

WENHUA DE JIESHUI

文化 的 解说

<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877> 此处有大量书籍免费下载!

仅供个人阅读研究所用，不得用于商业或其他非法目的。切勿在他处转发!

水隐醉月

金 克 木

文化 的 解说

金 克 木

生活·读书·新知三联书店

封面设计：海 洋

文化的解说

WENHUA DE JIESHUO

金 克 木

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街 166 号

新 华 书 店 经 销

文 字 六 〇 三 厂 印 刷

787 × 960 毫米 32 开本 3.375 印张 43,006 字

1988 年 12 月第 1 版 1988 年 12 月北京第 1 次印刷

印数 0,001—4,000

定价 1.10 元

ISBN7-108-00198-5/B·64

目 录

- 一 如何解说文化 1
- 二 传统文化、外来文化 20
- 三 科学·哲学·艺术 42
- 四 宗教信仰 62
- 五 世界思潮 83

文 化 的 解 说

一 如何解说文化

晚霞的红光从西窗射进来，照得室内通明。这正是从数九寒天到三伏盛夏的中间时节。

一个白发老人坐在窗下，微闭双目，想着本世纪的世界思潮变化和当前中国思想界提出的问题。现在快到“世纪末”了。

今天的中国向每一个中国人不断提出各种各样的问题，引起思考。

一切思考起于提问。思考即问答。

但是一切行动出于顺从，顺从自己的或则他人的意志，顺从本身的或则外界的不可违抗的指示。

行动不能起于提问，只能起于答案。

思考和行动注定是脱节的。这是人的悲剧吧？但思考和行动又是相联系的。

老人的脑力不济，不能集中思考；记忆力衰退，想不全许多。体力不济，耳目不聪不明；行动不便，不能外出亲自见闻，听高人论辩；也不能翻书本对证。

一个老人的晚景无可谈论，一个世纪的晚景如何？转眼就是“世纪末”，在文化思想上有什么情况？老人很想知道却无力知道；只盼望有人来对他输送一点信息，哪怕是一星半点也好。

中国文化老了么？

世界思潮进入晚景了么？

希望在哪里？

人类正在自杀。进行小型的自相残杀，准备大规模的自相残杀。人类大力破坏自己居住的地球的生态平衡，正象古代寓言说的那个锯

自己所骑上的树枝的人一样。住在地球上的人正在毁坏地球，毁灭自己。

复仇女神登上宝座。恨是当然之理。爱成为呓语。两千多年前孟轲说过：天下“唯不嗜杀人者能一之。”世界历史一次又一次证明相反的话：唯嗜杀人者能一之。“没有吃过人的孩子或则还有，救救孩子！”鲁迅说这话以后过去六十多年了。吃人的事绝迹了吗？那时的孩子现在是老人了。

中国人为什么嘴说往前看，却总是回头看？对古迹、故居、死人那么念念不忘，那么兴趣盎然。对未来，对下一世纪，对下一代、两代、三代那么淡漠。

文化和思想也会老化吗？

文化是什么？怎样理解文化？也就是说，怎样解说文化？由此才可以问：怎样看待文化？怎样自觉创造文化，改造文化，继承文化？

什么是传统文化？不是昨天存在过而今天还照样存在的吗？

杭州西湖附近有相邻近的两座庙。一座是灵隐寺，供的不是人，是神，是佛。一座是岳坟，

供的是人，还有埋他的坟。他本来是人，后来成神了。两座庙里都是一再重修的泥塑木雕的像。现在这些不是同一类的偶像吗？不同的是什么呢？南京附近的燕子矶从前有个小庙，只有一个洞，里面端然坐着一位和尚泥像。两颊内陷，身材瘦削，据说是“坐化”以后肉身敷泥而成。这当然是“肉身成圣”，否则早已焚化入塔了。这岂不是埃及金字塔中的木乃伊一类？南京紫金山（钟山）的中山陵，本来是请孙中山留下遗体供人瞻仰的，后来封闭起来，只剩石像了。还有明孝陵，有明朝开国皇帝朱元璋的画像，不知现在还有没有。杭州北高峰上一座庙里殿上悬挂着一个笼子，据说里面是释迦佛的“舍利”（遗骨），不知此刻还在不在。北京新修了一座佛牙塔。这颗牙曾运去缅甸仰光供奉过，运回来送进了这座塔。如此等等，都有不少相信的人拜见或则不相信的人参观。这总该是文化吧？

山东曲阜孔庙里有孔圣人的牌位和像。北京的一处饭店里也有“至圣先师”孔丘的石刻像的拓片裱糊好了挂在餐厅里。这两者的意义是

一样，还是不一样呢？

灵隐寺中香火很盛，佛像前的大木箱中投进了不少香钱，什么币全有。北京新修一所大观园，仿照小说《红楼梦》所描写的情况。园里面有个栊翠庵，庵中有菩萨像，像前有人烧香插在炉中，木箱里也投进了一些香钱。不过这殿中并不见妙玉，只有一位年轻女郎坐在门口卖一根根线香。也许不久以后会同怡红院中的宝玉和潇湘馆里的黛玉一样，栊翠庵中也出现尼姑妙玉吧？当然这些都是蜡人，不是真人扮演。

这些和故宫、颐和园、长城等等是不是文化呢？

这些不都是象征或符号吗？说我们处在一个象征或符号或隐喻的文化世界里，对不对呢？

隐喻是语言的一种修辞。文化是无声的语言。文字也是无声的语言。文字是符号，偶像是象征，都是语言。我们能不能用理解语言或者说解说语言的方式解说文化？

符号和象征的区别是什么？图像可以作为其中的一种，它又有什么特点？

照最广泛和最一般的说法，符号是指示本

身以外的东西的。A—→B。

例如在行李上作个符号，指示这是某人的东西。这个符号不论是什么都行，因为它本身的意义(布条子、纸条子、写上人名或地名的其他东西)不重要，它的意义在于指示：这是某人的行李或是运往某地去的東西。这是A(符号)—→B(意义)。

又如一个箭头表示到何处去，写上或画上车站或其它。箭头的意义就是指示去车站或某处的方向。箭头本身的意义，一支箭的簇，可以刺进靶子或人体的利箭的尖子，一种武器的局部，等等，都不是这里画的箭头的意义。

进一步说，符号总是人能凭感觉知道的，它的意义却是不能凭感觉直接知道的。

前面说的例子中，行李符号可以见到，它的意义是不能凭眼耳鼻舌或触觉知道的。箭头可以见到，但它所指示的某处及去的途径却是在见到符号时不能直接凭感觉知道的。若所指示的要去的某处和箭头符号在一起，那符号便没有什么意义了。指示进口处的箭头应在门外有一定距离之处，若在门口或门内，那还要它指

示什么？所以符号意义总是在符号以外的。

所以可以说，符号：可直接感觉到的 \rightarrow 不可直接感觉到的。

符号及其意义相连而不是一事，所以从哲学观点来看就大有文章可作了。由感觉世界到非感觉世界，由现象到本质，由表现形式到内容，这一类相联系的对立物都可以说是同“符号 \rightarrow 意义”是同一个格式了。

符号需要确定。它要能为感觉所得必须有限，有边界。但意义不是这样，可以是笼统概括许多内容的，可以是抽象而不能确定边界的，可以是随情境时间等条件变化而出现新义的，因此，又可以说，符号：有限 \rightarrow 无限。

符号和意义为什么能相连而相符呢？是不是本来是一，分而为二，又连合而为一呢？这完全进入哲学的抽象领域了。若抽象讲格局，哲学上没有几个式子。不断简化下去，这个“一 \rightarrow 二 \rightarrow 一”的格局，我们的先辈早就用太极图形象表现出来了。《易经》早就说出来了。抽象来说，意义便是 a^n 。公式是 A （符号） $\rightarrow a^n$ （意义）。 n 方还是有限的，可用 n 表示；但又是无限

的，因为划不定边界，和宇宙一样。

从抽象概括稍微具体化一点，我们可以考察一下象征。象征也是符号，但应当区别开来。

象征本身既是符号又有意义。意义是另外的，却又是在符号之内的。A[■]。这和行李符号不同。

最明显而为众所周知的是基督教的十字架。这当然是个宗教符号，其意义决不在于本身的十字形，但是它不但有神圣的意义而且本身就是神圣的。又例如原始氏族社会的图腾。以什么动物为图腾，其意义是指示本族。这是本族的象征性符号，但由此而这种动物便成为神圣的了，等于本族全族了。符号本身不但有意义在内，而且本身就是意义。一块石头、一块布同样可以成为象征。扎一个敌人的模拟像，当众烧毁以泄忿。这个模拟像便是个象征。一枚证章不过是个符号，但上面若有基督或别的人像，那便是象征了，具有特殊意义了。

象征性符号中属于人的形象的，又可以区别开来，因为象征性更明显，一望而知，不必象石头或布那样需要内部的人才知道其意义。例

如杭州西湖岳坟的庙中，岳飞的像端然正坐在殿内，害他的四人的像跪在院内。尽管岳飞的像是不坚固的泥木的，四人的像是坚固的铁铸的，但意义并不在于材料和形象而在于其外。意义在内又在外。这些像并不是岳飞和那一女三男。但是大家都把它们当作岳飞和那一女三男，分别加以崇拜和唾骂。从许多匾额、对联、题词中可以看出，岳飞并不只是岳飞，而是受冤枉而死的忠臣的代表。那一女三男又是所有阴谋害死好人的恶人的代表。这样，意义扩大了，可以翻新了。听不出那四人的名字也无关紧要了。在六十年代中后期，有些人把岳飞的像毁了，因为这个象征的意义改变了。这个像是属于“四旧”，应当破除了。岳飞虽然“忠”，但他是“忠于”古代的皇帝，“忠于”的对象错了，所以该毁。但那四个铁像还没有翻身成为好人，因为那时还没有人发明“对着干”，推演出又一套战略战术。这些推理在当时都不必要，因为这些旧偶像都在打倒之列，不必细细评说历史功罪。那是一场象征图像的战斗。这就是图像和一般象征不同之处。若是一块石头，

不是人像，若没有指点出石头的意义，那就不一定会遭劫了。当年伊斯兰教徒在印度次大陆的北方毁了许多庙宇中的偶像，但是印度教最神圣的圣地的一座庙中的一个矮矮的石头柱子还巍然无恙，清冷一阵子，又照旧受人膜拜了。这大概是由于它不是人像，所以不算偶像，而且又无人指点，说出这是神的象征，是男性生殖器即“林加”(linga)的形象。不过也许即使有人指出，反对拜偶像的人也未必把石头放在偶像之列，还是认为不屑一打的。这便是象征中的人形图象和其他的区别。

符号和象征(图像的和非图像的)在宗教和艺术中广泛应用，值得研究，而且已经有不少学者不断用新的观点研究了。在文学中，除语言文字本身是符号外，文学体裁中的寓言也是象征。修辞学中说的隐喻也是象征一类。其实不止这些，电影和电视节目中也包含了很多。看的人明知是假的，还是当真的看。活动的形象比图像更要“意义”明显。舞台上化妆为害白毛女的黄世仁的演员不知有没有在台上挨打的，挨骂怕是难免。清人笔记中说过，有位髻樵曾跳

上戏台打坏人(角色)。别人拉住他说那是假的。髡樵回答说：“我知道是假的，所以才只打几拳；若是真的，早一斧头劈了。”其实这可以追溯到优孟表演孙叔敖。他使楚王把演的角色看成真的。这样的事在髡樵以后也未必绝迹了。生活在符号和象征的世界中而分不清楚真假，只怕是常事。

除专门研究符号的符号学以外，从哲学上或美学上或宗教学上研究各种符号和象征，在当前世界上正是热门之一吧？从这一角度来解说文化大概是也快从冷门转到热门了吧？这样是不是可以使我们多看明白一些事，能够清醒一点，少犯些愚蠢的错误呢？也许还会由此引起一些猜疑吧？不妨试试看。

文化不能离开人，但我们可以把人放在意义一方，而把考察对象放在符号(现象)一方，看各种文化现象符号指示人的什么意义。人总是社会的人，文化也总是社会的文化，所以这样解说文化也可以说是解说社会。

社会文化现象中可以把物、事、书三样当作指示意义的符号。

物，最显眼的是商标。为什么名牌酒有人造仿制品假冒，又有人上当买去？不是由于迷信商标符号吗？可口可乐的广告不就是一个名字吗？“驰名世界”，“名”就是符号。本来商标还算不了符号，只是一个普通记号。有的商标显示这是烟，是酒，是否食品，有的连类别也不能显示。没有“意义”可指示，只是记号，不是符号。成了名牌就有了意义，指这酒好喝，有种种功效，什么名人饮过的，这才成为起码的符号。于是有人盗用去骗人了。若仅是记号便不能骗人，没有意义，所以不必“谨防假冒”。有的本无意义，只是外国货，也能由记号变为符号，指示出这是“外国货”，而又和“好”或“贵”之类联系起来，有了意义了。所以有人连眼镜上的商标纸也不肯撕下来了。这张小纸条便不是指示眼镜而是指示“外国货”，进而又指示戴的人的身份，意义扩大了，变化了。

钱，作为符号，是谁都想得出来的。不论什么样的货币都是符号。不论说是价值尺度、流通工具、储蓄手段，都是指其意义。钱的意义随人、随用途而不同。钱本身、材料、形式不是指

示意义的主要因素。纸币不过是一张纸。同是一张纸，随票面金额大小而作用大不相同，所以它是符号。货币作为符号，作用便是它的意义。

静止的物，符号意义潜藏在里面，流通起来才显出它的意义。埋在地下的钱没有货币的意义，只在埋时可算一种储蓄。照这样，活的事件也可以是符号。事件有大有小，都有过程和方面，只要不脱离社会而孤立，就会同别的符号一样有意义为人知晓，因而发生作用。比如两人打架，若是在夫妇之间偶然发生，不为外人所知，那意义只有他们夫妇二人自己知道。若有懂事的孩子在旁，这件事便会对于孩子有了意义，也就是成为符号了。孩子会对这事件加以自己的解说，并作出反应。小的孩子可能吓得哭起来。大孩子可能助打或拉架或口不言而心疑惧、怨恨、鄙视。若这事惊动了邻居，又会产生不同意义。若这对夫妇是有地位的名人，在外国，为记者所知，登在报上，又为更多的人所知，那就成为名副其实的事件符号，有新的意义并引起反应了。又如吃饭，本无意义，或者说只对食者有

意义。但是有不同的吃饭就会有不同的意义。例如国宴、告别宴会、工作午餐、婚礼中的喜宴，那就各不相同了。

新闻记者的第一件本领便是能将大小事件看作符号，并能发现而且判断其中的意义，检查其社会性、政治性。对于社会活动家和政治家、外交家，这种本领更重要。但对这些人说，这样还不够，还得会作出相应的符号反应。这便是以符号事件对符号事件，从而双方传达彼此的意义。这是真正的“对话”，可以不说话的对话。军事家也是这样。诸葛亮送“女人衣服”给司马懿，是对他挂“免战牌”的反应。司马懿派使者进京请批准他打仗。这是反馈符号。诸葛亮笑道：“岂有将在外而千里请战者？”两人并未见面讲话，却已经几次“对话”交锋。《三国演义》的读者可以看出他二人都是在演戏，演给将士看，演给双方朝廷中的皇帝和大臣看。两人“心照不宣”，都不想对打，打起来对这两人都没有好处；无论胜败，下文都不好作。这历史事件早已过去，不论真假，写进了《三国演义》小说，便成为新的事件符号。读者假如滑过去，便不明白

这是符号，没有译解其中意义。古代打仗中的“回合”，武术中的一拳一脚，都是对话、说话。有人看出意义，有人看不出来，这是由于通不通符号所用代码之故。正好象懂医的看药方和不懂医的看药方彼此译解的不一样。

书中的文字是符号，文字联贯成语言仍是符号，语言所说的事件还是符号，因为其中意义都是不可直接见闻的，是借文字语言而传达的。事件中的人和物仍可以是符号，其意义可以随读者而不同，随时间环境而变换。例如《水浒》中的“梁山泊英雄排座次”。“石碣天文”中一百零八将的什么星、什么星是符号，指示其人的形状、能力等，而座位的先后次序更有重大的社会和政治意义。古时的“天”在人心中是个符号，有至高无上的地位。天降石碣的文字便决定了人间地位，确立了宋江当领袖的尊和威。座次在中国古代特别被看重，唐代颜真卿有《争座位帖》。另一个例子是《西游记》。这是一部奇特的符号书。从小孩子到大人无不为其故事和几个主要人物所吸引。这一层是明显的。也可以把故事说成符号，和其他故事书虽有高低之别，

却无根本不同。但是原来的回目却有“心猿”、“意马”、“婴儿”、“姹女”等修道和炼丹的文字符号。从前还有悟一子的批语，把全书解说成为讲道家炼丹的书。书中对佛教和道教都大加嘲笑，却被解说成为既讲道教高深理论又讲具体炼丹技术的书。可见把书看作符号的情况是“古已有之”，并不是今天突然出现的。近几十年来，这种解说已经没有人提了，由另一种解说“取而代之”。那便是将孙悟空捉妖、神魔斗争解说成为人间的政治斗争。不过唐僧究竟代表什么，孙悟空又代表什么，各种人物具有什么阶级性，还在议论纷纷。“三打白骨精”中的白骨精忽而被认为指某甲，忽而又被认为指某乙。其符号性质很明显了，只是“意义”中的“所指物”大家不能意见一致。这本是符号的一般情况。解说《红楼梦》有索隐派、自传派以及其他派也是这样。

人，本来不应是符号，可是在很多情况下人是被当做符号的。例子不胜枚举。年龄、性别、职业等都可以作为符号，人由此成为符号。张三、李四、王五往往是老、中、青之类符号，而不

管本人什么样子。外国的民意测验依职业统计时，意见不是一个活人的，是一种职业的一票。比如选举，选民都不是不同的活人而是选票。票可以分类。例如联合国安理会就有两类票。一类票是理事国的符号，不论投的人的高矮胖瘦，讲什么语言，都是那个国家的符号。另一类票是五个常任理事国的，在投赞成票时和别的票一样，但若投反对票，那一票就等于全体或过半数，可以一票否决。为什么这五个人投的票有两重性呢？因为作为符号，这五个符号的意义有两重性，有个变量，所以这五票和其他票不同。还有电影、电视剧导演选演员往往是先有了角色条件再选拔。应选的人不是一个活人，而是符合某种条件的符号。应选的人也自认为符号。符合条件的人好象古代的兵符一样，一拍即合，对上符号了。有时未去应征的忽被看中了，那是中选者不自认为符号，但选者用符号一对，合上了。好比外国童话《灰姑娘》中的那双鞋子，穿得上的便符合，不管是大姐还是小妹。从前人婚嫁不是看本人，只看生辰“八字”。仿佛“八字”是人的符号，其实是把人当作“八字”

的符号。“八字”是意义，人是什么样无关紧要。人便是“八字”。“八字”便是人。“八字”是实的，人是虚的。有时嫁妆便是人，或则聘礼便是人。人不过是门第之类的符号。有时政治上也是将人看做符号，依“左”或“右”划分后，那人的一切具体条件全作废了，只剩下一顶“帽子”。人便是那顶“帽子”。称呼人往往称职位，因为他不是人而是职位。甚至谈恋爱也讲条件，因为人只是条件的符号。对象不过是身份、地位、财产等等的符号。若是两情相悦，忘了符号意义，只顾本人，说出了“我那么想你”和“我舍不得你”之类的话，便会被认为“肉麻”，不能当众出口。这是因为大家彼此都以符号相待，忽然取消符号变成赤裸裸的人，这当然大出意外而不可容忍。至于法律上的“法人”，法庭上的“原告”、“被告”等各种人物都是符号，各照符号的意义而活动，好比演戏。文艺作品也类似。托尔斯泰的《安娜·卡列林娜》在电视屏幕上出现时引起议论，那便是说明，有些人是在看符号，把安娜当作不守贞操的，给丈夫戴上“绿头巾”的妻子的符号，因而愤慨。不少人总是在人物

符号中搜寻意义。运动场上也有这种情况。有人只是一个冠军符号。不是冠军时，那个人也没有了，化为其他符号了。戴符号眼镜的人把别人看作符号，满眼是符号的世界。大家都好比纸牌，只有他自己是个玩牌的人。

现在编报纸、刊物、书籍都各有栏目。先是由文定栏目，后来由栏目定文章。于是文出而有栏目，好象人生而有出身。不合已有栏目的或则被认为出格的，有如怪胎、畸形，只好弃置不顾，或则再给它一个栏目。我们看世界，看人，看物，看事，看书，心中都有栏目，分门别类。一分类，对象便有了符号，便于处理了。符号依栏目而有意义。翻开报纸一看，无非是一些栏目之下的一些符号在变换花样而已。至于这些符号各有什么意义，为什么属于这一栏目，那就是“见仁、见智”，各有不同，随各人心中的代码本而自有译解。缺这一栏的代码本便不能明白其中的符号的意义。用旧代码本译解新符号，译出来会是什么样子，那就是问题了。

符号的意义是加上去的，不是固有的。这种意义是向外扩散的，是可以变换而且经常变

换的。没有孤立静止的符号。只有在社会通讯活动中才显出符号。由此引出符号意义和代码译解的问题。文化符号的意义译解也就是文化的解说问题。那是说来话长一言难尽了。

夕阳西下，西窗暗下去，沉思的老人沉沉入梦了。

二 传统文化·外来文化

老人入梦，梦中回到了将近一百年前。

那时有两个青年人，相差十一岁，一个年长的在广东，一个年轻些在浙江。当时中国连遭外患，又有内忧，战争不断。广州和上海都是“通商口岸”，是对外吞吐口。这两个青年，一个离广州近，一个离上海不远。两人都深通古籍，又熟知近事，在心中怀着同样的问题：

中国老了吗？这等于问：中国的文化老了吗？

两人都生长在一八五八年英国并吞印度和一八六八年日本明治维新之后，对比之下，又有同样问题：

中国会象印度一样亡国吗？

中国能象日本一样兴起吗？

两人都研究古书，关心近事，不由得用近事译解古书，用古书译解近事，古今在两人心中对话。不料两人得出的答案大不相同。

一个发现汉朝的“今文(汉代隶书字)经学”有利于当时，一个认为汉朝的“古文(汉以前的篆字)经学”有利于当时。这也是清朝的两派经学。

西汉经学尊《春秋·公羊传》。这书的中心思想被译解为“尊王攘夷”。日本明治维新用的便是这个口号。

一个注重“尊王”，认为印度亡国是由于莫卧儿皇帝不尊，无权，无识；日本强盛是由于尊了明治天皇，中央集权，消灭幕府，全国统一，可以全力改变旧法而维新。他着重权力本身。

一个注重“攘夷”，认为印度亡国是由于莫卧儿皇帝是外来的蒙古种，非印度本地民族，因而软弱无力；日本强盛是由于排斥外敌，改造政权。他着重掌权者。

一个认为必须有中央集权的开明皇帝才能

变法图强。

一个认为必须打倒昏庸无能的满族政权才能革新政治，复兴中国。

一个要求改良，不倒皇权而用皇权变法。

一个要求革命，先推翻清朝政府，然后才能革新。

两人的救国之道不同，但目的的是一个：救中国。中国不能亡，中国文化未老，中国必须复兴。

主张尊王改良的大讲变法维新，废八股科举，改办学校，教新书、新学。

主张排满革命的大讲复汉族之古，写古字，作秦汉体古文，甚至要穿汉代衣服。

一个对当时政府怀有希望。

一个对当时政府深恶痛绝。

一个是广东南海康有为（一八五八——一九二七）。

一个是浙江余杭章太炎（一八六九——一九三六）。

章比康年轻，本来也鼓吹维新，后来维新失败，主张革命。康维新失败，主张保皇，至死不

变。康曾有极短期(百日维新)政权经验，是一派政治领袖人物。章虽曾从政，从未掌权，在政治上不是领袖人物，在学术上是一位大师。

两人相比，可以看出同一时代，同读古书，同讲新学，关心同样问题，却可以意见分歧，各有不同经历。从文化着眼可以看出他们对古今中外的译解不同，对同样符号发现不同意义。

所有读古书的人，若作译解，都是不自主要以今译古。看来是以古解今，其实是以今解古。古人古事只在书本(文物同样)中，读来已是现在而不是过去。这是现在和过去的对话。现在是实的，过去是虚的。译解的人不能脱离自己的实，必然是以实解虚。这便是古书意义不断被人翻新的缘故。复古往往是革新的化名。传统文化实际是当前现实文化的一部分。也可以有名革新而实复古的，同是一个道理。符号和意义不是同一的。

康、章两人都引古书。康以己意定去取，说“孔子改制”，“新(王莽国号)学伪经”，引古以证今必须变革。他说的古明显是今。章力求证古，将方言溯古，文字求古，仿佛以为今即是古，

其实是以古证今，要以古变今。他所谓古也是有去取的，是今中之古，是他要求或认为当时全国要求的古。所谓古不过是于古书有据而已。作的是“我注六经”，效果是“六经注我”。这一点，两人一样。求变，两人一样。

康、章两人都讲新学，也就是外来文化。他们同样是以中译解外，将外变为中。外来文化实际也是当前现实文化的一部分。

两人对外来文化也有去取，同是以今为主体而选择。看来是以外变中，其实是先以中变外，再以变了的外来变中。

康倡孔教，显然是用以抵制基督教。他译解出欧洲文化是基督教文化，于是以孔子立宗教来对立。这是先将基督教化为孔教，再以孔教的传统文化之形来掩盖外来基督教文化之实。传统文化和外来文化交汇，但符号或说招牌是传统的，便于为人接受。因为大家以为当前的总是传统下来的，所以千变万化也要挂上老招牌、老字号。

章讲心学、佛学，显然是见到日本明治维新的哲学和宗教根据。他译解出日本文化是佛学

加王阳明学的文化，于是要把这两种中国古有而今衰的学复兴起来，以与日本对抗。这样，古今中外混而为一。但是这个混合很难。现实是混合存在的，但作为统一的理论很难说通。因此，康只标榜孔，章也只标榜孔。他们的孔都是复活的孔，是当前存在或则他们认为应当存在的孔。这貌似复古，实是革新。两人仍是一样：求变。

近代中国文化没有照康、章两人所要求的变。两人自己都没有变。本人和见解、主张都成了历史。

传统文化和外来文化总是并存于一时的。没有外来的就无所谓传统的。有了“你”，才有“我”。你我既并存就必然对话。但对话情况很有分歧。前面已举康、章二人。现在再看另外两个人。

辜鸿铭(一八五六——一九二八)是先精通外来文化然后复归传统文化，成为遗老。他先通晓很多欧洲古今语言，是直接了解外国文化的，和康、章不同。他后来讲“春秋大义”，不改已经亡了的清朝服装。他在提倡革新的北京大学教

书，完全是活古董，而泰然自若，满嘴外国话，讲中国古书的思想。

王国维(一八七七——一九二七)也是先学过外来文化，研究过欧洲哲学和美学，后来改为考证中国古史。清朝亡后他成为遗老，在亡清的小朝廷中当过官，不改清朝服装。他在完全新式的清华大学教书，完全是活古董，却以新观点、新方法讲古史。他不能安然不觉矛盾，在宣统小朝廷结束后自杀。

这两位和前两位同属一时代而所走途径大不一样。康、章是由古而今，由中而外；辜、王是由外而中，由今而古。方向看来相反，内容实际一致，都是传统文化和外来文化矛盾冲突的不同表现。

有一个传说(外国人记下的，忘了出处)：辜鸿铭曾在新加坡遇见比他大十一岁的马建忠(一八四五——一九〇〇)。两人的福建话和江苏话互不相通，用“官话”或笔谈也不行，困难在于许多外国词句当时汉语中还没有；于是两人用法语加拉丁语交谈。长谈之后，据说互受影响，而年纪较轻的辜受影响更大。两人在清朝

末年政治中都无所作为。辜用英文写了《春秋大义》。马用拉丁语法解说秦汉书面语，写了中国第一部新型语法书《马氏文通》。

辜、马两位都受过外国文化教育，应当说是对于外国文化的理解程度超过，至少不亚于，对中国文化的理解程度。两人表面上仿佛是外国人归化了中国。这能说是外来的向传统的投降吗？他们都是以外讲中而不是以中讲外。这只是外来文化和传统文化矛盾冲突的又一种表现。两人都是中国人。清廷腐败，中国岌岌可危。这两人深通外国文化，坚决抵制自己所熟悉的敌人。抵制的方法是说明中国文化不比外国差，而且超过，于是大讲传统文化，或则证明秦汉文不弱于拉丁文，同样有“葛朗玛”（文法）。

王和辜同是遗老打扮。王不象辜那样会讲许多外国话，对外国文化不如辜熟悉；但是王对通过日本而学到的欧洲十九世纪后期哲学思想却领会得很深。王的译解中外文化都比辜深刻而且广博得多。因此王的内在矛盾更大。辜可以安然活下去，王却不能。辜比王多活过一年，大二十二岁，没有象王那样自杀。

还有一位学者的经历显示出又一条途径，那便是严复（一八五三——一九二一）。他也是兼通中外的人。他擅长写古文，思想上却是完全理解当时西方文化，尤其是英国文化的。这从他所选译的书可以看出来。生物学（进化论）、逻辑学、社会学、经济学、法律学、政治学，选的都是基本要籍，读后可以得到欧洲十九世纪学术思想的要领。他对于“皇帝”这个符号有深刻理解，说自秦以来皇帝都是大盗窃国，是“窃之于民”。既窃了国，又怕主人知道，于是“法令多如猬毛”，其中十之八九“皆所以坏民之才，散民之力，漓民之德者也。”皇帝又害怕真正主人老百姓觉悟，所以“必弱而愚之，使其常不觉，常不足以有为，而后吾可以长保所窃而永世。”这是他在《辟韩篇》中说的意见。他驳的是韩愈。韩愈的《原道》是一篇宣言，是唐以后的官方正统儒家政治哲学的纲领。严复对他开刀是极有见地的。但是他并不因此而主张民权，反而拥护君主，要求有一个开明君主。后来竟列名“筹安会”，和杨度一同拥护袁世凯称帝。他对欧洲文化理解更深更广。见识高而主张低，这是为什

么？除了个人性格和环境等以外还得有文化思想方面的解说。

还有一位较前几位年轻的，两种文化兼于一身的艺术家，最后遁入空门，成了虔诚的佛教徒，结局和上述几人都不一样。他便是李叔同，后来的弘一法师演音（一八八〇——一九四二）。他是书法家、音乐家、画家、戏剧家兼演员。他在日本学过西方艺术，创作成就很高。一入佛门，隔绝艺术，但仍然手写佛经，未能抛弃书法。他与本是和尚而又是俗家的画家、诗人、兼小说家并参加革命文人行列的苏曼殊（一八八四——一九一八）不一样。李解决矛盾是当和尚，压下矛盾，走传统文化的另一条路。苏是在僧俗之间摇摆来去，成了一位未能完全东方化的拜伦。苏的日本文化气味很浓，加上英国的和印度的，糅和到中国传统文化中来而未能合一。

上述这些人，包括对欧洲近代文化有深刻了解的严复，都在中国传统文化面前无能为力。出于中国文化而又能转而投向欧洲文化，回头又能将欧洲近代文化的精神用于中国，终身没有丧失信念之人是蔡元培（一八六八——一九

四〇)。他是进士出身，进了翰林院，转而学习日本和欧洲的近代文化。在政治上他弃官不做而投身革命。他翻译日本人井上圆了的《妖怪学讲义》，介绍欧洲哲学和科学。他作《石头记索隐》，将一部《红楼梦》当作政治谜语。他不顾中国翰林的身份前往德国、法国留学，曾在世界首创的一所心理学实验室中学习，并参加美学心理实验，还学过世界语。辛亥革命后他任民国政府第一任教育部长。在一九一七年到一九一九年继严复任北京大学校长，实现他的欧洲式甚至超出欧洲式的高等教育理想。他创设哲学、心理学、经济学等新学科的教学研究机构，开了八种外国语文的系、科、班，包括还不十分流行的世界语。他既请陈独秀任文科学长，李大钊任图书馆长，宣传社会主义，请提倡白话文而思想多半美国化的胡适讲中国哲学史，又请留着辫子的辜鸿铭教英文、拉丁文、希腊文。他的“兼容并包”原则使北京大学成了新政治文化中心，五四运动由此而起，他也因而去职。他任教育部长时将鲁迅请到部内任职，主管社会教育，为新文化运动请来了一位刚强的主将。到抗日战争前几

年，他和宋庆龄、鲁迅、杨杏佛组织人权保障同盟，为革命青年呼吁奔走。他在当时政府严厉反共之时敢于公然表示反对“不言马克思”。他没有多少学术著作。他的著作是大量新人才。他不塑造人才，不制盆景，只供给土壤、阳光、空气、水。他为五四运动写下了第一个字。他曾发表演说，讲题是《劳工神圣》；还曾为北京大学工人办夜校，说工人亦可成为学者。他主持北京大学时首先允许女子入学。他没有动摇、退缩、逃避、转向。他是中国近代新文化运动的第一个组织者。功绩和影响远远超过他的声名。这是传统文化碰上外来文化后和前述几人不同的果实。那么旧，又那么新。为什么他会成为这样的人？其中有什么意义？值得探讨。

另一位更伟大的人物是孙中山（一八六六——一九二五）。他的思想远远超出他的时代。他担任临时大总统时任蔡元培为教育部长，又派蔡去北京，因而蔡又在北京政府任教育部长。尽管当时政府中的教育部等于虚设，但是蔡在文化教育方面仍起了重大革新作用，如改学制，废读经，定新教科书等等。这不能不归功于孙中

山的选任人的卓识。孙中山的新政治思想是从法、美、英等国的理论和实践加上中国传统文化而来，但他的经济思想和他的民主共和思想都超出时代。“平均地权”是传统文化中早已有的，他接受了，又提出“耕者有其田”，进了一大步。他在一八九四年中日甲午战争时建议：“人尽其材，物尽其用，地尽其利，货畅其流。”其中不仅将人列为第一，而且第四句也是新的。他在辛亥革命后写的《建国方略》中计划开辟东方、北方、南方三个大港，在内地修建纵横交错的铁路网。他辞去临时大总统职后即宣布要在十年内修建铁路二十万里。他的雄心大志在于建国，而不仅是排满夺权。在建国中，他首先着眼于对内对外的交通运输，要求货流通畅来发展经济。这是中国传统的重农轻商文化中所没有的。这一点当然是为发展资本主义工商业即商品经济所必需，但在当时能看出而且主张在农业国家中以流通为关键来发展经济，在十九世纪资本主义经济学中只怕也算是卓越的见解。因为当时世界上落后而要追先进的大国只有俄国，其他独立国家是随资本主义之发展而发展，

没有“追”的关键在何处的问题。俄国兴修西伯利亚铁路并在东、南、北建三个大港可能是孙中山思想来源之一。但是俄国对中国很凶暴，而在日俄战争中还败给日本，在当时还是落后的。日本是岛国，交通更重航运，问题不象中国突出。美国地大而发展快可能也是孙中山借鉴之一。不论思想来源如何，孙中山能提出并且计划以货(商品)畅(流通)为关键，实在是发现了资本主义经济发展的奥妙。这一点到了第二次世界大战以后更加明显。不但商品而且信息都必须通畅，否则现代经济结构无法发挥其作用。无论多么强大的国家，交通、通讯一断，经济立即会窒息，正象一个人停止呼吸和血液循环一样。孙中山的这一点主张决不是简单的商人思想，和中国的传统经济思想(除个别外)几乎不相干，却和世界历史情况完全符合。若说中国传统中有长城式文化和运河式文化，孙中山采取的是发展经济、文化以至政治的真正强盛国家(不是一个朝廷、王室的兴亡)的运河式文化路线。他是坚决而有远大见识的民主主义者，认为民主政治没有人民思想的开放和交流(开通民

智)是不可能的。这同样是着眼于“通”的思想。可惜的是他的思想超越时代，当时中国的资产阶级和无产阶级的力量及觉悟程度和他相距太远。他受到尊重，但不被了解。当时中国社会上的帮会势力很大，他对中国实际了解不够，他的理想不可能实现。他后来想出一个不切实际而且弊害极大的“训政”办法，更自己阻碍了自己。

现在不能不问：为什么传统和外来两种文化的冲突在中国近代兼知双方的人士的思想中，集中于一个问题：君主还是民主？

这个问题的重要性是显而易见的。至少自从东周即春秋、战国算起直到清末，“君”是国家的象征。“忠君”即“爱国”，同在家尽“孝”相等而意义更大。一切价值观念、道德、政治、经济、学术、文章以至艺术都离不了这个象征。庙堂是围绕这个象征，山林是脱离这个象征。更重要的是这个象征不止象征另一“意义”而且本身就有实权，有实力，不止是一个符号。“君”是一个大国的集中权力。若没有“君”，不知这样一个大国的权力会集中到何处。若权力不集中，这个大国如何维持？

把当时人对君主的态度分为革命派和改良派，只是一种分类法。文化不是仅仅排队，要追寻内涵意义。分类只是从外面判断，很重要，但还不够，还得从里面搜查，查内部思想及其原因或条件。

为什么上述那些有识之士，除了孙中山一人以外，都在君主、民主问题上难于突破？章太炎和许多人将民主和“排满”相连，对于怎么民主并不明确认识，好象取消满清皇帝便自然是“共和”，亦即民主。孙中山早年也曾寄希望于李鸿章，后来也提出所谓“训政”。他自己任非常大总统、大元帅，自任中国国民党总理并将名字写进党章，如同终身职。这些岂不是对君主传统文化的迁就？为什么会这样？

当时大家的共同目标是富国强兵。向外看，兵强国富的国家，以八国联军的八国而论，英、法、德、俄、日、美、奥、意，在十九世纪末和二十世纪初，其中六国是君主，只有法、美两国是民主共和。特别是日本，君主立宪而迅速强大。法国大革命为时很短（一七八九——一七九四），随即有拿破仑掌权称帝，以后又有王朝复辟，拿

破仑第三称帝，折腾将近一百年才安定下来。美国是殖民地独立，华盛顿不称王而建民国，几乎没有自己的传统历史，内战也只有一次，而且地广人少，大有开发余地，虽可羡慕而难于仿效。由此可见，在外国，是否有“君”于强弱无关。在中国，要一旦尽翻几千年历史及其传统观念决非易事。这些人都熟读史书。一部《资治通鉴》也可以说成“资乱通鉴”。历史上乱世多而盛世少。盛世往往与名王贤相有关。人民力量极大，“能载舟亦能覆舟”，其力量在于造反，反后的治仍然要出皇帝。第一个起义的陈胜便自立为王而败。项羽、刘邦都胜而为王、为帝。这样一直到朱元璋、李自成、洪秀全。由此可见，人民可有能力推翻旧朝之君，但要由乱达治仍然要立新朝之君。如何能使人民群众除造反以外还能无君而自治？是否可以学法、美而不学英、日？这必须有孙中山的超出同辈的识见和胆量才能有此信念。太平天国假借由外国文化而来的上帝教而立新君“天王”。义和团依靠符咒而排外，有勇无知，为清廷所误，以致出现差一点被列强瓜分的大祸。这更使许多人踟蹰不敢向民主前

进。也正因此，袁世凯妄图称帝。他这个皇帝失败了。许许多多军阀小朝廷和城乡小霸王仍然滔滔不绝。一个皇帝可无，许多君主难灭。民主合理而且极好，但是做不到。孙中山可当华盛顿，但继承的便是袁世凯。中国文化中没有杰弗逊，没有卢梭。

这是不是可以算一种“自内”的解说？

一般人的认识外界和解说问题都有一个文化格局。若是由本乡本土家庭社会教育而来，那便常被叫做传统文化。若是由外地或外国而来，那便常被叫做外来文化。这是立足于本人成长时的环境而定的。至于两种文化格局中，本人采用哪一种译解哪一种，可以随人而不定，依据的程度也不定，有时是两者都用而以一种为主。例如清末的最尖锐问题是本国和外国文化在君主即政府问题上的矛盾。两边的政治大格局一致，都是以政府为中心，不一致的是要什么样格局的政府？政府的格局，当时可供选择的是中、俄式君主专制，英、日式君主立宪，法、美式民主共和三种。国际较量之下，中、俄式远逊于另两式，而另两式实是一式，只是有无世袭的

无权元首象征之别。这一个象征起什么作用呢？有没有必要呢？为什么英、日不能废这个象征呢？中国的历史传统能不能不要君主而采用法、美式格局呢？太平军、捻军、义和团这样的民众组织能不能掌握主权使国家由乱而治呢？除孙中山和黄兴等人以外，大概当时极少有政治家能相信天地会、哥老会这类民间帮会能做到无君主统治国家而且使民富国强的。因为除了法国大革命从一七八九年打破巴士的狱到一七九四年罗伯斯比尔也被送上断头台，然后一个军官拿破仑掌兵权打胜仗自封皇帝以外，外国很少有历史事件能和中国历史事件在政治上符合的。因为想避免法国式，又学不成美国式，所以思想趋向于英、日式。这大概可以算做戊戌变法维新能吸引那么多知识分子的思想原因。从上层维新失败，从下层革命便成为唯一道路了。这又正是历史上中国老百姓走熟了的道路。商鞅变法不是常用的成功格局。康有为所谓“孔子改制”只是空想。所谓“变法”成功只有商鞅、李斯，以后直到民国，再没有完全实现过。

两种文化相遇，除了格局以外还有个译解

问题。除非传统文化内容较简单而格局又和对方基本相符，那就可以大致原样引进，然后经历实践而改变。许多宗教的传播常是这样，经典、仪式照搬过来。但如果己方文化复杂而丰富，历史悠久，人民普遍熟悉，那么必然会用自己的文化语言译解对方，不论双方格局相差多或少，都会有所变化。这种译解有时表面上看很容易，有时显得很困难，过了多年还是格格不入，或则改容易貌以至脱胎换骨。这两种情况中国的文化历史中都有。后一种困难情况在印度近代史中最为显著。殖民主义，尤其是英国的殖民地文化政策，是将对方分化为二：一是改从外来以便“为我所用”，一是保其传统以便“为我所制”。这种文化上的“分而治之”比较罗马的仅仅政治上“分而治之”厉害得多。英国东印度公司进入印度以后，经济上（土地收租代理人和各种买办），政治上（政府雇员），军事上（雇佣军），文化上（英语教育）迅速将印度人（不仅知识分子）划分为两类。一类是英语文化的，一类是印度文化的。前一类有如上帝的“选民”，后一类则是“保护”对象。“保护”就是不要它变化，加以“尊重”。这

样便使两种文化的中间译解极为困难。双方“语言”不通，无法对话，联合不起来。

可举一个例子。孟加拉的社会改革先驱者罗姆·摩罕·罗易 (Ram Mohan Roy 一七七二——一八三三)，在东印度公司工作，不仅通晓英语，而且通晓梵语、波斯语、阿拉伯语。他致力于译解即沟通两种文化的工作(印度教和伊斯兰教可都算在传统文化一类)。由他开始的这种宗教复古兼改革运动后来还有教会组织形式，但影响主要在知识分子，其中包括泰戈尔家族。他的社会改革指向妇女解放，其实主要只是反对所谓“贞妇”(sati)自焚殉节。这是以外来文化改变传统文化、以复古讲革新的一例。英国统治者也在法律上下了禁令。但是收效不彻底。原因是寡妇殉节不只是文化问题而且更重要的是经济问题。农村妇女经济不能自主，社会地位低下，丈夫一死，无以为生，亲族不能养她，她只有自杀一途。印度习俗是火葬，并认为火是净化一切的。寡妇和丈夫尸首一同烧去，然后将骨灰扔进圣洁的河流。殉节的实际意义是为经济所迫又不能改嫁。这一点和中国不

同。中国的节妇多在上层。印度的“贞妇”则在穷苦的农村，上层的殉节很快就绝迹了。妇女不能经济独立并得到社会承认其平等地位，文化宣传和制定法律对她们是无效的。

两种(作为多种的简化)文化相遇，可能冲撞激烈，也可能不冲撞而相容。从现象上看，两种文化共存的有三种形式：一是平衡，互无大胜负。二是压抑，一个压下一个，但不能消灭。三是归顺，一个自认处于附属地位。两种文化不并存的也有三种形式：一是混合，两者合起来，很难确切分辨谁是谁。二是剔除，一个排斥另一个，但痕迹和影响未全消灭。三是吸收，一个把另一个吸收进去，合而为一；不是混合，但仍能找寻来源。这些都是现象，中外历史中例子很多。现象分类还不等于解说。

文化可以分为物质的，习俗的，文献的三种。这样分类便于分析。不过资料分类和对象解析也还不等于解说。

若想深入解说文化，可以作另一种追寻。从内容性质上区别，可分为科学、哲学、艺术。这是人类认识外界和自身并表现自己的认识的三

个方面。这可以算是高层次的文化吧？要解说这些，当然格局、译解之类又不够了，要从文化思想着眼了。

三 科学·哲学·艺术

科学、哲学、艺术的分别大发展是从近代欧洲开始的。

近代指的是：科学从哥白尼（Copernicus 一四七三——一五四三）、伽利略（Galileo 一五六四——一六四二）算起；哲学从布鲁诺（Bruno 一五四八——一六〇〇）、培根（Francis Bacon 一五六一——一六二六）、笛卡儿（René Descartes 一五九六——一六五〇）算起；艺术从但丁（Dante 一二六五——一三二一）、薄伽丘（Boccaccio 一三一三——一三七五）、乔托（Giotto 一二六七——一三三七）、达·芬奇（Leonardo da Vinci 一四五二——一五一九）、米开朗琪罗（Michelangelo 一四七五——一五六四）算起。这些创始人中除但丁、乔托的时期相当于中国的元代以外，其余的都是相当于中国明代的

人(薄伽丘是由元到明)。

明代的城市经济并不比同时的欧洲低，文化也很发达，尤其是民间文化；可是没有出现科学、哲学、艺术的分别突破前人的发展。经济和文化的发展不能是同步的，却是相关的，大致先后相应的。象十四世纪初诗人但丁的《神曲》，虽然可作为近代的开山，毕竟还是在中世纪欧洲的结局上承先启后，开创意义不如活到明初的薄伽丘的《十日谈》。画家乔托也类似。那么，为什么近代欧洲能有突飞猛进的发展，而明代中国不能呢？这需要从包括经济在内的文化本身考察差别。

欧洲所谓文艺复兴起于十五世纪南欧，经济上是海上贸易发达。中国明初郑和(一三七一一—一四三五)从一四〇五年起曾七次率领大舰队“通使西洋”，远达非洲，其航运力量之雄厚决不在当时欧洲以下。明朝永乐年间的国力也远超过同时欧洲的任何一国。西班牙派意大利人哥伦布(Columbo 一四五一一—一五〇六)横渡大西洋，想达到中国、印度，一四九二年发现美洲，以后发展的结果和郑和的完全不一样。

那么，双方的航海和经营贸易有什么大不同呢？明显的不同在于郑和是太监，而哥伦布是受雇佣的职业水手。郑和是奉使下“西洋”的，目的和作用是为扬威而不是赚钱。中国是大国，不必象西班牙那样到海外抢地方、抢人、抢东西。特别是在经商方面，中国自有特点。自南宋以来，中国城市经济发达，有个特点是官吏兼营商业。有些大宗交易是朝廷专办的。民间商人也必须交结官府才有靠山。明代小说中写商人的很多，写他们和官吏及恶霸打交道的事也很多。欧洲可能也有这种情况，但是他们的商人很快就转而能左右官府，以经济支配政治。中国没有达到这一点。不但官吏，而且有一地、一乡之霸，总是势大于财。有财未必有势，有势即能有财。财不必凭公平或不公平交易而得。这恐怕要算中、欧双方不同的一个要点。

中国的官府，从皇帝起，奢侈挥霍，使手工业和建筑艺术等得以发展，但又大量投资于修筑宫殿和陵墓、庙宇。这种无再生产性的投资和浪费不流通，不循环，更不扩大发展，是不能有利于发展生产力的。从阿房宫起到清代故

官，明十三陵，在全世界也是罕见的壮丽。项羽烧阿房宫，单就文化说，不亚于英法联军烧圆明园。秦始皇墓的规模岂不如埃及法老王的金字塔？皇帝集中财富而投资于不能再生产的地方，这是一方面。另一方面，集中财富的办法不是扩大周转流通而是“竭泽而渔”，设立种种关卡，各霸一方。天下一统而交通不发达。政府为军事需要或则供应帝王及诸侯需要才修路。民间只有靠富户的“积德”来修桥补路。交通阻隔，商品流通不畅，城乡商业不兴，生产不能扩大只能维持，只繁荣几个大都市的消费。而且大小战争经常发生，规模大过欧洲同时的小国战争。明、清政府只重财政收入，不重经济发展，投资于无益之地，又设置重重流通障碍，这可算是和同时欧洲的又一个重要不同点。

从文化方面看，首先是人才教育。欧洲本是教会包办教育，在中世纪末显然已包办不了，而且内部也产生了异端。中国自从秦汉以来便统一教育于官学（“博士”）。秦代规定“以吏为师”，不准私家讲学。汉唐虽不完全包办，但以取士作官的规定迫使读书人都只得走“正途”，

谋“出身”。从唐到清，考试制度是控制人才教育的最有力的手段。《儒林外史》中的马二先生说：“天天讲‘言寡尤，行寡悔’，哪个给你官做？”不论官做得上，做不上，为做官而读书的“正途”限制了人才的自由发展。不能当官的读书人的出路除设塾教书外便是随官当幕僚，仍然依附于“官”而为“僚”。欧洲的罗马帝国衰亡后，小国林立，只要不是触犯教会，还可以逃亡外国。中国自从秦以后便是大一统天下，只能隐居，很难亡命，不能再如战国时代那样“游说”列国。分裂时期这样做也为人所不齿。商品流通不畅，人才也不能流通，不能自由发展。这是一种文化窒息。除民间文学，尤其是口头文学限制不住以外，明代的八股文化压倒了一切，势力直到清末不衰。

是不是中国文化，确切说是汉族文化，因为历史悠久已经具有排他性？从一方面看，中国曾经吸收了不少外来文化，例如从西域和南海来的佛教及伊斯兰教。从另一方面看，中国又不大愿意接纳外来文化。例如明末清初欧洲耶稣会教士来华传教，也带来了一些非宗教性的文献如《几何原本》、《经天该》等，在上层人士（如

徐光启)中起过作用,但是没有扩散。到清末又有欧洲一些传教士到上海等地,办“广学会”,译科学书,介绍声、光、化、电以及蒸汽机等新学。这些书在中国起的作用不大,反而被日本人拿去翻印,大量销行,对日本维新起了作用。这又怎么解释?答案只能是:中国文化又有排他性,又没有排他性。“排”起来,一切拒绝。不“排”起来,一切全收。这里面必有个重要因素为他国所无。这个因素是什么?

秦始皇用李斯在统一天下后制定大一统国家的基本政策方针,后来汉代承袭下来,制度略有变动,原则照旧。这个原则一直继续,直到明、清,包括元代以及南北朝、五代时期在内。这个原则便是由中央政府及其下面的官吏机构掌握文化及教育,办法是用“选举”(推荐)和考试的方式建立一整套官吏机构的稳固的和自我更新延续的系统。这一系统掌握文化及教育,以做官为诱饵,使天下人才“尽入彀中”。这些官吏本身由此而来,必然极力巩固这一制度。即使是不由正途出身的幕僚(师爷)也自成宗派和官僚结成一伙,彼此不能分离。秦代统一六国文

字本是大好事，应有利于文化发展。但统一便只许有一而不许有二。“焚书坑儒”便是这一原则的具体表现。以后虽不用明显的焚和坑，但原则照旧。例如东汉的“党锢”，宋代的“党禁”，明代的“党争”，都是由内部不统一而起，终于以政权的强力迫使归于一。这一原则在明代的八股文中达到极致。作八股文要“代圣人立言”，就是不许有自己的不同意见。同样原则也应用于民间文化和外来文化。不利于统治机构者禁之，有利者倡之，无害无利者听之。经过两千年，从公元前三世纪的秦，到公元后十七世纪的明末清初，这个传统已根深蒂固，盘根错节，并且为读书人及非读书人认为当然。佛教之类有时有损，有时有利，因此时禁、时倡。但民间教派如所谓“魔教”、白莲教之类能组织老百姓，便一律严禁。不过这个长期发展的官吏帮派因为是封闭式的，所以越来越糊涂，利害不明，往往自投陷阱，或出漏洞。有时文化上出现例外便是由于这个原故。明代有几个离经叛道的如李贽、袁宏道、金圣叹，他们也还不曾伤害统治的根本，所以未成党禁，只李下狱死，金入清被杀。

因为民间文化虽违圣训却对官府无大害。例如《金瓶梅》所说的西门庆等人勾结官府，欺压平民，阴谋害人，纵欲无度，但书中仍宣传因果报应，尊崇官府，虽有害风俗，但无伤统治，所以明代此类民间文学得以发展。编印小说、小曲的冯梦龙也未遭祸。除此以外，书籍由官府集中，经书、史书、类书、丛书都由政府编订，私人修史须经官定。文学作品由官选辑，如《文选》、《玉台新咏》、《乐府诗集》、《太平广记》等，直到清代的《图书集成》、《四库全书》以及“御批”、“钦定”的书。民间编书很难，抄书不易，到宋代才发展私人刻书，但官办文化从秦到清一直是传统主流。由此可以说，中国文化，尤其是汉族文化，有一种具备坚强政治原则的排他性，却并非一概排他。虽则其他国家也有类似情况，但在一个大国历时两千多年而不稍衰，大概是世界少有的。从秦代直到清末，再也没有出现过战国时“百家争鸣”的文化情况便是证明。

如果这一解说尚可成立，那么明代经济虽有发展，民间文化虽很热闹，但商品流通不畅，文化控制不衰，不可能出现欧洲同时期的经济

和文化变革。欧洲中世纪的教会统管文化的力量还没有这样强大。罗马帝国的政府和教会是分立的，有矛盾的，和中国的一统天下不同。

这还不足以说明中国的科学、哲学、艺术没有象欧洲近代那样发展的原因。外部条件之外，还必须寻找内部特点。

在近代以前，欧洲也象中国一样，科学、哲学、艺术不仅通气而且相连，也是统一用拉丁文如同中国用古文，但欧洲从古希腊起就各有偏重，没有象中国这样强烈的合一。中国只有民间艺术有单独发展，被列为“匠”，但也没有和文人绝缘。往往民间发展一体即为文人吸收。文人也参加民间创作。文人总是和官府通气的，本身多半便是官。因此我们可以而且应当从这三方面的统一思想即文化思想中寻找同异。

由犹太教——基督教而传播到差不多全体欧洲人心中的常识之一是《旧约·创世纪》中的伊甸乐园。在那里，人类始祖亚当和夏娃自由自在生活，唯一的禁戒是不许吃智慧树上的果实。这个乐园理想的原则便是：除了明确禁止的事以外，做什么事都自由。尽管教会给被逐

出乐园的人类后代加上无数的枷锁，但仍是
以乐园为理想，而且原则仍旧是，不违禁令即自由。近代的宗教改革冲破的第一条禁令便是越过教会直接读《圣经》。马丁·路德（Martin Luther一四八三——一五四六）将《圣经》译成德文，使人人得以和上帝及耶稣直接对话，这样便打破了教会的垄断。于是除不犯上帝和耶稣的禁令外，人的行动是自由的。自由的限制只是不妨碍他人的自由。（因此严复译弥尔的《自由论》为《群己权界论》，确有识见。）这是欧洲“百姓日用而不知”的常识。这是近代思想的起点。

中国恰恰不是这样。《论语》中提的孔子的原则是：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”“礼”规定了一切。一切内包括视听感觉对象，不仅言论行动，更不必说思想了。“礼”是一切。“非礼”、“无礼”都不准，不许乱说乱动。后代一直遵循这条原则，也成为常识。近代常为人引用的《礼记·礼运》篇中的“大同”和“小康”的理想也是人人各就各位，“男有分，女有归”，一切都照规定而不乱。《礼记》、《仪礼》、《周礼》作了无数的规定，从朝廷一直到个人生活都

有细致规定。人从生到死不能“越轨”，不能“乱”。做了没有规定的事便是“非礼”、“无礼”，等于犯禁。人要象京戏舞台上的角色那样，走路说话都得合乎规定的程式，生、旦、净、丑各各不同。“整冠”、“理髯”、“起霸”等一举一动都不能错。“各安本分”。这就是“治”，是“太平”。达到了便是“大同”或“小康”。不能私有，没有个人，因为个人及货物都是依“礼”规定而不许“乱”的。

这个理想的原则和伊甸乐园的原则是大不相同的。一个是除了禁令以外都自由。一个是除了规定以外都禁止。印度文化在这一点上和中国也差不多，也是《法经》、《法典》繁多，连见什么人，说什么话都有规定。印度的“法”（达摩 dharma）仿佛是中国“礼”，笼罩一切。佛教也是戒律为先。在这一点上中印思想原则彼此一致，都和近代欧洲的伊甸乐园原则完全是两回事。理想全不一样。

亚当和夏娃犯了上帝禁令，吃了智慧果，有了知识，被逐出乐园。于是始祖有罪，儿女后代都有罪，这是“原罪”。基督（救世主）出现了，只有信仰他才能得救。这是基督教的教义，也是

欧洲人的常识。人人都有罪，所以人人平等，但有信徒和异端之分。信徒便是高一等，站在上帝一边了。但信徒之间照说还是平等的。不过教会有教皇，有机构，“神职”等级森严，仍不平等。近代新教兴起，信徒平等，教会中没有教皇，教派林立，牧师只在代表基督“牧”一般“羔羊”时才高些。可说是“上帝面前人人平等”。不象中国，玉皇大帝或则皇帝之下也不是人人平等。

印度文化中 没有“原罪”，但相信“轮回”、“业报”。人死了又生，生死不断；所做的事必有后果，必遭报应。人人又平等，又不能平等，因为所造的“业”不等。有四句话：“欲知前世因，今生受者是。欲知后世因，今生作者是。”这是中国流行的佛教的“报应”的简明总结。现在的不平等是由于前世（过去），但现世可以使来世改变情况。这是以平等解说不平等，给人希望。在印度，这一信念一直延续下来，还未结束。这是又自由又不自由，又平等又不平等的思想，很难破除。

中国人又另有一种想法：没有普遍的“原

罪”，但是有的人总是有罪，有的人总是无罪，依人的身份即社会地位的符号而定，所谓“成则为王，败则为寇。”“臣罪当诛兮天王圣明。”为臣必然有罪，有功未必能赎罪。为君必然“圣明”，有错也怪臣下。“天下无不是的父母。”父母总是对的，子女对父母而言总是错的。父母是不可能有什么“不是”的。《孟子》里讲，有人提出问题：舜为天子，舜的父亲瞽叟杀人犯罪，执法无私的皋陶当法官，舜怎么办？孟子答复：舜放弃皇位，背起爸爸逃去海边躲起来。所以父亲有了罪也得儿子担当。“父债子还。”“族诛”便是一人有罪，全族遭殃。因为没有什么个人，集体的族便是个人，个人属于全族。这叫做“以孝治天下”。臣民对皇帝更是这样。古时有“万方有罪，罪在朕躬。朕躬有罪，无以万方”这样好听的话。皇帝一人象征天下的人，也可以下“罪己诏”。可是历史上没有过这样的事。不可能把皇帝的罪由皇帝自己承当，只能由臣下承当。因为皇帝是个象征，不是个人。除非亡国之君又当别论。“不由分说先打四十板”，或则是照《水浒》里说的，对“配军”（放逐充军的罪犯）先打一百“杀威

棒”。有人的符号是定别人罪的，有人的符号是受罪要服罪的。都看地位符号，都代表某种群体。没有个人，因此也没有平等。

因为乐园中除禁果之外处处自由；失去乐园之后，人人同有“原罪”而平等。所以近代欧洲人又由此推出，除共同的“原罪”外人人无罪。只有触犯了禁令才有罪。近代法律(刑法)的一条根本原则是“无罪推定”论。除非证明有罪，只能承认被指控的人无罪。英国人曾把这一条用在英国统治时期的印度。为了证明有罪和辩明无罪，法院需要很多律师。律师不仅需要熟悉法律条文和案例，还要长于辩论。于是律师纷纷成为政治活动家。但印度文化中是人人各有不同罪孽的思想，所以照“无罪推定”去“依法”论证犯人有罪就需要特殊训练。律师成为一种特殊职业，和一般老百姓的文化脱离。老百姓仍然照前世造孽无法改变的原则行事。

中国和印度又不同，但也不能接受“无罪推定”。“嫌疑犯”就是犯人的一种。先下狱后审判是从古以来的办法。有人说他有罪，他就可能有罪，“莫须有”就可以判罪。重要的不是证明

有罪，而是证明无罪。证明有罪很容易，打板子，上夹棍、拶子，“呐喊堂威”，用刑得出口供就够了。供词不用犯人自己写，画个十字就行。但要证明无罪可就难了。判罪易而免罪难，所以无需律师和侦探。替犯人辩护很不光彩。这大概可算是“有罪推定”吧？不是人人有“原罪”，也不是人人由自己的“业报”而有罪，而是依据身份符号以及关系（同族之类）就可能有罪甚至必须有罪，不能无罪，所谓“罪责难逃”。不过也有时仿佛“无罪推定”，那是对于有某种符号的人，例如皇帝。或则是“上峰”未降罪而平民“滚钉板”告状时，官无罪而民有罪。这不能算是“无罪推定”。

近代欧洲出现了这类思想对科学、哲学、艺术的发展有什么关系？由上述例子中可以看出，这些自由、平等、个人无罪的思想所依据的可以同样是教会所依据的经典，但是和教会的统治恰相矛盾。人人可以直接和上帝对话，不用教会插在中间代表上帝，这就引来了近代的“天赋人权”的民主，而不是古希腊、罗马那样小城邦全民投票和元老执政的民主。这是首先承认个人而反了中世纪教会专制的民主。打着希腊和

经典的旗号其实是一种“托古改制”。文艺“复兴”其实是“新兴”。首先见于艺术上。但丁的《神曲》引进了异教徒罗马诗人维吉尔（Vergilius前七〇——前一九）。他带但丁游地狱，指引他上天堂会女情人。这已经不合教规了。那些画家绘圣母和其他神人像，以活人的肉体为美，不仅混淆了神人而且玷污了宗教的圣洁，将希腊异教思想引了进来。薄伽丘的《十日谈》描绘教会人员的丑事，宣扬人间享乐，不以男女隐私为耻，仿佛乐园就在人间。在科学上，哥白尼论证太阳中心说，伽里略上斜塔作实验。哲学上，布鲁诺首先提出怀疑思想，培根、笛卡儿接着来。这就是以理性为最高，认为人类需要的不是信仰而是理智，是论证。笛卡儿说：“我思故我在。”拉丁文这句话（Cogito ergo sum），隐在动词中的代词“我”字要出来了。欧洲哲学从古就追索“存在”的问题，也就是灵魂的问题。若灵魂不依上帝而依个人思想认识才存在，对宗教来说，这岂非大逆不道？培根鼓吹经验，只有经验（即实践）才能得来知识，证实真理。由此当然又突出了个人。这些是从艺术、科学、哲学方面和

上述的自由、平等、无罪推定相呼应，引古证今，由今推古。在近代开始时期，宗教的气氛很浓，教会的统治很严厉，著书必须用古文（拉丁文）才能使各国人都看得懂，这些怀疑思想和个人观念便是一阵新鲜空气。在这样的空气下，自由贸易的经济蓬勃发展，转而促进了科学在技术上的应用，机器发明出来了。

明朝的中国有这一类的思想新潮吗？无论是王阳明、李贽、朱载堉、李时珍、汤显祖、徐霞客、黄宗羲、王夫之等人鼓吹过这样理性至上、经验至上、个人自由、平等、无罪、人间是美、是乐的思想，提出怀疑论，直接向统治一切的教会开战吗？没有。黄宗羲的《原君》当然是很先进的，但仍限于政治机构而且还远不是近代民主思想，和卢梭不能相提并论。明代还没有产生近代欧洲的个人人格观念和理性观念。从思想到知人、论世、处理事务，还是惯于判断而不惯于论证，论证也往往是因果二段式，问答式，不是推理式。直到明末清初也还未出战国时期的圈子，而朝廷的重压却远远过于东周。零星的思想火花各代都可以有，不能发展为文化思想。个

人享乐不等于“个人主义”。自私不等于“人权”。中国的文化史上没有出现欧洲的近代。近代的科学、哲学、艺术即使当时进来也不能扩散。何况耶稣会在欧洲是保守的派别？

中国文化中缺了和欧洲近代相对应的一段，这只是说明事实，分析情况，追究问题，不是作价值判断，定近代欧洲文化的善恶功罪，比较优劣，当然更不是要去“补课”。历史是不能倒转的。历史“补课”是不可能的，无论该补不该补。现在的问题是：对待从近代欧洲延续下来的二十世纪的欧洲文化以至美国和日本的文化，我们可以怎么办？不说应当怎么办。那是又一问题。我们接受了马克思主义，这是从欧洲文化中生长出来的。可是外国还有很多从近代欧洲文化延续下来而不属于马克思主义的，而十九世纪的马克思又来不及批判二十世纪的欧洲文化。这种二十世纪的欧、美、日本文化，尤其是当代即第二次世界大战以后的，我们可以不顾其思想来源而摘摘果实安在自己的树上吗？为什么近代欧洲文化开始时期十四世纪的《十日谈》到二十世纪末期在中国出版译本时还要讨论出

全本还是节本，而最后仍是出节本呢？这本反教会、唱私情的欧洲古书为什么插不上中国文化之树呢？真是文化不同不能接受吗？“三言”、“二拍”不能出全本是不是出于同样原因呢？《聊斋》又为什么出全本呢？是因为读者看不懂古文吗？不论是好是坏，这个问题是不能回避的。对于六百年前的欧洲古书还有忌讳，对于大卫的古代裸体雕像还有忌讳，对二十世纪的艺术挑选得只有更严了。那么，什么是“禁果”呢？怎么挑选呢？“非礼”所规定的都不要吗？历史是怎样挑选外来文化的？会怎么挑选当前文化呢？

艺术是最具有国际性的。假如文学、绘画、雕刻、音乐、舞蹈等等至今仍在传统和外来之间，历代规定和民间传播之间，争论不休，那么哲学思想呢？要不要分别正统和异端呢？科学是不是可以采果和接枝？技术是不是可以拿来就用？照清末的先例，这是不能完全办到的。许多人一直是想“中学为体，西学为用”而反对“全盘西化”的，结果是马克思主义从欧洲不请自来，又曾对一个欧洲国家实行“一边倒”，“全面学习”，最后既不是“西学为用”，也不是“全盘西

化”。只要枪炮机器“硬件”，不要文化思想“软件”；只要技术，不要科学；只要科学、技术，不要哲学、艺术；这样做的国家当前世界上也有例子。不过是用人家的折旧武器打仗方便些吧？究竟将来后果如何是不是还需要历史证明呢？历史的面幕向来是揭开又遮上，遮上又揭开的。历史不由人的好恶而转移。

不能“补课”，不易“接枝”，那么会怎样？还是从文化思想本身考察一下吧。不作预言，不作评价，只是解说，看看怎样。

近代欧洲文化思想是从怀疑开始的，是从提问题开始的。不怀疑托勒密(Ptolemaeus九十一——一六八)的地球中心说，哥白尼怎么能研究出太阳中心说？不怀疑，伽利略何必上斜塔作实验？布鲁诺因提出怀疑论而被烧死。笛卡儿提出问题以后才会尊重理性。培根提出问题以后才会尊重知识和经验。若对教会毫无怀疑，但丁何必作《神曲》，以自己意思写天堂地狱？艺术家也是对天上有怀疑，才以人间为天上；对传统形式有怀疑，才去创新；对现实有怀疑，才驰骋虚幻。不怀疑，无问题，何来思想？无思想，何来科学、

哲学、艺术？无科学、哲学、艺术，谈什么文化？那就只有捡别人现成的了。可是文化乞丐是当不长的。拿来人家的以为我有是用不久的。可不可以说，由于现实起变化，思想有怀疑，才提出问题，才有了近代欧洲文化？是不是蔡元培当民国第一任教育部长时首先废除“读经”课，才开始了新文化教育？

怀疑的对立面是信仰。信仰的集中点是宗教。宗教是文化中的一个广阔领域。宗教文化思想怎么样？又需要另行考察了。

四 宗教信仰

宗教作为文化现象可以分为实践和理论两方面。文化多指其实践方面，但若只从文化思想考察，则是以理论为主而兼顾实践；其实也可以说是从实践联系理论而寻找其思想核心。至于宗教的对外作用等等可作为另外问题，姑置不论，先只分析其内部。

宗教很多，难以概括，不妨以一例多。宗教的复杂，全世界各国莫超过印度。印度本地产

生的历史长久的宗教是所谓印度教或婆罗门教以及佛教、耆那教。外来的有拜火教、犹太教、伊斯兰教、基督教。后起的有锡克教。所谓印度教是外人起的名字。“印度教徒”(Hindu)这个词是波斯语的叫法,但印度语也接受了。这一教中有不止一个教派。其他教也大多包括不同教派。例如耆那教有两派:天衣派、白衣派。用基督教一词可以统称罗马正教(天主教)、希腊正教(东正教)、新教(基督教)各派。若要从文化思想上概括考察,必然要以宗教哲学为主。这又是以印度的为最复杂,曾经过长期的全面的争辩,又有长期发展的复杂的实践“仪轨”加上抽象的神秘解说。因此,可以从印度的宗教各派争论的哲学问题考察起。

印度宗教哲学中争论的问题其实也是其他宗教中共有的问题,不过各有所侧重。这些问题看来抽象,实际有具体内容;看来神秘难解,实际对其内部说是可解的,对其外部说也是可解的,不过解说不同,答案也不一样。有的是不联实际就显得奥妙,联上实际就不难索解。

这些问题排列一下可有十个。每一个问题

含有一对相反的概念，故成为问题。

一、神、人问题。宗教信仰必有神，神有各种各样。有神必有人，无人亦无神。犹太教的耶和华(神)创世之中必创亚当(人)。印度宗教没有创世，世在前而神在后。人对神虽是顶礼膜拜，实际是求福避祸。神地位虽高，却仿佛是件道具，是工具，是手段，是财富的来源。神人关系是很自然的，有点交易性质，其中没有问题。后来才出现神、人问题，大概是由各教、各派纷争的辩论所生。于是对神的解说有分歧了。印度的神始终不是主宰，和中国的玉皇大帝不同。有的神有妻、有子、有些部下，对人也可以作朋友，但不大关心。神、佛、耆那(大雄)都是“自了汉”，人求他，他才肯帮忙。印度不大讨论神、人关系。这是欧洲，特别是近代才有的问题吧？是因为人抬起头来了吧？印度的神，早期的仿佛古希腊的群神，有时和人有接触，但关系不大。人是主动的，或求告他，或冒犯他。有的神后来成为大神，不过问世事，如同许多佛各自有“佛土”，与人无涉。有的佛可收信徒入境定居，这便是阿弥陀佛。有的神为自己修行或

则发愿心才在人间游行，管管世事，如佛教的菩萨。有的神偶然化身入世降魔救人。这些都是神话传说及民间信仰的神。宗教哲学家讨论的神、人关系的问题是：神有形无形？神和人是二是一？这两个问题看来很玄妙，但和实际关系极大。神若无形，偶像便站不住了。神、人若可以合一，人便具有神性，神也具有人性，作为中间人的教会、祭司之类便不必要了。这两个哲学问题对于宗教实际的关系太大了。抽象辩论，外人看不明白，内部的人心中很清楚。对神的怀疑也从开始就有，一直继续并发展到否定，但没有更发展。大概是因为许多教派的神是“有若无”的，重要的是神的代表即神、人的中间人。一对照，中国的道教的神系以及神和人的关系就显得突出了。可是中国从来没有着重讨论过神人关系问题。大概是因为太自然了，天上人间太相似了，神可以下凡，人可以成神、成仙，没有什么怀疑的余地了。神界不过是人界的放大复制。在中国，道教的神、鬼、仙加上互不侵犯的佛教的如来、菩萨、罗汉，足够一个大国，应有尽有。其体系之庞大，结构之完整，全世界宗教

恐怕少有能相比的。这完全是和人间相对称的一套，力量却超乎人间，对人间经常指导并干涉。这种神界、人界双重关系之密切也是世界其他宗教少有的。家家户户都有灶王爷驻扎，年底上天汇报，这也是别的宗教没有的。

神是另一种人的象征符号。无形的神也有世间有形的代理人。没有神的也会有人作神的符号。把活人当作神也是中国最发达。本来招牌是商店的符号，后来商店成为招牌的符号。人对于象征符号还不认识的时候，神人关系的问题是提不出来的。提出来也是抽象的，不好解答的。

二、主、客问题。这也是较晚才提出来的问题。起先连精神、物质或则心、物的问题也提不出来。提出来的只是追问精神。这还不是追问到灵魂、神，只是问：个体精神，人的精神，能不能脱离身体？怎么脱离的？是否独立存在？这便是所谓“我”的问题。人人有个“我”，这“我”是什么？是肉体吗？死人有肉体，说不上还有“我”。那么“我”到哪里去了？有“我”和无“我”问题在印度很早就争论起来了。《奥义书》发现并承认

了不灭的“我”。耆那教认为有无数的“我”叫做“命”，无处不在，是一个一个的。“命”是生命，所以不伤生（“不害”，戒杀）是第一教义（最高法）。佛教提出“无我”，否认有永恒的个别的精神实体，用另一套公式解说人的生死、“轮回”。这个问题在不讲“轮回”的宗教中没有，因为灵魂是上帝创造的，是不灭的，没有问题。但在没有上帝而有神的宗教中，这是很重要的问题。精神若不能独立存在，神的存在就成问题了。承认了精神才能承认精神的“象征”的“意义”。可以不叫做“精神”，甚至可以叫做“物质”或其他，但“意义”是一样的，即永恒存在，只发号施令而不见形体的那个神。所以问的只是“主”而不是“客”。宗教追问主、客问题不等于近代所谓主观、客观，或则精神、物质，或则意识、存在之类的主体、客体问题。那些是近代哲学问题。宗教问的主体只是精神一方面的问题，认为物的方面不成问题，人人看得见，不成为对立。约八、九世纪的印度哲学家商羯罗才在《梵经注》一开头提出：“你”和“我”是像昼和夜一样有鲜明分别的，怎么能说是合一的呢？这算是涉及了

主、客问题，实际上还是继续传统那条线讨论下去的，还不到近代哲学家笛卡儿提出“我”的问题的程度。在没有对神发生根本怀疑的时候，主、客问题也不能真正提出来。不过讨论“我”时“你”已经暗含在内了，但还不能认识。至于佛教的“无我”到后来，尤其是到中国，“我”公然出现为魂灵了，“无我”由本体化为道德了，问题被取消了。中国人不管主、客对立问题，重视的是上下、尊卑，而不是平等对立。（例如乾、坤。）

三、常、断问题。这是印度宗教哲学，特别是佛教“大乘”理论的说法。“常”指永恒、绝对，“断”指其反面。佛教讲“无我”，不能不讲“无常”，反对其他宗教教派主张的“常”，但又不赞成“断”，认为不能全盘否定；要讲“无常”而“常”，“断”而不“断”。说法很玄妙，仿佛讲绝对中有相对，相对中有绝对；但是本来意义仍在宗教方面。例如争论的一个主要问题是：“声”是“常”还是“无常”？“声”是词（口头说的，不是书面写的，所以是“声”），即语言，指的是神圣经典，即《吠陀》。从根本上说，语言若是人为的，不永恒的，什么神圣经典的话也就只能是不永恒

的了。那么，佛教自己的经典呢？主张“大乘”理论的讥笑传授“小乘”理论的人为“声闻”，即迷信听来的传授下来的经典，仿佛是教条主义者。“小乘”理论家不承认有大小“乘”之分，对“大乘”置之不理，认为擅解经典，仿佛是修正主义者。但是“大乘”佛教理论也反对“断”。“断”就是说，既不永恒，人死就完了，没有什么地狱报应了，于是也不必讲修行、讲宗教了。这当然不行。所以要讲非“常”，非“断”，由此论证别人讲的都错，我这一派才是唯一正确的。这一点，大小“乘”都一样。从哲学方面讲，这类辩论对哲学问题有所发展，但和近代哲学所问的问题并不一样，和中国哲学问的也不一样。因此中国佛教对这问题不作哲学的关心，只作宗教的关心，把“无常”当成只是死，甚至有“无常鬼”、“黑无常”、“白无常”。中国哲学家是喜欢“放之四海而皆准，百世以俟圣人而不惑”的不变真理的。“无常”到中国也变了。

四、我、梵问题。这两个词是印度哲学术语，在印度已成为常识。佛教则用另一些术语。“我”指精神个体，“梵”指精神全体。但是也可

以不专指精神，那就是辩论个体和全体的关系问题。很早便提出了“我”即“梵”，或则“梵”即“我”，或则说“你是它”。或则说“非也，非也”。这就是说，任指什么都非全体，任何有限都不是无限，无限是说不出的。无限才能说是全体，所以全体是说不出的，只好说是“梵”，其符号便是“唵”，成为咒语。看来这个问题很奥妙，很神秘，为什么印度古人那么热心讨论，到了近代又得到不少人（例如诗人泰戈尔，还有欧洲人）不断大加发挥呢？原来这一问题包含了无数问题，其意义不仅是宗教的，而且是社会的。个体和全体的性质是一是二？个体有无差别？全体统一为主，还是个体差别为主？哪一方面现象而非本质？能不能将个体的集合作为全体？或则将全体的分解作为个体？是否全体即等于个体的一切？个体只能以全体为一切？如此等等明显是现代中国人所谓人生观的问题。近代印度人受到外来侵略压迫，又感觉到内部矛盾，急欲觉悟、团结，树立自信。思想家求助于古代哲学，在外来的民族主义思想上打一个“梵”字符号，念一声“唵”字咒语，当然可以增加力量，用古利今，但

仍不能为老百姓所领悟。而且古语有古义，难于完全适合今日需要。直到甘地才抬出一个“不害”（戒杀），对外译成“非暴力”，作为罢工、罢市、罢课、游行等一切不合作反抗运动的土产原则的符号，才为大众接受。于是梵我问题回到宗教哲学上来，去和康德及黑格爾的理论争辩是同是异去了。这个宗教哲学问题的起始和结束，在上古和现代，是印度文化中很值得考察的问题。这是中国没有的。佛教也不用术语“梵”。中国只争论过“涅槃”和“佛性”问题，意义有些类似。但在中国讨论个体只有一段时期，因为中国长期是大统一国家，而且是以巩固的家族为基础的，和印度不同，所以这个问题的文化意义在中国不那么大。在中国，个体仿佛是不单独存在的，是依靠各种关系而存在的，可以说处处都是“梵”，而“我”不成为问题。

五、空、有问题。这是佛教“大乘”理论的提法，约出现于公元前后一段时期，由佛教哲学家龙树提出全套理论。以后扩展了，又变为“非有”（无）、“有”问题，内容不一样了。这也可以理解为否定、肯定问题。对象都是指的“存在”。这好

象是讨论欧洲哲学的所谓根本问题，其实不然。这问题在印度没有发展到欧洲近代哲学那样程度。欧洲哲学一贯追究“存在”问题。印度哲学也论“存在”（有）。中国哲学也讲，却没有专题。“空”、“有”、“存在”都是外国词的翻译。稍一考察，可以发现，大概欧洲是在不断追问，尤其是从近代到现代，不但问存在，还问我们怎么知道存在，怎么认识，怎么描述。印度是对存在摆出问题，然后作答案，在答案上反复推敲。中国则是对存在直接作答案，推演下去。因此“空”、“有”问题传来中国也只热闹一阵子，问题转移，随即过去。印度为什么会争之不已？开始是佛教内部问题。先讲“一切有”，忙于分析物质和精神世界的一切因素（“法”），排列出来，建立系统，以为完事大吉了。为什么一定要承认这个系统呢？不同派的当然不服，便提出怀疑：不论系统对不对，一切肯定其存在就不合“无常”教义。所以要从否定开始。“空”就是数学上的零号，在印度语中是一个字。从“零”开始。“零”不是没有，所有的数最后都可归结为“零”。“零”也是终。数建在“零”上。“一切有”变成了“一切

空”。那么“空”是什么？说不出来。“零”不能不是一种存在，但无法描述。所以把它“悬搁”（欧洲的现象学说法）起来。于是探寻“空”的后面，发现了“识”（也是现象学的发现），再一发展，转成了“法相”，“唯识”，“空”又变成了“有”。这是佛教哲学史除了秘密宗派以外的要领，而密宗的理论仍是从“空”、“有”而来的，不过说法不同。这一争论在佛教以外没有明显大扩散，只招到一些批判。传到中国，译解成为汉语的“空”和“有”。“空”等于“无”。“贵无”、“崇有”和印度的似是而非。印度的是印度佛教文化中的问题，是与教派存亡有关的非争不可的问题。中国的是中国文化中的问题，和政治社会有关，但不是存亡问题，所以一阵子就过去了。

六、真、幻问题。这是印度的长期争论问题。问题不在“真”而在“幻”。“真”即“存在”，二者是一个字：sat。“幻”是什么？中国人说“真、伪”，“幻”应当是“伪”，是假的，还有什么问题呢？照欧洲人说法可以是本质和现象问题。本质是真实存在，现象呢？不能说现象不存在。不存在的只是“虚假的现象”吧？印度哲学家商羯

罗发展出一套“幻”的理论，和佛教讲的“幻”有些通气。“幻”（摩耶 māyā）不但是存在而且不仅是现象。常举的例子如：把绳子看成蛇。绳子本身不是蛇，但确实被看成了蛇，这便是“幻”。这岂不是错误的认识？说世界上充满了“幻”，这不是说世界不是真的，说世界不存在，而是说认识世界有错误。明明只是一个人或则一块石头，你看成了神，那也不能说你错，然而对于有真正认识的人说，“人”是“真”的存在，而“神”是“幻”的存在。世界是“梵”，世界又是“幻”。于是“梵”作为“神”，是“真”的；而这个“神”又是“幻”，是你认为的神。这另起一名叫作“自在”。这就是大家拜的神。商羯罗的理论“幻”和龙树的理论“空”同样遭到许多反对。原因很简单。他们想给宗教找寻合理的解说，结果几乎从根本上否定了宗教。这同另一位印度哲学家相似。鸠摩利罗为了论证经典正确讲了许多道理，结果是把讲道理（理性）推上了第一位，宗教和神也需要理性来证明了。宗教是信仰，不能讲道理。宗教理论只能“述而不作”。所谓论证只是说经典或则祖师说的“神谕”如何正确。若作辩解，等

于承认了怀疑，无论怎样高深、玄妙，也是不能容许的。耆那教的“或许说”也是这样，可此可彼，结果也否定了神。

七、是、非问题。是非有什么问题？本身无问题，问题在于是非标准。印度人叫做“量”，好象用尺作标准来量东西。这是印度逻辑的出发点。可以说，在近代欧洲人以前，印度人已经注意到认识论，问到知识的来源和标准了。但是印度人的追究不同于欧洲人如笛卡儿、培根、康德等人的追究，不是近代哲学。对于印度人的“量”和逻辑（“正理”，佛教称为“因明”），中国人也不热心。中国人一直不觉得有追究这问题的必要，因为认为圣人早就解决了，没有像印度人那样还在答案上提问题。“量”在印度通常认为有四个：一是现量，即感觉所得。二是比量，即推理所得。三是譬喻量，即由类推而来的知识。四是圣言量，即由已有的权威（神、圣人、经典）而来的知识。大约五世纪的印度佛教哲学家陈那提出“量”只有两个：“现量”和“比量”。其余两个都是附属于“比量”即推理的。这是思想上起了革命。特别是“圣言量”，要依推理，那么不合理的

“圣言”怎么办呢？当然说是“圣言”没有不合理的，不容怀疑的。可是漏洞开出来了。这一理论在佛教中还有发展，但只在理论体系中取消了“圣言量”，实际上还是照旧，反而给不立文字、不仗语言的秘密宗派开了路。由此可见，可能是创新的革命思想也可能反而为另外的什么思想打了头阵。尽管如此，这一理论还是为各方所拒绝。在中国更无响应。“圣言”当然是“量”，甚至是唯一的“量”。有什么可讨论的呢？听从就是了。

八、因果问题。因果联系着报应，印度人讲得很多。由于佛教传入，中国人也都知道因果报应。但一般了解的只是同类事件的先后次序，严格说这还不是因果。种子和大树并不同类，怎么种子是因而大树是果？前世的因怎么隔了一代才结果，这中间一段埋藏在哪里了？讲不清因果便讲不清报应。没有因果报应，宗教，不仅是佛教，便站不住，失去信仰了。所以佛教讲出“因缘”理论。“因”是基础，“缘”是条件。种子是“因”，但若没有土壤、阳光、空气、水等等条件具备，种子不能变成树。这一套“因缘”理论极

为巧妙，解答了很多问题。可是又为“空”开了路。若一切都是由基本条件(因)和辅助条件(缘)而生，那么它的本身只能是“空”了。这一来又影响了宗教的根本。还有两条路可走。一是继续追问，否定。这很危险，怀疑下去，会引向虚无主义，宗教自己否定了自己。另一条路是打倒一切，留下了自己，走向神秘主义。论证可以否定一切。信仰又肯定一切。信仰至上。“因缘”等等理论不过是否定别人，并不否定自己。因此，讲“空”、讲“因缘”的龙树既是善于否定别人的理论家，又被神秘主义奉为祖师。中国没有对因果产生怀疑，没有对“圣言”提出问题，所以“缘”在中国转为“缘法”，可以“化缘”。这理论在中国文化中没有引起问题。大概中国文化思想向来不喜欢怀疑论(除了一篇《楚辞·天问》)，更不喜欢虚无主义。中国人也许不喜欢所谓宗教，但特别喜欢信仰，最善于造神，从三皇五帝尧舜禹汤造起，络绎不绝。

九、苦、乐问题。印度人经常苦、乐并提。佛教讲“一切皆苦”，但是又宣讲“极乐世界”。修苦行确实是印度教比其他宗教更为强调，但苦行

不是目的而是手段。为得到“法力”、“解脱”或实现其他意图而修苦行，这是为乐而苦，不是以苦为乐。例如雪山女修苦行是为了得到大自在天的爱情和婚姻，结果如愿以偿，两位修苦行的男女神大享其乐。所以由苦得乐，出苦入乐，正是宗教宣传所必需，而且是征取信徒的途径。宗教决不是以苦为至上，要求信徒受苦，仿佛越苦越乐。这不是任何宗教的教义。若想那样创教，只会把信徒吓走，把自己孤立起来。究竟什么是苦？佛教先说“一切”，其实只提出几条，生老病死以及别离和“怨憎会”之类。但是“苦行”（这不是印度原字，原字tapas只是“热”，不是“苦”）确实是印度宗教思想中最为普遍的信仰。“苦行”必然产生“法力”，有意想不到的效果。对此也不是没有疑问，但很少公然问出来。绝食和折磨自己仍然是达到目的的手段之一。这可不是印度特有的，不过这信念在印度分外强烈。佛教开始曾反对苦行，后来妥协了。传到中国，竟然信仰“焚身供佛”，烧香疤，剃指头，刺血写经，大违戒杀原意。好象中国有些人提倡苦行也不在印度人以下，还有点超过。但是类似佛

教“头陀”的欧洲方济各教派标榜“清贫”，到中国传教不受欢迎，可见中国人并不真尊苦。

十、美、恶问题。这是欧洲哲学和中国哲学中很注意的问题。美、丑，善、恶是伦理道德问题。偏偏印度人不重视。“善”和“真”是一个字：sat。“美”没有专门术语。从文化中找原因，可以说是印度的“法”和“业”使这个大问題出不来。“法”把一切生活言行等等都规定了，不能出轨，善恶美丑的界限划定了，还讨论什么？“法”就是“善”。“业”依照“因果”规律决定了一切，一切都无法改动，只有依照“法”的规定行事才有来世希望。都注定了，不由自主，那还管什么善恶美丑？命该如此，服从第一。道德规范，美丑标准，都无可讨论了。“真”也就是“美”。佛说“涅槃”就是“美”。印度艺术中有“美”，那是外人的看法和说法。中国人以为很丑的，印度人丝毫不觉得。到近代，才出现以传统哲学解说新旧艺术作品的问题。这是从欧洲来的，以前说美，不过是好看、好听而已。

以上略举十个问题为例，可见宗教信仰中也不是没有问题，而问题的发生则不能脱离文

化的解说。如果文化不同而问题共同，则外来宗教可以传入但必有改变。如果问题不同则很难传进去，或则引起新问题而改变面貌。只有文化相同或类似而又有相同问题，那么，作为问题答案的宗教才可以不受阻滞且不经大改变而进去。文化的同异很难从表面或则符号鉴别决定，但问题的同异却较易明白。有相同问题，一听答案即有反应，不论是接受或拒绝。否则难有反应。例如犹太教的创世说是回答世界怎么来的问题。在中国文化和印度文化中不曾注意过这问题。中国除了《楚辞·天问》以外，从来是以作答案为主。（《庄子》略有不同。）既有世界（这本是个印度词），有天地，还问什么有没有，从哪里来，岂非多此一问？所以中国和印度文化中对于耶和华和亚当不大感兴趣。创世说不是所有民族都有的。中国境内也只是有的民族有。

宗教是信仰，但信仰仍起于怀疑。不疑何信？不怀疑世界来历，不提问题，也就没有对上帝创造世界的信仰。凡是成为信仰的都是因为原来有疑问。“不识不知，顺帝之则。”什么也不

知道，只是顺从皇帝的规定生活，那么还有什么自我感觉？在帝力之下，“不识不知”，一味顺从，不动脑筋，没有问题，那也就不发生信不信的问题，无所谓信仰了。可以说宗教教义都是回答问题的。问题越多，教理越复杂。盲目信仰就只要口宣佛号，不必讲道理。一卷真经在手，万事齐备了。上帝是不需要证明的。需要证明时便是有怀疑了。

不仅宗教信仰，许多论断中都含有问题。没有问题便没有答案。《公羊传》，还有《谷梁传》，对《春秋》字字句句提了许多问题，作了许多答案。印度古书中有一部著名的《大疏》，是解说文法经典《波你尼经》的。书里面充满了问答。对每一句经，甚至一个字，提出问题，作出答案；对答案再提出问题，又作出新答案，比前一答案正确些，但还有问题；最后才有老师的答案作为结论。这是古代印度教学生读经书加解说的记录体，是口头讨论式。时代是公元前后，比《公羊》、《谷梁》稍稍晚一点。《公羊传》也是汉代儒生讲《春秋》的问答记录体。中国和印度那时的传经方式差不多。许多佛经中也是充满了问

答。佛讲经说法总是有人提问题。“无问自说”反而作为另一类经的体裁。印度原来注疏也有问答体。《论语》开头便是用反问方式提问题。问“不亦悦乎？”是要你自行回答：“悦”。《孟子》开头也是梁惠王和孟轲问答，讨论利和义。《老子》不提问题，满是回答问题的话。开头便回答怎么是“道”，怎么是“名”。仿佛自言自语，宣布指示，其实是在回答问题。《庄子·逍遥游》开始便讲寓言，明显是回答：怎么是逍遥？怎么才能逍遥？人究竟能不能逍遥？依此类推，书中的话和口头的话一样，都是一对又一对问答，不过多半残缺不全，留下许多空白给人心中会意自行填补。若不知问题，答案就难懂了。不少外国宗教书和哲学书便有这情况。

宗教信仰起于怀疑，由于有了问题。宗教理论是答案。宗教实践是检验。照这样，宗教也和科学、哲学、艺术一样，不是一时冲动或则愚昧无知的产物，而是人类有了问题并作了思考的产物。艺术仿佛不经思考，仿佛和宗教仪轨一样，只是摹仿式的创造。这不过是就片面的现象而言。艺术家和宗教家并不全是疯子式

的天才，一切不经思考。他们也是要用头脑而且会用头脑的。宗教信仰不许有怀疑，那是有了答案和教会以后的事，但问题还是会出来的。布鲁诺是烧不尽的。

提问题，答问题，才有思想，有文化，有科学、哲学、艺术、宗教。“不识不知，顺帝之则”，不会产生什么文化，除非确有上帝创造。

五 世界思潮

十九世纪是答问的世纪，答复十七、十八世纪提出的问题。

二十世纪是提问的世纪，答问要到二十一世纪。

二十世纪是探索的世纪，探索不断出现的新问题，不断给以新的答案和解说，但不能完全令人满意，不能象十九世纪那样满怀信心，建立各种体系，作出仿佛是最后的答案。二十世纪的答案往往是又提出新的问题，不能结束。德国哲学还挣扎一气，也未能完成体系。

二十世纪的人类缺乏欧洲人在十八世纪对

理性和在十九世纪对科学那样的信心，缺乏建立大体系和自以为最后解决一切问题的雄心，继续以前信仰的自当除外。

但是二十世纪把多少世纪以来人类想象不到的事做到了。人上了天，又看到了原子中的微观世界。人所知道的宇宙大了无数倍，分子小了无数倍。人能够开始变动生物的遗传。人理解了许多以前想不到的问题，也提出了以前想不出的问题。人做出了许多新事。二十世纪又是行动的世纪，不仅提问。

但是人类对自己和对自然界一样，还是和几千年来同样的残酷，甚至更残酷无情。十九世纪以前以乐观情绪对人类怀有和平亲爱的理想更成为幻想了。连十九世纪末一部分欧洲文人的悲观思想也遭到了嘲笑。人类对自己的认识加深了一些，自信心却并没有相应加强，彼此猜忌也没有减弱。温情脉脉的纱幕被认为虚伪而揭去了。

人类对自然界毫不留情。地球在人类手下变了样。人要化去南极洲上的冰来淹没世界。人类确实不是在童年了。是在壮年吗？还是过

了壮年要进入老年了呢？假如是进入老年，为什么还会那么热心并且用力于对宇宙和对人类自己的战争呢？难道是老了会循环回去，一心想再过原始社会那种狩猎劫掠生活吗？人不能把别人当做人，只会当做某种符号和人质，那么，人的智慧用到哪里去了呢？

人还在到处传播新旧病毒，贩卖毒品，吸食比鸦片厉害得多的毒品。人类在自杀。

假如十九世纪的欧洲思想家复活来观察一下二十世纪的人类文化，他们会看出想象不到的变化，也许可以归纳为三个方面。

一是他们所熟悉的人类知识和思想正在向反面迅速转化。科学走向非科学，哲学走向非哲学，艺术走向非艺术，宗教走向非宗教。

二是欧洲文化在近代本来是作为中心向世界扩散的。许多新发现、新发明、新思想、新制度都出于欧洲。现在反过来了。全世界各地都发生了新旧文化冲突，包括欧洲自己。欧洲以外的潮流涌向欧洲不可阻遏。欧洲仍然能够出现一个又一个新发明、新思想，但是第二次世界大战表明，中世纪的野蛮并没有在文艺复兴时

期结束，欧洲并不象十八世纪和十九世纪的人想象的那么有理性。欧洲和全世界任何地方一样，处在极新和极旧，文明和野蛮，智慧和愚昧，现代和古代的并存状态之中。

三是人类从几千年前便开始要征服自然，到二十世纪果然在许多方面能或多或少的控制自然了，能制造自然也造不出的空前精巧、能干的工具了。可是人类征服自然，自然并没有屈服，还在逐步报复。人类在毁灭地球，破坏天空，用无法消除的各种有毒垃圾的加速增长来危害自己。人类能控制自然，但控制不住自己，只会由一部分人镇压和屠杀和谋害另一部分人。这是自然的嘲弄和报复，是十九世纪的人想不到的自然的反抗。

在原始人眼中，自然界是巍峨、壮丽，可怕又可爱。后来自然界成为人类的好象取之不尽的财富源泉。自然界神化了，其实是人化了。再后来自然界成为奴仆，人可以随意支使，既不可怕，又不可爱。今天，自然界不再是顺从的奴仆，要默默地反抗了。人类每掠夺和欺凌他一次，他便不动声色地报复人类一次。自然界表

明不是无穷无尽的财富，是有尽的而且是有毒的。人类毕竟没有真正认识自然，也没有真正认识自己，认识的只是可分析的静止的现象结构，不认识整体的变化的气质。

人类仍然是盲目的，或不如说是眇目的，睁开了看细节的一只眼，那能看深处气质的一只眼还没有睁开。人类又是近视的，只见眼前，不去看文化正在向反面急转直下。

十八世纪的欧洲思想家以为，十九世纪人类的理性将占上风，许多中世纪遗留的愚蠢将一扫而空。十九世纪的思想家以为，二十世纪将按照已经发现的自然和社会的最后真理前进，真正人类的历史必将到来，人类能够操纵自己的命运，自然将顺从人类。

二十世纪的思想家怎样预测二十一世纪呢？前两个世纪的那种已经掌握最后真理能够充分预见未来的自信心没有出现。有的仅仅是从技术发展预想不久以后的社会和经济怎样适应更新的技术。现在人类自己制造的技术已经支配了制造者。人类已经不容易适应自己的技术，开始为自己召来的魔鬼而忧心了。对于下

一世纪只有少数思想家表示了愿望而不是预言了。因为二十世纪的一切发展太迅速，太出人意料了。

首先在科学方面。

爱因斯坦的相对论，普朗克开始的量子论，随后是量子力学，然后是一连串的物理学和力学的爆炸性发展。在技术方面更为惊人。中国发明的爆竹化为火箭，飞上了月球，飞过了火星，飞越了木星、土星，一直向太阳系的边缘进发，不断拍回电讯报告。人可以飞上天去观察地球，不断发现宇宙中的神奇东西，黑洞、类星体。理论领导了技术又在追赶技术。

心理学转向人类的心灵深处进军。弗洛伊德掘出了无意识的意识，对所谓精神病患者提出新的认识，影响了对人类及其创作的各种看法。“格式塔”心理学者向人类心理的另一方面探索，力图将物理、心理结合。行为派心理学将刺激反应的生物条件反射应用于心理，把人当作地道的生物而分析其心理。这一连串的对人心的科学研究所产生的影响首先在艺术上显现出来，同时波及了哲学。

语言学突破了十九世纪比较语言学的圈子。先是索绪尔分别了语言和言语,历时和共时等等概念。随后沙丕尔探索语言和文化的关系。各种各样的语言学纷纷出现。乔姆斯基提出转换生成语法理论。十七、十八世纪的语言观又出来和十九世纪的语言观对立了。由于电子计算机的出现,新的语言符号的出现,语言学同时连上技术学科了。语言的研究影响了哲学,哲学研究重视了语言。

对于人类社会的调查研究,二十世纪有了广泛的发展,各种新的解说应时而起。马林诺斯基、波艾斯、韦伯提出新学说。虽然由于人为的隔绝,有的地区社会还没有经过科学调查,但是调查方向已经由落后转向先进,人类学名副其实要研究人类的各方面,因而出现了各方面的人类学,各种分支的社会学。

对人、对物的科学研究的技术和理论的进展还不足为奇。使十九世纪科学家会瞠目而视的是科学的日益分支和日益结合。例如物理化学、分子生物学、遗传工程、生态学等等日新月异。还有上天空、下海底又引起一些科学分支

及结合。科学分支越来越细，交叉越来越多，自然界和人类社会日益密切结合，全部的科学结构大大变样而且还在迅速变化之中。十九世纪科学的分类和概念到二十世纪后期已不适用。以十九世纪眼光中的分科之学来套现在的科学只怕是会认为科学已经变为“非科学”了。

科学技术和大规模战争及工程使许多新科学理论应运而生。控制论、信息论、系统论，耗散结构论、协同论、突变论，陆续出现，还在发展。这同相对论、量子论一样无形中震动了哲学。科学有点哲学化，哲学也有点要变为科学。

哲学本是欧洲的学术体系，起先是笼罩科学的，科学算是自然哲学。到了近代，哲学不再君临并指导科学了，但哲学思想还为科学家所必具，而且哲学家也不断总结科学成就。哲学家往往是通晓科学，尤其是通晓数学的，如笛卡儿、莱布尼茨。也有些科学家喜欢哲学，如马赫、爱因斯坦、玻尔。但是在二十世纪，哲学越来越不象以前了。欧洲哲学本来以本体论和认识论为高层，其高峰被称为“形而上学”。十九世纪末期，尼采打破了形而上学。二十世纪初期柏格

森、杜威、罗素从不同方面又打击形而上学。后来维特根斯坦从语言分析着手更是连整个哲学一并怀疑。二十世纪的哲学思潮大略可分两支，一是结构主义，一是存在主义。两者对立又可互相通气。两者又都结合其他科学。例如列维—斯特劳斯以结构主义讲人类学，萨特的存在主义以文学表现。纯粹的哲学家如胡塞尔的现象学、海德格尔的存在哲学，都没有能如黑格尔那样完成其体系。其他派的也类似。所以就哲学本身而言，破哲学的比立哲学的多。例如现在还在发展的所谓“解构”(deconstruction)的哲学及其文艺评论显然是破多于立。因此，以十九世纪的哲学家的体系眼光看二十世纪的哲学发展，会认为这是“非哲学”。

艺术从二十世纪初起就出现所谓“现代派”。以后愈出愈奇，离十九世纪及以前的艺术愈远。无论文学(诗、小说)、美术(绘画、雕塑)、音乐、舞蹈、戏剧都是这样。后起的电影和电视更是十九世纪所没有的。连二十世纪的当代人也有不少认为这些艺术其实是“非艺术”。现在一些艺术家和一部分艺术爱好者对艺术的看法

大非昔比了。现在除了古典美学以外，若以现在的艺术为对象而讲美学，只怕美的定义和以前会很不一样了。

宗教的变化也不小。罗马教廷可以为几百年前的伽利略平反。佛教可以称为“人间佛教”。十九世纪的基督教传教士若是复活，不会认为当前所见的各个宗教和他原来知道的都一样。宗教也不象原先的宗教了。

最可惊的还是文化的矛盾冲突。随时随地都有，或大或小，甚至于在一个人身上。这大概是因为当前交通和通讯的特别迅速使全世界如同一个大杂院。还能紧闭门窗只出不进的，只有零零落落的小户人家或则大户围墙中的小院落，但也堵塞不久了。一旦决堤便有洪水淹没的危险。美国向来是文化大杂烩。欧洲人至今还以居高临下的眼光看世界，其实是自欺欺人，迟早要吃亏。西欧的人口头上、文化中，非欧洲的成分比十九世纪的多了吧？英国的以前在殖民地发生的民族纠纷现在发生在本国了，真是报应不爽。世界已经成为一片，文化矛盾不能是哪一国独家所有或则独家所无的。到二十一

世纪,人类要更多认识自己,必然会广泛、深入研究这类文化矛盾情况而不容闭上眼睛忌讳和遮掩或用新符号贴上旧货色了。

值得注意的还有文化的误解。正解本来难定,误解自然不免。不符合实际的误解也许比正解更需要研究。

例如我们中国人对自己文化的认识难道就没有误解?《礼记·礼运》中关于“大同”、“小康”的一段到底讲的是什么?“大同”是不是什么理想或则对原始社会的回忆?那样读法是以今解古,是康有为《大同书》的“托古”。好比孙中山写“天下为公”实在是他自己的意思而不是《礼运》的意思。《礼记》是关于“礼”的论集。《礼运》篇以孔子观蜡(zhà)祭论“大同”开始,说的正是“礼”。“大同”理论不是理想而是历史总结,不但标出秦汉的政治社会原则而且指出了以后的历史道路。“礼”就是各安本分,没有个人,没有“私”,一切归所谓“公”,就是说,一切归于尊卑长幼有序的固定不变的社会组织整体。“普天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣。”“王”就是“公”的象征。这不是原始社会而是秦汉儒生规

定的社会组织原则，而且是李斯开头在政治上和文化上实现了的。一个国成为一个“家”，尊卑长幼不可紊乱，每人只是所属的一分子而不能独立，只有一个“大家庭”。若是各人能自然而然合乎“礼”（即社会固定秩序），便是“大同”。若需要有圣人王者以强力维持这个秩序，便是“小康”。文中举的圣人是禹、汤、文、武、成王、周公“六君子”。“此六君子者未有不谨于礼者也。”“父传子，家天下”的禹王算是谨守“礼”的开创者。最好的“大同”之世是“谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作”，也就是历代君相所要求的“太平”之世。接着“大同”、“小康”理论的下文是提问：“如是乎礼之急也？”于是一层一层论述“礼”即稳定社会秩序的重要性。引《诗》“人而无礼，胡不遄死？”后来总结到政治：“是故礼者，君之大柄也。”圣人要“以天下为一家，以中国为一国”。一国是一人，一人也就可以是一国的象征了。“礼”的作用是能“治人”，而且是治人之心。“饮食男女，人之大欲存焉。死亡贫苦，人之大恶（wù憎恶）存焉。故欲、恶者心之大端也。人藏其心，不可测度（duó）也。美恶皆在其心，不

见其色也。欲一以穷之，舍(捨)礼何以哉？”以“大同、小康”开始的《礼运》篇正是秦汉统一天下以后的政治社会纲领，一直遵循到清末。这同《易·系辞》的“天尊地卑，乾坤定矣”是一致的。当然这个秩序无法绝对化，仍是会乱的，是有漏洞的，而且有时出现反面；不过这个格局，这个模式，确是历史而不是空谈。这样说来的对中国文化的认识是正解呢，还是误解呢？

又如日本对中国文化也有误解。这起于日本学了一千几百年的中国文化，从七世纪学到十九世纪。日本人用自己学去的中国文化来观察中国文化。殊不知日本的学习是有选择的，有改变的，学去的已成为日本文化，并不是中国的“原本”。好象日本的“假名”只是汉字的偏旁，是汉字又不全，不能把“假名”当汉字。日本人一直研究中国。甲午战胜后研究，一九四五年战败后，不服气，更加研究，要“对华再认识”。其研究的勤奋和细致实可佩服，而且有不少成绩。但是终于只是把中国当作资料，见树木不见森林，戴着日本眼镜解说。例如日本一直以为中国人是一盘散沙，袭英国对付印度的故技

来对付中国，将“满、蒙”、华北、华中一一分割，结果失败。日本没有认识到，中国人不是普通沙而是特种砂，往往会莫名其妙地突然发挥出和现象相反的作用及力量。有时似中庸实极端，似散而不散。若是普通散沙，如何能维持一个大国的疆域几千年之久？日本人没读懂《礼运》。

中国对日本，近代打了快一百年的交道，但是不热心研究日本。中国历代都不大研究外国。玄奘“奉诏译”的《大唐西域记》只是对“大唐”的“西域”作些描述，记些资料，给皇帝参考，并非研究外国。原因大概一来是以大国自居而不屑，二来是忌讳太多而不便。中国人对外国文化的误解，最显明的除日本外便是印度。一直用中国的佛教眼光看印度，以为印度文化即佛教，佛教即中国的佛教。这样的解说仿佛可通，因为佛教本出于印度；可是与实际不符，因为印度佛教断绝了近千年，而且有孔雀、贵霜、笈多各王朝的各不同教派，也不是中国的佛教，更不能等于多得多的全部印度文化。好比由汉字观点问印度字母。不知印度字母原来是指声音，文字形式之多难以统计，和欧洲的拉丁字母

号，指的意义永不变。陆秀夫抱着跳海的小孩子仍是宋朝皇帝。《儒林外史》中的那个富翁对旧主子仍是奴才。“一日为师，终身为父。”美国一七七六年才独立，建立起世界上第一个无君主而又非希腊式的共和大国，是个年轻的国家，本国内只经过一次短期内战。美国是个少年，喜欢新鲜，什么新事物都能容纳。但美国原来十三州的开创者，从英国乘“五月花”号船到美洲的人是清教徒，国内也有天主教，不是没有保守传统的坚强气力。美国人自己之间可以有种种差别，互相间差别之多和距离之大恐怕可以超过印度，也可以超过中国。美国文化如同一个大池塘，又如一个文化展览会。二十世纪中，这个不单一又无主宰的文化既收纳外来又向外喷吐，引起世界注目，作种种解说。有人以为美国“四害”横行（女性解放、同性恋、吸毒、艾滋病），谈虎色变，好像《旧约》说的那个受上帝惩罚的城就是美国。美国文化向世界提出了严重问题。仿佛是非洲、亚洲、南美洲都在美国开始了文化报复行动。到二十一世纪，这个世界文化大汇合的美国文化会怎么样，恐怕是和其他国家息息相

关的。文化的误解若引起欺凌，便难免以后的补偿和报复。那是人的不自觉的报复。非洲人曾经被掳卖为奴，文化被鄙视；非洲人的乐舞却首先在美国兴旺起来，这难道是偶然的吗？中国人过去曾大受鸦片毒害，现在世界上吸毒的比当年中国可厉害多了，偏偏中国在外。“谁实为之？”

至于自然对人的报复已经日益为人所知。生态学家不断呼吁。可惜酸雨仍在下，化工污水仍在流，废气仍在散，核废料也必将成灾，垃圾的增长速度超过处理速度，森林水土化为沙漠。太空虽大，轨道不多，将来也不免垃圾为患。大海岂能永远藏垢纳污？人类只管眼前一时利益，不顾后果，不顾子孙后代。这种情况恐怕十九世纪的人会自愧不如，二十一世纪的人将深恶痛绝的。至于毒品弥漫，新病毒猖獗，许多青年沉溺于“迷幻”之中，更不是隐患而是显患了。

在上述这些情况下，无怪乎虽有所谓未来学也无人对下一世纪作有信心的乐观预测了。（有宗教信仰者自当除外。）

世界如此，中国当然包括在内。天空、海洋无法封闭。智慧禁果总有人吃。难免有疑，不

能无问。纵不能先于其他国家而前进，也不能后于其他国家而退缩。二十世纪为日无多，急起直追，避害图利，尚有希望。失去机会已一次又一次，不能再蹒跚踱方步，见复辙而仍蹈了。

问题仍在于人类自己。如何恢复人对人的信心，然后共同对付自然的报复和自身的祸害？

试谈两例。

十八世纪欧洲人(卢梭)提出过一种社会理想，成为空谈，未能实现。十九世纪又有人(托尔斯泰)再提出类似理想，仍是泡影。二十世纪亚洲人甘地曾企图在机器包围中以手纺车建立印度古式公社，以所谓“共同富裕”(sarvodaya)为号召，结果当然和日本的“新村”设想(武者小路实笃)同告失败。第二次世界大战以后，日本陷于贫穷困苦，有一位农民山岸巳代藏(一八九七—一九六一)于一九五三年从养鸡开始改革农牧经营。一九五八年建立农场，约有三百人合作组织公社，经营新式无公害养鸡、养猪、养牛、种稻、种菜、种果树。一九五三年开始时即成立山岸会，标榜“自然与人一体，天地人调和，物资丰富，健康，亲爱，安定，舒服的社会”，取名“山

岸主义”，努力实现其乌托邦理想。引斯里兰卡的“共同富裕·布施劳动”运动为同调。从儿童起共同学习，共同劳动，实现佛教的“无我执”（无私）、“平等”。实行无个人私有。这显然是又一次空想社会主义的现代试验。斯里兰卡和日本都是人人熟悉佛教基本教义的。日本的实验应用禅学、心学的理论。这事正当中国实行农业合作化和公社化的时期。这表示巴黎公社的理想仍未死亡，只有途径不同。无论叫什么名字，用什么招牌、符号，农民的这种理想在高度工业化的日本还未消灭。山岸会还在办。嘲笑和反对难免。未必有成，不能无望。也许不是现代的《礼运》吧？

一九八六年在北京开了国际世界语者的第七十一届大会。到会有五十二国的约两千位世界语者。不用翻译，直接对话。一九八七年是波兰医生柴门霍甫（Zamenhof一八五九——一九一七）发表“希望者”（Esperanto后来用作世界语的名称）的国际通用语方案的一百周年，将在这位创始人的故乡华沙开第七十二届大会。国际语的方案极多，有的还是语言学家草拟的，但

只有这一种生存到现在。纳粹统治欧洲时严厉禁止，也未能禁绝，战后复兴。苏联曾经一度由于政治原因使世界语运动几乎销声匿迹，后来又活动起来。作为运动，不可避免地产生一些分歧组织，不仅国际上有，中国也曾经有过两个全国性组织同时存在。但是无论在国际上，在中国国内，这一无国家语言仍然吸引着并团结着学习者，因为这种语言是有理想的，不是单纯工具。自从蔡元培、黄尊生、胡愈之等人极力提倡以后，世界语在中国从未衰亡。这说明国际主义的理想是世界性的，是有一种类似宗教的感情的。不论战争怎样频繁，世界上绝大多数的人心仍然是要求和平的。总有一天和平力量会显出胜过战争力量。也许比二十一世纪还要遥远，但是只要人类存在下去，这力量就会大起来。“痰迷心窍”的妄人毕竟是少数，不论危害多么巨大，长久，人类全体是不会灭亡的。这便是希望。

夕阳经过黑夜仍然会出现为朝阳。

世界文化还没有老，还能不断产生新思想。中国文化有点老态，但还可以“返老还童”。中国

的孩子并不老。

只有白发老人不能重返青春了。不过还可以有青春的思想 and 青春的语言，只是看来不相称。

老人应当服老，不妨用老人的语言，借《庄子》篇名表达青春的心情：

难得“逍遥游”，勿忘“养生主”。

放眼“人间世”，纵横说今古。

一九八六年十一月