

论张世英的“境界”说

——以境界能否言说为视角

王 博 吴根友

摘 要 在张世英依据人之“在世结构”所构建的境界论思想体系之中,语言与言说从未缺席。欲求境界、求实境界和道德境界可以通过非诗的语言表达,但审美境界仅能通过诗意语言或语言的诗意来表述。通过借助语言的诗性或诗性的语言,“无底”与“无限”的境界成为可被言说的对象。“横向超越”正是从“可说”的境界走向“不可说”之境界的精神修炼历程。“万有相通”和“万物一体”不仅是最高境界,也是诗意语言能够言说境界的本体论依据。张世英以精神现象学和精神科学的方式建构起了有别于王国维和冯友兰的新境界论。

关键词 张世英;境界;诗性语言;万物一体;万有相通

中图分类号 B261 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2020)06-0057-08

基金项目 国家社会科学基金青年项目(19CZX027)

张世英先生向来注重中西比较、古今贯通,通过继承和吸收中国传统境界论中“天人合一”的思想内容,融汇了西方现代哲学中的现象学、美学等思想理论,形成了别具只眼和颇具时代特色的新境界论思想。他在境界论理论框架中讨论了诗的语言与一般的概念性的语言的区别。目前,已有部分学者注意到了张先生境界论的理论价值和意义,如有学者阐述了张世英境界论思想的理论基础,有学者分别从真理观、伦理学、美学等角度论述了张世英境界论的主要内容和意义,也有学者在商榷和讨论的立场上对张世英境界论中的具体问题进行了探讨^①。本文着重阐发张世英境界论思想中“可说”与“不可说”的内容之间的张力,以及张世英以语言的诗性特质或诗性语言将境界中的“不可说”转化为“可说”的思想努力。透过对张世英境界论的探讨,亦可以看到当代中国哲学是如何融会中西古今的哲学思想和方法,对自己民族哲学的固有问题予以新阐发,从而对当代中国哲学的新开展做一点窥斑见豹的工作。

一、人生四境界与语言的丰富性：“可说”的境界与境界的“可说”

要而言之,张世英的境界论思想以主客观合一为主要特征,故其境界一词自然包含着人的无比丰富的内在精神的主观面向。从实现人生意义、价值的高低标准等角度看,张世英与冯友兰的“四境界”论在致思的路向上大体一致。但较之冯友兰的四境界说,张世英主要从主客关系这一人生“在世结构”的发展过程入手,并不是像冯氏以个人觉解程度的差异来阐发境界的高低。而语言在不同的“在世结构”即不同的境界层次中亦体现着不同的意义和价值,以不同的形式言说着境界。语言与言说在境界的各个层次中从未缺席。笔者无意在此建构张世英先生对“人生四境界”说的具体理论内容,仅试图以俯瞰的形

^① 林可济、胡自信等多从整体上分析了张世英的境界论思想,也有针对性地考察了其境界论的理论基础等内容^{[1][2][3]}。李子涵从探讨张世英的四重真理观入手,结合张世英的四重人生境界论对张世英的境界说进行了探讨^[4],文章虽然在内容上值得商榷,但提供了一种新的讨论路向。吴根友以“在场”与“不在场”之间的关系为进路考察了张世英有关“澄明之境”与“横向超越”的论述^[5](P325-339)。刘恒建、郭云峰等对张世英境界论中“主客二分”的“在世结构”和“哲学以提高人生境界为任务”等提法提出商榷^{[6][7]}。

式概述张世英四重境界论的主要脉络,揭示语言在不同境界层次中的不同意义及其所揭示的“可说”的面向。简洁地说,张世英依据人之“在世结构”将人之境界划分为四个层次。

第一境界是为欲求境界,于四境界中为最低。人之“在世结构”于此境界中表现为“原始的不分主客”^[8](P77)。这一境界中的人,其行为始终以满足自身最低限度的生存欲望为第一要务,并未从广义的动物界中提升出来,尚无所谓道德、审美可言。大体而言,张世英对这一境界层次的论述与冯友兰所谓“顺才”“顺习”的自然境界并无区别。身处这一境界中的人因完全受感性欲望或自然习性所驱使,故而并不能称得上是自由的人,更谈不上人生意义和价值。虽然在现实生活中不存在只有欲求境界而无其他更高境界的人,但以欲求境界占主导的境界低下者在现实生活中是有人在的。

第二境界是为求实的境界。在这一境界中,人具有了分辨物我、我他的自我意识,并在此基础上产生了能够区别主客二者的主体意识,从而真正进入了主—客关系的“在世结构”。在这一阶段中,人逐渐形成“自我”观念,将原本隐藏在群体之中的自我从群体中解放出来。自我的个体性、独特性以此得以彰显,并逐步走向自主。身处这一境界中之人所追寻的目标亦不再只是满足于最低的生存欲望,而是将眼光转向了解外部客观世界的秩序或运行规律。这便是一种“求实的精神”^[9](P279)。张世英坦言,独立的自我观的实现与科学的大昌明并非意味着人具有了充分的自由,身处“求知境界”中的人仍然只有有限的自由。单纯依靠科学不能使人达到最高的境界,掌握了科学真理的人也未必具有高明的精神境界。

与冯友兰相同,张世英亦将其第三层次的境界命名为道德境界,他亦点明了道德境界与求实境界之间的关系。处于求实境界中的人通过不断的社会化过程,以及随着科技进步与发展,已经领会到自身与天地万物相通的紧密联系。在他看来,相通的关系不仅涵盖人与人之间,亦可推扩至人与物之间。人之同类感来自对人与人之间相通关系的体会和理解,人之道徳意识亦脱胎于此。人因此超越求实的境界而迈入道德境界之中。这一境界层级中的人以追求领悟“万物一体相通”为目标,并以“应然而然”的态度遵循持守和践行道德。但身处这一境界中的人即便领悟到“万有相通”,因其仍然囿于主—客对立的在世结构中,所以并未真正达到“万有相通”的理想境界。此外,张世英深刻地指出,道德观念亦有高下之别。同情、怜悯与推己及人固然是重要的道德观念,但这些仍然是俯视他人的不平等态度,道德境界并不能止步于此。真正具有价值和较高层次的道德观念,应是“平等待人、尊重他人、对他人负责”^[10](P189)。在这一点上,张世英的观点与宋明理学“万物一体”的观念在精神上具有可沟通之处,这亦是他阐发其新“万物一体”论的理论生长点。

第四境界也是最高境界,即为审美境界。人之“在世结构”在这一境界中已进入“高级的主客融合”阶段。审美境界与道德境界亦有关联,但审美境界涵摄道德却又超越道德。身处这一境界之中的人,其行为自然符合道德要求,但绝非出于强制,是以自然而然而非应然而然的态度行事,因而获得了“完全的自由”^[9](P280)。上达至这一境界的途径是与科学活动、道德活动不同的审美活动。在此,张世英亦延续了康德、王国维对“崇高之美”的推崇,并将这一崇高之美视为对万物相通之“一体”的崇敬感^[9](P280)。此外,蔡元培“以美育代宗教”的观点在张世英这里得到了充分发挥。在他看来,这种崇敬感内在但超越于人之自然情感。审美教育的任务正是在于将人之简单的自然感情提升到对“万物一体”的领悟。与之相应的是,包括音乐、戏曲、雕刻、绘画、文学在内的广义的艺术作品必须体现人的高远境界,才能称得上是美的作品^[9](P245)。

而就四种境界的内在关系而言,张世英亦有申论。他认为,这四种境界之间的关系以较为复杂的状态展现在个人的实际人生中。具体的人往往是四种境界兼而有之,并非独具某一种境界。从境界的发生意义上言,道德境界与求实境界的出现也许同时,也许会有所滞后。四种境界在个人身上有着不同的比例,有的人高境界所占比例较多,有的人低境界所占比例较多。所以现实生活中的人呈现出了不同的生存样态。我们所追求的理想人格,就是“以最高的精神境界占压倒优势地位的人”^[9](P299)。不同层级

的境界之间并非完全隔绝,高境界的内容也时常会显现于低境界之中,这便使得各个境界中的具体活动展现出了不同的价值原则。境界所具有的复杂性不仅体现于个人身上,也体现在不同民族和时代的文化中。

在张世英看来,人生的“在世结构”决定了语言所具有的不同意义。根据人之活动性质的不同,语言的性质和意义也可分为多种。就性质而言,语言大体可划分为认识语言(包括科学认识的语言)、功利语言、伦理道德语言、审美语言、宗教语言;语言的意义与之相应地也可以划分为认识意义、功利意义、伦理道德意义、审美意义、宗教意义^[9](P34)。各种层次的人生境界在具体的个人的实际生活中的关系是极其错综复杂的,人在各个境界之中的文化活动亦绝非彼此隔绝的,也是错综复杂地交织在一起,如科学认识活动往往也掺杂审美活动,审美活动也无法离开认识活动等,因此各种语言的意义也不是相互分离的。从境界的“可说”与“不可说”而言,我们可以从种类上将语言划分为诗的语言与非诗的语言。认识、功利、伦理道德语言皆是非诗语言,因受人之主客二分的“在世结构”的限制,只能用于表达欲求、求实、道德三种境界中的内容,面对“主客合一”式的审美境界则显得苍白无力,审美境界在非诗语言面前成了“不可说”的对象。唯有诗的语言才能对审美境界予以言说,道出了非诗语言所不能表达的意义和内容,使得境界中“不可说”的内容走向了“可说”。以此,诗的语言与非诗语言的结合,使得世界的丰富意义向人全面开显出来^①。“语言是存在之家”这一命题的深意只有在万物一体与万有相通的境界中才能真正得以展现。

二、横向超越与境界:从语言的“可说”到精神历程的“不可说”

张世英充分吸收了海德格尔的思想,为中国传统的境界概念赋予了崭新的思想内容,并在此基础上阐发了自己具有独特意义的横向超越理论。从“可说”与“不可说”的角度而言,横向超越正是由“有底”走向“无底”,从非诗语言所能够表达的境界超越到唯有语言的诗性或诗性语言才能述说的境界中的精神历程。这一超越之路,使人在现实的生活与时间之中把握无穷进展之奥秘,使人上达至万物一体的至高境界。

对传统境界论将境界在广义上视作人生状态或精神状态、在狭义上理解为理想境界或理想状态而言^②,张世英在理论上扩展了境界的概念外延。他从主客观相结合的角度凸显了境界作为人之价值实现的时空场域方面的意义。张世英认为,“‘境界’就是一个人的‘灵明’所照亮了的、他所生活于其中的、有意义的世界”^[8](P68),与胡塞尔所言生活世界类似。哲学意义上的境界即是每个人当下生活于其中的具体的时空场域,因而并不局限于诗歌领域中的诗意境界。这一时域不仅展示了个体生命当下“在场”的生存状态,同时也包含其过去和未来等隐没于“在场”背后的“不在场”的内容。作为时域的境界与个人生命紧密相关,这一意义上的境界包含了每一个个体的全部生命体验^[8](P69)。作为时域的境界不仅强调了过去的生命经历对于一个人现在所形成的生存和生活状态的重要意义,同时将未来的发展摄入其中。境界因此展现出了无穷的创造性与开放性。

从这一观念出发,张世英采借海德格尔的思想将境界表述为交叉点。在他看来,这一交叉点类似几何上的点,虽然不是有点积的实体,但因与具体的个人生命经历紧密相关而具有真实性和现实性。个人的本质与其所处的社会历史环境密不可分,要试图说明个人当前所呈现出的“在场”的状态,就必须要对其背后的“不在场”的内容加以深入考究。这一作为时域的境界与人之现实生活紧密相关,因而是具有

^① 丁来先探讨了诗的语言和诗意在人之境界提升过程中的价值^[11],颇具启发意义。但丁著仅将诗的语言限定在一般意义上的诗歌艺术与作品中,并未从哲学的高度对诗的语言或语言的诗性特质进行讨论,这是其与张世英论诗语的区别所在。

^② 蒙培元先生从分析中国心灵哲学的特点入手,探讨了中国传统哲学中的心灵与境界、心灵与超越等问题,并以历史发展为视角考察了中国传统哲学中境界论的诸种形态^[12]。总体而言,蒙先生的论述是将境界视为心灵的状态与功用而言。有关中国传统思想中对境界的释义,付长珍亦有着颇为精当的总结^[13](P30)。本文在此的论述主要吸收了以上二位学者的观点。

生命力的、活生生的,并不是僵死的抽象概念所能够说明的,故绝非旧形而上学将人之生存的世界理解为存在者和天地万有之机械总和的观念。海德格尔将世界作为主客交流所把握到的意义结构,并为之做了现象学意义上的描绘,但他并未做价值意义上的判断,这使得世界与人之间的关系始终有所间隔。张世英将这一世界与价值领域发生关联,使得生活世界具有了丰富的人文主义特质。将人之境界与这一意义结构相联系,彰显了张世英对于终极关怀的思考及其人文和人本主义的基本立场,并因此避免了当代所流行的相对主义的误区。这无疑是在张世英在哲学理论上对现象学和海德格尔哲学的超越。

张世英进而援引狄尔泰的观点,认为日常语言的结构中含有诗性特质,因而既能够保持个人的独特性,又能使个人与他人取得共识和相互认同。换言之,正是语言的这一诗性特质使得人与人能够相通。伽达默尔“语言的思辨性”之说亦表达了类似的观点^[8](P194-196)。但实际上,人之现实生活总是“在场”与“不在场”紧密融合在一起,“说出的”总是带有“未说出的”成分,而日常语言大多数情况下并不一定能够完全发挥出其诗性特质,因而并不能与诗的语言相等同。在张世英看来,诗的语言的一大特点即是主客合一,能够融合“在场”与“不在场”。这一特质是以主客二分为基础的日常语言、科学语言所不具备的^[8](P198)。诗的语言言约旨远,能以最为简约的形式表达最为精微和深远的内容,这也是非诗的语言无法比拟的。值得注意的是,这里所论诗的语言并不是具体的诗歌艺术作品,而是一种哲学意义上的语言表达。

张世英吸收和继承了海德格尔对“无”的形上学和通过诗揭示“本真的存在”的论述,并在此基础上进一步认为,诗的语言能够超越“在场”并通达至“不在场”。日常语言,尤其是概念式的语言因囿于主客二分,且其本质是“在场者的显现”,因而未能揭示甚至抹杀了不在场者,并不能使人回归至本真状态中^[8](P196)。但诗的语言(严格意义而言是语言的诗性)则不同,其以人与世界相融合的“在世结构”为基础,重视不在场者,力求使不在场者得以显现,从而能够使人领悟并上达至万物一体和万有相通的理想境界。

与对境界的论述紧密相关,张世英贯彻了自己重视“不在场”之物的理论立场,阐发了颇具独特意义的横向超越^①理论。前文已述,横向超越正是从“可说”的境界走向“不可说”的万物一体之境界的精神历程。在这一历程中,人逐渐体悟到物物、人物及人人之间相互联系、影响、作用的通性,掌握了“从无限的观点看事物”的方法,这便是超越的精神修炼过程。

通过反思西方哲学传统中唯心论的概念哲学或形而上学,张世英认为,诸如柏拉图、黑格尔等人所言从个别到普遍、具体到抽象、差异到同一的超越方式是以纵深的形式认识和把握客观事物^[8](P29),并以此从现实世界走向理念世界或概念王国。这可以被概括为一种纵向超越的模式。但横向超越则与之不同。“所谓横向,就是指从现实事物到现实事物的意思”^[8](P29),是一个从“在场”到“不在场”、由显入隐、从明到暗的历程。他指出,虽然横向超越看起来与感性认识紧密相关,但这一超越方式绝不是摒弃概念、普遍性,并不是完全依赖感性认识而抛弃和排斥理性认识。正相反,横向超越亦要求将理性认识收摄于超越进程之中,要求从“在场”的事理超越到“不在场”的事理之中^[8](P31)。他的这一观点与佛教华严宗的“四法界说”有着异曲同工之妙。

张世英进一步申明,胡塞尔的现象学理论揭示了西方形上学在致思的路径上从纵向转到横向的深刻变化,海德格尔有关显隐、此在等观念一方面与胡塞尔现象学分道扬镳,另一方面却推动了现象学的发展。自柏拉图到黑格尔的传统形上学以理念、自在世界等内容作为纵向超越之根柢,因而可以被称作“有底论”。横向超越的根柢则是无限与无穷的不在场,因而是一种“无底论”。从有底论到无底论,也彰显着西方旧形而上学向现代哲学的转进。横向是将视野从“在场”转换至隐没于其之后的、却又是现实的“不在场”,这是一条无穷进展之路。与纵向超越有别的是,横向超越虽然要求不停留于当前“在场”,

^① 就横向超越这一概念而言,牟宗三先生讲宋明理学时提出了纵贯系统与横贯系统的二分法,蒙培元先生亦有所论及,但相较而言,张世英的论述最为具体、系统。

但始终处在现实世界之中,并非超越到脱离现实世界的概念王国中去,其所要到达的无限与现实的有限并不分离^[8](P108)。基于此,张世英认为,哲学真正的使命或最高任务并非追求黑格尔所言的终极的同一性或相同性,而是要达到世间万有相融、相通之境界,即万物一体和万有相通之境界^[14](P12)。因此,他更为推崇以把握相通为标的的横向超越,并认为这一超越方式要高于追求“相同”的纵向超越^[8](P113)。

张世英坦言,无论是横向还是纵向,超越都揭示了与常识相对立的奥秘性。相对于主客对立与紧盯当前在场的视野,主客统一、在场与不在场的融合都是常识所无法把捉的奥秘^[8](P102)。从这个角度上讲,无论是黑格尔的主客同一,抑或中国传统所言“天人合一”都具有其奥秘性^①。这一奥秘性的内容正是非诗语言或日常语言所无法表达的、颇具神秘意义的内容。但是,哲学世界与人之境界不仅具有不可言明的奥秘性,也具有一定的公开性,这种公开性既是一种引领有志于进入哲学世界之人进入哲学殿堂的精神修炼与磨砺的过程,也是一种境界论意义上的陈述、言说与开显的过程。如果说横向超越是以精神科学的方式使人在生活世界中到达理想精神境界,那么语言的诗性或诗性语言不仅能够描绘广大的世界,亦是使人与世间万有相融通的门径所在。在这一方面,海德格尔与德里达等后现代哲学家们的思想为我们提供了一定的启示:语言的意义并不在于表达独立于语言的、某确定的对象或某确定的概念,而是成为事物与世界得以因之而显现的展露口。世界由语言而敞开,而具有了意义。然其中又有辨,这一使得世界得以向人全面敞开的语言应当是有别于非诗语言的诗性语言。通常意义上的语言已经异化、堕落为概念式的非诗的语言,将客体当作与主体分离的对象,因而不能表达境界中所具有的奥秘的内容,是为“小言”“人言”“有言之言”;而诗的语言所表达的是超越主客对立的、主客融合为一体的、“天人合一”的整体,此是为“大言”“道言”“无言之言”。唯有“大言”“道言”这类“无言之言”才能彰显超越主客对立的“在世结构”,描绘和述说人与万物融合为一的万物一体之境界。

三、万有相通与万物一体:如何说“不可说”的最高境界

在张世英的境界论中,万有相通与万物一体不仅是最高的境界,也是由“不可说”走向“可说”的形上学基础。张世英采借了海德格尔“澄明之境”一说以表达理想境界。他强调,澄明之境是一个表征世间万有之通性的本体论(存在论)范畴^[14](P140),这一境界也是前文所述的审美境界。对这一境界的诉说必然要通过语言的诗性或诗性的语言才能得以完成。张世英这一澄明之境说超越了西方自柏拉图到黑格尔的旧形而上学传统,与冯友兰的天地境界亦不相同^②。

事实上,张世英在此处所表达的“无”的原则正是其所一再推崇的“不在场”的内容。如前所述,正是这些“不在场”使得人获得其境界,而这些“不在场”亦是境界的重要组成部分。他认为,海德格尔有关死亡的思想使人认识到自身无归属,并以“无底”为寓所,这使得人具有了将归属放置一旁的旷达胸怀^[14](P263)。这些“不在场”与“无”,就是中国哲学所说的幽隐之物。这种“不在场”,与其说是“无”的境界,不如说是幽或者隐的存在方式^[5](P335)。这一澄明之境与“无”的最高原则,其作为境界之意义在于“突出了日常生活中事物的有限性和现实性”,能够使人“拥有一个‘敞开的境域’”,突破“紧盯在场”的狭隘视野,将视角转向“不在场”^[9](P132)。尽管这一澄明之境让人认识到自身的有限性,并要求人从眼前的有限超越到背后的无限中去,但绝不是要让人疏离现实的人生与生活,而是对人生领域、人生视野的一种扩展,要求人不断地拓展现实性,使人生的意义更加丰富多彩。以此,张世英通过批判、继承以海德格尔和冯友兰为代表的中西两大境界论传统,使得其自身的境界论具有了既入世、又出世、主客观

① 张世英强调,这种颇具奥秘性的“天人合一”境界是一种“前主体性的天人合一”或“前主客体关系的天人合一”,与超越主客关系之后所达到的作为最高境界的万有相通的“天人合一”之境有所区别^[8](P102)。

② 张先生本人对此亦有申论。在他看来,冯友兰的天地境界在内在精神上与西方旧形而上学所追求的抽象的、超时空的永恒有着一致性,因而与其所讲的澄明之境并不相同^[14](P142)。

相统一的性质。

澄明之境的表达是张世英借助西方哲学思想尤其是海德格尔的思想对境界进行的论述,主要凸显了其境界概念中所包含的时空场域的面向。张世英又借助中国哲学传统语汇,将这一理想境界表述为万物一体。在张世英看来,这一万物一体的理想境界不仅是在场者与不在场者的统一,也是真、善、美等价值之总根源。对这一“一体”的领悟即是万物一体的境界^[9](P136)。境界是人与万物融合为一体的产物,很难用概念或语言来表达。而哲学本身即是概念式语言的言说,其任务就是让人不断地运用理性对自身的精神世界作反思和追问,将人从某种混沌的境界中拔擢而出,使人真切体会到其自身与整个世界之间的紧密关系。张世英的这一观念,多少流露出了些许王国维之常人之境与诗人之境对举的境界论思想。但与王国维不同的是,尽管张世英也重视诗的语言在境界论中的重要意义,但他肯认了哲学的语言和方法,尤其是以审美活动和横向超越为核心的精神现象学之作为普通人提高精神境界之渠道的价值,而非在诗人、哲人与常人之间划定一条不可逾越的鸿沟。

“通”被张世英视作万物一体之境界的主要特征,他有时也将这一境界论思想表述为万有相通。他以现代哲学的语言重新阐发了这一中国传统哲学命题。张世英认为,万有相通是天地万有(包括人在内)之间的一种动态关系,天地万物因万有相通而成为“一体”^[9](P11-12)。他进一步申明,这一“一体”有别于西方旧哲学传统中的理念世界或绝对精神等抽象概念,亦非超时间、超验的静态整体,而是内在于时间与个体人生经验的、具有流动性和开放性的动态整体。

张世英在其著作中已经对通之概念予以反复申论,其观点得到了诸多当代学人的认同和阐扬^①。他将事物之间所具有的相互联系、相互影响、相互作用、相互转化等关系皆视作相通,并将相通的关系从同类、相似的事物之间扩展到了不相似乃至彼此对立的事物之间,认为相通的最大范围即是“天人合一”与万物一体^[9](P13)。在他看来,万物一体既是不同境界之间得以沟通的本体论依据,也保证了主体之间的相互理解与沟通。更确切地说,万物一体保证了人与人之间甚至人与物之间以语言为媒介进行交流的可能性。就如何体悟万物一体之境界而言,他认为,具有使本身不出场的东西出场之能力的想象力是认识万物一体的必由之路^②。以此,张世英通过采借黑格尔精神现象学的理论,以有别于冯友兰以儒家道德为境界核心观念的伦理学方式,为万物一体赋予了认识论的意义。这一集真、善、美为一体的新万物一体论重新开显了我们这个诗的国度中源远流长的诗意传统,是对中国传统中朴素的万物一体、天人一体说的理论超越。

张世英对境界的思考亦带有强烈的现实关怀,其着眼点并不仅仅是个人境界的提高,而是整个现实世界。虽强调诗意与审美,但他的境界论绝不是一种恬静、淡远甚至冷漠、自私的或个人主义的境界论。他深刻地指出,万物一体之境是在艰苦甚至痛苦的人生历程中所砥砺出的宏阔、高明、深远与蓬勃之境,与超然物外、排斥现实生活的逍遥与禅意之境绝不相同。这一境界的培养,不仅需要充分学习科学知识,也需要在人生历程中汲取人生经验,磨砺道德意识、培养“民胞物与”的道德情怀,同时需要在具体的艺术作品的鉴赏过程中塑造与提升审美意识、审美能力与想象力^[18]。总而言之,即是要使人在布满荆棘的人生旅程中“超越在场,把在场与不在场融为一体”^[18]。

张世英以其精微又博大的哲思,从深广的哲学理论高度为我们说明,境界并非什么玄妙与高深莫测的理论,它与人生活,尤其是每个人的生活息息相关。不同层次的精神境界之间又相互纠杂,说不清道不明。但无论如何,高明的精神境界必然融契真、善、美三种最基本也是最高价值原则,是人之知、情、

① 吴根友将对“通性”的思考上升到形上学维度,阐发了在当代社会建立以“通之道”为核心的新型形上学的可能性与价值^[15](P416-490)。此外还有商戈令对“道通为一”予以新解^[16],乔清举分析了儒家自然哲学中的通之概念的生态意义^[17]。以上诸论皆体现着当代学人对中国传统哲学观念的活化与发展。

② 张世英通过简要回顾柏拉图、康德、胡塞尔哲学中对“想象”的论述,讨论了想象力在认识论中的理论意义,以及其多层次界定与在体悟万物一体、提高人生境界过程中所起的重要作用^[8]^[9]。此外,吴根友也分析了张世英对想象的论述^[5](P328-330)。因篇幅所限,在此不对这一方面做细致讨论。

意全面发展的结果。张世英不仅从学理上证明了真、善、美何以能够广泛体现在人之精神境界之中,并道出了人如何通过具体的求真、向善、臻美的活动中提升自己的精神境界。而他对于个体与他者的强调以及横向超越的理论创造,无疑体现了境界论思想在西方哲学思想影响下由传统走向现代的发展历程。人生来都要经历现实无情的磨砺和锻炼,而真正的境界,正是在这些无情甚至残酷的生命经历中得以成长、丰富和充实。只有不断与世俗周遭事物相荡相磨,人才能真正体会如何能够出淤泥而不染,海纳百川而成汪洋,转识而成智,凝道而成德。

四、结语

在近现代中国的诸种境界论思想中,境界与言说的关系虽然并未被加以专门论述,但对这一问题的思考在诸多论者的思想表达过程中已见端倪。开近代中国境界论之先河的王国维采借康德、叔本华思想,主要于艺术领域中系统全面地阐述了境界理论。他的境界论充分说明,艺术审美境界绝不外在于人类的心灵世界,人可以通过审美与艺术活动上达至人生的理想境界,对境界的表达并不能完全通过概念化的语言来完成,需要借助直观体验与带有感性内容的诗性语言。大哲冯友兰以系统化、条理化的哲学分析建构起了有别于传统儒家却又深刻体现儒家仁之精神的境界论。他的四境界论以儒家道德为核心,其最高的天地境界中具有无法以语言表达的神秘性、超验性的思想内容。他赖以进行哲学建构的“正底方法”与“负底方法”,也充分体现着境界论中“可说”与“不可说”的纠缠,以及他以概念语言和体证的方式将境界中“不可说”的部分转化为“可说”内容的精神劳动。除以上二者之外,朱光潜、熊十力、牟宗三、唐君毅、冯契等近现代哲人皆从各自理论立场出发,力求以哲学的语汇诠释境界,并为境界中“不可说”的内容和部分留下了一席之地。张世英则在批判继承前贤思想的基础上,以在世结构为理论基点,以精神科学的方式建构起了独具一格的境界论系统。他不仅在中西对比、古今贯通的宏阔视野下为境界这一中国传统思想中的重要概念增添了新的思想内容,并为境界能否言说、以何言说的问题赋予了具体的理论形态与新的答案。

“人诗意地栖居于大地之上”“人生而就是诗人”。从人人直接体验着自己具体的生命经历与生活具体的生活之中而言,荷尔德林的说法并不为过。谢林明言:“超越现实只靠两条路径:哲学和诗。”哲学要求人以理性思维对人生问题进行思考和追问,以概念性的语言来加以言说,毕竟不同于讲求情景交融、主客交融的诗。境界本身无法用概念性的语言加以界说,但对描述境界的根源及其形成过程、何以达到最高的境界等问题的探索,却无法离开哲学理性的思考。从融合在场者与不在场者,使人在有限中超越无限,体证并走向万物一体和万有相通之境界的意义上讲,哲学与诗具有共同的功用和价值。张世英将哲学定义为提高人生境界之学,我们亦可沿着这一方向继续申明:哲学并不是语言和概念的游戏,而应当是以使人具有生机和活力的生命之学。人之存在与内在的生命力,呼唤着诗意的语言。语言的诗性或诗性的语言,使人能够突破时空的限制与羁绊,超越人性的狭隘,为人的生命与生活注入神圣性与永恒性的内容。从有限到无限、追求自由与达到万有相通之境的过程,必将遭遇诸多坎坷与挫折。但我们无须悲观,因为人生本就是一场无休无止的磨炼历程,是不断突破现实有限性的行动过程。境界日新,人生日新。“无底”并非一条通往末路的深渊,其中潜藏着的也未必尽是绝望,也有着无尽的希望与可能。若是追寻终有完结,那么人生的意义也必将走向终结。境界的神圣性或永恒性,并不同于宗教意义上的神性,而是来自生命本身所蕴涵着的无穷的创造性精神。诗的语言赞颂着人的存在意义,书写着真善美等永恒价值的所散发出的迷人光辉,引领人走进真善美合一的万物一体之境界,使人在无穷普遍联系中获得认识而勇于求知,使人体察“民胞物与”与万物一体而积极向善,使人在情景合一与主客合一中体味美的真谛,使人在现实生活中成为真正的诗人与哲学家。英国诗人威廉·科柏诗云:“只要自由存在,我将长歌不歇!”我们不妨将这句诗加以改动:只要诗意的心灵存在,我将长歌不歇!

参考文献

- [1] 林可济. 哲学的新方向: 提高人生的境界: 评张世英著《天人之际》《进入澄明之境》《哲学导论》. 福建师范大学学报(人文科学版), 2003, (6).
- [2] 林可济. 万物一体: 真善美统一的新哲学观——张世英哲学初探. 福建论坛(人文社会科学版), 2006, (5).
- [3] 胡自信. 论张世英“万有相通”哲学的原创性. 哲学分析, 2017, (2).
- [4] 李子涵. 真理的四个层次与四重境界——以张世英教授的观点为例. 新西部, 2019, (2).
- [5] 吴根友. 判教与比较——比较哲学探论. 上海: 中国出版集团东方出版中心, 2019.
- [6] 刘恒建. 天人合一与主客二分比较探源——兼与张世英先生商榷. 学术月刊, 1993, (8).
- [7] 郭云峰. 中国哲学何处去——与张世英先生商榷. 兰州学刊, 2017, (1).
- [8] 张世英. 哲学导论. 北京: 北京大学出版社, 2016.
- [9] 张世英. 境界与文化——成人之道. 北京: 人民出版社, 2007.
- [10] 张世英文集: 第8卷. 北京: 北京大学出版社, 2016.
- [11] 丁来先. 诗意人类学. 北京: 中国社会科学出版社, 2015.
- [12] 蒙培元. 心灵超越与境界. 北京: 人民出版社, 1998.
- [13] 付长珍. 宋儒境界论. 桂林: 广西师范大学出版社, 2017.
- [14] 张世英. 进入澄明之境——哲学的新方向. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [15] 吴根友. 求道、求真、求通——中国哲学的历史展开. 北京: 商务印书馆, 2014.
- [16] 商戈令. “道通为一”新解. 哲学研究, 2004, (7).
- [17] 乔清举. 论儒家自然哲学的“通”的思想及其生态意义. 社会科学, 2012, (7).
- [18] 张世英. 提高境界之学——我的《哲学导论》. 中国大学教学, 2003, (8).

On Zhang Shiyong's Theory of Mental Realm

Based on the Problem Whether Mental Realm Can Be Expressed by Language

Wang Bo (Renmin University of China)

Wu Genyou (Wuhan University)

Abstract In Zhang Shiyong's theory of Mental Realm on the basis of life structure of Being-in-the-world, language and speech are never absent. Mental Realm of nature, science and moral can be expressed by non-poetic language, while Mental Realm of aesthetics can only be presented by poetic language. Bottomless and infinite Mental Realm can be converted into speakable object via poetic language. "Horizontal transcendence" is the mental course, by which humans step into unspeakable Mental Realm from the speakable ones. Poetic language is able to present the Mental Realm, thanks to "All Things' Compatibility", and "All Things as One Body", which functions as the supreme Mental Realm and ontological base. By means of phenomenology of spirit, Zhang Shiyong builds his unique theory of Mental Realm which is different from Wang Guowei and Feng Youlan's theories.

Key words Zhang Shiyong; mental realm; poetic language; all things' compatibility; all things' as one body

■ 收稿日期 2020-03-13

■ 作者简介 王 博, 哲学博士, 中国人民大学哲学院博士后; 北京, 100872;
吴根友, 哲学博士, 武汉大学哲学院教授、博士生导师; 湖北, 武汉, 430072。

■ 责任编辑 涂文迁