文化中國

CULTURAL CHINA

二〇一五年第二期

85期

本期要目

芬蘭學派與中國文化對話（黃保羅）

梁燕城）從海防到海權（黃克武）

中日關係與民族復興（俞祖華）唐

卡與藏族文化精神（意娜）從社會

心理學視域論述民族問題（商磊）

卷首論語

「意底牢結」合理化暴力

■ 梁燕城

本刊總編輯

最近，先赴俄羅斯和波蘭等歐洲國家考察，接著又到東亞和中東地區訪問，感受到了曾一度輝煌的歐洲與中東文明都各自走向極端。正在環顧探索新舊文明交替時能給人類帶來什麼啟示的時候，卻不斷聽聞傳來血腥恐怖的消息。由此，對文明本身遭遇的危機，多了一層思考。

伴隨人類文明一起生長的暴力，為什麼沒有隨著時代的進步而得到化解之道呢？伊斯蘭國(Isis)到處用血腥手法屠殺，令世界震驚。當「聖戰約翰」的身份和生平被公開，我們發現，這是一位成長期生活無憂的年青人，不像那些幼稚社會分析家所言，一切原因是因為貧窮。他之所以變得殘暴，主因在他被英國中央情報局懷疑、扣押和質詢，受到出境限制，因而產生仇恨。

當仇恨來自一種被龐大權力系統所侮慢和羞辱的感覺，便產生極大的反抗心理。作為少數民族，在大群體中原是異類，在感到被排斥時，如果有人傳來一種意識形態，說宇宙的真主宰視西方現今文明是野蠻的，人若跟從真主之道，不但要守戒律，且要保衛真主的宗教，團結成大型武裝力量，對西方進行暴力報復。這必然對被羞辱者很吸引，就成為今日恐怖主義的動力。這種侮慢和羞辱，由來已久。本來伊斯蘭教興起時，以武力侮慢羞辱西方。差不多十個世紀，伊斯蘭勢力凌虐西方基督教文明，強大而傲慢的操控多個民族，形成西方與當地原住民的憤恨。但自從一六八三年奧斯曼攻維也納大敗，奧地利與俄羅斯逐步奪走其歐洲與黑海一帶，拿破崙攻破埃及，英國隨後奪回北非伊斯蘭侵佔的一千年的土地之後，伊斯蘭世界被西方帝國主義踐踏了二百多年。西方工業革命，世俗資本主義伴隨帝國主義興起，西方反過來欺凌伊斯蘭文明。兩次大戰後，列強將中東分割為多個小國，使其爭鬥不休，又栽培以色列，凡戰必勝，這段西方欺凌的歷史，引發埃及原教旨主義興起，影響了拉登。拉登發動九一一，終至美國侵略阿富汗與伊拉克。西方的傲慢與操控，引發伊斯蘭世界的憤恨。

西方控制世界過程中，向全球推進這種西方至上思想，以西方的經濟、政治與文化是最先進的，世界其他文明，包括中國、印度、東南亞、伊斯蘭、拉丁美洲及非洲均是野蠻落後，須跟從西方之路發展，才是正確，並視之為真理。當今世界霸主美國，在全球推廣這「真理」，自稱為普世價值，不惜發動顏色革命，甚至公然侵略，要摧毀或改變其他國家的制度、文化及生活方式。這種西方定義的「真理」或「普世價值」，只是強國控制弱國的一套方法。著名社會學家哈威(David Harvey)稱之為「新帝國主義」(New Imperialism)，以資本邏輯取代領土邏輯，利用國際貨幣基金會及世界銀行，建立經濟支配力量，絕非宇宙或人性的真理，是一種「偽真理」。強國將扭曲的偽真理，作為侵略伊拉克、攪亂烏克蘭與北非的藉口，以自由為侮辱他人宗教信仰的藉口，那都是欺凌弱少，操控他族，是今日世界流血動亂的根源。

仇恨帶來仇恨的反擊，中東世界從武力與經濟上都無力與西方抗衡，但卻搬出另一套偽真理，形成恐怖主義的思想，用暴力襲擊無辜的人。本來《古蘭經》的教導大部分是講和平、寬容、仁慈。穆罕默德的教訓也不容許殺無辜人，容許異教徒存在。然而在屈辱與交侵之下，就產生了激進排外的思想，這都成為原教旨主義及恐怖主義的真理觀。

伊斯蘭激進原教旨主義的最早組織，是一九二八年所創的穆斯林兄弟會，主張一種「伊斯蘭革命」，反抗殖民主義、民族主義及共產主義，鼓吹以伊蘭教統一所有信徒，先建立伊斯蘭國家，再統一各國，成為一全球性的伊斯蘭政治和軍事力量。

穆斯林思想家西葉基邑（Sayyid Qutb），在他的名著《路途上的指標》中，他開章明義地說：「人類今日是站在深淵的邊緣，…是由於人類在價值上的破產，這些價值是真正的人類進步和發展的動力。這在西方世界是極之明顯的，因西方已不再提供實現人性的必須價值了」。他用古蘭經中Jahiliyya一辭描寫西方現代化，這詞在《古蘭經》是指前伊斯蘭時代的蒙昧無知，認為現代西方就是這種愚昧，否定真主的權威，人變得無法無天，任人自以為有人權去放縱自己，創造錯誤的價值。他主張要全力反抗，通過聖戰去對抗西方勢力和世俗主義文化。

在蘇聯入侵阿富汗時，激進原教旨主義者阿參（Sheikh Abdalah Yussuf Azzam）興起。他在約旦就教於拉登所讀的大學，主張穆斯林的解放須以聖戰為中心，不對話，不談判，不妥協，祇以暴力推翻西方文化及世俗的伊斯蘭政府，他在沙烏地阿拉伯影響了一批年輕學人，包括拉登。

「伊斯蘭」(Islam)阿拉伯文字意義為順從、和平，伊斯蘭就是對真主無條件的歸順與服從。皈依伊斯蘭教的人稱為穆斯林(Muslim)，意為「順從真主者」、「實現和平者」。追求和平是伊斯蘭教的根本原則之一。《古蘭經》說：「通道的人們啊！你們當全體入在和平教中，不要跟隨惡魔的步伐，他確是你們的明敵。」古蘭經第五章說：「凡枉殺一人的，如殺眾人……」。伊斯蘭教也是提倡寬容之道的宗教，說：「他們應當恕饒，應當原諒。難道你們不願真主赦宥你們嗎？真主是至赦的，是至慈的」。但要扭曲這些和平觀，也可引以下經文：「敵對真主和使者，而且擾亂地方的人，他們的報酬，只是應該殺死他們，或釘死在十字架上，或把手腳交互著割去，或驅逐出境。這是他們在今世所受的凌辱；他們在後世，將受重大的刑罰」。不過前面一節又說：「除因復仇或平亂外，凡枉殺一人的，如殺眾人；凡救活一人的，如救活眾人。」

信仰伊斯蘭教的人，相信《古蘭經》是真主的天啟真理，但若先有自己的觀點，再斷章取義地引《古蘭經》去證明，如激進原教旨主義者只引《古蘭經》某些經文來證明殺人合理，而不理《古蘭經》全面的觀點，不引述《古蘭經》其它和平經文。這就是伊斯蘭教真理觀的扭曲，是假借伊斯蘭教之名的偽天啟真理。如今伊斯蘭國的殘暴，就是由這偽真理的意識形態而來。

中國哲學大師牟宗三曾將「意識形態」(ideology)譯為「意底牢結」，十分恰當。當偉大的思想被扭曲為偽真理，又以偽真理來合理化暴力(包括軍事暴力、制度暴力、語言暴力、暴民暴力)，又煽動群眾相信這些暴力是達至偽真理的手段，那就形成操控、仇恨、甚至殺戮。從西方侵略中東，到中東恐布主義的血腥，到西方幕後推動的顏色革命，到各地政府及員警濫用權力，到香港暴民侵擾遊客，都來自「意底牢結」的操控，來自對偽真理的迷執。當群眾各自迷執，高舉其偽真理的旗幟，以暴力傷人者都以為自己代表真理，世界就變得永無寧日。

走出迷執，必先知道，若有最後終極真理，必超越於人的意識，具深沉奧秘性，人不可能憑自己力量全知道，無資格宣稱可以代表真理，更無權去用真理之名去傷害他人。人要尋索真理，須先承認自己無知，對宇宙之大，人生之深奧，用理性去探索，用思考去反省，用修養去體味。

若上天有特殊啟示，宇宙的終極真理是具愛憫之情的上帝，其愛憫本性自然會主動關愛人的苦罪，會向人說話，甚至道成肉身，來人間與人類同甘共苦，承擔苦罪，這是啟示與救贖之道。當人去相信這啟示真理時，不能以迷執之心，挾「上帝以令諸侯」，用上帝來解釋自己的獨霸思想。因上帝無窮無盡，超越人之認知。人以信心接受，是指人存在深層對真理的開放，以開放及謙虛心靈去觸摸，才得稍窺其恩情慈愛的無盡，在此無盡之下，人更要虛心、清心、單純，越知自己無知，就越能體察崇高價值，越體察就越行出美善、寬恕與慈愛。

文化中國

CULTURAL CHINA

學術季刊 加拿大出版 全球發行

No.85 Vol. 2 June 2015

卷首論語

梁燕城：

「意底牢結」合理化暴力

扉頁

專題對話

黃保羅、梁燕城：

生命本性轉化與感通的哲學神學

——關於芬蘭學派與中國文化的對話

第4頁

本期特輯

中日戰爭史料研究和反思

黃克武：

從「海防」到「海權」

——甲午戰爭一百二十週年的省思

第17頁

俞祖華、趙慧峰：

近代中日關係與中華民族復興觀念的形成

第25頁

李德生：

煙畫與愛國商人何英傑

——關於《抗戰八年勝利畫史》的研究

第39頁

（內容見第五頁）

學術動態

紀念抗日戰爭勝利七十週年本刊編輯部舉辦學術演講會

第24頁

中國研究

冀　誠：

論信徒對執政者的責任

——神學的難題和倫理的困境

第46頁

商　磊：

社會心理學視域下的民族問題

——關於當前民族和宗教問題的若干分析

第57頁

訂購方法

二十餘年學術交流生根文化中國
感謝讀者支持歡迎網上訂閱本刊

由加拿大文化更新研究中心主辦的大型學術季刊《文化中國》創刊以來，積極推動中外學術交流，培育並生根於文化的中國，二十餘年來獲海內外學術界高度評價。一些經常免費收到本刊贈閱的作者和讀者，來信表示願意自費訂購刊物。經過長期評估和技術準備，本刊已試用相關網上訂購刊物的系統，並對中國大陸學者訂購給予低於成本價的優惠。具體訂購方法請見本刊網站（www.crrs.org/shop）。

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 1201-0677

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

（內容見第七十七頁）

文化評論

郭萬青：
論徐元誥《國語集解》校詁
——研究現狀及其軌跡
第63頁

陳　欣：
「復三代」理念的傳承與變遷
——論李覯與張載的經世思想
第75頁

史學新論

游翠平：
傳教士與中國印象
——鄧卡林在華活動敘論（下）
第85頁

哲學論壇

黃意明：
「中和」思想的內在特質及其美學表現
第93頁

梁燕城：
論中的哲學
——中篇：皇極哲學
第104頁

文學藝術

意　娜：
藏族藝術精神的「百科全書」
——從唐卡看民族文化特質
第111頁

鄭　升：
才學・洞見・情思
——論滇雲名士錢南園的題畫詩
第120頁

編後絮語
封底內頁

本期圖片來源 封面：古代瓦當圖（楊志豪提供）；封底：《天都流音》（水墨畫），作者陳君立提供；第五頁：Larousse Encyclopeoha of Modern History, From 1500 to the Present Day；第十八頁、十九頁：抗戰八年勝利畫史，作者黃克武提供；第四十頁、四十一頁、四十二頁：作者李德生提供；第七十七頁：故宮博物院藏《清明上河圖》；第一二一頁：中國古代繪畫名品，台灣雄獅圖書公司。

©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

生命本性轉化與感通的哲學神學

——關於芬蘭學派與中國文化的對話

■ 黃保羅

芬蘭赫爾新基大學教授

□ 梁燕城

加拿大文化中國總編輯

摘　要：本對話以黃保羅教授「芬蘭學派在宗教對話和經典詮釋上的貢獻」一文為基礎，討論了「馬丁路德研究的芬蘭學派與中國文化之間的互動」。主要包括如下內容：馬丁路德研究的芬蘭學派主要貢獻、其與儒家和中國傳統、當代後現代主義之間的對話，它對反思西學中的神學與人學次傳統及中華民族的復興的意義。

關鍵詞：芬蘭學派、中國文化、儒家、西學中的人學和神學次傳統、中華民族的復興。

馬丁路德提出「因信稱義」，重視人心靈直接開放而上達於天，超越中世紀以來天主教的經院哲學，理性形上學及教會儀文，成為宗教改革的一個重點。

芬蘭學派以信心與生命本性改變的結合

□：現在跟芬蘭赫爾辛基大學的黃保羅博士對話。我們對歐洲芬蘭最前衛的思潮，從你的介紹知道一點，芬蘭是在歐洲北部的國家，有古代維京文化及宗教改革馬丁路德的信義宗傳統，二戰時以弱國抗擊蘇聯成功，是一勇敢的民族。那裏的神學哲學還有一個特別的信義宗傳統。最近發展出一個芬蘭學派，神學上有曼多馬(Tuomo Mannermaa)的神學。他對馬丁路德的思想的研究思路和傳統提出很重要的改變。可以說是一個新的歐洲思潮。馬丁路德當然對於北歐各國包括瑞典、挪威及丹麥的影響非常大。路德學派的神學，對於北歐文化、哲學及神學的基本的方向發展，都有很重要的影響。宗教改革時，馬丁路德提出「因信稱義」，重視人心靈直接開放而上達於天，超越中世紀以來天主教的經院哲學，理性形上學及教會儀文，成為他宗教改革的一個重點。「因信稱義」的神學，是西方自由與尊嚴的思想根源，也是人開放心靈、不迷執教條的宗教傳統，但也有缺點，乃是認為人只因為信，就好像穿了個白袍，馬上得救了，就邏輯地排除了愛心與行善的重要。但是，芬蘭學派新的看法好像是有些不同，主張信和愛是關聯的。而且通過信，耶穌進到我們裏面來創新我們的生命。那麼，他們提出的這個思想，在屬靈意義、靈修意義跟神學意義都有一個很新的關係。可以告訴我們一下嗎？

■：好的。這個曼多馬學派也被稱作為芬蘭學派，或者被稱為路德研究的芬蘭新詮釋學派。它的核心點，就是要談「信」這個概念。就「因信稱義」的這個「信」到底是什麼東西？「信」是一個「相信」，作為一個動詞嗎？或者做Faith，是作為一個「信心」，一個名詞嗎？那麼曼多馬，他在閱讀路德的原文，特別是路德的《海德堡辯論》這個文本的時候，他就是注意到一點。就是他認為路德的本意就是在《加拉太書》裏面所提到的那樣，「基督就在信之中」。也

從梅蘭西頓開始，就把「因信稱義」理解為單純的、律法式的和法庭式的。但是，曼多馬發現，路德本人其實也注重這個效果式的。這樣一來的話，就顛覆了整個世界，特別是德語世界對馬丁路德的詮釋。

就是說，Christ present in faith itself。所以說，基督在信裏呈現他自己了。他就住在裏面，或用這個詞indwell。就像這個Christ indwells within us。所以這樣的話，他就產生的一個問題是在於，人們在解讀新教，特別是在信義宗傳統中，他的傳統就是叫「因信稱義」。「因信稱義」是代表一種forensic，就是法庭式的稱義。就是律法式的，就是你這個基督徒，其實你是不義的，你現在信了耶穌之後，是把你算作義的。像在法庭上宣判你為義了，你是罪人不算你的罪了，這是一種法律的功效。但是，曼多馬在閱讀路德的文本時，他就注意到路德的本意，就是講這個稱義，不僅僅是法律式，也是一種效果式的。效果式就是effective，就是說，這個耶穌基督進到我們裏面之後，不僅算作一個法律的，而且真的住在我裏面，就像有鹽住在我裏面，有光住在我裏面，我就改變掉了，我的效果真的有變化，有著本體性的（ontological）改變。當然這樣一來的話呢，這種解讀，就是說明，在路德本人和梅蘭西頓（Philip Melanchthon）這個路德重要的朋友之間，以及與在他之後的《協同信綱》（Formulaof Concord）之間，即路德和他們之後的這個傳統之間，有一個差異。也就是說，從梅蘭西頓以及《協同信綱》開始，就把「因信稱義」理解為單純的、律法式的和法庭式的。但是，曼多馬發現，路德本人其實也注重這個效果式的。這樣一來的話，就顛覆了整個世界，特別是德語世界對馬丁路德的詮釋。因為德語世界的神學家們和教會，對於路德的詮釋都是以梅蘭西頓等這塊為主的。但是，這個芬蘭學派就發現，路德本人與他們之間確實有差異的，這是一個重大發現，顛覆性的，當然也引起爭議。芬蘭這個學派在芬蘭、北歐、德語世界還有

北美，特別是在美國，都有很重大的影響。

那麼，現在之後，我們產生了第二個問題。就是芬蘭的這種芬蘭學派對路德的新詮釋，會不會引起一種因行為稱義的這樣一種危險，就是律法主義呢？好像是信了耶穌基督之後，我真的是改變了，我的本體都改變了，那是不是一種新方式呢？這裏重要的一點，曼多馬有一系列的學生，就專門沿著這個話題來研究。他就說，你要想理解人能夠在這個本體上有改變，effective的這種改變，必須要在一種框架內，就是在這十架神學的框架內來理解，必須要在cross裏面，要在這個框架內才能夠理解。如果沒有十架神學這個框架，那就把它理解為這個因行為稱義了。所以，這是他最重要的貢獻之一。

上帝的隱藏性

□：這就更配合聖經中耶穌所講，人要「重生」才能見上帝的國，「重生」就是生命本體的改變，信心開放向上帝，就同時帶來重生，這神學的意義也很深遠，信仰可使人生命本體改變。信義神學另一核心是上帝的隱藏性，馬丁路德指出，一般神學以上帝是榮耀的，但基督教中所記錄的上帝啟示，卻以上帝通過十字架的苦難和神子受羞辱為核心，這啟示隱藏他無盡的光榮，使上帝走出膚淺的自然神學，通過這吊詭而超越一般理性。這是路德神學一個重點。芬蘭學派如何解釋這終極真理的隱藏性呢？

■：芬蘭學派的第二號人物，就是曼多馬的一個重要助手，叫做弗爾斯博格（Juhani Forsberg），他就專門研究這個亞伯拉罕，就是亞伯拉罕獻子這件事情。這裏面是個悖論，是一個很恐怖的事件。他就從這裏發展上帝的隱藏性的問題。上帝隱藏性這一點恰恰就是路德神學的核心點。但是，上帝的隱藏性不是代表赤裸裸的上帝，或者說是本體的上帝，被隱藏起來超越人的感知，不同於康德的物自體與現象之間的關係；而是指上帝啟示的隱藏性特點，這是上帝啟示性的一個重要特點。就是說，不是指上帝的隱藏性是上帝不可感知的，不可理解的。而是指你要理解上帝，是要跑到他的反面去理解，到其對立面去理解。你看亞伯拉罕，現在要把他的兒子殺掉了，這是多慘的一件事啊，但其實上帝的祝福呢，隱藏在要殺他兒子的對立面。所以，這樣對於我們後面的苦難神學有一個很好的理解。基督和我們的生活中都有苦難，但上帝的祝福就在這個苦難的對立面。所以這一點呢，對於整個來理解這個路德的神學這個Paradigm有一個很大的重大的積極意義。

東正教論人的內在神聖與芬蘭學派

□：有關這方面，我就想到了保羅神學跟路德神學的關係。從保羅神學來說，因信稱義就有法律上被判為無罪的意義。主要是因為羅馬很重視法律的，若從法律上赦免了人的罪，罪人就可稱為義。保羅是在羅馬文化的氛圍裏受教育，他提出法庭形態的因信稱義，來對付猶太人論斷他人的律法主義。所以，因信稱義，也是從保羅那裏提出來。馬丁路德基本上是繼承了保羅這種說法。但是，當後來基督教發展到天主教體制，就變成教廷的權力系統，其後東正教會與教廷出現，成為拜占廷帝國的東正教，東正教不走天主教的理性神學，卻重視人靈修進入上帝的神秘領域，其神學很重視上帝的神聖在我們裏面，讓我們得救贖後，可以通過靈修成為一個很像上帝的人。人成為與神相似，這樣一種修養功夫的根源，在認為人性具有某一種的神聖。那麼從芬蘭學派的觀點，馬丁路德因信稱義的新理解裏面，就是說耶穌基督是通過信就直接住在我們裏面，帶來我們一個人性的改變、生命的改變。這是一個人性的新創造。通過耶穌基督重新創造我們

保羅是在羅馬文化的氛圍裏受教育，他提出法庭形態的因信稱義，來對付猶太人論斷他人的律法主義。所以，因信稱義，也是從保羅那裏提出來。馬丁路德基本上是繼承了保羅這種說法。

羅馬天主教基本上終於撤銷了對路德的譴責，然後也稱新教的基督徒為弟兄姐妹。芬蘭學派在這一點上和東正教的對話，反過來影響與羅馬天主教的對話。這樣一下通過這個概念，就把這三大宗派都打通了。

的生命。這也可以說，某種神聖在我們裏面出現。那麼，這個可不可以成為一個靈性修養工夫的一個基礎呢？如此就好像跟中國文化有關係了，儒學認為聖人性在我們裏面，基督性我們裏面，這在芬蘭學派如何看呢？

■：芬蘭學派恰恰就是從這一點開始的。就是在一九七四年的時候，普世基督教協會（WCC），他們就是在解釋因信稱義的時候，解釋更多的是從倫理學意義上的一個東西，這就引起了芬蘭信義會和俄羅斯東正教的不滿。他們認為，因信稱義不能簡單的理解為倫理的問題，應該理解為救恩的一個問題，一個人神關係的問題。這樣促使了芬蘭的信義會和俄羅斯東正教(前蘇聯)之間進行對話。當時芬蘭的神學家就是以曼多馬為代表的，他們當時就要找一個東西，就是從信義會能不能找到一個東西、一個切入點來和東正教進行對話。他們就找到了《彼得後書》一章四節的「就得與神的性情有分」。就是這一段，這一點是東正教裏的一個核心。東正教的一個概念叫theosis或diefication。所以，這個詞代表了在東正教裏是一個核心點，被翻譯成中文為「成神」、「成為神」或稱為「神化」。這樣的話，這個芬蘭學派就發現，信義宗裏面，其實雖然講「稱義」也講「成聖」，與這個也是相似的。在這個基礎上再說因信稱義的這個信，就是指基督就在信之中。所以，一個基督徒假如說我稱義了，是指我在基督裏。當我在基督裏的時候，上帝的這種鹽、這種光才能在我身上呈現。一旦我不在基督裏，我就暗淡無光了。所以，我這個本體的改變，是真的。但這個改變有一個前提，是在十字架神學的框架裏，另外還有在基督在我裏面。就像「我是真葡萄樹，你枝子要和我連在一起。你如果不與我連在一起，你就結不出果子來」。所以，從這裏，芬蘭神學家理解這一點。這樣一來，因信稱義在本質上與東正教在本質上是沒有差異的，或者不能說沒有差異，就是說沒有那麼絕對的不一樣，是有很多相通之處的。這點就促使我們下一段的工作，要走成聖的道路。人要這個成聖，人能不能成聖？按照對信義宗的傳統理解，人稱義是剎那之間發生的，完全是上帝的恩典、是法律式的。成聖呢，是一個一輩子的過程，而且你是永遠走不到盡頭的。只有到肉體死亡為止，你自己憑自我的力量也達不到。這裏就要理解為什麼要走成聖這條路，成聖是什麼意思？成聖是不是就是最後我要成為像基督一樣？那我如果沒有做到像基督那樣，我是不是就失敗了呢？那最後他們就定了成聖不在於你最後你成了沒有，而是在於你有沒有在走這條路，也就是你作為一個基督徒。在中世紀天主教的神學就是說，你是不是在做你所是的（You are doing what you are）。我是基督徒，我就要act like a Christian。如果我不這樣做或雖然我做的不好，但是我還是在做。所以呢，這一點就把它理解成新教裏面所說的這個屬靈的操練，靈修的操練，和走成聖的道路。這就會有幾個效果。第一，讓我永遠的積極努力。我不會說因為這個世界的人都不努力了，或者說我做了也做不好，然後我就不做了。比如說即使我在做，世界上有這麼多苦難，我又救不了，我又不是耶穌，我怎麼做呢，算了，我也不做了。可如果我們正確地理解了成聖觀的話，我就一定會做。就算我做不好，就像莊子也說到的，許多魚乾渴了，我是不是救其中的一條或部分魚呢，因為我救不完哪。所以這是一層意義，這就會讓我很積極地面對人生、永遠效法耶穌基督。第二點呢，讓我永遠不會驕傲。那麼讓我永遠不會驕傲是什麼意思呢？就是我再怎麼走成聖的道路，我最後還是成不了聖。要成聖最後要靠的是稱義，靠的是那個恩典。所以我人生的價值，在於我一直地在做耶穌基督讓我做的事。我雖然做得不好，但是我一直

在學習、我一直在操練這件事情。所以這一點的話，東正教和信義宗之間就聯繫起來了，然後返回來去影響羅馬天主教和信義宗的對話。我先把這個問題講了後，我們再談中國文化問題。所以這個芬蘭學派和俄羅斯東正教的對話就產生一個重大的結果，就促使了世界信義宗聯會和羅馬天主教進行了一個對話。對話的核心點在一九九六年做了對話，在一九九九年簽了一個文本叫做*Joint Declaration about justification*，就是《關於因信稱義的聯合聲明》。這個聯合聲明裏就是說，當年路德和羅馬天主教在吵架的時候，其實在這個問題上雙方是有一定的terminology即術語上的誤解，所以，在本質上並不是講完全不一致。所以，我們也能找到一個印證，就是馬丁路德本人從來沒有想過要搞一個新的教會，他的目的是要來改革這個教會。結果是羅馬天主教把他開除了，說他是魔鬼把他開除了。這樣之後呢，一九九六年的Joint Declaration這個價值很重要，它在教義上，在理論的層面上澄清了概念。第二點在實踐上也很重要的一點，就是羅馬天主教基本上相當於終於撤銷了對路德的譴責，然後也稱新教的基督徒為弟兄姐妹。但是是一個分裂的弟兄，以前不稱為弟兄姐妹，以前是把你開除出教會。

□：早期視之為異端，是魔鬼。

■：對，魔鬼。所以我就是講，芬蘭學派在這一點上和東正教的對話，反過來影響與羅馬天主教的對話。這樣一下通過這個概念，就把這三大宗派都打通了。我們現在可以談一下下一個話題。

從中國哲學解人信心與神聖性的結合

□：保羅神學第一是因信稱義，第二就是在基督裏，信徒在基督裏同歸於一。剛好現在發展也可以符合原本保羅神學和聖經裏保羅教導的，那麼也符合彼得的教導，就是人可以分享上帝的性情。從中國哲學方面，我曾經也反省過，就是Faith這個詞和信實性(faithfulness)的字根是一樣的。Faithfulness是描寫上帝的的性情，所謂The faithfulness of God，是指上帝本性是信實的。當人起信時，Faith在我們生命裏面出現，也可以說是上帝的信實性(faithfulness)的出現，亦即神性在人生命中出現。從中國哲學思路來思考，那是信心的出現，就是上帝神聖的信實性在人生命裏面出現。那麼人一旦產生信心，上帝的恩典來臨，是基督跟我生命聯繫，亦即上帝信實性在我裏面出現的時候，我的信就成為一個跟上帝連起來的一個關係，而成為一個成聖的可能，這也符合聖經所說「叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有分」《新約．彼得後書》一章。從中國哲學的智慧消化神學，可使基督教生根中國。

信望愛作為信心

■：我會接著再講一下這個信的問題。它現在是怎麼樣呢？信是一個工具，是一個tool。就是人是通過信這個工具來接受上帝的恩典。We accept the grace of God through the means of faith。所以，我們還要回到一點，什麼是信？你剛才解讀了，我再給你解讀一下。在中世紀，在宗教改革時代，這個梅蘭西頓和路德他們談什麼是信的時候，他們有一個很有意思的解讀。這個《新約·哥林多前書》十三章最後所說的「如今常存的有信，有望，有愛，其中最大的是愛」。梅蘭西頓他們就解釋說，這個信在拉丁語用的詞是Fide。這個Fide表示的意思是一個acknowledgement of event which has already been happened。就是說對於過去已經發生的一件事情的一個確認。這個叫做Faith。這是信的過去式，對過去的一個確認。昨天一件事發生了，你知道嗎？我說我信。這是第一件事。第二個叫望。在

中國文化在淡化因信稱義的教會級的領袖人士，可能是抓住了正確的問題意識，但是，在回答這個問題的時候，可能是沒有注意到教會的傳統，所以在這個問題上處理的手法讓人產生了很多的誤解。

我們今天批判的西方，都是啟蒙運動之後，不要上帝，只以人為上帝，最後破壞了人與人之間的和諧，人與天之間的和諧，人與自然之間的和諧，這樣一種西方是我們又恨又愛的一個對象。

拉丁語裏叫Spes，就是未來。這個望呢，我們基督徒生活中有時候搞不清，我到底是信還是望。假如我現在很多苦難，我就可能說：「神啊，你什麼時候來救我，耶穌啊，你怎麼來幫助我」。教會教導說，你只要信，耶穌就能救你。有的時候搞不清楚，你到底是信耶穌來救你，還是希望耶穌來救你。所以這種意義來說，這種望其實也是信，只是一個信的未來時，是一個future tense of faith。第三點，這個愛。愛在拉丁語裏叫Caritas。是什麼意思呢？它是指，我現在正在操練，我現在就在幹事，我就在愛人，我無論這件事情，信是過去還是未來，我都不知道，但我現在就在實踐地做這件事，在操練這件事。愛其實就是信的現在時，love is present tense of faith。

他這個解釋也很有意義。信望愛合在一起都是信。以這一點就聯繫到中國文化裏，你知道前些年在中國，大陸有人學到一個概念叫淡化因信稱義，這個把全世界的教會嚇壞了。你把因信稱義淡化了，淡化就是改變了。這個後來我就發現，對於中國的教會，通過中國的語境瞭解之後，我認為這個問題的提出，這個問題的意識是對的。對中國的社會中，對基督徒的圈子裏，非基督徒的圈子裏，都存在著一種誤解和庸俗性地理解因信稱義的現象。他們理解就是，我們基督徒沒關係的，不幹好事沒關係的，只要信就可以了。那儒家人士就認為這個基督徒太可怕了吧，幹一輩子壞事，最後說一句我信耶穌就得救了，那上帝太不公平了吧。這種理解是把信理解錯了。回到我們上面的，這個所謂的信是什麼，是基督在你裏面。

那這裏我們就回到下一個問題。中國文化裏面，中國文化我就覺得，在淡化因信稱義的教會級的領袖人士，他可能是抓住了正確的問題意識，但是，在回答這個問題的時候，可能是沒有注意到教會的傳統，所以在這個問題上處理的手法讓人產生了很多的誤解。我記得梁博士你在早年的時候，曾經和周聯華博士和蔡仁厚教授對話，你們三個在討論儒家和基督教的焦點及會通的可能性，出了《會通與轉化》一書是吧。在對話的問題裏面，一個重點是人能否成神的問題，這來自中國哲學對成聖的要求，人能不能修養操練而成為神呢？我們講到倫理上面的修煉，中國儒家特別講，修身養性、成聖取義這種東西。我們現在可以談一下這個話題。我要介紹芬蘭學派到漢語語境的一個重要原因就是在於，我覺得在儒家的文化圈裏面，我個人認為有很好的價值。比如，在處理人與人的關係問題上，它特別強調人的不同角色，君君臣臣，父父子子，各有角色。這樣的話呢，君像君，臣像臣，父像父，子像子。所以這個各就其位，這個理想化的角色倫理就很好。但是，在儒家裏，它要處理第二個更深的問題，即天人或人神關係的問題上，處理的比較少。他如果把這個處理人與人關係，人與神關係，這兩個層面沒有搞清楚的時候，它會把在本來人與人關係中很有價值很好的一些理念，硬套在人與神或人與天的關係。這樣一來，就會產生盲目的樂觀主義，也就會產生所謂的君子。可惜不是個真君子，而是一個虛偽的偽君子。它談的一個成聖啊，也沒有成聖，成了一個虛偽的東西。所以呢，拜偶像的情況就出現了。

比方說，中國大陸對國學復興，對孔子的尊重，我認為這是對的，這是好的。但是對此我有一個擔憂，就是現在很多人，都來祭拜孔子。那祭拜孔子你是把他當作什麼來拜呢？當成一個我尊敬的老師，還是把他當作一個品德高尚的人，還是把他當作神？我認為中國復興，這樣大致是很好的。但是我擔心和文藝復興對照一下的話，會出現一個問題。你比方說，我們今天來評價，在歐洲發生的文藝復興有很重要的積極價值。它挖掘了人的價值，挖掘了了人的理性。特別是經過啟蒙

運動以後，然後這種思潮影響了全世界，影響了世界現代的發展，這是好的一面。但是它有一個嚴重的後果，就是環境危機、能源危機、人心自以為是、價值觀念多元卻是混亂、信仰的喪失，這種結果，我覺得這是與當時的文藝復興，特別是啟蒙運動中一派人，他們就是以仇視基督教、敵視教會與只強調人的理性所帶來的惡果。所以我們今天批判的西方，都是啟蒙運動之後，不要上帝，只以人為上帝，最後破壞了人與人之間的和諧，人與天之間的和諧，人與自然之間的和諧，這樣一種西方是我們又恨又愛的一個對象。那麼我覺得，要來分析他們來對我們來做個參考，我們要搞中國復興，我們怎麼來借鑒文藝復興的好和不好。好的一點，就是我們要注重一些傳統的倫理觀念。不好的一點，就是個人至上，然後把孔子當成另一個假神來拜。這樣之後呢，把我們對儒家的一些文章讀的多一點、對儒家文化懂的多一點的人，就把他吹捧為大師。不僅僅是大師，還吹捧為君子，然後甚至為聖人。我覺得這是愚昧人的，是一個極大的威脅與危險。所以在這點，我想請梁博士，我們來互動一下，來談談這個問題。

批判人有限而可無限的設定

□：我看中國哲學人人可以成聖，人人可以成佛，這個傳統原意就是說，人具有一種完美性在裏面，而且通過某一種的修養功夫，它會實現出來，而達到人的最高的完美，最高的尊嚴，這是儒家最偉大的信念，肯定人具完美性，由之確立人的尊嚴。但是在這個過程裏面也會遇到一個難題就是，總是有人自稱我已經成佛，我已經成聖，實則卻不是真的達至完美，卻不過是人的自我無限化。牟宗三的設定，人是有限而可無限的，人能成聖成佛基本上因人性具有無限性。他認為中國哲學設定人有無限性，在理論上牟宗三認為上帝的無限性根本就在我們裏面，所以我們可以通過修養功夫把自己變成上帝。但這人可變成上帝的設定可產生文化與社會的危機，就是未達完美的人卻自我無限化。這觀點的第一個問題，是錯用無限的理念，人是不能真的無限。單是我們身體不是無限的，而我們的心靈也不是無限的，只能夠無限的自我實現，無限的追求而已。牟先生是錯把人的可完美性混淆為無限性，儒家的成聖是指人的可完美性。這觀點的第二個問題，是人如果自認為我具有無限性，修養一下就認為我已經達無限了，那就麻煩了。世界上總有許多奇怪的人，就是說我成佛了，我是活佛，意即我已修煉成神。台灣就出現這樣幾個奇怪的自稱活佛。大陸基督教裏，也出現有自稱的女基督降世，變成大異端，這些實際都是危險的。基督教的教導是，人要發展他的完美性，還須先承認自己是有罪的。

所以芬蘭學派的尤圖寧（Sammeli Jutunen），他很年輕，一九六四年出生。他提到了路德說，人原本是虛無的，人具原本的虛無性。意思是說，人不但是具有完美性一個意義，另一個意義我們還是虛無的，通過辯證兩邊來看，才能真正邁向完美。一方面看人的本性，上帝從無中創造完我，人是從無中被創造的，他具有虛無性。這就可與佛教講的緣空理念會通。這很重要，你知道自己基本是空的，自己雖具佛性，但自身本體還是空的，你要兩邊看，所以我是虛無的，同時我是靠上帝而活的。通過和上帝的關係，讓我可以把我的完美性發揮出來。所以，當你相信了基督的時候，你就有內在的新創造。通過新創造我可以融入無限，分享上帝的這種完美性。但是最後也要知道，我原本也是虛無性，永遠達不到的。我們把握住了不要把人自我神化，自我神化結果就是自我魔化，是一種魔性。所以，人希望自己成為神，又是人類最大罪惡的一個根源。

■：是驕傲的頂峰。

□：希特勒就是這樣，歷史上有很多

人什麼都不是，人也可以什麼都是。西方文化有它好處，它承認人的有限性，中國文化也有好處，因承認人的可完美性，這也是很可貴很偉大。但是要兩邊結合，人是有限但也具有無限。

中國必須要借鑑文藝復興和啟蒙運動中的優點，但要特別小心其缺點，把這個啟蒙運動搞成一個絕對化和一個庸俗化。介紹芬蘭學派進入中國語境的這樣一個價值，可以借鑑西方的歷史，小心假神、偶像、理性至上和絕對化的出現。

這種魔性人。世界上有很多災難就是從那些所謂的「神人」。所以，我們要承認人是虛空，同時也是可以完美，不只是說我可以無限。人什麼都不是，人也可以什麼都是。從這個辯證來看人的時候，才可以對人性有一個比較確定的看法。所以西方文化有它好處，它承認人的有限性，中國文化也有好處，因承認人的可完美性，這也是很可貴很偉大。但是要兩邊結合，人是有限但也具有無限。他的有限性不只是現在是有限，而是我從本體上具有有限性，具有虛無性。

基督教和儒家差異

■：你講的這一點我覺得很好。這讓我想起我的博士論文《儒家、基督宗教與救贖》（北京：宗教文化出版社，二〇〇九年）。我在那裏就提出了一個重要的觀點，就是儒家的一句話叫「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，那麼這一點與基督教裏說的，上帝按照他的形象創造了人，按照他的形象和樣式創造了人，還有彼得說，人得以與上帝的性情有分。也就是說在人的裏面都是有這種永恆的東西。這點儒家和基督教是相似的。但是底下不一樣的是，儒家我覺得，它是一元論的。我們中國講萬川映月。所謂的萬川映月就是指人和天之間沒有本質差異，是同一個東西的不同表現。但是在基督教裏就不是了。一個人再有上帝的形象，再有上帝的性情，你還是被造之物。所以我們有一個distinction between creator and creation，創造者和被造者之間他有這樣一個永恆的界限。這樣就使我們永遠有這樣一個謙卑心在裏面。所以，這是我覺得很重要的一點。在本體論上和創造論上，這是基督教和儒家的一個重要差異。

□：在創造論，上帝創造人是具有完美性的。但是也是從虛無中創造，虛無性也是具有完美性。

■：這兩個統一，而且人被定義為個被造者。但是在儒家裏他就不一定了。中國文化傳統裏，只講人與天這兩個是一體，是一方面。所以這是一個差異。我們講這是一個本體論上的差異。在下面實踐論上，或講倫理學上的一個差異，或講靈修，修養功夫上的一個差異。所以孟子講「浩然之氣」。這樣一養就養出君子來，養出聖人來，就成聖了。但是，基督教呢，也是要讓人敬畏神和愛人如己，也要來這樣做。但是基督教裏不會，嚴格來講，按照正統的基督教理論來說，就不會產生這樣驕傲自大，自稱為神的人。但是，在儒家裏邊，我的感覺在理論上存在這樣一個危險。就是在於，他沒有辦法杜絕這種不是君子被稱為君子，不是聖人自稱聖人，這樣一種假偶像的產生。

原始儒家是天地人的框架

□：有關這點，我有點回應。就是你講的這個儒家，是當代新儒學派的儒家，宋明理學之後，特別到了近代牟宗三形態的儒家。我對牟宗三哲學的批判就是，這觀點在文化上讓人自我無限化，一旦人人都自我無限化，都自以為成聖成佛，境界比人高，中華民族就無法團結前進。但是，原初儒家並不一定是這套，原始儒家講禮樂，講六藝，講外王之道，不純是從人主體進入而講價值。牟宗三卻用康德哲學把中國思想變成一個主體哲學，從主體哲學再展開對宇宙的理解，通過純粹理性去撐開認識心等等。然後也通過這樣主體裏面的道德性來可以自我無限化，變成一個道德聖人。牟宗三自創有這套哲學。但是孔子有沒有這個意思，我是很懷疑。孔子還有一個文化修養的維度。另外，孔子還有易經的思維，其後中庸談天命之為性，人參贊天地之化育。原始儒家的思想框架，就是易學的天地人三極，人在天地之中，參與了天地創造性，而不是人同天完全統一的。所以天地人的框架還是中國正統。人、天、地之間，人不完全等同天或地。天有這麼大，人不可

能跟他一樣的。所以，人本身與天地有一個共同的本體。所以，人可以在這個偉大的天地創造當中參與在其中。這才是正統儒家的天人合一。我說牟宗三是真正的別子為宗，另創一個儒家系統。

■：梁博士，我認為你這個補充非常好。這就是利瑪竇所說的，把它分為古儒和今儒。我想我在我那本書裏，也是分成儒家的幾個階段。這是不錯的。但是我剛才講的比較儒家與基督教幾種差異的時候，我主要講的是今儒。但是在古儒裏面，就是在孔孟本身之中，甚至是在孔子之前，孔子是不可知論或有神論的。就在孔子之前的中國文化傳統裏面，有很多與基督教其實是相通的。把信義宗基督新教、天主教和東正教合在一起，就是講這個問題。我想要介紹芬蘭學派到中國來，對我們的中國復興有一個重大意義。我覺得，學習孔子是對的，但就看怎麼去學。你不要學成一個像文藝復興的那種，以放縱自己的私慾為前提的人；也不要像以理性至上那種排棄神的那種法國大百科學派的那種類型的啟蒙主義者。這樣給世界帶來祝福的同時，也帶來很多的災難。所以，中國要搞中國復興的時候，必須要借鑑文藝復興和啟蒙運動中的優點，但要特別小心其缺點。那些人裏面有幾批人，像英國的洛克、牛頓自然神論這一批人，雖然他們也強調理性，但並沒有否定神，包括到德國的理性哲學的產生，他也並沒有說否定神。只是這種極端的大百科學派和法國的這些無神論者，這樣的一個學派，才把這個啟蒙運動搞成一個絕對化和一個庸俗化。所以在我們中國也是這樣。我想來談一個這樣的問題，介紹芬蘭學派進入中國語境的這樣一個價值，可以借鑑西方的歷史，小心假神、偶像、理性至上和絕對化的出現。

愛的概念

我現在想再換一個話題。在談芬蘭學派裏面，我們要總結一下，由信追述到稱義成聖，然後到自立、他立的一些問題。下面要談一個概念就是愛。愛這個概念，芬蘭學派就發現，當時中世紀的羅馬天主教裏面，他特別強調愛是一個什麼東西呢？愛是一種神聖的力量。愛是能帶著人趨向於善的力量，所以，他強調讓所有人都要來愛。但是曼多馬等芬蘭學派的人就發現，路德本人在談愛的觀念的時候，他就強調了一個上帝之愛與人之愛之間的區別。也就是說，當我們講愛是一個把人帶向善的一個力量的時候，這主要是一種人的愛，就是人的愛是趨向於something。什麼叫趨向於something呢？就是我愛一朵花，為什麼愛這朵花呢？因為我是個主體，花是個客體。要想把我這主體和客體聯繫在一起，必須有一個元素，就叫做可愛性。可愛性就是花本身上的這種特點，花身上具有這種特點，那具有可愛性這種特點，它能來吸引我這個主體，然後我才能去愛它。一旦這個可愛性這個特點沒有了，那我這個主體就不愛它了。這就是人愛的特點，「可欲之謂善」。帶有這種功利色彩，這就是人的愛的特點。但是，曼多馬發現，路德強調的上帝的愛是相反的，上帝的愛是趨向於什麼都不是的，是趨向於虛無的，是趨向於罪惡的，是趨向於黑暗的。也就是說，上帝是愛那些罪惡的，愛那些虛無的。所以，上帝的愛是趨向nothing。但是，一旦上帝的愛來到nothing之中，這個nothing就變成了something。這就是人的愛與上帝的愛之間所有的一個最大的差別。下面講一個問題，基督徒就是要盡心、盡意、盡力、盡性地愛上帝。第二條是要愛人如己。那麼，愛人如己在倫理的這個層面，可以有很多的討論。但是，芬蘭學派特別強調一點，人能不能對上帝有一個純潔絕對之愛？實際上是不可能的。所以，只有上帝對人的愛作為一個根基，人才有可能進行下一步的愛。這個曼多馬的第二本書

孟子從可欲之謂善，這個開始是從低層的愛，但是講到最後成聖的時候，那種屬於上下與天地同流，聖人境界是與天地同流，即參與天地之創造性。這是聖而不可知之的境界，所謂神，在孟子來說大概是指神秘的領域。

上帝是通過他降到最低，在罪惡當中受到最大的傷害的過程，來彰顯他隱藏的奧秘。所以，基督教神學上對奧秘的描寫，這方面的處理，會有很廣大的內涵。在中國文化裏面，對奧秘的探討，到這裏就沒有再講下去。

叫《兩種愛》，我也已經把這本書翻譯成了中文。第一本書叫*In ispa fide chritus adest*，拉丁語，它表示的意思就是「基督就在信之中」。這是芬蘭學派之父曼多馬的開山之作，是他最根基的著作。第二本就是《兩種愛》。兩種愛就區別了上帝的愛和人的愛，他就講到十字架的愛，講到上帝的隱藏性，講到榮耀神學，等等。這個問題，他當時是批判榮耀神學的，中世紀的榮耀神學，所以就是這個愛的問題。我講到這種愛的時候，我就想到中國文化裏，我們講次第之愛。儒家所講的愛是什麼？孝敬父母，然後愛弟兄，然後再愛朋友，然後再愛身邊的人，再愛由近及遠，這種等級次第之愛。和基督教裏所講的這兩種愛之間是有一種差異的。你能不能就這一點來作一點回應。

中國哲學及神學的奧秘觀

□：問題是在於人到最高峰還是到聖，聖而不可知之為神。所以，孟子從可欲之謂善，這個開始是從低層的愛，但是講到最後成聖的時候，那種屬於上下與天地同流，聖人境界是與天地同流，即參與天地之創造性。這是聖而不可知之的境界，所謂神，在孟子來說大概是指神秘的領域。這個神秘的領域在《易經》裏面也常常提到。所謂「知幾其神乎」，直接知道事物微妙變化的地方，那是神。人不可知道這個歷史的變化是怎麼樣的，但是，你達到神的境界，即體悟奧秘之微妙處，才知道事物未變化之幾，「窮神知化」，掌握發展到將來會變成了什麼。神好像是指一個無所不知的神秘領域。中國文化用「神」這概念，左傳也提到:「神，聰明正直而壹者也」。這個奧秘的領域有時也像獨一而有位格的神。

從神學反省中國的奧秘觀，第一，路德神學論上帝的隱藏性，就是講到神的奧秘性。另外當代天主教的首席神學家拉納(Karl Rahner)也重奧秘，他提到人開始理解奧秘， 就是理解上帝的開始。人要問問題，你問一個你不知道的事件，這個不知道的事件，後面隱藏著奧秘，發問就是我們對上帝追求的開始，然後當這個奧秘自我向我們溝通的時候，那是啟示了。從這裏把神學稱之為自然神學或者哲學。找到一個共通點就是奧秘。如果馬丁路德神學，上帝的隱藏性，上帝跟人溝通的這個過程裏面，通過受苦來跟你溝通的時候，上帝的榮耀性是隱藏在後面。而是神子通過他跟人一樣的受過痛苦，受到人侮辱等等，來形成上帝的無限的愛與救贖，這裏彰顯的是十字架神學。那麼，這種奧秘是通過基督才能呈現出來。否則，我們很難理解，我們想像上帝一定是榮耀的，這稱為榮耀神學。但是，在啟示的神學，在救贖的神學裏面，上帝是通過他降到最低，在罪惡當中受到最大的傷害的過程，來彰顯他隱藏的奧秘。所以，基督教神學上對奧秘的描寫，這方面的處理，會有很廣大的內涵。在中國文化裏面，對奧秘的探討，到這裏就沒有再講下去。

《易經》是最厲害的，提到「神」這個觀念，孟子也提到這一點，就是一個不可知領域。但到《左傳•莊公三十二年》裏面也提到，「神，聰明正直而壹者也」的。聰明的是有位格的，正直的是有道德的，且是獨一的，這裏講到神具有位格和具有性情的意義。那麼，從這裏來說，中國也碰到這個課題。孟子認為修養到一個地步可以達到成聖。但是，實在修養達到一定地步，人會面對奧秘，而達到聖而不可知之的境界。那麼，中國文化在這些方面遇到最後一個不可知。老子講到最後也是不能講清，同樣達最高之奧秘境界。但是，就是沒有從奧秘那面來的啟示，奧秘講到這裏就停下來了。如果沒有啟示，也就不能終極明白奧秘，猶太教也講到上帝的奧秘停在那裏，除非有耶穌來到人間，路德神學就將奧秘彰顯出來了。

■：梁博士，您把中國文化傳統中

以儒學的基本理念來解釋基督教，感通的上帝創造了感通的人，上帝創造人具有感通性，與上帝相似，這是人的神性，這亦就是儒家的仁心。中華神學的核心就在這感通性的理念。

的這一點，神和神秘，與路德神學和新教聯繫起來。這個聯繫，是非常重要的。那下面我也想聽聽你的高見，就根據上面我介紹的這個芬蘭學派的兩點，第一個就是「基督就在信本身之中」，第二個就是「信與愛之間的關係」。在這兩個大的問題上來解決最基本的問題，就是因信稱義的問題。然後還有東正教的這個「成神」，這個與基督教講的「稱義、成聖」，再加上我們儒家裏所說的「成聖」和佛教裏的「成佛」，甚至是道教裏的「成仙」。這些都合在一起，根據你對神學和中國文化傳統的瞭解，以及今天中國的復興這個大語境，這三方面綜合一起來，你覺得這個芬蘭學派對我們會有哪些很積極的意義？

中華感通神學與芬蘭學派

□：我如果從我自己的中華神學的反省，我認為信望愛都是一種感通，人和上帝的感通，通過信。我另外對信的解釋就是開放性，人不能通過行為得到和上帝的關係，但是通過開放心靈，把自以為是放下來，就可以和上帝恢復溝通。「信」也可以具有佛教講的破除執著。「信」是有這個意義的，可以跟中國文化有很多共同點。然後，信帶來感通，然後對未來，由於我跟上帝感通，然後我對未來的道路也是有掌握的，故我對前面我是永遠有盼望。因為如果我與上帝感通，我未來怎麼發展都在上帝手裏，而且宇宙歷史都是有最後的終結。我永遠有盼望。愛也是一種感動，對上帝的感通，因為你會體會到上帝無盡的愛。所以你也可以以無盡的愛去愛這個世界上的人。所以這從馬丁路德派來說，三個都是信。在中華神學來看，三個都是感通，用三個感通就可以把愛的神學帶來的疑惑化解掉了，我說信望愛都是感通上帝。如此以愛為本就可以不變成異端，我的中華神學，是以感通性作為一個基礎，可通儒家的仁義禮智，也可通基督教的信望愛。

■：您說的以愛為本就不是異端，但是有一個大前提，這愛是在十字架神學的框架下並從上帝之愛與人之愛的區分背景下來談的；如果你光是談愛，不要十字架，那就成異端了；如果你沒有區分人的愛與上帝的愛之間的差異，那也是路德宗基督教的正統沒有辦法接受的。

從儒家的感通哲學建立中華神學

□：所以，十字架的神學仍是正統的，還有從感通界定愛，則可配合中國文化。在中國文化來講，我同意牟宗三對儒學中「仁」這理念的解釋，仁是「以感通為性，以潤物為務」。其實在牟宗三之前，宋明理學的程明道開始，已經用不麻木來講仁，這不麻木即是感通的意思。感通來自《易經》，「寂然不動，感而遂通」。《易經》對宇宙整體關係的理解，是以感通來解釋。感通是中國文化名詞，也是中國文化的一個的精髓。人性就是感通性，這在儒家稱為仁。感通必須通過關係來圓滿，人對宇宙、對他人都有感通的關係，而形成一個天地人的感通，那才是天人合一。從中國哲學來說，感通性是儒學的精華。若以感通性來解釋基督教，上帝就是個感通的上帝。上帝跟人立約，立約就是一個感通的關係。聖約神學就是神人的感通，上帝主動與人感通。我講的聖約神學跟加爾文派神學不同。加爾文派的改革宗神學，重上帝最高的絕對主權，以最高恩典從上向下來跟人立約。但是我強調上帝是有恩情的，主動與人感通，他不單有主權，也有無盡的悲憫仁愛，上帝不只是高高在上，下臨人間來救贖，卻是以大愛來到人間，和人共同受苦，讓我們親眼見過，親手摸過，耶穌基督是具體行在人間，感通人類的苦罪。因為他是無限的主，他可以承擔人類的罪在他身上。基督怎樣承擔人的罪，因為耶穌是道成肉身的上帝，而上帝本體是無限的，由於他的無限通到每一個人的生命那裏，他被

釘於十字架，死而復活的一刻，就把人類所有的苦罪承擔和轉化，可以帶來人生命的改變。關鍵是，人的心有沒有打開接受，一打開就是信。信就是感通出現，感通上帝，他救贖的恩典就在我們裏面出現。這是以儒學的基本理念來解釋基督教，感通的上帝創造了感通的人，上帝創造人具有感通性，與上帝相似，這是人的神性，這亦就是儒家的仁心。中華神學的核心就在這感通性的理念。

■：這裏通過我們今天的對談，我有這樣一種感覺，也變得很明確的，就是古儒和宋明之後的這個儒學之間有這樣一個差異，就是古儒和基督教講的這些東西相通的；這是第一條。第二條，這個芬蘭學派對於今天的中國復興來說，特別是對於傳統文化的推崇者們，可能會有一個很好的參考價值，讓我們分清古儒和今儒之間的區別。怎麼樣來挖掘人的積極和能動性。要有這個愛，但是又要避免人的無限膨脹和自我神話，以至於到最後成為一個假的偶像，是妖魔化，以至於給大家帶來無限的災難。這是芬蘭學派對於我們今天第二點的重要意義。第三點來反思一下歐洲的文藝復興，啟蒙運動與基督教之間的關係，人類理性的抬頭和人的信仰之間的永遠爭戰，和現在後來的現代化物質化世界的大發展，人遇到的能源環境方面的高度挑戰，甚至科技的發展，核武器的發展，讓世界的末日成為可能的這種巨大的挑戰，以及人內心深處的這種空虛和渴求。所以，我想把這幾個因素都合在一起，讓我們在搞中國復興的時候，可能會比較有價值，在這裏基督教談的就是信和愛。這兩個基本的概念，讓在中國的基督徒或學者們能夠把基督教裏這種重要的有積極營養的那種東西拿出來，可能對中國的語境會有一個很重要積極的價值。

歐洲文化的病在個體絕對化

□：我對歐洲文化的病，診斷就是它同樣是另外一種自我無限化，它就是把有限的自我個體絕對化。當今西方視一個有限的人就是神，它把人單元化和原子化，每一個人都是孤立的個體，這原本是要每個個體受到尊重。這也跟路德神學有關係，路德以每個個人跟上帝都有私人的關係。所以，從這個觀點來說，每個人都是一個獨立有尊嚴的個體。但是，後現代主義把獨立個體變成無限的絕對化，把個人變成絕對。人若是絕對，他要幹什麼都可以，到最後，只要他自以為不傷害人，任何不道德的事情都可以做。後現代主義給歐洲文化帶來一個摧毀性的後果。後現代主義就是每一個人都是上帝的個人，每個人都是不相干的，所以，好像一切都是平行的，你有你，我有我，一切不相干也沒有溝通，也沒有共性。這裏就帶來個體的絕對化。個體絕對化的時候，沒有普通的人性價值。所以，他把人的共性全都摧毀了，把文明的共通價值都摧毀了，而且想把它推到全世界。也要把中國文化、印度文化及中東文化摧毀。而且他們把大自然也摧毀，個人絕對的時候，自然就為我所用。資本主義的制度配合這樣的一種文化，最後就變成每一個人都為所欲為。後現代主義變成一種狂歡文化，我稱之為酒神文化，就是尼采所講的酒神戴奧尼索士，變成狂歡，大家盡可能放縱情慾，這是人的權利。而且任何道德批判都不容許，批判就說你歧視。這樣就形成人類沒有共同標準，沒有共同價值觀，這個人類文明幾千年的核心價值都被摧毀，變成了絕對的虛無主義。這個危機是非常大的，現在須重新肯定人神的辯證。從這個芬蘭學派來說，就是人既是虛無，同時也是偉大的，人又尊貴又有限，這兩邊的同時關注。這是路德的悖論神學，換過來表達神對人的愛。所以，在種種悖論裏面，稱義成聖，重新建立一個新的解釋，不會產生路德之後的路德宗/信義宗神學只講個人性的因信稱義。而且還是有人的新的創造，人的愛，使天地化的關係網絡重新

> 後現代主義把獨立個體變成無限的絕對化，把個人變成絕對。人若是絕對，任何不道德的事情都可以做。後現代主義給歐洲文化帶來一個摧毀性的後果。個體絕對化的時候，沒有普通的人性價值。

沒有共同標準，沒有共同價值觀，這個人類文明幾千年的核心價值都被摧毀，變成了絕對的虛無主義。這個危機是非常大的，後現代關係是沒有關係網絡的，中國絕不要接受這西方後現代思想，以摧毀自身的文明。

建立。後現代關係是沒有關係網絡的，中國絕不要接受這西方後現代思想，以摧毀自身的文明。

■：我是完全認同您的歐洲的診斷，我把您這個診斷這個病，把它的病因理解為，從文藝復興、啟蒙運動中的一些極端派，對上帝的拋棄和對人性的過分的張揚導致的結果。這是我在《國學西學國際學刊》(www.sinowesternstudies.com)裏特別強調的對西學要進行其中的神學與人學兩個次傳統的區分的原因。

□：儒家本來要對付這些的，但儒家也會變另外一個極端，就是人成為神，有另外類似的後果。

■：那種類似的危險性。所以，我非常高興有這樣的機會和您這樣的對談。我現在已經把曼多馬的《基督就在信之中》這本翻譯出來了。然後又把《兩種愛》翻譯出來了，而且他還有一本書叫《上帝》是在香港的道聲出版社，幾年前出版了。然後這本書在中國的基督教兩會出版社也出版了。我翻譯的他的三本書是他的一個典型的代表。然後，我現在還要做的一件事情，今天和您來對談，然後我們準備搞一個小的workshop，這樣找一些學者，中國語境的一些學者來對談，對談後我們要搞一個小的論文集，就叫作「芬蘭學派與中國語境的互動」。我們來介紹中國，今天對談可以在你們的《文化中國》上發表，然後將來也可以到我們這裏的《國學與西學》上來發表。

□：你也寫一些文章到《文化中國》吧，把芬蘭學派內容多講一些，用新思潮破後現代文化的醜惡。

■：我只是點出了要點，它這個是導論性質的東西，我們很高興有這樣一個對談。謝謝。

A Dialogue between Paulos Huang and Thomas Leung concerning Finnish School of Martin Luther Study and Chinese Culture

Paulos Huang(University of Helsinki, Finland)

In-sing Leung(Chief Editor of Cultural China)

Abstract:This dialogue was happened between Paulos HUANG and Professor Thomas Leung in June 2014 based on Paulos Huang's article ("The Contribution of Finnish School in Religious Dialogue and Classical Hermeneutics", in The Proceedings of the First Symposium on "Religious Dialogue and Chinese Dream"June 10-11, 2014, by Ethnic Institute, the Institute for Ethnic Religious Study of Lanzhou University， Hong Kong Center for Cultural Regeneration， Lanzhou， pp.109-133), and the theme is "The Interaction between Finnish School of Martin Lutheran Research and Chinese Culture". It consists of mainly the following contents: Finnish school of Luther research， its dialogue with Chinese traditional culture and post modernism in China, and the significance of Finnish school to the contemporary China revival.

Key words：Chinese tradition, Confucianism, theological and humanistic sub-traditions in the West, Finnish School, China Revival.

從「海防」到「海權」

——甲午戰爭一百二十週年的省思

■ 黃克武

台灣中央研究院近代史所所長

摘　要：距今一百二十年前的甲午戰爭為東亞局勢轉變的關鍵，此一戰爭打破了傳統以中國為中心的東亞秩序。此後日本逐步實行「大陸政策」，侵略中國，又在二戰戰敗之後在經濟上崛起，成為東亞強國。對中國來說，甲午戰敗使國人深自反省。在觀念上，以往只重視「塞防」，十九世紀下半葉後逐漸有「海防」觀念的出現與海軍的建置，李鴻章所負責的北洋海軍即是此一意念的產物。然而北洋艦隊卻在海戰之中遭到慘敗。為反省此一失敗而有「海權」思想的萌芽。嚴復是最早譯介美國馬漢海權思想的人，可惜清末之時此一觀念未能普及。相對而言，日本早在明治維新之初即積極譯介海權觀念與經營現代海軍。從海權觀念之強弱可以部分解釋清末之時中日兩國國力的消長。甲午戰爭勝利後，日本開始進入帝國主義階段，終至走向軍國主義，使整個民族付出了非常慘痛的代價。一百二十年之後，中日兩國國力再次逆轉，值此之際，中國應吸取歷史教訓，避免誤蹈日本之覆轍。

關鍵詞：甲午戰爭，海防，海權，帝國主義，民族主義。

一、前言

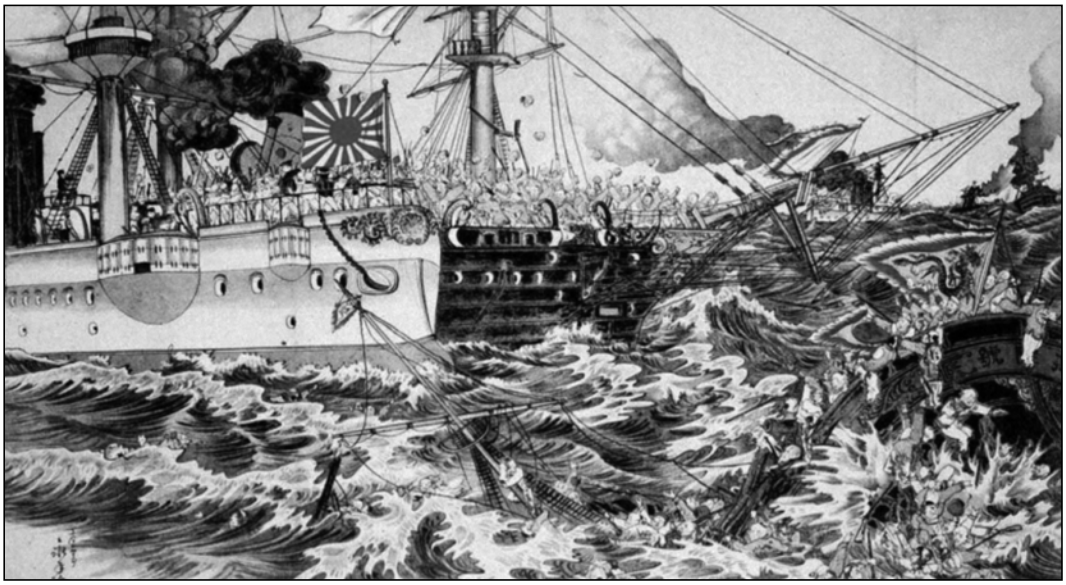
甲午戰爭是近代中國歷史的一個轉捩點，改變了東亞的國際局勢。此次戰爭中國不幸戰敗，簽訂了馬關條約，被迫割地賠款；此後日本佔據台灣、澎湖，接著又統治朝鮮半島（一九一〇至一九四五年），勢力延伸拓展。就東亞局勢來說，甲午戰敗給中國帶來的最直接的衝擊是中日兩國國勢之逆轉，傳統以中國為中心的東亞秩序、宗藩關係開始崩壞，此後日本躍居東亞首強，乃至推行「大陸政策」、發動侵華戰爭，號稱「日本第一」[注一]，其佔據優勢的時間超過一百年。日本在二次大戰雖然失敗，戰後卻致力發展經濟，成為東亞強國，至二〇一〇年中國大陸超越日本成為全球第二大經濟體之後，中日兩國國力之消長才出現一個新的局面。

中國重新成為東亞強國後，甲午戰爭以來所帶來的各種歷史問題（如琉球歸屬、釣魚台主權之爭，以及南海問題等），也逐漸地浮上台面。過去一百二十年來東亞歷史演變之主軸為何？這一段歷史又能給予吾人何種啟示？從百餘年間東亞國際局勢變化來回觀甲午戰爭，近代中國從「海防」到「海權」觀念之轉變，或許可以提供一個理解近一百多年來歷史演變的一個視角。

二、清季海防觀念

從軍事的角度來觀察，中國自古多次受到北亞游牧民族之侵略與威脅，因此成為一個重視「塞防」（即陸防，包括山防、蠻防等）的國家，以海為天險，故「海不必防」。自西力東漸之後才開始有「海防」的

甲午戰敗給中國帶來的最直接的衝擊是中日兩國國勢之逆轉，傳統以中國為中心的東亞秩序、宗藩關係開始崩壞，此後日本躍居東亞首強，乃至推行「大陸政策」、發動侵華戰爭，號稱「日本第一」。



北洋海軍號稱是世界第八、遠東第一。不過在黃海海戰之時，北洋艦隊因缺乏靈活運用之戰略，「質重行緩」、「砲彈極少」，以及政策上和戰不定、以守待變，加上陸戰的失利，終遭慘敗。

觀念。魏源（一七九四至一八五七年）於道光初年（一八二六年）所編輯的《皇朝經世文編》中「兵政」部分收錄有三卷討論「海防」的文章，藉此可以一窺清季士人的海防觀念。其中理學名臣李光波[注二]所撰〈海防〉一文，明白指出海域十分危險，如為奸人藏匿之所，則難以加以稽查，易滋生弊端。他說：「言險者莫如水，海尤水之不測者也。蓋巨浸稽天，既不可以里道計，而奸宄駕舟重洋，渺如浮漚之著水，又不可以追程及」。如何方能解決此一難題呢？李光波提出海防建設的三個重點，亦即「慎設其守焉」、「探止泊而遏之焉」、「度要需而絕之焉」：「所以古來環海攻守，其法甚備。只可以紀一時之宜，終難據為長策。竊嘗考籌海之篇，有慎設其守焉、有探止泊而遏之焉、有度要需而絕之焉。三者行則小醜不難靖也」。上文的基本主張是官方應守好海邊可以停泊船隻之處，並斷絕海上奸匪之岸上補給，使之缺乏食物與淡水，如此「可以千古永絕海患」[注三]。由此可見，清季對海防的想法是出於「塞防」的思維，以守陸地的方式來斷絕海上不法之徒的生計來源，因而使之難以為繼，並不主張積極向外經營海域。

在海防觀念之下，為了達到防守海岸的目的，清末同治年間開始國人亦師法洋人之「船堅砲利」，改制舊制之「水師」，建立「海軍」。根據《清史稿》記載：「中國初無海軍，自道光年籌海防，始有購艦外洋以輔水軍之議。同治初，曾國藩、左宗棠諸臣建議設船廠、鐵廠。沈葆楨興船政於閩海，李鴻章築船塢於旅順，練北洋海軍，是為有海軍之始」[注四]。大致來說，一八七四年牡丹社事件日本侵台之後，清廷海防建設的重心是以北洋為主，並將日本視為威脅帝國安全，並應嚴加防範的主要對象。

三、李鴻章洋務運動的挫敗

從一八七四至一八九四年的二十多年之間，中國在洋務運動的旗幟下，積極從事海防建設，設立船政局、海軍衙門（一八八五年），組成北洋艦隊（一八八八年）等。在此同時亦派員出國學習駕駛與造船，並自行設立水師學堂，培訓海軍人員。在一八九〇年代，北洋海軍由淮軍將領丁汝昌（一八三六至一八九五年）領軍，擁有二十多艘大小艦船，號稱是世界第八、遠東第一的一支艦隊，其噸位超過日本艦隊。不過在黃海海戰之時，北洋艦隊因缺乏靈活運用之戰略，「質重行緩」、「砲彈極少」，以及政策上和戰不定、以守待變，加上陸戰的失利，終遭慘敗[注五]。當時日本的一個刊物《風俗畫報》曾刊登多幅圖像，

描繪日本海軍獲得大勝的情景。

（上頁圖：豐島海戰日軍大勝圖。資料來源：《風俗畫報》，七十八號，明治二七年九月二十五日。）

這一場戰爭不只是兩國海軍的決戰，更是中日雙方國力的競爭。中國的失敗有非常複雜的原因，除了軍事技術等因素之外，尤其關鍵的是管理、行政上的問題，造成外交決策上的搖擺不定；此外還有中國專制統治內在的問題，如滿漢矛盾、朝廷之中翁同龢和李鴻章的恩怨，中央與地方的分歧等[注六]。整體來說，中國內在分崩離析而國力不如人，只知消極抵禦之「海防」，而缺乏整體規劃、積極經營的現代「海權」思想，是戰敗的一個根本原因。

當時的西方報紙曾評論「日本非與中國戰，實與李鴻章一人戰耳」[注七]。這一句話雖稍過其實，卻有一定的道理。戰爭中「廣丙艦」事件頗能顯示此點，該艦為福州船政局所建，為廣東省支援北洋之艦艇。一八九五年二月十七日在威海衛港，廣丙艦與其他幾艘清艦同時向日軍投降。後來當事者致書日軍，請求放回「廣丙」，辯稱此艦屬於廣東，而此次戰役與廣東無涉，「各國聞者，莫不笑之」[注八]。這是當時各省疆臣的一個很普遍的想法。基本上從中央到地方，國人只有本位主義的想法，又採取消極的海防政策，而無海權觀念，更缺乏對戰爭法、國際公法的認識與國際交涉之經驗，因而在戰爭期間與戰後交涉等方面屢遭挫敗[注九]。

對長期主持洋務運動，從事海防建設的李鴻章來說，甲午之戰也是他一生命運的關鍵。作為晚清政治領導者、北洋海軍之最高統帥，李鴻章無疑地要為其成敗負責。李鴻章為晚清同光以來「第一流緊要人物」，受傳統教育，二十五歲成進士，曾師事曾國藩，因太平起事練淮軍，取法洋人的「常勝軍」而崛起，又辦洋務、練海軍，歷任大學士、北洋大臣、總理衙門大臣與地方督撫。李鴻章在晚清政壇之上是一位既幹練又具有國際視野的政治人物。一九〇一年李鴻章過世，當時流亡日本，政治立場與其相左的梁啟超立刻撰寫了《論李鴻章》一書。梁啟超對他的評論是：「不避勞苦，不畏謗言」，「不好名」（與張之洞不同），故勇於任事，其缺點則是「有才氣而無學識」、「有閱歷而無血性」。梁任公並將李鴻章與日相伊藤博文相比較，認為就才氣來說「伊非李之匹也」，不過「伊有優於李者一事焉，則曾遊學歐洲，知政治之本原是也。伊所以能制訂憲法，為日本長治久安計；李鴻章則惟彌縫補苴畫虎效顰，而終無成就也」。然而李鴻章與伊藤博文命運之差異並非單純的個人際遇的問題，而有更深的社會、文化因素，「日本之學如伊藤者，其同輩中不下百數。中國之才如鴻章者其同輩中不得一人，則又不能專為李咎者也」。蓋棺論定，梁啟超認為李鴻章缺乏現代新知識，「知洋務而不知國務」[注十]。

（附圖：李鴻章一八九六年攝於英國。資料來源：《倫敦畫報》：一八九六年八月十五日）。

對長期主持洋務運動，從事海防建設的李鴻章來說，甲午之戰也是他一生命運的關鍵。作為晚清政治領導者、北洋海軍之最高統帥，李鴻章無疑地要為其成敗負責。

四、嚴復與「海權」觀念之譯介

「洋務」與「國務」之別也是甲午戰敗給中國知識分子最大的刺激。少數知識分子開始體認到李鴻章、張之洞等洋務派追求「船堅砲利」不足以救國，而中國面對列強威逼，需要有一套嶄新的做法。對此認識最深的是李鴻章手下、主管天津水師學堂近二十年的嚴復（一八五四至一九二一年）。嚴復出身福州船政學堂，留學英國皇家海軍學院，是一位傑出的海軍專家。魯迅對他的評價是：「嚴又陵究竟是『做』過赫胥黎《天演論》的，的確與眾不同：是一個十九世紀末年中國感覺敏銳的人」[注十一]。可惜返國之後因缺乏科舉功名、又抽鴉片，嚴復不受李鴻章重用，長期擔任教職而「不與機要」。戰爭之中嚴復多位同窗與學生喪命疆場，這對他造成莫大的心理衝擊。

在甲午戰爭期間嚴復寫了一封信給長子嚴璩，一方面感嘆「時勢岌岌，不堪措想。奉天省城與旅順口皆將旦夕陷倭，陸軍見敵即潰，經戰即敗」，另一方面他分析戰爭失敗的原因：「大家不知當年打長毛、捻匪諸公係以賊法子平賊，無論不足以當西洋節制之師，即東洋得其遺緒，業已欺我有餘」。嚴復領悟到中國的失敗不只是軍事的落後，而有更深一層的政治、經濟、社會，以及思想方面的因素，因此必須要師法西方，才能突破困境。因此「民智不開，則守舊、維新兩無一可」，而根本之計唯有通曉西方的學問，才能「治國明民」，達到「天地位焉，萬物育焉」[注十二]。

他在戰後發表了四篇影響深遠的文章，分別是〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈闢韓〉與〈救亡決論〉，各文均環繞著中西文化的對比，並探討中國積弱之緣由。文中他批評中國的專制、八股取士、鴉片，與纏足等惡習，提倡三項要政：「一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德」（後來梁啟超的新民觀念與魯迅的「改造國民性」想法均源於此）。

嚴復更積極地從事開民智之中的一項重要工作，亦即翻譯西書。嚴復所譯介西書中影響最大的是甲午戰後（一八九六至一八九八年）所翻譯《天演論》。此外，一般較不為人知的是嚴復是我國最早接觸與傳播馬漢（Alfred Thayer Mahan，1840-1914）「海權論」的中國學者。馬漢於一八九〇年出版的《海權對歷史的影響》（*The Influence of Sea Power upon History*，簡稱《海權論》）一書中，強調海權決定著一個國家的國運興衰。在甲午戰敗的刺激之下，嚴復大約從一八九〇年代末期至一九〇〇年代初期左右開始譯介馬漢的《海權對歷史的影響》中所提出「海權」的觀念。他除了通過翻譯亞當斯密的《原富》、孟德斯鳩的《法意》介紹與闡發馬漢的海權理論外，還借草擬代北洋大臣擬籌辦海軍奏稿之機會，闡述有關海權的主張。對嚴復來說，以海權為中心的國防才能突破洋務、擘劃國務、利國利民。他說：

> 往讀美人馬翰所著《海權論》諸書，其言海權，所關於國之盛衰強弱者至重。古今未有能奮海權而其國不強大者[注十三]。
>
> 向使高瞻遠矚，早建海權，國振遠馭之良策，民收航海之利資，交通既恢，智力自長；則東北訖於百齡海角暨斐獵賓、婆羅洲、蘇門答臘、新嘉坡，西南之遠印度、馬來亞，諸島棋布星羅，百島千嶼，有不盡為中國之外藩，屬神州之拱衛，而乃令強敵處鄰，日憂窺伺，此誠理勢之所必不然者也！[注十四]

透過這些譯介，嚴復強調：一、海權涉及政治與經濟兩個面向，關係到國家的貧富強弱和國際地位高下；二、不締造海權，陸權也只能隨之喪失；三、中國應在日本海、渤海、黃海、東海和南中國海等海域建立制海權，規劃海軍，實行海上交通控制，拒敵於海洋國土之外。嚴復之想法體現了

嚴復領悟到中國的失敗不只是軍事的落後，而有更深一層的政治、經濟、社會，以及思想方面的因素，因此必須要師法西方，才能突破困境。嚴復更積極地從事開民智之中的一項重要工作，亦即翻譯西書。

由傳統消極的「海防」向近代積極「海權」的轉變，並將海權上升到整體國家戰略的層次，此一想法正是針對甲午戰敗的深入反思[注十五]。

嚴復的海權思想也牽涉到他對國際秩序、帝國主義、殖民主義等議題的看法，在這方面筆者要特別強調嚴復於一八九七年〈駁英《太晤士報》論德據膠澳事〉（發表於一八九七年十一月二十四日《國聞報》）一文的重要性，該文可以幫助我們釐清一些關鍵問題，並對今日有所啟示。首先要解釋此文的背景，該文是嚴復為了反駁英國《太晤士報》一八九七年十一月十六日的一篇評論文字而撰寫的[注十六]。

英人的文章支持德國人以武力方式與中國交涉，「並願英之舉動與此相類」。嚴復對德、英兩國「置一切公道於不顧，忽發野蠻之心思，露生番之面目，利之所在，雖大不義而亦蹈之」，深表不滿。嚴復認為「開化之國」處理國際事務，應秉持「必其有權而不以侮人，有力而不以奪人」的原則，方稱得上是一個符合文明標準的泱泱大國：

夫所謂開化之民，開化之國，必其有權而不以侮人，有力而不以奪人。一事之至，准乎人情，揆乎天理，審量而後出。凡橫逆之事，不欲人之加諸我也，吾亦毋以施於人。此道也，何道也？人與人以此相待，謂之公理；國與國以此相交，謂之公法；其議論人國之事，持此以判曲直、別是非，謂之公論。凡地球進化之國之民，其自待待人，大率由此道也[注十七]。

嚴復認為「不欲人之加諸我也，吾亦毋以施於人」的原理不但適合人與人的相處，也適合國與國之交涉。他所翻譯的《群己權界論》與《海權論》均適用此一原則。

總之，海權思想是他的整體的思想體系一環。嚴復透過《天演論》、《群己權界論》、《原富》等書所建構的理論如下：他認為在「天演」過程之中，人為的努力可以對抗「物競天擇，適者生存」的自然法則，但人類社會與依據「叢林法則」的自然狀態有所不同；人為努力的目的不在強化競爭，而是依賴倫理原則來達到「以物不競為的」。因此嚴復反對斯賓塞的「任天為治」，肯定赫胥黎的「勝天為治」之說。在人類社會中其作法有如園丁「設其宜境，以遂群生」，亦即以教育的方式培養「德智力」兼備之國民，但不宜採取違反人道的優生學來「芸其惡種，使善者存」。根據天演之學的理論體系，嚴復在基本價值觀上強調群己權界，主張「群己並重」、「舍己為群」的精神價值，以及「人得自由，而以他人之自由為界」；在國內政治上，堅持以調適漸進的方式，建立一個融合中國傳統價值，並肯定自由民主與資本主義之體制；在國際關係上，嚴復反對殖民主義，提出尊重「公理」、「公法」、「公論」之原則，亦即「有權而不以侮人，有力而不以奪人」。嚴復的觀點構成一個以倫理觀念為中心，統合了宇宙觀、歷史觀，與政治社會發展的完整體系[注十八]。

不過，遺憾的是嚴復的海權觀念與整體的國家藍圖在中國只發揮了非常有限的影響，他的觀念沒有得到太多的回響。在海權思想方面，清末民國以來只有斷斷續續的引介[注十九]。直至抗戰開始之後，在一些專業的海軍期刊，如《海軍雜誌》（一九三〇年代）、《海軍整建月刊》（一九四〇至一九四一年）、《海軍建設》（一九四〇至一九四一年）等，國人才開始對《海權論》有較完整的譯介，而海權觀念才逐漸發展、日益普及[注二十]。

相對來說，日本人建設海軍與譯介馬漢海權思想要早於中國。在海軍方面日本人的譯介可以追溯到一八六〇年代末與一八七〇年代初年。以日本國會圖書館的近代資料庫「近代デジタルライブラリー」以「海軍」為關鍵詞來作檢索，一八六八年開始就有專門介紹海軍的書籍，一八七〇年代有關海軍的書籍有將近二百種之多，

不過，遺憾的是嚴復的海權觀念與整體的國家藍圖在中國只發揮了非常有限的影響，直至抗戰開始之後，國人才開始對《海權論》有較完整的譯介，而海權觀念才逐漸發展、日益普及。

一八八〇年代則有近五百種。日本近代第一本有關海軍戰術的書是：《海軍戦術一斑》(一八八七年)。

在海權思想方面，一八九六年日本人即翻譯馬漢的《海上權力史論》，提出「要在制海」的主張。明治時代重要政治家、外交家副島種臣(一八二八至一九〇五年)在該書序言中指出：「米國海軍大佐馬鴻所著《海上權力史論》實瀹制海要旨，的確詳明，而參觀之古今歷史，引援極力。故外國人而讀是書則足以侮予，我國人而讀是書則足以制敵」[注二十一]。一八九九年日本又出版了小林又七翻譯的《太平洋海權論》，該書甚至取得了馬漢的親筆授權。此外，此書亦由副島種臣寫序，又親提「武謀深識」四字於卷首。這樣看來，日本早在甲午戰前的二、三十年就開始細心經營海軍，從戰術、戰略方面取法西方之長處，建立海權觀念。這是日本甲午海戰勝利的重要原因。不僅只此，日本還非常重視軍史的研究。今日留下來的甲午戰爭相關史料，包括雙方幾次海戰的陣仗、裝備與人員的損傷等，日人都有詳細的紀錄[注二十二]。這樣看來，戰勝國對戰爭之記錄與反省竟然要超過戰敗國，這也是值得警惕之事。

五、結語

甲午戰爭結束迄今已經一百二十年了，這一段期間中國經歷了曲折的現代化的過程，中日之國力也有了新的逆轉，然而如何反思甲午挫敗的根源與撫平馬關條約帶來的歷史傷痛，走出「只要落後就得挨打」的思維方式，仍然值得吾人深自反省。二〇一〇年後中國在經歷百年屈辱之後重新崛起，以海權之思維全面部署南北海疆，最近中日、中越在領海上之衝突均與此一局勢有密切的關係。日本學者丸山真男曾指出以甲午戰爭為契機，日本多數的民權論者轉而主張「國權論」，從一種以「民權論」為基礎、國民獨立意義上的「國權論」，開始向「帝國主義發展意義上的國權論」轉變。換言之，日本在甲午戰爭勝利後，開始進入真正的帝國主義階段，終至走向軍國主義；在思想上出現天皇的神格化、否定思想自由、主張對殖民地台灣實施徹底的帝國主義政策，並鼓吹「弱肉強食、優勝劣敗」的社會達爾文主義[注二十三]。此一思維最後導致整個民族付出了非常慘痛的代價。值此之際，中國如何方能在東亞世界扮演泱泱大國的角色，應吸取歷史教訓，避免民族主義之過度擴張而誤蹈日本之覆轍。上述嚴復對歐洲殖民帝國主義之批判，所謂「開化之國」應秉持「有權而不以侮人，有力而不以奪人」的王道思想，以及在「物競天擇」的世界之中對於倫理價值的堅持，尤其值得吾人三復斯言。

[注一]這是傅高義（Ezra Vogel）在一九七九年所出版的《日本第一：對美國的啟示》之中對日本的描述。Ezra Vogel, *Japan as Number One: Lessons for America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979)。

[注二]李光波（一六五一至一七二三年），字梟軒，號耜卿，又號茂夫，清福建安溪人，為理學名臣李光地的胞弟。著有《梟軒文編》四卷，《周禮述注》二十四卷，《禮記述注》二十八卷，《儀禮述注》十七卷等。資料來源：百度百科，http://baike.baidu.com/view/216517.htm（檢索時間2014/8/30）。

[注三]李光波，〈海防〉，載魏源編《皇朝經世文編》（台北：世界書局，一九六四年），卷八三，頁一上。

[注四]趙爾巽等撰、楊家駱校，《楊校標點本清史稿》（台北：鼎文書局，一九八一年），卷一三六，志一一一，兵七，海軍，頁四〇二九。

[注五]有關甲午戰爭經過與失敗原因之分析，可參見郭廷以《近代中國史綱》（台北：曉園出版社，一九九四年），上冊，頁三一二至三一六。

[注六]甲午戰爭期間翁同龢與李鴻章兩派的政爭，請見林文仁《派系分合與晚清政治：以「帝后黨爭」為中心的探討》

日本早在甲午戰前的二、三十年就開始細心經營海軍，從戰術、戰略方面取法西方之長處，建立海權觀念。這是日本甲午海戰勝利的重要原因。不僅只此，日本還非常重視軍史的研究。

（北京：中國社會科學出版社，二〇〇五年），頁一三七至二七〇。

[注七]梁啟超，《論李鴻章》（台北：台灣中華書局，一九六五年），頁五一。

[注八]梁啟超，《論李鴻章》，頁五一。有關此艦的歷史請參見陳文添〈軍艦「廣丙號」曲折的歷史〉，載《台灣文獻》，別冊四五（二〇一三年），頁四九至五九。

[注九]有關一八九四年七月清廷雇用英商船「高昇號」被日軍「不宣而戰」擊沈，引發國際仲裁，可參考趙國材的研究。趙國材〈從甲午戰爭談高昇號事件之國際仲裁〉，收入謝祖松編《中日甲午戰爭一百二十周年紀念學術研討會論文集》（台北：銘傳大學法律學院，二〇一四年），頁一三至三四。至於當時所涉及國際戰爭法的問題，見田力品〈從國際戰爭法觀點看甲午戰爭〉，收入謝祖松編《中日甲午戰爭一百二十周年紀念學術研討會論文集》，頁六三至九五。

[注十]梁啟超，《論李鴻章》，頁三三、八一至八四。

[注十一]魯迅〈隨感錄二十五〉，載《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，一九八〇年），冊一，頁二九五。

[注十二]嚴復〈與長子嚴璩書〉，載《嚴復集》（北京：中華書局，一九八六年），冊三，頁七七九至七八〇。

[注十三]嚴復〈《法意》案語〉，載《嚴復集》，冊四，頁一〇〇一至一〇〇二。

[注十四]嚴復〈代北洋大臣楊擬籌辦海軍奏稿〉（一九〇八年），收入《嚴復集》，冊二，頁二五七。

[注十五]王榮國，〈嚴復海權思想初探〉，載《廈門大學學報(哲學社會科學版)》，二〇〇四年第三期，頁四〇至四八。

[注十六]"By the steps it has taken to obtain redress for," *The Times* (London, England), Nov 16, 1897.

[注十七]嚴復，〈駁英《太晤士報》論德據膠澳事〉（一八九七年），收入《嚴復集》，冊一，頁五五。

[注十八]黃克武，〈何謂天演？嚴復「天演之學」的內涵與意義〉，載《中央研究院近代史研究所集刊》第八五期（二〇一四年九月），頁一二九至一八七。

[注十九]周益鋒，〈「海權論」東漸及其影響〉，載《史學月刊》二〇〇六年第四期，頁三八至四四。作者認為「晚清時期，馬漢的海權論並沒有使中國政府產生諸如「建立一支強大的海軍以控制印度洋、太平洋」之類的海軍戰略思想，並沒有使中國如同美國、俄國、德國一樣，通過實施馬漢的理論，成為世界上的海軍強國」。

[注二十]這是根據上海圖書館的「全國報刊索引」資料庫以「海權論」、「馬罕」兩個檢索項目所得到的檢索結果。

[注二十一]エー・テー・マハン著，《海上權力史論》上下冊（東京：東邦協會，一八九六年）。

[注二十二]例如林偉功主編，《日藏甲午戰爭秘錄》（澳門：中華出版社，二〇〇七年）。此外，中央研究院圖書館數位資料庫中有：「明治二十七八年戰爭陸海軍檔案資料庫」，收有大量有關甲午戰爭的日文檔案與書刊。參見http://meiji.mh.sinica.edu.tw/meijiwarc/meijiwarkm。

[注二十三]丸山真男，《丸山真男集第四卷：明治國家の思想》（東京：岩波書店，一九四九至一九五〇年）。中文方面可參考：熊紹惟，〈丸山真男論國民主義的流變〉（台北：政治大學法律學研究所碩士論文，二〇一三年）。筆者對丸山真男思想的認識受益於好友李曉東教授於二〇一四年八月八日在中研院近史所的演講〈近代中國民族主義的形成與明治日本—以軍國民思想為視角〉，特此致謝。

From "Costal Defense" to "Sea Power": Reflections on the First Sino-Japanese War after 120 Years

Huang Ko-wu (Institute of Modern History, Academia Sinica)

Abstract: The First Sino-Japanese War was a turning point in the international order of East Asia. It marked the decline of the Qing Empire and the rise of Japan. After the war, the Japanese gradually

日本終至走向軍國主義；出現天皇的神格化、否定思想自由、主張對殖民地台灣實施徹底的帝國主義政策，並鼓吹「弱肉強食、優勝劣敗」的社會達爾文主義。此一思維最後導致整個民族付出了非常慘痛的代價。

學術動態

紀念抗日戰爭勝利七十週年
本刊編輯部舉辦學術演講會

今年是中國人民抗日戰爭和世界人民反法西斯戰爭勝利七十周年。為此，文化中國編輯部在加拿大溫哥華舉辦學術演講會，以學術和史料為主，通過有關學者的研究和當事人的回顧，提供了相關成果。

在這次演講會上，發起和參與就「重慶大轟炸」（含成都、樂山、自貢、松潘）受害者對日本政府要求賠償的訴訟活動的劉世龍教授的介紹引起大家興趣。劉世龍現任四川大學教授，曾任日本廣島大學客座研究員等，並曾參與教育部人文社會科學規劃基金項目《中國民間對日索賠的國際法問題研究》。他多年來研究侵華日軍對成都等地無差別的轟炸，通過口訪調查和檔案考據，為法律行動提供了証據材料。民俗文化研究員李德生，展示多年來收集的珍貴的抗戰期間的煙畫，尤其是對煙畫巨著《抗戰八年勝利畫史》所進行的系統研究作了介紹。本刊總編輯梁燕城，則就中國和日本民族特點，圍繞儒士精神和武士精神的區別進行分析。中日文化均有階層性及羞恥感。然而儒士以道德天理高於天子，故忠於道，而不諂媚於上。武士以天皇為最高真理，為了「維護國體」，不惜否定道德要求為侵略謝罪。還有其他學者，在會上就中日關係演變的過程分析了東亞地區未來走向。

會議在不列顛哥倫比亞大學亞洲研究院舉行，除了學者演講，放映和展示相關資料，並有提問和互動。參加會議的人士認為，紀念抗日戰爭和反法西斯戰爭勝利七十周年，可以借此機會，通過歷史回顧和學術評講，以史為鑑，緬懷先烈，珍視和平，開創未來，喚起每一個善良的人對和平的嚮往和堅守，避免歷史悲劇重演，共同捍衛二戰勝利果實，開創人類更加美好的未來。

carried out their Continental Policy and invaded China. Even though they were defeated in World War Two, Japan became a major economic power in the twentieth century. Defeat in the First Sino-Japanese War also forced many Chinese to reflect on their country's policies. At least in theory, the Chinese traditionally emphasized frontier defense. In the second half of the nineteenth century, they gradually realized the importance of costal defenses and established a navy. Li Hongzhang's Beiyang Fleet was the result of this new perspective. But the Japanese defeated the Beiyang fleet in the war of 1894-95. In the aftermath of this war, Yan Fu introduced Alfred Thayer Mahan's concept of "sea power" into China. But the concept of see power was not widely accepted. By contrast, in Japan, the concept of sea power and the establishment of a modern navy both had their origins the Meiji Restoration. The differences between China and Japan in this respect can partly explain the outcome of the First Sino-Japanese War. After this war, Japan became an imperialist and militarist country with terrible consequences for its own people. After 120 years, the relative military power of the two countries has reversed and China seemingly has the upper hand. At this moment, China should be attentive to the historical lesson of the Japanese experience in the twentieth century.

Keywords: First Sino-Japanese War, Coastal defense, Sea Power, imperialism, nationalism.

嚴復對歐洲殖民帝國主義之批判，所謂「開化之國」應秉持「有權而不以侮人，有力而不以奪人」的王道思想，以及在「物競天擇」的世界之中對於倫理價值的堅持，尤其值得吾人三復斯言。

近代中日關係與中華民族復興觀念的形成

■ 俞祖華、趙慧峰

魯東大學歷史文化學院

摘　要：中華民族復興觀念的生成與演變，與民族危機的發展尤其是日本帝國主義入侵的刺激息息相關。一九四五年抗日戰爭的勝利扭轉了近代以來抗擊外國侵略戰爭屢戰屢敗的局面，成為中華民族由衰弱走向復興的轉機與重要標志。

關鍵詞：甲午中日戰爭；抗日戰爭；中日關係；中華民族復興。

中華民族復興觀念，是對近代以來國人這種最普遍訴求、最重要願景的話語表達與理論提煉。中華民族復興觀念早在清季與民國期間即已發酵並廣為流衍。近代史上民族復興觀念的生成與演變，與民族危機的發展尤其是日本帝國主義入侵的刺激息息相關，與由民族危機激發起的民族覺醒尤其是民族救亡運動的風起雲湧密不可分。考察中華民族復興觀念的醞釀、雛形、定型與高漲，可以發現中日關係史上的一八九四、一九一五、一九三一、一九三七、一九四五年這幾個關鍵年度成了重要的時間節點[注一]。這說明，中華民族復興話語是對民族危機在觀念層面的應急反應，而日本帝國主義是給中華民族帶來深重災難的主要國家之一，日本侵華成為中華民族復興觀念生成的重要外部刺激因素。

一

中華民族的覺醒、中華現代國家觀念形成、中華民族復興觀念的萌生，是從中國在甲午戰爭中失敗後開始的。

「民族復興」觀念，在對中華民族的自我定位上，包含了承認中華民族暫時落伍與重新趕超西方列強兩個向度。這兩種思想元素在甲午中日戰爭前都已形成，前者如馮桂芬在《校邠廬抗議》中，指出中國「不僅船堅炮利不如夷」，而且「人無遺材不如夷，地無遺利不如夷，君民不隔不如夷，名實必符不如夷」；後者如魏源在《海國圖志》中提出，通過「師夷長技」趕上西方，「風氣日開，智慧日出，方見東海之民，猶西海之民」。但由於甲午戰爭前現代民族觀念、中華民族觀念尚未形成，自然也就談不上現代意義上的中華民族復興觀念。那時談到復興，還不過是與以往王朝衰而複振意義上的「中興」，如所謂「同光中興」即是封建王朝的最後一次迴光返照。同時，國人也沒有充分認識到自身的衰弱、落後，或覺得僅僅在技術上有些落伍於西方，或覺得還有以天朝大國傲視島夷日本的資格，自然就不會太操心振衰起弱。

一八九四年爆發的甲午中日戰爭成為中華民族覺醒的起點與標志[注二]。梁啟超在《戊戌政變記》開篇所言：「吾國四千餘年大夢之喚醒，實自甲午戰敗割台灣、償二百兆以後始也」。陳獨秀在一九〇四年發表的《說國家》一文中回憶：「我十年以前，在家裏讀書的時候，天天只知道吃飯睡覺。就是發奮有為，也不過是念念文章，

中華民族復興話語是對民族危機在觀念層面的應急反應，而日本帝國主義是給中華民族帶來深重災難的主要國家之一，日本侵華成為中華民族復興觀念生成的重要外部刺激因素。

想騙幾層功名，光耀門楣罷了，哪知道國家是個什麼東西，和我有什麼關係呢？到了甲午年，才聽見人說有個什麼日本國，把我們中國打敗了」[注三]。吳玉章在回憶甲午戰爭時說：「這真是空前未有的亡國條約！它使全中國都為之震動。從前我國還只是被西方大國打敗過，現在竟被東方的小國打敗了，而且失敗得那樣慘，條約又訂得那樣苛，這是多麼大的恥辱啊」[注四]。

兩次鴉片戰爭、中法戰爭的打擊使少數先進的中國人意識到了「不如夷」，但朝野上下依然酣睡於天朝舊夢，大有雨過忘雷之意。被東方「島夷」日本打敗所導致的亡國滅種的危機，使中國面臨「國無日不可以亡」的空前險境，徹底打破了中央王國、天朝上國的千年舊夢——「天朝夢」，也擊碎了洋務派「中體西用」、「師夷長技」的「富強夢」；危機同時又是轉機，正是在「天朝夢」坍塌、「富強夢」破滅的廢墟上，催生了建設中華國家、實現民族復興的世紀新夢——「中國夢」。

在甲午慘敗的刺激下，中華民族復興觀念開始醞釀。革命派領袖孫中山率先號召「振興中華」。一八九四年十一月在美國檀香山創建的興中會，成立宣言明確指出設立本會的目的「專為振興中華」，該口號成了中華民族復興觀念的先聲。「振興中華」的提出，與甲午戰爭的刺激有直接的關係，「時方清日開戰，國人漸有國家思想，而居留外國之華僑，時受壓迫，多悟國威不振，實基於祖國政權操諸異族之手，是以總理甫提議設立反清複國之興中會」[注五]。此後，孫中山在奔走革命的過程中，多次闡釋了實現民族復興、趕超西方列強的思想。他在一九〇五年的《在東京中國留學生歡迎大會的演說》中指出；中國通過學習西方，可實現超常規發展，不僅「突駕日本無可疑也」，而且在「十年、二十年之後不難舉西人之文明而盡有之，即或勝之焉，亦非不可能之事也」，希望「諸君將振興中國之責任，置之於自身之肩上」[注六]。他在一九〇六年給外國友人的信中提到，中國這一「佔世界人口四分之一的國家的復興，將是全人類的福音」[注七]。

一八九八年四月十二日，維新派的重要政治組織——保國會在北京成立，由康有為擬定的《保國會章程》提出以「保國」、「保種」、「保教」為宗旨，即「保國家之政權、土地」，「保人民種類之自立」，「保聖教之不失」，體現了對國家民族命運與對民族文化命運的雙重關懷，體現了對實現中華民族復興與中華文化復興的殷切期盼。「保國」、「保種」、「保教」不只是維新派的口號，正如梁啟超在《保教非所以尊孔論》所說：「近十年來，憂世之士，往往揭三色旗幟以疾走號呼於國中，曰保國，曰保種，曰保教」。如在此之前，洋務派首領張之洞在《勸學篇》中就把「保國家」、「保聖教」、「保華種」聯繫在一起，認為「三事一貫而已矣。保國、保種、保教，合為一心，是謂同心。保種必先保教，保教必先保國」[注八]。

維新派的言論巨子梁啟超在中華民族復興觀念的醞釀中發揮了重要的作用。他在一八九八年的《東籍月旦》在中文文獻中較早使用了「民族」一詞；在一八九九年發表的《愛國論》一文中首次在現代意義上使用「愛國」一詞；在一九〇一年的《中國史敍論》《國家思想變遷異同論》、一九〇二年的《中國學術思想之變遷之大勢》等文章中，最早使用了「國粹」、「民族主義」與「中華民族」的概念。他在《歷史上中國民族之觀察》一文中指出「中華民族自始本非一族，實由多民族混合而成」，完成了「中華民族」一詞的創造。「中華民族」概念的形成為中華民族復興觀念的醞釀奠定了重要基礎。值得重視的是，首提「中華民族」一詞的《論中國學術思想變遷之大勢》一文還曾使用了「古學復興」「復興時代」等詞，中華民族復興觀念已呼之欲出。

近代語境中的民族復興，包括以民族建國為契機恢復民族獨立，以趕超列強為

由於甲午戰爭前現代民族觀念、中華民族觀念尚未形成，自然也就談不上現代意義上的中華民族復興觀念。那時談到復興，還不過是與以往王朝衰而複振意義上的「中興」，如所謂「同光中興」即是封建王朝的最後一次迴光返照。

「中華民族」概念的形成為中華民族復興觀念的醞釀奠定了重要基礎。近代語境中的民族復興，包括以民族建國為契機恢復民族獨立，以趕超列強為目標恢復民族地位，也包括以「少年中國」相號召恢復民族活力。

目標恢復民族地位，也包括以「少年中國」相號召恢復民族活力。梁啟超在一九〇〇年發表了《少年中國說》一文，痛陳「老大帝國」的衰落，展望「少年中國」的重振，堅信「我中國在今日為少年國」，「中國為未來之國，即地球上昔未現此國，而今漸發達，他日之前程且方長也」。他寄希望於少年，稱「少年智則國智，少年富則國富，少年強則國強，少年獨立則國獨立，少年自由則國自由，少年進步則國進步，少年勝於歐洲，則國勝於歐洲，少年雄於地球，則國雄於地球」[注九]。

近代語境中的「民族復興」還包括以「保存國粹」為旗幟守護民族文化等內容。較早揭起民族文化復興旗幟並對系統闡發文化復興思想的是清季的國粹派。《國粹學報》發刊詞把該報宗旨概括為「保種、愛國、存學」，與保國會「保國」、「保種」、「保教」的提法相通，但通過「存學」以保種保國、以民族文化復興為民族復興的路徑更加明確，且「存學」內涵相比「保教」要更為寬闊，它不只是「儒學復興」，而是包括了儒學、子學、國史等更廣泛內容的「民族文化復興」。一九〇五年十月，鄧實在《國粹學報》發表《古學復興論》，預言「十五世紀為歐洲古學復興之世，而二十世紀則為亞洲古學復興之世」，其所謂「亞洲古學復興」重點即在先秦時期中華元典文化的復興。在國粹派看來，古學能否復興悠關民族能否復興，國粹能否保存悠關國家能否不亡。他們指出：「試觀波爾尼國文湮滅，而窪肖為墟；婆羅門舊典式微，而恆都他屬。學亡之國，其國必亡，欲謀保國，必先保學。昔西歐肇蹟，兆於古學復興之年，日本振興，基於國粹保存之論，前轍非遙，彰彰可睹，且非惟強國為然也」。「是故國有學則雖亡而復興，國無學則一亡而永亡。何者，國有學則國亡而學不亡，學不亡則國猶可再造；國無學則國亡而學亡，學亡則國之亡遂終古矣。此吾國所以屢亡於外族而數次光復，印度、埃及一亡於英而永以不振者，一僅亡其國，一則並其學而亡之也」[注十]。「漢學宋學皆有其真，得其真而用之，皆可救今日之中國。夫漢學解釋理欲，則發明公理；掇拾遺經，則保存國學。公理明則壓制之禍免，而民權日伸；國學存則愛國之心有以依屬，而神州或可再造。宋學嚴夷夏內外之防，則有民族之思想；大死節復仇之義，則有尚武之風。民族主義立，尚武之風行，則中國或可不亡；雖亡而民心未死，終有復興之日」[注十一]。可見，他們提出「保存國粹」、「古學復興」，正是為了民族復興。

清季出現的近似於民族復興的詞匯除了孫中山的「振興中華」、「振興中國」和梁啟超的「少年中國」外，還有如歐矩甲一九〇二年在《新廣東》中提出「中國者，今日將死而復生，散而複聚，靜而複動，滅而復興之大機會也」[注十二]，《新民叢報》一九〇三年刊出的《大同日報緣起》一文所使用的「復興中國」「振興民族」，華興會一九〇四年提出過的「驅除韃虜，復興中華」，馮自由十七歲自題詩中使用的「中國中興」，鄧實在《國學今論》《古學復興論》等文中提到的「神州再造」、「中國復興」等。此時，中華民族復興話語雖未定型，但該觀念所包含的義項已頗為全面而清晰。

二

民國成立不久，內有復辟逆流、軍閥混戰，外有日本帝國主義提出滅亡中國的「二十一條」、搶奪德國在山東的侵華權益，使民族危機繼續加深，刺激了民族復興話語的進一步發酵，中華民族復興觀念初具雛形，「民族復興」一詞也正式亮相。

「五四」一代思想精英對當時進行的中日交涉非常關心，對日本侵華導致民族危機進一步加深痛心疾首。一九一五年初，梁啟超在《大中華》雜志第一卷第四、五期發表《費斯的人生天職論述評》[注十三]一文，介紹到了三十年代對民族復興思潮興

「五四一代」思想精英對當時進行的中日交涉非常關心，有感於中華民國因缺乏作為現代國家基礎的新國民而成為空招牌，「五四」思想家更注重從「文化復興」的視角，討論民族復興問題。

起起到重要作用的、費希特著名講演《對德意志民族的演講》，希望國人學習費希特的愛國主義精神。當時在日本留學的李大釗積極參加留日學生抗議「二十一條」的鬥爭，被推舉起草的通電《警告全國父老書》傳遍全國。他在《國民之薪膽》一文中提到了中日關係史上甲午戰爭、日俄戰爭、日德衝突等三件深仇大辱的大事：「甲午之役，喪師割地，東亞霸權，拱手以讓諸日本。甲辰之役，日本與俄爭我滿洲，而以我國為戰場，我反作壁上觀，其結果致敵勢益見披昌。甲寅之役，日、德構釁，以吾國山東為戰場，一如日俄故事，後幅文章，竟欲演亡韓之慘劇於吾中國。此三甲紀念，實吾民沒齒不忘者也」[注十四]。當時在美國留學的胡適一直關注著中日交涉，在一九一五年三月的《致母親》的信中提到：「中日交涉消息頗惡。兒前此頗持樂觀主義，以為大隈伯非糊塗人，豈不明中日唇齒之關係？不圖日人貪得之念，遂深入膏肓如此。今日吾國必不能戰，無權無勇，安可言戰？……兒遠去祖國，坐對此風雲，愛莫能助，只能以鎮靜處之」[注十五]。他還在《留美學生月報》上發表了《致留美學界公開信》，反對「對日作戰」的言論，主張「保持冷靜」，「我們的責任便是讀書學習」[注十六]。

有感於中華民國因缺乏作為現代國家基礎的新國民而成為空招牌，「五四」思想家更注重從「文化復興」的視角，討論民族復興問題。不過，具體依靠何種文化實現民族復興，當時的不同思想流派有著不同的思考。

新文化運動的倡導者主張通過文化更新促進民族更生再造，認為要實現民族復興，必須反叛傳統文化，尤其是要「打倒孔家店」，引入外國文明，構建新文化、新文明。胡適等自由主義者，嚮往西方文明，他們把新文化運動定位為類似於歐洲文藝復興的「中國的文藝復興」。胡適從一九一七年六月回國途中開始使用「文藝復興」一詞。此後，他在中英文講演中頻頻使用這一名詞，並以「中國的文藝復興」（The Chinese Renaissance）來特指新文化運動，或從廣義上指稱中國的現代化運動。胡適被五四時期傅斯年、羅家倫等組織的學生社團——新潮社聘為指導員，該社團創辦的《新潮》雜志英文刊名便叫*Renaissance*（文藝復興）。蔡元培一九二三年十月發表了《中國的文藝中興》的演說，他說：「照我個人推想，再加四十年的功夫，則歐洲自十六世紀至十七世紀所得的進步當可實現於中國。那時候中國文化，必可以與歐洲文化齊等，同樣的有貢獻於世界」[注十七]。

李大釗等早期馬克思主義者則認為，實現民族復興不能靠東方文化，也不能靠西方文化，而要靠「第三種文明」即社會主義文明。這就在探尋實現民族復興的道路上作出了全新的探索。李大釗是中國最早的馬克思主義者，也是中共黨史上最早系統闡發中華民族復興觀念的先驅者。李大釗是中共黨史上最早系統闡發中華民族復興觀念的先驅者[注十八]。他當年使用的說法是「中華民族之復活」「青春中國之投胎復活」「少年中華之投胎復活」「青春中華」「中華再生」等。他在一九一六年八月發表的《〈晨鐘〉之使命》中提出了「青春中華」的說法，指出「今後之問題，非新民族崛起之問題，乃舊民族復活之問題」，要求青年「鼓舞青春中華之運動，培植青春中華之根基」；次月發表的《青春》提到「吾族今後之能否立足於世界，不在白首中國之苟延殘喘，而在青春中國之投胎復活」，號召青年「衝決歷史之桎梏，滌蕩歷史之積穢，新造民族之生命，挽回民族之青春」。他在一九一七年二月發表的《新中華民族主義》提出，少年的責任「不在保持老大中華之苟延殘喘，而在促進少年中華之投胎復活」，呼籲中華少年為「中華民族更生再造」而奮鬥；同年四月發表的《大亞細亞主義》提出「言大亞細亞主義者，當以中華國家之再造，中華民族之復活為絕大之關鍵」[注十九]；一九一八年七月發表的

作為新文化運動論敵的文化保守主義者，把民族危機歸結為民族文化的危機，把民族復興歸結為民族文化的復興，認為民族文化關乎民族國家的存續和發展，主張要實現民族復興就要保存、弘揚中國固有文化。

《東西文明根本之異點》提出「猶憶三十年前，加潘特(Edward Car— penter)曾為文以論《文明之起源及其救濟》，甚有趣味，文中指陳曾經極盛時代民族中文明疾病之徑路，謂此等文明之疾病大抵皆有其相同之預兆時期，浸假而達於炎熱最高之度，浸假而貽其民族以永世削弱之運焉。世界史中尚未見有回春復活之民族重為世界之強國也。中國文明之疾病已達炎熱最高之度，中國民族之運命已臻奄奄垂死之期。此實無容諱言。中國民族今後之問題實為復活與否之問題，亦為吾人所肯認。顧吾人深信吾民族可以復活，可以於世界文明為第二次之大貢獻」；一九二四年五月十三日發表的《人種問題》中提到「我們中華民族在世界上貢獻，大都以為是老大而衰弱。今天我要問一問，究竟他果是長此老大衰弱而不能重振復興嗎？不的！從『五四』運動以後，我們已經感覺到這民族復活的動機了」[注二十]。

作為新文化運動論敵的文化保守主義者，把民族危機歸結為民族文化的危機，把民族復興歸結為民族文化的復興，認為民族文化的生存和發展關乎民族國家的存續和發展，主張要實現民族復興就要保存、弘揚中國固有文化。杜亞泉在《新舊思想之折中》一文認為，中國固有文化「頗有足以證明西洋現代文明之錯誤，為世界未來文明之指導者」。已回歸傳統的梁啟超在《歐游心影錄》談到了其心路歷程：「我們自歐戰以來，這種悲觀的論調著實聽得洋洋盈耳。記得一位美國有名的記者賽蒙氏和我閑談。他問我：『你回到中國幹什麼事？是否要把西洋文明帶些回去？』我說：『這個自然。』他嘆一口氣說：『唉，可憐，西洋文明已經破產了。』我問他：『你到美國幹什麼？』他說：『我回去就關起大門老等，你們把中國文明輸進來救我們。』我初聽見這種話，還當他是有心奚落我，後來到處聽慣了，才知道他們許多先覺，著實無限憂危，總覺得他們那些物質文明，是製造社會險象的種子，倒不如這世外桃源的中國，還有辦法，這就是歐洲人心理的一斑了」[注二十一]。他號召中國青年以「孔老墨三大聖」和「東方文化」去拯救西方：「我們可愛的青年啊！立正，開步走！大海對岸那邊有好幾萬萬人，愁著物質文明破產，哀哀欲絕的喊救命，等著你來超拔他哩！」[注二十二]

在五四新文化運動後期登場的梁漱溟，是海內外學術界公認的現代新儒學的開山人物。由其開啟的新儒學成為成為中國現代文化保守主義的主流派別。國粹派、杜亞泉、梁啟超提倡「古學復興」、「東方文化復興」，包括了佛學復興、子學復興等內容。新儒學則凸顯與強調了儒學復興在民族文化復興中的核心地位，強調了儒學復興是實現民族復興的關鍵因素，「形成了這樣一種解決中國問題的邏輯:要解決中國問題實現民族的復興，就是要實現中國文化的復興；而中國文化的復興，主要是作為中國文化主幹的儒學的復興」[注二十三]。在其話語體系中，某種程度上是以儒學復興論等同於民族復興論，或者說是以儒學復興論置換、替代了民族復興論。

梁漱溟在一九二二年出版的《東西方文化及其哲學》一書中提出了「中國文化復興」的概念，指出：在中西印三大系文化中，西方化已過時，印度化還早，「最近未來第二態度復興」即「中國化復興」；「中國的文藝復興，應當是中國自己人生態度的復興」，「只有昭蘇了中國人的人生態度，才能把生機剝盡死氣沉沉的中國人復活過來」；「世界未來文化就是中國文化的復興，有似希臘文化在近世的復興那樣」[注二十四]，而中國文化的復興就是儒家文化的復興。他指出：「只有昭甦了中國人的人生態度，才能把生機剝盡死氣沉沉的中國人復活過來，從裏面發出動作，才是真動。中國不復活則已，中國而復活，只能於此得之，這是唯一無二的路。人以清代

學術比作中國文藝復興，其實文藝復興的真意義在其人生態度的復興，清學有什麼中國人生態度復興的可說？有人以五四而來的新文化運動為中國的文藝復興；其實這新運動只是西洋化在中國的興起，怎能算得中國的文藝復興？若真中國的文藝復興，應當是中國自己人生態度的復興」[注二十五]。

孫中山晚年繼續關注民族復興問題，在其《民族主義第六講》的演說中提出，「中國從前是很強盛很文明的國家，在世界中是頭號強國，所處的地位比現在的列強像英國、美國、法國、日本還要高得多，因為那時候的中國，是世界中的獨強」，強調民族復興就是要「恢復民族的地位」、「恢復到頭一個地位」，而要恢復民族地位，就要恢復民族精神、恢復固有道德、恢復民族主義，「我們今天要恢復民族的地位，便先要恢復民族的精神。我們想要恢復民族的精神，要有兩個條件：第一個條件，是要我們知道現在是處於極危險的地位。第二個條件，是我們既然知道了處於極危險的地位，便要善用中國固有的團體，像家族團體和宗族團體，大家聯合起來，成一個大國族團體。結成了國族團體，有了四萬萬人的大力量共同去奮鬥，無論我們民族是處於什麼地位，都可以恢復起來」。「到了民族主義恢復了之後，我們才可以進一步去研究怎麼樣才可以恢復我們民族的地位」，「有了固有的道德，然後固有的民族地位才可以圖恢復」。他在講演中還直接使用了「民族復興」一詞，批評列強想維持壟斷地位，「不准弱小民族復興」[注二十六]。

三

一九三一年「九一八」事變把中華民族推到了災難的深淵，推到了生死存亡的危機關頭。在短短的四個多月中，一百二十八萬平方公里的東北全部淪陷，三千多萬東北父老成為亡國奴。巨大的國恥再度強烈地刺激著頻臨厄運的中華民族，民族復興思潮蓬勃興起，正如時人所言，「九一八」事變後，「海內外賢士大夫，奔走呼號，復興民族之聲，囂然四起」[注二十七]。當時的一些文章就談到了「九一八」事變的刺激對民族復興思潮興起所起的作用，如《復興月刊》第二卷第一期刊載《復興之基點》一文中這樣說：「中國今日，內則政治窳敗，財盡民窮；外則國防空虛，喪師失地；國勢岌岌，危如壘卵。憂時之士，深慮神明華胄，將陷於萬劫不復；於是大聲疾呼，曰『復興』！『復興』！絞腦瀝血，各本其所學，發抒復興國族之偉論」[注二十八]。

「九一八」事變直接促成了「民族復興」話語的流行，而德意志民族復興則被作為國人的重要樣板。「民族復興」話語定型與流行的關鍵推手張君勱談到：「東北四省失陷後，各人對於中國前途，表示無限的失望，無限的悲觀，好像中國便由此一蹶不振了。其實，我們不必失望，更不用悲觀，只要能夠在大失敗大挫折之後，肯努力的振作，一定可以有復興的希望。這種情形，歷史上不乏先例，看他當時在歷史上所處的環境以及其復興之途徑」[注二十九]。

天津《大公報》文學副刊從一九三一年十月二十一日起分七期連載剛結束歐美求學生涯回到祖國的賀麟撰寫的長文《德意志三大偉人處國難時的態度》（一九三四年結集由重慶獨立出版社出版，「三大偉人」改稱「三大哲人」），高度評價歌德、黑格爾、費希特在普法戰爭期間所表現出的愛國主義言行，以鼓舞國民抗戰士氣。向賀麟約寫此稿的編者吳宓，特加按語：「當此國難橫來，民族屈辱之際，凡為中國國民者，無分男女老少，應當憬然知所以自處。百年前之德國，蹂躪於拿破侖鐵蹄之下，其時文士哲人，莫不痛憤警策。惟以各人性情境遇不同，故其態度亦異。而歌德、費希特、黑格爾之行事，壯烈誠摯，尤足發聾震聵，為吾儕之所取法。故特約請

「九一八」事變巨大的國恥再度強烈地刺激著頻臨厄運的中華民族，民族復興思潮蓬勃興起，「九一八」事變直接促成了「民族復興」話語的流行，而德意志民族復興則被作為國人的重要樣板。

張君勱在北平創辦《再生》雜志，明確以「民族復興」為辦刊宗旨。「九一八」事變後創辦的以「民族復興」為宗旨的刊物，還有上海的《復興月刊》等。《獨立評論》《大公報》等也紛紛以「民族復興」為話題刊文。「民族復興」一說廣為流行。

北京大學哲學系講師賀麟君撰述此篇」[注三十]。該文提到費希特一八〇六年在國難之際發表了《告德意志國民的演講》，號召國民接受「熊熊的愛國主義烈火」的考驗。這一演講於一九三二年初由「九一八」事變前一日回國的張君勱節譯並從七月二十日起在《再生》連續刊載，次年初由再生社出版單行本，譯文反複使用了「民族復興」一詞。張君勱認為，費希特在該演講中闡述了民族復興的三個重要原則：第一，在民族大受懲創之日，必須痛自檢討過失；第二，民族復興，應以內心改造為重要途徑；第三，發揚光大民族在歷史上的成績，以提高民族的自信力。他在「序」中談到了中日關係：「切以為中日之所以有今日，不應責日本，而應責吾國，概中日戰爭，吾國所受日本之打擊，有日俄之戰，有二十一條之要求，有青島之戰，吾國人與外人之一再打擊，安之若素，不以為意，雖年年有國恥紀念，而從不思所以永絕國恥之法，此待有於精神麻木，雖感意識之痛苦，不以事後卻負遺忘已」。他後來提及自己翻譯此書之用意：「『九一八』國難之後，我嘗譯菲希特《對德意志國民演講》節本，欲籍菲氏所以警告其國人者以為吾國人之鑒戒」[注三十一]。

張君勱於一九三二年五月在北平創辦了《再生》雜志，明確以「民族復興」為辦刊宗旨，其「創辦啟事」稱：該刊定名為「再生(The National Renaissanci)」，「一方面根據歷史之教訓，他方面博征世界之通例，提出另一新方案，以為惟循此途可致中華民族於複生」。張君勱在其創辦的《再生》雜志與其他報刊上，先後發表了《我們要說的話》《中華民族之立國能力》《民族復興運動》《民族觀點上中華歷史時代之劃分及其第三期振作》《中華民族復興之精神的基礎》《中華新民族性之養成》等論文，並於一九三五年出版了《民族復興之學術基礎》一書。他提出了「中華民族第三振作時期」的說法：「今後是中華民族的第三期復興：第一期是周秦，第二期是漢唐，第三期是二十世紀之中國了」。「中華民族在周末為第一全盛期，五胡亂華後，乃大衰落，至唐有第三全盛期。依我看來，世界民族立國最久而迄今未亡的，惟吾中國，此後一定還有第三全盛期」[注三十二]。

「九一八」事變後創辦的以「民族復興」為宗旨的刊物，還有同年九月創辦於上海的《復興月刊》等。《東方雜志》三十一卷第一八號開闢了「民族復興專欄」。《獨立評論》《大公報》等報刊也紛紛以「民族復興」為話題刊文。此後，「民族復興」一說廣為流行。《復興月刊》所刊發的文章有趙正平的《中華民族復興問題之史的觀察》(第一卷第四期)，謝耀霆的《怎樣復興中華民族》(第一卷第六期)、《復興民族須先恢復自信力》(第一卷第八期)，吳釗的《復興之基點》、張素民的《中國復興之惟一前提》、章淵若的《復興運動之基點》(第二卷第一期)，鄭宏述的《文藝之民族復興的使命》(第二卷第四期)，解炳如的民族復興與民族性的改造》(第二卷第十二期)等；《東方雜志》三十一卷第一八號「民族復興問題」專欄刊發表的文章有潘光旦的《民族復興的一個先決問題》，吳澤霖的《民族復興的幾個條件》，趙正平的《短期間內中華族復興之可能性》等。其他文章還有：蔣廷黻的《民族復興的一個條件》(《國聞周報》第十一卷第二十八期)，吳其昌《民族復興的自信力》(《國聞周報》第十三卷第三十九期)，希聲的《關於民族復興的一個問題》(《獨立評論》第六十五號)，朱國慶的《精神建設與民族復興》(《獨立評論》第二一八號)等。他們談到，「民族復興」是從目前的落後、衰落狀態中走出，恢復世界強國的民族地位，恢復文化古國的燦爛輝煌；中華民族完全有復興的可能，但需要付出艱巨的努力。

當時還出版了一些圍繞「民族復興」這一主題的書籍，如吳庚恕於一九三三年

近百年來中華民族之不振，是文化上的失敗；文化上之所以失敗，是由於不能適應世界大交通後的新環境。因此，民族復興，有待於文化的重新建造。

出版的《中國民族復興的政策與實施》，張君勱於一九三五年出版的《民族復興之學術基礎》，王之平於一九三五年刊行的《民族復興之關鍵》等。

其他學者、文化名流也紛紛宣傳「民族復興」。梁漱溟指出，近百年來中華民族之不振，是文化上的失敗；文化上之所以失敗，是由於不能適應世界大交通後的新環境。因此，民族復興，有待於文化的重新建造。就此而言，「民族復興問題，即文化重新建造問題」，而所謂的文化建造，亦就是社會組織結構之建造[注三十三]。在一九三四年七月的《精神陶煉要旨》的演講中，提出：「中國問題雖大，因其精神合於思維，亦足以通過現在的難關而復興」，「一個民族的復興，都要從老根上發新芽；所謂老根即指老的文化、老的社會而言……中國老根子裏所蘊藏的力量很深厚，從此一定可以發出新芽來」。他相信，中華民族完全有「開第二度的文化燦爛之花」的可能[注三十四]。

當時執政的國民黨則極力把「民族復興」納入其意識形態的話語體系。蔣介石在一九三四年發表了《抵禦外侮與復興民族》的演講。

四

一九三七年「七七事變」的發生，使「中華民族到了最危險的時候」，中國共產黨在一九三七年七月八日的通電中所指出：「平津危急！華北危急！中華民族危急」。在生死存亡之際，中華民族空前覺醒，民族復興思潮持續發展並不斷深化、不斷高漲，成為支持全民族抗戰的強大精神力量。全面抗戰時期，民族復興思潮與抗日救亡更為緊密地聯繫在一起。如在復興途徑上，強調抗擊日寇、抵禦外侮是爭取實現民族復興的當務之急，認為堅決抗戰是實現民族復興的前提與基礎，並把探索實現抗戰勝利的道路作為探求民族復興之路的焦點、重點。《新華日報》發刊詞指出：「我們深信，當前挽救國家危亡的民族自衛抗戰實為我中華民族復興之必經途徑及其起點。為我們民族的光輝的前途計，不僅需要在今天全國同胞精誠團結共同救國，而且需要在抗戰勝利後和衷共濟共同建國」。在民族復興內涵方面，突出強調了恢復民族自信心，並把民族自信心落腳在堅定爭取抗戰勝利的信心上，表達了抗戰必勝、復興必成的信念。《新華日報》發刊詞提到：「我們堅信在偉大的民族覺醒的基礎上，在我們的力量更廣泛的動員，更嚴密的組織，更親切的團結的基礎上，中華民族的兒女們是有充分的力量足以戰勝日寇，維護我們珍貴的民族生命的」[注三十五]。

抗日戰爭時期，中共領導人雖然很少直接使用「民族復興」一詞，但對民族復興思想進行了全面、深刻的闡釋[注三十六]。毛澤東在《新民主主義論》《中國革命和中國共產黨》等論著中，深刻分析了近代以來中華民族暫時落伍的原因，宣誓了實現民族復興的信心決心，提出了實現民族復興的歷史任務與實現途徑。他指出，由於帝國主義列強入侵，「使中國一步一步地變成了半殖民地和殖民地」，「從一九三一年『九一八』以後，日本帝國主義的大舉進攻，更使已經變成半殖民地的中國的一大塊土地淪為日本的殖民地」。因此，要改變中華民族落伍挨打的命運、實現中華民族偉大復興，必須首先完成「對外推翻帝國主義壓迫的民族革命和對內推翻封建主義壓迫的民主革命」兩大歷史任務，「而最主要的任務是推翻帝國主義壓迫的民族革命」[注三十七]。他對實現中華民族復興充滿信心，表示「我們中華民族有同自己的敵人血戰到底的氣概，有在自力更生的基礎上光復舊物的決心，有自立於世界民族之林的能力」[注三十八]。他指出，民族復興不是要復古，而是要「建設一個中華民族的新社會和新國家。在這個新社會和新國家中，不但有新政治、新經濟，而且有新

文化。這就是說，我們不但要把一個政治上受壓迫、經濟上受剝削的中國，變為一個政治上自由和經濟上繁榮的中國，而且要把一個被舊文化統治因而愚昧落後的中國，變為一個被新文化統治因而文明先進的中國。一句話，我們要建立一個新中國」[注三十九]。

國民黨領導人蔣介石在很多場合繼續直接使用「民族復興」一詞，闡釋其中華民族復興觀念。如他在一九四三年出版的《中國之命運》一書中反覆談到了「民族復興」，「民族復興」一詞在全書中出現了十二次。如在第一章《中華民族的成長與發展》中指出：「中華民族從來沒有超越其自然成長所要求的界限，亦從沒有向外伸張其國家武力的時候。如有外來侵略的武力，擊破我們國家的防線，佔據我們民族生存所要求的領域，則我們中華民族，迫不得已，激於他所受的恥辱和他生存的要求，乃必起而誓圖恢復，達成其復興的目的」。近百年來，國勢陵夷，外敵入侵，「國家民族在政治、經濟、社會、倫理、與心理各方面，無不頹風外暴，危機內伏，幾將毀滅我再生的基礎，杜絕我復興的根源，實為歷史先例之所無。若非由我國父倡導三民主義，領導國民革命，則中華民族五千年的命脈，必已在日寇蠶食鯨吞之下，為朝鮮之續。幸賴我先知先覺的國父鷹揚其大仁大智凝結而成的武勇，以中國的自由平等為目的，喚起民眾，奮鬥至四十年之久，乃納全國國民一致的要求於正軌……於是民族復興之機，國家再生之望，擺在我們全國國民的面前」[注四十]。第四章《從北伐到抗戰》中指出：「沒有三民主義就沒有抗戰；沒有中國國民黨就沒有革命。即任何黨派，任何力量，離開了三民主義與中國國民黨，決不能有助於抗戰，有利於民族的復興事業」[注四十一]。中國共產黨人批判了蔣介石在該書中所宣傳的「一個主義」、「一個黨」及把三民主義說成是「民族復興唯一正確之路線」等主張。

抗日戰爭爆發後，知識界的知名人士更為關心國家前途民族命運，繼續關注、思考與致力於實現民族復興。「七七」事變發生後，隨著民族危機的進一步加深，民族復興思潮也更加高漲起來。據對三十種刊物的不完全統計，僅一九三八至一九四〇年間，就有一百多人發表近三百篇討論民族復興問題的文章[注四十二]。哲學家賀麟強調學術對於實現民族復興的重要性。他指出，一個國家的危機根本上是文化上的危機，一個國家的建國本質是「學術建國」，「一個民族的復興，即是那一民族學術文化的復興。一個國家的建國，本質上必是一個創進的學術文化的建國。抗戰不忘學術，庶不僅是五分鐘熱血的抗戰，而是理智支持情感，學術鍛煉意志的長期抗戰。學術不忘抗戰，庶不致是死氣沉沉的學術，而是擔負民族使命，建立自由國家，漾溢著精神力量的學術」[注四十三]。他一面繼續介紹費希特哲學等西學中有利於宣傳民族復興的思想，一面致力於民族文化的傳承尤其是儒學的復興。他於一九四二年發表了《費希特哲學簡述》[注四十四]一文，介紹費希特有關思想。他在《文化與人生》中稱費希特「是德國繼承康德的學說，奠定德意志民族復興精神基礎的哲學家」，認為「費希特以自由觀念為其全部哲學的中心思想，他的告德意志國民演講，為被壓迫的民族反抗侵略，爭取民族的自由復興，奠定精神的基礎」[注四十五]。以後，他又發表了《儒家思想的新開展》等文，倡導民族文化復興、儒學復興。他指出：「中國當前的時代是一個民族復興的時代。民族復興，不僅是爭抗戰勝利，不僅是爭中華民族在國際政治上的自由獨立平等，民族復興本質上應該是民族文化的復興，儒家文化的復興」。「民族復興的本質應該是民族文化的復興。民族文化的復興，其主要的潮流、根本的成份就是儒家思想的復興，儒家文化的復興。假如儒家思想沒有新的前途、新的開展，則

抗日戰爭爆發後，知識界的知名人士更為關心國家前途民族命運，繼續關注、思考與致力於實現民族復興。隨著民族危機的進一步加深，民族復興思潮也更加高漲起來。

中華民族以及民族文化也就不會有新的前途、新的開展。換言之，儒家思想的命運，是與民族的前途命運、盛衰消長同一而不可分」[注四十六]。賀麟提出「儒家文化的復興」與「儒家思想的新開展」，是比較早明確提出新儒學、儒學復興概念的新儒家學者。馮友蘭在抗戰期間懷抱著抗戰必勝的信念，認定中華民族必然會重新崛起，相信抗日戰爭時期會成為中華民族走向復興的重要契機。他樂觀地預言：「現在中國與日本打仗，是中國在近代處境最危的時候，但不是中國在近代地位最劣的時候。中國在近代地位最劣的時候，已經在二十年前過去了。我們的時代是中國中興的時代，而不是中國衰亡的時代」。他還意味深長地將抗戰期間所寫的《新理學》、《新事論》、《新世訓》、《新原人》、《新原道》、《新知言》等六部論著統稱為「貞元之際所著書」。他借用《周易》乾卦卦辭「元亨利貞」之意，把當時的國家形勢稱作「貞下起元」，意指冬去春來；另所謂「貞元」，也即指唐朝的貞觀、開元時期，那是中國歷史的鼎盛年代。他解釋：「抗戰時期就是中華民族復興的時期。當時我想，日本帝國主義侵略了中國大部分領土，把當時的中國政府和文化機關都趕到西南角上。歷史上有過晉、宋、明三朝的南渡，南渡的人都沒有能活著回來的。可是這次抗日戰爭，中國一定要勝利，中華民族一定要復興，這次『南渡』的人一定要活著回來。這就叫『貞下起元』，這個時期就叫『貞元之際』」[注四十七]。一九三八年，胡秋原發表《中國文化復興論》，認為抗日戰爭既「是我們為復興民族而奮鬥之日，也是為復興民族文化而奮鬥之時。我們在抗戰建國過程中，客觀上也是在復興文化之過程中」。他號召人們「立志做中國文化花園一個辛勤培植之園丁，用心血來灌溉未來中國文化之根苗。同時用自己赤誠與熱血，貢獻於國民精神之鑄造」，表示相信「我們的文化將隨我民族復興的戰爭和建設而復興」[注四十八]。

五

從一八九五年甲午中日戰爭的失敗，到一九四五年抗日戰爭的勝利，中華民族實現了從向下沉淪到走向復興的偉大轉折。

抗日戰爭勝利之際，當時，人們就高度評價了抗日戰爭對實現中華民族復興的歷史意義。毛澤東在《論聯合政府》中指出，抗日戰爭「鍛煉了中國人民」，「這個戰爭促進中國人民的覺悟和團結的程度，是近百年來中國人民一切偉大的鬥爭沒有一次比得上的」[注四十九]。賀麟也曾指出：「八年的抗戰期間不容否認地是中華民族歷史上獨特的最偉大也最神聖的時代。在這時期內，不惟高度發揚了民族的優點，而且也孕育了建國和復興的種子。不單是承先，而且也啟後；不單是革舊，而且也徙新；不單是抵抗外侮，也複啟發了內蘊的潛力。每個人無論生活上感受到多少艱苦困頓或災難，然而他精神上總感受到提高和興奮。因此在抗戰期間內每個人生活中的一鱗一爪，工作上的一痕一蹟，意識上的一思一感，都覺得特別具有較深遠的意義，格外值得回味與珍視」[注五十]。

如前所論，民族復興的內涵包括恢復中華民族的領土主權、恢復中華民族的大國地位、恢復中華民族的朝氣活力、恢復中華民族的民族自信與民族精神等方面。在這些方面，通過抗日戰爭的勝利，都取得了顯著的、實質性的提升和進展。

恢復領土主權。抗日戰爭是近代以來中華民族第一次取得完全勝利的反侵略戰爭，結束了近代以來對外戰爭屢戰屢敗的局面，粉碎了日本帝國主義滅亡中國的企圖，恢復了中華民族的領土完整與主權獨立。中國在甲午戰敗後失去的領土得以收回。一九四三年十二月一日，中、美、英三國在重慶、華盛頓、倫敦三地同時發表《開羅宣言》，聲明：在使日本所竊取於中國之

從一八九五年甲午中日戰爭的失敗，到一九四五年抗日戰爭的勝利，中華民族實現了從向下沉淪到走向復興的偉大轉折。抗日戰爭勝利之際，人們就高度評價了抗日戰爭對實現中華民族復興的歷史意義。

抗日戰爭是近代以來中華民族第一次取得完全勝利的反侵略戰爭，結束了近代以來對外戰爭屢戰屢敗的局面，恢復了中華民族的領土完整與主權獨立。甲午戰敗後失去的領土得以收回。

領土，例如東北四省、台灣、澎湖群島等，歸還中華民國。一九四五年七月二十六日，盟國將《開羅宣言》的條款加入當日發表的《波茨坦公告》，規定：開羅宣言之條件必將實施，而日本之主權必將限於本州、北海道、九州、四國及吾人所決定其他小島之內。一九四五年十月二十五日，中國戰區台灣省受降儀式在台北中山堂舉行，被日本侵占半個世紀之久的台灣及澎湖列島重歸中國版圖。中國與列強簽訂的不平等條約也被廢除。一九四二年十月九日，美、英通知中國政府，宣布取消在華領事裁判權及有關特權。《中美關於取消美國在華治外法權及處理有關問題之條約》《中英關於取消英國在華治外法權及有關特權條約》，於一九四三年一月十一日分別在華盛頓和重慶簽字。此後，從一九四三年九月到一九四五年五月間，中國先後與加拿大、挪威、比利時、瑞典、荷蘭等其他國家取消在華治法權及其他特權的條約。

恢復大國地位。一九四二年元旦，標志著世界反法西斯聯盟形成的《聯合國宣言》正式發表，該宣言由二十六國共同簽字，由美、英、蘇、中四大國領銜，中國以「四大國」之一的身份與美、英、蘇並列於簽字之首，中國首次以「四強」的名義出現在國際文件上。一九四三年十月，美、英、蘇、中在莫斯科簽訂《關於普遍安全的宣言》，建議在戰後應建立一個普遍性國際組織；一九四四年八月至九月，中蘇美英建議該國際組織定名為「聯合國」；一九四五年四月二十五日至六月二十五日，中國代表團參加在美國舊金山召開聯合國制憲會議，會議通過了《聯合國憲章》。六月二十六日，中國代表團首先在憲章上簽字。中國成為聯合國的發起和參與國、五個常任理事國之一。中國的大國地位得到了確認。中國國際地位的提高，與中華民族付出巨大民族犧牲，長期堅持了抗戰並對世界反法西斯戰爭作出了重大貢獻是分不開的。

恢復朝氣活力。民族復興，不是復古、復舊，而是要重振中華民族的朝氣活力，建立延續民族文化根脈而有富有現代氣象的新中國。馮友蘭曾多次引述《詩經》中的「周雖舊邦，其命維新」一句，他最早提及「舊邦新命」為抗戰勝利之際為西南聯大所撰寫的紀念碑，其中寫道：「我國以世界之古國，居東亞之天府，本應紹漢唐之遺烈，作並世之先進。將來建國完成，必於世界歷史，居獨特之地位。蓋並世烈強，雖新而不古；希臘、羅馬，有古而無今。惟我國家，亙古亙今，亦新亦舊，斯所謂『周雖舊邦，其命維新』者也。曠代之偉業，八年之抗戰已開其規模，立其基礎」[注五十一]。從甲午戰爭失敗那時起，「舊邦新造」、「舊邦新命」，在中國這樣的文明古國，建立一個全新的現代國家，就成為先進中國人的一個夢想。從孫中山的「振興中華」，梁啟超的「少年中國」，五四時期的「青春中國」、「青春中華」，到抗日戰爭時期的「新中國」，都體現了這種理想。晏陽初指出：「幾千年來，中國人所懷抱的觀念是『天下』，是『家族』，近代西方的民族意識和國家觀念，始終沒有打入我們老百姓的骨髓裏。直到現在，敵頑攻進來的巨炮和重彈，轟醒了我們的民族意識。南北數千里燃燒的戰線才激動了我們的全面抗禦、同仇敵愾的精神。我們從亡國滅種的危機中，開始覺悟了中國民族的整體性和不可分性。生則同生，死則同死；存則同存，亡則同亡，這是民族自覺史的開端，是真正的新中國國家的序幕」[注五十二]。中國共產黨人順應時勢提出了改造舊中國、建設新中國的主張，毛澤東指出，民族復興是要「建設一個中華民族的新社會和新國家。在這個新社會和新國家中，不但有新政治、新經濟，而且有新文化。這就是說，我們不但要把一個政治上受壓迫、經濟上受剝削的中國，變為一個政治上自由和經濟上繁榮的中國，而且要把一個被舊文化統治因而愚昧落後的中國，變為一個被新文

化統治因而文明先進的中國。一句話，我們要建立一個新中國」[注五十三]。通過抗日戰爭，社會結構發生新的變化，民主力量得到成長，社會制度得到一定程度的改革。抗日戰爭為新民主主義的勝利和新中國的誕生，奠定了重要的基礎。

恢復民族自信與民族精神。在抗日戰爭中，中華民族的民族心態實現了從下挫到上升、從憂危到必勝、從渙散到凝聚的根本性轉折，「抗戰必勝，復興必成」，「抗日戰爭是持久戰，最後勝利是中國的」，這些說法就是民族自信心的生動體現。在抗日戰爭中，中華民族的民族文化得到了守護與「開新」。毛澤東在《新民主主義論》中提出的「民族的科學的大眾的」、「新民主主義的文化」，賀麟在《儒家思想的新開展》一文中提出的「新儒家思想的發展或儒家思想的新開展」、「儒家思想的復興，儒家文化的復興」，都昭示了民族文化在現代中國復興、「開新」的方向。在抗日戰爭中，以愛國主義為核心的中華民族精神得到了全面的提振與弘揚，這就是：「堅持國家和民族利益至上、誓死不當亡國奴的民族自尊品格，萬眾一心、共赴國難的民族團結意識，不畏強暴、敢於同敵人血戰到底的民族英雄氣概，百折不撓、勇於依靠自己的力量戰勝侵略者的民族自強信念，開拓創新、善於在危難中開闢發展新路的民族創造精神，堅持正義、自覺為人類和平進步事業貢獻力量的民族奉獻精神」[注五十四]。

正是基於上述這些方面，抗日戰爭對實現中華民族復興所發揮的作用得到了普遍的、廣泛的認同。學者們從不同角度提出了不同的表述，如「抗日戰爭是民族復興的起點」、「抗日戰爭是中華民族走向復興的偉大轉折」等。如果著眼於從鴉片戰爭尤其是甲午戰爭以來近代歷史轉變的角度，抗戰勝利完成了從「沉淪」到「上升」的轉變，是「走向民族復興的重要標志」[注五十五]；或者說「日本侵華是中華民族走向危機的極點，抗日戰爭是中華民族走向復興的契機」[注五十六]。抗日戰爭的偉大勝利雪洗了中國在甲午慘敗中所遭受的巨大國恥，瓦解了甲午慘敗引發瓜分狂潮後確立的、羈絆中國走向復興的殖民體系，恢復了中國在甲午慘敗後失去的國土和近代以來喪失的主權，使中國在先敗於西方列強、再敗於「島夷」後一落千丈的國際地位得以根本改觀，由此成為中華民族由百年衰落走向復興的歷史樞紐。

民族復興，不是復古、復舊，而是要重振中華民族的朝氣活力，建立延續民族文化根脈而有富有現代氣象的新中國。在文明古國，建立一個全新的現代國家，就成為先進中國人的一個夢想。

[注一]臧運祐先生在其《近代中日關係與中國民族主義》(收入鄭大華主編：《中國近代史上的民族主義》，社會科學文獻出版社，二〇〇七年）一文中提出：中國民族主義的發生、發展與高漲，與近百年中日關係史上的一八九五、一九〇五、一九一五、一九二五、一九三五、一九四五，六個關鍵年度，有著密切的關聯。一八九五年結束的甲午戰爭是中國近代民族義的開端；一九〇五年日俄戰爭前後,以孫中山的民族主義思想為標志，近代民族主義形成,並在辛亥革命中達到了第一次高潮；一九一五年前後，因日本侵占山東、提出「二十一條」，中國民族主義再度高漲，並迅速轉向了以建設「民族國家」為目標的內部要求；一九二五年的「五卅運動」，導致了五四以後中國民族主義運動的持續高漲；一九三五年華北事變，抗日救亡運動高漲，九一八以後的中國民族主義也走向新高潮，並促成了抗日民族統一戰線的迅速建立；一九四五年日本投降前後，因抗日禦侮任務的基本完成，近代民族主義也走向了基本的終結。

[注二]金沖及：《甲午戰爭和中華民族的覺醒》，戚其章、王如繪主編：《甲午戰爭和近代中國與世界——甲午戰爭一百周年國際學術討論會論文集》(人民出版社，一九九五年)，頁九九五至一〇〇六。

[注三]陳獨秀：《說國家》，《陳獨秀文章選編》上冊(三聯書店，一九八四年)，頁七〇。

[注四]吳玉章：《吳玉章回憶錄》(中國青年出版社，一九七八年)，頁二。

在抗日戰爭中，中華民族的民族心態實現了從下挫到上升、從憂危到必勝、從渙散到凝聚的根本性轉折，在抗日戰爭中，中華民族的民族文化得到了守護與「開新」。

[注五]馮自由：《革命逸史》第五集(中華書局，一九八一年)，頁九。

[注六]孫中山：《在東京中國留學生歡迎大會的演說》，載《孫中山全集》第一卷，頁二八二至二八三。

[注七]孫中山：《致魯賽爾函》，載《孫中山全集》第一卷，頁三一九。

[注八]張之洞：《勸學篇.同心》。

[注九]梁啟超：《少年中國說》，載《梁啟超選集》，頁一二七。

[注十]《擬設國粹學堂啟》，載《國粹學報》總第二十六期。

[注十一]鄧實：《國學今論》，載《國粹學報》第四至五號，一九〇五年。

[注十二]歐矩甲：《新廣東》，載《辛亥革命前十年間時論選集》第一卷上冊。

[注十三]《飲冰室合集》第四冊(中華書局，一九八九年)，頁七〇至八四。

[注十四]李大釗：《李大釗文集》上冊(人民出版社，一九八四年)，頁一三〇。

[注十五]胡適：《致母親》，載《胡適全集》第二十三卷(安徽教育出版社，二〇〇三年)，頁七八至七九。

[注十六]胡適：《致留美學界公開信》，載《胡適全集》第二十三卷(安徽教育出版社，二〇〇三年)，頁七五至七七。

[注十七]蔡元培：《中國的文藝中興》，載《蔡元培全集》第五卷(浙江教育出版社，一九九七年)，頁八八。

[注十八]黃興濤先生在《民國時期「中華民族復興」觀念之歷史考察》，載《中國人民大學學報》二〇〇六年第三期。文中稱李大釗「是『中華民族復興』理念最早自覺的導引人之一」。

[注十九]《李大釗全集》第二卷，頁三七一、三六八、三八八、四九三。

[注二十]《李大釗全集》第四卷(人民出版社，二〇〇六年)，頁四五二。

[注二十一]梁啟超：《歐游心影錄》，載陳崧主編《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁三七四。

[注二十二]梁啟超：《歐游心影錄》，載陳崧主編《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁三七四。

[注二十三]謝群洋：《儒學復興與中國文化之未來發展——牟宗三「儒學第三期發展說」再議》，載《學習與探索》二〇一三年第一期。

[注二十四]梁漱溟：《東西方文化及其哲學》，載《梁漱溟全集》第一卷，頁五三九。

[注二十五]梁漱溟：《東西方文化及其哲學》，載《梁漱溟全集》第一卷，頁五三九。

[注二十六]孫中山：《民族主義》，載《孫中山全集》第九卷，頁二四二至二四三。

[注二十七]季嘯風、沈有益：《華民國史料外編——前日本末次研究所情報資料》二十六冊(西師範大學出版社，一九九七年)，頁一五五。

[注二十八]吳釗：《復興之基點》，載《復興月刊》第二卷第一期，一九三三年九月一日。

[注二十九]張君勱：《民族復興之學術基礎》(中國人民大學出版社，二〇〇九年)，頁二七二。

[注三十]賀麟：《德國三大哲人歌德費希特黑格爾的愛國主義》(商務印書館，一九八九年)，新版序。

[注三十一]張君勱：《民族復興之學術基礎》(中國人民大學出版社，二〇〇九年)，頁二七七。

[注三十二]張君勱：《民族復興之學術基礎》，頁二三三。

[注三十三]梁漱溟：《由鄉村建設以復興民族案》，載《梁漱溟全集》第五卷(山東人民出版社，一九九二年)，頁四一九至四二〇頁。

[注三十四]梁漱溟：《精神陶煉要旨》，載《梁漱溟全集》第五卷，頁五〇四至五〇五。

[注三十五]一九三八年一月十一日《新華日報》創刊號。

[注三十六]鄭大華先生在《論毛澤東的中華民族復興思想》(載《當代中國史研究》二〇一三年第五期）一文中指出：毛澤東從來沒有使用過「中華民族偉大復興」或「民族復興」一類的詞，但這並不能說明他對如何實現中華民族偉大復興沒有系統而深入的思考。

如果著眼於從鴉片戰爭尤其是甲午戰爭以來近代歷史轉變的角度，抗戰勝利完成了從「沉淪」到「上升」的轉變，是「走向民族復興的重要標志」。

[注三十七]毛澤東：《中國革命和中國共產黨》，載《毛澤東選集》第二卷(人民出版社，一九九一年)，頁六二八、六三〇、六三七。
[注三十八]毛澤東：《論反對日本帝國主義的策略》，載《毛澤東選集》第一卷(人民出版社，一九九一年)，頁一五六。
[注三十九]毛澤東：《新民主主義論》，載《毛澤東選集》第二卷(人民出版社，一九九一年)，頁六二二至六二三。
[注四十]蔣中正（介石）：《中國之命運》(北平時報社，民國三十五年)，頁一、七。
[注四十一]蔣中正（介石）：《中國之命運》(北平時報社，民國三十五年)，頁七七。
[注四十二]危兆蓋：《二〇世紀三四十年代民族復興思潮研究》(北京師範大學，博士論文)，頁一。
[注四十三]賀麟：《學術建國與抗戰建國》，載《雲南日報》，一九三八年五月。
[注四十四]一九四二年，藏廣恩、馬采分別出版了費希特《對德意志民族的演講》全譯本分別由貴陽文通書局一九四二年、重慶獨立出版社一九四二年出版。
[注四十五]賀麟：《文化與人生》(商務印書館，一九八八年)，頁八〇、一六四。
[注四十六]賀麟：《儒家思想的新開展》，載《思想與時代》第一期，一九四一年八月。
[注四十七]馮友蘭：《三松堂全集》第一卷(河南人民出版社，二〇〇一年)，頁二三五至二三六。
[注四十八]胡秋原：《中國文化復興論》，載《中國現代思想史資料簡編》第四卷，頁一四八至一五八。
[注四十九]《毛澤東選集》第三卷(人民出版社，一九九一年)，頁一〇三二。
[注五十]賀麟：《文化與人生》(商務印書館，一九八八年)，序言。
[注五十一]馮友蘭：《三松堂自序》(三聯書店，一九八四年)，頁三五五。
[注五十二]晏陽初：《農民抗戰的發動》，載《大公報》一九三七年十月十一日。
[注五十三]《毛澤東選集》第二卷(人民出版社，一九九一年)，頁六二二至六二三。
[注五十四]胡錦濤：《在紀念中國人民抗日戰爭暨世界反法西斯戰爭勝利六十周年大會上的講話》，載《人民日報》二〇〇五年九月四日。
[注五十五]張海鵬：《走向民族復興的重要標志》，載《光明日報》二〇〇五年八月十六日。
[注五十六]黃晴：《抗日戰爭——走向民族復興的契機》，載《人民日報海外版》二〇〇五年九月五日。

Modern China-Japan Relationship and the Formation of Chinese National Rejuvenation Ideas

By Zuhua Yu & Huifeng Zhao(Faculty of History and Culture, Ludong University)

Abstract: The formation and development of Chinese National Rejuvenation ideas are related to the national crisis, especially the invasion of imperialistic Japanese. In 1945, the victory of the Anti-Japanese War, reversed the repeated failures against invaders, and became the landmark of Chinese nation from declination to renaissance.

Keywords: First Sino-Japanese War; Anti-Japanese War; China-Japan Relationship; Chinese National Rejuvenation.

煙畫與愛國商人何英傑

——關於《抗戰八年勝利畫史》的研究

■ 李德生

文更特約研究員

摘　要：今年是世界人民反法西斯勝利七十周年，也是中國抗日戰爭勝利七十周年。筆者就本人珍藏的一套上海裕華煙草公司在一九四六年抗戰勝利一周年之際，出版發行的煙畫巨著——《抗戰八年勝利畫史》，進行了系統的研究和披露。全面地介紹了這套畫作的意義、規模、遭遇及其史料價值。且對當年主持繪製、發行這套作品的愛國商人何英傑先生至以崇高的敬意。

關鍵詞：煙畫，抗戰，何英傑。

抗戰勝利後的一九四五年至一九四九年期間，中國大陸出版的有關抗日題材的大型畫史一共有四部，即上海聯合畫報社出版的《中國抗戰畫史》、《第二次世界大戰畫史》、《二次大戰照片精華》和上海時代書局出版的《印緬遠征畫史》。這四本畫史彙集了大量的照片和圖畫，詳實地記述中國人民艱苦卓絕的抗戰史，為世界反法西斯戰爭留下了豐富的圖像史料。編撰圖史的作家舒宗僑、曹聚仁、魏守忠、何鐵華、孫克剛諸君功不可沒，他們的名字與畫史一起載入了抗戰文獻史冊。

除此之外，筆者認為還有一部圖史被人們忽視了，那就是一大套更為廣大民眾接受的通俗出版物——煙畫《抗戰八年勝利畫史》，其繪製精良、印刷精美，而且發行量最大，普及性最為廣泛。當年，不僅士、農、工、商，社會各界，乃至引車販漿者流、市井婦孺之輩均能有緣一顧，其影響之大，出乎人們意外。這套煙畫規格不大，僅有方寸大小，但它以醒目、生動的繪畫形式，附以簡約的文字說明，描述了中國軍民長達八年的浴血抗戰，最終贏得勝利的全過程。八十枚集在一起，也是一部氣勢恢宏的抗日圖鑒，其意義和宣傳作用，絲毫不遜於以上所說的那幾部畫史圖書。

大家要問，什麼是煙畫呢？上了年紀的人都知道，而且在孩提時期都收集過、把玩過的一種附在香煙包內的小畫片兒，人們俗稱之為煙畫、香煙牌子、毛片兒或公仔紙。它的大小不過盈寸，七色印刷，內容十分豐富，古今故事、時裝美女、風景名勝、花鳥魚蟲、飛禽走獸、市井民俗、政治時事，無所不包，無所不有。在上個世紀二、三十年代隨著香煙的熱賣，這些小畫片風行一時，深受社會各階層不同人士的喜愛。煙畫原是煙草公司發行的一種小廣告，在出版物尚不發達的時代，它一度成為一種大眾文化的傳媒，具有強大的社會影響力。這種煙畫不僅具有文化傳播功能，商業促銷功能，在國家民族面臨危亡之秋的抗戰時期，這些小小的煙畫還煥發出強大的政治宣傳功能。愛國的煙草商發行的的抗日煙畫，與其他形式的宣傳品一樣，起著揭露敵人、喚醒民眾、鼓舞士氣、抗擊侵略者的巨大作用。

例如，上海福昌煙公司在一九三一年印行的《「九一八」日軍侵華紀實》，次年，

抗戰勝利後中國大陸出版四本畫史彙集了大量的照片和圖畫，詳實地記述中國人民艱苦卓絕的抗戰史，除此之外還有一部圖史被人們忽視了，那就是一大套更為廣大民眾接受的通俗出版煙畫《抗戰八年勝利畫史》。

《抗戰八年勝利畫史》是我國煙畫出版史中最後出版的一套作品，也是最系統地記錄和描繪我國軍民抗戰史的一套非凡的巨制。當年創意並主持繪製、印刷、發行這套煙畫的正是苦心經營上海裕華煙草公司總經理何英傑先生。

華達煙草公司印行的《十九路軍抗日血戰圖》、福新煙草公司印行的《東北義軍抗日記》，以及一九三七年南洋兄弟煙草公司印行的《一二八戰事》、中和煙草公司印行的《抗日救國》，中南煙草公司《淞滬戰爭》，天華煙廠出品的《流民圖》等等。這些圖文並茂的作品，將日寇掠我土地、戮我同胞的種種罪行，給予了無情的揭露。也把中國軍民不屈不撓、奮勇抗敵的戰鬥場面，生龍活虎地再現出來。當年，這類煙畫成千上萬，如水銀瀉地一般散入民間，激發著國人對入侵者的仇恨，激勵著民眾奮起抗日的決心。這類作品在抗日宣傳的戰場上，勢若一枚枚擲向敵人的投槍和炸彈，摧枯拉朽，功不可沒。能夠存於今日的每一幀作品，都成了我國抗戰歷史的見證。

煙畫《抗戰八年勝利畫史》是我國煙畫出版史中最後出版的一套作品，也是最系統地記錄和描繪我國軍民抗戰史的一套非凡的巨制。這套煙畫出版於一九四六年八月，出版單位係上海裕華煙草公司[注一]。全套煙畫七色彩印，前圖後文，每枚規格為52x68mm。置於該公司名牌產品「紅士牌」、「友啤牌」[注二]香煙包內，隨煙贈送。全套煙畫原設計為一百二十枚，因內戰爆起，時局變化，至一九四九年二月終止了發行，僅上市了八十枚。而就這八十枚畫面，便足以證實了這套煙畫的文獻價值。這套煙畫內容宏偉，選題組成如下；

1，盧溝橋畔；2，抗戰開始；3，廬山訓話；4，佟趙殉國；5，克復豐台；6，偷襲機場；7，滬戰爆發；8，空軍揚威；9，吳淞海戰；10，虹口巷戰；11，英使被擊；12，炸我無辜；13，僧侶救護；14，九國公約；15，女童獻旗；16，四行孤軍；17，日軍暴行；18，縫紉慰勞；19，長江肉彈；20，大刀殺敵；21，南京大屠；22，馬當沉敵；23，隴海會戰；24，熱血濺雪；25，委座視師；26，開封會議；27，台莊大捷；28，築矮子墓；29，徐州會戰；30，轟炸日軍；31，神鷹遠征；32，機械部隊；33，鄱陽大捷；34，武漢空戰；35，以弱勝強；36，嶽陽炮戰；37，尋花姑娘；38，焦土禦敵；39，陪都夜襲；40，慰問傷兵；41，生產軍火；42，中條血戰；43，遊擊戰術；44，碧血忠魂；46，清鄉擾民；47，查遊擊隊；48，農民從軍；49，包圍信陽；50，鄂中會戰；51，英雄殉國；52，克娘子關；53，克復南寧；54，襲珍珠港；55，香港失守；56，長沙大捷；58，船夫義勇；59，日放毒氣；60，攻野人山；61，到天空去；62，反攻緬甸；63，荊江激戰；64，蔣任主席；65，中美合作；66，開羅會議；67，中印輸油；68，中原大戰；69，固守潼關；72，菲濱海戰；73，死守衡陽；74，間諜奇謀；75，關島登陸；78，莽島登陸；79，飛渡怒江；80，轟炸東京[注三]。

每幀圖畫的背面都有用正楷書寫的一百五十餘字的說明短文，言簡意賅地描述事件的始末，具實可信。我們從圖目中可以得知發行者的良苦用心和這組作品的自身價值。據筆者粗略統計，當年，裕華煙草公司生產的「紅士」和「友啤」兩種品牌香煙以每年各生產一萬大箱計算(每一大箱一千二百條，每條十包香煙，即發放香煙畫片一億二千萬枚)，每年發行這套煙畫兩億多枚。一九四六年八月至一九四九年二月

這三年半的時間內，共向全國各大城鎮及東南亞諸國共發行了煙畫《抗戰八年勝利畫史》約計數億枚之多。影響之巨，足見一斑。

當年創意並主持繪製、印刷、發行這套《抗戰八年勝利畫史》煙畫的是何許人也？他正是苦心經營上海裕華煙草公司總經理何英傑先生。他曾為此漚心瀝血做出重大貢獻。

何英傑先生，清宣統末年（一九一一年）出生於上海浦東的一戶平民之家，因為家境貧寒，唯讀了幾年私塾，十四歲輟學，就進了一間小小的印刷廠當了一名學徒工。從燒水掃地、清潔打雜做起，歷經數年的煎熬，才在師傅的指引下，逐步上機操作。加之何英傑心靈手巧、聰明好學，不幾年，印刷廠裏的各種技術工作，如製版、調色、上機、落機乃至切紙、修機、成本、算帳，無所不會，無所不能。艱苦的學徒生活鍛煉了他堅毅好強的性格，也使他學得經營管理的本事。剛滿二十歲的時候，他便創辦了自己獨資經營的新亞印刷廠。二戰爆發後，進口油墨、紙張奇缺，他竟然在這一行中，非但沒有虧本，反而賺到了「第一桶金」，為後來的發展打下了基礎。在日本佔據上海的階段，英美煙草公司[注四]受到日商擠壓，難以經營，遂抽調資金，退出大陸。彼時，步入爾立之年的何英傑先生，看準了將來民族煙草業必有大的發展，便不惜高息借貸，接手了一批美國原料，創辦了上海裕華煙草股份有限公司。且以優良的品質，精心打造了「高樂」、「紅士」、「友啤」等香煙品牌，問世之後，大獲世人歡迎。這些名牌香煙不僅暢銷於國內諸大城市，在東南亞、新加坡也享有盛譽。他在艱苦創業的同時，目睹了日本強盜在中國倒行逆施的種種罪惡，更激發了「實業救國」的雄心。他抱著抗日救國的滿腔熱忱，捐助了許多金錢，支援軍隊、救濟災民。最終，在贏得抗戰全面勝利之時，他與全國人民一道歡欣鼓舞，彈冠相慶。他發誓要出版一套《抗戰八年勝利畫史》，借用煙畫廣泛流傳的形式，宣示後人，莫忘抗戰血淚，增長民族志氣，篳路藍縷，發奮圖強，齊心協力建設新中國。儘管在工廠運作經濟拮據的情況下，他毅然調動資金，聘請了當時上海知名的畫家、作家在一起，伏案梳理我國軍民八年浴血抗戰的歷史。潛心規劃設計，精心繪畫製作，從一九三七年「盧溝橋事變」、「佟麟閣趙登禹英勇殉國」、「蔣總統廬山宣言」、「淞滬戰爭爆起」畫起，繼以「平型關告捷」、「台兒莊大勝」、「徐州會戰」、「三戰長沙」、「死守衡陽」等諸大戰事……，一直畫到「鐵軍遠征緬甸」、「大舉轟炸東京」直至「日寇投降」。全套作品以圖述史，將舉國軍民艱苦卓絕的八年抗戰經歷，事無巨細，盡錄其中，連貫起來，構成了一部波瀾壯闊的歷史畫卷。

何英傑先生為煙畫《抗戰八年勝利畫史》的發行，特別設計了宣傳多幅廣告，並且親自撰寫了充滿激情的廣告文字。他寫道：

中國人不能不知！抗戰八年大事。大國民不能不看！抗戰勝利畫史！抗戰勝

這類作品在抗日宣傳的戰場上，勢若一枚枚擲向敵人的投槍和炸彈，摧枯拉朽，功不可沒。能夠存於今日的每一幀作品，都成了我國抗戰歷史的見證。

何英傑先生的愛國心聲，也代表了廣大民眾的一致意願。這套大型煙畫在一九四六年問世之後，受到各界人士的熱烈歡迎。人們紛紛集藏傳看，成為一套緬懷歷史，教育後人的珍貴收藏。

利乃中國歷史上最光榮之一頁。人民從此獲得真正之自由解放。國家民族亦可轉弱為強，走上建設新生之途。吾人為使此震古鑠今之偉業深印國人腦海，永志不忘起見，爰發願編畫《抗戰八年勝利畫史》。費年餘之心力，卒告完成。全部一百廿號，隨久享盛名之「紅士牌」香煙附送，每包一張。圖文並茂，精彩絕倫。國人於唏噓快覽之下，感念八年悲壯苦難。堅貞卓絕之英績，必能知所奮勉也！[注五]

這些話，真切地反映出何英傑先生的愛國心聲，也代表了廣大民眾的一致意願。這套大型煙畫在一九四六年問世之後，受到各界人士的熱烈歡迎。人們紛紛集藏傳看，成為一套緬懷歷史，教育後人的珍貴收藏。

但是，隨著國內戰爭爆發，短短的三、四年間，共產黨用人民戰爭打敗了國民黨的百萬軍隊，武裝取得了政權。石家莊解放後，新政府推出「依靠貧苦工人和城市貧民」的政策，大搞對資本家的清算鬥爭，不幾天便把城市工商業清算垮了，工人失業，市面蕭條。消息傳出，使上海、天津、北京、武漢等大城市的民族資產階級心生畏懼，在軍隊進駐之前，紛紛關店閉廠，舉家攜款逃離大陸。有人力勸何英傑移居台灣，但他堅持不去。自謂：「一生坦蕩，愛國恤貧，內心無愧，何故遠遁？」然而，他畢竟對新政權的政令不明，便暫時避居香港，觀潮待定。

此時，當局也察覺了管理城市與農村革命有著根本的不同，便及時調整政策。一九四九年五月六日，劉少奇出席中共天津市委擴大會，在會上作了《關於城市管理和職工問題》的報告。特別強調，民族資產階級「不是現在我們革命的敵人，而是我們的朋友」，「有益於國計民生的資本主義允許其發展」，「資本家剝削不是太多了，而是太少了」[注六]。接著，又發表了《與民族資本家宋棐卿的講話》，強調「剝削有功」論，聲稱「工人階級歡迎剝削」，以穩定政權和人心[注七]。五月二十七日上海解放，上海軍事管制委員會成立，第六天就成立了上海工商聯合會和市人民政府。調集素質較高的幹部，積極開展團結民族資本家，恢復生產，繁榮市面的工作。

彼時，上海裕華煙草公司在其舊部的管理下依然維持經營。鑒於國民黨的慘敗

和時局的變化，公司管理層已隱約感到，再在「紅士」和「友啤」香煙包內附贈宣傳正面戰場抗日的《抗戰八年勝利畫史》已不合時宜。於是年二月便停止贈送這套畫片。八十號以後的畫作，儘管已製版印出，便也存於庫中不再發行了。

此後，「鎮壓反革命」、「抓特務」、「消滅國民黨殘渣餘孽」及「三反五反」、「資本家集中學習改造」等一系列政治運動和思想教育運動接連不斷地搞了起來，在無產階級專政的「鐵腕」下，清算鎮壓了無數地、富、國民黨黨政、軍、警、特人員以及各類不同政見者。裕華煙草公司生怕沾上「鼓吹國民黨、鼓吹蔣介石」特嫌，於一九五〇年五月十一日，便將採用抗戰畫片純粹是廣告性質及停止繼續採用等情況，寫出詳細說明，連同畫片樣子一併函報上海市人民政府工商局備案。後經工商局反複審查鑒定，層層請示，已做出慮及「歷史因素，不予追究」的政治結論。並且歡迎勸說何英傑先生返滬，繼續開工廠。

何英傑先生聞之頗為安慰，幾番漫捲行囊意欲返回上海的時候，一樁偶然的事情，再次將煙畫《抗戰八年勝利畫史》，攪進了巨大的政治旋渦之中，使他重返上海的想法陡生改變。

事情是這樣的，一九五一年二月，有一位叫陳靜義的天津煙民，在市面上買了一包「紅士」牌香煙。打開煙包，裏面有一枚煙畫。正面印著國民黨軍隊與日寇激戰的場面，背子上印有《抗戰八年勝利畫史》，贊譽國民黨部隊與日寇決死拼殺的文字說明。這位政治覺悟很強的陳先生馬上致信《人民日報》，義憤填膺地質問：「何以在新中國誕生之後，還有人用反動畫片替國民黨反動派招魂！」[注八]《人民日報》如獲至寶，當即在《讀者來信》專欄刊登了這位陳先生的指責。

裕華煙草公司見報後，嚇得企管部門手忙腳亂，忙不迭地致信《人民日報》檢討道歉，誠惶誠恐地解釋說：

編輯同志：二月二十二日，貴報「讀者來信」欄，陳靜義同志對紅士牌香煙裏的反動畫片提出批評，這種熱情的指正，我公司非常感激。事情的經過是這樣：

我公司在一九四六年八月，為了使「紅士」牌香煙增加銷售，便繪製抗戰畫片附在小包內。至一九四九年二月乃自動將該畫片取消，改繪京劇畫片；並於本年二月五日登《光明日報》公告取消。我公司早於一九五〇年五月十一日，也曾將採用抗戰畫片純粹是廣告性質及停止採用等情況連同畫片樣子，函報上海市人民政府工商局。

京津各地批銷卷煙同行，愛將香煙收藏數年之後再慢慢出售，此種習慣盡人皆知。照此情況，陳同志所買的紅士牌香煙一定是數年前的舊貨。現在我公司已於二月二十七日遵上海市工商局指示，將印刷抗戰畫片之玻璃底版及鉛皮版呈局銷毀。我們非常感謝陳同志對我們的批評，希望大家多提意見。

《人民日報》對這封信冠以《對紅士牌香煙內反動畫片上海裕華煙草公司的答覆》的標題見報[注九]。從此，這類抗日題材的煙畫就帶上了「反動畫片」的政治帽子。當然，對這種亂扣帽子的行徑也有人頗不贊成，讀者陸湘對此就提出異議。他指出「把抗戰畫片與反動畫片混為一談，甚不妥當」[注十]。但是，這件事造成的影響已是覆水難收，對四十年代上半葉各煙廠出品的眾多的抗戰畫片都造成了至命的傷害。

彼時，正值新政權發動大規模「鎮壓反革命」、「肅清國民黨特務」運動高潮之際。一頂反革命的帽子不知會壓上多少人的身家性命。何英傑聞知此事後，便放棄了上海的企業，斷絕了回歸大陸之想，專心在港謀求發展了。是年，他成立了香港煙草有限公司，獨家代理萬寶路等外國知名香煙品牌。隨著香港經濟起飛不斷發展，其事業越做越大。到了六十年代，何

何英傑先生幾番漫捲行囊意欲返回上海的時候，一樁偶然的事情，再次將煙畫《抗戰八年勝利畫史》，攪進了巨大的政治旋渦之中，使他重返上海的想法陡生改變。

英傑開始進軍金融投資業，成功的運作，使他擠身於香港首富的前列。何英傑出身於草根階層，致富不忘家國，致富不忘貧苦大眾。晚年在香港創辦了「良友慈善基金會」，積極投身慈善事務。身體力行，捐出巨額資金，幫助香港勞苦大眾及國內同胞。一九九一年，當他得知中國華東地區遭受水災時，便義無反顧地捐款了一億港元，撥贈大陸，救助災民。他本人一生勤儉，從不靡費，食粗糧，著布衣，不吸煙，不喝酒，畢生無一不良嗜好。對於事業，事必親躬。一生勤勉勞作，直到九十年代，以八十多歲的高齡正式退休。將業務交給長孫何柱國主理，自己隱居於北角香港煙草公司總部頂樓，過著深居簡出的生活。直至二〇〇〇年，何老先生因病長逝。他的一生是愛國的一生，奮鬥的一生。香港民眾對他十分尊敬，都親切地稱他「何伯」。

至於，他在早年主持發行的煙畫《抗戰八年勝利畫史》，一直屢遭不幸。全套作品原計劃出版一百二十枚，由於內戰爆發，政局變化，只發行了八十枚。其後，在大陸「以階級鬥爭為綱」的無休止的政治運動中，曾經歌頌過蔣介石和國民黨正規軍的各種文史圖書及影視作品、繪畫，當然也包括煙畫，大都淪為「反動」的宣傳品之列。尤其被點了名的《抗戰八年勝利畫史》，更是瀕臨滅頂之災。上海諸多煙廠在歷次轟轟烈烈的群眾運動中，揭發、追查「反動畫片」的案例頻頻發生。散藏於民間的抗日煙畫，人們懼怕惹火燒身，也都將其銷毀殆盡。經過一九六六年的「破四舊」和「文化大革命」，能逃過此劫的抗日煙畫，簡直就是鳳毛麟羽、滄海遺珠了[注十一]。

上海諸多煙廠在歷次轟轟烈烈的群眾運動中，散藏於民間的抗日煙畫，人們懼怕惹火燒身，也都將其銷毀殆盡。經過一九六六年的「破四舊」和「文化大革命」，能逃過此劫的抗日煙畫，簡直就是鳳毛麟羽、滄海遺珠了。

筆者是一位名不符實的煙畫收藏家，收藏的抗日煙畫也僅有四、五百枚而已。其中，最為珍貴的《抗戰八年勝利畫史》，雖經多年的努力，也未集成全豹，只有七十五枚而已。雖說不全，但已屬碩果僅存的了。筆者旅加期間，曾先後在溫哥華中信中心和列治文展覽中心舉辦過《抗日畫片大展》，社會反響十分強烈，曾引起了海外僑胞和學界的廣泛關注，中、西報刊雜誌都給予了多次報導。

如今時代不同了，中國的政治、政策及兩岸關係已有了巨大的變化，為還原抗戰史的真實面目，提供了良好的研究空間。筆者應國內出版社之邀，擬將個人珍藏的抗日煙畫進行整理，編輯出版。愛國老人何英傑先生的《抗戰八年勝利畫史》亦將重見天日。

在「紀念抗戰勝利七十周年」即將到來之際，這部煙畫《抗戰八年勝利畫史》，作為民間抗日史料奉獻給廣大讀者，冀以緬懷抗日戰爭中壯烈犧牲的無數先烈，也是向何伯的一次致敬。

[注一]據《上海煙草志》「一九〇三至一九四八年上海主要民族煙廠情況表」載；裕華煙草股份有限公司建於一九四三年，廠址；中正南二路二七二號。資本金法幣二億元。法人；何英傑。月產一千五百至二千一百箱/五萬支。生產高樂、紅士、永利、金翡翠、蘇格蘭、鈔票、友啤、禮義等品牌香煙，產品遠銷大江南北及東南亞諸國，頗有聲譽。

[注二]「紅士牌」和「友啤牌」都是上海裕華煙草公司生產的名牌產品。「紅士」的意思是北美印地安戰士驍勇善戰，隱喻內含美國白肋煙草，剛勁味厚。「友啤牌」亦稱「UB」牌，是借用建於一九一二年的上海斯堪的納維亞啤酒廠所生產的啤酒的品牌名。以彰顯香煙的品質。此品牌在上海極有名氣，盡人皆知。

[注三]此套煙畫因政治因素，版毀禁發、存世甚稀，筆者多年搜集，僅獲七十餘枚，倘缺七〇、七一、七六、七七諸號。

[注四]一九〇二年九月二十九日，為平息激烈的貿易戰，英國的帝國煙草公司與美國的美國煙草公司聯合創辦合資企業——英美煙草公司。翌年，在上海成立了英美煙草公司駐華辦事處，統一處理在華及東南亞的行銷業務。

[注五]見一九四六年裕華煙草公司為宣傳煙畫《抗戰八年勝利畫史》的發行，特別設

在「紀念抗戰勝利七十周年」即將到來之際，這部煙畫《抗戰八年勝利畫史》，作為民間抗日史料奉獻給廣大讀者，冀以緬懷抗日戰爭中壯烈犧牲的無數先烈，也是向何英杰先生的一次致敬。

計的宣傳廣告詞。

[注六]見一九四九年五月六日劉少奇在中共天津市委擴大會《關於城市管理和職工問題》的報告。

[注七]見一九四九年五月劉少奇《與民族資本家宋棐卿的講話》。在文化大革命發起之初，此講話成為劉少奇的一大罪狀。

[注八]見一九五一年二月二十二日《人民日報》第二版《讀者來信》專欄刊陳靜儀指責香煙內裝反動畫片的來信。

[注九]見一九五一年三月十三日《人民日報》第二版《讀者來信》專欄刊《對紅士牌香煙內反動畫片上海裕華煙草公司的答覆》。

[注十]見一九五一年三月十四日《人民日報》第二版《讀者來信》專欄刊陸湘來信。

[注十一]《抗戰八年勝利畫史》這套煙畫在多次政治打壓下存世極少，筆者收藏的七十餘枚，也是經過十幾年的功夫，千方百計的蒐集而得。上海煙畫博物館馮懿有先生那裏也不全，只有七十餘枚。北京收藏家劉允祿先生曾親口與筆者說：「我家原有這套煙畫，文化大革命全燒了。要是讓紅衛兵翻出來，還不要了我的老命！」在此文即將見刊之際，筆者從《大公網》上得悉，中國內蒙自治區呼和浩特市有一位名叫伍勝利的收藏家，他收藏有全套八十枚《抗戰八年勝利畫史》煙畫，完整地保存了這套珍貴的歷史文獻。筆者在大陸講學之際，有幸在電話中與其進行了交談。得知他是一位在職的國家幹部，致力收藏是他的業餘所好。他專門收藏晉綏地區抗戰文物，用於研究，收穫甚豐。抗戰煙畫是他收藏中的一小部分，但他對煙畫《抗戰八年勝利畫史》極為重視。為了集齊全套，他幾乎跑遍了中國大江南北的古玩市場，可謂「上窮碧落下黃泉」，用了二十三年的工夫始得完豹。據我所知，他收藏的這套煙畫可能是全國「獨一份」了。做為同好，筆者對他致力收藏的那種鍥而不捨的精神和取得的成就十分敬佩。同時，也說明了收藏中的一個道理；大凡有價值的東西，儘管經磨歷劫、受盡摧殘，但千淘萬瀝之後，真金不滅，終有一日，仍會浮出水面。

Cigarette cards and Anti-Japanese War

Li, Deshen(Culture Regeneration Research Society)

Abstract: this year (2015) is the world's seventy anniversary of the victory of the anti-fascist war, meanwhile it's also the seventy anniversary of the victory of the Chinese Anti-Japanese War. The author of this thesis had carried on a systematic research and disclosure, on one of the most cherishable collections of the author himself--- a monumental work of the cigarette card "The victory of the eight-years' anti-Japanese war", which was published in the first anniversary of the victory of Chinese Anti-Japanese War, by Shanghai yuhua tobacco companies in 1946. The meaning of this epic work of the cigarette card is fully introduced in this thesis, as well as its great scale, its unexpected experience, and its historical value. In the meantime the greatest respect was paid to the patriotic businessman Mr Yingjie He, who had been presiding over the entire drawing period of this great work, from its first sketch to its final release.

Keyword: Cigarette cards Anti-Japanese WarYingjie He.

二〇一五年第二期（總第八十五期）

中國研究

論信徒對執政者的責任

——神學的難題和倫理的困境

■ 冀　誠

北京外國語大學法學院

摘　要：在當代中國的文化處境中，信徒對執政者的責任是一個值得深入思考的話題。根據聖經的教導，政府的權柄來自上帝，政府的功能在於賞善罰惡，因此，信徒順服政府，不單是為了免受懲罰，更是為了以順服的心態來遵行上帝的旨意。信徒在履行公民職責的時候，應正確地區分教會的責任和信徒個人的責任。信徒對政府的順服，應該以順服上帝作為有效的前提。

關鍵詞：政府的來源，政府的功能，公民職責。

在當代中國的文化處境中，信徒對執政者的責任是一個值得深入思考的話題。信徒在履行公民職責的時候，應正確地區分教會的責任和信徒個人的責任。信徒對政府的順服，應該以順服上帝作為有效的前提。

從宗教改革時期的一些著名信條中可以看出，信徒對執政者的責任是新教傳統中的一項重要教義。例如，《奧斯堡信條》第十六條指出，「福音並不否認政府與家庭……除了吩咐我們犯罪以外，基督徒必須順從他們的官府和法律」[注一]。又如，根據《比利時信條》第三十六條，「我們相信，我們恩慈的上帝，由於人類的敗壞就設定了君王、諸侯和各級執政官，使人按照特定的律法與政策來管理世界，以便約束人的放蕩，使凡事規規矩矩按照次序行……此外，不管具有什麼身份、資格和條件，人人都有責任順服各級執政官，向他們納稅，給與他們適當的尊敬，凡事只要不違背上帝的聖言，就當順服他們；在禱告中為他們代求，懇求上帝在他們所行的各個方面掌管並引導他們，好使我們可以用敬虔、誠實的方式享受和平、安寧的生活」[注二]。再如，依照《威斯敏斯德信條》第二十三章，「人民當為國家官員祈禱（提前二章），尊敬他們的人格（彼前二章），給他們納稅（羅十三章），服從他們合乎律法的命令，為良心的緣故服從他們的權威（羅十三章；多三章）。不信宗教或宗教差異，並不廢止國家官員正當和合乎聖經的權威，也不解除人民對他們的順服（彼前二章）；這種順服，教會人員也是不能免的（羅十三章；王上二章；徒二十五章；彼後二章；猶大書）」[注三]。

然而，時至今日，在一些深受新教傳統影響的群體中，順服政府並不是一個受歡迎的話題。例如，在美國的文化氛圍中，當面對順服政府這項命令的時候，人們的反應常常是懷疑和抗拒[注四]。又如，在中國教會裏，若有人傳講順服政府的教義，他就有可能被包括信徒在內的人指責為不合時宜、懦弱甚至偽善。為了能夠更好地解釋和應用合乎聖經的政府觀，我們需要投入更多的觀察與思考。

在新約聖經當中，《羅馬書》第十三章第一至七節是論及相關主題的重要經文，其內容為：「1，在上有權柄的，人人當順他服，因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的都是上帝所命的。2，所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命；抗拒的必自取刑罰。3，作官的原不是叫行善的懼怕，乃是叫作惡的懼怕。你願意不懼怕掌權的嗎？你只

要行善，就可得他的稱讚。4，因為他是上帝的用人，是與你有益的。你若作惡，卻當懼怕，因為他不是空空地佩劍。他是上帝的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的。5，所以你們必須順服，不但是因為刑罰，也是因著良心。6，你們納糧也為這個緣故；因他們是上帝的差役，常常特管這事。7，凡人所當得的，就給他；當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他上稅；當懼怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他」。

一、從政府之來源的角度來看信徒的順服

1、「在上有權柄的」的含義

在希臘原文中，與「有權柄的」相對應的是複數名詞(ἐξουσίαις)[注五]。該詞在新約聖經當中出現了約七十二次，有時是指權力本身，有時則是指行使權力的人[注六]。在第一節的語境中，可以將其解釋為「政府官員」[注七]。用使徒彼得的話來說，他們既包括「在上的君王」，又包括「君王所派、罰惡賞善的臣宰」[注八]。

值得注意的是，伯拉究(Pelagius)和路德等神學家認為，「在上有權柄的」的範圍，有可能包括教會的領袖(governing authorities in the church)[注九]。根據筆者的調研，在中國教會裏，亦有牧師主張，信徒若要遵行《羅馬書》第十三章中有關順服的教導，就應該順服教會的領袖。我們當如何來看待這種觀點呢？

考察聖經，可以發現，保羅的確勸勉信徒要順服教會的領袖。例如，在給哥林多教會的信中，他寫道，「弟兄們，你們曉得，司提反一家是亞該亞初結的果子，並且他們專以服侍聖徒為念。我勸你們順服這樣的人，並一切同工同勞的人」[注十]。《希伯來書》的作者亦指出：「要順從領導你們的人，並要服從他們，因他們時刻為你們的靈魂警醒，好像那些要交帳的人；這樣，他們在交帳的時候就有喜樂，沒有歎息了；他們若歎息，就對你們沒有好處了」[注十一]。可見，根據新約聖經的教導，信徒理當順服牧師和長老們在教會中的權柄[注十二]。然而，從解經的角度來看，牧師和長老們在教會中的權柄並非《羅馬書》第十三章所討論的話題。理由如下：第一，下文第四節指出，政府官員不是徒然佩劍[注十三]，這就意味著，公民政府(Civil Government)可以使用強制力來履行它的職責。事實上，在整個社會中，只有公民政府才能夠合法地運用公權力，通過實施強制措施來實現社會的公義。無論是教會還是基督徒個人，都應該避免使用強制力[注十四]。第二，從下文第六至七節中對納稅的要求可以看出，在上有權柄的僅指政府官員，而不包括教會的領袖，因為向教會納稅是不合乎聖經的[注十五]。

> 在整個社會中，只有公民政府才能夠合法地運用公權力，通過實施強制措施來實現社會的公義。無論是教會還是基督徒個人，都應該避免使用強制力。

2、政府權柄的來源

保羅在前引第一節經文中指出，信徒應當順服政府官員的一個理由就是，政府的權柄源自上帝。參照聖經中的相關教導，我們可以對政府的來源做出如下的表述[注十六]：

第一、政府的雛形可追溯到舊約聖經中有關禁止殺人的教導。根據《創世記》第九章的記載，「上帝賜福給挪亞和他的兒子。對他們說：……『流你們血，害你們命的，我必向他追討；我要向一切走獸追討，向人和向人的弟兄追討人命。凡流人血的，他的血也必被人所流，因為上帝造人，是照自己的形象造的』」[注十七]。

第二、到了大衛作王的時期，以色列國已經有了分工明確，部署細緻的治理結構[注十八]。

第三、就產生的方式而論，有些政治領袖是由民眾所選舉的，有些官員是由君王所任命的，還有些政權是通過武力來征服的。然而，就產生的根本原因而言，「凡掌權的都是上帝所命的」[注十九]，因此，每一個執政者都應該就自己的行為向上帝負責，向上帝交帳。

3、掌權者也包括惡的掌權者嗎？

值得追問的是，既然「凡掌權的都是上帝所命的」，那麼，惡的掌權者是否也包括在其中呢[注二十]？筆者認為，第一節中的掌權者既包括善的掌權者，也包括惡的掌權者者，茲將理由分述如下[注二十一]：

第一、舊約聖經讓我們看到，上帝的主權統管萬有。「他廢王，立王」，「至高者在人的國中掌權，要將國賜給誰就賜給誰」[注二十二]。所有的掌權者，無論善惡，都在上帝主權的管轄範圍之內。例如，在以色列國歷史上的惡王中，耶羅波安一生的言行可謂是「得罪上帝和他的子民」的代表[注二十三]。然而，論及耶羅波安的執政掌權，《列王紀》的作者卻說，「這事乃出於耶和華」[注二十四]。又如，在《耶利米書》中，率軍攻破耶路撒冷的巴比倫暴君尼布甲尼撒，竟然被稱為上帝的僕人[注二十五]。兩相對照，可以發現，保羅在描述政府官員的時候也使用了相似的表達，稱其為上帝的僕役和僕人[注二十六]。

第二、保羅在下文中指出，政府的功能在於賞善罰惡。在諸多濫用權柄的官員中，彼拉多無疑是「賞惡罰善」的典型。依《約翰福音》所記，彼拉多對耶穌說，「你豈不知我有權柄釋放你，也有權柄把你釘十字架嗎？」耶穌回答道，「若不是從上頭賜給你的，你就毫無權柄辦我，所以把我交給你的那人，罪更重了」[注二十七]。可見，第一節中的掌權者亦包括彼拉多。

第三、即使在《啟示錄》第十三章的語境中，上述觀點也是成立的。那個從海中上來的獸，可以解釋為逼迫教會的政權[注二十八]。在描述這個獸的時候，約翰反複強調的一個要點就是，它的權柄是「被賜給的」(ἐδόθη)[注二十九]。約翰的讀者能夠明白，最終的主權在上帝[注三十]。

4、刑罰的含義

既然「掌權的都是上帝所指派的」，那麼，「與掌權的對抗，就是抗拒上帝所指定的安排；抗拒的人必自招刑罰」[注三十一]。在希臘原文中，與「刑罰」相對應的詞是(κρίμα)，可以將其解釋為根據定罪的判決而執行的刑罰，也可以將其翻譯為「審判」，指定罪的判決[注三十二]。從應用的角度來看，在當代中國社會的處境中，如果某人的行為違反了政府的合法要求，那麼，他可能會承擔的責任並不限於刑事責任，還包括行政責任和民事責任。

以上的闡釋讓我們看到，政府觀在信仰生活中的重要性是不容忽視的。談到政府這個話題，基督徒應當想到，這不僅涉及到自己和政府的關係，而且還涉及到自己和上帝的關係，自己對上帝的順服，應該反映在自己和政府的關係上。基督徒既不是無政府主義者，也不該成為顛覆分子[注三十三]。

值得進一步討論的是，第二節中的刑罰是指上帝在末後審判中施行的刑罰，還是公民政府在現今的社會裏所實施的刑罰？有些聖經學者認為，該刑罰是指上帝在末後審判中的刑罰[注三十四]。對此觀點，筆者有如下的反思：如果有人違背了政府的合法命令，在此後，他又為自己的罪真正地悔改了，那麼，在末後審判的時候，他是不會被定罪，不會受到永刑的[注三十五]。但是，在現今的社會中，他仍須接受政府的審判，承擔相應的法律責任[注三十六]。上帝的刑罰和政府的刑罰的一個重要區別在於，本應受到的刑罰，是否會因著在上帝面前的悔改而得以免除。具體說來，在前者，真正悔改的信徒是不會被定罪的，他的刑罰是被免除的；而在後者，刑罰是不會因著悔改而得以免除的。在筆者看來，在《羅馬書》第十三章的上下文中，並無任何信訊顯示，該刑罰會因著悔改而得以免除。因此，第二節中的刑罰不宜理解為上帝在末後審判中的刑罰，而應解釋為公民政府在今世所實施的刑罰[注三十七]。

二、從政府之功能的角度來看信徒的順服

有些政治領袖是由民眾所選舉的，有些官員是由君王所任命的，然而，就產生的根本原因而言，「凡掌權的都是上帝所命的」，因此，每一個執政者都應該就自己的行為向上帝負責，向上帝交帳。

從應用的角度來看，在當代中國社會的處境中，如果某人的行為違反了政府的合法要求，那麼，他可能會承擔的責任並不限於刑事責任，還包括行政責任和民事責任。

1、執政者理當賞善罰惡

舊約聖經中不乏治國安邦的良言。例如，詩篇的作者頌贊道，「以耶和華為神的，那國是有福的！他所揀選為自己產業的，那民是有福的！」[注三十八]又如，《箴言》的作者指出，「公義使邦國高舉，罪惡是人民的羞辱」[注三十九]。再如，以色列的長者們曾向羅波安進諫，「現在王若像僕人一樣服事這百姓，用好話回覆他們，他們就永遠作王的僕人了」[注四十]。秉承舊約教導的精義，保羅指出，「作官的原不是叫行善的懼怕，乃是叫作惡的懼怕」。「你只要行善，就可得他的稱讚；因為他是上帝的用人，是與你有益的。你若作惡，卻當懼怕，因為他不是空空地佩劍。他是上帝的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的」[注四十一]。由此可見，政府的一個重要職能就是通過賞善罰惡來維護秩序和施行公義[注四十二]。《傳道書》的作者指出，「判罪之後不立刻執行，所以世人滿懷作惡的心思」[注四十三]。相反，如果一個政府能夠公正而及時地實施刑罰，罪惡就會受到有效地遏制[注四十四]。如果一個國家以公義作為它的治理原則，那麼，「公義的果實是平安，公義的效果是平靜和安穩，直到永遠」[注四十五]。

2、如何理解「不但是因為刑罰，也是因為良心」？

在第五節中，保羅指出，「所以你們必須順服，不但是因為刑罰，也是因為良心」。這兩個「因為」剛好與保羅在上文所論述的順服的原因遙相呼應。「因為刑罰」對應著政府罰惡的職能。加爾文在談到律法的社會功用的時候曾經指出，「律法具有下述功能：它至少可以通過對刑罰的畏懼來制約某些人。這些人對何謂正確和公義漠不關心，他們遵守法律完全是出於被迫，是出於對嚴刑峻法之可怕後果的顧忌。他們受制約並不是因為內心受到了觸動或影響。正如馬受到籠頭和韁繩的約束，他們的外在行動也受到限制，他們蠢蠢欲動的惡念被壓抑在了內心之中」[注四十六]。在有些情況下，基督徒遵守法律也會出於免受懲罰的考慮。然而，基督徒之所以順服政府官員，更為重要的原因，是「因為良心的緣故」[注四十七]。在這裏，良心宜解釋為對上帝的旨意的認識，即，因著保羅在上文的教導[注四十八]，基督徒知道，政府官員是上帝所指派的，是上帝的僕人，在他們要求的背後有著上帝的美意。因此，對於經歷了心意更新的基督徒而言，他們順服政府官員的根本動因是願意在上帝面前承擔自己的道德責任，是願意以順服的心態和行動來遵行上帝那善良、純全、可喜悅的旨意[注四十九]。

3、如何理解第六至七節中的公民職責？

在第六至七節中，保羅寫道，「你們納糧，也是為了這個緣故，因為他們是上帝的僕人，他們的專責正是這事。你們要向各人償還所虧欠的：該向誰納糧，就向誰納糧；該向誰納稅，就向誰納稅；該懼怕誰，就懼怕誰；該尊重誰，就尊重誰」[注五十]。據此，我們可以對信徒的公民職責做如下的說明：

第一，在第六節中，「為了這個緣故」是指「為了良心的緣故」[注五十一]，「這事」可以解釋為包括收稅在內的公職事奉[注五十二]。由此可見，稅收制度並非源自執政者的專斷構想。納稅的正當性可以從神學的角度來加以說明。上帝設立政府是為著公民的益處[注五十三]，而稅收則是政府的正常運作所不可或缺的條件。無論是支付政府雇員的工資，還是負擔財政預算的費用，都需要以稅收作為其重要的經濟來源。因此，作為上帝所指派的公僕，政府官員理當用被賦予的權柄來合法地收稅。對於信徒而言，納稅不僅是他的公民職責，更是他向上帝所當盡的本分[注五十四]。

第二，第七節讓我們看到，作為公民，信徒對政府官員的責任不限於納稅等外在

的行為，還包括從內心對他們給予應有的敬畏和尊重[注五十五]。筆者認為，在培養合宜的心態的過程中，忍耐的操練是必要且有益的。如《箴言》的作者所說，「恒常忍耐可以勸動君王，柔和的舌頭能折斷骨頭」[注五十六]。

4、信徒在履行公民職責的時候，還應注意哪些問題？

在筆者看來，除了《羅馬書》第十三章的教導之外，信徒在履行公民職責的時候，還應該注意以下幾個方面的問題：

（1）禱告

在《耶利米書》中，上帝對被擄到巴比倫的以色列人說：「我使你們被擄到的那城，你們要為那城求平安，為那城禱告耶和華，因為那城得平安，你們也隨著得平安」[注五十七]。在新約時代，上述話語依然在提醒和激勵著信徒，雖然他們不屬於這個世界，但他們仍須承擔相應的社會責任，為國家的平安和福祉來禱告[注五十八]。如保羅所言，「最重要的是為萬人，為君王和一切在高位的，祈求、禱告、代求、感謝，好讓我們可以敬虔莊重地過安穩平靜的生活。在上帝我們的救主看來，這樣做是美好的，是他所喜歡的。他願意萬人得救，並且都來認識真理」[注五十九]。為了能讓禱告更有果效，信徒應該在力所能及的範圍內，以聖經中的原理作為參照，對相關的社會問題進行研究[注六十]。

（2）以智慧而合宜的方式來參與

論及社會責任的承擔方式，已有的研究讓我們看到，每一個基督徒都會盼望政府能夠以公義來治理社會，都應當為此而禱告。然而，因著恩賜、興趣和呼召等方面的差異，每個人所承擔的社會責任會有所不同。有些信徒會積極地投入到社會改革或法治建設的實踐當中，以之作為其畢生的事業。另有一些信徒則長期致力於社會倫理、政治神學或基督教法理學的研究，願意為思想資源的積累和傳承盡一己之力。大家都應該注意的是，不要誤認為只有自己所從事的這個領域才是最重要的，也不要因為別人在某些領域內沒有和自己一樣的投入而輕看他們[注六十一]。筆者認為，在當代中國社會的處境中，無論是熱心參與維權行動的基督徒律師，還是專注於牧養事工的教會領袖，均可從上述提醒中獲益。

（3）正確地區分教會的責任和信徒個人的責任

根據聖經的教導，信徒的個人行為和教會的行為是有區別的[注六十二]。雖然聖經中不乏與政治原理相關的教導，但直接參政卻並不是教會作為群體的呼召，而是信徒個人在公眾生活中所應承擔的責任[注六十三]。如巴文刻（Herman Bavinck）所言：「作為一個獨特的組織，教會是通過有機的、屬靈的和道德的方式來和他人建立聯繫。它對世界的影響力並不體現在政治領域。它參與社會改革的途徑是宣講（proclamation）、說服（persuasion）和見證（witness）」[注六十四]。另一方面，教會的確有責任在信仰上建立信徒，堅固他們的信心，好讓他們能夠以聖經的教導為基礎，以公民的身份來履行社會責任，在公共領域內發揮光與鹽的作用[注六十五]。在筆者看來，卡爾·亨利的下述見解，會為我們思考此類問題帶來有益的啟發[注六十六]：

第一、在當代社會和文化的處境中，聖經教導對於社會政治領域（social-political area）內的許多問題都具有重要的相關性。

第二、論及立法、軍事和經濟等領域內的具體問題，作為組織的教會（The institutional Church）沒有能力為如何解決這些問題提供具體的方案，也不得以基督的名義對此類問題行事管轄權。

第三、教會理當效法保羅的榜樣，傳講上帝全備的旨意[注六十七]，包括與人權、宗教自由、死刑、墮胎和社會公義等倫理問題相關的聖經原則[注六十八]。

談到政府這個話題，基督徒應當想到，這不僅涉及到自己和政府的關係，而且還涉及到自己和上帝的關係，自己對上帝的順服，應該反映在自己和政府的關係上。

第四、改革社會和維持秩序的責任應該由社會的全體成員來共同負擔[注六十九]。在能力許可的情況下，基督徒應該善用各種機會，以個人的名義做力所能及的參與。

第五、政府和教會應該各司其職。政府應致力於維護正義和秩序，教會則應忠心地傳揚那使人得救的福音，使自己成為一個以服事為特徵的新社會[注七十]，用自己的行為來顯示出上帝的道路和旨意[注七十一]。

三、反思與小結

1、在《羅馬書》第十三章中，保羅為何沒有提到順服的邊界？

從整本聖經關於順服的教導來看，只有對上帝的順服才是無條件的、絕對的順服。其他的順服（包括信徒對執政者的順服）都不是絕對的，而是有邊界的。值得追問的是，在《羅馬書》第十三章的語境中，保羅為何沒有提到順服的邊界？筆者承認，這的確是一個不容易回答的釋經難題。已有的研究顯示，可能成立的理由包括以下幾點[注七十二]：

第一、保羅已經預料到，《羅馬書》的讀者不但包括羅馬地區的教會，還可能包括羅馬政府的官員。保羅盼望政府官員們能夠相信，基督徒不但無意推翻羅馬政府，而且是依法納稅的好公民。羅馬政府可以對基督徒有安全感，而無須干涉他們的信仰自由。

第二、保羅盼望政府官員們能夠相信，一方面，他們的權柄是以上帝的主權作為基礎的，這就意味著，政府不是上帝，不是絕對的，沒有能力統管萬有，只有復活升天的耶穌基督才常用他大能的命令托住萬有[注七十三]。另一方面，政府的權柄本身並不是至善的道德準則，政府官員在運用權柄的時候理當順服上帝的道德律[注七十四]。

第三、保羅關注信徒的謙卑、捨己和信靠基督，勝於關注他們的權利。信徒的權利固然很重要，他們受到政府的不公正待遇也的確很危險，但是，比這更危險的是人心的驕傲。信徒應當清醒地意識到，遭遇政府的不公正待遇並不是導致人滅亡的根本原因，但傲慢和不信等以自我為中心的罪卻會讓許多人永遠沉淪。因此，即使是在遭遇逼迫的情況下，信徒仍然可以靠著主的恩典，存謙卑而順服的心來跟隨基督，祝福他人。

2、探尋順服的邊界

考察聖經中的相關教導，可以發現，信徒對政府的順服只有在順服上帝的前提下才算有效。如果政府強迫信徒去做與上帝的旨意相衝突的事，那麼，信徒「必須順服上帝過於順服人」[注七十五]。現將聖經中的先例作如下的列舉：

第一，當以色列人寄居埃及的時候，法老命令希伯來的兩個收生婆說：「你們為希伯來婦人收生，看他們臨盆的時候，若是男孩，就把他殺了」。「但是收生婆敬畏上帝，不照埃及王的吩咐行，竟存留男孩的性命」[注七十六]。

第二，當以色列的王后耶洗別殺害耶和華眾先知的時候，俄巴底將一百個先知藏了起來，為要保護主的僕人[注七十七]。

第三，當巴比倫王尼布甲尼撒王命令一切臣民向他所立的金像下拜的時候，沙得拉、米煞和亞伯尼歌拒絕服從王的命令。相反，他們對王說道，「尼布甲尼撒啊，這件事我們不必回答你。即便如此，我們所侍奉的上帝，能將我們從烈火的窯中救出來。王啊，他也必救我們脫離你的手；即或不然，王啊，你當知道我們絕不侍奉你的神，也不敬拜你所立的金像！」因此，他們被扔在了燒著烈火的窯中[注七十八]。

第四，在瑪代人大流士作王統治的時期，「總長和總督紛紛聚集來見王，說：『大流士王萬歲！國中的總長、欽差、總督、謀士和省長彼此商議，求王下旨，立一條禁令，三十天之內，不拘何人，若在王以

上帝刑罰和政府刑罰的一個重要區別在於，本應受到的刑罰，是否會因著在上帝面前的悔改而得以免除。在前者，真正悔改的信徒是不會被定罪的，他的刑罰是被免除的；而在後者，刑罰是不會因著悔改而得以免除的。

外，或向神明或向人求什麼，就必扔在獅子坑中』」。「於是，大流士王在這禁令的文件上簽署。但以理知道這文件已經簽署，就進自己的家，他家樓上的窗戶開向耶路撒冷。他一天三次，雙膝跪著，在他的上帝面前禱告感謝，像平常一樣」。因此，他被扔在了獅子坑中[注七十九]。

第五，當猶太公會禁止使徒們奉耶穌基督的名講論或教導人的時候，使徒們不但拒絕服從，而且公開宣告：「我們必須順服上帝過於順服人」[注八十]。

從以上諸例中可以看出，信徒們拒絕服從執政者的命令，其行為的根本動因不是要與政府對抗，而是出於他們對上帝的敬畏，對上帝的順服和對上帝的愛。以此為參照，我們可以對當代社會處境中的兩個常見問題作如下的思考：

第一、同性戀的問題。聖經明確指出，同性戀行為是惡事和可恥的事[注八十一]。即使國家的法律禁止人們譴責同性戀的行為，教會仍須忠心地傳揚使人得自由的真理，盡力幫助更多的人來脫離同性戀之罪的捆綁，追求真正的聖潔。

第二、墮胎的問題。根據聖經的教導，尚未出生的胎兒是一個來自上帝的生命，是需要被保護的。除了為挽救母親的生命而採取的特殊醫療行為之外，墮胎是聖經所禁止的[注八十二]。因此，從事醫療工作的基督徒應該持守拒絕參與墮胎的原則。

對於信徒來說，在與政府相關的事情上學習順服上帝並非易事。他們需要面對神學上的難題、倫理上的困境和情感上的掙扎，需要承受內心和外在的各種壓力—有些來自世俗世界觀的影響，有些則來自內在之罪的攪擾。然而，可以確定的是，對於信徒來說，此類順服的操練必定是有益的，因為耶穌已經為他們作出了好的榜樣。「他雖然為兒子，還是因所受的苦難學了順從」[注八十三]。因此，門徒們理當緊緊地跟隨基督的腳蹤，牢牢地抓住他的應許：「你務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」[注八十四]。

（本文研究受北京外國語大學基本科研業務費資助，特此致謝）

[注一]參見《馬丁．路德文選》，馬丁．路德著作翻譯小組譯(北京：中國社會科學出版社，二〇〇三年)，頁五九。

[注二]參見馬丁編：《詩篇頌揚》教義規範部分，王志勇牧師翻譯(聖經改革宗教文學中文編譯基金會，二〇一一年)，頁六五。

[注三]同上，頁二八三至二八四。

[注四]參見Thomas R. Schreiner, *Submit to Governing Authorities*, mp3, 2012, downloaded through cliftonbaptist.org.

[注五]參見The New Testament in the Original Greek: *Byzantine Textform, complied and arranged by Maurice A. Robinson and William Pierpont*, Southborough, MA: Chilton Book Publishing, 2005,p371.

[注六]Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament)，*Grand Rapids*, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p795.

[注七]參見馮蔭坤：《羅馬書注釋》（卷四）（台北：校園書房出版社，二〇〇三年），頁二一八至二一九；Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids), MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p795.

[注八]參見《彼得前書》第二章第十三至十四節。

[注九]參見Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p796.

[注十]參見《哥林多前書》第十六章第十五至十六節；Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p797.

對於經歷了心意更新的基督徒而言，他們順服政府官員的根本動因是願意在上帝面前承擔自己的道德責任，是願意以順服的心態和行動來遵行上帝那善良、純全、可喜悅的旨意。

在培養合宜的心態的過程中，忍耐的操練是必要且有益的。如《箴言》的作者所說，「恒常忍耐可以勸動君王，柔和的舌頭能折斷骨頭」。

[注十一]參見《希伯來書》（新漢語譯本）第十三章第十七節。

[注十二]參見D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited, Grand Rapids,* MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008, p168.

[注十三]參見和合本修訂版的表述。

[注十四]保羅在上文中指出，「親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒。因為經上記著：『主說，伸冤在我，我必報應。』所以，『你的仇敵若餓了，就給他吃；若渴了，就給他喝。因為你這樣行，就是把炭火堆在他的頭上』。你不可為惡所勝，反要以善勝惡」（《羅馬書》第十二章第十九至二十一節）。又如耶穌對門徒所言，「收刀入鞘吧！凡動刀的，必死在刀下」（《馬太福音》第二十六章第五十二節）。參見Cornelis Van Dam, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource,* Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p31.

[注十五]參見Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p796; Thomas R. Schreiner, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, p682.

[注十六]參見Vern S. Poythress, *Redeeming Sociology*, Wheaton, IL: Crossway, 2011, p19, p211.

[注十七]參見《創世記》（和合本修訂版）第九章第一節和第五至六節。

[注十八]參見《歷代志上》第二十二至二十九章。

[注十九]參見《羅馬書》（新漢語譯本）第十三章第一節。

[注二十]參見John Piper, *Subjection to God and Subjection to the State*, Part 1, mp3&pdf,2005,downloaded through desiring God. Org.

[注二十一]參見Thomas R. *Schreiner, Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament),Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, pp682-683;John Piper, Subjection to God and Subjection to the State, Part 1, mp3&pdf,2005,downloaded through desiring God. Org.

[注二十二]參見《但以理書》（和合本修訂版）第二章第二十一節，第四章第十七、二十五、三十二節。

[注二十三]參見《列王紀上》第十二章第三十一節，第十三章第三十三至三十四節，第十五章第三十節；魏茲曼著：《丁道爾舊約聖經注釋：列王紀上下》，楊長慧譯(台北：校園書房出版社二〇〇〇年)，頁一七三。

[注二十四]參見《列王紀上》第十二章第十五節。

[注二十五]參見《耶利米書》第二十七章第六節。

[注二十六]參見《羅馬書》（新漢語譯本）第十三章第四至六節。

[注二十七]參見《約翰福音》第十九章第十至十一節。

[注二十八]參見莫理斯著：《丁道爾新約聖經注釋：啟示錄》，陳詠譯(台北：校園書房出版社，一九九〇年)，頁一五八；Vern S. Poythress, *The Returning King*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company ,2000,p138.

[注二十九]這個表述在第五節和第七節中各出現了兩次，在第十四和第十五節中各出現了一次，參見Thomas R. Schreiner, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament),Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, p683.

[注三十]參見莫理斯著：《丁道爾新約聖經注釋：啟示錄》，陳詠譯(台北：校園書房出版社，一九九〇年)，頁一五七至一六四；Thomas R. Schreiner, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament),Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, p683; Vern S. Poythress, *The Returning King*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company ,2000,p142.

[注三十一]參見《羅馬書》（新漢語譯本）第十三章第一至二節。

[注三十二]參見馮蔭坤：《羅馬書注釋》

（卷四）(台北：校園書房出版社，二〇〇三年)，頁二三六。

[注三十三]參見吳慧儀：「有關羅馬書第十三章一至七節的幾個釋經問題」，載《中國神學研究院期刊》（香港）第八期，一九九〇年一月，頁五三；賈詩勒著：《基督教倫理學》，李永明譯(香港：天道書樓有限公司，一九九六年)，頁二八〇至二八八；斯托得著：《斯托得聖經信息系列：羅馬書》，李永明譯(上海：中國基督教兩會出版部，二〇〇九年)，頁四三一至四三二。

[注三十四]包括斯蒂恩（Stein）和莫爾（Moo）在內的學者均持此種觀點，參見Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p799.

[注三十五]參見《路加福音》第二十三章第三十九至四十三節；《使徒行傳》第二章第三十七至三十九節；《約翰福音》第三章第十六至十八節；《約翰一書》第一章第九節。

[注三十六]針對類似的問題，弗雷姆的見解與筆者相似，他指出，即使是被赦免的罪也會產生相應的後果，例如，一個盜竊犯在被赦免之後，仍須承擔相應的法律責任，參見John M. Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2008, p771.

[注三十七]相似的見解，參見Thomas R. Schreiner, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament),Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, pp679-680, p683.

[注三十八]參見《詩篇》第三十三篇第十二節。

[注三十九]參見《箴言》第十四章第三十四節。

[注四十]參見《列王紀上》（和合本修訂版）第十二章第六至七節。

[注四十一]參見《羅馬書》第十三章第三至四節。

[注四十二]參見Carl F. H. Henry, *Conversations with Carl Henry*, Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press,1986, p178; Joel R. Beeke, Puritian Reformed Spirituality, Grand Rapids, , Michigan: Reformation Heritage Books, 2004,p102; Cornelis Van Dam, God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p34.

[注四十三]參見《傳道書》（和合本修訂版）第八章第十一節。

[注四十四]參見Wayne Grudem, *Politics According to the Bible*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010, p79.

[注四十五]參見《以賽亞書》（和合本修訂版）第三十二章第十七節；Cornelis Van Dam, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p39.

[注四十六]參見Institutes of the Christian Religion, ed. John T. McNeill, trans. *Ford Lewis Battles* (Philadephia: Westminster Press, 1960), Book 2, chapter 7, paragraph 10.轉引自Joel R. Beeke, Puritian Reformed Spirituality, Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books, 2004,p102

[注四十七]參見新漢語譯本的表述。

[注四十八]參見《羅馬書》第十二章第二節，第十三章第一至四節。

[注四十九]參見馮蔭坤：《羅馬書注釋》（卷四）(台北：校園書房出版社，二〇〇三年)，頁二五八至二五九；Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testamen), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p803; Thomas R. Schreiner, Romans (Baker Exegetical Commentary on the New Testament),Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, p680.

[注五十]參見新漢語譯本的表述。在第六、七節中，「納糧」一詞也可譯為納稅，是指包括人頭稅和耕地稅在內的直接稅，「納稅」一詞則宜解釋為繳納間接稅，包括關稅、營業稅和遺產稅等稅項，

每一個基督徒都會盼望政府能夠以公義來治理社會，都應當為此而禱告。然而，因著恩賜、興趣和呼召等方面的差異，每個人所承擔的社會責任會有所不同。

從整本聖經關於順服的教導來看，只有對上帝的順服才是無條件的、絕對的順服。其他的順服（包括信徒對執政者的順服）都不是絕對的，而是有邊界的。

參見《新漢語譯本》（注釋版）（香港：漢語聖經協會有限公司，二〇一一年），頁三一四；馮蔭坤：《羅馬書注釋》（卷四）（台北：校園書房出版社二〇〇三年），頁二六五。

[注五十一]參見Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, pp803-804.

[注五十二]參見斯托得著：《斯托得聖經資訊系列：羅馬書》，李永明譯(上海：中國基督教兩會出版部，二〇〇九年)，頁四三七；Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p805；Thomas R. Schreiner, Romans (Baker Exegetical Commentary on the New Testament),Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, p686.

[注五十三]參見《羅馬書》第十三章。

[注五十四]參見馮蔭坤：《羅馬書注釋》（卷四）（台北：校園書房出版社，二〇〇三年），頁二六〇至二六一，頁二六三至二六四；Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1988, pp465-466; R.C. Sproul, The Gospel of God: An Exposition of Romans,Great Britain: Christian Focus Publications, 1994, pp220-221.

[注五十五]參見Thomas R. Schreiner, *Romans* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament),Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998, p687.

[注五十六]參見《箴言》第二十五章。

[注五十七]參見《耶利米書》第二十九章。

[注五十八]參見Cornelis Van Dam, *Should We Get Involved Politically*? Clarion, January 14, 2011, pp30-31.

[注五十九]參見《提摩太前書》（新漢語譯本）第二章第一至四節。

[注六十]參見Cornelis Van Dam, *Should We Get Involved Politically*? Clarion, January 14, 2011, p33. 已有的出色研究包括D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008;Wayne Grudem, *Politics According to the Bible, Grand Rapids*, Michigan: Zondervan, 2010；Cornelis Van Dam, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource,* Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011; Vern S. Poythress, Redeeming Sociology, Wheaton, IL: Crossway, 2011.

[注六十一]參見Vern S .Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses,* Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 1991, p245.

[注六十二]參見D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008, p172.

[注六十三]參見Cornelis Van Dam, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p75.

[注六十四]參見Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Volume 4: Holy Spirit,Church, and New Creation, translated by John Vriend, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, p391.

[注六十五]參見鍾馬田著：《鍾馬田解經講道叢集：黑暗與光明—以弗所書第四章十七節至第五章十七節》，鐘越娜譯(美國活泉出版社，二〇〇〇年)，頁三二一至三二二。

[注六十六]參見Richard J. Mouw, *Carl Henry was Right*, Christianity Today, Janauary, 2010.

[注六十七]參見《使徒行傳》第二十章。

[注六十八]參見Carl F. H. Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans,1947; idem, *Aspects of Christian Social Ethics,* Grand Rapids, Michigan: Baker,1964; idem, *A Plea for Evangelical demonstration,* Grand Rapids, Michigan: Baker, 1971; *God Revelation and Authority Volume VI,* Waco, Texas: Word ,1983; idem,

信徒的權利固然很重要，他們受到不公正待遇也的確很危險，但是，比這更危險的是人心的驕傲。信徒應當清醒地意識到，遭遇不公正待遇並不是導致人滅亡的根本原因，但傲慢和不信等以自我為中心的罪卻會讓許多人永遠沉淪。

The Christian Mindset in a Secular Society, Portland, Oregon: Multnomah, 1984; idem, *Christian Counter Moves in a Decadent Culture*, Portland, Oregon: Multnomah, 1986; idem, *Conversations with Carl Henry*, Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press,1986.

[注六十九]參見卡爾．亨利著：《神、啟示、權威》（四）（精選本），康來昌譯，戴德理編選，(台北：校園書房出版社，一九九八年)，頁三〇八至三〇九。

[注七十]參見《路加福音》第二十二章第二十五至二十七節。

[注七十一]參見卡爾．亨利著：《神、啟示、權威》（四）（精選本），康來昌譯，戴德理編選，(台北：校園書房出版社，一九九八年)，頁二九五至二九六。

[注七十二]參見John Piper, *Subjection to God and Subjection to the State*, Part 2, mp3&pdf,2005,downloaded through desiring God. Org.

[注七十三]參見《希伯來書》（和合本修訂版）第一章第三節。

[注七十四]如前所述，執政者理當賞善罰惡。筆者認為，善惡的衡量應該以上帝的道德律作為最高的準則，參見吳慧儀：「有關羅馬書第十三章一至七節的幾個釋經問題」，載《中國神學研究院期刊》（香港）第八期，一九九〇年一月，頁四七至四八；Joel R. Beeke, *Puritian Reformed Spirituality*, Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books, 2004,pp101-102;Cornelis Van Dam, *God and Government: A Biblical perspective on the Role of the State*, mp3 & pdf, 2009, downloaded through www.arpacanada.ca.

[注七十五]參見《使徒行傳》（新漢語譯本）第五章第二十九節；斯托得著：《斯托得聖經信息系列：羅馬書》，李永明譯(上海：中國基督教兩會出版部，二〇〇九年)，頁四三七。

[注七十六]參見《出埃及記》第一章第十五至十七節。

[注七十七]參見《列王紀上》第十八章第三至十六節；Cornelis Van Dam, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource, Eugene,* Oregon: Wipf & Stock,2011, p251.

[注七十八]參見《但以理書》第三章。

[注七十九]參見《但以理書》第六章。

[注八十]參見《使徒行傳》（新漢語譯本）第四章，第五章。

[注八十一]參見《創世記》第十九章第九節；《利未記》第十八章第二十二節；《羅馬書》第一章第二十七節；Greg L. Bahnsen, *Homosexuality: A Biblical View*, Grand Rapids, MI: Backer Book House, 1978.

[注八十二]參見《詩篇》第一三九篇，第一二七篇；斯托得著：《C型觀點—基督徒改變社會的行動力》，劉良淑譯(台北：校園書房出版社，二〇〇九年)，頁四二一至四四四。

[注八十三]參見《希伯來書》第五章。

[注八十四]參見《啟示錄》第二章。

Christians and submission to civil government

Cheng Ji (Beijing Foreign Studies University)

Abstract: In Chinese situation, submission to civil government is a topic, which needs deep reflection. According to the biblical teaching, the civil government derives its authority from God and the function of the government is to reward good and restrain evil. Therefore, Christians submit to the government, not only to avoid the punishment, but also to obey the will of God. As for performing the civic obligations, it is necessary to distinguish the duty of church from the duty of individual Christians.

Key Words: Origin of the Government, Function of the Government, Civic Responsibility.

社會心理學視域下的民族問題

——關於當前民族和宗教問題的若干分析

■ 商　磊

中國政法大學政治與公共管理學院

摘　要：新疆地處我國西北邊陲，是一個有著多民族、多宗教信仰的地區，民族宗教問題在新疆改革發展過程中有著舉足輕重的地位。因而，正確認識和妥善處理這一問題對維護國家統一、民族團結、社會安定以及建設以人為本的和諧社會，建設大美新疆具有重要的意義。本文以新疆民族宗教問題為線索，通過對當前新疆民族宗教出現的一些問題的特點的分析，探索導致目前這種情況的根本原因，針對性提出一些建議和個人觀點，以期能更好的解決當前的「新疆問題」。

關鍵詞：新疆問題，少數民族，社會心理，暴力恐怖事件，宗教管理。

一

新疆古稱西域，是多地貌、多民族、多經濟類型、多語言、多種宗教文化、多源生成並存的地區，至今，宗教信仰作為一種特殊的社會意識形態和文化現象，仍然影響著這一地區人們的心理和行為方式。改革開放以來，新疆的宗教也隨之進入了一個發展的新階段。從數量統計上看，信教人數持續增長。以伊斯蘭教為例，新疆現有十個少數民族絕大多數信仰伊斯蘭教，人口一千一百三十多萬[注一]。新疆宗教活動場所的數量和教職人員的數量也增長很快。如伊斯蘭教清真寺由改革開放之初的二千多座發展到現在的約二萬四千三百座[注二]，約增長十二點一五倍，教職人員由三千多人增加到二萬八千多人[注三]，約增長九點三倍。近年來，隨著社會轉型的加快，信眾中知識份子、高收入者、城市居民和中青年比例的增加，將會對新疆宗教的生存狀態和發展前景產生越來越大的影響[注四]。

一方面是新疆的宗教現狀多元化與複雜化，一方面在崇尚馬克思主義唯物史觀的無神論者看來，人們的宗教信仰很難理解，面臨如何處理涉及宗教因素的社會問題，實現有效社會管理時，也往往把問題想得太過簡單，採取阻塞和漠視的態度多，採取疏導和引導的措施少。如為淡化民族特徵，禁止婦女頭裹黑紗和青壯年留大鬍子，以為淡化了民族特徵便消除了民族差異。從全球宗教史來看，有著長遠歷史、理論體系比較系統的宗教往往存在著很強的生命力，隨著社會的發展，宗教往往通過世俗化[注五]來順應社會的發展，這也被認為是解決社會宗教問題的比較有效的解決方式。對一個普遍存在著信眾的社會，宗教的世俗化成功與否，直接影響這個社會的穩定和發展。新疆宗教政策實行多年以來，隨著問題的積累，少數民族群體中有些人的思想已經出現畸形發展，加上這些人面對近些年來肆意橫行的各種境內外極端宗教思想時往往缺少正確的明辨力，易受蠱惑，也就往往成為境內外極端宗教勢力最為理想的目標，最終導致其

新疆古稱西域，是多地貌、多民族、多經濟類型、多語言、多種宗教文化、多源生成並存的地區，至今，宗教信仰作為一種特殊的社會意識形態和文化現象，仍然影響著這一地區人們的心理和行為方式。

從古到今，在同人類的各種作為文明動力的感情——「譬如尊嚴、自我犧牲、宗教信仰、愛國主義以及對榮譽的愛」的對抗中，理性在大多數時候都不是贏家。

誤入歧途，甚至做出無謂的犧牲。這也是在近些年來非法宗教活動在新疆日漸猖獗的一大原因。對於一個信奉伊斯蘭教的信徒來說，《古蘭經》相比於世俗法律有著更高的效力，這一點在外人看來很不可思議，但在一些宗教風氣比較濃厚的地區仍是客觀存在的。境內外極端宗教勢力也正是利用這一點，曲解《古蘭經》中的一些教義，其中近些年來影響最為惡劣的是境內外極端宗教勢力企圖對古蘭經中「聖戰」[注六]思想加以曲解，在全國範圍內製造暴力恐怖案件,試圖擾亂社會穩定、阻礙中國快速發展。他們曲解《古蘭經》中關於「聖戰」的思想，宣傳「每一個穆斯林與世界非穆斯林勢不兩立，真主號召每一個穆斯林進行聖戰」的極端宗教思想，還謊稱只要進行「聖戰」而死，死後就可以不受「審判」直接進入天堂。在近些年來發生的暴力恐怖案件中，鄯善縣發生的暴力恐怖案件最為典型，也最能說明這一問題。據審訊資料得知[注七]，這起事件的暴徒都是本地人，大部分是二十歲出頭的青年，他們自己也承認從二〇一〇年三、四月開始接受宗教極端思想的滲透，觀看「聖戰」視頻之後，思想急劇發生裂變。也有當地居民反映這些極端宗教勢力宣揚「凡是不贊同他們觀點的穆斯林就不是真正的穆斯林」宗教極端思想，試圖教唆更多的人加入暴力恐怖案件。境內外宗教極端勢力大多以「人權、民主、民族和宗教」為幌子，虛構「東突厥」曾經的輝煌存在，這一點很難被所有少數民族同胞識破，尤其是那些感覺被壓抑了宗教信仰心懷不滿的民眾，甚至會使少數在現實中失意的人對此抱有幻想。而民族情緒一旦被煽動起來，「我們已經證明，群體並不進行推理，它對觀念或是全盤接受，或是完全拒絕；對它產生影響的暗示，會徹底征服它的理解力，並且使它傾向於立刻變成行動。我們還證明，對群體給予恰當的影響，它就會為自己所信奉的理想慷慨赴死。我們也看到，它只會產生狂暴而極端的情緒，同情心很快就會變成崇拜，而一旦心生厭惡，也幾乎立刻會變為仇恨。這些一般性解釋，已經為我們揭示了群體信念的性質」[注八]。法國社會心理學家勒龐早就強調了特殊情境下群體心理的種族性、本能性與情緒化、偏執化，勒龐認為，從古到今，在同人類的各種作為文明動力的感情——「譬如尊嚴、自我犧牲、宗教信仰、愛國主義以及對榮譽的愛」的對抗中，理性在大多數時候都不是贏家。

目前居住在新疆的主要民族包括維吾爾族、哈薩克族、烏孜別克族、柯爾克孜族、塔塔爾族、塔吉克族、回族等多種類少數民族。雖然在我國民族差異[注九]是客觀存在的，但是各民族對中華民族和國家統一的認同是歷史選擇的結果，也是眾望所歸。我國實行「民族平等、民族團結」的民族政策，在憲法和法律層面上也已實現了各民族平等，然而在現實生活中真正意義上實現民族平等和公正仍存在一些難題。在全國範圍內民族或地域群體被標籤化的現象仍有所在。由於新疆恐怖事件的加劇和頻繁，很多地方「新疆人」被「特殊對待」的現象隨之頻繁出現，致使新疆少數民族同胞心裏不可避免的蒙有陰影。由於這些原因，從新疆來的少數民族同胞在內地生活也受到了更多的限制和不便。到內地來的新疆少數民族同胞，在很多公眾場合逃避不了周圍人的異樣的目光和眼神，出行乘飛機、乘火車、甚至是乘地鐵時也往往成為安檢員重點檢查的對象，在外入住賓館住宿時有被肆意設置的格式條款拒之門外。這些有形或無形的「規則」，或許是內部安全經營的考慮，也可能防患於未然，但正是這些看似合理的規則，導致這些群體被「差別性」對待，對於這些「差別性」的對待有親身經歷或有所耳聞的「新疆人」看來，很可能認為是一種民族性歧視。在自己的國家，本應有的一些合法權益，卻不知不覺中受到限制或遭遇歧

視，這對一個合法的本國公民來說必然存在著沮喪或挫折感。在現實生活中，這些差別性對待和不公正待遇積累到一定的程度，成為這一群體普遍性的刺激時，很難避免一些少數民眾產生負面心理，滋生與積累危險情緒。

二

中國地域廣闊、人口眾多，在現階段的社會主義制度之下，在全國範圍內實現資源均等分配，距離真正意義上的共同富裕顯然還存在一定距離。新疆作為我國面積最大的省，有著豐富的地下資源和礦產資源。在以經濟建設為中心的大背景下，為了提高資源的利用率，積極實現資源的空間上轉移，開始開拓新疆油田資源和礦產資源，在全國範圍進行支配使用，這些資源為我國東部地區發展也解決了一些實質性的問題，使這些地區的發展如虎添翼。而新疆本身在地廣人稀、極度缺少水資源等客觀性因素的制約下，發展速度較為緩慢，南疆普通百姓生活品質未見顯著提高。久而久之，兩地經濟發展的差距越來越大，這使生活在新疆的民眾心理產生不平衡，甚至一些民眾可能產生莫名的資源「被剝奪感」。

八十年代之前中國社會的基礎性結構，大致是穩固而缺乏流動性的單位制，工廠、機關、學校、社隊、街道等，不僅是人們工作、學習、生活的地點和場所，而且也是高度一體性的政治組織系統，是關係緊密的熟人社會的載體，而且在某種意義上，一個單位、一個生產隊可說是一個大家庭。這種關係緊密的社區結構，不僅是全方位性公開、透明的，利於管控，而且它還為生活於其中的人們，提供了精神的慰藉、情感的寄託。另外雖然全社會普遍貧困，但因沒有比較性差別，也就不會有太大的比較性不平衡。而改革開放以後，我國內地沿海城市發展迅速，經濟競爭變得越來越激烈，社會人口的流動量也更為頻繁。當時新疆人口少，未開發的自然資源豐富，這也吸引了很多內地投資者和大量外省工人湧入新疆工作[注十]。新疆原有的國有企業倒閉，導致大量本地人失業，而新興的投資企業和已有的大型壟斷國企的招工首要原則是解決上一代職工子女的就業問題，不願意也無暇顧及語言以及習俗習慣與漢族不同的少數民族，國企在招合同制員工的時候,更願意選擇外省來的農民工,而不是招聘本地的少數民族。在本土人們處於失業的狀態下，也有相當一部分人選擇去內地謀生。去往內地謀生的新疆民眾，卻由於語言、生活習慣、宗教、民族特徵的明顯差異，使得他們難以成為內地農民式的農民工，大都只能是從事諸如烤肉、打饌、賣新疆乾果之類的活計。其邊緣排斥感，要比內地農民更為嚴重。而這些年來，母語非漢語的少數民族畢業生的就業率也很不理想。

改革開放以前，新疆一些地區漢族人口占的比例較少，大多數新疆少數民族本地人在未掌握好漢語的情況下，並不太影響他們的生活品質。改革開放以後，隨著大量的漢族人口遷入新疆，新疆出現了很多國有企業和投資企業，政府內部也把漢語作為主要語言來使用。在這種環境中，便要求人們熟練地掌握並運用漢語。為了掃除新疆少數民族的漢語障礙，解決他們在漢族為主的經濟投資環境中被排擠的問題，最重要的，為避免因語言歧視和沒有穩定工作的少數民族逐漸成為潛在的社會不穩定因素[注十一]，政府已於二〇〇四年開始大力推進少數民族的雙語教學，要求少數民族的高中畢業生必須達到民漢兼通。儘管實施雙語教學,能夠打破漢族和少數民族之間瞭解和溝通的障礙，提高少數民族就業機會，但是有人通過二〇一〇年在北疆地區的教育調查中發現，這一強制推行的雙語語言教育已經在少數民族中引起了不滿情緒。自從少數民族學生雙語教育大力推行後，很多少數民族孩子都對本民

積極實現資源的空間上轉移，開拓新疆油田資源和礦產資源，在全國範圍進行支配使用，這些資源為我國東部地區發展解決了一些實質性的問題，使這些地區的發展如虎添翼。

族的文化缺乏瞭解，不會寫本民族的文字的人數越來越多，因而本民族的文化和文字遭到了冷落，致使一些人為此現象擔憂並認為雙語教學在某種程度上違背了保護和發展少數民族文化的基本民族政策。

三

在新疆少數民族一些民眾中，因各種矛盾而引發的負面心理或許是一直存在的，但近些年來部分民眾負面心理有著加重的態勢，當務之急是如何通過一些比較有效的管理對策，消除或控制這些民眾在現實中存在的負面心理，在全國範圍內實現社會穩定和人民生活的安寧。

對宗教信仰認識的不同、勞動力的不平衡使用、經濟利益資源的競爭引發的矛盾，與民族分裂主義分子利用宗教進行的破壞民族團結和國家統一的罪惡活動與我們反分裂之間的矛盾是完全不同性質的兩種矛盾。新疆的和諧不應是在強權的控制下暫時的安定，而是應建立並擁有一個社會成員既各盡所能、各得其所又和諧相處的健康的生態環境、一個以人為本的可持續發展的和諧社會。因此，在新疆這樣一個以多民族多宗教存在的地區，如何為少數民族群眾創造更多的就業機會，充分調動維吾爾族群眾的積極性、主動性和創造性，激發其個體的創造活力，是維護社會穩定和諧的一個關鍵。除了比較良好的就業環境，宗教本身就是引導人走向愛與善、促進個人個體心理和諧的重要途徑。德國社會學家韋伯在他的名著《新教倫理與資本主義精神》中深入探討過宗教的作用，他「把宗教和經濟分別看做『理念』和『利益』兩種力量，利益的計算固然可以左右人們的行動，但是歷史上無數的例子也證明『理念』(或『信仰』)往往會產生很大的凝聚力來導引行動，如早期基督徒的殉教作為、佛教和伊斯蘭教的戒律等等，宗教本身具有的理性更不容抹殺」[注十二]。韋伯與勒龐對宗教的不同分析道出了宗教不同的存在作用，勒龐強調的是摻雜了宗教因素的群體心理與群眾運動更容易產生非理性的獻身行為，而韋伯也敏銳地看到了宗教信仰乃是過去任何時代任何地方構成人類生活態度的最重要因素，人類彼此交往的倫理與義務觀念，都和宗教的力量息息相關，社會科學家的任務之一正是去解釋這種力量的消長變化，以及它在特定歷史時空下所扮演的角色，假若我們漠視了此一力量的存在，只會更偏離歷史的真相。新疆社會各民族成員之間的和諧很重要的一個方面是來自於每個個體心理的和諧，個體心理的和諧離不開他們獨有的宗教背景與宗教文化土壤。事實證明，一個宗教心理和諧的信教者是能夠善待自身所處的社會環境和在社會生產生活中遇到的人和事，也能夠理性地接受各種問題的人。培養自尊自信、理性平和、積極向上的社會心態的人無法脫離其所處的社會環境，所以在國家和政府層面，應嚴格區分合法宗教活動和非法宗教活動的界定，使民眾明晰政策的前提下擁有宗教信仰的自由。「宗教和宗教極端主義是本質不同的兩個概念。宗教本質上是一種思想信仰,是一個世界觀問題；而宗教極端主義則是宗教的政治化,本質上是一種政治理念和政治勢力。二者界限分明，不能混為一談」[注十三]。在新疆範圍內抑制宗教的因素，雖然是出於國家利益的客觀現實需要，但是卻導致年輕人瞭解宗教的正當途徑被限制、對於伊斯蘭教的精髓缺乏正確的認識，為受極端思想的蠱惑埋下了禍根，最終與國家政策初衷背道而馳。事實上新疆少數民族群體中的年輕人往往對宗教知之甚少，雖聲稱自己信奉伊斯蘭教，卻對伊斯蘭教的教義等相關的東西卻一無所知，由此導致了對宗教產生神秘感。這些年輕人面對近些年來肆意橫行的各種境內外極端宗教思想時，往往缺少正確的明辨力，更有容易被毒害的嫌疑[注十四]。尤其是如果對於宗教存在著過於偏激甚至是「妖魔

在新疆這樣一個以多民族多宗教存在的地區，如何為少數民族群眾創造更多的就業機會，充分調動維吾爾族群眾的積極性、主動性和創造性，激發其個體的創造活力，是維護社會穩定和諧的一個關鍵。

化」的宣傳，當地的信眾也不免對此產生反感，甚至出現有些人採取極端的方式與之對抗的現象。值得注意的是，寧夏回族自治區同樣作為伊斯蘭教為主要宗教的自治區，其社會穩定性更好一些，因為寧夏回族自治區的宗教信仰和宗教活動受政府的干涉少一些。事實證明，壓制往往產生更大的反彈結果，尊重、引導與疏通才是宗教管理中應該採取的措施。對於一般信眾而言,誰的經講得好,宗教學識豐富,誰便會具有引領作用。所以應提高宗教界人士素質，充分樹立他們在廣大信教群眾中的威信,在引導宗教與現代社會相適應的過程中，使信教群眾在現實生活中持久而自覺地遵守教義，努力向善，逐漸建立起一種自尊自信、理性平和、積極向上的健康心態，促進信教者對內協調和對外適應的和諧心理，最終達到人與自我、人與人、人與社會、人與自然的和諧。另外，在各民族共同生活的中國社會，淡化民族意識、強化國家公民意識尤為重要，這樣不僅能避免民眾因民族差異因素而產生負面心理，也能更為有效地杜絕社會上仍存在的地域性、民族性的歧視。只有在全社會範圍明確強化國家公民意識，淡化各民族界限，宣導共生共存的「多元一體」的民族結構，在思考族群有關問題時關注的視角從「政治群體」轉化為「文化群體」，逐步實現我國各民族的「文化化」而非「政治化」。在促使少數民族學好漢語的同時，也要使少數民族本民族的文化和語言得到保護，這也是中華民族文化寶庫中重要一部分。只有真正尊重與保護了少數民族的文化與語言，才能真正贏得少數民族的尊重與合作。

經濟發展是促進解決「新疆問題」的前提條件。「一個國家想要取得少數民族的認同支持，最根本的途徑是持久地保障少數民族經濟利益」[注十五]。從維吾爾少數民族信眾的社會心理來看，物質生活水準較高的信眾更多的是把宗教信仰作為滿足精神層面的需要，而物質生活水準較低者則把宗教信仰看成解決生活貧困、尋求來世的精神寄託。在南疆的喀什、和田和阿克蘇地區是維吾爾族信教群眾的聚居區，也是貧困人口相對較多、經濟發展水準相對較低的地區，因此，在新疆不斷加快南疆各地區經濟社會發展，不斷加快解決貧困問題，實行扶貧開發，推動以民生為重點的社會建設，不斷提高信教群眾的生活水準，是促進其社會心理走向和諧的物質基礎。此外，在政治方面，應該儘快消除當地政府官員和執法機構中的腐敗現象，給廣大的群眾提供一個通暢的表達他們政治願望的管道；政府對於新疆的資源使用情況也應做到信息公開，以盡可能地消除當地人的資源「被剝奪感」；並且注意不要過於誇大沿海經濟發達地區對新疆的援助，或在資源配置的方式上過分強調援助的概念，保護新疆少數民族群眾的民族尊嚴。雖然某些政策使新疆很多地區經濟狀況有所改善，但由於處理方式上存在著一些忽視當地民眾社會心理的不合理性，當地民眾不免產生「被施捨感」，加之與資源的「被剝奪感」交織在一起，會使一些當地民眾對此產生心理上的排斥與反感。所以，在治理「新疆問題」時，政策的制定者需要瞭解與把握少數民族的社會心理，認識到深層次積累的心理能量不僅會影響人們的思維方式，也會直接影他們的行為方式，稍有不慎，宗教問題與民族問題、宗教問題與政治問題便會錯綜複雜的交織與演化，使本來一些普通的文化差異、利益分配等問題最終轉變為民族問題，甚至使人民內部矛盾演變為敵我矛盾。這不僅使新疆本地的社會穩定和經濟發展受阻，整個國家的社會穩定和發展也明顯會受其影響。

[注一]國務院新聞辦公室:《新疆的發展與進步》(白皮書)(新疆日報，二〇〇九年二十二日)。

[注二]同上[注一]。

[注三]同[注一]。

在各民族共同生活的中國社會，淡化民族意識、強化國家公民意識尤為重要，這樣不僅能避免民眾因民族差異因素而產生負面心理，也能更為有效地杜絕社會上仍存在的地域性、民族性的歧視。

淡化各民族界限，宣導共生共存的「多元一體」的民族結構，在思考族群有關問題時關注的視角從「政治群體」轉化為「文化群體」，逐步實現我國各民族的「文化化」而非「政治化」。

[注四]劉仲康：《社會轉型期的新疆宗教問題及其應對》，載《新疆社會科學》二〇〇九年第六期。

[注五]世俗化（Secularization）是西方宗教社會學提出來的理論概念，主要用來形容在現代社會發生的一種變化，即宗教逐漸由在現實生活中無處不在的地位和深遠影響退縮到一個相對獨立的宗教領域裏，政治、經濟、文化等層面逐漸去除宗教色彩。德國社會學家韋伯（Max Weber）用除魅（disenchantment）來形容現代生活的理性化，法國社會學家塗爾幹也在他不同的作品中一再提出現代社會世俗化的趨勢，他認為神聖性跟機械連帶的社會控制機制在現代工業為主、個人主義盛行的社會中正遭受到侵蝕挑戰，必須尋找新的社會共識與神聖性。

[注六]《古蘭經》裏，「聖戰」包括四種：心靈、語言、雙手、劍。而我們現在所說的聖戰，可以說指的就是最後一種，也就是用武器進行的聖戰。在古蘭經中，這最後一種「聖戰」原指伊斯蘭教不同部落間或者伊斯蘭教徒群體與非伊斯蘭教徒對抗，並且發起這種聖戰是有條件的，那就是必須在伊斯蘭教徒受到嚴重外來威脅的時候，比如非伊斯蘭教徒侵佔伊斯蘭教徒領地，被挑起戰爭，或者伊斯蘭教徒集體被捕之類，並且古蘭經原本是宣言個人修養和宣導和平的。而今天的聖戰多打著宗教的旗子卻隱藏著政治和經濟目的，所以說在一定程度上曲解了古蘭經。

[注七]四問新疆鄯善「六·二六」嚴重暴力恐怖襲擊案件。http://www.qianhuaweb.com/content/201307/05/content_4241663.htm

[注八][法]勒龐著、馮克利譯：《烏合之眾》（北京：中央編譯出版社，二〇〇五年十一月），頁五十二。

[注九]這裏提到的民族差異是指漢族和少數民族之間差異的因素。漢族在我國人口數量上所占比重是壓倒性的，有著五千多年的優秀文化傳統，面對如此實力如此雄厚的族群，少數民族心裏產生民族危機感在所難免。

[注十]「關於新疆的基本情況和民族人口」，摘自維琪百科。

[注十一]曹紅：《改革開放以來國家對新疆教育實施優惠政策的歷史考查》，載《新疆大學學報》(社科版)二〇〇四年第三期。

[注十二]顧忠華：《新教倫理與資本主義精神導讀》(南寧：廣西師範大學出版社，二〇〇五年五月)，頁五。

[注十三]國務院劉仲康：《社會轉型期的新疆宗教問題及其應對》，載《新疆社會科學》二〇〇九年第六期。

[注十四]新疆多起暴力恐怖案件均有青少年被洗腦參與犯罪-閩南網 http://www.mnw.cn/news/view/789600.html。

[注十五]陸學藝：《當代中國社會結構》（北京：社會科學文獻出版社，二〇一〇年）。

The Analysis of “Sinkiang Issue” in Social Psychology

Shang Lei(China university of Political science and Law)

Abstract: Sinkiang, which locates in the northwest frontier of China, is an autonomous region with multi-ethnic groups and a variety of religious beliefs. Ethnic religion issues play a decisive role in its reform and development. In this way, having a correct understanding of and properly handling this issue are very significant for the national unity, social stability, the building of people-oriented harmonious society and the construction of beautiful Sinkiang. This article takes the ethnic religion issues as the clue, by analyzing the characters of ethnic religion issues of Sinkiang, it finds out the primary cause which lead to present situation, and give some targeted suggestions so as to offer some references of handling the current “Sinkiang Issue”.

Key words: Sinkiang Issue, minority, social psychology, violent and terrorist incident, the management of religion.

論徐元誥《國語集解》校詁

——研究現狀及其軌跡

■ 郭萬青

唐山師範學院中文系

摘　要：近代《國語》研究的三部著作為吳曾祺《國語韋解補正》、沈鎔《國語詳注》和徐元誥的《國語集解》，其中《國語集解》最晚出，刊行最少。直到王樹民、沈長雲點校本《國語集解》問世之後，《國語集解》才得到比較廣泛的關注，已經出現了十多篇研究論文。今從《國語集解》中擷取四十二條以為校補，其間涉及到文字正俗假借等問題、語義訓詁問題等。

關鍵詞：徐元誥，《國語集解》，校詁。

清代以前傳世的《國語》研究著作大約有十幾種，研究比較充分的應該是韋昭《國語解》，《國語解》而外的其他《國語》著作的研究則顯得相對薄弱。晚近《國語》研究著作主要有三種，分別為吳曾祺《國語韋解補正》、沈鎔《國語詳注》和徐元誥《國語集解》。前二者的普及程度比徐元誥《集解》都高，吳氏之書初版於一九〇九年，一直到一九三三年還在出版；沈鎔的《國語詳注》一九一六初版，一直到一九三五年平均每年出版一次。徐氏《國語集解》由上海中華書局一九三〇年印行，一直到二〇〇二年之前也只印行了這一次[注一]。而前二種到目前為止尚未見一篇研究論文，徐氏《集解》則已有多篇期刊論文和碩博論文進行研究。

（一）徐元誥個人的基本情況

徐元誥的個人介紹可見者有《中國國民黨百年人物全書》、曾采堂為《江西近現代人物傳稿》所撰《徐元誥》以及陳玉堂《中國近代人物名號大詞典》等條目，《中國國民黨百年人物全書》云徐氏生卒為一八八五至一九五六年，曾采堂則云徐氏生於光緒二年（一八七六年），卒於一九五五年，而Philological dictionaries of the chinese language則著錄徐元誥生卒為一八七八至九五五年[注二]，陳玉堂條目取《中國國民黨百年人物全書》之說[注三]，三種材料中，以曾采堂所撰最為詳盡，於徐氏一生行止言之最詳。審曾氏亦為江西吉水人，與徐元誥為同鄉，或其所述較為可信。當然，三種條目共同的一點是，都沒有記錄徐元誥著有《國語集解》一書，在這一點上和沈鎔的傳記資料不記沈著有《國語詳注》一書相同。

（二）《國語集解》及其研究

1.《國語集解》的基本內容

徐氏《集解》敍例云：

傳文以明道、《補音》二本為據，則其是者從之。其疑異脫衍，胥注句下。有依他說訂正者，仍列原文於《集解》，證以他說。

注文以韋《解》為準，字句訛者，胥依《考異》、《劄記》改正，有依他說改正者，與注中注明。韋《解》未採之三君注，間據《輯存》補入於《集解》。

韋《解》訓訛，有說可易者易之，仍

清代以前傳世的《國語》研究著作大約有十幾種，研究比較充分的應該是韋昭《國語解》，《國語解》而外的其他《國語》著作的研究則顯得相對薄弱。

列韋《解》與《集解》，復引他說解之。

地名今釋，幾經考定，即用他說亦然，為便於行文計，或不詳載書名，但非盡歷其境，倘有訛誤，諸待教正。

傳文闕注，無說可採者，搜集他書補之。韋《解》訓訛，無說可易者，則附存鄙疑，聊資商榷。

各篇分章，或同《補音》本，或同明道本，要視文義分合為斷。

注上有圍者為《集解》，否則為韋《解》。

審徐氏《集解》多引前人著作，但大體上依照汪遠孫《國語校注本三種》、王引之《經義述聞》、汪中《國語校譌》、董增齡《國語正義》、俞樾《群經平議》、吳曾祺《國語韋解補正》、沈鎔《國語詳注》等。在點校本上所展現的即加圈「〇」以和韋注相區別，根據筆者個人統計，徐氏集解共一千八百九十三條，其中有些加「元誥按」三字以為按斷者一千零五十六條，另外有幾條未加「元誥按」而是加「今按」。加「元誥按」或「今按」的很多條目，實際上也是徐氏徵引前人之說，而非個人論斷。徐元誥《集解》的內容包括這樣幾個方面：(1)詮釋地名。地名詮釋一直是古代著作的一個方面。賈逵、韋昭、宋庠、董增齡、譚澐、吳曾祺、沈鎔等也都在做，徐元誥在此基礎上仍然做了很多條目；(2)比較各種說法，判斷是非取捨。徐氏在《發正》、《正義》、《補正》的基礎上又徵引了其他一些說法，比如戴震、李冶等等，在臚列各種說法之後判斷是非取捨；(3)比較明道本、公序本《國語》文字異同，斟酌去取。這部分校語主要採自《箚記》、《考異》，基本不是徐氏的自創，和吳曾祺《補正》的處理方式相同，吳曾祺《補正》中大量的校勘條目實際上就是採自《箚記》或《考異》而不出注；(4)訓詁語義，有時直釋語義，有的則引證他說繼而進行論斷；(5)闡明文字關係。徐氏《集解》多處明文字假借、古今、異體、同源等關係。

審曾氏亦為江西吉水人，與徐元誥為同鄉，或其所述較為可信。三種條目共同的一點是，都沒有記錄徐元誥著有《國語集解》一書，在這一點上和沈鎔的傳記資料不記沈著有《國語詳注》一書相同。

2.《國語集解》的研究現狀及其軌跡

從某種程度上講，王樹民、沈長雲點校本《國語集解》的出版對《國語集解》研究起了很大的助力作用。此前只有王樹民《評〈國語集解〉》(《河北師院學報》一九八八年第三期)論文一篇，徐仁甫考辨《國語》的論著中也曾引用到《集解》。張以仁是海外研究《國語》的巨擘，在《國語》的各個方面都有過論著，但是張氏論著中沒有提到一次徐氏的《國語集解》，於此亦可見徐氏《國語集解》的影響力之微。《國語集解》點校本出版之後，共有碩、博論文三篇，分別為周靜《〈國語集解〉校注探微》(南昌大學漢語言文字學二〇〇六屆碩士學位論文)、戎輝兵《〈國語集解〉訂補》(南京師範大學中國古典文獻學二〇〇七屆博士學位論文)、李丹丹《〈國語集解〉獻疑》(陝西師範大學漢語言文字學二〇〇八屆碩士學位論文)。學術刊物研究論文十篇，分別為戎輝兵《〈國語集解〉訂補(一)》(《古籍研究》二〇〇六年下卷)、《〈國語集解〉訂補》(《楚語》部份)(《古籍整理研究學刊》二〇〇九年第三期)、《〈國語集解〉訂補》(《越語》部份)(《文教資料》二〇〇九年第十八期)、《〈國語集解〉訂補》(《魯語》部分)(《古文獻研究集刊》第三輯)、《〈國語集解〉訂補(《周語》部分)(《東亞文獻研究》第五輯)，李丹丹《〈國語集解〉訓詁箚記》(《西華大學學報》二〇〇七年第二期)，俞志慧《徐元誥〈國語集解〉刊誤》(《古籍整理研究學刊》二〇〇八年第四期)，周靜、賀碧晴《由校注方法看〈國語集解〉的國學成就》(《飛天》二〇〇九年第十期)，周靜、尹琪《〈國語集解〉之校釋學意義》(《時代文學》(下半月)二〇〇九年第九期)，葉曉鋒《〈國語集解〉訂補》(《古籍整理研究學刊》二〇一〇年第五期)。此外，尚有一篇介紹文字，為馮秀環《〈國語集解〉點校本出版》(《中國史研究動態》二〇〇三年第四期)，加上王樹民的文章，

張以仁是海外研究《國語》的巨擘，在《國語》的各個方面都有過論著，但是張氏論著中沒有提到一次徐氏的《國語集解》，於此亦可見徐氏《國語集解》的影響力之微。

目前所見《國語集解》論文總共十一篇。

由於《國語集解》印行僅一次，流通較少，故各種舊書資訊信訊中出現也少，市面上很難買到。各種古史料用書當中往往提到清代近代《國語》研究著作時，也都提到徐元誥《國語集解》，但多一筆帶過，語焉不詳。直到王樹民《評〈國語集解〉》一文，才比較詳盡地介紹了《集解》。王文用一半篇幅首闡《國語》以及《國語》研究之大略，次則言《國語集解》，王氏認為：「《國語集解》之編撰方式雖善，其編撰工作則甚為粗疏，成為其書最大之缺陷，不僅多文字之誤，更時有硬性謬誤及自相脫節，或畫蛇添足，無的放矢者」。「其書在浪費筆墨之外，有時則過於簡澀」。因此王氏認為《國語集解》「似所刊者為其初稿，非其定稿」[注四]。王文專為點校《國語集解》而作者，故又用為點校本《國語集解》之前言。在點校本前言中，「似所刊者為其初稿，非其定稿」一句刪去，復有「《國語集解》之疵誤雖多，而其書能容納清代以來各家校釋《國語》之成果，兩相權衡，可謂瑜瑕參半」幾句可作為王氏對《國語集解》的總評價。

李丹丹的論文除了對點校本《國語集解》進行校勘外，大量的是對《國語》正文和韋注的校理訓詁，總一百二十八條，真正涉及到徐元誥集解的只有十三條。戎輝兵對《國語集解》的特點論述較為詳明，其文校訂《國語集解》一百一十四條，其中周語二十一條，魯語十六條，齊語九條，晉語三十五條，鄭語四條，楚語十二條，吳語九條，越語八條。實際上戎氏的論文和李丹丹一樣，並不專門訂補《國語集解》，亦討論《國語》正文及韋注之失，但是其討論《集解》條目比李為多。葉曉峰的《訂補》一文共四十一條，實際上真正訂補徐元誥《集解》者只有九條，葉氏的一個特點，是在訂補過程中運用了古文字材料和說法。周靜的論文主要是探討方法，但是由於其沒有參照汪遠孫、黃丕烈著作，故而把許多徐元誥採自黃丕烈、汪遠孫的說法都算在了徐元誥的頭上，有一些失察，從而也就失真了，但是就撰述的純粹性而言，則周靜《〈國語集解〉校注探微》完全以徐氏《集解》作為研究對象，其臚列徐氏《集解》校注方法之是非，每條引例下俱加按語以進行疏解，共疏解《集解》五十五條，有的在正徐氏之失，有的在進行補證，雖結論或可商榷，然亦可見樸學方法。俞志慧的論文主要就點校本《國語集解》的兩次印刷本的誤失作勘正，共有一百八十四條。

以上為《國語集解》研究的大致情況，可以分為三種情況：(1) 方法討論；(2) 具體條目訂補；(3) 點校勘正。

今則復檢《集解》，得可商者四十二條，參相關研究成果逐條為之箋，希望有助於《國語》以及徐氏《集解》之進一步整理與研究。錄文用北京中華書局二〇〇二年六月第一版二〇〇六年四月第二次印刷之修訂本。

1.是不布利而懼難乎

韋注：言後稷、文王既布利，又懼難也。

元誥按：是不，猶是非也。《莊子·讓王篇》：「先王不受，豈不命邪」。劉淇曰：「豈不，猶豈非也」。此句意相同（頁一四）。

【按】「非」和「不」雖然具有相同的語法功能和意義，但是還不能互換，而且也不必相互解釋。該句的主語是「是」，「布利而懼難」為述語成份，「不」是副詞進行修飾。徐氏以「豈不」比附「是不」恐非，因「是」和「豈」語法功能不同。

2.於是乎始霸

元誥按：霸字亦作「伯」。《一切經音義》二引賈逵曰：「霸，猶把也。言把持諸侯之權也」（頁三八）。

【按】「霸」、「伯」音同可通。《周語上》「霸」字，《國語》各本無異文。另外《晉語七》「於是乎始復霸（伯）」、「於是乎遂伯」，《國語》各本則有「霸」、「伯」

之異。黃刊明道本及其覆刻本、寶善堂本、《補正》、《詳注》等前句作「霸」而後句作「伯」，而宋刻宋元遞修本、活字本、許宗魯本、金李本、張一鯤本、《國語評苑》、《國語鈔評》、吳勉學本、閔齊伋本、四庫薈要本、文淵閣本、文津閣本、道春點本、千葉玄之本、綠蔭堂本、董增齡本、秦鼎本等作「伯」。《補音》亦謂「伯」音「霸」。從文本的前後一致性上看，當統一隸作「霸」或「伯」。

3.王怒，將以狄伐鄭

韋注：狄，隗姓之國也。

元誥按：狄，《史記·周本紀》作「翟」，通（頁四四）。

【按】根據《國語集解敍例》，「傳文以明道、《補音》二本為據，擇其是者從之。其疑異脫衍，胥注句下。有依他說訂正者，仍列原文於《集解》，證以他說」[注五]。從《集解》上下文看，其字多用「狄」而不用「翟」。《國語》明道本和公序本的區別在於，明道本《國語》絕大多數用「狄」而公序本《國語》絕大多數用「翟」，故「翟」、「狄」二字可看作《國語》公序、明道二本版本界限的標準。徐氏此處不言公序本如何，唯言《史記·周本紀》如何，則恐徐氏並未參公序本《國語》。明道本《國語》中，自吳曾祺《國語韋解補正》始，以公序本合理成分入明道本，沈鎔繼之，徐元誥《集解》是在《補正》、《詳注》基礎上纂成，是徐氏雖云「傳文以明道、《補音》二本為據，擇其是者從之」，然實唯參照《補正》、《詳注》以及《箚記》、《攷異》等書，或並未及公序本《國語》。

4.何政令之為也。

韋注：何以復臨百姓而為政令乎？

〇王引之曰：「為，有也。韋注失之」（頁五三）。

【按】「為」非「有」義，當為「施行」、「推行」之義。王氏以「韋注失之」，恐非是。

5.無亦擇其柔嘉

韋注：無亦，不亦也。柔，脆也。嘉，美也。

〇王引之曰：「無，發語詞也，無亦，亦也」。

元誥按：柔嘉，《說文》作「腞嘉」，云「善肉」（頁五九）。

【按】「柔嘉」在《國語》中共出現三次，《詩經》、《呂氏春秋》、《漢書》等亦有出現，意義固定，可以看作是一個合成詞，表性狀。在《國語》本語境下的「善肉」之義實為語境義，非常用義。審「腞」字唯見《說文》、《說文句讀》、《說文義證》、《說文通訓定聲》等《說文》類書，「腞嘉」恐亦為文造字，其前非必有類似文獻。

6.夷、鄭從之，三陳而不整，五也。

韋注：夷，楚東之夷也。《晉語》曰：「楚恭王帥東夷救鄭」。三陳，夷、鄭、楚也。

〇《舊音》曰：「陳，丈刃反」。

元誥按：《說文》作「敶」，俗作「陣」（頁七三）。

【按】「敶」字唯見《說文》類書，包括《繫傳》、《說文解字注》、《說文義證》、《說文句讀》、《說文通訓定聲》。《說文·攴部》：「敶，列也」[注六]。審青銅銘文中既有「敶」字，但是傳世文獻中則多用「陳」字，或以其形簡易寫。

7.晉將有亂，其君與三郤其當之乎！

元誥按：二「其」字疑衍一。君指晉厲公（頁八三）。

【按】二「其」字中，「其君」之「其」作主語，指代「亂」。「其當」之「其」為副詞，表推度語義。不存在衍文問題。

8.象天能敬

韋注：言能則天，是能敬也。

元誥按：古「能」、「而」二字多互用。此文十一「能」字，疑皆與「而」同。而，猶則也，見《經傳釋詞》。象天而敬，猶云「象天則敬」矣。下以類推，皆覆釋上文之詞也。若讀如本字，謂何者

各種古史料用書當中往往提到清代近代《國語》研究著作時，也都提到徐元誥《國語集解》，但多一筆帶過，語焉不詳。直到王樹民《評〈國語集解〉》一文，才比較詳盡地介紹了《集解》。

「非」和「不」雖然具有相同的語法功能和意義，但是不能互換，而且也不必相互解釋。主語是「是」，「布利而懼難」為述語成份，「不」是副詞進行修飾。徐氏以「豈不」比附「是不」恐非，因「是」和「豈」語法功能不同。

周子能之，何者周子能之，則下云此十一者，夫子皆有焉，不亦贅乎？（頁八九）

【按】徐氏恐未能理解文義。首先，「能」和「而」字功用不同，前者一般作助動詞，在本語境下同；後者作連詞等。「象X能X」實際上是一個條件句，說的一般規則或者謂為通例，而非謂周子能如何。所以字作「能」字不是贅文，改作「而」字猶為不當。

9.此十一者，夫子皆有焉

韋注：夫子，晉周也。

元誥按：夫音乎，猶此也，見《經傳釋詞》。夫子，猶言「夫夫」也，猶言「此子」也。下同。韋注不明（頁八九）。

【按】「夫」音fú，實為遠指代詞，猶彼，非猶此。許氏以「夫音乎」者，或受方音影響。審基本古籍庫中所收古籍，唯簡朝亮《尚書集注述疏》有八處注文云「夫音乎」。簡朝亮為清末廣東人，徐元誥為江西人，恐皆非以通語之音注「夫」字。

10.守終純固，道正事信

元誥按：道，由也。謂所由正，所事信也（頁九〇）。

【按】若從語法角度看，「道正事信」可作兩種分析：(1)「道」、「事」皆為主語，故「道」、「事」為名詞。(2)「道」、「事」皆為謂語動詞，該句為兩個動賓結構聯合。徐元誥之解即是此義。假如解為動詞，則「道」正作「導」，或者「道」解為意動用法。今審各譯注本中，薛安勤、王連生譯為：「取正道，講究誠信」。董立章引徐元誥說，譯為：「動機純正，處事可信」。鄔國義等譯為：「根本端正而行事有據」。李維琦譯為：「行道正，處事信」。黃永堂譯為：「道路正直而行事重信用」。趙望秦等譯為：「根本中正而處事講信用」。來可泓譯為：「道德純正而行事有信」。徐漢華主編《百家精言妙語》譯為：「所守之道正所行之事信」。可見各家譯文也都是依違於「道」字作名詞還是作動詞上面。前句「守」字為動詞，則此處「道」、「事」或亦為動詞。

11.而無飢寒乏匱之患

元誥按：而，猶與也。《論語・雍也篇》：「不有祝鮀之佞，而有宋朝之美」。王引之曰：「而，猶與也」。此文句法正同（頁九三）。

【按】「而」字連詞，此處表並列。與「與」字用法不盡同。「與」作連詞表並列，前後不能句子，而「而」字則可以跟句子。本文「而」字前後都是動賓結構。

12.堯用殛之於羽山

韋注：殛，誅也。舜臣堯，殛鯀於羽山。羽山今在東海祝其縣南也。

〇段玉裁曰：「殛為『極』之假借，非殊殺也。《左傳》曰：『流四凶族，投諸四裔。』劉向曰：『舜有四放之罰。』屈原曰：『永遏在羽山，夫何三年不施？』王注：『言堯長放鯀於羽山，絕在不毛之地，三年不舍其罪也。』《鄭志》答趙商云：『鯀非誅死，鯀放東裔，至死不得反於朝。』以此諸說，可得其實。《洪範》：『鯀則殛死。』《釋文》：『殛，本又作「極」。』《多方》：『我乃其大罰殛之。』《釋文》：『殛，本又作「極」。』假『殛』為『極』，正如《孟子》假『殺』為『竄』。鯀因極而死於東裔，韋注《晉語》云：『放而殺也。』此當作『放而死也』。高注《呂覽》云：『先殛後死。』此當作『先極後死』。而云『殛，誅也』，蓋用《釋言》『極，誅也』之文，謂正文『殛』當作『極』也」。胡渭曰：「說者皆以東海郡祝其《禹貢》之羽山為舜殛鯀處，愚謂此地太近，非荒服放流之宅。孔安國《舜典傳》云：『羽山，東裔，在海中。』今登州府蓬萊縣有羽山。《寰宇記》云：『在縣東十五里，即殛鯀處。有鯀城，在縣南六十里，以近殛鯀之地而名。』此與孔《傳》謂在海中者合，當從之。《禹貢》之羽在徐域，《舜典》之羽在青域，不可

以無辨」（頁九五）。

【按】關於「殛」字之義，拙稿《〈國語〉動詞管窺》已辨之，可參。又賈文毓、李引主編《中國地名辭源》云：「羽山，在江蘇省東海縣北部、與山東省交界處。海拔二百六十九米」[注七]。今以近於山東界者在臨沭縣境內[注八]。《中國歷史地名辭典》「羽山」條云：「1.在今山東郯城縣東北；2.在今山東蓬萊縣東南」[注九]。劉俊男認為「古羽山宜在南嶽衡山附近」[注十]。今各種辭典中以羽山在江蘇與山東交界處者居多，則江蘇界在東海境，山東界在臨沭境內。然此等古地名固難得其真實，且後世羽山之名有或附會故事而名之者，亦未必可坐實。

13.物無害生

韋注：螟蝗之屬不害嘉穀也。

元誥按：生，疑與性通。物無害生，謂物無賊害之性也（頁九六）。

【按】《白石神君碑》文亦有此四字。本字既通，不必改讀。

14.及範、中行之難，萇弘與之

元誥按：與，讀去聲，今作「預」（頁一三三）。

【按】徐氏所謂「與讀去聲」者是。慧琳《一切經音義》卷二二引《慧苑音義》「預流」注引《珠叢》曰：「凡事相及為預也」[注十一]。

15.今德替矣

韋注：替，滅也。

元誥按：今，疑當為「令」，涉上句而譌（頁一四七）。

【按】今審《國語》各本字皆作「令」，各書引《國語》字亦作「令」，不作「今」字。是徐氏誤識。

16.商、周之蒸也，未嘗躋湯與文、武，為踰也。

韋注：不使相踰也。

元誥按：為讀去聲。明道本為下有「不」字，涉《注》而衍（頁一六五）。

【按】汪遠孫《攷異》云：「公序本無『不』字，案：此疑涉注而衍」[注十二]。徐氏所言實本汪氏之說。《補正》、《詳注》不取汪氏之說。此句可作二解：(1) 若無「不」字，則可解為：「商、周之蒸也，未嘗躋湯與文、武」，若「躋」，則「為踰」也；(2) 若有「不」字，則可解為「商、周之蒸也，未嘗躋湯與文、武」，(未嘗躋湯與文、武，是)「為不踰」也。則有無「不」字，皆可通。未必是非彼此。

17.而使夫人怒也！

元誥按：夫人，猶言此人也，指睹父。也與耶通（頁一九二）。

【按】「夫人」猶言「那個人」，「夫」為遠指代詞。徐元誥言「也與耶通」者是，此處「也」的功能語氣與「耶」同。

18.昔聖王之處民也

元誥按：處，猶處理也（頁一九四）。

【按】「處」之義本為「居處」，引申而為「安頓」，此處則進一步因語境而釋為「處理」、「處置」、「治理」。

19.況有怠惰，其何以避關！

韋注：上言「衍則有闕」，故言「何以避闕」。

元誥按：有，讀為又，古通用（頁一九八）。

【按】「有」、「又」古通用，是事實。但是此處「有」字可通，故不必改讀。

20.仲尼在陳

元誥按：陳國於宛，在今河南淮陽縣（頁二〇四）。

【按】陳國之名，金文即作「陳」。審各書皆謂陳都於宛丘，不云「宛」。「宛」為南陽古稱，非淮陽。

21.不聽國政，卑聖侮士，而唯女是崇

韋注：崇，高也。

元誥按：崇，疑當訓重也，尚也（頁二一七）。

【按】就本文語義而言，當作「重」、「尚」之義解。然「高」為「崇」之常見義，

明道本《國語》絕大多數用「狄」而公序本《國語》絕大多數用「翟」，故「翟」、「狄」二字可看作《國語》公序、明道二本版本界限的標準。徐氏不言公序本如何，則恐徐氏並未參公序本《國語》。

在《國語》本語境下的「善肉」之義實為語境義，非常用義。審「膝」字唯見《說文》、《說文句讀》、《說文義證》、《說文通訓定聲》等《說文》類書，「膝嘉」恐亦為文造字，其前非必有類似文獻。

韋注是以其常見義釋之。蓋「高」常見，而「崇」字則比較少用。

22.及寒，擊菓除田

韋注：寒，謂季冬大寒之時也。菓，枯草也。

元誥按：菓即菓，《管子·小匡篇》正作「稾」。今本《國語》誤作「菓」（頁二二一）。

【按】關於「菓」、「稾」以及「菓」字在《國語》公序本、明道本中的分佈，拙稿《從「菓」、「菓」之異談黃刊明道本〈國語〉及其覆刻本的版本系統》、《張以仁〈國語箚記〉補箋》[注二十三]已經指出，「菓」、「菓」的問題只存在於黃刊明道本系統之內，公序本《國語》字皆作「菓」。且誤作「菓」字自汪遠孫《國語發正》始，此後則崇文本、蜚英館本、錦章書局本、掃葉山房本、《叢書集成初編》本、《國學基本叢書》本繼之。而黃刊明道本、博古齋本、《補正》、《詳注》、《四部備要》本等則字作「菓」，不誤。是徐氏所參明道本某本字誤，非今本《國語》皆誤。

23.遂北伐山戎

韋注：山戎，今之鮮卑，以其病燕，故伐之。

元誥按：《注》謂「山戎，今鮮卑」，則在今西伯利亞境（頁二三三）。

【按】鮮卑古為東胡。據研究，聚處於鮮卑山之部落為鮮卑。而鮮卑山則在今中國東北大興安嶺一帶，非在西伯利亞。沈鎔則謂：「在今直隸盧龍附近」[注十四]。趙叢蒼等云：「經考古調查和研究，發現山戎遺存主要集中於伊遜河、灤河、白河、洋河以及桑乾河流域一帶，大體包括了太行山脈以北，軍都山和燕山周圍的整個冀北山地」[注十五]。《中國民族發展史》云：「山戎……在今河北省東北部與遼寧連接地帶」[注十六]。徐謂山戎在今西伯利亞境內恐未確。

24.出遇士蔿，曰：「今夕君寢不寐，必為翟柤也」。

韋注：君意在翟柤也。

元誥按：今夕，猶言近來夜間也，非謂今日之夕（頁二五八）。

【按】此處「今夕」實際上即指今天晚上，非謂「近來」。《國語》「今夕」三見，《晉語二》一見，《晉語一》一見，《吳語》一見，另二見為《晉語二》「今夕君夢齊姜」和《吳語》「今夕必挑戰，以廣民心」，這二見「今夕」皆解作「今晚」毫無異議。然此處「今夕」解作「今晚」恐不合於事情，除非獻公有夢而當夜醒，驪姬以君命命。今審今各本譯注可以分為四種：(一)今天晚上；(二)昨天晚上；(三)晚上；(四)近來夜間。「今夕」作為一個合成結構先秦文獻中多見，尤以《詩經》中所見為多，而其固定意義為「今天晚上」亦毫無疑問。就《晉語二》語境而言，訓為「昨晚」最合。

又《逸周書·史記解》：「維正月，王在成周。昧爽，召三公左史戎夫曰：『今夕朕寤，遂事驚予，乃取遂事之要戒，俾戎夫主之，朔望以聞。』」與《晉語二》「今夕」義同。審其注云：「言驚夢，宿欲知之也」。黃懷信譯云：「一天拂曉，王詔告三夫和左史戎夫道：今晚上我醒來……」[注十七]，則是周天子夜夢至昧爽時分即召大夫問對，故曰「今夕」。又《晏子春秋》卷一云：「景公舉兵將伐宋，師過泰山，公瞢見二丈夫立而怒，其怒甚盛。公恐，覺，辟門召占瞢者，至。公曰：今夕吾瞢二丈夫立而怒，不知其所言，其怒甚盛，吾猶識其狀，識其聲。占瞢者曰：師過泰山而不用事，故泰山之神怒也。請趣召祝史祠乎泰山則可。公曰：諾」。這是夜夢驚醒馬上召人解夢，故云「今夕」。和《晉語二》共同的特徵是「夕」的時間段在「今」前而非「今」後。先秦其他文獻中「今夕」表義為二：一是即時狀態，即對話環境即是當夜；一是將來狀態，即白天說話，所言者為夜間即將發生或應當發生的行為。《國語》三例中，《晉語一》即為即時狀態，《吳語》「今夕」則屬後者。而《國語》、《逸周書》、《晏子春秋》

今各種辭典中以羽山在江蘇與山東交界處者居多，則江蘇界在東海境，山東界在臨沭境內。然此等古地名固難得其真實，且後世羽山之名有或附會故事而名之者，亦未必可坐實。

這三例的「今夕」則皆為既時狀態，即已經發生而且在現代時間界定上應屬「昨晚」，目前檢訓先秦兩漢傳世文獻中「今夕」中之「夕」為既時狀態者亦唯此三例，豈亦固定用法歟？

「夕」又作「昔」，《晏子春秋·內篇雜下·栢常騫禳鳥死將為景公請壽晏子識其妄》云：「栢常騫夜用事，明日問公曰：今昔聞鴞聲乎？公曰：一鳴而不復聞」。《說苑·辨物篇》亦載之，「今昔」字同。審《史記·龜策列傳》「今昔壬子」《索隱》云：「今昔，猶昨夜也。以今日言之，謂昨夜為今昔」[注十八]。

因先秦無「昨天」這一時間段的明確界定，「昔」有時義為「昨天」，或但或指日、夜又不明。「昔」義指昨日者，如《孟子·公孫醜下》：「公孫醜曰：昔者辭以病，今日弔，或者不可乎？曰：昔者疾，今日愈，如之何不弔？」趙岐章句云：「昔者，昨日也。孟子言我昨日病，今日愈，我何為不可以弔」[注十九]。《莊子·齊物論》：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」。郭象注云：「今日適越，昨日何由至哉？」成玄英疏引向秀注云：「昔者，昨日之謂也」[注二十]。《呂氏春秋·審應覽·淫辭篇》：「昔者公孫龍之言甚辯」。高誘注：「昔，昨日也」[注二十一]。「昔」指「夜」者如上，又《左傳·宣公二年》：「疇昔之羊子為政」杜注云：「疇昔猶前日也」。孔疏引《禮記·檀弓》鄭注「疇昔，猶前日也」為證[注二十二]，然《孔子家語·終記解》：「予疇昔夢坐奠於兩楹之間」。王肅注：「疇昔，猶近昨夜」[注二十三]。則王與鄭釋「昔」不同。《古今韻會舉要》卷二八《入聲》云：「《增韻》：往昔，前代也。曩昔，嚮日也。疇昔，昨日也。又夜也。一夕，一昔也。《左傳》『為一昔之期』。通昔，通宵也。《莊子》『通昔不寐』。昔昔，夜夜也。《列子》『昔昔夢為國君』」[注二十四]。段玉裁云：「昔肉必經一夕，故古假昔為夕。《穀梁經》『辛卯昔，恒星不見』、《左傳》『為一昔之期』、《列子》『昔昔夢為君』皆是。又引伸之，則假昔為昨，又引伸之，則以今昔為今古矣。今古之義盛行，而其本義遂廢」[注二十五]。是「昔」字義廣，然其基本義當為「夕」，「昔者」、「疇昔」、「今昔」之時間義皆從「昔」之讀作「夕」來，故「昔」字義為「昨夜」或「昨天」當為語境義，而非固定義，即便是上所舉「昔」作「昨天」之釋諸例，其文獻時代亦在戰國後期。要之，先秦時期尚未衍生出對「昨天」或者「昨夜」的明確稱謂，則「今」這個時間段上、下之「夕」皆得云「今夕」。則此處所謂「今夕」者，「既今之夕」之謂。

《三國志·魏書·周宣傳》云：「嘗有問宣曰：吾昨夜夢見芻狗，其占何也？宣答曰：君欲得美食耳！有頃，出行，果遇豐膳。後又問宣曰：昨夜復夢見芻狗，何也？宣曰：君欲墮車折腳，宜戒慎之。頃之，果如宣言。後又問宣：昨夜復夢見芻狗，何也？」則即皆作「昨夜」，可見至東漢三國時期，時間分段趨於精確，不再以「今夕」為「昨夜」之稱。正由於「昔」的不確定性，故自「昔」分化出「昨」這一確定標示「前天」與「今天」之間這一時間段的語義書寫形式。

25.公曰：「行也」。

元誥按：行，成也。謂使申生伐東山事成而未能改也（頁二六七）。

【按】此處之「行」當為「令已行」之義。關於本文，《國語》譯注本中的董立章譯為「讓他出征去吧」，黃永堂譯為「讓他去」，來可泓譯為「讓他去吧」，恐皆未確。

26.好內，適子殆，社稷危。

韋注：好內，多嬖妾也。嬖專寵，故適子殆；國家亂，則社稷危，周幽王是也。

元誥按：適即「嫡」字。本書《傳》、《注》嫡竝作「適」（頁二六九）。

【按】審黃刊明道本《周語上》「晉侯非嗣也」、《晉語一》「吾欲作大事」、《晉

「今夕」作為一個合成結構先秦文獻中多見，尤以《詩經》中所見為多，而其固定意義為「今天晚上」亦毫無疑問。就《晉語二》語境而言，訓為「昨晚」最合。

語四》「使奉匜沃盥既而揮之」、《楚語上》「齊桓晉文皆非嗣也」、「司馬期欲以妾為內子」等注文以及《吳語》「一介嫡男」、「一介嫡女」、「嫡子死」皆作「嫡」。遞修本等公序本《國語》《周語上》、《晉語一》、《楚語上》一注文字則作「適」，《晉語四》、《楚語上》二注文及《吳語》則為「嫡」。徐說未確。

27.今嘉其夢，侈必展

韋注：展，申也。

元誥按：嘉，亦賀也，同從加聲，故得通用（頁二八四）。

【按】徐氏所言者是，二字既皆從「加」得聲，又義相近，故得同源。《廣雅·釋言》：「賀，嘉也」。段注云：「有借賀為嘉者也」[注二十六]。皆可為證。

28.再拜不稽首，不役為後也

韋注：役，貪也。

〇宋庠本役作「沒」，非（頁二九七）。

【按】審《通鑒外紀》、《古史》、《通志》引皆作「役」，明清舊籍多引作「沒」。王念孫《讀書雜誌·漢書第十三》「以身設利」條、王引之《經義述聞》卷一八「沒沒」條、郝懿行《證俗文》「乾沒」條皆以《晉語》本文「沒」字義為貪，即本韋注。就本文文義而言，恐字以作「沒」為是，以作「役」為非，徐說非是。

29.夫子之入，吾謀也，將待也

韋注：言已誤丕鄭，將待禍及也。

元誥按：夫音扶，夫子，猶言此人也，指丕鄭（頁三〇七）。

【按】徐氏此處釋「夫」字之義是，唯「夫」作遠指。審上文則音「夫」為「乎」，未如本條音釋確當。

30.禮兄弟，資窮困

韋注：資，稟也。

元誥按：稟即「廩」字（頁三三〇）。

【按】《晉語四》「資窮困」二見，下文云：「若資窮困，亡在長幼，還軫諸侯，可謂窮困」。如果按照原文，則「資窮困」之「資」有幫助之義無疑，作「稟」字解亦可通，是否即為「廩」字，尚可斟酌。

31.弗殺而反晉國，必懼楚師。

〇《方言》：「懼，病也」（頁三三二）。

【按】此處「懼」字，恐即為懼怕、畏懼之義，徐氏引《方言》為釋沒有任何意義，反而將極易解的問題復雜化。

32.詹固請

元誥按：固，堅也，謂再三請也（頁三五六）。

【按】徐元誥釋「固」為「堅」不誤，此處「固」作副詞，「堅」、「固」皆可為副詞，功能相同。

33.自今以往，知忠以事君者，與詹同。

元誥按：知忠，即上文「智忠」（頁三五六）。

【按】徐說不確。此處「知」字當作本字解，為本句之謂語動詞，「忠以事君者，與詹同」是「知」的賓語成分。

34.若中不濟而外彊之

韋注：謂情不足，而貌彊為之。

元誥按：不濟，不敬也（頁三七七）。

【按】《國語》本章下文韋注云：「濟，成也」。此蓋本句「濟」字之義。徐氏訓「不濟」為「不敬」，恐亦非是。

35.先難為免

韋注：免，免於亂。

元誥按：為，猶以也，見《經傳釋詞》（頁三九六）。

【按】《國語》全句為：「凡我宗祝，為我祈死，先難為免」。「先難」者，「死先於難」之義。徐元誥引《經傳釋詞》以「為」字此處猶「以」字，「先難為免」即「先難以免」。這種比況類的訓釋方式本身就有很大的模糊性，關於這一點，我的博士論文《唐宋類書引〈國語〉研究》有較長篇幅探討其中的弊端，可以參看。如果僅僅

從講得通的角度考慮，此處的「為」替換作「以」、「而」都可以講得通，而且和上下文語義相合。從文本確定性上而言，《國語》各本沒有異文，皆作「為」字，固當從「為」字本身去探討其語法意義以及功能。此處「為」字當是謂語動詞，「先難」是該句主語，「免」為賓語。

36.抑人之有元君，將稟命焉

韋注：元，善也。稟，受也。

元誥按：稟，疑當為倉廩之廩，蓋謂人之有元君，猶有倉廩以資生命也，故下即言穀。若讀為稟受之稟，則下云「焚穀」、「穀不成」，義不相屬矣（頁四〇二）。

【按】董立章《國語譯注辨析》用徐元誥說，以「稟」通作「廩」。實際上「稟」的本義即是從上天那裏接受穀物或糧食，後引申為接受抽象事物。則此處之「稟」即受命之義，受天命也。本字即通，不必言通作。

37.七合諸侯，君之靈也

韋注：靈，神也。

元誥按：《廣韻》：「靈，福也」。疑不訓「神」（頁四一四）。

【按】訓「靈」為「福」不誤，「神」本孚福民人，故當有「福」義。《管子·內業》：「一物能化謂之神」。《鶡冠子·道瑞》：「莫不受命，不可為名，故謂之神」。

38.其或者未舉夏郊邪？

〇明道本或作「惑」（頁四三七）。

【按】《箚記》云：「此用『惑』為『或』字」[注二十七]。汪遠孫《國語明道本攷異》云：「公序本『惑』作『或』，是也。《說苑》作『或』。《內傳》疏引《國語》正作『或』」[注二十八]。《箚記》之說是。審日本國立國會圖書館藏朝鮮活字本即作「或」，未與黃刊明道本同。

39.今爾以是殃之，不可

韋注：殃，病害也。

元誥按：殃，敗也（頁五二四）。

【按】韋注不誤，徐氏彊為別解，不足取。

40.不從，遂使為白公。子高以疾閒居於蔡

韋注：蔡，故蔡國，楚滅之，葉公兼而治焉。

元誥按：以疾，猶言稱疾也。蔡地詳前（頁五三一）。

【按】徐氏言「以疾，猶言稱疾也」不誤。從語法上講，「以疾」介賓結構作狀語。

41.又一年

韋注：反國五年，魯哀十年。

元誥按：反國之二年，魯哀七年也（頁五八〇）。

【按】《越語下》「四年」韋注云：「四年，魯哀九年」。「又一年」韋注：「反國五年，魯哀十年」。當然，這裏也有一個問題，即「四年」的時間表述之後，不再言「五年」、「六年」、「七年」，而是言「又一年」、「又一年」。從時間銜接上而言，此「又一年」承上「四年」，則謂「反國五年」者是。

42.今吾稻蟹不遺種

〇明道本吾作「吳」（頁五八七）。

【按】「吾」、「吳」字皆通，從上下文語境而言，集體稱謂，以作「吳」字更合。

結語

近代《國語》研究的三部著作中，徐元誥《國語集解》所出在最後，影響也最小。如本文引言所述，其學術價值直到二十世紀八十年代才由王樹民的文章揭示出來，此後又隨著王樹民、沈長雲點校本《國語集解》的出版，《國語集解》才得到比較廣泛的關注。徐元誥編過《中華大字典》，也有過其他傳統典籍的勘校考釋文字，但其一生亦學亦政，能者多面，故而《國語集解》有很多地方解釋未能深入，有些也確實有些草率，或確如王樹民所說是徐元誥的初稿，而非成熟之作。

參考書目

先秦其他文獻中「今夕」表義為二：一是即時狀態，即對話環境即是當夜；一是將來狀態，即白天說話，所言者為夜間即將發生或應當發生的行為。

先秦時期尚未衍生出對「昨天」或者「昨夜」的明確稱謂，則「今」這個時間段上、下之「夕」皆得云「今夕」。則所謂「今夕」者，「既今之夕」之謂。

（一）傳統文獻

(漢)司馬遷撰，(南朝宋)裴駰、(唐)張守節、(唐)司馬貞注，《史記》(北京，中華書局修訂本，二〇一三年)。

(漢)許慎，《說文解字》(北京：中華書局，一九六三年)。

(魏)王肅注，《孔子家語》，《四部叢刊》影明翻宋本。

(唐)釋慧琳，《一切經音義》(上海古籍出版社輯印《續修四庫全書》第一九六冊，二〇〇二年)。

(元)熊忠、黃公紹《古今韻會舉要》(北京：中華書局影明嘉靖刻本，二〇〇〇年)。

(清)黃丕烈《校刊明道本韋氏解國語笥記》(北京：商務印書館，一九五八年)。

(清)汪遠孫《國語明道本攷異》(北京：商務印書館，一九五八年)。

(清)段玉裁《說文解字注》(上海古籍出版社，影經韻樓本，一九八一年)。

(清)阮元校刻《十三經注疏》(北京：中華書局，一九八〇年)。

(清)郭慶藩撰，王孝魚點校《莊子集釋》(北京：中華書局，一九六一年)。

陳奇猷《呂氏春秋新校釋》(上海古籍出版社，二〇〇二年)。

黃懷信《逸周書校補注譯》(西安：西北大學出版社，一九九六年)。

（二）近人論著

沈鎔《國語詳注》(上海：文明書局，一九二六年)。

吳虞《吳虞日記》(成都：四川人民出版社，一九八六年)。

中國歷史地名辭典編委會《中國歷史地名辭典》(南昌：江西教育出版社，一九八六年)。

韓喜凱主編《山東風景名勝詞典》(濟南：山東友誼出版社，一九八九年)。

朱祥清主編《江西近現代人物傳稿》(第二輯)(南昌：江西人民出版社，一九九一年)。

馬文熙等主編《古漢語知識詳解辭典》(北京：中華書局，一九九六年)。

王樹民《曙庵雜著文錄》(北京：中華書局，一九九七年)。

劉俊男《華夏上古史研究》(延吉：延邊大學出版社，二〇〇〇年)。

趙叢蒼、郭妍利《兩周考古》(北京：文物出版社，二〇〇四年)。

劉國銘《中國國民黨百年人物全書（下）》(北京：團結出版社，二〇〇五年)。

陳玉堂，《中國近代人物名號大詞典》(杭州：浙江古籍出版社，二〇〇五年)。

賈文毓、李引主編《中國地名辭源》(北京：華夏出版社，二〇〇五年)。

徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校《國語集解》(修訂本)(北京：中華書局，二〇〇六年)。

尤中《中國民族發展史第一卷先秦、南北朝隋唐五代》(北京：晨光出版社，二〇〇七年)。

郭萬青《從「菓」、「菓」之異談黃刊明道本〈國語〉及其覆刻本的版本系統》，載《安徽文獻研究集刊》第五卷，二〇一三年，頁一三至一七。

郭萬青〈張以仁國語笥記補箋〉(《台北大學中文學報》第十三期，二〇一三年)，頁一一三至一三〇。

[注一]馬文熙等主編《古漢語知識詳解辭典》謂《集解》初版於一九三六年，誤。因《吳虞日記．宜隱堂日記•中華民國十九年（一九三一年）》「臘月十六日，二月三號」下記有：「旋往中華書局，取《國語集解》一部」（成都：四川人民出版社一九八六年），頁五四三。吳虞日記可以為證。今見《國語集解》原刊本，版權頁亦作「民國十九年二月印刷，民國十九年二月發行」。

[注二]馬文熙等主編《古漢語知識詳解辭典》謂《集解》初版於一九三六年，誤。因《吳虞日記．宜隱堂日記•中華民國十九年（西元一九三一年）》「臘月十六日，

從文本確定性上而言，《國語》各本沒有異文，皆作「為」字，固當從「為」字本身去探討其語法意義以及功能。此處「為」字當是謂語動詞，「先難」是該句主語，「免」為賓語。

二月三號」下記有：「旋往中華書局，取《國語集解》一部」（成都：四川人民出版社一九八六年），頁五四三）。吳虞日記可以為證。

[注三]陳玉堂：《中國近代人物名號大詞典》(杭州：浙江古籍出版社，二〇〇五年)，頁二五六。

[注四]王樹民：《評〈國語集解〉》，氏著《曙庵雜著文錄》(北京：中華書局，一九九七年)，頁三五五至三五八。

[注五]徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（修訂本），頁五九三。

[注六](漢)許慎：《說文解字》，頁六八上。

[注七]賈文毓、李引主編：《中國地名辭源》(北京：華夏出版社，二〇〇五年)，頁四八二。

[注八]韓喜凱主編《山東風景名勝詞典》謂羽山在「臨沭縣臨沭鎮南二十五公里，魯蘇交界處」（濟南：山東友誼出版社，一九八九年），頁三三六。

[注九]中國歷史地名辭典編委會：《中國歷史地名辭典》(南昌：江西教育出版社，一九八六年)，頁三七八。

[注十]劉俊男：《華夏上古史研究》(延吉：延邊大學出版社，二〇〇〇年)，頁二〇六。

[注十一](唐)釋慧琳：《一切經音義》，載《續修四庫全書》第一九六冊，頁五八一下。

[注十二](清)汪遠孫：《國語明道本攷異》，頁二八九。

[注十三]拙稿《從「菓」、「菓」之異談黃刊明道本〈國語〉及其覆刻本的版本系統》，載《安徽文獻研究集刊》第五卷，頁一三至一七；《張以仁〈國語劄記〉補箋》，載《台北大學中文學報》第十三期，頁一一三至一三〇。

[注十四]沈鎔：《國語詳注》卷六，本卷頁七。

[注十五]趙叢蒼、郭妍利：《兩周考古》(北京：文物出版社，二〇〇四年)，頁二四一。

[注十六]尤中：《中國民族發展史，第一卷先秦、南北朝隋唐五代》(北京：晨光出版社，二〇〇七年)，頁二〇五。

[注十七]黃懷信：《逸周書校補注譯》(西安：西北大學出版社，一九九六年)，頁三七一。

[注十八](漢)司馬遷撰，(南朝宋)裴駰、(唐)張守節、(唐)司馬貞注：《史記》(北京：中華書局，二〇一三年修訂本)，頁三八九六。

[注十九](清)阮元校刻：《十三經注疏》，頁二六九四上。

[注二十](清)郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》(北京：中華書局，一九六一年)，頁六二。

[注二十一]陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》(上海古籍出版社，二〇〇二年)，頁一一九九。

[注二十二](清)阮元校刻：《十三經注疏》，頁一八六六中。

[注二十三](魏)王肅注：《孔子家語》，載《四部叢刊》影明翻宋本，本卷，頁一二。

[注二十四](元)熊忠、黃公紹：《古今韻會舉要》(北京：中華書局，二〇〇〇年影明嘉靖刻本)，頁四六四下。

[注二十五](清)段玉裁：《說文解字注》，頁三〇七下。

[注二十六](清)段玉裁：《說文解字注》，頁二八〇上。

[注二十七](清)黃丕烈：《校刊明道本韋氏解國語劄記》，頁二五九。

[注二十八](清)汪遠孫：《國語明道本攷異》，頁三二〇。

Collated notes on GuoYuXJiJie by Xu Yuan-gao

Wan-Qing Guo (Chinese Department of Tangshan Normal University)

Abstract: There are 42 cases in GuoYuJiJie by Xu Yuan-gao, which are questionable according to our study. The artical try to solve these problems.。

Keyword: Xu Yuan-gao Guo YuJiJie Collated notes.

「復三代」理念的傳承與變遷

——論李覯與張載的經世思想

■ 陳　欣

廣東工業大學通識教育中心

摘　要：北宋士大夫解決時弊之策，多崇「託古改制」，尤以《周禮》為藍圖，欲借三代理想之政，改治當下。李覯、張載皆為其中代表人物。二人主張通經致用，以重建禮治為始，行「井田」治兼併，反對貧富不均，求「致太平」，但在具體作為上或有不同。李覯主張損上益下，採取「均田」和「限田」的措施；張載則提出「井田」方案，並在任職轄地付諸實施。

關鍵詞：李覯、張載、經世、《周禮》。

李覯（一〇〇九至一〇五九年）是北宋前期著名的思想家，「道德文章，卓絕一世」，時人皆「鬥山仰之」，其中，李覯一反儒家「貴義賤利」的傳統觀念，不僅對范仲淹的慶曆新政多有理論支持，而且對後世功利學說影響深遠。張載小李覯十一歲，在青少年時期，就拜讀了李覯《潛書》、《平土書》和《周公致太平論》等著作，深受影響。兩者都處於宋代社會內憂外患、矛盾重重的變革時期，皆有志於「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」[注一]，著眼當下，提出了頗具時代特色的經世思想。

一、重構禮治

自唐末五代以來，爭取士人合作的科舉制受到嚴重破壞，士階層遭到摧殘和壓抑，但其力量依然遍佈各地。無論是建立全國性或地方性社會秩序，士階層都是唯一可以依靠且具有實際組織能力的領導階層。遂趙宋王朝建立之初，便定下「為與士大夫治天下」的國策：「自古創業垂統之君，即其一時之好尚，而一代之規模可以豫知矣。藝祖革命，首用文吏而奪武臣之權，宋之尚文，端本乎此。太宗、真宗其在藩邸，已有好學之名，作其即位，彌文日增。自時厥後，子孫相承，上之為人君者，無不典學；下之為人臣者，自宰相以至令錄，無不擢科，海內文士彬彬輩出焉」[注二]。相對的，經過近百年混沌，社會責任感迫使士大夫們產生心靈回應，激發起他們承擔重建社會秩序的慾望，國家盛衰與自身命運息息相關。對於國家的維護和治理，不僅皇帝有擔當，自己更有責任。

在雙方互相選擇與依賴中，重建社會秩序成為士大夫的風尚。時「儒運方起，當時諸儒所懷抱，似乎還脫不了一番撥亂世的心情」[注三]。而在宋人心中，「禮」對國家和社會秩序的重塑意義重大[注四]。「《周禮》、《春秋》萬世之大典乎？周公孔子製作至矣。周自夷王以下，寢衰寢微，京師存乎位號而已，然五六百年間，綿綿延延不絕如線，而諸侯卒不敢叛者，《周禮》在故也。王室益弱，諸侯日強，又二百年亂臣賊子如麻，然而畏未敢發者，《春秋》作故也。自堯舜三代，唯周得八百有餘年，雖後稷公劉積德自遠，實以二大典矣。嗚呼！

北宋士大夫多崇「託古改制」，李覯、張載處於宋代社會內憂外患、矛盾重重的變革時期，皆有志於「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」，提出了頗具時代特色的經世思想。

李覯自幼好古，誦味經籍，思之熟慮。在李覯眼裏，「禮」就是王道，就是法制，就是文明社會的道德總綱，是聖人施教的主要依據和思想要旨。李覯將「禮」抬高到極為重要的位置上。

《周禮》明王制，《春秋》明王道，可謂盡矣。執二大典以興堯舜三代之治，如運諸掌」[注五]。這不僅在宋初三先生的著作中能找到依據，李覯、張載等人對此也有一番創造性的闡釋。

李覯自幼好古，誦味經籍，思之熟慮。在其二十四歲之際，從關注世俗事務為出發點，「崇先聖之遺制，攻後世之乖缺」[注六]，作《禮論》七篇。在李覯眼裏，「禮」就是王道，就是法制，就是文明社會的道德總綱，是聖人施教的主要依據和思想要旨。李覯將「禮」抬高到極為重要的位置上。

在《禮論》首篇，李覯即提出：「夫禮，人道之准，世教之主也。聖人之所以治天下國家，修身正心，無他，一於禮而已矣」。禮是修身治國平天下的根本之法。不僅如此，「嘗聞之，禮、樂、刑、政，天下之大法也。仁、義、禮、智、信，天下之至行也。八者並用，傳之者久矣，而吾子一本於禮，無乃不可乎？」「是皆禮也」[注七]。禮包含了樂、刑、政，也囊括了仁、義、智、信。樂、政、刑，是禮的三支；仁、義、智、信，是禮的四名。「三支者，譬諸手足焉，同生於人而輔於人者也。手足不具，頭腹豈可動哉？手足具而人身舉，三支立而禮本行。四名者，譬諸筋骸之類焉，是亦同生於人而異其稱者也。言乎人，則手足筋骸在其中矣；言乎禮，則樂、刑、政、仁、義、智、信在其中矣」[注八]。以禮統攝儒家核心價值體系，並言明相互之間的關係。

在此基礎上，李覯提出了一套以「禮」為核心的軟控制規範體系，明確各個社會成員的地位和行為準則，使個體能按照社會規範要求行為。社會上的每個人無論其個性修養亦或是與人交往都必須遵守禮。禮應該被定義在人們習慣性行為方式的層面上。「飲食既得，衣服既備，宮室既成，器皿既利，夫婦既正，父子既親，長幼既分，君臣即辨，上下既列，師友既立，賓客既交，死喪既厚，祭祀既修，而天下大和矣」[注九]。其次，是道德層面上的「禮」。「夫婦不正，則男女無別；父子不親，則人無所本；長幼不分，則強弱相犯，於是為之婚姻，以正夫婦。為之左右奉養，以親父子。為之伯仲叔季，以分長幼。君臣不辨，則事無統；上下不列，則群黨爭，於是為之朝覲會同，以辨君臣。為之公卿、大夫、士、庶人，以列上下」[注十]。對於不同的人有不同的行為準則，禮是調節彼此行為的道德規範。

當然，李覯所認為的「禮」也是具有等級差別性的。人性的不同等級是制定禮不同差別的理論依據。「聖人者，根諸性者也。賢人者，學禮而後能者也。聖人率其仁、義、智、信之性，會而為禮，禮成而後仁、義、智、信可見矣。仁、義、智、信者，聖人之性也。……禮既行，雖愚者，必知之曰：此仁也，此義也，此智也，此信也。賢人者，知乎仁、義、智、信之美而學禮以求之者也。禮得而後仁、義、智、信亦可見矣。聖與賢，其終一也。始之所以異者，性與學之謂也」[注十一]。李覯以聖人與賢人的分化比較為引子，來指出由於人智愚不同，所得之禮也是有差別的，而具有等級之差的禮則可以應用於社會中的一切。李覯之所以如是說，是以批駁「禮不下庶人」的說法，「故知禮者，生民之大也。……聖人之所以作，賢者之所以述，天子之所以正天下，諸侯之所以治其國，卿大夫士之所以守其位，庶人之所以保其生，無一物而不以禮也。窮天地，亙萬世，不可須臾而去也。或曰：《曲禮》謂『禮不下庶人』，而吾子及之，何哉？曰：予所言者，道也。道者，無不備，無不至也。彼所言者，貨財而已耳。謂人貧富不均，不可一以齊之焉。然而《王制》曰：『庶人縣封，葬不為雨止，不封不樹，喪不貳事。』此亦庶人之喪禮也。庶人春薦韭，夏薦麥，秋薦黍，冬薦稻。韭以卵，麥以魚，黍以豚，稻以雁，此亦庶人之祭禮也。既庶人喪祭皆有其禮，而謂『禮不下庶人』者，抑述《曲禮》者之妄也」[注十二]。他用具體事

李覯指出儒家「貴義賤利」的觀念，不符合社會發展的需要，一味排斥利益和慾望只會造成社會弊病。如若能在禮的指導之下，那麼利和慾並不會衍生出貪淫，只會對社會產生積極的刺激作用。

實說明庶人亦有禮，駁斥了傳統「禮不下庶人」之說，既是一種大膽的革新，又為其後的改革奠定了理論基礎。

最後，李覯指出儒家「貴義賤利」的觀念，不符合社會發展的需要，一味排斥利益和慾望只會造成社會弊病。「人非利不生，曷為不可言？慾可言乎？曰：慾者人之情，曷為不可言？言而不以禮，是貪與淫，罪矣。不貪不淫而曰不可言，無乃賊人之生？反人之情？」[注十三]利和慾並不是不能言說的，這是人情世俗，單純地遏制只會激起更大的反彈。如若能在禮的指導之下，那麼利和慾並不會衍生出貪淫，只會對社會產生積極的刺激作用。

李覯之於「禮」的全新解讀，對當時及後世均有重大影響，「公為守禮君子，首接孔、孟道統之傳者也。其（李覯）學本於禮，此橫渠之知禮成性也」[注十四]。

張載對於禮的架構與解讀正是吸納了李覯的思想。史云：張載以名教樂，讀《中庸》，明心性[注十五]。「雖愛之，猶未以為足也，於是又訪諸釋老之書，累年盡究其說，知無所得，反而求之六經」[注十六]。可見，張載問學之路從中庸入手，又另闢佛、道，最後歸旨於六經。在此過程中，汲取對時人深有影響的李覯之說亦在情理之中。

張載生活於宋仁宗、英宗和神宗朝，這既是北宋的中興階段，同時也是內外矛盾加劇的時期。「顧內則不能無以社稷為憂，外則不能無懼於夷狄，天下之財力日以窮困，而風俗日以衰壞」[注十七]。四方有志之士，為天下之安彈精竭慮，張載亦無例外。作為宋代禮學發展史上承前啟後的關鍵人物，張載主張以禮治國，以禮化俗，重義理、倡道統，提倡「克己復禮」，保天地心性，維護社會穩定。

首先，張載以為禮本於天，包含有形之禮和無體之禮。「禮有形則明於地，明於地則有山川、宗廟、五祀、百神，以至達於喪、祭、射、禦、冠、昏、朝、聘，是見於跡也。蓋禮無不在，天所自有人以節文之耳。本於天，殽於地，猶是總言之鬼神，則布列於地上也」[注十八]。禮無所不在，無限博大。同時，「禮」也是天地之德。所以，禮是不可違背的，從而為維護社會秩序找到合法的依據。關於無體之禮的認知，張載與李覯較為接近，「禮非止著見於外，亦有無體之禮。該禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。欲養民當自井田始，治民則教化刑罰俱不出於禮外。五常出於凡人之常情，五典人日日為，但不知耳」[注十九]。

其次，張載主張「禮即理」。「蓋禮者理也，須是學窮理，禮則所以行其義，知理則能制禮，然則禮出於理之後」[注二十]。只有知理者才能制禮，就禮與理的關係而言，理在禮之先。這與趙宋開國宰相趙普所提出的「道理為大」有相通之處

[注二十一]。儘管從宋一開始，士大夫就以「道理」來限制皇權，以禮來重構國家與社會秩序，但是缺乏理論依據。張載恰從此層面證明了理最大，又說明了禮就是理，那麼以禮來構建國家與社會秩序當是最為合適的[注二十二]。「古者惟國家則有有司，士庶人皆子弟執事。又古人於孩提時已教之禮」[注二十三]，至有宋朝世學不講禮，所以男女從小便驕惰不堪，長大益發兇狠，「為子弟則不能安灑掃應對，在朋友則不能下朋友，有官長不能下官長，為宰相不能下天下之賢，甚則至於狥私意，義理都喪，也只為病根不去，隨所居所接而長」[注二十四]。李覯也認為周所以長世而秦不祀，在於「民有以生之而無以教之，未知為人子而責之以孝，未知為人弟而責之以友，未知為人臣而責之以忠，未知為人朋友交遊而責之以信，未知廉之為貴而罪以貪，未知讓之以美而罪以爭，未知男女之別而罪以淫，未知上下之節而罪以驕，是納民於阱也。雖日誅之，死者弗之悔而生者弗之悟也」[注二十五]。所以，學禮、行禮至關重要。「學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必須得禮上下達。義者，克己也」[注二十六]。「克己，下學也，下學上達交相培養，蓋不行則成何德行哉」[注二十七]。正是出於一個儒者對社會的責任，對歷史、價值的自覺擔當，張載才如此迫切地提倡篤行古禮，敦本善俗，淳厚人心，以求化居易俗，以禮成俗，教化一方。

正是出於一個儒者對社會的責任，對歷史、價值的自覺擔當，張載才迫切地提倡篤行古禮，敦本善俗，淳厚人心，以求化居易俗，以禮成俗，教化一方。

二、仿效《周禮》

李覯和張載在突出禮，強調禮，闡述禮之下，進一步發揮出改革時政的主張，「欲率今世之人，復三代之禮者也，漢魏以下蓋不足法」[注二十八]。在具體作為上，兩者皆崇三代之風，以《周禮》為藍本，針對時弊，借復行古制以革新，不過雙方在側重點上或有不同。

李覯的經濟思想在其思想體系中佔據最為重要的地位，故而其改革主張亦從經濟入手且頗具特色。李覯認為土地問題不僅牽扯了諸如勞力、徭役、賦稅、農商關係等民生熱點，而且也是社會問題的根本。如何解決土地問題呢？「不傷財，不害民，損上益下之道」[注二十九]。他在《富國策》開篇寫道：愚竊觀儒者之論，鮮不貴義而賤利，其言非道德教化則不出諸口矣。然《洪範》八政，「一曰食，二曰貨」。孔子曰：「足食，足兵，民信之矣」。「是則治國之實，必本於財用。蓋城郭宮室，非財不完；羞服車馬，非財不具；百官群吏，非財不養；軍旅征戍，非財不給；郊社宗廟，非財不事；兄弟婚媾，非財不親；諸侯四夷朝覲聘同，非財不接；矜寡孤獨，凶荒篤瘥，非財不恤。禮以是舉，政以是成，愛以是立，威以是行。搶是而克為治者，未之有也。是故賢聖之君，經濟之士，必先富其國焉。所謂富國者，非曰巧籌算，析毫末，厚取於民以媒怨也，在乎強本節用，下無不足而上則有餘也」[注三十]。

在中國傳統社會裏，農業是國民經濟的首要基石，穀米是民之大命[注三十一]。土地是保證農業活動順利開展的關鍵。然當朝「貧民無立錐之地，而富者田連阡陌」的現狀，造成兩種極端：其一，「富人雖有丁強，而乘堅驅良，食有粱肉，其勢不能以力耕也，專以其財役使貧民而已」。其二，「貧民之黠者則逐末矣，冗食矣。其不能者乃依人莊宅為浮客耳」。所以，不管是田廣的富人還是無地的貧民，在田地之用功必粗。「天期地澤風雨之急，又莫能相救，故地力不可得而盡也。山林藪澤原濕之地可墾闢者往往而是，貧者則食不自足，或地非己有，雖欲用力，末田也已。富者則恃其財雄，膏腴易致，孰肯役慮於災畜之事哉？故田不可得而墾闢也。地力不盡，則穀米不多；田不墾闢，則租稅不增，理固然也」[注三十二]。李覯從分配和生產兩個角度提出

了具體的方案。

就分配而言，李覯依據《周禮》中的田制並加以美化，提出了「均田」、「限田」法。李覯所作的《平土書》，其實就是講「均田」的主張。「無地而責之耕，猶徒手而使戰也。法制不立，土田不均，富者日長，貧者日削，雖有耒耜，穀不可得而食也。……故平土之法，聖人先之。夏、商以前，其傳太簡，備而明者，莫如周制。自秦用商鞅，廢井田，開阡陌，迄今數千百年，學者因循，鮮能道平土之謂。……古之行王政必自此始」[注三十三]。田土均，是第一步。今參考周制「井田」可解決這一問題。「周制井田，一夫百畝。當今四十一畝有奇。人無易業而一心於農，農時不失，農功不粗，則地力可盡也。既又賦之以萊，或五十畝，或百畝，或二百畝，課其餘力，治其曠土，則田可墾辟也」[注三十四]。他認為井田能夠有效改變土地兼併風潮。現在農民饑寒凍餒、生活無依的痛苦局面，皆由此出。「吾民之饑，不耕乎？曰：天下無廢田。吾民之寒，不蠶乎？曰：柔桑滿野，女手盡之。然則如之何其饑且寒也？曰：耕不免饑，蠶不得衣；不耕不蠶，其利自至。耕不免饑，土非其有也；蠶不得衣，口腹奪之也」[注三十五]。只有行井田，方能改變「自阡陌之制行，兼併之禍起，貧者欲耕而或無地，富者有地而或乏人，野夫有作惰遊，況邑居乎」的社會問題[注三十六]。「吾乃今知井地之法，生民之權衡乎！井地立則田均，田均則耕者得食，食足則蠶者得衣，不耕不蠶，不饑寒者希望矣」[注三十七]。第二步則是「限田」。「限人佔田各有頃數，不得過制」[注三十八]，通過限制貴族、官吏占田，將多餘的田地收歸國家，並分配給無地或少地的農民。而現實是當朝把持朝政的官僚大地主「奪其常產，廢其農時，重其賦稅，以至饑寒憔悴，而時賜米帛以為哀人之困」[注三十九]。為此，李覯號召「百畝之田，不奪其時，而民不饑矣。五畝之宅，樹之以桑，而民不寒矣」[注四十]。

就生產而言，井田制不僅能平均地權還能求得地盡其用。「言井田之善者，皆以均則無貧，各自足矣。此知其一，未知其二。必也，人無遺力，地無遺利，一手一足無不耕，一步一畝無不稼，穀出多而民用富，民用富而邦財豐者乎！……戶計一夫一婦而賦之田，其一戶有數口者，餘夫亦受此田也。載師『以宅田、士田、賈田任近郊之地；以官田、牛田、賞田、牧田任遠郊之地』。……若餘夫、致仕者、仕者、賈人、庶人在官者、畜牧者之家，皆受田，則是人無不耕。無不耕，則力豈有遺哉？一易再易，萊皆頒之，則是地無不稼，則利豈有遺哉？」[注四十一]其次，行抑末之術。「遊民既歸而兼併不行，則土價必賤，土價賤則田易可得。田易可得而無逐末之路、冗食之幸，則一心於農。一心於農，則地力可盡矣。其不能者，又依富家為浮客，則富家之役使者眾。役使者眾，則耕者多，耕者多則地力可盡矣」[注四十二]。再者，效仿秦漢，「權設爵級，有墾田及若干頃者，以次賞之。富人既不得廣佔田，而可墾闢因以拜爵，則皆將以財役傭，務墾闢矣」[注四十三]。

李覯的土地變革主張是其經濟思想中的核心環節，在均田、限田之後，達成「耕者有其田」的境界，扶桑養蠶，人盡其力，實行「民用富而邦財豐」。「天之生民未有無能者也，能其事而後可以食，無事而食，是眾之殃，政之害也。是故聖人制天下之民，各從其能，以服於事，取有利於國家，然後可也」[注四十四]。

張載深受李覯「致太平」思想的影響，尤其是按照《周禮》恢復「井田」來解決土地佔有不均的方案，更是引起張載莫大的興趣與關注。「治天下不由井地，終無由得平。周道止是均平」[注四十五]。張載以為，井田是解決當下土地問題，乃至社會問題的唯一辦法。「治天下之術，必自此始」[注四十六]。「以此觀之，古者天子既不養兵，財無所用，必大殷富，以此知井田行，

張載設計與李覯「均田」之法大致相同，但是相對地，張載的方案更為溫和，他不僅考慮到可以通過收取被兼併的土地以滿足農民對土地需求，而且也料想到官僚大地主階層的反對情緒。

至安榮之道」[注四十七]。後世由於不行井田，「以為至難，複以天子之威而斂奪人財，汲汲終歲，亦且不足」[注四十八]。

那麼，張載的井田方案具體如何實施呢？首先均平土地。「井田至易行，但朝廷出一令，可以不笞一人而定。蓋人無敢據土者，又須使民悅從，其多有田者，使不失其為富。借如大臣有據土千頃者，不過封與五十里之國，則已過其所有；其他隨土多少與一官，使有租稅人不失故物。治天下之術，必自此始。今以天下之土棋畫分佈，人受一方，養民之本也。後世不制其產，止使其力，又反以天子之貴專利，公自公，民自民，不相為計。百姓足，君孰於不足！百姓不足，君孰於足！」[注四十九]張載這一設計與李覯「均田」之法大致相同，但是相對地，張載的方案更為溫和，他不僅考慮到可以通過收取被兼併的土地以滿足農民對土地需求，而且也料想到官僚大地主階層的反對情緒。「前有大田產之家，雖以田授民，然不得如分種、如租種矣，所得雖差少，然使之為田官以掌其民。使人既喻此意，人亦自從，雖少不願，然悅者眾而不悅者寡矣，又安能每每恤人情如此！」[注五十]張載制定了兩種措施來補償占田者均田的損失：一，根據沒收土地的多少，授以不同等級的田官「以掌其民」；二，按田官級別的大小，授給不同數量的公田。張載認為如此就能儘量緩解大官僚、大地主、大商人對井田實行的阻礙，國家也因此能獲得足夠的財富。這便解決了最關鍵的均平一環。從理論上來看，張載的「井田」之法比李覯考慮得更完善一些。其次，張載認為統治者需以「仁心」施「仁政」，並任用良才，才能保證井田制的順利施行。「人主能行井田者，須有仁心，又更強明果敢及宰相之有才者。唐太宗雖英明，亦不可謂之仁主；孝文雖有仁心，然所施者淺近，但能省刑罰、薄稅斂，不慘酷而已」[注五十一]。其三，就技術層面而言，張載以為井田之法實屬易事。「井田亦無他術，但先以天下之地棋布畫定，使人受一方，則自是均」[注五十二]。張載及其弟子曾多次議論仿效周代的井田之法，並身體力行在家鄉買地一塊進行「井田制」實驗，「共買田一方，畫為數井，上不失公家之賦役，退以其私正經界，分宅里，立斂法，廣儲蓄，興學校，成禮俗，救菑恤患，敦本抑末，足以推先王之遺法，明當今之可行」[注五十三]。張載「井田」設想雖然描繪得有聲有色，但最終未能成型。他站在中小地主階級的立場上，要求限制大地主階層的土地兼併，把土地收歸中央，然後分配給農民，使農民為國家耕種。以取消大地主階層的特權來緩和階級矛盾，剝奪統治階層的既得利益，井田之法當然成為不能實現的幻想。

張載提出在推行井田制的同時，必須要有一定的政治制度作保障，「井田卒歸於封建乃定」[注五十四]。井田與封建作為經濟與政治的兩大構架是不離不棄的。「井田而不封建，猶能養而不能教；封建而不井田，猶能教而不能養；封建井田而不肉刑，猶能教養而不能使。然此未可遽行之」[注五十五]。宋初，統治者為求長治久安，高度強化君主專制，收地方之政、軍、財權於中央。張載認為若凡事由中央朝廷決策，必造成中央與地方的矛盾，兩方失利。「天下之事，分得簡則治之精，不簡則不精，故聖人必以天下分之於人，則事無不治者」[注五十六]。張載將地方分權作為糾正「不簡不精」的辦法，他要求適當調整中央與地方的關係，中央就無需設置繁複的官僚機構，地方履行一定職責與義務的基礎上，享有必要的權力。例如在中央的統一領導下建立方圓不超過一百里的相對獨立的地方政權，使之擁有足夠的兵力、財力以自我防備，同時又能阻止他們勾結作亂。「且為天下者，奚為紛紛必親天下之事？今便封建，不肖者複遂之，有何害？豈有以天下之勢不能正一百里之國，使諸侯得以交結以亂天下！自非朝廷大不能治，安得如此？而後世乃謂秦不封建為得策，此不知

張載「井田」設想雖然描繪得有聲有色，但最終未能成型。以取消大地主階層的特權來緩和階級矛盾，剝奪統治階層的既得利益，井田之法當然成為不能實現的幻想。

不管是李覯還是張載，都不約而同地將追求治世理想投射到「三代」。李覯與張載都試圖以「三代」之治為藍本，效法三代，尋求醫國良方。

聖人之意也」[注五十七]。張載「封建」即地方分權的主張，實際上是一種將封建寓於郡縣的改革措施。顧炎武對此有更為明確的論述：「有聖人起，寓封建之意於郡縣之中，而天下治矣。封建之失，其專在下。郡縣之失，其專在上」[注五十八]。

張載還認為「宗法制」是鞏固井田、支撐社會基礎的一個法寶。「天子建國，諸侯建宗，亦天理也」[注五十九]。固本強宗，穩定大宗的封建等級秩序，這是根本的立國之法，宗子法有利於穩固政權。「宗子之法不立，則朝廷無世臣。且如公卿一日崛起於貧賤之中以至公相，宗法不立，既死遂族散，其家不傳。宗法若立，則人人各知來處，朝廷大有所益。或問：『朝廷何所益？』公卿各保其家，忠義豈有不立？忠義既立，朝廷之本豈有不固？今驟得富貴者，止能為三四十年之計，造宅一區及其所有，既死則眾子分裂，未幾蕩盡，則家遂不存，如此則家且不能保，又安能保國家！」[注六十]

三、各有特色主旨相同

李覯作為有宋一代宣導功利主義的思想家，從適應社會改革的需要，提出「遵禮」、「學禮」、「平土」、「限田」、「通變」等變革主張，切中時弊。張載在李覯的基礎上，豐滿了針對其時的變革方案，雖論述上各有特色，但主旨相同。

一，嚮往三代。嚮往「三代之治」，是宋儒中的一個普遍情況，「堯、舜、三代之際，王政修明，禮義之教充於天下」[注六十一]。「夫禮以治民而樂以和之，德義仁恩長養涵澤，此三代之所以深於民者也，政以一民，刑以防之，此其淺者爾」[注六十二]。當其時，無論是范仲淹的慶曆新政，還是王安石的熙寧變法，縱然在具體措施上各有不同，結果也不盡相同，但究其指導思想或者說是他們的意願則都是相同的，即為重回「三代」的美好局面。「夫二帝三王，相去千有餘載，一治一亂，其盛衰之時具矣。其所遭之變，所遇之勢，亦各不同；其設施之方亦皆殊。而其為天下國家之意，本末先後，未嘗不同也。臣故曰：當法其意而已」[注六十三]。不管是李覯還是張載，都不約而同地將追求治世理想投射到「三代」。李覯對他所神往的三代作了描寫，「昔三代之人，自非大頑頓，盡可以為君子，何者？仁義禮樂之教浸淫於下，自鄉徂國，則皆有學。師必賢，友必善，所以養耳目鼻口百體之具，莫非至正也」[注六十四]。熙寧二年（一〇六九年），禦史中丞呂公著向神宗推薦張載，稱其「有古學」，神宗遂召見問其治國之道，張載對曰：「為政不法三代者，終苟道也」[注六十五]。由此可見，李覯與張載都試圖以「三代」之治為藍本，效法三代，尋求醫國良方。

二，通變。雖然李覯與張載都著意從三代之治中尋找救世之法，但是他們對問題的審視，都充滿了現實的眼光。「夫救弊之術，莫大乎通變。然民可與樂成，難與慮始，非斷而行之，不足以有為矣」[注六十六]。李覯以《周禮》中的「井田」之術解決現世土地「均平」問題，也僅是一種參考模式，並不是一成不變地重搬。所謂「可則因，否則革。……聖人因時制宜，文王之時與周公之時異，故文王以其時而言，周公以其時而變也」[注六十七]，「易曰『通其變，使民不倦』，此通變之時，不可忽也」[注六十八]。根據現實的社會狀況，做出相應的變革，而不是一味地復古。「李覯是一個積極提倡改革的改革家，而不是一個向後看的『保守主義者』；是一個注重現實、關心時政、關懷民命的現實主義者，而不是一個『復古主義者』；他對現實的弊政不滿，深感不安，是以『通變救弊之術』來解決的，而不是『總是回頭向傳統尋求答案』的」[注六十九]。張載也贊同司馬遷的「通古今之變」，認為社會歷史是向前發展的。「通其變然後可久，故止則亂也」[注七十]。他說：「變其勢也，動其情也，情有邪正故吉凶生。變能通之則盡利，能貞夫一，則吉

凶可勝，而天地不能藏其跡，日月不能眩其明。辭各指其所之，聖人之情也；指之使趨時盡利，順性命之理，臻三極之道也。能從之，則不陷於凶悔矣，所謂『變動以利言』者也」[注七十一]，說明變乃社會歷史發展之必然趨勢。「能通共變而措於民，聖人之事業也」[注七十二]。聖人能順應變化，立法而惠於民。

三，理想化。李覯雖處處以「康國濟民為意」，然一介布衣之身份使其「憤吊世故，警憲邦國」的政論對北宋中期社會的重重矛盾與積弊改造力度有限。李覯的改革主張從久遠的「三代」衍生而來，又賦予其自身對三代的美化，故而帶有濃濃的理想性。儘管他也設想了改革遭遇阻力時種種解決方案，有突破與創新，但最終都未能施行。張載在李覯的基礎上，「慨然有志於三代之法，而以恢復古代井田制度與立宗法為其政治思想之主要骨幹」[注七十三]，然其講「井田」，雖旨在解決貧富不均問題，但是依然保留了地主階級的特權，制定了諸如「以地命田官」的方法，以期緩衝抵觸情緒，然在當時的社會背景下終究缺乏實踐的可行性。再如「封建」，張載本意在於分權於地方，提高行政效率，卻未能制定出一套行之有效的中央對地方的監管機制，所以其事難行。

總體而言，李覯與張載的經世思想，有其相通之處，但又各具特色。張載許多關於經濟方面的治世理念受到李覯均平、富民思想的影響，同時又結合所處時代做出了相應的衍生與調整。就此而言，對李覯與張載的經世思想進行比較分析，對瞭解北宋中期士大夫尋求變革的歷史背景及各自思想的特點與影響，均有重要意義。

李覯雖處處以「康國濟民為意」，然一介布衣之身份使其對北宋中期社會的重重矛盾與積弊改造力度有限。李覯的改革主張從久遠的「三代」衍生而來，又賦予其自身對三代的美化，故而帶有濃濃的理想性。

[注一]宋・張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈張子語錄中〉，頁三二〇。

[注二]元・脫脫等：《宋史》（中華書局，一九八五年），卷四百三十九〈文苑一〉。

[注三]錢穆：《朱子新學案》（巴蜀書社，一九八六年），頁七。

[注四]惠吉興：〈宋代禮治論〉，載《史學月刊》，二〇〇二年第九期。

[注五]宋・石介：《徂徠石先生文集》（中華書局，一九八四年），卷七。

[注六]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論七篇並序〉，頁五。

[注七]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論第一〉，頁五。

[注八]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論第一〉，頁七。

[注九]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論第一〉，頁七。

[注十]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論第一〉，頁六。

[注十一]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論第四〉，頁一一。

[注十二]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論第六〉，頁二十。

[注十三]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二十九〈原文〉，頁三四二。

[注十四]宋・李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），附錄三〈盱江先生文集原序〉，頁五五九。

[注十五]元・脫脫等：《宋史》（中華書局，一九八五年），卷四二七〈張載傳〉。

[注十六]宋・張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），附錄〈呂大臨橫渠先生行狀〉，頁三八一。

[注十七]宋・王安石：《臨川文集》（文淵閣四庫全書本），卷三十九〈上仁宗皇帝言事書〉。

[注十八]宋・衛湜：《禮記集說》（文淵閣四庫全書本），卷五十四。

[注十九]宋・張載：《張載集》（中華書

講「井田」雖旨在解決貧富不均問題，但是依然保留了地主階級的特權，制定了諸如「以地命田官」的方法，以期緩衝抵觸情緒，然在當時的社會背景下終究缺乏實踐的可行性。

局，一九七八年），〈經學理窟·禮樂〉，頁二六四。

[注二十]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈張子語錄下〉，頁三二六。

[注二十一]《皇宋中興兩朝聖政》（文海出版社，一九六七年），卷四十七。

[注二十二]楊建宏：〈論張載的禮學思想及其實踐〉，載《湖南大學學報（社會科學版）》，二〇〇六年第二期。

[注二十三]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·學大原上〉，頁二八〇。

[注二十四]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·學大原下〉，頁二八七。

[注二十五]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十八〈安民策第一〉，頁一七五。

[注二十六]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·學大原上〉，頁二七九。

[注二十七]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·學大原下〉，頁二八七。

[注二十八]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈司馬光論謚書〉，頁三八七。

[注二十九]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十六〈富國策第一〉，頁一三九。

[注三十]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十六〈富國策第一〉，頁一三八。

[注三十一]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十六〈富國策第二〉，頁一四〇。

[注三十二]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十六〈富國策第二〉，頁一四一。

[注三十三]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十九〈平土書〉，頁一九一。

[注三十四]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十六〈富國策第二〉，頁一四一。

[注三十五]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二十〈潛書〉，頁二二三。

[注三十六]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷六〈國用第四〉，頁八二。

[注三十七]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二十〈潛書〉，頁二二三。

[注三十八]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十六〈富國策第二〉，頁一四一。

[注三十九]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論第四〉，頁一二。

[注四十]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二〈禮論第三〉，頁十。

[注四十一]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷六〈國用第四〉，頁八二。

[注四十二]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十六〈富國策第二〉，頁一四一。

[注四十三]同上。

[注四十四]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷六〈國用第三〉，頁八一。

[注四十五]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·周禮〉，頁二四八。

[注四十六]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·周禮〉，頁二四九。

[注四十七]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·周禮〉，頁二五〇。

[注四十八]同上。

[注四十九]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·周禮〉，頁二四九。

[注五十]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·周禮〉，頁二五〇。

李覯與張載的經世思想，有其相通之處，但又各具特色。對李覯與張載的經世思想進行比較分析，對瞭解北宋中期士大夫尋求變革的歷史背景及各自思想的特點與影響，均有重要意義。

[注五十一]同上。
[注五十二]同上。
[注五十三]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈呂大臨橫渠先生行狀〉，頁三八四。
[注五十四]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·周禮〉，頁二五一。
[注五十五]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·月令統〉，頁二九七。
[注五十六]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·周禮〉，頁二五一。
[注五十七]同上。
[注五十八]顧炎武：《顧亭林詩文集》（中華書局，一九五九年）。
[注五十九]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈經學理窟·宗法〉，頁二五九。
[注六十]同上。
[注六十一]宋·歐陽修：《居士集》（中國書店，一九八六年），卷十七〈本論上〉。
[注六十二]宋·歐陽修：《居士集》（中國書店，一九八六年），卷四十八〈問進士策三首〉。
[注六十三]宋·王安石：《王文公文集》（人民出版社，一九七四年），卷一〈上皇帝言事書〉。
[注六十四]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷二七〈與章秘校書〉，頁二九六。
[注六十五]元·脫脫等：《宋史》（中華書局，一九八五年），卷四百二十七〈張載傳〉。
[注六十六]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷三〈易論第一〉，頁三十。
[注六十七]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十九〈平土書〉，頁二二二。
[注六十八]宋·李覯：《李覯集》（中華書局，一九八五年），卷十六〈富國策第九〉，頁一五四。
[注六十九]姜國柱：《李覯評傳》（南京大學出版社，一九九六年），頁三一八。
[注七十]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈橫渠易說·下經·既濟〉，頁一七四。
[注七十一]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈橫渠易說·繫辭下〉，頁二〇九。
[注七十二]宋·張載：《張載集》（中華書局，一九七八年），〈橫渠易說·繫辭上〉，頁一九〇。
[注七十三]楊幼炯：《中國政治思想史》（上海書店，一九八四年），頁二三二。

The Inheritance and Change of the Concept「Gradual Restoration to the First Dynasties」

——The thought of state affair management between Li Gou and Zhang Zai

Chen Xin (Guangdong University of Technology)

Abstract: The scholar-bureaucrats tried to use the San Dai's ideals for saving crisis of government in Song dynasty. Li Gou and Zhang Zai is the representative figure. They tried to use the political plan of "restoration of field with nine square, feudal and patriarchal clan systems" to change the social crisis. But on this subject, they had different thoughts on what to do. Li Gou advocated measures of "Jun Tian" and "Xian Tian", and Zhang Zai put forward the way to restoration of field with nine square.

Key words: Li Gou; Zhang Zai; the thought of state affair management; Zhou Li.

傳教士的中國印象

——鄧卡琳在華活動敘論(下)

■ 游翠平

上海大學歷史系

摘　要：鄧卡琳(Mrs.Cleveland Keith)是鴉片戰爭後較早來到中國上海的美國聖公會女傳教士，以其傑出的著述成就成為早期女傳教士的代表人物。鄧卡琳的活動一方面使得基督教得到傳播，一方面促進了中西文化交流。另外，鄧卡琳在傳教的過程中也慢慢的加深了對中國的認識，鄧卡琳的中國觀全面且中肯，透過她的論述可以窺探那一時期傳教士對中國的整體印象。

關鍵詞：鄧卡琳；女傳教士；上海。

二、成就突出的事工——著述

早期來華傳教士都有一個共同的特點，首先學習中文，然後再把西方文化以譯著的形式傳入中國，同時也把中國文化和社會形勢介紹到歐美各地，讓世界瞭解中國。

這些著作中有一些是介紹西方科學知識的，深受中國人的歡迎。英國倫敦會傳教士韋廉臣(Alexander Williamson,1829-1890)曾說：「很多人在傳抄科學書籍的手稿，以便永久地掌握它的內容……艾約瑟先生《中西通書》中的科學文章很被看重，獲得了極大的地位和聲譽。它被到處索要，並進入了中國的高層」[注二十九]。除此之外，美國公理會的裨治文(Elijah Coleman Bridgman，1801-1861)和美國南浸信會的叔未士(J.Lewis Shuck,1812-1863)等人也在上海出版了一些中文漢字版本的基督教經典。常年在廣州活動的美國長老會傳教士哈巴安德及其夫人的中文基督教著作在上海再版。

在這過程中，傳教士們充分感受到了漢字學習的困難，用羅馬文字拼寫上海方言的方式漸漸流行起來，這種拼音方式可以說服一些新來的傳教士更快地學習中文。吉夫婦就是用羅馬文字拼寫上海方言基督教文字的代表人物，吉牧師在上海傳教期間出版了大量這類基督教書籍，且用於教學。吉牧師於一八五五年在上海出版了《上海土白入門》，專門介紹用羅馬字母拼寫上海方言的方法。夫妻二人對於這種拼寫方式極為推崇。甚至認為「用羅馬文字拼寫白話是重大突破」[注三十]。

這種拼音體系還在監理會傳教士裏流傳開來，秦右就曾經出版了羅馬文字上海方言版本的《大學》、《中庸》、《論語》等著作[注三十一]。

學校課本的缺乏是推動鄧卡琳進行著作活動的直接原因，究其原因，「一是因為基督教教義需要投入一定的時間精力去翻譯，當時的傳教士總體來說是比較缺乏；二是因為教師傳教士很少有空餘時間用來翻譯和準備課本」[注三十二]。

作為一名傳教士，鄧卡琳更多地是從宗教傳播的角度來考慮問題，即如何把基督教灌輸給中國民眾。在鄧卡琳來華的十餘年裏，翻譯了不少宗教著作，且都是羅馬文字的上海方言版本。一八五一年，鄧卡琳參與了翻譯帕雷先生(Mr.Parlay)

傳教士們充分感受到了漢字學習的困難，用羅馬文字拼寫上海方言的方式漸漸流行起來，這種拼音方式可以說服一些新來的傳教士更快地學習中文。

的《環球歷史》(Universal History)，還建立了一個小型的「禮拜日圖書館」，主要為年齡比較小的女學生服務，給小學生翻譯一些小冊子，聖經的歷史或者故事。接著，鄧卡琳還與她管理的男校一名年齡最大的學生共同翻譯《亨利實錄》(Henry and His Bearer)，一八五三年翻譯完畢，於一八五六年在上海出版。該書有兩個版本：第一個版本二五頁，第二個版本六五頁。一八五三年，鄧卡琳與她的中文教師合作翻譯一本小書《聖經閱讀課文》(Scripture Reading Lessons)，用於課堂教學。另外，鄧卡琳還完成了《黎明》(Peep of Day)的翻譯，該書敍述的是約書亞的聖經歷史。

一八五七年，由霍布森先生(Mr. Horbon)出資出版了鄧卡琳翻譯的《蒙童訓》(Line upon Line)，該書八七頁，是用上海方言翻譯英文同名文獻。一八六〇年上半年完成了湯瑪斯·加勞德特(Thomas H.Gallaudet ,1787-1851)的《教子說》(Child's Book on The Soul)的翻譯。該書於一八六一年在上海出版，全書一百二十三頁[注三十三]。一八六〇年鄧卡琳開始翻譯湯瑪斯·加勞德特的《自然神學青少年讀本》(Youth's Book of Natural Theology)，於當年六月翻譯完畢[注三十四]。

一八五三年，鄧卡琳在地理方面的進展很大，嘗試用上海方言翻譯地理書籍。她的目標是完成一部有價值的可靠的方言地理學著作，而且是嚴格的問答格式，這樣的話內容會簡單一些，也便於學生理解。由於亞洲國家之間的邊界很難劃清楚，翻譯成方言其難度可想而知。另外「用中文寫的地名非常的複雜，這增加了翻譯的難度」[注三十五]。

儘管這樣，鄧卡琳仍然堅持了下來，一天工作四到六個小時，最終完成了這部著作。出版時書名定為《地理問答》(Geographical Catechism)。全書一百一十四頁，其中有七幅地圖，分別為世界地圖，五大洲地圖和中國地圖。一八六一年該書在上海再版，一三五頁。用更小規模的紙張印刷，且沒有地圖[注三十六]。該書一直被鄧卡琳用於教學，使學生們瞭解了一些基本的地理知識。一八六〇年，鄧卡琳編寫了《日常飲食》(Daily Food)，為學校的學生以及基督徒服務。一八六一年，吉夫婦合作編寫了《伍斯特字典》(Worcester's Dictionary)，也是用羅馬文字的上海方言翻譯的。遺憾的是，鄧卡琳去世之後，吉牧師前往巴拿馬傳教，在金門海峽的時候輪船失事，吉牧師的字典手稿和其他檔也隨之沉入大海。

吉夫婦為上海方言文字出版事業做出了突出的貢獻，他們所推崇的用羅馬字母拼讀方言的方法在東南沿海一帶較為常見，所著書籍多半用於教會學校之中，取得了較大的成效。應該看到的是，用羅馬字母拼寫上海方言雖然使得傳教士學習中文變的更為簡易，且在傳教士中較為受歡迎，但卻在中國人中難以流行開來，原因是對於當時的中國人來說，羅馬字母是外來的，他們心裏對羅馬字母是持排斥態度的，且用羅馬字母拼讀的上海方言與原音有一定差距，有些難以理解。但是，這種拼音體系的發展壯大仍然具有重大的意義，它是中文拼音形成過程中重要的一步。

三、與中國婦女的心靈對話

從廣義上來說，教育和著述活動都可以說是宣教的一種手段。當時在上海的女傳教士無一例外的把傳教對象鎖定在了社會底層婦女的身上，尤其是一些貧苦農村中的婦女。

究其原因主要有兩點：第一，中國主流社會對這些外國傳教士是持排斥態度的。當時鴉片戰爭結束沒多久，外國資本主義國家的侵略必然引起中國人對外國傳教士的反感。第二，當時的中國社會仍然是男尊女卑的狀態。中國婦女不僅背負著生活

中國婦女不僅背負著生活的重壓，地位非常低下，她們需要精神上的寄託。這些婦女受儒家思想的約束比較小，生活觀念比較簡單，相對別的階層的中國人來說比較容易接受基督教。

的重壓，還對丈夫惟命是從，地位非常低下，她們需要精神上的寄託。而且這些農村中的婦女幾乎沒有受過教育，受儒家思想的約束比較小，生活觀念比較簡單，相對別的階層的中國人來說比較容易接受基督教。當時的中國婦女受縛於家庭，故早期的女傳教士往往採用直接佈道方式——進入家庭中向婦女宣講福音。對於當時的中國婦女來說，她們最早接觸基督教也是大多通過女傳教士。女傳教士對《聖經》的講解幾乎是她們瞭解上帝概念的唯一途徑[注三十七]。鄧卡琳來華前期的直接佈道活動做的比較多，宣教工作重點即是農村婦女。

初期女傳教士很難進入中國的家庭傳教，所以她們充分利用各種機會消除中國人對她們的猜疑。她們試圖對農村婦女進行一些基本的宗教訓練，把她們培養成女佈道員。有了這些本土女佈道員的幫助，女傳教士就更容易進入中國人的家庭，和中國婦女的溝通也更為輕鬆。鄧卡琳在給學生上課的時候偶爾會有一些農村婦女來旁聽，鄧卡琳會專門給這些旁聽的人講解基督教義，鄧卡琳曾經提到：「有時我在和學生們談話的時候，會有村子裏的婦女和年輕人來旁聽。我試圖引導年齡小點的婦女閱讀聖經裏的故事，並且給她們一些報酬，教她們的教師也有酬勞。我在盡力讓她們把注意力集中到基督教義中來」[注三十八]。早期女傳教士都熱衷於培訓當地婦女成為女佈道員，後來逐漸發展成為培訓班、培訓學校，極大地促進了基督教的傳播。

早期來華女傳教士積極地在教會學校周圍的村莊婦女中宣教，各個差會的女傳教士們經常一同走訪學校或者教會附近的居民。試圖瞭解當地人們的風俗，根據實際情況進行傳教。女傳教士行走在鄉村間，她們金髮碧眼的奇特外貌及充滿異域風情的衣著打扮很快吸引到不少好奇的村民，在聚集了相當人數後，她們向民眾派發傳單和宣講福音[注三十九]。鄧卡琳曾探訪一位貧困半盲的老婦，並為其說明基督宗教的教義，這位婦女每週都會去教堂禮拜，雖然她沒獲得加入教會的資格，但還繼續學習基督教教義[注四十]。鄧卡琳在日誌中還提到了一些針對婦女的傳教工作：一位是王姓婦女，她對基督教感興趣，這位王姓婦女深受丈夫吸食鴉片之苦，鄧卡琳探訪了她並且給予她資助。她還去到一位即將接受洗禮的顧姓婦女家中，幫助這位婦女理清其對於基督教一些不清楚的概念[注四十一]。另外，鄧卡琳還經常去學生的家裏探訪，通過與學生們的父母及親戚相識讓基督教義讓更多的人知道，這種口頭傳教方式一定程度上彌補了僅散發基督教小冊子的不足。也使得傳教方式不是那麼明顯，利於中國人心理的接受。他們看到這些外國人慈眉善目，對人親切，對基督教的印象也隨之變好。最後，學校的一些中文教師由於每天的耳濡目染或多或少會對基督教有一定的瞭解，儘管有些沒有皈依基督教，但這仍然客觀上使得基督教在一些知識份子中傳播。鄧卡琳在一八五七年給友人的信中提到：「我們學校有一個年邁的教師，閱讀了基督教教義，並且深深的喜歡上了這些書籍，懷著對基督教極大的虔誠，這名教師決定接受洗禮」[注四十二]。

在與中國婦女接觸時，女傳教士不但傳播福音，還向中國婦女傳播基督教的婦女觀和家庭觀。她們試圖在女信徒中建立基督教家庭，從而更加穩固她們的基督教信仰。鄧卡琳在傳教過程中試圖讓女信徒明白自身的價值，而不屈從於中國傳統的男尊女卑觀念。通過傳播基督教及西方文明的生活方式，改變女信徒的人生和地位。作為女傳教士，鄧卡琳利用自身的性別特點，常常與女信徒進行情感上的交流，以彌補語言上的不足。她時常盡其所能接濟一些淒苦的農村婦女，這樣不僅可以改善她們的生活狀況，也使得她們對女傳教士

在與中國婦女接觸時，女傳教士不但傳播福音，還向中國婦女傳播基督教的婦女觀和家庭觀。她們試圖在女信徒中建立基督教家庭，從而更加穩固她們的基督教信仰。

的好感漸漸加深，以利於傳教事業的發展[注四十三]。

早期來華女傳教士比較重視直接佈道方式，但是這種佈道方式在傳教伊始並不是一帆風順的。以美國南浸信會為例，到一八五五年六月，只有「一位葉師母為女人中間第一個受浸的」[注四十四]。鄧卡琳來華初期的村莊傳教困難重重，鄧卡琳說：「窮人通常都很忙，而且這些婦女地位通常都比較低。她們看到外國的服飾感到非常好奇，但是聽著關於上帝和耶穌的佈道，她們卻不為所動，她們願意繼續燒香，祭拜觀音菩薩。在自己的祖先牌位面前鞠躬」[注四十五]。

另外，婦女皈依基督教會與中國風俗習慣抵觸，因而遭到周圍人的不理解，這也增加了傳教的難度。例如，帥利夫人的一個僕人皈依了基督教，而且非常的虔誠，然而在她丈夫去世的時候，由於她拒絕參加一些異教的儀式，遭到了周圍人的不理解[注四十六]。面對這種狀況，傳教士們沒有放棄，並且仍然對傳教事業充滿信心，悉心傳教，鄧卡琳曾說：「我想，我們必須期待我們能慢慢的改變這種狀況，通過在中國的窮人中樹立基督教傳教士濟貧救世的良好形象，基督教對中國人的影響會越來越大」[注四十七]。通過傳教士們在上海十餘年的傳教努力，上海的基督教事業漸漸發展起來。一八六〇年回到上海的鄧卡琳參加了長老會傳教士主辦的一個禱告會，「那時已經有許多人皈依基督教，其中不乏女信徒，這使女傳教士的工作備受鼓舞」[注四十八]。

四、中國人與中國記憶

來華傳教士在中國的活動伴隨著他們對中國的觀察。這些觀察不僅見諸於報紙，還體現在他們的書信或者傳記裏，美國傳教士裨治文於廣州創辦的《中國叢報》中體現的中國觀是為早期傳教士中國印象的代表，《中國叢報》中有著眾多描寫中國人的文章，總體上他們對中國人的印象多為負面的：一八三二年十二月刊登的米憐《中國人的國民品質》一文中對中國人的印象是「中國人驕傲自大，不講人情，殘暴，不思進步」[注四十九]。另外，傳教士們還認為中國人非常重視孝道，這種孝道不僅體現在對父母盡孝，更體現為對君主的孝道。

鄧卡琳在上海的十餘年裏對上海以及中國社會進行了深入的觀察，她認為中國除開她的貧窮與落後，是一個非常特殊且充滿矛盾的國家。中國人的思維很傳統，受儒家和佛教的影響很深，人們在思想上和行動上都向過去尋找優秀的東西，導致了教育的停滯不前。中國人重視人倫，對長輩非常的尊敬。中國人比較含蓄，不愛表達自己的想法，人與人之間也缺乏信任。儘管中國人認為外國的科技和建築水準高出中國很多，但他們仍然認為外國是沒有精神文化的，這一點倫敦會傳教士泰勒（J.H.Taylor）也深有體會，他曾說：「中國是一個非常注重農業發展的國家，上海更是擁有廣闊的農田。他們對我們建造出來的堅固建築和寬闊的馬路非常吃驚……但是中國的佛教信仰非常濃厚，且對外國基督教不感興趣」[注五十]。

初期入華的傳教士傳教成果並不顯著，他們一直在尋求問題的原因，鄧卡琳認為：「對中國來說，國家的看法對宗教來說具有相當大的重要性，所以在中國傳教比在其他地方傳教困難要大得多。人們聽祖先和統治者的話，如果政府接受了基督教，他們才有可能會接受基督教。他們的經典名著，格言對於他們來說的重要性相當於聖經對於基督教徒的重要性。中國人認為沒有哪個民族比自己更明智，他們更多的是承襲著傳統的習慣和思維」[注五十一]。

這一點與丁韙良的觀點很吻合，早年丁韙良也曾向一些農村民眾傳教，而結果卻收效甚微。他認為「在中國傳教，必須首

鄧卡琳對中國進行了自己的觀察和評論，尤其深刻同情飽受纏足痛苦的女性。在上海小刀會起義之時，以自己的切身體會對當時的情況做了描述，這成為還原當時戰爭情景珍貴的史料。

先使中國統治階級本身支援基督教，這將有效地促進傳教事業的發展……由上至下對中國人內在生命產生極大的革新」[注五十二]，鄧卡琳對上海，對中國進行了自己的觀察和評論，尤其深刻同情飽受纏足痛苦的女性。在上海小刀會起義之時，以自己的切身體會對當時的情況做了描述，這成為還原當時戰爭情景珍貴的史料。

十九世紀中葉以前，西方國家受中國文學作品的影響，對中國女性形象充滿了美好的幻想。一八五〇年，剛來上海的鄧卡琳對中國人的穿著打扮進行了描述，尤其著重描述了中國女性的打扮。「中國女性很喜歡戴首飾，裝飾品名目繁多……中國上流社會女子打扮得很好看，甚至比歐洲女性還美」[注五十三]。然而，隨著時間的推移，傳教士們漸漸地感受到了中國女性的卑微、無知和被動。尤其是對婦女纏足深惡痛絕。裨治文在中國叢報中寫道：「中國婦女纏足是邪惡的做法，不僅人民的思想被歪曲了，而且她們的身體也弄得畸形了」[注五十四]。作為女性，鄧卡琳對婦女纏足更是極力反對，並且對纏足的殘忍和中國婦女的愚昧進行了深刻的披露。她描述了女性纏足的慘狀：「這些婦女沒有鞋子無法行走，穿上鞋子則基本靠腳趾行走。聽小女孩第一次纏足的哭聲是非常讓人心碎的，如果女孩是大腳的話在社會中會喪失地位，甚至淪為最底層的人」[注五十五]。「對於這種殘忍的風俗，中國男人說這是為了把女人留在家中做家務。對我來說看她們走路是一件讓人心痛的事情。但是成千上萬的婦女被這樣愚蠢的風俗所折磨」[注五十六]。

許多女傳教士對於婦女纏足深惡痛絕，並且盡力掃除這種不好的風俗，盡力勸說女校的學生不要纏足，如果學生太癡迷於纏足，將會被學校開除。雖然在傳教初期，這種反對纏足的效果不是特別明顯，但為以後女傳教士大規模的反纏足運動奠定了基礎。

一八五三年上海小刀會起義期間，英國人在上海創辦的《北華捷報》，英國倫敦會在香港創辦的《遐邇貫珍》和英國人在倫敦創辦的《中國拾錦》對起義的情況作了較為具體的報導。這些報紙成為研究上海小刀會的政治、軍事情況以及他們與太平天國關係不可或缺的資料。一八五三年十二月，《中國拾錦》刊登了一位親歷小刀會起義的傳教士在起義爆發之時對戰爭場面的描述：「起義軍很快佔領了上海道台……他們揮舞著旗子，起義軍的武器非常的落後，對待我們這些外國人比較友好……他們雖然與南京的太平天國沒有直接的聯繫，但是他們在一定的時候也許會加入太平軍……他們從道台府找到了許多財物用來安撫和救濟平民」[注五十七]。除開這些報紙上刊登的文章，很多當時在上海的傳教士對起義的印象都比較深刻，他們在他們的書信中描述了戰爭的場面，反映了他們在戰爭時期的心理。一八五三年鄧卡琳對戰爭也進行了長篇的敘述：「住在上海以及靠近上海的傳教士都撤離了，上海很快被起義軍包圍……這些起義軍購買了一些船舶，用來守護防線，官軍也從澳門和廣州購買戰船」[注五十八]。當時傳教士普遍認為小刀會起義軍破壞了上海社會的安定，對起義軍起反感或是敵視態度。美國南浸信會傳教士晏瑪太將小刀會起義視為「一度無用的和破壞地方的亂事」[注五十九]，英國倫敦會傳教士雒魏林也謊稱起義軍使用「毒辣手段」[注六十]。事實上，小刀會起義軍紀律嚴明，進城後只搶奪官員財富，絕對不會危害上海百姓的生命財產。由於當時西方列強對外表示維持中立，所以傳教士被允許進城，鄧卡琳與其他傳教士一道去看望一些飽受戰爭摧殘的基督徒，一些傳教士有時還會帶著大米進城，「把米糧散發給窮苦的平民」[注六十一]。這個時候城內的清軍和起義軍還在進行著對峙。清軍節節敗退，在這樣的情況下，資本主義列強為了維護自己的利

資本主義列強勾結清政府聯合絞殺小刀會起義軍。清軍佔領了上海。傳教士們認為起義的鎮壓對傳教事業是個非常大的轉機。英國傳教士也極力擴大學校與醫院，開闢新的禮拜堂。

鄧卡琳是站在一個外國人的立場，強調了戰爭對百姓的迫害，並且認為戰爭對上海的破壞極大，也威脅了自身的傳教事業，她本身是不支持小刀會起義軍的。

益，擔心起義軍聲勢的擴大對於租界內的外國人不利，勾結清政府聯合絞殺小刀會起義軍。一八五五年二月十八日，小刀會起義被鎮壓，清軍佔領了上海。傳教士們認為起義的鎮壓對傳教事業是個非常大的轉機。晏瑪太說：「我們重整旗鼓，向偶像的堡壘進攻」；「我們每週舉行七次集會，平均出席人數約有二千五百人。市民聽到和平福音的真理，戰後比戰前更有興趣」[注六十二]。英國傳教士也極力擴大學校與醫院，開闢新的禮拜堂。鄧卡琳也說：「戰爭導致上海人口的銳減……還一度還引發了中國人敵對外國人的騷亂……擔心傳教士們與城中饑餓的百姓的安危，我徹夜難眠……戰爭終於平息，上海又恢復了平靜」[注六十三]。

鄧卡琳是站在一個外國人的立場，強調了戰爭對百姓的迫害，並且認為戰爭對上海的破壞極大，也威脅了自身的傳教事業，她本身是不支持小刀會起義軍的。由於起義的巔峰沒有維持多久，之後的起義軍就一直遭受外國列強和清政府的殘酷鎮壓，所以到一八五四年整個起義對上海的外國人影響就不是很大了，從鄧卡琳在一八五四年的書信中幾乎沒有提及小刀會起義也可以看出這點。

五、餘論

從一八五〇年到一八六一年，早期來華的鄧卡琳在中國呆了十餘年，這正是她人生最重要的一段時期，她在中國完成了自己的婚姻，與同一差會的男傳教士結婚在當時是不多見的。她自己也愛上了中國，不捨得離開。一八五二年末，一度認為自己將會被調遣回國的鄧卡琳，感到非常的傷心。「一是為離開這麼一個光榮的事業，二是為這裏貧困的人民」[注六十四]。她覺得自己在中國比在美國更能發揮作用，並且不願意放棄自己擁有美好前景的事業。一八五四年四月十四日鄧卡琳給戈登夫人（Mrs.Gordon）的信中動情的寫到：「以前我認為我會把自己最好的年華奉獻給中國，然後回國。但是現在我深深的愛上了中國，並且把中國作為了自己的家鄉」[注六十五]。鄧卡琳在中國的活動是很多早期來華教師女傳教士的縮影。她以傳播基督教為根本目標,通過教育，著述和宣教等活動,擴大基督教在中國的影響，也在客觀地推動了中國近代文化事業的發展。並且在這過程中對複雜的中國以及中國人有了自己的印象，對發生在上海的事件和現象進行了描述和評論，深刻同情中國貧苦大眾尤其是農村婦女的疾苦，盡己所能改善她們的生活與地位。這些活動有助於我們更深刻的瞭解當時上海的狀況和傳教初期的女傳教士心理的調試與變化。

參考文獻：

一、William C. Tenney edited: Memoir of Mrs. Caroline P. Keith.D. Appleton and Company,1864.

二、 Alexander Wylie: Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese. 成文出版社, 1967.

三、 Mei-Mei Lin: The Episcopalian missionaries in China, 1835-1900. Ann Arbor, Mich.: UMI, 1994.

四、“A List of Translations and Works in the Chinese Language by Members of the China Mission” ，in the Church in China，3:8:107-112(August 1896).

五、The Chinese & General Missionary Gleaner. Paternoster Row and Berners Street.

六、Presbyterian Board of Foreign Missions. Missions Correspondence and Reports(1833 - 1911) .Hong Kong Baptist University Library.

七、Lisa Joy Pruitt, A Looking-Glass for Ladis: American Protestant Women and the Orient in the Nineteenth Century, Mercer University Press,2005.

八、Jane Hunter: The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of -the -Century, Yale University Press,1984.

早期來華的鄧卡琳在中國呆了十餘年，這正是她人生最重要的一段時期，她在中國完成了自己的婚姻，與同一差會的男傳教士結婚在當時是不多見的。她自己也愛上了中國，不捨得離開。

九、Chinese Repository.
十、“The Boone Family Papers”文惠廉主教家族信件，美國聖公會全國檔案館（National Archives of Episcopal Church）館藏史料。
十一、 The Spirit of Missions，1836-1900 美國聖公會教務雜誌，美國聖公會全國檔案館(National Archives of Episcopal Church）館藏史料。
十二、 Extract of Caroline Keith in “the China Papers” special collection，美國聖公會全國檔案館（National Archives of Episcopal Church）館藏史料。
十三、 林美玫：婦女與差傳——十九世紀美國聖公會女傳教士在華差傳研究(里仁書局，二〇〇五年)。
十四、上海小刀會起義史料彙編(上海人民出版社，一九五八年)。
十五、吳立樂：浸會在華佈道百年史略(浸信會出版部，一九七〇)。
十六、中華續行委辦會調查特委會編：中華歸主(中國社會科學出版社，一九八七年)。
十七、梁啟超：倡設女學堂啟，梁啟超選集(上海人民出版社，一九八四年)。
十八、丁韙良：花甲憶記——一位美國傳教士眼中的晚清帝國(廣西師範大學出版社，二〇〇四年)。

注釋

[注二十九]Extract of A Private Letter from Alexander Williamson,April.4,1857,*Missionary Magazine*(July.1957).P173-174.

[注三十]Caroline Keith’s Report to the Bishop.(Shanghai,Jan.29.1854),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D.*P249.

[注三十一]Alexander Wylie: *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*. 成文出版社, 1967.P192.

[注三十二]Extract of A Private Letter from Mrs.Keith,Feb.14,1861,*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D.*P311.

[注三十三]Alexander Wylie: *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese.* 成文出版社, 1967. P212-213.

[注三十四]Extract of A Private Letter from Mrs. Keith, Feb.14,1861,*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D.*P311.

[注三十五]Caroline Keith’s Letter to Her Brother(Shanghai,June.25.1851),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D.*P191.

[注三十六]Alexander Wylie: *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*. 成文出版社, 1967. P213.

[注三十七]Jane Hunter: *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of -the -Century*, Yale University Press,1984.P218.

[注三十八]Extract of A Private Letter from Mrs. Keith, Feb.14,1861,*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D.*P311.

[注三十九]Lisa Joy Pruitt, *A Looking-Glass for Ladis: American Protestant Women and the Orient in the Nineteenth Century*, Mercer University Press,2005.P84.

[注四十]Caroline Keith’s Letter to Rev. E.W. Syle(North Atlantic,April.13.1857),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D.*P270.

[注四十一]*The Spirit of Missions,*21(May 1856).P276-280.

[注四十二]Caroline Keith’s Letter to Rev. E.W. Syle (North Atlantic,April.13.1857),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D.*P270.

[注四十三]林美玫：《婦女與差傳——十九世紀美國聖公會女傳教士在華差傳研究》(里仁書局，二〇〇五年)，頁三六二。

[注四十四]吳立樂：《浸會在華佈道百年史略》(浸信會出版部，一九七〇年)，頁八三。

[注四十五]Caroline Keith’s Letter to Mrs. Sumner(Shanghai,Dec.28.1854),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D.*P228.

[注四十六]William C. Tenney Edited: *Memoir of Mrs. Caroline P. Keith.D.* Appleton and Company,1864.P120.

[注四十七]William C. Tenney Edited: *Memoir of Mrs. Caroline P. Keith.D.* Appleton and Company,1864.P237.

鄧卡琳在中國的活動是很多早期來華教師女傳教士的縮影。她以傳播基督教為根本目標,通過教育，著述和宣教等活動,擴大基督教在中國的影響，也在客觀地推動了中國近代文化事業的發展。

[注四十八]William C. Tenney Edited: *Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*. Appleton and Company,1864.P304.

[注四十九]National character of the Chinese, *The Chinese Repository*,vol.1,P326-330.

[注五十]Extract of letters from Mr.J.H. Taylor(Shanghai,March.1854).*The Chinese & General Missionary Gleaner*. Paternoster Row and Berners Street.(I.14,July.1854)

[注五十一]Caroline Keith’s Letter to Mrs. Gordon, Brooklyn, N.Y. (Shanghai，Nov.12.1853),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*.P95.

[注五十二]丁韙良：《花甲憶記——一位美國傳教士眼中的晚清帝國》(廣西師範大學出版社，二〇〇四年)，頁三四八。

[注五十三]Caroline Keith’s Letter to Miss Margaret E. Cutter, Brooklyn, N.Y. (Shanghai,Sept.18.1850),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*.P101.

[注五十四]*Chinese Repository*.vol.3,1837. P468.

[注五十五]Caroline Keith’s Letter to Miss Margaret E. Cutter, Brooklyn, N.Y. (Shanghai,Sept.18.1850),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*.P101.

[注五十六]Journal for Miss Plumer (Shanghai,October.27.1852),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*.P172.

[注五十七]I. J. Roberts: *Shanghai has Fallen .The Chinese & General Missionary Gleaner*. Paternoster Row and Berners Street.(I.7,Dec 1853)

[注五十八]Caroline Keith’s Letter to Mrs. Gordon.(Shanghai,Nov.12.1853),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*.P2〇9.

[注五十九]晏瑪太：《太平軍紀事》，載《上海小刀會起義史料彙編》(上海人民出版社，一九五八年)，頁五三二。

[注六十]魏雒林：《在華醫藥傳道記事》，載《上海小刀會起義史料彙編》(上海人民出版社，一九五八年)，頁六二一。

[注六十一]雒魏林：《在華醫藥傳道記事》，載《上海小刀會起義史料彙編》(上海人民出版社，一九五八年)，頁六二七。

[注六十二]泰勒：《晏瑪太傳》，載《上海小刀會起義史料彙編》(上海人民出版社，一九五八年)，頁五四二。

[注六十三]Caroline Keith’s Letter to Uncle，Aunt and Cousin. (Shanghai,Feb.23.1855),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*.P232.

[注六十四]Caroline Keith’s Letter to Her Brother.(Shanghai,Dec.31.1852),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*.P177.

[注六十五]Caroline Keith’s Letter to Mrs. Gordon.(Shanghai,April.14.1854),*Memoir of Mrs. Caroline P.Keith.D*.P215.

The American Anglican missionary Ms. Karin Deng’s activities in China

Cui Ping You(Department of History, Shanghai University)

Abstract: Karin Deng (Mrs. Cleveland Keith) was an American Anglican missionary who came to Shanghai at the earlier stage after the Opium War in China. She became the missionaries’ representative of that earlier stage with the outstanding achievement in her writings. On the one hand, Karin Deng’s activities made Christianity to be spread, on the other hand, it promoted cultural exchange between the West and the East. Besides that, Karin Deng slowly deepened her understanding about China during the missionary time, Karin Deng had comprehensive and cogent view on China, through her missionary discourse, one could peek those missionaries’ overall impression on China at that period.

Keywords :Karin Deng; female missionaries; Shanghai.

「中和」思想的內在特質及其美學表現

■ 黃意明

上海戲劇學院

摘　要：「中和」思想在中國文化史上曾起過重要的作用，它既構成了儒家哲學的本體論基礎，又影響到國人的基本價值觀和行為方式，並成為中國傳統和諧文化的重要組成部分。本文分析了來自儒家「中和」思想最本質的特徵為「誠」與「時中」，並分析了這些特徵對中國藝術批評觀念的影響。

關鍵詞：中和，誠，時中，藝術批評。

一、中和觀和儒家哲學

「中和」是中國儒家哲學和美學的常用範疇，對後世影響深遠，「中和」的思想出現得比較早，早期「中」與「和」分別言之，卻又有著內在的聯繫。「中」，《說文解字》云：「內也，從口，｜，上下通」。段玉裁注：中者，別於外之辭也。別於偏之辭也，亦合宜之辭也。

「中」字在典籍中很早就出現了，《尚書·盤庚中》：「汝分猷念以相從，各設中於內心」。此處的「中」，孔穎達釋為「中正」，釋此句為「群臣當分明相與謀念，和以相從，各設中於汝心」[注一]。《尚書·酒誥》：「丕惟曰,爾克永觀省，作稽中德」。這裏的中，也是中正的意思。《尚書·大禹謨》「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執其中」。此處之中，則為中道義。《論語》也多處提到「中」，「中庸之為德，其至矣乎，民鮮久矣」（《雍也》）。此處「中庸」之「中」，即無過無不及之處中。又「禮樂不興則刑法不中」，「不得中行而與之，必也狂狷乎！」（《子路》）前一個「中」，釋為得當；後一個「中」指合乎中庸之道。《易傳》作為一部反映先秦哲學思想的作品，更處處以中道為標準，來衡量事物的吉凶，故涉及「中」的語彙特多。如「大矣哉！大哉乾乎？剛健中正，純粹精也」（《乾·文言》）；「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也」（《坤·文言》）。

總結而言，《易傳》之「中」往往具有中正、合適、恰當，無過無不及等義。這裏限於篇幅，茲不多舉。後來在漢語中與「中」相聯繫的詞彙有中庸、中道、中觀、中正等。

「和」，《說文》：相應也，從口和聲。甲骨文中另有一「龢」字，許慎釋此字曰：「龢，調也，從龠，禾聲」。段注云：「此與口部和音同義別，經部多假和為龢」。而「龠」，說文釋為「竹之管，三孔，以和眾聲也」。由此可知，最早的「龢」主要指音樂的和諧，以後與「相應」義之和逐漸通用。後來在漢語中與「和」相聯繫的詞彙有和諧、沖和、和樂、和睦、和平等。

「和」字在中國古代典籍中的出現同樣也很早。殷商甲骨文中，就有了「和」字。根據典籍資料分析，「和」最初往往與音樂與烹飪有關。《尚書·舜典》云：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相

「中和」思想在中國文化史上曾起過重要的作用，它既構成了儒家哲學的本體論基礎，又影響到國人的基本價值觀和行為方式，並成為中國傳統和諧文化的重要組成部分。

奪倫，神人以和」。《左傳·襄公二十九年》「季箚觀樂」篇有「五聲和，八風平，節有度，守有序，盛德之所同也」的說法。《國語·周語下》單穆公有「政象樂，樂從和，和從平」的論述，此皆從「樂」立論。而在《左傳》中，晏子則有著名的「和同之辯」的論述：「和如羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉，火單之以薪。宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。君子食之，以平其心。先王之濟五味，和五聲也，以平其心，成其政也。……聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也」。在這段論述中，晏子首先以宰夫烹飪為喻，談到做菜必須鹽、酸、醬等配伍恰當，水火和諧，才能使菜肴五味調和。這是以烹飪為喻。接著進一步以為音樂的道理也一樣，旋律、歌聲、氣息、樂器等必須諧調，才能奏出悅耳的音樂。物質和精神兩方面的和諧了，就能起到調節統治者心理的作用，由此促進政治的和諧，社會的穩定。另外《國語·鄭語》關於「和同」問題的討論，更為著名。史伯以為：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同俾同，盡乃棄矣」。也就是說，事物的產生發展的根據在於多種事務的互補和諧，而不是萬物的趨同一致，史伯也進一步以烹調和音樂為喻，總結「聲一無聽，物（色）一無文，味一無果，物一不講（構）」[注二]的道理。

在這些討論的基礎上，孔子等哲人對和諧的思想又有進一步的貢獻。孔子提出的「君子和而不同」、「禮之用，和為貴」等著名論斷，強調了「和」在修身和社會政治中的重要性。荀子主張「因天下之和，遂文武之業，明枝主之義，抑亦變化矣，天下厭然猶一矣」（《儒效》），並認為「列星隨旋，日月遞照，四時代禦，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成」（《天論》）。荀子並有對音樂和諧的討論：「樂者，天下之大齊也，中和之紀也。人情之所不免也」（《樂論》）。《禮記·樂記》則在進一步提出「樂者，天地之和也；禮者，天地之序也」之論點的基礎上，強調了「樂和」能導致政通人和，所謂「聲音之道，與政通矣」。

在這些和諧思想的基礎上，和諧理論被進一步上升為一種本體論。《易傳》云：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞」（《乾·彖》），認為天地的理想境界即是「保合太和」的狀態。

從上述前提出發，和諧體現於整個世界，人類社會自然在此範圍之中。和諧家族，和諧國家，萬邦協和，天人和合既是和諧理想的題中之義[注三]，也是具體體現。正如《尚書·堯典》所言：「克明俊德、以親九族，九族既睦、平章白姓。百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」。

「中」與「和」又是密切相關的，「中」強調不偏頗，不走極端，處理任何事物要恰到好處，「允執其中」。而「和」強調萬物要轉對立為統一，和諧相處。因此在較早的典籍中，已將中、和連稱，如《周禮·春官·大司樂》提到：「以樂德教國子中、和、祈、庸、孝、友」，已將中與和並列為六德之二，《周禮·地官·大司徒》有：「大司徒以五禮防萬民之偽，而教之中，以六樂防萬民之情，而教之和」。這裏的「中」與「和」意思是一致的，一指禮的和諧，一指樂的和諧，其實是培養人民真誠和諧的情感。孔門經典《中庸》一篇，將「中」與「和」兩者關係作了很好的概括：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，無地位焉，萬物育焉。

由此，「中」與「和」的關係，就轉化為情感的未發與已發關係，當情感未發之時，先天符合中道，當情感已發之後，如果能夠和順中節，即為和諧。由於這段影響深遠的文字將喜怒哀樂的情感和「位天地，育萬物」的宇宙境界聯繫在一起，因此這種中和的情感就既是人類的情感，也是宇宙

和諧理論被進一步上升為一種本體論。和諧體現於整個世界，人類社會自然在此範圍之中。和諧家族，和諧國家，萬邦協和，天人和合既是和諧理想的題中之義，也是具體體現。

儒家中庸和諧的思想，固然是中國文化的基本理念，然也並不能說為我國獨有，西方文化中也很早產生了和諧的思想，這一思想就和我國的儒家中和論多有相通處。

的情感。朱子云：「蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣」[注四]。這樣，社會和諧、人我和諧、天人和諧就和人類的心靈和諧、情感和諧緊密地聯繫起來。

荀子也極重視中和與情感的關係，他在《樂論》中說：

故樂者，天下之大齊也，中和之紀也，人情所不免也。……樂也者，和之不可變者也，禮也者，理志不可易者也。故樂合同，禮別異。禮樂之統，管乎人心矣。

「樂」代表著快樂的情感，所以人不能無「樂」，情感需要渲泄表達。但情感之渲泄表達又不能過度，所以必須以中和雅正的音樂——「樂」來調節[注五]，使情感歸於中正平和，以造成「血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂」的效果。

這裏順帶說一下道家雖無中和的明確提法，但對「和」也有高度認識，他們以為萬物的存在就體現著和諧。老子說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。「和是綜合陰陽的本體之道，……由於和既是本體，又是規律，所以說知和曰常，知常曰明」[注六]。《莊子》一書中也多次提到和，「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。所以均調天下，與人和者也。與人和者，謂之人樂，與天和者，謂之天樂」（《天道》）。「若夫乘道德而浮游則不然，無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為。一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖。物物而不物於物，則胡可得而累邪！」而此兩處的和，指的是人順應自然規律。由此可見，道家的「和」，更強調人的行為因順自然之道，超越是非毀譽的人為對立，而和光同塵，與時俱化。因而人與自然和諧的色彩更為濃厚，此顯然與前述儒家中和觀的強調重點有所不同。

這樣，中和不僅成為中國哲學，尤其是儒學的一個基本範疇，其和諧觀也代表中國文化的一個基本理念，中國人行事的一種基本標準。

二、儒家中和思想的本質特徵

儒家中庸和諧的思想，固然是中國文化的基本理念，然也並不能說為我國獨有，西方文化中也很早產生了和諧的思想，這一思想就和我國的儒家中和論多有相通處。古希臘哲學家畢達歌拉斯就認為音樂的本質體現著「數」的和諧：「他們首先從數學與聲學的觀點去研究音樂節奏的和諧，發現聲音的差別（如長短、高低、輕重等）都是由發音體方面數量的差別決定的。例如發音體（如琴弦）長，聲音就長，震動速度快，聲音就高，震動速度慢，聲音就低。因此，音樂的基本原則在數量的關係，音樂節奏的和諧是由高低長短輕重各種不同的音調，按照一定數量上的比例而組成的」[注七]；「當畢達哥拉斯發現音之高度與弦之長度成為整齊的比例時，他將何等地驚奇感動，覺得宇宙的秘密已在他面前呈露」[注八]。把數的和諧的原理推廣到其它方面，就形成了「宇宙和諧」的概念。希臘哲學家柏拉圖和亞里斯多德對和諧理論有進一步的發揮。在西方美學和哲學的歷史上，十六世紀義大利的美學家瓜里尼、十七世紀法國的美學家波瓦洛、十七世紀英國美學家夏夫茲博里、十八世紀德國哲學家費希特等，都討論過和諧問題[注九]，可見這是一個人類歷史上較具普遍意義的問題。但儒家中和觀與西方和諧論相比，究竟有哪些獨特性呢？西學東漸以來，頗有一些學者比較過兩者異同。有人認為儒家的中和強調「執兩用中」之中和，而西方歷史上的和諧觀強調「寓多於一」之調和[注十]。也有人以為，相較於西方和諧觀，中國的中和觀更強調和諧統一是事物發展的最終原因[注十一]。也有學者則從哲學前提、思維方式、價值取向、審美內涵、建構方式等方向，對古希臘「和諧」美學與中國古代「中和」思想作了比較[注十二]。這些比較試圖分析中西（或古希

孔子雖未討論和諧與誠的關係，但他標舉仁道，也推重中庸，因為真正能貫徹中庸之道的是仁者，惟仁者最具真誠之情感，能處理好人己、群我之關係，執守無過無不及的中道。

臘）和諧論的差異，從學術上自有其價值。然而筆者以為，這樣的比較，還沒有注意到兩者在哲學本體論和實踐論上的不同，從而未能揭示兩者最本質的區別，故猶有未盡之義，因此筆者在此略作評說，以作一些討論。

筆者認為儒家「中和」觀有兩個最基本的特徵，一為在本體論上以「誠」為本，二為在實踐上注重對「時中」的把握。

1.關於以「誠」為本

據《中庸》文本，人際的和諧，社會的和諧乃至宇宙萬物的和諧都被認為來自於人心的和諧與情感的和諧，但人心的和諧則來自於真誠的心靈，「誠」是其本源基礎，故可稱之為「誠體」。

《中庸》說：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；達也者，天下之達道也」。又說「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」。「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，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」。所以在《中庸》文本中，「誠」即是「中」，即是「性「。正因為在《中庸》中「誠」有本體之義，故必有「萬物並育而不相害，道並行而不悖」的大和諧境界。此可謂由誠而中。

這一說法是符合孔子的思想的，孔子雖未討論和諧與誠的關係，但他標舉仁道，也推重中庸，因為真正能貫徹中庸之道的是仁者，惟仁者最具真誠之情感，能處理好人己、群我之關係，執守無過無不及的中道。孔子論「韶」樂以為盡善盡美，正是因為此樂表現禪讓的真誠境界。

不過誠雖為天之道，但作為並非生而擁有全德之善的普通人，還須下一番知、行、學、思的「誠之者」的功夫，「誠之者」即「擇善而固執之也」，也即奉行中庸之道。從情感論的角度而言，即是涵養真誠美好的情感與調節情感歸於中和。這樣才能不勉而中，不思而得。

先秦儒家另一重要荀子以人性為惡，因而特別重視轉化性情作用，其中君子的修養性情以達中和又特別重要。關於養心化性的手段，荀子說：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。惟仁之為守，惟義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。天不言而人推其高焉，地不言而人推其厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也」（《不苟》）。荀子重學守禮，中和情感的最終目的是對「誠」的體認。所以《中庸》和荀子的兩種理路都強調「誠之者」的功夫。

先秦另一經典《易傳》對儒家中和觀也有重要闡釋，《文言》：「修辭立其誠，所以居業也」。又曰：「閑邪存其誠」。《周易折中》引程子曰：「修辭立其誠，不可不子細理會，言能修省言辭，便是要立誠，若只是修飾言辭為心，只是為偽也，修辭立其誠，正為立己之誠意」[注十三]。《文言》強調君子言行要出於誠信，在平時要注意防惡止非來充實誠心。《易傳》雖處處提倡「得中」之中道，同樣很重視誠信。

對於「中和「與「誠」的關係，後世儒者多有討論。朱熹認為：「誠、中、仁三者發明義理，固是許多名，只是一理，但須隨時別之」[注十四]。「中是道理之模樣，誠是道理之實處。中即誠矣」[注十五]。明末大儒劉宗周強調「慎獨」功夫，他說：「學者大要只是慎獨，慎獨即是致中和，致中和則天地位，萬物育。此是仁者以天地萬物為一體實落處，不是懸空設想也」[注十六]。由於劉宗周語境中的「獨」即獨體，相當於人心中「好善惡惡」的最初之機，又稱意根，因而慎獨的方法就是誠意。他說：「然則致知功夫不是另一項，仍只就誠意中看出。如離卻意根一步，亦更無致知可言」[注十七]。獨體也稱為中體，慎獨才能中和。黃宗羲論述劉宗周的思想道：「先生之學，以慎獨為宗，儒者人人言慎獨，唯先

獨體也稱為中體，慎獨才能中和。也即是人心只要一氣流通，誠通誠複，行為自然能夠中和。所以在儒家傳統哲學中，中和的實現必須發自於內在的真誠，應該是一個基本的認識。

生始得其真。盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠複，自然分為喜怒哀樂，仁義禮智之名因此而起者也。不待安排品節，自能不過其則，即中和也」[注十八]。也即是人心只要一氣流通，誠通誠複，行為自然能夠中和。所以在儒家傳統哲學中，中和的實現必須發自於內在的真誠，應該是一個基本的認識。

2.關於「時中」

儒家典籍中的哲學思想充分反映了「時中」的觀念。《中庸》言：「君子中庸，小人反中庸」。「君子之中庸也，君子而時中，小人之中庸也，小人而無忌憚也」，文中明確提出了「時中」的概念。《中庸》言：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴；素貧賤行乎貧賤」。即是此一觀念的體現。關於「時中」，朱子解釋說：「君子之所以為中庸者，以其有君子之德，而又能隨時以處中也」[注十九]。「隨時以處中」，即是根據時代和環境等的不同，而尋找最合適的平衡點，講究在變化中達到和諧。《易傳》對「時中」有更詳細的發揮，其對「時」的強調，即體現了「時中」的原則《易傳》講究「時」與「位」，處處貫徹時位的思想，而注重時位的目的，是為了求得和諧的平衡點。《乾•彖》云：「大明終始，六位時成，時乘六龍以禦天」。《文言》云：「終日乾乾，與時偕行」、「亢龍有悔，與時偕極」。「是故居上位而不驕，居下位而不憂，故乾乾因其時而惕，雖危無咎」。「坤道其順乎，承天而時行」。這些表述均強調君子要處處注重時位的變化，以找到合宜的處事方式。

這方面的描述在《易傳》中隨處可見，下面再略舉數例以說明「時」、「位」和「時中」的關係：

論時，如「以亨行，時中也」（《蒙•彖》）。「大有，柔得尊位，大中而上下應之，曰大有。其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨」（《大有•彖》）。「損剛益柔有時，損益盈虛，與時偕行」（《損•彖》）。「彖以時升，巽而順，剛中而直，是以大亨」（《升•彖》）。「變通者，趨時者也」（《繫辭》下）。這些論述，都表達出行為的剛柔進退，要考慮具體的時空環境，才能合理和順。可見通過對「時」的把握達到中和始終是《易傳》關注的重點。此即同於《中庸》的「時中」。

《易傳》討論「位」之重要性的文字也隨處可見。「天下之理得，而成位乎其中」（《繫辭》上），「是故列貴賤者存乎位」（《繫辭》上），「天地設位而《易》行乎其中矣」，「天地之大德日生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁」（《繫辭》下），「謙也者，致恭以存其位者也」（《繫辭》上），「二與四同功而異位」（《繫辭》下），「咥人之凶，位不當也」「夬履貞厲，位正當也」（《履•象》），「『包羞』，位不當也」「大人之吉，位正當也」（《否•象》），「孚於嘉吉，位正中也」（《隨•象》），「久非其位，安得禽也」（《雷•象》），「艮，君子以思不出其位」（《艮•象》），「甘節之吉，居位中也」《節•象》等。「位」可指卦位，但更多指的是爻位，也可引申為現實世界各種位置關係，在這些關於位的討論中，體現了《易傳》「中正當位」的思想。

《易傳》「彖辭」總論六十四卦之「吉兇悔吝」時，也注重「位」和中道的關係。如論「節」卦，「說以行險，當位以節，中正以通」（《節•彖》），說明節制（節約）必須根據具體情況節制才能符合中道。「《周易》設立《節》卦，正是集中闡說『節制』應當『持正』、『適中』的道理，故卦辭既稱節制可致亨通，又戒不可『苦節』。卦中六爻兩兩相比之同，三正三反之象。……其中凡有兇咎者，皆因不中不正所致；而最吉之爻，當推九五中正「甘節。可見《節》卦的基本含義在於，合乎中道的節制有利於事物的正常發展，反之則致凶咎」[注二十]。其它如論「需」卦，「需有孚，位乎天位，以正中也。利涉大川，往有功也」。「小畜」卦，「柔得位而上下應之，曰小畜。健而巽，剛

中而志行，乃亨」。「大有」卦，「柔得中位，大中而上下應之，曰大有。其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨」。這些也體現出「時中」思想。

由此可見，《易傳》注重「時」、「位」其要旨乃在於尋找適合的行為與標準，此行為與標準即為中道，只有達到了萬物的最佳平衡點「中」，才能做到和諧，所謂「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞」（乾·彖），「《易》之為書也不可遠，為道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適」（《繫辭》下）。

後世儒家對「時中」觀念有深刻的體認和發揮。朱子云：「《中庸》一書。本只是說隨時之中。然本其所以有此隨時之中，緣是有那未發之中，後面方說那『時中』去」[注二十一]。《中庸》未發之中與已發之和的說法，都和「誠」相關，所以「誠」應是「時中」前提，「誠」接近於原則性，「時中」接近於變通性和發展性。

王陽明強調「一體之仁」而區分對待不同物件的怵惕、惻隱、不忍、憫恤、顧惜等不同情感（《大學問》），也是遵循中和之「時中」原則。

三、「中和」美學與藝術風格論

以誠為本與「時中」的儒家哲學內涵，就藝術而言，影響尤為深遠，形成了「修辭立其誠」的文藝價值觀和以「中和」為追求的審美藝術風格論，廣泛體現在音樂、書法，繪畫、戲曲等藝術門類之中。

（一）修辭立其誠

在早期的儒家典籍中，與強調情感真誠的人生價值觀相一致，文藝的真誠被強調到決定藝術價值的高度。《易·繫辭》云：「修辭立其誠」。所謂誠，即內在情感的真實。王應麟解釋說：「修其內則為誠，修其外則為巧言。《易》以辭為重，《上繫》終於「默而成之」，養其誠也。《下繫》終於六「辭」，驗其誠不誠也。辭非止言語，今之文，古所謂辭也」[注二十二]。《樂記》云：「樂也者，情之不可變者也。禮也者，理之不可易者也。……窮本知變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也」。又云：「德者性之端也；樂者，德之華也。金石絲竹，樂之器也。詩言其志也。歌詠其聲也，舞動其容也。三者本於心，然後樂氣從之。是故情深而文明，氣盛而化神。和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽」。所謂「著誠去偽」、情之不可變都強調真正的「樂」必須有內在的道德真誠，否則就可能流於溺音或亂世之音等。

這種思想影響文藝至深，成為後世的主流文藝觀。漢代王充云：「精誠由中，故其文語感動人深。是故魯連飛書，燕將自殺，鄒陽上疏，梁孝開牢。書疏文義，奪於肝心，非徒博覽者所能造，習熟者所能為也」（《超奇篇》）[注二十三]，以文史典故，說明真誠的藝術感染力。元好問也說：

唐詩所以絕出於《三百篇》之後者，知本焉爾矣。何謂本？誠是也。……故有心而誠，有誠而言，有言而詩也，」又云：「唐人之詩，其知本乎，何溫柔敦厚，藹然仁義之言之多也！幽憂憔悴，寒饑困疲，一寓於詩。而其厄窮而不憫，遺佚而不怨者，故在也（《藝山先生文集卷三十六·楊叔能小亨集序》）[注二十四]。

這裏元好問不僅強調了誠為詩本的道理，更說到了詩家溫柔敦和之旨，實來自於內心之誠，而溫柔敦厚，在傳統文論中，是一直作為中和的表現被提倡的，此即前面所論之「由誠而中」。明代劇作家湯顯祖云：

情不知所起，一往而深，生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可複生者，皆非情之至也（玉茗堂文集·牡丹亭記題辭）[注二十五]。

表面上看，此論可歸之為浪漫主義宣言，其實涉及到的文藝情感真實性的問題。

明代性靈派袁宏道在談到屈原之辭賦時也說，「大概情至之語，自能感人。是謂真詩，可傳也」，「弟小修詩，……大都獨抒性靈，不拘格套，非從自己胸臆中流出，不肯下筆」（《袁中郎全集•序小修詩》）[注二十六]。至於李贄影響深遠的「童心說」，即是「真心說」。「夫童心者，真心也。若以童心為不可，是以真心為不可也」。「天下之至文，未有不出於童心焉者也」（《焚書》卷三）[注二十七]。此類論調，皆出於「修辭立其誠」的範疇。

（二）藝術境界的「時中」原則

1、「樂」以中和為至樂

在最早的樂論典籍中，論者就已將中和作為衡量藝術水準的最高標準。《左傳》《襄公二十九年》「季箚觀樂」章記：「為之歌《頌》曰：『至矣哉！直而不倨，曲而不屈，邇爾不偪，遠而不攜，遷而不厭，哀而不愁，樂而不荒，用而不匱，廣而不宣，施而不費，取而不貪，處而不底，行而不流，五聲和，八風平，節有度，守有序，盛德之所同也」。在這段討論中，季箚以為《頌》包含多種意義和情感，但其最主要的特點是和諧，既包含對立面的統一，又是雜多的和諧；既體現出明顯的情感特徵，又不失於過度與無序。這就具有典型中和特徵。《左傳•昭西元年》晉侯求醫章，醫和以樂喻醫云：「先王之樂，所以節百事也。故有五節，遲速本來以相及，中聲以降，五降之後，不容彈矣。於是有煩手淫聲，滔慝心耳，乃忘平和，君子弗聽也」。這裏，醫和認為晉伯得病的原因是情緒不調，而情緒不調是因為五聲亂耳，喜聽違背中和原則的靡靡之音。這段文字中，一方面強調樂的節奏和旋律要有遲速本末的對立，另一方面又強調這種對立必須以中和為依歸。至於如何達到對立統一，這段文字未進一步討論。

《虞書•舜典》中的那段著名的話：「直而溫，寬而栗，剛兒無虐。簡而無傲。……八音克諧，無相奪倫，神人已和」。則在強調對立之折中和多樣化之統一的和諧美。

《禮記•樂記》是一部音樂專論，對音樂的作用評價極高，所謂「揖讓而天下治，禮樂之謂也」。《樂記》對音樂藝術的評價標準就是有沒有達到中和：「合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交行於中而發於外，皆安其外而不相奪也」。並要求「君子反情以和其志，比類已成其行。……使耳目鼻口心知百體，皆由順正以行其義。然後發以聲音而文以琴瑟，動以干戚，飾以羽毛，從以簫管。奮至德之光，動四氣之和，以著萬物之理」。「小大相成，終始相生倡和清濁，迭相為經」。

這裏首先強調君子要修身，使身體的陰陽剛柔之氣平和，情感合宜，這樣狀態下創作出來的音樂才會平和中正，情理交融。另外，陰陽剛柔清濁這些對立統一關係，無法做固定的限定，要交替使用，已成其變化。這也符合「時中」的原則。

比較多地涉及到音樂創作中和方法論的是《呂氏春秋》中的相關論述。和《樂記》一樣，《呂氏春秋》也強調「和樂」必須「和心」，而「和心」則在於「行適」。「心必和平然後樂，心必樂，然後耳、目、口、鼻有以欲之。故樂之物在於和心，和心在於行適」（《適音》）。《呂氏春秋》也提到在創作中要努力做到對立面的和諧，「夫音亦有適：太巨則志蕩，以蕩聽巨，則耳不容，不容則橫塞，橫塞則振；太小則志嫌，以嫌聽小則耳不充，不充則不詹，不詹則窕；太輕則志危，以危聽清，則耳溪極，溪極則不鑒，不鑒則竭；太濁則志下，以下聽濁則耳不收，不收則不摶，不摶則怒。故太巨、太小、太清、太濁，皆非適也」[注二十八]。因此和諧的音樂就是「巨小」和「清濁」的平衡。至於怎樣才算「適音」，他又提出「衷音」的概念，「何謂『衷』？大不出鈞，重不過石，小大輕重之衷也」。

這裏用重量單位「鈞」和「石」來指代音樂的高低適度。鐘音的最大律度不得

季箚以為《頌》包含多種意義和情感，但其最主要的特點是和諧，既包含對立面的統一，又是雜多的和諧；既體現出明顯的情感特徵，又不失於過度與無序。這就具有典型中和特徵。

書法的最高境界是所謂「人書俱老」，但這並不是可以一蹴而就地學得的，在學習書法的過程中，必須經歷「平正」、「險絕」和「通會」的過程，在不同的階段，追求不同的風格，是比較自然合宜的。

超過鈞的聲音，鐘的最大重量不得超過一百二十斤。又說：「黃鐘之音，音之本也，清濁之衷也」。這是以黃鐘之宮音，來作為音樂的基調（黃鐘的宮音，是十二音律的基本，是所有音樂定調的標準音）。所以「衷音」即為中音，不過《呂氏春秋》對「衷音」有了具體的規定。

2、書法以「時中」為旨歸

書法作為一種重要的藝術形式和書寫手段，在歷史上習之者眾多，因而其理論也相當豐富深瞻，在藝術史上具有重要價值：唐代書家孫過庭《書譜》云：「觀夫懸針垂露之異，奔雷墜石之奇，鴻飛獸駭之資，鸞舞蛇驚之態，絕岸頹峰之勢，臨危據槁之形；或重若崩雲，或輕如蟬翼；導之則泉注，頓之則山安；纖纖乎似初月之出天涯，落落乎猶眾星之列河漢；同自然之妙，有非力運之能成」。揭示了書法藝術的迷人魅力，又將書法的社會價值和哲理價值推到了很高的高度。而在對書法藝術的高低評價標準方面，孫過庭運用的同樣是中和尺度。他說：

真以點畫為形質，使轉為情性；草以點畫為情性，使轉為形質。

篆尚婉而通，隸欲精而密，草貴流而暢，章務檢而便。然後凜之以風神，溫之以妍潤，鼓之以枯勁，和之以閒雅。故可達其情性，形其哀樂，驗燥濕之殊節，千古依然。體老壯之異時，百齡俄頃[注二十九]。

這是認為書法各體之間的標準是不同的，楷書以點畫作為基本形態，靠使轉表現情感；草書則以使轉為基本形態，靠點畫來體現情感。而不管是主學楷書還是主學草書，兩者都應兼通以資互補，這也就是前面所論的「時中原則，」既有大致的規範，又無絕對的標準。在談到書法的學習過程時，他說：

至如初學分佈，但求平正；既知平正，務追險絕，既能險絕，複歸平正。初謂未及，中則過之，後乃通會，通會之際，人書俱老。仲尼云：五十知命，七十從心。故以達夷險之情，體權變之道，亦猶謀而後動，動不失宜；時然後言，言必中理矣。是以右軍之書，末年多妙，當緣思慮通審，志氣和平，不激不厲，而風規自遠。

書法的最高境界是所謂「人書俱老」，但這並不是可以一蹴而就地學得的，在學習書法的過程中，必須經歷「平正」、「險絕」和「通會」的過程，在不同的階段，追求不同的風格，是比較自然合宜的。這裏仍然體現著「時中」原則。

至有未悟淹留，偏追勁疾；不能迅速，翻效遲重。夫勁速者，超逸之機，遲留者，賞會之致。將反其速，行臻會美之方；專溺於遲，終爽絕倫之妙。能速不速，所謂淹留；因遲就遲，詎名賞會！非其心閑手敏，難以兼通者焉。

這部分又談到「淹留」與「勁疾」風格的取捨問題。所謂淹留的風格也好，勁疾的風格也好，都是在瞭解相對書風的基礎上，才能有所偏至，偏至的背後隱含者中和的大原則。同時學習何種風格要針對自己的個性特點，書風當然要強調個性。但有時候也需對自己的弱點做些矯正：

是知偏工易就，盡善難求。雖學宗一家，而變成多體，莫不隨其性欲，便以為姿：質直者則徑侹不遒；剛佷者又倔強無潤；矜斂者弊於拘束；脫易者失於規矩；溫柔者傷於軟緩，躁勇者過於剽迫；狐疑者溺於滯澀；遲重者終於蹇鈍；輕瑣者淬於俗吏。斯皆獨行之士，偏玩所乖。

過分強調個性，就容易走到「偏玩所乖」的怪異風格上，違背了中和的原則。所以好的作品，孫過庭認為應該是：

違而不犯，和而不同；留不常遲，遣不恒疾；帶燥方潤，將濃遂枯；泯規矩於方圓，遁鉤繩之曲直；乍顯乍晦，若行若藏；窮變態於毫端，合情調於紙上；無間心手，忘懷楷則；自可背羲獻而無失，違鍾張而尚工。譬夫絳樹青琴，殊姿共豔；

因為字形千差萬別，如果想尋找絕對的平衡，既不可能，也使得書法作品了無生氣，喪失藝術審美功能。因此歐陽詢和戈守智強調既立其大體，又要據字形而制宜，是結構具有動態平衡的特點。

隋殊和璧，異質同妍。何必刻鶴圖龍，竟慚真體；得魚獲兔，猶恡筌蹄。

這種「A而不A」的形式[注三十]，可謂既難有絕對的楷則可說，又不違反書寫的美學原則，充分認識到書法藝術中疾遲、潤燥，濃枯的對立而加以綜合運用，以時中為依歸。

具體而言，在書法的字體結構和篇章結構中，時中這一原則體現得更為充分。宗白華云：「晉人尚韻，唐人尚法，宋人商意，明人尚態」，這是人們開始從字形的結構和布白裏見到各時代風格的不同。其著力推介的唐代書家歐陽詢的真書結構三十六法和戈守智的評論[注三十一]，就貫穿著「時中」的思想。

其一「排疊」云：「字欲其排疊，疏密停勻，不可或闊或狹，如『壽槁畫筆麗羸爨』之字，係旁言旁之類，八法所謂分間布白，又曰調勻點畫是也」。這是強調結構的對稱與合理，字形結構總體上應符合和諧的原則。

然而這種對稱與平衡並非絕對，在其三「頂戴」中，戈守智強調，頂戴者，如人戴物而行，又如人高妝大髻，正看時，欲其上下皆正，使無偏側之形。旁看時，欲其玲瓏松秀，而見結構之巧。如[臺]、[響]、[營]、[帶]。戴之正勢也。高低輕重，纖毫不偏。便覺字體穩重。[聳]、[藝]、[毅、[鶩]，戴之側勢也。長短疏密，極意作態，便覺字勢峭拔。又此例字，尾輕則靈，尾重則滯，不必過求勻稱，反致失勢。

其八「相讓」云：字之左右，或多或少，須彼此相讓，方為盡善。如[馬旁糸旁鳥旁]諸字，須左邊平直，然後右邊可作字，否則妨礙不便。如[巒]字以中央言字上畫短，讓兩糸出，如[辦]字以中央力字近下，讓兩辛字出。又如[嗚呼]字，口在左者，宜近上，[和]、[扣]字，口在右者，宜近下。使不妨礙然後為佳。

其二十四「附麗」云：「字之形體有宜相附近者，不可相離，如[影形飛起超飲勉]，凡有[文旁欠旁]者之類。以小附大，以少附多。附者立一以為正，而以其一為附也。凡附麗者，正勢既欲其端凝，而旁附欲其有態，或婉轉而流動，或拖逕而偃蹇，或作勢而趨先，或遲疑而托後，要相體以立勢，並因地以制宜，不可拘也。如[廟飛澗胤嫄慝導影形猷]之類是也」。

以上三條，都是強調變化，之所以要變化，是因為字形千差萬別，如果想尋找絕對的平衡，既不可能，也使得書法作品了無生氣，喪失藝術審美功能。因此歐陽詢和戈守智強調既立其大體，又要據字形而制宜，是結構具有動態平衡的特點。

此外，二十七條「小成大」討論字型整體感與筆劃之關係，以辯證觀立論，既立其法則，又破其法則之弊。所謂「至於神妙變化在己，究亦不出規矩外也」。王羲之說：「實處就法，虛處藏神」，王若虛所謂「大體須有，定體則無」，皆可看做類似的藝術思想。

以上書論，都與中和思想相關。

3、中國畫布局中的「時中」原則

接下來再以畫論為例，討論中和及「時中」觀念的影響。

北宋著名畫家和繪畫理論家郭熙曾在其畫論《林泉高致》中討論過畫面佈局的問題，他說：「凡經營下筆。必全天地。何謂天地？謂如一尺半幅之上，上留天之地位，下留地之地位，中間方立意定景。見世之初學，遽把筆下去，率爾立意觸情，塗抹滿腹，看之填塞人目，已令人意不快，那得取賞於瀟灑，見情於高大哉」（《畫訣》）[注三十二]。這裏強調了中國畫布局中較為普遍的畫面三分原則，將畫面分作上中下三個層次，可以達到一種畫面的平衡感，使景物在視覺上更為和諧。這對於那些佈局無章法，立意欠思量的初學者來說，無疑具有指導意義，但隨著技藝的提高，對於那些以神品和逸品為旨歸的畫家來說，僅僅以此為追求顯然是不夠的。清代石濤的《畫語錄》對中和有更深入的理解，石濤的《畫

語錄》，在中國藝術理論史上佔有重要的地位，他重視對藝術規律的探尋，強調一畫。他說：

一畫者，眾有之本，萬象之根，見用於神，藏用於人，而世人不知，所以一畫之法，乃自我立。

夫畫者，從於心者也。山川人物之秀錯，鳥獸草木之性情，池榭樓臺之矩度，未能深入其理，曲盡其態，終未得一畫之洪規也（《一畫章》）[注三十三]。

這裏以伏羲氏的一畫開天，來比喻宇宙初開。可見「一畫」乃指宇宙萬有的規律，而此規律又需要人去把握。畫家把握了繪畫的藝術規律，瞭解了筆墨的用法原理，即可說掌握了「一畫」之法。然天地之間，陰陽風雨晦明，景象萬千，均是規律之體現，自然界以其變化來體現不變的原則。以山川為例，石濤說「風雨晦明，山川之氣象也。疏密深遠，山川之約徑也。縱橫吞吐，山川之節奏也。陰陽濃淡，山川之凝神也。水雲聚散，山川之聯疏也。蹲跳向背，山川之行藏也」（《山川章》）。每個畫家的個性才情生活際遇各不相同，因此畫家運用畫法不能墨守古人成規，而要根據自己的體會有所損益創新。這就涉及到有法和無法的問題，「又曰：『至人無法』，非無法也，無法而法，乃為至法。凡事有經必有權，有法必有化。一知其經，即變其權；一知其法，即功於化。夫畫，天下變通之大法也」（《變化章》）。所謂「經」與「權」的問題，即原則性和靈活性的問題。所以經和權、法和化，乃是一體之兩面，兩者並非對立，而是和諧的關係。

對於傳統山水畫中普遍運用的分疆三疊兩段原則，他也提出了自己的看法，他說：「分疆三疊者：一層山，二層樹，三層山，望之何分遠近？寫此三疊奚啻印刻？兩段者：景在下，山在上，俗以雲在中，分明隔做兩段」（《境界章》）。三疊兩段原則屬於古代繪畫六法中的經營位置，此法則的普遍運用，得中國傳統繪畫看起來具有一種平衡的美感，但其缺點容易讓構圖限於呆板無變化，因而使得畫作千篇一律，了無生氣。所以「為此三者，先要貫通一氣，不可拘泥」。「如自然分疆者，『到江吳地盡，隔岸越山多」是也」。「假如畫家站在錢塘江的北岸向南岸望，吳地、江水、越山自然分作三層兩疊」[注三十四]。所以法則是在無數經驗的積累上形成的，然而再好的法則，也需要靈活運用。用石濤的話來說，就是「空手做用」[注三十五]，有法本從無法而起，所謂性空緣起。法本從心生，只有以自然為師，以心靈為師，才能有方法而不泥法，有古人也有自己。三疊兩段法就屬於古法，其內在原則就是構圖的平衡，也可以說是中和原則，但執中不放的話就不符合時中的原理了。

本論文為上海市教育委員會科研創新項目（編號11zz156）的階段性成果。

[注一]李學勤主編《尚書正義》（北京大學出版社，一九九九年），頁二四一。

[注二]此處文字具徐元誥《國語集解》（北京，中華書局，二〇〇二年），頁四七二。

[注三]參見夏乃儒《儒家和諧思想的現代闡釋》，載《儒家文化與和諧社會》（上海，學林出版社，二〇〇五年）。

[注四]朱熹《四書章句集注》（北京，中華書局，一九八三年），頁一八。

[注五]先秦所謂的樂，與今日意義的音樂是有區別的，指的是最高統治者制定的雅樂，即先王制禮作樂的「樂」。

[注六]袁濟喜：《和：審美理想之維》（南昌，百花洲文藝出版社，二〇〇九年），頁四〇。

[注七]朱光潛《西方美學史》（北京，人民文學出版社，一九八五年），頁三三。

[注八]宗白華《美學散步》（上海人民出版社，一九八一年），頁一九五。

[注九]參見《西方美學家論美和美感》（上海，商務印書館，一九八〇年）。

[注十]見儀平策《中國美學文化闡釋》（北京，首都師範大學出版社，二〇〇九

畫家把握了繪畫的藝術規律，瞭解了筆墨的用法原理，即可說掌握了「一畫」之法。然天地之間，陰陽風雨晦明，景象萬千，均是規律之體現，自然界以其變化來體現不變的原則。

年），頁四六至六三。儀先生的觀點不乏啟發性，但用「執兩用中」來定義「中和」，則值得商榷。《中庸》強調中和，宣導「萬物並育而不相害」的境界，當非僅指對立雙方而言，荀子的《樂論》宣導樂的「中和」，也包括比物、合奏等多樣統一。「中和」應該包括了「執兩用中」和多樣統一等方面,只是比較而言更強調「執兩用中」。在中國哲學史上，「多」和「兩」的關係，是值得研究的問題。

[注十一]參見周來祥《再論美是和諧》（廣西師範大學出版社，一九九六年）。

[注十二]李旭《試論古希臘「和諧」美學與中國古代「中和」美學的異同》，載《烏魯木齊職業大學學報》，二〇〇五年第十二期。

[注十三]黃壽祺，張善文《周易譯注》（上海古籍出版社，二〇〇一年），頁一二。

[注十四]《朱子語類》卷九十五（北京，中華書局，一九八六年），頁二四一五。

[注十五]同上，頁一八四三。

[注十六]《劉蕺山集》卷六，載《答秦履思》，轉引自董根洪《儒家中和哲學通論》，二〇〇一年，頁四六二。

[注十七]《蕺山學案》，載《明儒學案》卷六十二（北京，中華書局，一九八五年）。

[注十八]同上。

[注十九]朱熹《四書章句集注》（北京，中華書局，一九八三年），頁一九。

[注二十]黃壽祺，張善文：《周易譯注》（上海古籍出版社，二〇〇一年），頁四九〇。

[注二十一]《朱子語類》（中華書局，一九八六年），頁一八四〇。

[注二十二]（《困學紀聞》上（上海古籍出版社，二〇〇八年），頁一。

[注二十三]于民《中國美學史資料選編》（上海，復旦大學出版社，二〇〇八年），頁一〇一。

[注二十四]同上，頁三二一。

[注二十五]同[注二十三]，頁三五九。

[注二十六]同[注二十三]，頁三七四。

[注二十七]同[注二十三]，頁三五二。

[注二十八]廖名春等《呂氏春秋全譯》（四川，巴蜀出版集團，二〇〇四年），頁四〇三。

[注二十九]同[注二十三]，頁一九四。後面有關《書譜》內容均同此。

[注三十]這一形式由龐朴先生提出，前項A代表美德，後項A’代表美德前進一步而造成的謬誤。見《「中庸」評議》，載《中國社會科學》一九八〇年第一期。

[注三十一]關於三十六法等內容，見宗白華《美學散步》（上海人民出版社，一九八一年），頁一四五。

[注三十二]郭熙《林泉高致》（山東畫報出版社，二〇一〇年），頁七二。

[注三十三]石濤《畫語錄》，俞建華標點注譯（人民美術出版社，一九五九年），頁一六。

[注三十四]見石濤《畫語錄》俞建華標點注譯（人民美術出版社，一九五九年），頁四九。

[注三十五]「空手作用」，一些版本常作「突手作用」，遂使意不可解。當為形近而誤。

只有以自然為師，以心靈為師，才能有方法而不泥法，有古人也有自己。三疊兩段法就屬於古法，其內在原則就是構圖的平衡，也可以說是中和原則，但執中不放的話就不符合時中的原理了。

The inherent characteristics of the Confucian thought of Mean and its relationship to the cultural construction of contemporary China

Huang yiming (Shanghai Theatre Academy)

Abstract:The formation of traditional Chinese culture of harmony has a close relationship to the Confucian thought of Mean. This thought has played an important role in the history of Chinese culture. It considers “Sincerity” and “The course of the Mean” constituting the inherent characteristics of the Confucian Mean, and also discusses the important value of the traditional idea of Mean in Chinese Art.

Key words：Culture of harmony, Mean, Sincerity, The course of the Mean, Chinese Art.

論中的哲學

——中篇：皇極哲學

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘　要：「中」的理念，在中國思想與文化中，具核心的地位。「中」字在哲學上，涉及宇宙的本體，人性的本體，以及各種事物的關係，包括本體論、宇宙論、價值論、知識論及倫理學均與「中」的理念有關。本文從中國古代典籍入手，結合相關學者的論述，討論了從「中」到「中和」的哲學發展，及其在中國傳統文化中的重要意義。這是該系列第二篇文章，從皇極哲學論述「中」的理念。

關鍵詞：中，中和，哲學，本體論，皇極哲學。

「中」的理念，中的哲學，在中國上古思想與文化中，從《尚書》及《左傳》到《中庸》，關鍵思想是將人性與宇宙本體結合，成為天人合一的中國哲學泉源。

皇極與大中

「中」的理念，中的哲學，在中國上古思想與文化中，從《尚書》「惟皇上帝，降衷於下民」[注一]及《左傳》:「民受天地之中以生」[注二]，到《中庸》「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」[注三]，關鍵思想是將人性與宇宙本體結合，成為天人合一的中國哲學泉源。

由天人合一的確定，同時即為中正的實踐哲學及政治理想，提供了理論的根據。中的觀念落在具體世界，就有「皇極」的思想。皇極的思想來自《尚書·洪範》:「皇極，皇建其有極」。孔穎達疏:「皇，大也；極，中也。施政教，治下民，當使大得其中，無有邪僻」。按孔氏之解釋，皇極即大中，以大中思想去施行政教，統治人民，這是中的哲學關於政治社會的描述和落實在現世的維度，去帶出現世的理想政治。

這皇極的大中哲學，按《洪範》所言，是寫於周武王滅殷時的箕子，若屬實，那是來自中國上古時代，是中國文化的基源思想。而這思想所強調的，是「中」的理念，既是本體論的，也是倫理與政治的。

《洪範》的作者問題

《洪範》的作者，文中明確交代是周武王統一天下時的箕子所作。《洪範》開始曰:「武王勝殷，殺受，立武庚，以箕子歸，作《洪範》」，以他者的口吻提出此說。歷代學者都認為它即是箕子之作，基本上沒有爭議。孔穎達在《尚書正義·洪範》中對此再作肯定，認為「必是箕子自為之」。《正義》曰:「此經文旨異於餘篇，非直問答而已，不是史官敍述，必是箕子既對武王之問，退而自撰其事，故傳特云『箕子作之』」。又曰:「此經開源於首，複更演說，非複一問一答之勢，必是箕子自為之也。……此條說者，當時亦以對王，更複退而修撰，定其文辭，使成典教耳」[注四]。

《洪範》在古代書中常被引述，包括《史記》《左傳》《荀子》《韓非》《左氏春秋》等，故其寫作年代，最遲在戰國後期。然而近人劉節一九二八年在《東方雜誌》上發表的《洪範疏證》一文，即對傳統說法懷疑，主張成書寫於較後期，當在秦統一

中國以前，戰國之末，與箕子無關[注五]。這考証當時得學界接受，差不多成為後來數十年的共識。

然而近期又有新的發展，其寫作年代有新證據與論證，見於叔多父盤和𤔲公盨公銘文。李學勤在《叔多父盤與〈洪範〉》一文中，根據叔多父盤銘文「利於辟王、卿事、師尹」的次序與《尚書·洪範》「王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日」的一致性，認為必寫於更早期，他說：「這樣看來，《洪範》為西周作品是完全可能的」[注六]。

裘錫圭在《燹公盨銘文考釋》一文中指出：「燹公盨銘中的一些詞語和思想需要以《洪範》為背景來加以理解，這說明在鑄造此盨的時代（大概是恭、懿、孝王時期），《洪範》已是人們所熟悉的經典了。由此看來，《洪範》完全有可能在周初已基本寫定」[注七]。劉起釪在讀到《燹公盨銘文考釋》一文後，二〇〇三年一月作《補記》，他說：「我考定《洪範》原本成於商代，流傳至周代其內容文字會按不同時期逐步增訂寫定。現裘先生闡明是西周初基本寫定，正是符合這一流傳寫定情況的」[注八]。

基本上我同意劉起釪這觀點，如果燹公盨銘鎊造時，《洪範》思想已是被引用，顯明這是西周之前的普遍思想，則來自商代是完全可能，也很可能是如文中原本所講的箕子，傳下來的一些原始理念。

天地大法及整全視界

若《洪範》原本記錄成於商代，應根源於上古中國人對宇宙人生的思想框架，到周代經過各時期的增訂成書，整體是古代思維的集成。而這古代思維就是大中的思想，這是中國人自始以來的宇宙與政治哲學，被視為「天地之大法」。文中說明：「鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍」[注九]。記載此書內容來自大禹，是上天賦與大禹洪範九疇。洪範九疇的意思，《尚書正義》注：「洪範，洪，大。範，法也。言天地之大法」。疏：「疇是輩類之名，故為類也。言其每事自相類者有九」[注十]。「洪範九疇」是天地大法及其九個範疇。至於「彝倫攸敍」，屈萬里說：「彝，常也。……倫，道也；……攸，所也。敍，次也；……謂先後之次序」[注十一]。那是指上天的常道秩序。

洪範九疇是中國上古思想家對宇宙人生的基本歸類，代表古代的哲學反省，作者認為這是上天賦與人的常道大法，包括宇宙規則與人間秩序之理。其內容歸類為九個範疇，尚書說：「初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰義用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰向用五福，威用六極」[注十二]。

這九疇的中心，是排在五位的皇極，第五位是中間之位。皇極具有更深的哲學內涵，是對宇宙人生及管治世界的統一理解，這點後面再論述。其他八個範疇，綜述如下：「五行」是事物的五種性質，及其相互關係，「五事」是人對應人事關係的方式，「八政」是管理的方式，「五紀」是五種記時的方法，「三德」是三種得勝的德行，「稽疑」是占筮的方法，「庶徵」是對自然現象的觀察，「五福」是五種人生福氣，「六極」是六種人生的不幸。

這些都是古人對宇宙人生紛陳萬象的歸類整理，包括時空中事物的特性，人事與管治的關係，道德與禍福的陳述等，帶有早期文化的樸實性，是一種自然哲學與人文哲學的結合，是一種宇宙人生整全的視界。由上古下來的這思想，顯示中國自古的思維，具有整全的視界，自然與人文並不區分，是一體中的不同範疇，九疇綜合則以皇極為本。

皇極的大中哲學

至於處在九疇中央的「皇極」，《尚書正義》解釋說：「皇，大。極，中也。凡立事當用大中之道」[注十三]。這是用「大」來解「皇」，用「中」來解「極」，這是皇極的基

根源於上古中國人對宇宙人生的思想框架，到周代經過各時期的增訂成書，整體是古代思維的集成。而這古代思維就是大中的思想，這是中國人自始以來的宇宙與政治哲學，被視為「天地之大法」。

本解釋，指「大中」。不單在九疇中處於中，且是至高至大的，宇宙性的中。

所謂「皇」，據《說文》提供接原初的定義，就是「大也」[注十四]。《尚書》的序疏也是如此定義：「稱皇者，以皇是美大之名」[注十五]。皇是「大而美」之意。

更詳盡的分析來自《風俗通》解中國古代的三皇，說：「皇者，天，天不言，四時行焉，百物生焉。三皇垂拱無為，設言而民不違，道德玄泊，有似皇天，故稱曰皇。皇者，中也，光也，弘也。含弘履中，開陰陽，布剛上，含皇極」[注十六]。所謂「垂拱無為」,來自《尚書·武成》：「垂拱而天下治」。意指垂衣拱手，開放無為，而天下自治。所謂「設言」晉書刑法志：「三皇設言而民不違，五帝畫象而民知禁」[注十七]。所謂「玄泊」，謂玄冥寂泊。這段解釋，整體言之，以「皇」像天一樣，不須言語，也像三皇統治，無為自然，按自然之道，自在地設立對人的指示，人民自發地不違背，像最高皇天一樣玄妙淡泊，就稱為「皇」，皇就是「中」，即合乎中道，也是「光」，即榮耀，也是「弘」，即廣博。含容廣博而不斷行於中道，即能開創合乎陰陽之道的工作，公佈合理之剛紀，「皇」本身就包含「皇極」，即大中至正之道。這裏是以「皇極」解釋「皇」。

至於「極」,《說文》：「極，棟也」[注十八]，即屋頂最高之棟樑，指最高之原理。徐鍇注曰：「極者屋脊之棟，今人謂高及甚為極，義出於此。又天地未分以前曰太極」[注十九]。「極」字用於指宇宙，乃是指最高最終極，為何用「中」去解「極」呢？因為洪範篇就有「無偏無黨，王道蕩蕩，無黨無偏，王道平平」之說觀點，無偏與無黨就正是「中」的意思，王道以中道為本。這中道是宇宙終極真理的彰顯，故稱為「皇極」。

「皇」相類於至高至大之天，其稱為大，具有「至」的意思。「極」是終極真理，是宇宙之棟樑。「皇極」是指至高至大，至光榮廣博的，以中道為本之終極真理。這也是宇宙人生至終極的解釋。

「皇」相類於至高至大之天，其稱為大，具有「至」的意思。「極」是終極真理，是宇宙之棟樑。「皇極」是指至高至大，至光榮廣博的，以中道為本之終極真理。這也是宇宙人生至終極的解釋。

《洪範》篇又將天地大中之道落實為人間治理之道，由形而上本體論展開為政治哲學，說「皇極：皇建其有極。斂時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民汝極。錫汝保極」[注二十]。意謂君主應當建立最高大中的法則。集中這五福，普遍賞賜給臣民。這樣，臣民就會擁護最高的大中法則。這皇極是指有一種最高最大的法則，可用之以管治人民，使人民得福。《尚書正義》注說「大中之道，大立其有中，謂行九疇之義」。指出落實大中之道，就是行出九疇，疏：「施政教，治下民，當使大得其中，無有邪僻。故演之云，大中者，人君為民之主，當大自立其有中之道，以施教於民」[注二十一]。九疇的實施，是從政治與教育，使人民都得自立於大中的道。

總結言之，皇極思想指宇宙最高之中道真理，是上古商周文化下來人對宇宙與人文世界的綜合理解，是對宇宙本體，自然原理，人文世界的綜合反思，形成一種中道哲學，其意涵是宇宙自然自在的變化不是無原理無方向的散亂無序，不會走向極端，事物是在不斷地調和與平衡，這調和顯示有一中道原理，也不會變向極端而消滅，無論怎樣變，都走回中道。這中道就是最大最高的終極真理，與易傳太極之義相通，但也是人間治道的最高標準，故箕子亦以此作為政治的理想。

皇極的中道思想是中國上古智者對宇宙人生的哲學反思結晶，展開一整全視界，融合宗教信念、哲學本體論、宇宙論、倫理學、人性價值論及政治哲學於一體，亦是以後有關保合太和、天人合一、天命之謂性及協和萬邦等哲學視野的根源。

陸九淵與朱熹之異同

陸九淵認為在天有太極，在地有皇極。他說：「皇極之建，彝倫之敍，反是則非，終古不易，是極是彝，根於人心，而塞乎天地」[注二十二]。那是將《尚書》的皇極

方東美認為單用《論語》瞭解儒家是不足夠的，因那只是言行錄，而非思想錄，真正儒家的思想系統，以洪範和周易為本，這才是儒家的哲學智慧根源，是繼承洪荒上古的久遠傳統而來。

與《周易》的太極合起來講，亦即闡明皇極作為人間治理之道，與作為宇宙本體之「太極」是一至的，皇極「根於人心，而塞乎天地」，是根源於心性與宇宙。陸九淵論皇極繼承漢儒之說：「皇、大也，極，中也。洪範九疇，五居其中，故謂之極。是桓之大，充塞宇宙，天地以此而位，萬物以此而育。古先聖王，皇建其極，故能參天地，贊化育，凡民保之以作懿行息邪惡」[注二十三]。陸九淵正視皇極的本體論意義，並以政治之道來自聖王「參天地，贊化育」，是聖王對宇宙本體的掌握及參與，這是本體論與政治哲學的結合，象山先生對皇極精神瞭解非常全面準確。這是上古中國人對宇宙人生的整全視界，在宋代理學的繼承。

朱熹和陸象山在皇極的解釋上也有朱陸異同。朱熹並不同意用「中」解極，他說：「中，不可解做極。極無中意，只是在中，乃至極之所，為四向所標準，故因以為中。如屋極，亦只是在中，為四向所準。如建邦設都以為民極，亦只是中天下而立，為四方所標準。如『立我烝民，莫匪爾極』，來牟豈有中意！亦只是使人皆以此為準。如北極，如宸極，皆然。若只說中，則殊不見極之義矣」[注二十四]。

其實朱子所講的「中」，似是指一般意義的，中間的中，但他所提對「極」的解釋，卻正好是「中」與「極」為何相通的最好解釋。這亦正是為何「中」字由一方位上的詞，演變成一哲學理念，而成為心性及宇宙本體的思想，單看《聲庸》所講「喜怒哀樂之未發謂之中」，及《尚書》「降衷下民」，已顯明這「中」不是指「在中」的方位義，卻是具心性及宇宙本體義，若從中字的哲學意涵，而不是由方位看，解皇極是「大中」是沒有錯的。

方東美的皇極哲學

二十世紀哲學大師方東美特別重視皇極的哲學，視之為中國文化的泉源，他將儒家哲學溯源於《尚書》與《周易》的思想，他說：「就原始儒家的思想看，有兩種重要的文獻，一是尚書(周書第十二)洪範篇所講的「九疇」，第二個是周易」[注二十五]。他認為單用《論語》瞭解儒家是不足夠的，因那只是言行錄，而非思想錄，真正儒家的思想系統，以洪範和周易為本，這才是儒家的哲學智慧根源，是繼承洪荒上古的久遠傳統而來。

方東美十分重視九疇中的皇極思想，他說：「皇極！皇建其有極。斯乃洪範一篇哲學寶藏之核心所在，是其大頭腦處：肯定當建大中為存在及價值之無上極則，且為人人之所當共尊。自天子以至庶民，一是皆以『大中』為本。蓋『大中』者，乃是『本初』，代表近代比較宗教史家所謂之『天上原型』。萬物資始大中，復歸本大中。粵在洪荒上古，舉國一切莫不繫乎此一『大中』之原始象徵意符。是故，由之開出廣大悉備之『中正』原理，創發『中道哲學』，迢迢遠引，蘄向永恆世界。……大中宣言，啟示永恆法相，乃是一大彝訓，不啻上帝神旨垂教，凡厥庶民，本此至德，充實發揮，大而化之，體而行之，自可上契天子之榮光。兩天子親民如父母，乃足以治天下。唯僻作福。乃行私惠主義；唯僻作威，乃行暴政高壓；唯僻玉食，乃行奢侈淫靡。凡屬良臣，品德高尚，斷無蹈此惡行者。凡邪僻之臣，溺此諸患，莫不害於室家，危於邦國。倘居高位者，唯邪僻是務，唯偏私是行，則庶民怨怒，終於叛焉」[注二十六]。

方東美以「皇極」是大中為本，乃此篇的哲學核心，方東美借用法國神話學大師麥賽雅·伊里雅德(Mircea Eliade)的「原始象徵意符」及「原型」(archetype)理念，認為大中是上古宗教與哲學的「原始象徵意符」及「原型」思想，具有上古宗教境界的意味，使天地萬物歸根於「大中」這「天上原型」，由之而建立中正原理，開展「中道哲學」。這既是哲學，但又有宗教上的上帝天啟(彝訓)意義，進而開出良好的政治哲學。

方東美認為：「『大中』者、實乃一套洪荒上古時代之本體論諸原理之縮寫符號也。易言之，茲諸原理，可一言以盡也，『大中』而已！」[注二十七]而這本體論是由宗教蛻變為哲學，宗教的天上原型，其原始符號表達一深刻的哲學本體論。

方東美進而提出大中意符的意義：「茲請專論『皇極大中』。先自字源學之問題談起。『皇極』一辭，質言之，實指『大極』。以『太』或『大』釋『皇』，自無疑問，蓋『偉大』之涵德，商局之人皆奉為秉承於『天』或『上帝』。『極』之一字，其具體原義恆指某建築物之『主棟』或『屋極之中』，或某房屋之『屋脊』。由之逐漸引伸而得種種抽象義，諸如(一)『中』、『中央』、『中心』，(二)『隱祕』，(三)『正』、『正直』、『正義』，(四)、『高卓』，(五)『至上』，(六)『邃遠』，與(七)『究極』等。『極』字既指『追求至極』，甚或『究極鵠的』，即目的因，復兼指萬物所由生之本原，即根本或初因。『周書』第三十二篇『逸周書』至謂：『正及神人曰極；世世能極曰帝。『意即上帝』也。中文之『帝』字，同其語義雙關，原指『神聖實有』或『天』；引伸言之，又兼指豐功偉蹟、至德完美之大人，內其神聖秉彝而言，身死化神，後人祀之若『帝』，蓋以其偉大至德而參與神性之謂也。在『神』與『神人』之間，雖有區分，終無間隔」[注二十八]。

方東美從「皇」一詞引伸出偉大、天或上帝之意，從「極」一詞的解釋，引伸出隱秘、至上、邃遠、究極等義，包括了究極鵠的及本原初因等哲學本體論和宇宙論的形上意涵，使宗教與哲學融合。此中特別之處,在至德完美之大人，可參與宇宙的神性，神人之間可互為感通。這在宗教與哲學融合中，又加上道德為本的特性，即以人道德之完美，可通宗教的神秘境界，這是後來中國儒家哲學的核心精神。

方東美深入一步指出：「『皇極』或『大中』之象徵意符，自余觀之，含下列四義：一、九疇洪範，如箕子所陳，不啻一部神聖之『天啟錄』，饒有宗教意涵。二、『大中』針對實在、建立一大哲學規範與價值準衡。三、此種實在價值與中國古代文化相配合，遂特顯其道德規範意義，表現於中國生活之各層面。四、合宗教、哲學、與倫理等各層面而綜觀之，『大中』藉旁通交感，正是政治智慧之通體流露，完整表現」[注二十九]。

方東美在此將皇極的象徵意義，分為四個層次：1.宗教的神聖天啟；2.哲學對實在與價值的規範；3.道德與生活的規範；4.以大中思想旁通交感，綜合宗教、哲學與倫理，而產生政治智慧。

這四層次可說是一立體的宇宙，貫通宇宙、人性與具體生活，這思想背後是一多層次而又不斷變化互動的宇宙觀，人與天地萬物是在互動及感應之中，人由瞭解及參與宇宙神聖之中，而得人性的實現，並開展為政治社會的理想。

根據方東美的研究，皇極思想源自上古的神秘宗教體驗，但這體驗含有深厚的哲學與道德智慧，因為這裏隱隱確立了一個整體的本體論，方東美稱之為「隱藏的本體論」，將宇宙萬象的變化整體，瞭解為交互感通的龐大網絡。可以說是一個感通的宇宙，人與天地之神聖價值感應互通為一，故人可以參與到神聖的世界，通為一體，建立由神聖道德價值所開出的政治理想。故皇極思想終歸落實為政治的宏偉藍圖。

方東美認為「皇極」思想來自上古原始宗教體驗，之後再引伸為哲學、倫理學、與政治理想，他綜合這宗教的哲學涵義說：「中國古代宗教為『萬有通神論』：肯定永恆潛在界與變動不居之自然界及人生存在界澈通不隔。神明之道、自然之道、與人之道，三者禪聯一貫，人、神、自然，相待互攝，蘊涵一套機體主義哲學，肯定普遍生命大化流行，於大宇長宙中一脈貫通，周運不息。萬物一切，沉潛涵孕其間，現為天地生物氣象，而生機盎然，淋漓充沛；天地間

皇極思想源自上古的神秘宗教體驗，含有深厚的哲學與道德智慧，因為這裏隱隱確立了一個整體的本體論，方東美稱之為「隱藏的本體論」，將宇宙萬象的變化整體，瞭解為交互感通的龐大網絡。

任何生命個體存在皆可契會神明，澈通無礙；蓋神明者，普遍生命之原始本初與無盡源泉也」[注三十]。

這宗教精神，是從萬物有神論展示一潛藏神聖價值的精神宇宙，萬象變化源自潛在不斷創造發展的宇宙精神生命在體，在其廣大和諧的生機創發中，人、神與自然界相通互攝，個體在宇宙大生命中均可參與在神性之中。他又指出，中國宗教不同之處，在其不視人卑下有罪，人是通本體之善良的，其宗教體悟之特徵在由祭禮表達對生命之虔敬：「姑就古代情況而論，只合視之為一種宣露品性善良之宗教信仰，其意義多發諸系統化之祭禮」。祭禮作為一種宗教行動，來自虔敬之情，方先生說：「吾人之所以愛神事神者，原發乎一種對生命本身虔敬之情。神者、生命之根本，無盡之源泉也。神之精神無乎不在。蓋天地、自然、與人皆同參化育，圓道周流，分享神聖神性之生命力，而元氣淋漓，充沛飽滿。……舉行大祭祭天之時，惟虔誠之士為能法眼看天，目睹天命之陟降於世，融入自然界蓬勃精神之內，瀰貫人生種種虔敬之行誼」[注三十一]。

方先生進而指出：「此種古代之『神性與人性觀』實為『神人一體觀』，乃是中國倫理文化之根源。一言以蔽之，上天之光明神力貫注人性，乃成就其內在的本然偉大，天德下貫，人德內充生故。余謂中國之人文主義，既為一種哲學統觀複深具宗教根本意涵，其精義、胥在乎是矣！」[注三十二]

方東美綜合洪範九疇及皇極思想到後來之發展，說：「《尚書》所傳之『洪範九疇』思想，其中實以『皇極大中』之象徵意符為核心，代表一套神秘化之宗教信仰，篤信本體與價值界之天上原型，只合就永恆面而隱然構想之。在歷史之發展上，此種神秘化之宗教與上古之神權統治制度原密不可分。勢須訴諸理想君天縱聖明之領導，正義乃有實現之可能，是即預涵德治。然除少數理想君主外，現實政治乃禍多福少；往往流於腐敗不堪之境，故亟須理性自覺出而拯救之。經此一番理性拯救之後，昔日神明既放諸超越之永恆界，神秘宗教乃隨之而逐漸逝亡矣！宗教原為人生理想之指導南針，其代之而興者，厥為反省性之道德，於以組成倫理中心之文化結構。此乃孔子思想之保守而兼因襲面也。蓋其踵武周公，將人生之宗教意義配屬祭禮之履踐實行，視祭禮乃由內心對永恆生命（含天、地、人）表現一大虔敬之情。在哲學方面，對上古神秘宗教所涵之洪荒時代本體論，孔子遂置之存而不論。莊子「天下篇」曰：「六合之外，聖人存而不論」。其全副精神乃貫注於發揮「民為邦本」，倡「天工人其代之」、「忠恕絜矩之道」，而「澈貫乎社會、道德、與精神民主之典章制度者也」[注三十三]。

方東美由此確立「皇極大中」為中國哲學精神的泉源，來自上古宗教體驗，表達一種隱藏的廣大無盡而萬事感通互攝的本體論，轉化為哲學、倫理與政治。這成為中道哲學，是中國天人合一思想的根源。

總結皇極大中哲學

總結「皇極」的大中哲學，展示上古中國人的宗教體驗及哲學宇宙觀，並由之而產生的政治理想，核心就是一種中道和諧的宇宙人生觀，可綜合其要點如：

1.宇宙萬事萬象是一變化而不斷調和的世界，永遠在創造變化之中。

2.調和的過程顯示萬事的本體真理，是依中道而不斷和諧的真理。

3.宇宙萬事及其中的人，整體是在感通互攝之中，才能使真正的和諧成有可能。這是一感通和諧的本體論。

4.「中」作為宇宙最高真理，也是人性的真理，人的價值在實現中道，由之而參贊宇宙創造變化的過程，而參與在宇宙的神聖當中，這是中道人性與和諧的倫理學與價值哲學。

5.基於宇宙與人性的中道哲學，須展

方東美確立「皇極大中」為中國哲學精神的泉源，來自上古宗教體驗，表達一種隱藏的廣大無盡而萬事感通互攝的本體論，轉化為哲學、倫理與政治。這成為中道哲學，是中國天人合一思想的根源。

皇極大中思想建立了中國文化的整全視野，是一種綜和精神，將宗教、哲學、倫理、與政治綜合為一體之不同層次，可上下貫通，不同事件、個人與精神價值，均交感互通，構成一個感通和諧的宇宙。

開一中道的政治理想，使各邦國各人民得合乎宇宙的和諧，而活得暢順。

6.這皇極大中思想，建立了中國文化的整全視野，是一種綜和精神，將宗教、哲學、倫理、與政治綜合為一體之不同層次，可上下貫通，不同事件、個人與精神價值，均交感互通，構成一個感通和諧的宇宙。

[注一]《尚書．湯誥》。
[注二]《春秋左傳》成公十三年。
[注三]《禮記．中庸》。
[注四]阮元校刻：《十三經注疏（清嘉慶刊本）．尚書注疏》卷十二（北京：中華書局，二〇〇九年），頁三九七。
[注五]劉節：《洪範疏證》，載《古史辨》第五冊（上海：上海古籍出版社，一九八四年），頁四〇二至四〇三。
[注六]李學勤：《叔多父盤與〈洪範〉》，載《華學》第五輯（廣州：中山大學出版社，二〇〇一年），頁一〇九至一一〇。
[注七]裘錫圭：《燹公盨公銘文考釋》，載《中國歷史文物》二〇〇二年第六期，頁二三至二四。
[注八]劉起釪：《五行原始意義及其分歧蛻變大要》，載《尚書研究要論》（濟南：齊魯書社，二〇〇七年），頁三五七。
[注九]《尚書．洪範》。
[注十]《尚書正義．洪範》。
[注十一]屈萬里《尚書集釋》(上海：中西書局，二〇一四年)，頁一一八。
[注十二]《尚書．洪範》。
[注十三]《尚書正義．洪範》。
[注十四]《說文解字》，釋皇。
[注十五]《尚書．序疏》。
[注十六]應劭《風俗通義》。
[注十七]《晉書．刑法志》。
[注十八]《說文解字》，釋極。
[注十九]徐鍇《說文解字》。
[注二十]《尚書．洪範》。
[注二十一]《尚書正義．洪範》。
[注二十二]《象山先生全集．雜說》，卷二十二。
[注二十三]同上，卷二三。
[注二十四]《朱子語類》，論洪範二三。
[注二十五]《方東美先生演講集》(台北：黎明文化，一九七八年)，頁一一九。
[注二十六]方東美,《中國哲學精神及其發展》，孫格拉底譯(台北:成均出版社，一九八四年)今所引述來自http://www.thomehfang.com/kumarajiva/chapt2.html。
[注二十七]同上。
[注二十八]同[注二十六]。
[注二十九]同[注二十六]。
[注三十]同[注二十六]。
[注三十一]同[注二十六]。
[注三十二]同[注二十六]。
[注三十三]同[注二十六]。

The Philosophy of the “Center” from Supreme Ultimate

Dr. Thomas In-Sing Leung(Cultural China chief editor)

Abstract: The concept of the “Center” is a core part of Chinese thought and philosophy. This concept embraces the basic being of the Universe, humanity, and relationships between flora and fauna in the world. This includes the fields of ontoloty, cosmology, philosophy of values and knowledge and how the concept of theory itself interacts with the philosophical value of the “Center.” This paper will start by looking at Ancient Chinese books and using its theories to interact with related concepts in contemporary theory. The thesis will look at how the “Center” will “harmonize” different concepts as a philosophical development, and how this is an important concept in traditional Chinese culture. It is the second article of series from philosophy of supreme ultimate to explore the concept of the “Center”.

Keywords: Center, Harmonize, Philosophy, Ontology，philosophy of supreme ultimate.

哲學論壇

藏族藝術精神的「百科全書」

——從唐卡看民族文化特質

■ 意　娜

中國社會科學院民族文學研究所

摘　要：藏族有自身獨特性質的口述傳統。在佛教傳入藏區以前和以後的大量文化內容，都是以口傳的形式得以保存和發展的。口述傳統具有較之書面記錄的一個特徵——可變性或可創作性。藏族文化又充滿了獨有的詩性特質。唐卡是這種精神的代表，被稱為藏文化的「百科全書」，其內容包羅萬象，使得唐卡超越了普通繪畫的層次，負載了表現藏族文化形象全貌的責任。藏族藝術具有鮮明的宗教特徵。在藏族文化中，藝術一直與宗教緊密相連，藏傳佛教在藏族人民生活中所煥發的震撼人心的感召力，既源於宗教的內涵，也源於藝術的魅力。

關鍵詞：唐卡，藏族文化，藏族藝術精神，非物質文化遺產。

自從德國人羅德哈克爾（Erich Rothacker）在一九五五年創辦《概念史文庫》（Afchiv für Begriffsgeschichte）年刊開始[注一]，概念史研究逐漸成為歷史研究的一個重要方法。而英國馬克思主義批評家雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）一九七七年出版的《關鍵詞：文化與社會的詞彙》（Keywords: A Vocabulary of Culture and Society）讓更多的人熟悉了這種也被稱為「關鍵詞研究」的方法[注二]。本論文將唐卡作為研究對象，是將其視為能夠部分地代表藏族藝術精神的藝術形式，並且從唐卡的保護和開發問題探究類似問題的處理方式。本論文涉及的主要關鍵字叢有三：藏族藝術精神、文化創意與非物質文化遺產。這裏是第一個關鍵字叢，其他兩組將在相應的章節進行梳理。

在作者的博士論文《通往佛陀之城——從藏傳佛教密宗壇城藝術看藏族藝術精神》裏，作者將藏族藝術精神的一個重要特徵歸納為「藏族藝術形象化詩性特質」。並且解釋為：

> 藏族文化極易為現代他文化語境誤解，俱因其自身歷史文獻極少精確時間記錄，且充滿神話色彩，以現代歷史觀來看頗顯「蒙昧」，故輕蔑者、神秘化者、獵奇者甚眾。其實，藏文化在開啟書面記錄前，為典型口傳文化，其性質與諸文化中口傳階段皆似，自然不可以精確歷史強求。不過，藏族人已在公元三至六世紀開始口傳如今為世界最長史詩的《格薩爾王傳》，僅目前整理出的已洋洋百萬行，二千多萬字，千餘年後至今仍在被口頭創作，亦證明藏族口傳文化之成熟。而公元七世紀藏族著名的智者吞米·桑布扎創制藏文，開啟藏族書面文化的時代。只是此時藏區已經是佛域，苯佛思想已深入人心，苯教與佛教中對於生死的超然，對於「無常」的體悟，在「瞬間即永恆」的淡然中將「時間」與「無時間」並取之，加之中原詩性文化傳入浸染，藏族的原創書面文化成為詩性的宗教文學，比喻、修飾、想像、敬畏，文字一如曼荼羅繪出的

藏族有自身獨特性質的口述傳統。在佛教傳入藏區以前和以後的大量文化內容，都是以口傳的形式得以保存和發展的。口述傳統具有較之書面記錄的一個特徵——可變性或可創作性。

藏族藝術具有鮮明的宗教特徵。在藏族文化中，藝術一直與宗教緊密相連，藏傳佛教在藏族人民生活中所煥發的震撼人心的感召力，既源於宗教的內涵，也源於藝術的魅力。

佛境，充滿形象化特徵，卻令宗教之外的人無從考據信服。

藏族文化的口述傳統

藏族的文字晚至公元七世紀才由吞彌·桑布扎（ཐོན་མི་བསམ་བྱོ་ཏ，Thonmi Sambhota）創制。與周圍的漢族和印度這樣在當時已經有了卷帙浩繁的各種文字記錄的民族相比，如今我們看到的被藏文記錄下來的藏族文化顯得十分「單薄」。這也意味著，藏族的文化發展和保存的模式，相較於周邊的文化，按照通用的標準來看，的確是處於發展的較為早期的階段。但是，文化模式，或者說介質的發展階段，並不能等同於文化內容的真實水準，因此，不能因這種符合技術更為發達的地區的標準來限制了我們研究的視野，遺漏重要的文化資源。實際上，在歷史上被文字記錄下來的，絕大部分只能算作藏傳佛教文化史，其中尤以「藏文大藏經」為主要的典籍；在佛教傳入藏區以前和以後的大量文化內容，都是以口傳的形式得以保存和發展的。其中最為知名的就是世界上最長的史詩《格薩爾王傳》，並且，它在各位說唱藝人的口中還得到不斷的生長和擴充，是活著的史詩[注三]。

歷史學家定義「口述傳統」（Oral Traditions）為「從過去傳到現在的口頭信息」[注四]。它有幾個規定條件：（1）口述傳統只能是口說、唱或者在樂器上表達的；（2）它必須跨代流傳；（3）它可以是關於真實的歷史，也可以是神話故事；（4）必須在特定文化裏為人所共知；（5）應該是有意識傳承下來的歷史陳述。這個概念是跨歷史學、社會學、語言學與民俗學的[注五]。所以，各種文學、民俗傳統和音樂等，只要符合上述條件，都可以稱作口述傳統。

當然，這種口述傳統還必須跟現代廣播電視和網路技術發展起來以後的電子媒介傳媒傳播時代的這種「口述傳統」相區分。當代哲學家沃爾特·傑克森·翁（Walter Jackson Ong）將口述傳統分為初級和次級兩類，他說：

我稱完全不受書寫或印刷知識影響的文化口承性為「初級口承性」。這個「初級」是與如今高科技文化依靠電話、廣播、電視和其他電器存在，作用於書寫和印刷的「次級口承性」相比較而言的。如今嚴格意義上的初級口承性已經幾乎沒有了，因為每一種文化都知道書寫，並受其影響。不過，對於不同文化和次文化的發展狀況，甚至在高科技環境下，仍保有很多初級口承性的思想形式[注六]。

雖然從定義上講，這種電子媒介傳媒傳播的方式也與上面的「口述傳統」符合，但它跟本論文中所講的口述傳統關係不大。翁將口述傳統限定在沒有受到書寫和印刷影響的範圍內，這種限定比較適合像中原文化和西方文化這些文字創制比較早、書寫和閱讀的普及率相對比較高的文化視域中。這些文化雖然也曾長期處於口頭傳承的歷史階段，但是文字逐漸佔據了主要的傳播媒介，尤其是漢族文化，是非常典型的文字媒介文化[注七]。對於藏族文化而言，由於文字本身創制得比較晚，從創制之初就被納入在政教合一的政權體系內，百姓的識字、寫字的普及率非常低。在本身有文字記錄的文獻範圍內，大部分是經文，因此如今進行藏族文化相關內容的研究，所參考的文字材料除了經文、少量未收錄進大藏經的著作外，就是過去一個多世紀以來中西方的學者用藏文、漢文和英文進行記錄的文字。而這些記錄，除了實地觀察外，大部分是對於口頭傳承的記錄。

口述傳統所傳達的內容在總的框架和思路上其實是能夠保持連貫和一致的。正如本雅明所說：

很少有人意識到，聽故事的人對於講故事的人的那種不加判斷，聽什麼信什麼的關係，其決定因素在於他全神貫注於把所聽來的東西記在心裏。對於沒有經驗的

聽故事的人來說，至關重要的是要明白，故事是可以複述的。記憶是典型的說唱史詩必備的稟賦。只有依靠廣博的記憶，史詩作品才能一方面把事件的發生過程吸收進來；另一方面隨著事件發生過程的延續，與死亡的力量相安無事[注八]。

而這種能夠保持一貫性的內核，按照他的分析：「所有這些都指示出每一篇真正的故事的性質，或明或暗地，它都會包含某種有用的東西。這有三種情況：第一，有用性可能寓於一種倫理觀念；第二，可能寓於某種實用建議；第三，可能寓於一條諺語或警句。在每一種情況，講故事的人都向讀者提出了忠告」[注九]。簡而言之，這種內核就是一個民族的智慧。

口述傳統並不限於文學。作為人類文明早期階段的主要文化介質，口述文學與其他的藝術形式是相通的，「在各種藝術的原始混沌狀態中,功能迥異的不同成分自然和諧地交織在一起。例如澳大利亞土著居民的禮儀活動中，舞蹈表示日常的動物圖騰，歌唱是祖宗圖騰的一種讚美形式。休息時，由神職人員擔任的口頭評論則復原了祖宗穿越臨近部落領土的艱難而神聖的歷程。由原始樂器所演奏的音樂、舞蹈、詩歌話語和散文話語就這樣融於一爐」[注十]。

藏族藝術的詩性

雖然精神內核在口頭傳承的過程中基本完整地保留了下來，但是在細節上，口述傳統從來都是不可靠的。傳播學者指出：「當故事從一個族群傳遞到另一個族群或是代代相傳時，他們勢必丟失了許多他們原有的意思和來龍去脈，最終變得不可理解或成了隱喻」[注十一]。

不過，我認為這種觀點雖然可取，卻也失於片面，陷於西方現代研究思路中工業革命以來受到現代科技影響而對學術也有的對準確性的偏執。《格薩爾王傳》之所以可以成為世界最長的史詩，至今仍然活在藏族人民之中，正是因為它是經過口頭傳承的。這證明了口述傳統較之書面記錄的一個特徵——可變性。人們記住和繼承的是框架和精髓，至於形式和細節，可以由講述者自己發揮，最能體現藏族人的想像力和創造力。而當這些口頭傳承的內容被文字記錄下來，它就變成了一個範本，成為一種標準，無意中也扼殺了新的想像力對它的建構。

但僅僅憑人的記憶進行傳承，的確是對先民的挑戰。於是，世界各地的早期居民都不約而同地採用了相同的處理方式，用詩歌的形式來進行口頭傳承。這在維柯的《新科學》中就有述及：「各原始民族用英雄詩律來說話，這也是自然本性的必然結果。這裏我們也應讚賞天意安排，在共同的書寫文字還未發明以前，就安排好各族人民用詩律來說話，使他們的記憶借音步和節奏的幫助能較容易地把他們的家族和城市的歷史保存下來」[注十二]。中國的聞一多也說：「說話時期當早於創造文字若干萬年，既能說話，必會唱歌。話既成為整個意志的代表，人們必須記它或誦它，這就是詩，並且為了便於記憶，故詩必有韻，但與後世用韻帶有音樂性者不同。同時必須有整齊句法，還要有連環句法，……又須有系屬之特點，即在文章中分別子目而加詳釋，也是為了便於記憶。再又有排比句法，不但字句整齊，連句的結構也是一致，作用都是一樣」[注十三]。

在世界文化背景中，雖然各個民族基本上都走過了早年以詩歌為主要語言載體的時代，包括了漢族文化與深受其影響的藏族文化在內的中國文化，至今仍然顯示出濃厚的詩性氣息。但需要指出的是，我們並不能因為全人類文明都走過詩媒體的時代，就認為詩性是文明早期，或者說不發達時期的產物。尤其是在維柯的《新科學》中，將這種人類的早期智慧稱為「詩性智慧」，更是容易給人這樣的誤解[注十四]。我認為，這種思路是西方中心主義

文化模式，或者說介質的發展階段，並不能等同於文化內容的真實水準，因此，不能因這種符合技術更為發達的地區的標準來限制了我們研究的視野，遺漏重要的文化資源。

在世界文化背景中，雖然各個民族基本上都走過了早年以詩歌為主要語言載體的時代，包括了漢族文化與深受其影響的藏族文化在內的中國文化，至今仍然顯示出濃厚的詩性氣息。

的產物，當西方人從進化論的觀念觀看這個世界，面對自身已經不明顯的文化詩性，便自然而然將其打入歷史，放置為文化發展中一個已經結束的階段。

同為漢藏語系的語言成員，其語言本身就顯示出了與西方印歐語系截然不同的特徵。與印歐語系的表語性、抽象性與精確性不同，漢藏語系表現出明顯的關係性、具體性與模糊性[注十五]。

使用歐洲民族的語言可以得出精確的結論，對這一結論可以進行驗證、證偽。凡沒有被證實的東西，至少可以是「未被證實的」。這種推論主要採用表語式的表述形式，這是一種判斷，對其尚需按照「正確或錯誤」的標準作出決定和評判。中、日文具有一種隱喻的、帶有文學色彩的風格，這種風格在西方往往被稱為是「詩的」風格，對此有許多人作了說明[注十六]。

不過，同為中國詩性文化，漢族文化與藏族文化卻展現出很大的不同。漢族詩性文化的特徵是「空白與未定性」，它「作為中國詩文化的內在精韻，具有中國文學精神的某種全息性。它也是中國古代文學審美解釋學注重的核心論題，是以意境為主形態的中國藝術意義的生成與運作機制」[注十七]。而藏族的詩性文化，則是華麗的，充滿比喻的。二者的不同恰似同樣可以解讀為宇宙觀的藏密曼荼羅與漢族的陰陽魚、周氏太極圖和博局之間的巨大差異：藏密曼荼羅用各種比喻與具象給觀者營造出一個巨細靡遺的「佛境指南」，色彩絢麗，層次豐富；而漢族的幾種宇宙圖是黑白的，由甚至有些抽象的形象組成，充滿了大片的空白，與其說是一個圖像，不如說是一個意境，與同樣言簡卻大可挖掘其深意的文字相配合，任由觀者的體悟去填充。

顯然，唐卡也是這種精神的代表。唐卡被稱為藏文化的「百科全書」，其內容不僅包括了藏傳佛教所尊崇的佛陀及本生故事、佛界神階系統的各種形象造型，還有歷史人物和故事、工程圖、詩歌、書法、天文、地理、曆算、醫學、動物學、植物學等等。由於內容上的包羅萬象，使得唐卡超越了普通繪畫的層次，負載了表現藏族文化形象全貌的責任，又作為一種詩性的藝術提供體味的可能。

藏族藝術的宗教特質

無疑，藏族文化與宗教密切相關。藏傳佛教在千餘年的發展歷程中，已經成為藏族文化之所以能成為藏族文化的一個根本性的基礎。宗教觀念深入人心，滲透到藏族人日常生活的每一個方面，建構了藏族人看世界的方式，影響了藏族人會作出的所有決定。在藏族文化中，藝術一直與宗教緊密相連，藏傳佛教在藏族人民生活中所煥發的震撼人心的感召力，既源於宗教的內涵，也源於藝術的魅力。藏傳佛教藝術在風格、形式和材料技法的具體運用方面都體現著由於其宗教內容而啟發出的藝術家無窮的想像力和創造力。而無數藝術化的具體細節又使藏傳佛教富有神話般的色彩。從而，藏傳佛教藝術既呈現出獨有的豐富與包容，又呈現出極端的純粹與超然。藏傳佛教的宗教內涵也正是以其出類拔萃的藝術形式獲得了最為有效的弘揚，最終和擁有與生俱來的藝術氣質的藏族人的生活完全融為一體了。從這個角度來看，藏族藝術最為突出的內涵即是其宗教意義。

然而，宗教與藝術的關係向來是一個爭論不休的話題，但它也是我們在對藏族藝術進行任何解讀時必須釐清的前提性論題。

關於宗教與藝術的關係，涉及到三種主要的觀點：宗教即藝術本質、宗教是藝術真實、藝術服務於宗教的功能。

黑格爾的理論中，在「絕對精神」的階段，絕對精神經過一系列漫長的變化後，呈現為本來的面貌：藝術、宗教和哲學。我

唐卡被稱為藏文化的「百科全書」，由於內容上的包羅萬象，使得唐卡超越了普通繪畫的層次，負載了表現藏族文化形象全貌的責任，又作為一種詩性的藝術提供可供咂摸體味可能。

們在藝術中通過直觀來把握絕對精神，在宗教中通過表像或想像一個最高神來把握絕對精神，而在哲學中，則通過邏輯的思考來完成對絕對精神的理解。

這種觀念到後來成為一八五七年馬克思在《政治經濟學批判導言》中提出的人類掌握世界的不同方式。馬克思指出：

整體，當它在頭腦中作為被思維著的整體而出現時，是思維著的頭腦的產物，這個頭腦用它所專有的方式掌握世界，而這種方式是不同於對世界的藝術的、宗教的、實踐－精神的掌握的[注十八]。

這裏，馬克思至少提出了四種掌握世界的方式，這就是科學的和理論的掌握世界的方式，宗教的掌握世界的方式，藝術的掌握世界的方式和實踐－精神的掌握世界的方式。馬克思將這四種方式都看作人類掌握世界的方式。

理論把握的方式是從抽象上升到具體的把握方式，即從抽象的理論要素上升到具體的對對象的研究考察。實踐－精神的掌握世界的方式是人類日常生活的把握世界的方式，與人類最普遍的日常思維相關。而宗教的和藝術的把握世界的方式則是以感覺的方式、直覺的方式在對對象的感性把握中獲得其最深刻的意義。它們往往都是通過審美的方式來體驗世界，極為關注感性個體的生命運動，對視覺形象具有高度的認同，對想像和幻想有著根本的依賴。同時，它們都是在構建一個令人無限嚮往的「理想國」。

宗教和藝術在把握世界上確乎有著一些相同或者相似的特徵。宗教就是詩，宗教就是藝術。宗教藝術批評家T·R·馬特蘭就認為，宗教就是一種藝術形式。他在他的著作《作為藝術的宗教——一種闡釋》（*Religion as Art: An interpretation*）中提出，宗教是一種藝術形式，宗教之所做即藝術之所做。他認為：

藝術與宗教是那些介入世界的活動，或者，用J·L·奧斯丁的話說，它們「執行行為」。由此，我們必須觀察藝術和宗教自身，觀察它們的所作所為。我們必須考察由它們賦予人類的意義模式，根據這些模式，人類規範其生活[注十九]。

馬克斯·韋伯也認為藝術與宗教是天然的盟友：

在經驗性的歷史現實中，藝術與宗教之間這種心理上的親和性，導致了不斷更新的聯盟，這對藝術的演化產生了意義十分深遠的影響。絕大多數的宗教都以某種方式結成了這類聯盟。舉凡越是想成為普適性的大眾宗教，因而越是以訴諸情感的傳道和投大眾所好為其取向，就越是有系統地與藝術結成聯盟[注二十]。

而本雅明則認為藝術就是從宗教中起源的：

我們知道，最早的藝術品起源於某種禮儀——起初是巫術禮儀，後來是宗教禮儀。在此，具有決定意義的是藝術作品那種閃發光韻的存在方式從未完全與它的禮儀功能分開。換言之，「原真」的藝術作品所具有的獨一無二的價值植根於神學，這個根基儘管輾轉流傳，但它作為世俗化了的禮儀在對美的崇拜的最普遍形式中，依然是清晰可辨的[注二十一]。

儘管宗教與藝術有很多相似之處，但他們自身無疑具有他者不可替代的特徵，因而它們又是不同的。德國人本主義哲學家費爾巴哈早就發現：「不錯，宗教是詩，但是有一點與詩、與一般藝術不同，便是：藝術認識它的製造品的本來面目，認識這些正是藝術製造品而不是別的東西；宗教則不然，宗教認為它幻想出來的東西乃是實實在在的東西。藝術並不要求我將這幅肖像畫看作實在的人；但宗教則非要我將這幅畫看作實在的東西不可。純粹的藝術感，看見古代神像，只當作看見一件藝術作品而已；但異教徒的宗教直感則把這件藝術作品、這個神像看作神本身，看作實在的、活的實體，他們服侍它就像他們所敬所愛的一個活人一樣」[注二十二]。

理論把握的方式是從抽象上升到具體的把握方式，即從抽象的理論要素上升到具體的對對象的研究考察。實踐——精神的掌握世界的方式是人類日常生活的把握世界的方式，與人類最普遍的日常思維相關。

藝術家將藝術作品看作模仿、再現和虛構，宗教則將其看作實在、真實，乃至被再現的對象本身。英國美學家科林伍德在他的著作《藝術哲學新論》中承襲了費爾巴哈的觀點，他認為：

……所有的宗教都是用神話的或隱喻的措辭來表現它自己，它說一個東西，而指另一個東西，他用比喻來表達真理。但是關於宗教的關鍵事實是，它不是隱喻，而是無意識的隱喻。沒有人能不使用隱喻來表現思維，但這並沒有使所有的哲學和科學都變成宗教，因為科學家知道，他的隱喻只是隱喻，真理是不同於表現真理的比喻的某種東西，而在宗教中真理和比喻是同一的。使徒背誦信條這樣一種宗教活動，沒有必要補充說「我是在象徵的或比喻的意義上相信這種東西」。附上那句話就是要把宗教變成哲學。

因此，在宗教中那種對真實的和非真實的之間區別的不關心，這是藝術的本質，就被取消了。宗教本質上就是真理的探索，並明確意識到它自己就是這樣的探索。但是，它可能和卻是發現的真理是一種始終隱瞞在符號象徵生物盒視域中的真理：我們見到比喻，但我們見不到真理，我們只意識到真理就在那裏，它的存在把比喻的美變成了神聖。但是，因為這種神聖只具有象徵的特性，所以宗教仍保持著一個偶像崇拜和迷信的因素[注二十三]。

其實這種觀點在更早的王爾德那裏，就已經成為一種他認定的「公理」。王爾德說：「任何真的東西必須成為一種宗教……，然而它必須不外在於我。這種宗教的諸象徵必須是我自己的創造，只有精神性的東西才形成了自己的形式。如果我未能於己之中發現其秘密，我將永遠不能發現它。如果我尚未得到它，它將永遠不會自己上門來」[注二十四]。

宗教和藝術的同一，表現在諸多方面。它們不僅都具有審美性、情感性，而且都具有鮮明的個體體驗的特徵。其實宗教的神秘體驗最初是反對形象性的。韋伯說：

作為最為非理性的宗教形式，神秘的體驗就其最深奧的本質而言，不僅與一切形式是疏遠的，而且是敵對的。在神秘論者看來，形式是不適宜的、難以言喻的，因為他恰恰相信破壞一切形式的體驗，並希望藉此溶入超越任何種類的制約和形式的「全體合一」（All-meness ）。對他來說，藝術與宗教中深深憾人的體驗兩者之間所存在的心理上無庸置疑的親和性，只不過是藝術之邪魔性格的一種表徵[注二十五]。

科林伍德也發現：

宗教總想克服它自己最初的錯誤，摧毀迷信和偶像崇拜，達到真正的精神。但是，這種企圖的成功，就是宗教的死亡。思維一直隱蔽在這種比喻中，當隱喻意識到隱喻的時候，當思維和比喻區別開來的時候，這是象徵就失去了它的神聖，並變得真正有意義[注二十六]。

實際上，藝術總有自己的圭臬，宗教也總有自己的藩籬。科林伍德在深入研究後指出：「藝術是不可解譯的，宗教則無法解譯自身。藝術之所以無法得到解譯，是因為它除了那種以美的形式被淹沒在意象洪水中的完全不明確的意思之外，別無任何其他意義。宗教之所以無法解譯自身，其原因不是它沒有意涵——它具有一個非常確定的意涵，而神學和哲學的漸進的任務正是通過推理得出這種意涵——而是在於，儘管它有意涵並且知道這一點，但是它認為自己已經表達了這種意涵。它確實已經表達了這種意涵，但是只是通過比喻的手段；而這種比喻的自我表達，即象徵和意義的融合，正因為宗教自身認為無須解譯，才需要解譯。因為字面意義上的語言只是被公認為比喻性的語言，而被我們稱作比喻性語言的東西是未能意識到自己只是比喻的語言」[注二十七]。

作為一種世界觀理論，宗教很像哲

學，它就是哲學；作為一種靈魂拯救的知識，宗教很像藝術，它也就是一種藝術。沒有現實世界的返照，便沒有彼岸世界的圖景；沒有訴求超越的渴望，便沒有信仰的激情；沒有美的事物的追求，就沒有虔誠的崇拜；沒有莊嚴的靈魂超度儀式，就沒有精神在天國的永恆。在這裏，我們很難截然分清什麼是藝術，什麼是宗教。它們似乎就是同一事件、同一心靈活動。所以，藝術家說，沒有一種聖徒般的虔敬，就很難成就偉大的藝術；神學家說，沒有一種藝術家的智慧，就很難成就偉大的宗教。這不是誇張，檢閱人類的藝術史和宗教史，我們便可以發現，人類創造的一切偉大的藝術，都具有宗教的神采；而世界上一切偉大的宗教，也都具有藝術的意蘊[注二十八]。

楊慧林教授強調了「詩性」與「靈性」的同構關係，他舉例說，當今「最有感染力的宗教繪畫」被保羅·蒂利希（Paul Tillich）認為是畢卡索的《格爾尼卡》。儘管其中「沒有宗教內容」，但是「它表明了……心靈破碎、疑慮、空虛以及毫無意義」。而支撐這種藝術語言的，正是「探究人類深層的疏離和絕望」的基督教信仰。他認為，「神話思維」與「詩性思維」的共生，最終還是從「詩性」得到了更趨「靈性」的表達。所以保羅·利科（Paul Ricoeur）「象徵引發思想」等命題，實際上是以「隱喻」進一步標識出西方文化乃至基督教傳統中的語言學印記。而後來之所以有學者試圖「將柯爾律治……置於利科與萊維納斯（Levinas）的爭論之中」，也反映著當代西方人對「詩性」語言與「靈性」經驗相互構建的意識[注二十九]。

在藏族文化的早期，原始宗教與苯教將藝術吸納進來，在祭祀活動中引入了犛牛舞、仙鶴舞等擬獸舞蹈、表示狩獵的活動舞蹈以及簡單的歌唱、器樂（鈴、鼓、號等），並且進一步進入宗教，包括後來的藏傳佛教，形成如今形象化的宗教藝術形態。佛教藝術自身逐漸從無形到有形，從簡單到複雜的發展也深刻影響了藏族文化的形象化特質。藏傳佛教在形成、發展和盛行的過程中，十分注重借助和利用形象化的藝術形式來宣揚教義，而這種形象化除了佛教普通的佛像等圖示，尤其是以苯教和藏傳佛教密宗的各種形象藝術為基礎形成的各種藝術形象和祭祀儀式。在藏族文化的「十明」裏，都充滿了這種特質。以西藏江孜白居寺「十萬佛塔」為例，義大利藏學家杜齊在《西藏藝術》一書中寫到這座名塔時說:「從入口開始進入建築物，人們按如下的方式進行參拜，即始終以右邊朝向建築物的核心，而這一核心又不可思議地與世界的軸心等同劃一。單獨的聖堂被奉獻給特定的一組神。壁畫上也描畫著它們，並且象徵地表現了我們贖罪及隨之而來的升華淨化的各種各樣的途徑……人們漸漸地從較為簡單的體驗的象徵走向更為複雜的層面……直至最終上頂層……頂層的神像通常意味著最初啟示的終極頂點，這裏用男神和女神的結合，即用本質的光輝統一體來象徵無上智慧與真實憐憫的綜合。當參拜者到達頂點時，他便完成了對本質奧義的朝聖，經過了漫長的道路他從多樣歸向了大一……他又開始回撤，從大一走向多樣，從絕對同一走向了二元。在這種方式中他體證了本質和表像、永恆與短暫的相互關係」。

儘管宗教與藝術有很多相似之處，但他們自身無疑具有他者不可替代的特徵。藝術家將藝術作品看作模仿、再現和虛構，宗教則將其看作實在、真實，乃至被再現的對象本身。

[注一]人們普遍同意「概念史」概念最早是黑格爾在《歷史哲學講演錄》中提出的。不過顯然概念史在黑格爾的時代尚未成為一種流行的研究方法。除了《概念史文庫》外，德國還相繼出版了十三卷本《哲學歷史詞典》、八卷本《歷史的基本概念——德國政治和社會語言歷史詞典》、十五卷本《一六八〇至一八二〇年法國政治和社會基本概念手冊》，確立了德國在當時概念史研究中的絕對領先地位。

[注二]汪民安在其主編的《文化研究關鍵字》（江蘇人民出版社，二〇〇七年）

「前言：詞語的深淵」中說：「一旦被理論家所選擇並作為關鍵的概念來運用的話，詞語，在理論著述中的效應，就如同一塊單調的石頭被扔進池塘中一樣，它負載的意義像波浪般地一層一層地蕩漾開來。……這些複雜和晦澀的世界信息，它們強行闖入這些詞語中，讓詞語變得腫脹、飽滿和豐富，讓詞語的意義從其原初的單一性上擴散和彌漫開來」。李進書也在「文化研究網」的「關鍵字」欄目編者按中說：「關鍵字擔負著打破事物堅硬的外殼和開啟事物意義的重任。知曉了關鍵字，再繁雜文章的中心便自然凸現；確立了關鍵字，選題的思路便明晰在目。反之，不知或不能明確關鍵字，讀者或作者就會陷入到材料的迷宮中」。

[注三]《格薩爾王傳》目前整理出了一百二十多部，一百多萬行，二千多萬字，是自公元三至六世紀發展至今的藏族英雄史詩。主要以口頭說唱為傳承，在後來也有不同的手抄本。這部作品主要流傳於西藏、四川、青海、甘肅、雲南、新疆和內蒙古自治區，在蒙古族、土族和漢族地區也有不同版本的流傳。在四川藏區有一句諺語：「在藏族人民口中，人人都有一部《格薩爾》」。

[注四]Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, James Currey Publishers, 1985, pp. 27. 原文為: "We are now ready to define oral traditions as verbal messages which are reported statements from the past beyond the present generation."

[注五]同上，頁二八。根據作者的敘述，其中第(1)-(3)是作者Jan Vansina提出的，(4)是D. Henige在*Oral Historiography*一書中提出的，(5)是J. C. Miller在論文"Listening"中提出的。

[注六]Walter J. Ong, *Orality and literacy: the technologizing of the word*, London & New York: Routledge, 2002, pp.11. 原文是: "I style the orality of a culture totally untouched by any knowledge of writing or print, 'primary orality'. It is 'primary' by contrast with the 'secondary orality' of present-day high technology culture, in which a new orality is sustained by telephone, radio, television and other electronic devices that depend for their existence and functioning on writing and print. Today primary culture in the strict sense hardly exists, since every culture knows of writing and has some experience of its effects. Still, to varying degrees many cultures and sub-cultures, even in a high-technology ambiance, preserve much of the mind-set of primary orality."

[注七]參見羅崗、顧錚主編，《視覺文化讀本》(廣西師範大學出版社，二〇〇三年)，頁一二。

[注八]（英）瓦爾特•本雅明，張耀平譯，《說故事的人》，載於《本雅明文選》，陳永國、馬海良編(北京：中國社會科學出版社，一九九九年)，頁三〇四。

[注九]同上，頁二九四。這是本雅明基於西方著作總結出的，也寬泛地適用於本文的對象。

[注十]（加）馬克•昂熱諾等編著，史忠義等編譯，《問題與觀點：二十世紀文學理論綜述》(天津：百花文藝出版社，二〇〇〇年)，頁五。

[注十一]（美）羅傑•菲德勒，明安香譯，《媒介形態變化：認識新媒介》(北京：華夏出版社，二〇〇〇年)，頁五一。

[注十二]（意）維柯著，朱光潛譯，《新科學》(北京：人民文學出版社，一九八六年)，頁四三二。

[注十三]鄧臨川，《聞一多論古典文學》(重慶出版社，一九八四年)，頁一〇至一一。

[注十四]參見劉士林，《關於「中國詩性文化」的知識報告——對中國文化的現代闡釋》，載《煙台大學學報（哲學社會科學版）》，二〇〇七年一月，頁四二。

[注十五]所謂的表語性是指的印歐語系的語言表達中，是以主語為中心的，並逐層累積用於修飾和精確表述的其他語言成分，句子的組成是一種清晰化闡釋的過程；與之相比，漢藏語系的關係性組句的方式則是將語義置於一系列語言成分的關係之中，並沒有對其進行準確的說明，充

宗教和藝術的同一，表現在諸多方面。它們不僅都具有審美性、情感性，而且都具有鮮明的個體體驗的特徵。其實宗教的神秘體驗最初是反對形象性的。

滿了靈活性。印歐語系的語言較之漢藏語系語言更適合用於哲學、政治著作等抽象的表達。參閱（挪威）J. 加爾通、（日）西村文子（音譯）撰，關山譯，《結構、文化和語言——印歐語系語言、漢語、日語比較研究》，載(《國外社會科學》，一九八五年第八期)，頁一三。

[注十六]同上。

[注十七]金元浦，《大美無言》(深圳：海天出版社，一九九九年)，頁二一五。

[注十八]《馬克思恩格斯選集》第二卷(北京：人民出版社，一九九五年)，頁一〇四。

[注十九]T·R·馬特蘭，《作為藝術的宗教——一種闡釋》，李軍、張總譯(北京：今日中國出版社，一九九二年)，頁七。

[注二十]馬克斯·韋伯，《經濟·社會·宗教——馬克斯·韋伯文選》(上海社會科學出版社，一九九七年)，頁一〇四。

[注二十一][德]本雅明，《機械複製時代的藝術作品》，王才勇譯(北京：中國城市出版社，二〇〇二年)，頁一五至一六。

[注二十二]費爾巴哈，《宗教本質講演錄》，見《費爾巴哈哲學著作選集》下卷，蔭庭等譯(北京：三聯書店，一九六二年)，頁六八四至六八五。

[注二十三]（英）羅賓·喬治·科林伍德，《藝術哲學新論》，盧曉華譯(北京：工人出版社，一九八八年)，頁九〇。

[注二十四]奧斯卡·王爾德，《王爾德書信集》，魯伯特·哈特·大衛斯編(紐約，一九六二年)，頁四六八。

[注二十五]馬克斯·韋伯，《經濟·社會·宗教——馬克斯·韋伯文選》(上海社會科學出版社，一九九七年)，頁一〇三至一〇四。

[注二十六]（英）林伍德，《藝術哲學新論》，盧曉華譯(北京：工人出版社，一九八八年)，頁九〇至九一。

[注二十七]（英）羅賓·喬治·科林伍德，《精神鏡像，或知識地圖》(桂林：廣西師大出版社，二〇〇六年)，頁一二一。

[注二十八]高長江著，《宗教的闡釋》(北京：中國社會科學出版社，二〇〇二年)，頁二〇〇。

[注二十九]劉光耀、楊慧林主編，《神學美學·第一輯》(上海三聯書店，二〇〇六年)，頁九二、九六。

藏傳佛教十分注重借助和利用形象化的藝術形式來宣揚教義，而這種形象化除了佛教普通的佛像等圖示，尤其是以苯教和藏傳佛教密宗的各種形象藝術為基礎形成的各種藝術形象和祭祀儀式。

Tibetan Art Spirit: Tibetan Cultural Specialty in Thangka Painting

By Yeshi Lhamo (The Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract:Tibetans have their own unique properties of the oral tradition. Before and after Buddhism entered Tibet, a large number of cultural content, is all preserved and developed in the form of oral tradition is ment. Compare to the written record, the oral tradition has a feature of variability. Tibetan culture is full of unique poetic qualities. Thangka is representative of this spirit. Thangka is known as an "encyclopedia" of Tibetan culture, the content is comprehensive, making Thangka painting beyond the ordinary level, loading the a responsibility of the performance of Tibetan cultural image. Tibetan art has a distinct religious identity. In Tibetan culture, art has always been closely linked with religion, the the glow of humbling of Tibetan Buddhism in the Tibetan people's inspiring life, which both from religious connotations, and from artistic charm.

Keywords:Tibetan culture; Thangka; Tibetan Art Spirit; Intangible Cultural Heritage.

才學・洞見・情思

——論滇雲名士錢南園的題畫詩

■ 鄭　升

玉溪師範學院文學院

摘　要：錢南園是雲南的歷史文化名人，其為官清正無私，名動天下；至於文學，則詩書畫皆擅，這一「便利」使他詩歌創作中的題畫詩具有了比較獨特的藝術成就和認識價值：類型多樣，好用典故，好發議論，頗具才學與洞見；辭采樸實而又富麗，並融入濃郁的主觀情思，常有李白、杜甫、韓愈之遺風。在學問化興盛、儒道互參、崇尚樸實與集大成式的乾嘉時期，這樣的作品有助於我們深入認識那個時代的特點以及類似於錢南園這樣的仕宦階層真實的藝術喜好與審美趣味。

關鍵詞：清代雲南；錢南園；題畫詩；類型；意義。

錢南園官清正無私，名動天下。至於文學，則詩書畫皆擅，這一「便利」使他詩歌創作中的題畫詩具有了比較獨特的藝術成就和認識價值。錢南園本就工於詩、書、畫，身處這樣一個時代氛圍，其題畫詩自然而成，只是不為人熟知而已。

一

相比唐宋詩歌，題畫詩是元明清詩歌在題材和體式上的一大特色。一般認為，題畫詩緣起於魏晉，經王維、李杜、蘇米、趙佶等人的過渡，至元明伴隨著文人畫的興盛而興盛，至清代普及，成為中國文化的一大特色與傳統。彼時每有一畫幾乎就有題詩，有自提有他提，有詩畫合一，也有詩畫分開。元代的趙孟頫、黃公望、倪雲林、王冕，明代的劉伯溫、沈石田、文徵明、唐寅、徐渭、董其昌，清代的「八大山人」和石濤、還有以王石谷為代表的清初「四王」、以鄭板橋為代表的「揚州八怪」等一批大政治家或大文豪往往詩書畫皆擅，聯手把題畫詩推向藝術的頂峰並成為一種社會風尚[注一]。錢南園本就工於詩、書、畫，身處這樣一個時代氛圍，其題畫詩自然而成，只是不為人熟知而已。

二

錢南園，清代雲南昆明人，乾隆年間著名政治家、書法家、詩人和畫家，其任職禦史期間，曾當面指責權臣和珅，上疏彈劾陝西巡撫畢沅、山東巡撫國泰等人的貪污營私案，《清史稿》稱「以直聲震海內」。袁嘉谷在《南園書序》中亦評錢南園為：「近百餘年來，海內人士之談道德、氣節、本於慎獨，不待贅詞矣。文章之美，可列為詩文書畫四者。書一，詩二，畫三，文四，縱橫千古，卓然成家」。

就其題畫詩而言，現存世作品二十餘首[注二]，依據內容、風格大致區分如下：

一、以詩補畫、詠馬類：《題畫》、《自題畫馬》、《題自畫馬寄師三荔菲》、《不施控勒騎生馬（自題畫詩其一）》、《相馬（自題畫詩其三）》、《晚涼看洗馬（自題畫詩其五）》。

《雲南風物志》云：「錢南園的畫，以畫馬為主，尤喜瘦馬。相較而言。前人畫的馬，多較圓活豐潤，筆法秀麗。而錢南園的瘦馬，著重表現馬的神姿風骨，給人的印象是蒼渾有力。他畫的馬，也是他嚴峻剛正人格的反映，他在《自題畫馬》詩中說：『蹴踏邊沙歲月深，骨毛消瘦雪霜侵。嚴城

題畫詩是元明清詩歌在題材和體式上的一大特色。一般認為，題畫詩緣起於魏晉，經王維、李杜、蘇米、趙佶等人的過渡，至元明伴隨著文人畫的興盛而興盛，至清代普及，成為中國文化的一大特色與傳統。

一夜風雨(西風)急，猶向蒼茫傾壯心』。顯然，他是以馬自況」[注三]。這段話是理解錢南園畫馬之作以及詠馬題畫詩的一把鑰匙。

題畫詩可使詩畫互補，畫意無法盡者，以詩補之。清方熏就言：「款題圖畫，始自蘇、米，至元明而遂多。以題語位置畫境者，畫亦由題益妙。高情逸思，畫之不足，題以發之」[注四]。繪畫作品具體可感，形象直觀，而題畫詩往往是詩人在賞畫之餘，因畫生感，故作家常在題畫詩中將畫作難以展露的內容借助詩歌表現出來，使有限的畫面得到拓展和延伸，從而豐富了畫的意蘊。

《題自畫馬寄師三荔菲》一詩亦如此，詩云：「高秋風急塞天遙，落日平原好射雕。獨向玉門關外望，可兒千載一班超」。

如果說首句和馬所處的環境有點關係，但後三句就純屬寄託和聯想了，用馬的視線和期待自己的主人是英雄班超這樣擬人化的手法揭示出此畫的主旨並不在「馬」，而是通過「馬」的期待、召喚比喻有能夠像當年班超那樣馳騁西域，平叛禦敵，維護西域各民族安定與絲綢之路暢通，建立不朽奇功和偉業的英武之士出現，這樣的意蘊是畫面無法直接體現的，而題畫詩恰承載了這一功能，從而詩畫相濟相成，幫助讀者更好地理解畫作。

再看其餘幾首，如《不施控勒騎生馬》云：

不施控勒騎生馬，有如赤手捕長蛇。古人詫此能事，豈獨文章足與誇。我生劣曾勤誦記，操紙終夕艱一字。前日跨蹇長安街，委轡徐行猶再墜。二者之間我已矣，年華逝若東流水。徒能畫出與子看，子能長弓白羽、飛騎逐鷹鶻。豈不使文章驚思豔藻、落筆翔龍鸞。

既是借「不施控勒騎生馬」的英武贊友人及其文思敏捷、詞彩華茂，也是自況自勵，全詩風格明朗，雄健、奮發。

《相馬》云：

鏡秋秋闈獲雋時，欽命賦九方相馬。至尊內外馬盈億，倜儻權奇遍牧野。猶恐留良未盡收，廣令羅取風塵下。子身由此得被遇，他日有求遇子者。牝牡驪黃難具論，毋徇世人為用舍。世人相馬空舉肥，美觀則是適用非。驊騮自負致千里，毛暗皮乾饑凍死。

這首詩進一步揭示了錢南園畫馬的寓意和喜好所在，勉勵友人選好人才。他喜好的是「瘦馬」，因其經過歷練，所謂「驊

騮自負致千里，毛暗皮乾饑凍死」；不看好「毛色華麗的肥馬」，因其「世人相馬空舉肥，美觀則是適用非」。好看不適用沒內涵，人才何嘗不是如此呢。

獨《題畫》一詩風格悲鬱，頗為蒼涼，詩云：

秋間為徐鏡秋即蘇題幹十四匹圖詩摹為畫，鏡秋裝池成卷，且用蘇韻題之，冬又十月餘複獲請，瀕行為之辭。

昔聞莊生說馬蹄，患極燒剔整與齊。野人釋耒束籜紱，形則貴盛心酸嘶。棧豆滿前不敢顧，此情獨與知心語。短衣欲背北風行，胡為顧我泣吞聲。世間縱少揚州鶴，饒有限公付飲啄。千金費盡學屠龍，幾年骨朽灰朝風。何況所見唯凡馬，徒塵紙墨為此畫。門徑強托蘇與韓，田中芻狗嗟誰看。

蘇軾原詩中「二馬並驅攢馬蹄，二馬宛鬃頸尾齊。一馬任前雙舉後，一馬卻避長鳴嘶。老鬢奚官騎且顧，前身作馬通馬語。後有八匹飲且行，微流赴物若有聲。前者既濟出林鶴，後者欲涉鶴俯啄。最後一匹馬中龍，不嘶不動尾搖風。韓生畫馬真是馬，蘇子作詩如見畫。世無伯樂亦無韓，此詩此畫誰當看」。末句雖有一些孤寂之感，但總體昂揚奮發，馬之形象駿健多姿。而錢南園這首詩對於官場之中以何清廉的艱難、貪婪之舉的橫行、人生苦短以及理想與現實的矛盾感喟之深，近似於深刻體驗後的心灰意冷。這就賦予「駿馬、千里馬」所代表的人才卻無用武之地的「不遇」主題以更為深廣幽憤的意味，唯詩畫結合方有此表達效果。

二、以詩闡畫、自況類：《自題守株圖(四首)》、《再題守株圖》、《自題畫詩（六首）》。

清代文人中流行一種風尚，即請畫家為自己畫一幅全身像，配以景物，加上題目，稱之為行樂圖。不過行樂圖並非都是繪成遊樂閒適之狀，也有的寓意深遠，堪可警世，畫主取之以為座右銘。畫畢裝池成冊，後留多頁空白紙張，以供名流及友人題詠。南園這時也請了一位畫家為他畫了一幅，題為《守株圖》。《守株圖》的作者是名畫師黃增。「黃增，長洲人，字方州，號筠谷，工山水及寫真。乾隆戊子，被召入都，供奉內廷。時命臨倣古跡，深邀睿賞。旋在養心殿，敬寫高宗六旬禦容。壬辰告終養歸里」[注五]。

先錄全詩如下：

《自題守株圖(四首)》詩云：

吾生匪無涯，隨地宜有處。藐此七尺軀，萬缺未寸補。而複多越思，如尪學暴虎。黃鳥定何物，綿蠻識止所。

食味三十年，薺荼曆已萬。洪流赴鼠吻，腸溢複何願。貂錦日以親，褐麻日以遠。青青中途蘭，摧傷複誰怨。

生平最昵子，娟娟冰雪姿。持囊貯芳露，朝來餉我饑。笑指赴壑泉，中有石離離。無與固其根，千秋終見移。

故株可以守，胡移半步地豈曰無少欲，終然絕機事。椿及朝菌，造物同一制。順生以為常，倘來適所寄。

《再題守株圖》詩云：

曼睩倚市門，笑煞斯饑女。舜華被朝露，幽蘭色似土。人間醜類不相一，各求所欲在工術。坐守窮山自失時，羲和轉車逾駟疾。誰家年少獵平原，彎弧躍馬如風翻。俯身乍睹下西阪，倏忽得雋趨東屯。並驅揖我誇儂好，多力仍兼善用巧。縱然蹶失多損傷，既得歡娛亦易飽。山中憔悴奈若何，蕭蕭落木已辭柯。短髮如蓬映白石，日暮天寒風為多。

款書：錢南園以華氏所為作照，索余補圖命意曰「守株」。既畢，竊扡鄙懷，題左，既而悔之已無及矣。杜若。

《守株圖》畫面內容是畫一老樹，南園面樹而坐，雙目有神，狀似沉思，兩手相握抱膝，凝神不動。畫為何意

這兩首題畫詩可助理解。《自題》中的「吾生匪無涯，隨地宜有處。……生平最昵子，娟娟冰雪姿。持囊貯芳露，朝來餉我

錢南園詩對於官場艱難、貪婪橫行、人生苦短以及理想與現實的矛盾感喟之深，近似於深刻體驗後的心灰意冷。這就賦予「駿馬、千里馬」所代表的人才卻無用武之地的「不遇」主題以更為深廣幽憤的意味，唯詩畫結合方有此表達效果。

清代文人中流行一種風尚，即請畫家為自己畫一幅全身像，配以景物，加上題目，稱之為行樂圖。不過行樂圖並非都是繪成遊樂閒適之狀，也有的寓意深遠，堪可警世，畫主取之以為座右銘。

饑。笑指赴壑泉，中有石離離。……故株可以守，胡移半步地豈曰無少欲，終然絕機事。……順生以為常，倘來適所寄」。諸句告訴我們：《守株圖》這一題目雖取「守株待兔」之意，「守株待兔」本為愚人之舉，不過此處南園反其意而用之，表明自己要順應自然，雖有所守有所待，卻應務去追名逐利之想，不去鑽營，有守有為，提升涵養、追求高潔方為根本，所謂「持囊貯芳露，朝來餉我饑。笑指赴壑泉，中有石離離。……順生以為常，倘來適所寄」。而《再題守株圖》一詩就沉鬱滄桑多了。

兩首詩為何意旨、風格差別如此大？

趙藩曾云：

自題五古皆述盡己無求之旨，中有食味三十年之句，以先生行年推之，是為乾隆己丑年，正三十，試禮部未第，圖當作於是時也。自題七古末署云云，殆在乾隆癸醜服闋北上時，以方為湘撫浦霖所傾，詩意激昂，有所感諷，不欲署名，而假名杜若。然印文曰「知我」已略示其意。戴侍禦絅孫、劉中丞崑所論如此，為得之矣[注六]。

劉崑有按語曰：

先生《守株圖》小照，不知作於何時。曲靖竇松溪觀察曾刻石西湖，後有自題四詩。書法全用米意。其詩未收入集中蓋少作也。前題一詩，戴雲帆先生斷為先生自作，並跋其後。詳味詩意，大抵述盡己無求之旨。疑先生少貧，二十九歲領鄉薦，貧益，作此圖以寄意。其第二章所云：「食味三十年」蓋初赴禮部試，曇歸時作也。其《再題守株圖》則先生自湖南奉諱歸，為中丞浦公所傾。此其服闋，將入都作也。以詩意有所譏諷，不欲署名，而假杜若為款，有小印曰「知我」，略示微意。馬雨農學士自京師得此幅，見寄。以前題一詩，當為先生再題《守株圖》之作，因並錄之卷末，而志其略如此[注七]。

原來前一首詩作於「試禮部未第」之時，作者時年三十，含有自警自勵之意；後一首作於「自湖南奉諱歸，為中丞浦公所傾」。之時，作者時年五十二歲，已歷經宦海沉浮、人間滄桑，「此其服闋，將入都作也。以詩意有所譏諷，不欲署名，而假杜若為款，有小印曰『知我』，略示微意」。遭際心境不同，詩風自然不同，但都從不同角度闡發了畫面的寓意，讓我們理解了錢南園的人生遭遇以及生活態度。

《自題畫詩（六首）》前面已分析過三首，還有三首是：

《溪山小築》詩云：

溪山自娛人，我情不敢好。饑驅走四方，異境亦屢造。相逢肥遯者，煙霞長寄傲。可憐一過眼，率略識名號。兩踐京華塵，利祿已竊冒。先達並見許，不譏進取躁。溷茲度可老，終身肯易操。內省有疚心，顧影實悲悼。朝廷豢吾曹：期以文章報。追琢雅頌詩，攀躋商周誥。班范下擷華，荀楊中擇奧。績絲作黼衮，琢璞備圭瑁。菑翳並剪剔，清濁各疏導。庶歌鵝在梁，得以無愧告。我才如寸薪，然盡不煬灶。又如一杯水，堂坳難轉漕。窮日構片辭，艱於五丁鑿。賦如疥駝伏，詩比寒蟬噪。猶令副墨子，反覆遭剽盜。以此爛熟想，林泉合早蹈。秋風昨夕急，庭樹翻如纛。遙念敝廬荒，況值今年澇。中心非木石，得不顛以倒。愧絕徐鏡秋，顏相戀嫪。愛顧出至性，秉德何慥慥。授我筆墨親，憐我憂思耗。忽寫茲邱山，頗似昔年到。回首望南雲，濛濛雙目眊。何日果吾謀庭蕪躬灑掃。晨起拾山蔬，婦汲寒井芼。仰奉我父母，怡愉臻耋耄。籲嗟乎鏡秋，子才實雄驁。兩載猶我親，不知場戴帽。自是黍苗佳，陰雨無待膏。鵠生具六翮，匪以越雞。我歸雖萬里，酬子在心禱。何必愴離居，俯仰同覆燾。蓬蒿日藏拙，畢生何悔懊。

周玉華對此詩注曰：「出仕與歸隱，報國與孝親，事業與友情，相聚與離別，均凝聚在《溪山小築》的題詩中。題畫詩如此之

長，在錢灃詩中僅見。溪山小築：依山傍水的小屋」[注八]。確屬中的之見。我們雖未見《溪山小築》這幅畫，但因有此題畫詩作為寫照和載體，畫面的內容以及意旨卻可以感知，錢南園的人生理想、性格特點以及交遊情況、詩文淵源也由此可知。

《怪石》詩云：

我行不如石，心解慕石介。石即無奇姿，遇之亦揖拜。重彼粗醜質，中實如其外。山巔及水滸，索寞隨蒿艾。風日歲摧剝，磥然立不敗。何必言觸雲，為霖遍宇內。

這首題畫詩一方面揭示了畫的寓意，即讚揚石雖外表粗醜但卻質樸堅實，身處逆境歷經風雨，依然而立的「介實」；另一方面也表露了自己的態度和心聲，其中「風日歲摧剝，磥然立不敗」的堅毅，「何必言觸雲，為霖遍宇內」的心係天下的一種自許自喻以及整首詩的樸實沉鬱是南園及其詩作一貫的意旨和風格。

《柳溪書屋》詩云：

合遝清溪萬柳深，溪堂面面有清陰。曉簾才卷燕交人，午睡欲終蟬一吟。不掃落花常滿地，偶添新竹浙成林。酒船自棹浮明月，溪水還同不住心。

這首詩代表了南園詩作的另一種風格，即明麗諧趣。有了這首詩，《柳溪書屋》這幅畫更為明麗、生動而又意味。南園工書畫，對色彩、佈局及韻律自然熟稔，這一點也被運用到這首詩中，增色不少。

三、以詩賞畫、詩畫合一類：《題法時帆太史〈溪橋詩思圖〉》、《題章聲放王右丞秋山索句圖》、《為羅有亭題照》、《題師荔菲貯月圖小照》、《題王雪廬小照（四首）》、《題孫鳳岐先生雲像贊》、《題秋崖改吟圖小照》、《亦園二寄詩》。

與純粹詩歌創作相比，題畫詩最大不同在於它需要與畫面形象相互配合，形成整個作品的和諧之美，畢竟配有一首不入格調詩作的畫，即便繪畫技巧再高超，也挽救不了畫作整體的藝術效果。對此，中國古代畫家深諳此道。如明末遺民畫家八大山人曾用題畫詩「想見時人解圖畫，一峰還寫宋山河」表達改朝換代歷史局面下內心憤懣，而與之相配的畫面也是一派殘山剩水的荒寒景象。此時，畫面上荒蕪的氣氛經過詩歌的渲染，很容易激發觀賞者的共鳴。而對於題畫詩內容不加經營隨意而為所起到的補襯作用，清代畫家方熏深有體會，他在畫論著作《山靜居畫論》中說道：「一圖必有一題款外，題是其處則稱題，非起處則不稱。畫故有由題而妙，亦有題而敗者。此又畫後之經營也」。可見詩畫合一的重要性。南園上述題畫詩精準、得當，與畫面相得益彰。如《題章聲放王右丞秋山索句圖》詩云：

三日寒林聽秋雨，山樓獨夜聳詩肩。忽臨卯飲得新霽，自著芒鞋試踏煙。

鬚頭頑童亦解事，抱得琴囊相伴行，知道秋容待收取，詩聲不盡有琴聲。

此詩通過一些動作性場景和細節的描述，形象展現了王維在雨中則獨處樓台作詩自娛自樂，天晴則出遊山水之間，彈琴吟詩的悠閒詩意的生活。

《題法時帆太史〈溪橋詩思圖〉》詩云：

半溪流水春雲外，趁月何人夜讀書聽鼓北樓天浩浩，看花南陌雨疏疏。舊江深海漁竿棄，新竹才看病葉除。誰是畫圖見真樂，先生休笑我非魚。

全詩將實境、虛境以及聯想、議論結合在一起，使人如見其畫其人，讀來既令人會心一笑，又有頓悟和啟迪：何為詩意生活何為知己和物我兩忘。

《為羅有亭題照》、《題師荔菲貯月圖小照》、《題王雪廬小照（四首）》、《題孫鳳岐先生雲像贊》等詩或借用典故、或直抒胸臆、或夾敘夾議、或情景交融均為形容、揭示畫面主人公的風度、性格、特點而服務，與畫面融為一體。

《題秋崖改吟圖小照》、《亦園二寄詩》這兩首詩稍稍特別一些。前一首詩云：

《柳溪書屋》詩代表了南園詩作的另一種風格，即明麗諧趣。有了這首詩，《柳溪書屋》這幅畫更為明麗、生動而又意味。南園工書畫，對色彩、佈局及韻律自然熟稔，這一點也被運用到這首詩中，增色不少。

與純粹詩歌創作相比，題畫詩最大不同在於它需要與畫面形象相互配合，形成整個作品的和諧之美，畢竟配有一首不入格調詩作的畫，即便繪畫技巧再高超，也挽救不了畫作整體的藝術效果。

薛子天性生崛奇，巨木橫挺千尋枝。公輸匠石不再作，誰能執斧以落之行年三十歷百患，兀然蹈險常如夷。隨事物來有感觸，率胸臆發為言辭。當其執一是獨往，直能倒卻千熊羆。騁雄肆快每不擇，未免蟈蚓雜蛟螭。自視亦若遺唾耳，其如觀者求索疵。讀中秘書近二載，天遣文伯為之師。遂令故態倏忽改，降心斂氣趨繩規。自雲折肱幸知痛，及今能不深求醫遺我百紙館課草，重重塗易何淋漓。椎控蚌破月明出，薪烘鼎熟牢味滋。別三日當刮目視，於子信矣複何疑力變氣質以合道，自此豈獨工文詩老畹歎絕為吮筆，貌其大致存於斯。厚棟任重古所必，為時利賴非子誰五十還知四十九，就中境地無窮期，我作詩以彰其美，他年更當視何其。

趙佳聰對這首七古長詩注釋道：「一首題照詩，寫出了深刻的創作經驗和道理：詩歌精於永不自滿，聽取讀者意見，向大師求教，提高素質，複復修改」[注九]。正如有論者所指出的「題畫詩是詩人和畫家以精煉的文字表達自己的美學觀、藝術觀、交流創作經驗的一座特殊的平台」[注十]。類似這樣的題畫詩，不僅讓後學者理解了畫作，也瞭解了畫作主體和題詩者的創作過程、經驗或者審美取向，既拓展了畫意，也是一篇人物傳記和承載文學思想的重要文獻資料。如同此詩，「公輸匠石不再作，誰能執斧以落之行年三十歷百患，兀然蹈險常如夷。隨事物來有感觸，率胸臆發為言辭」。幾句就讓一個在創作上追求高遠，詩藝高超而又真率自然進行創作的主體形象及其特點躍然畫上。「用題畫詩來發表對於藝術創作的美學見解和經驗之談，這是杜甫的首創」[注十一]。錢南園亦如此。

七古長詩《亦園二寄詩》嚴格來講是一首詠物詩，因其描述形象，有形亦有神，讓人如見其物，如臨其境，故將此題詩納入題畫詩範疇來考察。此詩是錢南園題給當時在京師的雲南前賢周於禮收藏的兩件物品：峨眉雪峰和三足承天幾。前者為一塊奇石；後者為一個圓木小桌。晁補之有云：「畫寫物外形，要物形不改，詩傳畫外意，貴有畫中態」(《和蘇翰椿題李甲畫雁》)，清人錢泳《履園譚詩》亦說：「詠物詩最難工，太切題則粘皮帶骨，不切題則捕風捉影，須在不即不離之間」[注十二]。「太切題」是說僅僅為物圖貌寫象，無所寄託；「不切題」是說離開題面，隨意發揮。這兩者都是敗筆。「不即不離之間」方為佳作，所謂「不即」，是說不能就物論物，就事論事，應該有所寄託；「不離」，就是不能離開物的本有屬和特質性，去生硬寄託情思或隨意發揮，均強調了詩畫合一、詩畫和諧的重要性。

南園這兩首詩很好地兼顧到了不即與不離，全詩既有客體鋪陳式的描繪，也有主體情思的跌宕抒寫，並且體物細微，大量用典，辭藻繁複而又奇雄，頗有韓愈奇崛杜甫沉雄清代中期詩歌學問化的特點，如「酌泉盥手再諦視，質而不滯瑩而溫。宛然是我熟所識，英英白雲凝朝暾。謂為雪積殊不似，玉立亦複非篤論。噫乎！雲觸石起石雲根，崇朝霖雨澤厚坤。胡然懶不從龍去，上帝降罰難汝原。……長篇巨制如瀾翻，惟有亦園先生意自敦。持酒日對寂無喧，取質兩者皆印可。一笑酌以頗黎尊，真欲與石為弟昆。何但貴重比嶼璠，此意孰足窺其藩。德如石默故無諼，嗚呼！德如此者誰其諼」這樣的句子。

四、以詩闡畫、意旨拓展類：《題蔣十二藥園出山圖》、《題袁十三蘇亭〈春雲歸岫圖〉》；《題王楓廷〈課孫圖〉》、《題朱篠庭校書圖即送其還桂林》。

「題畫詩是鑒賞、品評繪畫藝術的重要途徑；是補充、發掘、提升繪畫作品思想藝術價值的極佳方式」[注十三]。清代詩論家沈德潛在評論杜甫的題畫詩時也說：「其法全在不粘畫上發論，如題畫馬、畫鷹、必說到真馬、真鷹，複從真馬、真鷹開出議論，後人可以為式。又如題畫山水，有地名可按者。必寫登臨憑弔之意；題畫人

物，有事可粘者，必發出知人論世之意」[注十四]。可見由畫作生發開去，在議論、聯想中補充、發掘、提升繪畫作品思想藝術價值是歷代題畫詩一個主要內容，也是詩歌超越畫面獨具特色的價值所在。錢南園的這幾首題畫詩就不僅僅限於畫面本身，而是對畫作進行了相應或相關的闡發拓展，由此及彼，進行提升，藉以表達個人的人生理想、生活態度、世運感慨或揭示人物的精神特點。如《題袁十三蘇亭〈春雲歸岫圖〉》詩云：

蘇亭心擬泰山雲，觸石起不崇朝雨。一官匏繫袍罕陬，丞哉丞哉實負子。幾時養具鼎與烹，不如南山歸舊耕。唐園實萊豈足恥，白華潔白詩可笙。是圖寫作雲歸岫，老畹老去筆猶秀。我為作歌書其後，蒼生待爾何時又。

詩中的「雲歸岫」表達了畫家的人生態度，「一官匏繫袍罕陬，丞哉丞哉實負子。幾時養具鼎與烹，不如南山歸舊耕」。揭示了袁十三「士不遇」的遺憾和「雲歸岫」的原因。而「我為作歌書其後，蒼生待爾何時又」。則宕開一筆，賦予畫面新的意義，即依照袁十三的才能和老百姓的意願，希望他還是出山重新任職，有所作為。

如《題王楓廷（課孫圖）》詩云：

服官君住西江涘，行役我尋湘江芷。湖雲嶺樹各東西，遠道迢迢致雙鯉。開函示我一幀素，故人顏色真非是。抱孫即作《課孫圖》。令我摳衣肅然起。嗟君官粵已多年，此邦宿昔稱華侈。海物惟鉑海舶多，翡翠陸離珊瑚紫。君胡獨不厭清貧，寶玉當前一芥視。自此遺經課讀勤，貽厥孫謀此基址。想當午夜一燈紅，五車應已富文史。清芬今日共探奇，祖德也他年快繼美。我輩讀書貴適用，豈為誇多尋故紙陋儒讀書不讀律，投以行政棼不理。願於弦歌少輟時，勤教疑讞征前軌。學有經術通時事，斷獄義利《春秋》比。不見關西揚夫子，傳家唯貽清白耳。

全詩夾敘夾議，由「王楓廷（課孫圖）」聯想到教育子弟以及如何讀書傳承何種家風拓展了畫作的思想內涵。

《題蔣十二藥園出山圖》詩云：

泉水但在山，稼穡何以濟。萬折及江海，何止一方惠。眾憐蔣子嶙峋人，不卑小官仍為貧。撐腸拄腹萬千卷，又將抑折隨風塵。殘脂豈足潤餘光，空照鄰竹荒三逕。杳誰親羊求，怨爾輕其身。丈夫墮地懸弧矢，何能鬱鬱競終此。古人任事不擇職，視可少盡心力耳。君不見漢毛義，一朝奉檄令人惑。又不見高達夫，隨肉如鷹翅且側。若使盡嫌名小草，天生遠志若為德。籲嗟乎！騏驥豈曾孤鼓車，鸞鳳何心避枳棘。吾曹不要拘儒喜，海內應餘識者識。行己貴有道，向已足懷抱。此肱況經折，動先慎所保。人情縱複如波瀾，忠信出入身長安。為謝山中舊猿鳥，即今不道路行難。

周玉華有注曰：「詩以泉水自山間流出利於灌溉，比喻友人出山為國效力是一件大好事，隱含有志之士應當以身許國的主題。援引史實，從正反兩方面說明友人選擇出仕的道路是正確的。進一步提醒友人，仕途不可能一帆風順，但只要做到忠信就可以長安。有寬慰，有勉勵，有祝願，字字懇切，傾注著對友人的深情厚誼，反映了作者積極用世的人生態度」[注十五]。此外，這首題畫詩多方用典和設喻，辭采華茂，筆力矯健，意脈暢達，讀來令人意氣風發，頗有太白詩風，是南園早期詩歌的又一種風格。

五、以詩補畫、意旨再創類：《題楊畹亭〈幻中幻〉圖》、《題未齋梅窩圖》。

前人有云：「丹青吟詠，妙處相資……且畫工意初未必然，而詩人廣大之。乃知作詩者徒言其景，不若盡其情。此題品之津梁也」[注十六]。意思是說，題畫詩並非只是對畫作刻板的重複，而是不「徒言其景」，也能「盡其情」，融會了作者的審美經驗與主觀情思，是一種審美再創造。這種審美再創造既全面展示了詩人的創造能

錢南園的題畫詩僅僅限於畫面本身，而是對畫作進行了相應或相關的闡發拓展，由此及彼，進行提升，藉以表達個人的人生理想、生活態度、世運感慨或揭示人物的精神特點。

力和創造水準，也表達了畫作作者自身也未想到的意蘊或者賦予畫作意象、主體一種新的意味與情思。如宋末詩人、畫家鄭思肖的《畫菊》：

花開不開百花叢，獨立疏籬趣未窮。寧可枝頭抱香死，何曾吹落北風中。

此詩寫於元蒙由北方南下南宋即將滅亡之際，用菊花抱香枯死枝頭也不曾被北風吹落、掉入泥土的堅貞習性來比喻自己寧死不屈、忠於南宋的愛國節操，賦予了菊花新的意蘊。錢南園的《題未齋梅窩圖》即如此，詩云：

未齋今之千里駒，囑我為題梅窩圖。此窩為問在何許，雲當玉笥山之隅。玉樵老翁閑所藝，歲增月積盈千株。此木作花占春首，遂令愛者無賢愚。詩家刻意爭吟寫，水邊林下詞還膚。至謂幾生修得到，歲寒松柏相為徒。未齋知翁築窩意，無乃所尚惟然乎。吾進一言試往質，古人尚梅情有殊。書曰和羹若欲作，惟梅味與鹽同須。若濟巨川要舟楫，旱年霖雨蘇群枯。此意詩家未解道，取花略實非探珠。未齋今之千里駒，味吾斯言有物無。

玉佳有注曰：「此詩借題梅窩圖抒發梅與鹽在調味中各有作用，喻大臣各有所長，共展其才，為國效力。梅窩圖：言梅樹多而茂密，稱窩」[注十七]。可資理解。此外，這首題畫詩自「吾進一言試往質，古人尚梅情有殊」。往後幾句就屬南園個人獨到的見解，他以梅酸和鹽鹹須調配合適方有美味的現象與「若濟巨川要舟楫，旱年霖雨蘇群枯」的道理聯繫起來，指出「此意詩家未解道，取花略實非探珠」的普遍疏漏，強調只寫梅花的花朵以及它的占春、爭春、不畏嚴寒而忽略它的果實實則是未得其精髓的表現。這一闡釋視角獨特，意旨高遠，無形中以詩補畫，表達了畫作作者自身也未想到的意蘊並賦予畫作意象、畫作主體一種新的意味與情思。

《題楊畹亭〈幻中幻〉圖》亦如此，詩云：

不見老畹久，畫中忽遇之。強自目為幻中幻，何曾改易真鬢眉。請下一轉語，誰是空是色體寒要著衣，腹饑要進食。哀樂喜怒、富貴貧賤無可執，即此是化身千億。我前嘗念車遙遙，即今馳逐未回鑣。他時終歸食破硯，與子同此固窮面，請去聞聞與見見。

趙佳聰有注曰：「此詩是借為友人題畫像，表達佛教的色空思想。但是，並非走向虛無，而是自佛家的色空引出儒家的君子固窮，表現了高潔的操守」[注十八]。需要注意的是，「我前嘗念車遙遙，即今馳逐未回鑣。他時終歸食破硯，與子同此固窮面，請去聞聞與見見」句還是有種人生有常也無常，世事輪回因果相關的沉浮感與宿命感。若從詩畫關係來看，此種意旨當是對畫作原意的補充與延展。

三

詩、書、畫、印直接在畫面上融為一體是中國藝術家的一大創造，極具中國詩學和美學的獨特風神。宗白華先生曾說：「在畫幅上題詩寫字，借書法以點醒畫中的筆法，借詩句以襯出畫中的意境，而不覺其破壞畫景（在西洋畫上題句即破壞其寫實幻境），這又是中國畫可注意的特色」[注十九]。總的來看，錢南園上述題畫詩或評論繪畫，或讚譽友人，或闡明畫意，或補充畫理，或發表創作見解，類型多樣。但多用典故，頗具才學；辭采樸實而又富麗，好發議論，兼以個人情思與識見的抒寫，常有韓愈、杜甫、李白之遺風則是共同特徵。

由此，也可見在一個學問化興盛、儒道互參、崇尚樸實與集大成式的乾嘉時期，詩書畫皆擅又頗具思想家意識的錢南園身上所具有的時代印記與「我」的存在，這當是那個時代士大夫階層文學藝術喜好和審美趣味的一個縮影。

[注一]本文所引詩題畫詩均來自余嘉華主編的《錢南園詩文集校注》（昆明：雲南民族

題畫詩是一種審美再創造。這種審美再創造既全面展示了詩人的創造能力和創造水準，也表達了畫作作者自身也未想到的意蘊或者賦予畫作意象、主體一種新的意味與情思。

出版社，二〇〇七年)。

[注二]參考了鄭午昌《中國畫學全史》（上海古籍出版社，二〇〇一年）以及夏冠洲《論題畫詩》（《新疆師範大學學報》哲社版二〇〇三年第四期），鄧淑蘭《趙孟頫的題畫詩》（《中國韻文學刊》二〇〇七年第二期）等成果。

[注三]方國瑜、余嘉華等《雲南風物志》(昆明：雲南人民出版社，一九八六年)，頁三六〇。

[注四]方熏《山靜居畫論》(北京：人民美術出版社，一九五九年)，頁一三〇。

[注五]詳見馮金伯《墨香居畫識》及胡敏《國朝院畫錄》。《南園守株圖題詞錄》收入《雲南叢書》二編，有趙藩序：「南園先生《守株圖》，寫像者無無錫華冠古崖，圖中樹石則先生自補也」。此圖有昆明胡應祥摹本，載首頁，有雙樹及山石，南圖坐石上，與樹相並。錢泳《履園叢話》卷十一：「華冠號吉崖，無錫人，傳達室真妙手，畫水樹石亦工」。故《守株圖》當有二種原本，而樹者為黃繪，並樹者為華繪。趙藩又說：「圖紅鉤摹刻石者凡二。一在杭州西湖，成於先生門人杭嘉湖道羅平竇松溪觀察欲峻，一在長沙，成於先生裔孫錢香士方伯之子大令墉」。當指此。

[注六]轉引自余嘉華《錢南園詩文集校注》，頁四七三。

[注七]同上，頁一六〇。

[注八]同[注六]，頁六二。

[注九]同[注六]，頁一一〇。

[注十]夏冠洲《論題畫詩》，載《新疆師範大學學報》(哲社版)二〇〇三年第四期。

[注十一]陶文鵬《蘇軾詩詞藝術論》(上海古籍出版社，二〇〇一年)，頁七九。

[注十二]王夫之等《清詩話》(上海古籍出版社，一九九九年)，頁八八九。

[注十三]同[注十]。

[注十四]韓成武等《駿馬·瘦馬·病馬—杜甫的連環自畫像》，載《天水師範學院學報》二〇一三年第一期。

[注十五]同[注六]，頁三五。

[注十六]胡仔《苕溪漁隱叢話》(北京圖書館出版社，二〇〇六年)。

[注十七]同[注六]，頁一六三。

[注十八]同[注六]，頁一五一。

[注十九]宗白華《論中西畫法的淵源與基礎·美學散步》(北京大學出版社，二〇〇五年)，頁二九六至二九七。

Qian Nanyuan's TiHua poem theory of yunnan famous person.

Zheng Sheng(Yuxi Normal University)

Abstract: Qian Nanyuan is yunnan's historical and cultural celebrities, he officer is selfless, and is famous in the world; There are literature, poem calligraphy is very good at it. The "convenience" make the TiHua poem in his poetry creation has the value is the unique artistic achievement and know: Type diversity, had better use allusions, like to talk about form, has the high intellect and knowledge; Language is simple and elegant, and joined the subjective feeling of dense, oftenliBai, Du Fu, Han Yu, and their legacy of style. In learning very awake, mutual penetration, Confucianism and Taoism qianjia period of advocating simple together, This work helps us to understand the characteristics of the era, and real art such as Qian Nanyuan of the officer class be fond of and aesthetic taste.

Key words: qing dynasty Yunnan, Qian Nanyuan, TiHua poem, Type, meaning.

編後絮語

■ 子 夜

本刊執行主編

四月前往澳門參加國際學術期刊會議，利用順道之便，在台灣拜訪了一些史學工作者，尤其是首次到台灣中央研究院，倘大的院區，遠山近水，樹木掩映，對想做學問的人，會引發羨慕之情。又想到這悄聲無影之中曾產生過不少學術大師，出過無數學術成果，不禁頓生敬畏之心。蒙近代史所長黃克武教授撥冗接見，陪同參觀胡適紀念館，暢談學術之辛苦與欣慰，直感良益如寵。又蒙黃教授賜稿，形成本期特輯「中日戰爭史料研究和反思」的主文，真的是要在此鳴謝並致敬意的了。

關於中日戰爭的史料研究，實際上是始於去年的紀念甲午戰爭一百二十週年，今年又恰逢世界反法西斯戰爭和中國抗日戰爭勝利七十週年，所以，近一年來本刊陸續刊發了相關的研究成果。尤其是本期特輯，包括了海峽兩岸的學者。黃克武教授以研究甲午著名，他認為，中國以往只重視「塞防」，而日本早在明治維新之初即積極譯介海權觀念與經營現代海軍，但日本強盛之後卻走上軍國主義道路，不但對世界造成災難，也使其整個民族付出非常慘痛代價。一百多年後中日國力再次逆轉，值此之際，中國應吸取歷史教訓，避免誤蹈日本之覆轍。黃文讓我們看到台灣學者從事史學研究的嚴謹和精細，分外珍貴。在中國大陸，魯東大學的俞祖華和趙慧峰二位則將中華民族復興觀念的形成同近代中日關係放在一起思考，中日關係史上幾次大的事件，先後生成與演變了中華民族復興觀念，尤其一九四五年抗日戰爭的勝利扭轉了近代以來抗擊外國侵略戰爭屢戰屢敗的局面，成為中華民族由衰弱走向復興的轉換樞紐與重要標志。宏觀綜合與現實結合能力，一直是大陸史學研究者的強項，此見一斑。至於民俗文化學者李德生以畫卡從一個側面提供史學資料，則顯示在這個領域的研究範圍已有多元化的趨勢，令人欣喜。由於稿擠，部分此類文章將於下期刊出，繼續此一話題，敬請關注。

宗教問題和民族問題，一直是近年來海內外比較關注的兩大領域，我們一直希望在致力去除泛政治化的同時，能從學理上去探討相關的問題。本期中國研究欄目的兩篇文章，正是本刊期待的探討。一是中國政法大學商磊教授提出從社會心理學視域下去探討民族問題，有針對性提出一些建議和觀點，值得讀者思考。二是北京外國語大學冀誠教授，根據對聖經的研究，論述了信徒對執政者的責任。在中國目前的政治學和社會學話語環境中，這樣的題目讓人有眼睛一亮的感覺。就神學來說固然會有不少商榷，但無論如何畢竟是政治學和社會學需要直面的課題。我們就此拋磚引玉罷。

本期文化評論和史學專欄的幾篇文章，從資料上看當是作者長期研論的成果。如郭萬青致力於《國語》暨漢語史研究，這次從《國語集解》中擷取四十二條以為校補，其間涉及到文字正俗假借等問題、語義訓詁問題等。陳欣從「複三代」理念的傳承與變遷，論述了李覯與張載的經世思想，讓我們對北宋士大夫為解決時弊之策而多崇「托古改制」的動機有了一些可供比較的資料；游翠平有關美國聖公會女傳教士鄧卡琳在華活動敘論，讓人們看到當年傳教士在客觀上加深了對中國的認識，促進了中西文化交流。這些文章既是作者本身的成果，同時也為其他學者繼續這些課題提供了一定的借鑒和參考觀點。這就是本刊一直致力的雙向交流。

至於每期必不可少的文學藝術，本身是藏族的意娜，向我們展示了被稱為藏文化的「百科全書」的唐卡，尤其是對藏文化中所隱含的宗教神秘性的探索，讓人讀來相當有興趣。而鄭升論滇雲名士錢南園的題畫詩，有助於我們深入認識那個時代的特點以及類似於錢南園這樣的仕宦階層真實的藝術喜好與審美趣味。我們希望讀者能與我們有一樣的感受。

《文化中國》創刊已有二十多年，既蒙作者不斷賜稿，也獲廣大讀者熱心關愛和支持，在此我們再次表示感謝。一些經常免費收到本刊贈閱的作者和讀者，來信表示願意自費訂購刊物。經過長期評估和技術準備，本刊已試用相關網上訂購刊物的系統，並對中國大陸學者訂購給予低於成本價的優惠。我們歡迎讀者進入本刊網站瞭解具體訂購方法。在文化中國的路上，我們和大家共同相濡以沫，但願繼續保持這種關係，在這樣一個浮躁和虛無的年代，有一些真誠和學識交流的清新空間。

天都流音（水墨畫） ○作者：陳君立

封面：刊名由已故著名藝術家黎沃文（1949－2013）題字。背景圖案以中國古代瓦當為主元素。中國古代瓦當具有很高的藝術和學術價值，對古代歷史地理、思想意識的研究有相當的參考價值。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、音樂方面的平面設計工作。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 067857 20152

Printed in Hong Kong

Canadian Publications Mail Product Sales Agreement No.40025164