

中國詩學六論



中国诗学六论

李 壮 鹰 著

齐鲁书社出版发行

(济南经九路胜利大街)

山东新华印刷厂临沂厂印刷

850×1168毫米32开本 8.75印张 2插页 195千字

1989年6月第1版 1989年6月第1次印刷

印数 1—1600

ISBN 7—5333—0116—1

I·50 定价：3.00元

目 录

第一章 导 论.....	(1)
第二章 本 体 论.....	(40)
第三章 生 成 论.....	(84)
第四章 主 体 论.....	(130)
第五章 作 品 论.....	(157)
第六章 欣 赏 论.....	(212)
〔附录〕	
诗 与 禅.....	(245)
后 记.....	(277)

第一章 导 论

一

近年来，在我们的文艺理论界，关于建立具有我们民族特色的马克思主义文艺理论的呼声越来越高。这一呼声，是基于对我们以往的文艺理论建设的认真反思而强调提出来的。在过去，我们的文艺理论中存在比较严重的教条主义倾向和许多“左”的东西，十年浩劫中，这些东西更加恶性发展。其原因，当然主要地要从政治路线方面去寻找，但就文艺理论这个范畴本身来说，没有把马克思主义普遍的文学原理与我国民族特点相结合，没有建立起具有我们民族风格的马克思主义美学和文艺学，不能不说是一个重要原因。打个比方，马克思主义好比一朵花，但我们过去的所谓马克思主义文学基础理论是掐来的花，它没有扎根在我们民族的沃土上，所以不久就蔫了、干了、僵化了；它没有根，因而也就没有生命，不能生长发育。这种花，最好的结果也不过成为酒精瓶中的标本。记得一百多年以前，维克多·雨果在他的小说《笑面人》里就笑话过我们，说“中国是储存胎儿标本的酒精瓶”。他讲的固然是过去的中国，但是时间过去了一个世纪，我们在好多方面竟还没法用事实来驳倒这位外国人的奚落。尤其是在接受马克思主义这个问题上，我们的弱点让一位外国古人“不幸而言中”，这实在是应该引起我们深刻反省的事情。马克思主义本是最先进的思想，但是不使它扎根在我们的土地上让它生长，而把它

封闭在瓶子里用酒精泡起来，一是糟蹋了马克思主义，二是荒废了我们民族这块肥沃的息壤，这不论从哪方面来说都是可惜的。当然，马克思主义本身就是外来的，我们所说的建立具有自己民族风格的马克思主义文艺学，决不是说只需要把眼睛盯着自己民族的过去，单纯从我们古代的文艺理论遗产中就能总结出一套马克思主义来。但是我们的新的理论，必须建筑在总结和继承自己民族的光辉的理论遗产上。过去我们对于传统的东西讲批判多、讲继承少，一提起传统就是“彻底决裂”。只看到马克思主义与传统“相斥”的一面，没有看到、或很少看到它们之间“相须”的一面。实际上，马克思主义不但决不排斥对历史上好的东西的继承，而且只有建筑在对自己民族优良传统继承上的马克思主义，才是充实的、具有生命的活的马克思主义，只有这样建立起来的马克思主义理论，才既具有普遍性，同时又具有我们自己的民族特点，适应我们自己的民族需要。也只有这样建立马克思主义理论，我们才算是真正掌握了马克思主义。换句话说，我们对马克思主义文艺学原理的接受，应当是在总结、继承自己民族遗产的基础上，立足于自己民族优良传统上去消化它，方能使它真正成为自己的东西。

众所周知，我国古代的文学理论资料极其丰富，而且具有自己鲜明的特色，显示了一种与西方大异其趣的东方精神。过去人们曾把世界最古老的文化分为四种，那就是中国文化、印度文化、希伯来文化和希腊文化。如今人们越来越清楚地看到，这四种文化从总的形态上看，实际上是东方文化与西方文化两种。西方文化以希腊为代表，东方文化以中国为代表。东、西方由于古代经济、政治形态的区别，造成了民族心理的差异、理论形态的差异。这种差异不但表现在哲学、宗教、道德诸方

面，也鲜明地表现在文学和文学理论上。从上个世纪开始，中华封建帝国的古老而封闭的铁门被西方殖民主义者用大炮轰开以后，一方面是我们政治上、经济上受了洋人不少的气，但是从另一方面来讲，这也为东西方文化的直接交流和对话造成了条件，虽然这个条件是以一种不平等的、野蛮的、残酷的方式来造成的。自此以后，中国的不少有识之士出于发愤图强而开始学习西方；西方人呢？当然他们主要是对我们实行奴化教育，但他们之中的一些有眼光的人，也从那个时候起开始到中国来汲取精神养料。仅从文学方面来说，从本世纪初开始，越来越多的西方人对中国文学和文学思想发生浓厚的兴趣。比如西方近代兴起的意象派诗歌潮流，就与中国古典诗歌的影响有着非常密切的联系，所以意象派的领袖庞德曾几次三番地说：中国之于西方的新诗运动，就象希腊之于文艺复兴。在当时那种中西关系下庞德说出这样的话，肯定不是对我们故意的阿谀奉承，而是出于对汉文学的由衷折服与仰慕。意象派诗潮是以介绍和翻译中国古诗作为序幕的，当时有些西方人看到了中国古诗，非常佩服，惊呼这是“东方精神的入侵”。这就是说，随着西方殖民主义对我们的武力入侵，我们东方精神在西方也登了陆，而且以自己特有的美质和魅力，引起了西方人的倾倒。一九一八年，罗曼·罗兰曾经预言：“我们对具有几千年历史的亚洲茫然无知，而也许用不了五十年，亚洲就会用它的力量和精神触角把我们裹挟起来”。直至最近，西方还有人推测说，将来西方文学的大趋势，很可能是东方式的。当然，这种说法终究不过是一种推测，而且说实在的，虽然我们是东方人，可也并不盼望这种推测有朝一日真能实现；我们只盼望着东西方文化和精神的真正融合，而这恐怕也是世界文化发展的唯一前景。

但是具有讽刺意味的是，罗曼·罗兰所预言的五十年早已过去了，我们不但没有裹挟西方，而且恰恰相反，在文学理论建设上，这几十年我们基本上走的是一条被西方所裹挟的道路。长期以来，我们的基础理论搬来的是西方的架子、用的是西方的概念。三十年代前后，我国有少数学者致力于古代文论的整理研究，他们是做了大量的工作、取得了很大的成绩的，但在整个文学理论西方化的潮流面前，他们的工作对基础理论建设的影响甚为微弱。这期间，很多人在鼎力介绍西方文学观念的同时当然也想到中国，但往往是从西方文学观念出发来看我们传统的理论，或者是为了说明西方的理论体系而到中国古代去找材料。近代洋务派有一句口号，叫“中学为体，西学为用”，他们所谓的“中学”在内涵上固然是封建主义的、不可取的，但从立足于自己民族精神的基点上来吸收外来文化的意义上，他们的体用观在原则上应该说是合理的。然而我们的文学理论建设正好倒了过来：“西学为体，中学为用”，所以朱自清先生在几十年前就曾经感慨地说：“现在学术界的趋势，往往以西方观念为范围去选择中国问题”。如果把我们的文学理论建设比成盖房，那么我们没有在自己的基础往上盖，而是另起炉灶，按照西方的图样重新盖了一个。而且为盖这座洋房寻找材料，就到我们的基础建筑上来挖，从这儿揭几块瓦，从那儿抠几块砖。其结果，不但自己的基础建筑被挖得七零八落、面目全非，使我们世代的人兢兢业业盖起的房子变成了瓦砾场、材料库，而且就是那个新洋房也并没有盖得牢靠。原因很简单，因为从我们民族的“大屋顶”上扒下来的砖瓦不适合盖那种“哥特式”，于是或硬加砍削、或强行挤塞，以就其范，这样叠起来的洋房自然重心不稳，刮风下雨

时非坍塌不可。建国前我们的文学理论建设大体如此。建国之后呢？我们在文学基础理论上又基本上是搬苏联的。这并不是说苏联五十年代的东西一无可取，但俄罗斯民族总的文学观念是欧洲型的，而且相当一些俄罗斯人有那么一种固执的“欧洲中心”观念。这种观点甚至在无产阶级文学家高尔基身上也表现得很突出，他在一九二三年给罗曼·罗兰的信中曾说：“人类，首先是指欧洲”，强调只有欧洲才哺育了世界的思想文化，并且在信的末尾高呼“欧洲万岁”。倒是罗曼·罗兰写信反驳了他，提醒他注意亚洲，注意东方文化的力量。在苏联人这种偏激的欧洲中心观念的影响下，他们的文学理论建设很少顾及东方，那是不言而喻的。我们把他们的基础理论全盘照搬过来，那就是“反认他乡作故乡”，失掉了我们自己。建国以来直至现在，我们的文学基础理论基本上没有超出过去苏联的一套体系。不信，大家可以翻一翻目前流行的文学概论教程，讲文学的本质，都是以形象地反映社会生活的意识形态为定义；讲文学作品，都分为题材、主题、情节、人物、典型；讲创作过程，都说的是作家对素材的选择、提炼、加工、概括、等等。这些理论，人们相沿日久，习而不察，似乎已经成为常识性的ABC。可你仔细想一想就可以发现，这整个系统贯穿着一个观念，那就是以叙事文学为本位的观念。而这种观念，正是西方人由来已久的传统见解，它的渊源可以推到古希腊。从古希腊以来，叙事性的史诗、戏剧、小说一直是正统的文学，整个文艺以再现生活为归依，这表现在文学思想上，就是著名的“摹仿说”。而我们东方，传统上一直是以抒情文学为本位的。我们的正统文学是抒情诗，闻一多先生说过：“抒情诗一始终是我国文学的正统的类型，甚至除了散文以外它是唯一的

类型”（《文学的历史动向》）。我国是诗的国度，我们古人不但在文学上以抒情诗为正统，甚至在哲学、宗教和伦理道德上，也表现出一种浓厚的抒情的、诗的意味。不错，中国历史上晚近时期也出现了成熟的小说和戏剧，但中国的小说、戏剧也是诗化的，它们以写情为归依，而不以摹仿生活为宗旨，这反映在文学思想上就是“表现说”（关于东西方文学观念的不同，我们在下面还要详细讲到）。既然我们的民族传统的文学观念与西方有这样大的差异，那么只照搬人家的当然不行，我们得建立一套符合自己民族传统审美素质、具有自己民族特色的基础理论。而要建立这样的理论，认真地总结我们自己过去的文学思想，就成了一个重要的课题。

关于对我国古代文论的整理、研究，前代学者已经作了大量的工作。“文革”以后，这方面的研究愈来愈受到重视。到目前为止，可以说形成了一个很不小的研究队伍，也造成了一个具有相当规模的声势。然而总的看来还很不够，且不要说与当前介绍和引进西方现代文论和批评方法的狂潮相比，古文论的研究园地仍然显得冷清，就是从古文论的研究本身来说，其深度与广度都还有待于进一步挖掘和拓展。尤其是在研究的视点和方法上，亟待我们做一些新的工作。在此以前，我们的学者对古文论的研究，大体上可以说是做了两方面的事情，第一方面的事情是对材料的收集、整理：大家知道，我国古文论很丰富，但是很零碎，除了《文心雕龙》等几部比较系统之外，大量的论述散布在各种各样的著作之中，如经书、史传、诗文、注疏、杂纂、序跋、书信等等都有。研究者从卷帙浩瀚的古籍之中去披沙拣金、钩沉抉隐，编出文论著述的选集、总目，对一些有影响的著作进行整理、校勘、注释，都属于这一类

工作。这是一种琐碎而辛苦的创业性的工作。第二方面的工作是对古文论进行纵向上的清理爬梳：研究者在收集整理材料的基础上，对古代文学观念和理论的形成、演变过程和发展线索进行寻绎，如我们已出的几部文学批评史就是这一类工作的成绩。但我觉得，目前所欠缺的，而且亟待我们着手去做的是第三种工作，那就是从宏观上、横向上，对我们民族文学理论的独特体系的全面总结工作。这第三种工作，应该是前两项工作的归宿，也就是说，我们对文论材料的收集和清理不是目的，目的是通过收集、清理，真正总结出我们民族的文学理论体系来，使我们对这个体系有一个自觉的认识。也只有把这个体系抓出来，我们才谈得上在这个基础上建立具有民族特色的文学理论。长期以来，谈起我们民族的文艺思想，不论是国学者还是外国学者，几乎人人都肯定我们古人对于文艺有自己的一套看法，但这些看法形成没形成理论体系？如果形成了体系，这个体系究竟是个什么样的体系，对于这些，大家似乎只有一些模糊、零散的认识，不能按照理论逻辑系统地说出个子午卯酉来。其原因就在于，我们对古文论在理论体系上的全面总结工作还没有认真去做。如果说过去做这方面的工作由于材料不足与源流不清而条件还不具备的话，那么现在，经过前辈学者筚路蓝缕的创业和许多人的共同努力，使前二项工作取得了很大收效，所以第三项工作的条件业已基本成熟。而且这第三项工作着手之后，等我们在宏观上对民族文论体系有了一个较清晰的把握，必定会反过来促进前二项工作的继续深入。这就好比门捷列也夫总结元素周期表，不但抓出了已知元素的原子量变化规律，而且还使那些迄今没有发现的元素在周期系列表中有了定位，从而使它们从不确定的空白变成了一个有确定

内容的空白，仿佛是一个螺母，它等待着符合自己口径的螺钉来把它拧上。我们对民族文论体系的全面总结也可作如是观：如果我们在宏观上把它的有序系统抓出来，那么在前两项工作中还没有发现的材料和环节就会成为有确定内容的空白。正象化学家可以根据元素周期表中的确定空白去寻找新元素一样，我们也可以本着民族文论体系中的空白去发掘新的材料。

基于上述考虑，著者在本书中所致力，就是试着做一做这第三项工作。

二

在具体阐述我国古代文学理论之前，先综观一下它的总的特色是很必要的。而一件事物的特色，总要在与另一件不同事物的参照比较中才能显现出来，所以我们打算从中西对比的角度来讲一讲这个问题。

孟子说过：“不揣其本，而齐其末，方寸之木可使高于岑楼”。就是说：二物相比，要想真正客观，必须从根儿上比起。我们知道，文学理论，只是整个社会意识形态的一个领域。中、西的不同，并不仅仅表现在文学理论上，而是在整个民族文化上都有明显的区别。这种区别，归根到底又是社会经济不同特点的反映。那么综观中西双方的古代史，它们在社会经济特色上有什么区别呢？我们说，虽然它们在社会发展上经历了大致相同的几个阶段（如原始社会、奴隶社会、封建社会等），但西方的社会经济从很早的时候起就带有鲜明的商业性特征，古希腊史诗《伊利亚特》不少地方描写了海外经商，就说明了这一点。而我们中国的古代却是农业性的社会，《诗

经·国风》中描写先民们的劳动，尽是种地、养蚕、挑菜、砍柴等农家事务。这种社会经济上的农业性与商业性之别，也就决定了中西双方具有不同的传统精神与民族性格。大体上来说，它表现在以下几个方面：

第一，在人和自然的关系上，西方较多的表现为人与自然的对立，因为经商跑买卖，总有一种冒险性，今天碰巧了可以赚一大笔。明天也许大亏血本，赔得连裤子也穿不上。因为人们不能认识商业规律，故觉得运气的到来与自己的努力没有关系，有时呕心沥血，反而亏本；有时信手挥洒，反倒招财。在这种难以把握自己命运的情况下，人对自然当然就有一种对立的情绪，认为自然中存在着一种可怕的、神秘的力量在驾驭着自己、玩弄着自己。所以希腊神话中的天帝宙斯，是一个喜怒无常的家伙，它住在远离人间的奥林匹斯山上，随便拿人开玩笑，这正反映西方古人对自然的不信任的态度。中世纪时，西方人对上帝顶礼膜拜，十分畏惧，其实这畏惧本身也正是与自然对立关系的反映：因为双方的关系不是亲和，而是你不得不怕它。近代资产阶级兴起后，西方的宗教神权被摧毁，资产阶级要发展自己，进行商业资本积累，使过去的那种人与自然的关系倒了过来，这时人对于自然，不再是惧怕它、膜拜它，而是压倒它、征服它。《鲁宾逊漂流记》中描写主人公对自然的征服就是这种观念的典型表现。总而言之，在西方人的整个传统观念中，人与自然的矛盾是對抗性的，难以调和的。有它无我，有我无它，要么就是自然压倒我，要么就是我征服自然，这就是西方社会的商业性特点所造就的人和自然的关系。再看我们中国的古代，我们的古人在对人与自然关系的认识上与西方相反，他们是较多地看到人和自然的融洽与亲和。因为我国

古代是农业性的社会，而在农业经济中，人与土地的关系是非常密切的，因此我们民族从很早的时候起就对大自然有着一种亲近感。我们的先民们懂得，土地是养育自己的东西，我国古代自然观中有个很重要的看法，那就是“天地自然育成万物”。同时，农业生产要比商业稳定得多，“买卖经商眼前花，锄头落地是庄稼”，这是我国旧时广为流传的一句农谚。农夫总是信心百倍地恪守“人勤地不懒”的原则，坚信你对得起地，地也对得起你，只要你在土地上辛勤耕作，汗水就会变成收成，不至于象经商一样，生活大起大落，没有保证。农业生产的这种相对稳定的特点，自然也就造成了我们古人对自己的力量和自然的信任态度，他们的理想信念就是人与自然的亲密合作、相互默契，这表现在古代的哲学思想上就是有名的“天人合一”论。

第二，在对人的看法上，西方人重视人的外在的实际活动，而东方人重视人的内在情感。这个区别，也是双方社会经济特色的不同造成的。西方是商业性社会，在商业活动中，人的群体性不突出，而突出的是个体性，因为商业有强烈的竞争性。尤其是社会主义以前的商业，一个人的所得，须建立在另一个人的所失上；一个人的利益，须建立在另一个人的赔本上。所以西方社会中，人与人之间的感情自古以来就比东方薄弱得多，家庭观念、集体观念比东方淡漠得多。当然，既是社会，总是一个群体，但维系着西方社会群体的最有力纽带是外在的公共契约：社会中人人都想发展自己，都想从别人身上获得利益；而另一方面，人人又都有被别人侵吞的危险。那么要缓和这种发展自己和保护自己的矛盾，不使社会崩溃、陷入野蛮，故久而久之，社会上就自然形成了一种公共契约，规定什

什么样的发展是合法的、合道德的，什么样的发展是不允许的。卢梭有一部名著叫《社会契约论》，实际上是对商业性社会中群体关系的揭示。尼采曾用冬天的豪猪来比喻西方世界人与人之间的关系：满身带刺的豪猪，由于天冷，不免要互相挤靠在一处来取暖，但如挤得过近，就会感到刺痛；离得太远，又会感到寒冷。为处理这刺痛与寒冷的矛盾，于是它们之间只好保持一个既不远又不近的距离。尼采所说的这个“距离”，实即商业社会中的契约。在西方的契约性的社会中，人与人之间的对立性是大于人与人之间的亲和性的，人和人相处，所注重的不是内在情感的融洽，而是外在关系的平衡。同时，因为个体之间的对立性比较强，那么如何在契约的限度内充分发挥个体的才能，便成了每一个个体首要的生存条件。所以西方人历来比较注重人的外在的实际活动，不太注重内在的修养；在活动中注重的是实效，不太注重主观意图的纯净。再看我们中国的古代，在农业性的社会中，人与人之间的竞争性不象商业社会那么突出。家庭是农业劳动的生产单位，而家庭关系是以血缘关系维系在一起的。我国古代的整个社会与国家，就是以家庭为基础、以家庭结构为模式建立起来的。以至于现在我们管“国”还叫“国家”、管众人还叫“大家”，这说明在我国的传统意识中，整个社会群体只是一个扩大了“家”。古代国君视天下为家天下，君为父、臣为子，社会伦常都是家庭关系的引申。不仅如此，人们甚至将家庭观念贯彻到对自然的看法上，如天为父、地为母。这种以家庭为基础、为模式的社会，就是我们常说的宗法性社会。它不同于西方的契约性社会。因为它既以家庭为基础为模式，所以整个群体的维系就比较注重内在的情感纽带，社会上的公共道德的建立也是以人的血缘

性的自然情感为出发点的。古人云：“夫妇，人伦之始”，就是说家庭的初始结构一夫妻关系是社会伦理的原始。孟子说社会达到和睦的途径，是“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”，将家庭情感推而广之，即“推恩足以保四海”。因此，我们民族的传统道德不是建筑在外在的契约上，而是建筑在人的内在情感上。相应的，与西方相比，我们民族在传统上并不太注重人的外在活动和实效，而更强调的是内在情感的纯净。

第三，在世界观和思想方法上，东西方也存在着不同的特点：西方人较倾向于看到宇宙事物的差异性、矛盾性，东方人则较多地看到它们的整体性、统一性；西方人对事物的认识方法有较强的分析性、思辨性，而东方人看事物往往是直观性的。这一条区别是从上述两条区别中生发出来的，也就是说，正因为西方商业性、契约性的社会中，人与自然、人与人对立的一面较突出，那么长期处于这种社会之中，自然也就造成了西方人看事物的一种习惯的眼光，那就是往往较多地注意到事物之中不同因素的矛盾和差异的一面。自古以来，西人总喜欢把世界分割为多元的，比如神话中的神的世界和人的世界；宗教中的此岸世界和彼岸世界；哲学中的理念世界和现实世界、物质世界和精神世界等等。而且他们所看到的往往是这些范畴之间的对立，比如西方神学中的此岸与彼岸就是完全对立的两个世界，彼岸存在于现实之外，它是绝对完满的，而此岸的现实界则是卑污的、苦难的；哲学上的理念世界与现实世界亦是如此，柏拉图认为前者是完美无缺的，后者只不过是前者黯淡的影子。而我们中国人看世界，往往较多地从它的整体性、混一性上着眼，一般不太喜欢分割事物。当然，这不等于

说我们古人对事物的不同范畴不作区别，没有思辨能力。黑格尔瞧不起中国哲学，认为它还没有达到思辨的阶段，这是由于他对中国哲学缺乏了解而产生的误会。事实上，我们古人对事物的范畴也是有区分的，不过在区分的同时，总倾向于从统一性上来把握它们。比如中国古代哲学分世界元素为“金、木、水、火、土”五行，它们是统一在天地之气上的，而“五行”各范畴的相生相克之说，也充分反映了中国古人在把握世界时所持的朴素的辩证态度。提起“五行”说，我们想起古希腊也有一种类似的说法，那就是安佩都克里斯提出的土、水、气、火四元素构成宇宙说，但在他那里，这四种元素是彼此分立的。据亚里士多德解释，这四种元素在宇宙中的分布位置为：土在最中央（象征宇宙的中心为地球），外面一层是水（象征地球上有海洋），再外一层是气（地球上空有大气），最外一层为火（象征空中的日、月、星辰）。这就是说，他们把宇宙构成看成是由彼此分立着的不同层次包裹着的“洋葱头”。这种说法和中国古代五行说对于元素存在关系的理解显然不同：前者看到的是元素间的对立，而后者着眼于统一。又比如，中国古代分宇宙为天、地、人三才，为阴、阳二气，而三才、二气都统一在元气上。混一的元气为宇宙原质，元气中阴气重浊，下沉为地；阳气轻清，上升为天，阴阳二气相荡生太和，人类即稟太和而生。这种自然观虽然是十分朴素的，但它却鲜明地表现出中国人看世界的整体性、一元化的观念。后来，中国哲学把世界分为“道”和“器”：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《易传·系辞上》），这很接近西方古代的“理念”与“现象”两个范畴，但我们古人还是注重从统一、同一的角度来把握二者，所谓“道不离器”，正是这样的观念。在我国封

建社会的宗教中，当然也出现过鬼神以及人间、天堂，今生、来世等说法，但这些说法却一直没有形成正统观念，相反地，它们基本上受正统观念排斥的。儒家不讲鬼神，只讲人，“子不语怪力乱神”即是明证。当然，儒家讲祭祀，祭祀天地和已死的祖先，但祭祀的时候并不要求你真的相信这些对象还存在，只要求你在内心想象它们存在就够了。因为只有想象它们就在你的身边，你才能祭祀得虔诚，这就是孔子所谓的“祭神如神在”。在正统的儒家观念中，所谓“神”，并不象西方宗教中那样是一个人格化的实体性存在，而是对神秘的东西、搞不清楚的东西的一个代名词。《易传》云：“阴阳不测之谓神”，正是此意。人活得好好的，怎么一死就没了呢？他到哪里去了呢？这在古人看来是不可测度的，既不可测度，就不要费心思去谈它。孔子说：“未知生，焉知死”，他把全部注意力放在现实的活人上，对死人的祭祀也是为了活人，使活人能够取法于过去的祖先。墨子是相信鬼神存在的，所以被正统儒家斥为“乱儒义”的人。道家的正宗也是不讲鬼神的，汉末以后的道教受佛学小乘的影响，讲仙术、炼丹、白日飞升，那是道家的末流，为正宗道家所不齿。再看佛教，这是进口货，东汉时传入我国，其小乘教义有此岸、彼岸的说法，主张今世苦行，来世可登极乐的佛界，但这种说法也一直未能打入中国人的正统观念。迨至唐代，佛教经过几百年中国精神的同化，终于出现了具有中国气派佛学——禅宗。禅宗扫除了小乘中关于此岸、彼岸的虚妄之说，断然否定现实世界之外存有彼岸，而主张佛界就存在于现实的活人之中，一个人要想成佛，只在现实界中达到心灵的净化即可。禅宗也否认人与佛之间有一条绝对的鸿沟，而主张每个人、甚至狗、树木身上都有佛性，能不