

“道”是无情却有情 ——人文学与神性情感

龚 刚

当知识的传递越来越技术化之时，当“后现代状况”中以力量、效率、性能取代真理、正义、美感等标准的知识生产与应用模式¹日益蔓延之际，知识世界与人类情感世界的距离似乎越来越遥远了。那么，从知识学的角度来看，知识与情感是否可以判然二分？知识的获取是否应当排斥情感的介入？知识的传递是否可以无视情感的教育？让我们以庄子的“无情”说为起点，开始这次思想寻踪之旅。

一、“永结无情游”

“回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴”，苏东坡《定风波》词中的这一名句，洒落旷达，历来深得文士之心。“无晴”也就是“无情”，但不是“多情总被无情恼”²的“无情”，而是“相期藐云汉，永结无情游”³的“无情”。李太白的“无情游”和苏东坡的看“晴（情）”为“无”，都是道家的境界，是写意，而非写实。

“藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”⁴庄子所虚构的这个情境，正是李太白“无情游”的着落点，所以说，“无情游”也就是“逍遥游”，超然物外，无待而游，远离人间世的阴谋诡诈、纷争纠结，也远离人间世的恩怨情仇、是非妄念。和作寒作热的人生况味相较，“无情游”是一种很清凉、很高远的境界。

庄子说，“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生。”⁵这就是说，庄子所谓“无情”，不是指冷漠无情，而是指顺其自然，没有主观好恶，不以人为的做作损害天性。据此而言，“相期藐云汉”式的“无情游”也并非绝弃了人的情感，只不过是超越了小我之情，上升到了对天地自然的大爱。宋蒋捷《虞美人·听雨》词曰：“少年听雨歌楼上，红烛昏罗帐。壮年听雨客舟中，江阔云低，断雁叫西风。而今听雨僧庐下，鬓已星星也。悲欢离合总无情，一任阶前，点滴到天明。”这里的“无情”，正是参透悲欢离合后的“无情”，而在道家眼中，悲欢离合不过是世俗之情、小我之情。庄子在妻子死后鼓盆而歌，他的解释是：“气变而有形，形变而有生。今又变而之死。是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”⁶由此可见，庄子并非稟性凉薄，而是能将世俗世界之生离死别与春秋冬夏之四时变化融为一体，因此才能面对死亡而歌。蒋捷虽然参透了悲欢离合，却没有从小我之情上达到大我之情（天地之爱），所以仍然陷溺于俗世悲情

¹ 参阅利奥塔《后现代状态：关于知识的报告》（车槿山译，北京三联书店，1997年）“研究与通过性能达到的合法化”（第十一章）、“教学与通过性能达到合法化”（第十二章）等章节。

² 见苏东坡《蝶恋花·花褪残红青杏小》。

³ 见李白《月下独酌》。

⁴ 见《庄子·逍遥游》。

⁵ 见《庄子·德充符》。

⁶ 见《庄子·至乐》。

之中，所谓“一任阶前，点滴到天明”，虽似超脱，却仍有一丝直透心肺的哀婉与幽冷。

《庄子〈齐物论〉》开篇曰：

“南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：‘何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。’子綦曰：‘偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁；汝闻地籁而未闻天籁夫！’”

关于子綦提出的“吾丧我”这个命题，前人有多种解说。如果从小我之情与大我之情的对立来看，所谓吾丧我，也就是丧失了小我，丧小我者，可闻天籁、地籁，未能超脱小我情怀者，则只能听到人籁，困于人事。白居易《琵琶行》曰“春江花朝秋月夜，往往取酒还独倾。岂无山歌与村笛，呕哑嘲哳难为听。今夜闻君琵琶语，如听仙乐耳暂明。”诗中的“仙乐”、“山歌”，正可以看成是“天籁”与“人籁”的写照，人籁不免嘲哳，而天籁有如仙乐，纯净空明。

约言之，庄子所谓“无情”，既是一种修身养性的方法，也是一种超然丧我的境界，同时也具有相当突出的认识论意义。庄子在解析儒墨之是非时说，

“夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鬻音，亦有辨乎，其无辨乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”⁷

面对礼崩乐坏的野蛮世界，面对“管晏之功”和“齐桓、晋文之事”为世人所津津乐道的时代，孔子和仲尼之徒们希望建构起一个超越于权术和霸术的人文秩序，所以他们提倡礼乐教化，提倡仁心王道，提倡君子人格，提倡圣人境界。但在庄子看来，那都是骗人的玩意，尘世中的经营，都脱不了功、名、利、禄、权、势、尊、位的追逐，尘世中的种种思想流派，都不过是各师“成心”的狭隘之见、是非之论，不能揭示普遍的真理。（后现代主义的最深刻处，也不过如此。）所以他说，“彼亦一是非，此亦一是非。”⁸所以他说，“圣人不死，大盗不止。”⁹所以他说，“丘与汝，皆梦也”。¹⁰也就是说，圣明如孔子，也不过是一梦中人，而其崇仁尚礼之圣教，也不过是和墨家唱反调而已：“故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。”

那么，又该如何破解各师“成心”的狭隘之见、是非之论？庄子的回答是，“欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”其所谓“明”，也就是以空明若镜的心境观照万物，这与海德格尔（Martin Heidegger）所谓“澄明”（Lichtung），本义为林中伐木后的敞空处，其中文译名得到海氏本人的首肯）颇有相通之处。海氏曰：

“色彩闪烁发光而且惟求闪烁。要是我们自作聪明地加以测定，把色彩分解为波长数据，那色彩早就杳无踪迹了。只有当它尚未被揭示、未被解释之际，它

⁷见《庄子〈齐物论〉》。

⁸见《庄子〈齐物论〉》。

⁹见《庄子〈胠篋篇〉》。

¹⁰见《庄子〈齐物论〉》。

才显示自身”，“只有当大地作为本质上不可展开的东西被保持和保护之际，……大地才敞开地澄亮了，才作为大地本身而显现出来。”¹¹

“唯这种澄明才允诺、并且保证我们人通达非人的存在者，走向我们本身所是的存在者。由于这种澄明，存在才在确定的和不确定的程度上是无蔽的。”¹²

海德格尔的意思是说，人类不应凭恃自以为无往不利的科学理性去分析、分解对象，因为其结果恰恰是遮蔽了对象本身，好比“把色彩分解为波长数据，那色彩早就杳无踪迹了”；而试图去“解释”对象却反而远离了对象本身，这就叫“自作聪明”。老庄主张“去智”，也正是有见于人类“自作聪明”所表现出的种种蠢相。再从人的自我认知与生存取向来看，“澄明”意味着心性的“自己如也”的敞开和澄亮，并由此从非人的存在者，走向我们本身所是的存在。老庄主张“绝圣”，也正是着眼于去除人为的约束和干扰，而令烂漫的心性直达“天机”。“绝圣去智”就是去蔽，藉以达到空明若镜的心境，然后“大地才敞开地澄亮了，才作为大地本身而显现出来”。由此可见，老庄的“绝圣去智”之说与海德格尔对科学理性的反思，均不是反智主义的理念，他们所崇尚的是一种满怀天地自然之爱而悠然静观、感悟本真的诗性智慧。

那么，如何才能获得这种诗性智慧呢？庄子已经给出了答案，那就是“无情”、“丧我”：也就是超越小我之情，从而达到超然物外、与天地精神相往来之境。一旦达到这样的境界，就不仅仅是“如听仙乐耳暂明”了，而是“时闻仙乐耳常明”。耳之常明，正因心已空明。

二、神性、天命与无情之情

心之空明，既是智性的境界，也是诗意的境界。这里的“诗意”不是伤春悲秋的浪漫情怀，而是超功利、超世俗的大我情怀。庄子所倡导的“与天地精神相往来”，海德格尔所倡导的“诗意地栖居”（*dichterisch wohnet*），皆是大我情怀的体现。区别在于，海德格尔以神性为以依托，庄子则以天命为依托。从海德格尔本人的言说来看，他所谓“诗意地栖居”，其实就是神性地栖居。

关于诗与海德格尔哲学思考的关联性，国内有学者有众多论述。叶秀山认为，诗处于海德格尔思想的核心地位，海德格尔是从诗的思考走向思想本身。孙周兴认为，海德格尔关于诗的思想，绝不同于一般意义上的“诗化哲学”或“浪漫美学”。彭富春认为，诗意的语言是纯粹的语言，针对海德格尔关于语言的思想，他指出，海德格尔早期将语言置于此在的理解和解释，中期认为语言是存在的家园，晚期甚至强调，语言是存在和思想的根据。从彭的观点中可以看出，诗在海德格尔思想中的极端重要性，因为语言的本质是诗。周宪认为，海德格尔极力强调“诗意栖居”的本体论涵义，主张以此来对抗常人流俗闲谈式的平庸生活，表明审美现代性对日常经验的否定的积极意义。吴予敏认为，海德格尔希望哲学和诗能够帮助人的灵魂，突破物质和体制设置的屏蔽，重返于自在自由的本质。¹³

¹¹海德格尔《[艺术作品的本源](#)》，见海德格尔《林中路》之孙周兴修订译本，上海译文出版社，2004年，第33页。

¹²海德格尔《[艺术作品的本源](#)》，见《林中路》之孙周兴修订译本第41页。

¹³ 详见[张贤根](#)《海德格尔美学思想研究述评》，《[哲学动态](#)》，2002年第2期。

叶秀山还对“诗意地栖居”这一命题的内涵作了如下概括：“‘人诗意地居住在大地上’也就是‘人劳作地居住在大地上’，即‘人技术（巧）地居住在大地上’，亦即‘人自由地居住在大地上’”。¹⁴

从海德格尔《荷尔德林与诗的本质》、《诗人何为？》、《……人诗意地栖居……》等一系列诗学代表作可见，叶秀山、孙周兴、彭富春等学者对海德格尔诗论的认识论与本体论意义的揭示，合乎海德格尔以诗求真的运思逻辑与思辨精神。所谓以诗求真，也就是把诗歌看成真理言说自身的方式，而不是单纯的审美对象，更不是“摇荡性情”、“感荡心灵”的触媒。不少学者在文论研究范围内从浪漫与诗化之维度去泛化和发挥海德格尔的诗学，不能回到思想自身，实难真正切入海德格尔诗学。¹⁵

不过，叶秀山对“诗意地栖居”这一命题的诠释，似乎淡化了荷尔德林（Friedrich Hölderlin）与海德格尔诗性思考中的神秘色彩。

首先来看荷尔德林诗作《在明媚的天色下》（In lieblicher Bläue）中的核心段落：

Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch
aufschauen und sagen: so will ich auch seyn?
Ja. So lange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine,
dauert, misset nicht unglücklich der Mensch sich
der Gottheit.
Ist unbekannt Gott? Ist er offenbar wie die Himmel?
dieses glaub' ich eher. Des Menschen Maaß ist's.
Voll Verdienst, doch dichterisch,
wohnet der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner
ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen,
wenn ich so sagen könnte,
als der Mensch, der heißet ein Bild der Gottheit.
Giebt auf Erden ein Maaß?
Es giebt keines. Nemlich
es hemmen der Donnergang nie die Welten des Schöpfers.
Auch eine Blume ist schön, weil sie blühet unter der Sonne.

“如果生活纯属劳累，
人还能举目仰望说：
我也甘于存在吗？是的！
只要善良，这种纯真，尚与人心同在，
人就不无欣喜
以神性来度量自身。
神莫测而不可知吗？
神如苍天昭然显明吗？
我宁愿信奉后者。
神本是人的尺度。
充满劳绩，但人诗意地，
栖居在这片大地上。我要说

¹⁴ 叶秀山《何谓‘人诗意的栖居在大地上’》，《读书》，1995年10月。

¹⁵ 见张贤根《海德格尔美学思想研究述评》。

星光璀璨的夜之阴影
也难与人的纯洁相匹敌。
人是神性的形象。
大地上有没有尺度？
绝对没有。（同样
大地也无法阻挡造物主的万钧雷霆。
花朵之所以美丽，是因为它在阳光下绽放。）¹⁶

再看海德格尔的解说：

“从这些诗句中，我们仅作几点思考，而且，我们的惟一目的是要更清晰地倾听荷尔德林在把人之栖居称为‘诗意地’栖居时所表达出来的意思。

唯在一味劳累的区域内，人才力求‘劳绩’。人在那里为自己争取到丰富的‘劳绩’。但同时，人也得以在此区域内，从此区域而来，通过此区域，去仰望天空。这种仰望向上直抵天空，而根基还留在大地上。这种仰望贯通天空与大地之间。这一‘之间’（das Zwischen）被分配给人，构成人的栖居之所。我们现在把这种被分配的、也即被端呈的贯通——天空与大地的‘之间’由此贯通而敞开——称为维度（die Dimension）。

人之为人，总是已经以某种天空之物来度量自身。就连魔鬼也来自天空。所以，接着的诗行（第28-29行）说：‘人……以神性来度量自身’。神性乃是人借以度量他在大地之上、天空之下的栖居的‘尺度’。惟当人以此方式测度他的栖居，他才能够按其本质而存在（sein）。人之栖居基于对天空与大地所共属的那个维度的仰望着的测度。

人就他所归属的那个维度来测度他的本质。这种测度把栖居带入其轮廓中。对维度的测度是人的栖居赖以持续的保证要素。测度是栖居之诗意因素。”¹⁷

很显然，在海德格尔看来，“诗意地栖居”是作为必死者的人以神性为尺度测度自身的存在方式，这是一种以大地为生存根基，同时又通过仰望天空而贯通大地与天空从而体认并实现其本质的存在方式，用荷尔德林的原话来说就是，

“神本是人的尺度。
充满劳绩，但人诗意地，
栖居在这片大地上。”

接下来的问题是，荷尔德林为什么会将以神性为尺度的栖居视为“诗意”的栖居？

这就要从“诗意”的一般解释入手。所谓诗意的世界，应当是一个超功利、超世俗的审美世界，对于现实世界而言，它是一个超越性的世界。如果只是匍伏在大地上，而不去仰望天空，不去寻求某种超越，同时以某种超越性尺度的度量自身、提升自身，那么，人们将永远沉溺在现实主义和实用主义的生存状态中，难以自拔。荷尔德林说，大地上绝没有尺度，“花朵之所以美丽，是因为它在阳光下绽放”，而阳光来自天空，同样，超越性的尺度来自仰望，来自天空，所以

¹⁶ 括号内的段落为笔者所译，其他部分为孙周兴所译。

¹⁷ 海德格尔《……人诗意地栖居……》，见孙周兴选编《海德格尔选集》，上海三联书店，1996年，第470-471页。

海德格尔说，“荷尔德林在人之本质的测度借以实现的‘采取尺度’中看到了‘诗意’的本质。”¹⁸

从西方哲学史的角度着眼，海德格尔所谓“诗意地栖居”其实可以说是以康德（Immanuel Kant）的“星空”照亮了詹姆士（William James）的“原野”。康德关于星空的名言已久为世人传诵：“只有两样东西经深思而益增钦敬，一个是头上的星空，另一个是内心的道德法则。”（Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.）¹⁹对于实用主义哲学创始人詹姆士来说，不是人们的信仰指导人们的行动，而是行动的准则成为人们的信仰，这些信仰必须由行动的实际效果来检验。他还从心理学角度论证说，人只信仰他愿意相信的事情，人愿意相信的事情是什么呢？那就是以往成功的历史经验和希望今后成功的心理，两者组成了行动意志，这个意志不断给哲学灌注生命力，所以他主张，哲学思考必须和“人性的原野”联系起来²⁰。康德希望人们通过仰望“星空”而获得超越性的眼光，并以一种大地上没有的尺度，度量及引领自身，但詹姆士却从人性的实然出发，将人们的眼光拉回到了大地上的生存，并以行动的实际效果与成功的历史经验作为度量并引领自身的尺度，这是一种现实的尺度、功利的尺度，恰好与海德格尔所谓超功利、超世俗的神性尺度相对立。海德格尔不否认人栖居在大地上这一现实，就象花朵植根于大地，但他同时强调，栖居在大地上的人类应当以来自天空的尺度度量自身，惟有如此，人类才能够“按其本质而存在”，也才能拥有“诗意”，正如花朵因为阳光的照耀而美丽。

前文提到，庄子为其在妻子死后鼓盆而歌的行径辩护说：“人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”这里所谓“命”，即是“天命”；他在为其“无情”说辩护时主张“常因自然”，其实就是强调顺乎“天命”。“天命”并不神秘，其实就是有无生灭、四时交替的自然演化过程。庄子以为，如果能将世俗世界之生离死别与天地自然之四时变化视为一体，那就能超越人间世的悲欢离合，而上达“闲对庭前花开花落”的逍遥之境，从这个意义上来说，庄子的“天命”也是一种度量并引领人类的超越性尺度，其功能类似于海德格尔的神性尺度。对于“天命”的领悟，庄子说，“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。”²¹这就是说，人们应当通过“观于天地”，而去感悟自然世界的“大美”与人类生存所依托的“明法”、“成理”，这与海德格尔主张通过“贯通天空与大地之间”的“仰望”而获得“神性的尺度”与“诗意的栖居”，可谓灵犀相通。

由于海德格尔的以神性为依托的“诗意栖居”与庄子的以天命为依托的“逍遥游”均具有诗化想象的审美意涵（海德格尔以荷尔德林的诗作为阐发依据并直接采用了“诗意”这个概念，庄子所塑造的“吸风饮露”的“神人”无疑是一个诗化的形象，其“原天地之美而达万物之理”之说，与海德格尔从诗的思考走向思想本身的思维进路，可以说是一脉相通），但又不同于一般所谓浪漫情怀，因

¹⁸ 海德格尔《……人诗意地栖居……》，见《海德格尔选集》第472页。

¹⁹ 这句格言出自《实践理性批判》（Kritik der praktischen Vernunft），后来成了康德的墓碑铭文，由于译文五花八门，笔者尝试作了重译。

²⁰ 威廉·詹姆士《多元的宇宙》（吴棠译，北京商务印书馆，1999年）第一讲。

²¹ 《庄子·知北游》。

此，有必要对神性或天命引导下的美感体验及与之息息相关的情感体验的实质加以进一步探讨。

前文提及，海德格尔与庄子思维体系中的“诗意”不是伤春悲秋的浪漫情怀，而是超功利、超世俗的大我情怀，所谓大我情怀，也就是天地自然之爱；对沉浸于“人间世”与“技术文明的黑夜”中的存在者来说，由世俗情怀通向天地自然之爱的途径则是“无情”与“丧我”，惟有“无情”与“丧我”，才能超越小我之情，上达大我情怀，也才能“去蔽”、“去智”，并拥有“万物静观皆自得”的诗性智慧。由于大我之情源自“无情”，因此，大我之情就是超越俗世浪漫情怀的无情之情。

那么，无情之情究竟是一种什么样的情感意向呢？

且看刘小枫的一段论述：

“黄叶自枝头纷落，心情好时是金秋喜色，心情不妙时是秋景清凄。寒霜结于路边的草尖，心情好时是冰清玉洁，心情不妙时是严冬无情。痛苦和死亡是人们所不愿见到或遇到的，然而，若没有体味这种深切的痛苦，又怎能明白平安喜乐的涵意？若不能对死亡有所有所感悟，又如何珍惜活着的每一天？生命的历程，尤其到了晚年，或能像苏东坡所说的那样：‘无事以当贵，早寝以当富，安步以当车，晚食以当肉。’乐观开朗，就可以快乐到白头，夕阳无限好，何惜近黄昏？莫道桑榆晚，红霞尚满天。”²²

见黄叶纷落、草尖结霜而有或悲或喜的审美与情感体验，这不过是尚未脱离主观“好恶”者的小我情怀，看似浪漫，实未超脱，如用情过深，终不免“内伤其身”，只有在参透生死及人间悲欢之后，才能达到“乐观开朗，快乐到白头”的境界。不过，因乐观旷达而生的快乐固然是无情之情的表现形式之一，但并非唯一的表现形式。

在海德格尔所赖以阐发其诗意栖居理念的荷尔德林的《在明媚的天色下》一诗中，出现过两种神性的情感，一是“欣喜”，一是“愤怒”：

“……只要善良，这种纯真，尚与人心同在，
人就不无欣喜
以神性来度量自身……”²³

“什么是神？不知道，
但他的丰富特性
就是他的天空的面貌。
因为闪电是神的愤怒。”²⁴

拥有神性情感的人，可以欣喜，也可以愤怒，但这种喜怒并非因个人好恶而发，而是出于对天地自然的大爱及对于在“大地上”或“人间世”生存者的悲悯与关怀。从这个意义上来说，无情之情实为神性的情感。

三、神性情感与人文知识

²² 刘小枫《诗化哲学——德国浪漫美学传统》，山东文艺出版社，1986年。

²³ 海德格尔《……人诗意地栖居……》，见《海德格尔选集》第469、479页。

²⁴ 海德格尔《……人诗意地栖居……》，见《海德格尔选集》第475页。

近代以来，许多人认为自己只要把握了科学理性，就能战胜一切，君临一切，达到自由幸福之境地。但时至今日，人们发现，主体性的恶性膨胀，不仅带来了“二战”的劫难、核毁灭的阴影、生态环境的恶化，科学理性也远未能充分认识世界，更不能透彻地认识人本身，特别是人的价值论问题。这就意味着，人类不应当自居万物的主宰，在海德格尔所谓天地神人的四方域中，人应当老老实实地做人。²⁵

那么，造成主体性恶性膨胀的祸根在何处呢？海德格尔认为，是支配人的思想和行为的传统哲学，特别是近代形而上学哲学，而不是科学本身。科学只是人类手中的一种工具，只是讲究抽象概念和严格范畴的逻辑思维方式的形而上学的结果。因此，他要改造这种传统哲学，因为这种哲学的根本错误在于“遗忘了人自身的存在”，误把“存在者当成了存在”。²⁶

这并不是说海氏反对现代科学的发展，而是认为科学只关心事实、数据、操作和应用，遗忘了崇高的哲学思考与伦理目标，无益于对人的价值规范的探讨，失去了对人类生活的总体把握，取消了对精神的探索，断绝了与心灵的联系。²⁷在日益发展的现代科技的影响下，“诸神退位”（神这里应理解为神圣性，尼采语），人都规范化，格式化了；人们追求声色货利，试图征服大地、征服自然，而不要神圣的自由。²⁸

对于科学理性造成“诸神退位”即价值与信仰的退位这一现象，德国社会学家[马克斯·韦伯](#)（Max Weber）所提出的“合理性”（rationality）理论可以说是作了侧面解答。韦伯将合理性分为两种，即价值（合）理性和工具（合）理性。[价值理性](#)相信的是一定行为的无条件的价值，强调的是动机的纯正和选择正确的手段去实现自己意欲达到的目的，而不管其结果如何。而工具理性是指行动只由追求功利的动机所驱使，行动借助理性达到自己需要的预期目的，行动者纯粹从效果最大化的角度考虑，而漠视人的情感和精神价值。

韦伯在《[新教伦理与资本主义精神](#)》（The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism）中指出，新教伦理强调勤俭和刻苦等职业道德，通过世俗工作的成功来荣耀上帝，以获得上帝的救赎。这一点促进了资本主义的发展，同时也使得工具理性获得了充足的发展。但是随着资本主义的发展，宗教的动力开始丧失，物质和金钱成为了人们追求的直接目的，于是工具理性走向了极端化，手段成为了目的，成了套在人们身上的铁的牢笼。

工具理性是启蒙精神、科学技术和理性自身演变和发展的结果，然而，随着工具理性的极大膨胀，在追求效率和实施技术的控制中，理性由解放的工具退化为统治自然和人的工具。因为启蒙理性的发展高扬了工具理性，以至于出现了工具理性霸权，从而使得工具理性变成了支配、控制人的力量。也就是说，西方[启蒙运动](#)以来一直被提倡的理性蜕变成了一种统治奴役人的工具，从而造成了价值与信念的退位。

按照现代解释学的奠基者施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）与狄尔泰（Wilhelm Dilthey）的看法，在自然世界中，一切都是机械地运作；相反，人文世界是一个自由和创造的世界，每个人乃至人类的独特发展，都起源于人类心灵。因此，人所创造的人文世界，是一个“精神”世界，它是由意识到自己目标的人创造的；它也是一个历史世界，因为它是随着人对世界的意识的改变而改变

²⁵参阅万兰芬《海德格尔哲学对现代人生存状态的批判》，《嘉应大学学报》，1999年2期。

²⁶海德格尔《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，北京三联书店，1987年，第117页。

²⁷参阅万兰芬《海德格尔哲学对现代人生存状态的批判》。

²⁸叶秀山《哲学导论》课程讲义（十四）。

的。正由于人和他所创造的世界的独特性，人文学者就有必要防止自然科学家把他们的方法和他们的机械概念应用于对人的研究。在人文研究中，应当以“理解”来代替自然科学的因果解说方法，使人文世界变得可知。因为，自然没有意识没有意志，没有理性或激情，它只能用纯机械的因果术语来说明。而人不同，人是有目的的，人与他的产物，如他在过去与现在建立的社会世界，他的艺术作品文学、科学和宗教，得“从里头来理解”。人们可以通过“重新体验”来理解促使一个行动者或一组行动者去行动的内在理性。这种通过移情的重新体验将弄清行动者的行为。²⁹

施莱尔马赫与狄尔泰的观点可以区分为两个层面来解读，一是揭示了人文世界与自然世界的区别在于人文世界是一个有理性、有激情、有意志、有目的的精神-历史世界，一是揭示了人文研究与自然科学研究的区别在于人文研究需要通过移情的“重新体验”来理解其研究对象，而不能套用纯机械的因果解说方法，也就是说，应当通过“同情之了解”（陈寅恪语）获取人文知识。

兼有现代解释学传人与海德格尔学生双重身份的伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）对于人文研究中的“同情之了解”作了清晰说明，他指出，人文学者必须学会响应其试图理解的艺术品、文本、传统、他人和各类生活形式，他必须参与或分有它们，倾听它们，向它们所说的东西及它们对其所讲的真理开放，“对他人的观点，对文本等等开放，立刻就意味着它们处于我的观念体系中，或者这样说更好，我使自己处于同它们的关系中……”³⁰

如果说施莱尔马赫与狄尔泰所揭示的人文世界的精神性、目的性特征呼应了海德格尔对科学理性、技术文明的霸权导致价值、信念、神圣自由退位的忧思，也呼应了韦伯对理性由解放的工具退化为统治自然和人的工具、工具理性的霸权导致价值理性式微的洞见，那么，他们所倡导的通过移情式的“重新体验”或者如伽达默尔所说的那样通过使研究者处于同研究对象的关系中来进行人文研究、获取人文知识，就从知识学意义上彰显了情感与人文知识的不可分割的联系。

利奥塔尔在分析后现代状况时指出，后现代知识世界强调力量、效率、性能的强调，排斥正义、真理、意义与理想，从而造成了“属于正义范畴的规定性陈述”、“属于真理范畴的指示性陈述”的边缘化以及关于“精神生命”或“人类解放”等大叙事的没落，知识成了提升系统性能与再生产能力的语言游戏。³¹

造成这种状况的根源之一在于道德情感、神性情感的丧失，在利奥塔德所描述的后现代知识世界中，人们既无拍案而起的义愤，也无“后天下之乐而乐”的喜悦，也无领悟本真而生的欣喜。东边日出西边雨，“道”是无情却有情。至少在人文学领域，不能排斥人的情感，但又不可受制于主观好恶，应当以超功利、超世俗的大我情怀，判断善恶与美丑，确立规范与信念，追寻价值与意义；人们在辨别真假时，应当无情，在判断善恶与美丑时，则必须有情：始于同情、移情，终于神性的情感。这神性的情感，有时如黑夜中的闪电，有时又如看见花朵在阳光下绽放时（blühet unter der Sonne）的欣喜。

²⁹ 张汝伦《意义的探究——当代西方释义学》，辽宁人民出版社，1986，第40-42页，第27页。

³⁰ 《意义的探究——当代西方释义学》第186页。

³¹ 参阅利奥塔尔《后现代状态：关于知识的报告》“知识合法化的叙事”（第九章）、“非合法化”（第十章）、“研究与通过性能达到的合法化”（第十一章）等章节。