

## 导 言

# 困惑的思维与思维的困惑

每一种文化都有自己独特的思维方式。每一种思维方式都凝结着该民族文化的精华和糟粕，它制约着同一文化氛围中人们的基本行为规范。

自“五四”运动以来，不少激进的文化革命先驱者对中国传统的思想观念进行了淋漓尽致甚或是矫枉过正的批判。从“打倒孔家店”运动到近年的文化讨论热潮，剖析和抨击中国传统思想的论著可谓汗牛充栋。然而令人抱憾的是，这类批判大多是一种直观的批判，一种就事论事的辨析。批判的矛头往往是指向浮于表面的具体的思想观念，很少触及中国传统思维方式这个核心部位。至于从中国文化的原始形态的演化过程中捋出其基本的文化精神和文化思维方式，再以此为前提来反观中国文化的各种派生形态和社会历史的演进过程，这样一种宏观的和思辨的批判，迄今仍然是一块亟待垦殖的处女地。

中国文化的原始形态即中国神话。本书的目的并不在于廓清中国神话的原始面目，而在于从中国神话历史化和伦理化的过程中抽象出中国文化的基本精神。我把这种基本精神称之为协调的现实精神，并以此与西方文化的基本精神——超越的浪漫精神形成对照。中国神话所表现出来的强烈的现实感、父权家长意识、不可变易的正统性观念和自我肯定机制，都充分地体现了协调的现实精神。传说中的神祇与古史中的帝王的融合，少典氏帝系的出现和伦理化润色，女神的附庸地位，以及对叛逆神的道德化贬抑，都说明中国神话是一种以伦理意识为核心的历史化了的神话，而这种伦理意识则构成了中国传统思

维方式的核心内容和本质特征。

在数千年的历史过程中，以伦理意识为核心内容和基本规范的中国传统思维方式深深地渗透于中国文化的各个领域，如哲学、宗教、法律思想、科学思想和政治经济思想中。这种唯伦理性的思维方式具有两个基本特点，即思维的现世性取向和实用性取向。具体表现为思维的直观性和非思辨性；“重实际而黜玄想”的务实精神；充满人文色彩的现实主义生活态度；对异质文化的强大的同化功能和排拒功能；环境认同的坚忍精神；象征型的联想习惯；狭隘的平均观念；慵惰的复古心理，以及自我麻醉性的生存意识和幸福意识等。沉重的伦理意识束缚了思辨理性自由翱翔的羽翼，哲学蜷曲于经验直观的伦理学的狭小圈子中。宗教则把眼光集中于此身得救、轮回转世和遗泽子孙等功利目的上，一切具有否定现世和超越现实倾向的外来文化或信仰，不是被同化而成为伦理化的现实社会的一种无关痛痒的点缀，就是被拒之于国门之外，斥为有伤风化的洪水猛兽。伦理意识以及现世性和实用性的思维取向使古代中国人把脊背朝向大自然和虚无缥缈的形而上之存在（或“上帝”），而专注于个人的道德生活，从而一方面导致了古代中国人科学意识及神学意识的淡漠，另一方面则造就了具有浓郁的人文主义色彩的封建世俗文化。

在唯伦理性思维方式的作用下，中国封建社会的法律思想在数千年中一直把“皇恩”和“青天”的“人治”虎符贴在自己的左右脑门上，不停地忙碌于填补自身的各种破绽，煞费苦心地为层出不穷的“无法无天”现象提供合法的解释。科学唯一被承认的功能就是作为“天人感应”道德说教的诠释工具，它一面不断地把各种具有真正科学意义的探索贬为“雕虫小技”，一面则专注于真正的雕虫小技。而一部充满了兼并和反兼并内容的封建社会经济史，说到底还是平均主义思想和小农意识周期起伏的兴衰史。

普遍弥漫的伦理意识协调着现实中的人际关系，由血缘家

庭为基本单位的伦理规范扩大为社会和国家的政治规范，形成了错综复杂的历史行为网络，使中国封建社会成为一个具有极强的同化能力的封闭系统。在其中，对往昔的缅怀构成了支撑现实生活的强大的心理依据，任何否定和超越现实的要求都遭到了坚决的抵制和无情的清剿，在强大的社会压力和心理惰性的双向夹击下化为齑粉。众生的希望之光习惯于投向往昔，而不是投向未来。人们一面肩负着越来越沉重的成规祖训，一面沉浸在天朝臣民的幸福意识中悠然自得地听任历史命定论的摆布。乃至两千年过去了，中国传统思维方式还未曾经历过一次历史性的“蜕皮”。

鸦片战争以后，西方近代的民主和科学思想随着西方的机器技术一起闯入了中国长期锁闭的国门，在国人的心理上引起了强烈的震动，使自我陶醉了两千年的传统思维方式和陈旧的思想观念第一次面临着真正的挑战。从洋务运动到戊戌变法，从辛亥革命到“五四”运动，惶惑不安的中国人一次又一次地进行了艰难的应战，渐渐从文化的表层现象深入到深层结构。在逐渐肃清了传统思想观念的外围后，处于观念体系核心部位的传统思维方式的改造和更新问题呈现在文化批判者的面前。

到 20 世纪 80 年代，国门重新对外开放，以相对性和多维化为主要特征的西方现代思维方式又随着令人目眩的物质成就一起传入中国。这种本身还处于混乱的变革过程中的西方现代思维方式，对于长期习惯于单向度思维的中国人来说，无异于是一个天方夜谭般的世界，充满了神奇的色彩和无穷的魅力。在这股巨大的浪潮的冲击下，中国人再度感受到困窘迷惘，一时间陷入到一种观念的失重状态中。在懵懵懂懂地接受西方现代思维方式的过程中，中国人尝到了某些甜头，更领略了深重的苦涩。“全盘西化”的思路，只能导致一种可怕的“溶血”现象的产生。当可供选择的道路从一变为多时，选择本身就成为一种令人痛苦的严峻考验。每一次获得同时也是一次放弃，

每一种自由选择背后都拖着一条长长的责任的尾巴。这一切都与传统文化的安身立命、顺其自然的思维习惯之间的反差太大了，所以一度时髦的“全盘西化”思想逐渐开始冷却，变得不时髦了。另一方面，自 20 世纪 20 年代以来一直与“全盘西化”思想相对峙的文化保守主义（最典型地表现为“现代新儒学”思想）近年来却具有一种世界性的回潮趋势。当人们发现不可能也没有必要像倒污水一样把传统文化及其思维方式完全倒掉时，他们就转向了一种“中体西用”的妥协立场，主张弘扬儒家文化，提出重建“道德形而上学”的理想，企图用西方现代哲学的进口胶水把传统的唯伦理性思维方式重新粘合在现代中国社会的经济基础上。这一切都说明了国人面对外来挑战所采取的种种应战姿态，说明了中国传统思维方式正处在一个艰难而痛苦的变革过程中。

这个变革过程现在才刚刚开始，它将是一个相当漫长和复杂的过程。在这个过程中，各种各样的理论和思潮必然会层出不穷。然而，这种理论的混乱恰恰孕育着一个崭新的希望。在经历了一段极其自然的思想混乱之后，中国思维方式的变革必定会走上一条以马克思主义为指导、既适合中国人的文化心态又具有崭新的时代面貌的正确道路上来。

一种全新的中国现代思维方式虽然尚未从母腹中分娩，但是那临盆前的躁动已经预示了这样一种前景：一个卸掉了数千年传统思想重负并且又经历了与外来思想的数次碰撞的文化是一个处在涅槃新生前夜的文化，与这种正面临着剧变的文化相适应，被暴风骤雨冲洗过的东方大地上正孕育着中国现代思维方式的萌芽。这种崭新的思维方式将如同古希腊神话中的智慧女神雅典娜，她身披战袍，头戴金盔，从孕育着她的宙斯的头脑中蹦出来，义无反顾地承担起自己的神圣使命。面对着来自传统和异域种种非议，她将像伟大的佛罗伦萨诗人但丁一样坦然地回答：

“走自己的路，让人们说去！”

## 第一章 华夏神族的命运和启示

公元前 11 世纪周王朝取代殷商以后，中国社会开始走上稳定的农耕道路。传说中的商人祖先之一王亥是一个擅长于饲养牛羊的人<sup>①</sup>，商人原为一游牧部落。公元前 16 世纪商汤灭夏以后，传至盘庚，历十多代，已数次迁都。由此可见商人虽然已开始定居，但在其身上游牧的习性仍有顽强的表现。自盘庚迁都殷以后，商人才逐渐向定居的农耕生活过渡。而周人一开始就是以农耕部族的形象出现的，传说中的周人始祖后稷即是中国农耕劳作的创始人<sup>②</sup>。在武王灭纣之前，周人就长期定居于泾渭河谷之间的沃土从事农耕活动，《诗·大雅·生民》云：“周原 既既，稊荼如饴。”农业活动是周人世代相袭的基本生产活动，所以“文王卑服，即康功田功”（《周书·无逸篇》）。周灭殷商以后，周公告诫后人们“君子所其无逸，先知稼穡之艰难”，强调农耕活动的重要性。这种定居的农耕劳作自周代以来被固定下来，成为数千年间中国人的主导性的生活方式。

长期的农耕生活造就了中国人一种务实的思维倾向。“华人的主体——农民在农业劳作过程中领悟到一条朴实的真理：利无倖至，力不虚掷，说空话无补于事，实心做事必有所

<sup>①</sup> 《世本·作篇》：“亥作服牛。”“亥”即“亥”。

<sup>②</sup> 《书·吕刑》：“稷降播种，农殖嘉谷。”《山海经·海内经》：“后稷是播百谷，稷之孙曰叔均，是始作牛耕。”《淮南子·汜论训》：“周弃作稼穡而死为稷”，都说明后稷是农耕之祖。

获。”<sup>①</sup>由此形成了中国人“重实际而黜玄想”的思维习惯。与此相应，遂产生了一种“重现世而轻彼岸”的思维倾向，中国人在数千年间始终把眼光投注于切实的此岸功利上，投注到由己及人、由家及国的现实活动（集中表现为道德实践活动）中，而忽略了对肉体死后的灵魂归宿的宗教思考、对超经验的自然规律的纯科学玄思和对形上本体的哲学思辨。

在农耕生活方式的基础上，周人确立了以血缘关系的亲疏来确定社会地位尊卑的宗法制。宗法制的根本在于和谐地调节以亲缘关系为纽带的现实的政治经济秩序，从而由此萌发出一种旨在梳理人们现实的亲疏尊卑关系的伦理意识。这种内在的伦理意识经过春秋战国时期儒家思想家们的理论加工而形成一套较为完备的外在性的伦理规范。宗法制在两千多年的中国封建社会中一直顽强地存在着，而且在中国古代社会的政治经济生活中发挥着巨大的作用，与此相适应的伦理意识也就成为中国传统思维方式的核心意识。

这种普遍弥漫的伦理意识与实用性和现世性的思维倾向一起，构成了中国传统思维方式——唯伦理性的思维方式的基本特征。它们明显地表现在中国神话传说的演化过程中，或者更确切地说，中国神话传说的历史演变过程本身，就是这种以伦理意识为核心、以实用性和现世性为基本取向的唯伦理性思维方式作用的结果。

任何民族都有自己童年时代的歌谣——神话传说，但是每一个民族的神话传说的演变发展过程却不尽相同。有些民族的神话发展之途坦荡平直，在漫长的历史年代里几乎没有发生过重大的变形，至今仍保持着其原始古朴的色彩，呈现出脉络清晰的神话系统。而有些民族的神话传说的发展则历经坎坷，屡屡演变，神系混乱不清，布满了后世刀砍斧凿的痕迹，乃至干

<sup>①</sup>冯天瑜，何晓明，周积明：《中华文化史》上卷，上海人民出版社1990年版，第168页。

今人难以从频频涂改的版面上窥识庐山真面目。中国神话传说即属于后一种情况。

中国神话之所以屡遭磨难，是中国传统思维方式作用的结果。由于夏、商两代以及更早时期文献的佚失，我们根据现有的、已经明显被后世儒学所历史化和伦理化了的古籍材料，要想还原中国神话的本来面目，显然是难以从心。因此中国神话的原始面貌和脉络谱系对于我们可能永远都是一个难解之谜。但是，另一方面，我们却可以从大量修改过的神话典籍中发现中国传统思维方式留下的印迹，通过分析中国神话传说演化的轨迹，总结出中国传统思维方式的诸多特征，以及统摄中国传统思维方式的基本精神和核心意识。

因此，本章的目的并不是廓清中国神话传说的原始面目，而是通过分析中国神话传说在漫长的历史过程中屡经修改的不幸命运，总结出中国传统思维方式的基本特征。

## 第一节 神的历史和历史化的神

### 一、中国神祇的变形记

中国神话与希腊神话的一个显著差别就是神人不同形。与希腊神话中阿波罗的俊美、雅典娜的端庄、阿佛罗狄忒的艳丽形成鲜明的对照，在中国较早的神话典籍如《山海经》等书的记载中，中国的神祇，无论是举止高尚的正神还是行为卑劣的恶神，几乎全是形态怪异、面目狰狞的。相传为人类创造者的女媧和东方上帝太皞伏羲氏均为“人面蛇身”；南方上帝炎帝神农氏为“人身牛首”；西方上帝少昊金天氏为鸟形；北方上帝颛顼高阳氏的形象虽没有明文记载，但其父韩流与其子栾

机均为人面猪嘴，颡项的形象当然也好不了多少<sup>①</sup>。中央上帝黄帝轩辕氏长着四张脸（“黄帝四面”），分别注视四方。至于恶神的形象就更为狰狞可怖了，共工“人面朱发，蛇身人手足”；夸父“珥两黄蛇，把两黄蛇”；蚩尤“人身牛蹄，四目六手，耳鬓如剑戟，头有角”或“兽身人语，铜头铁额，食沙石子”。凡此种种，不胜枚举。

诸神的这种人兽杂糅的形体本来也不是为怪，它说明中国神话尚保留着许多原始图腾崇拜的痕迹，还没有像希腊奥林匹斯神族那样发展到神人同形的水平。事实上，希腊神话也曾经经历过一个从神人异形到神人同形的发展过程。在希腊神系演化过程中，也曾出现过一个形象怪异的神族，即以提卡俄斯和厄喀德为双亲的怪物神族，其中包括三个头的怪物（狮头、羊头、蟒头）喀迈拉、冥国三头恶狗刻耳柏洛斯、百头水蛇勒耳那和狮身人面的怪物斯芬克斯等。这个神族属于老一辈的希腊神祇，与他们同时存在的还有面目狰狞、长着蟒尾的巨灵神。但是随着乌刺诺斯、克洛诺斯的权柄被宙斯所取代，这些形象怪诞的神逐渐隐退到相貌堂堂、光辉灿烂的奥林匹斯诸神之后，其神威和地位也随之江河日下，成为新一代神祇可有可无的陪衬。

在希腊神话中，动物神（或怪物神）向人形神的转化是通过几次神族之战而完成的。以宙斯为首的奥林匹斯神族是希腊神谱中的第五代，在他们之前，有第一代神卡俄斯（混沌）、第二代神塔耳塔洛斯（地狱）、盖娅（大地）、厄洛斯

<sup>①</sup> 《山海经·海内经》：“韩流擢首谨耳，人面豕喙，麟身渠股豚止，取淖子曰阿女，生帝颡项。”《神异经·西荒经》：“西方荒中，有兽焉，其状如虎而犬毛，长二尺，人面，虎足，猪口牙，尾长一丈八尺，搅乱荒中，名栲机。”《左传·文公十八年》：“颡项氏有不才子……谓之栲机。”《说文》：“颡，头专专谨也，此文云云，疑颡项所以名，以似其父与？”说明颡项貌似其父韩流。



（爱神）、倪克斯和厄瑞波斯（黑夜和黑暗）；第三代是以乌刺诺斯为首的原始自然神和巨灵神；第四代是处于从自然神向社会神过渡状态的以克洛诺斯为首的提坦神族；第五代才是完全人形化了的奥林匹斯神族。从乌刺诺斯到克洛诺斯，从克洛诺斯到宙斯，几代神之间进行了艰苦卓绝的战斗，每一代新神在否定旧神的同时，也把父辈身上遗留下来的动物成分消除了一些。因此，希腊神祇从动物神到人形神的转化是通过一个漫长的不断否定的过程而实现的，是在神话内部进行的。无论如何演变，它都只是神的历史，而不是人的历史，它一直游离于人的历史之外，是与人间王朝的更迭不相关的另一种历史。

在中国神话中，这样一种从动物神到人形神的渐进变形过程未曾发生，而是代之以一个断裂层和一种突如其来的飞跃——那些人面兽身或人身兽面的神祇一下子就从蛮荒的神界跨入文明的门槛，且与人的历史混杂在一起，神的历史化过程成为人的历史的开端。

过早地社会历史化是中国神话演化的一个显著特点。这种历史化过程在先秦时期就已开始。秦汉以后，由于儒家思想成为中国文化的主导性思想，按照儒家的道德观念对诸神进行历史化改造更是成为撰史的一个不可动摇的思想原则。“子不语怪力乱神”的结果，使那些形象诡异的远古神祇日益蜕去其原始面目而成为威风凛凛、相貌堂堂的人间帝王和重臣。至于那些未进入历史化改造殿堂的神祇们，则只能依旧保留着动物的痕迹，零星残存于民间的野史逸闻中。

在这一变形过程中，我们可以看到所谓“史官文化”的“历史意识”得以充分的表现。“在中国，历史意识开始占据思想表层的标志，是古代神祇通过‘改良道路’（不经历明显的、暴力的神族之战和‘神的劫难’）悄悄转化为古史神话‘人物’”<sup>①</sup>。中国诸神形象的改造不是在神话传说内部通过不

<sup>①</sup>谢选骏：《空寂的神殿》，四川人民出版社 1987 年版，第 63 页。

同神族的世代更替实现的，而是在关于人的历史记载中，对同一些神进行历史化变形（把远古神祇变形为近古帝王）而完成的。在后面我们还将看到，这种“历史意识”只是表面性的，它的核心和依据是那种无处不在的伦理意识，诸神的历史化过程实质上就是诸神的合伦理性过程。

下面我们来看看中国神话中的几个重要神祇的变形过程。

在中国神话中，人类的始祖当数女娲，民间早有女娲“七十化”和抟土造人的传说。后来大概是由于生活在父权制社会中的人们觉得女娲必须先为人妻，方可造人，于是又有了伏羲、女娲结为夫妻，合为人类始祖的传说（如唐代李冗的《独异志》中所载）。从先秦至隋代，史籍中所记载的伏羲、女娲形象多为人面蛇身，民间且有伏羲、女娲蛇身联体的图像，如东汉武梁祠石室画像，东汉石刻画像，隋高昌阿斯塔那墓室彩绢画、《洞神八帝妙精经》插图等等<sup>①</sup>。屈原曾在《天问》中大惑不解地质问：“女娲有体，孰制匠之？”东汉王逸对此注释道：“传言女娲人头蛇身，一日七十化，其体如此，谁所制匠而图之乎？”可见伏羲、女娲的原始形象并不雅观。到了唐代以后，伏羲、女娲开始蜕去蛇身而成具人形。在李冗的《独异志》中已不再有人面蛇身的描述，而是称伏羲、女娲为“兄妹二人”，后因化育万民而结为夫妻。作为人类的始祖，人面蛇身有伤大雅。在民间现存的许多“送子娘娘”庙（女娲庙）中，女娲已成为一位仪态雍容的美妇人。明代许仲琳所作长篇小说《封神演义》开篇讲述荒淫无道的商纣王去女娲庙进香，见女娲塑像后心生淫念，在墙壁上题淫诗，覬觐女娲的天姿国色，开罪了女娲娘娘，才导致了九尾狐附身妲己、倾覆商朝的悲剧。如果女娲为蛇身，纣王大概是不会心生

<sup>①</sup> 参见《闻一多全集》第1卷，三联书店1982年版，第6-8页插图。

淫邪之念的。可见在明代文人心中女娲早已蜕去蛇身、成具人形，与汉代人心中女娲、伏羲蛇身联体的形象已大相径庭了。在宋代马麟、元代李康的《伏羲图》和清代任伯年的《女娲炼石图》中，伏羲、女娲均为人面人身，已无怪异之处。从女娲抟土造人到女娲、伏羲人面蛇身联体，再到女娲、伏羲各自成具人形，表现了中国神话演化过程中明显的历史化倾向。

黄帝千百年来一直被奉为中国人的祖先。为了把远古神话传说中形象怪异的黄帝改造成历史上首创基业的帝王，古代史官和大儒们颇费了一番心机。黄帝轩辕氏的原始形象在《山海经·海外西经》中有过记载：“轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁。……人面蛇身，尾交首上。”据袁珂先生解释，轩辕国为黄帝子孙相聚而成者。轩辕国人为人面蛇身，黄帝的形象自然也好不了<sup>①</sup>。此外，在古代传说中还有“黄帝四面”（即四张脸）的说法。黄帝身上的这些怪异色彩虽然表现了神话形象的原始古朴特点，但是却与现实中的帝王形象相去甚远。因此在春秋战国以后的史籍中，这些怪异色彩逐渐黯淡，黄帝的形象发生了根本性的改变。《山海经》中“人面蛇身，尾交首上”的说法在《史记》中转化为黄帝乘龙化仙的故事<sup>②</sup>。黄帝的寿命从 800 岁减少到 300 岁，孔子又对黄帝三百年的传说作了合理化的解释，“宰我问于孔子曰：‘昔者问诸荣君，黄帝三百年。请问黄帝者人也？抑非人耶？何以至于三百年？’孔子曰：‘黄帝……生而民得其利百年，死而民得其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。’”（《太平御览》卷七九引《大戴礼》）这样就把黄帝从寿命三百年的神变成皇恩遗泽三百年的圣王。关于“黄帝四面”的传说，孔子也作

<sup>①</sup> 《吕氏春秋·贵公篇》：“丑不若黄帝”。

<sup>②</sup> 《史记·封禅书》：“黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝，黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人。”

了合理化的解释：黄帝并非长着四张脸，而是命四名贤臣分治四方，以君临天下<sup>①</sup>，从而使黄帝身上的神话成分完全消融在历史化的镗水池中。到了司马迁的《史记》中，黄帝已成为一个有稽可查、天才独具的人间帝王：“黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕，生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。”（《史记·五帝本纪》）

颛顼作为五帝之一在先秦以后的许多正史中都占有一席之地，甚至在今天通用的“我国历代纪元表”中，也有颛顼的名字。作为上古时代的一位帝王，颛顼的形象当然不能再像其父韩流那样“擢首谨耳，人面豕喙”。但是从遗传学的角度来看，大凡有其父必有其子。因此欲改变颛顼的形象须从韩流身上着手，最好的办法是把韩流这个猪形的中介从神的谱系中删掉。在《山海经·海内经》中，颛顼是黄帝的曾孙，吕意的孙子。到《史记》的帝王谱系中，韩流被删掉了，颛顼成了他原来的祖父吕意的儿子<sup>②</sup>。吕意在古籍记载中是体态不明的神，这样就不会妨碍颛顼步入威严神圣的上古帝王行列。“颛顼的幸运，恰恰是韩流的不幸——过度鲜明、集中的动物神特征，妨碍了他顺理成章地过渡、易形为古帝王。”<sup>③</sup>于是又一位远古神祇通过辈分的僭越而变形为近古帝王。

夔本是神话中的怪兽，《山海经·大荒东经》中描绘了它的形象：“状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨。”黄帝与蚩尤大战时，曾取夔的皮为鼓、骨为鼓楛。后来夔演变为乐师，司典乐仪。《吕氏春秋·古乐》记载：“帝尧立，乃

<sup>①</sup>《太平御览》卷七九引《尸子》：“子贡曰：‘古者，黄帝四面，信乎？’孔子曰：‘黄帝取合己者四人使治四方，不计而耦，不约而成，此之谓四面。’”

<sup>②</sup>《史记·五帝本纪》：“帝颛顼高阳者，黄帝之孙而吕意之子也。”

<sup>③</sup>谢选骏：《空寂的神殿》，四川人民出版社 1987 年版，第 135 页。

命夔为乐，夔乃效山林溪谷之音，附石击石，以像上帝玉磬之音，以致舞百兽……（舜立）乃令夔修《九招》、《六列》、《六英》，以明帝德。”乐在中国封建社会具有举足轻重的作用，乐正则礼至，礼至则国安。如此重要的典乐之职，由一个只有一只脚的怪物来充任，显然有失体统。于是孔子又以他那如簧之舌来重新解释夔的形象。当鲁哀公问孔子“夔一足”是否可信时，孔子回答说，夔别无所长，却深通乐声，所以尧说像夔这样的乐师一个就足够了。并非夔只有一只脚，而是说有一个夔就足够了<sup>①</sup>。这种解释可谓牵强至极，然而它却符合神话历史化和伦理化的需要。因而在以后的儒家经典中，夔变成了堂堂正正的乐师之祖和上古贤臣。

总之，民间传说中的许多远古神祇，都在漫长的历史时期中经过先秦诸子经典和以后各种正史严格细致的筛选和熔炼，被儒学大师和史官们的“历史意识”（以及隐藏于其后的伦理意识）所变形，塑造成仪态堂堂、威风凛凛的古代帝王和重臣。

## 二、“历史意识”与伦理意识

中国神话历史化运动的轴心是伦理意识。这种以道德教化为宗旨的伦理意识在对中国远古神话传说进行剪枝、嫁接和整形时，始终恪守两个规范：一个是合理性（合乎伦理规范）；另一个是现实适用性（教化功能）。这两个规范如同两张网，被伦理意识审度为有利于道德教化的那部分神话从网眼中漏下来，历史化为我们今天在正史经典中所读到的古史传说；而那些被伦理意识视为伤风败俗或无补于伦常教化的民间神话传说，则作为糟粕被阻滞在网外，依然保持着其古朴粗陋的野性

<sup>①</sup>《韩非子·外储说左下》：“哀公问于孔子曰：‘吾闻夔一足，信乎？’曰：‘夔，人也，何故一足？彼其无他异，而独通于声，尧曰：夔一而足矣。使为乐正。故君子曰：夔有一，足，非一足也。’”

风格，散落在各种稗官野史和民间口头流传中。从表面上看，是历代史官们的“历史意识”支配着神话的历史化改造过程，实际上，真正操纵着这一过程的“无形的手”却是潜藏在“历史意识”背后的伦理意识。

要把黄帝等远古神祇纳入正史，作为后世帝王将相效法的楷模，就必须摒弃他们身上的种种不近常理的成分，使之合理化和与现实生活相协调。因此，诸神的历史化过程同时也是诸神的合理化过程和现实化过程。而这一切都是在一种普遍弥漫的伦理意识的统摄之下进行的。随着神祇们的历史化变形，他们也被赋予了种种高尚的道德品质，由茹毛饮血的生番变成了万世师表的圣王贤臣。而从反面衬托他们的丰功伟绩的另一些生番则同样在伦理意识的作用下，演化为遗臭万年和作千古鉴的叛臣逆子。

在诸神祇的历史化变形过程中，他们失去了神话属性，却获得了道德属性。

与诸神形态的变形相对应，是对诸神行为的德性渲染——神祇们被赋予了许多有助教化的道德功勋。伏羲最初是一个渔猎之神，教百姓结绳为网以取牺牲。到了儒家经典中，却被授予始作八卦、通德神明的殊荣。“古者庖牺（即伏羲）氏之王天下，仰则观象于天，俯则观法于地，中观鸟兽之文与天地之宜。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。”（《易·系辞》）在秦汉时期兴起的“五德始终说”中又把伏羲列为五帝之一，“木德为工”。神农本是教民播种五谷的农神（另一个农神为商人祖先后稷）。《易·系辞》曰：“神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耜之利，以教天下。”后来神农逐渐演化为“刑政不用而治，甲兵不起而王”的有德之君。《庄子·盗跖》曰：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”

对黄帝行为的伦理化加工更为明显。黄帝原本只是某个原

始部族的虚构的祖神，后来竟演化成夏、商、周三代乃至整个汉族的始祖神，成为德被四方、遗泽万代的帝王师表。黄帝所建立的丰功伟绩几乎是空前绝后的，“修德振兵，治五气、蓺五种，抚万民、度四方”，伐炎帝（因炎帝不行仁道）、戡蚩尤、杀夸父、诛刑天，“顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难。时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰水波士石金玉，劳勤心力耳目，节用水火材物。”（《史记·五帝本纪》）凡此种种，可谓德配天地、功蔽日月。

除上述神祇外，其他远古神祇——近古帝王也都被赋予了崇高的德行。颛顼“隔地天通”，兴礼法，首开中国伦常男尊女卑之先河<sup>①</sup>。尧始创“修齐治平”的德治规范<sup>②</sup>。舜高瞻远瞩，知人善任，命禹治理洪水，为民解忧；命契推广教化，以正民风；命皋陶制定五刑，以惩贼寇；命垂执掌百工，造福于民；命伯益司典三礼（天、地、人之礼），以定尊卑；命夔为乐正，制定音律，以和神人；命龙为使者，上传下达，以绝流谗<sup>③</sup>，造就了一个令后人仰慕神往的太平盛世。至于禹，则更是一副“鞠躬尽瘁，死而后已”的形象，为了治理洪水，竟“劳身焦息，居外十三年，过家门不敢入。薄衣食，致孝于鬼神。卑宫室，致费于沟洫。”（《史记·夏本纪》）令人不由得不肃然起敬。

由于伦理意识的统摄作用，诸神祇在失去了诡异形象的同时，逐渐获得了崇高的德行。因此诸神的历史化过程也就是诸神的道德化过程，这个过程可以分为两个方向：一是远古神祇——近古帝王的“善”化过程，一是远古神祇——近古叛

<sup>①</sup> 《淮南子·齐俗训》：“帝颛顼之法，如人不辞男子于路者，拂之于四达之衢。”

<sup>②</sup> 《史记·五帝本纪》：“帝尧者，放勋。其仁如天，其知如神。……能明驯德，以亲九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，合和万国。”

<sup>③</sup> 参见《史记·五帝本纪》。

逆的“恶”化过程（关于后者将在下节中具体论述）。中国神话改造过程中出现的这种崇德和贬恶现象表明，摧折中国神话传说童年之花的是一种执著于与现实秩序相协调的伦理意识。这种如同汪洋大海一般浩瀚的伦理意识不仅支配着对神话传说的改造过程，而且也深深地渗透于中国封建文化的各个领域，构成了中国传统思维方式的核心。在以后的章节中，我们将会看到它的各种具体表现。

有人把古代西方文化称为“宗教文化”，而把古代中国文化称之为“史官文化”。这种划分并没有揭示出古代中国文化的深层结构。所谓“史官文化”仅接触到一种表面形式，并没有指出古代中国文化的实质。历代的史官们只是记载了中国文化，他们只是中国文化借以表现的载体，而非中国文化的实体。他们确曾在记载中国文化的过程中不断地修改着中国文化的内容，雕琢着中国文化的形式，但是他们在这样做时始终有意或无意地秉承着一种基本的文化精神和惯性强大的思维方式。他们不是随心所欲地撰写历史，而是始终遵循着某种原则，在他们身上所表现的并非自由，而是一种不以他们的意志为转移的必然性。因此那些在表面上撰写着历史的“史官”们实际上只不过是中国文化基本精神和传统思维方式在历史中借以实现自身的手段或工具。

中国文化的基本精神是一种以现实的功利目的为中心，以伦理规范（主要是儒家伦理规范）为基本价值准则，具有极强的协调异质文化成分的功能的精神。我把这种文化基本精神称之为协调的现实精神。中国传统思维方式是一种以伦理意识为核心、以现世性和实用性为基本取向的思维方式，我将其称之为唯伦理性的思维方式。而对于在协调的现实精神和唯伦理性思维方式的长期塑造（经“史官”们之笔）下形成的中国传统文化，我更倾向于另一些学者们的意见，称其为“伦理



文化”，以与西方的“宗教文化”形成一种对照<sup>①</sup>。

与西方“宗教文化”所表现出的超越的浪漫精神相反，协调的现实精神是一种专注于此岸的人伦关系的世俗文化精神。如同希腊神话中的巨人安泰，它的足跟始终羁留在结结实实的现实大地上，一切具有超越色彩的思想都受到无形的束缚，最终被同化、中和；一切形而上学的遐思冥想都被硬生生地拉回到伦常之网中重新加以诠释。在这种文化精神的熏陶下，人们世代沿袭着一种以现世的伦理意识而非彼岸的宗教意识为基本原则的思维方式。于是，“怪力乱神”就被排除在正统文化思维的视野之外，富有原始浪漫情调的中国古代神话传说就成为协调的现实精神和唯伦理性思维方式的祭坛上的牺牲品。

### 三、父系身世的正统性

“正名”和“溯源”是中国古代王位继承和更替的两个不可动摇的原则。要想正名，就必须溯源，溯源的目的是正名，现实的合理性是建立在祖先的神圣性之上的。因此，长期以来，古代中国人把历史的发展理解为一种无跳跃、无质变的子继父业的过程。在这一历史遗传的过程中，失去的东西远远多于获得的东西，从而就蕴涵着一种今不如昔的历史退化论观点，这种观点构成了中国传统思维崇古意识的心理基础。

中国的各种史籍在记述古代帝王的身世时都具有两个显著特点：一是强调该帝王承袭祖业的正统性（所以僭越篡位是最大的罪恶）；二是大肆渲染该帝王祖先的神圣性（所以每一个新王朝在建立伊始都要费尽心机去编造一套关于自己祖先的高贵血统和神奇事迹的神话）。新建立的王朝一方面打着“行

<sup>①</sup> “史官文化”与“宗教文化”是两个不可比的概念，一个是从形式上定义文化，一个是从内容和本质上定义文化。因此用“伦理文化”与“宗教文化”相对应，更为合适一些。

天之罚”的旗号去否定曾被人们奉为正统的旧王朝，另一方面则竭力论证自己在正统性上丝毫不逊色于前朝。即使是那些高喊着“王侯将相宁有种乎”的口号起于阡陌的黔首百姓，做了帝王以后也要重操起“龙生龙、凤生凤”的老调，为自己杜撰出一套诡异离奇的身世来历。

这种追求正统性的思维习惯，也是协调的现实精神和唯伦理性思维方式的一种表现。所谓正统，无非是指一套由祖先们确立、为统治者所倡导而制约着现实的伦理规范。区分正统与非正统的标准仍然是那个无处不在的伦理意识。身世源流实际上只是托辞，而且可以任意杜撰，真正重要的在于是否恪守“祖先之制、先王之法”，是否遵循仁、义、礼、智等道德规范。刘邦本是一市井酒色之徒，其父太公亦为无名之辈。后来因其成就了帝业，帮闲的史官们就编造出刘邦的母亲与神龙交感而生刘邦，以及刘邦宰杀化为大蛇的白帝之子的神话，为刘邦“仁而爱人”的帝王品质和登临大宝提供了神圣性的依据。而与刘邦争衡的项羽，虽然出生于楚之世家，其身世血统论起来远比刘邦“高贵”，但因其不像刘邦那样行仁义之道，而是“自矜功伐，奋其私智而不师古，谓霸王之业，欲以力征经营天下，五年卒亡其国，身死东城。”（《史记·项羽本纪》）

这种既要正名义又要求神异的撰史思维特点，在中国神话的历史化改造过程中表现得尤为突出。传说帝喾有四个妃子，即姜嫄、简狄、庆都、常仪。帝喾死后，立四妃常仪子挚为帝。挚微弱不明，天下失心，于是禅位于尧。尧是帝喾三妃庆都所生，所以取代挚是名正言顺的。殷人则更进一步把自己的祖先契说成是帝喾的次妃简狄所生。周人灭商，又创造出自己的祖先后稷为帝喾元妃姜嫄踩大人脚印感孕而生的神话。元妃之子比次妃之子更加名正言顺，所以周取代商的统治就成为天经地义的事。而到了秦统一天下，又出现了颛顼孙女女修吞玄鸟蛋而生秦人祖先大业的神话，从而把秦朝统治者的身世之源从帝喾上溯到颛顼。根据退化论的历史观，越老的就是越正

的、越好的，所以一个王朝把自己的帝王身世与越古老的传说帝王联系在一起，它的现实统治就越具有合理性。

颛顼和帝喾这两个神话传说中的帝王成为汉代以前中国诸王朝帝王的共同祖先。到了汉代，由于刘邦的姓氏实在与这两个上古帝王攀扯不上，这一神祇——帝王传承系统才中断。夏人祖先鲧和禹、秦人祖先大业，以及作为上古五帝之一的舜均出自于颛顼；而尧和殷人祖先契、周人祖先后稷皆出自于帝喾。颛顼与帝喾又是叔侄关系，都是黄帝的后裔（颛顼为黄帝孙，帝喾为黄帝曾孙）。至于黄帝的来历，则难以追溯了。只知道黄帝与炎帝为同母异父的兄弟，同出于少典氏<sup>①</sup>，再往前，就无从稽考了。

于是，作为中国神话与历史相融合的结果，少典氏帝系产生了。以黄帝为始祖的少典氏神族，为历史提供了一大批帝王。先秦每个朝代的统治者都把自己的家谱与少典氏帝系联系起来，以证明自己统治的合理性和权威性<sup>②</sup>。由于夏、商、周三代都出自于同一帝系，因此它们之间的相互嬗替并没有与“正名”的原则相抵牾，而是表现为一种为了维护祖先法制的纯洁性而不断“纠偏”的运动。殷商的存在是合理的，周人倾覆商祀同样是合理的，因为两者都是源于同一种合理性原则。这种抽象的合理性原则体现在祖宗之法中，它不因尧存，也不因桀亡，而是贯彻始终，于冥冥中操纵着中国的历史之舟。一个朝代的统治者如果违背了这种合理性原则，偏离了祖宗之法（周代以后这种祖宗之法又为更抽象的“天命”概念

<sup>①</sup>关于少典氏，多数学者认为是一个母系氏族，附宝感电光而生黄帝的传说即可为证。《绎史》卷五引《新书》：“炎帝者，黄帝同母异父兄弟也”，也可见母系社会一妻多夫现象。后因“同母异父”不合伦常规范，所以在较晚的史籍中改为“同父异母”兄弟。

<sup>②</sup>《国语·鲁语》引展禽说：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜，夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤。周人禘喾而祖稷，郊文王而宗武王。”“禘”即祭先祖帝王之大祭。

所取代），他的统治就只具有一种形式上的合理性。即使在他身上仍然流着祖先高贵的血，但他实际上已堕落为祖先的不肖子孙，所以必然要被代表着合理性原则的新的圣君所代替。

黑格尔在阐述历史辩证法时曾说过一句至理名言：“凡是现实的，都是合理的。”而中国古代的史官们早在两千年前就已经以这种合理性原则作为指导思想来撰写历史了。所不同的是，中国的史官们把这种合理性理解为一种合伦理性。所以在他们笔下出现的每一个现实中的帝王，同时也是一个伦理方面的典范。

因此，重要的不是身世之名，而是伦理之实。但是倘若能够名副其实，则可谓锦上添花。完美无疵的理想状况只有在上古时代的黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜和三代圣王身上才可以见到，所以这些上古神明和三代圣王就成为后世帝王们效法的道德楷模，同时也为后者们的现实统治的合理性提供了牢固的历史依据。

#### 四、神秘离奇的“感生”神话

在对中国神话传说进行历史化改造的许多“古史神话”典籍中，都流露出明显的崇古意识。前面已经谈到，随着远古神祇——近古帝王身上的动物性特征的减少，他们的德行变得越来越崇高。而少典氏帝系的出现，则使他们的统治变得名正言顺。然而，仅仅是名正言顺似乎还缺少一些动人的魅力，于是关于这些古代帝王神秘出生的描写就应运而生了。古代帝王们在获得了世代相袭的正统身世和崇高德行而成为名正言顺的统治者的同时，又被赋予了令人目眩的神圣性的灵光，成为常人不敢仰视的半神。

这种神秘化表现为，古代帝王除了具有一种高贵无上的父系身世外，还往往有一段感神而生的神秘来历，从而使他们一身兼具帝王和神的双重色彩。如黄帝据说是少典国君之子，史籍又有有娇氏附宝“见大电绕北斗枢星，感而怀孕，二十四

月而生黄帝于寿丘”的说法（《史记·五帝本纪》）。“古史神话”中的每一个帝王的身世几乎都带有这种“感神而生”的特点。伏羲为华胥氏踩大人脚印所生，神农为女登感神龙而生，女节梦感大星而生少昊，女枢感虹光而生颛顼。尧本为帝喾三妃庆都所生，然而又有庆都感赤龙而生尧的神话。舜为颛顼六世孙，其父瞽叟不慈，不分好恶，于是就有了瞽叟妻握登“见大虹，意感而生舜于姚墟”的神话（《史记·五帝本纪》正义）。禹也是颛顼的后裔，但其父鲧因不用帝命、治水无功而遭诛，所以就有了“鲧妻修己，见流星贯昴，梦接意感，又吞神珠薏苡，胸坼而生禹”的说法（《史记·夏本纪》正义引《帝王纪》）。此外还有简狄吞玄鸟蛋生契，姜嫄履大人脚印生后稷，女修吞玄鸟蛋生大业等等传说。尽管这些帝王已经具有一个值得炫耀的父系身世，但仍嫌不够，还要再加上这些出生神奇的神话传说，以便拉大他们与普通人的距离，产生一种神秘化的效果。

甚至对于那些晚近生活于现实社会中的帝王，史官们也煞费苦心地理造出一套“感生”神话。例如在以严肃治史自诩的司马迁的历史巨著《史记》里有一段关于刘邦出生的神话故事：

“高祖，沛丰邑中阳里人，姓刘氏，字季。父曰太公，母曰刘媪。其先刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上。已而有身，遂产高祖。”（《史记·高祖本纪》）

关于古代帝王感神而生的神话出自民间并不是为奇，它反映了一般民众对古代帝王的盲目崇拜心理。在这一类神话中，有些属于母系社会留下的遗迹（“只知其母，不知其父”），大部分则是后人们的臆想和杜撰。然而这些民间传说之所以被纳入正史，显然是出于把帝王神化的目的，使得帝王不仅仅是圣人之后，而且也是天神之子。《说文》非常坦率地说明了这现象：“古之神圣母感天而生子，故称天子。”天子作为人间

的帝王，既有正统的家世渊源，又有神秘的出生故事，所以他的权威是毋庸置疑和不可侵凌的。在这一类的感生神话中，帝王之母所感遇的多为“龙”或“雷电”、“长虹”（均为龙之化身），她们所生的帝王也因此而成为“真龙天子”。

这些荒诞神奇的神话传说一旦被纳入正史之中，就具有了极强的权威性，并转化为史官们塑造的“真实”的历史。于是，中国古代帝王们都像西方的基督·耶稣一样，成为“感神受孕”的产物。

除了出生神奇之外，史籍中还描述了古代圣王和贤臣们与众不同的生理特征。如《淮南子·脩务训》记载：“若夫尧眉八彩，九窍通洞，而公正无私，一言而万民齐；舜二瞳子，是谓重明，作事成法，出言成章；禹耳参漏，是谓大通，兴利除害，疏河决江；文王四乳，是谓大仁，天下所归，百姓所亲；皋陶马喙，是谓至信，决狱明白，察于人情”。《春秋·元命苞》载：“武王骀齿，是谓刚强也。”苍颉“四目灵光，实有睿德，生而能书。”《帝王世纪集校》载：帝尝“生而神异，自言其名曰叟”<sup>①</sup>。所有这些奇异的生理现象，都与道德秉赋联系在一起，从而增加了那些古代圣君贤臣们的崇高感和神圣性。

在这里，我们可以看到一种非常有趣的现象：已经被历史化为近古帝王的远古神祇们又重新被史官们所神化。伦理意识把诸神变成了人间的帝王，然后又重新给他们涂抹上神圣的灵光（这种双向运动并非从撰史的时间顺序而言，而是从思维的逻辑顺序而言的）。重新被神化的古代帝王已不再是尚未被历史化的神，虽然他们姓氏相同，但是他们的身份已经截然不同了——一个是愚钝未开、浑浑噩噩的怪异生番，一个则是教化万民、不可超越的半神或圣人。原始神祇们之所以被历史化，是因为他们离人的现实生活太远，太缺乏人性；古代帝王

<sup>①</sup>叟，意为聪明过人。

们之所以被神化，则是由于他们离现实生活太近，太多地具有人性。经过双重改造的远古神祇——近古帝王们一身兼具神与人的双重特点，他们既生活于人们中间，又超越于凡俗之上；既令人感到可亲可爱，又使人觉得神秘高深。可亲可爱使他们成为后人赞美和效法的榜样，神秘高深使他们成为不可超越的偶像。在以后的历史过程中，这些半神式的古代帝王成为激励中国封建文化发展的一种永恒的精神力量。

伦理意识如同西方 16 世纪时的宗教改革家马丁·路德，它把神变成了人（帝王），又把人（帝王）变成了神。中国神话传说中的那些原始形象通过这种历史化——再神化的双向改造过程，逐渐失去了他们的原始自然神性，同时却获得了新的社会道德神性。

在古代神话中，天地原是相通的。《淮南子·地形训》记载，在天地之间有一棵叫做“建木”的大树，上通天，下接地，众神祇由此树而上下，凡人也可以缘着“建木”爬上天国。后来颛顼兴礼法，“绝地天通”，从此天与地就被分隔为两个世界。众神们被分为两部分，有一些仍然留在天上；另一些则被历史化，编入少典氏帝系，成为现实社会中的帝王将相。少典氏帝系的帝王们由天上的神变成了人间的王，他们的行为受到了合理化原则的规范，成为现实社会的道德师表。另一方面，由于他们新获得的神性，他们成为被隔绝的天地之间的中介。那些仍然滞留在天上的神无须再沿着“建木”下到人间<sup>①</sup>，凡人也不能再进入天国，双方均借助于帝王这个中介环节来进行沟通。帝王既为“天子”，他的使命就是恭行“天命”。因此，天上的那些具有个性的神对于现实社会来说就成为多余的，他们不再直接干预人间的事务，而是通过他们的私

<sup>①</sup>关于这些神的具体情况，史书中已很少记载，他们只是经常化为雷电长虹或神龙等具象，与人间的帝王之妻私通，以便使后者生出“真龙天子”。

生子帝王来实现自己的意志。那些滞留在天上的神变成了一些抽象的原则，变成了体现在人间帝王和圣贤身上的“天命”。

于是，“天命”这个既抽象朦胧又涵义无穷的概念，就成为高悬在中国历代帝王及其子民头上的达摩克利斯之剑。

“把富于伦理性质的‘天命’观念引进独立的原始神话，是促使古代中国宗教神话发生历史化过程的契机。”<sup>①</sup> 颛顼“绝地天通”后，“建木”这架物质的天梯被砍倒了，作为替代品，“天命”概念成为沟通凡人与神明的精神天梯。神秘玄奥的“天命”只能由人间的极少数血统高贵、出生神异的明君和圣人来承受。明君圣贤们上承天命，下兴教化，从而为大一统的封建统治秩序奠定了理论基础。作为中国神话传说历史化和伦理化结果的“天命”，成为后来在中国封建社会中占据统治地位的天命观和“天人感应”思想的核心观念和大前提。

古代帝王世系的正统性和出生的神秘性成为他们代行“天命”的依据，而这一点又反过来强化了他们的正统性和神秘性。因此，通过世代遗传的正统性和不断获得的神秘性，“天命”就成为少典氏帝系的专利品（在以后的中国历史中又不断地转化为刘氏帝系、李氏帝系、赵氏帝系、朱氏帝系等等的专利品）。

## 五、没有美神的神话

中国神话与希腊神话有一个显著的不同之处，即在中国神话中没有美神。这种现象固然是由于中国古代神话直接地从原始形态转化为古史传说，缺乏一段从具体的自然神系到抽象的社会神系的发展过程；然而究其根本，则是改造中国神话的那种协调的现实精神和唯伦理性思维方式所使然。

美神是人类思维的一个高度抽象的结果，她象征着一种超

<sup>①</sup> 翦选骏：《空寂的神殿》，四川人民出版社 1987 年版，第 159 ~ 160 页。



越现实的浪漫倾向，一种反照现实的永恒理想。美神的意义并不在于她自身的形态美，而在于她体现着一种抽象的美的概念和原则。因此，神话中的美神成为激励后世诗人灵感和激情的永不枯竭的源泉，成为一切时代的精神失眠者心中的永不亏蚀的月亮。

我们先来看看希腊神话中美神的情况。在希腊神话中，“力”、“智”、“美”是三个基本范畴。“力”是一种自然崇拜的结果，它象征着人类愚钝未开的原始野性，构成了早期希腊神话的主题。在希腊神话中对“力”的讴歌随处可见，它造就了一批富有魅力的神祇和英雄形象，如宙斯、波赛冬、阿喀琉斯、赫利克勒斯等等，他们的根源可以一直上溯到克洛诺斯和乌刺诺斯等原始神祇。力之神是往昔蛮荒生活的一种回光返照，他们代表着蒙昧的史前时代，代表着神秘费解的大自然的力量。他们构成了希腊神话中的古典主义成分。到了宙斯为最高统治者的奥林匹斯神话中，诸神已开始逐渐脱去“力”的外衣而进入“智”的王国。宙斯已不再像他的父亲或祖父那样单凭着力而发号施令了，他常常接受和听从他的女儿——智慧女神雅典娜的劝告和计谋。他不止一次地受到另一个智慧之神普罗米修斯的捉弄，虽然他利用自己的权力把普罗米修斯捆绑在高加索山崖上，但最终还是不得不向这位先知神妥协，因为他的命运只有智慧的普罗米修斯知晓。雅典娜从宙斯头脑中全副武装地诞生的神话故事暗示着希腊神话从“力”向“智”的转化，意味着遵循“力”之原则、以宙斯和更古老的神祇为代表的“雷神精神”让位于遵循“智”之原则，以阿波罗、雅典娜等新一辈神为代表的“日神精神”。

“智”是人类理性的曙光，是照耀着现实大地的永不陨落的太阳。希腊神话中的智之神是新一代的社会神，与力之神不同，他们始终关注现实，立足于社会生活的结结实实的大地上。因此，比起宙斯等神来，他们与希腊城邦的联系更为密切，德尔菲神庙和帕特农神庙的香火远比厄利斯的奥林匹亚神

庙为盛<sup>①</sup>。希腊文化最发达的城邦雅典的保护神是智慧女神雅典娜，而不是众神之王宙斯。在智之神身上，体现了一种理性的现实主义倾向，他们是希腊城邦贵族的保护神，而贵族则代表着当时希腊生活中的最合理的现实性。以阿波罗、雅典娜和普罗米修斯为象征的这种执著于现实的“审慎的理性”原则构成了后来从亚里士多德到黑格尔的根深蒂固的西方理性主义传统。

与“智”相对立的是“美”。美是一种理想状态，是对现实生活的不断超越。它是一种永不衰竭的精神感召，呼唤着辗转于痛苦现实中的人们口复一口地去推滚超度灵魂的巨石。在希腊神话中，高擎着“美”之大麾的神与半神有阿佛洛狄忒、狄奥尼索斯、奥尔弗斯、纳西瑟斯和特洛伊城王子帕里斯等等。他们的身世不同、经历不同，但是他们都不懈地朝着一个目标奋进，这个目标就是超越现实。

在关于金苹果的神话故事中，帕里斯在赫拉、雅典娜和阿佛洛狄忒三女神的比美争执中充当裁判者。每一位女神都极力想使帕里斯偏向自己，赫拉许给他权力，雅典娜许给他智慧，阿佛洛狄忒则许给他得到世界上最美丽的女人做妻子。帕里斯既没有选择代表“力”的赫拉，也没有选择代表“智”的雅典娜，而是偏向于代表“美”的阿佛洛狄忒。帕里斯因此而得到了希腊最美丽的女人海伦，由此而引发了著名的特洛伊战争。出于嫉愤，力之神宙斯、波赛冬、赫拉和智之神雅典娜、阿波罗都站在希腊人一边，阿佛洛狄忒则孤立地站在特洛伊人一边。这种力量悬殊的对垒决定了战争的结局：帕里斯被受宙斯和雅典娜保护的希腊英雄菲罗克忒忒斯杀死，阿佛洛狄忒则被雅典娜击倒在地。

帕里斯被“力”与“智”的联盟杀死了，阿佛洛狄忒也

<sup>①</sup> 德尔菲神示所和帕特农神庙分别为阿波罗和雅典娜的神殿，厄利斯的奥林匹亚为宙斯的圣地，有宙斯神庙。

倒下了，“美”在“力”和“智”面前受到了凌辱。另一些象征着“美”的神和传说人物也遭到厄运：狄奥尼索斯受到迈俄尼亚人的嘲弄，奥尔弗斯被浅薄自私的色雷斯妇女们撕成碎片，纳西瑟斯则在沉思冥想的“纯净的疯狂”中落水而死，变为水仙花。美之神的命运是不幸的，他们被排挤出现实生活，从而产生了一种出世的迷狂，产生了酒神节之夜通宵达旦的舞蹈和放纵，产生了“酒神精神”，产生了希腊悲剧。悲剧说到底是渴求理想的灵魂对痛苦的现实生活的根本否定，它孕育着对更美好的理想生活的憧憬。在失败的现实生活中，“美”既是一种逃避，一种“从文明的负担和烦恼里逃向非人间的美丽世界和清风与星月的自由里面去”的渴望，同时又是一种激励惰性的的心灵勇敢地演出悲剧和超越悲剧的力量源泉。

美之神（阿佛罗狄忒、狄奥尼索斯、奥尔弗斯等）身上体现的那种否定现实的不安躁动，构成了一种超越的浪漫精神。这种精神贯穿于整个西方文化的发展过程。从阿佛罗狄忒的美之理想、狄奥尼索斯的肉欲迷狂和奥尔弗斯、纳西瑟斯的精神沉醉，到毕达哥拉斯和柏拉图的神秘哲学，到笼罩整个中世纪的基督教信仰，再到近代出现的形形色色的乌托邦理想，无一不是这种超越的浪漫精神的具体表现。这种精神在每个历史阶段中展现在人们面前的图景，都是一些不可能实现的“伊甸园”，然而它们却是魅力十足的。这种不可抗拒的魅力使得不满于现状的人们不断地去否定他们的现实生活，从而导致了历史的进化和发展。人们往往不可能达到他们想要达到的理想境界，但是在追求理想的过程中，他们却摆脱了他们不想要的现状。“美”之理想犹如一个永远飘浮在人们头顶上的彩色气泡，现实中的人们在追逐它的过程中，不知不觉地在脚下踏出了一条弯弯曲曲的路。这条路就是文明的历史。

这就是美神所蕴涵着的超越的浪漫精神的历史作用。

中国的情况则迥然而异。由于协调的现实精神和唯伦理性

思维方式的统摄作用，“美”之理想转化为现实的伦理规范，美神也就失去了存在的意义。由伦理意识所操纵的神话历史化过程使得中国诸神直接从奉行“力”之原则过渡到奉行“德”之原则，直接由原始自然神或祖神转化为上古时代的道德圣王。因此在中国神话中既没有智慧之神，也没有美神，“古史神话”中神祇（或帝王）的唯一属性是道德属性。“智”被归于“德”的名下，与“德”一起构成现实秩序的基础；“美”则因其超越现实的特点而被排除在正统文化思维的范畴之外。

这就是中国神话中没有美神的原因。

在中国诸神中，类似于希腊美神阿佛罗狄忒形象的有两个，一个是与羿有过一段说不清的暧昧之情的河伯之妻宓妃（又名雒嫫、洛神），另一个是曾为羿的妻子、后来偷食不老之药而奔月的嫦娥。有趣的是，这两个女神都与中国的赫拉克勒斯式的英雄羿有过爱情关系。在这两个女神的神话中，又都带有一些虎头蛇尾的浪漫成分。

宓妃据说是伏羲之女，淹死在洛水中，从此变成了洛神，又不知怎么糊里糊涂地做了河伯的妻子。历史上的许多文人骚客如屈原、曹植、谢灵运等都描写了她的美貌丰姿，倾吐了对她的恋慕之情。《楚辞·天问》中描述了羿射伤河伯，与宓妃相爱的故事<sup>①</sup>。河伯是一个“人而鱼身”的怪物，且淫逸无度。年轻美貌的宓妃当然不会安心于这场不般配的婚姻，因此她爱上了英俊勇武的英雄羿。这本是一个非常浪漫的故事，它包含着超越不尽如人意的婚姻现实的因素。然而这种“婚外恋”的现象却不能通过伦理意识的网，于是它就被搁置在民间的酒肆茶坊中，成为没有结局的一段浪漫小史。宓妃后来的际遇如何？她和羿的那段模糊不清的爱情插曲发展成什么结果？谁也不知道。这场“美女爱英雄，英雄爱美女”的爱情既没有演成“有情人终成眷属”的喜剧结局，也没有产生美

<sup>①</sup> 《楚辞·天问》：“帝降夷羿，革孽夏民，胡射夫河伯而妻彼雒嫫。”

之理想被碾碎的悲剧效果，而是无声无息地销匿了。

在曹植的《洛神赋》中，宓妃也同样扮演了一个半途而废的浪漫角色。诗人在文中描写了他与宓妃在洛水之畔邂逅的情景，两人一见钟情，托风波倾诉衷肠，解玉佩以表爱慕。正当两人准备忘情相爱时，河伯却鸣响了伦常纲纪的“金鼓”，女娲也唱起了儆戒的“清歌”。宓妃于是幡然猛省，“动朱唇以徐言，陈交接之大纲。恨神人之道殊兮，怨盛年之莫当。”于是，又一支美的蓓蕾在强有力的伦理意识的压抑下枯萎了。

我们再来看看嫦娥的命运。嫦娥奔月的神话看上去是对现实生活的一种超越：嫦娥摆脱了纷纷扰扰的世俗社会，去追求一种纯净的“世外桃源”式的生活。然而这只是今人对这段故事的理解，在中国古代的文献记载中，嫦娥奔月的神话与其说是表现了对美之理想的追求，不如说是表现了对这种追求的讽刺。

嫦娥本是羿之妻，大概由于不满羿的骄奢淫逸的生活，产生了如同娜拉一般的出走之心。恰遇羿从西王母处要来不死之药，嫦娥偷食后身轻如烟，奔向月亮去觅求清静解脱。嫦娥食药前曾求卜于巫师有黄，有黄占得一吉卦，他鼓励嫦娥出走，摆脱黑暗的现实世界，并预言她日后必交好运<sup>①</sup>。有黄的鼓励坚定了嫦娥出走的决心和信心，在有黄的预言和嫦娥奔月的行为中，包含着显而易见的浪漫色彩和超越倾向，表达了对美之理想的追求。

但是，这只是故事的前半截。嫦娥来到月宫以后，满目荒凉，孤寂冷清，不仅没有“大吕”，而且连美丽的形貌也失去

<sup>①</sup> 《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》辑张衡《灵宪》：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃之以奔月。将往，枚筮之于有黄。有黄占之，曰：‘吉。翩翩归妹，独将西行。逢天晦芒，毋惊毋恐，后且大昌’。”姮娥即嫦娥之古名，汉时为避文帝刘恒之讳而改名嫦娥。

了，变成了丑陋不堪的癞蛤蟆<sup>①</sup>，日复一日地在凄凉的月宫中持杵捣药。这就是协调的现实精神对企图超越现实规范的嫦娥的惩罚。

嫦娥奔月这场讽刺剧的结果，是一度作为叛逆的嫦娥发白内心的深沉忏悔。在历代文化人眼里，嫦娥与其说是一个超凡脱俗、飘逸自在的超越者，不如说是一个凄清孤寂、夜夜思凡的断肠人。现实生活虽有瑕疵，但是与寂寞难耐的月宫相比还是要魅力得多。因此，“嫦娥因悔偷灵药，碧海青天夜夜心。”（李商隐《嫦娥》）“斟酌如娥寡，天寒耐九秋。”（杜甫《月》）“嫦娥应寂寞，捣药青冥愁。”（陈陶《海昌望月》）“天为素娥媿怨苦，并教西北起浮云。”（罗隐《中秋不见月》）作为对这种深沉忏悔的补偿，表现“天女思凡”的种种神话故事就应运而生，如织女配牛郎的故事<sup>②</sup>，七仙女下凡的故事等等。这些故事表面上似在谴责拆散美满姻缘的天神（王母娘娘），实际上却表现了“天堂不如人间”的协调的现实精神。

从超凡奔月到思凡下嫁的神话演化过程，充分说明了协调的现实精神和现世取向的唯伦理性思维方式对超越倾向的遏制。宓妃和嫦娥等神话故事所表现的，与其说是对美之理想的向往和讴歌，不如说是对现实规范的强化和皈依。这些貌似美神的女神们演出了一场半途而废的“出走”滑稽剧，她们的一只脚刚刚跨出现实的“家”的门槛，就被内在化了的现实精神和伦理意识拉了回来。重浊的现实生活如同一副无形的枷

<sup>①</sup>在上引所引张衡《灵宪》中，紧接上引文后的一句话即为：“嫦娥遂托身于月，是为蟾蜍。”

<sup>②</sup>织女与牵牛的记载最早见于《诗·小雅·大东》，但是在《诗经》中织女与牵牛仅为天汉二星，尚未人格化。到东汉末年以后，一些文献（如东汉末年佚名的《古诗十九首》、南朝梁殷芸的《小说》等）中，织女与牵牛才开始人格化，形成织女下凡嫁牵牛郎的神话。

锁套在她们企图展开的双臂上，使她们无论如何也不可能飞升到明净的彼岸。

这就是中国传统思维方式所具有的现世性和实用性的特点，而这些特点始终是以伦理意识为核心和准则的。伦理意识注重的是调整现实中的人与人之间的伦理关系（从这种伦理关系中再引申出政治关系、经济关系等等），而不是构建超现实的人与上帝之间的信仰桥梁。它的立足点始终是“此时此地”。为了论证现实的合理性，它常常到往昔中去寻找依据，这就导致了与现世意识紧密联系的崇古意识。但是对于一些企图超越现状，以一种彼岸的或未来的全新理想来取代现实的要求和行为，它将毫不妥协地予以遏制和清剿。

中国神话中缺少美神的现象再度说明了弥漫于中国古代文化和神话改造过程中的协调的现实精神。以现世的伦理关系为本位的文化精神和思维方式一方面遏制了各种带有浓厚的偏执色彩的宗教冲动和社会革命理想，使中国社会在相当一段历史时期中徘徊不前；另一方面却创造了令同时代的西方人惊叹不已的辉煌的封建世俗文化，并且熏陶培养了中国文化人的稳定持重、知足常乐的乐观主义生活态度。

这种强调协调功能、注重现世生活的思维方式既造就了一个“天不变道亦不变”的超稳定的外在社会，也造就了一个与之相应的超稳定的内心世界。这种“我自岿然不动”的文化心态曾导致了数千年之久的“唯我独尊”、“万国来朝”的幸福意识，也导致了近代国门被轰开的悲剧。在今天，面对着变动不居的外部世界和纷至沓来的种种挑战，这种稳定恬静的文化心态面临着两种截然不同的抉择：或者完全改变自身以适应疯狂旋转的外部世界；或者以不变应万变（而非完全不变），高屋建瓴地统摄和梳理外部世界，使之与自己相适应。这两种路向相反的抉择恰恰构成了自 20 世纪初以来一直相执不下的民族文化虚无主义（“全盘西化”）和民族文化本位主义（“中体西用”）的两军对垒。

## 第二节 诸神的规范

### 一、兄弟联盟与家长专制

弗洛伊德在论述文明的种系发生过程时曾提出“原始父亲”和“兄弟联盟”两个概念。他认为，在文明发生的初期，原始部落中的家长（“原始父亲”）垄断了部落中的所有妇女，对儿子们实行强制性的压抑（主要是在性方面），对那些触犯禁忌的儿子们处以酷刑或放逐。被放逐的儿子们联合起来，杀死并吞食了“原始父亲”（他们相信这样做能使自己获得父亲的权威和力量）。众兄弟中最强有力的人继而充当新的“原始父亲”，重新对部落中的其他男性实行压抑，从而又引起新的叛乱。如此循环往复，终于使参加叛乱的兄弟们意识到这样发展下去是毫无意义的。于是大家在最后一次杀死“原始父亲”后，结成一种民主形式的“兄弟联盟”，从根本上杜绝了“原始父亲”的产生。另一方面，众兄弟对被杀死的父亲又怀着一种深沉的负罪感，因为他们杀死的毕竟是曾经养育过他们的父亲。这种负罪感使他们把死去的“原始父亲”当作神来崇拜，把他变成宗教祭坛上的偶像。从而使“原始父亲”由外在的强制性的禁忌变成内在的自觉遵循的道德律令和宗教信仰。人类的道德与宗教即起源于这种负罪感。

在马克思主义的观点看来，弗洛伊德的精神分析理论有着内在缺陷和严重弊端。不过，如果仅从事实判断的角度考察，那么，希腊神话中所表现的神祇社会发展进程，则是与弗洛伊德的上述理论有吻合之处的。在希腊神话中，神界的统治权从乌剌诺斯到克洛诺斯、再从克洛诺斯到宙斯的几度易手，都是通过儿子战败父亲的途径而实现的。乌剌诺斯专横残暴，为了维护自己的统治，他把自己与大地女神盖娅所生的数十个子女全部囚禁在地下。提坦族的幼子克洛诺斯在母亲盖娅的支持下



起来反抗父亲的淫威，终于打败并阉割了乌刺诺斯。克洛诺斯取得统治权后，为了防止旧戏重演，将其子女全部吞入腹中，唯有幼子宙斯在母亲瑞亚的庇护下幸免于难。宙斯长大后再度反叛，推翻和取代了克洛诺斯，把父亲和提坦神族打入地狱。比起乌刺诺斯和克洛诺斯，以宙斯为首的奥林匹斯神族具有更多的民主色彩。宙斯对其子女不再进行强制性的压抑，他既没有像乌刺诺斯那样把子女们打入地下，也没有像克洛诺斯那样把子女吞入腹中，而是让他们与他一起就坐于奥林匹斯山顶的神殿中，共同商议神界和人间的的事情。新一辈的神祇们遵循一种民主原则和睦相处，其身份地位类似于罗马元老院的元老或英国上议院的议员。而宙斯的形象与其说像一个专横跋扈的专制君主，毋宁说更像一个有威望的元老院领袖或议院议长。他很少滥用家长的权威，对于奥林匹斯神族诸神的行为往往采取宽容甚至忍让的态度。在荷马等人的笔下，宙斯往往表现为一个温情脉脉的父亲。宙斯在特洛伊战争中态度的转变充分说明了专制向民主的妥协。在特洛伊战争爆发伊始，宙斯站在特洛伊人一边，并下令禁止众神祇参加战争，违者将被永远打入地狱。然而赫拉、波赛冬、雅典娜等神却站在希腊人一边，置宙斯的警告于不顾。当宙斯派神使命令波赛冬停止支持希腊人时，波赛冬不满地对神使说：“我并不比他差，他不应强迫我改变我的意愿。……当我们拮据划分权力时，我的一份只是管理海洋，普路同管理地府，宙斯管理天空。但大地和奥林匹斯圣山则为大家所共有。”并表示他决不向宙斯妥协，即使这样做会导致他与宙斯之间发生不可和解的敌意<sup>①</sup>。由于大多数神祇都与波赛冬站在同一立场上，宙斯不得不改变自己的态度，先是允许诸神自由参战，后来他自己也迫于“少数服从多数”的民主原则转而支持希腊人。

<sup>①</sup>斯威布：《希腊的神话和传说》，人民文学出版社 1958 年版，第 435 - 436 页。

希腊神话中所表现的这种“兄弟联盟”的民主意识既是希腊城邦民主制的一种折射形式，同时又反过来推动了希腊民主制的发展。由此而形成的民主传统和思维习惯在西方社会中一直延续下来，最终发展为西方近代社会的一种指导原则。

与弗洛伊德的上述神系发生理论相反，在中国神系的历史演变中却出现了另一种发展趋势。由于“原始父亲”的权势和力量异常强大，以致于被放逐的儿子们的每一次反抗都流于失败，并受到更加残酷的惩罚。反抗的失败进一步加强了“原始父亲”的权力，家长专制变得越来越严厉。儿子们则越来越慑服于父亲的权威，越来越循规蹈矩，丝毫不敢超越现实规范的藩篱。整个神族中除了“原始父亲”可以为所欲为外，其他成员都受着外在的暴力惩罚和内心长期积淀而成的伦理规范的双重压抑，任何反抗的火花一旦产生即被压灭。“原始父亲”被人们奉若神明，不是因为负罪感，而是由于恐惧和自卑心理。“原始父亲”在临终之际挑选最遵守规则的儿子来接替自己，并把他的神明一般的权威也遗传下来。如此世代相袭，其结果是一种超稳定的、极其苛刻严厉的家长专制制度的形成。

中国神话虽然谱系混乱，歧义纷呈，但是家长一统天下的特点却非常清楚。在早期的神话中，神祇们之间的相属关系尚未明确，他们以不同部落的祖神形象而各自为阵，互不攀连。在后来的神话历史化的改造过程中，这种散漫的现象消失了，而代之以一个有着不可逾越的从属关系的严格神统。以五帝的关系为例，起初华夏与戎狄蛮夷各部落集团都有自己崇拜的上帝，后来为了使这些相互独立的上帝符合“率土之滨，莫非王臣”的大一统社会模式，“古史神话”中就出现了中央上帝黄帝剿灭四帝，并根据五行之德重建神国的传说。《太平御览》卷七九引《蒋子万机论》曰：“黄帝之初，养性爱民，不好战伐，而四帝各以方色称号，交共谋之，边城口惊，介冑不释。……（黄帝）于是遂即营垒以灭四帝。”不听节制的四帝

既灭，新的神国组织就得以建立，以黄帝为中央而形成一种有序的统治格局。“东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春；南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏；中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方；西方金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋；北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬。”（《淮南子·天文训》）黄帝从而成为一统天下、号令四方的天子，而四方上帝则成为服从黄帝节制的诸侯。

这种诸侯裂土而治的统治方式仍然不符合秦汉以后建立起来的大一统的封建专制帝国的社会图式，于是共时性存在的五帝又进一步转变为历时性嬗递的五帝，从而在正史中就出现了“少典氏帝系”的承传故事。炎帝成为黄帝的兄长（后因不行仁道而成为黄帝征伐的对象），颛顼成为黄帝的孙子，伏羲（太皞）被放在黄帝之前，与女媧、神农（一说燧人、神农）一起被奉为“三皇”，少昊则不知去向。又新增加了黄帝的后裔帝喾、尧、舜，与黄帝、颛顼一同构成前后相继的“五帝”。于是，相互抗衡的五方上帝终于演变为在时序上相互承传的五个一统天下的人间帝王。

由于远古神祇被历史化为近古帝王，使得中国神话中的神祇具有一个希腊神祇所不具有的特点，即自然死亡。既然诸神或上古帝王都不免一死，那么帝位的更迭就无须像希腊神话中那样通过武力的途径，而可以通过家族内部的传位或所谓禅让来实现。所以“力”的原则在中国神系的发展中几乎不起作用，而“德”则成为承袭大宝的唯一准则。

在“少典氏帝系”的传说中，充满了“唯贤是举”的传位和禅让故事。黄帝有二十五子，但是他却传位于他的孙子颛顼，因为颛顼“静渊以有谋，疏通而知事”。颛顼不传位于其子穷蝉、老童、樛杻等等，却禅位于其侄帝喾，因为帝喾“顺天之义，知民之急。仁而威，惠而信，修身而天下服。”（《史记·五帝本纪》）帝喾死后，长子挚继位，挚虽然没有大

仁大智，却也具有礼贤下士的谦谦美德，执政九年而禅位于尧<sup>①</sup>。尧有子名叫丹朱，凶顽不仁，尧不传位于丹朱而禅位于“能和以孝”的山民舜。舜亦不传位于其不肖子商均而禅位于治水有功的禹。禹在位时本欲禅位于贤臣皋陶，无奈皋陶早逝，禹又以天下授于辅助他治理洪水的益。益当政三年复还政于禹之子启（一说“启干益位”），自己则避居在箕山之阳。自启以后，才开始了父子相承的继位制度。

这些帝王相承的传说几乎同出一辙，说到底无非是为了突出一个“德”字。既然禅位者和受禅者都是德昭日月，他们的统治当然就是天经地义的了。这种“有德者治天下”的思想与封建家天下的嫡子继承制相融合，从而导致了“圣贤出自帝王家”的普遍信念，为一统天下的封建君主专制提供了理论根据。

对于反叛者来说，这种建立在“德”之基础上的正统性本身就是一个难以撼动的堡垒。由于帝位相迭的根据不是力而是德，所以任何凭藉武力的反抗都是徒劳的，到头来只会落得身败名裂、遗臭万年的可悲下场。帝王作为最高的父亲，他的权威是神圣不可侵犯的，而他却可以随意地支配臣民，甚至具有剥夺臣民生命的权力。对这种不加限制的权威的承认，构成了中国传统思维的一个重要概念——“忠”。君王的至高无上的权力是对每一个具体的父亲的权力的抽象，而每一个具体的父亲反过来又分享了帝王的权威，成为绝对君主专制的构成要素和必要环节。对这些具体的父亲的权威的承认，构成了中国传统思维的另一个重要概念——“孝”。“孝”是“忠”的基础和必要前提，“忠”是“孝”的目的和必然归宿。“忠”与“孝”的结合就是“大仁大义”，而“大仁大义”则是“德”

<sup>①</sup> 《史记·五帝本纪》正义：“摯于兄弟最长，得登帝位。封异母弟放勋（即尧）为唐侯。在位九年，政微弱，而唐侯德盛，诸侯归之，摯服其义，乃率群臣造唐而致禅。”

的最高境界。在“忠”、“孝”的基础上形成了后来的三纲五常的伦理规范，形成了中国封建社会贵贱尊卑的道德秩序和不可逾越的等级制度。在这个等级序列的最上端是天和天子，最下端则为“小人和女子”。“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也。”（董仲舒：《春秋繁露·顺命》）

父权专制的社会制度及其所依据的“忠”、“孝”等伦理规范造就了中国人屈从权威和谦恭忍让的品质。这些品质既构成了中国人的可悲奴性，也构成了中国人的谦和美德。屈从权威意味着自我压抑，在这一过程中洒满了无言的泪水，它构成了中国封建社会长期停滞不前的精神因素。谦恭忍让则表现了深沉含蓄的心理张力，说明中国人具有一个稳定而强韧的内心世界，它能够有效地遏制各种有悖常规的疯狂冲动，以退为进，按部就班地实现自己的社会价值。

一个刻板僵化、长期蹒跚而行的社会和一个深沉稳健、修养有素的内心世界，就如同一副矮小的身材配上了一个充满睿智的大脑袋一样，不知是一种令人啼笑皆非的讽刺，还是一种更为深刻的悲剧。然而在过去的两千年中，二者又结合得如此和谐。一颗颗深邃的心灵就这样有条不紊地在被伦理规范和专制制度死死束勒的社会胸怀中跳动，而整个封建历史过程却呈现出一派倦怠沉闷的气氛。

## 二、女神的悲哀

与父权家长制密切相关的一个问题是女性的社会地位问题。由于“男尊女卑”的伦理观念的作用，女神在中国神话中的命运是非常悲惨的，她们往往没有独立的社会地位，而需要依赖某一位男性神祇或帝王。以女娲身份的变化为例，女娲最初出现在古籍中时既没有身世和性别记载，也无从考证其与其他神（如伏羲）的关系。《山海经·大荒西经》中的“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”

《楚辞·天问》中的“女娲有体，孰制匠之？”这些记载均未提及女娲的身世来历及其与伏羲的关系。在两汉时编撰的《淮南子·览冥训》中，女娲被放在与伏羲一起论述：

“昔者黄帝治天下……然犹未及虑戏氏（即伏羲氏）之道也。往古之时，四极废，九州裂；天不兼覆，地不周载；火熾焱而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天；断鳌足以立四极；杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。”

徐旭生先生对此解释道：“上面说‘未及虑戏氏之道’，语意含蓄未尽，下面就接着说女娲的功绩，那女娲同虑戏氏有很密切的关系可以想象出来。从前读书的人总是忽略过这一句接筭的话，以为下面是专叙女娲。其实下面必须也与虑戏有关系，才需要这样一句接筭的话，否则这句话毫无着落。……并且‘氏’就指氏族，虑戏下加一氏字，那所指的就不是个人，却是氏族的全部。女娲下不加这一氏字，那她或为虑戏氏族中的一员。”<sup>①</sup>南宋郑樵撰《通志》引《春秋世谱》云：“华胥生男子为伏羲，女子为女娲。”明确指出了女娲与伏羲的兄妹关系。自汉代以后，女娲就与伏羲不可分割地联系在一起，甚至连身体也相互连接，成为伏羲的妻子（东汉以后的壁画中常有伏羲、女娲蛇身联体图）。到唐代卢仝的《与马异结交诗》和李冗的《独异志》等文献中，女娲已毋庸置疑地成为伏羲的妻子。女娲的独立存在的始祖神身份消失了，抁土造人的神话让位于伏羲、女娲夫妇生育人类的传说。“合位媧后，同称伏羲”，女娲的形象逐渐隐退到伏羲的父权家长的熠熠光辉之后，在史籍中日益沦为伏羲的附庸。

另一位女神西王母的身份演变过程也反映了同样的内容。西王母的原始形象在《山海经·西山经》中曾有记载：“西王

<sup>①</sup>徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社 1985 年版，第 236 页。

母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”本是一个穴居玉山，执掌瘟疫刑罚的狰狞怪神。后来在《穆天子传》中蜕去了狰狞丑怪的面目，变成了一个能吟诗作赋的雍穆女神。到六朝伪书《汉武帝内传》中更进一步把西王母描绘为一个“可年川许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世”的“真灵人”。

西王母既然已从一个山野怪物变成了一位楚楚可人的女神，那么就必须为她创造一个如意郎君，以适应现实社会的伦常纲纪的需要。于是就出现了东王公的神话形象，以作为西王母的依属和纲本。

东王公的神话最初出现在汉代（一说为六朝人士伪托）的《神异经》、《洞冥记》等书籍中。在《神异经》中，东王公本是一个“头发皓白，人形鸟面而虎尾，载一黑熊，左右顾望”，喜欢与人投壶（古人饮酒时的一种娱乐游戏）取乐的滑稽形象。在《洞冥记》中，东王公已成为西王母的丈夫：“昔西王母乘灵光辇，以适东王公之舍。”在《西王母传》中，又出现了天生真、妙二气，化生东王公（木公）、西王母（金母），使之共理阴阳二气，养育天地万物的说法<sup>①</sup>。最后在唐末五代道士杜光庭的《仙传拾遗》中把东王公、西王母与道教仙话中的元始天尊和太上老君联系起来，使其成为“共校定男女真仙阶品功行，以升降之”的仙界领袖。在民间，西王母则演化为统辖天神的玉皇大帝（疑为东王公之变形）的正宫王后，即王母娘娘，至今仍与玉帝一起享受着人间求子求禄者的香火。

中国神话中的女神几乎无一不是作为男神的附庸而出现

<sup>①</sup>《西王母传》：“先以东华至真之气，化而生木公。……又以西华至妙之气，化而生金母。……与东王公共理二气，而养育天地，陶钧万物矣。”参见李剑国：《唐前志怪小说辑释》，上海古籍出版社 1986 年版，第 41 页。

的。生十月的羲和与生十二月的常羲是帝俊的妻子，感神灵而生先秦诸朝祖先的姜嫄、简狄、庆都、常仪（常羲的变形）是帝喾的妻子，就连风流多情的洛神宓妃，也摆脱不了河伯的束缚。黄帝和炎帝的身世传说本来带有原始母系社会只知其母不知其父的特点；后世的人们却硬要给他们加上一个有名有姓的父亲<sup>①</sup>。一方面有种种感神灵而生天子神话，另一方面这些感神灵的女子又都必须有一个名正言顺的丈夫。偶尔有几个不属于某个男神或男人的女性，又多为短命之鬼，如“未行而卒”的瑶姬、游东海“溺而不返”的女娃（精卫）等等。

女神地位的卑下，是神话伦理化的结果。颛顼制礼法的故事就体现了男尊女卑的思想。正如父亲在儿子面前具有不可怀疑的权威一样，男人在女人面前也具有绝对的权力。《礼记·昏仪》曰：“将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世。”把女人仅仅看做是为男人传宗接代的生育工具的传统观念，在中国神话中就充分体现出来。相传禹在一次开山浚水时化身为熊，他的妻子涂山氏见后，惊恐交加，变为大石。禹见此状，不顾其妻的命运，却大叫“归我子！”于是石破而禹子启生出来<sup>②</sup>。在后来的封建社会中，“不孝有三，无后为大”，这“无后”的罪责全推到了妇女身上。

女人的天职既然是为男人“多生贵子”，那么根据“少投入，多产出”的经济效益原则，男性家长拥有三妻四妾就成为一种既合法又合理的社会现象，成为中国传统意识中的一种理所当然的家庭模式。这也是中国神话不同于希腊神话的一个重要特点。在希腊神话中，诸神尽可以去遍洒风流，广播情种，但其名正言顺的妻子只能有一个。即使是众神之王宙斯，

<sup>①</sup> 《国语》：“少典娶有 娇氏女，生黄帝、炎帝。”

<sup>②</sup> 《绎史》卷十二引《随巢子》：“禹娶涂山，治鸿水，通轘辕山，化为熊。涂山氏见之，惭而去。至嵩高山下，化为石。禹曰：‘归我子！’石破北方而生启。”



在神界或人间寻花问柳也要瞒过其妻赫拉的耳目，弄不好就会招致嫉妒成性的赫拉的残酷报复（例如把与宙斯偷情的人间女子伊娥变成一头白色的小母牛）。而在中国神话中，三妻四妾是公开的和合法的，偷情之风却隐而不彰。少典氏帝系的帝王们大多都有几个妻子，然而在任何神话资料中都找不到关于他们从事婚外浪漫勾当的记载。

与男性家长合法拥有三妻四妾的现象形成鲜明对照的，是女人必须严守不渝的贞节观。这种贞节观如同一条嵌入肌肤的绳索，紧紧地和中国的女神和女人们捆绑在“夫为妻纲”的伦理柱上。在中国神话中，几乎没有一段关于“第三者爱情”的描写，“一女不嫁二夫”是现实中的女人和神话中的女神共同信守的基本信条。嫦娥出走奔月，并非为了另觅新欢，而只是因为厌恶行为不轨的丈夫。即使这样，也终不免落个凄凉寂寞的下场。七仙女思凡和织女下嫁牛郎的举动，只是带有一点“自由恋爱”的色彩，却冒犯天条，最终只能演成一场悲剧。贞节观的极端形式——殉节，在中国神话里也有所表现：舜在苍梧之野驾崩后，其妻娥皇、女英南下奔丧，泪水洒遍了南方的竹林，最终殉夫于湘水之中。

与此恰成强烈的对照，在希腊神话中，女神与男神基本上是平起平坐的。在奥林匹斯神族的十二个主要神祇中，有五个是女神：神后赫拉、农神得墨忒耳、狩猎女神阿耳忒弥斯、美神阿佛罗狄忒和智慧女神雅典娜。在她们之中，阿耳忒弥斯和雅典娜是不从属于任何男神或男人的处女神。另外三个虽然各有所属，但也决不是如中国女神那样循规蹈矩，唯夫命之是从。阿佛罗狄忒曾不止一次地背叛过她的那个容貌丑陋的丈夫赫淮斯托斯。有一次她正在和阿瑞斯幽会，被狡猾的赫淮斯托斯用一张网抓住，但是她的形象丝毫也没有因此而受到损害，反而更显得迷人了。在希腊神话中，女神无贞洁观可言，已婚女子外遇、再嫁和私奔的故事屡见不鲜，俄狄浦斯娶母的悲剧从一个侧面反映了希腊妇女再嫁风气的盛行。特洛伊战争的直

接原因是斯巴达国王墨涅拉俄斯的妻子海伦与特洛伊王子帕里斯的私奔，由此而导致了十年艰苦卓绝的战争，可谓是“冲冠一怒为红颜”。但是，海伦的私奔并没有影响她的魅力和形象，希腊联军夺回海伦后也没有惩罚或指责她。当海伦被带回希腊人的战舰上时，“阿开亚人（即希腊人）为她的面庞的无比的美丽和她的体态的娉婷动人感到眩惑，他们心想：为了这样一个锦标，追随着墨涅拉俄斯航海远征，并经过十年战争的危险和痛苦，也是值得的。没有一个人想到要伤害海伦。他们仍将她留给墨涅拉俄斯；墨涅拉俄斯也被阿佛罗狄忒感动，早已饶恕了她。”<sup>①</sup> 海伦在以后的西方人心中成为美的化身，成为欧洲诗人们赞美的不朽形象。

男尊女卑的观念和三妻四妾的社会现实造成了中国封建道德的二律背反或悖论。一方面，理论上的圣人应该是“坐怀不乱”、“不近女色”的；另一方面，现实生活中的帝王将相、名流显贵又都是嫔妃如云，妻妾成群（而且地位越高，妻妾越多，至高无上的皇帝可以合法地拥有“三宫六院，七十二嫔妃，三千粉黛”）。而根据中国的那种“现实即为合理”的伦理认同，凡是处于社会上层的人，在理论上也应该是最具有道德修养的人。这样一种理论与现实的矛盾就造成了中国封建伦理道德的虚伪性。那些道德君子们一面在公开场合读圣贤之书，讲君子之礼，另一面却在私下里动非分之念，行淫邪之道。西方人爱上了一个女人，就毫不掩饰地对其大献殷勤，鞠躬行礼，“天天到女人窗下去唱歌”，恨不能为她赴汤蹈火。中国的君子们爱上了一个女人，任凭心中欲火煎熬，表面上却道貌岸然，强撑出一副“非礼勿视”的模样。两千年来强有力的封建道德禁锢的结果，是一种对两性关系既讳莫如深又急于窥探的矛盾心理，恰如鲁迅先生一针见血地指出的，见了带

<sup>①</sup>斯威布：《希腊的神话和传说》，人民文学出版社 1958 年版，第 587 ~ 588 页。

有性意味的东西就赶紧用手捂住眼睛，然后却从手指缝中偷偷地向外窥视。作为对女人和性的表面上不屑一顾的补充，是骂人便骂娘，操母系祖先，用一些最富有性意味的词语来宣泄内心积压的欲念。在金銮殿“正大光明”的匾额后面，掩藏着种种极尽人欲的春宫淫技。世界上第一部对两性关系进行了淋漓尽致自然主义描绘的文学作品《金瓶梅》，恰恰出自于对两性关系讳莫如深的中国封建社会。

两性关系上的这种“只许州官放火，不许百姓点灯”的虚伪道德观念，进一步加深了女性的不幸。女人成为堕落的根源，与小人一起被归于“难养”之列。男人与女人相通，必定是女人的罪过。不是蛇引诱了夏娃，而是夏娃引诱了蛇。一个朝代的灭亡，归根到底不是帝王的责任，而是某个妖后或淫妃的罪过（和酒联系在一起，合称“酒色误国”）。夏的覆灭归咎于妹喜，商的失国归咎于妲己，周的衰微归咎于褒姒。

“安史之乱”是由于杨贵妃不好，甚至李自成的失败，也有人认为陈圆圆是祸根。女人成为男人过失的替罪羊。这一切不能不归结为唯伦理性思维方式作用的结果。

### 三、叛神的苦恼

另一个与父权家长制密切相关的问题是反叛者的形象问题。由于伦理意识对神话的改造，诸神祇被分别贴上了“善”和“恶”的标签。前面所谈到的那些“少典氏帝系”的神祇都是正面形象的善神，他们都具有光明磊落、崇高伟大的形象，所行事迹均符合伦理规范。而那些反叛他们的神祇则被打上了“恶神”的标记，如反抗黄帝的蚩尤，与颛顼争帝的共工，违抗帝命而盗息壤的鲧等等。

在神祇中划分善恶的依据仍然是那个无处不在的伦理意识。一统天下的“父权家长”神（帝王）是善的标志，欲与“父权家长”分庭抗礼的神是恶的化身。这就是伦理本位的思维方式的基本逻辑。

在原始神话中，神本无善恶之分，每个神都是不同部落的保护者和崇拜偶像。在神话历史化的过程中，人类早期各部落之间的征伐和合并通过神祇之间的战争表现出来，于是那些胜利了的部落的神就成为正义和善的代表，而那些失败了部落的神则成为邪恶的化身。从伦理思维的逻辑来说，是“名不正则言不顺，言不顺则事不成”。而从历史发生的程序来说却恰恰相反，是“事不成而言不顺，言不顺而名不正”。善者并非恒为胜者，而胜者却必定恒为善者。因此神的善恶之分最初是“胜者王侯败者寇”的撰史原则的结果，“事成”是“名正”的原因。后来为了适应唯伦理性思维方式的要求，因果关系被颠倒过来，“名正”反倒成为“事成”的原因，“有德者得天下，无德者失天下”则成为一种普遍的信条。失败神的恶化过程与恶神的失败过程在神话历史化的改造过程中非常巧妙地首尾相接起来，构成了一个互为因果的封闭性的解释系统。

下面我们来看看几个“恶神”的演化过程。

在《山海经》中，关于蚩尤的文字有三段，文中均无任何贬义，纯属客观性描述。其中关于蚩尤与黄帝战争的记载见于《大荒北经》中：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”

这里只是以神话的形式反映了远古时代可能发生过的炎、黄两个部落联盟之间的战争，对战胜者黄帝和战败者蚩尤均未加诸任何带有伦理色彩的评价。由于蚩尤是战败者，所以在后来经儒家修正的经典和汉代纬书中，蚩尤的形象就开始向着“恶”的方向发展，而黄帝则因是胜利者而日益“善”化。蚩尤被描写成“八肱八趾疏首”（《归藏·启筮》）、“兽身人语，铜头铁额，食沙石子”（《龙鱼河图》）的恶煞魔头，驱使魍魉及苗民乌合之众，作飞沙走石之妖法。黄帝则成为“合鬼神于西泰山上，驾象车而六蛟龙”（《韩非子·十过篇》）的威风凛凛的神界领袖。在汉代纬书《龙鱼河图》中，善恶的

概念也分别加在了黄帝和蚩尤的身上，并且还搬出了“天命”：

“黄帝摄政前，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙石子。造立兵杖刀戟大弩，威振天下，诛杀无道，不仁不慈。万民欲令黄帝行天子事，黄帝仁义，不能禁止蚩尤，遂不敌。乃仰天而叹，天遣玄女下授黄帝兵信神符，制伏蚩尤，以制八方。”（《太平御览》卷七九引《龙鱼河图》）

在司马迁的《史记》中，蚩尤则从一方部落的首领变成了违抗帝命、犯上作乱的叛臣贼子，黄帝与蚩尤之间的部族战争变成了善战胜恶的斗争和一统天下的帝王讨伐叛逆的戡乱之战：“蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。”（《史记·五帝本纪》）至此，失败神的恶化过程已悄悄地转化为恶神的失败过程。

从此以后，蚩尤的形象就与“邪恶”、“贪婪”等概念联系在一起，成为后世一切企图叛上作乱者的儆戒。<sup>①</sup>

共工与蚩尤一样，同为炎帝的后裔，因不服黄帝孙颛顼的统治，起而与之争帝，战之不胜，愤而头触不周山，演出了一场轰轰烈烈的悲剧。《淮南子·天文训》说道：“昔共工与颛顼争为帝，怒而触不周山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”这本是一场反正统的英雄悲剧，如加渲染，则会构成中国神话中的一部可歌可泣的悲壮史诗。然而，由于共工与之争帝的颛顼是少典氏帝系的正统传人，根据伦理意识的“现实即为合理”的原则，失败了的共工只能为贼寇，不能为英雄。所以共工的形象就逐渐恶化为怙恶不悛的逆贼。

据《山海经》记载，共工本是炎帝的后裔，祝融的儿

<sup>①</sup>《路史·后纪四》：“后代圣人著其（蚩尤）像于尊彝，以为儆戒。”

子<sup>①</sup>。到了《左传》、《史记》等正史中，共工与少昊的不肖子穷奇合而为一，与驩兜、三苗、鲧一同被合称“四凶”，成为自颛顼至禹等历代少典氏帝王争相征伐和惩治的对象。共工的行为可称得上是穷凶极恶。《神异经》中列举了他戕害忠良、谄媚奸邪的劣迹：“闻人斗，辄食直者；闻人忠信，辄食其鼻；闻人恶逆不善，辄杀兽往馈之。”闻一多先生在谈到共工的历史形象时说道：

“共工在历史上的声誉，可算坏极了。他的罪名，除了召致洪水以害天下之外，还有‘作乱’和‘白贤’两项。

在《左传》中则被称为‘四凶’之一。‘少皞氏有不才子，毁信废忠，崇饰恶名，靖谮庸回，服谗蒐慝，以诬盛德。天下之民谓之穷奇。’注家都说穷奇即共工，大概是没有问题的。因此许多有盛德的帝王都曾有过诛讨共工的功”<sup>②</sup>。

接着闻一多先生列举了记载颛顼、帝舜、尧、舜、禹等“有盛德的帝王”诛讨共工的许多史料<sup>③</sup>。

在中国封建社会中，共工与蚩尤一样以上恶不赦的逆贼形象遗臭万年，成为“贪恶愚顽”的化身。究其根本原因，并不在于他“振滔洪水”，而是由于他“作乱”和“白贤”，欲与正统的少典氏帝王争夺天下。正因为如此，所以在以推翻“正统”的旧秩序为己任的造反者心目中，共工的形象就变得光辉伟大起来，成为鼓舞革命者砸碎旧世界、冲破保守的正统观念的一面旗帜，成为造反者祭坛上的神。毛泽东在谈到共工的形象时把他称为“胜利的英雄”，充分肯定了他的反叛精神。

与上述那些叛神的恶化过程不同，鲧一开始就是以刚愎自

<sup>①</sup> 《山海经·海内经》：“炎帝之妻，赤水之子听訖生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处于江水，生共工。”

<sup>②</sup> 《闻一多全集》第 1 卷，三联书店 1982 年版，第 49 页。

<sup>③</sup> 《闻一多全集》第 1 卷，三联书店 1982 年版，第 53 ~ 54 页。

用的反叛形象出现的。《山海经·海内经》记载：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。”息壤是一种“自长息无限”的神土，鲧盗窃息壤是为了堵塞泛滥的洪水，解民于倒悬。这本是一种崇高伟大的业绩，可与希腊神话中偷盗火种给人间带来光明的普罗米修斯的行为相媲美，“帝”（即舜，一说为尧）为什么反要杀死鲧呢？原因仅仅在于鲧“不待帝命”，擅自行事。然而即使如此，鲧的善良动机和行为也不致于使他遭受杀身之祸。因此在《山海经》的这段文字中，与其说是表现了鲧的犯上僭越，不如说是表现了“帝”的赏罚不明，专断残暴。无怪乎屈原在《离骚》中触景生情地感叹道：“鲧婞直以亡（忘）身兮，终然天乎羽山野。”通过对鲧毁于婞直倔强的同情，来抒发自己报国无门的积郁。

然而，舜是少典氏帝系的正宗传人，是一统天下的“家长”，鲧与舜之间发生了矛盾，罪责当然不能归咎于舜。舜为君，鲧为臣，依伦理意识来衡量，臣“不待帝命”就是不忠，就是图谋不轨、僭越名位。因此鲧注定要成为邪恶的形象，成为伦理本位的中国传统思维方式的无辜牺牲品。

于是，许多不仁不义、道德败坏的特征都加诸到鲧的身上，如“播其淫心”（《国语·周语》）、“废帝之德庸”（《墨子·尚贤》）、“负命毁族”（《史记·五帝本纪》）等等。在《吕氏春秋》中，鲧擅自作主窃取息壤为民间消除水灾的神话传说则演变为鲧野心勃勃地觊觎帝位的叛乱“史实”：

“尧以天下让舜，鲧为诸侯，怒于尧曰：‘得天之道者为帝，得地之道者为三公。今我得地之道，而不以我为三公。’以尧为失论。欲得三公，怒其猛兽，欲以为乱。比兽之角，能以为城，举其尾，能以为旌。召之不来，仿佯于野以患帝。舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。”（《吕氏春秋·行论篇》）

这种历史化的描述，与《山海经》中所记载的鲧的事迹，可说是谬之千里。但是如此处理，倒是合了伦理意识的正统化

和合理化的要求。与蚩尤、共工等神的遭遇一样，鲧之所以成为千古罪人，并非因为他盗取息壤，而是因为他的行为不符合封建社会的伦理规范（尽管这些“神”所活动的时代远远早于封建社会），企图破坏现存的社会秩序，犯上作乱。由于伦理意识是立足于现实而向往昔辐射的，所以这些“恶神”的“事不成——言不顺——名不正”的历史化改造程序就以颠倒的形式表现为“名不正——言不顺——事不成”的合伦理性思维程序。真实的情况是：他们在与对手的较量中被击败、被杀死，所以他们被胜利者说成是“恶”的。这里所表现的是失败神的恶化过程，支配这一过程的是“胜者王侯败者寇”的历史原则，即正统史家的“春秋笔法”。历代的史官们在撰写历史时实际上也是遵循着这一原则的。但是在书写完毕的历史中，我们看到的却是一种因果倒置的陈述：因为他们是“恶”的，所以他们才被击败、被杀死。失败神的恶化过程变成了恶神的失败过程，“胜者王侯败者寇”的历史原则让位于“邪不压正”的伦理原则。于是，反映古代各部族之间相互征战的神话传说就在历史化和合理化的过程中被伦理意识改造为真命天子诛伐无道逆贼的道德说教。

狡狴的伦理意识潜伏在史籍的字里行间洋洋得意地微笑着，而那些无辜的神祇们则背着沉重的“恶”名受到后世人们的唾骂。

由于一切形式的反叛都不由分说地被扣上了恶名，从而就决定了反叛者的形象和地位的可悲性。神系或帝系的更迭只能通过一条合法的途径——传位或禅让来实现，除此之外的一切僭越和篡夺行为及其意图都被打上了不忠不孝的烙印。在传位或禅让的过程中，承继大业者之所以被“先王”选中，是因为他与“先王”在德行才能方面是“一脉相承”的，他全盘地继承了“先王”的事业和遗愿，他只是“先王”精神的另一个栖息所，与“先王”以及“先王”的“先王”一样代表着同一种思维原则和行为规范、同一种社会秩序和文化模式。



因此这样一种历史延续过程不是以对现实的否定为机制，而是以对现实的肯定为机制的。通过一代又一代的承传，祖先的法规变得越来越稳固。既然每一个环节都是对上一个环节的肯定，那么所有的环节就共同构成了一个伸展性和传递性的自我肯定的长链。在这个长链的一端，是被伦理意识精雕细琢以淳教化的上古帝王的丰功伟绩和崇高德行，在长链的另一端，则是事事处处恪守祖训陈规的现实社会。在这条长链中，得以遗传和延续的不仅仅是祖宗之法，而且还有自我肯定这种机制本身。因此作为结果，不仅导致了后世中国人的“天不变道亦不变”的正统价值观，而且也导致了他们的“信而好古”的保守文化心理。

由于一味执著于自我肯定而贬抑任何试图超越现实的否定机制，这样一种求同和崇古的思维习惯就在被改造过的中国神话传说中埋下了以现实节制超越倾向，以惰性浸渍反抗冲动的种子。在希腊神话中，神系的发展是通过几代神祇的相互否定来实现的，如克洛诺斯否定乌刺诺斯，宙斯否定克洛诺斯，宙斯本人也面临着被更新的神所否定的可能性。反叛者的叛乱获得了成功，反叛者本人也就超出了善恶评价的藩篱，因为一个声威赫赫的神王，曾经是一个大逆不道的篡夺父权的叛神。这种维持神系发展的自我否定机制（每一个环节都是对上一个环节的否定），使希腊神话中表现出一种新陈代谢和以变革为本质的社会进化精神。与此相反，缺乏自我否定机制，乃是中国神话和中国文化的一个显著特征，也是唯伦理性思维方式的一个显著特征，它导致了传统中国人因循守旧和抱残守缺的文化心理。这一特点之所以出现，是由于伦理意识过于浓厚，在伦理意识的作用下，以现实性自居的正统力量变得异乎寻常的强大。这种正统力量具有两个强有力的手段，即内在的惰性磨蚀和外在的高压强制，一切反叛的思想和行为在这两种手段的夹击下均化为齏粉。其结果一方面是正统思想的恶性膨胀，正统本身就成为一种威力无比的伦理武器，成为善；另一方面，

反叛意识却日趋衰弱，日益“恶”化，反正统成为一种莫大的罪过，甚至连反叛者本人也在心理上带有深沉的负罪感。即使反叛能够获得成功，这种潜在的负罪感也使貌似胜利的反叛者实际上成为他们所反叛的正统性的俘虏。因此在两千多年的中国封建历史中，尽管朝代的更迭不时发生，但是整个封建制度却始终安然无恙地得以延续，并不因某一家王朝的倾覆而发生根本性的危机。这种现象也从一个侧面说明了强有力的伦理意识对中国封建文化发展的重大影响。

#### 四、伦理意识与中国神话的启示

每个民族的神话传说都孕育着该民族文化的原型，同时它也是反映该民族思维方式的一面镜子。无论它的发展是一帆风顺，还是历经坎坷，在这一点上都没有什么不同。一种神话是顺利发展还是屡经改造，说到底取决于它所反映的思维方式。在对自己民族的思维方式的反映过程中，神话本身也经历了一个发展和改造的过程。反映过程同时也是反映者自身的改造过程，只有与被反映的思维方式保持一致，神话才能保存下来。一个民族的思维方式就如同希腊神话中的普洛克儒斯忒斯的床，神话和其他的文化形态躺在这张床上，不是被拉长，就是被砍掉双脚。人要来适应床，反映者要来适应被反映者。我们今天所看到的希腊神话，由于其系统内部的异源性很小，神话自产生伊始就与西方文化的基本精神——超越的浪漫精神——和以宗教意识为核心的思维方式联系甚密，一开始就比较全面地反映了这种基本精神和思维方式，因此在漫长的历史发展过程中，希腊神话很少带有后世人们刀砍斧凿的疤痕。而中国古代神话则由于内部派系繁杂，相互融合的过程既漫长又艰难，所以呈现出多元的特点。这样势必与一元化的中国传统思维方式（以伦理意识为核心）和文化基本精神（即协调的现实精神）发生矛盾，因此在后来的发展过程中屡被史官文人们修改，削足以适履。我们今天所看到的那些支离破碎然而却

格调一致的神话传说，就是这种悲惨的改造过程的结果。为了适应思维方式的“床”，长出来的“脚”被砍掉了，然后又在血淋淋的伤口处抹了一层厚厚的膏油。于是留在今人眼前的就是这样一幅黯淡的猩红，或者反过来说，是一种矫饰的苍白。在一袋袋宽松肥大的道德袍罩里面，蜷缩着一个个羸弱干瘪的神祇。他们说着儒家的语言，按照三纲五常的伦理规范来行事，一言一行俨然是堪称楷模的道德君子。他们被抽象成为一些枯燥乏味的道德概念，成为现实社会中具体存在的帝王和臣民所摹仿的“善”的“理念”。而他们的对立面则同样被抽象成“恶”的“理念”。于是神话传说就失去了感性的色彩，成为一部记载“善”与“恶”斗争的道德哲学史。

在对中国神话历史化改造过程的具体分析中，我们已经看到在幕后操纵这一过程的是一种强大的伦理意识，这种伦理意识是中国文化的基本精神——协调的现实精神——的主体化形式。协调的现实精神是一种弥漫于中国文化各领域的“客观精神”，它在古代中国人的主观思维世界中，凝结为一种以现世性和实用性为基本特征，以封建伦常纲纪为基本规范的伦理意识。

与注重人和超验的上帝之间的联系宗教意识相反，伦理意识始终着眼于经验世界，着眼于现实中的人与人之间的联系。它的价值取向不是未来，而是现在；它的理想不是身后某个时候才能实现的“千年王国”，而是眼下的太平盛世。作为对不那么令人满意的现实社会的补充，它从“昔日的光荣”中寻找各种道德支撑点。这样做的目的并非是要否定现实社会，而是为了说明现实社会的合理性。实际上，那种“昔日的光荣”本身就是伦理意识杜撰的杰作；伦理意识编造一个光荣的往昔，是为了论证同样光荣的现实。寻根的目的是为了对现实作“名正言顺”的辩护，这就需要寻出一个神圣伟大的根。于是流传于民间的那些散兵游勇般的神祇就被带到伦理意识面前来接受拣选，挑中的被涂抹上道德的脂粉，戴上冕

旒，穿上龙袍，成为古代历史中的明君圣王。挑不中的则有两种命运：或者被冠以恶名，作为被“拣选”的神祇的反衬；或者被逐出大雅之堂，任其在民间的酒肆茶坊中自生自灭。伦理意识就如同奥古斯丁“拣选说”中的上帝，凡其认为有利于教化之目的神祇就受到“拣选”，并被进一步修饰成具有崇高德行的古代圣人和万世师表，最终抽象为制约后世人们思想、行为的道德规范。

伦理意识对中国神话传说的改造并非在某个朝代一次完成的，而是经历了一个漫长的过程。这个改造过程同时也是伦理意识自身发展的过程，因此，越是晚近的历史文献，其所记载的远古神祇——近古帝王就具有越完美的道德品质。最初赋予那些神祇的是“仁义”，然后是“忠孝”，再次是“廉耻”。对中国神话的合伦理性改造从春秋时代开始，至汉代基本定型，到宋代以后才最终完成。

对上古神祇的这种“拣选”过程始终遵循伦理意识的两个思维原则，即现世性和实用性。伦理意识既然关注于现实的人际关系，那么它必然以现世性为撷取和批判的准则。一切神祇都必须具有现世性的色彩，他们必须确确实实在人间生活过，为某一个历史时代中的人们作出过世俗的道德贡献，而不能像希腊神祇那样不食人间烟火，只是在闲极无聊之时才到人间来滋生一些是非。神祇们不能是一些游手好闲、饮酒作乐的超脱者（这是古代神话中的神祇与后来民间仙话中的神仙的一个显著区别），而应该是一些为人民制定各种行为规范、操劳各种世俗事物的道德圣贤。神不是高高在上的和逍遥在外的，而是直接参与现世生活，他们终日忙碌于制定礼法，治理庶民，平定疆域，疏浚水道。神的业绩就是社会的历史，神与现实的人有着有稽可查的血缘关系。他们虽然已经死去了，但是他们的丰功伟绩却作为道德遗规流传到后世，成为不可动摇和不可超越的规范，彪炳千古。

希腊神话中的诸神在神话文献记载中都是不死的，但是在

后来的历史中他们却销匿了，只能作为一种童年的梦幻启迪着人们的遐思冥想。中国神话中的诸神在文献记载中都终不免一死，然而他们的阴魂却一直纠缠着中国的社会历史达两千年之久。希腊神祇留给后世人们的是一种美的幻想，中国神祇留给后世人们的则是一些道德规范。

希腊神祇是属灵的，中国神祇是属世的。希腊神话（经罗马神话的变形）最终以自我否定的形式转化为奉守信、望、爱三原则，向往彼岸灵魂世界的基督教；中国神话则以自我肯定的形式展示了遵循三纲五常规范、维护现世宗法秩序的伦理观。

实用性说到底就是教化的实用性，古代神祇们之所以被“拣选”和改造，是为了教化后人。神祇们的神话学意义是无足轻重的，重要的是他们的道德启示作用。少典氏帝系的出现并不是考古学和古文献学的成果，而是论证先秦诸朝帝王统治的正统性的需要。神祇们在神话中播下了龙种，就长出了历史中的帝王。帝王既然为“天子”，他们的世俗统治也就获得了合理性。为现实的统治寻找一个神的起源，这是中国古代社会的一种固定不变的思维习惯，每一个朝代的开基者都要重演一场奉天承运的闹剧：夏、商、周三代和秦的统治者都把自己的祖先渊源与少典氏帝系联系在一起，这样就使他们的统治成为天经地义的和名正言顺的。秦汉以后的诸王朝的统治者由于无法再把自己的家世与少典氏帝系攀扯在一起，就编造出感神而孕、生而奇异等神话。如刘邦为刘媪感神龙而生，赵匡胤出生时“赤光绕室，异香经宿不散、体有金色，三日不变”（《宋史·太祖纪》），等等。这些神话如同少典氏帝系的出现一样，无非也是为了论证现实统治秩序的合理性。从黄帝到舜的少典氏帝系过于偏狭，也过于具体，所以后来它就让位于宽泛而抽象的“天命”。这样，各封建王朝的统治者就可以把自己存在的合理性与虚无缥缈而又极富感召力和说服力的“天命”联系在一起。这种以神话或“天命”来论证现实的思维惯性，

即使在历代反对封建暴政的农民起义者身上也毫不减色。陈胜起事前让人把一张写有“陈胜王”的纸条塞到鱼腹中，又让人半夜在郊野作狐鸣，大叫“大楚兴，陈胜王”，以煽动人心。刘福通把一块刻有“石人一只眼，挑动黄河天下反”的石碑沉到河里，然后装作偶然挖出石碑，从“天意”上为元末农民大起义制造了借口。洪秀全则把带有西化色彩的“上帝”作为感召民众的旗帜，演出了一场大病四十天，入天堂觐见“上帝”，受“上帝”委托引导人民铲除人间不平的“基督拯救”活剧。他们之所以要假托“天命”，是因为“天命”观念在中国民众心中有着不可动摇的地位，它构成了现实的合理性。

由于唯伦理性思维方式的作用，中国神话中诸神的启示意义已不在于他们是征服自然的文化英雄（尽管神话中也有补天、治水等事迹），而在于他们是淳化民风，制定行为规范的道德楷模。史籍中所记载的三皇五帝以及他们的臣辅都是“仁义礼智”、“孝悌忠信”的圣贤，而他们的对头则都是不仁不义、不忠不孝的恶棍。现实社会中作为少典氏帝系的后裔或“天命”的代理人的帝王，所承袭的不仅仅是正统的血缘和名义，而且更重要的是正统的德行和睿智。龙生龙，凤生凤，圣贤的后人恒为圣贤（孔子世系的衍圣历史就是最好的说明）。播下的龙种有时候也会生出一两个跳蚤，那是因为道德遗传的某个基因受外在环境的影响（主要是奸臣佞宦的教唆）发生了偶然性变异，并不足以说明整个遗传趋势。但是从跳蚤卵中是决不会生出真龙来的。因此在神祇——帝王或“天命”——帝王的遗传系列中，子代不仅继承了亲代的血缘和地位，而且也继承了亲代的崇高德行。

古代神祇在史籍中的存在不是一种自为的存在，而是一种为他的存在，他们构成了现实中的帝王统治的合理性的根据。由于他们的道德的高尚性，作为他们苗裔的帝王们就获得了统治的合理性。“德”是合理性的内核，而身世血统只是合理性

的外在形式。形式是可以变化的，因为“皇天无亲，惟德是辅”，所以朝代的更替和朝代的延续一样，都是合理的。失其德者，不论其身世多么显赫，血统多么高贵，必定会失“天命”；而有圣德者，尽管其身世卑微，穷居僻野，也终究会承受“天命”以治天下。有圣德者承“天命”治天下，这是中国的“现实即合理”的思想的真正内容。这种内容后来又与身世血缘的形式结合在一起；为了使现存的统治更为合理，史官们就刻意去追求统治者身世的正统性，编造出种种离奇古怪的帝王谱系和感生神话，在内容上的合理性之外又加上了种种形式的合理性。

因此真正在古代中国人的观念形态中起作用的仍然是那个“合理的内核”，即伦理意识。“天命”是中国封建文化的“绝对精神”，“德”则是中国人思维体系中的“绝对观念”，只有通过“德”，才能知“天命”。“天命”与“德”是密切相关的，它不为尧存，也不为桀亡。从而就蕴含着一种唯伦理性的历史辩证法思想，“凡是现实的都是合理的”这一命题就导出了另一个派生命题：凡是现实的，只要其丧失了合理性（合伦理性），都将成为非现实的。从现实到非现实的历史发展是从合伦理性到不合伦理性的道德转化的结果，所以，一个王朝的维护者和它的颠覆者都可以站在同一块道德基石上为自己存在的合理性作辩护。

面对着这种难以解决的道德二律背反，“胜者王侯败者寇”的观念就成为评判是非的标准。德行被归于胜利者，邪恶则被归于失败者。这本是一种历史的逻辑，但是这种逻辑却不符合中国人的唯伦理性的思维原则，以成败论英雄与以善恶论英雄是相矛盾的，这正是历史与道德的矛盾。为了适应统摄一切的伦理意识的需要，上述的历史逻辑就以颠倒的形式转化为一种道德逻辑，出现在史籍中：胜利者之所以胜利，是因为他具有崇高的德行，而失败者之所以失败，是因为他代表着邪恶。

在流传至今的中国神话史料中，几乎处处可以见到伦理意识之刀留下的印痕。伦理意识的一些基本规范，如“三纲五常”、“四维八德”等等，也在神话历史化改造过程中逐渐由模糊到明晰，由抽象到具体，由胚胎状态的一般性原则演化为无所不在的行为规范，成为两千年来一直束缚着中国人思想观念的“金箍儿”。

伦理意识的诸范畴或德目，本身也有一个逐步发展、完善的过程，并非一蹴而就的。历史化的中国神话，既是刚刚发萌的伦理意识精雕细镂的结果，同时也是伦理意识发育的温床。神话的改造过程和伦理意识的形成过程是相互作用着的，通过对神话传说的合伦理性改造，伦理意识也日臻完善，改造的主体和客体在同一过程中相互依存地共同发展。因此，通过对中国神话改造过程的透视，我们可以看到伦理意识的发展轨迹。

现世性和实用性的思维倾向，以“三纲五常”为主要内容的伦理意识，这就是经过历史化改造的中国神话传说所反映出来的中国传统思维方式的基本特点。



## 第二章

# 伦理意识笼罩下的中国传统文化

伦理意识如同一张看不见的网，牢牢地束缚着中国人的思想，如同地球被一千公里厚的大气层包裹着一样，中国封建社会浸透了以“仁”、“义”、“忠”、“孝”为基本规范和理想人格的伦理意识。从帝王将相的安邦治国之道到山野小民的饮食起居，从宿儒宗师的高头讲章到骚人墨客的风月之作，从恪守陈规祖训的遗老遗少到企图变法改制的新派人物，无不受到伦理意识的约束，烙有中国传统思维方式的印记。即使是那些如流星一般划过夜空的名教叛逆，也只是对某些具体的道德现象进行有限的针砭和抨击，而对于基本的伦理规范，仍然不敢越雷池之半步。批判始终囿于传统思维方式的圈子内，没有超越出伦理意识的参照系，因此批判就变成了一种自我批判或讽刺。

现世性和实用性是伦理意识的一对螯钳，它们伸展到中国文化的主要精神领域如哲学和宗教中，凡是被它们触夹过的东西，都带上了殷红的印迹。于是我们看到，从“天”到“理”的中国哲学正宗（儒家哲学思想）的发展轨迹始终围绕着现实性的伦理规范兜圈子，许多形而上的概念最终都要被赋予经验的道德解释。在中国古代哲学中，没有纯粹的哲学本体概念，一切貌似“本体”的概念，如“天”、“理”等说到底只是一种道德本体。经验的道德规范被抽象化为形而上学的本体，而形而上的本体又具体化为道德规范。一个本体概念既“实”又“现”，同时，有形而上与经验的双重色彩，这种由伦理意识加以界定的飘忽不定的“道德辩证法”是中国古代哲学的一个特点，它表明了中国哲学范畴的直观性和经验性。

现世意识使中国的宗教（无论是土生土长的，还是外来的）带有浓重的此岸性色彩，在吃斋念佛的虔诚背后掩饰着肉体得救和遗泽子孙的功利目的，宗教信仰成了世俗欲念的一块冠冕堂皇的遮羞布。由于伦理意识的统摄作用，上帝（或佛、仙）与君、父相比退居次要地位，“孝僧”、“忠僧”则屡见不鲜。而凡有悖于伦理规范的外来宗教教义，都被拒之于国门之外。

古代的中国人是崇尚理性的，但这种理性并非思辨理性，亦非以实验为基础的科学理性，而是围绕于现实伦理关系的实用理性。这种理性始终带有经验和功利的色彩，即使在对待形而上的对象时也不例外。它始终侧重于现实实用的目的，轻视从理论上去探讨玄奥的哲学问题，忽略纯思辨的抽象，却专注于各种抽象范畴的实用功能，并最终落实到道德教化的效用。它摒弃了各种宗教的狂热和神秘的教义，用清醒的现实的理性作为实践的引导，以规范塑制人们的情感、愿欲和意志。对于这种实用理性来说，重要的不是深奥的思辨，不是精美的理论体系，不是对彼岸某个永恒之存在的信仰，而是现实的道德实践，是行为本身。

## 第一节 伦理意识的发萌

### 一、“尊鬼神”的巫觋意识

古代中国人并非一开始就具有一副异常清醒的现实头脑。与世界其他古老民族一样，在中国文化发展初期，也曾有过一个宗教气息弥漫的时代。现今发掘出来的大量甲骨文资料表明，殷商时代的中国人是尊崇鬼神的，他们对原始宗教有着热烈的信仰。在殷商时代，社会生活中的两件最重要的事情是战争和祭祀活动（“国之大事，惟祀与戎”）。殷人的祭祀活动非常频繁，祭祀的对象也很多，但主要是祭祖。陈梦家先生说道：“商代王族不问性别，在死后都用「天下之一」作为庙号，

就以天干的顺序按照六十甲子的日辰致祭。”<sup>①</sup> 商人的“祭祀周”以旬为单位，每旬十日均以天干甲乙丙丁等为序，分别祭祀先王、先妣。“到了殷末，死去的祖先多了，按祀统轮祭一周要十二旬，而在十二旬中，要祭先王三十四次，祭先妣二十二次，一年要轮祭三周，共祭先王先妣一百六十八次，平均二天就要祭祖先一次。”<sup>②</sup> 祭祀在商代如同祈祷活动在欧洲中世纪一样，是日常生活的一个必不可少的部分。祭祀的仪式也颇为繁琐，所用的牺牲有时可达数百上千头。商民族原是游牧民族，牲畜的生殖繁衍是殷人在社会生产和生活中所关心的头等大事，对生殖原则的崇拜导致了殷人祭祖活动的盛行（生殖力崇拜不仅是对于牲畜，而且也对于人本身，人丁兴旺在古代始终是一件值得庆幸的事）。

酒与祭祀活动是密切相关的。从《尚书·酒诰》和《尚书·微子》中，可以得知商人嗜好饮酒（“荒靡于酒”、“沈酗于酒”），“酒与殷人的宗教结下不解之缘，‘群饮’、‘崇饮’已成为当时条件下的宗教政治性聚会。”<sup>③</sup> 我们完全可以相信，在古代的某一个时期（殷商时代），中国人也曾体验过罗素在《西方哲学史》中所描述的那种希腊式的酒神迷狂。只是后来（周朝以后）由于早熟的现实精神的出现，才遏制了这种狂热的宗教情绪，使之让位于现世性的伦理意识，《酒诰》和《微子》就是最有力的例证。

殷人的鬼神崇拜是一种直观的原始宗教信仰，鬼神主要为与殷人有血缘关系的祖先。低下的文化水平和思维能力使得殷人不可能信仰抽象的神，卜辞中经常出现的“帝”是实指的，

<sup>①</sup>陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 385 页。

<sup>②</sup>朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社 1982 年版，第 285 页。

<sup>③</sup>谢选骏：《神话与民族精神》，山东文艺出版社 1986 年版，第 362 ~ 363 页。

是殷人王族始祖的代称。此外，“帝”也有祭祖神的意义，与“禘”通。徐旭生先生指出：“祭帝的礼也叫帝，将来加示旁作禘，在卜辞中则原属一字。”<sup>①</sup>郑玄注《大传》说：“凡大祭曰禘。”《国语·鲁语》引《展禽》说：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”这里所用的“禘”都是指对祖神的祭祀。而祖神同时也就是氏族部落的保护神，就是本氏族和部落的“帝”。“帝”的原初意义为始祖，带有浓厚的生殖色彩。“帝”字在甲骨文中写作“𠩺”，如花蒂之形，象征着宗族绵延不绝的本根。还有人认为“帝”字原形像女性生殖器之形，则更直接地把“帝”与生殖原则联系在一起。对于“帝”的“生殖崇拜说”则与甲骨文中殷人对祖（甲骨文像男性生殖器之形），妣（甲骨文像女性生殖器之形），后（甲骨文像妇女生小孩之形）的崇拜相一致。再联系到甲骨文中杀牲祭祀先祖神灵的卜辞不计其数，却没有一条是祭祀那权威比祖、妣、后更大的帝的，这些都完全可以和《易·睽》注的‘帝者，生物之主、兴益之宗’，《礼记·郊特牲》疏的‘因其生育之功谓之帝’，以及《公羊传·宣公三年》的‘帝牲不吉’等记述相印证，证明殷人所尊的帝的初意即为宇宙万物的始祖，是宇宙万物的生殖之神。”<sup>②</sup>“宇宙”二字似过于夸张，应改为“氏族”或“部落”；“始祖”和“生殖之神”倒是确实确实的。

在殷人心中，帝的作用是与人的生殖、农作物的生长相联系的，此外，并无任何道德色彩。帝可以调理风雨，使五谷丰登，亦可以护佑人们征伐得胜；可以消灾降福，也可以行

<sup>①</sup>徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社 1985 年版，第 199 页。


<sup>②</sup>张桂光：《殷周“帝”、“天”观念考索》，《华南师大学报》1984 年第 2 期。

罚降祸，然而它与人的道德品行无涉。人与帝相通，不是靠德行，而是靠祭祀、占卜。人以牛羊、战俘奴隶为牺牲献祭于帝，帝作为回报就降福于人。人与帝之间是一种物质性的交换关系，即以牺牲来换取神佑，而非周代以后的“德配天地”的天人感应关系。卜辞中大量地记载了人与帝之间的这种赤裸裸的物质交换关系：

考（辜）十人又五，王受又。攷，王受又。（粹编 593）

大吉。五牢。吉。卅人。大吉。（粹编 558）

甲寅卜，贞三，卜用血，三羊，卅，伐廿。鬯卅，牢卅，  
侵二，□于妣庚（前七卷 12, 6）

郭沫若先生考证道：“在卜辞和殷人的彝铭中没有德字，而在周代的彝铭中如成王时的‘班簋’和康王时的‘大盂鼎’都明白地有德字表现着。”<sup>①</sup>实际上，卜辞中是有“德”字的，但“德”字并不具有后来衍生的“德”义。在卜辞中，“德”与“直”相通，表示一种具体的形式，而非抽象的道德概念。“‘德’字在卜辞中作（罗振玉：《殷虚书契后编》2·22·16）。原意是，人民站在大路上向前看，视线很直。基本意思是‘直’，不是‘德’字。”<sup>②</sup>至于《尚书·盘庚》等篇中大量出现的“德”字（如“非予自荒兹德。惟汝含德，不惕予一人”，“肆上帝将复我高祖之德，乱越我家”等等），则是周人加工润色的结果，而非殷人思想的原形。

周人接替商人的统治，并非只是一次政治权力的易手，而且还伴随着一场意义深远的宗教改革运动。这场宗教改革运动的实质是殷人原始宗教信仰的世俗化和伦理化。它的结果是伦理意识的天命观代替了生殖意识的祖神崇拜，抽象的“天”（或“天命”）代替了具体的“帝”，道德继承代替了血统继

<sup>①</sup> 郭沫若：《青铜时代》，人民出版社 1954 年版，第 21 页。

<sup>②</sup> 孙叔平：《中国哲学家论点汇编》第 1 册（先秦编），上海人民出版社 1986 年版，第 29 页。

承，德行代替了祭祀，伦理文化代替了巫巫文化。

## 二、“祈天命”的伦理意识

伦理化的“天”代替血缘性的“帝”，是殷周之际宗教改革的核心。郭沫若认为：“《卜辞》称至上神为帝，为上帝，但决不称称之为天。”<sup>①</sup>“天”字在甲骨文中本义为人的头顶，引申义为高、上，但决无至上神的含义。把“天”与至上神联系起来，那是周人的创造。周人与殷人宗教观念的差别并不在于“帝”与“天”作为至上神在字面上的不同，而在于二者内涵上的天壤之别。在周人心目中，“天”已经不是一个具体的神，它与血缘性的祖神更无关系，而是“监下民，厥典义”、无亲无常的抽象主宰。它不再是一种物质性的存在，而是一种精神性的实体，或者更确切说，是一种道德性的监护。人与“天”的交往，不再靠供献牺牲的祭祀活动，而是靠人在现实生活中的道德实践，靠人对“天命”的道德领悟。“民有不若德，不听罪，天既孚命，正厥德”（《尚书·高宗彤日》）。由于“皇天无亲，惟德是辅”，所以任何人都不能践踏道德准则而不受到“天”的惩罚。商汤“明德恤祀”，所以得到“天命”的垂青；纣王“诞淫厥佚”，故而天降“大丧”。而周文王“克明德慎罚，不改侮寡，庸庸、祗祗、威威、显民……闻于上帝，帝休。天乃大命文王殪戎殷，诞受厥命越厥邦厥民。”（《尚书·康诰》）

在《尚书·周书》各篇中，“天”或“皇天”的概念频频出现，而“帝”或“上帝”的字眼也并没有消失。这种“天”与“帝”并存的情况表明了殷周宗教观念的融合和演变，如《召诰》中的“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命，惟王（周王）受命。”《多士》中的“我有周佑命，将天明威，致王罚，勅殷、命终于帝。”以及上面所引《康诰》等等。但是

<sup>①</sup>郭沫若：《青铜时代》，人民出版社 1954 年版，第 5 页。

“天”、“帝”并存始终以“德”为中心，无论是“受命”还是“致罚”均因于“德”。“《周书》三十三篇几乎每篇不离德，充满着上帝要人‘明德’、‘崇德’的说教。《周书》所说的‘德’，不单指社会道德，它还包含政治制度、社会关系等规范，实际上也就是后来的‘礼’”。“《周书》篇篇不离‘德’，主要内容就是讲天意、天命、德、王者之间的关系。……也就是王者用德治天下之道”<sup>①</sup>。可见重要的并不是“帝”或“天”之名，而是“德”之实。“帝”虽然在《周书》中常有出现，但其含义已不同于殷代卜辞中的“帝”了，“这里的上帝已经悄悄伦理化了，已经从殷人的祖先神变成了周人的道德监护者”<sup>②</sup>。

殷人的“帝”是实指的，它由殷人王族的许多祖先构成，虽然并不附会于某一位祖神，但它与殷人实有血缘关系。它只是殷人诸多祖神的抽象，是一种抽象的具体，在它的身上流着殷人的血。因此“帝”始终偏袒殷人，是只照耀殷人的太阳。同时，它只接受殷人的物质性祭品，而不理会殷人的道德品性。而周人的“天”则是虚无飘渺的，它既无形体，与世人亦无血缘渊源。它不是对祖神的抽象，而是对祖神的否定，它仅仅是一个概念，一种形而上的存在。它无亲无私，对世人一视同仁，无所偏爱，因此它无论对于统治的周人还是被统治的殷人都是一个威严公正的主宰。如果“天”仅仅是一个形而上的存在，它就会成为一种真正意义上的宗教信仰的对象，如同对希腊罗马神话进行了形而上的否定的基督教“上帝”概念一样。但是殷周之际的宗教改革并不是循着一条形而上的路向发展的，恰恰相反，它选择的是一条经验的路线。“天”作为一个形而上的存在只是逻辑分析的结果，实际上，它从来也

① 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社 1982 年版，第 265～266 页。

② 谢选骏：《空寂的神殿》，四川人民出版社 1987 年版，第 208 页。

没有真正地独立于人而存在过，它与人的德行休戚相关。严格地说它只具有一种形而上的形式，而不是一个形而上的实体，它的实体是具有实践意义的“德”。表面上看起来，是“天”授命于王，降德于人，“天”制约人，实际上却是“天命”依人德而转移，人通过调整自己的德行来左右“天命”，敬德保民是配天受命的充分必要条件。这种以人德为基础的天命观蕴含着一种无神论的伦理意识，“天”或“天命”只是一张用来吓唬人的虎皮，而裹在虎皮里的却是以“德”为基本内容的现实道德规范。《周书》中许多地方都表现了周人的这种“以德配天”的“实用理性”精神：

“丕显文、武，皇天弘厥厥德，配我有周，膺受大命”。  
(《毛公鼎》)

“皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。”(《蔡仲之命》)

“惟不敬厥德，乃早坠厥命。……王其德之用，祈天永命。”(《召诰》)

“天不可信，我道宁惟王德延，天不庸释于文王受命。”  
(《君奭》)

当然，在周人那里，“天”主要还是一种外在的“自在之物”，虽然它具有“德”的色彩，但它主要还是作为一种强制性的道德监督。“德”虽然是指社会道德，但它还处于笼统模糊的状态，尚未形成具体的规范和德目体系。《康诰》中虽已提及慈、孝、悌、友等亲亲的德目，但尊尊的德目“忠”，基本的伦理规范“礼”、“仁”等则是春秋时期才出现或被赋予完整的道德内容的。周人也强调“礼”，但“礼”尚未被完全伦理化，它主要还是一种外在性的等级秩序和行为规则，与“仪”紧密地联系在一起。仅仅被当做一种伦理“形式”。到了春秋战国时代，周人崇德的天命观进一步内化为崇礼崇仁的伦理意识，形成了以自我修养为中心的“天人合一”思想。



“礼”字在卜辞中作“豊”，原义为盛有两串珠子的奉神之器物。王国维先生认为，殷人祭祀至上神或祖先神都要用两块玉盛在一个器皿中去作供奉，以表示敬意<sup>①</sup>。杜国庠先生也解释道：“‘礼’这个名词，最初就是用来称呼祭神的仪式，后来才普遍地用于一般的仪式。《说文》中还保存着这一古训。《说文》《示部》云：‘禮，履也；所以事神致福也。从示从豊，豊亦声’。又《豊部》云：‘豊，行礼之器也。从豆，象形’。”<sup>②</sup>可见礼（示与豊组成）在殷人那里仅指敬祖神的祭祀之礼仪，所谓“最古之礼，专重祭祀”<sup>③</sup>。到了周朝以后，特别是春秋时期，从“礼”中才引申出繁多的意义，从敬神之礼演化为政治制度之礼，君臣父子之礼，尊卑贵贱之礼，以及种种形式化的仪制。诚如郭沫若先生所指出的：“大概礼之起，起于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉的各种仪制。”<sup>④</sup>

到了周人那里，“礼”开始糅合进了人际关系的内容，具有了慈、孝、悌、友等具体含义。《尚书·康诰》中说：“王曰：‘封，元恶大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大伤厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子；于弟弗念天显，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟，惟吊兹，不于我政人得罪，天维与我民彝大泯乱。（天）曰，乃速由文王作罚刑兹无赦。’不孝不友，不慈不悌，就是败坏礼制，将遭致天罚，文王作罚刑就是为了防止种种逾越礼之规范的行为。随着礼的内容扩及到人事，礼之仪制也从祭神的仪式转化为人与人之间

①王国维《观堂集林·释礼》：“盛玉以奉神人之器谓之鬯，若豊推之而奉神人之酒醴亦谓之鬯，又推之而奉神人之事，通谓之礼。其初当皆用鬯若豊二字，其分化为醴礼二字，盖稍后矣”。

②《杜国庠文集》，人民出版社1962年版，第273页。

③柳诒徵：《国史要义》，中华书局1948年版，第6页。

④郭沫若：《十批判书》，人民出版社1954年版，第82-83页。

尊卑长幼的等级制度，社会地位不同的人，其行为规范、礼仪形式也互不相同，逾越这些规范，就是非礼。《礼记》中记载了从天子到庶人各个等级应遵守的种种礼仪规范：

在居室方面：“天子之堂九尺，诸侯七尺，大夫五尺，士三尺。”（《礼器》）

在丧事方面：“天子死曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死。”（《曲礼下》）

在婚娶方面：“天子之妃曰后，诸侯曰夫人，大夫曰孺人，士曰妇人，庶人曰妻。”（《曲礼下》）

在庙制方面：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”（《王制》）

如此种种，不胜枚举。《左传》中记载，庄公十八年，虢王和晋侯朝见周王，天子各赐他们二人白玉五双，好马三四，竟成为非礼之举。因为公、侯名位不同，所受赏赐也应不同。“王命诸侯，名位不同，礼亦异数，不以礼假人”。（《左传·庄公十八年》）周人的“礼”始终表现为外在性的和强制性的，尚未成为一种内在的道德要求。它规定了尊卑长幼的等级秩序，但是却没有把这种秩序与人内心的“道德律令”联系起来，而只是用“天罚”来作为推行礼的后盾，人们遵行“礼”制不是出于内心的道德意愿，而是迫于外在的“天命”威逼。因此周人的“礼”是被动的、消极的和非自觉的。

### 三、伦理意识的自觉化

随着周王朝的衰落，外在性的苛刻的周礼开始崩溃。春秋时期出现的百家争鸣和思想解放的局面，开创了一种自由主义的社会风气，使得刻板僵化的周礼难以推行。在这种情况下，应运而生的孔子自告奋勇地承担起复兴周礼的重任。他深切地哀叹“礼崩乐坏”的现实秩序，要求人们“克己复礼”，重建周朝的礼乐制度。周朝的社会制度是孔子的“理想国”，而

“礼”则是孔子憧憬的最高目标。孔子所执著的“礼”是带有浓厚的人文主义色彩的人伦之礼，旨在维护封建分封制的等级关系，而非带有宗教气息的祭祀之礼。孔子对殷人的“尊神”和周人的“尊礼”进行了比较：“殷人尊神，率民以事神。先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而不耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慝，贼而蔽。”（《礼记·表记》）虽然周人也有许多弱点（“利而巧，文而不慝，贼而蔽”），但从总的方面来说周人是“尊礼尚施”的，因此孔子作出了自己的文化抉择：“周监于二代（夏、殷），郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）

然而，尽管孔子用心良苦，周礼却如同行将就木之老朽，颓势难挽。于是孔子提出了“仁”的概念，把它作为“礼”的核心内容，从而把“礼”从外在的强制性的仪制规范变成了人心自觉的内在要求，变成了建立于亲情心理之上的人性意识。“礼”不再是从外部强加于人们身上的，而是人的“仁义”之天性自觉要求遵循的。“礼”成为一种发自人情的道德规范。

对“礼”的这种内在化修改并不仅限于孔子一人，春秋战国之际的许多思想家，特别是儒家创始者们和受儒家思想影响的人，都参与了这一意义重大的概念翻新工作。“礼”从周人的“天道”转化为儒家的“人伦”，并非一下子完成的，把“仁”规定为“礼”的核心和基础，亦非一蹴而就。然而这种转变的总趋势（从“天道”到“人伦”）在春秋战国时期的诸多文献中均可清楚地看到。

前面已说到，在周人那里，礼已经具有了一些亲亲的伦理内容，《礼记》在记述周人的丧礼时，除了指出“礼”出于天，也把“礼”与人情联系在一起：“凡礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情，故谓之礼。”（《礼记·丧服四制》）在《左传》中，“天道”已经由“人伦”来诠释了，父子长幼

之亲成为“天明”，君臣上下之尊成为“地义”，“礼”则成为“天经”、“地义”、“民行”的共同规范。稍后，又把“礼”的内容完全伦理化，使之成为尊尊亲亲的结果：“君令、臣共、父慈、子孝、兄爱、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妇听，礼也。君令而不违，臣共而不贰；父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正；姑慈而从，妇听而婉；礼之善物也。”（《左传·昭公二十六年》）

由于“礼”从外在的制度转化为内在的道德命令，“礼”与“仪”也分开了。外在的形式只是“仪”，内在的道德才是“礼”。“礼”需要“仪”的形式，但它并不等于形式。《左传》中所载的一段赵简子与子大叔关于揖让、周旋之礼的谈话说明了“礼”与“仪”的这种体用关系。<sup>①</sup>“礼”与“仪”分开，使得原始意义的“礼”所具有的宗教形式消失殆尽，“礼”成为一种超越外在形式的道德主体，并具体化为仁、义、忠、孝、恭、懿、友、悌等一系列内在伦理范畴。这种不同于“周礼”的内在化的“礼”的核心和基础是“仁”。可以说，如果没有孔子、孟子等人把“仁”的概念引入“礼”，“礼”就会与周王朝一起被历史所摒弃。

在孔子那里，“仁”与“礼”是密切相关的，“克己复礼，天下归仁焉”。相对而言，“礼”只是形式，“仁”才是实质。看起来“复礼”是前提，“归仁”是结果，实际上“仁”是“礼”的条件，“人而不仁，如礼何？”（《论语·八佾》）“仁”至而“礼”备，“克己”本身就是“仁”的表现。在孔、孟的言论中，“仁”是出现得最频繁的字眼，究其意义，归根结蒂为两个字，即“爱人”。作为“礼”的具体化的忠、孝、恭、懿、悌、友等道德范畴，无一不以“爱人”为基础。孟子把

<sup>①</sup> 《左传·昭公二十五年》：“子大叔见赵简子，简子问揖让、周旋之礼焉。对曰：‘是仪也，非礼也。’简子曰：‘敢问，何谓礼？’对曰……‘夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。’”

“仁”看做人的一种亲情本性，“仁之实，事亲是也。”“孩提之童无不知爱其亲者也，……亲亲，仁也。”（《孟子·尽心上》）由这种建立于亲情之上的爱人之心扩展到“泛爱众”，即所谓：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。通过这种由己及人、由亲及疏的外推，建立起一个以“仁”为核心的泛爱辐射网，从而在亲亲的基础上引申出尊尊，从父子、兄弟的亲缘伦理关系（核心为“孝”）引申出君臣的政治伦理关系（核心为“忠”）和夫妻的姻亲伦理关系（核心为“贞”）。这一过程并非在孔孟那里就已完成，但是“仁”这个概念却构成了这一引申过程的出发点。

“仁”的概念的出现，使孝悌等德目都成为内在于人心之中的天性，从而使得由这些德目构成的“礼”完全内化为人的道德本性的天然要求。有的学者认为，“礼”由于取得了这种心理学的内在依据而人性化，才由神（或“天”）的外在准绳变成人的内在欲愿和自觉意识，由服从神而变为服从人自己。这一转变在中国古代思想史上具有划时代的意义。

这一转变虽自孔子始，但其主要功绩当推思孟。子思把“天道”和“人道”均集于“诚”中，而“诚”为“圣人之性”。“诚”与“道”均发自本心，皆由自取。人只须修身养性，达到“至诚”的境界，就可以“成己成物”，尽仁尽义，礼兴国安，通达“天命”，达到“性命合一”的崇高境界。“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？”（朱熹集注《中庸》右三十三章）孟子则干脆把“礼”与“仁”、“义”、“智”一起归诸于人心所固有，“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）一切道德规范皆发自内心，为仁由己，仁至而义尽，义尽而礼备，礼备而天命知，从而万物也就皆备于我了。

至此，外在的神秘性的鬼神观完全转化为内在的伦理化的天命观。殷人的原始宗教性的祖神“帝”到周人那里，开始被赋予了“德”的内容，变成了一种精神性的抽象存在的“天”。这种高高在上主宰生死休戚、祸福攸关的“天”又与规范人的尊卑长幼秩序的“礼仪”密切相关。但是周人的“德”、“礼”等都是些外在性的东西，它们不是发源于人的内心的道德要求和自觉意识，而是以“天罚”为威慑而强加到人们身上的。“德”尚未具体化为各种伦理德目，还停留在抽象的概念阶段。“礼”与“仪”密不可分，仅仅是一套协调人际关系的等级秩序，是一种外在的伦理“形式”，而非内在的道德律令。“天”则表现为一副凶神恶煞的模样，动辄就要“降戾”、“降丧”于人。对于周人来说，“天”的形象大概像一个手执“天罚”皮鞭的道德监护者。人不是以心与“天”相映照、感应，而是通过遵守外部强加的种种“礼仪”制度来与“天命”保持协调一致。外在性的“礼”到了春秋战国时期经儒家的改造而内化为人的道德本性，它附着于孔子提出的“仁”之上，而“仁”则是“君子”天赋的道德秉性，是发自内心的天然道德命令，无须任何外在的监督和强制，也会从心中自然地生发出来。“德”具体化为“仁义礼智”、“孝悌忠信”等道德规范和德目，均基于人的亲情爱人之心。外在的“天”或“天命”成为被动的存在，它以人心的“德”为参照，与人构成一种以自我的“心性”为中心的“天人感应”关系。从而形成了两个端点的对立，一端是人的先验的道德“心性”，一端是超验的“天”或“天命”，二者通过经验的道德行为相联系，而这些经验的道德行为既是出自于先验的道德“心性”，又符合“天命”的要求，于是先验的道德“心性”与超验的“天命”就在经验的道德行为中达到了“天人合一”的和谐境界。

这种情况颇类似于康德“批判哲学”中的自在之物与先验自我的对立，所不同的是，在这里对立的两端都是同一伦理

本体（“德”）的两个样式，而非两个不同的哲学本体；而且作为伦理本体的样式之一的“天”或“天命”始终是以道德“心性”为转移的，因此它并非纯粹的“自在之物”。

血缘性的“帝”抽象为超验性的“天”和“天命”，超验性的“天”和“天命”又内化为道德自觉的“礼”和“仁”。这两个转化过程奠定了唯伦理性思维方式的基础，确立了以现世性（表现为对宗教性的“帝”的扬弃）和实用性（表现为把形而上的“天命”具体化为实践的道德范畴）为基本特征的伦理意识。这种转化，不仅对于中国古代思想史，而且对于整个中国传统文化，都具有划时代的意义。

## 第二节 现世性和实用性的思维取向

### 一、双向流动的道德本体

中国哲学的诸范畴始终具有浓重的道德色彩，古代的中国思想家们很少能脱离道德内容的影响而独立地去探索存在、思维等哲学范畴，乃至有人认为是，在中国传统社会中，“哲学从未独立成学”<sup>①</sup>。中国古代哲学说到底是一种道德哲学，它所关注的问题，与其说是对客观对象（自然、上帝等）的认识，毋宁说是人的主体性的道德实践。因此，一切抽象的哲学范畴最终都具体化为实用性的道德规范和现实性的政治秩序。

由于中国哲学所固有的这种现实伦理性的功用，造成了中国哲学的两个特点：一是主客体的“绝对同一”；二是各种形而上范畴的经验化和具体化。这两个特点也是密切联系在一起的，主客体的“绝对同一”是在经验的道德实践中完成的。

<sup>①</sup>陈荣捷：《中国哲学之理论与实际》，载《中国文化的特质》，三联书店 1990 年版，第 90 页。

一切形而上的存在<sup>①</sup>，如“气”、“天”、“道”、“理”等，都与人心的先验道德本性在人的经验性的道德实践活动中合一为一，“这样在客体和主体之间，心灵与肉体之间，人与神之间，便没有一种绝对的分歧”<sup>②</sup>。形而上范畴的伦理化是中国传统哲学的一个显著特点，这就使中国哲学中除了道德本体之外，再无任何真正哲学意义上的本体和独立的本体论。一切形而上的存在都必须成为认识的对象（绝对的“自在之物”是不存在的），一切认识的对象又都必须具有实践性的道德内容，而实践性的道德内容也是人心先验固有的。从而认识活动就把同样以“德”为本质的“天”、“理”等外在对象与“人”、“心”等主观自我结合起来。认识活动同时即是道德实践活动，“知行合一”。它一方面把“天理”之“德”融入人心；另一方面又使人心之“德”溢于万物。通过“德”的这种双向流动，就实现了“天人合德”，达到“物我合一”、“命性合一”、“天人合一”、“理心合一”的理想境界。本体论经认识论内化为伦理学，伦理学又经认识论外化为本体论。

中国哲学诸范畴的道德内化过程既是一个逻辑发展过程，也是一个历史发展过程。按照蔡尚思先生的说法，中国思想史可划为三个大时代，第一时代是传统思想的创立阶段，以周、汉之际的儒家为中心；第二时代是传统思想的演变阶段，以宋明理学为中心；第三时代是传统思想的挣扎阶段，以清末民初的西化旧派为中心。<sup>③</sup>关于第三个时代，我们留待后面的章节

<sup>①</sup>这里所使用的“形而上”一词并非指那种与辩证法相对立的片面、静止、孤立的思维方法，而是指脱离具体形态的超经验的本体性存在，这是“形而上”一词的原义。《周易·系辞上》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”

<sup>②</sup>成中英：《中国哲学的特性》，载《中国文化的特质》，三联书店1990年版，第49页。

<sup>③</sup>参见蔡尚思：《中国传统思想总批判》，湖南人民出版社1981年版，第16页。



再讨论。在前面两个时代中，都可以明显地看到中国哲学范畴内化和经验化的发展轨迹。

儒家思想创立时期的主要哲学范畴为“天”或“天命”，这个“天”或“天命”在周人那里只是一种以抽象的“德”为内容的外在的和超验的形式，经过孔子的“礼”和“仁”的中介，到子思、孟子那里已经成为内在的道德“心性”（“诚”、“仁义礼智”等）的消极对应物。并非“天”通过种种外在的强制来规范人，而是人通过修身养性而通达于“天”。“天”是被动的，人是主动的，人并非遵从“天道”而与“天”合德的，而是遵从“人道”、“心性”达到“天人合一”。在这个“合德”的过程和天人关系中，人处于中心地位，“天道”围绕着“人性”，以道德心性为转移：

“惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（朱熹集注《中庸》右二十二章）

从而，周人的“以德配天”实际上已经转变为“以天配德”。“德”是实体，“天”与人都是“样式”。人如果具备了种种美德，就可以成为圣人，成为“神”，与天地并立，制“天命”，奉“天时”，“从心所欲，不逾矩”。恰如《易经》所云：“大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其凶吉，先天而天弗违，后天而奉天时。”

于是，人的主观能动性就被提高到一个显著的位置上。但是这种能动性既非认识的能动性，亦非创造的能动性，而是道德秉赋和道德实践方面的能动性。它使人以一种自由的而非被决定的姿态立于天地之间，由自觉的“养性”而达到“知命”，再达到“与天地参”。在这种由内及外的“天人合一”过程中，先秦儒家们完成了对外在性的形而上本体“天”或“天命”的道德内化改造。

我们再来看看儒家思想演变时期哲学范畴发展的情况。

“自宋到清初的朝野思想界差不多为理学势力所独占，任何反对派如以陈亮、叶适为首的那般功利派，以颜元、李塨为首的那般苦行派，以袁枚、戴震为首的那般感情派，以李贽为首的那般反孔派，……都难与抗衡。程朱一派理学的势力多在朝；陆王一派理学的势力多在野；程朱派势力占第一，陆王派势力占第二。在这一个长时期中，从教育到风俗，从取士到治民，无一不大受理学尤其是程朱派理学的影响。”<sup>①</sup> 宋明之际中国哲学思想的主流即为理学，而理学（无论是程朱，还是陆王）的核心概念就是“理”。由于中国传统思维方式的那种现世性和实用性的伦理意识的作用，宋明理学的“理”同先秦儒学的“天”一样，经历了一个伦理化和经验化的发展过程。

“理”在中国哲学中是一个较晚出的概念，它最初比较集中地出现在《庄子》、《荀子》和《韩非子》等书中，原义为形式或规律<sup>②</sup>。这种原本离不开质体的形式或规律到了北宋的程颢、程颐的哲学中，抽象化为形而上的实体，如“惟理为实”。（《二程粹言》一）“理者，实也，本也。”（《二程遗书》十一）对于二程来说，“理”是无形无定之存在，是万物之所以然的根据，心与物、用与事均由“理”生成。“理”颇类似于柏拉图哲学中的“理念”：

“实有是理，故实有是物；实有是物，故实有是用。实有是理，故实有是心；实有是心，故实有是事。是皆原始要终而言也。”（《程氏经说》八）

万事万物皆是“理”的现象，名义不同，实为一理。“在天为命，在义为理，在人为性，至于身为心，其实一也。”

<sup>①</sup>蔡尚志：《中国传统思想总批判》，湖南人民出版社 1981 年版，第 18-19 页。

<sup>②</sup>《庄子·天地》：“物成生理谓之形。”《荀子·解蔽》：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”在这里，“理”只有朴素的唯物主义色彩。

（《二程遗书》十八）与基于“德”的“天”不同，这种泛“理”论的思想更多地具有哲学的味道，更少地带有伦理学的色彩。虽然二程也糅合了一些德的成分于“理”中，但总的看来，二程的“理”是中国哲学史中较为少见的自在自为的形而上实体。二程也追求“理与心一”的主客体同一境界，这种同一过程的实现主要是靠心的外张，即通过人对外在的“理”的认识（虽然他们有时也认为致知止于至善，止于孝和慈）。以“格物”为手段，穷究物理，达到“致知”。致知则能使“理与己一”、“理与心一”。

二程“义理之学”的这种形而上的方向是中国哲学史中的一个良好的契机，它意味着一种建立独立的哲学本体论的趋势。如果循着这条路向发展下去，将会导致一个庞大完善的客观主义体系（不论是唯物的还是唯心的）。一个独立的本体论是一切真正的哲学得以树立的根基。没有本体论的哲学是一种被阉割了的哲学，这种哲学如同宫廷中的宦官，形同男人，实际上却丧失了所有的阳刚之气。形而上学体现了哲学的气势磅礴的阳刚之美，它是哲学的刚劲粗壮的主干。“心性”之学体现了哲学的纤巧细腻、阴柔之美，它是哲学的婀娜多姿的枝叶。而认识论则构成了二者联系的中介。形而上学是认识论的前提，没有形而上学，认识论就会堕落为一种在狭隘的自我中兜圈子的道德反省，哲学就成了无本之木，无源之水，成为摈绝自然、上帝等客观本体，只局限于经验的人际关系的伦理学。而这种情况恰恰构成了中国哲学的悲剧。

在人的思维活动中，形而上学的范畴是高于经验范畴的，从思维发展的过程来看，也是晚于经验范畴的。任何一种完善的哲学理论在其发展的过程中都经历了一个从直观的经验哲学到抽象的形而上学的转化。从泰勒斯哲学到亚里士多德哲学的发展是如此，从英国经验论到德国古典哲学的发展也是如此。与此相应，也伴随着一个从道德哲学向本体论的发展过程。苏格拉底的哲学就是一种道德哲学，当他企图把哲学向形而上学

的方向发展而提出一种不同于有形的奥林匹斯诸神的抽象神的时候，他被希腊人扣上道德方面的恶名（“不虔敬和败坏青年”）而处死。继承他的遗志的柏拉图则同样“因为向往于一种对于神圣事物之更高的概念——一种与‘思想’更相和谐的概念，遂被驱逐出了他的理想境界”即雅典<sup>①</sup>。尽管如此，柏拉图的具有强烈的形而上学气息的“理念论”终究建立起来了，并且成为感召其后西方一切唯心主义本体论的北斗。

然而在中国，由于那种无处不在的强有力的伦理意识的作用，由于经验直观（思维的现世性和实用性取向的一种表现）的思维方式的影响，使得一切企图超越实践性的道德范畴的纯粹哲学实体都难以产生和存在。它们或者被置于不可知的“度外”，成为不具有任何道德意义、从而也就不具有任何意义的东西；或者被加上“德”的功能，与人在经验的道德实践中合而为一。中国古代哲学诸范畴（阴阳、五行、气、道、神、理、心），无论是唯物的或唯心的，其特点大都是功能性的，而非实体性的。中国哲学重视的是事物的性质、功能、作用和关系，而不是事物构成的元素和实体。而且这些性质、功能、作用和关系，无一不带有强烈的“德”的特点，它们决非自在自为的，而是为人的；不是对象本身具有的，而是为了适应人的道德实践的需要被附加到对象之上的。

于是，二程哲学中具有“纯粹形而上学”萌芽的“理”在其后的发展中也就厄运难逃了。

承袭二程衣钵的朱熹虽然在承认“理”的客观性上与二程一脉相承，认为“心外之理”为万物之本。但是他又把“理”与“仁义礼智”的“德”相等同，从而使得“理”、“德”相融，“理”之本体道德化，道德范畴本体化。他在解释“理”时说道：“性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。”

<sup>①</sup>黑格尔：《历史哲学》，商务印书馆 1936 年版，第 430 页。

（《答陈器之》）“理”既是物之本，亦为心之性。心是主动的，物是被动的，通过格物，可以使物之理融于心之理中，从而使得“心包万理，万理具于一心”。（《朱子语类》卷九）心之所以能“格物穷理”，是因为心于“在物之理”以外已先验地具有了“在己之理”。“理”虽浩瀚深邃，却尽融于此心之中。“物理”与“心理”的二元对立最终在心中得到统一，从而在朱熹的客观“理学”体系的身后就长出了一条“理不离知觉、知觉不离理”（《朱子语类》卷五）的主观“心学”的尾巴。

于是，陆九渊和王阳明就缘着这条尾巴继续往道德“心性”的方向爬去。

朱熹的“心外之理”在陆九渊那里变化为“心即是理”；“理不离知觉，知觉不离理”则被干脆说成：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”。“心”成为万物万事之本体，既蕴含“理”，又生发物，且充盈着尊尊、亲亲之“极”、“彝”。郁郁万象，皆包孕于“方寸”之间，“满心而发，充塞宇宙”。这“心”又不同于西方主观唯心主义者的理智之心，而是源之于先验、见之于经验的道德之心：“恻隐，仁之端也。羞恶，义之端也。辞让，礼之端也。是非，智之端也。此即是本心。”（《宋元学案·象山学案》）说到底，还是“仁义礼智”的道德本体。陆九渊与朱熹虽然在出发点上各持一端，方向相反（从“心”到“理”和从“理”到“心”），但两者的终点相同，殊途同归，均止于“理心合一”的至善道德。黄宗羲一语道破朱陆二人哲学的同源性：“二先生同植纲常，同扶名教，同宗孔孟，即使意见终于不合，亦不过仁者见仁，知者无知，所谓学焉而得其性之所近，原无有背于圣人，矧夫晚年又志同道合乎？”（黄宗羲《象山学案》按语）

及至明代，王阳明又集先秦思孟学派的“尽心知性知天”和陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”之大成，创立“心外无物”，“心外无理”的心本论宇宙观。把宋明理学发展

到极端。王阳明在陆九渊的“心即是物”的基础上，提出“物理不外乎吾心；外吾心而求物理，无物理矣”的唯“心”独断论观点，从根本上否定了心外之物和心外之理的存在。万事万物均由“众理”产生，而“众理”又仅存于“心”中。天理就是纯正的人性，它的内容无非是忠孝仁信：

“心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，无须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民，便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。”（《传习录》上）

在王阳明那里，“理”与“心”合一的认识论变成了心备理、理化生万物的道德实践。认识（“知”）是“心”的本性，认识只是对心中之“理”的认识。当认识超出心外时，认识也就成为心本体的物化过程，成为道德的外溢过程。不是人心格物以致知，而是心“致良知”于物，这“良知”就是忠、孝、悌，就是人心所固有的“天理”。从而认识活动就成为宇宙规律（物之“理”）的创造过程，同时也是道德的外化实践。认识论、本体论和伦理学三者合一，融为一种实践性的道德哲学。王阳明把这种“致良知”的过程表述如下：

“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心之良知天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。”（《答顾东桥书》）

广袤天地之间本来只有一个“心”，“无心外之物”，“意之所在便是物”。“一念发动处便即是行”。“行”即是“修身正心”、“致良知”。“致良知”则是赋“天理”于物。从而“心”的认识过程和修行过程也就是宇宙万物及其规律的生成过程。这种物我、理心、知行的动态同一过程与黑格尔的“绝对精神”的辩证发展过程极其相似，二者都把“精神”的自我认识过程与物质世界的生成发展过程辩证地统一起来。不同的是，二者的出发点正好相反，黑格尔的起点是一个先于物质世界的客观的逻辑精神，王阳明的起点则是一颗先于物质世

界的主观的道德之“心”。

在宋明理学的整个发展过程中，外在性的客观实体“理”逐渐转化为内在性的主观心性“德”。反过来说，主观的道德心性也就外溢为客观的形上实体。同一个道德本体表现为两个不同的存在样式，一个是客观天理，一个是主观心性。二者形式殊异，属性相同，其属性均为仁义礼智、忠孝信悌等德目。唯一实在的道德本体在两个样式之间的双向流动过程，就构成了中国传统哲学思维的永恒主题。哲学范畴的舞台上不断涌现出新角色（如“天”、“道”、“气”、“阴阳”、“五行”、“理”等等），但是所有的这些角色都是由同一个演员客串的，这个唯一的演员就是“德”。

## 二、摒弃形而上学

由于思维方式的不同，中国与西方在哲学思维和哲学范畴等方面也有显著的差别。上述王阳明的“心学”与黑格尔的“逻辑学”之间的差异就是一个很好的例证。二者的差异并非只是出发点不同（“心”和“绝对精神”），也并非仅仅意味着主观唯心主义与客观唯心主义的分歧。更为重要的是，它蕴含着中西两种哲学思维的根本分歧，即形而上的逻辑实体（和宗教实体）与经验性的道德实体的分歧。西方哲学思维始终在宗教实体和逻辑实体之间徘徊。宗教实体是上帝，它是意（信仰）的对象；逻辑实体则是真理，它是知（认识）的对象。二者虽有区别，但它们都被当做形而上的客观实在<sup>①</sup>。对这种形而上之客观实在的探索，构成了 20 世纪以前的整个西

<sup>①</sup>在西方哲学史中也有一些主观唯心主义者，他们用主观的“感觉”、“自我”等来代替客观的形而上实体。但是他们或者最终皈依于形而上的客体，如贝克莱最终乞灵于上帝的“感觉”；或者只是客观形而上学的否定之否定发展过程中的一个必要环节，如休谟之于康德，费希特之于黑格尔，并不能构成西方哲学思维的主流。

方哲学思维的基本传统。

罗素曾把一部西方哲学史概括为“审慎对热情的冲突”，这种冲突说到底无非是理性与宗教的冲突。在希腊哲学的黄金时代，“热情”的代表是柏拉图，“审慎”的代表是亚里士多德。柏拉图创立了一种神秘主义的理念论，亚里士多德则创立了一种理性主义的逻辑学。然而无论是柏拉图的理念论，还是亚里士多德的逻辑学，都还带有一些经验的色彩，它们还没有成为真正的形而上学本体论。柏拉图的“理念”发展到纯粹形而上学阶段，就变成了基督教的“上帝”，它成为中世纪哲学的终极实在和最高本体。亚里士多德的逻辑学后来则演化成为一种思辨形而上学，成为西方近代唯心主义独断论的逻辑“实体”（最典型地表现在莱布尼兹—沃尔夫的“形而上学”体系中）。“热情”与“审慎”、信仰与理性、宗教实体与逻辑实体最终在黑格尔的“绝对唯心主义”哲学中达到了天衣无缝的统一（至少黑格尔本人是这样认为的），而二者统一的基础仍然是一种客观的形而上的“绝对精神”。

在西方哲学思维发展的这个基本脉络中，人始终只是作为一个主体（而非实体），作为形而上的本体的一个异在的对立物而存在。人是“精神”或“上帝”等实体的一个现象<sup>①</sup>，一个被客观实在借以实现自身的中介手段。人的主观性的实践理性（道德）只是客观的绝对理性（“理念”、“上帝”、“绝对精神”）的一种反应形式和派生物（在这一点上，只有康德是个例外）。因此道德哲学在整个西方哲学中只是一条可有可无的尾巴。

中国哲学思维的情况则截然不同。中国哲学思维的对象是道德实体，因此整个中国哲学都带有浓厚的伦理色彩。伦理学或道德哲学具有强烈的实践性，它的基础既不是知，也不是

<sup>①</sup> 在西方哲学史中，唯心主义是占主流的哲学流派，因此绝对的实体通常表现为“精神”或“上帝”，而非“物质”。



意，而是行。道德实体是“至善”，由于中国哲学思维的经验性的倾向，这种抽象的“至善”具体化为以三纲五常为核心的道德行为规范。中国哲学的一切范畴，其基本的功能特点既非“可知”，亦非“可信”，而是可行。换言之，中国哲学范畴都具有实践性的道德功能。伦理亲情不仅仅是人心的秉性，也是“天”、“理”、“道”等形而上的实体的根本特性。一切认识论的对象和宗教信仰的对象，无非是道德实践的消极对应物和陪衬。善是真的前提和基础，因此，一切外在的本体，最终都被纳入“德”这个最基本的本体之中。在中国哲学中始终只有一个真正的本体，即道德本体。

《周易·系辞上》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”中国哲学诸范畴如“天”、“道”、“理”等，就其形式而言，属于形而上的存在。然而由于这种形而上的形式每每被赋予了具体的道德含义，因此从内容上看，它们仍未超出经验（即形而下）的范围。道德尤其是中国封建社会的道德，具有显著的实践性特点，它直接体现在人们的日常行为中。忠孝仁义等德目，既构成了具有形而上形式的“天”、“道”、“理”等范畴的实际内容，同时又须臾离不开人的经验性的道德活动。学术界有人认为，中国哲学的本体概念是既“实”又“现”的（既是实体又是现象）。同样，中国哲学诸范畴也同时兼具形而上和经验的双重特点。恰如道德本体在客观的“天”、“理”和主观的“心性”之间进行着双向流动一样，道德本体也填平了形而上学和经验论之间的巨大沟壑。因此在中国哲学中，一切形而上的范畴最终都消融在经验性的道德实践中，形而上学从来没有被当做一种独立的、与经验的活动或实用的目的无关的学问来加以探讨过。哲学始终与伦理学纠缠在一起，既没有产生过经院哲学那样的关于上帝的形而上学，也没有产生过“逻辑学”那样的关于真理的形而上学。所以，我认为中国哲学思维的一个实质性的特点是摒弃形而上学。

在“德”的基础上实现的客观天理与主观心性的统一，

形而上的实体与经验性的实践活动的融合，就是所谓的“天人合一”。这种合一过程表面上是通过“心”对“天”的“知”而实现的，实际上“知”就是“行”，就是道德实践。“知之真切笃实处便是行，行之明明精察处便是知。”（王阳明：《全书》卷六《答友人问》）人在修身养性的行为过程中“知天命”，因此，“天人合一”的过程同时也就是“知行合一”的过程。

“天人合一”是在实用性的德目（仁义礼智忠孝信悌等）基础上完成的，这样就摈弃了（或者更确切地说，是消融了）虚无飘渺的形而上学，造成了中国哲学范畴的普遍经验化和实用化的特点。“知行合一”是在具体的道德实践（“反身而诚”、“修身养性”）中实现的，从而就限制了超越直观感性活动的思辨理性的发展，致使中国哲学中建立不起纯粹而独立的本体论。因此，中国哲学既无神秘主义的色彩，亦无逻辑思辨的特点，而是具有显而易见的实用理性精神和人文主义倾向。它使得中国人既不关心不着边际的超验世界，也不热衷于去探索玄之又玄的“客观真理”，而只偏重于此生的道德修养（“内圣”）和建功立业（“外王”）。超验的实体与先验的心性最终在经验的道德实践中统一起来，二者共同基于的时空坐标是现世的个人德行和人际关系，“修身齐家治国平天下”的道德——政治理想成为中国哲学思维关注的焦点。

这就是中国传统思维方式的现世性和实用性的特点在哲学中的表现。

成中英对这种道德本体的人文主义哲学评价道：“我们可以说中国人文主义的内在性一开始就认定人与终极的实在和人与自然之间是没有分歧的；这一点也说明了在中国哲学中缺少绝对的分离和超越经验的观念，因为在事物的相互关系作用中是不能有这些观念的。在以儒家、道家和中国佛学作基础的中心活动上，缺少这些观念也许是中国没有发展纯逻辑和科学的重要原因。但无论如何，中国的儒家、道家和佛家却使中国的

社会、政治、道德在理知生活，能够获得秩序与安定。”<sup>①</sup>

我在这里所总结的中国哲学思维的特点，是针对以儒家思想为核心的中国哲学主流而言的，并不排斥中国哲学中有一些例外情况。但是在中国哲学史中，无论是唯心主义哲学还是唯物主义哲学，无论是儒家、道家、墨家还是佛家的哲学，其最终的归宿都要落在一个“德”字上，任何高深幽奥的玄理最后都要融于现实的道德生活，在这一点上恐怕是极少例外的。朱熹在评价周敦颐的玄奥的“太极”说时总结道：

“其高极乎太极无极之妙，而其实不离乎日用之间；其幽探乎阴阳五行之赜，而其实不离乎仁义礼智刚柔善恶之际；其体用之一源，显微之无间，秦汉以下，诚未有臻斯理者，而其实不外乎《六经》、《论语》、《中庸》、《大学》、《七篇》（即《孟子》）之所传也。”（《周濂溪集》卷十一《隆光府学先生祠记》）

周敦颐哲学的这种特点也正是中国哲学的总体特点，说到底一句话，形而上之存在即是经验之道德，哲学即是伦理学。黑格尔对以孔孟之道为主干的中国哲学评价道：“当我们说中国哲学，说孔子的哲学，并加以夸羨时，则我们须了解所说的和所夸羨的只是这种道德。这道德包含有臣对君的义务，子对父、父对子的义务以及兄弟姊妹之间的义务。”<sup>②</sup>

中国古代的知识分子有着高度的文化热情，他们毕生研习孔孟之道，把伦理规范扩展为宇宙万物的一般规律，进而构造出一个具有道德属性的宇宙本体，再回过头来证明现实道德的合理性和永恒性。

中国哲学的伦理化特点，构成了束缚中国人抽象思维能力

<sup>①</sup>成中英：《中国哲学的特性》，载《中国文化的特质》，三联书店1990年版，第50页。

<sup>②</sup>黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1959年版，第125页。

发展的桎梏。“仁义礼智”等德行是人之本性和天之本性，是天经地义的，是“所当然”的，从而就阻碍了中国知识分子去探讨这种“所当然”背后的“所以然”。诚如清代著名学者阮元所说，“天道渊微，非人力所能窥测”，因此理论“当言其所当然，而不复强求其所以然。”（《畴人传》卷 46）对现实的伦理范畴之外的东西都不予深究，“行”是“知”之对象的取舍标准。天被分为两部分，一部分被加上伦理色彩，成为“知”的对象，另一部分则作为纯粹形而上学或自然被置于“知”之外。故而圣人一方面“知天命”，一方面又“不求知天”；一方面知人即为知天，另一方面，“天道远，人道迩。”（《左传·昭公十八年》）“六合之外，圣人存而不论。”（《庄子·齐物论》）圣人虑虽深，能虽大，察虽精，但不以加于虚无缥缈的天之上，“夫是谓不与天争职”，“天有其时”，“人有其治”（《荀子·天论》），人要想把握自然规律，那是糊涂昏乱。“大巧在所不为”天之职，“大智在所不虑”天之事（《荀子·天论》）。人的才思智慧应该用到人事上，用到现实的道德实践和社会政治活动上。恰如孟德斯鸠所指出的那样：“中国人把整个青年时代用在学习这种礼教上，并把整个一生用在实践这种礼教上。”<sup>①</sup>因此“天人相分”虽然是与“天人合一”相对立的命题，但二者在摈弃了形而上学这一点上是殊途同归的——一个是把形而上的存在当做不可知的对象不予理睬，“存而不论”，如同康德的“自在之物”，实际上等于不存在；一个则是把形而上的存在经验化为伦理范畴。二者内在的实质精神是高度一致的，其本质特征都是以“行”（道德实践）作为“知”（认识）和“在”（存在）的前提和基础。

“人学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”（《礼记·大学》）大学之道的根本在于修身养性的道德实践。这种

<sup>①</sup>孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆 1961 年版，313 页。

实用性的和现世性的道德哲学思维对中国知识分子和一般民众的心理产生了深刻而持久的影响。它一方面使中国人把脊背转向外在的“纯粹”存在，远离自然和神，轻视科学和神学；<sup>①</sup>另一方面则使中国人始终面对着此生此世的现实生活，专注于个人的道德修养和安邦治国之道，培养了中国人内在的精神品性，并在此基础上建立了一种稳定而繁荣的封建世俗文化。

### 第三节 挣不脱伦理羁绊的信仰

#### 一、入世的宗教

中国究竟有没有宗教？对于这个问题学术界可谓见仁见智。我认为这个问题提得太笼统，因为宗教本身也有不同的涵义。若就低级宗教即侧重祭祀、律法的原始宗教而言，那么每个民族在其文化发展的早期都曾经有过一种由原始图腾崇拜发展而成的低级宗教（其特征是自然崇拜和祖先崇拜），中国殷人的鬼神崇拜即属于此。中国人并非一开始就是一些无神论者，在文化发萌期，中国人也不例外地有过自己的宗教。但是，谈到高级宗教，情况就不同了。所谓高级宗教，“它的意思就是使每个人自己直接地接触到‘终极的精神之存在’。就是说，同样是接触‘终极的精神之存在’，但不是通过人以外的自然力量，也不是通过人的集体力量所具体化的制度等媒介间接地去接触。”<sup>②</sup>这里强调的是两个标准：第一，个人与“终极的精神之存在”的接触不应通过自然的形态（如希腊多

<sup>①</sup>中国民间流传的巫术和迷信所基于的只是一种实用性的因果报应，而非一种对“终极存在”的超功利性的信仰，因此它们与论证形而上的上帝之存在的神学有着天渊之别，关于这一点，我在下一节中将详加论述。

<sup>②</sup>《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司 1985 年版，第 383 页。

神论中诸神的具体形态），也不应通过强制性的仪式制度（如原始犹太教的祭祀仪式和律法制度）等中介手段，而是通过直接的信仰，即所谓“上帝在你心中”。第二，“终极的精神之存在”与作为信仰者的人（或人心）是有差别的，并非绝对的一。“上帝在你心中”并不等于“心即是佛”，前者是信仰者与被信仰者在认识过程（严格地说是信仰过程）中的统一。通过信仰，上帝显现于心中，但并不等同于心；后者则是二者在本体上的绝对同一，心与佛已无差别，心外无佛，主体即是本体。

如果按照这两个标准来看，可以说在中国封建社会中基本上没有高级宗教。在中国，“终极的精神之存在”说到底是一种“终极的伦理意识之存在”，它虽然不时地采用“天”、“道”、“理”等外在性的范畴来作为表现形式，但是它始终是植根于人心的。因此，人与“终极的精神之存在”的接触虽然无须通过“人以外的自然力量”，也无须通过“集体力量所具体化的制度”（实际上，这些制度在中国是强有力地存在着的，如三纲五常等宗法、礼教制度），但这种接触始终没有超出心之外。主体与对象的统一始终囿于主体的狭小圈子中，从而对外在对象的宗教信仰就成为自我完善的内在道德修养。这就是中国没有产生高级宗教的原因。

而且，任何真正的宗教信仰都基于一种否定现实的彼岸意识，恰如马克思所指出的：“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情。”<sup>①</sup> 汤因比形象地指出：“此世是天国中的一个省份，但是这却是一个叛逆的省份。”<sup>②</sup> 因此，一切真正的宗教都具有明显的出世倾向。然而在中国，由于伦理意识的现世

<sup>①</sup> 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页。

<sup>②</sup> 汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社1964年版，第144页。

性的特点，人们对于不甚满意的现世生活的留恋远远超过了对未知的彼岸世界的向往。再美好的天堂梦幻，在结结实实的现世心理的大墙面前都碰得粉碎。中国人宁愿让躯体在污浊的现实泥潭中艰难跋涉，也不愿意去追求那些虚无飘渺的灵魂拯救境界。比起来世，中国人更重视此生；比起灵魂，中国人更重视肉体。因此，虽然在中国也有相当数量的人信奉具有宗教气息的佛教，但是他们的目的并非灵魂得救，而是此身得救，是肉体的长生不老和轮回转世。轮回转世的概念并非指灵魂最终超脱肉身，而是指灵魂在来世托个好肉身（前世不修阴德，来世就要变成猪狗或长满癞疮的乞丐）。灵魂始终离不开肉身，它只是在诸多的肉身中转来转去。这种对肉身的珍惜比对灵魂下地狱的恐惧更直观，也更能影响中国人现世的道德生活。“由于继转生说而来的因果报应说，认为死后灵魂继续存在，而其形体可能变为一个满身烂疮的乞丐或被蚤虱咬食的狗，这种亲眼目睹的惨状，可能比道听途说的刀山地狱更能使人警惕向善。”<sup>①</sup>

在基督教看来（在印度佛教亦是如此），现世生活是苦难和罪孽的渊藪，是一种不能再糟的存在状况，因此人间就是地狱。至于那种更为可怕的地狱惩罚的思想在基督教中是一种晚出的思想，在早期基督教中并不渲染地狱惩罚的情况，而是偏重于基督耶稣对苦难众生的救赎意义。基督教的“救赎说”认为：由于人类祖先亚当、夏娃所犯下的“原罪”（偷食禁果），他们的子孙在天性中已埋下了一种“从恶”的倾向，因此不论一个人在此生中是否犯了“本罪”，他都不可能摆脱“原罪”的宿命。人类祖先的一次自由意志的堕落构成了人类永恒的罪孽和与此相应的“不幸意识”，因此整个现世生活（无论是穷奢极欲的帝王，还是饥寒交迫的穷人）都带有不可

<sup>①</sup>沈钧：《佛教对中国文化的影响》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 91 页。

冲淡的悲剧色彩。唯一的拯救是通过对上帝及其独生子基督的信仰使灵魂脱离肉体，脱离此岸的生活，因信而蒙恩，使摆脱肉体羁绊的灵魂飞升于明净的天堂。现实生活是悲剧性的，人只有把脊背对向现世，才能瞻仰到上帝拣选和拯救的灵光。这种否定现世生活的“不幸意识”和彼岸憧憬构成了基督教信仰（同时也是印度佛教信仰）的牢固的心理基础。

在中国，现世生活却是具有极大魅力的境况。好死不如赖活，生前的一切再不好，毕竟是现实的、直观的，而死后则是一个未知数。况且我们的祖先从未犯过“原罪”，他们所干的都是彪炳千古的丰功伟绩，昔日对于我们来说不是罪孽的起点，而是道德的渊源。因此，中国人从来就没有什么“不幸意识”，而是深深地陶醉于一种得天独厚的“幸福意识”中。这种“幸福意识”使得现世生活的每一个人，只要严守祖辈遗传下来的道德规范，都能够兑现为圣人，兑现为神。即便那些作恶多端的人，只要“放下屠刀”，也能“立地成佛”。拯救之道不在于信仰某个超凡绝俗的上帝，而在于“反求诸己”，“修身养性”。天堂就在此世，菩提即是此心。既然如此，就没有必要去建立一种否定真实的现世生活的外在性宗教，也没有必要在先祖帝王的牌位之上再安置一个上帝的神龛了。

基于此，我认为，如果从拯救灵魂和超越现实的信仰内涵来说（而不是拘泥于表面上的宗教仪式），中国文化实为一种缺乏宗教信仰的人文主义文化。诚如梁漱溟先生所说的：中国人是“世界上唯一淡于宗教，远于宗教，可谓‘非宗教的民族’”。儒家对现实的伦理规范之外的一切东西都采取不予理论的态度。外来的宗教如佛教、伊斯兰教、基督教等则被同化力极强的唯伦理性思维方式择其有利于教化之部分而用之，改造成中国式的“宗教”（如禅宗）。而其不利于现世的伦理规范和统治秩序的部分，则遭到无情的剿灭（如唐宋之际对摩尼教徒的迫害，清代康熙、雍正对天主教徒传教活动的抵



制)。中国土生土长的道教从一开始就是糅杂儒家、老庄、阴阳五行、道家及佛教等各种思想而成的一个大杂烩，它的核心是神仙崇拜，而神仙之所以被崇拜，并非由于他们是超越形体的精神，而是因为他们具有长生不老的身体。道教关注的是肉体的享受和不死，因此而发展了房中术、符术（驱鬼治病）、炼丹术等方术。因此道教说到底是一种此岸性的和肉体的宗教。

### 二、“神道设教”的儒家宗教观

我们先来看看儒家的宗教观。在现今的学术界中，有人把儒学称之为“儒教”<sup>①</sup>，持此种看法的大有人在。归纳其理由，大致如下：（1）儒本为“术士”，其前身为上古之时执掌祭神礼仪的宗教性人物，“明灵是午子吁嗟以求雨者谓之儒。”（章太炎《国故论衡·原儒》）现时有的学者认为：“以孔子为代表的儒家，也正是由原始礼仪巫术活动的组织者领导者（所谓巫、尹、史）演化而来的‘礼仪’的专职监督保存者。”“儒家的理想人物，从所谓皋陶、伊尹到周公，实际都正是这种巫师兼宰辅的‘方士’。……‘儒’、‘儒家’之‘名’虽晚出，但其作为与祭祀活动（从而与‘礼’）有关的巫、尹、史、术士……之‘实’却早存在。”<sup>②</sup>（2）孔子是儒教的教主，“天地君亲师”是儒教信奉的对象，其中“师”相当于解释经典、代天地君亲之言的神职人员。《四书》、《五经》是儒教的经典，“三纲五常”为儒教的核心教义。祭天、祭孔和祭祖是儒教规定的宗教仪式，从中央到地方都建有孔庙，为教徒

<sup>①</sup>例如任继愈先生在《中国道教史》序言中开章明义地写道：“中国三大宗教（儒、释、道）是中国传统文化的三大支柱。”且隋唐时期就有儒、释、道“三教并立”的提法。

<sup>②</sup>《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第10~11页。

（儒生）定期聚会朝拜的宗教活动场所，等等。<sup>①</sup>

上述理由都带有牵强之处。“儒”的前身为巫、史、尹、术士，并不等于“儒”的职能恒为执掌祭祀礼仪。在中国封建社会，“儒”的主要功能并不在于祭神，而在于立德。他们关注的不是身后灵魂的超脱，而是此生的道德实践和仕途进取。“君”、“亲”、“师”显然都不是一般宗教意义上的超自然力量，至于“天”和“地”，也不具有外在的实体（神）意义，在前面我已谈到过，儒家对“天”的崇拜说到底只是对“德”的崇尚而已。而那种“六合之外”的纯粹的“天”，则被儒家的圣人“存而不论”，当然也就谈不上崇拜了。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）孔子虽然“畏天命”，却不喜谈“性与天道”。除了神话之外，“天”、“地”在中国几乎从未被当做人格化的神来崇拜。《四书》、《五经》和“三纲五常”只是儒家的经典和伦理规范，而非“儒教”的“圣经”和教义。祭天、祭孔、祭祖活动和朝拜孔庙充其量只是具有宗教的形式，而非含有宗教的内容。宗教（尤其是所谓的高级宗教）的本质特征是对彼岸世界和灵魂解脱的信仰，以及基于“罪孽意识”的形式上的平等观念，这些在所谓的“儒教”中是丝毫也见不到的。

宗教信仰所追求的是虚无的同时又被认为是最真实的彼岸世界和灵魂自由的永恒幸福（如佛教的“极乐世界”，基督教的“天国”，伊斯兰教的“占乃提”即“天国”等等），因此它必然对现实世界和人生持否定态度。佛教论证现实世界“生死无常，无可留恋”，人生有“八苦”（生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得、五盛阴），因而劝导众生“舍伪归真”，识破红尘、洗净六根，达到物我两空，“心相皆尽”的涅槃境界。伊斯兰教的六大基本信仰（“六信”）之一就是“信

<sup>①</sup>见任继愈主编：《宗教词典》“儒教”条，上海辞书出版社 1981 年。

后世”，即信仰肉体死后灵魂复活。认为今世短暂，后世永存，是人的真正归宿。基督教更是专注于有灵无肉的彼岸世界，认为只有义无反顾地舍弃此生，才能使灵魂获得永生。基督耶稣对门徒们说：“若有人要跟我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为凡要救自己生命的，必丧掉生命。凡为我丧掉生命的，必得着生命。”（《新约·马太福音》第 16 章第 24—25 节）因此信上帝的人当毫不犹豫地抛弃此生，渴待着死亡的洗礼，“我应当受苦难的洗礼，在经历这苦难（指被钉在十字架上）之前，我心里多么焦急不安。”（《新约·路加福音》第 12 章第 50 节）耶稣在回答彼拉多的审讯时宣称：“我的国不属这世界。”（《新约·约翰福音》第 18 章第 36 节）这句话成为基督教信仰的最基本的信条之一。而儒学则是入世的，“居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君”，念念不忘现世的功名事业，对身后灵魂的归宿之事看得很淡漠。官运亨通时，则耿耿于安邦治国，“兼济天下”；穷愁潦倒时，则隐退山林，“独善其身”，韬光养晦，待价而沽，仍是以退为进，绝非真正的出世，只不过暂时“避世”而已。无论时运是“达”还是“穷”，都执著于“君君、臣臣、父父、子子”的现实伦理秩序，很少有超越现世的人伦关系而醉心于虚幻的人神关系的。因此从某种意义上来说，儒家思想是一种无神论的思想。

就形式上的平等观念而言，基督教认为：在上帝面前人人都是罪人，亚当、夏娃犯下的“原罪”作为一种“罪”的必然性由他们的子孙们同等地分有。因此无论是穷人还是富人，是奴隶还是奴隶主，在上帝那里都无区别，他们都须对自己祖先所犯的“原罪”和自己所犯的“本罪”负责<sup>①</sup>。只有那些

<sup>①</sup>而且富人和奴隶主进天国似乎比穷人和奴隶更困难，耶稣说：“倚靠钱财的人进上帝的国，是何等的难哪。骆驼穿过针眼，比财主进上帝的国，还容易呢。”（《新约·马可福音》第 10 章第 24—25 节）。

对上帝有“信心”的人，才能称得上是“义人”。因此在上帝眼里只有一种区别，即信与不信的区别。现实世界中的一切尊卑亲疏都是虚幻的，那在人世间为最大的，在天国里可能成为最小的，反之亦然。而“凡遵守上帝旨意的人，就是我的弟兄姐妹和母亲了。”（《新约·马可福音》第3章第25节）在“信心”面前，人人平等。佛教早期反对婆罗门的种姓不平等制度，提倡“四姓平等”（“四姓”即印度的婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗四个种姓等级），或“众生平等”，后来又有达摩宣称“凡圣等一”。佛经《大般涅槃经》认为：“一切众生，悉有佛性”，即使是“不具信”、“断善根”的“阐提人”（指贪婪作恶之人），只要弃绝恶念，增具“信”心，也能悟性成佛。儒学则极力维护“尊尊、亲亲”的尊卑长幼秩序，孔子把人分为庸人、士、君子、贤人和圣人，各具其德，各行其道。庸人“口不能道善言，而志不邑邑”；士“虽不能尽道术，必有所由焉；虽不能尽善尽美，必有所处焉”；君子“躬行忠信，其心不买；仁义在己，而不害不志”；贤人“好恶与民同情，取舍与民同统，行中矩绳而不伤于本，言足法于天下而不害于其身，躬为匹夫而愿富，贵为诸侯而无财”；圣人则是“知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也”（《大戴礼·哀公问五义》）。孟子主张爱有差等，强调“君臣父子”的等级制度，既反对杨子的“为我”，又反对墨子的“兼爱”。“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也，无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）以儒家的等级思想为理论基础的封建社会的礼仪制度，在各个阶层的行为举止甚至日常的衣着饮食、起居丧事等方面都有严格的等级规定，使得“刑不上大夫，礼不下庶人”等形式上和观念上的不平等成为既合法又合理的社会现象。

《周易·观卦》之彖词云：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教而天下服。”这句话成为西周以至清末中国儒家“宗教观”的最好注解。虽然任何宗教偶像都是人设的，

但是并非所有的宗教创始人或圣徒们都能清醒地意识到自己是在“以神道设教”。他们更多地是出于一种真正的神秘感受，这种感受使他们的思想超越同时代的其他人，而达到一种迷狂的信仰境界。关于乔达摩·悉达多在菩提树下彻悟成佛的故事，穆罕默德在梦中受大天使哲布勒伊莱的感召而成为真主使者和先知的故事，以及苏格拉底对时时回响于他耳畔的那个神异的命令的描述<sup>①</sup>，等等，都可以作为这种神秘感受的一些佐证。当然，我们丝毫不怀疑，历史上确曾有一些别有用心的人，编造种种神灵附体或神明托梦的神话来煽动人民的狂热，但是这并不意味着所有的宗教创始人和圣徒都是头脑清醒的骗子。宗教的力量恰恰在于，它不仅能使一般的信仰者陷入忘我的迷狂，而且还能紧紧地抓住它的缔造者和圣徒们的心，使之陷入更加忘我的迷狂（常常表现为殉道）。如果说宗教是一种欺骗，那么它就是一种连欺骗者本人也受到欺骗的欺骗，是一种心甘情愿的和不自觉的自我欺骗。在这种自我欺骗的迷狂的作用下，社会发生了变化。从结果来看，宗教信仰的迷狂确实导致了世俗生活方面的改进（或者说收到了“神道设教”的效果），汤因比说过一句至理名言：“人就在求神的过程中履行社会的行为”<sup>②</sup>，或者说，世俗社会的文化繁荣是“圣城的精神工作的意外的物质收获”。汤因比把这种尴尬的“异化”情况以及更为尴尬的后果（圣城精神工作与世俗物质收

<sup>①</sup>苏格拉底虽然没有创立一种宗教，但是他却开创了一种宗教精神，它与基督教有着明显的渊源关系。“鼓舞着苏格拉底的理性，自那时以后便化为人形，托生于耶稣·基督。所以基督教徒是与苏格拉底及柏拉图崇拜同一个上帝。”（罗伯逊：《基督教的起源》，三联书店 1958 年版，第 252 页。）

<sup>②</sup>汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社 1964 年 1 月版，第 96 页。

获之间的矛盾)称之为“使人狼狈的真理”<sup>①</sup>。这恰恰说明,从动机来看,那些虔诚的宗教徒们,那些一心一意沉溺于“圣城的精神工作”的宗教神职人员,并没有意识到他们的信仰可能导致的世俗后果,他们的眼光只投向彼岸世界,投向那个在他们的信念中千真万确地存在着的“上帝”的世界。如果说他们的行为后果确实起到了“神道设教”的后果,那么他们本身却是不自觉的,他们并没有意识到自己是在“以神道设教”。

而强有力的现实精神却使中国的儒生们始终保持着清醒的现世头脑。儒家的创始人和历代鸿儒宗师们,无一不清醒地懂得“神道设教”的道理,在中国的大儒们身上,是绝对不会出现苏格拉底和佛陀式的宗教迷狂的。现实精神普遍弥漫的文化氛围造就了以现世性和实用性为特征的思维习惯,巴宙说:“如果释迦佛是生长在中国,那他是不会出家而创立佛教的。”<sup>②</sup>中国的儒家历来以一种现世的眼光和功利的态度来审度各种宗教信仰,因此宗教信仰中一切狂热的出世成分一到儒家的现世头脑里,就迅速冷却,成为推行道德教化的辅助工具。在中国,不仅哲学伦理化了,而且宗教也伦理化了。以下我们还会看到,一切封建文化领域全部都带有伦理化倾向,这自然是唯伦理性的思维方式作用的结果。

周公旦的“神道设教”思想中的一个“设”字,活画出儒家圣贤以“神”作为威慑力量来推行“德”之教化的良苦用心,儒家大师们心中并不相信那些莫须有的鬼神,但是为了教化的目的,他们不得不装出一副虔诚的模样。他们一方面谆谆教诲人们按照仁义礼智的伦理规范行事,制定出种种修身养

<sup>①</sup>汤因比:《历史研究》下册,上海人民出版社1964年版,第139页。

<sup>②</sup>巴宙:《论中印佛教与中印文化》,《佛教与中国文化》,上海书店1987年影印版,第166页。

性的具体措施，并且身体力行，为后世树立了道德楷模；另一方面他们搬出了鬼神作为强制性的后盾，以制约那些不能自觉地循规蹈矩的人们，用神威和天罚来防止人们“逾闲荡检”。

如果说具有清醒的现实头脑的儒家圣贤们是抱着推行道德教化的目的来宣扬“神道”的话，那么接受“神道”的中国百姓们则是基于一种直观性和现实功利性的考虑。在老百姓眼里，天便是天子，鬼神便是死去的祖宗，超自然的神还原为现实的人或曾经是现实的人。百姓的宗教感情主要出于一种实用的目的，他们崇拜祭祀的对象，五花八门，有人格化的神如下皇大帝、王母娘娘、元始天尊、太上老君、阿弥陀佛、观音菩萨等等，也有神化的人如关羽、赵公元帅、门神（秦叔宝和尉迟敬德）、八仙、释迦牟尼、老子等等。无论崇拜哪个神，其目的都是相同的，即都是为了直接的现实利益：祈财、求子、除病、消灾和来世托生个好人家。

无神论在中国，并不像在西方那样具有振聋发聩的意义，正统的儒家几乎都是无神论者。由于现世性的思维取向的影响，中国社会几千年来少见狂热的宗教徒。《礼记·祭统》曰：“夫祭，教之本也：外则教之以尊君，内则教以孝其亲。”统治阶级中，无论是有神论者，还是无神论者，都主张“神道设教”。范缜辟佛，说到底是因为佛教所宣扬的无君无父的思想不符合圣人“神道设教”之旨，他明确地提出：“教之所设，实在黔首”（《答曹思文难神灭论》）。从六朝到韩愈反佛，皆因为佛教“弃君臣、去父子”，不讲仁义，且空谈心性，不去“经世致用”，与圣人主张设教是为了“安上治民，移风易俗”，借天地鬼神来伸张仁义道德的初衷相悖逆。

春秋战国时期（甚至更早至西周时期），摆脱了原始宗教迷狂的中国人在精致完善的伦理观念中，集中地体现了鲜明的现实主义和人文主义精神。由于“天道远，人道迩”，他们无暇顾及脚下这片土地以外的事；由于“未能事人，焉能事鬼”（《论语·先进》），所以“不语怪、力、乱、神”。中国人的现

实精神是一种实用理性的现实精神，中国的圣人并没有把话说得那样绝对，对于“六合之外”的天地鬼神，只是“存而不论”或“不语”，并非予以否认，因为还有需要这些东西的时候。这是一种聪明的或理智的不可知论，理论上的不可知论并不妨碍实践上的利用。理论上对鬼神不作探讨，而在实践中则根据道德规范的需要扯起鬼神的虎皮作为教化的大旗。在儒家的圣人孔子那里，在实用性的宗教观背后掩饰着无神论的实质。孔子的许多言论都说明了这一点，如“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》），“务民之义，敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）等等。孔子有一次生病，子路请孔子祷神，孔子回答，他祷神已久。言中之意，是祈神于病无补<sup>①</sup>。《说苑》卷十八记载了孔子对人死之后是否有知的实用主义态度：“子贡问孔子：‘死人有知无知也？’孔子曰：‘吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬也。赐欲知死人有知将无知也，死后自知之，犹未晚也。’”显然，在孔子看来，有鬼无鬼在两可之间，孝道却不可移易。王充对此一针见血地指出：“孔子非不明死生之实，其不分别者，亦陆贾之语指也。夫言死无知，则臣子倍其君父。故曰丧祭礼废，则臣子恩泊；臣子恩泊，则倍死亡先；倍死亡先，则不孝犹多。圣人惧开不孝之源，故不明死无知之实。”（《论衡》卷十三，《薄葬篇》）中国古代的知识分子，均不讳言“神道设教”的功利目的，柳宗元指出：“古之言天者，盖以愚蚩蚩者耳。”（《断刑论》下）又说：“力足者取乎人，力不足者取乎神”，鬼神乃“先王所以佐教耳，未必神之”（《非国语》）。王安石不畏天命，却主张圣人有必要设一天道，以应人事的需要。甚至清末那位最早睁眼看世界的魏源也认为：“鬼神之说，其有益于人心，阴辅正教者甚大。正法显诛所不

<sup>①</sup> 《论语·述而》：“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路曰：‘有之；《诗》曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：‘丘之祷久矣。’”



及者，惟阴教足以懾之。”（《默觚》）如果说西方的基督教信仰、印度的佛教信仰和阿拉伯世界的伊斯兰教信仰是教徒们的一种迷狂状态中的自我欺骗，那么儒家的所谓天地鬼神崇拜则是清醒地推行教化的欺骗者对同样清醒地计较利害得失的被欺骗者的一种直言不讳的欺骗。

### 三、俗念浓厚的道教

道教是中国文化土壤中唯一上生上长且具有强盛生命力的宗教。但是如果对道教教义进行深入的研究，我们就会发现，道教也仍然是一种执迷于现世生活的宗教，或者说是一种入世的宗教。道教关心的并非灵魂在肉体死后的另一种生活（“属灵的生活”），而是如何能使肉体长生不死和升仙之道。

道教在中国明显地分为两支——官方道教和民间道教。民间道教尚未脱离原始性，神系混乱，巫术杂陈，祭拜目的始终不离世俗日用之事，往往流入缺乏任何理论的迷信活动，也偶尔与农民起义相联系（如太平道与黄巾起义、五斗米道与孙恩起义等），故而常被封建统治阶级和知识分子所蔑视和贬抑。官方道教的特点，在葛洪的《抱朴子》中表述得很清楚。葛洪为东晋道士，官方道教理论的奠基人。《抱朴子》是现存的最完整的道教经典，在此书的《自叙》中，葛洪介绍《内篇》和《外篇》两部分内容如下：“内篇言神仙方药，鬼怪变化，养生延年，禳邪却祸之事，属道家。其外篇言人间得失，世事臧否，属儒家。”无论是《内篇》还是《外篇》，均未离开现实生活。葛洪在《抱朴子》中对尘世念念不舍，其理想并非灵魂对肉身的超脱，而是“得仙道，长生久视，天地相毕”。所谓“仙道”无非是“饮则玉醴酒浆，食则举芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清”，“住可不求而致，膳可以咀茹华璫，势可以总摄罗酆，威可以叱咤梁成。”（《抱朴子·对俗篇》）带着满脑子俗念去求“仙道”，成了仙也仍然忘不了骄奢淫逸的生活。成就仙道的大门并非对所有的世人都是敞开

的，只有那些人间圣贤才具有“神仙之骨”。“服神丹令人寿无穷已……黄帝以传元子，戒之曰：‘此道至重，必以授贤。苟非其人，虽积玉如山，无以此道告之。无神仙之骨，亦不可得见此道也’。”（《抱朴子·金丹篇》）成仙并非了却红尘世事，仍超脱不了纲纪伦常、君臣父子之道。“在朝者练力以采庶事，山林者修德以厉贪浊，殊途同归，俱人臣也。”“夫君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也。”（《抱朴子·良规篇》）与佛教的“忌杀生”的慈悲为怀的思想和基督教的“不以暴力相对抗”的观点相反，葛洪主张“以杀止杀”，“仁之为政，非为不美也。然黎庶巧伪，趋利忘义，若不齐之以威，纠之以刑，远羨羲农之风，则乱不可振，其祸深大。以杀止杀，岂乐之哉！……仁者为政之脂粉，刑者御世之辔策，脂粉非体中之至急，而辔策须臾不可无也。”（《抱朴子·用刑篇》）这哪里还是什么神仙道术，与当朝臣子的劝刑奏章有何区别？在一个道教大师的经典著作中看到这样凶相毕露的“教义”，真正是匪夷所思！

葛洪《抱朴子》的内外篇分别讲述修行仙道之术和经国治世之术，典型地反映了中国古代知识分子儒道互补的心态。时运通达时则叱咤于政治舞台，建功立业，光耀门楣；时运蹇乖时则退隐山林，修养神仙之道，以求长生不死。二者均表现了对现世生活的依恋，只是取向不同而已。葛洪一生的经历就是一个绝好的证明，他幼年时曾饱读经书，却因“不成纯儒”，转而学道。他曾因镇压了张昌的起义军而功迁伏波将军，后又因“八王之乱”而沦落江湖。晋室南渡，他因旧日之功受封为关内侯，晚年则入罗浮山炼丹，终其一生。道教与（中国）佛教相比，具有更明显的功名进取特点，道教实为仕途阻滞时的一种不得已的产物。佛教的创始人释迦牟尼是一个王子，他放弃了显赫的世俗权力而出家苦修，这种行为是出于一种自愿，我们可以相信他或许真的听到了某种神圣的感召。而道教传说的教主老子却只是周室管理图书的一个小官（守

藏史），大概是因为感于怀才不遇，郁郁不得其志，遂愤而出关西去。佛陀与老子，一个是位极至尊，看破红尘，证得菩提；另一个则是仕途不济，进身无阶，遁出函谷。因此在中国历史中我们看到道教的道士们多为以种种“仙术”、“丹药”迷惑谄媚天子、娘娘、达官贵人，以图跻身朝政的投机钻营之辈，如唐武宗时的赵归真、宋徽宗时的林灵素、明宪宗时的李孜省等人。

道教在唐代达到极盛，究其原因，无非是两点：第一，唐代是李姓皇帝的江山，为了使自己的统治具有不可怀疑的神圣性，把所谓道教教主老子（李聃）抬出来作为自己的祖宗。老子被尊为唐宗室的“圣祖”，先后被册封为“玄元皇帝”、“大圣祖高上金阙玄元天皇大帝”，道教也因政治上的需要而得到尊崇。第二，政治上的需要又影响了唐代皇帝们的信仰，他们迷信于道教关于长生不老的骗人说法和各种方术丹药，大力扶持道教的炼丹术，唐代许多皇帝如唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗之死均与服用道士炼制的金丹有关。一个皇帝服用金丹中毒而死，使得一批道士被杀，但新的皇帝在推崇道教方术上依然如故。故而某些道士被杀死了，整个道教却始终处于被尊崇的地位。这种现象是由于中国人的此岸性的宗教观所决定的，灵魂的自由对古代中国人来说始终是一件不可思议和虚幻的事，只有肉体的不死才是最实在和最富有吸引力的。

由于道教的世俗性和此岸性的特点，唐代以后道教仍为历代统治者所热衷。宋徽宗虔信道教，宠信道教骗子林灵素，居然相信自己足神仙下凡，信口雌黄地自称：“朕乃吴天上帝元子，为大霄帝君，睹中华被金狄之教，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚闵焉，遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。帝允所请，令为青华帝君权朕大霄之府。朕夙昔惊惧，尚虑我教所订未周，卿等可上表章，册朕为教主道君皇帝。”（《续资治通鉴》卷九二）后来在“靖康之难”中作了金人的阶下囚时，

这位“教主道君皇帝”还时常身着紫道袍，头戴逍遥巾，俨然一副道士的打扮，真让人难言这究竟是一场悲剧抑或一场喜剧。明嘉靖年间，更有“青词宰相”一说，青词为道士斋醮时上章之词，明世宗沉溺于道教的方术修玄活动，每日行斋设醮，奉迎青词是礼官之常务，青词作得好坏则成为官阶升降的根据，《万历野获编》卷二曰：“世庙居西内事斋醮，一时词臣以青词得宠眷者甚众，而最工巧、最称上意者，无如袁文荣炜，董尚书份，然皆谛妄不典之言。如世所传对联云：洛水玄龟初献瑞，阴数九，阳数九，九九八十一数，数通乎道，道合元始天尊，一诚有感；岐山丹凤两呈祥，雄鸣六，雌鸣六，六六三十六声，声闻于天，天生嘉靖皇帝，万寿无疆。此袁所撰，最为时所脍炙也，他文可知矣。”以青词而入阁为宰辅的有夏言、严嵩、徐阶、李春芳、严讷、郭朴、袁炜等人。“白是官词林者多舍其本职，往往聳于玄撰，以希进用矣。”（《世宗实录》卷四三四）世俗的统治与道教如此紧密的结合，只能说明道教已完全堕落为一种毫无任何属灵成分的“世俗宗教”。

由于道教本身所具有的养身之道（长生不老、房中术等等）和此岸性的特点，使它极易为现世性和实用性的中国思维习惯所接受，而这又反过来促进了道教的世俗化。及至明代已出现“道俗混淆，四时游戏群集”的道俗不分现象。《万历野获编补遗》描写了京师白云观燕九节时的盛况：

“然京师是日，不但游人塞途，而四方全真道人不期而集者不下数万，状貌诡异，衣冠瑰僻，分曹而谈出世之业。中贵人多以是日散钱施斋，京都无赖，亦有趁此时腐其童稚者。”

真可谓是道俗混杂，人欲横流，一派乌七八糟的景象，而这一切均发生在道教庙观的宗教活动中！

明代的民间道教则更具有现世性的倾向和伦理教化的色彩。嘉靖、万历年间民间盛行的道教教派黄天教大肆宣扬封建世俗道德，告诫教中门人“各守自己生理本分，父慈子孝，

兄弟和睦，亲尊长上，妯娌贤良，敬邻爱友”。在黄天教信徒中流传甚广的《十报歌》，完完全全是一套宣扬天地君亲师的封建道德说教，丝毫没有超凡脱俗的宗教气息：

“一报天地盖载恩，二报日月照临恩。  
三报皇王水土恩，四报父母养育恩。  
五报五方常安乐，六报六国永不侵。  
七报文武迁高转，八报人民永平安。  
九报九祖升天早，十报三教范师恩。”<sup>①</sup>

如此一套封建伦理和世俗功利的大杂烩，如果还能被称为“宗教”的话，那真是教门之不幸！道教说到底是一种入世的宗教，一种跳不出现世道德规范和功利得失藩篱的此岸性宗教，它是现世性和实用性取向的唯伦理性思维方式不折不扣的产物。它向往的不是灵魂的得救和永生，而是肉体的享乐和不死。因此，它是一种俗念未绝的宗教。

#### 第四节 同化异质文化的镕水池

##### 一、“开宗判教”和援儒入佛

古代中国的政治、经济和意识形态都毫无例外地受到唯伦理性的思维方式的制约。三者之间的功能相互耦合，即使偶有失调，也能本着伦理意识自行调整。对于外来文化的影响，唯伦理性的思维方式宛若一个威力无比的镕水池，一切具有超越和否定现存伦理规范的东西都被销蚀溶解，化为齏粉。而那些符合和有助于伦理规范的成分则被保留下来，镀上中国化的金

<sup>①</sup>《普静如来钥匙宝库·序》，转引自任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版，第 716 页。

粉，成为伦理意识的一层新的甲冑。在这漫长的扬弃和同化的过程中，中国文化固有的精华和糟粕都完整无损，同时却不断地获得外来的精华和糟粕，乃至包袱越背越重，历史发展的步履也就越来越沉重。

在两千年的封建文化发展过程中，中国曾不止一次地受到外来宗教的冲击。外来宗教首先影响中国的意识形态，如果意识形态发生了偏离，必将引起政治、经济体制的变动，对于中国社会这个封闭系统，最终会造成整个社会结构的解体和本性变革。这是固守于现实秩序和祖宗陈规的中国传统思维方式绝对不能接受的，因此外来宗教在一开始就受到了中国伦理意识的严格的检查和筛选，流入中国后又屡经修改和补充。那些能够适合与强化伦理规范和现实秩序的成分被保留下来，并被涂抹上中国化的脂粉；那些有离经叛道、无君无父、非圣无法之嫌的内容则被排拒于国门之外，或者在被同化的过程中潜移默化地销匿。说到底，一部中国外来宗教史，就是一部外来宗教被中土文化伦理化的历史。

最有说服力的例子是佛教在中国的演变过程。关于佛教入华的具体时间，学术界说法不一，一般的看法认为是汉代传入，尤以东汉明帝的“金人感梦”说法流传最广<sup>①</sup>。佛教初入中国时，因其教义、组织及行持仪式与中国文化习惯相去甚远，因而只能暂托道教的荫护，故有“老子化胡”的说法。“汉代佛教初来，能获得一立足点，而未遭受华人之歧视与排挤者，必系人们以佛教为道教的支派之一。复次，佛教之‘清静离垢，少欲知足’与老子之‘绝圣弃智，无为无欲’之教亦颇相类似。更兼‘老子化胡’之谬说深入民间，那是以

<sup>①</sup>《四十二章经记》：“昔汉明皇帝夜梦见神人……明日问群臣，有通人傅毅对口：臣闻天竺有得道者号曰佛，……殆将其神也。于是上悟，即遣使者张騫，羽林郎将秦景，博士弟子王遵等十二人，至大月氏国写取佛经四十二章，在十四石函中。”在《老子化胡经》等书中也有相同说法。

佛陀为老子之弟子。既如此，则佛教实等于道教。此种误解实为万分不幸。然汉末佛教之得以流行，实因依附黄老方术，固勿庸讳言也。”<sup>①</sup>故而牟子把佛教称为“佛道”，《四十二章经记》则自称为“释道”，学佛叫做“学道”，浮屠道术，相互结合。把佛陀说成是老子的弟子，这样有利于佛教被中国人所接受，使佛教不至于一进入中国就被摧残。另一方面，在最初接触到佛教的中国人眼里，佛教无非是一种旁门咒术，西域的僧人被视为善为妖法的魔术师，他们“能解鸟语，能使罽中生青莲花，能预知五舶从印度驶赴中国，及能使绳灰沉于水中复浮于水上等等骇人咒术。……且这类的‘神通’与汉代李少翁、栾大、徐福辈之召致鬼神，赴蓬莱搜采仙药，因而得成神仙与长生不死之思想颇打成一气。”<sup>②</sup>对于这些无伤大体的“妖术”，统治者并不屑于去多加干涉，有时还把它们当做道教的长生之术而予以青睐，而民间人士也仅仅把它们当做酒后茶余谈笑助兴的佐料。至于佛教教义中所包含的出世思想，起初只为极少数心灵相通者所感悟。

南北朝之后，佛教在中国的迅速发展，印度佛学经典的大量翻译，使它所宣扬的出世思想与中国人的现世性取向的思维方式的矛盾日益尖锐，且佛教所包含的无君无父的神学观念亦与中国人的伦理意识发生了牴牾。于是，对佛教进行中国化改造，使其符合现实的伦理规范的工作就被提到了日程上来。这种改造工作主要表现在两个方面，一是剔取，通过“开宗判教”的方式来取我所是，去我所非；二是更新，即把大量具有现实伦理内容的思想掺入到佛教教义中去。

“开宗判教”的步骤大致如下：首先在印度传入的各个佛

<sup>①</sup>巴宙：《论中印佛教与中印文化》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 171 页。

<sup>②</sup>巴宙：《论中印佛教与中印文化》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 171 页。

教教派中选择入世舍身、普渡众生的大乘佛教，而抑制了苦修苦行、出世自救的小乘佛教，这样做自然是中国人的现实伦理意识和人本主义精神所使然。对于习惯于现世性和实用性思维的中国人来说，小乘佛教的“灰身灭智”、弃世苦修的教义过于晦涩玄虚，也太不近人情。相形之下，大乘佛教则显得亲切现实得多。且“大慈大悲”的佛理与“仁者爱人”的伦理信条颇有相通之处。第二步是从众多的大乘教派中进一步精选出更投合中国人心理和秉性的教宗，这个工作在唐代完成，选出八个人乘宗，即二论宗、禅宗、天台宗、华严宗、净土宗、法相宗、律宗、真言宗（即密宗）。第三步是从八个人乘宗中再进行雅俗两派的选择，雅派即儒者的选择，主要为天台、华严、禅宗三宗，其中尤以禅宗（中国禅）最能迎合中国士大夫阶层的口味。钟山先生指出：“八者之中，亦惟天台、华严、禅宗三者，于异口儒学理气心性之谈，颇多资益。”<sup>①</sup>俗派则为民间百姓选择，大多数头脑简单的平民百姓选择了“一心专念”，简便易行的净土宗（莲宗）。“在佛教教派发展方面，净土、天台及禅宗为中国佛教的特产。它们虽渊源于印度，但因适合于中国人根机与个性，已发展到完全汉化局势。禅宗不立文字，直指人心，见性及顿悟成佛是何等直截了当！萧然颖脱。此祖师禅在任性逍遥上实远胜于印度的传统禅法。人们称此为‘中国禅’或‘中国佛教’”<sup>②</sup>。净土宗则只管口念“阿弥陀佛”，“从其化者至有诵《弥陀经》十万至五十万卷者，念佛日课万声至十万声者。”（《佛祖统记》卷二十六）如此简便的佛法对于未开钝根的芸芸众生，吸引力甚大。“不问男女贵贱，只须深信阿弥陀佛的宏愿，一心念阿弥陀佛，就能于命

<sup>①</sup>转引自顾敦铤：《佛教与中国文化》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 80 页。

<sup>②</sup>巴宙：《论中印佛教与中印文化》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 174 页。



终时往生净土，听佛说法，永不退转。持佛名号不论行居坐卧，须时时默念或出声念阿弥陀佛（或在佛号上加‘南无’二字以示尊敬），念到一心不乱，即得往生净土。凡根机不能修他宗的人，修净上最能见效。”<sup>①</sup> 济公和尚即属此宗，他的形象在民间可谓是家喻户晓。济癫僧的“酒肉穿肠过，佛祖心中坐”与禅宗的“呵佛骂祖”均是对正统佛教教义的背逆，然而它们却符合中国人的享乐人生的现世主义生活态度。禅宗重参禅，净上宗重诵经；禅宗讲究“顿悟”，净上宗讲究“称念”；禅宗认为“心即真如”，净上宗认为“欲得净上，当净其心”。二者貌似相异，实质相同，均是直指人心，轻视外在修行，说到底都是一种内在性的宗教。佛是虚形，心为实体。“一切声色，皆是佛事”；“举足下足，常在道场”。担水砍柴，尽为妙道；翠竹黄花，全都神化。一切神秘的东西皆被世俗化，一切世俗的东西又都神秘化。万事万物均由此心而定，“心生，种种法生；心灭，种种法灭；一心不生，万法无咎。”（《六祖坛经·般若品》）这种随机应变的佛教唯“心”论与中国思维方式的现世性和实用性的特点甚为契合。中国人并非一般性地抵触任何宗教，而是不喜欢那种信仰绝对性的外在上帝和纯粹灵性生活的宗教，因此像禅宗和净土宗这种执著于内在心性和轮回报应（即同一灵魂在不同肉身中转来转去）的宗教就深深地投合了中国人的心理和思维方式。禅宗与净土宗的区别仅在于，前者具有精致玄奥的理论形式，后者则流入粗鄙浅陋的通俗信仰；前者把世俗生活神秘化，后者则把神秘教义世俗化。所以，在唐代以后，名宗归禅，净上宗亦融合于禅宗，禅净双修，“念佛即是参禅，参禅乃生净土”（《憨山大师梦游全集》卷六），禅净二者均向着现实实用化的同一方向发展。

<sup>①</sup>伯乐里德：《佛教在中国》，《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 13 页。

以上所谈是对佛教的别取过程，下面再来看看佛教在中国的更新即掺入伦理内容的情况。

佛教入华，它带来的因明学、雕塑艺术等很快地为中华文化所接受，而它的教义却面对着儒家伦理意识的“万里长城”，要么退回去，要么儒学化。儒家以忠孝为本，把伦理孝道作为家庭关系和社会秩序的基础，而佛教却主张割爱舍亲，剃发出家，不娶妻生子，不拜君王，这些思想必定与儒家伦理观念以及中国传统思维方式发生冲突。“佛教与中国传统文化，如冰炭之不相容的，要算是中国文化保守的儒家了。他们讲敦伦，讲‘父子有亲，君臣有义……夫妇有别’，讲‘不孝有三，无后为大’，以及‘溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣’等的儒教伦理。他们以家庭为社会的基本单位。一个人的职责是在家尽孝，出外尽忠。若他出家为僧，那当然是不孝不忠而放弃其应尽的天职。依按儒家的君臣关系论，所有的国民都是国王的臣属，他应当以礼敬君。沙门既然是国民之一，所以也应当对国王礼拜。因此，遂有沙门是不是应礼拜王者的问题发生。”<sup>①</sup>为了缓和这些矛盾，佛教在进入中国以后不久即开始了现实伦理化的更新过程。

至今可考的最早调和儒、佛思想的人当推东汉末年的牟子。牟子早年是博览经书的儒者，然而总觉未得其实，后接触佛经，则如茅塞顿开，豁然贯通。他在《理惑论》中说道：“吾未解佛教之时，虽诵五经，适以为华，未成实矣。吾既睹佛经之说，守恬澹之性，观无为之行。还视世事，犹临天井而窥谿谷，登嵩岱而见丘垤也。五经则五味，佛道则五谷矣，吾自闻道以来，如开云见白日，炬火入冥室焉。”因此，他致力于调和佛教与儒学，对佛教教义作出伦理化的解释。在《理惑论》中，有人问道：“今子说道（当时称佛为道），……何

<sup>①</sup>巴宙：《论中印佛教与中印文化》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 173 页。

与圣人言异乎？”牟子回答说：“道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。……何异之有乎？”对于沙门削发废伦违孝之问，牟子答曰：“昔齐人乘船渡江，其父堕水，其子攘臂摔头颠倒，使水从口出，而父命得稣。夫摔头颠倒，不孝莫大，然以全父之身。若拱手修孝子之常，父命绝于水矣。……山足而观，苟有大德，不拘于小。沙门捐家财，弃妻子，不听音，不视色，可谓让之至也。何违圣语不合孝乎？”（《理惑论》）在牟子那里，或多或少地带有一点崇佛贬儒的倾向，例如他认为：“四师虽圣，比之于佛，犹白鹿之与麒麟，燕鸟之于凤凰也。”（《理惑论》）牟子的这种倾向很快就被纠正过来，儒、佛二者的融合向着儒家伦理的方向发展。牟子之后，有沙门康僧会，极力调和佛儒二家，认为“儒典之格言，即佛教之明训也。”“周孔示其迹，佛教详其言。”<sup>①</sup>至东晋儒士孙绰，更进一步把佛教与儒学等同起来，认为“周孔即佛，佛即周孔，盖内外名之耳。……周孔救极弊，佛教明其本耳，共为首尾，其致不殊。……故逆寻者每见其二，顺通者无往不一。”<sup>②</sup>深通儒学的佛教大师庐山慧远在谈到沙门不敬拜王者时解释道：“凡在出家，皆遯世以求其志，变俗以通其道。变俗则服章不得与世典同礼，遯世则宜高尚其迹。夫然故能拯溺俗于沈流，拔玄根于重劫，远通三乘之津，广开天人之路。如今一夫全德，则道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，亦已协契皇极，在宥生民矣。是故内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不阙其敬。”<sup>③</sup>因此，“道法之与

<sup>①</sup>转引自高观如：《唐代以前儒佛两家之关系》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 282、283 页。

<sup>②</sup>转引自高观如：《唐代以前儒佛两家之关系》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 282、283 页。

<sup>③</sup>《沙门不敬王者论》，转引自《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 285 页。

名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响。出处诚异，终期则同。”<sup>①</sup>北魏僧人法果把道武帝拓跋珪说成当今如来，说：“能弘道者人主也。我非拜天子，乃是礼佛耳。”（《魏书·释老志》）东晋僧人道安也认为，“不依国主，则法事难立。”“释教为内，儒教为外”；释教治心，儒学治国。于是形成了佛儒合一的理论格局。

降至北齐，大儒颜之推以儒家五常来附会佛教五戒，对佛教教义进行伦理化解释。“内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同。内典初门，设五种之禁，与外书五常符同。仁者，不杀之禁也。义者，不盗之禁也。礼者，不邪之禁也。智者，不酒之禁也。信者，不妄之禁也。”（《颜氏家训·归心篇》）因此君子处世，并非一定要弃妻子而出家，只须“克己复礼，济时益物”，修行业，读圣书，一样可以“为来世资粮。”唐代华严宗五祖宗密又以《周易》“乾”卦四德（元、亨、利、贞）配佛身涅槃四德（常、乐、我、净），以儒家五常配佛教五戒。北宋天台宗学者智圆，自号“中庸子”，称晚年所作以“儒学为本”，因为“国不治，家不宁，身不安，释氏之道，何由行哉！”（《闲居篇》卷十九）被尊为明代“四大高僧”之一的憨山德清竟认为，“孔老即佛之化身”。

禅宗是中国境内流传最广，影响最深且中国化色彩最浓的佛教宗派。禅宗参照儒家的伦理规范来制定自己的教义，它并不坚持佛门出家离弃父母（虽然有临济义玄的“逢父母杀父母”的极端之说）；它反对沙门见王者不跪拜，以全忠义。故而在禅宗中多孝僧、忠僧。宋仁宗时禅宗云门宗的著名僧人契嵩主张“三教合一”，宣扬忠孝观念。他在所著的《辅教编·孝论》中“拟儒《孝经》发明佛意”，认为：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣，孝之为道也夫！”在

<sup>①</sup>转引自高观如：《唐代以前儒佛两家之关系》，载《佛教与中国文化》，上海书店1987年影印版，第285页。

《辅教编·原教》中，他又倡导正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下的儒家理想，提出“佛之道”“亦有意于天下国家”的思想。两宋之际的禅宗大师大慧宗杲把学佛与忠君相提并论，认为“菩提心则忠义心也，名异而体同。但此心与义相遇，则世出世间一网打就，无少无剩矣。”（《大慧语录》卷二十四）表明自己虽为学佛之人，但忠君忧国之心与忠义士大夫并无毫厘之差。“师虽为方外士，而义笃君亲。每及时事，爰君忧时，见之词气。”（张凌《塔铭》）宋代为中国封建文化发展的顶峰时期，忠孝观念得以强化。无论是正统的程朱理学，还是陈亮、叶适的“功利之学”；无论是既得利益的在朝者，还是郁郁不得其志的在野人，甚至连一般的平民百姓，都把忠君爱国、仁义五常当做做人的最高标准。禅宗既在此文化环境之中，自然也不能逍遥度外，契嵩和大慧宗杲的思想都表明，禅宗在宋代已把忠孝节义等儒家伦理规范当做自己教义的组成部分。

通过“开宗判教”和援儒入佛，佛教在中国日益伦理化。在“开宗判教”的过程中，中国传统思维方式对异质文化的佛教进行了“取我所是，去我所非”的筛选工作。而援儒入佛则把初选的胚模进一步精加工，塑制成既具有深刻的伦理内容、又具有精美的宗教形式的中国佛教。借用梁漱溟先生的术语来说，中国文化与印度文化有着截然不同的“意欲之所向”。原本“以意欲反身向后要求为其根本精神”的印度佛教，在传入中国后，不得不同化于“以意欲自为调和、持中为其根本精神”的中国伦理文化。因此，偏重于弃世苦修和“深且偏”的宗教形而上学的印度佛教，在中国就逐渐被改造为侧重于道德修养和直观而实用的因果报应的人生哲学。

## 二、“三教合一”与佛教世俗化

逐渐伦理化的佛教越来越受到封建士大夫的喜爱，到唐宋时期，士大夫多与佛门有千丝万缕的联系，帝王们对佛教也采

取扶持的态度。佛学修心性，道教求养身，儒学治国民，三者相济，相得益彰。因此唐代的“三教并立”到了宋代就成为“三教合一”。许多儒家士大夫起初力主排佛，但是一旦领悟佛学的伦理内容，马上就一改初衷，援佛入儒。如唐韩愈，排佛最力，曾上表谏止唐宪宗迎舍利（佛骨）入宫，称：“佛本夷狄之人，身死已久，枯朽之骨，不宜以入宫禁，乞以此骨付之火，永绝根本。”由此引起宪宗盛怒，被贬为潮州刺史。韩愈到潮州后，闻大颠禅师之名，前往造访，数番交谈，韩愈茅塞顿开，方知自己以前排佛实为不谙佛之真谛，从此皈依佛理。再如宋欧阳修，早年效法韩愈排佛，以为“佛教为中国患”，“千年佛老贼中国”等等，因此渐失皇上恩宠，贬官出京。一次途经九江，游庐山东林圆通寺谒拜祖印禅师。祖印禅师一席教诲，使欧阳修肃然心服，竟至“耸听忘倦至夜分不能已”，平日的排佛之心荡然无存，在圆通寺留连数日不忍去。后来又读契嵩的《辅教编》，更知佛学亦以忠孝为本，不禁感叹道：“不意僧中有比郎！”从此欧阳修诚心向佛，自号六一居士，所作文集名曰《居士集》。晚年息心危坐，屏却洒肴。临终前数日，还去附近寺庙，借《华严经》，读至八卷，溘然仙逝。此外如周敦颐、张横渠、二程、朱子等理学大师，亦是表面上排佛，实际上却深受禅宗思想的影响。顾炎武认为，理学实为禅学；梁启超也指出，理学为儒表佛里。江藩写道：“儒者辟佛，其来久矣，至宋儒辟之尤力。然禅门有语录，宋儒亦有语录；禅门语录用委巷语，宋儒语录亦用委巷语，夫辟之而又效之何也？盖宋儒言心性，禅门亦言心性，其言相似，易于浑同，儒者亦不自知而流入彼法矣。”<sup>①</sup>言心性还只是形式相同，更主要的是这“心性”皆以忠孝等伦理规范为内容。

<sup>①</sup>转引自杨胜南：《理学家与佛教之关系及其排佛原因》，载《佛教与中国文化》，上海书店 1987 年影印版，第 321 页。

至此，儒、道、佛三家由相互攻讦而达到相互谅解和融合。宋代以后学者，皆以儒学为治世之学，佛教为修心之学，道教为养身之学。张商英以三教比之为药，“儒治皮肤之疾，道治血脉之疾，佛治骨髓之疾。”宋代禅宗大师佛印了元向王安石提出三教合一的口号：“道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家。”大觉法琏开堂演法，宣道曰：“若向迦叶门下，直得尧风浩荡，舜日高明，野老讴歌，渔人鼓舞。当此之时，纯乐无为之化。”俨然是一派儒老的口吻。与佛家的“三教合一”主张相应，道家的口号为：“红花白藕青荷叶，三教原来是一家。”《南齐书》记载，终生信佛的张融在生前留下遗言：在他死后人殓时，须左手持《孝经》和《老子》，右手持《小品法华》。儒、道、释三家在唯伦理性思维方式的作用下融为一体。

佛教在民间的发展则走上了一条止恶向善、净意修德、因果报应和轮回转世的通俗化和观实化的道路。高深的佛教教义是无法为文化素质低下的平民百姓所领悟的，但是被赋予了伦理内容的佛教对于民间百姓却有着极大的教化意义，特别是配合以三世六道<sup>①</sup>和善恶报应的迷信思想，更是对人们的现实行为起到了束缚作用。前已说过，对于习惯于现世性和实用性思维方式的中国人而言，灵魂得救的教义不会有太大的影响，因为它显得太虚幻和太抽象。而且灵魂最终摆脱肉身的羁绊而独立存在这种思想，在中国人的心理上总是有一种不可克服的距离感和陌生感。中国人的现世意识和务实精神是一块产生唯物主义的上壤，唯灵论的信仰如同橘化为枳，一到中国这块国土，即凋谢枯萎。然而，轮回转世和善恶报应的迷信却深入人心，因为在这种迷信中，灵魂并没有离开肉身而独立得救，而

<sup>①</sup>三世六道均为佛教术语，三世即过去世、未来世和现在世；六道即根据生前善恶行为而定的六种轮回转生趋向，即地狱、饿鬼、畜生、人、天（三界诸天）和阿修罗。

是在不同的肉身中转来转去。你现世身为贵人是你前世修德行善的结果；而你现世如果不继续修德行善，来世则会转生为乞丐、畜生、甚至饿鬼，永堕地狱。这样一种始终不离具象形体的转世图景对于人们现世的行为具有极大的威吓作用，而且由于它的直观性和因果联系，使得中国人深信不疑，从而发挥了劝善止恶的教化功能。

此外，佛教在中国民间所表现的现世性功能还有悔罪植福、延寿荐亡、修德禳灾、设供祈愿等等。大凡到佛教寺庙去进香请愿者，无一不是为了现世的功名利禄；或求子，或求财，或求长寿，或求升迁；或求姻缘美满，配个如意郎君；或求消灾免祸，时来运转；或求家庭平安，五谷丰登；或求来世亨通、托生个好人家。至于祈求纯粹的灵魂得救，永远摆脱肉身而进入天堂，大概只有痴迷之人才会如此这般说梦。甚至连佛教所宣扬的“往生净土”，在民间也为“二十年后又是一条好汉”的世俗理想所替代。

与佛教教义的伦理化和现世化相对应的，是佛门僧侣和寺院生活的世俗化。佛陀所说的三藏教理，教佛门弟子“勤修戒定慧，息灭贪瞋痴。”贪、瞋、痴被佛门列为“三毒”、“三不善根”或“根本烦恼”。《别译杂阿含经》卷十一说道：“能生贪欲、瞋恚、愚痴，常为如斯三毒所缠，不能远离获得解脱。”佛教刚入中国时，佛门弟子尚能洁身自好，远离三毒，潜心修道。自从佛教教义被儒家的现实伦理观念更新以后，沙门僧侣也如同玄门道士一样开始跻身于朝政和世俗生活。

后秦姚兴弘始年间，朝廷创设僧官，目的是为了管理僧众。南北朝和隋唐两代均沿承此制。僧官的设立，密切了佛门与朝廷之间的联系，为僧侣们参与政事提供了条件，而且使僧人更容易受到帝王的恩宠。东晋末年，有妙音尼者，受宠于晋室帝后，来往宫门，交结权贵，讨情说项，包揽俗务。每日前往其寺门造拜托情者数以百计，车水马龙，门庭若市。佛图澄被后赵石勒尊为大和尚，协助后赵军政大事。前秦苻坚发兵攻



襄，据他本人说，旨在得到道安，道安此后亦成为苻坚的政治顾问。后秦姚兴尊鸠摩罗什为国师，北魏孝武帝聘僧人慧琳参与政事，时人称为“黑衣宰相”。至于梁武帝之重用佛门僧人，那更是例不胜举，佛教在梁武帝时已近乎于国教的地位，其时佛门僧侣的权力堪称炙手可热。天台宗创造人智顓与隋炀帝关系密切，借佛经为隋炀帝篡位辩护；沙门景晖则向李渊献密计，说他当承天命做皇帝。禅宗大师神会曾设坛度僧收“香水钱”，以供官军平定安史之乱，深得肃宗、德宗的欢心。中唐以后，特别是经历了武宗灭佛和周世宗淘汰佛教之后，佛门的势力虽有所收敛，但僧侣们仍不甘于寺庙生活的寂寞。宋明之世，禅宗里多诗僧、艺僧、茶酒僧，民间尚有许多酒肉和尚、花和尚和贼和尚，他们急功近利，厌恶坐禅念经，反对苦修苦行。佛教寺庙也发展起租佃经营，收租放贷、务农经商。在印度，掘地垦土，手提金银是违反佛教戒律的，而中国的僧侣则“蓄奴婢、金银、车乘、田宅、谷米”。至宋代，势力强盛的禅宗已建立起寺院庄园经济，有些寺院甚至完全引入世俗地主财产继承的宗法制度，上层禅僧演变为封建庄园贵族，下层僧尼则沦落为奴隶婢女。以至于时人针砭道：“近世出俗无正因，反求他营，不崇专业，唯图进纳，预滥法流。”（《缙门警训》卷七）“所在之处，或聚三百五百，浩浩地，只以饭食丰浓，寮舍稳便为旺化也。”（《古尊宿语录》卷四十一）如此之佛门，已全然世俗化，哪还有半点涅槃出世的味道？历史上著名的“三武一宗”灭佛事件固然是各有其具体原因，但是寺院经济过分膨胀，影响了世俗经济的正常发展，不能不说是其主要的因素之一。

### 三、伊斯兰教的中土化

任何一种外来宗教或文化的在华命运都取决于它与唯伦理性的中国传统思维方式能否协调一致。凡能与儒家的伦理规范相吻合者，即被容纳，反之则被拒之于门外。伊斯兰教自隋朝

开皇年间传入中国<sup>①</sup>，到 8 世纪初，许多什叶派教徒因逃避倭马亚王朝的迫害，来到我国西北地区。伊斯兰教起初只是在我国西北一隅悄悄发展，在中原和江南并无市场。宋太宗建隆年间，布哈拉教主索非尔因避难，率其家族数百人到开封，后又定居于淮河流域，伊斯兰教才开始向南渗透。但势力范围仍只限于狭小的伊斯兰教徒的聚集区（“蕃坊”），画地为牢，由中国政府任命的伊斯兰教判官（“蕃长”）依回教风俗进行治理，在“蕃坊”之外并无大影响。14 世纪以后，中国的伊斯兰教开始出现附儒倾向，把儒家的伦理规范与伊斯兰教的教义相融合。元顺帝至正年间，杨受益在其所作的《重建礼拜寺记》中，认为伊斯兰教的教义与儒家思想并无殊异，二者皆“奉正朔，躬庸祖”，维护纲纪伦常。明孝宗弘治五年，王鏊曾在为净觉、礼拜二寺撰写的碑铭中认为穆罕默德与孔子“其心一，故道同也”。伊斯兰教中的“如沐浴以洁身，如寡欲以养心，如斋戒以忍性，如去恶迁善，而为修己之要，如至诚不显，为格物之本”等等，都体现了“千圣一心，万古一理”的道理<sup>②</sup>。而穆斯林译著者们则提出：“无论何教，在于以儒律之。近于儒则为正，远于儒则为邪。斯千古不刊之论矣。”（《清真释疑补辑·唐晋微叙》）明清之际被誉为“学通四教”（儒、佛、道、伊斯兰教）的王岱舆在其所译的《清真大学》中，“会同东西”，把孔圣与穆圣相提并论，“用儒文传西学”，提出忠于真主、忠于君主、孝于亲是“人生三大事”。孟子的性善论，董仲舒的性三品说、阴阳五行说，宋明理学的“理”、“气”、“格物致知”、“存天理，灭人欲”等概念和理

<sup>①</sup>《丁乐园天方圣教序》记载：“文帝慕其风，遣使至天西天，求其经典，开皇七年，圣命其臣塞尔帝、韩歌士等，赍奉天经三十册，传入中国，由南海达广东省，首建怀圣寺，遂遍于天下。”

<sup>②</sup>参见刘国梁：《宗教与中国传统文化》，教育科学出版社 1990 年版，第 74~75 页。

论也被援入中国伊斯兰教的典籍（如刘智所撰《天方典礼择要解》、《天方性理》，蓝子羲所撰《天方正学》等）中，以解释伊斯兰教中的“道统”、性命、真主独一等教义。在刘智的《天方典礼择要解》中，儒家的君臣之义、父子之亲、夫妇之别、长幼之序、朋友之信等五伦被称为“五典”，成为中国伊斯兰教的伦理原则，与伊斯兰原教义中的“五功”（念功、拜功、斋功、课功和朝功）并列。而宗教色彩浓厚的“五功”则被中国人具体化为身、心、性、命、财五个方面的功夫，“身有礼功，心有念功，性有斋功，命有朝功，财有课功”。五功的目的无非是“尽其礼以达乎天”。明洪武年间修建的化觉寺，其建筑风格带有浓厚的儒化色彩，寺内殿宇门前大书：“德乃传家之宝效三公；书为治世之珍追百韵。”可见受儒家伦理意识浸润之深。

伊斯兰教在中国既然如此“识时务”，其际遇当然要顺畅得多，除清朝发生的几次伊斯兰信徒叛乱遭到政府的镇压之外，在中国历史上几乎没有发生过像三武一宗灭佛那样的大规模迫害伊斯兰教徒的事件。究其原因，主要是因为伊斯兰教徒谨遵儒家的伦理规范，维护纲纪，顺应现实的统治秩序（近代传入中国的天主教在这一点上则恰恰相反，故而屡遭禁绝）。王治心先生指出，伊斯兰教（在中国称为回教）“在中国，更有一发阜的原因，就是对于儒家思想的容纳与尊崇。……尤其特别是尊敬孔圣人，读儒书应科举，以孔子的伦理道德为最高道德”，并引用了一首伊斯兰教徒评论儒、道、释三教的诗来说明他们对儒家的推崇：

“僧言佛子在西空，道说蓬莱住海东，唯有孔门真实事，眼前无日不春风。”<sup>①</sup>

所谓“春风”，自然是伦理教化之春风；而孔门之所以得

<sup>①</sup>王治心：《中国宗教思想史大纲》，三联书店 1988 年版，第 145 页。

到推崇，乃是因为它不远求于虚无飘渺的“西空”和“海东”，而专注于眼前的“真实事”。由此可见，在注重伦理教化和现世生活方面，中国的伊斯兰教已与儒家思想基本合拍了。

#### 四、天主教在中国的磨难

与伊斯兰教不同，天主教在中国的传播过程要艰难蹇滞得多<sup>①</sup>。天主教最初入华传教是在元代。当自称为“上帝的鞭子”的成吉思汗的金戈铁马横扫中亚大陆、威逼西欧时，作为一种积极的防御手段，罗马教皇和欧洲各国君主们在组织“抗蒙十字军”准备抵御“黄祸”的同时，派遣了方济各会修士柏郎嘉宾等三人来东方，打算以“上帝”的名义感化蒙古入侵者。忽必烈入主中原建立元朝后，由于马可·波罗父子的穿针引线，罗马教皇又应忽必烈的请求<sup>②</sup>，派遣了方济各会修士孟高维诺来元大都（北京）传教并建立教堂。稍晚，在泉州也建立起天主教教堂，从此北京和泉州成为元代天主教传教活动的两个主要据点。

元朝统治者之所以对天主教采取宽容态度，主要是由于两个原因：一是天主教渗入伊始，势力有限，且以和平使者的面貌出现，对凭藉武力的元代统治者带有几分畏惧和谦卑之意，与中国传统的伦理规范亦未发生明显的牴牾。二是元朝的统治者本身也在经历一个“被所征服的文化而征服”的过程，他们既不像唐宋时期的统治者那样满脑子儒家伦理思想，也不

<sup>①</sup>在这里我仅仅谈天主教（即罗马天主教）在中国的传教情况，至于景教（即聂斯托利教或东方基督教），由于其传入中国的年代较早，且在唐武宗后因受灭佛的牵连（当时人们把景教当作佛教的一支），已基本上不再存在，对中国文化影响甚微，故而在此省略不论。

<sup>②</sup>忽必烈 1269 年写信给罗马教皇，请他派遣一百名通晓“七艺”（文法、伦理学、修辞学、算学、几何学、音乐、天文学）的传教士来华。忽必烈此举并非出于对天主教信仰的热爱，而是想了解西方的知识文化。

像后来的满清帝国的统治者们那样能迅速地适应新的文化环境，同化于以儒家伦理思想为核心的中原伦理文化（这一点差别也正是元朝统治短命的重要原因）。在成吉思汗的子孙们身上，始终带有一种蛮荒时代的强悍野性和一种极不易被同化的惰惰因素。由于缺乏悠久的文化传统和深入的文化教养，元代统治者们对异源文化的敏感性远远不如他们的前朝或后朝的统治者。况且他们本身就是外来者，所以对各种文化和宗教都采取兼容并蓄的态度，只要于己有利就加以利用。元代统治者们并非真信天主教，而是想通过西来的传教士得到西方的良马和珍宝。

天主教与残留下来的景教一起被元人称为“也里可温”（蒙古语原意为“有福缘的人”，在此意为“信奉上帝的人”），它在元代由于得到统治者的青睐，因此发展趋势颇佳。但是随着元朝的灭亡，天主教在中国的首次传教活动也迅速衰落下去。推翻了异族统治的明朝人以汉族正统自居，对一切外来文化均采取排拒态度，从而导致了两百年之久的闭关自守。同时中亚帖木儿帝国的崛起和阿拉伯人对红海和波斯湾的垄断，也使欧洲到中国的陆路和海路交通中断，客观上阻止了天主教势力的东渐。到耶稣会修士利玛窦 1582 年（明万历十年）再度来华传教时，基督教几乎已不复闻于中国。元代“也里可温”的传教活动和唐代的景教一样，对于中国文化并未造成任何深远的影响，与中国传统思维方式也未发生正面的碰撞，因此基本上可以说是一次无声无息和毫无结果的文化接触。

利玛窦在明万历年间来华传教是天主教东渐的第二个里程碑。15 世纪以后，海上交通大开，西方人士皆视中国、印度为“天方夜谭”故事中的富庶宝地，争相扬帆东来，而天主教在东方的传教事业也随之兴旺起来。利玛窦在意大利时即饱览群书、精通西学，来华后又数十载苦心钻研六经子史等书，参透儒义。利玛窦自 1582 年入华，到 1601 年奉召进京，在近

三十年的时间里他的传教事业推行得并不顺利。乃至当利玛窦入京奉上天主圣像、经典及万国图、自鸣钟等西洋玩艺时，礼部却表示：“《会典》止有西洋琐里国，无大西洋，其真伪不可考。又寄居二十年方行进贡，则与远方慕义特来献琛者不同。且其所贡天主及天主母图，既属不经，而所携又有神仙骨物，尤为诞妄。乞给赐冠带还国，勿令潜居两京，与中人交往，别生事端。”只是由于圣上未予御准，才使利玛窦得以在京中居留。此后他广结达官贵人，名公巨卿，以其所擅长之西洋天文、历法、地理、数学等知识使人诚服，并辄之以儒家的经史文章，与时人相赠答，从而使得信其教者陡然剧增，王公大臣多有皈依者。利玛窦在沟通中西文化方面确实做了不少工作，他把当时的西方科学介绍到中国，他所绘制的《世界地图》在当时刊刻流行，徐光启、李之藻、杨廷筠等先后向他学习西学，并信奉天主教，被时人称为教中三柱石。他们还一起译著了《几何原本》、《乾坤体义》等天文测度数历之书。但是利玛窦介绍西学的目的在于宣扬天主教，而华人好其西学也就自然皈依其教。特别是利玛窦通晓儒学，深深地了解中国人的传统思维方式，所以在传播天主教的过程中始终尊崇儒家的伦理规范。“利玛窦宣教中国，除以结纳时贤，介绍西学为门径外，对于中国习尚，亦极注意。其所论教义之书，以《天主实义》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》为最著。而究其所言，则以迎合儒道排斥释教为要旨。以是于《天主实义》中，常取六经中上帝之说，以合于天主。又取《论语》‘己所不欲勿施于人’，及《中庸》‘施诸己而不愿，亦勿施于人’诸语，与《圣经》之言相比附。至于祭天、祀祖、拜孔等仪节，教中称为拜偶像者，亦听教徒参加，不予禁阻，且善为之说辞。”<sup>①</sup>这样自然使天主教不为时人所反感，对利玛窦的赞誉

<sup>①</sup>张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社 1987 年版，第 121 页。

之词也时有所见，如汪廷讷赠予利玛窦的诗中赞道：

“西极有道者，文玄谈更雄。非佛亦非老，飘然自儒风。”

利玛窦入京前，听从瞿太素的劝告，改易儒服。其举止言谈，又为典型的儒士风度，且“性好施，能缓急”，故而“人皆感其诚厚，无敢负者”。因此在利玛窦的苦心经营下，教会势力在中国得以兴盛。至利玛窦去世之时，中国开教之地已有北京、肇庆、南雄、南昌、韶州、南都等地。然而即使如此，时人仍认为天主教不过是一种能使奇技淫巧的旁门左道（正如佛教初入华时被当做一种“能解鸟语，能使钵中生青莲花”的魔术一样），存之无碍，去之无妨，偶有信之，亦无伤大雅。《万历野获编》说道：“盖天主之教，自是西方一种释氏，所云旁门左道，亦自奇快动人，若以为窥伺中华，以待风尘之警，失之远矣。”佛教初来时被看成是道教的一支，景教初来时被看做是佛教的一支，明万历时代的中国人则把天主教当做“西方的一种释氏”。

利玛窦死后，西方耶稣会修士龙华民继掌中国教务，对信教者实行严厉政策，谨守西方天主教的教规，禁止中国信教者参加祭天、祀祖和拜孔仪式，引起中国天主教徒的强烈不满，

《圣经·旧约》的“摩西十诫”中头两条诫命就是除上帝耶和华中外不可崇拜别的神和不可制造与敬拜偶像<sup>①</sup>，罗马天主教廷也时时严厉申明天主教徒不许敬拜偶像。但是《圣经》中的诫命和罗马教廷的教规在中国天主教信徒心中的地位远远比不上世代相承的儒家伦理规范牢固。而那些本来就视天主教为异端邪说的反教人士，则更为龙华民等教士悖逆儒家伦常纲纪的行径和言论所愤慨，于是一时间反教呼声甚嚣尘上。南京礼部侍郎沈灌上疏列举了中国天主教会的四大罪状，一是西洋人士借传教之名散处中国四方，有窥伺之嫌；二是西人劝人信奉天主，毁弃祖宗祭祀，教之不孝，有背名教；三是西人私习历

<sup>①</sup> 见《圣经·旧约·出埃及记》第20章，第3-5节。

法，有乖律例，创立邪说，混淆视听；四是天主教会中擦圣油，洒圣水，混聚男女于一室，伤风败俗，扰乱纲纪。沈灌的上疏在诸大臣中引起强烈反响，虽有徐光启等人为天主教辩护，但反教之呼声却得到广泛响应。沈灌后来又两度上疏，均以夷教暗伤王化为由，并拘捕钟明礼、钟鸣仁等西方传教士，终使朝廷于万历四十四年十二月二十八日颁发禁教之令，迫令西方传教士归国。西方传教士们或被押送出境，或遁迹民间，天主教在华势力一时间一落千丈。这就是著名的南京教案。

到天启、崇祯年间，中国的天主教会又死灰复燃，在民间把触角扩展到中国的各重要地域。《破邪集》载崇祯年间黄贞的《请颜茂猷先生辟天主教书》云：“今南北两直隶，浙江、湖广、武昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建、福州、兴、泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳。呜呼！堂堂中国，鼓惑乎夷邪，处处流毒，行且亿万世受殃，而今缙绅大老士君子入其邪说，为刊刻天主教书义，为撰演天主教序文，贞目睹所及甚多。”由此可见，虽经禁止，崇祯年间天主教的势力仍比万历时有过之而无不及。

如此这般禁之不绝，时禁时松，使得天主教会在夹缝中求生存，许多传教士不再与朝廷命官打交道，而是直接深入民间进行传教活动。及至清代，顺治曾一度宠信西洋传教士汤若望等人，使天主教传教活动得以畅通无阻地进行。到康熙年间，则由于历法之争，杨光先参劾汤若望“假以修历为名，阴行邪教”，“借历法以藏身金门，窥视朝廷秘密”，“内外勾连，谋为不轨”等等，致使汤若望及各地许多传教士均被捕下狱。廷议本拟将其人等凌迟处死，后因国中发生地震，迷信是天之示戒，才释放被囚教士，逐之于澳门。后来又因需要西人帮助制造枪炮，才重新恢复其传教自由。

明清两代统治者之所以要禁止天主教的传教活动，主要是担心它有悖纲纪伦常和“谋为不轨”。“最足以激动人的地方，就是说教士们的行动，都是含着不可测度的危险，包括于



‘谋为不轨’四字，于是帝王也受了激动，要扑灭它了。”<sup>①</sup>为了渲染其邪恶，于是种种无稽之谈也附会而生，把西方传教士们说成是恶魔生番，道德沦丧，毫无人良。曾国藩在《湖南闾省公檄》中列举西方传教士的七妄十害，其中竟有“取童精，剜目制药，取黑枣，探红丸”等罪名。其实，这些都是种种遁词，反教的主要原因还是因为天主教的教义与中国人的唯伦理性的思维方式不相吻合，而天主教又不像佛教和伊斯兰教那样甘于委曲求全，尤其是后来入华的多明我会修士，在反对祭祖和拜孔等问题上始终不肯让步，这种不愿被同化的强硬态度决定了天主教在中国不可能兴盛的命运。另一方面，明清的统治者之所以有时又对天主教采取宽容态度，任其自流，甚至予以扶持，并非由于他们信其教，而是由于他们重其学。利玛窦得到善待，是因为他的满腹西学使明人惊奇和钦佩。“清顺治帝之褒扬汤若望，重其学非重其教。康熙之尊西士，亦乃利用其术，非于其宗教有所爱憎。然西士既被尊用，其教自不至禁绝。”<sup>②</sup>这种取其利己者而用之的实用主义态度，在康熙谕西洋人苏霖的语中阐发得淋漓尽致：

“上面谕尔西洋人，自利玛窦到中国，二百余年，并无贪淫邪乱，无非修道，平安无事，未犯中国法度。自西洋航海九万里之遥者，为情愿效力，朕用轸念远人，俯垂矜恤，以示中华帝王不分内外，使尔等各献其长，出入禁廷，曲赐优容致意。尔等所行之教，与中国毫无损益，即尔等去留亦无关涉。”<sup>③</sup>

康熙年间的教仪之争是一场激烈而又无形的文化冲突，争

<sup>①</sup>王治心：《中国宗教思想史大纲》，三联书店 1988 年版，第 193 页。

<sup>②</sup>张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社 1987 年版，第 136 页。

<sup>③</sup>陈垣辑：《康熙与罗马使节关系文书影印本》第十一。

执的双方与其说是中国朝廷和罗马教廷，不如说是已向儒家伦理规范妥协的在华耶稣会传教士和欲严整教规的刚刚入华的多明我会修士。前者沿袭利玛窦首开的范例，“以为中国之天与基督教之神，是一而非二；中国拜孔祀祖，与基督教义并无冲突；基督教圣书与中国经书可以融通；家中供奉祖先神位，非绝对的不可能；这即是耶稣会的主张。”<sup>①</sup>后者则恪守基督教教义和教皇禁令，要求在华传教士和中国天主教信徒必须与中国传统宗法伦理观念彻底决裂。二者的冲突主要集中在对待祀天、祭孔和拜祖的态度上，因为“自中国社会习尚及伦理观点言之，祀天、祭孔、拜祖三者，为最隆重之典礼。有一不从，则视为背经叛道，必遭世人之唾弃。然就天主教之教义及仪式论之，则视为拜偶像，触犯十诫之一，为天主教绝对所不容许者。二者本互相背驰，不易调和。”<sup>②</sup>利玛窦等耶稣会士既已援儒家思想入天主教教义，且由于在中国呆的时间较长，对中国文化和中国人思维方式的特点均有所了解，所以在“不许敬拜偶像”一条上并不过分拘泥于教规，而采取较为灵活的态度，以求得自身的保全。可是新来不识相的多明我会的传教士们，却硬把脑袋往石头上撞，其结果当然是可想而知了。

在耶稣会传教士与多明我会传教士的这场教仪之争中，罗马教皇和欧洲的主教们旗帜鲜明地站在多明我会修士一边，而康熙皇帝则理所当然地袒护已经被驯化了的耶稣会传教士。于是在华天主教势力内部的教派矛盾就扩大为中国皇帝与罗马教皇之间的矛盾。1704年，罗马教皇克利门得 11 世根据两教派的教仪之争对中国的天主教徒发布了教廷禁令，大意如下：

<sup>①</sup> 王治心：《中国宗教思想史大纲》，三联书店 1988 年版，第 194 ~ 195 页。

<sup>②</sup> 张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社 1987 年版，第 137 页。

一、入教之人不许使用“天”字，不许悬挂“敬天”的匾额。

二、入教之人不许参加春秋二季的祭孔、祭祖活动。

三、入教之人不许入祠堂行任何礼。

四、入教之人在丧事期间不许行礼。

五、入教之人不许在家供奉神位灵牌。①

教皇的禁令由多明我会修士多罗携到中国，多罗到华后唯恐激怒康熙，没有把教皇禁令示出，而是以自己的名义婉转地表达了教皇禁令的内容。这种严重地背离了中国儒家规范的禁令内容，引起了康熙态度强硬的反应，他极力为中国的祀天、祭祖和拜孔活动作辩护，对多罗等人的观点进行了驳斥：“圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦，垂教万世，使人亲上死长之大道，此至圣先师之所应尊应敬也……多罗、阎当等知识扁浅，何足言天？何知尊圣？”②

这场争论愈演愈烈，罗马教皇谴责耶稣会传教士怂恿异端的做法，一再发布命令（1715年、1742年），坚持己见，反对中国天主教徒祭天、祀祖、拜孔。而康熙却毫不让步，针锋相对，以强盛之国力为后盾，对一切反对耶稣会教士主张的西洋传教士均毫不留情地予以驱逐和囚禁，如1706年把抨击耶稣会上最烈的梅古罗特驱逐出境，次年又驱赶多罗至澳门。1720年当罗马教廷的使节嘉乐士向康熙出示教廷禁令时，康熙批示曰：“览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人同（通）汉书者，说言议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士异端小教相同，比此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可

① 详见张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社1987年版，第144-145页。

② 陈垣辑：《康熙与罗马使节关系文书影印本》第十一。

也，免得多事。”<sup>①</sup>明确表示要禁止天主教会在中国的传教活动。但是在康熙的有生之年并未能将此决心付诸实施。雍正继任皇位后，因其同宗政敌苏努（曾帮助八阿哥允禩与雍正暗中争夺皇位继承权）父子均信奉天主教，故而对天主教甚有恶感；又因有教士参与八卦教阴谋逆叛之嫌疑，及各地官员的反教呼声，所以决定对传教活动严加限制，任由各地官员禁止人民信教，封闭教堂，改为公所。对于西方传教士则从宽处理，不予加害，只是逐其出境，禁止在中国传播天主教。雍正《硃批谕旨》中附有他对两广总督孔毓珣请逐教士、封教堂奏疏的批示：“朕于西洋教法，原无深恶痛绝之处，但念于我国圣人之道，无甚裨益，不过聊从众议耳。尔其详加酌量，若果无害，则异域远人，自应一切从宽。尔或不达朕意，绳之过严，则又不是矣。特谕。”康熙明令严禁，却未予实施，雍正虽曰“从宽”，实际上却严加限制。“雍正对于西洋教士，虽非深恶痛绝，然于禁教之令，则行之甚严，几使天主教绝迹中朝。西籍称天主教在中国所遭遇之困难，以在雍正时为最甚，盖非过论。”<sup>②</sup>经此一劫，中国天主教会（无论是多明我会，方济各会，还是耶稣会）元气大伤，传教活动再度转入地下。至乾嘉之世，亦无大起色，总是在朝廷上下时紧时松的缝隙中苟延残喘。若非道光以后西方列强以坚船利炮作后盾后来强行推广天主教，天主教在中国也只能落得与唐代之景教、元代之“也里可温”教一样无声无息地自行销匿的结局。

张维华先生在总结天主教在中国和平传播之失败结局时精辟地指出：“吾国二千余年之思想，尊贤莫甚于孔子，举善莫先于孝亲，决非一任何外来教派所能更易。……基督教自至中国之后，其所遭受之困难，不在其他，即在中国崇奉儒家正统

<sup>①</sup>陈垣辑：《康熙与罗马使节关系文书影印本》第十四。

<sup>②</sup>张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社 1987 年版，第 154 页。

思想。……故言基督教在中国之失败，当自教仪之争，罗马教廷坚持其态度始。”<sup>①</sup>

总而言之，一切外来宗教（或其他文化形态），面对着中国人的历史悠久和根基稳固的唯伦理性思维方式，要么同化和融合于儒家伦理规范的镗水池（如佛教和伊斯兰教），要么被拒之于意识形态的“万里长城”之外（如屡经磨难的天主教）<sup>②</sup>，舍此之外，再无第三条路可走。

## 第五节 安身立命与舍身殉道

### 一、“利命保生”的生存原则

孔子是中国的圣人，这在中国和世界上大概都是无人怀疑的。在两千多年尊孔崇儒的封建时代自不必说，即使在打倒了“孔家店”的今天，除了少数一味唾骂中国传统文化的虚无主义者外，大多数中国人仍然以自己有这样一位伟大的文化祖先而感到自慰。近年来，某些西方人狂热地推崇起中国文化来，孔庙的香火在一度熄灭后又重新兴旺。即使是那些把孔子贬为千古罪人的人们，也不得不承认孔子是一个伟大的罪人，没有一个人能像孔子那样对中国文化形成如此深刻的影响或犯下如此深重的“罪孽”。

同样，苏格拉底在西方文化中也是一个无可超越的圣人，

<sup>①</sup>张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社 1987 年版，第 150~151 页。

<sup>②</sup>属于此类的还有唐代甚至更早一些时候传入中国的摩尼教（在中国称为明教或明尊教、牟尼教等等），该教在五代以后常与“食菜事魔”的农民起义相联系（如五代梁末的母乙起义，宋代的方腊起义、王念经起义等），故而屡遭官方禁止和迫害。摩尼教在中国的影响远不及基督教、佛教和伊斯兰教重要，因篇幅所限，在此不详加论述。有兴趣者可参阅林悟殊著的《摩尼教及其东渐》一书。

关于这一点，在当今西方世界和西方历史发展的大多数时期中恐怕也是鲜有异议的。即使是在黑暗愚昧的中世纪，当偏激的天主教徒们把感性的希腊文化斥为异端时，他们对于作为希腊文化的叛逆者而被处死的苏格拉底仍然带几分脉脉的温情，许多有教养的信徒甚至把苏格拉底当做基督教的先知，或者与耶稣一样是“道”的化身。

苏格拉底和孔子，可以称之为照耀中西文化长河的两盏明灯。他们两个人生活的时代大致相同，身世遭遇也有许多相似之处，而且在有生之年均有郁郁不得其志之感。可以说，命运对于他们两人都是残酷的，但是他们对待残酷命运的态度和所采取的行动却是大相径庭的。质言之，孔子的处世态度是一种安身立命的现实协调精神，苏格拉底的处世态度则是一种执迷于理想的宗教殉道精神。

孔子是一个现实主义者，他虽然时常感叹时运不济，愤愤于“礼崩乐坏”的现实秩序，但是却对在现实社会中重建礼制充满信心。因此他不惜四处游说诸侯，劝当时的权势者们“兴灭国，继绝世，举逸民”，“克己复礼”。前已说过，“礼”是孔子思想的基本概念，然而孔子并非一个顽固的守旧派，而是一个具有进化思想的革新者。他把“仁”的概念引入“礼”中，以“仁”为中心对周代的拘泥于外在形式的“礼”作了伦理化的解释，从而把形式主义的周礼变成了一套现实伦理规范。有人把孔子看作是一个冥顽不化的复古主义者，实为大谬。孔子本为殷人后裔，他不从殷而从周，是由于“周监于二代，郁郁乎文哉”。但是孔子心口中的“礼”并非曾经存在过的周礼，而是压根就不曾有过的一套崭新的封建伦理规范。因此孔子只是托古之名以完善现实，打着文王、周公的招牌兜售着治世经邦的内容，并非一味要恢复“三代盛世”，甚至要把社会拉回到那茹毛饮血的尧舜时代。“克己复礼”也并非弃今复古，无非是以“礼”为感召，把现实社会变得更有道德些。只要世人能做到“君君、臣臣、父父、子子”，天下就归

于“仁”，就是太平盛世了。至于后世的人们一味执迷于传说中的三代盛世，那只能归咎于后人对孔子良苦用心的误解，而非孔子的本意。

“仁”既是孔子思想的核心，而“仁”说到底就是协调人际关系之根本法则（“仁者爱人”），因此孔子的目光始终投向现实的人伦关系，“爱人如己”是孔子仁学的出发点（这一点在孟子那里得到进一步发挥）。注重人道而远离神道是孔子乃至整个中国封建文化思维的基本特点。胡适先生在《中国哲学史大纲》中说：“仁就是理想的人道，尽人道便是仁。”尽人道体现在现世的具体行为中，因此人生在世重要的是“知命”、“知生”、“事人”，而无须去胡思乱想身后之事。孔子说：“不知命，无以为君子也。”（《论语·尧曰》）他本人 50 岁而知天命，称得上是君子了。知命则知生，知生则知足，知足者常乐，不会去想入非非，一味地迷溺于那些虚无飘渺、不着边际的东西。故而“子绝四：毋忘，毋必，毋固，毋我。”（《论语·子罕》）君子不走极端，不尚偏颇，中庸为德，知生达命，毋庸强求。“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也”（《论语·宪问》），人力在天命面前是无能为力的，聪明人（君子）应始终抱着一种听天由命的宿命论生活观。故而安贫乐道与当仁不让都是君子的美德，踰距而求则是愚蠢而徒劳的行为。孔子始终以一种乐观的态度来对待现实中的顺境和困境（虽然他有时也发出几声失意的哀叹）。一方面决不放弃能得到的享受，“食不厌精，脍不厌细”（《论语·乡党》），对于美好的现实生活决不采取禁欲主义态度；另一方面君子却无须萦怀于此，有则亨之，无则不悔，“君子食无求饱，居无求安”（《论语·学而》），知足常乐，不迷恋于穷奢极欲的享乐主义。在这方面孔子最引以自豪的是他的得意门生颜回，“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”（《论语·雍也》）人穷志不短，这是中国人传统的美德和骨气，在这一点上孔子和颜回堪称楷模。尤其难能可贵

的是，对于逆境，不仅知之，而且好之；不仅好之，而且乐之。不义之财不取，嗟来之食不食，以苦为乐，其志不移。

“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）恰如梁漱溟先生所说：

“中国人的思想是安分、知足、寡欲、摄生，而绝没有提倡要求物质享乐的；却亦没有印度的禁欲思想。不论境遇如何他都可以满足安乐，并不定要改造一个局面。”<sup>①</sup>

这种安身立命的知足生活态度固然造就了中国人深沉的内在修养和崇高的气节，但是另一方面，它也窒息了中国人向前探索和追求的精神。其结果是使文化思想制度难以更新和发生根本性的质变。梁漱溟先生指出：“中国人虽不能像孔子所谓‘自得’，却是很少向前要求有所取得的意思。他很安分知足，享受他眼前所有的那一点，而不作新的奢望，所以其物质生活始终是简单朴素，没有那种种发明创造。”<sup>②</sup> 中国在近代世界中的落伍，固然有种种政治经济原因，但是从根本上来说，这种发轫于孔子的安于现状、不思变革的知足心理不能不对此负有极大的责任。

儒道兼宗是中国封建知识分子一贯奉行的行为方式。实际上，在孔子那里就已经有了避世隐退的思想。据说孔子在世时曾向老子请教过周礼，或许在此中亦曾受过老子清静无为思想的影响。孔子的“天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》）、孟子的“穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心上》）等语，都含有进以取势，退以养晦的思想。孔子在游说诸侯“克己复礼”时也作好了退身以隐的准备，他曾表示：“道不行，乘桴浮于海”（《论语·公冶长》），颇有出世的味道。这种进可取，退可守的两手准备由于道家思想的补充变得更为完善，其

<sup>①</sup>梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆 1922 年版，第 65 页。

<sup>②</sup>梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆 1922 年版，第 151 页。



结果是养成了中国封建知识分子见机行事的灵活性。得遇明主时则跻身朝政，叱咤风去；时运乖张时则隐退山林，自寻安慰，并且待价而沽，伺机东山再起。偶有一两个不识时务敢于直言相谏者，虽然博得了“刚肠鲠直”之美誉，却不免被人讥笑为“腐儒”。因此为人之道应奉行“小不忍则乱大谋”，“可以死，可以无死”的随机应变原则，所谓“识时务者为俊杰”。身体肤发，皆受之于父母，不可轻易毁之，不可逞匹夫之勇去自我表现。这种随遇而安，隐忍为怀而又伺机待出，以退为进的处世态度，一方面使得中国古代知识分子念念不忘于“家事国事天下事”，具有强烈的忧患意识。“居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君”，在乐观主义的生活态度外面始终挂着一副忧国忧民的面容。陆游耄耋之年尚念念不忘“王师北定中原日，家祭无忘告乃翁”；林则徐充军新疆，仍对朝廷大事忧心忡忡，兴修水利，垦辟屯田，呕心沥血。所谓“位卑未敢忘忧国”，“国家兴亡，匹夫有责”，都表明了中国知识分子的忧患意识。但是另一方面，这种处世态度又使中国古代知识分子注重“利命保生”的生存原则，但求安乐，不思超越，在对理想的信仰和追求方面远远比不上受殉道精神支配的西方宗教徒那样痴迷和狂热。鲁迅先生说道：“中国人自然有迷信，也有‘信’，但好像很少‘坚信’。我们先前最尊皇帝，但一面想玩弄他，也尊后妃，但一面又有些想吊她的膀子；畏神明，而又烧纸钱作贿赂；佩服豪杰，却又不肯为他作牺牲。崇孔的名儒，一面拜佛，信甲的战士，明天信丁。宗教战争是向来没有的，从北魏到唐末的佛道二教的此仆彼起，是只靠几个人在皇帝耳朵边的甘言蜜语。”<sup>①</sup>一切均视利命保生为转移，只有少数执迷不悟的人才一意孤行地去追求什么信仰。老子说了一句非常聪明的话：“道可道非常道”（《老子》一章），真正的“道”是无可名状的，因此不必拘泥于任何外在的定形，

<sup>①</sup>鲁迅：《且介亭杂文·运命》，《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1958年版，第102页。

随心所欲，随机应变，以不变（利命保生的生存原则）应万变，也就无所谓变与不变了。孔子讲仁义，上台却杀了少正卯；王莽礼贤下士，到头来却篡了汉室的江山。

这并不是说中国古代知识分子都像犹太人一样卑鄙背信，而是说从孔子到中国近代知识分子本来就没有对彼岸的某一个永恒之存在的信仰，所以也就谈不上坚持信仰和背叛信仰。孔子开创的儒学既然专注于协调现实的人际关系，审时度势、随波逐流也就成为彼此心照不宣的要诀。所以当蒙古人、满族人入主中原时，虽然明知“非我族类”，却仍然有那么多知书达理的儒学之士如蚁附膻，坦然地为其效命。等到这些“鞑虏”被驱赶出去以后，那些儒家遗老遗少们又脸不红、心不跳地重弹起“华夏苗裔”、“大汉子民”的老调，似乎为前朝效命的根本就不是他们的同宗祖先。洪承畴假作气节，最后还是做了清朝的官，掉过头来镇压抗清义军，杀了黄道周、夏完淳。袁世凯原是慈禧太后的死党，摇身一变却做了民国大总统，废了清王朝。汪精卫早年不惜性命去刺杀摄政王，其志在于“驱除鞑虏，恢复中华”，曾几何时，却变成了比鞑虏更为鞑虏的日本人的傀儡。这些人都是深受儒家思想熏陶的“君子”，当然也就彻悟儒学随机应变的奥妙。在两千多年的中国封建社会中，尽管儒家忠君孝亲的思想家喻户晓，尽管自称“儒学君子”的人多如牛毛，但是真正如岳飞、文天祥那样把“忠君”思想贯彻到底的人实在不多。至于像谭嗣同那样为理想而殉道的人，更是屈指可数。另一方面，“忍辱负重”、“韬光养晦”、“曲线救国”、“君子报仇十年不晚”等说法却成为利命保生的遁辞。孔子游说至宋，宋司马桓魋要杀他，他率弟子仓皇出逃，一面“累累若丧家之狗”，另一面却若无其事地自我安慰：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）这种“留得青山在，不怕没柴烧”的利命保生原则为以后的中国知识分子们所心领神会，乃至韩信甘受胯下之辱之类的事竟成为一种美谈。有人说现在的中国人身上出现了阴盛阳衰的情况，实际上自从孔子以来，整个中国文化始终体现着阴柔盛

于阳刚的特点。

这种现象固然有其政治上和人格上的诸多原因，但是也与中国人长期以来重视“利命保生”而淡漠于为信仰殉道的思维习惯有关。古代中国人所遵从的伦理规范并非一种信仰，而只是一种为人处世的实践方式。虽然孔子等儒家圣人把这些规范说成是发自内心的，但是对于大多数中国人来说，它只是一种外在的规定。由于缺乏坚定不移的信仰作为精神世界的中流砥柱，这些伦理规范对大多数人来说只具有一种实用价值，始终服务于利命保生的生存原则。必要的时候，它可以作为跻身仕途的敲门砖，反过来它也可以作邪恶勾当的遮羞布。最为可悲而又最具讽刺意义的是，那些伤天害理的事往往是在仁义道德的旗子下进行的，即所谓“满嘴仁义道德，一肚子男盗女娼”。鲁迅先生用两个词来概括中国封建社会的伦理规范，即“伪善”和“吃人”。然而这种“伪善”并不是一种自觉的“伪善”，伪善者本人并不知道自己是伪善的，也不知道自己在用礼教“吃人”。在恶的方面，中国人也缺乏一种真正的和自觉的“恶”之意识，在中国文化中也没有那种公开站在上帝的对立面上以“恶”向上帝挑战的撒旦。中国人既没有虔诚的宗教信仰，也没有深重的“罪孽意识”。历史上最邪恶的小人和最正直的君子都同出于儒家思想的熏陶。善良的动机孕育着邪恶的效果，道德的形式掩饰着不道德的内容，这就是缺乏信仰基础的中国儒家伦理规范的最深刻的悲剧所在！

## 二、偏重于“自保”功能的文化精神

由于利命保生的生存原则的作用，由于缺乏热忱的宗教殉道精神，所以在许多中国人眼里，唐·吉诃德这个形象的寓意仅仅是滑稽可笑，而很难理解在唐·吉诃德四处碰壁的滑稽可笑后面还隐藏着一种要求超越现实的不安的躁动和一种对于理想的百折不回的追求。可以说，在唐·吉诃德身上，既体现了对人类生活最终的荒诞性的嘲讽（含泪的嘲讽），也体现了对人类企

图超越命运的悲壮行为的讴歌。唐·吉诃德的故事是喜剧，同时它更是悲剧。在世俗的人看来，它是一场引人发笑的喜剧；在宗教意识浓郁的虔信者眼里，它却是一部崇高典雅的悲壮史诗。唐·吉诃德向往的不是具体的骑士，而是骑士的理想，他为此而不惜头破血流，遍体鳞伤。这对于侧重“利命保生”的中国古代知识分子来说，是无论如何也理解不了的——为了一个虚无飘渺的理想的彩色气泡，竟不惜用血肉之躯去碰撞严峻现实的铜墙铁壁！

其实，中华民族的祖先和其他民族的祖先一样，起初都是在这种百折不同地追求理想（或神）的唐·吉诃德精神的感召下，从蒙昧向着文明前进的。可是到了孔子那里，情况发生了变化，孔子把人们的眼光从理想拉回到现实。孔子的全部教导说到底只有一个意思，就是叫人不要盯着天空上的那些离奇古怪的幻象，而要仔仔细细地审视脚下的那片土地。在春秋战国时代，中国并不乏执著于信仰和殉道精神的人。例如在墨子门徒中，多有为其信仰而赴汤蹈火者，“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。”（《淮南子·泰族训》）墨子门徒孟胜的“不能死，不可”的殉道精神与儒家的“可以死，可以无死”的保命精神恰成对照。春秋战国之时多游侠，荆轲的一曲“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还”的千古绝唱，表现了视死如归的侠肝义胆和豪迈气魄，堪称“士为知己者死”的典范。鲁迅先生虽然认为中国人“佩服豪杰，却不肯为他牺牲”，但是也不得不承认：“惟侠老实，所以墨者的末流，至于以‘死’为终极的目的。”<sup>①</sup>然而秦汉以后的中国人，却选中了更为实际的孔子，把现世生活当做人生坐标的原点，把修身养性利命保生和建立协调的人际关系当作人生的纵横二轴。而“墨家那种以自苦为极的精神，不以取巧保身而‘赴火蹈刃死不旋踵’的文化品格，以及踏实认真

<sup>①</sup>鲁迅：《三闲集·流氓的变迁》，《鲁迅全集》第4卷，人民文学出版社1957年版，第123页。

勇于为自己的主义献身殉道的文化精神，却因‘反天下之心’而失传了。<sup>①</sup>

黑格尔认为，在动物那里，自保和保种是一对矛盾，只有放弃自保才能实现保种。“保种不是自保；保存个体自己是保种的反面，放弃个体自己才有种的繁衍。”<sup>②</sup>个体只是相对目的，而“种”才是真正目的和绝对目的。对于文化来说，亦是如此。孔子的思想影响使中国人专注于自保，注重个人在道德上的自我修养和完善，人生的最高理想是做一个“君子”，对于身后之事则不感兴趣，决不肯为某个后世才能实现的不着边际的理想去牺牲实实在在的个体自身。这种过分执迷于自保的倾向固然造就了许多道德崇高的“君子”，而且使中国古代文化具有显明的人文主义特点，但是它也使得“种”的繁衍功能、尤其是“种”在延续过程中的变异功能和自我更新功能退化。从历史哲学的观点来看，一个沉溺于个人自我完善中的文化往往是一种停滞不前的文化，这种文化的所有热情都投入到现世的个人自我塑造中，从而使得文化的延续和发展过程出现了一种“贫血现象”，完全凭着一种惯性而不是一种新的加速度来维持。此外，过分地追求自保还导致了一种“现世的贪婪”——一切好的东西都要迫不及待地拉到现世中来享受，已有的东西却一样也舍不得放弃。生前兼并土地，广纳妻妾，声色犬马，恣纵情欲；死后则厚葬久丧，恨不得把生前的一切都带走。妻妾留在世上，自己心有不甘，就千方百计地宣扬节妇的故事，要她们与自己“同世”。有人说中国人缺乏“自我意识”，实际上中国人的“自我意识”是再强烈不过了。由于没有彼岸超然存在的上帝，没有一种肉体死后的纯粹灵性生活，所以现世的“我”就成了生活的唯一中心和目的。然后由我及人，由亲至疏，建立起一套现实伦理规范。

<sup>①</sup>高旭东：《生命之树与知识之树》，河北人民出版社 1989 年版，第 156 页。

<sup>②</sup>黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，商务印书馆 1978 年版，第 28 页。

在基督教社会中，有两条最大的诫命：第一是爱上帝，第二是爱人如己。<sup>①</sup> 第一条是对彼岸的爱，第二条才是对现世的爱，明显表现了彼岸高于此生，上帝高于人和自我。在中国，对于诸位“君子”来说只有一条最大的诫命，即“仁者爱人”（相当于基督教第二条诫命“爱人如己”），焦点落在现世的人际关系上。而且在许多“君子”的内心中，实际上却轰鸣着另一个更为响亮的诫命——“人不为己，天诛地灭！”

但是从积极的方面来说，这种片面追求自保和人际协调的倾向也使个体的人格易于完成，心灵易于满足，从而导致人际关系形式上的和谐和社会表面上的安定（因为理想就是现实），同时也使中国人避免染上神秘迷狂、“原罪”悔恨、变态般的自我摧残、孤独、凄凉以及“上帝死了”以后的困窘和焦虑等古代文化病和现代文化病。乃至于我们可以从心理学的角度自豪地宣称：中国人的个体人格是非常健全的。有的学者认为，由孔子所奠基的伦理思想和执著于现世人际交往的心理结构，不仅使中国在过去摆脱了宗教神学的统治，而且在将来也会使中国避免出现反理性的神秘迷狂，避免现代资本主义异化世界中深切感受到的孤独、凄凉。它们或许能够开创一种全新的生存图景，使人们愉快而和谐地生活在一个“既有高度物质文明又有现实精神安息场所”的文化环境中，从而使中国文化在未来的世界中再度焕发出灿烂的光芒。

### 三、宗教文化的殉道原型

与孔子的安身立命的现世自我修养的处世态度相反，在苏格拉底身上，表现了一种超越现实的宗教殉道精神。

苏格拉底生活的时代，正是希腊文化最繁荣的时代。雅典民主制为历史贡献出一大批杰出的天才，在文学上有埃斯库罗斯、索福克勒斯、幼里庇德斯、阿里斯多芬；在艺术上有斐底亚

<sup>①</sup> 见《圣经·新约·马可福音》第12章，第30-31节。

斯；在历史学方面有希罗多德、修昔底德。他们都是雅典民主制的热心鼓吹者，也是希腊多神论的坚决捍卫者。他们的领袖是伯利克里斯，黑格尔把他推崇为古往今来一切政治家不可超越的典范，称他为“一个绝对高尚的人”。这些人构成了希腊多神论信仰的强大堡垒，他们深深地陶醉于灿烂的现实文化的光环中。希腊多神论文化发展到他们那里已经达到了顶峰，它的精力已经耗尽，在这个光辉的顶点的后面是万丈深渊。然而，无论是上述的那些伟大人物，还是一般的雅典人民，都没有而且也不愿意认识这一点。他们都把雅典民主制和希腊多神论文化当做一种永恒的理想的生活，沉迷于昔日的和现实的光荣的睡梦中，听任历史的惯性的拖曳，全然没有意识到前面的渊壑。即使在伯罗奔尼撒战争之后，雅典人仍然昏昏沉沉地做着伯利克里斯时代的梦，而没有意识到他们所恢复的民主制充其量只是一种回光返照。在这种普遍的陶醉中，出现了两个伟大的叛逆者，他们对于西方文化的影响远远超过了上述那些人。这两个人就是苏格拉底和柏拉图。他们是师生关系，两个人都是雅典民主制的否定者<sup>①</sup>。同样地，两个人也都表示出对希腊多神论文化的鄙夷。由于他们对现实生活进行了否定，由于他们在众人皆醉的环境中表现出清醒和惊世骇俗的远见卓识，所以他们像一切时代的先知一样遭到了不幸：苏格拉底被处死，柏拉图被迫多年流落他乡。

孔子是奠定现实伦理规范的楷模，苏格拉底则是预见新宗教曙光的先知。孔子所制定的伦理规范与社会的现存秩序和人

<sup>①</sup>由于这一点，他们遭到了后世许多民主主义者们的谴责。但是如果从历史发展的观点来看，当本身就带有强烈的虚幻色彩的雅典民主制已经历史地注定要不可救药地衰落下去时，对它进行否定比死死地抱着它不放可能更能够代表历史发展的方向，正如站在残酷的奴隶制的立场上来否定温情脉脉的原始社会比顽固地死守原始包度的废墟更能代表历史发展方向一样。在这里，我们再一次面临着历史评价与道德评价之间的矛盾。

心的亲情心理和吻合，而苏格拉底预示的宗教则由于它的超越性和神秘性（非直观性）而与雅典人的宗教常识和习惯格格不入。苏格拉底有一种强烈的使命感和宗教殉道意识，他坚信自己作为一个神派遣的使者所应履行的职责，这个职责就是孜孜不倦地探索智慧和听从神的呼唤。苏格拉底之所以被控诉，也是由于这两个罪名：一是因为他喜欢探索天上地下的各种东西，并且以此传授他人；二是因为他蛊惑青年，不信国教（希腊多神教）的神而引进新神。对于这种使命，苏格拉底在为自己作申辩时并不讳言，而对着诬告他和审判他的雅典人，苏格拉底用一段流传百世的名言表达了他的宗教意识和爱智之心：“雅典人啊！我尊敬你们，爱你们，但是我将服从神而不服从你们，我一息尚存而力所能及，总不会放弃爱智之学，总是劝告你们，向所接触到的你们之中的人，以习惯的口吻说：‘人中最高贵者，雅典人，最雄伟，最强大，最以智慧著称之城邦的公民，你们专注于尽量积聚钱财，猎取荣誉，而不在意、不想到智慧、真理和性灵的最高修养，你们不觉惭愧吗？’”<sup>①</sup>

苏格拉底心中的神并不是那些具有人的形体，象征着现实的社会生活的奥林匹斯诸神。他虽然没有明确地说出这个神的具体特征，但却暗示了这个神是一个形而上的灵、是一种只闻其声，不见其形的存在。他表述道：“你们在许多时候，在不同的地方，曾听我说过有一个神谕或者灵异降临于我，也就是美立都起诉书中所嘲笑的那个神。这个灵异是一种声音，最初它降临于我的时候，我还是个小孩子；它总是禁止我，但从来不曾命令我，去做任何我要做的事。阻止我去做一个政治家的也是它。”<sup>②</sup>在柏拉图的《费多篇》（一译《斐多篇》）和色诺芬的《回忆苏格拉底》中，我们可以看到一个与基督教的圣徒极为相似

<sup>①</sup>柏拉图：《苏格拉底的申辩》第 17 节，商务印书馆，1983 年版。

<sup>②</sup>罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆 1963 年版，第 124 页。美立都即控告苏格拉底的三人之一，一译迈雷托士。



的苏格拉底，他具有一个真正的基督徒所应有的几乎所有的“崇高”德行：对信仰的坚定不移，对情欲的严格驾驭，殉道的精神，渊博的知识，贫穷的生活以及世人难以理解的神秘主义神学思想。他相信灵魂不死，因此漠视世俗的肉体的暂时享受，他也同样鄙视被现实国家（城邦）所崇奉的无灵魂的诸神。苏格拉底的悲剧性的殉道是基督耶稣救赎的真正原型，他是最原始的弥赛亚和先知<sup>①</sup>，他在四百年前就预演了基督蒙难的宗教悲剧。他在申辩失败后从容地说道：“分手的时候到了，我去死，你们去活，谁的去路好，唯有神知道。”<sup>②</sup>这种视死如归的态度使我们自然地联想到基督临刑前对罗马总督彼拉多所说的话：“我的国不属于这世界。”

与孔子的利命保生的知足人生态度不同，苏格拉底表现了一种宗教的殉道精神。对于现实生活，苏格拉底不是去附和与协调，而是无情地针砭。他把自己比作为一只马虻，奉神的旨意而不停地叮咬雅典这匹“肥大而懒惰迟钝”的“良种马”，以对雅典人进行“唤醒，劝告，责备”。当雅典人不听从他的劝告和责备，宁愿让余生在“昏昏沉沉的生活”中度过时，苏格拉底并没有采取“穷则独善其身”的避世态度，而仍然坚持不渝地叮咬刺激那匹“良种马”，终于激怒了雅典人，要把他判处死刑。依照雅典的法律，原告如果要求对被告处以死刑，被告有权利提出一种较轻的惩罚来代替死刑，法官将根据原告和被告各自提出的惩罚而作出一种折衷的判决。但是苏格拉底却以为他非但无罪，而且比奥林匹斯竞赛场上得胜的人更有功于人民，如果要他提出一种代替死刑的较轻的惩罚，那么他只能提出“罚”他到普吕坦内安（雅典为有功于国家的人所设的公共食堂）就餐。稍后他又作了一点妥协，表示愿意认罚一个命那（雅典的一种很

<sup>①</sup>弥赛亚在《圣经·旧约》中是犹太人信仰的救世主，在基督教中，基督就是弥赛亚。

<sup>②</sup>柏拉图：《苏格拉底的申辩》第 33 节，商务印书馆 1983 年版。

小的货币单位)的银币,后经柏拉图、克力同等门生好友的劝告和担保,他才表示愿意认罚 30 个命那。

苏格拉底这种藐视法庭的态度进一步激怒了雅典人,他被判处了死刑。对于这个判决结果,苏格拉底丝毫不感到畏惧和恐慌,因为他心中的神并没有作出任何征兆来阻止他赴死。他在申辩时曾明白地表示了这一点:“我遇一件灵异的事。经常降临的神的音旨以往每对我警告,甚至极小的事如不应做,都要阻止我做。你们眼见,当前发生于我的事,可以认为,任何人都认为最凶的;可是这次,我清晨离家到法庭来,发言将要有所诉说,神的征兆全不反对。……我想这是什么原因呢?告诉你们:神暗示所发生于我的好事,以死为苦境的人想错了。神已给我强有力的证据,我将要去的若不是好境界,经常暗示于我的征兆必会阻我。”<sup>①</sup>正是由于怀有这样一种坚定的信念,所以当临刑的前一天克力同来监狱告诉苏格拉底死期将至时,苏格拉底坦然地回答:“好命运啊,克力同,若是神的旨意如此,即便如此吧。”然后他又向克力同讲述了自己刚刚做的一个梦:“一个白衣丽人示现于我,来我处叫我,对我说:‘苏格拉底,今后第三天,你就来到肥沃的弗替亚。’”<sup>②</sup>克力同出于朋友的爱护,劝苏格拉底当晚逃走,并表示他和其他热爱苏格拉底的人将提供帮助,苏格拉底毫不犹豫地予以拒绝,因为他确信,“必须追求好的生活远过于生活”,死亡虽然使他离开了“生活”,但却把他引向一种“好的生活”。

在柏拉图的《费多篇》中,描述了苏格拉底临刑前对灵魂与肉体关系的见解和对死亡意义的阐述,苏格拉底确信:“哲学家的职责恰恰在于使灵魂脱离肉体而获得自由和独立”,“灵魂这个不可见的部分,离开肉体到了一个像它自己一样实在、纯粹及不可见的地方去,即去冥王哈德斯的属地或不可见的世界去谒

<sup>①</sup>柏拉图:《苏格拉底的申辩》第 31 节,商务印书馆 1983 年版。

<sup>②</sup>柏拉图:《克力同》第 2 节,商务印书馆,1983 年版。

见至善和至明之神。”因此，“一个真正将一生贡献给哲学的人，面对死亡之时应该心情快乐，并坚信他生命结束时，他能在另一个世界找到神赐予的最大幸福。”<sup>①</sup>

许多个世纪以后，一位基督教的牧师说道：“无论是在古代还是近代的任何悲剧里，无论是在诗歌还是史籍里，没有一件事是可以与柏拉图书中苏格拉底的临死时刻相媲美的。”在西方后来的历史中，我们不止一次地看到苏格拉底殉道原型的再现。从基督舍身拯救人类的宗教形象，到丹东大义凛然地说着“难道我能把祖国系在脚跟上带走吗”而自愿赴死的情景，都凝结着这种为理想而否定现实、为信仰而舍身取义的殉道精神。

当苏格拉底作为一个新神或新的宗教理想的先知与雅典城邦的传统信仰相抗衡时，他演出了一场悲剧。然而在这场宗教改革的悲剧后面还隐蔽着一场更为深刻的文化悲剧。苏格拉底之死构成了西方文化的“原罪”，而中世纪一千多年间基督教对希腊罗马文化的残酷报复从某种意义上可以看做是对这一“原罪”的赎偿。黑格尔认为，苏格拉底的悲剧并不仅仅是他个人的浪漫遭遇，而是“雅典的悲剧，希腊的悲剧”。苏格拉底是雅典社会的良心，是孕育在希腊文化的美丽理想中的新兴的“精神”，雅典人用自己的双手扼杀了自己的良心和“精神”。雅典人很快就陷入了一种深沉的后悔和自责中，因为他们很快就发现苏格拉底的精神正是在他们的臃肿而衰朽的机体中逐渐生发的精神，“一方面，雅典人由于自己的后悔而承认了这个人的个人的伟大；而另一方面，他们也认识到，苏格拉底的这个原则，虽然对他们是有害的和敌对的——即提倡新神和不敬父母——却已经进入他们自己的精神，他们自己也处在这种矛盾分歧之中：他们在苏格拉底那里只是谴责了自己的原则。”<sup>②</sup>但是这种后悔

<sup>①</sup>柏拉图：《费多篇》，载《苏格拉底最后的日子》，三联书店 1988 年版，第 130、161、122 页。

<sup>②</sup>黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷，商务印书馆 1960 年版，第 106 页。

已经太晚了，一颗忏悔的新生之心已经无力改变衰朽的机体，雅典公民已经无力自救了，他们对苏格拉底的判决就是对自己的判决，他们刚刚宣判完苏格拉底，自己就走上了被告席，等待着一个新的历史时代的宣判。苏格拉底临死前曾预言：“杀我的人啊，帝士为证，我死之后，惩罚将立即及于你们，其惨酷将远过于你们之处我死刑。”<sup>①</sup>不久以后，这预言就应验了，马其顿的亚历山大用武力将雅典这具泯灭了良心和精神的行尸走肉收棺入殓，雅典人为自己所犯的罪过付出了十倍惨重的代价，历史进入希腊化时期。

叶秀山写道：“苏格拉底的悲剧是雅典公民所能谱写的最后一个杰作了。历史正是处在这样的时刻，苏格拉底对一个不能寄托希望的力量给予了希望。从此以后，希腊的历史进入了另一个阶段。雅典已经不足道了。在马其顿统一希腊的时候，雅典固然出现过德谟斯提尼这样伟大的演说家为雅典的民主制辩护，反对马其顿的统一，但历史的主流已经不可抵挡，整个雅典公民在这个洪流面前已经是那样的渺小，失去了一切严肃性、严重性，就不可能成为悲剧性的了。”<sup>②</sup>

苏格拉底的肉体是失败了，但是他的精神却胜利了。他不仅预示了一种新宗教，而且更重要的是，他表现了一种超越现实和为信仰而殉道的精神，这种精神对于西方文化的发展和自我更新起到了至关重要的作用。由于把眼光投向理想，投向另一种“好的生活”，所以生活本身就表现为对生活的超越而不是对生活的固守。自保的倾向让位于保种的倾向，每一个文化分子都在追求一种永恒存在的过程中放弃自己的有限的存在，各种各样的“神”的灵光交替笼罩着历史——罗马人为了国家和法而自我牺牲，中世纪的西欧人为了上帝而自我牺牲，近代西方人

<sup>①</sup>柏拉图：《苏格拉底的申辩》第 30 节，商务印书馆 1983 年版。

<sup>②</sup>叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》，人民出版社 1986 年版，第 48 页。

则为了理性、科学和乌托邦而自我牺牲。每个人的这种自我否定过程可能是不自觉的，但是这种超越精神在整体上却是一种贯穿西方文化之始终的历史自觉。在这种精神的感召下，西方人两眼盯着天空中的各种幻象往前走，在两千多年的时间里超越了一种又一种的社会制度，在身后留下了一片色彩斑驳的文化遗迹，其中既有闪光的金子，也有晦暗的沙砾。

这种发轫于苏格拉底的为信仰而殉道的超越精神（甚至更早，在希腊神话的发展演变过程中就已初见端倪），使西方文化成为一种“宗教文化”。

然而，这种超越精神也给西方人带来了无穷的心灵烦恼。由于无限制地追求，对现实始终不满足，所以使得感性的现世生活成为痛苦的源泉，成为一种随时准备让渡和放弃的东西，成为无尽欲望的牺牲品。西方人在内心生活方面远远不如中国人那样怡然自得，那些纠缠不休的理想，刻骨铭心的罪孽意识，难以抗拒的欲望和种种莫名其妙的骚动和诱惑，像小虫子一样时时撕咬着疲惫不堪的心灵，无法回避，无处逃遁。虚幻的理想成为生活的目的，而生活本身则成为一种无关紧要的手段，于是在西方文化中就出现了严重的异化——人成为他自身生活的否定者。同时，西方文化也始终摆脱不了内在动机与外在效果的分裂和对立，最充分地体现了世俗欲念的资本主义恰恰是最具有对上帝的奉献精神的新教的“意外收获”<sup>①</sup>，而资本主义本身又是一座把人当做牺牲奉献于金钱的最大祭坛。西方文化的最具有讽刺意义的悲剧在于：它倾心向往的东西往往得不到，而它得到的东西却并非它刻意追求的。因此，西方的历史过程虽然更新得较频繁，但每一个新时代都很快地就成为一种新的异化形态，乃至呈现在我们眼前的是一种永无休止的和精疲力竭的追求。西方文化在宗教殉道精神的鞭策下，如同气喘吁吁的西

<sup>①</sup>关于这一点，请参见马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》一书。

齐弗斯，日复一日地推滚着“超越”的巨石。<sup>①</sup>

#### 四、两种对立的贤哲思维路向

孔子与苏格拉底，这两个伟大的文化圣人分别奠定了两种相反的文化思维方式——孔子用昔日的光荣来肯定现实，苏格拉底则用未来的理想来否定现实。现世生活对于孔子来说是目的，是归宿；对于苏格拉底来说却是手段和起点。在孔子身上体现着一种感性色彩浓郁的人文主义精神，现世的自我的道德修养是人生的基础和核心，利命保生是至高无上的首要原则。在苏格拉底身上则体现了一种神秘气息强烈的宗教精神，追求理想和殉道是人生的主要内容，现世生活成为“好的生活”的必要牺牲品。由于这两种截然不同的文化精神和思维路向的影响，我们在中国文化画卷中看到的历史的贫困和个人生活的怡然自得，在西方文化的画卷中看到的却是历史的丰盈和个人生活的焦虑不安。

梁漱溟先生总结道：“中国人以其与自然融洽游乐的态度，有一点就享受一点，而西洋人风驰电掣的向前追求，以致精神沦丧苦闷，所得虽多，实在未曾从容享受。”<sup>②</sup>作为个人来说，中国人的健康的心态和悠然安闲的生活态度为西方人所神往（这大概就是近年来被现代物质文明折磨得喘不过气来的西方人推崇中国文化的的原因），而作为历史来说，近代西方文化确实走到了中国文化的前面。

西方人的思维始终为一种难以调和的观念的二元分裂和对立所困扰，人夹在上帝和魔鬼、天堂和地狱、理想和现实、灵魂和肉体的永无休止的冲突之间，受着来自双方的诱惑和折磨。恰

<sup>①</sup> 西齐弗斯是希腊神话中科林斯的国王，他因生前触犯神灵，死后被罚在地狱中推滚巨石上山，巨石推至山顶又坠落下来，如此坠而复推，推而复坠，永无休止。

<sup>②</sup> 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆 1922 年版，第 152 页。

如维克多·雨果所说：人有一只耳朵，一只听从上帝的声音，一只听从魔鬼的声音。因此西方人始终自我矛盾的，处于一种永无终止的自我冲突和困窘焦虑之中。烦恼、焦虑、窘迫、惶惑等感受并非西方现代派的产物，即使在中世纪和近代的许多最虔诚的宗教信徒和道德贤哲身上，我们都可以看到这些感受的典型表现，如基督教的圣徒安东尼、杰罗姆、奥古斯丁和边奈狄克特，近代的文化巨人卢梭、托尔斯泰、基尔凯廓尔等等。以西方修道院制度的主要创建者之一的边奈狄克特为例，他为了献身于上帝，清除自己内心的种种邪念，远离人烟，到荒野中披着兽皮去过野兽的生活，然而即使这样也不能使他摆脱肉体的诱惑和内心的冲突，“恶魔使他忆起从前见过的一个女人，这个回忆在上帝仆人的灵魂中，唤起了强烈的淫念。它有增无已，几致使他屈服于享乐，并兴起了离开荒野的念头。然而在上帝恩惠帮助下，他突然清醒过来了；当他看到附近长着许多茂密的荆棘和从生的荨麻时，他立即脱下衣服，投身在内翻滚了许久，以致当他爬起来之后，他已可怜地弄得全身皮开肉绽：他就这样借着肉体的创伤医治了灵魂的创伤。”<sup>①</sup>另一个道德贤哲卢梭更是被心灵的矛盾折磨得几近疯狂，用休谟对他的形容来说：“他在整个一生中只是有所感觉，在这方面他的敏感性达到我从未见过任何先例的高度；然而这种敏感性给予他的，还是一种痛苦甚于快乐的尖锐的感觉。他好像这样一个人，这人不仅被剥掉衣服，而且被剥掉了皮肤，在这种情况下被赶出去和猛烈的狂风暴雨进行搏斗。”<sup>②</sup>

这样的一种灵魂不安和肉体自我折磨在我们中国人看来完全是一种精神病现象，中国人很难理解一个人好端端的为什么要如此和自己过不去。身体肤发受之父母，怎能无缘无故地弄

<sup>①</sup> 教皇大格雷高里 593 年所写的对话集，转引自罗素《西方哲学史》上卷，商务印书馆 1963 年版，第 466 页。

<sup>②</sup> 转引自罗素《西方哲学史》下卷，商务印书馆 1976 年版，第 232 页。

得皮开肉绽？圣人虽然“坐怀不乱”，但是另一方面，“食色，性也”，英雄爱美人也是人之常情，大可不必为此而自责，更何况只是动了“淫念”，有“贼心”无“贼胆”呢？然而西方人的思维方式却大不相同，耶稣说：“我告诉你们，凡看见妇女就动邪念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”（《圣经·新约·马太福音》第5章28节）基督教的这种动机论的道德观后来在卢梭、康德、托尔斯泰等人那里得到进一步发展，成为那些真正具有虔诚信仰的人们所奉守的道德观。而另一方面，这种道德观也造成了一种深刻的异化，创造的东西不能享受，一切美好的自然对象和人造对象都成为人的道德行为的禁地，一切美的都是恶的，都是撒旦的诱惑，上帝是一个毫无感性魅力的形容枯槁的干瘪老头，被钉在十字架上的基督耶稣是一副令人沮丧的哭丧面容，而圣母玛利亚则是一个丝毫也不能引起人在性方面的任何联想的抽象“女人”。

对这种禁欲主义道德观的否定就是一种极度的纵欲主义，西方近现代社会的穷奢极欲，声色犬马，性解放运动，吸毒等等，都是对中世纪禁欲生活的一种酷烈的报复，正如中世纪的禁欲是对罗马人的纵欲的物质主义的一种报复一样（用海涅的话来说：“吃了一顿特利马尔奇翁的盛宴之后，是需要一次基督教似的饥饿疗法的”）。这种从一个极端到另一个极端的跳跃运动，是西方历史发展的一个显著特点，也是西方的以自我否定为机制的超越式思维方式影响的结果。这种观念的二元分裂和相互否定，一方面成为推动历史发展的巨大精神动力，另一方面也成为西方人的不幸意识和心理骚乱的根源。

在中国人的思维中，没有这种观念的二元对立的冲突和困扰。中国传统思维始终是一元化的，它只有一个维度，即指向现世的人，一切对立的观念都在现世的人那里得到无矛盾的统一（绝对同一）。例如，心理合一的结果是心即是理，理即是心；色空统一的结果是空即是色，色即是空。这些原来是对立的范畴一经无差别地同一，就失去了任何客观的规定性，于是就由现世



的人根据自己的思想规范和行为规范（即伦理规范）来加以界定。这种以现世的人为核心来调和一切矛盾的结果，是思维否定机制的丧失。人从中确实达到了心安理得，陶醉于灵魂无纷扰的幸福意识之中，生活也变得无忧无虑；而历史却屈从于一种平滑的惯性，步履蹒跚地在得意洋洋的自我肯定中渐进。历史不作跳跃，从而使两千多年的中国封建社会呈现出一种缓慢的发展势态。

安身立命和舍身殉道，这两种分别在孔子和苏格拉底身上体现出来的贤哲思维路向极大地影响了中国人和西方人的思维方式、行为方式，显示了协调的现实精神与超越的浪漫精神之间的对立，现世伦理意识与彼岸宗教意识之间的对立，并且构成了中西文化截然不同的精神特质。由于这两种迥然而异的贤哲思维路向的影响，在中国两千年的封建社会中出现了人文主义色彩强烈的稳定而朴素的世俗文化和修养有素的内在道德生活及因循守旧的历史惰性；在西方社会中则出现了长期在精神和物质两端间来回否定的永恒躁动和异化现象，混杂着希望与失望、迷狂与焦虑的不屈不挠的宗教式理想，以及不断更新和“疯狂旋转”的社会历史面貌。

### 第三章

## 唯伦理性思维的历史积淀

文化精神的实践，构成了一整套现实的文化制度。中国传统文化所固有的以现世性和实用性为基本特征的唯伦理性思维方式，深刻地影响和规定着中国封建社会的法律思想、科学思想和政治、经济思想的基本模式，这些思想又进一步规范着中国封建历史发展的轨迹。

在文化精神和思维方式的整个外化过程中，伦理意识始终处于支配一切的地位，以“仁义忠孝”为核心的伦理规范，既是中国封建思想文化和社会历史发展的起点，也是它们发展的归宿。思想文化的发展如同一只追逐自己尾巴的猫，始终围绕着儒家伦理规范兜圈子，人们在一个封闭性的历史真空状态中规规矩矩地生活着，一切都和昨天一样。天山山脉和昆仑山山脉所形成的环形天然屏障以西的世界已经变换了好几种社会制度，经历了难以计数的动荡和重新组合，砸碎了一个又一个的旧神龛，建立了一个又一个的新国家；而我们的祖先们却在长达两千年的历史过程中，生活于同一种社会制度之内，遵循着同一个圣人的教诲，所不同的是，刘姓的皇帝换成了李姓或朱姓的皇帝。唯有几次外族入侵使这潭沉寂的历史死水荡起了几圈涟漪，然而即使这些强悍的外族，也很快地被僵而不死的中国封建文化“软化”了，其情况就如同外来宗教被儒家思想所同化一样。日耳曼蛮族对罗马世界的入侵，摧毁了腐朽而放纵的罗马帝国，建立了愚昧然而却是生机勃勃的基督教社会（它成为繁荣而强盛的近代西方文明得以产生的一个必要历史环节和前提）；而匈奴人、金人、蒙古人、满族人等一系列外

族入侵中原的结果，却是自身的被腐蚀，并始料未及地使大一统的封建帝国一次又一次地获得了些微生气，从而继续苟延残喘。

由于唯伦理性思维方式的作用，在两千年的中国封建社会中，法律准则根据现实伦理规范和统治者的需要而随意改变，法依人而定，法治让位于“吏治”，其核心仍是“忠”、“孝”二字。凡是有利于维护伦理规范的，即是合法的，反之则是非法。道德义务就是法律义务，不忠不孝是十恶不赦的大罪。由于“大学之道，止于至善”，所以科学技术一直被视为雕虫小技，人伦关系凌驾于人与自然的关系之上，科学的唯一功能就是通过象征化的思维方法把自然现象与现实社会的统治秩序和人的道德活动联系起来，以说明“天人感应”的道理。许多伟大的发明由于无补于道德教化，只能流入民间作为洒后茶余的取乐之物。当西方列强用洋枪洋炮轰开了清帝国的大门时，我们的同胞们才吃惊地发现，那些威力巨大的炮弹竟然是我们的祖先每年除夕之夜用来驱灾避邪的爆竹的重孙子！

封建政治经济思想的核心是维护现存的统治秩序和经济关系，它们的依据不是某种抽象的理想模式，而是祖宗们留下来的遗规。封建伦理意识的物化形式是以家庭为基本生产单位的小农经济，而后者又构成了专制的统一大帝国内赖以维系的经济基础。因此，两千年来中国的经济始终围绕着兼并和反兼并这个中心旋转，一方面由于地主阶级的占有欲使得土地兼并不断发生；另一方面由于“普天之下，莫非王土”，封建统治者又极力限制以私人身份出现的地主，限制商人对土地的过分兼并，使得中国社会始终难以发生英国圈地运动那样的资本原始积累过程，阻碍了资本主义生产关系在中国的发生。在中国封建社会中，以儒学为主体的上层建筑的反作用力阻碍了经济关系的变革，形成了一种过分稳定的封建社会结构。与此相适应，在人们的心中也培养了一种不思改革、安于现状的惰性社会心理。

这种现象反过来遏制了新的文化观念的产生和发展，整个社会历史表现为—驾由儒家的道德思想牵引的车辇，一切阻挡它前进或企图改变它的发展方向的新思想都被碾得粉碎。两千年来，站在这驾惯性强大的车辇前面指引方向的只有一个人，这个人就是孔子。

## 第一节 在道德幽灵操纵下的法律体系

### 一、“德主刑辅”的法律思想

在古代中国社会，法律始终与道德义务纠缠在一起，未曾获得过独立的地位。法律以维护伦理规范（进而维护封建统治秩序）为其最高宗旨，它只是道德义务的一种强制性的辅助手段。早在初次把墨、劓、剕、宫、大辟五刑制度法典化的《尚书·吕刑》中，就提出了“以刑辅德”的观点，认为“士制百姓于刑之中，以教祗德”，“惟敬五刑，以成三德”。表明了法律以维护道德为目的，以“明德慎罚”为标志的思想。这种以刑辅德的思想，便是后来德主刑辅法律思想的前期表现。到了孔子那里，更进一步明确了法律作为道德的补充的作用。孔子始终希望人们能自觉地遵从“礼”，因此他的基本思想是重“礼”、“德”而轻刑罚。礼为刑的前提，礼乐不兴，则刑罚也无奈人何，即所谓“礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足”（《论语·子路》）。有了“德”和“礼”，无须刑罚，人们也能和睦相处，相安无事。倘若没有“德”和“礼”，仅仅施以刑罚，使百姓屈从于严刑酷法的淫威，虽能使人暂时不逾规矩，但终究不能教化人心。孔子在总结了重刑罚的殷人和尊礼德的周人的历史经验以后认为：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）因此他主张“为国以礼”，不得已时才用刑罚。公元前 513 年晋铸刑鼎，公布成文法，孔子极力反

对，认为国之根本不在于刑，而在于“度”（“度”实为“礼”），晋国弃“度”而为刑鼎，将使贵贱无序，国将不国。因此孔子宣称：“晋其亡乎。”

孔子的重德轻刑的思想是与他把人区分为“君子”和“小人”的等级观念相联系的。在他看来，“君子喻于义”，能行“仁德”、“重义”、“轻刑”，所以根本不会违背礼乐之制，也就用不着刑罚的强制了。而“小人喻于利”，不识礼义之大体，故而必须以刑罚绳之。由此引出了“礼不下庶人，刑不上大夫”的封建等级司法原则，这种等级司法原则在后来的中国社会中与尊卑贵贱的等级制的封建伦理规范形成了一种和谐的对应，乃至中国古代狱讼的一般准则，就是根据人伦关系中的尊卑贵贱、长幼亲疏来判定曲直。

孔子的这种以刑辅德的法律思想在孟子那里发展为“仁政”的思想，孔子的等级司法原则也与孟子的“爱有等差”的道德思想结合起来，成为中国封建社会法律思想的理论基础。

与孔孟的法律思想相对立的是法家的思想，法家在先秦时期主要的代表是商鞅和韩非。他们两人在法律思想方面有许多相似之处，因此在这里仅以商鞅的法律思想为例。商鞅反对“循礼”，主张“重刑”。他认为礼和法为两种不同的治世之道，应该根据具体的时间、地点和环境条件而有所取舍。“前世不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲、神农教而不诛。黄帝、尧、舜诛而不怒。乃至文、武，各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定。制令各顺其宜。”（《商君书·更法》）古代推崇德化，是当时环境的需要；而现今的形势，则必须“前刑而法”，以法治代替德化，把刑罚放在首位。商鞅法律思想的根本原则是“不贵义而贵法，法必明，令必行”，以法“制民”。（《商君书·画策》）他力排儒家的仁义孝悌礼乐等“虚词”，认为只有实行严明的法治，才能使国治民安。因此他一味强调厚赏重刑的作用，并在秦国实行了

一系列严酷的刑法，如族刑、举家连坐、同伍连坐等等。秦始皇统一六国后，非常推崇商鞅的法治思想，在国内推行严刑峻法，结果弄得黔首苦不堪言，怨声载道，终于触发了秦末农民大起义。秦的教训表明，严刑峻法的“法治”思想如果执意要与迎合人心的儒家德化思想相对立，并企图取而代之的话，其结果只能是自讨没趣。在宗法社会里，撼山易，撼儒家思想难。汉武帝及其后的统治者深深地领悟了这个道理，打起了“罢黜百家，独尊儒术”的旗子，以德化为主，以法治为辅，才使社会制度得以稳定。这大概就是中国文化“以柔克刚”的本性使然。以后历代王朝政局动荡，大致是出于两个原因，一个是推行严刑峻法，官逼民反；另一个则是土地兼并过激，导致民不聊生，揭竿而起（关于这一点我将在后面具体论述）。而这两点本身也是紧密联系着的。

但是商鞅的“法治”思想毕竟也为后来的统治者和中国封建专制制度提供了一些有用的东西，特别是“权制断于君”的观点，成为中国封建社会立法的根本原则。君王凌驾于法律之上，“朕即法律”，这是一切封建社会（不论是东方还是西方）的共同特点。就中国封建社会的“君尊”独裁思想而言，商鞅可谓是始作俑者。不从王命，叛君谋逆，是一切罪过之首，“白卿相将军以至大夫庶人，有不从王命、犯国禁、乱上禁者，罪死不赦。”（《商君书·赏刑》）由于把君权说成是绝对的，无形中就隐含了在君主面前人人平等的观点，多等级的分封奴隶制变成了两端对立的封建君主专制，在这种对立的一端是拥有绝对权力的君主，另一端则是在形式上平等的“卿相将军”、“大夫庶人”。因此商鞅一面鼓吹绝对君权，一面又提出与孔子的“刑不上大夫”的等级司法原则相对立的“刑无等级”的思想，反对以“爱有差等”和尊卑贵贱的人伦规范作为量刑的根据，认为“所谓壹刑者，刑无等级”，“忠臣孝子有过，必以其数断”。（《商君书·赏刑》）这样一种简单的两端对立，对于消除分封奴隶制的残余是有积极作用的，它

使中国封建社会在形式上避免了西欧等级分封制，而走向了中央集权的君主专制。但是尽管有此重要意义，“刑无等级”的思想仍和商鞅的其他观点一样与儒家的德化思想和伦理规范相矛盾，因此在中国封建社会的法律实践过程中不得不退居次要地位，成为“刑不上大夫”的等级司法原则的一种点缀，一种补充。

## 二、以人治代法治的司法实践

在中国封建社会中，司法方面的等级差别始终严重地存在着。但是这种等级差别不是根据血缘身世（除皇亲国戚外），而是根据社会地位。由于宦海沉浮，瞬息万变，所以这种等级差别并不表现为个人的特权，而是表现为职位的特权。而职位的特权又是皇帝所赋予或默许的，因此这种特权最终还是归结到君王那里。在中国，究竟是“刑不上大夫”，还是“刑无等级”，完全取决于君主的恩宠与否。伴君如伴虎，投其脾味者，即使为非作歹，无恶不作，也可因皇帝隆恩的庇护而安然无恙；直言相谏者，一言相忤，则诛及九族。宠幸之臣逍遥法外的大有人在，而冒犯天颜招致杀身之祸的将相公卿也屡见不鲜。

“刑不上大夫”与“刑无等级”在理论上都是成立的，在司法实践的过程中则相互补充。“刑不上大夫”是维护封建等级秩序的法律保证，“刑无等级”则是安抚民心的一块金字招牌。在具体的历史事实中，这两种貌似对立的司法原则究竟孰占上风，则完全依执法者的人品而定。大多数执法者都是官官相护，徇私枉法，暗自恪守“刑不上大夫”的准则，然而在中国封建社会中敢于秉公执法，不畏权贵的“青天大老爷”也不乏其例。因此，关键问题不在于理论上的法律准则，而在于实践中的执法者。“刑不上大夫”与“刑无等级”的对立只是一种形式上的对立，这两种司法原则的解释权都属于执法者本人。随着执法者的不断更替，法律准则也就不断地变化，于

是我们在中国封建社会中只能看到所谓的“清官”和“贪官”，而看不到独立的法律本身。

在清官或贪官的背后，还站立着明君或昏君，从而构成了一个从上到下的“人治”的系列。在任何一个社会中，只要有一个人法律面前可以理直气壮地得到特殊待遇，法律就成为欺骗人的一纸空文，特别是当这个人出言为法、下笔为律的帝王。

由于确认帝王的权柄高于法律，在封建社会中就出现了两种法律依据，一是历代沿用和编纂的各种成文法，一是当朝皇帝的信口之言。一个人被处以刑罚，或者是由于触犯了某种成文法则，或者是由于触犯龙颜，甚至可能是出于“莫须有”的缘故。说到底一切法律最后都系于君主一人的喜怒哀乐，刑罚是否加于大夫并不取决于成文典律，甚至也不取决于某个“青天大老爷”，而是取决于皇帝一人的意愿。恰如康熙所言：“有治人，始有治法”（《清实录》卷四十三），而这“治人”最后则上溯到“治君”。刑不上大夫，是出于“投鼠忌器”的考虑，目的在于“尊君”。“鼠近于器，尚惮不投，恐伤其器，况于贵臣之近主乎。”（《汉书·贾谊传》）刑及大夫，则是出于“清君侧”的考虑，目的也在于“尊君”。

当然，“刑及大夫”之例在中国法律史上也时有发生，人们可以举出许多坚持法不阿贵的人物；如“强项令”董宣、铁面包公、海青天……但是这恰恰说明了中国法律的随意性——法律因执法人而异。包公等人的故事与其说是捍卫了法律的尊严，不如说是对法律的讽刺。在一个法制健全的国家里，是绝不会有“包青天”、“海青天”这样令人啼笑皆非的称呼的。在那里，每个人都可以直接面对公正的法律，而无须一些“青天”作为中介。在中国，“包青天”们的出现以及对他们事迹经久不衰的讴歌，恰恰表达了生活在无法的国度中的人民对法的朦胧而又朴素的向往。这种现象表明，决定人们命运的不是公正不移的法律，而是时常变化的执法者。执法者可



以援律执法，也可以引儒经而不执法，一切均以他的个人品性和好恶为转移。偶有一两个“青天”仗义执言为民作主，他就受到万民的赞颂，这赞颂还缘着他一直上溯到与事无关的“吾皇”，却唯独不见赞美律典所载的法律本身。因为在百姓心中，那些无恶不作的权贵之所以伏法，与法律本身毫无关系，只是有赖于包青天、海青天们的为民作主，此外当然还应感激远在天边的“吾皇”的圣明。

法律的目的既然在于维护上尊下卑的封建伦理道德，人治便不可避免。千百年来，辗转于苦难生活中的老百姓们时时寄希望于一个圣明天子的出现，从来没有人想要过一部公正的法律。人们坚信，“一正君而国定”（《孟子·离娄上》），但是对于帝王是否贤明，谁也难以把握。君不正，法律也无奈他何；即使君主一时贤明，也没有任何东西可以限制他不去倒行逆施。

百姓们向往明君、清官政治，表明他们对自身的价值和权利毫无知觉，他们的命运对他们自己来说完全是外在的、异己的和无从把握的。而那些清官们，之所以为民作主也决非出于一种民主的思想，其目的仍然是为了维护封建的伦理规范，他们治狱的最高原则仍然是忠孝二字，其治狱的准则始终不离君臣、父子、长幼之序。以刚正著称的海瑞，他的司法原则也并非公正的，他自己就说：“凡讼之可疑者，与其屈兄，宁屈其弟；与其屈叔伯，宁屈其侄；与其屈贫民，宁屈富民；与其屈愚直，宁屈刁顽。事在争产业，与其屈小民，宁屈乡宦，以救弊也。事在争言貌，与其屈乡宦，宁屈小民，以存体也。”（《海瑞集》，《兴革条例·刑属》）由此可见，断狱的标准仍是以人伦关系为本，在封建伦理规范之外加上一点平均主义思想而已。在“争产业”方面，之所以“宁屈乡宦”，说到底是为了抑制过分的土地兼并，确保封建制度的经济基础——小农经济。在这一点上，海瑞比起其他封建官吏来要显得眼光远大一些，他能够认识到，小农经济事关封建大帝国的命脉，小农经济如果崩溃，封建王朝的根基就会动摇。而那些拼命兼并上

地的“乡宦”则是封建土壤里滋生的蛀虫，他们为了一己私欲不惜蛀空整个封建经济的大厦。出于捍卫封建统治根本利益的目的，海瑞曾冒死责令乡宦徐阶退还民田，这件事表明了海瑞在土地（“产业”）问题上死保封建经济基础的良苦用心。但是在“争言貌”的问题上，由于关系到上尊下卑的道德规范和等级秩序，即封建伦理之“大体”，海瑞便毫不客气地“宁屈小民”了。

这种以“人治”（或“吏治”）代替“法治”的现象是一切封建社会共有的情况，并非中国封建社会所特有。但是中国封建社会的“人治”特点，在于执法者（即“治人”）始终以封建伦理道德作为法律的最终依据。无论是“贪官”还是“清官”，无论是“明君”还是“昏君”，对于法律的解释都是无一例外地依据于“忠孝仁义”的封建伦理规范。因此，所谓“吏治”并不意味着为官者可以为所欲为，在他们心中始终高悬着一把封建伦理的“尚方宝剑”。它对于“清官”们是一种理直气壮的心理依凭，对于“贪官”们则是一种潜在的束缚，使其不敢在贪赃枉法的行为上做得太过分。在中国封建社会中，唯伦理性思维方式已经潜移默化地融贯于人们心中，伦理意识成为支配人们的一切思想观念和行为的根本意识。由于它的影响，“治人”们在司法实践的过程中不得不始终戴着一副封建道德的面具。他们的任何用刑决狱，无论怎样清明或冤滥，其目的说到底都是为了隆礼义、正伦理、申教化、振纲纪，维护封建的道德规范和等级秩序。

### 三、道德规范的法律化

在古代中国，法律始终未从道德中独立出来。法律和道德的关系，《隋书·刑法志序》表述得很清楚：“礼义以为纲纪，养化以为本，明刑以为助。”以刚正不阿、执法公道而留名青史的海瑞也认为，法律应以“孝悌忠信、礼义廉耻”八行为准则，为官要“以狱讼文移催征为末，以教民耕桑转移风俗为首”

（《督抚条约》）。这种在中国封建社会中一直占优势的德主刑辅的思想使得法律成为伦理的侍女。黑格尔在评论中西法律和道德的关系时说道：“在我们这里，法律的制定以及公民法律的体系即包含有道德的木质的规定，所以道德即表现并发挥在法律的领域里，道德并不是单纯地独立自存的东西。但在中国人那里，道德义务的本身就是法律、规律、命令的规定。”<sup>①</sup>

中国古代的立法原则是：“一准于礼”（《四库全书提要·唐律疏议解》），“法出于礼”（《管子》）。在中国封建伦理思想中，“孝”为一核心德目，历代王朝都宣称以孝治天下。

《孝经·刑章第十一》劈头就说：“五刑之属三千，而罪莫大于不孝。”唐宋明清之律都规定：常人相骂不为罪，而子孙骂父母、祖父母当处死刑。《清律例》二八载：父母控子，即照所控决断，不必市讯。与“孝”相当的德目为“忠”，孝是维护封建社会之细胞和基本单位——父权家长制家庭的基石，忠则是维护整个封建统治秩序的基石。因此在中国封建律法中，不忠如同不孝一样，属于十恶不赦之大罪。从北齐至清代始终沿袭不改的“重罪十条”的头三条就是：一谋反，二谋大逆，三谋叛，皆处以斩刑或绞刑。

汉代大儒董仲舒干脆直接以儒典作为决狱判案的根据，他“作春秋决狱二百三十二事，动以经对”（《汉书·应邵传》）。做过州县地方官的朱熹也主张：“凡听五刑之治，必原父子之亲，立君臣之义以权之。盖必如此，然后轻重之序可得而论，浅深之量可得而测。”“凡有狱讼，必先论其尊卑上下，长幼亲疏之分，而后听其曲直之辞。凡以下犯上，以卑凌尊者，虽直不宥；其不直者，罪加凡人之坐。”（《朱文正公文集》卷十四）由此可见唯伦理性思维方式的影响。

道德规范与法律规范相比，前者所调整的范围要广泛得

<sup>①</sup>黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1959年版，第125页。

多，并非任何道德义务都是法律义务，受到道德谴责的行为也并非都要受到法律制裁。在古代中国，由于道德法律化，人的各种道德义务被强化了，法律制裁的范围无限地扩大，从而使得平民百姓处于一种沉重的义务重负之下。与此相应的是义务与权利的分离和反向共变趋势——义务越多，权利反而越少，反之亦然。被割裂的义务和权利按照封建等级秩序进行不平等的再分配，越是处于社会的上层，就拥有越多的权利和越少的义务；而处于社会下层的人们，则陷入一种普遍的无权状态和繁重的义务重负之下。由于等级意识压抑了公民意识，使得真正的法律（法律的真正目的不是惩罚，而是确保基于公民意识之上的应有权利）难以产生和执行。恩格斯曾指出：只有在罗马自由民私人平等的基础上，完备的、对后世影响极大的罗马私法才得以发展起来。<sup>①</sup> 这个结果对于一切封建制国家都是相同的，普遍的无法状态永远都是普遍的无权状态的必然后果。中国封建社会的等级意识不同于西欧封建社会的等级意识之处在于，在中国等级的依据主要不是血缘关系，而是现实的社会地位。如果说西欧的等级制是基于先天的遗传的因素，中国的等级制则是基于后天的获得的因素，从而就使得人为的色彩突出出来，在不平等的等级制度的殿堂前敞开了一条看起来似乎平等的竞争之路。从西欧中世纪直至资产阶级革命时代，非贵族血统的人是决不敢觊觎王侯之位的，即使是不可一世的拿破仑，为了掩饰他的科西嘉暴发户的身份和使自己的后代具有哈布斯堡皇族的血统，也不得不与约瑟芬离婚而另娶奥地利公主为妻。而在中国，宦海沉浮，平民布衣封万户侯的不胜枚举；沧海横流，市井无赖之徒登临九五的也时有人在。这就使处于普遍无权状态之中的中国人在无望中看到了一线希望，使得他养成了一种忍让精神，一种相信运气的乐观主义处世态

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第143页。

度，怀着一种未来的主人公的信念来忍受眼下的奴隶状况。因为他相信，终究有一天阳光会照耀到他或者他的子孙的身上。他这一世如不能遗泽子孙，那么他就坚信他的后人一定会耀祖光宗的。

因此，对于自己在现实中的无权状态也就熟视无睹了，而对于权力无限的君主和权力递减的各级官吏的淫威，也就逆来顺受，习以为常了。谁也不会去过问法律，因为法律只有对那些具有真正的独立性和自由的人来说才是有意义的。而中国人一生下来就不是一个独立的个体，而是被束缚和融合在一张巨大的人伦关系网中。他不属于他自己，而是属于一个家，一个族，一个国，他首先是一个要尽孝的了，要尽忠的臣，如果不幸身为女子，还是一个要尽节尽贞的妻。他的一言一行，不能出于自己的理性、情感和意志，而要时时以伦常纲纪为本，“一举足，不敢忘父母；一出言，不敢忘父母。”皇帝是他的万岁爷，太守是他的老公祖，知县是他的父母官。天子总是圣明，他自己总是罪该万死，天子赐他死，他还要谢恩。在道德和法律面前，他没有权利，只有义务，为臣为子的义务。由于缺乏权利观念、平等观念和公民意识，而且由于法律所规范的范围与道德相重合，所以法律竟可以干涉人们的思想、动机，于是就有了“文字狱”、“腹诽之法比”和“论心定罪”等荒诞不经的现象。

中国古代法律体系的每一细胞都浸透了以忠孝为核心的伦理思想。中国律学中提出的“刑无等级”、“法不阿贵”的思想虽然也曾实行过，但是且不说这是否等于一般法所必然具有的公平观念，仅从形式上看，这个“贵”起码不包括一个人——皇帝。法家在中国律学史上独树一帜，标榜法治，他们也认识到制法者违法是他们以法治天下的最大障碍，所谓“法之不行，自上犯之”（《商君书·君臣》）。但是他们对此亦无可奈何，因为他们也超越不了中国伦理的天罗地网。法家推行法治与儒家推行德化虽然形式相异，却殊途同归，其目的

都是要达到“臣事君，子事父，妻事夫”“三者顺”。（《韩非子·忠孝》）法治的内容仍不离“君臣上下之义，父子兄弟之礼，夫妇配匹之合”（《商君书·国策》）。法治的首要条件是“君尊”，“君尊则令行”。韩非子大力宣扬对暴君也不能违抗的极端专制主义思想，在维护封建伦理和专制制度方面，比儒家走得更远。

忠孝仁义的伦理规范也就是中国封建社会的立法原则，君臣父子的封建伦常秩序也就是司法的量刑依据，从而使道德与法律不可分割地纠缠在一起。唯伦理性的思维方式无形地制约着中国封建社会的法律思想，使其带有伦理意识的殷红的烙印。法律沦落为道德的“爪牙”。

道德与法律囹圄一体，引起社会生活、社会习俗和心理的混乱。由于道德附上了法的功能，使得道德问题变成了法律纠纷，求之于内心的道德要求变成了外在的强制性规范。道德被法律所强化的结果，是普遍的道德伪善。原本属于内在自觉的道德生活既然被外在化和打上了强制性的烙印，人们就纷纷戴上假面具，从而导致了一幕幕封建社会的道德丑剧。中国封建社会的种种野蛮的家规族法就是道德法律一体化的恶果，它严重地扭曲了中国人的心态，使得人们分不清自己应有的权利和义务，分不清道德与法律的界限，既不能理直气壮地去享有自己应有的权利，也不能自觉自愿地去尽自己应尽的义务。这种负荷过大的道德压力和懵懂无知的无法状态一直到今天仍然影响着许多中国人的生活，成为社会主义民主与法制建设中亟待解决的一个重大问题。

## 第二节 保存在酒精瓶中的科学技术

### 一、伦理定向的象征化思维方式

1985年，《走向世界丛书》之一的《随使法国记》由湖

南岳麓书社出版。作者为清朝末年的张德彝，一个同文馆出身的年轻翻译。在该书中，他记述了一段与洋人饭后闲谈中外鞋底孰优孰劣的趣闻：“有洋人纳武英者淡云：‘今日本国学习各国文武兵法，效验极速。贵国亦宜有备，方可无虞。即以诸公所着鞋底论之，足见其蠢笨不灵矣。’彝曰：‘即以鞋底观人，其真假虚实，亦可略见一斑。贵国鞋底，必先薄而后厚，虽厚亦只四分之一。日本鞋底，前后实而中空，虽实不足四分之一。皆不如我国鞋底，首尾一律。以之待人，亦必始终如一，不致易辙改弦也。’其人不对而去。”<sup>①</sup>鞋底的厚薄问题，本是一个技术问题，当以人体构造和鞋底的实用舒适为准则来谈论，可是张德彝竟一下子扯到道德问题上，洋人自然只能“不对而去”了。

这种以道德标准来衡量科学技术的功用的思维习惯在中国古已有之。在张德彝与洋人闲谈的两千多年以前，在《庄子·天地篇》中就记载了一个类似的故事：子贡有一次路过汉阴，见一老人正在浇地，老人“凿隧而入井，抱瓮而出灌”，费力颇多却收效甚少。子贡就上前去向老人介绍灵便有效的桔槔取水的方法，不料老人却忿然作色道：“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”。于是“子贡瞠然惭，俯而不对”。桔槔为古代的一种取水器械，比起原始而蠢笨的“凿隧入井，抱瓮出灌”的取水方法来，要简便而有效率得多。浇圃的老翁不愿采取这种革新的技术，反以“道所不载”相讽，表明了老翁的抱残守缺的心理。然而最令人不可思议的却是“子贡瞠然惭，俯而不对”。这则故事鲜明地表现了庄子本人对科学技术的态度，庄子把技术革新与所谓的“机事”、“机

<sup>①</sup>张德彝：《随使法国记》，《走向世界丛书》第1辑，岳麓书社1985年版，第349页。

心”相联系，从而，从道德的角度否定了科学技术发展的必要性。

这也同样是古代中国人对科学技术的普遍态度。用道德标准来对科学技术进行评判和取舍，必然会致使科学技术停滞不前。

传统的唯伦理性思维方式在历史实践中体现为一种实用理性，这种实用理性既不同于西方哲学中的思辨理性，也不同于西方近代科学中的科学理性，甚至也不同于美利坚民族的实用主义。思辨理性以某种形而上的本体之独立存在为出发点，以逻辑演绎为方法；科学理性以对客观对象（自然界）的观察和实验为出发点，以经验归纳为方法；实用主义完全抛弃一切规则和固有模式，仅以主客体之间的具体的和相对的适应状态为转移。而中国的实用理性则是以“天人合一”的道德规范为出发点，使对象与主体合而为一，自然界（“天”）不是作为独立存在的客体或人的对立面，而是被人格化，成为与人和谐相融的一个部分，主客体相融的契机就是那种普遍弥漫的道德规范。既然是天人相通、天人合一，那么天人之间就无须依靠认识来沟通，只须通过神秘的感应。因此既不需要以形而上本体为起点的逻辑演绎方法，也不需要以实验为起点的经验归纳方法，只需要一种建立在天人之间的类比推理方法。这种类比推理不同于科学发现中普遍运用的类比推理，它不是建立在两种自然现象之间的，而是以自然现象（天）为一端，以道德现象（人）为另一端，从而使得对一切自然现象的解释都具有道德教化的特点。一方面，任何科学发现都必定具有道德启示的作用。《周易·系辞上》曰：“天垂象，见吉凶，圣人象之。”八卦就是圣人根据天象以昭明道德的最初尝试。《春秋·文公十四年》载：“秋，七月，有星孛入北斗。”这是我们引以自豪的世界上第一次关于哈雷彗星的记载，然而《左传》却就此解释道：“周内史叔服曰：‘不出七年，宋齐晋之君，皆将乱死。’”，世界上第一位恒星表绘制者、战国时期的



天文学家石申也认为，彗星“其状不同，为殃如一。期不过三月，必有破国乱君，伏死其辜。余殃不尽，当为饥旱疾疫之灾。”（《唐开元占经》卷十八引《石氏星经》）彗星的出现本是天文现象，却被引来预示人间祸福，从而天文学也就转化为占星术，自然科学则转化为道德启示学。恰如《易》所云：“观乎天文，以察时变。”这成为中国观象授时的指导方针。一种特异的的天文现象出现，无人去作天文学的研究，臣子们却纷纷以“天象示警”为由上书畅言政见，帝王则诚惶诚恐，忙着禳解灾祸，下“罪己诏”，求神进香，重振朝纲。直至清末，有一位贾廉听西方人说：“日大不动，八星绕之”，马上义愤填膺地痛加斥责：“窥其用心，止欲破我天地两大，日月并明，君臣父子夫妇三纲而已。”

另一方面，任何科技发明都必须有助于道德教化的目的，否则就将会被斥为“奇技淫巧”，或打入冷宫。前文所引《庄子》中老翁拒用橘棒取水即是一例。儒家经典《礼记·王制》中规定：凡以“奇技奇器以疑众，杀！”所谓“奇技奇器”者无非多为科技发明之物。《明史·天文志》记载：“明太祖平元，司天监进水晶刻漏。中设二木偶人，能按时自击钲鼓。太祖以其无益而碎之。”中国有一句成语，叫做“玩物丧志”，这里所说的“物”固然是指引人意志消沉的虫鸟犬马，但是也包括各种科学发明之物。在这种情况下，人们当然对科学发明不敢问津，从而极大地遏制了中国古代科学技术的发展。孙中山先生指出：“至于创造新器，发明新学，人民以惧死刑，不敢从事。”<sup>①</sup>民间的许多伟大的科学发明，因其无补于道德教化，终于失传。还有一些发明，几次失传，又几次重新被人发现，但仍然得不到重视，只到近代传入西方产生了巨大的社会效应，才使国人大吃一惊，颇有追悔莫及之感。我国古代文明素以四大发明而著称于世，然而四大发明在中国古代社会中

<sup>①</sup> 《孙中山选集》上卷，人民出版社1956年版，第23页。

却始终处于襁褓阶段，未曾发挥出应有的社会效益。《韩非子》中就记载了指南针之父——“司南”（“先王立司南以端朝夕”），到了宋代，指南针和罗盘（“地螺”）均已出现，11世纪已用于航海，南宋《诸番志》在描述从泉州到海南的航行时谈及：“唯以指南针为则。”然而指南针在中国更多的不是用于航海，而是用于风水先生看坟场。自从12、13世纪指南针经由阿拉伯传入欧洲以后，很快就导致了西方航海时代的来临，其结果是地理大发现和欧洲资本主义时代的诞生。数百年后，指南针和罗盘又指引着西方列强的战舰来到自己的诞生地。火药最初是唐代炼丹术的产物，到了宋元时期比较广泛地用于军事上，但是它的威力始终是很有有限的。火药在中国最广泛地被用于爆竹制作中，成为民间驱邪避灾的必备之物。与指南针一样，火药一经传入欧洲，马上带来了“人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革”。它迅速地改变了西方中世纪的社会结构，“把骑士阶层炸得粉碎”，推动了文艺复兴运动。几百年以后，它从威力强大的洋枪洋炮中喷射出来，轰开了大清帝国紧锁的国门。中国发明的纸和活字印刷术一经传入欧洲后，很快成为宗教改革和文艺复兴的有力工具，使“文化从教士们把持的写在羊皮纸上的《圣经》中解放出来，走向人间”，“帮助欧洲走出了中世纪的黑暗”。<sup>①</sup>再如宋应星的科技巨著《天工开物》，一问世即受到了冷遇，清代的《四库全书》也不收此书，后来竟至失传。然而在国外它却被翻译成许多种文字，直到20世纪初，才从国外返传回来。这种现象颇类似于失传的希腊科学技术经阿拉伯人之手复传回西方，但是希腊文化之所以遭此一劫是由于日耳曼蛮族的入侵使希腊罗马文化中断，而在中国数千年的封建社会发展过程中，并没有出现这样的文化断层。因此中国科学技术的失传不能归咎于外在

<sup>①</sup> 余德亨：《中国——发明之国》，湖北科学技术出版社1989年版，第43页。

的文化冲突或暴力因素，而应该归因于中国封建社会内部的唯伦理性的思维方式的作用。

为了与科学发现中常用的类比推理相区别，我把这种系于自然现象与道德人事之间的类比推理称之为伦理定向的象征化思维方式。这种思维方式的特点是：把自然现象道德化，超越经验具体的观察和实验，用一些涵容性极大的哲学范畴和道德范畴来简单地比附自然现象，并据此对科学技术发明进行取舍。“象征一般是直接呈现于感性观照的一种现成的外在事物，对这种外在事物并不直接就它本身来看，而是就它所暗示的一种较广泛较普遍的意义来看。”<sup>①</sup>

在古代中国人眼里，从日月星辰的运行到花草鸟虫的生息，无不具有道德的色彩，这些现象并非自在自为的，而是与人事的兴衰成败休戚相关。地震洪水、山崩海啸是对人间无道的儆戒，流星陨落预示着国家栋梁将夭折，路遇双头蛇意味着死期将至，喜鹊叫枝头则表示喜事临门。周室明主将出，凤凰就飞到岐山去鸣叫；屈死了嫫娥，天就要降六月雪。从皇室到百姓的婚娶丧葬都得查查吉日，做个梦还要找人揣摩一下梦的寓意。“天无二日”，所以“国无二君”；天有五方，所以人有五德。天上诸象，无不与人间的道德行为有关，人世修平，则风调雨顺；奸邪当道，则险象环生。“人主之情，上通于天。故诛暴则多飘风，枉法令则多虫螟，杀不幸则国赤地，令不信则多淫雨。四时者，天之吏也。日月者，天之使也。星辰者，天之期也，虹霓彗星者，天之忌也。”（《淮南子·天文训》）董仲舒则更进一步把天地四时与忠孝礼义的道德规范联系起来：“故四时之行，父子之道也；天地之志，君臣之义也，阴阳之理，圣人之法也……人主立于生杀之位，与天共持变化之势。”（《春秋繁露义证》卷十一）在这种“天人感应”的自然观的统辖下，要想摆脱道德思想的影响，把自然现象当做独

<sup>①</sup>黑格尔：《美学》第2卷，商务印书馆1979年版，第10页。

立存在的客体来加以研究，几乎是不可能的。

这种伦理定向的象征化思维方式以一些涵容性极大的哲学范畴和道德范畴如气、道、理、性、阴阳、五行、仁、义、礼等作为解释自然现象的依据，而这些范畴由于没有经过严格的定义和界说，所以内容极其模糊。用这些内容含混的范畴来解释自然现象，恰如街头摆摊的算命先生为人算命一样，尽管高深玄奥，含糊其辞，但是听起来却好像总是八九不离十，颇有些耐人寻味的道理在其中。例如中医的“比类取象”方法，用金、木、水、火、土五行来解释肺、肝、肾、心、脾等脏腑之间的生克承制关系，形成中医的“脏腑相关论”。用这套理论来诊断和治疗疾病，似乎有道理，又似乎令人难解；对有些病人非常奏效，对另一些病人却毫无作用。至于用阴阳和其他哲学范畴及道德范畴来解释自然现象，就更是显得离奇高深了。譬如“道”，对“道”的界说本身就令人摸不着头脑：“折折乎如在于侧，忽忽乎如将不得，渺渺乎如穷无极……冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生。不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道。”（戴望《管子校正》内业篇）再来看看最早提出“道”的哲学家老了对“道”的说明：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮！独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道。”（《道德经》二十五章）“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。”（《道德经》二十一章）这种恍恍惚惚的“道”作为一个哲学范畴已经够令人费解的了，如果再用它来解释自然现象，即所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《道德经》四十二章），就更让人如坠五里雾中了。这种解释具有极大的涵容性，它永远不会因为走极端而犯错误，因为它是模糊不清和涵容万象的。然而正是由于它包罗万象，它实际上什么也没有说明。它可以使中国人意得志满地陶醉在一种“包治百病”的心境中，但是它却不能对自然现象作出真正科

学的解答。

这些自以为说明了一切其实却是什么也没有说明的范畴严重地阻碍了中国科学理论的发展。“它的模糊使理论具有几乎是无限的涵容性，这种涵容性又赋以理论左右逢源的生命力，使它不致被否定，然而从整个科学史来看，没有否定也就不会有发展了。”<sup>①</sup> 这种模糊性的解释根本不是科学认识，而是象征思维的一种简单类比。它充其量只具有一种道德启示的意义，并不能得到关于客观对象的确切知识。诚如黑格尔所批评的：“在象征型里，本来应该表现于形象的那种理念本身还是漫无边际的，未受定性的，所以它无法从具体现象中找到受到定性的形式，来完全恰当地表现出这种抽象的普遍的东西。”<sup>②</sup>

这种伦理定向的象征化思维方式把客观独立的自然界当做人的道德生活的一个感应对象，把自然现象当做道德现象的诠释工具，使伦理意识的影响不仅遍及一切人文领域，而且渗透到自然观和科技思想中，从而进一步确证了“天人合一”、“天人感应”的道德哲学主题。

## 二、“大学之道”与“雕虫小技”

由于不能对自然现象进行独立的和深入细致的观察和实验，所以千百年来直接从事实践活动的中国工匠们往往在刚刚接近科学大厦的门口时就裹足不前了。除了上述伦理定向的象征化思维方式这个根本原因外，还有一些派生的因素阻止人们去进行纯科学性的探索，第一个因素是实用化的倾向，第二个因素是知识分子与工匠相分离。

实用性是中国传统思维方式的一个重要特征，在科学技术方面，这种实用性表现为对道德教化的功用程度，后者又具体

<sup>①</sup> 叶晓青：《中国传统自然观与近代科学》，载《科学传统与文化》，陕西科技出版社 1983 年版，第 155 页。

<sup>②</sup> 黑格尔：《美学》第 2 卷，商务印书馆 1979 年版，第 9 页。

化为对维护大一统的封建帝国统治的效用如何。据有人统计，“在中国古代科学技术成果中，技术成果积分占总分的 80% 以上，其中为大一统国家形态和地主经济服务的技术（通信、交通、历法、土地丈量、军事和官营手工业等）又占技术总分的 80% 左右……它和大一统封建王朝的盛衰紧密相关。统计表明，中国古代技术发展速度随着王朝的周期性崩溃呈周期性振荡。”<sup>①</sup> 每当大一统的封建帝国处于鼎盛时期、中央集权程度和商品经济发达程度较高时，技术成果就显著增长，如东汉中期，隋唐北宋和明清时期；而每当大一统的封建帝国崩溃，诸侯、藩镇割据阻碍商品经济发展时，技术水平就处于低谷，如南北朝时期和五代时期。这种现象固然说明了科学技术的发展与社会经济状况之间的对应关系，但是它也表明了中国科学技术以大一统的封建帝国为基础，为大一统的帝国服务的实用性。正是这种实用性妨碍了从具体的技术向抽象的科学理论深化的可能性，导致了中国传统科技思想重术轻学、技术与科学理论相分离的倾向。在中国，有指南针，而无磁力学；有火药和炼丹术，而无化学；有都江堰这样天才的水利工程，而无水利学；有赵州桥这样举世惊叹的杰作，而无桥梁学和建筑力学。《庄子·列御寇》记载：“朱萍漫学屠龙于支离益，单（殚）千金之家，三年技成，而无所用其巧。”指南针可以为达官贵人们勘定风水宝地，炼丹术可以满足皇帝们益寿延年的奢欲，火药可以用来驱除灾祸，有时候也可用来镇压农民起义军和朝廷叛逆。都江堰和赵州桥只是一代天才匠人的偶尔杰作，他们死后已无人继承。而磁力学、化学、水利学等等，则因其过于抽象而无助于道德教化和统治阶级，因此都成为“屠龙之术”，无人问津。这种重术轻学的倾向即使在“睁开眼睛看世界”的清朝末年，也仍然没有改变。当中国人在鸦片战争中挨了打之后，当他们觉得确实应该向西方学习一点什

<sup>①</sup> 《科学传统与文化》，陕西科技出版社 1983 年版，第 1~2 页。

么的时候，他们首先想到的是学习洋人的军事技术，开兵工厂、办制造局，制作洋枪洋炮和战舰，以免再挨打。没有一个人想到去学牛顿的力学和拉瓦锡的化学，因为这些学问在当时的国人眼里也不过是“屠龙之术”。只是当我们的洋枪洋炮在甲午海战中仍然打不过洋人的洋枪洋炮时，国人们才感觉到在洋人的洋枪洋炮背后可能还有点什么更实在的东西。如此大约又琢磨了二十年的光景，才在“五四”运动时提出了“德先生”（民主）和“赛先生”（科学）的口号。

另一个妨碍中国纯粹科学理论发展的因素是知识分子与工匠的分离。在中国封建社会中，一条颠扑不破的真理是：“万般皆下品，唯有读书高。”这里所说的“书”主要是指儒家经典的“四书五经”。知识分子们一心只读圣贤书，科学技术在他们眼里只不过是“奇技淫巧”或者雕虫小技。他们案牍劳形，皓首穷经，无暇顾及也不屑顾及科学技术。作为中国古代知识分子必读的“四书”之一的《大学》说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”伦理意义上的至善（即忠孝仁义等）是一切知识的目的和界限，知识分子们只须在此界限内，以“人心之理”去格“在物之理”，即可认识自然界。王阳明“格竹子”的笑话本可以得出积极的结论，即欲认识外物必须从具体的实践出发，通过客观的观察、实验来达到对竹子固有属性的认识。但是王阳明却得出了截然相反的结论，认为“格物之功只能在身心上做”，从而就把客观的“在物之理”完全置之于度外，不予置理，一味沉溺于“明心见性”的内省中。这样，知识分子就完全与实践活动相脱离了。

另一方面，从事直接的实践活动的工匠们大多为目不识丁的文盲，他们虽然在长期的实践活动中有所发现、发明和创造，但是由于文化水平低下，他们无法对这些发现、发明和创造进行理论上的总结，不能使具体的技术上升为抽象的科学理论。由于不能抽象为科学理论，技术带有狭隘的经验性，许多发明和创造随着发明者的死亡而失传，例如北魏以前的白口铁

退火制取球铁技术，唐代以前出现的鱼洗，墨子制造的飞行器，诸葛亮的木牛流马等等。张衡去世，地动仪就失传了；李春死后，再也没有人能够建造出赵州桥那样杰出的桥梁<sup>①</sup>。即使是数学这样高度抽象化的科学，由于在中国偏重于解题和运算技巧，也成为与个人经验密切相关的一种技术化理论，随着某一位天才数学家的谢世而处于消歇。“祖冲之（或为其子祖暅）作《缀术》数十篇，其中包括圆周率和球体体积计算、三次方程求解法，可是竟被社会遗忘了。公元 5 世纪祖冲之已将圆周率精确到小数点后 7 位，1300 年后，18 世纪的中国数学家王元扈、钱塘等人使用的圆周率竟是公元 1 世纪的  $\frac{16}{10}$ 。”<sup>②</sup> 技术不能上升为理论，其结果使得科学技术成为纯粹个人性的一种技巧，科学技术缺乏继承性，许多伟大的发明创造都已湮没和失传，而另一些发明创造则在经历了发明——失传——再发明的艰难过程之后，总算勉强流传到今天。

在中国封建社会中，工匠的社会地位是非常低下的，在“士、农、工、商”四民中，士的地位最高，农次之，工商更次之。封建制度的经济基础是小农经济，工商业过分发展必定会冲垮小农经济的堤防，所以封建统治者一贯以农为本，以工商为末，实行“强本抑末”的政策，限制工商业的发展，从而造成了工商地位的低下性。工（工匠）的地位既然如此低下，他们的发明和创造当然就不会得到统治阶级的重视，而知识分子们则终年忙于读圣书，登仕途，谁也不会去关心民间工匠的那些“艺成而下”的末流巧技。无怪乎宋应星要在广泛收集和总结民间生产技术的科学巨著《天工开物》之首愤慨地写道：“丐大业文人弃掷案头，此书于功名进取毫不相

<sup>①</sup>张家贞《安济桥铭》载：“赵州洹河石桥，隋匠李春之迹也。制造奇特，人不知其所以为。”

<sup>②</sup>余德亨：《中国——发明之国》，湖北科学技术出版社 1989 年版，第 190 页。



于也!”

与此相反，在西方，许多知识分子既是哲学家又是科学家，从泰勒斯直到爱因斯坦，这样的人数不胜数。在希腊，哲学是从对自然的科学探索中产生出来的，泰勒斯、赫拉克利特、毕达哥拉斯等等都是他们那个时代的杰出科学家。

泰勒斯曾预言过公元前 585 年的日蚀，并且把几何学从埃及介绍给希腊人；毕达哥拉斯发现了勾股定理，首次建立了数学的演绎体系；赫拉克利特关于“世界是一团不断燃烧又不断熄灭的活火”的论断与其说是一个哲学命题，毋宁说是一个物理学命题。在这些先哲之后，德谟克利特开始天才地猜测原子的运动过程，亚里士多德则是古代希腊的一位百科全书式的科学家。中世纪西方的科学发展虽然受到极大的限制，但是当时社会中唯一的知识阶层——教士在背诵《圣经》之余始终保持着对点金术的热情，而点金术则成为孕育西方近代化学的母腹。而且在中世纪的教会学校和修道院中，算术、几何、天文与文法、修辞、逻辑、音乐一起并称“七艺”，为教士们所必修。那些最先想要冲出经院哲学藩篱的哲学家如罗吉尔·培根等，也是站在当时的自然科学前沿的科学家。文艺复兴时期涌现出一大批具有先进的自然科学思想的文化巨匠，如哥白尼、布鲁诺、达·芬奇等等，他们每个人都在科学史上建有不朽的勋业。再往后，几乎每一个西方近代哲学家都精通自然科学甚而有所建树。弗朗西斯·培根被马克思誉为“近代实验科学之父”，笛卡尔创立了解析几何，莱布尼兹发现了微积分，伟大的哲学家斯宾诺莎竟然是一个依靠磨镜片为生的工匠！休谟首次提出了心理学上的联想律，法国“百科全书派”的哲学家几乎都是自然科学领域的佼佼者。康德虽然一生没有离开过寇尼斯堡这个德国小城镇，却对整个西方的自然科学发展水平了如指掌，他在寇尼斯堡大学先后讲授过形而上学、逻辑学、数学、力学、物理学、地理学、人类学、自然通史等课，并提出了关于太阳系起源的著名的“星云假说”。黑格尔

的《哲学全书》是对西方当时的整个自然科学成果和哲学成果的唯一总结，而马克思主义则是对这些成果的唯物主义总结。至于 19 世纪以后，自然科学与哲学、社会科学的相互渗透和交融就更是无须赘述了。

相形之下，在占中国传统文化主流的儒学中，从祖师爷孔子开始，经孟子、董仲舒到宋明理学，再到清代的乾嘉学派，有几个人对自然科学进行过研究？孔子对田圃之艺不屑一顾，王阳明曾试图研究竹子，结果却闹了个“劳思致疾”、败兴而归的笑话！

中西知识分子对自然科学的迥然相异的态度仅仅只是一种现象上的差别，这种差别之所以产生，是中西两种文化不同的思维方式所使然。在西方，早在希腊文化中就养成了一种把客观对象与认识主体相对立的思维习惯，这种对立只有通过认识活动才能被扬弃。承认一个独立于人的道德行为之外的客观对象，并以此对象作为一切认识活动的起点，这是西方哲学思维和科学思维的前提。尽管这个对象在不同的历史时期表现为不同的实体形式，例如在古希腊时期表现为水、火、数、理念或原子，在中世纪表现为上帝，在近代表现为“绝对精神”或哲学意义上的物质，但它们始终是不依人们的道德活动为转移的纯粹客体，是认识的对象。爱因斯坦指出：“相信有一个离开知觉主体而独立的外在世界，是一切自然科学的基础。”<sup>①</sup>正是这种信念使得古代希腊和近代西方的科学理论及技术得以迅速发展。在西方人眼里，上述那些不同的客观实体，尽管形式不同，且有唯心和唯物之别，但是它们都具有具体而确定的规定性，其中最根本的共同规定性就是客观独立性。正是这种客观独立性使认识活动成为必要的和理所当然的，而科学就是在这种认识过程中产生和发展的。承认了对象的客观独立性就必定会强调认识的必要性，而科学说到底就是真理性的认

<sup>①</sup> 《爱因斯坦文集》第 1 卷，商务印书馆 1976 年版，第 292 页。

识。因此西方知识分子在认识世界的过程中纷纷自觉地涉足自然科学领域，这种情况在 15、16 世纪以后尤为突出，其结果是科学与技术与日俱增的迅猛发展。

而在中国，由于唯伦理性的思维方式的作用，使得一切客观对象都被罩上了道德的阴影，主客体的对立不是在人对客体的认识和改造活动中被扬弃，而是在人的纯粹主观的道德活动中被消除。通过主观的道德内省和道德实践，人与客观世界融为一体，实现了天人相通和天人合一的和谐境界。对象丧失了客观独立性，从而也就不再是认识的对象，而成为因人的行为而转移的一种道德保证。人无须把眼光投向外界，只须进行道德修养，就能由知人而达到知天。抽掉了客观性的基础，科学当然也就无从发展了。自然界和人既然都基于一种共同的伦理原则，一切客观的观察和实验都成为多余的；只需要一种以伦理定向的类比推理（象征化思维），就能圆满地根据道德范畴来解释一切自然现象。至于民间的诸多技术发明，大多是在生产实践的需要和推动下做出的，发明者往往处于非自觉的状态。所以这些发明在做出以后，或者由于无补于道德教化和政治经济方面的实用目的而遭到抑制或冷落，甚至失传；或者被纳入大一统的技术系统中为封建社会的道德规范和经济基础服务。极少能深化或发展出一种纯粹的科学理论。因此如果说中国古代的技术园圃中就曾盛开过不少奇葩异草的话，那么中国古代的科学园地却显得荒芜斑驳。

我们曾有过举世瞩目的四大发明，我们的祖先们曾在生产实践中做出了许多伟大的发明创造，当西欧社会处于黑暗愚昧的中世纪时，我们的科学技术也曾一度居于世界前列。可是从 15、16 世纪以来，我们的科技就开始越来越远地落在了西方世界的后面。李约瑟认为，近五百年间并非是中国科技退步了，而是西方科学技术发生了巨大的革命。为什么我们的科技在数千年间只有平缓的渐进甚或原地徘徊，而无革命性的飞跃呢？为什么在以往的漫长历史时期中我们的科技老是处于萌芽

状态，老也长不大呢？法国浪漫主义大师维克多·雨果曾把古代中国比喻为一个“保存胎儿的酒精瓶”，这个比喻对于中国封建社会的科技状况来说是恰如其分的。那么，为什么这个“酒精瓶”能够长期存在，直到“五四”运动甚至新中国成立以后才被打碎呢？要想解答这些问题，我们必须把眼光转向中国封建社会的传统思维方式，毋庸置疑，唯伦理性的思维方式是上述现象产生的一个不可忽视的深层原因。那种统摄一切的封建伦理意识，是致使中国古代科技长期停滞不前、始终被保存在“酒精瓶”里得不到正常发育的重要因素之一。

今天，我们看到，随着现代中国人思维方式的变革，这个“酒精瓶”已经被打碎。自 1949 年至今的几十年时间，中国科技发展的速度不仅大大超过了以往数千年的发展速度，而且也超过了同期西方科技发展的速度。聪明智慧的中国人正在攀登一个又一个的世界科技高峰，并取得了令西方人士瞠目结舌的科学成就。随着经济、政治和思维方式改革的深化，摆脱了长期禁锢的中国科技“胎儿”终究会成长为顶天立地的巨人，矗立于世界文化之巅。

### 第三节 伦理意识与传统经济思想

#### 一、士大夫的平均主义思想

协调的现实精神和唯伦理性的思维方式赖以建立和巩固的经济基础，是以家庭为基本生产单位的小农经济。这种封闭狭隘的小农经济同时也构成了封建大帝国的命脉。维系封建秩序的两个最基本的道德范畴——“孝”和“忠”，正是在这片贫瘠的土地上滋生出来的。小农经济的命运变迁，直接关系到中国封建社会的兴衰存亡。一部中国封建社会的经济史和政治史，就是小农经济的盛衰史。在两千多年的中国封建社会中，小农经济的发展一直围绕着土地兼并和反兼并这一主线运动，

它的理想始终没有超出平均主义的窠臼。每一个新王朝创建伊始，照例要演一出“均田减税”、“与民休息”的太平闹剧。曾几何时，随着社会财富的日益集中，土地兼并愈演愈烈。丧失了土地的小农日益成为豪强、堡坞主、形势户的部曲、庄客和荫户，大量类似于中世纪西欧庄园的田庄涌现出来，从而使封建帝国的财源、役源和兵源枯竭，导致农民起义和藩镇割据，出现动乱局面。气数将尽的统治者频频采取各种变法措施，欲抑制兼并，挽回颓势，但是终究无力回天。应运而生的“新王”在乱世中削平群雄，建立起新的帝国，重振封建秩序。新王朝的第一条经济措施往往就是解决农民的土地问题，在新舞台上重演旧戏。如此循环往复，人物不同，情节类似，两千多年的封建历史就是在这样的悲喜连环剧中发展的。

历代统治者都能或多或少地意识到小农经济为封建制度的立国之本。他们至少朦胧地懂得：一旦土地兼并超出了封建帝国所允许的限制，自成一体的庄园经济压倒了小农经济，农民由“我的附庸”沦为“我的附庸的附庸”，帝国的经济基础必将崩溃，作为帝国的精神支柱的封建伦常也将灰飞烟灭。因此，在唐代以前，封建统治者们采取了种种“限田”、“均田”的措施来限制土地过分地集中于私人地主之手，力图维持“贫富有序”、“耕者有其田”的社会状况，巩固封建帝国的经济基础。唐宋以后，随着封建地主经济的发展，“溥天之下，莫非王土”的土地国有制日益让位于“天下田畴，半为形势所占”的土地私有制，封建地主土地占有形式已经牢不可撼地确立起来，帝国的统治者对这种现状只能扼腕而叹，不得不将“均田”改为“均赋役”，其目的仍然在于确保帝国的财政收入，缓和作为主要的赋役承担者的农民们的不满情绪，以巩固现实的封建统治。

这种限制贫富过分悬殊的平均主义思想也是中国唯伦理性思维方式的产物。唯伦理性思维方式以“德”为核心，以“中庸”为准绳，强调人的行为应该中立不倚，刚柔适度。为

人处世，当安身知命，毋庸奢求。这种“中庸”思想构成了平均主义意识的心理基础和伦理前提。

孔子以德为本，以财为末。“财聚则民散，财散则民聚。”（《礼记·大学》）君子当重义轻利，舍财取德。孔子虽然不反对贫富之分，但他认为国家当以均为基础，《论语》中有一句话表现了孔子的平均主义思想：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾”孟子更是以“仁”为出发点，主张建立“经界正、井地均、谷禄平”的井田制。他反对过分的贫富分化，提出“为富不仁，为仁不富”的思想。他劝导统治者要使耕者有其田，薄其税敛，不可“夺其民时，使其不得耕耨以养其父母”。他告诫道：“若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。……是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”（《孟子·梁惠王上》）孟子清楚地认识到小农经济对于国家安定的重要性，把“省刑罚，薄税敛，深耕易耨”当做“仁政”的重要内容。与儒家圣贤一样，先秦诸子人都宣扬过平均主义思想，晏婴提出“权有无，均贫富”，提醒统治者对人民要“知其贫富，勿使冻馁”（《晏子春秋·内篇问上第三》）。老子的“小国寡民”的社会理想就是“清静无为”和平均主义思想的产物。《老子》曰：“天之道，损有余而补不足。”管子主张“贫富有度”，《管子·国蓄篇》说：“法令之不行，万民之不治，贫富之不齐也。”墨子的“兼爱”包含着人生而平等的先进思想，同时也具有浓厚的平均主义色彩。他认为从根本上来说，人人都应该是平等的，“人无长幼贵贱，皆天之臣也。”（《墨子·法仪》）“官无常贵，民无终贱。”（《墨子·尚贤上》）贫富贵贱的差别虽然是现实存在的，但是每个人“脱贫致富”，由贱迁贵的机会却应该是平等的。

秦王朝用武力统一六国后，由于不懂得养民生息的道理，横征暴敛，穷兵黩武，滥派徭役，推行苛政，仅存二世即短命

而亡。西汉王朝建立之后，吸取秦灭亡的教训，采取“与民休息”的政策，罢兵归田，授民土地，抑制兼并，减轻租税，导致了“文景之治”的太平盛世，使得自耕农数量剧增，封建经济迅速发展。到西汉中期，董仲舒承袭孔子“不患寡而患不均”的思想，认为一切社会动乱皆由贫富过分悬殊而始，“大富则骄，大贫则忧。忧则为盗，骄则为暴，此众人之情也。”因此要制定规范，“使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不致于忧。以此为度而调均之，是以财不匮而上下相安。”（《春秋繁露·度制》）基于这种想法，他主张“限民名口，以澹不足，塞并兼之路。”（《汉书·食货志》）“限田”的主张在王莽的“王田制”中得以实施，然而面对着不可逆转的土地私有化的潮流，限制土地买卖和兼并，以期恢复“溥天之下，莫非王土”的古老所有制形式的“王田制”注定难逃失败的厄运，“限田”措施也就随之成为泡影。后来西晋的占田制，北魏及至唐代的均田制都先后以不同的形式重操“限田”的旧调，但是它们都终究抑制不了如洪水猛兽般的土地兼并，只能在推行伊始暂时地缓解一下贫富分化所引起的社会矛盾。唐代以后，土地私有制已成为不可回避的事实，土地的自由买卖和兼并已成为朝廷无从干涉的私事，在这种“无可奈何花落去”的形势下，平均主义的思想在士大夫阶层中就由“抑兼并”转而表现为“均赋役”，其焦点从土地问题转移到徭役赋税问题上来。例如中唐颁布的两税法，北宋王安石的方田均税法 and 募役法，明代张居正的“一条鞭法”，清代雍正时推行的“摊丁入亩”，等等，都是均平赋役的尝试。然而，土地兼并既然已成难回之势，均平赋役当然也就成为一纸空谈。

平均主义思想与儒家的伦理规范是吻合一致的，从某种意义上来说，平均主义是儒家伦理在经济中的典型表现。儒家伦理的基础是以私有制家庭为基本组织单位的小农经济，家族、郡县和国家所缀成的三点一线结构是中国封建社会的恒定不变

的基本结构。家族由血缘亲属关系组成，是整个封建秩序的基础，它的核心规范是孝；郡县由官吏主持，是联系家族与国家的中介，它的核心规范是忠；国家则以帝王为代表，是封建社会的灵魂，它的核心规范是仁。三者各尽其德，则为义。没有小农经济，封建的家族关系就无以存在，而平均主义思想正是保证小农经济不被土地兼并的浪潮所冲毁的堤防。平均主义对于土地兼并的缓冲作用如同封建道德规范对于政治腐败的缓冲作用一样，都在一定程度上缓和了封建社会的固有矛盾。而且二者具有某种历史的对应性，每当政治比较清廉，社会道德风气比较纯正时，也恰恰是平均主义比较有效地遏制住土地兼并的时候，例如西汉的“文景之治”、唐代的“贞观之治”和“开元天宝盛世”等时期；而每当土地兼并猖獗之时，也正是政治腐败、封建道德沦丧之日，如西晋“八王之乱”、唐末“牛李党争”等时期。当然，从根本上来说平均主义和儒家伦理道德在两千多年的中国封建社会中始终只是彩色的理论气泡，它们从来不曾真正消除过现实社会中的贫富不均和政治腐败现象。但是它们作为封建统治者一贯标榜的两块贴金招牌，至少在形式上对上述腐败现象起着遏制作用，从而在一定程度上阻止了封建制度超出它存在的“度”，使其能够长期苟延残喘。

## 二、封建小农的“均平”理想

在中国封建社会的广大小农心目中，“均田免粮”始终是一种充满魅力的召唤，频频发生的农民起义（在它的旗帜上永远大书着“平均”的旗号）成为抑制土地兼并的自发的调节器。从陈胜、吴广高喊着“王侯将相宁有种乎”揭竿而起，到太平天国的《天朝田亩制度》所展示的绝对平均主义的乌托邦，那些丧失了土地而又背负着沉重赋役的农民演出了一幕幕“均平”的悲剧。历代起义尽管人物不同，环境相异，但其根本原因却完全相同，皆因不堪忍受土地兼并、赋税不均、



徭役繁重和严刑峻法而起，他们的目的并非是要从根本上推翻封建制度，而是想建立一种耕者有其田、薄税少役、社会财富较平均的温和的封建制度。

早在《诗经》中，民众的这种反对残酷盘剥的平均思想就有所表现，《诗经·国风》中的许多篇都表达了劳动者对贵族不劳而获的不平等现象的强烈不满。贵族们足不沾田，却过着骄奢淫逸的生活，农民们终年劳累，却“无衣无褐”，“六月食郁及薁，七月烹葵及菽。”（《诗·豳风·七月》）对于这种不平等的社会现象，农民们只能发出不满的质问：“不狩不猎，胡瞻尔庭有县（悬）貆兮？”“不稼不穡，胡取禾三百廛兮？”（《诗·魏风·伐檀》）到了秦代以后，这种对不平等现象的不满呼声就演成了一次又一次的农民起义。尤其自唐代以后，农民起义的平均主义色彩越来越浓厚，唐末农民大起义的领袖王仙芝自称“天补平均大将军”。王仙芝死后，黄巢又自称“冲天太保平均大将军”，攻入长安建立政权后，又定国号为“大齐”，典型地反映了农民的平均主义意识。北宋王小波在鼓动农民起义时宣称：“吾疾贫富不均，今为汝均之。”起事之后以“均贫富”为其政治纲领。一百年以后，钟相、杨么又提出“等贵贱”的口号，声称“劫财为均平”。明末李白成起义的主要政治口号为“均田免粮”、“割富济贫”等，这些口号深深地迎合了痛感不平的农民们的心理，当时在中原地区广泛流传着一首歌谣：

“吃他娘，穿他娘，  
开了城门迎闯王，  
闯王来时不纳粮。”

及至太平天国起义，更是把农民的平均主义思想推向了极端，在太平天国的主要纲领《天朝田亩制度》中，我们看到了一种近似于空想共产主义的均平乌托邦图景。《天朝田亩制度》甚至提出了消灭私有经济的主张，企图对社会组织重新进行大改组，建立起一种类似于欧文的“平行四边形”的

“合作新村”的社会组织——“两”。每“两”由二十五家组成（不多也不少，这又是绝对平均主义的表现），形成一个小而全的封闭式的自然经济体系。在这个平均主义的小天地中，男耕女织，甘苦与共，一切产品皆归公，“人人不受私，物物归上主”。在生活资料上实行平均主义的分配制度，“生活一体化，大家吃一样的饭，穿一样的衣。穿衣吃饭之外的特殊需要，也是绝对平均的：‘所有婚娶弥月喜事俱用国库，但有限式，不得多用一钱。如一家有婚娶弥月事给钱一千，谷一百斤，通天下皆一式。’”<sup>①</sup>这种“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖”的美妙景象是中国农民千百年来梦寐以求的理想社会，它虽然充满了诱人的魅力，但是在封建社会的现实中永远只能是一座可望而不可及的空中楼阁。即使在太平大国内部，这种理想也没有成为过现实，恰恰相反，它实行的是森严的等级制度。

事实上，平均主义永远只是封建社会的农民们干渴难耐时的一滴露珠，只有当农民们贫无立锥之地、冻馁难当之时，他们才会扯起平均主义大旗；而当他们能维持起码的生存时，就会由平均主义的鼓吹者转为等级制度的维护者。在中国农民心中，比平均主义更为根深蒂固的观念是小私有观念，平均主义和等级观念只不过是私有观念的两种相辅相成的表现形式。“凡是平均主义盛行的地方，总是伴生着森严的等级制度，同时也伴生着普遍的贫穷和匮乏。”<sup>②</sup>对同一个人来说，蹇滞穷愁时，就抓住平均主义做救命稻草；亨通顺达时，则紧抱住维持现状的等级制度。自己贫穷潦倒了就想均别人的产，可是当自己暴发后却不让别人来均自己的产。几乎所有的农民起义领袖，当他们以平均主义来号召民众时，自己却在自觉或不自觉

<sup>①</sup>参见魏林：《历史的重负》，国际文化出版公司 1989 年版，第 124~125 页。

<sup>②</sup>魏林：《历史的重负》国际文化出版公司 1989 年版，第 178 页。

地推行一种新的等级制度。他们一旦夺取了政权（或者由于他们动摇了旧王朝的统治基础，使一些投机者夺得了江山），新的等级制度和一大批暴发的新贵就鸣锣上场，平均主义的初衷和许诺则被抛到九霄云外。这些新贵因其暴发户的特点，在贪婪程度上决不比旧的特权阶层低，只是由于在建国之初，前朝倾覆的殷鉴不远，才有所收敛。几代之后，他们的子孙们又开始老调重弹，加速了土地兼并和横征暴敛的步伐，从而又引发了新的农民起义。这些新的起义者和他们的那些忘了本的先驱者们提出的是同样的口号，追求的是同样的目标，于是历史就步入等级制度——土地兼并——反兼并的平均主义——新的等级制度的下一轮循环中。

由此可见，在小私有观念牢牢地占据着人心并不断地滋生出贪欲（主要是对封建社会的主要生产资料——土地的贪欲）的社会中，任何平均主义的理想都只能是水中之月，镜中之花。当我们朴实憨厚的农民们一次又一次地被平均主义的海市蜃楼所吸引，并一次又一次地在现实面前碰得头破血流时，他们始终不知道，作弄他们的并不是那些起初把平均主义口号喊得震天价响、而后却忘了本的起义领袖，而是他们自己心中狡狴的小私有观念。

农民心中的平均主义思想与一部分士大夫（这些士大夫是封建社会中的目光远大者）心中的平均主义思想是不尽相同的，前者是出于狭隘自私的小私有观念，后者则是基于维护封建统治秩序的政治考虑和道德考虑。前者的目的是为了获得一块生存所系的土地，后者的目的则是确保封建帝国的财政收入和社会稳定。但是这两种出发点迥异的平均主义思想在社会效用方面却是殊途同归，当土地兼并严重地动摇了封建制度的经济根基时，这两种平均主义思想分别从上下两个不同的角度发动，不谋而合地构成了缓和封建社会危机的缓冲器。它们虽然不能从根本上消除土地兼并的现象，却可以在一定时期中把土地兼并限制在一定的范围之内。在这方面，平均主义思想与

上地兼并的经济现实之间的关系和忠孝仁义等道德规范与腐败肮脏的政治现实之间的关系是完全相同的，如果说忠孝仁义等道德范畴与腐败的政治现实之间的矛盾导致了一种普遍的道德伪善，那么平均主义思想与土地兼并的经济现实之间的矛盾就造成了一场持续的社会欺骗。

对于平均主义的历史作用应该辩证地分析。如果仅从封建制度内部来看，平均主义在一定程度上遏制了土地兼并的势头，在短期内缓解了农民的疾苦，并促进了封建经济的繁荣，所以列宁把平均主义称为封建社会中的“最革命的思想”。但是如果从宏观的历史发展过程来看，平均主义的主要作用不是破坏而是极力维护、修补和完善封建制度的经济基础——小农经济。当封建社会处于上升阶段时，平均主义显示出它的历史进步性，可以说奴隶制的土地国有制正是在平均主义与土地兼并的长期冲突中逐渐转化为封建地主占有形式 and 自耕农占有形式的。然而当封建社会开始衰落后，平均主义的种种努力就与历史前进方向相背逆了。

从某种意义上说，平均主义是中国近代资本主义发展的巨大思想障碍之一。在中国近代社会中，真正限制资本主义经济因素发展的不是土地兼并者，而是受平均主义影响的广大小农和士大夫。但是从另一方面来说，那些商贾和土地兼并者们也不是资本主义因素的促进者，他们虽然在表面上进行着类似西方近代资本原始积累的活动，骨子里却始终恪守着传统的旧观念。用马克思·韦伯的话来说，他们缺乏一种以赚钱为“天职”的“资本主义精神”和“一切均为增加上帝的荣耀”的“新教伦理”。“合理的工业资本主义”之所以在中国受到阻碍，“不仅是因为没有形式上的保护法、合理的行政机构和司法制度以及征税权的具体制度，而且最基本的也是因为没有精神上的基础。首先是植根于中国人精神气质中的中国人的态度

妨碍了合理的资本主义的发展。”<sup>①</sup> 在中国，土地兼并的目的并非是发展“合理的工业资本主义”，而只是荫护子孙，以及满足个人的消费贪欲。土地并没有转化为商业资本，再进而转化为产业资本。相反，商业资本却大量地转化为土地形态，巨商大贾们最终都成为广置田产的大土地占有者。

### 三、伦理意识与农本思想

商人的社会地位是衡量一个社会的经济关系的一项重要指标。马克思认为，“商人对于以前一切都停滞不变、可以说由于世袭而停滞不变的社会来说，是一个革命的要素。”<sup>②</sup> 但是在中国，商人对停滞不前的封建社会并未构成一个革命的要素，而是成为封建制度两大社会基石——士和绅（即入仕的知识分子和称霸乡里的地主）的附庸，并且不断地、悄悄地向前者转化。这种倒逆的现象之所以出现，是数千年来深入人心的“强本抑末”思想以及历代统治者推行的相应政策的结果，而“强本抑末”的思想和平均主义一样也是唯伦理性思维方式在经济领域中的表现。

根据中国传统的“四民”观点，士为首，农次之，工商为末。士与农构成了进退互补的两端，达则入仕，穷则务农。至于工商，则属市井小人之事，为正人君子所不屑。陆游家训曰：

“子孙才分有限，无如之何，然不可不使读书。贫则教训童稚以给衣食，但书种不绝足矣。若能布衣草履，从事农圃，足迹不至城市，弥是佳事。……仕宦不可常，不仕则农，无可憾也。但切不可迫于食，为市井小人之事耳，戒之戒之。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 《文明的历史脚步——韦伯文集》，三联书店 1988 年版，第 94 页。

<sup>②</sup> 马克思：《资本论》第 3 卷，人民出版社 1975 年版，第 1019 页。

<sup>③</sup> 叶盛：《水东日记》卷十五。“陆放翁家训”条，转引自余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版，第 535 页。

除仕宦与农务外，一切均为市井小人之事，工商亦在其中。小农经济既为封建制度的经济基础，历代封建统治者自然就以农业为本，以工商业为末。所谓“强本抑末”，即保护农业，限制工商。这种“强本抑末”的思想在战国末年就已奠定，《吕氏春秋·尚农篇》曰：

“古先圣王之所以导其民者，先务于农；民农徒非为地利也，贵其志也。民农则朴，朴则易用，易用则边境洽，主位尊。民农则重，重则少私义，少私义则公法立，力专一。……民舍本而事末，则好智，好智则多诈，多诈则巧法令，以是为非，以非为是。”

由此可见，“强本抑末”的思想是以道德的考虑作为出发点的，民务农，则能使社会风气淳朴，国泰民安；倘若舍本事末，则民风日下，狡诈四起，国无宁日。这种观念一直延续了两千年。清代的雍正皇帝在 1727 年 5 月的诏令中仍然强调：“朕观四民之业，士之外农最为贵，凡士工商贾皆赖食于农，以故农为天下之本务，而工贾皆其末也。……小民舍轻利而逐重利，故遂末易而务本难。苟遽然绳之以法，必非其情之所愿，而势所难行。惟在平日留心劝导，使民知本业之为贵，崇尚朴实，不为华巧，如此日积月累，遂成风俗。”（《清世宗实录》卷五十七）这样一来，经济目的就与道德目的和谐地融为一体了。由此可见，在封建统治者眼里，“强本抑末”不仅是维护封建经济基础的需要，而且也有助于推进道德教化。但是从另一方面来看，它却极大地阻碍了资本主义（它的最初杠杆就是商业）在中国近代社会的发展。

明清之际，商人的地位有所改善，其主要原因，是由于政治变迁。异族的入侵和统治，传统政治抱负的破灭，使得许多明代遗民和政治上的失意者“弃儒就贾”，从而抬高了商贾的身价地位。“明清之际的政治变迁曾在一定的程度上加速了‘弃儒就贾’的趋势。更重要的是这一变迁也大有助于消除传

统四民论的偏见，使士不再毫无分别地对商人抱着鄙视的态度。”<sup>①</sup> 黄宗羲提出了“工商皆本”的口号，到了鸦片战争前，官府的公文告示已经把商与绅相提并论了。在山西和徽州这两个明清时期最大的商人集团的产生地，民俗皆“重利之念甚于重名”，重商贾而轻科第。商人的地位虽然在名义上仍排在士与农之后，但是实际上已高于农之上了。

然而即使有了这种新的变化，商人阶层也并没有成为中国封建社会中的一个革命因素，他们在固守传统观念方面并没有比其他社会阶层表现出更多的灵活性。他们把经商所赚的钱或用于捐纳入仕，或用于购置房产，或娶妾宿妓、纵情声色，基本没有把这些钱转入生产领域。从三百多年前一位徽商遗留下来的分产契约中，我们可以看到徽商资财的一般去向：一、在老家购置房屋田地；二、财产诸子均分。很明显，充满了伦理意识的农本思想和家庭财产继承制决定了他的资财的出路。转化为房产田地等不动产的资财是不会自行增值的，而均分给诸子的财产很快就会被挥霍掉。因此这条出路与资本积累的历史趋势——剩余价值转化为扩大再生产的资本——正好是相反的。

这种情况无疑也是唯伦理性的思维方式的结果。以“孝”、“悌”、“慈”等德目为核心的家族观念使得中国商人囿于狭隘的地域和亲缘关系中，难以产生全局性甚或世界性的眼光，因此在老家广置田产和遗泽子孙就成为他们经商盈利的主要动机。韩邦奇的《大明席君墓志铭》记载，山西商人席铭幼时科举不中，又不愿从事农耕，因而感叹道：“丈夫苟不能立功名于世，抑岂为汗粒之偶，不能树基业于家哉！”（《苑洛集》卷六）可见在中国商人眼里，科举是立功名于世，商业活动则是“树基业于家”。另一方面，农本商末的思想始终

<sup>①</sup>余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1987年版，第533～534页。

强有力地和无形地影响着中国商人，迫使他们不断地把商业资本转化为封建社会最为稳定可靠的财产形式——土地，从而实现由“末”向“本”的发展。

在这一转化过程中，资本流转的终点不是货币形态，而是作为固定资产的土地形态。在这个过程中，起支配作用的不是那种以赚钱或获取剩余价值为绝对目的的近代资产阶级的经济动机，而是以封建家庭的“孝”、“慈”规范为归宿的弃末返本的传统儒家伦理意识和小农意识。

“强本抑末”的农本思想如同平均主义思想一样，是与儒家伦理和小农经济协调一致的。如果说小农经济构成了儒家伦理规范的经济基础，那么平均主义和农本思想则是保护小农经济不被土地兼并和商业活动的浪潮冲垮的坚实堤防。平均主义和农本思想的内容虽然不尽相同，但是两者的基本格调都是反对经济上的激剧变革，主张平稳、协调和循规蹈矩的经济发展；或者更确切地说，都是旨在维护一种封闭的、小国寡民式的经济状况和以此为基础的其乐融融的道德生活，力拒任何试图打破经济现状和导致道德体系崩溃的超越。这种基本格调归根到底还是由小农经济的现实和唯伦理性的思维方式所决定的。

#### 第四节 心理的惰性与历史的惰性

##### 一、“家”观念的辐射网

与法家的法令不同，儒家的伦理规范不是通过强制力使人被迫遵从，而是在日常生活中潜移默化地融入人们的心灵深处，积淀成为一种自觉的内心情感。在伦理意识的长期熏陶下，中国人逐渐形成了一种自觉的伦理——心理形式。这种伦理——心理形式具有两个显著特点：在时间坐标上执迷于昔日的光荣，典型地表现为崇古意识；在空间坐标上则立足于最直



接的现实生活圈子，形成了浓厚的“家”的观念。

昔日的光荣是伦理意识自我陶醉的一圈晕轮。每当社会上出现了新事物时（无论是上生上长的还是海外舶来的），传统中国人心理上的第一反应往往是“古已有之”。威力巨大的炮弹不过是我们司空见惯的爆竹的重孙子，西方现代物理学早已涵容于东方神秘主义中，西方近代资产阶级时髦的口号“博爱”不过是我国两千年前墨子“兼爱”的翻版，民主的思想早在孟子的“民贵君轻”的言论中就已得到淋漓尽致的发挥。严复断定牛顿力学出自于《周易》，康有为维新首先要论证孔子也曾“托古改制”，甚至连学贯中西的梁任公竟也宣称：“当知今之西学，周秦诸子皆能道之。”（《西学书目表后序》）

这样一种缅怀往昔的情感表现了中国文化思维的保守主义倾向，其结果是一种因循守旧、窒息变革的崇古意识的产生。越老的东西越好，这是中国人心理的一个特点，民间流行的许多俗语如“姜还是老的辣”，“老将出马抵新将十员”，等等，即是这种心理的表现。既然新东西都是旧东西的翻版，那么旧东西在某种意义上就成为神圣的和不可超越的典范。这样就导致了中国封建历史中一次又一次的复古运动，同时也导致了中国社会自我更新能力的衰退和文化批判意识的淡薄。

中国人在心理上极重家庭，“安土重迁”的心理就是浓郁的“家”观念的集中表现。官吏们“重去其乡，游宦不逾千里”，知识分子则奉守“父母在，不远游”的原则。百姓常说“在家千日好，出门时时难”，“金窝银窝不如自己的狗窝”，等等。古代中国人相信，人死后既不是上天堂，也不是下地狱，而是回到阴间的那个家——“阴宅”。所以人死后要用烧纸马的方式把阳世家庭生活所需要的一切物品送到阴间，如房屋、家具、衣裳以及六畜、仆役甚至麻将牌和姨太太。年年清明要烧锡箔送钱，“十月一”寒衣节要烧送纸制寒衣。惦记着阴间也不可废人伦，为防止死去的儿女们在阴宅中干出有悖伦常的勾当，就给他们“结鬼亲”。传说淮南王得道升天，不仅

带去全家，而且“畜产皆仙，犬吠于天上，鸡鸣于云中”。“家”观念是封建社会结构的核心观念，它不仅扩大为“国”，而且如水银泻地，渗透于社会生活的各个方面。军队有岳家军、戚家军、杨家将；绿林中喽罗们称头目为“我家人王”，头目则称喽罗为“孩儿们”；老师称做“师父”；老师之妻称做“师母”，学生则称做“弟子”。最理想的人际关系是“亲如一家”，“情同手足”。茶楼酒肆的跑堂叫做“店家”，顾客则叫做“客家”（或称为“客官”，让平头百姓过一过官瘾）。一群人称“大家”，仇人对头称“仇家”、“冤家”，机关衙门称“公家”，事业开始叫做“起家”，甚至人被打死也被称做“回老家”。无论在哪里，都离不开这个“家”字。

既然有家，就有家长。在古代中国，一个个封闭的父权制小家庭，是封建专制社会的缩影。在长期的父权专制的压抑下，人们普遍地缺乏独立意识和自我尊重的意识，认识不到自己作为人的价值，唯大唯上唯权威。陈胜起义，抬出公子扶苏的鬼魂作号召。两千年后辛亥首义的功臣们把黎元洪从床底下拖出来当督军。印度佛教本来最不崇拜人间权势，中国人却把帝王当做菩萨罗汉供奉。唐代奉先寺那个头部丰圆秀丽的大佛像，据考便是“方额广颐”的武则天。四川新都宝光寺五百罗汉中，有康熙乾隆二位居其间。个人的生命价值附属于家长、君主和形形色色的权威。1910年，一个遗老爬到衙门前，露出屁股要家人打一顿板子，然后大叫“痛快痛快”，说是“久不尝此滋味矣”。这正是奴才心理的典型反映。

这种沉湎于往昔和固执于“家”的心理惰性，严重地阻碍了中国古代社会自我更新的进程。尤其是无处不在的“家”观念，在中国封建历史中辐射为以“孝”和“忠”为基本准则的政治关系，使中国封建社会的政治生活成为以家为起点，以国为归宿的人伦关系网络。

在夏商时期，“家”尚未完全从氏族中分化出来，而当时的氏族称为“国”。周谷城先生指出：“在最古的时候，或夏

商时代，国与氏族几乎为完全同一的东西：一国即等于一氏族，一氏族即等于一国。”<sup>①</sup>《吕氏春秋·用民篇》载：“禹之时，天下万国，至于汤而三千余国。”汤取代夏前，仅辖七十里；文王被羑里时，所治亦不过百里。可见中国最早的国家是氏族的集合体，而不是氏族的否定物。这一特点对后世的国家制度产生了极其深远的影响。它的实质在于：中国是在氏族血缘关系并未瓦解的情况下进入文明时代的，这就为后来长期存在和普遍弥漫的家族观念以及宗法血缘关系打下了基础。

到了春秋战国时期，“公室将卑”，“大夫皆足”，国家的基础由氏族之国演变为大夫之家。当私田大量出现，且“民得卖买”之时，小农经济开始产生，以一家一户作为基本的生产单位和社会组织的封建社会结构逐渐形成，国家的基础又由大夫之家演变为父权家长制的个体家庭和以血缘关系为纽带的宗族。

国家的基础无论如何变化，始终未能与宗法血缘关系脱离。在周朝，政治上的王室、诸侯、大夫，也就是血缘上的大宗小宗。小农经济凝固后，国就是以皇帝为家长的大家，因此在中国语中，国和家并称为“国家”。有时“国家”就是皇帝的代名词，如《晋书·陶侃传》有“国家年小，不出胸怀”之语，国家即指成帝。顾炎武曰：“易姓改号，谓之亡国”（《日知录》卷十三），说的就是国为帝王一人之国。国家从来不承认国人的独立存在和个体价值，国人的价值只体现在五伦之中，即与他人的伦理关系之中。亚里士多德曾认为人天生是“政治动物”，而在中国，人则天生是道德动物。

在中国封建社会，国家的政治原则，出自于伦理规范。孟子的“仁政”思想就是伦理化的政治学概念，这个概念成为后来儒家政治理论的核心观念和历代封建统治者政治实践的最高目标。《吕氏春秋·孝行篇》说：“凡为天下治国家，必务

<sup>①</sup>周谷城：《中国政治史》，中华书局 1982 年版，第 17 页。

本而后末……务本莫贵乎孝。人主孝，则名章荣，下服听，天下誉；人臣孝，则事君忠，处官廉，临难死。”由中国家庭道德核心——“孝”推出国家政治道德的核心——“忠”，以及封建的等级秩序——“下服听”、“事君忠”和一些做官为人的道德。政治上的等级关系，经济上的阶级对立，都幻化为上尊下卑的亲族血缘关系。阶级剥削，“治于人者食人”（《孟子·滕文公上》）则是天经地义的事。

《大学》提出的“修齐治平”的思想，既是道德修养的方法，也是完成政治品质和政治活动的途径。“修身”，就是在道德修养过程中形成君仁臣敬的政治品质；“齐家”，是“治国”和“平天下”的不可缺少的先期实验。如果用“孝”、“悌”、“慈”能处理好家庭或家族关系，那么用它们也同样能治理好诸侯国和天下，因为国只是扩大的家，“齐家”和“治国”的道理是完全一样的。为子孝则为臣忠，为父慈则为君仁。“孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”“其家不可教而能教人者，无之。”（《礼记·大学》）后汉薛勤对陈蕃说：“一屋不扫，何以扫天下”，说的也是由“齐家”辐射为“治国”、“平天下”的道理。因此，一切大道理均从近微处始，只要在家中搞好自身的道德修养，天下也就大治归仁了。恰如孔子的学生有若所言：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与。”（《论语·学而》）

政治领域内的价值观以道德规范为准则，在统治阶级内部，“以德服人”和“以力服人”的“王霸之辩”是由伦理学上的“义利之辩”转化而来的。正统的儒家思想一直主张行“王道”，施“仁政”。孟子说：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子。”（《孟子·公孙丑上》）强调统治者的道

德修养，固然有其积极的一面；但是在现实政治中以道德为动力，视道德为归宿，则必然会给社会和民族的利益带来巨大的损失，使历史呈现出一种迂腐和懈怠的特点。先秦有宋襄公，在两军对垒，生死决于呼吸之间的战场上，念念不忘那刻板陈腐的仁义道德，结果弄得身败名裂。在晚清，当民族覆灭的危机已经来临之际，仍有不少士大夫自欺欺人地认为：“中国之杂艺不逮泰西，而道德学问制度文章则复然出于万国之上。”（邵作舟：《邵氏危言·译书》）历史的辩证法表明：一种政治体制过分道德化，必然诱发出普遍的非道德行为。中国农民所接受的道德说教和道德熏陶比世界上哪一国的农民都多，但是中国农民起义之频繁，声势之浩大（农民起义与封建道德规范是格格不入的），世罕其匹。中国上自皇帝下至刀笔小吏所承担的道德义务比哪一个国家的君主官吏都要沉重得多，但是中国封建社会的政治腐败、官场道德沦丧的程度却是举世罕见的。

政治原则产生于伦理规范，使得中国古代社会政治生活充满了陈腐的封建道德气息。君臣如父子，君主一言九鼎，对臣子稍不如意，便责骂、贬官、下狱、赐死。明代的“廷杖”，大概源于“家法”，赵翼《二十二史札记》卷三十四载：明世宗一次杖死编修王相等十八人。明武宗南巡，群臣伏阙谏阻，“帝与诸倖臣大怒，遂令良胜等百有七人罚跪午门外五日”，“跪毕，各杖三十……有死者”。封建国家中枢如此，军队也不例外。如曾国藩创建的湘军，用他自己的话来说，“颇有家人父子之情。”（《曾文正公奏稿》第二十五卷）曾国藩以家法、家规治军，用父子、兄弟、师生、亲友等关系组建军队，协调军中各种关系。湘军重要将领大多为湖南人，湖南人中又以湘乡人居多。曾国华、曾国荃、曾国葆三人是曾国藩胞弟，李续宾兄弟、杨昌濬、王鑫等六七人是罗泽南弟子，李鸿章是曾国藩门生。曾国藩规定，下一级军官由上一级军官挑选，士兵由什长挑选。将士均以私人关系辗转招引。湘军只在湖南募

兵，尤以湘乡人居多。士兵应募须取保，并登记家人姓名，以防逃跑。以亲族关系为中心的伦理网络，使湘军成为一支封建宗法气息极浓、野蛮凶悍的武装。

无处不在的和牢不可破的“家”观念使中国人的思维视野局限于一个狭小的天地中，从尊尊亲亲的封建家庭关系辐射出“君君臣臣”的封建社会秩序，从“孝”、“悌”、“慈”等家庭道德规范引申出“忠君”、“仁政”等政治道德范畴。这种以“家”为中心的还原主义心理特点，和那种温情脉脉的崇古心理一起，决定了中国传统思维方式的刻板性和惰性，使得封建时代中国人的思维在空间范围内不能挣脱狭隘的“家”观念的羁绊，在时间取向上不能摆脱往昔的亡灵的纠缠，从而使行动也囿于一个狭小而单调的圈子中。思维的贫乏决定了行为的贫乏，心理的惰性则外在化为历史的情性，因此我们看到在两千多年漫长的封建社会中，浩如烟海的历史文献不厌其烦地宣扬着同一种圣贤理想，而纷乱复杂的历史过程说到底不过是在颠来倒去地演着同一出追求儒家大同理想的悲喜剧而已。

## 二、圣徒理想与英雄业绩

历史发展有着它自身的规律，而非绝对偶然或自由的，然而这些规律并非等同于自然过程，它离不开历史的主体——人的活动，因此在历史领域中，自由意志与必然性就以一种非常奇特也非常复杂的形式结合在一起。当我们谈到历史的决定论时，我们并非指人处于一种完全无能为力的被动状态，而是如同高温下原子核的聚变过程一样。我们只是指一种对于某一具体时代和环境中的人们而存在的既成的历史前提或规律，这些前提因其制度化和心理认同的特点，对于人们来说是难以改变的，因此它们构成了一种强制性的和使人易于屈从的现实。正是从这种意义上来说，历史中的人是被决定的。

但是这些前提或规律并非自在自为地存在的，决定着—一个时代人们的思想行为的那些前提往往是前一个时代的某种自由

意志的结果，当然对这种自由意志，我们又可以继续追问它的原因，于是又回到决定论上。这样我们就陷入一个山自山和必然相互缀成的因果长链中，或者如黑格尔所说的“恶循环”中。为了避免窘境，我们必须对这种循环进行质和量两个方面的规定，说明在具体的历史过程中，一种自由意志（在它的背后也有更为古老的必然性）是如何转化为王侯将相和庶民百姓们共同遵从的历史前提或规律的。

文化的发展过程说到底是一部在理想的感召之下的社会变迁史。我们丝毫不讳言经济因素（具体的生产方式）对于历史发展的决定性意义，但是我们也强调一种社会理想作为精神动力对于历史发展的牵引作用。经济因素是社会发展的基础，而对社会理想的追求则构成了文化发展的驱动力。任何一个具体的历史时期，都会有一种高高在上的社会理想作为精神感召。这些理想或许能够成为现实（如西方近代的资本主义社会理想），或许是一种乌托邦式的梦幻（如中世纪欧洲的“千年王国”和“天国”的理想），但是不论结果如何，它们都能在一个相当长的历史时期中激发起人们的感情和信念，使人们心甘情愿地为实现这种理想而效力甚至殉道。一个丧失了理想的社会是一个濒临崩溃的社会；对于一个社会来说，再也没有什么东西比无信仰更为可悲和致命的了。而一种新文化代替旧文化，其最为显著的标志之一就是社会理想的嬗变。

在社会理想的产生、确立、发展和嬗变的过程中，有两种人的作用显得尤其引人注目，一种人是新的社会理想的倡导者，我把他们称为圣徒（或所谓“圣人”）；另一种人是自觉带领众生去实现圣徒所提出的社会理想的实干家们，即人们通常所说的英雄。在一个旧制度行将灭亡或一个新制度产生伊始，当那种旧的社会理想已经失去了感召力而新的理想尚未产生之际，大批圣徒就会应运而生。例如中国“礼崩乐坏”的时期出现了诸子百家，希腊雅典城邦制兴起时产生了毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图和德谟克利特，罗马帝国行将崩溃时出

现了圣安布洛斯、圣杰罗姆和圣奥古斯丁，西欧封建制瓦解的前夜涌现出洛克、孟德斯鸠、卢梭等一大批资产阶级的圣徒。这些圣徒各自抱着不同的社会理想，通过严峻的历史选择的过程，大多数的圣徒理想都被淘汰（如诸子百家中的杨朱、墨家等等）或被置于附属的地位（如法家、老庄等等），唯有一种圣徒理想被人们普遍响应，成为新时代或新文化精神的大纛（如孔子首倡的儒家理想）。一种圣徒理想一经确立（之所以被确立还是由于它迎合了大众的情感和心理），剩下的事就是由英雄们在具体的历史过程中来将其付诸实施了。从而，圣徒的自由意志通过历史的选择和英雄的强力推行而转化为后来的历史时期的必然性和规律。

历史中的圣徒是一些心灵极其敏感的人，在历史文献中，他们常常以先知的形象而出现，例如犹太民族的摩西，希腊社会的苏格拉底，中国的孔子，基督教世界的耶稣（耶稣或许并非确有其人，但是他在基督教世界中却是一种圣徒理想的化身），伊斯兰世界的穆罕默德，近代西方社会的洛克和卢梭，以及社会主义世界的马克思（当然，马克思对人类历史的影响绝非上述诸人可比）。他们或出于对历史发展前景的天才预测，或感于某种神圣的呼唤，提出了一套超越他们当时的历史时代的社会理想。这些理想虽然带有或多或少的乌托邦色彩，但是它们都融入了圣徒们的真诚的信念、执著的情感甚至强烈的殉道意识，因此它们能够深深地打动人心。

英雄的历史作用则在于，尽可能地把圣徒的理想转变为具体的现实。与圣徒的虔信、执著甚或狂热偏激恰成对照，英雄们大多是头脑清醒的现实主义者或功利主义者。他们从根本上来说是遵循并推崇圣徒理想的，但是在实现圣徒理想的具体过程中，他们往往根据社会的需要和个人的需要对此理想进行修改、补充和重新解释，从而使抽象的圣徒理想变成现实的英雄业绩。然而，尽管英雄在实现圣徒理想时使历史在一定程度上出现了偏离，但他的活动始终也没有超出圣徒理想所划定的框



架。英雄的自由意志仅仅表现为对圣徒理想的决定论进行解释的自由，这种自由仍然摆脱不了圣徒理想的决定论。因此，从某种意义上讲，决定一个社会的文化面貌的不是某朝代某个英雄或帝王的丰功伟绩，而是贯穿于相当长的一个历史时期的圣徒理想。而文化更替的一个重要标志就是圣徒理想的嬗变。

圣徒理想转化为现实往往是一个十分艰难的过程，但是它却可以经久不衰地激起若干代人的热情，使他们去追求、去奋斗，在奔向可望不可及的理想的过程中于布满荆棘的生活荒原中冲开一条现实的血路。只有当整个社会对传统的圣徒理想普遍地感到厌倦时，它才会失去感召力，这时一种文化也就走到了终点，一个新的文化和新的圣徒理想在旧时代的母腹中即将孕育成熟。

历史中的圣徒不妨让思想自由遨游于深邃的星空，历史中的英雄却必须始终脚踏坚实的大地；圣徒们传播着理想的福音，英雄们却要建立现世的业绩。但是如果没有交替出现的圣徒理想的指引，英雄们充其量不过是在历史舞台上重复着同样台词的乏味角色，历史也不过是一只咬着自己尾巴在原地转圈的猫。中国自春秋战国以后的历史就是一个很好的例证。自从孔子提出了儒家的以“仁”为核心的社会理想到鸦片战争为止，中国再也没有新的圣徒出现。<sup>①</sup>因此，两千多年的中国封建社会史从表面看不过许多英雄反复地追求孔子理想的纷扰闹剧。一个英雄从战乱中应运而生，建立起统一的大帝国，大力推行孔孟之道。传至若干代以后，国力开始凋敝，人心不古，现实生活与孔子的圣徒理想相去日远，最终遭至亡国之灾。于是新的英雄复出，建立新的王朝，仍然推行同一种社会理想。即使是一个入侵中原的少数民族英雄所建立的外族统治

<sup>①</sup>明代的李贽可以称得上是一个新的圣徒，但是他的圣徒理想在与儒家的圣徒理想较量中最终还是败北了，因此他充其量只能是一个夭折的圣徒。

政权，也同蹈一辙。如此循环往复，舞台上的角色在不断变换，戏的内容却始终如一。乃至两千多年过去了，直到西方列强的人炮轰开国门前，中国的社会现实和社会理想以及人们的思维方式都没有发生过一次实质性的自我更新。

从某个角度来看，历史呈现为一种回到起点的循环趋势，但是循环的形式却有二种：一种是圣徒理想——社会现实——危机——新的圣徒思想——新的社会现实——新的危机，这是一种螺旋式上升的大循环，循环只是形式，发展才是内容。另一种则是在同一种圣徒理想范围内进行的小循环，其形式表现为：圣徒理想——社会现实——危机——英雄业绩——重振旧的圣徒理想，如此循环，每一次的英雄业绩不过是把偏离的社会现实重新调整到传统的圣徒理想的轨道上来。在这里，循环不仅仅是形式，而且也是内容，它导致了一大群英雄拖着沉重的历史负担围绕着同一种圣徒理想旋转的悲剧。

因此，两千多年的中国封建历史可以形象地绘制成一幅漫画：一大群手执儒家经典和鞭子的帝王将相，诱导和驱赶着芸芸众生追随一个白胡子老头（蔡志忠漫画中孔子的形象）奔向仁义道德的圣殿。

所以，当“五四”运动喊出“打倒孔家店”的口号时，我们可以想象那些现代文化革命的先驱们对中国封建文化和儒家圣徒理想进行了多么深刻的反省和怀有多么刻骨的痛恨！

### 三、唯一圣徒拖曳下的历史之舟

圣徒理想之所以有生命力，在于它对广大民众的魅力和影响。当一种圣徒理想被社会上的大多数人所接受以后，英雄们就开始利用大众的模仿机制来实施这种理想。汤因比在谈到领袖与民众的关系时说：“领袖的任务是把他的同侪变成他的信徒；而把众多的人发动起来使他们朝着一个遥远的目标前进的唯一办法就是采用原始的出于人类本能的模仿的办法。因为这种模仿乃是一种社会性的军事训练；听不懂天上美乐的凡夫俗

子的耳朵对于下级军官的口令却是听得见的。”<sup>①</sup> 孔子的圣徒理想对于没有文化的平民百姓来说显得过于高雅，如同“天上美乐”一般，难以领悟。而一种圣徒理想如果不能引起大众的近乎狂热的信仰和拥护，就只能成为一种阳春白雪式的纯粹乌托邦，成为书斋中极少数文人雅士把玩的精雕细琢的象牙塔，不可能兑现为社会现实。于是，两千多年来，帝王将相和知识分子们就在抽象深奥的孔子理想与愚钝质朴的平民大众之间充当了一种“下级军官”式的中介，通过强制性的措施和通俗化的解释，使儒家的圣徒理想深深地浸入民众的心中，成为一种根深蒂固的、甚至具有了遗传性能的心理基质。

从一种文化发展过程来看，可以把它分为生长期和衰落期两大段，生活在这两个时期中的人们具有不同的心理特点。在文化的生长期，大众心理的显著特点是一种积极的、蓬勃旺盛的模仿机制，这个时期的人们对外部世界充满了兴趣和好奇心，这种好奇心给文化增添了生机。人们真心实意地相信他们所追求的理想，必要的时候甚至不惜为此献身。一种蓬勃向上的宗教式的情感和建功立业的强烈愿望使人们忘情地模仿圣徒的殉道精神和英雄的丰功伟绩，被一种积极入世的崇高意识焙烧得热血沸腾。与此相应，整个文化也显出一派生气勃勃、繁荣昌盛的景象。在文化衰落期，人们对外界的好奇心让位于慵怠的惰性，模仿的机制虽然存在，但模仿的方向却发生了变化，模仿的对象不再是神化了的圣徒（此时圣徒的形象虽然风韵犹在，但已显得干瘪枯槁）和现实中的英雄（此时现实中已很少有英雄，龙种都长成了跳蚤），而是已经死去了的老一辈的祖宗们。缅怀逝去的往昔是暮年人的通病，同样也是一个处于衰落过程中的文化的普遍心态。现实生活越是萎靡不振，昔日的光荣就越显示出迷人的魅力；而昔日的光荣越能吸

<sup>①</sup> 汤因比：《历史研究》中册，上海人民出版社 1966 年版，第 41 页。

引人，现实生活就越陷入萎靡困顿。这种恶性循环就如同病人膏肓的贾瑞与那个吸人魂魄的风月宝鉴的关系一样，它使人陷入一种耗费精力的怀旧感伤和自我欺骗中。它使丧失了理想和对新事物的好奇心的人们不图进取，不思改革，完全被动地和机械地屈从于历史的惯性，从而使文化呈现出一种慵懶不堪的惰性。其结果，或者是导致一种新的圣徒理想的产生，从而创造出新的社会现实；或者整个社会继续在这种平滑的历史惯性中消沉下去，形成一种积重难返的和超稳定的死而不僵的腐朽局面。

圣徒理想的嬗变情况可看做社会形态变迁的晴雨表。在西方历史中，圣徒理想的相互更替比较频繁，与此相应，西方历史在两千多年的发展过程中先后经历了奴隶社会、封建、社会和资本主义社会三种社会形态，而每一种社会形态又经历了不同的发展阶段，使得整个西方社会的历史呈现出丰富多彩和变动不居的特点。

在西方文化的摇篮——希腊文化时期，最早出现的圣徒理想是以一种集体无意识的形式阐发出来的，它还只是一种原始的、不附着于某一个特定圣徒的理想，这就是古希腊多神论的理想。这种理想的核心是奥林匹斯神族的贵族式的民主，雅典城邦民主制就是这种理想的实现。当雅典民主制和多神论的理想开始衰落时，出现了西方历史中的第一个真正的圣徒——苏格拉底，他以先知的睿智超前地预示了几个世纪以后风靡西方的信仰，他因此而成为人类历史上第一个为理想而殉道的圣徒。苏格拉底的圣徒思想虽然没有在希腊社会中成为现实，但是它却通过柏拉图、普罗提诺等人的中介作用而融入基督教中，与基督的福音一起，滋润着中世纪信徒们焦渴的心田。与苏格拉底宗教气息浓郁的圣徒理想截然相反，在罗马发展出一种功利的和世俗的社会理想，我们很难确切地指出谁是倡导这种社会理想的执牛耳者，但这种带有强烈的世俗英雄主义气息的理想很能迎合拉丁民族的不尚幻想的现实主义心灵。自公元

1 世纪以后的罗马帝国历史可以看做是苏格拉底和基督耶稣的宗教理想与罗马人的世俗英雄主义理想（至罗马帝国后期已沦为一种狭隘的功利主义）相互较量的历史。这场旷日持久的理想冲突终因日耳曼人的入侵而结束。慍悍野蛮的日耳曼人打败了沉溺于穷奢极欲的物质主义中的罗马人，但是他们那纯真易感的心灵很快却被基督教理想所征服。基督教理想借助于日耳曼人这条“上帝的鞭子”摧毁了罗马人的理想，在上帝和耶稣的旗下，引导西方人走过了长达一千年的中世纪。后来，当基督教的理想日益陷入基督教会的污秽不堪的渊藪中时，欧洲又开始涌现出一大批新的圣徒，如路德、加尔文、洛克、卢梭等等。他们的互不相同的社会理想经过修整和重新组合后，成为近代西方资本主义的蓝图。与他们同时，还有一些更为激进和更富幻想的圣徒，如莫尔、康帕内拉等等，他们的社会理想与洛克们的社会理想形成了尖锐的矛盾。这些对立的圣徒理想最终都在西方社会迄今最伟大的思想家——马克思的社会理想中得以融会和升华。马克思揭示了从现实的资本主义向理想的共产主义发展的必然性，同时也把社会主义从虚无缥缈的空想变成了科学。从某种意义上来说，西方的历史可以称为一部理想冲突的历史。

再来看看中国的情况。商周以后，以“祀”和“戍”为特点的奴隶制社会理想随着奴隶社会的生产关系一起退出历史舞台。春秋战国时期是中国文化史上的第一个繁荣时期，也是圣徒辈出的时代。孔子的“仁义”道德理想，墨子的“兼爱”、“非攻”思想，老庄的“清静无为”和“小国寡民”的蓝图，杨朱的“贵生”、“重己”理论，李悝、商鞅、韩非的“法治”主张，等等，都构成了不同的圣徒理想。这些互不相同甚至相互矛盾的圣徒理想经过长期的冲突和融合，至秦汉以后形成“独尊儒术”的一统局面。孔子的“仁义”道德理想成为唯一现实的圣徒理想，而其他的圣徒理想或因与儒家圣徒理想相抵牾而被“罢黜”，或者因无伤大体而处于附属地位，

以与儒家圣徒理想形成互补之势。

儒家圣徒理想从产生到确立的过程，恰恰也是中国封建社会从奴隶制的母体中脱胎而出和生长发育的过程。孔子的仁义道德理想与刚刚产生的中国封建社会，在经历了一段适应时期以后，有机地结合在一起，形成一种相互依存的共生关系。孔子自我修养的仁学，到孟子那里发展为治国平天下的“仁政”，个人的道德范畴演化为社会的政治范畴，从“内圣”的个人至善境界引申出“外王”的社会大同图式。这一图式成为中国封建社会长期追求的最高理想。在同一过程中，也逐渐形成了传统中国人的唯伦理性的思维方式。

由于中国封建社会经济结构（以家庭为基本生产单位的小农经济）长期凝固不变的特点和唯伦理性思维方式所导致的现世性思维取向及崇古心理的交相作用，孔子开创的儒家圣徒理想在两千多年中始终没有遇到过真正的挑战，因而也没有产生过真正的危机。每一个新王朝在取代了旧王朝之后，都无一例外地从前朝那里接过孔子的圣徒理想，原封不动地继续推行，从而使儒家圣徒理想成为封建王朝改朝换代的接力棒。经济生活方面和思维方式方面的特点使得新圣徒理想没有产生的土壤，因此，尽管孔子的圣徒理想在封建社会历史发展的过程中越来越与现实状况相脱节和相矛盾，尽管中国封建社会后期实际上已经处于一种丧失理想的状态，孔子的儒家圣徒理想仍然能够在形式上把丧失了理想的社会牢牢地凝聚在一起，使其不至于分崩离析。但是，作为这种勉强维持的社会的副产品，是普遍的信仰虚假和道德伪善。

具体地说，从春秋战国至唐宋时期，是封建文化的生长期。在这一段历史中，孔子倡导的儒家社会理想除了极短的一段时期（秦代和西汉初年）外，一直对社会起着能动的牵引作用，而社会现实与孔子的圣徒理想之间也具有某种协调性。对于这一段历史时期，我们可以说是儒家圣徒理想与社会现实基本吻合的时期，是儒家圣徒理想领着封建社会自觉自愿向前

走的时期。然而到了明清时代，儒家圣徒理想虽然仍对社会现实具有形式上的约束力，但理想与现实的分裂和异化越来越严重，圣徒理想由引导历史前进的领航船变成了跟在听凭惯性而行的历史后面救死扶伤的救护车。“当正在崩溃的文明的加大拉猪群闯下山崖时，圣徒理想的责任也许就是站在猪群的背后，尽量引导更多的猪的眼睛回望山崖的上面。”<sup>①</sup>

到这时，儒家圣徒理想对封建社会的作用已经由自觉自愿地领着走变为无可奈何地推着走了。从而，孔圣人肩上的负担也就越来越沉重了。

在中国封建社会的历史长河中，自孔子以后虽然也出现了不少思想巨匠，如董仲舒、朱熹等等，但是他们并没有提出新的圣徒理想，只不过是用不同的方式重复和诠释孔子的圣徒理想而已。其情形就如同中国封建历史中虽然不断地改朝换代，但是社会的性质并没有发生任何根本性的变化一样。因此我们说，在两千多年漫长的封建社会中，中国只有一个圣徒——孔子，只有一种圣徒理想——儒家仁义道德理想。一部中国封建文化史，形象地说，就是一段关于一个白胡子老纤夫拉着满载历代帝王将相、文人墨客、市井小民和山野村夫的历史之舟艰难跋涉的故事。

<sup>①</sup>汤因比：《历史研究》下册，上海人民出版社 1964 年版，第 113 页。“圣徒理想”处原文应为“教会”二字，现借用改为“圣徒理想”四字。

## 第四章 挑战与应战

鸦片战争对于中国文化最深刻的意义并不在于它轰开了清政府紧锁的国门，而在于它炸开了中国人幽闭了两千年的传统思维方式。随着天朝大国的道德文章在洋夷的“奇技淫巧”而前节节败退，越来越多的有识之士开始摆脱惯性巨大的传统思维方式的牵引，客观、冷静地“睁开眼睛看世界”。他们首先看到的是西方的利炮坚船、科学技术，然后又看到了掩蔽在这些物质形态的现象背后的政治制度；到了“五四”运动时期，人们才更进一步地看到了比政治制度更为深刻的东西，即西方社会的文化精神，从而才打出了“德先生”和“赛先生”的大旗。

具体地说，西方文化对中国社会及其思维方式的冲击可分为两次高潮。第一次是从鸦片战争到“五四”运动时期，在这一次冲击中，冲击的主体是西方近代社会的科学和民主精神，被冲击的受体是中国的知识分子。这一次冲击的最终结果，是使一部分激进的资产阶级民主主义者接受了西方科学与民主的最高形式——马克思主义，并以马克思主义的革命方式改造中国及中国传统文化，进而通过数十年艰苦卓绝的斗争，使中国由一个半殖民地半封建的国家转变为社会主义国家。这一次冲击从根本上改变了中国的社会结构和经济、政治体制，并在很大的程度上更新了中国人的观念，使中国人普遍地接受了共产主义的信仰。但是，这一次冲击，并没有真正地触及到中国人尤其是一般的民众阶层的思维方式，它只是把一些新观念机械地嫁接在旧思维方式之上，从而就导致了中国现代社会



的一种奇特的矛盾现象：“孔家店”早已被打倒，共产主义信仰和一系列新观念已被人们广泛接受，然而儒家的唯伦理性的思维方式仍然潜在地支配着中国人的思维。乃至在“文化大革命”中，受这种思维方式的支配，崇尊唯上、贵义贱利、存理灭欲等陈腐的价值观念以极端的形式表现出来（如对领袖的无限崇拜，“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗”，压抑人们合理的物质追求等），从而使沉渣泛起，酿成了中华民族的悲剧。

第二次冲击高潮是从中国“史无前例”的悲剧——“文化大革命”结束以后开始的，自新中国成立以来人为地再度封闭起来的国门和思维之门重新向西方、向世界敞开了，于是外部世界（尤其是西方社会）近几十年来层出不穷的各种严肃的和荒唐的、深刻的和浅薄的、正儿八经的和稀奇古怪的思想、观念一古脑地涌进了中国人承受力较低的心灵。尤其是以多维化和相对性为主要特征的现代西方思维方式，对于长期习惯于单向度思维的中国人来说，无异于是一个充满了神奇的魅力同时又令人惶遽不安的新的世界。在这一次冲击中，由于对具体观念的审视和反思，批判升入到一个超越于具体观念之上并决定和制约具体观念的抽象化的天地——思维方式中，被冲击的对象已不再是知识分子阶层，而是整个的社会——它的角角落落无不受到震撼。作为对这一冲击的具体反应则是：社会主义改革和开放政策的设计以及社会与人民对它的全方位的实践的展开。在这股巨大浪潮的冲击下，中国人最初的感受是一种失重的晕眩，在懵懵懂懂地接受西方现代思维方式的过程中，他们既尝到了甜头，又领略了苦涩辛酸。然后他们开始冷静下来思考，因为这种全新的外来思维方式与传统文化的安身立命、顺其自然的思维习惯之间的反差太大了，谁也不可能抓着自己的头发使自己离开脚下的现实大地去追逐天边的那座美丽的海市蜃楼。在审视、批判和重建思维方式的过程中，中国人普遍地卷入到一场文化思想的大冲突中（集中地表现为新

儒学思想与“全盘西化”思想的对峙)。

在这种烈火涅槃的阵痛中，谁也不可能具体地描绘出一种全新的中国现代思维方式的特征，因为它本身还处在艰难的分娩过程中。但是只要我们坚信伟大的中华文明的顽强生命力，坚信历尽艰辛、饱受磨难的中华民族终将以巨人的姿态崛起于世界文化之巅，我们就有充分的理由相信一种崭新的思维方式将会很快地萌芽于被暴风骤雨冲洗过的古老的东方沃土之上。

## 第一节 严峻的挑战

### 一、西方近代文化思想的崛起

由 15 世纪葡萄牙航海家亨利·达·伽马和西班牙航海家哥伦布开创的远航探险之风，对于近代世界史的形成和东西方文化的交流所产生的影响是难以估量的。这场由西方人进行的探险活动使西方文化在其后的几个世纪中对其他地区的文化产生了巨大的影响，使西方社会从一个很不起眼的历史配角成为近代世界史中的主角。而这种历史使命和角色在 15 世纪时本来是可以由中国来担当的。在当时，无论就哪一方面而言，处于愚昧黑暗状态中的西欧都不足以与强盛富庶的大明帝国相比。关于中国当时的航海实力和水平，英国历史学家保罗·肯尼迪写道：

“官方的海外远征，最著名的当属 1405 年至 1433 年间，郑和统率的七次远航。船队有时投入数百艘舰只和数以万计的兵员，遍访从马六甲、锡兰到红海入口处以及桑给巴尔的港口。一方面向恭敬顺从的当地统治者大量馈赠礼品，另一方面，强迫抗命者承认北京的权威。有的船只从东非运回长颈鹿供中国皇帝取乐；有的则押解回不识时务、胆敢不服至高无上‘天子’的锡兰酋长（不过，必须指出，中国人不同于葡萄牙人、荷兰人及印度洋上其他的欧洲侵略者，他们显然从不烧杀

抢掠)。根据历史学家和考古学家的叙述,郑和海军的规模、实力和适航性都相当先进(有些珍宝运输舰船长达 400 英尺左右,排水量达 1 500 吨以上),早在‘大航海家亨利’开始远征休达以南前几十年,就完全有力量绕过非洲去‘发现’葡萄牙。”<sup>①</sup>

从这段文字中,我们可以看到,尽管郑和的舰队规模宏大,实力雄厚,但是他们一路远航只是为了向恭顺天朝者馈赠物品和慑服不从命者,显示大明朝的恩威,与那些贪婪凶残的葡萄牙、西班牙航海家们的动机迥然而异。这种差异说到底还是由唯伦理性的思维方式决定的,在郑和等大明使者的心里,播撒天朝的盛德比获得物质利益要重要得多。

人们尽可以从道德的角度来谴责贪婪,但是却不能不承认贪婪对于人类的历史尤其是资本主义历史的巨大作用。<sup>②</sup>由于唯伦理性的思维方式的统摄作用,由于“君子喻于义,小人喻于利”的儒家圣训的束缚,中国在具备了地理大发现的物质条件的时候,却缺乏从事这项伟大活动的精神动力。因此,郑和的 7 次远航没有成为中国走向世界的序幕,相反,从那以后中国对外开放的大幕就紧紧地拉上了:

“中国人 1433 年的远征是最后一次。二年后,一道敕令禁止建造远洋航船;再往后,又发了一道取消双桅以上船只的特别圣旨。此后,海军人员只得在大运河上行驶的较小船只上供职。郑和的巨舰拆卸进坞,任其腐朽。尽管向海外发展的机会

<sup>①</sup> 保罗·肯尼迪:《大国的兴衰》,四川人民出版社 1988 年版,第 7~8 页。

<sup>②</sup> 恩格斯在评论黑格尔的“恶是历史发展的动力借以表现出来的形式”的观点时说道:“自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆,关于这方面,例如封建制度的和资产阶级的历史就是一个独一无二的持续不断的证明。”见《马克思恩格斯选集》第 4 卷,人民出版社 1972 年版,第 233 页。

良多，但是中国决定从此闭关锁国，与世隔绝。”<sup>①</sup>

就在中国心甘情愿地放弃了参与世界事务的权利，像吐尽丝的春蚕一样把自己封闭在蛹壳中以后，西方世界却发生了翻天覆地的变化。四百年后，当中国的大门被迫再度敞开时，出现在国门前的就不再是像马可·波罗一样敬仰中国文化的朝拜者，而是全副武装、贪婪成性的殖民主义者。

说起欧洲中世纪向近代过渡的历史，人们自然会强调文艺复兴和人文主义对于这次过渡的重要意义。但是从历史本身来看，在这场过渡中具有举足轻重意义的并不是文艺复兴和人文主义，而是宗教改革运动。那一时期对后世的西方社会影响最大的人物，并不是彼得拉克、达·芬奇和拉伯雷，甚至也不是但丁和莎士比亚（他们的影响只是局部性的和表面性的，并没有从根本上改变西方人的精神世界），而是路德、加尔文和诺克斯。他们开创的不仅仅是一种新的人生态度，甚至也不仅仅是一种新的宗教信念和理论，而是一个全新的精神世界。在这个世界中，人们（特别是新生的资产阶级）可以自由地与上帝对话，可以怀着对上帝的“天职”观念尽力地去创造、去发财，去进行资本积累，而不会受到任何外在的形式化的宗教势力（如天主教会）的干涉。这样就为资本主义的发展提供了一个稳固的精神立足点和理直气壮的伦理凭依。莎士比亚们所开创的是一种抽象的人生理想，路德和加尔文开创的却是实实在在的新教伦理和资本主义精神。

对于一个有着几乎与文明历史一样悠久的宗教习惯（虽然在不同的时期有不同的宗教形式）的社会来说，任何现实的改革都必须首先从宗教内部开始。路德等人宗教改革的历史意义在于，它开创了一种向世俗化方向转化的新的宗教精神，从而为 17 世纪西方的宗教世俗化运动奠定了基础。虽然加尔

<sup>①</sup> 保罗·肯尼迪：《大国的兴衰》，四川人民出版社 1988 年版，第 8 页。

文教也曾残酷地迫害过异教徒，但是整个新教的真正精神却不乏宽容、爱心与和平主义。新教的这个人道主义的内核通过 17 世纪洛克、培尔等人艰苦的努力才被剥离出来，而洛克等人在这样做时是怀着极其真诚的宗教情感的。到了 18 世纪那些刻薄辛辣的启蒙思想家那里，对传统宗教的公开清算才开始，整个基督教包括天主教和新教都被鞭挞得体无完肤，而新教的那个内核却被转借到理性主义的名下，成为西方世俗文化的基本原则。

16、17 世纪是西方思想革命的时代，它的最显著的特点是从宗教偏见走向宗教宽容，而宽容则意味着承认一切宗教和非宗教的信仰及行为的共存性和平等性。18 世纪是西方政治革命的时代，它的最显著的特点是从封建专制走向资产阶级民主，民主使宽容所蕴涵的宗教平等扩大为世俗生活尤其是政治生活方面的平等。19 世纪则是西方科技革命的时代，科学在西方社会中的地位越来越重要，它对社会生产和生活的影响也与日俱增。科学如同中国民间传说中的马良的神笔一样，它可以创造出无尽的物质财富。然而，如果说近代西方的物质财富在科学的刺激下以算术级数迅速地增长，那么西方资产阶级的贪欲则在剩余价值的刺激下以几何级数增长着。于是，追求更多的剩余价值的贪婪导致了大规模的殖民活动。

在这种情况下，中国这块东方的肥肉就理所当然地成为首当其冲的猎取对象。

## 二、近代国门开放的被动步骤

在第一次冲击波中，随着在物质方面的失败，中国人开始逐渐放弃那种祖传的泱泱大国臣民的夜郎自大心理，觉得确实有必要向“洋夷”们学习一点什么了。而在向西方学习的过程中，中国传统思维方式又一次显示了它的顽固性和广泛的涵容性的特点。

前面已谈到，西方近代社会的变革成果主要可概括为三

点，即宽容、民主和科学。科学体现在具体的物化形式如坚船、利炮、铁路、通讯等中，民主体现在政治制度中，宽容则是一种看不见、摸不着的精神素质。当西方列强用武力撞开我们的国门时，中国人首先看到的是西方科学的威力。鸦片战争之后，直到甲午战争爆发，中国人对于西方文化的不同态度主要集中在是否要学习西方的科学技术的争论上。亲身经历鸦片战争的林则徐深切感受到先进的科学技术对战争胜负的重要作用，他在被贬新疆途中给友人的信件中写道：

“窃谓剿逆而不谋船炮水军，是自取败也。……彼之大炮，远及十里内外，若我炮不能及，彼炮先已及我，是器不良也。彼之放炮，若内地之放排枪，连声不断。……不此之务，即远调百万貔貅，只恐供临敌一哄。况逆船朝南暮北，唯水兵始能尾追，岸兵能顷刻移动否？……今此一物置之不讲，真令韩、岳束手。”（《道咸同光名人手札》第二集，第一册）

魏源则明确提出“师夷长技以制夷”的方针，主张在军事和民用方面均学习西方的先进科学技术。洋务派人士如李鸿章、左宗棠、张之洞、冯桂芬等也主张学习西方技术，在中国办兵工厂，开制造局。张之洞从“保国、保教、保种”的口的出发，提出了“中学为体，西学为用”的思想。

但是在民族生死存亡的紧要关头，死守着传统的儒家道德规范的仍然大有人在，他们或认为用机器会使民懒惰；或认为修铁路会冒犯山神；或认为设电线会冲撞祖坟，败坏“尊君亲上”的纲纪；或认为学习西方科技是“以夷变夏”，有辱国格。光绪初年，通政使于凌辰的奏折典型地表现了唯伦理性的思维方式的顽固性：

“所可恃者，中国数千年礼仪廉耻之维，列祖列宗之教泽在人，耻为夷人之心犹十居八九耳。今以重洋人机器之故，不能不以是为学问，为人才，无论教必不力，学必不精，窃恐天下皆将谓国家以礼义廉耻为无用，以洋学为难能，而人心因之解体。其从而习之者必皆无耻之人，洋器虽精，谁与国家共缓

急战!”<sup>①</sup>

这种分歧说到底仍然没有超出传统的夷夏之辩、义利之争的窠臼。争论双方虽然立论不同，但终极目的却是完全一致的。双方的分歧不在于“体”，而在于“用”上，说到底无非是“中体西用”与“中体中用”（抱残守缺的保守主义）之间的对立而已。

这一阶段中国人对于西方文化的了解还是非常肤浅和片面的，绝大多数人（无论是洋务派还是保守派）的眼光仅仅盯在西方文化的最表层的形态——科学技术之上，只有很少的人看到了更深刻的东西，即西方民主制度的优越性，如徐继畲对华盛顿开创的美国民主政治的赞扬，郑观应对西方议会制度的推崇，王韬对英国君主立宪制的向往等等。

甲午海战的失败意味着洋务运动的破产，它使国人幡然猛省：中国落后挨打的主要原因不在于没有洋枪洋炮，而在于政治制度的腐朽。于是人们的眼光开始从经济领域转向政治领域，从科学转向民主。

民主思想在中国的渗透最初是以非常羞涩的面目出现的，它经历了从康梁的君主立宪思想向孙中山的民主共和思想的发展。康有为扯起孔子的虎皮作变法改制的大旗，力图从儒家思想中发掘出变革创新的内容，他的整个思维方式和观念体系仍然是传统的。“康的出身背景与著作，固不必说，其平素恒以圣人自居，以至于变法期间建议以孔子纪年，尊孔教为国教，立教部教会等等，无不显示其受儒家传统浸润之深。”<sup>②</sup>梁启超则煞费苦心地从儒家经典中搜寻议会政治、维新思想的原型，为现实中的变法作辩护。康梁的思想说到底企图从鸡蛋

<sup>①</sup> 《洋务运动》第 1 册，转引自姜义华等编：《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社 1987 年版，第 243 页。

<sup>②</sup> 吕实强：《儒家传统与维新》，转引自姜义华等编：《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社 1987 年版，第 265 页。

中孵出一只老鹰来，他们的根基始终深深地扎在儒家传统思想的土壤中。因此当辛亥革命推翻了清王朝的封建统治以后，他们就站到民主阵营的对立面上。康有为积极参与张勋复辟的丑剧，梁启超则与“五四”运动的时代潮流相抗衡，竭力捍卫日薄西山、气息奄奄的“孔家店”。

公开打出民主旗号并且努力付诸实践的是孙中山。孙中山倾毕生心血于中国的民主共和政治，殚精竭虑，身体力行，实为中国近代冲破传统思维方式和儒家封建观念体系之罗网的第一人。然而一人之觉醒并非民族之觉醒，即使这个“中国的林肯”把共和制给予了国人，国人仍然把它放在传统观念体系的框架中来加以理解，从而使共和制偏离民主的轨道而滑向专制。袁世凯凭借实力坐上了民国大总统的交椅，仍觉得不过瘾，非要当皇帝不可。实际上在当时他的那个大总统和皇帝并没有什么实质性的差别，国会形同虚设，南方革命党的议员往往被种种借口拒之国会大门之外，而剩下的议员则多为满清的遗老遗少，满脑子传统意识，唯袁氏之马首是瞻。然而旧的思维方式和观念体系就是如此顽固，似乎只有皇帝才是货真价实和名正言顺的，大总统不过是徒有虚名的舶来品。

辛亥革命的结局使得自鸦片战争以来一直以渐进的形式不断觉醒的中国知识分子又一次恍然大悟：中国社会问题的根本症结不在于缺少洋枪洋炮，甚至也不在于形式上的政治制度，而在于更为深层的文化思想，在于根深蒂固地植于国人心中的封建观念体系。如果不从根本上改变国人的文化思想和观念体系，任何从国外引进的新制度、新技术都会被人们按照传统的思想模式歪曲得面目全非，就如同南方的橘树移植到北方就只能长出酸涩难食的枳实一样。

中国历史上最伟大的文化革命——“五四”运动就是在这种深刻的反思的背景下爆发的。

“五四”运动提出的口号——“科学”与“民主”并非仅仅作为一种外在的形式，它们更多地被理解为一种观念体



系，一种新的思维起点。“五四”运动的首要宗旨还不在于改变中国的政治经济现状，而是改变人们的思想和观念，改造笼罩在沉重的封建阴影下的国民意识。因此，“五四”运动与其说是一场政治运动，毋宁说是一场思想运动和文化运动，“五四”运动的那些主将和积极参与者们非常明确地把这场运动当做一次思想革命，“在陈独秀看来，中国的辛亥革命之所以失败，就在于中国缺乏像西欧那样的从文艺复兴到启蒙运动的思想革命。没有，就要补上；不补上，革命就不能成功；成功了，也不能巩固。因此，以《新青年》创刊为标志而兴起的这次文化运动，是作为辛亥革命的补课而出现的。”<sup>①</sup> 这种思想的觉醒当时伴随着强烈的情绪色彩，人们猛然发现千百年来一直受到顶礼膜拜的儒家礼教的实质原来只是“吃人”和“伪善”，他们就像受了骗的亚瑟愤而砸碎上帝的偶像一样把中国的传统文化砸了个稀巴烂。当时矫枉过正和“全盘西化”的倾向风靡一时，北京大学《新潮》杂志的主任编辑傅斯年说：“因为中国文化后一步，所以一百件事，就有九十九件的不如人，于是乎中西的问题，常常变成是非的问题了。”<sup>②</sup> 陈独秀则说得更干脆：“若是决计革新，一切都应该采用西洋的新法了，不必拿什么国粹，什么国情的鬼话来捣乱。”<sup>③</sup> 谈到中西民族的差异，这位“五四”运动的主将不无偏激地痛骂道：“西洋民族性恶侮辱，宁斗死；东洋民族性恶斗死，宁忍辱。民族而具如斯卑劣无耻之根性，尚有何等颜面高谈礼教文明而不羞愧！”<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 彭明：《五四新文化运动的反思》，转引自张立文等主编：《传统文化与现代化》，中国人民大学出版社 1987 年版，第 341~342 页。

<sup>②</sup> 傅斯年：《通信》，《新潮》第 1 卷第 3 期，1919 年 3 月。

<sup>③</sup> 《新青年》第 5 卷第 1 号，1918 年 7 月。

<sup>④</sup> 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，《青年》第 1 卷第 4 号，1915 年 12 月。

“五四”运动从根本上动摇了中国人数千年来信守不渝的传统意识形态，对儒家的道德体系进行了毫不留情的抨击，在一定的范围内确实打倒了长期统治中国人精神世界的“孔家店”。它对儒家礼教和中国封建意识形态的冲击如同 18 世纪法国启蒙运动对天主教和欧洲封建意识形态的冲击一样深刻、猛烈和毫不留情。它对中国近现代史的影响比洋务运动、戊戌维新甚至辛亥革命还要深远得多，因为它不仅仅只是改变了外在的社会面貌，更重要的是，它深深地触及了中国人幽闭了两千年的精神世界。

然而，由于历史条件的限制和过分浓重的情绪色彩的影响，“五四”运动也表现出它的局限性，概括地说有两点：第一，“五四”运动说到底只是一场知识分子圈内的思想革命，它并没有在多大的程度上改变一般民众的思想观念，在“五四”运动以后许多年甚至到新中国成立以后的一段时间内，儒家的伦理意识仍然在中国的非知识阶层中占据统治地位，在一定范围内封建思想依然具有强大的潜在势力。因此，“五四”运动只是一场带有阳春白雪色彩的文化运动。第二，“五四”运动在一定范围内打倒了“孔家店”，而且摧毁了许多陈旧的封建观念，甚至动摇了数千年来牢不可撼的儒家思想体系，但是它并没有真正地触及到更为隐蔽和顽固的唯伦理性思维方式。而后者与各种封建观念的关系如同根与茎叶的关系，清除了蔓生的茎叶，只能解决一时的问题，所谓“野火烧不尽，春风吹又生”，要不了多久那残存的根仍会萌生出新芽。只有铲除深埋在地下的根，才能根本杜绝枝蔓的滋生。而这项治本工作直到西方文化的第二冲击波袭来时才被国人所注意。

近代西方社会的民主政治和科学文化是在宗教宽容的母体中孕育成熟的。在西方近代化的过程中，首先经历的是文艺复兴、宗教改革和启蒙运动这三场思想解放运动，然后才进行资产阶级民主革命，最后才是科学技术的勃兴和产业革命。而在中国的近代化过程中，变革的程序则恰恰相反。先是学习最为

实用和最具体现实的西方科学技术特别是军事技术（洋务运动），遇到阻力后才想起来要搞政治变革，于是先搞君主立宪（康梁变法），后搞民主共和（辛亥革命），演成悲剧后再去进行最为抽象和最为根本的思想革命和文化革命（“五四”运动）。每一步都是在不得已时才迈出，从而造成了中国近代社会对外开放的被动性和迟钝性。这是一个发人深省的问题，同时也再一次有力地说明了唯伦理性思维方式所导致的思维实用性和直观性的特点，以及中国封建社会的历史惰性。

### 三、矛盾深刻的西方现代思维方式

“十年浩劫”的历史充分表明了中国传统思维方式和封建观念的顽固性，同时也严肃地向国人提出了治本——改造传统思维方式的问题。当人们从十年的噩梦中苏醒后，眼光再一次投向阔别已久的外部世界。带着几分惶惑、几分惊讶和几分兴奋，他们发现此时的西方世界已与父辈们青年时代看到的西方世界大相径庭了。

20世纪以来西方社会所发生的变化是以往任何一个历史时期都无法比拟的。尤其是观念形态方面的变化，可以称得上是日新月异。现代西方社会以不可逆转的否定性而著称于世，观念体系如同万花筒一般瞬息万变，许多新思想乳牙尚未脱落，额头上就已出现了衰老的皱纹。到19世纪为止，西方社会虽然也曾经历过几次意义重大的思想革命，但是与20世纪的观念大裂变相比，则显得微不足道。这种疯狂的变化一方面使现代西方人感到异样的兴奋，强化和提高了他们的生存适应能力；另一方面则使他们感到紧张不堪，陷入了种种失意的惆怅和无所寄托的孤独、迷惘与困窘之中。

20世纪以来，人类的知识和能力迅速增长，现代科学技术的进步有力地冲击了古典主义的价值观念和信仰。以往的一切理想、习惯和行为方式都被当做历史的遗迹送进了文明进化的陈列馆。科学，这个文化的宙斯，现在反过来无情地否定了

那些曾经孕育和哺乳了它的价值体系和思想观念。一切观念都在裂变、聚合、激烈地震荡，如同高温高压下疯狂旋转的电子一样。美国意象派诗人庞德在一首诗中写道：“这个时代需要一个形象，来表现它加速变化的怪相。”然而这个形象是无法找到的，因为西方现代社会的特点就是不定形，就是对一切具体形象的否定。如果说能够为它寻找到一个形象的话，那么这个形象就只能是一个自相矛盾的形象。正如西方现代社会集中了以往一切时代的文化成果一样，它也集中了以往历史的各种矛盾。它如同一个巨大的焚化炉，各种新观念和旧观念、崇高典雅的东西和滑稽丑怪的东西、三色旗与嬉皮士、基督教与海洛因……都在升腾的烈焰中疯狂地相互撕咬着，从而形成了一种怪诞的文化景观。

在西方现代社会层出不穷的许多影响历史的人物中，对现代西方人的思想方式和生活方式影响最大的当推两个犹太人——爱因斯坦和弗洛伊德。爱因斯坦的相对论打破了长期以来统治人们思想的绝对观。他以物理学的事实表明：牛顿力学中的绝对运动和绝对时空概念只不过是想象中的虚构，是一种形而上学的概念。他指出：“全部物理现象都具有这样的特征，即它们不为‘绝对运动’概念的引进提供任何根据；或者用比较简短但不那么精确的话来说：‘没有绝对运动。’”<sup>①</sup>相对论的启示并不仅仅局限于物理学中，既然牛顿是依据绝对实体——上帝的存在来构建他的绝对时空的，（牛顿曾说：“上帝是无时不在和无处不在的，正因为此，他就构成了时间和空间。”<sup>②</sup>）所以否定了时空的绝对性也就动摇了上帝的绝对性及一切终极的绝对性。相对论对于现代人生活的最重要的意

<sup>①</sup> 爱因斯坦：《晚年集》，转引自陈元晖：《康德的时空观》，中国社会科学出版社 1982 年版，第 55 页。

<sup>②</sup> 牛顿：《自然哲学的数学原理》，转引自李泽厚：《批判哲学的批判》，人民出版社 1979 年版，第 93 页。

义在于，它启发了一种新的思维起点——无论在物理世界还是社会生活中都没有绝对的背景，一切价值均依具体的时间、环境和情形为转移，从而就以一种更为人道和个性化的相对性思维方式代替了以往那些以上帝、理性、科学或“绝对精神”为唯一准则的种种绝对主义的思维习惯。相对性的价值虽然失去了纯粹客观的绝对的本质，但是它对于现实生活中的人却是切实地和感性地存在着的。“既然不存在各种绝对，那么，一种价值并不因为它是相对的就不够可信，不够纯正，不够有权威，不够‘真实’了！……至少，这些相对价值我们是有的，哪怕我们所有的就只是这些相对价值，那它们也毫无逊色。”<sup>①</sup>与相对性相伴生的是多维化的倾向，相对论必然导致对存在世界的多元性的解释，正如一维化的思维角度是绝对主义决定论思想的一个必然的副产品一样。尼采第一次向整个西方基督教社会公开宣称：“上帝死了。”而爱因斯坦的相对论则为上帝（绝对）之死提供了理论上的支持。于是人就陷入了“什么事都可以做”的尴尬境地。由于绝对的准则（上帝）不存在了，人确实比以前获得了更多的自由；然而同时由于失去了绝对性的依托，人也变得无家可归，像哈姆雷特一样站在“脱了节的时代”的当口上，前面是一片迷津，背后是一片荒原，一种不可名状的焦虑和困窘笼罩在现代人的敏感得近乎神经质的心灵上，使现代西方人产生了一种彻心透骨的孤独感和畸零感。

弗洛伊德所开创的精神分析学则从一个与物理世界截然不同的心理世界对 19 世纪的理性主义权威进行了否定。精神分析学以两种断言触犯了全世界：第一，它断定以往被人们奉若神明的理性在人的整个心理活动中所发挥的作用是微乎其微的，真正支配着人们精神活动的是一种非理性的潜意识。这种

<sup>①</sup> 巴斯：《水上歌剧院》，转引自 L. J. 宾克莱：《理想的冲突》，商务印书馆 1983 年版，第 18～19 页。

断言大大地触犯了人们关于理智的见解。第二，它断定这种支配人类精神活动的非理性的潜意识是以性的欲望为其内容的，人类的一切高尚的和卑劣的思想及活动，说到底都不过是被文明制度所压抑的爱欲的不同的升华形式或折射形式。这样就大大地忤逆了人们的美学和道德见解。弗洛伊德的观点尽管有许多偏颇之处，但是它却对西方现代社会产生了原子弹爆炸一般的轰动效应，在人们尤其是青年一代的心头引起了灾难性地震般的震动。宾克莱说道：“弗洛伊德是本世纪的一个伟大的先驱人物。他提出的关于精神生活的无意识各方面左右人的力量的学说，对改变人是以理性为主的动物这个旧观念起了重大作用。”<sup>①</sup>著名心理学史家波林也指出：“在西格蒙特·弗洛伊德身上我们看到一个具有伟大品质的人。他是一个思想领域的开拓者，思考着用一种新的方法去了解人性。……他的工作从最初默默无闻，中经为人诟谗、声名狼藉，后复由于追随者不断增多，他的批评者又勉强接受了他的某些特殊论点，才逐渐地、一点一滴地重新得到支持。他的观念日益扩展，直到他的有关人类动机的全部思想普及于心理学家们和普通人之间，在他们看来，弗洛伊德的这一名词几乎与达尔文主义同样耳熟。他已使潜意识心灵这个概念变成了常识。”<sup>②</sup>潜意识的概念对于西方现代派文学艺术的影响自不待言，它对于现代人的观念（包括哲学观念和道德观念）的改变也是显而易见的。尽管弗洛伊德本人在骨子里和行为上都是一个古典式的决定论者，但是他的理论却在客观上导致了一个反对理性决定论的时代。

西方文化精神的传统机制——否定性本身却没有存在这个否

<sup>①</sup> I. J. 宾克莱：《理想的冲突》，商务印书馆 1983 年版，第 111 页。

<sup>②</sup> E. C. 波林：《实验心理学史》，商务印书馆 1981 年版，第 813 ~ 814 页。

定的时代受到否定，而是在西方现代思维方式中达到了无以复加的程度，由文化思想借以发展的一种契机变成了思维的绝对原则。无论是相对性思维还是多维化思维，它们的特点都是对各种既成的统一思维背景进行否定，而反理性的思潮更是明显地带有一种标新立异的和否定传统的特点。这种新的思维方式（相对性和多维化的思维方式）以及各种新思想的首要作用，并不在于确立一种统一的新观念体系和文化意识形态，而在于破坏已有的旧观念体系和文化意识形态。而且事实上，这种所谓的新思维方式也不可能真正地确立一个较稳定的新观念体系，因为相对性的特点就是否定一切绝对价值，多维化的特点则在于否定各种中心价值。而缺少了绝对价值和中心价值，一切新的观念体系当然只能像万花筒中的彩色图案一样瞬息万变了。同时，人的心灵也失去了稳定的依托，价值失落感、文化断裂感日益加深，落寞惆怅的情绪弥漫于世。

观念体系的这种疯狂嬗变的状况，足以自我否定为更新机制的西方文化精神发展的必然结果。它虽然加快了西方社会自我更新的频率，但是同时也加重了西方现代人的精神负担和西方现代社会的异化程度。这种飞速变化的观念体系和以相应速度变化着的物质生活，一方面使西方现代人受益匪浅，另一方面又对他们贻害无穷。而那种相对性和多维化的思维方式，与其说是西方现代人的一种自由抉择的结果，不如说是他们站在已经坍塌的传统理想的废墟上，而对着纷乱的物质生活和异化的精神生活时所作出的一种无可奈何的承诺，是对发了疯一般进行着自我否定的观念体系和现实社会所采取的一种消极应战姿态，是用以适应不平衡的外部世界而加到自身之上的心理平衡棒。因此，在貌似自由的西方现代精神世界的表象后面，掩蔽着更为深刻的不自由——在相对论的启示中蕴涵着一种更令人沮丧的绝对观，而在弗洛伊德的反理性的自由的鲜花丛中，却潜伏着一条更为险恶的不能决定论的毒蛇。

正是这种深刻的矛盾造成了西方现代人的彻心透骨的焦

虑、烦恼和困惑。西方社会及其意识形态在 20 世纪遭受了一次又一次的临产前的阵痛，但是它们却始终没有分娩出一个健康发育的胎儿。

尽管如此，相对论和精神分析学毕竟还是改变了 20 世纪西方人的思维方式，使他们从绝对的和一维的思维坐标转移到相对的和多维的思维坐标上来。因此，当中国的国门和思想之门再度向世界敞开时，西方的这种本身就充满了矛盾的思维方式就伴随着辉煌的物质成就一起闯进了国人的心扉。

#### 四、“脱了节的时代”和失重的思维

与西方的第一次冲击波所带来的各种具体的思想观念（如科学、民主等）不同，在这一次冲击中我们面对的是一种处于混乱的无序状态的抽象的思维方式。而当这种抽象的思维方式猛然袭来时，中国人在思想上仍然处于一种极为朴实甚至幼稚的状况中。于是我们一下子就陷入了多维化和相对性的思维漩涡中，被弄得晕头转向。我们在一种晕眩的兴奋中说着西方最时髦的语言，在盲目地模仿西方现代人（严格地说应为现代派）的过程中把自己涂抹得面目全非。知识分子（主要是指青年知识分子和大学生）热衷于谈论和仿效各种风靡一时的流派，激忿地痛打中国传统观念的落水狗；一般的民众则直接把西方的思维方式兑现为一种标新立异的生活方式。当人们普遍地投入到西化的狂潮中时，他们都忘记了在时髦的西服后面还拖着一条又粗又长的传统思维方式的尾巴。

面对西方全新的思维方式的冲击，中国人最初的反应是迷惘和困惑，20 世纪 80 年代伊始兴起的一场人生观的讨论就是这种迷惘的典型表现。那个时候人们普遍带着对“十年浩劫”的一种恐惧和愤慨，他们用激情而不是用理性来进行反省和批判，用感情的泪水来代替理智的思考。那是一个噩梦初醒的时代，人们猛然一下瞥见了光怪陆离的外部世界，便怒不可遏地对那个曾经玷污了自己的良心和信仰的年代进行毫不留情的鞭



答。但是当人们擦干泪水，开始从疯狂的报复中冷静下来之后，他们发现自己除了消极的批判外并没有寻找到任何现实可行的人生之路。于是人们才把眼光转向对文化问题的严肃思考上，才开始第一次把对传统思维方式的批判提到日程上来。

在持续数年之久、至今未衰的“文化热”中，讨论者关注的焦点经历了由现实具体的经济体制和政治体制到抽象的文化精神和思维方式的发展过程。人们越来越清醒地认识到，中国历史的长期踟蹰不前，中国经济体制的陈旧落后以及在中国现代生活中随处可见的各种封建子遗，归根到底应归咎于封建的观念体系特别是作为其精神支柱的传统思维方式。那些早在“五四”运动时期就已被批驳得体无完肤的封建个人迷信、家长制作风、愚民政策和自我封闭的极端保守主义，之所以在“文化大革命”中死灰复燃，也是因为传统思维方式的根基没有得到根本性的铲除。唯伦理性的思维方式在“文化大革命”中换汤不换药地转化为一种唯“革命”性或者唯“政治”性的思维方式，三纲五常的道德规范转变为“三忠于、四无限”的革命忠诚，以“爱有差等”为原则的仁学纲领换成了阶级斗争的纲领，虚伪残忍的封建伦理桎梏变成了荒唐野蛮的极左政治强暴。

人们在否定以某一种价值作为绝对的思维标准的传统思维方式时，很自然地就走上了不加批判地接受西方多维化和相对性的思维方式的道路。这种矫枉过正的做法一度导致了思维混乱，使国人的思想陷入一种失重状态中。从表面上看，多维化和相对性的思维方式固然给人们的思想提供了更多的选择自由，但是它与中国的现实以及中国人的思维习惯之间的反差太大，使一般人在心理上难以适应。当缺乏足够的选择机会时，选择的自由只能是一句漂亮的空话；当整个经济现实和社会状况尚未提供充分的物质基础时，多维化和相对性的思维方式只能是一个在迅急的气流中翻腾摇曳的美丽纸鸢。多维化和相对性的思维方式是西方现代科学文化和物质成就的产物，在此之

前，西方的思维方式也始终是一维的和绝对的（起初是以信仰、而后又是用理性来为思维定向）。我们很难想象，在西方社会的民主和科学精神兴起的时代，如果让萨特、加缪等现代派去代替伏尔泰、狄德罗等理性主义者，法国的状况会是什么样。伏尔泰与他生活的时代是协调一致的，正如萨特生活在自己的时代一样显得自然。当舞台上正在上演理性主义英雄正剧的时候，现代派的思维方式只能扮演一个滑稽可笑的丑角。因此，在我国的现阶段，那些全盘接受西方多维化和相对性的思维方式的人，总是与他们所处的环境和时代显得格格不入，而且由于无法彻底地摆脱身后拖着的那条尾巴，在他们的现代思维方式中总是或多或少地带有一些洋泾浜味。

人们通常把这种不加批判地接受西方文化和西方现代思维方式的倾向称为“全盘西化”的倾向。

其实，这些全盘西化论者并不真懂西方文化。近年他们津津乐道的西方非理性主义思潮、多元化的价值观等，并非他们所想象的那样在西方理论界和思想界一统天下。诚然，爱因斯坦的相对论对传统绝对观的冲击，启动了西方现代相对主义思潮的洪波；弗洛伊德精神分析理论震垮了传统理性主义的大厦，但它们并没有也不可能成为西方思想界的霸主。正因为西方社会是多元社会，人们的价值观是多元价值观，所以任何理论学说都只能“各领风骚三五年”。事实上，弗洛伊德精神分析理论，由于其过分夸大非理性因素对人类社会的作用，不仅受到马克思主义者的严肃而缜密的批判，而且在西方也遭到了一系列至少是出于义愤的激烈批评。当代西方占主导地位的观点认为，20世纪是“分析的时代”。而从理论思维的角度透视，分析是理性的产物，“分析的时代”是理性的时代，此处哪里有“非理性”的地盘？至于爱因斯坦的相对论，固然有助于破除绝对主义的思维习惯，启动了新的时代精神，但我们切不可忘记，建立在西方近代科学基础之上的辩证唯物主义，一贯坚持相对与绝对的辩证统一观，而坚决反对偏执一端的形

而上学观点。在西方，尽管有种种不同的价值观念，但每种价值观的信奉者，都毫无例外地有着自己的终极价值追求，这种终极价值追求，本身就是一种相信绝对价值的表现。至于前文（“矛盾深刻的西方现代思维方式”）所谈到的宾克莱、波林等人对精神分析理论的高度称赞，我们当然不否认有其合理的一面。但是，我们更应该看到，这种称赞辞中，既不乏门户之见，更深藏资产阶级思想家的偏见！

由于“全盘西化”的倾向很难在中国现代社会中引起强烈的共鸣，近些年来，从台湾、港澳和外籍华人中再次传来的弘扬中国传统文化、振兴中国传统思维方式的“新儒学”思想，成为中国人对西方文化挑战的另一种应战形式。由于人们对“全盘西化”的倾向已感到茫然失望，再加之国内一些老一辈的“新儒学”思想家如梁漱溟、冯友兰等人的影响，“新儒学”的主张很快就在中国知识分子中形成了一定的势力。与“全盘西化”的观点相反，“新儒学”侧重于对中国传统儒家文化尤其是宋明理学的挖掘，试图从中找出振兴中国现代文化的契机，以便既能符合中国人的普遍心态和思维习惯，又能避免西方现代思维方式所酿成的种种思想危机和社会危机。这种动机无疑是值得赞赏的。

然而“新儒学”也同样面临着难以克服的困难：在传统的儒家思想观念屡经挫折、影响日衰的情况下（特别是经过“五四”运动和“文化大革命”两次致命打击以后），要想东山再起显然已是力不从心了。与一直恪守儒家信念的台湾不同，在经历了“文化大革命”的中国大陆，儒家思想已经没有什么感召力了。从心理上来说，恢复一种已经被人为地“批倒批臭”了的思想权威，比重新树立一种新的权威思想可能还要困难。因此“新儒学”的努力与“全盘西化”的奢望一样，在中国都是不切实际的空想。

## 第二节 “全盘西化”的鼓噪

### 一、新文化运动中“向西走”的呼声

“全盘西化”的主张和“新儒学”思想虽然是当今中国对于西方文化挑战的两种主要的应战形式，但是溯其根源，这两种思想早在西方第一次冲击波袭来时就已初露端倪，在“五四”运动后则鲜明地形成了对垒的两派。因此今天的两军对峙只是“五四”时代思想分歧的继续和深化。

“西化”的主张由来已久。“从恭亲王开始，中间经过张之洞，一直到陈序经，可以依照西化主张的强弱或浓淡程度之不同而排列成一个等级。”<sup>①</sup>恭亲王奕訢在清朝末年就力主“西学”，因此而与代表保守主义势力的大学士倭仁发生了一场著名的辩论。清末外交家郭嵩焘因大力提倡学习西方科学技术而被当时的湖南遗老们讥讽道：“未能事人，焉能事鬼，何必去父母之邦？”至于严复、梁启超、谭嗣同等人，都是主张学习西方的经济政治制度的。再往后有被胡适称为“四川省只手打倒孔家店”的老英雄吴虞，有主张把孔、孟、老、墨“这国故的臭东西”与“小老婆，吸鸦片”一起“丢在毛厕里三十年”的吴稚晖，也都是力贬中国传统文化，主张走“西化”道路的急先锋。但是最早明确表现出彻底否定中国传统文化、全盘接受西方文化倾向的，当数新文化运动的主将陈独秀和胡适等人。在《新青年》杂志创刊后，针对杜亚泉（伦父）主编的《东方》杂志提倡发扬国粹的保守主义论调，陈独秀发表文章明确地表示：“若是决计革新，一切都应该采取

<sup>①</sup>殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社 1988 年版，第 354 页。

西洋的新法子，不必拿什么国粹，什么国情的鬼话来捣乱。”<sup>①</sup>在另一篇文章中他写道：“一国国民，精神上、物质上，如此退化，如此堕落，即人不我伐，亦有何颜面、有何权利，生存于世界？”<sup>②</sup>陈独秀认为以西方的近代文化代替古代的东方文化是历史之大势所趋，大声疾呼要“建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存”<sup>③</sup>。另一位新文化运动的旗手鲁迅也曾一度号召青年人要少读甚至不读一本中国书，多看外国书。因为“中国古书，页页害人”。胡适虽然没有使用“全盘西化”的字眼，但是在他的文章著作中却把这一思想表现得淋漓尽致。针对当时有人把东西方文化分别称为精神文化和物质文化，认为西方文化偏重物质享受而忽略精神需要的观点，胡适反驳道：“我们可以大胆地宣言：西洋近代文明绝不轻视人类的精神上的要求。我们还可以大胆地进一步说：西洋近代文明能够满足人类心灵上的要求的程度，远非东洋旧文明所能梦见。在这一方面看来，西洋近代文明绝非唯物的乃是理想主义的，乃是精神的。”<sup>④</sup>胡适认为西方文明的首要特点是一种以追求真理为最高宗旨的科学精神，具体表现为追求新颖、崇尚理智和不为习俗所约束，从而与拘泥于道德的“东方的懒圣人”的思维方式形成强烈的对照。由于有了这种崇尚真理的科学精神，西方文明既增进了人生的物质享受，又满足了人的精神要求，在丰富的想像力和健全的理智的基础上建立起“充分社会化了的新宗教和新道德，努力谋人类最大多数的最大幸福”。西方文化既然如此优秀，所以胡适主张国

① 《新青年》第 5 卷第 1 号，1918 年 7 月。

② 《我之爱国主义》，《独秀文存》，安徽人民出版社 1987 年版，第 61 页。

③ 《新青年》第 2 卷第 3 号，1916 年 11 月。

④ 胡适：《我们对西洋近代文明的态度》，转引自殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社 1988 年版，第 361 页。

人应有虚心认错的“新觉悟”，“死心塌地”地“向西走”：

“这种急需的新觉悟就是我们自己要认错。我们必须承认我们自己百事不如人。不但物质上不如人，不但机械上不如人，并且政治，社会，道德都不如人。”

“所以我说，今日的第一要务是要造一种新的心理：要肯认错，要大彻大悟地承认我们自己百不如人。”

“第二步便是死心塌地地去学人家。老实说，我们不须怕模仿。‘学之为言效也’，这是朱子的老话。学画的，学琴的，都是跟别人学起；学的纯熟了，个性才会出来，天才才会出来的。……”<sup>①</sup>

后来胡适也坦然地承认，“我是主张全盘西化的”。之所以持此主张是因为文化有一种“惰性”，只有矫枉过正，才能适得其中；如果追求折衷调和，则会流入抱残守缺了。这就是古人所说“取法乎上，仅得乎中；取法乎中，风斯下矣”的道理<sup>②</sup>。

第一次把“全盘西化”当做一个正式口号提出来的，是陈序经。1934年陈序经写了一本名为《中国文化的出路》的书，在这本书的第五章《全盘西化的理由》中，他提出了“全盘西化”之所以必要的两个理由：一、西方近代文化确实比东方文化先进；二、西方现代文化是整个世界文化发展的必然趋势。关于第一点理由，陈序经从历史和文化成分两个方面来加以说明，从历史方面来看，“欧洲因为了常常和外界文化接触，及内部的特殊环境，而时换新局面，所以他的文化里所含的各种特性较多，而改变也易。我们试读欧洲史，而见其像我们中国人对于外来文化那样排除藐视的，能有几人？我们的

<sup>①</sup>胡适：《请大家来照照镜子》，转引自版海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社1988年版，第367-368页。

<sup>②</sup>参见冯友兰：《三松堂自序》，三联书店1989年第2版，第258页。

文化，所以到这样单调和停滞，不外是不愿去学他人。所以从东西文化发展上看去，不但这二三百年来，我们样样的进步，没有人家这么快；何况二百年前的西洋所占的位置，已比我们好得多？文化本来是变化的，而且应时时变化，停而不变，还能叫做什么化呢？”<sup>①</sup> 东方文化在几百年前“所占的位置”本来就不如西方，近几百年来的进步就更无法与西方相提并论，所以东方文化与西方文化相比是落后得一塌糊涂，无可救药了，甚至连“文化”二字都快称不上了。从文化成分来说，陈序经写道：“若把政治教育以及他方面的情况来和西洋比较，我们实在说不出来。我们要和西洋比较科学吗？交通吗？出版物吗？哲学吗？其实连了所谓礼教之邦的中国道德，一和西洋道德比较起来，也只有愧色。所以西洋文化之优于中国，不但只有历史上的证明，就是从文化成分的各方面来看，也是一样。”<sup>②</sup> 以往的遗老遗少们还认为虽然中国的科技不如西方，但“道德学问制度文章则复然出于万国之上”，现在连道德也不如人家了，中国文化几乎一无是处了。

对于“全盘西化”的第二个理由，陈序经继续解释道：“西洋文化是世界文化的趋势。质言之：西洋文化在今日，就是世界文化。我们不要在这个世界上生活则已，要是罢了，则除了去适应这种趋势外，只有束手待毙。我们试想：设使我们而始终像王壬秋，义和团那样顽固，现在的中国又要怎么样呢？”<sup>③</sup> 言中之意即中国如不赶快走“全盘西化”的道路，就只有死路一条。

<sup>①</sup>陈序经：《中国文化的出路》，转引自殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社 1988 年版，第 373~374 页。

<sup>②</sup>陈序经：《中国文化的出路》，转引自殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社 1988 年版，第 374 页。

<sup>③</sup>陈序经：《中国文化的出路》，转引自殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社 1988 年版，第 377 页。

陈序经的这种观点在当时有一定的代表性，许多激进的知识分子感愤于中国传统思想对中国政治经济发展的严重阻碍，和由于西方近代科学文化的晕轮效应的作用，纷纷对中国文化失去了信心。加之自辛亥革命以来的一二十年间，中国社会表面上实行了共和，而封建势力和习俗却仍然左右着国计民生，使得人们对单纯的政治、经济改革深感失望，于是自然而然地把眼光转向从根本上改变中国传统的思想观念，改造国民性的问题上。诚如陈独秀所言：“这腐旧思想布满国中，所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌，也是挂不住的。”<sup>①</sup> 欲改造中国人的思想观念，必须有一确定目标和效法之楷模，所以许多知识分子就把希望寄托于“向西走”，其中最为极端的分子干脆把中国文化贬得一文不值，认为中国除了彻底地脱胎换骨外别无生路，从而就形成了“全盘西化”的观点。

胡适、陈序经等人的“全盘西化”观点，其激烈之程度，比之今人有过之而无不及。鉴于当时中国政治之腐败，经济之落后和文化之愚昧的状况，陈序经等人不仅主张中国人在思想观念上“向西走”，而且主张整个政治、经济制度乃至社会风俗都按照西方社会之模式来重建。这种主张与其说是出于理性的思考，不如说是出于感情的激愤。文化是一种具有巨大惯性的东西，改变一种文化并不像挪动一块石头或改变一种政府形式那么容易。而且陈序经等人的热情虽然旺盛，措辞虽然激烈，却没有触及到思维方式这个最为根本的文化因素。设若当时中国人的思想观念和政治经济制度真按陈序经的设想全盘西化了，潜在的根深蒂固的中国传统思维方式仍然会使这些暂时西化的思想和制度重新“中化”。那些抱着旧思想在新衙门里

<sup>①</sup> 《旧思想与国体问题》，《独秀文存》，安徽人民出版社 1987 年版，第 104 页。



混事的遗老遗少自不待言，即使那些曾一度满脑子西化思想的人如严复、梁启超和许多“五四健将”，甚至早年把“西化”口号喊得震天价响的胡适本人，到晚年都走向复古和保守。或者重新操起尊孔崇儒的旧调，或者依附于独裁政权，“不惜以今日之我与昨日之我挑战”，便是证明。这些西化分子的转变过程充分说明了中国传统思维方式的顽固性，同时也表明文化的改造并非一件易事，而“全盘西化”更属无稽之谈。

以自由主义思想而著称的台湾学者殷海光先生虽然承认自己“颇为西化”，却仍然明确地指出：“主张‘全盘西化’的人士不明了文化的变迁不可能一蹴而就，文化特征的吸收也不是说要吸收就能吸收的。任何人不可能把他们代代相传的文化从后门完全赶出去，从前门把一个新文化像新娘子似地迎进来。文化的变迁无论怎样是有连续性的。每个新的文化特征，细细追溯和分析起来，常是以过去的文化特征作要素组合而成的。”所以，“我们不要想到实行一次‘文化洗脑’，来欢迎西方文化。这既不可能，又无必要。陈序经们热心有余，认知不足。”<sup>①</sup>

## 二、20 世纪 80 年代历史虚无主义者的挽歌

新中国成立以后，由于共产主义信仰广泛而迅速的扩散，在一段时间里“全盘西化”的思想销声匿迹。然而，那种一切向外看齐的心理却没有消除，只不过是转移了一个角度，从全盘欧美化转化为全盘苏俄化。在 20 世纪 50 年代，前苏联成为中国仿效的“老大哥”。从前苏联的集体农庄制的模式中产生了中国的“合作社”和“人民公社”制度；中国的第一个五年计划，就是参照前苏联的建设经验制定的。在中国的大、中学校里，俄语代替了英语成为主要的外国语；中国的街道广

<sup>①</sup>殷海光：《中国文化的展望》，中国和平出版社 1988 年版，第 391-392 页。

场上，到处都竖有宣传中苏友好的广告标语以及雕像。当时最流行的歌曲是“喀秋莎”、“莫斯科郊外的晚上”和“三套车”，最有吸引力的文学作品是《钢铁是怎样炼成的》、《青年近卫军》和《卓娅与舒拉的故事》。在大多数中国人眼里，前苏联社会的模式就是标准的共产主义社会模式，人们对于“老大哥”的形象有着一种由衷的好感和敬慕之情。但是在1956年苏共二十大以后，中苏之间出现了裂痕，到20世纪60年代初中苏矛盾公开化以后，中国人在心理上对“老大哥”的反感和疏远已经由上层扩大到每一个普通人。由于前苏联的崇高形象的幻灭（而自新中国成立以来欧美在中国人心中一直是个凶恶的敌人的形象），中国人再一次对外部世界失去了兴趣，索性关起门来独自经营，于是传统的闭关锁国的幽灵又开始悄悄地袭上中国人的心头。这一封闭就是近20年（对西方世界的封闭还要更早一些，基本上从新中国成立以后就开始了），当欧美的经济和思想观念急速发展和变换时，我们却在一种空前的疯狂中耗费着自己的精力和财富。一直到1978年党的十一届三中全会以后，中国人才从那种野蛮而愚昧的自相摧残中清醒过来，开始实行改革开放，再度向世界敞开了国门。

随着改革开放的深入进行，思想上鱼龙混杂的现象再度出现，“全盘西化”的倾向重新在一部分人中抬头。

与胡适、陈序经等人20世纪二三十年鼓吹的“全盘西化”思想相比，20世纪80年代的“全盘西化”论者在表面上要显得含蓄一些，然而其思想实质与陈序经们并无二致。

在语言形式上，他们尽量避免使用“全盘西化”这种过于直露的字眼；而在思想内容方面，他们却把更多的愤怒和仇恨倾注到对中国传统文化的批判上，并以一种委婉的方式来推崇西方资本主义的社会模式。因此，对这些激进的批判者，可以毫不夸张地称之为民族文化虚无主义者或历史虚无主义者。

在“西化”程度上，20世纪80年代的激进思想者似乎不如二三十年代的“全盘西化”论者们那样直截了当和偏颇，

但是在对传统文化的批判方面，他们却更为犀利和激烈。一些学者认为，五千年的中华文明自鸦片战争（甚至更早）以来就已经走上了死亡的过程，“一百多年来，我们的民族，我们的文明，一直处于死亡的威胁之下”<sup>①</sup>，那个曾经放射出伟大的光芒的文明，“今天，在它自己成长起来的地方，解体了，退化了，变得丑陋不堪。”<sup>②</sup>传统虽然仍像死而不僵的百足之虫一样蛰伏在这片古老的国土上，但是它已经失去了真，失去了善，失去了美，它的往昔的光荣和伟大“没落了，鄙俗了”<sup>③</sup>变成一堆死气沉沉的沙砾，再也不具有融会贯通异质文化的能力和再造生机的能力。它已经病入膏肓，无可挽回地衰亡下去，在一片凄凉的暮色笼罩下焕发着回光返照的潮红。“古代文明已然死去，新的有生命的文明迟迟不能够产生。当下的社会建立在以往破碎的经验上面，力图按照历史的方式存在下去。然而，文明一旦死去，谁又能够起死回生，使它重现于世？复现的‘传统’甚至已不再能被称作文明，它只是历史的余响，病态的畸形儿。这里，不见了往日宏大的气象，宽广的胸襟，只剩下偏狭、固执与蛮横。”<sup>④</sup>

他们认为，面对这种不可挽救的颓势，我们所能做的就是承认失败，承认死亡，或者如胡适所说的“彻底认错”，只有正视死亡并勇敢地走向死亡，才能最终超越死亡。“欲求不死者只是延长和加深了死的苦难，使旧文明的衰朽变得更加不可救治。唯有正视死亡而又敢于冒险的大智大勇者才可能超越死亡，创造出生机勃勃的新文明。”“如果说，悲剧的后面希望尚在，那么这希望必定是在我们坦率承认失败的勇气之中，是在我们毅然地告别过去，一切从头开始的冒险精神之中。这种

- ① 梁治平：《传统文化的更新与再生》，《读书》 1989 年第 3 期。  
② 梁治平：《传统文化的更新与再生》，《读书》 1989 年第 3 期。  
③ 梁治平：《传统文化的更新与再生》，《读书》 1989 年第 3 期。  
④ 梁治平：《传统文化的更新与再生》，《读书》 1989 年第 3 期。

建立在新的时间观上面的抉择，这种对我们来说还相当陌生的死亡态度，将是超越死亡的关键，是创立一种新的有生命的文明的契机。”<sup>①</sup> 必须勇敢地直而于一败涂地的现实，毫不犹豫地斩断沉重的“传统”尾巴，置中国文化于死地而后生，此外别无选择。“我们正处于中国历史上翻天覆地的时代，在这种巨大的历史转折时代，继承发扬‘传统’的最强劲手段恰恰就是‘反传统’！因为要建立‘现代’新文化系统的第一步就必然是首先全力动摇、震荡、瓦解、消除旧的‘系统’，舍此别无他路可走。”<sup>②</sup> 赤条条、光精精地跳出窒息生命和创造力的中国传统文化襁褓，以一无所有的姿态去迎接时代的挑战，从头开始创造新的生存的地平线，这就是 20 世纪 80 年代中国激进的民族文化虚无主义者们的基本应战姿态。

20 世纪 80 年代的民族虚无主义者的基本思想概括地说就是一片：斩断历史，彻底抛弃（而不是扬弃）传统，一切从零点开始，走西方工业化社会的道路。这种极端的文化观无论是在理论上，还是在实践中都是行不通的。从理论上说，我们固然要彻底批判中国封建社会的种种糟粕，对封建伦理观、价值观和各种有碍于社会主义事业发展的传统思想进行毫不留情的清剿，其中当然也包括对笼罩中国封建社会达数千年之久的唯伦理性思维方式的批判。但是，这种批判决不意味着斩断历史或彻底抛弃传统，不能把传统文化中的精华与封建思想的污水一同倒掉。早在 19 世纪，当德国年轻一代的激进主义者愤怒地把矛头对准封建的普鲁士国家制度，并叫嚷着要把老黑格尔像“死狗”一样抛弃时，恩格斯就明确地表示了马克思主义者对待文化遗产的态度，他指出：“像对民族的精神发展有过如此巨大影响的黑格尔哲学这样的伟大创作，是不能用干脆置之不理的办法加以消除的。必须从它的本来意义上‘扬

<sup>①</sup>梁治平：《传统文化的更新与再生》，《读书》1989 年第 3 期。

<sup>②</sup>甘阳：《传统、时间与未来》，《读书》1986 年第 2 期。

弃’它，就是说，要批判地消灭它的形式，但是要救出通过这个形式获得的新内容。”<sup>①</sup>从实践上来说，一个民族的文化传统就如同影子一样，始终尾随于现实的后，这是任何人为的努力都抛甩不掉的。关于这一点，我在前而已经引述过殷海光先生关于文化变迁的连续性（或继承性）的观点。一种历史悠久的文明，并不会因有人宣称它“已经死去”，就真的会死亡。一种文化传统，也并非因几个人嚷嚷着要斩断，它就会像蜥蜴的尾巴一样被远远地抛在身后。任何人都不能拽着自己的头发使自己脱离实实在在的大地而飞升上天，同样，任何激进的历史虚无主义者也都不能彻底“告别过去”。人们可以通过一次社会革命（如辛亥革命）剪掉头上拖着的大辫子，但是文化传统的“辫子”，却是任何革命也不可能完完全全地剪掉的，因为它的根埋植在一个民族的心灵深处。

因此，只有当一个民族的的心脏停止了跳动，它的文化传统才会随着文明本身一起衰竭和死去。但是，死亡显然不屈于重新焕发生机的中华民族！20世纪80年代中国文化发展的宏大气象和绚烂图景，不啻是历史虚无主义者的挽歌！

### 三、传统文化的命运

近年来，最典型地表现了民族文化虚无主义思想和“全盘西化”倾向的要数《河殇》了。《河殇》的作者们从地理环境决定论和文化形态史观的立场出发，认为黄河、黄土地、长城和亚细亚生产方式所哺育的中华农耕文明已经一泻千里地衰落下去，“亚细亚的太阳陨落了”，它那已逾更年期的机体不可能再创造出新的文明。只有来自西方的工业文明，才为我们展示了涅槃的希望。《河殇》的作者们以一种悲观主义的论调宣称：

“几千年来，黄河文明受到多少次伴随着征服的外来冲击，但它始终没有陨落。我们曾经很欣赏这种强大的文明同化

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第219页。

力量。但是，在 20 世纪的今天，尽管外来冲击不再随着大炮和铁蹄，我们的古老文明却再也抵挡不住了。”

“它已经衰老了。”<sup>①</sup>

古老的中华文明衰落了，“它需要补充新的文明因子。”这个“新的文明因子”就是西方工业文明的“大洪峰”<sup>②</sup>。

为什么曾一度光耀炫口的“亚细亚的太阳”在今天会颓势难返地陨落下去？为什么我们的祖先世世代代被束缚在土地上，过着封闭、贫困的生活却始终不思超越呢？为什么 15 世纪中国人首次进行大规模的航海活动，从黄色的土地来到蔚蓝的海洋，却仍然“不能超越陆地上那种有限的思想和行动的圈子”？为什么中国的科学技术在欧洲产生了划时代的革命，而“来自异域的文化和科学之光，在中国始终只是若隐若现呢”？为什么亚历山大的马其顿大军所向披靡地横扫“欧亚非各个古老帝国”、成吉思汗的金戈铁马席卷亚欧，而中华帝国自秦始皇一直到明中叶的统治者们却一次又一次地修筑着长城，把自己像蚕一样束缚在日益缩小的茧体中？“为什么我们的封建时代如此漫长，漫长得犹如那永不休止的黄河洪水。这是一个更大的噩梦。它从骊山那座大坟里不断弥散出来，充塞着两千年的历史空间。近百年来，多少次想把它彻底葬送进坟墓里去，可它却始终死而不僵？”<sup>③</sup>

这一切令人奇怪而沮丧的现象都是为什么？

仅仅用地理因素，黄土、黄河、内陆文化等等，都难以作出令人满意的解释。难道喝黄水、栖黄土的民族注定了要蜷缩在自己的国土上，而被蔚蓝色的海洋滋润着的民族注定了要像狼一样四处出击？

《河殇》的作者们似乎也认识到这一点，于是他们把目光

①《河殇》第一集，“寻梦”解说词。

②《河殇》第一集，“寻梦”解说词。

③《河殇》第五集，“忧患”解说词。

转向文化思维方式问题，转向儒家思想体系。对于上述那些“为什么”，它回答道：“使那黄色文明具有巨大凝聚力的奥秘，就在于儒家文化在这片土地上逐渐取得了独尊的地位。”<sup>①</sup>

儒家文化的思想体系表现为“有机自然观，直观外推式的思维方法，还有一个伦理中心主义”，以及因循守旧的思维习惯，大一统的思维模式，逆来顺受的“臣民心理”，悠然自得的幸福意识和一大堆繁琐的道德观念。这些思想观念及其保守刻板的一维性（唯伦理性）思维方式严重地窒息了中国文化在现代的创造力，它们是致使灿烂的中华文明衰亡、阻止黄河“汇入蔚蓝色的大海”的罪魁祸首。

“儒家文化或许有种种古老完美的‘法宝’，但它几千年来偏偏造就不出一个民族的进取精神，一个国家的法制秩序，一种文化的更新机制；相反，它在走向衰落之中，不断摧残自己的精华，杀死自己内部有生命力的因素，窒息这个民族的一代又一代精英。”<sup>②</sup>

“历史证明：按照一种内陆文化的统治模式来进行现代化建设，虽然也能容纳现代科技的某些新成果，甚至卫星可以上天，原子弹可以爆炸，但却不能根本性地赋予整个民族以一种强大的文明活力。”<sup>③</sup>

综上所述，《河殇》的思想可归结为两点：（1）传统的儒家思想观念和思维方式是致使中国文明落后的根本原因，所以应该毫不保留地全部抛弃；（2）正在衰落的不仅仅是中国传统文化，而是整个中华文明。

关于第一点，我认为，儒家思想观念和唯伦理性思维方式确实阻碍了中国近代社会的发展，并导致了一种历史的惰性。但是对于这种传统的观念体系和思维方式，是像恩格斯所说的

① 《河殇》第六集，“蔚蓝色”解说词。

② 《河殇》第六集，“蔚蓝色”解说词。

③ 《河殇》第六集，“蔚蓝色”解说词。

那样去“救出通过这个形式获得的新内容”，还是全部加以抛弃呢？这是马克思主义者与《河殤》作者们的分歧所在。毛泽东同志在 1938 年 10 月写的《中国共产党在民族战争中的地位》一文中指出：“学习我们的历史遗产，用马克思主义的方法给以批判的总结，是我们学习的另一任务。我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的许多珍贵品。对于这些，我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。这对于指导当前的伟大的运动，是有重要的帮助的。”<sup>①</sup> 儒家的观念体系和唯伦理性思维方式虽然使中国古代社会（尤其是封建社会晚期）的历史呈现出长期停滞不前的局面，但是它也曾创造过繁荣而稳定的封建世俗文化，并使这种文化带有明显的人文主义色彩。同时它也深深地陶冶了中国人的内在道德品性。在今天，我们完全可以在这种人文主义的文化形式中注入社会主义的内容，在个人的道德心性中融进共产主义的成分。一方面继承弘扬中华礼义之邦的传统美德，一方面以马克思主义为指导对其进行批判和改造，用以建设有中国特色社会主义。而大可不必把传统的儒家思想像垃圾一样完全抛掉。

对于《河殤》宣扬的第二点思想，我们更是难以苟同。中国古代封建文化的衰落并非意味着整个中华文明（用《河殤》中的语言来说即“黄色文明”）的衰落，这一点是必须区分开来的，而《河殤》的作者们显然是抹煞了这一根本性的区别。在今天，死去的只是中华文明的一种历史形态，而且这种“死去”本身也含有“扬弃”的意思在内，并非指一种彻底的消亡或化为乌有。“死去”的中国封建文化至今仍从两个方面影响着现实，甚至还将继续影响未来。一方面，它的遗毒仍在潜移默化地扩散着，衍生出种种社会赘疣；另一方面，它

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第 2 卷，人民出版社 1991 年版，第 533 ~ 534 页。



的精华成分被批判地保存下来，在新的文化环境中发扬光大，成功地与马克思主义的普遍真理相嫁接，构成了有中国特色社会主义的一个必不可少的因素。历史悠久的中华文明正是在这种自我更新的文化形态转化中获得了新的生机，以崭新的姿态重新出现在世界面前。“黄色文明”并没有衰老，它只是逾越过了一种衰老的文化形态——封建文化形态，经历了一次历史性的“脱皮”。在这方面，世界上的任何文明，无论是“黄色”的，还是“蔚蓝色”的或“绿色”的、“紫色”的，都无一例外地经历过同样的命运。“蔚蓝色”的西方文明也曾经经历过中世纪“上帝的文化”的衰落阶段，所不同的只是时间上的先后差别而已。“黄色文明”在经历这个痛苦而艰难的“脱皮”过程中确曾吸收过“蔚蓝色文明”中“新的文明因子”，这主要是西方先进的科学技术和革命的马克思主义。正如同“蔚蓝色文明”在 15、16 世纪经历同样痛苦而艰难的“脱皮”过程时也曾吸收过“黄色文明”中的“文明因子”——火药、指南针和活字印刷术一样。每一种文明在其发展过程中都要经过一个个的文化高峰和低谷时期，西方文明在从中世纪的低谷跃升到近代工业社会的高峰的过程中并没有坚持要让“蔚蓝色的海水”流入“黄河”，尽管当时大明帝国的国力声威使西方人上惊羨不已。那么，我们在现代化的过程中为什么就不能走自己的路，而一味要让“黄河汇入蔚蓝色的大海”呢？

在现代化的过程中，我们确实需要学习西方工业社会的先进的科学技术，因为西方现代工业社会在物质文化方面已经走到了“中华农耕文明”的前面。闭关锁国和夜郎自大的心理都是严重阻碍社会主义建设的封建残余。因此，党的十一届三中全会以后，党中央把改革开放作为了我们的基本国策。但是，向西方学习并不等于“全盘西化”，改革开放与使“黄河汇入蔚蓝色的大海”有着原则性的区别。而这种区别，正是有中国特色社会主义的实质之所在。

《河殇》的作者们对中国传统文化的批判是毫不留情的、尖刻辛辣的，有的甚至是近于疯狂的。然而，如果说他们在对旧文化的批判上显得气势磅礴、潇洒自如，那么他们在构建新的文化体系方面就显得窘态毕露、捉襟见肘了。一方面，由于完全否定了传统文化，所以他们对一切企图发掘传统文化之潜力的尝试如“中体西用”说、“新儒学”甚至“西体中用”说都采取了不屑一顾的态度；另一方面，由于政治、经济的现实情况和国民心理的承受能力，“全盘西化”的观点又不可能有太大的市场。因此，他们只能对未来的新文化作一些空泛的许诺，提不出什么切实可行的具体措施，从而流于一种浪漫而空洞的文学描述，如：“只有蔚蓝色的海风终于化为雨水，重新滋润这片干旱的黄土地时，这些只有在春节喜庆日子里才迸发出来的令人惊异的活力，才有可能使巨大的黄土高原重新获得生机。”<sup>①</sup>

他们之所以没有把问题说清楚，也许有难言的苦衷，但是更多的则是由于愤怒的情感取代了冷静的思索。在深入细致地进行理性的探讨方面，他们显然比不上“新儒学”的思想家们。他们在批判传统时表现出令人惊叹的勇气和辛辣的语辞，但是在对中国传统文化的领悟程度和构思新文化蓝图的谨慎细致方面，却远比“新儒家”逊色。这些历史虚无主义者像黑格尔一样头脚倒置地看待传统文化，因此他们毫不犹豫地抛弃了这个在他们看来是完全颠倒了的文化。然而正因为他们本身就是颠倒的，所以他们所构建的一切新文化模型在现实世界中都是头重脚轻的，都像生鸡蛋一样难以竖立起来。而“新儒家”们则像费尔巴哈一样始终循规蹈矩地固守在那片乡土气息浓郁的传统的大地上，所以他们很容易使自己陶醉于一种古典式的田园情调中，只看见青山绿水间的秀色，却忽略了潜藏在花丛密林深处的毒蛇猛兽。

<sup>①</sup>《河殇》第六集，“蔚蓝色”解说词。

#### 四、“全盘西化”的溶血后果

西方文化对中国的第二次大冲击的特点，是一种相对性和多维化的思维方式的渗透，因此在 20 世纪 80 年代的那些过于激进的“全盘西化”论者的身上，几乎毫无例外地表现出用相对的和多维的价值观来取代传统的绝对的和一元的价值观的倾向。他们认为，价值一元论构成了对个人自由的最大威胁，同时也正是专制暴政的根本基础。而价值多元论则保证了平等竞争的机会和个人自由选择的权利，有助于防止一个社会流于“单一化”，保证了人类生活的丰富性和多样性，从而构成了市场经济和民主政治的“全部的基础”。他们呼吁道：“20 世纪中国知识分子的一个特点是，‘闻道’之心太切，以致总是不由自主地认定‘真理只有一个’的逻辑。但愿 20 世纪的中国思想界能使我们多看见几条聪明的狐狸，少看见一些自命不凡的思想领袖和好为人师的青年导师，如此，则中国幸甚！人类幸甚！”<sup>①</sup>

20 世纪 80 年代中国的“西化”论者们的动机姑且不论，但是他们的激进思想和激烈的言辞往往使我们这个产生“谦谦君子”国度的民众在心理上难以承受。如果真像《河殇》所说的那样，今天的中华民族是“一个在心理上再也输不起的民族”，那么，那处于极低水平的心理承受阈限也同样受不了斩断传统和“全盘西化”的强烈刺激。如果一个文明已经步入了死亡的渊壑，那么再怎么“西化”也是无济于事的，正如一个心脏已经衰竭的白血病患者，任凭你进行全身性的大换血也无力回春。至于勇敢地“承认失败”、“承认死亡”怎么竟能够创造出“超越死亡”的奇迹，就更令人感到迷惑不解了。但是，反过来说，如果一个文明只是出现一些倦怠的病态，而机体中仍然保存着旺盛的生机，并且正在依靠自己体内

<sup>①</sup>甘阳：《自由的敌人——真善美统一说》，《读书》1989 年第 6 期。

的生命力与侵入肌肤的病毒作顽强的斗争，进行着痛苦而艰难的历史性“脱皮”，那么又何必进行全身性的大换血呢？

那些激愤的历史虚无主义者与其说是新文化的热情建设者，不如更恰当地说是全身心地投入到剧情中的悲剧演员，是一群非常出色的斯坦尼斯拉夫斯基体系的艺术家。他们全心全意地进入到角色中，完全被自己所演的悲剧的情节所感动。他们相信整个结局是悲剧的，却愿意一丝不苟地把悲剧演得更具有崇高感。

然而，这些全身心地沉溺于悲剧情节之中的演员们本身不正是悲剧性的吗？！而且依据他们所推崇的西方现代思维方式来看，这古典式的悲剧又掺杂着几分令人啼笑皆非的现代式的滑稽。既然要多元化，为什么又要强拽着黄河、黄土一意孤行地奔向“蔚蓝色”？既然认定了中国文化已走进死胡同，只有皈依西方工业文明才有新的生机这种“单一化”的发展趋势，何必又要谈什么多样性的、“平等的机会”和“自由选择”的权利呢？

这或许本身就是生存的悖论——每一种新的宽容中都隐藏着新的不宽容。

当这些被崇高感炙烤得热血沸腾的悲观主义者大张旗鼓地宣扬着对中国文化进行大换血的理论时，他们往往忘记了这种做法可能导致严重的溶血现象。然而西方的一些学者对这种灾难性的后果却看得很清楚：

“采纳世俗的西方文明恰好是陷入了始料莫及的 20 世纪西方精神危机。西方真诚地对世界开了一个无意的玩笑。西方在向世界兜售它的文明时，买卖双方都相信它是货真价实的，结果却不然。由于这一不幸，20 世纪的精神危机使西方化的人类多数，比少数西方人更为苦恼；这种苦恼可能导致苦难。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社 1990 年版，第 168 页。

“事实上，他们忍痛放弃祖辈的生活方式而采取外来的西方生活方式，这给他们带来了极大的痛苦，然而他们却由此不无宽慰地虔信，以如此惨痛的代价换回的一定是永远幸福地生活在一种确定无疑的‘文明’之中的特权。可是结果表明，（他们）换回的其实只是由于陷入了迫近的西方精神危机所受到的惩罚。”<sup>①</sup>

现在中国社会中出现的种种奇特现象和矛盾，如超前消费、脑体倒挂、信仰危机、知识匮乏与知识分子相对过剩之间的矛盾，尚不富裕的生活水平与超现代派的人生观和价值观（后者原是富裕的西方中产阶级社会的产物）之间的矛盾，等等，都可看做是这种灾难性的溶血现象的前兆。而这些社会病态现象和矛盾，决非历史虚无主义者所鼓吹的“奔向蔚蓝色”所能解决的。对此，我们不得不进行严肃认真的反省和创造性的探索。

### 第三节 现代新儒家的梦幻

#### 一、现代新儒学的发轫

如果说，在中国文化面前，20世纪80年代的“全盘西化”论者扮演了一个怒发冲冠的叛逆者形象，那么，现代新儒家们则以一种温情脉脉的忧郁寻梦者的姿态出现在历史舞台上。当前者高举利斧向传统文化排头砍去时，后者却在冷静而审慎地修补着险象环生的中国传统文化的大厦。

一般学者认为，现代新儒学的思想仍未超出“中体西用”的藩篱。在当今中国，现代新儒学与历史虚无主义在文化问题上的对立，说到底还是早已有之的“中体西用”与“全盘西化”

<sup>①</sup>汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社1990年版，第228页。

（可称为“西体西用”）对立的继续。“体”与“用”的概念是中国传统哲学中的一对范畴，通俗地说，即是指实体与功用、本质与现象的关系。晚清时期，许多较为明智的中国知识分子感于西方科技的进步，同时却又不能一下子挣脱文化传统，于是提出“中体西用”的思想，主张“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”（冯桂芬：《校邠庐抗议·采西学议》）。“中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事。”（张之洞：《劝学篇》）张之洞在《劝学篇》中提出“旧学为体，新学为用”的口号，后来则演变为“中学为体，西学为用”的提法，即所谓的“中体西用”。

晚清时期，“中体西用”的思想代表着一种改良的倾向，在一部分接受了西方科技文化影响的士大夫和知识分子中有相当大的市场。无论是李鸿章、张之洞等洋务派，还是康梁等维新派都提倡“中体西用”的思想，他们之间的分歧不在于“体”，而在于对“用”的不同解释上。最初是主张“自强新政”的洋务派与死守传统的顽固派之间的对立，对立的焦点在于要不要学习西方先进的科学技术，这是“中体西用”与“中体中用”的对立。甲午战争后，开始出现了洋务派与维新派的抵牾，冲突的关键在于，对于西方文化是只学其科学技术，还是更要学其政治制度。这是“中体西用”思想内部的分歧，原因在于对“西用”的涵盖范围理解不同。这种“窝里斗”的情况后来进一步发展为革命派与改良派（维新派）的分歧，焦点则转移为究竟要学习西方的什么样的政治制度，是法兰西或美利坚的共和制，还是英言利的立宪制。这种冲突已开始超出“中体西用”所能涵容的范围，因为共和政治势必动摇封建制度之“体”。因此，到了辛亥革命以后，特别是“五四”新文化运动时期，“中体西用”内部的分歧就转化为“中体西用”与“全盘西化”（“西体西用”）之间的对峙了。从这里可以看出，近现代中国人的文化思想是由“中体中用”（抱残守缺的顽固思想）到“中体西用”，再到“西体

西用”（“全盘西化”的思想），这样渐次发展的。

20 世纪二三十年代，在与胡适、陈序经等人的“全盘西化”的思想相对立的“中体西用”阵营中，一支实力雄厚的主力军就是后来被人们称为“现代新儒家”的那些思想家，如梁漱溟、熊十力、张君勱、冯友兰、贺麟等人。他们虽然站在“中体西用”的阵营中，但是他们对“中体西用”的理解显然不同于前人，而且要深刻得多。他们反对把“体”与“用”相割裂，然后再把异质文化的“体”与“用”机械地凑在一起以构成一个“中体西用”的体系模式。他们主张深入地把握西方文化的“根本精神”，使西方文化之精髓有机地融入中国传统文化的基本精神中，而不是“一意袭外人肤表，以乱吾之真”<sup>①</sup>。梁漱溟认为中学与西学“各自有其体用”，不可对其机械割裂，只能对其融会贯通。熊十力则认为，只有重建中国之“体”，方为了解西方之“体”的真实途径。国内研究现代新儒学的青年学者郑家栋在他的《现代新儒学概论》一书中谈道：“现代新儒家决不是主张体用割裂。相反，他们都是体用一元、体用不二论者。新儒家的一个突出特点就是主张整体的文化观，他们强调无论是中国文化还是西方文化都是有机的整体，而不是某些文化因素和特征的简单相加。这正是他们与早期中体西用论者的根本区别。说他们的理论仍然属于中体西用的范畴，只能理解为：他们主张以中国哲学文化的基本精神为主导来统摄、吸收、改造、同化西方哲学文化（包括西方哲学文化之‘体’），而不是主张把中国文化之体与西方文化之用嫁接起来，像张之洞等人所主张的、严复所批判的那样。”<sup>②</sup>这正是新儒家文化思想的深刻之处。

<sup>①</sup> 熊十力：《十力语要初续》，台湾乐天出版社 1971 年版，第 15 页。

<sup>②</sup> 郑家栋：《现代新儒学概论》，广西人民出版社 1990 年版，第 18 - 19 页。

在 20 世纪二三十年代，新儒家和“全盘西化”论者虽然站在对立的两端，但二者对于中西文化的冲突的认识却是一致的，即都认为中西冲突不是局部性和表面性的，而是两种根本不同的文化的全面冲突，是日益消沉、僵化的中国文化面对新兴的西方近代文化时所爆发的一场危机。而且两者都认为，这种危机之所以发生，根源就在于衰老的儒家思想已无法应付西方世界的挑战。所不同的是，一派坚持要把儒家文化如同死狗一样抛弃，完全走西方的道路；另一派则认为，从衰老的儒家文化中可以发掘出新的生命力，通过儒学的复兴，中国文化将重新发出灿烂之光。梁漱溟先生在 20 世纪 20 年代初期出版的《东西文化及其哲学》中指出：东西方文化的差别并非如某些人认为的那样是一古一今、一前一后的差别，并非一种模式的两种发展程度，而是各有其独立源流、“意欲之所向不同”的两种截然相异的共存文化。西方文化并没有经历过东方文化的行程，东方文化也非西方文化已超越的阶段。根据“意欲之所向不同”，梁漱溟先生把世界文化分为三种类型：“西方文化是以意欲向前要求为根本精神的”；“中国文化是以意欲自为调和、持中为其根本精神的”；“印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的”。<sup>①</sup>接着他从宗教、形而上学、知识和人生等四个方面来考察这三种文化，认为西洋文化最重知识之部；宗教及形而上学曾盛行，现已减弱；人生之部较粗浅。中国文化人生（即伦理）之部最盛，与形而上学一起构成整个哲学，知识之部几乎没有；宗教观甚淡漠。印度文化宗教占思想之全部势力，始终不坠亦无变化；形而上学深且偏，知识之部细而不盛；人生之部归于宗教，因此伦理观念薄弱。由于这种差别，所以西方成就了科学知识，中国成就了伦理道德，印度则成就了宗教和形而上学。

<sup>①</sup>梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆 1922 年版，第 55 页。



因此，面对胡适等西化派极力贬低中国文化的做法，以圣贤自诩的梁漱溟义不容辞地承担起复兴儒学的重担。他在《东西文化及其哲学》的自序中谈到他之所以改佛从儒、推崇孔子的原因：“我从二十岁以后，思想折入佛家一路，一直走下去，万牛莫挽，但现在则已变。……我反对佛家生活，是我研究东西文化问题替中国人设想应有的结论……我又看见中国人蹈袭西方的浅薄，或乱七八糟，弄那不对的佛学，粗恶的同善社，以及到处流行种种怪秘的东西，东觅西求，都可见其人生的无着落，我不应当导他们于至好至美的孔子路上来吗？”<sup>①</sup>这位在大热天坚持穿旧式长袍的文化保守主义者始终不渝地致力于完成这一使命，“前贤所谓‘为往圣继绝学，为万世开太平’，此为我一生使命。”<sup>②</sup>无论其抱负是否得以遂愿，但这种忠实于自己的信念（即使这种信念崇高得近乎滑稽）、宁折不改其志的人格和精神却是值得赞许的。

其他老一辈的新儒家，如熊十力、张君勱、冯友兰等等，对中国文化的态度都与梁漱溟大同小异，只是各人的着重点不同而已。熊十力致力于建立以仁为中心的心本体论，专重于儒家君子之道，“内圣”修身之学；梁漱溟热衷于把儒家价值落实于乡村改革，冯友兰力图从儒家思想中建立起一套新的政治意识形态，他们均侧重于对文化外观的改造，重建“外王”经世之道；张君勱则“一生兴趣，徘徊于学术与政治之间”，企图“以儒家精神落实于宪法上”，使“内圣”之学与“外王”之道有效地结合起来。但是在弘扬儒学传统，改造和重振国民性方面，他们是完全一致的。因此，他们都倾毕生精力于重建和传播新儒学的道德形而上学，使国人从自己的传统中

<sup>①</sup>《梁漱溟全集》第1卷，山东人民出版社1989年版，第543-544页。

<sup>②</sup>梁漱溟：《香港脱身寄宽恕两儿》，转引自姜义华等编：《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社1987年版，第543页。

找到应付西方文化挑战的有效武器。杜维明在阐发他们的使命时说：“对于某些文化保守主义者而言，特别是梁漱溟和熊十力，为民族生存所必要之富强的追求，必须植根于群体意识，这种意识乃因接受人民的信托承诺而有。因此，在中国，知识分子的首务在加深一般人民的政治敏感，提高他们文化认知的水平。要做到这一点，知识分子自己必须决意面对西方挑战的思想精义，不只是经济和军事的冲突，而且是基本的人类价值的对峙。因此，要拯救作为社会政治实体的中国，其途径并不是卑膝地仿效显而易见的西方优点。想将中国从无力振作的悲惨状况拯救出来，知识分子必先试着克服误以为内在的文化泉源业已干枯，以及救赎恩典必恃外铄的执迷。”<sup>①</sup>

与“全盘西化”派的支离破碎、不成体系的激烈言辞不同，现代新儒学建立了庞大而系统的理论体系，而且在思想上有着渊源关系。继老一辈新儒家之后，20世纪五六十年代以来，又崛起了不少新儒学思想大师和学者，如牟宗三、唐君毅、徐复观、杜维明、刘述先和蔡仁厚等人。这些人虽然都在港台或海外，但近年来随着大陆文化的开放，他们的思想在国内产生了很大的影响，并在大陆学术界引起了广泛的反响。1986年初在上海召开的首届国际中国文化学术讨论会使新儒学的思想在大陆学术界得到进一步的传播。或许是由于人们开始从盲目地崇拜西方文化的热潮中冷静下来，逐渐认识到“全盘西化”的观点与国民心理之间的巨大反差，同时也由于受新儒学思想影响很深的亚洲四小龙经济腾飞的启示，人们对现代新儒学的兴趣正呈现出上升趋势。由于现代新儒学的体系庞杂，人物繁多，不可能作全面论述。下面仅谈谈与传统思维方式有关的部分，即现代新儒学关于重建道德形而上学的理论。

<sup>①</sup>杜维明：《探究真实的存在：略论熊十力》，转引自姜义华等主编：《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社1987年版，第578页。

## 二、重建“道德形而上学”的尝试

20世纪20年代初梁漱溟的《东西文化及其哲学》出版以后，相当一部分知识分子对以前曾经推崇备至的西方科学主义产生了怀疑，从一味沉迷于科学的物质成就转而关心人的内在道德生活。1923年发生的轰动一时的“科玄之争”即表明了这种保守主义的回潮现象。发起并积极参与这场论战的玄学派主将张君勱认为：“我国立国之方策，在静不在动，在精神之自足，不在物质之逸乐，在自给之农业，不在谋利之工商。”<sup>①</sup>梁漱溟从他的“意欲”说出发，认为西方偏长于“理智”（即认知）而短于“理性”（即道德理性），故而一味地穷究外在的“物理”，却忽略了内在的“情理”，到头来虽然对物研究颇深，却不知如何为人。中国则恰恰相反，偏长于“理性”而短于“理智”，所以侧重内在的道德修养，对外界之物理却不太关心，两千多年来中国在科学技术方面，虽不发达，但却“认识了人类之所以为人”。冯友兰在《三松堂自序》中对西方哲学家只钻研一些与人生无关的小问题，而忽视“安身立命”的大道理的倾向发表了一通议论：

“一九四七年我在美国，遇见一位哲学教授，他说：现在在美国教哲学的人，最怕碰见学生家长。家长问：‘你教这些东西，对孩子们有什么用处？’颇觉难以回答。这位教授说的倒是实话。现在西方的资产阶级哲学家所着重研究的多半是一些枝枝节节的小问题。问题越小，越可以成为专门的哲学。专业哲学家必须讲专门的哲学，在一些枝节问题上，钻牛角尖。对于可以使人‘安身立命’的大道理，反而不讲了。解决这些大问题，本来是哲学的责任。哲学家们忘记了哲学的责任，把

<sup>①</sup>参见张立文等主编：《传统文化与现代化》，中国人民大学出版社1987年版，第350页。

本来是哲学应该解决的问题，都推给宗教了。”<sup>①</sup>

这个有关“安身立命”的大问题究竟是什么呢？在现代新儒家眼里，它就是“主体性与内在道德性”的问题。而重建儒家道德形而上学体系，就是对这个问题的最好的阐释。牟宗三认为西方哲学偏重于知识和客体性，忽视道德与主体性：“中国哲学特重‘主体性’与‘内在道德性’。中国思想的三大主流，即儒释道三教，都重主体性，然而只有儒家思想这主流中的主流，把主体性复加以特殊的规定，而成为‘内在的道德性’，即成为道德的主体性。”<sup>②</sup>

在现代新儒家中，除冯友兰偏重于程朱理学的客观唯心主义体系以外，其余的人如梁漱溟、熊十力、张君勱、贺麟、牟宗三等均承袭了宋明陆王心学的主观唯心主义衣钵。陆王心学是对春秋战国时代思孟之学的继承和发展，它的最大特色就是从“吾心”引出“宇宙”，使内在的“心性”与外在的“物理”绝对同一，达到“心理合一”、“天人合一”的至高境界。而这一点也正是现代新儒家最为欣赏并且力图重建的。我在前面的章节中已经谈到，在中国哲学中，除了伦理本体外再无其他的本体，因此中国哲学的特点是形而上之实体的经验化和伦理化，或者反过来说，是经验性的道德范畴的形而上学化。从形而上学的本体降至经验直觉的道德范畴，和从“道德的进路”上升为形而上学的本体，这是中国古代哲学的两种方向相反、归宿同一的思维路向。从春秋战国到秦汉时代，儒学思想家们基本上是循着第一种方向，更强调外在“天命”，从“天命”引出人性；而自宋明道学以来，则开始侧重于第二种方向，更强调内在的心性，从“心性”引出“天理”。现代新

<sup>①</sup>冯友兰：《三松堂自序》，三联书店 1989 年第 2 版，第 263 - 264 页。

<sup>②</sup>牟宗三：《中国哲学的特质》，转引自郑家栋：《现代新儒学概论》，广西人民出版社 1990 年版，第 55 页。

儒学所要复兴的并非先秦儒学，而是宋明心学，所以他们在重建道德形而上学时也采取了第二种方向。牟宗三在解释“道德的形上学”这一概念时说道：“以形上学本身为主（包括本体论与宇宙论），而从‘道德的进路’入，以由‘道德性当身’所见的本源（心性）渗透至宇宙之本源，此就是由道德进至形上学了，但却是由‘道德的进路’入，故曰‘道德的形上学’。”<sup>①</sup>这种由“道德的进路”入的“道德的形上学”与陆九渊的“满心而发，充塞宇宙”、王阳明的“致吾心之良知天理于事物物，则事物物皆得其理矣”的思想是一脉相承的。

熊十力是创立现代新儒家心性之学和道德形而上学的开山鼻祖。他反对西方传统形而上学脱离“本心”，“因凭理智作用，向外界去寻求”本体的做法，认为只须深入自己的道德“真性”，即可“通物我内外”，达到“天人合一”的境界。他在《新唯识论》中说道：“哲学家谈本体者，大抵把本体当做是离我的心而外在的物事，因凭理智作用，向外界去寻求。由此之故，哲学家各用思考去构画一种境界，而建立为本体，纷纷不一其说。无论是唯心唯物、非心非物，种种之论要皆以向外找东西的态度来猜度，各自虚妄安立一种本体。……凡此种妄见，如前哲所谓‘道在迩而求诸远，事在易而求诸难’。此其谬误，实由不务反识本心。易言之，即不了万物本原与吾人真性，本非有二。……古德有骑驴觅驴之喻，盖言其不悟自所本有，而妄向外求也。”<sup>②</sup>他继承和发扬了陆九渊“宇宙即吾心，吾心即宇宙”和王阳明“心外无物”、“心外无理”的思想，认为“本体不是离我的心而外在的”，“唯吾人的本心，

<sup>①</sup> 牟宗三：《心体与性体》，转引自郑家栋：《现代新儒学概论》，广西人民出版社 1990 年版，第 58 页。

<sup>②</sup> 熊十力：《新唯识论》，中华书局 1985 年版，第 250~251 页。

才是吾身与天地万物所同具的本体”<sup>①</sup>。并由此提出本体、现象不二，道、器不二，天、人不二，心、物不二等等的客观唯心主义一体论思想，认为只要内向“觉悟”本心，即可达到与天地通的境界。

那么这个“本心”究竟是什么呢？熊十力用一个充满了伦理色彩的儒家传统范畴——“仁”来定义它。“仁者本心也，即吾人与天地万物所同具之本体也”，“盖自孔孟以迄宋明诸师，无不直指本心之仁，以为万化之原，万有之基，即此仁体。”<sup>②</sup>从而把“仁”说成是本心的实质和内容，是先验存在的道德本体，并且是生发化育万物之源。“仁”既是先验之“本心”，就具有内在性和主体性；同时又由于“天人不二”，“仁”超出“本心”形上化为“宇宙之心”，从而又具有了超越性。这样就以仁为基础，以本心为出发点，把内在性的“道德”与超越性的“形上学”统一起来，建立起新儒学的“道德形而上学”。

熊十力的这套理论忠实地再现了陆、王心学的精义，只是加上了一些佛家唯识论的方法和术语。他的心性之学和道德形而上学体系沿袭和捍卫了唯伦理性的中国传统思维方式，成为现代文化论战中保守主义理论的中流砥柱。

1958年初，新儒学的老将张君勱与熊十力的高足牟宗三、唐君毅、徐复观四人联名在香港的保守派杂志《民主评论》上发表了一篇宣言，名为《为中国文化敬告世界人士宣言》，公开表达了新儒家对中国文化所持的立场。

《宣言》明确表示了对“五四”运动以来愈演愈烈的否定中国传统文化（尤其是儒家文化）的倾向的反对，提出了在吸收西方民主、科学精神的前提下弘扬中国传统文化的基本主张。《宣言》认为，中国文化的优势之处在于它体现了伦理道

① 熊十力：《新唯识论》，中华书局 1985 年版，第 251 页。

② 熊十力：《新唯识论》，中华书局 1985 年版，第 567、568 页。

德、超越情感和宗教精神的和谐统一。传统的儒家思想并非只是囿于人与人之间的伦理规范的理论，它不仅仅是道德论，而且也包含着一种宗教性的超越情感。儒家思想的核心——心性之学虽然是以人的道德实践为基础的，但是在它里面，可以发现“超越”和“本体”的观念。《宣言》认为这种宗教性的超越情感是儒学和宋明理学的核心，它构成了中国文化传统的精髓，然而这一点长期以来一直被人忽视和误解，遂使儒学在一般人心目中降为一种处理世俗人际关系的道德说教：

“对于中国文化，好多年来之中国与世界人士，有一普遍流行的看法，即以中国文化是注重人与人间之伦理道德，而不重人对神之宗教信仰的。这种看法，在原则上并不错。但在一般人的观念中，同时以中国文化所重的伦理道德，只是求现实的人与人关系的调整，以维持社会政治之秩序，同时以为中国文化中莫有宗教性的超越感情，中国之伦理道德思想，都是一些外表规范的条文，缺乏内心之精神生活上的根据。这种看法，却犯了莫大错误。”<sup>①</sup>

《宣言》认为儒家心性之学是统贯伦理道德与宗教精神为一体的。在儒家思想构架中，内在的“心性”与超越的“天道”是完全和谐一致、融凝一体的。儒家之道德既是心之本性，又是形而上之本性，道德就是形而上学。

使“心性”和“天道”统一起来的关键在于道德实践，即“修身养性”的功夫。牟宗三认为，宋明儒心学的全部内容无非是两个问题，即本体和功夫。“前者是道德实践所以可能之客观根据，后者是道德实践所以可能之主观根据”<sup>②</sup>。新儒学力图使二者达到协调一致。海外著名学者张灏先生指出：

<sup>①</sup>《为中国文化敬告世界人士宣言》，〔香港〕《民主评论》1958年1月9日。

<sup>②</sup>牟宗三：《心体与性体》，转引自郑家栋：《现代新儒学概论》，广西人民出版社1990年版，第71页。

“依牟氏之说，儒家宗教性的开展就在天道落实于生命的方向中。因为依天人合一之论，‘性’直接地参与‘天道’，那么，如何实现‘天道’的问题也就是如何实现‘性’的问题，或者特别地，就是如何使内在的道德我成为生命的主宰。在儒家的理论里，这个问题的解决之道在于‘修身’的理念，修身乃克就实现‘性’的唯一途径的信念，生命里的天道之实现，也是要透过从事无穷的严格的道德精神修养之过程。在这意思下，‘修身’这一儒家道德传统的重点不再只具有道德的意义而已，本质上，修身还具有宗教的意义，因为从事德性功夫，同时就是充实内在的真我，因而也就是敬顺‘天命’。”<sup>①</sup>在这里，我们再一次领略到由先验的道德心性出发，经过由内见之外的道德实践（修身养性），而达到“天人合一”境界的儒家老生常谈。

道德形而上学的建立只是实现了儒家的“内圣”之学，要实现儒家的“外王”之道还需要一个反向的流归，即由形而上的道德（“仁”）之本体参赞化育万物的“现世的取向”。在新儒家看来，这个过程是水到渠成，自然发生的。根据儒家的思想，人生首要之职分是实现道德的完美。其次，人的道德修养不能仅停留于“独善其身”，还须向外“兼善天下”。也就是说，人“不惟修养其内在的精神道德（内圣），还得积极地将自己关涉到外在世界上（外王）”。因此，圣人也必是王者，也就是说，圣人必须积极地参与外在世界”<sup>②</sup>。只要个人的道德真性实现了，儒家理想的大同世界也就指日可待。修身、齐家、治国、平天下，一气贯通，一切皆由“觉悟”本心本性始，大可不必徒劳地向外部世界去穷究不舍。所谓民主政

<sup>①</sup> 张灏：《新儒家与当代中国的思想危机》，转引自姜义华等编：《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社 1987 年版，第 291 页。

<sup>②</sup> 张灏：《新儒家与当代中国的思想危机》，转引自姜义华等编：《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社 1987 年版，第 294 页。



治、科学精神都是与道德理念的开展协调一致的，《宣言》宣称，只要儒家的道德理想真正实现了，民主与科学的发展是毋庸置疑的。

总之，新儒学认为，西方侧重外在超越，以知识为力量，以科学理性为手段，执迷于对外部世界的探索，片面追求“外王之道”。其结果虽然造成了物质文化的一时繁荣，道德精神上却陷入了长久的苦恼和危机。中国侧重于“内在超越”，以“内圣之学”为主导，以道德为力量，以直觉和内省为手段，讲究自身的道德修养，以心性与天道相通，达到内在性与超越性的统一。虽然在物质文化上暂时落后于西方，但于道德精神中却蕴含着巨大的潜力，终将会开创出一种物质与精神和谐发展的辉煌的新伦理文化。

新儒家们认为，自“五四”运动以来，中国文化出现了一个断层，儒家思想遭到了人为的践踏，表面上落入低潮。但是它仍然具有强大的生命力，儒家的思维方式正在艰难困阻中缓缓地复苏，它将带来继先秦儒学和宋明理学之后的儒家文化第三期发展。20世纪80年代新儒家的后起之秀杜维明先生明确地表达了这种信念，他说道：“我并不认为儒学的命运便就此终结了。相反，儒学作为中国主要精神力量再度出现的可能性是存在的。……在艺术、文学、历史和哲学中的儒学的精神价值将会再度表现出它对塑造整个中国创造性心灵的影响。”“我坚信正是因为我们能够复活旧的东西，我们才有希望获得新的东西。”<sup>①</sup>

新儒家关于重建道德形而上学的思想已如上所述，尽管他们在宋明理学（特别是陆、王心学）的基础上又引进了一些佛教唯识论和西方近、现代哲学的方法和概念，但他们的思想仍未脱离中国传统文化的唯一伦理性思维方式的窠臼，而且从某

<sup>①</sup>杜维明：《人性与自我修养》导言，中国和平出版社1988年版，第2页、第6页。

种意义上说，甚至强化了这种思维方式。这一点才是他们的文化保守主义的真实含义。在儒家思想已经无可挽回地丧失了根基（小农经济）的现代中国，新儒学的理论明显地带有一些喜剧色彩。早在 20 世纪 20 年代初期，李大钊就站在马克思主义的立场上深刻地指出：孔子的学说“所以能在中国行了两千余年，全是因为中国的农业经济没有很大的变动，他的学说，适宜于那样经济状况的原故。现在经济上生了变动，他的学说，就根本动摇，因为他不能适应中国现代的生活、现代的社会。就有几个尊孔的信徒天天到曲阜去巡礼，天天戴上洪宪衣冠去祭孔，到处建筑些孔教堂，到处传布‘子曰’的福音，也断断不能抵住经济变动的势力，来维持他那‘万世师表’、‘至圣先师’的威灵了”<sup>①</sup>。蔡尚思先生在他的《中国传统思想总批判》中，对梁漱溟和冯友兰进行了尖锐的批判，一针见血地指出了他们的保守主义实质。他在把叶德辉、徐桐、陈作霖、辜鸿铭、林纾等清末遗老逐个地挖苦了一番以后，把矛头对准了梁、冯二人：

“……漱溟先生著书十多种，都认周孔的礼教是万能的，中国社会没有阶级性，应该永做农业古国，封建政治近于无政府的自由，中国皇帝是人民的亲友。冯先生单在对日抗战期间已经著了将近十部的叫做新什么的专书，其目的是在乎玩弄玄虚，脱离现实，杜绝一切革命，痛斥任何维新。……前者不失为近代的王守仁，后者不失为近代的朱熹，同时又都可以看做孔子的复活。”<sup>②</sup>

连冯友兰先生自己后来也不无懊丧地承认：“在四十年代，我的每一部书一出来都受到当时的进步人士的批判。我当

<sup>①</sup> 李大钊：《由经济上解释中国近代思想变动的原因》，《新青年》第 7 卷第 2 号，1920 年 1 月 1 日。

<sup>②</sup> 蔡尚思：《中国传统思想总批判》，湖南人民出版社 1981 年版，第 23 页。

时对于这些批判，一概不理，也不答辩。我当时想，他们不懂，我同他们之间没有共同的语言。确实是没有共同的语言。这个道理我在解放后才搞清楚。”<sup>①</sup>

汉代以后，儒学大师们大多具有以佛补儒的倾向，这种倾向在宋明理学中就已经很明显，往后则愈演愈烈，到现代新儒家尤其是梁漱溟、熊十力等人那里集大成。把内在的心性扩展为超越的本体，把经验性的和实践性的道德玄学化和形而上学化，其结果是使中国思维方式离客观性的认知和科学理性越来越远，一头钻进心性“觉悟”和道德直觉的狭小圈子里。借用梁漱溟的文化学术语来说，这种发展趋势最终不是引导中国文化走向“以意欲向前要求为根本精神”的西方科学文化，而是使其倒退到“以意欲向后要求为其根本精神”的印度宗教文化。现代新儒家们关于“伦理宗教”的思想在某种意义上表露了这种倾向。

要想在当今中国实践新儒学重建“道德形而上学”的理想蓝图，无异痴人说梦。儒家的传统观念和思维方式虽然在人们的精神深处余孽尚存，但自“五四”运动以来已是声名狼藉，尤其是经过改革开放以来商品经济洪流的冲击，更是大势已去。儒家思想及其唯伦理性的思维方式既已失去了其赖以树立的小农经济的现实基础，又在人们的心理上屡遭贬抑，其后的命运也就可想而知了。在这种情况下，无论现代新儒家们如何给它注射佛教思想和现代西方哲学的强心剂，也终究只能是“无可奈何花落去”了。正如“全盘西化”的主张解决不了中国传统思维方式的更新问题一样，现代新儒学在这一点上同样也无济于事。如果说“全盘西化”思想对现代中国人来说是一副过于猛烈的泻药，那么现代新儒学的思想对人们来说则是一杯清淡无味的白开水。因此，现代新儒学弘扬儒家文化、重建“道德形而上学”的理想只能是一个外观美丽、内容贫乏

<sup>①</sup>冯友兰：《三松堂自序》，三联书店 1989 年第 2 版，第 282 页。

的五彩缤纷的梦。

#### 第四节 协调与超越——一种朦胧的展望

在上面我们已经粗略地介绍了面对西方文化挑战而出现的两种截然对立的应战方式：这两种应战方式，一个过于激进，另一个则过于保守，因此都难以为当代中国人所接受。除了这两种极端化的思潮以外，还存在许多折衷的观点。但是这些观点既未形成如新儒家那样严整的体系，也未像“全盘西化”思想那样以其鲜明的色彩震撼人心，所以对国人的影响甚微。

严格地说，当前中国出现的任何新的文化观点（包括新儒家和“全盘西化”观）都带有一种探索性的特点，从文化深层结构考察，它们都只是从不同的角度试图对中国传统思维方式进行改造和重建，因此它们都明显具有过渡的性质。可以说，如果没有这些喋喋不休地唠叨的助产婆，新的文化思想和思维方式就不能从传统的母体中产生；但是我们也同样可以断定，适应中国当代国情和国人心态的、新生的文化思想和思维方式，一定不会是这些助产婆。

人类思想的发展往往会出现一些断层，在这个断层上我们可以看到纷纭芜杂的“百家争鸣”场面，它既标志着一种旧思想体系命归黄泉，又预示着一种新思想体系的朦胧曙色。在以往的历史中，我们至少可以列举出以下几个文化思想断层时期：在西方历史中有古希腊的雅典时期，罗马帝国中后期，文艺复兴到启蒙运动时期，以及从两次世界大战至今的所谓“相对主义时代”。在中国历史上有春秋战国时期和从“五四”运动到今天这一段时期。

上述的每一个文化思想断层都曾经历了波诡云谲的思想大动荡，都宣判了一种旧文化思想的死刑，开创了一个新思想的纪元。雅典时代用古典式的民主意识替代了氏族血缘观念；罗马帝国中后期在多神论信仰和公民意识的基石上崛起了基督教

文化思想，这种文化思想在持续了一千多年以后又被理性精神和科学主义所取代；西方现代的“相对主义时代”则旗帜鲜明地站在与启蒙运动相对立的立场上，它以相对性和多维化的思维方式以及非理性主义思潮的武器，猛烈地抨击了几百年来一直统治西方思想领域的科学主义价值观和理性精神。但是它仅仅只是进行了批判的工作，并没有开创一个新的文化时代，因为相对性和多维化的思维方式和非理性主义思潮充其量只能是一种过渡状态的思想现象，而不可能是一种新时期的文化思想。它们只是体现了西方现代观念大裂变的过程，而非其结果。事实上，自 20 世纪 80 年代以来，西方思想界普遍地出现了一种回潮的趋势，试图重新回到已遭否定的一维性的传统思想中去发掘新价值，许多人甚至把眼光投向了东方，希望从东方的道德主义思想中找到克服西方科学专制主义的救命药方。这种新出现的保守主义思潮充分说明了至今西方文化思想仍然处于大激荡的变化过程中，一种新文化思想的曙光尚未从地平线上升起。

中国春秋战国时期的思想大动荡一直是文化研究者们所热衷的话题，那个时期当之无愧地可以被称为中国传统文化的“轴心时代”。数百年“百家争鸣”的结果，是以伦理意识和人文精神为主要特点的儒家思想取代了以原始宗教意识和鬼神崇拜为主要特点的巫觋文化思想。儒家文化的唯伦理性的思维方式在中国两千多年的封建社会中一直居于主导性的地位，虽然在“五四”运动以后受到了致命的打击，但是仍然具有强大的惯性，至今仍在中国的一些民众心中潜在地发挥着作用。中国现代文化的“轴心时代”应该从“五四”运动时期开始，至今仍在继续。从“五四”运动到现在，我们已经基本上肃清了中国传统文化思想主要是儒家思想的外围，但是对唯伦理性的思维方式这一核心部分的批判和改造工作才刚刚起步。而如果这项工作不能有效地进行，那么对处于外围的各种传统思想观念的批判都只能是不彻底的、事倍功半甚至是半途而

废的。

可以说，“五四”运动只是拉开了“打倒孔家店”的序幕，而真正的批判从现在才开始。即使在“五四”运动以后，我们也已经不止一次地受到过唯伦理性思维方式及其变种（如“文革”时的唯政治性思维方式）的嘲弄。当我们盯着“五四”运动打出来的批判传统思想的大旗向前疾奔时，几度被脚下不起眼的传统思维方式的挡路石绊倒。海涅曾经说道：“任何时代都是一头斯芬克司，只要人们一破它的谜，它就立即纵身跳进深渊。”<sup>①</sup>任何文化思想也是如此。中国传统的封建文化思想之所以还没有跳进深渊，是因为我们还没有猜破它的谜，而它的谜底就在于唯伦理性的思维方式。现在我们已经穿过米诺斯王宫一般扑朔迷离的途径接近这个谜底了，要不了多久那个长期盘踞在中国人精神隘口的怪物就会葬身于万仞渊壑之中。

思想革命是社会革命更加复杂、更加艰难和更加漫长的历史过程，它不像社会革命那样通过一次激烈的社会活动就可解决，而是要经过无数次激烈的观念冲突和长期的潜移默化过程方可基本完成。对旧思想体系的批判只是整个思想革命的第一步，而思想的更新虽然是以思想的批判为基础和前提，但是却比后者更为艰难。在整个变革过程中，对旧思想体系赖以树立的旧思维方式的批判和更新构成了新旧思想交替的重要契机。

我们现在刚刚开始深入到这个核心部位，当批判的战火刚刚燃起的时候，对新纪元的任何一种描述都只能是意向性的。它只能勾勒出即将出现的新文化思想的轮廓，而无法描绘它的细部。因此，在本书的结尾处，我只能作一种意向性的展望。

一代宗师陈寅恪先生在谈到中国文化思想的重构时指出：“窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，

<sup>①</sup>海涅：《论浪漫派》，人民文学出版社 1979 年版，第 6 页。

其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家（指宋明理学——引者注）之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”<sup>①</sup>如前所述，既然“全盘西化”和“新儒学”的思想皆因其过于执著一端而不能代表中国文化思想发展之前景，我们只能如陈先生所示，走一条持中的道路了。

于是我们又面临着一种陷入老生常谈的危险。除了那些公然宣称“宁可亡国，不可变法”的极端保守派和叫喊“中国没有一样好东西”的极端西化派以外，几乎所有的文化论者（包括现代新儒家和部分“全盘西化”论者）都在口头上表示赞同一种折衷的态度。所不同的只是，有的在中国文化思想的酒浆中搀兑西方文化的水（即“中体西用”），有的在西方文化思想的酒浆中搀兑中国文化的水（即“西体中用”），还有些则笼统地主张“中西结合，融会贯通”，至于如何结合、如何融会贯通，却无可奉告。

我虽然对于上述这些折衷的主张深感失望，但是苦于才疏学浅，对于如此复杂的文化思维方式重构问题，也常感无从着手。然而，既然在批判之后终须有所建树，否则批判就会流入一种“汪达尔人”式的单纯的破坏活动，所以只得不揣冒昧地对中国传统文化及思维方式变革的前景作一种朦胧的展望。

首先，我认为偏执于任何一个极端都是无补于思维方式的更新，保守主义的新儒学和激进主义的“全盘西化”观都会把中国思维方式的变革引入死胡同。一种较为合理的方法仍然是“中西结合，融会贯通”。

<sup>①</sup> 陈寅恪为冯友兰著《中国哲学史》所作的“审查报告”，载冯友兰：《中国哲学史》下册，中华书局 1961 年版。

其次，这种方法不是简单地在某一种酒中搀兑百分之几的水，不是一种“体”与另一种“用”的机械性的结合，而是不同的文化思想之间的有机融合。<sup>①</sup>所谓融合也有好几种情况，它们的结果也大不相同。从中国传统文化的情况来看，它曾经成功地融合了印度的佛教，产生了宋明理学这种超越前人文化水准的品种；它也曾融合了北方的外族文化，但是却没有发生任何显著的文化变异，在其后的历史过程中基本上没有表现出外族文化的任何性状。

我认为不同文化（或思维方式）之间的融合情况与生物杂交的情况有些相似之处，下面我们来看看米丘林学派杂交理论的观点：

“米丘林学派认为，根据父母两个亲本的亲缘关系的远近，遗传性保守程度的大小以及外界环境条件对于它们适合与否的不同情况，杂种及其后代的性状发育和形态形成是多种多样的，是非常复杂的，对具体情况要进行具体分析。一般说来，他们把杂种性状发育的情况分为两大类：一类杂种仅仅保存了父母两个亲本的原来性状；另一类杂种除了保存父母两亲原来性状的同时，也呈现出某些新的性状。”<sup>②</sup>

第一种情况多出现在种内杂交中；第二种情况多出现在远缘（即种间或属间）杂交中。

从中国文化思想的发展过程来看，几千年来，匈奴人、突厥人、蒙古人和满人不断地把不同的外族文化思想随着战火带入中原，有时甚至通过外族政权来强制推行。但是中国儒家思

<sup>①</sup>在这一点上，新儒家的观点是可取的。但是在重建“道德形而上学”的过程中，新儒家们却违背了他们关于体用不二和有机结合的初衷，把儒家的道德之“体”与西方的民主、科学之“用”简单地凑和在一起，仍未超出“中体西用”的思想藩篱。

<sup>②</sup>郭文明：《生物遗传与变异》，人民教育出版社 1981 年版，第 77 页。



想和唯伦理性的思维方式并未因此而发生根本性的突变。儒家文化原有的种种性状一直顽强地遗传下来，并没有因外族的入侵而有所减弱。相反，倒是作为入侵者和征服者的各个外族的固有性状发生了根本的变化，野性无声无息地融合在它所征服的文明中。定居农耕的汉族与追逐水草而生的匈奴人、突厥人、蒙古人、满人等同属蒙古利亚文化类型，它们之间的关系是蒙古利亚文明与蒙古利亚野蛮之间的关系。它们的相互融合用生物学的概念来说是“种内杂交”。在这场旷日持久的相互冲突和融合的过程中，中国儒家文化思想并没有增添什么新鲜血液，外族文化思想却日益儒家化了，从而导致了一种一边倒的文化融合现象。这种现象在生物学上叫做“米亚德现象”，即在杂交所产生的子代身上，一个亲本的性状被另一个亲本的性状完全排斥掉了，乃至看起来似乎像根本没有发生过杂交过程一样。而“米亚德现象”之所以出现，是由于一个亲本的遗传性状过于稳定，并且与另一亲本的遗传性状具有某种同构性，从而在杂交的过程中使另一个亲本的遗传性状难以得到表现。“米亚德”现象只能使某一旧的遗传性状得以延续，却不能导致新的遗传性状的出现（即变异）。

除中国以外，从苏美尔到新巴比伦数千年的古代两河流域文明、古埃及文明，以及从雅利安人的第一次入侵（大约公元前 15 世纪）直到雅利安人的后裔英国人殖民这一漫长历史时期的印度文明，也同样经历了长期的种内杂交过程，并或多或少地发生过文化“米亚德”现象。

与种内杂交的结果不同，远缘杂交往往能产生新的优良品种：

“一般说来，远缘杂交是动摇有机体遗传性比较强有力的方法。通过远缘杂交，可以使两亲的各种性状的对比关系，在杂种第一代，特别在杂种第二代和以后一些代，发生复杂的变化，有时会出现超出亲本类型的一些新的性状。因此，与品种间杂种比较起来，远缘杂种的遗传性具有更大的动摇性，也就

是说，在遗传性和变异性这两个矛盾着的方面中，变异性则为矛盾的主要方面并且起着更为强大的主导作用。这是远缘杂种一个很重要的特点。”<sup>①</sup>

古代希腊罗马文明和波斯文明就是两个文化远缘杂交的产物，它们的亲本说到底同为诺迪克（雅利安）文化和伊比利亚文化。以希腊文明为例，从公元前 15 世纪到前 12 世纪，希腊半岛的上著——暗白色皮肤的伊比利亚人的米诺斯文明一次又一次地遭到来自北方的金发碧眼的雅利安人的冲击，先是亚加亚人，然后又是多利亚人，融合的结果是迈锡尼文明和希腊罗马文明的产生。希腊罗马文明和它的亲本相比无疑是一个优秀得多的品种，这或许可以说是文化远缘杂交的结果。再往后，这个文明又与北方森林中的另一支“纯种”雅利安人——日耳曼人的蛮族文化再度杂交，其结果产生了西方基督教文明。关于这个文明的价值我们暂且不予评价，但是在“杂种第二代”却显现了远缘杂交的优势，即西方近代文明的出现。

然而，远缘杂交虽然具有变异性的优点，它同时也具有一些种内杂交没有或少有的缺点，这主要是指由于远缘类型的两性差异过大以及某些遗传性状过于稳定而造成的杂交不亲和性（即不孕性）和杂交不育性。古代埃及和古代印度即发生过此种情况，埃及自公元前 525 年以后，先后与异种的波斯文化、希腊文化（亚历山大和托勒密王朝统治时期）、罗马文化以及一些蛮族文化发生过远缘杂交，但是却没有产生过任何新的文明。印度自从上生上长的达罗毗荼人的哈拉巴文化与异种的雅利安文化结合以后，在数千年的时间里，除了产生了几种出世的宗教和几部史诗外，在文化上几无建树。

中国在数千年的历史过程中，虽然在与匈奴人、蒙古人、

<sup>①</sup>郭文明：《生物遗传与变异》，人民教育出版社 1981 年版，第 93 页。

满人等同种文化类型的暴力途径的融合中没有出现明显的新文化性状，但是在与西域的异种文化类型的和平融合中却一度产生了新的遗传性状，而没有像古代埃及和古代印度那样出现文化的不孕或不育现象。自西汉张骞通西域和丝绸之路开辟之后，中国古代文化与异种的伊比利亚文化和诺迪克文化进行了广泛而持续的接触。中国历史上“雄汉盛唐”的“汉唐气象”，不仅指国力的强盛和文化的繁荣，而且也包括与外域文化的频繁交往和兼容并蓄的宏大气魄。异质文化进入中国后，一方面受到伦理化的改造，同化于中国传统文化中；另一方面也对中国传统文化形成了一定的影响，从而使“杂种第二代和以后一些代”中出现了新的文化性状，例如宋明理学就是显性遗传的中国儒家文化性状与隐性遗传的印度佛教文化在杂交若干代以后出现的新文化性状。在汉代，中国人即已西逾葱岭与西域的大夏、大月氏、安息、条支、身毒甚至大秦（罗马帝国）发生了文化交流，丝绸之路的开辟和佛教入华都表明了古代中国人对异域文化的开放姿态。到北魏时期，“葱岭以西直到大秦，在洛阳的侨民已多至万户以上”<sup>①</sup>。到封建文化鼎盛期的唐代，中国在宗教、乐舞、绘画、雕塑等方面受西域风气的影响自不待言，即使在宫室、服饰、饮食、娱乐乃至民俗等方面亦无不深受西域文化的浸润。元稹《法曲》诗云：“自从胡骑起烟尘，毛毳腥膻满咸洛。女为胡妇学胡妆，伎进胡音务胡乐。火凤声沈多咽绝，春莺喉罢长肖索。胡音胡骑与胡妆，五十年来竞纷泊。”可见唐代胡风日盛。在服饰方面，唐人“好衣胡服为豹褙”；在饮食方面，“贵人御馔，尽供胡食”；在娱乐方面，宫中盛行泼寒胡戏、波斯球；甚至酒肆茶坊，也多由胡人所设，“落花踏尽游何处，笑入胡姬酒肆中。”（李白《少年行》之二）盛唐气象由此可见一斑，而长安城更

<sup>①</sup>沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社1985年版，第155页。

成为西域文化麇集之地，“唐代长安是亚洲各国乐工、画师、舞蹈家、杂技演员和方士云集的都市，也是各国贵族、富商、武士和使者出入的都城，佛教、祆教、基督教、摩尼教滋长的地方。每当节日，中外人士歌舞欢庆，成为名副其实的一座国际都市。”<sup>①</sup>

毋庸讳言，西域的种种文化思想及风俗入华后毫无例外地受到唯伦理性思维方式的“拣选”和改造，但是汉唐之际的中国人确曾表现出一种世界主义的开放姿态，在儒家文化的基础上对外来的各种文化思想采取了较为宽宏大度的态度。这种开放和宽容的态度之所以出现，有社会和思想的双重原因。从社会状况来看，汉唐时期是中国封建社会发展的上升时期，国力强盛、经济繁荣，封建统治者们以一种君临天下的姿态面对世界，对外来文化的渗透有恃无恐，从而形成了一种气度恢弘的开放精神。从思想上来看，汉唐之际是儒家思想统治地位的确立期，儒家思想在此期间虽然总的发展趋势是声威日盛，但其间也时有波折起伏。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，儒家思想虽然成为官方的意识形态，但其“独尊”的地位并非牢不可撼，因此到唐代竟出现了“三教并立”的鼎足之势。儒家思想和伦理意识从官方意识形态扩散为全社会的普遍意识形态，并成为不可动摇和替代的主流文化思想，那是宋代以后的事情。而在文化繁荣的唐代，儒家思想恰好处于一个低谷阶段，这样就使唐代避免了出现后来的那种文化专制主义的情况，而对外域文化采取了兼容并蓄的态度。

宋代以后，随着封建社会开始走下坡路，随着儒家伦理意识的系统化及其不可动摇的统治地位的最终确立，汉唐之际宏大的文化气势和开放的文化精神也就消失殆尽。一方面，以往的文化杂交所产生的新文化性状逐渐被儒家伦理意识所销蚀；

<sup>①</sup>沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社 1985 年版，第 163 页。

另一方面，对外开放的国门一寸一寸地关闭起来，使得新的文化杂交不可能发生（除了外族的武力入侵而造成的文化融合，但是前已说过，蒙古人、满人与汉族的暴力途径的融合导致了文化“米亚德现象”的产生，它并不能使中国文化获得新的文化性状）。所以自宋明理学之后，中国封建文化思想中再也没有出现过任何新的发展契机。

这种作茧自缚的文化保守现象一直持续到鸦片战争时代。随着国门被炸开，中国文化思想又开始与西方文化思想发生了大规模的冲突和融合。这种融合起初是被动的和表面性的，后来则是自觉的和实质性的。融合的结果是民主、科学精神在国人思想观念中的日益深入，而它的最高成就是马克思主义世界观和方法论在中国意识形态中的确立，以及由此导致的社会制度的变革。这是一次比佛教入华的意义要深远得多的文化思想融合，它不仅使中国文化中出现了先进的社会主义制度这一优良的新文化性状，而且也为从根本上改造延续数千年之久的中国传统思维方式奠定了坚实的基石。

文化思维方式的变革虽然不依人的意志为转移，但是我们仍然可以为它提供一个自觉的基点，这就是马克思主义的世界观和方法论。

马克思主义与中国文化有机融合的事实已经有力地表明，中国文化虽然具有较稳定的遗传性状，但是它仍然能与西方文化思想相融合，并能产生优良的子代文化，而不至于像古埃及文化和古印度文化那样出现不孕或不育现象。西方近代的民主、科学思想（它的最高形式是马克思主义）与印度的佛教思想相比，无疑具有更为优良的文化性状。既然印度的佛教曾对中国传统文化思想产生过重大的影响，既然西方的民主、科学思想与中国文化思想的初步融合已经产生了良好的效果，那么我们为什么不能相信这种融合在中国现代文化的“第二代和以后一些代”中将导致一种全新的思维方式呢？

事实上，今天中国人的传统思维方式已经陷入日益严重的

危机，人们正在传统文化的伦理价值取向和西方文化的科学价值取向之间寻求一种新的平衡，以作为确立新的思维方式的基础。过去，由于封闭的文化环境和唯伦理性思维方式的超稳定性延续（“米亚德现象”）之间的恶性循环，使得思维方式的更新完全不可能发生。随着封闭的文化环境日益对外开放，唯伦理性思维方式也就逐渐失去其稳定性，开始渗入异质的因素。因此，只要改革开放的潮流继续向前推进，思维方式的更新是指日可待的。

也许是受了西方文化的第二次冲击波的影响，当代中国人的思维已经呈现出多向度的特点。但是这种多向度的思维往往显出混乱的痕迹，有时甚至自相矛盾。这恰恰说明了思维缺乏一个基点或一种凝结所有思想观念的基本价值，这个基点或基本价值只能是已经与中国文化初步融合成功的马克思主义。另一方面，这种混乱状况也表明：中国人的思维方式正处于艰难困苦然而却充满希望的变革之中。

伦理意识是中国文化的基本精神——协调的现实精神的主体化形式，在中国传统文化中，伦理意识构成了中国思维方式的核心。因此，随着传统思维方式的更新过程，协调的现实精神也会为一种更具有超越色彩的新文化精神所取代。

汤因比曾说道：“世界统一是避免人类集体自杀之路。在这点上，现在各民族中具有最充分准备的，是两千年来培育了独特思维方法的中华民族。”<sup>①</sup>这话不无夸张之处。但是对于一种全新的文化前景来说，“两千年来培育了独特思维方法的中华民族”确实是最具有充分准备的。没有一种新思维方式的诞生像在中国这样饱尝艰辛，所以我们同样可以预言，没有一种新思维方式将会像中国即将分娩的思维方式那样，对世界文化产生难以估量的影响。

<sup>①</sup> 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司 1985 年版，第 295 页。

不可一世的拿破仑在谈到中国时，小心翼翼地说：“不要唤醒酣睡的巨人。”然而西方文化思想已经把这个东方的巨人唤醒，他虽然由于长期的酣睡而感到暂时的手脚麻木，但是他一旦重新站起来，大地也要为之震颤。

在辍笔之际，我油然想起了希腊现代诗人埃利蒂斯那首著名的《疯狂的石榴树》：

“当白昼用七色彩羽令人嫉妒地打扮起来，  
用上千支炫目的三棱镜围住不朽的太阳，  
告诉我，是那疯了的石榴树  
抓住了一匹受百鞭之笞而狂奔的马的耳鬃，  
它不悲哀，不诉苦；告诉我，是那疯狂的石榴树，  
高声叫嚷着正在绽露的新生的希望？”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>参见袁可嘉等选编：《外国现代派作品选》第2册（上），上海文艺出版社1981年版，第333-334页。

## 后 记

我的专业方向过去一直在西学方面，对国学很少涉猎。前几年，或许是受所谓“文化热”的影响，对中西文化比较问题产生了兴趣，才开始对中国文化思想有所接触，但也仅止于皮毛。总的说来，我在中国传统文化研究方面虽还不至于是一无所有的乞丐，但充其量也只是一个衣衫褴褛的穷汉。承蒙郭齐勇先生的推荐和陕西人民出版社的信任，我斗胆承担了参与编写“中国文化与现代化”丛书的重任。仓促窘迫之际，临阵磨枪，徒然挠掉了不少头发，总算写成了这部不成体统的作品。文中蹇滞荒唐之处，自不免要貽笑大方了。

中国传统思维方式的问题是一个很大的问题，限于学识和能力，我只能从唯伦理性这一个角度去展开探讨，对其他的许多特征和表现形式未能全面论及，自不免有挂一漏万之憾。但是我认为，一切价值均以伦理准则来判定，这是中国传统思维方式的一个最显著的特征，其他的一些特征都可以由它来加以说明。因此我才不揣冒昧地选择了这个阐述角度。另一个使我深感不安的缺憾是，由于中国传统思维方式目前正面临着严峻的挑战，旧的体系已濒于瓦解，而新的思维方式在文化的碰撞冲突和重新构建中尚未成型，此时作出任何具体性的预言都难免有偏颇之处和狂妄之嫌，所以在本书的结尾处，我没有也不可能描绘出新思维方式的各种特征和具体细节，只能作一种意向性的轮廓勾勒。当然，自身的才疏学浅也是妨碍我从轮廓深入到细部的一个重要因素。对此，我只能期待《协调与超越——中国思维方式探讨》这块不起眼的土砖能引出精美的



璞玉。

在本书的写作过程中，余德亨先生热心地为我提供了许多重要的资料，使我受益匪浅。陕西人民出版社的陈超英女士为此书的出版倾注了大量的精力和热情，曾不辞辛劳，两度南下，与我直接面商此书的纲领与内容，并提前审阅了部分书稿，提出了一些宝贵意见。我的妻子和武汉大学的几位研究生、本科生为书稿的誊抄工作付出了艰辛的劳动；武汉大学的徐少华等朋友也给予我许多帮助，在此一并表示感谢。

作 者

1991年5月7日于珞珈山

## 再版前言

### 一

近二十年来，我一直在西方哲学和文化学这两个学科领域之间徘徊。坦率地说，就个人气质和兴趣而言，我可能更适合于文化学研究。因为本人天性好高骛远，在学术上喜爱宏观性的视域，每当面对人类文明演进的长程历史时，总会在心底不由自主地泛起一股喜悦之情。正如我在《告别洪荒——人类文明的演进》一书的后记中所写的：“让数千年来整个人类文明史中的精英豪杰及其所创造的辉煌业绩遵从于某种文化精神的演化规律，或者说把那些显赫一时的历史人物和事件解释为受某种形而上的‘动机的动机’所驱使的历史现象，这是一种何等恢弘的‘万人敌’！”但是另一方面，从小养成的喜爱思辨的精神习性又使我对哲学，尤其是形而上学深深地痴迷，这不仅表现在我曾经把西方哲学史上最玄奥晦涩的哲学家黑格尔的宗教哲学作为自己的博士论文选题（其研究成果就是被纳入这个系列之中的《黑格尔的宗教哲学》），也不仅表现在近年来我的研究方向更多地集中于具有浓郁形而上学色彩的宗教哲学和基督教神学方面，而且更明显地表现在我自己的教学感受中。十多年来，我几乎每年都要给本科生们讲授“西方哲学史”和“西方文化概论”这两门课，尽管这两门课都是我深深热爱的课程，但是相比而言，我在讲授西方哲学时总是要比讲授西方文化时感受到更加畅快淋漓的陶醉之情——讲授

“西方文化概论”固然把我和学生带入一种广阔的历史场景中，使我们共同体验到希腊文化的和谐之美、罗马文化的凝重之力、基督教文化的灵肉分裂以及西方文化现代化转型的艰难历程，但是讲授“西方哲学史”却往往把我和学生提升到一种空灵幽邃的纯粹精神境界，使我们不仅超越现实，而且超越历史，进入一种凌越时空、物我两忘的逍遥状态，只剩下思想与思想、观念与观念之间的无形契合。这纯粹的形而上学境界甚至比宏观性的历史视域更令我留连。这种每次都能陶醉其中的精神状态或许正是我的授课深受学生欢迎的根本原因，这是一个不能再简单的道理：一个教师在授课时如果首先不能感动自己，他也同样不可能感动学生。

正是由于长期在这两个不同的学术领域中徘徊，我也多少留下了一些不成熟的研究成果。自从 1992 年以来，在十多年的时间里，我一共出版了 8 部个人专著。感谢武汉大学出版社的关怀，这次将其中的 5 部著作作为一个学术系列重新出版。在这 5 本书中，《协调与超越——中国思维方式探讨》（陕西人民出版社 1992 年初版）、《西方宗教文化》（长江文艺出版社 1997 年初版）和《告别洪荒——人类文明的演进》（东方出版中心 1998 年初版）是文化学方面的著作，《浪漫之魂——让·雅克·卢梭》（武汉大学出版社 2002 年初版）是关于西方哲学史上最有争议的人物卢梭的生平和思想的一部评传，而《黑格尔的宗教哲学》（武汉大学出版社 1996 年初版）则是一部艰深难读的哲学著作。2004 年由武汉大学出版社出版的另一本拙著《中西文化分野的历史反思》（此次未纳入这个系列中）可以看作是我对前三部文化学著作的一个研究小结，而刚刚由高等教育出版社出版的我与邓晓芒教授合著的《西方哲学史》以及目前我正在撰写的《18~19 世纪德国宗教哲学的发展》（暂定名），则是我对西方哲学长期参悟的思想结晶。

在哲学研究方面，我多少还算是一个科班出身的“正规军”，无论是从研究领域还是思想风格来说，我都大体上沿袭

了武汉大学西方哲学研究的基本传统。众所周知，武汉大学哲学系一直是我国西方近代哲学研究的重镇，已故的陈修斋先生是国内首屈一指的莱布尼茨专家，而年近八旬的杨祖陶先生则是造诣深厚的德国古典哲学专家。在这两位前辈学者的精心耕耘下，武汉大学西方哲学研究不仅在某些专业领域，如经验论与唯理论、德国古典哲学，至今仍然处于国内学术界公认的领先地位，而且也在薪火相传的过程中将二位先生所培育的思辨精神发扬光大。注重西方哲学发展演化的内在精神和逻辑联系，强调对哲学史的思辨性理解，坚持历史与逻辑相统一的原则，这是武汉大学西方哲学研究的基本传统。我是中国恢复高考制度以后进入大学的第一批大学生，当时的第一、第二志愿报的都是哲学系，却鬼使神差地被武汉大学历史系录取。但是我对哲学的兴趣并没有因为专业的限制而改变，在上大学的四年期间，我在哲学系旁听的课程比在历史系所听的课程还要多。1981年报考研究生时，我又一次选择了武汉大学哲学系，但是却由于某种非学术方面的原因，在考试成绩名列前茅的情况下未被录取，不得不再次转入历史系攻读美国史方向的硕士研究生。<sup>①</sup>直到1993年，已经在武汉大学哲学系任教的我终于如愿以偿地考上了武汉大学西方哲学专业的博士研究生，投到杨祖陶先生门下亲聆教诲。在三年攻博期间，杨先生的人品和学问深深地感染着我，尤其是他在哲学思辨方面的深厚学养，令我受益终身。正是在恩师的期望和指导之下，我才步入了迄今为止我仍然认为是具有无可超越的思想深度的德国古典哲学的神圣殿堂。除了恩师之外，另一位西方哲学大师、北京大学的张世英先生也对我的思想产生了深刻的影响。早在20

<sup>①</sup>关于这次不公正待遇的具体情况，我已经在一篇名为《我命运中的一个最重要的枢纽点》的文章中详细谈及，该文载入彭波主编的《潘晓讨论：一代中国青年的思想初恋》（南开大学出版社2000年版），在此不再赘述。

世纪 70 年代，当我还是一个无知少年时，我就是读着张世英等先生所写的《欧洲哲学史简编》而对西方哲学产生了最初的兴趣。二十多年后，当我进行博士论文答辩时，有幸请来张先生担任答辩委员会主席（近十多年来，年老体弱而精神矍铄的张先生几乎每年都来武汉大学主持我的师兄、师弟直至我自己的博士生们的博士论文答辩）。在与张先生交谈以及拜读张先生大作的过程中，他的哲学睿智和中西哲学比较的开阔视野使我获益良多。此外，与我同在武汉大学哲学系任教的邓晓芒教授在哲学方面也给予我不少启发。邓教授于我可谓亦师亦友，我们相交已有三十年之久，彼此性格相去甚远，但在思想上却颇为契合。尤其是他在一些哲学问题上不同凡响的精辟见解，常令狂放不羁的我深感敬服。在当今国内西方哲学界一片拒斥形而上学、解构本质主义的时髦呼声中，邓晓芒教授却一直坚守和弘扬西方哲学的形而上之维度，而这一点也正是我在哲学研究方面所坚持的基本主张。

与哲学研究的情况不同，在文化学研究方面，长期以来我一直处于一种孤军奋战的“游击队”状态，既无师承可恃，亦无学派可属。这样反倒助长了我天马行空、我行我素的狂放个性，从而使我在文化学研究方面更加自由，因此未尝不是一件好事。我常常想，虽然我在骨子里更加热衷于哲学思辨，但是如果将来我在学术研究方面果然会建立起一种所谓的“体系”的话，那么更可能是在文化学领域而不是在哲学领域。事实上，在《告别洪荒——人类文明的演进》一书中就已经可以见到一点“体系”的端倪，该书可以看作是我的文化学体系的一个详细纲要。近些年来，由于我一直忙于应对一些哲学方面的研究课题，无力旁顾，但是我心里始终有一个愿望，那就是在完成了手上这些哲学课题之后，我将再度转向文化学领域，继续建构我在《告别洪荒——人类文明的演进》中打下地基的文化学大厦。

中国人对西方文化的了解较之西方人对中国文化的了解，要深刻透彻得多。今天中国学术界治西学的人数之众多、对西方各类学术著作翻译之浩繁，均为西方汉学界所无法比拟。然而这种译介方面的优势却是以鸦片战争以来的文化劣势、民族屈辱和心坦自卑为其代价的。从清末遗老自恃中国的道德文章“夙然出于万国之上”，到“全盘西化”论者抛弃一切国故“死心塌地向西走”，国人对待西方文化冲击波的应战姿态虽然不尽相同，但是那种“女忘会稽之耻邪”的卧薪尝胆之忧、欲置身于世界民族文化之林的自强不息之志，对于每个爱国学子来说却始终铭心刻骨的。及至今日，中国已由昔日的“东亚病夫”之邦而日益强盛，大有跨出亚洲、走向世界之势；另一方面，“泛西方化”时代所形成的殖民主义的政治经济体系和文化帝国主义的观念体系也正在迅速地崩塌。现实格局的变化导致了学术思想上的观念更新，随着“西方中心论”偏见的破产，国内学者依凭着深厚的国学功底和百年来对西学的全面了解，大有与西方学术界逐鹿问鼎、一较高下的气概。

然而，尽管我们在“知彼知己”方面占有明显的优势，在方法论上却依旧落后。

近代以来，在中国，发奋做学问、读破万卷书的大有人在，但是能以其思想学说影响世界历史进程的大思想家却实难数出一二。如章太炎、陈寅恪那样皓首穷经的国学大师，梁启超、王国维那样学贯中西的学术泰斗，倘若拿来与黑格尔、马克思、罗素、汤因比等思想巨擘相比，则不免失之小气，显得功底有余而思辨不足，充其量是个“国手”大师，达不到世界级思想家的水平。这种现象固然与近代以来的“泛西方化”潮流有关，但是治学方法也是造成学术影响力差异的一个重要因素。在最近的数百年间，当中国的学者们钻进“学问”的