

从“中西对照”到“化异归同”

——宗白华形上学美学的跨文化阐释

李 勇

内容提要 宗白华的形上学系列笔记改变了他的美学的知识属性，由艺术美学变成了哲学美学，从而体现出了完整的系统性、现代性和跨文化性。宗先生的形上学美学是一个以天道为宇宙本体、以体悟为人生意义、以观象为具体方式的哲学理论系统。这些特性的形成主要得益于宗先生对于中西方哲学的融会贯通，其融会方式是通过中西对照、以中化西、中西互补和西说中解建立形上学美学，不仅为中国美学与西方的对话提供了通道，也为建构涵盖中西方不同哲学传统的跨文化美学建立起了基本框架。宗先生的这种融会中西的形上学美学给跨文化研究带来的启示是，以文化融合为跨文化研究的目标，走上化异归同的文化交融之路，推动不同文化在镜像互照的过程中更多地看到对方的优点，从而为不同文化中的当代人建立起安身立命的共同文化依据。

关键词 宗白华；形上学美学；跨文化研究

宗白华的《形上学——中西哲学之比较》（后简称《形上学》）等笔记公诸于世以来，学界对其散步美学有了新的认识，发现它不仅不像表面上看起来那么随性散漫，而且隐藏着深邃的形上学根基。不管我们把这个形上学根基称为生命本体论还是天道论，总之，宗白华的美学中哲学的一面显现了出来。问题是：宗白华美学的哲学基础是如何形成的？他的这些哲学笔记中所蕴含的思想方法对于我们今天讨论文艺学美学问题有哪些启示？

一 宗白华美学的再定位

《美学散步》出版以后，李泽厚先生的序文对宗白华美学思想的定位几乎成为学界的定论。李先生概括出的宗白华美学的三个特点是感性的直观把握、中国古典的、诗化的。就当时行世的宗白华美学文本的形态看，宗白华美学给人的印象的确如此。随着1994年《宗白华全集》中公布了未刊的《形上学》《孔子形上学》《论格物》等笔记，宗白华美学的特点成为学界关注的一个新问题。无论是叶

朗还是林同华、王锦民、章启群等论及这些笔记的学者都一致认为，这些笔记充分证明宗白华美学不像以往的学界所认为的那样属于自下而上的美学。章启群甚至认为，“宗白华是20世纪中国唯一的可以称为有自己思想体系的美学家”^[1]。宗先生是不是“唯一”具有自己的体系的美学家可以暂不讨论，但宗先生的《形上学》等笔记公诸于世后，他的美学思想的哲学基础得以呈现的确是事实。他的形上学笔记中建构起了怎样的哲学体系？他的哲学体系与美学理论之间又有何关系？

就形上学笔记的哲学体系而言，宗先生建构起了一个以天道为宇宙本体、以体悟为人生意义、以观象为具体方式的哲学理论系统。宗先生的笔记内涵丰富、复杂，以笔记的形态表达出深邃的思想，不少地方需要仔细的考辨方能解释清楚。笔者在此只能陈述大致轮廓。就宇宙本体而言，宗先生借用了中国古代哲学中的天道思想，认为宇宙的本体是一种无法用数理逻辑分析论证的天道，它是一种无法言说的、和谐的、有机的、充满活力的整体。宗先生说：“‘唯圣人为不求知天’，说天是超感官

的后面的实在，是毫无把握的，只知道自然中有一种生生不息的运行着的理法，便天之亦可，神之亦可，道之亦可，用不着去深求。”^[2]在宗先生看来，宇宙本体是不可言说、运行不息的生命体，至于称为天，或称为道，或称为神皆可。但是这种宇宙本体又不是盲目混乱的，而是有其自身的运行法则的。人可以通过观天象体悟这些法则，并顺应这些法则。用一句话概括，这个宇宙本体是“生生而有条理”的。它有自己的规律，人不可以用数理逻辑、几何学、物理学的方法认识它、分析它，却可以用自己的生命体悟它。这种“天道”成为宗白华哲学思想中的核心概念。

就个体生命意义而言，宗先生认为，人生天地间就是以个体生命体悟超然的天道的过程；其核心是“治历明时”与“正位凝命”，即人在自然宇宙之中要体认自己的处境，应合自然宇宙的生命节奏与旋律，这样的人生就是有意义的。宗先生说：“革与鼎为中国人人生观之二大原理，二大法象。即‘治历明时’与‘正位凝命’是也！一象征时间境，一象征空间境，实为时空合体境。”^[3]人生活在世界上，最重要也是最基本的态度就是要明白自己在时空中的位置。“治历明时”是要确定自己在时间中的位置，“正位凝命”是要确定自己在空间中的位置。时空又是一体的，人要在对宇宙天地的体悟中感受自己的处境，将其建构为人生意义的依据。正因为以对此处境的体悟为基础，中国人才形成了“重人事而顺天道”的人生观。宗先生说：“重人事而顺天道，舍人事而无天道，为中国特有精神。重人事而自强而不息，顺天道而乐天而知命。故曰：‘下学而上达。’”^[4]因此，在宗先生的哲学体系中，人生的意义可以表述为：人生天地之间，应体认自己的处境，自强不息，不违天道。

那么，人如何才能体认自己的处境？如何实现自己的人生价值？宗先生所说的“默然识之”是一种途径，观象则是一种具体的方式。中国人不是用几何学、物理学、化学等自然科学的数理方式来认识世界的，而是用观象的方式来感悟世界的。观象就是要从可见的现象之中体悟出天道，体悟出自然的节奏与旋律。默然识之，就是要以情絜情，了然于心，不是用准确的语言明白说出，更不是用科学

的公式计算出来。宗先生指出：“象即中国形而上之道也。象具丰富之内涵意义（立象以尽意），于是所制之器，亦能尽意，意义丰富，价值多方。宗教的，道德的，审美的，实用的溶于一象。所立之象为何？‘八卦成列，象在其中矣！’老子曰：‘执大象，天下往。’斯殆大象矣乎！”^[5]可见道是由象呈现出来的，读懂了这些象，就能明天道，就能明白人生的意义与价值。不仅自然万物可以看成呈现天道的象，文学艺术以及文化礼仪器物也无不可以体现难以言说的天道。观象体道就成为人的文化实践，也成为人之为人的依据。

由此可见，宗先生的哲学思想既是一种形而上的玄思，也是一种生命体验。在这个意义上他的哲学/形上学是一种美学，或者说是一种具有美学属性的形上学。什么是形上学？宗先生用的是康德的定义，他明确说过形而上学是译自德文 *metaphysik*。他指出：“盖形而上云者，即超乎空间时间之外之谓也。”“是故空间者，万象所同具，时间者，万变所同循；宇宙之间，未有一事一象，能离此而存焉。有之，其唯形而上之道乎？”^[6]“形而上之道”的观念当然是来自《易·系辞》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的说法。无论是来自康德还是系辞，宗先生都是把他的形上学定位为对超越具体时空经验的根本问题的理性探索。这种形而上学是一种哲学思想体系的根基，所以也有第一哲学之称。美学作为哲学的分支当然也应形而上学为基础。宗先生在介绍美学的知识系统时曾指出，现代的经验美学“以前的美学大都是附属于一个哲学家的哲学系统内，他里面‘美’的概念是个形而上学的概念，是从那个哲学家的宇宙观里面分析演绎出来的”^[7]。从宗先生的形上学体系看，他的美学恰恰就是一种哲学美学，一种自上而下的美学。当然，在宗先生建构自己的形上学理论体系的时代，西方的美学研究已经是现代经验美学为主流了。早在写作形上学笔记之前，宗先生1925—1928年间写的美学讲稿中就已采用了经验美学研究美感、美的创造、艺术作品和美的应用等问题的框架。为何到30年代宗先生反而回到古典美学的形上学建构仍然是个未解之谜。但无论其中有什么原因，有了形上学理论体系为根基，宗先生的美学

就被纳入其哲学/形上学系统之中。这给宗先生美学的知识属性带来两个至关重要的改变：其一，让人们找到了重新理解宗先生广为人知的美学观点的新维度，将其对艺术问题的具体论述与哲学思想联系起来理解，阐发其美学理论的哲学内涵。这不仅是在其美学思想中补充哲学基础这样的机械拼贴的问题，而是从理论内涵上重新认识或改造其美学思想的定位问题。如在形上学体系中理解宗先生的意境说，关注焦点就必须从“情景交融”“虚实相生”的艺术理论层面转移到哲理层面。宗先生说：“中国人对‘道’的体验，是‘于空寂处见流行，于流行处见空寂’，唯道集虚，体用不二，这构成中国人的生命情调和艺术意境的实相。”^[8]在艺术意境中体悟道的存在，这才是宗先生意境思想的精髓所在。其二，形上学笔记中所建构的哲学体系改变了宗白华美学的属性。我们必须从哲学的角度把这些艺术理论放在形上学体系中来重新定位。这些对具体的艺术问题的讨论其实是诗化哲学，讨论的对象是艺术，但讨论的问题却是哲学问题。如宗先生所欣赏的中国画的节奏之中蕴含的是一种庖丁解牛式的宇宙旋律，这正与宗先生的形上学中将宇宙的本体理解为“生生而条理”的永恒运动相吻合。

从宗先生的形上学来看他的美学，其美学也应属于形上学的一部分。宗先生的形上学将宇宙之本源/本体追溯到中国传统哲学中的天道，是否意味着宗先生的美学真的像人们所认定的那样属于古典的呢？从宗先生形上学建构的目的看，他是要为现代人寻找安身立命的依据，他的美学思想中的一个主题就是“人生的艺术化”，就是要在现代性语境中重构一种新的人生观，取代古典的宇宙人生模式。从这个意义上说，他对中国古典哲学思想资源的阐发，实际上就是一种现代转换。从形上学建构语境看，宗先生已发现现代性的内在矛盾，他从中国古典哲学中借用思想资源，也正是针对这种现代问题的。宗先生认为，现代性中的内在矛盾就在于科技的进步反而使人的生活机械化，而克服这种矛盾的方法则在于使器物获得生命的象征意义和生命情趣。他指出：“中国哲人则倾重于‘利用厚生’之器，及‘观其会通以行其典礼’之器之知识。由生活之实用上达生活之宗教境界、道德境界及审美

境界……不似近代人与无情无表现，纯理数之机器漠然，惟有利害应用之关系，以致人为机器之奴。更进而人生生活机械化，为卓别林之《摩登时代》讥讽之对象！”^[9]可见，宗先生建构的形上学体系虽然化用了中国古典哲学思想，却是一种现代阐释，是借用古人智慧解决现代人的问题，而不是复古。其形上学貌似古典，精神品质则是现代的。

就研究视野来看，宗先生的形上学是跨文化的。这是宗先生形上学美学的第三个特点。宗先生形上学笔记的副标题就是“中西哲学比较研究”。可见，他对形上学的思考有意识地采用了跨文化的方法与视角。从《形上学》的文本结构看，宗先生是从讨论西方哲学所面临的困境开始的，接着比较了中西文化（特别是思维方法）上的差异。由此展开，讨论了中西时空观上的不同。最后归结为寻找汇通中西、放之四海而皆准的真理。跨文化的思考方法贯穿其形上学研究的全过程。宗先生所追求的目标，既不是回归中国传统，也不是以西方哲学为归宿，而是融合中西，创造出新的形上学。这从宗先生形上学思考的基本思路或架构与其结论就可得到证明。在《形而上学提纲》中，宗先生明确地提出形上学有两大体系，即唯理的体系与生命的体系；又从时空观念上对形上学体系再次进行划分，分为象征哲学与数理哲学；从形上学研究的对象来看，又有“明物之际”与“天人之际”的区别。这个基本框架中明显包含着中西形上学两大类型：中国形上学属于生命体系、象征哲学，以天人之际为主要研究对象；西方形上学属于唯理体系、数理哲学，以明物之际为主要研究对象。宗先生这样区分中西形上学的目的不是进行非此即彼、非中即西的选择，而是要汇通中西。他在《形上学》结尾处总结了他理想中的形上学：“理性为自然之立法者。吾人构此理网罩于自然之形色境上，俾得以精神把握之。秩序理数把握现象界，中和之音乐直探其意味情趣与价值！”^[10]在宗先生的形上学中，理性与秩序、科学与音乐、中国与西方是不可偏废任何一方的。这也正是他在《形上学》结尾处引用尼采与太史公的原因。“尼采曰：‘哲学是万物之量，度、衡之立法者。’太史公曰：‘人道经纬万端，规矩无所不贯。’”^[11]宗先生的形上学也是要寻找贯通中西，

既能为万物立法（明物之际），又能体悟天道（天人之际）的放之四海而皆准的终极真理。

没有《形上学》等笔记，宗先生的美学中隐含的哲学意味尚处于被艺术理论遮蔽的状态，有了《形上学》等笔记，宗先生的美学就不可再从艺术理论的角度来理解，而应看成是哲学美学。与此同时，他的美学的现代性与跨文化属性也呈现了出来。

二 中西美学汇通的方式

宗白华先生的美学不是仅仅关心具体的艺术问题，他有更宏大的志向，就是要为现代人立法，为现代人寻找安身立命的依据。处在一个新旧交替的文化转型时期，这样的追求本应是有良知的知识分子，特别是从事人文研究的知识分子应该承担的责任。问题是宗白华先生是如何建构出一个形上学体系的？从中西哲学比较这个跨文化的视角来讨论宗先生形上学体系构成的学理路径，中西汇通是宗先生建构形上学体系时采用的基本方法，甚至也是他追求的目标。他的形上学不仅适用于中国，也适用于西方，是在中西哲学对比的基础上建构出来的。

那么，宗先生是如何将中西方的形上学思想融会贯通的呢？仔细解读形上学笔记，可以发现宗先生主要采用了四种不同的方式。

首先是中西对照。宗先生建构形上学思想的理论前提是超越中西，他是站在中西哲学之外的第三方立场上来建构自己的形上学的。基于这个前提，他把中西哲学作为平等的两种体系，让二者相互参照，概括出中西哲学的不同特点。宗先生指出：“中国：天象地理，成（非结构）象之乾，效（有效果）法之坤，成阴阳二德之象征，以二对立之生成原理，互通互感，以生成此一世界。西洋：天象地理，皆由几何学数理，一以贯之，以逻辑组成一个理论底体系（非生成过程）以解释此一世界。”^[12]中国哲学生成世界，西方哲学解释世界，这是两种不同的观照世界的方式，它们是平等的。这种简单的中西对比对于宗先生的形上学建构来说具有两个重要意义。其一，通过对比，宗先生将自己的形上学思考提升到了一种终极追问的高度。在中西哲学的比照关系中，宗先生不仅分别揭示了中西方哲学的各

自特点，而且将自己的思考建立在穿透中西哲学根本问题的境地之上。中西比照推动了宗先生对形上学问题做更深入的思考。正是通过这种比照，宗先生才追问西方的数理哲学之外的终极本源是什么，追问中国的象征哲学背后的那个被象征的本体到底是什么。尽管他的答案是一个中国式的“天道”，但是这个不可言说的天道又与中国传统哲学中的含义有所不同，宗先生的“天道”是建立在中西哲学比照的基础上的终极本源。其二，通过中西哲学的对比，宗先生发现了中西哲学各自的局限性，这为他建构自己的形上学提供了直接的依据与动力。对于中西哲学的局限性，宗先生有一段明确的论述：

中国出发于仰观天象、俯察地理之易传哲学与出发于心性命道之孟子哲学，可以通贯一气，而纯数理之学遂衰而科学不立。

西洋出发于几何学天文学之理数的唯物宇宙观与逻辑体系，罗马法律可以通贯，但此理数世界与心性界，价值界，伦理界，美学界，终难打通。而此遂构成西洋哲学之内在矛盾及学说分歧对立之主因。^[13]

宗先生对于中国易传哲学与心性哲学这样的人文性的形上学本来抱有深切的认同感，但对其缺少科学理性的一面也毫不留情地进行了批评；对于以理数逻辑见长的西方哲学则指出其无法打通科学与人文的局限，但也肯定其理性精神所具有现实意义。宗先生自己的形上学恰恰就是融合了科学与人文的“人道经纬万端，规矩无所不贯”的超越性体系，这个体系正是建立在对中西哲学的对照之上。

其次是“以中化西”。中西哲学的对照还只是宗先生融合中西的前提与基础。在进行中西对照时，两种哲学体系还是相互独立的、分离的。宗先生的形上学建构还进一步使中西哲学走向了对话交往的状态中，这种对话交往在《形上学》中主要通过“以中化西”的方式完成，即以中国哲学的思想观念化解西方哲学中的矛盾，克服其缺点与局限。例如，宗先生发现中国人的历律哲学比西方的时空观念更加全面，也可以解决西方哲学中时空分离的问题。他说：

中国哲学既非“几何空间”之哲学，亦非“纯粹时间”（柏格森）之哲学，乃“四时自成岁”

之历律哲学也。纯粹空间之几何境、数理境，抹杀了时间，柏格森乃提出“纯粹”时间（排除空间化之纯粹绵延境）以抗之。近代物理学时空（仍为时间之空间化！）合体之四进向世界，皆为理知抽象之业绩。时空之“具体的全景”（Concret whole），乃四时之序，春夏秋冬，东南西北之合奏的历律也，斯即“在天成象，在地成形”之具体的全景也。^[14]

中国人的历律哲学把握住了“具体的全景”，远比西方的时间空间这样的抽象观念更加全面，更能把握世界的全貌。当然，在宗先生的形上学建构中，以中化西的方式解决的最重要的问题应该是以中国的天道思想解答西方哲学中的实体论宇宙观所存在的问题。他指出：“希腊哲学出发于宗教与哲学之对立（苏格拉底死于此）。两趋极端。而哲学遂走上‘纯逻辑’‘纯数理’‘纯科学化’之路线。”^[15]其后，斯宾诺莎、莱布尼茨、笛卡尔、休谟、康德、叔本华、黑格尔都没有解决这个问题，仍然是“以逻辑精神控治及网罗生命”^[16]。直到怀德特（怀德海）的生命哲学才努力调合价值界与数理界。而中国哲学则始终保持着“道与人生不离，以全整之人生及人格情趣体‘道’”^[17]的状态。宗先生接着说：

《易》云：“圣人以神道设教”，其“神道”即“形上学”上之最高原理，并非人格化、偶像化、迷信化之神。其神非如希腊哲学所欲克服、超脱之出发点。而为观天象、察地理时发现“好万物而为言”之“生生宇宙”之原理（结论！）中国哲学终结于“神化的宇宙”，非如西洋之终结于“理化的宇宙”，以及对“纯理”之“批判”为哲学之最高峰。^[18]

宗先生以作为形上学的终极本源的“天道”克服了西方哲学中过于逻辑化、科学化的宇宙观中机械僵化的弊端，将宇宙的本源理解为一个生生而有条理的生命体。“以中化西”不仅使中国古代哲学的“天道”思想焕发出了生命力，也使宗先生的形上学思想达到了可与中西哲学大师比肩的高度。

再次是“中西互证”。宗先生面对中西哲学主要讨论的是二者之间的差异，但是也同样看重二者的相同或相似之处，以中西互证的方式来证明自己

的形上学观点。在其形上学笔记中，宗先生认为柏拉图是比较接近中国的西方哲人。在对比柏拉图与亚里斯多德时，宗先生评论说：“亚氏如地，如建筑，如西洋，柏氏如天，如音乐，如中国。”^[19]那么柏拉图在哪些地方像中国？他的思想与中国思想之间如何互证？对此宗先生有集中的讨论：

柏拉图指“同气相引相求”（同气中自相睽相异）为哲学心灵之基本。斯即“和”也。然睽卦所云：“君子以同而异”“男女睽而其志通也”“万物睽而其事类也”，尤为“和”之真谛！

Platon《客宴》语录苏格拉底指示，上达之路径乃在乎由（数学人体）形式之美（礼乐），渐进于“知解”（序秩）与心灵之美，乃终于大美所会之天地境界（中和境界）：“夫民之秉彝，好是懿德，其驱于好懿之势力而上达也……”^[20]

在此，宗先生找到了柏拉图思想与中国思想相互印证的两个例子。一是“和”的思想。柏拉图与中国人都认为“和”中包含着同与异的辩证关系，同中有异才是和。二是关于“上达”的路径，柏拉图所设想的人走向完善的路径与中国驱于懿德的思想也是一致的。通过中西方哲学的互证，宗先生概括出自己追求完善的形上学思想：“学者当由爱好尘世形色之嘉美以进于行为习惯之懿美，复由行为习惯之懿美，以进于思想观念之优美，又复思想观念之优美，以保合天地充实无垠之大美。所谓哲人之生活无他，即时时默识（观照）此绝对之至美（真善具其中）而已。”^[21]这种由尘世形色之美走向天地无垠大美的过程，正是体悟天道的过程，一个从现实生活走向形而上的超越体验的过程。这正是宗先生所提倡的人生艺术化的精髓所在，也是宗先生诗意人生的生动写照。这种形上学美学观念得益于宗先生将中西哲学互相印证，从中西哲学相通之处得到启示，找到证据，找到立论的基础。

最后是“西说中解”。中西哲学毕竟分属两个不同的系统，相似相通之处远远少于差异之处。面对差异，如何实现融会贯通？除了前文所讨论的直接用中国哲学中的观念（如天道）去补充西方哲学中的不足之处外，更多的时候要考察中西哲学中对

相同问题的不同论述，从中寻找更有价值的观点。宗先生在处理这个问题时主要采用的是“西说中解”的方式来完成中西互补，建立更完善的形上学观念。这就是面对西方的学说中所讨论的问题，寻找中国人的解释，以中国人的方式对西方学说提出不同的观点。比如关于“形象”的研究就是一例：“几何，解析几何，皆循理以构形，依数以定量，皆为依他而立，永在关系中之形相，而‘象’，则由中和之生命，直感直观之力，透入其核心（中），而体会其‘完形的，和谐的机构’（和）……超时空因果之机械的限制，而乃为直接欣赏体味（赏其意味）之意象。”^[22]西方人用几何和解析几何研究形象，分析的是形象中的数理规律，而中国人则体悟“象”中的意味。中国哲学不仅用自己的方式解释了“象”，而且用自己的方式化解了西方的数理研究中忽视形象的生命意味的不足，赋予形象以象征意义和情感的价值。“西说中解”使得宗先生的形上学更具有人文色彩。

对于宗先生的形上学建构而言，“西说中解”至少解决了两个重要问题：一是在中西哲学之间找到了交汇贯通的对接点，也可以说是找到了对话的话题。如果没有这种“西说中解”的方式，仅仅停留在寻找中西哲学差异的层面上，那么中西哲学作为两个互不相干的知识系统，要实现交融是困难的。既使将两者拼接起来，也可能给人以牵强之感。但是“西说中解”却是以对共同的对象、共同的问题的讨论为基础的，中西哲学就像是同一种哲学系统内部不同的流派对待共同的问题有不同的观点一样，对话交流就更通畅了。“西说中解”的思考方式帮助宗先生更切实地看清中西哲学的合理性与局限性，使他的形上学真正做到贯通中西。二是在中西哲学对接的过程中，赋予中国哲学世界性意义，将中国哲学纳入西方哲学的视域之中，产生新的意义。如果不是以“西说中解”的方式重新梳理中国哲学，那么中国哲学即使深邃而优美，仍然只停留在孤芳自赏的境地，难以与西方对话。“西说中解”将中国哲学带出封闭的文化圈，向世界展示了中国哲学的价值。宗先生在建构自己的形上学体系时虽然处处流露对中国哲学传统的认同与眷恋，但从拒绝与西方哲学对话，这正是其形上学能够超越中

西，独树一帜的原因。

无论是中西对照、以中化西、中西互证还是西说中解，都只是宗先生融汇中西哲学建构形上学体系的具体方法，宗先生更注重的是现代人安身立命的哲学根基是否能得到合理的论证。在他的形上哲学中，中西哲学的分歧只是讨论的出发点，他的目标是为现代人找到一个可行的人生指南，是中是西，已不在他的视野之内。

三 跨文化研究的启示

宗先生的形上学建构是一个跨文化研究的成功案例，从跨文化研究的角度看，宗先生的这份珍贵的学术遗产给我们带来哪些启示？

第一个启示是对中西哲学做系统的总体分析，而不仅仅是对某一个具体观念、具体范畴、具体人物的简单比附。宗先生的形上学建构是以中西哲学比较为基础的，他在中西哲学的对照中概括出了这两大哲学系统的各自特点。在这种对照中宗先生让中西互为他者，互为参照物，这种跨文化的视角帮助宗先生从总体上认识中西哲学的特征。从总体上把握研究对象的特征，不仅为具体的比较研究建立了合理的基础，也为具体的比较研究走向深入提供了基本保证。陈寅恪先生在论及比较研究法时也曾提醒人们不可随意比附，指明了比较研究潜在的风险。他说：“盖此种比较研究方法，必须具有历史演变及系统异同之观念。否则古今中外，人天龙鬼，无一不可取以相与比较。荷马可比屈原，孔子可比歌德，穿凿附会，怪诞百出，莫可追诘，更无所研究之可言矣。”^[23]宗先生的中西哲学比较正是从宏观上把握住了两大哲学系统的总体特征，找到了两套哲学系统的可比性。两大哲学系统是对等存在的。西方的唯理体系对应于中国的生命体系；西方的数理哲学对应于中国的象征哲学；西方的明物之际对应于中国的天人之际。总之，中西哲学的各自特点是清晰明确的。

当然，宗先生对于中西哲学特点的宏观概括又不是随意贴标签，而是深入到中西文化的内在发展逻辑中，以对中西方不同文化特征的深入探讨为依据。西方哲学为什么是数理哲学？在宗先生的形上

学笔记中至少讨论了三个重要的文化史原因：一是在古希腊时代，哲学的形成是建立在对神话的批判的基础之上的，以理性的精神来论证一套全新的世界观以代替神话的世界观，是古希腊哲学得以建立的历史契机。可见，西方哲学是西方文化发展史上以知识范式转换的方式建立起来的，神话知识体系中感受性的、想象的、虚幻性的知识被一套经过严格论证的、逻辑的、理性的知识取代了。二是在古希腊时代理性的思考方法是在几何学、数学的基础上形成的。从文化史的角度看，则是与土地的测量密切相关的。古希腊最早的哲学家泰勒斯就曾在埃及学习过土地测量，毕达哥拉斯学派对数的痴迷也与土地测量有关，到欧几里德建立起完整的几何学、算学体系，古希腊人的思考方法就被完整地表述出来了。这个文化史事实说明西方哲学的数理属性是有其现实基础的。三是在古希腊时代哲学的一项重要任务是为城邦立法，建立一套合理的制度规范，这个实用目的也导致哲学偏重理性，重视逻辑论证，注重对物质对象的实证性研究。

与西方哲学的这种逻辑的、数理的特点相对应的中国哲学的象征性特点也是有其形成原因的。宗先生总结出如下几个方面：首先，中国哲学是通过观察自然万物的运动变化建立起来的，特别是通过对日月星辰与季节变化的观察来体悟自然的奥妙。其次，中国哲学与宗教之间也没有明显的对立关系，相反，却对天道与先人充满敬意，因此，中国哲学又是以感悟的方式完成对现实世界的意义的理解的。最后，中国哲学追求的是对于天道的体认，而不仅仅是对于现实生活中的法理规范的论证与设计，它的实用性不强，却又对人的心性修养有着崇高的规划，从而使中国哲学形成了澄怀体道的道德色彩与象征思维，在点滴生活细节与形而下的器物之中都能发现形而上的意义。宗先生说：“中国哲学家承继古先圣王政治道德之遗训，及礼乐文化，故对政治及宗教不取对立的革命的分裂态度（宗教与哲学分裂），而主‘述而不作’‘信而好古’。对古宗教仪式，礼乐，欲阐发其‘意’，于其中显示其形上（天地）之境界。”^[24]可见，宗先生对于中西哲学总体特征的概括是建立在对中西文化的深入讨论的基础之上的。从跨文化研究的意义上说，

宗先生对于中西哲学的研究不仅有对照与比较，而且还有更深入的文化背景的研究。跨文化研究的前提与基础恰恰是文化研究，“跨”是以“文化研究”为基础才能成立的。

第二个启示是不要为了比较而比较，而应该为解决问题进行比较研究。宗先生的形上学研究既不是为了比较而比较，也不是为了叙述文化史而进行的纯粹的考证，而是为了解决现代人所面临的危机与困境，为现代人寻找安身立命的依据。对于跨文化研究而言，研究者往往会以比较不同文化的异同为自己的研究目的，其实这是研究的误区。这一现象，法国著名比较文学学者艾田伯已提出警示。他在《比较不是理由：比较文学的危机》这篇经典文献中说：“文学是人类加给自己自然语言的形式体系，文学的比较研究不应该局限于事实联系的研究，而应该尝试探讨作品的价值，对价值进行判断（为什么不这样做），甚至可以——这是我个人的意见——参与提出价值，这些价值将不会像我们现在依靠它们生活或者因为它们而每况愈下的价值那样缺乏依据。”^[25]按照艾田伯的意思，即使在比较文学研究中，比较也不是目的，比较文学研究者至少还要从事价值判断与价值建构，参与到自己所处的文化语境的建设之中。宗先生自己也明确论述过这个问题。他说：“我们须向着真理的真面目上去观察，不必把古人的陈说来沟通调和，数量比较，想从这个中间得出一个真理来。但是我并不是说诸君从此就不必去研究古今中外的学术，我的意思希望吾国学者打破沟通调和的念头，只要为着真理去研究真理，不要为着沟通调和去研究东西学说。”^[26]宗先生的形上学研究，正是为了解决现代人的生存困境这个真正的问题才在跨文化比较研究的基础上展开的。那么，他对现代人的生存状况是如何分析判断的呢？宗先生认为现代人的生存状况正如卓别林的电影《摩登时代》所讽刺的那样，处于被机器“奴化”的状态之中。这种状况的形成原因，就在于西方哲学传统之中的数理基因。西方哲学以数理逻辑为正统，对世界采用的是物质主义、科学主义的态度，不仅以数理逻辑认识物质世界，也以数理逻辑来管理、组织人的社会生活，甚至是人的生命感受都被这种机械的认知方式统治了。在《中国

文化的美丽精神往那里去?》一文中,宗先生已敏锐地发现,随着近代以来西方列强对中国的侵略凌辱,中国这个本来拥有美丽精神,重视生命哲学的国度也开始丢掉自己的传统,丢掉自己的美丽精神,转而去学习西方的数理逻辑,从而变得不近情理了。“近代西洋人把握科学权力的秘密(最近如原子能的秘密),征服了自然,征服了科学落后的民族,但不肯体会人类全体共同生活的旋律美,不肯‘参天地,赞化育’,提携全世界的生命,演奏壮丽的交响乐,感谢造化宣示给我们的创化机密,而以撕杀之声暴露人性的丑恶。”^[27]所以,宗先生所寻找的形上学之道是让现代人能从自然造化的变易之中体悟天道循环往复、生生而条理之终极真理,让全人类共同分享先进科学技术,并达到大美所会之天地境界。

第三个启示是跨文化研究应该确立超越文化差异的价值立场。从宗先生的形上学研究来看,他的两个立场体现了这种超越性。第一个立场是超越文化本位主义,以开放的态度进行跨文化研究。宗先生的形上学研究虽然大量采用了中国古典哲学中的术语与观念,但是宗先生绝不是一个中国文化本位论者。相反,宗先生对柏拉图情有独钟,认为柏拉图的思想不同于亚里士多德以后的数理哲学,保留着数理哲学与象征哲学统一的特点。胡继华指出:“宗白华带着中国古典哲学的视野去透视柏拉图范型论的时刻,就已经将古典形而上学点化为现代形而上学了,在把儒家生命化的同时,也把柏拉图生命化了。总之,宗白华打通了生命与范型,将‘唯理体系’融入‘生命的体系’之中。”^[28]宗先生对于中国古典哲学思想的借用是一种对古典思想的现代转换或创造性置换,他不是现代新儒家的同路人。他们的本质区别在于宗先生虽然也借用儒家思想,甚至专门研究了孔子的形上学,但是宗先生并不以维护儒家思想为自己的使命,而仅仅是对孔子思想(还有其他儒学思想)中对于现代人仍有价值的部分进行阐述。阐述的目的是解决现代人的困境,而不是为了维护儒家道统。他的形上学是超越中西文化的,又是适用于中西文化的。

宗先生超越中西文化的形上学研究对于跨文化研究的启示在于,他揭示出了跨文化研究的目标。

在跨文化研究中,由于涉及到不同文化之间的关系问题,始终存在着固守文化本位与接受他者文化之间的对立。就前者而言,其理由是文化之间是存在差异的,没有了差异,跨文化研究也将不复存在。因此,他们做跨文化研究的目标就是在不同文化的对比之中发现差异,维护不同文化之间差异,尊重这种差异,保护文化的多样性、多元性,最终走向文化相对主义。对于后者而言,跨文化研究的目标是推动不同文化之间的融合,寻找不同文化之间的共性,搭建不同文化沟通的桥梁。理由是不同文化之间必然存在着交流与对话,结果必然导致不同文化之间的融合。因此,与其保护文化差异,不如推动文化融合。在这两种不同的跨文化研究中,宗先生的形上学研究应该属于后者。他的形上学是具有普适性的,他的形上学研究目标是超越中西文化。然而,宗先生的这种跨文化研究又是以尊重文化差异为前提的,他的形上学就是在中西哲学比较的基础上建立起来的。因此,宗先生的形上学研究揭示出的是一条以文化差异为基础,以文化融合为目标的开放式的跨文化研究之路。文化差异是历史事实,但文化融合却是文化发展的方向,在这样的开放式跨文化研究中,中国文化的美丽精神与西方文化理性精神就都有了出路。

宗先生的第二个立场是文化融合。不同文化之间的差异并非那么容易就能消除,文化融合是一个充满危险的过程。正如宗先生所揭示的那样,西方文化曾因掌握了征服自然的科学技术而一度征服了其他“落后”民族,甚至消灭其他文化。与此同时,中国也曾因为自身的“落后”而丢失了自己文化中的美丽精神,邯郸学步式地学习西方文化。可见,不同文化的融合存在着各种阻力和障碍。在跨文化研究中,笔者把宗先生所揭示的这种现象称为“镜像互照”,即不同文化是互为镜像的,一种文化对其他文化的认知是以他者想象为基础的,对他者的想象,折射出的是想象主体自身的需求与欲望,这种他者想象在不同文化融合的过程之中既可能起到推动作用,也可能起到阻碍作用。文化融合就是在这种他者想象的诱惑下进行的,所以这种融合中充满着错位、扭曲、误解与偏差,但无论如何,文化的交流、对话与融合又都是必然的。因此,跨文化

交流的关键不是要不要交流，而是如何推动不同文化更合理、更有效地交流，向对人类更有利的方向发展、融合。那么，在推动不同文化走向融合方面，宗先生的形上学研究给我们怎样的启示？首先，文化融合应该有共同的根基。宗先生设定了一个超越不同文化、具有普适性的天道观念：“天道，即天命，天命流行，有其常轨，故曰‘天道’。性者情之所由发，礼之所由生。本乎天而不待人为。”^[29]不同文化都须遵守天道，因而文化之间的融合就有了一个共同的依据与基础。这种共同的根基也成为文化融合的共同追求与目标。其次，文化融合应该有合理途径。在实现“天道”“至美”的共同价值的过程中，不同文化应如何融合？如何对待不同文化之间的差异？如何才能避免矛盾冲突？对这些问题，宗先生对“和”的解释带来重要启示。宗先生认为“和”的真谛是“君子以同而异”，“万物睽而其事类”。在宗先生看来，“异”并不可怕，“异”恰恰是因为它们有相同之处，这就是说我们应该从异中发现同。面对不同的文化，我们应“化异为同”，而不是去强调“和而不同”。不要去扩大差异，而是要寻求融合。宗先生对文化融合曾提出明确的观点。他说：“大凡一国家的土地民族总有他特长的优点，也有他遗传的弱点，将来世界人类全体的进化就是将各地民族的优点充分发展，弱点调整和消灭，总汇成一个更幸福的世界，更优秀的人类，这个大事业是世界各地民族的共同责任。”^[30]这才是不同文化的相处之道。在这个基础上，不同文化之间的镜像互照就会向有利于文化融合的方向发展。当然，这不是一种文化臣服于另一种文化的过程，而是互补的过程，是共同顺应天道，观照“绝对之至美”的过程。不同文化对于何为“天道”是否又会有不同的理解，这又是需要一个以求同目标的对话才能解决的问题。因此，可以说，文化融合是一个走向共同目标的未完成的过程。

晚清时期美学进入中国以来，中国现代美学就

已经走上了融会中外美学的跨文化之路。从跨文化研究的视野审视中国现代美学是中国美学史研究的任务之一，也是当代美学发展创新的必由之路。宗白华先生在中国现代美学跨文化发展的历史上占有不可或缺的地位，他给当代美学研究的重要启示是：美学研究必须探究当代人所面临的生存困境，以开放的眼光吸收古今中外的思想资源，寻找适用于不同文化的普适性解决之道。以开放的眼光解决人类的根本问题，这是美学研究的核心价值，这样的美学是文化建设的一部分，也是当代人的精神家园。

[1] 章启群：《百年中国美学史略》，第168页，北京大学出版社2005年版。

[2][3][4][5][6][7][9][10][11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21][22][24][26][29][30] 宗白华：《宗白华全集》第1卷，第644页，第617页注①，第642页，第611—612页，第15页，第188—189页，第592页，第629页，第630页，第608页，第608页，第611页，第585页，第586页，第586页，第586—587页，第598页注①，第587—588页，第588页，第627页，第586页，第114页，第641页，第57页，安徽教育出版社1994年版。

[8][27] 宗白华：《宗白华全集》第2卷，第334—335页，第403页，安徽教育出版社1994年版。

[23] 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，第223—224页，上海古籍出版社1980年版。

[25] 艾田伯：《比较文学之道：艾田伯文论选集》，胡玉龙译，第24页，生活·读书·新知三联书店2006年版。

[28] 胡继华：《宗白华：文化幽怀与审美象征》，第250—251页，文津出版社2005年版。

[作者单位：苏州大学文学院]

责任编辑：吴子林