

# 《老子》“自然”概念的美学解读

毛明

(四川师范大学 信息技术学院, 四川 成都 610068)

**摘要:**《老子》“自然”概念的美学意蕴主要应该用超功利、超逻辑、超名言的方式予以领悟。《老子》的“自然”概念以否定性超越与诗意言说的方式从正反两方面揭示了人与社会的应然的本真存在:自由的、诗意的栖居,审美式的生存。“美在自然”是中国美学史上历久弥新的美学命题,它从“道法自然”的本体论中推演而出。“自然”这种崇高的地位是怎样取得的呢?它何以拥有这样崇高的美学地位呢?在《老子》哲学、美学中,这些问题都有一定程度的解答。

**关键词:**《老子》;自然;美学意蕴;解读

**中图分类号:**B223.1;B83-0 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2003)05-0015-06

## 一 难以捉摸的“自然”

“自然”一词最先出现在《老子》中,是《老子》首创的概念。陈鼓应认为,“自然”的观念是“老子哲学的基本精神”[1](170页)。《老子》提到“自然”一词共有五处:

太上,不知有之;其次,亲而誉之;其次,畏之;其次,侮之。信不足焉,有不信焉。悠兮其贵言。功成事遂,百姓皆谓:“我自然。”(《老子·十七章》)[1](130页)

希言自然。故飘风不终朝,骤雨不终日。(《老子·二十三章》)[1](157页)

人法地,地法天,天法道,道法自然。(《老子·二十五章》)[1](163页)

道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。(《老子·五十一章》)[1](261页)

是以圣人欲不欲,不贵难得之货;学不学,复众人之所过,以辅万物之自然而不敢为。

(《老子·六十四章》)[1](309页)

《老子》中出现的“自然”一词,朱谦之注曰:“黄、老宗自然,《论衡》引《击壤歌》:‘日出而作,日入而息,凿井而饮,耕田而食,帝力何有于我哉!’此即自然之谓也,而老子宗之。”[2](71页)他认为《老子》的“自然”,就是“帝力”无作用于我的状态。蒋锡昌说:“《广雅·释诂》:然,成也。‘自然’指‘自成’而言。”[1](132页)即,自然就是自己如此。这些说法尚嫌简单,“自然”在《老子》哲学、美学中是“道”本体的品格,属于本体论范畴,有着丰富的哲学、美学内涵。这在“自然”与“道”、“无为”的关系里体现得尤为充分。

先说“自然”与“道”的关系。“自然”与“道”的关系在“道法自然”一语中体现得最充分。汉代河上公注曰:“‘道’性自然,无所法也。”[1](168页)吴澄也说:“‘道’之所以大,以其自然,故曰‘法自然’。非道之外别有自然也。”[1](168页)意思很清楚,

收稿日期:2003-05-26

作者简介:毛明(1974—),男,四川省广元市人,四川师范大学文学院研究生,指导教师李天道教授。

“道”作为最高的原则,不可能再依据其他什么原则,只能依据自己——这就是说,“自然”是对“道”的这种特征的描述,而非这种特征的原因:在终极原因的面前,一切进一步的解释都要停止。

既然“道”无从解释,那么作为“道”性之“自然”也是无法解释的。故王弼这样描述《老子》的“自然”:

自然,其端兆不可得而见也,其意趣不可得而睹也。(《老子》十七章注)[3](41页)

法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。自然者,无称之言,穷极之辞也。(《老子》二十五章注)[3](65页)

王弼对“自然”的描述与《老子》的原意相吻合。冯友兰说:“‘道’的概念,也是一个形式的概念,不是一个积极的概念。就是说,这个概念,对于万物之所从生者是什么,什么也没有说。”[4](83页)对于什么也没有说的那些东西,又怎能作进一步的说明呢?冯先生又补充说:“能够说的只有一点,就是,既然‘道’是万物之所从生者,它必然不是万物之一物。因为它若是万物中之一物,它就不能同时是万物之所从生者。”[4](83页)道既不是万物之一物,那么,它的规定性就只能从“与物反”的角度,从与万物相对的方面给出。

于是乎,物质层面的东西是有状有象有声有色可听可见可搏可执的,那么“道”就被规定为“无状之状、无象之象”,“寂兮寥兮”,“视之不见”,“听之不闻”,“搏之不得”的;物质层面的东西是变幻无常(“天地尚不能久,而况于人乎”)的,那么“道”就是“独立而不改,周行而不殆”的永恒之物;经验层面上要用知、欲、为去对待,那么“道”就只能用愚、寡欲、无为去对待;经验层面上矛盾无处不在,那么“道”则是“混成”,“玄同”,“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘”的无冲突矛盾的一个最高的归结。可见,《老子》的“道”是从与感性万物相反,通过对感性万物的否弃获得的。“道”是深奥难测的,正如汉初思想家司马谈总结道家思想时所说的“其实易行,其辞难知,其术以虚为本,以因循为用”[5](3292页)。“其辞难知”正是说《老子》的哲学思想难以彻知,也正是因此,“自然”的深义也难以明了。

尽管如此,《老子》标举“自然”概念的用意还是明确的,一是强调“自然”与世俗相反,意在反省世俗文化之局限;二是列举“自然”准则,意在指导政

治实践。但其主要目的并非探求自然哲学意义上的“真”,而是希望通过否定性思维启发人们从习惯的迷途中走出来,进入高尚寥廓的精神境界中。故和“道”一样,“自然”的关键不在于“是什么”而在于“不是”什么,在于否定性超越,这实际上就是启示人全方位反省其生存方式。这种对旧制度、旧事物和旧观念的否定以及在精神境界上的超越是《老子》“道”论的精髓[6](54—55页)。正是因为这样,“自然”实际上就成了《老子》否定现实世俗世界以及要求精神超越的一张王牌。

在世俗的眼光中,有高与低、长与短、硬与软、强与弱、有与无等诸多对立的性质,而且都是取前而舍后的。《老子》则反其道而行之,它以水为“道”的象征:“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道”(《老子·八章》)[1](89页)。表面上看,水异常柔弱,停留在卑下的地方,滋润万物而不占有。水的特点是人所最不取的,但实际上具有排山倒海的巨大力量。效法水就是效法“自然”的一种表现。“反者,道之动”(《老子·四十章》)[1](223页),通过将“自然”与人为对立起来,“自然”便成为一种与世俗的价值取向相反的社会理想——“无为”的象征。

但《老子》的“无为”目的在于“无不为”,明显带有手段的意味,故《老子》倡导“自然”,旨归在于展示一种理想的社会观。这种社会观将社会现实的“异化”归咎于“人为”,故借“自然”排除人为的作用(当然,其中也隐含着对人格神的排除)。张岱年说:“中国哲人的文章与谈论,常常第一句讲宇宙,第二句便讲人生。更不止此,中国思想家多认为人生的准则即是宇宙之根本,宇宙之本根便是道德的表准;关于宇宙的根本原理,也即是关于人生的根本原理。所以常常一句话,既讲宇宙,亦谈人生。”[7](165页)《老子》谈“道”是为了展示“自然”之理念,谈“自然”之理念是为了指导人生实践——通过“无为”去实现理想的社会境界。从这个角度讲,《崇有论》说《老子》,“其以无为辞,而旨在全有”[8](230页),是有见地的评价,而后人将《老子》视为“君人南面之术”,视为“兵书”,亦不足为怪了。

通过以上分析,我们看出《老子》的“自然”概念有以下几个特点:一,它是启示而非解释性的;二,它是在否定和疏离现实社会的否定性思维下作出的;三,它的目的是展示一种全新的社会理想。但问题

也接踵而至了。首先,否定现实,必定要展示理想,那么“自然”作为一种理想状态,仅将其界定为现存现实的反面是不能让人满意的,因为与世俗相对的不仅有天堂,还有地狱,或者还有别的什么与之不同的东西。“自然”作为与现实相对的状态,必须要与其他与俗世不同的东西有所区分,这样一来,就有必要对“自然”作进一步的描述。其次,如果说俗世的一切都应否定,那么,该否定的俗世“恶花”又怎有基础去实现该肯定的“自然”(善果)呢?《老子》一书作为俗世之一物又何以就窥见了反世俗的“自然”呢?如果说,《老子》可以启示“自然”,那么世俗里的其他东西又为何不能呢?

应该说,《老子》不是没有意识到这些矛盾的,对于“自然”的状态是怎样的问题,它作了如下的解答,即“小国寡民”的社会理想,“婴儿”、“赤子”、“愚人”一样的人格理想。对此理想的“自然”社会,冯友兰有如下评价,“此非只是原始社会之野蛮境界,此乃包含有野蛮之文明境界也。非无舟舆也,有而无所乘之而已。非无甲兵也,有而无所陈之而已。甘其食,美其服,岂原始社会中所能有者?可套《老子》之言曰:大文明若野蛮。野蛮的文明,乃最能持久之文明也”[9](146页)。于是,是“小国寡民”而非无国无民,是“婴儿”、“赤子”、“愚人”而非“非人”,是“寡欲”而非“无欲”,是有文明之野蛮而非无文明之野蛮,才是《老子》对“自然”理想的稍微具体之表述,这样一来诚然将上述的两个相关联的问题一并作了解答。但“自然”的立场也因此变得不坚定了,与世俗又有些划不清界限了。换言之,“自然”与现实世俗也必定有着千丝万缕的关系,若不承认这一点,那么郭象评《庄子》哲学的“虽高不行”[10](27页),其实也适用于《老子》的“自然”概念。

## 二 “自然”的彼岸性

于是有人会问,“自然”到底是一个本真的概念,还是仅仅是一个幻觉和神话?他们会说,即便是真如马文·哈理斯所描述的,原始社会既无战争,也无瘟疫流行,原始人营养状况异常良好,居住条件非常高级,与现代文明人的描述完全相反[11](1—27页);即便如一些学者所说的周朝乃至周以前一家一户,同族同乡过着相拱相助的乡村生活,在平日里是“自由”、“平等”的,“死徙无出乡”,即使到了郡县制时代,“天高皇帝远”,政府只设到县一级,若风调雨顺,老百姓所求不高,外面的人也不大管[12](24

页)。即使真有这种理想的社会、理想的人生状态,也不足以说明《老子》所处时代的社会状况就是一个与“自然”的理想社会完全异质的东西。换言之,《老子》批判的社会现实并非是一个明确的、独立自主的、一无是处的东西——也即是说,《老子》用以批判的武器(“自然”)也并非与所批判的东西可以截然分开。

其理由有四。

第一,对于社会文明而言,中国文化的起点与终点都是文化流动,故寻求确定的参照点(如“自然”)应该是困难的。“自然”作为纯粹、本真、静止、绝对的理想文明的诉求,在知识与经验的意义上都是难以想象的。这种对“自然”之本真性的诉求似是基于本质主义的观念与模式(具体表现为有/无、人为/自然、知/愚、物/道等一系列二元对立模式)。在这个意义上,“自然”若真作为具有与现存文明完全异质的“他者”,其实质无非是在情绪上不满现实而幻想以“自然”的霸权填补“世俗”被其挤下皇位后的权力真空而已。换言之,若将文明的异化归咎于“世俗”的独霸而不具体分析世俗本身,那么“自然”一统天下又何尝不是一种独霸呢?

第二,对于人之个体来说,个体的性格、身份等都不是固定不变的,而是流动性、复合性的。那么,“自然”的人又何处找寻呢?即使有符合这个标准的人,他又怎样“独立而不改”?

第三,找寻“自然”的前提是“自然”已丢失了,不复存在了。但“自然”真的不存在了吗?“婴儿”、“赤子”、“无为”这些经验层面的东西分明是比比皆是的,就存在于其时社会文明中的。故一种彻底的、完全的非“自然”的情形作为一个前提是虚构的。

第四,世俗文化本身是“多”,“自然”状态本身也是“多”,文化的差异、社会风俗的差异、个人与个人的差异是无法掩盖的客观存在。《老子》的“自然”若作为整体的唯一、真实的一种文化标准、社会标准、个人行为处事之标准,必然会掩盖世俗文化、社会、人的性情的合理合情的方面。将“自然”与“世俗”作人为的割裂,将双方同视为静止、孤立、单一恒定的实体的思维方式背后都有一个单一文化的影子。

那么,真的由上述质疑所提示的,《老子》的“自然”概念完全是一种幻觉和神话,是经验与想象的一种奇特的结合吗?应该肯定,这些批评是“自觉”

追问的产物,这种“自觉”在魏晋玄学中有着很好的体现与运用——他们正是用这种“自觉”将老庄偏重于“出世”的“自然”转化为当下的“自然”、“超世”的“自由”的。

### 三 诗意的言说,本真的美

刘笑敢在《老子之自然与全球伦理》[13](65页)中将《老子》之“自然”的含义归纳为四。一、自然意味着动因的内在性,这是自然的最原始、最基本的意含,如《老子·五十一章》所说“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”。二、自然意味着外力的辅助性,这是对动因内在性的一个补充说明,如《老子·二十四章》说“(圣人)以辅万物之自然而不敢为”。三、自然意味着发展轨迹的平稳性,这是从事物发展的历时性过程进行的外在描述,是对前两个命题的必要补充和限定,如《老子·五十一章》所标举的“常自然”。四、自然意味着质变的渐进性,这是强调质变的可能性及渐进的必要性。这是对第三个命题的必要补充,也是对第一和第二两个命题的限定。这四个命题也可以概括为总体状态的和谐性,或者说,动因的内在性、外力的辅助性、发展轨道的平稳性、以及质变的渐进性都是为了实现总体状态的和谐性。

不能说刘笑敢的解释就完全解决了“自然”一词本身所蕴含的深层悖论。比如说,第四层意思《老子》就未明确提及,只是我们的逻辑推导所得;前三层含义又都是对圣人如何顺应自然的描述,至于“自然”本身究竟为何物,确未明言,故只能谈《老子》“自然”一词的“意味”,只能从启示了人们该如何去做的角度去找结论;另外《说文解字》释“辅”云:《春秋·传》曰:辅车相依。段玉裁注云:辅是可解脱之物,盖如今人缚杖于辐以防辅车也[14](126页)。可见《老子》的本意只是上文列示的第一义,而第一义的实质就是“自然就是自然”,看上去仍似同义反复。但刘笑敢以动静理解“自然”,确实提供了理解“自然”内涵的一个好的思路。即“自然”所展示的乃是一个过程,是主客体以一种特殊的方式相互作用从而达到的一种运动状态。

顺着这个思路,我们可以了解,《老子》之“自然”确乎是对现实的一种否定和对理想状态的展示。但它同时也规定了否定的态度及方式——“自然”,亦即“无为”而“无不为”。换言之,用“自然”的方法去让万物“呈现”“自然”的状态——“自然”

即自动“显现”、自动“呈现”、自我“涌现”:这才是《老子》“自然”概念的积极的精髓。这在我们考察了“然”字的意义后,将有更清楚的认识。

赵东明在《“自然”之意义》[15](58—63页)一文中说,“自然”之“然”字有三个重要意义:第一,作词尾;第二,作是这样解;第三,“然”可用来肯断一陈述之真。在以上三种情况下,“然”所起的作用均在于指示存在者如其所是的存在,“然”不是具体的什么,它指向存在者的存在——事物对人呈现的方式和人本着自己的实际性对事物如其所是的肯定。因而,“自然”相应于那使万有按它们自己的样子是其所是的存在本身。因此,《老子》固然在批判现实社会的种种异化,但其实质并不是批评某种人的具体做法不自然,也不是要指出某种具体的做法是自然的。《老子》的“自然”概念无非是要指出人力强为是对万物天然是其所是的遮蔽。万物都是自行的涌现和自行绽放者。人的“在世”是“涌现”与“绽放”的机缘。正是在人有所目的地“看”、有所抽象地“想”、有所欲望地“为”中,作为感性存在的万物扭身而去,把自己封闭起来。唯有无消耗、无功利、无情欲地欣赏,物才能在守身自持中绽放出真与美的光辉。在这种“物我合一”中,物性与人性、物的存在与人的存在,都得到了最好的保护。

“行到水穷处,坐看云起时”。原来,《老子》的“自然”概念的最高处乃是揭示了一条使物回到“自身”的道路,只是呈现了万物的本真的存在——自由的存在。“自然”就是真实的存在本身,就是本真的敞亮与涌现,就是万物的自我照亮与回归。

《世说新语·言语》载:

司马太傅斋中夜坐,于时天明月净,都无纤翳,太傅叹以为佳。谢景重在坐,答曰:“意谓乃不如微云点缀。”太傅戏谢曰:“卿居心不净,乃复强欲滓秽太清邪?”[16](150页)

只有一种澄明的心境,才能领悟到自然之本真,只有去除“己蔽”,才能除去物之蔽,只有在这种双向的“去蔽”中,“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理,是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也”(《庄子·知北游》)[17](563页)。因此,“自然”是本真的显现,而本真的显现不仅意味着否定在人的实践理性和移情作用“遮蔽”和“涂抹”下万物的“单一”面容,更意味着超越有限的形形色色的

万物——有限的在场者，达到无限的不在场者——“存在”本身。在这个意义上，“自然”指向一种超越有限的无限审美意识，“自然”启示着经由审美意识而达到“自由”的境界。

从论述方式上来说，《老子》的“道”论、“自然”论，与其说是哲学式的阐释，不如更像是诗性言说，它召唤人们用审美途径予以体悟。

理由有四。

第一，《老子》开篇就已明言，“道可道，非常道；名可名，非常名”。可见《老子》洋洋数千言，乃是言说不可言说者。而言说不可言说者，非诗性语言不可。我们看见，即使是“人法地，地法天，天法道，道法自然”这一形式上具有严密逻辑的叙说，也非严格推理过程：首先，“道法自然”与前三句意义表达类型完全不同；其次，“人”、“地”、“天”、“道”为什么要效法比自己更高的范畴并未言明；再次，“道”法自己，即“道”没有比自己更高的依据，“道”自己决定自己，自己依据自己，“道”就是一个自由的、无定态的一个东西，或是可以这样说，“道”的无定态乃是因为它是一个集合体，“道”的自由乃是部分地因为“人”、“地”、“天”对“道”并无约束力。那么，就“道”只是一个集合体而言，“人”、“地”、“天”就是独立的自我决定者；就“道”与“人”、“地”、“天”之间的关系只是单向的决定与被决定的关系而言，这种关系是难以想象的，难以自圆其说的。合而言之，“道法自然”与其说是哲学式的推理，不如说它更象是一句诗意的赞叹，赞叹“道”在“无为”之间成全了“人”、“地”、“天”的自由，而这在某种程度上乃是肯定了“人”、“地”、“天”的自为；赞叹“道”作为宇宙动力学的始因和发生学的始点的崇高地位，赞叹“道”作为本体论上不可致诘的终极本体宗统万物的神奇伟大的作用。

第二，《老子》对“道”也有诸多感性的描述。《老子》说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”[1]（148页）又说“道”是“无状之状，无物之象”，“大音希声，大象无形”。这种对“道”的感性描述，恰恰道出了审美体验不可言传、难以界定，介乎可感与超感之间的特征，表明“道”本身就具有美的属性。那么，“自然”作为“道”性之实质性描述，当然也是“道”的审美属性的实质性原因。其次，《老子》认为，正象“道”与世界

万物的关系一样，道是一切美的根源和本质，美是“道”的属性和表现。“道”无限广大丰厚，涵盖了真、善、美三者。按照“道”行事，就可以获得最大的成功、快乐和美。《老子》甚至用“水”来比喻道，认为水“善利万物而不争，故几于道”，告诉人们象“水”一样行事就可以与“道”相合——换言之，也就与“美”相合了。这些感性描述、象征和比喻，正是诗性的言说，需要人们用审美方式去领悟其深层意蕴。

第三，《老子》的美的观念乃是一种“大美”，换言之，乃是不美之美。这同样是一种诗性的言说，它阐述的“美”同样需要诗意的领悟。在表面上，《老子》否定“五色”、“五味”、“五音”，要求人们为无为，事无事，味无味，见素抱朴，被褐怀玉，少私寡欲，绝学无忧；或是要求人们弃知绝圣，闭门塞兑，涤除玄览，复归于婴儿。但“道”、“自然”的秘密全在于无为而无不为：它标举“自然”，其目的却在于如何治世，旨归在于社会；它强调“无目的”，但“无目的”的最终归宿却在于合目的性。康德在《判断力批判》中指出：

……构成鉴赏判断的规定根据的，没有任何别的东西，而只有对象表象的不带任何目的（不管是主观目的还是客观目的）的主观合目的性。[18]（56—57页）

这个论断历来被奉为审美判断的经典表述。《老子》“涤除玄览”的命题要求人们排除主观欲念（“无目的”）和主观成见，保持内心的虚静，这样才能观照宇宙万物的变化及其本原，才能体悟到“道”之“大美”。这种“大美”指向一种超越名言等束缚的、无限的体验。“因此，道家精神的投向，是提供一种想象的活动空间，在这空间里，有了道家胸怀的人，可以在种种不同的语言建构里活出活进，而不会被锁死在它们框限的意识形态里……这个不需定位、定向、定义但与所有的位、向、义通消息的中间中空地带，为中国美学打开一个独一无二的感物表物方式”[19]（108—109页）。

第四，“道法自然”，“道”自我决定、自我依赖，也即是说“道”是自由的，或者说，“自然”概念就包含有“自由”的理念。《小逻辑》附释说：

自由即是在自己本身中，自己依赖自己，自己是自己的决定者。[20]（83页）

那么，体悟“道”也就是体悟到“道”之“自然”，

体悟到自由。而自由感正是美感得以形成的关键因素。自由感的获得只能以个体的现实的生理和心理基础为前提,但自由的实质又是理想性的、超越现实有限人生境况的,故自由感的获得,同样只能通过审美之道。正如陈鼓应所总结的,“道”所具有的一切特性的描写,都是老子预设的,都是非经验性的语句,在现实世界里无法验证,“道”、“自然”只是一种预设,一种愿望。老子“道”的论说之开展,乃是人的内在生命的一种真实感的抒发,它试图突破个人的局限,将个我从现实世界的拘泥中超拔出来,将人

的精神生命不断地向上推展,向前延伸,以与宇宙精神相契合,而后从宇宙的规模上来把握人的存在,来提升人的存在[1](43页)。这种与“道”契合的人的存在是自由的存在,也是“自然”的与本真的存在。如果说“诗性生存意味着此在与存在之间的本真关联,它是真正源于存在并在存在之真中的此在……诗性生存意味着此在与存在之本真关联的本真语言化”[21](65—66页)是可以成立的话,那么我们或许可以反过来说,《老子》“自然”概念是用诗性的语言揭示了人的本真的存在、诗意的栖居、审美的生存。

#### 参考文献:

- [1]陈鼓应.老子注译及评价[M].北京:中华书局,1984.
- [2]朱谦之.老子校释[M].北京:中华书局,1984.
- [3]楼宇烈.王弼集校释[M].北京:中华书局,1980.
- [4]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1996.
- [5]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [6]李锦全,冯达文.中国哲学初步[M].广州:广东人民出版社,1996.
- [7]张岱年.中国哲学大纲[M].北京:中国社会科学出版社,1982.
- [8]方克立,李兰芝.中国哲学名著选读[M].天津:南开大学出版社,1996.
- [9]冯友兰.中国哲学史(上)[M].上海:华东师范大学出版社,2000.
- [10]郭庆藩.庄子集释:第一册[M].北京:中华书局,1961.
- [11]马文·哈里斯.文化的起源[M].黄晴译.北京:华夏出版社.
- [12]张荫麟.中国史纲[M].王家范导读.上海:上海古籍出版社,1999.
- [13]乐黛云,等.跨文化对话[M].上海:上海文化出版社,2001.
- [14]许慎.说文解字[M].段玉裁注.杭州:浙江古籍出版社,1998.
- [15]赵东明.自然之意义[J].哲学研究,2002,(6).
- [16]余嘉锡.世说新语笺疏[M].北京:中华书局,1983.
- [17]陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,1983.
- [18]康德.判断力批判[M].邓晓芒译.北京:人民出版社,2002.
- [19]叶维廉.道家美学与西方文化[M].北京:北京大学出版社,2002.
- [20]黑格尔.小逻辑[M].北京:商务印书馆,1980.
- [21]余虹.思与诗的对话[M].北京:中国社会科学出版社,1991.

[责任编辑:李大明]