文化中國

CULTURAL CHINA

二〇一四年第三期

82期

本期要目

科學發展與文化批判（楊劍龍梁燕城）儒學思想研究特輯（唐聖張娜等）五四個人主義困局（張震）從日記書信看蔡元培魯迅關係（張向東）唐詩在明代經典化（宋薈彧）

卷首論語

儒學重光於神州

■ 梁燕城

本刊總編輯

聞知湯一介去世，很懷念這位大師，記得在中國剛改革開放時，我在浸會大學邀請他與包遵信一同來香港演講，包遵信要求全盤西化，他卻希望回歸中國文化的精神價值。他努力尋索，從馬克思主義中打開一個窗口，可以通向中國文化，形成兩大思想體系溝通。在當時政治文化氛圍中，這是很大膽的嚐試，很易受到左派的攻擊。

轉眼過了三十多年，中國的改變翻天覆地，從封閉、貧窮、文化虛弱，變向開放、飽暖與文化自信。回想多位學者前輩的努力，是在文革廢墟中，重建文化的博大莊嚴，其中的辛酸艱苦，實是一言難盡。很多早年支持文化中國學刊的先輩學者，都已乘鶴西去，如傅偉勳、李慎之、王元化、湯一介等，留下的是其為這時代文化奮進的足跡，繼承往聖絕學，開啟萬世太平。

今年國際儒學大會，各方賢達雲集，見到數十年為中國文化重建奮鬥的老將，海外有我的指導老師成中英和安樂哲，及從前文化中國領軍人物杜維明，國內有老將張立文、葛榮晉、張豈之、牟鐘鑑、錢遜、王殿卿、周桂鈿等等，他們花白頭髮下藏著的是山巖海深的文化尊嚴，還有年青一點的陳來、楊國榮、單純、郭沂、陳偉平等，是他們這些人，重建了中華文化。

但令人振奮的，是大會開幕時，領導人出席竟是習近平總書記。習書記發言接近一小時，不是空泛講些套話，卻是全面述說中國文化的意義。我筆記了他的講演，他一開始表達現今世間許多婦女兒童依然在戰爭和貧困的陰影下苦苦掙扎，想到這些不幸的人，心中充滿了同情和責任。他指出仁愛與和平在儒家中有淵源，如協和萬邦，四海之內皆兄弟等。愛好和平的思想深深嵌入了中華民族的精神世界，今天依然是中國處理國際關係的基本理念。

習近平說中國近代遭遇罕見的外國入侵和內部動盪，中國人民遭受了前所未有的苦難，面對亡國滅種的危機與威脅，故十分清楚明白和平與發展何等重要，和平如陽光和空氣一樣，使一切能發展，故必須維護，以己所不欲、勿施於人的原則建立和平。

中國傳統文化核心和思想文化的形成和發展，大體經歷了先秦諸子百家爭鳴、兩漢經學興盛、魏晉南北朝玄學流行、隋唐儒釋道並立、宋明理學發展等幾個歷史時期。習近平認為可以看出這樣幾個特點。

一是儒家思想和中國歷史上存在的其他學說既對立又統一，既相互競爭又相互借鑒，雖然儒家思想長期居於主導地位，但始終和其他學說處於「和而不同」的局面之中。

二是儒家思想和中國歷史上存在的其他學說都是「與時遷移、應物變化」的，都是順應中國社會發展和時代前進的要求而不斷發展更新的，因而具有長久的生命力。

三是儒家思想和中國歷史上存在的其他學說都堅持「經世致用」原則，注重發揮文以化人的教化功能，把對個人、社會的教化同對國家的治理結合起來。

習近平指出當代人類也面臨許多難題：貧富差距持續擴大，物慾追求奢華無度，個人主義惡性膨脹，社會誠信不斷消減，倫理道德每況愈下，人與自然關係日趨緊張，等等。

中國優秀傳統文化中蘊藏著解決當代人類面臨的難題的重要啟示，比如，關於「道法自然、天人合一」的思想，關於「天下為公、大同世界」的思想，關於「自強不息、厚德載物」的思想，關於「以民為本、安民富民樂民」的思想，關於「為政以德、政者正也」的思想，關於「苟日新日日新又日新、革故鼎新、與時俱進」的思想，關於「腳踏實地、實事求是」的思想，關於

「經世致用、知行合一、躬行實踐」的思想，關於「中和、泰和、求同存異、和而不同、和諧相處」的思想，等等。

習近平認為，須正確對待不同國家和民族的文明，應該堅持以下原則：

第一，維護世界文明多樣性。「物之不齊，物之情也」。和而不同是事物發生發展的規律。每一個國家和民族的文明都紮根於本國本民族的土壤之中，都有自己的本色和長處。應該維護各國各民族文明多樣性，相互交流、相互學習、相互借鑒。不要看到別人的文明與自己有不同，就感到不順眼，就要用強制手段去改變差異、去同化，甚至企圖以自己的文明取而代之。

第二，尊重各國各民族文明。思想文化是一個國家、一個民族的靈魂。本國本民族要珍惜和維護自己的思想文化，也要承認和尊重別國別民族的思想文化。

第三，正確進行文明學習借鑒。文明因交流而多彩，文明因互鑒而豐富。任何一種文明，都是流動的、開放的。這是文明傳播和發展的一條重要規律。在長期演化過程中，中華文明從與其他文明的交流中獲得了豐富營養。

第四，科學對待文化傳統。不忘歷史才能開闢未來，善於繼承才能善於創新。傳統文化在其形成和發展過程中，不可避免會受到當時人們的認識水準、時代條件的局限性的制約和影響，因而會存在陳舊過時或已成為糟粕性的東西。這就要求人們在學習、研究、應用傳統文化時堅持古為今用、推陳出新，結合新的實踐和時代要求進行正確取捨，實現傳統文化的創造性轉化、創新性發展，使之與現實文化相融相通。

習近平認為：馬克思主義基本原理必須同中國具體實際緊密結合起來，應該科學對待民族傳統文化，用人類創造的一切優秀思想文化成果武裝自己。中國共產黨人始終是中國優秀傳統文化的忠實繼承者和弘揚者，從孔夫子到孫中山，我們都注意汲取其中積極的養分。

對習近平所言，大概有三個深刻印象：

1.他關心人間的苦難，對全球婦女與兒童的不幸，有同情憐憫之心，也對近代中國人民被欺的痛苦很有感受，這是儒家的情懷。2.他瞭解中國歷史與思想的發展，也重視儒家和而不同、創造轉化及經世致用的精神。3.他重視不同文化的多元性，強調彼此尊重及互相借鑒，但反對用強制手段去改變或取代差異的文化。4.中國共產主義者是中國文化的繼承與弘揚者。

這是中國自文革批林批孔以後，第一次最高領導人全面肯定儒學文化，也是嚐試將馬克思主義與中國文化結合。這可說是三十多年前湯一介教授及多位前輩學人的努力，這夢想終於實現，真是如古猶太詩人所言：「流淚撒種的，必歡呼收割」《舊約．詩篇》。

記得大學時(文革期間)在香港問唐君毅老師：「我們有無機會看到中國文化復興的日子嗎？」唐老師說「中國文化必細水長流，終會復興，我是一個無可救藥的樂觀主義者，今天我們知識份子須如《禮記．儒行》所言夙夜強學以待問，懷忠信以待舉，力行以待取，預備好自己，中國一天開放，我們將全力以赴去報效祖國，重建先聖文化價值」。

唐君毅已仙逝多年，其後我跟從成中英老師，將中國文化帶到西方，如成老師所言，中國哲學須在世界文化前線與西方哲學及神學摔角，同時也是在融通，使中國文化世界化。記得早期我發表論文不多，卻常在香港幫助吸毒者戒毒，也去非洲及孟加拉救援饑貧的人，成中英老師說：「你真是大才小用，你有博大學問及研究深度，又深入體會過中國文化及基督教的靈魂，理應融會中西，全力去救文化，救窮人的人很多，救文化的人很少。」因老師激勵，才創辦「文化更新研究中心」及《文化中國》季刊，建立團隊，既救文化又救窮人。中國開放後，師徒兩人都各自回祖國貢獻。至今已二十餘年了，目睹中國的迅速成功，非常欣慰。

到今次出席大會，中國領導人公開肯定儒學，見成中英老師坐在第一行，另一位老師安樂哲(Roger Ames)坐第二行，我和文化中國編輯子夜坐第五行，師徒三人共聽聞這歷史性宣佈，回想當年唐老師的文化信念，我們三代人共同奮鬥，加上多位先輩同輩學友的努力，終見中國文化重光於神州，不禁淚盈於眶，又喜樂溢流。

文化中國

CULTURAL CHINA

學術季刊 加拿大出版 全球發行

No.82 Vol. 3 September 2014

卷首論語

梁燕城：

儒學重光於神州

扉頁

專題對話

楊劍龍、梁燕城：

科學發展與文化批判

—關於城市與文化現象的對話

第4頁

本期特輯

儒家思想研究的若干問題

唐　聖：

智的直覺與心知廓之

——儒家視閾的牟宗三美學思想意義

第13頁

張　娜：

論子張與墨家的血脈關係

——以子張的形象構建為中心

第25頁

劉薇楓：

反思自身的精神資源

——儒家生死觀的臨終關懷價值

第34頁

中國研究

張　震：

現代轉型的文化表徵

——五四個人主義的價值困局

第43頁

學術動態

甲午戰爭一百二十周年國際學術會 本刊將陸續刊登專家學者研討論文

由中國社科院和山東省政府聯合主辦的「紀念甲午戰爭一百二十周年」國際學術研討會日前在威海舉行。來自中、港、台以及其它國家和地區一百五十餘名專家學者出席了會議。與會專家學者對甲午戰爭的歷史背景和起因、戰爭前後的國際關係、東亞海權問題、戰爭對中日關係及東亞格局的影響等議題展開了研討。本刊應邀派員參加了這次會議。我們將陸續刊登部分學者的論文，敬請關注，並歡迎參與討論。

（內容見第九十七頁）

地址Address: 202-6960 Royal Oak Ave., Burnaby, B.C. V5J 4J2 CANADA

電話Tel: 604-435-5486　傳真Fax: 604-435-9344　編輯部郵箱E-mail: zhiye@crrs.org

承印Printing: Fu Qiang Color Printing(HK) Limited

主　　辦：文化更新研究中心（加拿大）
院　　長：梁燕城
總 編 輯：梁燕城
國際統一標準刊號：ISSN#201-0677

Publisher：CRRS. Culture Regeneration Research Society
President：Thomas In-sing Leung
Editor-in-chief：Thomas In-sing Leung
Printed in Hong Kong

張向東：
文人「相輕」亦「相重」
——從日記書信看蔡元培與魯迅的「六同」關係
第51頁

文化評論

劉　陽：
環保的智慧
——從《創世記》到《道德經》
第66頁

王樹林：
清末民國間翰墨林書局刊韓人別集三種敘考
第75頁

史學新論

姚興富：
建在磐石上的房子
——解放前的金陵神學院(上)
第82頁

哲學論壇

梁燕城：
中國哲學論人性與天地
第93頁

（內容見第一〇七頁）

李禮然：
三一論本體哲學科學前設初探
——「我」「你」「他」主體間關係
第98頁

文學藝術

宋薈彧：
唐詩在明代的經典化
——淺談《類選唐詩助道微機》
第104頁

應小敏：
傳媒霸權與文化腫瘤
——中國大眾文化中的小品案例
第112頁

特約書評

張祖群：
大師絕唱
——《陳寅恪的最後二十年》的人物影像
第122頁

本期圖片來源 封面：古代漢畫（楊志豪提供）；封底：《山景》，作者李慧嫻提供；第十頁：https://www.google.com.hk/；第六十頁：本刊資料室；第六十九頁：黃長虹山水畫選集；第九十七頁：中國文化掠影；第一〇一頁：*Modern History, From 1500 to the Present Day*；第一〇七頁：中華文明大博覽上冊；第一一七頁：*Peasant Paintings from Huhsien County*。

©文化更新研究中心版權聲明

《文化中國》季刊文章之版權已註冊立案，獲加拿大及國際版權法保護，為文化更新研究中心所有。歡迎轉載、翻譯或輯錄《文化中國》文章，惟望以書面通知文化更新研究中心，並於轉載、翻譯或輯錄時，在有關文章後聲明出處。

© Statement of Copyright from Culture Regeneration Research Society

Culture Regeneration Research Society owns the copyright on the text content of Cultural China (quarterly) which is under the protection of Canadian and International law of copyright.

Reproducing, translating or quoting of texts from Cultural China (quarterly) are accepted with the hope that Culture Regeneration Research Society has been informed in writing and credits are given after corresponding texts reproduced, translated or quoted.

專題對話

科學發展與文化批判

——關於城市與文化現象的對話

■ 楊劍龍
上海師範大學教授
□ 梁燕城
本刊總編輯

摘　要：文化批判是當前國際學術界的一個新興課題。本期對話，兩位學者圍繞「當代城市與文化現象」探討了科學發展與文化批判的若干問題，包括當代文化概念的用法、從科學發展觀到文化建設、易經和城市發展的思維、對文化產業的批判等問題。

關鍵詞：文化批判，城市發展，科學發展觀，文化建設。

文化研究不僅被引入文學研究，還被引進到城市發展、社會發展、經濟發展中，從九十年代一直到新世紀，文化研究從某種角度可以說已經成為一門顯學。當然，這種顯學是在不斷完善和發展過程中。

當代文化概念的三個用法

□：我們上次對話有好多年了。你是文學研究出身，之後又研究宗教，後來研究城市文化，創建了教育部人文社會科學重點研究基地上海師範大學都市文化研究中心，是跨學科研究的學者，又是一位文化評論家。文化評論現在在國外也是十分重要的新興課題，它不從屬於社會學、經濟學、哲學，它是獨立而又跨科際的研究。文化一詞有多方解讀，根據雷文·威廉斯(Raymond Williams)所著*Keywords*一書所言，上世紀到七十年代，文化一詞大概有三用法，一是指個人、群體或社會在知識、靈性及美學的發展，二是指知識與藝術活動及產品(如電影、藝術與劇院表演)，三是選定社會群體的生命、活動、信念與風習的全面道路。當今西方也有很多文化批判的研究。我想知道文化批判現今在中國是否已成為一個重要的課題？

從科學發展觀到文化建設

■：中國在二十世紀九十年代以後，很多中國知識份子覺得中國經濟發展了，但是文化並沒有發展，胡錦濤提出科學發展觀，這是一種高屋建瓴的眼光，不僅要經濟發展，還要適時適度，即要科學發展。在這個基礎上，延伸出如何建設與發展文化，所以中央政府提出文化大繁榮大發展。在這樣的思路中，很多學者投入了文化研究，到二十世紀九十年代後，文化研究不僅被引入文學研究，還被引進到城市發展、社會發展、經濟發展中，從九十年代一直到新世紀，文化研究從某種角度可以說已經成為一門顯學。當然，這種顯學是在不斷完善和發展過程中。像上海師範大學都市文化研究中心在都市文化研究過程中，將一部分精力置於翻譯介紹國外的都市文化理論，一部分精力置於中國當代社會文化問題的研究，尤其是研究中國城市發展的文化問題。我曾經寫過《論中國城市化進程中的文化遺產保護》一文，文章發表後為《新華文摘》二〇一一年第五期全文轉載。文章指出有些政府官員為了政績而改造某個地區，一些積澱深厚歷史文化內容的遺址被破壞了，甚至有的似

不少地方在經濟突飛猛進中，是犧牲環境為代價的，在經濟發展後環境被污染了，再要來整治環境需要更多的人力物力。因此，在很多地方一談到開發，我們就會擔憂環境的破壞和污染。

乎是在保護，其實是在破壞，如陝西省靖邊縣有一國家重點文物保護單位煙墩山烽火台，縣文體事業局擅自請來施工隊進行維修，用磚石、鋼筋等建築材料包砌烽火台，成為一種破壞性維修行為。我在文章中提出：有關地方政府缺乏文化意識，在城市規劃建設中破壞城市文化遺產，缺乏文化意識的官員，往往似乎在保護其實是破壞，似乎是在建設文化其實是摧殘文化。

易經思維與科學發展觀

□：有關科學發展觀，我最初覺得科學發展觀難以定義，科學與發展兩概念如何放在一起，後來慢慢領悟到，這裏的科學並非靜態的學科研究，不是指物理化學這種科學，它的意思是一種理性的態度，在發展的過程中不應該盲目發展，發展的過程是不斷變化的，用辯證法來說有時快有時慢、有時左有時右，在發展過程中可以作理性的謹慎的調整，太過了就要把它拉回來，讓發展處於合理性的，不會引起大問題的路上。我將科學發展觀看作中國《易經》文化用在中國發展過程中的新理論。西方當然沒有這樣的理論，西方是邏輯的直線思維，從目的和手段界定發展。中國這種永遠在發展中看如何平衡的思維，大概就是《易經》的思維。

■：談到科學發展觀，簡單化地理解，我們過去的發展中只追求GDP，只追求經濟發展速度，而把其他東西忽略了，包括人的修養、道德倫理、人與人之間的和諧關係等。我曾聆聽了一位研究環境院士陸大道關於中國環境污染的報告，我很震驚。他研究從南到北，從內地到沿海，用大量的資料和調查實例，中國河水的污染和富營養化，諸多癌症村的出現，中國在一定時期的經濟發展是以犧牲環境為代價的，這肯定是不科學的。我特別讚賞那句話：「當政者保持青山綠水，也是一種政績」。有些地方政並沒有開發經濟，山很青，水很綠，環境沒有污染，經濟可能落後。不少地方在經濟突飛猛進中，是犧牲環境為代價的，在經濟發展後環境被污染了，再要來整治環境需要更多的人力物力。因此，在很多地方一談到開發，我們就會擔憂環境的破壞和污染。中國在發展過程中，有一種階段性的過程，從追求速度、追求效益，到科學發展，再到提出文化大發展大繁榮。有一陣談文化搭台經濟唱戲，後來覺得文化也是生產力，中央提出文化發展的策略十分英明，一個國家發展的後勁在於文化。很長時間我們只是關注西方文化的引進與追隨，而忽略了中國五千年的文化傳統與文明傳承，不少年青人根本無視傳統的倫理道德，在他們的思維中根本沒有了中國傳統文化中的仁愛孝悌、謙和知禮、見利思義等，禮讓尊長等傳統倫理都沒有了。中國社會在某一個時期，經濟發展了，道德淪落了，在接受西方的文化思想過程中，接受了西方文化中的某些糟粕，以自我為中心，以個人利益追求為中心，而忽視責任倫理道義等，忽視中國文化的倫理傳統，這成為中國社會發展過程中的一種誤區。獨生子女成為控制人口發展的重要國策，但是從某種角度也導致了獨生子女教育的重要問題。後來胡錦濤總書記注重中國傳統文化，他提出的踐行「八榮」基本是儒家的倫理道德，這些作為普世性的存在在今天仍然是有價值的。

城市發展的無為智慧

□：我是從《易經》的路向來理解中國的科學發展觀的。你講到文化大發展大繁榮，但文化搭台，經濟唱戲，經濟為本就造成文化古跡的破壞，更造成環境的破壞和污染。這仍須文化去轉化這種困境。老子提出「無為而無不為」是一大文化智慧，現在的關鍵是我們太「有為」了，中國的為官者都要證明自己的政績，有政績才能得到提拔，在提拔的機制和過程中就需要官

員要「有為」，有很多「有為」就變成David Harvey所謂的「創造性的破壞」，這是很可怕的，因為似乎很有創意，用磚石、鋼筋等包砌一些古烽火台，表面的美觀與實際的破壞構成了反諷和悖反。有的地方大廣場中間保留了一座古塔，似乎在城市建設過程中保護了古跡，但旁邊卻圍著建起大的商業性廣場，孤零零的古塔與環境已不協調了。城市的文化脈絡被破壞，城市的靈魂被異化，我們的官員應該考慮「無為」的意義，維持青山綠水也是好官。先進國家經過長期現代化發展，破壞古跡與自然環境的教訓，在城市建設中首先考慮保護歷史文化古跡原樣及大自然原貌，甚至是開發時海灣的一塊海邊岩石頭也被作為古跡保留。加拿大溫哥華在發展海灣時，就先詢問附近居民，對自然與古跡應如何保留，對一個海灣如何保留其海岸原貌，而不是一舉填平。這是從「無為」為本，去作出保育性的重建。有關城市發展過程中呈現出創造性的破壞現象，官員們不能僅僅考慮大有作為，而應該注重某些方面的「無為」。

■：當代社會的發展中，官員們的政績往往成為其晉升的主要標準，我曾經親眼目睹某官員為了政績而胡作非為的事。為了省裏綠化面積要達到全國排名前幾位，他規定在省內公路旁的多少米以內一定要種樹，以至於公路邊的水稻田裏也都種了一排排的樹，滑天下之大稽！因為政績往往是上級官員來衡量的，而非老百姓來衡量的，口碑並非衡量官員政績的。

儒家的價值和困境

□：除了道家的無為外，儒家思想對當前文化也應有重要的價值資源，儒家是存養人心原本最美善的本性，中國的文化發展如果從重建人性的真善美，應該是好的方向，但城市設計與規劃上，如何能促進人性美善呢?這也須城市設計者具中國文化境界的素養與體驗，更須在文化與教育政策上，使儒家這種精神落實在老百姓的生活中。當前儒家面對一個非常大的難題，就是如今我們文化的真善美在哪裏？因為我們經歷了文化大革命長期的文化被破壞，而改革後的市場化，人瘋狂向錢看，是第二次文化精神的破壞。改革開放後知識份子慢慢重新審視理解中國傳統文化的價值，但基本限於學術界的範疇。杜維明提出第三次儒學運動，我曾經與杜維明討論過這個問題，我指出儒學過去依附於皇朝而成為主流，自從皇朝崩潰後，儒學復興運動目前只存在於大學學者或學生之中，儒學精神並無具體落實之處，他回答儒學精神存在於普通中國民眾生活那裏。這也有正確性，民眾中真善美的故事還是有的，如在公益中的關愛付出，有大災難時，中國人也很有良知的惻隱。但普遍社會風氣，儒家人性之美善在市場經濟社會的民眾中卻並不普遍，反而人性醜惡的表現甚多：如飽讀黨紀與道德原則的官員，竟產生驚人的腐敗，如商業世界層出不窮的各種欺詐，從假奶粉到地溝油等不顧他人死活的商業行為。又在網路中的人格表說，如郭美美之類少女，出賣身體靈魂，得鉅款而炫富，犯法以求更多財富。還有當代社會生活中有不文明的行為，到處可見。難以想像的是，一些國人到外國先進國旅遊也如此，一位中國大媽抱起孩子在溫哥華高級商場中一個乾淨的垃圾桶上小便，成為西方報刊頭條，使外人對中國這新興強國人民的表現嚇了一跳。現代化應該是人的素質的提高，有錢人的不文明舉止更令人反感。其實文明很多時候是指人的素質，及人的道德與精神品格。文化大發展大繁榮，有時是僅僅被看作是文化產業的發展與繁榮，而不是一種文化精神的提升。如何重建文化精神，這是一個大課題。

■：在提升文化素質方面，如北京舉辦奧運時準備了很多體恤衫，志願者們上街，看見街上赤膊者就送一件體恤衫，這並非是改變市民精神的根本舉措，只是一種臨時舉措。您剛才講到文化大發展大

當前儒家面對一個非常大的難題，就是如今我們文化的真善美在哪裏？因為我們經歷了文化大革命長期的文化被破壞，而改革後的市場化，人瘋狂向錢看，是第二次文化精神的破壞。

中國在經濟發展過程中，文化整體的發展是不均衡的，包括城市的與農村的、內地的和近海地區的，如何在經濟發展的過程中真正提高人們的文化水準、文明素質，這是值得我們深思的。

繁榮應該是文化精神的提升，這講到點上了，真正的文化大發展大繁榮應該是人的文化素質的發展和提升，人的精神素質的提高，這是最重要的。中國在經濟發展過程中，文化整體的發展是不均衡的，包括城市的與農村的、內地的和近海地區的，如何在經濟發展的過程中真正提高人們的文化水準、文明素質，這是值得我們深思的。我們出國時常常會為國人的某些作為而感到羞愧，在公開場合大聲喧嘩的大多是中國人，在不能吃東西的地鐵等公共場合吃東西的往往也是中國人，包括在飛機上打架的也是中國人。這大概是中國社會發展的某一個階段，尤其是常年以來的物質匱乏形成了中國人的競爭意識，又缺乏法律與規則的制約，如同擠公車一樣，能夠擠的就擠上車，下一班車什麼時候來還不知道，構成一種競爭的不平衡、不公平。因此什麼事情都要爭一下，擠上車的幸運，沒擠上車的吃虧，造成現實生活中的插隊現象，人們老老實實地排隊，總有人插隊。以前物質匱乏，到菜場買菜都要排隊，凌晨就要去菜場排隊，這裏放一個籃子，那裏放一塊磚，這就構成了在生存意識主宰下的競爭意識，這種在物質匱乏時代競爭的無序化，形成了人們素質的低下、文明的缺乏，在我們物質逐漸豐富的時代，人們也往往用物質匱乏時代的處世方式來處世。

文化批判的思考

□：要改進這一切，仍須文化上的更新，除了城市文化的建造外，在媒體文化上也須改進，這須建立文化批判。西方在文化理論文化批判方面有比較多的成果，中國在這方面應學習趕上，如媒體的批判、電視的批判、電影的批判等。全世界最大的電影市場是在中國，最大的電視劇市場也是在中國，每次回國我常看電視劇，題材總是抗日或內戰，永遠是抗日英雄打敗日寇，國民黨軍隊總是軍裝齊整，國民黨漂亮的女軍官往往是共產黨派進去的特工。在紀念革命時期的劇種，轉每個台都看到不同演員扮毛澤東與蔣介石，但又個個樣子不同。此外，古裝電視劇就是古代帝王將相後妃的宮闈鬥爭的題材，題材的雷同成為中國電視劇的一種現象。當然創新也有，近期一個電視劇，是寫一個中年教授娶了一個年輕的太太，引起女性父親的抗拒，演繹出有趣而現實的故事，又近有一電影《下一站再愛你》，描述新婚太太患癌絕症，但能由死亡去領悟人生的彩虹多姿，及丈夫對妻子死前的愛，內容均較為清新，且有人生深度。

從電影看由天真轉化妖怪

中國電影努力走向世界，電影技術已經很先進了，有些電影大片比西方的電影拍攝得還要壯觀雄偉，但是電影往往缺乏深度的人性思考和反省。我看過的中國電影中比較感到具深度的，是周星馳的《西遊記降魔篇》，他將唐僧拍攝成很單純很天真，沒有任何法力，只給妖怪唱兒歌，希望將妖怪原本善良的本性發出來，妖怪就恢復其本來的善良的本性。舒淇扮演的驅魔人愛上了唐僧，唐僧覺得他不能愛女人，因他的使命是愛人類的。孫悟空出現，將許多驅魔高手都殺了，舒淇也死在唐僧的懷裏，唐僧忽然醒悟到是愛她的，這愛使唐僧的兒歌突然產生很大的法力，唐僧學會了去愛一個人，才將仁愛具體化，而其善力即鎮服了孫悟空。這與《西遊記》原著內容沒有關係，周星馳借《西遊記》的題材製造出了一個別樣的故事。我想到中國在發展過程中，許多原本美好的東西都變成了妖怪，有了錢、有了權，這個社會如同哈貝馬斯所說的「生活世界的殖民地化」，我們的生活世界已經變成了錢和權的殖民地。由於錢和權控制了一切，我們一些很有理想的官員，他當官最初是為了人民，但是他進入這樣一個名利場的時候，就慢慢會變成一個妖怪。在中國我遇到很多好官，他們

心地善良為民服務，但是在整個官場中他往往很難將理想發揮。回想我二十年來回國的經歷，我們回國不做生意、不拿好處，只是希望貢獻一種美善和愛，籌到了款都捐回來給農村學生，人們以為我們總是捐款，定很富有，來到加拿大文化更新研究中心，才知道我們沒有多少錢，只有幾個工作人員，我們的辦公室只是租的，沒有用捐款買下來，因我們的錢大部分捐到中國貧困地區了。我們以無條件的愛去關懷中國弱勢階層，就好像向這日漸不道德的社會唱一首兒歌，表達一種天真與誠懇。一個從苦難裏走出的中國，慢慢走向成功時，很多人就會變成妖怪，文化也變成了妖怪形態的文化，能否像電影中唐僧一樣，唱一首兒歌，回到原先的單純呢？儒家所說的赤子之心，或宇宙至誠之道，道家說的回到「嬰兒之未孩」，均指出只有非常單純的心才能完成人類最美好的東西，最偉大的文化也應該從最單純裏表達出來，是一種願意犧牲願意付出為了他人的精神。我們現在經濟發展過程中，如何融入仁愛文化精神呢?也是當前應思考的。

制止情感節目造假低俗之風

■：您剛才談到了周星馳的電影，他以前的電影《大話西游》大學生特別喜歡，周星馳的電影被稱為「無厘頭」，他在戲說調笑調侃戲謔反諷中有思想的支撐，笑過後有回味和咀嚼有啟示，其中其實就有您說的文化批判。我們大陸的一些影視模仿周星馳，卻僅僅注重戲說調笑調侃，而放逐了思想思考，更放逐了文化批判，周星馳的電影在看似輕鬆搞怪中融入了深邃的思想思考，這是周星馳成功的關鍵。二十世紀九十年代以後，國內的電影廠電視台都市場化了，上座率、收視率成為左右影視作品生產的關鍵，電視台往往注重新聞、電視劇、娛樂性節目，而厚重的文化類節目往往被削減甚至排斥，近十年出現了諸多選秀類節目。我曾在《光明日報》發表《螢屏選秀的文化分析》作了批評，近些年來婚介類節目又走紅螢幕，我又在《中國文化報》發表《制止情感節目造假低俗之風》予以批評，電視節目追求娛樂化、輕鬆搞笑，不要有思想。二十世紀九十年代，有一陣帝王戲熱播，那時電視劇裏的帝王都是很英明的，其實背後是對於當下統治者的歌功頌德塗脂抹粉，甚至將在歷史上並非賢德英明的帝王也寫得英明無比，背後是一種意識形態化的支撐。新世紀後，中國的電視劇發展很快，出現了一些有影響的好作品，如上海曾經有一個電視劇《蝸居》，將社會變動中房價飛漲過程中市民心態和市民生活寫得很生動形象，有關方面卻對於該電視劇有非議，聽說背後有房產商出於經濟利益對於該劇的打壓。在大眾文化的流行和發展中，如何以高雅文化引領市場提升水準，而不能一味以低俗文化迎合市場，這是十分重要的。

對文化產業的批判

□：就大眾文化來說，在美國流行的電視劇《Sex and City》(《性與城市》)，是講風韻猶存的幾個中年女性的一些偶遇、豔遇的故事，其中有情感與性關係的描述，其實也是很低俗的。從文化批判去解構這些文化，將女性視為情慾人，是要男人慰藉的對象，這豈非歧視女姓嗎?德國法蘭克福學派提出很多文化批判，指出文化發展過程中背後有一種控制的力量，即文化工業(The culture industry)，大陸翻譯成「文化產業」，它是以文化投資為本創造經濟盈利，文化成為一種盈利的工具，「文化」概念在這裏其實已遠離了文化精神的本意。多年前電視劇《雍正皇帝》反映官場的腐敗，及皇帝如何對付既得利益集團，是現實的寫照，期間人性對善的堅持，及扭曲善成為惡，表達人性精神價值的起伏，很有看點。但因有經濟效益，後來的帝王類電視劇就關注宮闈鬥爭，關注皇后與貴妃

中國在發展過程中，許多原本美好的東西都變成了妖怪，有了錢、有了權，這個社會如同哈貝馬斯所說的「生活世界的殖民地化」，我們的生活世界已經變成了錢和權的殖民地。

之間，權臣間的爭鬥，成為一種僅關注勾心鬥角權謀的作品。後來帝王類電視劇就走向了雷同，電視劇減低了反映現實生活的作用。文化作品若能反映社會存在著某些危機，就有批判性，可產生很大的迴響，但一旦太商業化，就失去批判意義，也失去深度了，這大概也是中國當前面臨的文化問題之一。

品牌與中國文化的境界

■：我們注重文化產業的發展，卻拿不出有全國聲譽世界影響的文化產品，到底我們有哪些文化產品有競爭力和老百姓喜歡的，可以推向全國、甚至推向世界的？上海六十年代有不少值得自豪的產品：蜜蜂牌縫紉機、華生牌電扇、鳳凰牌自行車、永久牌自行車等等，現在有哪些值得自豪的品牌產品？我們現在有些文化產業園區常常是一種擺設，卻缺乏自己的文化產品。美國好萊塢的電影、百老匯的歌劇都成為享譽世界的文化產品，我們缺乏這樣的文化產品。我們過去常常以GDP作為衡量政績的指標，釀成了文化上缺乏創造和創新，為了追求盈利出現了拷貝的現象，電視劇《中國式離婚》走紅，電視劇《中國式結婚》、《中國式相親》、《中國式訂婚》等就跟風，模式化類型化，缺少創新和創造，缺乏個性和特點，在市場的制約下以盈利為第一目的，釀成了一些藝術家的眼光並非關注藝術而是關注市場，這就形成了文化產品的跟風與複製。

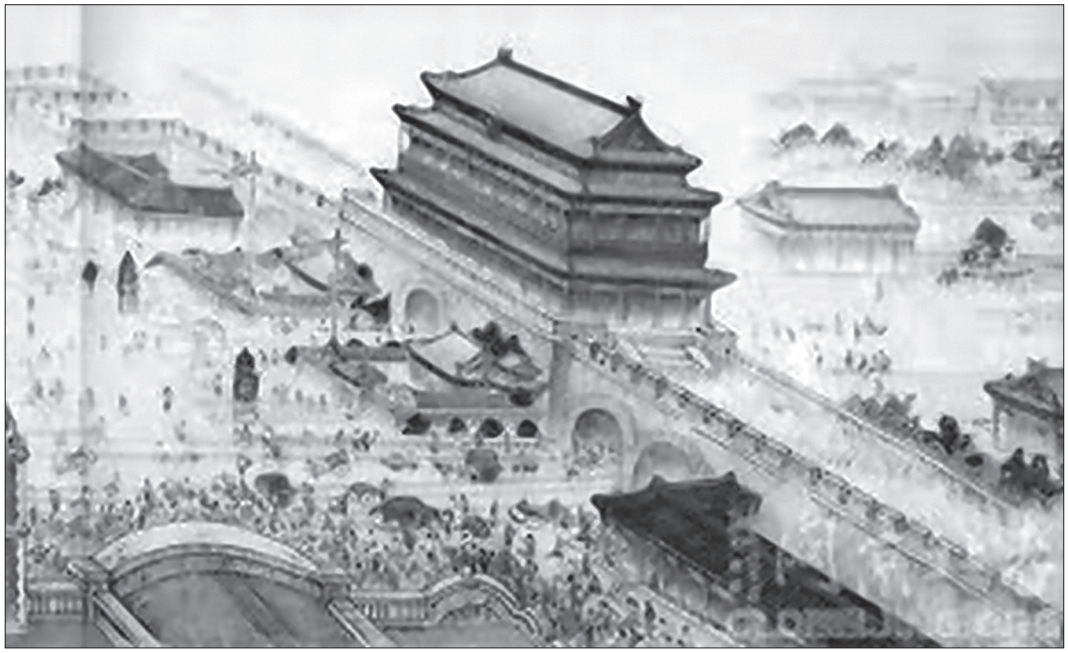
□：如同中國的藝術家，由於他的名望，他的作品變成了經濟的意義，而非藝術的意義，因此難以出現有藝術突破的偉大的藝術家，中國當代社會沒有畢卡索、達芬奇這樣的偉大藝術家，當代藝術家本來甚有藝術創造性，但當作品變成商品價值，就減弱了藝術價值。我們的電影缺乏具有世界影響的作品，投資很大，藝術效益卻平庸。張藝謀是中國有創造力的導演，他早期的電影《紅高粱》、《菊豆》、《大紅燈籠高高掛》、《秋菊打官司》、《活著》、《一個都不能少》、《我的父親母親》都很有內涵，張藝謀名望越來越大以後，他倒反而拍不出早期那平實而有人性與社會深度的電影了，淳樸的張藝謀變成了華麗的張藝謀，已經找不到以往那種對於農村的感情、那種單純的心。就如同中國的服裝和手袋，無論面料，還是設計，還是做工，都很不錯，但是卻沒有西方產品與眾不同的國際影響，我們的產品缺乏與眾不同的個性，也不能表達中國文化特有的意境。中國產品的品牌不能以西方產品的品味為本，我們應該創作一種中國品牌，表達中國文化的境界。境界高於品味，中國應該努力創造有國際影響的、有高妙境界或意境的品牌設計。我們產品的品味難以跟上西方，我們的社會還沒有發展到貴族化的時尚階段，品味不容易追，我們能否將文化的境界在品牌裏表達呢？表達某種生命的內涵和文化的靈魂？缺乏這些我們的品牌總是難以走向世界，我們的品牌缺乏中國的境界，追不上西方品牌的品位。從藝術品、電影藝術、大眾傳媒，我們都難以創造出精神水準很高的東西，或者可以說我們原本的純真越來越少了。莫言為何獲得諾貝爾文學獎，我覺得莫言有他的純真在，他的作品總能找到一種打動人心的純真。

城市要有意個性

■：最近我剛從桂林回來，看了《印象劉三姐》覺得沒有「印象」！因為有《印象西湖》、《印象雲南》、《印象海南島》、《印象麗江》、《印象大紅袍》，「印象」太多了，就沒有了「印象」，都是一種模式，缺少個性，缺乏創造。城市文化也同樣如此，一個城市的文化要有個性。城市沒有個性，千城一面，城市文化就被淹沒在共性中了。在城市發展中，如何尋找到該城市文化發展的根，如何保護城市的文化傳統，如何在繼承傳

中國產品的品牌不能以西方產品的品味為本，我們應該創作一種中國品牌，表達中國文化的境界。境界高於品味，中國應該努力創造有國際影響的、有高妙境界或意境的品牌設計。

一個城市的文化要有個性。在城市發展中，如何尋找到該城市文化發展的根，如何保護城市的文化傳統，如何在繼承傳統中把握該城市文化的特性，都是十分重要的。



統中把握該城市文化的特性，都是十分重要的。二〇〇九年，我曾經給上海市奉賢區做過一個課題「奉賢『賢文化』建設與發展綱要」，對於奉賢區提出的「賢文化」的建設作了比較細緻的闡釋，從「賢文化」提出的背景與意義、定義、內涵、特性、範疇、建設發展規劃、策略與思考、構想與思路六個方面作了細緻的闡釋，將「賢文化」來龍去脈、今天如何建設「賢文化」等進行了分析，將「賢」與「聖」作了甄別，將「賢文化」與老百姓的生活結合起來。當時奉賢區區委書記張立平很重視文化建設，後來接任的書記就不大談「賢文化」了。我們的文化建設往往與當政的領導有關，有的領導注重文化建設，有的領導就忽視文化建設，甚至將有文化的地方也弄成沒有文化。二〇〇九年，我曾經主辦過「上海、紐約文化比較國際學術研討會」，二〇一一年我主編的會議論文集《雙城記：上海、紐約都市文化》出版。我的發言題目是《上海、紐約都市文化之比較》，其中我將上海的人民公園與紐約的中央公園作比較，我說人民公園已成為政府公園，而中央公園卻是人民公園，中央公園一百五十年來一直保持著八百四十三英畝，而人民公園從建成後的一九五二年的二百六十畝，今天被蠶食至一百五十畝，根本的原因在於中央公園在健全的法律制度的保障下，在完善的審批程式的約束下，由政府、專家、市民共同組成了公園的管理。文化建設和文化發展真正的目的在於讓老百姓生活得更好、更有文化品位，而不是在於某個官員的政績。二〇一〇年上海世博會的主題為「城市，讓生活更美好」，說的是老百姓的生活，而非某些官員的生活。

官文化與民文化

□：我也被你邀請參加世博會，那次空前成功，就是以人民生活為本，且表達了上海的個性，甚至是上海的靈魂。這也是官文化與民文化的分別，官文化是以官僚與官場為本的，是我們幾千年來的封建王朝傳統，現在其實也是一樣，我們說「官場」，為官的需要有「場」，並非個人做官，而是一個有潛規質的群體。有的為官者很有理想，歷史上有很多，如包拯，但是一個包拯在官場裏生存是不容易的，我接觸過中國偏遠貧困地區基層的官員，也接觸過中央政府高層的官員，確有很多好官，但期

望有作為的地方官員在地方上也往往施展不開，有的做得很好，過一陣又被調走了。最近某省有拆除教堂事件，引起全國信徒們很多疑惑。宗教是人們安身立命的信仰和生活方式，它並不會帶來壞的後果，如果將宗教看作安身立命的信仰，那麼宗教文化在社會中發揮正能量也是安定社會的作用。該省原本有著十分寬鬆和諧的宗教政策，而新的官員的上任卻採取對立性的政策，大量拆除宗教建築，人民沒有說話的餘地，信徒原本與政府和諧相處，將教堂拆除傷害了信徒群體，對社會變成負能量。我為此與中央高層探討過，得知宗教政策沒有變，這些行動也不是中央指示。因而知道是地方某些為政者缺乏國際眼光的行動，不知這種做法會破壞中國在全球的形象，也給中央政府帶來了難題。多年來在各地所見，有很多地方官員是很優秀與愛人民的，但也有些官卻並不關心老百姓的看法，只想揣摩上頭看法，其實地方官員首先應該考慮老百姓希望得到什麼，只有人民滿意的官員才是好官，凡是真正有作為的官員都是理解人民體恤百姓的。我親眼見到一個貧困學生講述他的經歷時，一位縣長也跟著流眼淚，他說他從前也是貧困學生，這真是好官，後來也提升了。中國夢應該是人民的夢，就是人民希望改善生活的夢，為政者應該與人民同呼吸共命運。

宗教當使人精進向善

■：您剛才提到宗教，我比較讚賞許地山當年講的話：「宗教，當使人精進向善。」許地山是一位比較宗教學家，他認為宗教是有助於人類進步向善的，我認為宗教是社會和諧的重要資源，我們很多人並沒有意識到。二十世紀九十年代曾經有一篇中篇小說引起爭鳴，《山西文學》發表張行健的《田野上的教堂》，描寫改革開放後鄉村宗教信仰的狀況，夏收後村民們拒交公糧，生產隊長做工作無效，後來請牧師講道「奉獻與奉獻精神」，講基督教的博愛和愛國，村民們紛紛交納公糧，隊長的母親原先和媳婦關係甚惡，後來她們倆信教後好得像兩姊妹，宗教在人與人關係的和諧方面起到了重要的作用。我們應該從和諧社會發展、人的本性發展的角度看待宗教，有關領導應該有一些宗教的知識，而不應該否定宗教打壓宗教。

□：二〇〇五年全國政協主席賈慶林提出宗教與和諧社會相適應，中央政府探討如何讓宗教正常發展，而並非將宗教看作是不正常的事物，不再以為宗教是不正常的現象。現在宗教的發展總體上是比較正常的，九年來全國宗教發展越來越成為正能量，對社會穩定有正面作用，教會也合情合理配合政府，這都是促進和諧的。地方領導處理宗教應從正能量上建立，也須有國際視野，及文化水準，儘量不引起一些負面的話把和口舌，對內團結大眾，對外建立好關係，尤其不要做成老百姓積怨，形成社會不安定不和諧的因素，體察民情關注民生才是一種優良的官場文化。

批判的姿態補台

■：我們應該將一些事情放在過程中來看，包括現代化，現代化就是一種過程，它是不可能一蹴而就的，在不斷改進中不斷發展的。包括中國社會的民主化，與以前相比較中國的民主精神在發展，在全球化背景中，很多事情必定是朝那個方向發展的，包括中國官場的反腐敗，現在也逐漸在發展，尤其是習近平這一屆政府加大了反腐敗的力度。我們在總體上應該客觀地、樂觀地看中國社會的發展，包括中國社會的文化發展、經濟發展，如果倒回二十年很多事情是絕對不可能的，我們倆也不可能在這裏談論這些比較敏感的問題，這說明中國社會在總體上是有發展有進步的，當下中國政府的很多思路和措施都有發展，政府做的很多事情是對老百姓有益的，得到老百姓高度讚賞的，中國社

作為一個中國知識份子，總體上應該愛國愛民，但是在具體中應該有一個批判的立場和姿態，應該有一種全球化的眼光。如果知識份子都是御用文人，那麼知識份子的存在就沒有意義了。

中國永遠在改進過程中。對於中國目前存在著的問題，我們都應該持一種善意的批判態度，文化是一種可以推動社會發展的文化精神，多一點單純的美善，維持更美好的文化精神。

會在國際大背景中民主化進程是必然的。作為一個中國知識份子，總體上應該愛國愛民，但是在具體中應該有一個批判的立場和姿態，應該有一種全球化的眼光。我們並非希望政府倒台，我們不是拆台，而是以批判的姿態補台，我們提出很多問題是希望改善改變，如果知識份子都是御用文人，那麼知識份子的存在就沒有意義了。知識份子必須有一種批判的立場和姿態，指出中國社會、文化發展等方面出現的問題，包括中國城市的發展、中國文化的發展中的問題，中國社會應該允許有各種不同的聲音的存在，城市發展要注重個性，文化發展既注重傳統，也注重當下，也允許文化發展的多樣性、多元化，文化發展的目的是滿足人民不斷增長的文化需求，讓人民生活得更豐富更美好。

□：「以批判的姿態補台」正是知識份子應有的方向，我們身在海外，但是二十年來我堅持回國貢獻，與中國同走發展的艱難道路，回來當然總是看到一些負面的東西，我永遠以《聖經》的一句話「愛是恒久的忍耐，又有恩慈，……愛是永不止息」來看待，中國當下常出現的一些負面現象，那是發展過程中所常有的，只要中國仍是在改進中的，就永遠有希望。我們的文化更新研究中心堅持盡力與中國同行二十年，放棄了許多對自己有利益的機會，因我看到中國這麼多年來真的改進了，如果中國只是如外國某些偏見觀點所言的獨裁腐敗，不可能有今天的成就。在中國社會的發展過程中雖然有這樣那樣負面東西，中國社會仍然是在多元化中和諧發展。關於腐敗的問題，中國政府當前加大了懲治的力度，正在剷除既得利益勢力，甚有成效，改革就在計劃生育、勞教、戶籍制度、反腐敗等領域推進。我在扶貧領域，見到政府對農民工處境已改進，農村窮學生多加了補助，也有營養餐給孩子，中國是在認真的改革，總是在不斷改進與改善過程中。英國自一六八九年有了議會民主政治，但是選民少於百分之一，隨著二百多年的完善過程，先後進行了一八六七、一八八四年的議會改革，使民主政治在資產階級的範圍內不斷向前推進，議會選舉更趨民主化，到一九二八年才達至全民可選舉，才完成全民民主。相對西方漫長的民主政治歷程，我們中國的民主政治的進程發展是快的，現在的許多問題已經逐漸得到了解決。以前回到中國看到許多問題，隨地吐痰、滿街乞討、街頭算命、拉客黑車等，這些問題現在少見了，中國永遠在改進過程中。對於中國目前存在著的問題，我們都應該持一種善意的批判態度，不是一種仇恨的態度，而是一種深厚的仁愛，「愛是恆久的忍耐」，希望中國將來更好。文化是一種可以推動社會發展的文化精神，多一點單純的美善，維持更美好的文化精神。

Dialogue on contemporary urban and cultural phenomenon

Prof Jianlong Yang（Shanghai Normal University）

Dr. Thomas In-sing Leung（Chief Editor of Cultural China）

Abstract: Cultural Criticism is an emerging topic of the current international academia. In this dialogue, around the topic of "contemporary urban and cultural phenomenon", two scholars discussed a number of issues on scientific development and cultural criticism, including the usage of the concept of contemporary culture , from the concept of scientific development to cultural construction, the thinking of I Ching and urban development, right critique of cultural industries and other issues.

Keywords: cultural criticism, urban development, the concept of scientific development, cultural development.

智的直覺與心知廓之

——儒家視閾的牟宗三美學思想意義

■ 唐　聖

湛江師範學院人文學院

摘　要：智的直覺理論在牟宗三哲學美學思想裏居於最根基的位置。故疏解牟宗三論智的直覺之儒家義意具有重要的學理意義。牟宗三首先分疏了智的直覺在義理上的儒家形態何所是，其次從理論上說明吾人確有此一種直覺，以及此一種直覺在吾人生活實踐裏是可以證顯出來的之兩義充分表明依儒家智慧形態言吾人確有智的直覺一問題是真實的具體的。牟宗三所分判演繹者在義理上對建構由中國智慧而來的哲學美學形態具有非凡的學理意義。智的直覺理論之證立在義理層面上明確地肯認了吾人確有無限性與超越性。依此義可進一步確切地說明依儒家智慧而言的成聖確是可能的，故可再進一步說明聖人化境亦確是真實的。聖人在此化境界裏脫離或超越了外在世間與內在身心的執礙而隨順自然自得逍遙。從審美學的視閾判之，乃是審美的極致狀態，即最純粹最和美的美感體驗。從此一意義層面上，亦可謂聖人化境乃最極致的審美境界。

關鍵詞：牟宗三，智的直覺，儒家，聖人化境，審美境界，實踐——修證美學。

一

在牟宗三哲學美學域裏，智的直覺能否證成，直接決定著中國智慧傳統所共同肯認並追求的透過在日常生活世界裏的修證工夫，而最後所達至的圓融無礙之如如平平的化境，是否可能及其理論的必然性與實踐的有效性是否具有合法性意義。故智的直覺在牟宗三美學思想裏是一最根基的問題[注一]。

二

在具體表述智的直覺之前，還須首先瞭解直覺何謂？所謂直覺，從概念的內容層面言，其是一具體化原則；從事物的存在層面言，就其是感觸的直覺言，其是憑藉概念而認知的呈現原則，就其是智的直覺言，其是存有論的即創造的實現原則[注二]。此是以西方學術語詞言之。在義理層面上，中國智慧傳統亦有自己的學術語詞可以表述此一義理。牟宗三以張橫渠言心一義明之：「天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不禦莫大於太虛，故心知廓之，莫究其極也」[注三]。此所謂目接耳屬，即是言感觸的直覺，此是認知領域的呈現原則，而心知廓之，即是言智的直覺，此是存在領域的創造原則或謂實現原則[注四]。此是總持地言之。

此語境裏的天之明天之聲之天還是自然意義的天。故在自然界裏，任何有形限的物體所放出的光明自然是無法與日光之明相比肩的。此是從客觀意義上言其明其大，然此明與大究何謂，吾人則無所知曉。

智的直覺理論在牟宗三哲學美學思想裏居於最根基的位置。牟宗三所分判演繹者在義理上對建構由中國智慧而來的哲學美學形態具有非凡的學理意義。

即使吾人可以透過思維去構造一個明與大的概念而知之，而此亦單只是思維地知之，而非是感覺地知之，故不能具體地充實之。正是在此一意義層面上，吾人言要具體地知之，則必須有目接耳屬之感觸的直覺參與之。正是在此目接耳屬之中，此明與大才得以證實並具體化之。然此語境裏的明與大既是由感觸直覺而來者，故必定是有限的。此即是說，即使是在言高遠，因其是從目接耳屬言之者，故並非必定表示出無限義。所以者何？因其有形限故[注五]。

此語境裏的天之不禦之天是超越意義的天，即天道義之天。天之不禦即表示天道創生之不窮已義。故天因有創生宇宙萬物之德而為一形上的超越的實體，此所謂天為一道體者也。此語境裏的不禦，經牟宗三考證，源自易傳之言易道至廣至大而無窮已一義[注六]。而易道本是創生宇宙萬物之道體，既如此，則其創生自是至廣至大而無窮已矣。此與孟子所言仁心性體具有純亦不已的創生力量一義同。然天道創生宇宙萬物之德何以能夠無窮已？因其本於太虛神體故。此即是說，天道因其至虛而有無窮已的神用，即以神妙無有方所的力量無窮已地創生宇宙萬物。然為什麼天道本於太虛神體即能有如此之神妙的創生力量？因此太虛神體是一切創造中之最高的創造，所謂最高，即無窮已或無限義，而一切其它創造則是有窮已或有限的故。牟宗三如是言：

> 但「天之不禦莫大於太虛，故心知廓之，莫究其極也」，此「莫究其極」卻表示是無限的。「天之不禦」即天道創生之無窮盡。此言「天」是指天之生德說，即指天道說，此是無形的，是指目天為一道體——形而上的實體。「不禦」是來自易傳「夫易廣矣大矣，以言乎遠則不禦」。易道即生道，生道之創生廣大無邊，從「遠」處說，無有能「禦」之以終之者，此即是無窮無盡，亦孟子所謂「沛然莫之能禦」也。天之生德之創生何以能如此無窮無盡（不禦）？以其體為「太虛神體」故也。天道至虛而神，故能妙運無方而無窮地創生萬物。……天道生德之所以無窮盡地創生萬物，即本乎其自體之至虛而神。此是一切創造中最高的創造，一切其他的創造皆是有限的，唯此太虛神體之創造是無限的[注七]。

天道創生宇宙萬物之德因本於太虛神體而有無窮已的力量妙運無方，此是客觀地如此地思維之，即還只是具有形式的意義，而無具體而真實的意義。而心知廓之，莫究其極，此是主觀地體證地言之，即以心之知來證實天道創生之不窮已而顯具體而真實的意義。所謂廓之，即相應如如之範圍而形象地彰著之者。而此語境裏的範圍，即如如地相應天道之不窮已而形象地彰著之義，而非是規範地限定之義。如此之如如地相應而形象地彰著之的心知廓之，即是一種智的直覺。既如此，此種智的直覺不但能夠在主觀上如如地相應天道之不窮已而形象地彰著之即呈現之，而且與此同時還能夠在客觀上直接地與那天道創生宇宙萬物之德之不窮已為同一而讓其自身亦成為一不窮已地創生宇宙萬物的力量。此即是說，在理論上客觀地言之天道創生宇宙萬物之德之不窮已，其究竟落實處即是在具體上主觀地言之心知廓之之不窮已即智的直覺處。所以者何？[注八]因此語境裏的心知，是普遍恒常純一而且具有超越無限意義的道德本心所呈現出來的圓滿覺照之知，而非是官能直覺的感知及概念思維的認知故。此即是說，此心知乃是本於孟子之道德本心而發者，即為道德創造生化宇宙萬物之仁心。言創造生化，是豎著說，其力量深遠而不窮已，故尤其顯示其形上實體義；言圓滿覺照，是橫著說，其遍潤宇宙萬物而無有遺漏一物者，故尤其顯示其直覺真實義。然此二者皆源於同一道德本心者。故雖言創造生化，亦是圓滿覺照之道德本心之創造生化；雖言圓滿覺照，亦是創造生化之圓滿覺照。既如此，其圓滿覺

天之不禦即表示天道創生之不窮已義。故天因有創生宇宙萬物之德而為一形上的超越的實體，此所謂天為一道體者也。此語境裏的不禦，經牟宗三考證，源自易傳之言易道至廣至大而無窮已一義。

道德本心具有遍潤宇宙萬物而無有一物遺漏者，故經由仁心性體所貫注而必定攝物歸心而為一體。在此圓滿覺照裏，心物之合是絕對無外的立體創生的，而非是在能所關係裏感觸認知地關聯地合。

照者即其創造生化者，故此是即靜即動，即動即靜者，而非單只是靜態地觀照者，亦非在能所對立關係裏所展開的照察者，故即使還顯一能所相，而實際上已只是虛顯而已，此即是橫渠所謂合內外者是也[注九]。

然合內外亦是有感覺官能的與純粹理智的之區分。橫渠謂：「人謂己有知，由耳目有受也。人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣」[注十]。目見耳聞之知曉雖是被動地接受，然亦是一種合內外，即一種在能所關係裏感觸認知地有限地合內外者。此是一種感覺官能之合內外者。而由此而成者，在橫渠名之曰見聞之知，而在康得則名之曰感性之知。而超越此感性之知者，即是所謂過人遠矣之知者，此是一種純粹理智的知識或純粹理智地知曉者，在橫渠名之曰德性之知，而在康得則名之曰智的直覺之知。透過此種智的直覺之知而合內外者，乃是一種純粹理智的合內外者。所以者何？因此種合內外是本於道德本心而純亦不已地合者故。道德本心具有遍潤宇宙萬物而無有一物遺漏者，故經由仁心性體所貫注而必定攝物歸心而為一體。在此圓滿覺照裏，心物之合是絕對無外的立體創生的，而非是在能所關係裏感觸認知地關聯地合。既如此，嚴格地言之，此亦無所謂合，因其本是道德仁心之感通無礙而不隔故。此即是說，此所謂合亦是虛說，而只具有消極意義，而無有在能所關係裏而顯之具體的實義。然在道德的形上學領域裏，此消極意義的合因其是真正的一之境界之展示，故是真實不隔的合，即積極意義的合。儘管其不是如在能所關係裏有對立之兩端，然其是遍潤宇宙萬物而無有遺漏一物之一的境界。正是在此一意義層面上，吾人言過人遠矣之知是依道德仁心而如是地遍潤宇宙萬物如是地知曉宇宙萬物，此所謂體物而不遺，範圍而不外者也。此是圓滿覺照之知，而非是在能所關係裏所形成的感觸認知，而無有特定的認知對象。因此，此圓滿覺照之知的主體，亦是圓滿覺照的主體，而非是感性的或知性的主體。此即是說，此種純粹理智的合內外者超越了能所關係之認知模式而化掉了相互關聯且對立的主體相與客體相，而成為了朗然無所依待的道德仁心之圓滿覺照與周遍潤化。牟宗三如是言：

> 耳目見聞之知是被動的接受的，這亦是「合內外」，但這種合內外是感觸的，有限的，有能所關係的，此可謂在能所關係中之認知地關聯的合。「知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣」。此「過人遠矣」之知不只是遠近之程度問題，乃根本是另一種知，此在橫渠即名曰「德性之知」。吾人今日可隨康得名曰「智的直覺」之知。在此知上之「合內外」不是能所關係中認知地關聯的合，乃是隨超越的道德本心之「遍體天下之物而不遺」而為一體之所貫，一心之圓照，這是攝物歸心而為絕對的，立體的，無外的，創生的合，……這不是在關聯方式中的合，因而嚴格講，亦無所謂合，而只是由超越形限而來之仁心感通之不隔。……在此，合是虛說，言其並無兩端之關係的合之實義，因而亦可以說這是消極意義的合。但自道德的形上學言者消極意義的合卻是真實不隔的合，此真達到「一」的境界，故又可說是積極的合，此合不是兩端底關係，而只是一體遍潤而無外之一。德性之知即隨本心仁體之如是潤如是知，亦即此本心仁體之常潤而常照。遍潤一切而無遺，即圓照一切而無外。此圓照之知不是在主客關係中呈現，它無特定之物為其對象（Object），因而其心知主體亦不為特定之物所限，故既非感性主體，亦非知性主體，而乃是圓照主體。它超越了主客關係之模式而消化了主客相對之主體相與客體相，它是朗現無對的心體大主之圓照與遍潤[注十一]。

三

自此而觀之，上文主要是在義理上疏解橫渠之語句以明示其所函蘊的本有的意義，故仍然是作概念分解的分析工作。既如此，此一步工作仍然顯一獨斷論相，所以者何，因智的直覺如何可能一問題仍然未有說明故。追問智的直覺如何可能，不是單只就概念自身而思之問之，何以故，因如若單只是就此一概念自身而言，此一概念自身並無矛盾，即是可能的故。如此之意義的可能，康得亦知之，故其單只言有形限的人類自身是不可能有此一種直覺的。故智的直覺如何可能一問題，即可轉換成有形限的人類自身如何能夠有此一種直覺。進一步而言，可以從兩個層面展開其論述：一是如何在理論上說明人類自身必定有此一種直覺，二是在理論上所肯定的此一種直覺如何在實踐裏證顯出來[注十六]。

就於何處在理論上必定肯定人類自身有智的直覺言，此所謂何處，在牟宗三看來，即道德域。在儒家，討論道德，必定主觀地言及本心仁體，客觀地言及道體性體，以及言及二者合而為一同一的具有超越無限意義的實體，為什麼？在回答此一問題之前，須首先理解道德何謂？所謂道德，即依無條件之定然命令而行者。然誰發出此無條件的定然命令？依康得，此即是自由意志，即自發自律的意志，而依中國儒家，此即是本心仁體，良知。然中國儒家不僅如此地言本心仁體良知，還進一步言吾人以此為吾人之本性，並以此本性為本體，此所謂性體者也。而此一層面上的意義則是康得及整個西方哲學歷史裏所無有的，即是中國儒家所獨闢者。在儒家，性是吾人道德行為實踐的超越根據，何以故，因其自身具有絕對的普遍性與超越的無限意義故。既如此，其非是一個類概念，而是一具有超越無限意義的實體，故名之曰性體，即以此性為體。如此具有超越無限意義的性體，雖特別經由人類之道德行為而

既如此，在此圓滿覺照與周遍潤化裏，宇宙萬物則自是以物之在其自己之姿態顯現，而非是以感觸認知的對象姿態顯現。此即是說，在此圓滿覺照與周遍潤化裏，宇宙萬物皆直接回歸於其自己，而非是在能所關係裏成為一對象。從知的層面言，如此之圓滿覺照之知可謂無所不知而又一無所知。就前者言，宇宙萬物皆在圓滿覺照裏朗然呈現而直接回歸於其自己而無增無減朗朗一如也，此所謂無所不知也；就後者言，既然此知不是透過感觸直覺而經驗地感知，亦不是透過概念範疇思維地認知，而是透過純粹理智的直覺而直接圓滿地覺知，故無有任何經驗知識產生，此所謂一無所知也[注十二]。此兩者之區分的根本原因在於圓滿覺照之知本於太虛神體故，對此，橫渠在神化篇有言：「虛明照鑒，神之明也；無遠近幽深，利用出入，神之充塞無間也」[注十三]。此所謂虛明照鑒，即是太虛神體圓滿覺照一切而創造生化一切義。既如此，其自是遍潤宇宙萬物而無有遺漏一物者，此即所謂充塞無間也。此是在理論上客觀地從太虛神體言之。然如若從道德仁心隨機緣而主觀地言之，即是在實際上證實其真實意義。綜此而觀之，無論是客觀地理論地言之，還是主觀地具體地言之，二者一也。此即是說，圓滿覺照之知，即心知廓之者不但能夠在主觀上如如地相應太虛神體即天道之不窮已而形象地彰著之即呈現之，而且與此同時還能夠在客觀上直接地與此太虛神體即天道創生宇宙萬物之德之不窮已為同一而讓其自身亦成為一不窮已地創生宇宙萬物的力量，而且，在究竟落實處此二者一也[注十四]。所以者何？因心知廓之之心知是由普遍恒常純一而具有超越無限意義的道德仁心所感發而來的圓滿覺照之知，即是依仁心性體而感發者，而非是依日常生活見聞而感發者，故如此之心知，即是康得意義域裏的智的直覺者，即直接回歸其自己而單只判斷其自己的純粹理智的直覺[注十五]。

宇宙萬物則自是以物之在其自己之姿態顯現，而非是以感觸認知的對象姿態顯現。此即是說，在此圓滿覺照與周遍潤化裏，宇宙萬物皆直接回歸於其自己，而非是在能所關係裏成為一對象。

以主觀義的本心仁體良知去形象地彰顯客觀義的性體道體之方式而可實現同一。為什麼必須以此方式？因惟有透過此一方式，始可保證其所感發之道德律令是一無條件的定然命令故。

凸顯出來，然其既不為人類所限而成為一個類概念，亦不為道德域所限而完全與存在域相隔絕。此性體是徹上徹下蓋天蓋地而涵蓋乾坤的，故為一切存在之源。此即是說，不單只是吾人之純亦不已的道德行為本於此性體而來，而且哪怕是一草一木而至一切存在皆為其所統攝而獲得其存在之超越的根據。故吾人始可言此一具有超越無限意義的性體是一個創造原則，一個創造性自己，此即是說，此一性體自身即是一根源的純亦不已的創造性力量。正是在此一意義層面上，吾人才言其是具有超越無限意義的實體，而且吾人以此為性為體，此所謂性體者也。自此而觀之，在主觀上所言的本心仁體良知還必須與在客觀上所言的道體合而為同一而成為一具有超越無限意義的實體。故透過道體而言性體，此主觀地所言之性體亦必須與客觀地所言之性體為同一而始得可能。然此二者以何方式可得同一？以主觀義的本心仁體良知去形象地彰顯客觀義的性體道體之方式而可實現同一。為什麼必須以此方式？因惟有透過此一方式，始可保證其所感發之道德律令是一無條件的定然命令故。牟宗三有言：

> 現在先說在什麼關節上，理論上必肯定這種直覺。答曰：這關節是道德。講道德，何以必須講本心，性體，仁體，而主觀地講的本心，性體，仁體何以又必須與客觀地講的道體，性體相合一而為一同一的絕對而無限的實體？欲答此問題，須先知何謂道德。道德即依無條件的定然命令而行之謂。發此無條件的定然命令者，康得名曰自由意志，即自發自律的意志，而在中國的儒者則名曰本心，仁體，或良知，而此即吾人之性體，即發此無條件的定然命令的本心，仁體，或良知即吾人之性，如此說性，是康得乃至整個西方哲學中所沒有的。性是道德行為底超越根據，而其本身又是絕對而無限地普遍的，因此它不是個類名，所以名曰性體——性即是體。性體既是絕對而無限地普遍的，所以它雖特顯於人類，而卻不為人類所限，不只限於人類而為一類概念，它雖特彰顯於成吾人之道德行為，而卻不為道德界所限，只封於道德界而無涉於存在界。它是涵蓋乾坤，為一切存在之源的。不但是吾人之道德行為由它而來，即一草一木，一切存在，亦皆係屬於它而為它所統攝，因而有其存在。所以它不但創造吾人的道德行為，使吾人的道德行為純亦不已，它亦創生一切而為一切存在之源，所以它是一個「創造原則」，即表像「創造性本身」的那個創造原則，因此它是一個「體」，即形而上的絕對而無限的體，吾人以此為性，故亦曰性體。……主觀地講的本心，仁體，良知，或性體既如此，所以它必須與客觀地講的道體為同一而為一實體，以道體說性體，它亦必與此客觀地說的性體為同一，即以主觀地說的本心，仁體，或良知去形著之以成其為同一。何以必須如此？蓋只有如此，始能成就其命令為一無條件的定然命令，此在儒者即名曰性體之所命[注十七]。

吾人之本心仁體具有超越無限意義，則透過吾人之本心之明覺所感發的直覺必定是智的直覺。此即是說，惟有在吾人本心仁體直接地回歸於其自己而挺立起其自體而凸顯出其所具有的超越無限意義處，智的直覺始有顯發出來之可能。故吾人透過能夠感發無條件的定然命令之本心仁體性體之絕對的無限意義來確定智的直覺之真實可能性。然必須說明的是此確定尚是理論上如此者。此即是說，如上之縷述都還是辨解分析的[注十八]。

就於何處在理論上所肯定的智的直覺透過實踐證顯出來言，此所謂何處，在牟宗三看來，即是本心仁體之明覺，良知，虛明照鑒。無疑吾人之本心仁體是活潑潑地可以具體呈現出來的，此如見孺子入井而仁心自然生起，或如見父則自然知孝，不安不忍，憤悱奮發之心靈感受等等，此則清

晰地表示當該惻隱羞惡恭敬則惻隱羞惡恭敬之心自然生起，此即是說，吾人之道德本心（仁心）則在日常生活世界裏隨時隨應機緣而躍動呈現，故能寂感通達而上下與天地同流以周遍潤化宇宙萬物。而此語境裏的潤化是透過不安不忍憤悱之感去滋養創生宇宙萬物義。正是在此一滋養創生處呈現出吾人之本心仁體是一個在日常生活世界裏隨時隨應機緣而躍動的活潑潑的活動，而且此活動是透過本心仁體之明覺，良知，虛明照鑒來規定的。此即是說，正是在本心仁體之明覺，良知，虛明照鑒此一活動處，吾人始可以瞭知本心仁體是一活潑潑的呈現，而非是一理論上的設准。既如此，吾人可以進一步了知智的直覺亦因此是一為吾人在實際上所擁有的活潑潑的呈現，而不單只是一理論上的確定。牟宗三如是言：

> 現在再說在什麼關節上，智的直覺不但是理論上必肯定，而且是實際上必呈現。這個關節即在本心仁體之誠明，明覺，良知，或虛明照鑒。……當吾人說「本心」時即是就其具體的呈現而說之，如惻隱之心，羞惡之心，是隨時呈現的，此如孟子所說，見父知孝，……這都表示本心是隨時在躍動在呈現的。當吾人說「仁體」時，亦是當下就其不安，不忍，悱惻之感而說之，此亦是其具體的呈現，……。這亦表示仁心隨時在躍動在呈現，感通周流而遍潤一切的。潤是覺潤，以不安不忍悱惻之感這種「覺」去潤生一切，如時雨之潤。是以本心仁體是一個隨時在躍動的活動，此即所謂「活動」（Activity），而此活動是以「明覺」來規定。只有當吾人鄭重正視此明覺義，活動義，始能知本心仁體是一呈現，而不是一假設（不只是一個理論上的設准），因而始能知智的直覺亦是一呈現而可為吾人所實有，不只是一個理論上的肯定[注十九]。

本心仁體或自由意志隨應機緣而感發無條件的定然命令，即是自己為其自己供給一道德法則。本心仁體或自由意志何以能夠如此？因其隨應機緣而不容已故。此如象山所謂人人皆有此道德本心，心心皆有此道德之理，進一步故可言仁心即是仁理也[注二十]。此所謂不容已，即表示其自己願意如此者。所謂其自己願意如此，即是說道德本心自己悅服此道德之理。然為什麼本心仁體會自己願意悅服此道德之理？因本心仁體之悅服的動力來源於其自身所本具的道德情感，道德興趣故。自由意志是吾人本心仁體之本質功用，何以故，因其是自主自律的故。既如此，當吾人之本心仁體為其自己供給一道德法則時，其必定因其對此法則的興趣而悅服之。此即是說，吾人之本心仁體之供給即是其自身之悅服，故而在吾人之日常生活世界裏引發生生不已的道德行為。此即是說，吾人本心仁體自身之悅服，即是引生吾人道德行為之無窮已的力量[注二十一]。此是言本心仁體之創生性。與此同時，吾人亦當知曉，此本心仁體之明覺活動是非感觸的即純粹理智的直覺活動。既是本心仁體自身之悅服之而直覺之，此則表明其與其所感發的無條件之定然命令俱是具體的真實的呈現。正是在此一意義層面上，吾人言智的直覺因根源於本心仁體自身之悅服即直覺而有其真實可能性[注二十二]。

四

承上文，本心仁體自身悅服其自己所不容已地自己供給於自己的道德法則，實際上即是自己知曉自己證實其自己，此是如其為一物之在其自己地知曉之證實之，即意在顯示出本心仁體之明覺活動及其所立定的無條件的定然命令之真實可能性。既如此，吾人言透過本心仁體之明覺活動而呈現出來的智的直覺之周遍潤化宇宙萬物即是言其生生不已的創生性，此如康得所謂其自身即能給出其對象之存在的純粹理智的直覺[注二十三]。智的直覺之創生

既是本心仁體自身之悅服之而直覺之，此則表明其與其所感發的無條件之定然命令俱是具體的真實的呈現。正是在此一意義層面上，吾人言智的直覺因根源於本心仁體自身之悅服即直覺而有其真實可能性。

本心仁體的明覺活動反身而自己知曉證實其自己，即是如物之在其自己地知曉之證實之，以中國儒家語詞名之曰逆覺體證。此種逆覺即是康得所謂的智的直覺。

性此一義著實複雜，牟宗三從三個方面予以詳贍之闡釋[注二十四]。

一是從逆覺體證層面上言。本心仁體的明覺活動反身而自己知曉證實其自己，即是如物之在其自己地知曉之證實之，以中國儒家語詞名之曰逆覺體證。此種逆覺即是康得所謂的智的直覺，何以故，因此純粹是本心仁體自身之明覺活動，而非是感性域裏的自我被影響故。此即是說，本心仁體的此種明覺活動是其反身覺照其自己而為一體之朗現，即單只是其自己具體真實地呈現之活動。因此之故，此逆覺體證之明覺活動非是一能所之關係。既如此，本心仁體則無有對象義，即不是被給予或被產生的對象，亦不給予或產生新的對象，而只是直接地回歸於其自己而如如地呈現其自己。正是在此一意義層面上，吾人言此語境裏的逆覺單只是本心仁體之明覺活動的自己知曉自己證實之活動，故亦單只判斷其自己，即如物之在其自己地具體而真實地呈現其自己。既是逆覺體證，即本心仁體之明覺活動，則表示本心仁體隨時隨處皆在躍動皆在呈現，即使是在日常生活之駁雜現象裏亦如是。亦正是在此駁雜裏，本心仁體在其躍動裏反身覺照其自己而如如地呈現其自體。此即是說，日常生活之現象是駁雜的，然本心仁體之自體卻非是駁雜的[注二十五]。此是逆覺體證之一義，即駁雜義。吾人亦可假設本心仁體不是在日常生活之駁雜現象裏呈現的，而是隨順機緣而如天理之純粹地呈現，此如見孺子墜井一機緣。即使如此，此一機緣亦是一限制。正是在此一意義層面上，吾人言本心仁體之明覺活動總是在曲折囿限之中實現的。然即是隨應機緣而當體直下逆覺地體證之，即如物之在其自己地體證之，那麼此在其自己者則是並無有任何外在的囿限的。既如此，則此在其自己者即顯一絕對地無限性與普遍性意義。自此而觀之，本心仁體可隨應機緣當體直下在曲折囿限之中而逆覺體證之，無疑此曲折囿限之機緣是感性的，而此隨應曲折囿限之機緣而體證之逆覺則非是感性的而是純粹理智的。所以者何？因此逆覺所本之根源即本心仁體是純粹理智的故。就本心仁體隨應曲折囿限之機緣而當體直下地逆覺體證之言，此單只是其明覺活動之反身覺照其自己，故是純粹理智的。既如此，吾人始可知吾人愈是作如此逆覺體證之工夫，吾人之本心仁體則愈是在其具體而真實地呈現裏直接地回歸於其自己，而且吾人之本心仁體在直接地回歸於自己之過程裏愈是能夠具體而真實地呈現其自己，吾人之逆覺體證工夫則愈是真切而有力[注二十]。此是逆覺體證之又一義，即純粹義。

二是從本心仁體之創生性層面上言。承上文，吾人之本心仁體在直接地回歸於自己之過程裏愈是能夠具體而真實地呈現其自己，吾人之逆覺體證工夫則愈是真切而有力。此語境裏的有力，指的是本心仁體有引發吾人之道德行為生生不已之根源性的力量。本心仁體及其所感發出的無條件之定然命令還是抽象的形式，必須透過吾人之道德行為才能具體化，故吾人作道德實踐工夫愈是有力，其道德行為則愈是生生不已，即本心仁體及其所感發出的無條件之定然命令之創生性力量愈是充分地展示出來。道德行為在日常生活世界裏是一件一件的，即具體真實的。然每一道德行為皆是從本心仁體而感發出來的。此如吾人見到其父母長輩自然而然皆知道孝養，見到悲慘之事自然而然當生起悲憫之心，見到醜惡之事自然而然當生起厭惡之心，諸如此類，皆是一件一件的具體的真實的道德行為，然又皆是依本心仁體而感發出來的，此即是說，皆是本心仁體之根源性的創生力量之不容已之表像。具體而言，此如見到父母長輩就去做孝養他們的事情，此是一個具體的真實的道德行為。自然而然知道孝養父母長輩則是言吾人之本心仁體之明覺活動自然而然地知道應當孝養父母長輩，故立即自然而然地發出一應

逆覺即是康得所謂的智的直覺。

當孝養父母長輩的道德律令命令吾人去實踐孝道。為什麼吾人知道應當孝養父母長輩即能在日常生活裏以具體的真實的道德行為去實踐之？此是吾人之本心仁體之根源性的創生力量之不容已使然。吾人之本心仁體依根源性的創生力量而不容已地發出道德律令並透過生生不已的道德行為而實踐之，此即是把此道德律令具體地落實在日常生活事相裏，而非是形式地懸置在半空裏。此即是孟子所謂的良知良能，實際上即是本心仁體之純亦不已的創生性[注二十七]。既然吾人在日常生活世界裏的一切道德行為皆是依本心仁體之明覺活動而感發出來的，此類似於康得所謂主體中之雜多是由其自我活動所給與者。此即是說，吾人之道德行為即是雜多，本心仁體之明覺活動即是自我活動。既如此，本心仁體之明覺活動則非是逆覺體證本心仁體自己，而是反身覺照其不容已地發出道德律令並要積極地在日常生活世界裏實踐之。故此在內部即已發生的直覺，即此語境裏的逆覺，就必定是本心仁體之明覺活動自身之反身覺照，而成為一自我活動，即明覺活動自身之活動，而並無它義。既如此，此逆覺就必定是純粹理智的，而非是感覺感性的[注二十八]。從明覺活動之不容已地要在日常生活世界裏具體而真實地實踐之處，吾人言此是順說本心仁體之創生性。而從明覺活動自身之反身覺照其自己之不容已地發出道德律令並不容已地要在日常生活世界裏實踐之處，吾人言此是反說本心仁體之創生性。何以故如此，因此種反身覺照之直覺實際上就是明覺活動自身之反身覺照活動故。此即是說，此反身覺照之直覺有一種不容已的生發力量，即能夠依此力量而引生無窮已的道德行為，而非是如感觸直覺被動地接受日常生活世界裏的一切事相。換而言之，所謂順說，即順著純粹理智的直覺而言其生生不已之創生性，此亦即是言本心仁體之生生不已的創生性，如此一思路是承體起用而縱貫地言之者。此所謂反說，即從純粹理智的直覺而逆反回來而直接言說本心仁體自身之生生不已的創生性，如此一思路是就智的直覺之認知而橫攝地言之者。於此需要說明的是，此一橫攝地言之者之意義何在？從認知意義的層面言智的直覺，主要是為了說明本心仁體之創生性不單只是理論的形式的，而且是可以透過直覺而知之的，此即是說本心仁體是透過其在日常生活世界裏的具體呈現而顯其具體而且真實的創生性的。既如此，此純粹理智的直覺自身即是創生性的，而非是感觸接受性的。正是在此一意義層面上，吾人言純粹理智的直覺覺照之即是創生之。此所謂創生，即使一物直接地回歸於其自己而成為一由其自己而引生之在其自己者，而非是將其視之為一外在的現成物而置於能所關係裏而成為一認知的對象。就具體的道德行為而言，此雖是在現象域裏而為具體可見者，然因其為智的直覺所引生，故從智的直覺層面言，此道德行為必定只是其自內而生的內在物，即為本心仁體所貫注所實現的實德，而非是在感觸直覺與辨解知性所形成的能所認知關係裏而成的現象義的對象。自此而觀之，吾人言智的直覺惟有如一物之在其自己者地覺照之即實現之，而無有任何它義。此是以道德行為為例而言之者。如若以此而擴大至並應用於宇宙萬物即一切存在，而可成就本心仁體之絕對義與普遍義。牟宗三如是言：

> 明覺活動（承體說者）不容已地要見諸行事，此是順說本心仁體之創造性；而明覺活動這個自我自身反照其自己之不容已地發佈命令，不容已地見諸行事，總之是反照其自己之不容已，此種反照之直接既即等於明覺活動這個自我自身之活動，故此直覺亦是創造性的，它直覺此不容已，即實現此不容已中之雜多（諸德行），此不是被動地接受外來之雜多，如感觸直覺處那樣，而是此直覺自身即生發此雜多。……此是順直覺而說直覺之創造性，亦即就直覺而反說本心仁體之創造

從認知意義的層面言智的直覺，主要是為了說明本心仁體之創生性不單只是理論的形式的，而且是可以透過直覺而知之的，此即是說本心仁體是透過其在日常生活世界裏的具體呈現而顯其具體而且真實的創生性的。

從義理進路之嚴整以及康得言智的直覺之涵義與儒家智慧之切義相應而來的進一步引申說明之諸方面判之，牟宗三所分判演繹之智的直覺之儒家形態義是得當有效的。其在義理上對建構由中國智慧而來的哲學美學形態具有非凡的學理意義。

性，即從直覺反回去，返到本心仁體自身之創造性。智的直覺之創造即是本心仁體之創造。順說本心仁體之創造是縱貫地說，承體起用地說；就直覺而反說是橫說，是就智的直覺之認知說。所以要有此橫說，為的是要表明此本心仁體之創造不只是理論的，形式的意義，乃是可以直覺而認知之的，亦即是可以具體呈現的具體而真實的創造。惟此直覺既非感觸的，接受的，則其自身即為創造的自無疑。……智的直覺覺之即創生之，是把它引歸於其自己而由其自己所引生之自在物（e-ject），不是把它看成是一在彼之現成物而在能所關係中為一認知的對象，如其為一現象而認知之。所創生出的德行自在現象界中而為可見的，但統於智的直覺，則只是此直覺之所生，自智的直覺而觀之，則它只是此直覺上之內生內在物，亦只是此本心仁體所實現而貫注之實德，而不是在感觸的直覺與辨解的知性所成之認知關係中之現象義的對象。智的直覺亦只能如其為一內生內在物而覺之，實現之，除此以外，再無所知。此義是就道德行為說。擴大而可以應用於一切物（一切存在）[注二十九]。

三是從本心仁體之普遍性層面上言。承上文，本心仁體既是一個創生性原則，則其必定具有絕對的無限性與普遍性意義。具體而言，其不但特別顯示於道德域裏而引生成就道德行為，即從道德實踐的層面上言其道德創造之純亦不已，沛然莫之能禦；而且亦周遍潤化宇宙萬物而成為其本體，即從存有論的層面上言其創生宇宙萬物並安排其秩序之無窮已。其實在儒家義之道德的形上學思域裏引生並成就吾人之道德行為的本心仁體還因仁心寂感通達體物而不遺而周遍潤化宇宙萬物，此是一體兩面之義。就仁心寂感通達體物而不遺此一面而言，此即是說宇宙萬物皆因此仁心之周遍潤化而顯其存在義。故吾人亦可言此仁心寂感通達體物而不遺即是其覺照遍潤而無有方所義，簡言之即覺潤。故本心仁體之明覺活動覺照遍潤宇宙萬物，與此同時，即是照見了知宇宙萬物。自此而觀之，本心仁體之照見了知活動，依橫渠語詞，則謂之曰虛明照鑒，依康得語詞，則謂之曰智的直覺，此雖語詞有異，然其義理實則一也。故本心仁體虛明照鑒之即潤化之，進一步而言，即創生之。正是在此一意義層面上，吾人言康得所謂智的直覺自身給出其對象之存在（此對象一詞是權說，無實義），即是言其之創生性，而在儒家言本心仁體之寂感通達體物而不遺而周遍潤化宇宙萬物，在義理上亦即是言其之創生性，此是毫無疑問的[注三十]。故吾人綜而言之，智的直覺即是本心仁體虛明照鑒而自照自覺並進而照他覺他之活動。此語境裏的覺是純粹理智的直覺義。故自覺自照即是自己知曉自己證實其自己，即如一物之在其自己地覺之照之；而覺他即是覺照之即創生之，即直接從直覺返回到本心仁體自身而覺之照之[注三十一]。此即是從本心仁體之絕對性無限性普遍性意義而言智的直覺之創生性者。

經由如上之縷述，牟宗三依儒家智慧尤其是橫渠之文獻著重探討了康得所謂智的直覺一語在義理上與儒家之對應者何所是，並且從理論與修證層面上證成了吾人確有智的直覺，以及其創生性何所是之諸核心義。

五

承上文，牟宗三首先分疏了智的直覺在義理上的儒家形態何所是，其次從理論上說明吾人確有此一種直覺，以及此一種直覺在吾人生活實踐裏是可以證顯出來的之兩義充分表明依儒家智慧形態言吾人確有智的直覺一問題是真實的具體的。從義理進路之嚴整以及康得言智的直覺之涵義與儒家智慧之切義相應而來的進一步引申說明之諸方面判之，牟宗三所分判演繹之智的直覺之儒家形態義是得當有效的。其

在義理上對建構由中國智慧而來的哲學美學形態具有非凡的學理意義。

關此，吾人應該明瞭其最關鍵最根本的一點，即智的直覺理論之證立在義理層面上明確地肯認了吾人確有無限性與超越性。在依中國智慧傳統而與康得哲學思想對判時，牟宗三如是言：「西方人（康得亦在內）是劃類底觀點：有限是有限，無限是無限。這是事實定命論底觀點。……依我們的說法（實是依中國的傳統），人可是執而不執的。當其執也，他是有限。當其不執也，他是無限。當其執也，他挑起現象而且只知現象。當其不執也，他知同時即實現物自身，而亦無所謂現象」[注三十二]。在此基礎上，牟宗三洞見到一真實諦：「人不是決定的有限，他是雖有限而可無限的」[注三十]。牟宗三依中國智慧，在此語境裏尤其是儒家智慧，判定在康得看來惟有上帝才能擁有的智的直覺其實吾人亦確實擁有。智的直覺與上帝相關涉，即涵蘊一無限性與超越性。故當其亦為吾人所擁有時，吾人亦因此而呈露一無限性與超越性。然此處需要注意一細微的區分：前者之無限性與超越性，即上帝所顯現者，是外在的；而後者之無限性與超越性，即吾人所呈露者，是內在的。

依吾人確有無限性與超越性一義可進一步確切地說明依儒家智慧而言的成聖確是可能的。依儒家智慧，吾人在日常生活世界裏透過踏實的道德實踐工夫一步一步修身修性靜心養氣終可成為聖人。何以故？因吾人透過智的直覺而呈露一內在的無限性與超越性故。此即是說，在日常生活世界裏，吾人遵聖人之訓一步一步踏實地做道德實踐工夫，而終可將自身內在本有的無限性與超越性呈露出來。而能夠將自身內在本有的無限性與超越性自然而然地完全呈露出來者，乃聖人也。故吾人透過踏實的道德實踐工夫而成聖是真實的。

而聖人的風氣韻度精神風貌所呈現出來的是一種大而化之的境界。此語境裏所言之聖人化境，最早是透過孔子之生命表現出來的。孔子以其真實生命將仁活潑潑地展示出來，並以此立一仁教。故欲體認儒家義之聖人化境，則應該從孔子之真實生命處入。而且其最關鍵的是切實地意識到孔子所表現出來的仁是其真實生命之核心內容與根本方向[注三十四]。為什麼？在牟宗三看來，其原因有三：一是仁是聖人之真實的生命，故亦是一全德，即是透過所有德目或德行所表現出者。二是仁以寂感通曉為其本性，以潤生萬物為其作用，故宇宙萬物在其感通潤澤之中，一切皆是真實的。既如此，則三是仁必定既超越禮之規範與樂之化成世界，亦內在於其中，此即是說，仁既在禮樂世界裏透過其表現出來，亦超越於禮樂世界之上，而不為其所囿。正是在此一意義層面上，吾人言仁是一境界，即人天通達無礙而圓融和合之狀態。吾人從顏子之歎[注三十五]，子貢之贊[注三十六]，而至孟子之喻[注三十七]，吾人始知聖人之真實生命實即是一大德敦化[注三十八]之境界，而且此一境界是透過孔子之真實生命而真實地表現出者。正是孔子此一真實生命所真實地表現者，恰好規定了人類精神生命之基本方向與最終目標。綜此而觀之，擁有仁德及智慧的聖人必須具有創造性的真實生命才能達至大德敦化之境界[注三十九]。正是在此意義層面上，吾人總持地言儒家義的聖人化境，即大德敦化者是也。

承上文，吾人已知曉透過踏實的道德實踐工夫而成聖是真實的，故透過真實的聖人實踐而在生活世界裏所呈現出來的聖人化境亦是真實的具體的。此即是說，聖人化境是可以透過踏實的道德實踐工夫而真切地證得的。

此大德敦化之聖人境界，一方面具有道德實踐的普遍性意義，何以故？因其乃是吾人透過篤實的道德實踐工夫而至者故。一方面具有本體宇宙論意義，何以故？因體證聖人化境的仁心性體涵蓋乾坤徹

擁有仁德及智慧的聖人必須具有創造性的真實生命才能達至大德敦化之境界。正是在此意義層面上，吾人總持地言儒家義的聖人化境，即大德敦化者是也。

吾人言依中國智慧傳統而來的美學，乃實踐美學是也。此語境裏的實踐，依儒家智慧而言，乃是道德實踐，故具有內在的指向性意義。故此語境裏的實踐，實是修證義的。

上徹下通天通地故。一方面具有審美學意義，何以故？因聖人在其親證之化境裏自在圓融通達無礙故。聖人化境如如平平圓融無礙，故聖人在此境界裏脫離或超越了外在世間與內在身心的執礙而隨順自然自得逍遙。正是在此一意義層面上，吾人言聖人化境是一大自由大自在。而此一大自由大自在，從審美學的視閾判之，乃是審美的極致狀態，即最純粹最和美的美感體驗如是如是。從此一意義層面上，亦可謂聖人化境乃最極致的審美境界。關此，需要說明的是：第一，此一審美境界是吾人透過踏實的道德實踐工夫而親自證得的，簡言之，此一審美境界是透過道德實踐而來的。正是在此一意義層面上，吾人言依中國智慧傳統而來的美學，乃實踐美學是也。此語境裏的實踐，依儒家智慧而言，乃是道德實踐，故具有內在的指向性意義。故此語境裏的實踐，實是修證義的。故此語境裏的實踐美學亦可謂修證美學或實踐——修證美學。第二，此一審美境界須真切地肯認吾人確有智的直覺才是具體可感的真實可至的。何以故？因此一審美境界即是透過智的直覺而來的聖人化境故。正是在此一意義層面上，吾人言智的直覺理論是牟宗三哲學美學思想之最根基的問題，亦是緣此而引申建構實踐——修證美學系統之最根基的問題。

項目編號：教育部人文社會科學研究西部和邊疆地區專案：牟宗三美學的自由觀念研究（10XJC720003）。

[注一]在現代性的宏大語境裏，以現代性時間性為契入點，對牟宗三所建立的智的直覺理論作獨創性闡釋者，就筆者所掌握的文獻材料言，惟有尤西林之《智的直覺與審美境界》一長文。在文中，尤氏指出，以智的直覺理論為理論中柱的牟宗三哲學美學實際上是一種圍繞倫理審美境界而成的一種根基於中國傳統的元美學，此一美學形態是為二十世紀中國哲學史與中國美學史所均忽視的一大課題。參尤西林：《智的直覺與審美境界——牟宗三心體論的拱心石》，載《陝西師範大學學報》，二〇〇八年第三期，頁五至一九頁；亦參氏著，《心體與時間：二十世紀中國美學與現代性》(北京：人民出版社，二〇〇九年)，頁一九五至二六三。雖然在國內外亦有一些學者就牟宗三之智的直覺理論與美學理論相關涉地進行研究，皆有其獨特的貢獻，然就目前所掌握的一系列文獻資料來看，皆未有以現代性為宏大語境，亦未有以中國傳統智慧及二十世紀思想史為理論背景，更未有從現代性時間性的理論觸點作深度闡釋。關於此一問題的其他研究文獻，將隨行文注之。

[注二]牟宗三謂：「直覺，就概念的思想說，它是具體化原則（Principle of concretion）；就事物之存在說，如果它是感觸的直覺，則它是認知的呈現原則（Principle of cognitive presentation），此時它是接受的，不是創造的，亦須有思想之統一，而統一須假乎概念，如果它是智的直覺，則它是存有論的（創造的）實現原則Principle of ontological (creative) actualization」。牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台灣商務印書館，一九七一年)，頁一八四（案：後文引證此書時，僅標注書名及頁碼）。

[注三]王夫之：《張子正蒙注》(北京：中華書局，一九七五年)，頁一二四頁（案：後文引證此書時，僅標注書名及頁碼）；《智的直覺與中國哲學》，頁一八四。

[注四]《智的直覺與中國哲學》，頁一八四。

[注五]同上，頁一八四至一八五。

[注六]《繫傳》：「夫易，廣矣大矣！以言乎遠，則不禦；以言乎邇，則靜而正；以言乎天地之間，則備矣！」周振甫：《周易譯注》(北京：中華書局，二〇〇九年)，頁二三五。

[注七]同[注四]，頁一八五。

[注八]同[注四]，頁一八五至一八六。

[注九]同[注四]，頁一八六。

[注十]《張子正蒙注》，頁一二三至一二四頁；《智的直覺與中國哲學》，頁一八六。

此一審美境界即是透過智的直覺而來的聖人化境故。正是在此一意義層面上，吾人言智的直覺理論是牟宗三哲學美學思想之最根基的問題，亦是緣此而引申建構實踐——修證美學系統之最根基的問題。

[注十一]同[注四]，頁一八六至一八七。
[注十二]同[注四]，頁一八七。
[注十三]《張子正蒙注》，頁六一頁；《智的直覺與中國哲學》，頁一八八。
[注十四]同[注四]，頁一八八。
[注十五]同[注四]，頁一八八。
[注十六]同[注四]，頁一九〇。
[注十七]同[注四]，頁一九〇至一九一。
[注十八]同[注四]，頁一九三。
[注十九]同[注四]，頁一九三至一九四。
[注二十]象山云：「四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也」。陸九淵：《陸九淵集》(北京：中華書局，二〇一〇年)，頁一四九。
[注二十一]同[注四]，頁一九四至一九五。
[注二十二]同[注四]，頁一九五至一九六。
[注二十三]同[注四]，頁一九六。
[注二十四]同[注四]，頁一九六。
[注二十五]同[注四]，頁一九六。
[注二十六]同[注四]，頁一九六至一九七。
[注二十七]同[注四]，頁一九七。
[注二十八]同[注四]，頁一九七至一九八。
[注二十九]同[注四]，頁一九八至一九九。
[注三十]同[注四]，頁一九九。
[注三十一]同[注四]，頁二〇〇。
[注三十二]牟宗三：《現象與物自身》(台灣學生書局，一九九〇年)，頁一九頁（案：後文引證此書時，僅標注書名及頁碼）。
[注三十三]《現象與物自身》，頁一九。
[注三十四]牟宗三謂：「要者是在仁。仁是其真生命之所在，亦是其生命之大宗」。牟宗三：《心體與性體》（一）(台北：正中書局，二〇〇六年)，頁二四五頁（案：後文引證此書時，僅標注書名及頁碼）。
[注三十五]楊伯峻：《論語譯注》(北京：中華書局，二〇〇八年)，頁九〇頁（案：後文引證此書時，僅標注書名及頁碼）。
[注三十六]《論語譯注》，頁二〇五。
[注三十七]楊伯峻：《孟子譯注》(北京：中華書局，二〇〇七年)，頁二三三頁；《心體與性體》（一），頁二四九。
[注三十八]朱熹：《四書章句集注‧中庸章句》(北京：中華書局，二〇〇六年)，頁三七。
[注三十九]《心體與性體》（一），頁二五〇。

Intellectual Intuition and Creativeness of Soul

——Discuss the Meaning of Intellectual Intuition in Mou Tsung-san's Aesthetics based on the Confucian Perspective

Tang Shen(Zhanjiang Normal University)

Abstract: The theory of intellectual intuition is the foundation of Mou Tsung-san's aesthetics.First, he describes the Confucian pattern of intellectual intuition,Secondly, in theory,he confirms human beings have such an intuition. Then,demonstrating the Confucian pattern of intellectual intuition for constructing philosophical aesthetics from the Chinese wisdom has important theoretical significance in his aesthetics.Because people have intellectual intuition, so it is true people become saints.In the aesthetic perspective, the state that saints have achieved is the most beautiful.

Keywords: Mou Tsung-san, Intellectual intuition, Confucianism, Sage State, Aesthetic State, Practice-Enlightenment aesthetics.

論子張與墨家的血脈關係

——以子張的形象構建為中心

■ 張　娜

中山大學哲學系

摘　要：本文試圖以《論語》為基礎，輔之以其他材料，深入到子張的思想世界，構建出一個較為真實貼切的子張形象，以此探究子張與墨家的關係。子張之學氣象博大，少言「仁」，重外王而略內聖，重視「忠信」及士的精神。墨家在「兼愛」、「功利」、「忠信」及士的氣概等方面皆與子張的思想有相通之處，且墨子晚於子張，繼而可認為子張是墨學的最早疏導者，也是墨學傾向的代表人物。

關鍵詞：子張；墨子；忠；信；士。

從儒墨之辯到儒墨相通，前人從宏觀方面研究甚多，較多地將視角聚集在以孔子為代表的儒學與以墨子為代表的墨學之比較。然對於前墨學時期[注一]研究較少，筆者認為只有詳細探究前墨學時期才能對儒墨相通的問題有更深一步的認識。郭沫若在《十批判書·儒家八派批判》中曾提出一個觀點，即「子張看來和墨翟是接近的。墨翟應該比子張遲，他在初本來是學過儒術的人，照時代上看來，倒應該說墨翟受了子張的影響」[注二]。此觀點提出並非空穴來風，根據子張對「忠」、「信」、「士」的理解等皆可以看出墨學與子張之學有相近之處。郭氏的觀點也引發我們猜想：子張是否為墨學的最早疏導者？子張在墨學的形成過程中扮演了什麼樣的角色？子張在孔門中雖亦久負盛名，並創立儒分八派之首「子張之儒」，但除了《論語》中有關子張的確切記載，其餘殘存的可信資料甚少，這都為驗證此猜想增加了難度。然筆者試圖以《論語》為基礎，輔之以其他材料，構建一個較為真實的子張形象，以此探究子張與墨家的關係。

一、子張的固有形象

《論語》中有關子張的記載主要集中在《子張》篇，零散見於《為政》、《憲問》、《顏淵》、《衛靈公》、《堯曰》、《陽貨》、《公治長》和《先進》中，共計十九條，屬於孔門中著墨較多的弟子之一。子張入孔門較晚，是後進弟子，不在「德行、言語、政事、文學」四科之列，知名度遠不如顏淵、子貢、子路等弟子高。欲求子張之真實面貌，必繞不開記錄孔門弟子言行的第一手資料《論語》。然由於《論語》中多次出現對子張評價的記載，這些評價似乎先入為主地給我們留下一種印象。現將《論語》中子張評價原文錄之如下。

子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及」。曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及」（《論語·先進》）。

柴也愚，參也魯，師也闢，由也彥[注三]（《論語·先進》）。

曾子曰：「堂堂乎張也，難與並為仁矣」（《論語·子張》）。

子遊曰：「吾友張也，為難能也，然而未仁」（《論語·子張》）。

墨家在「兼愛」、「功利」、「忠信」及士的氣概等方面皆與子張的思想有相通之處，且墨子晚於子張，繼而可認為子張是墨學的最早疏導者，也是墨學傾向的代表人物。

據此可知，子張在孔門中的形象主要由兩個標籤構成——「闢」和「未仁」，似乎都意指子張修而未達。其一，關於「闢」。《論語集解》引馬融曰：「子張才過人，失在邪僻文過」[注四]。朱子《集注》稱：「闢，便闢也，謂習於容止，少誠實也」[注五]。清儒黃式三在《論語後案》稱，「闢，偏也。以其志過高爾流於一偏也」[注六]。楊伯峻也在《論語譯注》中把「闢」翻譯為「偏激」[注七]，意為子張性格較為偏激。在與子夏的對比中，夫子指出子張的毛病在於太「過」，《集注》中朱子釋「過」為「子張才高意廣而好為苟難，故常過中」[注八]，與「闢」之意相似，故知子張的「過」即在於「闢」，多文飾少誠實，思想上易走極端。而這種「過」又與子張才高有密切聯繫。其二，關於「未仁」。從字面上看，曾子和子遊似乎都對子張頗有微詞，一般注者都將曾子和子遊的評價作互文解讀，視為「論語自相發明之例」[注九]，總體來說各家解釋與皇疏相似，即「言子張雖容貌堂堂，而仁行淺薄，故雲難並為仁」[注十]。但「未仁」未必即不仁，未者修而未達，不者無也。《大戴禮記·衛將軍文子》篇就有云：「孔子言子張不弊百姓，以其仁為大」[注十一]，此可視為子張之仁的固有證據。今人康有為亦認為以子張「未仁」是由於《論語》作者為曾子之徒，與子張宗旨大異，故有此誤[注十二]。

除《論語》外，《說苑·雜言》和《列子·仲尼》亦涉及到子張，稱其「師能莊而不能同」。《太平禦覽》：「子張為武」。前者認為子張氣勢盛壯卻不能和別人求同存異；後者認為子張尚武。通過門人的評價，我們看到了一個外表堂堂、才氣過人，但卻性格偏激，似乎過猶不及，內心誠實未足的子張形象。這與顏回的謙謙君子、子貢的能言善辯、子路的勇敢威猛都形成了鮮明對比。儘管子張一出場就如此性格鮮明，但筆者希望能先懸置這些評價和議論，真正回歸到子張的思想世界中，探求一個更為真實貼切的子張。

我們看到一個外表堂堂、才氣過人，但卻性格偏激，似乎過猶不及，內心誠實未足的子張形象。這與顏回的謙謙君子、子貢的能言善辯、子路的勇敢威猛都形成了鮮明對比。

二、子張的思想世界

1、子張之問

《論語》中凡涉及子張的十九章中，除了子張個人話語及門人評價，其餘十二章全部都是子張在發問。子張問的範圍較廣，具體來說內容可以歸納為以下幾個方面：

第一，問禮儀制度。

《為政·第二十三》子張問：「十世可知也？」三十為一世，此乃就制度變易發問。《集釋》曰，「明子張問後世禮也」[注十三]。子張不滿足於知道當前的事，欲知十世之後的事情能否提前得知。這一問相當高明，其善思的品質表露無疑，體現了孔子經常要求的「舉一隅而反三隅」（《述而·第八》），由此也引出了孔子對文質禮變的真知灼見，「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也」（《為政·第二十三》）。

《憲問·第四十》子張曰：「《書》云：『高宗諒陰，三年不言。』何謂也？」此處子張問「三年不言」與宰我問「三年之喪」相像，不同則在於宰我直白地表達出自己對守葬三年的不贊成態度，認為「君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩」（《陽貨·第二十一》），結果遭到孔子的嚴厲批評。而子張則顯得更聰明一些，引用《書》中古語間接地詢問夫子怎麼看，並未點明自己看法，但稍稍推測即可知子張顯然也對三年之喪的做法產生了懷疑，心中事先亦是懷有個人見解的。眾所周知，孔子是很看重禮的，尤其注重孝，從孝的目的出發要求為父母守葬三年，在孔子看來是再合理不過了。在整部《論語》中，只有宰我與子張對此提出異議，像好學聰明如顏回者只會對孔子惟命是從，「默而識之」（《述而·第二》）。

此章另有一處值得注意，即子張引

各家觀點與《集注》相似，認為君子言行能謹，才是得祿之道，言此以救子張之失，使其定其心，而不為利祿動。從朱注來看，子張頗有修養不足，又追求功利之嫌。

《書》在《論語》中雖僅有一例，然在《孔叢子》、《尚書大傳》及《禮記》中多次出現子張問孔子有關《書》的內容，共計十一次[注十四]。單從文獻載記看，則知子張是孔門弟子中問《書》的條目最多的，對《書》頗為關注。馬士遠教授認為，在孔子卒後，子張居陳地傳播孔子之學，而子張又是於《書》用功最勤的弟子之一，說明子張曾在南方陳地傳播過《書》學思想，並形成了勢力極大的一派[注十五]。《郭店楚簡》中的「成之聞之」篇[注十六]，每稱引《書》文後都有明確詮釋，相當於《書》學專論，亦可見子張之儒與《書》學傳播有密切關係。

第二，問為政之道。

為學與從政是儒門弟子分化的兩種維度。子張對政事表現出相當大的熱情，《為政·第十八》子張學幹祿[注十七]、《顏淵·第十四》子張問政及《堯曰·第二》子張問孔子曰：「何如斯可以從政矣？」皆是明證。何謂幹祿？幹，即求也；祿則指「仕者之奉」或「祿位」[注十八]。此三章子張都在問如何做官的問題。孔子的三次回答都不同，且皆非針對具體的為政措施來談，只是給出為官修養的抽象原則。「學幹祿」的回答「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣」（《為政·第十八》），似乎帶有一種告誡的意味。一般來說，孔子對同一個問題往往會根據弟子的不同情況作出回答，夫子為何要這樣勸告子張慎言慎行呢？各家觀點與《集注》相似，認為君子言行能謹，才是得祿之道，言此以救子張之失，使其定其心，而不為利祿動[注十九]。從朱注來看，子張頗有修養不足，又追求功利之嫌。《顏淵·第十四》的回答則為「居之無倦，行之以忠」，要求身居官位不能懈怠，以真誠推行政策。而《堯曰·第二》中孔子給出了為政之方，「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣」，所謂「五美」即「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛」。這種「而不」的句式鮮明地體現了孔子凡事要求恰當的中庸思想。如果說上文朱注對子張的貶低有一部分原因在於宋儒學界為維護所謂的「道統」而對偏向外求的弟子有較少正面評價，那麼由此處孔子給出的限制性的定義可以看出夫子從側面指出子張存在的問題：不夠中庸、做事易偏頗，走極端。這也印證了孔子「師也闢」的評價。

第三，問明辨行達。

一般而言，從不同弟子提出的問題即可看出其為學的傾向與氣象。子張經常問孔子一些廣博而高度抽象的概念性問題，例如，子張問明（《顏淵·第六》）、問崇德辨惑（《顏淵·第十》）、問行（《顏淵·第二十》）、問達（《衛靈公·第六》）。這些問題表現出與其他弟子問仁問禮等不一樣的特質，故可成為我們分析的重點。暫且看孔子都是如何回答的。所謂「浸潤之譖，膚受之愬」[注二十]，《論語稽》稱，「子張才高意廣，好為苟難，其以明問，已有無遠不燭之意，然讒惑之禍，其所弊者正在近不及防之地，苟能不蔽於近，則遠者自不能蔽也。兩曰不行，正除蔽之要旨也」[注二十一]。孔子此意即要求子張從近處、不易覺察處著手去辨明。而「愛之欲其生，惡之欲其死」[注二十二]之惑則是人性之偏，包咸曰，「愛惡當有常」[注二十三]，孔子為何以此惑告子張，大概還是怕子張偏激陷入惑之境地。此兩章實際上可以歸為同一類問題，即如何明辨去蔽。

子張問什麼樣的「士」才能算得上成功[注二十四]，此處的「達」已經成為衡量個人成功與價值實現的一個映照標準。對於「達」的理解，子張認為主要在於社會認可和影響力，即「在邦必聞，在家必聞」。孔子明確指出這些外在的名聲只是「聞」，而非「達」，並從內在道德為「達」下了定義，真正的「達」是「質直而好義，察言而觀色，慮以下人」，更重於個人的躬行踐履，追求內在的樸質篤實。如果單純以「聞」等同於「達」易導致有其「名」而無其「實」，

2、子張之主張

《論語》中子張的個人思想表述主要有以下三章：

子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣」（《論語·子張》）。

子張曰：「執德不弘，通道不篤，焉能為有？焉能為亡？」（《論語·子張》）

子夏之門人問交於子張。子張曰：「子夏云何？」對曰：「子夏曰：『可者與之，其不可者拒之』」。子張曰：「異乎吾所聞：君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，於人何所不容？我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也」（《論語·子張》）。

這三章作為理解子張思想的核心條目至少揭示出子張之學的兩個關注點：士的精神、泛愛眾。在經過深入思考，廣泛發問之後，子張也形成了自己的學問脈絡，並提出自己的學術見解。這無疑是我們探究子張之學的最佳可信材料。

在子張的眼中，「士」的界定大致可以歸結為兩條：一是「士」的使命感。「見危授命」就是指要有一種持義不避死、勇往直前的精神和氣魄，在國家危亡社會需要時，要能挺身而出，敢於獻出自己的生命。在有利可得時要考慮是否符合「義」的原則，另外要正心誠意、行為端莊，合乎禮儀；二是「士」的執行力。「執德不弘，通道不篤」則是指要身體力行，加強行動力，持久貫徹忠信之道。

子夏與子張在「與人交接之道」[注二十八]上發生分歧，子夏強調「拒」，其所本即夫子「無友不如己者」[注二十九]。而在子張這裏，「容」顯然被置於更重要的位置。對此章皇疏引鄭注云：子夏所云，倫常之交也。子張所云，尊卑之交也[注三十]。《四書訓義》亦曰：「子夏之志則正矣，可不可之涇渭不得不分，而朋友人倫之重不容輕，且道未至者尤恐其為損也。若子張有其「位」而無其「德」，有其「政」而無其「道」。無疑，孔子對「聞達之別」的認識要比子張深刻地多，超越了流於表面的成功和虛假的聲譽。晚明劉宗周也從義利之辯的角度對此作出區別，即「聞達同是一般，但達者總是義，聞者總是利，跡似而實違」[注二十五]。

孔子從「言忠信，行篤敬」[注二十六]回答了子張所謂的「行」。我們發現，孔子已多次以「忠信」、「言」、「行」角度告以子張，這是無意抑或有意為之？恐怕後者的可能性更大。子張和孔子就「忠信」展開對話最多，而子張對「忠信」甚為重視，聽過老師的話後立即「書諸紳」，即記錄在大帶上，以示念念不忘。「忠信」也成為後來子張之儒的一個核心概念。後文將專門論述「忠信」概念，此處暫存而不議。

第四，問仁。

子張問仁處較少，僅有兩處。《陽貨·第六》孔子曰：「能行五者於天下為仁矣」。此五者即「恭、寬、信、敏、惠」，皆泛泛之談，與上文回答為政之道時談「五美」極為相似。而頗值得玩味的是子張在《公冶長·第十九》以「令尹子文三仕為令尹，無喜色」及「崔子弒齊君」兩例問孔子之事。在孔子看來，兩子一「忠」一「清」，卻難以斷定為「仁」。這也說明「仁」的使用門檻之高，能被許以「仁」者之人甚少。此章顯示出子張對古人典故的熟悉與反思能力，但同時也透露出其對「仁」在何種程度上使用產生了困惑。

為何子張如此之少關注「仁」？《孔子家語》[注二十七]記載子張：「顓孫師為人有容貌，資質寬沖，博接從容自務居，不務立於仁義之行，孔子門人友之而弗敬」（《孔子家語·七十二弟子解》）。可見子張雖有天分卻不把仁德作為自己的主修內容，而孔子之所以屢次糾正子張為學之偏，正是因為其「偏」表現在不再言必稱「仁」，內心修養未足，一言以蔽之，重外王而略內聖。

子張和孔子就「忠信」展開對話最多，而子張對「忠信」甚為重視，聽過老師的話後立即「書諸紳」，即記錄在大帶上，以示念念不忘之志。「忠信」也成為後來子張之儒的一個核心概念。

子張並非無德行，只是難以三月不違而已。也正因如此，他眼界寬闊、胸襟廣大；但又自信無雙，難以採納不同意見；能容他人，卻又難免高人一等。

之所聞，乃君子馭臣民、柔遠人之道，而非所論於交友」[注三十一]。由以上注解可知子夏與子張論「交」的區別所在。所謂倫常之交，友於朋友，一依倫常為序，故可者與之，不可者拒之。所謂尊卑之交，友於利吾民。故尊賢而不拋眾，嘉善而不斥不能，此為立下交之準，而非同門同志之誼。由此觀之，可知子夏與子張論「交」其實各自貫通，不同在於子夏之「交」乃朋友之道，然子張之「交」乃為政之道。若依康成注，則子張之「交」乃以我之尊而交在下為之人，苟利吾民則無所不交。且依上文，子張既有志於為政，交友之道如此亦是合情理。《黃氏後案》：「子夏教門人是初學之法，子張言君子大賢之道」[注三十二]。「大賢之道」即子張教門人自勉為大賢，不可徒見人之惡而棄之，此亦忠厚之道。況且，容眾之道，自古所重。而荀子有言，「君子賢能容罷，知能容愚，博能容淺，粹能容雜」（《荀子•非相》）。子張以賢人自居，故能容眾矜不能，非為尊卑所拘。

《論語．述而》說：「子以四教：文、行、忠、信」。孔門儒學一向以文、行、忠、信為立教宗旨。子張在四個方面皆展示出好學的品質，而這種好學又是通過好問表現出來，由子張之發問及個人主張都可看出子張並非一般的泛泛之輩。關於子張的思想世界，我們可以得出以下結論：其一，子張之學氣象博大，從大處著眼卻難免有捨近求遠之嫌；其二，子張具有經世主義的傾向，少言「仁」，重外王而略內聖；其三，重視「忠信」以及「士」的精神。

至此，《論語》中的子張形象也呼之欲出。總體來說，才高者難實行，故子張不願汲汲於似乎措手可得的平素修養。他並非無德行，只是難以三月不違而已。也正因如此，他眼界寬闊、胸襟廣大；但又自信無雙，難以採納不同意見；能容他人，卻又難免高人一等。概而言之，他的形象偏向一個文人式的西楚霸王。既然已構建出《論語》中子張的形象，那麼讓我們再回到本文開頭提出的關鍵問題：子張是否為墨學的最早疏導者？

三、墨學與子張之學的比較

《漢書•藝文志》稱：「墨家者流，蓋出於清廟之守」[注三十三]。關於墨子之身世，一般認為墨子出身卑微，且生於春秋以來西周文物最多並經孔子教化的魯國，故墨子青年時代受儒者的教育是很自然的事情。錢穆《先秦諸子系年》稱，「余考墨子之生，至遲在元王之世，不出孔子卒後十年。其卒當在安王十年左右，不出孟子生前十年」[注三十四]。可知墨子幼時正值孔子晚年。子張和墨子孰先孰後？據推算，子張在世約在公元前五〇三年至四四七年間，墨子大致在公元前四六八年至西元前三七六年間。所以子張應比墨子早。此為墨子或受子張思想之影響提供了時間上的可能性。《屍子．勸學》曰「顓孫師駔也，孔子教之皆為顯士」[注三十五]。雖子張或云陳人或云魯人[注三十六]，但其出身低微，後經教育成為「顯士」，無疑是確鑿之實。這與墨家出身多低賤亦有相似之處，大體可以說子張早年與墨家具備較為相似的生活經歷。現選取墨子代表性思想與子張之學做一比較：

1、仁愛思想之比較

墨子亦講仁愛，「仁」在《墨子》一書中出現的次數近百次，只不過儒家言仁，墨家更偏向愛。墨子「兼愛」的特點在於從現實功利主義出發，將「愛」與「利」緊密聯結起來，所謂「兼而愛之」，就是「從而利之」，「兼相愛」即「交相利」。換言之，墨子「兼愛」的重心並不落在自身內在的道德情感，而是從「交相利」的「利」中來申明「愛」。就實踐方式而言，墨家強調先人後己，即自己先給他人以愛以利，然後他人才能給自己以愛以利，這與儒家「仁愛」所強調的以血親為基點，繼而由己推人、由近及遠不同。一般而言，墨家的「兼愛」是「愛無差等」，主張「兼以易別」，對所有人一視

同仁，異於儒家有親疏尊卑之分的「差等愛」。然而亦有學者，如張岱年指出，墨家「兼愛」是不徹底的，墨子的學說並沒有真正廢除等級差別[注三十七]。

學界一般認為最能體現子張「仁愛」思想內涵的條目即「君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能」。上文亦已分析指出此為子張論「尊卑之交」。從中我們可以把握兩點：其一，「仁愛」對象的範圍界定。孔子的「仁愛」雖「泛愛眾而親仁」，但有親疏厚薄之分和嚴格的選擇性，帶有明顯的宗法性質。與孔子相比較，儘管子張亦維護尊卑等級等宗法內容，但他更多的強調把交往的範圍擴大，對於那些不如己賢、不如己有才能的人也投以關注，換言之，對個體自身以外的人採取寬容的態度，注重與普通民眾的交往。其二，「仁愛」的立言基礎或動機。孔子所稱的「仁愛」以感情和心理因素為基礎，具有濃厚的道德理想主義情結。在上文的分析中已闡明子張所聞「乃君子馭臣民、柔遠人之道」，子張之交是為政之道。這種將仁愛範圍擴大的做法實際上更多是出於功利的考慮，即苟利吾民則無所不交也。另外，子張多次與孔子討論「仁民」、「惠民」、「利民」等問題，若結合起來看，可知子張的「仁愛」思想基礎明顯涉及到功利主義的企圖。以此觀之，子張與墨子的「仁愛」都包含「利」的因素在其中。這就表明子張的「仁愛」顯示出由儒向墨過渡之端倪。此亦體現出子張在繼承孔子「仁愛」思想基礎上的一種偏離，而或許墨子受子張啟發，進一步將子張的泛愛傾向深化以至於演變成我們如今看到的「兼愛」思想。

2、功利思想之比較

「利」在墨子思想中佔有重要地位。墨子尤為強調功利，強調實際利益和後果，凡事從功利主義出發。道德與實利不能相離，以「利」來估算一切價值，在某種程度上利不利就是善不善的標準。墨子並言愛利，《墨子》中有很多這樣的表述：「愛利萬民」（《尚賢》中）；「眾利之所生何自生，從愛人利人生」（《兼愛》中）；「天必欲人之相愛相利」（《法儀》）。關於義，《墨經·經上篇》也說：「義，利也」。用梁啟超的話說，墨子把「利」字的道理，真是發揮盡致[注三十八]。

《論語》中子張問得最多的就是「政」，展現出一個努力學習為官之道的子張形象。上博簡《從政》[注三十九]和《孔子家語·入官》都集中論述了子張的為政思想，如《從政》中有「從政，不治則亂」、「從政所務三：敬、謹、信」等表述，《入官》則有「明君必寬欲以得其民」、「君子蒞民，不可以不知民之性而達諸民之情」等。王肅注《孔子家語·入官》：入官，謂當官治民之職也。子張是否做過官一直是學界爭論的話題，但從子張對仕途的熱忱可得知子張之學近於求為世用，具有明顯的經世傾向。這與致力於內在道德修養的顏回相比，子張之學偏向外求，體現出鮮明的治世理想及強勁的行動力，更具有功利主義色彩。子張雖非徹頭徹尾的功利主義者，但作為孔門中突出的事功者，其所表現出來的經世主義精神與墨子是一致的。

3、忠信思想之比較

墨子之學，遠祖大禹，背周道而用夏政。從文質角度講，「夏尚忠，商尚賢，周尚文」[注四十]。「忠信」是墨子思想的一個重要方面。墨家用「忠信」規範墨者團體內部紀律，《墨子》有語：「凡我國之忠信之士，我將賞貴之。不忠信之士，我將罪賤之。問於若國之士，孰喜孰懼？我以為必忠信之士喜，不忠不信之士懼」[注四十一]。

「子張書諸紳」說明子張志在於此，這就為子張發揚夫子的忠信思想準備了條件。郭店簡《忠信之道》[注四十二]、上博簡《從政》、《孔子家語·入官》文獻中皆有其「忠信」思想的論述[注四十三]。忠信，意為忠誠信實。《論語》中「忠信」僅僅是作為一種類似於「義」的概念被討論，偏向於對人的道德要求，但至《忠信之道》篇，

與致力於內在道德修養的顏回相比，子張更具有功利主義色彩。子張雖非徹頭徹尾的功利主義者，但作為孔門中突出的事功者，其所表現出來的經世主義精神與墨子是一致的。

戰國時期，忠信思潮湧起。忠信作為個人修養的德目延伸至政治和禮兩個領域。《忠信之道》填補了自孔子、子張「主忠信」至戰國時期忠信思潮之間的空白環節。

「忠信」已經上升到「道」的高度，「忠之為道也」、「信之為道也」，並與「仁」、「義」相關聯，「忠」成為「仁」的實質或者核心，「信」則是「義」的指涉或者目標。在子張這裏，「忠信」雖仍未獲得超越性，但被推向一個前所未有的高度，得到「道」的指稱，這顯然是對孔子「忠信」思想的深度詮釋和提升。《從政》和《入官》都是從「為政」的角度論「忠信」，「忠信」既是君子的內在品質，亦是「為政」的要求，成為「取親於百姓」的一個重要維度。

戰國時期，忠信思潮湧起。忠信作為個人修養的德目延伸至政治和禮兩個領域。《忠信之道》填補了自孔子、子張「主忠信」至戰國時期忠信思潮之間的空白環節。這正是戰國儒生對孔子重禮與「主忠信」思想整合、發展的結果。子張之儒所提倡的「忠信之說」廣為流傳，很難說同值戰國時代的墨子不受此思潮的影響。而墨子以「忠信」作為賞貴和罪賤的標準，使之成為「士」的劃分規範，更多關注「忠信」對「士」的塑造方面，在將子張的「忠信之說」狹隘化的同時也加深了「忠信」對人的約束力。

4、士的氣概之比較

《墨子》開篇即為「親士」，所謂「入國而不存其士，則亡國矣。見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國。緩賢忘士，而能以其國存者，未曾有也」（《墨子·親士》）。墨家是近於或屬於士階層的新貴，他們帶來了新氣象，有別於儒家人物大都從屬於的舊的世襲的士階層。馮友蘭認為，墨者是一有組織的團體，墨者之行為，與所謂俠者相同，《史記·遊俠列傳》所謂「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之厄困」者也[注四十四]。墨子是聖之任者，講究自我奮鬥，自我犧牲，愛人救世。且墨者近似一宗教團體，其首領被稱為「鉅子」，墨子即為墨教第一任首領。墨教徒輕生死，重俠義，能忍苦痛，言守紀律，大有殺身成仁的節烈丈夫之風範。墨門弟子多豪俠，墨者團體執行力之強，團結力之固皆似軍人性質。此之謂墨者之「士」的精神氣概。

上文已提到子張的個人主張中有兩條是對「士」的界定，士要能夠有「見危授命，見得思義」的勇氣與擔當，兼具「執德不弘，通道不篤」的實行力和堅定的意志，這都與墨者之「士」的要求相似。《大戴禮記·衛將軍文子》有對子張的評價，「業功不伐，貴位不善，不侮可侮，不佚可佚，不敖無告，是顓孫師之行也」，意思是說子張向來嚴格要求自己，有大功不誇耀，處高位不欣喜，不貪功不慕勢，不欺淩百姓。「子張為武」也表現出子張的勇猛，郭沫若對「勇」和「武」做出區分，勇指膽量，武指精神，大意是指子張身上具有一種凜然的精神[注四十五]，此精神勁頭頗似墨者的勇往直前、無所畏懼。當然，子張所要求及所體現的精神遠不如墨子激烈，然兩人都以「士」自居，表現出「士」的氣概與風貌，墨子將這種「士」的精神充分發揮以至於墨者成為一嚴密的軍事團體。

故此，我們能得知墨子在「兼愛」、「功利」、「忠信」及士的氣概等方面皆與子張的思想有相通之處，且墨子晚於子張，又都生於魯地，墨子完全有機會得聞子張之學。所以，在前墨學時期，受子張影響的可能性非常之大。子張在儒者中屬於比較特立獨行的一類，不拘一格。而其後學更是不注重自身形象，不拘小節，行為上甚至在正統儒者看來屬於「放浪形骸」，被荀子批評為「弟佗其冠，沖淡其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也」（《荀子·非十二子》）。然也正是因為子張之學的這種分化與偏離，儒學內部有了新的發展可能，展露出早期墨家的跡象，甚至可以說催生出墨家學派。我們有理由認為，子張是墨學的最早疏導者，是墨學傾向的代表人物。通過子張這一線索人物，我們也得以觸摸到原始學派之間的敏感神經，挖掘出子張與墨家之間的血脈關係。

墨子以「忠信」作為賞貴和罪賤的標準，使之成為「士」的劃分規範，更多關注「忠信」對「士」的塑造方面，在將子張的「忠信之說」狹隘化的同時也加深了「忠信」對人的約束力。

（此文受黎紅雷師《先秦儒學》課上討論啟發，題目經黎紅雷師商後而定）。

[注一]「前墨學時期」僅是筆者方便之用詞，意指墨子受業於孔子至脫儒立墨之階段。

[注二]郭沫若：《十批判書》(北京：東方出版社，一九九六年)，頁一三〇。

[注三]《四書湖南講》與《集注》皆認為此為孔子語，省略「子曰」。

[注四]轉引程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》(北京：中華書局)，頁七七八。

[注五]同上，頁七七九。

[注六]同[注四]，頁七七八。

[注七]楊伯峻：《論語譯注》(北京：中華書局出版，二〇〇六年)，頁一三一。

[注八]同[注四]，頁七七三。

[注九]同[注四]，頁一三二六。

[注十]同[注四]，頁一三二八。

[注十一]同上。

[注十二]見康注「孔子沒後，同門中子張年少而才行最高……《論語》者為曾子之徒，與子張宗旨大異，乃誤其有所短也」。康有為：《論語注》(北京：中華書局，一九五四年)，頁二九一。

[注十三]程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，頁一二九。

[注十四]現選代表性章節列舉如下，子張問曰：「聖人受命，必受諸天，而《書》雲『受終於文祖』，何也？」（《孔叢子·論書》）；子張曰：「堯舜之王，一人不刑而天下治，何則？教誠而愛深也」。（《尚書大傳·周傳》）；子張問曰：「《書》云『高宗三年不言，言乃，有諸』」（《禮記·檀弓》。

[注十五]馬士遠：《孔門弟子傳〈書〉綜考》，載《孔子研究》，二〇〇九年第一期。

[注十六]北京大學王博先生認為《郭店楚簡》「成之聞之」篇的作者當與子張之儒有關，此處採取王博說法。

[注十七]「學」有版本作「問」，即子張問幹祿。

[注十八]《集解》和《集注》都釋「幹」為「求」，《集解》認為「祿，祿位也」；《集注》以「祿，仕者之奉也」。轉引程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，頁一一三。

[注十九]朱子注曰，「謂聞見者學之博，闕疑殆者擇之精，慎言行者守之約。凡言『在其中』者，皆不求而自至之辭。言此以救子張之失也……君子言行能謹，得祿之道也。子張學幹祿，故告之以此，使定其心，而不為利祿動。若顏閔則無此問也」。轉引程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，頁一一六。

[注二十]見《顏淵·第六》。子張問明。子曰：「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂遠也已矣」。

[注二十一]同[注四]，頁八三五。

[注二十二]見《顏淵·第十》。子張問崇德辨惑。子曰：「主忠信，徙義，崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。『誠不以富，亦只以異』」。

[注二十三]同[注四]，頁八五四。

[注二十四]見《顏淵·第二十》。子張問：「士何如斯可謂之達矣？」子曰：「何哉，爾所謂達者？」子張對曰：「在邦必聞，在家必聞」。子曰：「是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞」。

[注二十五]吳光：《劉宗周全集》（第一冊）(杭州，浙江古籍出版社，二〇〇七年)，頁四四一。

[注二十六]《衛靈公·第六》子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行」。子張書諸紳。

[注二十七]《孔子家語》的真偽問題歷來是一樁學術公案。《四庫全書總目提要》曰：「特其流傳已久，且遺聞軼事，往往多見其中，故自唐以來，知其偽而不能廢也」。然據今人考證，今本《家語》的確為王肅所撰輯的一部著作，把它看成偽書

有理由認為，子張是墨學的最早疏導者，是墨學傾向的代表人物。通過子張這一線索人物，我們也得以觸摸到原始學派之間的敏感神經，挖掘出子張與墨家之間的血脈關係。

是不正確的。從資料的來源看，現存《家語》的材料基本上來自於以《說苑》、《禮記》、《韓詩外傳》為主的已有文獻，而劉向所著的《說苑》，其材料也大多來自於記載孔子及其後學言論行事的《儒家者言》類作品。故本文采此觀點，認為《家語》可信。詳見：李傳軍：《〈孔子家語〉辨疑》，載《孔子研究》二〇〇四年第二期。

[注二十八]同[注四]，頁一三〇四。

[注二十九]同[注四]，頁一三〇五。

[注三十]同[注四]，頁一三〇四。

[注三十一]同[注四]，頁一三〇五。

[注三十二]同上。

[注三十三]張舜徽：《張舜徽集》(武漢，華中師範大學出版社，二〇〇四年)，頁三二〇。

[注三十四]錢穆：《先秦諸子系年》(香港大學出版社，民國四十五年)，頁一〇三。

[注三十五]李守奎、李軼：《〈屍子〉譯注》(黑龍江人民出版社，二〇〇三年)，頁一。

[注三十六]如：《呂氏春秋》稱「子張，魯之鄙家也」；《史記·仲尼弟子列傳》：顓孫師，陳人，字子張。

[注三十七]張岱年：《仁愛學說評析》，見《孔子研究》一九八六年第七期。張岱年認為，在墨子兼愛的理想境界中，貧富貴賤的區別還是存在的，不過不相欺淩、和平共處而已，且墨子並沒有主張消除貴賤的區分。所以，在事實上，墨子的兼愛學說也是不徹底的。

[注三十八]蔡尚思：《十家論墨》(上海人民出版社出版，二〇〇四年)，頁一四。

[注三十九]上博簡《從政》雖並非全部是子張之儒的作品，但其中有與子張有關的部分，應是子張所記述的孔子之語。詳見：宋立林：《由新出簡帛〈忠信之道〉、〈從政〉看子張與子思之師承關係》，載《哲學研究》，二〇一一年第七期。

[注四十]同[注四]，頁一二九。

[注四十一]孫詒讓：《墨子閒詁》(北京，商務印書館，一九八三年)，頁二〇八。

[注四十二]對於郭店簡《忠信之道》的學派歸屬，廖名春和周鳳五等學者都認為應歸為子張之儒的作品。郭店簡《忠信之道》即是對夫子、子張忠信學說的理論概括。一般認為，《忠信之道》是子張的門徒後學成於春秋、戰國之際的作品。詳見：宋立林：《由新出簡帛〈忠信之道〉、〈從政〉看子張與子思之師承關係》，載《哲學研究》二〇一一年第七期。

[注四十三]現列舉如下：「大忠不說，大信不期。不說而足養者，地也。不期而可遇者，天也。巽天地也者，忠信之謂此」(《忠信之道》)；「忠之為道也，百工不楛，而人養皆足。信之為道也，群物皆成，而百善皆立」(《忠信之道》)；「從政所務三：敬、謹、信」上博簡《從政》；「自非忠信，則無可以取親于百姓者矣。內外不相應，則無可以取信于庶民者矣」(《孔子家語·入官》)。

[注四十四]馮友蘭：《中國哲學史》(上)(上海：華東師範大學出版社，二〇一一年)，頁五五。

[注四十五]郭沫若：《十批判書》(北京，東方出版社，一九九六年)，頁一二七。

On the blood relations between Zi Zhang and Mohist

——centered with the image-construction of Zi Zhang

Abstract: This paper tries to construct the image of Zi Zhang concretely based on the 〈The Analects of Confucius〉 as well as other factual information, entering the thought world of Zi Zhang deeply, with the intention of exploring the relation between Zi Zhang and Mohist. Mohist has similarities with Zi Zhang in “universal love”, “utility”, “loyalty” and “honesty” and the spirits of scholar, what’s more, Mo Zi is younger than Zi Zhang, then it can be concluded that Zi Zhang is the earliest and representative person whose learning shows the tendency of Mohism.

Key words：Zi Zhang; Mohist; loyalty; honesty; scholar.

反思自身的精神資源

——儒家生死觀的臨終關懷價值

■ 劉薇楓

澳門聖若瑟大學

摘　要：隨著老齡化社會的出現，人類的精神安頓與終極關懷的問題愈來愈凸顯。人在承受生命歡欣的同時，也要經驗死的憂慮。痛苦、恐懼都是臨終期的感受。因此，為了提升現代人之生死品質，必須大力推進臨終關懷事業。生死問題不僅是所有宗教都關注的主題，這方面，儒家思想中同樣蘊含著許多生死智慧。儒家的死亡觀是「因死而生」，即因為有死亡，才更要追求生命的價值。儒家的生死智慧，是當代人反思自身的寶貴精神資源，值得認真地發掘與推進。本文旨在論述儒家的生死智慧、終極關懷及其對當代臨終關懷的價值。

關鍵詞：儒家生死觀，臨終關懷。

臨終關懷是精神性安撫，「關鍵在於掌握其文化背景，對具有不同教育程度、思想觀念、價值取向者要運用不同的死亡智慧輔導之，這也許是提高安寧照顧工作效率最重要的途徑之一」[注一]。臨終關懷能減輕對生命的冷漠和對死亡的恐懼，是一種心理的、觀念的、精神性的輔導。儒家雖然不過多談論死後，但面對當代人對死亡的困惑，瞭解儒家對死亡困境尋求的解脫，是必要的。透過儒家傳統的生死智慧，對探索儒家生死觀的當代價值，推進中國的臨終關懷事業是有意義的。

生死相續是儒家生死觀的一種超越，即肯定每個人都可透過家族的血脈和精神之薪火相傳，與前人和後代連接成一條生命長河，在生生不息的傳承下，超越死亡的終極性。目前的研究中，儒家生死觀對臨終關懷的啟發，還有很多可以發展空間。本文試圖就儒家生死觀如何在理論上影響臨終關懷，及其對於臨終者和親屬所提供的關於生死問題的關懷，作一簡要的評述，從而為理解中國當代臨終關懷，以及更適宜地展開臨終關懷服務，提供一個認識的角度。

生死相續是儒家生死觀的一種超越，即肯定每個人都可透過家族的血脈和精神之薪火相傳，與前人和後代連接成一條生命長河，在生生不息的傳承下，超越死亡的終極性。

一、儒家生命觀的啟示

儒家的生命，是從「身體髮膚，受之父母」的基礎上，形成了關於個體生命現象的起點界定標準。具體來說，儒家把人生命的起點界定為：「生」是指個體脫離母腹，標志新生命的開始。天地生人，是中國傳統文化在人與自然關係問題上的一個基本認識。儒家認為，人與宇宙萬物一樣，是自然演化的產物，人是自然界的一部分。

儒家的生命意識，根源於天地宇宙。人是宇宙家族中的一員，宇宙精神就是生命創造精神。《周易‧繫辭傳》說：「天地之大德曰生」。天地有「廣生」之德，並把生命創造精神和「元、亨、利、貞」等生成長養的能力，統統賦予人類，使之成為人的本性。儒家認為，人的創造，可以與天地的創造相配合和媲美。從生生不息的「仁」出發，就在世間生活的當下，直接進入本體的境界。人效法天地，全面發揮人的稟賦，具

儒家以存仁立乎其大，即於天地萬物一體處認識大生命、體悟自性、使人格向上發展。不離開現實世界、又能超越現實世界的限制，把人的精神提高到超脫尋常的人與己、物與我相分離的境界。

有一種自強不息的精神。

儒家主張以一種積極的人生態度，特別是道德實踐精神，來回應天地乾坤的生生之德。就個體人生來說，必須把守與創、動與靜、生與死統一起來。只有理解了宇宙生命的創造精神，才能在變動中，保持己性，不至沉溺物欲。儒家以存仁立乎其大，即於天地萬物一體處認識大生命、體悟自性、使人格向上發展。不離開現實世界、又能超越現實世界的限制，把人的精神提高到超脫尋常的人與己、物與我相分離的境界。

唯天下之至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣（《禮記‧中庸》）。

宇宙萬物是人類理性所能設想的「天」、「道」，也是一切價值之源。如果人能保持自己的道德理性，也就能全面發揮其本性，並以平等精神體察宇宙萬物存在的價值，使他人和他物「各遂其性」，這樣就能回應天地的生命精神，提升人的精神境界，與天地相和諧。

子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜」（《論語‧子罕》）。人生是一個從出生、孩童、青壯年、老年，最後走向死亡的過程。儒家認識到生命的有限，激發人去追求比肉體更長久的價值。出於人的本性之中的對不朽的追求，儒家非常注重家族的香火不斷，總以不斷地傳宗接代，來保持家族的永恆。「不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也」（《孟子‧離婁》）。無後，不僅意味著自己的生命無法延續，祖先的生命延續也由此中斷，意味著毀滅了祖先永存不朽的可能，可謂是不孝之至。因此，娶妻生子、繁衍子孫，是人們不可動搖的生命信念。

祭祀活動是人對生命根源的追溯，也是人要喚起自己的終極關懷。儒家作為一個清醒的現實主義學派，深知個體肉身是不可能永恆的，於是便轉而追求家族的永恆，這就把家族的繼承關係提升到了西方基督宗教的層次。當一個臨終老人，想到自己咽氣時，子孫興旺孝順，就會覺得沒有死亡，而仍然生活在家族的長河中。這也是家族成員繁衍撫育後代的理由。比如哪個家族要延傳下去，就要有很多同姓的孩子，尤其是男孩降生到世界。對儒家來說，在慎終追遠的祖先崇拜中，推演出對生命根源的敬仰。這對宗族的延續，有一種使命感。自整個宗族的大生命而言，沒有從這個物質世界中消失，這才能達到生命的永恆存在，從而克服了死亡對生前一切的否定。宗系是一種不朽的社會組織形式，它「被中國人視為珍寶，比任何其他世俗的財產都寶貴，甚至含有一種宗教的意味。向祖先表示崇拜的各種禮儀，更加增強了它的宗教色彩。對這一套東西的意識也已深深地紮根在中國人的心靈之中」[注二]。

孔門儒學建立在血親關係為紐帶的家庭倫理基礎上，當把這種理想化的家庭倫理推向社會，個體通過道德化的實踐把自己投入群體中，通過群體在時空上的無限延續性，獲得不朽的生存意義。孔孟都主張要建立不朽的道德生命，來化解自然生命的有限性。

儒家從社會物質生產的需要和現狀出發，結合家庭自然經濟和子嗣延續問題，關注現世人生和社會問題。「一般說來，儒家的悅樂導源於好學、行仁和人群的和諧」[注三]。孔子的所作所為，都是以在世俗中，實現自己的人生價值為目的，通過個人的努力，來達到改造社會的目的。孔子的樂觀，是一種心靈無限寧靜、不受任何物質條件所干擾的心平氣和的精神境界。生命存在時，中國人享受家庭生活的歡樂和社會諸關係的和睦。「存順歿寧」是一種平寧的生死態度，其強調生命意識的自覺，同時又直面死亡，把生命的個體性和有限性與宇宙家族生命的群體性和無限性聯繫起來。按照這一模式，儒家的人生設計，既奮

發有為，又毫無牽掛粘滯而做到達觀自如。正所謂以出世的精神做入世的事業。儒家在尊重和珍愛生命的前提下，思考死亡，把個體消融於整個宇宙大化中，生死大事一如花開花落般自然，正是張載所謂「存，吾順事；歿，吾寧也」的生死兩安的灑脫。

二、對死亡困境的解脫

《周易‧繫辭上》載：「原始反終，故知生死之說」。把握了自然生滅變化之道，就能夠「樂天知命，故不憂」。孔子認為，在現實中做出一番事業，從生之中實現生命的意義，死亡也就可以釋然了。就是說「死」的任何意義，都是由其生前所作所為而定。儒家積極投身於社會，以期獲得某種有價值的社會生命，先秦儒家就是以高尚的道德人格，來打造社會生命的。

人恐懼死亡的原因主要有：第一，死亡將人的一生做了一個總結，無論日子多好，死亡是一個終結；第二，死後的世界到底怎麼樣，沒有人知曉，雖然有人說會走進極樂世界，但是死後到底是到天堂還是去地獄，總是困擾著人們；第三，死後遺體會變成什麼樣子?是發臭?是枯萎?不可想像;第四，無法在死後照顧子女；第五，死亡可能給親友帶來打擊；第六，死亡使得許多自己想做的事情半途而廢；第七，懼怕死亡時的痛苦與淒慘[注四]。

孔子認為人自動地充分發揮感情，一定是在父母死亡的時候。當顏淵死去時，孔子喊：「噫!天喪予!天喪予」(《先進》)，正因為孔子認為死亡是一件可悲的事，所以「食於有喪者之側，未嘗飽也」(《述而》)。孔子明確指出「飲食男女，人之大慾存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉」(《禮運》)。儒家表面上樂觀坦蕩的背後，實際上隱藏著對死亡的悲哀。因為，死意味著世俗生命之樂的破滅，這對於注重現實的中國人，無疑是沉重的打擊。孔子這種毫不掩飾的哀痛之情，是否有悖於他順天命、樂生安死的生死觀呢？王夫之對此有說明：

> 且天地之所生也，則人以為貴。草木任生而不恤其死；禽獸患死而不知哀死，人知哀死而不必患死，哀以延天地之生，患以廢天地之化。故哀與患，人禽之大別也」[注五]。

禽獸患死，是無視自然的生死規律，是一種盲目的生存本能。人哀死則是對生命的珍惜。這是哀死和患死的本質區別。哀死「給冷漠的宇宙塗上了一抹暖色，在對自然的認同和協調中，體現出了一種強烈的人文精神」[注六]。人哀死有很多理由。人的生命至為珍貴，面對生命的凋謝，任何人都應懷有悲傷。哀死是對死之真相的承擔，哀是帶著死亡憂懼的情感，哀不是「暴虎馮河，死而無悔」的匹夫之勇。正是這種死亡感傷，促使了生命意識的覺醒。死，意味著生命生物性的終結，人無法在生物意義上漠視死。人所具有的鮮明的自我意識，試圖極力越過死亡這有限的溝壑，進入永生的境地，死的困惑由此產生。正是哀死的感傷，激發了生命意識的覺醒。對死亡的態度問題上，孔孟一方面認為，死亡是悲傷的事，另一方面又認為，死亡是一件快樂的事情。對此如何理解呢？在孔孟看來，死亡本身具有兩面性。說死亡可悲，是因為人生中，雖然有痛苦但也不乏歡樂，人死後再不能擁有這些歡樂，所以死亡是一件令人悲哀的事情；說死亡快樂，是因為由此可以擺脫生時無休止的追求，在人生最後的驛站得到安息。

生時應努力，惟死才休息。荀子也以死為安。死亡從某種程度上被當作一種解脫，如同休息一般安寧，是終日乾乾的君子，盡道而死的超脫。視死如歸就是不因死而累生。也即遵行「生生不息」的大道，不僅可以剛健有為的生，也能超越死亡而休息。因此，視死如歸的人，他能接受死亡是為讓舊的生命製造新的可能，甚至有了新的開始，因而怎能只是憂傷呢？

喪祭之禮作為表現人倫情感的一種方式，不僅是哀悼死者，更重要的是團結

儒家在尊重和珍愛生命的前提下，思考死亡，把個體消融於整個宇宙大化中，生死大事一如花開花落般自然，正是張載所謂「存，吾順事；歿，吾寧也」的生死兩安的灑脫。

儒家非常重視人的生命，但人的個體生命，從屬於其社會秩序，人的生命價值從屬於其社會價值。因此，在個體生命價值與社會價值發生衝突時，殺身成仁是義無反顧的選擇。

生者，教化民眾。孔子說「故夫喪亡，與其哀不足而禮有餘，不若禮不足而哀有餘也」(《曲禮子貢問》)。儒家喪祭之禮更多是為了生者，「事死如事生，事亡如事存」(《荀子•禮論》)，把死者當作生者來看待，是延續死者的價值意義。所以，荀子指出喪祭禮制的本質就在於現實的倫理教化功用。在喪葬儀式中，死始終是放在生者的現實世界來觀照的。儒家在喪葬禮儀中突出了價值、道義的理念，強調的是死亡的倫理意義，著眼點不在於喪而在於禮。在喪祭儀式中，人們懷著孝敬的感情緬懷親人，並通過莊嚴儀式祈禱死者靈魂安息。通過喪祭儀式，死不再只是個人的事，而變成了人際之間的事。

在儒家仁、孝、禮等觀念中，都委婉地包含著對死的看法及臨終關懷的意識。儒家的殺身成仁，即指仁人志士在臨死時，最需要的關懷就是道義、信念上的支持。孟子也說：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事」(《離婁下》)。中國民間所謂「養兒防老」的「老」，就是防臨終前無人照護之意。多子多福，就是臨終之際有眾多子女照護，是為有福。中國人講究養老送終，臨終時如何使老人死得安心，這是晚輩分內的事。送終也有臨終關懷的意思。不少人因錯過給長輩送終的機會，而悔恨終生。這表現了臨終關懷在我國民族文化習俗和文化心理的意義。

孔子的倫理教化是尊老愛幼，上墳祭祖，緬懷先賢。如果生命可以通過家族去綿延，死亡就不是可怕的。通過繁衍子孫後代，自己的生命也得到了延續。通過祭祀儀式，人都可以活在其子孫的記憶中。這二者是合而為一的。在傳宗接代的信念支配下，創造新的生命，不是為了子女本身，而是一種實現自我生命延續的手段，是為了自己和祖先能夠享祀宗廟，香火不斷。

辜鴻銘先生，論述過族類不朽：

中國的祖先崇拜與其說是建立在對來世的信仰之上，不如說是建立在對族類不朽的信仰之上。當一個中國人臨死的時候，他並不是靠相信還有來生得到安慰，而是相信他的子子孫孫都將記住他、思念他、熱愛他，直到永遠。在中國人的想像中，死亡就仿佛是將要開始的一次極漫長的旅行，在幽冥之中或許還有與親人重逢的可能。因此，儒教中祖先崇拜和忠誠之道，使中國人民在活著的時候得到了生存的永恆感，而當他們面臨死亡時，又由此得到了慰藉。在其他國家中，這種對大眾的慰藉則是來自信仰來世的宗教[注七]。

儒家認為，個人是家庭和民族綿延不斷的過程中的承前啟後的一個環節，要贍養老人，哺育後代。應光宗耀祖，還要為子孫創業，澤及後代，力求把個人有限的生命的價值，融入綿延不斷的家庭，從而達到和家族一樣不朽。

人之坦然面對死，關鍵在求得自我之人文生命的永恆。人之生理性生命顯現為生理性親緣生命，其在生理層面傳承的父母的血脈，也是千百年人類生命、文化與文明凝聚而成的血脈，其稟賦的是社會性的親緣關係。人生活於社會之中，與社會成員結成複雜的關係。人類的超越性精神生命是一種情感、心理的綜合體，也是人類文化與文明的承載體。這些人文性生命的生、死與人之生理性生命的死亡並非同步，有可能在人之生理性肉體生命亡故之後，存續下來，以至永恆不朽。

只有受後代傳頌，人雖死而其名永立世人心中，這才能稱之為生死相繼。家族不朽透過子孫、家族延續以達不朽，家族不朽和世代傳承，這兩種不同的價值觀，成為幾千年來中國傳統社會中追求不朽的兩種基本方式。儒家非常重視人的生命，但人的個體生命，從屬於其社會秩序，人的生命價值從屬於其社會價值。因此，在個體生命價值與社會價值發生衝突時，殺身成仁是義無反顧的選擇。

梁漱溟提出，由於中國人的家庭倫理生活，能夠給人以情志方面的安慰勸勉，

因而具有教化的作用。這種作用在西方社會是由宗教承擔的，而在中國是由道德承擔的。這就是著名的「以道德代宗教」說。面對死亡，儒家提出了「顯身揚名」的主張。生命價值的回報是流芳千古，這也是對死亡的一種超越。先秦時期，人們傳統的不朽觀念就是子孫繁衍，這是僅屬於宗族祭祀範疇的。叔孫豹否定了范宣子以血緣家族為標準的價值觀，提出了以立德、立功、立言為核心的三不朽價值觀。這種不朽論的提出，為構建儒家價值觀體系提供了基本的核心。儒家超越死亡問題的三種態度是：

第一，重視生命中道德價值的開掘，追求個體與整體之德的合一，由有限進至無限，從而超越死亡；

第二，堅信天命的存在，並自覺把個體的生命與之融合，使自我的所思所行更具神聖性，產生出偉大的使命感面對死亡，安於死的到來，在精神上超越死亡；

第三，把真理和道德價值置於生死之上，生時為道義奮鬥；面對死亡，亦可為道義的實現而獻生[注八]。

儒家的修行方法和修行目標，歸根結底就是一種超越死亡的信念。死亡是神聖生命不可避免的結果，因此只能以優逝的方式，來維護一個人生命的神聖。由優生到優逝，這是人類基於物質文明和精神文明的進化過程中，一個巨大的自我突破。研究如何優死，是人類逐漸走向成熟的表現。

臨終關懷是最符合人性本質和人道主義精神的優死形式，以人道的關切，使瀕臨死亡的人安寧舒適地告別人世，這是生命神聖的最好體現。「儒家所關心的是傾向於倫理和實際的生活，而其悅樂的根源，在於做人的踏實盡責」[注九]。這一點從孔門弟子曾參的話語中得到印證。「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」人生的目的除了享受人生外，還要有人生以外的事情。如果考慮終老病死，那些深愛人生的人，會增加悲哀的感歎。但這種哀感卻使人更加深刻的去領略人生的意義，所謂「因死而生」。

三、儒家生死智慧

早期臨終關懷，與基督教歷史密切聯繫。我國每年癌症病人的死亡數約為一百四十萬。對這些癌症病人，大多數都需要姑息治療，這對臨終關懷事業，就是一種迫切的需要。現代社會使人類生存變得浮躁，人類生命的價值與意義，受到考問，有精神迷茫和信仰危機，形成了許多新的生死問題。中國民間的宗教行為，呈現出混亂的大雜燴的情況。在儒家人道大背景下，對生命認知的反思中，臨終關懷的意義何在？現代化進程中，迷失自我的人，將如何尋找自己的精神家園？這恐怕是擺在當代中國極其迫切的難題。

臨終病人需要的，絕不只是減輕痛苦的緩解醫療，或一死百了的自殺權力而已，他們更需要發現死亡和生命的意義，以獲得了悟生死的終極安慰。自主權、死亡權與生命品質等概念當然重要，而注意到終極議題，更有重要意義。

中國正在步入老齡化社會，加上計劃生育的推行，家庭模式正在發生變化。「老有所養」的問題日漸突出。所有這些，使得臨終關懷日益成為不可忽視的社會需要。目前，臨終關懷尚未獲得全社會普遍接受和支援。要建立起帶有社會福利性質的臨終關懷事業，就必須呼籲全社會合作，對臨終關懷項目或臨終病人及其家屬給以人道主義的幫助。

現代社會，人們專注於物質財富的增加、權利的增大等所謂的成功上。這種價值觀，或者使人只注重現實的物質享受，而忽視精神的需求；或者使人感到生存艱難。這會使人常感到內心空虛和生命無依託。因此，當面對生命的自然結束時候，更會驚慌。總之，當代中國老年人正處在由農耕時代，向信息化時代的巨大變革中。在這個變

在儒家人道大背景下，對生命認知的反思中，臨終關懷的意義何在？現代化進程中，迷失自我的人，將如何尋找自己的精神家園？這恐怕是擺在當代中國極其迫切的難題。

從臨終關懷事業發展的歷史來看，它最早起源於宗教對病人的靈魂安慰，立足於基督博愛的基礎之上。在臨終關懷的實際工作中，人有著靈性的需要，已被大量的實例所證明。

革中，現代自然科學打破了舊的生死觀念，而沒能建立起新的、使人們解決生死困惑的觀念。臨終者正處於生死觀念的空白區，因此無法體認生死關係。沒有家的歸宿的感覺，心靈得不到安頓。這使老年人對生死的體認又增加了難度。

人類精神之超越性，由逝者生命的永存，來安慰喪親者，也是臨終關懷要做的。喪親者最痛心疾首的是：在親人生命消失的一刻，自己的生命似乎也沒有意義了。對此，臨終關懷，還該照顧到臨終家屬，死亡並沒有毀滅一切，只要「視亡如視存」，親人的生命是可以永存的。萬千的普通人，並沒有立德立功立言，他們的精神生命是否可以永存呢？逝者以其消失了的生命，撫育生者鮮活的生命，讓無數生者的生命得到了成長。所以，必須堅信：逝者以另一種形式活著；死亡並沒有截斷一切，只要活著的人永遠記住他們。

從人文生命的角度而言，死亡非生命的終結。意識到這些道理，可以讓人由死觀生中，明白自我的人生責任：一是將自我之生命與親人之生命相溝通，將自我與家族融會貫通而為一，這樣，個人生命雖然必在某時某地歸於結束，但血脈卻在家庭家族中綿延不絕，此為「雖死猶生」。

儒家傳播社會等級和社會秩序。尊敬老人，一直是儒家感人的話題。

儒家的這些理論一直是從實際生活中總結出來的，因而當它作為一種規範去要求人們時，也很容易被接受。贍養老人、孝敬老人在中國是天經地義的事。不養活老人，不尊敬老人，便會受到社會輿論的強烈譴責。由孝親還引伸出尊老、關心、幫助所有的老年人，不忘長者，是傳統的道德要求[注十]。

以實現「優死」為宗旨的臨終關懷，是社會文明進步的標志。其核心是對生命的珍惜和尊重。在儒家社會，沒有一個有教養的人，去無緣無故惹惱一個老人。所以，中國是一個讓老人獲得清靜悠閒的國家。「中國人可以指望隨著每一年時光的逝去，生活過得越來越好而不是相反。站起身來續滿茶壺的是其他人而不是老人們，人們會以越來越尊重的態度聽取他們的意見」[注十一]。這也是儒家尊老愛老影響的結果。「儒家是更多地站在君子、聖人的立場，來關愛民眾的生命，不僅重視人的生命權力，更重視人的生存權力，這成為儒家構建其仁政學說的基點」[注十二]。儒家的臨終關懷，給人道主義注入了新的活力。通過臨終關懷，可使病人建構合理的心理適應機制，把一生中所懼怕的各種憂患，都在生死超越中得到解脫，把病人引向沒有痛苦的溫馨境地。

在現實的臨終關懷工作中，人之靈性的撫慰是核心。要使人們生死之品質達到較高的程度，就必須解決靈魂的撫慰問題，這是現代臨終關懷的核心問題。無形的靈魂是人之精神的最高層次，其最高層面的意識，是對一些終極問題的求索，如：人生從何來，死到何去？人應該怎樣活才有意義？死亡意味著什麼？諸如此類的問題，都只能發自人之靈魂深處。在人類的文明史上，也正是這些問題，形成了哲學與宗教的展開。人們常說：你還有沒有良心？你的靈魂到那裏去了等？這些長期存在的社會話語，說明靈魂仍然是人們有意無意間承認的一種存在。靈魂存在的觀念說明：因為人內在地存在著靈魂，所以就會有靈魂之需求。臨終關懷中的靈性撫慰工作，也就成為必要的了。從臨終關懷事業發展的歷史來看，它最早起源於宗教對病人的靈魂安慰，立足於基督博愛的基礎之上。在臨終關懷的實際工作中，人有著靈性的需要，已被大量的實例所證明。

死亡的教育，也是一種關於生命的教育。只有建構出一個正確積極的人生觀，才能使生活更加有意義，生死相長。死亡雖是人類生命最大的困境，弔詭的是，也唯有通過死亡，人類生命才有往後重新開展的可能。要能完整地把握生命，也需將死

亡納進生命的意識之中。

儒家針對老百姓，提出以孝悌為核心的家庭倫理，來實現人生價值。通過傳宗接代，個體生命藉宗族的延續，而得到延伸，人應通過探索死亡的內在價值，以及死亡可能呈現的積極意義。對於普通人，生命的存在就是意義，生命存在一天，就是必須要積極面對的當下。平時的精神與面對臨終的狀態有不可分的關係。臨終關懷的本質應該是廣義的對大眾的死亡教育，是人類在基本解決生存問題之後，進一步去解決死亡問題的一種最新的發展與努力，這才是其真正的意義所在。只有瞭解死亡的人，才能有計劃地安排自己的生命，才知道如何使病患及家庭得到好的照顧。若等到人生最後關頭才覺醒，很可能愛的機會已經永遠不再，而一生的歲月也已經糊塗度過。

現代生死學一方面鼓勵大家早日養成生死智慧，建立堅定的生死信念，另一方面也得考慮，如何幫助已到生命盡頭而仍無堅定生死信念的人們在生命成長的最後階段自然安然的接受死亡，以保持死亡的尊嚴[注十三]。

在中國，從社會精英到普通百姓，或多或少都受到儒家生死觀的影響。儒家關注人類的生存，對處於疾病、貧窮、患難的群體均為儒家所關心。和諧社會是人類的終極追求，也是儒家的社會理想。從孔子開始，儒家的學者智人，便為實現和諧社會努力，提出了正確對待生死問題的思想理論，並視之為實施和諧社會的重要舉措，為構建和諧社會作了重要的理論儲備和豐富的實踐經驗。

儒家的生命，不僅是自我的，也是血緣性生命和人際社會生命。避免了自我主義的生命觀，這其實是具有潛在的臨終關懷的品質。從倫理文化的角度，剖析儒家生死觀中蘊含的臨終關懷思想，是一種對死亡的正視，是在更高的意義上追求死而不亡，所謂因死而生。因為死亡的存在，人們才要為人生之路確立準則。鄭曉江認為「人們必須從萬事萬物之中、從自我的個體生命之上，去『原始返終』，去體悟『生生』之本體，意識到個體生命之上是關係性生命，這樣便脫出了個我化之生活，立於生命之本的基點來思考生死問題」[注十四]。這樣，運用「生生之道」，就能視死為生。這樣一種領悟如果能帶到臨終關懷領域，肯定能消解死亡帶給人的痛苦與絕望。

因死而生的另一層含義也包括，對死亡的沉思。這可以讓人意識到生命的有限性，能使人更加珍惜生命中的分秒。可見，「死」的存在更凸顯出「生」的意義。當一個人能夠珍惜生活中的親情、友情、愛情，並盡可能多地品嘗種種人生的滋味，那麼，人們就能在死亡來臨之際，將永久地安息和為別的生命之誕生做基礎而心安理得，這就達到了生死兩相安的最佳境界了。「儒家的兩種積極的價值取向：其一為樂生安死，順應天命，以和諧為其美感特徵；其二為完善人生，捨生取義，以崇高為其美感特徵」[注十五]。

歸根結底，儒家生死觀還要回到眼前的生活中來。「其實有沒有靈魂對人類並不重要，就算死後都升入天國，首要的事還是先關注目前這一世生命」[注十六]。「因死而觀生」，是一個具備合理死亡觀的人，必能常常在思想意識上「先行到死」，站在人生的「終點」，來觀人生的「中點」。一個人僅僅關注「生」，未必能很好地「生」，只有悟透了「死」，並能立於「死」的視角觀察「生」者，才能更好地「活」，在短暫的一生中，創造出更大的意義與價值，讓人生更輝煌。各種宗教多糾纏死後之事，是對死後世界和存有狀態的客觀性理解；而「因死而生」的儒家更多探討處死之道，即人當下面對自我生命，以及生死大事的主體性關照與抉擇態度，這二者有大差別。

對死亡的省思，能讓我們擁有更好的人生態度。人活著時最重要的是和諧的關係，是溫馨的親情。如果我們能夠從日常

儒家的學者智人為實現和諧社會努力，提出了正確對待生死問題的思想理論，並視之為實施和諧社會的重要舉措，為構建和諧社會作了重要的理論儲備和豐富的實踐經驗。

儒家雖然有對生命的感傷，但生死觀很超脫，充滿對死亡的坦然，和對人生意義的悟解。在儒家的生命感傷中，漂泊、有限、無常與無奈，這些體悟都是人類靈魂深處的思考。

的生活中，學會由死觀生和因死而生的方法，心胸便會豁然開朗，人不僅要保護自我的生命，還要通過各種養生，努力地活夠大自然賦於我們的自然壽命。所以，因死而生的儒家生命觀，是首先要摯愛這美好的人生，死亡時才能告別這美好的人生。對仁道、天命之道的實現，對個人安身立命的實現，就成為儒家對於死亡的超越。這是現實可行的，這種方法悖離了一般宗教的思路，是人類最原始的目標和動力，宗族的延續和精神的不死，讓自己的子孫後代替自己活下去，讓自己的靈魂在牌位上、歷史中得到永生。

下面，就儒家「死猶生」的觀點，分析其在臨終關懷中的現實功用，即是儒家死亡觀對臨終關懷理念的影響和提升進行歸納：

第一，儒家通過消融、轉化的方式來應對死亡：即以生命的理想化、道德化來轉化死的窘境。臨終，是人不得不面臨的窘境。如果人在一生中尋求到「天理良知」之本，由有限的自我現實生命與無限的宇宙本體生命合一，不單靠血緣的傳宗接代，自我的生命也能實現無限，這樣就能超越死亡。儒者個體有其信念信仰上的終極承擔，能發掘自身生存與死亡的終極意義。惟其如此，才能安身立命，以使有限的生命達致無限的意義之境。

第二，儒家生死觀承載著人生的終極關懷精神。

儒家的臨終安慰途經首先是：在中國，一個人臨死的時候，他並不是靠相信還有來生得到安慰，而是相信他的子子孫孫都將記住他，愛他直到永遠。對此，臨終關懷在儒家，就更需要人倫孝悌來實現。還有，祖先崇拜和忠誠之道，使中國人在活著的時候得到了生存的永恆感，而當他們面臨死亡時，又由此得到了慰藉。家族制度幾乎取代了宗教的地位，給人一種社會生存與家族延續的感覺，從而滿足人們永生不滅的願望。通過對祖先的崇拜，這種制度使得人們對永生的願望看起來很切實。

第三，儒家雖然有對生命的感傷，但生死觀很超脫，充滿對死亡的坦然，和對人生意義的悟解。在儒家的生命感傷中，可以體悟到生命的漂泊、有限、無常與無奈，這些體悟，都是人類靈魂深處的思考。有了這些關注，臨終關懷才能溫暖心靈。從儒家的生死觀中，挖掘臨終關懷思想，也是對現代國人的死亡教育。既然「死猶如生」，如果處理好「生之事」，也就解決了「死」之事。所以，因死而生就是由死入生，直面生死困惑的問題。在一定意義上，儒家的重視孝道，即肯定了生死轉化中死而不亡的問題，通過血親的、宗族的、種族的延續來延續其事業、文化、生命。因此，它包含有死亡意識向生命意識、道德意識和文化意識的轉化。有限的個體人生，向無限的群體人生的轉化的思想、並指示了轉化的途徑。人生理生命完結時，而人的道德精神生命，則因造福子孫後代而達到永恆。所以，如何透過生理生命的「死」，去獲得精神生命的「不死」，是本論文通過儒家生死觀對臨終關懷思想的關照。

參考書目

林語堂《中國人》（上海：學林出版社，二〇〇七年）。
鄭曉江《生死兩安》（南宁：廣西人民出版社，一九九八年）。
鄭曉江《生命與死亡》（北京大學出版社，二〇一一年）。
鄭曉江《中國死亡智慧》（台北：三民書局，一九九四年）。
吳經熊《中國哲學之悅樂精神》（華欣文化事業中心，一九九四年）。
楊鴻台《死亡社會學》（上海社會科學院出版社，一九九七年）。
王夫之《周易外傳》（上海：中華書局，一九九七年）。
陸揚《死亡美學》（北京大學出版社，二〇〇四年）。
辜鴻銘《中國人的精神》（海口：海南出版社，一九九六年）。

儒家的重視孝道，即肯定了生死轉化中死而不亡的問題，通過血親的、宗族的、種族的延續來延續其事業、文化、生命。因此，它包含有死亡意識向生命意識、道德意識和文化意識的轉化。

黃宛峰《禮記與中國文化》(開封：河南大學出版社，一九九七年)。
劉明《先秦儒家生死觀探析》(鄭州大學碩士論文，二〇〇四年)。
傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(北京大學出版，二〇〇六年)。
休士頓史密斯《從世界的觀點透視中國宗教》。

注釋：

[注一]鄭曉江：《生死兩安》自序(廣西人民出版社，一九九八年)，頁四頁。
[注二]林語堂《中國人》(學林出版社，二〇〇七年)，頁二九。
[注三]吳經熊《中國哲學之悅樂精神》(華欣文化事業中心，一九九四年)，頁三。
[注四]楊鴻台《死亡社會學》(上海社會科學院出版社，一九九七年)，頁一一二。
[注五]王夫之《周易外傳》(中華書局，一九九七年)，頁一〇一。
[注六]陸揚《死亡美學》(北京大學出版社，二〇〇四年，頁四〇。
[注七]辜鴻銘《中國人的精神》(海南出版社，一九九六年)，頁五八。
[注八]鄭曉江《中國死亡智慧》(台北：三民書局，一九九四年)，頁二〇。
[注九]吳經熊《中國哲學之悅樂精神》，頁一一。
[注十]黃宛峰《禮記與中國文化》(河南大學出版社，一九九七年)，頁六六。
[注十一]休士頓．史密斯「從世界的觀點透視中國宗教」，載湯一介主編《中國宗教過去與現在》，《北京國際宗教會議論文集》(北京大學出版社，一九九二年)，頁八。
[注十二]劉明《先秦儒家生死觀探析》(鄭州大學碩士論文，二〇〇四年)，頁一。
[注十三]傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(北京大學出版，二〇〇六年)，頁一三一。
[注十四]鄭曉江《生命與死亡》(北京大學出版社，二〇一一年)，頁一〇。
[注十五]陸揚《死亡美學》(北京大學出版社，二〇〇四年)，頁三九。
[注十六]傅偉勳《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》(北京大學出版社，二〇〇六年)，頁一六二。

Confucian's value view of life and death on caring the dying.

Weifeng Liu(University of Saint Joseph in Macao)

Abstract: When people begin to age in our society, there is a longing to quiet one's psyche and the need to address questions regarding terminal care. People enjoy life in joy, at the same time; will experience the worries of death. When dying, is the feeling of pain and fear. Therefore, in order to improve the quality of modern life and death, Must promote hospice care. The subject of death and related matters has been the discussion topic for many religions. This also includes Confucius' wisdom on the issue of death. Confucius view 「death as the way to life」. The view that people will die eventually creates the quest for the true meaning of living. Confucius' wisdom on the issue of death requires oneself to fully examine the origin of human value and the more important things to explore in life. The purpose of this paper is to address Confucius' wisdom on the issue of death; the need to address the concern for the aged and terminally ill and the value of contemporary hospice care.

Key Words: Confucian's value view of life and death, caring the dying.

現代轉型的文化表徵

——五四個人主義的價值困局

■ 張　震

雲南大學中文系

摘　要：五四個人主義的興起構成了中國現代轉型的最重要的文化表徵。不過，五四個人主義本身就隱含著思想的悖論與價值的困局。這表現在三個方面：中西文化的內在衝突及危機、個人與群體的既對立又歸附的緊張關係、精神個人主義與慾望個人主義的對立。

關鍵詞：五四個人主義；價值困局。

作為一場影響深遠的文化思想運動，五四是複雜多元的。不過，在五四時期紛繁雜多的思想潮流、價值取向之中，個人主義佔有一個關鍵的位置。可以說，五四個人主義的興起構成了中國現代轉型的最重要的文化表徵。如論者所言：「自由獨立的『個人』的缺失，成為中國走向現代文明的根本障礙。因而，『個人』的覺醒，衝破『人的依賴關係』的個性解放，成為中國啟蒙運動的中心課題」[注一]。問題在於，個人的「覺醒」是一回事，個人的「建立」是另一回事，否則就不會出現「娜拉走後怎樣」的追問與「夢醒了無路可走」的彷徨。事實上，從五四個人主義的總體趨向來看，個人的「覺醒」有餘，而個人的「建立」則不夠，如李歐梵先生所說：「五四時期的個人主義只是打破舊習的一個支派。其本身並不是一個有體系的思想根基，甚亦不代表一個成熟、有系統的政治或哲學理論」[注二]。不僅如此，在五四個人主義的內部，本身就隱含著思想的悖論與價值的困局。大致來看，此悖論與困局表現在三個方面：

一、中與西

五四個人主義的一個基本特徵，是其思想、價值言述常被置入中西文化比較的宏大語式之中。也就是說，個人主義的問題常表現為中西文化的差異乃至對立的問題。陳獨秀發表於一九一五年十二月《青年雜誌》第一卷第四號的《東西民族根本思想的差異》可為代表。

在該文中，陳獨秀從三個方面論述了中西差異。其中的第二條是：「西洋民族以個人為本位，東洋民族以家族為本位」[注三]。他認為，「西洋民族自古迄今，徹頭徹尾個人主義之民族也。……舉一切倫理道德政治法律，社會之嚮往，國家之祈求，擁護個人之自由權利與幸福而已。思想言論之自由，謀個性之發展也。法律之前，個人平等也。個人之自由權利，載諸憲章，國法不得而剝奪之，所謂人權是也。人權者，成人以往，自非奴隸，悉享此權，無有差別，此純粹個人主義之大精神也」。因而，其哲學、心理學、法律等等，都標舉個人；國家利益、社會利益，「名與個人主義相衝突，實以鞏固個人利益為本因也」[注四]。反之，「東洋民族，自遊牧社會，進而為宗法社會，至今無以異焉。……宗法社會以家族為本位，而個人無權利，一家之人，聽命家長。……宗法社會尊家長，重階級，故教孝。……國家組織，一如家族，尊元首，重

在五四時期紛繁雜多的思想潮流、價值取向之中，個人主義佔有一個關鍵的位置。可以說，五四個人主義的興起構成了中國現代轉型的最重要的文化表徵。

五四思想家引進西方個人主義，不僅僅是以之作為中國文化的現代轉型的不可缺少的參照，而且試圖直接將其確立為中國文化的現代轉型的基本內容，試圖用西方式個人主義填補傳統文化崩潰後形成的價值真空。

階級，故教忠」[注五]。雖然「自古忠孝美談，未嘗無可泣可歌之事」，但「律以今日文明社會之組織，宗法制度之惡果，蓋有四焉：一曰損壞個人獨立自尊之人格。一曰窒疑個人意思之自由。一曰剝奪個人法律上平等之權利。一曰養成依賴性，伐賊個人之生產力。東洋民族社會中種種卑劣不法慘酷衰微之象，皆以此四者為之因」。因此，陳獨秀得出結論：「慾轉善因，是在以個人本位主義易家族本位主義」[注六]。

陳獨秀的論述簡單、有力，讓人印象深刻。不過，細究其論述，則又可發現更深層次上的疑難。一方面，陳文的一個基本前提是中西文化思想的根本差異。在該文的開篇，陳獨秀就指出：「五方風土不同，而思想遂因以各異。世界民族多矣，以人種言，略分黃白；以地理言，略分東西兩洋。東西洋民族不同，而根本思想亦各成一系，若南北之不相並，水火之不相容也」[注七]。可見其極言中西思想之異，乃至不可通約。從此前提出發，後文所論「西洋民族以個人為本位」與「東洋民族以家族為本位」也將是不可通約的：「西洋民族」為「徹頭徹尾個人主義之民族」，而「家族本位」、「忠孝」倫理則為「半開化東洋民族一貫之精神」。另一方面，通過比較中西文化思想在「個人本位」與「家族本位」上的差異，並且「律以今日文明社會之組織」，陳獨秀又號召「以個人本位主義易家族本位主義」。但是，如果中西文化思想「若南北之不相並，水火之不相容」，這種從「家族本位主義」到「個人本位主義」的更易又是如何可能的呢？進一步而言，既然「西洋民族」正是從「個人主義」獲得其文化精神上的定位，而「東洋民族」也正是從「家族本位」獲得其「根本思想」上的特質，那麼，假如「以個人本位主義易家族本位主義」得以實現，「東洋民族」是否還能保持其「東洋民族」的文化身份，或者乾脆就已為「西洋民族」所同化並已轉化為「西洋民族」？

事實上，陳獨秀文章中所隱含的這一疑難，也是五四個人主義思想內部的疑難。具體而言，也就是以西方式個人主義改造中國文化與中國社會的疑難。一方面，五四時期的個人主義思想，首先是作為一種與中國文化相異質的西方話語——即西方式個人主義被引入和得到傳播的。現代中國個人主義的觀念史很大程度上是「一部西方個人主義的接受史」[注八]。另一方面，五四思想家如陳獨秀等人引進西方個人主義，不僅僅是以之作為中國文化的現代轉型的不可缺少的參照，而且試圖直接將其確立為中國文化的現代轉型的基本內容。也就是說，試圖用西方式個人主義填補傳統文化崩潰後形成的價值真空。問題在於，西方式個人主義作為與中國文化異質的西方話語，不僅僅是一套抽象的理論原則與思想命題，而且有其相應的文化土壤與社會基礎，因而是不可能簡單移植的。伊恩•瓦特曾指出，「在個人主義出現的諸多原因中，有兩個是至關重要的：其一為現代工業資本主義的興起，其二為新教，尤其是其中的加爾文教或清教的普及」[注九]。前者帶來了「經濟特殊化的大幅度增長」、「與不很刻板、不很均一的社會結構和不很專制、更為民主的政治體制一道，極大地增加了個人選擇的自由」[注十]。後者則強化了「基督教一般來說基本上是一種關於內心的、個人的和自我意識的宗教」[注十一]的特點，從而促成個人主義的形成。但這兩者在中國文化與社會中都不具備。不僅如此，西方式個人主義的傳播在帶來激烈的文化衝突之外，還表徵著中國人文化身份的深刻危機。這就是說，既然西方式個人主義表現為一種文化異質性的觀念並且難以簡單移植，那麼，對這種西方式個人主義的宣導，儘管在主觀意圖上似乎是在現代文化的地基上重建中國人的文化認同，但實際上卻很可能進一步摧毀其文化身份的確認。如杜亞泉所說：「卒之固有之見，既破棄無遺，而輸入之是，則又恍焉惚焉而無所守。於是吾人之精神界中

種種龐雜之思想，互相反駁，互相抵消，而無複有一物之存在」[注十二]。其所謂「國是之喪失」，所指正是此文化身份的危機。

當然，五四思想家也並非對此中與西的內在衝突及危機無所覺察。一定程度上，與個人主義思潮同時流行的種種思想主題，都可視為對此的回應。這些思想主題包括進化論、全盤西化論、東方文化論等。但是，這些思想的提出並未真正解決問題。進化論把中西衝突理解為落後與進步、「舊」與「新」的衝突，從而為西方個人主義更易中國傳統文化進行辯護——這實際上就是陳獨秀在《東西民族根本思想的差異》一文中所持的立場。但是，這種將文化差異僅僅理解為「程度之異」而忽視其「性質之異」，缺乏合法的理據，而其把文化理解為直線式的進化，無疑是一種過於簡單化的文化史觀。全盤西化論與東方文化論各執一端，前者在進化論基礎上主張徹底的西化，無疑加劇了中國文化身份的危機，後者把握到這種危機感，但其企圖回歸中國傳統文化的觀點，卻又與捲入現代世界體系並經歷著現代轉型的中國現實格格不入。因此，五四個人主義所面臨的中西文化價值衝突的困境，並未由此得以疏解，而是內化為五四個人主義自身的焦灼。魯迅的《狂人日記》對此有深刻的表現：覺醒的個人被視為「狂人」不僅僅意味著「獨異個人」與「庸眾」的對立，也可理解為西方個人主義與中國文化土壤、社會狀況的疏離，「『狂人』清澈的瞭解卻無法傳播給他的同胞，因為『狂人』的心智和語言範疇與他的同胞們在屬類上完全不同，即使『狂人』竭盡所能與他的同胞們溝通，他的話也將永遠被當作『瘋話』，所以完全是無濟於事的」[注十三]。不僅如此，「狂人」的悲劇的頂峰在於這一發現：「我未必無意之中，不吃了我妹子的幾片肉，現在也輪到我自己……」。在西方個人主義的刺激下覺醒的個人陷入深刻的文化身份的危機之中，「在『覺醒的人』與『吃人』的世界之間存在著既對抗又同一的關係，從而『覺醒的人』必然是意識到自身的內在分裂的人」[注十四]。

二、個與群

五四個人主義的另一價值困局表現為「個」與「群」的既對立又歸附的緊張關係。具體而言，一方面，五四思想家對覺醒個人的標舉，意味著個人衝破群體的束縛乃至對抗群體；另一方面，這種對群體的突破乃至對抗，很大程度上又成為再次張揚群體意識乃至回到群體的懷抱的一個過渡或準備。下面以五四個人主義的兩位重要宣導者陳獨秀與胡適為例對此加以說明。

作為五四個人主義最積極的宣導者之一，陳獨秀曾在一些文章中明確地表露對「國家」、「種族」等群體性存在的對抗意識。比如一九一八年發表在《新青年》第五卷第二號的《偶像破壞論》一文中，他把「國家」與「宗教」、「君主」等一起視為「騙人的偶像」[注十五]，理當「破壞」。但是，在另外一些文章中，陳獨秀卻又呈現出一種在個人與群體之間的價值徘徊。這可以同樣在一九一八年發表於《新青年》第四卷第二號的《人生真義》一文為代表。在該文中，他一方面強調「吾人若是專門犧牲自己，利益他人，乃是為他人而生，不是為自己而生，絕非個人生存的根本理由」，「社會是個人集成的，除去個人便沒有社會，所以個人的意志和快樂時應該尊重的」，「執行意志，滿足慾望，是個人生存的根本理由，始終不變的」[注十六]等等「代表十足的個人主義思想」[注十七]的話；另一方面，他又認為「人生在世，個人是生滅無常的，社會是真實的存在」，「社會是個人的總壽命，社會解散，個人死後便沒有連續的記憶和知覺，所以社會的組織和秩序，是應該尊重的」，「個人之在社會好像細胞之在人身，生滅無常，新陳代謝，本是理所當然，絲毫不足恐怖」[注十八]等。如論者

一方面，五四思想家對覺醒個人的標舉，意味著個人衝破群體的束縛乃至對抗群體；另一方面，這種對群體的突破乃至對抗，很大程度上又成為再次張揚群體意識乃至回到群體的懷抱的一個過渡或準備。

所說：「這裏所表現的強烈的群體意識和陳獨秀所頌揚的西方個人主義，造成鮮明的對比，但是兩者吊詭地並存於他的早期思想」[注十九]。

胡適的情況也與此類似。一九一八年六月，他在《新青年》第四卷第六號發表的《易卜生主義》乃是「『五四』早期宣揚西方個人主義最傾動一時的文章」，文中把易卜生筆下的「國民之敵」、「最孤立的人」作為個人主義的典範。但就在第二年的二月，他又在《新青年》第六卷第二號發表《不朽——我的宗教》一文，宣揚「社會的不朽論」。他把個人稱之為「小我」，認為「我這個『小我』不是獨立存在的，是和無量數小我有著直接或間接的交互關係的，是和社會的全體合世界的全體都有護衛影響的關係的，是和社會世界的過去和未來都有因果關係的」。無數的將來、過去、現在的「小我」匯合成一個「大我」：「『小我』是會消滅的，『大我』是永遠不滅的。『小我』是有死的，『大我』是永遠不死，永遠不朽的」。進一步而言，「小我」的一切皆存在於「大我」之中，故「小我」也可因「大我」的不朽而不朽[注二十]。如論者所言，「胡適這種社會不朽論蘊涵一種與個人主義相反的群體意識。因為西方個人主義是建築在一個前提上，那就是個人本身要有終極的價值。而胡適的社會不朽觀近乎社會有機論，只認為個人的價值在於是否能對社會群體有所貢獻；也就是說個人只有在作為社會的一個成員時，才有價值，個人本身並無獨立而終極的價值」[注二十一]。事實上，這種群體意識也通過「小我」、「大我」的命名而表現出來：「對個人範疇的思考被『小』與其潛在的高量級對應詞『大』引入一個形而上的領域，其中詞語的等級關係可以造成語義的替換、類同和取代」[注二十二]。也就是說，儘管胡適也試圖在個人與群體之間維持某種平衡，但在個人被命名為「小」，群體被命名為「大」的前提下，其等級關係實際已暗中得以規定。

上述陳獨秀與胡適的思想中的「個」與「群」的矛盾，在五四個人主義思潮中同樣具有相當的代表性。張灝先生稱之為「個人主義與群體意識相伴而來的雙重傾向」[注二十三]。應該說，這種矛盾或「雙重性」有著複雜的歷史、思想原因。但就五四個人主義本身而言，最關鍵的原因或許在於其工具性、手段性的定位。也就是說，五四個人主義一開始就是作為突破文化傳統、擺脫社會落後狀態、建立現代民族國家等群體性價值理想的手段、工具而提出來的。比如，陳獨秀在一九一六年《新青年》第二卷第四號的《答孔昭銘》一文中，倡言堅守「個人與社會宣戰主義」，拒絕個人「為社會所同化」，但又認為，「自來進化之社會，皆有此偉大個人為之中樞，為之模範也」[注二十四]。胡適在《易卜生主義》一文中，則把「獨立自由」的個人比作保衛國家、社會健康的「白血輪分子」，「但使社會常有這種白血輪精神，社會決沒有不改良進步的道理」[注二十五]。正如論者所說，對五四思想家來說，「『個人』的思想只有在與它的特定批判對象——中國傳統文化相聯繫時，它才是真正有效的，也即是說『種族』、『國家』只有作為從前當做天經地義的『一種偶像』的時，它才會成為『個體意識』的否定對象，超出反傳統的範圍，它們恰恰構成了『個體意識』的形成前提與部分歸屬」[注二十六]。「從新文化運動在現代中國歷史上所扮演的角色講，我們可以說，這場運動成功地把中國傳統及其經典造成了個人主義與人道主義的對立面，而個人主義的另一對立面民族國家反倒在很大程度上被接受，成為個人主義話語的一個合法部分」[注二十七]。這在一定程度上也就意味著，「個人」、「自我」在此既不是獨立的價值源泉，也不是終極的價值目標，而是以其作為手段、工具的功效而獲得其價值的。因此，這也必然與五四個人主義所標舉的「純粹的為我主義」、「個

就五四個人主義本身而言，最關鍵的原因或許在於其工具性、手段性的定位。五四個人主義一開始就是作為突破文化傳統、擺脫社會落後狀態、建立現代民族國家等群體性價值理想的手段、工具而提出來的。

五四思想家在對身體進行肯定的同時，又對慾望、本能的釋放可能導致的物慾橫流等後果顧慮重重，因而又體現出矛盾的心態。如何處理「靈」與「肉」之間的關係問題，構成了五四個人主義的另一價值困局。

人的自大」形成了尖銳的矛盾和衝突。

進一步而言，既然「自我」、「個人」本身並無獨立而終極的價值，而只具有手段性、工具性的價值，那麼，一旦此手段或工具在特殊的歷史情勢中效用貶值，群體性政治行動成為時代主潮，「自我」、「個人」就會呈現出一種無法為自身提供價值支點的「內虛」狀態，進而要麼陷入茫然之中，要麼再次回到群體的懷抱尋找其價值依託。從歷史來看，後者構成了五四後期的時代主潮：「五四後期，學生運動展開，民族主義白熱化。同時，馬列主義也開始大規模散佈。群體意識因此激增。個人主義，相形之下，大為減色」[注二十八]。大致從一九二〇年左右開始，一些主要的五四思想家一反此前對個人主義的推崇，而是開始表露出質疑、乃至否定的姿態。胡適在發表於一九二〇年四月《新潮》第二卷第三號的《非個人主義的新生活》一文中，質疑「改造社會，還要從改造個人做起」的觀念，認為「個人是社會上無數勢力造成的。改造社會須從改造這些造成社會、造成個人的種種勢力做起。改造社會即是改造個人」[注二十九]。陳獨秀的批評更為激烈。他在一九二〇年十二月發表在《新青年》第四期的《虛無的個人主義及任自然主義》一文中抨擊個人主義是「夢話」：「人類自有二人以上結合以來，漸漸的社會的發達至於今日，試問物質上精神上哪一點不是社會的產物？」「我們常常有一種特別的見解和一時的嗜好，自以為是個性的，自以為是反社會的，其實都是直接間接受了環境無數的命令才發生出來的，認賊作子我們那裏知道？」「我們生在這資本社會制度裏的人，有幾個人免了掠奪的罪惡，這種可怕的罪惡是個人能夠自由解放的嗎？除了逃到深山和社會完全隔絕，決沒有個人存在之餘地」[注三十]。不僅如此，他還將個人主義追溯到「老子以來虛無的個人主義與任自然主義」，認為「我們現在的至急需要，是在建立一個比較最適於救濟現社會弊病的主義來努力改造社會；虛無主義及任自然主義，都是叫我們空想、頹唐、紊亂、墮落、返古」[注三十一]。個人主義在此已不是突破傳統、改造社會的利器，而是與傳統相牽連的需要否定的對象。

三、靈與肉

五四個人主義所宣導的「個人的覺醒」，無疑也包含了「身體的覺醒」——個人的感官衝動、自然慾望、生命本能的「覺醒」——這一層面。從人作為物質性存在的角度來看，身體乃是人類生存的基本維度。從個人最直觀地表現為身體性的個人來看，身體構成了個人的自我認同及其唯一性體認的重要根據。但是，中國傳統思想的主流所遵循的基本原則是以理制慾、以禮節情，這很大程度上與其「個人的缺失」是相一致的。因此，五四個人主義的一個基本面相就是對個人的身體慾望、生命本能的肯定。周作人在《人的文學》一文中所構想的「靈肉一致」的「完全的人」[注三十二]，實際上正是五四個人主義的理想。不過，五四思想家在對身體進行肯定的同時，又對慾望、本能的釋放可能導致的物慾橫流等後果顧慮重重，因而又體現出矛盾的心態。可以說，如何處理「靈」與「肉」之間的關係問題，構成了五四個人主義的另一價值困局。

作為五四思潮的策源地，《新青年》（《青年雜誌》）在創刊之初就積極宣導個人主義，同時也肯定個人的身體慾望、自然本能。陳獨秀在一九一五年十月《青年雜誌》第一卷第二號上發表的《今日之教育方針》中宣導「意志頑強，善鬥不屈」、「體魄強健，力抗自然」、「信賴本能，不依他而活」、「順性率真，不飾偽自文」的「獸性主義」，認為「皙種之人，殖民事業遍於大地，唯此獸性故；日本稱霸亞洲，唯此獸性故」[注三十三]。高一涵在連載於《青年雜誌》第一卷第一、二、三號的《共和國家與青年之自覺》一文中，批判中國傳統文

化中的「懲忿窒慾」的「消極道德」，同時也反對導致「人人皆思受苦而不思享樂」的「犧牲主義」[注三十四]，肯定個人的趨樂避苦的身體感覺和慾望本能，認為「人各有所慾，各有所求，身養其慾，自給其求，且以致人人之所慾所求，各相安其相適之域，而如量發洩，安行盡利，乃所以利益社會之道」[注三十五]。李亦民也在發表於一九一五年十月《青年雜誌》第一卷第二號的《人生唯一之目的》一文中將「求生」視為「人類自初至終至目的」，進而宣導「為我主義」與「快樂主義」：「人生天地間，乃自然之事實，非有為而生也。既非有為而生，則除維持此自然身體之生活及適意外，不能發見第二之目的。……為我兩字，既為天經地義，無可為諱，則轉眼於外界，接觸於我之身心者，但有快樂痛苦兩境，商量審擇之間，去苦而就樂，亦乃人性之自然，天賦之權利，吾人所當自為主張者也」[注三十六]。他還從慾望之為人性自然與生存必需的角度出發，批判「我國懲忿窒慾之說」，認為其「日言合群，日言公益，而所謂合群公益者，盡變為塗飾耳目之名詞。人人心中，各懷一最小限度之個人主義，實不可以告人，亦不肯舉以自白，而虛飾詐偽之習，乃日益加劇」[注三十七]。違背自然人性的道德的結果，乃是養成虛偽欺瞞的積習。

但是，五四思想家對「身體的覺醒」又展現出矛盾的心態。一方面，身體作為「人性之自然」應該加以肯定，而且此種肯定構成了挑戰傳統、突破傳統倫理道德的重要一環；另一方面，身體的慾望追求與感官的物質衝動，對五四思想家所秉有的理性精神、啟蒙理想、救國目標又帶有某種潛在的破壞性，因而又成為其批判的對象。陳獨秀在倡言「獸性主義」、肯定人的自然慾望、生命本能的同時，又對其深表疑慮：「人秉自然，貪殘成性，即有好善利群之知識，而無抵抗實行之毅力，亦將隨波逐流不由自拔；矧食色根諸天性，強言不慾，非偽即癡。然縱之失當，每為青年墮落之源」。因此他推崇「精神之抵抗力」：「使抗慾無力，一切操行，一切習慣，悉難趣諸向上之途，而群己之樂利，胥因以破壞」[注三十八]。杜亞泉則早就對物慾泛濫憂心忡忡：「今日之社會，幾純然為物質的勢力，精神界中，殆無勢力之可言……既為物質的勢力所奄有，處其中者，以充滿其肉慾為惟一之目的，物質生活之向上，遂有一躍千里之勢」[注三十九]。傅斯年同樣痛責「物質主義的人生觀」：「中國人物質主義的人生觀，最可痛恨。……弄到現在，中國一般的人，只會吃，只會穿，只會吃好的，只要穿好的，只要住好的，只知求快樂，只知縱淫慾」[注四十]。李大釗甚至推崇俄羅斯文學中的「革命的禁慾主義」：「第一須於爾靈魂中撲滅情慾，其冷酷無情於戀愛、財富、榮譽之誘惑，其莊嚴神聖……保爾心之自然與清粹於爾心中，然後全以授之於爾不幸之同胞」[注四十一]。正如論者所言，「接受功利主義和快樂主義的道德觀，但拒斥純粹的物質主義和感官享受，似乎是五四一代知識份子的共同看法」[注四十二]。

對身體的矛盾態度，揭示了五四個人主義的另一重內在衝突。這種內在衝突，就其思想內容而言是精神個人主義與慾望個人主義的衝突，就其成效預期而言則是個人主義手段與啟蒙救國目標之間的衝突。五四個人主義標舉個人的覺醒、解放，是整體性個人的覺醒、解放，因而將人作為精神性存在與身體性存在的兩重性都包含在內。五四思想家普遍認同周作人所標舉的「靈肉一致」的人才是「完全的人」的觀點。但是，「靈」與「肉」的「一致」又並非如周作人所說只是因為「知道的人少，不能立地實習」[注四十三]那樣簡單，而是處於複雜的關聯和衝突之中。因此，在肯定個人的獨立自主及其追求自我實現的合理性之後，必然面臨是在精神思想上自我實現，還是在身體慾望上自我實現，以及如何處

對身體的矛盾態度，揭示了五四個人主義的另一重內在衝突。這種內在衝突，就其思想內容而言是精神個人主義與慾望個人主義的衝突，就其成效預期而言則是個人主義手段與啟蒙救國目標之間的衝突。

五四個人主義在思想界的主流實際上是將其定位在精神基礎之上進而拒斥肉體慾望衝動。儘管五四思想家也肯定身體，肯定「自然人性」、「功利主義」，但其所重卻仍在精神層面。

理精神與慾望之間的關係的問題。可以看到，五四個人主義在思想界的主流實際上是將其定位在精神基礎之上進而拒斥肉體慾望衝動。俞平伯在《我的道德談》一文中認為，「犧牲肉體的我，發展精神的我」，是「道德的根據」；並且認為「既要發展個性，自不得不把誘惑個性使他墮落的惡障去掉。慾就是個性的惡障，凡肉體上的享受都包括在內」[注四十四]。青年毛澤東更明確指出，五四個人主義「乃為精神的，可為精神之個人主義」，「自利之主要在利自己之精神，肉體無利之價值」[注四十五]。也就是說，儘管五四思想家也肯定身體，肯定「自然人性」、「功利主義」，但其所重卻仍在精神層面。不過，「五四思想家的功利主義固然重精神之快樂，追求社會的公益，但其趨苦求樂，滿足慾望的基本人性觀一旦獲得價值上的正當性，在社會上所產生的連鎖反應，是啟蒙者所無法控制的」[注四十六]。從歷史的情形來看，五四前後，與知識精英對精神個人主義的堅執不同，市民大眾則成為慾望個人主義的尊奉者。正如研究者所說：「物慾主義人生觀雖然在知識精英中和者蓋寡，但在晚清以後逐漸成為市民意識形態。近代以還，個人從天理和禮教中解放出來，人性中的自然慾望為各種物質主義的富強論、進化論所激發，物慾性的個人主義由此獲得了價值上的合法性。隨著以上海為代表的現代大都會的崛起，在媒體廣告的強有力推動下，消費主義的意識形態逐漸成為市民階層日常生活的價值觀，這套消費主義意識形態借助各種各樣的廣告形象和話語，賦子消費多種功能和價值，建構起近代中國市民階層一套享樂主義的人生觀和以佔有慾望為主宰的審美理想……從此中國社會風氣大變」[注四十七]。這不僅意味著五四思想家的精神個人主義與市民階層的慾望個人主義形成對立，也意味著五四個人主義作為達到啟蒙目標的手段與其目標本身陷入一定程度上的悖反之中。

[注一]高力克《五四的思想世界》（上海：學林出版社，二〇〇三年），頁六。
[注二]李歐梵《中國現代文學與現代性十講》（上海：復旦大學出版社，二〇〇二年），頁二十。
[注三]陳獨秀《東西民族根本思想的差異》，載《陳獨秀著作選》（第一卷）（上海人民出版社，一九九三年），頁一六六。
[注四]同上，頁一六六。
[注五]同[注三]，頁一六六至一六七。
[注六]同[注三]，頁一六七。
[注七]同[注三]，頁一六五。
[注八]同[注一]，頁一八。
[注九]伊恩·瓦特《小說的興起》，高原等譯（北京：三聯書店，一九九二年），頁六三。
[注十]同上，頁六三。
[注十一]同[注九]，頁一九九。
[注十二]杜亞泉《迷亂之現代人心》，載《杜亞泉文存》（上海教育出版社，二〇〇三年），頁三六三。
[注十三]林毓生《中國意識的危機》，穆善培譯（貴陽：貴州人民出版社，一九八六年），頁二五九。
[注十四]汪暉《中國現代歷史中的五四啟蒙運動》，許紀霖編《二十世紀中國思想史論》（上卷）（上海：東方出版中心，二〇〇〇年），頁五五。
[注十五]陳獨秀《偶像破壞論》，同[注三]，頁三九一。
[注十六]陳獨秀《人生真義》，同[注三]，頁三四六至三四七。
[注十七]張灝《重訪五四——論『五四』思想的兩歧性》，同[注十四]，頁二二。
[注十八]陳獨秀《人生真義》，同[注三]，頁三四七。
[注十九]同[注十七]，頁二三。
[注二十]胡適《不朽——我的宗教》，載《胡適文集》第二卷（北京大學出版社，一九九八年），頁五二九至五三〇。
[注二十一]同[注十七]，頁二三至二四。
[注二十二]劉禾《語際書寫：現代思想史寫作批判綱要》（上海三聯書店，一九九九

市民大眾成為慾望個人主義的尊奉者。這不僅意味著五四思想家的精神個人主義與市民階層的慾望個人主義形成對立，也意味著五四個人主義作為達到啟蒙目標的手段與其目標本身陷入一定程度上的悖反之中。

年），頁五一。
[注二十三]同[注十七]，頁二一。
[注二十四]陳獨秀《答孔昭銘》，載袁偉時編著《告別中世紀：五四文獻選粹與解讀》（廣州：廣東人民出版社，二〇〇五年），頁二一八。
[注二十五]胡適《易卜生主義》，同[注二十]，頁四八九。
[注二十六]同[注十四]，頁四八。
[注二十七]同[注二十二]，頁五三。
[注二十八]同[注十七]，頁二四。
[注二十九]胡適《非個人主義的新生活》，同[注二十]，頁五六九。
[注三十]陳獨秀《虛無的個人主義及任自然主義》，載《獨秀文存》（卷二）（上海亞東圖書館，一九三三年），頁一〇八。
[注三十一]同上，頁一〇九。
[注三十二]周作人《人的文學》，載《藝術與生活》（石家莊：河北教育出版社，二〇〇二年），頁一一。
[注三十三]陳獨秀《今日之教育方針》同[注三]，頁一四六。
[注三十四]高一涵《共和國家與青年之自覺》，同[注二十四]，頁一二一至一二七。
[注三十五]同上，頁一二六。
[注三十六]李亦民《人生唯一之目的》，同[注二十四]，頁二〇七。
[注三十七]同上，頁二〇五。
[注三十八]陳獨秀《抵抗力》，同[注三]，頁一五一。
[注三十九]杜亞泉《論社會變動之趨勢與吾人處世之方針》，同[注十二]，頁二八四至二八五。
[注四十]傅斯年《人生問題發端》，載《傅斯年全集》（第一卷）（長沙：湖南教育出版社，二〇〇三年），頁九〇。
[注四十一]李大釗《俄羅斯文學與革命》，載《李大釗文集》（上）（北京：人民出版社，一九八四年），頁五八四。
[注四十二]許紀霖《個人主義的起源——五四時期的自我觀研究》，載《天津社會科學》二〇〇八年第六期，頁一一八。
[注四十三]周作人《人的文學》，同[注三十二]，頁一一。
[注四十四]俞平伯《我的道德談》，載《俞平伯全集》第二卷（石家莊：花山文藝出版社，一九九七年），頁四八八。
[注四十五]毛澤東《倫理學原理批註》，轉引自許紀霖《個人主義的起源——五四時期的自我觀研究》，同注[四十二]，頁一一八至一一九。
[注四十六]同[注四十二]，第一一九期，頁一一九。
[注四十七]同[注四十二]，第一二〇期，頁一二〇。

Value Dilemma of May 4th Individualism

Zhang Zhen(Department of Chinese Language and Literature, Yunnan University)

Abstract: The rise of May 4th Individualism constituted the most important cultural characterization of China modern transformation. The complexity of the problem lies in its underlying ideological paradox and value dilemma. In particular, it may be summed up as coming under three categories: conflict between Chinese and Western culture, tension between individual and group, and antithesis between spiritual individualism and orectic individualism.

Key words: May 4th Individualism; Value Dilemma.

文人「相輕」亦「相重」

——從日記書信看蔡元培與魯迅的「六同」關係

■ 張向東

西北民族大學文學院

摘　要：通過蔡元培和魯迅日記中關於他們交往過程的考查，我們發現二者之間交往頗多，關係複雜，可用同學、同鄉、同事、同人、同道、同好這「六同」來概括。而這六同又是異中之同，二人鮮明的個性特徵使得他們在如此密切的交往中又能保持各自獨特的個性和人格，可謂君子和而不同。仔細辨析他們的關係，可一改我們對文人關係的成見。

關鍵詞：蔡元培，魯迅，文人關係，日記，書信。

同為「越中三傑」[注一]的蔡元培與魯迅的「沒世不渝」的友誼，早已為人稱道[注二]。他們的關係，筆者用「六同」——即學習德語的「同學」（蔡元培學習德語時與魯迅交換過學習技巧）、紹興的「同鄉」、教育部的「同事」、文學革命的「同人」、民主革命的「同道」、美術的「同好」來概括。當然，這「六同」只是異中之同，有此「六同」並不否認他們個性的差異。他們之間的友誼，既見諸公開的交往和言論，也隱藏於比較私密的個人書信往來和日記當中。通過對蔡元培、魯迅日記和書信所載有關二人交往事項的鉤沉，可使我們瞭解蔡、魯交往的始末、諸多真實感人的細節。

魯迅作為後學晚輩，一生得到蔡元培的很多提攜和扶助，體現了蔡元培的寬厚包容，與魯迅的多疑和善怒形成鮮明的對照。如果說蔡元培是菩薩低眉，魯迅則是金剛怒目。有人據此質疑魯迅的人格，其實，魯迅生前寫過七論「文人相輕」，反對將正當的批評（「各以所長，相輕所短」）冠以「文人相輕」的惡名，反對在是非善惡面前「一律拱手低眉」，而是「一定得有明確的是非，有熱烈的好惡」[注三]。蔡元培也有《文人》[注四]七律一首，表達他對文人關係的看法。魯迅和蔡元培，既有「相輕」的一面，也有「相重」的一面，正是「君子和而不同」。

蔡元培日記從一八九四年農曆六月初一開始，時斷時續，到一九四〇年二月二十八日（逝世前五日）止，凡四十七年，其中有日記的三十一年。由於魯迅與蔡元培的直接交往並不算多，魯迅在蔡氏日記中出現的次數也有限。但這些記載，恰恰能說明他們的深厚的鄉誼、相近的志趣。

一九一一年四月四日：寄《中央文學報》（四月一日出）於周豫才。

一九一一年五月九日：寄周豫才《中央文學志》一冊。

一九三六年十月十九日：是日晨五時，魯迅先生（周樹人、豫才）去世，孫夫人來院告我，並約我加入治喪委員會。

一九三六年十月二十日：往膠州路萬國殯儀館吊魯迅，挽以一聯：

著作最謹嚴，豈惟中國小說史。

遺言太沉痛，莫作空頭文學家。

一九三六年十月二十二日：二時，往萬國殯儀館送魯迅葬，送至虹橋路萬國公墓。

一九三六年一一月一日：午後二時，

蔡元培與魯迅的「沒世不渝」的友誼，既見諸公開的交往，也隱藏於個人書信往來和日記當中。魯迅一生得到蔡元培的很多提攜和扶助，體現了蔡元培的寬厚包容，與魯迅的多疑和善怒形成鮮明的對照。

魯迅先生紀念委員會籌備會在清華同學會開會，議決推動上海各界開追悼會，教育界由我和黎曜生、鄭西谷接洽。

一九三七年五月十三日：孝焱寄來季茀函，為魯迅遺集事，屬函告中央宣傳部，為作函致邵力子。

一九三八年四月十九日：沈雁冰來，談《魯迅全集》付印事，攜有許廣平函，附全集目次。並有致王雲五函，屬轉致。

一九三八年四月二十日：得馬孝焱六日嵊縣函，言一時未能來港。又言季茀為《魯迅全集》作序事，欲函商，囑我直接與通訊。

一九三八年六月五日：作《魯迅全集》序成，送致沈雁冰，並附去甲種紀念本一部之預約價法幣百元，取得收條。

一九三八年六月十五日：得許廣平函，說《魯迅全集》作序事，並述季茀函中語。

一九三九年四月二十七日：前有魯迅先生紀念委員會幹事王紀元君來，攜有該會一函，言我既為《魯迅全集》作序，並力為提倡，會中議決，應贈乙種紀念本一部，前所收預定乙種紀念本之國幣百元，應送還云云。王君留函及款而去。我今日覆該會一函，謝其贈書，又言「鄙人對於魯迅先生身後，終不願毫無物質之補助，請以此款改作賻敬，仍托王君轉致許景宋女士」云云。函、款均托喻卡爾送去。

一九三九年七月一日：得許廣平女士函，言我所送之賻敬百元，仍送紀念委員（會），將來舉行紀念事業時，此款再分配用途[注五]。

一、學習德語的「同學」

在魯迅與蔡元培的交往中，他們何時第一次通信、第一次見面，都是非常重要的細節。

由於魯迅先於蔡元培辭世，他沒有留下有關與蔡氏交往的回憶文字。但不能排除在他們通信之前，魯迅在紹興早已目睹過蔡氏的風采。因為當魯迅於一八九八年離開故鄉去南京讀書時，三十一歲的蔡元培已是譽滿京師的翰林院編修，他在紹興的行動肯定受人矚目。

蔡、魯雖為同鄉，但他們首次交往的契機，則是他們共同的「外國語」——德語。

一九〇三年四、五月間，蔡元培在上海宣傳革命活動受到清政府通緝，恰此時中國教育會與愛國學社鬧分裂，蔡元培憤而辭去教育會與學社一切職務，赴青島學德語，以備將來赴德留學。他說：「我在愛國學社時，我的長兄與至友湯蟄仙、沈乙齋、徐顯民諸君均願我離學社，我不得已允之，但以籌款往德國學陸軍為條件。湯、徐諸君約與我關切者十人，每年各出五百元，為我學費。及學社與中國教育會衝突後，我離社，往德的計畫將實現。徐君從陳敬如君處探聽，據言紅海太熱，夏季通過不相適宜，不如先往青島習德語，俟秋間再赴德。於是決計赴青島。陳君夢坡為我致介紹於李幼闡君。李君廣東人，能說普通話，諳德語，在青島承辦工程方面事業，設有《膠州報》，其主筆為廣東易季圭君。李君初於館中闢一室以居我，我租得一樓面後，乃遷居，自理飲食。日到李君處習德語，後李君無暇，薦一德國教士教我」[注六]。中間幾經周折，直到一九〇七年五月，蔡元培隨孫寶琦大使赴德，實現了他的留德夢[注七]。

魯迅雖是蔡元培的晚輩，但他學習德語卻早於蔡氏。魯迅於一八九九年二月由江南水師學堂轉入礦路學堂後即開始學習德語[注八]。在仙台醫專魯迅所學外國語也為德語。一九〇六年魯迅從仙台醫專退學回到東京後，將學籍掛在「獨逸語學協會」[注九]下設的德文學校，繼續學習德語。

蔡元培與魯迅最早的書信往來始於一九一一年四月四日，但這之前已開始神交。蔡元培後來回憶二人的交往時說：

在魯迅與蔡元培的交往中，他們何時第一次通信、第一次見面，都是非常重要的細節。由於魯迅先於蔡元培辭世，他沒有留下有關與蔡氏交往的回憶文字。但不能排除在他們通信之前，魯迅在紹興早已目睹過蔡氏的風采。

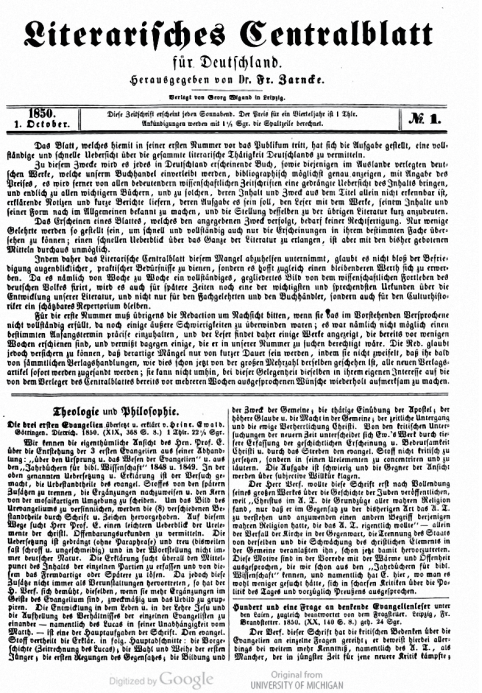
「三十年前，我在德國留學的時候，覺得學德語的困難，與留學東京之堂弟國親通信時，談到這一點。國親後來書，說與周豫才、豈明昆弟談及，都『說最要緊的是有一部好字典』。這是我領教於先生的第一次」[注十]。

蔡元培日記中第一次見到魯迅的名字是一九一一年四月四日：「寄《中央文學報》（四月一日出）於周豫才」。此時，魯迅在陳子英任監督（校長）的紹興府中學堂任教並兼任監學（教務長）。由於蔡元培從一九〇六年十二月十八日至一九一一年元旦之間沒有日記，不知蔡元培留德後，是否在此之前還有不為人知的書信往來。但就所能查閱的資料看，一九一一年四月四日蔡元培給魯迅從德國郵寄《中央文學報》是他們首次直接交往。所以，這份雜誌在他們的交往中意義非凡。

蔡元培寄《中央文學報》給魯迅的緣由、《中央文學報》是一份什麼樣的刊物等問題，都是耐人尋味的。查蔡元培日記首次出現「周豫才」前後，一九一一年二月四日有「寄子英報」（子英即光復會成員、魯迅留日時相識的紹興同鄉陳子英，此處「報」疑為《中央文學報》）。同年三月二十日「寄《中央文學》報一冊」，三月二十八日「《文學應聲》十三、《文學中央志》十三，發出」，四月十日「寄《文學應聲》及《文學中央志》各一冊」，五月二日「寄《中央文學雜誌》一冊」。由此推斷，蔡元培可能先與同為光復會成員的陳子英[注十一]通信並寄德文《中央文學報》，魯迅在陳子英處看到後，便托陳子英向蔡元培函索此報。

《中央文學報》[注十二]是一份什麼刊物呢？目前可查的很可能也是唯一的中文文獻，是一九七五年人民出版社出版的《馬克思恩格斯全集》（第三十二卷）馬克思致恩格斯的信（一八六八年七月十一日於倫敦）的附件：「可敬的孚赫的書評，《中央文學報》上發表的另一篇書評。兩篇書評都請寄還給我」[注十三]。同日，馬克思給路德維希·庫格曼信裏也提到了《中央報》。這裏所說孚赫的書評和另一篇書評都是關於《資本論》第一卷的評論。《馬克思恩格斯全集》（第三十二卷）索引對《中央文學報》的注解為：「《德國中央文學報》（Literarisches Centralblatt f?r Deutschland）——德國的一家文摘性的科學情報評論週刊，一八五〇年至一九四四年在萊比錫出版」[注十四]。

圖：《德國中央文學報》一八五〇年十月一日創刊號



Literarisches Centralblatt
für Deutschland.
Herausgegeben von Dr. Fr. Zarncke.

1850. 1. October. | № 1.

Das Blatt, welches hiemit in seiner ersten Nummer vor das Publikum tritt, hat sich die Aufgabe gestellt, eine vollständige und schnelle Uebersicht über die gesammte literarische Thätigkeit Deutschlands zu vermitteln.

Die drei ersten Evangelien übersetzt u. erklärt v. Heinr. Ewald. Göttingen. Dieterich. 1850. (XIX, 365 S. 8.) 1 Thlr. 22½ Sgr.

Theologie und Philosophie.

Das Urchristenthum. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche. Von Dr. Ferd. Christ. Baur. Stuttgart. Becher und Müller. 1845. (VIII, 160 S. 8.) 20 Sgr.

Dieses Werk ist ein Versuch, die Geschichte der Kirche in ihrem Ursprunge und ihrer Entwicklung auf eine neue Weise zu behandeln.

Dieses Werk ist ein Versuch, die Geschichte der Kirche in ihrem Ursprunge und ihrer Entwicklung auf eine neue Weise zu behandeln.

Dieses Werk ist ein Versuch, die Geschichte der Kirche in ihrem Ursprunge und ihrer Entwicklung auf eine neue Weise zu behandeln.

Digitized by Google　Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

這個注解過於簡略，說它是「文摘性的科學情報評論週刊」也不大準確，該報全稱《德國中央文學報》，由神父Fr. Zarncke 創辦。一八九一年他死後，由兒子Eduard Zarncke接辦。除了登載一些如前述對《資本論》等的評述文章外，更主要的是介紹德語文學界的最新動向和新近引進的外國文學作品。這一點正是魯迅對它感興趣的原因所在。

魯迅搜購德文書刊，始於從仙台醫專退學後寄居東京時期，周作人說：「在仙台所學的是醫學專門學問，後來對魯迅有用的只是德文，差不多是他做文藝工作的唯一的工具。退學後住在東京的這幾年，表

《德國中央文學報》除了登載一些對《資本論》等的評述文章外，更主要的是介紹德語文學界的最新動向和新近引進的外國文學作品。這一點正是魯迅對它感興趣的原因所在。

面上差不多全是閒住，正式學校也並不進，只在『獨逸語學協會』附設的學校裏掛了一個名，高興的時候去聽幾回課，平常就只逛舊書店，買德文書來自己閱讀，可是這三年裏卻充分獲得了外國文學的知識，做好將來做文藝運動的準備了……他便竭力收羅俄國文學的德文譯本，又進一步去找別的求自由的國家的作品，如匈牙利、芬蘭、波蘭、波西米亞（捷克）、塞爾維亞與克洛諦亞（南斯拉夫）、保加利亞等。這些在那時候都是弱小民族，大都還被帝國主義的大國兼併，他們的著作英文很少翻譯，只有德文譯本還可得到，這時魯迅的德文便大有用處了。魯迅在東京各舊書店盡力尋找這類資料，發現舊德文雜誌上說什麼譯本刊行，便託相識書商向『丸善書店』往歐洲訂購」[注十五]。

至於搜求這些德文書刊的動機，魯迅說他開始文藝活動時並不想創作，注重的是介紹、翻譯被壓迫民族的作品，為此，「也看文學史和批評，這是因為想知道作者的為人和思想，以便決定應否紹介給中國」[注十六]。他要通過這些德文報刊瞭解歐洲弱小民族文學的發展動向，並通過德文報刊上的批評和介紹，決定翻譯、介紹的對象。正如袁狄湧所說：

> 魯迅的德文沒有在翻譯德國文學方面大顯身手，但在其他方面卻結出了碩果，得到了意外的收穫。首先，他利用德文翻譯了不少俄國和東歐文學作品，為促進國民的思想覺悟和推動新文學的建設，作出了很大的貢獻；其次，他在德文著作中發掘出了一些珍貴的材料。如《小俄羅斯文學略說》就是從凱爾沛來斯著《文學通史》裏摘譯的。《小說月報》出弱小民族文學專號，魯迅提供的關於保加利亞、芬蘭等國文學的資料，亦取自該書。又如波蘭密茨凱維奇、匈牙利裴多菲等人的照片，也是在德文書裏找到的[注十七]。

而蔡元培之所以給陳子英、魯迅郵寄《中央文學報》，是因為蔡元培自己也對「德國文學史」比較關注，他一九〇八年十月至一九一一年十一月在德國萊比錫大學學習期間，所聽關於「德語文學史」課程有Kitkowski的「德國文學之最新發展」和「自古代至現代之德國文學概論」、Kösterd的「十八世紀德國文學史」、「德國戲劇及演藝藝術史選讀並附研究資料」和「十五世紀至二十世紀之舞台發展」[注十八]。這說明此時的蔡、魯對德語文學有共同的興趣。

魯迅因家庭所累，不能實現他的「留德夢」[注十九]，但回國後一直留心搜求德文書刊。

辛亥革命後，魯迅辭去山會師範學堂監督，想到上海商務印書館去當編輯：「他託了蔡谷卿介紹，向大書店去說，不久寄了一頁德文來，叫翻譯了拿來看。他在大家共用的沒有門窗的大廳裏踱了大半天，終於決定應考，因為考取了可以有一百多元的薪水。他抄好了譯文，郵寄上海，適值蔡子民的信來到，叫他到南京的教育部去，於是他立即動身，那考試的結果也不去管它，所以沒有人記得這是及第還是落第了」[注二十]。假如沒有辛亥革命的發生，魯迅很可能要用他所學的德文來謀生計了。

魯迅學習德語的興趣和對德語文學的關注，一直延續了下來。我們看他後來的日記和書賬，時有購買德語文學著作甚至德語字典的記載，如一九三〇年一月四日，「下午往內山書店買文藝書類三本，共八元二角」。其中一本就是《現代獨逸文學》。又九月四日：「往內山書店買《史底唯物論》一本，《獨逸基礎単語四千字》一本，共四元六角」[注二十一]。

二、紹興「同鄉」

由於長期的農耕生活，中國人有著濃厚的鄉土情結。「同鄉」觀念即由此衍生而來，它主要包含著「地緣」和「人緣」兩種關係。一方面是對地理景觀、風俗民情的情感依戀，另一方面則是生存於同一地域的

蔡、魯對德語文學有共同的興趣。魯迅因家庭所累，不能實現他的「留德夢」，但回國後一直留心搜求德文書刊。假如沒有辛亥革命的發生，魯迅很可能要用他所學的德文來謀生計了。

蔡元培對於故鄉的「岩岩棟山，蕩蕩慶湖」充滿了自豪，鄉土觀念中的所謂「人緣」，既是對古聖先賢的認同，又是現實中同鄉之間的相互關照和提攜。對於同鄉的古聖先賢，蔡元培和魯迅都有認同感。

人與人之間的向心力。

紹興山水之美，早為人稱道：「山陰道上行，如在畫中游」。王羲之《蘭亭集序》說「此地有崇山峻嶺，茂林修竹；又有清流激湍，映帶左右，引以為流觴曲水，列坐其次」。《晉書》記載：「（顧愷之）還至荊州，人問以會稽山川之狀，愷之云，千岩競秀，萬壑爭流，草木朦朧，若雲興霞蔚」。王獻之同樣稱頌山陰風景：「雲生滿谷，月照長空，潭澗注瀉，翠羽欲流，浮雲出岫，絕壁天懸。千岩競秀，萬壑爭流。草木矇矓其上，若雲興霞蔚。山陰道上行，山川自相映發，使人應接不暇」。

魯迅對於紹興景物的描寫，散見於他的小說之中。紹興的夜景是這樣的迷人：「兩岸的豆麥和河底的水草所發散出來的清香，夾雜在水氣中撲面的吹來；月色便朦朧在這水氣裏。淡黑的起伏的連山，仿佛是踴躍的鐵的獸脊似的，都遠遠的向船尾跑去了，……最惹眼的是屹立在莊外臨河的空地上的一座戲台，模糊在遠處的月夜中，和空間幾乎分不出界限，我疑心畫上見過的仙境，就在這裏出現了」[注二十二]。難怪魯迅說「但要我記起他的美麗，說出他的佳處來，卻又沒有影像，沒有言辭了」[注二十三]。

蔡元培對於故鄉的「岩岩棟山，蕩蕩慶湖」充滿了自豪，並指出正是這樣的山水養育了魯迅等作家：「行山陰道上，『千岩競秀，萬壑爭流，令人應接不暇』。有這種環境，所以歷代有著名的文學家、美術家，其中如王逸少的書，陸放翁的詩，尤為永久流行的作品。最近時期，為舊文學殿軍的，有李越縵先生，為新文學開山的，有周豫才先生，即魯迅先生」[注二十四]。

鄉土觀念中的所謂「人緣」，既是對古聖先賢的認同，又是現實中同鄉之間的相互關照和提攜。

對於同鄉的古聖先賢，蔡元培和魯迅都有認同感。蔡元培在一八九五年所作《越中先賢祠春秋祭文》中這樣表達他對越中先賢的崇敬之情：

……後王嘗膽，任俠競趨。氣節慷慨，是焉權輿。勝朝致命，遂多偉儒。儒林大師，余姚肇祖。千祀不祧，授經圖譜。新昌樸學，翼左程朱。良知證人，大啟堂廡。文苑之英，勝哉典午。麗筆法言，遞傳曾矩。都凡學派，前於後嗎。先賢作傳，典錄成書。社祀於社，古誼燦如。……[注二十五]

魯迅雖對其同鄉多有苛責[注二十六]，但也不否認他對作為歷史傳承的地方精神的高度認同與自覺繼承，他早年編輯《會稽郡故書襍集》即為「篤恭鄉里」：「會稽古稱沃衍，珍寶所聚，海嶽精液，善生俊異，而遠於京夏，厥美弗彰……是故敍述名德，著其賢能，記其陵泉，傳其典實，使後人穆然有思古之情，古作者之用心至矣」[注二十七]。魯迅雖然知道他的故鄉和任何地方一樣，都有善惡兩面，但在《女吊》一文的開頭，他不無自豪地「誇飾」了其值得自豪的一面：「大概是明末的王思任說的罷：『會稽乃報仇雪恥之鄉，非藏垢納汙之地！』這對於我們紹興人很有光彩，我也很喜歡聽到，或引用這兩句話。但其實，是並不的確的；這地方，無論為那一樣都可以用」[注二十八]。

魯迅生前，蔡元培對他多次獎掖援助，死後更是對他恭敬有加。蔡元培日記共記魯迅十三次，其中生前二次，死後十一次。魯迅逝世後，蔡元培不僅親往弔唁和送葬，高度評價魯迅的學術貢獻和思想人格，還為《魯迅全集》的出版鼎力相助。這一方面是由於蔡元培的愛才惜才，但也與他們之間「鄉誼」和「世誼」有關。周作人對他們兩家的特殊關係曾這樣解釋：「蔡子民原籍紹興山陰，住府城內筆飛坊，吾家則屬會稽之東陶坊，東西相距頗遠，但兩家向有世誼，小時候曾見家中有蔡先生的朱卷，文甚難懂，詳細已不能記得……」[注二十九]。另據日本學者波多野真矢考證，周作人在一九〇八年七月進日本立教大

學預科時的「保證人」是蔡元培的堂弟蔡元康（即在魯迅日記中出現七十次之多的「谷青」或「谷卿」）[注三十]。周作人稱他們兩家「向有世誼」，可見不是一般的同鄉關係。

周氏三兄弟中，魯迅一生中主要的三份工作（教育部職員、北大兼職講師、大學院特約撰述員）都與蔡元培有關。周作人、周建人在工作上也多受蔡氏提攜。周作人於一九一七年受聘為北大國史編纂處編纂（當年九月才聘為文科教授），頗費蔡元培的周折。而早在一九〇六年，蔡元培就曾給周作人安排過一份工作，只是由於周作人當時正在南京水師學堂就學而未能赴任[注三十一]。周建人從一九二一年起即在商務印書館工作，一九三二年因遭戰火毀壞被解雇，生活無著，經魯迅請求，蔡元培多方奔走，才得以續聘。

另外，蔡元培也曾向商務印書館的張元濟推薦過魯迅堂叔周冠五（魯迅日記中稱「朝叔」）的小說。蔡元培一九〇六年五月二十二日日記：「周冠五之偵探小說，交菊生」。但不知周冠五的小說何名，是否在商務印書館出版。

三、教育部和北大的「同事」

辛亥革命後，蔡元培於一九一二年一月三日就任中華民國第一任教育總長，魯迅經好友許壽裳推薦[注三十二]，到南京臨時政府教育部供職，兩人「始常見面」。教育部北遷後，魯迅被聘為教育部僉事、社會教育司第一科科長，開始了他十四年的公務員生涯。四年後的一九一六年十一月，蔡元培從歐洲回國，恰逢魯迅回鄉省親，他在上海聽說蔡在紹興，到家後第三日即十二月九日去蔡家拜訪，而蔡則已往杭州[注三十三]。一九一七年一月四日蔡元培就任北大校長後，七日，魯迅由紹興返回北京，十日就往北大拜訪了蔡元培，此後他們時相過從，互通音訊。魯迅於一九二〇年八月二日被聘為北大講師，一直到一九二六年離開北京。魯迅日記中記蔡元培五十次，其中二十九次出現在蔡任北大校長（一九一七年一月——一九二三年四月）期間，說明他們此時交往之頻繁。

魯迅南下後，幾經周折，於一九二七年十月抵達上海，處於生活困頓中的他，又一次得到了時任中華民國大學院院長的蔡元培的援助。又是許壽裳從中牽線幫忙，魯迅於十二月八日收到月薪三百元的「大學院特約撰述員」的聘書，直到一九三二年一月被解聘。有人統計，蔡元培主持大學院期間支付給特約撰述員魯迅的這筆「補助費」長達四十九個月，共計有一萬四千七百銀圓，折合黃金四百九十兩。

但是，正是魯迅在獲得這份「美差」過程中的一些言論常為人所詬病。而這些指責，無非是說魯迅從許壽裳處得知他將被聘為「大學院特約撰述員」的消息後（一九二七年十二月同期聘任的還有吳稚暉、李石曾、馬夷初、江紹原），一方面急不可耐；但在遲遲等不來聘書的情況下，又故作清高；同時，又懷疑這是蔡元培敷衍他們，進而在與友人的通信中表達對蔡的不滿。這被認為是魯迅的以怨報德，忘恩負義。儘管魯迅的性格與蔡氏有別，但其在這件事中的表現也是人之常情。首先，魯迅之所以「急不可耐」，是因為靠譯書糊口、賣文為生的他缺錢花。他在一九二七年十一月二十日給江紹原的信裏說：「然則不得已，只好弄弄文學書，待收得版稅時，本也緩不濟急，不過除此以外，另外也沒有好辦法。現在是專要人性命的時候，倘想平平穩穩地吃一口飯，真是困難極了」。一個人在等待別人許諾的米下鍋而等不來的時候，說些「我亦不想去吃」等氣悶話，都是正常的。而魯迅在十二月九日給章廷謙信中所說「太史之類，不過傀儡……我以為該太史在中國無可為」等話，既非人身攻擊，也符合事實（蔡元培當時在國民政府和國民黨中所任職務確是「傀儡」而已），而且蔡元培參與「清共」的行動，既不符

魯迅逝世後，蔡元培不僅親往弔唁和送葬，高度評價魯迅的學術貢獻和思想人格，還為《魯迅全集》的出版鼎力相助。這一方面是由於蔡元培的愛才惜才，但也與他們之間「鄉誼」和「世誼」有關。

蔡元培雖一再被罵而對他的這位後輩同鄉呵護有加，並非狹隘同鄉觀念使然，而是出於對魯迅人格的尊敬。這也可以看作蔡元培的夫子自道：偉大的友誼是以獨立人格為前提的。

合人道主義精神，也與魯迅的政治傾向相左。況且魯迅的批評蔡氏，也並不始於這次「聘任」事件，不說北大時期那些微言譏諷，單是在一九二七年六月十二日給章廷謙的信裏所說「我和此公，氣味不相投者也。民元之後，他所賞識者，袁希濤、蔣維喬輩，則十六年之頃，其所賞識者，也就可以類推了」，足以說明魯迅是一個有獨立思想的人。若因為得到一兩次蔡元培的「援引」而對這位前輩俯首貼耳，那就是勢利小人。大家都知道魯迅對他的業師章太炎也時有微辭，何況蔡元培。況且，當魯迅的這個無功受祿的職位終於被裁時，魯迅在一九三二年三月二日致許壽裳信中也表達了他對蔡的感激和歉疚：「被裁之事，先已得教部通知。蔡先生如是為之設法，實深感激。惟數年以來，絕無成績，所輯書籍，迄未印行，近方圖自印《嵇康集》，清本略就，而又突陷兵火之內，存佚蓋不可知。教部付之淘汰之列，固非不當，受命之日，沒齒無怨」。蔡元培雖一再被罵而對他的這位後輩同鄉呵護有加，並非狹隘同鄉觀念使然，而是出於對魯迅人格的尊敬。蔡氏說：「先生在教育部時，同事中有高陽齊君壽山，對他非常崇拜，教育部免先生職後，齊君就聲明辭職，與先生同退。齊君為人豪爽，與先生的沈毅不同；留德習法政，並不喜歡文學，但崇拜先生如此，這是先生人格的影響」[注三十四]。這也可以看作蔡元培的夫子自道：偉大的友誼是以獨立人格為前提的。正是基於對魯迅卓特人格的敬仰，不管魯迅被如何謾罵，蔡元培在魯迅逝世後毅然為他主持了葬禮，並號召發揚魯迅精神，使他的精神永遠不死。

四、文學革命的「同人」

一九一七年蔡元培執掌北大後，實行「學術自由，相容並包」的方針，聘請以編輯《新青年》聞名的陳獨秀任文科學長，《新青年》隨後遷到北京，《新青年》和北京大學的結合，使北京大學成為文學革命的中心。在「提倡新文學，反對舊文學」的文學革命中，蔡元培和魯迅可謂是同聲相應，同氣相求。

周氏兄弟在清末大力譯介外國短篇小說，可看作是文學革命的先聲[注三十五]。而蔡元培在清末文學改良運動中，對小說地位的提升，對「言文合一」的提倡和白話文寫作的實踐，都足以使他後來成為名副其實的文學革命的領袖。

蔡元培一八九八年七月二十七日日記：「余喜觀小說，以其多關人心風俗，足補正史之隙，其佳者往往意內言外，寄託遙深，讀詩逆志，尋味無窮」。

一九〇一年一月二十九日日記：「秦漢以來，治文字不治語言，文字畫一而語言不畫一，於是語言與文字離，則識字之人少，無以促思想進步矣，於是有志之士，為拼音新字，為白話報，為白話經解，思有以溝通之。然百里異言。又勞象譯，所謂事倍而功半也。宜於初級學堂立官話一科，則拼音新字可行，而解經譯報之屬，可通於全國矣……近世乃有小說，雖屬寓言，頗近民史，而文理淺顯，尤含語言文學合一之趣。若能祛猥褻怪誕之弊，而律以正大確實之義，則善矣」。

蔡元培與王季同、汪允宗等二十世紀初在上海所編《俄事警聞》和《警鐘》，「每日有白話文與文言文論說各一篇」，蔡元培一九〇四年在《俄事警聞》上還發表他了的白話小說《新年夢》。一九〇六年九月在京師大學堂譯學館任教時，他給學生出的國文題目即有《論我國言文不一致之弊》。這些都說明蔡元培在清末積極參與了中國文學的現代轉型活動，為他後來成為文學革命的領袖，奠定了堅實基礎。

在五四文學革命關於文言存廢的論爭中，蔡元培堅信在白話與文言的競爭中，「將來白話派一定占優勝」：

> 白話是用今人的話來傳達今人的意思，是直接的。文言是用古人的話來傳達今人的意思，是間接的。間接的傳達，寫

的人與讀的人，都要費一番翻譯的功夫，這是何苦來？[注三十六]

而魯迅在文學革命中的貢獻，一是以他高水準的白話文學創作，「顯示了『文學革命』的實績」，二是通過中國小說史的研究，進一步提升了小說在現代文學格局中的地位，蔡元培對此深表認同。

一九三一年五月，蔡元培發表了《二十五年來中國之美育》，他指出：

此時期中，以創作自命者頗多。舉其最著者，魯迅(周樹人)的《吶喊》《彷徨》等集，以抨擊舊社會劣點為的，而文筆的尖刻，足以副之，故最受歡迎[注三十七]。

又一九三八年在給《魯迅全集》所做的序中說：

惟彼又深研科學，酷愛美術，故不為清儒所囿，而又有他方面的發展，例如科學小說的翻譯，《中國小說史略》、《小說舊文鈔》、《唐宋傳奇集》等，已打破清儒輕視小說之習慣……

魯迅先生的創作，除《墳》、《吶喊》、《野草》數種外，均成於一九二五至一九三六年中，其文體除小說三種、散文詩一種、書信一種外，均為雜文與短評，以十二年光陰成此許多的作品，他的感想之豐富，觀察之深刻，意境之雋永，字句之正確，他人所苦思力索而不易得當的，他就很自然的寫出來，這是何等天才！又是何等學力！……所以鄙人敢以新文學開山目之。

五、民主革命的「同道」

蔡、魯生長於富於革命傳統的浙東，在近現代民主革命的過程中，他們既有著相近的革命志向，也有共同參與的革命活動。

一九〇四年十一月光復會成立於上海，由蔡元培任會長。魯迅與光復會的陶成章是無話不談的好朋友，陶成章還托魯迅保管過光復會的重要檔。張家康認為，「魯迅通過與陶成章的多次接觸，認識了光復會領袖蔡元培，他們雖然尚未謀面，卻早已是互通心曲，神交久矣」[注三十八]。儘管學界對魯迅是否光復會會員有不同看法[注三十九]，但從魯迅留日時與光復會成員的密切交往來看，至少說明當時的魯迅和蔡元培具有共同的革命理想。

一九三二年十二月十七日，中國民權保障同盟成立後，蔡元培於一九三三年一月四日給魯迅去信，邀請魯迅入盟。魯迅於一九三三年一月六日、十一日赴中央研究院參加民權保障同盟會。一月十七日，中國民權保障同盟上海分會召開成立會，蔡元培和魯迅等出席會議，經過投票選舉，他們都當選為上海分會執行委員。魯迅於當日還獲蔡元培書贈七絕二首：

養兵千日知何用，
大敵當前喑不聲。
汝輩尚容說威信，
十重顏甲對蒼生。
幾多恩怨爭牛李，
有數人才走越胡。
顧犬補牢猶未晚，
只今誰是藺相如。
舊作錄奉魯迅先生正之：蔡元培

一九三三年二月十七日英國作家蕭伯納環遊世界到達上海，由宋慶齡率中國民權保障同盟成員接待，蔡元培派車接魯迅參加了相關活動，魯迅日記對此有詳細記載：

午後汽車齎蔡先生信來，即乘車赴宋慶齡夫人宅午餐，同席為蕭伯納、伊（羅生）、斯沫特列女士、楊杏佛、林語堂、蔡先生、孫夫人，共七人，飯畢照相二枚。同蕭、蔡、林、楊往筆社，約二十分鐘後復回孫宅。紹介木村毅君於蕭。

為抗議希特勒納粹黨人蹂躪人權，摧殘文化人士，一九三三年五月十一日下午，魯迅去中央研究院，商討民保盟如何抗議希特勒的法西斯暴行。五月十三日上午，魯迅與蔡元培等親往德國駐上海領事館，以

蔡、魯生長於富於革命傳統的浙東，在近現代民主革命的過程中，他們既有著相近的革命志向，也有共同參與的革命活動。但從魯迅留日時與光復會成員的密切交往來看，至少說明當時的魯迅和蔡元培具有共同的革命理想。

作為革命的同道，魯迅對蔡元培表現出來的民族大義給予積極評價，魯迅，他是不希望自己「退居於寧靜的學者」。借他評價章太炎的話說，他也是想做一個「有學問的革命家」。

中國民權保障同盟的名義遞交抗議書，強烈抗議希特勒的法西斯政黨踐踏人權的暴行。五月十四日《申報》對此作了報導：

中國民權保障同盟向以提倡民權為宗旨，不分國際畛域。近以德國希特勒派一黨專政以來，殘害無辜，壓迫學者，慘酷殊甚，特於昨日（十三）上午，由執行委員會宋慶齡、蔡元培、楊杏佛、魯迅等親到本埠德國領事館，提出抗議，當由副領事貝連君接見，許代轉達該國駐華公使。

一九三三年六月十八日，民保盟總幹事楊杏佛在上海被特務暗殺。蔡元培和魯迅強忍悲痛，毅然參與料理楊杏佛的後事。六月二十日，魯迅冒死參加了楊杏佛的葬禮，第二天，魯迅又賦詩悼念：

豈有豪情似舊時，
花開花落兩由之。
何期淚灑江南雨，
又為斯民哭健兒[注四十]。

楊杏佛被害後，中國民權保障同盟也被迫停止了活動。作為革命的同道，魯迅對蔡元培表現出來的民族大義給予積極評價：「其實像蔡先生也還是一般地贊成進步，並不反對共產黨而已。到底共產黨革命是怎麼一回事，他就不甚了然，他甚至於悲憤地說：國民黨為了想消滅政治上的敵人連民族的存亡都可以不顧，這是他所始料不及的。可知他同情革命者，也不過是為了民族而已」[注四十一]。一九四〇年三月五日蔡元培逝世後，周恩來這樣評價蔡元培革命生涯：

從排滿到抗日戰爭，先生之志在民族革命；
從五四到人權同盟，先生之行在民主自由。

至於魯迅，他是不希望自己「退居於寧靜的學者」。借他評價章太炎的話說，他也是想做一個「有學問的革命家」：

考其生平，以大勳章作扇墜，臨總統府之門，大詬袁世凱的包藏禍心者，並世無第二人；七被追捕，三入牢獄，而革命之志，終不屈撓者，並世亦無第二人：這才是先哲的精神，後生的楷範[注四十二]。

這是魯迅逝世前十天的文字，既是對業師的高度評價，也是對自己的激勵和期許。

六、美術的「同好」

在魯迅與蔡元培的諸多交往中，他們對於美術的愛好，是最富於個人趣味的。

蔡元培的喜歡美術，可從他的婚姻家庭窺見一斑。蔡元培與他的第二任妻子黃世振（仲玉）的姻緣至少有一半與美術有關。一九〇一年二月八日，蔡元培到杭州過訪葉祖薌，「見示南昌黃氏女所繪直幅扇葉，士女工細絕倫，書亦端秀……家極貧，女鬻畫，弟傭書，始度日，弟妹書畫皆所教。余甚傾倒，屬致書決姻事」。一九〇一年十一月二十三日（婚後第二日），蔡元培日記又記道：「（黃氏女）自學畫，以父老家貧，曾徹夜作畫，鬻錢以度日，目光為之耗。天性之摯愛，吾所僅見也」。一九二一年一月二日，黃仲玉在北京逝世，遠在日內瓦的蔡元培得此惡耗，於一月九日撰文遙祭，為其書畫才能未能施展而唏噓：「……累汝以貧困，累汝以憂患，使汝善書、善畫、善為美術之天才，竟不能無限發展，而且積勞成疾，以不得盡汝之天年」[注四十三]。

一九二三年七月十日，蔡元培與他曾在上海愛國女學校的學生周養浩在蘇州留園舉行婚禮，他在婚禮的即席演說中說，擅長美術是他擇偶的標準之一：「予嗜美術，尤願與研求美術者為偶」[注四十四]。新婚不久，蔡元培攜妻小赴歐，周養浩和蔡元培長女威廉同進比利時布魯塞爾美術學校、巴黎美術專科學校學習美術。此後，蔡元培與對美術有共同興趣的周養浩，鰈泳鶼飛，詩畫唱和。一九二九年，周養浩的油畫作品參加上海舉辦的全國美術展覽，蔡元培為題一首：

魯迅自幼愛好美術，廣為人知。成年以後，他又將這種愛好擴展為一種藝術運動（提倡木刻、版畫等），其中不乏讓人驚歎的大手筆，魯迅和蔡元培交往以來，他們有許多關於美術的切磋交流。

我相遷流每剎那，隨人寫照各殊科。

惟卿第一能知我，留取心痕永不磨[注四十五]。

一九三四年十月，蔡元培舉家赴青島度假。蔡元培二十一日日記寫道：「養浩擬在館前覓畫景，都不甚佳，風又大。旋於樓上窗空中取一水石相激之對象，乃下筆」。周養浩此日所作油畫題名《青島海濱》，蔡元培的題畫詩為：「水族館中窗窈窕，海濱園外島參差。驚濤怪石互吞吐，正是漁舟穩渡時」[注四十六]。

一九三七年三月二十五日，普降瑞雪後的上海，纖塵不染，溫潤美豔，蘊含無限生機。蔡元培賦詩一首，詩末云：「此景貽君充畫料，雪蕉莫笑右丞王」。正在住院治療的周養浩，病中取樂，畫南窗風景一副，蔡為題詩一絕：

駘蕩雲容凝曉靄，芊綿草色恣遙看。

向榮更喜春天樹，稚綠欣欣卻耐寒。

魯迅自幼愛好美術，廣為人知，在此不贅。成年以後，他又將這種愛好擴展為一種藝術運動（提倡木刻、版畫等），其中不乏讓人驚歎的大手筆，如設計中華民國國徽圖案[注四十七]。自魯迅在教育部任職並和蔡元培交往以來，他們有許多關於美術的切磋交流。查魯迅日記，他們有關美術活動的交往如下：

一九一七年五月二十一日：夜得蔡先生函並《贊三寶福業碑》、《高歸彥造像》、《豐樂七弟二寺邑義等造像》、《蘇軾等訪象老題記》拓本各二分。

這是蔡元培得知魯迅喜歡漢代畫像後，將自己所藏部分拓片贈送給魯迅。

一九一七年八月七日：寄蔡先生信並所擬大學徽章。

蔡氏執掌北大後，即將設計北大校徽的任務交給了魯迅等，魯迅設計好後，函寄蔡元培。北大今天所用校徽即為魯迅當年設計。

一九二三年一月九日：寄蔡先生信，附拓片三枚。

魯迅寄給蔡氏的三枚拓片為何物？我們看他一月八日寫給蔡元培的信：

子民先生左右：謹啟者，漢石刻中之人首蛇身象，就樹人所收拓本覓之，除武梁祠畫象外，亦殊不多，蓋此畫似多刻

於頂層，故在殘石中頗難覩也。今附上三枚：

1、南武陽功曹鄉啬夫文學掾平邑□郎東闕畫象南闕有記雲章和元年十一月十六日。在山東費縣平邑集。此象頗清楚，然亦有一人抱之，左右有朱鳥玄武。

2、嘉祥殘畫象舊為城內軒轅氏所藏，今未詳所在。象已漫漶，亦有一人持之。

3、未知出處畫象從山東來。此象甚特別，似二人在樹下，以尾相繚，惜一人已泐。

周樹人啟上一月八日

一九二三年四月三日：晚得蔡先生信並還漢畫象拓本三枚。

蔡元培深知魯迅是漢碑圖像的收藏者，故將魯迅年初所寄三份拓片看完後如數寄還魯迅。

一九三一年二月十四日：午後訪蔡先生，未遇，留贈《士敏土圖》兩幅。

這裏《士敏土圖》全稱《梅菲爾德木刻士敏土之圖》，《士敏土》是蘇聯革命作家革拉特珂夫的長篇小說，德國青年畫家梅菲爾德以之為素材，刻成木版畫十幅。魯迅於一九三〇年九月通過徐詩荃從德國購得原作，編成畫冊，於一九三一年二月初印成，即分贈諸師友，蔡元培也是獲贈者之一。

一九三四年二月二十六日：以《北平箋譜》寄贈蔡先生及山本夫人、內山嘉吉、坪井、增田、靜農各一部。

《北平箋譜》是鄭振鐸和魯迅耗時一年（一九三三年二月至一九三四年二月）合作編選出版的傳統浮水印木刻箋紙集，共集箋紙三百二十三幅，線裝六大冊一函，初版一百部，有魯迅親筆署名，不久售罄，再版又印一百部。魯迅於一九三四年二月二十三日收到鄭振鐸從北京寄來的《北平箋譜》一八部，在第二天寫給鄭振鐸的信裏，魯迅對此次印行《北平箋譜》的成功頗感自豪：「重行展閱，覺得實也不惡，此番成績，頗在預想之上也」。收到《北平箋譜》時隔二日，魯迅即分贈蔡元培等。

一九三四年七月五日：下午得蔡先生信。

這是魯迅日記最後一次出現蔡元培，查蔡元培七月四日給魯迅的信，便知他們的最後一次書信交往也跟他們對於美術的愛好有關。蔡元培的信如下：

魯迅先生大鑒：

前承賜《北平箋輯》，近又賜魯迅《引玉集》[注四十八]，借諗先生對於木刻畫之提倡不遺餘力，欽佩之至。拜領，謝謝！

許季茀兄見告：先生又將與西諦先生複印陳老蓮氏《博古葉子》，擬借用周子競兄藏本作底本，弟已與子競兄談過，可以借出。請先生或西諦先生詣子競處一商……

弟元培敬啟七月四日

魯迅在出版《北平箋譜》、《引玉集》等成功後，又想出版陳洪綬版畫集。陳洪綬（號老蓮）為明末清初著名畫家，作品刻成版畫的有《九歌圖》《西廂圖》《博古葉子》《水滸葉子》等。由於魯迅所藏《博古葉子》底本欠佳，當他從鄭振鐸處得知周子競（系蔡元培親戚）藏有原刻本時，便托蔡元培幫忙轉借。

這裏值得一提的是，《博古葉子》的印行並不順利，魯迅生前沒有看到他如此傾注心力的版畫正式印本，直到一九三六年九月二十九日（逝世前二十日），他才收到《博古葉子》的樣本，他在當日給鄭振鐸的信裏不無失望地說：「《博古葉子》早收到，初以為成書矣，今日始知是樣本，我無話可寫，不作序矣」[注四十九]。

魯迅與蔡元培不僅在美術活動中有許多交往，而且也有著相近的美術觀念。民國初年，他撰文批評實用主義的藝術觀，認為美術的目的，「固在發揚真美，以娛人情」[注五十]，美術的精神，在於表現高尚的人格與進步的思想：

蔡元培得知魯迅喜歡漢代畫像後，將自己所藏部分拓片贈送給魯迅。蔡氏執掌北大後，即將設計北大校徽的任務交給了魯迅等，北大今天所用校徽即為魯迅當年設計。

美術家固然須有精熟的技工，但尤須有進步的思想與高尚的人格。他的製作，表面上是一張畫或一個雕像，其實是他的思想與人格的表現。令我們看了，不但歡喜賞玩，尤能發生感動，造成精神上的影響[注五十一]。

而蔡元培同樣在五四時期表達了他類似的美術觀，認為美術是超越功利的，其作用在於「使讀者觀者有瀟灑絕塵之趣」；美術與一國之國民性有密切關係，可從提倡美育入手，改造國民性：「凡民族性質偏於美者，遇事均能從容應付，雖當顛沛流離之際，決不改變其常態……此可以見美術與國民性之關係」[注五十二]。

蔡元培與魯迅一樣，也認為美術是美術家人格精神和個性的表現。他在一九二六年八月二十七日題《劉海粟近作》時說：「吾國畫家，有摹仿古代作家之癖；而西洋古代美術家，亦有摹仿自然之理論，雖所摹仿之對象不同，而其為輕視個性則一也。近代作者，始漸趨於主觀之表現，而不以描寫酷肖為第一義，是為人類自覺之一境……海粟先生之畫，用筆遒勁，設色強熾，頗於Gauguin及Van Gogh為近，而從無摹仿此二家作品之舉。常就目前所接觸之對象，而按其主觀之所劇感，縱筆寫之，故縱橫如意，使觀者能即作品而契會其感想」[注五十三]。同年，蔡元培評鄭曼青的畫道：「其氣韻超逸，寄託遙深，因作品表現高潔之個性，則書畫一致也」[注五十四]。一九三一年十月，蔡元培為太平洋國際學會第四次大會提交的論文《中國之書畫》中說：「……要之，中國書畫，均以氣韻為主，故雖不諱摹仿，而天才優異者，自能表現個性，不為前人所掩。且苟非學問胸襟，超出凡近，而僅僅精於技術者，雖有佳作，在美術工藝上當認其價值，而在中國現代書畫上，則不免以其氣韻不高而薄視之。此亦中國書畫上共同性之一，而在近代始特別發展者也」[注五十五]。

正是因為他們相近的美術觀，才使得蔡元培對魯迅一生的美術活動和取得的成績能有深刻的理解和同情。

一九三六年二月二十二日，蔡元培參觀蘇聯版畫展並發表演講說：「蘇俄名家的版畫，我曾因魯迅先生的指示，加以探討，覺得很有興趣；現又承蘇俄大使的美意，有此展覽，不但我個人深幸得此欣賞的機會，我上海美術家得此新刺激，必將益有進步」[注五十六]。此次展覽後，良友圖書公司決定出《蘇聯版畫集》，魯迅應趙家璧之邀，於本年四月七日抱病親往良友公司為畫集選畫並答應作序。而此畫集中也有蔡元培的「題詞」，表達了他對木刻、版畫的認識，並對魯迅為版畫集出版付出的努力給予高度評價：

木刻畫在雕刻與圖畫之間，托始於書籍之插圖與封面，中外所同。惟歐洲木刻，於附麗書籍外，漸成獨立藝術，同有抒發個性，寄託理想之作用；且推演而為銅刻、石刻以及粉畫、墨畫之類，而以版畫之名包舉之，如蘇聯版畫展覽會是矣。魯迅先生於茲會展覽品中，精選百餘幀，由良友公司印行，足以見版畫之一斑，意至善也[注五十七]。

魯迅逝世後，他在紀念文章中又說：「我知道他對於圖畫很有興會，他在北京時已經搜集漢碑圖案的拓片。從前記錄漢碑的書，注意文字，對於碑上雕刻的花紋，毫不注意。魯迅特別搜集已獲得數百種。我們見面時，總商量到付印的問題。因印費太昂，終無成議。……先生晚年提倡版畫，印有凱綏珂勒惠支及蒙克版畫選集等，又與鄭振鐸合選北平南紙鋪雅馴的信箋印行數函，這都與搜輯漢碑圖案的動機相等的」[注五十八]。

一九三八年在《〈魯迅全集〉序》中又說：「……又金石學為自宋以來較發展之學，而未有注意於漢碑之圖案者，魯迅先生獨注意於此項材料之搜羅；推而至於《引玉集》、《木刻紀程》、《北平箋譜》等等，均為舊時代的考據家賞鑒家所未曾著

《士敏土》是蘇聯革命作家革拉特珂夫的長篇小說，德國青年畫家梅菲爾德以之為素材，刻成木版畫十幅。魯迅購得原作，編成畫冊，印成，即分贈諸師友，蔡元培也是獲贈者之一。

魯迅與蔡元培不僅在美術活動中有許多交往，而且也有著相近的美術觀念。民國初年，他撰文批評實用主義的藝術觀，認為美術的精神，在於表現高尚的人格與進步的思想。

手」[注五十九]。

基金項目：本文為二〇一三年國家社科基金「清末的白話報刊與文學革命」(13BZW117)和「西北民族大學科研創新團隊計畫」階段性成果。

[注一]裘士雄《許壽裳與蔡元培》（《魯迅研究月刊》一九九八年第九期）說蔡、魯、許並稱「越中三傑」。

[注二]參見任訪秋《魯迅與蔡元培》（《信陽師範學院學報》一九八五年第二期），張家康《蔡元培與魯迅》（《文史春秋》二〇〇四年第六期）；黃玉峰《魯迅與他的命中貴人蔡元培》（《語文新圃》二〇一〇年第六期）等。

[注三]魯迅《「文人相輕」》，載《魯迅全集》第六卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁三〇九。

[注四]一九二七年十月二日，蔡元培應孫伏園之請，給其編輯的《貢獻》雜誌錄呈《文人》一首：「文人自昔善相輕，國手圍棋抵死爭。大地知難逃壞劫，靈魂無計索真評。即留萬古名何用，寧似剎那心太平。鄧析惠施世多有，孰齊物論托莊生」。見《蔡元培全集》第五卷，北京：中華書局，一九八八年，頁一七八。

[注五]本文所引蔡元培日記、書信，均引自中國蔡元培研究會編《蔡元培全集》（第十五至十七卷），杭州：浙江教育出版社，一九九八年。為了行文簡潔，不再標注每則日記、書信出處頁碼。

[注六]蔡元培《自寫年譜》，載《蔡元培全集》第七卷(北京：中華書局，一九八九年)，頁二九三。

[注七]蔡元培一九〇六年十一月二十二日致汪康年函云：「弟此次進京銷假，本為最不安之事。徒以遊學德意志之志，抱之數年，竟不得一機會。忽見報載學部有諮送翰林遊學東西洋之舉，不能不為之動心」，載《蔡元培全集》（第十卷）(杭州：浙江教育出版社，一九九八年)，頁四五。

[注八]魯迅在《瑣記》一文說：「這回不是It is a cat了，是Der Mann,Das Weib,Das Kind」。見《魯迅全集》第二卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁三〇五。

[注九]「獨逸」為German(德語)日譯（ドイツ語）的漢語音譯。

[注十]蔡元培《記魯迅先生軼事》，載《蔡元培全集》第七卷(北京：中華書局，一九八九年)，頁一四五。

[注十一]趙英在《魯迅故交陳子英》（《魯迅研究月刊》一九九六年第九期）中說：「歸國後，陳子英於一九一〇年八月，接任紹興府中學堂監督兼任德文教員，隨即邀請魯迅擔任該校監學並博物教員」。這說明蔡元培先給任德文教員的陳子英寄德文報刊推理是有根據的。

[注十二]《蔡元培全集》對此的注解是：「蔡元培時為魯迅購寄德國出版的《中央文學報》、《文學應聲》等」。見《蔡元培全集》第十五卷(杭州：浙江教育出版社，一九九八年)，頁四四一。

[注十三]《馬克思致恩格斯》，載《馬克思恩格斯全集》第三十二卷(北京，人民出版社，一九七五年)，頁一一三。

[注十四]同上，頁九一五。

[注十五]周作人《魯迅的青年時代》(石家莊：河北教育出版社，二〇〇二年)，頁四六至四七。

[注十六]魯迅《我怎麼做起小說來》，載《魯迅全集》第四卷，北京：人民文學出版社，二〇〇五年，頁五二五。

[注十七]袁狄湧《魯迅與德國文學》，載《魯迅研究月刊》，一九九三年第七期。

[注十八][民主德國]費路（Rolang Felber）《蔡元培在德國萊比錫大學》，蔡元培研究會編《論蔡元培》(北京：旅遊教育出版社，一九八九年)，頁四六二、四六三。

[注十九]魯迅說：「我又想往德國去，也失敗了。終於，因為我的母親和幾個別的人很希望我有經濟上的幫助，我便回到中國來。見《魯迅全集》第七卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁八五。

[注二十]周作人《魯迅的故家》(石家莊：河北教育出版社，二〇〇二年)，頁二五六。

[注二十一]本文所引魯迅書信、日記均出自二〇〇五年人民文學出版社《魯迅全

集》，為行文方便，不再一一標注具體出處。

[注二十二]魯迅《社戲》，載《魯迅全集》第一卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁五九二至五九三。

[注二十三]魯迅《故鄉》，載《魯迅全集》第一卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁五〇一。

[注二十四]蔡元培《〈魯迅全集〉序》，載《蔡元培全集》第七卷(北京：中華書局，一九八九年)，頁二一四。

[注二十五]《越中先賢祠春秋祭文》，載《蔡元培全集》第一卷(北京：中華書局，一九八八年)，頁五九。

[注二十六]魯迅在《朝花夕拾‧瑣記》裏說:「S城人的臉早經看熟，如此而已，連心肝也似乎有些了然。總得尋別一類人們去，去尋為S城人所詬病的人們，無論其為畜生或魔鬼」。他在一九一一年一月二日致許壽裳的信裏說：「越中理事，難於杭州。伎倆奇觚，鬼蜮退舍。近讀史數冊，見會稽往往出奇士，今何不然？甚可悼歎！上自士大夫，下至台隸，居心卑險，不可施救，神赫斯怒，湮以洪水可也」。

[注二十七]魯迅《〈會稽郡故書襍集〉序》，載《魯迅全集》第十卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁三五。

[注二十八]魯迅《女吊》，載《魯迅全集》第六卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁六三七。

[注二十九]周作人《藥味集‧記蔡子民先生的事》(石家莊：河北教育出版社，二〇〇二年)，頁三〇。

[注三十]波多野真矢《周作人與立教大學》，載《魯迅研究月刊》，二〇〇一年第二期。

[注三十一]周作人後來回憶說：「大約在光緒末年的乙巳年間吧（此處周作人的記憶有誤，應為「丙午」——筆者），他們請蔡子民去辦學務公所，蔡君便託封燮臣來叫我，去幫他的忙。我因為不願意休學，謝絕了他，可是沒有多久，蔡君自己也就被人趕走了」。載《知堂回想錄》（上）(石家莊：河北教育出版社，二〇〇二年)，頁三〇六。

[注三十二]許壽裳在《亡友魯迅印象記》一文說：「我被蔡先生邀至南京幫忙，草擬各種規章，日不暇給，乘間向蔡先生推薦魯迅。蔡說：『我久慕其名，正擬馳函延請，現在就託先生——蔡先生對我，每直稱先生——代函敦勸，早日來京』。我即連寫兩封信給魯迅，說蔡先生殷勤延攬之意」，載《摯友的懷念》(石家莊：河北教育出版社，二〇〇二年)，頁一九至二〇。

[注三十三]魯迅一九一七年十二月九日致許壽裳的信中說：「在滬時聞蔡先生在越中，報章亦云爾；今日往詢其家，則言已往杭州矣。在此曾一演說，聽者頗不能解，或者云：但知其欲填塞河港耳」。載《魯迅全集》第十一卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁三五三。

[注三十四]蔡元培《記魯迅先生軼事》，載《蔡元培全集》第七卷(北京：中華書局，一九八九年)，頁一四六。

[注三十五]蔡元培在一九三七年六月二九日為良友圖書公司出版《世界短篇小說大系》所作序文稱：「短篇小說的譯集，始於三十年前周樹人（魯迅）、作人昆弟的《或外集》，但好久沒有繼起的」。載《蔡元培全集》第七卷(中華書局，一九八九年)，頁一八六。

[注三十六]蔡元培《國文之將來》，載《蔡元培全集》第三卷(北京：中華書局，一九八四年)，頁三五七。

[注三十七]蔡元培《二十五年來中國之美育》，載《蔡元培全集》第六卷(北京：中華書局，一九八八年)，頁六四。

[注三十八]張家康《蔡元培與魯迅》，載《文史春秋》，二〇〇四年第六期。

[注三十九]倪墨炎《魯迅革命活動考述》（上海文藝出版社，一九八四年）對此作了詳盡的考證，他根據許壽裳和沈尹默的記述判斷：「魯迅是一九〇四年十二月加入光復會的，是光復會東京分部成立後的第一批會員」。

[注四十]《魯迅全集》第七卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁四六七。

[注四十一]馮雪峰《回憶魯迅》，載《馮雪峰回憶魯迅全編》(上海文化出版社)，頁

蔡元培同樣在五四時期表達了他類似的美術觀，認為美術是超越功利的，其作用在於「使讀者觀者有瀟灑絕塵之趣」；美術與一國之國民性有密切關係，可從提倡美育入手，改造國民性。

良友公司出《蘇聯版畫集》，魯迅應趙家璧之邀，抱病親往良友公司為畫集選畫並答應作序。而此畫集中也有蔡元培的「題詞」，並對魯迅為版畫集出版付出的努力給予高度評價。

一二四。

[注四十二]魯迅《關於太炎先生的二三事》，載《魯迅全集》第六卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁五六七。

[注四十三]蔡元培《祭亡妻黃仲玉》，載《蔡元培全集》第四卷(北京：中華書局，一九八四年)，頁一。

[注四十四]徐仲可《天蘇閣叢書》第二集，頁二本《可言》，頁三〇。轉引自高平叔《蔡元培年譜長編》（中）(北京：人民教育出版社)，頁六五〇。

[注四十五]蔡元培《題養友為寫油畫》，載《蔡元培全集》第五卷(北京：中華書局，一九八八年)，頁三六五。

[注四十六]蔡元培《題青島海濱油畫》，載《蔡元培全集》第六卷(北京：中華書局，一九八八年)，頁四七七至四七八。

[注四十七]魯迅一九一二年八月二十八日日記：「與稻孫、季市同擬國徽告成，以交範總長，一為十二章，一為旗鑒，並簡章二，共四圖」。

[注四十八]一九三四年三月魯迅編選出版的蘇聯版畫集，共收五十九幅，以三閒書屋名義印行。

[注四十九]《魯迅全集》第十四卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁四六七。

[注五十]魯迅《擬播布美術意見書》，載《魯迅全集》第八卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁七三。

[注五十一]魯迅《隨感錄‧四十三》，載《魯迅全集》第一卷(北京：人民文學出版社，二〇〇五年)，頁三四六。

[注五十二]蔡元培《我之歐戰觀》，載《蔡元培全集》第三卷(北京：中華書局，一九八四年)，頁三、四。

[注五十三]蔡元培《題〈劉海粟近作〉》，載《蔡元培全集》第五卷(北京：中華書局，一九八八年)，頁八五。

[注五十四]蔡元培《鄭曼青書畫潤格》，載《蔡元培全集》第五卷(北京：中華書局，一九八八年)，頁一一四。

[注五十五]蔡元培《中國之書畫》，載《蔡元培全集》第六卷(北京：中華書局，一九八八年)，頁一四一。

[注五十六]蔡元培《蘇聯版畫展覽會開幕式演說詞》，載《蔡元培全集》第七卷(北京：中華書局，一九八九年)，頁二五。

[注五十七]蔡元培《〈蘇聯版畫集〉題詞》，載《蔡元培全集》第七卷(北京：中華書局，一九八九年)，頁九六。

[注五十八]蔡元培《記魯迅先生軼事》，載《蔡元培全集》第七卷(北京：中華書局，一九八九年)，頁一四六。

[注五十九]蔡元培《〈魯迅全集〉序》，載《蔡元培全集》第七卷(北京：中華書局，一九八九年)，頁二一四。

Literati Scorns but Values Each Other

—— Interpreting the “Six Common”Relationship between Lu Xun and Cai Yuanpei from the Diaries and Correspondences

Zhang Xiangdong(College of Chinese Literature, Northwest University for Nationalities)

Abstract: Through investigating the communication between Cai Yuanpei and Luxun from their diaries, we can find out that they were engaged in close contact, but their relationship was complex, which can be concluded by the “six common”: classmates, country fellows, colleagues, being of the same coterie, comrades, and having the same taste. Whereas, the “six common” is also based on their differences. Their distinct personality enables them keep their special personality and character during the intimate contact, which can be explained as “a gentleman gets along with others, but does not necessarily agree with them”. Close differentiation and analysis of their relationship can change our preconceived idea about the relationship between literati.

Key Words: Cai Yuanpei, Lu Xun, relationship between literati, diary, correspondence.

文學評論

環保的智慧

——從《創世記》到《道德經》

■ 劉　陽

美國正道福音神學院

摘　要：當基督信仰身處環保主義者的批判聲浪中時，許多中國人重新發現了《道德經》中的環保智慧。為什麼一個贊同環境保護、生態平衡的中國人要讀《聖經》而不是《道德經》呢？近年來基督宗教生態神學的發展，可以說明我們合宜地看待《道德經》。本文認為，生態神學可以作為環保運動最適宜的形而上基礎，《道德經》不妨被視作對《聖經》中智慧文學對自然智慧認識的補充。

關鍵詞：環境保護、生態神學、道德經。

當基督信仰身處環保主義者的批判聲浪中時，許多中國人重新發現了《道德經》中的環保智慧。生態神學可以作為環保運動最適宜的形而上基礎，《道德經》不妨被視作對《聖經》中智慧文學對自然智慧認識的補充。

引言

隨著環境保護主義的興起，一九六〇年代以來基督教似乎越來越成為這個新興運動所批判的靶子，正如歷史上基督教曾多次被某些人或某個學說當作替罪羊一樣。當中國接受環保主義洗滌後，中國人在自己的文化傳統裏重新發現了《道德經》在生態學上的意義，並以此證明東方的智慧或可救濟西方的困境。

身處工業文明帶來的普世性的環境惡化與生態災難當中，同時帶著民族文化的獨特資源，這就是華人基督徒在面對環保議題時所置身的現狀。探討如何處境化地回應環保主義的挑戰並合宜地看待《道德經》所蘊涵的環保智慧，是本文的意圖所在。

一、西方視野：環保主義與生態神學

環保主義者的批評

一九六六年底，UCLA的歷史教授懷特(Lynn White)，發表了一篇演說，這篇演說一九六七年登載在美國《科學》雜誌上(*Science*, Vol. 155, no. 3767, 10 March 1967, p. 1203-1207)，題為《生態危機的歷史根源》。懷特認為，工業革命給人類帶來對環境生態前所未有的毀滅性能力，工業革命的精神就是人類是大地的主人，人類憑著聰明智慧肆意奴役、剝削生態環境，獲取利益。而基督教的教義，則提供了這種心態的道德倫理基礎[注一]。

懷特甚至認為，「基督教是世界歷史上最以人為中心的宗教」，要人為自己的緣故剝削大自然，並宣稱這種剝削是基於《舊約·創世記》一章二十八節「統治」世界的命令，「創造中的所有受造物，除了以服侍人為目的以外，本身沒有其他存在的目的」。

一九六八年，歷史學家湯因比(A. Toynbee)發表《目前環境危機的宗教背景》，將環境問題歸咎於一神論的興起。一神論代替了泛神論(萬物有靈論)，對自然的「去神聖化」使自然喪失了以往的神聖不可侵犯性，促使了人對自然的掠奪[注二]。

以上言論被廣泛引用，從此基督教不斷處於環保主義者的批判炮火之下。長期

在猶太—基督教的一神教信仰中，自然界的各種現象和物質都沒有內在的神性，聖經的確顛覆了人常把自然神聖化的傾向，同時也不認為自然界有獨立於造物主之外的力量，但這並不意味著促使人對自然的掠奪。

以來，因著基督徒漠視生態學的重要性，使得基督徒在生態環境保育的時代需要上，一直都沒有適當的回應[注三]。在批判之下，有些人轉向北美印第安人萬物都彼此為親裔的宗教信仰，更有人轉向東方的泛神宗教尋求解答[注四]。

生態神學的護教努力

基督教學者在被迫應對的過程中，逐漸發展出基督教的生態神學用來護教。經過反思，他們承認基督教一直在「神—人」的視野裏強調罪與救贖的主題，的確忽視了「受造界的完整」和宇宙的廣大多樣，其自然觀內在的本質是不穩定的，對於「人類管理大地」這個歷史悠久的主題的演繹存在問題，「管理的神學」很容易就會演變成為「統治的意識型態」[注五]。

中世紀天主教神學家湯瑪斯•阿奎那接受了亞里斯多德的觀點，貶低的自然價值，認為自然萬物服務於人的目的，他宣稱在造物中人是最完美的存在，天主為人的緣故而給人提供恩典，給其他動物提供的神恩僅僅是為了人類，「由於動物天生要被人所用，這是一種自然的過程。相應地，據神的旨意，人類可以隨心所欲地駕馭之，可殺死也可以其他方式役使」。但他並未否認神的中心地位，採取人類中心的思想[注六]。

儘管在《創世記》中人被賦予特殊地位，但他和其他陸地上的動物「同一日」被造，人和動物分享「第六日」，因此，兩者的關係十分緊密，動物和人一樣為上帝所愛。人必須愛護大自然(「全地」)，不要破壞上帝看為「甚好」(《舊約·創世記》一章)的世界[注七]。

人的「治理」(即懷特所說的「統治「)並未明顯包含了剝削的層面。猶太—基督教有關創造的教義，並不像懷特等環保主義者所認為的那樣，要對生態危機負那麼大的責任。相反，在歷代猶太和基督教傳統的主要解釋中，這個詞都蘊含了要以恩慈關懷交付人手所管理的其他受造之物。這個教義的聖經基礎會導往相反的方向，不是剝削的許可證，而是朝向尊敬和保護的責任[注八]。人應該怎樣管理大地？神學家薛華(Francis Schaeffer)指出神選召人參與大地的管理和拯救，不是要他們以暴君的方式作為手段，而是用家人似的關懷，以愛和關顧去履行其職責，善待自然。關鍵在乎管理者的素質[注九]。

在猶太—基督教的一神教信仰中，自然界的各種現象和物質都沒有內在的神性，聖經的確顛覆了人常把自然神聖化的傾向，同時也不認為自然界有獨立於造物主之外的力量[注十]，但這並不意味著促使人對自然的掠奪。在《舊約·創世記》中，神看祂一切所造的，都是好的。「好」這個詞，有「質地良好，美麗迷人」的意思，顯示上帝創造天地萬有，蘊涵美學的愉悅與道德的善意[注十一]，並非亞當和夏娃評斷受造界是「好」的，而是上帝自己。早在人類出現之前，受造界就有上帝所肯定的美好價值，不論人類是否存在，也不論人是否能夠看出此點[注十二]。愛上帝是最大的誡命，那就意味著看重上帝所看重的，我們應存著敬意、關懷、尊重來善待自然萬物。

而挪亞之約更可以被稱為「生態之約」。它使得原本上帝對於最初的創造是「好的」這種含蓄而模糊的認知，變成上帝要保存受造界的一個清晰而明確的承諾。挪亞之約是聖經裏所有的聖約中，唯一提到不是與人類而是與大地和生活在其上的所有生命，包括人類和人以外的萬物所立的約[注十三]。

有意思的是，德國新教神學家莫爾特曼在其生態神學的代表著作《創造中的上帝——生態的創造論》的中譯本前言中提到《道德經》對他的啟發，老子使他看到《聖經》對自然的智慧，令他注意到東西方智慧如此接近，並尋找重新尊重自然、確立和平與可持續發展的新政策之「道」[注十四]。

二、東方智慧：老子的《道德經》

即使對於中國古代典籍並不熟悉的華人，大概也對出自老子的「清靜無為」和「道法自然」略有所聞。

《道德經》第十章，「生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」，意即「生長萬物，化育萬民。生長而不據為己有，化育而不自恃己能，長養而不視己為主宰，此即自然無為之道也」[注十五]。

《道德經》第二十五章，「人法地，地法天，天法道，道法自然」，意即人類要以地為法則，重視安身立命的地球；地以天為法則，隨整個宇宙的變易而變易；天以道為法則，尊重自然運動變化的客觀規律。

第三十六章，「萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣食萬物而不為主」，意即「萬物都蒙其潤澤，依賴其生長，而道不以言行干涉；萬物由道而形成，而道不自以為有功；萬物都受道的保護養育，而道不自以為主宰，任其自由發展」[注十六]。

第五十一章，「故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之；養之覆之」，意即「道生長萬物，德養育萬物，使萬物生長發展，成熟結果，使其受到撫養、保護」。

從上述內容隱約可見一幅理想化的人與自然關係的圖畫：不以人為中心，尊重自然界，不把人類視為高高在上的主宰者，維護宇宙整體的和諧與平衡，不用人為的方式破壞這個過程的本來面貌[注十七]。

在普世性的環境惡化與生態災難當中，許多中國人重新發現了《道德經》的智慧，論證本民族文化傳統的優越性。當基督信仰身處環保主義者的批判聲浪中時，為什麼一個贊同環境保護、生態平衡的中國人要讀《聖經》而不是《道德經》呢？儘管西方神學家在護教過程中聲稱受惠於《道德經》的啟發，但究竟如何看待《道德經》，需要身在其中的華人基督徒來回答。

三、中國處境下的回應

自然與人

人對待自然的態度大致可歸納為三種取向：以人類為中心、以生態為中心、以上帝為中心，這些取向決定了人對待自然的態度與行為[注十八]。《道德經》與《舊約·創世記》對自然和人的關係給出了各自的闡釋。

A，自然觀

我們先來看《道德經》對自然的看法。

在老子看來，「人法地，地法天，天法道，道法自然」，自然具有最高的存在價值，是一切生生化化的原理和實有的最終極根本，比道更原始、更高超，類似宇宙的總體[注十九]。這種對自然智慧的領悟，可以給基督信仰以良性的刺激，因為過去基督教神學太重視歷史中人的拯救，而忽略了人和神、神和自然、人和自然這三對關係具有不可分割的一體性[注二十]。正如薛華所說：「基督徒常只對天上的事物感興趣，看到大自然，就稱讚大自然被造的偉大，榮耀歸給神，就結束思考。大自然對基督徒而言只用來印證神的偉大，而自然本身卻引不起基督徒的興趣」[注二十一]。

但老子將自然作為終極真實的理論，無疑與《舊約·創世記》中記載的神才是終極的真實不同。但這個自然之道因為並不具有位格，不是啟示之道，所以無法主動啟示人，而需要人去觀察、模仿。因此不說話的自然或者道(「不可道」的道)要想引導、規範人的行為，就必須通過「聖人」，只有聖人才能體悟道的存在和奧妙。深層生態學者與極端動物保護主義者認為，人在自然生態面前沒有任何優先性，而被保護的自然、生態或動物都無法開口講話，所以就只好由少數精英代言。這與老子似乎是跨代的知音。

但問題是，眾人無法明白道的精妙以及動物的利益，只有少數聲稱他們明白道、

老子將自然作為終極真實的理論，無疑與《舊約·創世記》中記載的神才是終極的真實不同。但這個自然之道因為並不具有位格，不是啟示之道，所以無法主動啟示人，而需要人去觀察、模仿。

服膺於自然的必然性，人的創造和自由變得不可能，也不會獲得應有的尊重和肯定。因為人生和歷史的最高價值不在於自由和創造，而在於模仿自然的和諧和秩序。

懂得什麼對動物最好的聖人和精英能夠發出眾人無法反駁、無法證偽的權威意見，成為仿佛神一般的存在。這對人類社會的健康發展傷害很大，依靠這種組織方式帶領的人類整體的社會實踐，即使致力於環境保護和可持續發展，其結構本質上卻是非常脆弱和不可持續的。

而且，如果以自然為終極真實，人將無法面對自然中普遍存在的善惡共存。於是只好選擇將自然徹底的唯物化，「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗」(《道德經》第五章)，硬下心來生生承受一切，人淪為行屍走肉。

基督教認為，自然的真實性源自神，自然與人都是神用他的言語和智慧創造的，兩者本質上都是好的。人和上帝有特殊的關係，同享上帝的能力與自由，因此人要為在歷史中用罪污染了自然而對神負責。神、人、自然三者關係分明[注二十二]。

保護環境並不意味著要將自然視為最高的存在。基督徒之所以重視生態環境的保護，是因為任何促成或是共謀虐待、污染、毀滅自然秩序的行為，都踐踏了上帝在受造界中反映的美好[注二十三]。人類不應該同時服事神，又糟蹋他所創造的一切[注二十四]。

B，人的位分

我們再來看老子對人的位分的看法。「故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉」(《道德經》第二十五章)。他將人放在一個重要的地位，儘管排名最末，但畢竟為宇宙的四大之一[注二十五]。接下來，他立即寫道，「人法地，地法天，天法道，道法自然」，顯然，人之大卻要接受外在的限制，行為必須效法前三樣事物，主動遵循自然的法則。

這樣的表述在理論上的確可以避免人以自我為中心，過於高看自己，傷害環境。「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗」，老子將人與萬物等量觀之。後來莊子在《齊物論》中提出「萬物一齊」的說法，即萬物是平等的，沒有貴賤、高下之分，人不應以萬物對人類是否有用為評價標準。這很接近西方以生態為中心的觀念[注二十六]。

但人究竟如何「法自然」？如何成為一個悟道的聖人？坦率說，《道德經》裏沒有給出清晰而可操作的途徑。僅有的表述

是通過「致虛極，守靜篤」，由「復複」而達到「知常曰明」(《道德經》第十六章)，意即：通過使心境空無雜念，保持安寧清靜，觀察萬物反覆迴圈之道，知此常道，順乎自然，就是明智[注二十七]。

以修道的方式，人分受自然的神秘力量和智慧，這種「自然化」的人格終將導致人被自然所吞沒，整體人格難以發展。自然迴圈囊括了人和歷史的過程，使人和歷史成為一種自然的命運主義，服膺於自然的必然性，人的創造和自由變得不可能，也不會獲得應有的尊重和肯定。因為人生和歷史的最高價值不在於自由和創造，而在於模仿自然的和諧和秩序[注二十八]。

最終，在這種世界觀影響下所追求實現的人類社會理想藍圖是這樣的——「小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙；雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人複結繩而用之。至治之極。甘美食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」(《道德經》第八十章)，意即：「國家要小，人民要少。即使有各種器具，也不使用；使人民不用生命去冒險，不向遠方遷徙；雖有船車輛，沒有地方乘坐它；雖有武器裝備，沒有地方陳列它；使人民再用古代結繩記事的辦法。使人民吃得香甜，穿得漂亮、住得安適，過得習慣。鄰國互相望得見，雞鳴犬吠的聲音互相聽得見，而人民直到老死，不相往來」[注二十九]。這幅圖景值得每個信奉環保主義的人士深思。

環保主義者批評基督教「以人為中心」，肆意宰制自然。但按照《聖經》，人並不是自然的主人，「天和天上的天，地和地上所有的，都屬耶和華——你的上帝」《舊約·申命記》十章)，一切被造物都屬於耶和華。

《舊約·創世記》記載上帝造人時，從五方面襯托出人與其他被造物的不同：(1)上帝用了很親切的語氣：「我們要造人」；(2)人是照著上帝的「形像樣式」而造；(3)上帝造人時「造男造女」；(4)上帝把管理萬物的權柄交給了人；(5)所有受造物，上帝只曾對人直接講話[注三十]。受造界是在人類這個物種達到頂峰，但是這種特殊性並不意味著基督教支援人類中心論。

在《舊約·創世記》二章，上帝創造走獸和飛鳥，就像創造人時一樣，所使用的是同一個動詞，僅有的差別是人類是由「地上的塵土」所造，但這差別無法凸顯人類的優越。人和動物同享生命的氣息，人類的氣息是由上帝吹進人的鼻孔，這可能只是講述人與上帝之間的關係親密，而非指人與其他動物具有靈性上的差異。長久以來對創世記二章有種誤解，認為那是人類靈魂的起源，其他動物則沒有。其實不然，因為這一節經文的結尾和合本譯作「他就成了有靈的活人」應該譯為「他就成了活的生命」，原文與形容所有其他活物是同一個字[注三十一]。這種誤解往往配合《新約·傳道書》三章，其中「人的靈」與「獸的魂」，「靈」「魂」原文是同一個字，並非指靈魂、靈性，而是「有生氣」、「活的」[注三十二]。

根據人類中心論，天和地都是為人類創造的，而人類是萬物之冠冕。但根據《舊約·創世記》，整個創造的高峰並非人類，而是安息日[注三十三]。上帝是為自己的榮耀，出於愛而創造的，萬物之冠冕並非人類，而是安息日。以為一切是為人而存在，是荒唐的自大。

人在自然宇宙中佔有一個特殊的位置，並非表示他就是萬物的中心。人在受造自然世界中的位置並非中心性的，而是仲介性的、代表性的。人之所以為人，他同時有世界的形象和上帝的形象。在上帝面前，人代表一切受造物，在受造群體面前，人代表上帝。人的這一雙重角色，也就決定了他對自然應有的態度，他對自然獨特的責任。人同時跟上帝和自然相交共融，然後可以同時代表上帝管理大地和代表大地向上帝感恩[注三十四]。

道的法則就是維護宇宙整體的和諧與平衡，不用人為方式破壞這個過程的本來面貌。但完全的無為與順應並不容易做到。在人類的有為與無為之間，老子似乎未能提供一個更恰當的平衡。

《道德經》裏清靜無為的智慧在舊約中被猶太人付諸實際可操作的層面，而且是以神的權威所頒佈的律法的形式要求每個人必須遵守。基督教對這部分教義的忽略，使教會面對環保主義者的批判長期無所作為。

深層生態學努力提升大自然的地位，刻意貶低人的地位。上帝、人與自然，是一個以上帝在上的三角關係，高抬人貶低自然或高抬自然貶低人都會導致謬誤[注三十五]。

無為與安息

我們再來看《道德經》裏另外一個深受環保主義者青睞的理念「無為」。「道常無為而無不為，王侯若能守之，萬物將自化」(《道德經》第三十七章)，意即「道順應自然，不擅自妄為，以自然無為為法則，因此沒有一件事物不圓滿完善。執政者若能堅持這個道理，萬物將順應本性化育發展」；「清靜為天下正」(《道德經》第四十五章)，意即「清靜無為的人，是世人的準則楷模」[注三十六]。道的法則就是維護宇宙整體的和諧與平衡，不用人為方式破壞這個過程的本來面貌。

上述思想的確令現代人停下忙碌的腳步，反思自己肆意破壞環境、干擾生態平衡的的行為。但任何人類的活動都將對環境產生影響，深層生態學就認為最好的自然是沒有任何人力作為的。完全的無為與順應並不容易做到。所以老子自己感慨說，「吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行」(《道德經》第七十章)。因為人很難放棄自己的主體意識，「吾所有有大患者，為吾有身」(《道德經》第十三章)[注三十七]。在人類的有為與無為之間，老子似乎未能提供一個更恰當的平衡。

在西方教會神學傳統中，創造通常僅僅被描繪成「六天的工作」。第七天，即安息日，常常被忽視。結果，上帝僅僅被描繪為創造的上帝、不休息的上帝，在安息中對自己的創造物感到喜悅的上帝則消失了。德國新教神學家莫爾特曼獲得啟發，重新思考安息日的神學意義和生態學含義：

在《舊約·創世記》二章，上帝把安息日「定為聖日」，這是《聖經》第一次出現「聖化」(現代中文譯本)這個字。對任何被造物或空間的聖化總是特殊的，而在第七天對安息日的聖化則是針對時間，有利於所有的被造物，遍及萬物。安息日使世界作為上帝的創造物得到祝福，得以成聖。在安息日的寧靜中，人們承認世界是上帝的創造物。安息日在生態學上的意義主要不在於人類應當停止工作而休息，其主要目的是人類不干預環境，讓被造物休養生息，使自然至少在每個第七日擺脫人類的干擾[注三十八]。

安息年和禧年是安息日的延伸。「六年你要耕種田地，收藏出產，只是第七年你要叫地歇息，不耕不種，使你民中的窮人有吃的。他們所剩下的，野獸可以吃。你的葡萄園和橄欖園，也要照樣辦理。六日你要做工，第七日要安息，使牛、驢可以歇息」(《出埃及記》二十三章)，從中可見，土地勿過度利用，人與自然應當合諧，甚至動物的權利也被保護[注三十九]。《利未記》提到「第七年地要守聖安息」(《舊約·利未記》二十五章)，這裏地不是用作主詞，而是受詞，所以正確翻譯應是「神賜給地的完全休歇的安息」，由此顯示神對土地的管治權[注四十]。

這塊土地的居民不只有人類，也包括居於其上的動物，包括野生的和畜養的。這是假定土地與棲居在其上的人類和其他動物組成一個社群和生態圈，其中所有成員將要同甘或共苦[注四十一]。

可以說，《道德經》裏清靜無為的智慧在舊約中被猶太人付諸實際可操作的層面，而且是以神的權威所頒佈的律法的形式要求每個人必須遵守。基督教對這部分教義的忽略，使教會面對環保主義者的批判長期無所作為。

四、靈性反思與應用

基督徒要有效地護教就必須首先認清環保主義者所批評的「人類中心論」的形成歷史，這些需要從聖經之外的閱讀中獲得。人類中心論起源於十六世紀人文主義的興起，從笛卡爾(一五六九至一六五〇年)

到康得(一七二四至一八〇四年)最終完成了其理論論證。笛卡爾主張借助實踐哲學使人成為自然界的主人和統治者，康得提出著名的命題，「人是目的」，人的目的是絕對的價值，而且人是自然界的最高立法者，顯然當中已經沒有上帝的位置。英國哲學家培根和洛克把人類中心主義從理論推向了實踐，培根(一五六一至一六二九年)認為科學的目標是瞭解自然的奧秘，從而找到征服自然的途徑；洛克(一六三二至一七〇四年)認為，人要有效地從自然的束縛下解放出來，對自然的否定就是通往幸福之路[注四十二]。這種極端的人類中心論是近代西方文化的主導觀念，也是根植於工業文明內部的基本價值觀。以此為指導，人類活動常常以損害自然的形式表現出來。

可見，環保主義者批判基督信仰的「罪責」，恰恰發生在人類自己犯罪悖逆離棄上帝的過程中。就連打響瞄準基督教第一槍的懷特，也建議人類要從宗教中尋找生態危機的解答，並提議以中世紀聖徒法蘭修斯作為宗教與自然和諧關係的榜樣[注四十三]，法蘭修斯在自然萬物中看到和愛慕天主。

拒絕人類中心論並不意味著放棄神對人的特殊託付。上帝在受造界中設立人類作為自己的像，人代表神施行治理是以王者的樣式，因此要效法上帝自己的治理方式。上帝是恩惠、憐憫、慈愛的，不單是對人類，更是對「一切所造的」(《舊約·詩篇》一四五篇)；正因為上帝持續的照顧，才使牲畜、動物都飲食無虞(《舊約·詩篇》一百〇四篇)。治理萬物，就是受召與他們和平共處，如同好牧人和謙卑的僕人。「僕人式王權」與傳統的「管家」模式不同。「管家」談的是事物的管理和使用，而非關懷與照顧，君王不只管理事物，而是治理活生生的生命，需要以僕人的心態服事[注四十四]。耶穌更是我們的榜樣。

面對環保主義者的批評，教會的宣講應該注意宣稱自然是神所創造的，同時創造超越自然，也超越歷史。因為自然只是有形的世界，卻不能涵概無形的世界。自然只是神創造大戲中的一幕，只在現今演出，應該將自然容納進救贖的歷史中，人類與其他受造物一同歎息掙紮與禱告、盼望與等待[注四十五]。

聖經中首次記載地被汙穢的事，是在第一樁殺人案發生之時，「你兄弟的血有聲音從地裏向我哀告，地開了口，從你手裏接受你兄弟的血。現在你必從這地受咒詛」(《舊約·創世記》四章)。首次記載自然的破壞，是神因人的罪惡而用洪水滅絕所有受造之物，除了挪亞和他所保護的動物之外(《舊約·創世記》七章)。所以人的罪不解決，環境問題也無法根本解決。

同時，教會的講台可以注意宣講簡樸生活、節制貪慾的教訓，這都是對環保的參與和貢獻。

人類的不同文化都可能接近真理的啟示。但筆者不同意將《道德經》視為神對老子的直接啟示，將老子筆下的聖人視為耶穌基督的漢語表達(見遠志明《老子與聖經》)。筆者同意，不妨將《道德經》當作對《聖經》中智慧文學對自然智慧認識的補充[注四十六]。

希望本文可以在兩個角度提醒基督的跟隨者們，要謙卑地承認不同文化可以提醒我們以往對聖經真理的認識可能存在忽視和誤解；要不斷檢驗我們以往對聖經的理解是否局限了神的大能和真理的完備；我們是否低估了耶穌為我們付上的代價——每一次新的批判和責難都顯明十字架上耶穌所承擔的罪的分量和深度超過了我們原來的想像，都再次讓我們在不同的處境中思考與體會他的愛是何等長闊高深。

這種極端的人類中心論是近代西方文化的主導觀念，也是根植於工業文明內部的基本價值觀。以此為指導，人類活動常常以損害自然的形式表現出來。就連打響瞄準基督教第一槍的懷特，也建議人類要從宗教中尋找生態危機的解答。

參考書目：

一、《生態公義——對大地反撲的信仰反省》，編者：Dieter T. Hessel(台灣地球出版社，一九九六年五月)。

自然只是有形的世界，卻不能涵概無形的世界。自然只是神創造大戲中的一幕，只在現今演出，應該將自然容納進救贖的歷史中，人類與其他受造物一同歎息掙紮與禱告、盼望與等待。

二、毛麗婭《道教與基督教生態思想比較研究》(四川出版集團，二〇〇七年十一月)。
三、萊特《基督教舊約倫理學》(校園書房，二〇一一年二月)。
四、唐佑之《創始與成終——創造神學與倫理》(真理基金會，二〇〇四年十二月)。
五、台灣生態神學中心文字組《看顧大地》(人光出版社，一九九六年八月)。
六、張有池《老子》(智揚出版社，一九九四年)。
七、王憲治《道德經之自然觀及其神學意義》(東南亞神學研究院，一九八〇年九月)。
八、莫爾特曼《創造中的上帝—生態的創造論》(漢語基督教文化研究所，一九九九年)。
九、賴建國《出埃及記(卷下)》(天道書樓，二〇〇五年六月)。
十、洪同勉《利未記(卷下)》(天道書樓，一九九二年)。
十一、葉程義《老子道經管窺》(文史哲出版社，一九九四年三月)。
十二、任繼愈《老子新譯》(上海古籍出版社，一九八五年五月)。
十三、鄺炳釗《創世記注釋(卷一)》(天道書樓、上海三聯，二〇一〇年四月)。
十四、《中國神學研究院期刊》第五十三期，二〇一二年七月。
十五、《舉目》第六十四期，二〇一三年十一月。

注釋：

[注一]劉志遠，《癌細胞或是管家？——基督徒的環保倫理》，載美國《舉目》雜誌第六十四期(二〇一三年)，頁六。
[注二]毛麗婭，《道教與基督教生態思想比較研究》(四川出版集團，二〇〇七年)，頁三〇。
[注三]台灣生態神學中心文字組，《看顧大地》(台灣，人光出版社，一九九六年)，頁四七。
[注四]台灣生態神學中心文字組，《看顧大地》(台灣，人光出版社，一九九六年)，頁六六。
[注五]Dieter T. Hessel，《生態公義——對大地反撲的信仰反省》(台灣地球出版社，一九九六年)，頁一一三。
[注六]毛麗婭，《道教與基督教生態思想比較研究》(四川出版集團，二〇〇七年)，頁一四〇。
[注七]鄺炳釗《創世記注釋卷一》(天道書樓、上海三聯，二〇一〇年)，頁一一五。
[注八]萊特《基督教舊約倫理學》(台灣，校園書房，二〇一一年)，頁一五七。
[注九]王福義《中國文化與生態神學》，載香港《中國神學研究院期刊》第五十三期，二〇一二年，頁一〇一。
[注十]萊特《基督教舊約倫理學》(台灣，校園書房，二〇一一年)，頁一四五。
[注十一]賴建國《舊約五經中的環保基礎》，載美國《舉目》第六十四期，二〇一三年，頁三。
[注十二]萊特《基督教舊約倫理學》(台灣，校園書房，二〇一一年)，頁一四一。
[注十三]Dieter T. Hessel，《生態公義——對大地反撲的信仰反省》(台灣地球出版社，一九九六年)，頁一八〇。
[注十四]莫爾特曼，《創造中的上帝——生態的創造論》(香港，漢語基督教文化研究所，一九九九年)，中譯本前言。
[注十五]葉程義《老子道經管窺》(台灣，文史哲出版社，一九九四年)，頁七五。
[注十六]同上，頁二一二。
[注十七]王福義《中國文化與生態神學》，載香港《中國神學研究院期刊》第五十三期(二〇一二年)，頁二〇六。
[注十八]王福義《中國文化與生態神學》，載香港《中國神學研究院期刊》第五十三期(二〇一二年)，頁七九。
[注十九]王憲治《道德經之自然觀及其神學意義》(台灣，東南亞神學研究院，一九八〇年)，頁八七。
[注二十]同上，頁一八九。
[注二十一]台灣生態神學中心文字組，《看顧大地》(台灣，人光出版社，一九九六年)，頁三五。
[注二十二]同[注十九]，頁一七八。
[注二十三]萊特，《基督教舊約倫理學》(台灣，校園書房，二〇一一年)，頁

首次記載自然的破壞，是神因人的罪惡而用洪水滅絕所有受造之物，除了挪亞和他所保護的動物之外。所以人的罪不解決，環境問題也無法根本解決。教會可以宣講簡樸生活、節制貪慾的教訓，這都是對環保的參與和貢獻。

一五二。

[注二十四]同[注二十一]，頁四七。

[注二十五]葉程義《老子道經管窺》(台灣，文史哲出版社，一九九四年)，頁一五四。

[注二十六]王福義《中國文化與生態神學》，載香港《中國神學研究院期刊》第五十三期(二〇一二年)，頁八三。

[注二十七]葉程義《老子道經管窺》(台灣，文史哲出版社，一九九四年)，頁一〇五。

[注二十八]王憲治《道德經之自然觀及其神學意義》(台灣，東南亞神學研究院，一九八〇年)，頁一七七、一九九。

[注二十九]任繼愈《老子新譯》(上海古籍出版社，一九八五年)，頁二三三。

[注三十]鄺炳釗《創世記注釋卷一》(天道書樓、上海三聯，二〇一〇年)，頁一〇七。

[注三十一]萊特《基督教舊約倫理學》(台灣，校園書房，二〇一一年)，頁一五三。

[注三十二]唐佑之《創始與成終——創造神學與倫理》(台灣，真理基金會，二〇〇四年)，頁二二〇。

[注三十三]莫爾特曼，《創造中的上帝——生態的創造論》(香港，漢語基督教文化研究所，一九九九年)，頁四六。

[注三十四]莫爾特曼，《創造中的上帝——生態的創造論》(香港，漢語基督教文化研究所，一九九九年)，中譯本導言。

[注三十五]台灣生態神學中心文字組《看顧大地》(台灣，人光出版社，一九九六年)，頁二八。

[注三十六]張有池《老子》(智揚出版社，一九九四年)，頁一〇八、一二八。

[注三十七]王憲治《道德經之自然觀及其神學意義》(台灣，東南亞神學研究院，一九八〇年)，頁一四七。

[注三十八]莫爾特曼《創造中的上帝——生態的創造論》(香港，漢語基督教文化研究所，一九九九年)，頁三八〇。

[注三十九]賴建國《出埃及記(卷下)》(香港，天道書樓，二〇〇五年)，頁一七九。

[注四十]洪同勉《利未記(卷下)》(香港，天道書樓，一九九二年)，頁七二一。

[注四十一]Dieter T. Hessel《生態公義——對大地反撲的信仰反省》(台灣地球出版社，一九九六年)，頁一八一。

[注四十二]毛麗婭《道教與基督教生態思想比較研究》(四川出版集團，二〇〇七年)，頁三三。

[注四十三]台灣生態神學中心文字組《看顧大地》(台灣，人光出版社，一九九六年)，頁六六。

[注四十四]萊特《基督教舊約倫理學》(台灣，校園書房。二〇一一年)，頁一五九。

[注四十五]唐佑之《創始與成終——創造神學與倫理》(台灣，真理基金會，二〇〇四年)，頁三六。

[注四十六]王憲治《道德經之自然觀及其神學意義》(台灣，東南亞神學研究院，一九八〇年)，頁一八七。

The Wisdom of Environmental Protection, Genesis vs. Tao Te Ching

Yang Liu (Logos Evangelical Seminary, Master of Divinity)

Abstract: When Christian Faith is under attack from the environmentalists, many Chinese discovered the wisdoms in Tao Te Ching on environment and ecology. The situation has raised an interesting question, if a Chinese is concerned with the protection of the environment and the balance of ecology, why should he read the Bible, and not Tao Te Ching, then?However, recent developments in eco-theology has enabled us to see Tao Te Ching in a new light, more compatible with the Christian worldview.This paper argues that Christian Eco-theology can be treated as the most appropriate metaphysical foundation for the environmental protection movement.On this premise, Tao Te Ching can be viewed as a supplement to the Biblical Wisdom Literature, as relating to the understanding of natural wisdoms.

Keywords: Environmental Protection, Eco-theology, Tao Te Ching.

清末民國間翰墨林書局刊韓人別集三種敘考

■ 王樹林

南通大學文學院

清末、民國間張謇於江蘇南通創翰墨林書局，韓國詩人金澤榮避亂來中國，張謇委以翰墨林書局編校之務，傾力保存韓國文化文獻，為中韓文化交流、韓國文化文獻的保存和傳播做出了重要貢獻。

摘　要：韓國詩人金澤榮因國土被日侵佔，避亂中國。實業家張謇委以南通翰墨林書局編校之務。金澤榮以書局之便，傾力保存韓國文化文獻，除自撰文史著作外，編刊大量韓人詩文別集、選集，由翰墨林書局刊行，為中韓文化交流、韓國文獻保存做出重要貢獻。其中所刊《申紫霞詩集》、《重編朴岩燕先生文集》、《明美堂集》猶為珍異。申緯《申紫霞詩集》六卷，收詩九百三十二首，詩學受中國詩人翁方綱影響，是韓國十八世紀初中葉詩壇名宿。朴趾源《重編朴岩燕先生文集》七卷，收詩十八首，文七十六篇。朴趾源在故韓英、正二祖間以古文奮然挺出，超然獨造，不愧一代作者。李建昌《明美堂集》二十卷，收詩三百九十一首，文一百六十七篇。李建昌於韓末文壇與金澤榮並稱，又與洪奭周、金邁淳並列為古文三家。

關鍵詞：翰墨林，韓申緯，朴趾源，李建昌，別集著錄，敘考。

清末、民國間，近代實業家張謇於江蘇南通創翰墨林書局。時韓國詩人金澤榮、字于霖、號滄江者，避亂來中國，依張謇。張謇為買宅通城，委以翰墨林書局編校之務。韓為日侵佔，金澤榮入中國籍。金以書局之便，傾力保存韓國文化文獻。自云：「自古人國未嘗不亡，而於亡之中有不盡亡者，其文獻也」[注一]，他除自撰《韓國歷代小史》等史學著作及《滄江稿》、《韶濩堂集》等個人詩文集外，還編刊有大量韓人詩文別集、選集，由翰墨林書局刊行，為中韓文化交流、韓國文化文獻的保存和傳播做出了重要貢獻。今擇其罕見其傳者別集三種，敘考如下。

《申紫霞詩集》

《申紫霞詩集》六卷，韓國申緯著，金澤榮輯。翰墨林書局鉛印豎排線裝本。有兩種，初刊本為清光緒三十三年即韓光武十一年（公元一九〇八年），重刊本為中華民國十五年（一九二六年），皆線裝兩冊。據重刊本金澤榮《小序》：「往丁未（清光緒三十三年，一九〇八年），余刊申紫霞公詩二本一千部於通州翰墨林書局，而韓人主刊者盡數輸去，以為售計，故余不得布之於中州，心常恨之」。由此可知，初刊本「一千部」全部運回了韓國。其實此書刊成後，金滄江曾以一部贈張謇，此國內僅存之初刊孤本尚存南通市圖書館。

申緯（一七六九至一八四五年），字漢叟，號紫霞，平山人。世為漢京貴族。正祖二十三年（清嘉慶四年，一七九九年），三十一歲，登文科，釋褐。純祖十二年（嘉慶十七年，一八一二年），以奏請使書狀官赴清都北京，結識翁方綱父子。歸，除兵曹參知。先後出為谷山府使、春川府使，歷承旨諸職，升兵曹參判。與翁方綱弟子吳嵩梁有寄詩酬答。文祖代政間（一八二七至

一八三〇年）以文學被知遇。文祖薨，屏居紫霞山，並以為號。晚年歷刑曹、吏曹、戶曹參判，拜承政院都承旨、司諫院大司諫等職，憲宗十一年乙巳（清道光二十五年，一八四五年）卒，享年七十七歲。生平事蹟見本刊本附金滄江撰《申紫霞年譜》。

初刊本封頁有「金滄江重編本」字樣，書名題簽「申紫霞詩集」五字為「山陰褚宗元題」，下款署「丁未三月中國江蘇通州翰墨林代印」。卷首有張謇《朝鮮金滄江刊申紫霞詩集題辭》，《題辭》述與滄江相識相知經過及對紫霞詩之評價。云：「往歲壬午，朝鮮亂，謇參吳武壯軍事，次於漢城。事平，訪求其國之賢士大夫，諮政教而問風俗。金參判允植稱道金滄江之工詩，他日見滄江於參判所，與之談，委蛇而文，似迂而彌真。其詩駸駸窺晚唐人之室，參判稱固不虛。間輒往還，歡然傾洽。滄江複為言其老輩申紫霞詩才之高，推服之甚至。予亦偶從他處見申所流傳者，蓋出入於晚唐北宋之間。甲申既歸，遂於滄江睽隔，不通音問。閱二十年，忽得滄江書於海上，將來就我。已而果來，並妻孥三人，行李蕭然，不滿一室，猶有長物，則所抄紫霞詩稿本也。久複謀為刊印，然滄江所得於書局讎校之俸固不豐。又久之，乃為節刪而印行焉，猶近千篇。……余語滄江，活天下難，若子傳一詩人亦不易，相與大笑。……紫霞之詩，詩之美者也。滄江學之而工，而辛苦以傳之不迂。……見滄江所編紫霞之詩，得毋有人事離合相形之概也乎！」文後署「大清光緒三十三年三月下旬商部頭等顧問官學部一等諮議官翰林院修撰通州張謇書」。

次有金滄江《序》，金《序》述此集獲取、收藏、編纂、刊印經過甚詳。《序》云：「余弱冠入京師，見紫霞申公詩稿，所謂《敬修堂集》者。知其巨麗，而惜其未刊。從人借一本，授同鄉故崔准卿，使之謄藏。及來中國，以准卿得而攜之。三年之間，再加繹玩，姑選取四之一，編為六卷，更名曰《申紫霞詩集》，蓋前後三十餘年之間，天下日亂，好尚已變，而猶且為此而有待於刊者，豈惟余之羈旅悁寂無所用心也！實惜才之心有不能自已者矣。適通家少友全君錫潤客於上海，見過焉，余與之言，偶以前意及之。全君扼腕曰：『吾為子圖之。』遂諏工浚力，不日將付諸印，乃就而序」。金《序》落款「光武十一年丁未二月望花開金澤榮書於清國通州城南之水榭」，韓光武十一年，即清光緒三十三年，公元一九〇七年。

再次為金滄江撰《申紫霞年譜》，其事蹟大多取資於集中所載詩文，亦有撰者平日之見聞，自稱「不能免於缺略」，但譜主一生事蹟大都已見譜文中。《譜》文最後云：「公於詩始學盛唐，後改學蘇東坡，悉棄前作。編詩自四十三歲辛未，始取翁覃溪（方綱）所書贈堂扁之名，題為《警修堂集》。及公沒，命衍（申紫霞第二子）及門人搜辛未以前詩若干卷以附之，合十餘冊，文亦為數冊。其畫次於詩，而尤妙於墨竹，中國人爭寶之。書又居畫之次，世稱為三絕」。

全書裝為兩冊，每冊三卷。每卷首皆署「東陽申緯漢叟著，開花金澤榮於霖校編」諸字。全集之詩以年秩編排。卷一，收古今體詩百八十六首，起辛未（一七五一年），至丙子（一七五六年）；卷二，收古今體詩百五十九首，起丁丑（一七五七年），至庚辰（一八二〇年）；卷三，古今體詩百六十三首，起辛巳（一八二一年），至丙戌（一八二六年）；卷四，古今體詩百一十首，起丁亥（一八二七年），至庚寅（一八三〇年）；卷五，古今體詩百三十九首，起辛卯（一八三一年），至甲午（一八三四年）；卷六，古今體詩百六十七首，起乙未（一八三五年），至乙巳（一八四五年）。上冊三卷合詩五百零八首，下冊三卷合詩四百一十六首，共九百二十四首。六卷後又補遺詩八首，初刊全書共收詩九百三十二首。

重刊鉛印本書封為金澤榮自題書簽，

金滄江撰《申紫霞年譜》，其事蹟大多取資於集中所載詩文，亦有撰者平日之見聞，自稱「不能免於缺略」，但譜主一生事蹟大都已見譜文中。

申緯崛起韓國十八世紀初中葉，是韓國詩壇上的名宿。他歷經英祖、正祖、純祖、文祖、憲宗五朝，於純、憲間主導詩壇，被認為是韓朝季年之大家，與翁方綱及其弟子交往，頗受翁氏詩學影響。

不收張謇《題辭》，卷首乃留金澤榮原序，次附論申紫霞之詩者《附論》兩則，其一曰：「後世之詩不可專以正宗責之。宋之詩若以蘇東坡為第一，則吾韓之詩亦當以申紫霞為第一」。其二曰：「李益齋（元時詩人李齊賢）之詩以工妙清平，萬象具備，為朝鮮三千年之第一大家，是以正宗而雄者也。申紫霞之詩以神悟馳騁，萬象具備，為吾韓五百年之第一大家，是以變調而雄者也」。次載金澤榮重刊《小序》。《小序》述重刊緣由以見前引，又述重刊經過云：「茲者乃於二本略施刪落而刊一百五十部，將以百部布贈中州詞苑諸家，庶幾湔滌其所謂恨者。然所以能有此者，豈余之力哉！實中州諸君子之力也。故輒列諸君子姓名於左，以存不忘」。序後列陳壽祺等十九人姓名並籍貫於後，以彰十九人贊助之功。

按，申緯崛起韓國十八世紀初中葉，是韓國詩壇上的名宿。他歷經英祖、正祖、純祖、文祖、憲宗五朝，於純、憲間主導詩壇，被認為是韓朝季年之大家。清嘉慶、道光間與翁方綱及其弟子交往，頗受翁氏詩學影響。金澤榮《序》述其在韓國詩壇之貢獻云：「吾東之詩以高麗李益齋（元李齊賢號益齋）為宗。而本朝宣、仁之間繼而作者最盛，有白玉峰、車五山、許夫人、權石洲、金清陰、鄭東溟諸家，大抵皆主豐雄高華之趣。自英庵以下則風氣一變，如李惠寰、錦帶父子，李炯庵、柳泠齋、朴楚亭、李姜山諸家，或主奇詭，或主尖新。其一代升降之跡，方之古則猶盛晚唐焉。惟申公之生直接姜山諸家之踵，以詩、畫、書三絕聞於天下。而其詩以蘇子瞻為師，傍出於徐陵、王摩詰、陸務觀之間，瑩瑩乎其悟徹也，森森乎其馳突也。能豔能野，能幻能實，能拙能豪，能平能險，千情萬狀，隨意牢籠，無不活動，森在目前，使讀者目眩神醉，如萬通之方張，五濟之方醲，可謂具曠世之奇才，窮一代之極變，而翩翩乎其衰晚之大家者矣」。重刊之《附論》亦將其與宋之蘇東坡，元代之高麗詩人李齊賢並提，可謂賞贊有加。平心而論，其詩雖難企東坡，但成就不亞李齊賢，不愧韓詩一大家。

《重編朴岩燕先生文集》

《重編朴岩燕先生文集》七卷，韓朴趾源著。翰墨林書局鉛印豎排線裝本。版權頁署：民國六年南通翰墨林書局印，中華淮南孫廷階玉樹氏刊。封面題「燕岩集」，署「中華徐鎏題」。扉頁題「重編朴燕岩先生文集」，署「南通張謇書」。開卷為「丙辰（民國五年，一九一六年）十月故韓遺民揚州趙秉瑜序」。次，金澤榮原序，自注云：「因人謀刊《燕岩集》作此，而事不果刊成」。又次，為金澤榮《與河晦峰論燕岩文書》。再次，為金澤榮輯《朴燕岩先生年譜》。接下來為《重編朴燕岩先生文集目錄》。正文收詩一卷，文六卷。卷一，詩十八首；卷二，表一、疏二、議二，收文五篇；卷三，書三、序十，收文十三篇；卷四，記十七篇；卷五，跋一、論四、說二，共收文七篇；卷六，說一、祭文三、哀辭二、墓碣銘六、墓誌銘五，收文十七篇；卷七，神道碑銘、行狀、傳、書事各一，尺牘十一，補遺文二（其中記一、墓誌銘一），共收文十七篇。全書合計收文七十六篇。後有附錄二種，前為《跋》文三篇，即「丁巳仲春南平文朴」《跋》、「丁巳二月星州李炯」《跋》、「丁巳二月族小子勝奕」《跋》；後為《評語》十四則，分別是王性淳、黃瑗、姜熏、金源、王粹煥、權鳳洙、柳海曄、趙顯瑢、李箕紹、河壽鎮、權鴻洙、本族晚輩朴勝林、李炳元、李大馨諸人評語，評者名後各注字型大小、籍裏、簡仕。

朴趾源（一七三七至一八〇五年），字仲美，號燕岩，本潘南人，後為漢京大族。英祖十三年丁巳（清乾隆二年，一七三七年）生於漢京城西府第。幼孤，祖弼均憐之，未就學。十六歲娶全州李氏，始就學於婦叔弘文校理李榮木。發憤力學，閉戶三年，遂大進。不屑於仕進，潛跡金川燕岩峽，遂以「燕岩」自號。四十四歲庚子（乾

隆四十五年，一七八〇年），三從兄錦城尉明源以上使往賀清乾隆帝七十壽慶，邀與俱往，交大理寺卿尹嘉銓、江蘇舉人王民皞，被呼為「海上異人」。還，除繕工監監役，遷司僕寺主簿、義禁府都事，出齊陵令。五十五歲，由漢城府判出為安義縣監。先，自熱河歸，作《熱河日記》十餘卷。其文或以諧謔泄感憤，正祖覽之不悅。趾源聞，以書謝罪。辭極工妍，王歎其才而不罪。六十一歲，除沔川郡守。純祖即位，升襄陽府使。六十五歲辛酉，以老病辭歸。辛丑，卒，享年六十九。事見金澤榮撰《朴燕岩先生年譜》。《年譜》謂：「先生體碩貌嚴，有通才絕識，周流百氏而主於經。所見解多出宋儒之外，處於老黨而不為黨論所囿。常慨然於本邦政別之疎……平生喜為文章，然要之培之勤、浚之深而往往出之。不苟以貪多務得為功，蓋其根本在於司馬遷，而兼包先秦諸子、韓愈、蘇軾等諸家，外及道釋之言，閎肆俊傑，卓冠於本邦諸家。同時才學之英自李德懋、柳得恭、朴齊家及李相書九以下，莫不傾慕而師之」。

此刊曰「重編」者，因金澤榮曾數為輯纂之故。澤榮幼喜其文，搜集編輯不餘其力。此書卷首附其《與河晦峰論燕岩文書》云：「僕成童時從鄉間長老得聞燕翁《熱河日記》之奇，弱冠余嘗遊松嶽山北龍興之洞，於梁氏墓傍見一碑，讀之有太史公風調，心語曰：『吾鄉前輩有能為此文者乎？』及讀之至末，則乃燕翁作也。及四十九歲，得宋校理伯玉所輯《東文十八家》，燕翁文為一冊，於是始得飫讀，而輒自喜所私論於碑者為不妄。然宋本短於文章，所選不精，不足以盡燕翁之長，故力求其遺集及《熱河日記》、《課農小抄》而觀之，則果然益見山高而海深者矣。遂乃將三書，選而合之，募力以刊。而以財之絀，所可刊者頗見遺焉，故尋又再募力畢刊之。南來之後，又取原、續二集，以類排纘，以為今本」。又，《年譜》述《燕岩集》「重編」緣由亦頗詳：「先生平日於著述不加收定，沒後家人收而次之，名曰《燕岩集》，而亦頗蕪亂（自注：其中兩班李虞裳等十傳，先生自以少時戲作，命家人收焚。而家人不忍焚之，亦附錄於末，此尤其蕪也）。太上皇初孫右相珪壽之為平安監司也，其弟判書瑄壽請刊之，右相公以《虎叱文》《許生傳》（按，二文皆見《燕岩集》中）之屬素被儒林譏謗，不從之。光武庚子（道光二十年，一八四〇年），開城金澤榮取其集及《熱河日記》、《課農小抄》選之，合為一書，募力於諸搢紳以刊之。明年，又收其遺者，醵刊續集。韓亡後數年，漢城光文社入刊《熱河日記》。又數年，丙辰（民國五年，一九一六年），澤榮合原、續二集，再選為七卷，與咸陽李炳憲、固城崔升煥諸人，合力刊之」。由上記載可知，朴趾源逝後，其家人初輯《燕岩集》，因蕪亂未刊。光武庚子（一八四〇年），金澤榮始取其家人所編及原宋伯玉所選，與《熱河日記》、《課農小抄》合選為一書刊之。次年，又收其遺篇，編為續集刊行。此翰墨林所刊，乃澤榮合原、續二集再選，並「以類排纘」，重編為七卷，與李炳憲、崔升煥諸人，出資重刊，即今著錄之本。

按，朴趾源在故韓英、正二祖間（清乾隆、嘉慶間）以古文鳴文壇。趙秉瑜《序》云：「燕岩朴先生生際故韓英、正二祖之間，雄才天縱，廣覽博學，而根本乎六經。有經濟之略而不用於時，惟以文章娛優舒悲。蓋其文兼韓昌黎、蘇東坡，而上窺秦漢諸子，外及釋氏道家者流，靡不吮其精而奪其胎。雄渾如山峙海涵，奇變如龍挐蜃噓。視之而粲然黼黻失其彩，聽之而轟然雷霆失其聲。此所謂以理為體，以神為用，而法至於大備者也」。金澤榮《原序》亦謂：「其生也在清之中世，而其文欲為先秦，則斯為先秦；欲為遷，則斯為遷；欲為愈與軾，則斯為愈與軾。壯雄閎巨，優遊閒暇，傑然睥睨於千載之上，而為東邦諸家之所未有也」。金澤榮在《與河晦峰論燕岩文書》一文中，將其放在麗韓數百年古文

朴趾源逝後，其家人初輯《燕岩集》，因蕪亂未刊。光武庚子（一八四〇年），金澤榮始取其家人所編及原宋伯玉所選，與《熱河日記》、《課農小抄》合選為一書刊之。次年，又收其遺篇，編為續集刊行。

韓中後期，頗尚文治，朝野習熟功令之文，氣衰風薄，朴趾源奮而挺出，超然獨造，戲謔典重，雄變沉厚，不拘一格，不愧一代之作者。

發展嬗變的歷史長河中考評，給予頗高的文學史地位。文中云：「今更以本邦古文之源流而比論之：高麗金文烈公承新羅以來駢儷綺麗之弊，而反之以朴茂，固偉矣。然其所取法只在西漢，而未及於唐宋，是為古而不廣。至李益齋始為唐宋之體，而開本邦古文之門戶。然以其草創也，故但能謹守矩矱，而不能肆於矩矱之外，是為雅而不大。韓張溪谷卓然大雅，一洗麗末以來二百年淺俚昏濁之陋，然而於其所謂變化鑱削之工，或少置議焉，是為醇而不勁。李澤堂之文古勁，而時或過乎質野枯槁，是為典而不華。金農岩太主乎理勝，是為暢而不健。洪淵泉、金台山以至李寧齋，其文皆能佳雅明淨，而時代之殺或有可言者，是為清而不厚。凡此諸家，雖各少異，而其為體平氣穩一也。惟燕翁其氣也特盛，既已盡有諸家之長，而兼之以雄豪巨厚，變動杳冥，千態萬態，無之不具，如化工之隨物賦形。昔韓文公以文氣盛比水之大，曰水大則物之大小畢浮。本邦上下千餘年之間，能為氣盛之文，而可以當文公之所云者，非惟燕翁一人乎！」故韓中後期，頗尚文治，朝野習熟功令之文，氣衰風薄，朴趾源奮而挺出，超然獨造，戲謔典重，雄變沉厚，不拘一格，不愧一代之作者。

《明美堂集》

《明美堂集》二十卷，韓李建昌著。鉛印豎排線裝本。書後版權頁署：「中華南通翰墨林書局刊，中華南通孫廷階監印，中華民國六年（一九一七年）十二月出版」。南通市圖書館藏兩部，其一封面有初藏者手書題簽曰：「金滄江先生贈，民國八年二月」。無署名。扉頁「明美堂集」四字，為張謇書端。卷首是金澤榮序，後署落款「故韓隆熙紀元之十一年丁巳首夏，淮南遁士花開金澤榮序」。

每卷卷次署「全州李建昌鳳朝著」，每卷卷前載一卷之篇目。卷一，賦四篇。卷二至卷六為詩，以時間順序編排，以次列每一時期詩歌小集之集名及每種小集所選之詩。卷二收《閒居草》十一首，《北遊草》五十三首，《俊遊餘草》十八首，《直指行卷》二十八首，共一百一十首；卷三收《西征紀恩集》四十五首，《南樓吟草》二十三首，《又直指行卷》十二首，共八十首；卷四收《少休收草》三十八首，《海上吟稿》三十九首，共七十七首；卷五收《北行吟稿》十五首，《南遷紀恩詩》四十七首，《亂稿》二十九首，補遺二十一首，再補十二首，共一百二十四首。全書合計共收詩三百九十一首。卷七至卷二十為文，以體裁編排。卷七為疏八篇，卷八為書七篇，卷九為書五篇、序十一篇，卷十序九篇、記十六篇，卷十一記七篇、論五篇，卷十二跋四篇、說九篇、書事三篇，卷十三雜著九篇，卷十四雜著三篇、祭文八篇，卷十五祭文三篇、哀辭二篇、家傳二篇、傳六篇，卷十六傳四篇、銘七篇、贊一篇，卷十七行狀一、行略二、事略三篇，卷十八事略二、墓表一、家志三篇，卷十九墓誌銘十二篇，卷二十墓誌銘十二篇、補遺二篇（其中記一、跋一）。全書共收文章一百六十七篇。卷末附隆熙紀元後十一年仲冬其胞仲弟李建升跋，竹山安鐘鶴雲卿跋，星州李燁明集跋。

金澤榮《韶濩堂續集》卷三《崧陽舊耆傳‧李建昌傳》載：李建昌（一八五至一八九八年），字鳳朝，號寧齋，定宗王之後。世居江華。幼聰穎，十歲通五經四書，十五登第，二十三歲以書狀官出使清京都，與徐郙、黃玨等文人遊，清文士莫不驚其夙茂。數歲，出為忠清右道禦史，以事摘碧潼。時魚允中、金玉均等主交西洋，薦建昌可用，赦之。建昌以為慕外國之政法不如守舊憲，不被用。韓內廷政變，清幽執大院君，上增秩建昌通政大夫永帶知制教，令為文往訴大院君於清，不果行。除京畿禦史，賑饑。連遭父、母喪，居鄉八年。二十八年，起漢城少尹，擢咸興按核使，還朝拜承旨。以言事被放寶城。時日本因東學亂入韓都，大院君出視國務，以建昌為工曹參判，

不就。新官制行，累授協辦特進侍講等官，皆不就。三十三年春，授海州府觀察使，亦辭。光武二年（清光緒二十四年，一八九八年）卒，年四十七。另，《明美堂集》卷十六有其自撰《明美堂詩文集敍傳》，自云：「建昌自孩提受書於忠貞公（其祖是遠，累官吏曹判書，謚忠貞），識字先於言語。……忠貞公將終，遺書引程子『質美明盡』之語以勉之，故以『明美』扁其堂。自登第習為古詩文，嘗以朝鮮五百年文章一家自期，不屑於並時人稱。其入中國翰林，名士黃鉅、張家驤、徐郙等一見而歎曰：『使斯人生於中國，當以吾輩之官讓之。』各為之以序其詩卷。中歲優患困厄，頗遊心於性命之學以自廣，而其本業仍不離於文章。方其得意，或自以為不甚愧古人。及久而有進，則滋見古人之不可及，然其所謂進者識解而已。壯銳英華之氣日以消落，遭宇宙之大變，苟然不死，目見姚姒姬孔之一線岌乎將絕，況所謂詩古文者乎！以此益無意於複進，且亦不能進矣！」這段文字交待了「明美堂」集名的來歷，及詩古文創作歷程與自我評價，是一篇生於末世的詩古文家的自白。

此集編纂刊刻經過，李建升《跋》之甚詳：「戊戌歲夏，先生患痱，建升每於藥爐側閱先生詩文，時以所疑舉似於先生。先生喜曰：多作不如多改，多改不如多刪。及先生歿，建升編次詩文，略有所刪。又求刪正於金滄江。時滄江遁於中國之淮南，其所刪又若干。先生之歿，今二十年矣！建升漂泊異域，常恐稿未刊而溘先朝露。近有嶺南何叔亨（名謙鎮）、李明集（本名炯，近改燁）、安昌煥（名鎮宇）、文章之（名朴）、尹士彥（名在鉉），湖南黃季方（名瑗）、吾宗善五（名炳浩）、安雲卿諸文學之士，遙與滄江謀，醵金刊先生遺集。滄江主刊事於淮南，臨刊而又刪若干，雖欲多刪，無可多矣，未知與先生平日之意為如何。滄江知吾兄者，其必有相契矣。先生所著《黨議通略》，前已為光文社所刊，今與全集並行」。金澤榮《明美堂集序》謂其集刊印經過與李《跋》略同：「故韓光武二年戊戌、寧齋李公歿。越七年，國亡有兆，澤榮逃於淮南。又六年，國亡。之明年，公弟建升保卿走於鴨綠江北中國之地，至是，保卿書於余曰：『求禮黃季方、山清李明集先後寄書，勸余刊兄遺集，謂將與全湖全嶺之士助之成，故吾方欲招手民開工。子，吾兄之知己也，寧可不以一序，明論吾兄之文哉！』余執書歎息」。可見，此集刊版問世，除其弟建升與金澤榮校編之功外，其資金籌措，多得力於故韓嶺湖眾多文士之助。

按，李建昌於韓末文壇以古文家自據，為文學歐陽修、王安石、曾鞏，與金澤榮並稱文壇，為文友，深相知。李燁《明美堂集跋》云：「故韓之季有李寧齋、金滄江二公，以古文之學並跱一時。李公主詞理，金公主神氣。彼唱此和，有如韓昌黎、柳柳州」。謂李建昌「專攻文章，而世間富貴貧賤、可喜可惡之事一不入於胸中。故其造於文者益深。其湛深之思，剛勁之氣，雅麗之態，潔淨之趣，嚴密之法，兼廬陵、半山之長而有之」。金澤榮對他非常欽佩，自稱「惟澤榮從公講古文者三十年，雖其才力之相懸，猶羸驹之追逸驥，而公之文不敢不知」。他在《明美堂集序》中對建昌為文取向、行文風尚論之頗詳，序云：「蓋自有古文之學以來，天下皆曰：吾學韓文公。而吾鮮見有學之者矣。天下皆曰：吾學蘇文忠。而吾鮮見其有能善學者矣。夫二公文章之雄傑橫逸，屹立古今，孰不慕之，而其難學者如彼。則與其為韓、蘇而無成，毋寧為王（王安石）、曾（曾鞏）而成。此公平日所自明其為文之旨，而余之所以醒於耳而醮於心者也。然公既以王、曾為主，而又時時能出入於歐陽子之門，故其文也，其正其雅，綿蕝之陳也；其精其纖，絲縷之理也；其鑱其削，刀劍之淬也；其明其淨，綺縠之張也；其窈其冥，鬼神之搜也；其勁其緊，虎豹之縛也。春木之句，萌其溫柔也；酒醒

李建昌於韓末文壇以古文家自據，為文學歐陽修、王安石、曾鞏，與金澤榮並稱文壇，為文友，深相知。金澤榮對他非常欽佩，在《明美堂集序》中對建昌為文取向、行文風尚論之頗詳。

金澤榮對建昌古文在韓季文壇上的地位亦有較高評價，《序》謂，其「文章聲望與近世洪淵泉、金台山二公並列為三」，將他與洪奭周、金邁淳並列為韓季古文三大家。

之旨，且多其跌宕也；神樂之九變而鳳凰來下，其折轉而至於極也。文至於此，亦可謂能事畢焉已矣」。建昌潛心古文，確有心得。今見《明美堂集》卷八《答友人論作文書》，論為文構意修辭，深得三昧。金澤榮對建昌古文在韓季文壇上的地位亦有較高評價，《序》謂，其「文章聲望與近世洪淵泉、金台山二公並列為三」。他在《崧陽舊耆傳•李建昌傳》中亦謂：「建昌神清性介，好善嫉惡見於辭色。其文潔淨婉妙，蓋將追跡乎王安石、歐陽修諸人之間。……余與李公講磨古文者三十年，有以知其為間世之奇才。蓋吾韓近世言古文者有洪公奭周、金公邁淳，而李公可以三者矣」。將他與洪奭周、金邁淳並列為韓季古文三大家。其詩非當行，自謂遜於金澤榮，自評云：「自幼好為平易之言，久而習之，今不可以改圖矣」。[注二]但亦有可取，溫柔平麗，有白居易風。

[注一]金澤榮《明美堂集序》，見李建昌《明美堂集》卷首，翰墨林書局民國刊本。

[注二]李建昌《金於霖詩論贈林有瑞》，《明美堂集》卷十四，翰墨林書局刊。

Texual Research on Three Kinds of Korean Athologies Inscribed by Han Molin Press during the Period of Late Qing Dynasty and the Republic of China

Wang Shulin(Nan Tong University)

Abstract: As the motherland was invaded by Japan, Jin Zerong,the poet of South Korea arrived in China to find shelter away from upheaval. At that time the industrialist Zhang Jian assumed the office of edit in Han Molin Press of Nan Tong. With the help of Zhang Jian, Jin Zerong devoted himself to save documents literature about the culture of South Korea. Writing lots of literary and historical works himself, Jin also edited quantities of anthologies containing poems and essays written by South Koreans.All of those works were inscribed by Han Molin Press, making excellent contribution to the cultural communication between China and South Korea and documents savings of South Korea. Among those works, Shen Zixia Poetry ,Piao Yanyan Works Re-collection, Ming Meitang Anthology especially are rare and valuable. Shen Zixia Poetry written by Shen Wei consists of six volumes and collected 932 poems, who was influenced by Chinese poet Weng Fanggang's poetics and became one famous name in poetic circle of South Korea durig the prime and mid-term of eighteenth century.Piao Zhiyuan's Piao Yanyan Works Re-collection involves seven volumes which collects 18 poems and 76 essays.Celebrated by ancient essays after the two late Korean ancestors-Ying and Zheng,Piao writed essays creatively and detachedly,being worthy of one great author. Ming Meitang Anthology written by Li Jianchang includes twenty volumes collecting 391 poems and 167 essays.Called three great writers with Hong Shizhou and Jin Maichun, Li Jianchang also stood in the same position with Jin Zerong in the literary circles of late South Korea,whose essays are learning from Chinese famous writers Ouyang Xiu and Wang Anshi and poems are gentle and mild like Bai Juyi,one excellent poet of Chinese Tang Dynasty.

Key words: Han Molin; South Korean Shen Wei, Piao Zhiyuan, Li Jianchang; Anthology Record; Texual Research.

史學新論

建在磐石上的房子

——解放前的金陵神學院(上)

■ 姚興富

蘇州大學哲學系

摘　要：金陵神學院創建於清朝與民國交替之際，由長老會、美以美會等多個差會合辦。金陵神學院的師資隊伍十分強大，其教員中西搭配。在教學內容和方法上，金陵神學院不拘一格，能夠兼顧各差會的特色與差別。在培養計畫和學制安排上，能夠做到層次分明、循序漸進。金陵神學院為江蘇以及全國各地教會輸送了許多優秀的傳道人材，其畢業生學識深厚、志向遠大。自一九三〇年代，其作為中國中心神學院的地位逐步確立。

關鍵詞：金陵神學院，解放前，師資力量，人才培養。

金陵神學院誕生於清朝與民國交替之際。其前身是美國南、北長老會合辦的南京聖道書院，而南京聖道書院的雛形可追溯至一九〇一年戴維思、甘路得、來恩思等長老會傳教士組織的往返於寧、蘇、杭之間的遊行聖道書院。

解放前，西方來華的基督新教傳教士在中國辦學有兩個方向：一是廣義上培養具有基督教精神的各領域專業人材，像中西書院或教會大學之類，其中某些學校也附設神學科的專門教育；二是單獨訓練為教會服務的各類專職神職人員，系統全面地講解聖經知識和神學思想，即聖經學校或神學院之類，南京的金陵神學院即屬此列。

一、歷史沿革

金陵神學院誕生於清朝與民國交替之際。其前身是一九〇四年（光緒三十年）美國南、北長老會合辦的南京聖道書院，而南京聖道書院的雛形可追溯至一九〇一年戴維思、甘路得、來恩思等長老會傳教士組織的往返於寧、蘇、杭之間的遊行聖道書院[注一]。一九一〇年（宣統二年）夏，美國紐約州聖經師範學校主任懷特博士偕該校教員遊歷中國，在九江牯嶺舉辦西教士聖經研究會並演說創辦聖經學校的情況，聽者大受感動，美以美會的傳教士饒合理（Harry Fleming Rowe）提議長江流域的聖道學院聯合起來。於是，南京的南北長老會聖道書院、美以美會聖道館（創辦於一八九二年）、基督會聖經學校（創辦於一九〇九年）合併試辦，定名為「金陵神學」（Nanjing School of Theology）[注三]。校址設於聖道書院內（今南京漢中路南京醫科大學所在地），第一任校長為甘路得（Rev. J. C. Garritt, D. D.）。宣統三年（一九一一年）九月十三日試行開課。初辦時，由四個差會組成，學生共六十三人。一九一三年又有監理會東吳大學神科要求加入。兩年左右的試辦頗有成效，於是正式成立為永久性的團體。一九一四至一九一五年，合辦差會增至七個，但聖公會、來復會、貴格會、內地會、鄂之倫敦會、閩之美部會均有負笈而就學者，合計學員百餘名，來自八個省十二個教派。一九一七年英文名改為Nanjing Theological Seminary。一九一八年甘路得因父病返國，饒合理接任校長。同年秋，添設大學科，招收立志於傳教的大學畢業生入學。一九二〇年停招原設的附科生，本科生由三年制改為四年制，正式成立神學士科（又稱大

學科），並添設文學士科，授予金陵大學和東吳大學文學士學位，同時又附設牧選科、函授科。一九二一至一九二二年，學生人數達到最高紀錄，有來自十四個省份十六個教派共一百六十八人，一九二七年因戰事停辦。一九二八年十月復課，並開始兼收女生。一九三〇年，漢文校名「金陵神學」改為「金陵神學院」。一九三一年，改組董事會，由中國人李漢鐸任院長、美國人聶嘉森為副院長、中國人李天祿任教務長。

李漢鐸（一八八六至一九六一年），原名李友融，江蘇江寧縣人。從小在南京的教會學校讀書並受洗加入基督教。一九一二年進金陵神學院讀神學科，一九一五年畢業後被美以美會派往安徽教會服務。一九一七年被按立為執事，一九二〇年被按立為長老。一九二一年至美國波士頓大學神學院學習，一九二二年獲神學學士學位。一九二三年在耶魯大學神學院學習並獲神學碩士學位。回國後，任南京估衣廊教堂牧師和美以美會南京區會牧區長。一九三一年被舉薦為金陵神學院第一任華人院長，當時因事滯留美國，沒有馬上赴任，由畢來思（Rev. P. F. Price, D. D.）暫代。一九三三年獲耶魯大學哲學博士學位，同時又獲贈波士頓大學神學博士學位。在此期間，他與前院長饒合理共同努力，為金陵神學院爭取到美國溫氏基金的贊助。一九三七年下半年，李漢鐸回南京正式就任金陵神學院院長。一九三二年《金陵神學志》介紹其為難得的教會人才：「民國十六年政變以來，凡屬教會學校，西國先生多數立於客位，推讓華人為校長，然在普通教會學校，此種人才，尚易推選，獨金陵神學院院長，須深具道學資格，熟諳教會情形，富有辦事經驗，方能勝任。所以學董慎重物色，孰意座中即有其人，無俟求諸異地。其人為誰，即學董主席李君漢鐸也。今年夏初學董集會，果被選為院長。按李君漢鐸品學兼優，名望素著，曾在金陵大學，及本神學院，於美國神學院畢業，並充任學董主席，可謂有充分之資格矣。由美回華，始則任蕪湖福音堂牧職，繼而調至南京城中會堂擔任牧職多年，其於教會情形，莫不深悉，更可知其有辦事之經驗也，因此當選」[注三]。李漢鐸本人也早就意識到華人信徒的崛起對中國教會發展的至關重要，他曾說過：「喚醒國人，發生一種新覺悟，知道若要基督教倡大，上帝的救恩普遍，非國人出來作領袖不可」[注四]。一九三七年南京淪陷後，金陵神學院遷至上海租界繼續辦學。在此艱難時期，他帶領流亡的中西職員繼續辦學，培養人材。期望男女學員們「皆能成為將來教會之柱石，天國之健將」。由於人手的缺乏，他的太太也被聘為義務女生指導員，雖不支取薪給，卻認真負責。他本人也因積勞成疾，不得不停止工作，在家療養一段時間。他在自述這段時期的遭際時寫道：「總之，滬地一隅，自淪陷成為孤島以後，除一般孔壬宵小之徒，度其優裕生活外，而清白之士，堅貞自矢者，幾不聊生。本院亦不能例外，同人雖茹苦含辛，大都不離本位，安心工作，若非有上帝特別施恩，伸聖手引導，不克至此」[注五]。一九四六年二月，金陵神學院遷回南京，李漢鐸著手於恢復學校各方面的工作。一九四八年底，他與神學院的多數師生仍留守南京，沒有撤離。一九四九年，因健康原因李漢鐸辭去金陵神學院院長職務，改聘為名譽院長。「董事部在不得已接受其辭呈後，對李博士在職約二十年中之領導有方，深感上帝之大恩，惟願在祈禱中，敬祝李博士及其賢內助，此後身體安好，並求上帝保佑二位恢復健康，多作教會事工，尤望二位對其所愛護，並多年服務之金陵神學院，不時指導且代為祈禱。……故決議特請李漢鐸博士擔任名譽院長，支領（已規定之）全薪及教職員慣有之一切津貼，並於需要時，可得本院在院外之住宅一所，直至李博士年屆六十五歲，能享用本神學院所備之休養金時為止，惟名譽院長之職位，係指勿須負任何行政或授課之責

李漢鐸本人早就意識到華人信徒的崛起對中國教會發展的至關重要。一九三七年南京淪陷後，金陵神學院遷至上海租界繼續辦學。在此艱難時期，他帶領流亡的中西職員繼續辦學，培養人材。

而言」[注六]。

李天祿,一八八六年出生，美以美會信徒。一九〇八年畢業於北京崇文門匯文大學堂。一九一四年獲美國范德比爾特大學文學碩士學位，一九一六年獲同一學校哲學博士學位。一九二一至一九二二年華盛頓會議期間任中國公使館秘書，曾因工作出色而受嘉獎。一九二二至一九二三年任北京匯文大學堂校長。一九二三年任山東齊魯大學教育學教授和藝術學院院長，一九二七至一九二九年任齊魯大學校長[注七]。一九三〇年被南京金陵神學院董事會推選為教務主任。他「不獨於西學擅長，中國文字亦俱優秀，溫文爾雅，心氣和平，大有彬彬之氣概，曾充任齊魯大學校長，富有辦學之經驗，其佈置教務，自恢恢乎而有餘矣」[注八]。「想李博士之道德學識，久為教會人士所景仰。茲幸為本院教授，定必使吾輩，咸霑化雨春風，此不特為吾輩學生慶，亦足為本院前途慶」[注九]。他和李漢鐸院長是當時金陵神學院僅有的兩個華人正教授和主要領導人，為培養各類教牧人員精心籌畫，費盡心血。李天祿博士在學術上造詣頗深，精通基督教辨惑學和宗教心理學。一九五二年金陵神學院調整，他不再擔任教務長，但仍是董事會成員。

金陵女子神學院，也叫金陵神學女校，其前身是金陵女子聖經學校，也是在美國紐約聖經師範學校主任懷特博士宣導下，於金陵神學院成立的第二年即一九一二年，由南北長老會、美以美會、貴格會、監理會、基督會、浸禮會等多個差會合作創辦。美以美會女傳教士沙德納出任院長，起初以南京長老會進德女校為校址，培養了萬承寵、焦維貞、張裕漢等女性人材[注十]。一九二一年在大鋼銀巷購地建新校址。一九三〇年代，賈玉銘、王淑德曾先後任院長。日軍佔領南京期間，遷至上海租界辦學。一九四六年遷回南京複課。

金陵神學院自一九三〇年代從美國獲得巨額辦學基金開始，其作為中國中心神學院的地位逐步確立，而且承擔了山東齊魯神學院、廣州協和神學院和四川華西神學院經濟和師資方面的義務。一九五〇年，金陵神學院與金陵女子神學院合併，校址由南京漢中路遷至大鋼銀巷十三號。抗美援朝期間，中國基督教開展三自革新運動，金陵神學院自動放棄在美國的基金，並割斷與國外差會的聯繫。一九五二年，中國多所神學院校併入，改名為金陵協和神學院[注十一]。

二、師資力量

金陵神學院的組建和運作乃教會合一和團結協作的結果。在學院的《組織大綱》中明確指出，其性質是：「具宗派聯合之性質，求徹底圓滿之知識，重真道之傳揚，尚虔敬之精神，本教育之方法，以達躬行實踐」。其宗旨是：「專以研究聖經，修養靈性，仿紐約聖經學校之模範，適合中國之國情與時勢，培植基督教事工上急需之人才」。其信仰是：「承認新舊兩約為上帝啟示之道，為信仰行為上之無上法則，且包涵關於救恩之要道；承認耶穌基督為上帝聖子，降臨為人，代人贖罪，為萬世之救主；承認聖靈為三位一體中之一位，有使人重生及成聖之效能；承認主耶穌基督之教會，為靈性勢力表現之機關，既以靈性為目的，則無政治權威」[注十二]。其組建過程中，各差會無不踴躍參與，有的捐款捐物，有的買地建樓。「嗣基督會慨撥鉅款，添造三層樓寄宿舍一所，美以美會亦捐重資，添購地基兩倍於前。常年經費，由聯合之各會撥給，教員一中一西，由各差會遴選優美之教士充任，薪俸由各差會擔負」[注十三]。

金陵神學院初期的董事會成員主要來自於五個差會：代表北長老會的有費佩德教師、謝志禧教師、郭其敬教師、孫喜聖牧師、屈厚伯教師、柯德義教師、董文德教師等，代表南長老會的有宓志仁教師、桑春

抗美援朝期間，中國基督教開展三自革新運動，金陵神學院自動放棄在美國的基金，並割斷與國外差會的聯繫。一九五二年，中國多所神學院校併入，改名為金陵協和神學院。

榮教師、賽兆祥教師、司迪恩教師、裴來義教師、應同書牧師、安士東教師等，代表基督會的有洪明道教師、李敏孚先生、吉施教師等，代表美以美會的有宓得福教師、李雲陞教師、簡美升牧師、周寄高牧師等，代表監理會的有潘慎文教師、蔡式之長老等[注十四]。

金陵神學院的師資隊伍十分強大，其教員中西搭配，由兩部分組成：一部分是正式教員，如，甘路得校長講授釋經、辨惑術；畢來思曾擔任代理校長，講授神學、傳道之法；饒合理講授舊約，兼理財政；陳金鏞講授經解，兼《神學志》主筆；司徒雷登（Rev. J. L. Stuart, D. D.）講授新約、希臘文；李汝寅講授通史、聖教史，兼教員會書記；張永訓講授宗教參考、倫理；賈玉銘講授舊約、宣道法；俞安樂講授新約，兼庶務；同時還有後聘的聶達道教師、任來泰教師、茹德教師、師覃理教師、徐履謙教師等。另一部分是輔助性的教員，如，朱顯文講授希臘文、新約；程裕濟講授國文、經解；董小園講授國文、歷史；陶仲良講授國文、歷史；畢來思師母講授英文、音樂；張巨集發講授音樂；陳子卿任售書處經理等[注十五]。後來加入的西教員有宋煦伯夫婦、艾香德、聶嘉森、簡美升、蘭師德、羅金聲、賽兆祥、司徒華林、李厚甫（Rev. H. F. Lee）、畢範宇、章文新、邁爾夫婦、黎金磐等人；中教員則有鄒秉彝、郭瓊瑤、沈嗣莊、彭長琳、朱寶惠、陳維屏、張坊、王治心、李漢鐸、李天祿、誠質怡、汪承鎬、李雅華、謝受靈、黃素貞、邵鏡三、周明懿、楊占一、胡仁安、謝秉德、朱敬一、胡紹棠等人[注十六]。

在教學內容和方法上，金陵神學院不拘一格，能夠兼顧各差會的特色與差別。「或曰：各公會有其特守之信約與儀式，保毋不稍有齟齬，安可納諸生同受課於一教室哉？曰：公會之儀式不同，而聖經公共所信之要道，無不一致，本校為各公會計，凡有關各公會特信之道與儀式，由各公會單獨教授，而一切福音大同之要素，則同班教授。聯合以來，各會學生不第知己會之所長，亦且知他會尤有所長，於各公會信條儀式，間嘗關之於心。……由神學畢業而任傳道者，知己會與他會對於中國佈道之大勢，有如車輔之相依，登蹶之相助，強勝於株守一隅之任傳道者多多矣。況諸生共食同餐，朝夕磋磨，隔閡自消，友誼日厚，將來於各公會擔負重任，則皆同窗舊識，而將來教會統一之希望，即或不能猝成，想必易於今日也」[注十七]。這種求同存異的教學方式使多宗派合辦的金陵神學形成了自由包容的風格。

值得注意的是，金陵神學院在辦學過程中經歷了神學爭論風波。一九二一至一九二四年，作為金陵神學院董事會成員之一，南長老會江北差會白秀生（Hugh W. White）等西教士指責神學院的三位教師在教學中有現代派自由主義傾向：一位是茹德（H. C. Ritter）教授，他是一九一七年來神學院的，屬於監理會，講授舊約課程，他被指責在教學上使用現代派神學著作；還有一位是講授宗教教育課的助教Sie，被說成「不成熟不安分」；另一位是中國教授沈嗣莊（Wesley Shen）。白秀生等人要求神學院解聘前兩位西國教師並秉承其保守的神學立場，但神學院的多數董事和教師並不接受白秀生等人的控訴，結果鬧出了白秀生等南長老會江北差會成員要求退出神學院的事件[注十八]。

三、人才培養

在培養計畫和學制安排上，金陵神學院能夠做到層次分明、循序漸進。「金陵神學，原欲因材施教，不惟有造就中人以上之志，亦願造就中人以下之才。因時制宜，列分二科，即正、附二科是。開辦以來，固品匯不齊，未免有暫時遷就之處，惟以後則次第增高。自一九一五年起，凡求入正科者，必須中文優美，科學有金陵大學高等畢業相當之程度，或中文在前清能博得一

在教學內容和方法上，金陵神學院不拘一格，能夠兼顧各差會的特色與差別。這種求同存異的教學方式使多宗派合辦的金陵神學形成了自由包容的風格。

衿，稍有科學知識者，得選入正科。凡中文清通有中學知識而蒙恩召者，得選入附科。正科以三學年為限，畢業時發給本校文憑。附科以三學年為限，畢業時發給本校證書」[注十九]。一九二〇年，為了提高入學水準，取消了附科，規定凡來本校肄業者，皆須由中學畢業。學院的培養計畫一個是為大學畢業生所設之神學士科，一個是為大學預科畢業生所設之文學士科[注二十]。一九二一年招生簡章列有三科：「甲、正科，專收中學畢業生，讀四年，卒業後，授以文憑。乙、學士科，專收大學預科畢業生，讀三年，卒業後，由各學生之母大學授以文學士銜。丙、大學科，專收大學正科畢業生，教授課本一致英文，程度與歐美神學相埒，讀三年，卒業後，由本校授以神學士銜」[注二十一]。金陵神學院還設有函授科（或稱選讀科），始於一九一八年，是美國南長老會賽兆祥牧師創辦的，朱寶惠曾協助賽兆祥在鎮江編譯函授課本及重譯聖經工作。一九一九年在南京本校開始招生授課，賈玉銘曾擔任過函授部主任幹事並編著教材。函授科的好處是「俾一般有志而無良好機會者，亦得本校間接教育之實惠也」[注二十二]。起初，「且係採用學分制，任選幾門，能於一年修滿五十學分考試及格，則予以畢業證書，學者於最短期之補習，而能求得道學，知識上應有的需要，當以此為至便」[注二十三]。函授科學員遍及國內各行省，甚至有南洋及歐美僑胞加入。一九三一年九月，賽兆祥病逝，由畢來思牧師任函授科科長。南京淪陷期間，部分師生遷往華西。一九四〇年秋季在華西開始招生，第二年，便有學員七十名，以後逐漸增加。到一九四八年，九個年頭，函授科新舊學員累計三百六十多人，分佈在十五個省區，年齡自十歲至六十五歲，程度則有大學、中學及醫學、師範及私塾出身不等。在抗戰期間，為了適應需要，特別注重訓練教會義工人員。抗戰前函授科曾採用學年制，抗戰中改為學分制，不限定學期，復校後又恢復學年制，學員須讀完四年的功課方能畢業[注二十四]。

金陵神學院的學生來自於全國各省各教會。一九一五年有學生一百十三名。一九二〇年秋有學生一百三十三名。一九二一年底有學生一百五十三名（其中江蘇學生有五十名）。一九二二年有學生一百六十八名[注二十五]。一九二四年秋季至一九二五年春季，金陵神學院學員總數為一百三十人，其中文學科（包括一、二、三年級）二十人，正科（包括甲、乙、丙、丁班）七十八人，選讀科三十二人。江蘇的學生最多，有三十四人，其次為安徽二十一人，福建十五人，浙江十四人，廣東十人，其餘各省為個位數，還有三位朝鮮（韓國）學生。這一百三十人分別來自於二十二個不同教會，其中美以美會最多，三十八人，其次為南長老會十六人，北長老會十五人，基督會十六人，最少的為內地會、循道會、清潔會、自理會、信義會和中華基督會，各為一人[注二十六]。一九四七年秋季，金陵神學院註冊的學生，男生有六十九人，女生三十二人，合計一百零一人。以宗派論其中包括中華基督教會、衛理公會、中華聖公會、浸信會、浸禮會、基督會、長老會、倫敦會、公理會、循道會、信義會、來復會、友愛會、美國公會、靈恩會、金巴侖長老會等十六個會別。以省籍論其中來自江、浙、皖、贛、鄂、湘、川、黔、粵、閩、冀、魯、豫、晉、遼、吉等十六個省區[注二十七]。

金陵神學院為江蘇教會以及全國各地教會輸送了許多優秀的傳道人材。金陵神學院的畢業生學識深厚、志向遠大。在校期間他們不僅接受系統的神學訓練，學習希伯來文和希臘文，而且特別重視中國古典文學方面的熏養。正如學院教學計畫所強調：「惟本神學所尤重者為國文，如就本校學生國文有未優美者，自當設特別法以促補之，凡正科每兩禮拜須作經解一篇，附科生每禮拜須作論牘一篇，特預二科，

金陵神學院的畢業生學識深厚、志向遠大。在校期間他們不僅接受系統的神學訓練，學習希伯來文和希臘文，而且特別重視中國古典文學方面的熏養。

神學生的詩文寫得氣勢恢宏、清正雅潔，報國之心、救世之志躍然紙上，充分表達了那個時代青年基督徒知識份子對國家前途命運的關注，對人類苦難和罪惡的擔憂。

亦每禮拜作論一次，蓋由本教員會觀察之，凡任牧師與傳道者，國文實為必要之一端」[注二十八]。

金陵神學院畢業生、後來在徐州教會任要職的王恆心牧師年輕時所寫的《中國之急需》一文中闡釋：

夫宗教為人生之必需，亦即國家之必需也。一國之宗教優美，則其國內之制度風俗亦自優美；一國之宗教窳敗，則其國內之制度風俗亦自窳敗。……我國自改建共和以來，於茲七年矣，善政未見施行，而干戈未曾或息，我國民七年間所受之痛苦，尤甚於有清之末造，豈我國不適於共和之政體乎，抑缺少共和之精神耳。夫共和之要素有三：曰博愛，曰平等，曰自由，能實行茲三者，方可以享受共和之幸福，否則徒擁共和之名，其禍患將不知伊於胡底矣。美利堅固優等之共和國也，其所以能至此者，基督教補助之力也。蓋基督教以博愛平等自由為立道之大端，能融會基督教之三大主義，然後可以享受共和政體之利益，中國而欲真正之共和，豈能軼出此例之外乎，欲使基督教之精神，布濩於我共和政體之神髓內，則此重大之責任，當為吾輩傳道者是賴也[注二十九]。

金陵神學院畢業生李滄江在《金陵神學同學會江北支部成立宣言》中陳詞：

嗚呼！今日之時，何時哉？今日之勢，何勢哉？今日之中國，豈猶昔日之中國哉？我全能之上主，不生吾儕於西歐，而生吾儕於東亞；不生吾儕於北美，而生吾儕於中華；不生吾儕於環境又安之時，而生吾儕於四海鼎沸之際；不使吾儕登政治之舞臺，而使吾儕畢業於金陵神學。嗚呼！其偶然耶，非偶然耶，抑有至美之意存於其間耶。……嗚呼！吾儕當此，安能不受寵若驚，臨事而懼，歎得天之獨厚，而慮荏弱之難勝哉。況吾中國，今日之有需於我金陵神學畢業生，誠孔亟矣，國粹既亡，人格破產，大盜竊位，覆滅堪虞，值此危機，非吾神學生挺身而出，力荷改造國家之義務，大聲疾呼，使群眾曉然於救國之道，當以權利為犧牲，以公義為維持，以信主耶穌，為發揚文明之根本，則爭競何由而滅，和平何由而出耶[注三十]。

金陵神學院畢業生汪哀華更是憂國憂民，他慨歎：

世風日下兮，道德斫喪。基督教義兮，廣大慈祥。天下饑溺兮，孰是慈航。惟我同學兮，致身疆場。……天空海闊，任我飛揚。窪曲坦平兮，國勢說什麼頹唐。風平浪靜兮，靈泉源遠而深長。偉哉，我母校與天不朽；壯哉，我同學與日爭光[注三十一]。

神學生的這些詩文寫得氣勢恢宏、清正雅潔，報國之心、救世之志躍然紙上，充分表達了那個時代青年基督徒知識份子對國家前途命運的關注，對人類苦難和罪惡的擔憂。

四、社團活動

金陵神學院校內外的社團活動十分活躍。同學間，不管是正科班還是附科班都能以誠相待，不管是在校生還是畢業生，都能趣味相投。「或以同會而聯情愫，或以同地而敦交誼，或以同情而篤友愛」[注三十二]。

有同班同學發起的班友會，一九二三年十二月十六日，吳劍飛、周達清、舒賢炳、沈漢廷、王文馨、金宗昱、邵虔光、周月軒、汪弼廷、鄭饒軒、卓效良、蔡事敬、俞宣、周長安等十四位同學來南京清涼山古掃葉樓開班友會，吳劍飛主持，周長安致辭說：「深望我十四人利用這四年有限韶光，在學識上彼此切磋，在道德上彼此建立，在感情上彼此聯絡，在公益上彼此力行」。他們還決定成立一個讀書會（Reading Club），討論有關教會和社會一切的重要問題[注三十三]。有以增長知識和探討學術為目的的社團組織，如正科班學生發起的學術研究會，分宗教學、哲學、

文學、心理學、社會學五大系，每系各推舉主任二人，每系各備中外書籍數十本，限期研究批評。該會的特點是:「完全屬學生自動，取公開的態度，只要自由發表意見，不受什麼拘束」[注三十四]。有以某一差會為限的同學會，如浸禮同學會：「知今日之雞鳴風雨，片刻皆是黃金；對六朝之月夕花晨，到處咸成良遇。故如此良朋好友，美景佳晨，不能令其率爾而去也！爰有同人中之最熱心者二人：曰，川南之藍君鳳韶；曰，江西之吳君劍飛；不辭勞瘁，經之營之，始終勿替；於是頭角崢嶸豐神俊秀之浸禮同學會，遂於一千九百二十五年十一月十六日產生也」[注三十五]。有全校性的組織，金陵神學院學生自治會，其宗旨為：「養成學生自治之精神，發展學生愛群之個性」。一九二九年國慶，上屆學生會委員王明德、楊澤民、于天民、劉通儀、鄭勝初、唐德馨、區翼琴等任期已滿，嚴玉潭、陳友援、蘇顯恩、童福亭、林滿秀、王靖寰等新一屆委員接任[注三十六]。

最有影響的是由神學院宣導成立的各地校友會，一九一四年《金陵神學同學會簡章》中寫明其宗旨是：（一）統一教會基礎；（二）培養自立精神；（三）聯絡同學感情；（四）保持傳道志願；（五）普及宗教教育；（六）研究聖經知識；（七）輔助母校進行[注三十七]。一九二三年夏在南京召開大會，一致同意：「凡我神學學生，傳道於同一區域之內者，得組織同學會支部，以通其消息，以導其進行，以解決各種困難之點，更設總會於母校之內，提綱挈領，指揮一切，俾各支部有所遵循，務使我神學學生得結合一大團結，同心協力效忠於社會，此非為私一學校計也，實為輔助同學計，更為復興中國計」[注三十八]。

金陵神學同學會蘇州支部於一九二三年九月十九日成立於蘇州，會長諸辛生在成立大會上宣佈：「本年金陵神學大會同學會事務股第二案為各省區分設支部，其用意不惟聯絡感情，亦用以結合團結力，與撒但作勝利之爭戰，促進傳道事業，以精神上之作用，互助母校進行。今日吾蘇同學會支部成立，實為各省區第一先聲」。宣讀結束後，會長帶領會眾高呼：「金陵神學萬歲！金陵神學同學會萬歲!同學會蘇州支部萬歲！」[注三十九]

不久，金陵神學同學會江北支部也宣告成立，並重申其宗旨有二：一是輔助母校之進行，聯絡同學之聲氣；二是宣傳基督之福音，拯救將亡之民國。其宣言慷慨陳詞、擲地有聲，並指出社團組織對中國的促進作用以及傳道於江北的重大責任：

雖然我江北同學，所處之地位，亦困難極矣。赤地千里，驚沙入面，人心頑固，風氣不開，既無輪船火車，可以代勞，又無名山巨川，可以娛目。加以水旱頻仍，禍災迭見，萑苻遍地，道險堪虞。生活交際之程度日益高。仰事俯蓄之薪資日益寡。天下之灰心短氣之事，熟有過於此者乎。然而天下至樂之境，無不經過一至苦之境，而能享其福者。天下至大之事業，無不經過一至難之地位，而能著其效者。九層之台，起於累土。千里之行，始於跬步。吾儕不荷此責任則已，既頓首拜命矣，則惟有進行焉、忍耐焉、努力焉、希望焉，向標杆而直驅，隨基督以前行。目前雖有些微之折挫，吾同學會能解決，則解決之，不能解決，則聽之上主，願其旨成而已。審是，則又安能敵吾儕向前之志氣，奮往之精神乎。吾聞之泰西名哲有言曰：凡一國之振興，必賴會黨，無會則無團體，無團體則無主義，無主義則無事業，此真至言也。吾江北同學會支部，雖經濟有限，人才有限，心思有限，力量有限，然團眾人之財以為財則財大，團眾人之力以為力則力厚，團眾人之心以為心則心廣，團眾人之才以為才則才多，眾志成城，休戚相共，將來必能於吾國家一方面、母校一方面、同學一方面，興亡盛衰之故，有大關係焉。非虛乘一支部之名號，而絕無表於天下則可斷言也，吾同人

金陵神學院校內外的社團活動十分活躍。同學間，不管是正科班還是附科班都能以誠相待，不管是在校生還是畢業生，都能趣味相投。「或以同會而聯情愫，或以同地而敦交誼，或以同情而篤友愛」。

一九三七年南京淪陷後，由於有錢有勢受過高等教育的教友大都離開南京，去了上海或西南，所以，提高平信徒的素質和培訓平信徒領袖變得十分迫切。金陵神學院在南京院址辦起了平信徒領袖訓練班。

其念之哉。嗚呼！責無旁貸，時不我與，先此宣言，用見吾志[注四十]。

一九二四年，金陵神學院同學會會稽甌海支部成立，其成員有：鮑哲華、徐繼良、尤樹勳、顧寶綏、黃美成、包涵空、桑保廷、陳勳、黃芳、周永寧、周欽文、陳惠綏、沈賢修、石雲汀、陳秉德、鬍子春、華世寶等。其緣起宣言指出：「居人間世，不可無群也，夫人而知之矣。國家以群而立，社會以群而興。推之一事一業之成立，莫不藉群以為之樞紐焉，群固未可須臾離也。……各畢業生於各地組織同學會支部，其用意無非聯絡同學的感情，輔助母校之進行，以同工合作的精神，宣傳基督之福音，眾志可使成城，群力易於創舉，將來其於吾國之社會、教會、母校及同學固大關係在焉」[注四十一]。

金陵神學院師生們的傳道熱情高漲、社會實踐活動豐富。南京一城，所有教堂、佈道所、學校與工廠，差不多都有神學生的足跡。紅紙廊、二道汗子、水西門、府東街益友社、夫子廟、顏料坊、花牌樓、四根桿子等地點常有主日學、查經班、個人談道、遊行佈道、醫院佈道、監獄佈道和茶館佈道等活動[注四十二]。

一九三一年，鑒於「金陵神學院同學會組織以來，一切會務於無形中停頓已久，即稍有進行，亦不過由服務於南京各教會之少數同學相機辦理，遠處同學大都音信杳然，一時不易召集」。在南京的各同學，決定成立金陵神學院同學會整理委員會，推舉朱寶惠為委員長，朱繼昌、李漢鐸、王鑰東、蔣調之、施煜方（調查股股長）、夏哲卿七位為委員。其任務是：「對於母校之一切進行事宜，詳加討論，力謀恢復」[注四十三]。

一九三七年南京淪陷後，由於有錢有勢受過高等教育的教友大都離開南京，去了上海或西南，所以，提高平信徒的素質和培訓平信徒領袖變得十分迫切。金陵神學院與南京基督教協進會合作，在南京院址辦起了平信徒領袖訓練班，由金陵神學院南京代理人、外籍教授宋煦伯牧師負責，他召集了南京教會的幾位牧師，組織了一個委員會，專門設計籌畫[注四十四]。

一九四六年抗戰勝利後，金陵神學院南京、鎮江、蕪湖三地的校友會恢復成立。與會的四十餘位校友選舉邵鏡三博士、沈邦彥牧師為正副會長，王明德為書啟，朱敬一牧師為會計，陳晉賢教授為幹事。校友會在母校交誼室舉辦司徒雷登大使就職歡迎會，聚餐十桌，儼如家人父子。又有京區校友夏令會玄武湖進修會等活動。一九四七年邵鏡三參加國際大會，又改選沈邦彥牧師為正會長，郭中一牧師為副會長。沈邦彥時任衛理公會南京城中教會牧師，郭中一時任金陵大學宗教部主任。校友會建議母院於一九五〇年舉行母院四十周年慶祝大會，招待全國校友來京，舉行並成立全國校友大會[注四十五]。

除了活動於江蘇境內，金陵神學院的師生還與其他院校師生，攜手組織學生佈道團或夏令營等活動服務於全國各地。

五、鄉村佈道

一九二九年，在西教士畢範宇（Dr. Frank W. Price,一八九五至一九七四年）領導下金陵神學院正式成立鄉村教會科，此舉是回應一九二八年世界基督教耶路撒冷大會宣言的號召——「基督教傳教運動的重點應轉移到注重鄉村服務方面，要在同情農民生活困苦的名義下進行傳教活動」[注四十六]。從此，西教士就在亞非拉各地特別在中國和印度大搞鄉村服務試點。

一九三一年，畢範宇帶領一班神學生到南京附近的淳化鎮建立鄉村建設實驗區。此前，金陵大學農林學院創始人裴義理、卜凱（J. L. Buck）教授、中國教員周明懿等曾在該鎮做過鄉村實驗。金陵神學院淳化鎮實習處成立後，由畢範宇自兼總主任，金陵大學農業專修科畢業生楊占一常住此地負責經營農場事務，神學院教師朱

敬一負責學生下鄉實習工作。

實習處的訓練工作包括：(一)學生實習：按照金陵神學院的章程，鄉村教會科學生，先在本院讀一兩年的神學及一些社會學等課程，接著到金大農專讀農業課程一年，第四年再回本院讀完鄉村教會課程並到實習處實習一定時期。實習的學生分以下幾種：一種是鄉村科的學生臨時到那裏住幾天，研究那裏的農村社會服務及教會工作；另一種是鄉村科畢業班必須在那裏實習一到二個月，其中一部分時間要分配他們住在農家，體驗鄉村生活；還有一種是在鄉村科畢業生中每年選拔一人，在實習處當實習生一年；此外，還有神學院其他系科的學生來此作農村社會調查。(二)耕讀互助團：由神學院教師余牧人負責，相當於農村的成人教育組織，由識字的教友在冬季農閒時舉辦讀書會和周會，向不識字的群眾介紹農業常識和宣傳宗教教義等。(三)福音學校：農閒時，集中男女教友短期培訓，訓練教會各類人才。(四)舉行鄉村教牧會議：一九三七年二月，畢範宇召集「華東鄉村教牧研究會」，到會的江蘇、上海、安徽、浙江等地的鄉村教會人員交流了各地的工作經驗。(五)婦女工作：一九三七年秋，畢范宇曾聘一姓宋的女工作人員常住農婦家中通過識字向婦女們傳道。

實習處的社會服務工作包括：(一)醫藥衛生工作：由南京鼓樓醫院、江寧縣政府、淳化鎮社會事業促進會以及當地教會等單位合作進行。(二)農業推廣工作：由金陵大學農學院指導相關部門進行。(三)貸款興修水利：建立當地水利工程委員會，負責借款，興修水利。(四)信用合作社：設立多處信用合作社，向農戶發放貸款，扶助農村經濟。(五)農產比賽會：由實習處聯合寧屬農業救濟協會，舉辦農產品展覽會，國民政府官員孔祥熙、張之江等曾參與此類活動。(六)散發舊衣服：南京基督教協進會救濟委員會通過實習處，在淳化鎮向貧苦農民散發許多舊衣物[注四十七]。淳化鎮周圍的佘村、土山、徐村等處，以及附近湖熟鎮、秣陵關、溧水縣、句容縣、土橋鎮等地都留有神學院師生們的足跡，通過鄉村實踐，他們深刻的感受是：「應當使教會的工作多趨向於鄉村，因為中國所急需要的就是怎樣救濟農民，使農民的生活與市民的生活在精神上能夠統一。……中國民族之所以落後，就是因為這兩種生活的人民在精神上不能夠團結，農民愚昧無人下問，知識界分子只看重了自己的安全、名利、地位，結果就是農民與市民生活隔離日甚」。所以，「中國教會唯一的貢獻，就是在基督裏卑微了自己，用吃苦的精神，改造今日中國的鄉村，用教會以融洽民族的統一精神」[注四十八]。

一九二八年世界基督教耶路撒冷大會宣言號召，基督教傳教運動的重點應轉移到注重鄉村服務方面，要在同情農民生活困苦的名義下進行傳教活動。從此，西教士就在亞非拉各地特別在中國和印度大搞鄉村服務試點。

本文為國家社科基金一般項目「江蘇基督教歷史和現狀研究」（09BZJ015）部分成果

[注一]陳少芝、沈亞倫：《長老會歷史·蘇州》，載《神學志特號·中華基督教歷史甲編》第十卷第三號，一九二四年秋季，頁七二。

[注二]張永訓：《南京金陵神學始末記》（中華續行委辦會編訂：《中華基督教會年鑑：一九一五》，商務印書館，一九一五年），頁一六二至一六三。

[注三]仲良：《歡迎新院長及教務長就職》，載《金陵神學志》第十四卷第一期，一九三二年一月，頁四六。

[注四]李漢鐸：《我對於基督教全國大會所發生的感想以及今後教會所應注重的事工》，載《興華報》第十九卷第三十七期，一九二二年，頁四。

[注五]李漢鐸：《金陵神學院一九四二至四六年工作報告》，載《鄉村教會》第八期，一九四六年，頁二五至二八。

[注六]《金陵神學院成立院政委員會》，載《中華基督教會全國總會公報》第二十卷第八期，一九四九年十月，頁十五。

[注七]參見彼特·M.·米切爾：《二十年代末的齊魯大學——一所聯合大學的民族主義變遷》（章開沅等主編：《中西文化與

耕讀互助團由神學院教師負責，相當於農村的成人教育組織，由識字的教友在冬季農閒時舉辦讀書會和周會，向不識字的群眾介紹農業常識和宣傳宗教教義等。

教會大學——首屆中國教會大學史學術研討會論文集》(湖北教育出版社，一九九一年)，頁二一八。

[注八]仲良：《歡迎新院長及教務長就職》，載《金陵神學志》第十四卷第一期，一九三二年一月，頁四六。

[注九]嚴玉潭：《金神聘李天祿博士任教職(南京)》，載《興華報》第二十七卷第十一期，一九三〇年，頁三四。

[注十]《金陵神學女校舉行畢業禮秩序紀略》，載《神學志》第二卷第三號，一九一五年十月；《金陵神學女校畢業志盛》，載《神學志》第三卷第二號，一九一七年七月)；《金陵神學女校及公立看護學校畢業生題名》，載《神學志》第四卷第三號，一九一八年九月。

[注十一]誠質怡口述、陳澤民執筆：《我所知道的金陵神學院》(中國人民政治協商會議江蘇省委員會文史資料委員會編：《近代江蘇宗教》，一九九〇年)，頁二五八至二七四；江蘇省地方誌編纂委員會編：《江蘇省志·宗教志》(江蘇古籍出版社，二〇〇一年)，頁二九一至二九二。

[注十二]李漢鐸講、張敬一記：《金陵神學院的歷史組織及將來計畫》，載《金陵神學志》第十八卷第五期，一九三六年十二月。

[注十三]張永訓：《南京金陵神學始末記》，中華續行委辦會編訂：《中華基督教會年鑒：一九一五》(商務印書館，一九一五年)，頁一六三。

[注十四]《董事會紀事》，載《神學志》第一卷第一號，一九一四年三月；周寄高：《金陵神學第七次董事會記錄》，載《神學志》第三卷第一號，一九一七年四月)；周寄高：《金陵神學第八次董事會記錄》，載《神學志》第三卷第二號，一九一七年七月。

[注十五]《金陵神學教員表》，載《神學志》第三卷第三號，一九一七年十月)；載《神學志》第五卷第三號，一九一九年九月，封三。

[注十六]《教員行蹤》，載《神學志》第十卷第二號，一九二四年夏季)；《本校退休會記》(一)，載《神學志》第十一卷第四號，一九二五年冬季)；《院長李漢鐸牧師向美以美會華中年議會報告本院一年以來之概況》，載《金陵神學志》第十六卷第七、八期，一九三四年十月；誠質怡口述、陳澤民執筆：《我所知道的金陵神學院》(中國人民政治協商會議江蘇省委員會文史資料委員會編：《近代江蘇宗教》，一九九〇年)，頁二五八至二七四。

[注十七]張永訓：《南京金陵神學始末記》，中華續行委辦會編訂：《中華基督教會年鑒：一九一五》(商務印書館，一九一五年)，頁一六三至一六四。

[注十八]Kevin Xiyi Yao,*The Fundamentalist Movement Among Protestant Missionaries In China,1920-1937*.University Press of America.2003.P101-132.

[注十九]張永訓：《南京金陵神學始末記》，中華續行委辦會編訂：《中華基督教會年鑒：一九一五》(商務印書館，一九一五年)，頁一六四。

[注二十]饒合理、彭長琳：《本校二十年的回顧》，載《神學志》第十卷第二號，一九二四年夏季，頁七。

[注二十一]《金陵神學通告》，載《興華報》第十八卷第二十八期，一九二一年，頁三一。

[注二十二]張永訓：《南京金陵神學始末記》(中華續行委辦會編訂：《中華基督教會年鑒：一九一五》(商務印書館，一九一五年)，頁一六四。

[注二十三]《金陵神學函授科特別通告》，載《神學志》第十一卷第二號，一九二五年夏季，，頁一〇〇。

[注二十四]朱寶惠：《三十年來的函授科概況》，載《金陵神學志》第二十三卷第三期，一九四八年三月，頁五二至五四。

[注二十五]《本校各省學員總數一覽表》，載《神學志》第七卷第四號，一九二一年十二月；《本校各會學員總數一覽表》，載《神學志》第八卷第一號，一九二二年四月)；Kevin Xiyi Yao,The Fundamentalist Movement Among Protestant Missionaries In China,1920-1937.University Press of America.2003.P107.

[注二十六]《金陵神學各省學員人數一覽表》、《金陵神學各會學員人數一覽表》(自一九二四年秋季至一九二五年春

金陵神學院師生通過實踐，感到「中國教會唯一的貢獻，就是在基督裏卑微了自己，用吃苦的精神，改造今日中國的鄉村，用教會以融洽民族的統一精神」。

季），載《神學志》第十一卷第二號，一九二五年夏季，頁一一八。
[注二十七]許義均：《本院近訊》，載《金陵神學志》第二十三卷第一、二期，一九四七年十二月，頁六九。
[注二十八]《金陵神學教員會之報告·課程》，載《神學志》第一卷第一號，一九一四年三月。
[注二十九]王恆心：《中國之急需》，載《神學志》第五卷第三號(一九一九年九月）。
[注三十]李滄江：《金陵神學同學會江北支部成立宣言》，載《神學志》第九卷第四號，一九二三年冬季，頁一六三至一六四。
[注三十一]汪哀華：《會餘雜掇（南京）》，載《興華報》第二十卷第二十四期，一九二三年，頁二四。
[注三十二]《金陵神學教員會之報告·正附二科之交誼》，載《神學志》第一卷第一號，一九一四年三月。
[注三十三]周博夫：《金陵神學班友會（南京）》，載《興華報》第二十卷第五十期，一九二三年，頁二八。
[注三十四]滌我：《正科一九二五年班學術研究會之緣起》，載《神學志》第十卷第一號，一九二四年春季，頁一六六至一六七。
[注三十五]鄭翼方：《浸禮同學會成立記》，載《神學志》第十二卷第一號，一九二六年春季，頁一三五。
[注三十六]嚴玉潭：《金陵神學院學生自治會新舊委員交接會志聞（南京）》，載《興華報》第二十七卷第六期，一九三〇年，頁二五至二六。
[注三十七]《金陵神學同學會簡章》，載《神學志》第一卷第一號一九一四年三月。
[注三十八]李滄江：《金陵神學同學會江北支部成立宣言》，載《神學志》第九卷第四號，一九二三年冬季，頁一六四。
[注三十九]《金陵神學同學會蘇州支部成立之先聲》，同上，頁一六二。
[注四十]李滄江：《金陵神學同學會江北支部成立宣言》，同上，頁一六五。
[注四十一]子久：《金陵神學同學會會稽甌海支部的談話會（南京）》、黃美成：《金陵神學同學會會稽甌海支部緣起》，載《興華報》第二十一卷第二十一期，一九二四年），頁二二至二三。
[注四十二]戴瑞霖：《本校實行佈道報告》，載《神學志》第九卷第四號，一九二三年冬季，頁一五五。
[注四十三]《金陵神學院同學會整理委員會消息（南京）》，載《興華報》第二十八卷第二十四期，一九三一年，頁三十。
[注四十四]王明德：《金陵神學院南京平信徒領袖訓練班》，載《金陵神學志》第二十二卷第一期，一九四一年三月，頁七七至七九。
[注四十五]王明德：《本院校友會簡訊》，載《金陵神學志》第二十三卷第一、二卷，一九四七年十二月，頁七四至七五。
[注四十六]朱敬一：《我所知道的淳化鎮實習處》，載（中國人民政治協商會議江蘇省委員會文史資料委員會編：《近代江蘇宗教》(一九九〇年），頁六十。
[注四十七]同上，頁六一至六七。
[注四十八]張文華：《鄉村教會科暑期實習》，載《金陵神學志》第十八卷第四期，一九三六年十月，頁六一至六四。

A House Built upon the Rock: Nanjing Theological Seminary before Liberation

Yao Xing-fu (Philosophy Department of Soochow University)

Abstract: In the turn from Qing Dynasty to the Republic of China, Nanking Theological Seminary was founded by the Presbyterian, the Methodist, and other missions. Its faculty comprising Chinese and Western teachers is competent, its teaching methods are multiple, its training plans are progressive. It cultivated many preaching talent, its graduates are learned and ambitious. Since the 1930s, Nanjing Theological Seminary became gradually the most important among all seminaries in China.

Key words: Nanjing Theological Seminary; before liberation; faculty; students.

中國哲學論人性與天地

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘　要：中國哲學中的天人合一思想， 在於視人與宇宙萬物分享同一本體。所謂天、地、人三才， 是一個網絡和諧宇宙。這宇宙世界中有超越而內在的本體，具有一神聖美善而又隱涵性情和道德的奧秘，即宇宙的神性。而這神性又與人的靈性同為一體，故人具有宇宙的本性。這不單是天人一體，且是天地人一體。這三者又各有位份特性，以親情關係相牽連互動，推動天地之創生不息，這是中國哲學的三位一體觀。

關鍵詞：中國哲學，天人合一，宇宙的神性，三位一體。

人為萬物之靈

我曾在論後殖民地思維中，批判西方中心主義，提到中國文化的最深屬靈期待，是中庸所謂「至誠之道」，人能盡人之性，盡物之性，而後參贊天地之化育。這是天、地、人彼此相關、彼此牽連、彼此感通的關係本體論。天、地、人在易傳中，作為三才，均源於太極本體，故天地人同體相關，因而牽連而彼此感通，故人可在宇宙創造變化中，贊天地之化育，與天地並立為三，而這三者又因同體，故天、地、人又合而為一，是為天人合一。

中國哲學中的天人合一思想，在其視人與宇宙萬物分享同一本體。至於人在天地中的定位是如何呢？古代最明確的定義，來自《尚書》中一句話：「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」[注一]，說明人在萬物中，有其特別的靈性。《泰誓》是周武王出兵伐殷，在孟津(孟春)大會諸侯，誓師伐紂，對諸侯及軍士發言，提出革命征討殷紂的根據。在紂王違背天、地、人的根本價值，由此對宇宙人生的真理與價值提出一整體的解釋。天地是萬物之父母，而人是萬物中具靈性的本質，天子本應「作民父母」，然而「今商王受，弗敬上天，降災下民。沈湎冒色，敢行暴虐，罪人以族，官人以世。惟宮室、台榭、陂池、侈服，以殘害於爾萬姓。焚炙忠良，刳剔孕婦……今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬，自絕於天，結怨於民，斮朝涉之脛，剖賢人之心，作威殺戮，毒痡四海。崇信奸回，放黜師保，屏棄典刑，囚奴正士。郊社不修，宗廟不享，作奇技淫巧以悅婦人」[注二]。

這是在歷史現實中，作出哲學思維，尋索宇宙萬物與人的彼此定位，是父母與子女的關係，故天地人之間是一種親情連繫。進而由天地親情去指出人在宇宙萬物中特有的本性，是「靈性」，人具有與天地並立的特殊價值，由之而建立一價值判準原則，為現實征討暴君的行動建立道德根據。由於紂王違逆天地人價值，故起兵革命是合理的。

由於《泰誓》是偽古文尚書，不能証明為周代著作，但這起碼是秦漢年代以來中國人對天地人的綜合反省。從思想史角度看，經過春秋戰國多年諸家學派並起，而到秦漢是思想大綜合的年代，《泰誓》所表

中國文化的最深屬靈期待，是中庸所謂「至誠之道」，人能盡人之性，盡物之性，而後參贊天地之化育。這是天、地、人彼此相關、彼此牽連、彼此感通的關係本體論。

從思想史角度看，經過春秋戰國多年諸家學派並起，而到秦漢是思想大綜合的年代，《泰誓》所表達的綜合，是從天地整體對人的價值加以肯定。這是古代哲學對人的較清楚定義。

達的綜合，是從天地整體對人的價值加以肯定。這是古代哲學對人的較清楚定義。

探討「惟人，萬物之靈」這定義，先要理解「靈」這理念指什麼。《尚書正義》注「惟人，萬物之靈」一段說：「生之謂父母。靈，神也。天地所生，惟人為貴」。這是對靈的明確定義，所謂「靈，神也」。更深一步，其疏：「萬物皆天地生之，故謂天地為父母也」。《老子》云：「神得一以靈」。「靈」、「神」是一，故「靈」為神也。《禮運》云：「人者天地之心，五行之端也，食味別聲被色而生者也」。言人能兼此氣性，餘物則不能然。「故《孝經》云：天地之性人為貴。此經之意，天地是萬物之父母，言天地之意，欲養萬物也。人是萬物之最靈，言其尤宜長養也。紂違天地之心而殘害人物，故言此以數之」[注三]。

這裏對「靈」字的解釋，是「靈，神也」，古代「靈」字常解為「神」，主要在老子將神與靈並用，由此而視「靈神是一」，與其他經書如《禮記·禮運》及《孝經》配合，而這被解為人具有天地之性。

至於「靈」與「神」之關係，《國語·晉語》「若以君之靈」一句，《吳語》「實式靈之」一句，及《離騷》「字餘曰靈均」等，注皆是「靈，神也」。《離騷》「夫惟靈修文故也」注：「靈謂神也」[注四]。又有關「神」字，亦有解為「靈」，如《玉篇》云：「神，靈也」[注五]。

「神」理念的探索

「神」指微妙玄奧

由「靈，神也」的界定，要瞭解「靈」這理念的意義，須掌握「神」的意義，「神」字又作何解。《尚書·大禹謨》：「帝德廣運，乃聖乃神」，提到「聖」與「神」兩理念，《尚書正義》注這句曰：「聖無所不通，神妙無方」疏：「乃聖而無所不通，乃神而微妙無方……」。《洪範》云「睿作聖」，言通知眾事，故為「無所不通」。案《易》曰「神者妙萬物而為言也」，又曰「神妙無方」，此言神道微妙，無可比方，不知其所以然」[注六]。這裏解「神」為「微妙無方」及「神妙無方」，可見「神」有一個意思，就是「妙」。《周易正義》疏解說卦傳：「神也者，妙萬物而為言者也」[注七]一句時，對「妙」作出定義：「妙謂微妙」[注八]，與《大禹謨》一樣是「微妙」，意謂微小而奧妙。所謂「妙萬物」中的「妙」是動詞，意謂使萬物變得微妙奇異。老子言「玄之又玄，眾妙之門」。妙字與「玄」字一起，蘇轍說：「凡遠而無所至極者，其色產玄，砭老子嘗以玄寄極也」[注九]。玄字指深黑而幽遠，意思指奧秘。故「妙」字具有細微而奧秘之意，是宇宙萬事最後的微妙奧秘。

所謂「無方」，「方」字可解為既定的框架或方位，易傳也說：「神無方」，即神是不能用任何既定的框架或理論可以解清楚的，也與奧秘的理念相通。「神」的定義是「神妙無方」，這裏神的意思是指奧秘，這是「神」理念的第一個界定。

周易中的「神」指不測微細的奧秘

王弼注《易·繫辭》「陰陽不測之謂神」時解釋「神」：「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰」[注十]。所謂「妙萬物而為言」一句來自說卦傳，王弼是引說卦傳以解釋「神」，「神」是指在萬物背後奧妙地運作一切的不可知的力量與真理。故「陰陽不測之謂神」的意思，指變化到人不可知的奧秘，就是「神」。

又繫辭傳：「子曰：知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎」[注十一]。周濂溪通書云：「動而未形，有無之間者，幾也」[注十二]。「幾」是指事件剛起動的最微細機竅，在事件剛起時掌握其深細之妙，即可知其吉凶，而有正確判斷。

所謂「知幾其神」，是指事物之「幾」的最深處，有一奧妙地掌管的奧秘力量，知道而通透之即可快速成事，處處暢順吉利。「神」字在周易中，可界定為不可測而又微細的終極奧秘領域。

神聖與天神

繫辭用「神」的理念，似乎不只是宇宙之奧妙神秘性，因「神」是有所為的，其作為就是變化之道，很明顯，神不同於道，即不同於規律及事物依循發展之道路，道只是神的作為。

在其他先秦典籍中，孟子曾說：「聖而不可知之謂神」[注十三]，「神」是從可知的神聖引申到最高之不可知的終極神聖，這裏奧秘也連結到「神聖」的意思。這終極的神聖，是連繫到萬物的根源，《說文》：「天神，引出萬物者也」[注十四]。「神」的理念與「天」連結，「天神」是引出宇宙萬物的根源。觀卦彖傳：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣」[注十五]。這是將「神」與「道」兩理念的結合，道即所謂「變化之道」，是使四時運行而無差錯的規則。神是道後面的奧妙力量。漢劉向云：「神者，天地之本，而為萬物之始」[注十六]。

繫辭：「子曰：知變化之道者，其知神之所為乎」[注十七]。這裏用「神」的理念，似乎不只是宇宙之奧妙神秘性，因「神」是有所為的，其作為就是變化之道，很明顯，神不同於道，即不同於規律及事物依循發展之道路，道只是神的作為。神能運作道，必然超越於道之上，具有超越性。故一般注解為「神妙作用」，是未領悟超越的視角。左傳載：「史囂曰：吾聞之，國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行」[注十八]。神是耳聰目明，能知世事，道德正直，且是獨一及一貫的。這是與易傳同期文本，左傳史囂對「神」理念的描述，是指有道德性情的終極奧秘者，隱涵與人相似的性情，故在天與道之終極本體中，藏有最高美善與道德性情之義。

「神」的第三界定，是神聖的、引出萬物的、相通於天和道的、超越有作為的、隱涵性情與道德的終極奧秘真理。

聖人之精氣

有時神與鬼並稱，如《樂記》「幽，則有鬼神。助天地成物者也」。此中「鬼神」是助天地成物的，而《禮記正義》中注這句之鬼神如下：「《五帝德》說黃帝德曰：死而民畏其神者百年」。《春秋傳》：「若敖氏之鬼。然則聖人之精氣謂之神，賢知之精氣謂之鬼」[注十九]。偉大的聖人黃帝，死後其神仍在，人民百年來仍敬畏他，又聖人之精氣就是其神，死後這神仍存在。這裏的「神」字，可指人的不朽部分，而神又等同於靈，則這與西方所言的靈魂有相似之處，中國文化亦相信人具有靈或神，死後仍存在，成為神或鬼。

朱熹說「往來屈伸者，氣也。神伸也，鬼屈也」[注二十]。神者伸也，指在人可觀見和反省的一切，延伸向一不可知的奧秘，其中有奇妙不明的力量在運作，超過人可測知的領域。「神」的第四界定，是聖人的精氣，死後仍存在，而這神是延伸向不可知之奧秘力量的，也是指人的永恆性。

人與宇宙同體

由此我們對「人為萬物之靈」一句，可有更深之瞭解，即人具有與宇宙終極本體(天與道)同體的本性，因「靈」與「神」意義相通，「神」的理念是指天與道作為終極奧秘及其隱藏的種種精微潛質，包括道德與性情。而靈與神通，可理解為神的一種表現，《詩經傳注》：「神之精明心者稱靈」[注二十一]。又《詩．鄘風．箋》：「靈，善也」[注二十二]。又《廣韻》：「福也」。靈是神之精明表現，也代表善與福，則人作為萬物之靈，可指人與宇宙的奧秘相通，且是精明、美善的，並具各種福氣。

靈與巫

靈的觀念為何通於神呢？因靈字與古代巫祝求福或求雨有關，靈字的象形結構，是從巫，巫從三個口求雨，靈字的古字形有譽，是巫在用言語以通神的奧秘世界之意。《廣韻》亦解靈為「巫也」[注二十三]。

《尚書正義》解《伊訓》「時謂巫風」：「事鬼神曰巫」[注二十四]。左傳注「主祈禱請雨者」云：「巫是禱神之一」[注二十五]。巫是與鬼神或天神上帝溝通的人，也是向神祇祈禱求雨的人。《說文解字》論巫字：

「祝也。女能事無形，以舞降神者也。像人兩褎舞形」。古文「巫」字的象形，據甲骨文，像古代女巫所用的道具。小篆像女巫兩袖舞形。巫是指古代能「以舞降神的人」。段玉裁《說文解字注》有詳細解釋：「按祝乃覡之誤。巫覡皆巫也。……祝，祭主贊辭者。周禮祝與巫分職。……周禮女巫無數。旱暵則舞雩。許雲。能以舞降神。故其字像舞褎……」[注二十六]。巫的象形是揮舞兩袖跳舞，是以舞降神者，即通過宗教舞蹈儀式而與奧秘世界相通的人。

《楚語》對巫覡有深入的定義：「古者民之精爽不攜二者，而又能齊肅中正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之。在男曰覡，在女曰巫」[注二十七]。巫覡在中文的意義不同於西方傳統所講的邪惡通魔鬼的秘術士，卻是具精爽心靈，又有齊肅中正的修養者，其生命有光輝而能聆聽宇宙奧秘資訊，故能與神明溝通。

靈字象形是雨因巫的口不斷祈求而下降，而巫是心靈有修養、生命有光輝，與宇宙終極奧秘溝通的人。

由靈字的字形構成，我們可以對「人為萬物之靈」的定義有另一深入的界定，那是指人具有精爽之氣，能與宇宙終極奧秘溝通，人的本性實為一種靈性，亦即神性，是天地萬物最後的本體的彰顯，人的本體與宇宙之本體合為一，是為天人合一，而聖人就是指能充分發揮這宇宙本體靈性者。

中國哲學定義人有靈性

總結「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」一句，對人可有如下的定義：

一、天地作為萬物之父母，顯明宇宙與萬物具有親情關係，這設定了宇宙是以親情連結一切，萬物之間亦有親情。故中國的宇宙觀，並不是西方近代的機械唯物論宇宙，而是一種網路相關的宇宙，其關係是類似人的父母子女親情，亦即是和諧的關係，故天地是一網路和諧宇宙。

二、在天地網路和諧宇宙中，人是萬物中最具靈性的，而靈性意思即神性，這神性是宇宙終極的奧秘，在中國哲學中，「神」的理念有四界定：1.是指神妙無方；2.是指不測而又微細的終極奧秘領域；3.是指是神聖的、引出萬物的、相通於天和道的、超越有作為的、隱涵性情與道德的終極奧秘真理；4.是指聖人的精氣，死後仍存在，而這神是延伸向不可知之奧秘力量的，也是指人的永恆性。

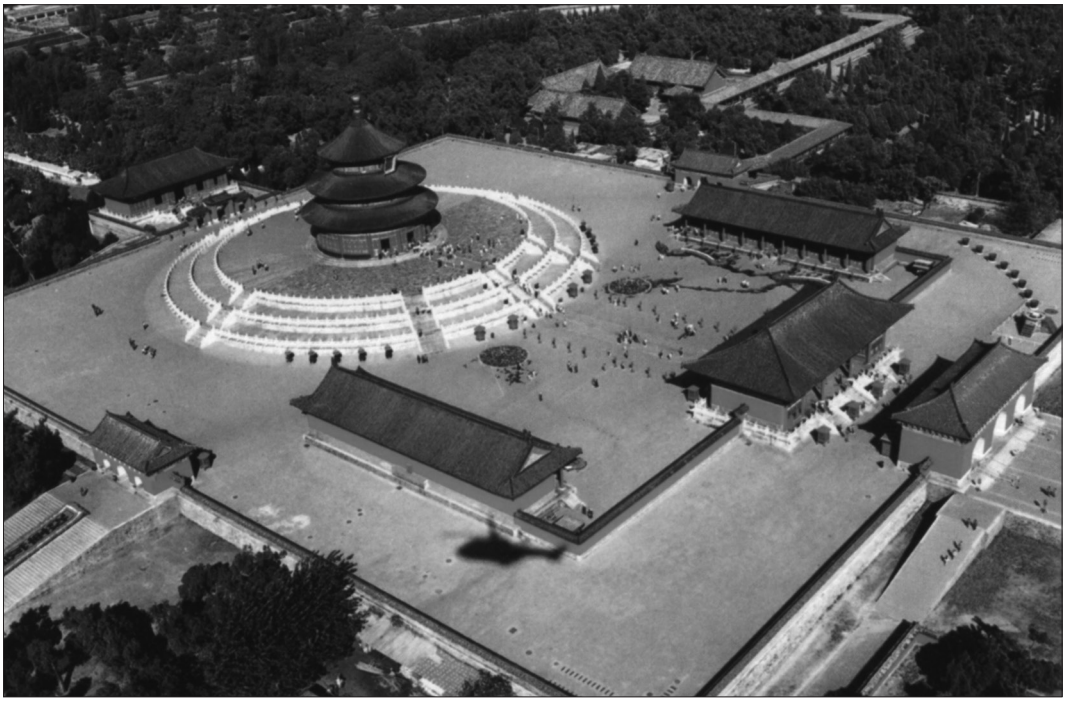
三、靈的理念亦與「巫」通，巫是與鬼神或天神上帝溝通的人，是具精爽心靈，又有齊肅中正的修養者，其生命有光輝而能聆聽宇宙奧秘資訊，故能與神明溝通。

綜合言之，中國哲學的天、地、人三才，是一個網絡和諧宇宙，這宇宙世界中有超越而內在的本體，這本體是一微妙不測，神聖美善而又隱涵性情和道德的奧秘。這是宇宙的神性，而這神性又與人的靈性同為一體，故人具有宇宙的本性，這不單是天人一體，且是天地人一體。不過這一體不是指合為一塊東西，卻是指具同一本體，而三者又各有位份特性，以親情關係相牽連互動，推動天地之創生不息，這是中國哲學的三位一體觀。

[注一]《尚書．周書．泰誓》。
[注二]同上。
[注三]孔安國傳，孔穎達正義，《尚書正義》。
[注四]參考董增齡，《國語正義．韋昭注》，及王逸，《楚辭章句》。
[注五]顧野王，《玉篇》。
[注六]《尚書正義》注釋《大禹謨》乃聖乃神。
[注七]《易經》說卦傳。
[注八]《周易正義》說卦傳疏。
[注九]蘇轍，《道德經解》解老子一章。
[注十]王弼注《易．繫辭》陰陽不測之謂神。
[注十一]《易經》繫辭下傳。
[注十二]《宋元學案》，卷十一，周濂溪，

中國的宇宙觀，並不是西方近代的機械唯物論宇宙，而是一種網路相關的宇宙，其關係是類似人的父母子女親情，亦即是和諧的關係，故天地是一網路和諧宇宙。

中國哲學的天、地、人三才，是一個網絡和諧宇宙，這宇宙世界中有超越而內在的本體，這本體是一微妙不測，神聖美善而又隱涵性情和道德的奧秘。這是宇宙的神性，而這神性又與人的靈性同為一體，故人具有宇宙的本性。



《通書》，聖第四。
[注十三]《孟子》，盡心篇。
[注十四]《說文解字》說神。
[注十五]《易經》觀卦彖傳。
[注十六]劉向《說苑》，卷十九修文。
[注十七]《易・繫辭》上傳。
[注十八]《春秋左氏傳》，莊公三十二年，公元前六六二年。
[注十九]《禮記正義・樂記》「幽則有鬼神」注。
[注二十]《朱子語類》卷三。
[注二十一]《詩經大雅・靈台傳》。
[注二十二]《詩・鄘風》靈雨既零。
[注二十三]陳彭年《大宋重修廣韻》。
[注二十四]《尚書正義》注釋《伊訓》「時謂巫風」。
[注二十五]《春秋正義》注釋《左傳》魯僖公廿一年「主祈禱請雨者」。
[注二十六]段玉裁《說文解字注》。
[注二十七]《國語・楚語》。

Chinese Philosophy on humanity and the world

Dr. Thomas In-sing Leung （Chief Editor of Cultural China）

Abstract: The syncretism of heaven and human in Chinese philosophy, it's view is about man and nature sharing in the same noumenon. The so-called heaven, earth and people created by God is a networking and harmonious universe. This universal world contains the noumenon beyond its inner body, it has mysteries not only on divine beauty and goodness but also on implicit mood and morality, which is the universe divinity. This divinity and human spirituality are in one same body, so human being have the noumenon of universal nature. It is not only the syncretism of heaven and human, but also the syncretism of heaven, earth and human. These three parts have bit points and features respectively, they interactive with each other in the form of family relations, they promote endless creation of heaven and earth, which is the Chinese philosophical concept of the trinity.

Keywords: Chinese philosophy, noumenon of heaven and human, universe divinity, trinity.

三一論之本體哲學科學前設初探

——「我」「你」「他」主體間關係

■ 李禮然

香港中文大學

摘　要：針對柏拉圖和亞里斯多德就本體——事物/理念的二元主客認識論，而使人因此而對事物之理解與實踐均存在偏執與局限，促成對本體——事物/理念的認知缺乏整全，本文嘗試建構一總體本體「（我、你、他）主體間性關係主體」三一論，期待在本體的認知上，能對事物/理念有更整全之認知，當中包括科學(如離合器的新專利發明)、人民社會學（如和諧社會的構建）等領域的應用上。

關鍵詞：哲學科學前設，本體論，認識論，二元主客認識論，本體三一論，主體性哲學。

前言

恩格斯認為：「一個民族要站在科學的最高峰，這一刻就不能沒有理論思維」。他亦舉例說明：「然而自然科學家們從哲學在自然科學的成就本來可以看到：哲學具有某種東西是他們即使在自己的領域中也不能及的……」[注一]。

二元主客對立的實存性

針對柏拉圖和亞里斯多德就本體——事物/理念的二元主客認識論，而使人因此對事物之理解與實踐均存在偏執與局限，促成對本體——事物/理念的認知缺乏整全，筆者在下文中，嘗試建構一總體本體「（我、你、他）主體間性關係主體」三一論，盼望在本體的認知上，能對事物/理念有更整全之認知。

首先，就一個主體的人的人稱代名詞是同時存在著我(第一身)、你(第二身)、他(第三身)三個主體之稱號為例，一個主體的人的自身是記憶體一個三一主體間性關係主體的三一結構，並其中的「你、我、他」之本體主體的關係是有別於馬丁布伯(Martin Buber)所指的「我－你/I－Thou」、「我－我們/I－We」及「我－它/I－It」。

如馬丁布伯(Martin Buber)所言，無疑人類的個別自身存在意識及價值是體現於基本語中「我·你」的配對[注二]。因為在全部的存在的會遇中，我必須有個「你」，才可成為一個「我」，而我一旦成為我，就可能說「你」[注三]。亦即是在整全的存在中，必然存在「我·你」這兩個，或多個一個的「你」的獨立主體。而且在這一個自我的存在中，實際上是在我與你之間發生相互作用、相互影響後確立的，通過你一個人而成為我，關係是先於我而存在的[注四]。所以在存在的本體論中是包含著關係本體論的。而在這關係本體論中，人的存在方式的內在性特質是有主客二分的[注五]。

然而在「我·你」之關係中，亦是一個主體與主體間之關係，當中顯出一個主體是相對於他者地自存的[注六]。胡塞爾在論及自我意識和他人意識的關係時，明確認為「體現」的只是自我意識，而他－我意識乃是一種「共現」[注七]。簡言之，我是通

在全部的存在的會遇中，我必須有個「你」，才可成為一個「我」，而我一旦成為我，就可能說「你」。亦即是在整全的存在中，必然存在「我·你」這兩個，或多個一個的「你」的獨立主體。

過在其中共現，並出於同樣根據的共現的內容，在我關於他人自我的自我中構造出來[注八]。而對他者的理解，是在區分「本己之物」和「非本己之物」為基點。然而在交互主體性的關係中，他人是與我同樣的認識主體[注九]。他者不同於我、獨立於我，同時又與我相「類」似、相關聯[注十]。因而在一個處境中，是有一個主體間性的範疇：「主體與主體之間的關係」及主客體關係範疇：「人與物，主體與對象之間的關係」[注十一]。在內涵上，主客體關係與主體間性就是有一種質的不同的關係。主客體關係體驗人的主體性；主體間性是交互主體性，是雙重主體性，既蘊涵個體自我中心，也蘊涵他人中心性和共同中心性[注十二]。因此，人(類)在整全的整體本質存在中，是存在著無數獨立有主體性的主體/實體[注十三]，且有著不同性質的主體間性。而每一個本質主體的存在是一個主客二元分化的結構存在。這主客二元分化體現在人的存在，人的生活和人的活動各方面[注十四]。

縱然，馬丁布伯（Martin Buber）在他後期的著作*Between Man and Man*也提及當兩個人在同一公園裏朝向一個目的進發，而當中他們並沒有任何的對話，即使雙方只是交換眼神，他亦指這兩人的關係只是存在一個主客體的關係，或我－它(I－It)的關係[注十五]。還有，他在這書也提出了「我－我們(I－We)」的概念[注十六]，但其著眼點只是把「我－你(I－Thou)」中個人與他者延伸至社群(Community/We)與他者的關係，其中加強個人與社群對他者的影響力[注十七]。不過，無論他的「我－你(I－Thou)」或「我－我們(I－We)」的概念，仍然離不開主客二分的二元論之建構。因為，前者是包涵著一個二元性的人之靈性之形而上本體結構[注十八]及一個二元對立性的相互作用之交易詮釋(Transactional interpretation)在其中[注十九]，而後者則是一個二元對立的主客存在關係。

三一論之實存性

然而，如上所言，因著人自身中的人稱代名詞中是同時存在著「我、你、他」之不同主體性關係語言，人(類)在整全的個別存在中，不單只有著「我·你」的主體間性，其實更有著「我·你·他」的主體間性。當我與你在主體間性之交互中，他則是客體存在/或他者存在的主體性主體。因為個人的主體性的內在結構中的外向主體性涉及到一般客體和他者主體(當個人是主體時，他人也可以是主體)[注二十]的存在，亦即是在我們與你們之間，是存在著他們/他者性的主體存在。這他者(第三者/仲介者)的存在更超越薩特所指在總體的統一裏，物是實踐主體之間的仲介者[注二十一]。因為這「仲介者」之「物」不單可是客體性存在的客體[注二十二]，更可是客體性存在的主體(他或他們)[注二十三]，或如在《聖經·詩篇》二十三篇中詩人描述他與耶和華的關係是存在著「你與我」和「祂與我」[注二十四]的「你、我、他」本體主體關係。因此在主體間性的總體存在研究中，是應從總體論哲學的模式來探索[注二十五]。所以，存在的人(類)/主體在本體(宇宙萬物的主宰，就是世界包括人在內的秘密所在)[注二十六]中是有著總體性的多重蘊義：一種大全，一種主客同體，一種實踐活動的過程等[注二十七]；其總體性概念總是與在者有關，是形而上學或神學的概念建構及探討[注二十八]。基於整體性/總體性是結構主義的一個基要概念[注二十九]，在研究這存在的本體/總體之本質存在內在結構，採用結構主義的方法論便更適切。但結構亦有其整體性，結構中的各部份不是孤立存在的，而是作為和其他部份的關係存在的；且整體的性質不是從整體以外尋找，而是由互相依存的各部份的關係來說明[注三十]。

在總體論中，結合本體主體哲學、現象學，某特定的物種/事物之自身的總體本體主體存在的結構可以是一個「三一（本

人(類)在整全的整體本質存在中，是存在著無數獨立有主體性的主體/實體，每一個本質主體的存在是一個主客二元分化的結構存在。這主客二元分化體現在人的存在，人的生活和人的活動各方面。

者、是者、非者）主體間性關係主體」的存在結構：

本者[注三十一]

／＼

（是者）——（非者）

在以上這存在的物種/事物的存在結構中，物種/事物的整全本體主體，在這稱「本者」，其自身的自存結構是同時存在他/它「是者」的主體和「非者」的主體。至於「是者」與「非者」的分別是指這物種/事物，其自身內部是有一個「三一主體間性關係主體」的存在結構：這是指某物種/事物既是一個主體，又這主體「物種/事物」的自身亦同時存在三個主體。一稱為「本者」，即某「物種/事物」的整全本體主體，二稱為「是者」，即該「物種/事物」的整全本體中的部份本體主體，三稱為「非者」，即該「物種/事物」的整全本體中，是有別於「是者」的本體主體之其餘部份主體，如全（人）類也存在這一個「三一（本者、是者、非者）主體間性關係主體」的存在結構：

全（人）類（本者）[注三十二]

／＼

（是者）國父孫中山先生這人——非國父孫中山先生的人（非者）

這結構類同人自身代名詞的主體關係之總體本體存在，是有著以下這總體本體「（我、你、他）主體間性關係主體」三一論之理解：

他[注三十三]

／＼

我——你

他們

／＼

我們——你們

然而，當中這總體本體「（我、你、他）主體間性關係主體」三一論之被稱為主體的「我」與主體的「你」是存在著一個交互接觸(Engagement)主體間性關係，至於被稱為主體的「他」與主體的「我」和主體的「你」是存在著一個非交互接觸主體間性關係。再者，若這被稱為主體的「我」轉向被稱為主體的「他」作交互接觸(Engagement)，則被稱為主體的「他」便轉稱為「你」，而原先被稱為主體的「你」，因著已沒有與這被稱為主體的「我」存在著一個交互接觸(Engagement)主體間性關係，和其與被稱為主體的「他」本是一個非交互接觸主體間性關係，所以這個的「你」，與其餘那已存在著交互接觸(Engagement)主體間性關係的兩個主體，便成為一個非交互接觸主體間性關係，而被轉稱為主體的「他」了。因此，隨著一個存在於兩主體之間的交互接觸(Engagement)主體間性關係，或非交互接觸主體間性關係之存在，在「我」、「你」、「他」的本體主體關係中的轉換，被稱為主體的「我」、「你」、「他」之稱號，也產生交互互換的情況。同樣地，上述所言的某「物種/事物」的整全本體「三一（本者、是者、非者）主體間性關係主體」的存在結構中之「本者」、「是者」、「非者」，其稱號也會因不同的處境，亦可作交互互換的情況。

三一主體存在結構下的科學前設應用

當我們應用上述之總體本體「（我、你、他）主體間性關係主體」三一認知論中，對物體的存在結構作一個「三一（本者、是者、非者）主體間性關係主體」的理解，便會有著以下的發現：

在物質世界裏存在的「電力」之總體本體存在是有著以下這「三一（本者、是者、非者）主體間性關係主體」的存在結構：

電力(本者)

／＼

(是者)正電流———負電流(非者)

或在機械傳動裏存在的「離合」狀態之總體本體存在是有著以下這「三一（本者、是者、非者）主體間性關係主體」的存在結構：

總體本體「主體間性關係主體」三一論之被稱為主體的「我」與主體的「你」是存在著一個交互接觸主體間性關係，至於被稱為主體的「他」與主體的「我」和主體的「你」是存在著一個非交互接觸主體間性關係。

隨著一個存在於兩主體之間的交互接觸主體間性關係，或非交互接觸主體間性關係之存在，在「我」、「你」、「他」的本體主體關係中的轉換，被稱為主體的「我」、「你」、「他」之稱號，也產生交互互換的情況。

離合(本者)

／＼

(是者)全合———全離(非者)

根據以上對「離合」狀態的本體存在前設推論，筆者與郭有祥先生(中國香港)於二〇〇七年共同成功研發出Eccentric Gearing type Clutch偏傳式離合器(中國專利號ZL 2008 1 0084693.1/美國專利號US 8,505,703B2)。在這新發明中，筆者的貢獻是在「一個液態密封實體中是可以同時存在『液壓縮擴張力』(本者)，『壓縮力』(是者)及『擴張力』(非者)以產生離合，全合及仕離的離合功能」之核心理論搭建。郭有祥先生的貢獻則是基於這哲學科學的原理下就這新發明建構其機械與物理上的實質運作。

另一方面，有見於哲理是智慧型理念的綜合，它既要關注各門具體知識對於客觀事物變化的解釋及說明，也要站在更高的、宏觀的層面上對社會實踐、科學理論、文化進步、人文信念等進行抽象和歸納，提煉共性，獲取客觀世界變化中最本質、最普遍的規律[注三十四]。自二〇一〇年起，在前中國全國高科技創新品牌產業發展研究課題組部委領導的支持下，正籌備開展研究課題：「和諧社會的構建源於國民的思維：我/們、你/們、他/們關係主體間性三一論的生活應用之可能」，希望能藉這創新思維，讓處在矛盾對立中的人類，能轉化成共同建設和諧社會，對國家作出貢獻。

[注一]楊秉政、張駿著《科學哲理與案例》(中國：西北工業大學出版社，二〇〇七年)緒論。

[注二]馬丁布伯著、許碧端譯《我與你》(香港：基督教文藝出版，一九九三年)，頁一。

[注三]同上，頁一一。

[注四]王曉東著《西方哲學主體間性理論批判：一種形態學視野》(北京：中國社會科學出版社，二〇〇四年)，頁一二三。

[注五]同上，頁一二七。

[注六]高秉江著《胡塞爾與西方主體主義哲學》(武漢大學出版社，二〇〇五年)，頁一七三。

[注七]同上，頁一七四。

[注八]同[注六]，頁一七四。

[注九]王曉東著《西方哲學主體間性理論批判：一種形態學視野》(北京：中國社會科學出版社，二〇〇四年)，頁七五。

[注十]同上，頁二三四。

[注十一]同[注九]，頁二九。

[注十二]同[注九]，頁二九至三〇。

[注十三]同[注九]，頁二八。

[注十四]李楠明著《價值主體性：主體性研究的新視域》(北京：社會科學文獻出版

社，二〇〇五年），頁三一三。

[注十五]Martin Buber, *Between Man and Man*, tr. by Ronald Gregor Smith, Boston: Beacon Press,1947, pp.19-20;p.21.

[注十六]Ibid, p.213.

[注十七]K.L.Plant, "The Two Worlds of Martin Buber", in *Theology* No.724 July 1985 pp.285-287.

[注十八]Wood, Robert E, *Martin Buber's ontology; an analysis of I and thou* (Evanston : Northwestern University Press, 1969) p.112 , "However, with Buber's own experiential descriptions (His ontology) as a basis, it should be possible to develop a metaphysics grounded in the dialectical structure of incarnate spirituality, which is man himself. Such metaphysics would be rooted, on the hand, in presence to individuals as revealed in and through our bodily meetings and, on the other hand, in a reference to the fullness of Transcendent Being grounding the peculiarity of our individual encounters. Such a transcendent reference could constitute the absolute horizon revealed only as the not yet possessed term toward which all our positive illuminations directs us—revealed, therefore, as the Absolute Mystery."

[注十九]Dunning, Stephen N, *Dialectical readings : three types of interpretation* (University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press, 1997) pp.136-138, "If one starts out from the soul, the perfect relationship can only be seen as bipolar, as the fusion of opposite feelings" ……There is no I as such but only the I of the basic word I-You and the I of the basic word I-It" (K:54, S:4). This is Buber's constant theme: "Man becomes an I through a You" (K:80, S:28). Since every I-Thou relation is one in which each I is a Thou and each Thou is equally an I, it is also true that "relation is reciprocity" (K:58, 67; S:8, 15). …… God is the basis of all reciprocity, and the dialectic of reciprocity undergirds the entire structure and message of I and Thou. //Buber's dialectic of identity is thoroughly reciprocal and transactional. All the contradictions and paradoxes that he affirms are ultimately revealed to be merely partial perspectives on relationships that are fundamentally reciprocal in character."

And as the Author basic argument for the examples of transactional texts, Martin Buber's work is one he drawn from because "Transactional interpretation understands itself as a critical response to some form of the theoretical type. Here the dialectic is one of reciprocity: a transactional interpreter asserts that each pole in the binary opposition responds to and influences the other pole". p.6.

[注二十]龍柏林著《個人交往主體性研究》（廣東人民出版社，二〇〇五年），頁九。

[注二十一]張康之著《總體性與烏托邦—人本主義馬克思主義的總體覺範疇》（北京：中國人民大學出版社，一九九七年），頁一五八至一五九。

[注二十二]溫偉耀著《論基督教與中國信仰中的超越體驗》，載盧龍光主編《基督教與中國文化的相遇》（香港中文大學崇基學院，二〇〇一年），頁一六五至一六九。

[注二十三]這客體性存在的主體(他或他們)是指在「我與你/他」的存在相互關係之外，在其中是同是存在一個客體性存在的主體(他或他們)，而這客體性存在的主體(他或他們)，即如列維納斯Emmanuel Levinas所指的（小）他者（other）或/及（大）他者(Other)。詳見參考書：王恆著《時間性：自身與他者——從胡塞爾、海德格爾到列維納斯》（南京：江蘇人民出版社，二〇〇六年），頁一九九至二〇〇：列維納斯Emmanuel Levinas對總體性哲學的核心觀念「主體」重新進行了界定。他是借助從笛卡兒的作為無限的上帝轉換而來的他者概念。然而，這他者更可是一個絕對的仔者，與同一「即個人的自我」的關係是一種：沒有關係的關係。另

有見於哲理是智慧型理念的綜合，也要站在更高的、宏觀的層面上對社會實踐、科學理論、文化進步、人文信念等進行抽象和歸納，提煉共性，獲取客觀世界變化中最本質、最普遍的規律。

研究「和諧社會的構建源於國民的思維：我、們、你、們、他、們關係主體間性三一論的生活應用之可能」，能藉這創新思維，讓處在矛盾對立中的人類，能轉化成共同建設和諧社會，對國家作出貢獻。

他者實際上是有著（小）他者（other）與（大）他者(Other)之層次上的劃分。前者是在「同一」之中，後者所揭示的是「無限」。或如拉康(Lacan)所指的在其純粹的「話語的現實」中的（象徵）身份中顯示的主體。詳見參考書：嚴澤勝著《穿越『我思』的幻象——拉康主體性理論及其當代效應》（北京：東方出版社，二〇〇七年），頁一〇七至一一〇：本維尼斯(Emile Benveniste)認為，「主體性」是以言語為基礎，且唯有主體間性使言語交流成為可能。但拉康(Lacan)更指出，言語卻有兩種：行事的（performative）充實言語，即主體間性中言語；顯示主體的言語，即主體的顯示在其純粹的「話語的現實」中的（象徵）身份，如丈夫、員警等」，所呈現的一種「我－你－他」的不同存在關係的總體性主體。

[注二十四]《聖經．詩篇》二十三篇：耶和華是我的牧者．我必不至缺乏。他使我躺臥在青草地上、領我在可安歇的水邊。他使我的靈魂甦醒、為自己的名引導我走義路。我雖然行過死蔭的幽谷，也不怕遭害。因為你與我同在。你的杖、你的竿，都安慰我。在我敵人面前，你為我擺設筵席，你用油膏了我的頭，使我的福杯滿溢。我一生一世必有恩惠慈愛隨著我。我且要住在耶和華的殿中，直到永遠。

[注二十五]甘向陽編著《總體論》（長沙：湖南人民出版社，二〇〇二年），頁五至七；二八至三一；三五。

[注二十六]車玉玲著《總體性與人的存在》（黑龍江人民出版社，二〇〇一年），頁三至四。

[注二十七]同上，頁一三六至一三七。

[注二十八]陳嘉明著《當代西方哲學方法論與社會科學》（廈門大學出版社，一九九一年），頁一七四。

[注二十九]同上，頁一七四。

[注三十]金觀濤著《整體的哲學——組織的起源、生長和演化》（成都：四川人民出版社，一九八七年），頁六二至六四。

[注三十一]事物的整全本體，在這稱「本者」，其自身的自存結構是同時存在對應其的「是者」和「非者」。

[注三十二]全（人）類是同時包括「國父孫中山先生」這人和「非國父孫中山先生」的人。

[注三十三]在人（類）存在的總體本體中，他/他們的存在是同時有著我/我們和你/你們的存在，反之亦言。

[注三十四]楊秉政、張駿著《科學哲理與案例》(西北工業大學出版社，二〇〇七年)，頁二。

An option of Philosophy in Scientific presumption:"Totality of Onto-Trinitarian of Subjective interchange of relational Subjects in I-Thou-He/She".

Johnson Li(The Chinese University of Hong Kong)

Abstract: For the influence of Plato and Aristotle on the duality of Subject-object epistemology in ontological concepts and beings, thus makes people more easily understanding and practice of the existing things in paranoid and limitations, perception of beings/concepts in lacking holistic view. In this essay, the writer attempts to construct a new epistemology of–"Totality of Onto-Trinitarian of Subjective interchange of relational Subjects in I-Thou-He/She". Hoping through this epistemological Ontology, people can recognize beings/concepts in more holistic way, like applying in scientific area (e.g. of new patented technology of Clutch), or in sociological area (e.g. of establishing a harmonious society) and etc.

Key Words: Philosophy in Scientific presumption, Ontology, Epistemology, The duality of Subject-object epistemology, Onto-Trinitarian, The Philosophy of Subjectivity.

文學藝術

唐詩在明代的經典化

——淺談《類選唐詩助道微機》

■ 宋薈彧

復旦大學中文系

摘　要：在「文必秦漢，詩必盛唐」的觀念影響下，唐詩的經典化在明代達到巔峰，明人整理及編選唐詩的熱情空前高漲。周汝登的《類選唐詩助道微機》在眾多的唐詩選本中有其獨特性。本文試從《唐詩助道》的材料來源、類目設置及周汝登心學三方面，談該選本在明人選唐詩通代性選本上的特殊價值。

關鍵詞：周汝登唐詩助道，心學，選本價值。

在「文必秦漢，詩必盛唐」的觀念影響下，唐詩的經典化在明代達到巔峰，明人整理及編選唐詩的熱情空前高漲。周汝登的《類選唐詩助道微機》在眾多的唐詩選本中有其獨特性。

一、周汝登及其著述

《明史》列傳一百七十一儒林：

周汝登，嵊人。初為南京工部主事，榷稅不如額，謫兩淮鹽運判官，累官南京尚寶卿。（楊）起元清修姱節，然其學不諱禪。汝登更欲合儒釋而會通之，輯《聖學宗傳》，蓋採先儒語類禪者以入。蓋萬曆世士大夫講學者，多類此。

據史書及方志記載得知，周汝登字繼元，別號海門，嵊縣人。萬曆五年丁丑進士。擢南京工部主事，歷兵、吏二部郎官，官至南京尚寶司卿。著作流傳至今的主要有《東越證學錄》、《周海門先生文錄》、《聖學宗傳》、《王門宗旨》、《四書宗旨》、《佛法正輪》（一名《直心編》）等，並曾編修《嵊邑志》。

二、《類選唐詩助道微機》見諸書目

明，祁承㸁《澹生堂藏書目》（清宋氏漫堂鈔本）集部上郡邑文獻類：

助道微機六卷二冊，周海門輯。

清，嵇曾筠《（雍正）浙江通志》（文淵閣四庫本）卷二百四十五：

《聖學宗傳錄》十八卷，《程門微旨》一卷，《王門宗旨》十四卷，《助道微機》《楊邵詩征》《宗傳詠古》各一卷，《東越證學錄》十二卷，《海門語錄》一卷，《海門或問》一卷，嵊縣周汝登繼元著。

哈佛燕京圖書館藏本《類選唐詩助道微機》，前有《助道微機或問紀》，後附《邵康節先生詩抄》《楊慈湖先生詩抄》（合稱《邵楊詩微》）。其版式分別為：

《助道微機或問紀》一卷，四周單邊，白單魚尾，版心「或問紀」，書口「助道微機」，頁七行，行十六字，首卷首頁首行下鈐「哈佛大學哈佛燕京圖書館珍藏印」。

《類選唐詩助道微機》六卷，頁八行，行十八字，四周單邊，白口單魚尾，書口處「助道微機」，版心分別著「康節」、「慈湖」，版心下題「十竹齋」。考，十竹齋為明末清初安徽休寧人胡正言的書坊名，胡氏為崇禎間武英殿中書舍人，曾刻印、鈐印《類選唐詩助道微機》六卷，《助道微機或問記》一卷，《邵康節先生詩鈔》《楊慈湖先生詩鈔》各一卷。

《邵楊詩微》（《邵康節先生詩鈔》《楊慈湖先生詩鈔》各一卷），八行，十八

字，四周單邊，白口單魚尾，書口「邵楊詩微」。卷首《邵楊二先生詩引》首行下鈐胡正言印。

三、編選宗旨及文獻來源

（一）劃分類目的特殊性

《助道微機》在編排體例上體現出明顯的儒家道德理想、倫理精神的傾向，根據以類相從的編選原則，先按修齊治平的理想化士人標準和君臣、父子、夫婦、友朋的倫常關係次序為主題分六大類，共六卷，每卷包涵關係密切的兩小類。

卷之一：心學，家庭。

卷之二：君道，臣道。

卷之三：交友，邊塞。

卷之四：飲酒，靜趣。

卷之五：感策，對治。

卷之六：禪門，玄門。

各小類前有序文闡明該門類主旨：

卷一下「家庭：學問之道，始於家庭。家庭間父子兄弟夫婦天倫聚焉。天倫敦而所謂心學無餘事矣。夫子以達道開群蒙而教在詩歌……歌詠之感人，深於言詞之督責。而遺風餘響，唐人猶有存者，是以予取其厚倫之詠以繼刪述之餘」。

卷二上「君道：學問所以用世，用世則必期身致廊廟」；下「臣道：臣道非一總根於忠君愛國之心。有其心自然盡其道，蓋不論職之崇卑，遇之亨否，而心不變，道故常存……唐詩中往往有歌吟是事者，予覽其刺耳惕於衷，或為之欣然以喜，或為之悚然以敬，或為之勃然怒而衝冠，皆可以備勸戒之道而鼓激此心者，因錄而時時詠之」。

需要說明的是，此書在編排上嚴格遵循周汝登認為的詩歌表達主旨上的以類相從，而不以作者為限。同一門類下，即使所選為同一作者的不同作品，亦不因人集中，對不同的作者與作品，基本遵循以入選者時代之先後排列。所選詩題材不一，以近體、絕句、律詩為主，兼有古風、雜言、六言，所選詩自初唐至晚唐，既有大作家，也有存世詩歌僅幾首的小詩人。大部分詩下都出注，注文多圍繞詩歌的主旨展開，體現出鮮明的以道解詩、以詩證道、重「意」輕「藝」的特點。

通過對注文的核查比對不難發現，《唐詩品匯》是《唐詩助道》最直接文獻的文獻來源，或者可以說周汝登在編選《唐詩助道》時，選擇的底本基本可以判定是高棅的《唐詩品匯》。《助道微機》中有許多詩的注文，都來自高棅本注文，甚至是完全照錄，如：

王維《終南別業》「行到水窮處，坐看雲起時」。引蘇庠《後湖集》「此詩造意之妙至與造物相表裡，豈直詩中有畫哉？」觀其妙，知其蟬蛻塵埃之中，蜉蝣萬物之表者也。

杜甫《江亭》「雲在意俱遲」詩注張子韶云：其意與物初無間斷，此之陶淵明無心而出岫，鳥倦飛而知還，氣更混淪也（《心傳錄》張子韶解杜甫詩）。

李商隱《崔處士》范德機云「天下喪亂，骨肉離散，此真憂思之正者也」。

王昌齡《閨怨》注文全據《唐詩品匯》卷四十七引謝枋得評點）。

李益《九日登高》「傷心之詩，不必深求作者之本意而但以激發自己之迷情」(卷一)。

《回波樂》題下注引《樂府詩集》《唐書》條：

宋之問《奉和晦日幸昆明池應制》，詩中夾註皆錄自《唐詩品匯》，「不愁明月盡，自有夜珠來」下注文「僧皎然雲意也閒也」當是「僧皎然雲意境閒遠」之訛。

元稹《連昌宮詞》詩後解題全鈔《唐詩品匯》。

韓愈《齷齪》，《唐詩品匯》題下注，周燮為詩章節附註(卷二)。

韋應物《暮相思》《春中憶元二》《夏夜憶盧嵩》(卷三)。

另，節鈔誤例二：

通過對注文的核查比對不難發現，《唐詩品匯》是《唐詩助道》最直接文獻的文獻來源，或者可以說周汝登在編選《唐詩助道》時，選擇的底本基本可以判定是高棅的《唐詩品匯》。

玄宗皇帝《送賀知章》小序「知章年八十，乞為道士還鄉……」（知章年八十六，「六」脫文）。

宋之問《奉和晦日幸昆明池應制》，詩中夾註「不愁明月盡，自有夜珠來」下「僧皎然雲意也閒也」當是「僧皎然雲意境閑遠」之訛文(卷二)。

比對之後發現，除作者自評外，《助道微機》每首詩下凡引用的前人注，皆為高棅本所引。同樣一首詩，在歷代各家注的選取上（尤其是專人專集的注本），《助道微機》和《唐音品匯》竟然驚人地一致，凡《唐音品匯》未選的評注文字，《助道微機》也沒有。這就否定了《助道微機》在文獻來源上直接參考各家各集歷代注本的可能性。或許你可以懷疑二本注文同出另一本子，從邏輯上說是有這樣的可能性。但目前現存的知見文獻並不能在這個問題上做實，也找不到二者同出的這樣一個祖本的存在。

以上是從可能性上看《唐詩助道微機》以高棅《唐詩品匯》為文獻依據，下面從可行性上，思考周汝登為什麼選擇高棅的這個選本為選詩來源。首先，《唐詩品匯》是明代唐詩選本中影響較大者，且作為一種通代詩歌選本，無論從選詩數量還是從體裁上看，比專人之選本、專體之選本更能反映出一個時代的詩歌風貌。周汝登之所以選擇《唐詩品匯》為基本的選詩文獻來源，主要是考慮到其作為通代詩選的整體性、全面性，或者可以說省去了鉤沉文獻之工夫，從這個意義上說，高棅選本為周汝登選本在文獻上提供了極大的參考便利。但，周氏並非照搬照抄高棅選本，高的選本對周來說只是一部唐詩的文獻彙編，而他需要按照自身所理解的「道」的標準重新刪削，並遵從「助道」的編排體例。

注文對「劉曰」的偏好。《唐詩助道微機》是在《唐詩品匯》的基礎上編選成書，因《唐詩品匯》大量采劉辰翁評點批註，故周氏選本也表現出對「劉曰」的偏好，以至於在一處引文上因涉上而誤，將《列子》之「列」誤為「劉」：

李商隱《絕句》「一作宮妓珠箔輕拂玉……劉子雲偃師周穆王時工人楊文公談苑云：余知制誥，日與余恕同考試，因出李義山詩共讀，酷愛此絕，擊節稱歎曰：古人措辭寓意如此之深妙，令人感激不已」（據《唐詩品匯》，劉為「列」字誤））(卷五)。

專門考察《唐詩助到微機》中周汝登的自評自注，便可見周氏選本的宗旨：

1、張心學之本，以心為道：

第一卷上「心學」類，作者以若干首詩合併歸組的形式，昌明心學義理。如，

李益《九日登高》；

王維《終南別業》；

杜甫《江亭》；

常建《題破山寺後禪院》；

皎然《秋霄書事寄吳憑處士》；

李嘉祐《傷吳中》。

以上六首，具有深旨，蓋庶幾乎，知道者矣。俱於心字之句釋之。

李商隱《端居》「此心不知安頓，雨中月中頭頭是礙」。

以上自竹枝歌而下數十首皆見心之難降，求所以降伏其心，豈容緩乎。

李商隱《早起》風露；

張仲素《漢苑行》；

王建《十五夜望月》。

以上聲也明暗也，春色也秋思也，青山明月也，心明之人一一皆知所從來，知其下落，不然惑亂一生者，此物此景也。邵子曰「未必逢春便得春」，可易言哉？

王昌齡《齋心》；

司馬退之《洗心》；

戴叔倫《漢南遇方評事》；

自《齋心》而下皆求以清淨其心，雖然，清淨豈枯寂之謂哉。

朱絳《春女怨》；

以下凡廿一首皆微妙之詞：

白居易《贈內》作者自云「此詩非樂

同樣一首詩，在歷代各家注的選取上，《助道微機》和《唐音品匯》竟然驚人地一致，這就否定了《助道微機》在文獻來源上直接參考各家各集歷代注本的可能性。

唐詩助道之「道」包括世道風氣、君臣之道。周汝登借唐詩之關涉世變時變者，尤其是君臣之遇合作為，諷時刺世，時有針砭時弊、矛頭指向當朝君臣之語。

天之至者，取以備夫綱之一道，然理亦不能外矣」(卷一)。

其實不少詩的主旨並非指向周氏的心學範疇，但周汝登的用意是，只要與「心」的字面意相關，都在選列。

2、針砭時事，詩教美刺：

玄宗皇帝《送賀知章》詩後注引《朱子語類》，作者云「老臣乞為道士，賜之湖川，足矣。又令祖餞東門，百官歌餞足以，又為禦制賜詩，手足腹心之義何眷睞無窮。孰謂漢唐之世無虞周之風也。吾觀近時大臣有亡去而不知有束縛而身斃者，不能不為之三歎云」。

宋之問《奉和晦日幸昆明池應制》詩後作者發揮「以樂酒之時而效此箴規之語，且眾方希求恩澤而彼獨陳善畜君，景伯亦賢矣。景伯純孝，故不難為忠」。

《上幸皇太子新院應制》、《奉和聖制與太子諸王三月三日龍池春禊應制》兩詩後議論「皆詠上與太子諸王天倫之樂事，此樂難遭難遇。吾觀自古帝王，有作述未必相承者矣，有事勢不得如意者矣，其難如此。既遭且遇，豈容辜負，辜負可惜。臣子欲詠歌而無從，奈之何哉」。

竇叔向《春日早朝應制》以金日磾養馬得武帝重用事情，感歎「漢唐之君臣勢不甚懸隔也」。

高適《宋中（十首二字缺）》「景公德何廣」首，詩後解「君心本如此，天道豈無知」句，言「君心與天道隨感而應，此理誠然。由是兩個，君心即天道，初無有二。故曰本如此。天道之知即吾心之知，故曰豈無知」(元稹《連昌宮詞》)。

杜甫《和（同，或「簡」字訛）元使君春陵行》：

前《連昌宮詞》明玄宗之世以姚、宋而理，以楊、李而亂。國家之理亂繫於宰相，炳然可鏡也。後《春陵行》示官吏，詩次山一腔保民之真愛，雖慈父母不能過。。民生之休戚系於守令……居相與令之職者尤不可辜負。

張謂《杜侍卿送貢物戲贈》後感歎「明王不貴異物而臣子何可貴……疲馬孤舟，勞民竭力，侍禦於是乎不勝罪矣」。

陳陶《閒居雜興》自注「薦賢為國，人臣第一義。知柳下惠之賢而不與立，父子以為竊位，摩詰以為羞宜矣。丘為事母孝，常有靈芝生堂下，不特才當薦也……皇家結網乃宰相之責。則天讀賓王之檄而歎曰：有才如此而使之流落不偶，宰相之

過也」。

薛據《古典》「顯當時人情仕道如此，試觀今日將無同否」(卷二)。

唐詩助道之「道」包括世道風氣、君臣之道。周汝登借唐詩之關涉世變時變者，尤其是君臣之遇合作為，諷時刺世，時有針砭時弊、矛頭指向當朝君臣之語。

3、對詩本事、詩歌藝術的少量闡發：

白居易《寄元微之》後注作詩背景「白樂天與元微之友善。微之為禦史鞫獄梓潼，樂天為尚書在都下，與名輩遊慈恩寺，花下小酌，作此詩寄之」。

李白《送友人入蜀》「用蜀事達者之言忠告之詞」。

郎士元《送麴司直》曙雪蒼蒼兼曙雲，朔風燕雁不堪聞。貧交此別無他贈，唯有青山遠送君。「可謂得趣深，交代答云：蒼蒼曙雪帶晴雲，燕鷹隨風兩地聞。此取青山吾領略，還將綠水奉酬君」（此詩出處存疑）。

《夢李白二首》「猶疑照顏色」句下增注「西清詩話云：白，風神超邁，此詩傳其神者也」(卷三)。

畢竟此選本以道為先，從美學出發的對詩歌藝術的闡發是比較少的，即使有所涉及，也是極為簡略的一字評、一句評，且多為感受上的意象式批評。

（二）選家選旨及意義價值

以上列舉的大量注文並不能直接說明周氏的選旨，要理解《唐詩助道微機》的編選宗旨，從根本上說，還要借助此書中的周氏自序和他序。

1、周汝登自述，首卷統攝全編的意義：

首卷以孟子「學問無他，求其放心而已」開宗明義，倡言「學問之要，只在求心。孔孟求其心，儒以本心歸之」，知心學類不僅為一卷之首，當為全編之統，周氏言：

或曰：「標言心學，學果盡是乎？」曰：「學以事心而為提醒，為尋求，為降伏，讀書則不廢乎。多聞妙用則不淪於枯寂，事心之功至，而學尚有他乎。然心雖云事，而心不可以名言，則事不容以擬議悟其微妙，學始為真」。曰：「子所言微妙，其禪機乎？」曰：「子前不言乎《易》中韻語皆是類也。

周氏讀詩尚心領神悟，並不拘泥於字斟句酌，尤其是不屑於拘泥文字訓詁的詩學解釋方式。他以南宋楊簡「世傳李杜文章伯，問著《關雎》恐不知」來批判當時詩歌闡釋沉溺於字字訓詁的經學解釋傾向，標舉嚴羽、劉辰翁的詩歌品評方式：

夫讀唐詩者，吾喜嚴滄浪、劉須溪，雖未知學，卻能知詩。余腐儒見解，反為詩病，今之讀《易》者，曾不見有滄浪、須溪其人，不求心悟而惟務強解，《易》道絕矣。《易》道絕而心學與之俱絕矣。今吾借詩以明《易》，《易》明而心學明，又烏知禪非禪也。

此卷明心學而余卷卷皆心，則卷卷皆學，微妙亦間出，在人自得之。

「求心之工夫不一」，為以釋說道尋求合法性，以儒為本，參照佛學的話語表發方式，構建獨特的儒道闡釋體系。「名言俱絕，思慮都忘，知此乃可言心。故心之體至微，而心之學至審，未可以容易承當者也。予生平於此切切未能通其關捩而不敢廢乎參求。自聖賢經傳而外，俗語恒言稍可取證，俱不敢忽」。會通儒釋，心學出發，為道學張目，重在體會。而一切語言都是體悟道的憑藉，由此，為「以詩論道」「詩道互證」找到依據：

予近讀唐詩而每有徵者，取以謳吟，深得求心之助。予觀古人讀詩其取之道有四：一，直贊；二，觸發；三，假借；四，微妙。直贊者，以如是人作如是語而贊之，如「為此詩者，其知道乎」之類是也。觸發者，作者未知而聽者致察，如觸滄浪之歌而發自取之道是也。假借者，詩意在彼而借明在此，如「豈不爾思，室是遠而」，借明「思則不遠」之理，「乃積乃倉，爰及薑女」，借作「好貨好色」之

從根本上說，周汝登的以詩證道還是籠罩在傳統詩教觀的文化背景下，只不過援引佛理的言說方式，將心學的概念納入詩道譜系，從而為心學張目。

周汝登在具體詩學批評上走的是與其哲學主張時而合一時而分離的一條路——簡單說，從哲學形而上的層面看，周的心學觀是見性，在日常生活中，周又主張修為。

征是也。四，微妙，如《易》之韻語有「豕負塗，載鬼一車，先張之弧」，鏡中花，水中月，劉須溪謂「妙處不必可解」者是也。今予所取，亦竊效茲義，隨取隨錄，得若干首云。

從根本上說，周汝登的以詩證道還是籠罩在傳統詩教觀的文化背景下，只不過援引佛理的言說方式，將心學的概念納入詩道譜系，從而為心學張目。

2、後學圍繞「助道微機」之題意的闡發：

道著於經，經六而《詩》處一。《詩》若雅頌諸篇皆聖哲述作。

唐人之詩，多得之天才妙語以為《三百篇》之鼓吹，而作吾人進道之資藉，何不可也。

無邪之旨作感善懲惡之解，則篇中不識不知、無聲無臭，不已不顯等語屬之善耶惡耶，將以勸耶懲耶。他若《芣苢》《風雨》諸詩，本無善惡可指而強作勸懲，無美稱美，非淫謂淫，豈聖人無邪之旨哉。

思無邪何謂耶？蘇子瞻氏不云乎？無思則土木也，有思皆邪也。是知無邪之思，思而無思也。

吾人窮經以求道，則必觸類以會經。故予於唐詩亦竊取斯旨，心學卷中明為剖發。

機即非無思，微即非有思，宗以體會思無邪之旨而已。

先生，濂溪之裔，諱汝登，海門先生學人所稱也，東越剡溪人（新安門人方如騏拜書）。

以上節錄的周汝登門人方如騏的序，涉及到詩學傳統中的幾個基本問題：詩教、說詩之旨、思無邪、蘇軾說思無邪、詩與世道衰微。明人選唐詩占據主流的選本是《唐詩正聲》《唐詩品匯》，尤其是後者「初盛中晚」的唐詩四分法，在分期上將詩歌的發展與朝代的盛衰直接關聯，也就是說「詩變」與「世變」同步。周氏助道之詩，詩所助之道，二者互為表裡的關聯自然也就回到高棅的思路，這個詩與世的關聯就是中國的詩學傳統——方如騏在這一點上對其師的「詩」與「道」的解釋的正統性進行學術史的追溯，並把周的詩學解釋放在真個儒家的詩學解釋的譜系中，為其找到了至聖先師的典範：

漢魏六朝何以遺之？

夫夫子刪詩而獨取周焉。

詩至成周而盛，亦取其盛者而已。

觀詩於三百篇後，其亦至唐而始盛。

在思無邪的解釋上，方認同的是蘇軾的「無思之思」。但依其表述來看，方所認為的周的詩學觀是蘇軾的無邪無思觀，這一點與周的心學觀也是暗合的。周汝登在具體詩學批評上走的是與其哲學主張時而合一時而分離的一條路——簡單說，從哲學形而上的層面看，周的心學觀是見性，在日常生活中，周又主張修為。具體到詩歌批評上，周氏心學的一體兩面就表現的非常明顯——一方面，他堅定地站在儒家事功的角度，主張士人當以修齊治平、建功立業為人生追求；另一方面，他又堅持以內心的精神指向、本性的根本要求去追尋天然無雕飾、隨意適性的內在超越。其實這看似矛盾的兩個方面並不抵觸，這正是中國傳統士人的兩個面向：在思維方式上，他們認識事物、體悟世界的路子和現實生活中處理各種社會關係的路子很大程度上並不完全一致，他們是在現實需要和內心召喚之間不斷調和並找尋平衡的。

詩言志，志心志所之也，本心之志率乎其天，天機發為天籟，自有天然之旨趣，豈人之所能為哉？人為之詩，奚以詩為？楊慈湖云：「世傳李杜文章伯，問著《關雎》恐不知」。（海門先生之箋唐詩意取諸此。予有感而訂行之。新安胡正云）。

胡正云以楊慈湖的一句詩強調周汝登在詩學批評上走的是遵循「天機」「天籟」的自然的那一路。胡、方二人都是周氏弟

子，將所撰《或問記》附之《助道微機》，是為其師選本發掘選家之旨。語錄體的記言，一問一答，將唐詩與道、心、微機等概念的關聯一一闡發，使周的選本宗旨更加清晰。而方直言周為「濂溪之裔」，追認師門的師承，這也是明代士人，尤其是理學家在道學統緒觀念上的自覺。

四、在明代唐詩選本中的特殊性

周氏選本在整個明代唐詩選本中處於怎樣的位置，價值何在，有何獨特性，這一問題的解決需要對明代的唐詩學有深入的把握，尤其對明代的唐詩選本有全面的瞭解。鑒於時間和條件的限制，在這個問題上本文我只能提出想法但無法給周氏選本一個準確的價值定位。

目前，據陳伯海先生的《唐詩書錄》和孫琴安先生的《唐詩選本提要》，知明代唐詩選本見諸目錄者約三百五十餘種，按圖索驥，對明代的唐詩選本有初步印象：或按體裁專選五七律或絕句，或按時代做一朝各體選本，或庵作者選，以李杜合選最多。

而像周氏這種以主題編選通代個體詩選的例子並不多見。我想，這種選旨根本上得之於周氏的理學家身份。周氏對詩歌藝術形式上的關注遠不及對詩意的闡發，或者說，對周汝登來說，詩歌只是他感悟、闡發道學心性義理本行的一種憑藉。那麼更有意思的問題就變成了周氏為何偏偏選擇不善言理的唐詩來闡發道理？

周氏在選本首卷集中闡述其選旨之所在，但對選擇唐詩的原因也只是一筆帶過，輕描淡寫作「予近讀唐詩而每有儆者，取以謳吟，深得求心之助」，從這句看似玄而又玄、頗帶禪語機鋒的頓悟中，我們很難給周氏選本之選唐棄宋一個合理的解釋。

但，我們不妨從明代中晚期的學術思想背景，特別是周汝登的個人學術旨趣去看其何以獨選唐詩的用心。周氏作為明代後期理學代表性人物，在史傳方志文獻中作為王陽明的後學毋庸置疑，但在具體的理學譜系中究竟繫於誰下卻有爭議，各家說法不一。黃宗羲的《明儒學案》將其繫於泰州學派羅汝芳之下，又同時出於王畿門下。其實際師承與思想主張似有出入，造成其難以歸於一門一派。這也說明周氏心學是吸收了各家各派的觀點的雜糅。

唐詩之所以被周氏選本關注，與周本人理學家究心學、尚體悟有關。而唐詩之風神具備恰恰為體悟、揣度、把玩提供了廣闊的空間，而重理或直接言理的宋詩，因其直質板滯而很難為心學體悟提供義理發揮的餘地。下面，不妨來看周汝登的解詩之道：

> 予近讀唐詩而每有儆者，取以謳吟，深得求心之助。予觀古人讀詩其取之道有四：一，直贊；二，觸發；三，假借；四，微妙。直贊者，以如是人作如是語而贊之，如「為此詩者，其知道乎」之類是也。觸發者，作者未知而聽者致察，如觸滄浪之歌而發自取之道是也。假借者，詩意在彼而借明在此，如「豈不爾思，室是遠而」，借明「思則不遠」之理，「乃積乃倉，爰及姜女」，借作「好貨好色」之征是也。四，微妙，如《易》之韻語有「豕負塗，載鬼一車，先張之弧」，鏡中花，水中月，劉須溪謂「妙處不必可解」者是也。今予所取，亦竊效茲義，隨取隨錄，得若干首云。

周氏講究觸發，興發感動之中，求其放心，也印證了他把心學觀上追至孟子「求其放心」的學問宗旨。明代的唐詩選本中，周汝登選本的意義是提供了一種解詩的獨特方式，而這種方式的最好實踐場是神韻豐厚具有廣闊的闡釋空間與想像空間的唐詩，而不是直接言理的宋詩。可以說，選擇唐詩來助道，是唐詩本身所具有的風神兼備的特點所決定的，滿足了理學家在體悟上對客體、對象的條件要求。

明代的唐詩選本中，周汝登選本的意義是提供了一種解詩的獨特方式，可以說，選擇唐詩來助道，是唐詩本身所具有的風神兼備的特點所決定的，滿足了理學家在體悟上對客體、對象的條件要求。

中國詩學總是或隱或現地表現在詩歌批評中，而任何一個選本，都是一方面的集中展示與另一方面的不自覺遮蔽。《唐詩助道微機》的價值，正在於讓我們在習慣性的展示中看到了罕見的被遮蔽的那種複雜性。

五、對唐宋詩的認識

周氏選本後附《邵楊詩微》，於宋詩選邵雍、楊簡二家。這樣，作為一個和刻本，這部文獻提供給我們的是周汝登本人對唐宋詩的不同認識。我們注意到，前面的《唐詩助道》是周在唐詩選本的基礎上的簡評，後面的《邵楊詩微》是周的宋詩選本。為何於宋詩獨取邵雍、楊簡二家，周氏在序言中說，是選學者詩歌有含禪語機鋒者，為助道之語，為彌合儒釋道於一，啟發世人見性悟道。又，新安胡正言云，康節之語「洞達痛快」，慈湖之語「警悟了徹」，從兩人詩中節取禪悟之語以示人，「使人讀之躍然而輒有觸」，不要作尋常文字觀。

以《邵楊詩微》與《唐詩助道》比讀，尤其在注文的解讀上，或許可以看出周汝登在唐宋詩上的不同認識。但這種認識的前提是「助道」之詩。進入周汝登闡釋視野的詩歌必須是與道相關的。如果說唐詩的風神給周氏心學體悟見性提供了一種有效的觀察對象，那宋詩中的康節、慈湖二家就是以禪語寫詩，以禪悟解詩的典範。周氏選擇邵楊二家是為了表明他的心學來源於對世界的體悟，而這種體悟沒有儒、釋、道的嚴格區分。在周的心學闡釋體系中，唐宋詩同時作為客體，並沒有非此即彼的劃分，而選擇宋詩中的邵楊二家，又與唐詩門類中的釋、道二門相表裏。

結論：

周汝登的《唐詩助到微機》不僅在明代的唐詩選本上，也在中國文學的詩歌選本上有著特殊的價值。他以獨特的方式向我們展示了一種不同於傳統而又根植於中國傳統思維方式的說詩方式，向我們展示了中國詩學傳統的複雜性——詩，不僅僅是文學上的興發感動，也不僅僅是美學上的一系列標準的集合，而是包含了更為複雜的因素——思維方式、文化傳統、思想史，中國詩學關涉的方方面面，總是或隱或現地表現在詩歌批評中，而任何一個選本，都是一方面的集中展示與另一方面的不自覺遮蔽。《唐詩助道微機》的價值，正在於讓我們在習慣性的展示中看到了罕見的被遮蔽的那種複雜性。

（注：《類選唐詩助道微機》，哈佛大學燕京圖書館藏，十竹齋明刻本。本文作者在寫作過程中得到復旦大學中文系周興陸教授的指導，資料亦為周老師所提供（哈佛燕京明刻本《類選唐詩助道微機》的掃描件），特此說明並致謝）。

Rearch on Tang poetry anthology: ‘tang shi zhu dao’ as focus

Song Huiyu(Shanghai Fudan University)

Abstract: With the influence of a concept that articles must follow the style of Qin and Han Danysty ,as well as poets choose poems in Tang Dynasty as the standard, the canonization of Tang poetry peaks in Ming Dynasty. An eagerness to collect and compile Tang poems from authors in Ming Dynasty has already reached an unparalleled level or an unprecedentedly extend. ‘Lei xuan tang shi zhu dao wei ji’ of Zhou Rudeng is unique in many anthologies of Tang poems . This essay tries to discuss this anthology’ s unique value in many anthologies about Tang poems from Ming Dynasty,focused on the source of materials ,the arrangement of categories in ‘tang shi zhu dao’ and mind-philosophy of Zhou Rudeng.

Keywords: Zhou Rudeng, Lei xuan tang shi zhu dao wei ji, mind-philosophy, the value of this unique anthology.

傳媒霸權與文化腫瘤

——中國大眾文化中的小品案例

■ 應小敏

浙江傳媒學院文學院

摘　要：央視「春晚」的三十年堅持，實際是強勢媒體和大眾文化合謀的結果，其中的典型現象就是「小品王趙本山」的「打造」。趙氏小品自有其合理範圍和「某類」農村式喜劇的代表性，但其「忽悠」的低俗品質和脫離合理傳播範圍的霸權，卻值得警惕。特別是近些年的「趙氏喜劇小品」，因其風格、趣味和價值取向的媚俗性與偽喜劇性，無論如何都不應該成為「代表國家文化」的央視「春晚」節目單上的「主菜」，它在客觀上成為媚俗文化和低級趣味的助推器，此類「文化大餐」與「精神食糧」對於真正的文化復興和文明養成來說無疑是飲鴆止渴。同時，長期處於垃圾文化浸潤中的國民，會產生一種嚴重的精神依賴進而精神空洞化，其危害程度是不言而喻的。在當前這個文化「愚樂」甚囂塵上的時代，我們尤其懷念那些藝高德貴的喜劇與親民本色的幽默。

關鍵詞：央視春晚；趙本山小品；傳媒霸權；農村式喜劇；文化腫瘤；文明養成。

趙氏喜劇小品因其風格、趣味和價值取向的媚俗性與偽喜劇性，在客觀上成為媚俗文化和低級趣味的助推器，此類「文化大餐」與「精神食糧」對於真正的文化復興和文明養成來說無疑是飲鴆止渴。

中國中央電視台「春節文藝聯歡晚會」作為「改革開放」後文化建設新成果的年度展示平台，強力集合了國家意志、傳媒強勢和資本邏輯。同時，「央視春晚」又恰恰是為中華民族最大、最隆重、最具象徵意味的傳統節日——春節——而製作，在每年的除夕之夜播出，伴隨全國民眾「守歲」與「賀歲」——辭舊迎新、憧憬來年的美好。於是，「央視春晚」平台就具有了國家、市場和人氣最大聚合的效應，成為中國民眾春節期間的「文化大餐」。但是，仍然需要注意「文化食品」的安全問題，關注「飽餐」的是「垃圾食品」、「有毒食品」還是「營養套餐」。

這台固定在除夕之夜直播的綜藝晚會自一九八三年開始大規模舉辦之時，就形成強勁發展的收視熱潮。隨著電視機在每個家庭的普及，中國人的過年風俗除了闔家團圓、吃年夜飯、放鞭炮、給小輩壓歲錢等等之外，還多了一個固定項目——看「春晚」。在「春晚」的巔峰歲月，即一九八〇年代後期到一九九〇年代中期，對全國民眾來說，過年的樂趣幾乎等於「春晚」的樂趣。對除夕之夜還堅守崗位的工作者，人們描述他們的奉獻時往往會說：「過年夜，還在工作，不能看春晚……」。人們一年的辛勞，似乎就在享受這台晚會中得到報償；一台晚會沒辦好，就等於全國人民的年沒有過好。全世界沒有哪一個電視綜藝節目達到了這樣的影響力。「一項大眾文化產品能廣泛介入民眾現實生活，形成一種民俗，堪稱舉世罕見。中央電視台的春節聯歡晚會曾經做到了這一點」[注一]。央視春晚在成為「新民俗」的同時，也成了法力無邊的「造星工廠」，「小品王趙本山」無疑是它一手打造的「明星」。

趙本山和他的小品以及「趙家班」，與強勢的媒體霸權、主導意識形態、文化資本的分配等問題盤根錯節地交織在一起，形成「趙本山現象」——中國大眾文化最具時代特色的案例。

一、傳媒塑造的小品與世俗神話的霸權

當趙本山在一九九〇年第一次亮相春晚的時候，人們未曾預料到他的小品將成為「春晚」這一中國「文化大餐」上的「主菜」，並且「一紅二十年」。作為一種民間藝術，趙本山的小品原本是一種地域性、通俗性、鄉土性很強的作品，在原有的文化模式和傳播方式中難以登上大雅之堂。幸運的是，他被中國最強勢的媒體「中央電視台」所相中，被「春晚」這個最具人氣的「造星工廠」所打造，而且二十年來鍥而不捨，終於鍛造出當前這個無人撼動的「春晚小品王」。在走進央視、走進春晚之前，趙本山只是在山海關外小有名氣的二人轉演員，經過數年辛苦打拼，走紅後，央視春晚不僅連年「使用」趙本山，而且不斷神化趙本山，把他推上了「不可取代的春晚小品王」的輿論神壇。在二〇一〇年央視春晚籌辦時期，總策劃秦新民宣稱：「趙本山就是個天才，在小品界的藝術成就迄今為止沒人能超越」。總導演金越也稱：「趙本山的小品成功了，春晚就成功了一半」。央視春晚主辦者持續不斷地對趙本山的神化包裝，不僅造成了「看春晚，就看趙本山」的「春晚效應」，而且形成了「辦春晚，不能離開趙本山」的「春晚定律」。春晚主辦人員換了一輪又一輪，趙本山卻成為誰也搬不動、誰也不想搬的「史上最牛春晚釘子戶」[注二]。趙本山和他的小品以及「趙家班」，與強勢的媒體霸權、主導意識形態、文化資本的分配等問題盤根錯節地交織在一起，形成「趙本山現象」——中國大眾文化最具時代特色的案例。

「趙本山現象」的出現，實際上是強勢媒體和大眾文化合謀的結果。作為代表國家意志的中央電視台需要趙本山小品來娛樂大眾，在提高收視率的同時，強化主流文化和主流價值的合法性，在此過程中實現大眾對主流意識形態的無意識認同；而趙本山小品則通過接受主導文化的規約和改造，來適應國家媒體，進而借助國家壟斷媒體的強大力量，達成在更大範圍中傳播的目標，實現擴大市場、利益迴圈的目標。

央視春晚就是一個充斥著權力和支配關係的平台，也是國家利用壟斷媒體傳播和灌輸主導意識形態的重要場所。有學者指出：改革前中國的社會是一個總體性社會，社會的政治中心、意識形態中心和經濟中心重合為一，行政主導佔據主要地位，國家政權對社會實行全面的控制。改革後，中國的社會發生了從總體性社會向分化型社會的轉變[注三]。但實際上，這種總體性狀態在政治層面並沒有發生根本改變，國家在意識形態和文化藝術領域，依然具有無可辯駁的壟斷和支配地位。而中央電視台就是國家進行意識形態宣傳的主陣地，在某種程度上，它代表了中國的主導文化，具有地位的特殊性，從而擁有其他媒體所不具備的政治優勢、信息優勢和資本優勢，被中央電視台所認可實際上也就是被主導文化所接納，這是中國獨特的制度和體制背景。趙本山從一個地方性的演員露臉中央電視台，經歷了體制外到體制內身份的轉變，也為其小品流行提供了體制的保證。

央視春晚的「官辦性」使得它的組織規模和程序已遠遠超出一台文藝晚會的需要。經過二十多年的持續播出，「春晚」的意義已經不僅僅是一台晚會，而更多的具有了精神象徵意義，成為國家繁榮富強、統一和諧的象徵符號。正如傳播學學者陳衛星所言，「春晚」是當代中國的一個世俗神話，「從大眾傳播的角度來看，被傳媒所釋放的世俗神話的第一個功能，就是凝聚和集合了可以作為模仿對象或審美對象的生活經驗。傳統的神話意識是接受最終真理，而世俗神話的產生，是對烏托邦的回避之後對自己的日常生活的神話化，從而再造新的烏托邦」，「世俗神話的影響力就在

於它能夠提供滿足和安慰，被放大的平庸獲得了神聖的價值，並成為平凡生活的潤滑劑和催化劑」[注四]。

「春晚」的節目內容覆蓋政治、經濟、社會、文化等各個領域，有各種身份、職業的角色代表，以其廣泛性和代表性建構起為社會各個階層所認可的價值規範體系，這一體系往往是為政權所大力提倡和支持的。這樣，受眾在欣賞節目的過程中，在對審美對象的認同中實現對社會規範體系和主流價值的認同。「春晚」刻意營造出熱烈歡騰的喜慶場面來渲染社會歌舞昇平、百姓安居樂業的政治意象；在國家和民族統一、團結、和平等宏大敘事主題之下穿插家庭、鄰里、婚姻愛情等平民視角，完全符合傳統文化意識裏「家國一體」的宗法觀念，在觀眾的審美活動中滲入意識形態價值的教化。有現實取向的題材最終都是以矛盾的解決為最終指向，符合受眾心理預期，皆大歡喜的收場正是「積極」、「和諧」主題的完美體現。就這樣，通過「春晚」所塑造的正面價值和活動場景，藝術地濃縮了一個光明、美好、和諧的中國社會，成為現實中國的「媒介鏡像」。然而矛盾的是：我們要認清這一媒介虛擬鏡像背後的真實圖景，仍然只能借助於媒介的表達。

這種「世俗神話」的力量之源來自媒介的技術神話。早在二十世紀五六十年代，加拿大傳播學派的麥克盧漢（Marshall Mcluhan）就預言了這種技術的神話，他認為：媒介是人體的延伸，從而是聯結主客體的橋樑和理解主客體的中心；媒介是人感知方式得以形成的基礎，同時也是世界的結構何以會如此呈現的基礎。因此，媒介在麥克盧漢那裏具有了一種本體論的意味：理解了媒介，你就能理解一切，特別是能理解一個以電子媒介為基礎的新時代的狀態[注五]。因此，麥克盧漢提出了「地球村」的預見。現在，人們對這個說法已經習以為常。通過一台晚會，把十幾億人的心思聚集到同一時刻、同一狀態、同一興奮、溫馨和激動之中，把幾千年的民族想像以可見可聞的形式真實地展現出來——這就是當代的世俗神話「央視春晚」。

與此相關的另一面是媒體和權力的關係。如果說西方學者在看待這一關係時更加注重媒介所構成的新的「最具有話語權力的意識形態」，在中國特殊國情之下，中國學者更加關注的則是媒介如何同經典權力（政治權力）的相互倚仗。即便是二十世紀九十年代以來轟動一時的「焦點訪談」對於政治權力的制衡力量，在中國語境下也顯得有些曖昧，如著名文化學者戴錦華所指出的：

> 當人們沉浸在「媒體進入社會生活」（或曰「輿論監督」）的社會進步時，我們似乎忽略了若干相關並且昭然若揭的事實：首先，是在工業、後工業社會，傳媒早已成為新的權力中心之一；電視及其他大眾傳媒的興起，與其說是搭乘上商業化快艇的社會民族化印證，不如說只是向我們展現了媒介權力的獲得。其次，從某種意義上說，中國傳媒所顯示的空前的力度，事實上是權力的媒介和媒介權力在特定歷史條件下，相互結合、彼此借重的結果。那破門而入、將不可見人的幽冥公諸於眾的壯舉，是對經典權力的冒犯；同時，使被冒犯者為之折服的，不是所謂媒介的力量（或曰輿論監督的力度），而是媒介本身作為昔日權力工具所具有的、來自其從屬權力機構的威懾。這一權力的媒介與媒介的權利相互借重，同時表明著一個更為深刻的社會轉型的發生，即當媒介借助經典權力（諸如政治或政府權力）而一路過關斬將時，它不僅已然開始將經典權力轉化為媒介自身的權力，而且成功地成為對媒介自身的資本及文化資本的積累和展示[注六]。

由此可知，春晚作為典型的「權力的媒介」和「媒介的權力」相互借重的平台，其「造星」能力和「吸金」能力就可想而知。

「春晚」藝術地濃縮了一個光明、美好、和諧的中國社會，成為現實中國的「媒介鏡像」。然而矛盾的是：我們要認清這一媒介虛擬鏡像背後的真實圖景，仍然只能借助於媒介的表達。

風格、趣味和價值取向的媚俗性，對我國當前文化產生了消極的影響，導致其向媚俗化、惡俗化甚至「娛樂至死」的方向發展，也在某種程度上體現了「強勢媒體話語霸權」下大眾文化發展的不良傾向。

春晚打造和推廣明星，讓明星為自己贏得豐厚的文化資本的同時，反過來明星又依仗這種「媒介權力」，謀取某種資源和資本，並大大超出他的成名領域。如果說前些年相聲演員牛群當副縣長還能引來一陣非議，但在當下，更多的明星們所擁有的社會資源和政治資本卻已被熟視無睹。比如趙本山早已不是一個小品演員或二人轉演員，儘管他自稱是個「農民」，但他絕對不是一個簡單的鐵嶺市鄉下老農，林林種種的社會面目早就模糊了趙本山作為一個喜劇小品演員的身份。然而，無論趙本山本人的政治、文化身份如何，從小品文化的角度來看，他就是一個出身農民、卻已脫離農民真實生活的演員。他小品中角色身份的轉換，從趙老蔫到黑土再到捐助者，是歸功於政治想像需要的結果；他本人身份的轉換，從蓮花村農民到著名笑星再到全國人大代表、著名企業家，固然有他本人的天賦和努力，更是強勢媒體權力的傾力打造和宣傳。如果離開了強勢傳媒，他的命運跟前輩二人轉演員不會有太大區別。「幾乎和電視的普及同步，喜劇小品在中國大陸上驟然崛起，電視為喜劇小品提供了最好的媒介和手段，喜劇小品為電視提供了最新的花色和收視率。喜劇小品的興起與繁榮，是喜劇藝術仰仗電視迅速成長的一個頗具中國特色的文化現象」[注七]。若是離開了電視——受眾最多影響力最大的現代傳媒中的「巨無霸」，喜劇小品只是曲藝中的一種；若是沒有「春晚」——中國最強勢媒體的最聚人氣的品牌欄目，趙本山也不會成為「小品王」和「現象」。

二、小品的合理性與偽喜劇性

作為民間文藝的一部分，趙本山小品的合理性是毋庸質疑的，「它恢復了中國滑稽藝術的特質：它是平民化的，既有高超的逗笑本領，又有一定的教化諷刺功能」[注八]。它融入二人轉「丑角」藝術，直接挪用在民間廣為流傳的笑話段子，大量使用說口、唱口，擺脫了高雅話劇的喜劇方式，而代之以民間藝術的詼諧色彩。其生存土壤不僅限於東北三省，也可以擴展至東北三省移民輸出地的廣大北方地區，尤其是廣大的北方農村。這些地區不僅在語言上有共通處，在民俗及生活習慣上也有很大的親緣性，所以，對理解和接受趙本山小品沒有障礙，而廣大的北方農民尤其是縣鄉級層面的受眾，因為種種原因成為趙本山小品的最堅實的受眾群，他們不但喜歡看趙本山的小品，也喜歡看其他帶有明顯的民間文藝特徵的「逗樂性」的曲藝節目，他們對這些滑稽表演和文化產品的感應更直接更豐富。

但是由於「央視春晚」的特殊定位——製作、播出能夠代表國家水準文藝節目的國家電視台之王牌文藝欄目，和趙本山小品的俗文化藝術特性——從原先的通俗越來越走向媚俗甚至是惡俗，兩者的結合就顯得異常尷尬：在春晚活躍了二十年的趙本山，已是家喻戶曉的文藝名星；連續十餘年獲大獎，趙本山儼然成為當代中國大眾文化的傑出代表。但是，「趙本山喜劇小品」的風格、趣味和價值取向的媚俗性，使「春晚」這一展示當代中國表演藝術的「文化大餐」在客觀上成了媚俗文化和低級趣味的助推器。這對我國當前文化產生了消極的影響，導致其向媚俗化、惡俗化甚至「娛樂至死」的方向發展，也在某種程度上體現了「強勢媒體話語霸權」下大眾文化發展的不良傾向。

二十世紀八十年代的「央視春晚」，曾經是聚合民心、聚攏南北、吸引老幼、雅俗共賞的「中華新民俗」，然而現在，以國家壟斷性傳媒強力推出的趙本山小品，成就了它也毀了它：壟斷「春晚」二十年，趙本山小品的創意已經是山窮水盡，就像一隻極力爬到樹梢頭的猴子，自己渾不知示人的只是一坨醜陋的「紅屁股」；而「趙家班」的「劉老根大舞台」膨脹及「小瀋陽效應」，更讓人們迅速看清了趙本山小品的

合理範圍與低俗品質。

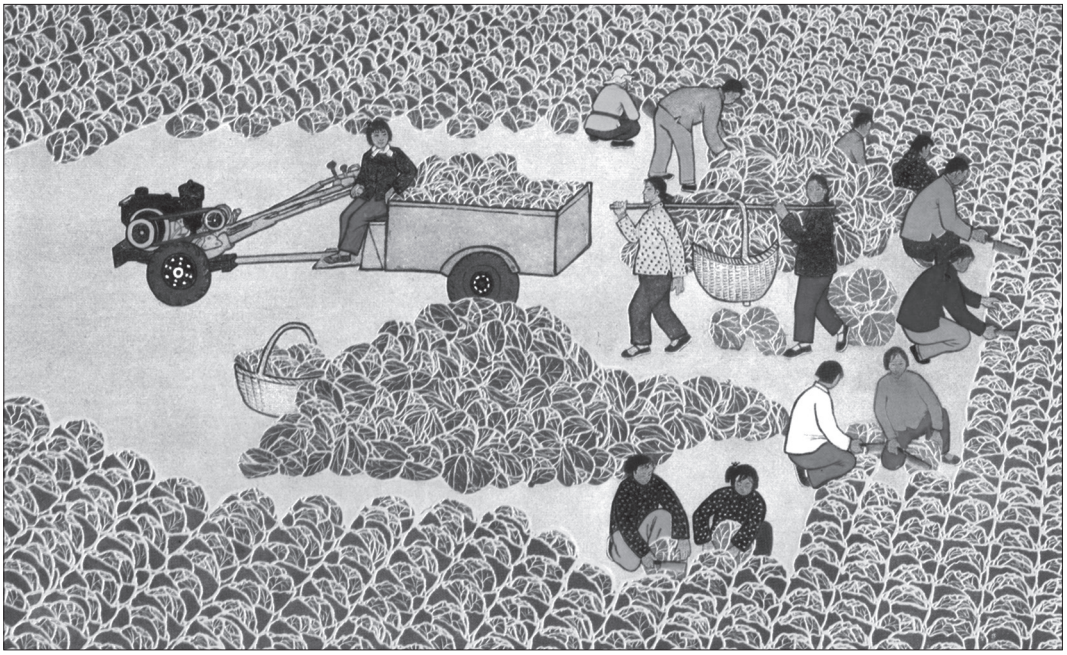
二十世紀八十年代，東北觀眾已經開始接受趙本山。他扮演的一系列形象如盲人張志、白蓮燈、麻將迷、祛邪的二神等等，都是地地道道的鄉下人。進軍央視後，早期出現的人物也還是保持著農民本色，如趙老蔫、老樂等。這些人物讓不少觀眾倍感親切，因為這些形象真實地展現了生活中的一類農民形象：生活貧窮但天性樂觀；遊手好閒，愛耍嘴皮子和小聰明，但也淳樸善良。而此後所出現的人物則慢慢脫離了這種真實性，早期人物身上遊手好閒、愛耍小聰明和油滑的一面，被徹底改造成勤勞、積極向上的、意識形態化了的「新農民」形象；同時，現代化進程中農村所付出的高昂代價和農民群體面對轉型時期社會的複雜心理，都被勤勞致富和積極樂觀所遮蔽和掩蓋。「趙本山的作品基本上是官方農村政策宣傳符號的簡單圖解。在一定意義上，這是一種藝術化了的政治謊言。所以與其說趙本山表達的是農民的快樂，不如說表達的是一個進城而且沒有遭遇員警驅逐的農民的快樂，表達的是這個農民對加入分配性體制的幾十年的孜孜以求」[注九]。「奉旨」的搞笑，充其量只是滑稽和鬧騰，與真正的具有正能量的「喜劇」貌合神離。

精明的趙本山似乎覺出「奉旨」的搞笑，太「往上靠」而不夠「親民」，於是，在新世紀之初來了一個「鄉土形象」大改版：從一個土生土長的農民變成城市化進程中的農民騙子。二〇〇一年的除夕之夜，趙本山再一次以此「改版」精確地刺中了全國觀眾的笑神經。如果說以往他那標準性的不甚協調的「兩步道」被表演為無意識，這一次則變成一個蓄意設計的圈套，套中一個渾然不知的傻子角色（范偉）——設套與入套被呈現為同一個動態過程。無疑，正是這圈套內外的張力：一邊是規則制定者高超的「忽悠」本領，另一邊是上當受騙者的信以為真，引發了億萬人的笑聲。《賣拐》似乎又重新回歸到趙本山早年擅長的農村「二混子」角色。但是，這一次角色的結構性調整引起視覺中心開始由角色形象向遊戲場景轉移。與這種視覺中心的轉移而同步發生的是觀眾在觀看過程中所確立的認同：以前看趙本山小品不過是對於「東北農民」這一「他者」形象的身份想像和把玩，現在則變成了對某種遊戲場景的觀賞和對現實秩序的體認。《賣拐》確實能喚起新世紀初年中國人對某種現實經驗的聯想。但是觀眾為上述場景所引發的笑是以對遊戲規則的制定者——「大忽悠」趙本山——視點的認同為前提的，經由這一視點的呈現，位置不對等——圈套內外——的權力場景被還原為「聰明人和傻子」的智力遊戲，在其中「優勝劣汰、勝者通吃」的遊戲規則當然是合情合理的，而對失敗者的同情則顯得多餘和悖謬。如此「文化食糧」的「狂塞亂填」，到底是「有毒」還是「有營養」便可一目了然、路人皆知了。

起初，趙本山《賣拐》，「忽悠」的不過是「腦袋大、脖子粗」的范廚師，人們對這種司空見慣的騙子和被騙社會現象哈哈大笑、聊以自慰，無需往深處聯想。誰知趙本山繼《賣拐》之後，又有《賣車》、《功夫》等續集推出，「騙術」不斷「突破」，時有「提高」，屢屢獲得成功，引得那麼多人半夜不睡覺都來看他如何「騙」范偉，甚至盼望他來年拿出更高的「騙術」接著「騙」成功。一時間「忽悠」這個具有地方色彩的口語詞彙成了一種文化現象，傳遍大江南北，婦孺皆知。無論男女老幼，口頭表達還是文字書寫，在形容「行騙」之時，無不用「忽悠」一詞。趙本山成了「忽悠」文化的鼻祖，這也是許多東北人對於這個讓家鄉文化走向全國的功臣並不買帳的地方，因為他醜化了東北卻便宜了自己。

更饒有意味的是，新世紀趙本山喜劇小品中角色形象轉變也預示著自己身份的改變。央視春晚不僅把趙本山推上「春

權力場景被還原為「聰明人和傻子」的智力遊戲，在其中「優勝劣汰、勝者通吃」的遊戲規則當然是合情合理的。如此「文化食糧」的「狂塞亂填」，到底是「有毒」還是「有營養」便可一目了然、路人皆知了。



「農民形象」在中國這個農村人口占絕大多數的國家具有天然的「親民性」。「農民形象」本身並不媚俗，媚俗的是趙本山小品忽視社會變革的歷史走向，用「農民形象」彈奏著與現代性價值觀建構不和諧的音符。

晚小品王」的神壇，而且逐漸授予趙本山獨一無二的「春晚特權」：趙本山不僅年年「指定要上春晚」，而且他的小品可以「免檢」、「直通春晚舞台」。上央視春晚的節目都要在近半年的籌備中「過五關斬六將」，拼得九死一生，才能站上舞台。然而，趙氏小品不僅免競爭、免篩選、免審查，而且也免了長時間的創作、提煉，常常是在離上台前十天半月中「敲定」，一個急就章、草創即可上台。也許，央視春晚的法人還是央視台長，但是春晚舞台的使用權卻被「小品王趙本山」分享和支配了[注十]。

在《不差錢》中，趙本山儼然以長者和伯樂的身份，代表和引領著「新農民」老中青三代共同奔向「娛樂」。他們對「成名成星」夢寐以求、趨之若鶩的巴結嘴臉和媚俗心態，向大眾極力推廣著一種「超級女聲」似的民主。由他引領的這種「民主」似乎是今後中國文化的走向，由此整個小品滋生出一種沾沾自喜的得意與輕狂。這個「喜劇小品」早已喪失喜劇的批判和反思精神，淪為徒有「笑」的外殼的一場拙劣的「模仿秀」。

在《捐助》中，趙本山以強勢的「捐助者」高調出場，再一次延續他以「智者」或「富者」的姿態來與弱勢群體周旋、嘩眾取寵並販賣低俗的品質。「今年央視春晚上被稱為『自編、自導、自演』加上『自吹、自擂、自評』為一等獎的那個小品，其實在美學品位上很值得推敲。『捐款』乃是人類一種高尚的慈善行為，其美感蓋源於捐款者的『真誠』。但這部作品卻有意無意地把捐款者說成『誤捐』(不真誠)，且讓『親家』以一連串粗鄙的語言(諸如『你把寡婦捐到家來了，要不是寡婦，你還不捐呢！』『你我都是乾柴棒，你一潑尿把我澆滅了……』等等)去解構『捐款者』的崇高。這樣的審美價值取向，實在有媚俗化、功利化之嫌」[注十一]。

二十年過去了，隨著趙本山社會身份、地位的巨變，他的小品也逐漸脫離通俗走向媚俗，而這種質變被他「經典永恆」的扮相所遮蔽：永遠身著藏青色中山裝、頭戴半新半舊八角帽；或別根鋼筆表示略有文化，或帶上袖套表示能從事簡單技術性勞動；再加上土氣的「豬腰子」臉上狡黠的雙眼——活脫的一個略帶小聰明的淳樸農民形象。「農民形象」在中國這個農村人口占絕大多數的國家具有天然的「親民性」，同時，「農民形象」也能給都市人帶來一種別樣的「優越感」。「農民形象」本身並不媚俗，媚俗的是趙本山小品忽視社會變革的

歷史走向，用「農民形象」彈奏著與現代性價值觀建構不和諧的音符。

趙本山小品表現的農村生活、反映的農民心態和折射出的農業文化，都缺乏現代性的內在文明尺度。《賣拐》系列中對「叢林法則」的沾沾自喜和對現代法制的漠視昭然若揭；《兒子大了》中，本來是市場經濟行為的商業合作，卻選擇傳統父子關係來處理；《拜年》中本來是承包合同的經濟行為，一定要訴諸民與官的農業社會對抗；即使像《三鞭子》這樣一個實際上是納稅人和政府之間的矛盾，也必須通過回溯革命年代特殊的魚水關係來加以表現；《紅高粱模特隊》也以農業社會的價值標準來衡量現代社會的職業特徵(模特)和審美規範，達到批評現代意識而張揚傳統意識的目的；《白雲黑土》系列中，致富農民的自吹自擂和歌功頌德中卻暗含著對傳統社會等級意識的自覺規訓，「咱小學文化寫啥書啊」；《不差錢》中的新世紀農民的形象就是期盼著「一夜成名」的追星族；《捐助》中想要突出新農民身上的「雷鋒精神」，最後讓我們看到的只不過是一場「打腫臉充胖子」的兩個男農民和一個女寡婦之間的鬧劇。當代中國正在進行一次深層的社會整體轉型，在向現代化邁進的過程中，固然需要對於現代性本身保持深刻的反省，但是對於當下的中國來說，作為一種切實可行的當務之急，我們的現代性不是太多而是太少了。整個社會的現代化轉型，除了經濟轉型外，還必然包含著文化層面的現代性建構，而趙本山的喜劇小品——主導意識形態大力吹捧的大眾文化「精品」實際上代表了「反歷史」、「反現代性」的「愚樂」潮流，值得人們警惕。

整個社會的現代化轉型，除了經濟轉型外，還必然包含著文化層面的現代性建構，而趙本山的喜劇小品——主導意識形態大力吹捧的大眾文化「精品」實際上代表了「反歷史」、「反現代性」的「愚樂」潮流，值得人們警惕。

也許有人會說，「喜劇小品」只是逗人笑的一種娛樂形式而已，何必那麼上綱上線？但是，「小品」畢竟是曲藝，曲藝是一種文藝形式，而不純然是娛樂，離了「意義」的維度就不存在「文藝」之說。又有人說，文藝作品中的庸常之作比比皆是，何必對趙本山小品如此苛刻？套用知名青年作家韓寒評價《三槍拍案驚奇》中的一句話「這是一部比較適合在三線城市的縣城裏播放的電影」[注十二]，趙本山小品則是一個比較適合在北方農村地區播放和演出的滑稽表演娛樂節目，不應該成為「代表國家文化」的央視文藝節目單上的「主菜」，此類「文化大餐」與「精神食糧」對於真正的文化復興和文明養成來說無疑是飲鴆止渴。當趙本山小品脫離其合理的傳播範圍時，對趙本山小品的批評就應該成為有責任感的、真正熱愛文藝的當代學人的題中之義。

對於趙本山小品的忽悠本質，文化名人余秋雨卻有另一番貌似公允的說法：「趙本山是一個立足民間的喜劇表演藝術家，也許會有人因為他的過於世俗、文化層次不高而輕視他，曾經有人建議，是否讓趙本山到戲劇學院進修一下，我卻認為他應該是戲劇界研究的對象。趙本山的表演藝術來源於他深厚的東北農村生活根基。他把中國農民的樸實、機智、小狡猾、大善良演繹得惟妙惟肖……世俗文化是全部文化構架的根基，也是推動精雅文化不斷沿革的動力，它比精雅文化更天然，更貼近民族的生態，因此也更能深入人心。好多大藝術家都是由民間產生的，他們從自己的文化起點出發，不斷地實驗提升，然後他和他生活的那塊土地上的文化都達到了一個新的高度……喜劇本身就是一種『笑的連結』，就像卓別林的電影也是笑的藝術集成。趙本山以跨越自己的勇氣，將東北小品、二人轉等藝術樣式與影視藝術結合，來呼喚一種遇到尷尬和艱難的民間藝術，這是多麼不容易。這種勇氣應當受到鼓勵，而不應過多地苛求指責。對於趙本山來說，最缺少的是更適合他的好劇本」[注十三]。

這種似是而非的說法混淆是非，頗具迷惑性。首先，這段話的大前提「好多大藝術家都是由民間產生」，而趙本山來自民

趙麗蓉的喜劇小品極具開放性和包容性，體現出很強的現代感和藝術性，用自己一貫的樸實行為和幽默智慧揭穿虛假事物的面孔，為自己擺脫困境和贏得尊嚴。她的喜劇小品融入了自己的人格和人生智慧。

間，所以言下之意趙本山是大藝術家。這顯然犯了邏輯推理的錯誤。其次，「喜劇」是一種「笑的連結」，而趙本山的喜劇小品能讓很多人笑，所以他就像喜劇大師卓別林（Charles Chaplin）一樣，他的作品也是「笑的藝術集成」。作為一個戲劇理論專家，余秋雨不會無知到把凡能引人發笑的就當成「喜劇藝術」吧？最後，如果說趙本山小品還有什麼不足，那就是缺少「更適合他的好劇本」，這就像在說《三槍》的媚俗，不是導演的事，而是劇本寫得太低俗。

事實上，「小品王」也曾被這種「代表多數人」的似是而非的評論給「忽悠」了，真以為自己成了中國的「卓別林」，漂洋過海來展示中國當代的喜劇藝術成就。關於趙本山在美國紐約的演出，紐約華人作家畢汝諧撰文說：「趙本山其人相貌猥瑣，其節目內容庸俗，言辭粗鄙，卻能夠紅遍大江南北，創造天文數字的票房價值，而趙本山本人則成為春節晚會的台柱，十幾年如一日。究其原因，趙本山是今日中國轉型社會的產物！今日中國，大眾的藝術趣味、精神境界日趨低下，排斥嚴肅文化，追捧低劣作品乃至糟粕；趙本山順勢開歷史倒車，將舊中國街頭地攤的噓頭回來，奉為至寶，以嘲笑生理缺陷、插科打渾為能事」。紐約華人律師陳梅說：「在趙本山的演出之後，我接了很多電話，很多人抗議他的演出內容，我個人也有同感。比較第二天姜昆的演出，趙本山的內涵有待考察。我可以用四個字來囊括他們的演出：無聊、下流。趙本山的演出團隊，演員上台一諷刺殘疾人，二諷刺肥胖者，三諷刺精神病患，他的演員模仿瘸子等殘疾人，把自己的歡樂建立在別人的痛苦之上，連趙本山本人出場時都說了一句話『大概全中國的精神病人都在我趙本山劉老根隊伍裏』」。紐約前中華學苑張校長歎道：「趙本山的演出非常低俗，我是遼寧人，按理說應該捧幾句，但趙本山的尾巴翹的太高了，捧不得了。說句實話，趙本山的演出水準不高，檔次屬下里巴人一等，語言低俗，在紐約演出時，趙本山本人說『哥倆娶一個媳婦』，又解釋不是哥倆用一個媳婦，什麼話！低俗的很！我感到他給遼寧人丟份兒」[注十四]。由此可見，剝離了霸權傳媒中央電視台「光環」的趙氏小品，無論如何包裝、設計與宣傳，單看其作品的內容本身，中外人士均能輕易看穿其文化「低俗」的本性；而其自我膨脹的一系列「表態」[注十五]，更使人對其「樹梢頭的猴屁股」一目了然。

三、藝高德貴的喜劇與親民本色的幽默

「正如長期吃垃圾食品，會讓人上癮和身體虛胖一樣，長期處於垃圾文化的浸潤中，也會產生一種嚴重的精神依賴，進而精神空洞化」[注十六]。央視春晚二十年來樂此不疲地用趙本山小品來「餵食」國人，已經讓很多國人對趙氏小品欣然接受，甚至有很強的依賴感。這種狀況下，也許局外人的觀點顯得較為客觀和公正。然而，遺憾的是這種聲音畢竟太弱，根本撼動不了央視春晚賦予趙氏的「神權」或者說他們幕後達成的某種利益共同體，趙本山和他的「趙家班」依然活躍在中國文化舞台的中心。這不能不讓人深深地懷念真正的「親民」藝術和德藝雙馨的「親民」藝術家，譬如小品演員趙麗蓉、相聲演員馬三立等等。

同因喜劇小品「一夜成名」的趙麗蓉，在一九八九年首次參加春晚，她的小品一露臉，就傾倒了全國觀眾。這位演了一輩子配角的評劇演員，卻因為九〇年代電視小品的興起，在夕陽紅時刻成為家喻戶曉的大明星。她融評劇藝術和唐山方言於小品之中，塑造了一系列平易近人、樸實真摯、幽默開朗、機智勇敢同時又具有現代意識和批判精神的市民老太太形象。她在春晚的小品中唱RAP、跳現代舞、說英語、練武術、寫書法，給改革開放最輝煌的九十年代留下無數由衷的笑聲。老太太謙遜、樸

實、好學的人格，使得她的喜劇小品具有「真誠」、「智性」的藝術魅力。無論是《英雄母親的一天》還是《如此包裝》、《打工奇遇》，都對「偽飾」、「矯情」——現代社會的通病、一個時代的社會症候——進行了嘲諷和批判。而「偽飾」、「矯情」正是新世紀以來趙本山小品所一貫追求的「主題」。趙麗蓉的喜劇小品極具開放性和包容性，體現出很強的現代感和藝術性：中國傳統藝術和西方流行藝術在她這裏順手拈來，融合得天衣無縫；老太太面對「媒體」和「經理」也沒有「農民」似的唯唯諾諾，而是用自己一貫的樸實行為和幽默智慧揭穿虛假事物的面孔，為自己擺脫困境和贏得尊嚴。她的喜劇小品融入了自己的人格和人生智慧，真正做到了雅俗共賞。二〇〇〇年她在北京逝世，數萬北京市民自發到八寶山參加這位「德藝雙馨」的老藝術家的追悼會，人們永遠懷念她親切的唐山口音和滲透著智性幽默的喜劇小品。

還有一位真正的幽默大師、德藝雙馨的楷模是馬三立，他是新中國相聲藝術的開宗大師，其相聲以本色取勝。他把地攤雜耍的民間藝術熔煉成雅俗共賞的相聲藝術，不僅使相聲這門藝術登上大雅之堂，還把相聲推到前所未有的高峰。馬三立出身曲藝世家，既能表演對口相聲也能表演單口相聲。所演《吃元宵》、《賣掛票》、《黃鶴樓》等對口相聲節目最為拿手，特別是他說演的著名相聲作家何遲的名作《買猴兒》，因為塑造了一個工作上馬馬虎虎、生活上大大咧咧、作風上嘻嘻哈哈的典型人物「馬大哈」，而使該作品成為傳世的相聲藝術精品。節目中表現的那個上級讓他採購十箱猴牌肥皂，他馬虎記錯了，反而買回十隻猴子的主人公「馬大哈」，由此成了漢語中辦事不認真者的代名詞，影響非常深遠。馬三立表演的單口相聲，更是魅力獨具，不僅當時聽著可樂，過後回想依然讓人能笑出聲來，很耐琢磨。比如《逗你玩》中表現了一位母親讓孩子在門口看護自家洗晾的衣物，不要讓外人拿走。孰料小偷技高一籌，告訴小孩他名叫「逗你玩」。於是，當孩子大喊有人偷東西時，母親問是誰，孩子答「逗你玩」。事件本身聽著可樂，但其中反映出的純真被利用的可悲事實令人警醒。又如《家傳秘方》中的一個人，上當買回一包治搔癢的假藥，一層層打開包裝後，卻見包裏紙裏寫著令人啼笑皆非的兩個字：「撓撓」。馬三立的單口相聲就是這樣：以小寓大，舉重若輕，平凡中蘊含雋永，逗笑處透露深意。凡此都使得馬三立的相聲藝術充滿著平民的情懷。他的相聲說演，無論對口節目還是單口節目，表演起來都是細聲慢氣，不躁不鬧；語言通俗，語氣平易；雖屬冷面幽默，卻滿懷著古道熱腸。馬三立因而被譽為「平民藝術家」。奉旨搞笑，壓根就不是幽默，那只能叫滑稽。太史公作《滑稽列傳》，說的就是這路人。現在的春節晚會太鬧騰了，鑼鼓喧天不說，似乎演小品的都憋著要跟花腔女高音比一比嗓門，缺就缺馬三立這種心平氣和地「逗你玩兒」的人。

著名影視演員陳道明曾直言當今「演藝圈基本上就是個大的名利場，這個社會潛藏的一些弊病在這個圈子裏以誇張的方式顯現出來」。這位看得透徹、活得明白又深得並承傳老一輩藝術家神韻的表演藝術家，在感悟「戲子」為何被人鄙夷的原因時說：「戲子太容易蛻變，戲子之所以被人看不起，因為這是機會主義的職業，當他什麼都不是的時候，便低眉垂眼，四處求人；一旦紅了，立刻不知道天高地厚。張狂、輕浮是中國演藝界的一大惡習，一種非常幼稚小兒科的思想水準」[注十七]。在當前這個文化「愚樂」甚囂塵上的時代，我們尤其懷念這些「親民」、「本色」、「自製」的喜劇藝術家，究其原因，是他們的藝術魅力和崇高人格，深深感染和打動了我們。高貴的品德和人格，讓他們的藝術之花愈加嬌豔美麗、歷久彌香。

基金項目：國家社會科學基金重大

奉旨搞笑，壓根就不是幽默，那只能叫滑稽。太史公作《滑稽列傳》，說的就是這路人。現在的春節晚會太鬧騰了，缺就缺馬三立這種心平氣和地「逗你玩兒」的人。

我們懷念這些「親民」、「本色」、「自製」的喜劇藝術家，究其原因，是他們的藝術魅力和崇高人格，深深感染和打動了我們。高貴的品德和人格，讓他們的藝術之花愈加嬌豔美麗、歷久彌香。

招標項目「公共文化服務的指標體系構建與績效評估研究」（批准號：12&ZD22）及教育部人文社會科學研究項目（編號10YJC710074）階段性成果。

[注一]謝軼群《流光如夢——大眾文化熱潮三十年》(廣西師範大學出版社，二〇〇八年)，頁一四九。
[注二]肖鷹《「小品王趙本山」才是虎年春晚最爛之作》， http://blog.sina.com.cn/xying1962。
[注三]孫立平《轉型與斷裂——改革以來中國社會結構的變遷》(清華大學出版社，二〇〇四年)，頁五至六。
[注四]陳衛星《傳播的觀念》(人民出版社，二〇〇四年)，頁一四七。
[注五]張法《麥克盧漢的媒介哲學和美學》，見王岳川主編《媒介哲學》(河南大學出版社，二〇〇四年)，頁六至七。
[注六]戴錦華《隱性書寫——九十年代中國文化研究》(江蘇人民出版社，一九九九年)，頁三六至三七。
[注七]張渝生、陳孝英《喜劇小品與電視文化》，載《文藝研究》一九九八年第三期。
[注八]屈菲《東北喜劇小品及其文化意義研究》，吉林大學博士學位論文，二〇〇七年，頁一五。
[注九]任不寐《舊文重讀：趙本山現象》，http://bumeizhiye.blog.ifeng.com.
[注十]肖鷹《「小品王趙本山」才是虎年春晚最爛之作》，http://blog.sina.com.cn/xying1962。
[注十一]仲呈祥《警惕文藝媚俗化功利化傾向》，載《文匯報》二〇一〇年三月十六日。
[注十二]韓寒《趙本山培養的演員都不大會走路》，載《浙江城市廣播電視報》二〇〇九年十二月十七日。
[注十三]傅慶萱、張華《尷尬艱難的民間藝術——從〈劉老根〉看「趙本山現象」》，載《文匯報》二〇〇二年三月十八日。
[注十四]轉引自才鳳偉：《從趙本山小品的流行看我國當代大眾文化的發展趨向》，蘭州大學研究生學位論文，二〇〇八年，頁六。
[注十五]戴樂等《趙本山：有些專家不批評人就沒飯吃了，曾教授：他愛聽就聽，不聽也和我無關》，載《南方都市報》，二〇一〇年四月十三日。
[注十六]張閎《「娛樂至死」的文化狂潮——二〇〇七年文化現象批評》，載《探索與爭鳴》二〇〇七年第十二期。
[注十七]宋笑梅《陳道明：看清自己 看透生活》，載《都市快報》二〇一一年九月九日。

On Media Hegemony and Vulgar Culture of Zhao Benshan's Sketch on CCTV Spring Festival Gala

Ying Xiao Min(Zhejiang media institute)

Abstract: The programs of the China Central Television are the symbol of the national culture. One of the most famous programs of CCTV is the 30-year Spring Festival Gala. In fact, it is a result of conspiracy of a national mainstream media and popular culture. The special sample is a Comedy Sketch King—Zhao Benshan—how to be forged. Zhao's Comedy shows a part of reflects northeast of China farmers living. They are very rude funny and making a rough laugh with fourletter words. But the laugh is not a sense of humor and not from the real country life. They are really vulgar, cheap and kitsch forms of culture. When they appear in the CCTV Spring Festival Gala every year, the people are happy to accept the stupid fools culture as cultural feast. If it goes on like this, soon we will be the real fools.

Key words: CCTV Spring Festival Gala; Zhao Benshan's sketch; media hegemony; rural comedy; cultural tumor; civilization development.

特約書評

大師絕唱

——《陳寅恪的最後二十年》的人物影像

■ 張祖群

首都經濟貿易大學工商管理學院

一個時代代表人物的人生最後二十年，反映了其所在的年代背景，反映了其所在的時間和空間軌跡，反映了其人生所在的大時代轉折，也反映了華夏兩千年來的歷史沉澱，才會產生人物最終的結果和本質。

摘　要：基於評判標準不一，以近年來書寫陳寅恪的典型作品為樣本，對《陳寅恪的最後二十年》、《南渡北歸》、《陳寅恪和他的同時代人》、《陳寅恪評傳》、《陳寅恪與傅斯年》等進行述評，它們都呈現了民國時期（家國之亂，中西合璧教育）若干典型人物的影像記錄。然而以陳寅恪為代表大師之後再無大師，成為絕唱，大師之後何以無大師，大師之後何以有大師？在轉折年代文化更新何其艱難，持文化守成者必定痛苦，理解本位文化愈深者痛感愈加強烈。

關鍵詞：陳寅恪；《陳寅恪的最後二十年》；大師；影像；文化守成。

一、引子

昨天的歷史故事，至今餘音繞梁，然而民國知識份子一代芳華，卻遙遠得像個傳說。其實，民國也有著尚未被觸及的美麗印記。

陳寅恪何許人也？除了歷史專業的涉足者，知道他的人實在是不多。一代學術大師逝去已經四十餘年，忘記歷史就是背叛，瞭解他們的生命歷程，理解他們的精神追求，是我們不應該逃避的責任。只有夜晚來臨，面對螢幕，滴滴答答的敲擊鍵盤聲，才是今人與逝者的心靈對話。

二、書寫陳寅恪不同作品的評析

現在的文化著作汗牛充棟，大多讀後只會讓人瞭解些紅顏談資、八卦新聞，真正能激勵人觀照自己生活的實在不多。近年來寫陳寅恪先生的書則不一樣，那是一種獨特的精緻。寫陳寅恪的典型作品大致差不多，卻各有千秋，每個人的評判標準不一。不只陸鍵東和王榮祖的書，陳先生的女兒寫的書也很好，除此之外還有卞僧慧先生的年譜，岳南的書也很有特色。

（一）《陳寅恪的最後二十年》述評

寫傳記大凡是從人物如何在一定神話

在追尋陳寅恪生命中的最後二十年歷程時，點滴文字中描摹著他的精神世界，即使有人說這種描摹不夠全面、不夠深邃，但這恰恰是一個讀者、一個崇敬先師的小輩所希望的、所遵循的方式。

色彩下呱呱墜地、在生平中又發生怎樣傳奇而有趣的事情，如果抱著這種想法看這部書一定會讓你大失所望。一個時代代表人物的人生最後二十年，反映了其所在的年代背景，反映了其所在的時間和空間軌跡，反映了其人生所在的大時代轉折，也反映了華夏兩千年來的歷史沉澱，才會產生人物最終的結果和本質。

陸鍵東本非歷史學專業出身，在他而立之年的一九九五年成就的此書，一經發行，就被搶購一空，得到了包括聲望很高的余英時老前輩在內的諸多海外學者的肯定。陸鍵東的傳記可貴之處在於：基於檔案的研究方法在當時還顯得很新，使用的人不多。陸鍵東通過對詩文書信等相關文獻的發掘，對陳寅恪的晚年人生進行了重新解讀，並對此前學界的相關成果有所辯證。作者通過檔案記錄、口述史等詳細記錄，復原了一代大師學術生命的最後歷程，將建國後知識份子的命運寫得淋漓盡致，並將某些人和陳寅恪大師進行了對比，詳細刻劃一代奇書《柳如是別傳》的寫成過程，複現了湮沒於歷史的那個「非理性」時代。誠如著名的古文獻版本學家、古錢幣學家王貴忱評價《陳寅恪的最後二十年》「以後你不要隨便寫東西，若沒有超過此書的，你就不要寫，你要對得起陳先生，你要對得起歷史」（訪談材料一）。當然，蔣寅（一九九八年）先生也批評陸鍵東寫作之不足：尤愛堆砌語詞（如生命、歷史、文化、命運、悲痛、文化、靈魂等），喜歡誇大字眼（他筆下的陳寅恪整天在無邊無際的苦痛中，整天咀嚼家國之恨，生活飽含愁苦、憂鬱無比）。陳寅恪先生身為一代史學巨匠，是近年來的文化熱點人物，所謂「讀其書，識其人」，讀了大作，不識其人可乎？大師最後二十年的生活狀況如何，本書將還原你一個真實的老年陳寅恪的形象，書中透出濃濃的傷感，飽含感情地表現出這位五百年一遇的天才歷史學家最後二十年的悲情人生。行文雖有些曲折晦澀，但好像是刻意隱瞞了什麼。

該書一九九五年版中止發行，連圖書館也難以見到，而到二〇一三年六月才再次推出修訂版，相隔近二十年。二十年前，社會上流行崇尚讀書，尊重知識的風尚，適逢《陳寅恪的最後二十年》初版，旋即引起軒然大波，一時洛陽紙貴，陳寅恪的名字開始走進普通百姓的視野，在學術界也掀起了「陳寅恪熱」這股浪潮。然而一九九五年第一版中第五章第四節，惹出官司。這段關於時任一九五四年九月至一九五六年六月廣州中山大學副校長、黨委書記的龍潛同志與陳寅恪批鬥之間的恩怨，使得龍潛的兩個女兒憤怒不已，狀告陸鍵東醜化已故父親龍潛之光輝形象。法院判決陸鍵東和三聯書店勝訴，但是對其擅自公佈檔案表示批評[注一]。不可否認，一九七九年龍潛去世時，中國共產黨在追悼會上致悼詞中，對他在文化戰線貢獻評價甚高。歷史人物在過去一個時段的言行舉止和後來另外時段言行舉止有關聯，不應該將某個階段的評價作為一生蓋棺定論的評價。修訂版中為了規避這場官司，將敏感人物全部隱去，殺伐語氣修改得平和（見該書頁一三八至一四五），並且儘量說了龍潛後面舉動的好話——文革結束，他懇請人捎信回中山大學對當年「肅反」運動傷害過的職工表示懺悔（見該書頁一四三）。二十年只是滄海一瞬，卻早已物是人非！當初因為涉及一九五四年中山大學副校長，其子女狀告作者污蔑先人而被禁，再版中作者沒有寫出此人名字。其實歷史會被淹沒，我們也沒有必要以今日之語境去批判當時的中山大學副校長龍潛「頑固不化」，自食其果定格在歷史的語境之下，成為一個反襯陳寅恪的永恆人物。未閹割本一直是禁書，當年如果想避諱，人們有可能無從瞭解史實真相，今天的網路如此發達，再這樣做好像有點「欲蓋彌彰」，還是「掩耳盜鈴」？我理解作者的「迫不得已」。

二十年對於一個人來說，不可輕視，

普通人祈求平安順利是首選，規避命運蹭蹬多舛是人之常情。一個人不能選擇自己生存的時空，不能自我主宰自己的命運，這是現實。倘若他生存於盛世，那值得慶賀，倘若他生於亂世，只能漂浮於世道，徒喚奈何？一旦把人置於亂世中觀察，人格人性諸多優點和弱點會暴露無疑，產生差異鮮明的人間百態。唯有亂世之時空，人更趨於真實和自然[注二]。亂世出佳人，亂世出梟雄。在追尋陳寅恪生命中的最後二十年歷程時，點滴文字中描摹著他的精神世界，即使有人說這種描摹不夠全面、不夠深邃，但這恰恰是一個讀者、一個崇敬先師的小輩所希望的、所遵循的方式。陳寅恪關於史學研究「只能證明，不能證偽」的一個主張，令人印象深刻。後人通過瞭解陳寅恪先生的人生歷程、學術成就，重新解讀陳寅恪的晚年人生，以此來懷念大師。《陳寅恪的最後二十年》讓人看得盪氣迴腸，大師就是大師，中國三百年難得一遇的真正大師。他是純粹意義上的大師，是一盞點亮後代前進的明燈，是文化史上的一座豐碑。重讀陳先生的最後二十年，仍感受到時代的壓抑和學術獨立品格的重要。今人不能有陳先生學問之萬一，能堅持這樣一份獨立之精神，自由之思想，也是對這個時代的貢獻。

（二）《南渡北歸》述評

記得諾貝爾文學獎獲得者川端康成說過這樣一句話：「我以為藝術家不是一代人就可以造就出來的，先祖的血脈經過幾代人繼承下來，才能綻開一朵花」。一個暑假，我讀完三卷本皇皇大著《南渡北歸》，再次想起了川端康成的這句名言。二十世紀的中國湧現出來的大師們開創了一個輝煌的時代，深刻影響了現代中國（包括台灣），而他們自己的命運也隨著國家、民族的命運的顛沛而流離。他們讓我們仰止，而他們自己卻又是多麼地無奈。文似看山不喜平，下筆胸中有丘壑，頗具大將風度，這群知識份子很清楚地樹立了一根標杆。如何做事做人，如何對待研究，如何對待文化傳承，盡可在這部作品中找到證據和啟迪。《南渡北歸》一套三部作為「首部全景再現二十世紀中國最後一批大師命運變遷的史詩巨著」，再現抗戰時期國難當頭的中國知識份子在家國平生之間艱難跋涉與抉擇的歷程。

抗日戰爭在中國人的記憶裏留下了不可磨滅的印記，多少英雄兒女為保家衛國、捍衛國家領土完整而堅定從戎，拋頭顱灑熱血。與此同時，被時世緊緊逼迫的中國文人，勢必已然擁有了自己的作為。《南渡北歸》使我們重拾對中國抗戰史關注的熱度，重溫八年抗戰時期中國文人在風雨飄搖中選擇何去何從的態度。山河雖已破碎如風中飄絮，時局雖然日愈艱難，學者之間也有齟齬詆毀、互相攻訐、鬧小矛盾、搞小彆扭，這不是小人心腸或者小肚雞腸，而是性情中人，堅持自我，獨立個性。重要的是，真正精英知識份子，在抗戰中顯示出的百折不撓、精神永在、志存高遠、同仇敵愾，可敬可佩之精神，可為萬古之師。他們是學術宗師，是精神導師，是人中龍鳳，是民族英雄。抗戰取得勝利之後，他們又回到了朝思夢想的家國故園，此時的中國已經不是過去的中國，此時的社會已不是原來的社會，等待這群自由知識份子的，不是歡欣與笑臉，而是內戰陰雲的籠罩與血肉橫飛的戰場硝煙。一個關於中國命運的大戰重新開始，這批自由知識份子在這個翻雲覆雨的世紀大變局中，開始新一輪兇險莫測的人生之旅。從南渡到北歸，隨著時間的推進，越來越多的大師的面孔出現在這場歷史的洪流之中。大師們踩著歷史的步伐，踏上一條北歸之路。

撰寫民國的教授或知識份子的著作很多，但民國知識份子在今天成了國人心中的某種典範、象徵。《南渡北歸》拍攝了許多珍貴照片，採訪了大量鮮為人知的史料，呈現的李莊、昆明、長沙、瀘州、宜昌、桂林、蒙自、滇川等散落在廣袤山川裏的地

抗戰取得勝利之後，中國已經不是過去的中國，等待這群自由知識份子的，不是歡欣與笑臉，而是內戰陰雲的籠罩與血肉橫飛的戰場硝煙。一個關於中國命運的大戰重新開始，這批自由知識份子開始新一輪兇險莫測的人生之旅。

在二十世紀初葉成群而來的學術大師中，特定歷史成就了他們，特定歷史又埋葬了他們，如此鮮活的一個群體，在歷史的舞台上上演了一部悲壯而慘烈的詩篇，可敬、可歎大師之後再無大師，大師已成絕響。

理符號，和流亡的學人們一起變得熠熠生輝和耀眼起來。大師之後再無大師，亂世才能出英雄，在那個民國時期的亂世，出現了一大批大師級別的人物，跨度近一個世紀的時間。董作賓、李約瑟、童第周、陶孟和、沈性仁、梁思永、蔣夢麟、聞一多、劉文典、羅庸、鄭天挺、吳晗等中外知識份子，在民族危亡的艱難歲月裏，顛沛流離，擁有不屈不撓的堅強意志。看似文弱的學術大師們，在流亡西南、性命朝夕不保的逃死之際，冒著日軍的槍林彈雨，捨生忘死，搶救轉移圖書、文物和莘莘學子，為抗日救國奔走呼號。在極其艱難困苦的情況下，教書育人，著書立說，只爭朝夕，使之存於西南一隅的文化聖地弦歌不斷，學術香火不絕，為國家日後建設培養了楊振寧、李政道等一大批讀書種子。他們在抗戰流亡的艱難困苦中走出，並以自己非凡的創造力和優秀成果，為中國學者爭得了世界性聲譽。

近年來筆者讀史，深覺論史論人，最難便是「立場」二字。世人皆知讀史要客觀，可真正能做到的卻是鳳毛麟角。在抗日戰爭這個激蕩生變的年代，各色人物因其處世態度，價值理念，家庭背景，經濟條件的不同，而做出各不相同的決定，有些甚至勢同水火，互為仇寇。半個世紀之後驀然回首，究竟該如何評判？透過二十世紀中國自由知識份子在民族危亡的關鍵時刻一個個人物的言行，深明大義，雖歷經磨難，顛沛流離，仍體現不屈不撓，肝膽相照的愛國精神，特別是知識份子們臨危不懼，勇於面對戰爭和死亡的作風意志，如同二戰初期英國首相邱吉爾的名言：「我沒什麼可以奉獻，有的只是熱血、辛勞、眼淚和汗水」。重溫他們的生活可以使我們理解個人與時代的關係，儘管社會動盪不安，他們仍能夠活得那麼堅實，甚至活得那麼陽光。

（三）《陳寅恪和他的同時代人》述評

《陳寅恪和他的同時代人》更偏重於人物傳記了，對於學問之精髓勾勒很少。世人再評陳寅恪，需讀完陳寅恪的基本文獻，至少是半個陳寅恪弟子，才有資格。陳寅恪平生著作，晚年拜託弟子蔣天柱（復旦大學中文系教授）整理、校勘，上海古籍出版一九七九年編纂成冊出版一套二卷、二百萬字的《陳寅恪文集》。

（四）《陳寅恪評傳》述評

汪榮祖學問扎實，歷史功底深厚，非一般學者可以比較，《陳寅恪評傳（第二版）》對陳寅恪思想著述分門別類，做出評價分析，極為中肯。汪榮祖翻閱了很多檔案，找到了原始文件，根據大量珍貴的檔案、訪談和文獻等第一手資料，澄清諸多歷史疑問。汪榮祖秉承陳寅恪「瞭解之同情」態度寫作，從二十世紀中國文化的傳承角度來理解陳寅恪，揭示陳寅恪生存狀態、探索內心世界，個性鮮明。同時明晰地描寫了一大批與陳寅恪有交往的各色知識份子之命運圖像。

《陳寅恪評傳（第二版）》是一部從根源刻畫百年來學問第一人的佳作。作者飽含「對天才的扼腕而歎」的充沛感情，內心有感情，文字才能有感染力，從行筆乃至書後的參考文獻都是史學風範，其中《南海十三郎》寫到「世間或許真的容不下天才」，寅恪先生盛年盲目，他與命運之抗爭，又豈是我輩所能望其項背？ 一人一生難成一事，先生史海存真，探求的是深藏在文獻中的歷史真相，這種精神與毅力進而能化身為一種風骨。

（五）《陳寅恪與傅斯年》述評

在二十世紀初葉成群而來的學術大師中，有些單打獨鬥，依靠本身的研究成果對學術界產生巨大影響而為後人懷念，如陳寅恪；有些除個人輝煌的學術造詣，還留下了制度性的遺業(institutional legacy)，在學術界維持著長遠彌久影響力，如傅斯年。往事並不如煙，煙火在一定時空聚合，成就了一段輝煌。陳寅恪和傅斯年，這兩位泰山北斗，在人生的境遇中相識、

相知，在歷史長河中書寫自己的人生。他們二人的才華足以令人仰止，命運足以讓人感歎，人格的堅持閃耀著耀眼的光芒。閱讀過程中，我們心情越來越沉重，特定歷史成就了他們，特定歷史又埋葬了他們，如此鮮活的一個群體，在歷史的舞台上上演了一部悲壯而慘烈的詩篇，一群人的悲哀，一群人的驕傲。何茲全評價陳寅恪是「繼著《資治通鑒》宋代司馬遷之後近一千年來，又一偉大的史學家」（參見《陳寅恪與傅斯年（修訂版）》封底）。可敬、可歎大師之後再無大師，大師已成絕響。

三、大師絕唱

（一）大師之後再無大師

大師之後再無大師，陳寅格先生的悲劇故事貫穿到了其生命的終點。作為一個文化人，他理應有自己的選擇，即是教書育人，讓中華文化在任何政體的統治下，在任何侵略的圍攻下，都不會湮滅，都會在中華大地上生根、發芽、開花、結果；不管何種政治力量，何種困難，中華文明都不僅僅是一個事實的存在，而是昇華在每個人的心裏，讓中華文化得以傳承。歷史往往由悲情書寫，而不是激情書寫。當代人不能書寫當代歷史，歷史只能由後來人書寫。作為當代人，只能評述這段距離我們尚不遙遠的歷史。任何當代人的評述都無法保證完全的客觀，都必然帶有這個時代的痕跡，本人的評述也不例外。然而，正是這種基於本時代的憂慮與國家情感，筆者通過比較視野，才從《陳寅恪的最後二十年（修訂本）》中抽取若干典型人物的影像記錄，回應大師之後再無大師，何以大師之後再無大師？大師之後何以有大師？

（二）大師之後何以無大師

時代賦予民國時期的那些知識份子以重任。陳寅恪生命中的最後二十年不僅僅是他個人的二十年，更是和他一起的至親好友的二十年。那些鮮活的生命個體，讓人們感受到天地間有這樣一群獨立而自由的靈魂在行走。為陳寅恪的最後二十年扼腕歎息，畢生的才學沒有得到最好的發揮、繼承，反而遭受諸多折磨；大師對自由與獨立的追求亦讓人感歎。現在還有多少人在堅守學術的淨土？那是一個亂世，對於文化來說又是一個盛世。時光遠去，文化不再。陳寅恪，一個讀書人的符號，一個讀書人的榜樣，教授中的教授，問蒼天大地，以後還會出現這樣讀書人嗎？今天學人，眼裏更多的是金錢名譽寶馬香車美酒女人，物慾不能使人沉下心來，人們都漂浮在一個向錢看的社會環境裏。我們如何培養出大師，如何培養出創新型人才，為什麼那些位民國成長起來的大師逝去後，就再無大師？值得深思。高山仰止，仰之彌高，大師的遠去，以為悲愴。大師遠去，大師今安在？

很多時候，學術就像曠野中堅韌的大樹，雖經風歷雨卻總是要竭盡全力地站定自己紮根的位置，無法捨棄也不噩離去。陳寅恪一生歷經清、民國及新中國三個時期，基本上與現代中國文化的萌芽與成長同步。他身上曾經發生過那些引人駐足又導人深思的悲喜故事。他於時代的鼎革承轉中，憑藉著自己卓異天資和勤奮努力，累積建構博大敦厚的學術殿堂，為同時代人以及後人所景仰。大師之後再無大師，《陳寅恪的最後二十年》讓後人瞭解到大師成長足跡與毀滅記錄。為何只有民國才能出蔡元培、王國維、梁啟超、梅貽琦、陳寅恪、錢鍾書、錢穆等大師群體，國破家亡之時卻換得一片學術繁榮，國不幸而詩家幸，這不得不讓人反思？在那時候的大環境裏，中國的有志之士總是前赴後繼，繼承了傳統的同時更加兼備了新思想。擁有遠大的理想，平常的心態。中國的發展需要這樣的人，大師總是讓人懷念！放眼今日之中國，歷經各種政治運動與文化殺戮，已經沒有產生大師的文化土壤，可悲至極。大師之前提是其人可以獨立於政治之處，有獨立自由之精神氣象，有自由流動的思想

學術就像曠野中堅韌的大樹，雖經風歷雨卻總是要竭盡全力地站定自己紮根的位置，無法捨棄也不噩離去。陳寅恪一生歷經清、民國及新中國三個時期，基本上與現代中國文化的萌芽與成長同步。

在經歷多年之浮沉、冷遇、讚美和褒貶之後，科學客觀冷靜評價陳寅恪及其學術路徑成為今天這個浮躁時代的時髦話題。那一代學人的歷史軌跡，無論是他們意氣風發之時，還是晚年落魄之日，其生命軌跡可窺見中國文脈的去向。

軌跡，學貫中西，溶解古今。今天我們的高等教育在向產業化奮進過程中，割裂工科、文科、理科、農科、醫科等，一切以就業率為導向，訂單式生產大量的房地產、金融、會計、企業管理、人力資源管理等實用型人才，基礎性專業邊緣化或被砍掉。大學的行政化與大學商品化在不斷加劇。一批批的青年學子就這樣為之「奉獻」自己的青春。請問，大學裏是否還有自由之思想，是否還有獨立之精神？我們是否應該還原和反思民國時代之高等教育？悲哉，今日之中國高等教育！

（三）大師之後何以有大師

吾讀史記，歎目盲足臏之人，念中華文化之痛，今日為陳寅恪而悲。先生為清末貴胄，學問雖大，卻不失遺老脾氣，晚景甚為悲涼。政治是如何戕害讀書人個性，扼殺學術獨立之精神，志士之悲，令人扼腕。時也命也，才高如陳寅恪者猶不可抗，奈何！探尋中華文化綿延的內因，正是如陳先生者，對本土文化，愛之切切，痛之切切，堅持學術立命之本者，代代薪火而傳承至今。可歎其晚年雖壯心不已，但身懷頑疾之痛，嚴重影響最終著述的高度和廣度，而其以詩證史之法，以詩記史之實可當作為引申閱讀，深入揣摩。該書不僅幫助我們走近大師，更重要的是引領我們重新思考現實、思考生活、思考當下。歷史的車輪滾滾向前，新舊時代更替仿佛潮起潮落。陳寅恪本身是一種不可複製的奇跡，但是在萬馬齊喑的大轉折年代，更成為一種絕唱。在這種歷史大轉折面前，每個人的生命都是如此微不足道。為了功名利益在人世間奮鬥的大多數，他們的成功或者失敗，都將被歷史的潮水輕輕抹去。這究竟是歷史的宿命，還是命運的玩笑？當一切功名利祿紛紛退場，當大的帝國小的朝代紛紛成為封土中的一抔塵埃，歷史留下了什麼？惡人的惡，善良人的善良，還有偉人的偉大靈魂。大浪淘沙，數不盡千古風流人物。一個不曾戲弄歷史之人，也永遠不會遭到歷史的戲弄。在經歷多年之浮沉、冷遇、讚美和褒貶之後，科學客觀冷靜評價陳寅恪及其學術路徑成為今天這個浮躁時代的時髦話題。昔人已去不復返，白雲千載空悠悠。那一代學人的歷史軌跡，無論是他們意氣風發之時，還是晚年落魄之日，其生命軌跡可窺見中國文脈的去向。陳作為一個挺起脊樑的人，如果僅僅作為近代學人的寫照，個人感覺太低估他的代表性了，他應該是整個中國傳統文人的縮微寫照。陳寅恪的文章，著作，人生關鍵路口選擇，命運沉浮，生命路徑，都瀰漫著一種文化悖論和憂鬱思緒，他是跨越晚清——民國——中華人民共和國時代知識份子的縮影和個體模型。

讀陸鍵東《陳寅恪的最後二十年》，悲抑不已。陳寅恪的經歷、思想、著作、最終定論為二十世紀中國知識份子最經典的象徵[注三]。閱讀他、同情他、景仰他、揣摩他，無疑是在緬懷時代，紀念舊人，寄託理想，體認一種「無可奈何花落去、似曾相識燕歸來」的學術命運。建國以來諸多時代悲劇，固曰制度使然，豈不以為虎作倀者眾哉？愚昧者有之，卑鄙者實多。魯迅先生曾謂不憚以最壞之惡意揣測中國人，信哉斯言！人性之陰暗莫測若是，此民族有未來之希望耶？看到陳寅恪的名字，想起了錢學森對溫家寶總理的那句「世紀之問」，是我們現在的文化人不如民國時的文化人嗎，還是制度使然？在這個物慾橫流、不相信精神境界和人格力量的時代，還有幾個人甘受寂寞，坐在冷板凳上默默地書寫大師，傳學術香火於天下，並試圖以一已之力，挽狂瀾於既倒？回應今天「錢學森之問」，也許梅貽琦的辦學主張值得今天中國教育改革者深思，如何實現中華傳統文化的復興，如何重新確立中華民族核心價值觀。大師之後再無大師，是對大師的懷念，還是對中國當前教育、學術政治化這一弊端的吶喊。眼前是不盡的悲劇，人吃人的社會，文人生活的艱難，不管是清末，是

民國，中日抗戰時期，還是內戰，新中國，文化大革命時期，「自由之思想，獨立之精神」，成為千古文人畢生追求的最好注腳。

一個人總是通過後人對前人，亦即對原有文化的重新審視來實現吸取外來文化，促進本土文化更新。他屬於他個人的世界和時代，以其畢生追求世界思潮激蕩中「吾國文化更新之途」，也就不限於他個人的世界和時代，而是代表一種思潮[注四]。文化更新何其艱難，持文化守成者必定痛苦，理解本位文化愈深者痛感愈加強烈。陳寅恪晚年經常吟誦「一生負氣成今日，四海無人對夕陽」，今人再吟，感歎不已。作為文化守成主義者的陳寅恪，懷揣「續命河汾」的育才之夢，秉承「獨立之精神自由之思想」的育才之魂，感歎「群趨東鄰受國史，神州士夫羞於死」而教育救國，以身作則，身體力行，為中國教育賦予獨特時空的人文精神[注五]。

基金項目：北京市教育科學「十二五」規劃青年專項課題（CGA12100）；北京市屬高等學校人才強教深化計畫中青年骨幹人才資助項目（PHR201108319）；北京市高等教育學會「十二五」高等教育科學研究規劃課題(BG125YB012)；北京市社科聯青年社科人才資助項目（2012SKL027）；北京市哲學社會科學規劃項目（12JGB117）；北京對外文化交流與世界文化研究基地2013-2014年度青年研究項目（BWSK201304）；2013年北京市優秀人才培養資助項目（2013D005019000005）。

[注一]馮伯群：引用檔案惹出的一場官司——《陳寅恪的最後二十年》出版以後，載《檔案春秋》，二〇〇六年，三，頁一〇至一四；馮伯群：利用檔案引發的一場官司——《陳寅恪的最後二十年》出版以後，載《北京檔案》，二〇〇三年，一，頁二二至二六。

[注二]朱以撒：置不變於萬變之中(外一章)——讀《陳寅恪的最後二十年》，載《山花》（上半月），二〇一一年九期，頁一四〇至一四四。

[注三]劉金祥：一生負氣成今日，四海無人對夕陽——《陳寅恪的最後二十年》(修訂版)引發的思考，載《藝術評論》，二〇一三年九期，頁八〇至八二。

[注四]樂黛雲《文化更新的探索者——陳寅恪》，載《北京大學學報》(哲學社會科學版)，一九九一年四期，頁八〇至八二。

[注五]劉春強《關於陳寅恪教育理念的幾點認識》，載《北京科技大學學報》(社會科學版)，二〇一三年二十九期，頁四六至五〇。

陳寅恪的文章，著作，人生關鍵路口選擇，命運沉浮，生命路徑，都瀰漫著一種文化悖論和憂鬱思緒，他是跨越晚清——民國——中華人民共和國時代知識份子的縮影和個體模型。

Master song -the character images of the last twenty years of Chen Yin-que (revised edition)

ZHANG Zu-qun（Capital University of Economics and Business）

Abstract: This paper reviews 《the last 20 years of Chen Yin-que》、《the southern cross the north to return》、《Chen Yin-que and his contemporaries》、《the Chen Yin-que book》、《Chen Yin-que and Fu Si-nan》and so on which are presented several typical character image during the period of the republic of China (the disorderly country, education combined with Chinese and western styles) with different criteria, based on the typical works written Chen Yin- que in recent years. However, there are no masters after Chen Yin-que.Why it happens and what we can do to change it? It is hard to update culture during the turning period and cultural conformity bearer will be pain. The deeper understanding of native culture, the more painful they feel.

Key words: Chen Yin-que; *The last 20 years of Chen Yin-que*; The master; Image; The cultural conformity.

編後絮語

■ 子 夜

本刊執行主編

本期付印前，擱了刊物赴國內趕兩個會，先是參加在威海舉行的甲午戰爭一百二十周年的國際學術研討會，然後在北京出席國際儒學聯合會會員大會，這是五年一次的盛會。因有曲阜紀念孔子活動，於是二進山東。高鐵直達曲阜，從北京出發僅一小時四十分便已過濟南，順便體會了世人評說的中國速度。來去匆匆，盡管緊趕慢趕，刊物付印畢竟有些耽擱，還望讀者和作者體諒。

本期特輯恰巧與儒學盛會呼應，討論的是當前儒家思想研究中的若干問題。唐聖選取了「在牟宗三哲學美學思想裏居於最根基位置」的智的直覺理論，從儒家的視閾進行析說。與唐聖以現代新儒家為對象相對，張娜回到先秦的材料，試圖觸摸原始學派之間的敏感神經，以子張的形象構建為中心論述，探討了其與墨家學派的「血脈關係」。澳門聖若瑟大學劉薇楓則試圖將儒家思想引入當代社會問題的處理，討論的「儒家生死觀的臨終關懷價值」，就是著眼於人類的精神安頓與終極關懷的問題愈來愈凸顯的這一時代性課題。

中國近年來高調提升儒學研究，一方面固然有對以前批孔的糾偏，另一方面不能不看到，當前中國經濟高速發展而社會倫理問題叢生，曾經作為治療「禮崩樂壞」的儒家學說，被現代人寄予一定的政治和社會期望。但是，現實利益是一個問題，而儒學本身是否已具備了足夠資源去解決當下社會問題，卻是另一個問題。本刊從創辦伊始，就注重儒學與當代社會的對話和更新，二十年來已經團結和聚合了一批研究的中堅力量，這次儒學盛會中可以不斷地看到他們的身影，當是令人欣慰。

在本期的中國研究欄裏，兩篇文章都是圍繞五四前後的。一是張震論「五四個人主義的價值困局」，作者從不同層面探討了這個困局的表現。如果說這是從五四宏觀角度寫的話，那麼，另一篇則是相當微觀的，是兩個五四人物私情友誼－張向東以「文人『相輕』亦『相重』」為題，從日記書信資料論述了蔡元培與魯迅的關係，尤其是鮮明的個性特徵使得他們在密切交往中保持各自卓特個性和人格，有些材料讀來相當有意思，可讓人領略「君子和而不同」的真義，「一改我們對文人關係的成見」。

本期許多文章均以材料見長，如劉陽以《創世紀》和《道德經》的資料對比，在基督信仰身處環保主義者批判聲浪中作了某些澄清；王樹林以清末民國間翰墨林書局刊韓人別集三種敘考，是側重於韓國文獻；宋奮彧以周汝登《類選唐詩助道微機》的材料來源、類目設置及周汝登心學三方面，論述了其在明人選唐詩通代性選本上的特殊價值。至於姚興富的有關金陵神學院的歷史描述，也通篇以豐富的史學資料作為基礎。這幾篇文章都可以為相關領域的研究提供辯證的參考。

中國正在經歷某種程度上的有意識的文化批判，這不但往往是一個處於轉型時期的社會所必然的現象，也是必須要做的事。在這個過程中，既有深沉的思辨和探究，也有情感的傾注和吶喊，或者二者兼之。應小敏的文章對春晚打造「小品王」及其在社會上引出的文化現象提出了質疑，反映了當下知識界對低俗和媚俗文化的擔憂和警惕。在一個十幾億人口的大國，對每年除夕晚上的這一台戲，爭議是絕對難免，但作者在文章中所認為的，強勢媒體和大眾文化合謀，其「忽悠」的低俗品質和脫離合理傳播範圍的霸權，垃圾文化浸潤國民，產生一種嚴重的精神依賴進而精神空洞化，其危害程度是不言而喻的。在文化批判上，與其把問題看得過輕，不如看得更嚴重一些，中國民族的憂患意識更應落實文化的層面上。順著這個思路，我們再讀張祖群關於《陳寅恪的最後二十年》修訂本的書評，也能聽到作者關於「大師絕唱」的感慨——「大師之後何以無大師，大師之後何以有大師。在轉折年代文化更新何其艱難，持文化守成者必定痛苦，理解本位文化愈深者痛感愈加強烈」。

國內和加拿大正值秋高氣爽，雖有一些碩果斬獲的感覺，但直面我們身處的文化中國，猶如古國蒼茫，時感自豪，時感悲壯，這一切均來自一種承擔和一種期待。二十年來，讀者和作者應不時會從本刊的文章中體味出類似的情感。願大家共同互勉，繼續在文化的薪火相傳中相濡以沫，積累文化更新的果實。

山景 ○作者：李慧嫻

封面：刊名由已故著名藝術家黎沃文題字。背景圖案以中國古代漢畫為元素。漢代是中國傳統繪畫史承前啟後的時代，漢畫不但體現了儒家、道家、黃老學說的審美意蘊，而且從一個側面反映了中國古代的禮樂文化。設計者：楊志豪，著名平面設計師。香港理工學院平面設計證書課程畢業，曾任職香港電台美術部。現居加拿大，從事文化、音樂等方面平面設計工作。其在溫哥華市政府資助下完成的唐人街巨型壁畫，既體現了中國文化，又照顧到不同族裔的欣賞眼光，獲得廣泛好評。

ISSN 1201-0677

9 771201 067826 20143

Printed in Hong Kong

Canadian Publications Mail Product Sales Agreement No.40025164