



河北人民出版社

23411

50
4

中外比较文化丛书

顾问：季羨林

佛克玛 (Fokkema) (荷)

主编：乐黛云

**THE SERIES OF THE COMPARATIVE STUDIES OF
CHINESE AND FOREIGN CULTURES**

The academic advisers,

Mr. Jixianlin

Mr. W. Fokkema

The managing editor,

Mr. Yuedaiyun

Editor in charge of this series,

Mr. Changchenguang

Published by,

Hebei People's Publishing House.

讲文化交流，就要强调一个
“交”字，出入应该基本等同，
入超和出超，都不恰当。
我们现在的的问题是入超严重。
我们这一套丛书的目的，
就是想纠正这个偏颇，而这一点
我认为是非常正确的。我祝它
成功。

季羡林
一九八八年六月五日

祝 词

讲文化交流，就要强调一个“交”字，出入应该基本等同。入超和出超，都不恰当。我们现在的的问题是入超严重。我们这一套丛书的目的，就是想纠正这个偏颇，而这一点我认为是非常正确的。我祝它成功。

季 羡 林

1988年6月5日

批判·沟通——重建

(《中外比较文化丛书》总序)

乐黛云

西德著名的现代马克思主义者，第二代法兰克福学派最重要的理论家哈贝马斯(Jürgen Habermas 1929—)提出了一系列关于“沟通”的理论，这种理论已经在西方引起了强烈的反响。他从一开始就主张改造大学文科教育制度，建立一个跨学科的理论教育新体系，训练和培养掌握多学科理论的新型知识分子，以便超脱于只迷信“精确科学”的实证主义、只重视实利的技术主义和脱离现代科技实践的历史主义，而在三者的基础上担当起总结“现代性”和真正“科学性”的历史重任。根据这一理想，他正在建立一整套全球性的、跨学科的，关于科学、社会和历史相互整合的多元化新理论。这一理论的核心就是批判——沟通——重建。沟通又是其中最重要的一环。

沟通，就是突破界限。任何理论都有一个自我矛盾：要构成体系，首先要“定位”，“定位”就是“自我设限”，也就是有所规范，如果无边无际就无法构成体系；但体系一完备，就会封闭，封闭就是老化的开始。解决这一矛盾的唯一途径就是沟通。沟通首先要找到一个沟通的对象，即找到一个参照系，在与参照系的比照中，用一种“非我的”、“陌生的”眼光来重新审视自己，这是哈贝马斯所说的“互为主观”。这样，就跳出了自己体系的“自我设限”，有可能扩大自我来承受和容纳外在的体系。这种开放，融

合正是对原有体系的批判。一种体系与多种其他体系的沟通网络的建立及其相互间的真正融汇贯通，结果就是体系的重建，即新体系的诞生。这就是批判——沟通——重建的发展之路。

目前，由于科学技术的高度发达，全球已成为难于分割的整体，全球意识即现代意识。沟通，已不可能局限于某一地区范围，过去以欧洲为中心的、西方文化体系内部的比较研究已经让位于东西文化体系互为参照系、“互为主观”的比照和探寻。在这样的时代浪潮中，中国文化引起了西方空前广泛的兴趣和重视；而古老的中国文化急待突破自己长久以来的封闭和“自我设限”，在沟通和批判中求得重生，这就是目前西方文化大量涌入，势不可当的根本原因。

沟通的第一步只可能是这种并无严格规范的“涌入”，包括介绍、翻译、了解、认识。但更重要的不是复述，而是“互为主观”，重新审视自己，进行批判扬弃，通过融汇贯通，达到重建的目的。这种融汇贯通当然不仅指中外文化的融合，而且也包括古今文化的贯通，自然科学、技术科学和社会、人文科学的相互利用和渗透，以及理论和实践，原理和应用的相互促进和补充。《中外比较文化丛书》就是在这样的认识基础上，试图为中华民族文化的重建寻求一个多方面的沟通网络，作为在第一步的基础上向第二步的跨越。

《丛书》首批推出的五本书，《〈庄子〉与现代主义》（张石）、《文化精神与小说观念》（白海珍、汪忱）、《生命之树与知识之树》（高旭东）、《天人合一与神人合一》（王生平）、《孔子精神与基督精神》（吴忠民等）都体现了这种跨越的愿望。作者全是年轻人，他们正在以崭新的知识结构，深邃自由的思考，初生牛犊的朝气和胆识作无畏的攀登。中国文化的未来属于这样的青年一代，世界文化的未来也属于他们。

1988年6月5日于北京大学

前 言

“山东大学文化沙龙”成立将近一年了。回想一年来，我们这些分属中文系（姚文放、陈炎、倪志云和我）、社会学系（吴忠民）、哲学系（邹广文）等不同系科的教师，对于中外文化的共同兴趣使我们走到了一起，抱着和而不同、以探求真理为怀的态度，畅所欲言，甚至争论得面红耳赤，直至深夜而欲罢不能……我们的这本小书，就是我们的思考的一部分，如今得以出版，一方面是想求教于“大方之家”，一方面也是对于“沙龙”成立一周年的纪念。

“孔子精神与基督精神”本是我们第一次座谈以及整理而成的笔谈的内容，遵编辑之嘱，基本结构未变。倪志云的《道的情愫与理式的灵光——中西艺术文化“预成图式”及其发展效应》一章，是我们这次合作的奇异收获。虽然志云未参加第一次笔谈，但我想，就本书的体系而言，应该有中西艺术比较的内容，“逼”他一下，就能在他那富有诗人气质的大脑中“逼”出灵感的火花。果然，志云的灵感突然来了，而且不止于中西艺术。因此，虽然这一章作为对“孔子精神与基督精神”的寻根而放在后面，但依我的私见，这一章却是全书最有份量的章节之一。志云素爱文学艺术，爱绘画，又发表过诗，如今虽在中文系，但却是历史系考古专业的研究生，从刘敦愿先生学了三年考古。志云在这次撰写中就结合了自己的专业和爱好，通过对中国新石器时代各区系文化遗存的独到分析，获至这样一种颇有深意的认识，即史前中国大地纵使存在的是多元发生的诸氏族群体文化，但却共同具

有“龙”崇拜意识和观念。作者以有力的考古学、古文献等论据，充分证明了“龙”既不是鳄鱼等图腾动物的神化，也不是“复合图腾”，而是“雷电云雨”之神。而表现在《周易》等书中的阴阳合而云行雨施万物化生的有机自然观，是早已存在于中国史前时代诸区系文化之中的。因此，中国文化“中”与“和”的特质有其深远的根源。今年是“龙”年，我们都在说我们是“龙的传人”，而志云却为我们寻到龙的“种族记忆”的“原型”。姚文放的《伦理美学与宗教美学》一章，也显示了很深的学术功力。过去，我们一般只注意古希腊美学与近代西方的美学，而较少留意对西方美学影响极大的中古美学，至于把中古美学与中国美学进行专题比较的，就更少之又少。姚文放不仅详细比较了中国伦理美学与西方宗教美学的异同，而且不是停留在表面现象的异同比较上，而是从儒家文化与基督教文化的巨大差异中深刻揭示了伦理美学与宗教美学的文化意蕴。姚文放从周来祥先生学习美学三年，如今已经离开了山东大学，本书亦可说是给姚文放送别的一次纪念吧。陈炎《宗教与准宗教》一章的第一节，写得也相当出色，他把中国的儒家、道家与西方的日神、酒神相比，认为西方是日神与酒神的分裂，中国是日神与酒神的中和互补，由此而解释了许多文化现象。吴忠民《〈论语〉与〈圣经〉》一章从《论语》与《圣经》进而分析中西文化的基本构架，提出了许多精辟的见解。此外，《知识与德性：关于主体文化的中西比较》一章出于邹广文的手笔，《孔子与基督》一章则为我的愚思。

山东大学曾经是老舍、闻一多、王统照、沈从文等著名作家、诗人、学者执教的地方，如果我们的“沙龙”不能对中国新文化的建设有什么贡献的话，真是上无颜以对列宗列祖，下无颜以对子孙后代。因此，这本小册子只是我们前进的起点、不成功的尝试，而非只是评职称的资本。

在我们“沙龙”的文化讨论中，山东大学教务长曾繁仁老师

曾给我们以大力的支持，中国传统文化研究所副所长丁冠之老师
亲临“沙龙”给予指导，文科科研处处长祝明老师对我们更是热
情鼓励，在此一并表示感谢。

高旭东

1988年4月

目 录

一、孔子与基督	高旭东	1
二、《论语》与《圣经》.....	吴忠民	46
三、宗教与准宗教	陈 炎	70
儒家、道家与日神、酒神		70
宗教与准宗教		83
四、知识与德性：关于主体文化的中西比较	邹广文	100
五、伦理美学与宗教美学	姚文枚	133
六、道的恫恍与理式的灵光		165
——中西艺术文化“预成图式”及其发展效应		

一、孔子与基督

高旭东

“孔子与基督”有什么可比性呢？孔子是人，基督是神。即使把耶稣看做是历史上实有的人，也是与孔子截然不同的人。固然，孔子与耶稣的教诫有相类的地方，然而这种相类之处也打上了深刻差异的烙印。我觉得，孔子与基督可以比较的唯一理由，就在于孔子在儒教中的位置与基督在基督教中的位置是相似的，因而孔子与基督的差异就显示了中西文化的差异。因此，我们不去考据耶稣有无此人，也不去考据“四大福音书”哪一个是耶稣的真实写照；而是依照《论语》和“四大福音书”，从孔子与基督的比较中去认识中西文化的深刻差异，并进一步探究孔子、基督与现代化的关系。

1

我们先看孔子与耶稣的“阶级立场”。

孔子虽然是殷商的苗裔，但到孔子出生时，早已从贵族下降到一般平民了。孔子说：“丘少也贱，故能多鄙事。君子多乎哉？不多也。”^①出身并不能决定“阶级立场”，孔子出身于没落贵族，也可以为“小人”代言。然而，孔子总忘不了“过去的好时光”，使得出身终于决定了他的“阶级立场”。因此，就纵的一面看，孔子总想使“过去的好时光”复活，以“克己复礼为仁”；就横的一

^① 《论语·子罕》。

面来看，孔子总是向上看，以统治者自居，或者为统治者出谋划策。孔子固然也讲爱民，但爱民是为了民心不乱，不致危及上层统治者。于是，孔子做了种种“君子”与“小人”、“上智”与“下愚”的区分，崇“君子”“上智”而贬“小人”“下愚”。孔子断言：“唯上智与下愚不移。”^①在孔子看来，“君子之德风，小人之德草”，风向哪边吹，草向哪边倒。^②因此，“民可使由之，不可使知之。”^③不仅如此，孔子交朋友都要向上看，不跟不如自己的人为友，“无友不如己者。”^④……孔子的这些教条与老子的“常使民无知无欲”、商鞅的“有道之国务在弱民”等等一道，使得中国的政治就是“治民”“愚民”的法术，即使变革也要自上而下。

与此相反，耶稣出身贫贱，有人说他是“木匠的儿子”，^⑤有人说他是“木匠”，^⑥但是，他又是耶和华的独生子，是救世主。于是，耶稣便以神的使者乃至神的化身的身份、鄙薄富有者而拯救贫贱者。耶稣对门徒说：“我实在告诉你们，财主进天国是难的。我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢！”^⑦因此，有一个少年人问耶稣怎样才能得永生，耶稣告诉他，除了遵守诫命之外，“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。”^⑧不仅如此，生前奢华宴乐的，死后要被丢进地狱的永火中；生前受苦受难的，死后反可以去神国享福。^⑨所以，耶稣无论到了那里，都跟着一群“贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的”……耶稣本人就很贫寒：“狐狸有洞，天

① 《论语·阳货》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·泰伯》。

④ 《论语·学而》。

⑤ 《马太福音》第13章第55节，引自《圣经·新约全书》，下皆同。

⑥ 《马可福音》第6章第3节。

⑦ 《马太福音》第19章第23节。

⑧ 同上，第16—22节。

⑨ 《路加福音》第16章第19—27节。

空的飞鸟有窝，人子却没有枕头的地方。”^①因此，耶稣虽为“圣子”，却“不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价。”^②

孔子与耶稣“阶级立场”的不同，使其教诫具有不同的教化范围。儒教那套“文行忠信”、“诗书文章”，与不识字的中国百姓是没有多大干系的；而儒生也不想把儒教的教义通俗化在民间传播，相反，儒生是以自己的知书达礼去鄙薄“下愚”和“小人”的。就教化内容来看，孔子的“不语怪力乱神”也满足不了中国百姓的心理需求和文化需求。这就使得儒教始终是属于上层统治者和士官的，而不是属于下层百姓的。因此，尽管儒教是中国的国教，并且大体上说，儒教伦理是中国的伦理；但是，儒教对于中国百姓，还不如佛教、道教来得亲近。儒教的这一性质，就决定了从儒教中决不会孕育出民主，儒教的民主是为人民作主。

与此相反，基督教一开始就是下层民众的宗教，耶稣的行“奇迹”，乃至张口耶和华神，闭口天国地狱，也特别对下层民众的胃口。而基督教一旦与柏拉图主义（圣奥古斯丁）、亚里斯多德主义（圣托马斯·阿奎那）结合，就使得基督教成为全民的宗教。中古教士以向民众宣讲基督的福音为荣，办慈善机构，救济贫民难民，就与耶稣的教诫有关。固然，古希腊就以“民主”的昌盛而著称于世，但是，那是一种奴隶除外的“民主”，甚至连亚里斯多德，也认为奴隶制是正当的、有利的，奴隶天然地应该低于主人、服侍主人。而中古的教士却敢于遵循耶稣的教诫，指责奴隶制是不道德的，因为耶稣基督降世，就是要“传福音给贫穷的人”：“被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由。”^③所以，卡本特说：“十九世纪西方社会最终废除奴隶制度很大程度上就是受到基督

① 《马太福音》第8章第20节。

② 同上，第20章第28节。

③ 《路加福音》第4章第18节。

教压力的结果。”^①

2

孔子与基督“阶级立场”的不同，使他们所从事的事业也极为不同，而这种不同对后世的中西文化也造成了极大的不同。

孔子说：“人能弘道，非道弘人。”^②耶稣说：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的。”^③就置重人这点上，孔子与耶稣看起来非常相似，但是，若深加比较，就可以看出实质意义的不同。

孔子所处的时代，正是礼乐崩坏、天下大乱的时代，东周王室的势力日趋衰落，蜂起的诸侯国战乱不止、大鱼吃小鱼。真是“人心不古，世风日下”，若长此下去，在孔子看来是不可收拾了。家道的衰落和东周王室的衰落，使得孔子发愤要“克己复礼”，使大乱的天下再回到各安其位又和乐盈盈的好时光。孔子一生颠颠簸簸，周游列国，是为了“克己复礼”，晚年整理古代文献，办教育，也还是“述而不作，信而好古”，^④目的在于“克己复礼”。即使不能“复礼”，至少也要维持“礼”的现状，不能再让世道再继续坏下去了。所以季氏非礼无法，“孔子谓季氏，‘八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？’”^⑤于是，孔子就成为这样一种文化“原型”：最好是复古，其次是维持现状。

耶稣所处的时代，也是犹太人灾难深重的时代。从被掳到巴比伦，到为坚持信仰而在罗马的治下流血，灾难一个接一个向犹太人袭来。于是，一方面，耶稣狂热地自称弥赛亚而获得了大批信徒，“目的在于推翻罗马和赫罗德族在巴力斯坦的统治和建立一个人

① 卡本特(Humphrey Carpenter)《耶稣》第193页，张晓明译。

② 《论语·卫公灵》。

③ 《马可福音》第2章第27节。

④ 《论语·述而》。

⑤ 《论语·八佾》。

间‘天国’，”^①并且宣称要用暴力扫清通向“天国”的道路：“从施洗者约翰的时候到如今，天国总是用暴力取得的，并且强暴的人凭借力取得它。”^②所以耶稣被钉十字架，其罪名是“犹太人的王”。^③另一方面，从尼希米以后，犹太人愈来愈把律法看成是不能更改的金科玉律。“他们不再容忍那些宣讲新鲜事物的先知。其中一些迫切感到要用先知体从事写作的人们，便伪托他们发现了一卷但以理，所罗门或其他古圣先贤所著的典籍。”于是，对律法的强调逐渐窒息了独创性，“使得他们变得极端保守。”^④而耶稣在这种情况下正是以对律法的批判和改革的姿态出现的。固然，耶稣也说过这么一段话：“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”^⑤但实际上，耶稣对律法是灵活变通的，并时常引起法利赛人或文士的责难。有一次，耶稣在安息日从麦地经过，门徒饿了，掐了麦穗吃。法利赛人对耶稣说：“看哪！他们在安息日为什么作不可作的事呢？”耶稣除了引经据典进行灵活变通之外，又对他们说：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的，所以人子也是安息日的主。”又有一次，耶稣在安息日为人治病，有人问耶稣说：“安息日治病，可以不可以？”意思要控告他。耶稣说：“你们中间谁有一只羊，当安息日掉在坑里，不把它抓住拉上来呢？人比羊何等贵重呢！所以，在安息日作善事是可以的。”为此，“法利赛人出去，商议怎样可以除灭耶稣。”^⑥又有一次，法利赛人和文士看见耶稣的门徒没有洗手而用俗手吃饭——法利赛人和犹太人都拘守古人的礼俗，有许许多多

① 罗伯逊(Archibald Robertson)《基督教的起源》第116页，宋桂煌译。

② 《马太福音》第11章第12节。

③ 《马可福音》第15章第26节。

④ 罗素(Bertrand Russell)《西方哲学史》上册第393页，李约瑟译。

⑤ 《马太福音》第5章第17—18节。

⑥ 同上，第12章第1—14节。

的规矩，但是，面对法利赛人和文士的责难，耶稣却说：“你们是离弃神的诫命，拘守人的遗传。”^①而按基督的教诫，“顺从神，不顺从人，是应当的。”^②这一点在基督教的另一位重要人物保罗身上表现得更为明显，保罗用了很大的努力与律法斗争，保罗说：“基督终止了摩西律法的功效，使一切相信上帝的人得以和上帝和好。”^③于是，耶稣就成了这样一种文化“原型”：对传统持批判和革新的态度。

因此，尽管孔子和耶稣都有“人能弘道，非道弘人”的思想，孔子说：“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚”；^④耶稣说：“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀”；^⑤但是，由于孔子和耶稣“阶级立场”和“文化原型”的不同，就使其教诫具有不同的实质内容。孔子虽然不大相信鬼神的存在，并且不说“怪力乱神”，然而孔子却“祭如在祭神如神在”，讥祭如不祭者，从而维护传统的繁文缛节，非常强调丧礼和祭礼。传统的繁文缛节本来是由相信鬼神祭祀鬼神而来的，按道理也应该随着不相信鬼神而去。那么，为什么“不语怪力乱神”的孔子却偏要维护传统的繁文缛节呢？因为这可以在人际中分出等级次序来，贵族可以靠着这套繁文缛节高居于社会的上层，“下愚”和“小人”也不致于不知上下而“犯上作乱”。儒家不信鬼神却又墨守繁文缛节，当时就受到了“明鬼”的墨家的批判：“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。”^⑥对于传统的丧礼，儒家已赋予了情感的依据：“夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎！”^⑦而对于“无

① 《马可福音》第1章第1—8节。

② 《使徒行传》第5章第29节。

③ 《罗马书》第10章第4节。

④ 《论语·八佾》。

⑤ 《马太福音》第12章第7节。

⑥ 《墨子·公孟》。

⑦ 《论语·阳货》。

鬼而学祭礼”，儒家连合情主义的解释也作不出，仅只是出于对现实和传统肯定的文化态度罢了。与此截然相反，耶稣反复强调对神的信仰，却批判“人的遗传”和传统的繁文缛节，^①甚至借助神来反对律法的约束。摩西律法本来是摩西与神订的“旧约”之一，然而，在神还没有死亡的迹象的时候，耶稣却敢于对摩西律法进行变革，确是“非圣无法”的大胆举动。有一次，法利赛人问耶稣：“摩西为什么吩咐给妻子休书，就可以休她呢？”耶稣说：“摩西因为你们的心硬，所以许你们休妻，但起初并不是这样。”^②起初怎样，只有神晓得！这是典型的借神力以实行革新。耶稣这种“非圣无法”的大胆举动，使得许多人认为，耶稣废止了律法，而代之以爱上帝和爱邻人两条最大的诫命。

3

考究完了孔子和耶稣的“阶级立场”，我们再看孔子、耶稣的“人品”和“神品”。

《论语》中的《乡党》一篇，对孔子的生活细节进行了生动的描写。孔子在本乡非常恭顺，像是不能说话的样子。一走进朝廷的门，孔子就做出一副害怕而谨慎的样子，仿佛没有容身之地似的。同下大夫说话，温和而快乐；同上大夫说话，正直而恭敬；君主来了，恭敬而显得有点害怕的样子。经过国君的坐位，面色端庄，脚步也快，言语仿佛中气不足。向堂上走，恭敬谨慎，憋住气，像不呼吸似的。孔子在衣食睡觉等方面都非常讲究。暑天，不管是穿粗的或细的葛布单衣，一定要裹着衬衫，使它露在外面。睡觉一定要有小被，“长一身有半”。“席不正，不坐。”“食不语，寝不言。”而且“食不厌精，脍不厌细。食饔而渴，鱼馁而肉败，不

① 此与墨子同，基督教与墨家有许多相似之处，详见拙著《生命之树与知识之树》第9章。

② 《马太福音》第19章第7—8节。

食。色恶，不食。臭恶，不食。失饪，不食。不时，不食。割不正，不食。不得其酱，不食。……”

孔子也作过一个简略的自传：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”^①孔子性情“温、良、恭、俭、让”，^②不与人争，如果有所争，就一定是比箭，但却以礼让为怀，“其争也君子”，^③也就是“友谊第一，比赛第二”。孔子“有教无类”，但也要送十条干肉给他。孔子“敏于事而慎于言”，^④因为“言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”^⑤孔子博学通六艺，因为“耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。”^⑥孔子甚至说，富贵而可求的话，“虽执鞭之士，吾亦为之。”^⑦而在中国，求富贵的大道就是做官，所以孔子一生到处找官做，急于让人用他。比较而言，子路倒是“吾爱吾师而尤爱真理”。有一次，孔子去拜见行为不当、名声不好的南子（卫灵公夫人），子路很不高兴，孔子就向子路发誓赌咒。^⑧又有一次，公山弗扰盘踞在费邑图谋造反，叫孔子去，孔子准备去。子路很不高兴地说：“没有地方去就算了”，何必到“反贼”那里去呢？孔子却辨解说：那个叫我去的人，难道是白白召我吗？“如有用我者，吾其为东周乎？”^⑨又有一次，佛肸召孔子，孔子又想去，子路又不高兴了：“从前我听老师说，‘君子不去亲自做坏事的人哪里去’，如今佛肸盘踞中牟谋反，您却要去，怎么说得过去呢？”孔子无奈，又做了一番似是而非的辩解。^⑩因此，孔子首先关心的是生命的安乐、富贵、有官

① 《论语·为政》。

②④ 《论语·学而》。

③ 《论语·八佾》。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 《论语·卫灵公》。

⑦ 《论语·述而》。

⑧ 《论语·雍也》。

⑨⑩ 《论语·阳货》。

做，其次才是“克己复礼”。否则我们就很难解释，为什么孔子劝人，不听则止；孔子做官，看见君主淫乐昏庸，就转身而走。因为在别人不听的情况下继续劝下去，就会给自己招来烦恼、灾祸；在君主淫乐昏庸的时候，如果继续做官，就会跟着主子倒霉，如果坚持自己的“克己复礼”主张，就可能连命也保不住，所以“三十六计走为上”。用孔子的话说，就是“用之则行，舍之则藏”。^①也就是说，如果追求不到富贵，那么就自甘贫贱，并从贫寒中寻出乐趣来。因此，尽管孔子说了许多豪言壮语：“朝闻道，夕死可矣”^②，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”，^③“岁寒，然后知松柏之后彫也”；^④但是，这些豪言壮语必须能够灵活变通以便“明哲保身”，所以孔子又让人在天下无道的时候装傻或者隐身自好，或者在隐逸中自得其乐……^⑤孔子非常赞赏宁武子“邦有道则知，邦无道则愚”，并以为“其知可及也，其愚不可及也。”^⑥

不难看出，孔子确是一位平平常常的文化圣人，孔子自己也不避讳这一点：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”^⑦因此，无论子贡怎样把孔子比作光照天地的日月，^⑧后儒怎样神化孔子，都改变不了孔子平凡的形象。孔子“畏大人”，也爱财，到处找官做，也有过失，还会赌咒……论人品，孔子有高风亮节的一面，但并非一贯正确，让人无可指责。可以说，中国缺乏西方那种受难者殉道者的文化超人，鲧盗息壤以救洪水之灾本来也可以获得普罗米修斯的殉道意义，但却变成了一头灰溜溜的黄熊，而且其他神话对鲧的形象也大有损伤。墨子以形劳天下

① 《论语·述而》。

② 《论语·里仁》。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 《论语·子罕》。

⑤ 《论语》中《先进》、《里仁》，道家把这一点极端化了。

⑥⑦ 《论语·公冶长》。

⑧ 《论语·子张》。

的大禹为大圣，使后世之墨者，日夜不休，以自苦为极，本来也近乎耶稣受难的殉道意义，但墨学显耀了不长时间，就失传了。因此，中国的文化土壤里鲜能生长也不看重女娲、羿、鲧、墨子这样的文化超人，而更重现世平凡的文化圣人。这就使得孔子精神迥异于基督精神，孔子精神偏于现实与平凡，于平凡处见伟大。

孔子的现实与平凡的人品，还使其成为这样一种“文化原型”：“学而优则仕”，以求得官做为神圣；注重生命的安乐，使得中餐举世闻名；注重礼让，反对冒进与竞争。具有讽刺意味的是，后世的儒生在统治者的倡导下，果然把孔孟之道当成了追求功名富贵、当官做老爷的敲门砖。不仅如此，孔子入世与遁世的进退有路，成为最早的“儒道互补”的文化原型。余英时认为：“孔子来自中国文化的独特传统，代表‘士’的原型。”这一点我毫无异议。余英时进而指出：中国的“士”非常近似西方现代的知识分子，即作为“社会的良心”和人类基本价值的维护者（理性、自由、公平等），“一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现象，另一方面则努力推动这些价值的充分实现。”^①余英时的结论是：西方现代知识分子不像希腊那些沉浸于智慧之梦而不顾现实社会的知识分子，不像中古基督教的教士，而更像中国的“士”。我觉得恰好相反，西方现代知识分子正是西方传统的合理发展的产物，而与中国的“士”差异甚大。中古教士对于现世持批判态度（由“原罪”而导致的堕落），对于世俗统治者有一种独立精神，只不过他们关注的是神的和灵的世界，但是，当上帝死亡而人们“忠实于大地”的时候，现代型的知识分子不就脱颖而出出了吗？但是，除了实践精神一点之外，西方现代知识分子的独立精神和批判精神，却不见于中国的“士”。按中国的阴阳观

^① 余英时《〈士与中国文化〉自序》，《读书》1988年第1期。

念，除了国君一人属阳之外，包括“士”在内的其他一切人皆属阴，“士为知己者用，女为悦己者容”，不就是把“士”比成了国君“丈夫”的“妻妾”了吗？孔子到了国君前面面色端庄而做出恭敬害怕的样子，屈原慨叹国君“荃不察余之衷情兮”，不就是这种阴阳观念的一种演绎吗？固然，孔子让“士”以天下为己任，乃至以“天心”（社会的良心）为己心，但是，如果淫乐昏庸的君主不听“士”的话怎么办？孔子早已做了“士”的榜样：躲藏起来，隐身自乐。于是，国君的淫乐昏庸终于导致民不聊生，天下大乱，然后是“成者为王败为贼”，一切再从头开始，而一大群“士”又围上了新的“君”……这不正是“士”的悲剧吗？而且“士”与“官”是联在一起的，“士”之为“官”，就使得中国的“士”不能作为一种独立的政治力量去监督“官”了。在传统中国，“士”不为“官”，就会成为被“官”瞧不起的“穷酸秀才”之类。因此，中国的“士”对于国君缺乏批判精神，而唱颂歌捞油水者多。固然，中国的“士”有时也能表现出一定的批判精神，如余英时津津乐道的汉末党锢和明末东林党，但那正是王权松弛、“君”不像“君”的时候；而“君”一旦像“君”，儒者们自然就温柔敦厚了。因此，孔子进退有路的“文化原型”，在“进”的一面固然造就了岳飞、文天祥等个别“不识时务”者，但岳飞不敢自立为王恢复中原却正是岳飞的悲剧，而在“退”的一方面，则被道家发扬光大了。而更多的“士”，则是沿着孔子开辟的不偏不倚、无过与不及、进退有路、儒道互补、“一阴一阳之谓道”的路走下来的。

与孔子平凡的人格相反，耶稣则闪着超凡脱俗的神的光芒。耶稣是约瑟和马利亚的儿子，但约瑟还没有迎娶，“马利亚就从圣灵怀了孕。”^① 耶稣一降生，就惊天动地，早有几个从东方来的博

^① 《马太福音》第1章第18节。

士看见他的星，知道他是“犹太人的王”，特来拜他。希律王为此将伯利恒城里并四境两岁以里的男孩都杀尽了。^①耶稣一出世，“就看见天裂开了，圣灵仿佛鸽子，降在他身上。又有声音从天上来说：‘你是我的爱子，我喜悦你’。”^②“圣灵就把耶稣催到旷野里去。他在旷野四十天受撒但的试探，并与野兽同在一处，且有天使来伺候他。”^③马可、马太、路加、约翰都没有报道耶稣受教育的信息，但是耶稣一走进会堂，就教训人，宣讲天国的福音。“众人很希奇他的教训，因为他教训他们，正像有权柄的人，不像文士。”^④耶稣是很独断的：“天地要废去，我的话都不能废去。”^⑤于是耶稣对门徒说：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。”^⑥“不要受师尊的称呼，因为只有一位是你们的师尊，就是基督。”^⑦耶稣到世上来，是要传播天国的福音：“天国近了，你们应当悔改。”^⑧然后为众人受难，赴死，复活。等到末日审判的号角吹响的时候，耶稣基督会再度降世，人们“要看见人子，有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临”，^⑨来审这个世界……因此，与孔子之为平凡的文化圣人不同，基督是充满神性的文化超人。

这位文化超人的个性有什么特点呢？凯德伯瑞说：“也许，以独特、新奇、独到等字眼来形容耶稣的独特之处，还不如以激进、热情、极端来形容更为精确。”^⑩耶稣确是一个充满热情的激进分

① 《马太福音》第2章第1—18节。

② 《马可福音》第1章第10—11节。

③ 同上，第12—13节。

④ 同上，第22节。

⑤ 《马太福音》第24章第35节。

⑥ 同上，第16章第24节。

⑦ 同上，第23章第10节。

⑧ 同上，第4章第17节。

⑨ 同上，第24章第30节。

⑩ 卡本特《耶稣》第116—117页。

子，有时简直就像害了热病。“对观福音书”本是记叙文，但由于耶稣的激情资质，加之以比喻训众，就使人读来像抒情诗。耶稣的狂热性格，以及与众不同的言行，使耶稣的亲属“要拉住他，因为他们说他癫狂了。”^① 耶稣进行战斗的几件事，譬如他教训他的敌手，敌手抓他，他就飞身逃跑；一进耶路撒冷的教堂，就赶出作买卖的人，推倒买卖人的桌子凳子；都令人感到他确是与众不同的狂人。他的门徒死了父亲要回去安葬，耶稣却让死人管死人，让门徒跟从他……这种狂热的性格最适合于革新和革命，而身为犹太人的耶稣，也确实发动了一场对于传统的犹太教的革命，使得基督教终于从犹太教分离出去，乃至成了冤家对头。陈鼓应把耶稣的狂热性格归为地理环境使然：“犹太民族处于热带地区，暑天酷热炙人，气温经常高达四十五度。被这昏热病所迫促下的人们，不是超乎理智，便是达不到理智。”^② 但是这却无法解释俄罗斯民族陀思妥耶夫斯基和柴科夫斯基式的巨大热情。事实上，耶稣的狂热性格，在西方中古以前，让我们想到希腊的酒神；在中古以后，让我们想到哈姆莱特骚动不安的内心独白，浪漫派的热情冲动和尼采的查拉图斯特拉……狂热的性格使耶稣常爱走极端，因此，与“以德报德，以直报怨”的孔子不同，耶稣在“登山宝训”中说：“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强逼你走一里路，你就同他走二里……要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”^③ “你们若单爱那爱你们的人，有什么可酬谢的呢？就是罪人也爱那爱他们的人。”^④ 可是，极端的爱总与极端的恨联在一起，所以耶稣又常常以地狱示人，要把人“丢在火炉里”，^⑤ 而

① 《马可福音》第 3 章第 21 节。

② 陈鼓应《耶稣新画像》第 90 页。

③ 《马太福音》第 5 章第 39—44 节。

④ 《路加福音》第 6 章第 32 节。

⑤ 《马太福音》第 13 章第 50 节，此为耶稣常用语。

且耶稣告诉他的门徒：“凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑。”^①于是，在爱人的反面，又透出了恨人的思想：“我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。”^②“人到我这里来，若不恨自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹，和自己的性命，就不能作我的门徒”，^③“人的仇敌就是自己家里的人。”^④……这种极端和偏执贯穿于耶稣性格的始终：“若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉；宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。若是右手叫你跌倒，就砍下来丢掉……”^⑤“凡有的，还要加给他，叫他有余；凡没有的，连他所有的，也要夺去。”^⑥因此，与孔子的微温中和、不偏不倚、冷静稳当、循规蹈矩极为不同，耶稣性情狂热、激进、偏执而爱走极端。

耶稣之为文化超人，还在于他违背常识而施行奇迹。在耶稣生活的时代，犹太人中流行着这样一种观念：许多疾病是由于邪灵、魔鬼（撒但）占有了患者的身体所引起的^⑦。而耶稣既然是属神的，那么自然就有神力驱逐魔鬼，使病得愈。所以有病的人一看见耶稣，身中的魔鬼就发抖害怕，根除了魔鬼，病就好了。于是，耶稣似乎无病不能治，甚至能起死回生^⑧……耶稣对那“死了一般”的孩子的父亲说：“你若能信，在信的人，凡事都能。”^⑨除了到处训众，宣讲天国的福音，耶稣的第二大职业似乎就是赶鬼治病。不是别的，正是赶鬼治病，才使信耶稣的人愈来愈多。自然，除了赶鬼治病，耶稣还行了其他一些奇迹。有一次，

① 《马太福音》第 18 章第 18 节。

② 同上，第 10 章第 34 节。

③ 《路加福音》第 14 章第 26 节。

④ 《马太福音》第 10 章第 36 节。

⑤ 同上，第 5 章第 29—30 节。

⑥ 同上，第 13 章第 12 节，拜伦“东方叙事诗”中的英雄那种想得到全世界否则就什么都不要的情感方式，易卜生《勃兰特》中所谓“All or nothing!”（“不得全部，宁可没有！”）实肇生于耶稣。

⑦ 卡本特《耶稣》第 149 页。

⑧⑨ 《马可福音》第 9 章第 14—29 节。

耶稣“拿着五个饼，两条鱼，望着天祝福，掰开饼，递给门徒，门徒又递给众人。他们都吃，并且吃饱了；把剩下的零碎收拾起来，装满了十二个篮子。吃的人，除了妇女孩子，约有五千。”^①又有一次，耶稣在夜里只身在海面上走，门徒以为是鬼怪而惊慌害怕。彼得从船上下去，在水面上走，要到耶稣那里去，因见风浪甚大，就害怕，将要沉下去。耶稣拉他上了船，风就住了。在船上的人都拜耶稣：“你真是神的儿子了。”^②……中国人读“对观福音书”，就像读《西游记》、《封神演义》，然而《西游记》之类的书是游戏之作，除了一些“愚民”，我们中国人是并不相信的；但是，信奉基督，却意味着信奉这个奇迹的王国。所以，基督教传入中国，在“愚民”那里反而有市场；而在读书人那里，基督正是应该敬而远之的“怪力乱神”。因此，与满足于常识的孔子精神不同，基督精神崇尚用神力战胜自然的奇迹。

耶稣之为超人，表现在他不随顺传统和众人，而成为被众人所弃绝、被家乡所驱逐、被故国所残害的先知。因此，尽管耶稣被圣灵充满，有神恩在他身上，但却被家乡的人所厌恶。有一次，耶稣在家乡训众，因其对家乡人的批判，使得家乡人“都怒气满胸，就起来撵他出城（他们的城造在山上）；他们带他到山崖，要把他推下去。”^③耶稣也明知家乡人不信他、厌恶他，却偏要自讨苦吃，耶稣说：“我实在告诉你们，没有先知在自己家乡被人悦纳的。”^④因为“家乡”正是先知所处的现实，先知来得早，众人不能理解他，他就攻击“家乡”而为“家乡”所弃绝。所以，耶稣到了耶路撒冷，耶路撒冷又变成了“家乡”而冷落和迫害耶稣：“耶路撒冷啊！耶路撒冷啊！你常杀害先知，又用石头打死那奉

① 《马太福音》第14章第19—21节。

② 同上，第14章第22—33节。

③ 《路加福音》第4章第28—29节。

④ 同上，第4章第24节。

差遣到你这里来的人。”^①耶稣到地上来，明明是来拯救以色列人的，然而却被众人钉了十字架。当时管犹太人的彼拉多明明想放耶稣出去，而杀强盗巴拉巴，但是，彼拉多征求犹太人的意见，犹太人却坚决要求释放巴拉巴，钉耶稣十字架。在钉他十字架的时候，众人啐他，戏弄他，打他，连和他同钉的强盗也是这样的讥诮他……我们且看鲁迅根据《马太福音》而作的散文诗《复仇》（其二）：

因为他自以为神之子，以色列的王，所以去钉十字架。
看哪，他们打他的头，吐他，拜他……

他不肯喝那用没药调和的酒，要分明地玩味以色列人怎样对付他们的神之子，而且较永久地悲悯他们的前途，然而仇恨他们的现在。

四面都是敌意，可悲悯的，可咒诅的。

……

路人都辱骂他，祭司长和文士也戏弄他，和他同钉的两个强盗也讥诮他。

看哪，和他同钉的……

他在手足的痛楚中，玩味着可悯的人们的钉杀神之子的悲哀和可咒诅的人们要钉杀神之子，而神之子就要被钉杀了的欢喜。突然间，碎骨的大痛楚透到心髓了，他即沉酣于大欢喜和大悲悯中。

鲁迅《野草》中这篇散文诗基本上是对福音书的“实录”，只不过使“神之子”变成了“人之子”，就使得耶稣成了一位“向庸众宣战”的个性主义者。但是，在基督徒的心目中，耶稣形象更像以色列先知所预言的那样：“他诚然担当我们的忧患，背负我们

^① 《马太福音》第23章第37节。

的痛苦；我们却以为他该受责罚，该受神的击打苦待。那知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤……”^①但是，一旦人们不是拜倒在基督脚下而是成为真正的基督徒，照着耶稣的榜样做事，就会出现拜伦、克尔凯戈尔、尼采、易卜生……事实上，耶稣不与众同而为民众所害，在古希腊也并非无迹可求，苏格拉底不是一位爱雅典人而为雅典人所害的圣者吗？而耶稣甚至在“复活”之后，也不为犹太人所信，终于使基督教与犹太教分离成仇……因此，与安于家庭随顺众人以不脱离群众为美德的孔子之教不同，基督精神容易造就一些去众离群的孤独者。

耶稣之为超人，在于他是以拯救世界的受苦受难者和救世主的面目来到世界的。尽管耶稣被家国驱逐和迫害，自己连枕头大的地方都没有，连地上的狐狸和空中的飞鸟都不如，但是，耶稣自甘受苦受难，他是以自己的受难来拯救世界的。耶稣说：“我到世上来，乃是光，叫凡信我的不住在黑暗里。若有人听见我的话不遵守，我不审判他。我来本不是要审判世界，乃是要拯救世界。”^②“我就是门，凡从我进来的，必然得救，并且出入得草吃。”^③“我就是从天上降下来生命的粮；人若吃这粮，就必永远活着。我所要赐的粮，就是我的肉，为世人之生命所赐的。”^④耶稣特别是要拯救“饥寒交迫的奴隶”或者说“被压迫阶级”，他要叫“不能看见的可以看见，能看见的反瞎了眼。”^⑤因为“康健的人用不着医生；有病的人才用得着。……我来本不是召义人，乃是召罪人。”^⑥所以耶稣不仅同犹太人最瞧不起的税吏和娼妓混在一起，以为“税吏和娼妓倒比你们（法利赛人之类）先进神的国”；^⑦而

① 《以赛亚书》第53章第4—5节，《圣经·旧约全书》。

② 《约翰福音》第12章第47节。

③ 同上，第10章第9节。

④ 同上，第6章第51节。

⑤ 同上，第9章第39节。

⑥ 《马太福音》第9章第12—13节。

⑦ 同上 第21章第31节。

且耶稣不管走到那里，就围上一群老弱病残者，“那里的人把一切害病的，就是害各种疾病、各种疼痛的和被鬼附的、癲病的、瘫痪的，都带了来，耶稣就治好了他们。”^① 耶稣是神又是老师，却没有多少师道尊严和“神道尊严”：“我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。”^② “你们若遵行我吩咐的，就是我的朋友了。以后我不再称你们为仆人，因仆人不知道主人所作的事；我乃称你们为朋友。”^③ 作为“神的独生子”，耶稣明明知道他去耶路撒冷要被治死，但他毅然决定去赴死，以自己的死带走世人的罪恶，使人与神和好。我们且看“最后的晚餐”：

耶稣拿起饼来，祝福，就掰开，递给门徒，说：“你们拿着吃，这是我的身体。”又拿起杯来，祝谢了，递给他们，说：“你们都喝这个，因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”^④

耶稣的被钉死和复活对于基督教来说，有特别重大的意义。被钉死在十字架上，意味着耶稣以自己的血为人类赎罪；复活，意味着耶稣与人类同在，并将在世界的末日来审判人类。保罗说：“为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢作的。惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。”^⑤ 因此，孔子和耶稣同是拯救世人，但是，孔子偏于拯救上层贵族和统治者，耶稣偏于拯救“饥寒交迫

① 《马太福音》第4章第24节。

② 《约翰福音》第13章第14节。

③ 同上，第15章第14—15节。

④ 《马太福音》第26章第26—28节。

⑤ 《罗马书》第5章第7—10节。

的奴隶”(尽管从另一更现实的意义上看,“宗教是人民的鸦片”);孔子救人,能救则救,不能救则退,进退有路,而且救人一般需功名富贵的报偿,耶稣救人,则具有执着于苦难而殉道的精神。

西方人接受基督教决不是偶然的,希腊人就不缺乏像耶稣那样的受难者和殉道者。作为人的苏格拉底,并不希图被解救,临刑前慷慨陈辞,把智慧和道德留给雅典人,而甘愿被雅典人处死;作为神的普罗米修斯,不顾宙斯的禁令,盗火以解救人类,被宙斯捆绑在高加索的悬崖上,遭受着鹰啄肝脏的苦难……因此,虽然基督教在希腊化世界传播的时候,损伤了希腊人的自负心,但是,他们在反对耶和華和摩西的时候,却往往对耶稣示以敬意。譬如诺斯替教派就认为,感性世界是至高的神索非亚的叛逆儿子名叫亚勒达包士的劣等神创造的,这个劣等神就是《旧约全书》中的耶和華。至高的神终于差遣他的儿子暂住在耶稣这个人的肉身内,以便把世界从摩西荒谬的教训中解放出来^①。

固然,基督精神也有出世的倾向。耶稣说:“该撒的物当归该撒,神的物当归给神。”^②所以犹太人捉耶稣的时候,耶稣说:“我的国不属于这世界,我的国若属这世界,我的臣仆必要争战,使我不至于被交给犹太人;只是我的国不属这世界。”^③耶稣这种“信从神而不信从人”的出世精神,显然鼓励了中古教士对世俗统治者的斗争。圣安布罗斯面对着世俗统治者的逼迫,泰然自若地说:“如果皇帝所要的是属于我的东西,例如我的地亩,金钱或诸如此类的私有物,虽然我所有的一切早已属于穷人,但我绝不拒绝,然而凡是属于上帝的却不隶属于皇权之下”,“你们要把我投入缧绁呢,还是把我处死呢?我都将欣然承受。我既不想借着群众来保护自己,也不想抱住祭坛哀求性命;我宁愿为祭坛丧掉生

① 罗素《西方哲学史》上册第401页。

② 《路加福音》第20章第25节。

③ 《约翰福音》第18章第36节。

命。”^①正是教士们这种不屈不挠的精神，使得教会摆脱了世俗统治者的束缚，乃至教权压倒了世俗政权。于是，中古西方似乎分裂为两个世界，一个是教会的属神的、灵的、智慧的、信仰的世界，一个是世俗统治者的属人的、肉的、情欲的世界。根据基督教的法则，自然是灵魂支配甚至厌恶肉体，而向神界超升。因此，与孔子出世精神的隐身自好、独善其身不同，耶稣的出世精神与其拯救世界并不矛盾，而且是对世俗世界的一种超越。

值得注意的是，耶稣的文化原型意义，必须在“上帝死了”之后，才能发扬光大，显露分明。耶稣曾被人说成是“癫狂”者，而西方人的天才就与中国人的不同：中国的天才皆与凡人相通，而西方的天才往往是狂人和疯子。这点在近现代的西方要比中古更显著，浪漫派和现代派的天才们几乎都是一些疯子，自他们的祖师卢梭、尼采以来就是如此。因此，充满神性的文化超人耶稣成为历史之后，尼采式的超人就泛滥成灾……像耶稣的狂热、激进、偏激而爱走极端等性格，在浪漫派和现代派中得到了充分的表现。如果说中古西方走向了灵的与神的极端，那么，现代西方又走向了肉的与魔的极端，以致于使人一想到现代西方，就想到肉欲横流。此外，还有人本主义与科学主义对立的极端，有人与自然、人与社会对立的极端，有叔本华意志的极端，柏格森直觉的极端，弗洛伊德性的极端，语义哲学“哲学就是句子”的极端……

耶稣作为攻击家乡和故国而为家乡和故国所驱逐、迫害的文化原型，在近现代西方也显露得特别分明。司汤达之于法国，拜伦之于英国，海涅、尼采之于德国，……就是马克思，不也是不遗余力地攻击德国，而被德国驱逐出境到伦敦避难吗？马克思主义终于被西欧所驱逐，而进入了俄罗斯、远东……耶稣让人不要贪恋人世的幸福，他来是要把人拯救到天国里去，但是，“上帝死

^① 罗素《西方哲学史》上册第417页，参见《马太福音》第16章第26节：“凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我（耶稣）丧掉生命的，必得着生命。”

了”。“彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。”“废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民现实的幸福”，即“推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”^①这才是“拯救世界”精神的落实。不仅如此，正因为垄断智慧的教会对世俗政权的支配，所以当智慧从天上落实到地上的时候，西方现代知识分子就能够成为社会基本价值（理性、自由、公平、正义等）的维护者，并根据这些价值批判一切不合理的社会现象。

耶稣施行用神力战胜自然的奇迹，落实到地上，就是科学技术的发达。基督教的神是外在于人的，而一旦神等同于真理（耶稣有时说“我就是真理”，有时说神即真理）的时候，追求与神的沟通与向外追求真理、探究自然就统一起来了。因此，科学技术的发达需要对超自然力的浓厚兴趣，需要不着边际的想象，需要向外开拓的精神，需要坚执的信仰……这些文化倾向在基督教是都具备的。所以，圣奥古斯丁对于时间苦思而不解的时候，就祈祷上帝开导他；伏尔泰说传教士不过告诉孩子们有上帝存在，牛顿则向他们证明了宇宙是上帝智慧的杰作。余英时认为，“牛顿对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量。”^②于是，基督教虚构了一个庞大的宇宙框架（从当时人看并非虚构），向外超越的精神和坚执的信仰鼓励人们去探求这个框架，而科学一旦证实或证伪了这一框架，科学已是很发达了。而孔子根本不去虚构什么宇宙框架，也不让人向外探索，而是让人反身向内，安于家庭享受天伦之乐，满足于“祭神如神在”的似是而非的“信仰”，所以也不会有发达的科学技术产生。“反者道之动”：孔子的“科学态度”孕育不出科学的果实，基督的“非科学态度”却导致了西

① 马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《选集》第一卷 第2—9页。

② 余英时《从价值系统看中国文化的现代意义》，《文化：中国与世界》第1辑。

方科学的发达。但是，正因为基督的非科学态度，所以科学要充分发展又必须打碎基督教的宇宙框架，再一次杀死基督，于是虔诚的基督徒就来摧残科学家，然而科学家若无坚执的信仰与为真理殉道的精神，而是像孔子之徒那样看见危险就独善其身，就不会冒死发表真知灼见……事实上，在科学技术发达的现代世界，耶稣用神力施行的奇迹中许多已不复是奇迹，而变成了现实。

孔子的人品与基督的“神品”对中西人格的塑造乃至整个中西文化，都发生了巨大的影响。基督的“神品”之所以在“上帝死了”之后对西方人的影响更大，就在于上帝不死人们不敢自比圣子，而只能跪在基督脚下，只有等到上帝死了，人们才敢于自比创造者与救世主。但是，不管是跪在基督脚下等待审判，还是自比救世主和受苦受难者，正如庄子批评墨子的，“其行难为”；而不像平凡的孔子为人那样，“其行易为”。然而像孔子教示的那样做，又令人感到太平庸而缺乏色彩。……值得注意的是，孔子在中国人的心目中始终都是一位历史人物，是一个学派的最大的教师，他自己也宣称是“学而知之”的教师。因此，除了汉代一个短短的时期孔子被神化过之外，孔子在中国甚至还不如老子更富有神性——老子曾被封为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，在道士的心目中老子是神通广大的“太上老君”、“道德天尊”；而孔子至多被封为“大成至圣先师文宣王”，在孔子教徒的心目中也不过是历史上曾有的一位圣人。因此，作为“万世师表”的孔子，主要是以其教诫而不是以其行动对后世发生影响的。与此相反，在基督徒看来，耶稣不仅是道成肉身曾为救赎人类的罪恶而受难流血的救世主，而且是现在还活着（复活）的上主，世界的末日还要降临的审判者。因此，作为钉在十字架上为人类赎罪的基督，主要是以其死和复活而不是以其教诫对后世发生影响的。保罗就说：“若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然；……基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪

里。”^①按保罗的意思，基督的复活证明了人也能复活，从此不再因为亚当夏娃的罪而使世人都死了，从此信基督的人就获得了永生。卡本特说：“基督教的中心教义是‘耶稣救世人’，而他的死与复活则是据信确对世人实行过拯救的主要事件”，因此，“基督教（如同后来人们称呼的）并不只是结合了耶稣的教义的宗教，而是一个关于耶稣的宗教，特别是关于他的死和复活。”^②

4

谈完了孔子和耶稣的人品与“神品”，我们再看孔子与耶稣的教诫之异同。

从某种意义上说，孔子与耶稣都是“道德动机论”者。孔子的“义”与“利”对立之论，就表明：“义”是应该做的事，是应该“知其不可而为之”的道德律令，违背了“义”，在上就是昏庸无道，在下就是犯上作乱，都是不道德的。反过来说，如果出于不道德的动机，纵使歪打正着地做了应该做的事，那么也是为“利”的“不义”之行。所以子夏问孝，孔子说“色难。”^③如果不是出于孝心而有和颜悦色，那么，纵使儿孙们让老年人不干活、吃酒饭，也不能说是孝。所以宰我对孔子说，“三年之丧”太久，一年也就可以了，而且心安理得，孔子说：“今女安，则为之！”^④孔子固然说宰我“不仁”，但是，以宰我的守一年即可的动机，纵使守三年，也还是“不仁”，是故孔子对宰我一点不勉强。孔子本人就曾被隐者讥为“知其不可而为之者”，^⑤正如子路为孔子辩解的：“君子之仕，行其义也。道之不行，已知之矣。”^⑥因此，在道德

① 《哥林多前书》第15章第14—17节。

② 卡本特《耶稣》第186—187页。

③ 《论语·为政》。

④ 《论语·阳货》。

⑤ 《论语·尧问》。

⑥ 《论语·微子》。

良心与实际结果之间，在良知良能与外在规范之间，孔子是重前者而轻后者的。正是这一点，成为儒家与法家的分界线：法家不管人的良知和仁义道德那一套，一味地强调外在规范，注重实际结果。

正如孔子的以仁释礼而呼吁人的道德良心，“耶稣一次又一次呼吁的更高法则乃是人的良知（consciences）。”^①律法上说：“不可奸淫”；耶稣却说：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”^②所以耶稣说：“你们要小心，不可将善事行在人的面前，故意叫他们看见；……像那假冒为善的人在会堂里和街道上所行的，故意要得人的荣耀。”“你施舍的时候，不要叫左手知道右手所作的；要叫你施舍的事行在暗中。”“你们祷告的时候，不可像那假冒为善的人，爱站在会堂里和十字路口上祷告，故意叫人看见。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。你祷告的时候，要进你的内屋，关上门……”“你们禁食的时候，不可像那假冒为善的人，脸上带着愁容；因为他们把脸弄得难看，故意叫人看出他们是禁食。……”^③因此，耶稣虽然肯定了律法，甚至说“律法的一点一画也不能废去”，但是，耶稣认为仅靠律法是不够的，因为律法之外还有一条更高的法则，即人的道德良心。于是，耶稣也要“以仁释礼”，即“鼓励他的信徒对律法内容予以新的解释”。^④有一个安息日，耶稣进了一个会堂，那里有一个人枯干了一只手。按律法，安息日是不可以治病的，人们也以此刁难耶稣。耶稣说：“你们中间谁有一只羊，当安息日掉在坑里，不把它抓住拉上来呢？人比羊何等贵重呢！所以，在安息日做善事是可以的。”^⑤因此，凯德伯瑞（H. J. Cadbury）说：“耶稣的话语能在我们的良知中找到其终极的认可和道德的约束。”^⑥

① 卡本特《耶稣》第114—115页。

② 《马太福音》第5章第28节。

③ 同上，第6章第1—18节。

④⑤ 卡本特《耶稣》第114，115页。

⑥ 《马太福音》第12章第9—12节。

正是这一点，使耶稣与墨守律法的那种法利赛人区别开来。

孔子和耶稣对道德动机的重视，又使他们非常看重思想的力量。孔子说：“‘唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而。’子曰：‘未之思也，夫何远之有？’”^①耶稣说：“我实在告诉你们，你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这座山说：‘你从这边挪到那边。’它也必挪去；并且你们没有一件不能作的事了。”^②孔子对思想力量的看重，对后儒产生了巨大影响，以致使林毓生认为，儒家形成了“借思想文化以解决问题”的“思想模式”：“当中国人面临着某种道德和政治问题时，他们便倾向于强调基本思想的力量和思想领先的地位”；当中国人看问题的时候，他们便“把心的智能所获得的基本思想的力量和领先地位看成是最后的或极终的分析点。”^③而耶稣对思想力量的看重，使得卡本特说：“‘支配一个人的行为的精神远比仅仅顺从某些规则而采取的行为更为重要’的观念，以及‘在人事中内心的思想远比外在的行为更为重要’的信念，在现代西欧思想中都占据中心位置，而这些思想当然有可能（起码是部分地）追溯到耶稣的影响。”^④

但是，孔子既然没有一个超世间的神，那么，所谓“道德动机”、“借思想文化解决问题”等等，必定要落到地上，为兴国利民的实用目的服务。从这个意义上说，孔子又是动机与效果、心智与功用的合一论者。孔子说：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”^⑤这就使得艺术的功利目的完全压倒了其审美意义，读诗就似乎是只为了政事外交，读书似乎就为了书中的“黄金屋”、“颜如玉”、“千钟粟”……孔子对管仲的非议和赞美，是其沾沾于实用目的的显证。“子曰：‘管仲之器小

① 《论语·子罕》。

② 《马太福音》第17章第20节。

③ 林毓生《中国意识的危机》，第72—75页，穆善培译，第1版。

④ 卡本特《耶稣》第118页。

⑤ 《论语·子路》。

哉!’或曰:‘管仲俭乎?’曰:‘管氏有三归,官事不摄,焉得俭?’‘然则管仲知礼乎?’曰:‘邦君树塞门,管氏亦树塞门。……管氏而知礼,孰不知礼?’”^①但是,当子路说“桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死”——“未仁乎?”孔子却说:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁!”孔子在子贡非议管仲时又为管仲辩解:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎而莫之知也?”^②对于像管仲这么一个小器、不知节俭、不知礼而违礼、无特操、霸气十足的人,按照孔子的仁德理想,本应是大加讨伐的,而孔教徒子路、子贡也确是按照孔子“攻乎异端,斯害也已”^③的指示,来非议管仲的;可是,孔子为什么来了一个180°的大转弯,与其信徒大唱反调,而把儒门至高的道德“仁”送给管仲了呢?就因为管仲给国家和人民带来了实际利益。在这里,似乎又是为了利益不择手段,与“有奶便是娘”的法家统一起来了。事实上,孔子注重的道德、思想,与耶稣注重的“灵”不同,而是“心”,无论后儒所谓“恻隐之心,仁之端也”,还是“仁者,天心也”,都不脱离肉欲的心。与基督教厌弃包括肉欲的心在内的肉体而崇尚灵魂不同,中国的心本身就是灵与肉、理性与感性合一的混沌体。因此,过分夸大孔子的动机论,就无法解释孔子的效果论;过分夸大孔子借思想文化解决问题,就无法解释孔子对功能、实用的置重。

与孔子相比,耶稣总爱走极端。从上引“一念之动即为恶”、只要有信心就没有不能做的事等等,就可以看出耶稣的极端性。因为耶稣有一个外在于人的天父耶和華,所以他对动机和精神力量的注重就不需要落到地上,塞进人的心中。耶稣让人暗行善

① 《论语·八佾》。

② 《论语·宪问》。

③ 《论语·为政》。

施舍祷告的时候，也向人们说，无所不能的神会知道你暗中的善行。于是，人们就可以专注于心灵的纯洁、灵魂的超升、脱离现实实践的形而上学的求索……但是，正如修辞学上的对句，有神就有魔。魔鬼是肉欲的、感性的、邪恶的象征物，时时侵扰人，使没有坚强意志的人会沦为魔鬼的门徒而难以成圣。基督教的神与魔的分裂，就意味着在人身上灵与肉、理性与感性的分裂，从而就产生了“浮士德型”激烈对立、冲突的人^①。随着西方人神性渐消而魔性增多，就发生了从天上到地上、从灵到肉、从形而上学的探索到注重实践的文化转折。我们往往以中国古代实用技术比西方中古的发达而自喜，却没有看到，正是由于形而上学和理论科学的发达，才会结出西方近现代实用技术的金秋之果。当西方人执着于实用功利的时候，就会比中国的“外王”或者说孔子的管仲更极端，以至于连陈独秀、李大钊等人都以为西方人重物质功利，而中国人重道义精神。因此，孔子精神重“合”，基督精神重“分。”

5

占据中西伦理中心位置的孔子的“仁”与基督的“博爱”，也有相似之处。

“樊迟问仁，子曰：‘爱人’。”^②怎样“爱人”呢？即实行孔子的“忠恕之道”。孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”^③这是实行仁道的积极的肯定的一面，即“忠”。“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”^④这是实行仁道的消极的否定的一面。“忠恕之道”是孔子之道的核心部分。孔子说：“参乎！吾

① 参见施宾格勒 (O. Spengler)《西方的没落》对“浮士德型”文化的论说。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·卫灵公》。

道一以贯之。”曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣。”^①

一个撒都该人律法师问耶稣：“夫子，律法上的诫命，那一条是最大的呢？”耶稣对他说：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神，这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”^②耶稣又说：“你们不要论断人，就不被论断；你们不要定人的罪，就不被定罪；你们要饶恕人，就必蒙饶恕；你们要给人，就必有给你们的。”^③“所以，无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人；因为这就是律法和先知的道理。”^④在耶稣看来，神也是人的神，而且“不是死人的神，乃是活人的神。”^⑤由此可见，孔子的“仁”与耶稣的博爱确有相似之处。

较之孔子，耶稣总爱走极端，总是大爱与大恨连在一起，正如我们已经分析过的。为什么呢？孔子的背后没有一个全知全能的人格神，所以孔子就不能提倡施舍而不求报偿、挨打而不还手的大爱，自然也就不会潜在着一种大恨，即把恶人丢在地狱的永火中去受煎熬。于是，“以德报德，以直报怨”就成为“忠恕之道”的一部分。而且报怨的时候也不一定“直”，而应讲究策略，不能叫自己吃亏，这就是“小不忍则乱大谋”，^⑥“大丈夫能屈能伸”，“君子报仇，十年不晚”……这种“曲”的文化精神在老子哲学中得到了充分的体现。于是，中国“以天下为己任”的“士”在碰壁之时，也可以“隐居以求其志”^⑦；而出世遁入空门标榜“不杀生”的和尚若有“露一手”的时机，也可以出来参加战争以“匡正天下”。耶稣的背后有一个人格神的上帝，所以他提倡挨打而不

① 《论语·里仁》。

② 《马太福音》第22章第34—40节。

③ 《路加福音》第6章第37—38节。

④ 《马太福音》第7章第12节。

⑤ 《马太福音》第22章第32节。

⑥ 《论语·卫灵公》。

⑦ 《论语·季氏》。

还手而且转过脸来让人家再打，就是告诉人们，不善的手段达不到善的目的，让恶人做恶去吧，到末日审判的时候，善人会进天堂永远享福，恶人会下地狱永远受苦……所以面对着各种各样的迫害，耶稣一点也不畏惧；众人不愿听而且厌恶他的教训，他也要宣讲，直到被人抓起来钉十字架。抓耶稣的时候，耶稣的门徒砍掉了一个敌人的耳朵，耶稣却束手就擒，并给那人治好了耳朵^①。因此，孔子精神重“曲”，^② 基督精神重“直”。^③

孔子的“仁”与耶稣的博爱的重大不同，还表现在孔子的“仁”总是与“礼”混淆在一起。什么是“礼”？即在人群中分出高低贵贱等级来，“君君，臣臣，父父，子子。”^④不过，孔子对于等级贵贱的分别，与希腊罗马奴隶主建立在武力征服基础上的对奴隶的统治不同，而是建立在“人道”、“人情味”、“合情主义”的基础上。在孔子看来，父母给孩子以生命，并且费尽心血把孩子拉扯大，孩子就应该对父母报之以孝。于是，父母与孩子天生就不能平等，而是父在上，子在下。大而言之，君主就像天下人的父亲，臣民就像君主的儿子，于是，父慈子孝就扩大为君仁臣忠，天下就是一个以天子（君父）皇后（天下国母）为首的大家庭。在这里，家与国具有同构关系，所以《大学》说：“君子不出家而成教于国”；你想“治国平天下”，首先就应该“修身齐家”：“其家不可教而能教人者，无之。”因此，孔教就是“家教”，而这种“家教”又是以“孝”为本的：“其为人也孝弟，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。孝弟也者，其为仁之本与！”^⑤但是，一味地提倡别异的“礼”也不符合“仁”，而是应该以“和为贵”的原则来复礼。也就是说，分出

① 《路加福音》第22章第50—51节。

② 准确一点说，墨子重直（类耶稣），老子重曲，孔子是曲与直的中道。

③ 孔教的宇宙观也是循环的、曲的，基督教的宇宙观是直线的。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《论语·学而》。

“君君，臣臣，父父，子子”的等级来之后，就更应置重君臣、父子之间的和合，使得你中也有我，我中也有你……孔子“和为贵”的礼教显然是有利于君父一辈的统治者的，齐景公就说：“信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”^①特别是“礼不下庶人，刑不上大夫”^②之类的训条，就更表明了儒家的“阶级立场”。但是，正因为孔子把“礼”建立在人的素朴的伦理情感的和的基础上，所以，中国的专制主义，除了非儒的秦代和不重儒的隋代外，一般是脉脉温情的家长式的，即与武力专制主义相区别的“亲情专制主义”。这也是孔子理想的礼乐之国，——一个和乐盈盈的大家庭。为了这个和乐盈盈的大家庭的和谐稳定，孔子不惜以合情主义排斥合理主义：“父为子隐，子为父隐，——一直在其中矣。”^③在孔子看来，礼乐兴，上下和，“仁”在其中矣。所以孔子又说：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”^④

尽管孔子的礼教建立在人的素朴的伦理情感基础上，尽管“夫子之言性与天道不可得而闻也”，^⑤但是，孔子的礼教毕竟还需要“天道”的依据。孔子名下的《易传》就给礼教以“天命”的依据。^⑥你看，自然万物就不是平等的，天在上，地在下；太阳出，月亮隐。天、日等属阳，地、月等属阴。于是，“乾道（阳）成男，坤道（阴）成女”，^⑦阴阳合就有了人伦之始：夫妇。夫妇合就有了父子，有了父子就有了君臣。^⑧根据“乾知大始，坤作成物；乾

① 《论语·颜渊》。

② 《礼记·曲礼》。

③ 《论语·子路》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《论语·公冶长》。

⑥ 从汉代到近代，《易传》是借孔子之名发生影响的，正如福音书不是耶稣所作，却是借耶稣的名发生影响的，故文化史研究不能忽视这点。

⑦ 《易·系辞上传》。

⑧ 《易·序卦》。

以易知，坤以简能”^①的原理，天在上“油然作云，沛然下雨”，是主动的施与者；而地在下静静地接受“雨露滋润”，是被动的接受者。天地和合，就出现了“雨露滋润禾苗壮”的生机。同理，男在上主动施与，“云雨一番”；女在下静静地接受，男女和合，就会生养人的生命。君在上主动施与，“皇恩浩荡”，臣民在下被动接受，“沐浴皇恩”，君臣和合，就会多生产，多打粮食，社会有机体才会正常运转……因此，作为女、子、臣下，你就不应该感叹自己地位低下，社会不平等，因为这是天地自然之道，难道你能“犯上作乱”而令“天道”失常吗？还是安分守己谋求和合吧，这样才会和谐稳定而生生不息。如果说“天地之大德曰生”^②，那么，和合就是天地之大德，人伦之大德，也就是“仁”^③。因此，从孔子伦理中，永远也附会不出人格平等的观念。

耶稣的博爱与孔子的“仁”不同，而与墨子的“兼爱”有相类之处。墨子曾被孟子批评为“无父”的“禽兽”^④，此话对于墨子尚有点冤枉，而对于耶稣却一点也不冤枉^⑤。因为比起墨子的纵向的伦理来，耶稣的伦理的显著特色就是其横向性。耶稣固然让人“尽心、尽性、尽意爱主你的神”，但是，除了神之外，其他一切人都是平等的。如果说有什么不平等的话，那么就是“高贵者最愚蠢，卑贱者最聪明”，与孔子的“仁”正好相反。不过，按照耶稣“爱你的仇敌”的教训，其“爱人如己”的诫命就是毫无差等地博爱众生，从而与孔子“爱有差等”的“己欲立而立人、己欲达而达人”形成了重大的差别。如果说基督教也有一个大家庭的话，那么，除了家长耶和華和耶稣（圣父、圣

① 《易·系辞上传》，朱熹在《周易本义》卷之三中解释此段话说：“乾主始而坤作成之”，“大抵阳先阴后，阳施阴受”，“乾健而动，即其所知，便能始物而无所难”，“坤顺而静，凡其所能，皆从乎阳而不自作，故为以简而能成物。”

② 《易·系辞下传》。

③ 详见拙著《生命之树与知识之树》第2章。

④ 《孟子·滕文公下》。

⑤ 详见拙著《生命之树与知识之树》第9章。

子、圣灵三位一体)之外,其他一切人都是平等的应该“互相爱护互相帮助”的兄弟姐妹。所以耶稣说:“不要称呼地上的人为父,因为只有一位是你们的父,就是在天上的父。”^①耶稣本人就称呼“圣母”马利亚为“妇人”。有一次,“耶稣还对众人说话的时候,不料他母亲和他弟兄站在外边,要与他说话。有人告诉他说:‘看哪!你母亲和你弟兄站在外边要与你说话。’他却回答那人说:‘谁是我的母亲?谁是我的弟兄?’就伸手指着门徒说:‘看哪!我的母亲,我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人,就是我的兄弟姐妹和母亲了’。”^②从耶稣的教训中,可以看到人格平等的观念。

耶稣虽然肯定了律法中要孝敬父母的诫命,但是,与孔子的“仁”强调亲情父子之爱恰好相反,耶稣为了人们能够专心爱上帝,能够具有“爱无差等”的博爱精神,就不惜疏离亲情父子之爱。耶稣说:“你们以为我来,是叫地上太平吗?我告诉你们,不是,乃是叫人分争。从今以后,一家五个人将要分争;三个人和两个人相争,两个人和三个人相争;父亲和儿子相争,儿子和父亲相争;母亲和女儿相争,女儿和母亲相争;婆婆和媳妇相争,媳妇和婆婆相争。”^③耶稣又说:“我实在告诉你们,人为我和福音撇下房屋,或是弟兄、姐妹、父母、儿女、田地,……并且要受逼迫,在来世必得永生。”^④耶稣甚至说,人的仇敌就是自己家里的人,人到他那里去,若不恨自己的骨肉亲人,就不配做他的门徒。“弟兄要把弟兄,父亲要把儿子,送到死地;儿女要与父母为敌,害死他们;并且你们要为我的名,被众人恨恶;惟有忍耐到底的必然得救。”^⑤因此,与孔子注重人际的和合不同,耶稣注重人

① 《马太福音》第23章第9节。

② 同上第12章第46—50节。

③ 《路加福音》第12章第51—53节。

④ 《马可福音》第10章第29—30节。

⑤ 《马太福音》第10章第21—22节,但此话在马可、路加的福音中出现,不是作为耶稣的教训,而是末日到来的动乱之象。

际的分化。

孔子的“仁”是“二人”，即一个人独自无以为“仁”。所以，尽管孔子说“为仁由己”，“我欲仁斯仁至矣”，然而，人要成“仁”，就必须把自己修成有用的栋梁（“修身”），以便纳入整体族类的大厦中（“齐家治国平天下”）。希腊人也重族类，但比起孔教来，希腊文化还是客观向外的文化，是偏重个体的文化。所以，希腊人就开始追求使个体生命永恒不朽的东西，即外在于人的“数”（毕达哥拉斯）、“理念”（柏拉图）、“神”（亚里斯多德）。而这正是这种外在于人的“理念”或“神”与基督教外在于人的“神”统一起来了。但是，基督教的“神”更是个体人的神，“上帝乃是被当作个体的类之概念，是类之概念或本质”，“这个本质”，一方面是类的“普遍本质”，是“一切完善性之总和”；一方面“同时又是个体型的、个别的存在者。”换句话说，上帝能够使人“直观到类跟个体性的直接统一，直观到普遍的本质跟个别的本质的直接统一。”^①因此，尽管费尔巴哈认为西方古代文化与基督教文化的重大差别在于古人重类，基督教只着眼于个体；但是，西方古代文化若与孔教的大家庭相比，也还是偏重个体，而不像孔教那样，不去向外超越而反身人际，安于家国族类。孔教的那个和乐盈盈的大家庭，就是一株大树，作为枝叶的个体在大树上则活，离开大树即死，而所谓“仁”，就是给大树浇水、施肥；孔教的“生生不息”，就是一条生命的长河，个体的人作为一滴水，一个浪花，离开河水就要枯干，汇入河流中就会不朽，而所谓“仁”，就是传宗接代——“为往圣继绝学，为来世开太平”，从而使生命的长河奔流不息……因此，孔教高度重视族类，而忽视个体；“与此相反，基督教却撇开类不管，只着眼于个体”。孔教为了类而牺牲个体，“基督徒却为了个体而牺牲类。”^②在孔教，个体的人无以成

① 费尔巴哈（Feuerbach）《基督教的本质》第17章，荣震华译。

② 费尔巴哈《基督教的本质》第17章。

就“仁”；在基督教，“即使是单独一个灵魂，即使它没有一个亲邻，只要它自为地享受到上帝，那就还是福乐的。”^①因此，正是基督教文化，才孕育了近现代西方的个性解放和个性自由。^②

6

孔子对于人性问题思而不宣，以至于使门徒说，夫子很少谈及“性与天道”。从孔子认为“富与贵（利）是人之所欲”以及“未见好仁者，恶不仁者”^③“未见好德如好色者”^④等方面看，孔子是在说“性本恶”；但是，从“为仁由己”不假外求以及让人安于现状等方面看，孔子是在说“性本善”。荀子发展了孔子“性本恶”的一面，即以礼教规范来控制人们“好色不好德”、“恶仁好不仁”的罪恶天性；孟子发展了孔子“性本善”的一面，即注重发扬人们的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”^⑤等天生的善性。但是，像荀子那样，过于注重礼法规范，强调人性之恶，就会使儒家变成法家。这里的逻辑是，既然人性是恶的，那么，除了用礼法来加以约束之外，一点别的办法也没有。所以，荀子的学生韩非成为著名的法家代表，就决非偶然。“评法反儒”运动把荀子装扮成法家，固然不对；但是，否定荀子与法家的内在联系，否认“人性恶”必然会孕育出法家来，也不正确。可以说，荀子是介乎儒法二家之间的一个人物。因此，从孟子到宋明理学，正统的儒家标举“人之初性本善”的大旗，成为中国文化的主流。

与此相反，基督教反复强调的是人性的原罪。“犹太人像基

① 托马斯·阿奎那《神学大全》第2部上册第4问第8项。

② 其悖谬之处在于：只有“上帝死了”，这一点才充分显露出来。

③ 《论语·里仁》。

④ 《论语·卫灵公》。

⑤ 《孟子·公孙丑上》。

信徒一样，关于罪恶想得很多，但只有少数人想到他们自己是罪人。想到自己是罪人，是基督徒的一项革新。”^①而这项革新正是始于耶稣。耶稣责备文士和法利赛人时，曾把想到自己是罪人一事当作美德宣讲：“我来本不是召义士，乃是召罪人。”耶稣还反问那些责问他的人：你们哪一个敢说自己是无罪的？基督徒把“罪”的学说发展得非常圆备，若没有“罪”的学说，“基督救世人”也就没有什么意义了。基督教认为，因为亚当、夏娃偷吃了禁果，犯了“原罪”，就被定罪而失去了乐园，堕落到充满罪恶的现世上来，并且由罪又生出死来。既然“罪”是“原罪”，只要是父母所生的，就一代一代把罪孽遗传下来，使人永远被神抛弃而不得永生。耶稣基督既是处女感悟圣灵所生，身上就没有遗传下来的“原罪”，也没有自有的罪，^②但是，他却要替罪恶的人类赎罪，成为人类罪恶的“替罪羊”，以肉身被钉在十字架上向上帝献祭，来达成人与神之间的和解。但是，人必须虔诚地悔罪，才能在基督再度降世审判的世界末日（即罪恶现世的终结）时得救、永生。保罗说：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀；如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就由白的称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义。”“现在我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。”因此，“因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。”“因为罪的工价乃是死；惟有神的恩赐，在我们的主基督耶稣里，乃是永生。”^③

孔教的“性本善”与基督教人性的原罪，对中西文化造成了怎样的影响，出现了什么后果呢？基督教的人性原罪之说，虽不

① 罗素《西方哲学史》上册第397页。

② 奥古斯丁《通俗话篇》话篇第294，第10章。

③ 《罗马书》第3章第23—25节，第5章第18节，第6章第23节。

像中国的法家那样，因人性之恶而只诉诸刑法；^①而是诉诸人的良知，让人忏悔、不断地忏悔……但是，西方社会法律的愈趋完善，与基督教的原罪之说就不无关系。因为既然人性是罪恶的，那么仅凭个人的忏悔是不行的，还需要有能体现神意的法律，来约束人的罪恶，以此而形成了西方“自然法”的传统。在“上帝死了”之后，西方人就会以理性代替神意，为社会立法。但是，儒家既以“性本善”为教，就只需人“尽心”、“知性”就行了。法的强化就意味着不相信人心中的善性。所以，在传统中国，法的观念一直很薄弱，而是像梁漱溟所说的，“以礼俗代法律”，以家庭组织社会。固然，中国也有“刑法”，但中国的所谓“国法”，基本上是“家法”的延伸，故官僚教训子民也要像父亲教训儿子那样打屁股。

正因为基督教的原罪之说让人忏悔、不断地忏悔，以等待世界末日的审判，所以就造就了西方人动态的心灵，惊醒的文化精神。一方面，基督教将人置于神与魔、灵与肉的冲突的旋涡中，使人根本不可能静静地消受生命；另一方面，人必须超越这有限相对的现世，而向来世的天国驰骋，所以人又不可能安于现状。更令人不安的是，末日的审判不知什么时候就会进行。所以耶稣反复强调人们应该惊醒：“你们要警醒，因为你们不知道家主什么时候来，或晚上，或半夜，或鸡叫，或早晨，恐怕他忽然来到，看见你们睡着了。我对你们所说的话，也是对众人说：要警醒。”^②与此相反，孔教的“性本善”则让人“反身而诚”，安于现状，安分守己，以此而塑造了中国人静态的心灵，安睡的文化精神。孔子说“仁者静”^③，又说“木讷者近仁”^④，都是以“静”为美

① 法家的“法”与西方的“法”不是一回事，法家的法是给统治者统治民众用的，西方的法是一种社会契约，故法家的法即刑。事实上，法家那套赤裸裸地“吃人”的“法”，在那一个社会也行不通。

② 《马可福音》第13章第35—37节。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·子路》。

德，让人呆在家里享受天伦之乐，不要动乱不安。既然人性本善，那么固守本有的善性就行了，这就是“知足者常乐”。《大学》把这一点说得很清楚：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安。”如果还有什么不足的话，那就是向后倒退：既然人性本善，那么越向后倒退，就越接近“善”。^①而以人类始祖犯了“原罪”的基督教文化，就不可能向后倒退，对于祖宗也不可能有什么好感；而孔教的“性本善”则导致了祖宗崇拜。因此，基督教人性的原罪导致了向前超越的文化意向，孔教的“性本善”则让人安于现状或向后倒退。如果说基督教文化是“罪感文化”，那么，孔教文化则是“善感文化”。

人们说中国文化是“耻感文化”或者“乐感文化”，固然也不错；但却不能与“罪感文化”构成对应而相提并论。因为“耻感”、“乐感”都是从“善感”中派生出来的，“耻感”是出于人性之善的“羞恶之心”，但却包容不了人的善性中的“恻隐之心”、“辞让之心”、“是非之心”等等；“乐感”是人性之善的结果，即安于现状，知足常乐。“耻感”着眼于“善感”的原因，“乐感”着眼于“善感”的结果；“耻感”着眼于与西方文化的认同，“乐感”则着眼于与西方文化的别异。但二者的共同之处，就在于用中国文化的部分与西方文化的整体相比。事实上，“乐感文化”的对应物是“悲感文化”，是“善感文化”及其对应物“罪感文化”的直接结果。中国缺乏悲剧意识和悲剧观念，^②原因就在于，既然人性本善，那么，只要人能安分守己、知足常乐就行了；若是不安分守己而造成了“悲剧”，就怪你不能固守本有的善性，也就不

① 荀子的“性本恶”终于导致了韩非的“法后王”，道家以人的自然本性为善，就向往原始的混沌，儒家的“性本善”虽有向后看的意向，但儒家走中庸之道的路，以维护现状为根本。过于强调“人性善”的理学就与道家有似。

② 中国缺乏悲情还有“中和”等方面的原因，参见拙著《生命之树与知识之树》第12章。

值得悲哀了。而且，在“天道远、人道迩”面前，即凡事都可以有人力的干预面前，所谓命定的悲剧就无地可容。因此，即使是历史上的悲剧，中国人也要加以干预，使其结尾“团圆”。而在西方，在人无能为力摆脱的命运（古希腊）和原罪面前，那悲才是真悲。从索福克勒斯的《俄底浦斯王》，莎翁的四大悲剧，到托尔斯泰“伸冤在我，我必报应”的《安娜·卡列尼娜》，无不如此。

孔教那种安于内而不假外求的特点，使之不可能对外在世界有真正的认知兴趣；而其“性本善”的人性论，又使之对人性的幽微之处缺乏深刻的探究。比较而言，韩非的性恶论对人生真面目的揭示，就比“性本善”的儒家来得深刻。而基督教外在于人的上帝，使得西方人有一种向外认知的文化态度；其“原罪”之说，又使西方人对人性的幽微之处进行深入的探究，这导致了陀思妥耶夫斯基式的人性探究的惊人深度。而且从广义的文化背景看，就是弗洛伊德的深层心理学——精神分析学说，也是基督教文化的结果。尽管弗洛伊德并不相信基督教，但是，弗洛伊德把人性的根底看作充满原始情欲暴力的本我(id)，就正是基督教人性的“原罪”之说一种变了形的翻版。因此，孔教是一种使生命安乐的文化，基督教则是一种认知型的文化。

7

我们常常认为，孔学是人的哲学，是注重主体内省和人格完善的哲学的人学，于是，孔教的人学与基督教的神学，孔教的人本主义与基督教的神本主义，就形成了鲜明的对立。然而，假如人们详加考究，就会知道事情并非如此简单。

孔子固然“不语怪力乱神”而置重人，但又“敬鬼神而远之”、“祭神如神在”，所以，中国尽管没有一个至高无上、独一无二的上帝，但层出不穷的“怪力乱神”爬满了中国的史册。孔子固然很少谈及“性与天道”，但是，孔教的道德价值正是由“天”赋予

的：“道之大原出于天”，否则，孔教徒就无法以孔子之言上压人主，下制百姓。所以，孔子让人“知天命”、“畏天命”。于是，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”；^①于是，“死生有命，富贵在天”^②……特别是主宰意义的天与自然意义的天混在一起，而这个神与自然合一的天又与人合在一起，就使人的地位甚至处于自然之下而要“敬天礼地”。

在基督教中，人虽然在神之下，神是人的创造者和牧人，人应该绝对听命于神；但是，除了上帝之外，宇宙中就要数人伟大了，人是“宇宙的精华，万物的灵长”。神说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”^③因此，在人与神、人与自然二分的基督教中，人的位置是很明确的。基督教为了抬高人的位置，甚至认为人与自然没有共通之处。费尔巴哈说：“跟属人的灵魂相比，太阳、月亮和地球算得了什么呢？世界正在消逝，唯独人是永恒的。基督教使人跟自然毫无共通之处，因而陷入鹤立鸡群式的极端，反对把人跟动物作任何细小的比较，认为这样的比较是对人的尊严的亵渎。”^④

当然，孔子对“鬼神”取存而不论的态度，对“天道”取点到为止的态度，孔子所注重的还是现世的人伦道德。但是，由于孔子过于注重伦理整体，使之所建构的和乐盈盈的大家庭又有淹没个体的倾向。个体不过是一滴水，在奔流不息的族类延续的生命长河中，又算得了什么？因此，孔教虽然是偏于主体性的文化，以此而形成了中国的表现美学和抒情诗传统，但是，中国文化所偏重的主体性是群体主体性，所以，中国美学礼乐合一，强

① 《中庸》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《旧约全书·创世记》第1章第26节。

④ 费尔巴哈《基督教的本质》第17章。

调的就是群体性的表现。用《诗大序》的话说，艺术应该起到“经夫妇、厚人伦、美教化、移风俗”的社会作用。

与此相反，基督教虽然置重神，极力夸张神的无所不有、无所不能的荣耀；但是，基督教所注重的人，却非群体的人，而是个体的人。基督教注重神的原因，就在于能够使个体的人直接与神沟通而自成一个类，也就是成为耶稣基督的“肉中肉”而获得情感的满足和生命的不朽；而无须象孔教那样，把个体纳入伦理整体之中，从族类的绵延中获得生命的不朽。因此，虽然在一心一意事奉神的中古西方，神本主义使人的主体性得不到充分的显露；但是，一旦“上帝死了”，西方人就会倒向与中国的群体主体性不同的个体主体性，西方美学就会出现与中国群体性的表现不同的个体性的表现理论。

“上帝死了！”把西方人抛在了自由选择的大漠上。我觉得，西方人似乎面临着有这么几种选择：1. 像尼采及其信徒那样，充分强化个体主体性，甚至以“超人”去代替基督。2. 以“科学主义”态度来贬低人，甚至以为人与其它动物并无多大差别，或以“非科学主义”态度，以为人还不如其它动物，于是而有价值危机、肉欲横流……3. 感受到自由选择的冷酷，就“逃避自由”，以现世的独裁者代替基督，给自己做主心骨，而自己也就成了现世独裁者的“选民”，于是而有希特勒……后二种选择显然是非文化（culture）的。也许，只有在充分强化个体主体性的基础上，最终通向马克思所设想的人与人自由结盟而组成的联合体，在这个联合体中人能在创造性的审美活动中得到全面发展，才是西方文化发展的正道。

与此相似，中国的“五四”新文化运动喊出了“打倒孔家店”——“孔子死了”的口号，以个体主体性冲击中国传统的群体主体性，而向往西方的科学、民主、自由、人权……于是，“中国文化本位论”、“中体西用”、“全盘西化”、“批判继承”、“西体中

用”等等，就成为在中西文化的冲突、传统与现代化的冲突之中的几种主要的文化选择。我们所面临的文化难题是，过于强调集体主义的整体，就会与中国传统的群体主体性吻合而满足现状，而过于强调个性主义的分离，就不“符合中国国情”而难以使社会有机体正常运转……但是，我们处于“社会主义初级阶段”，还需要补“五四”没有补完的课，换句话说，只有在个体主体性充分发展的基础上，才可能出现人与人自由结盟而组成的“联合体”。因此，我们的文化选择是，对传统进行“扩充与改造”。^①

8

综上所述，科学、民主、自由平等、个性解放，都是由基督教孕育出来的，但是，基督教孕育出来的这些“魔鬼”，反过来又与基督教作对：在现代科学面前，上帝创世造人以及基督复活等等，就都成了一堆不科学的神话；而上帝不死，个体主体性就得不到高扬……因此，基督教孕育出现代化，而现代化又摧毁了基督教。与此截然相反，如果说基督在现代的再度死亡，正在于复活是一个不科学的神话，那么，孔子作为早已死去的历史人物，在现代反而难于死亡。孔教虽然孕育不出科学、民主、自由平等、个性解放，但是，从总的文化倾向上看，孔子那种“忠实于大地”（尼采语）的务实精神和实践品格，却与现代精神吻合而并不矛盾。孔子“不语怪力乱神”，《论语》中没有神话。如果说世俗化是现代化的一个重要内容，那么，孔教本来就是世俗化的。但是，由于孔教没有孕育出科学的花朵以及由此带来的技术的硕果，没有孕育出民主、自由平等、个性解放，就受到了急于使中国富强的知识分子的猛烈攻击。但是，由于孔教的主要内容并不能被科学证伪，就使得反孔比反基督要艰难得多。孔教虽然孕育不出现

^① 参见拙著《生命之树与知识之树》第18章以及拙作《扩充：对于复古、批判继承、全盘西化的文化超越》（《中西文化集刊》）。

代化，但是，现代化也难于摧毁孔教。

中国和西方有各自不同的文化需求，但也有共同的文化难题：即孔子和基督都受到了反传统者的文化挑战，而人们又没有拿出一整套能够代替孔教和基督教的价值观，于是中西都发生了价值危机……但事实上，反传统也很难把传统的文化框架彻底打碎，而往往束缚在传统的文化框架上。这一点，可以通过西方反传统的尼采与中国反传统的鲁迅看出来。

先看尼采与耶稣。尼采似乎对基督教充满了不共戴天的刻骨仇恨，他不但认为肯定人生的狄俄尼索斯与阿波罗比基督教伟大得多，而且认为，即使否定人生的“死亡宗教”佛教，也比基督教好得多。基督教是堕落的，充满了腐朽的粪便一般的成分，其职能就是培养奴隶道德，推动“粗制滥造者”对于高贵的人的反抗。所以尼采为上帝的死亡而使人走上自由的大地而欢呼：“决心反对基督教已经不再是我们的动机，而是兴趣。”^①尼采特别仇视《新约》：如果说《旧约》还有一点原始的力度，那么，“《新约》是十分卑鄙的一类人的福音”。于是，尼采要来个“价值翻转”——“全盘反传统”，要“重新估定一切价值”……

然而你仔细品味尼采的书，就觉得尼采甚至比基督徒更象耶稣。尼采把耶稣基督二分，认为历史上只有一个基督徒，那就是钉死在十字架上的耶稣。那么，第二个基督徒是谁呢？似乎就是尼采。与孔子、伊壁鸠鲁那种常识的平凡的人格不同，耶稣是一种崇高的、光彩夺目的、神秘而有异能的人，是文化超人；而尼采所自恃的光辉而高贵的人格，所希冀出现的“超人”，就与此相类。耶稣是在人类的罪恶灾难中，以救世主的身份降世教训人的，并且只给予而不索取；尼采则是在西方面临着一场巨大的价值危机的前夜，以类似救世主（查拉图斯特拉）的身份来教训

^① 尼采《快乐的科学》卷三，第127节《反对基督教》，余鸿荣译。

人，并且也自诩为只给予而不索取的太阳。耶稣认为，人是从原罪的祖宗而来的，现世是堕落的，人必须超越现世才能进向天国；尼采认为，人是由虫子、猴子之类的东西变来的，现世是堕落的，人必须跨过系在兽与超人之间的软索，而进向超人。耶稣的激进、热情、极端等性格特征，在尼采身上得到了充分的表现。耶稣推崇受苦受难，不但自己免不了被钉死，连他的门徒也要跟他受苦受难，惟有忍耐到底的才能得救；尼采也推崇受苦受难，以一个人所能忍受痛苦的程度检验他的强力意志。耶稣到地上来，不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵；而尼采则以其好斗著称。耶稣自诩为先知，说“天国近了，你们应当悔改”；尼采也自诩为先知，并教人做超人的道理。但是，先知注定不容于世人的，于是，耶稣在家乡不受欢迎，反遭厌恶和驱逐，而且最终被自己的同胞钉死在十字架上；尼采则猛烈地攻击他的祖邦德国，以为惟有祖国冷落了他，放逐了他，并且终于发了疯。尼采像执着于救世人的耶稣一样，虽遭冷遇，但还是要救世人，而不像中国的道家那样，在现实中一碰壁，就隐身自乐“独善其身”。有趣的是，尼采发疯时，给勃兰兑斯写了一封信，署名为“钉在十字架上的人”^①。不仅如此，尼采的文字风格、那种教训人的口吻，也都近于耶稣。

我们再看鲁迅与孔子。鲁迅对孔教进行了猛烈抨击，势不两立。他私爱庄子、韩非，并自言受此二子的影响；他赞美墨子、大禹，唯独对于孔子非常冷淡，说孔孟的书与他不相干。不但不相干，而且鲁迅猛烈地攻击孔子及其维护的“礼教和家族制度”，剖其罪恶，斥其“吃人”。于是，中国文明就是一席吃人的筵宴，中国历史是“想做奴隶而不得”和“暂时做稳了奴隶”这两个时代的循环，中国人“懒惰，怯弱，而又巧滑”^②……鲁迅让人“少或

^① 勃兰兑斯《尼采》第193页，安廷明译。

^② 参见鲁迅《坟》中《灯下漫笔》、《论睁了眼看》等。

者竟不看中国书”，“把华夏传统所有小巧的玩艺儿全都抛掉”^①，他的《狂人日记》就是一篇“重新估定一切价值”的小说。

尽管鲁迅受尼采影响很大，并且作散文诗《复仇(之二)》赞美耶稣，但是，与耶稣、尼采相比，鲁迅又近孔子。孔子、鲁迅都是平凡的、“于细微处见精神”的人格，而不是那种先知先觉的神人和超人。孔子一生颠簸流离，是为了治国平天下；鲁迅毕生精力都贯注于救国救民族的事业，他的留日时期、五四时期以及后期的思想都不完全一致，但在“感时忧国”一点上又统一起来了，换句话说，鲁迅正是为了民族复兴才甘愿使自己的学说随时而变。鲁迅后期转向以杂文的形式攻击一切害国害民的事物，也是为此。鲁迅也像孔子一样注重现世，反对把黄金时代预约给子孙，而不给生活于现世中的人。孔子以国计民生为第一位，以此赞美与他的道德理想并不一致的管仲为“仁”；而鲁迅之所以能够兼容其学说相互对立的达尔文、尼采与托尔斯泰(“托尼学说”)，也是从民族生存的角度着眼的——不肯定达尔文、尼采就无以图强，不肯定托尔斯泰就无以反对帝国主义对中国的侵略。正因为鲁迅是以国家复兴为思考中心的“民族魂”，所以，鲁迅的个性主义从来都没有导向尼采、易卜生式的个性主义，而是希望“国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。”^②孔子讲“杀身以成仁”，“知其不可而为之”，但却不是那种以自己钉十字架而感化人的人；鲁迅执着地为民族的生存而工作，但也说尼采终于不是太阳而发了疯，说尼采式的超人“太渺茫”，说耶稣终于不是“神之子”而是“人之子”……孔子在碰壁之余，对学生说：“道不行，乘桴浮于海”^③；鲁迅“碰头”之余，也对学生许广平说：“我们还是隐姓埋名，到什么村里去，一声也不响，大家玩玩吧。”^④孔

① 参见鲁迅《华盖集》中《青年必读书》、《忽然想到(十一)》。

② 鲁迅《坟·文化偏至论》。

③ 《论语·公冶长》。

④ 《两地书·一三五》。

子说：“暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。”^①这也就是鲁迅推崇的“壕堑战”，韧性精神——先保存自己，再施化别人。而正是这种精神，使鲁迅在教育部工作时，面对着袁世凯的祭孔、复辟，张勋的坐龙庭，也能够默默生活下去。孔子能够在日常琐事、读书、与朋友交往中找到生命的乐趣；鲁迅则说做皇帝是无聊的，不如同朋友谈天。因此，鲁迅非常重视友情，以自己有一个终生的好友许寿裳而自豪。不仅如此，鲁迅对于母亲是个孝子，对于章太炎、藤野先生又是好学生，而这正是孔子教诲的一部分。孔子、鲁迅在宣教时不像耶稣“我实在告诉你们……”也不像尼采“我教你们做超人的道理……”而是平易近人。毛泽东说孔夫子是古代的圣人，鲁迅是现代的圣人，该不是毫无因由吧？假如孔夫子活在现代，那么他也会像把“仁”送给管仲那样，送给鲁迅吧？^②

但是，对于相同的文化现象，却可以作出不同的解释，从而导致不同的文化选择：在中国文化本位论者看来，既然反传统也摆脱不了传统的束缚，为什么要劳而无功呢？在反传统者看来，既然反传统是对传统的更新，而不会导致“全盘西化”，那么又何乐而不反呢？

① 《论语·述而》。

② 我们在这里过于强调了耶稣与尼采、孔子与鲁迅的相似之处，而对其相异之处则存而未论。当然，其激烈对立的相异之处应是主要的，而尼采与前期鲁迅也有更多的相似之处。对此，笔者将有专文详论之。

二、《论语》与《圣经》

吴忠民

古往今来，各种文化典籍汗牛充栋。其中恐怕有两部对于东西方文化的影响最大。一部是《论语》，另一部是《圣经》。对《论语》、《圣经》进行比较研究，有助于我们去发掘人类文化中的一些带有普遍性的东西，有助于我们弄清东西方文化何以不同的某种原因。这是一项艰巨的学术工程，决非几篇论文便可了事。本文只是准备在这方面作一点试探性的工作，提出一点粗浅的看法，以求教于大方。

1

《论语》与《圣经》，一个出现在东方的中国，一个形成在西方的罗马帝国。看上去，两者的风格迥然相异。其实，如果我们将视点移向两者所要解决的一些重大课题上的话，就会发现，两者是有不少相同之处的。

虽说东西方人们生活模式的差异很大，但是，异地的人们往往会遇到许多相类似的社会与人生的课题。只要是一个社会，它肯定要维系自己的存在和进行正常的运转，而要做到这一点，就必须满足几个必要的条件，如：合适的社会控制方式，必要的社会规范及社会导向问题等等。只要是一个人类群体，就必须对有关人生的几大课题作出回答并予以实践。这些问题包括：社会化问题，人类理想问题，人类道德问题，人类自身存在的体认问题，信仰问题等等。

《论语》产生在中国的春秋时代，《圣经》则是形成于西方的罗马帝国时代。在这两个异地异时的时代中，有一个共同点，即社会皆处在动荡之中。在动荡的日子里，各种各样的社会矛盾、人生问题都得以充分显现。于是，并非偶然地，作为对这些问题较为详尽回答与解决的《论语》与《圣经》，便获得了许多相同的内容。再加上春秋时代与罗马时代的文化水准相距并不遥远，又使得《论语》、《圣经》在文化层次上大致相仿。

(1) 以别人为本位的道德意识在两者之中皆占据着相当的比重。

《论语》与《圣经》有一个重要的特点，就是极为重视人与人之间的伦常道德。而在谈论有关伦常道德的问题时，《论语》与《圣经》又有一个共同的倾向，即：都是以别人为本位，却将自己放在一个次要、附属的位置。《论语》认为，做人的道德原则是，“出则事公卿，入则事父兄。”^① 处事准则是，“温、良、恭、俭、让。”^② 比如，就对待君主而言，应是“事君能致其身”^③，“臣事君以忠”，以得到相对应的“君使臣以礼”。^④ 《论语》更是以大量篇幅谈论对于父母的尽孝问题，将晚辈者的全部身心及人格完全附属于长辈者：“事父母，几谏；见志不从，又敬不违，劳而不怨。”^⑤ 尽孝简直是战战兢兢的事情了，“父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧。”^⑥ 总之，在《论语》里，个人的存在，几乎被各种义务、责任所抵销，缺乏个性色彩。《圣经》虽然没有涉及到像《论语》中的那么复杂的人伦关系，但有一点是同《论语》相似的，即以别人为本位的道德意识。《圣经》从“爱人如己”的泛爱

① 《论语·子罕》。

②③ 《论语·学而》。

④ 《论语·八佾》。

⑤⑥ 《论语·里仁》。

论观念出发，认为世上的一切兄弟姐妹都是上帝的儿女，都应当得到爱，“主为我们舍命，我们从此就知道‘何为爱’，我们也当为弟兄舍命。”^①就是对于自己的仇敌，也不能“以眼还眼，以牙还牙。”“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。……要爱你们的仇敌，为那逼迫你的人祈祷。”^②就这样，《圣经》也抹掉了个性色彩，将个人的一切完全归属于他人。《论语》、《圣经》殊途同归，得出了相同的结论，让个人湮没在众人之中。

(2) 《论语》与《圣经》都很注意个人的修身问题。

从逻辑上看，这似乎是以别人为本位道德意识的合理推衍。既然以别人为本位，那么个人的自我意识就不能太强，生活不能放纵，而要做到这一点，就必须经过一番个人修养的训练工夫，即修身。《论语》中的有关言论俯拾即是。如，“吾日三省吾身——为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”^③“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”^④而修身的方式无非是，“君子求诸己，小人求诸人。”^⑤或者是“能近取譬。”^⑥《论语》认为，经过修身可分别达到两种境界，一种是最理想者——君子。“君子不器。”^⑦“君子欲讷于言而敏于行。”^⑧“君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内，皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也。”^⑨“君子义以为质，礼以行之，逊以出之，信以成之。”^⑩另一种为水平线以上的“士”。“子贡问曰：‘何如斯可谓之士矣？’子曰：‘行己有耻，使于四方，

① 《新旧约全书·约翰一书》第8章第16节。

② 《新旧约全书·马太福音》第5章第38节至第44节。

③ 《论语·学而》。

④④ 《论语·里仁》。

⑤ 《论语·卫灵公》。

⑥ 《论语·雍也》。

⑦ 《论语·为政》。

⑧ 《论语·颜渊》。

⑩ 《论语·卫灵公》。

不辱君命，可谓士矣。’曰：‘敢问其次。’曰：‘宗族称孝焉，乡党称弟焉。’曰：‘敢问其次。’曰：‘言必信，行必果，硁硁然小人哉！’”^①《圣经》更是主张从各个方面去强化基督徒们的道德修行。《圣经》认为，通过一些外在的行为举止，可以使基督徒们的道德意识从情感上首先得以确立。比如，通过洗礼，可以使基督徒从心理上感到，“不拘是犹太人、是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体。”^②《圣经》主张用“诗章、颂词、灵歌，彼此对说，口唱心和的赞美主。”^③以取得一种心灵共鸣的效用。《圣经》主张信徒从信仰上确认一切道德准则的不容争辩性。《圣经》认为，修身在道德上的最高表现是“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。”^④

(3) 两者既承认社会上现行的私有制度和贫富现象，但又不为之所完全左右，时常流露出一种早期的平等观念。

《论语》尽管并不是很看得起纯粹的“劳力者”，但也并没有过度地扬贵抑贱，或者是抬富压贫。《论语》将贵贱与贫富视为很正常的社会现象，认为，只要是通过正常的途径去追求富与贵，是可以的，但不能不择手段。“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不去也。”^⑤不过，富贵本身并不是人们的目的，只有求道，才应成为人们的最初目的，“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”^⑥《论语》对于民众有时也流露出一种由衷的同情，“不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”^⑦“君子周急不继富。”^⑧孔子本人就是一位布衣，其弟子出身贫寒

① 《论语·子路》。

② 《新旧约全书·哥林多前书》第13章第13节。

③ 《新旧约全书·以弗所书》第8章第19节。

④ 《新旧约全书·加拉太书》第6章第23节。

⑤⑥ 《论语·里仁》。

⑦ 《论语·季氏》。

⑧ 《论语·雍也》。

者也是很多的。《论语》倡导一种在求道面前人人平等的精神，认为每个人都有受教育的权利，“有教无类。”^①《圣经》对于贫富贵贱基本上是持中立态度。《圣经》认定，“富户穷人，在世相遇，都为耶和华所造。”^②所以，富人与穷人应当相互帮助。《圣经》劝富人：“你们要变卖所有的，周济人。为自己预备永不坏的钱囊、用不尽的财宝在天上，就是贼不能近，虫不能蛀的地方。”^③还应“摆设宴席，倒要请那贫穷的、残废的……你就有福了。因为他们没有甚么可报答你。到义人复活的时候，你要得着报答。”^④《圣经》中也不乏诅咒富人的言论。“瞎，你们这些富足人哪！应当哭泣、号咷。因为将有苦难临到你们身上。”^⑤这类言论虽然略显激烈，但其精义与《论语》中“均无贫”一类的言论倒也没有太大的差别。

(4)《论语》、《圣经》里的主人公既富于现实性和人情味，同时又是理想人格的综合。

《论语》中的孔子极富于人情味，他有着与常人一样的喜怒哀乐，没有使人觉得可望而不可及。他心不顺时可以发牢骚，如，“道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与？”^⑥有时他也表现出一种迂劲，“知其不可而为之。”^⑦但同时他本身又是理想的角色丛：“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。”^⑧“朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，诃诃如也。君在，蹏蹏如也，与与如也。”^⑨就是在日常生活中，孔子也是恭恭敬敬，一丝不苟，“食不语，寝不言。”“席不正，不坐。”

① 《论语·卫灵公》。

② 《新旧约全书·箴言》第22章第2节。

③ 《新旧约全书·路加福音》第12章第33节。

④ 《新旧约全书·路加福音》第15章第13、14节。

⑤ 《新旧约全书·雅各书》第5章第1节。

⑥ 《论语·公冶长》。

⑦ 《论语·宪问》。

⑧⑨ 《论语·乡党》。

“寝不尸，居不客。”^①对学生，他更是一位教师典范，“诲人不倦。”^②“循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。”^③他主张，“当仁不让于师。”^④他对于自己信念的追求，有着坚韧不拔的精神，“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。”^⑤“朝闻道，夕死可矣。”^⑥在《圣经》的“旧约”里，其主人公耶和華虽神力无边，至高无上，却缺乏亲切的人情味。为了弥补这一缺憾，《圣经》“新约”中的耶稣道成肉身，降临人世间。耶稣富有人情味，待人平易，但他同世人却又不是处在同一层次中。耶稣“传天国的福音，医治百姓各样的病症。”^⑦并解答许多有关日常生活以至信仰方面的问题，“人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人；并且要舍命，作多人的赎价。”^⑧他为人宽厚，心胸博大，富有牺牲精神。最后，为了替世人赎罪而被血淋淋地钉在十字架上。^⑨这些，不能不使人们觉得耶稣就是现实生活中一个人，但同时又是高不可攀的。所以，他的言行举止对于世人来说，无一不是最理想的示范。

(5)《论语》与《圣经》还具备着一些能使人们顺利接受其基本内容的必要素质。

《论语》与《圣经》都没有人为地将自己束缚在一个狭小的圈子里，而是为了使人们接受自己的基本内容，创造了某些便利的条件。这主要表现在：第一，两者皆主张人们从内心去领会事物的精义，而反对过于繁琐的礼节和仪式。比如，《论语》虽然重

① 《论语·乡党》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·子罕》。

④ 《论语·卫灵公》。

⑤ 《论语·述而》。

⑥ 《论语·里仁》。

⑦ 《新旧约全书·马太福音》第5章第23节。

⑧ 《新旧约全书·马可福音》第10章第45节。

⑨ 见诸“福音书”。

视丧事，认为，“三年之丧，天下之通丧也。”^①但反对将之推向极端，主张，“丧致乎哀而止。”^②《圣经》也对人们说明：“我喜爱良善，不喜爱祭祀；喜爱认识神，胜于燔祭。”^③第二，两者都具有雅俗共赏的特点。从一定意义上讲，两者都是人生经验较为全面的总结。重要的是，这些人生经验的总结不但在相当程度上是合理与深奥的，而且还用比较通俗明白的文体表达出来。因此，文化水准稍低者可以从中得到许多教益，同时，《圣经》与《论语》也为文化水准较高者留下了相当的回味与研究的余地。于是，它们两者既能为各阶层人们所接受，同时又因自己具有一定的深度而能经受住历史的选择。

上述《论语》、《圣经》中的这些相同之处，对于生活在东西方不同文化区域里的人们发生了重大影响。人们通过这些共同点，可以调整人与人之间的关系，提高社会的整合程度。两者都要求社会成员树立以对方为本位的道德意识，以“忍、让、爱”作为处世立身之原则；而且，两者既承认了当时私有制存在的合理性，又没有明显偏袒富人，相反，有时却流露出一些为穷人所称道的平等意识。这些，尽管不可能从根本上解决阶级的对立问题，但至少在一定程度上起着缓解阶级矛盾的作用，使富人对于穷人的剥削压迫稍微减轻一下，从而造成社会的相对稳定状态，使社会保持着自身的正常运转。通过《论语》与《圣经》，人们还可以在某种程度上维系心理情感的平衡。由于阶级的存在，由于社会有时变动不居，人们生活在世界上，不可避免地会遇到许许多多的痛苦、悲哀一类的事情。而这些事情极易使人们的心态失去平衡。《论语》、《圣经》中的主人公都是极富于同情心、人情味和正义感的人。他们可以抚慰人们受创的心灵，鼓舞人们振作起

① 《论语·阳货》。

② 《论语·子张》。

③ 《新旧约全书·何西阿书》第6章第6节。

来，忍辱负重。虽然，这并不一定会有什么实际的效用，但人们却可以得到某种心理上的慰藉。另外，《论语》、《圣经》还有助于人们的社会化过程。《论语》、《圣经》为人们确立了各种角色规范，并以通俗的文体告诉人们应当怎样去获得这些角色，如重视个人内心的修养等等。正因为《论语》与《圣经》对于人们有如此之大的影响作用，所以，它们才能够成为人们生活的必要参考书，以至历数十世纪而没有湮灭。

2

《圣经》与《论语》毕竟是产生在两个相距遥远的各不相同的文化区域之内的文化典籍。各种社会及历史条件的差异，决定了具有某些相似之处的《圣经》与《论语》同样也具有许多不同之处。

东西方社会背景的不同是《圣经》、《论语》之间出现差异的决定性因素。《圣经》中的“旧约”部分产生在犹太民族。犹太是一个饱受巨大创痛、在心灵上经历了多次大起大伏的民族。犹太人建国很早，但多次被异国所蹂躏。古埃及人、亚述人、巴比伦人、波斯人、马其顿人、罗马人先后侵占过以色列国。犹太人数次被虏掠到异国他乡，倍尝背井离乡之痛苦。《圣经》中的“新约”部分形成于罗马帝国。罗马帝国是靠极为残暴的专制统治来维持的。在罗马帝国的统治下，奴隶们根本无法左右自己的命运，他们只是些“会说话的牲畜”，任奴隶主宰割。他们起义所换来的只是更为残酷的镇压。无论是犹太人，还是罗马帝国的奴隶，“他们既然对物质上的解放感到绝望，就去追寻精神上的解放来代替，就去追寻思想上的安慰，以摆脱完全的绝望处境。”^①于是，《圣经》便得以形成和广泛流传。《论语》虽然也是产生在动荡

^① 《马克思恩格斯全集》第十九卷第334页。

时代，但当时中国所经受的起伏程度要远远低于推出《圣经》的民族与人们。由于中国的奴隶主贵族是由氏族首领直接转化而来的，所以，大量的宗族血亲因素得以延续下来并得到完善和发展，形成了一整套的宗族制度。在宗族制度之中，人与人之间的关系是相互依赖的。既然如此，那么，人们一旦遇到某些社会或自然的变故，相互间多少还是有一定依靠的，可以凭藉群体的力量渡过难关。这样，人们便不太可能去受超人间力量的任意摆布。更何况，宗族之下的人们又是过着一种平稳安定的农耕生活，“日出而作，日入而息。”在这种稳固基础上所形成的《论语》注定了要与《圣经》大相径庭。

《圣经》、《论语》得以出现的思想渊源也是很不一样的。简单说来，《圣经》吸取了当时流行的希腊哲学的某些内容，如新柏拉图主义的“太一流溢”说和人净化后才能与“太一”融为一体的说法；吸收了斯多噶派的天体神圣说和清心寡欲说；《圣经》还吸取了东方神学的许多内容。《论语》的思想渊源则大不相同。《论语》并没有去大量吸收已经衰落了的天命鬼神一类的思想，而是吸收了自西周以来的“敬德保民”、“以德配天”的思想。

就这样，社会背景与思想渊源的差异决定了《圣经》与《论语》之间存在着大量的不同之处。

(1) 两者里的中心观念大不相同，一则为“原罪”，一则为“仁”。

按照《圣经》的解释，耶和华神用泥土塑造了人的始祖亚当之后，就“将那人安置在伊甸园，使他修理看守。”^①人与神之间原本是非常和谐的。可惜的是，亚当悖逆了耶和华神的吩咐，使人与神之间失去了和谐。于是，人便跌进了深渊。此后，罪愆便随着亚当后代的延续而逐代传承，而且，“就如罪是从一人入了

^① 《新旧约全书·创世记》第2章第7节至第15节。

世界，死又是从罪来的，于是死就降临到众人，因为众人都犯了罪。”^①人的罪恶也殃及世界万物，“一切受造之物，一同叹息劳苦，直到如今。”^②而在《论语》中，“仁”的观念则被强调得很突出，以致占据了中心位置。“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣；未见蹈仁而死者也。”^③“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^④“仁”是个很大的概念，有若干含义。究其主旨，无非是以人为根本，也就是说：第一，就其基本精神而言，“仁”是“爱人”。^⑤“仁”的其他含义都是“爱人”的具体表现。第二，就济世救人而言，“能行五者于天下者，为仁矣。……恭，宽，信，敏，惠。”^⑥第三，就个人修养而言，“仁”就是“克己复礼”，即：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”^⑦

“原罪”是一个清晰度很高的观念，以此为起点，可以衍生出许多别的观念；相比之下，“仁”则是一个很大、很模糊的观念，许多次要的内容可以被包容于其中。

(2)《圣经》将人们的希望引向尽善尽美的彼岸世界，而《论语》则看重现实的世界。

《圣经》认为，由于上帝对于人类的慈爱，基督用鲜血替人类赎清了罪恶，所以，人类是有希望的。不久，基督将再次降临人世，世界要进入激动人心的新天新地：“圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。……看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民。……神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、

① 《新旧约全书·罗马书》第5章第12节。

② 同上，第8章第22节。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 《论语·八佾》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 《论语·阳货》。

⑦ 《论语·颜渊》。

疼痛，因为以前的事都过去了。……域的光辉如同极贵的宝石，如像碧玉，明如水晶。”^①而且，一切坏人、恶人“分就在烧着硫磺的火湖里。这是第二次的死。”“只有名字写在羔羊生命册上的”，才能进入这个理想世界。^②如此美妙的境地，不能不使基督徒们心驰神往。与之相比，《论语》就大不相同。《论语》将彼岸世界存而不论，不意涉及，而明确追求一种此岸的人间现实生活。“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”^③“子不语怪，力，乱，神。”^④“樊迟问知。子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”^⑤《论语》还主张将现实世界改善得更好一些。“冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”^⑥“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！’”^⑦

(3) 在《圣经》中，信仰压倒一切，而在《论语》中则是人生经验压倒一切。

《圣经》认为，人单靠自身的力量是无法摆脱罪恶、无法自救的。为了拯救人类，上帝将自己的钟爱独子派到人间，道成肉身，成为人与神之间的中保，用鲜血献上了一次永远的赎罪祭。所以，人们只要信奉、承认了基督，便可“称义”，即：罪人不再是罪人了，罪人已经获得了拯救。基督的一个使徒彼得认定，“除他（指基督），别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”^⑧另一使徒保罗也再三指出，“人称义，不是

① 《新旧约全书·启示录》第21章第2节至第11节。

② 同上，第8、27节。

③ 《论语·先进》。

④ 《论语·述而》。

⑤ 《论语·雍也》。

⑥ 《论语·子路》。

⑦ 《论语·雍也》。

⑧ 《新旧约全书·使徒行传》第4章第12节。

因行律法，乃是因信耶稣基督。”^①“我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”^②这里，信仰成为人类获得解放的最重要的通道。《论语》则不然。虽说《论语》之中也不乏有关信仰的谈论，不过，信仰问题在《论语》中并不占明显的位置。由于《论语》对人本身的高扬，使得它主张以人生经验来解决一切问题。《论语》在谈论如何使社会安定、民众乐业时，没有请任何神来帮忙，没有特意去凭藉某种信仰，而只是把注意力集中在人力可为的范围之内，试图用人本身的力量即人生经验去解决事情，认为，只要人们的举措得当，便会达到一定的目的。比如，“宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说。”^③

(4)《圣经》倡导一种类似禁欲主义的精神，《论语》则主张一种谨慎的、有节制的快乐。

《圣经》认为，复活了的基督不久将再度降临人世，对各种人进行全面审判。至于审判的依据则是每个人如何行事的事实。为了迎接基督的审判并进入天国，为了抵销“原罪”，人们必须勤俭度日，劳苦做工，以防止私欲的出现。否则，“私欲既怀了胎，就生出罪来；罪既长成，就生出死来。”^④彼得以大量的篇幅谈论了这一点，认为，“基督既在肉身受苦，你们也当将这样的心志作为兵器。因为在肉身上受过苦的，就已经与罪断绝了。你们存这样心，从今以后，就可以不从人的情欲，只从神的旨意，在世度余下的光阴。”^⑤而《论语》则是以人本身为目的的，所以，凡是对于身心来说有益的乐趣，《论语》主张谨慎地、有节制地去追求。有时，《论语》追求一种纯精神上的乐趣，“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中。不义而富且贵，于我如浮

① 《新旧约全书·加拉太书》第2章第16节。

② 《新旧约全书·罗马书》第3章第28节。

③ 《论语·尧曰》。

④ 《新旧约全书·雅各书》第1章第15节。

⑤ 《新旧约全书·彼得前书》第4章第1、2节。

云。”^①有时，《论语》也追求一种高格调的身心快乐，如：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”^②不过，《论语》所追求的乐趣是有节制、有一定限度的，这与纵欲享乐完全不是一回事。

(5)《圣经》处处显现着一种大起大伏、激烈冲突的色彩，而《论语》则含蕴着一种中庸平和的基调。

《圣经》中的耶和华是一位充满了激情的神，他习惯用极端的方式去奖善罚恶。例如，当“耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是些恶”时，便采取了一种极端的处理方式。他只是示意“义人”挪亚造了一只方舟以避灾祸，而对其他芸芸众生则施行了激烈的惩罚，让“大渊的泉源，都裂开了；天上的窗户，也敞开了。四十昼夜降大雨在地上。……水势在地上极其浩大，天上的高山都淹没了。……凡地上各类的活物、连人带牲畜、昆虫、以及空中的飞鸟都从地上除灭了。”^③以救渡世人为己任的耶稣却是极端的宽容，他提倡着一种以德报怨的精神，并身体力行。^④与《圣经》不同，在《论语》中，处处体现出一种讲究适度、恪守“中庸”的气氛。《论语》有记载：“子贡问：‘师与商也孰贤？’子曰：‘师也过，商也不及。’曰：‘然则师愈与？’子曰：‘过犹不及。’”^⑤《论语》要求人们对待一切事情，都应采取一种不偏不倚的态度。比如，待人要友善，但也不能毫无原则地一味忍让。“或曰：‘以德报怨，何如？’子曰：‘何以报德？以直报怨，以德报德。’”^⑥

① 《论语·述而》。

②③ 《论语·先进》。

④ 《新旧约全书·创世记》第6、7章。

⑤ 见《新旧约全书·马太福音》第5章；《新旧约全书·路加福音》第7、15、19章。

⑥ 《论语·宪问》。

(6) 相对《论语》而言，《圣经》有着较强的平等意识；《论语》虽然也不乏某些平等观念，但同时又掺合着大量的爱有差等一类的观念。

《圣经》认为，世上的一切男女老少，皆为上帝的儿女。“我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的。”^①《圣经》在上帝与人之间确定了等级关系，在人间却没有引出这种等级观念。除了三位一体的上帝而外，《圣经》并没有抬出一个地上君王。在上帝面前，每个人都是有罪的，不管这个人富还是贫，是贵还是贱。所以，大家都是弟兄姐妹。大家在“称义”的过程中是平等的，在相互间的礼节上也是平等的。大家都是上帝的仆人。人与人之间不应相互欺压剥削，而应当“凡是谦虚，温柔，忍耐，用爱心互相宽容，用和平彼此联络，竭于保守圣灵所赐合而为一的心。”^②《论语》虽说有时也会出现某些平等观念，如“泛爱众”^③，但就其总体而言，《论语》同时又在倡导一种“爱有差等”的观念。这种“爱有差等”实际上是一种不平等的等级制现象。它由两部分组成，一是“尊尊”，二是“亲亲”。“尊尊”就是要维护贵族的特权，以“定上下”，使社会各个阶层秩序井然，“君君、臣臣、父父、子子。”^④各个等级都有自己相应的礼仪与章法，如，君臣的关系是“君使臣以礼，臣事君以忠。”^⑤臣在君面前只能是唯命是听，毕恭毕敬。“君在，踧踖如也，与与如也。”^⑥若僭越礼仪，则为大逆不道之事。《论语》有记载：“孔子谓季氏，‘八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？’”^⑦“亲亲”就是要遵守宗法

① 《新旧约全书·哥林多前书》第8章第6节。

② 《新旧约全书·以弗所书》第4章第2、3节。

③ 《论语·学而》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤⑦ 《论语·八佾》。

⑥ 《论语·乡党》。

制内的等级制。这个等级制是按辈份确定的。晚辈对于长辈要无条件的顺从，“父在，观其志；父没，观其行。三年无改于父之道，可谓孝矣。”^①而且，在辈份等级内，并不一定需要是非标准，“父为子隐，子为父隐——一直在其中矣。”^②

上述《圣经》、《论语》之间的差别对于东西方文化产生了巨大的影响，从而导致了东西方文化在风格、精神方面的巨大差别。

3

东西方文化虽不是由《论语》、《圣经》所直接导出，但其基本精神无疑与这二者相关。从总体上来看，应该承认，《论语》、《圣经》对于东西文化基本构架乃至其基本精神的影响是很大的。

所谓文化模式中的构架主要是指：第一，主要文化成分比重大小的格式。这是文化模式构架中最基本的部分。因为，假如某种文化成分在其文化体中所占的比重相当大，那么，它的某些色彩与性质就不能不给其文化模式打上某种烙印。相反，假如某种文化成分在其文化体中所占比重微不足道，那么肯定也就很难想象它能对其文化模式发生深远的影响。第二，文化体内各种文化成分的排列顺序和组合方式。文化体内某些成分的比重也许相距不是很远，不过，这并不等于说它们一定会具有相同的功能。文化成分排列顺序的不同以及组合方式的不同，往往可以导引出某种文化成分几种潜在能量的不同释放。这样，便会使某些内部成分具有相同比重的文化体从总体上说可能具有不同的功能，或者使比重不相同的文化体倒有可能具有相同的功能。

一定的文化基本构架可以产生出一定的文化精神。实际上，

① 《论语·学而》。

② 《论语·子路》。

文化精神主要是由文化构架中的比重状况及文化构架中的组合方式所决定的。某种特定的比重状况或者是某种组合方式一旦成为定式，那么，它们就肯定会涵蕴某种固定的精神。而且，这种精神如果得以形成，那么，它又会在一定程度上起着加固文化模式的作用。

《论语》、《圣经》正是通过自身各不相同的内容，影响了东西方文化的基本构架，从而又影响了东西方文化各自不同的文化精神：

(1) 简单的双重世界与复杂的单重世界。《圣经》将所有事物分别归属为两个世界：人的世界和神的世界。人的世界是从神的世界中分离出去的。人的世界依赖于神的世界，而且，这种依赖性随着上帝对于人的拯救以及基督亲临人世间而大大加强起来。万物一切都是这两个世界之间的交流、对话及其结果。人与人之间并不需要投入巨大的精力与热情。人与人之间是平等的，都是上帝的子民，没有特别的人可以成为权威而得到崇拜。人神两个世界可以通过适当的仪式、行为及信仰得以沟通。总之，这两个世界的关系及其各自的内部结构是简洁明了的。《论语》则很不相同。《论语》对于彼岸世界采取了一种不闻不问、存而不论的态度，而将全部注意力都集中于人间世界，一切以人为本。于是，实际上《论语》所主张的只是一个单重的世界。不过，这个单重世界内却是很不简单的。因为，既然单单看重人的世界，那么，就免不了要对人的世界进行刻意加工。《论语》将人间世界划分为若干个等级。每一个等级中的人都有自己相应的角色行为规范与道德准则，不容混淆。每一个生活在这个世界里的人都要扮演若干个角色，都是一个复杂的“角色丛”。这样一来，这个单重的人间世界便又被仔细分为若干个具有某些独立性的分支世界，从而呈现出一种复杂的状态。《圣经》、《论语》对于东西方文化模式中简单的双重世界与复杂的单重世界这种基调的奠定，对于东西方文化构架的其他方面均有着程度不同的影响。

(2) 一则极富于动感，易呈现出一种进取的、变动不居的精神；一则富于静感，易呈现出一种平和、保守、稳定的状态。在《圣经》中，是以上帝天国为指向，以大起大伏的宗教情绪为动力，以坚定的信仰为支柱，以赎罪为目的，以人间世界的对立者——神的世界为参照监督系统。这些，便使得《圣经》从总体上主张一种变动不居的进取精神。这种精神对日后西方文化的影响是很大的。表现在积极的方面，就是在社会的转折口上，这种精神容易从总体上主张彻底破坏旧的世界，而重新建构一个新的世界。在日常生活中，这种精神也会促使人们富于使命感和创新感，而不是老沉湎在已有的收获之中而驻足不前。表现在消极的方面，就是它的非理性主义。强烈的非理性主义宗教情感一旦失控，会产生不堪设想的后果，如十一世纪末开始的长达两个世纪的“十字军东征”，使成千上万的生命惨遭杀害，使无数人类文明的珍品毁于一炬。也正是在这种强烈的非理性情感的驱使下，中世纪教会的神父们树起了一个个惨绝人寰的火刑柱，将许许多多追求真理者以“异端”的名义送入火海。《论语》虽说是一切以人为本，高扬人的主体性，但它缺乏必要的参照系统，因而转来转去只是就人谈人。它对人间世界过于繁琐的规定，使得它不能不将人的情感有所克制，不允之超过一定的度，而根本谈不上大起大伏了。再加上它只知道全力贯注于现实的人间此岸世界之中。这些，便为中国传统文化奠定了一种持重、保守、稳定、平和的精神。经世致用便是这种精神的一种具体体现。一般说来，这种精神主张用比较缓和的手段而不是激烈的手段来维系社会的正常运转或改良社会。在这种精神的制约下，中国文化很难误入歧途、走火入魔。不过，当社会出现了新的发展趋势但又没从总体上得以更新时，这种文化精神就有可能起着一种非常强固的阻碍作用。

(3) 一则偏重于外向，一则偏重于内向。《圣经》对于人间

世界与神的世界的划定，使得信奉者注重与上帝的对话，而不是与人本身的对话。这样一来，西方文化所包含的内容就不会仅仅限于某一方面、某一点上。它不仅包括信仰、道德、情感、人生、天国等问题，还包括过去、现在与将来的内容。因此，尽管神国乃是虚幻的东西，但经过人们长久的加工与追求，倒拓展了人们的思维领域，并进而扩展了人们行为实践的范围。这些，不能不使人们的思维与行为实践大大地超越出人本身的圈子，而呈现出一种向外探求、追求的状况。当然，在许多情况下，这种宗教意识下的向外探求并不见得就一定能得真实的、有价值的果实。不过，问题在于，久而久之，它为西方文化培育了一种主动进取、积极向外、视野开阔的精神倾向。而且，这种精神倾向成为西方人们（包括不信奉基督教者）文化心理的一个有机组成部分。这种精神倾向至今仍深植于西方社会之中，具有相当的生命力。《论语》将彼岸天国置于人们生活及视野之外，注重人与人之间的对话，将心比心，十分明显地将人生一切问题局于人本身之内。这样，便导致了东方文化的内向性。东方文化所涉内容虽很专一，但不宽泛。就横向生活而言，它紧紧抓住了人们如何生存的问题，而对其他问题则很少顾及；从纵的方面来看，它的侧重点是“现在”，或是与“现在”一贯的“过去”，而不很谈及“将来”的问题（尽管有少数思想家谈及）。东方文化企求一切问题都以人为中心来加以解决，甚至有时连自然物也成为人生的延伸物，“万物皆备于我。”这样，便从总体上造成了一种向内探求的精神倾向，比如，在认识论上是“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣；”^①在实践上则是崇尚经世的传统。这种内向型性格成为中国以至东方人们传统文化心理的一个重要部分。

（4）如果我们从两者与科学的关系或潜在关系来看，《圣经》

① 《孟子·尽心上》。

可以在一定程度上孕育出某种科学精神，《论语》则不易孕育出科学精神。《圣经》既然认定上帝的存在以及天国与人间的对立，那么它就需论证这一点。而要论证，就需要运用一些必要的逻辑手段。这也就是亚里士多德逻辑学说在中世纪社会里与宗教神学并行不悖的原因。而且，《圣经》思考问题的方向是多元的，有虚幻的，有现实的；有天上的，有地下的；有抽象的，有具体的，还有介于抽象与具体之间的东西；有逆时间的，也有顺时间的；有过去、现在的，还有未来的；它既涉及到自然现象，又涉及到人类社会的现象。这种多元性极利于人们想象能力的培养。它还富于主动精神，为了信仰与信念，可以将某些研究引向深入。尽管《圣经》中有大量的蒙昧因素，从而构成科学的敌人，但是，上述论证的精神、想象力的培育以及某些主动研究的精神，在一定范围内，对于西方文化的影响很大，从而成为西方文化中一贯传承下来的某种精神。相比之下，《论语》在这方面的影响便与之大相径庭。《论语》所考虑的，除了伦理还是伦理，除了道德还是道德，其视野是比较狭窄的，其内容是单调的。这不利于想象力的培养，而想象力的不足又不利于科学的发生与发展。虽说东方文化有时也注意到某些具体问题，“格物致知”，但所悟出的却往往又是些有关伦理道德的大道理。东方文化讲实用、讲效益，但结果却是将科学技术化、伦理化了。况且，东方文化又是注重经验直觉，而不提倡逻辑论证。先秦墨学的逻辑论证精神，在日后的中国几乎没有什么市场。科学基本素质的匮乏，是东方文化内部不易导出科学精神，东方社会不重视科学发展的一个重要原因。

4

《论语》、《圣经》距今已有几十个世纪。由它们所奠定的东西方文化的一些基本精神，在当今世界中仍起着不可忽视的作

用。而且，这些基本精神与其原初形态相比，尽管历经时代沧桑而有些差别，但在许多地方仍有共同之处。我们不妨把这种现象称作文化精神的相对恒常性。

之所以会出现文化精神的这种相对恒常性，其主要原因诚如文章第二部分所谈及的，是人类社会某些主题的恒常存在以及这些文化精神的相对合拍。除此而外，还有三个原因：其一，是精神文化的相对独立性。自从社会出现了分工以及脑力劳动与体力劳动分离以来，精神文化便在一定程度上与物质文化脱离开来并得以迅速发展。它在自己的各个部门当中积累了大量的资料，形成了各种思想体系和逻辑方法。任何新的思想文化的产生都必须以此为起点，“同现有的观念相结合而发展起来，并对这些材料作进一步的加工，不然，它就不是意识形态了，就是说，它就不是把思想当做独立地发展的、仅仅服从自身规律的独立本质来处理了。”^①正是由于精神文化自身的这种相对独立性，使得文化模式中的基本精神在某种程度上具有了自身的定向延续性，而不是随着时代的变化而即刻生灭。其二，是人们认同意识的作用。“一切已死的先辈们的传统，象梦魇一样纠缠着活人的头脑。”^②于是，人们有时会不由自主地遵循某种特定的文化精神，尤其是当一个民族面临各种外在压力时，“要使民族能够完整地生存下去，最重要的一种方法可能就是遵循传统，维持认同和整合以面对无力感、人口减少和崩溃的威胁。”^③无论是认同感的有意坚持还是无意坚持，就导致了传统文化在一定程度上的保留，换句话说，也就是，文化模式中的某些基本精神得到了保存。其三，文化结构的相对稳定性。一个文化体可以被视为一个有机的系统。这个系统是由若干必要要素按照一定的结构所组成的。在文化有

① 《马克思恩格斯选集》第四卷第250页。

② 同上书，第一卷第603页。

③ 罗杰·M·辛格语。见《当代文化人类学概要》第245页。

机系统的发展过程中，比较起来说，要素是活跃的，结构则是相对稳定的，从而使文化系统保持着一种相对稳定的状态。而《论语》与《圣经》对于东西文化来说是建构了一些属于骨架方面的东西，换句话说，就是为东西文化各自有机体在结构方面建树了一些东西。这样，文化结构相对稳定性的道理也就可以解释《论语》、《圣经》所奠定的东西文化的一些基本精神为何留存至今了。

可见，由《圣经》、《论语》所规定的东西文化模式中的某些精神，是东西方文化体中不可分割的有机组成部分，从而成为贯穿东西文化历史中的因素。如果将二者相互交换一下位置，则二者无疑是皆不能生存。在《圣经》、《论语》中，看不出先进与落后之分。进一步推之，由此决定的东西方文化模式的某些构架及某些精神也无优劣之分。在这种情况下，若硬要将二者排列在一起作一番优劣之比较，是不可取的。马克斯·韦伯笼统地把“儒教”与“清教”作对比，认为，后者比前者更适合于社会的进步。这自然算不得明智之举。同样，梁漱溟也笼统认为中国传统文化要比西方文化高一个层次，是其未来。这显然也是一种失误。

当然，上述这种文化精神既谈不上是各自文化体中的基本内容，更谈不上是其唯一内容。与生产方式密相关联的那一部分文化才是最基本的内容。毋庸置疑，生产方式的发展变化从总体上决定着诸如社会制度、价值观念、世界观、行为准则、思维能力、科学技术的变化与发展。无论是哪个文化体，其发展都有其共性。只要是生产方式的性质与水准大致相似，那么，这些文化体中的那一部分与生产方式密相关联的内容也肯定是大致相似。需要指出的是，某些文化精神只有紧紧地附着于这一部分内容，方可显现出其不可取代的作用。反过来讲，后者也只有按照前者的某些构架，方可具体展开自己的内容。从这里，我们可以看到，前面再三提及的文化模式中的某些精神，实际上是在文化具

体形态的形成方面起了某种导向与规定的作用，但决不是主要的决定性的作用。对于这一点，应有一个分明的界定，否则，便有可能违反社会存在决定社会意识这一历史唯物主义的基本原理。

说上述文化模式中的某些文化精神不起主要的、决定性的作用，并不意味着这些文化精神是些可有可无的附属品。正是由于它们的相对恒常存在，才使得各个文化有机体能够保持某种一贯性的风貌。某个文化有机体中上述意义上的文化精神的丧失，必定意味着这个文化有机体独立身份的丧失。

值得注意的是，上述文化精神的相对恒常性并不是绝对不能变更的。在一定条件下，人们可以因势利导，在此基础上，进行一番加工，使之再生或者说是更富有生命力。

这种文化精神的更新是必要的，也是可能的，尤其是在当今的社会里。这是因为：第一，在落后的社会里，由于东西社会之间的交流太少，故而对于各自传统文化精神的保留相对说来是比较全面的。随着大工业生产方式对于各个封闭堡垒的冲击，每个国家、每个民族只要不想被别的国家与民族所灭亡，就必须学习别人的先进东西。这样，就使各个国家、民族之间的交流大大加剧了。在交流中，各个国家取长补短，吸收别人优秀的东西。这样一来，从大范围看，必然会出现一些文化融合的现象。在这种情况下，虽说全盘丧失自己的文化精神而全盘接受别人的文化精神是根本不可能的，但要完全不受对方的影响或不影响对方，而使自己或对方原有的文化精神仍旧十足地保存，似乎倒也不太可能。第二，人类的主体性大大加强了。与以往相比，人类对于自然界及社会的控制力极大地增强了。人们可以凭借各种先进的手段，不断地创造出一个个更加适于人类生存的人为环境。这又导致了人类主体意识的进一步增强。人类相信自己的能力，相信自己是各种客体的主人。在人类主体性加强的情况下，人们能够主动地

以东方或西方的文化精神为借鉴参照，来重新估价自身在新环境中的适应性，并进而更新自己的文化精神。

这样，就出现了一个问题，即：应当采取何种方法来吸收《圣经》、《论语》中的有价值的部分。

由于《圣经》、《论语》距今相当久远，中间隔着若干个时代层次，因此，对于这两者中许多有价值的东西，我们很难直接地、原封不动地将之并入当今的新文化体中。有鉴于此，我们在吸取其有价值者时，不妨暂时地忽略时间、地点等具体条件，忽略层次方面的距离，定向地从有关部分中得到借鉴与启示，以便从总体倾向方面把握住人类群体文化精神的精华，并发扬光大。这并不与历史实际内容相矛盾，因为，诚如前面所说，从一定意义上讲，《论语》、《圣经》中的许多具体内容虽然不可能超越时代，但它们所蕴含、建构的某些文化精神是可以超越时代的。既然如此，那么，注意倾向方面的承继、而不是具体内容的硬性并入的做法，自然也就是顺理成章了。例如：《论语》重人伦，以人为本的倾向是值得借鉴的，而《圣经》中人性异化的倾向则不足称道。《论语》以人伦为基调，便导致了积极入世的精神、对人生的合理安排、经世致用的优良学风等等。我们从近代日本成功的例子中，也可以看到人与人之间亲和力的巨大积极作用。应当承认，人间是一切文化的坚实大地，因此，以人为本的思想是具有顽强生命力的、是拥有巨大持久性的。这种文化基调至今仍值得我们深思，值得我们站在更高的层次上去更新与发扬。与此相对照的是《圣经》中人性异化的倾向。《圣经》是一部宗教经典，而“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”^①所以，虽说《圣经》也是人间生活的一种反映（当然是虚幻的），但是，它所高扬的是“神本”倾向，是对人性的

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷第1页。

摧残，是对人生的偏执安排。虽说《圣经》可以在某种程度上包容一定的科学知识，如新托马斯主义主张以神为中心的人道主义，并对现代自然科学的发展表现出了极大的关注，但是，从本质上来说，《圣经》所含蕴的这种精神倾向与蒙昧主义、非理性主义是相一致的。随着社会的发展、科学的进步和人类自我意识的觉醒，《圣经》的这种倾向是理所当然地应予以抛弃的。

三、宗教与准宗教

陈 炎

儒家、道家与日神、酒神

进行孔子精神与基督精神的比较研究，无非是对中、西文化两大源头所进行的一种理论探测，如果我们将这两个对象稍加扩展与延伸，就可能获得一些新的课题。对于孔子精神的扩展，自然要涉及与儒家思想相对立的道家思想，尽管儒、道两家素有积极消极之分、入世出世之别，然而它们却相辅相成地构成了中华民族特有的心理结构，在华夏文化漫长起伏的岁月中产生了极为深远的影响。因此，所谓“儒道互补”，可以作为一个独立的系统结构来加以看待。而基督精神的向上追溯，也可以使我们发现一对组成西方民族心理结构的相反相成的原始动因，这就是所谓“日神精神”与“酒神精神”。上述两种民族心理结构的出现不是偶然的，它们不仅与其得以产生的社会历史环境有着内在的因果联系，而且与其相应的民族文化结构（狭义）和民族社会结构之间有着千丝万缕的关联，从而共同构成了中国与西方民族各具特色的文明体系。

从字面上看，所谓“日神精神”与“酒神精神”显然发源于阿波罗（Apollo）和狄俄尼索斯（Dionysus）的宗教崇拜仪式。但前者之于后者，却不是史学意义上的描绘而是哲学意义上的引伸。正像维特根斯坦所指出的那样，语言本身并不是凭空产生

的，而是深深地镶嵌在生活方式的背景之中的。因此，我们的用意不在于从词源学的角度来考证“日神”和“酒神”这两个概念在产生之时的原始义项，而是要发掘产生这些语言的生活土壤，从而寻找到那种决定着西方人的独特的思维方式和行为方式的内在动因。因此，我们的方法可以说与尼采相类似，但我们的角度与结论却与之不尽相同。

我们知道，宗教作为人类精神异化的产物，必然产生于社会生活自身的异化。大体说来，阿波罗和狄俄尼索斯的宗教崇拜都是父系社会后期、氏族社会趋于解体时代的产物。相比较而言，狄俄尼索斯的崇拜可能更早一些，因为它的宗教仪式明显地表现出对于刚刚逝去的母系社会的一种追忆和留恋。据考证，参加狄俄尼索斯游行队伍的人都是女性，她们身披兽皮，头戴面具，吵吵嚷嚷，疯疯癫癫，完全沉浸在一种感性的、肉体的陶醉之中。对于这种宗教仪式，罗素曾经做了令人满意的解释。他说：“正像许多开化得很快的社会一样，希腊人，至少是某一部分希腊人，发展了一种对于原始事物的爱慕，以及一种对于比当时道德所裁可的生活方式更为本能、更加强烈的生活方式的热望。对于那些由于强迫因而在行动上比在情感上来得更加文明的男人或女人，理性是可厌的，道德是一种负担与奴役。这就在思想方面、情感方面与行为方面引向一种反动。”^①从某种意义上讲，文明与异化是一对孪生兄弟。第一次社会大分工使得男子逐渐在主要的生产部门占据了重要地位，随之而来的便是私有财产、阶级和一夫一妻制的出现，人类开始迈进了文明的门槛。然而，历史向来是在“二律背反”中前进的，“文明每前进一步，不平等也同时前进一步。随着文明产生的社会为自己建立的一切机构，都转变为它们原来的目的的反面。”^②本来，原始的人们是自由自在、无拘无束

① 《西方哲学史》上卷第38页，商务印书馆1963年版。

② 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷第179页。

的，他们充沛的精力和原始的情欲随时都象山泉一样尽情地流淌。但是，在进入文明社会以后，人们便不得不用后天的道德准则来规范自己的行为、压抑自己的欲望，从而把那种最初支配人们感性行为的原始驱动力压抑到意识的底层，以致于形成了那种暂时屈服于理性而又时时准备犯上作乱的潜在的心理能量。因此，在这种情况下，据说是由色雷斯传至希腊的酒神仪式之所以能够在广大平民中得到普遍流传，便不是一件偶然的事情了。换言之，当情感和欲望在现实生活中找不到出路的时候，人们就只能求助于宗教了。

然而，酒神崇拜作为异化现实的一种反叛形式，不仅有其合理性，而且有其破坏性。那种粗野的、狂放的、毫无节制的感性行为，在文明的社会里不可能不引起人们的担忧。于是，作为酒神精神的对立面，日神精神出现了。一位西方学者曾经指出：“是阿波罗不仅通过斗争和抑制，而且通过许可与调节而压倒了当时流行的酒神崇拜，使这种经过调节后的迷狂丧失了其刚刚萌发出来的危险性。有大量的事实证明，是阿波罗式的风尚完成了征服民众的历史任务。”^①与放荡不羁的狄俄尼索斯不同，端庄宁静的阿波罗浑身闪耀着智慧的光芒。在著名的得尔福神示所里 (Delphic oracle)，有权威的男女祭司可以在一种精神迷狂的状态中获得阿波罗那圣神的预言。可见，在希腊人眼里，阿波罗是智慧和理性的化身。阿波罗不仅是希腊的日神，而且是希腊的音乐之神，他用七弦琴代替了葡萄酒，用精神的沉醉代替了肉体的沉醉，从而为遭受异化痛苦的希腊人找到了一种新的解脱方式。如果用精神分析学的术语来表达这一问题的话，狄俄尼索斯式的解脱可说是一种直接的渲泄，而阿波罗式的解脱应算是一种变相的升华。

在日神精神战胜酒神精神的过程中，有一位神秘的中间人物

^① M.P.Nilsson, A History of Greek Religion, trans F.J.Fielden, Oxford, 1949, 1945.

很值得我们注意，这就是传说中的音乐家奥尔弗斯(Orphic)。奥尔弗斯是狄俄尼索斯宗教的改革者，他相信灵魂的轮回，相信音乐和一种神秘的知识可以实现人们对彼岸世界的追求。由于他反对纵欲行为，结果被狂热的酒神侍女们(maenads)撕成碎片。在埃斯库罗斯的戏剧中(Bassarids)，奥尔弗斯是作为日神教的殉道者而牺牲的，而他的思想和行为，也确符合我们所理解的日神精神。

总之，在我们看来，酒神和日神精神是从同一现实生活中分裂出来的两种彼此对立的宗教情绪。前者是肉体的沉醉，表现为纵欲的对感性生活、肉体存在的无条件的肯定；后者是精神的沉醉，表现为禁欲的对精神世界、宇宙本原的不顾一切的追求。

与日神和酒神精神在希腊早期社会中的产生相类似，中国古代的儒家和道家思想也是作为异化现实的反动而出现的。然而由于“古典的古代”与“亚细亚的古代”在进入文明社会的具体步骤上有着重大的差异，因而也决定了东、西方早期精神产品的不同性质。侯外庐等人指出：“如果我们用‘家族、私有、国家’三项来做文明路径的指标，那末，‘古典的古代’是从家族到私产再到国家，国家代替了家族；‘亚细亚的古代’是由家族到国家，国家混合在家族里面，叫做‘社稷’。因此，前者是新陈代谢，新的冲破了旧的，这是革命的路线；后者却是新陈纠葛，旧的拖住了新的，这是维新的路线。”^①在西方的古典时代，由于私有制的利刃较为彻底地斩断了人与自然、人与社会的原始纽带，使得遭受异化痛苦的人们不得不在感性的肉体生存或神秘的彼岸世界中去寻找寄托，于是便产生了酒神和日神精神。所以，这两种精神在西方的出现可说是必然的，因为希腊人别无出路。但是，在早熟的中国古代社会里，由于社会分工和私有财产发展得不够充分，使得

^① 《中国思想通史》第一卷第 11 页，人民出版社 1957 年版。

人与自然、人与社会的分裂很不彻底，这就为道家和儒家思想的出现提供了现实的土壤。

同酒神精神一样，道家作为现实生活的反动，也是以维护个体的感性生存为目的的；然而它却不象狄俄尼索斯崇拜那样，把人与自然对立起来，在人对自然的破坏之中去证实人的感性存在（如生吞活剥野兽之类）。道家研究“齐物”，主张“天地与我并生，而万物与我合一”，把人看成是自然界的一个组成部分，在自然的怀抱中寻找精神上的安慰，以达到庄周梦蝴蝶——物我两忘的境界……。同日神精神一样，儒家也注重理性的探索、精神的追求，有着超越感性个体的倾向；然而它却不象阿波罗崇拜那样，在宗教的迷狂之中把人的感性存在与宇宙的理性本原联系起来。儒家讲究“爱人”，主张“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。”把人看成是社会的一部分，在以亲子血缘为基础的人际关系之中来确定人的价值和地位，以实现“一日克己复礼，天下归仁焉”的政治理想为其最高的生活追求……

由此看来，酒神与日神精神的对立，是早期的希腊人在感性和理性的冲动上发展得比较充分的结果；而道家与儒家思想的差别，则是古代的中国人在感性与理性的追求上分裂得不够彻底的表现。这一差别，不仅植根于中国与西方早期文明时代不同的社会土壤，而且作为两种相对稳定的民族心理结构对于以后的文化结构和社会结构的形成历史又都产生了深远的影响。

由于感性和理性分裂得比较彻底，使得西方民族的文化结构以相互对立的两极最为发达。在感性方面，是体育；在理性方面，是科学。作为一个中国人，我们很难理解一位拳王在西方人心目中的地位，至于危险的赛车、玩命的“铁人三项”，以及别出心裁的悬崖跳水运动，对我们来说则更是不可思议的事情。在西方人看来，体育不是单纯的锻炼身体，也不仅仅是为国争光，而是对于人的感性能力的开掘与探究，是一种肉体的沉醉。因此，

凡是能够表现人的感性能力的各个方面，无论危险多大和代价多少，西方人都可以设立比赛项目。为此，人们不仅可以攀登绝壁、潜入海底、而且可进行几千公里的超级马拉松赛。这简直是一种宗教，是由酒神精神所演变而来的奥林匹克精神……。在西方，不仅体育与宗教有关，而且科学也与宗教有着密切的联系。我们知道，数学是全部自然科学的基础，而证明式的演绎推论意义上的数学，则是由毕达哥拉斯等人创立的。在现实世界上，没有任何一条直线和一个圆形是完全符合几何学上的概念的，无论我们如何小心翼翼地摆弄我们手中的直尺和圆规，总是会留下一些不规范的破绽。因此，要对客观事物的数量关系进行证明式的演绎与推论，就必须首先将对象提升到一种形而上的高度。那么，是什么力量推动着公元前六世纪的毕达哥拉斯对于这些枯燥乏味的点、线、面、体发生兴趣呢？回答只能是一个：日神精神。一个显然荒谬却又意味深长的传说告诉我们：毕达哥拉斯是阿波罗神的儿子。康福德在《从宗教到哲学》一书中指出，毕达哥拉斯是奥尔弗斯宗教内部的一个改革者，他用数学代替音乐而成为精神沉醉的手段。毕达哥拉斯有句名言：“数是万物的本原。”可见，数学研究在他那里完全具有形而上学的地位。也就是说，它不是解决衣食住行的工具，而是探测宇宙本原的途径。据说，为了庆祝勾股弦定理的发现，毕达哥拉斯教派曾经举行过一次“百牛大祭”。我们很难想象，在生产水平低下的古希腊时代，勾股弦定理能够在一代人的手中创造出一百头牛的价值。可见，对现实生活最有功利价值的科学，并不直接产生于功利欲求本身；毕达哥拉斯主义者之所以举行“百牛大祭”，只是由于他们通过勾股弦定理的发现而与神明更接近了一步。……总之，正是由于宗教与科学的结合，才使得西方人一开始就十分重视纯理论的研究，善于使用演绎的方法，追求范畴的严密和体系的完整，而非简单地进行经验归纳、零打碎敲。同时，也正是由于二者的结合，才使得西方

人在长期的历史发展中很自然地将对宗教的献身精神逐步转化为对科学的献身精神，从而造就了无数阿基米德、哥白尼式的科学家。过去，我们只知道宗教是科学的大敌，却从来没有想到，从某种意义上讲，宗教同时又是科学的前身和动力。烧死布鲁诺的，固然是一群可恶的宗教徒；然而支配着布鲁诺去进行科学研究的，却同时又是一种由忘我的宗教精神转化而来的无私的科学热情。唯其如此，布鲁诺才能视感性生命于不顾，而在科学的探索中达到一种超越自我的境界。

由于感性与理性分裂得不够彻底，使得我国传统的文化结构与西方民族刚好相反。在我们这里，体育与科学都不发达，突出的却是感性与理性相结合的艺术与工艺。如果说，西方体育事业的发达是与狄俄尼索斯式的肉体沉醉有着内在联系的话，那么中国体育事业的落后则不得不归因于老、庄清静无为、与世无争的人生态度。我们知道，与酒神精神相比，道家虽然也主张摆脱文明的束缚，恢复原始的人性，有着返朴归真的特点。然而它顶多“绝圣弃智”、贬低理性的作用，却丝毫没有反理性的、本能的冲动；它顶多“彷徨于尘垢之外，逍遥于无为之业，”而不会有什么犯上作乱，纵欲妄为的行为。所以，从直接的社会效果来讲，道家思想的破坏性要比酒神精神小得多。然而不幸的是，任何事物都有其深刻的两面性。与酒神精神相比，道家在限制纵欲主义的同时，也就限制了正常欲求的满足；在限制反理性之冲动的同时，也就限制了必要的感性冲动。老子认为“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”甚至说什么“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。”与这种“见素抱朴，少私寡欲”的生活态度相联系，道家还有一套“无为而治”的人生哲学。主体的感性冲动衰弱到这种地步，以至于竟认为“塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。”道家思想的上述内容给我们民族所带

来的消极影响是不容忽视的。翻开我们民族的词典，到处可以看到知足常乐、能忍自安、无为人先、不耻人后、吃亏是福、难得糊涂、急流勇退、逆来顺受等格言警句。在这种蔑视竞争意识、压抑冒险热情的文化氛围中，一个民族的体育事业怎么可能得到充分发展呢？问题的关键还不在体育事业本身，而在于体育精神的匮乏所带来的民族惰性的增长。长期以来，这种深深的惰性一直缠绕着东方巨人的身躯，使我们缺乏西方民族那种能动地变革现实生活的感性冲动，缺乏那种把自我放在自然的对立面上、以人的血肉之躯与物质世界相抗衡的勇气，缺乏求新的渴望与冒险的热情，而总是陶醉在所谓“宁静以致远”，“以不变应万变”的格言之中。因此，尽管道家思想中确实有一些反对趋炎附势、强调人格独立的内容，并因此而长期受到中国知识分子的欣赏与推崇；但是从总体上讲，我们不得不承认，道家思想是一种弱者的哲学。因为道家将自我从社会的束缚中挣脱出来，是以将自我重新投入自然的怀抱为前提条件的，所以它一向思索的都是以柔克刚、以弱胜强的问题，而从来不曾考虑如何以刚克刚、以强胜强，即如何弘扬主体的力量来压倒和战胜客体的问题。作为“天人合一”这一哲学命题的思想材料，道家强调的只是人对自然的顺应而非改造。奇怪的是，这种弱者的哲学在我们的民族企图腾飞崛起、走向世界的今天，却仍然有着一定的市场……。如果说与酒神精神相比，道家思想的弱点在于缺乏感性的冲动；那么与日神精神相比，儒家思想的弱点则在于缺乏理性的冲动。我们知道，与日神精神一样，儒家也不满足于肉体的沉醉，而去寻求一种更高的精神寄托，然而这种寄托却无须到抽象的思辨领域和神秘的符号世界中去寻求。儒家不作抽象的形而上学的玄思，对于那些生活现象以外的东西，儒家善于采取一种与其说是聪明毋宁说是机智的态度——存而不论。所谓“未知生，焉知死？”“未能事人，焉能事鬼？”的名言，充分显示了中华民族对于现实生活的

执着追求。那种“知其不可而为之”的近乎悲剧精神的入世态度，充分体现了“实践理性精神”的可贵之处。然而遗憾的是，强调理性与实践的结合，这不仅是儒家思想的一大优点，同时也是其最大的弱点。正是由于儒家用狭隘的急功近利的态度去看待理性与实践之间的关系，因而在客观上限制了中国人理性思辨的能力，束缚了中国古代形而上学和逻辑学的发展，从而最终导致了科学的落后。现在有一种流行的说法，认为中国科学的落伍只是近代以后的事情，在此之前，我们的科学较之其他民族则是遥遥领先的。然而，这种流行的说法是很值得怀疑的。在古代的西方人眼里，东方的汉、唐帝国是繁荣而强盛的，但是这种繁荣和强盛的原因主要是由于军事和文化，而并非由于科学。其实，从严格的理论意义上讲，中国古代根本就没有科学，有的只是工艺。我们长期以来引以为自豪的“四大发明”全是工艺。中国人可以通过反复测量而为圆周率的 π 值找到一个相当精确的数值，但却绝不可能建立一种欧几里德式的几何学。中国人可以通过反复实践建造起天坛祈年殿式的精美建筑，但却绝不可能建立一个牛顿式的力学体系。中国人丝毫不比他人愚笨，然而理性的翅膀一旦绑上了实用的铅砣，就难以高飞远举了。历史竟然如此荒唐，使得每每沉湎于抽象玄思的西方人获得了科学，而念念不忘经世致用的中国人却只得到了工艺。在迎接全球性科技挑战的今天，冷静地总结一下这段历史，似乎不是没有必要的。从另一角度来看，一个民族的科学事业是否发达，不仅与这个民族的思维习惯有着直接的联系，而且与这个民族对待科学的态度有着密切的关联。在具有毕达哥拉斯传统的西方人眼里，科学研究本身就可以成为一种生命的存在形式，是一种超越自我的、求得永恒的寄托。而在孔夫子的后嗣们看来，真正伟大的事业只有一个，那就是“修身、齐家、治国、平天下”，是做一个有道德、有教养的人。这种只是面向社会而不去面向自然的理性追求，必然导致整个民

族对于科学技术的忽视。在古代，工匠、医生的社会地位是很低的，属于“下九流”。直到今天，一名研究员的实际生活水平和社会地位也未必比得上一位处级行政干部。古人云：“万般皆下品，唯有读书高。”然读书并不是为了穷尽自然的奥秘，而是为了作官当老爷，“学而优则仕”。直到今天，对于那些经过专业训练的大学生、研究生来讲，毕业后从政求仕仍然不失为一种最为明智的选择。在这种文化的传统影响下，要使我们民族的科学技术赶上和超过世界先进水平，的确不是一件容易的事情。毛泽东说，除了“四大发明”之外，还有一部《红楼梦》可以成为我们民族的骄傲。这句话着实道出了我们民族的特点。“四大发明”是工艺，《红楼梦》是艺术，而中国的工艺和艺术向来是举世闻名的。与体育和科学不同，无论是工艺还是艺术，都不要感性 and 理性的彻底分裂，而要将二者有机地结合起来，这一点恰恰与我们传统的民族心理结构相吻合，因而在漫长的历史岁月中得到了长足的发展。商代的青铜器，汉代的画像石，唐代的三彩陶，宋代的青花瓷……，这些古代的工艺珍品无一不凝结着中华民族特有的智慧和才能，闪耀着东方文化神秘而绚丽的光泽。直到今天，我们的工艺制品在出口创汇的工作中仍然占有着相当重要的地位。当尼克松总统把月球上的一块岩石作为礼物馈赠给我国的时候，我们回赠的却是用象牙雕刻成的“嫦娥奔月”。这样的礼品交换难道不恰恰是中国与西方民族不同文化结构的具体象征吗？在这种意味深长的交换之中，既包含着我们民族的骄傲，也渗透着我们民族的耻辱，而这骄傲和耻辱都是需要我们进行深切反思的。从广义上讲，工艺也可以包括在艺术的范畴之内，然而至今为止，中国的古代艺术在世界历史上的地位，仍然没有得到足够的认识。这一偏见的形成，首先是由于语言上的障碍造成的。古代的中国，可说是一个诗的国度，我们古人的艺术成果，突出地表现在文学领域，然而恰恰是这一最伟大的艺术成就，至今却无法成为西

方人的欣赏对象，如果后者能够领悟到唐诗、宋词的境界与韵味的话，则更要因东方的古老文明叹为观止了。在一定程度上，中国的艺术特长还弥补了体育的不足。今天我们体育中的强项大都带有艺术的成份，像体操、跳水、技巧之类。因为在这种理性成份较强的感性拼搏中，可以充分发挥东方民族类似工艺创作中的技巧；而在真正具有感性迷狂色彩的田径、足球比赛中，我们往往表现出了先天气质的不足。

由于感性与理性分裂得比较彻底，使得西方人的社会结构也形成相反相成的两极对立。在感性方面，有个性的自由；在理性方面，有严格的法律。西方人以个体为本位，每个人并不以血亲和家族为其生活的依据，而是以财产和能力为其存在的保障，夫妻双方往往具有独立的产权，父子之间完全可以构成雇佣关系，至于兄弟姊妹不分彼此的金钱往来则简直是一种不可思议的事情。这种社会存在所造成的后果是双重的，从消极意义上讲，物重人轻、世态炎凉必然成为一种不可避免的社会现实；从积极意义上讲，个性自由、人格独立毕竟成为一种可望实现的生活理想。如果说，西方人的个性自由充分体现了酒神式的感性冲动，那么西方社会的法律制度则充分体现了日神式的理性冲动。西方的法制传统是比较悠久的，早在古希腊时期就曾有过著名的“梭伦变法”，罗马帝国时期出现的“元老院”在立法功能上可以看成是近代“国会”的前身。进入资本主义社会以后，法律更具有了至高无上的地位，这既表现为法律条文的严密，又表现为法律程序的严格。所以，律师在西方社会中是一个非常重要的职业；总统触犯了法律也要求助于律师，弄不好还要被弹劾。个性自由的西方社会之所以没有陷入一种人欲横流的境地，就是因为有着健全的法律制度而构成了社会结构中的相反一极。

与西方世界刚好相反，由于感性和理性分裂得不够彻底，使得中国社会结构的重要环节不在两极，而在中间——伦理。长期

以来，人们常常只看到伦理的理性因素，而没有看到其中的感性因素，因而不可能抓住伦理之所以为伦理的关键所在。事实上，儒家伦理的基础是原始的血缘纽带，因而它本身就渗透着浓厚的感性成份和情感因素，所谓“仁者爱人”，“孝弟也者，其为仁之本与！”儒家学者只是把这种家族的亲伦关系扩大为社会的人际关系罢了。什么“君怀臣忠”、“父慈子孝”、“夫唱妇随”之类的道德戒律，无一不笼罩着一层温情脉脉的情感面纱，而绝非清明冷峻的理性。由于重视伦理这一感性与理性相交融的中间层次，充分的个性自由和严格的法律制度都被磨光了各自的棱角。中国人以群体为本位，个人的价值主要不取决于其自身的能力和财产，而是由其在家族和社会中的地位来决定的。因此，每个人都应根据自己特定的身份和地位，选择特定的行为方式，对低于自己地位的人应该怎样表现，对高于自己地位的人应该如何应酬，所谓“世事洞明皆学问，人情练达即文章。”一个人自懂事的时候开始就应该学着去怎样“做人”，一直学到七十岁才可能达到“从心所欲，不逾矩”的境界。在这种环境中，中国人的个性自由自然是极为有限的，所谓“君君、臣臣、父父、子子”，“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”。就连喜怒哀乐也不能过分放纵、乱了礼法，而要“乐而不淫、哀而不伤、怨而不怒。”在这种情况下，个人的感性生命企图得到充分的伸张，必然要碰得头破血流。传统的伦理不仅吞没了个性，而且也取代了法律。由于“亚细亚生产方式”的特殊性质，使得先秦的法家必然要被儒家所取代。中国古代虽然也有法律，然而无论是在社会生活中，还是在人们心目中，法律的地位远远不如伦理和权势重要。虽说是“王子犯法，与民同罪”，但那只不过是说说而已，谁敢拿此话当真呢？若果有严明的法律，又何必将希望寄托在除暴安良的“青天大老爷”身上呢？直到今天，我国的法律制度仍有待于进一步健全，有关“权大还是法大”的讨论本身就说明了这一问题。日常生活

中，中国人一向更为重视的是政策，而政策较之法律却有着更大的灵活性、伸缩性和随意性，它可以因人而异，因事而异，时而“左”时而“右”，时而“放”时而“收”。于是乎翻来覆去的政治运动便成为人们习以为常的事件。关于“思想解放”、“学术自由”的口号，我们已喊了多时了，然而没有明确的法律保障，真正的自由是不可能的。

总之，日神精神与酒神精神的对立，是人与自然、人与社会彻底分裂的产物。这种分裂的结果导致了精神与物质、理性与感性、灵与肉的对立。其中对立的双方各以相反相成的否定性辩证法的形式组成了西方世界特有的文化结构与社会结构。儒家思想与道家思想的互补则是人与自然、人与社会素朴协调的产物。这种协调的结果导致了精神与物质、理性与感性、灵与肉的统一。其中被统一的双方以相辅相成的补充性辩证法的形式维系着我们文明古国所特有的文化结构和社会结构。否定性辩证法是事物发展的辩证法，而补充性辩证法则只是事物存在的辩证法。从这里，我们似乎可以窥见到何以西方文明不断变化，而我国文明“长盛不衰”的奥秘。

罗素曾经指出：“虽非所有的希腊人，但有一大部分希腊人是热情的、不幸的、处于与自我交战的状态，一方面被理智所驱遣，另一方面又被热情所驱遣，既有想象天堂的能力，又有创造地狱的那种顽强的自我肯定力。他们有‘什么都不过份’的格言；但是事实上，他们什么都是过份的——在纯思想上，在诗歌上，在宗教上，以及在犯罪上。”^①而我们也同样可以指出：虽非所有的中国人，但有一大部分中国人是冷静的、明智的，处于同自然和社会相谐调的状态之中。他们既不完全被自己的肉体欲望所驱遣，去干那些丧失理性的蠢事；也不完全被自己的精神欲望所驱

^① 《西方哲学史》上卷第46页。

造，从而陷入宗教性的迷狂。与此同时，他们既缺乏变革现实的强烈的感性冲动，又缺乏刨根问底的不懈的理性追求。他们觉得地狱太可怕，天堂又太遥远，只有处理好现实生活中的人际关系，才是最为实惠的事情。他们不仅有“过犹不及”的格言，而且把这句格言溶化到血液里，落实到行动中。

在中国与西方社会各自独立发展了几千年以后的今天，分裂过度的西方文化很可能向我们古老的文明中汲取它所需要的营养，而尚未分裂的中国文化则更应该向西方文明中寻求我们所不具备的活力。在面向世界、改革开放的今天，最大限度的发挥每一个中国人的能动性和创造性，并用科学和法制精神来治理我们的生产和生活，是中华民族能否真正腾飞的关键。从社会的需要来看，我们现在既缺少尧茂书式的探险者，又缺少陈景润式的科学家，只有当这两种人在中国的存在不再是例外的时候，我们民族的崛起才真正能够实现。

宗教与准宗教

所谓“基督文化”是比基督教更为宽泛的一个概念。按照基督教的观点，该教是在公元一世纪由巴勒斯坦拿撒勒人耶稣所创立的。而根据历史材料看，基督教大约是在二世纪才在组织上同犹太教分离开来，此后便得到了迅速的发展，到了公元392年便成为罗马帝国的国教，并从此在西方取得了上千年的统治地位。基督教之所以能够得到西方世界的普遍认同，自然与当时的政治、经济条件有关。然而除此之外，还有着一个不容忽视的原因，这就是：基督教的精神对于当时的西方人来说不是陌生的，而是熟悉的。换言之，早在基督教出现之前，西方社会已为该教的出现做好了思想准备。因此，要研究“基督文化”的形成，我们必须上溯到基督教出现之前的古希腊社会。

翻开西方哲学史，我们在公元前六世纪的毕达哥拉斯那里，在公元前四、五世纪之交的柏拉图那里，在公元三世纪的普罗提诺那里，都可以清楚地找到这种宗教情绪酝酿、发展、成熟的线索。康福德在《从宗教到哲学》一书中指出：“毕达哥拉斯代表着我们所认为与科学倾向相对立的那种神秘的传统的主潮。”以后受其影响的各种体系“都倾向于出世的，把一切价值都置于上帝的不可见的统一性之中，并且把可见的世界斥为虚幻的，说它是一种混浊的介质，其中天上的光线在雾色和黑暗之中遭到了破坏，受到了蒙蔽。”^①只是与基督教的上帝不同，毕达哥拉斯的上帝不是万能的“耶和華”，而是一种神秘的“数”。因此在毕达哥拉斯那里，人们可以通过数学的研究而进入一种精神沉醉的状态，从而使有限的生命与永恒的宇宙相沟通。柏拉图用自己的“理念”代替了毕达哥拉斯的“数”，他认为感性的现实世界是有限的、相对的、变化不定的，而只有神圣的理念世界才是无限的、绝对的、无始无终的。人的灵魂在投入肉体之前是居于这个理念世界之中的，因而可以通过“回忆”而获得理念世界的知识。“此外一切灵魂，到第一生终了时都要应传受审，依审判的结果，或是到地下监狱里，为他们的罪过受惩罚，或是飘然升到天上某一境界，过一种足以酬报在世功德的生活。”^②在这里，柏拉图的“理念世界”与基督教的“上帝之邦”只有一步之遥了。普罗提诺不仅肯定了柏拉图的“理念世界”，而且干脆把最高的“理念”说成是“太一”，是“神”。太一是至善的、完美的、永恒的。从太一中“流溢”出理念，从理念中“流溢”出灵魂，再从灵魂中“流溢”出物质。这种奇特的“流溢说”与圣经中的“创世纪”简直具有异曲同工之妙。

① 罗素《西方哲学史》上卷第58页、59页。

② 柏拉图《对话录·斐德罗篇》。

总之，从毕达哥拉斯到柏拉图，再到普罗提诺，在基督教尚未出现和尚未在西方产生广泛影响的时候，人们已经为它的出现和影响在理论上做了大量的准备工作。于是，在上述丰富的思想材料的基础上，一个完整的宗教体系脱颖而出——不是“数”，不是“理念”，不是“太一”创造了世界；而是“耶和華”，是“上帝”创造了世界。人之所以降生到这个污浊的世界中来，不是理念的“摹仿”，不是“太一”的“流溢”；而是由于他们的祖先犯了“原罪”而被驱逐出了伊甸园。因此，人要皈依永恒的上帝，无须进行数学的研究，无须进行哲学的思考；而是要依照基督教规去祈祷、去忏悔、去赎罪……。这样，一种既能够给有限的感情生命以无限的价值和意义，又能够给苦难的现实生活以无穷的允诺与报答的宗教理论便很快得到了西方世界的普遍认同。

那么，是什么力量促使着西方人用了几个世纪的时间去酝酿和培养这种影响长达十几个世纪的宗教精神呢？根据历史唯物主义的观点，宗教作为人类精神异化的产物，必然产生于社会生活自身的异化。在上一节中我们曾经提到，作为历史发展的“二律背反”，文明与异化是一同迈入人类社会的门槛的。文明给人类带来了智慧，带来了财富，带来了生的幸福；同时也带来了剥削，带来了压迫，带来了死的渴望。有充分的材料证明，在早期希腊社会里，随着分工的形成、阶级的出现，异化的社会现实也开始将“生之巨轮”变成了人类痛苦的枷锁。因此，深受异化痛苦的人们便必须在继续忍受这一痛苦或以自杀来逃避这一痛苦这两条道路上做一次重大的抉择，而宗教正是这一抉择的产物。伯奈特在《早期希腊哲学》中分析了当时人们的心理：“我们在这个世界上都是异乡人，身体就是灵魂的坟墓，然而我们决不可以自杀以求逃避；因为我们是上帝的所有物，上帝是我们的牧人，没有他的命令我们就没有权利逃避。”^①上帝使每一个孤独的个体可以得

^① 罗素《西方哲学史》上册第59页。

到彼此沟通，上帝使每一个有限的存在获得了无限的意义，一句话，上帝是每一个遭受异化痛苦的西方人得以在痛苦之中继续活下去的借口。于是，从希腊城邦的奥尔弗斯宗教到罗马帝国的基督教，西方人一直都在神秘的彼岸世界中寻找着一种永恒的精神寄托。

因此，尽管希腊文化与希伯来文化之间确实存在着一定的差异，然而这一差异却不像一些论者所描绘的那样是现世与来世、科学与宗教的不同。换言之，即使没有希伯来文化的影响，作为古希腊后嗣的西方人也必须为自己创造出的一套宗教体系来的。所以，与尼采的看法不同，我们认为不能把基督教文化与早期的希腊文化完全割裂开来、不能将基督精神的崛起看成是希腊精神的毁灭，而应在历史运动的过程中透过外在形式的阶段性发现其内在精神的连续性，从而寻找到基督教精神与早期“日神精神”之间的微妙联系。^①

这种微妙的内在联系是建立在特定的物质背景基础之上的。与早熟的中国古代社会不同，希腊人是在生产水平较高、生产关系比较完备的情况下进入文明社会的，因而私有制的利刃比较彻底地斩断了人与自然、人与社会的原始纽带，这就使遭受异化的希腊人不可能在与自然和社会的联系之中去寻求精神上的解脱（前者如中国的道家，后者如中国的儒家），而不得不创造一个神秘的精神实体来作为重新连结有限与无限、个体与群体的中介环节。这种神秘的精神实体也许是“数”，也许是“理念”，也许是“太一”，而最终必将演化为一种全能的人格神——“上帝”。举个不恰当的例子：无论是中国人还是西方人，大凡在活不下去的时候，总是会想到自杀的。然而他们在自杀之前的心理状态一般是不同的。中国人往往会想到自己的抉择是怎样对不起父母、亲友

^① 对于“日神精神”的解释，我们与尼采不同，参见上一节。

或某个社会组织，而西方人则首先想到的是自己将如何站在上帝的面前去进行忏悔。关于这一区别，我们可以从大量的史料和文学作品中见到。这说明，对于中国人来讲，生命的价值就在于个体与社会的联系之中；而对于西方人来说，生命的意义则在于人与上帝的联系之中。这也正是孔子精神与基督精神的差别所在，是一种看不见、摸不着而又无法摆脱的社会存在。因此，如果我们无法理解，对于西方人来说，失去了上帝将意味着什么？那么我们至少可以设想一下，对于中国人来讲，被家庭和社会所抛弃将是一种什么滋味。

然而，如果人们将自己的幸福寄托于一种没有根据的假设之中，那么不幸的事情迟早要发生的。于是，在基督教雄霸欧洲的千年以后，危机终于出现了。

本来，宗教是异化现实的产物，而异化与文明又是一同降临于人世间的孪生兄妹；因此，宗教与文明之间有着复杂的内在联系。但是，自从进入文明社会以来，这对相互依存的矛盾双方始终还有着相互对立的一面；而且，随着人类文明的日益提高，这种对立的趋势也在逐渐加强。在上古时代，科学与艺术同原始的宗教活动是密不可分的。阿尔塔米拉洞穴中的壁画创作和毕达哥拉斯的数学研究都是这方面的例证。到了中世纪，科学和艺术则变成了宗教神学的婢女，成为论证上帝存在的手段和工具。亚里斯多德——托勒密的天体理论和罗马——拜占庭的美术作品便是这方面的说明。然而纸里毕竟包不住火，科学与艺术最终总要突破宗教的束缚而求得自身的发展，并以一把烈火烧毁宗教的躯壳。于是，哥白尼——布鲁诺的“日心说”终于告诉人们：我们所居住的这个地球并不是宇宙的中心；而只是太阳系的一隅，这便使上帝为人类创造世界的理论难以自圆其说了。进而，达尔文——赫胥黎的“进化论”则向我们宣布：自然界本无什么预定的目的，作为高等动物的人只不过是从小猴子进化而来的；这就将

上帝——这位人类的缔造者置于一种非常尴尬的境地。于是，达·芬奇笔下的“蒙娜丽莎”第一次露出了人的微笑，那是一种自尊的、自信的、蔑视上苍的微笑。进而，伦勃朗笔下的“圣家族”则完全变成了世俗生活中的人物，那是一些有感情、有个性、而并不神秘的人物。

与科学和艺术的进展相同步，完整的思想文化运动出现了。文艺复兴时期，传统的基督教神学在人文主义者和宗教改良主义者的两路夹攻下开始发生了动摇。以拉伯雷、薄伽丘、莎士比亚为代表的人文主义者力图把宗教世俗化，用人的感性欲求来冲击基督教的禁欲主义；以路德、闵采尔、加尔文为代表的宗教改良派则否定罗马教廷对宗教信仰的垄断，主张个人可以通过对《圣经》的理解而直接与上帝沟通。人文主义者对人的感性生命的强调，必然导致对宗教教规的否定；而改良主义者对人的理性能力的重视，则必然导致对宗教信仰的批判。尽管在当时的历史条件下，这两股力量并没有、也不可能彻底动摇基督教的统治，但是作为对基督教文化的首次冲击，它们的影响却是十分深远的。

作为“文艺复兴运动”的继续和深化，“十八世纪的启蒙运动，特别是法国唯物主义，不仅是反对现存政治制度的斗争，同时是反对宗教和神学的斗争。”^①在这场斗争中，“宗教、自然观、社会、国家制度，一切都要受到最无情的批判；一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或放弃存在的权利。”^②在这里，一切都颠倒过来了！过去，理性要在上帝的法庭面前为自己的存在进行辩护，如果触犯了上帝的法律，理性就将被宗教裁判所送上火刑柱。而现在，则是理性来审判上帝的时候了。狄德罗在临死之前拒绝向上帝做任何忏悔，当神甫用伏尔泰死后不能入教堂墓地的事例相威胁的时候，这位彻底的无神论者用坚定的声音回答

① 马克思《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第二卷第159页。

② 恩格斯《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷第56页。

道：“我懂您的话，神甫！您不愿伏尔泰安葬，是因为他不相信圣子 的神性。好吧，我死后，随便人们把我葬在哪里都行，但是我要宣布我既不相信圣父，也不相信圣灵，也不相信圣家族的其他任何人！”^①这是多么无情的审判，狄德罗在临死之前，首先宣判了上帝的死刑！

在法国的革命者公然否认上帝的时候，英、德等国的思想家也在默默地做着同样的工作。尽管后者的观点不如前者那样大胆、鲜明，但其论证的严密性和科学性却又远远超过了前者。作为彻底的经验论者，休谟认为，人的认识对象只限于感觉和知觉的范围之内，在感觉和知觉的界限之外，是否有一个包括上帝在内的客观实体，我们不知道，也无法知道，因为经验本身没有为我们提供这方面的内容。二元论者康德也以无可否认的论据断言：任何要在认识领域内论证上帝存在的设想都是徒劳的，正如“物自体”不可知一样，“上帝”也是不可知的。

总之，自从文艺复兴运动以来，原有的基督教文化已经不再适合社会生活发展的需要，因而在与后者的对立之中开始解体。到了十九世纪末，尼采终于说出了那句惊世骇俗而又毫不夸张的话：“上帝死了”。

“上帝死了”，这句话在中国人听来似乎很平淡，因为在中国人看来，我们个体的存在和价值与任何外在的宇宙主宰都没有什么必然的联系。中国人一向以群体和血缘为本位，坚信“我死了之后还有儿子，儿子死后还有孙子，子子孙孙无穷尽也。”因而使有限的个体在无限的种族延续之中求得不朽。但是在血缘关系十分淡薄的西方人眼里，上帝却有着十分重要的意义。因为西方人一向以个体为本位，认为人与人之间是无法沟通的，只有上帝才永远不会抛弃我们，它给我们的生命以价值和意义，使我们有限

^① 安德烈·比利《狄德罗传》第 387 页，商务印书馆 1984 年版。

的存在可以达到无限。因此，“上帝死了”这句话对西方人来讲，与其说是轻松的，毋宁说是沉重的，甚至是痛苦的。尽管这种痛苦是具有进步意义的，但它毕竟是一种痛苦。

上帝死了，而我们却活着，我们被上帝抛弃了。上帝死了，它把我们所一向遵循的行为准则和价值尺度也一同带进了坟墓，因为这一切的一切，原本是上帝赐予我们的。上帝死了，而太阳还在发光，地球还在运转，那么宇宙的目的何在呢？难道这一切的一切不都是按照上帝的目的创造出来的吗？——这该是西方人的真实心理，是基督教文化解体之后所不可避免的精神危机。

用什么力量来抗拒这场危机呢？用理性吗？理性固然是批判宗教的有力武器，但理性自身却无法解决信仰问题。用科学吗？科学固然可以减轻人们肉体上的痛苦，但科学却无法减轻人们精神上的痛苦。理性和科学告诉人们：每一个人之所以出现在这个世界上，不是由于上帝的安排，而是由于偶然的机遇。然而理性和科学却没有告诉人们：作为这个大千世界的匆匆过客，每个人应该怎样对待自己偶然获得的生命，应该如何超越自己有限的存在。在这种情况下，意志、欲望、本能、冲动，这些理性和科学所无法穷尽的东西纷纷跳上了艺术的舞台，闯入了哲学的殿堂。于是，“生存还是毁灭”这一古老的话题重又成为存在主义所研究的焦点。这时的西方人面临着一种新的抉择，即在失去上帝的情况下重新思考生与死的问题。

提出这一问题绝非为了耸人听闻，也不仅仅具有理论的意义。根据最近几年的统计，就在第一个存在主义哲学家戈尔凯郭尔的故乡、具有500万人口的欧洲最舒适的“福利国家”丹麦，每年竟有1600人死于自杀。分析家们指出，由于丹麦已经成为一个不受任何宗教禁忌约束的国家，因而丹麦人认为他们有权利自我毁灭。

总之，当着西方人在历史发展的进程中用理性和科学的武器打碎了宗教的偶像之后，他们才突然发现，理性和科学并不是万能的。为了在理性和科学之外寻找到足以取代宗教、树立信仰的东西，他们中间的一部分人把全部精神用于意志、欲望或本能的开掘上，企图以个体的非理性因素为基础，重建一种主体形而上学（从某种意义上讲，这股反理性、反科学的人文主义思潮是对于在长期的历史发展中遭受压抑的“酒神精神”的更高层次上的复归），而另外一部分人，则将自己的目光转向了东方。

恩格斯曾经指出：“在一切实际事务中，……中国人远胜过一切东方民族……”^①在漫长的历史岁月中，中国人可以不受真主、佛陀的旨意而自己处理好自己的现实生活，中国人可以在没有宗教信仰的情况下自己决定自己存在的意义。正因如此，对于现代的西方人来说，这一古老而神秘的东方古国确实具有着无限的魅力。

那么在中国，是什么精神取代了宗教的地位和作用的呢？回答应该是明确的：是孔子精神。如果进一步问，孔子精神又是在什么背景下出现的呢？回答也应该是明确的：是异化现实。我们在上面曾指出，文明与异化是同时降临于人类早期社会的一对孪生兄妹，这一观点不仅应适于基督精神的探讨，而且也应适于孔子精神的分析。我们认为，只是由于“古典的古代”和“亚细亚的古代”的文明和异化程度的不尽相同，所以才导致了东、西方早期精神产品的这一差异。

马克思在描述人类早期历史的演进过程时曾经指出：“有粗野的儿童，有早熟的儿童。古代民族中有许多是属于这一类的。希腊人是正常的儿童。”^②沿用马克思的这一说法，人们常常将中国早期的文明阶段称之为“早熟的古代社会”。那么相对于古希腊社会而言，这里所说的“早熟”究竟包含着哪些内容呢？根据“经

^① 《马克思恩格斯全集》第十二卷第196页，人民出版社1960年版。

^② 《马克思恩格斯选集》第二卷第114页。

济基础决定上层建筑”的历史唯物主义的基本原理，我们认为，所谓“早熟”是指在生产力和生产关系发展得不够充分的情况下提前进入文明时代的历史现象，这是“亚细亚的古代”在跨入阶级社会的历史进程中所表现出来的一种特殊的演进方式。在生产力方面，据现有的资料看，早在荷马时代，西方人已经开始使用铁器进行农业生产了；而我国的西周时代，却尚未出现铁制的生产工具，甚至连青铜的冶炼也主要是用于礼器的制造。这种在青铜时代即已进入文明社会的现象，不能不说是一种“早熟”。在生产关系方面，中国古代所出现的“家族奴隶制”也不同于古代希腊的“劳动奴隶制”，正如恩格斯在《自然辩证法》中所指出的那样，“在东方，家族奴隶制是特殊的，即是，在这里，奴隶不是直接地形成生产力的基础，而仅是间接的民族的成员。”这种在尚未彻底剪断氏族血缘关系的基础上建立起来的阶级社会，不能不说是一种“早熟”。由于生产力的不够发达，使得“早熟”的中国古代社会的城市经济和商品经济都没有得到充分的发展。按照马克思的看法，“典型的古代历史，这是城市的历史，不过是建立在土地所有制和农业之上的城市的历史；亚细亚的历史，这是一种城市和乡村不分的统一（在这里，大城市只能看作王公的营垒，看作在经济制度上一种真正的赘疣）。”^①城市经济的落后与商业经济的落后是紧密相连的。在古希腊的众神之中，商业之神占据着应有的一席之地；而中国古代则一向具有重农轻商的传统。城市经济和商业经济的落后，又使得进入文明时代的中国古代社会并没有导致人与自然的彻底分裂。人们无须为了产品竞争而拼命地开采和发掘自然的潜能，而只是要在自然的怀抱之中求得生存和繁衍。在这里，人和自然是相依为命的。另一方面，由于生产关系的不够完善，使得“早熟”的中国古代

① 《资本主义生产以前各形态》第15页，人民出版社。

社会的国家制度和法律观念未能得到充分的发展。希腊的城邦制度,是在私有财产的基础之上,以地域单位代替了氏族单位;而中国古代的国家制度,则仍然是建立在氏族血缘基础之上的。周天子将土地分给自己的儿子,从而形成诸侯国;诸侯再将所属的土地分给自己的儿子,叫做采邑。因此,“国”就是放大的“家”,“君君、臣臣”就是放大的“父父、子子”。东西方不同的国家制度,也就决定了其不同的法律观念。作为维护私有制财产的成文法,子产的刑书无论是在时间、影响还是在完备程度上,都不能与梭伦变法相媲美。“刑不上大夫,礼不下庶人”的周礼精神才真正适应了“亚细亚古代”的社会土壤。国家制度和法律观念的薄弱,则又使得进入文明时期的中国古代社会,并没有导致人与社会的彻底分裂,人无须以个体的血肉之躯与国家法律相抗衡,而始终是作为家族、血缘网络中的一个环节而存在的。在这里,人和社会也是相依为命的。

我们之所以花费如此多的笔墨来分析中国古代人与自然、人与社会之关系未能彻底分裂的原因,是因为我们认为这一结果恰恰又是构成孔子精神不同于基督精神的关键。在上一节中我们已经谈到,由于人与自然、人与社会分裂得比较彻底,使得遭受异化痛苦的西方人无路可走,只得在感性的个体生存或神秘的宇宙主宰那里去寻求解脱,于是就出现了酒神精神和日神精神。而日神精神对酒神精神的取代,则又为基督精神的出现做了准备。与西方古代不同,由于人与自然、人与社会分裂得不够彻底,便使得遭受异化痛苦的中国人有路可逃,他们无须到感性的个体生存或神秘的宇宙主宰那里去寻求解脱,而可以在人与自然、人与社会的联系之中寻求精神上的寄托,于是便出现了道家思想和儒家思想。道家讲“齐物”,要在人与自然的联系之中去寻求安慰;儒家讲“爱人”,要在人与社会的联系之中确立自我。近几年来,虽然有人将道家思想看成是异化现实的反叛形式,却未能看到与之相对立的儒家思想也是异化现实的反叛形式,只不过是不同方式

的反叛形式罢了，二者是从同一现实生活中分裂出来的两种相互对立的精神追求。换言之，在遭受异化痛苦的西方人看来，要想使被私有制之利刃彻底斩断了的人与自然、人与社会的关系得到新的沟通，除了创造一个超自然、超社会的绝对中介——上帝之外，别无办法；而在遭受异化痛苦的中国人看来，人与自然、人与社会的原始纽带虽然遭到了私有制的破坏，但并未完全剪断，因而并不需要什么外在的中介环节就可以直接将它们联系起来。正因如此，我们才能够理解，为什么在先秦百家中最引人注目的儒、道两家都没有宗教情绪。老子讲“天道自然无为”，否认具有人格的上帝的存在；主张只要返朴归真，回到自然的怀抱之中，就可以忘却世间的烦恼。孔子则“不语怪、力、乱、神”，对于超越现实人生的宇宙主宰一律采取存而不论的态度；认为只要积极入世，修身、齐家、治国、平天下，就可以使有限的个体生命获得无限的社会意义。因此，与西方古代不同，中国人没有宗教照样可以找到精神寄托，中国人没有上帝照样可以在痛苦的现实生活中活下去。

在“儒道互补”的民族心理结构之中，以孔子精神为核心的儒家思想显然占据着主导地位。据考证，所谓“儒”本是原始礼仪巫术活动的组织者和领导者，最初与“巫”、“尹”、“史”是不分的，只是到后来才逐渐演化为专司“周礼”的职业文人。而所谓“周礼”，也就是以祭祀上帝祖先为形式，以明辨长幼尊卑为内容，以维护早期奴隶制度为目的的社会意识形态。而所有这一切，又都是建立在氏族社会所遗留下来的宗族血缘基础之上的。孔子的意义，就在于从理论上发掘了这一基础所包含的内容，从而以“仁”释“礼”，将外在的行为规范解说成内在的精神欲求，把神秘的宗教活动归结为寻常的人之情理。“孔子没有把人的情感心理引向外在的崇拜对象或神秘的境界，而是把它消溶满足在以亲子关系为核心的人与人的世间关系之中，使构成宗教三要素的观念、情感和仪式统统环绕和沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统

一体中，而不必去建立另外的神学信仰大厦。”^①

在先秦，以孔子精神为核心的儒家学派虽然已属“显学”，但毕竟只是“百家”中的一家，到了汉代以后，经过董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的努力，才使得这种民间思想一跃成为官方哲学，从而在古代的意识形态领域中占据了支配地位。董仲舒把孔子的“仁学”纳入阴阳五行学说的框架，形成了一整套以“天人合一”为理论根据，以“血缘纽带”为思想内容的“天人宇宙论图式”。这种图式的实际意义就是利用比附的手法而为原始儒学找到一个更为广阔的理论基础，企图用自然现象来论证社会现象的合理性，通过“天人感应”的方式使伦理行为本体化，从而为统一的大汉王朝制定出统一的道德规范。尽管汉儒的这套理论体系的确有着很大的包容性和稳定性，因而产生了极为深远的影响。然而伦理毕竟是伦理，毕竟代替不了宗教。汉儒的这套理论只能为人们生前的行为制定规范，却不能为人们死后的存在提供保障，而后者则恰恰是宗教在不同民族中普遍存在的重要的心理根据。因此，东汉的“今文经学派”之所以进一步引谶纬入儒学，其内在的用意，就是将儒学宗教化。但是这一企图却因遭到“古文经学派”的强烈抵制而归于失败。与此同时，佛教的引入，本来是可以解决这一问题的。但是来自印度的佛教理论，有着中国人难以接受的思辨内容，不容易在民间得到广泛的传播；而且佛教那种无父无君的出世态度，又与汉民族传统的伦理观念相悖离，因而造成了统治者的戒心。在这种情况下，作为汉民族的宗教，道教便有了一席之地。道教是用老子来改装佛教的结果。《老子化胡经》说：“我令尹喜，乘彼月精，降中天竺国，入乎白净夫人口中，托萌而生，号为悉达，舍太子位，入山修道，成无上道，号为佛陀……。”这样一来，释迦便成了尹喜的后身、老子的徒弟，从而

^① 李泽厚《中国古代思想史论》第21页，人民出版社1986年版。

使中国人既获得了宗教，又满足了不甘步胡人后尘的虚荣心。另一方面，道教在大肆剽窃佛教教义的同时，又补充上了儒家关于孝悌、忠义之类的学说，从而使华夏之民既有了死后的寄托，又不破坏生前的行为。但是，道教的上述长处，也恰恰是它的短处，因为它始终只是儒、道二家的拼盘，自身并没有一套完整、独立的思想体系。因此，东汉以来，道教一般不太受上层人士的重视，而只在民间有广泛的影响。也许正是由于这一缘故，本来可以供统治阶级作为“精神鸦片”来毒害人民的道教，却反过来成为组织民众、反抗统治者的工具。例如张角的太平道和张鲁的五斗米道就是如此。所以，同对待佛教的态度一样，魏晋以来的统治者，对道教也常常采取既利用又控制的态度，时而倡导，时而禁止。这样，经过三百多年的历史，佛教和道教在相互制约中缓慢地发展了起来，逐渐取代了汉代独尊儒术的局面，从而形成了唐代儒、释、道三足鼎立的新格局。

自东汉、南北朝以来，儒家反抗佛、道的理论主要是从政治利益、伦理行为等社会效用入手的，直到中唐的韩愈也未能拿出什么新的武器来。韩愈可谓是抨击释、老的勇士，但他自己却渴望长生而服用硫磺丧生（见白居易《思旧诗》）。可见其自身的矛盾已足以说明汉儒体系的缺陷。因此，儒家要想再度取得统治地位，就必须进行大规模的改造，以弥补其信仰方面的不足。而这一改造的结果，就是宋明理学。同汉代儒学一样，宋明理学的核心仍然是伦理学，但汉儒注重研究的是伦理行为的外在规范，而宋儒则注重研究的是伦理行为的内在根据。前者是面对外在世界的行为哲学，后者则是面对内在世界的心性哲学。如果说，汉儒所强调的是经世致用、修齐治平，是实现自我的价值和作用；那么宋儒所强调的则是穷理正心、格物致知，是领悟生命的存在和意义。如果说，汉儒的意义是将外在的生活行为本体化，那么宋儒的意义则是将内在的心理行为本体化。理学之所谓“理”，不仅仅是建

立在亲子血缘基础之上的人伦情感，而且被视为永恒不灭的宇宙规律。正像朱熹所说的那样，“宇宙之间，一理而已，天得之为天，地得之为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖此理之流行，无所适而不在。”^①“性即理也，在心唤做性，在事唤做理。”^②这样一来，所谓“天人合一”，就不仅仅是社会行为与自然现象的相互感应，而且是人类精神与宇宙规律的彼此沟通了。于是，人们可以不依靠佛教的轮回，也不指望道教的长生，而是通过心理与天理的交流来实现肉体的超越、灵魂的不朽。由于宋明理学更加重视个体灵魂的自我观照，这便为汉代以来的儒学体系增加了新的内容，使其进一步具备了准宗教的性质，因而在与佛、道两家的抗争之中保持了中华民族的固有传统。

这种固有的民族传统是孔子精神的发扬和光大，它不信鬼神、不求来世，也不崇拜外在的偶像；它注重伦理、尊重经验，而绝不陷入宗教性的迷狂。从宋、元到明、清，几次重大的朝代变革，甚至外族的入侵，都未能使这种民族传统得以改变。近代基督教的渗透，也象当年被引入的佛教一样，在这种古老的文化面前显得黯然失色，始终不能取代它的统治地位。

这样说来，似乎孔子精神就没有危机可言了，其实不然，因为这种貌似理智而又不乏人情味的非宗教文化毕竟是建立在农业基础之上的，因而也将随着现代社会的出现而被超越。也许我们没有意识到，自从中华人民共和国建立以来，如何在新的历史条件下更新以血缘关系为基础的儒家文化，是时代赋予我们的一大课题。也许我们至今不理解，所谓“文化大革命”正是对于这一历史课题所做出的完全错误的解答。的确，这场史无前例的浩劫是在“破四旧，立四新”的口号下开始的，而且在十年之久的动荡岁月中，人们固有的人伦情感也确实受到了一定程度的冲击。

① 《朱子文集》卷七十。

② 《近思录集注》卷一。

父子，可以因不同的观点相互批判；兄弟，可以为不同的派别而彼此厮杀。只要是革命战友，不谈什么男女有别，一律军装腰带；凡是敌派势力，休论什么长幼之序，统统虐待体罚。在人与人之间固有的原始情感被破坏之后，彼此之间必须通过一种外在的中介环节才能加以沟通，这个中介环节当然不是上帝，而是一种与上帝同格的人——被神化了的领袖。于是，一时间，在我们这个素以“实践理性”为特征的中华民族之中，竟然出现了类似宗教仪式的“早请示”、“晚汇报”，出现了充满宗教迷狂的“语录歌”、“忠字舞”，出现了近乎宗教忏悔的“狠斗私字一闪念”、“灵魂深处闹革命”……

“从这一意义上讲，‘文化大革命’一方面破坏了古典的伦理，一方面又建立了现代的迷信。然而古典伦理可以破坏，现代迷信却无法长久。因此，‘十年浩劫’之后，一种新的‘信仰危机’出现了。从长远的观点来看，这种危机的出现并不一定是坏事，因为在这危机之中，酝酿着即将觉醒的现代意识。在一个现代的中国人看来，传统的血缘伦理已不再能成为我们行为规范的准则，而现代的政治偶像也已无法成为我们趋之若鹜的神明了。恶梦醒来之后，人们不免为自己在梦中所扮演的角色感到心酸与可笑；痛定思痛，人们的头脑变得冷静了，理智了。”^①然而，仅仅是冷静和理智还远远不够，我们所面临的问题是复杂的。一方面，固有的文化传统显然已不能适应现代中国的社会需要，而在客观上成了我们完成反封建之历史任务的一大障碍。另一方面，现代的商品生产不仅会冲破小农经济的封闭性、狭隘性和保守性，同时也会荡涤温情脉脉的人伦情感，从而践踏传统文化中那些看似无害的、令人留恋的内容。由于前者，使得人们对于儒家传统深恶痛绝，必欲除之而后快；由于后者，又使得人们对孔子精神依依惜

① 张艳华《中西话剧舞台上的荒诞色彩》，《戏剧艺术》1988年第1期。

别，唯恐绝之而失传。这不是我们凭空构想出来的矛盾，而是在历史发展的二律背反中，十亿中国人所必然面临的文化抉择。一方面，随着开放政策的实施和深入，使得西方世界的科学、技术、商品和艺术纷纷涌进了我们一向闭锁着的国门，使得我们在这些五光十色的文化载体面前看到了本民族文化的落后；另一方面，也恰恰是在东西方文化的碰撞之下，才真正显示出了我们古老文化的惊人魅力，使得我们借助西方人的目光重新发现了自我。由于前者，迫使我们不得不虚心地、无条件地、老老实实地向西方学习，以提高我们民族的经济水平和文化素质；由于后者，又似乎促使我们坚定地、满怀信心地、理直气壮地去发扬我们民族的固有传统，以期为人类文化做出贡献。这绝非我们任意杜撰出来的矛盾，而是在东西方文明彼此交融的历史环境下，每一个中国人所不容回避的文化选择。正是在上述矛盾的交汇点上，才出现了最近几年的“文化热”，也正是基于上述矛盾的复杂性，才使得学术界聚讼纷纭、莫衷一是。有“优根说”，有“劣根说”，有“财富说”，有“包袱说”；有“固守国粹说”，有“全盘西化说”；有“中体西用说”，有“西体中用说”……选择和阐发上述观点中的任何一说，都不是本书的目的，我们只想借此说明，与西方面临崩溃的基督精神一样，中国固有的孔子精神也到了不得不更新的时候了。

由于经济基础、上层建筑和文化传统的巨大差异，使得东西方世界的文化选择仍将具有着不同的内容，但是历史也为它们提出了同样的课题，这就是如何在既不依靠上帝、也不依赖血缘的前提下，重新调整人与人之间的关系，重新确立人在自然界中的地位。因此，新的文化既不应是宗教文化，也不应是准宗教文化。

四、知识与德性：关于主体文化的中西比较

邹广文

1

我们在进行中西文化的比较研究时，必须在纷乱迷繁的文化现象背后去把握蕴含其中的文化精神，因为东西方的每一种文化本质上都是一种精神性存在，是主体生命的特殊表现形式。文化精神的本质就是人的主体精神，它是文化创造的最基本的原动力，文化现象则是主体活动的各种结果，它从各个不同的侧面体现着主体活动的广度与深度。这就是说，文化现象本身蕴藏着人的内在生命向恒常指向的行为方式，因此，对主体自身进行反思应该成为我们分析评价一切文化现象的前提。

“主体文化”的提出旨在于强调这种文化背景下面的人文精神。人类之所以把自身活动的结果把握为“文化”而与自然相区分，基本原因就在于“文化”的含义与人的自由自觉的“目的性”概念是相吻合的。当然，凡是由人的活动所引起的事件，我们当然可以赋予它以一种“自然”的特性，也就是说，这种事件不过是由因果关系决定着，每一阶段与前一阶段必相关联。但是，在这个意义上，我们也没有必要去区分自然与历史，因为我们称之为“历史”的那个东西，它的发生不过就是世界上的事变及其因果秩序的自然的相互关系之一部分。一旦人们从这种自然因果关系中走出来，把人把握为自由自觉活动着的的目的性主体存在，则“自然”的概念就变得狭窄起来，仅具有局部的意义，随之出现的

则是“文化”的视野。我们甚至可以说，人的主体方面（包括精神和肉体）只有在超越了自身的“自然”发展阶段之后，才能具有文化价值上的功能。

当代德国著名生命哲学家西美尔在论及文化的本质时，同样强调文化现象与主体的紧密联系，他认为，“就文化一词的准确用法来说，唯独人才是真正的文化对象；因为我们知道，只有人才是自生存之始就有完善要求的存在。”这就是说，人作为一种目的性的存在，其潜能的实现决非仅是“静止的张力的那种简单状态，也不是一种反射作用或人之外的一个什么东西赋予的理想赠遗。”事实上恰恰相反，毋宁说从人生之初就具有完善自身精神的欲求，这样，“人的完满发展的应该和能够与人的精神存在须臾不能分开，只有人的精神才包蕴着发展的潜能，其目的仅由人的本质的目的论来决定。”^①大千世界只因为有人的这种目的性的追求，才有了生机和灵气。

这样，本质上“文化”就与人的目的性追求相关联，同时又需奠基在主体与外界自然的相互作用之上。主体的完善不仅仅是一个纯粹内在的过程，而是主体与客体之间的一种独特的协调性过程，马克思主义哲学强调人的目的性与客观规律性的统一，其主旨也在于此。在主体精神的发展进程中，若没有包含客体的建构，或者说，主体若不通过客观对象作为完善自身的方式和步骤以此返回自身，那么它就不能获得严格意义上的“文化”，可以说，“人的完善实现的是主体自身和主体之外的最高秩序的价值。”^②

从主体文化的核心内容看，它大体上与人类文明的广度与深度相对应。人类的文明大体可以把握为两个方面，一个是物质文明，一个是精神文明。这两种文明根源于人自身的内在需求，人

① 西美尔(F·Simmer)《论文化的本质》，转引自《德国哲学》第二期，第193页。

② 同上书，第194页。

作为自然性与社会性内在统一的存在物，在追求个体完善与整体类的协调统一中，是靠着两个基本的形式来完成这种过程的：“求知”与“德性”。前者主要体现在人与自然的关系之中，“求知”也就是追求真理，探究客观事物的内在规律，通过认识改造自然而满足人的目的性需求；后者则主要体现于人与人的关系中，或体现于主体自身之内。主体的生存本质不是某种外在于人的客观规律和某种不以人的意志为转移的客观本质，它就内在于民族之中，内在于自我之中，中国古代哲学强调要“明明德于天下”，主张“明心见性”，应该说是富于深意的，它强调主体对自身的反省态度，也就是说，作为主体必须自觉地意识到自身存在的价值和意义，并力图在人的自然本性中发现道德和精神的意义。这实际上也就是强调要把对知识的追求自觉地导引到人的求善的目的性追求上，进而在真与善的统一中达到一种新的精神世界——美的世界。

从这个角度看，他们当前的这场文化大讨论，在对主体文化的反思上，尚没有引起足够的重视，人们习惯于把艺术、道德、科学和经济生产的伟大成果称为文化价值，但是，它们决不是靠它们的纯粹客体的独立意义成为文化的，在这种物的载体之中，已渗透了主体的自由精神。这些客体文化本质上都是人的活动，在这种主体与客体的关系中，我们应该更关注于人的主体（包括精神和肉体）所完成的文化价值的发展，因为人的主体方面的这种文化价值的进展，对于我们的存在所需求的客体各要素之间的和谐，对于人的理想性与目的性的实现，都是至关重要的。透过文化表面的物质指标，我们应去发现体现其中的人文精神，透过物的进步（经济的、生产力的）去发现人的进步。把握了这一关键，我们或许就能透过纷繁陈杂的文化现象去把握内在的人文精神，文化学的讨论与研究才更富有意义。

作为中西方文化各自发展的典型形态，我们可以以“孔子精神”与“基督精神”冠之。但是，文化传统是一种复杂的历史构成，是一定区域一定的社会共同体中人们在社会实践活动的进程中，生成、积累与稳定的经济和文化心理、艺术、道德、社会组织等方面的因素与特征的组合体。文化传统的鲜明特征是它的历史性与稳定性，所以，尽管从诸多现象和语义上，孔子精神与基督精神有吻合之处，然而毕竟是两种不同性质的文化圈子，这也就是人们强调的文化的“多元”性质，它提醒人们在探讨比较中西文化时，既要注意把握中西文化的“共性”特征，同时又要加强对各自文化发展“个性”的把握。

广义地讲，不论是东方还是西方，其文化传统都可以归结为一种人本主义，都是在人与自然、人与人相互关系中对人的主体地位的逐渐确立。人类的文明，人类的智慧，不管不同时代其表现形式有何差异，其直接或间接地总是对人的理性的高扬，人的需求，人所要求的自我完善调节着人类的一切活动。

那么这种自我完善的基本内涵是什么呢？从根本上讲，这就是如上所说的人类对真善美的追求。我们常讲，人之所以区别于动物在于人具有意识，其实这种意识就是对真善美统一的追求。问题只在于，随着人类进化层次的不同，这种追求具有不同的表现形式。例如在我国原始社会，人们对事物本质的把握（真）一般是借助于直观和表象的形式，侧重于对事物形象的描绘，作为思维符号的语言便是一种象形文字。而所谓“象形”，无非是对自然物及人自身的直观认识与反映。这种描绘逐渐由写实演变为抽象，由再现（模拟）到表现（抽象化）。考古学家对西安半坡遗址文化的研究就认为，写纹图案是从写实到写意——表现鸟的几种不同形态——再到象征。所以我们说，在原始社会的这种以形象

直观为特征的意识形态中，认识（真）与审美是紧密结合在一起的，因而许多陶器纹饰就不单单是一种装饰艺术，而且也是族的共同体在物质文化上的一种表现，它可以积淀为一种族的性格（民族图腾），用来协调与维系族内成员的关系从而趋向于一种统一（善）的目的。可见无论是东方还是西方，自从哲学诞生的那一天起，哲学家们自觉与不自觉地对真善美统一的追求与反思，实际上就成为一个中心内容，以致于升华为一种境界，一种理想人格。在西方，从苏格拉底所追求的“绝对之善”，柏拉图的“终极目的”，到康德的“绝对命令”，黑格尔的“绝对理念”，都在以不同的形式反思着这种境界；中国的思想传统表现得更为突出，孔子提倡“克己复礼”，孟子讲究“反身而诚”，乃至宋明理学的“格物致知”，就中国古代的这种整个传统说来，表现出一个以儒家思想为主，佛老儒合流的明显特征，对这个特征的纵向考察，就是一种“天人合一”的境界。所以，我们从中西思想文化的整体上看，可以说它的主线是一个以人为本的趋向于真善美统一的过程。

但是，由于各种原因，使东西方的思想文化显示出很多差异，比较说来，西方更注重认识论，讲究对事物本质的穷究探理；东方侧重伦理学，提倡人与人之间的协调统一，双方都自觉不自觉地对真善美统一的某个环节作了发挥。

我们先来看西方。历史上，希腊民族是直接从野蛮时代进入铁器时代文明的。在地理上，远古时代的地中海沿岸气候决非像今天这样温和湿润，而是狂风暴雨，气候恶劣。希腊地区的地理特点是近海而多山，全区除北部以外，没有一个地点离海达五十公里以上，全境山岭连绵，群山把各地域分成小块，内陆交通阻塞，耕地有限。因此，希腊民族一开始就是一个以从事航海事业为主的民族，恶劣的环境使得他们必须认识自然，而不能满足现状和靠乞求神灵为生。所以，在最初的古希腊哲学里，人们就本

能地把人与自然区别开来，他们喜欢一些具体的事实，并愿意将他们所见的具体事实清清楚楚地表示出来。因此，他们所要回答的问题直接就是“事物的本质、本原是什么？”赫拉克利特就讲：“思想是最大的优点，智慧就在于说出真理，并且按照自然行事，听自然的话。”^① 尽管在苏格拉底那里，对人事的研究重于自然，但始终没形成主流。相反，以德谟克利特为代表的原子论却产生了深远的影响，它不但对西方科学的发展具有着一种方法论的指导意义（西方整个近代科学家们的物质观，在一定意义上说来，都起源于这种原子论的方法。至于现代物理学、量子论与原子结构说受古代原子论的启发则是更为明显的了），而且这种原子论世界观对西方人的伦理观和价值观也产生了某种程度的影响：依德谟克利特的解释，原子在数量上无限，在质上却都是彼此相同，每个原子同时就是一个小宇宙，小周天，有自己存在的合理性与必然性；人也是由原子构成的，人是宇宙的缩影，因此他主张民主政治。这一思想以后被逐渐发展，形成一种注重个性，提倡人的尊严，强调人的价值的观念，这种传统一直被延续下来，导致人们心理所注意的是人与自然的关系，他们肯定个人，肯定现实生活，求生存的竞争，相应地促进了科学的发展和技术的进步。可见，在西方人的传统中，求“真”的愿望大于求“善”，知识就是力量。这种特征甚至在文学艺术领域亦十分突出，例如绘画，他们强调摹仿和再现，讲究透视效果，力求形似；西方人的悲剧观，亦与东方不同，它是通过正义力量的毁灭去唤醒人的价值感，力图向人们揭示：命运可以摧毁一个伟大崇高的人，却无法摧毁一个人的崇高伟大。因此，西方悲剧的特征就是要通过心灵创伤的不和谐去呼唤人们追求和谐，主旨乃是强调人的追求和奋斗。

^① 《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆1981年版，第25页。

与西方的情形不同，早期文明社会的传统在中国比任何其他地方都更加持久和绵延不断，与远古的地中海沿岸的恶劣气候相反，中国古代的夏商时期，作为中国文明发源地的黄河流域正处于温暖期，百草丰茂，丛林密集。这种环境正好适于农业的发展，人们从狩猎、采集进入到锄耕农业和畜牧业，这种相对稳定与适宜的环境，保障了人们基本的生活需求，人们因此得以一方面抽出相对空余时间从事一些技艺性的劳动，创造了华夏古代灿烂的文明；另一方面，人与自然的这种相对和谐，启发着人们在“人事”上也求得一种人与人之间的和谐。《礼记·礼运》讲：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏、寡、孤、独、废疾者有所养。”这里，“人道”被赋予“天道”的意义。这样，东方哲学（主要是我国）一开始就是“天人合一”、“物我合一”的，自然被当成了人的一部分，“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。”（《孟子·尽心上》）所以在中国古代哲学中自然哲学（认识论）与人生哲学（伦理学）是从来不分的，甚至可以这样说，对人事的研究超过了对自然本质的探求。由此我们可以说，古代中国文化本质上便是一种描述性状态的文化，其中最深邃精致的思想便是在人类意识的水平上，把包括人自身在内的宇宙把握为一个超感性的生命整体，老庄哲学中的“道”，儒学中的“和”，禅宗思想中的“真如”，宋明理学中的“太极”，都在“天人合一”的思想上突出了这样一个思想：只有整体才是绝对的，只有生生不息的不断变通、更新与超越的生命性，才是整体唯一的本性。同样，这种求整体，求统一的特征，亦深深地影响了各个领域，例如在行为规范上，人们讲究淑身善世，其宗旨在于“明明德于天下”；人们不富于冥想，更没有超现实的理念界，只肯定现实生活而自得其乐。在文化艺术的表现上，“中庸”、“中道”、“中和”的原则一直是中国美学的重要特色，“喜怒哀乐之未发，谓

之中(衷)；发而皆中节，谓之和。”(《礼·中庸》)它不提倡感情的过分激烈与外露，不论是内在的思想理论，还是外化的诗歌艺术，都崇尚含蓄、适度、克制、婉约；概括地说，强调情感与理性的合理调节，以取得社会存在和个体身心的均衡稳定，而不要外在神灵的膜拜和非理性的狂热激情，更不奢求超世的拯救。只求在现实的此岸中达到主体人格的完善，这可以说是中华民族两千年来延续下来的文化心理特征。

中西方文化传统上的差异我们上面作了简单的分析，很显然，西方哲学是一种不断追求现象之背后之实在的致知哲学，中国哲学则是立足此岸，“合知行”，“一天人”，“同真善”的伦理哲学，那么这种差异导致了哪些不同结果呢？东方强调整体、注重统一，其结果伦理思想发达，血统观念、生殖崇拜、祖先祭祀，这一切都客观上维系了中国思想和文化的连续性与持久性，塑造出了具有悠久历史并使我们为之骄傲的“文明古国”的形象。但是，传统的负担有时会压得人们走不动路，中华民族心理上的保守性、迟滞性的形成，民族性格与文化传统上的重伦理、求务实和讲究入世的儒家思想的权威影响，注重眼前的正统性质，客观上亦阻碍了人的个体能力的发挥，使人不富于幻想和思辨，人们的主体性达到了近乎异化的程度，行言立事，总要瞻前顾后，权衡左右，缺少创新精神。这一弊端在近代表现得尤为明显，它客观上阻碍了科学和技术的进步，导致生产力的停步不前。“五四”运动打出了“科学”和“民主”两面大旗，这不能不说是人们经过沉痛的历史反思之后从心底里奔涌出的呼声。与中国的情况相反，西方注重个人求生存竞争的文化传统，使科学技术之发达优于东方，这种文化传统的哲学积淀使他们拥有一套完备的、纯思辨的认识论范畴体系。但是，因为个体性被夸大到近乎吓人的程度，忽略了人与人、人与自然之间的协调统一，结果竟是这样，与科学的进步相伴随的，是人生价值的贬值，思想信念的混乱。两次

世界大战的爆发，加速暴露了西方文明的弊端，人作为实在的主体，不再是高临于自然之上的灵长和精华，性的冲动与变态，占有的狂欲，毁灭的本能，从一群又一群躯体中挣扎出来，膨胀出来，自我变为抽象的、丑恶的和荒谬的。人类赖以确定自身的绝对主观性也突然丧失，其结果是一种普遍性的“怀疑主义”思潮在“荒原”上蔓延，等等现象，不一而足，其共同特点就是否定世界文化，甚至否定世界和人自身。但这种否定的结果也可以说是人们渴求重新确定自我、确定世界支撑点的痛苦的沉思。

人类发展到今天，中西文化的融合呈现了前所未有的图景，各种文化渗透为人们进一步在更高层次上把握世界文化发展变化的本质，从而预测世界人类文明的未来指明了方向。一个不容忽视的情况是，对文化的反思如今是一个世界性的主题，这提醒着人们解决本民族的文化建设和出路问题必须把其放入世界文化格局通盘考虑，进而才能得出具有普遍意义的结论来。

3

由上面的分析我们看到，无论是中国还是西方，其文化现象的最精要义都可以归结到对“主体文化”的把握与理解上来；我们也同样看到，对主体文化的反省不能封闭进行，必须把其置于一种关系之中，这就如同哲学的产生并不是起源于一种纯粹的理性玄思，而是起源于人的文化制约意识与他的历史生活一样，没有一个被主体所经验的外在世界，也不会有经验的主体存在。人的精神是人类机体的生活意志与外在世界之间的一种中介活动，是人类机体与他的生命活动的环境之间不断变换或“生活”的关系，在这个意义上我们同样可以说，没有人类“主体”就没有“客体”存在——因为客体只是因为主体才成为客体。狄尔泰认为：“人所知觉到的关于世界的一切，始终是他的意识与他无法改变的〔世界的〕种种性质的各种关系，这些性质是他无法改变

的。由于他的景况不可改变的基本规律，他系于这些关系。他所看到、梦想或思考为这个世界的东西，始终是这种关系，而非其它。他的世界既不是意识的产物；也不是一个客观的事实……由于对我们周围现象的一切解释，既来自（这种意识），来自知觉世界的各种功能的差异与联系，也来自因而成为知觉的（世界的）客观特征。”^① 这样，人与自然客观上就处于一种关系结构之中，在这种结构中，作为主体的人与作为客体的自然的本质属性必须从中得到合理的体现。

在主体与客体中间，通过“工具”的中介我们与自然的沟通成为可能，并且在这种关系之中人与自然均获得了一种双向的效应关系，这就是说，主体的本质属性怎样，取决于主体自身对自然的态度，客体（自然）的属性有赖于主体的态度来印证和确立，而且主体的态度一旦体现在客体之上，客体本身由于这种“工具”的中介而对主体具有一种能动的意义——去确立和印证主体。可见，这种关系的展开，体现了主体活动的文化意义。

首先我们来看“主体”。人类对自身的反思构成了人的哲学，无论是苏格拉底的“认识你自己”，还是笛卡儿的“我思故我在”，乃至康德的“三大问题”——“我们能够认识什么？我们应该做什么？我们期望什么？”以及萨特的“存在先于本质”，从古至今，认识人类自我成了哲学探究的最高目标，哲学发展的主旋律都可以用一个问题一以贯之：“人是什么”？在这种探求中，人类从诞生的那天起就怀着这样一种信念（不同的哲学家都自觉不自觉地表达着这种信念）：在宇宙和人类的相互关系中起主导作用的是人类自己而不是宇宙自然，“生活本身是变动不定的，但生活的真正价值则应当从一个不容变动的永恒秩序中去寻找。”^② 这种秩序不是在我们的感官世界中，而是只有靠我们主体自身的判

^① 《狄尔泰全集》第八卷，1968年德文版，第27页。

^② 卡西尔：《人论》，中译本，上海人民出版社1985年版，第11页。

断力才能把握它，应该说对人类自身的这种信念构成了人的希望所在，也是人的历史得以展开的必要的前提。靠着这种信念，在哲学肇端之初，人便获得了一种权威，一种主动与自然发生关系的权威。然而，随着人类的这种权威的增强，人类便不由地产生了一种类似黑格尔所说的“个体性的自大狂”，在这种情况下，人类自身缺乏一种“反求诸己”的品格，这导致的结果便是在人们的心目中，客观真理总是被把握成某种现成的东西（如前苏格拉底时代的哲学家对“本体”的把握），它可以靠思考者的独立努力而被把握，并且能轻易地传递或传达给其他人，智者派“人是万物的尺度”可以被看作是这种信念产生的直接结果。面对哲学的危机，苏格拉底开始了对人类自身的拯救。苏格拉底的哲学本质不在于去表明一种新的客观真理的内容，而在于揭示一种新的思想活动和功能——哲学，在此以前一直被看成是一种理智的独白，现在则变成一种对话，“人的知识和道德都包含在这种循环的问答活动之中，正是靠着这种基本的能力——对自己和他人作出回答(Response)的能力，人成为一个‘有责任的’(Responsible)存在物，成为一个道德主体。”^①这实际启发人们：真理不是一个现成的经验对象，而是一种活动的产物，他必须在他生存的每时每刻去审视和体察他的生存环境：人与人的环境，即人与自然的关系，人的生命潜能只有在属于人的特定存在形式中才能够实现，因此，主体必须去寻求一种“关系”，一种超越自身的手段与方式。

“工具”在这里便赋予了“中介”的意义，靠着这种手段和方法，才能完成人类向目的过渡，然而唯其主体要实现自己的目的，这里对“工具”的态度就尤其重要了，由苏格拉底的启发我们知道，“目的”实现于对话之中，人类对“工具”的态度也必

① 卡西尔《人论》中译本，第9页。

须采取一种“对话”的态度，即是一种双向对应关系：“工具”对于具有目的性追求的主体人来说，既是“手段”也是“目的”，既是“它”也是“我”，它们不仅仅是工具，也是主体的一部分。对于“工具”的这种二重作用，提醒了人们在承认工具的可利用性即手段性的同时，也应该尊重工具的主体地位，工具的主要作用是扩充人的身体，完善人性，成为“主体延长的肢体”，而不是仅仅来满足人的自私和贪欲，否则它必然导致人际关系的物化和自然的物化；质言之，工具是主体的内在力量——有意识的生命的产物，是有意识的生命表达或“外化”其自身的具体形式，它是人的精神世界的外在领域，是主体存在的基本条件，所以主体对工具必须采取一种肯定、接受和培养的态度。这种态度，才是“人对自然的人化”的前提和条件。

主体对“工具”的态度间接决定了其对自然的态度。由于主体的目的性本性，作为主体的人，首先，他本身就是一个自然，人的主体不仅仅是一种精神性的主观，身体也是他的本质，人与自然的关系本来就是通过“身体”这个“自然”建立起来的，通过工具的中介作用，人扩充自然作为自己的身体，即使自己扩充到自然，自然也使自己进入了人。诚然，对自然的“功利性关系”是人生存在和发展的不可缺少的环节之一，人类的许多成就都必须通过对世界持一种“我一它”态度才能取得，可是这种态度却不能构成主体的终极价值指向，因为在“我一它”的态度中，“我”的兴趣只在于从“它”（自然）那里获取什么东西，利用它来达到某种目的，而不在于把“它”作为主体的一部分对待，从而发生相互的关联，这势必危及主体的目的性追求，使主体付出了自己的本性。在这种态度下，自然并没有成为我的生命的一部分，而是疏远于人的纯粹的“物”了。

可见，人类对自然必须采取一种认同与回归的指向，因为对于人来说，大自然不啻是我们的母体存在，从自然这种生命本质

出发，人类才显示出自身的力量，才呈现出自身的主体特征。在这种态度的关照下我们说，正是自然宇宙本体赋予了主体以生命行为，自然作为一个有机生命体，必须有某种智慧，我们可以将其称之为“自然智慧”，人作为自然的一部分，其主体智慧是自然母体智慧的部分显现，在这个意义上，人与自然是同构的，后者构成了人类存在的生命之源。

总结我们的上述分析，我们看到，在人与自然之间，存在着多种对应关系，然而究其本质，则只有两种关系：即肯定的关系与否定的关系，无论是前者还是后者，都是一种双向的对应关系：主体对自然的态度决定了自然对主体的态度。然而从文化的角度看，主体活动的合理取向只能是通过工具的中介来达到人与自然的统一，用马克思的话说，即通过人的自然化达到自然的人化。

进而我们看到，文化现象作为主体活动的结果，主体活动态度的二重性决定了“文化”具有的二重性：文化的肯定意义与否定意义。就文化的肯定意义看，主体与客体，即人与自然呈现一种相互印证的关系，我们在自然中，自然也在我们中，主体认识与改造自然完全是在这种互为目的的基础上进行的，我们可以把文化的这种肯定结果称之为“文明”；与之相对，主体的“物化”态度则仅仅把自然视为手段、进行绝对功利性的敲榨勒索，这只能导致人的物质性的欲望存在，人失去了他的恒常幸福，人与自然的亲证关系不见了，自然成了纯粹的客体。结果，人对自然的“物化”态度导致了“物化的人”，主体的本性丧失了，这便是“野蛮”。对于自然，主体的文化态度只能采取与之相统一的价值取向，把自然看成一个无穷无尽的意义的源泉，而对这种意义的无穷探索，客观上便成了人对自己生命的无穷探索。

4

“知识就是力量”与“德性就是力量”分别是由英国哲学家培

和德国哲学家康德提出来的，这两种不同的文化价值观，大体上揭示了西方近代文明演变的轨迹。诚如丹尼尔·贝尔所言：“对科学知识的态度，可以说明一个社会的价值系统”，近代西方文化价值观的这种变迁客观上印证了我们前面对主体与文化所做的分析。

西方近代的理性精神开始于文艺复兴，其传统可以跨过中世纪而与古希腊精神相接。在古希腊人那里，人类的理智能力第一次得到了特别的发展，希腊人对理智的爱好是一种纯精神的爱好，希腊文“哲学”一词原义是“爱智慧”，是对理解事物本质的热爱，是一种纯精神游戏，一种乐趣。但是对理智理解“本质”能力的推崇，必然奠基于这样一个前提之上：唯有理智是最真实的，理智以外的其他人类能力（如情感）是不值一提的，譬如在柏拉图那里，精神性的理念是人的真本存在，肉体则是受鄙视的。对于人，神首先创造理性灵魂，再创造人的非理性部分，然后再创造肉体，总之，是神“把理性放到灵魂里边去，把灵魂放到身体里边去”，^①这种“理念”至上尽管在后来的哲学家那里不同程度地进行了纠正（如智者派就是以感觉的相对性为出发点的），但是理性与感性的分割却成了古希腊哲学的必然性现实，并且这种分裂被变相地以各种不同的哲学形式提了出来，如“一”与“多”、“一般”与“个别”，“实体”与“属性”等。尤为重要的是，在这里，理性与情感的分裂正以某种潜在的形式象征着主体与客体、人与工具的分裂，中世纪哲学加剧了这一矛盾，这不仅表现为灵魂与肉体的对立，而且还表现为理智与信仰的矛盾——它的希伯来的上帝信仰与它的希腊式理性精神的矛盾。中世纪基督教神学企图以理智证明上帝的存在，但获得了独立的理智同样可以否定上帝——这是近代科学与理性精神相结合的直接契机。

而到了近代，资本主义发展的要求与科学理性精神的结合被

^① 《古希腊罗马哲学》，第209页。

获予了一种现实的合理性，近代哲学家们一开始便坚信：世界是一个有理有则的合规律的发展过程，它的内在本质和规律，是能够（而且是唯一）为人的理性或思考能力所认识的，问题只在于要有正确的认识方法为指导。因之，培根提出“知识就是力量”，进一步使我们看到，这种口号与上升的资本主义相吻合，产生了这样一种结果：个人在其个体性中只作为一些原子式的自然人来把握，将人的人性只把握为人的自然本性，从而将人权也只抽象地肯定为个人实现其避苦趋乐的幸福要求的平等自然人权，以此为人的最高道德原理。人的理性因之被抹上了极为鲜明的功利色彩，乃至进一步把人的社会存在、人的社会关系，也只看作是实现原子式的个人幸福要求所必要的外在手段和工具，却不是把它理解为个人的自然本性，同作为人的自然本性实现其自身所固有的存在形式了。在这种世界观映照下，人与其类本质的统一，与其社会关系的统一，便只像人在谋求功利时与一种外在技术性的方法相统一那样，人便只认利，不知义，只能与其中的个人利益相合一，不知与其人作为人的合理性（社会性）相合一。在这种世界观的导引下，便有个人利己的功利主义伦理道德观相对应，它的内在核心，便是人作为一些原子式的自然人的自由人格，都有其实现自身自然本性的平等人权，对于他人、对于“工具”乃至“自然”，都是实现个体自身功利的“手段”。这种世界观道德观的确客观上促进了近代资本主义的经济发展，但是另一方面，先前哲学家（如布鲁诺）的那种“让灵魂沉浸于自然之爱”的生活态度结束了，“理性”在“功利”的刺激下，天经地义地成了“自然”的解剖刀，哲学必须支配自然以满足人的功利性动机。这也就是培根在他的《新大西岛》所展示的，他在该书中描绘了一个与柏拉图的著作《蒂迈欧篇》的大西岛完全不同的理想之国：新大西岛中的国王已不再是一位哲学家，而是从事研究活动的科学家。在培根设想的、不牢靠的本色列岛上，最重要的建筑物所罗门之

宫也已不是教堂，而是一个研究机构了。

以历史的眼光看，近代理性精神展现了与基督教的禁欲主义完全不同的风格，航海及新大陆的发现扩张了人的视野，发现的乐趣使人们更加注重实验，新的物质世界因为伽利略的科学新方法而被视为一种有秩序的、机械的世界；与中世纪人对于生活毫不快乐的感觉相反，近代人则皆视现象自然界有绝大的机会。中世纪人不顾纷扰的现象世界而玄思天界的幸福，近代人则从修道院中出来经营商业，冒险作事……总之，“生产的不断变革，一切社会关系不停地动荡，永远地不安定地变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的古老的关系以及与之相适应的被尊崇的观念和见解都被取消了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了，一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被褻淡了。”^①资本主义文明的这种进步却是以剥夺自然的主体性和诗意为代价的，在功利主义原则下，作为“工具”的科学技术变成了人纯粹地获取私利和欲望满足的手段，自然变成了纯粹的客体，而不再是人的家园和生命的源泉。人与自然的这种非对话关系不但导致了人与自然的疏远，现实上人与人的关系也被曲解为一种个人功利主义原则支配之下的互为手段的关系。人与人变得陌生了，人们陷入了新的困境。

在这种不正常的文化价值观占统治地位的时代，许多哲学家以敏锐的目光发现了其中的弊端并发出呐喊。在卢梭那里，他坚持人性本善，而反对把人的自然本性理解为一种单纯冷酷的利己性，而主张在人的自然本性中有一种天然怜悯心，有一种满足公利的利他感情，人的道德行为便是完全以这种感情为根源。人的做人的准则和道理，是“自然”用不可磨灭的文字写下的，所以他主张人“返回自然去”，从大自然中重新找回人的信念。与培根

^① 《马克思恩格斯选集》，第四卷，第254页。

开始的“主知论”相反，卢梭“主情”，他把人看成是自主的个体，人自主行动的动力则是感情，认为“先有感觉、后有思考”是“人类共同的命运”，因此，感情的真挚流露在他看来就是人类本性纯朴而自然的表现。

由卢梭开其先河的近代浪漫主义思潮，在诗人歌德那里得到了系统的发挥。与卢梭一样，歌德对现实表现了一种超脱精神，他醉心于斯宾诺莎的泛神论，其意蕴就在于去洞视人与自然相互感应和印证的原始和谐。进而歌德在他的超时代的巨著《浮士德》中，表达了一种与个人利己的功利主义伦理道德观截然相反的价值取向。首先，歌德看到，由于历史的局限，资本主义的个性解放，最初必然如狂风海浪似的把其曲解为一种个人利己、追逐功利与放纵情欲的正当性，这便是浮士德与魔鬼靡非斯特订立契约，听命于它，走出自己古老的书房，投身于世俗情欲，呈现为我行我素的放纵个性的要求和永远得不到满足的形象。但是浮士德一旦得到满足便瞎了眼睛，即将成为恶魔的俘虏，这里歌德借以告诉人们，生机勃勃的资本主义如果在这种功利性原则支配下长此以往，则是没有光明前途可言的。黑格尔在他的《精神现象学》一书中谈到追逐个人利己的世俗情欲这一意识形态时，曾引证了《浮士德》的如下诗句：

“它蔑视科学和知性，
这人类至高的才能——
它投奔于魔鬼的麾下，
而终必归于沉沦。”^①

黑格尔认为在这种个人功利的追逐中，人们尚不知自我实现的艰辛，而只是无节制地发挥纯粹的个体性，但是个体没有意识

^① 参见黑格尔，《精神现象学》上卷（中译本），第240页。

到，从个人实现自己的总和中表现出的则是远远超出个人快乐的具有必然性的社会秩序和纲常，开始，个人并没有把此必然性放在眼中，所以只是作为与之对立的東西出现在个体面前，好像是意想不到的“意外的遭遇”，总之，行动的结果必然是扬弃了自我意识的个别性，“必然性”对于个体说来就是“命运”。歌德借靡非斯特之口，刻画了当时人们那种完全排弃个人德性修养的个人利己主义意识形态：

“先生，你的观点实和常人一样，
我们应该及时行乐，
趁生命的欢乐尚未远颺。
什么浑话！你的脚，你的手，
你的屁股，你的头，
这当然是你的所有；
但假如我能巧妙地使用，
难道就不等于我的所有？
我假如出钱去买了六匹马儿，
我驾驭着他们真是威武堂堂，
真好象我有二十四只脚一样。
……”①

浮士德瞎了眼睛，灵魂即将为魔鬼所占有，但他在死亡中为天上的圣母所拯救，在天光圣影中获得了再生。在这里《浮士德》向人们揭示了这样一个真理：由于理想的衰微而使人耽于功利主义享乐，人类失去了自己的基本的生存之根，功利主义对禁欲主义的否定，尽管有其历史合理性，但仍是一个片面的空洞的否定，因为一旦人的空间让物填满时，满足必然同时伴随着空虚，占有必然同时

① 歌德《浮士德》，郭沫若译，第84页。

伴随着失落，最大快乐的顶峰必然也同时是最深痛苦的渊藪，无情地向外追寻必然会遭遇到虚无的困惑。资本主义本身必须对自身进行否定之否定，否定它的个人利己的那种片面意识形态，在继承过去的德性传统的基础上，确立自己的伦理道德精神，使人回到新的德性上来，这样，资本主义的历史发展才富有更大的历史合理性。

近代哲学的机械观，个人利己的功利主义伦理——道德观，导致了人们对理性的厌倦，休谟怀疑主义的出现，使近代的那个在经验主义与唯理主义对立中的理性濒于破产了，于是便出现了一种“保卫理性和德性”的历史要求，康德的先验哲学，便是起于捍卫“理性”和“德性”的最初哲学形式。我们也可以这样说，歌德用艺术形象所表达的真理，与康德道德人类学沉思是相吻合的。十八世纪下半叶，当以感性论为依据的功利利己主义伦理学正风靡莱茵河西岸的时候，康德便以敏锐的目光看到了启蒙运动的二重性，它一方面是反神学的，另一方面也是反自然的。因之康德提出了超越时代的德性论伦理学，他强调：“人们是为了更高的理想而生存，理性所固有的使命就是实现这一理想，而不是幸福。这一理想，作为最高条件，当然远在个人意图之上。”^①他认为德性是有限的实践理性所能得到的最高的东西。康德继承了卢梭的传统，在卢梭那里，他首先推翻了对上帝存在的一切理性证明（本体论的、宇宙论的、目的论的），把上帝归结为人的情感需要（道德情感的证明）。康德最重要的著作《纯粹理性批判》通过对人的认识能力的检讨而确立了“人为自然界立法”的认识论模式。然而，康德把一切有关自然界的必然性知识统属于人的“先验自我”原则之下，其目的是为了向人的道德本体（实践理性）过渡，或者说，“第一批判”的最终目的是要完成现象的人和本体的人的某种形式的结合，在把

^① 康德《道德形而上学原理》，见《康德全集》德文版，第396页。

现象和本体截然分开的前提下，又想设法将二者在“人”这一主体身上结合起来。康德认为，感性世界和物自体（我自体）的超验道德境界虽属于两个不同的领域，但对同一个存在的主体（人）却可以同时从两种不同的观点来对待：一方面可以把他看作感性世界的（机械的）因果作用的产物，这就是其生物学的现象意义上的人；另一方面可以把他看成自由意志的因果性主体，这就是道德本体论意义上的人，他超越于时空之外，并不能用经验的必然法则来规定，在这个领域里，人才能实现他的道德完善，所以他提出“德性就是力量”。

康德认为，单从纯思辨的理性出发，绝不能实际证明“物自体”的本体界的实在性以及它与现象界之间的关系的实在性，人在自己的经验中，表现为人作为自然人的活动，这种活动虽然发生在现象界，但它必表明有本体界的人的活动，这种活动不能是现象。那么有什么东西来证明人的这种本体界的真本存在呢？康德认为，人在自己的社会伦理生活中，人的自然本性必受人对人关系的道德法则的制约。在理论哲学中，康德把范畴与感性相割裂，没有实现二者的内在统一；在实践哲学中，康德也便不能实现道德法则与人的自然本性的统一，而必然要使其与人的自然本性相割裂，把它说成是别有独立表现的。既然人的自然本性与道德法则无关，而又必受道德法则的制约，从而实现道德法则的实在性，这便说明人在本体界是一个理性本质的自由因，这个自由因发出道德的至上命令，打断人作为自然人的情欲行动的因果链锁，使它从属于自己的约束，以实现这个约束的道德价值本身为对象——康德认为人只有在这种价值中才是人，才是自由的。卢梭讲普遍意志，而普遍意志在康德这里便转变为一个以个人作为一个理性本质的自由因。人作为自然人虽然也是人在本体界的标记，但总是这个本体的非本质方面的表现，所以是现象。在理论哲学中，悟性以范畴对感性的规定性，为自然立法；在道德哲学

中，人作为一个理性本质的自由因，为人的伦理世界和人的行为立法，“于是自由与自然在其完全的意义下，将按照人们把同一个行动与它的理智直观的原因或是感性的原因相对照，而无矛盾地在这个行动中同时被发现。”^①正是在作为人类知识的“范导性原理”的“自由理念”，即所谓“先验自由”中，康德看到了人类道德的“实践自由”的基础；反过来，先验自由最后也落实到人的实践自由上：“自由概念的实在性既然被实践理性的一个必然法则所证明，所以它就成了纯粹的、甚至思辨理性体系的整个建筑的拱心石。”^②虽然这种“证实”没有任何理论的意义，而实践理性作为思辨理性的归宿，也仅仅致力于超验的道德原理的规定，但在这一过渡中，康德企图通过“自然向人生成”的推进来建立一种“先验的”人类学，以便不仅确立起人类道德行为的一般规律，而且使一切人类知识摆脱培根以来的唯科学主义，从本身的内在原则上倾向于某种价值论。

抛开康德先验哲学的前提，我们应该肯定康德思想之深邃，在人类精神建设方面，他超越了一般性的相对肤浅的表象形态，富有远见地把人类精神建设的主题放在人的内在人格的完善方面，放在个体对类的真善美理想的自觉的人格确证上，乃至康德把人的审美活动也看成为“道德的象征”^③。在这个意义上，“德性就是力量”的提出，就从人的道德主体建构的角度重新反省了这样一个主题：人在摆脱自然束缚走向文明之后又如何达到与自然的统一？在《判断力批判》下卷，康德又在自然界有机体以至于整个自然体系中发现了某种纯粹内在的目的性原则，从整个自然界无不趋向于人、为人所用，而人又无不趋向于人的最高本体即实践理性的自由的这一事实，来说明“人是目的”这一道德原则在自然界有它的“副本”。他的结论是：人的意识、精神只有在与类的沟

^{①②} 参见康德《纯粹理性批判》（蓝公武译本），第396页，第392页

^③ 见《判断力批判》上卷（宗白华译本），第202页。

通即对象化的过程中才能取得自己的存在意义，同样物的形态只有在蕴含人的创造性之后才有文明的含义以区别于自然存在物。

西方文化的这种由“主知”向“主情”、由“追求知识”向“崇尚德性”的演变，是由其特定的文化背景决定的。与西方文化相比较，中国文化则显得老成持重，较少这种两极性的文化价值变化。中国古代的哲学家们始终牢牢地把握着自己的自由尺度，充分地权衡了人与自然、个别与一般以及人与人之间的各种关系，与西方文化肇端之始的那种人与自然对立相反，中国文化从一开始就讲究“天人合一”，他们对自然既缠绵悱恻，一往情深而求其“环中”，又俯仰自得，游心太玄而超其“象外”；中国先哲们在自然面前从不曾像西方人那样感到有一种压迫感，认为只有征服它才能获得自由，而是任其自然，陶然自足，与大千世界共呼吸、同命运，他们求“天道”于“人道”（儒家），或求“人道”于“天道”（道家），最终求的乃是“天人本无二”的“阴阳”之道。这种由人及天、由天及人和移远就近、由近知远的认识论和方法论，像一条红线贯穿于中国的古代哲学，在中国文化的价值观里，既不存在以压迫主体的自为性为条件去追求客观的必然性而产生的丧失“本性”的苦恼，也不存在以放弃外在的确定性为前提去追求内在的主观任意性而产生的丧失外在自然的焦虑，所有的一切，都涵盖于“天人合一”的前提之下，庄子讲究“物天非彼，物无是非”（《庄子·齐物论》），自然即人，人即自然；甚至于人的自然本性与类也没有那种严格的对立，在儒家的主要典籍《中庸》中，就曾指出了人的自然本性中的“本善之性”，《中庸》在其开篇就认为：“天命之谓性，率性之谓道，脩道之谓教”，人的理性活动，必然要为人的自然本性的情欲需要所发动，而它只有在为情欲需要这样一种内在动力所支持，它才能趋向于客观性，才能形成正确的实践意志。孟子也同样把他的“性善”说扩张到天道观中去，给人性以天道的根据，给天道以人性的内容。他的“尽心”——“知性”——“知天”的公式，客观上便

是一个包括他的自然观、认识论和伦理思想全部内容的“天人合一”论，在孟子看来，与其说“天道”不是外在于人的无法把握的东西，不如说它就是“人性”的内在根源和存在根据。

然而也应该看到，中国哲学所强调的这种“天人合一”，只是一种原始的、混沌的统一，中国哲学的“体验”特性妨碍了中国人以审视的目光去把握世界，即与自然推开距离作为认识对象，这就使得中国哲学缺少“知识论”的传统。中国宗教的世俗化（儒教）特性客观上又维系了中国人的这种把握世界的方式，天（自然）与人既然从来也没有分裂过，则中国人当然也体会不到西方人的那种“失落”感（如西方人对“上帝死了”的震惊）。有道是：没有异化，何谈复归？以此观之，“天人合一”这一使中国传统文化具有独特魅力的因素，亦正是造成中国传统文化局限性的因素，价值与弊病互为因果，历史的辩证法就是这样无情，近代中国科学技术与经济的落后，不能不说这与我们传统的“天人合一”的世界观有直接联系。

文化发展的多元性决定了中西方文化发展层次上的不同，所以当代西方学者对儒家文化的赞美、对“天人合一”境界的感叹，是与他们的历史文明进程中所无法解决和调和的矛盾相关联的。当代中国如何在发展科学技术、振兴经济的现代化进程中，避免西方近代（乃至当代）的“知识”与“德性”的尖锐冲突，实在是一个值得认真反思的课题，这也提醒着人们如何在走向未来文明的进程中赋予“天人合一”以新的解释，从而协调人与自然的关系，实现人的主体意识的现代化，因为道理十分明显：人类的一切文明都是从一个自由的悖论中生成和发展起来的。

5

康德哲学的出路是道德哲学。对于“自由”，他强调，只有在那种真正走出自然之网，从“自在的人”变为“自为的人”，即具有自我意识和能够进行自我选择的人那里，才有“自由”可言。

沿着这条思路我们可以把我们前面的对主体文化所作的逻辑分析和历史考察作一个统一性的概括：人类主体自我完善的程度是衡量人类历史文明的终极尺度，这种尺度内在地蕴含了两层含义（即有两种指向）：主体对客体（自然）的界定——人类该以何种态度去对待自然？进一步，主体（作为个体）对他的族类（客体）进行界定——一个个体如何通过自然的中介与他的族类沟通？在这个意义上我们说，人类的文明史是一部不断超越现存世界（包括自己）的历史。通过主体自身的超越，我们便获得了一种信念：实现人的自然化与自然的人化。

从这个角度出发，我们也许能够说明：为什么对文化的反思成了一种世界性的问题，在我们国家寻求“中国向何处去”的同时，一个世界性范围的问题也在困惑着人们，这就是“人类向何处去？”我们也同样可以理解为什么同一现象往往会导致人类的不同态度，以“科学”来说，当西方世界涌起一股股反科学的思潮时，我们古老的民族，却正为科学的难以发展而苦恼，由此推远，“信仰危机”为什么成了全球性的问题。其实，从文化学的角度看，这一切都与主体的不同完善层次有关。诚然，文化发展的多元态度启示人们要注意研究不同国度、不同民族文化发展的特殊性，但是从主体完善的角度考虑，我们则不得不说：人类在做着同一个梦，都在人与自然的关系中间思考着人类的出路。

当代德国著名哲学家西美尔曾从生命哲学的角度考察了西方社会文明危机的本质。认为在当代西方，文化的成就越来越成为一个自律的领域，这就是说，“事物越来越完善、越有智性，在某种程度上也越为外部的、客观的与工具性有关的逻辑所控制；但是，最重要的文化——主体文化却没有相应地增进。”一句话，“客体文化突飞猛进，主体文化却不能增进。”^①这样，人的主体和人

① 西美尔：《论文化的本质》，转引自《德国哲学》第二辑，第193页。

类前景之间的关系，乃是当代社会发展过程中愈发突出的核心问题。文化反思与批判旨在探求“文明危机”的出路，西方人深感现代人类与其说是苦于缺少知识和科学真理，未能充分洞察客观世界的奥秘，不如说是苦于不善于用科学技术成果造福于人，不了解人的本性，未能充分洞察人的内心生活的奥秘，“外界事物正变得越来越有文化，而人却越来越没有能力从客体的完善那里获得主体生命的完善”。^①科学与文化的这种尖锐的对立与冲突，甚至开始危及人类的生存：生态平衡的失控，原子恐怖、星球战争，使人们开始对自己的能力产生怀疑，恒常的信念开始动摇，当代西方一系列人本学理论的提出都在于从不同方面去反思这一严酷的现实。存在主义理论的提出就在于强调：无论物质财富对人说来多么丰富充实，无论科学技术多么发达奇妙，而人的精神总有其相应于物质所不能代替的独立人格，否则，人就失去了自己的目的而沦为手段和工具，成了一种可以用数量换算的物，他就成了丧失自我的非真实的存在，而使自身成为一种异化客体消融到“总体大众秩序”之中。所以，现代人必须重新找回自我，通过对生存、死亡，以及“大全”的反省，通过自由选择和批判的实践，达到人的真本存在和自由存在。而西方马克思主义代表人物马尔库塞则把在这种技术与文化冲突下的人的存在称之为“单向度的人”单向度的人本质在于其人格的不完整性，即只知物质享受而丧失精神追求，只是被动接受而没有主动创造，只能屈从现实而不能批判和改变现实。个人一旦只是被动地接受现存社会中的思想、感情和欲求，他就不再去思考和改善自身，这是因为发达工业社会的一体化统治限制了人们对其自身的认识、以及对未来的种种可能性的认识。

西方学者们对当代西方文化的反省无疑给我们提供了一个考虑问题的视角。因为在中国文化步入世界文化格局的今天，我们

^① 西美尔：《论文化的本质》，转引自《德国哲学》第二辑，第198页。

不可能进行自我封闭，进而关起门来从事本民族的精神文明建设，毋宁说，中国的传统文化与现代化的课题是全球性人类文化建设的重要组成部分，尤其是对于第三世界和发展中国家说来，“现代化”是一个共同的课题，作为十亿人口的中国，其现代化及精神文明建设的成败，将涉及和影响世界文明的发展面貌，也正因为这样，客观上要求我们在对中国现代化问题的探索与实践中，必须放眼于世界文明的未来进行我们的选择。就其方法论说来，尤其应该就下面几点引起我们的注意：

首先，应该摒弃中西方文化比较与研究中的狭隘的功利考虑，从而作一种超越式研究。目前我们的比较文化研究中有一种现象，试图通过对中西方文化的诸多现象差异的对比而得出某种结论：西方有的，我们没有，所以我们要以我为本，采取拿来主义，这样我们似乎才能赶超西方，这也就是人们通常所说的“中体西用”。但是这种观点忽视了不同民族文化发展的差异性与多元性，以至于使这种“组合”现实上不可能。而且这种研究表面上看是以中为本，而实际上恰恰是在从西方的角度来考虑中国的问题。现实情况表明这种观点是行不通的（细想一下“五四”时期这个口号就提出了，但同样没有解决实际问题）。我们这里讲的超越式研究旨在表明：要把东西方文化比较的重心放在民族主体意识的弘扬上，人类文化的本质是人的主体意识自觉的实现问题^①，而这种主体意识恰恰是东西方文化研究共同关注的问题。

其次，着眼于人与自然的统一，我们在进行中国的现代化的战略思考和实践中注意正视西方近现代社会由于技术与文化发展的不平衡所导致的物质文明与精神文明尖锐对立的严酷现实，在着眼于人的全面发展的前提下发展我们的科学技术与生产力，从

^① 此点可参见拙作《文化寻根与民族意识自觉》，见《社会科学评论》，1986年第11期。

而协调人与自然的关系。现实情况十分明显，尽管我们全力去谋求经济的振兴与发展，但却不可避免地要受制于文化因素和我们周围的环境，我们必须着眼于中国的未来来对我们既定的价值目标进行全面的审视，并根据这种目标价值定向来验证我们使用手段(工具)的优劣，从而决定其手段的取舍。而就其价值目标说，它必须是体现人类改造外部自然、社会关系以及完善自身的创造性活动，必须包含这种创造性的对象化的客观现实成就(人化自然)，必须显示人在人类实践性为基础的认识把握自然、社会 and 个体所产生的共同价值所达到的广度和深度，这样我们才能避免西方社会的那种由于科学技术与经济发展所导致的人的主体价值贬值以及信仰的危机，完善我们的精神文明。

再次，必须切实把文化讨论的理论环节同中国的改革实际结合起来，因为理论研究的任务不是确定客观世界的发展规律，而在于揭示和确定人的主体性的活动领域并付诸实践，每一种文明的形成都是作为历史活动的人主动参与的结果，是一定区域一定的社会共同体中人们在实践的历史进程中积累、稳定并生成的，从这个意义上说，谁也没有能力提出一种先天的文明发展模式，文化问题的提出根源于中国的改革实践，也根源于世界文明的发展趋势，因此我们必须从文化的高度对一些重大的理论问题，如政治民主化问题，社会主义初级阶段的理论与实践问题，摒除封建意识的途径等等进行认真的探讨，从而力求在理论与实践的结合点上重新建构我们的现代民族文化。

如上面所论述的，人的主体意识自觉应该成为我们衡量一个民族文明程度的重要的核心的尺度，社会主义制度的建立极大地调动了人们的热情和积极性，也为人的主体意识完善提供了重要的保障，那么，主体意识的合理内涵应该如何把握？纵观当代中国的改革实践，我们认为下面的几点是不可忽视的：

(1) 信仰观念的变迁——由神到人

严格说来，中国本无西方人那种高于人间的神（耶稣）的观念，但是，几千年长期的封建专制传统，却使人间的力量采取了非人间的形式，严重地束缚和扼杀了人的个性，人们不能主宰自己的命运，这种忍辱负重的社会心理力量在历史的更替中被强化、被传统化了。“文化大革命”期间的领袖神化、权力崇拜，人成了工具，使人们的信仰被淡化、被平面化了。党的十一届三中全会以后，人们的自我意识开始苏醒，人们开始反思自己，开始越出旧的模式，寻求新的信仰，“科学”和“民主”才得到真正的提倡。集体领导制的实施，管理体制的改革，民主的发扬和法制的健全，这一切都在改变着人们的价值观念和信仰观念。以“权力”为例，现代人越来越知道权力的魅力在哪里，越来越知道将权力转化为权威的重要意义。但是，权威在现代人眼里已失去了那道神圣的光圈，人们并不迷信它，但却追求它、服从它，这是一种科学的态度，这种态度将使现代人的权力观与过去有着鲜明的区别，过去那种权力世袭制、委任制、终身制，以及权力纵向的金字塔状态，已经不再适合现代化社会发展的需要，随之而来的是现代人对权力的重新认识：权力能否转化为权威，是以能否尊重完善人的价值和发展生产力为标准。可见，信仰观念的由神到人的转变过程，亦是人对自己的本质的重新发现和占有过程。

(2) 价值观念的变革——人生选择

迷惘过后必然是探索和奋发，这是一个积极的认识自我的过程，人们在反思着作为实践主体的能动性和作为完整的人的潜力与价值，进而陶铸着“新我”，——它体现着我的价值，这便是一种“人生选择”。“人生选择”概念的确立对社会的发展有着不可低估的积极作用，它改变着那种不尊重人、淡化“人”而强化“工具”的封建专制主义作法，它使个人加强了社会责任感，使社会

重视了人的价值和竞争，充分发挥了人的创造作用。可见，“人生选择”是一种积极精神的人生观，它要求人不是被动地去做些什么，而是主动地去贡献些什么。因此作为人，首先就要表现出自己的能力和个性，要树立这样一种观念，创造力与人的价值是同步的，因为创造、行动或追求，都是指向人自身之外的对象物的，都是对自身的超越；超越了自身，他为社会创造了价值，自身也就成了有价值的人。

(3) 人的才能的自我估价与实现

才能是个人在进行活动中表现出来的个性的复杂的社会构成物。才能表明人掌握自己类本质的尺度，并说明个人掌握现存的生产和交换方式究竟深刻到何种程度。才能是衡量人的社会主动精神的特殊标准。它来源于人生而具有的“身体组织”和“神经心理潜能”，并在人的具体社会活动中表现出来和得到发展。人越是全面地投入到社会生活中去，他们接触的社会关系就越多，他的才能也就越得到全面发展。所以个性的全面发展，不是人的各种才能的抽象发展，而是各种活动形式的发展，这些活动的形式形成个性的结构。个人才能发展的可能程度及其发展的方式取决于最根本的社会关系，即生产资料所有制关系。马克思讲在共产主义社会中，每个人的自由发展是一切人的自由发展的前提和条件，其重要意义就在于：共产主义社会将克服人的个性的片面发展。

对人自身的反思是一个亘古长新的主题。几千年来人类社会的历史进化也同样表明，人们在努力探索大自然奥秘的同时，也始终不懈地在反观自身，目的就在于克服人类自身的缺陷，像烈火中的凤凰，去求得尽善与尽美的人生。当代中国在向社会主义现代化的迈进中，人的主体能力现代化是核心的因素，我们探讨主体文化，其着眼点也同样在于全面地实现人的现代化。所谓全面，我们以为不外乎康德时代就曾反思过的真、善、美三大方

面，即可以说是有关思维方式、人伦原则以及审美情趣的现代化问题。

思维方式的现代化。毫无疑问，思维方式的现代化是我国的科学技术与生产力赶超世界先进水平的关键。中国传统的思维方式一方面受闭关自守的小农经济生产方式影响，另一方面受传统人伦意识求统一、求整体的束缚，其结果是严重阻碍了人们个性的发展，它导致人们不是把外在自然作为一个客观的认识对象来研究，而是把其作为人伦情感的整体对象来体验；满足于感觉、直观、领悟，而缺少分析、综合与求证；这种自然哲学与人生哲学的合流，客观上更维系了这种思维模式的延续，从而表现为一种超稳定性结构。这便压抑了人的创造性思维。在今天，这种思维模式必然要受到现代化文明和现代科学技术的猛烈冲击，从而建立起一种新的思维方式与现代化建设的要求相协调。概括地说，现代化的思维方式应该具有如下特点：①创造性。它要求人们在充分展示的个性的前提下，保持思想的独立性和批判性，开启科学发现的灵感，善于从各种不同的角度提出和解决各种不同的问题，富于创造精神，从而促进科学的变革和进步。②系统性。当代科学技术的发展，日益探明和揭示物质世界的层次和结构，联系和发展，它促使科学研究的对象由单一走向系统，而对这种系统和复杂的客体对象，再用传统的孤立研究各个组成部分的分析方法已不能奏效，而需要从整体上、从联系中研究事物。同时现代科学的整体化趋势，也要求人们立足整体，总观全局，使整体与部分辩证统一起来，进行系统性的宏观考察。③开放性。现代社会广泛的信息交流，打破了传统的不同国度、不同民族、不同地域的界限，形成了一种世界性的一体化新格局，以至于我们可以这样说，人类社会发展的速度，在一定程度上取决于人们对信息的利用水平。所以，传统的封闭性的思维模式不能适应现代化社会的要求，而人们必须破除因循守旧，坚持思维的开

放性，富于敏锐的洞察力，追捕和吸收大量的信息，及时调整自己的知识结构，以适应和推进人类科学和技术的发展。

人伦关系的现代化。中华民族求和谐求统一的传统，一方面使中华民族具有凝聚力强，刻苦耐劳、朴实宽厚、和谐谦让等优点，但是另一方面也形成了一种因循守旧、不求进取，泯灭个性的惰性心理；对此积极的与消极的不同因素，我们应该冷静予以分析研究，适应现代化建设需要，提倡一种在共产主义思想指导下的人与人的正常关系和道德准则。具体说，①造就一种政治民主的气氛，从而使人们意识到他自己的价值和尊严，树立并增强对社会的责任感与义务感，使人们意识到，对社会负责也就是对自己负责，而自我负责、塑造自己，就必须对社会负责，塑造社会。只有在这样一种富于个性的民主气氛中，才会产生动态的、富有生机的和谐社会机体。②提倡人与人之间的互相合作与竞争。社会主义制度的建立，一方面在人与人之间建立了一种不同于其他社会制度的新型关系：团结友爱，互助合作，关心他人；但另一方面，它还在人与人之间提倡一种合理的竞争原则，鼓励个人的自我设计与奋斗，使个人的才能得以充分的发挥。马克思主义十分重视对人的个性的提倡，因为竞争能带来繁荣与进步，每个人应该把这种竞争精神与民族的命运联系起来，克服那种嫉妒个人成功，反对冒尖出头的明哲保身、四平八稳的保守观念，提倡一种锐意进取、标新立异的新的时尚。③社交的艺术。社交作为一门生活艺术，与现代生活越来越紧密地结合起来了，旧式的闭关自守，独善其身的生活方式在改变，“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的信条已成为远古的传说，人们正崇尚一种“我为人人，人人为我”的风气，渴望通过健康的社交活动去开拓视野，丰富知识，增进友谊，依靠自己的主动性找到与社会的结合点。④价值观念的更新。以往，在个人价值的评价上，人们因为笃信“枪打出头鸟”而甘居中游，喜欢作个“好人”，而今，能否大胆改

革，锐意进取，为社会主义现代化建设贡献聪明才智则成为衡量个人价值的基本尺度；过去，“君子不谈钱”——人们只强调思想道德价值而蔑视物质价值。现在，讲究经济效益，合理致富光荣的观念深入人心。

审美情趣的现代化。艺术和美学是民族精神的再现。长期以来，人们由于受传统心理和消极观念的影响，谈美变色，对美的追求总是带有一种羞涩和胆怯，不敢表露自己正常的求美愿望。今天，伴随着人们生活方式的变革，人们的审美观念也从封闭走向自由，摆脱了传统刻板的追求一律化的审美观念，现代审美意识的潜流急湍而有力地冲击着这古老的土地；首先，审美意向上显示出鲜明的个性特征。个性，作为一个人思想、情感、性格、能力等精神领域中的特点，使得人在努力塑造丰富的客观世界的同时，也塑造了绚丽多姿的自我。高尔基曾讲，按天性说来任何人都是艺术家，这种健全的自我表现在审美上，便是欣赏者各依自己的个性去补充、充实和接受美的形象，在对象中去寻找自己，发现自己，从而升华自己的情操。相反的那种缺乏个性，惟恐与众不同的陈腐审美心理已属于昨天。其次，表现为**审美视野的宽广性**。美的本质是自由的象征，今天，人们深刻感到，只有打破对人类个性、人的自由及创造的野蛮压抑，美，才能通过它多层次的、生动的、丰富的色彩展示出诗意的光辉。古希腊哲人说得对：“每天的太阳都是新的”。生活中孕育着美，生活也开拓了美，人们伴随着现代化的步伐，以特有的敏感、视知觉和审美感受力来不断突破旧的审美界限和审美标准，从而建立起一种富有生机的、群体性的审美观念。例如在美的表现形态上，人们透过自然美、社会美和艺术美的三大形态，发现了交织在其中的更为复杂生动，更加耐人寻味的美，如立体美、交叉美、曲线美、朦胧美、个性美、节奏美、残缺美、古拙美、和谐美等等，使美的世界更加丰富可爱。最后，在这种鲜明的审美个性与宽广的审美视野的

汇合处，一种崭新的中国现代审美意识必将诞生，人们将在美的世界里充分体验和感受全面的人生，并以现代人的目光在被西方人称为“东方神秘主义”的通幽之处，来发现美的和谐，美的抒情诗，采回味复杂之后上升到的单纯。

文化史的研究表明，每一种文化都深藏着并从诸多方面显示出自己的特征，并以自己的特色参与了世界文化。人类世界和人类历史文明经过艰难的摸索和抗争，在一片纯自然中脱颖而出，使一个全新的自然在自己手中诞生，它这广袤的空间和漫长的时间像天体一样在旋转。每一种文化每一类事物都在自己的进程中变换着新的发现，那解释存在的、认识存在的因素，便构成了人类文明的基本阶梯，而当我们借助于人类文明史所告知的信息来重新感知现代世界的每一个细微变化时，我们才更深地了解了自身存在的空间和悠久的历史，才会在传统的这种纵横交错的轨道上产生我们自己的文明之果。

社会学人类学家们曾预测，在本世纪末，世界文明的中心将从地中海、大西洋沿岸向太平洋沿岸转移。爱因斯坦的相对论使人们打破了旧有的单元化结构体系从而展开了一种普遍的相对性思维，这样，“东方的智慧”已不再是古老而神秘的词汇，因此，我们没有理由妄自菲薄，而应该在正视自己历史与过去的基础上，以一个现代巨人的形象走进世界的格局，积极参与这一伟大的“转移”。

五、伦理美学与宗教美学

姚文放

美学观念是任何文化不可缺少的重要内容，它与思维方式、价值观念、伦理观念、政治观念、科学观念等等相互交织，构成一种文化的特殊风貌，从而只要涉足于东西方文化，便不能回避儒家美学与基督教美学绕道而行。纵贯于中国与西方整个封建时代的这两大美学有着类似的命运，提出了类似的原则和范畴，又有着截然不同的背景，包含着不同的内涵和倾向，正是二者的这些同与异内在地提供了某种可比性和在比较中界定其本质的可能性。

1

儒家美学与基督教美学的审美理想有其一致之处，它们都以“和谐”为旗帜，把主体与客体、情感与理智、感性与理性、个人与社会、合目的性与合规律性的和谐统一是为美之理想，但是字面上的类似并不能掩盖二者精神实质的差异，这种差异从根本上决定了二者对于每一个美学问题的理解都是各有千秋的。

儒家美学崇尚“和”的境界，这种境界是人本主义的、现世主义的，是此岸性的，是可以在世俗生活中通过道德教化、政治手段和人格修养达到的，美的理想就在日常生活之中，在人的言行举止、进退俯仰之中，甚至就在每个人的心中，“为仁由己，而由人乎哉？”“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”^①“仁义礼智，非

^① 《论语·颜渊》；《论语·述而》。

由外铄我也，我固有之也。”“君子所性，仁义礼智根于心。”^①因此无论谁只要潜心向善，服从于宗法制度下的道德规范、社会准则和政治需要，都能进入美的理想境界，“人皆可以为尧舜”，“涂之人皆可以为禹”，“满街人是圣人”。对于儒家来说，实现美的理想尽管需要经过一番努力，需要克己发愤，修身养性，甚至劳其筋骨，饿其体肤，但从现实向理想上升的道路毕竟是弥合的、连续的，一切矛盾都能在此岸世界得到最终解决，从而向理想上升的进程是愉悦的、明朗的，甚至是充满诗意的，即所谓“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”^②

基督教美学所憧憬的“和谐”则是神本主义、来世主义的，是彼岸性的，它把“和谐”从人间搬到了天上，设定为上帝的属性，认为一定事物之所以显出和谐之美，是因为它分享了上帝的理念，美的真实界高高地飘浮在香烟缭绕的空中，与现实世界是隔绝的、断裂的，人的有限的理智根本无法理解上帝的和谐之美，神学家西拉良说：“人不要想凭自己的聪明去认识上帝的奥妙”，圣·托马斯·阿奎那也说：“三位一体，是不能凭我们的自然的理性能力所可认识的。”^③因此人们不可能通过任何现实的途径到达美的真实界，而只能用信仰架设起沟通现实界与真实界的桥梁，用忏悔、赎罪、禁欲和殉道等“善举”换取进入天堂的门票，从而在基督教美学中，从现实向理想飞升的过程乃是布满了荆棘、洒遍了鲜血的苦难历程。

“和”的概念并非孔子首创，而是先秦美学的遗产，早在《尚书》所记载的远古时代，就已有“八音克谐”、“神人以和”的观念萌芽，春秋时期人们更是言必谈“和”，在见于记载的季札、医和、晏子、子产、单穆公、伶州鸠、史伯、伍举等人的言论中，

① 《孟子·告子上》；《孟子·尽心上》。

② 《论语·雍也》。

③ 圣·托马斯·阿奎那《神学大全》。

“和”字的使用便不胜枚举，涉及到事物形式因素的和谐，人的生理、心理因素的和谐，他们有一个共同的倾向，就是相当重视和谐的审美活动提高个人的道德修养、促进政治清明、维护社会安定的积极意义，把自然形式之“和”、人的生理、心理之“和”导向伦理政治之“和”。不过此时毕竟还没有形成完备的理论形态和系统的体系构架，他们和谐美理想的伦理化倾向远没有后来的儒家来得那么自觉，因此还不具有规范和准则的意义。而将这种伦理化倾向提升到规范、准则高度的工作则是在孔子的手中完成的，与他在哲学上以“仁”释“礼”相辅而行，孔子在美学上以“和”行“礼”，这一点在下面这段话中得到了再好不过的彰明：“礼之用，和为贵，先王之道斯为美。”^①刘宝楠《论语正义》注：“《方言》：‘用，行也。’许慎《说文》：‘用，可施行也。’礼主于让，故以和为用。”这就是说，“先王之道”——周礼所规定的一整套典章文物、礼仪规范在实施过程中所表现出来的和谐就是美。高诱《吕氏春秋·尊师篇》注：“贵，尚也。和是礼中所有，故行礼以和为贵。”这就是说，“和”的精神本来就包含在周礼之中，“和”是“礼”的实际运用。以“礼”为体、以“和”为用，“礼”与“和”的这种体用关系决定了“和”必须受到“礼”的调节和制约，在这里为和而和、为美而美是行不通的，“知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”^②皇侃疏曰：“人若知礼用和，而每事从和；不复用礼为节者，则于事亦不得行也。”这样，孔子便把“和”与“仁”、“礼”扯在了一块，为“和”的审美理想提供了哲学基础，以“仁”释“礼”，以“礼”用“和”，把先秦以来以人伦关系为核心的和谐美理想融入了整个“仁学”的体系，提升为较高的理论形态，并在各个方面提炼出一系列范畴、命题、原则，结构为较完备的美学

① 《论语·学而》，按这本是孔子的弟子有子之语，因为“有子之言似夫子”（阮元语），故作孔子之语。下同。

② 《论语·学而》。

体系。在实践活动方面，孔子提出了“五美”的标准，即“惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”^①这一整套的行为准则，在人的活动中谋求实践意志与客观条件、合目的性与合规律性的和谐统一。在个体人格方面，孔子提倡“文”与“质”即外观仪容文饰与内在道德品质的和谐统一，既反对前者淹没后者的空虚浮华，又反对后者排斥前者的粗陋鄙野，主张“文质彬彬，然后君子”^②，铸成那种将现象与本质、形式与内容合理完满地集于一身的君子风范。在心理结构方面，孔子主张情感与理智的和谐统一，用理智、意志来制约人的情感、欲望，把“从心所欲不逾矩”^③的自由境界是为终身修养才能达到的最高目标，既承认人的情欲的合理性，又不致走向纵欲主义；既肯定限制情欲的必要性，又不致走向宗教式的禁欲主义，所有心理功能都在不偏不倚、无过无不及的和谐状态中进入美的境界。在文艺创作方面，他谋求一种在诸多心理力量的冲突抗衡之中保持中和适度的理智态度，他把《诗经》奉为圭臬，对《诗经》的主旨作了为我所用的解释：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’。”^④具体地说就是“乐而不淫，哀而不伤”^⑤，孔安国注曰：“乐不至淫，哀不至伤，言其和也。”确是说到了点子上。孔子的这一思想经过后来汉儒的大力发挥，成为“温柔敦厚”的“诗教”，终于上升到准宗教的地位。

孔子在上述诸方面所追求的诸矛盾对立面和谐统一的理想境界也就是所谓“中庸之道”，孔子有言：“中庸之为德也，其至矣乎！”^⑥何谓“中庸”？《说文》注：“庸，用也。”郑玄注《礼记》、

① 《论语·尧曰》。

②⑥ 《论语·雍也》。

③ 《论语·为政》。

④ 同上。

⑤ 《论语·八佾》。

《中庸》目录曰：“中庸者，以其记中和之为用也。”可见“中庸”的本义就是“中和”为“礼”所用的意思，因此历来的注家认为，有子关于“礼之用，和为贵，先王之道斯为美”的表述“所以发明夫子中庸之义也”^①。因此所谓“中立而不倚”、“无过无不及”、“执两端而用其中”只是“中庸之道”的形式、现象、手段，为“仁”、“礼”所用才是其实质、精髓、目的。这就使孔子的和谐美理想不能不带有极强的伦理色彩和功利性质。

基督教美学的和谐美理想也有它的历史渊源，在古希腊罗马的美学中，“和谐”也是一个最热门的字眼，在毕达哥拉斯、赫拉克利特、德谟克利特、柏拉图、亚里斯多德、贺拉斯的论著中，关于“和谐”的论述也简直俯拾即是，其中已经萌发了某些宗教观念的苗头，如柏拉图的“理式”说、“迷狂”说，亚里斯多德的命运观和“四因”说，都承认了作为世界的初始原因和终极原因的神的存在，但他们的有神论基本上还只是一种泛神论，与基督教的一神论还有着本质的不同，它有更多的朴素的唯物论的色彩。然而既然他们承认神的存在，便在某种程度上符合了基督教神学的需要，后者便有可能对其加以修正、改造，以充实基督教美学的理论宝库。首先，基督教美学确认“美是和谐”这一命题，认为必须把事物分散的杂多部分加以组织，融合为平衡对称、比例恰当的整体，见出协调，见出整一，这才是美。但这种和谐之美并非事物本身所有，它只是体现了上帝充满和整一的性质，是上帝把自己的性质赋予了这个事物。因此上帝是美的本源，和谐只是从上帝那里来的，只是对上帝的理念的分享。这就是有名的“分享”说。其次，“美是数的和谐”这一古老的命题也被洒上了基督教的圣水，被改造为一种“基督教的毕达哥拉斯主义”，中世纪的美学家认为，美的事物因数的和谐而使人欢欣，大

^①《论语正义》注。

千世界，森罗万象，无不受到和谐的数的统摄和安排，但是这种数的和谐则是上帝创造的，反映着上帝的本质。他们把数的抽象秩序加以神秘化、教条化，作出了想当然的荒诞解释，圣奥古斯丁说：“数始于一，一以其相等相似而为美；其它各数皆依次附加于一……因此，一切之形成初皆有赖于与一相等相似之形式，形式则有赖于美之硕果，盖因美而生爱，因爱而生多，故此自一而始，一一相加，增殖不已。”^①这里包含着整套以数的秩序为标志的烦琐的规矩、仪式和制度，在神秘的象征、微妙的暗示和荒唐的比附中形成了一种数的崇拜，例如一代表上帝，三代表圣父圣子圣灵三位一体，七代表人的七种罪过和对上帝的七个请求，八表示复活者的八个方面，如此等等。在中世纪的哥特式建筑中就到处可以发现这种神秘的数字搭配。这就令人联想到儒家也有一套必须恪守的数的规矩，如“天子用八，诸侯用六，大夫四，士二”^②，与基督教不同的是，这种数的关系并非神性的显现，而是—定伦理关系的反映，数的关系的混乱也就意味着伦理关系的颠倒，所以诸侯季氏享用“八佾”的越轨行为引起了孔子那样强烈的愤怒。再次，基督教美学也说“看不见的和谐比看得见的和谐更好”，看得见的和谐是由看不见的和谐形成的，但是这个“看不见的和谐”乃是上帝的代名词，它并不象古希腊哲人所理解的那样存在于我们周围的世界里，而是隐匿于云遮雾障的彼岸世界，人们只能通过摹仿近似于它，但是永远不可能达到它。因此值得人们摹仿的对象不是自然，而是上帝。在这里古希腊罗马美学的“摹仿”说也受到了基督教的洗礼。

由此可见，尽管儒家美学与基督教美学都标举“和谐”的审美理想，但其实质却迥异其趣，如果说儒家美学的“和谐”的根柢是深深地扎在伦理道德的土壤之中的话，那么在基督教美学的

① 圣奥古斯丁《论音乐》。

② 《左传·隐公五年》。

“和谐”之上，则高踞着神圣的上帝。

2

但是，在人们所置身于其中的现实和美的理想之间，仍然是天悬地隔，横亘着十分遥远的距离，因此并非每一个人都能沐浴着理想的光华，儒家美学与基督教美学则为之分别铺设了一道从现实向理想上升的阶梯，超度芸芸众生向美的极地登迁。不过儒家美学始终是把这道阶梯修筑在人间，而基督教美学则把梯级伸进了云端深处。

个体人格修养是儒家所铺设的美之阶梯的起点，儒家十分注重“务本”，即把“孝悌之道”视为人格修养的第一要义：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为人之本欤？”^①尊父母为孝，爱兄长为悌，一旦这种在宗族血缘关系基础上所形成的规矩、准则内化为个体的自觉意识、内在需求和人格内涵，他就堪称为“君子”，成为崇高的人格理想，他的言行举止对于整个国家天下的伦理政治就具有楷模的意义，在治理国家、平定天下的社会活动中产生积极的影响，至于他是否直接从政，那倒是无足轻重的，因此当有人问到孔子为何不从政时，他认为根本没有必要这样提出问题：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟。’施于有政，是亦为政，奚其为为政？”^②孔子所力图恢复的周代“君君臣臣父父子子”的森然秩序，也就在这种理想的人格中找到了它的“根”。基督教美学也把通向“上帝之城”的天梯架在个体人的心中，它认为现实中的一切都是从上帝的本源中流溢出来的，常住不变的上帝先流溢出纯粹思想，从纯粹思想流溢出世界心灵，再从世界心灵流溢出个别心灵，最后才流溢出感性物质，作为整个流溢过程的终

① 《论语·学而》。

② 《论语·为政》。

端，感性物质离上帝最远，它所带有的上帝的痕迹最为浅淡模糊，没有形式、性质、功能，也没有美，只是一种黑暗、丑恶的基质。因此，靠近感性物质的个体人的心灵就具有相互冲突的两种原始冲动，当它面向上帝的纯粹思想时，便在永恒的沉思中趋向美和善；当它面向尘世，沉溺于肉欲时，便失落了原先的自由，堕入了丑恶与黑暗的渊藪。因此普洛丁指出：“我们一定要赶快脱离这个世界上的事事物物，痛恨把我们缚在这些事物上的锁链，最后以我们的整个灵魂拥抱爱的对象，不让我们有一部分不与神接触。”^①这就是说，个体心灵只有摆脱丑恶的感性物质的障蔽，才可能踏上得救之道、求美之道。

在儒家美学中，“孝悌之道”之所以能够成为向美之理想上升的起点，自有其深刻的原因在。在宗法社会中，臣民对君王的关系就是子女对长辈的关系的放大，尊老爱幼、入孝出悌的个体人格修养就是贵贱有等、上下有体的社会伦理政治实践的缩影，从而“孝悌之道”的内涵就超出了个人生理、种姓的有限意义而具有了支撑和维系整个社会结构的普遍功能，因此，“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。”^②而且“孝悌之道”一旦凝结为个体人的内在需求和自然心理，作为它的延伸和扩展，“忠君”、“爱国”等社会伦理律令就失去了它强制的甚至是狰狞的意味而统统变得极富于人情味了，“替天行道”、“精忠报国”等迫使个体人付出巨大牺牲的社会要求便转化为人们乐于从命、争先趋赴的自觉行为，整个社会就在这种融融而乐的气氛中获得了长治久安。基督教美学把个体人的禁欲行为设定为美之阶梯的起点也不是偶然的，天上没有上帝，上帝在个体人的心中，但它宣称上帝的美并不凭人的理性认识而只靠信仰的力量

① 普洛丁《九章集》。

② 《论语·学而》。

而闪光，而“信仰是命令式的”^①，是不需要理智和常识所认可的，它要求对于外在的不可知力量的绝对服从，而往往以牺牲个体的自然本性和感性生活为代价，从而它带有很大的强制性和残酷性，本来在个体人身上可以实现的情与理、灵与肉、生与死的直接和谐被搬进了“上帝之城”，地上的和谐之美便不复存在，人们必须通过内心格斗、精神折磨、反身谴责和自我牺牲来达到与上帝的和解，把个人的生命史变为由无休无止的内咎、禁欲、自责、赎罪、受难、死亡所编织成的苦难史，用一生的不幸换取复活升天的资格，于是人间的一切不平等、不合理、不公正也就在仁慈宽厚的上帝面前化为乌有，欧洲中世纪的封建君主专制竟成了“人间最理想的政治制度”！

那么怎样沿着美的阶梯拾级而上，向着美的理想升迁呢？这两大美学各有一番构想。儒家美学提出了“修身齐家治国平天下”的模式，把个体人格之美导向“齐其家”、“治其国”、直至“明明德于天下”的美之理想。孔子说：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁”，“君子笃于亲，则民兴于仁”，“迩之事父，远之事君”^②等等，都是强调个体人的“孝悌之道”在政治生活和人际关系中的根本意义和推而广之的必要性，后儒根据这一点提炼出“修、齐、治、平”的模式，《礼记·大学》写道：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”这就是将“孝悌之道”从个人向宗族、邦国以及整个天下的伦理政治活动推广，从个体人格的和谐出发，谋求宗族关系的和谐、邦国之治的和谐、直至天下大一统的和谐，而这一梯级的顶峰，就是儒家所向往的西周奴隶制的黄金时代。这种“仁学”原则不断彰明、和谐理想渐次扩充的过程也就是美逐级提升的过程，四方统一、天下归心

① 费尔巴哈《基督教的本质》，第325页。

② 《论语·学而》；《论语·泰伯》；《论语·阳货》。

的社会理想，也就是美的最高理想。基督教美学也有一个类似的模式，包含着循序渐进、逐级上升的若干梯级，引导那些沉入黑暗的物质世界的灵魂回归上帝的怀抱。圣奥古斯丁给这些梯级定下了各种名称，有时称为：生灵、感觉、艺术、美德、安详、入神、观照；有时又称为：在体、过体、附体、向心、在心、向神、守神；有时还称为：外路美、过路美、近路美、自求美、自在美、求源美、本体美^①。虽然名目繁多，但万变不离其宗，在任何情况下，最低的一级都带有感性物质混乱暗昧的性质，每上升一级则受到神性的统摄向着精神的统一迈进一步，而在整个梯级的顶峰，则端坐着上帝。在圣奥古斯丁看来，似乎到处都可以架设上天的阶梯，任何事物都能经由美的阶梯与上帝合一，如各种形式可以组成一个阶梯而以“形式的形式”（上帝）为极致，土、水、气、火四大元素也是一个阶梯而以明亮炽热的火（上帝的化身）最为高贵，而数的序列也是把人引向上帝之美的阶梯。

关于美的最高理想，这两大美学也得出了从字面上看极为貌似相似的结论，但二者本质上的区别又决定了它们的结论不能不是貌合而神离的。儒家美学把“尽善尽美”悬为美的最高理想，把“修身齐家治国平天下”的阶梯引向美善和谐的极境。《论语·八佾》写道：“子谓《韶》尽美矣，又尽善也。谓《武》尽美矣，未尽善也。”这就是说，《韶》较之《武》以及其他乐舞境界更高，不仅对于乐舞本身，而且对于伦理实践和政治实践也具有最高标准、最高理想的意义。这里就有了“美”与“善”两种价值取向。那么，什么是“美”、什么是“善”呢？孔子对于乐舞的形式美富于细腻的感受和深湛的体会，他对鲁太师乐作了如下的精彩描述：“乐，其可知也。始作，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”^②就是说，在其完整的音乐过程中，序曲盛大而热

^① 见吉尔伯特·库恩《中世纪的美学》，《美学译文》（二）第142页。

^② 《论语·八佾》。

烈，合奏纯净而和谐，清明而浏亮，尾声条畅而悠远，起承转合，一波三折，曲尽其致。这里孔子完全是按照美的价值取向来理解音乐的，评价纯粹是在感性形式水平上进行的，这种诉诸人感官的感性形式便是美。但孔子更重视善的价值取向，更多把伦理道德的“善”作为“美”来加以肯定，且不说他在概念上“美”、“善”混用的情况如“里仁为美”、“君子成人之美”、“五美”等等，就是对一些艺术现象也是如此。他对《诗经·卫风》所描绘的硕人之美作了“绘事后素”的理解，认为美女“巧笑倩兮，美目盼兮”的外观形式，最终必须受到伦理道德的规范才是美的。这里美就不在形式，而是善的代名词了。正是在这个意义上，孔子以为缺乏伦理道德内容的形式之美根本就是无意义的、不值得欣赏的，甚至是必须加以挞伐的：“乐云乐云，钟鼓云乎哉？”“人而不仁如乐何？”^①因此对于季氏这种不仁不义之徒来说，乐舞本身是根本无美可言的。孔子对于《韶》、《武》二者的评价也就在这一点上见出高低，尽管二者都具备美的形式，但是《韶》赞美舜以圣德受禅于尧的盛事，契合孔子尚礼的道德理想，达到了“尽善尽美”的最高理想，甚至令孔子听后如痴如醉竟“三月不知肉味”！而《武》歌颂周武王以征伐取天下的事迹，“文德犹少，未致太平”^②，与孔子的道德理想还有一段距离，其境界也就等而下之了，所以“未尽善也”。因此只有象尧舜那样以德相禅、垂拱而天下治的盛况才是“修、齐、治、平”这一阶梯所通往的极境。

基督教美学也认为人们经过灵魂的升迁所达到的最高理想就是尽善尽美的“真实界”，普洛丁说：“真实界就是善的东西和美的东西，或则说就是善与美。”不过这里的美和善与儒家美学仍有着非常不同的含义，上帝既是善的本源，又是美的本源，美与善统一于上帝。和儒家美学一样，普洛丁也把善置于美之上，他认为

① 《论语·阳货》，《论语·八佾》。

② 《乐记》疏。

上帝与善是同义词，但上帝“并不希望自己成为美”，它只是“一切美的东西的精华”，是“美上之美”，因此“善在美后面，是美的本原”，我们只有在清醒的时候才能认识到美，但善却是天生自在的，即使在我们睡眠的时候善也仍然存在于我们面前。^①在基督教美学看来，之所以善比美更高，是因为善更多与上帝的“纯粹思想”和“世界心灵”的内容有关，而美则更多表现为光彩照人的外观形式，在这里内容仍然是比形式更得到重视的。

总而言之，虽然儒家美学与基督教美学都架设了一道通向美的理想的阶梯，但在其每一步构想中都能见出二者的根本区别：儒家美学是把阶梯的支点落在个体人的道德修养上，把人的感性生活导向伦理道德的理性深度；基督教美学则把支点放在个体人的禁欲态度上，泯灭人现世的情感欲望以谋求来世灵魂的解放；儒家美学美之阶梯的逐层上升是以个人与群体的天然联系为纽带，基督教美学的这种升迁则是以肉体与精神的分裂为前提；儒家美学美之阶梯的模式与宗法社会中鲜明的等级观念两相呼应，基督教美学美之阶梯的模式则是其森严的教阶制度的逼真投影；儒家美学是把美与善统一到社会伦理道德上而奉为最高理想，基督教美学则把美与善统一于上帝而推向极致；儒家美学其实是用伦理道德的善吞并了感性形式的美，从而美与善的和谐只是一种虚假的和谐，基督教美学把看不见摸不着的上帝奉为最高理想，从而它所标榜的美与善的和谐也只是一种虚幻的和谐。

3

任何一种美学都有相应的心理结构作为依据，儒家美学与基督教美学的区别也表现在它们的心理结构上，二者都追求某种心理和谐，力图最终达到感性与理性、情感与理智、生理欲望与伦

^① 普洛丁《九章集》。

理意志的协调和解，但是与其审美理想相关，二者所谋求的心理和谐也是各领特色的。

如前所述，儒家美学既承认人的情感欲望存在的普遍性合理性，又反对它的放纵自流，竭力主张对它加以节制、引导，让它循着伦理道德规范的渠道流动，诸心理功能的和谐就在世俗生活中直接实现，不必求助于冥冥之中不可知的神秘力量，无需从内心分裂的痛苦过程为中介，从而这是一种直接的和谐。基督教美学也希望最终达到心灵的和谐，但这种心理和谐只是上帝的专利，只是在天国之中才能享受到的福分，为了享受这种神福，留给人生的只是伴随终身的内心冲突，世界沦为万劫不复的苦海。从而基督教美学所企望的心理和谐只是一种以可怕的内心分裂为中介的间接的和谐。

这一区别使得这两大美学的内心生活大相径庭。首先，儒家美学十分重视“乐”，即把从事社会伦理实践视为使个体人体验到极大精神愉悦的自觉行为，这种伦理实践活动使人的情感欲望在有节制的情况下得到合理满足和正常发展，达到各守本分、恰到好处和谐状态，构成一种促使个体生命走向自由完美的外观表象，带有乐观明朗、令人愉悦的色彩。孔子十分注重这一点，他说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”^①就是说，对于“仁学”原则，理智上的了解不如趣味上的嗜好，趣味上的嗜好不如情感上引以为快乐，情感肯定较之理智把握和趣味认同境界更高。理智把握是人顺应客观规律的活动，趣味认同是要求客观事物满足自己感性需要的活动，二者都有片面性、强制性，其中“仁学”原则的贯彻是不完满不自由的，只有把理性认识和个人嗜好提升到撼动整个身心的精神愉悦，在情感上获得强烈的快乐的体验，才能把外在的道德律令内化为个体的心理需求，把天赋

^① 《论语·雍也》。

心理导向符合伦理规范的社会行为，从而失去内外两方面的强制意味，在诸心理功能的和谐活动中体现出极大的自觉性和主动性，“仁学”原则的实行才进入自由之境。孔子在赞叹他的得意门生颜回时强调的是这种“乐”：“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人也不堪其忧，回也不改其乐，贤哉，回也！”^①他在自述人生态理想时强调的也是这种“乐”：“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。”^②他在要求弟子们各言其志时，唯独对曾点所谓“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”的愿望加以首肯并引为同道^③，也是高度评价了这种“乐”。李充注曰：“（孔子）善其（曾点）能乐道之时，逍遥游泳之至也。”可见只有在逍遥自在、充满乐趣的心理和谐状态中如同自由的游戏一般体现了“仁学”原则、实现礼治天下的目标，才是一生的最大抱负。

与儒家美学相似，基督教美学也追求一种“狂喜”的情绪体验，普洛丁指出，我们的心灵要超越自身，融入上帝的心灵，最终与上帝合而为一，不能通过其他方式，只有处于全身心的“狂喜”状态才有可能，“见到这种美所产生的情绪是心醉神迷，是惊喜，是渴念，是爱慕和喜惧交集。”^④不过基督教美学认为，本能、欲望、情感是人性中卑劣的部分，它们妨碍人走向天国，应毫不留情地予以禁绝；人的感官受到物质蒙蔽，也无法感受上帝的美；人的有限理性也不足以认识上帝，从而不是仅凭人的理智便能与神合一，人只能在心醉神迷、神魂颠倒的“狂喜”中复归于上帝。因此这种“狂喜”不同于那种情理相融、灵肉统一的“乐”，而是清除本能欲望、泯灭情感生活、抛舍感知经验、拒绝理智引

-
- ① 《论语·雍也》。
 - ② 《论语·述而》。
 - ③ 《论语·先进》。
 - ④ 普洛丁《九章集》。

导的狂热的神秘体验，是仿佛为神灵所凭附的超经验、非理性的精神现象。于是人心中非理性、下意识的一部分得到圣水的灌溉滋养迅速繁衍起来，直觉、幻想、神秘冲动和宗教意志便成为精神活动的主要方式。基督教美学认为，只有在狂暴的冲动之中，人才能揭开遮掩着真理的帷幕，窥见上帝的美，直觉比理智对上帝领会得更深刻；幻想是一种不可或缺的认识能力；而意志则是“灵魂王国中的第一推动者”^①。由此可见，儒家美学的“乐”乃是人的各种心理功能相互和谐的状态中所涌现的最佳体验，而基督教美学的“狂喜”则是在非理性意识与理性意识的裂隙中所孳生的神秘情绪。

其次，儒家美学与基督教美学的又一相似之处是它们都讲究“爱”。儒家美学始终保持其和蔼可亲的形象，给人以温情脉脉的感觉，正与这种“爱”的精神有关。但这并不是那种无所不爱的泛爱主义，它的视线从不超出现世生活，对冥冥之中不可知的怪力乱神始终持敬而远之、存而不论的理智态度；它的关注也不投向与人疏远的物，“厩焚，子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”^②它的焦点就在人本身。在所谓“仁者爱人”、“学道则爱人”、“泛爱众而亲仁”等命题中，孔子都把对于人的爱确认为“仁学”原则的基本内容，提升到“道”即规律、准则的高度。如果说“乐”的情感体验标志着个体人内在心理的和谐的话，那么“爱”的情感态度则是促使个人与个人、个人与群体和谐相处的有力的粘合剂，“老者安之，朋友信之，少者怀之”^③，“四海之内皆兄弟也”^④，儒家的这些人生理想都是建筑在对“爱”的这种情感凝聚力的坚定信念之上。因此儒家美学把“推己及人”、“亲亲而仁民”的进程确

① 圣·托马斯·阿奎那语，见梯利《西方哲学史》上卷，第174页。

② 《论语·乡党》。

③ 《论语·公冶长》。

④ 《论语·颜渊》。

认为促使整个社会走向和谐的途径，就是把“爱”从自己的骨肉之亲扩展到整个社会群体，从自身推向宗族、邦国直至整个天下，“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”，“以不忍人之心，行不忍人之政”^①，为整个社会生活编织了一张绵密而又强韧的“爱”之网。既然儒家美学“爱”的对象是人，“爱”的途径是从个体推向整个群体，那么这种“爱”的方式便不能不是因人而异的，因为它看来，人本身就有上下尊卑、君臣父子之分，而这种等级秩序及其一整套进退俯仰的礼仪制度是绝不能颠倒淆乱的，“爱”的力量也不能抹煞这种界限，从而“爱有差等”也就是顺理成章的了。用这种有差等的“爱”所粘结起来的整个社会群体的和谐，就只能是在维护“君君臣臣父父子子”式的森严秩序的前提下所实现的不同等级的人和睦相处、相互协调的构想。

在基督教美学中也充斥着“爱”的说教，但是这种“爱”始终缺少儒家美学的“爱”那种人间气和人情味，象被挤干了甜汁的甘蔗渣一样纯净而又干燥。如果说儒家美学的“爱”是在宗族血缘关系基础上形成的对于现实人生的伦理态度的话，那么基督教美学的“爱”则是一种以情感形式所表现出来的绝对精神，它是超绝尘寰、仰望上苍的，虔诚狂热而又透明稀薄，那种渴求与上帝合一的“狂喜”主要来自这种“爱”的力量。这种“爱”归根结蒂是一种“人与神和解的情感”^②，它包括两层含义：一是爱上帝，二是爱有待于拯救的人类。尽管基督教美学到处标榜“爱”，但这种“爱”终究还得听命于信仰，正如费尔巴哈所指出，在这里“爱就处于信仰之统治下面”，“信仰在幕后操纵着爱”^③，从而这种本来是对人的真诚的情感方式便被扭曲了。上

① 《孟子·梁惠王上》；《孟子·公孙丑上》。

② 黑格尔《美学》第二卷，第293页。

③ 费尔巴哈《基督教的本质》，第341页。

帝只是“人的自我异化的神圣现象”^①，只是人的本质在客体上的一个投影，如今却拥有了至高无上的地位，对人的爱成为第二性的、派生的爱，对上帝的爱才是第一性的、原生的爱，这里一切都颠倒了，目的下降为手段，结果变成了条件，不是为了人本身而爱人，而是为了上帝而爱人，爱人最终是为了爱上帝，谋求人与人的和谐只是通向人与神的和谐的台阶。如果说儒家美学是“爱有等差”的话，那么基督教美学实施的也是一种有差等的“爱”，具有维护教会利益、排斥异己的极强党性，虽然它鼓吹“上帝就是爱”^②但并不意味着上帝爱一切人，上帝只爱基督徒，不信基督者只是上帝愤恨的对象；虽然它号召“要爱你们的仇敌”^③，但这只是指个人的私敌，而不是指教会的公敌，上帝的仇敌，对于后者它是决不会施舍一丝一毫的爱的。因此这种排斥异端的狭隘的“爱”只是打着人与上帝和解的幌子，对那些希望从中获得拯救的人们支付了一张永远无法兑现的空头支票。

再次，儒家美学的心理和谐并不始终处于静止、单纯的状态之中，它也会面临安危荣辱、生死存亡的人生紧要关头，处于“生亦我所欲也，义亦我所欲也”的两难境地，需要作出或“求生以害仁”，或“杀身以成仁”的重大抉择，陷入主体实践不能把握客观规律甚至被客观规律所压倒的悲剧性冲突，涌起悲壮激越、波澜壮阔的情感大潮，但是这种巨大的内心冲突始终超不出和谐的范围，始终到达不了崇高的激烈程度，而是滞留于和谐与崇高之间，既在内心生活中增添了动荡不安的因素，又不使其稳定有序的心理结构无法承受而趋于崩裂，这就是儒家美学所推崇的“阳刚之美”的境界。孔子谈“大”，孟子谈“浩然之气”，其实都是谈的“阳刚之美”，《周易》对此论述较多：“刚健笃实辉光，日新其德，

① 马克思《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第一卷，第453页。

② 《约翰一书》第4章，第8、16节。

③ 《马太福音》第7章，第1节。

刚上而尚贤，能止健，大正也”，“天行健，君子以自强不息”，“其德刚健而文明，应乎天而时行”^①，可见“阳刚之美”在本质上就是大人君子那种顺天应人、刚健有为的道德风范和临危不惧、知难而进的人格境界，无论陷于何种困境，都将矢志不渝、奋斗不息，义无反顾地选择符合社会伦理准则的行为，不惜付出巨大的牺牲直至以生命殉之，并将这种抉择视为人格理想的实现、人生价值的提升和道德的自我完善，从而象“杀身成仁”、“舍生取义”这种壮举从不带有痛苦凄惨的色彩，而是一种轰轰烈烈、如火如荼的道德升华过程。因为在这里外在的伦理准则已经内化为人的自我需求，对各种心理因素产生巨大的吸引力和凝聚力，对内心冲突起着调节和缓解的作用，不使之趋向崇高的极端，所以尽管个人命运面临着大起大落的突变，但是“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也”^②。其得于阳刚之美的精神内涵仍然是中正平和、精粹统一的，各种心理因素的矛盾冲突最终还是走向平息，归于和谐。

但是这种内心冲突在基督教美学中则以变本加厉的形态表现出来而趋向于崇高。正如黑格尔所说，在基督教美学中“个别主体与神的和解并不是开始就直接出现的和谐，而是只有经过无限痛苦、抛舍、牺牲和有限的、感性的、主体方面因素的消除才产生出来的和谐”^③，这里主体与客体、人与神其实始终是严重对峙的，客体（神）沉重地压抑着主体，人的理性能力和实践活动不能把握和控制客体，力图摆脱这种困境的紧张激烈的抗争变成了一系列以内心分裂和自我戕害为主要方式的宗教行为，但是这些行为并不能真正消解客体的压力和自身的困惑，最后只能在对天国的幻想和迷恋之中寻找灵魂的慰藉和内心的平静。这些特点使基督教美学在歪曲的形式中包含着一定的崇高意味，透露出各种

① 《周易·大畜》《周易·乾卦》《周易·大有》。

② 《周易·乾卦》。

③ 黑格尔《美学》第二卷，第298页。

心理矛盾开始趋于激化的消息，萌生了大量丑的因素，骚动不安、分化对立上升为显著特征，这就为近代的崇高开了先河。从而“崇高”这一范畴在中世纪美学中受到热切关注也就不是偶然的了，有人指出，崇高这一范畴“似乎成为从古希腊罗马美学概念向中世纪美学概念的一个过渡性的范畴，……在拜占庭思想家们看来，任何一个古典范畴，如‘尺度’、‘和谐’、‘美’等等，自身都带有上述意义的崇高的痕迹，都必须把人提高、上升到超越于人类经验的角度来研究。”^①这种情况最大程度地适应和满足了中世纪美学的心理需要。

总之，与儒家美学更富于古典气质的内心波动相比较，基督教美学的心理冲突更富于近代崇高的色彩，正是在这个意义上，有理由认为，黑格尔在《美学》中把基督教美学划归近代浪漫型艺术有其过人的中肯之处、深刻之处。

4

在人与现实的审美关系中，在美与审美意识这两极之间，往往倒是人的审美意识更具有主导意义，这一道理也可以在儒家美学与基督教美学中得到印证。在这两大美学中，审美理想和审美心理结构的特殊性质导致各种美的形态以相应的特殊面貌出现，艺术美、自然美、形式美无不如此。

先说艺术美。艺术之所以为艺术，就在于它不象科学那样诉诸理智，不象伦理道德那样诉诸伦理意志，也不象宗教那样诉诸信仰，艺术是情感主宰的王国，尽管它不排斥其他心理功能，但其他心理功能却无不受到情感的凝聚和支配。然而艺术的这种情感特质与儒家美学的审美理想和心理结构恰恰是相互抵牾的，儒家美学以伦理道德为核心，必然要求艺术紧紧地挂靠在伦理教化和

^① 舍斯塔科夫《美学史纲》第64页。

政治功利上，而艺术的情感特质在它来说只是一个盲点，即使偶有关涉，也只拘囿在非常有限的范围之中。这一倾向在孔子关于诗、乐、舞的大量论述中已经得到了再清楚不过的说明，而在后儒手中又得到了恶性发展，《乐记》确认：“乐者，通伦理者也”，“声音之道，与政通矣”，“礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也”，对艺术与伦理、政治、法律的功能作了简单化的等同；《诗大序》确认：“风，风也，教也；风以动之，教以化之”，“先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”，对艺术的情感特质作了可怕的曲解；而《白虎通义》更表现出劝善惩恶的自觉意识和严厉态度：“琴者禁也，禁人邪恶，归于正道，故谓之琴”。总之从孔子到他的传人，对艺术的伦理、政治内容的要求不断加码，“伦理第一”、“政治第一”的倾向愈演愈烈，与此相应，那些表现人的自由情感、内心需求和自然欲望的文艺作品则遭到日益严重的歧视和禁绝，《西厢记》、《牡丹亭》、《红楼梦》长期被列为“禁书”屡遭焚毁就是突出的例子。

在基督教美学中，艺术的世界则是信仰的世界，但是艺术的情感特质与宗教信仰更相扞格，所以文艺在中世纪陷入了更为悲惨的命运，遭到粗暴的践踏和无情的谴责。中世纪的美学家们认为戏剧是一种下流无耻的疯狂，戏剧产生的怜悯、同情是一种虚伪的好奇心；音乐是鄙俗的取乐，绘画是用摹仿来说谎；唯一自由的文学只在《圣经》里，那些留恋世俗文学的人只是精神上的奴隶，《圣经》应毫不留情地将这些伤风败俗的赝品从人们的意识中清除出去。基督教美学谴责文艺的动机主要出于它对艺术的情感内涵的敌视，它认为文艺受了情和欲这两个恶魔的庇护，只能培养人的肉欲和残忍；缪斯给人吃的是甜蜜的毒药，她们用情欲来戕害人的理智^①。在圣奥古斯丁有名的《忏悔录》中，一个重

① 吉尔伯特·库恩《中世纪的美学》，《美学译文》（二）第170—173页。

要的内容就是对于自己早年沉湎于文艺，受到其中邪恶情焰迷惑的罪过的痛切追悔。在这种思想指导下，在中世纪的黑暗时代曾多次出现过焚烧亚历山大里亚图书馆、捣毁雅典学院、破坏古代文化艺术遗迹的镇压文艺运动。

如果说在这两种美学中艺术丧失了自己的本真性格和独立地位的话，那么自然美也没有成熟起来。在儒家美学中，自然美并非以其固有的感性形式获得人审美的肯定，自然物的声、色、线、形等物质结构和整齐一律、平衡对称等运动规律只有成为道德品质和人格境界的某种比附才有意义，否则就什么也不是，这就是所谓“比德”说。孔子说：“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”^①这就是说，一定自然物之所以能唤起人的审美愉悦，是因为它的形式外观具有某些与人的道德品质相类似的特点，在道德品质各有侧重时，人们对不同形式的自然物也各有所爱，唯其水的周流不息类似于“智者”自强不息、趑趄日进的精神风貌，山的安固不动类似于“仁者”庄重不迁、宽容大度的开阔胸襟，山水之美才引起所谓“仁智之乐”。自从孔子首开其端，这种对自然物的形式特征进行伦理性的比附的做法便成为后儒争相效法的时髦，在《荀子》、《尚书大传》、《韩诗外传》以及《春秋繁露》、《说苑》等著述中，这种简单化的比附便触目即是，而且越来越细致详尽，也越来越牵强生硬，似乎山水风物的一坐一芥、一动一静都能在伦理道德的精神现象中找到它的对应物，其实已经从“以物比德”的主观臆断走向了“天人感应”的神秘主义。这一倾向深刻地影响了中国人的自然美趣味，于是青松表坚贞、菊花表清高、岩石表磊落、荆棘表兀傲，便成为传统；一直到颇有点近代浪漫气质的石涛，还拖着一条“比德”说的尾巴，说什么“夫水，汪洋广泽也以德，卑下循礼也以义，潮汐不

^① 《论语·雍也》。

息也以道，决行激跃也以勇”^①云云。这种情况使得自然美以其自由的形式陶冶人的情感、塑造人的心灵、促进人的生命全面发展的独立意义在伦理观念的狭小空间中受到极大的限制，长期得不到充分的发展，自然美充其量只是社会伦理道德的一种类型化的符号而已。

自然美在基督教美学中也遭到了类似的厄运。基督教美学把自然物的美归结为神意的安排和神性的显现，认为只有上帝才是最高的真实，而感官所接触的自然物形式只是虚幻的东西，大理石的纯净、黄金的闪烁，它们在感官经验中的存在是短暂、有限的，它们的意义只在于从短暂、有限之中半透明地显现上帝的永恒和无限，因此“外在的肉眼看见大理石和黄金；内在的、精神的眼睛则看见智慧和正义”^②，这才是正确的欣赏态度。其实这种从个别形象中显示一般事物的性质的做法就是象征，于是各种似是而非、不着边际的象征意味便人为地强加在自然物的身上，鸽子象征神圣的精神力量，蛇象征唆使人犯罪的邪恶势力，羔羊象征迷途知返的信徒，蜗牛象征耶稣从棺材里的复活，总之日月天地、花草树木，都有其隐秘而神圣的象征意义，都必须经过宗教观念的破译和过滤才能被接纳和肯定，自然物的形式丧失了自身的审美价值，只是成了宗教观念的注脚。

这种不正常的情况也反映在这两大美学对形式美的追求之中。儒家美学不仅讲究“和谐”，而且也推崇“大”，孔子说：“大哉，尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。”^③可见“大”首先是那种象天一样巍峨浩荡、灿烂辉煌的形式之美，同时也是象尧那种先贤大哲顶天立地、堂堂正正的隆盛文德和辉煌业绩。

① 石涛《画语录·资任章》。

② 吉尔伯特·库恩《中世纪的美学》(二)第150页。

③ 《论语·泰伯》。

孟子也说：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大”^①，这里“大”也是指人充实的道德修养（“善”、“信”、“美”）所显现出来的光辉灿烂、大气磅礴的形式外观。总之，“大”作为一种辉煌的形式，其审美价值并不囿于形式而更多与伦理道德内容相关。但是这种“大”还没有到达康德所说的“无形式”，即超越人的感知水平、理性力量和实践能力的数量或力量的无限，

“唯天为大，唯尧则之”，它仍然是人的伦理实践所能效法、所能企及的，仍然是能够内化为人的某种道德境界，从而固守在人力所能把握的有限的数量或力量范围中的。“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”，“大”始终没有走向“圣”和“神”那种“大而化之”、“不可知之”的超验主义和神秘主义。

如果说儒家美学追求事物闪现于外的“光辉”的话，那么基督教美学也提出了同样的要求，它在古希腊美学传统的形式美要素“完整”、“和谐”之外新增添了一个“鲜明”，即鲜明的色彩和光芒，将其规定为美的三要素，认为事物的完整、和谐只有闪射出某种光辉，才真正是美的。基督教美学如此崇拜“光”、“光辉”，不是没有缘故的，这种光焰闪闪的美之形式含有浓厚的宗教意味，与上帝的形象有着某种象征性的类比，或者说，上帝就是光。圣奥古斯丁说：“这光，不是肉眼可见的、普遍的光，也不是同一类型而比较强烈的、发射更清晰的光芒普照四方的光。……这光在我之上，因为它创造了我，我在其下，因为我是它创造的。谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒。惟有爱能认识它。”^②这种光决非人力所能企及，人的感觉不能认识它，人的理性力量也不足以把握它，它意味着永恒和无限，类似于康德所说的“无形式”，对于它渺小而又卑下的芸芸众生唯一所能做的事便是匍匐在地，顶礼膜拜了。

^① 《孟子·尽心下》。

^② 圣奥古斯丁《忏悔录》。

儒家美学与基督教美学对于丑也各有自己的特殊理解。在儒家美学中“丑”并不在于形式而在于道德内容，而且始终是作为美的反面受到憎恶的，道理就那么简单：既然符合“仁学”原则的是美，那么不符合“仁学”原则的就是丑，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。^①艺术活动也毫不例外，至于艺术形式本身的意义则是无足轻重的。春秋战国时期逐渐传播开来的民间音乐——“郑卫之音”就是儒家美学屡加挞伐的丑。自从孔子提出“放郑声”、“恶郑声之乱雅乐”起始，后儒皆对这种民间新声加以口诛笔伐，《乐记·乐言篇》指责它“其声哀而不庄，乐而不安，慢易以犯节，流湎以忘本，广则容奸，狭则思欲，感条畅之气，而灭平和之德，是以君子贱之也。”憎恶之情真是溢于言表。这种“郑卫之音”之所以引起儒家美学如此强烈的反感，原因在于它是从那个“礼崩乐坏”时代的母体中与诸多新生事物共同降生的，带有时代转折期的深刻印记。班固写道：“周道始缺，怨刺之诗起。王泽既竭，而诗不能作……是时，周室大坏，诸侯恣行，设两观，乘大路。陪臣管仲、季氏之属，三归《壘》徽，八佾舞庭。制度遂坏，陵夷而不反，桑间、濮上，郑、卫、宋、赵之声并出。”^②至于“郑卫之音”到底是怎样一种形式，如今已不可考，只能在古人的有关论述中窥见一鳞半爪，《乐记》记载子夏答魏文侯曰：“今夫新乐，进俯退俯，奸声以滥，溺而不止；及优侏儒，糅杂子女，不知父子。乐终，不可以语，不可以道古。”^③可见这是一种纯任情感，随心所欲，糅合杂戏，蔑视礼仪的崭新的艺术形式，它自由抒发情感的方式打破了“乐而不淫、哀而不伤”式的心理定势，它新鲜活泼的表演形式冲击着“思无邪”的传统标准，总之它对儒家美学的和谐美理想提出了有力的

① 《论语·颜渊》。

② 《汉书·礼乐志》。

③ 《乐记·魏文侯篇》。

挑战。儒家美学将其视为“丑”而大加挞伐正反映了它用伦理标准取代审美标准的狭隘性。

基督教美学的逻辑也与儒家美学如出一辙，普洛丁说：“真实就是美，与真实对立的東西就是丑。”^①既然美是对上帝的理念的分享，那么没有经过上帝理念灌注被赋予形式的原始物质就是丑，普洛丁指出：“凡是无形式而注定要取得一种形式和理念的东酉，在还没有取得一种理性和形式时，对于神圣的理性就还是丑的，异己的。这就是绝对丑。”^②这里似乎还涉及到形式的问题，但这形式渗透着浓烈的神性，已经不是它本来的意义了。不过基督教美学确认，丑并不是毫无意义的，丑的意义并不在它本身，而在于它构成一种有力的反衬，烘托出上帝的整一与和谐，烘托出上帝的理念的美，就象一出戏里只是有了反面角色的陪衬才使英雄人物显得更加高大完美，如果失去这种陪衬，整个戏剧势必显得索然寡味。因此丑是一种积极的因素，对于美是不可缺少的。这里尽管在美学中给丑留下了极有限的一席之地，但它必须作为被征服的因素才能为美的整体所收容，因此仍然只是一个对上帝俯首贴耳、唯命是从的陪衬人。

5

儒家美学与基督教美学的上述共同性和差异性的形成，有其社会的、心理的和思维方式的深刻原因。

儒家美学是在古代东方世界自给自足的自然经济的土壤上结出的果实，在这个世界中，家庭是基本生产单位，家长制是承受整个社会重力的基石，宗族血缘关系的亲和力粘结着全部社会成员，支撑着整个国家的政治生活，宗族是缩小了的国家，国家是放大了的宗族，帝王便是所有臣民至高无上的家长，“普天之下，

①② 普洛丁《九章集》。

莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，整个天下皆是帝王的囊中私物。而这种“家天下”又是由若干等级构筑而成，“天有十日，人有十等”，“王臣公，公臣大夫，大夫臣士”，^①君臣、父子、男女、长幼之别极为严格，每个人都有自己适当的位置和固定的关系，上下尊卑、高低贵贱不得有丝毫的混淆和逾越。总之在这个世界中，个体隶属于群体、消融于群体，个体无力突破宗族血缘关系的重重网罗，只能在这张遮天盖地的巨网中讨生活，个人的情感生活、内在需要和心理形式都只能在这一有限的空间中展开，社会伦理道德包括一整套的礼仪规范、典章制度起着调节器的作用，排除任何可能导致混乱的不安定因素，把整个社会生活和精神生活维持在稳定有序的水平上，这同时也就决定了美学不可能超出和谐统一的范围。

基督教美学则是在西方古典国家的废墟上开出的苦难之花。基督教的兴起最初是出于对气数已尽的神圣罗马帝国的反抗，是在罗马奴隶主贵族横征暴敛、穷兵黩武的酷烈统治下无以为生的奴隶和平民在精神上找出路求解放的表现，但是后来为统治阶级所利用，成为麻痹劳动人民的精神鸦片。基督教一开始就对古希腊罗马文化的世俗性质采取了势不两立的态度，尽管它后来不得不寻找某些与古希腊罗马文化的相通点，从中获取为自己作辩护的理论根据，但主要的方式就是通过改造、修正和补充对古希腊罗马文化加以神学化。古代希腊罗马国家土地所有制与个人土地所有制的并存，商业和航海业的发达，民族的迁移和杂居，使社会内部原有的血缘关系较早为地域关系或财产关系所冲破，从而在这个世界中个体对群体的依附性相对淡薄，个人拥有较大的自由，社会生活中洋溢着较强的民主气氛，社会结构也更为开放。这就致使古希腊罗马文化形成了迥异于儒家文化的特殊性质，但

^① 《左传·昭公七年》。

是古希腊罗马文化的主要精神在基督教文化中都被神圣化、神秘化了。古希腊罗马文化不以充实内在人格修养为指归，而以探究外部自然世界的奥秘为要义，但在基督教文化中有待于人征服的自然却变成了主宰人的神，自然规律变成了冥冥之中神圣意志的体现；古希腊罗马文化不是注重对于外部世界的情感体验和直观把握，而是注重逻辑分析和抽象思辨，但基督教文化却把信仰捧上了王座，把理智降格为仆从，把探索客观真理的热忱转化为拥抱上帝的虔诚；古希腊罗马文化不是强调依靠群体力量“制天命而用之”，而是面对强大的自然力给人安排下的“命运”深感个人力量的单薄和脆弱，但基督教文化又把人们呼唤自身理性力量以掌握“命运”的努力转化为祈求上帝保佑的幻想。与此相应，古希腊罗马美学所追寻的以理智为中心的人与自然相和谐的审美理想，在基督教美学中变成了以信仰为中心的人与上帝和解的终极目标。

儒家美学与基督教美学都产生于奴隶制社会向封建社会过渡的特殊时代，经历了历史转折关头的风云变幻，形成了社会大变动时期的特殊心态。在孔子生活的时代，东周奴隶制已经日薄崦嵫，日趋卑弱，一场不可避免的历史变革正在酝酿之中，由于铁器的使用，“税亩制”的推行，商业的兴起，交换范围的扩大，社会生产力得到了长足的发展，社会生活和意识形态各个方面都萌发了一些新因素、新动向，而且由隐而显、由弱而强，逐渐蔚成一股不可阻挡的历史洪流。新兴地主阶级羽翼渐丰，已成气候，鲁国诸侯季康子“富于周公”的情况在《论语》中都留下了记载^①。他们纷纷以武力胁迫公室，兼并土地，称王称霸，瓜分天下，周王朝的一统天下已经名存实亡，后来终于酿成了公元403年的韩赵魏“三家分晋”和公元前386年的“田氏代齐”，东周奴隶

^① 《论语·先进》。

制终于为新兴的封建制度所取代。随之在思想观念和社会风尚方面也发生了深刻的变革，在夏商周三代奴隶制统治基础上形成的传统的生活秩序、典章制度和道德准则正在分崩离析，诸侯季桓子私享王者礼乐，舞“八佾”于家庙，孟孙氏、叔孙氏、季孙氏三家歌《雍》诗以终祭祀，甚至孔门弟子冉求竟也投靠季康子，为之聚敛财富，这种礼崩乐坏、天下无道的局面正从一个侧面反映了新制度的崛起和旧制度的衰亡，包含着历史的合理性和进步性。对于这一进步潮流，孔子则是站在对立的立场上痛心疾首地加以谴责，认为象季桓子这种无尊无卑的僭越行为是不可容忍的，象冉求这种不仁不义的不肖子弟实该鸣鼓而攻之，为了挽狂澜于既倒，孔子奔走呼号，大造舆论，企图有补于世道人心。他声称“述而不作，信而好古”^①，“祖述尧舜，宪章文武”^②，为已经消亡的过去招魂，企图复兴周天子的一统天下。至于为什么要这样做，他说得很清楚：“周监乎二代，郁郁乎文哉！吾从周。”^③就是说，只有那种“礼经三百，威仪三千”，上下有别、尊卑有序的西周奴隶制鼎盛时期，才是他心目中辉煌的黄金时代，这就表明了他力图恢复周礼的巨大热衷。这种背离现实、面向过去的保守倒退心理相当深刻地影响了儒家美学。

基督教的产生也经历了类似的激剧变动。晚期罗马奴隶主贵族竭泽而渔式的盘剥和无休无止的征略耗尽了民力物力，罗马帝国疮痍满目，哀鸿遍地，已经经不起任何打击。适逢这时在北欧崛起的“蛮族”大举南侵，使之处于一触即溃之势，“蛮族”马队长驱直入，如入无人之境，从公元三世纪到八世纪的五百年间，完成了改变欧洲历史进程的民族大迁移，伴随着这一巨变的是欧洲文明几乎全部被毁灭的深重灾难，如同一群又一群的野牛闯进

① 《论语·述而》。

② 《礼记·中庸》。

③ 《论语·八佾》。

摇摇欲坠的宫殿，把一切都踩了个稀巴烂，“蛮族”铁蹄所到之处，土地变为领地，平民沦为农奴，部族首领登上领主的宝座，欧洲的封建时代就在这种大混乱大灾难中揭开了序幕，几百年间人口急剧下降，城邦破坏殆尽，田园荒芜，饥馑连年，瘟疫流行，白骨遍野，欧洲历史沉入了空前的大黑暗。而基督教就在这里找到了它得以蔓延的心理依据，在这人间地狱之中，悲观绝望、颓废厌世成为普遍的社会心态，同时又掺杂着神经质的敏感、战栗的希望、骚乱的兴奋和病态的诗意，于是天国开始在人们眼前闪射出异彩，上帝静悄悄地占据了人们的心灵。既然人间没有幸福，那就只有到“上帝之城”去寻找，既然现世如茫茫苦海，那就只有到来世去补偿加倍的福分，既然人不能靠自己的力量获得解放，那就只有呼唤救世主的拯救，既然此岸世界已经堕入黑暗，那就只有到彼岸世界去拥抱光明。这就为基督教美学提供了一种抛弃人生、仰望上苍的消极出世心理。

在思维方式上，这两大美学也有某种类似之处，它们基本上都属于恩格斯所说的古代素朴的辩证思维，都倾向于把世界作为一个混沌的总体来把握，这种思维既是观念，又是意向，既是认知，又是情感，是知、情、意相互交织相互渗透的复合体。儒家美学所关注的伦理道德其实就带有这种复合性、总体性，孔子以“仁”释“礼”，构筑起庞大的“仁学”体系，但是到底“仁”是什么，他从来没有给予明确、固定的解释，“仁”字在《论语》中一共出现了109次，每一次的意思都是互有出入的，这既不是“因材施教”式的应变对答，也不是有失谨严或自相矛盾，归根结蒂还应到其思维方式中去找答案。问题在于“仁”是一个混沌的概念，具有某种不可分析性，孔子正是在包含了知情意相互纠结的总体内容的意义上使用这一概念的，所谓“力行近乎仁”^①、

^① 《礼记·中庸》引孔子语。

“君子欲讷于言，而敏于行”^①，是说“仁”的实践、力行的一面；所谓“为仁由己”、“我欲仁，斯仁至矣！”是说“仁”的心理、本性的一面；“克己复礼曰仁”^②倾向于意向、愿望；“仁者爱人”、“泛爱众而亲仁”倾向于情感、情绪；“知者利仁”^③、“未知焉得仁”^④则倾向于理智、认知。很显然，把如此复杂的“仁”的内涵归结到某个单一的方面都是不合事实的简单化做法，毋宁说“仁”是认识、情感、意志、观念、实践围绕着伦理道德这一中心运转的复合性概念。

基督教美学的思维中心虽然移到了信仰，但其思维水平仍与儒家美学正相一致，知、情、意在基督教美学中也是盘根错节地交织在一起的，普列汉诺夫曾十分中肯地指出过这一点，他说：“可以给宗教下一个这样的定义：宗教是观念、情绪和活动的相当严整的体系。观念是宗教的神话因素，情绪属于宗教感情领域，而活动则属于宗教礼拜方面，换句话说，属于宗教仪式方面。”^⑤这就揭示了基督教乃是在信仰的凝聚之下知情意浑然一体的严整体系。中世纪英国坎特伯雷大主教安瑟尔谟的“宣讲”就很有代表性，他向茫茫上苍祷告道：“圣主啊，……让我在热望你中寻找你，在找到你时爱你。……我决不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。”^⑥这里对上帝的理解表现为对上帝的爱，对上帝的爱又化为对上帝的热望，对上帝的热望又导向寻找上帝、接近上帝、与上帝合为一体的宗教实践，而所有的理智、情感、意志、实践都围绕着信仰这一中心旋转，成为信仰的特殊的存在方式和活动

①③ 《论语·里仁》。

② 《论语·颜渊》。

④ 《论语·公冶长》。

⑤ 普列汉诺夫《论俄国的所谓宗教探寻》，《普列汉诺夫哲学选集》，第三卷，第363页。

⑥ 安瑟尔谟《宣讲》，《西方哲学原著选读》上卷，第240页。

方式。由此可见，儒家美学与基督教美学这种混沌的未经分化的思维方式也决定了它们不能越出和谐美理想的雷池一步。

6

通过以上几个方面的比较，我们可以得出这样几点简短的结论：

首先，儒家美学与基督教美学都把主体与客体、情感与理智、感性与理性、个人与社会、人与自然的和谐奉为最高理想，但是这种“和谐”都带有某种虚幻性，儒家美学最终是达到情感的理智化、心理的伦理化、个体的群体化，这种不等值的“和谐”的实现乃是以牺牲个体人的情感、欲望、意愿为代价；基督教美学的“和谐”则是上帝的属性，与现实界隔着一道无法逾越的鸿沟，只是一种虚无缥缈、无法实现的幻想。其次，美是人的本质力量的确证，但是人的本质力量在这两大美学中则是以扭曲的形式出现的，如果说在儒家美学中是受到伦理道德规范的极大嵌制的话，那么在基督教美学中则是为宗教信仰所异化，失掉了自己的本真性格和固有价值，因此在这两大美学中美也是被扭曲的。再次，这两大美学对艺术其实都持取消主义态度，艺术以情感为魂魄，否定了情感也就失去了艺术，但这一点在儒家美学的伦理体系和基督教美学的信仰体系中却是根本遭到无视的，因此在儒家美学中没有独立的成熟的艺术论，魏晋南北朝以后特别是中唐以后中国艺术理论的长足发展倒是更多得力于道家、玄学和禅宗；而在基督教美学中艺术论则几乎就是空白，正如美学史家所说：“‘艺术’一词，就其本义而言，在中世纪同美学没有任何共同的东西。”^①第四，审美心理是以情感为中介的诸心理功能协同活动的整体结构，审美的领域是人的情感自由翱翔的天地，但

^① 吉尔伯特·库恩《中世纪的美学》，《美学译文》(二)第156页。

在这两大美学中，一切都被颠倒了，情感的翅膀被折断了，沉重地跌落在泥淖之中，儒家美学的心理结构以伦理意志为中介，个人情感得不到应有的尊重，群体意志物化为阻塞在个人情感自由发展道路上的僵固而又庞大的障碍；基督教美学的心理结构则以宗教信仰为中介，对上帝的信仰是至高无上的，世俗情感则被视为罪孽，受到无情的践踏。最后，如果说我们仍然把这两种美学称为“美学”的话，那只是沿用习惯的称谓而已，在儒家和基督教那里，美学也被取消了其自身应有的地位和独立的功能，为伦理道德和宗教信仰等外在的既定目的服务，在儒家那里，美学只是“仁学”的延伸，它的意义只在于注释“仁学”的教条；在基督教那里，美学则是神学的奴婢，圣·托马斯·阿奎那说得明白：“神学又称为‘第一哲学’，因为其他的科学都从它取得自己的原则，都跟从它。”^①美学的义务就是为神学看守美的王国的大门。

由此可见，消磨了中西方美学史上漫长时光的儒家美学与基督教美学有着某种带根本性的共性，从本质上说，前者是一种伦理美学，后者是一种宗教美学，二者都并非真正独立完备意义上的美学，充其量只是一种准美学、前美学，只是中西美学所经由的一段不正常、不成熟但又不可避免的史前期。真正的美学只是在挣脱了东方式的“仁学”桎梏，驱散了西方中世纪的神学阴霾，人找到了失落的自我，向着自我复归之时才能在近代地平线上冉冉升起。

^① 圣·托马斯·阿奎那《波爱修〈论三位一体〉注解》，《西方哲学原著选读》上卷，第266页。

六、道的惆怅与理式的灵光

——中西艺术文化“预成图式” 及其发展效应

倪志云

1

仿佛是出于偶然的契机，或是由于人类特定发展阶段的天性差别，使不是平行发达的中西艺术之源，从一开始便呈现出不尽相同的趋向，并因而形成各具特色的艺术文化传统之流。

迄今的考古学研究表明，西方在旧石器时代晚期已存在丰富的艺术文化遗迹，因而西方艺术史研究一般都视旧石器时代晚期为艺术文化的起源时期。尽管人类愈为早期的历史愈多具有共同性，但希望在中国大地上发现如同西方已有的那样光彩照人的、旧石器时代晚期原始狩猎者的艺术的努力，至今还没能如愿以偿。虽然仍有许多考古学者认为这是由于中国考古调查发掘得尚不充分——其实我们的考古成就已相当可观——的缘故，并且坚信在中国发现旧石器时代辉煌的艺术奇迹——以求得某种共同规律的验证——的可能是依然存在的。但也已有更明智的学者从中国并不贫乏的发现实际出发，试图从客观观察中解释中国旧石器时代晚期艺术遗迹发现极少的原因。例如一种观点认为，西方旧石器时代晚期人类仍以洞穴为居，而在中国属于旧石器时代中期的丁村文化等，人们已选择河畔平旷之地构筑生活的窝

巢，如此则可能以别种方式存在过的艺术品却难以像西方深隐于岩洞暗处的壁画那样幸运地保存至今。这当然是一种更客观的对于不同文化存在方式的特殊性的思考。但如果进一步面对考古发现的实际，不去假想山顶洞人——中国旧石器时代晚期人类的代表——也曾描画过生动逼真的野马或牡鹿，而是承认中国史前艺术的“第一次浪潮”不在旧石器时代晚期——虽然也已有艺术的萌芽——而是在新石器时代的昌盛时期，即以陶器造型与装饰艺术的高度成就为表征。那么，中西艺术——文化传统的不同倾向及特质，似可以探得其活水源头。

西方遍及于法国、西班牙等地的旧石器时代晚期的洞穴壁画，即便是出之于祈愿或庆祝狩猎成功的巫术目的，其对于动物对象的细致的观察和忠实的再现的兴趣却十分明显。受伤野牛的痛苦挣扎与凶猛反扑，安然闲适正在吃草的牡鹿及鱼贯而行警觉顾盼的鹿群，奔驰的野马，还有颤颤的猛犸、威猛的狮、熊等等，均能抓住形体神态的特点，造型准确洗练，甚至巧妙利用洞穴石壁的凹凸造成动物躯体厚实浑圆的立体感，极力追求视觉真实性效果。

这是狩猎者的艺术！

旧石器时代人类以狩猎为生业。但在旧石器时代早、中期——处于正在形成中的人的漫长进程中——人类尚没有发达的概念思维。人类依据在本能和习惯中巩固起来的一定的行为方式制造工具并集群谋生。只是到了旧石器时代晚期，人类学意义上的现代型人——生物学意义上的人类形体及大脑容量趋于定型——才最终形成，人类具备了认识世界与自身的无限潜能。但尚处于最原始的狩猎生活状态的人类，这种潜能的发挥是受到客观条件与自身实践的发展状况的极大限制的。谋生的需要使他们朦胧中产生了操纵现实——当然是十分狭义的比如希望在狩猎中总能获得成功——的渴望。而神秘未知的宇宙自然又使他们产生

虚幻的原始宗教观念。所以狩猎者们既在把握狩猎对象的特征及活动习性方面具备令现代人难以想象的精细知识和敏锐的观察力（意味着人与自然的初步分离对立的自意识及对于对象自然的客观观察——想象一下他们目不转睛地注视着猎物的目光——的态度），但同时对自然奥秘了解甚微的狩猎者们仍要借助于巫术活动以求取神力的帮助。服务于用巫术手段操纵现实需要的洞穴壁画，自然地融入了绘画者——当然也就是狩猎者——把握动物对象的精确的认知因素。而艺术与精确的认知性的紧密结合这一艺术文化基因一经形成，便在其传承中构成一种定势、一种倾向，做为一种原动力久久地释放其深刻的影响。

中国旧石器时代晚期，虽然也有如山西峙峪遗址的刻有可能是围猎羚羊和鸵鸟的记录野马残骨，以及北京山顶洞人较丰富的人体装饰品等通常被看作最原始的艺术遗物。山顶洞人在死者身旁撒红色矿粉意味着他们也已具有某种宗教意识，兽牙、鱼骨等制成的人体装饰品，同样也表明他们为自己是渔猎能手而自豪（透露出一定的审美意识情感萌芽的气息）。考古资料的局限性（只是那些耐久性强的少数遗存）虽然确实往往使我们低估原始文化的发达程度，但我们仍不能凭空假想或据西方的发现推断中国旧石器时代晚期就也曾大量存在过狩猎者颇精于写实摹仿的动物绘画。这就忽视了考古发现的实际可能已表明的多元发生的文化在遵循共同规律的发展中所具有的特殊性差别。即使我们确信中国旧石器时代晚期存在远比我们从有限的考古资料所能推测的要发达得多的巫术文化（当然少不了有某种形式的美术等艺术行为），但终究还没有迹象能表明我们的先民们也曾像西方原始狩猎者那样，在某种企图操纵征服自然对象的巫术中，非常有兴趣地运用绘画表现出他们对于对象的精细观察和逼真再现的摹仿才能。

把洞穴壁画看成是西方人类祖先天赋艺术才能的表现，显然

是西方文化（以至于西方人种）优越论者的历史唯心主义的偏见。我认为上述中、西方旧石器时代原始巫术文化遗迹的差别，可能产生于某种程度的原始生存方式的差别——包括环境决定的生活手段及据此产生的文化观念与文化表现形式的特殊性等。众多的洞穴遗址及洞穴壁画的单纯野生动物主题，显然表明西方旧石器时代晚期的先民仍是以狩猎为最主要生业的丛林山地居民，操纵对象征服野兽的专一兴趣构成其巫术（艺术）文化的主要特征。把对于动物形貌习性的精确的知识运用于绘画，既有其自然而然的生活背景，也不可排除人们对于巫术方式的不自觉的选择——比如洞壁凹凸奇怪的某一部分在狩猎者的映象“投射”与幻觉中被看成了他所熟悉的野兽的形象，这吸引他把这一形象进一步着色刻画清楚并以此为对象从事某种巫术活动^①的偶然性因素。

前面提到有的学者已从生活环境的不尽相同寻求对于旧石器时代中、西艺术遗迹差别的解释。汾河平原的丁村文化、桑干河流域的许家窑、峙峪文化、内蒙古河套文化、淮河平原上的下草湾人及清江之滨的长阳人等等，确实表明中国先民们在旧石器时代晚期之前就已有不少走出山地、定居于河谷平原，改变较单一的狩猎生活方式的尝试。捕渔和采集的食物获取方式可能越来越具有重要的维持生存的意义。一些国际上最具权威的植物学家认为中国黄河、长江流域是世界上最早也是最大的作物栽培中心，这里有丰富的可以转变为家生作物的野生植物资源。上述中国旧石器时代中、晚期一系列傍河定居的原始文化遗址，正是当时人们受到丰富的可供食用的野生植物（以及河流中的鱼类）的诱引而走出山地走向河滨平原生活的踪迹。其中可以肯定丁村文化及其所代表的晋南地区旧石器文化群体是过着以采集植物类食物为主

^① 参见〔英〕冈布里奇（E. H. Gombrich）《艺术与幻觉——绘画再现的心理研究》，周彦译，湖南人民出版社，1987年。

而辅之以渔捕、狩猎的生活的。也许在现代型人类最终形成、人类具有更系统的意识思维的旧石器时代晚期，中国的先民们已多数处于以采集、渔捕等多种综合的经济生活方式，同时逐渐掌握作物栽培、步入农业生活的转变时期，并因此而终于使中国成为世界上最早成熟的农业文明中心。在这样一种历史文化进程中，中国的先民们没有同时期西方原始狩猎者那种专一关注野生动物的兴趣；在他们可能具有的内容更为复杂的巫术仪式中，没有把对动物对象的操纵当成唯一重要的愿望；平地起居的环境失去因其凹凸斑斓而能唤起想象（或幻觉）并可作为随意作画的版面的洞穴石壁条件等，即使他们可能同样具备狩猎者精湛的关于动物形貌习性的知识，或许也在有关狩猎的巫术仪式中运用其它方式——比如舞蹈（《尚书·尧典》即有“击石拊石，百兽率舞”的记载）来表现。但在中国旧石器时代终究没有形成西方洞穴壁画那样的造型艺术图式。造成这一中、西艺术文化开步之初的差别的客观原因，以上所述或可以作为初步的探讨。

有人认为我们旧石器时代的祖先的文化，“尤其是美术、思想和意识形态的发达程度，远远比我们现在从极有限的考古资料中（通常只有少数石器类型）所看到的要高得多。”^①我在以上有关旧石器时代晚期我们祖先已率先开步迈向农业生活并因而具有可能更为复杂的思想意识及巫术仪式的假说，也是受到这种信念的启发的。但既然西方旧石器时代晚期先民仍是长时间地处在较单纯的与禽兽斗的生活状态，因而形成了他们以洞穴壁画为代表的高度的造型艺术成就——西方史前时代艺术文化的第一期繁荣。而我们的祖先当时则可能已处于转向或初步进入原始农业生活状态，那么其逾百万年较单纯的狩猎生涯，在文化意识初醒的时期，已渐告结束，故不曾在描画野兽上花费才智，而相应于农业

^① 张光直《考古学专题六讲》，文物出版社，1986年版。

生活方式的文化观念及文化型态，纵使初具规模^①，也还只能说是处于胚胎和萌芽状态。其高度的发展与成熟，还必须有待于新石器时代农业生活系统的全面形成和完善。

中国史前时代艺术文化的第一次浪潮，确实是在新石器时代农业氏族社会昌盛时期才到来。

新石器时代的农业生活使氏族社会趋于稳定和成熟。人们聚族而居，垦地种植，驯养牲畜，并由于贮存与烹煮食物的需要而发明了陶器。原始农业生产与风调雨顺、季节变换等自然力的密切关联，促使人们极力寻求与神秘自然的沟通与和谐，人们对于天地自然及人类社会有了更广阔意识和较深入的思考。氏族社会图腾观念集中体现了人们关于人类自身及人类社会起源、人与自然的关系等问题的种种解释与思索。图腾是氏族社会自然崇拜与祖先崇拜的有机结合。各民族确认自己的族群起源于某一自然物——动物、植物或其它某种事物，某种自然物（或想象中的自然物）就成为某氏族的始祖和保护神，其形象则作为氏族的徽志。人类源出于自然物，表达了人与自然为一个整体的原始信念。奉自然物为神灵并祈求其护佑，则透露出企望与自然神力相沟通的意愿。因而图腾崇拜是史前时代氏族社会的中心意识形态。氏族社会种种巫术礼仪活动都会打上其图腾崇拜的印记。

但是，图腾崇拜在不同时期、不同地域，在处于不同生活方式的氏族社会中，并不具有完全一致的形态及其意义。向来把图腾有可能具备的一切方面的意义套用于解释我们最丰富的史前时代的艺术及文化，由此而产生的种种学说，往往是不得其实质的误解。我希望我能从对我们自己至今也还并不陌生的传统文化观念做出具体的分析——而不是总依靠外国的（虽然它为我们提供了“图腾”这一重要文化概念）或其他少数民族遗存于近代的原

^① 张光直先生认为中国旧石器时代晚期相当发达的文化模式肇源于“玛雅——中国文化连续体”。见其所著《考古学专题六讲》，文物出版社，1986年版。

始风俗——之中，去追溯出我们中华民族祖先所曾具有的图腾观念的鲜明特质。举世惊叹的中国新石器时代艺术正是渗透了我们祖先的宇宙观及图腾崇拜意识、体现出寻求人与自然和谐的文化精神的最杰出的文化表征。

这里首先将用较长一些的篇幅来探讨“龙”——我们至今仍以之做为中华民族的象征的——这一万古神灵的原型及其意义。

向来关于龙的原型有多种假说，主要的几种观点是：①龙是雷电之神；②龙是鳄鱼等动物的神化；③龙是马（头）、鹿（角）、蛇（身）、鹰（爪）等氏族图腾的融合营构。

1988年元月，《北京晚报》在戊辰龙年到来前夕，连载了多篇关于龙神原型的争论文章。其中论述较充分的是以何新为代表的“龙的真像是鳄鱼”一派。但是，此说切不可做为“龙的真像”问题的标准答案。最近报道的《我国六千年前的艺术瑰宝——濮阳西水坡仰韶文化早期的龙虎图案》的资料①，更坚定了我们主张“龙是雷电之神”的“人心营构之像”②的自信。这一目前所见最早的龙的艺术造型，无疑是考古学中最令人激动不已的发现。在一壮年男性遗骨旁，用蚌壳精心堆摆着其长与人近等的一龙（右）一虎（左）图案。这龙的造型，一下打破了我们过去从史前时代末期及商殷文明中一些龙的形象资料所获得的“最早的龙就是有角的蛇”的简单映象，它竟奇似汉代画像石上的神龙形象。过去一种意见是由汉代龙形推论说：“这可能意味着以蛇图腾为主的远古华夏氏族、部落不断合并其他图腾逐渐演变而为‘龙’。”③而这一仰韶文化早期——远远还没到部落战争、氏族融合的“英雄时代”——的“汉龙”形象，已足以否定“复合图腾”论。至于被“龙是鳄鱼”论者引作形象资料之征的“一些

① 《中国美术报》1988年第9期。

② 章学诚《文史通义·易教下》。

③ 李泽厚《美的历程》，文物出版社，1981年版。

古代礼器上也刻着鳄鱼形的龙”^①，显然也只能说是“真龙”远祖的不肖玄孙。好在它们只是“一些”，并非全部。

浏览过仰韶文化彩陶艺术的人，都会对其早期动物绘画——比如独体的鱼、鸟，剪影式的鹿纹等——以概括手法作写实的表现，无不留下基本忠实于对象特征的深刻印象。这次濮阳所见与“龙”相伴而行的“虎”，因是现实中有其原型的动物，因而造型也极力表现其特征。那么，如果龙是鳄鱼或蜥蜴之类的动物，何以能在仰韶文化早期便表现得与鳄鱼、蜥蜴原型相去那么远——马头而生角，兽躯蛇尾利爪——写实的态度偏独在画“鳄鱼”时跑得无影无踪了吗？显然，龙不是鳄鱼，更不是微不足道的蜥蜴。龙就是龙——雷电云雨之神，其名得之于雷声之“轰隆”或“丰隆”^②，其象则是先民们对于曲折奔逸于天际云端的闪电之光赋予神性和生命的幻象。^③这想象中的大神对于以农耕为生业的氏族先民们来说，是那样真实地存在于天地之间，它主宰春秋，操纵云雨——

“春分而登天，秋分而潜渊。”——《说文》

“云从龙”，“云行雨施，品物流行。”

“广开兮天门，纷吾乘兮玄云，——《易·乾》

-
- ① 何新《龙为什么被看作雷电之神》，《北京晚报》1988年1月19日，第8版。
- ② 《楚辞·离骚》：“吾令丰隆乘云兮”，注：“丰隆，云师。”又《淮南子·天文》：“季春三月，丰隆乃出，以将其雨。”注：“丰隆，雷也。”闻一多《离骚解诂》：“‘丰隆’本像雷声。……《大人赋》曰：‘贯列缺之倒景兮，涉丰隆之滂溱’，《思玄赋》曰：‘丰隆其震霆兮’，皆谓雷也。”但闻一多先生认为“丰隆”只是雷师，而“误为云师”，则不确。《淮南子·天文》：“丰隆乃出，以将其雨。”即已能说明，雷电之神亦即操纵云雨之“雨神”。可合称之为“雷电云雨之神”。
- ③ 将雷电闪光现象想象为有生命的神龙，并非孤例如此。商甲骨文中“虹”也被当作一种龙，字形为双头龙。玉器中有双头“虹”龙造型，也有单头的。卜辞有“虹自北饮于河”，说明商代人仍相信“虹”是有生命能依于黄河的神龙。

令飘风兮先驱，使凍雨兮洒尘。”

——《楚辞·九歌·大司命》

所有这些不就是农业生活赖以存在的条件吗？这自然条件在先民天真的想象中是神所赐予。“在农业时代，神能赐与人类最大的恩惠莫过于雨——能长养百谷的雨。”^①而这大神便是常处于“玄冥”^②又“春分而登天”、“能幽能明，能细能巨，能短能长。”^③——即能作震天之吼啸，能为疾忽之耀晃的雷电之神（雨神、生命之神）。在《周易》中^④，雷电之神“龙”就是“乾阳之气”的勃兴。它雄吼而耀亮，受御于“大明”（太阳神）——“大明始终，六位时成，时乘六龙以御天。”^⑤——升降变幻以主宰春秋、荣枯万物。这也就不难理解《易》为什么要取龙为像了。“飞龙在天”^⑥——然而它一刻也不曾驻足，叱咤云天，来去迅忽！凭什么来描摹它真像的写照呢？想象——这伟大的天赋——它既然寄身于云水，那自然是“鳞虫之长”^⑦，其身披鳞而蛇尾，便是它作为水族成员的本色；而兽躯利爪，其头生角，又是它“长”于任何水族同胞的至尊之象^⑧。——“龙”在想象中，从一开始便是这种“人心营

① 闻一多《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》第一卷，三联书店，1982年。

② 《风俗通》：“玄冥，雨师也。”《礼记·月令》：“孟冬之月，……其神玄冥。”玄冥即秋冬潜渊的雷雨之神。

③⑦ 《说文》十一。

④ 我认为《周易》绝不是在商周之际才从周人中形成的观念产物。它的许多观念意识早已在新石器时代的文化艺术中系统地表现出来。并且它也曾支配了商文化的建构。

⑤ 龙有“六位”故曰“六龙”。“六位”即《易·乾》中“潜、见、惕、跃、飞、亢”——雷电的六种状态。

⑥ 《易·乾》。

⑧ 龙作马头而猛兽身軀，是为了使它具备“大声而宏”的吼啸能力，而利爪蛇尾，则使它有飞腾迅奔之秉性。角以示其神异。可参见刘敦愿《〈考工记·梓人为筍虞〉篇今译及所见雕塑装饰艺术理论》（《美术研究》1985年第2期）中关于战国时代筍虞动物形象塑造理论的分析。而我认为《考工记》记述的造型原则早已在仰韶文化早期西水坡龙形象创造上体现出来。

构之像”，而绝不是鳄鱼形象的演化或“复合图腾”。它的诞辰当还远在六千年之上。它虽然可能也被某些氏族认作图腾。但可以想象它在所有生活于远古中国大地上的农业氏族中都同样受到最庄敬的崇拜。如果说“龙”、“农”二字古无清浊声之分别，则称稼穡为“农”业不也就是“龙”业吗。我认为《周易》的“易”也就是最初的“龙”。“生生之谓易”^①，这是本体。也可以说“生生之谓农”，这是“生业”，是依傍于“天地之大德曰生”^②的事业。中国的农业之神“神农”实际上也就是“神龙”^③。龙确切无疑是作为农业氏族生活的至上尊神而产生的。（傍晚时分行文至此，忽听户外远近爆竹连声，颇惊愕。爱妻说是：“二月二，龙抬头。今天又是春分啦。”）在我们这个最早发达的农业民族中，对龙神的某种宗教式情感至今不衰，由我以上所论来看真是何其自然乃尔。“最初的宗教表现是反映自然现象、季节更换等等的庆祝活动。一个部落或民族生活于其中的特定自然产物，都被搬进了它的宗教里。”^④为什么因为龙有虫兽之形就一定要去断定它或是蜥蜴或是鳄鱼，而不承认它就是雷电所代表的“乾阳之气”这一自然现象被宗教化的幻想所创造出来的至尊之神呢？

“云从龙，风从虎。”^⑤伴随着仰韶文化早期先民遗骨的“龙”与“虎”显然也就是《周易》八卦中的“震雷”与“巽风”。在八卦中，“乾天”、“坤地”各表阴、阳。由人类男女媾精生育子嗣的经验感觉，古人便把天地之间“云雨之事”带来万类生机的现象看成是天（乾阳）地（坤阴）交媾的结果，并转而认为人类自身也同万物一样，都是神秘宇宙间阴阳二气化育的产物。“雷以动

① 《易·系辞上》。

② 《易·系辞下》。

③ 《孝经钩命诀》：“任己（神农之母）感龙，生帝魁（神农）。”

④ 恩格斯《致马克思》（1846年10月18日）《马克思恩格斯全集》第二十七卷，第63页。

⑤ 《易·乾》。

之，风以散之，雨以润之。”^①“雷雨之动满盈，天造草昧”^②“天地细缊，万物化醇；男女媾精，万物化生。”^③这样的宇宙观、世界观显然产生于关注作物生长荣谢的农业生活，在这种生活状态中，很自然地年复一年观察到春雷始震、春雨初零与草木万类新芽萌绿、生机勃勃的关系。天、地因而被赋予了“乾阳”、“坤阴”的性别。天、地永恒，只有它们“阴阳合”——“天地不交而万物不兴。”^④“天地合而后万物兴焉”^⑤——才对人类及人类的农业生活有意义。因而作为天地交合象征的雷电云雨——“龙”就在所有中国远古农业氏族那里都受到崇拜。上古时代曾长期普遍存在的男女野合祈雨的行为，便是一种交感巫术活动，他们一定相信他们的暴露于光天化日之下的交合会撩拨起天地久疏的“情欲”，逗引皇天雄性勃发的电闪雷鸣、风雨交加。仰韶文化早期“西水坡龙”表明关心“天地合而后万物兴焉”的观念早已在那时的人们心目中存在。“龙”“虎”图案深藏着先民们祈祷“阴阳交合，风调雨顺”的心愿。那与“龙”、“虎”二神偕行的壮年男子，^⑥必是有“通神法力”的巫师，他曾为氏族的农事呼风唤雨，他的“法力”一定为沟通人神、求得风调雨顺的“龙”“农”和谐做出了突出贡献。因而氏族为他做了如此隆重的葬礼，在氏族同胞们的想象中，他一定是随“雨神”、“风神”而去了。这特殊的安葬也许还寄托着氏族先民们希望这位巫师在冥冥之中继续为同胞祈祷自然与人类和谐的虚幻的梦想。

① 《易·说卦》。

② 《易·屯》。

③ 《易·系辞下》。

④ 《易·归妹》。

⑤ 《礼记·郊特牲》。

⑥ 虽然龙、虎图案摆成头向死者足指的北方（“北方之极，自九泽旁夏晦之极，北至令正之谷，有冻寒积冰、雪霭霜霰、深润群水之野，瀛瑛、玄冥之所司者万二千里。”《淮南子·时则训》），对于仰卧的死者来说，那也正是其所面向的前方。

“龙”在呈现农业氏族社会文化精神方面，无疑具有最突出的意义。而史前时代盛行的陶器艺术及稍晚出现的玉器艺术应同样展示着那一时代的文化精神。我从对“西水坡龙”的激赏与沉思中，获至这样一种与既往学术界种种观点——“鱼、鸟、蛙等分别为氏族图”、“太阳崇拜”或“男、女生殖崇拜”等等——不同的新的认识，我认为史前时代中国各区域文化遗存中存在着一致的“龙”崇拜文化内涵。让我们重新审视那些早已为我们所熟知——但往往仍是被误解或尚无其解——的史前时代我们祖先的丰富多采的艺术文化遗存，并努力深入探求其深藏的意蕴。^①

我们从青海柳湾出土的那件马家窑文化浮雕裸体人形彩陶壶说起^②。关于这一人体性器官的性别，一些观点或谓男，或曰女，可说是难判阴阳。也有人认为是阴阳性器官合一的，但没有能阐明其所以然。其实这一阴中有阳的形象正是乾坤交合的象征^③。这一阴阳交合浮雕两旁为两大圆圈内填菱形格彩绘纹样，我认为这是“雷纹”，即假借蒙以鼉蟒类鳞皮的鼓面作为“雷霆”的象征^④。在两“雷纹”之间与阴阳合体人相背一面所画的~~形~~形纹样，过去认为蛙形的简化，其实应是“扶桑”（另有“扶木”、“空桑”等多样名称）——阴阳合而生成之云霞矣！“扶桑在碧海之中，……长者数千丈，大二千余围。”^⑤朝云之状被幻想为巨大的

① 限于篇幅，我在这一方面的系列的创获在本章节中仅能例举而且是概括地表述一部分。余拟另著专书阐明。



② 中国社会科学院考古研究所编《青海柳湾》，文物出版社，1984年。

③ 殷墟玉器中有一件阴阳合体的玉人雕刻（373），其正面作男性，反面作女性。（《殷墟玉器》，中国社会科学院考古研究所编著，文物出版社，1982年。）其阴阳合的象征意蕴应与马家窑文化的阴阳合体浮雕彩陶壶相同。

④ 汉王充《论衡·雷虚》：“罔画之工，罔雷之状，累累如连鼓之形，又罔一人，若力士之容，谓之雷公。使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状，其意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之音也。”马家窑文化彩陶多样鼓面纹（也有四鼓或多鼓相连的“连鼓之形”）正是以鼓象雷的史前图画。“鼓”也作为表示雷鸣的动词，如《易·系辞上》：“鼓之以雷霆，润之以风雨。”

⑤ 《十洲记》。

扶桑神树。而柳湾这件彩陶壶最集中地表现了天地交（阴阳合）而生云雷的意象观念。彩绘底边还有垂云或波浪纹，更明确了阴阳交合为云为雨的观念。由此推广变通来看，马家窑文化丰富多采的彩陶纹样几乎无不是渗透观念主题的自然现象的具象象征或符号性绘画，雷电云雨为其中心母题。那周转回旋如云如水的彩画纹样，正是云雷滚滚、风雨如晦、波浪滔滔的大合唱！“以五云之物辨吉凶水旱降丰荒之祲象。”^① 阴阳气相合生成云雨——“龙”神，其对于农业氏族人民来说，那就是时时日日都感觉得到的万物及人类生息之本根。所以，可以说马家窑文化彩陶艺术几乎无不是“雷雨之动满盈，天造草昧”^②，“生生之谓易”^③的宇宙世界观念的生动的画（卦）像。也可以说这是一部关于神龙为雷为电、行云施雨的酣畅淋漓的赞美诗！而从仰韶文化至马家窑文化一系列亚类型文化中的鱼、鸟、蛙、花瓣及太阳等彩陶纹样，均亦不是孤立的所谓“图腾”母题，而是阴阳交合主题的变奏^④。可以肯定地说从六千年前的“西水坡龙”至马家窑文化前后相延逾数千年间，共同奏响的是奉献给神“龙”的同一乐章。

我们再来看山东地区大汶口——龙山文化系列的陶器艺术。关于大汶口文化的太阳陶文“”及“”已有多种释字和解析，或曰“旦”^⑤，或曰“炅”^⑥，或曰“依山头纪历的图画文字”——“烜”^⑦

① 《周礼·春官》。

② 《易·屯》。

③ 《易·系辞上》。

④ 闻一多在《高唐神女传说之分析》、《说鱼》两文中论证“鱼”在上古时代是象征“配偶”、隐指“性交”的隐语。彩陶鱼纹应已有相类似的“阴阳合”的隐义。鸟、蛙、花瓣、太阳（跋鸟）也均有象征阴阳的符号意义。拟另作专文详述。

⑤ 于省吾《关于古文字研究的若干问题》，《文物》1973年第2期。

⑥ 唐兰《关于江西吴城文化遗址与文字的初步探索》，《文物》1975年第7期。

⑦ 王树明《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社，1986年。

等等。而我认为这些释义都未允当。这个文字实际就是太阳的“陽”字。唐兰先生说这一陶文“是商周时代文字的远祖”^①。这话很对。我们来看商甲骨文中的证据。甲骨文多见“旦”字作“𠄎”，大汶口陶文与它相差较大，故释之为“旦”不确。第一期甲骨文中则已有一个“陽”字作“𠄎”^②。另有“𠄎”、“𠄎”即“易”字，是“陽”字的省文。朱骏声说：“易者，云开而见日也。从日从一。一者，云也。”^③大汶口陶文中“𠄎”形为日下云气也即“扶桑”的解释是正确的。而“𠄎”字将“𠄎”部左移即构成甲骨文中的“𠄎”字^④。“𠄎”字也就是“𠄎”字。所以我认为，它们都是太阳的“陽”字。邢望平先生根据刻此文字的陶尊均出于大墓，并且不与一般器皿为伍的情形，认为陶尊为一种礼器^⑤。这初步确定了陶尊的性质。但如果认为它是用于单纯的“祭天”或为季节行祭礼的话^⑥，都还没有能解说得恰到好处。我认为这一礼器是用于祭“阴阳交合”——即祈祷“天地阴阳之气合而兴云施雨”是也。孤立存在的“太阳”或“天”并不是他们所崇奉的神。“天地不交而万物不兴”^⑦——处于原始农业生活已相当发达状态的大汶口文化先民与“西水坡龙”的创作者——仰韶文化先民们都同样会具有《周易》所记述的这一宇宙观念。“○”（日也，阳也）与“⊖”（地也，阴也）交合其气而生“☁”（云也，雨也——是“真龙”也），才是他们所崇仰敬奉

① 唐兰《再论大汶口文化的社会性质和大汶口陶器文字》，《大汶口文化讨论文集》，齐鲁书社，1979年。

② 罗振玉《殷墟书契前编》“前5425”。





③ 朱骏声，《说文通训定声》。

④ “𠄎”字“𠄎”部即“阜”字，山冈是也。甲骨文中部首移位是常有的事，如“𠄎”又作“𠄎”。

⑤ 邢望平：《远古文明的火花——陶尊上的文字》，《文物》1978年第9期。

⑥ 王树明《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社，1986年。

⑦ 《易·归妹》。

的神^①。实际上，研究者至今忽视了这种陶尊的造型。它尖圆底如乳突，孤立不住，使用时必用于特殊的置放法。我认为，很喜欢别出心裁塑造出变化多端的陶器造型的大汶口人，偏偏将这一庄重的礼器塑造得浑如圆柱、尖圆其底不能自立的形态，必因其非如此不足以表示其特殊性能。其实这巨大的尊正如其自铭为“阳”字，乃是放大的“陶祖”——阳具(男根)的拟形。郭沫若先生释甲骨文“且”为男性生殖器，已得到“陶祖”文物的证明并为学界所接受。而大汶口文化这种陶尊(典型的多在偏下部有二道凸弦纹)正是倒置的“且”字形象(而实际上“且”字是男根常态的倒置)无疑。这种尊——我认为该称之为“且(祖)尊”——上另外有两种刻文作 、 等形，王树明先生认为是“蓄酒”施祭的符号^②。这是对的(但不是祭酒神)。我们来看甲骨文中的“奠”字之一种写法作“”，正像“祖尊”(乾天之阳具)入于地穴(坤阴)并“蓄酒”作祭之形。大汶口文化的“祖尊”使用方式必也如此(后来商文化的大口尊也应是“祖尊”，甲骨文“”字即其象形。这也可以说增加了一条反映出商文化与山东地区史前文化联系密切的证据)。大汶口文化中的另一种特殊器物为陶鬻，它一直延续到龙山文化，并广泛影响及于南北各地。刘敦愿先生认为它是用“许多优美的曲线、球体、柱体、圆锥形，有机地组合在一起的抽象的鸟。”^③这很恰当。但它并不是做

① 中华民族的先民们绝不曾以太阳为独在而至上的神。它只有因其能与“阴”和合，在对立统一之中“油然作云，沛然下雨，则苗勃然兴之矣。”才会受到尊崇。而一旦骄阳气盛，“焦禾稼，杀草木，而民无所食”之时，人民便请来了天神“羿”与之拼搏。《淮南子·本经训》：“尧之时十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猋翁、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日，而下杀猋翁，断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林。万民皆喜。”

② 王树明《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊“文字”》，《山东史前文化论文集》，齐鲁书社，1986年。

③ 刘敦愿《试论中国青铜时代艺术中的东方史前文化因素》，《史前研究》1985年第4期。

为“鸟图腾”的摹仿的产物，而实际上也是乾天之阳——三足（多出一足实为神性之夸张）的太阳鸟“踔乌”^①——的造型。研究者认为商代的“鸡彝”即鷩的演变，“鸡彝”用于倾酒于地的祭奠仪礼。而“祭”字在甲骨文中即作倾酒于穴的象形“𩚑”。那么我们就很能明了“且尊”及“鷩”无疑俱是作为祈祷“天地合而后万物兴焉”^②的拜“龙”礼仪的礼器。山东地区史前先民因其熟见日出东海或青山之上，云蒸霞蔚，“空桑之苍苍，八极之既张”^③的辉煌景象——每一个混沌的夜晚之后的朝曦初上，就如重见了天地开辟、万类化生的壮丽景象。“曦将出兮东方，照吾槛兮扶桑”^④——所以他们创造出太阳之“阳”字的初文，祈祷着云龙“扶桑”“生生不息”！难怪日出扶桑的神话更多地会与他们相关。

就像鸮在山东地区史前文化中具有“标准化石”的意味一样，江浙地区史前时代河姆渡——良渚文化系列中，则有一种特殊的玉器——琮——也被视为区域文化的表征。张光直先生较深入地对“琮”的文化内涵做了阐释的尝试，他说：“另外还有能很好说明古代中国宇宙观，也作为通天地工具的中国玉器里的琮。……琮的方、圆表示地和天，中间的穿孔表示天地之间的沟通。从孔中穿过的棍子就是天地柱。在许多琮上有动物图像，表示巫师通过天地柱在动物的协助下沟通天地。因此，可以说琮是中国古代宇宙观与通天行为的很好的象征物。”^⑤从张先生的探讨获得启发，我有一个进一步的想法，联系仰韶——马家窑文化及大汶口——龙山文化普遍存在的“天地阴阳交合”的“龙”崇拜精神观念，我

① 《淮南子·精神训》及高诱注。

② 《礼记·郊特牲》。

③ 《山海经·大荒东经》郭璞注。

④ 《楚辞·九歌·东君》。

⑤ 张光直《考古学专题六讲》，文物出版社，1986年。

认为“琮”却正是江浙地区史前文化先民们用于同样的宗教礼仪——行“天地阴阳交合”的祭礼的礼器，也即是“龙”崇拜的文化遗物。《淮南子》中记载说江浙地区人民有“被发文身，以像鳞虫”的古俗，这正是“龙”崇拜的现象。而“龙”——正如我前述乃是“阴阳之气交合而生雷电云雨”的自然现象的幻象。“琮”的天圆地方连体而内通（“通”字至今仍有男女性交的语义），正是合阴阳之象征。而“琮”上通常被称为“兽面纹”的装饰，我认为实即“龙面纹”——天地（阴阳）合而云龙生也（山东龙山文化著名的日照石斧上的“兽面纹”也应同此）。我们知道商周青铜器装饰延用了这一母题，即所谓“饕餮纹”，它总是阔口圆睛衬托于回云纹中。“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，螭魅魍魉，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。”^①这是我们常用以解释青铜器装饰意义的一段文字。但“百物”往往被解释为“各种图腾动物”等。而我认为“物”应释为“云色气象”。《周礼·春官》：“以五云之物，辨吉凶、水旱，降丰荒之祲象。”《关尹子》也说：“五云之变，可以卜当年之丰歉。”所谓“五云之物”即五种云色——青、白、赤、黑、黄。青铜器上当然铸不出五色来。但云物在先民们的幻觉中也即“云龙”的“龙颜”，观“龙颜”（看老天脸色）以“卜当年之丰歉”，“辨吉凶、水旱，降丰荒之祲象”，正是“用能协于上下，以承天休”的明确的注脚。甲骨文中有许多占卜“受年”及卜“风”、“雨”、“阴”、“晴”的卜辞，西周的“郊”祭也是祈祷丰年的仪礼，所以说青铜器仍然是主要用于祭阴阳交合云龙化生的礼仪无疑。除少数明显为具体的牛、羊等动物形象外，绝大多数“饕餮纹”都是“龙”的神秘造型（“神龙露首不露尾”，以至于我们曾不易猜出它们究竟为何物）。而

^① 《左传·宣公三年》。

史前时代的“琮”作天地（阴阳）一体以“龙”为饰，更直截了当地表现出“龙”崇拜的宇宙观念。河姆渡的陶器残片有许多刻画的稻谷纹饰，也能使我们了解他们围绕获得食物的农业生产生活，祈祷着阴阳交合、“天油然作云，沛然下雨，则苗勃然兴矣”^①的虔诚的心愿。

从以上对中国史前时代不同区域的几大文化系列的艺术文化内涵的概略考察中，我们相信早在史前时代数千年稳态发展的农业氏族生活中，分布在黄河、长江流域不同区域中的先民们，却已形成普遍一致的有机自然观。“天地合而后万物兴焉”。人类也如万物一样乃是天地阴阳交合的产儿。所以象征天地阴阳之气交合的雷电云雨——“龙”，便具有诸“农业氏族的始祖”及“人与自然为有机整体”这两方面意义的——一种广泛适用于几乎全部史前农业氏族群体的——“龙图腾”性质。尽管各区域文化存在着表现“龙”崇拜观念的不尽相同的仪礼及各具特色的艺术形式。但“龙”确实不是少数几个“诸夏”氏族部落的图腾或更为牵强的所谓“复合图腾”。史前新石器时代中国大地纵使存在的是多元发生的诸氏族群体文化，但他们已共同具有最庄敬的“龙”崇拜意识观念。在古籍中，“三皇五帝”都是“龙”种。汉画像石上伏羲女娲人首龙身而交尾，更是有关我们族类起源的形象化的原始观念。这正是为什么时至今日我们仍宣称“中华民族是龙的传人”的最深远的意识根源。“龙的传人”！这无疑是我们中华民族所具有的“集体无意识”（或曰“种族记忆”）^②。而并非今天的中华民族为寻求认同所生造的神话。

有人认为新石器时代彩陶纹样流畅灵动的线条是由于工具的

① 《孟子·梁惠王上》。

② “集体无意识”（The Collective Unconscious）是荣格（C.G.Jung）的原型心理学概念。但我不赞同荣格所谓的种族经验的“生物性继承”，我更倾向于鲍特金（M. BodRin）所强调的“社会性继承”的观点。参见《神话——原型批评》，陕西师范大学出版社，1987年。

性能——可能使用了类似后代毛笔的毛或纤维软毫攒尖笔——所造成的风格特征。毛笔在中国传统艺术文化中确实具有极重要的意义。考古学者一般都同意史前彩陶纹样线条是使用毛笔一类的工具绘画而成的判断。商周时期甲骨文和青铜器铭文也多是先书写而后刻铸的^①。但工具是人类为合目的的活动而创造的，我们的祖先不会是纯因偶然使用了毛笔就养成了对于和谐柔美线条的爱好。事实上却是基于有机自然观及对于人与自然的和谐的追求——即取决于其总体的“龙”崇拜文化精神的审美情趣——促使他们选择和创造了最能适应其造型追求的软毫毛笔一类的工具。由工具造出某种艺术风格效果，受艺术创作者审美观念及情趣的支配。硬质工具在中国先民手中，同样服从于追求柔韧旋动的线条及圆浑婉转立体形态的趣味好尚。英国美术史论家冈布里奇认为：表现在武梁祠汉代画像石上的“中国艺术的典型东西已经有很大的发展。中国艺术家不像埃及人那么喜欢有棱角的生硬形式，而是比较喜欢转折的弧线。”^②钢凿铁刀（硬质工具）所刻凿出的汉画像石（硬质材料）艺术所具有的这种“喜欢转折的弧线”的“中国艺术的典型的的东西”，其渊源仍在史前时代的“龙”崇拜艺术文化之中。例如龙山文化的日照石斧上刻制的精细的“龙”面纹样，几乎全部是由回环有力的弧曲线条构成。江浙地区史前文化的玉琮上的“龙”面装饰，或阴线勾画，或浮雕造形。纵使玉是硬度很高的美石，但琮的琢制总是将其轮廓——无论天圆地方的部分或龙面纹饰——均处理得柔和圆润，龙面纹饰与器形整体浑然融合，坚利的工具并不在坚硬的材料上留下棱角生硬的刻凿痕迹。

① 甲骨及玉器上均曾发现有朱书未刻的文字。

② 见《外国学者论中国画》一书中冈布里奇（E.H.Gombrich，原译贡布里希）《中国美术的特色》一文，湖南美术出版社，1986年。

正如西方旧石器时代狩猎者的洞穴壁画肇端了西方艺术迄今仍不绝余绪的细腻摹仿、准确再现的客观观察与表现的态度，中国新石器时代以“龙”崇拜为中心内容的多种形式的艺术表现，却共同地形成以想象概括，甚至幻觉象征或观念符号等方式，表达他们对于宇宙自然及人类社会有机和谐的充满诗意而又朦胧恹恹的梦，并深远地影响着中华民族历史文化的发展。

通常对于中西艺术以至于中西文化的比较研究，多着眼于文明历史时期，比如寻求希腊罗马的古典精神及中世纪基督精神之于西方文化，以及先秦时代孔孟、老庄等对于中国传统文化艺术的塑造。其实无论孔子或基督——这些离开我们才两千年上下的文化圣人或文化超人——都不是各自所代表的文化传统的最初的塑造者。两千余年岁月——甚至四、五千年的文明时代——在人类文化历史的长河中只是刚刚逝去的一瞬。文明的遗迹仅只是更加古老的文化基础之上的菲薄的表面。而在漫长的史前时代，东、西方人类的祖先即在各自所处的自然环境中建构和发展了自己的艺术——文化传统的“原型”(The Archetypes)^①，或曰“预成图式”(Initial schema)^②。中、西艺术——文化的历程都可谓源远流长。虽然由于时、空历史的湮没，依据考古学所能触及的历史文化遗存，我们难以充分揭示史前人类文化的全貌及其发展历程，但我们相信，疏浚出东、西方艺术——文化长河之源的粗略的脉络，却非常有助于我们深入而适当地理解中、西文化的特质，寻求我们自己走向未来的道路。

为走向未来，我们仍须要更准确地了解虽历时暂短、但更其复杂、且又是我们正浸沉其间、并据以寻求理想之彼岸的文明历史中中、西文化的特质及其发展势能。

① 荣格 (C.G. Jung) 原型心理概念。

② 冈布里奇，美术史学概念。

我们通常接受的是这样一种关于东西方由史前时代步入文明时代的两种途径的观念，即西方是经由“古典的古代”，而中国是经由所谓“亚细亚的古代”进入文明社会。这里引用一种概括的说法：“如果我们用‘家庭、私产、国家’三个指标来做文明路径的说明，那么，‘古典的古代’是由家族而私产而国家，国家代替着家族；‘亚细亚的古代’是由家族而国家，国家混合于家族。”^①虽然一般地承认“古典的古代”与“亚细亚的古代”是两种不同的步入文明的路径，但把“古典的古代”看作是具有通则性的正常发展状态，而把“亚细亚的古代”看成为特例的“‘早熟的’文明‘小孩’”，^②却也是颇有普遍性的观念。而对当代世界考古学成果有广博的学识和研究的张光直先生则提出一种新的看法：“我们从世界史前史的立场上，把转变方式分成两种。……一个是我所谓世界式的或非西方式的，主要的代表是中国；一个是西方式的。前者的重要特征是连续性的，就是从野蛮社会到文明社会许多文化、社会成份延续下来，其中主要延续下来的内容就是人与世界的关系、人与自然的关系。而后者即西方式的是一个突破式的，就是在人与自然环境的关系上，经过技术、贸易等新因素的产生而造成一种对自然生态系统束缚的突破。”^③在张光直先生看来，以中国为代表的延续性的步入文明社会的文化演进方式，是在久远的旧石器时代末期，我们的祖先就已具有的——远比我们通常想象要高得多的——相当发达的文化（尤其是美术、思想和意识形态）系统胎型所具备的必然趋势的呈现。因此，被认为是在冰河时期——即旧石器时代晚期——与我们同一远祖的玛雅文

①② 侯外庐等著《中国思想通史》，三联书店，1951年。

③ 张光直《考古学专题六讲》，文物出版社，1986年。

明的先民族群踏过白令海峡不化的冰块走上了美洲新大陆，在以后历万年的分离中，因为具有同一的文化基因，所以产生于公元前后的玛雅文明竟与中国青铜时代文明仍具有大体相似的文化性质及步入文明社会的演进方式^①。我较具体地引述张光直先生的新的观点，并不意味着因张先生把我们的文明演进方式论证成为“世界式的”而借以夸扬自负。但是，我也因在一定程度上倾向于赞同张先生的意见，而对于把中国古代文明称为“‘早熟的’文明‘小孩’”的说法则以为尚可斟酌。就如前一节中我所粗略勾画的西方先民在旧石器时代晚期仍长期处于较单纯的狩猎生活，西方新石器时代一般也被认为开始于大约七千年前；我们的祖先则由于受温湿的江河平原上丰富的野生植物（食物）资源的诱引而最早走向农业生活——大约七千年前的河姆渡文化中已有粳稻的栽培——那样，我们的祖先在这片最优越的农业温床及充分发达的新石器农业生产基础上，无须像西方那样必得到铁器时代、而是在青铜时代即迈进文明的门坎，同样也是一种正常的文化发展状态。假如我们历览一下从仰韶文化、大汶口文化经龙山时代至夏、商、周王朝的很有条理的考古遗存，看到表现在其中的阶级的产生、城堡的出现及王权国家的形成和发展的历程是那样的顺理成章，我们就一点也不会感到这个文明的诞生有什么“早熟的”先天不足感。

但对于两种步入文明历史方式的平等看待，并不意味着对于我们传统文化的目前的困惑能给予丝毫的慰藉和宽解。

西方旧石器时代摹画了逾万年牡鹿野牛的狩猎者子孙，大约从七千年前起也经营起农业生活。两河流域的古代农业文化是西方文化进程的一个过程。两河农业文化既晚生于中国，且由于环

^① 参见张光直《考古学专题六讲》，文物出版社，1986年。

境的影响，它从一开始似乎就具有开放发展的倾向。与中国文字产生于原始宗教不尽相同，楔形文字据说主要是为了记录愈加频繁的经济、贸易活动而创造的。商品贸易构成其新石器时代文化的一个重要内容。因此，两河流域的苏末文明具有一种与中国远古文明很不相同的宇宙观，“在这种宇宙观中，有一个与人截然分开的神界，这些神具有造物的力量，包括创造生命的力量。这种宇宙观和与国家分立的庙宇的产生是有密切关系的。国家和庙宇都是土地占有者。在这种情况下，亲属制度被破坏，亲缘关系为地缘关系所取代。”^①环爱琴海沿岸的诸多古代文明也因地理环境的决定而自然地发展起商业经济。克里特岛米诺斯文化表现出一种追求奢华享乐的商业文明色调。受克里特文明的影响，在希腊本土出现了迈锡尼文明。但或是由于自然的灾难，或是毁于流动性极强的诸民族的相互征伐，在古典的希腊文明出现之前，这些爱琴海文明叠起的浪花都相继偃息了。

但是，无论是苏末、克里特或迈锡尼，残存于地下而为今天的考古学所揭示的种种艺术遗迹，仍能让我们看到拉斯科和阿尔塔米拉洞穴壁画艺术资质的传承。大约已与中国的“龙”具有相似的“乾阳之神”意义的公牛是他们常爱表现的题材。就像洞穴壁画的野牛一样，那些绘画或雕刻的公牛也极力追求表现其勃勃雄风。人物与其他动物——如迈锡尼文化一短剑上装饰的众人与虎争斗图案及著名的“迈锡尼狮门”上的石狮雕像等——也都能得以潇洒生动地再现。与中国远古艺术家总是寻求与神秘的宇宙自然取得某种和谐感悟而加以表现迥异，他们总是以一种旁观者的观察态度，极力去刻画对象的形貌特征。

西方文明艺术文化的坚实的奠基，还得归于古希腊文化的卓然崛起。

^① 张光直《考古学专题六讲》，文物出版社，1986年。

希腊的农业环境更不及埃及与两河流域，到处是荒瘠的石骨山地，没有大片的富饶肥沃的土地——这决定了它不会形成中国式的稳态封闭的大农业国家——但在许多可以耕种的山谷形成各自分立的农业区域社会。商业贸易的意义显然比在两河流域文明中更加突出。因而各农业区域通常都环绕着一个靠海以便于贸易往来的城市，航海贸易及海外殖民成为他们谋生存的必不可少的活动。环境的恶劣——从另一角度看或也是优越——促成古希腊人与自然采取分离对立的态度。人，及其行动，是古希腊文化最重要的主题。与中国古代神话世界始终只是“跋乌”、“雨师”、“风伯”等代表着自然力的诸神不同，古希腊神话则由直接的自然力诸神“前奥林匹斯神系”转化为具有操纵自然力量神力的“奥林匹斯神系”，“从原始的、拜物教的神变成了带来更多人文色彩和社会因素的神。”^①几乎所有那些具有人格的神话中的文化超人——阿波罗、雅典娜、普罗米修斯、等等——一个个都显示出古希腊人民征服自然的童年梦想。那些被雕塑艺术一再表现的众神——神形即是理想完美的人形体——其实正表达着人类是多么了不起的自信。用大理石雕凿而成的完全是强健丰满的裸体的人形的诸神，直接依靠其体魄与力量显示神威。与诸神同样是雕塑表现对象的还有运动家、诗人、哲学家、战士，以至于少女儿童……。让我们唤醒一下对那一尊尊雕像不可磨灭的鲜明映象——米罗的维纳斯、列姆诺斯的雅典娜、望楼上的阿波罗、掷铁饼者、展翅欲翔的胜利女神、拉奥孔、高卢人和妻子的自杀等等。“希腊雕塑比在此之前以及之后的任何雕塑都更为热情洋溢，更富于人的本性。”^②

希腊雕塑充分展示着精确再现形象与表现完美理想的有机结

① 谢选骏《神话与民族精神》，山东文艺出版社，1986年。

② 〔英〕迈克尔·列维（Michael Levey）《西方艺术史》，江苏美术出版社，1987年。

合。同样是具有追求和谐——美与善、身与心、个人与国家、人与神的和谐——的倾向，但希腊人不是以中国式的“通于神明”的渊静直觉、而是处处表现出一种对对象的精细分析的态度。虽然这种追求精确性的认知态度也是从属于一种对于宇宙本体、万物本源统一和确定性的寻思，而艺术的自然主义倾向的真实正仿佛时时处处在寻求着摹仿那个永恒的自然“理式”。^①无论哲学家赫拉克利特的“艺术摹仿自然”，或是柏拉图的摹仿“理式”的思辨有什么差别，极力“摹仿”的古希腊艺术中，总能令人觉出史前洞穴壁画以及爱琴海早期文明艺术中那种对待对象的注重细节真实的自然主义旁观态度的遗传。这种遗传迹象不可否认一方面是由于“预成图式”效应，即远承着旧石器时代人类意识初醒及由于狩猎生活所造成的人与对象对立的态度倾向；另一方面也由于古希腊时代社会经济生活所造成的人在自然环境中的独立性、主动性——人与自然分离而对立的更强化的倾向。尽管古希腊人已把注意力从动物对象转向人自身，而因此之故，为表现“美的灵魂寓于美的体魄”的人格理想，使他们更加强了精确塑造形象的努力。这种努力必然伴随着对自然采取同样精细分析态度的科学求真的探索。艺术与科学的结合，艺术、科学的辉煌成就，使古希腊文明光耀千秋。

与西方从苏末到古希腊所呈现的一系列对于一定程度存在过的新石器农业文化的有机自然及世界观的突破性的文明不同，中国文明之初的文化艺术是在表现出对于史前文化“预成图式”中那种追求人与自然、人与世界和谐的基本精神的延续传承。当然这一延续过程并非平平稳稳，而是也曾存在过波折震荡——那“天下万邦”普遍的血缘宗法社会基础，决定了晚商文化变异倾向的

^① 在柏拉图客观唯心主义哲学中，“理式”，或“理念”指永恒不变而为现实世界之根源的独立存在的、非物质的实体。

必然夭折，以及西周文明的取向与成熟。

从考古学的研究来看，商文化纵使不是中国历史上最早的王朝文化，却仍可以说它是中国文明历史的真正的开端——南逾长江、北及草原、东至于鲁中、西抵陕甘的广大范围内的商文化的扩散与征服，初步奠定了古代中国的版图疆域；青铜冶铸技术高度发展，青铜器铸造之精工，装饰之富丽，气魄之伟大达于登峰造极；高岭土白陶及釉陶的烧制已肇瓷器创造之端倪；丰富的数学、天文历法知识（干支纪历似从商族始臻严密）；文字系统的创制和运用；等等——在在闪耀着中国文明历史的曙光。商文化无疑是中国文明之初最富有天才的创造力的文化。

备述商文明的辉煌不是本篇文章的要旨。我们仍从艺术遗迹中去审视其内蕴的文化精神及其流变的波痕。

商代青铜器兽（多为“龙”）面纹饰较之于史前时代的“预成图式”，虽然增加了象征王权神圣的威猛狞厉的气势，并且越往后期越显出其霸悍之相，但其艺术形式却仍遵循传统基调，纵使线条造型愈来愈增大了某种逞强与紧张绷起的张力，但仍很少使用刻削生硬的线条，而且往往还采取马家窑文化彩陶纹样用涡旋的卷云波浪纹烘托雷纹、蛙、鸟形象的程式，商青铜器兽（“龙”）面纹样也多使用转折回旋的云雷纹为衬底，使纹饰形成多层次对比的效果。把青铜礼器塑造成动物形体，比如精美的四羊尊、鸮尊等，也是史前文化中陶鹰鼎、鸟形鬻等特殊兴致的延续。甲骨文、金文中那些象形的鸟、兽、虫、鱼等图画文字，充分展示出其创造者观察、想象、高度概括的表现能力。^①

虽然商文化明显延续并高度发展了史前文化的特征，但阶级的分化、靠宗法或更是靠暴力维持特权的商殷新兴统治者的贪欲有无限膨胀的倾向。由于发展的不平衡，商文化比之于其它大大

^① 参见刘敦愿《商周文字、纹样与绘画的关系》，《美术史论丛刊》，1983年第2期。

小小氏族部落文化较为超前发达，大概也因此造成了商文化极富于黩武扩张的强权色彩^①，他们掠夺异族，侵占疆土；他们自炫：“如火烈烈，则莫我敢曷”^②；同时，他们穷奢极欲，挥霍无度。例如近年发现的据说是商王武丁一配偶名“妇好”的并不算大的墓葬中，竟拥有其数之多令人惊愕的随葬品，青铜礼器四百余件，仅鼎即达三十余件，觚、爵、斝三种酒器一百余件；玉石骨角器六百余件，海贝六千多枚。商族从贵族到平民普遍嗜好饮酒，意味着无节制的享乐主义的泛滥，他们“沈酗于酒”、“荒腆于酒”^③，“靡明靡晦，式号式呼，俾昼作夜”^④地狂欢滥饮。另一方面，大概由于掠夺欲所趋使的频繁的征伐又养成他们极端残忍的杀人之风，殷墟所见那些围绕大墓、建筑台基的成千上万具砍头、断肢、活埋种种形式的人殉、人祭的累累白骨^⑤，昭示着伴随商文明进程的“罪恶”。“大国商”所迈开的这种“文明”的步伐，真的是踏地有声，并导致仍普遍存有氏族社会和谐余韵的众多氏族部落世界的危机与震荡。商文明进程已显露出的某种破坏原始和谐、逸出传统河道的突进倾向，遭到普遍的敌意和反抗。他们“内鬯于中国，覃及鬼方”^⑥，并终于因频于应敌而疲敝，悲剧性地湮没于“如螟如蟥，如沸如羹”^⑦的、以周文化为代表的传统氏族社会反抗的洪流之中。

西周立鼎，一方面因循氏族社会传统，一方面理性地接受殷亡之鉴，建立起以氏族贵族血缘纽带为基础的宗法等级礼制文化系统。

① 湖北盘龙城遗址即被认为是商文化坐镇江干的军事据点。《诗·商颂·殷武》：“挾彼殷武，奋伐荆楚，深入其阻，褒荆之旅，有截其所。”

② 《诗·商颂·长发》。

③ 《尚书·酒诰》。

④⑥⑦ 《诗·大雅·荡》。

⑤ 甲骨文记载有时一次杀殉可多达三百，以至五百人众。

考古学及艺术史学术中通常总是把商周青铜器艺术相并称，并将商末周初的青铜器艺术一并归之于“古典期”。虽然从周初直接沿用商青铜冶铸技术(包括曾服事于商的技术工匠)，以及周初同样重视“天命”、政治与宗教紧密结合等因素看，都可以解释周初青铜器艺术与商末的相似。但我们仍有能据以观察出周与商在青铜器艺术中所表现出的商周文化精神的某种差别的迹象。

商、周文化虽都有天神“上帝”的宗教观念，并紧密结合于王权政治。但商晚期对于天神上帝的笃信敬奉，已大大改变了其所源出的原始泛神的自然宗教的性质，天神上帝愈来愈被赋予超自然的神性与魔力。无节制的扩张贪欲及因此而造成的与“天下万邦”的紧张对立，正是商的天神“上帝”被赋予无上主宰权威，并大开其“吃人”胃口——成千万数的人殉人祭及青铜器上“饕餮食人”造型装饰即其象征——的原因。在幻想中赋予上帝的无上权威，正是商统治者在与异族的对立争战中所渴望获得的战无不胜的威力。最后两位商王与其前商王不同而径直以“帝”冠其名号——“帝乙”、“帝辛”，这似乎也意味着表示他们就是人间的“上帝”。正是为获得在人间世界的至上威权，他们才为天神上帝奉献上可谓迷狂的虔诚与敬畏：杀人如麻，以人肉祭；凡事占卜，唯神意是则……。表现在青铜器艺术中，则可以从大型礼器——比如“司母戊”大方鼎，重达 875 公斤，堪称全世界古代青铜器铸造之冠——的精工铸造；装饰纹样的富丽繁缛、一丝不苟；尤其是与史前“龙”崇拜艺术形象不乏神秘但轻松畅达地表现出人与自然和谐的追求及气氛大异其趣，商青铜器兽(多数仍为“龙”)面形象则往往被塑造得“巨睛凝视、阔口怒张，在静止状态中积聚着紧张的力。”^①这正是商文明“桀咻于中国，敛怨以为德”^②的霸

① 马承源《中国古代青铜器》，上海人民出版社，1982年。

② 《诗·大雅·蕤》。

悍精神的形象表征。

西周无疑占有和继承了商代青铜器冶铸技术，但至今所见数量远超于商的西周青铜礼器，其大者不过数十公斤。周初青铜器装饰风格与商的相似，无疑是造型艺术“预成图式”效应使然。而在西周中期之后，“饕餮纹”形象愈来愈温和其容并渐退居于次要地位，直至在许多器物上形消逝匿，纯粹抽象的线条纹样广泛使用起来。《吕氏春秋》对一种被称为“窃曲纹”的纹样的意味解释说：“周鼎有窃曲，状甚长，上下皆曲，以见极之败也。”“见极之败”大概包涵有“殷亡之鉴”的历史内容。至于“周鼎铸饕餮，有首无身，食人未咽，害及己身，以言报更也”^①的说法，若从“饕餮食人”为商代艺术图式的角度来看，这不妨说是周人对于“食人未咽，害及己身”的商文明败绩的嘲弄。总之，西周青铜器艺术的历程，表现出一种“敬鬼神而远之”的理性态度。与商晚期自造超自然天神，虔信敬奉，杀人献祭等不同，西周更注重利用自然天命的宗教观念调和人伦、理顺政治。商晚期社会政治不自觉地沦为神鬼宗教的奴婢，正如《礼记》所说：“殷人尊神，率民而事神，先鬼而后礼。”而西周则把普遍存在的泛神论的自然宗教巧妙地利用为人伦礼制政治的观念基础。过去学术界多认为作为西周礼制政治的哲学基础的《周易》产生于殷末周初，这主要依据于《易传》：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？”“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”^②的说法。而清儒章学诚则已指出：“《易》始羲、农，而备于成周。”“是羲、农以来，《易》之名虽未立，而《易》之意已行乎其中矣。”^③在前一节关于史前时代“龙”崇拜艺术的分析中，我们已从考古学的角度获得与章学诚相似的认识，即《周易》所表现出的泛神论的观

① 《吕氏春秋·先识览》。

② 《易·系辞下》。

③ 章学诚《文史通义·易教中》。

念意识乃是在新石器时代农业氏族社会生活中产生并已系统地存在着。然而,“《易》以天道而切人事”^①,确又是西周文明一面承续氏族社会传统,一面矫商殷超自然神教萌芽之“狂”的理性主义的结果。所以,表现在西周青铜器艺术中又一鲜明的特征,即是几乎从武王伐纣成功之时始,便在青铜器上铭铸长篇记述现实人伦政事的文字^②。那些颂祝王政和平、祈祷宗族昌盛的习用辞语如:“敢对扬天子丕显休”,“用祈眉寿其万年子孙其永宝用”,“疾其万年永宝”,“卫其万年永宝用”,“其万年用宝兹休”等等,展示着西周上下大宗小族共同具有的着意于人伦政治的恒稳和谐的普遍意识和心态。与商晚期青铜器铭文的尖利卓伟的气象不同,典型的西周青铜器铭文笔势柔和圆润、结体均匀平稳,行款排列工整,无不予人一种行气如虹的美感。“中国古代商周铜器铭文里所表现章法的美,令人相信传说仓颉四目窥见了宇宙的神奇,获得自然界最深妙的形式的秘密。”“通过结构的疏密,点画的轻重,行笔的缓急,就象音乐艺术从自然界的群声里抽出纯洁的‘乐音’来,发展这乐音间相互结合的规律,用强弱、高低、节奏、旋律等有规律的变化来表现自然界、社会界的形象和内心的情感。”^③金文篆书行笔运作的基本准则,在其后隶、草、真、行诸体书法中,确实令人感觉得出某种“千古不易”的意味。

总之,“礼之用,和为贵。”^④西周文化是礼制文化,是尚“中”、尚“和”的文化^⑤。是在延续着氏族社会文化因素基础上转而演

① 章学诚《文史通义·易教下》。

② 1976年出土的西周初年的《利簋》铭记着武王克商的时事。

③ 宗白华《中国书法里的美学思想》,《美学散步》,上海人民出版社,1981年。

④ 《论语·学而》。

⑤ 西周数代君王的名号如“成、康、昭、穆、共、懿”等,均表现出其尚“和”的文化心态。其定鼎之君称“武王”,则是因为他肩负并成就了伐商的“武功”。武王时期的青铜器装饰及铭文均有商文化的雄强卓伟的气象,既因其于这一方面不得不“因子殷礼”,也与其时周族处于励志争胜的状态不无精神上的对应。但既“成”(成王)之后,则“昭”则“穆”了。青铜器装饰及铭文的风格特征也随时风而演化。

化为王权宗法制度的“文明”。西周文明使古代中国初步形成一个有整体疆域观念，以及从天子、诸侯、士大夫到“黔首”黎民的尊卑秩序的国家——宗族统一体，也即有了“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”^①的“国家”观念。“国家”这一词汇出现于西周——《尚书·立政》：“其惟吉士，用励相我国家”——并已与“社稷”同义使用，正意味着“以农为本”及礼教政治的国体特征。如果将恩格斯关于奴隶制度在历史上的进步作用所说的：“人类是从野兽开始的，因此，为了摆脱野蛮状态，他们必须使用野蛮的、几乎野兽般的手段，这毕竟是事实。”^②用以描述商文明的倾向，很是恰当。但西周文化却改变了这一倾向。“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”^③仅从西周青铜器艺术所呈现的“中”“和”特征中，我们也多少能感到孔夫子所礼赞、所景仰的“郁郁乎文哉”的周文化的精神气象。

3

与古希腊文明由思辨模糊综合自然观中自发地孕育了对思维确定性、精确性的追求不同，古代中国从繁荣数千年的新石器时代农业生活中形成的有机自然观，不仅偃息了商末超自然至上主宰天神“上帝”的胎动，而且助成西周氏族贵族（统治阶级）的规范化（周礼）制度。这一制度维持了西周社会数百年相对稳定和平的存在。而《周易》如果确是成书于周的占辞经典，其乾坤八卦等正是史前农业氏族社会发展起来的有机自然观念的延续与完备。

春秋战国时代，随着铁器工具的普遍使用，生产力的进步，

① 《诗·小雅·北山》。

② 恩格斯《反杜林论》。

③ 《论语·八佾》。

私田、自耕农不断增多。诸侯国应机变法，国势竞强，争为霸主。周王室衰微，“礼崩乐坏”，天下动荡。基于不同立场代表各种利益的“诸子百家”蜂起争鸣，为族类的绵延或个体的存在寻求理想的方程式。其中不乏与传统文化观念有着决裂倾向的“异端”思想。但最终对此后的民族文化起着同样重要影响的却是承续了传统文化内核的孔子的“仁”学与老庄的“道”论。

孔子真诚地梦想恢复包含有原始氏族社会的“人道”与“民主”遗风的西周礼制文化以拯救“天下无道”的“乱世”。在“崩坏”着的世界面前，“周礼”被他充分地理想化而奉为救世良方。“孔子以‘仁’释‘礼’，将社会外在规范化为个体的内在自觉。”^①即孔子把“仁”——“仁者爱人”^②——规定为人的自然本性，并以此做为“礼”（以君君臣臣父父子子等特定内容构成的人伦纲常）“乐”（社会伦理的和谐）理想的奠基。“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”^③“朝闻道，夕死可矣。”^④孔子为其人伦和谐的理想之“道”，确实表现出一种“是知其不可而为之者”^⑤的入世精神。他不谈论“怪、力、乱、神”^⑥，他更不冥想死后灵魂的归所，“逝者如斯夫！”^⑦一切都只能在现世、在生存中。虽然在困顿中他也要声称：“天生德于予”^⑧，“天之未丧斯文也，匡人其如予何？”^⑨等等，这却并不意味着“‘天’在这里依然是有意志的人格神。”^⑩从西周以下，“天”已渐泯商末“上帝”所获至的超自然的意志品格，而还归于原始泛神论的本体性质。在孔子这里，“天”也仍只是有那

① 李泽厚《中国古代思想史论》，人民出版社，1986年。

② 《论语·颜渊》。

③④⑤ 《论语·述而》。

④ 《论语·里仁》。

⑤ 《论语·宪问》。

⑦ 《论语·子罕》。

⑧ 《论语·子罕》。

⑩ 樊外庐等《中国思想通史》，三联书店，1951年。

么一点神性的——恰当地说即仍是泛神论的——“自然”而已。以“仁”为人的“自然”本性自觉，期以达成人伦秩序的“自然”的和谐。孔子用他的一系列界定了基本内涵的“仁”学概念，表达出由史前时代至西周社会形成并延续着的注重宇宙自然（包括人类社会）整体性及事物间内在联系的有机自然观。当然，孔子更突出寻求的是人伦社会和个体人格的有机和谐，但他的理想显然仍是以泛神论的有机自然观为根据和依归的。孔子精神作为传统有机自然观的发扬，用他自己的话说，即是“述而不作，信而好古。”^①和“好古敏求”的正果。

以“绝圣弃智”、“绝仁弃义”相号召的老庄“道”论，表面上看似与孔子（儒家）“仁”学相对立。而实质上其差别仅在于：孔子以三代（主要是西周）“礼”制为理想范式，宣扬人伦和谐的纲常伦理；老庄进尔寄理想于三代之上，将史前时代人类与自然和谐的“集体无意识”演化而成其以“道”为核心概念的哲学观念形态。正如《易传》所谓“一阴一阳之谓道”，老庄道家学说中也是把“道”认为是天地阴阳交合而“万物生焉”的本根。“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^②“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也。道者为之公。”^③“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫出乎地，两者交通成和，而物生焉。”^④“天地者万物之父母也，合则成体，散则成始。”^⑤我们已不难看出，从史前时代的“龙”，到“易”（儒家以《易》为群经之首），再到“法自然”的老庄之“道”，其间一脉相承的正是“阴阳和合”的有机自然观。那么庄子的“天地与我并生，万物与我为一。”^⑥“游乎天地之一

① 《论语·述而》。

② 《老子》。

③ 《庄子·则阳》。

④ 《庄子·田子方》。

⑤ 《庄子·达生》。

⑥ 《庄子·齐物论》。

气”^①，“独与天地精神往来”等等，也就很难说是天马行空、独立不羁的“自由”的向往，而无非仍是“龙的传人”的恍兮惚兮的宇宙和谐之梦的复现而已。庄子以他浪漫的天才，用极富于诗意的“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”，勾画他的人与自然同一的“美妙”梦境。庄生晓梦迷蝴蝶，“不知周之梦为蝴蝶欤？蝴蝶之梦为周欤？”^②初看起来像是从个体出发寻求“存在”的意义的庄子哲学，本是被现实的苦闷惨淡碰撞出的主观情感（忧患）及个性意志（超脱），却在与“道”冥契的愉悦之梦中冲淡、泯灭，导源出“形固可使如槁木，心固可使如死灰”的消极“无为”的人生态度。

儒家伦理和谐的思想为后来的封建专制统治“顺理成章”的利用，“修身齐家治国平天下”成为一代代士人的理想追求；道家精神则为一切可能面临现实黑暗而愤激的灵魂开辟了神与物游、冲淡苦闷的“自然”乐园。“儒”与“道”殊途同归，可以说它们是一组联立方程，其共同的“解”就是“天人合一”的“原型”之梦。虽然儒家通过将本体伦理化而使人伦成为关注的中心，道家也改造了万物有灵的原始自然崇拜而形成一种以“道”为本体（虽不失神秘色彩却更偏向于朴素的唯物主义）的新的泛神论观念，但它们都不会促成人类与自然、主体与客体的分离、对立。对于“原型”的有机自然观的延续和发展（而非扬弃与更新），一方面使我们的传统文化通过艺术——书法、绘画、诗词等等——充分展现人类情感浑融于自然的审美旨趣。书法线条的“自然”舒展与主体情感的凝聚和呈现相统一，绘画的“外师造化，中得心源”的“气韵生动”，诗词文学的“情景交融”的“境界”，……仅从艺术上讲，中国传统艺术确实也达于一种举世无匹的极境，并具备其不可磨灭的光辉。但另一方面也应看到，“天人合一”的“原型”之

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·齐物论》。

梦，也使封建专制主义获得“天不变，道亦不变”的本体论证，传统思维的模糊化特征使得依据精确认知为基础的近现代科学无以从我们的传统文化中自然生成，生产力的进步因而相对停滞。因而，在延续了近两千年已走向极端腐朽的封建社会的末期，超越封建社会寻求进步的倾向几乎难以成其气候。直到接触了西方先进科学技术，并在鸦片战争中被侵略者的坚船利炮冲击而初醒，认识到先进技术的必要的魏源们，却仍欲圆其“不变者道”的大梦。而“和谐”——无论是人与自然还是人伦世界的“和谐”——在那种“乾尊坤卑，天地定位”的封建专制文化中可说是根本不曾实际存在过的幻想。“君君臣臣父父子子”的伦常制约，使独裁君主脚下的芸芸众生根本不存在个性的尊严与自由，“和谐”总是以子对父、臣对君的绝对服从为其实。同时，除了在以假定的“乾尊坤卑”作为君臣父子人伦的依据及映证时，“人与自然和谐”的命题也并不曾被封建专制主义者当作文化价值的积极追求。史前农业氏族社会的“人与自然和谐”的天真而虔诚的美梦，延续到封建社会则不可避免地变质。专制君主为营造其富丽堂皇的宫室是不惜以“蜀山兀”^①为代价的；上古时代在中国大陆广泛分布、千百成群的野生麋鹿，最终也因宫廷嗜好麋肉而设立贡目，逼使捕猎至于绝迹。仅此足证，现代意识中注重生态平衡的“人与自然和谐”的明智的文化建设，在封建专制时代的中国是根本不存在的事。因而当前文化研讨中的“国粹”论者仍以“人与自然和谐”为我们传统文化的真实的精华，甚而推论至于中国封建主义的“精神文明”更高于西方资本主义“物质文明”，声称其应光大于未来世界，实在只是痴人说梦。当然，我们并不因此而抹煞我们传统艺术文化中“人与自然不可分离”（与道冥契）的恁恍之梦的美好品格，这仅在艺术（也可以包括传统医术等）之

① 杜牧《阿房宫赋》。

中真诚地传承着的“原型”之梦，也许确实与未来文化追求的至善之境有其相似的倾向。

西方文明的进程经历了人与自然、人与人充分的分离、对立。古希腊追求精确性、确定性的理性思辨，既肇端了西方精于求真的科学实践；也导源出唯心主义的“理式”、“理念”，直至中世纪普遍信仰的基督教的“上帝”。艺术文化在基督教初兴之际曾面临危机，早期基督教徒认为艺术偶像有碍于领会冥冥之中上帝的启示。但基督教最终仍把艺术作为昭示上帝之灵光的有效手段而予以宽容。为宗教目的所限定的中世纪艺术（尤其是人物形象的塑造）一度改变了精确刻画形体特征的传统。但中世纪艺术美学尽管为神所主宰，科学的原则却仍未被完全抛弃，那些伟大的中世纪教堂建筑，几乎无不表现出几何数学的智慧与宗教精神相结合的严格而和谐的特征。那引导人们的目光仰视苍穹——幻觉中有“上帝”所在的“天堂”——的高高的尖角，那彩色嵌画玻璃窗则闪烁着“天堂”的灿烂的幻光。而随着反对宗教禁欲主义的文艺复兴的到来，科学与艺术，更成为人文主义者复兴古希腊文明（实乃是创造新时代文明）的中心内容。文艺复兴，恩格斯盛赞：“这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革，是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。”^①文艺复兴艺术三杰——列奥拉多·达·芬奇、米开朗基罗、拉斐尔——都是这时代的巨人之列的一员，而他们的艺术几与科学难解难分。例如达·芬奇既是艺术家，也是有多方面成就的科学家，而在达·芬奇观念中，艺术（绘画）无疑就是再现和揭示自然的真与美的科学。所以，与中国艺术家强调“离形得似”、“不似之似”的与“道”冥契的主客体朦胧浑融的生命直觉的表现不同，达·芬奇强

^① 恩格斯《〈自然辩证法〉导言》，《马克思恩格斯选集》第三卷。

调画家不仅依靠感觉，而且更要运用理性、运用精确的透视学、光影学、人体解剖学等科学知识，去“再现自然的一切形态”^①，甚或创造出比上帝的创造更加完美的形象。现代美术史家帕诺夫斯基径自认为文艺复兴的绘画是近代科学革命不可缺少的一部分。文艺复兴以来，西方美术经历了“古典主义”、“浪漫主义”、“写实主义”，直至追求表现自然光照之中真实风光的“印象派”，伴随科学的进步而递进的艺术的翻新真可谓风起云涌。

宣称艺术家应当象上帝创造世界一样来进行艺术创作的文艺复兴时代所焕发的创造热情，也许仍不可否认它仍与从古希腊追摹“理式”到中世纪展现“上帝”的幻光的宗教心理传统的潜在能量相关。但由此起程的大踏步前进的近代科学文化，最终宣判了宗教的虚妄。“上帝死了”！而伴随高度发达的资本主义工业文明，个人主义的个性膨胀、“他人就是地狱”的人与人的对立、人性的极度异化、人的“自由”和孤独……从“我们从哪里来？我们是谁？我们向何处去？”（高更的一幅绘画的题目）的困惑中，又肇始了西方现代艺术日新月异的超越现实的上下求索。而其中确实不乏对于东方、对于中国传统艺术文化的景慕与追摹。“再没有其他地方表现得像中国人那样热心于体现他们伟大的理想：人与自然不可分离。”西方哲人如此倾心于中国传统艺术文化中“人与自然和谐”之梦的价值，无疑是为疗治“西方的没落”而选中的预计其有效的良方。

但是，我们所面临的现代（也是未来）文化发展趋势的选择，必须立足于我们民族文化的现在的座标，我们所需疗治的是我们自己传统文化长期停滞、衰微的痼疾与困惑。在还没有叩开工业化现代化文明大门之前，宣称我们固有的传统文化具有超越西方文明的未来价值，无异于是依旧去做不事实践、不思进取的

^① 《芬奇论绘画》，人民美术出版社，1979年。

“和谐”的酣梦。冈布里奇认为艺术发展的进程可以概括为“预成图式——修正”这一公式，也许这只能概括西方艺术以至文化的演进特征。我们的传统艺术往往是“原型”极则的重复体验，“发展”也只是扩展其呈现的领域，却少有积极的、能动的“修正”。要改变我们民族文化停滞以至衰微的命运，就不能不设法从根本上改变这种“预成图式——延展”的发展效应，大胆拿来“修正”的手段。相信在我们活着的、觉醒的“龙的传人”面前，现代化的文明是可以创造的。宽容而明智地选择一切有益于我们中华文化更新的因素，再造我们“龙”族的伟健的新躯。就像智慧之神雅典娜从宙斯被劈裂的脑中一跃而出，走向未来的中华民族，也应当是蜕尽衰老的酣梦之龙的躯壳而再生了新体、充满着活力、不断奋进的“强龙”。愿我中华民族亿万同胞都是这奋进之“龙”——而非古老的酣梦之“龙”——的活生生的精魂！

