

「天人合一」与「神人合一」

中西美学的宏观比较

王生平

THE SERIES OF THE COMPARATIVE STUDIES OF CHINESE AND FOREIGN CULTURES

中外比较
文化丛书



出版社

中外比较

文化丛书

THE SERIES OF THE COMPARATIVE
STUDIES OF CHINES AND FOREIGN CULTURES

“天人合一”与“神人合一”

中西美学的宏观比较

王生平



河北人民出版社

“天人合一”与“神人合一”

——中西美学的宏观比较

王生平

河北人民出版社出版（石家庄市北马路45号）

河北新华印刷一厂印刷 河北省新华书店发行

850×1168毫米 1/32 5.75印张 137,000字 1989年8月第1版
1989年8月第1次印刷 印数：1—7,360 定价：3.75元

ISBN 7-202-00430-5/G·61

中外比较文化丛书

顾问：季羨林

佛克玛 (Fokkema) [荷]

主编：乐黛云

THE SERIES OF THE COMPARATIVE STUDIES OF
CHINESE AND FOREIGN CULTURES

The academic advisers:

Mr. Jixianlin

Mr. W • Fokkema

The managing editor:

Mr. Yuedaiyun

Editor in charge of this series:

Mr. Changchenguang

Published by:

Hebei People's Publishing House.



讲文化之后，就要强调一个
交字，出入应该基本等同，
入超，出超，都不恰当。
当，我们现在的的问题是入
超严重。我们这一套丛书
的目的，就是想纠正这个
偏颇，而这一点我认为
是非常正确的。我祝
它成功。

季羨林 一九八八年
六月五日

祝 词

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

季 羨 林

1988 年 6 月 5 日

批判——沟通——重建

(《中外比较文化丛书》总序)

乐 黛 云

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

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

AB49/10

沟通网络的建立及其相互间的真正融汇贯通，结果就是体系的重建，即新体系的诞生。这就是批判——沟通——重建的发展之路。

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

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

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

6月5日于北大

引

言

“欧洲中心论”与“中国本位论”，实即“自我中心论”，正如瑞士哲学家皮亚杰所说，是人类童年的认知特征。打破“自我中心”，是人类走向成熟的标志。

从历史上说，还没有哪一个时代能象我们这个时代那样充满生气和希望。西方的莱布尼兹艳羡《易经》、叔本华推崇朱熹，不过是凤毛麟角，而海德格尔认同东方禅意的流风遗韵，竟在今日的西方掀起了神秘的禅宗热、“寒山热”；一向闭关锁国的我国，从清末的“西体中用”到“五四”的民主科学再到今日的科学哲学（新、老“三论”）、蛤蟆镜、牛崽裤、迪斯科的时髦风尚，使古典神秘的都市乡村笼罩了那么一点点异邦情调。中西在接近，不仅仅是经济、科技，而且是文化、艺术。

然而，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。在鱼龙混杂、泥沙俱下的历史潮流面前，有失落的灵魂，也有清醒的中坚。在失落者看来，“月是西方的圆”，“禅是东方的好”。在清醒者看来，“东西月一样圆”，“中外禅皆非禅。”因为，“月印万潭终是

月”，“禅经道破即非禅。”神秘的体悟和清醒的论证经常搅伴、掺和、纠缠在一起。

走出深山再看山，跳出激流再观水，山依然，水依然，山环水绕景依然。但水已冲刷了山，山已汲取了水。于是山青水秀花欲燃。这不是禅意的神秘，而是真实的自然。如果象马克思所说的那样，人的思维也体现为一个自然过程的话，那么，这里的山水之喻即是对此的体认。

变者自变，有不变者在；化者自化，有不化者存。那么，这变、化的是什么？不变不化的又是什么？是社会本体，还是深层心理结构？为什么孙悟空变山神庙，还是露出了尾巴，让二郎神一眼看破了呢？为什么赫赫有名的大科学家牛顿最终相信上帝是第一推动力了呢？

永恒的差异不因相互的融合而改变，客体的对峙难为主观的认同而合一。真、善、美的每一个领域在不同的民族下都存着差异。同是欧洲，意大利与法国不同；同是亚洲，中国与日本各异。但异中有同，是同中之异；同中有异，是异中之同。找出最根本的差异，牵一发而动全身；相反，眉毛胡子一把抓，反而令人摸不着头脑。

我在这本小小的书里想做的就是这种“牵一发而动全身”的工作，来比较中西美学。老实说，这“一发”——“天人合一”与“神人合一”并非我的独创，而是李泽厚的发现。我不过接过它稍微发挥一下罢了。至于成功与否，还有待于博识之士的鉴别。但是，既然人们不满足于李泽厚那高度抽象的“画龙点睛”式的大写意，而是想再知道些具体的东西，那么，我的这种工笔细描的“小玩艺儿”当不至于引起反感吧？

作者简介

王生平，男，辽宁人，1945年生。哲学硕士，曾任新华社记者，现为中国社会科学出版社编辑。著作有《李泽厚美学思想研究》、《智慧的碰撞》、《中国古典美学和当代美学》。译著有：《存在主义美学思想》。论文有《梦思维探索》等多篇。

目 录

引 言.....	(1)
第一章 “神人合一” 与 “天人合一”	(1)
(一) “神人合一”	(2)
(二) “天人合一”	(5)
(三) 基督教与中国的宗教	(9)
(四) “神人合一” 观念对西方人审美艺术的 影响.....	(11)
(五) “天人合一” 观念对中国人审美艺术的 影响.....	(18)
第二章 “天人合一” 与 “同构”.....	(28)
(一) “同构” 与 “天人合一”	(29)
(二) 异质同构	(36)
第三章 认识模仿和文无定法.....	(52)
(一) 认识模仿	(53)
(二) 文无定法	(62)
第四章 阳刚之美和崇高.....	(74)
(一) 崇高范畴在西方的发展	(74)
(二) 悲剧	(83)
(三) 崇高的社会摇篮	(86)
(四) 阳刚之美	(89)
(五) 阳刚之美、崇高与 “天人合一”、“神人 合一”	(97)

第五章 中西美学和文艺的认同·····	(109)
(一) 心理学问题 ·····	(110)
(二) 美学理论的交叉 ·····	(120)
(三) 艺术创作中的偶合 ·····	(131)
第六章 从诺贝尔文学奖看东西方审美意识的分合·····	(149)
(一) 从鲁迅谈起 ·····	(149)
(二) 诺贝尔文学奖所体现的审美意识 ·····	(155)
(三) 三部曲:泰戈尔——阿格侬——川端康成·····	(160)
(四) 打通中西:钱锺书——李泽厚·····	(166)
(五) 对中国当今能否获诺贝尔文学奖的一点臆 测 ·····	(169)
重要参考书目·····	(172)
后 记·····	(174)

第一章

「神人合一」与「天人合一」

西方美学与中国美学的巨大差异就是“神人合一”和“天人合一”的差异；前者由审美走向宗教，后者由审美走向人际；前者皈依上帝，后者回到生活；前者尊崇灵魂、鄙视肉体，后者灵、肉兼顾，情、理交融；前者向上帝赎罪，企求来世，后者与自然同在，重视此在；前者的纵欲、禁欲，后者的中庸、平衡……似乎中西美学的一切差异都由此而来。所以，弄清“神人合一”和“天人合一”的不同，就成为中西美学比较研究的关键，也是中西文化比较研究的核心。为什么西方文化被称为“罪感文化”而中国文化被称为“乐感文化”，难道不能从“神人合一”和“天人合一”中找到启示与答案吗？！

人类是宇宙的一大家族，各民族是其中的分支。虽然，就经济需求和生产方式来讲，东西方没有也不可能根本的不同。任何一个民族的进化都必然经历刀耕火种的阶段，这恐怕是众所周知的事实。但为什么在哲学、美学上却会有如此巨大的差异？这确乎是一个值得深长思之的重要文化课题。光只搬用机械的决定论，或只从心理上去寻找

答案恐怕是不行的。西方世界的科学技术那么发达，却始终不能突破宗教的藩篱，中国的科技至今仍很落后，但没有一种宗教占统治地位；世界四大文明古国，只有中国延续下来；同是世界文明古国，中国古代哲学强调的是五要素（五行），印度是四要素（水、火、风、土），希腊则有原子论；中国的爱情诗（从《诗经》到元曲）不绝如缕，而为什么男女裸体画比起西方来如此之少^①；又为什么中国的书法这线的艺术绵延几千年至今不衰，而西方却很少见呢？为什么中国艺术在《红楼梦》之前总是大团圆的结局，而西方却不这样呢^②？……这种类似的问题比比皆是，不胜枚举。每一个问题似乎都是三言两语解释不了的，每一个课题似乎都是不少专著的内容。从这一点看，企图在这里用短小的篇幅来搞清这个问题，当然是不现实的。但是，能否从这些错综复杂的异同中理出一个头绪呢？我以为，这是可能的。

无论是东方人类，还是西方人类，在生产劳动、文化娱乐活动中都要在人本身之外寻找支持和依赖。就是说，要找到力量和归宿。这一点东、西方都是一样。找到一个权威的东西，就是“合”的过程。西方找到“神”，中国找到了“天”，于是形成了“神人合一”和“天人合一”。“神人合一”和“天人合一”就是中西文化以至美学的差异所在。但是，它们各自有自己的形成历程。

（一）“神人合一”

西方的“神人合一”的定型化时期可以说是在基督教建立之后。但是，在基督教建立之前，这种观念早已产生了。这就是柏拉图的“迷狂”和斯多葛派的“禁欲”。基督教不过使之从制度

① 皇宫的《春宫图》不是审美，而是肉欲的享乐。

② 西方也有大团圆结局作品，如莎士比亚的《无事烦恼》。

上加以保证、仪式上提供条件、规范，信仰上使之普及而已。马克思在提到柏拉图的理论时说：

本来，说基督教里有柏拉图的成分比说柏拉图那里有基督教的成分要正确得多，更何况古代的教父如奥利金和伊里奈乌斯，在历史上部分地是以柏拉图哲学为依据的。……柏拉图的回忆与基督教关于回到自身原始样子的人的新生的关系（第40页）、柏拉图的灵魂堕落与基督教的原罪关系（第43页），以及先有灵魂的神话，情况也是这样。^①

柏拉图认为人的灵魂由理智、意志和情欲三者所组成。在这三者之中，理智是最重要的，好比御者，意志其次，好比驯马，情欲最次，好比劣马。人只有控制情欲，才能保持灵魂的纯洁。灵魂要飞升，就要解除肉体的束缚和欲望。人一旦摆脱了肉体的欲望，灵魂进入不朽世界。要在生前达到这种境界，必须有一种心灵的“迷狂”。柏拉图在《会饮篇》中具体描绘了这种“迷狂”。比如爱个别美少年，开始是以美少年为对象，但不能停留于此，要逐步升级，一直彻悟美的本体，进入神秘的迷狂精神状态，就不再留恋世上具体的美少年以及财富等感官享受，而沉醉在与神会通的境界中。

如果说，在柏拉图那里的“神人合一”，只是一种神灵附体的迷狂，那么，在斯多葛派那里的“神人合一”的“禁欲”观念就更加突出了。他们认为，灵魂是人的根据，肉体是微不足道的。并且，是灵魂的拖累。他们要求人们要克制、放弃自己的欲望，这样才能变人格为神格，达到神人合一。

基督教的现实基础并非来自某种思潮，而是现实的刺激。对物

^① 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第141页。

质上的解放的绝望，导致了精神解放的企求。而柏拉图的“迷狂”、斯多葛派的“禁欲”等就是在这种正当的欲求中借尸还魂的。到了黑暗的中世纪，裴洛把犹太教与柏拉图主义、斯多葛派混和在一起，有了自己的思想体系。上帝至善、原罪说等变为宗教教义。

原罪说是最为突出的。这种学说认为人生而有罪。因为人类始祖亚当和夏娃不听上帝的劝告，偷吃了智慧果，犯了原罪，被逐出伊甸园。因此，他们的子民生而有罪，是上帝惩恶扬善的表示。人有罪，就必须赎罪。人应该为神而活着，尽管历尽艰险，在所不辞；赴汤蹈火，万难不屈。这并非是一种人的觉醒，而毋宁说是宗教的狂热。

这种原罪说经过奥古斯汀和阿奎那的论证日益精致起来。他们说，上帝造人原是为善，而人生以来追求声色犬马，便犯了罪。这样一个“人欲横行”的世界就是被上帝定了罪的世界。只有抛弃这个世界，才能进入天国。人一天不赎罪，就一天没有幸福。必须甘心情愿地赎罪才能得到幸福。

公元4世纪，罗马政权把基督教正式定为国教，并下令禁止其它的宗教信仰。公元359年东西罗马分立之后，基督教会逐渐分成东西两个教会。东教会叫“正教”，西教会叫做“天主教”。从467年西罗马帝国灭亡之后，在几百年中，罗马教皇就由天主教教会的首领同时兼任了世俗政权的首领。教皇是上帝在尘世的代理人，代上帝把政权以及政权所辖的土地授与国王。11世纪十字军东征以后，到了文艺复兴时代，近代资产阶级起来了，教会的势力才开始削弱。

虽然教会势力受到削弱，但宗教思想却在人们的心里扎下了根，形成了不同于中国人的文化心理结构。对“原罪”的自我意识，使他们为赎罪而奋勇斗争：征服自然，改造自己，以获得神眷。当然这种希伯来精神受到世俗精神的冲击略有缓和，然而，

个体与上帝的直接精神联系，优越于其它一切包括人际君臣父母夫妻兄弟的关系。“以灵与肉的分裂，以心灵、肉体的紧张痛苦为代替而获得意念的超升、心理洗涤以及与上帝同在的迷狂式的喜悦……便经常是以个人为本位的西方‘罪感文化’的重要环节。人们把人生的意义和生活的信念寄托于神（上帝），寄托于超越此世间的精神欢乐。这种欢乐经常必须是通过此世间的个体身心的极度折磨和苦痛才可能获有”。^①这在中国，是没有的。中国的文化是“乐感文化”，主要的特征是“天人合一。”

（二）“天人合一”

天人合一观念的现实基础有两个方面：一是人与自然的协调，一是个体对群体的适应。它的心理基础是先秦的孔子仁学体系所体现的实用理性精神。“天人合一”的观念成熟在先秦，而定型化则在汉代。

从先秦开始，孔子便提出了“天何言哉”的命题，把天作为一个自然物同神分离开来。在孔子的思想体系中，天的自然属性还不十分突出、明显，还有着神秘的色彩（“富贵在天”）。到了荀子，天的自然属性便被极大地突出了。天，就是自然，就是日月风雨，就是星坠木鸣，就是山川大地。天和政治没有什么关系。政治的好坏，年成的丰欠，人生的祸福，命运的吉凶，是人自己造成的。那些求雨的人们，并不是相信天能眷怜，只不过是一些仪式。荀子是中国思想史上第一个提出“天人相分”的人。“天人相分”，就是把自然与人类分开、区别开来的观念。在这个基础上，荀子提出了“人定胜天”的伟大命题。如果说孔子的理论是从心理上否定了神的观念，那么，荀子便是从人的能力上否定了

^① 李泽厚：《中国古代思想史论》，第307页。人民出版社，1985年版。