个”按固定的概念组织起来的社会中的“名”和“利”，不是图“虚名”“棗被封为“万户侯”甚至“哲学家”、“美学家”、“科学家”……也不是图“享受”“棗无止境的物质生活的追求，恰恰相反，真正的“善”是在这些“名利”羁绊的“摆脱”，否定中，则对“名利的世界”言，是一种“超脱”、“清高”的态度。“超脱”、“清高”并不是“神仙”的态度，恰恰是“人的态度”，是基本的做“人”的态度，是一种最为平常的态度。持这种态度的人并不是不吃、不喝，不是断绝七情六欲，不一定非出家当和尚才能体会那种境界，只不过是相对于那“名利场”言，是“脱俗”的、“高雅”的。

的确，人为了暂时“摆脱”“名利场”，曾创造出“道德的世界”、“宗教的世界”与之对立。“道德”只讲“原则”，不计成败利钝，为了某种“原则”可以“赴汤蹈火”，万死不辞，无奈“原则”亦是“概念”、“观念”，常常被利用来成为“手段”，而其真正的“目的”和“原则”反倒“不可知”，成为“空洞的形式”棗凡可知的“原则”，都可以被利用来作为一种“手段”；“宗教世界”是幻想的世界，是对被掩盖的生活的、基础性世界的幻想形式。我们看到，这两个“世界”与“艺术的世界”在历史上有着千丝万缕的联系，即在“超然”、“脱俗”这些方面，它们有许多相似之处，但“道德”和“宗教”的“世界”都“超越”“人”的“世界”，它们是推理出来或幻想出来的“无限的世界”，但“艺术世界”却是“有限的世界”，因为真实的基本生活经验是“有限的”、“历史的”，所以只有“艺术世界”才既是“理想的”，又是“现实的”。

“艺术的世界”虽然“超然”、“脱俗”，但却有自己的“时间”和“空间”，而且是“有限的”“时空”。在科学、技术组织起来的当下现实的社会中，时空一方面被理所当然地理解为“无限”的，另一方面却又被规定为非常确定的计量尺度：

年、月、日……和顷、亩、畦…，时空成了人制定出来的、为计量方便的度量衡工具。事实上，在基本的生活中，时空不是工具，而是“人”及其“世界”的存在方式。康德说，“时空”是一种必然的直观形式，而不是从某种概念演绎出来的。“道德原则”和“神”则都是“超时空”的，但“人”及其“世界”，只能具体地、有时空地存在着。

“艺术的世界”之所以是“另一个世界”，是因为它有“另一个时空”，斯坦尼斯拉夫斯基说，戏剧有自己的“规定情景”，各种艺术作品都有自己的不同形式和不同程度的“规定情景”。“情景”即“时空”，即“世界”。“情景”正是艺术的“时空”，艺术的“世界”，亦即基本的“时空”和“世界”。没有抽象的“情景”，因为生活里没有抽象的、概念的“时空”，只有具体的、规定了“情”和“景”的交融。

科学、技术、工业、商业组织起来的世界，具有很大的吸收力，因为科学、技术被理解为可以涵盖一切的，因而举凡宗教、艺术、道德文章都可以成为科学的“对象”，甚至为社会管理的“对象”；它们都可以被组织起来“制度化”。在科学、技术指导下以利害关系为基础的庞大的社会机器正不断地“吸收”宗教、艺术，使其本身也制度化。商业经济的分工使社会有职业的“神职人员”，有专业的艺术家。艺术品也成了商品。然而，值得庆幸的是：工业、商业社会的这种吸收力不是无限的，因为基本的生活经验有一种不可回归性，即表现这种生活经验的艺术世界不可能被工商业世界完全吸收掉。“另一个世界”不可能完全成为“同一个世界”。“舞台”和“镜框”固然可以是工商业世界的一个部分，甚至舞台上的演出（戏）、“镜框”里的画……都可以成为“商品”，或科学研究的“对象”，但“戏”和“画”所表现的那个“世界”，那个“情景”，是“对象化”不了的，也是“卖”不出去、“买”不回来的，是“没有价格”的。用亿万美元来收买梵高的画并不说明收购者有多高的艺术眼光，而只是显示他的富有而已。“艺术的世界”不可能被贴上任何“标签”，要“理解”这个“世界”，必须设身处地地“生活”在这个“世界”。艺术世界帮助并“迫使”我们回到、守护那基本的生活的世界；艺术世界帮助并“迫使”每个接触它、观赏它的人，包括科学家和商人在内，都可以成为“诗人”、“艺术家”。高价收买梵高绘画的商人，不能以财富来显示自己的欣赏力，但梵高的画却仍然“邀请”这位商人进入它的“生活”；而“迫使”这位商人“配得上”“生活在”梵高的“世界”的第一步，就是“迫使”这位商人“感到”“显示财富”的“羞耻”。艺术世界的“教育”作用，正在于它对当下眼前的世界也有一种吸收作用，当然，这种作用也是不完全的、暂时的，但却是重要的、基本的；因而，科学有一种专业的教育作用，而艺术则有一种普遍的教育作用，它迫使任何人在它面前不能“无动于衷”。

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)65137744-5520 传真：(010)65137826