

中国哲学研究中的想象力

王军

(南京晓庄学院 马克思主义学院, 江苏 南京 211171)

[摘要] 作为一种心理现象,想象不仅包括意识对外在对象的模仿,而且包括一种将在场者与不在场者,显现者与隐蔽者,过去、今天与未来等内容在意识中综合为一个整体的能力。想象不是一种具体的研究方法,但在哲学问题的发现与解决,哲学经典的诠释与创作中,都具有十分重要的作用;非但如此,中国哲学独特的表达方式、隐而不显的思想体系、非概念的思维方式以及其载体——汉字,都与想象更为契合。在哲学研究与创作的过程中运用想象要注意边界与尺度,处理好想象与文本、想象与史学方法、想象与哲学表达方式的关系,让各种研究方法取长补短。

[关键词] 哲学研究;想象;问题;经典;中国哲学;边界与尺度

[中图分类号] B21

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2022)04-0085-11

苏格拉底说,哲学源于惊讶。平庸的作品背离哲学精神,是缺乏想象力的结果。哲学探索(philosophizing)如此,哲学研究亦如此。换言之,想象力是哲学探索与研究中的一个不容忽视的因素,中国哲学(史)尤其如此。然而,除了张世英先生对想象问题的探讨外,^{[1]41-60}作为哲学研究方法的想象并未引起国内学界足够的重视。故笔者不揣简陋对此探讨,以期抛砖引玉。

一、作为哲学研究方法的想象

想象(imagination)首先是一种心理现象,即“在知觉材料的基础上经过新的配合而创造出新形象的心理过程。”^{[2]1489}张世英先生认为,想象有两种,一种是“把外在的对象看成是原本,而意识中对原本的模仿或影像就是想象的东西”^{[1]42};另一种则是由康德初步提出,被胡塞尔、海德格尔等哲学家发展的想象,“这种意义下的想象,不是对一物之原本的模仿或影像,而是把不同的东西综合为一个整体的能力”,“它使不同的东西——在场的与不在场的、显现的与隐蔽的、过去的与今天的……——互相沟通、互相融合。”^{[1]42}前者遵循“原本—影像”的公式(schema of image-original)^{[1]42},而后者则强调通过在场者揭示不在场者的能力。本文所说的想象,更多指第二种意义的想象。从内容上看,当包括以下几种情况:

1. 由“此”推进到“彼” 推进式的想象类似于多米诺骨牌的传递,尚有如下特色:其一,推进可

[收稿日期] 2021-12-20

[基金项目] 教育部人文社科基金项目“儒家性恶思想研究”(19YJA72014)、江苏高校哲学社会科学研究重大项目“先秦儒家性恶思想研究”(2018SJDZDA002)阶段性成果。

[作者简介] 王军(1975—),男,江苏宿迁人,哲学博士,南京晓庄学院副教授,主要研究方向:中国哲学。

以是单向的,亦可以是双向的,即“此”与“彼”之间的推进可以循环往复;其二,推进可以是单线的,又可以是以“此”为中心向多个方向进行的;其三,不仅“此”与“彼”之间有联系,而且由“此”发散出的各“彼”之间亦可以发生联系;其四,想象构成的是由“此”与无数个“彼”编织出的立体的网络,此网络的“中心”既可以是一个,亦可以是多个;其五,此网络既可以是空间的,亦可以是时间的。简言之,由此种想象构成的网络与这个世界万事万物之间的普遍联系之网基本同构。

2. 由“此”类推到“彼” 此处所说是广义的类推。其一,通常意义上的类比或类推。比如:由三角形的稳定性,类推出四面体的稳定性;由同周长的平面图形中圆的面积最大,类推出同表面积立体中球的体积最大。其二,由寓言、故事、比喻等得到的暗示。比如,从揠苗助长的寓言^{[3]62},可以想到做事要脚踏实地而不能急于求成;从《狐狸和葡萄》的寓言,可以想到要正确面对自己的失败或不足,而不能有“葡萄酸”心理^{[4]133}。其三,运用理智由“此”同构出“彼”。比如,我们可以通过自己学习母语的经历,理解学习外语应该遵循的准则;由儿童心理成长的过程,同构出人类认知能力乃至人类文化发展的过程;由胚胎到婴儿的发育过程,同构出生命进化的历程。

3. 由“此”感受到“彼” 所谓的“感受”到,也就是通常所说的感同身受,至少包括同情、共情、移情、通感几种情况。其一,同情,最有名的即孟子构想的“孺子将入于井”而有“恻隐之心”的思想实验^{[3]79-80},要点在于主体的“我觉得”,是主观的感受或“自以为是”。其二,共情,即站在对方的立场感受,关键在于“换位”。比如,看到别人受伤,自己会感到“疼”,特别是有过类似经验的人,可能会唤起身体对“疼”的真切记忆。其三,移情,即将主观的感受赋予客观对象。比如,欧阳修的“泪眼问花花不语,乱红飞过秋千去”,王国维称之为“有我之境”,^{[5]30}即典型的移情。其四,通感,也叫移觉,即通过比喻等方式,将人的不同感觉贯通起来。作为一种文学上的修辞手法,通感打破了不同感官之间的界限,是由此及彼的典范。由“此”感受到“彼”主要是情感层面,但与理智也并非截然分开,而是相互缠绕、相互渗透的关系。比如,看到花草被踩踏,很多人会觉得“心疼”,“心疼”可以是心理意义上的可惜、惋惜;也可以是生理意义上的“心”疼——揪心的疼,对心思单纯善良的人,尤其是成天和花草打交道的人,会感到真切的“身体上的疼”,甚至是“心被揪着的疼”。此时的“疼”既有“移情”又有“同情”,而由身体上的“疼”到“心疼”,既有通感,又可能有理智的算计。

4. 由“此”构造出“彼” 所谓“构造”强调的是创造,“此”即所见、“彼”即未见。其一,“彼”真实存在:“人希见生象也,而得死象之骨,案其图以想其生也,故诸人之所以意想者皆谓之‘象’也。”^{[6]164}又如,通过恐龙化石重构恐龙的形体。此时的想象比较接近张世英先生所说的第一种想象,但仍属于第二种想象。其二,“彼”并不存在:比如飞马、龙、麒麟等,虽然并不存在,但是由所见的、存在的“此”重新构造出来。

从思维方式看,想象又有如下几种形式:其一,正向的想象,即顺着“此”想象到“彼”。其二,逆向的想象,即逆着“此”想象到“彼”,是一种颠倒、颠覆。比如,由“宇称守恒”想到“宇称不守恒”,由“性善”想到“性恶”,由“格义”想到“反向格义”^{[7]100-102}等。而面对相反的情况,又有“双取”与“双遣”两种想象的方式。“波粒二象性”即双取的结果,而生死双遣,物我两忘则是典型的“双遣”。其三,补充的想象,即对“此”之外的可能性的想象。比如,善与恶的组合,由“此”提供的“善”“恶”“无善无恶”之外,想象到另一种可能即“有善有恶”。

作为一种心理现象,想象并不是具体的研究方法,但是,在哲学探索与哲学研究中,想象常常可以点燃思维之火,打破常规的束缚,具有重大的意义。

二、想象是中国哲学研究不可或缺的方法

想象在科学发现与艺术创作的过程中意义尤其重大——不仅要有对本原的模仿或影像,而且要有对未知世界的探索与构想。哲学研究与创作亦如此。

(一)问题的发现与解决离不开想象

哲学离不开问题,哲学史就是围绕问题展开的历史。文德尔班的名著《哲学史教程》直接以“特别是关于哲学问题和哲学概念的形成和发展”为副标题,^[8]由此足见问题对哲学的重要性。判断一个哲学家是否在做有价值的工作,是否具有原创性,很大程度上就是看他思考的问题是否重要以及解决问题的方案是否具有开创性。如果一个哲学家没有了问题,那么,这个哲学家的哲学生命也将结束。问题对哲学异常重要,而问题的发现与解决都离不开想象。

1. 发现问题离不开想象 要发现问题,就是在司空见惯之处见“不惯”,在习以为常之处见“不常”,在想当然之处见“不当然”。因此,必须突破当下、突破在场,“看”(洞见、透视)到隐藏在当下或在场者背后的内容,将“显现”与“隐蔽”沟通起来,而这正需要丰富而强大的想象力。以时间为例,传统的时间观认为,过去已经过去,未来尚未到来,如此,很容易造成“过去”“现在”与“未来”的割裂。不可否认,我们是活在“现在”的。但是,“现在”又与“过去”“未来”紧密联系:“现在”由“过去”而来,受“过去”影响,总是带有“过去”的印记,因此,要了解现在,我们需要了解过去(历史);此外,“过去”也受“现在”影响,“现在”某种程度上是“过去”选择的结果,并且“现在”的情况会影响对“过去”的理解,因此“现在”曾牵引了“过去”的走向;同理,“现在”影响“未来”,但“现在”又受“未来”牵引,对“未来”的筹划影响着人们“现在”的生活状况。正如海德格尔所说,“现在以某种方式源自将来。”^{[9]371}如此看来,“过去”“现在”与“未来”不是分离的,他们“各自都有超出自身而潜在地进入另一环节的特性”^{[1]43}。海德格尔之所以能提出“过去、现在与未来融为‘共时性’的整体的理论”^{[1]43},正是借助了想象的作用。既然“过去”“现在”与“未来”紧密联系,因此,要发现问题就不能将目光局限于“现在”,而要将“过去”“现在”与“未来”看作一个整体。也正是因为突破了现在的束缚,所以有历史学、历史哲学、未来学的提出,也才会有关于代际正义的讨论。空间意义上的在场者与不在场者的关系亦如此,《庄子·外物》载:

惠子谓庄子曰:“子言无用。”庄子曰:“知无用而始可与言用矣。夫地非不广且大也,人之所用容足耳。然则厕足而垫之致黄泉,人尚有用乎?”惠子曰:“无用。”庄子曰:“然则无用之为用也亦明矣。”^{[10]824}

庄子关于“有用”与“无用”的讨论基本适用于在场者与不在场者:在场者即“容足之处”,不在场者即支撑“容足之处”以外的“广且大”之“地”,没有不在场者的支撑,在场者根本无法“在场”。因此,要发现问题,就不能局限于在场者,而要将在场者和不在场者看作一个整体。正是因为突破了在场者的局限,人们才会意识到人类中心主义的局限,才会有“生命共同体”理念的提出。简言之,想象有助于突破在场者(包括空间的在场者与时间的在场者)的束缚,形成系统的眼光,是发现问题的最重要助力之一。

2. 解决问题离不开想象 解决问题的方案要依据问题而定。问题来自对在场者与不在场者、显现者与隐蔽者、过去与现在的“观察”,因此,要提出恰当的解决问题的方案,也不能仅仅局限于经验到的内容(包括直接经验到的与间接经验到的)与常见的解决问题的方法,而是要打破常规的束

缚。要打破常规,就必须借助想象。先看科学史上的哥白尼革命。哥白尼认为,“靠地心说解决行星问题希望渺茫”^{[11]176},为了解决地心说的困难,哥白尼提出了日心说。日心说不仅与作为权威的地心说不一致,而且与人们的常识不符。^{[12]132}权威与常识成了束缚人们思维的枷锁,而哥白尼将地球与太阳的地位颠倒,运用的正是想象中的“换位”。再看西方哲学史上的“哥白尼式革命”。康德云:“迄今为止,人们假定,我们的一切知识都必须遵照对象……。因此,人们可以尝试一下,如果我们假定对象必须遵照我们的认识……。这里的情况与哥白尼最初的思想是相同的。”^{[13]14}无论是常识还是康德以前的哲学,都将知识理解为认识符合对象,而康德则将其颠倒过来——不是认识符合对象而是对象符合人们的认识。康德亦是借助想象(“换位”)颠覆了常识与传统,也在一定程度上解决了科学知识的可靠性与普遍必然性问题。中国哲学史上亦发生过类似的事情,最典型的莫过于慧能对佛教的革命:慧能之前的佛教,本质上仍然是一个外在的宗教、崇拜的对象是佛,慧能的“直指人心,即心即佛说……导致了禅宗思想一系列重大的变更。从思维形式上说,他是以一个具体的现实的人心去代替一个抽象玄奥的、经过佛教学说百般打扮的‘如来藏自性清净心’。这一替换使得慧能实际上把一个外在的宗教,变成一个内在的宗教,把对佛的崇拜,变成对自心的崇拜,一句话,把释迦牟尼的佛教变成慧能的‘心的宗教’。”^{[14]232}慧能借助的仍然是想象中的换位。

(二)经典的诠释与创作离不开想象

1. 经典文献的诠释需要想象 (1)经典的载体是文字,而文字无法完全反映作者的意思。《周易·系辞上》云:“书不尽言,言不尽意。”^{[15]726}因此,要读到作者的言外之意,阅读者必须充分调动起自身的想象力。比如,孟子并未界定恶,但对善却有较为明确的判定:

可欲之谓善。^{[3]334}

对此命题进行等价变换得:“不善即不可欲”。加之“恶”乃“不善”之真子集,因此“恶即不可欲”。此为借助命题变换揭示其隐藏的意义,还属于较浅层次的想象。较深层次的则是需要借助想象将当时的具体语境还原出来。孔子曰:

礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?^{[16]185}

孤立地看,这句话要表达的无非就是“礼不是玉帛、钟鼓那么简单”,其意义究竟何在?这就需要结合春秋时期礼已经沦为僵死的“仪”的现实,再将其与“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何”^{[16]24}结合起来,才能理解孔子以仁释礼的价值所在,这也就是孟子所说的“知人论世”^{[3]252}。

(2)经典往往有多种解释的可能,揭示这些“可能性”离不开想象力。《论语·子罕》载:

子在川上曰:“逝者如斯夫!不舍昼夜。”^{[16]92}

《孟子·离娄下》^{[3]311-312}《荀子·宥坐》^{[17]1117}《春秋繁露·山川颂》^{[18]424-425}都对孔子观水进行了阐释,其共同点是借“水之德”喻“人之德”。毋庸置疑,借“水之德”喻“人之德”确有见地,但也存在明显的不足:在凸显道德的同时,也牺牲了更多的可能性。孔子是一位有着极强生命意识的伟大哲人,他的思想世界不可能只有道德,否则就真如黑格尔所说,孔子“只是一个实际的世间智者”“只有一些善良的、老练的、道德的教训”了。^{[19]119}让我们试着进行场景还原,去感受孔子当时的心境。面对奔流不息的河水,孔子可能在思考,宇宙如此浩渺,生命如此短促,究竟该如何安顿自己、安顿苍生?是放弃前此的追求以过逍遥的人生,还是继续坚持以将渺小的生命挺立起来?此时的孔子可能是思绪万千、涵盖乾坤;又可能是截断众流、放空自我;还可能是心随境转、随波逐流。而孔子的感叹,可以有深意,亦可无深意。但无论何种情况,总会引起读者的共鸣、引发无尽的遐想。简言

之,通过场景的还原,读者用自己的生命体验与孔子共情,可以感受到此感叹异常丰富的意蕴,而道德化的解释,只不过其中的一种情况罢了。这种情况在西方哲学界也十分普遍,比如对黑格尔可以解释出保守与革命两面,对柏拉图的解释更是复杂。之所以会不同,除了经典本身的复杂性之外,也与阅读者面对经典时兴奋点不同从而激起了不同的想象有关。此时的解读,已经类似于阅读者与经典之间的对话,最终“逼出”的既可能是经典的蕴含的意蕴,也可能是阅读者一直在探索的答案。

2. 经典文献的创作离不开想象 (1)哲学元典的产生离不开想象。所谓元典,即经典中具有本源性的著作,是经典中的经典,也最具想象力。中国哲学典籍中最具想象力的当属《庄子》。《庄子·寓言》云:“寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪。”^{[10]836}司马迁云:“庄子……其学无所不窥,然其要本归于老子之言。故其著书十余万言,大抵率寓言也。作渔父、盗跖、舛篋,以诋訛孔子之徒,以明老子之术。畏累虚、亢桑子之属,皆空语无事实。然善属书离辞,指事类情,用剽剥儒、墨,虽当世宿学不能自解免也。其言洸洋自恣以适己,故自王公大人不能器之。”^{[20]2143-2144}鲁迅先生亦说:“其文则汪洋辟阖,仪态万方,晚周诸子之作,莫能先也。”^{[21]375}考诸《庄子》文本,无论是内容、思想、文体、语言抑或论证的方式,《庄子》都是天才想象的结晶,无疑是中国哲学的元典之一。西方哲学中,柏拉图的著作无疑具有元典的地位,以至于怀特海有欧洲哲学传统不过“是对柏拉图学说的一系列注脚”论断^{[22]65}。近代以来,康德的三大批判、黑格尔的《精神现象学》、海德格尔的《存在与时间》也具有元典的地位。所有的哲学元典都是常读常新的:不仅可以从元典中读到新的内容,而且可以引起读者的共鸣、激活读者的想象。之所以如此,乃是因为元典融入了作者的心血和感悟,是将读者作为一个对话者,或者说是另一个时空的知音,这样的创作当然不能离开想象。

(2)注释元典的著作要成为经典亦离不开想象。注释者必须对元典做到“入乎其内”,能够对元典做到“同情之理解”,这当然离不开由此及彼的想象,否则其注释只能流于皮相,更无法成为经典。《周易》是中国哲学的元典,王弼的《周易注》则是通过注解元典而进入经典之列。两汉易学的主流乃象数易,加之《易》最初就是为了预测吉凶,因此,王弼注《易》要脱颖而出必须另辟蹊径:“是故触类可为其象,合义可为其证。义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?而或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变;变又不足,推致五行。一失其原,巧愈弥甚。纵复或值,而义无所取,盖存象而忘义之由也。忘象以求其义,义斯现矣。”^{[23]415}王弼扫象突破了权威与常识的束缚,显然借助了逆向的想象。杨树达的《论语疏证》亦通过注解元典而进入经典。此书“旨在疏通孔子学说,首取《论语》本书之文前后互证,次取群经诸子及四史为证,无证者则缺之。”^{[24]1}陈寅恪先生认为,杨树达治《论语》之法与宋儒治史的方法暗合,为治《论语》者从来之所未有,开辟了治经的新途径。^{[25]2}《论语疏证》不局限于文字训诂,亦不局限于儒家典籍,这些都需要借助想象将不同领域与方法联系起来。

(三)中国哲学的特质与想象尤为契合

哲学探索与哲学研究离不开想象,中国哲学尤其如此。理由如下:

1. 想象更契合中国哲学的表达方式 (1)中国哲学家的言论大多不连贯,思维跳跃性又极大,只有借助想象才能将其更好地“缀合”、贯通起来。正如徐复观所说:“中国的先哲们,则常把他们所体认到的,当作一种现成事实,用很简单的语句,说了出来……尤其是许多语句,是应机、随缘,说了出来;于是立体的完整生命体的内在关连,常被散在各处,以独立姿态出现的语句形式所遮掩。”^{[26]3}因此,需要把“散在的语句集合在一起,用比较、分析、‘追体验’的方法,以发现其内在关连,并顺此

内在关连加以构造。”^{[26]3}以孔子所说的“仁”为例。“仁”字在《论语》中共出现109次,除了《为政》《乡党》《先进》《季氏》4篇,其余16篇都有“仁”字出现。然而,对如此重要的概念,孔子并未下过一个确切的定义,因为,孔子关于“仁”的论述,多是根据具体的情形而随机点拨。所以,要全面、准确地把握孔子所说“仁”的含义,就必须将散见于《论语》各处乃至相关文献的言论“缀合”起来。与文献上的“缀合”相比,将哲人们跳跃的思维“缀合”、贯通起来,显然更为重要、也更为困难。文献上的“缀合”借助现代技术可以十分容易地实现,思维上的“缀合”则不仅需要考虑思想演进的过程,还要考虑各部分之间是否能做到逻辑的自洽,最终将其“贯通”起来。最棘手的工作则是,如何处理哲人们对同一问题看似矛盾的论述。比如,孔子既说“唯上知与下愚不移”^{[16]181},又提倡“有教无类”^{[16]170};荀子既说“性者,天之就也,不可学,不可事”^{[17]915},又提倡“化性起伪”^{[17]942}。要处理这些矛盾的言论与主张,必须结合其思想的整体,这正是将在场者与不在场者结合起来的方法。

(2)中国哲学多直接下结论而鲜少论证,即便论证,也很少采取西方思辨哲学那样的论证方式,阅读这样的文献必须借助想象。老子云:“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作凶。知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”^{[27]121}此论颇为独断,当然也渗透着言说者深刻的洞察与丰富的工夫体验。类似的还有:“知者乐水,仁者乐山。知者动,仁者静。知者乐,仁者寿。”^{[16]62}此乃孔子丰富的生命体验之结论。这些只有结论、看似独断的言论,很难用逻辑的方法进入,只能借助想象去理解其丰富的内涵。当然,中国哲学也有重视论证的著作,但不同于西方哲学的方式。《孟子·公孙丑上》载:

今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心——非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无惻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。^{[3]79-80}

孟子用“孺子将入于井”的思想实验证明“人皆有惻隐之心”,然后由“人皆有惻隐之心”推出人皆有“羞恶之心”“辞让之心”“是非之心”。这显然不同于逻辑的方法,而与想象更为契合。

(3)中国哲学有许多指点的语言,要理解其内涵必须借助想象。牟宗三先生指出:在科学语言与情感语言之外,还有一种“启发的语言,或者叫做指点的语言。”^{[28]74}比如,孔子在“宰予问三年之丧”章^{[16]188}对仁的指点。若仅从训诂的层面将“安”解释为“屋中有女”,此“安”所安顿的只是人的感性的、生物的生命,显然有悖于孔子更关注人的道德生命的精神。要对孔子所说“安”有真切的体会,不仅要借助想象还原当时的场景,而且要将心比心,做到与指点者心灵共鸣。反之,没有生命的跃动,麻木不仁地读此章,必然收获甚微。

(4)中国哲学常用寓言、故事等暗示作者的意思,因此,必须借助想象才能避免买椟还珠。《庄子·天地》载,子贡建议抱瓮出灌的丈人用槲灌溉,结果遭到拒绝:

吾闻之吾师,有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中,则纯白不备;纯白不备,则神生不定;神生不定者,道之所不载也。吾非不知,羞而不为也。^{[10]372}

有汉学家据此“解读”出庄子反对技术,显然未能接触本故事的核心:庄子对技术的态度实即对儒家的态度。《庄子·应帝王》所载的浑沌之死的故事,^{[10]265}要表达的仍然是反对儒家提倡的人为,因为人为就是对自然之性的戕害。这些,都离不开想象——将故事或寓言置于整个《庄子》乃至道家思想的大背景中进行考察。

(5)中国哲学隐秀结合的表达方式需要借助想象才能更好地理解。《文心雕龙·隐秀》云:“文之英蕤,有秀有隐。隐也者,文外之重旨者也;秀也者,篇中之独拔者也。隐以复意为工,秀以卓绝为巧,斯乃旧章之懿绩,才情之嘉会也。”^{[29]450}中国文学创作重视“隐”与“秀”的统一,又特别推崇含蓄内敛的表达方式,中国哲学典籍亦如此。此种表达方式颇似中国画的留白。《庄子·齐物论》载:

昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蓬蓬然周也。不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓物化。^{[10]109}

庄周梦蝶的故事极美、极“秀”,但此“秀”背后则是无尽的想象空间——“隐”。阅读这样的文本,必须借助想象:“无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气!听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”^{[10]139}至于儒家经典的解读,儒者们更强调要发圣人“微言”背后之“大义”。

2. 想象更契合中国哲学隐而不显的思想体系 中国哲学家大多不重视理论体系的建构,多“没有形式上的系统”,^{[30]403}因此要将其隐而不显的体系呈现出来,离不开想象。中国古代哲学经典主要有三种形式,具体地说:

(1)语录体,《论语》是其代表。孔子“祖述尧舜,宪章文武”,^{[31]37}从来没有想过要成为哲学家,以至于《论语》亦非出自孔子本人之手,而是由孔门弟子及再传弟子所编订,因此根本没有形式上的系统。孔子“述而不作”^{[16]66}或“以述为作”^{[32]43-44}的做法,与苏格拉底有类似之处,不过亦有差别,主要有三:一则,孔子从来不以成为哲学家为目标,而苏格拉底则一直致力于哲学的探究;二则,《论语》中记载的语录,多是学生问、老师回答,很少有师生之间的辩难;而苏格拉底与谈话对象之间的辩论随处可见,不仅遵循辩论的规则,而且苏格拉底也非永远正确;三则,《论语》的编订出自多人之手,且非一次形成,其思想体系几乎没有呈现出来,而苏格拉底的思想体系则通过柏拉图和色诺芬(特别是柏拉图)的出色表述,相当完备地呈现了出来。

(2)注疏体,通过注疏经典表达自己的思想。中国典籍中,通过注释经典表达思想的主要有两种。其一,哲学式的,以王弼的《老子注》、郭象的《庄子注》为典型代表。通过对经典的注释,注解者将自己的思想分散到经典的“间隙”之中,或者隐藏到经典的背后,如果不经一番仔细的辨别,甚至不能区分注释者与经典的观点。这种独特的表达自己观点的方式,决定了其思想体系在形式上很难严整,而多是分散的、潜在的。其二,经学式的。与哲学式注疏不同,经学注疏多遵循“注不驳经”“疏不破注”的原则,强调师法、家法,因此,注释者发挥的余地更少,其观点的表达更为隐晦、支离,遑论形式上的思想体系?

(3)文章,即以文章形式表达思想,典型的代表即《孟子》《荀子》中的相关篇章;此外,宋明时期不少哲学家的书信也属于这种形式。与前两种形式相比,文章可以更好地呈现作者的思想体系,尤其是《荀子》中《天论》《性恶》等类似论文的文章。但是,文章特别是论文并非古代中国哲学典籍的主流,此其一。其二,如同孔子一样,多数中国古代哲学家的兴趣不在理论体系的建构,因此,这些文章或论文即便有形式上的体系,但也多不够严整。

总之,中国哲学虽然有事实上的体系,但多隐而不显,而这种缺乏形式上系统的哲学显然与想象更为契合,只有借助想象,才能更好地进入这种体系,并将其呈现出来。

3. 想象更契合中国哲学非概念式的思维模式 中国哲学多采用非概念式的思维方式,王树人先生将其概括为“象思维”,认为:“象思维是人类最早产生的思维形式,也是最富于原创的思维形

式。这种思维形式的理论早熟形态,最典型地体现在中国传统文化之中。”^{[33]1}王先生对“象思维”的描述可概括为以下几点:1)“象思维”是中国传统思维的本质内涵与基本特征;2)“象思维”不同于概念思维或逻辑思维,是一种非概念思维;3)“象思维”不是反理性思维,它与概念思维或逻辑思维的关系不是相互排斥或水火不相容的关系;4)“象思维”在其一定层面上包括“形象思维”,但并不归结为“形象思维”;5)“象思维”与心理学中的表象及其抽象有关联,但“象思维”的“象”及其活动并非等同于心理学中的表象及其抽象。^{[33]17}王先生的论断确有见地。当然,在中国哲学典籍中,概念性思维也不少见,许苏民先生指出:“中西传统哲学都具有诗性,但主流却是理性主义。哲理与诗心相通,乃中西所同。以哲学家而兼诗人者,在中国和西方都可以举出一长串名字。以美文形式、诗性语言来表达哲理的作品,中西哲学史上都有很多。但其中多数人所表达的哲理却不是非理性或反理性的,作为人类生活 and 实践之终极合理性依据的哲学形上学上的理性,反倒因诗性的参与而更具魅力。”^{[34]118}两位先生的论述并不矛盾:一则,王先生是为了凸显象思维的重要性,而许先生则是反对将象思维拔得过高;二则,许先生所说的理性主义,更多指广义而非狭义,而象思维与广义的理性主义乃相容、相交而非排斥的关系。从根本上说,象思维与概念式思维是相得益彰、相辅相成的关系。

中国哲学经典中,有着大量的象思维,这显然与想象更为契合。比如,《老子》对婴儿或赤子的描述:“专气致柔,能如婴儿乎?”^{[27]93}“知其雄,守其雌,为天下谿。为天下谿,常德不离,复归于婴儿。”^{[27]173}“含德之厚,比于赤子。蜂虿虺蛇不螫,攫鸟猛兽不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而腴作,精之至也。终日号而不嘎,和之至也。”^{[27]269}这些论述显然不是在说婴儿或赤子,而是借助婴儿或赤子之象指称“事情本身”或“原初境域”。^{[33]2}《易经》的象思维更随处可见,《系辞下传》云:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”^{[15]735}此外,中国哲学典籍中大量超概念、超逻辑、超对待的思维,更需要借助想象才能把握。比如,《庄子·齐物论》中,生死、梦醒、荣辱、物我、万物等均超越了对待;又如禅宗中的公案、机锋,必须借助想象才能契合特定的语境。

4. 想象与中国哲学载体——汉字更为契合 中国哲学的主要载体是汉字,而汉字乃表意文字。汉字的造字法与用字法简称“六书”。《周礼·地官·保氏》载:“乃教之六艺:一曰五礼,二曰六乐,三曰五射,四曰五驭,五曰六书,六曰九数。”郑玄注:“六书,象形、会意、转注、处事、假借、谐声也。”^{[35]1010}许慎对“六书”作了解释:“一曰指事。指事者,视而可识,察而可见,上下是也。二曰象形。象形者,画成其物,随体诂诂,日月是也。三曰形声。形声者,以事为名,取譬相成,江河是也。四曰会意。会意者,比类合谊,以见指撝,武信是也。五曰转注。转注者,建类一首,同意相受,考老是也。六曰假借。假借者,本无其字,依声托事,令长是也。”^{[36]753}显而易见,“六书”与想象关系相当密切。

(1)从构字法看,指事、象形、形声、会意,都通过字形揭示其含义。如“思”字,《说文》云:“思,容也。从心,囟声。凡思之属皆从思。”^{[36]618}许慎显然是将其作为形声字。加之,孟子有“心之官则思”^{[3]270}的论断,因此人们很容易认为中国古人并不知道大脑是思维的器官。许慎的解释有误,因为“思”并不是一个单纯的形声字。“思”的篆书上部是“囟”而非“田”,“囟”即人的大脑,因此,“思”应该是会意兼形声字,简言之,思考乃大脑与心共同作用的结果。如此看来,古人已知思考离不开大脑。据此,我们就可以知道,以孟子为代表的儒家所谓的“心”并非通常意义上的心脏,而是一个包括思考、情感、意志、血气等在内的一个系统,这个系统也许还包括积淀在人们意识中的文化。

(2)从用字法看,转注、假借更需要运用想象才能更好地理解其意义。依戴震^{[37]74}、段玉裁^{[38]1309上栏},转注即互训,因此,要更好地理解互训的两个字,必须将两者联系起来。若依江慎修^{[37]74}、朱骏声^{[39]4下栏},转注为引申,仍然离不开想象。假借亦如此,要理解假借字,必须结合本字。比如“性”字,《说文》云:“人之阳气性善者也。从心,生声。”^{[36]519}此亦将其解释为形声字,且与孟子即心言性^{[40]13}的思路一致。然而,此解释并未揭示性之特征。这就需要结合“性”之本字“生”来理解。《说文》云:“生,进也。象艸木生出土上。”^{[36]297}如此,可以从“生”得出“性”有“与生俱来的的属性”与“性为生命之成长”等含义。关于汉字的这种特点,钱穆先生洞若观火:中国文字最初“是一种‘象形’的,……而很快便走上‘象意’与‘象事’的范围里去。中国文字并不喜具体描绘一个物象,而常抽象地描绘一个意象或事象。”^{[41]87}面对这样的文字,必须运用想象才能理解文字的丰富意蕴。

(3)汉字的多义性与模糊性,亦需要借助想象加以理解。《易纬乾凿度》云:“‘易’一名而含三义,所谓易也,变易也,不易也。”^{[42]8}又“反”有两义:“一者、正反之反,违反也;二者、往反(返)之反,回反(返)也。”^{[43]690}多义性带来了表达的模糊性与理解上的困难。除了作者为了达到“诙谐”而故意的“语出双关,文蕴两义”^{[44]7}外,在特定语境下的字词的含义多是确定的。这就需要读者运用想象,还原当时的语境,尽可能地触摸作者的心灵。

三、想象在中国哲学研究中的边界与尺度

在哲学研究的过程中运用想象要有其边界与尺度,应正确处理好诸种关系。

1. 想象与哲学文本的关系 想象是理解与挣脱文本的重要助力:要真正地理解哲学文本,必须与文本的创作者进行精神上的交流,这就需要借助想象,与作者发生跨越时空的共鸣,也就是所谓的“入乎其内”;但“入乎其内”尚处于哲学研究的初步,要更进一步,则更需要借助想象挣脱文本的束缚,做到“出乎其外”。但是,借助想象阅读文本需要把握好度,否则极有可能流于穿凿傅会,恰如陈寅恪所云:

所谓真了解者,必神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情,始能批评其学说之是非得失,而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说,与今日之情势迥殊,何一不可以可笑可怪目之乎?但此种同情之态度,最易流于穿凿傅会之恶习;因今日所得见之古代材料,或散佚而仅存,或晦涩而难解,非经过解释及排比之程序,绝无哲学史之可言。^{[45]331}

陈氏所论提醒我们,想象必须以文本为依据与中心。简言之,想象是发散,是探索更多的可能性,而文本则是将发散收敛到一起的依据,离开了文本的想象就成了胡思乱想。

2. 想象与史学研究方法的关系 中国哲学研究与史学方法有着天然的联系:一者,中国传统学术文史哲一体,“哲理、史慧与诗心”相通;^{[46]149}二者,哲学与哲学史关系密切,黑格尔断言:“哲学史本身就应当是哲学的。”^{[19]13}有人据此得出“哲学就是哲学史”的结论。此结论正确与否姑且不论,但也确实揭示了哲学与哲学史的密切关系,而哲学史仍然是一种“史”。史学研究方法众多,但论从史出,有多少材料说多少话是最基本的原则。既然史学研究方法是中国哲学研究中最重要方法之一,因此哲学研究也要遵循“论从史出”的原则,而不可观念先行。与“论从史出”不同,“想象”更强调突破常规、不局限于看到的文献。两者看似矛盾,实则相通:其一,“想象”有助于新观点、新方法的创立,可以让研究更为灵动、更有创造性,而“论从史出”则可以让立论更坚实、更厚重;其二,史

学研究并不排斥想象,无论是历史文献的缀合,还是通过文献提炼观点乃至概括规律,都需要借助想象的力量。在哲学研究实践中,想象往往在发现问题、寻找解决途径和解决方案的过程中起到更大的作用,而“论从史出”则更多在提炼观点、论证观点的过程中发挥作用。

3. 想象与哲学表达方式的关系 现代哲学文献的表达多是连续的、明晰的,论证应该是透彻的,运用的多是概念性语言。而想象通常是跳跃的、模糊的,想象的作品往往会留白,又多运用形象的语言。因此,在哲学研究中运用想象,还会遇到表达方式是否兼容的问题。答案是肯定的。哲学写作要论证,要追求论证的连续、严密、明晰、透彻,强调逻辑的力量,所运用的也多是概念性语言,这是哲学写作的基本要求。但是,哲学写作不能止步于此——还要有更高的追求,要让自己的作品更具启发性、可读性。因此,在写作的过程中,作者要充分调动自己的想象力,做到诗、史与思的统一,在文章风格上要洗去匠气追求灵气,在文章格调上要戒除媚气坚持风骨,在表达方式上要防止过满擅于留白。哲学上的留白,既可能是因为要表达的意思过于复杂,根本无法讲清楚,又可能是为读者留下更多的想象空间,——包括发现途径、思考方法、解决方案、乃至遗留的问题等等。

总之,在哲学研究中运用想象要有其边界,处理好想象与其他研究方法的关系,充分发挥不同研究方法的优点、规避其不足之处。

[参 考 文 献]

- [1] 张世英. 哲学导论(修订版)[M]. 北京:北京大学出版社,2008.
- [2] 中国社会科学院语言研究所词典编辑室. 现代汉语词典[M]. 北京:商务印书馆,2005.
- [3] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,1960.
- [4] 侯世达,桑德尔. 表象与本质——类比,思考之源和思维之火[M]. 刘健,胡海,陈祺译. 杭州:浙江人民出版社,2018.
- [5] 王国维. 人间词话[M]//王国维文学论著三种. 北京:商务印书馆,2001.
- [6] 周勋初,等. 韩非子校注[M]. 南京:凤凰出版社,2009.
- [7] 刘笑敢. 诠释与定向——中国哲学研究方法之探究[M]. 北京:商务印书馆,2009.
- [8] 文德尔班. 哲学史教程[M]. 罗达仁译. 北京:商务印书馆,1987、1997.
- [9] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映,王庆节译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2008.
- [10] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京:商务印书馆,2007.
- [11] 托马斯·库恩. 哥白尼革命:西方思想发展中的行星天文学[M]. 吴国盛,张东林,李立译. 北京:北京大学出版社,2020.
- [12] 陈嘉映. 哲学·科学·常识[M]. 北京:中信出版集团股份有限公司,2018.
- [13] 康德. 纯粹理性批判[M]. 李秋零译注. 北京:中国人民大学出版社,2011.
- [14] 赖永海. 中国佛性论[M]. 北京:中国青年出版社,1999.
- [15] 黄寿祺,张善文. 周易译注[M]. 上海:上海古籍出版社,2018.
- [16] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980.
- [17] 王天海. 荀子校释[M]. 上海:上海古籍出版社,2005.
- [18] 苏舆撰. 春秋繁露义证[M]. 钟哲点校. 北京:中华书局,1992.
- [19] 黑格尔. 哲学史讲演录:第一册[M]. 贺麟,等译. 北京:商务印书馆,1983.
- [20] 司马迁. 史记(七)[M]. 北京:中华书局,1959.
- [21] 鲁迅. 鲁迅全集:第9卷[M]. 北京:人民文学出版社,2005.
- [22] 怀特海. 过程与实在——宇宙论研究[M]. 李步楼译. 北京:商务印书馆,2011.
- [23] 王弼,韩康伯注. 周易注[M]. 楼宇烈,点校. 北京:中华书局,2011.

- [24] 杨树达. 论语疏证·凡例[M]//论语疏证. 上海:上海古籍出版社,2006.
- [25] 陈寅恪.《论语疏证》序[M]//论语疏证. 上海:上海古籍出版社,2006.
- [26] 徐复观.《中国人性论史·先秦篇》“再版序”[M]. 上海:上海三联书店,2001.
- [27] 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京:中华书局,2009.
- [28] 牟宗三. 牟宗三先生讲演录(一)[M]. 卢雪昆 整理,杨祖汉 校订. 新北:鹅湖月刊社,2019.
- [29] 戚良德. 文心雕龙校注通释[M]. 上海:上海古籍出版社,2008.
- [30] 冯友兰. 怎样研究中国哲学[M]//三松堂全集(第11卷). 郑州:河南人民出版社,2001.
- [31] 朱熹. 中庸章句集注[M]//四书章句集注. 北京:中华书局,1983.
- [32] 冯友兰. 中国哲学史(上)[M]. 上海:华东师范大学出版社,2011.
- [33] 王树人. 回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧[M]. 南京:江苏人民出版社,2012.
- [34] 许苏民. 澄清中西哲学比较中的几点误解[M]. 中国社会科学评价,2018(01).
- [35] 孙诒让 撰. 周礼正义(四)[M]. 王文锦,陈玉霞 点校. 北京:中华书局,1987.
- [36] 许慎. 说文解字[M]. 上海:上海古籍出版社,2007.
- [37] 戴震. 答江慎修先生论小学书[M]//戴震集. 上海:上海古籍出版社,2009.
- [38] 段玉裁. 说文解字注(下)[M]. 南京:凤凰出版社,2015.
- [39] 朱骏声. 说文通训定声·自序·转注[M]. 武汉:武汉市古籍书店,1983.
- [40] 唐君毅. 中国哲学原论·原性篇[M]. 北京:中国社会科学出版社,2005.
- [41] 钱穆. 中国文化史导论[M]. 北京:商务印书馆,1994.
- [42] 王弼,韩康伯 注,孔颖达疏. 宋本周易注疏[M]. 于天宝,点校. 北京:中华书局,2018.
- [43] 钱钟书. 管锥编(二)[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2019.
- [44] 钱钟书. 管锥编(一)[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2019.
- [45] 陈寅恪.《中国哲学史》审查报告一[M]//冯友兰. 中国哲学史(下). 上海:华东师范大学出版社,2011.
- [46] 许苏民,戴林云. 建立中国自己的近代史话语体系[J]. 学术月刊,2006(08).

(责任编辑:谢光前)

Imagination in the Study of Chinese Philosophy

WANG Jun

(School of Marxism of Nan Jing Xiao Zhuang University, Nan Jing, 211171)

Abstract: As a physiological phenomenon, imagination includes not only the imitation of external objects by consciousness, but also the ability to integrate the present and the absent, the visible and the hidden, the past, the present and the future into a whole in consciousness. Imagination is not a specific research method, but it plays a very important role in the discovery and solution to philosophical problems, the interpretation and creation of philosophical classics. Besides, the unique way of expression, the hidden and non-obvious ideological system, the non conceptual way of thinking of Chinese philosophy and its carrier——Chinese characters, are more in line with imagination. In the process of philosophical research and creation, we should pay attention to the boundary and scale, and deal with the relationship between imagination and text, imagination and historical methods, imagination and philosophical expression, so as to let various research methods complement each other.

Key words: philosophy research; Imagination; Problems; classic; Chinese philosophy; Boundary and scale