

历史意味着向空间拓展

蒲友俊

(四川师范大学 文学院,四川 成都 610068)

摘要:历史意味着向空间拓展,但中国哲学却贯穿着一种与西方思想史上将时间空间化的相反倾向,即将空间时间化。这种传统思想具有将空间存在虚无化的消极作用,导致了“自然无为”观和线性历史“决定论”的流行,对国人思维方式及其行为的影响极大,严重地妨碍了他们向空间拓展的眼光和勇气,因而产生了“黄粱一梦”的悲剧性隐喻,应当引起具有现代意识的人们充分警惕。过去我们总是把我国几家主要的美学派别看成是唯心主义与唯物主义的争论,并且总是原则上肯定“客观论”美学,而否定其他几派的学说。其实,这里并无“唯心”与“唯物”的区别,而是由于传统时间观念的作祟,总想以本原代替本体,以物的唯一决定代替人的多元创造。

关键词:历史;时间;空间;时间体验;原始意象;本体;本原;一元生成;多元构成

中图分类号:B84-02

文献标识码:A

文章编号:1000-5315(2000)06-0031-07

福山于1989年发表了《历史的终结》一文,认为人类由于民主制度的完善已达到了“历史的终点”。不管人们对福山的观点持何种态度,但他给了我们一个重要的启示:如果人类在时间的意义上不再向前发展了,那么人类将向哪里发展呢?我们的回答只能是:向空间、向世界的空间、宇宙的空间、心理的空间、精神的空间。向一切物质和意识领域的空间进军,将是我们在未来“时间”中的历史使命,这无论是自然科学,还是社会科学,乃至美学,概莫能外。

马克思说:“时间是人类发展的空间。”[1](159页)康德也将空间万物的存在看作是“时间的实体”[2](80页),这就是说时间在本质上是空间的。爱因斯坦的相对论更打破了绝对时间的神话,揭示了时空不可分割的性质;当代宇宙学认为时间起源于宇宙大爆炸,这就意味着空间

起码在逻辑上先于时间而存在,时间不过是空间物质存在的形式及其变化过程而已。不是空间属于时间,而是时间属于空间,在现代的四维时空理论中,时间只是空间的一种属性。没有空间就没有时间。任何时间的终结,都意味着相应空间的毁灭。谁能想象一个生命的年龄(时间)能够离开这个生命的个体存在(空间)而单独存在?对于存在的万物来说,时间仿佛静静地独立于它们之外,无言地把自己公平地施予每一个存在,但这首先需要以个体的存在为前提。时间只属于存在的存在,而不属于非存在的存在。可以说,时间的全部意义都属于空间的存在。中国古代史的结束,不正是中国古代的封闭状态被鸦片战争打破的结果吗?

时间因此仿佛不存在。恩格斯说:时间是“一切存在的基本形式”[3](91页)。这就是说万物的存在及其运动在时间的维度上呈现出无限多样的空间形式,所谓时间是“一切存在的基本形式”,实际上不存在任何“时间”的形式。对于人类来说,时间至多不过是人们对空间形式

(包括自身存在)不断变化的一种感觉、一种体验,本身没有任何的规律,既无所谓起点,也无所谓终点。时间的自性是“无”。在这个意义上,今天的“时间”同昨天的“时间”并无两样,因为“无”和“无”是同一个东西。“人生代代无穷已,江月年年望相似”。我们平常说“占有时间”、“抢回时间”,这只是一种主观的虚妄,“挥戈不能退日”,“年光不再倒流”。在同一时间里,几家欢乐几家愁,有的福星高照,有的祸不单行,哪里去寻找普遍有效的“黄道吉日”?在这个世界上,不同的民族有不同的历史:有的野蛮落后,有的发达文明;有的灾难深重,有的自由安乐。但它们“公历”的时间,谁也不少得一分,谁也不多占一秒,“时间”对于他们的存在又有何干?

任何时间都属于相对的空间,如果有绝对的时间的话,那它就必定属于绝对的空间,人类只有超越相对的空间,才能超越相对的时间。现代科学证明,地球总有一天会毁灭,人类的时间将因此永远终结。这就是说,人类要想获得另一种新的时间,就必须开拓另一种新的空间,在那里延续自己的生命、自己的历史。

二

向一切领域的空间拓展,这是人类未来的唯一出路,也是我们这个民族的唯一出路。对于这个问题,我们的观念和行动起来比西方世界来似乎都远远落后了。

在西方思想史上,从古希腊哲学到本世纪的爱因斯坦和海德格尔,都贯穿着一种将时间空间化的倾向;而中国的哲学则恰恰相反。

古希腊哲学家赫拉克利特只承认物质的存在,而把时间看作万物变化的形式,他说“时间是第一个有形体的本质”[4](304页);另一个哲学家德谟克利特“解释时间,目的是为了取消时间”[5](230页)。他认为世界除了各种空间形式的物质,别的什么也不存在。爱因斯坦将时间看作是运动着的空间的一维,否认了客观时间的孤立存在。海德格尔虽然声称自己“不知道”什么是时间,但他拒绝脱离“存在”来研究时间,是因为这将导致“存在的遗忘”。

这种将时间空间化的倾向,并不意味着这些哲学家在一般的意义上轻视时间。他们在现象的意义上可能非常重视时间,但在本体的意义上又解构了时间,这同神学或宗教的唯心主义恰恰相反。例如,欧洲中世纪的奥古斯丁认为时间是神的创造,属于信仰领域,非理性所能把握;印度的佛学认为四大皆空,只有时间劫数的轮回才是绝对的真实。这种表面上将现实的时间神圣化,其实质是将现实的空间存在虚无化。所以,禁欲主义和看破人生就成了它们必然的价值选择。由此我们可以看出一条

带普遍性的规律:凡是将时间圣化为某种本体的哲学,往往会轻视空间的物质存在;凡是看重空间物质存在的哲学,则常常会淡化时间的观念。因为,时间的本体是形而上的,而空间的本体则是物质性的。在这一点上,时间和空间,作为两种不同的观念范畴,似乎势不两立,此起彼落,此长则彼消,很难平等相处,达成共识。

与西方哲学不同,中国古代哲学的基本倾向是将空间时间化,即在骨子里是由时间的感觉和体验为支撑的。

冯友兰先生在《中国哲学简史》中指出,中国古代哲学有着试图解释宇宙结构和起源的两条思想路线,他认为这两条思想路线,在先秦时期,前者最早以《尚书·洪范》的“五行”学说为代表,后者以《易传》的阴阳学说为典型。两条路线一先一后分别发展,差不多到了汉代才完全融合,如《史记》合称为“阴阳家”。我们认为,这种“合称”极有深意,就是说阴阳家虽然是研究“五行”和“阴阳”的,但毕竟以阴阳为根本。比如阴阳家的一篇重要文献《月令》(最早见于《吕氏春秋》,后载入《礼记》),它以四方及中央与四季及夏秋之交相结合,来说明它们与金、木、水、火、土“五行”相生的关系。冯友兰先生指出:“这样的宇宙论,既从时间又从空间解释自然现象,还进一步认为这些现象与人类行为密切联系”,而它的得名,就是“由于它是小型的历书,概括地告诉君民,他们应当按月做什么事,以便与自然力保持协调”[6](117页)。这就是说,《月令》所描述的宇宙是一个物质性的时空结构,而时间结构是比空间结构更基本的东西、更灵魂的东西。在封闭的农业社会中,所谓“自然力”,在人们看来起决定作用的主要是前者,而不是后者。所以《汉书·艺文志》这样概括阴阳家的要义:“阴阳家者流,盖出于羲和之官,敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,此其所长也。”

阴阳作为一对哲学范畴,始见于《老子》。《老子》四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳。”这种阴阳观经庄子的发挥,特别是儒家《易传》的阐释,其哲学内涵越来越丰富,可以泛指天地、人事、伦理、道德一切领域中的对立范畴,例如天为阳则地为阴,男为阳则女为阴,君为阳则臣为阴,善为阳则恶为阴,等等。甚至空间领域的对立范畴,也不例外,例如南为阳则北为阴,左为阳则右为阴,等等。所以庄子在提到《周易》时,曾一语中的地指出:“《易》以道阴阳。”[7](《天下》)《易传》自己也说:“一阴一阳之谓道。”它们将阴阳看作一对最高的范畴,企图以此来说明万物相互对立、相互依存的普遍共相,反映了古代哲人一种深刻的形而上的追求。但是,按照中国哲学富于感性思维的特征,这种抽象的阴阳范畴必有其原始的意象。我们认为这个原始意象就是中国哲学的基因,也是我们破译中国哲学神秘性和根本性的一把钥匙。

阴阳范畴的原始意象是什么呢?从根本上说,我们的答案是日、月。阴阳的意象最早可以追溯到传说中伏羲所画八卦即《周易》本经的基本符号“-”和“--”,前者称阳爻,后者称阴爻。这两个一阴一阳的符号到底象征什么,历来众说纷纭,莫衷一是,最有代表性的是“男根女阴”说和“奇偶二数”说。我们知道,伏羲画卦,起于对天地万物的仰观俯察,所谓“仰则观象于天,俯则观法于地”[8](《系辞下》),说“-”、“--”两种符号像男根女阴或数的奇偶,不免气象不类。我们又知道,易象哲学的精义概括起来主要在对立统一、运行变化和数理法则三项,“男根女阴”之说于对立统一固无龃龉,但对于“运行变化”和“数理法则”似乎难以引申。“奇偶二数”之说当然与数理有关,但它们与对立统一和运行变化又总觉窒碍难通。现代学者嵇文甫是赞同钱玄同、郭沫若等人提出的“男根女阴”说的,他说:“《易》之一奇一偶,本是男女两性的象征,一一很可玩味了。焦循却已还说-原作□,--原作☺,更是维妙维肖。”嵇氏引焦循想证明自己的观点,未必不是误读。从焦循所说“-”原作“□”、“--”原作“☺”[9],可以看出这两个符号与奇数、偶数无关;至于说它们像男根女阴,也只是一种象形的揣测。按象形的原则来推敲,我们也可以说□是指示太阳的符号,☺是指示月亮的符号,在甲骨文中□就正是“日”字的一种写法,☺则可能是“月”字的异体[10](108页,182页)。这样看来,“-”和“--”不过是日和月的象征,或者说是日和月的原始意象的演变形式。既然“-”和“--”是根于日和月的原始意象,同时又是阴阳这对哲学范畴的符号形式,那么从根本上说日、月也就成了阴阳范畴的原始意象了。

因为阴阳的原始意象根于日月,所以在古汉语中,阴阳和日月,常常是互训相关的。《诗·小雅·湛露》传:“阳,日也”;《素问·阴阳离合论》曰:“月为阴”。这一点,同“以道阴阳”的《易》的命名也是吻合的。蔡尚思先生说:“论《易》的含义古来只有:一变易、二不易、三简易三说,其实还有四,日月合一为《易》的一说,倒很能说明问题。”[9](1450页)汉代魏伯阳在其《周易参同契》中说:“日月为易,象阴阳也。”这同《易传》所谓“阴阳之义配日月”是同一概念因意与象的双向结合而形成的两种表达,意思是说日月象征着阴阳,而阴阳又以日月为意象,就形成了《易传》的核心理念:“时”。《易传》说:“观乎天文,以察时变。”《系辞下》:“通变者,趋时者也。”这就是说天地间运行最显著的莫过于日月,变化最显著的莫过于昼夜(阴阳)、四季,所以《系辞》又说:“变通莫大乎四时,悬象著明莫大乎日月”;“日往则月来,月往则日来,日月相对而明生焉;寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉”。先民认为,这种时间的运行变化不以人的意志为转移,其中必有一种神秘的带规律性的东西,所以《易传》又

说:“一阴一阳之谓道。”而焦循亦谓:“一阴一阳者,日月也,寒暑也,昼夜也,时也。”[11](《易话上》)这就把日月运行这个最直观的空间自然现象所给予人们的时间体验,提升到了哲学的范畴,空间的意象也被赋予了时间的内涵,并且是具有本体意义的“道”的内涵。中国古代哲学就在这种演进中消解着人们的空间的意识,而将无形的时间体验形上化、本体化,同时也是神秘化。我们可以说《易传》所理解的最高本体“道”,就建筑在这种时间体验的意象之上,而《易经》或卦象作为占卜之书,其主要功能也在于对时运吉凶的预测,正如《系辞上》所说:“夫《易》,彰往而察来”;“八卦相错,数往者顺,知来者逆,是故《易》逆数也”。王弼注:“《易》八卦相错,变化理备,于往则顺而知之,于来则逆而数之,作《易》以逆睹来事,以前民用。”所以,《易传》特别推崇“时”,言“时”达60多处,强调“与时偕行”[8](《乾·文言》、《损·象》),待时而动,要求人们“时止则止,时行则行,动静不失其时”[8](《艮·象》)。认为人们只有抓住时机,才能取得事业的成功,所以明代蔡清说“《易》道只是时”[14](卷一上)。

综上所述,所谓“《易》以道阴阳”,“一阴一阳之谓道”,实际上隐喻着“以时为道”或“以道为时”的观念,反映了古代哲学思想以时为本的特质。这种情况,在先秦诸家的典籍中都有所反映。

特别是老、庄的哲学,“时”的观念极浓,他们以阴阳论道,以道论“时”,用“时”的无形去描述道的抽象,用自己对“时”的体验去描绘道的形象。老子说“道乃久”[13](四十一章),久当然是一个时间的概念;又说“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道,强名之曰大。大曰路,逝曰远,远曰反(返)”[13](四十二章)。这里所谓“先天地生”,隐然将道与物质空间相对峙,而描述其特征说:寂寥独立,周行不殆,日逝日返(“反者道之动”),隐而无名(“道隐无名”)。凡此种种,非古代人类对时间的体验莫属。而且我们知道,老子曾作过柱下史,是东周王朝管图书的史官。《汉书·艺文志》说:“道家者流盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君子南面之术也。”姚明辉《汉志注解》谓:“《经典释文·老子音义》出道家云,生天地之先,老子史官也,而道家。司马氏世为史官,而太史公六家要旨,推重道家,其言道家,使人精神专一,与时迁移,应物变化,旨约易操,事少功多,即秉要执本之谓也。”可以说,“与时迁移,应物变化,清虚自守”,是道家对以农业经济为基础的史官文化的一种哲学提升,它的要义是企图从时间运行的奥秘中去揭示某种历史的规律,如司马迁所谓的“通古今之变”。大家知道中国古代先民的农耕生活遵循的是“日出而作,日入而息”的基本原则,这就是说,

在“作息”背后,主宰我们的仍然是某种自然的力量,日月的运行以及它所给予我们的时间体验,不过是这种“自然力量”的感性显现,所以在此基础上产生的哲学必然主张安时处顺、无为自化,以自然为道本,而这种以道为本的“自然”,又必然与“时”浑沌难分,与阴阳融为一体。因此,道家对“道”的体验,同时也就是对阴阳时变的体验和对自然的认识。对此,老子的传人庄子有进一步的阐释、发挥。他说:“夫道有情有信,无为无形。可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存。神鬼神帝,生天生地。在太极之先而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”[7](《大宗师》)又说:“至阴肃肃,至阳赫赫,肃肃出乎天,赫赫发乎地,两者交通而物生焉,或为之纪而莫见其形,消息满虚,一晦一明,日改月化,日有所为,而莫见其功。生有所乎明,死有所乎归,始终相反乎无端,而莫知其所穷,非是也,且孰为之宗?”[7](《田子方》)庄子的这两段话,同老子对道的意象和时间体验的描述相一致,他将老子“负阴抱阳”和“自然无为”的学说作了更为详尽的阐发,体验更为深切。按他的理解,万物的消长生灭都是阴阳化生的结果,都是时间的产物,这就是“自然之道”。由此,他进而提出了一种消极的人生态度和宿命的生死观。他在《人间世》中说,“适来夫子时也,适去夫子顺也。安时而处顺,哀乐不能入也”;在《大宗师》中说,“死生,命也,其有旦夜之常,天也”。这样,他就将老子自然无为的政治哲学引向了人生哲学,使之打上了更浓郁的美学色彩的印记。

当然我们并不是说《易传》和老、庄所谓的“道”就等于现代所谓“时间”的概念,而是说它根源于时间的体验,其原始意象可能是日月的运行,因而具有与某种空间物质存在相对峙的性质。这样,“道”作为一种形而上的本体,也就具有了潜意识地将空间时间化的倾向。所以,老、庄书中常将道与器、与物相对而论,有所谓“道器论”、“道物论”的理念。这种理念重“道”而轻“器”轻“物”,重“时间”而轻“空间”,重“虚无”而轻“存在”。正如魏晋间唯物主义哲学家裴頠在《崇有论》中所批评的那样:“贵无而贱有。”这种思维特征对中国人的思想方式和价值观念影响极深,使之总是倾向于从时间的演进中去寻找某种线性的规律,甚至直接把这种规律称作主宰历史的“时运”,于是有盛衰交替的历史循环论,“五百年必有王者兴”的圣人观和“始皇万世”的帝王梦。在历史线性的轨道和怪圈之中,人们瞻前顾后,在希望与绝望中挣扎,“三十年河东,三十年河西”,“居安思危,处变不惊”,“物极必反,乐极生悲”,为此智者应当忘怀得失,淡泊无为,“其生也天行,其死也物化;静而与阴同德,动而与阳同波”[7](《天道》),因为这才是“至乐无乐”的“天乐”。这样,整个世俗社会、权力阶层和智者哲人,都因于这种线性怪圈的

决定论,在各自追求自己的人生欲望时不得不把思想的主要精力都耗费在了“述往事、思来者”(司马迁语)的苦若企盼与探求之中,而忽略了人类向空间开拓的任务。

然而按照马克思主义的观点,人类的历史可以说就是向空间不断拓展的历史。人类劳动,手足分工,进而直立起来,看到更广阔的空间,于是揖别猿类;再从山洞和森林走向开阔的平原,生活的范围更加扩大。正如恩格斯所说:“随着手的发展,随着劳动而开始的人对自然的统治,在每一个新的进展中扩大了人的眼界。”[14](510页)所以,马克思反复强调人与人和人与自然的关系是人类全部历史的“现实基础”,指出:“人创造环境,同样环境也创造人。”[15](43页)在这个意义上,历史就是人与环境(自然环境和社会环境)的关系史,为此马克思、恩格斯对德国“历史编纂学”离开人的活动及其与环境的关系来考察历史的唯心主义进行了深入的批判,指出它们“对现实的历史一窍不通”[15](45页)。马克思和恩格斯这样描述了人类从封建社会向资本主义社会演进的历史过程:“各处相互影响的活动范围在这个发展过程中愈来愈扩大,各民族的原始闭关自守状态则由于日益完善的生产方式、交往方式以及因此发展起来的各民族之间的分工而消灭得愈来愈彻底,历史也就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史。”为此他们提出了“历史向世界历史转变”的命题,指出“狭隘地域性的个人为世界历史性的、真正普遍的个人所代替”是未来社会的必然趋势[15](51页)。这种观点,在《共产党宣言》中又得到了进一步的发挥:资产阶级由于开拓了世界市场,使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。不仅物质的生产和消费是如此,精神的生产和消费也是如此。全部资本主义发生、发展的历史和现实无不证明了马克思和恩格斯这一论断是科学的。

由此我们可以说,西方资本主义,还有古希腊以来的科学哲学主潮,代表了人类不断向空间开拓的本质趋势。相对来说,我们传统哲学的时空观念就显得颇为不足,有一种相反的倾向。特别是老、庄和《易经》的哲学就表现了一种狭隘的时间观念,几乎将其与作为本体的“道”视为一物,以至将空间存在虚无化。

三

本来,看重时间,有强烈的时间意识,完全可以引出积极的因素。只要利用时间去开拓空间,时间就有了现实的内容,不再是一个抽象的存在。比如儒家的创始人孔子,他就惜时如金,认为时间与生命有同样的价值,所以他站在河岸面对东去的流水,不禁发出深深的感叹:“逝者如斯夫,不舍昼夜!”[16](《子罕》)但是他重时、惜

时并不意味着自觉地向空间拓展。孔子作为一个“实际的人间智者”(黑格尔语),他的重时、惜时是为了完成生命对“仁”这一伦理之道的实现,达到所谓“内圣外王”这样一个极为封闭的道德领域和人文世界。他曾这样描述自己生命的历程:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩。”[16](《为政》)流露出一种满意的心态。他所理解的“时”较少老、庄或《易传》那种形而上的意味,而颇多人生的内涵,例如:“学而时习之,不亦说乎”[16](《学而》);“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣”[16](《述而》);“善人为邦百年,亦可以胜残去杀矣”[16](《子路》)。但孔子的“时间”观也不排除神秘的“天命”色彩,如他有时颇为悲观地叹息道:“凤鸟不至,《河》、《图》不出,吾已矣夫”[16](《子罕》)。而且,孔子及其后继儒学的历史观,仍然贯穿着时间意识的线性逻辑,强调前因后果和单一的必然,特别是他们那陈陈相因的“道统论”和“百世可知”的未来预设,无不是传统时间观的陋见。历史证明他们的“道统”中断了,“百世”也不到就终结了。被他们寄托在遥远未来的希望,不过是一枕黄粱的残梦!也许,这黄粱一梦,还有《南柯太守传》,正是这种时间观念的悲剧性隐喻。

我们早该从中吸取教训,得到醒悟。但是思维的惯性很难让我们越出既定的轨道,去开拓空间的世界。小农经济的思想方式和传统哲学的时间幽灵,严重地窒息着我们的观念,束缚着我们的行为。当阿Q面对死亡的时候,喊出了这样的豪言壮语:“二十年又是一条好汉”;祥林嫂在绝望的现实面前,并没有放弃对“来世”的企盼。“坐地日行八万里,巡天遥看一千河”。当先觉的人们已跨步向宇宙进军的时候,我们还处于闭关锁国的状态大做“历史必然”的线性美梦,到处充满着“时间”幽灵的呓语:什么“一天等于二十年”;“万岁万万岁”;还有什么“今昔对比”、“永不变色”、“历史反革命”,诸如此类,不一而足,举国都走上了“无产阶级专政下继续革命”的“金光大道”,以为只有它才是通向共产主义的捷径。于是我们都得了时间的狂热病,1958年的“大跃进”,“文化大革命”的“只争朝夕”,还有世纪末的“浮躁”,都是这种病症的不同表现。

学术界也游荡着传统“时间”意识的幽灵。这里随便举三个这方面的例子。第一是关于研究对象的。正如有的学者发现我国学术界几十年来“对本体论的误释”,往往将本体、本原、本质混为一谈[17]。我们认为之所以造成这种现象,往往由于我们总是自觉不自觉地赋予了它们时间的内涵。当然,这种情况在西方哲学美学史上也不是没有。我们认为本体必与具体实在相关,是一个关于事物空间存在的依据的概念;本原则是一个关于事物

时间起源或来源的概念;本质则主要是一个直接与本体相关的概念,当然也不能否认它与本原的某种联系。马克思就很少用“本原”、“本体”之类的概念,不赞成离开苹果、梨等具体“果实”来谈“本体”,也不赞成以上帝、精神、自然实体等为本体,这意味着马克思并不以事物的最终本原或起源为“本体”,因为自然(物质)在唯物主义看来正是万物的最终来源。最终的来源——本原,不是本体。人来源于猿猴,但我们不能说猿猴是人的本体。文学来源于生活,我们可以说生活是文学的本原或本源,但不能说生活是文学的本体。文学可以从生活中去积累创作的素材,但生活和素材并不是决定文学之所以为文学的根本依据,决定文学之所以为文学的根本依据是它独特的意识形式,没有这样独特的意识形式(即马克思所说的“艺术掌握世界的方式”),生活或素材就永远是文学以外的别的东西。我们之所以常常把“本体”同“本原”混淆起来,就因为我们困于传统思维的惯性,总是喜欢从时间的维度上去追问某种关于根本的问题,从而把本体问题本源化,把空间的问题时间化。这就造成了本体与具体实在的脱离,或曰“存在的遗忘”。当我们在追问人的“本原”的时候,我们是在对人的历史进行回忆;当我们追问人的“本体”的时候,我们必须抓住人这个“此在”。否则,我们何以说明人是现实“社会关系的总和”?何以说明人的本质“随社会的发展而发展”?如果我们没有不同于“本原”意义的“本体”观,我们的思路 and 眼光就会被完全引向万物一元的起始,同时也会导向万物一律的终结,而忘记人类空间创造和多元发展的无限可能。

我们并不反对本原意义上的一元论,但我们不赞成本体意义上的一元论。马克思主义认为世界从根本上说是物质的,物质是第一性的东西。中国的老子也说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”万物的本原是一元的,万物的本体则是多元的。我国美学界关于美的本原或本体(有时又称之曰“本质”)的争论,就有概念混淆之嫌。我们认为美的本原只能从自然中去寻找,就是说美的本原首先是一个物质存在的问题,它追问美的最终来源。马克思主义认为人都最终源于自然,都“直接地是自然存在物”[18](124页),还有什么可以例外的么?即使美是一种观念的东西,就本源而言,还不是物质的东西在人的头脑中反映的产物么?道家不是也认为美在“自然”么?但美的本体却是一个美的不同具体存在的问题,因为本体论是专门研究“有”即“存在”和“存在者”的学问。如此说来,美的本体论就是一个涉及美的事物的共相与殊相之关系的问题。在这里,共相是事物的本质,殊相是事物存在的形式,它们共同构成了美的事物存在的依据。因此,我们大致可以说本原论是一个“一元生成”的问题,本体论则是一个“多元构成”的问题,前者意味着时间向

度的回溯,后者则面临着对空间结构的考察。

由此可知,美的本原是一个纯粹物质的客观的东西;而美的本体作为美的具体存在的依据,既可能是一个纯粹客观的东西(如自然美),也可能是一个主观生成的东西(如艺术美),还可以是一个主客观统一而建成的东西(如“人化的自然界”)。显然,在这里,美的本体应该是美学探讨的主要课题,美的本原则完全可以交给人类起源学甚至宇宙起源学去解决。不过,美的本原问题与纯粹客观美(如马克思所说的“矿物的美”)虽然不是同一个问题,但极为接近。所以蔡仪先生对自然美的解释就尤其显得合理,不应完全否定。他的不足只在于有一种以本原代替本体的倾向。其他美学家的理论也不应完全否定。如高尔泰先生的“主观论”和朱光潜先生倾向于主观的“主客观统一论”,解释艺术美就很有说服力;而李泽厚先生的“实践论”在说明“人化的自然界”时无疑已成为最深刻的见解。但李先生的“实践本体论”美学,似乎又带有本原论的色彩,不像高、朱两位先生的观点是比较纯粹的本体论。过去,我们总是把这几家的美学观看成是唯心主义与唯物主义之争,并且总是原则上肯定蔡仪的“客观论”,而否定其他几家的学说。其实,这里并无唯心与唯物的区别,而是由于传统时间观念的作祟,总想以本原代替本体,以物的唯一决定代替人的多元创造,这就违背了马克思关于“自然主义和人道主义相统一”的伟大理想。不过既然本体是多元的,那么不管哪种本体论,都有其存在的合理性。这是否像海德格尔的“存在论”一样,还需要有一种“基本本体论”来说明各种形态美的共同本体呢?这也许是一个可以展开探讨的问题,但眼下我们认为,这种所谓“共同本体”或曰“基本本体”实际上是指美的某种共同的抽象本质,未必非要以“本体”命名不可。但不管怎样我们不赞成将“本体”与“本原”混为一谈,甚至将“本体”“本源化”,因为它会导致“一元化”的线性思维和传统时间观念的复活,把美的无限丰富性简单化,妨碍我们去创造多种多样的美,开辟更加广阔的审美空间。

还有两个方面是关于研究方法、目的和心态的问题,限于篇幅,我们只作一点简要的说明。关于研究的方法和目的,我们感到还比较僵化和盲目,太学究气。就是说,整个学术还充斥着“六经皆史”的陈旧观念。在研究方法上,除了训诂考据、历史主义,就少有别的货色。大家知道,美是为人而存在的,因此美学的研究应该同我们的现实生活联系起来,为我们面向世界,开拓更广阔的生

活空间服务。但是现在我们大部分美学工作者所从事的主要工作,要么是美学史的描述,要么是美学原理的解说,精力都耗费在古代美学知识和西方美学概念之中了,实际上都在接受和阐释自己和别人的历史传统,以为从中可以找到某种“一劳永逸”的决定一切的东西,至于怎样从广阔的现实生活和中西文化的碰撞中去提取活生生的美学,就显得无能为力,缺乏原创精神了。而且,美学研究的专业分工,也显出一种线性的封闭状态,研究者除了在本专业的研究方向上作一点瞻前顾后的工作,很难有什么横向的突破。例如中西比较美学就显得很薄弱,非此是彼或非彼是此多,而相互吸收融合与相互推进共创则相对较少。这实际上是把美学的发展仅仅看成了继承和革新(这种革新只是批判,只是黑格尔所说的“否定之否定”或老子所说的“反者道之动”)的必然结果,这种发展观只是时间意义的线性进化论或循环论,而不是空间意义上的全面发展论。这也就是说,这种发展观是“决定论”的,而非“选择论”或“创造论”的。

至于研究的心态主要表现为一种普遍的浮躁。面对商品大潮的冲击和物质享受的诱惑,不少学者再也坐不住读书的“冷板凳”了,纷纷急功近利,满足于短期效应,致使学术著作空前地高产,而学术的质量却呈“泡沫化”的趋势。“时间就是金钱”,“时间就是名位”(这话的正确理解应该是“空间就是金钱”、“空间就是名位”),人们都成了时间的奴隶,用什么去充实生活的空间?时间是属于空间的。钱钟书先生用他博大精深的学术为我们创造了一个宏伟的文化空间,他就超越了时间,变作永恒。古今中外的大学问家、艺术家、思想家,莫不如此。事实上我们只有老老实实竭尽全力去开拓空间,充实空间,用马克思的话说就是“改变世界”或曰“创造环境”,我们才能真正地拥有属于我们自己的时间。

20年前邓小平带领我们打开国门,走向世界,中国人民的经济状况和精神面貌从此发生了天翻地覆的巨大变化,这已有力地说明了我们只有全面地向空间拓展,才能创造辉煌的未来。现在我们的宪法又指出,“我国将长期处于社会主义初级阶段”,这就要求我们放弃传统的“时间”情结,克服冒进的冲动和浮躁的心理,把社会主义各项建设工作做好,为中国人民和全人类扎扎实实地创造一个良好的生存环境和发展空间。

历史无论是过去,还是现在,或者未来,都仅仅意味着向空间拓展。

参考文献:

- [1]转引自罗嘉昌. 从物质实体到关系实在[M]. 北京:中国社会科学出版社,1996.
- [2]康德. 历史理性批判文集[M]. 北京:商务印书馆,1996.
- [3]马克思恩格斯选集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1973.

- [4]转引自黑格尔. 哲学史讲演录:第1卷[M]. 贺麟,王太庆译. 北京:商务印书馆,1981.
- [5]马克思恩格斯全集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1982.
- [6]冯友兰. 中国哲学简史[M]. 北京:北京大学出版社,1996.
- [7]庄子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [8]周易[M]. 十三经注疏[Z]. 北京:中华书局,1987.
- [9]蔡尚思. 十家论易[M]. 长沙:岳麓书社,1993.
- [10]高亨. 文字形义学概论[M]. 济南:齐鲁书社,1981.
- [11]焦循. 易话[M]. 焦氏丛书(光绪本)[Z].
- [12]蔡清. 易经蒙引[M]. 四库全书[Z]. 台北:台湾商务印书馆,1986.
- [13]老子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [14]马克思恩格斯选集:第4卷[M]. 北京:人民出版社,1973.
- [15]马克思恩格斯选集:第2卷[M]. 北京:人民出版社,1973.
- [16]论语[M]. 十三经注疏[Z]. 北京:中华书局,1987.
- [17]朱立元. 当代文学、美学研究中对“本体论”的误解[J]. 文学评论,1996,(6).
- [18]马克思. 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京:人民出版社,1985.

History : Expansion of Space

PU You-jun

(Chinese Institute, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan 610068, China)

Abstract: History means expansion of space. While in the western ideology history there is a tendency to view time in the perspective of space, Chinese philosophy tends to view space in the perspective of time. This traditional ideology has a negative effect, that is, making space existence void, and leading to the prevalence of “inaction” viewpoint and linear historical “determinism”. In aesthetic respect, because of the traditional time viewpoint, people tend to replace noumenon with principle and multifactor creation by man with sole determination by matter.

Key words: history; time; space; time experience; noumenon; principle

[责任编辑:唐 普]