



上海三联书店

SHANGHAI SANLIAN SHUDIAN

Zhongxi Wenhua yu Shenmei Jiazhi Quanshi

中西文化与审美价值诠释

■ 舒也 / 著



上海三联书店
SHANGHAI SANLIAN SHUDIAN

Zhongxi Wenhua yu Shenmei Jiazhi Quanshi

中西文化与审美价值诠释

■ 舒 也 / 著

图书在版编目(CIP)数据

中西文化与审美价值诠释 / 舒也著. —上海: 上海三联书店, 2008. 6

ISBN 978 - 7 - 5426 - 2904 - 3

I. 中... II. 舒... III. ①比较文化 — 研究 — 中国、西方国家 ②审美分析 — 文化 — 对比研究 — 中国、西方国家 IV. G04 B83—0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 137663 号

中西文化与审美价值诠释

著 者 / 舒 也

责任编辑 / 陈宁宁

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 李 敏

责任校对 / 徐曙蕾

出版发行 / 上海三联书店

(200031) 上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

<http://www.sanlian.com>

E-mail: shsanlian@yahoo.com

印 刷 / 上海展强印刷有限公司

版 次 / 2008 年 6 月第 1 版

印 次 / 2008 年 6 月第 1 次印刷

开 本 / 640 × 960 1/16

字 数 / 258 千字

印 张 / 12.5

ISBN 978 - 7 - 5426 - 2904 - 3

G · 941 定价: 27.00 元

序 言

关于中西文化的分延与差异,自近代以来,有不少的学者曾试图来加以分析比较,从梁漱溟,到林语堂,到西方学人罗素,多曾经就中西文化发表自己的看法,但对于中西文化对审美价值的理解,学界尚无系统的研究。今道有信曾表示:“无比较的研究是不可能存在的”^①,对中西文化与审美价值观的比较有助于我们超越固有的理解前结构和文化无意识,从而换一种视界来审视人类自我。

彼得·伯克在《历史学与社会理论》中指出,大范围的比较总是不得不将每一个文化系统简化为几个特征,这往往会被人指责为方法论上的简化主义。^②“中西文化与审美价值诠释”这一选题,工作量很大,吃力不讨好。选题大的唯一的一个好处,便是“入乎其内,出乎其外”,它便于我们对中西方文化和审美价值观念有一个宏观的了解。

要想做到“入乎其内,出乎其外”,便要求我们不断地自退三尺,对考察对象做整体观。例如,柏拉图关于“美本身”的言论,学界常认为它标示着审美的自觉,但柏拉图在《理想国》中主张“禁诗”,这又是反美学的观点,如何准确把握,就需要不断地自退三尺,才能够避免“见木不见林”的危险,避免“抓住一点,不及其余”。

“中西文化与审美价值诠释”这一选题,它选取一个宏大的视角,虽然它可能遭受来自各个方面的诟难,但它同时也在提醒人们,对学术问题做整体观,也是必要的。它提醒人们,在学术问题上,为了避开“见木

① 今道友信《东西方哲学美学比较》,李心峰、牛枝惠等译,北京:中国人民大学出版社,1991年,第31页。

② 彼得·伯克《历史学与社会理论》,上海:上海人民出版社,2001年,第33页。

不见林”的一孔之见，将中西方审美价值观念纳入中西方文化系统中，对相应的功能相似物或功能缺失做整体观，这也是必要的。今天，“小题大做”成了学术论文的流行的做法，应该说，在学术研究的空域中，多元的研究进路仍然是必需的。至少，学术研究不应当拘泥于一种做法。

这一课题，材料的准备是一项艰苦的工作。我希望尽可能找到第一手的材料。这中间包括《郭店楚墓竹简》，它包括《老子》甲乙丙三组，学术界认为郭店楚简的发现，整个中国哲学史都有可能重写，另外，新近上海博物馆从香港购回了一批战国楚简，对于整个文化史亦非常重要。1994年，上海博物馆的相关人员在香港文物市场上发现了一批战国楚简，在张光裕等先生的帮助下花重金购回。在该批竹简尚未出版之时，我有幸蒙友人惠赐了类似于“诗序”的竹简的摹件，在论及中国古代先秦思想史有所参考。后经李零、马承源等人初步整理厘定，该批竹简的第一部分于2001年11月以《上海博物馆藏战国楚竹书》为名由上海古籍出版社出版，其后该批竹简后续几册也陆续出版。《上海博物馆藏战国楚竹书》内中收入《孔子诗论》、《缙衣》和《性情论》三种，它对于中国学术史和中国美学思想史具有重要的意义。比如这中间发现有类似于“诗序”的文字，我们知道汉代毛传《诗经》及“毛诗序”据称传自子夏，这次购回来的竹简表明两者之间应该有一些关联。随着《上海博物馆藏战国楚竹书》的出版，学术界进行了多方面的探讨研究，包括文字隶定、简文排序、简文释读、作者时代等等，学术界都做了深入的探讨，学术界一致认为，它对于中国古代思想史有着填补空白的意义，本书在写作时也做了一些重要的参考。

对于一些材料的处理，我尽可能按照文献实有的情况来处理，如关于《老子》，尽可能注明出于郭店楚简、帛书还是今本《老子》；又如，关于《庄子》的文献，因为学术界多有人认为《庄子》外篇、杂篇非庄子所作，本书予以分开处理，并注明出于《庄子》内篇还是出于外篇、杂篇。

关于创新之见解，我的想法一般是：只要确保说正确的话，不一定非要有自己的见解。不过，如果确需说明本书的一些见解，我觉得大致如下：

1. 对于“价值”之理解，打破国内学界“劳动价值学说”的思辨化理解，而是代之以科学的分析，认为价值与事实不同，它是客观事物相对于主体的“需求——偏好”结构所呈现的一种属性，是客观事物之总体

属性的一个方面。本书试图用“需求——偏好”结构统合各类价值,实现目前哲学价值与经济、伦理价值之间的分裂,以此来建立一种一般价值理论。并且,“需求——偏好”结构的提出,旨在提示这一结构是分裂而矛盾的,由此导致个人价值选择的悖立与冲突,它是人变态为非人的一个直接的结果。

2. 对于西方文化之理解,本书认为西方文化有着希伯来文化和希腊文化两大传统,而对于西方之基督教文化,本书认为不可将它仅仅视为一种宗教专制文化,也不可将它仅仅视为被王权利用的工具,相反,它真正的意义在于政教分立——宗教成为僭主王权的分权力量,所谓“恺撒的归恺撒,上帝的归上帝”,宗教权力成了一种与世俗王权相分立的力量,尽管宗教常常为世俗王权所利用,但罗马教廷实际上成了一种超越于王权之外的另一种力量,这就形成了西方的政治分权传统。

3. 关于中国文化价值观,认为它是一个基于“有限实用、人伦和乐”的朴素人本主义价值体系,中国文化其它方面的特征都可以根据这两点推衍而得,如求真意识的相对缺乏、科学之不兴、民族性格之保守、民主宪政思想之不兴等等。皆可由这两个基本特征因循而出,以往对于中国文化囿于“有限实用”的特点未予充分注意。

4. 被掩盖的“风骚”传统。

本书提出,在中国古代,存在着一个与儒法、道释并列的风骚传统,这一风骚传统,它以《诗经》中的“风”、战国时期的尚情主义以及晚明个性解放思潮为主要源流。由于中国古代长期以来儒法社会政治功利主义学说占据主导地位,风骚传统长期以来受到压制,在以经学为正宗的中国古代学术传统中,它被刻意掩盖,中国经学对《诗经》的肆意歪曲可以看到风骚传统所遭受的压力。风骚传统一直遭到儒家文化的强力打压而暗昧不显,直至晚明个性解放思潮出现之后,风骚传统才有所抬头。

风骚传统主要表现为《诗经》中的民间自由主义、战国时期的尚情思想以及晚明的个性解放思潮,它在中国古代诗文理论中的“言情说”、“缘情论”等思想中有所表现。

5. 和亚里士多德差不多同时代的心理学,被重新发现的尚情主义。

通过对新出土简帛和中国古代思想史的研究,本书认为,在中国古代的历史上,曾经有一段高度重视人类之“心”和“情”的历史,这一段历

史甚至可以说是中国古代的心理学,它和古希腊亚里士多德建立心理学的时间相当。而从文化价值观的角度来看,我们则看到了一个高度重视人类之“心”和人类之“情”的哲学面孔。

本书认为,在中国古代的哲学中,存在着一个高度重视人类之“情”的尚情主义源流。随着郭店楚简和上海博物馆藏战国楚竹书的发现,我们发现了一个未被发现的中国古代关于“情”的思想,郭店楚简文献提出了“凡人情为可悦也”、“道始于情,情生于性”、“礼作于情”,“忠,信之方也。信,情之方也,情出于性”^①、“情生于性,礼生于情”^②等论断,对“情”的尚场,大大超乎了我们对先秦哲学的理解,可以称之为一种尚情主义。尚情主义在中国古代诗文传统中的“言情说”和“缘情说”等理论中有所体现。

6. “逍遥式自由主义”与“抗争自由主义”。

本书认为中西方的自由主义传统不同,中国的自由传统为“逍遥式自由主义”,西方的自由传统则为“抗争式自由主义”,由此产生了中西方美学传统的差异,如中国对“虚静”、“恬淡”的崇尚,西方对“迷狂”、“激情”的迷恋等。

7. 关于西方文化之“自然”观念与中国文化之“自然”观念。

西方文化倡导之“自然”,多见日神精神与酒神精神,有着强烈的“入世冲动”,如伊壁鸠鲁主义之“快乐说”,达尔文之“物竞天择,适者生存”之说,弗洛伊德之“力比多冲动”说,皆可见西方所尚为不同之“自然”。中国文化崇尚之“自然”,多为道家老庄所尚之“自然”,多为一种出世精神,折射着某种老人心态,如果抛却“人”与“自然”之二分,将“人”亦视为“自然”之一员,则人亦自然矣。中国老庄哲学刻意寻求“心斋”、“坐忘”,尚“物之自然”而却“人之自然”,或可称之为“伪自然精神”^③。

为使人们认识到另一种“自然精神”,即“人之自然精神”而非“物之自然精神”,本书试图恢复被主流文化遏制不显的“风骚传统”在价值观中的位置。从风骚,至花间词,至晚明个性解放思潮,本书认为它是中

① 《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年。

② 《语丛二》,《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年。

③ 请参阅《缺席的阳具——老庄哲学歪论》。

国美学不可忽视的一大源流。

8. “和谐”与“克谐”。

本书试图借用“克谐”一词来指称西方所倡导的“对立冲突中的和谐”，而将中国文化所倡“和而不同不相抗”观念称之为“和谐”，并认为“和谐”与“克谐”代表了中西方文化与审美观念的不同风尚。

9. “教化说”与“净化说”。

西方关于审美价值，有“卡塔西斯”，即“净化”一说，中国则有“教化”一说。本书试图指出，西方之“净化”与中国之“教化”在“化人”这一点上有相通之处，但西方的“净化说”偏重于审美的特殊价值，而中国的“教化说”则偏重于政治伦理的功利价值。

10. “载道说”与“真理观”。

学术界流行的比较是将“道”与“逻各斯”相比，而本书则试图将中国的“道”与西方哲学观中的“真理”相比。按“逻各斯”在希腊语中为“logos”，在拉丁语中为“verbum”，英语译称“word”，应译为“语词”，因汉语的“道”兼有“言说”的意思，故很多译文将“logos”译为“道”，但实际上西方文化中之“逻各斯”与中国文化中之“道”相去甚远。本书认为，与中国的“道”更为对应的是西方文化观念中的“truth”一词，在中西审美价值理论中，中国的“载道”理论与西方的“传达真理”说更为相当。

11. 此外，关于“僭主”、关于“中国学术传统”等等，本书亦试图提出一点小小的想法，如“‘比德说’开启了中国的伪学术传统”，“根据实用需要来歪曲事实为中国学术之一大传统”，“注经之传统实非科学之传统”，“《史记》是中国伪史之始”，“《说文解字》一半属于妄断”，凡此诸类想法，大多只是一时之闪念，尚有待实证考察，因课题所限，约略于注释中略加提及^①。

本人学识有限，有相当多的内容超出了我能力控制的限度。应该说，这一课题里面的错误、弊病、硬伤应该不少，恳请各位方家指正。

舒也 于南京

^① 请参阅《中国学术史批判》。

目 录

1	导论 中西文化与审美价值观
2	一、比较:意义与方法
3	二、中西文化的分殊
4	1. 中西文化的分殊
10	2. 中西文化心理与文化价值观
24	三、中西文化对审美价值观的影响
24	1. 审美活动
25	2. 审美价值观
30	3. 审美观念
43	第一章 “载道说”与“真理观”
46	一、实体结构与混沌功能:关于认知功利主义
50	二、“节用——非乐”与“美在有用”:实用功利主义与美学取消主义
60	三、道德功利主义
73	四、“放郑声”与“禁诗令”:关于政治功利主义
80	第二章 “美善相乐”与“寓教于乐”
81	一、孔门乐教与亚里士多德的“多用说”
81	1. 孔子论“乐”与柏拉图论“美”
83	2. 荀子的“美善相乐”说与亚里士多德的“多用说”

92	二、“唯务折衷”与“寓教于乐”
92	1. 中国:魏晋后及刘勰的“唯务折衷”观
96	2. 西方:希腊化之后及贺拉斯的“寓教于乐”说
100	三、明清后折中主义与文艺复兴后折中主义
110	第三章 “别材别趣”与“唯美主义”
110	一、中西审美意识的觉醒之途
122	二、中西艺术独立与审美意识发展的轨迹
127	三、“别材别趣”与“唯美主义”
127	1. 中国:从“尚情主义”到“别材别趣”说
142	2. 西方:“唯美主义”及“形式主义”
158	3. “唯美主义”的东渐
161	结语:各美其美,美美与共
176	参考文献
186	未完的工作——代后记

导论 中西文化与审美价值观

关于美之属性,有客观说、主观说、主客观统一说等诸多说法,其中较为可接受的,则是综合了主观与客观的“价值属性”说。美作为事物相对于人类的一种价值^①属性,一方面,它是事物客观的属性之一,另

① 价值一词,梵文为 Wal,意为“掩盖,加固”,在拉丁文中则为 Vallo/ Valeo,意为“用堤围住,加固,保护”,后衍化产生了英语中的 Value、法语中的 Valeur,以及德语中的 Wert 等词。在西方,有专门的价值学(Axiology)来探讨人类的价值的的问题。目前价值学的探讨主要集中于两个方面:2. 关于价值相对于人类主体而言它是怎样一种属性,它区分了事实和价值,认为事实是事物“是怎样”的一种属性和状态,而价值则是事物相对于主体而言“应如何”的一种属性;在此基础上,它通过功利价值和精神价值的二元区分,确立了以人类的“需求——偏好”结构为本位的“一般价值论”。2. 探讨作为价值之依据的人类主体其价值何在的问题,并确立了以人类主体的“需求——偏好”结构为本位的价值原则,它从科学实在立场出发,将价值视为客观事物相对于人类的一种属性,只要事物与人类的实践客观存在,价值就相对于人类而客观存在。通过这两个方面的考察,价值学对“价值”范畴作了这样一个基本的界定:价值与事实不同,它是客观事物相对于主体“需求——偏好”结构所呈现的一种属性,是客观事物之总体属性的一个方面,也可以视为是一种人类性的事实。价值是建立在事物本体之上的功能(Function)和效用(Utility,又译“功利”)的统一体,价值不是抽象的,它可以根据人的“需求——偏好”结构区分为物质功利价值和心理精神价值等多个方面。

与“价值”有关的概念,长期以来有很多彼此之间非常含混的词,如“功能”、“效用”、“实用”、“功利”、“利益”等。大抵上,“价值”与“功能”、“效用”有其相通性,“功能”可以视为是潜在的,而“效用”则可以视为是一种结果(effect)。本书提到的“实用”是狭义的,主要指一种以物质价值为主的基础性效用;“功利”亦区分广义和狭义,将作为“效用”的“功利”视为是广义的,而狭义的“功利”则用来指称包括实用功利和道德功利等在内的价值范畴,它不包括审美价值等纯心理性的价值;“利益”则是指道德功利之外的功利范畴。

一方面,它是事物相对于人类主体所呈现出来的价值,因此,审美属性得以呈现必不可少的一个方面,便是人类的感官以及相应的审美惯例。

这样,对美的考察,必然离不开对人类审美价值观念的考察,它包含“美是否有价值”与“什么样的价值为美”这样两个层面。

确切地说,审美价值观念是指特定文化区域的人类群体在特定时期关于美的价值观念。人类的审美价值观念固然有其共同性,但人类每一个体的审美观念均有其特殊性,并且,人类的不同文化实体亦在漫长的历史中形成了不同的审美惯例,因此,不同的文化实体其审美价值观念亦各各不同,由此便有了这样一个话题:中西审美价值观念的比较。

一、比较:意义与方法

人类对世界之观念,均是人类以自身的感官去认知、把握的结果。人类对事实之认识,实际上是从一定的前理解和前结构来解释世间万物的,人怎样提问,自然就怎么回答。今道友信指出,“所谓无比较的研究是不可能存在的”^①。比较的方法有助于我们超越固有的理解前结构和文化无意识,从而换一种视界来理解客观事实。因此,对于审美惯例和审美价值观的研究,探究的途径之一,便是进行中西比较。

进行中西审美价值观念的比较,第一要务是确定比较的对象及其相应的对照概念(contrast conceptions)。比较方法的一个最基本的原理是寻求适当的对照概念。应该说,审美价值观的比较,更好的比较对象是综合了审美风尚与审美理论的审美文化,从长远来看,双方的审美理论与各自的审美风尚是一致的,但是,社会往往分成若干层次,在某一时期,当社会出现某种审美风尚的时候,社会主流的观点或精英的观点会出现与审美风尚相异甚至完全相反的主张,这就给某一时期的比较带来了困难,因此,在比较中我们试图结合一个时期的审美风尚,但主要选取能够代表某一时期审美文化的美学主张来进行。

应该说,严格意义上的比较来自“完全的归纳”,而中西文化实体的

^① 今道友信《东西方哲学美学比较》,李心峰、牛枝惠等译,北京:中国人民大学出版社,1991年,第31页。

巨大的分殊以及审美个体差异的千差万别使得“完全的归纳”不可能实现,这样,对中西审美价值观念的比较只能诉诸“不完全的概括”。应该说,“不完全的概括”永远只是退而求其次的选择,但是,对中西审美价值观念比较的必要性迫使我们放弃对无法实现的“完全的归纳”的追求,转而求诸于“不完全的概括”。

需要说明的是,“不完全的概括”往往只是对总体倾向的概括,它意味着这种概括试图总结出的是较大多数的情况,或者说,它只是对文化主流的概括,仍有一部分例外在“不完全的概括”之外。正如彼得·伯克在《历史学与社会理论》中所说明的,大范围的比较总是不得不将每一个文化系统简化为几个特征,这往往会产生某种“削足适履”的倾向^①。我们时刻需要明白的是,本文试图得出的结论并不适用于所有每一个体特殊的审美活动。这一点对于正确理解和运用本文试图探讨的中西审美价值观的分殊至关重要。也就是说,我们有必要引入概然性的概念来衡量每一个结论,正如在关于真理的理论中,将每一个看似正确的命题作为相对于一定语境的概率真理来看待更为科学。

为了避免“见木不见林”的危险,本文试图将这一比较纳入中西方的文化系统中来进行,在比较文化主流时,亦结合整个文化系统中相应的功能区域来进行,分析这一区域相应的功能相似物或存在的功能缺失,以期作出恰当的评判。

这样,本文试图探讨的是中西审美价值观念的比较,为了尽可能地作出科学的比较,本文试图将比较对象纳入相应的社会文化系统,结合整个文化系统及其相应的功能区域来进行比较。这样,我们的比较是结合中西社会文化的相应功能区域对审美价值观念进行比较,由此考察其在社会文化系统中的功能差别或造成功能缺失的缘由。

二、中西文化的分殊与文化心理的差异

普遍关联的原理向我们揭示出,中西审美价值观的差异是以中西方文化为基础的。关于中西方文化,季羨林先生有“三十年河东,三十

^① 彼得·伯克《历史学与社会理论》,上海:上海人民出版社,2001年,第33页。

年河西”一说，成中英则有“中国哲学的优良传统”之说，放言中国文化之救弊于西方之没落，这些虽然不是胡说，但亦恐是个人一厢情愿。这里我们暂时放下“东风压倒西风”还是“西风压倒东风”之类的问题，先以一种客观的态度来考察一下，中西文化究竟是怎样的形态，两者之间存在着怎样的勾连与异同。

1. 中西文化的分殊

关于中西文化分殊之考察，大抵通过两种途径。一是对广义文化的考察，即对包括器物、活动、制度、观念等多种文化层面的考察；另一种则是对狭义文化的考察，即对作为狭义文化的“观念”的考察。应该说，广义文化与狭义文化之间存在着一定的关联，狭义文化多以广义文化为基础。目前学者们对中西文化之考察，绝大多数是对狭义文化、即对中西方文化观念的考察。为了便于对中西文化有一个整体的了解，我们的考察主要考察中西方的文化观念，但也适当结合器物、活动、制度等广义文化层面来进行。

关于中国文化之分殊，自近代以来，已多为学人所关注，概括起来，大致有这样一些特征：

1. 从地理环境的角度来考虑，中国文化是“相对单一的大陆文化”，而西方文化是相对多源的地中海文化。中国文化起源于黄河流域的华夏文明，尽管很多学者认为中国南方的文化表现出与北方文化相当不同的特征，如中国道家传统即被归结为源于中国南部的楚地文化，但两者基本上可以被概括为大陆文化，两者具有某种同质性，并且，随着长期的文化交流，中国南北文化已经融合成了一个整体。西方文化有论者认为起源于古希腊的爱琴海文明，但从更广远的视域来看，西方文化还有一个古代希伯来文化的源头。古代希腊文化和古代希伯来文化，人称西方文明的“两希精神”。罗素在其《中西文化之比较》一书中认为，“西欧和美洲有着同样的精神生活，那种生活的渊源有三：（一）希腊文化；（二）犹太宗教及伦理；（三）现代工业主义，”^①如果我们将这一现代时期的“现代工业主义”暂时搁置一边，则西方文化“古代希腊文化”和“古代希伯来文化”这两大源头，大致可以认定。这两种文化基本

^① 罗素《中西文化之比较》，胡品清译，见《中西文化文学比较研究论集》，苏丁编，重庆：重庆出版社，1988年，第68页。

上可以概括为地中海文明。张荫麟在《论中西文化的差异》一文中认为,“过去中国的文化始终是内陆的农业的文化;而西方文化,自其导源便和洋海结不解的关系”^①,这一从地理环境等角度对中西文化作出的概括,大抵也合乎事实。

2. 中国文化的生产方式是相对单一的小农经济生产方式,西方文化的生产方式是农业、游牧、商业多种经济形态并存的生产方式。中国文化长期以来处于农耕社会,属于一种自给自足的小农生产方式,虽然北方少数民族中也有游牧民族,但它一旦进入汉文化区域,也就被汉族的农耕生产所同化,因此,关于中国文化,一直以来有着重农轻商的说法。西方文化的生产方式则表现出农业、游牧、商业等多种经济形态并存的特征。地中海沿岸既有着悠久的农业生产传统,同时它的周边也存在着大量的游牧民族,古代希伯来民族就处于农业经济和游牧经济并存的状态,此外,地中海沿岸的商业活动也较为发达,考古资料表明,古代希腊很早就有了发达的商业活动。

3. 从政治法律制度等层面来看,中国文化的特色是“家本位宗族制度和皇权政治并存”,而西方文化的特色则是“古希腊城邦民主、政教分立基督教国家迭代”。中国文化在大陆文化和小农经济的基础之上,其活动大多限于家庭,基本上是以家庭为本位的,而这种以家庭为本位的文化又纵容了皇权文化与僭主政治的凌虐。西方文化则不同,古代希腊城邦民主制形成了西方渊远的民主传统,尽管偶尔它也曾为僭主所凌越,但古希腊传统对于僭主政治有着强烈的厌斥,因而僭主政治统治的时间都不长。整个中世纪尽管常常被认为是一种柏拉图传统,但是,我们切不可将它仅仅视为一种宗教专制文化,也不可将它仅仅视为被王权利用的工具,相反,它真正的意义在于政教分立——宗教成为僭主王权的分权力量,在中世纪,教会对于民众的影响力非常之大,它对于西方文化的影响可以说是与中国文化完全不同的一种传统。

这样,中国文化主要包含“相对单一的大陆文化”,“小农经济生产方式”,“家本位宗族制度和皇权政治并存”三大基本特征,而西方文化则主要表现为“多源地域文化”,“农业、游牧、商业多种经济形态并存”,

^① 张荫麟《中西文化之比较》,见《中西文化文学比较研究论集》,苏丁编,重庆:重庆出版社,1988年,第65页。

“古希腊城邦民主、政教分立基督教国家迭代”等基本特征,在这一文化基础之上,中西方形成了各自的文化心理和文化价值观。中西文化的分殊可参见表 0-1。

表 0-1: 中西文化的分殊

中 国	大陆文化	小农经济	家庭生活+家族生活+皇权政治
西 方	多源文化	多种经济	家庭生活+社群生活+分权政治

根据中西文化的以上差异,我们大致还可以概括出这样一些特点:

① 西方文化是相对多元的文化

尽管有学者认为西方文明起源于古希腊的爱琴海文明,但西方文明起源于多种源头的说法或许更加接近事实。古希腊文化和希伯来文化是西方文化主要的两大来源,如果用更为宽泛的地域概念来概括,西方文化可以说起源于地中海文明。与此相对照,中国则起源于华夏的大陆文明,是一种相对单一的大陆文化。此外,就经济生产方式来看,西方文化存在着农业、游牧、商业等多种经济形态并存的情况,是多种经济形态并存的文化。就中国文化而言,尽管中国北方长期存在着许多游牧民族,但构成华夏文化主流的,始终是以农业生产方式为主的汉文化,北方的游牧民族一旦进入中原往往就被农业生产方式同化,因此,中国文化的经济生产方式是相对单一的农业生产方式。就政治生活来看,西方有着政治分权的传统,古希腊的城邦民主制早已为历史学家所称道,而基督教兴起之后形成的“政教分立”传统亦不可小视,所谓“恺撒的归恺撒,上帝的归上帝”,宗教权力成了一种与世俗王权相分立的力量,尽管宗教常常为世俗王权所利用,但罗马教廷实际上成了一种超越于王权之外的另一种力量。就中国而言,儒法文化成为中国的主流文化,尽管早期儒家有着较强的民本倾向,但其“内圣外王”的治世理想促使它和法家走向合流,并随着“科举取士”制度的确立,儒法文化最终成为皇权统治的工具。而作为中国宗教的道教与佛教,二者往往专注于个人的修行,并没有象西方基督教那样成为一种分立的“力量”。这样,象西方那样王位继承由教廷授之以“礼”,中国未尝有之。

② 中国相对较少公众生活

尽管很多人运用地理环境来解释中国公众生活的方式未必在理,但中国相对地较少公众生活。除了地理环境的因素之外,最大的影响

可能来自中国的生产方式。中国的生产方式是一种相对单一的小农生产方式,它是一种以家庭为本位的自给自足的自然经济,因此,人类所赖以生存的经济生活往往围绕着家庭即可以进行,人们不必频繁地出入于一些公共场合。在西方,除了地理环境的因素之外,经济生产方式成了影响公众生活的重要方面,古代希腊发达的商业为历史学家们常常提及,而作为西方文化另一来源的希伯来文化则起源于游牧经济,对于西方文化来说,其生产方式是一种农业、游牧、商业等多种方式并存的经济形态,它往往不能局限于自给自足的家庭生活之中,这对西方注重公众生活的文化传统有着重要的影响。

这样,中国人的生活往往以家庭为最主要的场所,相应地较少公众生活。卢作孚先生在《中国的建设问题与人的训练》一文中认为,家庭生活是中国人第一重的社会生活,亲戚邻里朋友等关系是中国人第二重的社会生活,这两种社会生活,集中了中国人的要求,范围了中国人的活动,规定了其社会的道德条件和政治上的法律制度。梁漱溟先生在论及中国文化特性时,其中之一便是“中国人缺乏集团生活”^①。相较而言,西方文化则较为注重公众生活,古希腊文化自不待言,即使是未有古希腊民主传统的基督教,也非常看重“集会”的意义,认为每周到教堂做礼拜是一项必不可少的内容。

中国人公众生活的缺乏,则导致中国人相对地不重政治生活。所谓政治者,即为公众关系之“治”,中国人不重公众生活,对政治生活亦十分淡漠,所谓“从道德而轻政治”,即是如此。尽管在春秋战国时期,孔子、墨子、孟子等人提出的多是一些具有政治意涵的主张,但王权一旦形成,则对政治之关注中国人即相当漠然。中国人在文化习惯中可以接受的,是“王权”之治,而非在公众生活意义上的“公众”之治。梁漱溟先生称“民主、自由、平等一类观念要求,及其形诸法制如欧洲所有者,始终不见于中国,亦事属可异”^②,这除了与前述大陆文化、农业生产方式等有关外,中国缺乏公众生活,当与之有着直接的关系。

作为中国缺乏公众生活的结果之一,则是中国自由主义传统的缺乏,并形成了中西方“抗争式自由”与“逍遥式自由”的分殊。“自由”概

① 梁漱溟《中国文化要义》,上海:学林出版社,1996年,第64页。

② 梁漱溟《中国文化要义》,上海:学林出版社,1996年,第14页。