

DOI:10.14065/j.cnki.nfwt.2019.01.013

美育代宗教：后五四时代的美学思潮

涂航

1917年，蔡元培先生在北京神州学会的一次集会上，发表了题为《以美育代宗教说》的演讲。时值新文化运动如火如荼之际，以陈独秀为首的激进思想家提出“重估一切价值”，以反孔批儒的手段，号召国人摆脱传统纲常的束缚，走向以西方世俗民族国家为圭臬的现代文明。令人玩味的是，这场激烈的反传统主义运动却同时衍生出一场批判基督教的民族主义运动，从“反孔”逐渐走向“非耶”。新思潮对（中国）旧礼教的无情鞭笞和对（西方）神权文化的批判相互交织在一起，构成了蔡元培美育说的思想背景。不同于陈独秀《偶像破坏论》中尼采式的激烈言辞^①，蔡元培细致入微地分析了宗教的历史成因，并由此剖析其被美学替代的可能性。他提出宗教对于人的精神作用分为三种：“一曰知识；二曰意志；三曰感情。”^②先民时代的人类将神的旨意视为解释自然界无常变化的法则，此为知识；而求生的欲望进一步迫使人们将宗教的利他主义奉为伦理规范，以维持种族的繁衍，此为意志。随着现代化的进程，知识与意志皆分别为科学与道德所代，唯一维持宗教崇高地位的仅剩其情感作用。蔡元培进一步指出文艺复兴之后，因美术“渐离宗教而尚人文”，美育逐渐受宗教所累。他推崇陶冶情感的美育，顺势旁敲侧击地抨击基督教义的排他性对情感的刺激。最后，蔡元培提出用现代美学陶冶性灵，以替代宗教的教化功能。

蔡元培的说法发轫于一个传统秩序全面崩溃的时代：旧的儒教伦理道德被全面质疑，而新的规范尚未建立，于是伴随着解放而来的是一种终极价值的失落。这种困境转而激发各家学说百舸争流，为后传统时代的个人、文化和民族寻找一个新的“总体性方案”。从孔教运动的领导者康有为以近代西洋政教风俗为鉴重构儒教，到基督教本色化运动（indigenization movement）中诸多神学家以基督“成

全中国文化”的努力；从新派学人以“文学”“美学”“科学”“民主”等诸多世俗化自由主义（secular liberalism）学说再造中国文明之尝试，到政党政治方兴未艾之时以各色“主义”^③鼓吹以激烈革命的方式重铸现代民族国家，各种中西论述竞相角逐，试图在传统崩坏和西学压迫的双重羁绊下追寻一种精神性的信仰。在此背景之下，民国知识分子往往怀着复杂的心态看待基督教给中国本土的思想资源带来的冲击和震荡。神学的超越性和普世性，信仰内含的福音对于社会变革的推动作用，以及基督教会和西方帝国主义侵略的关系，都成为士人们激烈辩论的对象^④。中国知识分子一方面为基督教义中彼岸世界和救赎所赋予个体的强大精神力量所深深吸引，另一方面不约而同地从科学和文化民族主义的角度质疑其神秘主义和排他性。五四时代的宗教讨论的要义在于：如何借用（appropriate）西洋宗教中彼岸世界的强大精神、情感、和信仰的力量来革新此岸世界的个人、文化与民族。在这里，“借用”包含了一种相互矛盾的双向运动：在以科学理性的世俗化理论对宗教的“去魅化”（disenchantment）的同时，试图将宗教的神圣性（the sacred）注入以“个人”“集体”“革命”和“民族国家”为图腾的世俗变革之中。鲁迅盛赞希伯来民族的超越精神是“欲离是有限相对之现世界，以趣无限绝对之至上者”，并希望以此魔性来拯救国人萎靡不振的精神^⑤；闻一多从宗教的“不死精神”和“强生的意志”中窥见民族强健之道^⑥；张东荪的比较宗教学推崇以基督教“向前的精神”来弥补儒教心力的匮乏^⑦；梁启超，周作人^⑧和胡适^⑨也从不同的角度来印证宗教的道德训诫和情感熏陶对于开启民智的不可或缺之功。在诸生心中，去魅化的宗教可以成为再魅化的动力，用以革新信仰真空时代的中国文化危机。

正是在这样的情景下，现代中国美学以一种独

特的姿态登场，试图弥合彼岸的超越性与此岸的世俗性、西学的普遍主义与中学的本土特质之间的张力。从王国维糅合佛学与存在主义而成的生命美学，到朱光潜从现代心理学角度阐发悲剧艺术的宗教性；从蔡元培的美育救国论到宗白华的“气韵生动”说，汉语审美主义论述试图构筑一种具有超越性而不失人间情怀的“本体论”^⑩，并以此抗衡西洋宗教的信仰之魅。刘小枫将这股思潮的特点归结为“回归内在性，维护一切生存意趣的此岸性，凡皆称华夏智慧的传统”，并“用以加强汉语思想的民族性价值理念的忧位性和独特性”^⑪。一言以蔽之，华夏美学的超越之道在于以“此世的救赎”（redemption-in-the-world）^⑫来赋予审美一种徜徉肆恣的宗教性（religiosity），使得五四世俗化运动中的教育（蔡元培）、古典艺术（王国维）、个体生存（宗白华）和民族主义（张竞生）重新散发出灵韵的芬芳。这种既包含民族本位主义又具有终极价值取向的审美主义试图为虚无主义滥觞的五四时代提供一种安心立命的根基。

本文所关注的问题是：后五四时代的审美主义思潮如何以基督教为鉴来构建新的世俗伦理规范的尝试？从新文化运动到非基督教运动的一连串宗教辩论中，各色学说、主义和政治力量粉墨登场，急于展示其塑造全新信仰体系的魄力^⑬。同时，走向本色化的中国神学也极力印证基督教信仰是道德崩坏时代的唯一解决方案^⑭。相比之下，细腻绵密的美学话语始终处于边缘的角色。然而，这一时期突入舞台中央的，形成强势论述的政治架构（列宁主义政党）、人生观（科学主义）以及文化本位（民族主义）似乎并没有回应基督教所提供的超越世俗的信仰方案，反而加强了以儒家文化为代表的现世主义的特征^⑮。历史的轨迹不可逆转，然而具有后视之明的我们忍不住要发问：中国审美主义凸显出来的宗教性（religiosity）因素是否可能回应基督教对于中国现世主义文化的挑战？诚然，以“美育代宗教”为主旨的中国美学往往祭起世俗主义的大旗批判宗教迷信与神权，然而其自身所弥散出的出世倾向是否超越性的基督教伦理具有一种亲和性（elective affinity）？从这个原点入手，本文将概述后五四时代的三种美学论述：朱光潜的美感直觉说，宗白华的艺术意境论，以及张竞生的美治主义。我将论证，

三者所体现的美育论述均以艺术化和本体化的情感作为构建超越性价值的源动力，进而重塑五四时代的精神资源。

张竞生：情之政治

1924年3月8日，北京大学教授张竞生成立“审美学社”。不久之前，民国知识界刚刚经历了一场众声喧哗的“科学与玄学”论战，张君勱、丁文江、梁启超、胡适、张东荪等人纷纷就唯心主义与科学的界限与职责发表各自的论述。一战之后本土文化回潮，以张君勱为首的东方文化派推崇以尚直觉和情感的中国哲学来解答人生问题，而科学派则旁征博引捍卫工具理性对于人生观的指导作用。张竞生虽未直接参加这场论战，却在不久之后出版《美的人生观》中开明宗义地宣称：“人生观是什么？我敢说是美的。”^⑯在张氏看来，美的人生观是一种囊括灵知与肉欲、科学与哲学、个体自由与社会伦理的总体性纲领，其目的在于在丑恶的物质世界求得美妙情趣，于“疲惫的精神生活中”得到“刚毅活泼的心思”^⑰。如此海纳百川的本体论化的美超越了狭义的科学理性、孔家道释的玄学和宗教的神秘主义，综合了哲学的生命力和科学的规划，从而形成一种从宇宙观到认知实践、从个体衣食住行到民族国家的政治构架的全盘美治主义。在张氏看来，原初社会基于“鬼治”，工业时代的法治虽然约束效率，却妨碍个体的自由发展。唯有美治不仅可以制造“良政美法”，而且可以熏陶“佳男美女”^⑱。这种奇异的整全性（totalistic）学说既把宗教化的美奉为终极信仰，又要求以世俗化的政治手段以美学规训从个体到社会的方方面面，使得去魅化和再魅化的进程互为表里，重塑道德个体和民族气象。

这个美治社会的哲学基础是美的宇宙论。在张氏的宇宙观中，世界被各种极端情感、智慧和其他精神力所充满，人类生命的扩张则得益于精神力的充盈，而生命的扩张的终极目的则在于情、知、志上达到“至美”^⑲。因此，美具有截断众流的气魄和壮阔幽深的宇宙意识和伦理导向。美的创造力体现在三个方面：美间、美流和美力^⑳。美间指的是美的景观在空间上的延展和变换，审美者需择境择时方能置身于美的物理空间之中。“美流”则借用伯克森

学说来解释审美者心理的时间绵延之感。在时间溢出庸常而突然绽放的须臾之间，美的生命流经过心理而使主体获得一种震惊的体验：人于极短的瞬间感受到了充盈于宇宙之间的生命能量，这一近似永恒的体验使得审美者获得了长存的快感。不同于宗教家对彼岸世界的期盼，美流教人体验瞬息万变的尘世之间的微小幸福，抛却死亡和衰老的宿命，使“当下”化作绵延不尽的永恒存在。

美间和美流从空间和时间的角度构筑美的生命力，然而将美牢固地建立在污浊的尘世最终需要依靠“美力”，即依靠心力和社会组织力来实践美的理念。在旨在贯彻美力的社会中，不仅个体的伦理道德、衣着打扮、体育娱乐和性育皆以情趣为要旨，政治制度也以“情爱和美趣”为目标。例如，“情人制”可以超越夫妇之道的伦常而使人领略以欣赏和自由为基础的情爱。况且男女情人争风吃醋相互竞争之时，不得不讲究仪容打扮，揣摩性情，培养气质，从而由情欲生美感，以美感陶冶性情^①。政府的架构也需参考情人制的精神，其宗旨是“使人类变成情人”^②，以美趣作为协调社会改造人心的手段。这个“美的政府”由“爱美院”选出，“爱美院”则由“五后”（女性的美的后、艺术的后、慈善的后、才能的后、和勤务的后）和“八王”（男子的美王等等）组成，其职能在于督促美趣在政治、经济、文化的实践。由此观之，美力的宇宙观和美趣的政府互为表里，构成了一种独特的美治主义。

朱光潜：情之直觉

在1936年出版的《文艺心理学》中，朱光潜通过阐述克罗齐派美学理论来印证他的艺术直觉说。艺术的意象，经过“美感的心灵综合作用”，把“原来纷乱的意象剪裁融会成为有生命的有机体”，从而赋予意象具体的形式。对于朱光潜而言，对于意象的剪裁的原动力来自情感：

使本来错乱无形式的意象变为有整一形式的意象，要有一种原动力，这种原动力就是情感。生糙的情感不表现于具体的意象，非艺术；无所表现的意象也非艺术。艺术就是情感表现于意象。情感与意象相遇，一方面它自己得表现，一方面也赋予生命和形式给意象。于

是情趣、意象融化为一体……克罗齐把“艺术即直觉”这个定义引申为艺术即抒情的直觉。^③

不同于克罗齐原著中对直觉的新黑格尔主义的理念，朱光潜著名的“误读”^④赋予了情感一种宇宙论式的原初动力。美的形式并非源自绝对理念的感性显现，它没有随着辩证法的螺旋（dialectical progression）扬弃直觉而建立认知—实践的框架。相反，情感流转于物我之间，把美的氤氲之境建立在纷扰的尘世之中。在朱光潜看来，对艺术作品的欣赏是“我的情趣和物的情趣往复回流”^⑤的过程。这种移情是一种双向交流：有时物的情趣随着主体的情绪波动而定，有时则是主体的情绪随着物的姿态而定。在移情作用之下，“物我交感，人的生命和宇宙的生命互相回还震荡”^⑥。朱光潜同时认为，宗教的神秘主义也是凭借同样的移情推己及物，把人的灵魂意志拟人化为万物的主宰和高高在上的圣灵。因此情不仅赋予艺术以生命，也是一神论宗教的创立者。

在移情的作用下，人获得一种美感经验。朱光潜从心理学的角度分析美感在主体内心的生成。审美者摒弃心中的欲念和功利色彩，忘却任何概念和理性思辨，仅仅从直觉出发观赏事物的形象、姿态，亦真亦幻，从而进入一种美感的境界。在这种“极端的聚精会神”的心理状态的作用下，美的意象逐渐成为一个疏离于凡尘的独立自主的领域，演化为一种“单纯的意象世界”。这个纯粹之境“尽管是实用世界的回光返照，却没有实用世界的牵绊”^⑦。在此凝神之界中，由情而生的纯粹直觉成了主导性的力量，不仅弥合了物我之间的鸿沟，而且达到物我两忘的境界。

朱光潜的美感经验说试图构造一个疏离于尘世的意象世界，然而这并非意味着他主张美学完全放弃政治道德功能。正如他在《谈美》中所言，“人要有出世的精神才可以做入世的事业”^⑧。凡尘的人为各种利害、欺诈、凌虐等罪孽所困扰，而唯独美感的世界可以超乎利害关系而遗世独立。审美则提供了疏离实用世界的一种理想的途径。诚然，直觉带来稍纵即逝的美感经验，让人在须臾之间体验纯粹意象之美好，然而个体终究要走向道德政治社会。对朱光潜而言，灵光乍现的美感经验可以熏陶个人性情，养成人格，从而塑造个体的政治道德实践。

同时，世俗社会的种种宗教、政治和文艺问题也在冥冥之中引导着直觉的方向^⑧。在美的超越性和社会性的交互作用下，个体生命得以由情入理，由理返情，构筑一种基于“移情—同情”的主体间性(intersubjectivity)。可惜的是，在20世纪30年代左右两股文艺思潮相互撕扯的政治气氛中，朱光潜对于美感经验和社会道德的细腻梳理和其美育观念并不为时局所容，他的审美主义也成为消极避世的代名词，在日后成为马克思主义者批判的对象。

宗白华：情之境界

1944年1月，宗白华将其经过精心修订的《中国艺术意境之诞生》发表在《哲学评论》上。时值国之危亡之际，抗战进入了最为艰苦的岁月，宗白华也随着难民从南京流亡到川渝之地，寄居在嘉陵江上。在泪水与苦难的时代，宗白华竟以诗意的文笔构筑出一片空灵超凡的意境，并言称其旨意在于探寻传统艺术意境的构造，通过“窥探中国心灵的幽情壮采”来进行文化反思^⑨。于战火纷飞中追溯民族艺术的起源，并非耽美于浪漫玄境以逃避国殇，而浸润着宗白华对生命本体的深刻理解。从早年以柏克森和达尔文的理论颂扬作为万物本源的“动”，到30年代以中国生命哲学阐释“气韵生动”，宗白华致力于构建一种生命美学来改造民族文化^⑩。在这里，“意境”作为凝结了中国艺术经验和生命力的至灵之界，体现了心灵与世界的一种独特关系^⑪。

在宗白华看来，根据人与世界接触关系的层次不同，境界可分五种：为满足生理物质需要而成的功利境界；处理人群关系的伦理和政治境界；“因欲返本归真，冥合天人”的宗教境界，以及追求智慧的学术境界。而艺术境界介乎主于真的学术和主于神的宗教二者之间，以“宇宙人生的具体为对象，赏玩它的色相、秩序、节奏、和谐，”来“窥见自我最心灵心的反映”^⑫。作为虚实两界之间的艺术境界能够“化实景为虚境，创形象以为象征”，使得缥缈的心灵“具体化、肉身化”。以一言蔽之，艺术境界“主于美”^⑬。由此可见，艺术诞生于心灵和虚实两界的碰撞之中，超越实界之形迹但并不脱俗，攫取虚界之灵性却非眷恋神恩，在实体与虚灵、生命与神理、形而上与形而下之间交融互渗，以表现生命

与世界相互融合的意境。

在此氤氲之境中，情为沟通生命情调和自然景观的至灵之物。宗白华引证中国诗画之中的游心之举，来阐述艺术如何独辟灵境、创造意象。艺术家“以心灵映射万物”，将主体的幽幽之情融入自然万物的生机流转之中。古诗中的诸种情境无一不是“情”与“景”的结晶：无边惆怅，重逢欣慰、愁苦哀寂和宇宙荒寒因不同的情景结合，幻化出无穷无尽的色相。同理，中国绘画传统不满于西洋画派中纯机械式的临摹，其要旨在于熔“情”（心灵对印象的反映）、“气”（“生气远出”的生命）、“格”（人格的高尚格调）为一炉的“澄怀观道”^⑭。由此而生的意境既缠绵悱恻又超旷空灵，一往情深而禅意盎然。中国画用笔中的留白、书法中的意态，以及诗歌中的韵律以“线、点、光、色、形体、声音或文字”^⑮编织出和谐的艺术形式，体现了艺术境界从写实、传神再到妙悟的升华。

宗白华的艺术境界游走于超越与凡尘之间，勾勒情与物的交相辉映，其终极目的仍在于印证艺术在于自我生命的体现：归根结底，灵境诞生于自由的、元气充沛的自我。这个激富生命力的自我“真力弥漫，万象在旁，掉臂游走，超脱自然”^⑯。超凡脱俗的灵境固然可以提升艺术境界，由凡入真，然而超拔的艺术化的自我并不凭借上帝的救度和启示，终究要返回人间，以微弱的虚灵衬托实境中的自然，从而虚实相衬，使得灵气流转于人间。静远空灵终究根植于鲜活的、跳动的、富有情调的此世之中。

情归何处：中国审美主义的历史性与当下性

本文从蔡元培的“美育代宗教说”入手，分析了后五四时代的中国美学话语构建超越性审美主义的三种路径：张竞生的美治主义以美趣规划人生和改造社会，朱光潜的美学直觉论以意象世界的疏离性构筑一种基于情感的主体间性，宗白华的意境论以艺术之情勾勒灵境的生命动力。诸种美学的共同历史背景是五四时期社会现代化带来的道德冲击和随之而来的终极价值之感。中国审美主义一方面受到西洋宗教的启示，企图克服儒家现世主义的困境而追寻一种超越性的理论，另一方面又与文化本位

主义和科学理性的影响企图和神秘主义的宗教情感划清界限，其结果是在神圣与世俗之间构筑一种审美化的灵境，把超越性建立在艺术化的人间。有关生存价值的终极所在既不在神恩也不在理性，而在于流溢于主体与自然之间的缠绵悱恻之情中。以情人制建立政府，方可新民救国；以情之直觉游方内外，方可修身养性；以情之境界由凡入真，方可飘逸洒脱。如果蔡元培旨在以科学之名攫取基督教对彼岸世界的阐释权，以“五育并举”的教育方针推行世俗化的美感教育，后五四时代的美学则以人间之情为本体在看似无法逆转的去魅化进程中追寻超越的微弱的可能性。

值得玩味的是，尽管中国审美主义始终与基督教神学之间存在着深刻的张力，在反基督教文化运动冲击下的汉语神学的言说围绕福音的普世性和民族意识的特殊性也产生了复杂的嬗变和回应。在中国基督教内部不同宗派之间的关于神格与人格的辩论中，一条贯穿其中的线索始终是：如何弥合儒家传统的一元论和基督教神学二元主义之间的文化差异。受到神恩垂怜而生的人，同时又是承担罪责和惩罚的堕落的生物。在这种情形下，神格与人格、天国与凡尘之间是否存在着微弱的联结？更进一步地说，儒家传统中的天人合一和成圣论是否印证了这种联结所预示的救赎的可能性？无论是自由派（吴雷川、吴耀宗）、保守派（贾玉铭），还是文化派（赵紫宸），均在一定程度上试图寻找基督教与儒家精神的相通性^⑧。在这种文化焦虑之下，耶稣的神性让位于其道德性，人类的原罪变成一种道德缺失，上帝与凡人通过一种伦理化的人格产生通感，而儒家的成圣论则成为救赎的所在^⑨。对彼岸世界的稀释带来的是神圣与世俗之间张力的消弭和对基督教治国修身等教化作用的强调。如果说中国审美主义希望以一种超越性来补充现世主义传统的阙如，中国神学则希望降低上帝的位格来直面世俗化和本土化的压力。在此种情形下，情的超越性和福音的人间性是否可能存在一种介乎神圣与世俗之间的隐秘互动？

令人惋惜的是，后五四时代激烈的政治运动 and 此起彼伏的战祸并没有赋予审美主义和汉语神学任何对话的可能性。随着知识界从“态度的同一性”^⑩逐渐走向“诸神之争”，在左右之争的政治光谱下，美的超越性让位于政治性和阶级性，而神学的福音

主义和本色化则堕入一种政治的神学（political theology）。美学并未为中华民族建立起超越性的生命体验，圣灵与中国文化的互动也戛然而止，取而代之的是革命的超凡魅力：以摧枯拉朽的暴力涤荡阶级社会的罪恶，以对领袖的崇拜之情塑造个体伦理和规范，最终在现世主义的此岸建立社会主义的天国。

80年代初，政治解冻时期的知识界迎来了新的一波“美学热”，不仅朱光潜、宗白华等民国时期的大师得以重回学术舞台，在50年代“美学大辩论”中成名的中年学者李泽厚、高尔泰等纷纷著书论著，在校园和文化界掀起一阵阵热潮。新时期的启蒙运动以美学的朦胧想象重新启动了被中断的美育论，以感性诗意的方式呼唤文化和政治的新命。无论是李泽厚以“情本体”放逐诸神、告别革命^⑪，还是刘小枫从浪漫主义美学走向基督教信仰^⑫，80年代的学人围绕审美和宗教、超越和拯救、华夏美学和基督教的普遍主义展开了新一轮思想争鸣。在五四运动渐行渐远之际，蔡元培的“美育代宗教”说仍然激荡在中国学人的心灵，不断叩问着华夏民族“情”归何处的信仰辩难^⑬。■

【注释】

①陈独秀：《偶像破坏论》，《新青年》第5卷第2号。

②蔡元培：《以美育代宗教说》，见《蔡元培美学文选》，北京大学出版社，1983，第68页。

③王汎森：《“主义”时代的来临——中国近代思想史的一个关键发展》，见《思想是生活的一种方式》，台北联经，2017。

④杨天宏：《基督教与民国知识分子》，人民出版社，2005。

⑤鲁迅：《破恶声论》，见《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社，2005，第27页。

⑥闻一多：《从宗教论中西风格》，见《闻一多全集》第3卷，三联书店，1982，第479页。

⑦张东荪：《我对于基督教的感想》，《生命》第2卷第7期，1922年3月。

⑧周作人：《文学与宗教》，见《周作人回忆录》，湖南人民出版社，1982，第371-374页。

⑨胡适：《基督教与中国》，见《生命》第2卷，第7册，1922年3月。

⑩关于中国美学本体论的提法，出自陈望衡对五种美学本体论（情感、生命、社会、自然，和实践本体论）的划分。见陈望衡：《20世纪中国美学本体论问

题》，武汉大学出版社，2007。

⑪刘小枫：《现代性社会绪论》，三联书店，1998，第317页。

⑫“此世的救赎”（redemption-in-the-world）一语源自 Peter E. Gordon 对于魏玛犹太神学家 Franz Rosenzweig 的新思想（new thinking）特点的概括。受到海德格尔存在主义哲学的影响，Rosenzweig 认为救赎并不导向超越性的彼岸世界，而启示着存在于此世的一种独特方式。见 Peter E. Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 2005)。

⑬这主要指的是从新文化运动伊始到北伐战争的这段历史时期。五四思潮带来的近代人文主义和民族主义迫使民国知识分子对西方现代工业文明和基督教的关系做一番深层次的思考。其间，比较有影响力的宗教辩论包括少年中国学会关于宗教问题的讨论（1921）、信教自由的辩论（1922）、非基督教运动（1922）、科学与人生观的论战（1923）和收回教育权运动（1924）。杨天宏注意到，这场反基督教的文化运动经历了由学术讨论到政治运动的转型。杨天宏：《基督教与民国知识分子》，人民出版社，2005，第77-84页。

⑭例如，神学家赵紫宸首先批驳了五四运动的虚无主义倾向：“新思潮使我们得了生活解放的要求，却没有给我们一种生活集中的训练；使我们得了重估一切价值的要求，却没有给我们一种安心立命的根基。”随后他认为“唯有基督教包蕴着一个真迹，可以救拔崩溃文化中的优良，而为人类立一个安心立命的根本”。赵紫宸：《基督教的伦理》，见《赵紫宸文集》，第2卷，商务印书馆，2003，第494页，转引自唐晓峰：《赵紫宸的神学思想研究》，宗教文化出版社，2006，第187页。

⑮马克思主义的中国化是一个非常典型的例子。诸多学者已经指出，毛泽东的儒学现世主义思想框架在其对马克思主义实践论的强调中起了至关重要的作用。见李泽厚：《青年毛泽东》，见《中国现代思想史论》，三联书店，2008。

⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒张竞生：《美的人生观》，见《张竞生美学文选》，三联书店，2009，第8、8、101、101、131、229页。

⑳张竞生：《美的社会组织法》，见《张竞生美学文选》，三联书店，2009，第171页。

㉓㉔㉕㉖㉗㉘朱光潜：《文艺心理学》，见《朱光潜全集》第1卷，安徽教育出版社，1997，第354、237、237、212、320页。

㉙朱光潜早在1927年的《欧洲近代三大批评学者——克罗齐》一文中便阐释了“艺术即直觉”的命题。随后

他对克罗齐的认知经历了不断地调整和重新解读，然而直至晚年翻译维科的《新科学》，直觉说仍在其美学体系中占据重要位置。见金浪：《美之社会性：批判中的重建——从朱光潜对克罗齐的‘误读’谈起》，《文艺理论研究》2015年第2期。

㉚朱光潜：《谈美》，见《朱光潜全集》第2卷，安徽教育出版社，1997，第6页。

㉛㉜㉝㉞㉟㊱宗白华：《中国艺术意境之诞生》，见《美学散步》，上海人民出版社，1981，第58、59、59、64、66、69页。

㊲彭峰：《宗白华美学与生命哲学》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2000年第2期。

㊳对宗白华意境说的详细阐述，见汤拥华：《宗白华与“中国美学”的困境：一个反思性的考察》，北京大学出版社，2010；胡继华：《中国文化精神的审美维度》，北京大学出版社，2009。

㊴刘小枫：《汉语神学与历史哲学》，见《圣灵降临的叙事》，华夏出版社，2008，第47页。

㊵例如，唐晓峰指出，赵紫宸早期的神学呈现鲜明的伦理特征：耶稣与圣贤，上帝与天道存在着一种概念上的亲和性，从这个角度出发，基督作为一种道德人格的楷模而成为人类救主，而人类的原罪仅仅是源于误用了上帝赋予的自由意志而违背了道德准则，因此救赎是一种道德性的救赎；基要主义神学家贾玉铭的《神道学》则以儒家心性学的成圣观来调和基督教精神和中国文化；更为激进的吴耀宗则从唯物主义的视角提出上帝是“一元化了，情感化了，人格化了真理”，因此人可以通过直觉与上帝直接进行沟通。见赵紫宸：《神学四讲》，商务印书馆，2014；唐晓峰：《赵紫宸神学思想研究》，宗教文化出版社，2006；贾玉铭：《神道学》，台北橄榄基金会，1996；郭伟联：《贾玉铭的成圣观与儒家心性学》，《汉语基督教学术论评》2014年第17期；吴耀宗：《没有人看见过上帝》，台北橄榄出版社，2016。

㊶汪晖：《五四启蒙运动的“态度的同一性”》，见《汪晖自选集》，广西师范大学出版社，1997。

㊷李泽厚：《实用理性与乐感文化》，三联书店，2008；《美的历程》，三联书店，2009。

㊸刘小枫：《诗化哲学》，山东文艺出版社，1986；《拯救与逍遥》，上海人民出版社，1988。

㊹从抒情传统的角度对现代中国美学的阐释，见王德威：《史诗时代的抒情声音：二十世纪中期的中国知识分子与艺术家》，麦田出版社，2017。

（涂航，哈佛大学东亚系博士）