

致 读 者

在现阶段，为了在群众的思想中确立马克思列宁主义世界观，与资产阶级意识形态进行斗争，科学无神论的宣传以及把人的思想从宗教教条和偶像崇拜中解放出来的工作占有重要地位。

如果在此工作中不注意马克思主义经典作家著作，尤其是列宁著作中在方法论上所作的指示，则将得不到预期的效果。

列宁强调，与宗教的斗争不能局限于抽象的“书本”宣传，这个斗争需要依靠新的社会实践。列宁也反对仅用启蒙教育的方法对待此问题。他指出，把宗教的顽固性仅仅归罪于群众的无知是错误的。与此同时，列宁又指出了文化在建设新社会和形成群众唯物主义世界观中的作用。在全俄共青团第三次代表大会的发言《青年团的任务》中，列宁说：“只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能成为共产主义者。”^①套用列宁这句话，可以说，不从人道主义、辩证唯物主义和历史唯物主义的立场彻底消化世界文化所创造的全部最宝贵的财富，就不可能成为坚定的无神论者（而每一个共产党员必须是坚定的无神论者）。不应忘记

^① 《列宁选集》，中文版，第4卷，第348页。

列宁的论述：在无神论著作中必须利用十八——十九世纪唯物主义哲学家的遗产；必须与当代自然科学家结成联盟以及利用资产阶级科学界与文化界的先进人物批判宗教的著作。

当代自然科学与社会科学提供了非常有价值的、往往是驳斥宗教教条的不容置辩的论据，但是如果没有来自文化其他形式（艺术、文学）的支持，这些论据不可能从人们的生活和意识中消灭宗教。

借助于科学的理性根据，可以对作为教义体系的宗教提出反对，但是当涉及克服宗教心理时，即克服与信仰超自然事物相联系的某种心境、情感、精神状态时，则科学上“最有力的论据”却收效甚微。把人们的意识从宗教残余中解放出来的斗争必须运用全部文化中所有歌颂“人”的思想和形象以及理性的财富。我认为，在科学无神论教育的战略中远未充分利用艺术和文艺作品的潜力。然而在无神论宣传中，正是人文主义的艺术和文学是克服宗教的心理根源方面的最可靠的同盟军。

总之，在科学无神论的教育中必须利用社会活动和科学活动领域或文艺创作中有助于肯定人的尊严和自由的一切，这不仅有助于反对宗教教条和神学家们反科学的论断，并有助于反对人们在这些教条面前的奴颜婢膝和俯首听命。

本书于1973年在罗马尼亚出版，我试图从文化史专家的角度在宗教现象的研究上作一点菲薄的贡献。这个尝试究竟实现了多少，谨请读者评论。

亚·泰纳谢

神话时期文化中世俗的 和宗教的因素

文化与宗教，这是受历史制约的社会现象，反映着人类生存、认识和活动的方式。它们植根于人们同自然积极地相互作用的过程中。文化是社会和人类的最高表现，其发展的程度，也就是衡量人和自然分离的程度。由于人的缘故，自然演化为文化；由于文化的缘故，人类找到了真正的人的本质。当人们理性地整理和组织实践经验及主观感觉，力图使之成为人类生活中比较稳定的成分，成为反映社会发展过程中物质的东西或理想的形象时，文化便开始产生了。

文化取决于人类生存的活动方式。人同时属于自然和文化：他是自然的人，是生物长期演变的结果；他也是文化的人，是生产活动和社会生活所形成的。随着个人在文化方面进步的程度，他与自然分离，他生来所固有的本性被后获得的文化的特性所取代，这些特性和他所从属的社会集团相联系。

宗教是一种社会意识形态和文化现象。作为文化现象的宗教，其产生是历史的必然。人在从动物界分离出来的过程中，扩大着知识的领域和对外部世界的掌握；同时，在与自然界不断相互作用的进程中以及与其他人的交往中，人逐渐

获得了自我意识。文化的发展，是人对其在适应外部世界的过程中，在按其利益、目的、计划改造外部世界的过程中所产生的问题的回答。宗教，这是文化发展的必然阶段。由此人才开始形成其自我意识，虚妄地认识着自己、自己的力量，填补着自己的软弱和自己的历史局限性。

在人类实践的低级阶段，当时对事物的本质及事物间的联系尚未有科学的理解，在人与自然，人与人之间相互关系中产生的认识活动，其结果不可能形成为科学的概念和观点（它们是在较之高得多的社会发展阶段才出现的）。在历史的早期阶段，认识活动的结果具有神话、传说和宗教观念的形式。

图腾崇拜这种信仰形式是同远古时期社会组织的氏族制形式相适应的。根据杰文斯^①的意见，图腾崇拜是一种联合的原则、民族的体制、道德生活的中心、已知的最古老的宗教形式之一。^②人在这时已达到认识的一定阶段，意识到自

① 参看：马瑟尔·莫斯（Marcel Mauss）著作《圣事的社会功能》（《Les fonctions sociales du sacre》），午夜出版社，1968年。杰文斯（Jevons, Frank Byron 1858—1936）——英国宗教史学家，也从事古典语言学和哲学的研究；二十世纪初及第一次世界大战期间，其主要宗教史著作在伦敦出版。他断言，一切宗教都起源于万物有灵和图腾崇拜。

② 图腾崇拜，古老的宗教形式，相信在某种动物或植物与氏族之间有着亲族关系：图腾被视为氏族的祖先，并有一整套禁忌制度，图腾只在为了仪式的需要时才可食用。在学术界除了杰文斯的理论，认为图腾崇拜是一种源于动物崇拜的最古老的宗教形式外，对此问题还有许多其他的观点。对这些观点的分析可参阅托卡列夫的《宗教的早期形式及其发展》，莫斯科，1964年。

已从属于某一共同体，但还不能透彻了解这个集体的意义及其推动力，也还不清楚个人怎么不能完全融化于这个共同体中。图腾是一种植物、动物或任何一种物质的东西，原始人理解为这是他所属的部落本质的体现。对动物或其他图腾的模仿，不仅起着魔法的作用，而且还起着增加知识和实用的作用。因为这种模仿使人直接看到，是什么东西使他与共同体联结起来的，通过什么他使自己与共同体视为同一。这是一种模拟的表现，借助于这种活动，原始的人群已按文化特征进行分类。图腾象征是实践需要的产物，而它反过来又对社会生产的发展有着明显的影响，因为它起源于动物的驯养和植物的栽培。

图腾崇拜激发出原始的艺术，尤其是塑造图腾崇拜物、植物和动物的形象。神话剧就是从纪念图腾的礼仪中演变出来的。献祭是这种神话剧的高潮，剧中人带着假面具，装扮成神圣的植物或动物来进行献祭活动，并象征性地表演出祖先的经历和图腾真实的形象的生活。

根据布朗^①的意见，图腾崇拜是相应社会的组织原则。布朗认为，图腾崇拜是人同自然界有代表性的事物相互关系发展中的一个阶段，是人在生活环境中形成其行为的结构系统的一部分。按他的看法，在图腾崇拜中，自然的物种被当作社会集团和部落的代表者，因为它们体现了社会的价值，对社会的物质福利与精神繁荣有重大的影响。^②

① 布朗 (Radcliffe Brown)，现代美国人类学家、民族心理学家。从事原始崇拜这一历史阶段群众意识的分析，是人类学和民族心理学方面结构功能主义学派的代表人物。

② 布朗：《原始社会中的结构与职能》（《Structure and Function in Primitive Society》）。

莱维-斯特劳斯^①对图腾崇拜是实际利益被宗教仪式化的一种方法提出异议。他用结构分析的方法证明图腾的职能意义只是建立在相似和相反、统一和对立的原则基础上。弗洛伊德^②把图腾崇拜看作最古老的宗教形式和社会结构，看作和图腾的神话联系在一起的原始家庭组织。他认为，图腾崇拜是原始的宗教形式，禁忌是原始的道德形式。^③雷纳克^④则相反，他认为，图腾崇拜产生于万物有灵说和魔法之后。社会学法国学派的学者们（杜尔克姆、莫斯、莱维-布柳利）把宗教生活的社会职能和文化职能作为专门分析研究的课题。

根据某些学者的意见，图腾崇拜甚至是物质进步的最初推动力。客气点说，这是过分夸大了。因为图腾崇拜，作为宗教意识的一种表现，是社会一定的物质和精神要求的反映，当然不能把它看成是“最初推动力”。因此，把图腾崇拜看作是纯粹的物质现象，例如看作是生产关系的特殊形

- ① 莱维-斯特劳斯 (Levy-Straus, Claud, 生于1908年)，法国现代资产阶级社会学家，是用形式主义方法研究原始文化的结构人类学的奠基者，在其研究中广泛运用了数学。
- ② 弗洛伊德 (Freud, Sigmund 1856—1939)，奥地利的精神病学者，精神分析学的创始人。这种理论建立在唯心主义地解释和夸大性本能以及下意识在人的行为中的作用的基础上。弗洛伊德主义是个人主义的和有害社会的理论。
- ③ 参看弗洛伊德，《图腾与禁忌》。
- ④ 雷纳克 Reinach Salomon 1858—1932)，二十世纪初法国著名的民族志学者。他主张艺术起源于魔法的理论，认为魔法是最古老的宗教形式。

式，这种观点也是片面的、错误的。但是，把图腾崇拜解释为纯粹宗教的和纯粹精神的现象，同样也是不正确的。上述这两种概念之所以片面，因为在谈到的该社会发展阶段，物质价值和精神价值是不可能明确区分的。

意大利学者、马克思主义者多尼尼认为，图腾崇拜是与时代相适应的最古老的宗教形式，这个时代预示着阶级的产生。但是多尼尼进一步指出，图腾崇拜，正如其他信仰一样，可以在一定的经济和社会关系的形式中找到解释。“不是宗教产生了纯洁的或不洁的、神圣的或世俗的、被准许的或被禁止的思想，而是社会实践创造了反映世界的、称之为神圣的神话和仪式。”^①这是对的，但还得作如下的补充：图腾崇拜本身即是原始的社会实践的一部分，因此不只是意识的产物。在渔猎阶段，当时劳动分工取决于血亲关系和年龄的区别，个人和图腾之间的联系不能不具有宗教崇拜的形式。每一个集团的人往往专门猎狩一定种类的动物。这种供给氏族部落作为食物的动物被当作该集团的同族、庇护者和祖先。“在自然和集体面前显得软弱无力的原始人，把自己跟他的动物祖先，跟自己的图腾等同起来，通过复杂的并经常是备受折磨的仪式，归根到底扩大着他对自然和社会环境的依赖。”^②在社会进化为较高阶段时，从这些复杂的仪式中产生出祖先崇拜。

苏联学者弗兰采夫对此问题持不同的意见。他认为，不是原始人的所有习俗和礼仪都具有宗教性。各种宗教信仰，

^①多尼尼：《人、偶像和上帝》俄文版，莫斯科，1962年，第36页。

^②《人、偶像和上帝》，第37页。

它们以互相紧密交织在一起的多种形式出现。图腾崇拜是古老的宗教信仰形式之一，在图腾（动物或植物）崇拜中并没有精灵或灵魂信仰的痕迹，野兽或植物本身被赋予超自然的特性，是人们的庇护者。接着，弗兰采夫作出重要结论：“在宗教信仰发展的开始阶段还没有关于精灵和灵魂的抽象概念，自然界的物体和现象本身就赋有超自然的特性。”^① 杜尔克姆^②认为，人的一切没有提高到神圣的和神灵的地位，而是在幻想出来的、被崇敬所包围的超自然物面前作为“世俗的事物”退居次要地位。

但是，宗教现象，特别是在教理和教条产生前的阶段，有着深刻的矛盾。一方面，在宗教现象中反映着某种真实的东西以及人与现实相联系的一定的方式，它们与人的迫切要求相适应。在文明开始时期，任何其他解释世界的方法，都不可能满足这些要求，也不可能用文化意识的任何其他形态反映出来。另一方面，反映在宗教形式中的世界具有颠倒的和虚妄的性质。随着社会的发展，宗教越来越趋于独立，趋于复杂化，并争得越来越多的思想上、道德上、甚至政治上的权力。这时，宗教的否定方面占首要的地位。关于这一问题，列宁写道，宗教，“僧侣主义”，“无疑地是一朵不结果实的花，然而却是生长在活生生的、结果实的、真实的、

① 弗兰采夫（Ю·П·Францев），《宗教和自由思想的起源》（《У истоков религии и свободомыслия》）俄文版，莫斯科-列宁格勒，1959年第110页。

② 杜尔克姆（Durkheim Emile, 1858--1917）——法国社会学家和哲学家、实证论者。他给予社会生活中的宗教以重大意义。他认为，只要有人存在，宗教亦将存在，因为在宗教中，社会使自己神圣化。

强大的、全能的、客观的、绝对的人类认识这棵活生生的树上的一朵不结果实的花”。^①

与原始文化的这种含混不清的性质相比较，区分出明确的艺术的、道德的和宗教的价值，是在人的努力下的一个显著进步。这种努力旨在掌握世界和树立他自己。这种努力的结果和积累的经验，导致各种文化形式的确立。但是，其中宗教的和世俗的精神仍互相交织在一起。

许多古代神话告诉我们，例如，关于人类历史开始阶段的某些事情、某些情况，虽然从科学的观点看，这些只是其虚幻的反映。这可以用下列情况来说明：人同对他并不温存的大自然之间几千年的斗争以及他在此斗争中所取得的成就，在神话和传说中得到自己象征性的和比喻性的表现。神话中的英雄，体现了人们对更美好未来的希望以及他们对征服大自然自发力量的幻想。有关这些英雄传说和神话的起源逐渐淹没于朦胧的漫长岁月之中。正如马克思所说的，古代的人民群众，在幻想中，在神话中，再三重复着自己过去所经历的一切。

按某些作者的意见，神话是一种很复杂的文化现象。正因为如此，所以很难下一个统一的定义，该定义能包括全部古代社会和传统社会中神话的各种类型和职能。^② 神话一般具有两个方面：第一是现实的、世俗的方面，因为神话谈的是这种或那种事物和现象，并用这种或那种方式解释其起源

^① 《列宁选集》，中文版，第2卷，第715页。

^② 此处“古代的”，指的是最古老的社会状态，一般文献中称之为原始公社制；此处“传统的”可理解为以所谓落后的生产方式为基础的社会。

和原因；第二是宗教的方面，因为其中叙述着虚妄的历史，用比喻的方式把创造和行为这些都解释成是超自然的存在所造成的。

科学院院士古利安^①也谈到神话的两重性，不过他是从另外的角度来谈的。他写道，神话“反映了原始人要求了解世界和其本身的热望”，“这是尚未加工的矿石，其中金光闪闪，闪烁着智慧、道德和美的价值”。他指出：“原始人同时既认识自然，又藐视自然；既掌握着自然，又处于自然的控制之下；既细心地观察着自然，又使自然蒙上神秘的色彩；既崇拜自然，又惧怕自然。”他声称：“原始神话所以具有矛盾的性质，因为它反映了人在原始公社的结构和可能性中正面和反面的东西。”^②

对原始人来说，了解神话，也就是了解事物的起源及掌握和驾驭它的方法，不仅深入理解事物的奥妙，而且还可能使之再现；认识无生物、植物、动物等产生的原因，对原始人来说，等于是获得用魔法掌握它们并使之再现的能力。

现代罗马尼亚哲学家瓦尔德也持类似的观点。他认为神话是古代用以解释事物产生原因的一种形式。人们很快就理解到，如果对事物的起源毫无所知，就不可能掌握该事物。神话——与其说是一种解释性的说明，不如说是为了日常生活的需要。在神话故事中，尚未区分偶然性和必然性，因为

① 古利安（C.J.Gulian），罗马尼亚哲学家，科学院院士，从事文化史和文化理论的研究。

② 古利安：《原始人道主义和文化的起源》（《Originile umanismului și ale culturii》），布加勒斯特，科学院出版社，1967年，第276、279、281页。

讲述者本人的理性尚未从实际的、感性的对世界认识中区分出来。但是，神话并非毫无理性的解释，它仅是一种古老形式的理性解释。其非理性部分实际上是用以加强理性部分的表达力的。^①

在瓦尔德的观念中，过分强调了神话的理性特点，也就是世俗的特点，因而使神话变成某种现代的样子。造成这样一种印象，似乎人们有意识地利用神话的形式使其理性思维活动得以更好表达。当然，在人类的神话创作时期，神话的情况根本不是这样。那时，神话只是人们各种有社会意义的活动的标志。

瓦尔德也看到了神话的两重性，但是在其他方面。他注意到神话产生于实际的需要，因而不论从其产生的方式上，还是从其作用上都不否定神话能提供知识的方面。“神话是人对其尚未控制的事物的一种古老的概念，而且神话还是关于事物的限定性、因果关系的比喻性概念，这种因果关系只有用抽象的术语才可完全等同地表达出来”。^②瓦尔德强调了神话的理性并感情地提供知识的方面，同时还指出这样一个事实，即这不仅是理性，因为神话是由感性的领悟、理智的活动和感情的体验这三种因素汇合而成的。

在神话中，人们不仅力图说明外部世界、动物和植物的起源，而且还想解释人本身究竟是什么。这种愿望直接表现在神话故事中。对现代人来说是历史的事情，对原始人来说，就是神话的、可追溯时期内的事情。其所以可追溯，因

① 亨利·瓦尔德 (Henr. Wald) :《现实与语言》(《Realitate și limbaj》), 布加勒斯特, 科学院出版社, 1968年, 第35页。

② 瓦尔德:《现实与语言》, 第35页。

在太初占有地位的神话故事不仅在记忆中再现，而且由于包括在神话结构中的宗教仪式而不断地重复着。神话中的认识是一种隐秘的认识，它以献词的形式转达出来，并赋予魔法和宗教力量。

除了关于创造世界和创造人类的宇宙起源的神话外，还有由创世的神话而产生的关于复活的神话。古代的人们认为，世界应当是每年再生的。这在神话中得到了反映。关于年年创世的神话，在古人一套综合性的文化活动——春节中表演出来。这是迎接新年的神话性和礼仪性的戏剧，悲痛失去的天堂和最初的理想。关于复活的神话，自相矛盾地跟关于宇宙大变迁和作为人类道德堕落而招致悲惨的世界末日的神话联结在一起（如关于洪水的神话）。

人由于时间的不可逆转而愤怒，力图实现摆脱其重压，但不是在神话中，而是在现实计划中，通过组织和改变自然的环境，使之成为文化的环境。神话只是给人们提供一个大概的模式，以此激励他们努力地进行创造。神话直接或间接地促进了人的精神上的进步。

我们可以回想关于普罗米修斯的神话。青年马克思称普罗米修斯是哲学发展史上最杰出的圣徒和受难者。众所周知，火的掌握对社会的发展具有何等巨大的意义，它从根本上改变了人的生活方式，并导致手工业的产生。恩格斯特别指出火的使用在征服自然力的斗争中的重要性。他写道，获得火的解放作用远远超过蒸气机所造成的社会变革，“因为摩擦生火第一次使人支配了一种自然力，从而最终把人同动物界分开”。^①这就说明了关于普罗米修斯的神话的巨大意

^①《马克思恩格斯选集》，中文版，第3卷，第154页。

义，它表现了人在同大自然的千年斗争中所取得的最伟大的胜利。罗马尼亚作家维阿奴指出：各个时期主张进步改革的社会力量都在普罗米修斯这个传奇人物身上看到了希望和反抗、苦难和斗争的象征。这位提坦巨神^①的形象，反对宙斯神的人类的朋友，以极大的力量体现了埃拉多斯（古希腊人对希腊的称呼——译者）遗产中全部真正人道的东西。普罗米修斯的神话，按其象征的多义性来说，是没有什么可以与之相提并论的。^②

普罗米修斯——世界文学上的第一个主角，他与众神相反，按照自己思想的动机来决定其行动，从而“自由”第一次成为个人思想和个人行动的问题。

原始人的神话包括了他们全部的文化。稍晚，从中分离出宗教（已经教义化了的）、分科科学、诗学、音乐和造型艺术。但即使在原始制度之后，神话仍继续是文化的一个方面，有时甚至是很重要的方面。例如，希腊罗马的古典文化在很大程度上是神话。在赫西俄德^③的《诸神谱系》中，在

① 据希腊神话，地母神盖娅和她的儿子天神乌拉诺斯结合，生下十二个提坦巨神（六男六女），这些提坦巨神互相结合又生出许多神，普罗米修斯是伊阿珀托斯的孩子，他以泥土创造人类，教给他们文明，并从奥林匹斯山偷出火种给予人类，为此遭到惨害。他多被描绘为保护人类，抵制神灵暴力，并为人类的幸福作自我牺牲的英雄。——译者。

② 维阿奴（Tudor Vianu），（Arghezi, poet al omului），布加勒斯特，E.P.L. 1964年第18—19页。

③ 赫西俄德（Hesiod）——古希腊纪元前八至七世纪的诗人，《劳动与日子》和《诸神谱系》的作者。在这些作品中反映了早期阶级社会形成的情况；述说人类在世界上有五个世纪，历史如何从“黄金世纪”发展到“黑铁世纪”。

古典的悲剧中，都鲜明地表现着自然与精神面貌的伟大改造，鲜明地表现着人从一个社会文化阶段过渡到另一个阶段的各个方面。当然，所有这一切都不是科学的概念和解释，而是实践中的直觉，带有神话的性质。

毫无疑问，在古典文化的画面上包含着世俗的、甚至是无神论的斑驳花点。例如萨莫萨塔的琉善^①或卢克莱修^②的见解就是如此。卢克莱修的功绩在于预见性地提出了文化发展将从神话时期向历史时期突变的哲学观点。^③他提出一种设想，来取代神话和虚构的解释。用这种设想说明语言、集体生活、私有制和城市的产生，火的掌握，通过自然原因的法规的确立。在卢克莱修的叙述中，所有这一切都作为发展的过程而出现，其中根本没有虚妄的“黄金时代”的地位。例如，他如此描绘宗教的产生、对诸神信仰的出现和由此信仰而引起的祸害：

……认识的贫乏使思想疑虑不安，
就是说，世界是否确曾在某时诞生……
啊！不幸的人类！这样的现象

^① 琉善 (Lucian, 大约公元 120 年出生于萨莫萨塔 (叙利亚)) —— 著名的讽刺作家，“古代的伏尔泰” (恩格斯语)，他用希腊文写作，怀疑地对待所有宗教，如同对待欺人之谈一样。

^② 卢克莱修 (Lucretius, 公元前 95—51 年) —— 古罗马诗人和唯物主义哲学家，天才诗篇《物性论》的作者。根据他的意见，众神存在于无数永远产生着、发展着和灭亡着的世界之间，它们不可能影响事物的进程。他追随伊壁鸠鲁，认为，幸福就在于人们从对神的恐惧、对死后惩罚的恐惧中解放出来。

^③ 有的国家的文化史文献中，神话阶段包括在文化史中，如苏联，因此不存在文化发展中神话时期与历史时期的对立。

他可以归咎于神明并给以无情的愤恨！
 这个瘟病给了他多少痛苦的呻吟，
 留给我们多少祸害。
 我们的子孙后代又为之流了多少眼泪！①

维吉尔②又回复到赫西俄德的神话。在《农事诗》里，他把神话跟向前发展和劳动的思想结合在一起。而在奥维德③的《变形记》中，作者不仅歌颂了爱情，而且还歌颂万物的产生和形成。我们看到有两种见解——神话的见解和历史的见解。奥维德把世界的产生、事物从太初混沌中形成以及自然界的征服，描绘成是巨大的创造行动的结果。人，是宇宙起源说转变为社会起源说过程中决定性的环节。④赫西俄德也是如此，他认为“黄金时代”是这个过程的起点。但是，其不同点在于后者是一种无瑕疵的天堂，而不是圣经中的无知的、冷漠的天堂。这仿佛是一种对过去理想世界的折射。这种世界无论在今天，还是在未来都不可能存在。维吉

① 卢克莱修：《物性论》。

② 维吉尔（*Vergilii Maronis P.*，公元前70—19年）——伟大的罗马诗人，是罗马共和国崩溃和帝国确立时期的同时代人；是《牧歌》和史诗《伊尼德》的作者；他表达了罗马史诗中前所未有的强烈的人的感情。

③ 奥维德（*Publius Ovidius Naso*，公元前43—公元17年）——罗马文学“黄金时代”最后一个诗人，奥古斯都大帝的宫廷诗人；在其代表作《变形记》中赋予希腊、罗马神话以诗的形式。

④ 宇宙起源说的神话（叙述关于世界的创造）变成了表达人的感情的抒情诗，变成了社会起源说，即变成了社会产生和发展的诗意场景，对此奥维德表现得最明显。

尔和奥维德的作品表现了诗歌思想的共同趋向：借助于使神话和传说复活，也就是借助于在逝去时代中寻找美和善的理想的方法来限制诗歌受到实用主义的理性和技术文明的影响。

但是，无论如何把神话解释为按其本质来说完全是宗教的、和科学是根本对立的、并且是在神秘主义的特征下产生的某种东西，是荒谬的。在这方面想援引一下罗马尼亚学者奥普列克斯库的意见，他同非理性的、神秘的观点解释神话——以超批判的虚无的态度从起点就否弃神话，不承认神话有任何真实的和合理的本质——进行辩论时写道：“神话，这是意识的产物，因之它深深地植根于直接的现实，植根于人类生存的条件中。……在一些神话中，我们发现有关于某些社会集团的创造活动和文明发展，以及他们的精神和创造积极性的很宝贵的思想。”^①

在神话中深刻地留下了人类文化发展中复杂的科学产生前的经验，而且这种经验并非完全是宗教的：其中除了有宗教思想、崇拜仪式和神秘的礼仪外，还凝聚着正面的认识和实践经验，这种经验在解开世界奥秘中是真实的思想进步。更不用说除了宗教神话外，还有世俗的神话。当然，形容词“世俗的”，在这里应该理解为在这些神话的内容中，人的生活成分占有优势。这种成分可视为一种譬喻的和象征性的折射，预示着后来理性认识的产生。

人类文化发展中的科学产生前的经验同样也在魔法中表

^① 《神话与现实》（《Mit si realitate》）博士论文提要。布加勒斯特大学复印中心，1971年，第4、7页。

现出来。关于魔法，则应该说，它是人与周围世界联系的原始形式，是人在自然界的自然力面前幻想克服自己的软弱性，并对其建立起臆想中的统治的一种尝试，是对原始人控制着他们的许多问题答案的寻求。

“魔法，这是原始人幻想借助于它来掌握现实的各种手段的总和。这样的手段是非常多的。但它们可以分成若干类型，其中三类是包罗万象的，并从历史上看是异常稳定的，那就是：劳动的魔法，行医的魔法和妖法（驱遣鬼神使人倒霉的魔法）。”^①

由于魔法，使那还不清楚的、神秘的事物受到了检验，这不仅影响着人的未来，而且还直接影响着其现实生活。因此，除了虚幻的、歪曲的反映的成分外，我们于此还发现与认识或多或少相符的成分。有着切合实际的认识事物成分的魔法，是作为社会实践的一个方面而出现的。

在从事农业生产的民族的魔法中，在初期阶段已概括了农业的实践活动：上地性质的考虑，清除莠草的必要性以及上灰肥等等。“人只有当其认识不能准确地掌握可能性和偶然性时，才求助于魔法。”^②在遇到战争、航海遇难、游牧季节、大型狩猎或捕鱼的情况下，人们求助于魔法。但在此与表现人的无能的同时，也表现了人幻想控制周围世界的企图。魔法从来就不等同于劳动本身，从来也不曾用来代替劳动。任何机械的创造都是按相应手工业的规律从事劳动的结果，而不是魔法的结果。只有当所希望的目的超出人的努力

^① 博皮利乌·卡拉约安 (Pompiliu Caraiogan)，《圣事起源》(«Geneza sacralui») ，布加勒斯特，科学出版社，1967年，第8页。

^② 马林诺夫斯基 (B. Malinowski) 《社会科学百科全书》，第636页。

可能达到和控制的范围时，人才求助于魔法。因此，魔法从未与家里的工作、生产劳动工具或必要的物质财富联结在一起。这些，人只要有以现实知识为基础的一般技能，就足以满有信心地去做了。

人类知识上的不足，人控制某些现象时的无能，从而产生了魔法。在这种情况下，由情绪影响而不断涌现的自发思想，虽未运用于实践，但仍然对人类行动能有一定良好的结果产生着希望。当然，这种希望不是建立在科学预见基础之上。这种希望引起的激情达到其顶点时，人失去了控制自己的能力，他的语言、动作以及伴随着产生的心理过程必然导致这样的结果，即内心的高度紧张要寻找相应的外部表现形式。在这种情况下，人的自发的自然行为成了魔法的基础。

魔法是建立在对事实和世代相传的人的经验进行一定的社会挑选的基础之上的。在许多传统的行为方法中，只挑选和固定下具有社会意义的那些特殊的几类作为定型的风俗。魔法的生命力即以相信它是有益的和挑选出来的是有实际效力的为基础。作为形成和决定人的社会地位力量的魔法的社会作用，其根据在于被潜意识中的情绪、冲动、愿望和激情所制约的情感的社会心理中。

对原始的文化来说，其特点不是以分析的方法（这是稍晚才出现的）来领悟世界，而是以其混合的统一性。虽然如此，从太初以来，由于分析过程的不断发展，仍然形成着宝贵的文化遗产。在此过程中，理性地批判分析许多直接经验材料的能力，对选择以及越来越复杂地综合各种概念、印象和认识，具有决定性的意义，最初是取决其是否有用，稍后，还取决其美学的性质。

民间创作是文化的一种形式，这种形式的开端潜在于原始混合文化的神话中，直至今日，这种形式始终是对往后的文化起鼓舞和激励作用的因素。民间创作反映着各民族的创作天才，其中包含着世俗精神和宗教精神的矛盾。例如，如果研究一下罗马尼亚的民间艺术，即可证明，世俗精神始终存在于对世界及生活的意义的人道主义的追求之中。

如果否认在罗马尼亚的民间创作中有着宗教的神秘因素（信仰超自然的力量、巫术和迷信）这种明显的事实，那是错误的；但如果认为在民间文化的创作中只有宗教的内容，那将是更严重的错误。事实上，民间创作作为民族意识的表现，反映着人民的生活及其各种矛盾与悲剧。正是人民备受折磨的生活成了宗教信仰繁荣昌盛的土壤。但是，不可争辩地在民间文化中占优势的不是宗教的，而恰恰是世俗的思想，以及对待生活问题的尘世态度，这些问题是人民中每个人经常要碰到的。

例如，分析民间叙事史诗《米奥利查》，就可以证实上述问题。在这优美的罗马尼亚民间传说中，反映着人民相信自己有克服苦难和失败的无穷才智，在各种价值和现象中使其生存具体化，它们即使在人死后还能继续存在。这里包含有这样一种信念，即“相信人的尊严、热爱意识到自己对社会负责的生活”。^①

^① 巴维尔·阿波斯托尔 (Pavel Apostol)：《关于文化的三点想法》（《Trei meditatii asupra culturii》）达契亚出版社，1970年，第192页。

研究民间创作的代表作是一项必要的、非常有意义的、并且总是很有成效的工作，因为这工作能说明产生这些作品的人类的理想。这种理想反过来又能激发人们现时的建设热情，迎向未来。

包括古利安、阿波斯托尔和鲁苏在内的所有研究者一致认为，《米奥利查》跟根季里主义者所断言的死的神秘毫无共同之处。^①但这并不意味着叙事史诗中一点没有反映当时社会情况的驯服于命运的思想，如在赶牲口上山到夏天的牧场去时，牧羊人所发生的悲剧等等。但这是一种英勇的而不是怯弱的驯服。对命运视死如归的豪迈态度，就如同对待残酷的、但又不可避免的必然一样。《米奥里查》反映的驯服、消极的方面，并不是我们民族生活中的全部观念。

正如鲁苏教授所指出的那样，《米奥利查》的典型性首先在于“包括其中的，除了驯服听命的感情之外，还有非常丰富的想象力。这种想象力把没有希望的东西变成充满光明希望的东西，直至从尘世现实的苦难中塑造出神话般的幸福王国的形象而得到慰藉为止，其中人类生活的脉搏是和一切存在的脉搏一致的……，死的时刻，正是强调生命价值的原由”。^②

鲁苏接着指出，其他的叙事史诗，尤其是关于盖杜克的叙事史诗，则是另一方面的典型。因为其中肯定的是积极的生活原则。《关于匠人马诺尔的传说》乃是歌颂创造原则的

① 根季里主义——第一次世界大战后在罗马尼亚产生的神秘的唯心主义流派。

② 利维乌·鲁苏(Liviu Rusu):《我民歌中对世界的看法》(《*Vi-siunea lumii în poezia noastră populară*》), 在加勒斯特, 政治出版社, 1967年, 第95页。

顶峰。而如果对现实的观察已经是世俗的态度，那末在民间创作中神秘的成分更难同行为的其他形式和平共处，即使宗教仍然一贯是人们思想和活动的基础。不管怎样，这些人民精神中的基本因素明显地证明着，驯服“并不意味着人民整个性格中充满了全面的无能”。^①相反，另一些有价值的东西在此占有首要位置，例如，对压迫者（征税人、贵族、残忍和贪婪的显贵、教会人士）不可遏止的仇恨、正义感、对自由的渴望和对被压迫者的热爱和宽厚、人与自然之间生动的、经常伴随着英雄行为的关系和高尚的精神等。而所有这一切同压迫者道德上（及肉体上）的丑恶形成鲜明的对照。但是，如果在盖杜克的叙事诗中愤怒的精神、英雄的否定力量占主要地位的话，则于放牧和农耕环境中产生的作品却表现出创造的理想，颂扬着创造性的劳动。

包含在民间创作中的所有这些人道主义的世俗价值（首先是把劳动的作用理解为主要的道德价值，按人的行为来评价人，人性以及爱情的道德理想）证实了古利安的话的正确性。他说：“在民间创作中有着可以称为人道主义的东西，即：坚信人的价值，坚信人本质上具有这样一些道德品质，如：勤劳、不屈不挠的性格、毅力、智慧、温顺、诚实、简朴……正是这样的人道主义，这种一贯坚定不移的对人的肯定，是理解全部人民道德的决定性的特征。在民间创作中肯定的不是‘笼统的，人，而是普通的老百姓，劳动的人。’”^②

① 鲁苏：《我民歌中对世界的看法》，第115页。

② 古利安（C. I. Gulian）：《罗马尼亚民俗学中对生活意义的看法》（《Sensul vietii în folclorul românesc》），布加勒斯特，政治出版社，1957年，第168页。

从世俗文化和宗教文化 的角度看人的地位

宗教文化与世俗文化

宗教与无神论的对立，宗教文化与世俗文化的对立，这不仅是意识形态或哲学的问题，而且还是历史的和文化的问题。如果把文化理解为复杂而紧张的、充满着风潮和冲突的历史现实，则我们所关心的对立，并非是以文化（被看作是“纯粹的”和单一的、按其本质来说只是世俗的现象）为一方，而以宗教为另一方的对立。这里谈的却是文化各个不同组成部分之间的对立，它们必然产生于文化内部。这些对立的哲学意义在于：哪一种价值处于中心、处于文化的每一历史类型的焦点。而这些价值本身总是由深刻的思想和社会原因所决定的。简单地颁布命令说，宗教不属于文化，是不够的。必须在文化形成和发展的复杂过程中来研究它，揭示文化中世俗的和宗教的因素之间的互相关系。

随着宗教神学的教条化，随着宗教准则的经典化，它们经常成为政治和道德思想的指令，其否定的方面、反动的文化作用和社会作用更加强了。宗教文化反映着人在克服控制他的不可知的（自然的或社会的、外部的或处于我们世界内

部的)力量时的无能为力(精神的或社会的、个人的或集体的、认识上的或心理上的无能为力)。在宗教文化中,认识受到了阻碍并且以假乱真,而人的相对的软弱无力变成了全面的、绝对的软弱无力;受历史条件决定的人在物质和精神力量上的局限性成为天然的不可逾越的鸿沟,只有在想象中,在荒诞无稽的臆造中才能跨越它。在这类文化中,唯一可能克服其悲惨现实状况的是超自然的幻想。人用宗教克服其无能为力的意义即在于此。

世俗文化反映着浮士德的和普罗米修斯的“人”的使命。普罗米修斯与上帝的斗争,雅各与天使的斗争,浮士德与美菲斯托菲尔的斗争,——这些精神冲突的象征性表现,对力图克服被神学原则及与其对立的魔鬼所束缚的教条和保守的虚构故事的文化来说是很典型的。

作为文化实体的人的力量和软弱都集中体现在这两种文化“模式”的冲突中。“圣书”的使命应该是给予宗教文化行为的榜样,具有集中这种精神冲突的特征。这样一些圣书,例如:犹太教和基督教的《圣经》在文化史上起过积极的作用,这并非由于其似乎超自然的根源,而是由于其摆脱宗教日的约束,表现了人渴望使自己成为独立的、有自由意志的,而不是上帝的盲目工具的人的文化意向。早在中世纪时,显然已有人用世俗的精神,用非宗教的精神去阅读和解释这些书,因而导致了禁止对《圣经》作世俗解释的书籍出版。甚至在信徒们还普遍地相信似乎在这些书中包含着超自然的奥秘,相信“上帝的真理”时,其结果有时却是相反的:暴露出这些书内容中的世俗的特点,它表现了人类丰富的、复杂的、并且非常矛盾的体验。

对某些人文主义者（马涅季^①，洛伦佐^②）来说，甚至对某些罗马教皇来说，对《圣经》中的“神圣经文”作哲学的研究成为对经文持批判态度和失望的原因，而再晚些时候，这种研究推动了对圣书作系统的科学批判的整个运动。进步的思想，首先是精神上的进步思想，从根本上同基督教原罪的教条相对立，它逐渐动摇了宗教信条的根基，为当代文化思想中人文主义的产生扫清了道路。

如果说宗教是一种文化形式，其中对事物的客观认识被歪曲为人的软弱无能和局限性，并且这种文化形式只是在超自然的幻想里才有可能克服这些歪曲了的事实，那末，世俗文化就表现为人的合理愿望，要求不断地克服历史的局限性，达到一切新的、至今他尚未认识的自然的和社会的生活领域。在这里，并不排斥想象的创造力。但这种创造力服从于人们要求跳出个人直接的生活圈子，合理地整理和组织集体实践的经验和人们感受的努力，这种努力以社会生活中较为稳定的因素的形式（包括物质的和精神的）表现出来，标志着社会向前发展道路上的一定阶段。

文化价值的持久性及其对个人和社会影响的能力，取决于其中体现的人类的认识丰富到何等程度。在一切比较准

① 马涅季，贾诺佐（1396—1469）——意大利人文主义者。他坚持以人类中心说的原则补充神学中心说，他同罗马教皇英诺森三世的文章《论世界的灾难或人类存在的微不足道》进行了论战。

② 伐拉·洛伦佐（1405—1457）——意大利杰出的人文主义者。他反对经院哲学的教条，认为《康斯坦丁赠礼》（即一份官方文书，似乎在该文书中皇帝康斯坦丁赠与罗马教会以统治基督教世界的权力）是捏造的，从而揭露了僧侣阶层。

确、选自一定判断标准、以及内容丰富的认识方式基础上形成的文化价值，总是主观和客观、精神和物质的特殊的融合。世俗文化——这是在创作活动过程中主观的具体化和客观的人文主义化；宗教文化——这是主观的异化和客观的神化。在宗教世界观中，特别在犹太教和基督教的世界观中，人的地位及其尊严源自神的恩施，表现为神赋于人以灵魂。精神创作的原则超出于这个世界观之外，而认识，作为人的一种活动，作为个人首创精神的表现，被宣告为罪恶。因而，人注定要孤独地生活，受制于异己的力量，在它面前感到孤立无助。

在世俗文化中，人始终是目的，而不是手段，因此创造的原则是其不可分割的一部分。

由于有了人，自然界变成了文化。因为文化无非是人文主义化了的自然界。文化是对自然财富的认识和掌握，是人们用认识、感觉和活动创造价值 and 积累价值。人，作为文化的生物，创造着物质和财富的新世界——文明的世界，他总是力图全面地去认识事物和现象，虽然也意识到，物质按其本质来说是无止境的、无穷无尽的和广袤无垠的。人永远不满足于事物存在的现状，因而跟世界发生不断的冲突。恩格斯写道：“……人们就处于矛盾之中：一方面，要毫无遗漏地从所有的联系中去认识世界体系；另一方面，无论是从人们的本性或世界体系的本质来说，这个任务都是不能完全解决的。”^①正是这种矛盾的情形，成为人的悲哀和幸福的根源。

^① 《马克思恩格斯选集》中文版，第3卷，第76页。

现代世俗精神的根源

在文明史发展的各个不同阶段，文化中宗教的和世俗的比重是各不相同的。例如在中世纪，文化的各种形式，其特点都是同宗教的价值体系有着一定的关系，并且从属于这种体系。但是，世俗的因素在文化中从未被完全禁绝过。通过文明史中意识形态的斗争、唯物主义同唯心主义的斗争，以及剥削阶级和被压迫阶级文化间的对抗，同时也进行着世俗文化和宗教文化的矛盾冲突。从远古时期开始，在文化中就逐渐地、越来越广泛地确立起世俗的精神，这是文化发展的规律。但是，这种规律性直到现阶段才被充分揭示出来。在一本小册子内不可能全部说明文化史中如何确立世俗精神的历史。在此只想指出这个过程中某些最重要的地方。但是，首先得明确某些概念的含义，借助于这些概念，反映出在此过程中人类精神摆脱宗教影响的程度。我们经常谈论世俗文化、世俗精神，但是必须指出，“世俗的”和“无神论的”不是同义语。“世俗的”只是非宗教精神发展中的一个阶段，是文化的世俗化。

“世俗的”这个概念，其内容经常是通过同神圣化的宗教相对而言。因此，“世俗的”即不是“宗教的”。

无神论者是这样一些人，他们不相信神作为超验的、超自然的事物的存在。无神论是与有神论相对立的一种理论、一种学说，也是一种道德立场和生活作风。这是非宗教精神的最高形式，表现为反对宗教。①

“世俗的”这一术语用来表示所有尚未达到无神论水平的

①在当代苏联文献中，下述无神论的定义越来越得到人们的公认：“科

非宗教的精神状态，以及在文化领域内非教权主义的立场。

即使在宗教教条占主要影响的时代和社会结构中的文化，也存在着世俗精神。比如，中世纪骑士阶层的伦理学和美学理想中所包含的道德观念，同该时代的宗教准则是不一致的。但在普通老百姓生活的严酷劳动环境中，却更大程度地摆脱了宗教神秘主义的桎梏。同样的过程可见于自由的都市公社中，在受到基督教和骑士阶层人文主义、尤其是民间的人文主义影响的艺术和文学创作中。其顶峰便是《玫瑰传奇》^①。它是中世纪最重要的作品之一。其中反映了两种倾向：在威廉·德·洛利斯写的第一部分中，描述着骑士阶层的新的恋爱观；第二部分是若望·德·墨恩的手笔，可明显地看到民间人文主义的影响，其中贯穿着讥讽、反对那些把伪善作为自己职业的人，即反对那些神父和僧侣。因此，《玫瑰传奇》成了十三世纪真正的百科全书。

在最早的一批大学中研究的神学和经院哲学，并不能把某些世俗学科排挤掉，它促进产生了唯理论者的自由联合。著名的关于共相的争论，唯实论者和唯名论者之间关于一般概念的争论^②就是发生在大学里的。求知的渴望推动了更广

学无神论的对象是：对歪曲地反映现实的宗教的批判，科学地解释宗教产生、发展和消亡的原因，研究克服宗教影响及形成科学无神论世界观的主客观条件。〔参看《科学无神论》（《Научный атеизм》），莫斯科，1974年，第8—9页〕

- ① 《玫瑰传奇》——中世纪古典的诗体小说，充满着寓意的形象，对梦境作寓意的解释。中世纪该传奇的作者——威廉·德·洛利斯和若望·德·墨恩用寓意代替了爱情感受的心理分析。
- ② 关于共相的争论，指的是中世纪关于实在性、共相的客观存在（也即一般概念存在）问题的争论；唯实论者作为客观唯心主义者，他们对此问题的解答是肯定的；而倾向于唯物主义的唯名论者，则是否定的。

泛地去总结，并排斥掉中世纪按经院哲学模式建立起来的对世界的想象。这些总结包括日常生活的内容在内，未被《神学大全》^①所局限，而越来越世俗化。

但丁^②的作品是这方面卓越的和令人信服的榜样。从教会价值的观点看，其古典主义是中世纪的和天主教的。同时，在其作品中，他用了巨大的、真正预言性的力量表达着那些即将到来的变化和改革，以及那种对真理彻底重新估价的思想。如果他自己彻底理解到这些，他将会大吃一惊。因为，这类事情不止一次地发生过，天才艺术家的直观大大超过他的理性，在相当大的程度上服从于笼罩在艺术家头上的那个时代的精神传统。

但是，无论在中世纪衰落时期，还是更晚一些时候，贵族的和宗教的文化仍占首要的地位。

毫无疑问，文艺复兴及其向广博的多方面发展的意向成了人们真正崇拜的对象。它的特征是：回复到古典的人文主义，使之与神学和经院哲学相对立；深刻地否定中世纪的精神价值，同时又在某些方面加以肯定，特别是肯定那些与表现于异端教派及农民运动中早期基督教的人文主义宗旨有关的部分；自然科学的急速发展，作为人类文化新因素的科学与人文主义相联合，这种联合促进了日心说观念的胜利，这

① 《神学大全》——天主教思想奠基者托马斯·阿奎那（1225—1274）主要著作的名称。

② 但丁，阿里盖利（1265—1321）——伟大的意大利诗人，是那个时代最有学问的人之一，《神曲》的作者。恩格斯称他为中世纪最后一位诗人，同时又是新时代的第一位诗人。并指出，在但丁的世界观和他的作品中，反映了他那个时代的全部矛盾。

种胜利把人从他自己建立的幻想宝座上黜降下来，并使之回到现实的世界。重新归附自然的人开始理解，他的思想和活动只有在尘世生活中（在其幸福与不幸福的真正的和唯一的根源中）才有价值，才能实现。认识视野的扩大，对人类世界和宇宙奥秘的深入理解，充满活力地和乐观主义地反映在许多方面（须知，这是一个伟大的游历和地理发现的年代）。

所有这一切促进了空想社会主义的新人文主义形式的产生。它的产生不仅是由于对人的认识的深化、人的整体观念的发展、以及对人的自由和个性崇拜的结果，而且首先是新的社会实践的概括和结晶。

苏联艺术学理论家阿尔巴托夫着重指出民主基础对于文化艺术的发展及其理解人类问题的意义。“人文主义者在其对人的态度上同古代有许多共同之处。但许多世纪积累下来的世界文化的经验对他们并非枉然。……十四世纪为人民政府而战的战士科拉·第·黎恩济^①受到古罗马共和理想的鼓舞。一个人的个人完善道路吸引了彼得拉克^②。某些人文主义者已表露出人通过认识自然可以达到完善，象普罗米修斯那样的人的思想。……皮柯·德拉·米兰都拉^③把人作为神

- ① 科拉·第·黎恩济（1313—1354）——意大利政治活动家，第一批人文主义者之一，意大利资产阶级革命文化和统一思想先驱；1347年6月20日在罗马夺得政权，但后被封建主推翻，并被杀死。
- ② 彼得拉克——意大利人文主义运动的最早代表，被称为“人文主义之父”，他举起批判的旗帜，向罗马教廷发起猛烈的抨击。——译者
- ③ 皮柯·德拉·米兰都拉（1463—1494）——意大利人文主义者，勇敢反对罗马教皇英诺森三世《论世界灾难或人类生存的微不足道》一文，并与之相对地提出自己的论文《论人的尊严》（1486），成为意大利和整个欧洲文艺复兴时期人文主义者的思想旗帜。

灵一样来赞扬，并称其为自己幸福的锻造者。”^①

人文主义者遵守宗教上的礼仪，避免同教会直接冲突。但是，在宗教神话人物的行为中，他们看到了人们生活经验的表现。

如果我们把文艺复兴看作晴朗的天空中出现的响雷，完全没有宗教蒙昧主义的影响，或者如果我们认为它完全摆脱了古希腊罗马的文化，那就很难理解文艺复兴在人文主义和自由思想的发展上引进了什么新东西。这种见解意味着不仅忽视了中世纪在生产方面所达到的明显的进步，这种进步必然是一切社会进步的主要依据和基础，它同样地意味着忽视了精神价值范围内缓慢、然而坚实的变化。海津加在《中世纪的没落》一书中写道：“每次，当人们想要划出中世纪和文艺复兴之间清楚的界线时，这条界线好象在努力往后退移，直退到中世纪深处。在中世纪极盛时期，具有文艺复兴时代烙印的形式和活动已有一定的地位。而文艺复兴的概念为了把这些现象都包括进去，不得不把界线扩大，一直扩大至一切可能性都穷竭时为止。然而我们终究不能否认它们之间的对立。中世纪和文艺复兴时代对我们来说是本质上非常不同的两个时代的象征。”^②

① 见阿尔巴托夫 (М. В. Алпатов)，《艺术通史》第二卷，莫斯科—列宁格勒，1949年，第13页。

② J·海津加：《中世纪变革的方向》(《Amargul evuluj mediu》)，世界出版社，1970年，第440页。海津加 (J·Huisinga 1872—1945) 荷兰研究中世纪文化史的专家、文化理论家。他断言，游戏是文化的初源。其主要著作《游戏的人》(《Homo ludens》) 1939。在《中世纪的没落》一书中，他把14—15世纪的文艺复兴时代与整个中世纪对立起来，论证了中世纪文化和文艺复兴时代文化的类型学区别。

中世纪精神是建立在由神圣的宗教教条和教规组成的巨大基础上的。但它也无法阻挡那股把中世纪文化纳入自己轨道的潮流，这股潮流可以看成是精神生活中世俗形式加强的过程。这个过程按其本质是人文主义的，它缓慢地，但稳定地和不断地扩大，成为联结中世纪和文艺复兴时代之间的环节。

这个过程表现为各种不同的形式。伟大的思想始终激励着人们的求知欲，其中也包括生与死的思想，成为宗教和世俗观念之间戏剧性冲突的源泉。例如，包括“死神之舞”在内的中世纪的安葬仪式，开始时当然只具有宗教的意义，但是逐渐地在其中产生了带有社会讽刺性质的成分。巴黎“贞洁墓地”画面上对死亡的描绘表明，死对人间的和个人的痛苦同宗教中包围在忧郁神圣气氛之中的死亡之间的分歧达到何等程度。死亡被认为是不幸，没有苦难结束的宽慰的想法，也没有另一种似乎在我们抛离尘世后已为我们准备下了无可比拟的更公平的世界的安慰之意。

由此可见，中世纪折磨着人们思想的非神秘主义、非宗教的基础之一，植根于“神圣的概念下降为形象表现的水平”。这正是海津加书中一章的题目。按他的话说，人的精神在此“离开思维的怀抱，沉溺于形象表现之中”。这个生动的说法，一方面意味着宗教思想的诞生。同时海津加还指出了宗教精神亢奋程度的削弱以及神圣概念独特的贬值：在无数圣徒、教堂和节日的后面潜藏着宗教信仰和虔诚的衰退。

不过，造型艺术和文学手段所创造的死亡和鬼魂的形象，是想象力最强烈的印象的表露。这种想象力从一开始就不仅具有宗教的倾向性，而且有着世俗的倾向性。从远古

起，关于死亡和彼岸世界的思想，压制着人们的智慧。他们的下意识中充塞着最恐怖、最可怕的事物。由于观察和体验，由于理解能力的磨炼，生命的奥秘逐渐被揭开了。当然，这些奥秘从来也不曾，并且也许将来也不会完全和彻底地被揭示。由于不可能参透死的奥妙，产生了最阴郁的想象，并给宗教神秘剧提供了恐怖的气氛。关于死的形象表现本身就是荒谬的，因为它是在表现“空无”、“不存在”，因而是表现无法表现的东西。骷髅——最流行的想象的形象，象征着作为超自然物的死。最早以骷髅形象描绘死亡的图画出现在意大利的（皮埃罗·第·科齐莫^①）、德国的（死神之舞、出殡的讽喻、浮士德的决斗）和佛来米的（皮捷尔·勃莱格列^②）文艺复兴时期。天才的佛来米画家皮捷尔·勃莱格列的绘画《死的胜利》，是以此为题材的第一幅艺术杰作。他如此惯于使用想象，使它几乎成为佛来米风景画面和场景的不可分离的组成部分，反映了佛来米人的生活 and 习俗。在《死的胜利》这幅画里，死亡不是被描绘成抽象的单一的象征，而是一群数不清的骷髅。他们从地层深处爬出来，毁坏和消灭一切，制造恐怖，进行拷打和处决。法国艺术史家 M·勃利翁谈到《死的胜利》这幅画时写道：“可以

① 皮埃罗·第·科齐莫（1482—1521）——意大利画家，属于佛罗伦萨派。

② 佛来米人是居住于法国、比利时、荷兰的日尔曼语系的民族。——译者注

皮捷尔·勃莱格列（1523—1569）——著名的荷兰画家、雕刻家，造型艺术家及第一个农村生活的写生画家。其创作中想象的题材占很大比重。

说，这里画的是真正的墓地里的骚乱，是僵尸阴沉的盛宴，是死亡欢乐而残忍的叫嚣。”画家给那些充分享受人生的人、给那些淡漠对待人类悲惨命运的人，呈现出一幅世界末日的图景。画家以其惊人的才能增强了画中恐怖的印象。这种才能是文艺复兴时期一些艺术大师们的特征，把场景和人物个性化，哪怕画中人物是墓地无数骚乱的僵尸。

文艺复兴时期的人文主义被确认是古典主义的形式，其繁荣的开始，在时间上说，正是中世纪的衰落时期。在凡·埃克^①的画中已可见到宗教奥秘的非神圣化表现和那种想象精神。这种精神经过几百年后，强烈地体现于浪漫主义者的创作中。他在宗教题材的绘画（报喜节，大匠罗林的圣母像）中，如此精细地刻画了具体枝节，并传达了周围环境的详情细节，因而，看这些画时，注意力已不是对着圣徒及宗教思想，而首先集中在巧妙的结构上。引向神秘的感觉并未消失，但它并不是对圣史上的人物消极观察的结果，而是为构成画面背景的现实事物所引起。在凡·埃克的画面上有着可以称之为想象精神的东西，这种压抑着的想象力给予宗教奥秘以世俗的性质，并使这种奥妙转变为处于新关系中的生活中的事物的奥秘。

精神、理论和实践价值的非神圣化形式之一，是将宗教题材和形象“从天上降到地上”，从超自然世界降到一般日

^①这里指的是荷兰画家扬·凡·埃克（死于1441年）。他同其弟古别尔特·凡·埃克（死于1426年，也是著名的写生画家）一起是著名的《根特祭坛画》的作者，在画图中用现实主义的手法表达了默示录的象征性内容。

常的人的生活中。而这种互相接近有时会使两种生活——宗教的和人的生活圈子汇合，这种汇合并不总是对前者有利的。不但如此，在深刻的社会和精神变革时期，宗教神秘论的非理性主义不得不同生活的理性主义共存，甚至发生冲突而削弱了。

对这些过渡时期的特点来说，道德的堕落引起的并不是宗教感情的削弱或消亡，而是在抛弃了某种社会及其陈旧的、败坏了的教阶制度的价值之后，并不总是伴随着准确地选择出其他的价值体系。

然而，道德堕落本身在不同的阶级和社会阶层的意识与行为中得到的反映是各不相同的。教会变成社会生活的一部分、青年人聚会的地方、时装展出的场所，这一事实向虔信的教徒表明这是道德堕落的标志，虽然实际上不如说是一种解放的标志。

当然，决不能过分地夸大这个时期世俗精神加强进程的意义和比重，因为这个时期理性远未掌有主动权，而情感领域——这是精神生活的基础——尚浸透着宗教的感情。广泛流传的对僧侣界的仇恨和蔑视，在相当程度上是由其不道德行为引起的，而不一定是反宗教的现象。相反，这种仇恨与蔑视是同他们内心深处的宗教激情并存的。有时，正是宗教情感的力量引起对僧侣的仇恨，他们的生活方式在客观上损害了信教群众的虔诚性。有时，虔诚性与纵情声色、宗教性与欺世枉法、神圣的理想与道德同行为的残暴兽行是如此古怪地并存着，这样的例子屡见不鲜。

那个时期生活中的美学观点方面也充满着类似的矛盾。例如，宗教艺术庄严、深沉、肃穆的形象和宫廷生活的过度

豪华、穷奢极欲及其富丽堂皇的舞会、宴饮和娱乐之间的矛盾；教会肖像画所倾向的神秘的感情和不拒绝任何贵族般地享乐生活的愿望之间的矛盾。

由此可见，对教会人士的仇恨和蔑视，尽管其本身并不是世俗精神的表现，但还是破坏了那个被认为其制度是永世不变的社会。这种出自内里的潮流吸引了中世纪各个阶层的思想，这不仅表现在对宗教教条作卓越的、合理的、系统的批判上；而且还表现在中世纪宗教界本身，宗教信仰、宗教感情世界内部自然的、经常是根本的变化上。正是在这基础上产生了“文艺复兴时期的文艺崇拜、早在十三世纪就已如此蓬勃发展的伊壁鸠鲁学说的理性崇拜……”。^①

最多种多样的精神现象——爱情、仇恨、精神的痛苦、善与恶（有趣的是激励着艺术家去创造出最有价值的艺术作品的不是天堂，而是和一切恐怖连在一起的地狱）的概念——的宗教象征，对人们的想象力有极大的影响。其中许多人把现实世界看作一场不好的戏剧，表现出明显堕落的特征，而且在教会本身和神职人员身上，他们也看不到能够清洗人们灵魂、复活和巩固他们信仰的力量。这就是为什么许多信徒沉浸于自己内心世界的探索，或者枉然地试图寻找纯洁和真正神圣的隐修之处的原因。这也是如此广泛流传崇拜圣童贞女（圣母玛利亚——译者）的原因之一。她及其少女的羞怯、精神和肉体的纯洁，成了信徒们用幻想创造出来的、和陷入罪恶的教士及僧侣相对立的人物。

在这种情况下，神圣性仿佛成为（就象它一开始那样）

^① 海津加，《中世纪变革的方向》，第257页。

一种对自然界伟大力量的景仰。当圣徒的形象成为艺术的、特别是造型艺术的对象时，他就丧失了一切“神圣性”。正是在这个领域内，尚未摆脱宗教感情的人们以特殊的力量展开了其想象力。来自人民的无名艺术家，不顾很多世纪控制着他们的神秘主义信仰的重压，他们在塑造圣徒像或《圣经》中的人物时，与其说使其神圣化，用超自然的“神光圈”环绕他们，不如说更倾向于使之具有人的特性，使之同作者尘世的思想 and 观点联系起来。当海津加写道，宗教改革时期正好碰上按其本质是软弱无力的圣徒崇拜时期，它在很大程度上处于死亡的边缘，已无任何依靠，也无任何威慑力量。为了恢复和巩固圣徒崇拜，反宗教改革运动应该消除其中“人民想象力过分茂盛的特性”。他指的正是这一点。

拒绝个性特征，力图肯定超自然的事物，在宗教意识形态范围内产生了那种神秘主义的象征主义，它来自上帝能够表现一切的观念。因为既然一切都源自上帝，那末应该没有一事物是没有意义的。

中世纪文化象征主义的本质可用下列方式表达：对自然界和社会生活各种现象的解释和评价不应从它们的内部实质、也不应从它们的历史和结构出发，而是从它们对远离现实世界之外的理想世界的态度出发。但是，应当再一次指明，不能把中世纪象征主义同那个时期它在艺术上的表现混为一谈。

艺术中的象征主义倾向不同于意识形态中的象征主义倾向。其不同，与其说是由于它们内涵的目的不同，不如说是由于它们的结果不同。当谈到真正的艺术时，艺术家理性的劳动和人文主义的意图起着决定性的作用，它们克服了宗教

观念窄小的框子，有助于揭示出人类的感情，人类的悲剧。

十四世纪意大利绘画中最杰出的代表乔托^①的创作是上述两种倾向矛盾冲突的明显例证。耶稣和玛利亚的历史只是作为他塑造人们命运中各种各样磨难和痛苦的借托。体现在乔托教堂壁画帕多瓦的《渔网》和佛罗伦萨的《圣十字》中的宗教题材被描绘成具有深刻的人间的内容。正如阿尔巴托夫所写：“基督和玛利亚的生活成为充满着人的尊严的感情、深刻的道德力量的高尚的人的历史。在乔托的艺术中，基督教神话、古代道德观念和新的生活理想互相交织在一起。”

“从装饰着乔托壁画的墙上散发出庄重安祥和端庄的气息……。乔托不局限于描绘其人物所建立的功勋，象希腊画师那样。他显示了生活的全部复杂性、生活表现出的全部多样性，及其阴暗面和光明面。这使他能多方面从早几代人所不知的方面去理解人。”^②

力求达到的形式和内容，使之尽可能更丰富、更鲜明地反映在艺术作品中——这就是使艺术作品非宗教化的前提，使其从宗教的桎梏下解放出来，这就是在描绘人的个性的各种表现（如：不受任何约束的感情、享受着生活的欢乐的个性的各种表现）方面迈出了显著的一步。使苦难具有尘世的人的特征——这就是乔托的绘画与众不同的地方。

中世纪的艺术，特别在其末期，多样化是其特征。无论在哪些方面，它都没有禁锢在象征主义的形式中。宗教、骑士

^① 乔托（1266—1337）——伟大的意大利画家和建筑师，欧洲绘画中现实主义创始人，意大利文艺复兴时期艺术传统的奠基者。

^② 阿尔巴托夫：《世界艺术史》，第2卷，第9—10页。

的生活和爱情——这是供给艺术创作的主要源泉。但是，他们的创作越是富丽堂皇、越是富有外表上假想的光辉，统治阶层精神生活内容的贫乏却表现得越突出。对宫廷艺术来说，特别是对绘画来说，大自然不过是个避难所，当“与皇帝在一起由于生活空虚而感到疲乏”时，可以在大自然中找到棲止和歇息之所。对那时的画家来说，大自然还不象稍晚的伟大风景画家那样是人们感性不可分割的组成部分。

与此同时，这个时代是凡·埃克和甘·孟陵^①、罗杰·凡·第尔·维坚^②和其他佛来米派的工匠弗朗索瓦·维庸^③、蒙台涅^④和阿里奥斯托^⑤等在宗教题材的范围内及其界线外，肯定了新的人道的理想，促进了把精神从神学奴役下解放出来的时代。对人文主义的艺术来说，宫廷生活及其嗜好与显赫，与宗教艺术的崇拜仪式和全神贯注的气氛二者相比较，不是太吸引人来选择，因而优秀的作者和画家力图进入（并且许多人是成功的）生活的另一个领域，即进入平民百

① 甘·孟陵（1440—1494）——荷兰画家，现实主义肖像画的大师，在其祭坛画和画架画中有强烈的哥特式传统。

② 罗杰·凡·第尔·维坚（1400—1464）——荷兰画家。他画的肖像画和宗教画充满着戏剧性的激情。

③ 弗朗索瓦·维庸（生于1431年）——法国诗人。在其作品中，主要是在其抒情诗和讽刺作品中显露出现实主义因素和新时期文学中偏重描写心理和怀疑主义的萌芽。在讽刺诗中嘲弄了神父们和教会道德的虚伪性。

④ 蒙台涅，米舍尔（1533—1592）——法国启蒙学者，怀疑主义哲学家的杰出代表，同中世纪宗教偏见作斗争的战士。

⑤ 阿里奥斯托·卢多维科（1474—1533）——意大利诗人和作家，叙事诗《疯狂的奥尔兰多》的作者。

姓或属于中等阶层的人的圈子中。如果说宫廷艺术机械地用臆造出来的虚假的光辉代替了神秘主义的因素，则在这里，艺术获得了表现深刻而诚挚的欢乐心情的可能性，这种心情是人从最普通的、日常的幸福生活中感受到的。例如，肖像画艺术不再拿那些庄重的、公式化的、失去个性的圣徒塞给我们，而是介绍我们去“洞察隐秘在个性深处的奇迹”，去描绘坚强的或软弱的、然而却是人的特性。甚至当画面上的形象具有心满意足和安逸的容颜时，仍然反映着人的特性。因为这样就肯定了一种思想，即无论是恶，还是善，无论是丑，还是美，其本源都来自于人的生活，来自于社会，而不是在其之外；人是其戏剧的创造者，不以他扮演自己的角色时演得好或演得坏为转移。



在罗马尼亚文化史中，世俗的倾向从罗马尼亚人文主义时期起就相当显明地表现出来。

如我们所见，文艺复兴时期的人文主义由于其结构上的进步特性和倾向，促进了批判地重新审视各种文化事实。这种进步的特性和倾向包括有：文化和世界观念的世俗化；对古希腊罗马古典主义的崇拜，尤其是对其人文学价值的崇拜；哲学中批判精神的确立，特别是通过那些“非正统的”思潮，如斯多噶学派、享乐至上主义和怀疑主义等使生活复苏；形成民族语言和文学的显著贡献，它开创了充实人类文化宝库的意料不到的前景。文艺复兴的人文主义产生了与中世纪教权主义的生活观念相对立的新型文化。文艺复兴时代

抓住了古典文化、古典精神的主线，其旗帜是回归自然、反对封建的“神圣”观念，这种观念丑化和歪曲了人类的生活。文艺复兴时代的文化按其本质来说，是同封建文化相对立的，具有世俗的和人类中心说的特点，它符合萌芽时期资产阶级的要求，有利于发展和巩固资产阶级。^①

关于罗马尼亚人文主义在欧洲文艺复兴中的地位问题在下述意义上讲还没有得到完整的阐述，即在罗马尼亚文化发展中，该阶段的特征尚未完全弄明确。有关文艺复兴和人文主义的著述，照例局限于西欧和中欧。但不容置疑，罗马尼亚的文化也同样经历了这个阶段。尽管中世纪罗马尼亚文化中拜占廷和斯拉夫来源的宗教特征占有主要地位，尽管民族资产阶级的形成到来得较晚（这个进程在其他国家成为新文化运动的社会基础），都没有妨碍在罗马尼亚文化中确立起文艺复兴时代。这不仅表现在增多了同古典的希腊罗马文化的联系，加强了研究古典的和一般地说世俗学科的兴趣上，而且还表现在人文主义思想基本原则的胜利上。

说到罗马尼亚的人文主义，应该考虑到它的以下特征：

第一，它不是产生于封建主义的衰落时期，而是在其繁荣时期。当时占统治地位的思想意识和主要的文化财富都有着鲜明的宗教特点。这在相当程度上，当试图揭示该时期思想家作品中的世俗因素时，产生了困难。其中相当著名的人物有卢卡·斯特罗伊奇、格里戈列·乌列克、米隆·科斯京

^① 费鲁，科尔内利乌·阿尔布 (I. S. Firu, Corneliu Albu)：《人文主义者尼古拉·奥拉胡斯》（《Umanistul Nicolae Olahus》），布加勒斯特，科学出版社，1968年，第36、37—38页。

等；

第二，由于罗马尼亚诸公国社会、政治和文化的条件各不相同，因而在这些公国中的人文主义运动的倾向，以各不相同的、特殊的形式产生和表现出来。

罗马尼亚人文主义的典型特征是在争取独立斗争的发展中，对罗马尼亚民族出身于拉丁语系的了解。这反映在 1561 年杰斯波塔—沃德的宣言中，由编年史家们发展起来，深入于民族文化中。

因此，通过世界文化影响来研究我们的文化史，可以看出，它没有经历“象西方人文主义潮流所经历的长期阶段，它的发展要快得多，比较少自己的特色。罗马尼亚的人文主义和文艺复兴首先意味着吸收古典文化的源泉和巩固拉丁语系出身的感情……，它以后在罗马尼亚人的文化中留下了非常重要的烙印。”^① 这种情况使罗马尼亚的人文主义者同欧洲文化越发接近了，而对古希腊罗马文化及其人文主义价值的崇拜，在他们那里表现为爱国主义的运动，其目的在于探索罗马尼亚民族的起源。它“在宗教文化中打开了第一个缺口，郑重宣布教会统治文化即将结束，并开创了建立新的理性和道德立场的道路，从中产生了宗教改革运动”。^②

同时还应指出这种情况（即使我们不夸大其意义），我

① 《罗马尼亚文学中对古代的解释》（《Receptarea antichității în literatura română》），《世界文学和比较文学研究》，布加勒斯特，科学院出版社，1963年，第560页。

② 乔治·伊瓦什库（George Ivascu），《罗马尼亚文学史》（《Istoria literaturii române》），第1卷，布加勒斯特，科学出版社，1969年，第55页。

们国家在过去已形成一定的“按其形式和内容来说是民族的和世俗的”城市文化，它“有着这样的功绩，即打击了文化中教权主义的垄断”。^①

罗马尼亚的艺术，虽然是在教堂范围内发展起来的，还是特别明显地表现出了人文主义的倾向。它起源于当地捷茨—达基人部族的艺术，后来接受了罗马式的风格，稍后又接受了拜占廷和斯拉夫的风格，更晚些时候，在罗马尼亚的艺术中渗透了某些东方文化的成分，甚至有着某些西哥特式的影响。所有这一切都熔合加工成深刻的、独创的艺术上和精神上的现实。在阐述罗马尼亚文化的这种特殊性时，研究中世纪罗马尼亚艺术的学者指出，这种独特的风格不仅表现在教堂和宫殿的建筑方面，而且还表现在其他装饰和实用艺术的式样方面。

中世纪罗马尼亚的艺术，发展和丰富了本质上同文艺复兴时期人文主义相近似的拜占廷艺术传统。例如在绣像和壁画上，不仅描绘了高级的宗教显贵，而且还有圣徒的形象，“他们近乎现实，较少象征性，更富于表情，全神贯注于自己的内心生活中”。^②

① 拉卢·莫诺列斯库 (Radu Monolescu)：《十五世纪下半叶摩尔多瓦的城市文化》(《Cultura orășanească în Moldova în a doua jumătate a secolului al XV-lea》)，见《斯特凡大公时代的摩尔多瓦文化》(文集)，布加勒斯特，科学院出版社，1964年，第94页。

② 科林娜·尼科列斯库 (Corina Nicolescu)：《斯特凡大公时代的艺术》(《Arta în epoca lui Ștefan Cel Mare》)，见前引文集第333—334页。

虽然封建时代罗马尼亚的艺术属于拜占廷流派，但其建筑、绘画、装饰艺术、陶器、刺绣等，如著名的罗马尼亚历史学家普·普·帕纳伊特斯库所写，它们“不是外来艺术的摹本。由于罗马尼亚人引进了新的艺术因素，并创造性地把各种当地的因素和借用于其他民族的因素交织在一起。可以说，真正的罗马尼亚艺术乃是一种新的艺术的综合”。^①科林娜·尼科列斯库也发表了同样的意见：“新艺术和新文化形成过程的特点，首先是综合的力量，把新的与旧的、当地的与外国的、贵族传统的与民间风格的互相交织在一起，在这个综合中起决定性的是渗透到艺术中的民族精神。”^②

① P. P. 帕纳伊特斯库 (P. P. Panaitescu), 《罗马尼亚文化史论文集》(《Contribuții la istoria Culturii românești》), 米涅尔瓦出版社, 1971年, 第87页。

② 科林娜·尼科列斯库:《斯特凡大公时代的艺术》。见《斯特凡大公时代的摩尔多瓦文化》(文集), 布加勒斯特, 科学院出版社, 1964年, 第362页。

从文艺复兴的世俗精神到 启蒙时代的唯理论

世俗文化的发展过程在启蒙时代获得了新的成就。如果说文艺复兴时代是文化中世俗精神的萌芽时期，则启蒙时代把这种精神提高到了战斗的无神论阶段。启蒙时代的人文主义接过文艺复兴时代人文主义精神的接力棒并继续前进，使之更为丰富，赋予了新的特征。

启蒙时代人文主义的特点与其说是给予某些旧的神话和传说以新的认识，不如说它克服了用神话的方式来解决问题的方法，把此问题与社会革命的必要性联结在一起，与争取社会集团及阶层间的平等的斗争联结在一起，着重强调压迫的社会原因、自由的政治体制。精神上的唯理论、科学上的自然论、政治上的现实主义丰富了人的认识，加强了肯定和解放人的可能性，它们并因此而载入人文主义的史册。

埃恩斯特·卡西雷尔^①说：“启蒙时代最典型的特点是

^①卡西雷尔，埃恩斯特（1874—1945）——德国唯心主义者，新康德主义者，象征主义形式哲学的作者，这种哲学把文化视作象征的总和，而人是动物的象征；他第一个应用数学上的形式主义对文化现象进行研究。此处所摘引文基本上忠实地评价了启蒙学派哲学的本质。

什么？再没有比传统的回答更容易的了。即：对宗教持批判与怀疑的态度，这就是启蒙学派哲学的本质。”^①过去那种谨慎小心，把怀疑与批判精心地伪装起来的作法几乎完全消失，代之以公开的反对宗教、反对其自以为是真理的态度。

“与宗教意识形态的理论争论的焦点从教义的范围转移到理性与信仰、科学与宗教的普遍矛盾方面，这对十八世纪来说是很典型的。”新的思想信念的代表们充满决心去“排除宗教设立的一切障碍，从宗教的桎梏下解放人类活动的一切领域，并通过幻想的共同道德和精神上的改革的方法保证全体社会成员的幸福”。^②因此，在最彻底的唯理论和唯物主义者的观念内部产生了从文艺复兴时期的世俗观点向公开的无神论观念的转化。

比如，百科全书派在反对一切宗教迷信与偏见、“奇迹”与在该时代时常援引的“神的启示”的斗争中，对理性的信念成为最强有力的论据。狄德罗^③说，一个论证要比五十个类似的“神启”更能使他信服，他仅对个人的理性抱有无限的信赖。

我们在霍尔巴赫^④那里看到更激烈的对宗教的批判。在

① 《启蒙时代的哲学》（*La Philosophie des Lumières*），1970年，第153页。

② 奥克塔维安·凯坦（*Octavian Chetan*），《狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修、达朗贝尔文集序言》，无神论丛书，布加勒斯特，1966年，第34页。

③ 捷尼·狄德罗（1713—1784），杰出的法国启蒙学者、唯物主义哲学家。

④ 霍尔巴赫，巴尔·昂利（1723—1789），法国唯物主义哲学家，战斗的无神论者，法国十八世纪资产阶级革命思想家之一。

其《揭穿了基督教或基督教之起源及结论之研究》中的表述，证明了宗教意识形态和启蒙学者的意识形态之间存在着的非常深刻的矛盾。他毫不留情地抨击宗教狂热病、迷信和宗教教条。

对于宗教的抨击不仅因为它始终是理性进步的障碍，而且还因为它无法奠定真正的道德和公正的政治制度的基础。换言之，启蒙学者抨击宗教的完全站不住脚正是在宗教特别卖力地企求建立一种有普遍意义的行为规范作为唯一的道德保证这一方面。因为这种规范不仅不能使人们变得更好，不仅不能使世界消灭罪恶，相反，促使了人腐化堕落，增强了人的隔阂。

狄德罗写道，没有一件事能象把道德和宗教联系在一起那样使道德动摇松弛，甚至完全毁灭。而霍尔巴赫则力求建立一种共同的道德，他以人们存在着和发展着的道德特点为依据，而不从以上帝的权威为基础而制订的教规出发。

宗教偏见削弱了政治与道德的效用，宗教使苦难和压迫、强盗行径、不公正和犯罪神圣化。宗教不仅不能使道德高尚，反而使其堕落。霍尔巴赫写道，在欧洲的教育中，事实上完全不考虑道德，基督徒所鼓吹的唯一的道德是狂热的、不可实现的、自相矛盾的、没有把握的道德，这种道德包含在福音书中，而福音书只能使本性退化、使德行成为该痛恨的、造就卑贱的奴隶、绝灭了心灵。

霍尔巴赫在《新政治》中指责宗教迫使人们在当今世界强有力的人面前卑躬屈节，阻碍他们用自己的双手掌握其命运。唯一的把人从偏见和奴役下解放出来的方法，唯一的可能向人启开通往真正幸福的道路，霍尔巴赫认为是从根拔除

一切宗教信仰，不管这种信仰依据的是什么样的论据，采取什么样的历史形式。

在文艺复兴时代进行了在宗教范围内揭示人文主义意义的某些尝试。尼古拉·库桑斯基^①、玛尔西利奥·菲奇诺^②、埃拉兹姆·罗捷尔达姆斯基^③和托玛斯·莫尔^④力图创造出可以和人文主义理论共处的新的宗教思想。在基督教人文主义体系中基督是作为各民族平等的思想的代表者、作为内部统一的原则出现，这种原则使无限和有限有可能互相接近，甚至部分地等同起来。从而奠定了建立于文艺复兴时代的新的理性形式的合法性，这些形式包括数学、关于自然的新科学等，以及探索历史的新意义的合法性，这种探索往往直接和圣奥古斯丁^⑤以及中世纪的遗产发生矛盾。

- ① 库桑斯基，尼古拉（1401—1464）——意大利哲学家，意大利文艺复兴时代第一批思想家之一，这些思想家从经院哲学转向以自然主义解释自然和人类。
- ② 菲奇诺，玛尔西利奥（1433—1499）——意大利哲学家与人文主义者；他从新柏拉图主义立场出发批判了早期意大利文艺复兴时代的自然主义、伊壁鸠鲁主义和斯多噶学派的观点，宣传信教自由。
- ③ 埃拉兹姆·罗捷尔达姆斯基（1465—1536）——伟大的人文主义者、学者、“北方文艺复兴”的奠基者；他宣传回复到早期基督教和古希腊罗马文化的时代。
- ④ 莫尔，托玛斯（1478—1535）——英国人文主义者和政治家，空想社会主义的创始人，《乌托邦》一书的作者，该书奠定了乌托邦社会主义文学的基础。
- ⑤ 奥古斯丁·勃拉仁内·阿弗来里（354—430）——基督教神学家，教父之一，早期基督教经院哲学的奠基者，有着主教的圣职。他要求从肉体方面排除美色，宣扬禁欲主义。

在启蒙时代，问题提得更为彻底：需要在自由与枷锁之间、科学与宗教信仰之间进行选择。恩格斯写道：“但是到了十八世纪，¹资产阶级已经强大得足以建立他们自己的、同他们的阶级地位相适应的意识形态了，这时他们才进行了他们的伟大而彻底的革命——法国革命，而且仅仅诉诸法律的和政治的观念，只是在宗教堵住他们的道路时，他们才理会宗教。”^①

然而，彻底的无神论观念不是一下子就可以建立起来的。基督教中新教的反抗特别顽固——这从我们感兴趣的观点看是矛盾的现象。路德^②焚烧教皇的训谕一事是非常重要的事件，只是在以后发生的历史事件中其后果才被人们所完全理解。无疑，这标志着宗教上的革命，然而，它更多地是触动了宗教的外部形式。宗教改革运动中完全没有颂扬人、人的自由及其尊严的思想。宗教改革运动的思想蔑视人的个人的感性生活。

人文主义的口号却并不是禁欲主义地否定世界，而是改造世界。但是这样的理想对宗教改革运动的思想来说是没有的。宗教改革运动和人文主义的立场互相对立，其核心的矛盾是关于原罪的教理。

此争论的特殊的继续是文化的两种相反方针的对抗。第一种是人文主义的方针，它承认人有能力区分善恶，并且其行动能与自然的可能性及理性的要求相适应。这种方针不能

^① 《马克思恩格斯全集》，中文版，第21卷，328页。

^② 马丁·路德（1483—1546）——新教的奠基者，德国市民宗教改革运动的活动家。

接受基督教关于人类本性中有着天生的罪孽的教义。人按其本质是善良的，毁坏的欲望并不在其本性之中。这种观点可以上溯到苏格拉底，他认为，产生罪恶的原因不是人天生的堕落本性，而是无知。

另一种观点始于圣奥古斯丁，他在圣经关于亚当陷于罪恶的神话中找到了人类堕落的原因。每一代人的诞生都带有由于最初的不听命而受到的诅咒，因此，只有神的仁慈才能给人们带来拯救。

狄德罗清除了关于原罪的宗教象征意义并置之于理性的审视之下，他讥讽地谈到原罪的教义。他愿意承认亚当吃了天堂的苹果而受到惩罚是十分公正的。但是其他的人，甚至没有摸过一下苹果的人，并且根本未听说过亚当名字的人，上帝为了一个人在七、八千年前吃了一个苹果而惩罚这些人，狄德罗对此感到困惑和愤懑。

在文艺复兴时代人的尊严的信念得到了复苏，路德和加尔文^①与之相反，重新提出奥古斯丁关于人的罪孽的论题，人要得救就只有认罪、悔罪和完全听命于神。正在成长的资本主义社会需要的正是这种宗教思想形态。加尔文先定的教义是“下面这一事实在宗教上的反映：在商业竞争的世界中，成功或失败不取决于个人的活动或才智，而取决于不受他支配的情况。起决定作用的不是一个人的意志或行动，而是未知的至高的经济力量的摆布”。^②

① 加尔文，让（1509—1564）——法国和瑞士宗教改革的领袖，新教的一个流派——加尔文宗的奠基者。

② 《马克思恩格斯全集》，中文版，第22卷，第349页。

原罪不仅作为教理问题被提了出来，并且在十八世纪法国学者巴斯卡^①的作品《思想录》中被作为个人的深刻的悲剧提出。他善于赋予最枯燥的基督教教义问题以充满巨大内心冲突的戏剧意义，把宗教哲学原理变为理性与心灵的冲动。在巴斯卡的哲学中反映了全部动荡的过渡时代的风暴，在要肯定当代思想的新见解时遇到了无数被神学和经院哲学思想扶植起来的偏见的顽强抵抗。

在世俗文化内部可以调和理性与心灵的要求。但试图给予宗教信仰以合理的根据的作法必不可免地遭到了失败。巴斯卡的论题是这样的：理性不放弃其本身、不完全服从信仰，不能获得可靠的知识 and 真理。为了证明这一论题，他运用被他完善了的分析逻辑的全部资料，用以证明人类本性中的奥秘。他认为，如果不接受原罪和罪恶的继承性思想，则无法解释人的本性中的两重性。

巴斯卡既是奥古斯丁又是文艺复兴传统的继承者还因为：在他的探索中本性占有重要的位置，在与本性的相互关系中他发现了人的软弱和伟大。在他那里，概念是理性的与超自然的统一，因为其中表现出来的不仅是直接感受到的“无限”。人与自然的无限相较是微不足道的，但与虚无的无限相较则就是一切。可能，还没有一个人象巴斯卡那样如此深刻地揭示出无限的存在悲剧地影响于人而产生的人类存在的矛盾。他同时指出，作为整体存在的人在认识真理时对理性和对感性的需要是相同的。

^①巴斯卡，布雷兹（1623—1662）——法国数学家和物理学家，宗教哲学家和道德家，被作为新时代科学的奠基者而载入文化史的史册。

巴斯卡的哲学如同他所阐述的人的存在一样地矛盾。他作为冉森派^①教徒和哲学家，是一个虔信宗教的人，在信仰的一些基本问题方面不允许有任何的怀疑。同时，他又是新时代的思想家，这表现于他对科学和学者的肯定态度、对我们理性的认识力量的不可动摇的信念。他的观点可以视作文艺复兴时代的人文主义和启蒙时代之间的过渡，因为他为了提高人的尊严做了不少工作。巴斯卡指出，对大多数思想家来说，人仍然是个谜。一些人只见到他的伟大，另一些人则仅看到他的堕落。然而，人既是此，也是彼。并且人的文化程度越高，他越多地认识到自己本性中的这种矛盾。在《思想录》的第一部分章节里有着对人文主义历史的评论。这种评论不能不对启蒙学者产生影响，而不受其本身观点所约束。甚至，即使在今天，这些思想对我们来说仍然不是毫无所谓的。略举数例，如：“人，这是什么怪物？这是什么怪事，这是什么巨大的魔物，什么样的混乱，什么样的矛盾的杂乱堆积？”“人需要肯定自己的价值。人应当热爱他自己，因为按其本性人是倾向善良的。但是为了不爱在人身上所具有的低下的东西……我想迫使人去努力寻找真理，随时准备着，不管他在哪里发现真理，抛弃掉自己的贪欲，去追随真理。”但是对巴斯卡的观点来说，特别典型的是以下的思想：“人只不过是自然中最脆弱的芦苇；但他是思想着的芦苇。为了消灭他，不必整个宇宙都武装起来。一阵轻风、一小滴水就足以把他杀死。但是即使宇宙把他杀死了，人还是比杀

^① 冉森教派——法国和荷兰天主教中之宗教教派，它接受了某些新教的特点，要求按奥古斯丁的精神恢复原始基督教对待世界的态度。

死他的那个东西更崇高，因为他知道，他要死了；而宇宙却不知道自己比人优越。因此，我们的所有伟大之处在于思想。……让我们努力地思想得更美好。这就是道德的思想。”

文艺复兴时代的人文主义不对原罪的教义采取积极的进攻。它只不过努力去缓和这种教义。文艺复兴时代的人文主义精神受到了宗教传统主义的和新教教条的重压，好不容易地在被宗教战争割裂的宗教改革时代为自己开辟着道路。象荷兰的古戈·格罗齐^①，英国剑桥学派^②的代表人物在和正统思想的斗争中刺激了历史批判的发展，为人文主义精神的确立做了许多工作。

道德意志和理性的自律思想，其不受外部权威的约束而独立的思想，在十八世纪得到了广泛的承认。正是在这时，奥古斯丁学说的基础——原罪的教义受到了尖锐的批评。不管启蒙时代的思想形态中各不同流派的拥护者之间有着多少分歧甚至对立，他们在拒绝接受这一教义上是完全一致的。巴斯卡虽然接受了这一教义，但他的《思想录》仍然对启蒙时代的哲学产生了相当的影响。关于这一点，伏尔泰^③和巴

① 古戈·格罗齐（1583—1645）——荷兰资产阶级法学家、社会学家和政治活动家，自然法学说的奠基者之一。

② 剑桥学派（十七世纪下半叶）——支持新柏拉图主义的英国哲学家；认为有神论和唯灵论是哲学的基础，和“有害的无神论”、笛卡儿的唯理论进行斗争，向往神秘论。

③ 伏尔泰，弗朗苏阿（1694—1778）——法国启蒙运动的杰出领袖、哲学家、作家、政论家，与狄德罗合作编纂《大百科全书》，同天主教会进行了不妥协的斗争，论证了基督教和各种宗教的谬误，但却认为宗教对群众有益。

斯卡的对话是有说服力的证明。但包含在伏尔泰的《英国通信》和《评论》中的对巴斯卡《思想录》的批评并没有触及巴斯卡宗教思想的核心，因而并没有什么效果。与巴斯卡严肃、深刻的分析相对的只是一些优美的、充满挖苦话的幽默。巴斯卡看到的人的本质中矛盾的东西，对伏尔泰来说，只是个性丰富和完美的见证，是个性的多样性和可塑性的见证。伏尔泰认为，可变性不是软弱的特征，而是人的力量的特征。按照伏尔泰的看法，正是在人的各种不同力量的自生的开展之中，人才成为他应该成为的那样。“如果说，人是力量与软弱、光明与黑暗、渺小与伟大的混合物，则应该去辨别他，而不是简单地描写他”，这些话是启蒙思想家中最彻底的无神论者、可能是受巴斯卡影响最小的狄德罗说的。但是，上述思想仍然是巴斯卡的典型思想。

否定原罪的教义，这并不意味着也回答了与罪恶产生及其本质有关的谜。无法解决的难题仍然原封未动，因为伏尔泰认为，上帝是被严格证实了的真理。“因为我存在着，因而，某种表明永恒的事物存在着”。伏尔泰否定乐观主义就象否定简单化的空想的理论，但是他也不接受悲观主义。

伏尔泰开始纯粹地宣传享乐主义哲学^①，但后来成为怀疑主义者。然而，他的怀疑主义并不具有宗教的性质。它更多的是反对神学的。他轻率地提出，闭上眼睛不要去看从各方面向我们纷纷压下来的罪恶。我们没有别的出路，只有把自己的视线转向未来，在希望中开始研究在当时似乎是不

① 享乐主义——这种学说认为享受是最大的幸福，而追求享乐，是人的行为的准则。

可思议的奥秘。提出在将来某时，一切都会是美好的这样的希望，是完全正确的。但是相信或是确定一切在今天都是美好的，这就是散布有害的幻想，走向理论上和伦理学上的妥协。

世俗文化建立的过程本身也包括在个人或社会存在的平面上充满批判精神的戏剧冲突。比如，卢梭^①希望回答人存在的真正意义、人的幸福和不幸这一问题，他第一次从社会学的角度提出这一问题。根据卢梭的精神使人想起巴斯卡，并且，看来，他因此而成为十八世纪第一个认真批判巴斯卡的思想家。《思想录》中关于人的伟大与其渺小之间、存在的无限与人的生命的有限之间的深刻对立对卢梭有着强烈影响。然而，他不能接受原罪的思想，从初始人就堕落的思想。巴斯卡在评价人的本性时动摇于心灵上的坚信和理性上的怀疑之间。卢梭则对人的本性的完美纯洁表现了完全的深信不疑。卢梭认为人的本性中的初始的本能始终是无罪的和善良的，是文化把自然的和人造的之间的矛盾带给了人。他的这种见解与教会关于人天生就是堕落的见解相对立。按卢梭的意见，责任不在外部，而在于人本身的内部。由于追求权势、贪婪，由于虚荣，社会脱离了它自己的本性。然而，人应该期望的不是上帝的拯救，而是自己。

因此，神正论^②问题在完全不同的立场上提出，它从玄

- ① 卢梭，让-杰克（1712—1778）——杰出的法国思想家、哲学家、作家、《社会契约》理论的作者；他从自然神论的立场批判了基督教，说明通过创建新的“国民宗教”的途径使宗教与道德联系起来的可能性。
- ② 神正论（theodicy）——世界由善良而理智的神统治和神允许世界上存在着恶和不公正，以此二者之间的一致性来“证明神的正确”的理论叫神正论。

学的天堂降落到伦理学和政治学的中心，获得了唯理论的方向。其内容改变了。在十八世纪各种研究自然和人的科学都越来越多地从玄学和传统神学的桎梏下解放出来，已经不再在神的思想中寻找自己的根据。相反，它们都力图从各自专业的角度去研究它。因此，神之外，人没有分辨善恶的能力，这种思想毫不动摇地被否定了，而这是道德上和精神上的巨大进步。



启蒙时代的唯理论所表现的一个局限性是对自己关于真理性的观点没有一点怀疑，过分相信自己的正确。这往往导致用唯理论的教条代替神学教条的位置。然而经验证明，科学的发展意味着动摇了宗教思想和宗教精神，抛弃了教条和迷信，但是它丝毫也不意味着放弃怀疑态度，放弃思想中的批判精神。科学的敌人不是怀疑，而是教条。因为如果说理性主义的怀疑是进步的因素、寻找真理的动因，则教条不是别的，而是冒充真理的无知。它是认识道路上的巨大障碍。怀疑表明研究者害怕陷入错误，教条则体现为欺骗和故弄玄虚。启蒙时代关于批判问题的思想立场乃是贝里^①观点的发展，他在《历史的与批判的词典》中肯定了怀疑主义的原则。但是贝里的怀疑主义不涉及信仰的内容。贝里只是反对不惜任何代价强迫人信仰的做法。按他的看法，主要的罪恶

^①贝里，比埃尔（1647—1706）——法国政论家和哲学家，早期法国启蒙运动的代表人物，他从怀疑主义立场出发批判了关于神存在的论证。

不是无神论，而是偶像崇拜；不是信仰，而是迷信。

这种思想给了法国百科全书派很大的影响，尤其是对狄德罗。所有杰出的启蒙思想家都与迷信和偏见作斗争，认为它们是自由、信仰和知识最危险的敌人。为了自由、信仰和知识，贝里批评南特敕令^①的废除，揭露强力手段是一种道德上荒谬的、不能准许的原则。与此同时，如同某些启蒙时代的人文主义者把理性优先权作为认识的条件一样，贝里捍卫道德上理性的优先权作为解决疑问的条件。例如，要是道德上的理性的结论和福音书教义的字面意义发生矛盾，应该偏重理性。如果按另一种方式处理，则意味着消灭了任何讨论真理问题的可能性，不论是关于宗教问题的或是道德问题的真理。

诚然，贝里所有这些见解往往由历史事实和他广泛运用的类比法编织起来的厚厚的帘幕所隐蔽，然而作为争取思想自由的积极战士的启蒙学者，意识到自己的政治责任性，需要的却是明确的、简单易行的和实际适用的概念和原理，但是毕竟最主要的东西贝里已经说出来了。伏尔泰在《论信仰自由》的论文中说，在贝里的时代理性之光已越来越多地既照进当时强有力者的宫廷中，也进入了小商贩的小铺中。他应该可以补充说，这个过程不是简单的和笔直的，但不管怎样，已经没有什么事物可以使历史倒退，而在精神生活和文化中肯定理性原则的成果必然脱颖而出。

^①南特敕令——1598年4月13日法国国王亨利四世发布的文件，该文件巩固了法国的天主教。敕令制定于法国宗教战争时期，在承认天主教为统治宗教的同时，授予新教徒信仰与举行仪式的自由。

人不对自然赋予他的那些本质负责，而对他如何运用这些本质负责。康德^①写道，启蒙运动的口号是：要有勇气使用自己的理智。可以向人问罪的不是由于其本性的局限而造成的失败，而是由于他的不果断、错误的决定或偏执所引起的失败。

试图使宗教人文主义化是否定宗教的先行。从意大利文艺复兴时代开始已不把宗教看作统治人的并且异己的力量，而把它视作来自人内心的自由。人的宗教信念不是被解释为超自然的意志或神的恩赐的表现，而在于这样的意义，即人按其本性能够提高到这些信念上来。承认理性的优先地位，而不是信仰，并且把宗教的根据建立在理性的范围内，这是文艺复兴路线的继续，并且是这种路线的明显的深化。新的组织社会的方法与价值体系的发现迫使人们深刻地分析和对比各种不同类型的文明，例如东方文明和西方文明，这有助于否定独一无二和不容信仰自由的要求，特别仇视的是不容信仰自由这一点。它被作为某种庞然大物遭到了强烈的谴责，正是因为它粗暴地践踏了人类的、世间的真理。与所谓世界宗教相对立的不仅是科学的材料，这些科学之光还太弱，不足以驱散无知的迷雾，与之对立的还有建立于史前发展阶段的感性认识及观念基础上的“自然宗教”。

如我们所见。在这时期，对最僵死的教条的批判没有超

^①康德，伊曼努尔（1724—1804）——德国古典哲学的创始人，不可知论和两元论哲学的正统代表人物；他除了神存在的“道德证明”外，给予了神存在的一切神学证明以致命的批判；他是该时代最著名的学者。

出宗教的范围，显露出明显的自然神论的倾向。其根源仍然来自于贝里，他在当时写道：“在我们时代……有许多才智卓绝的思想家和自然神论者。这使某些人感到惊奇。但是我更惊奇的却是，为什么他们没有更早地出现，特别是如果注意到了宗教给世界所造成的损害。宗教不可避免的后果是消灭一切美德，因为那怕为了自己一时的主张，宗教也要美化一切可能的罪恶、暗杀、抢劫、驱逐、盗窃等等……这些又产生出很多其他的非法行为，伪善、庸俗地歪曲、背信弃义、亵渎神圣等等。”

可是，无论怎样改变宗教的观念（从原始的到最高“精神的”观念），其本质仍然不变。这是对迷信的崇拜和对魔鬼的恐惧，利用这些心理上的手段来巩固信仰，支持逻辑上和道德上荒谬的原则。按实质来说，“高级的”宗教与低级的没有任何区别。它是理性精心狠毒的产物，在道德方面与其说是进步，不如说是退化。按其教义，神是善良、智慧和公正的最高化身。但是他也可以（比如，在加尔文教中）是残酷、阴险、任性的暴君，就象在野蛮人的宗教里一样。

以克拉克①、尤其是休谟②为代表的怀疑主义发现自然神论这个敌人远比传统的正统的教条主义危险。休谟把自然

① 克拉克·萨缪埃尔（1675—1729）——英国的牧师，新教哲学家。他跟唯物主义、无神论和自然神论作斗争，反对意志绝对自由和灵魂不死的论题。

② 休谟，大卫（1711—1776）——英国哲学家，主观唯心主义和怀疑主义的正统代表，他从这些立场出发批判宗教和迷信，而与之相对的不是科学的事实，而是日常的思想习惯，他否定任何证明神的存在的可能性。

神论跟“自然宗教”问题联系起来，使之处于十分尴尬的境地。这种自然宗教的思想根源来自人的本性不论何时何地都不改变的假设。但是这种本性的实质表现在哪里？^①其不变性是现实的经验或仅是自然神论转变为教条的一种假想？生活表明，自然神论的立场是很摇摆的，既然它依靠的是这种错觉的人的本性，随着对它深入的研究，越来越失去其不变性、条理性 and 合理性的外表。

宗教改革运动的思想家跟正统的教条主义拥护者之间的论战引起了复杂的问题，在新时代的思想中出现论战的事实本身就是基督教教条主义体系衰落的征兆。这里指的是关于圣经的历史批判，这种批判既来自文艺复兴时代和启蒙时代人文主义所固有的唯理论精神，也来自历史主义的精神。理性和历史似乎是不同的，甚至是完全相反的价值，这样的价值不能成为认识的实事求是的理想的基础。然而对于辩证地理解认识没有什么能比它们的结合更自然的了。在启蒙时代还没有这样的辩证观念，但是存在天才的辩证的推测。有意思的是第一个尝试对圣经的历史批判给予哲学的根据的是斯宾诺莎^①这样的唯理论者，对他来说，理性的原则是永恒的和不变的。然而，当围绕着那些进行着尖锐的意识形态斗争的问题中之一个具体问题提到面前来，对斯宾诺莎来说，唯理性和历史性已经不再是精神存在的势不两立的方式。它们直接地互相作用，并且，虽然这种互相作用是在充满冲突和

^①斯宾诺莎，本笃（1632—1677）——伟大的荷兰哲学家、唯物主义者和泛神论者，是对圣经进行科学批判的奠基人，战斗的无神论者，不妥协的反教权主义者；给予了欧洲自由思想和无神论以巨大影响。

矛盾的气氛中进行的，它并不因此而略少成效。真理形成的过程在发展着，从根本上震撼着教条主义的宗教思想。

关于圣经，可以有各种不同的解释，对圣经的看法可以怀疑，这种意见在斯宾诺莎之前已经有人说过。这种意见反对新教提出的圣经包含着真理的唯一性论题，并间接地为天主教效了劳。但归根到底它有助于对宗教及其圣书进行人文主义的批判。至于斯宾诺莎，则其始终一贯的一元论^①不可能跟圣经的特权地位相妥协。他为圣经奠定了历史主义的原则。并且如果圣经本身是 *natura naturata* 的一部分，即被造的物质的一部分，如果它是受制约的和第二性的，则它不可能包含有绝对真理，不可能包含有关于存在的基本原则的、关于 *natura naturans* 的，即产生物质的空想的洞察力。由此，对圣经的研究方法——这是认识相对真理的方法。斯宾诺莎认为，在各种不同的先知和宗教传教士身上的想象力和激情的巨大作用证明宗教生活的主观性和相对性。因而，不能把它列入客观的和绝对的真理，万能的和确定不移的神的意志的范畴。在《圣书》中谈到的奇迹本身没有任何现实的基础，因为其中记录的是在偶然的和个别的机遇中寻找神的企望，而不是在必然的和普遍的情况下。斯宾诺莎认为，奇迹是一种自然秩序的偏离，是普遍规律的破坏；而信仰奇迹，被他解释为宗教感情上的一种颠倒。

虽然斯宾诺莎没有对十八世纪的思想产生巨大影响，但

① 一元论——一种解释世界的哲学原则，以唯一实体、唯一始元为根据。一元论有唯物主义的和唯心主义的。一元论排斥一切两元论现象，认为它不能始终一贯地解决基本哲学问题。

是对圣经的历史批判已经走上了广阔的道路。狄德罗在《大百科全书》宗教词条中接近于提出了圣经批判的趋势和基本任务的全貌。

斯宾诺莎的后继者是莱辛^①，他和斯宾诺莎一样，不承认任何宗教证明的奇迹。莱辛认为，真正的奇迹植根于普遍之中，而不在于个别之中；在必然之中，而不是偶然之中。

莱辛企图回答宗教信仰究竟是什么，它究竟属于必然现象，还是偶然现象的范畴；它依据的是唯理论的原则，还是属于一定时间和阶段的历史原则等问题。他认为，宗教既不绝对属于永恒的和必然的范围，也不绝对属于纯粹偶然和暂时的范围。它是两者的统一，是无限在有限中的人文主义化，是暂时的存在中的理性的永恒。对这个题目的研究说明莱辛是处于十字路口的思想家。

从辩证的立场重新研究唯理论的和历史的方法之间的相互关系是进步的和前程远大的。这种重新研究，即使它从保卫宗教的目的出发，对宗教来说都可能是（并在某种意义上说已经是）致命的，因为唯理论使宗教失去超自然的和神秘主义的内容的灵光圈。它在逻辑的平面上进行着加强世俗精神的过程。而历史主义的态度却使宗教跟纯粹人类的事情和进程进行对比，在这种情况下，在经验的平面上进行着加强世俗精神的过程。两者都导致在宗教中以人类中心论排斥上帝

^①莱辛，戈德霍利特·埃弗拉姆（1729—1781）——德国启蒙学者、人文主义者、作家、艺术评论家和理论家，在德国哲学史和反教会思想史中起了杰出的作用。他作为斯宾诺莎的继承者奠定了涂上泛神论色彩的唯物主义的基础，对福音书进行了科学的批判。

中心论，势均力敌地破坏着宗教赖以建立和合法化的原则。



在罗马尼亚文化发展中启蒙运动也是一个前进阶段，巩固了其世俗的人文主义的精神。它明显地被“阿尔佳学派”的爱国学者所表现出来。罗马尼亚启蒙学者把反对农奴制和封建制度的斗争同民族解放的斗争结合在一起。众所周知，萨摩伊尔·米库、格奥尔格·辛卡伊、彼得鲁·马伊奥尔、约翰·布达伊-捷梁努等人在历史学、语言学和教育学上的研究在发展民族文化和民族意识中的巨大贡献。

虽然，大多数罗马尼亚启蒙运动的代表人物属于宗教人士，但他们站在反对教条主义的和保守的教权主义的立场上，从批判的、战斗的立场反对反动的和目光短浅的僧侣，使他们不得不和这些僧侣发生冲突。

但是为了说明罗马尼亚启蒙学者活动的世俗方向和民族意义，不仅应该注意他们作品中直接的论战性质的方面，而且还要注意到他们在安排群众校内外的广泛文化教育工作以及建立各种文化机构方面所进行的活动。推广世俗文化——意味着不光是和宗教思想意识或其某些方面进行斗争，而且还要促进这种先进的文化成为全民的文化。为达此目的必须把它跟民族文化的最深刻的传统联结在一起，并用知识的全部领域所达到的成果来丰富它。

格奥尔格·辛卡伊反对神秘主义和迷信，尤其在其著作《论为了根除迷信对人民进行自然科学教育》中，他把德国物理学家格尔摩得的作品改写为具有启蒙精神的作品。他运

用了建立于对精神生活和物质的规律的认识基础上的唯物主义论据，而其著作的世俗部分有时达到战斗的无神论的高度。不过，罗马尼亚的启蒙运动，以及整个启蒙运动，都可以视作一种潮流，在其范围内文化的自古相沿的世俗木质越来越成为对群众进行无神论教育的原则。

很多研究者称布达伊·捷梁努和彼得鲁·马伊奥尔为伏尔泰派。这种评定是完全正确的。因为只有在伏尔泰派的笔下才有可能迸发出如此充满批判和讽刺精神的字句：

“如果教皇是永无谬误的，则我们何必学习这么些科学来蒙蔽自己的头脑，把钱耗费在买书上和冒着生命危险投身于科学发现的海洋中，只要写封信到罗马去就足够了，来自那里的回信或教皇的训谕将使全部科学都向你奔来。”^①

杰出的罗马尼亚诗人和哲学家鲁契安·勃拉加以其后期著作之一用来分析特兰斯瓦尼亚高原的罗马尼亚启蒙运动。勃拉加在深刻研究十八世纪特兰斯瓦尼亚社会思想的基础上，这种社会思想对整个罗马尼亚启蒙时代都具有典型意义，作出了重要的概括性的结论：“如果说在十七世纪，在封建主义的森严无情臻于鼎盛的时期，在形式上和内容上都是欧洲的生活和精神，人们保持了对‘神启’的信仰，则至该世纪末标志着孕育中的新方向的产生。人已经不把自己的生活看作充满苦难的、奔赴‘彼岸’幸福的前奏。他开始看到在此地、在人世间的生活意义，追求新的建立在自然规律和个人生活权利上的、在理性指导和正确研究基础上的秩序。当

^① 彼得鲁·马伊奥尔(Petru Maior), *Proseman*, «Antologia giudei-rii românești», 第1卷, 政治出版社, Vol. I, Editura Politică, 1967年, 第124页。

然，人们考虑着这个现实的和物质的世界所提供的福利能带给他们的欢乐和愉快。人是这样一种生物，被自然象热爱着自己的母亲那样地保护着。在自然中他看到其调节一切现象的规律，这些规律的发展不是任何任意的力量可以破坏的……唯理论的倾向与正在上升的资产阶级的利益相一致，因为，沿着这条道路可以不顾一切地抛弃所有支持着封建制度的偏见和教条。……唯理论，‘现实地，研究自然、宗教信仰的自由、个人的自由——这就是资产阶级力图实现的价值和公理，因为这有助于其成长。’^①

罗马尼亚的启蒙运动与其他许多因素一起反映着罗马尼亚人民文化上的统一，它服从于一定的爱国主义、民族主义的社会目的，渗透了世俗的精神，它对以后一世纪文化中的人文主义倾向有着良好的影响。

^① 鲁契安·勃拉加 (Lucian Blaga) . *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*. 在加勒斯特，科学出版社，1966年，第36—37页。

社会主义的人道主义和宗教

文艺复兴时代和启蒙时代为把人的意识从偶像崇拜和拜物教中，总的来说是从摆脱宗教桎梏中解放出来迈出新的决定性的一步准备了先决条件，这一步实现于十九世纪，尤其是在二十世纪。

现代无神论就是对神的否定和对人的肯定——其人道主义的意义、无神论和人道主义的内在联系即在于此。即使是它的敌人对此也是很清楚的。无神论——就是探讨人的真正地位的学说。因为无神论是“透过人的心灵的价值体系，如果不事先估计到这些价值，这个体系是无法摧毁的”。^①这些话出自于新奥古斯丁僧团观点的著名天主教哲学家，《论无神论》一书的作者。有趣的是无神论的反对者写的书，在书里竟没有把无神论同反基督者或火焰地狱混为一谈，而却宣称无神论是人道主义的基本形态之一，并将它与科学的政治的和伦理的人道主义相提并论。

^① 拉克鲁阿，让 (Jean Lacroix)：《现代无神论的意义》 (Le sens de l'athéisme moderne)，第13页。

让·拉克鲁阿——现代法国哲学家，天主教人格主义者；在埃·慕尼叶死后（1955年）领导了法国的人格主义运动，该运动以实现“人格主义革命”为目的，其实质是在基督教人道主义影响下根本改变每个人的道德面貌。

拉克鲁阿对宗教信条当然是深信不疑的，但这并不妨碍他承认他称之为无神论的净化作用。承认无神论的价值就意味着承认其人道主义的立场，并拒绝把宗教信仰视为论证某物或某人超越一般人的动因或动机。现代无神论的首要功绩在于，它诉诸于人类的理性力量并摒弃了一切偶像。它的意义在于，它完全不是抽象的构想，而是人类具体状况的直接反映。

现代科学的发展跳出了旧时代局限的狭小圈子，并迫使人借助于新的方法研究自己的本质，也就是说，从事着在旧时代属于哲学和宗教的特权的事业。科学不再只是遵循描写的方法，而在揭示规律的基础上对事物及现象加以说明，这扩大了人们利用万物为自己的利益服务的可能性。

现代科学得以从世界本来的规律出发说明世界，而不必求助于超自然的原因。因此无神论是如此自然地观察世界的形式，不论现代科学体系多么不同，都会导向无神论。让·拉克鲁阿指出，现代科学产生着新的智能的性质、新的有利于无神论的精神素质，即有利于和积极的、有所作为的、有可能理解并征服世界的精神状态相联系的思维方法的精神素质。

人的思想深入到自然奥秘的深处并揭示出其奥秘，以此证明他不需要有神存在的假设。现代的人经常产生一种感觉，认为借助于科学和技术他可以给自然增添些什么东西，并参加到自然的变革中去，把自然的历史变成人类的历史。

“无神论者——是这样的人，他借助于有效的手段力图肩负起对世界和道德的责任。从这个观点出发，无神论表现

为人的全面的责任心。”^①

技术的进步表现在蒸汽机的发明，电、原子能、电子计算机等的运用，并加速了以人创造的环境代替自然环境的过程，以非宗教化的世界为前提的技术文明的节律代替了农民、手工业者倾向于神话和宗教信仰的文明的消极节律的过程，宇宙被人掌握得越来越多，必然会留下其作用的痕迹。^②甚至圣经上的世界也获得了世俗的性质，而宗教感情丧失了天然的基础。

然而对于宗教信仰的维护者来说，最主要的危险与其说是技术和自然科学的进步，不如说是人文科学的发展。人文科学揭示了知和行的内在统一，加强了人确信自己有权全面肩负起自己命运的责任心。

社会政治上的人道主义是最根本的人道主义，它更有力地加强了无神论在现代人生活中的作用。当神的问题提到这种人道主义面前时，往往披着经济和社会的外衣。无神论并不偏离正义的要求，相反，正是导向对正义的要求。与经济、政治相联系这是无神论的典型特点。无神论对于神的观念的批驳，就在于揭露神的思想基础是建立在人的经济和政治生活条件上的，这种经济和政治生活导向人的异化。正如让·拉克鲁阿所写的那样，资本主义就象宗教一样，把人变成他自己所创造的物的奴隶。

因为人异化于其活动，也就异化了其自身。马克思要想使人与其自身协调，帮助人获得不受神的干预的完满生活。

① 让·拉克鲁阿：《现代无神论的意义》，第25页。

② 让·拉克鲁阿：《现代无神论的意义》，第27页。

在马克思主义中无神论具有肯定的意义，它直接而具体地肯定了人身上人性的东西。劳动把人变成了自身的创造者，在与自然的斗争中人认识了自己的本质。由于人在劳动过程中改造世界的同时也创造了自己，他早已是潜在的无神论者。无神论问题——这是自由和劳动作为创造思想世俗动机的终极意义的问题。任何人道主义必须以自由为前提，首先是创造的自由，人道主义的基本目的——使人具有更大的创造性，具有他们的个性。

消灭把人们分为对抗阶级的私有制，也就意味着动摇神的观念的社会基础。

马克思主义无神论——是给予宗教毁灭性打击的人道主义，而共产主义——是消灭了私有制后的实践的人道主义。共产主义摧毁了偶像崇拜的残余和认为在人内心存在着的价值是从外部强加于人，而不是人活动的产物的谬误。

在社会主义社会里人的非神秘化，并不意味着丧失思想的崇高的精神内容，也不意味着在评价人类活动中否定价值的标准。只有感到没落和精神危机的无望的旧的社会体系才需要宗教和辩护。这些社会体系力图隐瞒人所处的地位，或用神话中的人来代替真实的人。在社会主义条件下，虽说总还使你感觉到有旧的残余，并且还存在着一定的矛盾，但理想并不需要玄虚的欺骗，因为其本身不是别的，而是现实的一个方面。

共产主义本身就是一种社会制度，在那里没有任何神秘主义的地位。新型的个人既不是教条思想思辨的构造物，也不是与社会实践失去了任何联系的神话的产物，他完全适合新社会的实质和前景。社会主义的人的理想是实践和文化相

结合的产物。社会主义的历史使命是实现完全的人道主义。因而在社会主义社会里，全部社会实践都应该服从于这样的任务：造就新人，把社会变成一所巨大的实验室，在那里不仅创造物质幸福，而且也创造形成人类意识的精神财富。为了新人的理想不只是停留在不明确的未来的草图上，必须使他生活的所有条件都共同地为了造成有利于人的完善，形成全面发展的人的心理环境。这里指的是乐观、真诚、自信的环境。在其中有幻想的位置，但这种幻想并不是脱离现实的，它既不否定批判的精神，也不拒绝努力弄清是非。

那么，什么样的人才能够适应社会主义并把社会主义付诸于实施呢？什么样的环境才可以称之为形成新人的环境呢？正是在这个环境里进行着新与旧的深刻的对抗，在对抗的过程中证明旧的人文主义者留给我们的关于人的那个理想是站不住脚的。我们不是生活在迦南^①的土地上，在那里任何非人道的和冷漠的表现都会自行消失；我们生活在人世间，在这里，只有当人在实现着从必然王国向自由王国飞跃的时候，他才第一次自觉地、作为创造的主体，登上自己真正的历史舞台。

弗·恩格斯的这个结论和乌托邦所提出的类似地上天堂的社会主义没有任何共同之处。在人的世界越来越成为真正自由的世界这种意义下，社会主义引起了人的根本变化，引起了他生活上物质条件和精神条件的根本变化。但是这些变化绝不是从天而降，不是神的恩赐，而是用斗争、失败、胜利和在思想领域中及具体的社会实践中巨大的创造性的努力

^①迦南，在《圣经》中为神所许给的地方，在现在的巴勒斯坦。——译者

所获得的。

在形成人道主义的环境中，与社会的和经济的实践同样，文化占有重要的地位，在这个领域里特别明显地表现出人的创造本质。把人的理想从神秘的桎梏中解放出来，改变人的状况，文化起着明显的作用。社会主义对人类存在的基本矛盾——意识到人的力量和实现其力量间的矛盾——给以理论上和实践上的解答。

社会主义文化表现的不是抽象的人的本质，而是反映人们各方面表现的现实世界。

人在创造自己的历史时，他包括在现实之中，并正是作为人而出现其中。但是人又超越了现实，因为他提出了新的现实，不是原来的复制本，而是综合了现实和理想，预见到未来的人的生活。

人只是在从实践到理想的毫不间断的运动过程中认识自己，这个过程永远不会终结。人在进步、认识和创造的道路上每前进一步都使他向这样的理想接近一步。

新社会决定着人的变化，它应包括存在和意识的一切方面。这些变化的作用在于努力使人的关系的实质趋向人道化，在于建立如此的新的人的理想，它既不是虚无主义的（象撒旦所体现的否定一切），也不是带偏见的颂扬（认为宗教价值有着绝对权威），而是事实上的人和他可能和应该成为的人的综合。因为新社会提出的人道主义的目标不是别的，而是要把人的本质变成理想，并逐渐付诸实现。

人作为文化创造的主体的确立， 创造思想的世俗动机

在中世纪，从理论上认识创造的意义主要是在艺术的美学和心理学领域中进行的，而在哲学方面——在神学领域里，创造被认为是“神的活动，神在创造，如同创造世界一样”。^①

根据这样的观点，人们的那些可以称之为创造的活动，如发明事业、建立新的社会制度或生产部门、形成文学的新体裁等等，而从事这些事情的人，可以称之为“创造者”，只能是就这些术语的次要的、派生的意义而言。根据这种观点，也承认人可以用耕种土地和改造自然的方式，变“混沌为世界”，但是人的任何工作不外是出自对神的创造的模仿，神的创造在宇宙范围内变“混沌为世界”。因此，人的创造只有在重复神的创造的范围内才有意义和作用。

宗教传统给创造的概念所下的定义的根本错误在于，它总把创造和原始的混沌（相同于模糊不清的、绝对的虚无）

^① 埃米尔·利特尔(Emile Littré)，《法语词典》（《Dictionnaire de la langue française》），第2卷，1958年，第1099页。

牢固地联系在一起。^①

在基督教的观念里，创造不是以不断克服个人局限性为前提的内心自我发展的结果，而纯粹是口头活动：为了产生一样东西，只要给这东西定个名就行了。

在法国百科全书《大拉鲁斯》（第三卷，一九六〇年）里“创造”一词的第一个释义仍然是神学的：从无有中建立、产生出来，神以此活动创造世界并使其独立存在。只是按第一义类推才确定了该词的具体意义：能够产生尚未有过的事物的发明、活动；天才活动的成果；艺术创新；发明创造。

据此传统，现代法国资产阶级哲学史家普·富利基叶给创造下的定义是：从无产生出过去从未以任何形态存在过的某种事物的有目的的活动^②。换言之，创造，这是 *ex nihilo*（从无中）产生的东西，只有神才能做到，因为其前提是，在神的活动之前不存在任何物质。在这种观念的范围里，人要作为一个创造者，这是遥遥无期的事，他是和其他任何事物一样的被造物。他完全隶属于唯一的万物的创造者。

但是怎么能使这个极端反人道的论题和人在世界上所起的现实作用及所处的地位相协调呢？又如何与各个时期人文

① 这种观念鲜明地反映在亚里士多德学说的相互矛盾的形式中。尽管他肯定了世界的无限性，这是与神造的说法相矛盾的，但他关于“第一推动者”的观念仍是中世纪教义的重要论据，该教义以神造的活动解说世界的起源和多样性。

② 《语言哲学词典》（*Dictionnaire de la langue philosophique*）
P.U.F.1982年。

主义观念突出对人的创造能力的信仰相协调呢？把创造从人们的历史和实践中排除出去，就意味着怀疑人类一切最伟大的成就。

诚然，富利基叶也指出“创造”一词的世俗意义（如艺术创作），并定义为：把早已存在的成分用独创的方法组合起来而产生的东西。但是这种对创造的解释什么也没有说明。它派生于神秘主义的造化说概念——创造就是不停的创作，这种概念由经院哲学家引入，后来被十七——十八世纪法国唯心主义哲学家尼古拉·马勒伯朗士^①所仿效。关于这个创造的学说，托马斯·阿奎那^②写道：“万物之所以存在，因为不是上帝一次行动所产生的，而是神以不断的行动实现的。神以此使万物得以存在。”

确实，神学家和唯心主义哲学家必须不管怎样都要说明那无可争辩的事实，即世界在历史的进程中是在不断地变化着的（不管我们认为这些变化是进步的还是落后的）。怎样解释世界上物质和精神领域中的这些变化呢？在此还不能因为那些“卑贱的”和“罪恶的”生物，比如人，而怀疑神的作用，因而提出了不断创造的蒙昧主义论题。按托马斯·阿奎那和马勒伯朗士·尼古拉的观点，人不过是在时间的长河里、在创造的过程中，按照神的意志而保留下来的。

现代各种学派和思潮的哲学家也都相当关注“创造”一

① 马勒伯朗士，尼古拉（1638—1715）——法国哲学家、客观唯心主义者；论证了神的伟大和人的渺小。

② 阿奎那，托马斯（1225—1274）——中世纪哲学家和神学家，正统基督教经院哲学集大成者，托马斯主义哲学的奠基人；他提出了上帝存在的五个论证，被天主教会当作思想武器。

词的概念。

譬如，在柏格森^①那里，可以找到不少关于创造活动的辩证的思想。

柏格森下列的思想是很有意思的：“我们所做的，取决于我们所有的；我们所有的，在一定程度上又取决于我们所做的，因为我们在不停地创造着我们自己。”在他那里，“存在”一词本身的意思，对有意识的生物来说，意味着“变化”、“力图走向成熟”，力图走向成熟又等同于无休止地创造其自身。

然而柏格森关于创造的观念被其本人的哲学体系所推翻。该体系中创造的过程就象生命的特征，有着纯粹精神的属性。因为，按柏格森的观点，正是人把自由引进了命定论重压下的痛苦的本性之中，从而使生命的创造冲动有可能战胜物质。因此，柏格森的创造的主体和基本原则不是人，而是神。其体系的顶峰不是颂扬人，而是颂扬神，神是贯穿于全部自然界的创造的原则。神即是最高的创造力，把生活方式造就成各种各样，因而，一切又都归结到神所体现的不断创造的观念，或者归结为展开于空间之外并不跟物质客体交互作用的创造的观念，其神秘主义不亚于不断创造的观念。

在这个神不断地创造着的宇宙舞台上，人扮演什么角色呢？“创造之主”在此被分配了一个可怜的角色：没有积极参加创造的不幸的被造物。因为万物产生的始源不是人，不

^①柏格森，亨利（1859—1941）——法国唯心主义哲学家，所谓生命哲学的代表人物，直观论者，非理性主义者。他提出了文化优越论。

是他的智慧和创造的作用，而是表现出其创造活动的神。

在普遍的文化创作、尤其是艺术创作的高潮时期，明显地提高了对理论的兴趣，特别是在艺术和文学领域中。比如，文艺复兴时期就是这样的时代。

中世纪宗教的造化说的错误观念，使人的创造屈从于其下的所谓神造的观念，在文艺复兴这个光辉时期，其思想影响也没有消失。它是有神论和宗教教理的必然结果，在以后几个世纪的精神生活中也存在着。甚至象米开朗基罗^①那样的天才的创作者，都不得不尊重当时占统治地位的宗教思想。他认为，神的创造不是任何外部客体所引起的，而其本身就是绝对的始因。神的创造不需要工具，它是刹那间的和完美的，而作为人的创造活动则是间接的，需要时间并且是不完善的。人需要感性世界，感性世界向人提供了思考的对象和实现其构思的手段，而神却什么都不需要。按现代艺术理论家契·托尔奈亚的意见，正是这个思想感召了艺术家去创作西斯廷小教堂的壁画《亚当的创造》。教会在对学者和艺术家们施加了沉重的政治和思想压力后，经常用歪曲的观点介绍他们创作活动的动机。教会有意识地夸大宗教教理对他们创作活动的作用。

诚然，在文艺复兴时期的大师们的作品中经常明显地表现出神的和人间的、人的创作观念之间的分歧。例如，在米开朗基罗的十四行诗《我的粗鲁的锤子和坚硬的石头》中说：他的心灵所操纵的工具是不分享艺术家心灵的伴侣，当时，从

^①米开朗基罗，博纳罗蒂（1475—1564）伟大的意大利雕刻家、画家、建筑师、诗人、学者，意大利文艺复兴时代的卓越代表。

神学关于创造的理论角度来看，工作者和工具本质上是一样的。手服从理智，而心灵服从神。但是这种两元的从属关系并不排除自由，自由是焦躁不安的根源，是人的尊严的基础。

我们观看米开朗基罗的杰作和他同时代人的代表作，他们都渗透着自由、自然美和人的伟大的感情，甚至没有一点人对神的驯服依赖的暗示，这不能不使我们感到震惊。

乔尔丹诺·布鲁诺^①（《论原因、本原和》）把“神的创造”^②和人的创造相提并论，并作为颂扬人的理性、高度评价艺术的直接理由，因为艺术在某些方面要超过自然，高于自然，艺术所刻画的东西，好象是从时间那里夺下来的，它永存不朽。艺术抓住了创作活动中的普遍特征和环境，而不受艺术家的个性和气质所局限。

别涅杰托·瓦尔卡^③在1546年佛罗伦萨科学院的大会上，对米开朗基罗第一首十四行诗提出了自己的评论，这个报告对我们感兴趣的问题是很有说服力和很重要的。作者利用了这个机会来区分艺术作品创作的不同手法。他给“艺术”一词以最广泛的解释——这是人的劳动所产生的任何客体，而不是自然的产物。^④因此他的发言阐述了文化创造的最普

① 布鲁诺，乔尔丹诺（1548—1600）——伟大的意大利学者；他站在带有泛神论色彩的唯物主义立场上；为了争取思想自由，被宗教裁判所作为异端分子判处火刑。

② 关于神的创造，布鲁诺实质上理解为自然的变化，人体的不断运动。

③ 别涅杰托·瓦尔卡（1503—1565）——意大利文学家和历史学家。

④ 关于艺术的分类，瓦尔卡在佛罗伦萨科学院的另一次报告中把一切人的活动的结果，高级和低级的艺术、技术、工业等都包括到“艺术”一词中。

遍的形态。他列举了实现创造过程的基本方法如下：

变化和改造一种形态，使之产生另一种形态（例如，由青铜铸成雕像）；

使同一种类的分开或离散的成分聚合到一起（例如，把石头收集成堆）；

把某些不同的物质成分结合起来（例如，建造房屋）；

用赋予某物以某种性质的方法改变或改造该物的本质（例如，用粘土制成砖，面粉做成面包）；

去掉或砍去一些部分（例如，用大理石建造水星神的雕像）。

当然，这种见解有一定庸俗化的成分：同一种类或不同种类分散的物质成分的简单收集，其本身并不是艺术创作。不论是本质的改造，或是去掉某些部分，如果在此之前没有决定这些物质活动的思想，如果没有体现于其最终结果的实用的或美学的目的，则都不是创造的行为。亚里士多德^①在《诗学》里谈到诗歌艺术时早就指出：“至于说到对象，不论别人是否提过它们，或是初次被想到，首先应该确定其共同的特点，然后才可以把它们分解为一个个情节并加以补充。”这些话适用于文化创造的任何活动。

虽然如此，瓦尔卡的意见还是值得重视的：他把创造和人与物之间积极的相互关系联系起来，和人的改造活动联系起来，这种改造活动不仅求诸于个人内心（如主观唯心主义

^①亚里士多德（公元前384—322）——古希腊哲学家和百科全书式的学者，逻辑学的创始人，他动摇于“唯心主义和唯物主义之间”（弗·伊·列宁：《哲学笔记》，第293页，人民出版社，1956年版）。

者所认为的那样），而且首先是求诸于物质本身。把物质福利的生产包括到创造范围中，可能，这就是瓦尔卡对我们所关心的问题作出的最重要的贡献。

我们看到，造化说宗教教理的僵死教条是怎样出现破绽的：创造概念从这个教理中分裂出来，逐渐获得了新的意义，它和可能作为创造的唯一基础——人的活动联系在一起。认为价值必须是属于人的，承认这一点，就已经意味着战胜了神学造化说。在文化哲学和价值哲学^①领域内，创造思想最重要的世俗基础是通过转向人而实现的。研究专门术语“价值就是人的存在”（作为创造的原则或主体）或“价值就是人所创造的物”（作为创造活动的结果）中的价值问题是方法论上的要求，只要不是闭目不视文化的现实历史和创造价值时的社会心理结构的所有思想家都承认这种要求的合理性。

关于“价值就是人的存在”的观念几乎和哲学本身一样古老。这个观念也包含在普罗塔哥尔^②著名的格言“人是衡量万物的尺度”中，这句话由于其多义性而往往引起争论。在其无数的解释中，有本体论的、认识论的和美学的，还可以加上价值哲学的：人是衡量价值的尺度。

价值和人类生存的联系是如此紧密，致使上述习用的相互关系经常变成另一种：人不是衡量价值的尺度或价值的等

① 价值哲学——关于价值的学说，二十世纪初在资产阶级哲学中形成的流派。

② 阿布德拉城的普罗塔哥尔（公元前 481—前 411）——古希腊哲学家、古希腊诡辩学派的创始人：他被指责为无神论者，其论述诸神的书在雅典被烧。

级，而价值或价值等级是衡量人的尺度。此两种相互关系辩证地联系着，而将其中之一绝对化将是极大的错误。

价值或价值的等级是衡量人的存在的尺度的论题，可以在这样的意义上来理解，即价值能表现或测定某个人或集体的文化创造的能力。拉维利^①指出——“价值准确地测定着我们的能力和我们实际上已实现了的能力之间的距离。”^②

拉维利的注释者、现代法国哲学史家弗·佩尔索尔写道，拉维利全部哲学的出发点是普罗塔哥尔的论题，它建立在人和价值的两相矛盾上^③。

但是这个“两相矛盾”的结构表明，这种提出问题的方法完全是形而上学的。佩尔索尔写道，问题在于要弄清楚是人创造价值还是人通过价值而被创造。在第一种情况下，人是衡量价值的“源泉、集中点、尺度”，因而，只有和人的需要、和人的发展和联系，价值才有意义。人在这种情况下高于宇宙，宇宙对于人来说只是手段。人是唯一的目的，这目的要使一切服从于它：存在、生命、价值，而这些不是别的，正是他的本性的表现。没有什么超出这个本性范围外的东西可以作为它们的根据和理由。这个见解发端于普罗塔哥尔，佩尔索尔称之为人道主义。

① 路易·拉维利 (L. Lavelle 1883—1951) —— 法国唯灵论哲学家，基督教灵魂哲学的创始人；宣扬神在人中，人在神中；是法国价值哲学的著名代表。

② 见拉维利：《价值的特征》(Traité des valeurs)，第 1 卷，P. U. F.，1951 年，第 290 页。

③ 弗·佩尔索尔 (W. Pierson)：《拉维利的价值和哲学的相互关系》(La valeur dans la Philosophie de Louis Lavelle)，1950 年。

另一种观点（人的形成借助于价值）产生另外一种解释，它溯源于柏拉图^①。在此观点中绝对者^②是衡量人的尺度：人只能在与万能的秩序相联系的限度内获得价值。因此，人，不是完善的生物，正是通过求诸于价值的方法才能不断地克服自己的缺点，通过价值人才能不断成熟和完善。

因此，将统一过程中的一个方面绝对化，在事实上具有辩证对立的地方作出形而上学的自相矛盾的论断，势必导致反科学的、形而上学的结论。实际上问题并不是那样：或则是这样，或则是那样（或则价值是衡量人的尺度，或则人是衡量价值的尺度）。正是人创造了价值并同时努力改造自己在价值中创造自身。这个论断的第一部分，否定了人高于宇宙的地位，而将人置于其中，确切地说，是把人置于一定的时间和空间的宇宙的具体历史之中。对于创造者来说，宇宙不只是手段、工具，并且是创造的客观实体、是“原料”、是创造活动的客体。

论断的第二部分得之于第一部分，它并不包含绝对秩序是衡量人的价值的尺度这一条件。人，确实是不完善的生物。但是并非指价值的绝对理想的等级或最高价值（价值哲学中表示宗教中称之为“神”的东西）方面，而是在实现人的本质的过程中，在实现无数可能性的方面人不断地成熟并完善其自身。人在改造自然、改造社会的同时改造其自身，这就是经典的论题，这就是明显地反映着两个方面的辩证统

① 柏拉图（公元前428/7—前345）——古希腊哲学家，客观唯心主义者，奴隶制国家的官方思想家。

② 绝对者：神的等义词。——译者

一。第二方面不是第一方面的否定，它以第一方面为前提，因为人同时既是创造的主体又是创造的客体。

同时也应该指出，创造具有戏剧性的、冲突的特点。任何创造，不仅是艺术创造，都需要高度的紧张，暂时失去事物自然关系中的平衡，需要人积极的、有时是痛苦的努力，因为他必须克服“原料”的抗阻，使之服从于自己的目的，在它上面打上人的烙印。



科学的、世俗的“创造”概念的定义，应该从这样的论题出发，即创造并不意味着从无中产生全新的、原先不存在的某物（这将和完全割断文化历史的论断一样），而是揭示出以潜在的形式包含在现实中的各种可能性，人按照规律，按照社会或一定阶级的利益，按照最普遍的社会需要，以及创造者个人的主观特点和愿望把这些可能性现实化了。

马克思主义提醒我们，在阐述这个问题时，既要防止唯心主义的偏向，又要防止庸俗唯物主义的倾向。马克思指出，人的才能的多样性是劳动分工的结果，而不是其原因。随着理性活动（科学、艺术等）的各种形式作为人类活动的独立方面的发展，也为广泛发展才能、创造智慧上的特长提供了精神上的先决条件。

越来越丰富的、内容各别的社会实践作为客观条件，才能、天资作为主观条件，就是这些决定着文化创造过程向前运动和发展的道路。社会实践，首先是劳动实践，是文化创造开展的客观社会基础，同时也是自然基础。苏联哲学家

弗·普·图加里诺夫把社会生活的三个方面作为价值分类的基础，它们是：物质生产、社会政治活动和精神思想活动，这三个方面是文化创造在其中（不论是在其普遍的，或是在其特殊形态中）开展的社会范围。

物质价值和精神的创造过程是不同的。前者是通过直接地加工，改造某些物质客体（性质、关系、过程）进行的。从这个观点看，文化创造的最深刻的基础是生活必需的物质福利本身的生产以及改造社会关系的活动。

物质价值（物质文化）是人类巨大创造力的结果，从生产最简单的劳动工具，直到最新的自动化工厂的建设，以及组织社会生活的各种不同的形式、方式和方法。在精神价值的范围内，文化创造意味着建立科学的理论、概念或艺术形象。

在文化中的创造活动与现实的联系是通过掌握精神价值的人们的思想间接地进行的。这些价值作用于现实的能力是观念的，然而把精神价值运用在改造实践的活动中就使它们变成了物质力量。

上述的区别是相对的，因为在任何文化创造的过程中，观念的和物质的总是互为前提，相互作用的。甚至制作最简单的工具也要以对直接加工的客体的特点和性质有一定的知识为前提。人用现实的材料在实践中创造“物”之前，先已构成自己观念中的样式。①马克思关于这个问题的名言是

①某些作者认为，鸟巢也应属于艺术客体，这是不正确的。文化创造不可能没有理性。无论是动物“构筑活动”的样板，还是“猿猴艺术家”的“作品”，都和文化无关。在社会历史实践之外，没有人所使用的认识和组织的因素——理性的参预，文化是不可能存在的。

众所周知的：“但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。”^①这说明甚至在文化创造的最物质的过程中也有若干观念因素参加。

众所周知，在阶级对抗的社会条件下，创造的特征被认为只是智力的活动，它被视作是统治阶级的特权，而劳动被理解得很狭窄，只是体力上的，并被认为是群众命定的事。这种立场表明对劳动和劳动人民的鄙视态度。然而任何劳动总是在其中带有创造的因素。我们从前代继承下来的宝贵财富就是明证。

不应把这些财富仅看作是某些杰出人物的创造物，而首先应看作是大的人类集体、人民群众努力的成果。但是，在非人的剥削、统治阶级挑起无休止的战争、公开的政治和思想专制的条件下，群众的创造是有限的、受压制的，并往往在萌芽的状态就被摧残了。

虽然社会主义胜利以后，在相当长的历史时期内还存在着旧的劳动分工，然而从剥削制度下解放出来的劳动，在工作中其各方面的表现越来越成为按其本质的活动，借助于这种活动人把自己包括在世界之内，改造世界，在世界上留下

^①马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》，中文版，第23卷，第202页。

其创造才能的烙印，并因此在根本上改变着人本身。人已经不把自己作为异己物来了解，而是精神上复苏的并有着丰富个性的人。

因而，创造——不仅是思想和精神，而且是全部人类活动的不可分离的特征。生产的以及社会、政治的活动既是文化创造的外部条件或外部领域，也是其内在的本质。在关于费尔巴哈的第一个论题中，马克思写道：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。”^①

这是马克思在认识论中引起革命变革的重要因素，虽然在上引片段中没有提到创造，但是从文化哲学的观点看，论题的内容也是正确的。

可是，虽然旧的唯物主义和唯心主义如此明显的对立，但在我们感兴趣的问题上，它们的立场有时却相当地接近。假若现实是静观的客体，而不是历史的过程，不是创造力活动的场所，不是创造活动生动的体现，那么，由此得出的结论就是他们只是在思想和概念的抽象的宇宙中实践着，也就是说，正如唯心主义者所认为的那样^②。不论在这种情况下

^①《马克思恩格斯全集》，中文版，第8卷，第8页，人民出版社，1985年版。

^②更有甚者，从某些唯心主义者的观点看，比如象新康德主义的“马堡学派”的代表人物那样，认为创造的作用只属于纯粹的思维，它排除一切多余的心理上的附加物。事物本身整个地建立在纯粹的思维上。

下，或在那种情况下，“人的感性活动”作为认识的最活跃的因素而被排斥在创造范围之外。

创造的主观条件，在于此活动的内部因素，在于具有才能。

文化创造的成果及其质量取决于创造者天赋的程度，取决于其才能和意志。没有一定的个人特长、特殊的爱好、善于忘我地劳动、对于工作对象的积极革新态度、没有对目的明确认识和真正出类拔萃的人所特有的那种旺盛的精力，文化创造是不可能的。

任何创造劳动，任何创造文化的活动都需要才能。假如果说，文化价值不是自然成分、概念、感觉、观念等简单的机械的结合，而是认识了的材料的新组合，在此基础上形成了主客观冲突的新看法，则文化产品表现为才能的作用，而在其发展的最高水平上表现为天才的作用。

才能是各种心理属性的一定结合，激情的爆发和对这些采取的合理的方针构成了个人采取某种行动的设想。从简单的设想、从主观的激情飞跃为创造文化产品的活动，这在大多数情况下是长期的、艰苦的努力的结果。

正因为如此，许多文化和艺术活动家对创造活动的机械化倾向持否定反应是正确的。在苏联俄罗斯联邦作家协会列宁格勒分会组织的学术讨论会上，文学评论家鲁宁（Б. Рунин）在谈到法国设想的“机器诗人”时着重指出，似乎机器能够写出真正富有诗意的创作水平上的诗，这种思想本身没有任何的科学根据。在艺术中认识和创作永远打上作者个人的烙印，带着其个性，反映其精神世界的特殊性。不论控制论的技术是多么的完善，它也不具备这样的特性。扎里

波夫(Р.Х.Зарипов)在用大提琴演奏了电子计算机“创作”的音乐之后,在《艺术作品结构的模式试验》的报告中,正确地指出,这样的音乐没有个性,并且说,“艺术作品在电子计算机上的模式试验,只有在下述情况下才有意义,即若是为了更深刻地分析创作的规律而进行这些试验。女作家维拉·帕诺娃(Вера Панова)也提出类似的观点。她说,“控制论的机器能够写出小说和诗歌,但是应该由其他的电子机器来读它们。作为读者的人不接受机器制造的艺术及其故事,作为读者的人感兴趣的是作家的人性、他的心灵和理性、他的才能”。

以上所述是关于创造的个别方面——艺术创作。但是,这个论证所捍卫的是人的主观性的价值、才能和个性的价值,当然,也应包括全部的文化创造。

但是,不应该把才能的主观方面绝对化,使它与创作的客观基础割裂,因为绝不能简单地把这种性质视作某种天生的或遗传的东西(假若天赋禁锢在自己的主观性中,那么,甚至最卓越的生来就有的天赋也会枯萎)。内在的精神财富,个人的创造不是别的,而是人类各方面的和社会活动的财富的反映,其中包括从遗传的角度来看的个性(它们是个性形成和完善的源泉),并且从最终的目的来看(它们是个性表现的地方)也是如此。我们还可以指出这样的事实,即才能的实现需要有一定的客观条件和有利于创造活动开展土壤,只有在这样的土壤中,才能才得以表现出来并转为价值。在相反的情况下,才能就会枯萎、衰亡或者在很有限的程度上得以实现,与他们被禁锢的创造力相比只有最小的成效。

所以，人类活动的全部总和、全部多样性都是文化创造的因素：既是主观创造才能的泉源，又是评价才能的主要标准。

高尔基说过，在创造中看到生活的意义，而创造是没有止境的。确实，生活在其全部的复杂性和运动发展中是多么的取之不尽，那么，人的思想认识和改革的才能也就有多么无穷无尽。人们的主观创造才能是由无数优美的音阶、色调、变换构成的，它们以其不同的才能的程度和特点，善于掌握事物本质和过程的逻辑思维的能力、可能反映事实和个性类型的想象力而互相区别。任何创造活动，不依其作为创造的客体，或创造者个人的独特性所决定的特点为转移，具有一系列的共同特征。

在马克思主义的文化哲学中，对工作在任何文化领域中的任何一个创造者个人的评价标准，都必须既考虑到其活动的社会的、物质的方面，也要考虑到其进发的精神的和情感的主观方面、技巧和感受能力的程度以及创新的程度。

衡量个人主观天赋的尺度是“就其创造发明能力和劳动成果以及其社会意义相结合而言的劳动能力……。才能不是简单地表现在劳动中，才能是在劳动过程中形成、发展、旺盛，而如果不在劳动中锻炼它就会泯灭”。^①甚至最高级的理性活动过程也是象遗传那样和物质过程相联系的，既然是由物质过程决定的，那么其实际成就最终也自然表现为物质的。文化创造，按其本质是社会性的，除此之外的尺度是不存在的。

^① A. T. 科瓦廖夫，B·米尼亚西斯采夫，《人的心理特征》第 2 卷，《智能》，布加勒斯特，教学出版社，1963 年版，第 71 页。

译 后 记

介绍给读者的这本书是罗马尼亚著名学者、文化理论领域的权威、罗马尼亚社会政治科学院哲学研究所所长亚历山得鲁·泰纳谢教授所著。

本书虽然篇幅不大，但涉及了许多我们感兴趣的、实际工作中遇到的需要解决的问题。比如：宗教与文化之间究竟是什么关系？它们是不是互相对立的？有无可能存在非宗教的文化？人，人性，人道主义在文化发展中起什么作用？等等问题。作者以一个马克思主义者的身份，从历史和理论两方面，探讨了文化发展过程中的各种问题，并且始终联系到罗马尼亚文化发展中的具体情况。

泰纳谢教授认为，要在群众中确立马克思主义世界观，与资产阶级进行斗争，必须把人的思想从宗教教条和偶像崇拜中解放出来，进行科学无神论的教育。但是，如果光是停留在抽象的书本宣传上，或则把宗教的顽固性仅仅归罪于群众的落后无知，则决不能收到预期的效果。因此，他认为，只有从人道主义的、辩证唯物主义和历史唯物主义的立场出发，彻底理解世界文化所创造的最宝贵的财产，才能成为坚定的无神论者。

作者从文化发展的历史过程来说明宗教产生、发展和消亡的规律。他认为，宗教是社会意识的一种形式和文化现象。宗教的产生是人类历史发展的必然产物，是人类获得自

我意识时的一种异化现象。他分析了太古时代的宗教与文化，认为以万物有灵、图腾崇拜或者魔法观念等形式表现出来的宗教都和原始的艺术及道德观念混合在一起，并且还没有从物质生产过程（狩猎、畜牧和农耕）中独立出来。在阶级社会存在的很长一个时期，宗教是文化意识形态中一个重要的内容，统治阶级利用宗教使生产精神产品的机构为其利益服务，因此，必须用阶级的观点来认识 and 解决宗教与文化的相互关系问题。

人的问题在泰纳谢的书中占有很重要的位置。他认为，人是文化的创造者和拥有者，个人创作的特点取决于社会的性质、取决于历史的条件以及个人在社会中的特殊地位。因此，必须历史地理解和评价每一历史时期作为文化创作的主体的人的作用。他指出，人的作用体现在文化中世俗因素和宗教因素相互关系间的戏剧性的矛盾冲突上。人在历史发展的长河中，既需要普罗米修斯作为自己骄傲地向天挑战的象征，又幻想“神助”以克服其在自然力及尚不理解的社会发展规律面前之软弱无力；既需要浮士德的坦坦及其不安定、不驯服的理智，也需要那个“恶”的化身靡菲斯托菲勒斯。人的力量及其软弱性作为文化的实体充满在这两对典型的矛盾冲突中。作者从这种的观点出发评价世界文化史上的许多文献。比如《圣经》，他认为，《圣经》的内容虽然被认为是宗教文献的典范，但是非常明显而深刻地表现出文化中世俗的和宗教的两方面矛盾对立的尖锐性。这种矛盾斗争有其本身发展的逻辑。这个逻辑就是逐渐地、但不断地把宗教从文化领域中排除出去。作者自神话阶段一直分析到资本主义社会各历史阶段，说明了世俗精神在文化中的发展，人的尊

严、人的价值的逐步确立。在分析中作者大量使用了德国唯心主义哲学家埃·卡西雷尔和荷兰专门研究中世纪文化史和文化理论的学者伊·海津加的具体资料，而摒弃其观点。

作者进一步明确指出，文化的世俗化在资本主义条件下总要遇到不可逾越的鸿沟，资产阶级社会本身需要宗教与教会，不可能把人和文化从宗教的影响下完全解放出来。只有社会主义制度才能产生历史上完全新型的、内里与无神论相联系的文化，才有可能把文化和全部人类文明从宗教与教会的桎梏下解放出来。

亚·泰纳谢这本书 1973 年出版于罗马尼亚，1975 年译成俄文在苏联出版。书中不少观点和资料被各国学者广泛引用。现我们将此书由俄文转译过来，介绍给读者，以备读者在研究文化与宗教的问题时分析与参考。

译 者

1983.6.20.

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

А. ТЭНАСЕ

根据莫斯科政治文献出版社 1975 版翻译