

前 言

自本世纪 80 年代起,人类已经进入了从工业时代向信息时代(或称后工业化时代)的历史转变过程中。在这个瞬息万变的时代里,由于世界经济市场的迅猛扩大和高科技革命的蓬勃兴起,人类生存的空间越来越“缩小”了。而随着人类生存空间的“缩小”及世界格局的巨大变化,西方文化同东方文化,特别是同中国文化的冲突也空前地激烈起来。为了引导青年学生更好地认识中西文化的差别,澄清他们的思想混乱,在从事“汉外文化比较研究课”的教学过程中,我对中西文化作了比较研究工作,力图以马克思主义唯物史观为指导,对中西两大文化系统给予科学的分析和恰如其分的估价。同时,通过这个比较研究,希望从中西文化关系中寻求彼此冲突、融合的历史发展的轨迹,以便为建立“中国文化学”做出自己的一点贡献。

现在,经过几年的努力终于写成了这本《中西文化比较研究》。这个集子包括代绪论共 17 个专题。其中,《中西方的地名组合与命名方式》、《中西方的礼貌称谓制度》、《中西方的禁忌与语言》等三个专题,是由我和梁晓同志合作而成的,也收在这里。这些专题基本上依循历史纵线与横线相结合而以横线为主的原则进行写作。在内容和材料的处理上,采取中西对应以中为侧重的方法,力求做到材料与观点的统一。虽然由于种种原因的限制,有些应该涉及的领域而没能涉及,但就这十几个方面的专题也大致可以勾画出中西两大文化系统的各自的本质特征及其历史发展的轨迹。

《中西文化比较研究》广泛地汲取了国内外学术界的最新成果。初稿写成后,又得到校外有关专家和我院领导、学术委员会及

出版社的指导与帮助,并根据他们的意见、建议作了认真修改、提高,所以这本书可以说是集体智慧的结晶。在此,谨向给予我帮助的校内外专家、院领导、教务处和出版社的同志们致以诚挚的谢意。

中西文化比较研究牵涉领域广泛,中西方文化交流的历史源远流长,史料内容浩繁,本人学识有限,又受到语言、材料的诸多限制,所以缺点、错误一定不少,敬请专家学者予以批评指正。

作者

1992. 2. 5

目 录

✓论比较文化研究(代绪论).....✓.....	(1)
✧中西文化溯源——古希腊文化与华夏文化之比较.....✓.....	(12)
中西方封建君主制度的基本特征.....	(32)
西方的文艺复兴运动与中国的启蒙思潮.....	(47)
中西方的婚姻与家庭.....	(68)
婚姻制度与中西方的亲属称谓.....	(93)
✓中西方的姓名与文化.....	(108)
✧中西方的道德与幸福观.....	(125)
中西方的礼貌称谓制度.....	(145)
★中西方的宗教信仰与民族性格.....✓.....	(160)
中西方的宇宙观及其合流趋向.....	(183)
✧中西方的语言、文字与思维模式.....	(200)
中西方绘画艺术比较.....	(227)
中西方的园林艺术.....	(249)
✓中西方的地名组合与命名方式.....	(264)
原始信仰与中西方的民俗文化.....✓.....	(289)
中西方的禁忌与语言.....✓.....	(309)

论比较文化研究(代绪论)

一、比较文化研究的历史任务

比较文化研究的出现与发展是地区间、国家间日益接近的产物。它反映了不同文化圈的人们彼此相互沟通的需要。比较文化研究已有悠久的历史,但把它当作一门科学还是近百年以来特别是二次大战以后的事。

就中西方文化比较来说,早在 17—18 世纪,随着西方殖民主义对外扩张的加强,一些传教士和学者为进入东方并从东方文化中寻找他们需要的东西,便开始了对东方文化的比较研究。19 世纪 40 年代以后,由于东方各国相继变成了西方列强的殖民地、半殖民地,这种比较文化研究就更加发展扩大。从事研究者当然有各种各样的目的。在德语文化圈内,据认为一个重要意图是揭示东方民族与欧洲民族的根源问题。如布拉格的德语大学教授温特尼茨(Moriz Winternitz, 1863—1937)就说:“为了认识‘印度日耳曼民族的精神’(der indogermanische Geist),亦即为了从这些民族(印度日耳曼族)的有思想、有感情的诗歌当中去寻找印度日耳曼民族的特性,我们定要充分掌握已在远东得到确认的印度日耳曼民族的精神,以此来补充我们通过研究欧洲的文献所得到的关于印度日耳曼民族本质的知识(我们方面的)。对于想回避考察印度日耳

曼民族本质的人来说,印度文献是古希腊和古罗马的古典文献的必要补充。”他还说,也许印度文化并没有对西方文化产生很大的影响,但是,“为了认识我们自己文化的来源,有必要到保存有印度日耳曼民族最古老文献的印度去”。^①这好比日本人为了研究古代日本,必须同琉球或朝鲜文化进行比较一样,其目的无非是为西方资本主义的对外扩张服务。

进入20世纪以后,由于第一次世界大战和俄国十月革命的胜利,改变了世界历史的格局和发展方向。帝国主义势力的削弱和东方被压迫民族解放运动的高涨,使欧洲中心主义受到致命打击。一时间,不少人对西方文化产生了怀疑。施宾格勒(Oswald Spengler, 1880—1936)所著《西方的没落》一书就集中反映了当时西方人特别是知识阶层的社会心理。施宾格勒认为,西方文化已经走向衰亡,不再是进步和发展的文化了。汤因比也有类似的观点。由于这种思想的驱使,就使欧洲的学术界一方面陷入无限苦闷和迷惘之中,另一方面引起了对东方文化的向往。凯瑟林在《一位哲学家的旅行日记》中就认为,世界是非合理的,所以要超越知性的认识,重视创造性的实践智慧,必须倾听东方圣人的教诲。1912年,他在上海中国国际研究所发表题为《东西方以及两者对共同真理的探索》的讲演,说:“以往一般的西方人对东方人的关心仅仅是出于好奇心,这种关心只不过是一种对异样陌生的东西的兴趣而已。但是,与此不同,尽管人数不多,毕竟还是有些人对东方文化进行了认真的思考。我不是为了向大家说教,而是为了向你们大家学习才来到东方的。西方人重视物质生活手段而忽视了生命本身的意义。现在的各种独立的机构组织,或许在不久的将来会主宰人的精神。为什么会发生这种物我颠倒的现象呢?基督曾说天国是内在的,在我们每一个人的灵魂当中潜藏着无限,初期基督教哲学家

^① M. 温特尼茨:《印度文学史》,莱比锡.C. F. 阿梅朗出版社,1909. I. S. 5

对此深信不疑。可是,他们认为抽象的概念当中可以找到无限,由此,他们的努力导致了烦琐哲学……此后,德国的唯心论哲学家们(费希特、谢林、黑格尔)试图寻求‘实在’,试图用纯粹理性来构筑世界,这只不过是又重犯了烦琐哲学的错误。因此,当我们去寻求道德和宗教的真实基础的时候,当我们发现了‘实在’就存在于我们自身的时候,古代东方的智慧就像黎明时分冉冉升起的太阳,向我们放射着光芒。我们——对人生的奥秘怀有真切关注的人们——正感受到东方的魅力!她将会使我们展现出我们西方人自己的形象,她超越了东方和西方,她给了我们开启人类心灵大门的钥匙。”^①所谓东方文化主要是指以儒学为核心的中国文化。凯瑟林认为:“中国文化真正的伟大性在于她有这样一个显著的特点:认为真理是具体表现在人们的实际生活当中的。孔子学说是很具体的,其理论落实在日常生活之中,是对实际生活和具体现象的抽象表现。”

然而,在西方从事比较文化研究的并非都是如此,还有另外一种意图。法国人马西斯的《拥护西欧》即其一例。他对于那些批评西方文明的人持完全相反的意见。他认为,虽然应当承认近代西方文明存在着种种缺点及危机,但是对东方的憧憬乃是一种幻想。处处维护着自由和人类平等的是西方,我们不应该把西方同东方相比,倒是应该把分裂的近代西方同统一的西方中世纪相比。虽然真理存在于任何人中间,但是人类最终应当遵从的是天主教会。没有必要使亚洲拉丁化,但有必要带给他们“普遍的基督教”。基督教是超越了国籍的宗教,只有基督教才能融合东方和西方。^②美国《现代世界宗教》丛书编纂者在1920年的出版说明中对此表述得

^① 转引自〔日〕中村元著,吴震译:《比较思想论》,浙江人民出版社1987年10月第1版,第39—42页。

^② 转见〔日〕中村元著,吴震译:《比较思想论》,浙江人民出版社1987年10月第1版,第42页。

更加清楚,他说:“为了到非基督教国家去进行传教,必须充分了解那个国家的宗教……只有通过比较,亦即用基督教的精髓去充实他们的宗教,才有可能征服他们。”可见,他们所从事的比较文化研究,完全是为征服东方的战略目标服务的。

第二次世界大战及其以后,美国非常注意对东方文化的研究。在太平洋战争期间,美国的进攻遭到日军的顽抗,致使美军付出了高昂的代价。为了从文化心理上瓦解日军,美国政府征集了许多人类文化学家随军作战。据玛格丽特·米德的估计,在美国303名人类文化学家中约有295名以各种方式直接参与了赢得战争胜利的努力。^①二次大战以后,随着美国和平队的派往世界各地,比较文化学的研究更加发展。如果说1939年夏由夏威夷大学主办的第一届“东西方哲学家会议”仅仅是开始试图在哲学上寻找一条综合东西方各种哲学的途径的话,那么,1949年6月召开的第二届“东西方哲学家会议”就已经在比较文化研究的道路上迈出了很大的一步。所以,比较文化研究的出现与发展,总是和一定时代的社会发展趋势密切相关的。它带有鲜明的历史时代性,并为一定的社会需要服务。今天,在世界日趋接近的各个文化圈的对立与融合的过程中,在我国正在跨入世界先进民族之林的时候,这种比较文化的研究就更具有重大的现实意义。

现在,比较文化学已成为一个热门的学科。如日本东京大学就有比较文化学教授专讲比较文化学,还出版了一些比较文化学丛书。比较文化学涉及多门学科,它与文化人类学和民族学最为接近。文化人类学是人类学的一大分支,由美国考古学家W. H. 霍姆斯于1908年创立,旨在研究人类社会群体的文化起源及其发展规律。这门学科在英国称做社会人类学(Social anthropology),在德

^① [美]C. 恩伯、M. 恩伯著,杜杉杉译,《文化的变异——现代文化人类学通论》,辽宁人民出版社1988年版,第571页。

国和法国叫做民族学。民族学是以民族为研究对象的科学，研究民族的起源、发展以及消亡的过程。因此，英国的社会人类学和美国的文化人类学所研究的对象和范围与法国和德国的民族学有许多相似或共同之处。目前西方一般统称社会人类学。而比较文化学研究的任务则是通过对不同文化系统的比较考察以阐释其相互对立、交融和变异发展的规律。显然，比较文化学是不同于一般文化人类学或社会人类学的，它可称为文化人类学的一个分支。

目前，有关比较文化学的基本理论和研究方法尚未形成定论，有许多问题仍在探讨过程中，甚至就连“文化”这个概念的理解和使用也是五花八门的，更不要说给比较文化下定义了。因此，我们只能根据既得的经验，给它作一个概要的描述。有人认为，比较文化的基本任务就是寻求一个最佳点，“从内部来看其他世界，从外部来看自己的世界，或者将内部与外部世界加以比较研究，区分彼此的普同性和独特性，并描述各种不同文化的特征以及这些群众所特有的稳定、变异、发展的各个过程”。^①那么，这个最佳点是什么呢？依我看，就是：以马克思主义科学观为指导，以本民族优秀传统文化为基础，从世界未来发展趋势的高度来构建自己民族文化腾飞的新型模式。

比较法是人类共有的一种思维方法，它在学术上具有极其重要的历史作用。第一，它可以从不同文化系统的文化现象的同一性中探求人类文化发展的共性。比如，东西方都经历了原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会，并将转向社会主义社会，这是历史规律。这个规律的发现，就是马克思借助比较方法获得的。马克思说：“要了解一个限定的历史时期，必须跳出它的局限，把它与其他历史时期相比较”。^②比较文化学的研究是一种可以用来进行宏观

① 见《文化的变异》中译本序言。

② 马克思《十八世纪外交史内幕》第41页。

考察的方法。它比较的对象至少须在两种以上的文化系统的历史现象之中。这样,就可以克服从一个角度研究问题的片面性,有助于对事物的认识与把握。第二,从不同文化系统的文化差异中,可以揭示人类文化发展的个性。一定民族文化的独有性,只有通过与其他民族文化的比较才能发现。毛泽东说:“有比较才有鉴别”。不进行比较,就无从把握事物的本质特征。大家知道,美国学术界对文艺复兴时期的意大利城市非常重视,出了不少论著。但是,美国史学家威廉·丁·鲍斯玛却指出,由于这些著作没有采用全面性的比较研究,“以致很难评价任何一个城市的发展对于城市化过程本身的意义。”他认为,只有把各城市进行比较研究,才能看出各个城市之间的不同,才能发现近代文明是怎样兴起的。第三,比较文化学可以为文化历史现象提供尺度。世界上的万事万物形成一个紧密联系的整体,如不把其中的某一部分与另一部分加以比较,就很难形成一个准确的概念。文化现象也是如此。比如,在中世纪时,常常有人议论说,人类产生之初,曾有一个黄金时代。从那时起,人类就不断地走向没落。法国16世纪的著名历史哲学家波丹不同意这种看法,他把所谓“黄金时代”同他们所处的时代加以比较,认为远古时代洪水滔天,强盗出没,人民散居四野,形同野兽,因此肯定不如现代文明。这就驳倒了认为今不如昔的复古主义思想。第四,可以扩大视野,突破狭隘的传统观念的局限,取人之长,补己之短,推进本民族文化的腾飞。西方人在这方面要比我们起步早。16—17世纪文艺复兴时期,他们就开始了这方面的工作,所以在科学文化上也就比我们先进了一大步。今天,我们要使自己的民族科学文化跃居于世界先进的行列,也必须在这方面多下功夫。

比较文化学所研究的对象和范围相当广泛,从广义来说,它可以囊括各个不同文化系统中的一切物质的和精神的文化的总和;从狭义来说,可以着重于各个不同文化系统中的精神文化方面,包括宗教、哲学、艺术、历史、文学、教育、美学、语言文字、风俗习惯、

社会制度等等。但不论物质文化系统或是精神文化系统，它们的核心乃是受价值系统的制约，并以此组合成一个完整的文化形态模式。比较文化学应是以不同文化形态模式系统作为研究对象的。

二、比较文化研究的原则与方法

对于不同文化系统进行比较研究，首先也是最重要的是要有一个正确的立足点或坐标系。就拿中西文化来说，以什么为立足点或坐标系呢？是以西方文化为立足点抑或是以中国文化为立足点？这是个很大的问题。在中国近代以来的历史上，对于这个问题一直存在着两种截然对立的态度，即：不是用西方文化取代中国传统文化（西化），就是用中国传统文化抵制、排斥西方文化（复古）；不是鼓吹“中体西用”，就是主张“西体中用”。国内小有名气的李泽厚先生就是主张“西体中用”的一个代表。他说：“‘西体中用’可以用简单的一句话来说，就是现代化为体，民族化为用。而所谓‘体’，我认为首先应是社会存在的本体，以及对这个本体的意识即‘学’。……现在以最先进的科学技术为代表的生产力、政治经济学理论，包括马克思主义在内，都属于西方文化，而非中国文化，怎样结合传统，把这样一套东西用于中国，这就是‘西体中用’。”^①在学术界不只李泽厚先生一个人这么说，就连已故的大名鼎鼎的历史学家黎澍先生也这么说。1980年11月，黎澍在山东大学举办的义和团运动80周年学术讨论会上曾发表一篇题为《中西文化问题》的讲话，在这篇讲话中，他就大讲“西学为体，中学为用”。并且认为，中国今天要现代化非“西化”不可。^②这些“体用论”者不管怎么解释，都不过

^① 李泽厚：《‘西体中用’简释》，见《走我自己的路》，三联书店1986，转见《文化研究》双月刊，1988年第2期。

^② 黎澍：《中西文化问题》，《历史研究》，1989年第3期。

是以西方文化为座标系,按照西方的模式改造中国,一句话,就是“西化”。

我认为,中国社会主义现代化需要学习西方一切先进的科学和文化知识,但绝不能“西化”。因为中国社会主义现代化是构建在中国这块古老土地上的人类空前伟大的事业,它与西方资本主义现代化是不能相比的。中国社会主义现代化只能依靠中国人民自己的勤劳智慧去发明、去创造,跟在别人的屁股后边转是不可能搞成社会主义现代化的。因此,任何“西化论”的口号和主张都是错误的、有害的,必须予以批判。

比较的方法不同于类比的方法。类比方法是一种把一般类比推理运用于人类文化发展史研究的逻辑方法。它根据两种现象在一系列属性上的相同和已知其中一种现象还具有其他属性的事实,推演出另一现象也必具有同样的其他属性的结论。摩尔根对古代社会的研究,列宁在分析 1917 年 6 月俄国政治形势时对俄国 1917 年革命和法国 1848 年革命的比较,都是运用这种方法的成功典范。而比较方法则不仅在于比较事物的相同性,而且更要比较事物的差异性。但是,要使这种比较获得正确的结论,必须以马克思主义为指导,坚持实事求是的原则,采用正确的立足点,否则是无益于我们的事业的发展的。比如,就以中西方的人道观来说,不少人认为,西方人道观崇个性,重理智,强调独立自由的个体性格;而中国的人道观则贵整体,尚道德,强调社会整体的和谐和个体人格的服从与义务。如果跳不出中西文化的各自小圈子,用西方人道观来看中国传统文化中的人道,就会认为中国的人道缺乏“人文精神”,中国人没有形成独立的人格,没有“自我”意识。一句话,中国的人道是非人道主义的,没有人性。而如果站在中国传统文化的角度,用古代的人道观去衡量西方近代的人道,就会认为“西方文化中的人道”缺少礼让精神,只知追求物的享受而不懂得道德的文明,西方人没有形成整体的人格,达到社会意识的自觉,因而西方

人还没有摆脱低级趣味,近于“禽兽行”。可见,站在什么样的立足点上进行比较这是至关重要的,没有正确的立足点就不会得出科学的比较结论。

其次,有了正确的立足点,还必须遵循事物的可比原则和研究方法。所谓可比原则,是指确立中西文化可比关系,包括用来比较的对象、范围、内容和时间等等方面的对等条件。有人提出三项对等原则,即在时间上注意年代的相同或相近;在空间上注意“文化圈”的划分;在内容上注意文化构架自身的复杂性。^①

在时间上注意同时代比较,如西方的古希腊文化与中国华夏文化,西方中世纪文化与中国封建文化,西方“文艺复兴”与中国明末清初的启蒙思潮等都属于这一类。同时代比较的研究主要在于文化“质”的同步性和“量”上的差异性,如理论发展程度、特点等等。有时,也有搞跨时代的比较的。如中国先秦文化与西方文艺复兴文化比较,两者都处于变革时期,都是“需要巨人,而且出现巨人的时代”,都重视“人”的问题,在学风上都强调独立思考,自由争论。但是,两者所处的时代都不同,一个是走向封建化,一个是走向资本主义化。跨时代比较只在于揭示两者之间的“质”的差异性及其逻辑联系,除此之外,是不能进行随意比较的。现在有些人根本不顾这种可比原则,往往把两种毫不相干的文化现象随意拿来比较,为自己的观点服务。如把中国的孔子与西方18世纪的空想社会主义者相比较,把庄子与萨特相比较,然后就下结论说中国如何如何的落后。甚至有的文章还责问道:“中国哪一部经书中找得到人权天赋说、三权分立说、劳动价值论、空想社会主义、阶级斗争论?”庄子和陶渊明为什么设计不出“民主、自由、平等、博爱的理想国”?这种责难无疑是不公平的,也是缺乏起码的科学精神的。实际上,这些人是把中国封建文化或者更早的文化同西方资本主义

^① 李振纲:《中西文化比较方法管窥》,《新华文摘》1987年第6期。

文化硬拉到一起,以说明中国文化的落后,这当然是不可能得出正确的结论来的。

在空间上注意“文化圈”的对等关系这也是从事正确比较所必须注意的一个重要方面。关于“文化圈”,英国著名文化人类学家汤恩比曾将世界各个不同的文明区域划分为 21 个单位。后来,有些人又根据汤恩比的划分进一步推演出许多“文化圈”。目前,学术界一般地把世界文化分为以下几大文化圈:①远东文化圈,包括中国文化、印度文化、日本文化和东南亚文化等。②中近东文化圈,包括埃及文化,两河流域文化。③西方文化圈,包括欧洲文化和北美文化。至于对东西方文化的划分,一般较为一致的看法是:东方文化主要是以中国传统文化为代表,西方文化在近代以西欧北美文化为代表,古代则以古希腊、罗马文化为代表。各文化圈的生态环境、经济状况既有相同或相近的地方,也有不同的地方,从事文化比较,必须注意到这种不同文化圈之间的对等关系。

从内容来说,必须注意文化构架自身的复杂性。人类社会是一个复杂的有机整体,反映在文化关系上则呈现出明显的多层次性。因此,在进行文化比较时,就必须抛开那些支流末节,抛开一切“偶然性”的“枝节之论”,使比较的视线始终“聚焦”于那些最带有根本性、普遍性的关系问题上,以揭示其“本质自身中的矛盾”。所谓带根本性、普遍性的关系问题,我认为至少应包括以下几种基本关系,即:(1)人与自然的关系(天人关系);(2)个人与社会群体关系(人群关系);(3)自己与他人关系(人己关系);(4)人的现实世界与超现实世界关系,即人神关系。人与自然关系主要包括世界观和方法论,自然科学思想体系。个人与社会群体关系包括各种社会制度、法律程式。自己与他人关系主要是指社会的行为规范和道德准则。人的现实世界与超现实世界关系主要指人与神的关系,包括宗教、神学等等。因此,在进行文化比较时,必须采取多视角的和动态的研究方法,努力从整体上和事物内在的联系中把握其本质,才有

可能获得正确的结论。

列宁说：“在分析任何一个社会问题时，马克思主义理论的绝对要求，就是要把问题提到一定的历史范围之内；此外，如果谈到某一个国家（例如，谈到这个国家的民族纲领），那就要估计到在同一历史时代这个国家不同于其他各国的具体特点。”^① 马克思也说：“极为相似的事情，但在不同历史环境中出现就引起了完全不同的结果。”^② 因此，在进行中西文化比较研究时，我们必须始终坚持以马克思主义历史观和科学方法论为指导，切忌一切唯心论和形而上学。

① 《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第512页。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第131页。

中西文化溯源——古希腊文化与华夏文化之比较

在人类发展史上,从原始社会向阶级社会转变的历史长河中,曾经出现过古埃及(尼罗河流域)、巴比伦(幼发拉底和底格里斯两河流域)、印度(印度河流域)、希腊(爱琴海地区)和中国(黄河、长江流域)几大文明古国。这些文明古国所处的地区被誉为世界文明的摇篮。但是,在历史演进的过程中,这些文明古国,有的如古埃及和古巴比伦文明,中断了发展,有的如古波斯文明则被异族文化所吞没,得以延续下来的只有可数的几个。举世公认最完整、最发达、影响最大的文化巨流是以华夏文化为主潮的东方文明和以古希腊文化为源头的西方文明。这两大文明在数千年的漫长岁月中走着各自独特的发展道路,形成了各具风采的文化模式。比较研究中西方文化,不可不对它们各自的起源做一番必要的了解与考察。

一、古希腊文化与中国先秦文化的不同趋向

中国古代的华夏文化的形成大约与西方古文化的形成相差无几。西方古文化以古希腊文化为代表,它大约产生于公元前 20 世纪左右,和华夏文化几乎同时诞生。它的形成与发展也与华夏文化很相似。古希腊文化大致经历了五个历史发展时期:第一,从公元

前 20 世纪至前 12 世纪,称作爱琴文明或克里特、迈锡尼文明时代,在中国为夏商时期。此时,奴隶制国家已经出现,有了青铜器,被称作青铜文化时代。第二,从公元前 11 至前 9 世纪,史称荷马时代或英雄时代,开始有了铁器,原始公社制被奴隶制国家的军事民主制所取代。而在中国,此时正是西周大封建的宗法政体全面形成时期。第三,从公元前 8 世纪至前 6 世纪,为希腊殖民时代,也是奴隶制诸城邦形成时期。在中国,此时正是奴隶制国家由盛转衰的春秋时期。第四,从公元前 5 至前 4 世纪前期,史称古典时代,为希腊奴隶制城邦由极盛到走向衰落时期。而中国此时正处于战国中前期的封建制开始形成并取代奴隶制时期。第五,从公元前 4 世纪晚期至前 2 世纪中期,为马其顿统治时代,希腊各城邦先后衰落,最后被罗马帝国所灭。而此时的中国,则走上了封建统一的中央集权国家的道路。

古希腊文化历经一千七八百年,它和东方的华夏文化相互辉映,成为人类文明的第一个高峰。它的民主精神和追求理性的科学态度,不仅对后世欧洲文化的发展有深远影响,对世界的进步也有巨大影响,是世界文化宝库中的一份重要遗产。古希腊文化是希腊奴隶制民主政治高度发展的产物,也是对外殖民、广泛汲取埃及西亚文明的结果。它的独特的民族心理与思维模式与华夏文化的传统形成鲜明对比。

首先,从社会结构来说,古希腊与中国迥然不同。这突出表现在以下几方面:(1)希腊为分立的城邦制,中国为统一的王权制。城邦制度是构成希腊文明的重要组成部分。城邦,亚里士多德把它规定为“至高而广泛的社会团体”。希腊人习惯于把这种非王政的制度,不论是贵族的还是共和的,都称作“波里德亚”(Politeia),意思是“城市国家的政制”。城邦是“独立主权国家”,有自己的法律、议事会、执政官和法庭。希腊人有时也把他们的城邦国家称作“帝国”,如“雅典帝国”、“斯巴达帝国”等。但这种帝国与中国人观念中

的那种帝国并不相同。他们所说的“帝国”，实际上只不过是雅典或斯巴达为盟主的“联盟”而已，颇有点像中国春秋时的齐桓、晋文的“霸业”。盟主可以向加盟的国家收贡赋，要他们出兵加入盟军，并在不同程度上干涉加盟国家的内政。但盟主并没有像周天王那样拥有神授的最高王权。而且，不论在形式上或在理论上，盟主都不能委派加盟城邦的执政者。希腊“帝国”不是郡县制的帝国，即使加入某个帝国之内也仍保持自治共和国的地位。特别是在希波战争以后和亚历山大征服之前这一百四五十年间的希腊，帝国变动非常频繁。帝国的“霸权”不是从雅典手里转移到斯巴达手中，就是从斯巴达转到提佛里手里，经常易手。然而，不管这种变动有多么频繁，城邦却依旧是这些城邦。灭亡的也有，如米罗斯（Melos），但为数极少。城邦的地位超过了一个帝国内的自治共和国。就是在罗马时代和欧洲的中世纪，古希腊的这种城邦政治仍一直流传不衰，对西方近代社会亦有强烈的影响。所以，对希腊城邦不能和我国春秋以前存在的小国相比。我国春秋以前所存在的小国虽然政制各异，互相征伐，然而从有史时代起就有一个凌驾于它们之上的神授的最高政治权威。在周代，是周“天王”；在殷代，是有时被称作“帝”的殷王朝；在夏代，是称作“元后”（相对称为“群后”的“诸侯”国家）的夏王朝。希腊在远古时代也曾有过这种最高的政治权威，如亚该亚人的“万民之王”——迈锡尼诸王。但从多里安人征服之后，这种最高政治权威就已不复存在了。

希腊实行民主制，中国实行宗法制。主权在民与直接民主是希腊奴隶主政治的一大特点。亚里士多德在《政治学》中曾说：“凡享有政治权利的公民的多数决议，无论在寡头、贵族或平民政体中，总是最后的裁断，具有最高的权威。”直接民主制可以伯里克理时代的雅典（公元前443—429年）为例。凡属于雅典的公民，都享有出席“公民大会”的权利。“公民大会”每月要举行二至四次，解决城邦的一切重大问题，如宣战与媾和问题，城邦粮食问题，听取负责

人员报告,监督和审查法庭裁决,等等。在公民大会中,每个公民都有选举权和被选举权,都有可能被选为“议事会”成员。每个公民都要轮流参加陪审法庭,参加陪审法庭的成员有时多达六万人。当时,实际政治权力由“十将军委员会”掌握。将军在任满离职时,要接受审查,有叛国行为或作战失败都要受到裁判,法庭和公民大会可以没收其财产,可以放逐或处以极刑。但是,这里的公民(Polites原意为属于城邦的人)并不是指全体成年居民,妇女不属于公民,奴隶不属于公民,农奴不属于公民。边区居民也不属于公民,外邦人更不属于公民。公民是指各备甲冑武器和马匹参加公民军的奴隶主阶级成年男子,参加海军、领取国家薪饷的贫民阶级也属于公民。因此,构成公民阶级的数量并不大。在僭主时期,雅典公民仅有五千人。

在“主权在民”的城邦制度下,“官制”也具有与东方不同的特点:其一,据亚里士多德介绍,一般城邦的军政官员,包括将军、统帅、市场监理、城市监护、公共水源管理、司库、执罚员、典狱官等都是义务职,不支薪金。其中,执罚员或典狱官,都由青年公民帮助执行公务。其他行政职务,在小邦都不设常任吏员;在大邦(如雅典),虽设常任吏员但多以奴隶充当。这些奴隶大多是斯基泰人(居住黑海北岸南俄草原)。他们每天领取的“给养”相当于出席公民大会或陪审法庭公民所领的津贴。其二,城邦没有由某个行政首脑为中心的统一的政府。各部门行政官员任期也不统一,都由公民大会或其他相应机构直接选出,各自独立地对公民大会或相应机构负责。

希腊奴隶制国家的这种政治体制是与中国古代的国家政制大相径庭的。中国古代的奴隶制国家政制是建立在父系血缘家族基础上的宗法制。这种宗法制度不仅是贵族的社会组织形式,也是政权的组织形式。如西周宗法制度就规定,周王自命为天子,王位由嫡长子继承,称为天下之大宗,是同姓贵族的最高族长,又是天下

政治上的共主,掌握统治天下的权力。天子的众子或者分封为诸侯,君位也由嫡长子继承,对天子称小宗,在本国为大宗,是国内同姓贵族的大族长,又是本国政治上的共主,掌握统治封国的最高权力。诸侯的众子或者分封为卿大夫,也由嫡长子继承,对诸侯为小宗,在本家为大宗,官职世袭,并掌握统治封邑的最高权力。卿大夫又分出“侧室”、或“贰宗”。在各级贵族组织中,这些世袭的嫡长子称“宗子”或“宗主”,主持宗族的一切事务;在政权组织中,他们又以贵族族长的身份,代表本族掌握政权,成为各级政权的首脑。一切官吏的任免,国事决断,均出于这些“宗主”首长。他们世代相袭,一切官吏都要听命于一人,唯一人是从。

(3)希腊实行法治,中国实行“礼”治。希腊城邦既然是“轮番为治”的公民政体,那么,它的每个公民也就必须遵循“民主集体主义”的原则,运用城邦宪法和各种法规,包括有关财产继承的私法和惩罚犯罪行为的刑法等等来处理、调节各种社会关系。公元前5世纪实行的雅典宪法就是古希腊历史上最具代表性的法律或法规。这些法律或法规成为人们一切行为规范的准则,具有极大的权威性,任何人包括将军和统帅都不得侵犯。比如,众所周知的苏格拉底,这个人在伯罗奔尼撒战争时期曾参加三次战役,在玻替第亚一战救过亚尔西巴尔的生命,并曾以议长的资格出席审判在阿吉纽栖群岛指挥舰队作战失败的将军们。但由于他曾鼓吹治国不应由众人而应由“智者”、“能者”、“善者”的主张,触犯了城邦法律,于公元前399年被雅典法庭判处死刑。

古希腊的这种推崇“法治”,以法治邦的传统在中国古代是不存在的。三代时,奴隶主贵族阶级用以维护其封国的不是法治,而是“礼治”。所谓“礼治”就是把伦常纲纪与法结合起来,在别尊卑、贵贱、长幼、亲疏、男女、夫妇的基础上,一方面实行所谓“父子有亲、君臣有义,夫妇有别、长幼有序、朋友有信”的礼制,要求“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠”;另一方面附

之以法,以法入礼。所以,章太炎《检论》说:“礼者,法度之通名,大别则官制、刑法、仪式是也。”

第二,在宗教信仰上,古代中西方有其相同方面,更有其不同方面。所谓相同,是指都经历过自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜等原始宗教的发展过程,在对人神观念上似乎也都没有形成完全不可逾越的鸿沟,人可以升化为神,神也可以化身为入。但由于东西方的历史条件不同,其宗教观念的趋向毕竟有所不同。大致说来,古希腊人所崇拜的主要是以城邦崇拜和英雄崇拜为其特征,而华夏则以祖先崇拜和鬼神崇拜为其特征。古希腊人的城邦崇拜和英雄崇拜有悠久的历史渊源。在原始氏族社会时代,图腾被看作是氏族的守护神或始祖。后来,随着氏族社会的解体和地域公社的形成,那些守护地域有大功勋的英雄人物便被奉为地域之神或始祖。在古希腊时代,城邦崇拜即所谓“波利斯”(希腊文 polis,拉丁文 Civitas,意为“城邦”)守护神,既有全希腊所奉之神,也有纯属地域性的守护神或英雄。全希腊所奉之神,主要有宙斯(居奥林波斯山,为神祇和“世人之父”,其形象繁复异常,各城邦都有奉祀,别号有50多个)、阿波罗(巴比伦语 abullu,“阿布户”为“门户”或城邦守护神)、赫拉(诸女神之首,宙斯之后,“巨目明眸,显为一牛神,即远古迈锡尼人的守护神)、雅典娜(智慧女神,别名“帕拉斯”,意为“持戈者”,为“城邦守护者”、“战神”,神址不下73处)、阿尔忒弥斯(据认为是狩猎女神,其形象为一处女,通常有一扁角鹿形影相随)等。地域性神祇或英雄各城邦都有不少。如地处雅典城郊的法利龙,其居民敬奉的英雄叫法勒罗斯;在雅典城内,居民敬奉的是忒修斯及其父埃勾斯;提林斯居民敬奉的英雄是提林托斯(视为宙斯之孙),赫尔米奥纳居民敬奉的英雄为赫尔米奥涅,等等。这些地域性神祇的名称一般都与当地的地名相一致。我们从希腊人所敬奉的城邦守护神或英雄可以看到,它们的共同特点有以下几点:(1)希腊人所敬奉的这些英雄或城邦保护神都是为城邦的生存与发展立过卓

越功勋的亡者。在希腊文中英雄或英烈(hevos)一词的本意即为“亡者”。希腊人崇拜英雄或城邦保护神,是因为在希腊人的眼里,英雄乃是由神灵和世人交合而生,死后脱去凡胎,升入奥林波斯山为神。这些英雄或城邦守护神都有世俗的属性,既贪淫又喜欢争吵,既能助人也能害人,他们除了生命不朽外,其他都与凡人一样。(2)希腊人所崇拜的英雄或城邦保护神,都具有超凡的力量。如宙斯主宰雷电,力大无边,有繁复多变的形象。雅典娜另名帕拉斯,意为“持戈者”,战神。克里特——迈锡尼人所崇拜的双面斧,据认为是特舒布神的表征。克里特王所居“迷宫”之称,意为“双面斧之宫”。“双面斧”在卡里亚人语言中为 labris(拉布里斯),希腊语 labyrinth(拉比林特)一词即源于此。在亚该亚人中尚有崇拜双面盾的,其形状为“8”字,也是城邦保护神的一种表征。至于希腊人所崇拜的牛神,更是对力量崇拜的一种表现。(3)希腊人所崇拜的英雄或城邦保护神,各城邦既有共同的,更有各自的。在这些英雄或保护神之间似乎都是独立的、平等的,彼此之间看不出有严明的隶属关系。比如,宙斯虽然被视为众神之首和世人之父,但它却管不了其他神的行动。同样的,宙斯的妻子赫拉被尊为诸女神之首,她的女儿们也不受她的管束。这种情况是与东方崇拜不同的。

在中国古代,人们所崇拜的是祖先和鬼神。这从我国古代的各族神话,以及夏、商、周等民族所承认的远祖族谱中就可以明显看出来。《礼记·祭法》:“祭法:有虞氏禘黄帝而郊喾,祖颡项而宗尧;夏后氏亦禘黄帝而郊鲧,祖颡项而宗禹;殷人禘喾而郊冥,祖契而宗汤;周人禘喾而郊稷,祖文王而宗武王”。《祭法》所说的这些祖宗人物之所以被敬奉、崇拜,是由于他们生前强有力,对氏族有大功。《礼记·祭法》就说:“夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大菑则祀之,能捍大患则祀之。”在中国古人看来,祖和神是密不可分的。殷商人就认为,上帝既是自然界的主宰,也是人间的首脑,并且这个上帝又与商的子姓远祖有

着纠缠不清的关系。殷虚卜辞就有殷人死去的祖先“宾于帝”的记载：“咸不宾于帝，下乙宾于(帝)”。“下乙不宾于帝，大甲宾于帝”。“宾于帝”就是客居在上帝那里。可见，殷人是把他们的祖先与上帝联系在一起的。周人取代商朝后，也继承了商人的宗教观。据说，姬姓祖先后稷的母亲姜嫄怀孕生弃，就是“履帝武”的结果。西周诗《文王》说，文王“在帝左右”。金文中的《犹钟》也说：“先王其严，在帝左右”。^①不过，周代的上帝与祖先之间的关系已经疏远。周人把上帝放到了天上，形成两个不同的世界。上帝主宰神世，祖先主宰人世。“人秉天命”，但“天命靡常”。上帝只授其天命给有德的人，而有德的人只有秉承天命才能主宰人世。周人就是秉承天命而取代了商。《大盂鼎》说：“丕显文王，受天有命”。显然，中国古人在自我追求中所乞求的不是神化而是圣化，即通过自我修养和完善而成为秉承“天命”的圣人、贤人、仁人、君子。这与古希腊宗教观所追求的神化有原则性区别。

第三，在文学方面，古希腊最为发达的要数神话史诗和戏剧创作，而中国则是散文诗赋。古希腊神话史诗不仅是“希腊艺术的宝库，而且是它的土壤”。其数量之多、著作之巨是令人赞叹的。如《荷马史诗》的《伊利亚特》共 24 卷，15693 行；《奥德赛》共 24 卷，12110 行。《伊利亚特》写的是希腊人动员十万大军、一千多条军舰攻打特洛亚城的故事，叙述希腊人与特洛亚人大战十年的全部经历，其中集中描写特洛亚战争第十年的一个片段。《奥德赛》写的是希腊人攻下特洛亚城后，奥德修斯在海上漂流十年，以及如何返回家乡复仇的故事。《伊利亚特》通篇写战争，讴歌战争双方的英雄；而《奥德赛》则写“漂游”，表现人对自然的不屈斗争。把这两部史诗联系在一起，主要不是因为它们的情节连贯或主题类似，而是因为

^① 参见张光直：《中国青铜器时代》，生活·读书·新知三联书店 1983 年版，第 303—309 页。

它们的世界观基本相同,即:推崇英雄、神化英雄。《荷马史诗》神化历史反映了希腊人的心理特征。

希腊史诗的发达导致了戏剧的发达。当时,希腊戏剧有悲剧和喜剧两种。古希腊悲剧家爱斯库罗斯被称作悲剧之父,他写了70多部悲剧,现存7部。其中,最著名的是《幽囚中的普罗米修斯》,它塑造了一个为人类幸福敢于反抗专制神权的英雄形象,讴歌了对命运的抗争。索福克利斯写有120多部悲剧,流传下来的有7部。其中最著名的是《奥狄浦斯王》,描写奥狄浦斯王在命运的摆布下成了杀父娶母的罪人。幼里披底斯一生写有90多部悲剧,现存有18部。其代表作为《美狄亚》,描写被丈夫遗弃的美狄亚,出于悲愤杀死丈夫的新妻和自己与丈夫所生的儿子的故事,反映了城邦衰落时期公民道德的堕落。在喜剧方面,最具代表性的是被誉为喜剧之父的阿里斯托芬,他写过44部喜剧,现存作品有11部。其中《阿卡奈人》是他的杰作,该剧以雅典和斯巴达为首的两大阵营之间爆发的伯罗奔尼撒战争为背景,以阿提刻农民狄开俄波利斯与斯巴达单独媾和为基本情节,讴歌了对和平的热爱。古希腊戏剧的发达是与希腊的城邦贵族民主政治紧密相关的。它的最大特点就在于“合”字(Charas)。亚里士多德在《诗学》中就指出:希腊戏剧的结构形式完整而严密。它通常以“开场”作为“序幕”,然后是歌队的“进场歌”,歌队进场后大约有三至七场戏,以及三至七首合唱歌,场和歌紧密结合,彼此交织,最后以“退场”结束全剧。所以,“合”成为古希腊戏剧的最大价值。

与古希腊相比,中国先秦文学没有这种突出的特点。在中国古代,也有神话传说。《山海经》里所记述的神话就很多,如“夸父逐日”,“精卫填海”,“大禹治水”等等。在屈原《楚辞》中也保留有大量的古代神话内容。其中《天问》一篇就问了170多个问题,上天下地无所不包,可谓瑰丽宏博。但中国的神话传说和古希腊相比就远不那么完整系统,也没有发展成为象希腊荷马史诗那样高度发达的

形式。这表明中国神话传说与历史的结合并不紧密。如果说希腊史诗是神话化,那么中国的神话则是历史化。比如《尸子》记述“黄帝四面”,即传说黄帝有四张脸。作为中央上帝的黄帝长有四张脸用以察看宇宙四方,这是可以理解的。但当子贡以此问孔子时,却被孔子巧妙地解释作黄帝派遣四个人去分治四方,显然就成了历史教科书,而与神话原意相去甚远。再有,如果说希腊神话所崇拜的英雄表现为对勇力的崇拜的话,那么中国神话所追求的却是对劳动创造和生生不息精神的热爱。最典型的例子,就是大神鲧盗天帝的息壤以平治洪水的神话,这个神话与希腊普罗米修斯盗天火给人类的神话颇为近似。但普罗米修斯是被锁在奥林波斯山上,让宙斯派去的崖鹰日夜不停地啄食他的心肝,仅此而已。而关于鲧的神话却有所不同。鲧被天帝压杀于羽山,死后三年尸体不腐,却又从肚子里生化出他的儿子禹来继续进行他未竟的伟大功业。显然,“鲧腹生禹”的神话所追求的是那种生生不息的进取精神。

由于中国神话的历史化,就使中国史诗不发达。而史诗的不发达,也就导致了戏剧的不发达。从夏商周到秦汉,中国没有出现象样的戏剧之作。但是,中国也有古希腊所没有或不及的东西。散文和诗赋可以称得上是这方面的代表。在春秋战国时期,由于学术上的百家争鸣,遂使各种学派著书立说争相发展,产生了许多具有很高水平的散文著作,如《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》、《墨子》、《荀子》、《孙子》、《春秋左传》,等等。这些著作不仅内容丰富,极富哲理,而且语言优美,修辞典雅,结构精巧,富有凝重、警策、简结和含蓄的风格。比如,《庄子》就是一个典范。作者行文汪洋恣肆,想像瑰玮俶诡,以生动幽默的笔调作深奥的哲理发挥,议喻交融,情文并茂,尽管是一部高谈玄理的哲学论著,但字里行间却充满了葱笼的生活气息,给人以深刻的现实感和强烈的艺术感染力。像这样的散文在古希腊文化中是看不到的。

诗赋也大别于西方。中国古代诗赋的发达是与散文的发达密

切相关的。几乎远自有文字之日起,我们的祖先就非常注重对诗歌的创作与整理。到了周代,统治者更设有专门的史官定期下乡四处采风,并将其收集的民歌加以提炼升华,配上音乐,供臣民们吟诵歌唱。现在,我们所看到的《诗经》,就是那时留传下来的一部重要作品。从这部《诗经》我们不难看到中国诗赋所特有的品格。首先,在内容上追求写实,没有古希腊诗歌那么多的神化色彩。酷爱和平、正义、友谊,反对不义和掠夺,如同一条红线贯穿于整部《诗经》。如《伐檀》、《硕鼠》是对贪得无厌的“不稼不穡”者的无比仇恨和鞭挞,而《击鼓》、《渐渐之石》则是对无休止的争战的厌恶和对和平生活的渴求。中国诗赋中的这种精神在古希腊的诗歌中是少见的。其次,从表现形式上看,一般都具有语言简练、含蓄委婉和富于韵律美的特点。比如《硕鼠》共有三节,以硕鼠比喻贪心不足的盘剥者,每节结构和文字大致相同,所不同的只有第二、四、六、八句末尾改换一个字,即用韵的字。中国诗歌的这种委婉含蓄和韵律之美也是古希腊诗歌所没有的。

第四,在艺术方面,首先从音乐来看,古希腊既有与华夏相同的一面,也有其不同的一面。所谓相同的一面,是说它们都追求音乐的和谐之美。而所谓不同的一面,这不仅表现在对音乐的重视和使用趋向上,也表现在定律方法上。古希腊人推崇数理主义。著名科学家毕达哥拉斯(Pythagoras,公元前570—前500年)把音乐当作数学,主张数的和谐美。他以弦定律,以四声音阶为主体,用五度相生法确定音律。这种定律方法与中国不同。中国古代是以管定律,以五声音阶即宫、商、角、徵、羽为主体,用三分损益法确定十二律。^①中国这种乐律虽与毕氏音律有相同之处,但在造诣上似乎更高些。据《乐书》载,有《乐本》、《乐论》、《乐施》、《乐言》、《乐礼》、《乐情》、《乐化》、《乐象》等篇章,对音乐理论和实践的研究颇为精

^① 参见沈知白:《中国音乐史纲要》,上海文艺出版社,1982年版,第22—32页。

深。1978年在湖北随县曾侯乙墓出土的编钟“王”由六十五枚组成,这套编钟连钟架在内高达二点七米,重五吨多。虽在地下埋藏了二千四百多年,但它的乐性仍很完好。经研究测定,它的音阶居然和现代国际通用的C大调七声音阶音列相同,音域达五个八度之广,比钢琴仅两端各少一组音域。在中心的三个半八度范围内,有着完整的半音阶,不但可以“旋宫转调”,甚至可以演奏现代复杂的多声部音乐作品。

在建筑艺术上所反映的中西方的不同文化趋向尤为明显。中国三代的建筑是以四合院式或廊院式的木构架体系为其特征的。它强调布局轴线,严谨、对称,建筑选型与环境的协调统一,屋顶、房身和基础的比例既庄重又有节奏变化,追求刚柔相济,柔里有刚的美感。而古希腊的建筑却与此不同。古希腊建筑多为石构架体系,布局取自由式。雅典卫城巴特农神庙(Parthenon 公元前447—前432年)最具有代表性。其型制为长方形平面的列柱围廊式,座落在一个三级台基上(30.9×69.5米),两坡顶,东西两端形成三角山花。这种格式被认为是古典建筑风格的基本形式。神殿最著名的46根多立克式(Ordine Dorico)圆柱比例粗壮,外围柱高10.4米,底直径1.9米,一般高度约为底径的4—6倍,柱身有凹圆槽,槽背呈尖形,没有柱础,直立于三级台基上,檐部高度为整个柱式高的1/4,柱距约为柱径1.2—1.5倍。整个神殿形象设计开朗,近人的尺度与节奏,充分反映出古希腊人所追求的那种明快、自由的阳刚之美。

在雕刻与绘画上,中西方的不同趋向也存在明显差异。中国三代的统治者从“上者不美、不饰,不足以一民”的思想出发,都把雕绘当作他们宣扬功德和进行教化的工具。所雕绘的内容,不论是“天地、山川、神灵”,也不论是“古贤圣、怪物行事”,无不带有明显的政治功用的色彩。《孔子家语》就说:“孔子观乎明堂,睹四门墉,有尧舜之容,桀纣之象,而各有善恶之状,兴废之诚焉”。《周礼》也

说：“春官师氏居虎门之左，司王朝”。郑氏注云：“虎门，路寝门也，王日视朝于路寝门外，画虎焉，以明勇猛于守宜也。”不过，雕绘的题材、风格和表现手法却因其具体实用目的不同而千变万化。如作为“礼器”的青铜器形制相适应的艺术装饰纹样，绝大多数是动物纹样。其中，尤以兽面纹最具特色。它一般都是被夸张了的或幻想中的动物头部的正面形象。其特征为巨睛凝视，大咧口，口中有獠牙或锯齿形牙，额上有一对立耳或大犄角，并有一对锋利的爪子。这种兽面纹又称饕餮纹。据古代神话传说，饕餮是神人缙云氏的一个“不才子”。它非常贪吃人类，吃到把人塞在嘴里都没法咽下去，因而变成了有头没有身躯的怪物。西周后期这种动物纹样逐渐减少，但龙、凤、鸟兽等纹样仍很普遍。春秋、战国时期，除了蟠虺、鸟兽、象鼻、绳、贝、花草纹样外，更重要的是出现了许多以写实手法表现的现实生活的图景，有游宴、车马、战争、狩猎等等活动，如辉县出土的宴乐狩猎纹鉴，汲县出土的水陆交战纹鉴，洛阳出土的金银错、狩猎纹镜以及一些不知出土地点的猎纹壶、猎纹豆等，都是有名的遗物。从铜器装饰的题材、风格和表现手法的变化，我们可以清楚地看到，中国三代的雕绘虽然趋向自由写实，但严肃庄重而神秘的气氛一直占着突出的地位。中国雕绘的这种特点在古希腊的雕绘中是看不到的。

古希腊的雕绘也有大量的神话题材，特别是荷马时代基本都是宗教性的内容。但是，由于希腊人的宗教观念把神世看作是现实的人世，把神看作是现实的人，因此，所雕绘的神像力求表现为逼真生动的人的形象，运动竞技优胜者的纪念像更要求真实刻划健美的人体。比如色雷斯的波赛冬神庙或奥林匹亚的赫拉神庙，比如狄甫隆陶瓶或法兰西斯哥陶瓶，比如克里奥比斯裸体立像或雅典卫城的着衣少女像，都具有这种特点。公元前5世纪以后，希腊雕绘的这种趋向更加发展。在雕塑《雅典娜与马尔西亚》中，雅典娜与其说是神，不如说是一个文雅而娴静的女人，马尔西亚这个半人半

兽的山林之神也完全脱去了兽类的外形。斐底亚斯创作的巴底农神庙外部回廊上的饰带浮雕《向雅典娜献新衣》，周长约 160 米，高 1 米，刻有 490 余人，100 余匹马，虽然描写的是宗教祭祀活动，但却看不出是把命运寄托给神的祭祀队伍。特别值得指出的是，在希腊雕绘下的神，都和人一样有着七情六欲，英雄也常让他们痛哭哀号或无端地狂笑。这种世俗化的特点在中国三代艺术中也是很难见到的。

第五，在学术思想上，古希腊与中国先秦相比更有其深刻的差异。首先，就学术肇起的动因来看。希腊学术肇始于公元前 6—5 世纪城邦民主政治走向全盛的时代。长期的殖民运动不仅为奴隶主阶级过闲暇的生活创造了丰厚的物质基础，也使希腊人养成了酷爱独立、自由和勇于追求真理的精神。特别是对自然普遍原理的探求更是希腊士人普遍的爱好的。当时许多有名的哲学家几乎都是自然科学研究者。如希腊哲学的开创者米利都学派的三杰泰勒斯、阿那克西美尼和阿那克西曼德，他们的哲学体系都是建立在探索大宇宙现象本质的自然哲学原理的基础上的。据西方科学史记载，泰勒斯是一位天文学家。他曾预测过公元前 584 年 5 月 28 日^①的日蚀。同时他又是一位几何学家，曾用三角方法，根据塔影测定海上的航船距离，计算过金字塔的高度。阿那克西美尼是一位开创时期的物理学家和天文学家，曾广泛地研究过星体运动和宇宙物质构成的问题。阿那克西曼德是天文学家和几何学家，又是历史上最早绘制地图的人。著名英国数学家、哲学家罗素曾称赞他：“凡是在他有创见的地方，他总是科学和理性主义的。”^②因此，可以说希腊学术是发端于自然哲学。而中国先秦学术却不同。中国先秦学术产生于社会大动荡，大变革的时代。紧迫的社会问题成为社会各阶

① 另二种说法：前 597 年 7 月 21 日或前 610 年 9 月 30 日。

② 罗素：《西方哲学史》上册，商务印书馆 1976 年版，第 51 页。

级、阶层关注的问题。特别是那些由原来贵族士卿阶级分化出来的一批无职、无产、无爵的子弟阶层，他们出于对当时社会政治经济状况的不满，迫切要求变革以实现权力和财产的再分配。于是，他们从各自的立场出发，通过讲学和著述宣传自己的观点和主张，从而就形成了儒、墨、道、阴阳、名、法、农、纵横、杂等各种学派。这些学派都是以政治学、社会学、伦理学、历史学等科学为其共同主题和基本内容，带有极浓重的为现实政治服务的色彩。其次，在学术造诣上，古希腊也与中国不同。古希腊几乎所有的哲人都精于数学或其他某些门类的自然科学。而且其中有不少人还是数学史上卓有成就的专家，如毕达哥拉斯、普罗太戈拉、柏拉图、欧几里德等。而在中国先秦的诸子中，除了墨子、荀子、管子、惠施、李悝等少数几人在算学上间有心得外，几乎没有一位是当时重要的数学家，对其他自然科学也没有多少研究。在哲学思辨中，希腊思想家普遍具有追求公理化系统的倾向，从泰勒斯到苏格拉底、柏拉图，几乎所有哲学家都曾不倦地探索逻辑的推理规律问题，直到亚里士多德的形式逻辑体系的建立。嗣后，欧几里德又建立了数学史上第一个公理化系统，即欧几里德几何体系。而中国先秦诸子中虽然也有些人对论证的逻辑问题做过研究，但都没有能够建立起类似亚氏或欧氏那样的演绎公理逻辑系统。此外，还应指出的是，希腊哲学从开始就是作为古代神话和宗教的对立形态而出现的。在公元前6世纪以前，希腊人普遍崇拜以宙斯为首的诸神宗教，认为大自然和人类都是由诸神创造和统治的。但自泰勒斯开始，哲学家们对那些神话体系表示怀疑，试图用某种物理的或理性的元素对世界的本源作出解释。因此，从泰勒斯以来的多数哲学家都曾被世俗指责为“不信神的人”。如“阿那克萨哥拉就是因为是无神论者而被赶出雅典，同样的罪名也是苏格拉底被处死的罪状之一。”^① 而在中国先

^① 丹皮尔，《科学史》，商务印书馆1976年版，第47页。

秦学术中,哲学和宗教却始终没有发生彻底的分离。例如孔子的宗教观,一方面是“子不语怪力乱神”,但另一方面又是“祭如在,祭神如神在”,“敬鬼神而远之”。墨子是有神论者。老子和荀子虽然比较接近于无神论,但他们的著作同样具有对当时宗教体系的妥协。至于庄子更首倡神秘的“仙人”、“神人”、“真人”、“不死药”诸说,并成为后来中国那种神仙宗教观的滥觞。总之,从以上各点我们不难看出,古希腊学术追求的是严密的逻辑理性系统,具有明显的自然主义倾向。而中国先秦学术,则是以研究人事为重心的,追求“天人合一”的有机整体观,带有强烈的人伦主义倾向。

二、中西方古文化不同趋向的形成基因

古希腊文化与中国先秦文化的不同趋向性是十分显然的。然而,这种不同趋向性是由什么原因造成的呢?对于这个问题,国内外学术界历来存在不同说法。其中流行最广、影响最大的一种说法是地理环境决定论。黑格尔便是这种理论的积极鼓吹者。他在《历史哲学》中从欧洲中心主义立场出发,大谈地理环境决定文化的性质和发展方向。说什么“水性使人通,山性使人塞;水势使人合,山势使人离”,只有海洋文明才是进步的文明。中国是大陆性国家,没有分享海洋所赋予的进步文明,从而养成了闭关自守的落后习性。黑格尔这种主观主义的观点,连西方的一些学者都不赞同。德国学者弗兰克就曾指出,黑格尔对中国历史和文明所采取的傲慢与蔑视态度,是十九世纪欧洲人的殖民扩张主义在精神生活领域的突出表现。然而,我们学术界有些人也把这种观点当作真理而大加推崇。《河殇》的炮制者们更以不可告人的目的大肆贩卖这种反动的宿命论。宣称“地理环境对以黄河流域为中心的中华文化形成了一种隔绝机制”,铸就了一种内向的、求稳定的、闭关自守的文化类型,从而就注定了这种文化必定要衰落;而由地中海兴盛起来的欧

洲海洋文明,从一开始就具有开拓、进取和扩张的特点,从而也就注定它在现实和未来取得优胜的地位。现在,《河殇》不可告人的目的虽然已被揭穿,但他们所贩卖的地理环境决定论仍有一定的市场,必须予以清除。

的确,地理环境的差异性对于人类文明发展的各个方面是有巨大影响的。马克思和恩格斯对此都有过极深刻的论述,他们指出:“人并没有创造物质本身,甚至人创造物质的这种或那种生产能力,也只是在物质本身预先存在的条件下才能进行”。斯大林也说过:“‘社会物质生活条件’这一概念无疑包括社会所在的自然环境,即地理环境。因为地理环境是社会物质生活必要和经常的条件之一,它当然影响到社会的发展。”^① 我们从古希腊文明蕴育的地理环境亦可看出这种影响。古希腊的地理环境大体上包括希腊半岛、爱琴海诸岛及小亚细亚半岛西部海岸的范围。自然条件较差,多为山岭石崖,土地贫瘠,不利于农业的发展,只有个别地方可以种植谷物。但山岭丘谷却遍布葡萄树、橄榄树及其他果树,各种金属矿藏也很丰富,这对园艺业、陶器、金属手工业的发展却提供了便利条件。特别是海上的交通便利不仅使希腊与世界联成一体,更使希腊人成了古代世界少有的“商业民族”。希腊人通过海外贸易一方面带动了各城邦经济的繁荣发展,同时另一方面也扩大了视野,广泛地继承与吸收了古代东方文明的历史遗产,特别是古埃及文明和西亚文明对希腊文明的发展起了重要的促进作用。且以自然科学知识而言,古代东方人在邈远的年代里,就在数学、天文学、物理学、化学、生物学、医学及建筑学等方面取得了杰出的成就,尤其是数学更为突出。埃及人由于兴修水利和测量土地的需要,使几何学知识相当发达,他们很早就能求得长方形、三角形、梯形和圆形面积。苏美尔人甚至早在公元前 2500 年之前,就已制订出乘法

^① 斯大林:《列宁主义问题》,人民出版社 1964 年版,第 673—704 页。

表,后来又相继作出平方表、平方根表和立方表。印度人更是发明了十个数字符号(这十个数字后由阿拉伯人略加修改,传遍世界各地,被称为“阿拉伯数字”),极大地便利了数学的演算,推动了数学的发展。而希腊人在这些方面都远不如东方发达。被誉为“历史学之父”的古希腊历史学家希罗多德在他的传世之作《历史》中,就认定东方是一切文化和智慧的摇篮。他曾指出:埃及的太阳历要比希腊的历法准确,希腊人使用的日晷最早是由巴比伦人发明的,希腊的字母是从腓尼基人那里学来的,希腊人还从埃及人那里学会了“量地法”(几何学)。当时,希罗多德虽然被人诬称为“亲蛮派”(实为亲“东方文化派”),但它却恰恰反映了希腊人是拜东方文明为师的。希腊人能踏在“巨人”的肩膀上前行,不能说不与他们所处的有利的地理环境有着密切关系。

而相比之下,我国先秦文化却没有这种地理环境。我国先秦文化是以黄河、长江两大水系为中心的广大领域里蕴育发展的。“在这个广大的领土之上,有广大的肥田沃地,给我们以衣食之源;有纵横全国的大小山脉,给我们生长了广大的森林,贮藏了丰富的矿产,有很多的江河湖泽,给我们以舟楫和灌溉之利;有很长的海岸线,给我们以交通海外各民族的方便。”有利于农业发展的自然条件,使我们这个民族从很古的时代起就变成了具有顽强的独立自主、自力更生精神的农业民族。再加上,在我国的北部、西部和西南部,有广袤的荒漠和崇山峻岭阻隔,路途艰险,不便交通;东南虽有很长的海岸线,但临近的各民族国家的经济文化都不如华夏发达,因而就使华夏民族不可能像希腊人那样踏在“巨人”肩膀上腾飞。

但是,人类历史的发展和文明类型的铸造,并不完全由地理环境所决定,或者主要不是由地理环境所决定。特别是文明发展程度越高,地理环境的影响就越小。因为文明或文化是历史的产物,而历史是由人创造的。“人们自己创造自己的历史”,也创造自己的文化。希腊人原不是单一种族构成的民族。较早的阿基安人、多利安

人都是游牧部落,后来相继进入半岛与当地的爱琴人融合,并接受了爱琴文明和古埃及、西亚文明以后,才踏上文明的门限。特别是铁器的广泛使用,对于这些居民彻底扬弃氏族公社制起了巨大的促进作用。历时二百年之久的殖民运动,更使希腊人由军事民主制一跃而跨入了城邦民主制的社会。这一殖民运动,不仅扩大了它的海外贸易,使社会经济文化诸方面处于当时世界的领先地位,超过了比它早二千年进入奴隶社会的一些东方文明古国,而且更把它的殖民主义扩展到东至小亚细亚海岸、黑海沿岸、爱琴诸岛屿,西至地中海诸岛,南及北非的广大地区,地中海四周全成了希腊人的殖民城邦。这些新兴的殖民城邦都是由原来城邦派生出来,如米莱这一城邦就生化出三百余个小城邦。不难看出,这种殖民主义运动是具有明显的掠夺性与侵略性的。然而,它对希腊民族性格的铸造却起了巨大作用。因为这种殖民运动是全民性的,不仅有工商奴隶主,更有丧失土地和财产的广大平民乃至奴隶。要使这些人形成大规模的殖民运动,就需要给他们民主、自由和独立,并鼓励他们勇猛好斗、富于冒险和崇拜英雄。而城邦民主制的发达又必然导致逻辑理性和抽象思维的发展,使希腊人成为“自主理性的发现者”。希腊人所确立的理性观念,反转过来又使民主自由思想展开了更加有力的翅膀,萌发出种种科学的起源,促使他们的创造精神放射出特有的奇光异彩。

而我们华夏民族的历史却与希腊人不同。我们华夏民族自远古时起就步入了以农耕生产为基本社会实践的社会,孔子说的“禹、稷躬稼而有天下”就反映了这种社会历史的特点。在这种社会中,由于生产力低下,劳动产品数量极为有限,人们在很大程度上受血族关系的支配,社会发展非常缓慢。进入文明社会以后,虽然产生了奴隶制国家,但血缘氏族制并不象希腊那样被彻底摒弃。夏、商、周三代,特别是周代,更把奴隶制国家与父权宗族制结合在一起,形成“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”的专制主义

政治体制。土地和生产者都为代表奴隶主贵族利益的国家所有。家国一体的宗法制度排除一切独立、自由和民主精神。使人们的思维总是囿于“以天为宗，以德为本”的伦理框架之中。春秋战国时期，诸侯国的兼并战争虽使社会发生了巨大的变革，但它既不是希腊的殖民运动，更非城邦政治，只是由封建专制主义取代奴隶专制主义而已。而这种专制主义的社会只能适合“人神一体”、“天人合一”的整体思维的发展，而不可能为理性主义思维提供任何发展的条件。所以，这就造成了华夏文化与古希腊文化的迥然不同。

中西方封建君主制度的基本特征

中国历史和西方社会一样,都经历过若干万年的无阶级的原始社会,而从原始社会解体以后,又都经历过奴隶社会和封建社会。但是,中国奴隶社会却不及欧洲奴隶社会发达,封建社会则远较欧洲中世纪经历的时间为长。欧洲封建社会从公元5世纪算起,到十八世纪法国资产阶级革命爆发止也不过存在1300年左右。中国封建社会如从西周算起,则长达三千余年,从战国变法运动算起,也长达2300多年。中西方封建社会存在的时间如此悬殊,是由于两者之间形成的历史背景、赖以存在的经济基础、阶级结构、以及政治体制、意识形态等诸方面相互作用的结果。本文着重对中西方的封建君主制度做个初步探讨。

一、中西方的历史背景

“在近代以前时期的所有文明中,没有一个国家的文明比中国更发达,更先进。”^①早在七八千年以前,生息繁衍在这块土地上的先民们就用最原始的石器、木器、骨器等工具创造了较为发达的原始文明。据考古发现,那时遗留下来的河姆渡遗址和西安半坡遗址表明,我们的先民们已经开始脱离自然采集的经济状态而步入种

^① 《大国的兴衰》第7页转见郝侠君等主编：《中西500年比较》中国工人出版社1990年1版，第1页。

植经济。河姆渡遗址中所保存的人工栽培的籼稻,半坡遗址中所遗留的芥菜种子、白菜等,都证明了这一点。在近代制造经济主宰世界以前,“农业是整个古代世界的决定性生产部门”,也是文明进步的基本前提。我国农业起步早,劳动人民特别能吃苦耐劳,又非常注重水利灌溉,因而使我国进入文明社会具有东方特有的“早熟性”。马克思把这种“早熟性”的社会称之为“亚细亚生产方式”。

所谓“亚细亚生产方式”,有人认为是东方型奴隶社会,或者是由原始社会向奴隶社会转变的过渡形态。即是说,在这种社会中,一方面原始公社时代的那种公有土地的制度依然保留,人们以血缘部族的形式聚居在一起,有族长充当首领,氏族成员有使用土地、山林的权利,等等;但另一方面,奴隶制君主作为最高的或唯一的土地所有者高居于所有公社之上,利用原有的氏族公社的组织,以贡赋等形式获取公社成员劳动创造的剩余产品。这样,以血缘关系为纽带、维护奴隶主贵族阶级统治利益的宗法制度就成了东方专制制度的巩固基础。所谓“礼乐征伐自天子出”^①,所谓“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”^②,便是这种社会制度的真实反映。如在周代,天子、诸侯、卿大夫、士,既是政治上的君臣隶属关系,又是血缘上的大宗与小宗的关系。他们处在不同的阶等上,享有不同的等级名分,拥有不同的政治特权和经济特权。在全国范围之内,各依其等级占有封地,驱使部属,管辖村社,供奉社稷,祭祀祖先神灵。而“隶子弟”、“庶人工商”,也“各有分亲”,“皆有等衰”^③,紧锁在用血缘关系编织起来的纽带上。“宗统维护君统,族权强化君权,家规补充国法”,从而形成了“以井田为基础、以血缘为纽带、以邑里村社为基层组织、以世袭分封为政治结构、以宗庙

① 《论语·李氏》

② 《诗·小雅·北山》。

③ 《左传》桓公二年中山大学出版社 1988 年版。

社稷为权力象征、大宗小宗分别继承的这样一种金字塔式的等级特权制度。”^①周天子利用这种制度实现对全国的专制主义的统治。

春秋战国的五个多世纪,是中国封建制度取代奴隶制度的伟大的历史变革时代。在这个社会大变革的过程中,奴隶主贵族的井田制遭到破坏,分封诸子制被废除,政权也由奴隶主阶级转到了新兴的地主阶级之手。新兴地主阶级各大集团势力经过长期的兼并战争,最后由秦始皇于公元前 221 年扫灭一切敌对势力,在全国建立起了封建专制主义中央集权制度。秦始皇所建立的封建专制主义中央集权制度是在继承奴隶社会的专制主义传统的基础上形成的。它不仅继承了奴隶社会比较发达的生产力和物质交换关系,更从奴隶社会继承了庞大的官僚机构和常备军制度以及奴隶国家的那种“贵为天子,富有四海”的家国一体的专制主义思想体系,因而这种封建专制主义中央集权制实质上是以封建宗法等级为基础的君主个人独裁制。

与此相比,欧洲封建专制主义君主制度形成与发展的历史却迥然不同。欧洲文明的起步要比中国晚得多。当中国进入文明社会的门槛之时,欧洲基本上还处于一片蛮荒的状态。欧洲文明来源于东方。地中海东部靠近小亚细亚的克里特岛上的文明与古埃及文明出于米诺斯文化,它们最早影响到欧洲。希腊人是在继承发扬古埃及和巴比伦文化的基础上,在最短的时间里达到奴隶社会的科学技术的高峰。公元前 7 世纪到 2 世纪,古希腊成了欧洲的科学文化中心。公元前 1 世纪建立起来的罗马奴隶制帝国又继承了希腊的文明,形成了欧洲人引以自豪的古希腊罗马文明。但是,也正是从这以后,欧洲随着罗马帝国的灭亡而进入了黑暗的中世纪时代。

^① 李宗桂《中国文化概论》,中山大学出版社 1988 年版,第 39 页。

欧洲的“中世纪是从粗野的原始状态发展起来的”。古罗马帝国是在封建制开始萌发的时候,由于内部奴隶、隶农起义和外部日耳曼人的入侵下而灭亡的。进入罗马帝国的日耳曼人本是原始的落后的民族,当他们受到罗马较高的社会生产和科学文化的影响时,原有的那些原始氏族公社组织便迅速解体。由氏族制度中发展起来的军事民主制得到进一步发展,最高军事贵族“把属于全体人民的无限辽阔的土地,尤其是森林,占为己有,作为礼物,大量地赠送给他们的廷臣,他们的将军、主教和修道院院长们,这就构成了后世贵族和教会大规模土地占有的基础。”^①而由各级军事贵族一跃而变成拥有大片土地的新贵族与拥有宗教神权的教会贵族相结合就构成了欧洲新兴地主阶级的突出特点。这些新兴的封建地主阶级各派势力通过长期的相互兼并、战争,到公元8世纪的采邑分封,形成了由国王、公爵、侯爵、伯爵、子爵、男爵到骑士的不同封建等级为基础的封建专制主义制度。但是,欧洲的采邑分封所形成的封建等级制并不与中国相同。中国分封关系不是在贵族私有地产形成之后经过互相兼并争夺过程形成的,而是奴隶国家的周王以土地和人民最高国有者的资格赐予臣下的。授受双方之间只存在下级对上级的单方面服从的关系,而不像西欧那种契约性的相互制约的关系。在西欧,由采邑分封所形成的封建等级关系,国王只能对他的直属附庸构成隶属关系,享有某些权利,而对其他贵族及其附庸就没有干涉的权力。国王只不过是贵族拥戴、推选出来的贵族第一人而已,与贵族处在社会的同一层次上。12世纪末,格兰维尔在《论英格兰王国的法律与习惯》一书中对英国的国王与贵族的这种关系就说得极为清楚:“主公与臣属之间应该有一种相互的忠诚义务,除敬重之外,封臣对主公应尽的臣服并不比主公对封臣所持的领主权更多。”在中世纪的欧洲,其他国家也和英国一样,国

^① 恩格斯:《马克》,《德国古代的历史和语言》,人民出版社1957年版,第146页。

王对贵族只有“宗主权”(Suzerainty),而无“主权”(Sovereignty),国王只有在征召全国军队,并率领军队出征打仗时才称得上是“一国之王”。他在经济方面的最大职能是分封土地,但是,这一切都必须经过贵族集团的同意。公元1215年,英国国王约翰在贵族势力的压力下所签署的《自由大宪章》中就规定:“任何自由人,如未经其同级贵族之依法裁判,或国法裁决,皆不得被逮捕、监禁、没收财产,剥夺法律保护权、流放或加以任何其他损害。”英王还承认:“如予或予之法官、行政官或任何其他臣仆,在任何方面干犯任何人之权利……而此二十五男爵(即该宪章规定的由贵族们“任意从国中推选”出来监督宪章执行情况的二十五男爵)即可联合全国人民,共同使用其权力,以一切方法向予施以抑制与压力,诸如夺予之城堡、土地与财产等等,务使此项错误终能照彼等之意见改正而后已。”^①在这种情况下,国王既不能像中国君王那样拥有对全国土地的最高所有权,当然也就谈不上建立起中央集权的统治。

同时,由于奴隶、隶农起义和野蛮的日耳曼人入侵的反复扫荡、破坏,使罗马帝国发达的商品交换关系和繁荣的城市几乎完全毁灭。新兴地主阶级各派的长期兼并战争也加剧了这种社会的破坏。因而,在欧洲封建社会初期的四百余年间,大领主的庄园经济和农奴的社会生产都处于极为落后的状态,农业和手工业很不发达,整个社会是自然经济占绝对统治地位,几乎没有什么较大的城市。各地区之间处于隔绝和半隔绝的状态,缺乏必要的经济联系。社会经济的这种孤立隔绝状态反映在政治上也就不可能有统一集权的局面。而且,日耳曼人的原始军事组织迅速转化为国家机构,是在极不成熟的条件下建立起来的。它既没有现成的官僚机构可加以利用,也没有一套完备的军制。加上这个新的征服者又受到文化素质及统治经验的限制,提不出较为完善的政治制度和法律体

^① 参见《中世纪中期的西欧》,商务版,69—82页。

系。因此,欧洲的中世纪只得拜倒于宗教神权的统治之下,形成长期的封建的地方割据状态,所实行的封建制度恩格斯称之为“贵族民主制”。

欧洲“贵族民主制”存在的时间约在5—13世纪。自十二世纪起,西欧城市经济重新兴起,市民阶级形成并凭借日益强大的经济实力登上了历史舞台。他们为发展工商业,反对封建割据势力,希望实现政治的统一,积极支持封建王权的扩大;而国王为了与封建贵族割据势力相抗衡,也需要得到市民阶级的支持。这样,到14世纪,西欧各国先后形成了由教会贵族、世俗贵族和市民阶级这几个“等级”的代表所组成的等级代表会议,即封建国会,来决定国家的税收、立法等大事。在封建国会中,市民阶级的代表有时支持国王打击封建贵族势力,有时又与封建贵族等级代表站在一起抵制国王滥用个人权力。这种等级代表会议同封建王权并存的政治体制,史称等级君主制。等级君主制是西欧封建社会向封建专制集权主义跨出的重要一步。15世纪末,随着城市商品经济的进一步发展,国家各地区之间经济联系的加强,自然经济的解体和资本主义的萌发,市民阶级开始转化为资产阶级。在这种情况下,西欧各国的等级君主制先后为封建君主专制制度所代替。英国封建专制王权是从1485年都铎王朝建立开始的;法国则是从1589年的波旁王朝的建立开始的;其他如德国、西班牙等封建专制王权的建立虽然略早点,但大体也是在西欧封建社会走向崩溃和资本主义正在形成的时期。所以,西方封建君主专制制度的形成与发展的历史是与中国迥然不同的。

二、中西封建君主专制社会的经济基础与阶级结构

中西封建君主专制制度形成与发展的不同历史,决定了封建君主专制制度赖以存在的经济基础与阶级结构的各不相同。

在中国,从秦统一全国为开端的中国封建君主专制主义的中央集权制度,主要是以国家编户制下的农业与家庭手工业相结合的小农经济为其经济基础的。而这种小农经济是从殷周时的井田制下公社共同体成员的小农经济发展演变而来的,其转变过程主要发生在春秋战国之际。当时,由于铁制工具和牛耕的广泛使用,个体农户的独立生产能力有了显著增长,原有的井田制已不能再适合生产发展的需要,人们要求“适彼乐土”和“自营恒产”的倾向日益强烈。在这种情况下,从奴隶主贵族阶级内部分化出新兴的封建地主势力,废井田,开阡陌,采取“初税亩”和“相地而衰征”等剥削形式,允许个体农户对于国家分派或自己开垦的小块土地拥有实际的占有权,甚至可以买卖转让,国家则按地亩、人丁征取赋税和劳役。与此同时,原来的井田制下的公社组织也被改编为“五家为伍”,“十家为什”之类的国家编户组织和基层行政单位。原来以“邑”、“里”、“乡”、“亭”等公社共同体为基层单位的贵族世袭领地也逐渐改变成为国君政权下辖的郡、县等行政机构管辖地。这样,中国封建经济自周秦以来就与西方有着根本不同的特点。首先,从经济结构来看,从秦汉以后,社会生产完全是以小农业和家庭手工业紧密结合为其基本特征的。家庭成为实现社会再生产的基本单位,它不但生产自己所需要的农产品,而且生产自己所需要的大部分手工业品。地主和贵族剥削农民的地租,也主要是满足自己的享用,而不是为了交换。中国封建社会这种经济结构模式,虽然有很大的脆弱性,然而它是以家族亲属关系为纽带组合而成的,实行的是男耕女织的社会分工,把社会物质生活资料的再生产和人口的再生产紧密地结合在一起,因而具有极大的稳定性,有着顽强的再生产的能力。中国封建专制主义制度就是建立在这种以家族为本位的自然经济结构的基础之上的。历代王朝兴衰与否都与这种经济结构的状况密切相关。而欧洲封建社会的经济结构却与此不同。欧洲大多数国家畜牧业比较发达,实行农牧结合。其经济结构是以

封建领主的庄园制为主要模式。在领主的庄园中,农业和手工业结合得并不紧密,各种专门的手工业作坊往往是独立的。特别是到中世纪中期以后,随着社会生产力的发展和商品交换的扩大,手工业和农业的分离也就越来越大,甚至出现了手工业城市与封建领主庄园相对立的局面。而在农奴的家庭中,虽然也存在某些手工业与农业相结合的现象,但并不占主导地位。其次,从封建所有制的形式来看,中国从秦汉以后,封建统治阶级对土地的占有推行封建国家所有制,私家大土地所有制和农民所有制三种形式。其中,地主、贵族和封建皇帝拥有最大部分土地,农民则很少土地,或者完全没有土地。农民不得不用自己的工具去租种地主、贵族和皇帝的土地,并将其所收获的大部分或绝大部分奉献给地主、贵族和封建皇帝享用。国家所有制除了表现为国家直接控制一部分土地以外,还表现为它对国家地籍册上的每一亩土地和国家户籍册上的每一个编户人丁的直接课税权,农业成为封建统治阶级赖以存在的唯一重要的基础。而在西欧各国,由于土地、森林、矿产均为教会贵族和世俗贵族所占有,实行封建领主的庄园制,因此,土地都是私有的,一般不存在国家所有制的形式。

经济结构和经济占有关系的不同,决定了社会阶级结构也有所不同。在中国封建社会,阶级结构比较简单,主要是封建地主阶级和农民阶级,手工业工人和市民虽然也占有一定的数量,但并不构成阶级。而西欧社会的阶级结构却不同。在中世纪,有封建领主、陪臣、行会师傅、帮工、农奴,而且几乎在每一个阶级内部又有各种独特的等第。特别是到了14—15世纪,随着城市的扩大和商品经济的发展,国家各地区之间经济联系的加强,封建生产关系出现解体,在市民阶级中出现了新兴的资产阶级。这个新兴的资产阶级在与封建贵族的斗争中,把欧洲的等级君主制推向了封建君主制,大大加强了王权的专制地位。如英国1485年所建立的都铎王朝,就是由于得到了资产阶级和新贵族的支持而实现空前强大的专制统

治的。

政治是经济的集中表现。中西方的封建经济基础和社会阶级结构的不同,反映在政治统治的方式、经济政策的指导重心上也就各行其是。

就中国来说,它是一个以农立国的国家,农业是封建社会最重要的生产部门,也是封建统治阶级赖以存在的主要经济来源。所以,历代封建政权都把重农抑商作为基本国策和传统方针。特别是到了封建社会中后期,封建统治者对经济的控制更为加强。大力推行重农抑商政策。如明清政权为把农民束缚于土地上,严厉实行户籍管理。所谓“逃移不禁,耕稼不劝,故奸民得以避劳就逸,弃本逐末”,必“立法以检制之”。因此,大明律规定:国家有权逮捕逃户。清代为推行重本抑末政策,则实行保甲制和租佃制以限制劳动者弃农经商。由于封建统治阶级的这种重农抑商政策的推行,就大大延缓了中国社会的进步和资本主义经济的形成与发展。

与此相比西欧各国都不同。西欧各国即使在封建专制权力强化了的情况下,也仍能顾及市民阶级和新兴资产阶级的利益。这在政策上突出表现在以下几方面。第一,以“重商主义”为国策。英法两国的专制王朝对工商业的发展都给予支持、保护与鼓励。在英国,从都铎王朝的开创者亨利七世到伊丽莎白女王,都大力鼓励发展海外贸易,拓建殖民地,创立海军,为商业寻找销售市场。亨利七世在位时,曾下令给建造百吨以上船只的船厂主以每吨五先令的津贴,以扶植造船业和海外贸易事业。亨利八世在位时,自上而下发动宗教改革,将教会还俗土地转给新贵族和资产阶级。伊丽莎白女王不仅颁发特许证,支持商人建立一系列资本主义性质的海外贸易特许公司,而且还亲自入股筹建海外贸易公司,参与商业贸易和海盗活动。16世纪,法国也非常重视商品输出。粮食、帆布、书、奢侈品、贵重织物和名贵酒类等的出口获利非常巨大。为扶植手工业的发展,法王佛兰西斯一世曾下令禁止从佛兰德尔和西班牙输

入毛织品,以扶植国内的毛纺织业。法王亨利四世在位时,更大力向海外扩张,公元1604年成立法国东印度公司,公元1608年在北美圣罗伦斯河下游建立魁北克城。在黎世留时期,所建立的海军和商船队,曾使法国变成了一个商业强国。

第二,在劳工政策上,制订维护资本主义手工业工场雇佣劳工制的劳工法案。在“15世纪末和整个16世纪,整个西欧都颁布了惩治流浪者的血腥法律”。^①这种“血腥立法”,从亨利七世时开始。当时法令规定,只准没有劳动能力的人行乞,对有劳动能力的人行乞要受笞刑,并割去半个耳朵;如果第三次因行乞而被捕,就将处以死刑。亨利七世时,英国流浪者被绞死的多达72000余人。爱德华六世时的法令规定,行乞者限期一个月找工作,逾期仍无职业者将告发为奴隶,主人可强制他从事任何工作,并有权转让出卖。如奴隶逃跑两次,将以国事犯之罪处以极刑。伊丽莎白时还规定,年20—60岁没有固定职业者,必须给愿意雇佣他的主人工作,并在合同期满以前,不得随意离开。直到路易十六世时,还规定16—60年的身强力壮和无生存资料的人,都要罚做苦工。可见,西欧的封建专制主义王朝所维护的并不是封建制度本身。

第三,在用人方面,西欧封建专制主义王朝都注意从新兴的资产阶级及下层社会中选拔国家官吏。在英国,亨利七世时曾积极提拔资产阶级中的上层分子,策封为直接依靠王室的新贵族。其中,如塞西尔斯氏、罗素氏、培根氏、西摩氏等等都是显赫一时的人物。亨利八世时,曾把出身于屠夫家庭的渥尔塞和出身微贱的托马斯、克伦威尔等提拔到教政大臣和宰相的要职上,到伊丽莎白时,更是大批提拔资产阶级和新贵族。在法国,封建贵族势力虽然比较强大,但资产阶级通过捐买官职等办法也挤进了国家政权机构,形成一个有势力的阶层,史称“穿袍贵族”。

^① 马克思:《资本论》第一卷下,人民出版社1963年版,第803页。

总之,西方的封建专制主义政治作用是在为资本主义发展开辟道路,而中国封建专制主义政治作用则是维护封建专制制度的本身,这便是二者之间的根本差别。

三、中西方的政治体制

在西欧各国,封建专制主义政治体制和组织形式发展得并不完备、充分,它带有封建贵族民主制的特色。仅以英国为例,其表现:第一,没有形成中央集权的封建统一的帝国,地方贵族的自治机构具有很大的独立性。地方各级行政人员不是由国王任命,而是由乡绅及每年收入不下40先令的自由民选举产生,中央政府只委任治安法官对各地实行监管。^①第二,国王没有掌握常备军和征税权。平时的国王开支,主要依靠骑士捐税、关税、以及国王领地内的收入;如遇有特殊情况,必须经过国会的批准,方可决定征收临时捐税。第三,国会的权力大于国王的权力。国会有批准国王提出的征税或颁布法律的权力,也有审理政治案件的最高权力。在法国,封建君主专制制度的发展可称得上是西欧中世纪的典型。法国君主专制在十五世纪末逐渐强化,路易十一时基本形成了中央集权的专制统治,到路易十四时达到鼎盛。在这个时期,国王直接控制全国的官僚机器,三级会议被停止活动,天主教会和居住在采邑庄园中的封建领主和贵族成为专制王权的有力支柱。然而,就是在这种情况下,城市的自治权也仍不同程度地保留着。城市向国王纳税的税额是固定的,国王的权力受着相当的制约,市民资产阶级有较大的影响作用。

在中世纪的欧洲,封建王权的合法性一是靠血统,一是靠“神意”,特别是“神意”具有决定性的作用。如不具备盎格鲁——撒克

^① G. R. Elton: *England under The Tudors*, London, 1979. P59—60.

逊王室血统的威廉一世在征服英国后,就非常顾忌王位的合法性。在他的遗嘱中,他就不敢以血统原则为据把王位传给他的儿子,而是留给“永恒的造世主”,“若神意让他继承王位,愿他的治下宏扬光大。”^①欧洲的中世纪,教会的神权拥有至高无上的权威。如果国王得不到教会神权的支持,就等于失掉了统治百姓的合法性,在这种情况下,任何人都可以把他推翻。所以,国王要取得王位的稳固就必须拜倒在教会的神权之下。索耳兹伯里的约翰在其所著《政治手册》中说的国王是头脑,宗教是灵魂,头脑要受灵魂支配的话,便是这种政治体制特征的真实概括。16世纪以后,随着君主专制的强化,“主权在王”的观念才逐渐取代了“主权在神”的思想。1533年,亨利八世制定的《上诉法》就宣称:“根据历代信史,现特郑重宣告如下:本英格兰为一主权国家,并一向为世界所承认,受一最高首脑国王之统治,他具有本主权国君主的尊严及高贵身份,受制于他并仅次于上帝之下因而应天然谦恭地服从于他的,是整个国家政治体……”。^②然而,就是在这时,神权的影响还是很巨大的。亨利八世所发动的宗教改革,只不过是资产阶级的上帝取代封建地主阶级的上帝罢了。

与欧洲相比,中国封建专制政体则根本不同。中国封建专制制度具有形成早、发展程度高的特点。其突出表现便是皇权至高无上,“朕即国家”,“有善归主”,“有恶自争”,一切“以君主之是非为是非”。中国这种皇权至高无上的特点,早在封建专制的中央集权国家初建之时就已经形成。秦始皇是中国历史上第一个封建皇帝,《史记》就说他:“天下之事无大小皆决于上。”此后,历代封建皇帝掌权都无不以秦始皇为榜样。被誉为“雄才大略”的汉武帝,是个

^① 奥戴里克斯·维塔利斯:《教会史》(作于1123—1141年间),转见《历史研究》1991年第5期。

^② 转引自钱乘旦:《英国王权的发展及文化与社会内涵》,《历史研究》1991年第5期。

“居得致之位，操可致之势”的一代雄主。“罢丞相”、“自操威柄”的明太祖朱元璋，更著有《祖训》以示皇子皇孙。清圣祖康熙皇帝也公开承认：“今天下大小事务，皆朕一人亲理，无可旁贷。若将要务分任于人，则断不可行。所以无论巨细，朕心躬自断制”。^①

在皇权至高无上的君主专制政治体制下，国家是不存在根本大法和立法机构的。在这种国家中，正如马克思所说：“君主是国家中个人意志的、没有根据的自我规定的环节，是任情的环节。”^② 法律和其他各种政策都是以皇帝的意志为转移的，皇帝说的就是“金科玉律”，就是必须遵循的法规。汉武帝时的执法官杜周讲得很明白：“前主所是著为律，后主所是疏令，当时为是，何古之法乎！”^③ 的确，中国历代皇帝也很注重法律。宋神宗说：“留意法令，每有司进拟多所是正。”^④ 明太祖朱元璋，更大力强化法律措施，他不仅“亲加裁定”《大明律》，而且还把自己编定的《大诰》作为最重要的法令颁布施行，规定：“一切官民诸色人等，户户有此一本，若犯笞杖徒流恶名每减一等，无者每加一等”。然而，这种法律或法令都是为维护巩固至高无上的封建皇权服务的，并不是象西欧那样限制王权。这也是中国封建专制主义政治体制的一个特点。

中国封建专制主义政治体制的皇权至高无上，还表现在皇权高于神权。在中国历史上，宗教的势力也是比较强大的，道教、佛教对南北朝、隋唐乃至宋元都有相当的影响。北朝以来，皇帝素信道教，“每帝即位，必受符篆，以为故事”。^⑤ 及至隋唐，因尊崇道教，法律上也规定道士、女冠、僧、尼等犯罪，“所由州县官，不得擅行决

① 《东华录》康熙朝，卷九十一。

② 《马克思恩格斯全集》卷一，人民出版社1956年版，第275—276页。

③ 《汉书·杜周传》

④ 《宋史·刑法》。

⑤ 《隋书》卷三五《经籍志》四。

罚,如有违越,请依法科罪”,^①让他们享有法律的特权。至于佛教,自两汉以来也不断发展。盛唐之际,由于统治者的大力提倡,佛教势力更为强大。“富户强丁多削发以避徭役,所在充满”。^②唐睿宗时,佛寺占有社会财产,“十分天下之财而佛有七八”。在政治上享有很大特权。但是,不论是道教或是佛教,它们在政治上只是作为皇权的附庸而存在,而没有出现象西欧那样高驾于王权之上的现象。中国封建社会的这种情况,是与中国封建社会的经济基础的诸特征密切相关的,同时也与中国封建社会的意识形态紧密相联。

中国封建社会是建立在以宗法血缘为纽带的家族关系的基础之上的。君臣关系、国家关系只是父子关系、家庭关系在政治上的伸延与扩大。人们所习惯的现实伦理关系和社会生活方式也就必然使他们的政治关系完全地情感化、伦理化。同时,作为天下人君父的皇帝来说,他通过自然形成的伦理情感与臣民沟通,教化臣民,既易于为臣民所接受,也可直接干预臣民的思想与行为方式。他不需要也不能容忍有个超世的神权凌驾于自己的皇权之上。把皇帝神化,这在中国也是难于行得通的。汉代大儒董仲舒曾发动神学运动,企图神化儒学、神化汉武帝,但并没有达到目的,便是个很好的证明。

总之,中国封建专制主义政治体制,是以宗法血缘关系为基础,以家族伦理为本位,以皇权至上为核心的一种结构模式。这种结构模式,在中国封建社会的中前期,对于中国封建经济的发展和科学文化的进步,曾起了巨大的推动作用。秦汉、隋唐乃至宋代的经济繁荣与科技发达都是与这种结构模式分不开的。但是,到了封建社会的后期,这种结构模式便逐渐地走向了自己的反面,成为阻碍社会发展的桎梏。而与中国这种政治结构模式相比,西欧封建专

① 《唐会要》卷五。《尊崇道教》。

② 《资治通鉴》卷二。一《唐纪》玄宗开元二年。

制主义的政治结构模式在历史上所起的作用却与中国不同。它在西欧封建社会的中前期并没有给欧洲带来经济的繁荣和科学文化的进步。就以科技发展来说,从公元5世纪初至14—15世纪,在世界科学史上,除了中国、印度、阿拉伯等国之外,西欧各国几乎没有给后人留下可以称道的成就。英国的丹皮尔(W. C. Dampier)在他的《科学史》一书中就说:“由古代学术衰落到文艺复兴时期学术兴起的一千年,就是人类由希腊思想和罗马统治的高峰降落下来,再沿着现代知识的斜坡挣扎上去所经过的一个阴谷”。^①作为整个中世纪世界文明来概括,丹皮尔这种说法是不正确的,因为他没有把阿拉伯、印度、特别是中国在这一时期所取得的科学成就包括进去。但是就欧洲来说,他的说法还是真实地反映了当时的情况的。西方史学家都把这时的欧洲称作“黑暗的时代”。然而,在欧洲封建社会的后期,封建专制主义的政治结构模式却一扫中世纪的“黑暗”,把整个欧洲由一个落后的大陆引向了资本主义现代文明的门槛。中西方这种不同的历史发展轨迹,是很值得人们深思、探讨的。

^① 丹皮尔:《科学史》,商务印书馆1975年版,第109页。

西方的文艺复兴运动与 中国的启蒙思潮

15 世纪至 16 世纪,是世界历史开始发生伟大变革的时代。在这个伟大变革的时代,由欧洲掀起的文艺复兴运动和社会变革,不仅一扫中世纪宗教神学一统的模式,使落后的欧洲变成了先进的欧洲,而且改变了世界的格局和历史面貌。自此以后,资产阶级“把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了”。“它使未开化和半开化的国家从属于文明的国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方”。^①而东方的中国,此时也在萌生新的启蒙思潮。但是,这种启蒙思潮并没有使中国发生象欧洲那样的社会变革。而且,随着时间的推移,中国与西方的差距越来越大,乃至丧失独立自主的大国地位。中西方何以有如此不同的变化?是不是象《河殇》所说的“所谓黄色文明不如蓝色文明”?在中西文化比较过程中,这是一个不可回避的问题,应当给予必要的考察、说明。

一、历史的起跑线

在 15 和 16 世纪,中西方随着资本主义的萌芽和发展,在思想

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社 1972 年版,第 255 页。

文化领域也相应地发生了深刻的变化，这便是欧洲的文艺复兴运动与中国启蒙思潮的出现。虽然欧洲的文艺复兴运动已具有狂飙之势，而中国的启蒙思潮尚处微风渐起，但中西方的历史起跑线基本相近，这一点我们从以下几方面可以看出来。

首先，从社会经济基础来看。15和16世纪的中西方，都是农业的社会。在我国，以小农业和家庭手工业相结合的自然经济占主导地位。“农民不但生产自己需要的农产品，而且生产自己需要的大部分手工业品。地主和贵族对于从农民剥削来的地租，也主要地是自己享用，而不是用于交换。”^①所谓“男耕女织”就是这种经济结构模式的真实写照。在这种经济结构的模式下，封建地主贵族除了自己经营少量土地外，大部分是分租给农家佃户；自耕农除了极少数富户以外，一般的也都是一家一户为单位的小农业经济。这种小农经济形式，在中国封建社会的中前期曾经起了巨大的推动作用。两汉、隋、唐、宋封建帝国的经济文化繁荣，就是在这种经济模式上创造出来的。自宋元以后，随着社会的发展，这种小农经济模式的历史局限性日趋明显。到明代，农业生产尽管仍保持一定的发展势头，如生产工具已臻完备，并有进一步改进或发明；农产品总量据有关专家估计，到万历年间已达696亿斤，比宋盛世的464亿斤增长0.5倍，但从总的趋势看，这种经济结构模式已经越来越不利于社会生产的发展与进步。就以资本主义萌芽来说，在明嘉靖、万历年间，我国南方的一些地方，如杭州、苏州、广东佛山等地就已出现，并且商品化程度不断提高，然而，其发展却非常缓慢。直至鸦片战争以前，这种新式的经济仍处于萌芽状态。究其原因，固然与封建专制主义政治压制有关，但更主要的还是小农业与家庭手工业的紧密结合，限制了社会的分工，对新的生产方式具有很大的排斥作用。

^① 《毛泽东选集》四卷合订本，人民出版社1966年版，第618页。

与我国相比,此时的欧洲社会也是一个封建的农业社会。商品经济虽然有相当的发展,但资本主义因素也仅仅是在开始阶段,并不占重要地位。然而,欧洲国家的农业经济并不同于中国的农业自然经济。它们多数国家畜牧业比较发达,实行农牧结合。其经济结构是以领主庄园制为主要模式。在领主庄园中,封建领主直接干预生产与管理,使用大批农奴集体生产劳动,规模一般都比较较大。此外,农奴也在自己的小块份地上从事农业生产,而畜牧业则使用公用的草地或休耕地。手工业除农奴家庭的纺织外,庄园中一般都有各种专业的手工业作坊,诸如磨坊、冶炼坊、面包坊、酿榨坊、织造坊、面包炉等。因此,在欧洲,农业和手工业的结合主要的并不是在一家一户的农奴家庭内部,而是以庄园为整体进行的。手工业有较大的独立性,容易脱离农业而形成分工越来越细的专业化行业,商品生产也较易发展。如在15—16世纪,欧洲一些大城市中就出现了几十种,乃至上百种的手工业。其中,像纺织、榨油、酿酒、食品加工、农具制造等等与农业联系密切的手工业,也在很大程度上脱离农业而成为独立的手工业部门。由于手工业的发展和城市人口的增多,不仅加速了社会分工的发展,而且使农业开始出现商品化的倾向。在西欧就出现了如法国香槟区、德国莱茵葡萄区、西班牙格兰那大生丝区、荷兰奶牛和奶制品区等一些商品化程度较高的农业区。由此我们不难看出,15—16世纪欧洲经济生产的发展程度大致上与中国相似,可以说基本是在相同的水平线上。但从发展速度和趋势上看,中国正在缓慢下来,转向衰落,而欧洲正在加快发展,出现上升势头。

其次,从科技发展水平来看。中国古代的某些科技领域很早就有了高度发展。秦汉至南北朝时期,一些主要的学科如数学、天文学、医药学和农艺学等就已基本形成体系,冶铸、化工、建筑、造船等重要生产技术也趋于成熟。到唐宋时期,其成就就更加巨大。除了造纸术、印刷术、指南针、火药这些世所公认的伟大发明之外,冶

炼、采矿、陶瓷、纺织、农业机械、航海、水利工程、农耕技术等等也都有不少的发明或革新。据1975年出版的《自然科学大事年表》记载,明代以前,世界上的重要发明创造和重大的科学成就大约有300项,其中我国就有175项,约占总数的57%以上。英国著名的科学史家李约瑟先生曾指出,中国的科技发明或发现,在许多方面都一直处于世界的领先地位。而此时的欧洲则与此相反,在整个中世纪,“科学只是教会的恭顺的婢女,它不得超越宗教信仰所规定的界限,因此根本不是科学”,^①所以,科学技术远不如中国发达。但到15—16世纪,西欧的科学技术却有了长足的进步。如纺织工具已有很大改进,出现了自动纺车,卧式织布机,水力机械(如起绒机、漂练机)也广泛使用。在冶炼技术方面,15世纪,西欧各地的冶铁炉数量大为增加。16世纪时,英国已经发展到800座每周平均生产三四吨的冶铁炉。采矿方面,西欧一些国家开始出现采矿的机械化。德国学者波义耳曾详细地描述过当时比较复杂的矿井设备,并提到用水轮同时带动捣矿机、粉碎机和搅拌机等机器。机械制造业也出现了许多专门化部门,简单的钻床、磨床以及拔丝机、压延机、起重机等均能制造。铸造技术更有很大进步,已能生产出许多较精良的武器,如铁铸大炮和步枪都已出现。西欧国家的科技之所以有如此的进步,是与它们广泛吸取世界各国特别是中国、印度等国家的科技发明和发现的开放性政策有关。如据李约瑟先生考察,曾在西方引起技术革命的蒸汽机的原理最早是由中国人发明的,欧洲人从中国获得这项技术是在十三世纪以后,当时,意大利的鲁卡(Lucca)和其他一些城市开始采用模仿中国的水力磨面机结构制成的机器缫丝。到18世纪后期,又经过多次改进才由瓦特最后完成。再如生铁铸造技术,中国要比欧洲早1900多年。直到14世纪,欧洲才从中国学到了这种技术。而生铁炼钢技术,欧洲人知道

^① 《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1972年版,第390页。

得更晚,直到18世纪中叶才从中国获得了这种技术。至于众所周知的指南针、火药、造纸术和印刷术等也都是从中国学到的。据有的专家根据文献统计,欧洲人仅从中国吸收的重大发明和创造就多达20多项。由此我们可以看出,欧洲人在科技上不仅富于创造性,而且更富于吸收性,而这也正是西方科技发展比较快的重要原因。与此相比,中国科技的发展却有所不同。它基本上是在漫长的历史过程中独自发明和发现的,因而具有鲜明的独创性。然而,由于缺乏象欧洲那样广泛的吸收性,所以其发展速度也就比较缓慢。但从总的来看,这个时期中国科技的发展水平与欧洲相比仍占有一定的优势地位。

第三,从社会制度来看。欧洲国家也和中国一样都处于封建专制主义制度之下。所不同的是中央集权的形式,在西欧国家实行的是王权制,中国则实行皇权制。关于这方面的具体情况,我在《中西方封建制度之比较》一章中已作了考察与比较,这里不再赘述。

总之,15—16世纪,世界历史正处于重大的转折时期。中国和西欧作为“亚欧大陆农耕世界东西两端封建国家的农本经济,在这两个世纪中都发生着明显的变化,耕织结合之趋于分解,生产之转向商品化,经营、生产组织和所有制之探求新的形式或某种改变,以及农村和城市之间的关系等等,都按各自的历史条件,不同程度地显示出旧制度统治力的松弛,显示出更新的转折或转折的动向。与这些变化相伴随,在变化较剧烈,较深刻的亚欧大陆西端,航海活动开始越出了沿海和内海的局限,飞跃为跨越大洋的,连接世界新旧大陆的远航。由此,基于农本经济的各地区,各民族之间的互相闭塞的状态,开始出现了有决定意义的突破。分散隔绝的世界,逐渐变成了联系为一体的世界。人类历史也就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史。”^①而中国和西方便在基本是在同一的历史

^① 吴于廑:《十五十六世纪东西方历史初学集》第1页。

起跑线上开始了竞争。

二、欧洲文艺复兴运动的巨澜与中国启蒙思潮的微波

“一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映”。^① 15—16世纪欧洲和中国出现的资本主义因素和社会关系，反映在思想文化领域就发生了欧洲文艺复兴运动的巨澜和中国启蒙思潮的萌发。

欧洲文艺复兴运动是早期资产阶级发动的一场反封建、反神学的新文化运动。这场运动最早源于意大利。其著名的先驱者有弗朗西斯科·彼得拉克(Francesco Petrarck, 1304—1374)、但丁(Dente Alighieri, 1265—1321)、卓万尼·薄伽丘(Giovanni Boccaccio, 1313—1375)、乔托(Giotto di Bondone, 1267—1377)、多拉台罗(Donatello, 1386—1466)、以及稍后的列奥纳多·达·芬奇(Leonardo da Vinci, 1452—1519)、拉斐尔(Raffaello Sanzio, 1483—1520)、米开朗基罗(Michelangelo Buonarroti, 1475—1564)、提香(Tiziano Vecelio, 1490—1576)等一批人物。费朗西斯·彼得拉克被称作“人文主义之父”。他的代表作《抒情诗集》首先摆脱了中世纪宗教禁欲主义的束缚,抒发了个人喜怒哀乐的真实情感。他虽为久居教皇宫廷的“桂冠诗人”,但对宫廷的腐败黑暗深恶痛绝,大加揭露和抨击,并号召人们不要去侈谈神明而应转向对人自身的认识,这样就为后来的人文主义运动开辟了道路。但丁与彼得拉克、薄伽丘并称早期意大利文艺复兴时期的“文坛三杰”,是著名的浪漫主义诗人。但丁代表作《神曲》的问世,昭示了欧洲文艺复兴时代的开端。薄伽丘为第一个资产阶级自由主义者,现实主义文学家。他的早期创作取材于古代传说,开辟了意大利散文和小说

^① 《毛泽东选集》四卷合订本,人民出版社1966年版,第688页。

创作的道路。写有长篇小说《菲洛哥罗》，长诗《菲拉斯特洛》、《泰萨依德》、《菲佐拉的女神》，中篇小说《菲达美》等。代表作《十日谈》，包括一百篇故事，对教会僧侣和封建贵族的荒淫无耻生活进行了揭露与嘲笑，表达了人文主义思想。乔托被称为“欧洲绘画之父”，是近代现实主义绘画艺术的开拓者。他的作品大多为壁画，在帕多瓦的阿累那礼堂有最为完好的保存。列奥纳多·达·芬奇更是人文主义的杰出人物。恩格斯称他“不仅是大画家，而且也是大数学家、力学家和工程师，他在物理学的各种不同部门中都有重要的发现”，他和米开朗基罗、拉斐尔一起被称为文艺复兴时期意大利三位最伟大的艺术家。米开朗基罗是著名的画家、建筑师和诗人，雕塑尤负盛名。他的创作以现实主义方法和浪漫主义的幻想，表现当时市民阶级的爱国主义和为自由而斗争的精神面貌，特别是他中年所作的《大卫》雕像，被认为是为正义事业而奋斗的力量的象征；在西斯廷教堂八百平方米的天花板上创作的《创世纪》天顶画，也充满坚强毅力和雄伟气势。拉斐尔和提香也各有其特殊的造诣，拉斐尔画风圆润而柔和，代表作有《西斯廷圣母》、《卡斯提利宾奈像》、《教皇利奥十世像》、《自画像》以及壁画等。提香青年时代在人文主义思想主导下，继承和发展了威尼斯派的绘画艺术，把油画的色彩、造型和笔触的运用推进到新的阶段。所画宗教画《纳税银》和《圣母升天》，反映了新兴资产阶级的道德观念。《爱神节》、《酒神与阿丽亚德尼公主》等作品，则充满了欢快的情调与旺盛的生命力。

作为文艺复兴中心的意大利，在16世纪前后，除了涌现出大批人文主义的艺术家和科学家之外，还产生了诸如马基雅维里、康帕内拉、波埃特洛·彭波那奇、皮尔那狄诺·特勒肖等一批思想家和社会活动家。马基雅维里（Machiavelli, 1469—1527）是一位多才多艺的人物，恩格斯称他“是政治家、历史家、诗人，同时又是第

一个值得一提的近代军事著作家”。^①他的代表作有《君主论》和《佛罗伦萨史》。这些著作不讲宗教，不信命运，认为国家富强之道在于人力，而不是靠神力，主张加强军队，运用策略，以求发展。康帕内拉（Campanella, 1563—1639）是一位空想社会主义者，也是一位伟大的爱国主义者。他曾组织过推翻西班牙统治的起义，事败被捕入狱。他在监狱里写了不少作品，其中最著名的是《太阳城》。在《太阳城》里，把人看作是社会活动的中心，提出没有私有财产，人人劳动，大家平等的主张。皮埃特洛·彭波那奇（Pomponazzi, 1462—1525），是一位著名的人文主义者和具有强烈的唯物主义倾向的哲学家。他是15世纪和16世纪初意大利亚里斯多德学派的领袖，主要功绩是恢复了亚里斯多德哲学中的唯物主义因素，对宗教神学，特别是灵魂不死的教条进行了尖锐批判。而16世纪中叶的人文主义者倍尔那狄诺·特勒肖（Telesio, 1509—1588）的主要功绩在于哲学思想方面，他曾建立一所哲学学院，宣传用实验方法研究自然界，反对经院哲学所宣扬的亚里斯多德主义。在近代自然科学方面，意大利更出现了象伽利略（G. Galilei, 1564—1642）这样伟大的天文学家 and 物理学家。而哥白尼提出的“太阳中心说”，也是与这一时期意大利文艺复兴运动有直接关系的。

继意大利文艺复兴之后，英、法、德、西班牙等国家也在16世纪前后掀起了文艺复兴运动的浪潮。在英国，文艺复兴的主要成就就是在文学、哲学和自然科学方面。早在14世纪中后期，乔叟（Geoffrey Chaucer, 约1340—1400）便受意大利人文主义的影响，模仿薄伽丘的《十日谈》写成著名的《坎特伯雷故事集》。到16世纪后期，伟大作家莎士比亚（William Shakespeare, 1564—1616）的出现把英国文艺复兴运动推向了一个新的阶段。而伟大的哲学家弗兰西斯·培根（Francis Bacon, 1561—1626）的科学思想和方法

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第445页

论,著名的生理学创始人之一的威廉·哈维(William Harvey, 1578—1657)的血液循环学说等等,更使英国文艺复兴运动达到了高峰。在法国文艺复兴运动中,文学方面涌现出了以拉伯雷(Francois Rabelais, 1494—1553)为代表的一批文学家;在哲学方面,最著名的人物莫过于笛卡尔(R. Descartes, 1595—1650)。他是个伟大的数学家,物理学家,生理学家,更是伟大的哲学家,他的代表作《方法论》(1637年出版)、《形而上学的沉思录》(1641年出版)、《哲学原理》(1644年出版),是针对封建教会和经院哲学的,因而影响较大,被称为“英国唯物主义和整个现代实验科学的真正始祖。”^①在德国,文艺复兴运动以宗教改革为中心,主要集中于对道德、宗教、哲学等问题的探索。其代表人物主要有伊拉斯莫、约翰·勒克林等。他们掀起的人文主义运动,为德国宗教的改革提供了思想武器。在西班牙、荷兰等西欧国家和地区,也都相继掀起了文艺复兴运动。荷兰的大哲学家斯宾诺莎,西班牙的文学家塞万提斯,就是这个时期的著名人物。

综上所述,欧洲的文艺复兴运动并不是一种狭义的哲学理论体系,而是涉及文学、艺术、宗教、道德、哲学、教育、政治以及自然科学的各个文化领域的划时代的社会变革的思想潮流。其规模之大,范围之广,内容之深刻,都是前所未有的。用以发动这场伟大的反封建神学统治的思想武器则是资产阶级的人文主义。这种人文主义思想,主要地表现在以下几方面:(1)赞美人生的伟大,提倡人的价值和尊严。人文主义者们大声疾呼主宰世界的是人,而不是上帝或神灵。被称为“人文主义之父”的彼得拉克公开蔑视上帝和神灵,他说:“我不想变成上帝,或者居住在永恒中,或者把天地抱在怀抱里。属于人的那种光荣对于我就够了……我自己是凡人,我只要求凡人的幸福”。但丁也认为,“人的高贵,就其许许多多的成就

^① 《马克思恩格斯全集》卷2,人民出版社1957年版,163页。

而言,超过了天使的高贵。”莎士比亚则把人看作是“宇宙的精华,万物的灵长”。他们主张“一切为了人”,强调人的自身价值,要求把目光从天堂转向尘世,主张用人的观点而不是神的观点去考察社会和自然的一切。(2)人文主义者鼓吹人的意志自由和个性自由发展。意大利人文主义者瓦拉所写的《自由意志谈》一书,极力鼓吹这种个人意志自由和思想自由,认为只有这样才能创造出人间奇迹。拉伯雷在其所著《巨人传》中,更公开地宣扬“服从您的意欲而行”。16世纪素有“人文主义泰斗”之称的伊拉斯莫,也大力提倡人的意志自由和个性自由发展,认为只有自由、知识和理性才是组成道德与良心的重要内容。(3)人文主义者主张现世的享受,反对“天堂”和“来世”的幸福。英国著名的空想社会主义者和伟大的人文主义者托马斯·莫尔指出:享受尘世生活的幸福是人生的本色,完全符合理性和自然发展的意向。瓦拉针对宗教禁欲主义所主张的享乐是不道德的观点,提出不道德的享乐是不存在的观点,宣扬极端利己主义的享乐。(4)人文主义者反对蒙昧主义,主张知识作用和人的全面发展。英国哲学家培根在这方面有许多精辟论述,“知识就是力量”这句至理名言就是由他提出来的。他认为人的知识和人的能力是同一的,“达到人的力量的道路和达到人的知识的道路是紧挨着的”。^① 总之,欧洲文艺复兴运动的人文主义具有两大突出特点,这就是:第一,主张人权自由,反对神权专制;提倡个性解放,反对宗教桎梏。第二,主张现世幸福,反对来世虚幻;提倡科学,反对愚昧。这两大特点相互关联,密不可分。因此,它不仅引导欧洲资产阶级发动了“地球从来没有经历过的最伟大的一次社会革命”,而且也使自然科学“在这一场革命中诞生和形成起来”。^②

在欧洲掀起文艺复兴运动的同时,古老的中华大地也萌发了

^① 转见全增嘏编:《西方哲学史》上册,第451页。

^② 恩格斯:《自然辩证法》,人民出版社,1971年版,第172页。

启蒙主义思潮，这就是明末清初时期的以反对封建专制主义朱程理学为中心的社会思潮。

最先掀起这场社会思潮的是以王艮为首的泰州学派。王艮(1483—1541)，字汝止，号心斋，江苏泰州人。他出身贫苦家庭，38岁时才拜主观唯心主义理学家王守仁为师。以后毕业讲学，开创了中国封建社会后期第一个具有启蒙特色的泰州学派。其后继者中，以被称作“异端之尤”的李贽最为著名。在清初，主要代表人物有黄宗羲、顾炎武、王夫之三大师，以及方以智，唐甄、颜元、戴震等人。这些人物是明末清初之际的儒学传统的反对派，他们从不同侧面对封建专制主义的朱程理学发动了猛烈抨击。

“异端之尤”李贽(1527—1602)，号卓吾，别号温陵居士，福建泉州府晋江县人。他的主要著作有《焚书》、《续焚书》、《藏书》、《续藏书》和《九正易因》等。其中，《焚书》和《续焚书》是批判当时的假道学先生的论战集。《藏书》和《续藏书》则是一部对战国至元亡的八百多个历史人物进行翻案的历史评论集。李贽的异端思想，集中在对朱程理学的批判。他从“至道无为，至治无声，至教无言”的理想出发，反对朱程理学用礼乐刑政治天下，认为这是社会动乱和人民痛苦的根源。他以所谓“至人之治”与道学家们的“君子之治”相对抗。“至人之治”就是“因其政而不易其俗，顺其性而不拂其能”。^①在这种政治之下，人们可以发展其个性和才能，不受封建名教和政治的束缚。李贽反对把“诵法孔子”当作人们活动的道德准则。他在《答耿中丞》中说：“夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。”在《何心隐论》中又说：“仲尼虽圣，效之则为颦，学之则为步，丑妇之贱态”。李贽还以他的人性论为根据，对道学家们满口仁义道德予以揭露与批判，并认为“六经、语、孟，乃道学之口实，假人之渊藪”，根本不是“万世之至论”。

^① 《焚书》卷三，《论政篇》。

黄宗羲(1610—1695)、顾炎武(1613—1682)等不仅攻击朱程理学,还对封建君主专制制度进行声讨。黄宗羲的《明夷待访录》说:“为天下之大害者,君而已矣!”因为君主“以天下之利尽归于己,……使天下之人不敢自私,不敢自利,……向使无君,人各得自私也。”他认为,“兆人万姓”都能遂其自私自利,就是天下之大公。他说:君主专制制度下的官吏,“视天下人民为人君囊中之私物”^①,只作为替君主“奔走服役”的“仆妾”,参加对人民的“屠毒”、“敲剥”。他认为君主专制制度的法制是“一家之法,而非天下之法”,是“前王不胜其利欲之私以创之,后王或不胜其利欲之私以坏之”的“非法之法”^②。因此,他提出“天下为主,君为客”的政治主张。他认为,君应该“不以一己之利为利,而使天下受其利;不以一己之害为害,而使天下释其害。此其人之勤劳,必千万于天下之人”。而“臣之与君名异而实同”^③,官者分身之君,则应以天下为事。他还主张提高学校的作用,使治天下之具,皆出于学校。“天子不敢自为非是,而公其非是于学校”。^④

在哲学思想上,以王夫之为代表的启蒙主义者针对朱程唯心主义思想,提出“天下唯器而已矣”,“无其器则无其道”^⑤的主张。这里所说的所谓“器”是指具体的事物,“道”指事物发展的规律。规律不能离开客观事物本身而独立存在,正如王夫之所说,“天下无象外之道”。如果象外有道,就等于说在物质世界之外还有一个精神世界。王夫之完全肯定世界的物质的统一性,他在《张子正蒙注》里,更阐明了张载“虚空即气”,气即一切变化的实体的理论。他

① 《原臣》。

② 《原君》。

③ 《原臣》。

④ 《学校》。

⑤ 王夫之:《系辞下传》第三章。

说：“虚空者，气之量……凡虚空皆气也。”“阴阳具于太虚细蕴之中，其一阴一阳，或动或静，相与摩荡……五行万物之融结流止，飞潜动植，各自成其条理而不妄”。即是说充满虚空的是气，气是阴阳对立的统一体，气本身具有变化的性能和规律，气是一切变化的物质实体。王夫之所提出的这种“理在气中”的理论，就把佛家的“万法唯心”，朱程的“理在气先”和陆王的“心外无物”等等唯心主义说法都一齐打破。在认识论方面，王夫之首先重视感觉器官的作用，并指出认识是主客体的统一。说“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发”。这是说感觉器官、思维活动和客观事物相结合而后才有认识。这种思想是很接近反映论原理的，对朱程理学的思想基础也是一个很大的冲击。

在文学方面，明末清初的启蒙者们主要锋芒是针对文学复古运动。明代的复古运动，是指16世纪前后的“前后七子”的文学复古主义。前七子以李梦阳、何景明为首，包括边贡、康海、徐祯卿、王九思、王相廷等人；后七子以王世贞、李攀龙为首，包括宗臣、梁有誉、谢榛、徐中行、吴国伦等人。前后复古主义理论主要有两点：一是在文学发展观上主张“文必秦汉，诗必盛唐”，认为先秦两汉的散文和盛唐的近体诗是绝项的美，而以后的诗文则一代不如一代；二是在创作观上主张文学愈古愈好，一切唯古人是尚，被称作“摹古派”。对于这种复古主义，先后有“唐宋派”、“公安派”、“竟陵派”以及李贽等启蒙者与之相对抗，并掀起了文学革新的思潮。其中，“公安派”影响较大，成为中国文艺启蒙思潮萌发的标志。“公安派”以袁氏三兄弟（袁宗道、袁宏道、袁中道）为代表，因为他们是湖北公安人，故称“公安派”。“公安派”的文学启蒙思想主要有三点：（1）在文学发展观上，主张厚今薄古；（2）在创作思想上，主张文学应充分表现个性，“任性而发”，“独抒性灵”；（3）在体裁上，反对只重视经史诗的观点，提倡民间文学创作。散文具有鲜明个性，语言流畅，风格清逸。《四库提要》称：“三袁诗文变呆板为轻巧，变粉饰为本色，

致天下耳目一新。”而被称“异端之尤”的李贽，在反复古主义方面旗帜尤为鲜明。他曾提出“童心说”的口号，认为《西厢曲》、《水浒传》是“古今至文”。他说，“诗何必古选，文何必先秦”，“更说甚么《六经》，更说甚么《语》、《孟》乎”？^①他把《西厢》、《水浒》和《六经》、《论语》、《孟子》并称，这在当时是对那些道学先生们的有力批判，充分显示了启蒙思潮的反封建专制主义的性质。

“启蒙思潮”在世界文化史上的确切含义，本指17—18世纪资产阶级革命以前出现的反封建蒙昧主义、论证资本主义合理性的思潮。与此相比较，中国明末清初出现的启蒙思潮，无论是历史背景、所包蕴的内容以及思维方式都与欧洲文艺复兴的人文主义有许多相同或近似之处。首先，就其主旨来看。欧洲文艺复兴运动的主旨是人文主义，其批判的锋芒直指中世纪的神学蒙昧主义、禁欲主义，而中国明末清初的启蒙思潮也具有人文主义性质，坚决批判朱程理学的蒙昧主义和禁欲主义。王夫之就说：“圣人有欲，其欲即天之理。天无欲，其理即人之欲”。^②又说：“饮食男女之欲，人之大共也”^③，“私欲之中，天理所寓”^④，显然，这些思想是为正在萌发的资本主义因素鸣锣开道。其次，在哲学观与方法论上，明末清初的启蒙主义大师们所表现的理性主义与思维方法与欧洲文艺复兴运动的巨匠们也极相似。比如，在论证方法上，中国启蒙主义大师们多以带有氏族民主制意味的“三代”理想为武器，而欧洲文艺复兴运动的巨匠们则多以古希腊罗马文化为旗帜。但是，这种追溯昔日亡灵的作法正如有的学者所说的并非复古，而是“托古改制”，借用古人的衣裳扮演新的戏剧。至于理性思维的方法，中西方也是有不

① 李贽：《焚书》卷三：《童心说》。

② 《读四书大全说》卷四。

③ 《四卷训义》卷二十六。

④ 《诗广诗》卷二。

少相近之处。恒慕义就说：“我们可以说，17 世纪初期，中国学者就系统地应用了归纳法，并使用了我们西方人在归纳法中所用的术语。”^①英国著名科学史家李约瑟先生更敏锐地指出：“不管我们今后能找到哪些在中国社会中起过抑制作用的因素，在中国人过去的时代精神中，显然没有任何东西能够阻止人们去发展那些符合于最严格的考据原则、精确性和逻辑推理的知识。”^②

然而，不论是在规模上或是在程度上，中国的启蒙思潮与欧洲文艺复兴运动都具有明显的时代差距。如果说欧洲文艺复兴运动是狂飙巨澜的话，那么，中国的启蒙思潮则只是轻风微波而已。中国的启蒙思潮与欧洲文艺复兴运动的主要差异表现在以下几方面。首先，反封建专制主义的彻底性不同。欧洲文艺复兴运动的人文主义是新兴资产阶级反封建专制主义和神学统治的强大的思想武器，具有较彻底的性质。而中国启蒙思潮的人文主义尚没有超脱儒学传统的框架体系，它的理想社会仍是“三代之制”的模式。而这种“三代之制”只是封建制度在儒学思想中的理想化，而不是超越封建道统的新社会的构想。所以，中国启蒙思想家们只是用扩大相权、限制君权、提倡学校议改等办法修补封建思想体系和社会制度，并不想根本改变它。比如，王夫之在启蒙思想家中可算是成就最高的，然而如作认真考察就会发现，他的思想仍没有超出儒学传统的框架，其他的启蒙思想家就更不用说了。其次，在提倡科学、反对愚昧上有所不同。中国启蒙思潮没有象欧洲文艺复兴运动的人文主义那样，把反愚昧与提倡科学联系起来。在当时的启蒙思想家中，只有方以智算是个自然科学家和反朱程理学的哲学家（他在天文、医药、数学、音韵学、生理学、光学、太阳系构成学说等方面都有不少见地），其他人大多都不是自然科学家。他们只注重社会问题，

① ② 见李约瑟，《中国科学技术史》第一卷第一分册，科学出版社 1978 年版，第 313 页。

对自然科学所知甚少。所以，明末清初的启蒙思潮，既没有引起中国社会发生资产阶级革命，也没有使中国传统科学发生革命，形成近代的自然科学体系。

三、欧洲的崛起与中国的衰落

欧洲文艺复兴运动为资产阶级革命和近代科学技术的诞生开辟了道路。16世纪以后，西欧各国随着土地开发、东西贸易和殖民地的扩大，加速了资本主义经济和科技发展，葡萄牙、西班牙、荷兰、英国等国相继强大起来。资本主义的崛起不仅改变了欧洲各国的面貌，也改变了世界面貌。“它的商品的低廉价格，是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式；它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”^①而曾与欧洲处于同一历史起跑线上的中国，此时虽然也萌发了启蒙思潮，但却没能引起资产阶级革命和近代科学技术的诞生。非但如此，自17世纪以后，由于内忧外患的交迫，使这个东方的文明古国如同“日之将夕”，日趋衰落下去。

那么，中西方的历史取向何以有如此巨大的反差呢？我们认为主要的有以下几方面的原因。

首先，从经济关系来说。正如上文所述，欧洲的农业经济结构不同于中国，它的手工业具有较大的独立性，容易走上商品经济的发展轨道。特别是随着社会分工的扩大，商品经济的发展，在一些较大的手工业城市中，已经从“市民等级中发展出最初的资产阶级分子”，成为发展资本主义的社会力量。美洲的发现对殖民地掠夺

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第255页。

贸易的扩大,更“使正在崩溃的封建社会内部的革命因素迅速发展”。^① 而中国却不存在这种情况。中国是个小农业和家庭手工业紧密结合的自然经济占主导地位的社会,具有很大的稳固性,手工业缺乏独立性。明中叶以后,虽然在一些地区出现了商品化的趋势,产生了资本主义萌芽,但在市民等级中并没有形成早期的资产阶级势力。中国社会依然处于老子所说的“鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”的封闭状态,对任何科学发现和技术改革都缺乏像西方文艺复兴以后出现的那种社会热情。特别是此时的封建统治阶级比以往任何时候都更加害怕赖以维持其封建统治的经济基础发生动摇或瓦解,对于推动社会发展的科学发现或发明,对于新的资本主义生产方式的萌芽,不但不予支持,还往往采取压制政策,限制它的发展。这样,就使新的生产力和科学技术因得不到适合生长的土壤而长期陷于停止不前的状态。比如,就以农业机械来说,据有人考证,作为农业生产水平的重要标志的耜犁,大致经历了金属代替木材、作用相同的几个耜的复合耜代替单个耜,以及作用不同的二个耜组合而成的耜三个进化阶段。前两个阶段在汉代已经完成,而后一个阶段直至唐代的陆龟蒙所著《耒耜经》中才有详细说明。这个可能在唐代完成的犁,不仅在以后的整个封建社会中使用,就是在近现代也还在农村广泛使用着。^② 在两千年历史中,其技术的改进一直是在同一水平上,并没有质的飞跃。再比如,中国人民引以为荣的“四大发明”之一的火药,据认为早在公元9世纪就已经发明,然而在长达上千年的历史过程中对社会的变革并没有多大影响。可见,科学技术的进步总是与一定的生产方式相同步的,在封建的禁锢中很难产生超越那个时代的革命性变革。

第二,从政治方面来看。16世纪以后的西欧封建制度正处于

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第252页。

^② 戴念祖:《中国近代科学落后的三大原因》。转见《科学传统与文化—中国近代科学落后的原因》。陕西科学技术出版社1988年版。

瓦解的状态,代表新生产关系的阶级力量有较大的势力。“它在封建领主统治下是被压迫的等级,在公社里是武装的和自治的团体,在一些地方组成独立的城市共和国,在另一些地方组成君主国中的纳税的第三等级;后来,在工场手工业时期,它是等级制君主国或专制君主国中同贵族抗衡的势力,甚至是大君主国的主要基础”^①,因而在某些方面能迫使专制君主国推行有利于资本主义发展的政策。比如,进行宗教改革,打击封建教会势力;改革政府机制,削弱世俗贵族的封建势力,在用人上注重使用新人,等等。与此相比,中国封建制度却迥然不同。16世纪以后的中国,封建制度已走向全面的腐朽、反动,这种情况突出地表现在以下两点:第一,利用八股取士笼络控制知识分子。明清统治者采取科举考试,作文不仅有固定格式和用语规定,而且还必须把儒家经典四书五经作为规范,以朱熹的注疏作为准绳,“代圣贤立言”,绝不允许联系社会实际,发挥自己的思想。这种僵死的考试制度完全是以功名利禄作为诱饵,使广大士人把一生的精力都消耗在八股之上,到头来只成为四体不勤、五谷不分的酸腐愚拙的蠢材。所以,顾炎武曾经一针见血地指出,八股取士比秦始皇焚书坑儒还要厉害。秦始皇只坑埋了四百名儒生,而几百年来来的八股取士所残害的人材却何止千万!清代学者、著名医学家徐灵胎编的一首道情揭露得尤为深刻具体,其文说:“读书人,最不济。背时文,烂如泥。国家本为求才计,谁知道变做了欺人技。三句破题,两句承题。摇头摆尾,便道是圣门高第。可知道,三通(指《通典》、《通志》、《文献通考》三部类书)、四史(《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》)是何等文章?汉祖、唐宗,是哪一朝皇帝?案头放高头讲章(指讲解经书、指导写作八股文的书),店里买新科利器(指为应试科举准备的规范文章),读得来肩背高低,口角嘘唏。甘蔗渣儿嚼了又嚼,有何滋味。辜负光阴,白白

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1972年版,第255页。

昏迷一世。就教他骗得高官，也是百姓朝廷的晦气！”^①所以八股取士制度严重地扼杀了广大知识分子的聪明才智。第二，对知识分子采取镇压措施，屡兴文字狱。明代文网编织者第一个是朱元璋。他大搞文字狱，士大夫贺表奏章用字稍有触犯，便刀锯随之，以致造成“京官每旦入朝，必与妻子诀”的局面。此后，各皇帝相继承袭，形成风气。清代比之明朝更有过之而无不及。康熙初年的“庄廷铨明史案”，据载“名士伏法者二十二人”。雍正时的“查嗣廷试题案”和“吕留良文选案”，被杀的人也不少。乾隆继位后，文网的精密更胜于乃父。他多次发布焚书令，凡有民主或民族色彩的著作，一概禁售、毁版，甚至焚烧，仅乾隆三十九年至四十年间，就烧书 24 次，共 13800 余部。据不完全统计，康熙、雍正、乾隆三朝，所兴文字狱就有 108 起之多，而且愈演愈烈，备极惨酷，严重扼杀了人们的科学和民主精神，迫使士人绝口不谈国事，一心埋头于古籍的考证与整理。所谓“避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋”，就是当时的真实写照。

第三，在学术思想方面。中世纪的欧洲是历史上最为黑暗的时期，在科学上没有给人类留下多少可值得骄傲的文明成果。15—16 世纪以后，由于文艺复兴运动的深入发展和神学统治的动摇，为近代自然科学的革命和发展开辟了道路。1543 年，荷兰天文学家哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473—1543）关于“日心说”的公开发表，成为近代自然科学诞生的标志。接着，天文学家第谷·布拉赫（T. Brahe, 1546—1601）对天文进行大量观测，并经过开普勒（J. Kepler, 1571—1630）的整理，发现了行星运动的三定律，而伽利略（G. Galileo, 1564—1642）不仅论证了哥白尼的学说体系，而且提出了落体定律和惯性原理，为近代物理学的建立奠定了基础。在医学和生理学等方面，16 世纪后的西方也相继迎来了近代的黎明。

^① 商衍鎤：《清代科举考试述录》第八章。

1543年,当哥白尼《天体运行论》一书发表时,尼德兰外科医生萨留斯(1514—1564)完成了《论人体的构造》一书,研究了人的骨、脉、脑、脏等机体,从而为人体血液循环理论的建立打下了基础。此后不久,英国医生威廉·哈维在前人研究成果的基础上,建立了血液循环理论。另外,在细胞学、胚胎学方面也有重大发现。总之,16世纪后的欧洲,正迎来近代自然科学革命的黎明。而此时的中国的学术界却是另一番景象。由于明清统治者推行封建文化的专制主义,只把朱程理学奉为“钦定”学术,遂使士人的思想完全禁锢于陈腐的教条之下,形成“非朱子之传义不敢言,非朱子之家礼不敢行”的局面。人们只热衷于考据注疏,鄙弃科学技术成为官僚士大夫阶级的普遍心理。因而,即使有科学发现和发明也很难得到传播,更难把它升华为系统的理论。比如,明人李时珍(1518—1593,字东璧,号濒湖,湖北蕲春人)所著《本草纲目》,对一千多种植物、数百种动物作了分类和性状描述,比西方“分类学之父”林奈的《自然系统》要早二百年,内容也更翔实,然而,就是这样一部空前的巨著,当献给朝廷时却遭到冷落。明神宗朱翊钧只批了“书田览,礼胸知道”,便束之高阁。再如,宋应星所著工艺学百科全书《天工开物》的际遇更为悲凉。宋应星(1587—?,字长庚,江西奉新人)在该书序言中曾辛辣地说:“丐大业文人,弃掷案头,此书于功名进取,毫不相关也”。事实也确实如此。由于这部书“于功名进取毫不相关”,士大夫们都弃置不问,所以很快绝版绝书。然而,此书传到日本却倍受重视,并据此发展成一门“天工学”,为后来的明治维新发挥了不小作用。而中国,直到1926年才从日本传回一部翻印本(解放后国内发现原版书一部),才使国人得睹《天工开物》这部科技奇作。显然,在这种情况下的中国是不可能不走向衰落的。

第四,从对外关系来看。16世纪以后,西欧各国更加积极地鼓励商人向海外开拓贸易市场,发展海外殖民地。如英国都铎王朝在这个时期就先后建立了利凡特公司、东印度公司、非洲公司等等,

把它的殖民主义触角伸向了世界各地。与此同时,大力引进和吸收各国有益的科学文化,以加速本国的科学文化的发展。其中,中国古代的科技发明特别是火药、指南针和印刷术的输入对西欧的崛起所起的作用尤其巨大。马克思曾经指出:“火药、指南针、印刷术——这是预告资产阶级社会到来的三大发明,火药把骑士阶层炸得粉碎,指南针打开了世界市场并建立了殖民地,而印刷术则变成新教的工具,总的来说变成科学复兴的手段,变成对精神发展创造必要前提的最强大的杠杆。”^①而此时中国的封建统治者,则走上了闭关锁国的道路。他们以天朝上国自居,狂妄自尊,根本不把西洋各国放在眼里,从而使中国失掉了历史发展的契机,在以后的二百年里由一个先进的中国变成了落后的中国。到1840年鸦片战争以后,更由一个独立的中国变成了半殖民地半封建的中国。

^① 马克思:《机器,自然力和科学的应用》,人民出版社1978年版,第67页。

中西方的婚姻与家庭

婚姻与家庭是社会构成的基本要素。有什么样的婚姻与家庭便往往有什么样的社会形态。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中就指出：“一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约；一方面受劳动发展阶段的制约，另一方面受家族的发展阶段的制约。劳动愈不发展，劳动产品的数量、从而社会的财富愈受限制，社会制度就愈在较大程度上受血族关系的支配。”^①中西方的社会形态与历史文化的发展趋向与其婚姻与家庭的发展有着密切关系。因此，要比较中西文化，不可不对中西方的婚姻与家庭作必要的考察。

一、中西方婚姻与家庭的历史演进

家庭是以血缘关系为纽带的最基本的社会组织形式。纵观人类的婚姻家庭制度发展史，其形式主要有三种：一是群婚制家庭，一是对偶婚制家庭，一是一夫一妻制家庭。“群婚制是与蒙昧时代相适应的，对偶婚制是与野蛮时代相适应的，以通奸和卖淫为补充的一夫一妻制是与文明时代相适应的。在野蛮时代高级阶段，在对

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第2页。

偶婚制和一夫一妻制之间，插入了男子对女奴隶的统治和多妻制”。^① 蒙昧时代的群婚制家庭和野蛮时代的对偶婚制家庭都是以自然条件为基础的，就是说由于生产能力低下，劳动产品数量极为有限，人们只能过着原始的公有制生活，只能在更大的程度上受血缘关系的支配。神话传说和考古学家的大量地下发掘已雄辩地表明了中西方民族都经历过这些历史发展阶段。在中国，野蛮时代的对偶婚制家庭大约始于尧舜，终于夏启“媾母”或更晚些时候。屈原《天问》中所说的“舜闵在家，舜父为鰥”就发生在这一时期。在西方，野蛮时代高级阶段的全盛时期，我们在荷马史诗中，特别是在《伊利亚特》中可以看到。当时少女和老媪的生活与后人相比，是公开的、自由的。统治集团的贵妇淑女们也享有相当尊贵的地位。在奥德修斯和墨涅拉俄斯的两个家庭中，他们各自的妻子珀涅罗珀和海伦都有充分的治家权力，并得到家族的尊敬。

在进入文明时代以后，妇女的地位则发生了变化。新产生的一夫一妻制成为“不以自然条件为基础，而以经济条件为基础，即以私有制对原始的自然长成的公有制的胜利为基础的第二个家庭形式。”这种家庭的主要标志，一是把非自由人包括在家庭以内，一是父权，即若干数目的自由人和非自由人在家长的父权之下组成一个家庭。这种家庭形式在古代西方最完善、最典型的莫过于罗马家庭。就拿家庭 (family) 这个词来说，中世纪英语为 *famile*，本源于拉丁语 *familia*。据恩格斯说，*familia* 这个词“起初并不是表示现代庸人的那种脉脉温情同家庭龃龉相结合的理想；在罗马人那里，它起初甚至也不是指夫妻及其子女，而是指奴隶。*Famulus* 的意思是一个家庭奴隶。而 *familia* 则是指属于一个人的全体奴隶。还在盖尤斯时代，*familia, id est patrimonium* (家庭，即遗产)，就是按

^① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》、《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第71页。

遗嘱传授的。这一用语是罗马人所发明，用以表示一种新的社会机体，这种机体的首长，以罗马的父权支配着妻子、子女和一定数量的奴隶，并且对他们握有生杀之权”。^①

在中国，家庭的本质也与罗马家庭含义相似。就“家”字古义来说，它至少有以下几种意思：一是指父系宗庙。在卜辞里，先王先妣之庙均称家。家字从宀从豕，清人段玉裁说为豕之居，假借为人之居，这种说法是错误的。其实，它不过是宗庙里供祀的牺牲而已。二是指家族。由家的本义宗庙引申出来，常写作“室家”。《诗·小雅·常棣》把室家与妻孥并列，妻孥显是指妻子、女儿，而室家则指宗族。三是指采邑，周代实行大封建，天子王天下，诸侯治国，大夫齐家，家就是采邑。四是指政权。古籍中所称“世家”、“邦家”、“国家”等词，都表明家字具有政权的性质。而政权总是以对奴隶压迫为前提的。所以，远在野蛮时代高级阶段开始出现的中国一夫一妻制家庭，也和西方古罗马家庭一样实行父权制。在它的内部，不仅包含着奴隶制，而且也包含着农奴制，并以缩影的形式包含了后来在社会和国家中广泛发展起来的一切对立。

但是，由于中西方的社会背景和历史演进的不同，因而表现在婚姻与家庭制度上也就很不相同。这种不同主要表现在以下几方面：第一，古希腊婚姻的家族制，中国三代的宗族制。古代西方自原始氏族社会解体，便进入了由个体家庭为社会基本单位的家族制社会。这种家族制家庭最早是从希腊的偶婚家庭中产生的。在其初期，父权的地位虽然已经建立，但妇女仍有较大的自由。到较后时期的希腊人，“应该把多立斯人同伊奥尼亚人区别开来。前者以斯巴达为典范，他们的婚姻关系在许多方面甚至比荷马本人所描写的婚姻关系还要古老。在斯巴达，是一种由国家根据当地的观点而改变了的对偶婚制，这种对偶婚制在许多方面还像群婚。不育子

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第52页。

女的婚姻可以解除……另一方面,几个兄弟可以有一个共同的妻子;一个人如果喜欢自己朋友的妻子,就可以和那个朋友共同享有她,而把自己的妻子交给一个像俾斯麦所说的壮健的“种马”去支配,即使这个家伙本人并不属于公民之列,也认为是合乎体统的事情”。而在以雅典人为代表的伊奥尼亚人中间,情况就完全不同了。婚姻与家庭是建立在父权统治的基础之上的。妻子被置于丈夫的绝对权威之下,没有接受教育的权利,终生被困守在家庭里。希腊传记作家蒲鲁塔克(Plutarch)曾记载统治者海厄洛(Hiero)如下一段故事:有一次海厄洛的敌人嘲笑他呼吸气味难闻,海厄洛愤怒地回到家中,想知道他的妻子为什么不先将这种情况告诉他。他妻子回答说:“我以为男人都是这种气味。”这个故事也许太夸张,但也说明古希腊的妇女一生要认识丈夫、兄弟、父亲以外的男人是很困难的。在欧里庇得斯的作品中,妻子被称为 Oikurema,即用来照管家务的一种物件(这个词是一个中性名词),所以在雅典人看来,妻子除生育子女外,不过是一个婢女的头领而已。

希腊人的家族个体婚是以广泛的对偶婚与群婚制为基础的。由于有大量女奴隶可供享用,一般男子都把结婚看作是一种被迫的事情。海希欧德(Hesiod)这个被希腊人视为仅次于荷马的农民诗人,在向希腊人解释为什么需要结婚时就说:“一个男人想以拒绝结婚来逃避女人所带给的不幸,在他们老年的困境里将没有一个支柱(儿子)……相反的,一个人选择结婚的命运,也许会找到一个好妻子,但即使如此,他仍将发现这为他一生带来的坏处远超过好处……。因此,最好还是买个女人,而不要和她结婚。这样,在必要的时候,你可以叫她去耕田”。^①可见,希腊人结婚并不是为追求“家庭和谐”和白头到老,而仅仅是为了子嗣。所以,在雅典和斯巴

^① 蕾伊·唐娜希尔著,李意马译:《人类性爱史话》中国文联出版公司1988年版,第46页。

这几乎没有什么大家族的存在。

与西方社会相反,中国进入阶级社会以后,家族制并没有立即取代氏族制,而是经历了一个相当长的宗族制时期。与此相应,我国的家长制,并没有由氏族社会的父系大家庭的家长制直接过渡到个体小家庭的家长制,而是经历了一个相当长的宗族制社会的家长制时期。西周和春秋都属于这种社会。宗族成为社会的基本组织形式。宗族首领的宗子,不但是血缘系统的尊长,而且是具有一定财产、政治地位的贵族。个体家庭的家长都依附于宗子这个宗族的大家长。在周代更把这种宗族制与政权结合起来,实行一整套宗法制度。在王位继承上,严格区分嫡、庶及长、幼。“立嫡以长,不以贤;立子以贵,不以长”。^①如无嫡子,则立庶子中年长者;如庶子年龄相同,则“年钧以德”,选立贤德者;如贤德相当,则“德钧以下。”根据这种嫡长子继承制原则,实行政权的分封制,周王以嫡长子继位,众子分封为诸侯;诸侯以嫡长子继位,众子封为大夫;大夫以嫡长子继位,众子封为士。士对大夫为小宗,大夫对诸侯为小宗,诸侯对周天子为小宗;周天子既为天下“共主”,也是同姓诸侯与王朝大卿士的大宗,一身具有双重身分。诸侯在其封国之内,也既是君主,又是同族的大宗,利用双重身份进行统治。卿大夫在其封邑内也既是政治上的首脑,又是同族的宗子,也利用这种双重身份进行统治。这样,整个国家就形成了一个严密的宗法统治网络。同时,为了加强周王朝的政治统治,奴隶主贵族阶级还实行严格的阶级内婚制。天子娶后嫁女于诸侯,诸侯互为婚姻,卿大夫互为婚姻,士互为婚姻,上下之间只许相差一等。贵族阶级与非贵族阶级的庶族之间不许通婚,奴隶主与奴隶之间的通婚更被禁止。贵族特权阶级之间通婚实行媵妾制,即一个女子出嫁,须由同姓的姑、姐妹、侄女以及奴仆随嫁。如《公羊传》说:“诸侯一娶九女,天子一娶十二女”。

^① 《公羊传·隐公元年》。

诸侯一娶，要同姓各以一女从嫁，为正媵，复各以娣侄二人为媵妾。周贵族的这种婚制是个体婚制与群婚制的结合物，是与宗族制政治统治相适应的。因而，追求家庭秩序、夫妻偕老和多子多孙便成为这种宗族家长制婚姻的必然结果。《诗经·螽斯》云：“螽斯羽诜诜兮，宜尔子孙振振兮！螽斯羽薨薨兮，宜尔子孙绳绳兮。螽斯羽揖揖兮，宜尔子孙蛰蛰兮”。这首诗歌就深刻地反映了这一点。它和古希腊婚制是大不相同的。

第二，中世纪欧洲婚姻制度的宗教化与中国婚姻制度的礼教化。

中世纪的欧洲是基督教神学统治的时代，一切立法权和司法权均纳入宗教的统治之下，婚姻和家庭制度也不例外。基督教从原罪说出发，把人自生下来就看作是有罪的，特别是女人视为邪恶的化身。罗马基督教神父圣奥古斯丁就认为，不论妓院或是洞房里的性行为都是邪恶的。他曾写道：丈夫同妻子的性行为与他同一个妓女发生的关系并没有本质上的不同。两百年以后，罗马教皇格利高里把圣奥古斯丁的训诲当作信条让教徒执行。根据圣奥古斯丁的这种教义，本原之罪就包含在生殖的关系之中：“性欲为恶……通过性欲而产生的肉身是罪恶的肉身”。“自从人类堕落以来，两性的结合就一直伴随着性欲，因此，它将本源之罪传播给了人们的子女”。^①中世纪的基督教就根据这种理论实行严格的禁欲主义，甚至要求已婚夫妇也要尽量避免接触，即使出于生殖目的的性行为也认为是卑鄙的。在基督教看来，婚姻的存在如其说是为了生儿育女，倒不如说是为了防止私通之罪。所以，基督教反对罗马法对结婚离婚的宽大规定。教会宣布，婚姻是神圣的典礼，由此而被确认的婚姻除非当事人死亡不得离异。同时，宗教法还规定，不是出于自愿而结婚的属于无效。这种规定，对于加强欧洲一夫一妻制家庭

^① 布雷多克：《婚床》生活·读书·新知三联书店1986年版，第34页。

的建立有一定积极作用。但是,违反自然本性的宗教禁欲主义不但没有消除男女私通,反而更加助长了杂婚制及其最极端形式卖淫的恶性发展。人们由于只想要性自由而不愿承担社会责任,遂使私生子、弃婴和出卖妻子儿女成为社会的普遍现象。结婚对某些人来说只不过是性生活的一种转变。G. M. 特里维廉在《英国社会史》一书中就曾写道:“对中世纪受过教育的男人和女人来说,结婚意味着在生活上另有所爱”。而那些官僚贵族及地主富商则把妻子看作是飞黄腾达和发财致富的角逐中的抵押品。这种可悲的性别区分,无疑都是来自基督教的严厉教诲:“上帝厌恶女人的肉体”。

与西方这种基督教婚姻家庭观相反,中国人的婚姻家庭观是建立在上事宗庙、下继后世的基础之上的,它的目的是“合二姓之好”。因此,自进入中世纪以后,随着封建统治的加强,它越来越走上了礼教化的道路。这主要表现在:(一)把君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲作为维护封建家长制的基本原则,不断强化“天无二日,土无二王、家无二主,草无二上”的家长制思想。西汉前后成书的《礼记》、《孝经》对于这些封建宗法礼教原则就作了具体而详备的规定和论述。如按《礼记》中家庭礼制规定,为子者对于父母的命令必须绝对服从、照办。父母要叫做的事即使不愿意做,也得坚决去做。对于父母要“不违其志”,父母所爱亦所爱,父母所憎亦所憎,不能有自己的自由意志与独立人格。(二)把封建家长制下的男尊女卑具体化,对妇女限制更加严格。《礼记》明确规定,要求妇女做到“三从”、“四德”。“幼从父兄,嫁从夫,夫死从子”。“妇人先嫁三月……教以妇德、妇言、妇容、妇功”。即出嫁前三个月,家长对她进行关于品德、言语、仪容、劳作四个方面的教育,目的是使她到婆家后,能孝敬公婆、顺从丈夫、有礼貌、会劳动。同时,根据“男女有别”的规定,对男女交往作了严格限制。从七岁起,男女不能同席而坐,不能一起吃饭,实行严格的隔离:男不言内,女不言外,内言不出,外言不入。叔嫂之间,不能通问。此外,男女不能互相授受。在街上,男

女要分道而行,男走右侧,女走左侧,车走中间。不仅如此,夫妇也要隔离:住处要分开,浴室要分开,枕、席要分开,连晾衣竿、挂衣架也要分开,不能通用。直至临终,“男子不死于妇人之手,妇人不死于男子之手”。(三)婚姻注重礼仪程序。男女聘娶首先必须有媒妁介绍,婚姻才能成立。《诗》云:“娶妻如之何,非媒不得”。其次,还要经过一定的程序。《礼记》说,周代士婚礼需要经过纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎即所谓“六礼”的程序,以示庄重。两汉以后的王朝中亦有不尽依“六礼”程序的,但一般地还是遵循了这套礼仪制度。

第三,欧洲契约婚制的发展与中国封建婚姻礼制的进一步强化。

自16世纪以后,随着资本主义的兴起和新教运动的广泛开展,欧洲在婚姻方面也出现了还俗运动。资产阶级民主派强烈反对天主教的禁欲主义教会法,否定婚姻不可离异原则。路德声明说:“我愿意就行,不必表示将来愿望,而只是表示现在对结婚的意见就行”。资产阶级从等价交换原则出发,把婚姻视为一定的契约关系。康德提出:“婚姻为异性之两人格者彼此性的特长之一生的交互占有”。即是说婚姻是以两性之性的特长交互使用的快感为前提,并非是任意的契约,占有关系是相互的,所以与人格观念并不矛盾。婚姻关系类似物权之对人的权利的关系,配偶一方逃亡或委身于他人时,他方得如同其物可随时无条件的取回。从康德这种观点来看,婚姻只不过是以满足性冲动为目的之要物或契约,它和罗马法以子女生殖及养育为目的的婚姻是大不相同的。康德这种婚姻观反映了资产阶级市民社会的婚姻特质与要求,所以当资产阶级取得政权之后,就把这种要求规定在宪法里。1791年法国革命宪法第二章第七条就宣言:“法律婚姻不过为民事契约”(La loi ne considere le mariage que comme un contrat civil),确立民事的婚姻制度。之后,拿破仑民法法典第144条、第147条也都有关于缔

结婚 (Contracter mariage) 的用语, 在第 146 条中还规定: “无合意即无婚姻”。所以, 一般民事上婚姻, 都认为是契约。德国民法关于婚姻虽未下有定义, 然一般也认为是男女当事人以自由意志而成立的婚姻契约。婚姻依要式的契约而创设的两异性间的法律关系。瑞士民法更明确规定依结婚而成立的夫妻共同体称婚姻共同体 (eheliche Gemeinschaft), 或谓婚姻为法所承认的以一男一女的生活共同体。但在英国, 根据国会在 18 世纪后半期和 19 世纪初期颁布的法律, 任何婚姻都需要到教堂举行婚礼仪式, 否则婚姻无效。

英国法学家亨·萨·梅恩说: 同以前的各个时代相比, 我们的全部进步就在于 from status to contract (“从身分到契约”), 从过去留传下来的状态进到自由契约所规定的状态。^① 资产阶级的买卖、“自由”契约婚摧毁了世代相因的婚姻习俗与制度。从一方面来说, 婚姻虽然仍为“阶级的婚姻, 但在阶级内部则承认当事者享有某种程度的选择自由, 在纸面上, 在道德理论上以及在诗歌描写上, 再也没有比认为不以相互性爱和夫妻真正自由同意为基础的任何婚姻都是不道德的那种观念更加牢固而不可动摇的了。总之, 由爱情而结合的婚姻被宣布为人的权利, 并且不仅是 droit de l'homme, 而且在例外的情况下也是 droit de la femme [妇女的权利]”。^② 但从另一方面来说, 资产阶级又把婚姻和家庭关系变成了赤裸裸的金钱关系。不要说自古就有的杂婚制两种形式通奸和卖淫越来越发展, 就是买卖、租借妻子也成了公开的行当。由于劳动力商品化和婚前性行为的发展, 普通民众结婚年龄一般都较晚。西欧在 17-18 世纪以后, 有 90% 以上的人要在青春期后十年或更晚一些 (男子近 30 岁、女子 25 岁左右) 才结婚。大多数家庭由于经

① 《马克思恩格斯选集》第四卷, 人民出版社 1972 年版, 第 75 页。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷, 人民出版社 1972 年版, 第 77 页。

济原因对子女多采取蓄意或半蓄意的虐婴和弃婴态度。一对夫妻能维持婚姻的时间往往不长,有的材料表明在17—18世纪的法国,农民的婚姻关系一般只能维持12—17年左右。当时社会上孤儿充斥。^①在家庭中,老年人的作用、地位和社会所赋予的尊敬也与日俱减。在此以前,青年人大多与老人共居,服侍晚年。但自18世纪以后,对老年亲属独居多不过问。流行的观念是青年崇拜,认为老年人是过时的、无用的废物。

在欧洲婚姻与家庭资本主义化时期,中国的婚姻与家庭尚处在明末清初的封建社会后期。伴随资本主义萌芽和启蒙思潮的出现,反对男尊女卑的封建礼教和要求婚姻自由的呼声也开始响起。清康熙五十年(1711年),有个叫毛奇龄的作《禁室女守志殉死文》一篇,根据旧道德观,说未嫁不成为妇,应不守志,不殉死,不合葬,批判了守志殉死行为。同明代归有光《贞女论》的说法相似,对当时社会很有些影响。但最为同情女性的还要数李汝珍和俞正燮。李汝珍为乾隆时人,曾花费十多年的功夫写了一部小说《镜花缘》,对于男尊女卑和残害女性的种种罪恶,诸如缠足、算命合婚、男子讨妾强迫妇人守节等,都进行了猛烈抨击。稍后的俞正燮对封建婚姻的抨击主要收在他的《癸巳类稿》和《存稿》里。他反对男子多妻,认为妒非妇人恶德,而是由男子多娶引起的,不能怪妇人。他主张严格实行一夫一妻制,说:“夫妇之道,言致一也。……天地氤氲,万物化醇,男女构精,万物化生。易曰:‘三人行则损一人,一人行则得其友’,言致一也,是夫妇之道也”。他把那些自己存心多娶而又不许女子再嫁的男子称作无耻之徒,说:“妇无二适之文固也,男亦无再娶之仪”。又说:“古言终身不改,身则男女同也。七事出妻,乃七改矣;妻死再娶,乃八改矣。男子礼义无涯矣,而深文以罔妇人,是无耻之论也!”在玩弄女性大盛的时代,能有如此大胆的议论,确是难

^① 王渊明:《西方家庭史学》,《世界史研究动态》,1989年第7期。

能可贵的，它反映了广大人民对封建礼教的不满。

但是，这种反封建礼教的呼声毕竟是很微弱的。在当时非但没能形成促进社会变革的思想潮流，反而使封建婚姻制度更加宗教化，这突出表现在以下几方面：(1)把“三纲五常”和“三从四德”推为“天理”，要人们“存天理，灭人欲”。程颢、程颐说：“视听言动非理不为，即是礼，礼即是理也。不是天理，便是私欲，人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲即皆天理”。^① (2)大树贞节坊表。“贞女不事二夫”的思想自秦始皇时起就以朝廷的名义加以颂扬，到唐宋以后更加极化。宋人朱熹提出“饿死事小，失节事大”。不仅已嫁妇女夫死要守节，就是未嫁夫死也得守节。明太祖朱元璋更下诏令：民间寡妇，三十以前夫亡守制，五十以后不改节者，旌表门闾，除免本家差役。又令巡方督学，岁上其事，著为规条，大者赐祠祀，次亦树坊表，奖励贞节，莫此为盛。(3)盛行冥婚之俗。冥婚，又称鬼婚。最早见于魏，唐代渐成风气。宋时更为流行。清孙樗《余墨偶谈》云：“山右风俗，凡男女纳采后，若有灭殇，则行冥配之礼。女死归于婿莹；男死女改字者，另寻殇女结为婚姻，阼吉合葬。冥衣褚饰，备极经营。若婚嫁后，家君宰曲沃时，曾有邑绅三姓以争冥配兴讼者。”可见，此风在清代亦为盛行。

综如上述我们可以看出，中国婚姻家庭的发展与西方相比，完全是处于两种不同的历史阶段上：西方资本主义化使婚姻与家庭走上拜金主义，而中国的封建主义强化则使婚姻与家庭更趋礼教的神秘主义。

二、中西方的家庭结构及其亲属制度

家庭是人类生活的最基本的社会群体，不论是西方或是中国，

^① 《遗书》卷十五。

都不能超越这一历史范畴。但由于各自的社会条件的不同,家庭结构的形式却有所不同。在西方,自从氏族社会瓦解以来,社会家庭结构基本经历了父权家长制大家族家庭和父权家长制小家族家庭两种形式。父权家长制大家族家庭遍及整个中世纪及近代的中期。1890年出版的马克西姆·柯瓦列夫斯基所著《家庭及所有制的起源和发展概论》一书对欧洲的这种家庭就有记载。当时,在塞尔维亚人和保加利亚人中仍存在被称为 *zádruga* (扎德鲁加,意为大家庭)和 *Brats tvo* (胞族社)的家长制大家族家庭。南斯拉夫的扎德鲁加成员构成,据恩格斯说包括由一个父亲所生的数代子女和他们的妻子,他们住在一起,共同耕种自己的田地,衣食都出自共同的储存,共同占有剩余产品。德意志人的经济单位起初也不是现代意义上的个体家庭,而是由几代人或者说几个个体家庭所组成,并且还往往包括许多的非自由人的“家庭公社”。在法国的尼韦尔内,直到法国革命时期仍以 *Parc onneries* 名称保留着这种家庭公社。而在法兰斯孔太,直到恩格斯写《家庭、私有制和国家的起源》时也存在大家族的家庭制度。在卢昂地区(在索恩—卢瓦尔省),还可以看到巨大的农民住房,中间是公用的、高达屋顶的大厅,四周是卧室,由六至八级梯子登入,在这里住着同一家庭的好几代人。^①

大家族家长有很大的权力。罗马法规定:“家长对于家属有生死权及无限制惩戒权。家长得授其子以室,得嫁其女于人,得离异其子女之配偶,得出养其子女于他家,得出卖其子女于异族。家之妻地位,与子女同。家属之子不隶于其父,而辖于家长。”中古时期地中海一些国家的家庭仍保持罗马家庭法的主要特征。在条顿氏族统治下的西北欧地区的农民大家族,还必须受地方领主的监护。欧洲农民直到现代,似仍遵循大家族家庭的形态。农场为家庭所有,但正如哈巴谷(H. J. Habakuk)曾指出的那样,家庭具有两种

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第54—55页。

相矛盾的目的：要保持财产的完整，和扶养幼年子女。在英格兰是长子承受农场，在法国和莱茵地区，法律规定所有子女均有同等继承权。但实际趋势也向长子继承权转化。长子承受家庭农场，在林中为农场的代表，是直系家属的头人，拥有较大权力，家庭成员似有生活保障，但无自由。

欧洲传统大家族家庭向现代小家族家庭转变，有人认为首先产生于15世纪佛罗伦萨的市民资产阶级家庭，继之是17世纪初阿姆斯特丹的资产阶级，17世纪晚期的伦敦资产阶级家庭。斯通等人指出，在英国的市民资产阶级、贵族中这一变化发生于1680—1780年间。西方学术界较一致的看法，认为这一变化主要发生在1680—1850年间。导致现代小家族家庭取代大家族家庭的原因无疑是资本主义工业化的结果。关于传统大家族家庭向现代小家族家庭变化的特点，一般认为主要有以下几方面：(1)家族、血亲、父母、朋友、邻居等外部力量对家庭的控制与影响削弱，核心家庭成为典型的家庭形式。(2)婚姻不再是由父母包办的经济和政治利益的结合。家庭夫妇双方的感情成为家庭的重要纽带。长辈对子女婚姻的干涉减少。特别是“在无产者家庭中，除了自一夫一妻制出现以来就扎下了根的对妻子的虐待也许还遗留一些以外，男子的统治的最后残余也已失去了任何基础”。(3)父母对子女的态度发生变化。从压迫型转向养育型，经济支出的投向也从轻孩子重双亲的上行投向转为双亲重子女的下行投向。其结果是现代重儿童而轻老人倾向社会的产生。在这种社会中双亲自愿地对其子女进行经济和感情投资，目的并不是希冀在他们年老时得到报偿，而主要是出于情感上的满足。(4)重儿童倾向不可避免地导致妇女离开经济生产领域，而把精力集中到家务，集中到对子女的抚育与教育上。重儿童而轻老人的倾向也导致了避孕的流行，因为对子女的钟爱引起了对子女素质要求的提高，而素质又往往是通过减少生育子女数量而得到保证的。(5)隐私观念的产生与发展。在18—19

世纪欧美的资产阶级家庭,性生活、娱乐等都渐渐成为个人和家庭的隐私,外人不得干预,甚至在家庭成员中也不得干预别人的隐私。隐私权更加保障了家庭成员对家长的相对独立性。

中国封建家长制的家庭结构形式与欧洲中世纪家庭结构形式有某些相似之处。中国经历夏、商、周近两千年的宗族家庭之后,从春秋末期开始逐渐进入了封建家族家庭社会。家族家庭以其政治经济实力而构成大家族家庭和小家族家庭两种形式。大家族家庭与欧洲中世纪家庭的规模相似,结构复杂,往往由几代人或若干小家庭所组成。如汉代蔡邕与叔父从弟同居,三世不分财,乡党高其义。晋代汜稚春七世同居,儿无常父,衣无常主。魏时杨播、杨椿兄弟一家之内男女百口总服同爨。博陵李氏七世同居同财,家有 22 房,198 口。南齐义兴陈玄子四世同居,家 170 口。隋代郭儂家门雍睦,七叶共居。唐刘君良累代同居,兄弟虽至四从,皆如同气,尺布斗粟人无私焉,其家六院一饲。张公艺九世同居,为当时义门之最。宋代义居之风尤盛,江州陈氏早在南唐时就已聚族七百口,到宋时达千口,每食必群坐广堂。之后,家族更激增至 3700 余口。池州方纲八世同爨,家人七百口,居室六百区,每旦皆鸣鼓会食。明代的石伟一家竟至十一世同居。在漫长的中国封建社会中,不论大家族家庭有多少起落,也不论大家族内部包罗多少小家族或个体家庭,同姓一家族观念却始终存在。正像南朝宋国鲍照在《数》诗所写的:“一身仕关西,家族满山东”。

但是,中国封建家族制度毕竟不同于西方社会的家庭制度。这不仅表现在中国封建家族制度延续时间长(有两千年之久),和以自然经济为基础的小家庭形式的广泛存在,更表现在家庭结构模式及亲属称谓制度上的独有特征。

首先,在构成家庭关系的主体、核心上,中西方不同。

在父权家长制家庭中,一般的家庭关系是由夫妻、父子、兄弟三种关系构成的。这三种关系如不是家庭关系的全部,也是整个关

系的骨架。在这三种关系中,西方社会是以夫妻关系作为家庭的主体、核心。男女结婚的“主要报偿是性关系的满足”。^①其次,才是父子关系和兄弟关系。父子关系不占据家庭关系的主体和核心地位,可从西方历史上双亲对子女关系的变化中得到证明。据美国心理史家德莫西所著《儿童的演进》一书,把西方历史上的双亲与儿童关系分为六个时期,六种模式,即古代至公元4世纪为“杀婴模式”,父母对杀婴一般持随便态度;4—13世纪为“弃婴模式”,即父母常常对子女放弃、出卖;14—17世纪为“矛盾模式”,子女在父母的感情生活中具有了比较重要的位置,但仍很有限,是对子女又爱又恨时期;18世纪为“闯入模式”,是走向近代家庭的转折点,父母对子女的抚养中征服性减弱,而更注意如何引导、教育和培养;19世纪后期到20世纪上半叶为“社交模式”,父母与子女注意感情上相互交流和平等的交往;20世纪中叶以来为“帮助模式”,父母的作用是帮助子女顺利成长,父母对子女强调爱、宽恕和理解。^②德莫西的这种历史划分不一定正确,但有一点可以肯定,在西方家庭中,父子关系始终没有超越夫妻关系之上,成为家庭的主体、核心关系。而在我国封建家长制家庭中,夫妻关系,并不构成家庭的主体、核心,而是由夫妻关系产生的父子关系决定的。孟子论述父子关系时就说“父子有亲”,而论述夫妻关系则说“夫妇有别”。韩非在谈论夫妻、父子关系时也说:“夫以妻之近,与子之亲”。^③西汉皇帝刘邦对此说得更为明白,他说:“人之至亲,莫亲于父子。”^④在中国封建家族家庭中,父子关系之所以比夫妻关系更为亲密、重要,最主要的原因是中国家族极重视传宗接代,延续家世。因为如果只有

① 法学教材编辑部《婚姻法教程》编写组:《婚姻立法资料选编》法律出版社1985年版,第249页。

② 王渊明:《西方家庭史学》,《世界史研究动态》,1989年第7期。

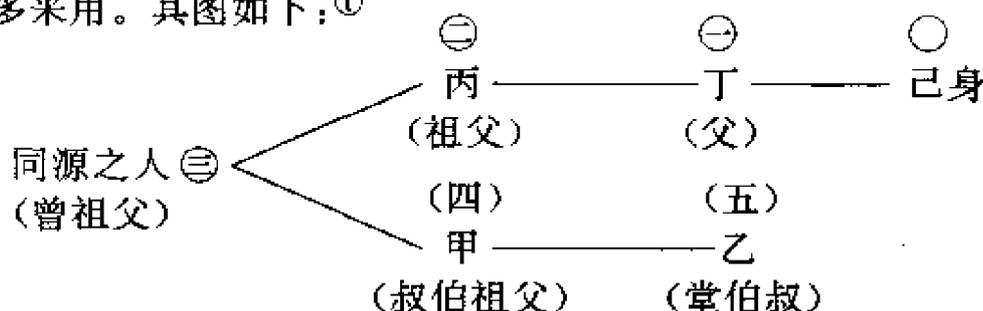
③ 《韩非子·备内》

④ 《汉书·高帝纪》。

夫妻关系而无父子关系，家庭世系就无法延续。因此，孟子说：“不孝有三，无后为大”。男女婚配的目的就是生育子孙，以便“上以事宗庙，而下以继后世”。除此，夫妻关系就失掉了存在的意义。所以，《礼记》规定七种情况可以“出妻”时，把“无子”列为最重要的一条。

第二，在亲等制度上中西方有不同，西方实行世数亲等制，中国则为阶级亲等制。

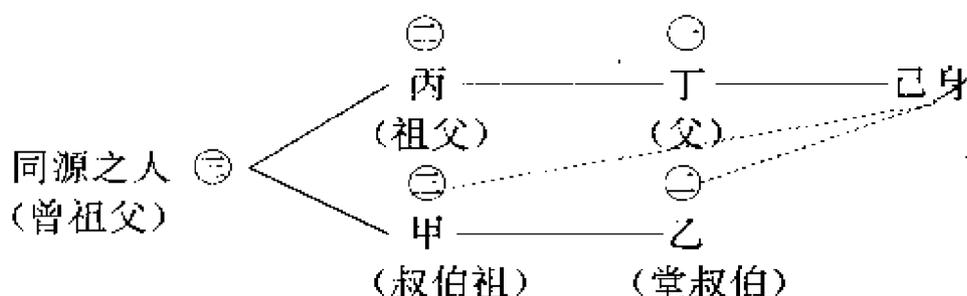
世数亲等制，即依世数以定亲等的制度，以一世为一亲等。这种制度对二人之间的亲等常为同一，姻亲与血亲同样计算世数，而配偶间则无亲等的存在。但由于计算方法的不同，又有罗马算法与寺院算法之别。(1)罗马算法，其计算是直系从己身上下数，以一世为一亲等，旁系则从己身上数至同源之人，再由同源之人下数至所指之亲属，以其总世数为亲等之数。这种计算方法，近代各国多采用。其图如下：①



(2)寺院算法。直系的计算与罗马算法同，旁系则有不同，即从己身数至同源之人，再从所指之亲属数至同源之人，其世数相同者，以一方之世数确定之；世数不同者，从其多数者确定之。例如计算己身与兄弟之亲等，从己身数至同源之父母为一世，并从与己身计算亲等的兄弟数至同源之父母亦为一世，其世数相同，取其同数以定亲等，即为一亲等。又如：计算己身与伯叔父之亲等，从己身数至己身之父母为一世，再从父母数至同源之祖父母为又一世，共

① 参见史尚宽：《亲属法论》。荣泰印书馆股份有限公司，中华民国六十九年六月台北版，第53—55页。

二世,从与己身计算亲等之伯叔父数至同源之祖父母,则仅为一世,其世数不相同,取其多数以定亲等,即为二亲等。这种计算法现在西方除英国外,多已不用。其图如下:



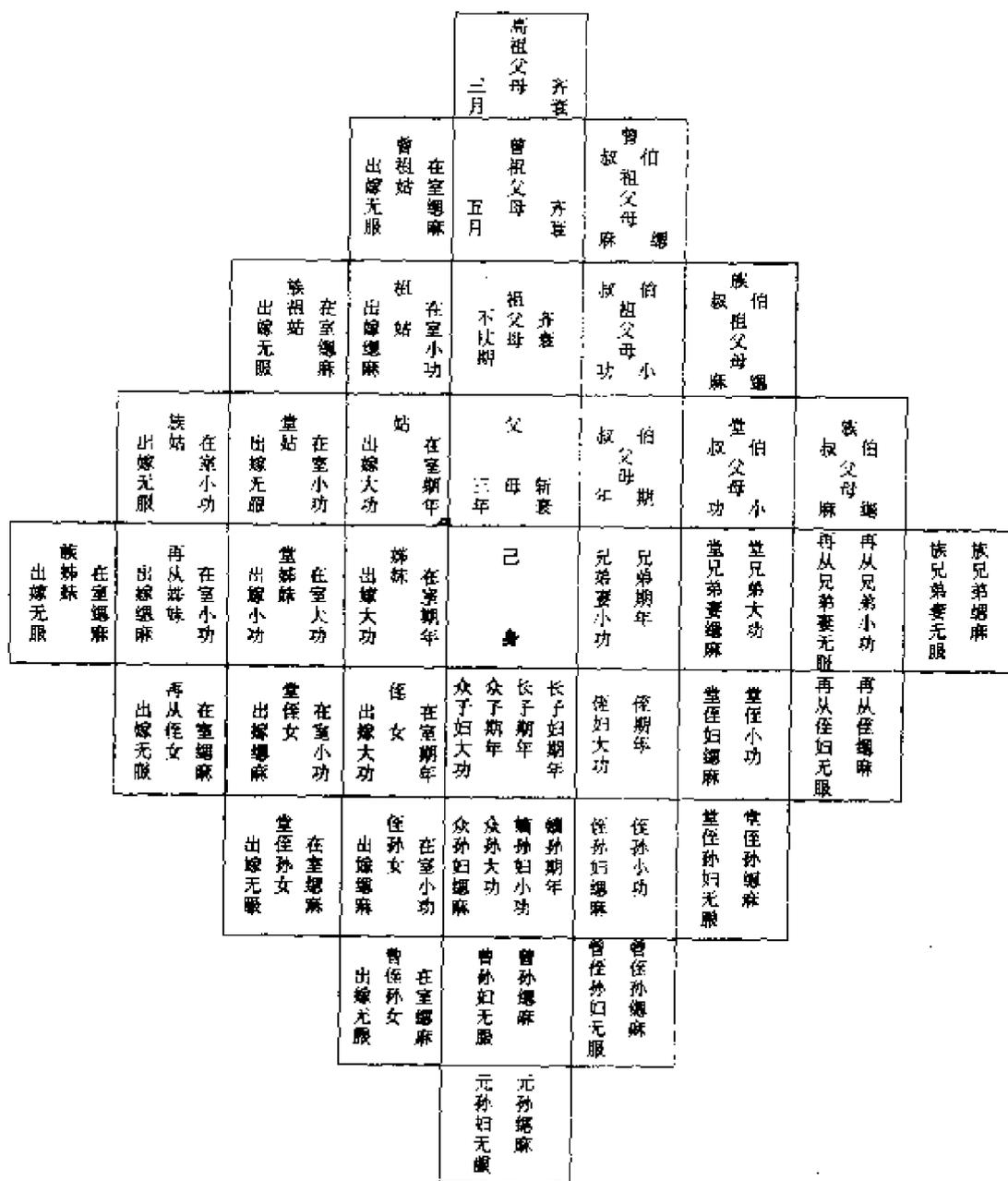
我国的阶级亲等制是以丧服确定亲等的远近。丧服为斩衰、齐衰、大功、小功、緦麻“五服”。“五服”之外,还有不属于正服的“袒免”。《礼记·大传》云:“五世袒免,杀同姓也。”这就是说,亲等至五世而止。五服是以“亲亲”、“尊尊”为原则的,充分体现了封建宗法等级关系。它与世数亲等最大的差别在于尊卑等级上,前者为阶级关系,后者则为平等关系。比如,子为父母斩衰三年,父母为子则仅服期年;而于世数亲等制,不论子为父母,或父母为子,均为一亲等。又如在父系与母系关系上,我国丧服为祖父母齐衰不杖期,为外祖父母则仅为小功;而世数亲等则无此区分,为祖父母与外祖父母,均为二亲等。在阶级亲等制中,“男女有别”也占有突出地位。如夫与妻之间,妻妾均为君斩衰三年,而夫为妻则只齐衰期年,对妾则无服;为侄为期亲,为侄妇则为大功;而在世数亲等中,配偶之间则无亲等,为侄、为侄妇,均为三亲等。见图表 1 和 2;

图表三 罗马法与寺院法亲等之比较

				高出父母 四 4					
			曾祖姑 四 5	曾祖父母 三 3	曾伯叔祖 母 四 父 5				
		族祖姑 四 6	祖姑 三 4	祖父母 二 2	伯叔祖 母 四 父 4	族伯叔祖 母 四 父 6			
	族姑 四 7	堂姑 三 5	姑 二 3	父母 一 1	伯叔 母 二 父 3	堂伯叔 母 二 父 5	族伯叔 母 四 父 7		
族姊妹 四 8	再从姊妹 三 6	堂姊妹 二 4	姊妹 一 2	己身	兄弟妻 二 兄弟 2	堂兄弟妻 二 堂兄弟 4	再从兄弟及其妻 三 兄弟及其妻 6	族兄弟及其妻 四 8	
	再从侄女 四 7	堂侄女 三 5	侄女 二 3	子媳 一 1	侄妇 二 侄 3	堂侄妇 二 堂侄 5	再从侄妇 四 侄 7		
		堂侄孙女 四 6	侄孙女 三 4	孙妇 孙 二 2	侄孙妇 侄孙 三 4	堂侄孙妇 堂侄孙 三 6			
			侄曾孙女 四 5	曾孙妇 曾孙 三 3	曾侄孙妇 曾侄孙 四 5				
				玄孙妇 玄孙 四 4					

阿拉伯数字表示罗马法所定之亲等,用中文数字表示寺院法所定之亲等。我国服制所定亲等与寺院法相近。

图表2 中国本宗九族五服正服图①



① 引见法学教材编辑部《婚姻法教程》编写组：《婚姻立法资料选编》，法律出版社1983年版，第82页附录。

第三,反映家庭血缘关系的亲属称谓制度的不同,西方亲属称谓采用类分法,中国则采用以叙述法为主的方法。

西方亲属称谓所采取的类分法,其主要特点:1. 不标明亲族是父系或母系;2. 不标明亲族是直系或旁系;3. 不标明亲族的排行顺序,只标明尊卑辈分。而我国的称谓制度的特点是:1. 标明父系亲族与母系亲族;2. 标明直系亲族与旁系亲族;3. 标明尊卑辈份和长幼顺序。因而,这就使我国的亲族关系的划分比起西方的称谓制度来要复杂得多、严密得多。这方面的具体论述请参看《婚姻制度与中西方亲属称谓》一文。

三、中西方的婚姻观及其价值取向

婚姻是为一定社会所认可的男女两性的结合。在不同的历史时代和社会制度下,人们对婚姻所形成的伦理观和社会心理是不相同的。

中国社会走着与西方不同的发展道路。早在 40 多年前,我国著名史学家侯外庐就指出:中国氏族社会的解体和进入文明社会的方式与西方国家不同。西方是从家族到私产再到国家,国家代替了家族;中国是由家族到国家,国家混合在家族里面。前者是新陈代谢,新的冲破旧的,是“人惟求新,器惟求新”的革命路线;后者是新旧纠葛,旧的拖住新的,是“人惟求旧”的维新路线。侯外庐先生这一论断,不仅揭示了以个人主义为本位的西方社会发展的特点,也揭示了氏族血缘关系以宗法制度的形式在我国社会的长期存在,以及对社会历史和思想意识的深远影响。他解释说:“‘器惟求新’的器,是指社会阶级分化以来统治者对被统治者的政权形式。”而“人惟求旧”的旧人,“就是被氏族血缘纽带所束缚着的人”,“是

指氏族的联盟体”。^①

正因为中西文明发展的路线不同,所以表现在婚姻观及其价值取向上也就有很大的差异性。西方是以“个人为本位”的社会,远古希腊时代,商业竞争和长期海外殖民就铸就了希腊人注重个人权益和自由与勇于冒险的进取意识。中世纪的基督教神学的统治使欧洲民族的以“个人为本位”的两极性文化心态和生活意识得到进一步发展,构成了特有的生活模式,即:“阿波罗方式”和“酒神方式”。前者,讲规则、重秩序,追求理性原则;而后者则是以强悍的狄奥尼索斯为样板的。它的突出特点是狂热、放纵。如果说中世纪和自由资本主义时代的西方民族主要是受阿波罗方式支配的话,那么,自资本主义进入帝国主义时代以后,特别是到了现代,则主要是受“酒神方式”的支配。因此,表现在婚姻观上就出现了像美国加州首府州立大学华人哲学教授吴森先生所概括的那种心理和价值取向。吴氏把西方人的这种婚姻观和价值取向称作“wonder 和 action 的结合体”。action 是实践主义的意思,而 wonder 的含义在汉语中却没有一个适当的词相对应。吴先生从哲学角度对这种心态和价值取向进行了深入分析,他写道:“在 wonder 的心境里,主体和客体是分立的。……客体和主体间有着一段距离。因为有了一段距离,客体对主体便有一种招引的力量,招引主体去探究客体的自身。在主体探究客体的过程中,……主体所追求的问题只有一个:‘它(客体)是什么?’至于客体是否会对主体不利,是否有益世道人心,本身是美的还是丑的,这些问题,主体一概不管。只要能解答‘客体是什么’一问题, wonder 的历程已到达彼岸,客体不复是主体的对象,倘若主体尚有余兴时,便要另寻客体作对象了。”^②

吴森教授认为,这种心态的特征是爱独立自由,喜欢探究新

^① 侯外庐:《中国思想通史》第一卷第一章,人民出版社,1957年版。

^② 吴森:《比较哲学与文化》,东大图书公司印行。

奇,富于冒险进取。从文化哲学方面来说,这不能说不是发展科学的原动力。科学家如要没有这种探究的精神,他就很难在科学技术上有所发现或发明。然而,这种精神表现在男女两性的关系上,就出现了与中国人传统心理全然不容的情况。

中国自古以来就是以“群体为本位”的社会。人们世世代代的以家族为单位的农耕生活铸就了相互关心、相互依存的心理和从整体的存在中实现自我的价值取向。这种社会心理和价值取向,吴森氏把它称之为“concern 与 mutual dependence 心态”。对于这种 concern 心态,吴森曾从哲学认识论方面给予了分析。他在《比较哲学与文化》一书中写道:“在‘Concern’的心境里,主体和客体不采取对立分明的关系。换句话说,就是主体不完全把客体当作客体,在此心境中,主体可能把客体当作共主体(co-subject)有时亦会把客体当作共客体(co-object)。总之,在‘关怀’的心境里,关怀者和被关怀者不是维持一种通常的主体客体的关系,原因是关怀者和被关怀者的关系不是单纯认知的关系。在关怀者的意识里,他和被关怀者是休戚与共、患难相扶,甚至是相依为命的。关怀者所关怀的对象,不限于被关怀者的自身,而扩展延及于和被关怀者有关系的一切。由此可知,concern 的对象,不只是一个客体,而是整个环绕客体(指被关怀者)的整个相关的世界。”^①

Concern 心态追求主体与客体的统一,它具有重整体、尚人伦,喜欢怀旧和贵和持中的特点。这种心态表现在男女两性关系上,就与西方人的思想观念与行为方式大相径庭。

首先,就选择对象的目的与动机来说。西方人从 wonder 心态出发,对于男女交朋友、选择对象往往不管年龄大小、相貌美丑,也不管是否结过婚,只要能达到“探究”上的满足就无所顾忌。比如在中世纪,欧洲流行的所谓浪漫的爱,起初的目标并不是那些和他可

^① 吴森:《比较哲学与文化》,东大图书公司印行。

以发生合法的或非法的性关系的女人,而是与那些浪漫的情人有
着不可逾越的道德和风俗上的障碍的极有尊严的贵妇人。究其原因
就是,他们把这种爱的对象视为一种极难得到而且十分珍贵的
东西,认为只要获得它,使 wonder 心态得到满足,就是最大的快
愉与幸福。所以,他们不惜采取任何手段,诸如诗、歌、武艺以及其
他所能想到的方式去追求它。近代以来,特别是欧洲战争以后,西
方人的这种探究的心态更加发展。现在在美国,有不少人把男女两
性的关系看作是一种认知的过程。一个二十几岁的青年,可以和与
他母亲或祖母年龄相同的妇人发生关系,在很大程度上就出于这
种 wonder 心态的驱使。他们的观念是: Sexual intercourse as a
wondering process, 所以,当 they 要探究对方的时候,也就不管美
丑、年龄或结婚与否了。但是,他们所追求的只是“探究”上的满足,
因而纵使“春风几度”,也不轻易“许以终身”。

而中国传统婚姻观和人伦道德却与此绝不相容。中国人从
concern 心态出了,不是把男女两性关系当作“探究”的过程,而是
视作相依为命的问题。在对待男女关系问题上一般都采取非常严
肃而慎重的态度。在古代,把男女居室视为人之大伦,对婚嫁的重
视是不言而喻的。而今,男女婚嫁虽已不必取得父母的同意,但仍
认为是关系终身的大事。所以,当男女相识进入互相爱慕的时候,
总不免对对方产生同情与关怀,了解对方的身世、处境,关心对方
的生活、健康、学业、前途等等,直至相依为命,互许终身,白首偕
老,中国人这种追求“天久地长”的意识,是难以在 wonder 心态下
产生的。

第二,从选择配偶方式来说。正如前边所述,西方是一个以“个
人为本位”的社会,注重个人独立与竞争是这个社会的特点。而中
国则是以“群体为本位”的社会,人与人间注重相互依存,相互协
助。这种不同的特点在男女选择配偶的方式上表现得最为明显。在
传统的中国社会中,子女在成家立室之前依赖父母,而父母年老时

则靠子女奉养,这被认为是天经地义的事情。诗经说,取妻必告父母,“匪媒不得”。这种婚媾的模式不正是中国人传统心理即所谓 concern 和 mutual dependence 的表现吗?!现在,由父母安排子女婚事的择偶方式虽然已成过去,但是相互关怀和相互依存意识在家庭关系中仍然具有很大的影响作用。特别是在农民家庭里,那种子女在成家立室之前依赖父母、而父母年老时依靠子女的相互依存的关系并没有多大改变。

在西方,由于奉行个人第一主义,人们在择偶方面相对地比较自由。特别自近代以来,随着自由恋爱的风行,男女青年谈恋爱交朋友往往不需要别人介绍。尤其受过较高程度教育的青年男女,在这方面表现的更为突出。现在在美国,青年男女找异性朋友,根本不用别人介绍。女子对男子的搭讪,十之八九是来者不拒;而女子向男子搭讪也是习以为常的事。在男女约会的时候,他们往往不计较对方的家庭背景,教育程度或品德嗜好。这些条件,大多是在“几度春风”之后才慢慢注意到的。性格如相径庭便不会有第二次约会;性格比较相投而又相互喜悦,可能第一次约会即发生关系。这种 blind date 的行为方式对于中国传统道德来说是根本不能容忍的。

此外,再从对婚姻的权利与义务来说。西方是个个人主义流行的社会,天赋人权的思想非常发达,远古希腊时代就已开始萌芽。到了近代,这种思想更渗透到社会的各个方面,在婚姻与家庭关系中表现的尤为突出。现在,男女结婚认为是两个个体的权利,只要双方达到法定的年龄,并且没有重婚,任何第三者都无权干预。如果当事人婚姻生活遇到困难,只有他们主动向父母或亲友请教或求助时,旁人才可过问,否则是没人关心的。这种社会由于权利至上,对于婚姻家庭的义务却不够重视。有些人甚至只想享受权利而不愿承担义务,所以离婚、不婚独居的现象也就非常普遍。而中国是以“人伦为本位”的社会,所重视的不是权利而是义务。《礼

记·礼运》中的父慈、子孝、兄爱、弟悌，夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十义，以及《大学》所说的“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，”都表明了中国人重义务的意识。现在，这种传统的道德观虽已发生了很大变化，但强调权利与义务的统一，发扬为他人多作奉献的精神仍不失为社会的美德。在传统的中国社会中，离婚、不婚独居现象远不像西方社会那样多，从某种意义上说，也与这种重义务的道德有关。

总之，通过上述分析我们不难看出，中西方的婚姻与家庭完全属于两种不同的类型，由此形成的社会心理和道德规范也极不相同。西方的长处，往往是中国的短处；而中国的长处，则常常是西方的短处。历史的发展表明，既不是中国的西化，也不是西方的中国化，而是互相激荡，互相融合，才能形成更高级的文明。

婚姻制度与中西方的亲属称谓

亲属称谓,是由婚姻关系和家庭制度构成的亲缘体系在语言上的表达形式。它属于语言的范畴。而语言是随着社会的产生而产生,随着社会的发展而发展的。所以,研究亲属称谓的由来及其与婚姻家庭的关系,不仅是文化史研究的课题,也是研究文化与语言关系的重要内容。

中西方的婚姻家庭关系与亲属称谓制度都经历了漫长的历史演变过程。解剖、比较中西方的亲属称谓制度及其与婚姻家庭的关系,对于深入了解和正确认识中西方文化历史的发展和文化与语言的关系,都有重要意义。

一、中西方的婚制形态与两种不同的称谓系统

亲属制是和家族形态密切相关的。根据美国民族学家莫尔根的考察,人类曾经历了群婚家族、血缘婚家族、对偶婚家族、父权婚家族和单偶婚家族五种形态。而群婚家族、血缘婚家族和单偶婚家族,则“是根本的形态”。由群婚家族产生出“图兰式亲属制”(Turanian System),血缘家族产生出“马来式亲属制”,单偶婚家族产生出“雅利安式亲属制”。这三种亲属制,如果按其表达方式来看,可归纳为两种“基本上不同”的形态,即:“一种为类分式的

(Classificatory), 其他一种为叙述式的 (descriptive)”。^①

我国汉族采取的基本是叙述式的亲属称谓制度, 它的结构体系是以几千年来亲族民俗传承的“九族五服制”为基础, 既包括由血缘关系发展起来的血亲及其配偶的系统, 也包括由婚姻关系发展起来的姻亲及其配偶的系统。在血亲及其配偶系统中, 亲属又有直系血亲与旁系血亲之分。直系血亲及其配偶系统, 按着现代民俗学的划分, 是以本人为基准, 垂直向上推行直系长辈四代, 向下推行直系晚辈四代。旁系血亲是由直系血亲关系中发展起来的, 体系错综复杂。按其亲属关系亲疏远近, 一般又分为第一旁系血亲、第二旁系血亲、第三旁系血亲和第四旁系血亲。第一旁系血亲包括同胞兄弟姊妹及其下三代子孙, 即自父下推四代。第二旁系血亲包括父兄姊妹及其下三代子孙, 即自祖父下推四代。第三旁系血亲包括祖父兄弟姊妹及其下三代子孙, 即从曾祖父下推四代。第四旁系血亲包括曾祖父兄弟姊妹及其下三代子孙, 即从高祖父下推四代; 高祖父兄弟姐妹, 按“五服”规定不再计算。

在姻亲及其配偶系统中, 亲属也有直系姻亲与旁系姻亲的区分。直系姻亲按现代民俗学的划分, 是以本人为基准, 垂直向下推行直系晚辈到“五服”内玄孙的四代配偶; 而经过本人配偶垂直向上推行配偶的直系长辈到高祖父母, 也属于本人的直系姻亲。旁系姻亲是指“五服”内的本人旁系血亲的配偶。所以, 凡在“五服”内的本人配偶的旁系血亲均为本人的旁系姻亲。而血亲和姻亲的结构体系在“九族五服”制度下又有近亲系统和远亲系统的分别。直系血亲和直系姻亲一般地说属于近亲系统。但由于不同历史条件下的亲族范围不同, 其远近的界限也有所不同。在四世、五世乃至更多世代同居的大家族中, 所谓近亲的范围就相对的要大, 曾祖或高祖以下诸旁系均可成为近亲。而在二、三世代同居的小家族中, 近

^① 莫尔根:《古代社会》, 生活·读书·新知三联书店 1957 年版, 第 431—443 页。

亲只有同祖父以下的一、二旁系血亲和姻亲而已,同曾祖父以上及其子孙就成了远亲。

总之,亲缘关系依据九族五服制度划分,就使我国汉族的亲属称谓制度达到十分完备而具体的程度。在我国古文献《尔雅·释亲》、《释名·释亲属》、《白虎通·三纲六纪》、贾谊《新书·六术》等典籍中,对这种亲属称谓制度都有十分详细的记载。从这些记述中我们可以清楚地看到,我国汉族采取的叙述式亲属称谓制的特点,不仅严格区分了父系亲族和母系亲族,直系亲族和旁系亲族,更标明了尊卑辈份和长幼顺序。而且,在这些区分中尤以父系亲族的直系血亲和近亲系统划分得最为详细具体。比如,直系血亲晚辈称子、孙、曾孙、玄孙(五服之外,还有来孙、冢孙、仍孙、云孙);而子孙晚辈则称兄弟之子为侄,侄之子为“归孙”;称姊妹之子为甥,甥之子为“离孙”,直系血亲长辈称祖父母、曾祖父母、高祖父母。第一旁系的尊属长辈,父之兄本人称伯,父之弟本人称叔。但父之姊妹不分长幼,本人均称姑;母之兄弟姐妹也不分长幼,母之兄弟本人均称舅,姊妹均称姨。如姑、舅、姨较多,则以大、二、三、四等顺序做为称谓的标记。如大舅、二舅、三姑、四姨之类。这种不严格区分长幼顺序而只标明尊卑辈份的称谓实际上属于类分的性质。所以,我国汉族的亲属称谓制度实际上是以叙述法为主兼采类分的制度。

在古罗马时代,据莫尔根的考察,亲属制也和我国汉族所采取的叙述式相似。即在家族的直系之中,从己身算起,到 *tritavus* (曾祖父之曾祖父),为上行的六代祖先;而从己身算起,到 *trinepos* (曾孙之曾孙),为下行的六代子孙。其叙述的方法,只应用四个基本的称谓。如若再上溯第六代以上的祖先,则 *tritavus* 便成为叙述上的一个新的出发点,如 *tritavi pater*,便是 *tritavus* 之父,由此向上追溯直至 *tritavi tritavus*,他就是男子直系中己身的第十二代祖先,如用笨拙的称谓表示这种关系,则“祖父之祖父”一词,便要重复六遍。同样的,*trinepotis trinepos* 所表示的则是男子直系中己

身的第十二代子孙,在第一旁系男支中,从 *frater*(兄弟)开始, *fratris filius* 为兄弟之子, *fratrisnepos* 为兄弟之孙, *fratris pronepos* 为兄弟之曾孙,一直到 *fratris trinepos*,为已身兄弟的曾孙之曾孙。如果要扩展至第十二代的子孙,则 *fratris trinepos* 便成为叙述上的第二个起点,一直到 *fratris trinepos* 为系列的终点。同样的,在第一旁系女支中,从 *soror*(姊妹)开始,属于这一系列的有: *sororis filia*,为姊妹之女; *sororis neptis*,为姊妹之孙女; *sororis proneptis*,为姊妹之曾孙女; *sororis trineptis*,为姊妹之第六代孙女;一直到 *sororis trineptis trineptis*,为姊妹之第十二代孙女。关于父方的第二旁系,第三旁系,第四旁系及第五旁系的男支也都有特定的叙述方法。如第四旁系的男子,自曾祖父之兄弟开始,罗马人称他为 *patrauius major*,即曾伯祖、曾叔祖;第五旁系男支,从高祖父的兄弟开始,罗马人称他为 *patruus maximus*,即高伯祖、高叔祖。其延伸的系列,在第四旁系中从 *patruus majoris filius*(曾伯祖、曾叔祖之子)起而至 *patruus majoris trinepos*(曾伯祖、曾叔祖之第六代孙)。在第五旁系中,从 *patruus maximi filius*(高伯祖、高叔祖之子)起而至 *patruus maximi trinepos*(高伯祖、高叔祖之第六代子孙)。其在女系的各支中;第四旁系以 *amita major* 姑曾祖母开始,第五旁系以 *amita maxima* 姑高祖母开始,其各个人的叙述方法与上述的顺序相同。属于母方的亲属称谓也同样很多,并且完全不同。其中, *avunculus*(舅父)与 *matertera*(姨母)就代表了两个不同的称谓系统,比如,属于母方的第二旁系男女,其系列自 *avunculus*(舅父)开始,次为 *avunculi filius*(舅父之子),再次与 *avunculi nepos*(舅父之孙),直到 *avunculi trinepos*(舅父之第六代孙);如到舅父之第十二代孙,则为 *trinepotis trinepos*。而女系支派,从 *matertera*(姨母)开始,次为 *materterae filia*(姨母之女),往下的顺序与上相同。第三旁系男支,从 *avunculus magnus*(母亲的母亲之兄弟)开始,其女支则从

materitera magna(母亲的母亲之姊妹)开始;第四旁系男支,从 avunculus major(母亲的母亲的母亲之兄弟)开始,其女支则从 matertera major(母亲的母亲的母亲之姊妹)开始;第五旁系男支,从 avunculus maximus(母亲的母亲的母亲的母亲之兄弟)开始,其女支则从 matertera maxima(母亲的母亲的母亲的母亲之姊妹)开始;这些也都属于叙述式的亲属称谓。^①所以,古罗马时代的亲属称谓制度与我国汉族的亲属称谓制度基本相似,可以说都属于同一类型。

但是,罗马帝国灭亡以后,随着欧洲社会的变革和家庭婚姻关系的变化,多数民族的亲属形态发生了很大变化。亲属称谓系统由叙述式(descriptive)转为类分式(classificatory)。类分式亲属称谓制度的主要特点,用美国民族学家莫尔根的话说,就是“所承认的血缘关系只有基本的五种,”并且是“通过辈份来划分亲属的”。这基本的五种是:“父母、子女、祖父母、孙儿孙女、兄弟姊妹”。在这五种等级中,第一等包括我自己,我的兄弟姊妹以及种种从、表兄弟姊妹之属;第三等包括我的父母以及他们的兄弟姊妹和种种从表兄弟姊妹之属;第二等包括我的祖父母,外祖父母以及他们的兄弟姊妹和种种从、表兄弟姊妹之属;第四等包括我的儿女以及他们的种种从、表兄弟姊妹之属。第五等则为我的孙男孙女以及他们的种种从、表兄弟姊妹之属。这样“任何人的一切可能的亲属都纳入这五类中去了;每一个人都用相同的亲属称呼与之处于同一类中的任何其他入”。因而表现在反映亲属关系的称谓名称就如莫尔根所说的“非常贫乏”。除了父母、子女、祖父母、孙儿孙女、兄弟姐妹五种形式以外,就没有更精确的亲属称谓了。我们在英语中,“从以下这些似是而非的称谓即可见之,例如 father in law, son in law,

^① ^②莫尔根:《古代社会》,第三编第五章:《罗马亲属制详述》,生活·读书·新知三联书店1957年版,第560—566页。

brother in law, step father, 以及 step son 等五六种称谓表示将近二十种极通常而且极亲近的亲属关系。”^① 在印欧语系的其他语言中也和英语的这种情况大致相同。比如,汉语称谓的伯、叔、舅、姑夫、姨父,在英语称谓中为 Uncle,法语称谓为 Oncle,俄语称谓为 дядя;同样地,汉语中的伯母、婶母、姑母、姨母、舅母,英语中只为 Aunt,法语为 Tante,俄语则为 тетья。显然,欧美民族的系统称谓制度是既不标明亲族关系的父系和母系,直系和旁系,也不区分亲族关系的排行次序,它只以尊卑辈份作为区分亲缘关系的标记。因此,这种亲属称谓制度的表现形式是与我国汉族的表现形式有很大不同的。

二、关于五种辈份的亲属制与我国亲属称谓的由来

亲属称谓是婚姻关系和家庭制度的重要标记。有什么样的婚姻关系和家庭制度,才会有什么样的亲属称谓。在人类尚未产生一定的婚姻关系和家庭制度之前,是不存在有什么亲属称谓的。人类开始使用亲属称谓,据学者们普遍认为,大约是在母系家族形成的时代。

血缘家族是人类的第一个“社会组织形式”。中国先民进入血缘家族社会起于何何不得而知。但有些学者认为,在北京周口店发现的距今约四五十万年前的“北京人”已处于血缘家族的社会阶段。还有的学者根据对“北京人”各方面的情况分析,认为北京人已有了语言,并产生了血缘家族内部人们彼此称呼的最原始的亲属称谓制度。

美国民族学家莫尔根在《古代社会》一书中认为,通过辈份将血缘关系划分为五种的所谓马来亚式亲属制“在时间上最早”。中

^① 莫尔根:《古代社会》,生活·读书·新知三联书店1957年版,第560—566页。

国上至高祖下至玄孙的九族是由马来亚式亲属制度发展而来的。五种亲属制也是“中国人最早所具有的形式”。对于这种看法有不少人提出异议。有人认为“马来亚亲属制的五种范畴,全是后起的。”在此之前,还应有一个不是按辈份划分的亲属制阶段。因为原始群“实行杂乱的性交”,而直接产生于原始群的血缘家族在很大程度上还依然保留着原始群杂的性交关系,即“每个女子属于每个男子,同样,每个男子也属于每个女子”。^①在这时期,人们还只知其母而不知其父。正如《吕氏春秋·恃君览》所说:“昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父,无亲戚兄弟夫妻男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼,无衣服履带宫室畜积之便,无器械舟车城郊险阻之备。”极为低下的生产力使人们的生活相当艰苦,防治疾病和抗拒自然灾害的能力都十分有限。因此,家族的群体是不会很大的。据学者们的估计,北京人的群体大约在50—60人之间。同时,由于当时人的生命没有保障,寿命都不会很长,族内成员彼此年龄相差也不会太大。人类学家根据发现的北京人的遗骨,曾作过统计,结果表明大多死于四五十岁以下。显然,在继续实行杂乱性交关系的血缘家族内是不会形成按辈份划分的五种等级制的。

但是,从各种迹象表明,北京人已有了最原始的社会分工。这就是:上了年岁的人留在岩洞里照顾和传授经验给孩子以及负责看管火种,制造工具等,成年人外出狩猎和采集食物。人们为了表示这种不同的关系,就必然要用一种称谓称呼老年人,用一种称谓称呼成年人,用一种称谓称呼幼年人。这样,按老中幼三等划分就可能成为最早的亲属称谓制度。

在历史典籍中,对汉族先民的这种亲属称谓制度也有不少反映。大致说来,老年人称父母,成年人称兄弟姐妹,幼年人称“儿”。关于“母”,历史典籍多有训释。《康熙字典》云:“《广雅》:‘母’,牧

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1972年版,第26页。

也,言育养子也。’《释名》:‘冒也,含己生也’。”《增韵》:“慕也,婴儿所慕也。”《说文》:“从女象怀子形;一曰象乳子也。”《苍颉篇》:“其中有两点者,象人乳形”。看来,母的含义在远古时代是很广泛的,既包括生身之母,也包括与生身之母相同的女性。“父”在古代不仅含有“父亲”之意,还有老年人的意思。《康熙字典》云:“又老叟之称。”《史记·冯唐传》:“文帝辇过,问唐曰:‘父老何自为郎’”。又云:“野老通称”。《战国策》:“田父见之。”在现在看来,这些虽不属于亲属称谓的范畴,但词义是有演变过程的。在远古母系血缘家族的时代,杂乱的性交关系使人们不可能认别“生身之父”,所以“父”的本义在当时很可能专指有血缘关系的老年人和无血缘关系的老年人,后来人们知道“生身之父”以后才产生“父亲”的概念。

至于“哥”,与“兄”同义。在古代,“哥”又称父”。《旧唐书·王琚传》载:“玄宗泣曰:‘四哥仁孝’。”这里的“四哥”指玄宗的父亲睿宗。《淳化阁帖》有唐太宗与高宗书,称“哥哥敕”。可知,古时哥多作父称。“姐”与“姊”在古时均用以称母。《说文》云:“蜀谓母曰姐。”《广雅》云:“姐,母也。”《集韵》云:“𡗗,母也,或作姐。”《康熙字典》云:“北齐太子称生母为姊姊,至宋时则呼嫡母为大姊姊,语见《后妃本传》。”由此亦可知道,古时母常称“姐”或“姊”。

“儿”,在古代也不是现代的“儿女”之义。儿,《说文》云:“孺子也。”《史记·匈奴列传》载:“儿能骑羊,引弓射鸟兽。”颜师古注:“言其幼小则能射。”可见,“儿”的本义为小孩的意思。在母系血缘家族的时代,凡是幼年的亲属都称以“儿”。

现在,这种不按辈份称谓亲属的现象在南方的一些客家人中仍然存在。如在广东兴宁县,客家人多称父为“哥”,称母为“姊”,也还有称姑母为“姐”,称姑夫为“姐夫”的。所以,最早的亲属称谓制度并不象莫尔根所说的按辈份划分为五等。原始的群居生活使人们只能依据其在家族中所承担的义务不同和自然生理特征分为老、中、幼三个等级。每级的称谓都很简单,大约只有父母、兄(哥)

弟姊(姐)妹、儿子等少量基本词汇,词义既广泛又模糊,不像后来那样严格具体。祖孙等词在当时也不构成亲属称谓。祖,《说文》云:“始庙也。”《释名》云:“祚也。祚,物先也。”两家的说法虽然有不同,但都不认为是亲属称谓之词。“祖父”一词,从构成角度来看是在“父”字的基础上演化出来的。《尔雅·释亲》云:“父为考,母为妣。父之考为王父,父之妣为王母。”郭璞云:“考、妣者,父母之异称。”又云:“王,大也,居也,尊上之称。故王父母亦曰大父母也”。^①可知王父母即大父母,而大父母即祖父母。《韩非子·五蠹》:“大父未死而有二十五孙,是以人民众而货财寡。”《史记·张释之冯唐列传》:“冯唐者,其大父赵人。父徙代。”《汉书·文三王传》:“李太后,亲平王之太母也。”可见祖父母称谓是后来产生的。至于“孙”也是如此。《释名·释亲》云:“孙,逊也。逊,适在后生也。”《康熙字典》云:“又遁也。《春秋》:庄元年三月夫人孙于齐,闵二年九月夫人姜氏孙于楚。”又云:“物再生亦曰孙。《周礼·春官大司乐》:孙竹之管。注:竹枝根末生者。又《番禺志》称再生曰稻孙。”所以,“孙”在最早也不具有亲属称谓的意义。

莫尔根所说的按辈份划分的五等亲属称谓制度,大约是在从母系血缘家族外婚制转向父系家族外婚制的过程中逐渐形成的。

母系血缘家族外婚制,莫尔根把它称作“普那路亚婚制”。这种婚制是“群婚的最高发展阶段”。它的特点突出表现在:“每一个家族都是一半在氏族之内,一半在氏族之外,因为丈夫和妻子必须属于不同的氏族。”^②而由这种婚姻制构成的两个不同氏族又是世代联姻的,这样就使反映亲缘关系的亲属称谓制度不能不发生相应的变化。在中国历史典籍中所记录的舅姑出姪甥等亲属称谓就是这种亲缘关系的遗迹。

^① 郭璞:《尔雅义疏·释亲第四》

^② 莫尔根:《古代社会》,生活·读书·新知三联书店1957年版,第420—450页。

舅，《尔雅·释亲》曰：“母之舅弟为舅。”《释名·释亲属》称：“舅，久也；久，老称也。”东汉人孙叔然注称：“舅之言旧，尊长之称。”这是因为在“普那路亚”家族里，儿子在未长成人之前总是在母家和他母亲的兄弟共同生活，所以称之为舅。姑，《尔雅·释亲》曰：“父之姊妹曰姑。”《释名·释亲属》释之曰：“姑，故也，言于己为久故之人也。”这是因为在“普那路亚”家族里，儿子长大之后就要离开母家而到父亲的家族里去和父亲的姊妹常住在一起，所以称她们为姑。舅姑之称就是在这种血缘家族制度下产生的。

至于女子称丈夫的父母为舅姑，这虽是古老的血缘婚、亚血缘婚风俗的一种表现，但它已不是原始舅姑二名所具有的意义了。因为女子出嫁是在父系族外婚制度下出现的。在这种婚制下，女子出嫁给母之兄弟之子，母之兄弟即本人之舅和丈夫之父都是一人，所以称之为舅，同样的，女子出嫁给父之子妹之子，父之姊妹即本人之姑的丈夫之母都是一人，所以称之为姑，这种姑舅表亲婚的称谓从形式上看与原始的称谓并没有什么两样，但它的内容已不是母系外婚制那种关系了。

在中国，母系外婚制转向父系外婚制曾经历过很长的历史时期，直到夏代以后才为父系外婚制所取代。在母系氏族社会里，按照外婚制的规定，姊妹之子长大之后必须从本氏族出嫁到与本氏族联姻的对方氏族中去，所以《尔雅·释亲》说：“男子谓姊妹之子为‘出’（‘出’在铜器《叔弓罍》作‘媯’）。同样的，兄弟出嫁到对方氏族之后，与对方氏族女子所生之子在长大之后，根据外婚制的规定，又一定要回嫁到本氏族中来，所以《尔雅·释亲》说“女子谓舅弟之子为‘姪’。姪，就是至的意思。甥的称谓尤能反映母系家族关系的特点。《尔雅·释亲》曰：“姑之子为甥，舅之子为甥，妻之舅弟为甥，姊妹之夫为甥。”这里的四个“甥”虽然所指各有不同，但含义却是相同的，即只要是舅的儿子，就必定是姑的儿子，也必定是妻的兄弟和姊妹的丈夫。四种关系互相关联，只要具备其中之一，其

他三种也同时具备,这种奇特的关系正是“普那路亚”婚的必然产物。因为在母系氏族社会里,根据结婚组的规定,儿子总是跟舅姑居住在一起,对自己的父亲视如外人,称之为父,而把舅却视为亲人。舅亦以姊妹之子为己子。《释名·释亲属》称:“舅谓姊妹之子曰甥,甥亦生也。”徐中舒先生说:“生从中在土上,像草木生长之形,因而引申为一切动植物孳生之称,在母系社会时,甥只承认与舅有血缘关系,故其字从生。”这是很确当的见解。

父系家族外婚制取代母系家族外婚制的形式有多种。其中,男子先从妇居、待生子长大再挈其妇子回归自己父系家族的“服役婚”,就是一种最重要的过渡形式。在西周时代,男子先从妇居的婚姻关系还较广泛存在。《诗经》有一首《黄鸟》诗,写一个男子初居妇家而不见容想离弃其妇回归自己父系家族的忧怨情怀就是这种过渡性婚姻关系的遗迹。妇从夫居使家庭关系和亲属称谓制度发生了深刻变化。男子在家庭中的地位和作用不断增强,人们不但确知了亲生之母,也确知了亲生之父。特别是随着私有制的产生和发展,男子要把自己的财产传给自己的子女并使之世代相传的欲望也越发强烈。因而,这就必然导致世系由女系转为男系,亲属称谓制度由以老中幼划分变为以血缘亲疏和辈份划分。于是,除了父母、子女及兄弟姊妹辈外,祖父母、曾祖父母、孙儿孙女、曾孙儿孙女等等辈份称谓也就应运而生。我们从记述这一时期的历史典籍中就可得到印证。如《国语·鲁语》说:“有虞氏禘黄帝而祖颛顼,郊尧而宗舜,夏后氏禘黄帝而祖颛顼,郊鲧而宗禹。”《世本》说:“颛顼五世生鲧,鲧生高密,是为禹也。”而《史记·夏本纪》说:“禹之父曰鲧,鲧之父曰帝颛顼,颛顼之父曰昌意,昌意之父曰黄帝。”又说:“禹者,黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。禹之曾大父昌意及父鲧皆不得在帝位,为人臣。”诸书说法虽有不同,但自颛顼时起家庭已从父系计算应是可信的。因为只有从夫居的家庭里,子女才有可能识别像司马迁所说的“父”、“大父”乃至“曾大夫”,而“父”、“大父”、

“曾大父”也只有在此时才能把自己的子孙看成私有财产并承担起特殊的义务。汉字是父系社会的产物，所以，舅甥两字均从男字偏旁，这也反映了这种关系的变化。第二，从夫居改变了妇女在家庭中的地位，也改变了婚姻男女双方所形成的亲属关系和组合形式。妇女被看作是被嫁娶过来的外来人，妇党也为外姓之族。所以，《尔雅·释亲》曰：“妻之父为外舅，妻之母为外姑。”《释名·释亲属》称：“言妻从外来谓至己家为归，故反以此义称之。”又称：“妻之舅弟曰外甥。其姊妹也来归己内为妻，故其男为外姓之甥。”叔嫂等大约也是伴随男家而出现的亲属称谓。叔，《尔雅·释亲》曰：妇谓“夫之弟为叔”。又《释名》云：“叔，少也，幼者称也。叔亦傲也，见嫂傲然却退也。”嫂，《尔雅·释亲》曰：“女子谓兄之妻为嫂”。又《释名·释亲属》称：“嫂，叟，老者称也，人及物老皆缩小于旧也”。但值得注意的是，也有称母为嫂的，在广东兴宁的客家人中就有不少称母为“嫂”，这种情况很可能是父系社会时代子弟上烝父兄妻婚形态的一种遗迹。因为在这种上烝父兄妻婚的的制度下，亲属关系常处于不断变化之中，辈份之间的界限混淆不清，因而在称谓上称母为嫂就不足为怪了。

商周特别是西周，是我国叙述式亲属称谓制度基本形成的历史时期。在商周之前，中国先民似乎已形成了九族的观念。《尚书·尧典》中就有“克明俊德，以亲九族”的记载。这个九族所指基本有两种：一种为高祖、曾祖、祖、父、己、子、孙、曾孙、玄孙为九族，这是同姓族；另一种为父族四（五属之内为一族，父母昆弟适人者与其子为一族。己女昆弟适人者与其子为一族，己之女子适人者与其子为一族）、母族三（母之父姓为一族）、妻族二（妻之父姓为一族，妻之母姓为一族），合称九族，这是异姓族。但不论同姓族或是异姓族，它们的血亲范围都是以“五服”为依据的。西周实行九族五服制，并把它建立在以嫡长子继承权为核心的封建宗法制度基础之上。按照这种以血缘亲疏区分不同等级的宗法制度的规定，周王自

称天子，王位由嫡长子继承，世代相传，成为天下的“大宗”。余子或者分封为诸侯，君位也由嫡长子继承，对天子为“小宗”，在本国为大宗。诸侯余子或者分封为卿大夫，也由嫡长子继承，对诸侯为小宗。士和庶人也是如此。“大宗”和“小宗”的关系，正如《礼记·大传》所说：“有百室不迁之宗，有五世则迁之宗。百室不迁者也，别子之后也。宗其继别之所自出者，百世不迁者也。宗其继高者，五世则迁者也。”这样嫡长子继承制一方面导致了亲属世系很长，从高祖到元孙都要有明确的辈份称谓，另一方面对于直系和旁系、先生和后生也都要严格加以区分。因为嫡长子地位最高，享有嫡统继世的权利，所以对父之父称“王父”，父之兄称“世父”。《释名·释亲属》云：“父之兄曰世父，言为嫡统继世也。又曰伯父，伯，把也，把持家政也。”今天民俗对父之兄只称伯父而不称大叔，伯父之妻只称伯母（北方口语“大娘”、“大妈”）而不许称大婶，其历史渊源就在这里。

周秦以来，随着封建宗法制度的不断加强，亲属称谓制度又有不少的发展和变化。历代朝廷多规定同姓和五服以内禁止结婚，如《后周律考》：“建德六年六月丁卯诏曰：同姓百世婚姻不通，盖惟重别，周道然也。而娶妻买妾有纳母氏之族，虽曰异族，犹为混杂，自今以后，悉不得娶母同姓以为妾，其已定未成者，即令改聘。又如唐律规定：诸同姓为婚者，各徒二年，缌麻以上以奸论。”若外姻有亲属而尊卑共为婚姻及娶同母异父姊妹若妻前夫之女，亦各以奸论。其父母之姑舅、两姨姊妹、若堂姨、母之姑堂姑、己之堂姨及再从姨堂外甥女、女婿姊妹，并不得为婚姻，违者各杖一百并离之。”这样，就使一些反映旧的血缘关系的亲属称谓或被淘汰或被新的称谓所取代。如妇称夫之父母为舅姑的称谓，自魏晋以后逐渐改称为公姥或公婆。焦仲卿妻诗有“便可白公姥及时相遣归”，这里的“公姥”即指舅姑。晋乐府中的“后来新妇今为婆”，干宝《搜神记》的“李信妻走告姑曰阿婆儿夜来不知何故变相”，则是谓夫母为婆。有些称谓

虽然在名称上并无改变,但在含义上却有或多或少的变化。如子在上古兼指儿子和女儿,子婿即是女之夫。甥姪也与古代的含义有所不同。据《困学纪闻》云:“通典颜延之曰:‘伯叔有父名,则兄弟之子不得称姪’从母有母名,则姊妹之子不可言甥。且甥姪唯施与姑舅耳。”雷次宗曰:‘姪字有女,明不及伯叔,甥字有男,见不及从母’。刘共父刊二程先生集改姪为犹子,朱文公谓古人固不谓兄弟之子为姪,亦无云犹子者(记礼者之言,犹己子),但云兄之子弟之子,然从俗称姪,亦无害于义理也。”^①《字诂》说得更为明白:“古兄弟之子犹子,故不为之别立名号,所谓姪者,乃儿女之名耳。以姪呼兄子,始见唐狄仁杰云:‘姑姪与子母孰亲’。”^②可见甥姪的现代含义是隋唐以后才有的。第二,民族的变迁,经济文化发展的不平衡以及由此造成的民族方言上的差异,对于亲属称谓的发展也有很大影响。如爷(爷)奶(奶)在古代只是父母之称,并无祖父母之意。《玉篇》:“爷,俗呼为父。”爷字通作“耶”。乐府诗集二五《木兰诗》:“军书十二卷,卷卷有爷名。”杜工部诗:“耶娘妻子走相送,尘埃不见咸阳桥。”可见古时的爷即是父亲。爷成为祖父之称大约是在唐宋以后逐渐产生的。《宋史》宗泽传和岳飞传均载:金人称宗泽、岳飞为爷(爷)。与爷相对称的奶(奶)古称为姪(孀)(见《玉篇》)。姪,《康熙字典》注:“《博雅》:母也,楚人呼母为姪。”奶(奶)成为祖母之称大约也是在唐宋以后。宋柳永《乐章乐·正宫玉女摇仙佩词》:“愿奶奶兰心蕙性。”爷奶成为祖父母称谓很可能和爹妈(娘)称谓区分有关。《俚言解》:“南人称父曰爷,祖父曰爹,北人称父曰爹,祖父曰爷”。爹在古代即为父称。《康熙字典》:“荆土方言谓父为爹”,又“《广韵》爹北方人呼父与南史不合。”《宋诗钞》:孔平仲《清江集钞·代小子广孙寄翁翁》:“爹爹与姪姪,无日不思尔。”今苏州、温

① 引自《戒安老人漫笔》。

② 清黄生撰黄承吉合按,《字诂义府合按》:《姪》。

州地区、合肥、扬州地区和长沙地区方言多有称祖父为爹爹，也有称父为爹(爷)的。因此，爹爷很可能是因语音的异变而成的。婶妯称谓就是由语音异化造成的。元陶宗仪《辍耕录》卷十七：“宋张文潜明道杂志云：经传中无婶妯二字。婶字，乃世母字二合呼。妯字，乃舅母二合呼也。”但爷、爹成为祖父的称谓，一般多作双叠或在基本词汇之前置以一定的修饰性词，如阿爹、阿爷、老爹等。这种以爷爹基本词汇构成的祖父称谓的出现，是唐宋以来民族变迁和方言异化的一种反映。

总之，纵观中国汉族婚姻和家庭的演变历史可知，亲属称谓是具有很大的稳定性的。数千年来，即自有文字可考的历史以来，它与婚姻家庭制度的发展相比，其变化是相当微小的。但是，不管这种稳定性有多么大，它总是要适应婚姻家庭关系的发展需要的，因而变化是不可避免的。其趋势是，词义由广泛模糊变得日趋严密、具体、精确。而我国由于长期处于宗法家族制度的统治之下，“尊尊亲亲”的礼教非常发达，因而就使我国汉族的亲属称谓系统走上了与西方欧美大多数民族全然不同的发展道路。

中西方的姓名与文化

姓名是识别社会成员的一个重要标志。但是,由于各民族的历史演进和文化传统的不同,姓名的起源、含义、组合方式,以及使用习惯都有很大差异。本文仅就中西方的姓名组合与文化趋向作一粗略的考察。

一、姓名的构成及其历史演变

纵观世界各国各民族的姓名构成,虽然多种多样,但最主要的可以分为三类:(1)一段式,即只有名或姓。目前,世界上仍使用名而无姓的国家和民族大多在亚洲和非洲。如全体缅甸人,大部分印尼人和马来西亚人,相当多的老挝人以及一些北非和南非人都只有个人单名而无姓。使用姓而无个人名的主要是现存的一些原始部落,如中国的德昂族在取名时通常是按长幼次序冠以姓。在苏联西部和远东的少数民族也存在类似情况,如楚克族一位名叫尤利·谢尔盖维奇·里特赫乌的著名的苏联作家,原只有一个简单的姓里特赫乌作为名使用,后来因民警局对只有姓的人拒绝发给公民证才借用俄罗斯民族的尤利和谢尔盖维奇作为自己的名和父名。目前,这种只有姓而没有己名和父名的老人,在苏联境内仍然存在。(2)两段式,即姓加名,或名加姓。姓加名,大多存在于东方国家和民族,如我国汉族及一些少数民族,朝鲜、日本、越南民族等

都是姓前名后结构。在西方国家也有,匈牙利人就算是其中的一例。而名前姓后的结构方式则在西方和世界不少国家和民族中广泛使用。在西方使用名加姓二段式的国家和民族,主要是英语、法语以及通行西班牙语的一些国家和民族。(3)三段式,即本名加父名(或祖父名)加姓。斯拉夫语系国家和民族广泛采用,希腊人也采取这种方式。巴基斯坦人在历史上曾采用种姓加本名加教名加姓的四段式,现在一般的也改成了三段式,即本名加教名加姓。印度南部一些地区采用三段式结构方式的人为数也不少。不过,他们的三段式是本名加父名加姓。四段式的是本名加父名加地名加姓。

中国是个以汉族为主体的多民族国家,姓名构成方式不尽相同,西方更是由多个国家和民族组成,姓名构成方式当然也并不完全一致。因此,我们在作中西比较的时候,只能就双方较普遍存在的构成方式,即汉族姓名的构成方式与西方印欧语中的多数国家或民族通行的姓名构成方式加以比较考察。从这方面来看,中西方的差异是很大的,至少可以表现在以下几方面。

第一,在姓名排列顺序上,中国汉族和不少少数民族都是姓前名后,而西方印欧语系的大多数国家和民族都正好相反,则是名前姓后。造成这种差异,既有历史方面的原因,也有社会制度和民族心态方面的原因。首先从历史形成来说。中国姓氏的出现最为久远。早在母系氏族社会时代,中国先民为了明世系、别婚姻就有了姓的使用。现在我们见到的许多古姓,如姬、姜、妊、姒、妣、媯、媯、媯、媯等等都从女字旁,就是我们祖先曾经历过母系氏族社会的遗迹。到了父系氏族社会时代,姓氏更加发展。如姬姓分 61 属地,有 432 氏,己姓分 3 个属地,有 12 个氏;妊姓分 10 个属地,有 13 个氏;嬴姓分出的有徐、郟、莒、鍾离、运菴、菟裘、将梁、黄、江、修鱼、白冥、蜚廉、秦、赵等 14 个氏,等等。三代“胙土命氏”达到了高潮,为“别贵贱”的姓氏也发展到了一个新高度,现存的绝大部分姓氏都在这一时期形成。而西方国家的大多数姓氏的出现却远比

中国为晚。英、法、德、意、葡、西、俄以及其他欧洲大多数国家在很长的历史时期只有名而无姓，姓只是到了中世纪中后期以后才开始出现。如英国大约在 11 世纪才开始在贵族中使用姓，全国普遍使用姓是在文艺复兴时期以后。法国和德国的情况也大体相类似。法国人到了 13 世纪时，在一些城市里才开始把父母的教名作为姓世代相传，到 15 世纪法国公民确定身分时姓氏方被普及。但有明文规定，还是始于 1804 年颁布的《拿破仑法典》。法典规定，全体公民必须代代相承使用一个不变的家姓。德国人姓的出现和形成也是如此。姓在德语中也叫 Nachname（后置名）或 Zuname（附加名），顾名思义，是附加在原来名后面的。在瑞典，“名”这个词在瑞典语中叫 Förnamn（埃拿姆恩），含有“在前面的名字”的意思。而姓这个词在瑞典语中称 Efternamn（埃夫特拿姆恩），有“附在后面的名字”的含义。可见，西方姓的历史作用是不同于中国人的姓氏的。

其次，从社会制度与价值观来说。中国汉族人自古就是一个家国一体的社会，崇祖敬宗的宗法制度非常发达。特别是西周的大封建，更把这种社会制度发展到了最完备的程度。在这种社会制度和价值观念下，家国名号的存亡对于每个社会成员来说都是至关重要的问题。因为家国名号都是由周天子赐予的，有家国名号才有土地和人民，才有每个成员的地位。这正如《左传》隐公八年（公元前 714 年）所载：“天子建德，因生以赐姓，胙之土命之氏。诸侯以字为氏，因以为族。官有世功，则有官族，邑亦如之。”可见，姓氏不仅表明一个人的出身和地位，更代表一个人的权利和义务。所以，在中国，姓氏远比一个人的名字重要得多。而这也就决定了中国人的姓氏置于前，而名字置于后的一个重要原因。

在西方国家，其社会制度和文化传统与中国不同。它们既没有出现过家国一体的社会制度，也没有形成重群体的文化心理。它们自古以来就有突出个性的传统。早在古希腊、罗马或更早些时候，

西方国家的先民就形成一种宗教观念,认为名字是一个人的灵魂。一个人若没有了名字,也就等于没有了灵魂。所以,在古希腊、罗马时代,人们在取名或更改名字的时候,都要按照当时的传统习俗举行隆重的宗教仪式。在日常生活中,为使自己的名字和生命不受伤害,还实行严格的保密制度,认为一个人的名字如果被坏人或恶魔知道了,这个人的命运就被掌握在他们的手中了,会遭到不幸或危险。所以,每一个人的真名都是保密的,如果需要用名时,都用一个假名来代替;真名只有在非常重要的场合才能使用。西方人的这种古老习俗还可以从一个流传很广的传说中得到印证。这个传说故事的情节大致是:有一个勇敢的青年名叫埃雷克,他爱上了一个美丽的姑娘。而这个姑娘也爱上了这个青年,并向他倾诉了自己的爱情,但就是不肯说出自己的真名。直到举行婚礼的时候,这个美丽姑娘才悄悄地告诉埃雷克,说她叫埃尼德。这个传说故事表明,西方人自古就把名字看作如同生命一般重要,因而先名后姓也当是很自然的事情了。

第二,从姓名合成方式来看。中国人姓名最广泛、最大量使用的一种形式是由单姓、单名如田单、王力、张衡等构成,或者由王国维、林成栋、马千里一类单姓复名构成。另外,还有如欧阳海、宇文敬述一类复姓单名或复姓复名的合成形式。所以,从用字来看,中国汉族人的姓名一般的只有两个字或三个字,四个字算是最多的,但所占比重并不大。汉族人的姓名有的依据汉字字形的变化组合,但更多的是采取连名取义的制度。这种连名取义的制度早在我国秦汉以前就已经出现,秦汉以后逐渐形成,到唐宋时期更为士大夫阶级和广大人民群众所广泛采用,如江万里、安如山、孟浩然、王佐才等均属此类。明代之后,这种命名之风尤盛,顾炎武在《日知录》中就说:“近代人命名,如陈卫道、张四维、吕调阳、马负图之类,榜目一出,则此等姓名,几居其中。”此外,从唐宋开始,中国还盛行一种世代排名制。1744年,乾隆皇帝为孔子后裔钦定希、言、公、彦、

承、闻、贞、尚、衍、兴、毓、传、继、广、昭、宪、庆、繁、祥、令、德、维、垂、佑、钦、绍、念、显、扬等 30 个字后，全国各民族大户几乎无例外地实行了这种制度。新中国成立以后，这种制度开始被破除。在西方，人名的构成制度与中国汉族有所不同。较多见的是采取连名制，如希腊、罗马、英国、法国、德国、丹麦、西班牙、葡萄牙、意大利、南斯拉夫、保加利亚以及俄国等多通行这种制度。但连名制在不同国家采取的形式有所不同。在古希腊、罗马时代，名字一般是采取本人名+父名，如鲁西亚斯·都·伯利克里，即伯利克里之子鲁西亚斯的意思。现在则多是本人名+父名+母名+姓。如康斯坦丁·帕纳约蒂斯·科瓦及斯，前者为本人名，中间为父名，最后是姓。俄罗斯人的连名制形式也基本是如此，如以俄罗斯诗人普希金（1799—1837）及其亲人的姓名为例：诗人本名亚历山大（Александр），父名谢尔盖耶维奇（Сергеевич）；姓普希金（Пушкин）。诗人祖父为里沃维奇（Львович）；诗人之子为亚历山大（Александр），父名为亚历山大罗维奇（Александрович）。由此可知，父名不过是从父亲的名变化而加上专用词尾 ВИЧ（意为某某之子）或 ВНА（某某之女）而形成的。^① 西班牙，名字结构层次是本人名+父姓+母姓。这种形式其实只是父子连名制的一种变式。因为在西班牙，有相当多的姓是由父名或祖父名演变来的，特别是以字母“ez”或“es”结尾的姓大多如此，如，费尔南多（Fernando）的子女把自己姓定为费尔南德斯（Fernández）；冈萨洛（Gonzalo）的子女的姓冈萨雷斯（González）。在英、法、德等国，现在较多地采取名加姓，如大家熟悉的德国人卡尔·马克思（Karl Marx）、奥古斯特·倍倍尔（August Bebel），法国总统夏尔·戴高乐（Charles de Gaulle）、乔治·蓬皮杜（Georges Pompidou），英国人查尔斯·狄更斯（Charles Dickens）等。这种只有名加姓的形式实际是父子连

^① 张联芳，《外国人的姓名》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 293 页。

名制的一种简化形式,它的原式为本名加父(母)名加姓。欧美人姓名出现这种简化趋势,一方面是出于日常生活中使用简便的需要,另一方面也反映了父名存在的价值已经不大。所以,在书面语言中虽然尚有本人名、父名、姓连用的情况,但绝大多数场合下是不用父名的。

连名制是历史的产物。父子连名制最早出现于父系氏族社会。它是随着男子在生产中的地位不断提高和私有财产的出现而产生的。因为要使个人与氏族部落有所区别,并使自己的私有财产为子女所继承,就需要使名制由女系为世系转变为男系为世系。于是,在子女名字上连署父(母)的名字就成了非常古老而普遍的形式。在世界上许多民族都采取这种形制。在国外,除了印欧语系的大多数民族以外,还有东非的肯尼亚南狄族、多罗鲍族、巴利族、马萨伊族,北非和西非的西陆克族、伊达族,新几内亚的巴布亚族,古代的日本人、印度人等都使用过连名制。在国内,我国大多数少数民族包括怒族、哈尼族、佤族、景颇族、珞巴族、藏族、苗族、基诺族、台湾高山族中的布农人、阿美人、卑南人,历史上的白族、纳西族、彝族、维吾尔族、塔吉克族、乌孜别克族等也都采用连名制。汉族人在历史上恐怕也曾有过连名制的时期。如郑穆公孙子“驺带”这个名字,驺是王父的字,带才是本名,这未尝不可以说是亲子连名制。又如“展无骇”这个名字,展是其祖父鲁老公之名,无骇是自名,也应是亲子连名制。不过,汉族毕竟是放弃连名制最早的民族。现在,欧美各国在多数场合下只用本名加姓的形式,也可以看作是对连名制的放弃。

二、姓氏的来源与寓意

现在,西方国家使用的姓有多少没有精确统计。在法国,据说在5300万人口中,就有25万个姓氏。在英美国家大约有35000个

姓氏。1870年《伦敦指南》中按字母顺序头5个字母的姓,以地名为姓的11360个,以教名为姓的8203个,以官职为姓的4388个,以绰号为姓的有3096个,外来的1584个,存疑的1695,总数为30326个,如加上其余21个字母的姓,约为15.6万个。这些数字和中国汉族人姓氏比较起来确是个了不起的数字。中国现有的姓氏至今尚无精确统计。近年出版的《中国姓氏记编》收集单姓、复姓5730个,其中单姓3470个,双字复姓2085个,三字复姓163个,四字复姓9个,五字复姓3个。台湾出版的《中华姓符》共收集姓氏6363个。这些数字虽不准确,但大致可以说中国现有的姓氏至多也不会超过此数,如加上少数民族的姓氏,充其量也不会逾万。显然,这和英美比是个很小的一部分,和整个印欧语系的西方各民族的姓氏相比就更小。中国是个拥有11亿人口的大国,汉族人口占93%以上,比起英美人口要多好多倍,何以姓氏却反比英美为少呢?我认为这与中西方不同社会制度与历史背景有关。

首先,中西方姓氏形成的历史条件不同,所起的作用也不尽相同。中国姓氏出现最早,远在母系氏族社会时代就有了标志氏族部落的姓,用以区别血缘婚姻。三代“胙土命氏”是以同姓家族为基础的,主要是为了区别贵贱。秦汉姓氏合流以后,虽然一般百姓都有了姓氏,但中国是个农业自然经济占统治的社会,庞大的血缘家族体系是社会构成的一大特色。一个同姓望族不仅可以构成一个自然村落,甚至可以分支到全国各地,形成许多同姓自然村落或乡镇。如《宋书·薛安都传》载:薛安都世为强族,同姓有三千余家。宋孝王《关东风俗传》谓瀛冀诸刘,清河张、宋,并州王氏,濮阳侯族,诸如此辈,一宗将近万室,烟火连接,比屋而居,俨如州镇。直至今日,中原地区一村一庄往往仍是一家一姓,村落之上冠以姓氏,如赵庄、李村、张屯、杨镇之类。这种同姓大家族的广泛存在就使中国人姓氏的数量不似欧美国家那么多。欧美姓氏一般出现于中世纪的中晚期,普遍使用在18世纪末和19世纪中期。这个时期,欧洲

的城市资本主义经济有了广泛发展，宗法大家族越来越被小家庭所代替。征兵纳税以及各国之间贸易往来和人口频繁迁徙等等因素使个人的地位和作用越来越突出，于是作为解决财产所有权和承担社会权利和义务的姓也就必然成为广泛的社会问题，迫使各国政府下令每人都必须有姓。在这种个体小家庭广泛存在的社会条件下，姓氏数量就自然地要比中国人为多。

第二，中西方姓氏演变的历史过程不同，趋向也不尽相同。西方的姓氏是在宗教和国家法令推动下普及到每个人的，如1563年，天主教特兰托会议规定每个教区对每次洗礼都要进行登记，并注明孩子及其父母和祖父母的姓名。新教国家也仿效这一规定，普及姓的使用。特别是西方人使用重姓名的人很多，给国家管理带来许多不便。有些国家和政府为改变这种状况，不仅要求改变重复的姓，还允许创造新姓。如法国户籍专家就认为，如果政府不采取措施，在一二个世纪以后，现有25万个姓将只剩下7000个姓，因为要保持姓的多样化，必须在法律上准许女姓保留娘家姓，并准许修改旧姓，创造新姓。在瑞典，据报载，1962年，瑞典政府也曾专门提出号召，要求全国进行一次大规模改姓。原因是瑞典境内几乎有三分之一的人姓安德森（Andersson），另外约有50万人姓约翰森（Johansson），还有好几万人姓莫洛森、吴永森，而其他的姓则很少。这种大量的同姓现象在只有700多万人口的社会里引起了极大麻烦。因此，政府不得不为此下令叫人改姓，并且还提出近10万个姓氏供人们选择。自此以后，瑞典每年有5千户人家的15000人到2万人改换姓氏。西方人这种姓氏个别化的趋向在中国是看不到的。

中国汉族人的姓氏绝大部分形成于奴隶制社会和秦汉之前。由于森严的宗法等级制度，使姓氏划分为贵贱不同的等级。秦汉以后，随着魏晋九品中正制度的推行，高门大姓在社会上尤受尊崇，而不属于这些姓氏门第的人即使是富有者也自感卑微而不敢与之

比肩。于是，社会上就形成了改从贵姓之风。比如，唐朝封立者李渊所姓的李，本为北周的贵姓，但也远不能与山东（华山以东，一般泛指黄河流域）士族高姓相比。为此，李渊把著《道德经》的老子搬出来，说他是李耳之后，用以抬高他的李姓身价。唐皇李渊尚且如此，其他寒门贱姓出身的人攀从高门贵姓就更不用说了。另外，像进入中原的少数民族，由于受汉族文化的影响，也都改从汉姓，如满族他塔拉切氏改姓唐，奇德里氏改姓祁，佟佳氏改姓佟，爱新觉罗氏改姓罗，关尔佳氏改姓关，倭赫氏改姓石，等等。这样，异源同姓现象的特别发展也就使姓氏的数量受到了限制。

第三，汉姓是由一个个的汉字构成的，而汉字又具有一字多音的特点，这样就不可避免地存在同一个字体中包含两个或两个以上不同音的姓氏。比如，郇氏，辞书上标明有郇（音 xún 寻）姓，汉代有郇越；还有郇（音 huán 环）氏，唐代有郇谟。而有些姓氏的读音实际上比一般辞书所注的还要复杂。如查氏在辞书仅注 zhā，有些查氏却姓 chá；单氏在辞书上仅注 shàn，有单氏却姓 dān。尤其是解氏，辞书上注“解”有三音，jiě、jiè、xiè，第三个发音当为解氏正宗，晋大夫解扬、解狐之后，斯先人食采于解，即今山西省运城县西南，子孙以邑为氏。但解姓在实际上却存在有四个读音，xiè、jiě、hài、sài，后两个解姓读音是西北一带的地方语言发音，也应算作姓列入姓氏总队之中，表示同形不同音的字是不同的姓氏。另外，有些姓氏原先同音不同字，如“術”和“术”，“醜”和“丑”，“範”和“范”，“塗”和“涂”等，在汉字简化之前均为不同的姓氏，而今前者均已简化成后者。这样，从汉字上看，中国人姓氏的数量就自然要少了。

至于姓氏的来源和寓意，中西方在某些方面有相同或相似之处。如以居地为姓氏，我国姓氏源于地名的很多，上古三代及大小诸侯国，其朝代名及国名几乎大多取自其远祖发祥地或封地的地名，以姓为氏的姓氏也多是如此。如周朝的“周”，传说是帝喾元妃的儿子后稷在舜时被封于郃（今陕西省武功县一带）。传至公刘时

迁至豳(今陕西省彬县);古公亶父时定居于周(今陕西省岐山县),部族兴旺强盛。武王时灭商,建国号为“周”。邰、豳、周三姓看似以国名为氏,其实都是源于地名。西方人以地名为姓氏的也很普遍。在淮鲁《英语姓名知识手册》所收入的 695 个较明确寓意的姓氏中,以地名、地貌或环境特征为姓氏的就有 129 个,占总数将近 20%。以动植物为姓氏,在西方更是较为普遍的现象。如英美常见姓名中,福克斯(Fox)为狐狸,德博拉(Deborah)意为“蜜蜂”,哈格德(Haggard)为悍鹰、未驯服的鹰;德雷克(Drake)为公鸭;哈特(Hart)为公鹿;沃尔夫(Wolfe)为狼;派克(Pike)为狗鱼;伍德科克(Woodcock)为走禽;布什(Bush)为灌木丛;布罗姆(Brome)为雀麦属植物;科尔(Cole)为芸苔、油菜;赖斯(Rice)为稻米;克雷布特里(Crabtree)为酸苹果树,如此等等,都属于此类。以技艺为姓和以官职为姓的现象在中西方也很普遍。如常见的史密斯(Smith),意为铁匠;乔治(George)意为耕作者;泰勒(Taylor)为裁缝;霍夫曼(Hofmann)为宫廷侍臣;亨特(Hunter)为猎人;约瑟夫(Joseph)为主将;米勒(Miller)为磨坊主、面粉厂主等等都属此类。而在我国姓氏中,以技艺为氏的产生很早,大部分都有两三千年的历史。以官职为氏的姓氏不但数量多、分得很细,而且也大都产生秦汉之前。这些从侧面反映了我国远古时代手工业技术的发达和官制机构的完善。

但是,中西方毕竟属于两个不同的文化系统,因而在姓氏来源上所表现出的更多的则是它们的不同之处。首先,也是最突出的,是西方姓氏带有极浓重的宗教色彩。如亚当(Adam),希伯来语为“男人、尘世、红土,用红土做的男人”;奥古斯丁(Augustine),拉丁语为 Augustus,为“古罗马基督教神父”;格雷斯(Grace),拉丁语为“感恩”,英语为“神的恩典”;丹尼斯(Danis)为“酒神之子”;伊丽莎白(Elizabeth)为“神的誓言”;克里斯托弗(Christopher)为“基督的从人”;詹姆斯(James)为“愿神的保

佑”；马克（Mark）为“战神之子”；杰弗里（Jefferey）为“天赐安宁”；约翰（John）为“神的恩赐”；迈克尔（Michael）为“神之宠”。简（Jane）、珍妮特（Janet）、西奥多（Theodore）、多萝西（Dorothy）皆为“神之赐”等等。在英美姓氏中，直接通用教名的数量很多，淮鲁在《英语姓名知识手册》所收入的寓意较明确的 695 个姓氏，直接源于教名的就有 205 个，占总数将近 30%。如果再加上以教名附加表示血统关系的适当词缀而成的姓氏，其数量就更大了。与西方这种姓氏相比较，中国姓氏都没有这种特点。中国姓氏有的则是较浓重的宗法色彩。我们可以看到，在先秦的所谓氏都是依据宗法等级确定的，所以贵族男子才有以封国封邑为氏，以官职爵位为氏，以祖先族号、名、字或谥为氏，以居地、技事为氏。秦汉以后，虽然一般平民百姓都有了姓氏，但姓氏仍有贵贱之别。唐张鷟《朝野僉载》云：“后魏文帝定四姓，陇西李氏大姓，恐不入，星夜乘鸣驰，信程至洛。时四姓已定讫，故至今谓之‘驰李’焉。”这里说的“定四姓”，就是确定四姓为天下最尊贵的姓氏。因此，陇西李氏才星夜策马赴京讨封。但由于没能及时赶到，姓落孙山，因而被人奚落为“驰李”。可见，那时人们对姓氏的贵贱是何等的重视。

第二，在观念上，西方姓氏似乎都有不避美丑、善恶的倾向。如在西班牙，某人手脚不干净，邻里就给他取个“小偷”的绰号，而其后代就可能姓拉德隆（Ladron）；某一家男子都长连毛胡子，这家就可能被人称巴尔巴（Barba，大胡子）的姓；某家人的脑袋长得特别大，就可能姓卡贝萨（Cabeza，大头）；某一家的人脑袋长得格外丑陋，别人就可能让他姓费奥（Feo，丑人）；某家人是个瘦高条，就可能姓拉尔戈（Largo，瘦高条），等等。英、美、法、德等国的姓氏中也有类似的情况，如英语中的布莱克（Black，黑皮肤的，忧郁的）、布朗（Brown，褐色皮肤的）、肖特（Short，个子矮的）、格雷特思德（Greathead，大头）等都属于此类。与西方姓氏相比，中国现今的姓氏似乎没有这种现象。中国人对于汉姓的命名自秦汉以后一直有

避恶求善、避丑求美的倾向。拿历代封建统治者来说,他们出于褒赏、恩惠、笼络的目的,对有功勋的臣属常赐予“国姓”即皇帝的姓,以表示荣崇;而对于那些政敌或叛道之臣则往往赐予带有污辱性的姓氏。如汉高祖刘邦在夺取政权以后,因开国功臣、淮南王英布反叛被镇压,便以英布少时为盗,受过黥(音 qíng,情),刑场赐予英布的后代为黥姓。隋炀帝第二次发动侵略高丽的战争,大臣杨玄感趁机暴动,后兵败被杀,枭(音 xiāo,削)首示众,隋炀帝赐姓杨玄感的后代为枭氏。南北朝时的北齐武帝因巴东王萧响反叛,令萧氏改蛸,蛸即蟬鱼。唐太宗乾封元年赐武维良姓蝮,蝮即蝮蛇。这些姓氏都带有贬损的意思。至于其他姓氏,由于社会观念的变化,趋美避丑的现象也很明显。比如狗、狼、猪等姓氏,在中国历史上就确有其人。狗氏,在汉时有狗未央,是个挺出名的人物。狼氏,在春秋时有晋大夫狼贲,齐国有狼蓬,分布不只一处。后来,由于人们常把狗狼与“狼心狗肺”联系在一起,所以姓狼姓狗的一般地也就不愿再以狼以狗为姓了。再有猪姓,在中国姓氏表中也列有其姓。但在今天也看不到再有姓猪的,原因是人们常认为猪是最贪吃、懒惰、蠢笨、肮脏的东西,形象不好,因而改了字。

第三,从姓氏的词语构成和含义来看,西方姓氏似乎具有较多的表述性质。如芬兰姓氏中的沙乌科宁(Saukonen)意为小水獭,库科(Kukko)意为公鸡,科霍(Koho)意为钓鱼的漂子;英美姓氏中的黑格(Hague)意为荷兰港市海牙,霍尔布鲁克(Holbrook)意为谷中小溪,布卢姆菲尔德(Bloomfield)意为鲜花开放的原野,费尔班克(Fairbank)意为平坦洁静的河岸,穆迪(Moody)意为喜怒无常的、闷闷不乐的,斯蒂尔(Still)意为沉默寡言的。由教名附加适当的词头和词尾而成的姓氏,如菲茨杰拉德(Fitzgerad)即为 Gerad 之子,麦克唐纳(MacDonald)即为 Donald 之子,杰克逊(Jackson)即为 Jack 之子,也都具有这种特点。西方姓氏的这种表述性质在汉人的姓氏中是看不到的。中国

汉姓多数是由一音一义的单字词构成的,如张、王、李、赵、江、海、胡、石、花、木、祖、孙等。至于复姓,如白马、青阳、长鱼等姓氏虽然从形式上似乎带有修饰性,但从姓源来看却并不都属于所指示的条例。而且,中国复姓大多已向单姓转化,修饰性或表述性的成分大都已消逝。因此,中国姓氏比之西方有更高的概括性和抽象性。

三、名字的选择及其构成特点

人们对名字的选择和使用最能反映一定社会的价值观和民族心态。中西方历史不同,社会背景不同,在取名和用名上也有很大的差异性。首先,就名字数量上来说,中西方的差异就很大。西方人名总的说要比中国人为少。据说,现在英美国家可供选择的名字只有 1000 多个;在瑞典的 300 多人中间,使用的名字,男的只有 6 个,女的略多一点,也只有 60 个。由于使用名字的数量很少,因而重名的现象十分严重。英国《泰晤士报》曾公布,在 1966—1967 年度,在英语民族中使用频率名列前 10 位的男教名依次为: James (詹姆斯)、John (约翰)、Charles (查尔斯)、David (戴维)、William (威廉)、Andrew (安德鲁)、Richard (理查德)、Edward (爱德华)、Robert (罗伯特)和 Mark (马克);使用频率名列前 10 位的女教名依次为: Jane (简)、Mary (玛丽)、Louise (路易丝)、Elizabeth (伊丽莎白)、Ann (安)、Sarah (萨拉)、Emma (埃玛)、Lucy (露西)、Clara (克拉拉)以及 Catherine (凯瑟琳)。其中有些教名是某些家庭或国家特别爱用的,如 Ford 家爱用 Henry (亨利),美国人爱用 Byron (拜伦)等等。而中国人使用名字的数量却要比西方国家广大得多。据说,现在中国普遍采用的名字有 40000 多个。中国人选择用名之所以比西方广泛,主要原因恐怕与中国礼仪传统有关。中国汉族人自古以来就有敬祖先,尊长上的传统,在使用名字上实行“子不名父母,臣不名君上,国君不名卿老世妇,大

夫不名世臣姪娣，士不名家相长妾”的制度。由于这种讳名不称制度的影响，就使人们在给自己子女命名的时候，一方面不能采用与父母和祖先完全相同的名字，另一方面家长却又可根据自己的意思自由地选择一个或两个汉字给孩子取名。这样，就使中国人使用名字数量特别大。西方大多数国家的情况却与此不同，他们的人名用词一般都是有一定范围限制的。比如在意大利，人们选择名字的传统最主要有以下几种：(1)按照古老的民俗，人们喜欢重复使用祖辈的名字，特别是已故的祖辈之名。因为在他们看来，活着的祖辈把自己的名字授予孙子辈，对他本人来说是不吉利的。(2)从确定的宗教原则出发选择名字，特别是从被尊为圣徒的名字中选择。而所谓圣徒，是指那些为传播教义殉身或者作出贡献，“死后灵魂升入天堂”而被定为教徒表率的人。(3)崇拜英雄和伟人，以英雄和伟人的名字为名。如出于对意大利统一和民族解放运动时期的女英雄——加里波迪的妻子和战友——阿尼塔(Anita)的崇敬和热爱，许多女子叫阿尼塔。法、德、英、美各国的命名传统也大致依循这种习俗。因此，这就使西方人在选择名字上受到了很大限制。

第二，从命名的来源与含义来说，中西方的分野就更大。这可以从下列几方面表现出来：(1)基督文化使西方人普遍喜欢采取圣经、希腊神话、罗马神话、古代名人以及文学名著中人名作教名，如英语人名的 Abraham, Helen, Hercules, Galen 等。(当然，像古罗马暴君尼禄(Nero)和出卖耶稣的叛徒犹大(Judas)一类的名字是不能包括在内的。)而中国是一个太极文化的社会，受儒道思想的影响很深，所以在命名方面常把承先续后、光宗耀祖和忠孝仁义一类的伦理纲常作为基本主题。对神话传说和古代名人的名字是极少有人直接用于命名的。即使有人仰慕古今名人，所采用的名人名字也要加适当的词加以重新组合。如有个画家，他姓李，因仰慕唐代大诗人李白，便取名为李慕白。(2)西方人注重个体性，推崇勇力和个人出人头地，因此在命名上常把最能反映勇力和出人头

地思想的事物作为命名的标志。我们常见的英语人名,如亚伯拉罕(Abraham,意为万民之父)、鲍里斯(Boris,勇士)、麦尔文(Melvin,高贵的保护者)、威廉(William,强大的捍卫者)、理查德(Richard,统治有力)、哈罗德(Harold,统帅)、海得戈德(Hildegard,保护神、战争女神)、玛蒂丽达(Matilda,伟大的战争女神)、莎毕拉(Sibyl,女先知)等都反映了这种思想意识。而中国人注重整体性,推崇为国为民的自我奉献精神,所以在命名上以建邦、爱民、兴国、为群、卫华等等最为常见。(3)西方人常以一个人的外貌、性格特征和职业身分命名,如英语中邓普(Dump,矮胖子)、布兰奇(Blanche,白色)、卡尔文(Calvin,秃头)、埃素(Esau,多毛的)、罗伊(Roy,红发)、克里斯平(Crispin,卷曲的,有卷发的)、克莱门特(Clement,宽容)、阿伦(Alan,英俊)等就都是根据一个人的生理特征命名的。以职业身分命名,如英语中的佩内洛普(Penelope,织女)、梅森(Mason,石匠)、德沃德(Durusard,守门人)、乔迪(Geordie,希腊语为耕作者、农夫,苏格兰语为煤矿工);法语中的拉米尔(Lamire,意为医生)、勒布朗热(ie Boulanger,意为面包商)、韦克(le Vêque,意为主教)等等。西方人这种命名方法在中国人的正式命名中是极为少见的。依中国人的看法,把一个人的外貌、品格特征用作人名既不文雅,也不庄重,很不可取。而用职业和身分命名,不论它有多高贵美好,也很少见到有人会把它作为正式命名。究其原因,这可能与儒家重义轻利、谋道不谋食的思想观念有关。(4)在以动植物或器物取名方面,中西方的选择趋向亦有不同。就以动物为例,在英语男人名中我们常可见到诸如利奥(Leo,狮子)、厄修拉(Ursula,母熊)、艾弗里(Avery,公野猪一争斗)、洛厄尔(Lowell,可爱的,小狼)、加里(Gary,猎犬)、鲁道夫(Rudolf,日尔曼语为名望一狼)、阿瑟(Athur,雄熊)、凯莱布(Caleb,希伯来语狗、勇敢的)一类的名字。从这些名字的选择趋向和含义,我们不难看出,西方人所崇尚

的那种勇敢好斗的品格和气质。而我们中国人在为男孩命名时虽然也用动物名称,但所用的多是龙、鹏、虎、豹、牛、彪、麒麟一类象征威武雄壮或富有神奇力量的象征物,并没有西方人所崇尚的那种寓意。再以器物命名来说,西方人常用诸如阿利戈(Alger,高尚的矛)、巴里(Barry,爱尔兰语为持矛者,长矛)、奥斯卡(Oscar,天赐的矛)、杰拉德(Gerald,矛之王)、兰德拉(Randal,盾、狼)、波兰达(Brandá,剑、光)、凯内尔姆(Kenelm,古英语为锐利的头盔)、德克(Dirk,英语为短剑、匕首)一类的名字,而中国男子虽然也有用戈、盾、剑一类的名字,但更多的还是用犁、锄、耒、耜、衡、斗、升、鼎、彝、尊、陶、舟、鉴、桥一类器物命名。从这些名字的选择趋向和含义,也可以看出中西方的文化分野。(5)从名字的语源来看,中国人的名字绝大多数都是土生土长的,源于本民族的语言,异族的或舶来品极少,因而词的含义也比较简单明确。而西方国家则不同,它们喜欢从其他民族语言和文化中吸取词汇来为自己命名,因而就使它们的姓名源极为复杂,如以英语国家来说就特别明显。据英美的姓名学家统计,现代英语姓名的语源涉及凯尔特语、盖尔语、爱尔兰语、古英语、中世纪英语、苏格兰语、威尔士语、丹麦语、荷兰语、日耳曼语、德语、古挪威语、挪威语、斯堪的那维亚语、瑞典语、拉丁语、古法语、法语、普罗旺斯语、西班牙语、伊特拉斯坎语、意大利语、斯拉夫语、俄语、波兰语、希腊语、希伯来语,阿拉伯语、阿拉米语、科普特语、古巴比伦语、波斯语、美洲印第安语、夏威夷语等30多个大小语种。由于这繁多的语源关系,就使不少人名用词的含义显得格外的复杂而不易把握。比如,霍奇(Hodge)这个常用人名,在日尔曼语中意为名望—长矛,而在英语语源里却是乡下人、庄稼汉的意思,两者的寓意毫无内在联系,人们如果没有这方面的专门知识是很难知道它的来源与含义的。(6)利用构成方法取名。在西方英语中最常见的有三种办法:一是合成构词,如将Rose(罗斯)与Anna(安娜)合成Roseanna;二是倒拼构成,如将

教名 Agnes (阿格尼丝,拉丁语意为羔羊、圣洁的,希腊语为贞洁的、高雅的、温柔的)倒拼为 Senga (森加);三是变移构词,如将 Mary (玛丽,希伯来语为苦难、渴望孩子的、想要孩子的,反叛,海洋之星)局部变移为 Myra (迈拉)。在中国,运用汉字的构词方法命名似乎要比西方更加丰富多彩。比如以汉字字形变化命名来说,采取的办法至少就有以下几种:(1)将姓字增文,如王匡、吕品、牛犇;(2)将姓字减文,如陈东、阮元、张弓、盛成、聂耳、何可等;(3)将姓字拆开,如舒舍予、许言午、董千里、雷雨田、张长弓、胡古月等;(4)字形不离姓字,如清代小说《镜花缘》中的王姓八兄弟,第一个叫王主,第二个叫王玉,第三个叫王三、第四个叫王丰,第五个叫王五,第六个叫王壬,第七个叫王毛,第八个叫王全。这八个名字都与王字的字形相似。从这些命名的方式,我们不难看出中国人的情趣是大异于西方的。

* * * * *

总之,从中西方姓名的来源、含义、选择趋向和使用方式的考察使我们看到,姓名蓄存着有关历史学、民族学、语言学、人类学、人种学、人文地理学、地名学、宗教学、经济学、法学、以及社会心理学等许多学科的丰富资料,确实是人类历史文化的伟大宝库。今天,随着我国国际地位的日益提高和对外文化交流的扩大,对中西方的姓名进行比较研究不仅具有理论意义,更具有现实意义。我们在这方面应该有可能做出更多的成绩来。

中西方的道德与幸福观

当前,我国正处在一个前所未有的历史大变革、大飞跃时期。由于改革和对外开放,西方文化随着商品的巨浪一起席卷了中国大地,使中国传统文化,特别是以儒学为中心的伦理思想受到了严重挑战。面对这种严重挑战,人们在对中国传统伦理思想的反思过程中,形成了两种截然不同的观点。一种观点强调中国传统文化消极方面,认为中国传统伦理道德是阻碍中国社会发展的消极因素,应予以彻底摈除。在持这种观点的人看来,除了先进的科学技术外,西方的民主、自由以及婚姻家庭等社会伦理道德都是值得我们学习与借鉴的。他们自觉不自觉地接受了西方的个性解放、个人奋斗、个人主义以及性自由、试婚制等思想观点,对中国传统文化采取了全盘否定的态度。另一种观点则强调中国传统文化的积极方面,认为中国传统伦理道德是最完美的东西,只有儒家的伦理思想才能救中国,使中国实现现代化。在持这种观点的人看来,西方文化多是糟粕,没有多少可取的的东西。他们的根据是,资本主义虽然创造了高度的物质文明,但也产生了难以克服的精神危机。强盗、凶杀、吸毒、卖淫、嫖娼以及由于性解放而出现的家庭破裂、大批非婚生子女、青少年无人教育、社会道德败坏、人际关冷漠等等社会危机,使某些西方人想从东方文明中寻找出路。而在亚洲,儒家的伦理思想和处世原则,正在受日本、南朝鲜、新加坡以及台湾等所谓亚洲工业“四小龙”的重视,它们都把这种文化传统作为维

持自身的稳定和经济腾飞的旗帜而加以颂扬。因此,有些人认为,中国只要把儒学的伦理文化发扬起来,社会的面貌和道德风尚就会焕然一新,国家就会迅速富强起来。这些人的活动,被称之为“儒学复兴运动”,或称“新儒学”运动。

对于上述的两种观点,我认为都有可取的一面,但也都有其偏颇的一面。为了求得正确的认识,以加速我们祖国社会主义现代化的步伐,有必要对中西方的伦理思想和道德本质,以及人生准则作一大要的比较。

一、道德的本质及其特有的结构模式

道德属于伦理学范畴。在西方,“伦理学”也叫道德哲学。“道德”一词来源于古希腊语,系指风尚、习俗。日本学者在翻译英文“Ethics”(埃塞科斯)时,由于在日文中找不到相应的词来表达,便借用汉语中的“伦理”一词,把它译为“伦理学”。后来,我国学者沿用了这种说法,把专门研究道德的学问,叫做“伦理学”。

在我国,伦理学作为一门独立的学科,从哲学、政治、礼仪、修身和教育等学科中分离出来虽然是在清末,时间并不算长,但这门学问却已有悠久的历史。早在公元前5世纪,在我国就已经出现了“人伦”、“道德”和“伦类以理”的思想观念,并有了包含丰富伦理思想的《论语》、《墨子》、《孟子》、《荀子》、《老子》等著作。秦汉之际,“伦理”概念进一步发展,产生了包含非常系统的道德理论、行为规范和修养方法的《礼记》、《孝经》等著作。以后,在漫长的中世纪,伦理学同哲学、政治学、教育学等一直交合在一起,成为我国古代思想史发展的一大特点。所以,有人把中国古代哲学称为伦理型哲学。

在西方,伦理学也是一门古老的学问。早在荷马时代,就开始有了道德理论的思想。在古希腊罗马时代,伦理学已经有了相当的

发展。著名的哲学家亚里士多德就把他关于人的道德品性的学说正式称为“伦理学”。他的儿子尼可马克把他在雅典学园时对这门学问的讲述记录整理成书,名为《尼可马克伦理学》。这部书是西方最早的关于伦理学的专著。自此以后,伦理学作为一门独立的学科一直向前发展。

伦理学是一门研究道德的学问。然而,什么是道德?对于这个问题却有许多不同的说法。在国际上,有些伦理学家从意识为世界万物本原出发,认为道德是人的“内心活动”和“主观意志”的产物。有的甚至把道德说成是所谓“善的理念”、“绝对观念”和“神的意志”的体现。还有的伦理学家从人们的物质生活水平的好坏或个人利益的多少去说明和解释道德,认为道德是人的“感性需要”或“生理本能”的反映。在中国历史典籍中,“道德”二字合用见于战国末期的《荀子》和《韩非子》等书。《荀子·劝学》说:“故学至于礼而止矣,夫是之谓道德之极。”《韩非子·五蠹》:“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于力气”。《礼记·曲礼》上:“道德仁义,非礼不成。”《注》:“道者通物之名,德者得理之称。”其含意一般是指做人的规矩和道理。现在,指一种社会意识形态,通常把“道德”解释为调整人与人之间以及个人与社会之间的行为规范的总和。这种解释虽然并不算错,但也不够确切。因为这种解释仍然没有揭示出道德的本质属性,没有反映人类道德生活中的最根本、最主要的内容,也没有把道德规范与其他学科如政治、法律等行为规范区别开来。

按照严格的科学意义来讲,所谓“道德”,应该是由一定的社会经济关系所决定、依靠社会舆论、传统习俗、以及人们内心信念来维系、调节人际关系和个人利益与社会群体利益关系的社会意识形态和行为规范的总和。这一概括之所以比较确切,在于:第一,它揭示了道德的一般本质属性,指明了道德是反映一定的社会物质生活方式以及与这种社会物质生活方式相适应的社会意识形态。第二,它指明了道德所特有的性质,即道德与其他社会行为规范不

同,它是依靠社会舆论、传统习俗,特别是人们内心信念的力量,使人们的行为达到应有行为规范。第三,它揭示了道德的内涵的丰富性及其结构的复杂性,说明道德不仅仅是人们的一种行为规范,而且还是作为一种特殊的情感、信念、观念、意志等等意识形态而存在于社会的广泛领域。所以,可以概括成一句:道德是人类把握自身的一种特殊方式。从其内在的结构来看,它基本可以包括三个层次或方面,即道德意识、道德关系和道德活动方式。

关于道德意识,是指人们对一定社会或阶级所提出的道德要求、所制定的道德原则、规范以及所包含的对行为的体验、认识。如果要进一步细分的话,道德意识又可分为道德思想意识和道德规范意识。前者是指人们在社会的活动中对于一定社会的或阶级的道德原则和规范的认识水平,以及通过个人修养和社会道德教育所达到的一定的道德境界,包括人们的道德观念、情感、信念、意志、理想以及道德的理论体系,等等;后者则是指人们在社会生活中的言行举止所依据的一定的行为准则,包括道德原则和规范。而道德原则和规范又可分为道德的根本原则、道德规范和道德范畴。道德根本原则是贯穿于其他规范、范畴之中的最高的行为准则。至于道德的其他部分如道德的起源、道德的本质及社会作用等,都只不过是道德原则和规范提供理论的依据。而道德评价、道德教育与修养,则是为了使道德原则与规范变成人们的实际行动而已,它属于道德活动方式。道德活动方式,是指人们在社会活动中,依据一定的道德观念、道德原则和道德规范所实行的各种道德活动。所谓道德关系,则是指人们社会关系的一种特殊的形式和相对稳定的思想体系。它是通过道德意识,特别是一定的道德原则和规范而形成的。并且客观地表现在人们的行为方式之中。因而,它是主体和客体相结合的一种特殊的关系。

在人类文明的发展史上,不论是东方或是西方,也不论是中国或是西欧,上述的道德本质、道德原则、道德规范以及行为方式作

为一种社会现象来说具有普遍意义,任何国家或民族都没有例外。我们在对中西方的道德和幸福观进行比较研究时,必须看到这一基本点,否则就会使我们的研究误入歧途。

二、中西方道德思想的主要差异

道德是人类文明进步的产物,有什么样的社会经济结构和政治模式便会有什么样的伦理思想和道德规范。中国和西欧的历史发展、社会经济结构与政治模式是有很大的不同的。这一点我在《中西文化溯源》、《中西方封建君主制度的基本特征》、《西方的文艺复兴运动与中国的启蒙思潮》等专题中已做大略的比较研究,其差异性是极其明显的。正是存在着这种社会的巨大差异性,就使中西方的伦理思想和道德规范形成了具有两种不同类型的特点。简单地说,西方的伦理思想和道德规范体系是以个人为本位的,而中国则是以家国为本位的。

西方的伦理思想和道德规范原则最早发端于古希腊奴隶主民主制时代。雅典是奴隶制民主国家,政权由全体自由民选出的公职人员掌管。因此,希腊时代的伦理思想和道德规范原则,主要是围绕个人和城邦关系展开的,并把公正、智慧、勇敢和节制作四个主要的德目。如以德谟克利特为代表的哲学家,包括赫拉克里特、伊壁鸠鲁、早期的斯多葛派以及智者派的一部分,他们从唯物主义自然观和奴隶主民主派的立场出发对待伦理道德关系,试图从物质利益上来解释、说明道德现象。他们在维护城邦奴隶主阶级利益的同时,比较注重奴隶主阶级成员和平民阶层的个人利益,肯定人们对现实幸福的追求。智者派的主要代表人物普罗塔戈拉所提出的“人是万物的尺度”的命题,就认为人在社会生活和道德生活中应以个人的欲望和私利作为行为规范的基本标准。古希腊伦理思想和道德体系的最高成就者亚里士多德所建立的现实主义的幸福

论的伦理体系,也是突出强调个人的自由意志,个人的利益与城邦利益的一致性。中世纪的欧洲伦理思想虽然被置于宗教神学的控制之下,大大强化了伦理思想的神秘主义和禁欲主义,把伦理研究从关于个人的品性、个人的利益关系方面转向了人对上帝的关系的方面,把人生现实的要求引向了神秘的天国,但这并没有抹煞个人的价值、利益与要求,中世纪的欧洲仍然是以个人为本位的。詹姆斯·桑克斯就说:“基督教的上帝是一个个人的上帝。他是永恒的、自存的、无限的、确实的、独立的。”^① 费尔巴哈在《基督教的本质》中说得更清楚:“在基督教中,人唯以自己为念;他使自己脱离了世界整体,把自己当作一个自足的整体,当作一个绝对的、外于世界和超于世界的存在者。”^② 16世纪宗教改革以后,基督教的这种以个人为本位的性质也并没有改变,所谓宗教改革只不过是封建贵族阶级的个人上帝变成资产阶级个人上帝而已。所以,欧洲资产阶级革命以后,就把天赋人权、维护个人权利变成了最高的道德原则和规范的出发点。

与西方相反,中国传统的伦理与道德规范体系是建立在以家族为本位的家国一体的原则基础之上的。中国是个农业国,进入文明社会时仍保留氏族制时代的脐带。奴隶制国家把政权与家族联系在一起,利用家族的血缘关系将氏族制发展为宗法等级制。秦汉以后,这种宗法等级制虽然有不少的变化,但作为一种社会制度和思想体系仍被基本地继承下来。家庭乃至家族成为社会的基本组织形式和国家政权的最小单元,而国家则是家庭或家族的扩大。在家庭或家族中,父亲是核心,一家之主,父子关系、夫妻关系及兄弟姊妹关系都是围绕父亲展开的。父亲用以维系家庭或家族团聚的主要是通过宗法血缘的亲、尊、长、幼、男、女的不同而实现的。《小

^① 转见莱因哈德·帕默编,《比较宗教》。

^② 引自《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆1984年版。

戴礼记》对此所作的理论概括,反映了儒家宗法伦理思想的基本原则和道德规范。《丧服小记》说:“亲亲、尊尊、长长、男女之有别,人道之大者也。”这些原则中以亲亲、尊尊最为重要。亲亲体现合同精神,尊尊则体现差等精神。在封建社会,不辨别上下贵贱男女亲疏的所谓尊尊精神是不行的。但是,为了避免激化矛盾,使各种不同身份地位的人相亲相爱,和谐共处,不强调亲亲也是不行的。因此,秦汉以后,封建统治者把儒家这种伦理思想更进一步概括为“三纲五常”推行于全国。《白虎通·三纲六纪篇》:“三纲者何谓也?谓君臣、父子、夫妇也。六纪者,谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故《含文嘉》曰:君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。又曰:敬诸父兄,六纪道行,诸舅有义,族人有序,昆弟有亲,师长有尊,朋友有旧。”《情性篇》说:五性者何?谓仁、义、礼、智、信也。仁者,不忍也、施生爱人也;义者,宜也,断决得中也;礼者,履也,履道成文也;智者,知也;独见前闻,不惑于事,见微知著也;信者,诚也,专一不移也。故人生而应八卦之体,得五气以为常,仁、义、礼、智、信是也。”这里的三纲,从表面来看,只有君臣关系是政治的,而父子、夫妇关系则是家族的,彼此似乎并无联系。然而,中国的纲常教义的妙用就在于用伦理修养达到家国的统一。所谓“天下之本在国,国之本在家,家之本在身,”即此之谓。《大学》说得更明白:“古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后齐家,齐家而后国治,国治而天下平。”因此,维护家国的生存与发展就成为中国人民几千年来一直遵循的最高的道德原则与规范。所谓“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,便是这种家国一体的道德的最集中的体现。

据此,我们不难看出,中西方的道德本位是迥然不同的。正是这种不同,就使中西方的伦理体系和道德规范具有了不同的特点。

首先,西方重契约,中国重人伦。

西方重契约的观念渗透到社会的各个方面,也渗透于圣经的教义中。这种伦理思想在古代犹太教的“教规”中就可以看得很清楚。古犹太教的“教规”本身既是道德法则,又是神与人之间用以相互联结的契约。所谓《旧约》可以说是基督降世之前神与人所订的契约,而《新约》则是基督降世之后重新与人订的契约。被尊为基督教大师的奥古斯丁从“原罪说”出发,把《圣经》中的基督教道德原则概括为信仰、希望和爱作为教义的总纲。其实,这个信仰、希望、爱也不过是用以换取来世得以进入“天国”的凭据罢了。在基督教的“圣经”中,就是对一般的伦理关系也贯穿着这种契约精神。《马太福音》第六章说:“你们饶恕人的过犯,你们的天父也必饶恕你们的过犯;你们不饶恕人的过犯,你们的天父也不饶恕你们的过犯。”^①第七章:“你们不要论断人,免得你们被论断。因为你们怎样论断人,也必怎样被论断。你们用什么量器量给人,也必用什么量器量给你们。”^②《箴言》第十一章:“有施散的,却更增添;有吝惜过度的,反致穷乏。好施舍的,必得丰裕;滋润人的,必得滋润。”^③《箴言》第九章:“指斥褻慢人的,必受辱骂;责备恶人的,必被玷污。不要责备褻慢人,恐怕他恨你。”^④难怪基督教劝诫人“不要与恶人作对,有人打你的右脸,连左脸也转过来由他打”^⑤,原来是怕自己吃亏,得不到好处。

与西方这种伦理观念相反,中国传统伦理思想所注重的是人伦情谊关系。这一点在我国《尚书·尧典》中就有了关于人与人应如何相处的记载,舜对他的大臣契说:“契!百姓不亲,五品不逊,汝作司徒,敬敷五教,在宽。”意思是说,“契啊!现在百姓不够和睦团

① 《马太福音》第六章第14—15节。

② 同上,第七章第1—2节。

③ 《箴言》第十一章,第17—18节。

④ 《箴言》第九章,第7—9节。

⑤ 《马太福音》第五章,39—42节。

结,人和人的五种关系也不很和顺,现在让你作司徒这种官职,对他们进行这五方面教育。在教育时,你一定要发扬宽厚的精神。”这里所说的五教就是以家族为本位的父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。以后,孔孟在总结前代伦理思想的基础上,又提出了以“忠”“孝”为核心的君君、臣臣、父父、子子的尊卑有序、亲疏有别的宗法伦理思想体系。孟子说:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”^①,视为“人道之大者”。汉武帝独尊儒术之后,儒家的这种重人伦的宗法道德思想经过董仲舒的发挥,更进一步地概括为处理君臣、父子、夫妻、兄弟、师友的“三纲五常”。自此以后,儒家的这种伦理纲常在中国两千年的封建社会中一直成为支配人们的统治思想。

第二,西方重理智,中国重人情

从道德起源来说,古希腊的思想家们认为,人与动物的根本区别在于人是有理智的动物,人能用理性来控制感情。赫拉克利特最早把人的活动看作是世界的一部分,人应当按照逻各斯生活,而按照逻各斯生活就是道德。赫拉克利特认为人之所以会过道德生活,是因为人有智慧,能够认识逻各斯即认识真理。普罗塔戈拉所提出的“人是万物的尺度”,其核心也是把理智作为评价万物的标准。苏格拉底提出知识就是道德。柏拉图的伦理思想从理性出发,认为人的感情和情欲,人的肉体感官的要求是低级的,只有理性才是高级的,才是绝对的善,即善的理念。人要使自己幸福,就必须克制自己的情欲,必须用理智和德性去追求至善。亚里士多德所建立的以“中道”为核心的伦理思想体系,更是从人有理性出发的。他的“我爱我师,我尤爱其理”的名言,就深刻反映了这种伦理的原则。在基督教统治的中世纪,神学也仍然把理智看作是宗教道德的最高原则。《箴言》说:“耶和华以智慧立地,以聪明定天;以知识使深渊裂

^① 《孟子·滕文公上》。

开,使天空滴下甘露。”^①“高举智慧,他就使你高升;怀抱智慧,他就使你尊荣。”^②《哥林多前书》:“爱是恒久忍耐,又是恩慈。爱是不嫉妒,……只喜欢真理。”^③

与西方这种伦理观相反,在我国古代的思想家看来,人在早期之所以脱离动物界而成为“万物之灵”,最根本的是在于人有道德,懂伦理。《礼记·曲礼》说:“夫唯禽兽无礼,故父子聚麀,是故圣人作为礼以教人,使人以有礼,知自别于禽兽。”在子游问孝时,孔子也说:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”^④因此,至少自周代起,我国人民就非常注重伦理道德的建设。春秋时的大教育家孔子在总结周代的“礼治”的基础上建立了以“仁爱”为核心以“尊尊”为道德规范的伦理思想体系。到西汉时期,孔子的这种伦理思想更进一步发展成为支配整个社会的伦理思想和道德规范的准则。那么,孔孟所说的“仁”是什么呢?“仁”从二从人,本是指人与人关系。在西周时,“德”包含“仁”,春秋时“参合(德、正、直)为仁”。孔孟则从“亲亲”出发,把“仁”系统化、理论化后,定为最高的道德原则,而把孝、悌、忠、信、智、勇等条目都从属其下。因此,“仁”所包含的内容是很丰富的。其中,最主要的大约为以下三点:(1)指爱人。樊迟问仁,孔子说:“爱人”。^⑤孟子说:“仁也者,人也。”^⑥认为“仁”是就人际关系讲的。而“仁义”又是“人之所以异于禽兽者。”显然,孔孟是把“仁”看作调整人与人关系的最高的道德原则。(2)指忠恕。忠是帮助别人即“与人忠”;恕是推己及人。孔孟所说的“忠恕之道”有两重意义:即从消极方面说是“己所不欲,勿施于人”;而从积极方面说则是“己欲立而立人,己欲达

① 《箴言》第三章,第19—20节。

② 同上,第四章,第8节。

③ 《哥林多前书》第十三章,第4—7节。

④ 《论语·为政》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 《孟子·尽心下》。

而达人”。①(3)指“克己复礼为仁”。这句话是孔子回答颜渊问仁时说的：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”②其实，这些不同的说法，无非是指人要合乎一定的道德礼义的情感而已，比如所谓“孝”，就是要子女对父母有应有之情感与表现；而所谓“悌”，则是对兄弟(姊妹)侪辈应有之情感与表现。“忠”是对长上、君国应有之情感与表现，而“礼”则是表达情感所应采取的行为方式。“义”是适宜的意思，也就是情感的表达要恰到好处，符合道德标准。如宰予要废三年之丧，孔子骂他不仁，就是对父母无情感。《论语》中有个父亲偷羊儿子作证的故事，说孔子不同意叶公称那个为父亲偷羊作证的儿子为“正直”，原因是那个儿子做了“不近人情”的事。

但是，孔孟所提出的“仁”或“仁爱”，并不是无界定的。他们所说的“仁”或“仁爱”，是与“尊尊”紧密联系在一起。孔子首先把“仁”归于“君子”，小人是不存在“仁”的。其次，在“君子”中，所谓“仁”也是因君臣、父子、夫妻、兄弟、师友关系的不同而有所不同的。孔子就把“孝悌”作为“仁”的根本。他的学生有子说：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而‘道生’。孝悌也者，其为仁之本与！”③孝于家族长辈，就会忠于国家君上，就不会犯上作乱。这是体现了孔子的思想的。儒家既然非常注重“君君、臣臣、父父、子子”的不同等级秩序，那么对于处于不同等级地位的人来说，他们所要行的“仁”自然也要与自己的身分相适合。又如，臣忠于君，子孝于父母，弟恭于兄，等等就是“仁”，否则就不是“仁”。所以，孔子说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。”④由此，我们不难看出，儒家的仁爱思想

① 《论语·雍也》。
② 《论语·颜渊》。
③ 《论语·学而》。
④ 《论语·学而》。

也是与西方基督的“博爱”有所不同的。

第三,西方伦理重于竞争,中国则偏重于中庸、和谐。

在古希腊时代的一些伦理思想家也有主张“中庸”、和谐的思想。毕达哥拉斯曾说,“美德乃是一种和谐。”^①亚里士多德更以“中道”为核心建立伦理的思想体系。他说:“首先必须注意,过度与不及,均是以败坏德行。试以我们可见的事情来说明我们所不可见的道理。例如关于体力和健康的情形:运动太多和太少,同样的损伤体力,饮食过多与过少,同样的损伤健康;惟有适度可以产生、增进、保持体力和健康。节制、勇敢,以及其他的德性,也正是这样。一个畏首畏尾、退缩不前,永不能应事的人,可以变为懦夫;同时,一个无所畏惧、敢冒一切危险的人,则可以变为莽汉;一个纵情恣乐、毫无节制的人,会变成放荡的人;一个像乡下人一样,忌避一切快乐的人,会变为麻木不仁。所以过度与不及都损伤节制和勇敢,惟适度可以保全之。”^②亚里士多德在他的《政治学》一书中还说:“倘使我们认为《论理学》中所说的确实真实——(一)真正的幸福生活是免于烦累的善德善行,而(二)善德就在行中庸——则适宜于大多数人的最好生活方式就应该是行于中庸,行于每个人都能达到的中庸。”这里的“中庸”,在亚里士多德的著作中又叫“中道”。所谓“中道”就是“适度”、“适中”、“执中”的意思,也就是“无过无不及”的中间境界。亚里士多德的这种“中道论”,在伦理思想的发展上是很有成绩的,但是它并没有变成西方的传统的道德品格。这种思想经过中世纪经院哲学和宗教伦理学的歪曲、篡改,变成了折衷主义的东西。

在西方伦理传统中,一直占据主导地位的是以竞争求生存的道德观。这一点从古希腊哲学家赫拉克里特提出人们只有遵循“逻各斯”才能是智慧和道德起,到奥古斯丁所说的“人生就是转向上

① 《古希腊罗马哲学》,商务印出书馆 1961 年版,第 36 页。

② 《西方伦理学名著选辑》上卷,商务印书馆 1964 年版第 293 页—294 页。

帝的过程”，从基督教所提倡的“凡是为了上帝、出自对上帝的爱的行为都是道德的”起，到《马太福音》所说的“人若赚得全世界而赔上自己的生命，有什么益处呢？”都是宣扬利己主义的道德本质，都强调人们要奋斗和进取。到了资本主义统治欧洲以后，资产阶级更把“自由竞争”变成了不易的道德信条。

而与此相反，在中国传统的伦理思想中，一直把“中庸之道”作为调节人际关系的重要原则。孔子赞颂：“中庸之德，其至矣乎。”^①西汉成书的《礼记》里有《中庸》一篇，相传是孔子之孙孔伋（子思）的作品，其中引孔子语颇多，虽不能断定是否属实，但大致可以反映孔子的思想。那么，什么是“中庸”呢？朱熹在《中庸章句》题下注称：“中者，不偏不倚，无过不及之名。庸者，平常也。”又引程颐曰：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。”这些注释基本是符合孔子的本意的。孔子认为凡事应“执其两端，用其中于民”。^②因此，“允执其中”、“过犹不及”，便成了孔子的思想的基本道德准则。也成为中国传统道德区别于西方的一个重要特征。

第四，从道德修养方法说，中西方伦理思想的出发点不同，在西方，伦理道德是以人性恶为出发点的，强调个体的道德教育。追求的是所谓“反省外求”。比如，苏格拉底就认为，人要成为有道德的人，必须听取神的训示，使人与神相通才能达到至善至德的最高境界。基督教的所谓“原罪说”，更把这种思想宗教化、神学化，认为只有基督、上帝才能拯救人类于苦难，变成至善至德的人。

而这对中国传统的道德修养来说却有所不同。中国儒家从人性善的观点出发，强调个体的道德修养。所谓修养，就是以个体道德为起点，强调个人的正心、诚意，强调“自天子以至庶人，壹是皆

① 《论语·雍也》。

② 《礼记·中庸》。

以修身为本”的个人的“内省”。孔子就说过“性相近，习相远”的话。他提出君子应“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”。孔子说：“我欲仁，斯仁至矣”。^① 孟子也主张“先立乎其大”，“反省内求”，强调在内心上下功夫来完善人格，从而达到至人、圣人、真人、完人的目的。而曾子的“吾日三省吾身”，《诗经》中的“如切如磋，如琢如磨”，也无不是遵循这种修养方法。所以，有人称中国的传统道德是“内省”型的伦理体系。

第五，从道德的思维方式来说，西方注重理智的思辩与论证，中国儒家则注重道德情感的体验、领悟。孔子提出的“能近取譬”，即是人们常说的“以己取譬”、“推己及人”、“将心比心”、“设身处地”的“忠恕之道”。这种“能近取譬”、“推己及人”的思想方法，完全是以人类的道德经验、道德感情和实践体验为前提的，带有强烈的直观理性的特点。因为道理很明白，每个人都会知道自己的欲望、要求、理想与追求，因而只要他能以自己的欲望、要求、理想与追求去推己及人，将心比心，那么他也必然会知道别人的欲望、要求、理想与追求。因此，一个人只要他在处理社会的人际关系时能把别人当作像自己一样的一个人来对待，这便是道德。中国传统伦理思维方式在西方也曾有人提出过，但任何人都没有把它上升为一种“为仁之方”，即没有像中国儒家那样从道德哲学方法论的原则高度加以说明。中国这种道德的思维方法，反映了中国民族传统思维的特有方式。

三、中西方幸福观的取向

幸福是伦理学体系中的最重要范畴，也是人类生活所不断追求的目的与理想。但是，究竟什么是幸福以及如何实现幸福，在中

^① 《论语·述而》。

西方伦理思想史上都有着不同的论说。在中国,有儒家的道德幸福论,有道家的自然幸福论,有《列子》的纵欲主义幸福论,以及王充、吕坤为代表的命定或气运幸福论,等等。在西方,关于这个问题的论说也很多。有梭伦的幸福论,有德谟克利特、伊壁鸠鲁等人的自然主义幸福论,有柏拉图的追求理念的幸福论,有斯多葛派的顺应本性的幸福论,有亚里士多德的现实主义幸福论,有17—18世纪资产阶级功利主义、个人主义幸福论,还有费尔巴哈的人本主义幸福论,等等。综观这众说纷纭的理论,大致可以反映中西方历史上各个时期具有代表性的幸福观点。

首先,就关于幸福的含义和理解的出发点来说,中西方是存在很大差异的。一般地说,幸福是个综合性的范畴。它包括:构成幸福的要素,规定幸福的标准,划分幸福与凶祸的关系,以及决定幸福的根源等。由于中西方的社会历史、哲学观以及价值系统的不同,从而使幸福观也形成了两种截然不同的倾向。

先就早期的幸福观来看。在中国,最早系统地论述幸福问题的是《尚书·洪范》。此文是春秋以前作品,文中所记述的是周初武王访殷遗民箕子,箕子对武王陈述治理天下的大法,故称《洪范》。在《洪范》中提出了“五福”和“六极”。“五福:一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰修好德,五曰考终命。六极:一曰凶短折,二曰疾,三曰忧,四曰贫,五曰恶,六曰弱。”这里说的五福是构成幸福的五种要素,即:一长寿,二富足,三康健平安,四爱好美德,五善终正寝。六种不幸是:一不得好死,二多病,三多忧愁,四贫穷,五貌状丑恶,六志力懦弱。

而在西方,与《洪范》问世年代大致相近的阐释幸福问题的是古希腊七贤之一的梭伦。他在同克洛苏斯谈话中对什么是幸福这个问题也作了较系统的阐释。他的讲的内容概括起来有以下几个方面:一是有中等财富;二是身体不会残废,没有疾病;三是一生顺利,总是心情愉快;四是有好的儿孙;五是能善终,光彩而安乐地死

去。从这些内容来看,梭伦的幸福观与中国《洪范》大致相同。两者都认为幸福须有健康、安宁、顺利和一定的财富等要素,两者又都是从个体的角度论说幸福的,并且都认为幸福是上帝或神所赐予的。两者所不同的是:《洪范》重视人的寿命和寿终正寝,认为短命或因遭外部力量的伤害而死亡是一种大不幸。梭伦则不重视人的短命,认为只要死得愉快、光彩就是一种幸福,甚至是最大的幸福。《洪范》和梭伦这两种不同的看法,反映了两种不同的民族文化心态,它对以后的影响是极其巨大而深远的。

中国人注重寿命,故有“求静”、“长生久视”、“入于不生不死”、“修炼服丹成仙”等思想的发展。而在行为方式上,由于中国人珍惜生命,一般都不肯轻易地拿生命去做那些冒险的事情。同样的,以梭伦为代表的古希腊幸福观对后来西方的影响也是非常深远的。如伊壁鸠鲁就提出,对于生命正如对食品那样,不应单单选多的,而应是选最精美的,享受生命不单单看它是否最长久,而是看它是否最为合意。斯多葛学派甚至提倡自杀,把自杀看作是人生的最尊贵的权利。资产阶级伦理学家也主张,被压迫的、充满痛苦的长寿,不但不是幸福,而且比短命还要不幸。

在我国春秋末至秦并六国这一时期,中西方的幸福观都有进一步发展和深化,并带有很明显的反思色彩。我国先秦的儒家学派继承了《洪范》的幸福思想,把寿命、富贵等幸福的要素看成是外在的,由上天或命运决定的,而对“攸好德”则认为是主观可以追求的。因此,儒家的幸福标准在精神或道德方面,强调“父母俱存,兄弟无故”、“交友而辅德”,以及“反身而诚”的道德体验的快乐幸福。对于幸福与祸败的关系则不予以重视。这就是说,在儒家的思想中,幸福只不过是道德的附属物,唯有有道德才是幸福。同时,儒家还认为,幸福离不开整体,只有社会共同的幸福,才有个人的快乐与幸福。这就是所谓独乐不如与民同乐。据此,儒家提出的修身、齐家、治国、平天下的理论,也可以说是在追求普天下之人的幸福。

所以，儒家的幸福观实际标准有两条：一条是道德、精神的快乐；一条是普天下人的共同快乐。

儒家这种幸福观与西方同一时期的伦理家的幸福观颇有相似之处。这个时期，西方自然主义幸福理论的重要代表人物德谟克利特、伊壁鸠鲁等，都把幸福定义为“灵魂平静地、安泰地生活着，不为任何恐惧、迷信或其他情感所扰”^①和“身体的无痛苦和灵魂的无纷扰。”^②他们特别强调德行对幸福的意义，认为“给人幸福的不是身体上的好处，也不是财富，而是正直和谨慎。”^③亚里士多德所提出的现实主义幸福观与儒家思想更为接近。亚里士多德指出，人生幸福必须具备三个条件，即：身体、财富和德行，而德行最为根本。他认为一个人如果没有理性和美德，就决不会有幸福。幸福就在于善行。而善行是有分别的，他把善行分为两类：一是实践的或包含在具体职业活动中的善行，一是理智的即包含在整体事业中的善行。前者是低级的善行，后者是高级的善行，即所谓至善。亚里士多德的这种重德行、重社会整体利益的幸福观与儒家的思想并无二致。但两者的立脚点是极不相同的。我国儒家的幸福观是从平治天下出发的，追求的是全体的快乐和幸福。对于个人来说，则注重所谓“一箪食，一瓢饮”的苦行精神。而古希腊的伦理家虽然主张个人与整体利益的一致，强调为整体服务，但其立足点仍在于个体的幸福。同时，西方伦理家虽然注重道德、精神的幸福，但还没有像中国儒家那样为完善德行而推崇“一箪食、一瓢饮”的苦行精神。他们在注重德行的同时，也很重视肉体欲望的满足，强调现实的幸福。

① 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，《西方伦理学名著选辑》上，商务印书馆1964年版，第32页。

② 伊壁鸠鲁：《致美诺寇的信》，《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1961年版，第368页。

③ 同②第108页。

这里我们还需要指出的是,我国道家那种顺应人性自然的幸福观更是西方所没有的。在我国道家看来,万物的本然状态是最好的状态,能顺其自然之性,是最大的幸福与快乐。《庄子·天道篇》就说:“与天和者,谓之天乐。”认为真正幸福不在于财富、势位、知识,甚至也不在于世俗所尊崇的德行,而在于合于道或自然。人们通常所说的幸福,总是有灾祸伴随着的,总是随时可以转化为凶祸的。所谓“山无常势,水无常形”,只有任其自然的“天乐”,才是最大的快乐和幸福,道家的这种幸福观在西方伦理思想史上是没有可比的。柏拉图和早期斯多葛学派观念中虽然也有点我国道家思想的影子,认为快乐和享乐不是幸福,幸福是在于理念的回忆。但其中带有强烈的宗教的和坟墓里的气味,远不如我国道家幸福观那样充满洒脱、飘逸、自然的现实生活的气息。

在中世纪,中西方都存在宗教的幸福观,但两者也仍有所不同。在西方基督教那里,认为人有原罪,只有通过爱上帝、信上帝、服从上帝,进入天国以后才能获得幸福。而我国道教是把世俗幸福与天上的幸福结合在一起的。认为通过修炼服食即可获得长生,逍遥随意,得道成仙,永享人间和天上的幸福。儒家更把封建纲常礼教奉为“天理”,认为“存天理,灭人欲”即是最高的快乐和幸福。在我国,也曾出现过纵欲主义的幸福观。《列子》书中所主张的肉欲论可以算得上是一个。但这种幸福观很不普遍,并不像西方那么广泛流行。西欧在中世纪后期,各种资产阶级的幸福论如雨后春笋,蓬勃而出。如培根的“全体福利论”,洛克的个人主义幸福论,边沁·密尔的功利主义、最大幸福主义,以及18世纪法国唯物主义所追求的满足个人情欲的利己主义或合理利己主义幸福论,等等。这种种的幸福主义或理论,都是以满足个人情欲为前提的。

第二,从如何实现幸福来看,中西方也有很大的不同。

在西方伦理思想发展史上,自然主义伦理学虽然不否认精神幸福,德性对幸福的意义,但认为实现幸福不能脱离人们肉体欲望

的满足,不能离开一定的物质条件和社会状况。西方公认的具有代表性的幸福论主要有两种:一是以亚里士多德为代表的目的论的幸福论,一是以密尔为代表的功利论的幸福论。这两种幸福论不管有多少不同,他们在追求幸福的途径问题上都是相同的或相近似的。这即是:他们主要的不是注重从精神领域,而是从社会生活中论述实现幸福的条件。亚里士多德就认为,人们要想获得幸福,就必须有良好的外在条件,如合理的社会制度、适当的职业、一定的财富和健康的身体,等等。人们的德行对于幸福虽为重要,但没有上述条件就无法实现幸福。功利主义幸福论继承伊壁鸠鲁的乃至18世纪经验论的观点,从感觉论出发,认为功利等于幸福,能给人带来功利的东西就是达到幸福的最好途径。密尔虽然反对推崇感官享受,甚至说满足的苏格拉底要比满足的猪好,但也仍以肉体欲望的满足作为获得幸福的最好手段。所以,西方在对待实现幸福的途径上,是外求于物的,而不是内求诸己。这是他们共有的特点。

与西方这种幸福论的观点相反,我国的幸福论则从另一个角度寻求现实幸福。自先秦的孔、孟,到宋明的朱程陆王,他们的幸福观的基本点虽不否认实现幸福必须借助外在的条件,必须与人的物质需要相联系,但却认为这并不是主要的方面,甚至认为人要获得幸福必须除去这些“蔽物”。至于道家和释家,他们的观点也和儒家一样,如出一辙。首先,对外在条件都是要做到:(1)不求。认为死生存亡,穷达贫富,贤与不肖,毁誉饥渴寒暑,是时之变,命之行也。^① (2)不争。认为“圣人之道,为而不争。”^② (3)不动。即“所谓”富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈。”^③ 第二,要克制内心的欲望。认为去私欲,明天理,才能达到幸福的极致。儒家反复强调

① 《庄子·德充符》。

② 《老子》第十八章。

③ 《孟子·滕文公下》。

要“防未萌之欲”，道家要“涤除玄览”，甚至“堕形体，黜聪明，离形去知，同于大通。”^① 而达到幸福，释家则认为，一切诸“法”皆由心生，要去西天极乐世界，必须克制欲念。第三，幸福的本源于人心。因此，道家主张“返朴归真”，儒家主张“求放心”等等，就成为达到幸福的必然途径和应选择的手段。

总之，我们从上面的比较分析中不难看出，中西方在伦理道德和幸福观上的差异是相当大的。构成这种巨大差异的，不仅是道德哲学，更重要的还在于价值系统。西方是以个体为本位的，我国则是以整体为本位的。由于价值系统不同，因而表现在伦理思想和道德规范也就相去甚远，甚至就连什么是道德和幸福这些问题的回答也是迥然有别的。因此，我们在接触西方文明时，不可不注意它们的质的差异性。

^① 《庄子·大宗师》。

中西方的礼貌称谓制度

礼貌称谓是一定社会礼制的重要表现,它受社会制度与伦理习俗的制约与规定。从历史来看,西方是个自由民主制和基督神学发达的社会,而中国则是封建宗法和纲常礼制强大的社会。这两种不同的社会制度和伦理体系,就使各自的礼貌称谓制度和表达方式也大不相同。就一般而论,西方的礼貌称谓体系比较简单,阶等性较弱;中国的礼貌称谓体系繁多,阶等性较强。今天,中国由于社会的进步,封建宗法制度和纲常名教体系已被铲除,礼貌称谓制度也发生了深刻变化。但从民俗传承来看,它仍与西方有着很大的不同。

一、礼貌称谓制度的形成与发展的不同取向

我国古代的礼貌称谓制度大约形成于西周时代。西周奴隶主贵族实行大封建,在全国推行以血缘亲族为核心的宗法等级制度。根据这种以君臣、父子、夫妻、兄弟的亲疏贵贱关系确定的宗法等级制度,周王自称天子,王位由嫡长子继承,称天下的“大宗”,是同姓贵族的最高族长,又是天下政治上的最高主宰,掌握统治天下的大权。天子的众子或分封为诸侯,君位也由嫡长子继承,对天子称“小宗”,而在本封国之内则为“大宗”,是封国内同宗贵族的最大族长,又是本封国政治的最高主宰,掌握统治封国的大权。诸侯的众

子或者分封为卿大夫,其位也由嫡长子继承,对诸侯来说称“小宗”,在本家之内则称“大宗”,官职世袭,并拥有统治封邑的政治大权。卿大夫又分出“侧室”或“贰宗”。这样,在各级贵族等级中,世袭的嫡长子既是“宗子”或“宗主”,又是各级政权的首脑,具有双重的身份。而由这种宗法等级制度所形成的礼宜制度与称谓系统也就具有了双重的性质。

《礼记·曲礼》云:“周王居天下,曰天子。朝诸侯,分职,授政,任功,曰予一人。践阼,临祭祀,内事,曰孝王某;外事曰嗣王某。临诸侯,眡于鬼神,曰有天王某甫。崩,……措之庙,立之主,曰帝。天子未除丧,曰予小子。”由于周贵族实行同姓不婚和贵族阶级的内婚制,异姓贵族都成了周王室的姻亲。因而,周天子称同姓诸侯为伯父、叔父,称异姓诸侯为伯舅、叔舅。而天子三公自称于诸侯曰天子之老,于外曰公,于其国曰君。九州之长入天子之国曰牧,于外曰侯,于其国曰君。其在东夷、北狄、西戎、南蛮、虽大曰子,于内自称曰不穀,于外自称曰王老。庶方小侯,入天子之国曰某人,于外曰子,自称曰孤。诸侯见天子,曰臣某、侯某;与民言,自称曰寡。其在凶服,曰适子孤;临祭祀,内事曰孝子某侯某,外事曰曾孙某侯某。诸列国的大夫入天子之国曰某士,自称曰陪臣某,于外曰子,于其国曰寡君之老。使者自称曰某。天子之妃曰后,诸侯曰夫人,大夫曰孺人,士曰妇人,庶人曰妻。夫人自称于天子曰老妇,自称于诸侯曰寡小君,自称于其君曰小童。自世妇以下自称曰婢子。子于父母则自名。同时,周贵族为强化君臣、父子、夫妻、长幼的统治秩序,还推行“子不名父母,臣不名君上,国君不名卿老世妇,大夫不名世臣媵娣,士不名家相长妾”的制度。因而,这就使我国古代的礼貌称谓制度具有了极为繁杂的、多重性的特点。

春秋战国是中国社会大变革的时代,诸侯的兼并战争和奴隶起义,使以血缘关系为纽带的宗法等级制度受到了严重破坏。秦始皇统一中国之后,实行以始皇为首的中央集权的封建专制主义政

治体制，封爵和任官制度与周代大不相同。据《通典》说，“秦爵二十等”，“最高彻侯乃得食县，其次关内侯食租税于关内，余十八等大庶长以下则如吏职。”在中央的职官，有左右丞相、御史大夫、太尉、将军、廷尉、治粟内史、少府、博士等；在地方有郡守、郡尉、监御史、县令长（掌一县政事，万户以上称令，不满万户称长）及县以下的三老、嗇夫、游徼、亭长等。由于这种职官制度和政治体制的变革，遂使礼貌称谓制度也发生了相应的变化。这个变化最主要的是改变了周代亲缘关系与政治关系不分的情况，使礼貌称谓制度与封建专制政体和礼宜制度紧密联系在一起。

秦始皇灭六国以后，自以为法令由一统，自上古以来未曾有，五帝所不及，因而建皇帝之号，规定“天子自称曰朕”，称臣下曰卿。宣布废除谥法，秦始皇“为始皇帝”。各级职官的彼此称呼也相应改变。明人罗欣在《物原》中说：“战国之时通称曰足下，秦汉始称天子为陛下，太子诸王为殿下，将为麾下，使为节下，公卿牧守为阁下，父母为膝下，师傅为讲下，妇人为帘下，比肩称足下。”另外，在先秦，一般只有封爵或位尊者才称公，无爵者称君。此时，公、君等都变成了尊称之词。《史记·张耳陈馥列传》：“范阳人蒯通说范阳令曰：‘窃闻公之将死，故吊。虽然，贺公得通而生。’范阳令曰：‘何以吊之？’对曰：‘……今天下大乱，秦法不施。然则慈父孝子且剗刃公之腹中以成其名，此臣之所以吊公也。今诸侯畔秦矣，武信君兵且至，而君坚守范阳，少年皆争杀君，下武信君。君急遣臣见武信君，可转祸为福，在今矣。’”这里的“公”、“君”便是尊敬之称。

两汉以后，随着封建礼教的不断强化，礼貌称谓制度更加完善、系统化。如唐代，据称：“内外文官三品云阁下，左右丞相、节度使云节下，五品云记室，已下：待者、左右。唯执事之语不论重平并通用。内外武官三品云麾下，太守管军亦云麾下，节下……。”明清时，据王士禛《香祖笔记》载：“京官旧例各衙门的称谓有一定仪注，不可挪移，如翰詹称老先生，吏部称选君、印君，员外以下称长官，

科称掌科,道称道长是也。自康熙丙子祭告回京见闻顿异,各部司及中行评博无不称老先生者矣。此亦觚不觚之一也。”

晚清以来,随着民主思潮的兴起和封建制度的被推翻,礼貌也发生了深刻的变革。这种变革主要表现在两方面,即:一方面是与旧官制和礼俗相适应的某些礼貌称谓逐渐被淘汰,另一方面是适应近代民主意识需要的新的礼貌称谓制度开始出现。这种新的礼貌称谓,有些是新创造的,如民国时期出现的委座、军座、处座之类。但更多的是对旧有的词语注入新意而成,如“同志”一词,早在先秦时就已出现。其含意有二:一是指志向相同。如《国语·晋四》:“同德则同心,同心则同志。”二是指同一志向的人。《周礼·大司徒》:“五曰联朋友”。《注》:“同志曰友”。但这些还不算是称谓之词。“同志”作为称谓大约是近代政党出现以后才形成的。1894年孙中山为兴中会起草的盟书中有“仰诸同志,盍自勉旃”之句。1925年,孙中山先生在临终的遗书中说:“革命尚未成功,同志仍需努力。”现在,“同志”二字已成为社会上普遍使用的礼貌称谓。再如教师这个称谓,现在除了保留有古代“先生”、“老师”等含义外,人们又赋予了种种的喻称和誉称,如“人类灵魂的工程师”、“辛勤的园丁”等就属于对教师的誉称。

与中国这种礼貌称谓制度相比,西方各国却是沿着另外一种历史轨迹向前发展的。

早在古希腊时代,西方礼貌称谓的特有的制度体系便已见其端倪。那时,人们彼此之间多以名相称,即使是地位不同的人一般也是如此。欧里庇得斯悲剧《美狄亚》中的保姆对她的主人就有时称“主母”,有时又直呼其名。但一般地说,奴仆对于主人多称“主君”、“主母”,臣民对国王、王后多称“国王”、“王后”或“女王”。欧洲进入中世纪以后,随着基督教神权和封建专制制度的加强,礼貌称谓制度逐渐系统化、完善化。对国王称陛下(your majesty, my liege),王后称 madam。由于神职人员的地位很高,成为封建贵族

阶级的重要组成部分,对主教、法官或除公爵外有爵位的男子都称老爷、爵爷(your lordship);对某些高级官员、大主教、主教、公爵或侯爵之子、伯爵长子等则称大人、阁下(my lord)。仆人对贵族女主人称夫人(my lady);对公、侯、伯爵等女儿称小姐(lady);等等。但就一般而言,平级或上下级之间仍以称名为主要形式,礼貌称谓常用先生、小姐一类的称呼。在贵族阶级之间,国王与贵族之间,彼此相差并不非常明显。如中古的英国人称国王为 Sire(陛下),与现代英语中 sir(先生、爵士)同源,可见“陛下”同“爵士”相差并不太多,也和先生相差无几。欧洲进入近代文明以后,由于资产阶级民主制度的法制化,使以个人主义为中心的人际关系和伦理道德更加极度发展。因而,反映在礼貌称谓制度上也就更加简约化,先生或夫人、小姐加姓及以职务为尊称,成为普遍的格式。对地位高的官方人士或对主教以上的神职人员虽然称某某先生“阁下”,但也并不表现人际关系的真正亲密与实际上的平等。

二、中西方尊称方式的差异

社会地位的尊卑等级(rank)和亲密程度(familiarity)是决定尊称方式的基本依据。在中世纪的欧洲,从社会阶级结构和政治关系来看,最突出的具有两大特点:第一,基督教和政权结合,并在政治上拥有极大的特权。第二,封建君主专制政体并不发达,这一方面表现在贵族的等级民主制,另一方面市民阶级及由此产生的资产阶级在社会上拥有一定的势力和影响。欧洲社会的这两大特点,就使人们的伦理关系与礼宜制度迥异于东方的中国。其表现在礼貌称谓制度和尊称方式上就尤其突出。从我们所见到的史料来看,大致有以下几种尊称的使用方式:(1)对国王、王后及王子的尊称:国王称陛下(your Majesty, my liege),王后称 madam(因地位不同有不同译法:殿下称母亲,国王称御妻,大臣称娘娘,等等)。王

子、公主称殿下(your Highness),如王储和公主殿下(Their Highness the Crown Prince and Princess)。(2)对有公、侯、伯、子、男等封爵的一般为阁下(my lord),如 my dread lord, my good lord, my noble lord, my honorable lord, my honored lord,等等。在英国,对侯、伯、子、男、公之子,伯爵的长子,或任上议员的大主教及主教称阁下。(3)对一般的上下级关系,如仆人对主人,学生对教师,下级军官对高级军官,议员对主席,或对不相认识的人等称先生、老爷(Sir)。有时,还用于加在爵士(knight)或从男爵(baronet)姓名前的称呼,如 Sir Henry Smith 或 Sir H. Smith。(4)对社会上较有地位的人士,常以其职称相称,如 Doctor, professor, barrister, judge, governor, ambassador, 等等。其中,如医生、教授、法官、律师、博士等可单独使用,也可加姓氏或先生。(5)对教会的神职人员一般称教会的职称,或姓氏加职称,或职称加先生,如某神父为 Father+姓,某某修女为 Sister+教名。对主教以上的神职人员往往称“阁下”或“阁下先生”(对 bishop 用 Right Rev, 对 archbishop 用 Most Rev.)。(6)对平级关系的尊称,一般是:对男子称某先生(Mister+姓),对女子称某夫人、女士、小姐(Mrs+姓, Lady+姓, Miss+姓)。对已婚女子统称夫人,未婚女子统称小姐,不了解婚姻情况的女子可称小姐。

与西方国家这种礼貌尊称方式相比,中国封建时代的礼貌尊称方式却要复杂得多,委婉得多。采取的方式主要有下列几种。

(1)以敬词加亲属称谓称人。较常见的敬称词有尊、贤、令、贵等字。“尊”、“贤”至迟在南北朝时已开始广泛使用。《颜氏家训》:“凡与人言,称彼祖父母、世父母、父母及长姑,皆加尊字;自叔父母已下,则加贤字,尊卑之差也。”随唐以后,这种敬称词所用益广。如敬称对方父亲为尊公、尊君、尊侯、尊大人等,称其母亲为尊堂、尊上、尊夫人(今指对方之妻),称其妻为尊阃(kǔn,捆),称其同辈长者为尊兄、尊姐,称丈夫父母为尊章,等等。贤字除了用于叔父母以

外,还可称对方妻子为贤阁、贤内助,对与己同辈可称贤弟、贤兄、贤姐、贤妹、贤从(对方从兄弟),长对幼称呼贤侄、贤婿、贤亲。老师对学生或长辈称晚辈为贤契。贵字作为尊称词大约在周秦之际开始使用。如《仪礼·丧服》:“君子子者,贵人之子也。”令字用于敬称大约始于汉魏之间。汉蔡邕《蔡中郎集》九《济北相崔君夫人诔》中有“于其令母,受兹义方”之句。贵、令作为敬称被广泛使用是在唐宋以后。如贵主、贵姓、贵兄、贵舅、令尊、令翁、令母、令堂、令慈、令妻、令正、令阁、令兄、令弟、令子、令郎、令嗣、令爱、令媛、令坦、令孙等等常见于各种典籍之中。

(2)以职官、爵位称人。以职务身份敬称对方,在古代多用于最高层统治者或地位较高的人,如对帝王尊称人君、人主、君王、皇上、官家、大家等。明罗颙《物原》:“汉人始称天子为官家,司马迁始称天子为上,晋人始称天子为大家。”对宰相,尊称君侯、丞相、相公、中堂等。中堂,始于明代。《词林典故》称:“明内阁大学士皆于翰林院上任故院中放阁老公座于上,而掌院学士反居其旁。诸学士称阁老为中堂。”对将帅则称主帅、主将、将军等。官、官人之称原指做官的人,后来亦作为对有地位男子的尊称。顾亭林曰:“唐时有官者方得称官人,明制郡王府自镇国将军而下称呼止曰官人。”员外,本为正员以外之官员,后世渐变为对地主豪绅的一种敬称,以职务称谓对方,一般地是下对上,地位低的对地位高的使用。以爵号称人,古代常用君、公等敬词。君、公在使用中有所区别。《容斋随笔》记东坡云:“凡人相与呼者贵之则曰公,贤之则曰君。其下则尔汝之,虽王公之贵天下貌畏而心不服则进而君公退而尔汝者多矣。”黄宗羲《金石要侧》云,名位著者称公,名位虽著同辈以下称君,晋旧则称府君。这两种说法虽有不同,但公专用于男子却是一致的。在古代,被拜为宰相的必封为“公”,所以宰相称“相公”。

(3)以居地代人作尊称。最常见的有陛下、殿下、阁下、节下、麾下、足下等。陛下,《独断》解释说:“陛,阶也。天子必有近臣执兵陈

于陛侧，以戒不虞。谓之陛下者，群臣与至尊言，不敢指斥天子，故呼在陛下者而告之，因卑达尊之义也。”“陛下”一词用于君王在先秦已出现，但作天子的专称大约是在汉唐时期。叶适《石林燕语》：“制独天子称陛下，至殿下则诸侯皆得通称。至唐初制令，惟皇太子皇后百官上疏称殿下，至今循用之。”“阁下”之称在唐时已流行，韩愈致人书中多有应用，如“前卿贡进上再拜言相公阁下”，“谨上书侍郎阁下，”等等。“阁下”的阁字又作閤，古惟三公有閤，秦汉以后郡守亦有閤，故有阁下之称。其本义与陛下同，即不便直呼其名而以所居地代称执政者。“足下”，相传始于春秋时晋文公为怀念其臣介子推而使用的词。据南朝宋刘敬叔《异苑》卷十载，晋文公重耳继位后遍赏有功之臣，介子推逃禄隐迹于绵山，晋文公派人数请不就，最后抱树烧死。文公哀痛不已，并伐树作为木屐。每当他怀念介子推时，就俯视木屐说，“悲乎，足下！”“足下”应用较广，可用于平辈之称，也用于下对上的敬称。如《战国策·燕一》有“足下以为足，则臣不事足下矣”之句，就是苏代对燕昭王的尊称之词。

(4)以其所使令之人作为尊称。常用“执事”、“左右”等称谓。左右，这个称谓本是指当官的近侍、奴仆。如《左传·成公二年》：“韩厥梦子舆谓己曰：‘且辟左右。’故中御而从齐侯。……綦母张丧车，从韩厥，曰：‘请寓乘。’从左右皆射之，使立于后。”后来在书信中，为尊称对方，常不直呼其名而用其左右之人作为对对方的尊称。执事也指左右之人，但尊卑皆均可通称。如《左传·襄公二十六年》，郑伯归自晋，使子西如晋聘，辞曰：“寡居来烦执事，惧不免于戾，使夏谢不敏。”这是子西出使晋国，对平公的尊称。而《后汉书·苏竟杨厚列传》载苏竟致刘歆兄子龚书：称“君执事无恙”，则是以平等身份对对方的尊称。此外，古代还有座前称谓尊长的。唐李匡乂《资暇集座前》：“身卑致书于宗属近戚，必曰座前，降几前之一等。案座者，座于床也。言卑末之使，不当授受，置其书于所座床之俟隙而发，不敢直进之意。”但这个称谓后世使用很滥，民国时期在此基

基础上就创造了不少新词。

(5)以美德尊长作为尊称。最常用的称谓词有父、子、叟、夫子、长者、先生、师傅、老师、丈人、长老、先辈等。父,是最古老的尊美之称。它本义原非为父亲,而是父系氏族社会中司火的长者,后来逐渐演变成对男子的美称。如孔子祖父称正考父,孔子称尼父。所以,汉代经师王肃解释说:“父,丈夫之显称也。”以父为尊称,在今天仍有使用,如“父老兄弟”中的父,就是对年长者的尊称,而不是父亲的“父”。在古代,不仅一般人,就是君王对大臣中某些功高德重者也尊称“父”。如西周时的吕尚,春秋时的管仲,战国时的范雎、吕不韦,楚汉时的范增,东汉时的王导,唐代的郭子仪等均被当时的君王尊称为“尚父”、“仲父”、“亚父”。父演变成为父亲大约是在商周时期。不过,当时为避免与尊称的“父”字相混,在古籍中常用生父、本生父等字眼。子,在古代也是对有德者的尊称,如老子、墨子、孔子、孟子等。古时,学生对老师也称子,《论语·公冶长》中的“愿闻子之志”的“子”字,便是指的老师。“子”,在古时不仅用于男子,也常用于女子。由于男女均称“子”,所以古时夫妻之间互称为“内子”和“外子”。长者,并非单指年长,而是指辈尊而有德行的人。《史记·张叔传》就说:“专以诚长者处官,官属以为长者。”长者作为尊称起源很早,至迟出现在西周以前。《曲礼》曰:“谋于长者,必操几杖以从之,长者问,不辞让而对,非礼也。”这突出反映中国民族尊老敬长的文化传统。此外,与长者相近的还有“叟”、“丈人”、“老丈”、“长老”一类的尊称词,它们的起源也较早,至少在周秦之际已广泛使用。先生,古代是对有德行又有学识的人的一种尊称。贾谊《新书·先醒》对此作过解释。文说:“怀王问于贾君曰:‘人之谓知道者先生,何也?’贾君对曰:此博号也,乃其正名,非为先生也,为先醒也。……学问不倦,好道不厌,锐然独先达乎道理矣。”在汉代,先生有时称“先”或“生”,如《史记》中有“张恢先”、“真儒先”,注家均谓“先”即先生。先生在先秦,一般指国学教师。《礼记·曲

礼》云：“从于先生，不越礼与人言。”后世一般有身份的男子也称先生。另外，与先生相近的尊称还有“师傅”。“师傅”，是先秦对教师的统称《谷梁·昭公十九年》：“羁贯成童，不就师傅，父之罪也。”这里的“师傅”，即指“师”或教师。教师，在古代还有“博士”、“助教”、“老师”、“学官”等不同的称谓。“老师”之称始于宋代，当时是作为地方小学教师的称谓。金元好问《示侄孙伯安诗》云：“伯安入小学，颖悟非凡貌，属句有凤性，识字惊老师。”

总之，从中国古代的礼貌尊称的表达方式可以看出，尊师、重德，敬祖尊先和重视官等尊卑的礼宜秩序是中国礼貌称谓制度和尊称系统的突出特点。而中世纪的西方礼貌称谓制度和尊称系统则是以重教权、重平等和尊重知识为其突出特点。这两种不同的特点遂使中西方的尊称方式也相差甚远。

三、中国特有的谦称方式

对人尊称，对己谦称，这是我国礼貌称谓制度的最主要的两大部分内容。与之相比，在西方的礼貌称谓系统中却似乎没有与我国相对应的谦称制度。因此，下面我们只能就我国历史上存在的谦称制度和表达方式作一概括。我国礼貌谦称所采取的方式主要有以下几种：

(1)以名自谦，不用“余”、“我”等代称词。这种谦称方式早在周秦时期已经盛行。孔丘为春秋时的大教育家，他与门人说话多自谦以名。如《论语·述而》：巫马期以告。子曰：“丘也幸，苟有过，人必知之。”这里的“丘也”就是以名自谦。两汉以后，这种谦称制度仍在沿用。宋苏洵在《上欧阳内翰书》云：“洵布衣穷居，曾窃自叹，以为天下之人不能皆贤，不能皆不肖。……而洵也，自度其愚鲁无用之身不足以自奋于其间。”周礼云：“子不名父母，臣不名君上，国君不名卿老世妇，大夫不名世臣侄娣，士不名家相长妾。”对人自称以

名，就是自我降格，表示自谦的意思。

(2)以身份地位自谦。常用的称谓有臣、仆、窃、走、下走、牛马走等。臣，是对君而称，一般庶人亦可自称。《孟子·万章》云：“在国曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆谓庶人。”古代人们相与语多自称为臣。如《汉书·高帝纪》：“吕公曰：‘臣少好相人。’”与臣相近的还有“下臣”、“下官”，《天禄识余》说梁武帝改称臣为下官。仆，《说文》《广雅释诂》称：“使也。”意即今天所说的奴仆，但古人多作自谦之称。《汉书·司马迁传》有“仆非敢如此也”之句，这个“仆”就是司马迁的自我谦称。窃，意为私下、私自、借作自我谦称可释作“我”或“我的”，如《孟子·公孙丑上》：“昔者窃闻之，子夏、子游、子张，皆有圣人之体。”走，犹仆，意谓供奔走役使的仆人，可释为“我”。如张衡《东京赋》：“走虽不敏，庶斯达矣。”实际上，“走”，即是“下走”的简语。颜师古解释说：“下走者，自谦言趋走之役也。牛马走同‘下走’。司马迁《报任少卿书》中的‘太史公牛马走’，便是指在皇帝面前如牛马供奔走役使之人，后来用它转借指自己是掌管牛马的仆夫。

(3)以不德为谦称，如“寡人”、“不穀”、“孤”、“劣文”、“不才”、“不佞”、“鄙人”、“愚”、“下愚”等均为谦言自己不好，没才能或才能平庸。《礼记·王藻》：“凡自称……其于敌以下曰寡下，小国之君曰孤。”诸侯夫人也自称寡人，如《诗·邶风·燕燕》：“先君之思，以勖寡人”。这里的寡人即是卫庄公夫人庄姜的自称，先君指庄公。古时王侯有时还谦称自己为“不穀”。“穀”本为养人之物，引申为善、好之意。不穀说是不能像谷那样养人，引申为不善。《新方言释言》又谓不穀即仆之合音。劣文属于士庶文人的谦词。不佞犹不才，意为没有才能或才能平庸。《左传·成公十三年》：“寡人不佞。”后用作谦称。范成大诗：“不佞愿秉笔”。鄙人，即郊野之人，用于谦称表示自己愚昧无知。《史记·司马相如传》：《难蜀父老书》：“今割齐民以附夷狄，弊所恃以事无用，鄙人固陋，不识所谓”，“愚”、“下

愚”，表示才能低下的意思。《红楼梦》第一二〇回：“下愚当时也曾与他往来过数次，再不想此人竟有如是之决绝。”

(4)以晚辈自谦，常见于官场同僚之间。学生、后学、同学弟、侍生、晚生、晚辈、眷生、眷晚、晚侍生、晚学生等谦称，有的流行于唐宋，多数盛行于明清时期。据《词林典故》：翰林前辈称后辈为老先生，自称学生。宋代士大夫对位高年长者自称晚生；明清翰林入馆，投刺于先登甲第者书晚生。明时翰林入馆后士科者称晚生，后三科者称侍生。清代翰林入馆后一科即称侍生。对同辈行的妇女，也称侍生。清礼部司官投刺内院学士、宗人府大堂官、巡抚、副金部称晚侍生。礼部司官投刺内院大学士、吏部都察院正堂官，称晚学生。眷生为姻亲互称。初结婚之家，尊长对卑幼自称眷生，卑幼对尊长自称眷晚生。清代翰林官谒外省督抚，也自称年家眷晚生或年家眷侍生。

(5)以治下自称，是宋明以来士绅民人流行的一种谦称词。常用“百姓”、“部民”、“州民”、“治”、“治晚生”、“治生”等称词。“百姓”最早见于《尚书·尧典》，本指百官，后泛指一般民众。据顾宁人《日知录》说，宋时司马温公致仕后怀刺谒见当轴时曾自称“百姓”。“部民”一词，见于《魏书》，但作为谦称似在唐宋以后。明代兴化府大堂联语有：“荔子甲天下，梅妃是部民。”“州民”见于唐诗，张籍诗题诗有“今日是州民”之句。“治下”一词始见于《白虎通》。据《词林典故》说，凡翰詹遇前辈为本省官具柬不称治，若后辈为地方官前辈称“治”。明清时，凡礼部司官投刺本省总督巡抚称治晚生，投刺本省巡抚及二司称“治生”。

此外，古代还有以哀骀、故人等作为谦称的。如徐陵《与王吴郡僧智书》：“旌賁丘园，采拾衡巷，遂以哀骀不弃，瓮盎无遗。”这里的“哀骀”是借用庄子所说的卫国有名的形貌丑陋的人作为谦称。“故人”作自称，两汉时期已流行。《后汉书·杨震传》：“故人知君，君不知故人。”这里的“故人”不作老朋友解，而是当“我”解。像这类谦称

词一般多因人因时而异,花样很多。

在中国古代,由于女子从属于男子,因而在礼貌称谓上也与男子不同。她们自谦所用的称谓如“妾”、“妾人”、“贱妾”等,不用说都足以表明她们地位的卑贱,就是对有封号的命妇所用的尊称之词也多带从属性质。比如,太君、县太君、郡太夫人、恭人等,都是依其丈夫的封爵地位而形成的。“恭人”是宋徽宗时对散大夫以上至中大夫妻子的封号,在“令人”之下,后遂成为敬称词。

与尊称制度一样,谦称制度也是中国封建专制制度与纲常礼教的产物。它深刻地反映了中国封建社会的等级制度的森严,同时也反映了我国民族尊人约己的传统心理与道德规范。对其封建性的糟粕必须扬弃,但对其优良的传统仍应予以继承与发扬。

四、近代以来中西方礼貌称谓的变化

欧洲文艺复兴以后,资产阶级革命开辟了世界文明的新时代,在这个新的资产阶级时代中,“一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了,烟消云散了,一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位,他们的相互关系。”^①同时,由于这个时代“使阶级对立简单化了”,民主制度变成了全社会的行为方式,因而就使西方中世纪的礼貌制度也发生了相应的变化。这种变化主要表现在两方面,即:一方面由于宗教神权的动摇,封建专制政体的改变,代表旧的阶级关系的礼貌称谓系统诸如老爷、大人之类的称谓逐渐消失或改变其原有的文化内涵。另一方面反映一般上下级关系的礼貌称谓与代表平级关系的礼貌称谓混而不分,对享有特殊职务的人士(如教授、哲学博士、教育学博士、高级法官、内科医生、牙科医生

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社1972年版,第254页。

等)的礼貌称谓相应提高。这样,在欧美国家里,除了对地位高的神职人员和官方人士如红衣主教“阁下”(Your Excellency),总统先生(Mr President)之外,一般最常见的有两种基本方式,即:一是称呼职务,如(Dr.、Father、ambassdor、senator、Professor 等;一是称 Mr. +姓或 Miss、Mrs 或 Ms +姓。特别是后者,使用最为广泛。当然,在不同的国家或同一国家不同的阶层中,具体使用的礼貌称谓也有所不同。如在美国的称谓系统就与英国有所不同。据调查,人们彼此称呼主要有名(first name)的互称以及头衔(title)加姓(last name)两种方式,而在英国的上层的上流社会的寄宿学校里,“男孩以及部分女子互相用姓而不是用名称呼。在某些大学以及受公立学校习惯影响的其他社会环境中,男性的熟人或同事之间表示社会联结关系的称呼(solidary address)是姓,而不是名。对于女人,表示这种关系有两种形式,一种是 Mrs 或 Miss 加姓(不是头衔加姓),用于男称女;另一种是名。女人通常不使用自己的姓。”“在英国的其他一些大学圈子内,跟美国规则的差别就小些;对熟识的上级,在得到免号的允许之前,你可以使用 Mister 或 Mrs,作为一种大家认为既能表示联结又能表示尊敬的形式,而不是使用职称。请注意,这在前面提到的那个系统中,则是某些男性听话人对女人表示社会联结关系的一种用法。这两种英国系统和美国系统的明显差别在于,前者基本上允许非亲属有三类,而不是两类可交替使用的形式,即头衔加姓,M(指 Mister, Mrs 或 Miss)加姓,以及名或者姓;中间一类用于必须给以尊敬或者以礼相待的熟识者。”^①

西方礼貌称谓制度的这种变化的同时,中国的礼貌称谓制度自近代以来也发生了深刻变化。这个变化主要有两点:第一,简明

^① [美]S. M. Ervin-Tripp:《称呼的社会语言学规则》,《国外语言学》1984年第4期。

诚挚的礼貌称谓取代了充满封建宗法意识的礼貌称谓系统。比如就拿姓名称呼来说,古代一般是不称姓的,称名也是有限制的,只有长者自称或称晚辈时用名,平辈之间称字或号,而到了今天却有了改变。对不熟悉的人常用姓加尊称词,对彼此熟悉亲切多根据对方的年龄大小在姓前冠以“老(大)”或“小”字,如“老张(大张)”,“小李”等。尊长爱幼是中国人民的一贯传统,所以对尊长者的称呼冠以“老”字就特别多,如老师、老同志、老大爷、老奶奶、老寿星、老人家等,而老字置于姓后,就更为尊重,只有德高望重的人才会享有此等尊称。再比如以人称代词作为礼貌称谓,这也是不同于古代的。在古代,不仅称呼尊辈或平辈不能用人称代词,就是自称用“余”、“我”之类也认为是不礼貌的。《孟子·尽心章句下》就说:“人能充无受尔汝之实,无所往而不为义也。”今天在普通话中常用的人称代词“您”字,在宋元史料中虽已出现,但不表示尊敬之意,而只表示“你们”。“您”变成尊称是近世才出现的。第二,以现世的社会职称取代了历史上的职官之称,如主席、部长、局长、经理、教授、主任、经理、厂长、大夫、院长等。但社会上更为广泛使用的称呼还是“同志”二字,这反映了自新中国成立以来人与人之间的平等与互相尊重的关系。

总之,从上述中西方近代以来礼貌称谓制度的发展变化不难看出,今天中西方的礼貌称谓制度仍属于两种不同的文化系统,反映着两种不同的伦理价值观和道德规范原则。所以,在使用不同的文化圈的礼貌称谓时,必须考虑它的文化内涵和社会关系,不可盲目抄袭、照搬。

中西方的宗教信仰与民族性格

一、中西方宗教的相同性

“宗教”一词，一说为拉丁语的 religare，意为联结或再结，即“人与神的再结”，一说为拉丁语的 religio，意为敬神。在汉字语源中，宗教的宗，从“宀”从“示”，意为“宇宙神祇（古‘祇’作‘示’）所居”。“宗”也有“尊祀祖先”或祭祀“日月星辰，江河海岱”之意。“教”，《说文》：“上所施下所效也。从攴、从孝。”上所施者，《周易·观卦》象辞说：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”这里所说的施教即因神道设教。据此可知，我国古代的“宗”、“教”二字均已具备今天所说的宗教的某些内涵。但是把宗教一词连用则是近代才出现的。据华鸣在《“宗教”一词应如何定义》一文说，“宗教”一词是日语借用汉字“宗”和“教”二字而造的一个新词。宗教就是奉祀神祇、祖先之教。在历史发展过程中，宗教一词曾被赋予各种不同的意义。有的思想家从护教主义立场出发，把宗教说成是神的启示；有的从抽象的人性出发，把宗教说成是人的天赋观念，是人的永恒的情感；有的从宗教构成来说明宗教，认为宗教是宗教观念、宗教情感和宗教仪式三要素构成的体系；也有的认为宗教就是对美好未来的向往与追求，或者是个人与社会的联系，即道德规范；还有的把宗教看作是人生的一种态度，如此等等。众说纷纭，但都没有抓住宗教的本质属性。

马克思主义宗教观认为,宗教是一种社会历史现象。它既是一种社会力量、社会实体,又是一种理论体系。作为后者,它同任何社会意识形态一样,也是社会存在的一种反映。所不同的是,宗教是人们意识中对于统治着他们的自然力量和社会力量的歪曲和虚幻的反映。正如恩格斯所说:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间力量采取了超人间的力量的形式。”因此,宗教是一种颠倒了的世界观,是对客观事物最粗俗、最原始、最武断的反映。我们从中西宗教的比较中不难发现,不管宗教的观点多么荒诞无稽,也不管它表面离现实生活多么遥远,归根结底都不过是对现实生活的歪曲和虚幻反映,都不过是按照人们的生活方式和现实世界的情景想像出来的。具体地说主要表现在以下几方面。

(1)神是人们按照自己的想像和需要创造出来的。

所有人为宗教,不论是中国的还是西方的,都宣扬人是神创造的。但从世界宗教发展史来看,这种“神创造人”之说并不是一下子产生的。在生产力极为低下的原始氏族社会时代,蒙昧人的原始宗教并不认为人是由神创造的。在希腊神话中的诸神就没有创造世界和人类的本领,中国山海经中的诸神也看不出具有这种本领。人是由什么创造的问题是伴随人类创造世界财富的增加而出现的。如原始氏族社会时代,由于制陶技术的启示,人们就认为人是用泥土造成的。于是,世界不少民族都产生了泥土造人的神话。我国女娲用泥土造人的神话就是一个典型的例子。但是,造人的女娲并不是上帝,也不是神,只是到后来才把她神化的。可见,人和世界的神造论不过是原始人对人类和世界起源的一种探索、一种认识而已。

事实上,人类和世界并不是由神创造的,而是人按照自己的想像与需要创造神。这一点我们经过对中西方各民族原始宗教比较研究即可得到说明:几乎所有民族崇拜的神大都经历了兽形神——半人半兽神——人形神的演化过程。这种演化过程是随着人

在自然地位的变化而在观念上的折射反映。首先，兽形神。这是原始时代的人们按照动物的形象创造神。因为那时人们需要获取动物充饥，需要祈求动物给予支持而不受伤害。同时又羡慕和崇拜动物的超人力量，所以就产生了病态的幻想，把动物幻化为一种超自然的神秘的精灵而加以崇拜。考古学家在克里特岛上发现的祭典牡牛的石坛，就是古克里特人对兽形神崇拜的遗迹。在我国历史典籍中也有这种崇拜的记载，如《山海经》中的“应龙画地”，“玄龟负青泥”，大约就属于这种崇拜。第二，半人半兽神。这可以说是祖先崇拜和动物崇拜的结合物。人类在征服自然的斗争中，随着经验的丰富和能力的提高，涌现出一些令人崇拜的有大功于氏族的英雄人物，但在观念上还没有摆脱对动物的崇拜，因而人们就往往把这些英雄人物看作是人与动物交合的产物，形成半人半兽神。古希腊神话中的三位复仇女神依理逆司就属于这种神，她浑身漆黑，背长双翅，头发是蛇，腰间也是蛇。在我国，传说的伏羲氏之母华胥“履大人迹于雷泽而生包牺氏(伏羲氏)于成化，蛇身人首”，神农氏(炎帝)之母女登“感神龙而生炎帝，人身牛首”，这些也都是半人半兽神崇拜的历史子遗。第三，人形神。这是人类由野蛮而进入文明时代以后形成的宗教观念，它反映了人类征服自然的能力的进一步提高。神不仅具有了人的形象和感情，而且也有了与人相仿的欲望与行为。所不同的是，神比人更高大，神是超在的，不死的，能主宰人间的祸福与命运。但由于东西方民族特征和生活方式的不同，他们各自所崇拜的神也有所不同。欧洲白种人用白色描绘上帝，用黑色描绘魔鬼；非洲黑色人种则相反，把上帝描绘成黑色的，把魔鬼描绘成白色的。我们东方的诸神则与华夏民族的形象一样，黑头发，黄皮肤。神的生活习惯也和信仰它的民族相似，爱喝酒的民族，神也爱喝酒；爱格斗的民族，神也爱格斗。总之，这一切都说明，不论是兽形神、半人半兽神，还是人形神，都是人们按照自己的生活样式和需要想像出来的，都“只是人本身的相当模糊和歪曲了反

映”。

(2)天堂地狱说是现实生活的折射反映。

天堂地狱说是一切宗教的核心观念之一。东西宗教对天堂地狱的描述尽管不尽相同,但都与现实生活有着密切的联系。“天堂”,实际上是人们对现实生活最美好的追求与向往。比如,生活在北极附近的爱斯基摩人最需要阳光和猎物,所以他们就把手天堂描绘成阳光普照雪地,有无穷无尽的白熊、海豹和其他动物可供猎取。格陵兰人是以海为生的民族,所以他们认为天堂就在海底,在那里,有甜美的水,有丰富的鸟、鱼、海豹和驯鹿,人们不用费力就可以捕获所需要的一切,甚至食物已经煮好了,拿来就可以吃。而基督教的天堂则被描绘成“黄金铺地、宝石盖屋”,“眼看美景,耳听音乐,口尝美味,每一官能都有相称的福乐”的极乐世界。至于“地狱”,也不过是人们对现实苦难生活的一种畏惧心理的反映。比如,寒带地区的“地狱”,就描绘成阴森恐怖、寒气逼人、寸草不长和阎王小鬼横行的世界。在佛教的地狱里,通常描绘成烈火熊熊,布满炽热的铜床铁柱,堕落在地狱里的要受火焚烧。而伊斯兰教“地狱”,也是令人恐怖的“火狱”。在那里,“除脓汁外,没有别的食物”。显然,这都不过是现实痛苦生活的一种反映。

(3)神的行为方式随人世的变化而变化。

在原始时代,人神是杂处的,人世是平等的,神世也不存在尊卑等级。自人类进入阶级社会以后,人神分离,并越来越疏远。如希腊的荷马时代,人神同形的多神论形成。诸神都居住在希腊北部的奥林帕斯山上,按照希腊世俗社会特征组织生活。主神宙斯为“诸神及人类之父”,相传他同提坦诸神争斗十年,最终获胜,将他们锁进地狱,继而建立奥林帕斯诸神体系。在我国神话中,情况也很相似。据说,昆仑山(今泰山)就是上帝和诸神所居的圣山。后来,随着阶级对立的强化,王权的发展,神也由幽居高山或神庙而飞升天上,与人世完全隔绝。同时,升居天国的神仙也和人世一样,有

了尊卑等级的区分。如西方人世有教皇、主教、大主教、国王和贵族，天国里则有上帝，九班天使，每班天使在执掌神权工作中都是按尊卑等级行事的。在我国宗教的神世中，尊卑等级的划分也非常明显。如道教诸神，最高的是玉清、上清、太清三位尊神，其下为玉皇大帝、北极大帝、天皇大帝、土皇地祇四位天帝，再下为西王母、九天玄女、日月五星、四方之神，等等。各种神的地位都是按照人间的等级复制出来的。至于地狱中的阎罗王、判官、小鬼等也无不是阶级社会的监狱结构的复现而已。所以，宗教是对支配人们日常生活的外部力量的虚幻、颠倒的反映，是被颠倒了的世界观。

但是，从中西方宗教比较中我们可以看到，具有宗教意识的人并不一定就是宗教信徒。就是说，作为一种社会实体的宗教，它是由一定的条件构成的。这主要是：

第一，从组织上看必须具备以下条件：

(1)对超人间的力量盲目崇拜。不论东方或西方，都相信在现实世界以外，存在着一个超自然的神秘世界(天堂地狱)和实体(神鬼精灵)并由它主宰着自然和人类，因而对它必须绝对敬畏和崇拜。(2)对神灵有一系列宗教礼仪。宗教礼仪是信仰行为的表现。中西方宗教都相信通过崇拜、祈祷、献祭等仪式，可以沟通人与神之间的联系，表达人对神的敬畏、虔诚和愿望，并以此取悦神灵，赐人以吉祥幸福。所以，各宗教都按照各自的信条或业已形成的传统与教规，进行各种崇拜活动和法术活动。(3)具有特殊的宗教感情。这种特殊的宗教感情，是由对神灵的崇拜、信赖、敬畏和祈求而产生的。它具有很大的凝聚力，是构成宗教意识的一个不可缺少的要素。(4)具有严密的组织和固定的神职人员。信教的人必须加入一定的宗教组织，这些组织被认为是已死的和活着的信徒的总体。并有固定的神职人员，如牧师、神父、和尚、道士、阿訇等负责主持各种宗教活动。他们既是神学理论的制造者和传播者，也是教义、教规的制定与推行者。他们被奉为上帝和神的代言人，沟通人与神之

间的联系。(5)设有崇拜中心。各宗教的神庙、教堂、寺院等既是神的住所,也是教徒进行宗教活动的中心。它们往往被教徒奉为神圣的地方。(6)确定道德规范。道德规范大致有两部分组成:一是调整人与神之间关系的宗教伦理观念,包括神、服从神、敬畏神等内容;一是把调整人与人之间关系的道德规范,如不偷盗,不奸淫等内容加以神圣化。所以,宗教道德实际是虚幻化、神圣化了的世俗道德。

第二,从宗教理论体系上看,必须具备以下基本观点:

(1)神创论。这是人为宗教赖以存在的核心观念和理论基础。如基督教的上帝、伊斯兰教的安拉、佛教的佛、道教的玉皇大帝等,都是创造宇宙和人类的最高神。这些最高神尽管名号不同,但他们的本领却是相同的。(2)灵魂不灭论。其基本点是把灵魂与肉体对立起来,鼓吹灵魂与肉体分离的二元论。认为灵魂是积极的东西,肉体是消极的东西,当灵魂与肉体结合时,人是活的;当灵魂与肉体分离时,人就死了。人的肉体死了,灵魂却永远不死,它可以转到别的肉体上再现。于是,就形成了婆罗门教的转世说,基督教的复活说,佛教的“轮回”说,等等。(3)天堂地狱论。天堂地狱论在不同宗教中有不同的说法,比如基督教称天堂为千年王国;伊斯兰教称天堂为天国,地狱为火狱,佛教称天堂为“常、乐、我、净”的“涅槃”,地狱是六道轮回的最后一道,等等。但不管它们的说法如何不同,其共同点都是要人们虔诚地信仰、服从,敬畏神的统治而使其灵魂得到解脱。(4)善恶报应论。在佛教称“因果报应”,讲所谓“三世因果”,即前世造因,今世受果;今世造因,来世受果。基督教的善恶报应论则是以“原罪”为前提的。认为人类始祖生来有罪致使世代难逃罪恶之网,只有行善,到“最后审判”时才能得到救赎而升入天堂。

二、中西方宗教的相异性

宗教不是上帝的启示,也不是人们随心所欲编造出来的,它是一定历史条件下的社会反映。中西方宗教产生的历史条件和发展道路是各不相同的。西方基督教最早出现于古罗马的被压迫阶级反抗奴隶制帝国残暴统治的阶级斗争的烽火之中。一些奴隶由于斗争的失败,感到无能为力,就把希望寄托于宗教,指望出现一个救世主,使天国降临在地上,拯救人们的苦难。早期基督教所宣扬的“原罪说”和“救赎论”就是适应当时被压迫人民的这种需要而产生的,因而赢得了被压迫人民的信仰。但后来由于各种剥削阶级分子以及社会上中产阶级的加入,并占据重要地位,更强调要人们顺从忍耐,待到死后从“上帝”那里得到报答,所以它很快就被罗马帝国所利用,成为奴役人民的工具。基督教的这种创建活动过程界限是很清楚的。我国宗教创建的历史过程则有所不同。道教就没有像基督教那样有一个明显的创教时期。它的形成与发展源远流长、确切的上限难于认定,比如拿早期道教的符箓派和丹鼎派来说,其产生的情况就相当复杂。符箓派的祈禳、禁咒之类的思想起源于远古的民间巫术,但巫术并不等于道教,只有在巫术服务于长生成仙,并依托道家理论,建立自己的教团体系才转化成道教。丹鼎派注重清修炼养,其中又有内、外丹之分。它的前身是神仙方术和养生气功学,其源可上溯到战国时期。但战国与秦汉时期的神仙方术也不等于道教。到东汉后期出现了《太平经》和《周易参同契》,才开始形成早期的道教理论。到魏晋时又有了内丹经的《黄庭经》和外丹经的《抱朴子·内篇》,并改造道家,神化老子,才逐渐形成了道教。由此可见,中国道教的产生过程是多源的、多渠道的,各教派之间互有影响,但基本又是独立发展的,时间前后相错,并无统一时间,因而教名和教徒也缺乏统一的称呼。道教之所以称为“道教”,究其源,一是起于古代的神道,一是起于《老子》的道论。但在相当

长的时期里并没有把“道”与“教”联系在一起,如《太平经》泛称“大道”、“神道”,特称“天道教”、“太平道”、“天师道”,《周易参同契》也只有“道”、“要道”一类的称呼。“道教”一词最早见于《老子想尔注》,南北朝以后才逐渐普及。

由于中西方宗教创建的历史条件不同,因而表现在宗教观上也就很不相同。概括地说,我国汉族是以祖先崇拜和天命崇拜为其宗教观念的基本传统,西方民族则是以基督(即希腊文 *christos* 转译自希伯来文 *māshah*, 汉译弥赛亚,意为受膏者,原意指上帝敷以圣膏油而派立来复兴以色列国的救世主),崇拜为其宗教观念的主要传统。具体地讲,我国汉族宗教观与西方的差别主要表现在以下几方面:

(1) 一神论与多神论的不同。

西方自罗马帝国时代起就把基督教作为唯一宗教加以崇拜。而且按着基督教神学的说法,统治宇宙的只有唯一真神,这就是上帝或天主。上帝是天地的主宰和创造者,只有笃信上帝耶和华的信仰才是唯一真实的信仰。所以,西方一直是信仰一神论的宗教。而我国汉族则不同,所信仰的宗教不仅有道教、儒教^①,还有各式各样的民间宗教和外来宗教。所崇拜的神也相当的庞杂,从龙王、土地到玉皇大帝,无所不包。

(2) 崇拜对象的本质不同。

西方基督教所崇拜的上帝是一种自为的本质,是脱离现实生活而幻想出来的人格化了的精神实体。这正如恩格斯所指出:“随着宗教的向前发展,这些神愈来愈具有了超世界的形象,直到最

^① 孔子和老子都是先秦时期的哲学家、思想家、学者,不是宗教领袖。孔子和老子被神化,说成宗教的创始人,是在秦汉以后,特别是在唐宋以后。“儒教”之称在中国思想史上,大约出现于隋唐之初,它与道教、佛教并称“三教”。隋朝李士谦论“三教”,说:“佛目也,道月也,儒五星也。”(《佛祖历代通载》卷十)唐僧人宗密的《原人论》也说:“孔、老、释迦皆是至圣,随时应物,设教殊途。内外相资,共利群庶。”以后,历代相因,多把儒教、道教、佛教并称。本文依此列为宗教。

后,由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程,在人们的头脑中,从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。”^①而我国汉族崇拜的神祇却少有这种性质,我国汉族的神祇自古以来就是实际生活的代表。《礼记·礼运篇》云:“万物本乎天,人本乎祖。”把天地君亲师奉为神,就是尊天敬祖的集中表现。所以,儒教所崇拜的“天”或上帝,并不是像基督教神学所说的能创造万物的那种人格化了的精神实体,而只不过是日常人伦的道德规范和宗法等级秩序的本体化。

(3) 在社会政治中所处的地位不同。

在西方,基督教自从被罗马帝国的统治者奉为国教以后,一直居于唯我独有的专制统治地位,其他宗教被视为妖魔而予以取缔。在中国则不同,不论儒教、道教、佛教还是其他宗教,都没有被奉为唯我独有的专制统治地位。各教并存,共同发展,信教也较自由。

(4) 神权与王权关系的不同。

在西方,神权与王权长期处于分庭抗礼的境地。教皇拥有自己的领地,组成教皇国,经济实力雄厚,拥有天主教世界全部地产的三分之一,成为中世纪西欧最大和最富有的封建主。它利用经济上的强大实力,妄图在政治上控制一切,公然要求教权高于王权。为此,世俗封建贵族曾与教会势力进行了长期的争权夺利的斗争。与西方情况相反,在我国神权与王权却达到了完美的统一。历代统治者都自命为天帝之子,代表上帝管理臣民,毫不隐讳地将神权与王权集于一身。公然宣称,绝对服从皇帝就是服从上帝,遵守封建伦理纲常,就是合乎“天理”。所以,历代封建统治者为了维护自己的统治,都既利用宗教的“教化”作用,又与宗教保持一定的距离,对宗教采取兼容并蓄的政策。

(5) 宗教组织体系和形式的不同。

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第220页。

在西方,基督教形成了严密的教会组织系统,有庞大的宗教专职人员和教堂、修道院、神学院等宗教机关。天主教的罗马教皇,甚至把全世界许多国家的天主教神职人员和教徒都统摄其下。与之相比,我国宗教却不存在这种情况。不论是道教、佛教还是其他宗教,都没有形成全国统一的严密组织系统,更没有建立教皇国,达到支配王权的地步。

(6)宗教理论体系完备程度不同。

西方基督教具有非常完备而系统的理论体系。它的教义神学对宗教的各项基本命题,如人与神、灵魂与肉体、天堂与地狱、生与死、善与恶等等都作了理论性的阐释,形成了系统化和规范化的神学观、生死观与伦理观。特别是它把哲学和神学相连结,使其宗教带有鲜明的理性色彩。而我国汉族宗教却没有达到这种程度。我国汉族宗教,不论是儒教、道教抑或是佛教,都没有形成像基督教那样完备、系统的理论体系,更缺少哲学化的理性色彩。

总之,我国汉族宗教的发展不像西方基督教那样发达,它在许多方面还停留在较低的层次上。自发宗教比人为宗教的东西似乎更多些。所谓自发宗教又称自然宗教。它是一种直接把某种自然对象,诸如日月星辰、风雨雷电、草木山川、飞禽走兽等等加以人格化、神圣化而予以崇拜,企图通过祭祀、祈祷、赞颂等办法讨好神灵,乞求赐福消灾。这种宗教的功能主要是作用于人与自然之间,解决人与自然的矛盾,直接为生产与生活服务。在所崇拜的神灵之间虽有重要与次要之分,但无尊卑、上下之别。同时,神与人住在一起,具有某种平等的关系。神学观念和社会意识混为一体,没有形成独立的意识形态和严密的宗教戒律。而与这种宗教相比,人为宗教则处较高的发展层面上。这表现在:(1)自发宗教崇拜的只是被人格化了的自然,而人为宗教崇拜的是完全脱离现实而幻想出来的精神实体。(2)自发宗教的神威是有限的,如雷神司雷,水神管水,山神管山等等。人为宗教则把人的本质异化为无限,成为主宰

一切，驾驭一切和创造一切的至上神。(3)从神学观念来说，自发宗教是直观的，零乱的，分散的。而人为宗教已完全理论化和系统化，形成了完整的宗教观和意识形态，并有着严密的宗教组织系统、固定的神职人员和规范化的宗教礼仪形式。(4)人为宗教的教义与社会伦理道德紧密结合，带有鲜明的阶级烙印。这一点也是自发宗教所不曾有的。

我国汉族的儒教、道教、佛教虽然已经发展成人为宗教，但它们仍保留较多的原始宗教的内容和形式。比如，道教中的卜筮、谶纬、方术及咒符等就属于原始宗教历史形态的东西。我国宗教这种原始历史形态与较高历史形态的同时并存，是与中国的历史状况分不开的。中国社会是带着一条很长的氏族制脐带迈入文明时代的门槛的。原始血缘关系、原始人道观念以及原始思维方式被大量地保留下来，因而就使建立在血缘心理基础之上的天命崇拜和祖先崇拜的观念，不但没有动摇、削弱，反而更加发展。商周统治者为了巩固自己的统治又都宣扬王权是天命神授的，并且把祖先之神作为配祭天帝的保护神。《诗·我将》就说：“我将我享，维羊维牛。维天其右(佑)之。仪式刑文王之典，日靖四方。伊嘏文王，既右飨之。我其夙夜，畏天之威，于时保之。”《孝经》也说，周公祀后稷以配天，宗祀于明堂以配帝。秦汉以后，随着专制主义中央集权的封建国家的建立和封建宗法思想体系的发展，天命崇拜和祖先崇拜观念也相应“升华”，并与周易阴阳五行学说结合，于是道教、儒教等人为宗教相继出现。而这些宗教又与原始宗教和外来宗教同时并存，遂构成了中国神权系统的特有图式。

有人说我们汉族人宗教观念淡薄，缺少宗教精神，有些西方学者甚至认为中国是无神论的社会。我认为这种看法是不正确的，至少是不准确的。事实上，中国宗教的土壤并不比西方的差。我国汉族宗教之所以没有一个像西方那样曾经占有支配政权的地位，宗教徒的人数在全国的总人口中也居于少数，主要是我国汉族宗教

传统观念与西方不同。我国华夏民族自古就是一个以从事农业为主的民族，因而宗教观念从一开始就把上天的风调雨顺和下民的勤苦耕耘置于最重要的地位。《尚书·洪范篇》称：“谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”把天或神的意志和人的意见放在同一的地位上，采取“天人合一”的思维路线是我国汉族人的一贯传统。中国历代统治者都视政权神授，受命于天，自称天子，就是这种思想的集中表现。自秦汉以后，儒教所主张的以德政治天下、敬天而不尽信天的“神道设教”思想，又一直作为正统居于统治地位，因而就直接影响了汉族人的信教面貌：有时信，有时不信；有事就信，无事就不信。为求得庇佑，不管是儒道释，也不管鬼神上帝，或是圣母菩萨，都可以信仰。另外，以血缘关系为基础的宗法制度和以“孝为德本”的道德规范，也对我国宗教观念的发展有很大影响。数千年来，体现宗法制度的祖先崇拜思想渗透到汉族的每个家庭，并变成牢固的民间习俗，就是一个突出表现。

三、中西方的宗教精神

一切宗教的思想、精神或理论体系都源于对神与人之间关系的认识与解说。西方基督教的信仰，“关联到一种人格的和超越宇宙的纯精神的上帝，相信在人类不能把握本身命运的下界与全然不可同日而语的‘彼岸世界’之间是对立的。相形之下，中国人的天是一个融俗世与宗教为一体的概念。”^①由于中西方这种对神与人之间关系认识的不同，因而就使两者的宗教精神也全然不同。

首先，从人生观来说，中西方宗教对今世和来世的看法有所不同。

^① [法]J. 谢和耐，《中国文化与基督教的冲撞》，辽宁人民出版社1989年版，第232页。

宗教从某种意义上说是对人生的一种看法。马克思说：“人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。”^①这就是说，宗教是通过对上帝的肯定来否定人的自身的。它要人们信仰来世天堂的美好生活，以泯灭为现世美好生活的努力，以永恒的生命换取、断送人的有限生命。佛教、伊斯兰教、基督教，都是如此。佛教的人生观主要表现在它的“四谛”（即苦谛、集谛、天谛、道谛）教义中。认为“诸法无常”，“诸法无我”，世界变化无常，人生变化无常，现世的一切都是虚幻的，空的，并非真实的存在。人只是“五蕴”（人的心理因素和物质因素）的暂时和合，只有假名而无实体。人生是痛苦的。只有信仰佛教，达到彼岸的来世极乐世界，才是归宿。所以，佛教的人生观是一种出世的人生观。它要人们厌恶现世的人生，泯灭一切欲望与追求，以换取来世的极乐和解脱。而基督教和伊斯兰教则从“原罪说”出发，各自阐释对人生的看法。基督教认为，现实世界是罪恶的深渊，苦难的海洋，人生来就有罪，无以解脱。只有信仰上帝和上帝派来的救世主，一切顺从上帝的安排和教诲，才能摆脱今世的苦海而达到来世的极乐和幸福。今生是来世永生的准备，是短暂的过渡，唯有来世永恒的天国才是最美好的理想归宿。今世的苦难是上帝对每个人的“试探”、“试炼”，是“大喜乐”。基督教和佛教都认定人间是苦难世界，轻视今世重视来生，但两者对苦难根源的解释和对苦难的态度却有所不同。佛教把苦难的根源归于人的自然意识，鼓吹逃避现实，达到精神上的自我解脱。这是一种内向的文化。而基督教则把苦难的根源归于“原罪”，它不主张逃避现实，而主张面对现实，视苦难为“大喜乐”，采取积极接受苦难的试炼的人生态度，以实现来世进入天国的极乐世界。伊斯兰教与基督教人生观略有不同的是，它并不完全否定现世的幸福。它是在偏重于来世幸福的前提下，不放弃对现世幸福的追求。认为人们只要既信道又

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第91页。

行善,那么“在今世,他们不受亏待”,可以“享受自己行为的完全的报酬”,并在来世进入极乐世界的天堂。

与上述宗教人生观相反,我国道教和儒教人生观是重今世轻来世。以道教的人生观来说,它是以现世的幸福和个人长生不老成仙得道为目的。虽然它也把世界二重化,即在人间之上构造了一个神仙世界,但它是把人间与神仙世界联接在一起的。认为得道成仙并不在死后,而是在现世的长生、飞升。同时,相信道可以“因修而得”,只要认真修道,就能“使道与生相守”,“神与道合”。而且,修道功夫越深,神仙的品位也就越高。道教把得道的神仙分为四种,最低的是道人,其次是仙人、真人,最高的为神人。名称不同,修道功夫也不同。道教相信命,认为命可决定一个人的获福程度。但同时也认为,只要努力,凡民虽不能成仙,亦可避免夭折、灾祸;中贤修行可长寿;上贤修行可得度世。可见,道教是以今世为重的。儒教人生观不同于道教调和出世与入世的人生观,它是积极主张入世的。《周易大传》:“天行健,君子以自强不息”,“天地之大德曰生”。《中庸》:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之……人一能之己百之,人十能之己千之。”这些都反映了儒家的人生态度。事实上,儒家的大同理想,内圣外王之学,正己正人,成己成物的主张,以及“穷则独善其身,达则兼济天下”的心态,也无不是这种积极入世精神的表现。儒家直接把封建伦理道德奉为“天理”,认为只要遵从“三纲五常”,正心诚意,就可以上达于天。《大学》说:“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。”显然,这种“格物致知”的伦理道路是不同于“救世救民”的天国运动的方式与途径的。如果说基督教是从神道至人,那么儒家则是由人道至神,换言之,儒教是从人这边通到神,而基督教则是由神那边通到人。所以,有人称儒教为宗教的道德,基督教为道德的宗教。

第二,从伦理观来看,中西方注重的价值取向不同。

基督教颂扬怯懦自卑、自甘屈辱和顺从驯服的精神。《圣经》称：“不要与恶人作对；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。有人强逼你走一里路，你就同他走二里。并要爱你们的仇敌”^①，“在上有权柄的，人人当顺从他。因为没有权柄不是出于神的。……所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。”^②“凡事要存敬畏的心顺服主人，不但顺服那善良温和的，就是那乖僻的也要顺服。”^③但基督教所颂扬的“爱”，更多表现的还是它的自由和平等意识。《圣经》认为，世上的一切人不论男女老少，都是上帝的儿女。“我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位王，就是耶稣基督，万物都借着祂有的。”^④《圣经》在人与神之间确定了不可颠倒的等级关系，但在人间却没有划分等级。《圣经》中除了把三位一体的上帝奉为至高无上的地位以外，没有树立任何一个地上的君王或皇帝。在上帝面前，任何人都是有罪的，不管他是穷或是富，也不管他是贱或是贵，都一样。所以，在教之内大家都是兄弟姐妹，都是平等的。同时，既然大家都是上帝的仆人，那么，人与人之间就不应当互相欺压剥削，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。”^⑤中国儒家思想中也有某些平等的观念。如《论语》中讲的仁者“爱人”，“泛爱众而亲仁”，“四海之内皆兄弟”等等都是这种思想的表现。但从总体而言，儒家所积极倡导的并不是平等的“爱”，而是一种“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度的表现。它

① 《马太福音》第5章第39—42节，第44节。

② 《罗马书》第13章第1—2节。

③ 《彼得前书》第2章第18节。

④ 《哥林多前书》第8章第6节。

⑤ 《以弗所书》第4章第2—3节。

包含两方面的内容：一是“尊尊”，二是“亲亲”。“尊尊”就是要维护贵族统治者的特权，以贵贱定尊卑，使“君君、臣臣、父父、子子”各个等级都依各自的礼仪和章法行事。如在君臣关系方面，应是“君使臣以礼，臣事君以忠”^①。即臣在君面前只能是唯命是听，毕恭毕敬。“君在，蹶踏如也，与与如也。”^②如若僭越礼仪，便属于大逆不道，就要受到攻击和惩罚。“亲亲”，就是要遵守宗法等级制度，以血缘辈份确定等级的高低而实行仁爱。晚辈对于长辈必须无条件地顺从，“入则孝，出则悌。”^③“父在，观其志；父没，观其行。三年无改于父之道，可谓孝矣。”^④而且，在辈份等级内提倡父为子隐，子为父隐的容隐主张，认为：“父子之亲，夫妇之道，天性也，虽有祸患犹蒙死而存之，诚爱结于心，仁厚之至也，岂能违之哉！”^⑤

在基督教教义中，信仰是压倒一切的最高价值。《圣经》认为，人单凭自身的力量无法摆脱罪恶，获得自身的解脱。为了拯救人类，上帝将自己的爱子派到人间，道成肉身，用鲜血献上了永远的赎罪祭。所以，人们只要信仰基督便可“称义”，即罪人不再是罪人了，罪人获得了拯救。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。”^⑥另一个使徒保罗也不厌其烦地说：“人称义，不是因行律法，乃是因信耶稣基督。”^⑦“我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”^⑧在这里，信仰成为人类获得自身解放的唯一出路。我国

① 《论语·八佾》。

② 《论语·八佾》。

③ 《论语·学而》。

④ 《论语·学而》。

⑤ 《春秋公羊传》闵公元年，何休注。

⑥ 《使徒行传》第4章第12节。

⑦ 《加拉太书》第2章第16节。

⑧ 《罗马书》第3章第28节。

道教和儒教也不乏信仰的说教,不过,信仰问题并不像基督教占据那么重要的地位。我国宗教主要是通过对本身的肯定、高扬来解决一切问题。以道教为例,道教的重要创始人葛洪在他的著作中就非常强调“我命在我不在天”的思想。他认为人的禀性寿命决定于结胎时自然气之所值。所以,他在《西升经》中说“我命在我,不属天地;”在《黄白》中说,“《龟甲文》曰:我命在我不在天,还丹成金亿万年。”葛洪还提倡为道当先立功德的思想,在《对俗》中就说:“按《玉铃经中篇》云,立功为上,除过次之。为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死为上功也。欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”又说:“积善事未满,虽服仙药,亦无益也。若不服仙药,并行好事,虽未便得仙,亦可无猝死之祸矣。”而我国的儒教比起道家来更强调通过对人本身的肯定而达到解决问题的目的。如儒教儒家在谈论如何使社会安定、民众乐业时,就从不请任何神力或借助某种信仰的支持,而只把注意力集中于人力可为的范围之内,试图以人自身的力量即人生的经验去解决问题。认为只要人们举措得当,一而行之,便会成功。比如,“宽则得众,信则民任焉,敏则有功,公则说”^①等论说便是如此。

第三,从认识论角度来看,中西方宗教所采取的思维方式有所不同。

西方基督教既然认定上帝的存在及天国与人世的对立,那么它就必须用各种办法论证这一点。为此,西方历史上曾有许多神学家对之作出种种论说。其要者大致有:(1)本体论论证。安瑟伦首先提出。他用先验的推理法从上帝的概念出发,故又为先验论证。他引用《圣经·诗篇》十四第1节中“愚顽人心里说,没有上帝”论证说:当愚顽人提及“上帝”时,其含意即“最完备者”。然而“完备”必须包括“存在”在内,如说它不存在,便是自相矛盾。此论证提出

^① 《论语·尧曰》。

不久,即遭批驳,指出人不能以具有海外仙岛的概念来证明仙岛确实存在。托马斯·阿奎那也不承认这个论证的合理性。康德赞同阿奎那的意见,认为“存在”不能用作逻辑宾语。笛卡儿、黑格尔等则认为对这项论证加以补充后,仍有一定的价值。(2)宇宙论论证,这一论证的根据为亚里士多德的因果律。认为宇宙一切事物都处于一系列的因果关系中,后因为前因之果。如追溯诸因之因以至于无穷,必须肯定最初有一个无因之因,即上帝。或用运动来说明,认为上帝是最初的“不被推动的推动者”。这一论证也受一些哲学家的批驳,认为不能肯定宇宙间确实存在着因果规律。(3)目的论(或宇宙设计论)论证。认为宇宙所呈现的“规律性秩序”表明必有一位宇宙的“创造者”或“设计者”按既定的目的而作出安排。这一论证与宇宙论论证依据对现象世界的观察而作出推论,故又称作后验论论证。(4)道德论论证。这是康德从认识论角度对上述三项传统论证作了彻底否定之后提出来的。康德在《纯粹理性批判》中指出,否定这些论证并不能作为上帝不存在的反证。他根据人类伦理生活的需要,用实践理性观点提出这个论证,认为必须以上帝存在为前提才能保证善与幸福的最终统一。他的绝对命令说,有时亦被视作其道德论证的组成部分。除此之外,还有些现代神学家从人类学、心理学等不同角度提出一些其他论证。由于这种种的论证,不仅推动了西方某些学术的发展,而且使抽象的理性思维成为西方的传统方式。

相比之下,中国宗教则缺乏这种理性的思维方式。中国宗教是建立在神与人相通的基础之上的。对神的存在,主要不是靠论证、靠逻辑的把握,而是主体依其价值取向在经验基础上的直觉体悟。诸如葛洪所说的“人能知一万事毕”,《仙经》所说的“子欲长生,守一当明”;孟子讲的尽心、知性、知天,养至大至刚的“浩然之气”;魏晋玄学家讲的“言不尽意”,“得意忘象”等等,都是一种“说不清”的意境,只能靠体悟而无法用明晰的逻辑加以说明。儒道所说的气、

道,内涵相当丰富,不同的人可以有不同的理解,但都难以言喻。至于理学家所讲的“理”更是包罗一切,“万象森然已具”的。可见,以经验为基础的直觉体悟这种认知方式是与抽象的理性思维全然不同的。抽象的理性思维是用逻辑分析的方法,步步推理而达到的,并可以用语言明确地表达出来,而直觉体悟的具象思维则是以对象为整体,借助经验完成主客体之间的彼此认同的。它不是经过严密的逻辑推理,因而不能用语言将思维的过程和得出结论的原因清楚地表达出来。但是,直觉体悟的具象思维具有综合性、直接性和快速性的特点,这却是抽象思维所不及的。

总之,中西方的宗教精神是迥然有别的。中国宗教精神偏重于此岸性、伦理性和内向性,而西方宗教则偏重于彼岸性、理念性和外向性。两种不同的宗教精神对于中西方民族、历史和文化的的影响都是十分巨大的。比如,西方宗教出于对彼岸信仰的热忱,就往往使信徒变成狂热,乃至酿成宗教战争。像神圣罗马教皇和撒克森诸侯,英王和法王,西班牙和荷兰,就都因宗教信仰而发生战争。西方宗教以其信仰为人生的目标和规范,使每个人的生活,无论是私人生活或是社会生活,都不能脱离宗教。因此,欧洲的文化 and 宗教绝对不能分开,若不研究西方宗教就不能认识西方文化,这就如同不研究中国儒家和道家思想也无法了解中国文化一样。

四、宗教信仰与中西方的民族性格

所谓民族性格,是指一个民族长期形成并比较稳定地保持着的一种共有的思想活动特征和传统。民族性格形成的原因是极为复杂的,其中宗教所起的作用最为巨大。由于中西方宗教信仰的不同,因而也就使中西方的民族性格表现出很大的差异性来。

(1)汉族传统注重群体意识,西方注重个体意识。

以儒道为主流的传统思想,其宗旨都以维护家国安定、群体谐

和为基点。道教《净明忠孝全书》卷就说：“净明大教是正心修身之学，非区区世俗所谓修炼精气之说也。正心修身是教世人整理性天心地工夫。”《礼记·礼运》尤其推崇家国第一的思想，要人们“以天下为一家，以中国为一人。”汉儒董仲舒提出“大一统”主张以后，更把这种家国一体的思想发展到了一个新高度。儒家这种家国一体的群体意识是以血缘关系为纽带编织成的思想体系，带有浓厚的宗法色彩。它不可能产生群体必须满足“人的自由的全面发展”的观念，不可能使个体的主体创造性、独立性和自尊感受到应有的重视。个人只有克制自己，服从群体，以家国的需要为需要，才能与世俗融洽相处。然而，人毕竟是社会的人，只有在群体中才能得到全面的发展。综观中国的历史，正是这种家国一体的群体意识才使中华民族这个伟大的群体得以稳定的发展和壮大，才使以“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的伟大情操得以弘扬。并成为中华民族的优良传统。

而西方则与此相反，西方是个重个性发展的社会。早在古希腊时代，氏族血缘关系就已被打破，个性原则便成了民族的基本心理和性格。这正如黑格尔在《历史哲学》中所说：“各人都保持他自己的地位”，专注于个性的发展，要表现他们并且在表现中找着快乐。”基督教支配欧洲以后，这种个性原则虽然受到一定程度的宰割，但仍以歪曲了的形式保持下来。它宣称在上帝面前人人平等，人生而有罪，但只要积极努力，接受苦难的考验，在来世便可进入天堂。这些思想都是建立在承认、发展个性的原则基础之上的。事实上，从某种意义上讲，基督教只不过是把这种个性原则的宗教化。欧洲 13—14 世纪的任侠之风，17—18 世纪的人权主义，都是这种个性崇拜的突出表现。

(2) 中国偏重道义，西方偏重功利

伦理纲常是儒教的上帝，追求伦理成为儒教最高的价值原则。所谓“君子喻于义，小人喻于利”，“饿死事小，失节事大”，“不成功

便成仁”，“君子谋道，小人谋食”，以及“存天理，灭人欲”等等，都是儒教这种重义轻利的价值观的理论化表现。儒家这种义利观是建立在道德理性与感情欲望对立的基础之上的，它着眼于用道德的理性去克制感情欲望，使义和利、整体和个人关系得到调节和控制。几千年来，由于历代统治者的提倡，也由于道家的体道寡欲和佛家的去欲、无欲的思想的互相激励与补充，遂使这种思想一直成为普遍的社会心理。重义轻利价值观对于弘扬人的理性精神，保持自身不沦于“物”的地位，是有一定积极意义的。但这种义利观把人的正常物欲视为悖伦，忽视道德与物质的统一性，对于人的全面发展也是有严重的阻碍作用的。比如，在德与才的关系上，人们往往偏重于德而轻于才，甚至以德代才；在古与今和老与少的关系上，往往是重古轻今，重老轻少。孔子说：“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这句话一直为社会所认同，反映了社会的普遍心理。所以，黑格尔说，中国是一个把荣誉和地位让给老人和死人的社会。

与此相反，西方基督教的价值观则是功利主义的。基督教虽然也鼓吹禁欲主义，要人们轻视现世生活，但它给人们描绘了一个美好的来世的天堂。这就是说，信仰基督并不是不要物质利益，而是为了将来更大的物质享受。事实上，基督教的人与神之间的关系完全是建立在等价交换的原则基础之上的。“救赎论”就突出地表明了这一点。马克思指出，基督教是与以绝对的金钱崇拜相适应的。起初，“金钱是商品在天国的存在，而商品则是金钱在尘世的存在。”^②中世纪的罗马教会本身则是“金钱的主要宣传家。”^③如果说天主教与新教之间有区别的话，那么，“货币主义本质上是天主

① 《论语·为政》。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷，第1册，俄文版，第166页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷，第2册，俄文版，第353—354页。

教的，信用主义本质上是基督教的。”^① 由于基督教把这种功利主义价值观宗教化，就使西方人形成了“人惟求新，器惟求新”的社会心理。

(3) 中国贵中庸，西方好极端。

重和谐，持中道，是儒家的处世原则。也是我国民族的传统心理。梁启超就说：“我国民之中庸妥协性世无两也，无论对个人、对社会、对自然界最能为巧妙的顺应，务使本身与环境相妥协，而其妥协且比较的常为合理的。此中国人一种特别天才也。其穹妙之点则在凡事不走极端，而常规范中庸。”梁启超认为，中庸具有以下两个特点：第一，和合中外，融为一体。梁启超认为，中国对各种不同的甚至相反的东西，不采取排斥态度，而是杂揉而为一有机体系。如“我国春秋战国间，思想界最称复杂，秦汉以后政治渐趋统一，而思想之统一亦随之。其统一以孔子为中心，固也，然犹不能尽归诸孔子，实则融合前此九流百家之思想，经一度之中庸妥协，渐成为一种有体系之国民思想。”^② 不仅对本土文化和合妥协，就是对外来文化也是如此，致使“许多表面上不相容之理论及制度能巧为运用，调和焉以治诸一炉。”^③ 第二，礼让顺从自不确执。梁启超说：“我国民不肯为极端的确执故，故个人之道德最尚者‘随遇而安’”。政治上强调上下调和妥协，对“上之有权者”，“皆导之以让，勿使滥用其强权也”；而对于“在下之无权者，则教以恭顺，教以服从，亦导之以让，而勿使樱强权之锋也。”^④ 对外则实行“宽柔怀远政策”等等。所以，正如老子所谓“‘以柔道取天下’者”，此“实我国民最擅长也”。

① 《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1967年版，第669—670页。

② 《饮冰室合集·文集之三十六》。

③ 《饮冰室合集·专集之五十》。

④ 《饮冰室合集·专集之七十三》

然而，西方却与此相反。西方人由于受截然二分的宗教哲学观的影响，处事好走极端。梁启超说：“西洋人极不易妥协，万事皆确执，而感情常走极端。故一民族以小小言语风习之同异，决不肯舍己以从人、纤芥之不自由，宁牺牲一切以争之，宗教上之信仰，更丝毫不肯迁就，有反于其良心者，则尽其力之所及以排挤之，故欧洲史上种族之斗争，宗教之斗争，阶级斗争，就吾中国人眼光观之，其动机大半为不可解，谓何必以此区区者杀人流血千数百万扰攘千数百年也。”当然，西方基督教的教义也强调妥协忍让，甚至有“打你左脸，再给他右脸”的话，但这种思想并不占据主导地位。在西方的意识中，一直起支配作用的是强权和竞争。特别是在欧洲宗教改革之后，这种思想尤为强烈。所以，可以说“以刚道取天下”，乃是西方最擅长者。

中西民族性格的差异是多方面的，形成的原因也是极为复杂的。这里仅就宗教对民族性格的影响作了粗略的考察，不一定都很准确。但我们认为，研究民族文化心态不仅要研究它的常态，更要从它的反常态即虚幻的、颠倒了的心态中去研究，只有这样才有可能全面地了解一个民族文化的心态结构和思维模式，也只有这样才有可能更好地把握中西文化的异同。

中西方的宇宙观及其合流趋向

宇宙观是文化的核心问题。中西方民族由于所处的自然环境、社会制度、经济状况、文化心态、以及历史演进的不同，因而在科学发展道路上所形成的宇宙观也就有所不同。研究这两种不同类型的宇宙观及其相互关系，对于认识中西文化的本质和历史发展趋势具有重要意义。

一、西方宇宙观的机械论传统

在西方，以理论形式表现的宇宙观形成于古希腊罗马时代，发达于16世纪至18世纪的文艺复兴及资产阶级大革命时期。其间，所表现的主导趋向是两体对立的机械论传统。

在古希腊时代，人们也曾有类似东方人的那种有机整体的自然观念。如著名的古希腊哲学家赫拉克利特认为“世界是包括一切的整体”。并从世界整体性出发，把“火”作为世界的本原。说：“一切事物都换成火，火也换成一切事物，正像货物换成黄金，黄金换成货物一样。”^①毕达哥拉斯则把天看作是一个和谐的整体，认为整个天是一个数目，是一个“和谐。”神圣的单子（一元）是众神之母，是普遍的始源，是一切自然现象的基础。二元是自然界中对立

^① 参看《古希腊罗马哲学》商务印书馆1982年版，第27页。

性和否定性的原则。三元是构成自然界的物体。四元是自然界四种元素的形象。以德谟克利特为代表的原子论者们也从世界的整体性、统一性的角度探寻世界的本原；把原子看成是构成世界的最基本的要素。在亚里士多德的《形而上学》一书就保留了关于留基伯和德谟克利特的原子论的宝贵材料。从这些材料可知，德谟克利特认为原子是永恒存在的，在质上是相同的，只是在量上，即在形状（“排列”）、次序（“接触”）和位置（“转变”）上有所区别，世界上的万物都是由原子构成的，正如悲剧和喜剧这两个词都是由字母组成的一样。

但是，纵观西方自然哲学发展史，古希腊哲学家这种整体观并没有得到应有的发展。而且，就连古希腊这种原子论的整体观也是与中国的哲学传统大相径庭的。希腊原子论者把原子视为不可分割的，没有部分的整体，并且认为这种由“基本建筑材料”组合的物质是被动的。亚里士多德的实体论，虽然提出“整体大于各部分总和”的思想，但又把万物运动的“第一推动者”归之于“神”或“上帝”。普罗泰戈拉(Protagoras, 公元前481—前411)从“知识就是感觉”主义观点出发，认为“人是万物的尺度，是存在事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”^①，把人与自然完全对立起来，否定客观真理的可知性，而苏格拉底及其门徒柏拉图在这种唯心主义的思维轨迹上走得更远。苏格拉底从神学目的地论出发，认为世界上一切事物都是与人世相对立的神世创造与安排的。诸如神给人眼睛看东西，给人耳朵听东西，给人鼻子嗅东西，给人睫毛避免风伤害眼睛等等。而更重要的是还在人体中安排了灵魂。所以，神是最聪明的，人应“自知其无知”。苏格拉底指出，人要认识人的本质，即灵魂的善，必须抛开肉体，让灵魂自身来看事物。然而这在人活着的时候是办不到的，只有死后才能做到。苏格拉底的这种所

^① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982年版，第133页。

谓绝对的善、真、美，只存在死后世界的理论，对后世的宗教神学影响极大。在苏格拉底死后，他的学生柏拉图又发展了这种思想，并建立了客观唯心主义的“理念”论庞大体系。在柏拉图看来，世界万物运动变化都是虚妄不实的，只有永恒不变的“理念”才是最真实的东西。“理念是独立于个别事物和人类之外的世界本原，个别事物和人类都不过是完善的理念的不完善的“影子”或“摹本”。人的感觉不可能是真实的知识的泉源，一切真实知识只是不朽的灵魂对理念的“回忆”。柏拉图这种把“善”的理念作为宇宙万物运动的“目的论”哲学，影响了柏拉图以后的欧洲十几个世纪。统治欧洲中世纪的基督教神学的理论就是建立在人世与神世对立的基础上的。欧洲近代的科学家如哥白尼，伽利略、牛顿等人虽然突破了柏拉图的这种理念哲学的禁锢，但他们仍崇拜毕达哥拉斯把“数”与“量”奉为万物本原的哲学思想。特别是牛顿承袭“原子论”者的学说，试图用力学原则解释一切。于是在近代科学发展中曾一度出现了想把一切都归结为机械运动的狂热思想。据此可知，不同于有机论整体观的机械综合论可以称得上是西方宇宙观的主导趋向。

西方这种机械论综合论宇宙观是建立在物质与精神对立和抽象逻辑思维的基础之上的。它的最主要特点表现在以下几方面。

第一，在研究人与人和人与物的关系中，以研究人对物、人对自然的关系为主。这从古希腊时代的哲学家们的出身就可以看得出来。他们大多是自然科学家，如米利都学派的创始人泰勒斯，是希腊第一个天文学家、几何学家和物理学家。与米利都学派对立的毕达哥拉斯学派也都是从事数学、谐音学、天文学、医学等的自然科学家。而原子论的主要代表德谟克利特更是“经验的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者”。柏拉图在数学、天文学、几何学等自然科学方面也很精通。亚里士多德和德谟克利特一样，也是古代希腊少有的百科全书式的学者。恩格斯在《反杜林论》中称他为“最博学的人物”。西方哲学家这一特质就使他们在探求世界

的本原过程中自然而然地形成了更多地注意于人对物、人对自然关系的倾向。诚然,在古希腊哲学家人中也有注意人际关系的,如苏格拉底就提出,哲学的目的不在认识自然,而在认识人自己。^①但是,这种道德哲学观仍没有改变西方哲学关于人对物、人对自然关系的认识的主导倾向。

第二,在物质与精神关系上,强调两者的对立与分裂。西方哲学家一般地都把世界看作是由各个部分按着一定的结构方式组合而成的综合体,其运动变化是由某种外因造成的。如毕达哥拉斯学派就认为世界万物的本原是由数一构成的。因为在他们看来,数本身是由奇数和偶数这两种终极元素构成,而“一”加于偶数则成为奇数(如 $2+1=3$),加于奇数则成偶数(如 $3+1=4$),因而凡数都是以“一”为基础,由“一”派生出来的。而数是几何图形和感性事物的本原,1为点·,2为线—,3为面△,4为体△,从立体产生出感觉所及的一切物体。显然,毕达哥拉斯学派是把“数”强加给客观世界的。而原子论的代表人物德谟克利特则把世界看成是由“原子”与“虚空”结合而成的。他认为“原子”是不可分割的,它像字母组成词一样,按照一定的结构方式组合成事物。至于苏格拉底,更是把摸不着、看不见的那个绝对的、永恒不变的某种“心智”即神看作是世界的本原,认为世界上的万物都是由“心智”即神创造的。苏格拉底的学生柏拉图,在他老师的基础上更创造了绝对“理念”的哲学体系,把“理念”看作是独立存在于世界一切事物和人的意识之外的精神实体。认为“理念”和“理念的世界”是第一性的,而具体的世界则是第二性的,它是由“理念”和“理念世界”派生出来的。人们虽然想极力认识自然世界的现象,但他们看到的只是影子,感觉不到太阳光即“理念”这个真理。亚里士多德不同意柏拉图的理念论,但也认为世界最后的动力来源于“第一推动者”。后来,基督教神学就

^① 《古希腊罗马哲学》商务印书馆 1982 年版,第 145—175 页。

把这种“第一推动者”“上升为超凡的最高而唯一的神——上帝”，让它统治西方民族的心灵长达上千年之久。

第三，注重思辩理性。这是西方哲学家一贯传统。在西方哲学家看来，只有思辩理性的东西才是最真实、最完善、最美好的。因此，从古希腊时代起，自然科学家和哲学家们都把抽象的逻辑思维方法作为认识和把握事物真理的最基本的手段，并把“分析学”或“逻辑学”视为一切科学的工具。亚里士多德在逻辑学方面所作的贡献尤其巨大，他被称为西方传统逻辑学的奠基人。他提出的逻辑思维的三大基本规律（同一律、矛盾律和排中律），确定的判断定义及分类，三段论推理的主要形式与规律，以及阐释演绎法与归纳法的关系等等，直至今今天仍成为欧洲人值得骄傲的成就。古希腊抽象逻辑思维的发达，固然与那个时代的民主风气有关，更与哲学家们大多是自然科学家有关。因为数学、物理学（包括力学、天文学）、建筑学等都离不开高度抽象的逻辑思维方法，而这也就使从事自然科学研究的自然科学家们在思考世界本原的时候不能不习惯于这种抽象的逻辑思维的理性。

第四，在对自然科学研究上，从古希腊时起，西方人就非常注重实证与分析。著名数学家欧几里德的《几何原本》所建立的科学体系，包括大量定义、公理、公设、命题、面积变换以及对圆、多边形、相似形等的讨论；比例论、数论；简单立体几何、求面积和体积等。这些都是建立在广泛的实证与分析的基础之上的。13—14世纪期间，英国先进的思想家、新时代实验科学的先驱罗吉尔·培根（约1214—1294年）主要从事自然科学研究。他认为进行实验的本领胜于一切思辩的知识和方法，实验科学是科学之王。^①到了文艺复兴时期，随着近代科学的兴起，这种实证和分析的思想方法更加

^① 参见敦尼克·约夫楚克、凯德洛夫、米丁·特拉赫坦贝尔主编：《哲学史》，《欧洲哲学史部分》（上），生活·读书·新知三联书店1972年版，第123页。

发展。弗兰西斯·培根、笛卡儿、伽利略等把西方机械自然观和方法论推向了高峰,这正如恩格斯所说:“把自然界分解为各个部分,把自然界的各种过程和事物分成一定的门类,对有机体的内部按其多种多样的解剖形态进行研究,这是最近四百年以来在认识自然界方面获得巨大进展的基本条件。”但是,这种方法由于过分强调具体的部分实证和方法而不能科学地对待整体与部分的关系,“把自然界的事物和过程孤立起来,撇开广泛的总的联系去进行考察,因此就不是把它们看做运动的东西,而是看做静止的东西;不是看作本质上变化着的东西,而是看作永恒不变的东西;不是看做活的东西,而是看做死的东西。”^①这样,随着自然科学的一系列新发现(能量守恒与转化定律、细胞学和达尔文进化论),特别是19世纪末20世纪初的物理学革命,就使这种传统的机械论自然观和方法论走进了死胡同。

二、中国宇宙观的有机整体论传统

与西方相反,中国人自古代起就习惯于从总体方面认识事物,把世界看成本质上是一个不可分割的有机整体,并用这种观点去解释一切事物的现象,这就是所谓“天人合一”的有机整体论宇宙观。

“天一合一”的有机整体论思想体系早在先秦时期已经形成,这在诗经书经、周易、以及孔、孟、老子各家的著作中都有论及。自此以后,中国社会虽然历经沧桑,但两千多年来一直成为指导人们观察世界的基本思维方法。从中国传统哲学来看,尽管对天人关系的说法各有不同,如荀子叫“明天人之分”,庄子叫“蔽于天而不知人”,刘禹锡称“天人交胜,”等等,但其主流都不外是把论证“天人

^① 恩格斯:《反杜林论》,人民出版社1970年版,第18页。

合一”或说明“天人合一”作为第一要务。儒家和道家是中国哲学中最主要的两大系统，他们所讨论的根本问题就都是关于“天人关系”问题，而且都把论证“天人合一”作为自己哲学的主要任务。

下面先就儒家创始人孔子来说，他虽然主张多言“人事”而少言“天命”（子贡说“夫子言性与天道，不可得而闻。”），然而孔子并不是不讲“天命”。他不仅说过“唯天为大”，“唯尧则之”，而且认为圣人是效法天的，作为君子必须“知天命”，“五十而知天命”，然后才可以“从心所欲不逾距”。这都是关系“天人关系”问题，并且以“天人合一”作为认识世界的基本出发点。而孟子更是儒家学派最明确提出完整意义的“天人合一”思想的哲学思想家。如他说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”^①又说：“诚者天之道，思诚者人之道也。”“天”的本质是“诚”，是尽善尽美，而人的根本职责在于实现“天道”，因而作为君子就应该是“所过者化，所存者神，上下与天地同流”，即把“天”和“人”看成是一个统一的整体。荀子虽然讲“明天人之分”，但他们最后结论还是“制天命而用之”，就是说是要从“人”的方面去统一“天”，去把握“天”的规律。他把“人”抬到了与“天”、“地”并列为三的地位，他说：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓参。”“故善言占者必有节于今；善言天者，必有征于人。”荀子这种把“天”、“地”、“人”并列的思想，在《易传》中表现得更为突出。《易·系辞下》：“易之为易也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”《说卦》：“立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义，兼三才而两之，故易六画而成卦。”所以，人可以“参天地，赞化育”，而与天地并列为三。由此可知，从孔子到《易传》所要解决的都是天和人的问题，所要求索的都是有关“天人合一”的关系。

^① 《孟子·尽心章》上。

先秦的道家学派比起儒家学派来更有过之而无不及，认为“天”、地、人是一统一的系列，都统一于“道”。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^① 这种用一个系列来描述整个宇宙之间的统一关系，与现代的“系统论”颇有相似之处。道家学派的另一重要人物庄子也强调“天人合一”，他在《大宗师》中说：“知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也。知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。”又说：“天地与我并生，万物与我为一”，“泛爱万物，天地一体也。”而作为最高境界的“至人”也是“以天为宗，以德为本”，“独与天地精神相往来”的。^②

汉代由董仲舒提出“独尊儒术”，把儒学神化，自此以后成了历代封建王朝的统治思想的哲学基础。我们看董仲舒的《春秋繁露》和《白虎通》，都宣扬“天人感应”。其论证天人感应的原因都认为在于“人”与“天”的统一。如董仲舒说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。”并举例说：“由此言之，天人之证，古今之道也。”《白虎通》把这种“天人感应”的思想进一步神学化，说：“天子至尊也，精神与天地相通。”

魏晋时期，玄学家以老庄道家思想为骨架，在“天人合一”的基础上企图调和儒道两大思想系统。因此，玄学所讨论的核心课题仍然是“自然”与“名教”（实际是天人关系）关系问题。王弼主张“体用如一原”，故有“举本统末”之言，谓知“天道”，即可知“人事”。圣人可以“体冲和以通无”，体现“天道”以至于同于“天”。魏晋时期的士大夫阶级崇尚“放达”，其所追求的也都不超出“天人合一”的思想境界。

① 《老子》二十五章。

② 《庄子·天下》第三十三。

宋明理学是神学化了的儒学。它是在继承儒家思想的基础上，又揉合佛道两家的思想构建起来的。所讲的身心性命之学更以“天人合一”为其根本依据。如周敦颐说：“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。……‘乾道成男，坤道成女’。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。”“故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：‘立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道曰仁与义。’”^①周敦颐的这个《太极图说》，把宇宙生成、万物化生的理论和人类社会的发展以及道德伦理准则、规范统统包容在一起，形成神化了的東西。这种逻辑结构体系大致是：无极 ⇔ 太极 ⇔ 阴阳 ⇔ 五行 ⇔ 男女 ⇔ 万物。由无极自为太极，由太极到万物每一个阶段的演化都有一个中介的范畴，即：太极到阴阳中介动静，阴阳到五行中介变合，五行到男女中介妙凝，男女到万物中介交感。这是属于“立无极”或“立太极”的系统，是讲世界本原和万物生成；当产生了人类之后，便有了一个“立人极”的问题，从而又构成了形→神→五行→善恶→万事系统。而“立太极”和“立人极”并不是分离的，而是“合一”的，“故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。”周敦颐的这种纳自然、社会、人生于一体的思维模式，后来由朱熹作了进一步的发挥与完善，达到了更加理论化的高度。

综上可知，中国历代哲学家的思想体系尽管立脚点不同，但都是以“天人合一”的有机整体论为其共有的特点的。这种“天人合一”的有机整体观的基本特征主要表现在以下几方面。

第一，在对待人与人和人与物的关系中，突出的是以人与人之间的 interpersonal 关系为主。梁启超在其《合集·专集》卷二中曾明确地指出了这一点，他说：“中国哲学专注重人与人的关系”，而“希腊及现

^① 《太极图说》。

代欧洲，专注重人与物的关系”，并认为这是中西方两种文化倾向的根本差异。他说，中国文化“专注重于人”的研究，具体地说，即是“以研究人类现世生活之理法为中心，古今思想家集中精力于此方面之各种问题，以今语道之即人生哲学及政治哲学所包含之诸问题也。盖无论何时代何宗派之著述，未尝不归结于此点。”梁氏说中国文化“专注重于人”的研究，这当然有失偏颇，但如果说侧重于人与人之间的 interpersonal 关系还是恰当的。事实上，在中国传统哲学中，“天”虽为客体，“人道”要符合“天道”，但“人与天地参”，却一直占据主导地位。《中庸》把天地人并称“三才”，说人只要“赞天地之化育”，就可以与天地参。《荀子》中也讲过，“天有其时，地有其才，人有其智，夫始能参。”就是说，“人”是天地的核心，天地如无人，便无生意，无理性，无道德，所以人是作为宇宙的主宰而存在的，它有很大主动性。这种主体性原则有人把它称为道德的“人本观”。

第二，在对精神与物质关系上，中国哲学传统注重二者的统一性和一致性。这一点不论是儒家或是道家都是如此，并以此建立了各自的有机的整体观。如老子提出以“道”作为世界的本原，认为“道生一，一生二，二生三，三生万物。”用“道”统一万物。汉代的王充，提出“气一元论”，认为整个世界产生于“气”，“气”为万物的始原，由气的本身运动而产生万物。这种“道”、“气”的理论，都是从整体出发的，都把自然、人、社会相统一，把世界看作是一个有机的整体，并且生生不息地运动发展着。我们所熟知的阴阳五行说就充分地阐释了这种观点。周易说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”天地万物依靠阴阳相成，“无平不陂，无往不复”，永不停止地运动变化着。

第三，在思维方式上，具有直观性。所谓直观性，就是人们基于有限的事实，凭借已有的知识和经验，对客观事物的本质及其规律性联系所作出的洞察、识别、理解和整体判断的思维过程。这种直观性与抽象逻辑思维相比，既不同于一般的三段论的演绎推导，也

不同于通常所说的归纳推理,它带有非同一般的逻辑性质。同时,由于这种思维过程不是依据明确的逻辑规则,因而所得出的结论也多带有一定程度的猜测性、预见性的特点。^①

第四,在对事物研究的方法上,中国传统哲学一般都注重于直感体验和整体的综合。如中国的气功学、经络学、中医学等都是几千年来人们世代积累的直感体验的产物。这种哲学观强调事物运动是由于事物内部存在两种相反的力量即所谓“阴阳”相互作用造成的,因而在思维方法上总是长于从整体发展上综合地把握事物的本质和内在联系。但是,它不注重实验和分析,所以对事物的本质的认识常有很大的或然性乃至神秘性。

总之,中国传统的宇宙观如果用一句话加以概括,可以称之为是“以人的主体性为基点的宇宙总体统一的发展观”。这种宇宙观的思维模式既有其长处,也有很明显的短处。它对中国传统的人生理想、伦理道德、价值取向、以及文学艺术审美观都有极大的影响和决定性的主导作用。

首先,在人生观上,它表现在注重家国一致的价值原则,把修身与齐家、治国、平天下联系在一起,以天下之忧为忧,以天下之乐为乐,对个人的价值则不够重视。在政治生活上,都把建立统一和谐的社会作为奋斗的目标,一切强调和谐统一,反对“过”和“不及”,对于变革、冲突、视为畏途。在理想上,所追求的是一种没有竞争的和谐安宁的太平世界。如儒家经典《礼记·礼运》中所勾画的“大同世界”蓝图和道家经典《老子》第十八章所描绘的“甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻”的那种和谐社会,都反映了这种共同愿望与理想。几千年来,人们一直为这种理想进行不懈的斗争。从东汉末的黄巾起义所靠的“太平道”,到近代的“太平天国”,都打的“太平”的旗帜。但是,斗争了几千年,人们并没

^① 参见董奇:《论直觉思维》,《新华文摘》1987年第4期。

有实现和谐安乐的太平世界。其原因何在呢？从传统文化角度来看，最主要的是这种哲学观不是建立在对客观事物的科学分析的基础之上的。它是主观愿望的产物，带有很大的空想性质，因而在现实斗争中就不免失败落空。

第二，注重“知行合一”的实践道德观。这种“知行合一”的思想，在中国传统哲学中，伦理道德占据极重要的地位。儒家从“礼之用，和为贵”的立足点出发，制定了“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听，长惠、幼顺、君仁、臣忠，是谓十义”^①以及“父子有亲，君臣有义，无妇有别，长幼有序，朋友有信”^②等等原则，并把这些原则视作尽善尽美的“天理”。要求人们身体力行。孔子说：“君子耻其言过其行”。孟子更要求人们“言必信，行必果。”他说：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。行之，明也；明之，圣人也。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘，无它道焉，已乎行之矣。”^③《大学》讲三纲领，八条目，其核心也是讲“知行合一”的重要。所以，中国传统哲学的一个最大特点便是“知行合一”的实践性道德原则。这一原则是由“天人合一”有机整体宇宙观派生出来的。

第三，在审美观念上，追求“情景合一”或者“情景交融”。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。这种思想反映在审美方面，就是追求“情景合一”，融情于景，以景托情。孟子所谓“充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”，^④就是强调要在自然的基础上“以形写神”。庄子说：“构成生理谓之形，纯素之道谓之神。”又说：“养神在于存形，形全方能神

① 《礼记·礼运》。

② 《孟子·文公》上。

③ 《孟子·万章》。

④ 《孟子·尽心章》下。

全”。又说：“上神存光，谓之照旷”。这些话也说的要情景合一，符合自然。《乐记》中所说的“刚气不怒，柔气不慑”，“合生气之和”，“情深而文明，气盛而化神，和顺积中而英华发外”，也是要求“作乐应天”。南梁钟嵘的《诗品》认为，“至文”、“神品”以“穷情写物”为要。刘勰的《文心雕龙》则把“神与物游”作为最重要原则。王夫之在《姜斋诗话》中更明确地指出：“情景名为二，而实不可离，神于诗者，妙合无垠。巧者则有情中景，景中情。”“景中生情，情中生景，故曰景者情之景，情者景之情”。“情景一合，自得妙语。”在中国审美传统中，总是把美与善结合在一起的。如孔子听《武》，说它“尽美而未尽善”；而《韶》在孔子看来则是“尽善尽美”，这种“尽善尽美”或美善相兼的原则，就要求艺术具有提高人们精神境界，并使之从中获得最大的美的享受与满足。而要达到这一点就必须遵循“情景合一”的原则。中国审美观的这一特点正是中国传统的有机整体宇宙观的具体表征。

三、中西方传统宇宙观的危机及其合流趋向

据以上考察我们不难看出，中西方的传统宇宙观是属于两种不同的类型。概括地说，西方为原子论，中国则为气一元论。这两种不同的宇宙观具体地说可以有以下几点不同：第一，对世界本原的元素气与原子的含义认识不同，即：表现为整体性与个体性，连续性与间断性，功能性与结构性，无形与有形的对立；第二，对事物运动的原因认识不同，一般地说，前者注重内因，而后者注重外因；第三，构成事物的途径与方法不同，要言之，前者为“生化”，后者为“组合”。^①

但是到了近代，随着社会的进步和科学的发展，中西方传统的

^① 参见李志林：《中西自然观合流趋势之瞻望》，《新华文摘》1986年第4期。

宇宙观都陷入了危机。中国传统宇宙观由于它一直停留在对自然界的笼统模糊的认识上,缺乏对事物的特性与运动变化的深入细致的研究,缺乏科学的实验与论证,又不能及时吸收新的科学发现,因而牵强附会的成分较多甚至带有浓厚的神秘色彩。因此,这就不能不导致中国近代科学的落伍。而西方传统的机械论宇宙观到了近代也同样陷入了困境。譬如,原子论间断性观念所追求的那种物质不可分的终极单元,不仅至今没有得到发现,而且不断地打破了原子中一个又一个的壁垒。相继发现了电子、质子、中子、光子等二百多种基本粒子,找到了J/ ψ 粒子和 γ 粒子。建立了夸克模型与层子模型。目前科学家们的研究已经深入到了夸克内部结构,绝少再有人坚持原子不可分割的思想了。传统的原子论体系的根基受到了冲击。这些都表明,中西传统宇宙观已经走到了尽头,需要有一个根本性的转变。

在这种情况下,中国人开始把目光转向了西方,从西方宇宙观中寻找自己所缺乏的东西;而西方人也转变了过去那种高傲的态度,开始从中国传统的宇宙观与方法论中寻找自己所没有的理论智慧。于是,这就使中西宇宙观出现了互相汇合交融、取长补短、综合发展的历史趋向。这种合流发展的趋向可以从近半个世纪以来的科学发展的历史实际中得到充分的证明。

拿中西医结合来说就是一个最突出的例证。众所周知,中医中药学突出特点是以气一元论为理论基础的。它对人体生命活动和疾病的本质,对疾病的发生、发展、转归,对药性、药理作用等等的认识,都贯穿着系统的矛盾统一的整体观。而西医西药的突出长处是利用原子论的间断性、结构性、层次性观念,偏重于分析与解剖,从不同的结构层次来研究人的生理活动和疾病过程的具体细节,研究药物的性质与功能,因而对疾病的诊断和药物的定量分析都较细致、准确。正因为中西医各有其长处,所以,目前国际医学界出现了一股中西医结合的热潮。越来越多的有识之士把中医看作西

医的重要补充,在对人体及疾病的认识上走上了既分析又综合,既见局部又注意整体、群体及至生物圈的思维道路,使许多单靠西医西药无法解决的问题获得了令人满意的效果。而我国中医界的许多有识之士也越来越注意用现代的西医科学方法对中医的四诊、八纲治疗法则,中医脏腑经络、气血理论,中药理论等进行分析研究,并吸取西医西药定量研究等优点,使慢性肾炎、重症肝炎、再生障碍性贫血等西医西药所无法治愈的疾病的治愈率普遍提高。中西医的日趋交融、结合,实是中西宇宙观走上综合发展的一个重要标志。

再从现代物理学的物理观来看。根据现代物理学的观点,世界上的物质具有两种基本形态,即:一为有静止质量的间断性的物质粒子所组成的类似“原子”的那种实物形态,一为存在于整个宇宙空间的具有传递相互作用的类似“气”的物质场。现代物质理论认为,从宏观大到太阳系、银河系、河外星系,到微观小到原子核内部,都普遍存在着既有实物又有场;既有粒子性,又有波动性。这就是说,一切物质都是实物与场的统一,粒子性与波动性的统一。同时,现代物理越来越认为物质结构具有无限的层次性,因而出现了新的方法论观念,即间断性与连续性相结合的观念。著名科学家爱因斯坦的统一场的理论就属于这种新的方法论观念。到现在,统一场的理论已经历了几何场论、量子统一场论和现代统一场论,目前这种理论还在不断地向前发展。可见,我国传统宇宙观的气一元论和西方传统宇宙观的原子论之间是有其互补性的。

现代宇宙学中的大爆炸宇宙论也为中西宇宙观合流趋向提供了充分的例证。根据现代宇宙学的大爆炸宇宙论的观点,认为宇宙发生于几百亿年前的原始火球上的一次大爆炸。自此以后,宇宙的发生发展经历了四个历史阶段,即:第一个阶段为宇宙处于热平衡状态;第二个阶段为宇宙极早期,此时还没有形成天体和星辰,也没有除氢以外的任何元素;第三个阶段为化学元素生成、气状物质

由低级到高级,形成了原子、分子,构成了星系、地球和太阳;第四个阶段为元素由简单到复杂,相互组合,产生了生命与人类。现代宇宙学关于宇宙生成的理论与中国古代典籍中所记载的关于宇宙发生说有很惊人的相似之处。我国汉代的《淮南子》和杨雄的著作中都说到宇宙的发生经历了“太始”(“未见气”)、“太初”(“气之始”)、“太易”(“形之始”)和“太素”(“质之始”)四个时期,北宋元丰年间(公元1078—1085年)发现的古《三坟》中的《太古河图代姓记》,对宇宙发生的理论更有较详细的描述。说:“清气未生,浊气未沉,游神未灵,五色未分,中有其物,冥冥而性存,谓之混沌。混沌为太始。太始者,元胎之萌也。太始之数一,一为太极。太极者,天地之父母也。一极易,天高明而清,地博厚而浊,谓之太易。太易者,天地之变也,太易之数二,二为两仪。两仪者,阴阳之形也,谓之太初。太初者,天地之交也,太初之数四,四盈易,四象变,而成万物,谓之太素。太素者,三才之始也。太素之数三,三盈易,天地孕,而生男女,谓之三才。三才者,天地之备也。游神动而灵,故飞、走、潜、化、动、植、虫、鱼之类,必备于天也之间,谓之太古。……”^①这段话大约是战国以后的人对宇宙发生的描述,虽然带有较大的猜测性质,但它所说的“太极”、“太易”、“太初”、“太素”这四个阶段确与现代宇宙学中的大爆炸宇宙论相一致的。而且,特别值得注意的是,文中所说的“太始之数一”、“太易之数二”、“太初之数四”、“太素之数三”。这四个数为一、二、四、三,而不是一、二、三、四。为什么呢?仔细推敲是很符合宇宙发生的客观规律的。一(太始,即太极)分为二(太易,即两仪),二分为四(太初,实际又是一个一分为二)。一、二、四合起来为三(太素),而“三”生万物,这和老子所说的“道生一、一生二、二生三、三生万物,万物负阴而抱阳冲气明为和”的说法是相同的,完全概括了宇宙生成的发展特质。不过,这个宇宙生

^① 参见王贇等著:《古易新编》上卷,黄河出版社1989年版,第38—39页。

成说是建立在气一元论基础上的,而现代宇宙学中的大爆炸宇宙论是把宇宙、生命和人类都看成是由原子、元素演化或生化与组合的结果。这便把我国传统宇宙观的气一元论与西方传统的原子论综合在一起了。

据此,我们可以有把握地说,中西宇宙观的合流是历史发展的必然趋势。这个合流是与现代科学的发展和人类的进步相适应的。它是不以人们主观意志为转移的。但是,这种历史的合流并不是两者的简单相加,而是有倾向的交汇融合。“如果说,古希腊的原子论发展到近代原子论,曾推动了近代自然科学进步的话,那么,在现代自然观中,我们尤其可见中国传统气一论的依稀反光。英国著名科学史家李约瑟博士认为,有机论比原子论更容易与现代科学结合。可以说,中国的气一元论比西方原子论有着更多适合于现代科学的因素。”^①我认为,李志林同志的这个论断是合乎历史事实的。可以预料,随着中西方科学与文化交流的扩大,随着世界现代高科技的发展,中西宇宙观上的合流,并形成一个新的宇宙观体系将是必然的。而一旦这种新的宇宙观体系形成并支配了人类,那将会使世界发生最伟大的变革。

^① 李志林:《中西自然观合流趋势之瞻望》,《新华文摘》1986年第4期。

中西方的语言、文字与思维模式

一、历史的反思

中西方语言文字的比较研究与实践在中国已有上百年的历史,从《马氏文通》问世算起也有 90 多年的历史。在这上百年的历史中,一些志士仁人认为,西方国家之所以强盛,主要原因之一是他们拥有先进的语言与文字;而我们国家之所以落后,除其他原因外,主要罪过在于汉语语言和文字没有西方那种语法体系和文字结构系统。卢懋章在《一目了然初阶》序言中就说:“窃谓国之富强,基于格致;格致之兴,基于男妇老幼皆好学识理;其所以能好学识理者,基于切音为字。则字母与切法习完,凡字无师能自读。基于字话一律,则读于口即达于心;又基于字画简易,则易于习认,亦即易于提笔,省费十余载之光阴。将此光阴专攻算学、格致、化学、以及种种之实学,何患国不富强也哉。”因而至“五四”运动,便掀起了全盘欧化的高潮。巴黎出版的《新世纪》甚至提出要废弃汉语,采用世界语的动议。当时,到国外学语言学的学者带回来的语言文字理论,无不是以印欧语言文字为中心的学说。在构建汉语语法体系的过程中,所采用的方法论也大都是西方的舶来品。有人把这些方法“大致地分为三种方法论倾向,即‘模仿的句本位倾向’,‘模仿的唯

层次分析倾向’，‘模仿的比较异同倾向。’”^①

“模仿的句本位倾向”，其代表为黎锦熙所著《新著国语文法》。这本书的体系，是在继承修改《马氏文通》“模仿从前西文 Grammar 的‘词类本位’的文法组织”的基础上，借鉴 J. C. 纳斯苏尔德的《英语语法》理论，改为“实体词的七位”和词类转换等，建立起“凡词，依句辨品，离句无品”的句本位体系。在语法分析方面，主要标准是意义。词类分为：(1) 实体词(名词、代名词)，(2) 述说词(动词)，(3) 区别词(形容词、副词)，(4) 关系词(介词、连词)，(5) 情态词(助词、叹词)。句子成分分为：(1) 主要成分(主语、谓语)，(2) 连带成分(宾语、补足语)，(3) 附加成分(形容词的附加词、副词的附加词)。认为词类和句子成分之间有对当关系，所以词性随词在句子中的位置而确定，即所谓“依句辨品”。为了说明句子的结构，《新著国语文法》采用了 A. 里德等人的图解法，以显示句子的主干与枝叶。这种迎合西方“文法的新潮”的句本位语法，不再像《马氏文通》那样以起词、语词总括一切句子成分，再从中分析其他句子成分，而是把所谓“连带的成分”(宾语、补足语)和“附加的成分”(形容词附加语和副词附加语)都看作是独立于“主要的成分”(主语和谓语)之外的形成独特的“英文面貌颇浓厚”的句子格局。从放弃形态学、专讲造句法来说，这种模仿的句本位方法与《马氏文通》具有同样意义的开创之功。然而，它既然仍以与汉语类型完全不同的西方语言理论为指导，因而也就根本无法摆脱与《马氏文通》相同的历史轨迹。

“模仿的唯层次分析倾向”开始出现于本世纪的 40 年代末到 50 年代初。它是西方结构主义思潮的产物。其代表作是由丁声树等人编著的《现代汉语语法讲话》。这本书以西方结构主义理论为

^① 申小龙：《汉语语法方法论反思》，《文字与文化》丛书(二)，光明日报出版社出版。

指导,认为汉语“构造的特点”是一个结构套着另外一个,或是这个结构跟那个并列,并不需要很多结合的成分。合榫的地方都是天衣无缝的。并列结构可以由两个以上成分组成,其他四种结构是由两个成分组成的。这就规定了分析句子的步骤:对并列结构采取‘多分法’,其他四种结构用‘二分法’”。结构分析法是以“发现程序”为依据的。所谓“发现程序”是指在无法利用语义条件的环境中,根据形式确认语言结构。不少人认为,这种方法引进汉语句法分析以后,只要在两分的基础上,再用意义标准标明彼此的结构关系,就可以完美地显示汉语的组织,近年来甚至还有人提出,汉语句子的结构,可以同词组结构视同一律。他们把传统语法的句本位句子观看作是适应印欧语句子的构造原则,认为汉语与印欧语不同之处在于汉语可以用词组的构造原则来分析句子。“因为句子不过是独立的词组而已。”词组和句子之间在印欧语是组成关系(composition),而在汉语则是实现关系(realization)。①这种结构语法论,尤其是唯层次分析的观点,被视为适合汉语特点的科学方法而流行一时。应当承认这种唯层次分析的方法是有其合理的成分的,它对中国语言科学化的建设是有功绩的。但也必须看到它的局限性。从一定意义上讲,这种唯层次分析法不过是对句本位“原子观”的一种诉诸极端的否定而已。主张对汉语词、词组、句子(包括复句)三级层次的结构分析实行一贯制的观点,就是这种理论发展到极端的表现。

“模仿的比较异同倾向”,形成于40年代,盛行至今。1936年著名语言学家王力就指出:“中国人曾由比较语言学引起了中国文法学的兴趣。马建忠拿拉丁文法比较中文,然后写成了一部《马氏文通》。我们现在要研究中国文法,当然不能避免其他族语的文法学的影晌。”“不过,我们对某一族语的文法的研究,不难在把另一

① 朱德熙:《语法分析和语法体系》,载《中国语文》1982年第1期。

族语相比较以证明其相同之点,而难在就本族里寻求其世界诸语族相异之点。”^①这种比较异同,重在求异的方法,在方法论上具有突破性的意义。所以,40年代就出现了一批用比较异同的方法写就的语法力作,对揭示汉语的特点做出了一定的贡献。然而,这些比较异同的力作,也仍是以当时西方盛行的诸如叶斯柏森、布龙菲尔德、房德里耶斯等新语言理论为依据的。这些新语言理论虽然有许多可取的成分,但毕竟有其自身的局限性。同时,由于汉语语法体系,一开始就是借助西方语言理论的框架得以形成的,并没有更浓厚的历史积累,而且汉语又是一个属于与印欧语系全然不同的汉藏语系,它的自身的语法特点尚待探讨,因而这种“比较异同”也难以摆脱西方语言理论的束缚。比如,从60年代开始引进乔姆斯基创建的生成语法理论以后,一些人就认为它“肯定是语法研究中一种有极大潜力的方法”。70年代以来,把这种理论用于汉语句法分析,也确实取得了一定成果。但综观生成语法用于汉语的实例,在确定汉语的深层结构上却不免限于很大的盲目性。国外汉藏语言学界关于汉语句子是SVO(主动宾)型,还是SOV(主宾动)型的争论,就是从一个侧面反映了这种盲目性所造成的困难。前几年出版的一部《汉英比较语法》,采用比较异同法所得的结论竟像作者所说:“写本书之前,总觉得汉英语法主要是异,不是同;写完以后却得出了相反的结论:主要是同,而不是异。”这再次表明用洋框框“比较”汉语,是得不出正确的结论来的。

马克思主义唯物论认为,科学研究应该坚持从实际出发的原则,而不是用“拿来”的原则来改造实际,强使实际服从原则。西方语法现象和语法学理论确有很多可供我们研究汉语的借镜;但我们必须坚持“洋为中用”的原则,不能受洋框框的束缚。近百年来,我们的语法研究一直跟在西方语言理论后亦步亦趋。时至今日,我

^① 王力:《中国文法学初探》,载《龙虫并雕斋文集》第一册。

们的语法学界在很大程度上还在词类问题、主语宾语、单句复句的纠缠中徘徊,究其原因就在于,西方的语法分析的框架束缚了我们的手脚,妨碍我们独立思考。这一点,一些从“五四”时代过来的前辈学者就有很深的感触。著名语言学家张世禄先生就说:“汉语语法学的建立,从开始到现在,已经快要一个世纪了。在这八九十年中间,研究学习汉语语法的,几乎全部抄袭西洋语法学的理论,或者以西洋语言的语法体系做基础来建立汉语的语法体系。”他列出在词类、结构形式、句子类型这三方面的洋框框,指出它们“好像是三条绳索,捆着本世纪的汉语语法学,使它不从正常健康的方面发展而向着复杂畸形的方面发展”。^① 张志公先生在《关于建立新的教学语法体系的问题》中也说:“从《马氏文通》直到今天,对汉语语法的研究,从概念、术语到方法,基本上都是从国外引进的。所引进的这些东西,不论是对某种语言的语法具体论述,或者是对于一般语法理论的探讨,都没有或者很少把汉语考虑在内,没有把汉语作为建立理论的基础。而汉语在世界各种主要语言中,具有较大的特殊性。”^② 这些话都表明我国一些有名望的现代语言学家对历史的深沉的反思。

马克思曾经指出:“语言是思想的直接现实。”中国现代语言学的畸形发展,是中国近代文化心理的病态反映。西方帝国主义列强在一个多世纪中,不仅在政治经济上摧毁了我们民族的万里长城,也在文化心理上摧毁了我们民族的万里长城,这就使我们许多人陷入极大的盲目性之中。对西方文化既无力辨别其精华与糟粕,也无力认识和把握中国文化传统的特殊规律。因而,在现代语文学研究上,我们往往跟在西方语言学理论的后面亦步亦趋。今天,我们要彻底改变这种状态,使我们的民族语言现代化,就必须认真总结

^① 《张世禄语言学论文集》,学林出版社 1989 年版,第 315—516 页。

^② 张志公:《关于建立新的教学语法体系的问题》,载《教学语法论集》1982。

近一个世纪来接受西方语言理论和方法的成功和失误,把中西方不同民族语言的比较研究从表面的范畴移向深层的文化机制,即民族文化心理结构方面上来,从文化心理与语言的联系中来建立面向世界、面向未来的中国文化语言学。

二、中西方语言的不同特点

语言,不论是对中国还是对西方,都不过是一种交际工具,“利用它来彼此交际,交流思想,达到互相了解。”但是,由于中西方社会不同,文化心理和思维方式的不同,因而表现在语言形式上也就很不相同。这种不同性可以从以下几方面表现出来。

1. 西方语言为形态语,汉语为非形态语。西方语言属于屈折语(inflected language)。它以形统意,用严密的形态变化来表现语法范畴和语义信息。句子的理解策略(perceptual strategies)是用限定动词和它的句法特征(及物、不及物)来控制格局,规定句界。句中所有的重要词项都必须具备才可以组成句子。“在英语语法上的句子,一定是由主谓结构组成的,一般所谓‘简单句’,就是一个简单的主谓结构;所谓‘复杂句’的‘子句’,也是一个主谓结构,而无论怎样复杂的‘复杂句’,也总是一个整体的主谓结构。总之,西洋语言里的‘句子’概念,是和主谓结构分不开的。上面讲过,英语语法上的谓语,一定是由‘限定动词’来充当,因之,所谓‘句子’,无论是‘简单句’、‘复杂句’或‘复杂句’里的‘子句’,‘复合句’里的‘分句’,都是由‘限定动词’作谓语和词形上人称、数目与协同一致的主语组织起来的主谓结构所造成的(只有个别的祈使句、感叹句等一些例外)。总之,西洋语言里,凡是主谓结构都是句子,也只有主谓结构才是句子。”^①而句子中的所有的重要词项的地位和功能则

^① 《张世禄语言学论文集》,学林出版社1984年版,第520页。

均由这种结构形式所限定。西方语言的这种特点,在我们汉语中是不存在的。

我们汉语为非形态语言,句子的词法、句法和语义信息主要不是通过形态变化来表现,而是以意统形,通过语言环境和语言的内在的相互关系来表现。任何相关联的语段,只要语义配搭合乎事理,就可以连结在一起,组成句子。这就是有些语言学家所说的“意合法”。“意合法”所组合的语言,不论是语义因素或是语用因素,都大于西方语言意义上的“句法”因素。它能载荷最大的信息量,表达多层次的内容,使汉语具有很强的表现力。如以马致远的散曲小令《天净沙·秋思》为例:

枯藤老树昏鸦,小桥流水人家。

古道西风瘦马,夕阳西下,断肠人在天涯。

小令前三句全部用名词简单排列而成,名词之间没有任何西方语言那种语法成分,它们之间所包蕴的语法关系只有请读者自己去体会。但是,这些名词所表示的事物却一气浑成,构成一幅绝妙的山村秋景。这个画面有色彩、有音响,有近景、有远景,有静态、有动态,还带有作者的凄清悲凉的情调,意境深远,韵味无穷。可见,汉语是很能传神写意的。但从句子成立要素来看,汉语却不存在西方语言那种结构形式,因而反映在词法、句法上也就根本不同。如,在句法规则中,“名词”前不能用副词作修饰被认为是不可更改的语法组合原则,但在汉语的组合中却不全是这样。请看以下两个句子:①他在画些什么,山不山,水不水的。②那个人不男不女的,真难看!你看这里的“不山”、“不水”、“不男不女”,不都可以成立了吗?又如,在句法中,名词不能重叠也被认为是一条定则,然而在汉语的一定组合下却也不尽然。如“山山水水”、“风风雨雨”、“花花草草”、“坛坛罐罐”、“坑坑洼洼”、“车车马马”、“汤汤水水”之类不是经常出现在句子之中吗?再如,单音节的“光杆词”一般不能单独作谓语,总要在前后加些成分。如:“他走”、“瓜小”、“我们站”这

类句子在实际运用中就不成立。可是,如果经过对举配置,形成“他走,我也走”、“瓜小,瓢可甜”、“我们站,他们坐”的句子,不同样可以成立吗?在西方语言中,构成句子的重要成分主语、谓语、宾语等都必须具备,否则句子就不成立。但在汉语中却不是这样,没有主语,没有谓语的,没有宾语的,随处可见。

关于没有主语的句子,按西方语法说叫无主句,这种句子在汉语中是广泛使用的现象。从其结构方式来说又可分为以下几种:①说明自然现象或提醒出现某种情况的,这类无主句为所谓动宾词组,句末有表示变化的助词“了”,如“下雨了”、“出太阳了”、“上课了”、“开车了”等等。②表示要求或禁止的,这类无主句多为标语口号式的,如“爱护花草”、“随手关门”、“请走便道”、“振兴中华”等等。③某些格言、谚语,如不经一事,不长一智;种瓜得瓜,种豆得豆;不入虎穴,焉得虎子;吃一堑,长一智,等等。④表示祝愿、期望的,如:愿我们的友谊万古长青、纪念孙中山先生、发扬“五四”爱国主义光荣传统,等等。如果要把这类句子翻译成英语,都必须补充主语,或把无主句译成双主要成分句,如“下雨了”译成 It is raining(补充主语“It”),“上课了”译成 School has begun(双主要成分句),“开车了”译成 The train is off(双主要成分句),等等。

至于没有谓语动词句,在汉语中也是广泛使用的现象。在我国古典诗词里面,这种与西方“句法规则”格格不入的句子就非常普遍。比如温庭筠《商山早行》中的“鸡声茅店月,人迹板桥霜”这一名句,全句仅仅用六个名词简单铺排而成,并没有使用一个谓语动词成分,也没有使用其他语法成分,就为读者展现了一幅客旅之人披星载月,早早出门赶路的完整画面。这对西方语法来说,简直是不可思议的。再如西湖花神庙的一副对联:

翠翠红红,处处莺莺燕燕;

风风雨雨,年年暮暮朝朝。

全联全部用叠词铺排而成,形成一个和谐的整体,中间没有一个语

法成分。这对西方语法规则来说也是很“出格”的。事实上,在我们日常生活用语中,使用没有谓语句的句子是经常的、大量的。这种句子主要有以下几种类型:①“形容词谓语句”。如:中国人民勤劳勇敢;这张画漂亮;小伙子忠厚老实,等等。②“名词谓语句”。如:今天星期五;他十八;一块钱三斤苹果;他天津人;这小伙子,大眼睛,黑眉毛;这张桌子三条腿。等等。③谓语句是“的”字结构。如:张家卖煤的;小李开车的。等等。这种不带谓语句的句子在西方语言中是不可想像的。如果要把这种句子译成英语,就必须增加谓语句动词“to be”,或“to have”,构成名词性合成谓语句才可成立。所以,“中国人勤劳勇敢”这个句子译成英语就成“The Chinese people are brave and hard-working”;“这小伙子,大眼睛,黑眉毛”译成英语就成“This lad has big eyes with black brows”。

那么,汉语为什么不用像西方那种语法规则也能准确无误地表达思想、交流情感呢?我以为这主要是由汉语的表意性质和语用特点所决定的。汉语组织以达意为主,追求语句各意群、成分的内在关系的连结与对应,不滞于形而以意统形。这同中国戏曲的“实景清而空景现”,中国绘画的“遗形似而尚骨气”,中国辞章的“书不尽言,言不尽意”的精神是一脉相承的。它擅长于利用相辅相成或相反相成或平行对应等关系的变化传递信息,交流思想情感,控制句子的格局,限定句界。因而,正如对汉语颇有研究的普通语言学奠基人洪堡德在《论语法形式的性质和汉语的特性》一文中所说:“在汉语的句子里,每个词排在那里,要你斟酌,要你从各种不同的关系去考虑,然后才能往下读。由于思想的联系是由这些关系产生的,因此这一纯粹的默想就代替了一部分语法。”同时,又由于汉语注重虚实变化,追求流动的韵律、节奏,语句组织削冗求约,以义丰为尚,所以在西方语法看来就成了没格的“省略”。一些习惯于用西方语法的人对此常感到困惑不解。启功先生就曾问道:“汉语‘语法’是什么?”他说:“古代文章的诗词作品的句式真是五花八门,没

有主语的,没有谓语的,没有宾语的,可谓触目惊心。我回忆小时学英语语法有一条:一个句子如在主语、谓语、宾语三项中缺少任何一项时,这就不算一个完整的句子。我国古代作者怎么作了这么多未完成的句子呢?真不减于小孩唱的一首儿歌:‘两只老虎,两只老虎。跑得快,跑得快。一只没有尾巴,一只没有脑袋。真奇怪,真奇怪。’我努力翻检一些有关古代汉语语法修词的书,得知没有部分叫作‘省略’,但使我困惑不解的是为什么那么多的省略之后的那些老虎,还那么欢蹦乱跳地活着?”^① 启功先生的困惑反映的正是西方语言追求形合与汉语追求意合的不同的思想表达的样式。

2. 西方语言意义偏于重建性,汉语意义偏于累积性。

西方语言为表音语言,具有较大的易变性质。这种易变性突出地表现在两方面:第一,是语词有明显的重建性。不重复使用一个语词或一套语言来表达已经变化了的事物,这在西方语言中是一种很普遍的现象。正因为如此,印欧语言的词汇就特别的丰富、繁多,如一部欧美普通学生字典要有16—17万个字词,《牛津字典》有60几万个字词,现在还在不断地增加。而由于印欧语言意义的这种重建性,就使它不像汉语那样具有较高的概括性。比如英语有公牛 ox,母牛 cow,可是却没有一个更概括的“牛”字。俄语中有男学生,女学生,可就没有一个更概括的“学生”一词。而且,由于这种语言是一种表音语言,因而就使其语词带有很大的不可解性。第二,是词序和语式的不断变化。以英语为例,古代英语与现代英语的词序和语式就相差甚远。据秦秀白编著的《英语简史》记载,古英语属于综合性语言,其语法特点与现代德语很相似,具有明显的屈折形式,名词、形容词、动词、代词等都有复杂的词尾变化。由于古英语具有这种明显的屈折形式,因而句子的语义不完全依赖于词序。如下面四句话,句法关系相同,意思也一样,但按其原来词序直

^① 启功:《古代诗歌、骈文的语法问题》,载《启功丛稿》。

译为现代英语或汉语,则既不通顺,又不达意:

Se mann pone beran sloh.

直译: The man the bear struck (人熊打)。

Pone beran se mann sloh.

直译: The bear the man struck (熊人打)。

Pone beran sloh se mann.

直译: The bear struck the man (熊打人)

Sloh se mann pone beran.

直译: Struck the man the bear (打人熊)

而自从现代英语形成以后,情况就有了很大的不同。由于词的屈折形式的消失,词序和语式都渐趋固定。这种变化在早期现代英语中看得最为清楚。据统计,大约在公元1000年的英语文献中,宾格的名词放在动词之前的约占52.5%,放在动词之后的约占47.5%;但到1500年,宾格的名词放在动词之前的情况仅占1.87%,放在动词之后的多达98.13%,在公元900年至1000年的古英语2558个例句中,名词的与格作宾格时,放在动词之前的占43.4%,放在动词之后的占56.6%;到了早期现代英语时期则基本上都放到了动词之后。今日英语中,单词作定语时一般是放在它所修饰的名词之前,这一“定语——名词”的词序也是从早期现代英语时期开始固定下来的。词序位置的固定是现代英语不同于古代英语的一个重要标志。从10世纪末到15世纪初,由于英语名词丧失了格的形态变化,宾格的位置固定于动词之后,遂形成了今日英语“主语——动词——宾语”的基本句式。只是人称代词还保留一部分“格”的形态变化,如I(主格)—me(宾格),we(主格)—us(宾格),he(主格)—him(宾格),she(主格)—her(宾格),they(主格)—them(宾格)。不过,即使如此,人称代词的主格和宾格的选择仍要屈服于“主语——动词——宾语”这一基本词序的压力。如古英语ic hit eom(=I it am,是我),在中古英语前期演变

为 Hit am I (=It am I),但是到了早期现代英语时,由于词序趋于固定,动词之前的代词应为主语,而动词必须与主语在“数”上保持一致,动词之后应为宾格,所以 It am I 才演变成 It is me. ①

与西方语言的这种易变性相比,汉语相对地则有更大的稳固性或不变性。这种稳固性或不变性是与汉语的表意语言或形象语言的性质密切相关的。表意语言是以“观物取象”,即取万物之象,加工成为象征意义的符号来反映、认识客观事物的规律,它具有多维的空间性和相对的稳固性。这种相对的稳固性或不变性首先表现在语词的累积性上。由于客观事物的变化常采取渐变的形式,且任何事物都是相互联系的,因而反映在语言上一般的不是用新建的一套语词或一套语言来表达已经变化了的客观事物或事物联系,而多是在原有一套语词或一套语言的基础上稍加注入新意来表达。这样,也就使我们汉语的语词具有一词包含多种不同的意义的现象。例如耳闻、听闻、新闻等的“闻”,是“听见”的意义,而“闻到气味”的“闻”,是“嗅到”的意义;这个词所具有的“听见”和“嗅到”两种意义,可以说是有相接近的联系。又如“紧”这个词,有了束紧、紧缩、紧急、紧迫、紧凑、严紧、紧密、紧张等这些意义;它们之间,也可以说是相类似的联系。又如“乖”这个词,有了乖僻、乖谬、乖张、乖戾(“违背”的意思)等的意义,又有了乖巧、乖乖(“顺从”的意思)等的意义;它们之间又可以说是有相对立的联系。因为这些不同的意义之间,总是有一种直接的相互的联系,所以是属于同一个词,应当认为它们是“一词多义”的现象。② 而随着汉语意义的这种累积性的发展,也就使我们的汉语具有较高的概括性和灵活性。比如,一个小孩子只要懂得了一个“车”的概念,他就可以

① 参见秦秀白:《英语简史》,湖南教育出版社1983年版,第30—42页,第99—106页。

② 《张世禄语言学论文集》,学林出版社1984年版,第318—319页。

说出火车、汽车、马车、牛车、驴车、人力车、两轮车、独轮车、三轮车等一大堆的车子来，所以，中国的中小學生只要掌握两三千个字就可以写信作文章。一部普通的《新华字典》，所收入的字包括异体字在内不过 8000 余个，复音词、词组总共也不过 3200 余条，这与西方相比不能说不是一个明显的特点。

其次，汉语意义的累积性还表现在词序和语式具有很大的稳固性上。我国汉语的语法体系是“凭语序而建立范畴，集范畴而构成体系”的。《文心雕龙》“章句”篇云：“置言有位……位言曰句”，“句者，局也；局言者，联字以分疆。”“句句数字，待相接以为用……若辞失其朋，则羈旅而无友；事乖其次，则飘寓而不安。是以搜句忌于颠倒，裁章贵于顺序。”由于汉语信息主要靠固定的语序来传递，所以数千年来一直是主语在谓语前面，修饰语在被修饰语前面。动词的位置在它的宾语前面虽然在上古并不完全适合，但也可以说没有发生很大变化。有人分析过甲骨文的语法，发现它的词序和现代汉语的词序基本上是相同的，在上古的典籍中，我们也可以看到这一事实。王力先生对此曾举《论语》中的两个例子：①子见南子，子路不说（“雍也”）。②子在齐闻韶，三月不知肉味（“述而”）。他说：这两句话的语音虽然发生了很大变化，词汇也有所发展，如现代不说“说”（悦），而说“高兴”，不说“闻”而说“听见”。至于“韶”这个名词，在现代汉语中已根本不用了。但是，从语法上来看，可以说并没有发生什么变化。现代汉语中还依然使用这种词序和语式，结构方式完全相同。① 汉语意义的这种稳固性反映了它的累积性的发展特点。

3. 西方语言为长短语、轻重语，汉语为声调语。

西方印欧语言是以轻重音、长短音作为区别词的语音形式。我们看英语单词的重音和词组重音就具有明显的语法功能和区别词

① 王力：《汉语史稿》中册，中华书局 1980 年版，第 211 页。

义的作用。拿单词来说,如 con'tent 这个词本为形容词,意思为“满足”,而 'content 则为名词,意思为“内容”。又如 'contract 本为名词,意思是合同、契约;而 con'tract 则为动词,意思是收缩、缩短。可见,重音位置对词的语法形态和词义功能有着重要作用。再从词组来说,重音位置的变化对词组的语义功能也有明显的差别。如 a 'toy factory, 意思为一种工厂,而 a toy'factory, 意思则为一种玩具。又如 'White House, 意思为白宫,而 white'house, 意思则为白色的房子。在西方语言中,还用元音的长短来区别词的语音形式,如英语的 beat [bi:t]意思是打,而 bit [bit]意思则为少许。

而汉语用以区别词的语音形式却与西方印欧语言不同。汉语是一种孤立语,音位组合较简单,没有复辅音,能够形成的音节数目较少。音节都是由声、韵、调三部分构成。声韵双拼是汉语的一个特点。有人把声母称为公音,韵母称作母音,一个汉语的音节就是公母相拼的良好家庭。而这种情况在西方印欧语言中却是不存在的。至于声调更是汉语的突出特征。《语言学纲要》说:“汉语的声调有区别词的语音形式的作用,它是由音的高低变化表现出来的。同一个音节,声调不同,词或语素的语音形式就不同,因而意义也不同。如“妈”、“麻”、“马”、“骂”的元音辅音和它们组合的顺序是一样的,都是 /ma/, 只是由于音高变化不同才使它们成为语音形式不同、意义迥异的四个语言单位”。^① 汉语声调变化不仅具有语义功能,更有语法形态上的功能。同一个词,由于声调不同,其语法意义也不同。比如就以动词来说,声调的变化所引起的词性变化就非常明显。王力先生说:“凡名词和形容词转化为动词,则动词念去声;凡动词转化为名词,则名词念去声。总之,转化出来的一般都变为去声。”如本属名词的:①衣,《说文》:“所以蔽体者也”,名词,平声;《广韵未韵》:“衣著”,动词,念去声。②冠,《说文》:“弁冕之总名

① 叶蜚声、徐通锵:《语言学纲要》,北京大学出版社1981年版第82—83页。

也”，名词，平声；《广韵换韵》：“冠束”，动词，念去声。本属形容词的：①好，《说文》：“美也”，形容词，上声；《广韵号韵》：“爱好”，动词，去声。②善，《说文》：“吉也”，形容词，上声；《韵会》：时战切，去声。注云：“凡善恶之善则上声，彼善而善之则去声。”（善之，认为他善）本属动词而转化为名词的：如闻，《说文》：“知声也”，动词，平声；《广韵问韵》：“名达，《诗》曰：‘令闻令望’”（美好的名誉和声望），名词，去声。又如观，《说文》：“谛视（仔细看）也”，动词，平声；《广韵换韵》：楼观，《释名》：“观者，’于上观望也’”，名词，去声。①

总之，汉语的声调与西方印欧语言的轻重音、长短音是大不相同的。这种不同性反映在诗歌格律上也就大相径庭。张世禄先生指出：“中国诗歌当中，依据沈约以来所定四声的系统来协调平仄的，不能以现代西洋的诗歌上支配轻重音的情形来相比。因为依据它们语言里各个语词所具有轻重音的变化，以支配成为轻重律，和这种由单音缀的字体上声调的区别以构成长短律，两者在实质的意义上不能混为一谈。凡是诗歌皆须具有‘和’的条件，皆须在字句之间，使抑扬相间，成为和谐的节奏；不过以何种语音的成素来应用支配，使具有这种条件，那就要看实际各种语言之特性，语言的特性不同，则所构成诗歌的音律，也各异其实质。”② 申小龙根据张先生这一思想，对世界上不同类型语言的诗歌格律作了全面比较研究，归纳出五种声律结构模式：第一种古希腊语、拉丁语、梵语为长短律，构成的原则是依靠音长对比，以长短相间见节奏。第二种日耳曼语为轻重律，构成的原则是依靠音强对比，以轻重相间见节奏。第三种罗曼语为音顿律，构成的原则是依靠音节顿数和呼应，以音顿相间见节奏。第四种日语为高低律，构成的原则是依靠音拍的高低顿促见节奏。第五种汉语为平仄律，构成的原则是依靠音节

① 王力：《汉语史稿》中册，中华书局1980年版，第213页。

② 《张世禄语言学论文集》，学林出版社1984年版，第259页。

数和声调对比,以平仄相间见节奏。这些声律节奏系统的构成,每一种都跟其语言中具有对立价值的超音段成分的性质相适应。古希腊诗人只能创造长短律,法国诗人只能在“亚历山大式”的格律中施展才华,英国和德国诗人只能创造轻重律,而我国汉族诗人只能生产律诗,这一切都由其语言特质使然。^①

三、中西方文字发展的不同取向

文字是人类跨入文明时代的重要标志之一。西方开始使用文字是从东方传去的。在大约公元前4000年后期,苏美尔人创造了图画式文字。这种文字大多是一些笔画简单的图形,所以人们称之为象形文字,后来,随着社会的进步,又发明了一种符号,用以表示事物或观念,但不表示声音,这种符号叫做会意文字,如像数学符号+、-、×、÷等都是会意文字的实例。至公元前3000年,字体进一步简化,改用一种楔形的笔尖,把文字刻写在松软的泥板上,晒干后成为可以长久保存的文献,因笔道呈楔形,故称楔形文字。楔形文字首先从两河流域(希腊文为美索不达米亚,今伊拉克)发展起来,接着阿卡德人(Akkadian)、巴比伦人(Babylonian)、亚述人(Assyrian)、赫梯人(Hittite)、胡里人(Hurrians)及一些操非闪米特语和印欧语的民族也先后采用了这种文字。苏美尔楔形字遗留下来的泥板和铭文相当丰富。已经发现近3000片公元前2000年时候的文学作品泥板和数以万计的法规、讼案、遗嘱、帐目、契约、书信、收据等的泥板。苏美尔楔形字中间有意符和音符。为分辨同字异音和同音异字,有一些不表读音的楔形符号,加在本字的前后,表示意义类别,类似部首。苏美尔楔形字是一种语词——音节文字。公元前2000年中叶,腓尼基人使用两种文字,在北

^① 参见申小龙:《中国语言的结构与人文精神》,光明日报出版社,第217页。

部因受两河流域文化的影响,使用楔形文字,共有 29 个字母;在南部使用线形文字,共 22 个字母。这两种字母都没有元音。后来,腓尼基人废除了北部的楔形文字,统一使用南部线形文字。线形文字是在巴比伦的楔形文字和埃及的象形文字的基础上创造出来的,它由 22 个辅音音符组成,为后来西方许多字母文字发展奠定了基础。希腊人的文字就是在腓尼基人字母系统的基础上,增补了元音字母而成的。拉丁字母又是在希腊文字的基础上发展起来的。而希腊、拉丁字母的发展便为近代欧洲文字奠定了基础。总之,印欧语系的文字从产生、发展到现在,它经历了表形的象形文字、表意的表意文字和表音的拼音文字三个历史发展阶段。现在通行的英、法、德、俄等文字都属于以音素为拼写单位的拼音文字。

与西方文字发展相比,中国汉字产生要早些,而且是沿着另外一种线路向前发展的。

中国汉字大约已有四千年以上的历史。据考古发掘证实,远在西安半坡仰韶遗址中已发现有各种不同的简单符号共 113 个标本。这些符号都是刻划在饰有宽带纹或大的垂三角形纹饰的直口钵的外口缘部位。符号笔画简单,形状规则,共有 30 多种,竖、横、斜、叉均有。据有的专家认为这些刻划的符号很可能是中国文字的原始孑遗。在距今五千年前的大汶口文化遗址中发现灰陶器上刻有  等等符号,它们分别被释为灵、灵山、斤(磅)、戍(斧)等字。其中灵字,从山东至江苏南部都有发现,这说明当时象形文字和指事文字已在广泛地区使用。

商代是我国汉字发展成熟和逐步系统化的时期。从河南安阳市小屯村出土的甲骨文字已有近 5000 个单字,现在人们能够辨认的不到 2000 个。这些甲骨文字从结构来看,不仅指事文字和象形文字更加简练规范,而且还出现了形声、会意、假借等类的文字。后代的所谓“六书”,在甲骨文中大都可以找到例证。

周代以后,中国汉字基本上是在所谓“六书”的基础上不断发

展完善的。所谓“六书”，汉郑玄注周礼云：“六书：象形、会意、转注、处事、假借、谐声是也。”班固《汉书·艺文志》云：“古者，八岁入小学，故周官保氏掌教国子，教之以六书，谓象形、象事、象声、转注、假借，造字之本也。”许慎《说文序》释云：“周礼八岁入小学，保氏教国子，先以六书”，其次序即：一曰指事，二曰象形，三曰形声，四曰会意，五曰转注，六曰假借。三家说法虽略有出入，但从造字发展次序来看，许氏说法更为确当。象形字是中国文字的基础，起源最早。它是由图画文字演变而来的。其特点是透过事物的具体形象来表达语言的某一意义。所谓“因物赋形，变异无定，不拘于点画，视之若图画无异。”指事字一部分是记号，一部分是在象形字上加以符号，如“上”、“下”二字，古文作“二”“三”，篆文作“上”、“下”。它和象形相近，其区别正如郑樵所说：“指事类乎象形，指事也，象形形也”。“形可象者曰象形，形不可象者指其事曰指事。”“会意”字的形和义都是合并两个或两个以上的独立的字形，组成一个新字，表示一个新的意思。如“武”字，为“止”、“戈”二字合成，其意思，有人释作持戈行进，以示威武，因此武字最初的含意，可能是誓师备战。形声字多属两体相合，一半表形，一半表声。合“形”、“声”而成新字。如“江”字，以水确定江之形，以工谐江之声。“至于转注和假借，实在只是运用文字来表达无穷的语言，跟产生新文字的方法，他们混合在一起，就和诗有六始，把风雅颂跟比兴赋混在一起是一样的。”^①

从历史发展来看，我国造字的方法已有很大变化。在商代甲骨文中，象形字所占的比例较大。据统计，在已认识的一千几百个字中，象形字有 277 个，会意字 396 个，形声字 334 个，指事字 20 个，假借字 129 个，这时的形声字还不多。但到周秦以后，形声字便有了很大发展，在汉代的《说文解字》中，象形字有 364 个，指事字

^① 唐兰：《中国文字学》，上海古籍出版社 1981 年版，第 68 页。

125个,会意字1167个,形声字7697个,假借字125个,转注7个,象形字只占3%左右,而形声字已达80%以上。清初《康熙字典》收入47021个字,其中有42000多个字为形声字,约占总数的90%,如果再加上近二百年新出现的形声字,其比例就更大了。这说明中国汉字早已超越了它的原始的象形时代,而成为以形声为主的音、形、义结合的文字系统。这种文字系统与西方印欧文字系统相比是全然不同的。

第一,从字形来说,西方文字已由原始的图画文字发展为表音的线形文字。这种线形文字仅仅是语言符号的符号,不同人的语言思维直接联系必须通过语音的中介才能表意。所以,索绪尔说:“语言和文字是两种不同的符号系统,后者唯一存在的理由在于表现前者。”^①而汉字则不同。汉字以它的方块形式可以直接反映思维的音义全息的内部语言代码,不需要语音作为传达意义的纽带。因此,“在中国古代,语言学离开了文字学就好像无所附丽。”第二,从字音来说,西方文字为拼音文字,我国汉字为音节字。西方拼音文字是依靠变音来表达语法语义的,字词形态以发达的辅音和元音自由接缀而成,各音素之间界线分明,音节结构复杂,词的信息由各个音素共同承担,所以一个字词不能用多音代表。而汉字是音节字,音节结构简单,一字只有一个音节。词的信息不是由各个音素共同承担,而是靠音节的声韵结构和附于整个音节的声调来承担的。由于汉语音节简单,所以同音字也就特别的多。据45300条汉语词目的统计,同音词占38.6%,如果标调为10±%。而同音字的大量存在,就使汉语词的语音形态信息含量相对减少。这反映在书面语中只能借助文字图像的高清晰度加以补偿。第三,从字义来说,西方是抽象理性的,中国是具象可感的。说西方字义是抽象理性的,是指文字符号与其所传递的信息之间并没有内在的联系,它

^① 索绪尔:《普通语言学教程》,中文版,商务印书馆1980年版。

完全是理性的规定。所以，西方字义一般地都具有不可解性。而汉字则不同。汉字是形意合一的，并以意统形，所以都是具象的，带有明显的可解性。总之，西方是表音文字，中国汉字是表意文字。两者的不同取向，反映了中西方民族的不同心理与思维模式。

长期以来，人们一直把西方表音文字视为世界文字发展的最高阶段，认为西方拼音文字是世界上最优秀的文字系统。而相比之下，中国的汉字则被认为是最“原始”“落后”的文字。甚至，有人把汉字看作是阻碍中国现代化的重要原因，要求彻底废除汉字。1923年出版的《国语月刊》就以废除汉字为号召，呼吁作“汉字之根本改革的改革”。钱玄同说：“欲使中国不亡，欲使中国民族为20世纪文明之民族，必以废孔学、灭道教为根本之解决，而废记载孔门学说及道教妖言之汉文，尤为根本解决之解决。”^① 胡适更声称中国样样不如人，要人们“不要怕丧失我们自己的民族文化。”^② 于是，由“五四”掀起的汉字拉丁化运动，一浪高过一浪，不断向前推进。到新中国成立以后，更把拼音化定为一尊。但是，汉字拼音化运动已经快一个世纪了，由国家制定的《汉语拼音方案》也推行30多年了，可拼音化的成效却不大。而且，不但现在根本不可能把汉字改成拼音文字，就是在可预见的将来至多也只能是汉字与拼音文字并用。要用拼音文字取代汉字，是不大可能的。于是，这就不能不使我们深思，需要对拼音化的理论重新作一番认真的估量。

首先，关于拼音文字是世界文字发展的最高阶段的观点，我们认为是不正确的，至少是片面的。从西方文字的演变历史来看，确实是经历了从象形文字到表意文字最后成为拼音文字的发展过程。但是，西方文字发展为拼音文字并不能说是世界文字发展的最高阶段，更不可以说是世界一切文字发展的共同规律。张世禄先生

^① 钱玄同：《中国今后之文字问题》，载《新青年》四卷四号。

^② 胡适：《介绍我自己的思想》，载《胡适论学近著》。

指出：“世界上无论那一国的文字，必定和它的历史及文化息息相关，不能任意的加以栽植或更换。因为一国文字的形成，乃由于历代人民传习应用，渐次推广的结果，并非可以一蹴而成的。如果离开了历史的背景和文化上的根据，而欲在某国创造一种新文字，或者把另一种文字勉强移植过来，那决不会有什么成果；纵使不致引起坏的影响，至少也是徒劳而无功。”^① 文字是具有强烈的民族性的。不同的民族心理和文化遗产，表现在文字体制的使用上是不相同的。西方语言的语法重形合，追求形而下学的“器”重于“道”。因此，这就必然使文字走拼音文字的道路，通过识读拼音来把握该文字所代表的词形的词汇意义和语法意义。而作为东方语言的汉语，却与西方语言的这种思维方式不同。汉语语法重意合，追求形而上学的“道”重于“器”。句子的词法、句法和语义信息主要的不是依靠词语形态，而是词语的组合序列。所以，象形表意就成为汉语造字的基本原则。由此我们知道，汉字没有拼音化，这与西方拼音文字相比，“并不是发展速度上的差异，而是发展方向的不同”。^② 世界文字既然存在这种不同的发展方向，那么，把拼音文字视为最高发展阶段和共同规律的观点当然也是不能成立的。

第二，关于文字必须经过语音中介传递意义的理论，是否具有普遍意义的问题。在西方，从亚里士多德的时代起就把文字看作“是语言符号的符号”。到索绪尔时代，更把这种观点上升为现代语言学理论的一个基本原理。按照这一原理，只有口语才能反映概念、思想，而文字只能作为记录口语的符号，它不能与思维直接联系，传达思想信息。因而最先进的文字只是那些最能全面准确地记录口语语音的文字，而拼音文字恰恰是这样的一种文字。所以，它的“先进”地位也就不容置疑了。然而，这一原理只能是植根于西方

① 《张世禄语言学论文集》，学林出版社 1984 年版，第 268 页。

② 申小龙，《中国语言的结构与人文精神》，光明日报出版社，第 39 页。

形态语言的土壤上,对于非形态语的汉语文字却并不适用。众所周知,文字的价值就在于它是一种视觉形式,有语言音响所不具有的那种超时空的功能。它能以图像作用于视觉神经,产生条件反射来传达意义信息。图像性越强,它突破时空局限的功能越大,联系思维的作用也越紧密。拼音文字是一维的线形文字,它在这方面都不具有二维的方块汉字的功能,现代心理学实验表明,认读拼音文字必须经过语音的分析才能了解意义。认读方块汉字却可以直接从图像中获取意义信息,而不需要经过语言的中介。现代脑生理的研究也证明,拼音文字信号主要是受具有较强分析力的左大脑管的。它的词符反映在人脑里,需要经过语言区后才能进入思考区。而汉字的图像信号主要是受接受整体印象的右大脑管的。方块汉字反映在人脑里,不要经过语言区就可直接进入思考区。因此,我们没有理由把拼音文字的原理视为世界一切文字的原理,更不应用这种原理苛求汉字。我们认为,语言没有优劣,与语言特点相适应的文字体制也没有优劣高下之别。西方拼音文字是适应西方形态语特点的。它在适应语音的发展变化、语汇的增长和字话一致方面确有长处,但它受时空的局限较大,词音变,字形也跟着变,结果这不仅使古代的文献难以传承下来,更使常用字量和历史积累字量极度膨胀,大大超过表意的方块汉字。方块汉字以形传意,不仅视觉分辨率高、示差性强、信息量和冗余量大,而且具有超时空的独特功用,不必随语音变化而变化,这对维系中华民族几千年言语异声的统一,传承祖国文化起了巨大作用。一些西方学者对此点就有不少明智的见解。著名语言学家帕默尔在他的《语言学概论》中就说:“(汉字的)视觉符号直接表示概念,而不是通过口头的各种词再去表示概念。这就意味着书面语言独立于口头语言的变化之外的。它意味着一个学生学了4000个左右的视觉符号(据说足够日常应用了)之后,四千年的文献就立刻展现在他面前了。对于他不存在学习中古汉语和上古汉语的负担,也没有古希腊文献的学生碰到的

那种复杂的方言问题。……虽然中国的不同地方说着互相听不懂的方言,可是不管哪个省的人,只要有文化的,都能马上看懂古代文字写的一个布告。但是据说一个广州人要把它读出来,那语音对一个说北京话的人根本不能传达任何意义。所以,汉字是中国通用的唯一交际工具。唯其如此,它是中国文化的脊梁。如果中国人屈从西方国家的再三要求,引进一种字母文字,充其量不过为小学生(和欧洲人)省出一两年学习时间。但是为了这点微小的收获,中国人就会失掉他们对持续了四千年的丰富的文化典籍的继承权。”

最后,第三,在信息化的现代社会中,汉字是否一定为拼音文字所取代的问题。对于这个问题,过去学术界一般都作肯定的回答。认为汉字传递信息的效能不如拼音文字快,不能适应新技术革命的需要,其前途只能被拼音文字所取代。现在,越来越多的科学实验表明,从拼音文字获取信息远不如从方块汉字获取信息的速度快,一个汉字的双音词只有两个单元,而拼音文字的一个词一般都要在三四个乃至五六个单元以上。而且,在汉语的书面语言中,语音信息再充分也很难通过大量同音词这一关。根据现代应用语言学的研究,自然语言的处理速度远不如思维的速度,而通过视觉器官直接接收文字信号是提高阅读速度的最好办法。在这方面,方块汉字显然要比拼音文字具有更大的优势。过去,不少人认为方块汉字不能适应现代科技革命发展的需要。近年来,我国科技工作者已成功地把汉字分解为基本的笔型单元。经过试验,字型的输入比英文更快。每个汉字平均击键只需2.8次,而英文每个字母需击一次,一个英文单词字母一般都要击四次以上。这就是说,汉字信息技术的完善完全可以在现代信息社会中发挥其特有的优越性。那种认为要现代化就必须使汉字“泰西”化的观点是缺乏科学依据的,应予否定。

四、中西方的语言文字与思维模式

综如上述,中西方的语言属于两种不同类型的语言系统,而作为“语言符号的符号”的文字,也属于全然不同的两种符号系统。我国汉族语言是表意语言,西方印欧语言是表音语言。表意语言的符号是出于对自然的摹仿,具有重意合、重具象的特点;表音语言的符号则是出于理性规定,具有重抽象、重形合的特点。表意语言是多维的空间性的,从展开的空间序列中去摹拟或把握对象世界;而表音语言则是一维的时间性的,通过时间的延续来说明外部事物。中西方语言与文字系统的这种差异归根结底是与其不同的民族文化心理和思维模式密切相关的。

就汉语来说,它受汉族文化传统和思维模式的影响与制约,最突出表现在以下几方面。第一,汉语是以主客体统一为基础的。而主客体统一则是中国传统哲学思维的最基本特点。所谓“观物取象”,就是主体凭借直观理性认识,把握外在世界。这种充满感受和体验精神的具象思维反映在造字心理上,就是注重图像性,以象形、会意、指事、形声等方法使汉字达到音、义、形的统一;反映在语言组织上,就是习惯用意合来使语词内容丰富可感,富于形象性和可解性。

第二,中国传统哲学思维总是习惯于从整体上把握对象。但当认识尚未超越直观理性的时候,人们对对象的把握只能是通过关系的把握来实现的,即从与对象相关的关系网中去认识对象。而所要把握的关系网并非是一个固定的明确的整体,它是处于不断发展、变化过程中的,因而这就使对象呈现出很大的模糊性和多样性,人们要把握对象就必须采取多视角的动态方法,从整体上去认识,于是,反映在表述对象的语言上也就必然带有很大的模糊性和多义性,并决定更多地利用“意义支点”和语义因素的链条作为语言组织的重要手段。同时,既然任何对象都处于一定的关系网中,那么在其表象的背后就必定存在一个隐蔽的真实实体。这样,反映

在语言上也就必然具有这种表象与本质相连的特点,即当语言投向这种关系网时,自然也就投向这个关系网后面的真实实体或本质。所以,汉语的句子虽然都有所指,但多有一种言外之意在里面,具有丰富的含蓄性。比如:“清澈的河水,斑斓的沙石河底,折光的波纹,其中三个人欣喜的面庞和倒影。”这句话直接诉诸意识深层,像诗的语言一样,使句子内涵格外的丰富。

第三,中国传统哲学一向把世界看作是由两种对立的事物(即阴阳)构成的统一体,并由这两种对立的事物的矛盾运动推动事物的发生发展。易经就说:“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”中国传统哲学的这种一生二、二生四的思维方式不能不对汉语的形成与发展产生巨大的影响。因为“语言是一种实践的……现实的意识”。“通过民族形式,语文规律就是思想规律。”汉语在组织结构上特别喜欢用平行对称相辅相成或相反相成等方式辅助意合,在音节结构上利用声韵双拼和附于整个音节的声调变化承载信息,都是这种辩证思维的具体表现。

总之,中国传统思维是以主客体统一的整体观为出发点的,它具有突出的具象性和体悟性。由这种思维方式所制约的语言系统也就不能不带有强烈的重整体联系和以神统形的特点。而西方传统思维却与此不同,因而也就使其印欧语言形式表现出另外一种特点。

首先,西方哲学思维是以主客体对立为出发点的,并追求超越于现实世界之上的最高存在(being)。因而,这就使人们对世界的认识形成了有生命的与无生命的,可感知的与不可感知的,物质的与非物质的,存在的与不存在的,有理性的与无理性的,灵魂的与肉体的,本质的与偶然的等等一系列两两对立的观念与范畴,形成了一个完整地界定两个相互排斥的存在系统。而这种截然两分的分类原则,便构成了西方特有的思维模式和语言构架体系。这就

是：当他们在反映、认识外部事物时，不是靠直觉理性的语言符号，而是靠抽象理性的语言符号来表述的。法国学者谢和耐就说：“我们自己的哲学传统在很大程度上应归功于‘源自一定语法功能的假设’，它依靠被认为是一般概念的范畴和关注稳定性的抽象观念。相比之下，中国人的思考方式只承认功能的分类和对当法。它不关心‘是’或‘否’，存在或不存在，而是关心相互替续、结合以及互为补充的相反事物；不关心永恒的实在而关心势能趋向和枯荣盛衰。它不要作为一种不朽的规则的定律概念，而喜欢为发展制定一种模式或图式。”^① 所以，西方印欧语言不像汉语那样具有鲜明的形象性和可解性。

其次，西方传统哲学思维习惯于从个体上把握对象，通过逻辑分析达到对事物的认识 and 了解。而逻辑分析是以形式的完备为前提的，只有“主项和谓项才构成一个完整的命题”。西方又一向把语言用作表现这种形式逻辑的形式，语法从属于逻辑，把句子成分与逻辑范畴等同，把判断与句子等同，因而就使西方语言样态表现出丰满的形态外露。语言注重形合，由单音组成词，由词组成句，由句组成文，都有严密的形态规定。语言内涵极为明确，一就是一，二就是二，不像表意的汉语那样富有浓重的含蓄性和模糊性。

所以，不是语言决定思维方式，而是人们对世界的认识及把握方式决定其表达的工具。西方思维的两极对立性导致了语言的信号化和逻辑化。如果说中国语言哲学是整体有机论，那么西方语言哲学则是个体决定整体的机械论。有人说：中国是通过宇宙来把握语言，走向整体思考，而西方则是通过语言来把握宇宙，走向理性思考。^② 我看这话不无道理。

① [法] J. 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，辽宁人民出版社 1989 年版，第 293 页。

② 成中英：《中国语言与中国传统哲学思维方式》，《新华文摘》1989 年第 1 期。

现代语言学有一种理论,叫做“诠释圆环”(Hermeneutical circle)原则。指的是意义由前后左右相互决定,是一个意义网。我国古代哲学思维基本上是用这种诠释圆环的思维方式,进行非线性的推理。例如,五行所说的金——水——木——火——土相互决定、相生相克,就是这种思维方式的集中体现。所以,中国传统哲学是整体有机论。这种整体有机论可称之为“全息、自我调节、整体化、动态平衡的系统思考。”所凭借的是反映事物内在联系的辩证逻辑,因而表现在语言形式上便成为语法学、语义学和语用学的统一,其中语义学尤居重要地位。而在西方哲学思维中,这种诠释圆环的原则却是看不到的。西方哲学是采取机械的线性思维方式,如上帝造人,人造房子,房子什么也不造,就是这种思维方式的一种表现。这种思维方式完全是凭借形式逻辑的推理建构起来的,所以表现在语言形式上就成为语法学、语义学和语用学三者的分离,而语法学在其中占据支配地位。

那么,我们应该怎样看待这两种不同的思维方式和交际工具呢?是不是像某些人所说的,汉族人的思维是原始思维,语言也是落后的语言,唯独西方的思维和语言才是最先进的呢?我们的回答是否定的。的确,西方思维和语言有其长处,但决不可因此而否定我们的思维和语言的存在意义。事实上,两者各有其长处,也各有其不足处。现代科学的发展,正在使西方的自然观与东方有机论的自然观结合起来。与此相应的现代语言学也正在摆脱西方形式主义方法论的局限,向东方人文主义寻找出路。社会语言学、心理语言学、功能语言学、话语语言学、语用学迭相兴起,就是这种历史趋向的反映。未来的文化将是西方抽象思维和科学精神同东方的整体思维和人文精神的结合,语言也必将在这种结合中重构。我们应看清这种趋势,认真研究它的发展特点,以此指导、推进我国语言文字的现代化。

中西方绘画艺术比较

绘画是二度空间上运用视觉形象组织创作的新的视觉世界的造型艺术。从某种意义上说它是一种形式语言。就是说,它是人们通过自己的审美思维对客观美与艺术美的统一所作的表述形式。所以,一定的绘画艺术必定是一定的审美思维方式的反映。

现在,世界上的绘画大致可以分为两大体系,就是东方画和西方画。东方画以中国画为主,西方画则以油画为代表。比较这两种不同的绘画艺术,不仅可以提高我们对绘画艺术的鉴赏力,而且有助于我们对中西方两种不同文化体系和审美思维方式的了解。

一、历史的比较

几千年来,人类绘画的发展大多经历了由模仿再现对象、追求与物象“形”的逼真肖似,逐步转至重在表现的过程。但是,由于东西方的历史演进和民族深层意识、时代精神以及文化心理结构的差异性,遂使各自的审美思维对二度空间上的造型艺术的表述形式的发展既有相似处,又有不同处。

纵观中西方的绘画史,其初期阶段都是以人物画为主流的,并且都带有鲜明的政治性和宗教性的色彩。中国早在仰韶彩陶文化时期就有了人面含鱼的绘画,人面有作圆形,有作椭圆形,眼鼻形象非常明显,口略近“王”字形,口角两边有两道交叉斜线,似衔小

鱼状，头部两边，有的画上翘曲线，有的各加小鱼。据认为，这种人面含鱼已具有巫术礼仪的图腾宗教性质。到了奴隶社会的商代，据《史记·殷本纪》载：宰相伊尹“从汤言素王及九主之事，”《集解》引刘向《别录》说他还画了“法君、专君、授君、劳君、等君、寄君、破君、国君、三岁社君”等九主形象来劝戒成汤。^①西周、春秋时，绘画的应用更为广泛。《周礼·冬官考工记》中载：“设色之工，画、绩、钟、筐、幌。”又载：“画绩之事，杂五色。东方谓之青，南方谓之赤，西方谓之白，北方谓之黑，天谓之玄，地谓之黄。青与白相次也，赤与黑相次也，玄与黄相次也。青与赤谓之文，赤与白谓之章，白与黑谓之黼，黑与青谓之黻，五彩备谓之绣，上以黄，其象方，天时变，火以圜，山以章，水以龙，鸟兽蛇，杂四时五色之位以章之，谓之巧。凡画绩之事，后素功。”把绘画设色作为定“礼仪”、“伦常”的标志。秦、汉以后，绘画更成为“表功颂德”的工具。帝王、圣贤、功臣像及其事迹，多画在壁上，还有二十四孝图等用以宣扬忠孝礼教。王充在《论衡·须颂篇》中说：“宣帝之时，画图汉烈士，或不在于画上者，子孙耻之。何则？父祖不贤，故不画图也。”曹植（子建）也说：“存乎鉴戒者图画也。”他还说：“观画者，见三皇五帝，莫不仰戴；见士，莫不忘食；见忠臣死难，莫不抗节；见放臣逐子，莫不叹息；见淫夫妒妇莫不侧目；见令妃顺后，莫不嘉贵。”（见唐张彦远：《历代名画记》卷一“叙画之源流”所引）

1909年在湖南长沙陈家大山楚墓发现战国绘画《龙凤人物图》，画中所绘一妇女，侧面，细腰，左向而立，头后挽一垂髻，并系有装饰物。衣长曳地，大袖身小袖口，妇人两手向前伸出，弯曲向上，作合掌状。妇人头上部左面，画有龙与凤鸟。据认为所绘妇女

^① 关于九主，长沙马王堆三号汉墓出土帛书《老子》，附录了一篇文献，所指“九主”为“法君、专授之君、劳君、半君、寄君、破邪之主二、天社之主二”，与刘向《别录》所书不同。

为墓主像，龙凤表明引导升天。前些年在长沙马王堆一、三号汉墓出土的五幅帛画和山东临沂金雀山九号汉墓出土的一幅帛画，也是以灵魂升天为题意的。整个画面从下到上，分为地下、人间、天上三个部分。地下有鱼龙水族之类的画像，表示“九泉”境界；人间描绘墓主的活动及其有关大事；天上以日月为代表，日中有金鸟，月中有玉兔蟾蜍，其他还有星辰、扶桑树及升龙飞绕等，表现了秦汉时期的宗教观念的发展。东汉以后，佛、道教勃兴，到处建立佛、道寺院。于是道释画也随之产生发展，其中佛画更为发达。当时著名的画有如卫协的《七佛图》、顾恺之的《维摩诘图》和《洛神赋图卷》、陆探微的《阿难维摩图》、张僧繇的《定光如来像》等。唐太宗李世民尤其重视以绘画作为维护政权统治的工具。他令著名画家阎立本画《秦府十八学士图》、《凌烟阁功臣二十四人图》、《职责图》以及《历代帝王图》等。今存《历代帝王图》十三图，画两汉到南北朝隋代的 13 个帝王像，形象各异，表现了对他们的不同态度。

在西方绘画史上也有相似的情况。希腊神话是希腊艺术的土壤，古希腊时代的绘画多以反映宗教、礼仪为主题。如克诺萨斯宫壁画的“斗牛”，就是描写表演某种宗教仪式的场面。宫殿中供奉的神像则是一个双手握着小蛇的女神，她双乳袒露，短袖束腰，层叠的长裙像伞一样张开，几乎与 18 世纪法国宫廷的贵妇一般，所以有的美术史家，索性把克诺萨斯宫壁画上的一个穿着敞领花衬衣的卷发青年女像称之为《巴黎少女》。到了中世纪，欧洲各国完全被基督教神学所笼罩，科学、技术、教育、文学艺术都带有了强烈的宗教色彩，绘画更不例外。6 世纪初，在君士坦丁堡兴建的索非亚大教堂，内部装饰的“马赛克”壁画，其中代表作便是意大利拉文纳“圣威塔尔教堂”中纪念拜占廷皇帝查士丁尼大帝和他的皇后西奥朵拉的两幅壁画。一幅表现的是查士丁尼大帝手捧向教堂献金的宝盒，他两边是拉文纳主教马克西米安和官员们，加上侍从武官，前后重叠恰成 12 门徒之数，中间的查士丁尼就俨然是耶稣的化身

了。

15世纪从意大利开始的文艺复兴,虽然使绘画从封建神学的禁锢中解放了出来,出现了描写当时社会生活的现实主义艺术作品,但从总的看还没有完全摆脱宗教神学的束缚。大量的人物仍从宗教或古神话中取材,如乔托(Giotto di Bondone,1266—1336)画的《基督之死》、《犹大之吻》,达·芬奇(Leonardo da Vinci,1452—1519)的《最后的晚餐》,米开朗基罗(Michelangelo Buonarroti,1475—1564)的《最后的审判》,拉斐尔(Raffaello Sanzio,1483—1520)的《圣母像》、《西斯廷圣母像》等都是。《基督之死》是描绘基督被捕,钉死在十字架上的宗教故事,《犹大之吻》是描绘门徒犹大在基督被捕前虚伪地和他吻别的故事。《最后的晚餐》是描绘基督在被捕前和门徒的最后一次晚餐,《最后的审判》描绘一些使徒和殉教者到基督面前受最后审判的宗教故事。《圣母像》,是描绘圣母的肖像。所谓圣母,是基督徒对基督耶稣的母亲玛丽亚的尊称。《西斯廷圣母像》则是描绘圣母把她的爱子即基督耶稣献给人类的故事。

但是,由于中西宗教观不同,深层的民族意识和文化心理结构不同,因而表现在人物的内容与形式上亦有所不同。前者崇拜的是人世的祖先、圣贤,描绘的都是他们的形象事迹,而且往往是生者、死者、仙人、鬼魅、历史人物、现世图景和神话幻想同时并陈,原始图腾、儒家教义和谶纬迷信共置一处。如下面几块(东)汉画像石的图景:

“第一层刻的是:伏羲、女娲、祝融、神农、颛顼、高辛、帝尧、帝舜、夏禹、夏桀。

第二层刻的是:孝子曾参、闵子骞、老莱子和丁兰的故事

...

第三层刻的是刺客曹沫、专诸的故事...

第四层刻的是车马人物。”

(常任侠:《汉代绘画选集》第2页)

这种历史与现实、人与神并存的形象画面,可以说是中国传统浪漫主义的一种表现形式。它和西方大不相同。西方宗教中的神只不过是“人化”了的理性,是至善至美的人的本质的表现。它存在于远离现实人世的彼岸世界。所以,西方宗教画所描绘的基督救世和鞭笞虚伪叛道的丑恶行为,都只不过是理性主义的一种表现而已,很少人情味和浪漫主义色彩。

中国是个重人情的社会。特别是两汉以后,随着神学目的论和谶纬迷信观念的动摇,人文主义有了进一步发展。这反映在思想观念上,就是由客观外物转向主体存在,由环境转向内心,由社会转向自然,把无为理性融于自然山水之间,以求得内心的平衡。于是,借景抒情的山水花鸟画也便应运而生。

中国山水画大约萌芽于两汉之际。在此之前,无论山水或是花鸟,一般只作为人物画的背景而存在,在画面上所占的地位很小。后来山水花鸟在画面上所占地位不断扩大,到了汉代已有了山水画的萌生。据传刘褒《云汉图》和《北风图》,就是具有了山水画的雏型。在成都出土的汉画像砖中,有块砖上描写山中狩猎与井矿采盐的场面,所占画面大部分是群峰罗列的山景,人物几乎成了点缀。到了六朝,山水画更加发展,已开始脱离人物画而独立成一种画科。当时的顾恺之、王微、宗炳都画山水,顾恺之还写有《画云台山记》一文,宗炳写有《画山水序》一文。据传宗炳是“好山水,西涉荆巫,南登衡岳,因结宇衡山。”并且“凡所游历,皆图于壁。”(《历代名画记》卷六),可惜其画失传。隋唐是中国山水画成熟发展时期,隋人展子虔的《游春图》是一直保存至今的最古的一幅山水画。唐代的山水画已成独立画科。著名的山水画家李思训父子、王维、张璪、毕宏、郑虔、王默、王宰、卢鸿、项容等。大画家吴道子,在山水方面也有卓越的成就。

中国花鸟画的肇始较山水画为早,起先用之于工艺美术的纹

样上。新石器时代的彩陶,已有鸟、鱼、蛙及似花草的图案。到南北朝时已出现不少花鸟画的作品。有的画家以画花木、鸟雀、走兽为专长。但这仅能作为花鸟画的萌芽。花鸟画到了唐代发展成为独立的一种画科。唐初薛稷为画鹤的名手。武则天时的殷仲容,工写貌及花鸟,“或用墨色如兼五采”。至开元、天宝时期,人材更多。曹霸、陈闳、韩幹之画鞭马独盛一时,其他如冯绍正,以画鹰、鹤、鸡、雉,甚为精妙。据《历代名画记》、《唐朝名画录》等唐人著述统计,当时能画花木禽兽的计有 80 多人,其中专攻花鸟的近 20 人。这虽只为重要花鸟画家中的一部分,但也足以说明唐代花鸟画的繁盛。

在两宋时期,中国山水、花鸟画更为繁荣昌盛。首先山水、花鸟画已上升到最重要的地位,绝大多数画家都擅长山水、花鸟画。仅据《图画见闻志》、《宣和画谱》、《画继》及《图绘宝鉴》所载统计,就有李成、关仝、范宽、郭熙、李唐、赵伯驹、马远、米氏父子等 180 余人善写山水画。而所流传的画迹,仅宣和时皇室收藏的北宋山水画就有《晴江列岫》、《海山图》、《千里江山图》、《屏山小景》、《山阴高会图》、《滕王阁图》等 730 余件。所反映内容之丰富与深刻,都是前代所不及的,特别是画家与文学相结合,师法造化,借景抒怀,更成一代的潮流。如当时所画的“剩水残山”或是“长江万里”,就多少富有“不堪风雨过江南”之意。即使写“好山好水看不尽”,也不免带有“天晚正愁余”的伤感。画花鸟亦多含有一定的意义,例如画竹子多象征清高,画牡丹以象征富贵,画梅松以象征不畏惧严寒威迫,等等。

与中国文化的繁盛相反,欧洲在整个中世纪的一千年中都处于基督教神学黑暗的统治之下,绘画艺术也和其他文化艺术一样没有多少可称道的。除了罗马式的镶嵌艺术,哥特式的彩色玻璃窗以外,只有些没有动态,没有表情,没有生命感的人物壁画。而且,这些绘画多是基督教内容或贵族骑士的肖像画,艺术性很低。直到 15 世纪,随着资本主义发展和文艺复兴,西方的绘画艺术才逐渐

摆脱基督教神学的束缚而出现了蓬勃发展的崭新局面。

推动整个欧洲文艺复兴的源头是意大利绘画。人文主义理性不仅使意大利产生了达·芬奇、米开朗基罗和拉斐尔等不朽的伟大艺术家,而且有提香(Tiziano Vecellio, 1490—1576)、丁托列托(Jocopo Robusti Tintoretto, 1518—1594)及卡拉齐兄弟(Carracci [Lodovico, 1555—1619; Agostino, 1557—1602; Annibale, 1560—1609])等一大批蜚声全欧的大画家。意大利绘画影响了德国、佛兰德斯、荷兰、法国和西班牙乃至整个欧洲的绘画及其他艺术。它与古希腊雕塑相比较,仍保持着一种自然形态美,即受到古希腊以来“模仿自然”的理论影响,追求自然逼真感。但也有许多发展和创新。这主要是:人物画表现的重点已由一般的表现肉体美而转向头部的面庞美和精神的不凡,如达·芬奇的《蒙娜丽莎》及《圣母子与圣安娜》,都很注重对面部表情的着力。同时,由于受到15世纪解剖学说的影响,不仅在画面的逼真上加上了立体感,而且在表现人体及肌肉组织方面也显得十分细腻而生动。特别是由于人道主义的理性取代了宗教感情,宗教神秘情调已大为淡薄。即使有反映宗教内容的题材,也是以最完美的现实生活中的人为对象的。比如《蒙娜丽莎》就是以—一个年轻女性的温雅的微笑,揭起人性觉醒的旗帜,赞颂生命的可爱。

17世纪风行欧洲的巴洛克艺术是从“静止走向运动”的时代。如果说文艺复兴艺术是注重静止,以均称为目的,讲究线条素描;那么,巴洛克绘画则注重动感,常以对角线和斜线构图;特别注重光和色彩的效果,多以黑白、明暗对比造型,使物质具有逼真和强有力的气势。巴洛克绘画使女人男性化,描绘得强壮有力。18世纪取代巴洛克艺术而起的是罗可可艺术。这种绘画趋于豪华纤细,即使是男人的肖像,也似乎有些女性化,看着有些纤细。它与巴洛克的绘画断然不同,既没有显著的明暗对比,也不注重浓厚壮丽,而多用银色、不鲜明的黄金色、白色等轻淡、稳静的色彩,线条一改巴

罗克艺术的曲折夸张,而用柔和的曲线,以增添诗意感。19世纪笼罩欧洲的新古典主义和浪漫主义思潮,表现在绘画上则是印象派艺术的兴起。印象派绘画完全摆脱传统的所谓模仿特征,具有强烈主观色彩。所绘人物风景不是一般的动与静的表现,而是一种独特感受,一种凭借画家笔下光和色的应用所造成的独特气氛的艺术境界。所追求的是一种神秘感和难以捉摸的朦胧感。近代20世纪,西方现代主义绘画更是流派蜂起的时代。如从后印象派算起,它以后出现的有影响画派就有野兽派、立体派、未来派、超现实派、表现派等。这些画派的共同倾向是:①由具体走向抽象,摈弃了传统的以线条或光色来描摹具体对象的那种方式。②绘画追求与新科学的发展紧密结合,如立体派所表现的内容,除了原有寓意、象征等手段外,更多的是从光学上的分析法与透视派角度看待事物,而不是平面的直观。③更多地反映现代人悲剧处境的心态。所谓孤独感、流放感和荒诞感漫布现代主义的绘画中。绘画已不再是具体的人与物,而只表达一种观念、一种感受而已。

总之,自文艺复兴以后,西方绘画随着资本主义的发展和科技的进步,越来越走向了个人主义化的和超脱现实的道路上去。因而,表现人物和风景的绘画也相继出现。在西方,最初的风景画也只是作为人物画的背景而出现的。后来,到了17世纪才有纯属风景画的萌芽,如(荷兰)伦勃朗(Rembrandt Harmensz van Rijn, 1606—1669)、霍贝玛(Meindert Hobbema, 1638—1709)、雷斯达尔(Jacob Van Ruisdael, 1628—1682)等的风景画。18世纪末,法国大革命为法国资本主义发展扫清道路以后,浪漫主义画派兴起,出现了不少风景画家。但是,风景画真正发展成为一种独立画科,是在19世纪初期,具体地说,是在1830年左右。那时重要的风景画家先后有:英国的透纳(Joseph Mallord William Turner, 1775—1851),法国的柯罗(Jean - Baptiste Camille Corot, 1796—1875)、米勒(Jean Francois Millet, 1814—1875)等人。印象派则

更进一步发展了风景画,其中主要的画家有莫奈(Claude Monet, 1840—1926)、毕沙罗(Camille Pissarro, 1830—1903)、西斯莱(Alfred Sisley, 1839—1899)等人。莫奈的代表作有《威尼斯》、《泰晤士》及其连作(Séric)《草堆》和《庐安寺的门前》等。

另外,还有所谓静物画。静物画即是把画中的“物”看成是静止的不动的东西。静物画出现比风景画还晚,大约在18世纪初开始有“静物画”(still life)的名词出现。最初的静物画画的是“食桌”,在食桌上放置一些食物和杯盘等,如夏尔丹(Jean Baptiste Siméon Chardin, 1699—1779)的静物画就是如此。静物画发展成独立一科,是在十九世纪初期。

二、艺术形式的比较

就二度空间的造型艺术的形式来看,中国传统绘画与西方画有着很大的不同。最突出的有以下几方面。

(一)形似与神似的不同

纵观西方绘画史,尽管经历了多个时期,人们的审美感情也发生了很大变化,但是直至19世纪末一以贯之的是那种追求形似逼真、写实再现对象的传统。就拿人物画中的人物形象来说,早在希腊时代就是以写实为特点的。所描绘的人物,不论男女老少都光裸着身子,汗毛、纹缕、斑迹都清清楚楚,而且身体各部分的比例和动作时肌肉外形的变化也无不要真实地再现出来。至于一般动物和各种器物也无不是如此,如鸟、鱼不管是死的还是活的,只要画得真实,色彩美丽,西方人就认为是最美的艺术。所以,古希腊哲学家苏格拉底称绘画是“对所见的物的描绘”。他的学生柏拉图也说绘画“只是外形的模仿”。

中国绘画与西方绘画的这种追求相反,对于人物画、肖像画中的人物,不要说极少有光裸身体的,就是人体的各部分的比例和动

作时的肌肉外形变化也是不甚讲究的。他们所追求的并不在于形似，而主要是由形入神、以形传神。东晋著名画家顾恺之在论人物画和肖像画时，就明确地提出了反映现实的“以形写神”论。他认为，画人物画首先注意的应是头部形象的传神作用，“写自颈以上，宁迟而不隳。”因为头面传神至为重要，所以画时要谨慎，宁可画得慢些，不要太流利了。在头部的五官形象中，尤以眼睛最为重要。据说他画人有时数年不点眼睛，人问其故，答曰：“四体妍媸，本无关于妙处，传神写照，正在阿堵中”。（阿堵，是当时的方言，意思是这个，指眼睛。）意思是人的四体美丑对于传神来说关系并不大，特别是作为写照的肖像画更是如此。对传神在眼睛，顾恺之还曾说过“手挥五弦易，目送归鸿难”。以弹奏乐曲的动作姿态表现人的思想感情，毕竟比画目光望飞去的大雁所表现人的思绪要容易。因此，他对画眼睛，特别提醒道：“与点睛之节、上下、大小、浓薄，有一毫小失，则神气与之俱变矣！”

中国古人不只是画人要求传神，画其他形象也都要求以形传神。五代画家荆浩关于山水画就提出了所谓气、韵、思、景、笔、墨“六要”，其核心便是强调要在“形似”的基础上表达出自然对象的气韵。宋苏轼在论画马时说，“观士人画如阅天下马，取其意是所到。乃若画工，往往只取鞭策、皮毛、槽枥、刍秣，无一点俊发，看数支许便倦”。宋人刘延世题所画墨竹也说：“酷爱此君心，常将墨点真。毫端虽在手，难写淡精神。”（见邓椿《画继》卷四）邓椿在《画继》中指出：“盈天地间者万物，悉皆含毫运思，曲尽其态。而所以能曲尽者，止一法耳。一者何也？曰：传神而已矣。世徒知人之有神，而不知物之有神……故画法以气韵生动为第一。”（《画继》卷九）那么，神是什么呢？徐谓在一首诗中说：“从来不见梅花谱，信手拈来自有神。不信试看花千树，东风吹着便成春。”使梅花在冬末春初迎风怒放的不是别的，恰是那种生气盎然的生命力和精神。唐人张彦远说：“得其形似，则无其气韵。具有色彩，则失其笔法。”“以气韵求

其画，则形似在其间。”近代大画师齐白石也说：“作画妙在似与不似之间，太似为媚俗，不似为欺世。”这些所谓“不求形似”、“不似之似”，并不完全不去追求对象的外在形和色，只不过是在作画时往往不受拘束，在一定程度上加以取舍和夸张，甚至于变形变色，以达到追求神似的目的。这一点在写意画中最为明显。所以，中国绘画所追求的美不是事物外在的形似和模拟，而是它的内在的风韵与气质。

而也正因为如此，中国绘画一般不停留于形式的华丽，不满足于感官的愉悦，而更欣赏其内在的意蕴。认为“凡其华彩光焰漏泄呈露，焯然尽发于表，而其里索然绝无余蕴者，浅也；若其意味风韵含蓄蕴藉隐然潜寓于里，而其表淡然若无外饰者，深也。”（[宋]包恢《书徐致远无弦稿后》，《敝帚稿略》卷五）而且，中国古人绘画并不机械地留意于一物，从一个固定的角度去表现美，而是“夭矫连蜷，烟云缭绕”，从事物的氛围和联系中去写神，表现美。顾恺之就说：“凡生人亡有手揖眼视而前亡所对者。以形写神而空其实对，茎生之用乘，传神之趋失矣，空其实对则大失，对而不正则小失，不可不察也。”这就是说，凡是人作揖、注目，在他面前必定有人物，他的这些动作神情，是由他面前的人物引起的。如果不是这样，就违背了以形写神，传神也便达不到了。

（二）理性与心性的不同

在西方绘画史上，在相当长的时间里都把绘画看作是一门科学，把绘画创作看作是探求事物理性的思维过程。古希腊早期第一个美学家毕达哥拉斯（Pythagoras，公元前 570—前 475）认为，在自然界中，统摄一切事物本体的不是某种具有质的规定性物质，而是由缺乏任何质的规定而又渗透到所有物质中的数决定的。他说：“什么是最智慧的？——数。”“什么是最美的？——和谐。”凡是合乎理性的数量关系的，诸如圆形、球形、合于“黄金分割律”的长方形，都是美的。毕达哥拉斯这种从数量关系去寻找美的本体的思

想,对柏拉图、普洛丁的新柏拉图主义和文艺复兴时期苦心探索形式美奥秘的美学家和艺术家们,都产生过深远影响。

意大利文艺复兴时期的美术家达·芬奇,更把透视、解剖、光和色彩等科学原理应用于绘画。他在《绘画论》中明确指出,“绘画是一门科学”。他说:“绘画科学的第一条原理……首先从点开始,其次是线,再次是面,最后是由面规定着的形体、物体的描画,就此为止。事实上绘画不能越出面之外,而正是依靠面以表现可见物体的形状。”“绘画的第二条原理涉及物体的形状。”“绘画的第三条原理涉及物体的阴影,物体靠此阴影表现。”“绘画科学研究物象的一切色彩,研究面所规定的物体的形体以及它们的远近,包括随距离之增加而导致的物体的模糊和程度。这门科学是透视学(即视线科学)之母。”自此,直至十九世纪末,西方画家大多采用焦点透视法,取固定视点,画中的形象由近至远逐渐由大变小、由长变短、由宽变窄、由粗变细、由浓变淡,由实变虚,由暖变冷,由纯变灰,平行线向纵深处运动而集中于一点或几点,从而使表现出的景物和人具有真实感。

对于画面分割,取势定位,也总是以透视学、光色学为依据的。所谓画面分割,即指构图时,先暂时舍弃物象的具体形态,而取其抽象的轮廓形态的基本线形,以虚设的长线对画进行平面分割,作为物象布局的“座标线”或范围圈,并以此为基准,调整画面形象位置、面积比例和结构关系的方法。在西方绘画中,最常用的有黄金分割、等分分割、级差分割、复合分割等形式。所谓黄金分割就是将画框边线按黄金比找出分割点进行画面分割。具体地说也就是边线被分成的比例为:短:长=长:(短+长),比值为0.618,分割线称为黄金分割线。由于黄金比例适合于人眼的习惯感受,所以从古希腊开始就将其作为美的比例和形式应用于建筑和艺术。但是,绘画并不是一般实物的反映,它一般不按严格的数字计算。画家总是以眼睛的视觉为基础的,2:3、3:5、5:8等感觉舒适协调的

比例都可以视为黄金比。

中国传统绘画却与西方这种追求理性的绘画方法大不相同。中国传统绘画最为注重的不是理性,而是心性,即古人所说的“气韵”,今人所说的“意境”(指一幅画中所体现的思想感情的境界。)请看下面几幅画。(1)宋马远画的《梅石溪凫图》,群凫在清幽的溪水中游嬉,姿态各异,而互相呼应,悠然自得,整个画面和谐,使人感到一种恬静而富有生命力的情趣。(2)傅抱石、关山月合作的《江山如此多娇》巨幅山水画,其主题思想是体现毛主席《沁园春》(咏雪)一词的意境。在画面上,左边即西边。雪山蜿蜒,一派北国风光,右边即东方,则春意葱茏,是江南景色。既看到崇山峻岭,又望见长城、江海及一片肥沃的大地,象征新中国诞生的太阳,光芒四射,升起在东方,冲破了灰暗的天空,红光照耀着祖国雄壮美丽的锦绣河山。在意境中,体现了“须晴日,看红装素裹,分外妖娆”的词意,体现了“东方红,太阳升”这一伟大主题。

意境须要含蓄。所谓含蓄,就是主题思想的意思不要在画面上完全赤裸裸地都画出来,要保留一部分不画,要从画面上有限的片断情节中反映出没有出现在画面上的那部分,做到画外有画,令人思索。如相传古时有位画家,画“深山埋古寺”这句诗意,画了深山和涧水,虽没有画出庙宇,但有一个和尚在涧旁挑水,使人想像到山间里有古寺的存在。还有人画“踏花归去马蹄香”这句诗意,画了一个人骑着马在跑,有一群蝴蝶跟着马蹄飞舞,把“香”字暗示出来。在中国山水画中,往往喜欢画云霞烟雾,把山石树木的一部分遮挡起来;画船不画完全,船的一部分即船头或船尾被树木、山石或芦草遮盖起来;或者画山间曲径而没有行人,画水边茅舍而不见居住的人,这些也都是寓意含蓄的表现。

中国绘画所特有的这种写意性质就决定了它的表现手法也是大异于西方的。西方绘画一般都采取同一视角,且严格遵守近大远小的透视规则,一切景物的透视线都集向一个焦点,这就是所谓的

“焦点透视法”。在中国,这种“焦点透视法”也有。至少在宋代,沈括提出的“以小观大”、“似看盆景”的表现物象的透视学之后,不少画家就采用此种方法作画。但是,“以大观小”虽然易于处理纵深空间,却难于表现视知觉中的“似看盆景”的真实感,更不易表现中国画家所追求的意象形象。因此,在中国绘画传统中,许多画家并不受日常固定视点视象所局限。他们还创造了“以大观小”和“以小观大”的俯视和平视相结合的动态方式,叫做“散点透视法”。所谓“散点透视法”,即是画面总体布局的视点,好似画家乘直升飞机,提到一定的高度,“似看盆景”沙盘,局部景物又好似将直升飞机与景物保持一定距离地忽上忽下、忽右忽左、或停或飞地进行飞行观察。画中形象以仰视显其高,以层次渐变显其深,展开景物空间显其阔,将高远、深远、平远组合一体的空间表现,所取之景物皆为印象中之景物,画似有焦点,实无焦点可寻,此法虽然人们已经习称为“散点透视”,但画中并无散置几个焦点。再者是将画中物象都基本上定为同一高度视点下的视象,随着物象的加高,视点也加高。最高的山峰与前景最低矮的房舍均为同一视点下的景物。因此,看中国画有“可游”之感,是游动视象的组合,仅仅给予大小和空气透视的空间因素。这是中国画家灵活运用人对空间知觉线索:近大远小透视变化,中间物遮挡,空气透视的物象虚实,层次渐变以及不同视点下物象高、深、平、阔等视觉心理的结合,表现出画面世界的无限深远的空间。正是采用这种手法,才创作出了像《清明上河图》、《长江万里图卷》那样杰出的长卷。

(三)重色彩与重笔彩不同

在西方人看来,绘画的最高使命是表达最高的物体美。而要达到这一使命,最重要的就是运用在空间的色彩和形状。被称作“现代绘画之父”的法国印象派画家塞尚(Paul Cézanne, 1839—1906)就说过:“一幅画首先是,也应该是表现颜色。”“绘画是一种光学。”“谁想艺术地去创造,必须顺从培根……按着自然来画画,”“通过

造型的色彩的等值。”只有这一条路。因此，自古以来，西方就极其注重对绘画色彩的研究与运用，并且取得了极高的成就。油画之美就是最具代表性的。

西方画家通过对色彩的属性(色相、明度、纯度)特性和感情与象征的运用，不仅能够生动地再现视觉形象的立体美感，而且使色彩布局极富感情和韵律。如从珂勒惠支(Käthe Kollwitz, 1867—1945)的《农民暴动》组画之一《反抗》中人群、力及线条的节奏感受到内容表现所需要的急促动感。在列维坦(Исаак Ильич Левитан, 1861—1900)的《通向符拉基米尔路》中，其色彩和路面的深远弯曲起伏的节奏，给人的感受是悠缓而深沉的。而法国印象派画家莫奈的《蒙托哥大街上的旗海》，则以跳动的笔触，点划出彩旗的飞动，尤以明显的红色块构成的强烈的短促跳动的节奏，给人以欢乐跳跃的形式感觉，且可感受到作者作画时的情绪和挥笔韵律。

然而，中国传统绘画却与西方有所不同，它所注重的不是光彩，而是笔墨。

中国画一向注重用笔，南宋谢赫就把“骨法用”放在“六法”的第二位。唐张彦远也强调用笔的重要，说：“夫象物必在于形似，形似须全其骨气，骨气形似，皆本于立意而归乎用笔，故工画者多善书。”(《历代名画记》第14页)中国画之所以注重用笔，首先是跟书法有关。书法注重执笔的方法和指腕肘的运用，以及运笔的方法，而画画也是如此。历代画家多兼工书法，并把它应用到画法上去，使画艺增辉。如元王叔明的笔法多杂篆隶，清赵执叔用笔多兼隶意，近代吴昌硕的用笔则得力于石鼓文，而“郭熙、康棣之树，文与可之竹，温日观之葡萄，皆自草法中得来。”(明茅一相《绘妙》第65页)。还有人说，极写意的画好比是张颜的狂草，而工笔画则如同真书，中国画家多把画称为“写”，不是没有道理的。其次，中国画用笔大致可分为线与点两类。人物的衣纹描法、山石的皴法和花叶的勾勒都可以算作线的一类。但不论线或是点的运用，也都要有一定的

笔法。历代画家为表现主题思想,按着对象的形象和本质,创造出许多方法,如山石的皴法就有 26 种,人物衣褶的描法有 18 种,点叶的方法有 28 种之多。另外,还有所谓用笔要有笔法,不仅只指勾线、皴山、点苔、点叶等方面,还指设色而言。在设色上,例如用颜色来点花、拓叶等法,都需要笔法,而不是深抹,所以,宋人论画说:“绘事之术形似,舍丹青朱黄铅粉则失之,是岂知画之贵乎,有画不在乎丹青朱黄铅粉之工也。故有以淡墨挥扫,整整斜斜,不专于形似而独得象外者。”(宋《宣和画谱》第二十卷“叙论”)

至于用墨,在中国传统绘画中也占有重要地位。宋李成“惜墨如金”,由于注重墨,竟以用金喻墨。这是因为中国画在体现主题内容方面所起的作用,同笔一样重要。宋韩拙说过:“笔以立其形质,墨以分其阴阳,山水悉由笔墨而成。”(《山水纯全集》——《画论丛刊》第 43 页)清恽南田也说:“有笔有墨谓之画。”(《欧香馆集》第十二卷第 26 页)这是说,若从中国画的形式技法来说,基本上是由笔和墨构成的。

中国画用墨起源很早,而历代不衰。特别是画山水,更以墨为骨干,甚至用花青渲染时也往往要掺和一些墨。画工笔人物或工笔花鸟,都先要用墨线勾勒,然后填色。有时为了追求对象的精神性格,对于对象的色彩,也常用特殊手法来处理,这就是:或者不画色彩,仅用墨线来描绘的所谓“白描”。或者改变对象的本来色彩,而用墨或朱色来画竹画花鸟以及其他事物,而不管自然界有没有这种颜色。

但中国绘画对于色彩的运用却相当谨慎。这一方面是由中国画所用的绢和宣纸的性质所决定,另一方面更主要的还是由中国绘画的特质所决定的。中国画对色彩的看法与西方不同,它有自己的特色。谢赫“六法”的“随类赋彩”,虽说要根据对象的“类”设色,但不必跟对象完全一样,而是从物象“固有的本色”出发。就是说对于物体上面的色彩因受光的影响与作用而起的变化,中国画家是

不去描绘的。因此,中国画上的设色,一般都比较单纯,不用画出物体上面光色的变化和反光。如红花就是红色,绿叶就是绿色,不会变成别的色彩;在红花的花瓣上和绿叶上,虽然设色有浓淡干湿不同的地方,但并不是用来表示光色的变化,而是因为这样画才能使得花叶生动、精神。同时,中国画所用的纸和绢的性质,也决定它一经落笔就不再改动。此外,还有画山水时,水或天空多利用纸的空白处来表现,虽不着颜色,也能使人有水或天空之感。这样,就使中国绘画不能像西方那样广泛运用色彩之美了。

(四) 意形统一与意形分离布局的不同

西方绘画直至 19 世纪末一直在追求形似逼真,而缺少意境,19 世纪末和 20 世纪初以后又走上了另一极端,抛弃现实对象为无对象的主观的抽象造形,破坏了客观事物“形”的完美性,从而也就使其布局发生了根本性的变化。前者,写实性构图的格局,基本采取全景构图、场面构图、片断构图三种。所谓全景构图,即采用多层次的布局表现大的纵横时空的景物、众多的人物场面的构图;场面构图,即表现为同一时间,正常的固定视域内的较大纵横空间的众多人物或景物的场面构图;片断构图,即表现为正常固定视域内的近、中景为主的物象瞬间场景,仿佛从广阔的生活原象中截取来的生活片断,或如同舞台一幕剧照的构图。写实性格局构图给人以真实美,它长于表现事物的瞬间或一个特定情景,但也有其局限性,即不能自如地反映画家主观意象的随意性。于是,许多画家又创造出主观性的构图方式,即打破自然物象的客观存在关系和时空限制,主观任意地组合物象于画面的构图方式,如组合构图,重叠透视组合构图或满篇幅构图等等。但是,不论是写实画或是随意画,它们的分割布局的手法多彩用黄金分割、级差分割或复合分割布局。这种构图方式是迥异于中国画的构图格局的。

中国画的构图布局依循意形合一的原则,最突出的特点有以下几方面:(1)注重大势。所谓大势,就是大局,也就是大体的位置。

清笪重光就说：“得势则随意经营，一隅皆足，失势则尽心收拾，满幅都非。”^①有人把“大势”比作下围棋。认为画画的布局是和下围棋的道理相仿。下围棋要用松，开始时，起手要宽，先着眼于通盘之局，然后再注意小处。画画也是如此，不经营好大势，其他就谈不上。(2)讲究开合。所谓“开合”，也可叫“分合”，简单地说，“开”就是“放”、起或生发，“合”就是收、结或收拾的意思。“开合”方式灵活多样。有下开上合，如宋人画的《长桥卧波图》起手先画朱红长桥，在桥两端位置树木、房屋，河里还有船只往来，以破长桥的呆板，并把水波渐远渐淡地推上去，烟雾渺茫，有生发无穷之意，这就是“开”。而上半画远山数峰，以收拾其势，这就是所谓“合”。上开下合的，如宋马远画的《梅石溪凫图》，起手先在上半，把梅树、石雀画好，有向下开展之势，这便是“开”；在下半，画了一群野鸭在溪涧里嬉游，以收其势，这便是“合”。右开左合的，如五代胡环画的《番马图》，起手先在右半，画人与骑，有向左开展之意，然后在左半，画了几笔平沙丛草以为合。左开右合的，如宋人画的《风雨归舟图》，起手先画丛竹、山石、树木，随风雨之势摇荡向右，意向左开展；然后画一叶归舟逆风向左，用以收敛风雨之势，以为合。另外，也有开而无合的。如：宋阎次平的《松磴精庐》团扇，右半在水边画一精致的庐舍，旁植松树数株，但左半却任其空白而无合。其实，这种无合也是有合的，只是把合的位置放在画面之外罢了。(3)注意主客体关系。所谓主客体关系，就是在画面布局景物时，不是平均分配，要有主次、重心。画人物，要以人物为主，以物为客；画花鸟，要以花鸟为主，以其他物象为客。主客配合要和谐、做到“多样的统一”。从画面来说，由于画面的下半部在视角中占有极重要地位，所以一般主体大多布置在这个地方。特别是不少画家喜欢运用太极图式分割布局，如吴昌硕的《桃》就是用S线将物象与空白分割成太极图的

^① 《画筌》——《画论丛刊》第171页。

鱼头形，物象间的空白正是阴鱼眼的位置，而上面大片空白之处的题字，恰似太极图中阳鱼黑眼的位置。当然，这种画并不是简单的S形分割，而只是总体态势和运动轨迹构成S形的布局。齐白石的《荷花蜻蜓图》也是这方面极好的范例。运用骨线分割布局也是中国画取势定位的一种重要方法，如于非闇《红杏山鹑》的构图就是以花枝走向作骨线进行画面分割布局的。(4)注重虚实。所谓虚实，就是指画面上的疏密、浓淡、聚散。远近、大小就是虚实的一种形象。一般地说，近景形象画得比较大，比较详细而用墨较浓，可称为实；远景的形象画得比较小，比较简略而用墨较淡，可视为虚。中国画的空白更是一种特有的虚。这种虚，不着一点笔墨和颜色，有着特殊的意境。清华琳就说“夫此白本笔墨所不及，能合为画中之白并非纸素之白，乃为有情，否则画无生趣矣。然但于白处求之，岂能得乎，必落笔时，气吞云梦，使全幅之纸皆吾之画，何患白之不合也，挥毫落纸如云烟，何患白之不活也。禅家云：‘色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。’真道出画中之白即画中之画，亦即画外之画也。……且于通幅之留空白处，尤当审慎，有势当宽阔者，窄狭之，则气促而拘，有势当窄狭者，宽阔之，则气懈而散，务使通体之空白，毋迫促，毋散漫，毋过零星，毋过寂寥，毋重复排牙，则通体之空白，亦即通体之龙脉矣。”^① (5)注重款题。中国画上题字大约始宋元。题诗和题字的内容往往可以补充和丰富画的主题思想。款题的字数多少，行数的长短、单双、横写或直写，都要和布局的虚实相配合，款题的字体也要与画相配合。就是说，工笔画要用楷书，写意画要用行书或草书题款。在大幅的画上题款要用大字、小幅画上用小字配合。山石苍劲，宜款劲书，林木秀致，当题秀字。如画的色、墨较淡，款题的字也要用淡墨来写。款题写好后，须在其下面加盖印章。印章和款题的关系也和款题与画的关系一样，要求彼此协

^① 《南宗诀秘》——《画论丛刊》第501页。

调统一。所以，中国国画画面中的款题、印章也是画的一部分，构成画的有机的统一整体。

（五）画幅形式与作画用具的不同

西方画幅形式较简单，变化不多，一般为长方形，且长宽之比为5：3，即所谓“黄金律”。中国画的画幅形式却不同，样式很多，有册页、扇面、卷轴画，卷轴画中又有直幅和横幅之分。横幅画有的很长，宋张择端的《清明上河图》高25.5厘米（约合七寸七分），而长竟达525厘米（约合一丈五尺七寸）。现在，有的长达上百米或几百米的。直幅画又有“立幅”和“堂幅”之分，是跟长卷恰正相反的形式。立幅的形式是直而狭长，阔不过两三尺，而高却八尺之多；堂幅比立幅更高更大，阔仅三四尺，而高却达一丈以上。此外，还有两张立幅组成的双幅、四张一套组画，每张画的内容虽各不相同，但互有关联，比如，画春夏秋冬的山水或花鸟，这种组画形式创自宋元，叫做“四扇屏”，后世有出现八张立幅配合组成一套组画，叫做“八扇屏”。有的还可以把几张立幅，一般是12张，连接起来组成为一张大画，但每张立幅本身是没有独立性的，这种组画叫做“通景”。但是，不管画幅形式有多繁杂，其根本目的都是为了配合于一定的主题、内容的需要而创造的。

至于绘画的工具，西洋画一般是用上过胶的帆布，中国画用的是一种软而松的具有吸水性的宣纸，还有上过胶矾的不吸水的熟纸，以及生绢、熟绢。用的笔，是一种大小长短不一的白竹为管兽毛为头的毛笔，并且要用砚来磨墨，瓷碟来调色，这也和西洋画的用具大不相同。这种不同性是与中西方的社会历史和生产发展情况不同有着密切关系的。

此外，中西方绘画在画的装饰性和分类方法上也各不相同，这里就不再评论了。

总之，从上述的比较我们不难看出，西洋画是寓理于形，以形说理；而中国画则是寓情于形，以形说情。这大约就是两者的根本

分野。

三、两种不同的审美思维模式

中西绘画的不同趋向,是与民族深层意识或审美思维模式有着密切关系的。

首先就西方来说,尽管各民族的民族深层意识互有差异,但都是从个人与社会、人与自然的对峙冲突中建构自己的世界观和思维模式的。这反映在绘画审美观上就特别突出。他们总是爱把直觉体验与逻辑理性对立起来进行审美思维。要讲再现时便要求全然逼真,甚至连一根毛孔也要画出来;而讲表现时又会走向完全的抽象,乃至全部用几何图形代替。讲理性时可以用尺子作画,而讲感情时又可以随意挥洒,甚至直接把色彩倾倒在画布之上。这种爱走极端的思维方式和心理状态,就使西方的画家们在进行审美观照和艺术构思的过程中,对于形与神、物与心的表现主要的不是靠“迁想妙得”,而是靠逻辑理性或学力。比如达·芬奇为画《蒙娜丽莎》肖像,他整整花了四年的时间,先研究她的心理,作素描,作数学计算,最后才拿起笔来作画,真如进行建筑设计的一般。现在,这幅名画藏在法国卢佛尔美术馆,在它面前仍吸引着大量观众,其魔力何在?依我之见,主要在于它的逻辑理性与艺术的统一。

中国绘画却与西方审美观和思维方式大不相同的。中国绘画审美观和思维方式是建立在“天人合一”、“情景交融”的基础之上的。因此,中国绘画一直坚持着现实主义与浪漫主义相结合的道路,没有出现好走极端的现象。在进行审美观照和艺术构思的时候,就思维方式而言,心与物、形与神的统一,主要不是靠逻辑理性或学力,而是靠非逻辑的直觉体验,靠心悟。

中国最早提出“悟”的思想是顾恺之。顾氏说:“凡画人最难,次山水,次狗马。台榭一定器耳,难成而写好,不待迁想妙得也。”这个

“迁想妙得”就是联想心悟，因为“妙”字既是指超于感观和一般认识活动的逻辑推理的东西，也是指心得意会而难于言传的思维活动。中国第一个论述山水画的宗炳说得更为清楚，他说：“夫以应目会心为理者，类之成巧，则目亦同应，心亦俱会。应会感神，神超理得。”这里的“应目会心”就是不经过逻辑思维，而是从对形的感观到对神的把握的直接飞跃，即所谓直觉。由形入神是如此，由物会心更是如此。刘勰论“神思”，强调“思理之妙，神与物游”。“神与物游”，显然不是仅用感官去感知，也不是去进行逻辑分析，而是进行心理体验，袁枚说：“鸟啼花落，皆与神通；人不能悟，付之飘风。”（《续诗品·神悟》）可见，心与物之间的思维桥梁就是心悟，至于进而由具体之物上达于冥冥上天，那就更加靠悟了。

既然由形入神、由物会心，由物知天都需要悟，悟当然也就成了审美活动的思维方式，或曰对美的认识的思维方式。因此，我国古人无论对文艺欣赏、文艺创作，还是对文艺审美本质的把握，都强调妙悟的作用。显而易见，这种妙悟是与逻辑思维的“学力”有所不同。但我国古人也并不把这种心理体验的直觉与逻辑思维的学力对立起来。例如，“可得其法，不可得其巧；舍规矩则无所求其巧矣。法在人，故必学；巧在己，故为悟。”（陈师道：《读丛》，《后山集》卷十八）这个说法明确指出了文艺创作也有理性法则，法不等于巧，学不等于悟，但法与学都是巧与悟的基础。妙悟之中亦有理，“非理亦将何悟？”（《诗译》）只不过不是以逻辑思维的形式出现罢了。

因此，我们不能不想到，中国传统绘画美学同西方绘画美学之间，除了逻辑上的互补关系外，是否还存在某种历史的互补关系？从人类历史的长远发展来看，如能将这两者协调统一起来，将会创造出更高级、更完美的绘画美来。

中西方的园林艺术

园林是一种多维空间的组合艺术。在历史上,东西方的园林艺术创造有着极明显的差异。在东方的中国,园林艺术的创造是以自然式园林闻名于世;而在西方,则是以规则式园林著称于世。对于造成这种艺术创造差异的原因,既有自然环境因素,更有其民族历史和社会心理的因素。探讨它们的形成与演变,对中西文化比较来说是一个不可缺少的内容。

一、历史创造的不同趋向

西方远古时代的造园情况所知不多,但从某种遗迹来看,造园已带有明显的规则性。据传,古巴比伦王尼布加尼撒所建的空中花园,是建造在人工砌筑的一系列筒形石拱上,上盖以厚土,层层叠置,引幼发拉底河水灌溉,被称为世界七大奇迹之一。古代波斯的所谓天堂园,平面规正,高墙围护,林阴路作十字交叉,分全园为四区,交点处置水池,被认为天国的象征。古希腊罗马人吸收了西亚的这种艺术创造,在一般别墅花园中多做几何图式的布局。中古时代,意大利园林大多属于郊外别墅。这些别墅性园林的基本特点是:第一,园林一般都分为两部分:在紧挨主要建筑物的部分为花园,花园之外部分为林园。林园保持天然景色,为一片茂密的树木。花园是建筑物和林园之间的过渡,也是人工和天然之间的过渡。花

园里不栽种高大的乔木,花圃、草地、灌木之类的植物都修剪得非常整齐,形成很规则的几何图案,构图和尺度与建筑物保持谐协的关系。其原则是:“种植的东西要反映建筑的东西的形状。”林园只是作为花园背景而存在的,其目的在于衬托犹如织花地毯般的花园景观。

第二,花园多采取几何式布局,对称,有突出的中轴线。主要建筑物设在中轴线的一端,成为图案的中心。中轴线和主要道路一般都以山头作为对景。

第三,别墅大多建造在山坡或台地上,所以花园常有规则地分几层台地进行布置。在台地的前沿,挡上墙头,竖立一排石栏杆,有时在石栏杆上面放置雕像、花盆等物作为装饰。山泉沿道路两侧的渠道流过,层层下跌,丁冬作响,成为花园里最活跃的因素。

在英法等国家,庄园的地势一般都较平坦。花园的设计不像意大利作多层台地布置,因而景观更少于空间变化。

17世纪下半叶,法国君主集权主义发展到顶峰,社会思潮的变化改变了从意大利传来的造园艺术。由于唯理主义美学思想的影响,园林艺术完全被古典主义所统治。其第一个成熟的作品便是孚·勒·维贡府邸(Château de Vaux-le-Vicomte,1656—1660年)花园。它的基本格局是从意大利式花园脱胎出来的,最主要的变化是:第一,建筑物体积庞大,中轴线更为突出,而且把府邸的轴线延长为花园的轴线,使花园完全置于府邸的统率之下。府邸和花园的尊卑主从关系十分明确。第二,大大加强花园的中轴线,在它上面布置宽阔的林阴道、花坛、河渠、水池、喷泉、雕像等设施。同时,把花园的中轴线又一直延伸到林园里,作为统率整个林园的主干。第三,在林园的中轴线的两侧,开辟笔直的大道和小径,交叉点处形成小小的广场,点缀雕像、喷泉、水池等设施。这样,几何图形便由花园扩展到了林园。第四,水面仅限制在用石块砌的整整齐齐的水池和渠道之内,一般面积都不大。但由于设有喷泉,给园林增

加了活泼的气氛。

法国孚·勒·维贡府邸公园和凡尔赛花园,规模都非常大。前者的中轴线长达1公里,后者长达3公里。巴黎城的中轴线,香榭丽舍大道(Avenue des Champs-Elysees),本是土勒里宫园林的林园部分里的那一段中轴线,花园部分便是现在的土勒里花园(Le Jardin Tuileries)。设计者为勒诺特亥,是著名的园林艺术家。

古典主义的花园仍然布置花圃图案,如同地毯一样,所以被命名为绣花花圃(Parterre de la Broderie)。古典主义花园是用两脚规判断美的。它既无掩映,也无层次,全园景观可一览无余。对于这种花园的美,只有把视点稍稍放高一点才可能有所领略。由于花园的范围大,不宜步行,所以有人称它“骑马者的园林”。

古典主义花园中的树木都要修剪成简单的几何形,荷兰的剪树木尤为特别。他们常把树木修剪成塔、船、花瓶、人或各种飞禽走兽的样子,美其名曰“绿色雕刻”。1688年,英国复辟王朝被推翻,建立了君主立宪政治。从荷兰回国的威廉三世(William III)在国内大肆引进荷兰文化,包括建筑和“绿色雕刻”艺术,从而使英国古典主义园林艺术具有了荷兰化的特色。

18世纪初,随着法国君权主义的衰落,古典主义造园艺术也走上了下坡路。同时,由于中西贸易的扩大和中国文化的西传,在欧洲出现了“中国热”,带头的是法国人。法国传教士大量地介绍了中国科学和文化艺术,也把中国园林艺术带到了欧洲。中国造园艺术首先在英国发生了影响。18世纪上半叶,英国资产阶级取得政权以后,兴起了一种新式花园,叫做自然风致园(Landscape Garden)。这种花园,最纯净的形态就是把花园布置得像田野牧场一样,或者说是从乡村自然界里裁剪来的一部分。它宁静、清雅,富有自然美的韵味。其代表作为勃朗于1748—1750年改造的斯道维花园(该花园原为布里治曼和坎特设计),该花园有一张Desmadryl在1769年绘的鸟瞰图被保存下来。从图上看,该花园

没有轴线,没有直路,没有对称布局,更没有几何式的花圃。”所有的道路都曲曲折折,穿绕于草地和树木之间,造成“曲径通幽”的气氛。树木或者三三两两,或者成丛成片,疏密相间地散布于草地之上。湖泊小溪的两岸也忽宽忽窄,形成自然的弯曲态势。园林间点缀许多小建筑,大多是希腊式的。水面上的石拱桥是中国式的,一直保留到现在。18世纪中叶,自然风致园风靡英国,完全取代了古典主义造园艺术。到18世纪下半叶,随着浪漫主义思潮的兴起,这种自然风致园又进一步发展成图画式花园(Picturesque Garden)。

在法国,中国的造园艺术主要是通过英国的自然风致园和图画式园流行起来的。法国人把这种花园叫做“中国式花园”(Jardin chinois),或者“英中式花园”(Jardin anglo-chinois)。稍后,中国的造园艺术又传到了德国、俄国,直至整个欧洲。到19世纪初,法国资产阶级大革命震荡了整个欧洲。由于文化思潮的变化,学习中国造园艺术的热潮逐渐平落下来。欧洲的造园艺术也在某种程度上回到古典主义的道路上,推出了几何式花圃。但直到今天,自然风致园仍为欧洲造园艺术的基调。就是说,中国造园艺术的影响一直维持到今天。

与西方古典造园艺术发展道路相反,中国造园艺术的历史是沿着自然主义的轨迹发展的。据传,早在黄帝时代已有毓草林、牧百兽的苑囿。到了夏商之世,苑囿更成了君王和重臣从事政治、军事活动和游乐宴居的重要场所。《史记》载,殷纣荒淫无道,“厚赋税”,“益广沙丘苑台,多取野兽鸷鸟置其中”,以供“乐戏”。周秦时,苑囿进一步发展,一般君王的苑囿都在方圆几十里或上百里。如文王“有囿方七十里”。春秋战国时的楚庄王“筑层台延石千重,延壤百里”。秦代的苑囿更为壮观,始皇三十五年(公元前212年)所建的朝宫上林苑,横跨渭水南北,覆地三百里。不过,先秦的苑囿规模虽然巨大,但多属围地而园,很少作人力加工。所谓“囿”,就是从天然地域中截取一块最有风光的用地,在内挖池筑台,放置些鸟兽,

以供狩猎游乐。所以,这种自然的苑囿可称作中国园林的萌发时期。

摹仿自然山水造园,在中国最早大约始于西汉。汉武帝时,修复和扩建秦代的上林苑,开凿昆明池,内设各种“圈”、“馆”、“观”等设施,养置百兽,以供游猎与观赏。特别是建章宫内的太液池,依据方士所说的神仙胜境的样子,在“池内设有蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁,象征海中神山龟鱼之属”。这种摹仿自然山水人工创造园林的手法,成为后来中国造园的基本传统。今天“一池三岛”的水面布局就是从这时开始的。但当时造园受宗教思想的影响较大,尚少自然美的谐和韵味。

魏晋以后,随着玄学与佛教思想的勃起,士大夫阶级崇尚自然之风益盛。山林文学和山水画产生后,中国造园艺术走上了与自然山水诗画相结合的道路。写意山水诗画的理论成为造园艺术的重要思想武器,像“心师造化”、“迁想妙得”、“以形写神”以及“气韵生动”,都对园林创造产生了深刻影响。北魏张伦的华林园,建于北魏洛阳城的里坊内,所造的山池极为华美。景阳山“有若自然”,“重岩复岭”,“深蹊洞壑”,曲折相接,高林巨木,“悬葛垂萝”,“崎岖石路”,涧道盘行,互相掩映,颇具山林野趣。^①可见,当时的造园技术已达到相当高的水平。在唐宋时期,由于写意山水诗画的发展,园林的创造更富于诗情画意。北宋都城的艮岳周围十多里,“岗连阜属,东西相望,前后相续,左山而右水,后溪而旁陇,连绵弥满,吞山怀谷,其东则高峰峙立,其下则植梅以万数,绿萼承趺,芬芳馥郁。结构山根,号萼绿华堂,又旁有承岚昆云之亭。有屋外方内圆,如半月是名。”“寿山嵯峨两峰并峙,列嶂如屏,瀑布下入雁池。”^②可以看出,艮岳在掇山理水方面所创造的成就又达到了一个新的高度。

^① 《洛阳伽蓝记》。

^② 宋徽宗,《御制艮岳记》。

明清时期是中国山水园林艺术发展到最成熟的阶段。明人计成所著《园冶》一书,可以说是这种造园艺术在理论上的概括与总结。而在实践上,无论是北京西苑为代表的皇家园林,抑或是江南的私家园林,都是这一时代写意山水园林的艺术杰作。这些园林具有如下的特点:第一,择地不拘方向,地势任其高低,置园只须因地制宜:合于方的就方,适乎园的就圆,可偏的就偏,能曲的则曲。园林布局依其自然形势,采取自由形式,没有明显的轴线,但寓意曲折含蓄,耐人回味与探求。第二,人工开凿的山石水池宛自天开,既看不出人力强加于自然的痕迹,又富有非为一般山水可比的神韵、气质。花木也按天然生成的形态布置,不做任何人工的剪裁加工,以求自然之美。第三,园林建筑种类丰富多样,亭、台、榭、阁、楼、厅、馆、斋、堂、舫、塔、桥等等无所不有。造型既精巧又富于变化,并与周围环境气氛协调一致,成为山水画面的重心。第四,画面的安排和景色组织,既有统一的连续性,又要主次分明,突出重点。所谓统一的连续性,就是根据园林诗情画意发展的需要,将全园划分成若干个层次不同的景区,并使景区的山水画面有机相连,形成不断展开的续列。而所谓主次分明,突出重点,就是指景物安排要有层次变化,使情景交融,逐渐推向高潮。所以,宋人《山水论》说:“主峰最宜高耸,客山须是奔趋,远山须要低排,近树惟宜拔进。山头不得一样,树头不得一般。”第五,花木禽兽的配置要富于寓意和抒情。借物抒情是中国山水诗画的特点。宋《宣和画谱》就说:“故花之于牡丹芍药,禽之于鸾凤孔雀,必使之富贵;而松竹梅兰,鸥鹭雁鹭,必见之幽闲。至于鹤之轩昂,鹰隼之击搏,杨柳梧桐之扶疏风流,乔松古柏之岁寒磊落,……展张于国画,有以兴人之意者。”我国造园艺术也承袭了这一传统,花木禽兽的配置无不出寓意和抒情的需要。

总之,中西园林的历史发展呈现出完全不同的趋向:西方造园思想虽经多变,但总的是沿着唯理主义路线发展的,追求的是建筑

的几何化；而中国园林则是沿着现实主义与浪漫主义相结合的路线发展的，追求的是山水园林的文学艺术化。由于这两种不同的趋向，就使它们各自的表现形式和情趣也大不相同。

二、中西造园艺术的基本差异

风景园林的艺术创作，实际是按一定的功能和审美需要将山、水、植物、建筑进行有机的组合。中西方由于文化心理和审美追求的不同，因而使造园风格也表现出不同的特点。

中西方的园林艺术最初都是从对自然山水美的认识这个基本点上开始的。但是，西方的艺术心境是从表现自我开始的。我们知道，西方园林艺术的基础最早源于古希腊艺术。古希腊艺术的最高表现在建筑与雕刻，而建筑和雕刻所追求的正是一种人体美、雕塑美，由人体上去寻求比例、尺度、和谐、均衡、秩序美的准则。由于建筑师往往就是雕塑家。所以他们在园林创作上从总体布局到具体的建筑、花木、草地、喷泉、路径等总爱用对待雕塑的眼光和办法去编织、塑造。这样，追求园林的整齐、规整和比例秩序便成为西方造园艺术的最基本特征。

而我国艺术心境则从很早起便转向了自然，以再现自然山水之美为起点。造园家大都是文人、画家，他们喜欢把诗、画、书艺术与建筑结合起来，用自然山水比作内在的人的品质与情操。因而，崇尚自然，妙造自然山水之美，追求自然山水的清幽淡雅的意境，就成为中国古典园林艺术的最基本的特点。有人把中国古典园林艺术的这种特点概括为“五要”和“五避”，即：(1)在地域有限的空间里，要能再现自然山水之美，寓意曲折含蓄，引人探求和回味；避免全盘托出，一览无余。(2)人工斧凿的山石水池，要做到宛自天开，巧夺天工；避免牵强附会，矫揉造作。(3)各类建筑物的设置，要同周围景色环境协调一致，形成统一的画面；避免夸奇斗胜，或画

蛇添足。(4)画面的安排,要有构图层次,重点突出;避免独花无叶,或喧宾夺主。(5)景色的组织,要有统一的连续性;避免杂乱无章,断径绝路。其实,中国造园林艺是一项极为复杂的艺术创作,很难用这“五要”和“五避”所能概括得了的。但是,就这“五要”和“五避”所追求的基本精神来看,中国古典园林的创作艺术是与西方古典园林全然不同的。

下面我们仅就整体布局、空间处理、造园旨趣、以园林建筑与环境关系的艺术处理等几方面略作比较。

首先,从总体布局来看,中西方古典园林的一个最大区别就在突出自然山水还是突出建筑。以法国宫廷花园为代表的西方古典主义造园艺术的突出特点,就是在构图上特别强调园林中部的中轴线,园林中的花坛、水池、喷泉、雕像、小建筑物、小广场、林荫道和放射形的小路都围绕这条中轴线进行布置。同时在轴线高处的起点上还布置体量高大而严谨对称的建筑物,用建筑物控制轴线,轴线控制园林。显然,这种园林完全是出自理性主义的指导,是“强迫自然去接受均称的法则”。而我国古典造园艺术则与此相反。从总体布局来看,一般是以自然山水作为园林景观构图的主体,花木配合山水随宜配置,道路回环曲折,穿插于山水、花木、建筑之间,建筑只为观赏和点缀风景而设,其目的在于造成富有自然山水情趣的艺术效果。因为中国传统造园所追求的是“林泉之趣”、“田园之乐”,要求人工美与自然山水美的高度统一。所以,在园林设计中,一般都遵循“山水为主、建筑是从”的原则。建筑物的体量、绝对尺度,以及在景物构成上所占的比重,一般都很小,只处于从属于自然山水的点景地位。建筑的布局强调“依山就势”、“自然天成”。让建筑穿插、点缀在自然山水风景之间,使自然之美注入人工美的气息,以增添人们现实生活的情趣。如杭州西湖风景区的建筑尺度,一般就不大。有些体量较大的建筑,诸如灵隐寺等都有意识地隐蔽于山麓林木之中,不让它去与自然风景争主角地位。各种体量

大小不同的建筑,都要与周围自然环境谐调一致。即使立于山顶上的塔也必须遵循这个原则。如立于小孤山上的“华严经石塔”。从苏堤上望去它隐现于茂林修竹之中;立于宝石山顶的保俶塔秀丽、挺拔、高耸,成为西湖景色的重要点缀;而位于钱塘江畔的日轮山上的六和塔更与大尺度的自然景观相协调,增添了山河的壮丽。至于像北京颐和园万寿山南麓中部的那组排云殿、佛香阁中央建筑群,虽然体量高大,人工气息浓重,但从整体布局上看也仍是以自然山水作为园林艺术的主体和中心。“它并没有压掉主体,破坏主体,相反,却有助于丰富万寿山本身比较平淡、呆板的形象,帮助烘托、渲染皇家园林所需要的艺术气氛。整个建筑群顺山势的起伏层层叠落布置;高度上最高的佛香阁并没有布置于山顶,而是布置于山坡的三分之二高度上,只使佛香阁的顶部比山脊微微高起一点;除中央建筑群体量较大外,两侧的建筑退晕般地向东西两侧分散开去,尺度也逐渐缩小,成为一些点景建筑物”。^①

第二,在空间处理上,中国造园“命意在空不在实”,西方“命意在实不在空”。我们看西方古典油画都是以写实见胜的。他们选取画面一般都是采取焦点透视法,取固定的视点,以色彩和光影来表现某一特定的空间气氛。这种以透视法则表现三度空间事物的做法,完全是出于数学理性的观察。西方古典园林建筑和他们的绘画是一致的:“很重视建筑实体的表现;凹进凸出,注意光影变化的效果;运用数字和几何学原理来推建筑立面的比例、均衡、分划的处理;重视个体建筑物完整的透视效果。”^② 我们看到的西方古代和文艺复兴时期的许多园林建筑都具有这种特点,它们的尺度、体量、形象不是适应自然环境和人们实际活动的需要,而是着重于强调建筑实体所造成的气氛。本来,建筑是服务于人的,但实际上是

① 冯仲平:《中国园林建筑》,清华大学出版社1988年版,第41页。

② 同上,第150页。

人服务于建筑,受建筑的制约与强调。直至 20 世纪初,当现代建筑运动兴起以后,西方园林建筑的创作重点才有所改变。

意大利建筑师赛维在《现代建筑语言》一文中曾经指出:“现代建筑语言的第六个原则是时空连续。”许多现代建筑创作都表明了这一点,建筑空间不该是那种死板、静态的、一点透视的空间感受,而应是活泼的、动态的,多点透视的空间感受。中国人在长期的建筑实践中,特别在园林建筑中广泛地采用了这种时空观念。在园林景观组织过程中,造园大师们所追求的不是那种与周围自然环境毫不相干的、有时甚至凌驾于风景之上的建筑,而是要使建筑的艺术美与自然环境美高度和谐和统一。为此,他们总是把个体建筑形象当作整个空间环境中的一个有机部分来看待,使建筑与山石、花木等园林要素按着空间的律动、节奏与和谐的需要组成富有音乐感的流动序列。这就好像是一首美妙的交响乐曲,有序曲,有引子,有渐变,有高潮,有尾声。同时,在考虑到视点不断移动所获得的空间变化效果的同时,还把时序、气象变幻、声响效应等因素也考虑进去,这样,中国的园林不仅是一种空间的艺术,也是一种时间的艺术。清人赵冀在《游狮子林题壁兼寄园主黄云衢诗》中说:“取势在曲不在直,命意在空不在实”,这虽是就狮子林的叠石山洞讲的,但却道出了中国园林建筑在空间处理上的基本原则。中国园林就是通过建筑空间的流动变化来实现人工美与自然美的和谐统一的。所以,人们在中国园林中漫游,他们所获得的最大的美感和享受,主要的并不是建筑物个体的造型,而是变幻的建筑空间及园林意境的塑造。

第三,在园林美的追求上,西方追求的是园林图式化,中国追求的是诗情画意和情景交融。西方造园家排斥自然,把数理主义贯彻到园林创作当中去,使园林图式化,这种意趣是和中国造园的意趣大相径庭的。中国园林艺术所表现出来的艺术意境,主要是追求一种“天然之趣”和自然情调。而自然情调是在一定的空间范围内

把大自然中的美“景”加工、概括、升华,并与主观的“情”相融汇,通过造园的各种物质的手段,创造出具有“诗情画意”、“情景交融”的园林艺术意境,从而使人的身心获得最大的满足与享受。因此,中国的古典园林,既是凝固的诗,也是立体的、动态的山水画。它的艺术美不仅表现在园林景物的形、神上,更表现在与游赏者主观的情感相交融的意境上。如要说中国园林艺术在世界园林史上享有崇高的声誉的话,那么它的最突出成就也就在这里。

第四,在园林建筑与环境关系的艺术处理上,西方园林一般采取显露的手法,对园林既不加任何掩映,也不区分层次,一览无余,很少含蓄性。而中国的园林则不同。中国园林的特点之一就是含蓄、幽雅,把建筑物尽量地隐藏起来而不使之暴露。所以建造园林,常以“地偏为胜”。我国许多寺院庙观建在人迹稀少的名山大川中去,像承德避暑山庄的山谷幽处设置许多风景点,其目的就是要造成“竹里通幽,松寮隐僻”,“千峦环翠,万壑流霄”的清新、幽雅的环境气氛。在喧闹的都市建造园林,也总要运用造园家的妙思,避害为利,“闹处寻幽”,创造出幽雅含蓄的环境气氛来。朱启铃说:“以人为之美入天然,故能奇;以清幽之趣药浓丽,故能雅”。^① 在一个有限地域空间里,能以人工的巧奇,创造出一种源于自然而高于自然的宜人的幽雅环境气氛来,确是中国园林艺术的一大杰出成就。

总之,西方园林所追求的是自然的几何化、图式化、秩序化,使自然屈从于人的意志,而中国古典园林所追求的则是自然的文学化、艺术化,使人为美融于自然美,达到人的情感与自然的统一、和谐。因此,两种园林艺术的发展途径是全然不同的。

^① 朱启铃:《重刊园冶序》,《园冶注释》,中国建筑工业出版社1981年版,第15页。

三、中西园林形成不同意趣的基因

园林是人们物质生产和精神生产的统一体,是一种人化了的自然。中西古典园林之所以形成不同的意趣与风格,其原因既与各自所处的自然环境有关,更与各自的社会历史的不同发展有关。

就拿西方园林来说,它最早源于西亚。西亚的地理气候干燥,沙漠遍布,四季少雨。由于农作物主要靠引河水灌溉,这就需把农田平整化、规则化。同时,为了遮阳蔽荫调节气候,两河流域人民早在距今五千年前就已经把绿地和花园作了有规则的布置。在古埃及,尼罗河流域早在公元前 3000 多年前就已萌发了谷园艺,这种园艺也多作方块式的布置。古希腊文化吸取了西亚和古埃及的这种文明。在荷马史诗中,所描写的庭园便是规则式的布置。庭园有一公顷半大,兼生产和观赏。在庭园中,种植蔬菜,四周绿篱环绕,其中的植物叶绿花红,果实累累,配置的喷泉,使庭园更感生动。欧洲中世纪的城堡式庄园及禁欲主义寺院庭园也是按着这种格式布局的。可见,西方园林的格式是同当地的地理环境和生产需要密切相关的。这正如西方文艺复兴时期的著名人物阿尔伯蒂在《论建设》一文中所说:“所有的建筑物,如果你们认为它很好的话,都产生于‘需要’(necessity),受‘适用’(convenience)的调养,被‘功效’(use)润色;‘赏心悦目’(pleasure)在最后考虑,那些没有节制的东西是从来不会真正地使人赏心悦目的。”

马克思主义认为,生活决定意识。“那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们,在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。”^①古希腊时代的造园家们大多是自然科学家,他们的哲学观和美学观在很大程度上受数理主义的支配。希腊古典美学的最后一位代表,“第一个以独立体系阐明美学概念”

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社 1972 年版,第 31 页。

的亚里士多德认为，“数理诸学全不涉及美或善是错误的”。美的主要形式是“秩序·匀称与明确”，简而言之是“整一”。中世纪的欧洲承袭了古希腊文化的传统，并把它神学化。作为神学美学家圣托玛斯·阿奎那就说：“美有三个因素。第一是完整或完美，凡是不完整的东西就是丑的；第二是适当的比例或和谐；第三是鲜明，所以着色鲜明的东西是公认为美的。”^① 不过这一切都是上帝创造的。① 在欧洲中世纪晚期，随着封建割据中央集权化和古典主义思潮统治美学观，人们在造园艺术上也就特别强调中轴线、对称、主从关系、统一与协调，中心突出宫殿，并赋予各部分以几何的形状，从而使园林更为规则化。文艺复兴时期，由于人们以人文主义作武器反对中世纪的神权统治，人的作用和力量被强调，数理主义有了进一步发展，甚至走上了唯心主义的道路。比如，达·芬奇从数百个人体的分析中总结出最典型、最美好的比例和几何形状，把它作为论证建筑美的标准尺度。阿尔伯蒂等人也用人体的比例解释古典的柱式。乔其奥甚至把同人文主义格格不入的拉丁十字式教堂平面和人体加以类比。他还把柱式檐部和人面的侧影相类比。由于这种以人体比例为中心的数理主义审美观的影响，就使他们在园林艺术的创作上得到了更加淋漓尽致的发挥与表现，诸如丘陵夷为平地，曲径变成直径，花木排成整齐的队列并将树冠剪成圆头或平顶，自由活泼的流水禁锢于带有整齐驳岸的人为的池子里，等等。

与西方园林形成的自然条件和社会基因不同，中国园林产生于中华民族特有的以黄河和长江两大水系为中心的广大的地理环境之中。在这个广大的土地上，有一望无际的肥田沃土，给我们提供衣食之源；有纵横全国的大小山脉，生长着类型多样的茂密森林，贮藏着极为丰富的煤田、油海和各种矿产；有很多的江河湖泊，给我们以舟楫和灌溉之利；还有适宜的气候，便于于农牧业的发

^① 参见张涵主编：《美学大观》，河南人民出版社1986年版，第545页。

展。所以,中华民族从远古时代起就步入了以农立命的社会。在这个社会中,由于以小农业生产为基本内容、以家国一体的社会结构为基本组织形式,这就使人们不仅形成了天人一体、天人相与和天人感应的有机整体观和思维传统,更使人们长期囿于“以天为宗,以德为本”的伦理框架之中。人们顺应自然,崇拜自然。特别是道家,更把无为自然作为自己的世界观和审美尺度。老子说:“人法地,地法天,天法道,道法自然”。^①认为人文、天道和美都存在于“自然”之中。庄子更明确地指出:“天地有大美”,即有所谓“天籁”、“地籁”、“人籁”和“天乐”、“人乐”、“至乐”。宣扬“无为也而尊,朴素而天下莫能与之争美”,^②推崇无为自然之美。道家这种思想到了魏晋时期更为发展,并开始与儒家思想结合。以何晏、王弼为代表的玄学家们首先折衷儒道,提出名教本于自然之论。认为道合自然,名教本于自然。这样,就使它一方面弥补了儒家以名教压抑人的本性,使人拘谨自守的缺陷,另一方面又以恬淡自然的态度取代儒家崇尚侈靡和繁文缛节的情趣。于是,追求自然之美和社会美的统一,便成了上层社会特别是官僚士大夫阶级的审美理想和尺度。他们陶醉于山林野居生活,期求把自己居住、游息、观赏的现实环境理想化,并作为表现、抒发和陶冶自己情怀的场所。为此,他们选择自然风光优美的地段,按照自己最喜欢的诗情画意,摹仿自然景色,开池筑山,营造园林。

所以,自魏晋以来,中国造园家们在营造园林的过程中,总是喜欢把客观的“景”与主观的“情”联系起来,把自我也摆到自然环境之中去。南宋著名词人姜夔对此曾以诗分析过:“‘水流心不竞,云在意俱迟’,景中之情也。‘卷帘惟白水,隐几亦青山’,情中之景也。‘感时花溅泪,恨别鸟惊心’,情景相融而莫分”。又说:“固知景

① 《老子道德经》上篇·三十五章。

② 《庄子集释》外篇,《天道第十三》。

无情不发,情无景不生。”而这种情景交融的状态,只有那些“登山则情满于山,观海则意溢于海”的艺术家才能真正的获得。清代著名画家石涛在《苦瓜和尚画语录》中,曾将他生平的创作活动分为“山川脱胎于予”和“予脱胎于山川”的两个阶段,以此来说明画家在认识自然山水美的过程中主体与客体关系的深刻变化。石涛认为,从尚未“脱胎于山川”到进入“脱胎于山川”,达到物我交融的新境界,才可以“披尽奇峰打草稿”而作到“山川与予神遇而迹化”,从而在创作上达到充分地表达自己的思想情感,最典型、最集中地再现自然山水之美。石涛这段话虽然说的是绘画,也反映了我国园林创作的过程。因为我国古典园林的创作者大多是诗人、画家,他们通过工匠之手把自己的美妙构思塑造成“自成天然之趣”的山水园林。因而,这也决定了中国园林所追求的情趣和表现形式与西方园林迥然有别。

中西方的地名组合与命名方式

地名顾名思义即为地方名称,英语写作 Place Name 或称地理名称 Geographical Name。由于它源于希腊语 Τόπος(意即地方)与 Ὄνομα(意为名称)二词的组合,英语又写作 toponymy 或 toponomy。地名研究是门科学。地名学不论在中国或是在外国,历史都很长,但作为科学的地名学的历史却并不长,只有一百多年的历史。对这门古老而又新兴的学科,国内外学者对确切定义尚未取得一致的看法。我国学术界一般认为,地名学是研究地名的语源含义、命名时的环境和地理分布状况以及规范化译写等方法的一门学科。它与地理学、历史学、考古学、民族学、民俗学、语言学以及军事学、天文学等有着密切关系。因此,对中西方的地名作些粗略的比较,不仅有利地名学的研究,对中西方的语言文化的研究也是一个不可缺少的方面。

一、中西方地名的构成与组合方式

现在,世界上共有多少地名还没有精确的统计。美国地名局出版的《地名录》共收录三百多万个地名,但这一数字,据说仅及世界全部地名的千分之一而已。中国和西方的地名有多少也不得而知,没有作过精确统计。从地名命名的历史过程来看,中西方的地名命名一般是:在空间范围上是由近及远,由少到多;在概念形成上是由模糊到细密,由不确定到确定;在形式表达上是由简单到复杂,由无秩序性到有秩序性。在地名构成与组合上,不论中国或是西

似乎看不出有先后的区分,更看不出通名是由专名转化而来的。如早期产生的日耳曼语的地名通常是由草地名或耕地名派生出来的,其中有些地名是由氏族首领的名字(个人名)派生的。如 Sigmaringen (锡格马林根),该地名在日耳曼语中的语义为“氏族首领锡格马尔 (Sigmar) 的所辖地”。在源于日耳曼语的地名中,有不少是形式为复合词的城镇名称。它们是由限定词干与基本词干构成的所谓双词干地名。如 Goslar (戈斯拉尔),即是由基本词干 Lar (原意为“牧场”)构成的地名; Weimar (魏玛),由基本词干 -mar (原意为泉水)构成的地名; Gutersloh (居特斯洛),由基本词干 -loh (原意为森林或丛林)构成的地名; Eisenach (爱森纳森),由基本词干 -ach (原意为水)构成的地名。在罗马帝国后期以日耳曼人为主的各民族转战和建立国家的历史过程中,即在公元 4—5 世纪的民族大迁徙中所出现的地名,有很多含有 -heim (住所)、-dorf (村子)、-hofen (庭院)、-feld (原野)、-hausen (屋舍)、-rode (开垦地)、-weiler (小村子)-leben (生命)等基本词干的地名。后来,又产生了大量的含有 -stadt (城市)、-burg (城堡)、-berg (山)、-stein (岩石)、-born (井)、-brunn (泉)、-bach (小溪)、-nain (树林)、-reut (新垦地)、-grun (绿野)、-tal (谷)、-walde (森林)等基本词干的地名。这些地名的限定词干一般源于人的名字(个人名),如 Hermdorf (赫尔姆多夫),即 Hermannsdorf,由个人名 Hermann (赫尔曼)加基本词干 -dorf (村子)组成。还有些限定词干源于普通名词,如 Eschdorf (埃施多夫),即由普通名词 Esch (耕地)加基本词干 -dorf (村子)构成。更有些与基本词干结合的限定词是源于形容词,如 Altenburg (阿尔腾堡),即由形容词 alt (古老的)加联系词素 -en 加基本词干 -burg (城堡)所组成。^①

在英语、法语、芬兰语以及西班牙语区中的地名,大致也与德

^① 参见石立坚编译:《德语地名小史》,转见《地名知识》1988 年第 6 期。

语区的地名形成与组合基本相似。西班牙语区中较早出现的地名基本上也是由专名与通名两部分组成的。如以凯尔特语命名的西班牙东北部历史地区名加利西亚,它源于凯尔特族的一支 Gallaci 即高卢族的变体。首都马德里据学者们考证,认为也是来源于凯尔特语,即由限定词 mago 或 mageto (意为“大的”)加上通名 rito 或 ritu (意为徒涉场、渡口)组成,意思是“宽广的徒涉场”。在西班牙杜埃罗河和塔霍河两岸凡包含 -briga 的地名都有这种特点,如 Segobriga, Cetobriga, Mirobriga, Konimbriga, Mundobriga, Ardobriga 等。另外,在西班牙半岛中还有包含有 Tala -成分的地名,如 Talabriga, Talamine, Talavere, Talamanca, Talabrid 等,这些地名则属于通名在前的类型。罗马统治西班牙以后,由于拉丁语的广泛普及和同化,又出现了一大批拉丁语命名的城堡、居民点、关隘、都会以及行政地区的名称,如 Pax Augusti 即今巴达霍斯 Badaljoz, Castellum 即今卡斯蒂利亚 Castillia, Valentia Edetanonum 即今巴伦西亚 Valencia, Castra Caeillia 即今卡塞雷斯等,这些地名也都包含有通名的成分。^①

第二,在专名与通名的结合方式上,中西方的地名有所不同。在附有通名的单词型地名中,中西方大多都采取专名加通名的结合方式。如英语的 Oxford(牛津),-ford 为通名,意为“津渡”、“渡口”,但是,在西方单词型的地名中,也有部分是把通名放在专名之前的。如前边提到的西班牙一些 Tala -起首的地名和以 Guad -起首的河流名就属于这种类型。而词组型的地名的词序结合方式,中西方之间差异就更加巨大。中国汉语区地名的构成与单词型地名是一样的,都是由专名加通名而成。如太行山、洞庭湖、孟良崮等前二字均为属名,后边的一字则为通名。而西方的地名却与中国的地名结合方式基本不同。这种不同所采取的结合方式大致有以下几

^① 参见周定国,《西班牙地名层》,《地名知识》1981年第2、4、5、6期。

种:1. 通名在前,专名在后。如加具体划分又可分为:(1)通名直接跟以专名,即通名加专名。西方采取这种结合方式最为普遍。如西班牙语的 Cabo Trafalgal (特拉法尔加角),第一个即通名“角”。罗马尼亚语的 Montii Vrancei (弗郎恰山),前边的 Montii 即为通名。(2)通名与属名间插有冠词,即专名加冠词加属名,如阿拉伯语的 Qana a Suweis (苏伊士运河),Qana 与 Suweis 之间即加“a”冠词。阿拉伯语的这种地名结合形式在西班牙地名层中就颇有遗留,如著名的直布罗陀及其同名海峡即来源于阿拉伯语 Jabal al Tarig, 意马“塔里格山”;又如阿尔赫西拉斯港来源于阿语 Jezir al Chandra, 意为“绿岛”。(3)通名与专名间插有介词,即通名加介词加专名,如葡萄牙语的 Serra da Cachimbo (卡欣特山),意大利语的 Strettodi Messina (墨西拿海峡),等等。(4)通名与专名间既插有介词又插有冠词,即通名加介词加冠词加专名。如西班牙语的 Mar de la Antillas (安的列斯海,即加勒比海)就是其中的实例。

2. 通名与专名可先可后,结合方式并不固定。这种地名结合方式在英语地名中最具有代表性。英语地名词序很不固定,通名和专名的置前放后在语法上没有严格要求,中间有时还可插入其他词类词。这种同一通名在词序中所处位置的任意性可以从下面的实例中得以证明:如通名置前:Bay of Fundy (芬地湾),Harbour Breton(布雷敦港),Isle of Wight (怀特岛),Lake Superior (苏必利尔湖)等;通名放后:Tasman Bay (塔斯曼湾),Clarkes Harbour(克拉克斯港),Grand Isle (格兰特岛),Great Salt Lake(大盐湖)等。当然,英语地名的这种任意性也是有一定限度的。比如芬地湾既写作 Bay of Fundy, 就不能随便改为 Fundy Bay; 苏必利尔湖通作 Lake Superior, 就不能书写作 Superior Lake。

3. 通名重复出现。这类结合方式在俄语地名中算是个典型代表。在原苏欧洲部分的北部的许多湖泊名都以—Озеро (湖泊)结尾,但前面仍加 Озеро 如 Озеро ьозер(巴布湖),Озеро Топозро(托普湖),Озеро Ятозеро (雅

姆湖)等等均是如此。^①

第三,在地名序列的结合上,中西方的地名采取完全相反的方式。中国的地名一般的是由整体到部分,由大地名到小地名,以通讯地址为例按规定都是由省而市(县)而乡(镇)而村(街),如辽宁省海城市验军乡大甲村,北京市海淀区东升乡成府路,等等,均属此类。而西方这种序列性的地名的结合方式则与中国相反,一般的是由部分到整体,由小地名到大地名。如联合王国英格兰伦敦米尔曼街 33 号,英文应写成 33 Millman Street, London, England WC1U 3EJ, UK; 美国佐治亚洲奥古斯特沃尔顿路 2500 号,英文应写成 2500 Walton way, August, GA 30910, US A; 法国巴黎共和国大街 79 号,法语亦应写作:79, avenue de La République, 75011 Paris, France 等。西方地名这种组合方式是与西方的语言的特质与思维模式紧密相关的,我们不应小看这种差异性的性质。

以上是从纵向即从属于从属性地名联接的结合方式上考察的。在横向即从非从属性地名联接的结合方式上,中西方所采取的方式也是有很大的不同的。西方各国的地名联接大致有两种方式:第一是利用语法关系联结,如从伦敦至利兹铁路干线,英文写作:the main line from London to Leeds; 滑铁卢—伦敦城线,英文写作:the Waterloo and City Line; M1 号公路(伦敦至英格兰北部),英文写作:the M1 (London to north of England)。第二是用联结符号(—)将两地名结合在一起,如伦敦至卡的夫,英文写作:London—Cardiff; 伯明翰至曼彻斯特: Birminham—Manchester; 纽卡斯尔至爱丁堡,英文写作: Newcastle—Edinburgh。

与西方地名联接的结合方式相比,中国的地名联接的联结方式一般地是以地名词素的声调(阴平、阳平、上声、去声)先后为依据;声调的顺序基本原则是阴平在前阳平、上声、去声在后;上声在

^① 参见刘优:《论外国地理通名》,《地名知识》1987 年第 4 期。

前,去声在后;阴平字很少在后,去声字则很少在前。地名联称时也遵循这一原则,下面的实例就足以说明这一点:(1)以阴平加阳平字联称,如株潭、湘黔、苏杭、滇黔、江浙、江淮等。“江淮”指长江与淮河。“黔”(贵州)是阳平字(qián),所以它们全放在阳平字(湘、川、滇)之后。“江浙”指江苏和浙江,也是如此。(2)以阴平加上声字联称,如巴蜀、苏皖、欧美、英法、乌海。“巴蜀”泛指今天的四川,因今川东古有巴人居住,春秋时的蜀国在今四川境内,故称巴蜀。“苏皖”即江苏、安徽。“乌海”为内蒙古自治区的一市名,包括乌达和海勃湾两地;乌为阴平,海为上声,联称乌海。(3)以阴平加去声字联称,如燕赵、青藏、甘肃、康藏、江汉、滇藏等。“甘肃”省得名于古甘州(今张掖)和肃州(今酒泉)。“燕赵”泛指华北地区,也是由于古代燕国和赵国在此建国,故称。“江汉”指长江、汉水。“藏”为去声字,所以只能在青、甘、滇这些阴平、阳平字的后面。(4)以阳平加上声字联称,如吴楚、湖广、辽沈等。“吴楚”,泛指古代的长江中下游地区,因“吴”建国于长江下游,而“楚”建国于长江中游,“吴楚”交界处(今江西省西北)称“吴头楚尾”。“湖广”指湖南、湖北和广东、广西省区,“湖”为阳平,“广”为上声,故称“湖广”。辽、沈为二水名,主要流域在辽宁省境内,沈为上声字,辽为阳平字,故称辽沈。(5)以阳平加去声字联称,如秦晋、云贵、福建等。“秦晋”指陕西和山西,古为秦国、晋国的辖地,故称“秦晋”。“福建”得名于唐代,取福州和建州(今建瓯)两地名而成。“云贵”指云南与贵州两省区,云为阳平字,贵为去声字,故“云”前“贵”后。(6)以上声加去声字联称,如港澳、旅大、闽粤、楚汉、武汉等。“闽粤”为福建和广东两省的简称。“楚汉”为两古国名,主要在今汉水流域和长江中下游地区,项羽和刘邦争夺王权称“楚汉之争”。“武汉”是由武昌、汉口和汉阳三部分组成,因为“武”为上声字,故置于“汉”前,称武汉,以上这种按声调联称的原则,也与汉民族在欣赏诗歌语言艺术时所使用的“平仄”原则密切相关。在上述的六种联结形式中,除“阴平加阳平”、

“上声加去声”以外，都可以划分“平仄”的范围，属于“先平后仄”的韵律。^①

在铁路、公路和航运地名的联称中，除了依循上述规则以外，还采用另外一些规则。其中，最主要的是依循从中心到边远，从大地方到小地方的规则。如以北京为例。她是中华人民共和国的首都，也是全国的政治、经济和文化的中心。由北京通往各地的铁路、公路和航空线很多，由北京到各地方的地名联称一般都是以京打头，如北京到哈尔滨称京哈线，北京至承德线称京承线，北京至包头称京包线，北京至广州称京广线，北京至上海称京沪线，等等。在各省市区域内，两个地名的联称一般也是遵循这种规则。比如在辽宁省境内，由省会沈阳通往各地的铁路或公路的地名联称，有沈阳至丹东的沈丹线，沈阳至大连的沈大线，沈阳至山海关的沈山线，沈阳至铁岭的沈铁线，等等。在跨越两个或两个以上的省、市、区域的地名联称，则多按“北——南”、“东——西”，“大——小”和“起点——终点”的顺序排列组合。如由哈尔滨至大连的哈大线和由天津至津口的津浦线，便是依据“北——南”的顺序联称的；而由石家庄至太原的石太线，由上海至南京的沪宁线，和由襄樊至重庆的襄渝线，则是以“东——西”的顺序组合联称的。

二、中西方地方的命名方式

我国汉语地名数以万计，仅《中华人民共和国分省地图集》中所标出的地名就不下 15000 余多。在西方各国的地名也是计以万千，数目浩繁。这许许多多的地名，千奇百怪，名目繁杂，要准确地概括它们的命名方式是很困难的，这里我们只能做些基本的分析与比较。

^① 参见李炳泽：《地名联称的次序规律》，《地名知识》1987 年第 6 期。

首先,在地名的表达形式上看,中西方既有相同处,更有相异处。

在汉语地名中,由于通名和专名在职能上有所不同,因而在命名方式上也有所区分。一般地说,通名所反映的是同一类型地理实体的基本特征,所以在命名上多以类属,且用一字。最常见的方式主要有以下几种:(1)以山、岭、陵、丘、原等地形地貌的名称命名。如马鞍山、公主岭、赤峰、曾家岩、青铜峡、青化砭、黄花冈、沙石峪、平谷、五原、孟良崮、铜陵中的山、岭、峰、岩、峡、砭、冈、峪、岩、原、崮、陵等字就属这种类的名称。(2)以江、海、河、湖等水系名称命名的地名,如黑龙江的“江”,洞庭湖的“湖”,中南海的“海”,交河的“河”,天池的“池”,白洋淀的“淀”,日月潭的“潭”,月亮泡的“泡”,钱山漾的“漾”,竹节沟的“沟”,回龙溪的“溪”,朱家湾的“湾”,金鸡塘的“塘”,大河沿的“沿”,杨浜的“浜”,水洞的“洞”,余家岸的“岸”,都属于与水有关的通名。(3)以水利交通与农田设施命名。最常见的有港、渠、淤、埠、坝、堤、埭、堰、桥、井、渎等名称,如七里港、长丰渠、温淤、宋家淤、皋埠、葛洲坝、高堤、万家埭、都江堰、青龙桥等的最后一字均属此类。(4)以各种建筑、历史胜迹作为通名,较多的用城、关、庙、寺、观、祠、楼、堂、房、园、坟、坛、宫、门等字,如军粮城、娘子关、百灵庙、石佛寺、回龙观、文公祠、大白楼、廊房、苹果园、十三陵、天坛、公主坟等等。(5)以集市村落、军事卫所作通名,这类名称有的与经济贸易有关,有的与军事有关,有的与居民村落有关,常用字有集、市、墟、场、店、营、卫、堡、屯、团、田、庄、所、镇、村、寨、哨、所、铺等。(6)以历代行政区划单位作为通名。这类命名最早和西周实行“井田”制有关。据《周礼·地官·小司徒》记载,西周“井田制”以“九夫为井,四井为邑,四邑为丘,四丘为甸,四甸为县,四县为都”。后来,这些区划组织单位都变成了地理的通名。如四川就有成都、新都、广都等以都为通名的地名。据认为这和古蜀语有关,在古蜀语中,蜀音 du,都亦音 du,前者代表族称,后者代表

地称。秦汉之后,由于全国统一行政区划的实施,历代的行政区划单位如郡、县、邑、州、府、省、厅等也都变成了地名的通名。此外,以人身的某一部分的名称作为地理通名也很普遍,如张家口的“口”,出头的“头”,大房身的“身”,黑山咀的“咀”,等等。

西方地名中的通名与中国大多相同或相似,都具有类属性,只有一个单词。特别是有些地名通名简直与中国的如出一辙,如以人体上的头、口、鼻、耳、颈、喉、眉、额、眼、手、脚、颊、指、唇、舌、掌、脉、齿、脊椎、背、顶等作为通名,在西方各种语言中就非常的普遍。下面即是西欧几种语言中以身体部位名称作为地理通名的实例^①:

身体部位名称	转义	英语	法语	德语	西班牙语	意大利语
咀、口	河口	mouth	bouche	Mund	boca	bocca
头	山头、山峰	head	tête	Kopf	cabeza	capo
颈	火山颈	neck	cou	Hals	cueio	collo
鼻	岬、角	nose	nez	Nase	nariz	naso
舌	冰舌	tongue	langue	Zunge	lengua	lingua
脊背	山岭、山脉、山脊	ridge	crete	First	arruga	rilievo
脚	山麓	foot	pied	Fuss	pie	piéd
顶	山顶	top	sormet	Gipfel	cimd	sorami

但是中西方毕竟属于两种不同语言与文化圈,因而尽管都具有类属性,其通称的内涵却并非都相同。比如;法国南部和意大利北部相互连接的一段地中海海岸 Rìviera (里维耶拉),意大利语原义为“海滨”,属于地名通称,但这在中国地名中却不能把“海滨”作为通称。再如英国英格兰南部的丘陵地 The Downs (当斯),英语原义为“丘陵”,既为地理专名又是通名,而这在中国地名的通称中也是不能把“丘陵”当作通名的。因为在中国的地名中,通名都是一字

^① 引刘优:《略论地名的起源与演变》,《地名知识》1983年第2期。

词,类属性较强,“丘”是“丘”,“陵”是“陵”,“海”是“海”,“滨”是“滨”,不能合在一起并用。至于像“Geysir”(盖息尔)这类地理通名,在汉语中就更不像是个通名。因为在冰岛语中“Geysir”有“一涌而出”和“腾空而起”的意思,成为通名后,含义转化为“间歇喷泉”,这在汉语中简直成短语了,当然是不能用作通名的。

第二,在地名命名所依据的原则与方法上。中西方的差异性往往大于相同性,特别在记述性地名方面要比描述性地名的差异更大。

1. 描述性地名的异同。

在描述性地名中,西方语言所依据的或是自然景观、地形、地物特征,或是说明自然资源和生存环境的,其原则与方法与中国大致相似。我国自古就依据以物命名的原则。公元6世纪初酈道元为桑钦所撰《水经》作注的《水经注》中就有一段记载汉郡命名原则的文字,说:“凡郡,或以列国,陈、鲁、齐、吴是也;或以旧邑,长沙、丹阳是也;或以山陵,太山,山阳是也;或以川原,西河、河东是也;或以所出,金城城下得金,酒泉泉味是酒,豫章樟树生庭,雁门雁之所育是也;或以号令,禹合诸侯,大计东冶之山,固名会稽是也。”但是,尽管原则相似,所命名的特质性却是很不相同的。比如,就以地理方位为名来看,这不仅中国采用,西方各国也都采用。然而,不论中国,还是西方各国,它们对方位地名所赋予的旨趣却是很有差异的。拿美国来说,用方位命名的地名在世界上可以算数得着的。据统计,在美国,100人以上的2.1万个聚落中,有方位地名的有772个,约占40%。其中以西字开头的有270个,约占方位地名总数的35%。据认为这是由于美国是西方国家,对西方文明特别赏识,西方在他们的观念中优于其他三个方位的内涵,因而喜欢以西字开头。而日本人在地名方面愿用东字开头,大约也是出于和欧美国家相类似的文化心理的缘故。中国以地理方位命名也有自己独特的文化心理取向。中国自古就有“山北为阴、山南为阳”;“水南为

阴、水北为阳”；“山河之东称左、山河之西称右”，“高为上、低为下”等示位称谓规则。在我国，对阳字似乎更有偏爱。这反映在地名中以阳字作方位命名的就很突出。据《今县释名》1936年的统计，全国27个省，1929个县，除黑龙江、宁夏、青海、新疆、西康五省无“×县”者外，用“×县”者88个县，其中初置于水北者59个县（山东省的海阳县，广东省的潮阳县在海的北面），在山南者16个县。这些县的命名，都是因为初置县治处在水的北面或山的南面，所以才称之为“×阳”。另外，以“阳”字开头的县名也大都如此。如山西省的阳曲，为“汉置县”。应劭说：“黄河千里一曲，此当其阳，故曰阳曲。”^①

再以生态与动植物命名来看，中国有关这类的地名所反映的情趣与风貌也是与西方大异其趣的。比如就以陕西地名来说，据初步统计，在陕北黄土丘陵区的榆林、延安等18个县（市）中，以植物命名的有600多个，其中乔木命名的480多个，灌木命名的近40个，草本植物命名的约100个。这些植物性地名与所生长的黄土地貌如原、梁、山、峁、坡、塔、塬、咀、坬、畔、台、坪、岔、塄、川等结合在一起，便生动地描绘出了我国西北的地理风貌。显然，这是与西欧各国地名所反映的自然风貌和情趣不同的。特别是以动物名称命名，在中国地名中要比西欧各国为多。最常见的有鹰、鹿、蛇、蟒、猪、马、牛、熊、豹、虎、龙、龟、燕、雁、凤、鹤、鸡等等，其中尤以龙、凤、虎等命名居多。仅以“龙”为地名，据1981年版《河北省地图集》统计，全省即有363个，其中县名2个，村名278个，山峰14个，河9个，洞泉1个，关隘2个。如若加上城乡街巷寺观遗址及新派生的“龙”地名，那就更多了。以虎字命名的地名也不可胜计，如虎门、虎丘、虎林、虎跑泉、虎跳峡、虎牢关、虎距关等等随处可得。太原市东缉虎营也含有令人望而生畏的虎字，不过这个地名所包

^① 曹瑞民：《释地名中的“阳”字》，《地名知识》1987年第2期。

舍的虎，已非呼啸山林的百兽之王，而是被人缉捕于樊笼的困兽了。另外，在中国一些地区更有以十二生肖作为地名的，如猫场、兔场、羊场、猴场、鼠场、龙街、蛇场、狗街、牛场、猪场、鸡场、虎场等。在贵州以十二生肖为地名的大都集中于黔西的安顺、毕节、兴义、六盘水等地和黔南自治州，在滇东的昭通、玉溪、曲靖等地和楚雄、文山诸自治州也很普遍。但有些生肖并不常用，如虎街仅云南南涧一处，蛇场也仅见于广西隆林一处，而猪场却没有发现。这种现象主要是与过去民间忌讳心理有关。因忌虎，虎场多改为猫场，忌蛇而改称长虫街。

另外，广泛运用天文星体作为地名也是我国地名区别于西方描述性地名的一个突出的特点。在我国古代，天文学家们为了辨析天体，把天球赤道附近的恒星划分为二十八宿和十二次（二十八宿：东方七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕；西方七宿：奎、娄、胃、昂、毕、觜、参；南方七宿：斗、中、女、虚、危、室、壁；北方七宿：井、鬼、柳、星、张、翼、轸。十二次：星纪、玄枵、娵訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木），后来又把地面上的行政分域与天上的二十八宿及十二次相配合，于是就出现了不少以天体分野命名的地名。如《滕王阁序》中所说的“地接衡庐”的衡山就是其中突出的一个。它以“其宿当冀轸，度应机衡故名”。^①就是说山所在之地是冀轸的分野，冀轸北面对着机、衡（北斗第三、第五星）两星，因而名为衡山。陨石本是宇宙空间的一种自然现象，反映在地名中更是不胜枚举，如河北满城的神星村，辽宁义县的星星屯，江苏南京的落星山、落星岗，海州的大星山、小星山，无锡市的落星湖，安徽泾县的落星潭，浙江省萧山县的落星湖，海盐县的落星滨，山东维坊的落星坡，宁阳县的落星泉，福建明溪县的北斗岩，邵武县的星搓岭，大田县的七星潭，湖南省常德县的火星池，河南商丘的陨石河，渭

^① 《元和郡县志》。

县的牛星丘,田川城口的流星坝,陕西临潼的雨金镇,等等。它们都是因陨石坠落而留下的地名。广泛把天文与地理联系起来命名,是中国人有机整体观的一种反映。

2. 记述性地名的差异。

在记述性地名中,中西方的命名原则与方法相互的差异就更大。这可以从以下几方面表现出来。(1)以姓名为地名中西方有明显的区别。在西方用个人名字作地名的情况极为普遍。如前苏联地图上就有成千上万的人名地名,其中仅以历史上出现的杰出的文学家名字为地名的就有普希金(Пушкин),普希金山镇(Пушкинские Горы)、列夫·托尔斯泰(Лев Толстой)、高尔基(Горький)、契诃夫(Чехов)、别林斯基(Белинский)、马雅可夫斯基(Маяковский)、屠格涅沃(Тургенев)、莱蒙托夫(Лермонтово)、

叶赛宁诺(Есенино)、舍甫琴柯堡(Хортицьченко)等。在西欧各国,以个人名作地名也相当广泛,甚至像华盛顿这样的以人名作地名的在美国就有许多个。而这种情况在中国却极为少见。在中国,最广泛的是以代表群体的姓氏做为地名,如张各庄、杨各镇、刘儿堡、宋庄、徐家屯等等。这类地名绝大部分用于农村聚落或较少的乡镇。如吉林省德惠县有 2030 个农村聚落,其中以姓氏命名的有 978 个,几乎占总数的一半。吉林省梨树县有农村聚落 2177 个,其中以姓氏命名的有 1221 个,占总数的 56%。辽宁省金县有农村居民点 1086 个,其中以姓氏命名的有 470 个,占总数的 44%。山西省宁武县有农村聚落 533 个,其中以姓氏命名的有 143 个,占总数的 27%。湖北省鄂城县有农村聚落 3062 个,其中以姓氏命名的有 2113 个,占总数的 69%。浙江省淳安县有农村聚落 2158 个,其中以姓氏命名的有 475 个,占总数的 22%。江西省永新县有农村聚落 2218 个,其中以姓氏命名的有 294 个,占总数的 15%。江苏省武进县有农村聚落 7480 个,其中以姓氏命名的 3944 个,占总数的 53%。云南省腾冲县有农村聚落 2483 个,其中以姓氏命名的有

607个,占总数的24%。宁夏回族自治区永宁县有农村聚落412个,其中以姓氏命名的有333个,占总数的80%。以上统计基本是以汉语地名为主。汉语姓氏地名在不同地区所占比例不同,最高达80%,最低的也有15%,一般约在30%至50%之间。^①

(2)在以传统崇拜观念命名方面,中西方的取向也是极为显明的。西方信仰基督教,人们总是把上帝作为思想观念上的最高主宰。因而,这也直接反映在为地理的命名上,不但“上帝”常被作为地名,就连有关传教和祭祀的活动也往往作为地名而使用。如据1985年美国国家地质勘探局对全国地名统计,以“圣诞老人”作地名,全美国有7处;以“圣诞节”作地名的,全美共有89处;以圣日作地名,多达110处,其中,佛罗里达州有8处,印第安那州和新泽西州各有7处,其余分散在美国各州。而名列前三名的地名是“上帝”冠首位,全美竟有1229处同名。“柏利恒”(圣城、耶稣诞生地)居第二位,共有838处。有趣的是70处以上同名的三个州都集中在美国南部,它们是乔治亚州,密西西比州和阿拉巴马州。屈居第三位的是“霍利”,共有542处。“霍利”(Holy)是圣诞节期间各家放在门口的一种绿叶红果矮树,被视作圣物。^②美国这种与宗教有关的地名,在西方国家的地理命名中是最为典型的。在欧洲大陆各国以与宗教有关的事物作地名也较常见。在西班牙,以天主教作为国教,用圣者命名的地名也很多,据统计圣马丁(San Martin)有210个,圣佩德罗(San Pedro)有1904个,圣米格尔(San Miquel)有138个,圣克里斯托瓦尔(San Cristoval)有72个。随着哥伦布发现新大陆,西班牙人也把这些地名扩散到拉美各国。但西欧各国总不如美国数量大,究其原因恐怕与西方殖民史有关。在美洲的开拓者中,最先进入这块土地的是来自欧洲的传教士,他们

① 高阁元,《姓氏与地名》,《地名知识》1986年第2期。

② 参见《地名知识》1987年第5期。

是殖民主义者的先锋,每到一地,常常以宗教意义的词命名地名,因而美国就有如此众多的地理名称。

在中国地名中,直接以宗教或以宗教祭祀作为地名的较少。在以传统崇拜观念作为地名的,在我国较多的是以祖先崇拜最为普遍。从历史传说的神农、黄帝、太昊、少昊、尧、舜、禹、汤、文、武、周公一直到后来各代的圣德仁智的君王、将相乃至忠勇为国的志士仁人多被用于地名,甚至连他们的历史胜迹、陵寝也成为地名。就以陕西省来说,现在的黄陵县就是因为传说中黄帝的陵墓在这个县里而得名。而乾县则是以唐高宗的乾陵而命名。至于历史上这类的县名那就更多了,仅汉代就有霸陵、南陵、杜陵、长陵、安陵、阳陵、平陵、茂陵、昌陵和云陵。另外,万年县和奉明县也是因陵墓所在而得名的。前者是汉高帝父太上皇的陵墓所在地,后者为史皇孙的奉明园所在地。唐代在关中平原的北部,沿着北山脚下,东起蒲城,向西经过富平、三原、泽阳、礼泉,一直到乾县,起伏的山峦中,就埋葬着十八个皇帝,称为唐十八陵。除了现在的乾县得名于乾陵以外,其他陵墓也为当地留下不少的地名。

(3)从地名所寓托的思想观念来看,中西方的差异就更大。西方由于民族传统的基督教神学的长期统治,由于资本主义价值系统和伦理观念的高度发展,遂使其地名寓托文化内涵。如保加利亚首都索非亚(Sofija, Sofia),斯拉夫名称为斯雷德茨(Сердце),意为中心。十一世纪后,拜占庭统治时期取名为特里阿迪查(Triaditsa),以纪念“神圣的三位一体”(即圣父圣子圣灵)。1329年出现索非亚名称,是拜占庭的宗教用语,在希腊文中意为智慧,用以献给“三位一体”。其名称来源于建于六世纪的索非亚教堂。瑞士西部城市弗里堡州首府弗里堡(Fribourg),在法语区,德语作Freiburg,也译弗赖堡。其名称是由德语Frei(自由,转意为特权,优惠)加Burg(市镇)通名而构成,意为享有特权的市镇或自由之镇市。1157年策林根的贝尔希托尔德伯爵在其庄园里设置自由

镇,使其享有一定的特权。德国西南部城市弗赖堡(Freiburg),全称布赖斯高地上的弗赖堡(Freiburg im Breisgau),建于1120年。在德语中其含意也是自由堡。因该城所在地系一古堡,附近地区为享有各种自由和特许权的贸易市场而得名。同样的,法国中东部历史地理区的弗朗什孔泰(Franche-Comté),最初为勃艮第王国一部分,公元9世纪为勃艮第自由郡。其名称意为自由之郡,因领地伯爵宣布该郡对国王免去纳贡,故名。

与西方地名寓意相比,我国的地名则有所不同。我国由于长期处于封建制度的统治之下,儒家思想和伦理观念一直居于支配地位。历代帝王新置州县命名时,不是宣扬文德武功,便是企望江山永固,河清海宴,因而诸如武威、永定、定海、安顺、宣化、大同、礼泉、孝威、仁义、文登、兴平之类的地名就特别的多。尤其值得一提的是,历代帝王实行年号和讳名制度,这也使我国地名增加不少特色。仅以年号为地名的,据统计,全国约有40多个州县级的地名,像绍兴、景德、天宝、兴国、咸平、淳化、会昌、永泰、庆元、嘉定等地名至今犹在沿用。以帝王避讳而命名的,全国也不少。据统计,仅河南一省即有林县、内乡、中牟、南乐、商城、商水、确山、尧山、杞县、禹县、正阳、兰考、开封等13个市县。此外,浙江的嘉兴、富阳、江西的高安、乐清,江苏的宿迁、宜兴,湖北的咸宁、天门,湖南的宜章、平江,山东的博兴、庆云等市县也都是因封建帝王之讳而改名。

(4)从地名年龄和历史来看,中西方的差异也是很明显的。相对而言,西方可以概括一个“新”字,而中国可以概括一个“古”字。说西方地名“新”,不仅是指它的历史年龄相对地说大多数不够长久,更指它多用“新”字开头。如在美国地名中,以“新”字作地名的第一个字(如New Haven),或以“新”字作地名词头(如Newark)的就非常之多,在50个州中,就有新罕布什尔(New Hampshire),新泽西(New Jersey)、新墨西哥(New Mexico)、纽约(New York)四个州名带有“新”(New)字。其他像地方都市(如新柏林—

New Berlin)、聚落名(如新海德公园村—New Hydepark)、郡名(新罕普郡—New Hampshire)及山河名(如纽约山—New York Mts., 纽河—New R., 纽湖—New L.)等都可以见到许多“新”(New)字开头的地名。据国外《道路地图集》(Road Atlas)聚落索引所整理的美国 2.1 万个聚落(人口在 100 人以上的全部聚落)中,用“新”(New)作第一个字和以“新”(New-)作词头的聚落共 294 个,约占聚落总数的 1.4%,即平均 100 个聚落中将有近 1.5 个聚落名带“新”字。这个比率是相当高的,而与“新”字相对,用“旧”(Old)字作地名第一个字和以“旧”(Old-)字作词头的聚落名,只有 20 个,仅占 0.95%,不足千分之一。^①

与西方地名这种情况相比,中国地名中以古国、古邑、古都命名的数量最大,特别是河淮江汉平原地区比起山岳和水网湖泊地区更多。如河北省以古国城邑命名的今县就有 17 个,其中以古国命名的仅有邢台,因旧都为名的县有灵寿和魏县。灵寿本战国时的中山国的都城。魏县乃为战国时魏武侯的别都。另外以古城邑命名的有 14 个,石家庄地区有高邑、新乐、元氏、行唐、栾城,邯郸地区有肥乡、武安,邢台地区有临城、柏乡,保定地区有满城、唐县,张家口地区有宣化、万全,衡水地区有武强。在山西省以古国或古邑命名的县有 39 个,其中今县 11 个,旧县 28 个。今县为代、榆社、榆次、祁、夏、芮城、黎城、潞城、屯留、长子、晋城。代县,汉因春秋古代国氏县。榆社县取义西周榆州国之社。榆次由榆社派生,汉置。祁县,以春秋晋大夫祁奚邑氏县。夏为北魏置,以相传县东有禹都故名。芮城县以春秋芮伯万筑古芮城氏县。黎城以春秋人黎侯国得名。潞城县以春秋为潞子婴儿国为名。屯留因春秋为赤狄留吁国得名。长子县,因春秋长子邑得名。晋城为战国韩赵魏封晋君地为名。这些县的地名至今都有二千好几百年的历史了,其数量之多历

^① 谢观正:《略谈美国地名的特点》,《地名知识》1987 年第 2 期。

史之久,都是西方国家所不及的。

三、中西方地名的基本特征

地名是一定社会的产物。中西方的地名是中西方民族在漫长的历史长河中开发创造各自的历史环境的记录。特有的地理环境和民族文化遗产使中西方的地名呈现出鲜明的个性或历史特点。其主要表现在以下几方面。

第一,在地名的历史连续性上,中西方有很大不同。西方各国的地名,从历史延续来看带有较大的间断性。这种间断性在地名的化石层中看得最为清楚。以西班牙为例。我们知道,西班牙曾先后为腓尼基人、希腊人、迦太基人、罗马人、汪达尔、西哥特人和摩尔人所统治,直至15世纪末,西班牙人赶走外族的统治,建立了欧洲最早的中央王权国家。西班牙的这种历史就使西班牙地名形成出现了多层面的地名层,即:伊比利亚语地名层;南部沿海的腓尼基语、迦太基语地名层;北部、中部地区的占凯尔特语地名层;古罗马统治形成的拉丁文地名层;日耳曼语地名层;摩尔人统治形成的阿拉伯语地名层;以及现代西班牙语地名层。各地名层之间,既有其相连的一面更有其相隔绝的一面,这表现在语源上最为突出。如西班牙南部港市阿尔赫西拉斯(Algeciras),古罗马人统治时曾称Portus Albus,拉丁文意为白色的港口。公元711年来自非洲的摩尔人在此登陆,见到港口附近一海岛(即今佛得岛)上树林繁茂,一片葱绿,遂名为al Jazirah - al - khadra,阿拉伯语意为绿色的岛屿。后西班牙语转化为今名。港口附近今佛得岛(Verde)在西班牙语中即是绿色的岛屿的意思。

与此相比,我国地名却较少这种情况。我国是一个以汉族为主体多民族共同开发伟大祖国的文明古国。悠久的历史,使我国的地名绝大多数都非常古老。如以陕西省为例,据史念海先生统计,在

全省 264 个曾在历史上存在过的市县一级的地名中,两千年以上的有郑县、杜县、长安、鄠县(户县)、南郑、华阳、武功、郿县(眉县)等 8 个县,2000 年以下、1500 年以上的有洛川、宜君、汉中、高陵、三原、咸阳、富平、泾阳、洵阳(旬阳)、西乡、盩厔(周至)等 18 个县;1500 年以下、1000 年以上的有延川、延长、铜官、白水、平利、渭南、汉阳、甘泉、醴泉(礼泉)、蒲城、石泉、麟游、宝鸡、扶风、韩城、兴平、宜川、永寿等 33 个县;1000 年以下、500 年以上的有米脂、清涧、白河、临潼、岐山、神木、葭县(佳县)、凤翔、安康、延安、淳化、安塞等 77 个县;500 年以下 100 年以上的有紫阳、山阳、宁陕、定边、靖边、郿县、大荔等 116 个县。其中有 500 年以上历史的县名就占总数的一半多。中国地名不仅历史悠久,而且有着一贯的连续性。数千年来,尽管人世沧桑,朝代多次更迭,然而多数地名都依然保持不变。如我国现今 2000 多个县市的地名,一直保持原名的就占 53.1%。而那些虽经多次更改地名的,它们在语源上和文化系统上也仍是一贯连续的,绝少断裂。比如在安徽省东部的天长县,秦时为东阳县,东晋置石梁戍,南朝宋为南沛郡及沛县,北周改为石梁郡及石梁县,隋称永福县,唐天宝元年(公元 742 年)为千秋县,七年改为天长县。1946 年为纪念罗炳辉将军,改名炳辉县。1959 年又复名为天长县。据《太平寰宇记》称:“唐玄宗开元中以诞辰为千秋节遂改县为天长县。”《舆地纪胜》:“按《会稽志》云:玄宗初以诞节为千秋节,后又改为天长地久节,故千秋观亦随节名改天长观,则天长县改名亦此意欤?”可见,天长县之名虽多更改,但它们的命名传统和语源都是一致的。再如宁波,它是一座有四千多年历史的古城,在历史上曾有鄞、鄞、甬、句章等名称。鄞县是秦王政二十五年(公元前 222 年)设置,其命名据说源于境内的贸山,由贸加邑而为县名;也有的说与海外贸易有关。而命名“鄞”则是以境内有座赤堇山而得名。《吴越春秋》载,县内有赤堇山,故加邑以为鄞。元时置于庆元路,明改明州府,又改宁波府。改宁波的原因,据说是因它属

下有个定海县，“取海定而波宁”之意。可知，其前后命名的文化传统都是一致的。又如苏州，在历史上的名称也很多，春秋时称“阖闾城”，秦汉时为“吴县”，南北朝时为吴州。公元589年隋改名“苏州”，宋为平江府，明改“苏州府”。苏州又称姑苏。唐张继诗：“姑苏城外寒山寺，夜半钟声到客船”。姑苏之名因境内的姑苏山而得名。春秋时为吴国都城，故又称“吴中。”《史记》：“项梁杀人，与籍避仇于吴中”。宋陆游诗：“吴中近事君知否，团扇家家画放翁。”西汉时会稽郡治在吴县，时俗郡县连称，所以又称“吴会”。苏州还叫“吴郡”、“吴趋”、“金阊”、“吴门”等名称。但不管名称有多少不同，它们的文化传承却是始终如一，有着一贯的连续性。这一点是有异于西方的地名的。

第二，赋予地名以特有的区别性的表达形式上，中西方有各自的特点。西方印欧语系都采取拼音文字，而拼音文字是字形与字义相分离的，靠字形难于看出其字义。它们赋予地名以特有的区别性的表达形式，主要是靠语法形态来实现，如德语地名美因河畔法兰克福（Frankfurt an Main）、多瑙河畔诺伊堡（Neuburg an der Donau），英语地名泰因河畔纽卡斯尔（Newcastle - upon - Tyne）、滨海克莱克顿（Clacton - on - Sea），法语地名奥布河畔巴尔（Bar - sur - Aube）、滨海卡马雷（Camaret - sur - Mer）等等。这些附有介词短语的地名，如果去掉附有的介词就根本无法理解其词的意义。

而我国汉语地名在赋予地理实体特有的区别性上，一般都依循汉字的音、形、义三要素相结合的原则来实现的。所以，许多汉语地名一见就可以知道其地理的位置和自然环境的特征，如临汾、江阴、砂石峪、倒淌河、衡阳、常熟等就属于这类地名。有些地名虽然与现实存在的地理实体特征不相符合，但它总不失为历史上曾经存在过的一种真实写照。比如今日的汉阳，位于汉水之南就根本不符合“水南为阴，水北为阳”的命名通则。然而，它在历史上确实是在汉水之北。据史料记载，明成化（公元1465—1487年）初年以前，

汉水入口也不在现今的汉口,而是在现在汉阳的南市。自成化初年汉水改道,经汉阳之北入江以后,地形、地貌发生了变化,但汉阳之名仍保留未变。

我国汉语地名特别注意利用汉字的音、形、义三要素的特点来表现地理实体的特征,这具体表现在:第一,在字音上,通过利用古音等办法来限定某一个或几个地名中的地名字词的区别性。如六合、六安的“六”,应读“lù”,而不读“liù”;应县的“应”,应读“yìng”,而不读“yīng”;江西铅山的“铅”,读“yán”(严)而不读 qiān(牵);四川茱萸的“茱”,读“yíng”(营),不读“xíng”(形),而河南的茱萸的“茱”却读“xíng”(形),而不读“yíng”(营);新疆的尉犁的“尉”,应读“yù”(玉),不读“wèi”(位),如此等等。第二,在字形上,通过对地名的基本字加从山(“山”)、从水(“氵”)、从土(“土”),从邑(“阝”〔右〕)等偏旁所派生出的许多同音异体字,以区别地名的类属,如峨嵋山(山)、沱(江)、郾(城)等。第三,在字义上,经常采用两种办法,即一方面使用最能显示地名的地理特征或区域特色的方位词(如阴、阳、曲、溪、源、沟等字),另一方面利用一些最能体现命名者的意愿或要求的字词,以赋予地名特征的区别性,比如胜利油田、大庆油田等。

这里特别需要指出的是,我国方言在地名上所起的区别性作用。在汉语方言区中,以方言命名的地名,也和一般地名命名一样,具有音、形、义三大要素相结合的特点。但同为一样的地理实体特征,在不同的方言区中却有不同读音与用字(词)。如对两边高而中间低的谷地,山东一带叫“峁”(kuǎng),如大峁、荫子峁等;而在江苏沿江一带地方则称“冲”,如丁家冲。对四周陡崖、顶上较平的山,山东一带叫“崮”,如孟良崮;而在黄土高原一带却叫“塬”,如董志塬。对山间平地,浙江一带叫“畚”(ào),如黄大畚;在江西称垵(ào);云贵一带则叫坝子,如滇地坝子,贵阳坝子等。有些方言地名,同字不同音可能与其得名有关。如“堡”字作为地名,南方多因

堡垒得名,读 bǎo,如江苏宣家堡、浙江南堡;北方因寨子得名的多读 bǔ,如陕西吴堡、瓦窑堡;因驿站得名的,读 pù,如甘肃十八里堡、安徽十里堡等。这个“堡”与“铺”通,黄淮各省颇多此类地名。这种方言化的地名也是与西方地名迥异其趣的。

第三,在双语地名的构成与分布上,中西方亦有较明显的差异。所谓双语地名,是指两个或两个以上不同的民族语言对某一地理实体赋予的不同称呼。中西方都是多民族的国家,都有民族杂居或邻居的现象,因而在地名上也往往存在一地双语或多语称呼的现象。但是,由于中西方的历史和民族关系的不同,在双语地名的构成与分布上也显示出很大的差异性。

西方各国由于历史上频繁的民族侵略或殖民,使一些地名的语源和文化内涵带有较多的杂合性和离异性。如位于欧洲南部、西起法国东南的尼斯,经瑞士和西德南部及意大利北部,东至奥地利的阿尔卑斯山脉(Alps),古称 Alpes,古罗马人认为其名称来自拉丁文 albus,意为白色的。指山峰终年积雪,山谷冰川发育。但也有的学者认为:其名称来自凯尔特语 alp,是高山的意思,Alps 是其复数形式。瑞士学者则认为其名源于高山板状草地名。此类草地山上广为分布,学名 alb。Alps 可能是由 alb 转化而来。再如,原为爱尔兰最北部的,包括九个郡的省份阿尔斯特(Ulster),今六郡在英国北爱尔兰,三郡在爱尔兰。其范围大体与古代爱尔兰王国的阿尔斯特相当,故名。其名称由凯尔语 uladh(石冢、墓地)和挪威语 stadh(地区)混合组成。古代称之为 Uladh(石冢),相传古爱尔兰国王于公元 285 年战死并墓葬于此,因此得名。后北欧维舍人移居,加上挪威 stadr(缩写为-ster)组成现今之名。又如,英国英格兰北部城市达勒姆(Durham),公元 1000 年时作 Dunholm。名称由古英语 dūn(山丘)和古斯堪的纳维亚语 holm(岛屿)组成,意为山丘之岛。因山城为韦尔河围绕,宛如河岛。后诺曼人入侵,在法语影响下演变为 Dunnam,最后又由英语变成今名。在西班牙

南部的大河瓜达尔基维尔河 (Guadalquivir), 古名 Bactis。现名来源于阿拉伯语, 由 Wadi(河流)、al (冠词)和 Kebir(大的)组成, 意为大河。摩尔人侵入半岛以后又指常流河, 西班牙语转讹为 Guadi。瑞士北部城市巴塞尔 (Basel), 在德语区, 法语作 Bale, 旧称 Basle。公元 44 年由罗马人所建。始称 Rolour, 来源于拉丁文 roburetum, 意为橡树林。公元 374 年改称 Basillia。一说其名称来源于希腊文 basileus, 意为国王, 因该城曾为罗马皇帝瓦伦廷尼一世的要塞。一说该城由在高卢服役的凯撒大帝手下将领巴西卢斯 (Basilus) 所建, 故名。今名是从 Basilia 演变而来。这种种不同的语源和说法, 都反映了西方地名中双语地名的独特性。

而我国双语地名却与西方的这种地名有所不同。我国是以汉族为主体多民族统一的国家。各民族在共同开创祖国的历史长河中, 逐渐形成了以汉族为主体的民族大杂居和小聚居的局面, 少数民族绝大多数分布在祖国的边陲地区。因而, 这就使我国地名带有明显的统一性和秩序性。按地名语源来说, 我国地名大致可分为七大地名区, 即: 东北三省东部满族地区; 内蒙、东北三省西部、宁夏、甘肃和青海北部一带的蒙语地名区; 新疆一带的维语地名区; 西藏、青海南部、四川省西部一带的藏语地区; 云南西双版纳一带的傣语地名区; 广西及其邻近一带的壮语地名区; 其他各省市则为汉语地名区。各地名区之间既有统一性的一面, 又有相对的独立性的一面。所谓统一性的一面, 不仅表现在地名的标准化方面, 也表现在汉族和各少数民族语, 以及各少数民族语之间的合成上。其规则是: 少数民族语专名在前, 汉语通名在后。如在东北地区, 汉族和满语合成的地名就遍布白山黑水以及辽河以东广大地区; 黑龙江省绥芬河市, 其中绥芬为满语, 满文为 suifun, 义为“锥子”, 河为汉语, 市也是汉族, 其市是以河得名; 吉林省吉林哈达岭, 其中吉林为满语, 满文为 Girin, 义为“沿”, 哈达也为满语, 其满文为 hada, 义为“峰”, 岭义为汉语; 辽宁省开原县的尚阳堡, 其中尚阳亦为满语,

满文为 Saniyan, 义为“白色”或者为“烟”。在内蒙古及其相邻地区, 汉语同蒙语合成的地名也是如此。如伊马河, 伊马为蒙语, 义为“山羊”, 河为汉语; 伊克库克图山, 其中伊克为蒙语, 义为“大”, 库克图为蒙语, 义为“青色”, 山为汉语, 把蒙语部分译成汉文, 全称即为“大青山”。在一些民族交往较密的地区, 还有三种民族语言合成的地名。如呼伦贝尔有个安巴哈尔浑河, 其中安巴为满语, 满文为 Amba, 义为“大”, 哈尔浑为蒙语, 义为“热”, 河为汉语, 全译成汉文为大热河。又如通河县有华扎尔哈尔哈池, 其中华扎尔为满语, 满文为 Meijcha, 义为“破”, 哈尔哈为蒙语, 义为“藤牌”, 池为汉语, 全译成汉文即“破藤牌池”。^①

而所谓地名的相对独立性, 主要是表现在语言词尾用字、名词结构等方面的各具一格。正如我们在前边所指出的, 汉语及蒙、藏、满、维等大多数少数民族语的地名, 一般都是专名在前, 通名在后。但虽同为一个通名, 其语言却不同。如以湖泊这个通名来说, 在蒙语地名词尾称“诺尔”, 如多伦诺尔、库库诺尔(即青海湖)等; 在藏语地名词尾称“错”, 如昂拉仁错、阿达错、加仁错、兰嘎错等。同样, “河流”这个通名, 在蒙语地名词尾称“郭勒”, 在维语地名词尾称“苏”, 在藏语地名词尾称“曲”。昌都(藏文意为双河口)就是处在沧澜江上游的昂曲河和扎曲河的汇合处。此外, 蒙语地名词尾有分别相当于汉语“地区”、“县”和“城市”的“盟”、“旗”和“浩特”, 藏语地名词尾有相当于汉语“江”或“大河”的“藏布”, 维语地名词尾有相当于汉语“岭”的“达板”等独特的称呼。这些独有的称呼与专名结合, 不仅构成各少数民族语区地名的特色, 也使我国统一的多民族国家的地名更加丰富多采。

^① 参见马越山:《东北地区不同民族语言合成的地名》,《地名知识》1986年第5期。

原始信仰与中西方的民俗文化

一、中西方原始信仰的基本形态

原始信仰是初民社会普遍存在的思维形态和民俗传承形式，也是中西方民族共有的历史现象。

中西方在尚未迈入文明社会之前所经历的历史大致是相同的。他们的先民们对客观的物质世界和人类自身缺乏理解和认识。大自然的变幻莫测和无穷的威力，使人类祖先一方面受它的恩惠，同时另一方面又受它的祸害而无力抗争，于是就形成了由无知到有知，由无所谓“神灵”到有所谓“神灵”的原始思维的基本观念，即“万物有灵”的观念。认为自然界的一切事物和现象都和人一样是有情感、有灵魂的。人们对他好，他就对你施以恩惠；反之，就会给你带来灾祸与危害。人们要取得自然的赋予和恩惠，就必须信奉自然，崇拜自然。同时，又由于先民们对自身构造、梦境、生死认识的错觉，因而都产生了原始信仰。

原始信仰主要是对大自然的信仰和对人的灵魂的信仰。它们的形态主要有以下几种。

1. 大自然信仰

对大自然的信仰是很广泛的，但并不是对所有事物和现象都加以同等的崇拜，更不是笼统地抽象地对大自然的整体膜拜，而是对认为最有威力的、最有恩惠于人类的那些具体的自然力和自然物。就是说只有那些对人类生产、生活具有最直接的利害关系的自

然力和自然物才被崇拜。这种对与人类生存有最直接的利害关系的自然力或自然物的崇拜主要有以下几方面：

(1)天象信仰：包括日、月、星、云、雾、风、雨、雷、电及世时天象等。对“天”或对“上帝”的信仰都晚于对日、月的信仰。《说文》中解释天为“颠也，至高无上”，但这并不是古代最原始的概念。因为原始信仰都是注重实体的，对抽象的“天”的概念只有当原始宗教开始把人间与天、地并列起来思考的时候，才形成“天界”的概念。在《礼记·王制》中就有关于天的解释，说：“天，谓日也。”这个解释是很符合原始时代人们对天的信仰的。太阳每天在天空中东出西入，光芒万丈，寒冷时给人以温暖，又能使万物生长，但有时又使人苦于炎热的照射，造成干旱，使人畜受害。由于太阳这种性能就使中西方各国的古代先民都把太阳当作最大的神加以崇拜。如古希腊就有关于太阳的神话，并有祭祀太阳神希利奥斯神庙。神话说，太阳神叫福玻斯(Phoebus)，又叫赫利俄斯(Helios)，又叫阿波罗(Apollo)。福玻斯在天上修建了太阳神的宫殿，宫殿四周立着发光的柱子，镶嵌着耀眼的黄金和火红的宝石，以象牙饰出飞檐，用银块铸成门扇，总之非常堂皇富丽。关于赫利俄斯，则说他驾着几匹雪白的大马拉的金车，每天在空中奔驰，普放光明。晨从东方升起，晚上没入海洋，如此周而复始地忙碌不停。阿波罗之名出现较晚，说他拥有很大权力，主管青春、医药、畜牧、音乐和诗歌等事情。古罗马时代仍把太阳神视为最重要的天神，设有祭祀太阳神的梭尔神庙。今天，在西欧各国都有许多地名源于对太阳神的崇拜。如英语中的桑城(Sun City，美国亚利桑那、加利福尼亚和佛罗里达等州都有这种地名)，桑伯里(Sunbury，英国英格兰和美国北卡罗来纳、俄亥俄和宾夕法尼亚等州都有这种地名)，德语的松能堡(Sonnenburg)，挪威语的索耳斯塔德(Solstad，挪威北部沿海城镇)，波兰语的斯翁斯克(Slonsk，在波兰西部)，俄语的索尔恩切沃(Солищег)等等，都是“太阳城”之意。

在中国古代也有崇拜日神的习俗。《尚书·尧典》中有“宾日”于东，“饯日”于西的记载。《山海经》关于太阳神话传说“东海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和吉，帝俊之妻，是生十日。”“汤谷上有扶桑，十日所浴在黑齿北居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝；”“一日方至，一日方出，皆载于鸟。”不仅有日的出生，有日的巡行，还有日的“精云忽”“三足鸟”的神话，在殷代，对日神的崇拜有朝文祭拜的活动。今天北京朝外日坛（朝日坛）就是明嘉靖九年（1530年）为皇帝祭祀太阳神而设的场所。

(2)山石信仰，在原始宗教上占有重要地位。崇拜大山，在古代先民大约出于两种认识，一种认为它是通往上天的路，因而有神秘性，另一种认为山是幻想中神灵的住所，因而值得信仰。在古希腊，人们就认为奥林匹亚山是希腊诸神所居的神山。在我国则把昆仑山看作是神话中诸神所在的地方。在沿海地区的神话里也有想像中的蓬莱仙山，令人景仰。可见，认为高大的山峰具有神灵的个性是原始崇拜的重要认识根源。我国历史上有敬奉“五岳”的习俗也源于此。对岩石信仰也是原始崇拜的普遍形式之一。它大约是新旧石器时代的产物。在我国古代神话中有女娲炼五色石修补苍天的故事，就反映了这种信仰。另外，在汉族中至今还有“石敢当”或“泰山石敢当”的石崇拜遗风。据《急就篇》记载，上古有许多石氏名人，后世也都是名门望族，“敢当”是说“所当无敌”的意思。又据《继古丛编》载：“吴民庐舍，遇街冲，必投石人，或植片石，镌‘石敢当’以镇之。”这种石信仰已变成了压禳不祥的镇物了。

(3)水、火信仰。崇拜海神在东西方都有，古希腊人崇拜海洋神。我国古代神话中也有海神禺虺的记录，后世又演变成海神娘娘或海龙王。在《庄子》、《九歌》、《天问》中还有对河伯信仰的记载。传说大禹治水是从河伯那里得到的河图，河伯名冯夷，因渡河淹死，天帝封为水神，化为白龙，游于河上，曾被后羿射瞎一只眼，是为黄

河之神。对于火的信仰,更是东西方普遍的现象。在不列颠古俗有祭火炉女神“赫斯谢”的仪礼,并家家有一个长明的火种。我国各少数民族中多有对火塘敬奉的习俗,火塘为一家的神圣之所,不得跨越、亵渎汉族中的灶王爷也是对火神崇拜的一种子遗。

2. 动植物信仰

在中西方都有普遍信仰“神树”、“圣树”的习俗。像我国先秦有一种司木之神,叫做“句芒”,是古代的树神。我国古代神话的“三株树”就是柏树干,叶为珠,形似彗星的神树,“夸父逐日”弃杖化为“邓林”,也是“桃林”有灵的记载。“寻木”长千里之说,“三桑”无枝呕丝之说,“范林”随浪生海上之说,“不死树”的食其实不死说,都是植物有灵观念的原始表现。在古希腊神话中,诸神中的丽娥是很重要的神,她同时主植物一节一枯荣之事,这位女神在小亚细亚被称做赛贝雷,她生了一个美儿子叫阿提斯,头发发芽化为桧树。所以当地至今信仰桧树。希腊神话中的女神叫做兹丽雅杜或哈马兹丽雅杜,住在树干、树皮和树叶上,成为树神。罗马神话中有森林神希尔巴奴斯,女神芙罗拉·波摩娜,都是花果神,特别主司葡萄丰收。北欧神话中的大神欧丁把海边两棵树制成两个人,男名阿斯克,女名恩布拉,成为日尔曼人的祖先。古诺曼民族对树的信仰更为典型,神话说整个世界只是一棵叫做“宇宙树”的大树,直伸天外,枝叶盖满世界,树顶有一只大鹏鸟,有三条树根伸展到三个地方:一条伸向神界乐园,一条伸向魔界海洋,一条伸向冥界地狱。第一条根吸圣泉水,使宇宙博大;第二条根吸智慧泉水,使枝叶繁茂,第三条根为飞龙盘踞,时常啃食树根,与大鹏鸟作战。

对动物信仰,在东西方神话中也占有突出的地位。如希腊神话中的山林畜牧神帕恩和沙蒂尔都是人身首山羊脚,哈尔庇是人首鸟身,厄喀德是大蛇,涅墨亚是狮子,斯芬克斯是人首狮身,坎陶尔是人首马身,甚至像宙斯这样大神,也常常变化成鹰、杜鹃等神鸟形象。在我国神话中也常把动物作为神加以信仰。如《续汉书·舆

明制》载,说羊和獬豸有辨别是非曲直的灵性,是一种神羊。古人迷信动物,除了看到动物很机灵、狡滑,有某种超人的智力,还有一个原因就是认为若借助自然对象的神力,就要使自然对象的成分进入自己体内,成为自己身体的一部分。民俗所说的要有天大胆,就要吃豹子胆,就是这种思维观念的一种表现。《本草经》说:“羚羊角,主辟恶鬼虎狼,止惊悸”,多少就包涵有这种迷信的成分。

3. 图腾信仰

图腾信仰是在自然崇拜和动植物信仰的基础上发展起来的一种原始氏族标志的信仰形式。它是自然崇拜与祖先崇拜的结合物。“图腾”一词,普遍认为是源于印第安语的 totem,最早始于北美印第安人奥季布瓦族方言 ototerneman,其意为:一它的宗族;二图腾像;三图案。通常解释是原始社会的氏族认为某种动植物或无生物与氏族人有过血的交流,为该氏族的祖先和保护神,为该氏族的神圣标志。这种表述是颠倒的。其实是族人以某种物类为自己崇拜的对象或族徽。^①两族合婚,进而认其物类(族徽标志)与族有血缘关系,视其为祖先和保护神。因此,凡图腾族均以其图腾祖先的形象——图腾像,饰于自身、服饰、居址、器用、工具、武器等等一切与族相关的方面,以明其属,其所自出。有如今天的姓。其他诸如成丁礼、成婚礼,葬礼、祭祖礼等,皆由此衍生。这便是图腾社会的图腾制与图腾文化的特质。

将图腾像施于自身,以像祖先苗裔,又叫做“文身”。现在西方国家的“文身”一词,皆来源于波利尼西亚的塔西提语的“tatau”,意“塔图”,如英语的“tattoo”,音“塔图”,法语的“tatouage”音“塔图若”。很明显,“塔图”、“塔图若”等,从语音语义来看,实际就是“图腾”的倒译。这一词汇本源于美洲印第安语“图腾”在塔西提岛的变音。图腾崇拜的对象已不是指某一具体的个别事物,而多指该

^① 何星亮:《图腾的起源》,《新华文摘》1989年第11期。

物类的全体.这种观念上的综合力的出现,反映了中西方先民抽象思维的巨大进步。(同时,图腾崇拜的对象一般与本部族或氏族有特定联系,是其祖先或保护神,具有鲜明个性特征,因而图腾信仰的对象既反映了类概念的综合性,也反映了某一具体氏族将其自身与他族相区分的分析性。)在古希腊和罗马时代的神话中的诸神有许多半人半兽形象,这种半人半兽的神就是图腾信仰的产物。在我国古神话中的诸神也多有这种特点。至于所谓龙、凤、龟、麟之属那更是图腾信仰的突出表现。图腾信仰导致生育观念,是图腾入居或感应母体,而死亡观念则是以为人再返回图腾。“纹身”或“绘身”的习俗便与这种观念密切相关。

4. 祖灵信仰

祖灵信仰是在动植物信仰和图腾信仰的基础上发展起来的一种原始信仰观念。这种信仰是依据人的死亡的经验和人做梦的经验派生出来的,认为人自身具有双重构造,肉体与灵魂是可以分离的,人死亡就是灵魂永远地离开了肉体。而灵魂是不死的,这便形成了“鬼灵”观念。由鬼灵信仰与民族信仰的结合便产生祖灵信仰。如据古希腊原始宗教的传说:在开天辟地之初,由混沌中产生地母神该亚,接着在大虚空里出现黑夜女神诺克斯和黑暗神厄瑞玻斯。厄瑞玻斯打倒天地混沌神哈俄斯后,娶黑夜女神诺克斯为妻,生下光明的白昼,这时大地又生出天神乌拉诺斯,乌拉诺斯与母神该亚结合生下12个男女提坦巨神,这些巨神又彼此结合,生出很多神。乌拉诺斯是第一个统治全世界之神。不久,乌拉诺斯被他的小儿子克洛诺斯打倒,克洛诺斯娶自己的妹妹瑞亚为妻,生下宙斯等新一代神族。宙斯效法父亲,推翻克洛诺斯的神权统治,自立为神王,娶姊妹赫拉为妻,成为众神之父,掌管雷电天神,统治万物。显然,希腊的这种神灵信仰是以氏族制为背景的。氏族神灵观念的进一步发展就成了一切氏族部落或家族敬奉祖先为保护神的根源。这种祖先信仰既与图腾信仰保持密切联系,又往往与大自然信仰有着

千丝万缕的联系,成为信仰民俗传承的原始思维的最高形式。它的特点之一是把人和动物混同起来,把主观和客观混同起来,幻想与现实不加区分。而且主体和客体都是作为整体出现,即作为主体的是某一群体,而不是某一个人,作客体的是某一种动物,而不是该种动物的某一个体。亦即某一群体的所有成员把某一种动物的所有个体都作为亲属,并像亲属一样对待它们。祖先崇拜是人类临近文明社会门槛时代的产物。

二、中西方原始信仰的不同趋向

首先,由于中西方的自然环境的不同,所生的植物种类和生态不同,崇拜的神类或对象也有所不同。在远古时代,欧洲大陆绝大部分被一望无垠的原始森林所覆盖,只有少量小块空地像绿色海洋中的点点小岛分散在密林之中。茂密的松树、柏树、榆树、栗树、各种果树,特别是橡树到处都是,这对欧洲先民来说就不能不产生神秘之感,把树神崇拜放在极重要的地位。弗雷泽在《金枝》一书中对此有很多的记述。书中说:雅各·格林对日尔曼语神殿一词考察,表明日尔曼人最古老的圣所可能都是自然的森林。无论当初情况是否确实如此,所有欧洲雅利安人的各氏族都崇拜树神,这一点则是已经很好地得到证实了。凯尔特人的督伊德祭祀礼拜橡树之神,是人们都很熟悉的史实……直至今天崇拜树神这一现象在日耳曼人后裔中几乎还没有绝迹。从古老的日尔曼法律严厉惩处剥去活树树皮之行为,可以使我们了解到古代日尔曼人崇拜树神的严肃认真。那法律规定将犯人的肚脐挖出来钉在树上他剥去树皮的地方,然后赶他围着树身转圈,直到他的肚肠完全绕在树干上为止。这样惩罚的意图显然是要从犯人身上取下活的皮肉来补偿剥去的树皮;也就是一命偿一命,以人命来抵树命。瑞典古老的宗教首府乌普萨拉有一座神圣树林,那里的每一株树都被看作是神灵。

异教的斯拉夫人崇奉树神或树之神，立陶宛人直到 14 世纪末才皈依基督教，在那里……尊祭特异的橡树和其它浓荫覆被的老树，向它们祈求神谕。还有人在自己村庄或房舍前后保留着神树丛，哪怕是折断一根树枝也看作是罪孽。他们认为如果有人在这种神树上砍了一根树枝，就将或猝然死去或一手一足变成残废。古希腊和意大利崇拜树神的现象也很普遍，他们总是把橡树同他们最高的神宙斯或朱庇特（天神、雨神和雷神）联系在一起。希腊最有名最古老的圣地多多纳就是比欧洲其他任何地方雷雨都多的地方。在彼奥若亚，橡树之神宙斯和橡树女神赫拉的神圣婚姻受到普遍庆祝。

据《金枝》说：在欧洲人眼里，树神之所以受到崇拜，首先，因为相信树或树的精灵能行云降雨，能使阳光普照。布拉格的基督教传教士哲罗姆，一次劝说立陶宛的异教徒砍掉他们的神圣树丛，一大群妇女都请求立陶宛君主制止他的言论。她们声言，他要摧毁的是她们赖以获得阳光雨露的神的住宅。阿萨姆邦的曼德里人以为如果采取了神树丛中一棵树，惹得林中之神生了气，就不给降雨。第二，树神能保佑庄稼丰收，斯瓦比亚的农民五朔节期间在地里剩下的最后一株玉蜀黍秸上系上一些带叶树枝。其他一些地方的农民则把这种神树种在玉蜀黍地区，每年收割时把最后一束玉蜀黍绑在树干上，以表示对树神的祝福。第三，树神能保佑六畜兴旺，妇人多子。在欧洲，五朔树或五朔节花柱被认为是能使妇女和牲畜生育繁殖的神物。德国有些地区农民在 5 月 1 日那天在牛棚马厩的顶上插着五朔树或树枝（有几头牲口，就插几枝），据说这样可以使母牛增加奶汁。爱尔兰人在五朔节那天，“将青翠的树枝插在屋上，认为那样夏天就会产生大量丰富的牛奶。”汶德人每年 7 月 2 日总要在树林的中心地方载上一株橡树，树顶上绑着一只铁公鸡，围在橡树四周跳舞，并且赶着牲口也绕树转圈，据说这样可以使牲口健壮。切尔克斯（前苏联高加索西北部塞加西亚地区的一个部族）把梨树看作是牲口的保护神，他们常从树林里砍伐梨树削去树枝运

回家中当神供奉。希腊神话传说讲到，勒托在临产孪生子女阿波罗和阿尔忒弥斯之前，拥抱过棕榈树，橄榄树和月桂树。这表明古希腊人同样相信某些树有助于妇女顺利怀孕和分娩的功能。

与欧洲相比，中国先民虽然也信仰树神，但所信仰的树神不仅与欧洲有所不同，而且在原始信仰中的地位也不像欧洲那么重要，在农牧业生产发展以后，主要是有关农作物植物神。但这时人们所信仰的已进入迷信人化神的阶段，所以在我国古籍中所记载的不是对黍、稷等个别植物神的自然崇拜，而是对掌管着这些农作物成长的植物神的崇拜，另一方面，这时人们的农业知识水平的进步，懂得要获得好收成，其他一些自然因素也是非常重要的，如土地、风、雨、水源等。因此，人们为了农业经营而崇拜掌管着这些自然因素的神灵。对这些神灵，除了个别祭祀外，还进行合祭。经常被当作农业神合祭的是社神（土地神）和稷神。这时，稷神已不是稷（粟）这一植物之神，而是所有谷类植物之综合神。古代农业祭祀的情况，据《诗经》所载是相当隆重的。“瑟瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以谷我士女。”又“田祖有神，秉畀炎火；……兴云祁祁，雨我公田……。来方禋祀，以其騂黑，与其黍稷，以享以祀，以介景福。”^①《诗经》中的所谓田祖，不是一般的土地神，而是种植着农作物的田地神和谷类植物神的综合神，它具有决定谷类植物生长好坏的权威。古人将稷崇拜为谷类植物的综合神是有其历史原因的。《说文解字》：“稷，五谷之长”。这种观点是根据中国古代植物种植的历史产生的，稷可能是中国最早栽培的旱地植物，也可能是最早神话中的谷类植物、黍、稻、麦、菽等植物自然神产生之后，因稷神的历史悠久，又为主要食物，遂居于诸谷类神的首位。而谷类诸神综合为一神时，稷神就成了主体。应劭在《风俗通义·祀

^① 《诗经·小雅·大田》。

典》中就说：“稷者，五谷之长，五谷众多，不可遍祭，故立稷而祭之”。^①

除了稷神之外，在我国古代还有一位农业神——神农。神农与稷神不同，它不是由植物崇拜发展为人化神而产生出来的，而是人们根据历史传说，在先秦时期创造出来的农业神。《易·系辞传》：“包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耜之利，以教天下，……。”又《管子·轻重戊》：“神农作树五谷淇山之阳，九州之民，男耕而食，妇织而衣……”。神农与稷神从神性内容来说并没有多大区别，神农是中国进入农业时代的产物。它不是渊源于自然崇拜，而可能是源于有功于农业的某一族的祖先神。

在欧洲，也有五谷神和农业神。但五谷神不是稷，而是大麦。这可能与农业生产有关。在希腊宗教中与之有关的谷物一是大麦，一是小麦。在荷马时代的希腊人是以大麦为主食的。雅利安人种植的谷物也以大麦为最早。所以，得墨忒耳这个名字的前一部分就来自所谓克利特语 cleai（大麦）这个词。因此得墨忒耳即是“五谷妈妈”或“大麦妈妈”的意思。而“五谷妈妈”（或五谷闺女）不仅表现为植物形式，而且还表现为人身形式，割最后一捆谷的人或是脱粒时打最后一下的人，都算是谷精的临时化身，仿佛他本人就是他割的或打的那捆谷子的一样。这种近似巫术的行为也是与中国不同的。

第二，原始自然神人化过程和表现形式有所不同。在古代埃及，太阳神最初是靠鹰运行的，鹰又是太阳神的化身，太阳神的形象是圆太阳两侧长着鸟翼，后来太阳神才有了人的形象，但它是靠船运行的，船上还有船工。古希腊的太阳神最早受古埃及文化的影响，也把鹰作为太阳神的化身。后来到宙斯儿子阿波罗时，太阳神已坐在太阳车里，马长着翅膀。

在我国，自然神的人化形式似与欧洲有所不同。在《山海经》和

^① 参见朱天顺，《中国古代宗教初探》，上海人民出版社1982年版，第90—91页。

《淮南子》等书中出现的太阳神，其拟人化已有相当程度。如说太阳是由女人羲和生出来的，太阳上天要像人爬高时需要依靠大木、扶木、若木、扶桑等大树（有人说这些树名都是指大桑树）才能爬上去，太阳行走后要像人那样进行沐浴等，这些都是把自然的太阳加以拟人化的表现。这种拟人化的附加，从古人的观察来讲不是没有道理的，因为他们看到太阳从山上或树边上来，就好像是沿着树上来的；如果是看到太阳在湖泊或海中升落，就好像太阳钻进水里或从水里钻出来，同人洗浴一样。《淮南子》中关于太阳的神话，其拟人成分最多。日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。登于扶桑，爰始将行。”“至于悲泉、爰止其女，爰息其马，是谓县车……日入于虞渊之汜，曝于蒙谷之浦，行九州七舍，有五亿万七千三百九里。”这里所描写的太阳是使用马车在太空行走的，而且还配备了女御者。相比之下，《山海经》中的太阳神，更为原始些。太阳运行，爬上树以后是“皆载于鸟”，是靠乌鸦带着它走的。乌鸦带着太阳运行的说法，同古埃及不同，同古希腊的也不同。这可能与当地生态环境不同有关，^①但更重要的还是与民族信仰和社会历史有关。

从历史上来看，我国华夏族主要是由信仰日（三足鸟）和月（蟾蜍）两大部族组合而成的。华夏族的华即来源于崇拜月的一族“华胥”氏之名。华胥又作“赫胥”。赫胥也即是包胥、伏羲、宓牺……也即“昌意”、“颛顼”、“蟾蜍”的音讹。胥、顼、羲、意、蜍都是谐音字。“蟾蜍”可作“颛菟”，颛与虎通假，“槃瓠”可作“盘古”，而瓠与华可通。瓠，《说文》训匏，包牺之包，匏牺即华胥。《帝王世纪》：“黄帝时有大星如虹下流华诸，……”这个华诸也应即“蟾蜍”之变。《山海经》中的“夸父”，其世系属月族，其得名应因月崇拜而来。颛顼氏降居江水的一支“是为虎”，虎，《方言》：“陈魏宋楚间或谓之李父”，“李父”应即“夸父”形讹。《愚公移山》里的“夸娥氏”，也应即华胥

^① 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社1982年版，第12—13页。

(羲一娥)演变。华夏之夏,即指日族,夏即日向北来,“暋”字金文作“夏”,或作日旁一鸟形,其鸟应即“跋乌”之“爰乌”所演变。泉护村所出器物上一鸟载日图,应即“夏”字之初文。《诗·商颂》:“天命玄乌,降而生高。”在商人祭祀的甲骨文中,把祖先称作高祖爰,爰字当即“日中有跋乌”之跋字,也即是“玄乌”。玄器的器就是鸣叫,本意即指跋乌。因此,夏也即乌。汉枚叔(乘)《七发》:“右夏服之劲箭,左乌号之劲弓”,乌号义即玄器,“乌”、“夏”对偶,本义实一。乌,即乌鸦,鸦又作雅,雅也即是夏。所以,华夏族实际就是崇拜日月二族的结合。

在我国历史上,崇拜日一族曾建立夏朝和商朝,商代诸王均以天干为号,也反映了这族对日神的崇拜。崇拜月一族则建立周朝。姬周的姬字,两周金文从月,实寓有“女和月母”神话,公刘乃颡于宗以前,盖亦尝号称“月神之国”。姬周以“月母”为民族大神……姜源的神格为“月母”。日月二族经过夏商周三代,融合成华夏民族。与此相应的,对日神崇拜也发生了变化。首先,周代统治者用“天”或“天帝”取代日神的独尊地位。日神虽然仍被崇拜,但已不像原始宗教那样被突出来单独崇拜,而是在“大报天”的场合,和其他天体一起被崇拜。如《月令》中有“天子乃祈来年于天宗”的记载,“宗”是指日、月、星三光。“大报天而主日,配以月”,是符合当时的迷信思想的。其次,日月成为既相联系又相区别的统一观念。日为阳,月为阴,同时并存。《礼记·祭义》:“祭日于坛,祭月于坎,以别幽明,以制上下。”“祭日于东,祭月于西,以别外内,以端其位。”可见,对月的信仰与对日的信仰已成为不可分离的对应的观念。我国高山族神话中有一个关于月亮的故事,说原来天上有两个太阳,轮番出来曝晒。人们不堪酷暑干旱,便由祖先英雄用箭射中了其中的一个太阳,那太阳被射中后流尽了血,变成了淡白的月亮,溅到四处的血滴,化成了星星,这个故事也说明了这种观念的相关性。

与此相反,在欧洲的神话传说中,太阳崇拜一直被奉为独尊的

地位。月神与太阳并不发生相互对应关系,月神的地位也并不像中国华夏族那么重要,这对后世西方自然观的形成有很大影响。

三、原始信仰与中西方的民俗文化

原始信仰对中西方的民俗传承都有深远影响。这一点从西方的节日民俗来说就表现得非常明显。现今基督教国家每年12月25日为纪念耶稣诞辰而举行的圣诞节,就与古希腊、罗马的原始信仰有着密切关系。据《圣经》记载,耶稣诞生在犹太的一座叫伯利恒的小城中,生辰无据可考。传说是在划分世纪的那一年(即公元前一年)为其诞生的一年,时间是在一冬天的夜晚。到公元354年,把罗马帝国密司拉教在12月25日纪念太阳神诞辰的节日,定为圣诞节。一般认为,选择这一天为圣诞节,是为了与古代的农神节相一致。在古代,农神节也是在12月25日。这个日子开始昼长夜短,人们为了感谢太阳的赐福,常常举行各种欢庆活动,向太阳神顶礼膜拜。在古意大利,普遍的做法是,造出一个人在一段时间内扮演萨图恩,享有萨图恩的一切传统的权力,然后要他死去,或自杀或假手他人,或死于刀杀,或死于火焚,或死于绞刑树上,以善神的身分而死。这种用替罪的办法在古罗马时代非常盛行。^①其用意就是送走死亡,迎来新生。现在欧洲普遍流行的狂欢节(从11月至第二年的2月18日至20日),就源于古代的农神节。狂欢节最突出的特点是一个滑稽人物扮作节日的化身,经过短短一段荣华放荡的生涯,便被当众枪毙、焚烧或用其他方法处死,大家假装悲悼,或真正高兴一番。这个滑稽人物就是老萨图纳里亚王的直接继承者,就是继承那个狂欢宴会的主持人。“第十二夜”上的逗笑王、中

^① [英]詹·乔·弗雷泽:《金枝》中国民间文艺出版社1987年版,第829—833页。

世纪的傻瓜主教、愚蠢的修道院长，都以此为渊源。他是以萨图恩王即播种后正在出芽的种子神的身分而被杀的。基督教把耶稣诞辰定在农神节期间，其用意则是表示耶稣的降生就是太阳的再生。

再有复活节，即耶稣复活节。相传是耶稣在传教时为犹太教当权者所仇视，被钉死在十字架上。基督教徒坚信，耶稣被钉死第三天便复活升天，并预言耶稣还要重临人世，创来世新生活。由于耶稣蒙难的日子还是春天，到公元325年时，尼西亚教士会议规定：每年过春分（3月21日或22日）月圆后的第一个星期日为耶稣复活节，复活节前一个星期叫“圣灵周期”，复活节前一夜为“复活夜”，自复活日开始的一个星期为“复活周期”。这期间，基督教各教派——天主教、正教、新教，都要举行宗教活动。其实，现在许多习俗都是从原始的异教信仰那里承袭下来的。罗马官方纪念阿蒂斯的死和复活是在3月24日至25日，3月25日是春分，草木之神复活。^①复活节本身就是古代人们对冬去春来季节信仰的一种具体的表现。至于复活节时将鸡蛋染上各种颜色的风俗实际是象征繁殖和多子多孙。复活节时，孩子们喜欢吃兔儿糖，听有关兔子的故事，这个习俗也是源于基督前的异教信仰和传说。古人知道兔子繁殖力极强，所以选择兔子作为新生命的象征。

欧洲的五朔节（5月1日）和仲夏节（6月24日）也是与太阳神崇拜密切相关。仲夏即中国的夏至时节，是太阳历程中的一个转折点，这时太阳在天空中达到最高点，从此就停顿下来，又顺原路折下天程。对此，原始人不能不予以极大的关注，认为采取人为的做法就可以帮助太阳的不落。据中世纪的一位作者说，仲夏节的三大特点是篝火、田间的火炬游行和滚轮子风俗。篝火、火炬都是为使太阳火燃不熄，滚轮子的意思则是表示太阳现在已转到黄道的

^①〔英〕詹·乔·弗雷泽《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第523页—524页。

最高点,从此就要开始下落。^①滚轮子可以驱散乌云使太阳永远明亮。

在欧洲,不仅各种篝火节是出于原始的自然崇拜,就是保加利亚的玫瑰节、匈牙利的葡萄节、慕尼黑的“啤酒节”,也无不与古代原始信仰紧密相关。据说,古希腊、罗马人信仰植物神(阿多尼斯、阿蒂斯),认为阿蒂斯的受难、死亡和复活就是植物种子与土地关系,罗罗拉特兰博物馆里有一尊他的像,明确表明他与土地和五谷关系,他的像是手拿一把谷穗和果实,头上是松果、石榴和其他果实装饰的环冠。抛弃那些原始的迷信观念,植物节就是祝贺丰收多产。

与欧洲民俗相比,中国民俗传承虽然也与古代原始信仰有关,但由于中国进入农业社会历史悠久,在节日民俗中所表现的自然崇拜并不特别突出。相反的,表现更多的还是农业的季候性和社会的现实性。如春节,在农历正月初一,“为岁之元,月之元,时之元”,故称“三元”。古时虽说“年”是一种吃人的怪兽,但更多的还是有谷物成熟的意思。甲骨文中的年字是果实丰收的形象;金文中的“年”字也是谷穗成熟的样子。可见“年”原是预祝丰收喜庆的日子,后来又逐渐成了“岁”的代称。再如清明节,包含两层意思:一是指节气,为中国 24 节气之一,24 节气是中国古代劳动人民根据太阳在黄道上的不同视位而置定的。每年 4 月 5 日前后太阳到达黄道 15 度时,开始的一日为清明节(准确的时间原为当天的 17 时 18 分),因而,清明节并不一定在 4 月 5 日这一天。清明前一两天,禁火寒食。这一风俗是为了纪念春秋时代晋文公的贤臣介子推。他被烧死,葬于锦山上,后改锦山为介山,并立庙纪念,下令每年此日为全国禁烟火日,家家吃干粮、冷饭、喝凉水。这便成为寒食节,也叫禁烟节。端午节(农历五月五日)、中秋节等也都与纪念先人或家

^① 同上,第 882 页—885 页。

族团圆有关。所以,中国的民俗传承似乎更侧重于农业社会的人世,而不是神世。

再从图腾信仰来说,中国民俗承传要比西方发达。西方图腾信仰由于基督教一神独尊而大为削弱,而中国宗教没有走上基督教一神化的道路,所以图腾信仰仍很发达。

就以龙来说,至今至少也有七八千年以上的历史。不久前,河南濮阳西水坡遗址出土的大批文物中,发现了三条蚌砌龙和三只蚌砌虎。这些蚌砌龙和虎位于仰韶文化中期偏早的地层下面,距今已有六七千年的历史。可以想见,在此之前必须有更长的演变过程。

龙,是华夏民族远自上古以来一直尊崇的神异动物。作为祥瑞的龙,在中华民族的历史典籍中多有记述。龙已成为中华民族的象征。在我们辽阔的神州大地到处都可以看到龙的光辉和印迹。什么龙山、龙岗、龙门、龙亭、龙壁、龙舟,什么“龙凤呈祥”、“二龙戏珠”、“龙腾虎跃”、“龙蟠虎踞”等等,无所不有。在我们中国人的观念中,龙被赋予了超凡的神力和智慧。许慎《说文解字》:“龙,鳞虫之长,能幽能明,能细能巨,能短能长,春分而登天,秋分而潜渊。”可见,龙的意识不过是中华民族自强不息,人定胜天的精神的积淀物,它反映了中华民族的文化传统。所以,龙的精神,也就是中华民族的精神。

中国一向崇尚“四灵”。《礼记·礼运》:“何谓四灵?麟、凤、龟、龙,谓之四灵。故龙以为畜,故鱼鳖不淦(不淦:水中不惊走);凤以为畜,故鸟不獠(不獠:不惊走);麟以为畜,故兽不狘(不狘:不惊走);龟以为畜,故人情不失。”方氏恣在注解中说“四灵”的神性是“麟体信厚,凤知治乱,龟兆吉凶,龙能变化,故谓之四灵。”在这四灵中,除龟以外,凤、麟和龙似乎都非实在动物。“凤”字在殷契中已出现,但其字意是“风”,字形为鸟。但这是种什么鸟却不清楚。《山海经》:“凤鸟首文曰德,翼文曰顺,膺文曰仁,背文曰义,见则天下

和。”又说：“有五彩鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。”“鸾鸟自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野。”^①《说文解字》：“凤，神鸟也。天老曰：凤之象也，鸿前麇后，蛇颈鱼尾，鸛颡鸳思，龙文龟背，燕颌鸡喙，五色备举。出于东方君子之国，翱翔四海之外。过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，莫（暮）宿风穴，见则天下大安宁。”纬书：“凤，火之精也，生丹六，非梧桐不栖，非竹实不食，非醴泉不饮，身备五色，鸣中五音，有道则见，飞则群鸟征之。”“羽出三百六六，凤为之长。”^②总之，凤鸟，为百鸟之王，（俗称“百鸟朝凤”）能给人带来吉祥；是人类美德象征，亲近有德之君和至德之人；凤能歌善舞，具有高尚的生活习惯，非“桔桐不栖”。麟，《公羊传》、《尔雅》等古籍说，其形状如鹿或麕（獐），独角，全身是鳞甲，尾象牛。麟，又称麒麟。《礼运》：“凤皇、麒麟，皆在郊楸。”关于麒麟之名的来历。有一种解说，雄者为麒，雌者为麟。麒麟迷信为吉祥的“瑞兽”，“有王者则至，无王者则不至。”《春秋》哀公十四年：“春，西狩获麟。”据传，孔子曾为此事流泪，哀叹周王室将要衰亡。

龟是“四灵”中唯一实在动物，它被神化主要是因它寿命长，有知人情吉凶的本领，能“善恶有报”。中国古籍中有许多这方面的记载，如《法苑珠林》载龟惩罚恶报的一事：“昔波罗奈国，有一商主，名不识恩。共五百贾客，入海采宝，得宝还返，到渊洄处，过水罗刹而捉其船不能得前。众商人等极大惊怖，皆共唱言：‘天神地神日月诸神，谁能慈悲救济我也？’有一大龟，背广一里，心生悲愍，来向船所，负载众人，即得渡海。时龟小睡，不识恩者，欲大石打杀龟头，诸商人言：‘我等蒙龟济难活命，杀之不祥。’不识恩曰：‘我侪饥急，谁能念恩？’辄便杀龟而食其肉，即日夜中有大群急躄杀众人。”而龟善报的记载也不胜枚举。这种“善恶有报”的思想除了古籍记载外，

① 《山海经》：《大荒西经》。

② 《春秋演孔图》、《乐稽耀嘉》。

在民间故事和传说中尚有大量的流传。龟的所谓“善恶有报”自然与古老的图腾意识有关，但恐怕也与其善知人性的生物本能有关。据1987年11月7日《羊城晚报》华新全的《金龟探亲记》所载：“湖北省石市小河口区扬苗州村农民焦秀金自47年放生一只乌龟，41年间乌龟十次返回探亲，其中一次竟历经19年，跋涉三千多公里。”龟有这种生理特性可能构成其“善恶有报”的根据。《史记·龟策列传》褚少孙曰：“南方老人，用龟支床，行二十余岁，老人死，移床，龟尚生不死，龟能行气导引。”“龟能咽息不食，以气自养，可以不求养于外者也。”龟的这种行气导引的生存机能使之成为长寿的象征。^①

除了“四灵”之外，在中国民俗文化中，还有许许多多作为精神表现的象征体，积淀于深厚的传统文化之中，表现出多重复合的民族心理结构样式。就拿兔来说，它作为文化的象征体，既是月亮的别称，又是长寿的象征。更是生育之神——多产的象征，兔子与月亮发生联系，并视为吉祥的象征由来已久。早在屈原《天问》中就有“夜光何德，死则又育？厥利维何，而顾兔在腹？”的诗句。“顾兔”有人认为即蟾蜍和菟（兔）。长沙马王堆汉墓出土的帛画左上角即有一月亮，其上方有一只兔子和一只蟾蜍。《春秋元命苞》：“月之言阙也。两设蟾蜍与兔者，阴阳双居。明阳之制阴，阴之倚阳。”这说明古人是以阴阳合璧，二元和谐统一，表达安泰和吉祥之意。月中有蟾蜍和玉兔的说法后来逐渐被“月中玉兔”的神话传说代替。于是，玉兔、兔轮、兔影、兔魄等便成了月亮的代名词，至于兔子与妇女生育发生联系，这要从妇女生小孩的学名“分娩”一词说起。《尔雅·释兽》云：“兔子曰娩。”在民俗中有以兔子为药催生的做法。《本草纲目》引《经验方》所载的“催生丹”就是以腊月的兔脑髓二个配制

^① 王焰安：《浅释龟之文化观》，中国人民大学书报资料中心：《文化研究》1989年第4期。

而成,并对月祈祷。这种医巫结合是古代月神崇拜的反映,也和玉兔捣药的神话有关。但更重要的恐怕还是兔与妇女同属阴类这一哲学观念有关。在十二干支中,“兔”属“卯”,而“卯”在阴阳五行位置的配置上属于“阴中阴”。《埤雅·兔》云:“兔,吐也,明月之精,视月而生。”汉张衡《灵宪》云:“月者,阴精之宗。”可见月和兔都是阴的代表。《礼记·礼器篇》云:“大明生于东,月生于西。此阴阳之分,夫妇之位也。”这说明阴阳观念是比照人类自身男女两性交合的模式而产生的,同时又以此去解释世界各种现象。在中国古代神话中,一向认为太阳和月亮属于兄妹,太阳为兄,月亮为妹。兄伏羲与妹女娲配偶,生育人类。因此,伏羲为太阳神,女娲为月神。在古汉语,乌——鸟(即日神的象征)作为阳性符号,而月亮的象征物兔子被视为阴性的符号,就源于此。神话传说嫦娥和玉兔,实际也是月神。那么嫦娥和女娲是什么关系呢?从古音上考察,娲音 𠂔,古韵属于歌部,与我、娥同部,娲、娥叠韵对转,例可通用。因此,女娲,实际就是女娥,即嫦娥。《山海经》称月神为常仪,仪,古音从我,读娥,常仪即嫦娥。女娲为生育神,嫦娥和玉兔也是生育神。在中国古代典籍中有兔无雌雄望月而孕的说法。《博物志》云:“兔,望月而孕,口中吐子,故谓之兔。兔,吐也。”科学实践表明,兔有雌雄,交配而孕,望月而孕纯属胡说。然而,这种说法也并非毫无根据,兔的怀孕与生产确与月亮有一定关系,兔交配后约 29 天左右,即产小兔。生产后又马上再行交配,再经 29 天左右又可生产,并且生产一般都在晚上,如此循环一个周期的天数恰好是月亮绕地球一周所需的时间。如此惊人的相同,难怪古人认为兔无雌雄望月而孕了。兔又如此多产,因而人们把它当作多产的象征。妇女有些生理现象也如同兔一样与月亮有关。如妇女的月经周期一般为 29 天左右,与月亮绕地球一周所用时间大抵相等。另据有关科学研究表明,月亮亏盈和月亮的明暗对妇女的月经量的多少和受孕概率大小都有很大影响。1989 年《科学画报》第 6 期以《月亮和人的出生率》为题,刊

登了法国一个科学研究小组前不久首次公布他们对宇宙研究的成果：地球上的人口出生竟然与月球的月相之间有着密切的关系。正是基于上述原因，在民俗文化中，兔才被赋予了生育之神的内涵。

综观图腾信仰的流变，我们不难看出，原始宗教信仰与中国传统文化的思维模式是一脉相承的。今天，原始宗教信仰在中国民俗文化中仍有很深远的影响。

中西方的禁忌与语言

禁忌是人类社会普遍存在的文化现象，国际通用名称叫“Taboo”或“Tabu”，汉语译为“塔怖”。“塔怖”一词源于南太平洋波利尼西亚汤加岛人的土语，原义含有“神圣”和“不可接触”的意思。在我国，与“塔怖”相对应的词是禁忌。禁忌一词，早在汉代就已见于史籍。《汉书·艺文志》云：“及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神”。《后汉书·郎顛传》：“臣生草野，不晓禁忌，披露肝胆，书不择言”。这里的禁忌含义，与国际通用名称“塔怖”的含义是相同的，即表示“禁止”或“抑制”的意义。

禁忌，通过口头传承及行为示范，在中西方民间流传均已有悠久的历史。禁忌事象千奇百怪，五花八门，渗透在人们的日常生活的各个方面，诸如把自然力或自然物看作神圣而不可侵犯的事物，形成对日、月、星、云、雨、风、雷、电、火、水、石、山等等物象的禁忌观念与行为；把某些动物及奇树异草看成与本氏族祖先有近缘关系的神圣物，形成了禁杀或禁冲犯等的观念；对鬼魂或精灵的崇拜所派生出来的关于所谓鬼怪之类及其活动场所的禁忌；对祖先崇拜所派生出来的关于祖先象征或遗物的禁忌；以及由于对吉凶祸福的命运的迷信派生出来趋吉避凶观念所形成的禁忌，等等。禁忌属于风俗习惯一类较为低级的社会自我控制的形式，是一种无行为规范的心意民俗形态。在中西方，无论是古代因神圣、不洁观念或者图腾崇拜、灵物崇拜、鬼魂或祖先崇拜，还是后世吉凶祸福观

念所形成的忧患意识,其心理反映都是一个忌字。忌是心意的东西。《说文解字》就说:“忌,憎恶也。”即是心理上所憎恶的,就希望避开它。这表现在语言上,就是闭口不说或者采取避讳的形式。

语言避讳,不论在中国抑或是在西方,涉及的范围都非常广泛。小到一个家庭,大到整个社会;上自士族权贵,下及庶民百姓,几乎无处不有,无时不在。特别是由于统治阶级的提倡和宗教神权的强化,就使这种语言禁忌更加义理化和制度化。比如,在我国的《礼记·曲礼》中就说:“入境而问禁,入国而问俗,入门而问讳。”违犯语言禁忌的人,是容易造成极不好的后果的,所以不论中国或西方都很重视。但是,由于中西方社会历史发展和文化传承的不同,因而反映在语言避讳方面也不尽相同。下面仅就几个方面做些分析比较。

一、对名称的禁忌

在科学思想还没有支配人类思维以前,人类不仅把世界自然物或自然现象神秘化,赋予超人的力量,也把人名看作是具有某种超凡的神秘东西。认为一个人的名字和他的肉体、灵魂密不可分,如果名字被人叫去或受到恶意的对待,就会危及生命。所以,在历史上,禁忌人名的迷信几乎遍及世界各个民族。在北美印第安人那里,他们“把自己的名字看作不仅是一种标记,而且是自己的一部分,正如自己的眼睛和牙齿一样,并且相信对自己名字的恶意对待就会像损害自己的机体一样。从大西洋到太平洋的许多部落中都有这种信念。由此还产生了许多隐瞒和更改名字的奇怪规定。”^①在澳大利亚的土著人中也都不要让别人知道自己的名字。“认为如果

^① 参见詹·乔·弗雷泽:《金枝》第二十三章:《禁忌的词汇》。中国民间文艺出版社1987年版。

敌人知道了自己名字就会运用巫术加害于自己。”在古埃及人那里同样也存在这种讳名不称的思想观念，并因此而形成了一个人有两个名字的习俗：假名或小名可让别人知道，真名或大名则小心隐瞒不让别人知道。非洲的乌干达——肯尼亚边境居民，在他们外出征战时必须用飞鸟的名字来称呼，假如一个孩子忘记了这一点而说出正在远方的某个战士的名字，他的妈妈就要斥责说：“不要说那些天上的飞鸟。”在马来亚，本地人也从不过问别人的名字。有孩子的父母常用他们孩子的名字来称呼，对没有子女的人则用他们的弟弟的名字来称呼。印度东北阿萨姆的库基人、泽米人或米查那加人，在他们有了孩子之后便不再使用自己的名字，而改称“某某某的爸爸或妈妈”。没有子女的夫妇则被人称为“无子女的爸爸”、“无子女的妈妈”。

至于对于死去的人的名字，其禁忌尤其严格。古时，高加索地区的阿尔巴尼亚人就严格实行不说死人名字的习俗。西伯利亚的萨摩雅德人，印度南部托达、鞑靼地区的蒙古人，萨哈拉的士阿瑞格人，以及地中海沿岸的一些古老的居民，也都严禁说已死去人的名字。特别是那些神圣的国王和祭司的名字，不论是在生前或是在死后都一概忌讳臣民、教徒称呼。在今罗马尼亚地方（古代称杰尔拉）的加勒王国，臣民绝不许说国王的乳名，凡与国王名字同音的词也不许使用。中菲巴希玛人的国王死后，他的名字在民族语言中便停止使用。如果他的名字和某个动物名称一样，那个动物也必须更改新的名称。比如国王名字是“狮子”。他死后，“狮子”这个动物的名称就得换一个名称。在暹罗，国王的真名是严格保密的，如果有人说出国王的名字，就要被投入监狱或处以死刑。在古希腊，祭司和其他执行埃莱夫西斯秘密宗教仪式的高级官员的名字，在他们活着的时候是不许人们称呼的，如果有人称呼就属于犯法，会受到严厉的制裁。卢西安的一位学者就亲眼目睹那些高贵人物对一个胆敢直呼他们名字的人送进法庭的情景。至于他们死后，名

字也是不许人们说和知道的。这一点从埃莱夫西斯城发现的两块碑铭中可以得到印证。他们的做法是，把祭司的名字刻在铜牌或铅牌上然后扔进萨拉米斯湾的深水里。其意图很清楚，就是把他们的名字深埋在水底，永远不让人知道。基督教统治欧洲以后，讳名之俗有所变化，对上帝耶和华和魔鬼撒旦之名虽仍避讳，但一般教徒和普通人民则无所避讳，这是与中国不同的。

中国华夏民族在人名禁忌方面走向一条极为独特的历史发展道路。从史料记载来看，关于讳名不称的习俗，至迟在西周时期已经法制化。《左传·桓公六年》云：“周人以讳事神，名终将讳之。”（孔颖达）〔疏〕：“自殷以往，未有讳法。讳始行于周。”但是我们知道讳名之俗并非始于周，商人就已实行生名死讳的制度。如商王的名字，帝辛之名受，而以《纪年》所存最全。商王死后却不见用名，都以十干为名。司马贞《殷本纪索隐》引《古史考》：“谯周以为死称庙主曰甲也”。又引同书：“谯周云：夏殷之礼，生称王，死称庙主，皆以帝名配之。天亦帝也，殷人尊汤，故曰天乙。”在殷卜辞所见的商王祀典中，祭祀各先王也都称以日干庙号而不使用名。可知，孔颖达说讳名始于周是不确的。应该说，周人继承了前代的讳名之俗，并把它礼制化。

在周代，讳名制度不限于人死以后。《礼记·檀弓》云：“卒哭而讳。”这种死后称讳而不称原名的制度，实际上是将人世与神世加以区分开来，使鬼神不得知其原名而不能危害与其原名有联系的人世的人与事。秦汉以后，周人这种讳名制度进一步发展，并把它扩大到活人身上。《史记·秦始皇本纪》载：“秦俗多忌讳之禁，忠言未卒于口而身为戮没矣。故使天下之士，倾耳而听；重足而立，钳口而不言。”但当时的避讳还仅在统治阶级上层的较小的圈子内实行，在广大士民阶层似未普及，所以触犯禁忌的事屡屡发生。汉宣帝时，为此曾颁诏：“闻古天子之名，难知而易讳也。今百姓多上书

触讳以犯罪者，朕甚怜之。其更讳询。诸触讳在令前者，赦之。”^①到六朝时期，讳名制度已普及于士民社会。《颜氏家训·风操篇》：“今人避讳，更急于古。凡名之者，当为孙地。吾亲识中，有讳襄、讳周、讳清、讳和、讳禹。交疏造次，一座百犯，闻者辛若。”又说，有因写信触犯父讳而大哭不干公事者，有父讳“云”而呼纷纷为纷烟者，有父讳“桐”而呼梧桐树为白铁树者，还有父讳“诏”而一生不写昭字者，如此等等，五花八门，不胜枚举。唐代时，更因家讳而发生一件历史上有名的公案。诗人李贺被举为进士，一些嫉妒李贺才华的人就以李贺父讳晋肃为由，攻击李贺不该举进士。于是，在社会上引起了一场笔墨官司。大文学家韩愈为李贺鸣不平，专写《讳辩》一文进行辩护，并责问道：“今贺父名晋肃，贺举进士为犯二名律乎？为犯嫌名律乎？父名晋肃不得举进士，若父名仁子不得为人乎？”但是，李贺终因父讳而不能就举。当时社会避讳风之盛由此可见一般。

中国讳名制度的发达是与历代封建统治者的大力提倡分不开的。如宋高宗赵构，因避讳构字，就连够、媾、购、遘等 50 多个音同或相近的字也不得使用。元朝法典中规定的回避字样竟多达 166 个，连同“随音旁避”的嫌名嫌字就越发繁多。明清两朝更把讳名制度推向了顶峰，曾因触犯“圣名”而多次大兴文字狱。如清雍正四年（公元 1726 年），礼部侍郎查嗣延任江西正考官，他从《诗经》摘取“维民所止”一句作为试题，可这个试题的第一个字“维”恰是“雍”字去掉头，第四个字“止”是“正”字去掉头，因此被诬为冒犯“圣名”，暗示要杀雍正皇帝的头。最后，不但主考官惨遭屠尸枭首，儿子被杀头，兄侄多人也被流放到了杳无人烟的塞外凄苦终生。

中国讳名制度的盛行，不仅在于历代统治阶级的提倡，更在于它有广泛的社会土壤。中国是个宗法社会，尊祖敬宗是中国人的一贯传统。《礼记·曲礼》所说的“子不名父母”、“臣不名君上”的制

^① 《汉书·宣帝纪第八》。

度,是最能体现对祖先崇拜的心理要求的。所以,我国汉族和许多少数民族都禁忌直呼祖先和长辈的名字。特别是汉族,不仅禁说就连写也是禁忌。直到今天,一般人家的子女仍然禁忌直呼父母及其尊长的名字,更不可以称尊长辈的乳名。晚辈起名时,绝对禁忌使用与尊长辈名字相同或者同音字。否则,会认为是“欺祖”而受到舆论的谴责。在日常生活中,晚辈称呼长辈时,一般都是以辈份称呼代替名字的称呼,比如叫爷爷、奶奶、爸爸、妈妈、姥爷、姥姥、伯伯、伯母、舅舅、舅母等等。在同辈之间,彼此称呼时,一般出于对对方的尊敬,也不直呼其名。通常以兄弟、姐妹、先生、女士、同志、师傅等等相称。在必须称名时,也要非常客气,说“请问尊讳”,以示尊敬。在夫妻之间,按传统一般也不叫名字,妻子叫丈夫为“外头的”、“掌柜的”、“当家的”,等等;丈夫称妻子则为“屋里的”、“内当家的”,等等。再不然,就干脆以“哎”、“我说”作为讳名的一种方式。在夫妻有了孩子以后,彼此还多以“从子名的方式”相称,如“某某他爹”,“某某他娘”等。外人叫他们也多用这种“从子名的方式”来称呼。《红楼梦》五十六回有宝钗一段话,说:“怡红院有个老叶妈,他就是焙茗的娘,那是个诚实的老人家,他又合我们莺儿妈极好。”这里的“焙茗的娘”和“莺儿妈”,就用的是此种“从子名的方式”。

二、对生、老、病、死的禁忌

在原始宗教观念的支配下,中西方都把语言看作是一种具有某种灵气的东西,认为人们的说话用语对一个人的生老病死、吉凶祸福有密切关系。1938年,美国学者 Isaac Goldberg 发表 *The Wonder of Words* 一书,在其中就列举不少西方带有神秘色彩的词。如 fate 一词,来源于拉丁语“*fatum*”,其原意只不过是“*that which has been spoken*”。但该词的第一个字母大写时就赋予了某种神秘性。在希腊神话里,主管人类出生、寿命与死亡的女神

Clotho Lachesis 和 Atropos, 就被叫做 the cruel Fates。再如 grammar 一词, 本来自希腊语 *gramma*, 而从古英语流传至今的 *gramarye* 或 *gramary* 一词(来自法语 *grammaire*), 其意义则为魔法或巫术。与 *grammary* 相关联的另一法语词 *grimoire*, 便是“巫术书”的意思。可见, *grammar* 最初是与占卜师、巫师密切相关的。^①

古人把语言看作具有神灵的东西, 是与“说凶即凶”、“说祸即祸”的畏惧心理有着直接联系的。这种思想意识在中西民俗传承中都有很深远的影响。在西方, 对生、老、病、死都有种种不同的禁忌。就以“死”(die)这个词来说, 现在英美人在谈到时虽然并不完全忌讳。但在绝大多数场合仍愿用比较委婉的说法来代替。因而, 在英语里用以表示“死”字的委婉词或代替词就很多, 不下几十个, 如 *pass away*, *pass on*, *pass out*, *chose one's days*, *fall asleep*, *join the great majority*, *pay the debt of nature*, *depart to god*, *be no more*, *expire*, *have fallen asleep*, *gone to meet their Maker*, 等等。在一般的英美人心里, 甚至连死去的人停放灵柩处或安息长眠的地方也往往忌讳, 常用 *funeral home* 或 *memorial park* 一类的委婉语表示。而用“死”诨人的话, 那当然更是不行的。

中国人对生、老、病、死的禁忌, 比起西方来更有过之而无不及。在古代, 由于人们对生病原因不甚了了, 总认为是病人触犯了神灵, 或者是鬼怪作祟, 祖先怪罪, 前世造孽, 仇家诅咒等原因造成的, 因而对危及生命的疾病非常惧怕, 甚至连疾病之名也往往忌讳。《礼记·曲礼》云:“君使士射, 不能, 则辞以疾, 言曰:‘某有负薪之忧。’”《孔疏》云:“不直云疾而云负薪者, 若直云疾, 则似傲慢, 故陈疾之所由, 明非假也。”又《公羊传桓公十六年》:“十有一月, 卫侯

^① 参见傅惟慈、沈叙伦:《浅谈禁忌词语与委婉词语》,《语言教学与研究》1986年第2期。

朔出奔齐……而不能使卫小众，越在岱阴齐，属负兹舍，不即罪尔”。《何注》云：“天子有疾称不豫，诸侯称负兹，大夫称犬马，士称负薪”。《白虎通》云：“天子病曰不豫，言不复豫政也。诸侯曰负子，子，民也，言忧民不复子之也。”今天禁忌的语言虽然已经发生了很大变化，但对病人直言不讳地说他得了什么病也是很忌讳的事，特别是那些危及生命的重症。

至于说到“死”字，则更令人生忌。从古及今，人们都忌讳言“死”。凡遇到死字，必避讳他称。其用词之多，可谓无奇不有。如以传统礼教来说，早在周代，死对于不同地位的人来说就有不同的说法。《礼记》中说，天子死称“崩”，诸侯死称“薨”，大夫死曰“卒”，士死曰“不禄”，只有庶民百姓之死才直言不讳称“死”。秦汉以后，随着礼教的不断强化和释、道的传播，死的代称词就更加繁多，甚至连一般庶民百姓也很少直言不讳地称“死”。一般常用亡、歿、没、丧、终、故、逝、殒、不起、绝命、古人、启手足、弃堂帐、捐馆、物故、溘逝、弃养、“捐馆舍”、“不在了”、“老了”之类的词语代替死字。入佛门的，对于死则多用迁化、化、示化、示寂、舍身、灭示、迁神、迁形、超生、捐身命、归净土、舍寿、捐躯归命、撒手悬崖之类的词语代称。而道家或信仰道教的人则有解驾、遁化、归道山等一套说法。清梁章钜《浪迹三谈》卷四《得曾孙志喜诗》云：“先大父八十二岁归道山时，长孙尚未授室也。”《浪迹丛谈》卷九《人死别称》：“又道士卒，有称解驾者，见《许长史归馆坛碑》；有称遁化者，见颜鲁公《李靖碑》。”此外，如归天、升天、厌世、谢世、上仙、下世、去世、入冥人等词语也是受宗教生死轮回说的影响而演化出来的讳死的别称词。

生、老、病、死的忌讳，对人们日常生活的影响是很大的。即使是最要好的朋友，彼此间也绝不以“死”为戏。清袁枚《续新齐谐》载，有谦语成讖的例子，该文中说曾有两个彼此要好的朋友，一人病重，另一人往视，随口说了句：吾辈均老，不知谁先作古人。病者拱手相让，说还是您为先吧。当时只不过是一种戏言，谁知探病者

回去后竟真的死去了。因此，这就使得人们不敢在“死”字面前轻易开玩笑，害怕弄假成真。

三、对神灵和圣事崇拜的禁忌

现代西方社会，每天虔诚祷告、定期到教堂礼拜的笃信基督的人已远不如从前那样多了，但是基督对西方社会心理的影响却是十分深远的。即使不信鬼神或上帝的人，也不愿使用那不恭敬的语言“触犯”上帝与魔鬼撒旦。为避免触犯圣灵或圣事，一般都要使用禁忌语言，比如 Old gentleman in black, Old Harry, god of this world, His Sable Majesty, 等等。不过，由于西方长期受基督教一神教的统治，原始宗教崇拜或多神崇拜相对较弱，因而在这方面的禁忌所表现的内容与形式也相对地要简单些。这一点与中国有所不同。

中国是个多神崇拜的国家，从原始的自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜到人为宗教无所不包。因而禁忌的内容与形式也就相当的繁杂而多样。比如，在我国西南地区的一些少数民族就多崇拜老虎，并把老虎当作自己的祖先。因而，在语言中忌称老虎，凡遇有“虎”字必须改称猫字，像以十二生肖为地名的虎场、虎街等多改称猫场、猫街。在我国东北边疆的鄂伦春族那里，则把公熊称“雅亚”，即“祖父”，把母熊称“太帖”，即“祖母”。熊死了不能说死，只能叫“阿帕哈”，即“睡着了”的意思。我国汉族地区也存在类似的情况。如在温州，旧时民间就忌说“虎”字，称老虎为“大猫”。在湖南的一些地方，因“腐”和“虎”同音，将腐乳称猫乳，有的地方甚至连府正街也改称“猫正街”。而在北方，人们因避讳虎字，干脆称老虎为“大虫”。特别是姓虎的，也由忌讳虎这个字而改姓了猫姓。

至于因万物有灵思想的影响而产生的语言禁忌，在各民族的民俗中更是五花八门，花样繁多。汉族人过去不论士工商农的哪种

行业都有各自的行业语言禁忌。如船家行船最怕翻没，因此“翻”字在船家来说是最忌讳的。乾隆《宝山县志》就说：“今俗称幡巾为抹布，船中则云转布，忌翻没也。”此外，“沉”、“停”、“破”、“漏”等字对船家来说也是避讳的。现在，我们吃饭用的筷子，古时本称箸。因箸与“住”同音，为船家所忌，所以便把箸改称筷，筷与快谐音，意取吉利。今天，北方和南方大多数地方都把箸改称为筷或筷子，其历史演变即源于此。对于工商之家，人们普遍崇拜财神。他们做生意最怕折本倒闭。由于这种心理的驱使，就使他们在日常生活用语中最忌讳“折本”二字。甚至连与折字同音的字也忌讳使用。凡遇这种词语必用其他的词语代替。如猪舌的“舌”字，因与“折本”的“折”字同音或音近，因而不少地方把它改称与“折”字相反含义的字。如广东梅县把猪舌称猪利，江西南昌称招财，温州称猪口赚，四川称猪招财，而北京的饭馆里则多称口条。在过去的一些地方的商行里，为了发财，讳财神的“财”字，在帐簿的收入与支出项目上，特别忌讳支出的“支”字。因长衣（长衫）的读音与“长支”相近，犯忌讳，遂改称“长进”，以希只进不出。

现在，不少地方逢年过节，总要写“招财进宝”“和气生财”一类的条幅贴在门首。在江浙一带，因“财”字的偏旁“贝”字与“违背”的背字谐音，觉得不吉利，害怕“失财”，所以多把“财”的偏旁“贝”字改成“见”字，认为这样就可以“出门见喜”、“和气生财”了。在北方，不少地方都有祭典财神的习俗。每当春节即将来临之际，民间常有走街串巷卖财神画像的，买财神画像的一般不能说“买”，而要说“请”。卖财神画像的挨家挨户地卖，叫“送”。买者不能说“不要”，更不能撵送财神的。否则，认为会受到财神爷的怪罪，不利于进财。在春节期间，民间尤其忌讳说不吉利的话和弄坏家里的东西。据说，在河南一带做饭时最忌讳说出“少”、“没”、“光”、“不够”、“烂”、“完了”等等不吉利的字眼，认为说了这些字眼，饭食就会真的缺少，没有了。其实，这也是一种担心破财的禁忌心理的反映。如果

问年糕还有没有,没有的话,要回答“满了”,不能直接说“没了”。饺子烂在锅里了,也不能说“烂了”,要说“挣了”。挣是“赚钱”的意思。尤其过年过节,计较得更厉害。^①像河南的这种民俗禁忌,在河北、山东和东北一些地方也较广泛存在。

在旧中国,天灾人祸经常使大批家庭妻离子散,骨肉分离。残酷的人生使人们对家破人亡的遭遇产生了极大的恐惧心理,不要说害怕听到“离”、“散”的字眼,就是连与“离”、“散”字相谐音的字也是非常忌讳的。比如,有些地方忌说“梨”和“伞”,称梨为“圆果”,称伞为“竖笠”。而有些地方,甚至连“苦”字都忌讳,把“苦瓜”叫“凉瓜”。其用心很明显,就是希望永远不再受那种家破人亡、骨肉分离的苦难。但是,在那种人吃人的社会里又怎么能摆脱苦难呢?

四、对亵渎和隐私词语的禁忌

在中西方社会中,由有损于个人名誉、声望、荣辱的事情所形成的禁忌心理是普遍存在的,特别是关于那些涉及到羞于启齿的性器官和性行为的词语最为人们所忌讳。在英美国家,尽管有关性或性活动(sex)的教育非常普及,同事、朋友在适当的场合也往往公开讨论这些问题,但一般地说总是有所忌讳的,特别是忌讳那些由四个字母组成的下流词(four-letter words)。当他们谈论有关the fact of life时,常用“make it”,“make love”“sleep together”之类的委婉词表示。至于对人体有关隐秘的部位,一般地也是忌讳的。即使不那么忌讳也要用诸如secret parts或privy parts之类的较为委婉之词。这一点与中国有近似之处,但总的说来西方不如中国禁忌之严,特别是自60年代在一些社会阶层掀起性解放浪潮之后,西方人谈论性行为更加随便。因此,在广播、书刊中to make

^① 参见任骋:《中国民间禁忌》,作家出版社1990年版。

love, to have sex with 之类表示“与……发生关系”的字样经常出现。

在中国,人们对两性关系一般是很避讳的。在谈到性器官时,总是要用别的话语,诸如“那个”、“下部”之类的词代替。对性行为更是忌讳直言,往往用“合房”、“房事”、“同床”等委婉词语表示。由生殖部位而联想到的“拉屎”、“撒尿”、“上厕所”、“来月经”一类带有亵渎意味的词语也属禁忌之列。通常把“拉屎”称“出恭”、“解大手”,“撒尿”叫“解小手”,“上厕所”称“方便”、“上一号”,“来月经”称“来事了”、“倒霉了”、“例假”,等等。

在传统的荣辱观的驱使下,中国人一向把涉及到性行为和性器官的词语视为禁忌,并认为利用这类亵渎性语言骂人,羞辱对方最能毁伤对方的心灵和肉体。所以,人们在骂架时常使用这类不堪入耳的字眼发动攻击。如在北方,最多见的是用带“蛋”字的词语骂人。《清稗类抄》云:“北方骂人之辞,辄有蛋字,曰浑蛋,曰吵蛋,曰倒蛋,曰黄(王八)蛋,故于肴饌之蛋字,辄避之。鸡蛋曰鸡子儿,皮蛋曰松花,炒蛋曰摊黄花,溜蛋曰溜黄花,煮整蛋使熟曰卧果儿,蛋花汤曰木犀汤。木犀,桂花也,蛋花也色黄如桂花也。蛋糕曰槽糕,言其制糕时入槽也。而独于茶叶所煮之鸡蛋,则不之讳,曰茶鸡蛋。”

另外,与性行为禁忌相关的还有一个“醋”字。醋本是民家开门七件事中不可缺少的一件,但在民俗中还含有两性关系方面的一层意思。如《红楼梦》三一回:“晴雯听他说‘我们’两字,自然是他和宝玉,不觉又添了醋意。”《燕子笺》四二诨圆:“他二位只管捻酸吃醋,不成个模样。”因此,民间多忌说“醋”字,更忌说“吃醋”。过去,甚至连北京、沈阳、济南这样一些大城市的饭馆里也是忌讳说这个“醋”字的。这种心理大约是西方所少见的。

在西方社会中,私有制是神圣不可侵犯的,特别是资产阶级运用国家权力和法律的力量使它更加渗透到人们的一切行为与深层

意识之中。这反映在个人生活上就是“隐私”观念的极度发展。在讲英语的人中间,都把 privacy 视为禁忌。英语中有句谚语: A man's home is his castle. 这句话直译为“一个人的家就是他的城堡”。意思说,一个人的家是神圣不可侵犯的,未经许可,不得入内。个人的私生活也是如此,不必让别人知道,更不愿别人过问或干预。因此,对欧美人来说,打听陌生人或不大熟悉的人的年龄、职业、收入多少、是否结婚、宗教信仰、政治倾向,以及家庭情况等等,都是有失礼宜的。与此相比,中国社会却不存在这种情况。在中国的人际交往中,人们往往喜欢问对方多大年龄,干什么工作,结婚了没有,家庭父母在不在等等,以示关心和亲切。中西方的这种差异深刻地反映了两种不同社会历史的发展趋向和价值系统的对立。

总之,禁忌是中西方普遍存在的一种社会的文化现象。由禁忌所形成的语言特殊形态,也是中西方社会共有的现象。马克思和恩格斯曾经说过:语言是一种实践的、既为别人存在并且仅仅因此也为我自己存在的现实的意识,禁忌语言也不例外。它是科学不发达时代的产物,也是人类的一种自我保护的意识。但是,由于中西方的历史发展、社会制度和价值系统的不同取向,遂使禁忌语言的内容与形式也有所不同。研究禁忌与语言关系,不仅有助于对中西方的民族的历史心态和思维模式的了解,对于研究中西方的语言来说也是一个不可忽视的方面。

