文化中國

CULTURAL CHINA

3 2013

第七十八期

本期要目

慶祝王家儉教授九十歲專刊■關於民俗文化與城市的對話（張勃梁燕城）傳播與倫理特輯（孫宜君吳予敏等）孫中山演講的道德訴求（謝亮）主客觀哲學的現代轉向（楊桂森）紅樓夢的雙重空間（石衡潭）

卷首論語

後殖民地文化的新靈性

■ 梁燕城

本刊總編輯

最近美國在震驚世界的波士頓爆炸案後不久，有兩青少年因生活沉悶無聊，在街上隨意射殺澳大利亞來美留學的運動員，又有青年劫匪因一女子無錢交出，竟開槍射殺其推車中的嬰兒。同期中國有親戚挖去兒童雙眼，有惡客因購物車阻路而將車上兩歲女童大力拋在地上致死。這一切消息都令人不安良久，人為何殘暴致此？

這期間美國無人戰機仍不斷在巴基斯坦屠殺無辜人民，敘利亞不知那方的暴虐者用毒氣殺害大批平常百姓，埃及仍是暴亂與鎮壓的循環。美國監控全球，侵犯私隱，日本不承認侵略的滔天罪行，至今仍要強佔釣魚島。強國為所欲為，弱國則欺壓平民。富國黨派內鬥，政府關門，發展中國家則豪強壟斷，惡客橫行，這是鮮廉寡恥、毫無良知的年代。

關鍵問題是，全球都走向以資本主義為本的時代，本來西方古典資本主義也有崇高的精神，特別是清教徒倫理，以良知為本，尋求公義慈愛，關顧貧弱，不剝奪窮人利益。

但二十世紀後期，西方自由至上主義成為主流，以個人自由凌駕一切人性人格價值，解構清教徒倫理，發展成一種世俗資本主義，以自我中心為本，以擁有財富及個人成功為價值標準。本質上否認道德人格，世界觀中沒有他人的存在，故以仁愛正義為虛假，以良知為偽詐。最寶貴的人權價值，變成保障人有自由去吸毒、當妓女，及男人有權到女廁等權利。如今有人在爭取販賣毒品、人獸交、及近親性愛的自由。

生活在西方二十多年，見到後現代文化各種光怪陸離、悖理違德的現象，西方再不是我們讀書所知的理性與民主世界，雖然其法治和人權仍在運作，但後現代文化主流價值以虛無主義為本，否定任何真理與價值，落入自我中心主義，只要個人有錢有權，就代表成功和地位，形成哈貝馬斯所講的生活世界被殖民地化的現象。可怕的是，西方強國卻要向世界推廣這種價值觀。

回頭看中國，經文革徹底破壞文化精神以後，再經三十年市場經濟，西方這種世俗的自我中心主義，亦滲入了中國文化之中，中國有些人已漸變成自我中心主義，形成各種令人心痛的良知陷溺、人性衰靡的現象。中國要重建崇高的文化價值，需要從中西優秀傳統吸納文化資源。儒學的理念以人的仁愛本性為基石，乃是各種文化教化的共法，若無仁愛本性，人就不外是一種較聰明的禽獸而已。孟子與中庸以人性的善來自天，人要參贊天地之化育，到宋代程明道提出仁者「與天地萬物渾然一體」的「天人合一」思想，顯明仁愛不單是人性，且是宇宙的本體。從儒學看，人要了解宇宙的奧秘，須自我反省，所謂「反身而誠」，發現人性就是宇宙的仁愛真理，這是從逆覺體証揭示真理的過程。而這修養只是從日常生活開始，一旦見他人苦難而生不忍，這惻隱之心就是宇宙仁愛真理的呈現。從生活了解這宇宙人生的仁愛性，人即可提拔身心靈，而走向實現聖賢人格的領域。一旦社會以崇高人格為價值標準，生活世界就擺脫金錢權力的殖民地，回歸以美善為本的良知世界。

今日世界須提倡一種「後殖民地文化的新靈性」(new spirituality of post colonization culture)，對付哈貝馬斯所定義的殖民地化，使生活解除錢與權的控制。肯定人有靈性價值，在生活上重建良知仁愛的感通，對付後現代的自我中心主義。這思想須以儒學倫理的重建為本，不單在人性上，也在一種宇宙性的心懷，即中庸與易傳的天、地、人互動思想框架。

在天、地、人的整全框架下，可以吸納中西文化精華，而找尋全球的美善倫理原則：

1. 人道當以儒學為本，以人性是仁愛的感通，吸納基督教的人性尊嚴、人人有靈性及愛人如己思想，及佛家的眾生平等與慈悲思想。同時佛家的破執和道家的虛靜，也可從修養上釋放人的良知。

2. 地道則關聯於大自然的世界，可以道家的道法自然為本，接納西方的科學方法與理論，同時建立中西結合的環保觀點。

3. 天道須建立上帝的眼界，整全觀賞宇宙，一面以天之仁愛本體可下貫人間，也相關於人性人生，去建立地上之天國。一面觀萬物生生不息，依道之規律發展，以探天地之奧秘。這是融合儒、道、基督教與伊斯蘭教的思想。

在社會日趨冷漠和醜惡之時，我收到一封信，來自一位上海農民工的女兒，使我對人間美善建立信心。這位名阿淼的女孩子，是一位高大、爽朗、樂觀、充滿陽光笑容的少女，單從外表看，沒有人想到她的家庭背景是如此困苦。

她來自上海寶山區的民工家庭，父親因嚴重腎病，腳腫壞而鋸去，靠母親一人工作養育她和弟弟，不料母親又遇交通意外斷了腳，那時她就要起來照顧一家，上有父母和老奶奶，下有剛入初中的弟弟。她每天早上四時要起來到菜市場，取菜到街市賣，賣完到學校上課，放學回家即照顧家人：收拾、洗衣、做飯，晚上習功課。

那時我們「文化更新」剛在上海民工區開設免費職業高中，本來初中後面臨失學的阿淼即加入，繼續學業。兩年前我們的關懷團隊到她的家探訪，她由於一家都傷殘，本來連租房子的錢也不夠，幸得當地教會人士知其艱困，用愛心免費提供一單位給他們住，但真正是家徒四壁。家中只有一床，留給父母和弟弟，地上有一褥給奶奶睡，阿淼自己則在工地搬來一木板當床，白天則豎起靠在牆上。

當我們表達了關愛，阿淼立刻痛哭失聲，她那時要擔當整個家庭的重任，那種辛酸苦楚，一向無人傾訴，就在那一刻，見我們這群供她讀書的陌生人如此親切，她多年積壓的苦楚就盡情釋放。現今阿淼在復旦大學國際貿易系四年級，我們提供一半助學金。最近她來信說當年帶著父母借來的錢上高中時，才知不用交學費，見到文化更新團隊在台上，她說：「發言的是梁博士，他用他的成長告訴我們：『困難不可怕，可怕的是自暴自棄』。梁博士和文更叔叔阿姨的演講讓在座所有和我一樣的外來務工家庭學會了堅強，梁博士和探訪隊員告訴我們好好學習，他們會幫助我們——贊助我們高中全額學費，在座的家庭都落淚了，原來愛不分國界，加拿大文更帶著大洋彼岸的愛來到了我們的身邊，幫助了我們這些無助的家庭，絕望的孩子。我真的很感激，暗暗告訴自己一定要加油」。

她說如今快大學畢業了：「我應該把更多的愛給那些還在受苦的孩子們」。現在被聘在國營企業工作，二〇一二年被選為個人先進，二〇一三年被評為優秀員工，之後又被一家五百強企業錄取，她說：「我知道這一切都要感謝加拿大文更。沒有你們的鼓勵，沒有你們的愛，我無法想像我墮落成什麼樣子」。

一年前她來信說：「每天夜幕降臨，我總是向上帝祈禱，希望你們這些叔叔阿姨以及世界上所有苦難的人，能得到幸福，每個人的幸福都不一樣，我最大的幸福就是關心、愛我的人可以為我驕傲。……博士叔叔，其實我以前特別的自卑，不管是學習還是生活，我都自卑膽怯。直到入高中後，我覺得人與人都是劃等號，所以人應該沒有貧賤之分。那天您流淚了，我也很感觸，因為我爸爸媽媽剛來上海時也受盡了別人的白眼和唾棄，但還是很堅強地養活了我們全家，雖然我和弟弟的環境沒有別人的好，但是我們一家的幸福是任何金錢都買不到的」。

見阿淼這種積極向上和愛人的心，這是擺脫了權和錢殖民地化的靈性，我看到中國下一代的希望，人間仍有真實的良知與仁愛。

文化中國

CULTURAL CHINA

學術季刊 加拿大出版 全球發行

No.78 Vol. 3 September 2013

卷首論語

梁燕城：
後殖民地文化的新靈性

扉頁

專題對話

張　勃、梁燕城：
凝聚新的文化共同性

——關於民俗文化的意義與重建的對話

第4頁

本期特輯

文化傳播與社會倫理

孫宜君、葛志宏：
跨文化傳播倫理困境與建構原則

——關於新媒體語境的探討

第11頁

吳予敏：
塑造歷史記憶和現實感知

——中西方儀式傳播觀念及其媒介實踐

第20頁

闞文婧：
流行文化傳播中的媒介倫理

——以流行語傳播為例

第35頁

特約專稿

王家儉：
魏源的哲學與變法思想

第42頁

王家儉教授簡歷與著述

第43頁

慶祝王家儉教授九十歲專刊

王家儉教授一九二三年出生，安徽省渦陽縣人。一九五二年獲台灣師範學院史地系學士，歷任台灣師範大學歷史系講師、副教授、教授、系主任，曾於英國倫敦大學和美國哈佛大學訪問研究。從台灣師大退休後居加拿大溫哥華專事史學研究、寫作。王家儉教授著作等身，學術成果豐碩，長期以來並關懷和支持本刊，謹以本期作為教授九十歲專刊，以志鳴謝和祝賀。

（內容見第六頁）

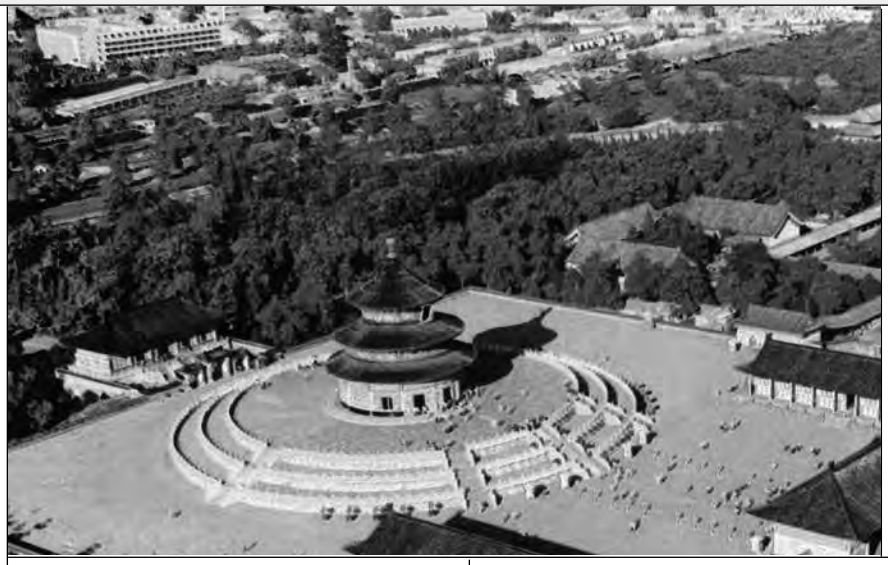
地址Address: 201-6960 Royal Oak Ave., Burnaby, B.C. V5J 4J2 CANADA

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

承印Printing: Fu Qiang Color Printing(HK) Limited

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

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



（內容見第八十八頁）

中國研究

謝　亮：
革命語境中的「悲情」與政治實踐
——以孫中山政治演講中之道德訴求的分析為中心
第46頁

周全德：
馬克思主義的和諧發展觀及其當代發展
第59頁

文化評論

鄧曦澤：
問題、方法與經典
——再談《論六家要旨》的啟示
第65頁

彭傳華：
傳統儒家養民理論的發展
——論王船山「寬以養民」的思想
第76頁

哲學論壇

楊桂森：
主觀和客觀的本位與現代哲學轉向
——以價值哲學為視角
第87頁

宗教探索

李安澤：
西方傳教士對中國近代知識份子的影響
第96頁

梁燕城：
基督教生根中國的探討
——中篇: 從中國思維建構基督教的方向
第104頁

文學藝術

石衡潭：
站在永恆的門檻邊
——《紅樓夢》的雙重空間與永恆追求
第112頁

權　陳：
莫言小說與生命意義
第120頁

本期圖片來源 封面：古代彝器（楊志豪提供）；封底：《生命之趣》，作者李慧嫻提供；第六頁：中華文明大博覽（廣東旅遊出版社）；第十六頁：http://gdb.voanews.com/77E47AD7-FFD2-48CF-A62E-51F8C757E91C_w640_r1_s.jpg；第八十八頁：中國國慶特刊（五洲傳播出版社）；第一一〇頁：本刊資料室；第一一六頁：曹雪芹小說《紅樓夢》插圖。

©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

凝聚新的文化共同性

——關於民俗文化的意義與重建的對話

■ 張　勃
北京聯合大學教授
□ 梁燕城
本刊總編輯

摘　要：本次對話圍繞民俗文化與城市發展的課題進行。中國自古以來有很豐富的民俗文化，配合各種節慶，凝聚了不同民族的向心力。但在現代化的進程中，尤其在城市中，民俗文化和節慶發生了很大的變化，現在人與人之間的關係，包括親人之間的關係，都比過去冷落了。對話探討了倫理、道德、人際關係所面臨的各種問題以及需要尋找的解決方法。

關鍵詞：民俗，文化，節慶，倫理，現代化。

中國自古以來有很豐富的民俗文化，配合各種節慶，凝聚了不同民族的向心力。但在現代化的進程中，尤其在城市中，人與人之間的關係，包括親人之間的關係，都比過去冷落了。

民間文化的時空觀

□：張勃教授你是研究民俗學及明朝的民間文化，這是有相當難度的。我知道你收集了許多這方面的材料，在這方面做了深入的研究。我特別注意到你對歲時民俗的研究，在什麼時令季節做什麼，就如民間有一些類似的「通書」，在香港忌諱「書」（輸）而叫《通勝》，每年厚厚一本，寫明每日什麼時辰做什麼事最吉利。這裏我就發現自古以來人類在時間和空間方面觀察而得到的某一種看法，配合時空確定做何事比較合適，這是一種很特別的中國文化。

當然，西方也有歲時方面的書，如羅馬Cato the elder寫的*De Agri Cultura (On Agriculture)*，也有印刷年代之前的中世紀手抄本，一種是聖經，另一種就是歲時方面的書，稱為Psalters(Book of Hours) ，講到什麼時候做什麼事，特別是農耕季節，中國有立春立冬等農曆，西方也有類似的。在科學不發達之前，人們要通過不同方法觀察時間和空間。

至於中國文化中的時令觀，則是與《禮記》中的《月令》有關係，之後有《呂氏春秋》，然後到董仲舒寫《春秋繁露》，建立一種古代的宇宙論，認為龐大的天地的時間發展，每一個空間可能都有氣的平衡活動，而且大環境也有時代性的氣運方向。要觀察什麼時候做什麼事，使這個氣和大氣運達到最好和最和諧，而什麼時候不做什麼事會有最好後果。這種古代宇宙觀，不是很高水準的知識份子，一般人民都可以從中進行觀察和總結，分出吉兇。中國在此有三個系統，時間上有天乾地支，事件上有易經六十四卦的變化模式，發展上有陰陽五行的生剋關候。例如，所有的建築，東南西北，都有一個中心點，四邊方位很清楚，有點像埃及的金字塔，底是四方的，金字塔中心是立體的點，而中國四合院中間反而是一個花園，住在周圍的人可以進來進行溝通。整個城市也是四方的，中間是行政中心主要區，然後有中軸線，等等。城市設計也配合方位、空間和時間變化，如天乾地支的時令變化。這是我初步

這些各有屬性的時間段落是統率一切、不可違逆只能順應的絕對權威，乃國家政令和以天子為代表的社會成員活動的根本依據。它要求人類的一切活動都必須與其特性保持高度的一致。

的對歲時書的一種理解。我很感興趣你是如何開始這方面研究的？

■：時間和空間是人類生活的維度。不同的群體生活於不同時空中，會產生不同的時空觀。梁先生您上面對中國傳統的時間觀、空間觀乃至時、空間關係進行了很精到的概括。中國的時空觀的確非常有特色，它將時間的流轉作為社會生活的基礎和決定性因素來看待，這也就是我們所說的月令思維模式吧。它在《呂氏春秋．十二紀》、《禮記．月令》、《淮南子．時則訓》等文獻當中已有十分成熟的體現。從這裏，我們看到，天象、物候與人事被統一組織到一個井然嚴密的時間秩序之中。物理時間被文化化了，它被劃分為前後相續、依次出現的不同段落，天空中日月星辰的運轉、位置的變化與大地上的草木榮枯、風雪雨霜、鳥飛南北、蟲振蟲伏則成為時間段落推遷往復的具象表徵；每個時間段落都被賦予了特殊的屬性，各有其帝，各有其神，各有其蟲，各有其音，各有其數，各有其味，各有其臭，各有其祀。這些各有屬性的時間段落是統率一切、不可違逆只能順應的絕對權威，乃國家政令和以天子為代表的社會成員活動的根本依據。它要求人類的一切活動都必須與其特性保持高度的一致，不能有所悖逆。任何不能保持一致的人類行為，都會被貼上「不時」的標籤，都是對最高秩序的破壞和對絕對權威的挑戰，都將有災難性後果出現以示對人事「不時」的懲罰。比如春天是萬物生長的季節，人的行為就要順應新生之氣，布德行惠，發倉廩，開府庫，養幼少，安萌芽，甚至天子使用的器具也要具有「疏以達」的品性；就不可以伐木，不可以稱兵，不能夠焚燒山林，甚至不能使用雌性動物（它們承擔著繁殖後代的重任）作為祭祀的供品。否則，春季若行夏令、秋令或冬令，就會導致民多疾疫、時雨不降、山林不收、兵革並起的惡果。《月令》等文獻體現出的「循時而動」、「順天應時」、「不時不祥」等觀念是先民們通過實踐活動對外界和自身進行認知的結果，但一經形成，便具有了控制和影響人們行為的能力。伴隨著《月令》等文獻在後世的廣泛傳播，這一思維模式延續下來，並有力地嵌入中國文化的深層結構。千百年來，它不僅規範著日常生產生活的內容和節奏，而且使中國人習慣於「時間地看世界」，對時間保持著高度且持續不斷的敏感。這樣的時間觀又和陰陽五行觀念相結合。直到現在，我們仍然能夠看到這種時間觀念對生活的深刻影響。

我對歲時觀念的關注主要還是因為這些年一直對節日研究比較感興趣。我是學歷史和民俗學的，碩士論文討論的是寒食節的起源。博士論文是對一個朝代即唐代的節日體系進行研究。至於選擇明代歲時民俗文獻進行研究，則是博士後研究的一個工作。這裏面有一定的連續性，先是做一個節日的研究，再是一個節日斷代史研究，然後是節日文獻研究。但無論怎麼做，都必須首先考慮時間問題，考慮時間與節日的關係問題，考慮時間觀與節日的關係問題。

中西節日性格的不同

□：這個很有意思，一般每個月都會有一個節日。如果我們注意一下在西方傳統裏的特點，如天主教一些古老的教會和新教的聖公會，都會有一些節期，比如大齋節前後，聖誕節前後，復活節前後，聖靈降臨節等，因為這個日期規定的節日，人民可以很快樂地慶祝。但其特色是以耶穌基督生平事蹟為主，配合古代時令節氣，如聖誕節，並非耶穌真正出生的日子，而是用羅馬的農神節Saturnalia，由十二月七日至二十三日的慶典，慶祝二十二日最長黑夜過去，農神Saturnus或Saturn在冬日綑縛中釋放，大地春回。基督教用這節日，是代表耶穌基督將溫暖與生命帶回黑暗的世間。

中國傳統社會歷史悠久，時間跨度長，不同朝代節日的表現也不一樣。同樣是生活的華章，在隋唐之前就顯得更加肅穆神秘一些，隋唐之後則更加歡樂世俗一些。

西方傳統節是以人物為主軸，配合時令。

中國則不同，是以四時變化為主軸，人物配合在其中，如端午配屈原，中秋配嫦娥等。那麼，你認為中國古代節慶的特點在哪裏？

■：曆法是節日形成的基礎，節日總是處在關鍵的曆法時間點上，我想這是中國古代節日的一個重要特點。這些關鍵的時間點主要包括二十四節氣、月望月朔日以及月日相重的日子。二十四節氣中的立春、立夏、立秋、立冬這四立以及春分、秋分二分，夏至、冬至二至等在歷史上都是節日，正月十五、七月十五、八月十五以及正月初一、十月初一等節日都在月朔月望日，此外，還有二月二、三月三、五月五、六月六、七月七、九月九等月日相重的節日。這種安排反映中國人對時間、對數字都有自己獨特的理解，人們從眾多日子裏界定出一些特殊的，並通過在這些日子裏從事與平常不同的活動格外突顯出這些日子的特殊性，使其與其他日子區分開來，由此使得節日成為時間的驛站，生活的華章。

從內容和文化內涵上講，中國古代節日的特點在於複合多樣的節日活動中蘊藏著或顯現著順天應時、感恩天地、敦親睦族、關愛生命的節日精神。中國古代節日活動往往十分豐富，一般都包括飲食、祭祖祀神、社會交往、遊戲娛樂等活動，從而每個節日都成為調節人與自然、人與神靈、人與社會、人與自我關係的重要場合。以端午節為例，端午節在農曆五月五日，時處仲夏，在中國古人的心目中，這是陰陽爭、死生分的日子，端午節裏有多種競鬥之戲，比如龍舟競渡、鬥草、鬥石、鬥風箏等，都是模擬陰陽的爭鬥；而節日中的一些飲食，如菹龜、粽子等，也模擬著端午時節陰陽相包裹的特定狀態，這些都是順天應時、輔贊時節的表現。而節日中對祖先以及屈原、吳子胥等人的祭祀，尊敬老師的禮節都反映著中國人敬賢尊師、不忘先人的感恩情懷。端午時節，氣溫迅速升高，雨水大量增加，南北方均進入酷暑季節，此時，蚊蠅肆虐，各種毒蟲活動頻繁，瘟疫極易流行，人們的生存環境相對惡劣，端午節有諸多的驅邪禳災的活動，比如掛蒲艾香囊、喝雄黃酒、貼天師符等，都很好地體現了對生命的關愛。而端午節的饋贈禮俗則是對社會關係的維護與確認，也反映著人們依靠群體力量共同度過「惡月」的訴求。當然，中國傳統社會歷史悠久，時間跨度長，不同朝代節日的表現也不一樣。同樣是生活的華章，在隋唐之前就顯得更加肅穆神秘一些，隋唐之後則更加歡樂世俗一些。

但無論怎樣，節日是具有非常性的日子，有專門的名稱，在曆法中位置特殊；有約定俗成的特殊活動；有特殊的活動空

中國文化並不強調超越世界，不太重論死後進天堂的事情，而是懷念死者在世的那種音容所產生的感情，這種感情也可能成為一種紐帶，把人聯合起來。

間；過節者的體驗和情感特殊。中國古代社會，具有「非常性」的節日和常日交替出現，從整體上決定了時間的節奏和生活的節奏。

□：民俗文化和節日關係也很重要，因為每到某一種節日，它總會有某一種的民俗表達。比如你的書裏提到明朝的清明節，有很多人從家裏跑到外面，等等，而且大家很高興，當然也有思念哀悼的如清明掃墓。小時候我想像清明節應該是哭的，曾寫了一篇文章幻想去掃墓，說看到媽媽去掃墓哭了，其實這是純想像，現代人已很少哭了。掃墓是慎終追遠之情，懷念時間上過去曾在世上生存過的人。如沒有掃清墓上的落葉和塵埃，沒有食品或鮮花放在那邊，那墓會很孤獨的，掃墓是一種感情的表達，是對前人懷念的情，不想其死後孤寂。

我們現代人對這種感情已經弱了很多，現在只是一個禮儀，不會去動真情的大哭一場。而且從前的墓還是建立在大自然中的，走到山上可以看到整個天地，然後活著的人和故去的人在那兒團聚，有一種倫理上的關係感通。在這樣一種關係裏面，我們發現去一次清明，孩子的經歷是真正的懷念，而不是做一個儀式，反而現代已經沒有了。現代已經沒有或很少有民俗了，墓都排在一起，從前還看陰宅風水，現在風水都同在一景觀中了，沒有任何特別的。事實上，在現代化過程中破了很多民俗，但現在民俗變成商業上賣給遊客用的。過去，民俗表現有很多形式，應該有一定意義的。

現代人的親情與血緣基因

■：民俗是流動的傳統，與古代相比，民俗包括節日民俗確實發生了很大變化。就像您剛才所談到的一些現象。不過我還想表達一點不同的看法。例如，現代人對於過世的親人的感懷仍然繼續存在，這可能是由於親情或血緣的關係，這是人的本性的一面，是可以超越時空的。例如我父親去世許多年，儘管有時清明時節不能回到家裏，我仍然會用其它不同的方式表達對他的思念。我想，發生在我身上的這些事情在我周圍是相當普遍的。當然，對於親緣關係較遠的先人的感情，可能不如過去那樣濃烈，這應當與社會和家庭結構發生變化、制度變遷有關。中國清明節和其它很多節日，都積澱著中國人的價值觀、審美觀和人生訴求，有些東西已經滲透到血液中，成為民族的基因，也許形式上發生了變化，但那些基礎的東西還在。就清明節來說，它符合或滿足了人們懷念故去親人的人生需要，為緬懷親人提供了很重要的時間和空間。

事實上，我們現在的清明節祭祀是有一定層次的，有國家層面的，像祭祀炎帝和黃帝，它們是中華民族的人文始祖。然後是地方的先賢，對一些為地方作出重要貢獻的人士進行祭祀活動，如四川的清明放水節，是紀念李冰父子開掘都江堰的。其它如祭祀諸葛亮、介子推的活動，也是地方層面的。還有是家族層面的，主要是出於血緣關係的一種祭祀，能夠凝聚家族內部對祖先的感恩和懷念。這不同層面的祭祖行為，讓人們在不同層面具有了血肉聯繫，也因而擁有了不同層面的認同感和歸屬感。與此同時，我們獲得一個家庭、一個家族、一個地區、一個國家，乃至中華民族發展進步的歷史深度與前程廣度。而且從這裏我們可以感受到我們是有所來自、有所依託的，大家有著血緣的或地緣的關係以及共同的文化，因而不會覺得過於孤單。

中西民俗時空的縱貫與橫攝

□：這裏，大概是表達龐大的宇宙裏，人跟天地和自然都有關係，而且活著的人跟過去的人，死去的人，都還是有一種網絡關係的。過去的人都死了，但這個網絡關係還存在，互相之間的懷念還在。這大概是

中國文化的一個發展。不過，在國外一般西化了的中國人，在這方面又是有不同，因為西方受基督教文化很深，在信仰中，祖先和親人都是進入了天堂，大家都認為那是一個很好的地方，所以對喪禮不會有哭哭啼啼的現象。而且由於死者已進入超越的永恆世界，故生人與死者之間，不再溝通，只有在天主教的諸聖傳統中，聖人可以與人溝通，為地上的人代禱，稱為「聖徒相通」，而聖人也有節期，帶聖人像遊街也成為西方的節日民俗特質。在中國卻「祭如在，祭神如神在」，中國文化並不強調超越世界，不太重論死後進天堂的事情，而是懷念死者在世的那種音容所產生的感情，這種感情也可能成為一種紐帶，把人聯合起來。西方民俗的時空觀是超越與現實的縱貫相通，中國民俗的時空觀是橫攝的網絡相關。

西化城市設計破壞了網絡關係

但我們現在也面對西化城市與建築在中國的發展，例如我們現在房屋的建築再也沒有過去四合院那種網絡性的形態。四合院建築使一個家族不同人丁分居而又統一在大宅裏，中間有一個庭院，大家可以在那邊吃飯、見面，然後走出去就有許多鄰居，還有巷弄和胡同，許多家庭在那裏，又縱橫通到大街、市場，有湖和河等，整體是一網絡的型態的城市與房屋設計，是一種具有人文和人性化的情況。但現在城市建築不是人性化的，每一個都是孤立的單位，家中每個人各有房間，關上門就很有「私隱」，鄰里的關係也是各自分離，並不那麼密切。而且，對於墳墓的設計，同豪宅一樣，也是一排排在那裏，再也沒有以前在大自然中有各自特色的位置紀念埋在那兒的自己的親人和祖先。

現代空間的變化

■：的確，生活發生了太多改變，生活方式、居住空間以及安置逝者的方式和空間都發生了太多改變。過去安土重遷，主要實行土葬，講究入土為安，墓地的家族性很強，意味著一個家族的人生前在一起，死後也會相守在一起。但現在，社會流動加速，背井離鄉不再是令人悲傷而罕見的事，許多人進了城市，一個家族的人會散佈在許多地方。而在城市裏，現在我們分外覺得孤獨。城市就是陌生人的社會。

二十世紀八十年代之前，在實現單位制的情況下，因著業緣，大家在一起工作，在一起共同生活，建立起比較密切的交往關係。但單位制瓦解之後，單位不再負責職工的住房問題、孩子的入託上學問題，這些要由我們自己來解決，因此居住在一個地方的人往往沒有任何血緣關係，也沒有業緣關係，而是徹頭徹尾的陌生人。如果大家都沒有特別多的時間，尤其重要的是若沒有建立關係的自覺意識，是很難建立起較好的鄰里關係的，但「雞犬相聞，老死不相往來」的狀況並不是我們嚮往的，我們應該更積極地將自己置於更大更密切的社會網路之中。而逝者的情況也值得擔憂，在某種意義上可以說，城市中已經找不到安置逝者身體的地方了。

後現代的疏離

□：現在基本上血緣關係和地緣關係慢慢都沒有了，這就形成現代化城市帶來的一個後現代化人與人感通的嚴重問題。現在人與人之間的關係，包括親人之間的關係，都比過去冷落了。那麼，你們在搞城市發展研究中，有沒有想到未來設計一種不同於現在的城市，一種理想的城市，不是把西方整套的高樓大廈搬過來，拆掉一批舊的，建立一批新的，那些高樓大廈都是一些獨立的單位，而是在設計居住環境時，也包括一種溝通的網絡的相關可能性。在一個公民社會裏也有一種小群體的民居關係例如鄰里關係。

而且，我認為過去所說的血緣關係本身也是一種共同體，現在卻分得很開，一個在上海，一個在北京，一個在南寧，所以血緣共同體也慢慢弱了。而且現代人生孩子也少，所以由家庭建立的血緣關係也越來越弱。

互聯網的確是一把雙刃劍，很多人沉迷於其中，對周邊真正發生的生活事件、生活中的人卻非常漠視，缺乏交流。如何既能更多發揮互聯網積極的作用，又限制它消極的一面，需要我們全社會共同面對。

身也是一種共同體，現在卻分得很開，一個在上海，一個在北京，一個在南寧，所以血緣共同體也慢慢弱了。而且現代人生孩子也少，所以由家庭建立的血緣關係也越來越弱。那麼，有沒有其它的共同體可以考慮的，比如我就提出過文化共同體的觀念，把少數民族跟漢民族乃至整個中華民族的文化統合起來，成為一個大的文化共同體。但問題是，這個文化共同體事實上面臨很多具體的問題，比如我們在某一個區，有它的特殊文化，而這個特殊的文化在節期又有特別的表現，這也表明某種新的文化的共同性在這個區裏起凝聚作用。這種設計有沒有可能呢？

社區關係與後現代民俗節日

■：你剛才提到的城市中人的關係的疏離，這個問題也引起很多人的關注。從根本上說，我們每個人都含有情感方面的需求，鄰里之間也要有親密的關係，這對於我們生活方面來說是非常重要的。在社區裏如何建立這種人與人之間的關係，許多人在思考，也有很多人正在做或探索。我自己是從事節日研究的，也考慮過這個問題，因為節日這個事物有很多活動，而且它是一個傳統的東西，儘管傳統的東西曾在某一個時期有過被貶義的階段，但事實上我們目前已經看到了傳統文化正在復興，國家給予傳統節日大力肯定和支持，讓它們重新在我們生活中出現。所以，它既是傳統的，又是當代人所需要記憶或復活的。有些節日現在國家也規定了放假，社區中應該會有組織把該社區中的居民聚合起來，通過一些節日習俗活動，結合現在的形式，讓大家共同參與。通過這個參與，大家的凝聚力，對這個社區的認同，以及鄰里關係，應該都會有不同程度的增強，彼此之間的溝通也會提升。許多社區目前都在做這樣的工作。我曾在朝陽區的安貞街道做過一個調查，他們就曾借助中國傳統的元宵節，在正月十五舉辦元宵燈會活動，事先居委會會倡議組織社區居民自己動手製做燈彩，或其它手工製作的民俗物品，放在一起進行展示和評比，再加上其它活動如秧歌表演，就很豐富多彩了。通過調查發現，這個社區的居民因為參與這類活動，密切了彼此之間的關係，例如製作燈彩和民俗物品時，大家都會聚在一起，互相進行評比也是一個大家加強溝通和聯係的過程。另外，對於這個社區居民的個人來講，也是非常有意義的。參加這個活動的，有許多老年人，他們一般有充裕的時間，熱情也高，參與這樣的活動對他們的老年生活也是很好的充實。其實，這個過程還可以發揮「傳」的作用，傳承民族文化，因為在進行中例如製做燈彩和民俗物品以及秧歌表演中，小孩子也會參與進來。所以不但密切了鄰里之間的關係，也建立起了代際之間的溝通關係，效果很好。

□：這種社區關係的建立，對於突破所謂的後現代自我中心的孤立性的文化，這大概就是一種可能性。這裏我們還面臨很大的挑戰，就是在電腦互聯網時代來臨，年輕人可能沉迷在一種很虛擬的很孤立的電腦「溝通」中，這是一種不真實的溝通，他們對世界不太能可能認識很深，也很難與他進行溝通。所以，我們如果有一些節日，把小孩子帶來，但如果這孩子大一點，不肯來，把自己埋藏在電腦網路中，那麼，有沒有辦法把這種民俗的意義，通過電腦或互聯網表達出來，抵銷因互聯網時代對人際關係的嚴重破壞，這可能是我們需要思考和解決的。

■：您提到的這個確實是一個很大的問題。從現實來說，互聯網作為一種溝通、傳播工具已經是不可避免的了，我們很多時間都花在它上面，許多工作也必須依賴它。但它的確是一把雙刃劍，很多人沉迷於其中，對周邊真正發生的生活事件、生活中的人卻非常漠視，缺乏交流。如何既能更多發揮互聯網積極的作用，又

把少數民族的節慶融合進來，讓他們不覺得是孤立的或是少數的，或者讓漢人在有關節慶中紀念他們的歷史或人物，使他們沒有被排斥的感覺，這對整個民族的融合也是很有好處的。

限制它消極的一面，需要我們全社會共同面對。

具體到節日文化的傳播，互聯網已經發揮了很大作用。比如我目前是中國民俗學會的副秘書長，中國民俗學會有一個網站，叫中國民俗學網，其中有很重要的部分是關於傳統節慶文化的。一方面互聯網會為網民提供有關的民俗文化的歷史和知識，也會及時提供一些信息或預告，從而至少為大家參與這些活動提供了路徑。我目前在做一項關於北京城市文化日曆構建的課題研究。目前北京這樣的大城市非常關注文化活動，根據我們課題組的觀察，北京有大約二百個新興節慶活動，分佈在不同的時間，不同的空間，如果我們能提供一種城市文化日曆，把不同時間發生的節慶活動，按時間順序列出來，並標明空間，並對其中某些亮點進行重點展示，免費提供給周邊的大眾進行選擇，也許可以喚醒和激發大家參與的興趣。

□：這就是構成城市整體文化設計的一部分，可以跟包括傳統文化和民俗活動聯起來，在某種程度上也可以形成把人民感情合起來的網絡。我們也可以參考西方某些節日，如聖誕節，許多人都會感到興趣。

■：對，事實上，我們觀察中國的文化，例如北京的節慶活動，是一種多元並存的形態，既有傳統的春節、元宵節、清明節等，也有一些從西方進來的我們稱之為「洋節」的節日，如情人節、感恩節、聖誕節、母親節、愚人節等，都有活動。另外，還有新興的節慶活動，如國慶節，在北京是非常熱鬧的，假日時間很長，天安門廣場一帶的活動尤其吸引人。還有一類我稱之為地方節慶活動，如北京大興區有西瓜節，懷柔縣有梨花節，昌平有草莓節，等等，合在一起就構成了北京年度週期性的活動。這些活動很多，如果作一個很好的研究，優化其時空間安排，對城市的整個文化活動就會有一個很好的把握。

□：談到這裏，我就想到也要把少數民族的節慶融合進來，比如回族，藏族，壯族，維吾爾族，都能參與，讓他們不覺得是孤立的或是少數的，或者讓漢人在有關節慶中紀念他們的歷史或人物，使他們沒有被排斥的感覺，這對整個民族的融合也是很有好處的。

■：是，中華民族是多元一體的。

Title: Dialogue On Folk Culture and Urban Development

Bo Zhang (Professor, Beijing Union University)

In-sing Leung (Chief Editor, Cultural China)

Abstract: This dialogue is around the topic of folk culture and urban development. Since ancient times China has a very rich folk culture, with a variety of festivals and combination of different ethnic solidarity. However in the process of modernization, especially in cities, folk culture and festivals have undergone great changes. Nowadays the relationship between people, including relationship between loved ones, become neglected compared with those in the past. The dialogue explores all sorts of problems in ethical, moral and interpersonal perspectives and the solutions are needed to look for.

Keywords: folkways, culture, festivals, ethics and modernization.

跨文化傳播倫理困境與建構原則

——關於新媒體語境的探討

■ 孫宜君、葛志宏

南京理工大學

摘　要：以網路、手機等為代表的新媒體使跨文化傳播真正實現了全球化與常態化。但是，新媒體在為世界各國、民族及不同地域文化的人們帶來交流迅捷與便利的同時，也為各種消極文化和思想的滋生與擴散提供了溫床。在新媒體語境下也存在著如信息傳播失衡、文化霸權、種族主義偏見、文化認同危機等諸多傳播倫理困境與失範的現象。這需要我們採取措施積極應對：建構一種以全球性道德共識為基礎的跨文化傳播倫理規制。為此，我們提出跨文化傳播倫理建構的四條基本原則，即公正平等、自由自律、尊重互敬、寬容共存原則。這四條基本原則是跨文化傳播倫理建構的核心，為建構倫理規制與指導倫理實踐標明方向、奠定基石。

關鍵詞：新媒體語境，跨文化傳播，倫理，建構原則。

一、新媒體語境下倫理困境與挑戰

伴隨著現代信息與數字技術而誕生的新興媒體近些年來得到了迅速發展與社會運用。以網路、手機等為代表的新媒體，憑藉其信息傳播迅捷、互動、海量與共用性等特點及優勢為跨文化傳播構築起了新的語境（場域），使來自不同國家、民族文化區域的信息在新的傳播空間加速流動。人們對於異質文化的信息接觸量與日俱增，一些地域性社會事件、人物活動等文化景觀經由網路傳播迅速成為全球性的文化焦點。世界猶如「地球村」，信息在人們面前「現時」、「近距離」地呈現。在新媒體傳播語境中，人們接觸異文化的信息量不斷累積增加，跨文化交流的可能性得到極大提升，實現了人類信息傳播的全球化、跨文化傳播的常態化。但是跨文化傳播全球化與常態化，並非一定帶來不同國家、民族及地域文化人們間的真正理解與溝通。其中主要困境來自於跨文化傳播中的倫理失範，突出表現如文化信息傳播失衡、文化霸權主義強化、種族主義偏見蔓延、文化認同危機加劇等，構成了新媒體空間跨文化「交流的無奈」。也可以說，在新媒體語境下跨文化傳播正面臨著倫理失範的困境與挑戰。

1、基於「數字鴻溝」，跨文化傳播中文化信息的不平衡

「數字鴻溝」(Digital Divide)這一概念，「指的是由於地域、教育、經濟和種族差異，不同群體在掌握和運用電腦、網路等數字化技術及分享信息資源方面存在的差異，其實質就是一種因信息落差而引起的知識分隔和貧富分化，亦可稱為『信息富有者和信息貧困者之間的鴻溝』」[注一]。

「數字鴻溝」主要存在於發達國家與發展中國家之間。基於數字技術的新媒體雖然提供了更大範圍和更為便捷的跨文化傳播管道和可能性，但不同文化之間的溝

跨文化傳播全球化與常態化，並非一定帶來真正理解與溝通。其中主要困境來自於跨文化傳播中的倫理失範，在新媒體語境下跨文化傳播正面臨著倫理失範的困境與挑戰。

通卻並不必然比以前更有成效。傳統大眾傳媒時代跨文化傳播的不平衡格局在新媒體語境下依然存在。這是因為世界經濟與信息技術發展的不一致和不平等性。世界信息傳播的格局也呈現出不均衡、不對稱的狀態。大量的媒介信息從英美等少數幾個西方國家向全世界流動，廣大發展中國家受制於經濟實力和信息技術水準的相對落後而一直處於跨文化信息傳播的被動接受方。據有關部門統計，目前互聯網上百分之八十以上文化科技信息來自於西方，西方信息傳播在量上的強勢，構成了信息傳播量的不對稱。這種文化信息傳播量上的嚴重失衡，一定程度上阻礙了世界不同國家民族文化之間的溝通和交流，影響了全球文化生態的全面健康發展。

為此，許多國家的傳播學者深為擔憂：高度發展的新媒體技術已經成為一把鋒利的「雙刃劍」，「既促進了我們民族的統一，同時又成為高速公路，為另一個民族的文化快車駛入我們的家園創造了便利條件」[注二]。美國著名人類學家露絲·本尼迪克特在《文化模式》中認為，文化是人類行為的可能性的不同選擇，無所謂等級優劣之別，各文化都有自己的價值取向，有自己與所同社會的相適應的能力，各文化都有自己的特點和個性。現代社會信息技術應發揚文化之間的交往理性與平等性。尊重他文化的主體性與多樣性，保持不同文化傳播一定平衡性是跨文化傳播倫理的必然要求與普遍共識。

2、新媒體語境下跨文化傳播中文化霸權的強化

在新媒體語境下，與跨文化傳播信息量不平衡問題緊密相連的是文化霸權。文化霸權，又稱「文化領導權」，一般是指國與國、民族與民族之間文化價值觀的強加行為與控制。長期以來，由於西方國家的資本主義在長達數百年歷史過程中，建立起了經濟、政治、軍事、文化和科技等方面的優勢，使得西方文化一直在世界上佔據著主導地位。通常來說，西方國家往往將自己與文明、進步聯繫在一起，而將東方及發展中國家與愚昧和落後聯繫在一起。西方將其思想理念和文化價值觀及知識體系等推銷給世界範圍，異質文化尤其是弱勢文化被納入一個普遍的西方模式之中，形成了經濟發達國家與經濟不發達國家的「中心—邊緣」或「邊緣對中心」的依附關係。「發展中國家的媒體在所有權、結構、發行或傳播、內容等方面受制於發達國家媒體利益的強大壓力，在國際範圍內越來越喪失發言權，最終在『沉默的螺旋』中造成文化主權的喪失」[注三]。我們看到西方的生活方式和價值觀逐漸成為世界文化的主導，弱勢文化在喪失獨特性的同時失去話語權，從而構築了西方資本主義的文化霸權。

以開放性與互動性為特徵的新媒體傳播，雖然具有消融權威和不平等的本體特質，但另一方面也因其傳播信息量大、內容複雜，且所具有的開放和跨文化性等特點更容易加劇文化擴張性。因此，它很容易被少數經濟文化發達國家利用變成推行文化霸權的工具，從而產生較為深廣的影響和效果。這方面的案例很多。如有學者對二〇一一年七月二十三日到八月二十三日CNN.international.com關於中國的新聞報導作了內容分析，可以發現，「CNN在對本國的新聞報導中，在涉及到與他國相關的事件時，總是偏袒本國利益，突出他國不良形象。另外，還故意選擇本國社會生活中積極正面的事件，突出其高水準的社會發展程度和民主開放的生活。從中可以看出，美國所標榜的『客觀、公正』的新聞報導原則只是相對而言，對自己國家『公平』對其他國家『不公平』，其霸權意識可見一斑」[注四]。再如，今年六月初斯諾登揭露出的美國「棱鏡」竊聽事件，這也是美國利用全球網路終端實施的文化霸權有力的證據。跨文化傳播中的文化霸權就其消極影響來說，顛覆了網路傳播倫理，打破了文

現代社會信息技術應發揚文化之間的交往理性與平等性。尊重他文化的主體性與多樣性，保持不同文化傳播一定平衡性是跨文化傳播倫理的必然要求與普遍共識。

跨文化傳播的偏差與障礙，不單發生在文化個體層面，同樣也發生在民族或國家更大的文化群落間，造成種族主義（或者說是狹隘民族主義）的文化偏見與隔膜。

化多元性，損害了公正公平的全球信息傳播秩序。

3、新媒體語境下跨文化傳播中種族主義偏見的蔓延

通常來講，跨文化傳播的偏差與障礙，不單發生在文化個體層面，同樣也發生在民族或國家更大的文化群落間，造成種族主義（或者說是狹隘民族主義）的文化偏見與隔膜。種族主義是一種自我中心的態度，認為種族差異決定人類社會歷史和文化發展。種族主義經常會被政客作為政治工具來使用。從集合心理學的角度看，種族主義也可以解釋為一種情感現象的反映，表現為用狹隘的民族觀念進行傳播與交流。較為典型的案例是：在「九一一」事件和伊拉克戰爭報導中，美國一些主流媒體建構著伊斯蘭教與恐怖主義的關係，認為美國之所以遭受襲擊，是因為一些穆斯林對具有優越性的西方價值觀感到不滿和嫉恨[注五]。很顯然，這樣的報導強化了美國文化群體在特定狀態下表現出來的專橫、偏執與敵視情緒，帶有濃重的種族主義色彩。再如，美英等西方國家在最初報導愛滋病時，對病源的解釋已夾帶有關於種族偏見的定型化表達：「而且是以科學的名義斷定愛滋病是肇始於非洲『黑暗大陸』，然後擴散到海地，繼而擴散到美國、歐洲，隨後又擴散到全球的瘟疫，認為它是一種熱帶病，是來自世界上大部分居民所居住的所謂第三世界的又一種侵擾，於是，非洲不僅成為貧窮的象徵，更被貼上了愛滋病起源的標籤」[注六]。

在新媒體傳播語境下，跨文化傳播的藩籬並沒有被徹底打破，種族主義的偏見並未被消除。也就是說，「植根於現實文化心理結構的文化差異並未因數字代碼的相容性而被抹平」[注七]。幾年前歐美等西方國家媒體傳播與評論我國網路上出現的「銅須門事件」，就是一個例證。二〇〇六年夏天，一位悲情丈夫在某論壇痛斥與其妻子有染的網友「銅須」。隨後，無數的線民將口水潑向「銅須」，有些網友還發出「江湖追殺令」，呼籲全社會對其進行封殺。數天之後，網友們進而發展到搜出「銅須」的真實身份，用各種方式對其進行「攻擊」，從而引發了廣泛的社會討論。包括搜狐、優酷網、貓撲網在內的許多網路媒體及報紙、電視等媒體對此進行了報導。《紐約時報》、《國際先驅論壇報》和《南德意志報》及其YouTube、Yahoo網站等國外媒體相繼刊發報道，激烈抨擊中國線民是「暴民」，採用野蠻人的「大規模群體性暴力」，其做法是對個人權利的嚴重侵犯。在西方媒體看來，這場虛擬事件正在演變成大規模群體性暴力，並已成為人類文明進程中的不和諧音。

誠然，在「銅須門事件」中，中國線民面對受害人的悲情控訴，出於忠於家庭、忠於一個性伴侶的民族主流價值觀以及對弱者的同情，也出於主持正義的傳統文化心理，促使他們做出對第三者進行激烈聲討。雖說行為有些過火，但正如有的社會學者所說，大部分線民的本質是善良的，只是「出於正義的義憤」，其行為「應該說它有一定的正義性」[注八]。而西方人由於價值觀中對兩性關係相對開放和個人至上，他們對「銅須門事件」表示不能理解甚至感到震驚是可以理解的，這是跨文化傳播中常見的文化差異現象。「對這個事件，西方媒體可以報導和評論，也可以批評，但一定要考慮到文化背景的差異。不考慮文化背景的差異，按照自己的文化價值觀念隨便就給中國線民貼上『中國暴民』、『暴民現象』、『大規模群體性暴力』等標籤，甚至扣上『人類文明進程的不和諧音』的大帽子，就是跨文化傳播中的典型的種族中心主義，是對中國線民的一種歪曲。這樣的傳播不但不能使不同文化的人民之間增加理解和溝通，反而會導致誤解和偏見」[注九]。另外，近年來，以駭客攻擊、網路抵制為代表的跨國網路傳播事件也凸顯了跨文化傳播中種族主義的蔓延。

4、新媒體語境下跨文化傳播中文化認同危機的加劇

在跨文化傳播中，文化認同是一個核心問題。文化認同(cultural identity)是指來自於不同文化群體對本文化以及與其他文化關係的評估和判斷，也是個體進行文化定位、避免文化焦慮和不確定性的主要方式。對處於跨文化傳播情境中的人來講，文化認同可以提供「一種令自己的聲音被人聽見、在新的多層世界裏保證擁有一片安全避難所的方式」[注十]。也就是說，跨認同發生在不同的文化接觸、碰撞和相互比較的場域中，是個體或群體面對另一種異於自身存在的東西時，所產生的一種保持自我同一性的反應。在異質文化中找到原有文化的「位置」，其認同資源主要是有限的人際交往性支持和媒體想像，這一認同空間的保持主要受到地域性條件的制約。

而在新媒體語境下，跨文化傳播是以文化接近性的網路線上聚集為重要特點。處於此語境中的人們通過新媒體建立各種虛擬社群，發展出一些新型的文化樣式。通過BBS、新聞群組、博客、維客、微信等交往方式，發展起來的虛擬社群，成為最新的亞文化形式，並且還向現實空間延伸其利益訴求。但是，新媒體網路提供的畢竟是一種虛擬的聯結，「重申傳媒的超現代化，我們也許可以說傳媒和信息交流網在提供文化交流的非地域性的同時讓我們輕信一種近鄰性，而這種近鄰性則是一種假象、一個陷阱」[注十一]。交流者身處異質文化產生的文化焦慮和不確定性的消除，最終還是需要通過現實的交往。文化認同的危機不僅難以在跨文化網路傳播中消失，而且伴隨著現實社會深度文化依存的打破，在新媒體網路空間中反而不斷加劇。這種文化認同離散化、去穩定化情況勢必在一定程度上推升跨文化傳播倫理失範的機率。

新媒體網路提供的畢竟是一種虛擬的聯結，文化認同的危機不僅難以在跨文化網路傳播中消失，而且伴隨著現實社會深度文化依存的打破，在新媒體網路空間中反而不斷加劇。

二、跨文化傳播倫理建構的基本原則

新媒體傳播技術的發展進一步拓展了跨文化傳播的空間，人們（公眾）可以在同一較大平台上進行交流，也享有更多管道來各抒已見、互相討論、爭鳴。但如果這種交流與討論缺乏倫理規制的指導，理解就會變成誤解，對話就會變成對罵。特別是新媒體語境下跨文化傳播，這種速度迅捷、範圍廣泛、自由交互性強並致力於促進文化交融的行為方式，其背後的倫理特質往往被忽略，導致跨文化傳播的倫理失範。

面對新媒體語境下跨文化傳播的倫理失範的困境，我們究竟應該如何應對近一時期以來，國內外學者學術視野對「全球倫理」議題關注值得借鑒。全球倫理又稱普世倫理等，「是一種以人類公共理性和共用的價值秩序為基礎，以人類基本道德生活、特別是有關人類基本生存和發展的涉世道德問題為基本主題的整合性倫理理念」[注十二]。我們認為，面對跨文化傳播倫理困境，迫切需要建構一種以普適的道德共識為基礎的跨文化傳播倫理機制。理想的跨文化傳播倫理觀念應與人類普遍認同的全球倫理觀念有著高度的重合性。「跨文化傳播的價值在很大程度上也是倫理道德規範的價值，或者是倫理道德規範的評價指標」[注十三]。「人類今天面臨的基本任務就是需要去促進關於我們相互依存的一種全球性的倫理上的自我意識，以及去緩和妨礙這種共識達成的強硬態度」[注十四]。我們應綜合全人類的跨文化傳播行為選擇與價值取向，進行跨文化傳播倫理建構，以化解錯綜複雜的倫理問題，真正減少甚至消除跨文化傳播倫理失範的現象。而要進行跨文化傳播倫理建構，又必須確立跨文化傳播活動一般性倫理原則。這些原則的核心要素主要包括以下幾個方面。

1、公正平等原則

英國著名哲學家羅素說，「在我們開始研究可疑的問題之前，讓我們先找出一

對於研究跨文化傳播倫理原則來說，公正平等是首要的出發原點。因為它是自古而今人類追求的理想倫理原則之一，也是構建世界和諧社會的來源和根據，更是跨文化傳播所遵循的倫理規範準則。

個多少是已經確定了的某一點作為出發點」[注十五]。對於研究跨文化傳播倫理原則來說，公正平等（簡稱公平）就是首要的出發原點。因為它是自古而今人類追求的理想倫理原則之一，也是構建世界和諧社會的來源和根據，更是跨文化傳播所遵循的倫理規範準則。

公正一詞在英文中為justice，在漢語中的解釋為「公平正直，沒有偏私」。公正屬於人類道德史上最為古老的道德原則，作為倫理學上的範疇具有公平正義、不偏不倚的含義。公正詞義最早出現在古希臘的典籍中，並作為當時的最高道德原則，成為古希臘著名的「四大德」(即智慧、勇敢、公正和節制)之一。直到當今，公正仍然是最基本的社會道德準則。在跨文化傳播活動中，公正帶有明顯的「主體間性」與「價值取向」寓意。它所測量的主要是處理傳播主體之間互動時的狀況，強調的是跨文化傳播價值取向的正當性。我國傳播學者單波認為：「一個體現為倫理合法性的跨文化傳播，強調每一個傳播參與者的主體性地位，謀求在不同文化背景的傳播者之間建立某種具有主體間性（inter subjectivity）的相互關係，這一目標在大眾傳播成為跨文化傳播主要形式的今天，顯得尤為艱巨，但也尤為迫切。它要求跨文化傳播彰顯各文化主體間的對話意識和溝通意識」[注十六]。跨文化傳播倫理公正的實質，表現為不同的文化主體在互相交流和碰撞的過程中達到彼此理解和相互交融：一方面承認彼此存在的差異，另一方面在平等的對話中達成共識。無論何種跨文化傳播都是在與他文化的交流互動中進行的，離不開文化的主體間性關係。

與公正緊密相連的是平等原則。跨文化傳播的平等原則包含兩層含義：一層含義與公正重合，主張傳播主體間對等地位與權利，平等對話，平等溝通。另一層含義「強調的是權利和義務、利益和負擔在相互關連的不同文化傳播主體之間的合理分配或分擔。這種分配或分擔的結果與其付出相適應，並能夠為當事人和國際社會所認可」[注十七]。在新媒體語境下跨文化傳播主體的權利與義務的關係是對等的。新媒體跨文化傳播主體的權利包括：信息發佈權、信息接受權、信息控制和管理權、信息選擇權、名譽權、人格權、身份權、隱私權等等。而其義務責任則是指傳播主體對於自己、對於他人和新媒體傳播環境，所應承擔的道德責任、使命和任務。比如遵守國家法律，保守國家秘密，對自己發佈的信息負責，不利用新媒體從事危害他人信息系統和網路安全的活動等等。作為新媒體傳播主體，在盡享新媒體傳播空間帶來的便捷時，也應該盡自己的傳播責任與義務。

跨文化傳播公正平等倫理原則所規範的是國家、民族及不同文化背景人們之間的一種文化交往範式，一種恰當的溝通方式；所表徵的是國際社會的一種和諧、安定狀態。在這種範式與方式中，國家、民族之間乃至整個社會之間，達到了普遍性、確定性和適用於每一傳播主體的平等性。所以，它理所當然地成為跨文化傳播所崇尚的基本理念。

2、自由自律原則

自由作為哲學中的概念，是指由自己作主，不受限制和拘束，在此條件下人類可以自我支配，憑藉自由意志而行動，並為自身的行為負責。學術上對自由概念存在不同的見解，在對個人與社會的關係認識上有所不同。自由包括各國憲法規定的言論信息自由和新聞自由。當然還有諸多的自由意志，如思想自由、宗教信仰自由等。自由是現代人的一種基本權利，也是跨文化傳播的先決條件。就像空氣與水一樣，對於人是須臾不可缺少的。「缺乏自由，那只能是虛無和死亡;不自由則是不准生存」[注十八]。對於跨文化傳播來說，正是基於自由的存在，文化信息才得以在不同的異質群體中傳播，人類才得以進行彼此交流與

自律運用於跨文化傳播中，便是指底線倫理。如突破倫理底線，文化偏見、文化霸權、文化認同危機、文化休克等倫理失範現象就會接踵而至。

溝通。自由乃是世界各種文化發展的內在原動力與外在的推動力。中國文化之所以歷經數千年仍保持著旺盛的生命力，就是因為在自由理念的支配下，在不斷吸收諸如印度佛教等外來文化及不同民族間文化基因的過程中得以豐富的。歐洲文化也同樣是由於它能自由地吸收不同國家與民族文化的營養成分，使自己不斷得到更新和發展的。自由原則是跨文化傳播的倫理的金律。

自由雖為跨文化傳播的先決條件，但自由也並非是沒有任何界限的肆意進行。自由也有一個限度問題，世上沒有絕對的不受約束自由。「人生來自由，但又無處不在枷鎖中」[注十九]，這是盧梭道出的含有根本性悖論的倫理學命題。自由既包含積極自由，即某一主體可以自己之自由意志去做什麼的權利，又包含消極自由，即某一主體在自由行為時，免於受他人干涉的權利。「己所不欲，勿施於人」強調的便是一種消極自由，它並非追求高限度的權利、機會和價值目的，而是堅守「底線」：不受干涉和不干涉別人為界限。它凸顯了文化傳播過程中傳播主體與受眾主體之間的對等關係，界定了自由的邊界問題，體現了「自律」的倫理。

自律是與自由限度對應的倫理原則。康得認為，自由就是自律，自律是主體對感性衝動和慾望的獨立性。「己所不欲，勿施於人」（孔子語）是自律核心內容的表述。我國著名哲學家萬俊人認為，「個人自由的本質是自律，或者叫做個人自主或自我管理。無論是在『消極的』意義上，還是在『積極的』意義上，只要個人自由是現實合理的和正當的，就必定是自律的，而不是『放任的』或『隨意的』。比如說，個人的生命自由當然是自主的，人擁有對自己生命的絕對權利，任何人或群體都無權侵害或剝奪某一個人的生命。但這種生命的自由絕非某個人濫用生命、恣意揮灑青春的『自由』」。「與個人自由相比，社會自由的本質在於普遍的自律或規範」[注二十]。自律運用於跨文化傳播中，便是指底線倫理。如突破倫理底線，文化偏見、文化霸權、文化認同危機、文化休克等倫理失範現象就會接踵而至。

在新媒體傳播語境下的自由與自律及社會監管具有辯證統一關係。在一定意義上，自由為自律的出場創造了條件，而自律與社會監管恰恰是自由的保障。事實表明，「己所不欲，勿施於人」的自律原則，在全球化新媒體語境下的跨文化傳播進程中，逐漸成了不同文化傳統的民族和國家人們共同接受的倫理準則，而且也成為跨文化

傳播自由理念的固有含義。

3、尊重互敬原則

尊重——尊重互敬，是人類各民族在漫長歷史演進中逐漸積澱形成的基本倫理觀念，或「最起碼的道德共識」，也是各民族生存發展的基本保證。《聯合國憲章》中也明確規定：「要發展國際間以尊重人民平等權利及自決原則為根據之友好關係」[注二十一]。這裏「尊重人民平等權利及自決原則」，不僅是國際法的一個原則，同時也是全世界的道德原則。對於跨文化傳播來說，人與人之間、民族與民族之間、國家與國家之間交流最重要的是尊重，沒有尊重互敬就沒有道德，就談不上跨文化交流。

跨文化傳播宗旨在於追求不同文化的人們彼此平等對話與交流、多元文化和諧共處的境界，希冀達至目標不是一種文化對另一種文化的控制或取代。各國家、民族文化間無論大小、強弱都應居於主體地位，對它們的各種文化訴求都應尊重和理解。

新媒體傳播語境對於跨文化傳播的意義，在於賦予各種文化群體新的交流空間和表達空間。通過網路線上聚集的方式，不同文化人群在同一平台建立虛擬社群，表達自身的文化訴求。雖然新媒體傳播的開放性和虛擬性為線上文化權利的獲取提供了一種新的機制，但在這種語境下，傳播倫理同樣是建立在人與信息、人與人之間的互動協調基礎之上。其道德規範不是機器化的道德規範。不管數字技術如何發展，網路媒體如何現代化、虛擬化，它的使用主體歸根到底還是實實在在的人。這種環境下的傳播行為還是應當符合人的特性，主體之間應該彼此尊重、互敬互信。相互尊重對方的權利、語言、風俗習慣、個人隱私道德規範等，並以這樣的尊重贏得對方的尊重。尊重互敬是全球化及新媒體傳播背景下，不同國家、民族、人民都能接受的基本道德，同時也是聯結、融合不同文化的各民族、各國人民關係的倫理原則，具有很強的重要性。

4、寬容共存原則

寬容(Tolerance)是一個有著深遠歷史與文化淵源的倫理概念。《大英百科全書》釋義：「寬容，容許別人有行動和判斷的自由，對不同於自己的見解的耐心公正的容忍」[注二十二]。我國現代漢語詞典中對寬容的解釋是：寬大有氣量，不計較或不追究。事實上，在世界各民族的倫理文化中，都有宣導寬容的內容。譬如中國儒家有「恕道」、「忠恕之道」，講究的是將心比心，推己及人，以理解、體諒、同情之心設身處地為人家著想。而在西方基督教文化中，也固有容忍、寬恕、仁慈、仁愛等包含寬容內涵的的倫理道德精神，這與中國儒家之「恕道」可謂異曲同工、「英雄所見略同」。

寬容並存之所以被世界人們共識為跨文化傳播的普遍倫理，是與文化的多源生成、廣泛複雜、語言地域差異等因素相關。世界文化在漫長歷史時期各自在不同區域內發展，因而不僅語言不同，還有著根植於不同語言基礎形成的思維、習慣及文化積累，所以人們在傳播中很難準確判定各種文化異同的有效範圍，在跨文化交流中文化間的倫理交往與對話活動難免分歧、辯論、爭訟，各持己見，各執一方。在無法達到完全理解、共識一致、融合的前提下，要容忍、尊重、包容對方，相互共存。融洽的跨文化傳播必須建立在一個全球寬容的基礎平台之上，最需要就是一種彼此間的寬容。

跨文化傳播的寬容倫理原則有兩個基本點應當明確：其一，寬容的道德基礎是人格平等和相互尊重，而不應被理解為是強者對弱者的仁慈施捨。「缺之人格平等和相互尊重的寬容或許具有道德的形式和意味，但不能是普遍的道德原則，在許多情況下還會造成以小善掩蓋大惡的結果。『君子不計小人過』固然有『不計』的寬恕之善，但『君子』與『小人』之分，本身卻隱

不管數字技術如何發展，網路媒體如何現代化、虛擬化，它的使用主體歸根到底還是實實在在的人。這種環境下的傳播行為還是應當符合人的特性，主體之間應該彼此尊重、互敬互信。

含著輕視、蔑視、乃至看低他人人格的惡。以此作為寬容的普遍原則，只能導致人際或文化間更大的不平等、更深刻的反道德殘忍」[注二十三]。其二，寬容有基本的處事原則。「寬容的基點是以人為善(即相信人性本善或人性可善的基本信念)、與人為善(即對他人他物的仁慈和仁愛)，但容忍和諒解決不能理解為無原則的放縱」。只有在不違背根本原則的情況下，才能恰當地用友善的方式，來看待、理解「文化他者」，容忍和寬恕異己言行也才有積極意義。

新媒體傳播技術，為跨文化傳播構築起全新的語境時空，從根本上打破了人際交往的時空障礙，來自世界不同文化區域的信息在此空間加速交流互動。人類跨文化交往的廣度和深度得以提升，同時異質文化的交鋒、衝突與碰撞也更加激烈、尖銳。在這種跨文化傳播語境下，宣導與貫徹寬容並存的倫理原則顯得更加必要。雖然新媒體並沒有完全為跨文化傳播開拓理想的文化融合「詩意棲居的精神家園」，但也提供了多種文化並存和交流的寬闊的平台。遵循寬容並存的倫理原則，或許「如果我們能多一些『手把手』，少一些『心連心』，不因無法連心而拒絕把手，更不是為了連心而使勁把手，我們的交流會更順利、更輕鬆而且更充滿樂趣」[注二十五]。這也正是我們期冀見到的景象。

三、結語

綜上所述，跨文化傳播正處在新媒體所營造的語境中，屬於不同文化類型的個人、群體或國家之間的文化交流被聯結、聚集於新的廣闊平台。一方面新媒體傳播空間，促進了人類跨文化交往的頻率、幅度和深度；另一方面不同文化在新媒體語境空間的交鋒、碰撞也日益加深。在新媒體語境下也存在著如信息傳播失衡、文化霸權、種族主義偏見、文化認同危機等諸多傳播倫理困境與失範的現象。新媒體語境下跨文化傳播正面臨著倫理失範的困境與挑戰。

面對跨文化傳播的倫理困境與挑戰，我們迫切需要在新媒體語境下進行跨文化傳播的倫理建構，並首先確立倫理建構的原則。上述四條基本原則是跨文化傳播倫理建構的核心，它可以對新媒體語境下跨文化傳播實踐不同層面，以及具體倫理規範和行為模式起一個統攝作用。堅持公正平等、自由自律、尊重互敬、寬容共存四個基本原則，就為跨文化傳播倫理實踐把握總的方向。新媒體環境下的跨文化傳播倫理原則是全人類倫理價值體系的重要組成部分，其合理建構不僅可以豐富全人類的倫理價值觀，而且還能規範跨文化傳播的言行，減少和削弱不同文化與區域人們在當今新媒體環境下文化衝撞與隔膜，提高我們跨文化傳播的能力與效果。

[注一]孫春英《跨文化導論》(北京大學出版社，二〇〇八年)，頁二三二。
[注二][加]瑪麗‧葳龐德《傳媒的歷史與分析》(北京廣播學院出版社，二〇〇三年)，頁一四〇。
[注三]車英、歐陽雲玲《衝突與融合:全球化語境下跨文化傳播的主旋律》，載《武漢大學學報》，二〇〇四年第七期。
[注四]劉穎《網路傳播中的文化霸權》(北京：對外傳播，二〇一三年)，頁二四至二五。
[注五][英]斯圖爾特‧霍爾編《表徵——文化表像與意指實踐》(北京商務印書館，二〇〇三年)，頁二三六至二三八。
[注六]單波《跨文化傳播的問題與可能性》(武漢大學出版社，二〇一〇年)，頁一八四。
[注七]佘文斌《交流的無奈：跨文化網路傳播的現實困境》，載《國際新聞界》，二〇〇九年，第十期，頁八四。
[注八]央視《大家看法》：載《銅須在電視媒體回應網友討伐》，二〇〇六年，頁六二。
[注九]王勇《網路時代的匿名傳播倫理和跨文化傳播倫理——對「銅須事件」的傳播

跨文化傳播倫理建構不僅可以豐富全人類的倫理價值觀，而且還能規範跨文化傳播的言行，減少和削弱不同文化與區域人們在當今新媒體環境下文化衝撞與隔膜，提高我們跨文化傳播的能力與效果。

學思考》，載《東南傳播》，二〇〇七年第二期，頁三二。
[注十][美]傑瑞米·里夫金著，楊治宜譯《歐洲夢》(重慶出版社，二〇〇六年)，頁二二二。
[注十一]多明尼克·哥倫波《遠距：超現代化傳播所必需的非地域性範式》，載單波等《跨文化傳播新論》(武漢大學出版社，二〇〇五年)，頁一九三。
[注十二]萬俊人《尋求普世倫理》(北京：商務印書館，二〇〇一年)，頁二九。
[注十三]李小川、龍柯宇《跨文化傳播中倫理失範的審視》，載《四川外語學院學報》，二〇〇八年第六期，頁一一七。
[注十四]保羅·庫爾茲《二十一世紀的人道主義》，肖峰等譯(北京：東方出版社，一九九八年)，頁四八〇。
[注十五][英]羅素《哲學問題》，何兆武譯(北京：商務印書館，一九九九年)，頁一一。
[注十六]單波《跨文化傳播的問題與可能性》(武漢大學出版社，二〇一〇年)，頁一八八。
[注十七]彼得·斯坦等《西方社會的法律價值》，王獻平譯(北京：中國人民公安大學出版社，一九九〇年)，頁七八。
[注十八][法]皮埃爾·勒魯《論平等》(北京：商務印書館，一九八八年)，頁一二。
[注十九][法]盧梭《社會契約論》(北京：商務印書館，一九九四年)，頁八。
[注二十]萬俊人《尋求普世倫理》(北京大學出版社，二〇〇九年)，頁二七八至二七九。
[注二十一]《聯合國憲章》，見百度百科 http://baike.baidu.com/view/64830.htm?fromId=1014456.
[注二十二][美]亨德里克·房龍《寬容》，迮衛、靳翠微譯(北京：三聯書店，一九八五年)，頁一三。
[注二十三]萬俊人《尋求普世倫理》(北京大學出版社，二〇〇九年)，頁二九五。
[注二十四]萬俊人《尋求普世倫理》(北京大學出版社，二〇〇九年)，頁二九五。
[注二十五]黃旦《手拉手還是心連心：什麼是交流》(北京：讀書，二〇〇四年，一二)，頁八〇。

On Dilemmas and Construction Principle of Cross-cultural Communication Ethics in the Context of New Media

Yijun SUN and Zhihong GE(Nanjing University of Science and Technology)

Abstract: The new media, represented by the network, mobile phone, etc. achieves the globalization and the normalization of cross-cultural communication. However, as the new media provides quick and convenient communication for people from different countries of the world, different nations and different geographical cultures, it also provides a breeding ground for the growth and proliferation of various negative cultures and ideology. In the context of new media, many ethical dilemmas and misconducts of dissemination such as imbalance of the dissemination of information, cultural hegemonism, rampant ethnocentrism and cultural identity crisis also exist. Therefore, we propose four fundamental principles for the construction of cross-cultural communication ethics, namely the principle of fairness and equality, the principle of freedom and self-discipline, the principle of mutual respect and the principle of tolerance and coexistence. These four basic principles are the core of construction of cross-cultural communication ethics which indicate the direction for constructing ethical regulation and lay the cornerstone for guiding ethical practice.

Keywords: The context of new media; Cross-cultural communication; Ethics; Construction principles.

塑造歷史記憶和現實感知

——中西方儀式傳播觀念及其媒介實踐

■ 吳予敏

深圳大學傳播學院

摘　要：美國學者詹姆斯.凱瑞（James W. Carey）教授提出了兩種傳播觀念的分野，即傳播的傳遞觀和儀式觀。二〇〇三年英國學者寇德瑞（Nick Couldry）在Media Rituals一書中將儀式傳播與媒介實踐結合，從多種角度分析了大眾傳媒和文化工業中的儀式傳播現象。這個觀念的視角，將人類社會的傳播行為，看作社會建構和觀念建構的主要方式。儀式傳播是人類社會發展的各個階段的基本傳播方式。儀式傳播的形式、結構、價值系統，必然有其文化的深層原因。對於儀式傳播的各個面向進行比較，是跨文化傳播研究的重要領域。儀式傳播需要通過媒介載體完成對社會的儀式化功能建構。這些功能通常可以概括為：化解危機和衝突達致悲劇消解；強化社會身份建構社會權力層級並使權利神聖化偶像化；區劃日常生活和超驗生活界域以營造精神價值的高峰體驗；轉化個體意識為群體認同；延續並建構新的文化傳統等等。在這些基本方面，中西方是相同的。戴揚和卡茨（D.Dayan & E.Katz）用競賽、征服、加冕這三個基本模式來分析媒介事件，僅僅用西方式的對抗性、對立性和對應性邏輯解釋媒介儀式傳播，並不足以概括中國儀式傳播的特點。現行中國媒介景觀改變了以往的簡單意識形態控制模式，通過儀式化傳播調適著人們的感覺和行為，塑造了人們對歷史的記憶和對現實的感知。這一媒介儀式的軟性控制方式或許正在成為新的文化表徵，在構建中國式「和諧社會」方面發揮了特殊的功能。

關鍵詞：儀式傳播，媒介儀式，媒介事件，比較研究。

高度發達的媒介，堪稱現代社會的一大奇蹟。它不僅以速率、規模驚人的「信息流」席捲世界，造成奇妙的「地球村」景觀，而且以廣度、深度空前的「情感流」、「影響流」滲透人心，產生全新的「媒介文化」現象。當今時代媒體決定了文化的傳播，也在很大程度上決定了社會關係、社會結構、社會權力、社會價值觀念的建構。媒體除了具有信息傳播、審美娛樂的功能，還有凝聚關注、塑造權威和偶像、發動社會激情和想像的功能。而這一功能，就是我們在人類文化和社會發展中所理解的儀式化的功能。媒體，特別是大眾媒體，即是信息傳播的載體，也是儀式演出的載體。

大眾傳媒是否有助於社會交往和溝通，是否有助於推進社會共同體的建構，在學術思想領域是有很大爭議的。批判學派阿多諾認為廣播明星與受眾之間的模擬互動是虛假的，廣播並未實現遠端的想像性參與，媒體像是巫師一樣對受眾洗腦。接受美學的宣導者姚斯（Hans Robert Jauss）將其對審美經驗的探討置於與阿多諾否定美學論辯的立場上進行討論。姚斯認為文化工業對於藝術的創作、生產的操縱並不能完全決定藝術的接受。審美經驗並不總是落到意識形態的操控中。媒體的

媒體除了具有信息傳播、審美娛樂的功能，還有凝聚關注、塑造權威和偶像、發動社會激情和想像的功能。而這一功能，就是我們在人類文化和社會發展中所理解的儀式化的功能。

隨著社會的發展和職能分化，宗教逐漸被祛魅，其功能逐漸被教育和傳媒所替代。傳媒在社會生活中日益發揮著越來越強大的作用，近乎成為當代社會的宗教神話。

審美經驗既可能使觀眾進行自由的認同，也可能將他吸引到受別人控制的集體行為中。而實用主義學派的杜威則高度肯定交流對於社會共同體的重要性。杜威認為：社會不僅因傳遞與傳播而存在，更確切地說，它就存在於傳遞與傳播之中。批判學派和實用主義的分野，是文化價值取向、社會取向以及哲學方法論取向的分野。美國學者凱瑞（James Carey）基於杜威的實證主義觀念，從傳播儀式的概念入手，將傳播看作是一種以符號為仲介的人與人之間的互動交流，其目的是建構一個使交流者能參與其中的和諧社會。媒介儀式的觀點，是社會學、人類學和文化研究的視角進入傳播學領域以後，逐漸明確和提出的。這個觀念的視角，重點在於將人類社會的傳播行為，看作社會建構和觀念建構的主要方式。這個視角是以往從信息傳播的技術功能角度、傳播效果控制的社會管理功能角度所沒有提出過的。但是隨著人類社會日益進入信息化、娛樂化時代，就顯得越來越重要和有意義。

一、從塗爾幹、格爾茲到媒介儀式研究

塗爾幹認為宗教和社會密不可分，宗教在社會中發揮著一種根本性的功能，它創造了一種強大的信仰共同體，並為社會凝聚提供了基礎。在《宗教生活的基本形式》中，他將社會分為「神聖（sacred）」和「世俗(profane)」兩部分。與神聖事物相關的宗教是一種由信仰與儀式所組成的統一體系，這一體系為社會事實，如經濟、法律等等提供了構建社會秩序的價值基礎。隨著社會的發展和職能分化，宗教逐漸被祛魅，其功能逐漸被教育和傳媒所替代。傳媒在社會生活中日益發揮著越來越強大的作用，近乎成為當代社會的宗教神話。

王銘銘在《傳媒時代與社會人類學》[注一]一文中回顧了九十年代在英國曼城大學圖書館的一次論辯，論辯的主題是「傳媒文化研究將是人類學的死因」。傳媒時代的來臨使得人類學者開始重新審視原來的研究，有些研究者產生了悲觀的情緒，認為傳媒文化研究會帶來社會人類學研究的死亡。傳媒時代的到來改變了原來傳統的、部落型的社會生活，取代而之的是全球化的、大型的共同體。當人類學家千辛萬苦、跋山涉水進入到遠離喧囂的區域進行田野調查，發現那些少數民族、那些當地人與我們並無二致，傳媒成為所有部落、社區進行「民族—國家」共同體想像的窗口。傳媒文化成為各種儀式、文化現象展演的新的場域。很多傳媒學者已將人類學領域的一些概念應用到傳媒研究中，這些概念包括「閾限、戲劇，神話，成人儀式，狂歡儀式」等等。

象徵人類學家格爾茲（Clifford Geertz）把儀式稱作是一種「文化表演」（cultural performances），它對群體的聯結方式主要是通過表演的方式進行的[注二]。二十世紀七十年代，受到美國人類學家格爾茲關於文化的歷史闡釋的影響、英國文化研究及芝加哥學派的影響，凱瑞（James Carey）在對主流傳播學研究進行批判與反省的基礎上，將文化研究與傳播研究相結合，提出了「傳播儀式觀」。他認為，「傳播」一詞的原型是「一種以團體或共同的身份把人們吸引在一起的神聖儀式」[注三]。與塗爾幹關注社會秩序的研究焦點相同的是，凱瑞從儀式觀的角度探討傳播對社會秩序的維護，希望失去平衡的社會恢復和諧。對儀式功能的關注也體現在其它學者的文章裏，如「儀式性的報導通過象徵符號可以維護群體的感情和團結」[注四]。其後，戴揚和卡茨（Daniel Dayan & Elihu Katz）創造性地提出了著名的「媒介事件」(Media Events)概念[注五]，寇德瑞（Nick Couldry）則明確提出了「媒介儀式」(Media Rituals)的概念[注六]。在有關媒介儀式的分析中，媒介事件的概念重申了塗爾幹關於「神聖」和「世

俗」的對立：媒介事件與其它日常媒介報導所不同的是，媒介事件類似於節日慶典，而其它日常媒介報導則像是普通的工作。寇德瑞所提出的媒介儀式是指：圍繞媒介相關的類別和邊界所組織的活動，這些活動加強或是使一種潛在的觀念合法化，媒介是人們進入社會中心的路徑[注七]。上述學者將塗爾幹關於社會的「神聖/世俗」劃分邏輯，對應地推演為「媒介/非媒介」生活。媒介儀式是將媒介權力自然化的途徑[注八]。媒介儀式的概念因此變得極其廣泛，它除了包括媒介事件外，也包括旅行式的朝聖，比如去一些電視台、真人秀、體育運動或其它節目裏演過的娛樂場。寇德瑞認為，儀式大概可以分為三種：第一種是習慣性行為，第二種是形式化行為，第三種是與超驗價值有關的行為[注九]。對此觀點，也有學者表示保留意見。如Rothenbuhler就否定將媒介的日常模式行為（例如新聞專業人士日常的模式化行為）作為媒介儀式[注十]。目前在我國學界關於媒介儀式的分析主要是對於相關理論的介紹和辨析[注十一]，以及圍繞大眾媒介和公共慶典的關係，包括對春晚、奧運會、災難性事件、國慶慶典活動等大型事件的媒介報導所作的分析[注十二]。

媒介學者對大眾媒介和公共慶典關係的研究大多沿用著戴揚和卡茨提出的「媒介事件」概念。由於這一概念在「媒介儀式」概念之前提出，並具有新聞傳播學界的特點，因此我們可以將此看作是和「媒介儀式」概念具有「家族相似性」的概念。

戴揚和卡茨把媒介事件分為競賽、征服、加冕三種類型。(1)「競賽」是一種週期性的事件，它強調其中的規則，從定期的運動會、文化活動、遊戲節目到政治辯論都屬於競賽的範圍。(2)「征服」是一些大型的事件，在承擔著生命和名譽的冒險活動中達到勝利，這類事件包括人類歷史上征服自然的行為到對政治領域高層官員的挑戰性訪問。(3)「加冕」是一種完全的儀式形式，媒介中的加冕主要指一些名人的人生過渡禮儀[注十三]，比如戴安娜王妃的葬禮，英國威廉王子的婚禮等等，也包括一些公共的頒獎儀式，比如奧斯卡金像獎。這三種類型時而分足而立，時而又緊密相連、互相滲透的。在大多數事件中，這些元素是交錯存在。比如，登月運動是一種「征服」，其後登月的英雄們會得到全國人民的歡迎以及媒介的「加冕」。媒介事件的三種類型與英雄敍事密不可分，對英雄的需要源於人們的崇拜心理，那些英雄故事的悲壯與崇高帶給人們特殊的審美感受。戴揚和卡茨對媒介事件類型的區分與韋伯對權威類型的區分，即合理—合法型、超凡魅力型和傳統型的權威模式具有一定的對應關係[注十四]。儀式性競賽突出了制度的合理——合法性並將觀眾推至競賽的監督者的地位，查看表演是否與規則一致；征服則把具有超凡魅力的主人翁變成了「薩滿巫師」，他們的行動成為人類心理跨越凡俗界限抵達彼岸的象徵；加冕則依賴於對傳統的神聖信仰體系的形象性回顧實現對傳統權威或現實統治者的臣服[注十五]。特別是在災難性事件發生之後，比如「五一二」的汶川地震期間的電視媒體報導，吸引了成千上萬的中國人和世界人民觀看，電視新聞成為人們關注「汶川」災難的主要管道，這些報導使受眾獲得了一種「治癒性儀式」的體驗。

這些事件與日常電視節目之間不同，戴揚和卡茨認為媒介事件就是重大事件（「國家級事件」）的電視現場直播。這種「特殊的電視事件」主要指那些具有儀式性的電視直播事件，它們是「經過提前策劃、宣佈和廣告宣傳的」，觀眾被「邀請」來參與一種儀式、一種文化表演[注十六]。媒介事件雖然是經過提前策劃的，但它與「假事件」（pseudo events）[注十七]並不相同，假事件更明確地指向一種社會和媒介共同策劃的虛假事件，而媒介事件是在媒介的推動下呼喚人們對真實事件的關注。

大眾媒介成為一種生成慶典儀式的動因，大眾媒介經過事先策劃，將儀式元素和儀式體驗融合到新聞事件中。媒介在儀式中創造意義並將意義合法化。

媒介事件雖然是經過提前策劃的，但它與「假事件」並不相同，假事件更明確地指向一種社會和媒介共同策劃的虛假事件，而媒介事件是在媒介的推動下呼喚人們對真實事件的關注。

在媒介事件中，媒介扮演了類似教會的角色，媒介成了事件的操演者，媒介用一種節慶化的語言，一種連貫的敍事手法，一系列象徵性符號，以及創造一種新的更為有趣和令人興奮的表現事件的方式來代替原來的新聞報導的方式。媒介人員作為媒介事件的組織者，「媒體工作者不只是簡單地傳送一個事件或者對它進行評論，它們是在促成事件的存在。所以說，電視台具有立碑人和使徒的兩面性」[注十八]。在電視所報導的大型事件中，事件的主人公成為了主要的表演者，不管是平民英雄還是國家偉人，他們都需要面對衝突，從而獲得英雄權威的地位。在征服和加冕兩種類型中，英雄都是可能的候選人，而在競賽中則為各種衝突力量之間提供了成功的機會。

在媒介事件中，受眾成為積極的參與者。與日常播出節目的習慣性收視不同的是，「節慶」化收視不但會增加觀看的人數，還會增加觀看的情感體驗：人們奔相走告，集合在一起觀看大眾媒介的內容，人們在一起共同慶祝，就像是身臨其境一樣。人們「在家」或在其它場所觀看電視時的參與感與「在場」的參與感存在著一定的聯繫。例如，戴安娜王妃和查理斯王子的婚禮，埃及總統薩達訪問以色列，印度聖雄甘地的葬禮，戴揚和卡茨將這些事件稱之為「流散儀式」：由於這些事件是由大眾媒體播出，媒體報導和參與者之間的直接聯繫褪化。宗教儀式的宴會或者是受眾參與儀式的方式都被集中於一個單獨的、獻祭的地方，這在媒介事件中已經重建了儀式空間。流散儀式改變了以往在同一地方、同一時間、基於儀式文本的儀式化體驗。人們坐在自己家裏面的電視前就可以共用媒介事件所傳遞的節慶體驗。電視屏幕為廣大無法「在場」的大眾創造了一種直觀想像的「在場」的體驗，在某種程度上形成了想像的共同體。

戴揚和卡茨對於媒介報導和慶典之間關係的解釋是基於一種遊戲儀式和一個真實事件互相轉換的視角——某些事件引起了媒介慶典式的報導，而媒介慶典式的報導又促成了大型事件。一方面媒介加強了慶典的社會傳播能力，增加了參加和觀看慶典的人數，增強了參與慶典的情感體驗。另一方面，大眾媒介成為一種生成慶典儀式的動因，大眾媒介經過事先策劃，將儀式元素和儀式體驗融合到新聞事件中。媒介在儀式中創造意義並將意義合法化。

對於戴揚和卡茨在分析媒介事件時所強調社會整合功能，科特（Cottle）提出了質疑。他認為，媒介事件的分析只重社會融合功能，忽視了媒介對社會衝突和改變的應對。而媒介儀式往往是基於社會衝突和政治不確定性的[注十九]。也有不少學者提出了類似的看法，如亞歷山大（Alexander）和亞克布（Jacobs）[注二十]、列別斯（T.liebes）和庫蘭（J. Curran）等[注二十一]都在他們的文章中提出了非整合功能的媒介事件類型。科特將媒介化的儀式作為一種綜合類別包括以下六個分類：道德恐慌，慶典式媒介事件，衝突性媒介事件，媒介災難，媒介醜聞和媒介化的公共危機[注二十二]。

媒介事件從報導反映社會衝突和危機到實現社會整合，突出地反映了現代性的內在矛盾的敏感、深刻和激烈程度。比如突如其來的自然災難，恐怖主義等破壞性行為，意外事件或是政治危機，在經由大眾傳媒迅速播散之後，勢必帶來社會恐慌和失衡的加劇。在恐怖主義頭目拉登的頗具儀式化的錄音播放事件中，就可以看到文化、政治和戰爭的激烈對抗。這類被刻意製造出來的媒介事件，顯然是和實體性戰爭相配合的儀式性戰爭。這對於仇視西方的原教旨主義來說具有煽動和蠱惑的作用，對於西方和文明社會的大眾來說，則是一種心理戰的恐嚇。這些「危機性」和「對抗性」媒介事件可以引起衝突的外化和對心理秩序的顛覆。

總之，戴揚和卡茨所提出的理論模型

將事件、媒介和慶典儀式的概念結合起來，在大眾媒介的理論反思方面和應用性媒體研究方面是很有價值的。但是，他們也意識到媒介事件所強調的核心價值、政治作用和意識形態霸權意義帶來了新的社會扭曲：「民主的種種樣式被顛覆，參與變成奉承，見證變成聽證，勸說變成操縱，競賽變成加冕。對統一的訴求總使一些人出局，由媒介儀式喚起的忠誠，有時游離開制度和原則，而被轉向個人領袖和利益機構所利用」[注二十三]。媒介一旦成為社會政治的功利化的工具，就有可能將人們帶入一種虛擬的政治景觀中。

二、媒介儀式的價值軸心

提出「媒介儀式」概念的學者寇德瑞認為，與媒介儀式相關的有兩個價值軸心：「社會中心的神話」和「媒介化中心的神話」。「社會中心的神話」指人們會自然地認為社會有中心，這是一個自然中心，需要賦予價值。「媒介化中心的神話」指媒介有能力和特權為我們表達這個中心[注二十四]。媒介作為一個單獨的機構有其自身的法則和實踐，但同時它也處於更廣泛社會的定義和限制之下，與政治、經濟、文化等體制結成多角的關係。在社會常態形勢下，政府對於自身權威的構建是其政治管治的核心問題。馬克斯·韋伯曾經這樣論述政治的合法性的演化：「世襲君主制國家時期主要憑藉被神聖化了的習俗所提供的合法性支援，前理性時代主要依靠其神聖化領袖汲取人們的忠誠。而現代國家則是建立在相信統治者的章程所規定的制度和指令、權利的合法性基礎之上」[注二十五]。今天執政黨的合法性某種程度上依賴於媒體的宣傳報導。不過，單純的正面宣傳報導並不足以在公民心目中建構起關於國家政權的合法性的認同，武斷的、雷同的、甚至是虛假的正面宣傳報導，不僅會令人生厭生疑，還會產生逆反抗拒心理。因而作為某種現代國家的掌控技術，媒介儀式被用以實現政治權威的建構功能，即通過媒介符號的神聖化，以形象的隱喻方式來實現。

單純的正面宣傳報導並不足以在公民心目中建構起關於國家政權的合法性的認同，武斷的、雷同的、甚至是虛假的正面宣傳報導，不僅會令人生厭生疑，還會產生逆反抗拒心理。

在媒介儀式中國家形象往往是重要的主題。媒介作為儀式次序系統中的一部分，重要的功能之一是社會凝聚的作用，將不同的團體、社區（community）持久地結合在一起，這些群體不只限於民族、國家、信仰等等，還包括在事件中共用相同的興趣、利益或價值觀念。在這些群體中，國家是最持久明顯的群體，經常通過大眾媒介傳遞國家記憶和國家形象的故事，這些故事與宗教的信仰有著相似之處，因此這些故事也經常通過儀式化的方式進行傳遞，通過新聞、各種電視節目等週期性地共用有關國家話語的故事。有學者對二〇〇四年印尼海嘯的報導進行了內容分析，結果顯示：在二十天的報導中，中國各大媒介在這一特大國際性災難事件的報導中仍然遵循傳統宣傳口徑，基本呈現中國作為「負責的、人道主義的大國友邦」形象。在「中國國家形象」大框架下各類媒介也開始嘗試多角度多層次多面向的報導，共同構建出「海嘯事件」的媒介景觀。今天的媒介景觀是非常複雜的現實，一方面多樣化的報導可能表現出趨於整體豐滿的多角度接近客觀世界真相的媒介專業主義價值取向和操作策略，但是另一方面看，媒介運作確實決非簡單的專業主義的價值選擇，其中蘊涵著深刻的社會關係、認知方式、生活模式和意識形態力量角力，貌似專業性的媒介景觀背後仍然存在著直接和間接、顯性和隱性控制[注二十六]。在我國政治體制對媒體的管控之下，主流意識形態對於媒介的引導在過去表現為一種強勢的力量，而媒介景觀調適著人們的感覺和行為，塑造了人們對歷史的記憶和對現實的感知。過去單一的意識形態現在正在受到越來越多的娛樂化、世俗化的媒介景觀現象的衝擊。在多元文化形態共存、社會表達自由不斷擴大的今天，媒介景觀的軟性控制方式

審美經驗在傳媒技術的衝擊下也受到了影響，尤其是視覺權力的影響。人們在對社會現實各種表徵的觀看中受到了傳媒內部各種權力的影響，無形之中會陷入一種「全景敞式監獄」中。

或許正在成為新的全面控制方式。

三、媒介儀式對審美經驗的影響

當代社會已成為一個媒介化的社會（mediated society），媒介改變了我們對世界的認知途徑和體驗方式。在媒體聽覺、視覺信息的包圍中，受眾有一種身臨其境的感覺，正如麥克盧漢所提出的：「就像魚兒對水渾然不覺一樣」[注二十七]，人們往往在媒介的大環境中不自覺地被它的力量所影響。視覺傳播模式誘發了審美主體不同的審美經驗，以下將從視覺的特點和受眾的審美距離方面來分析傳媒對審美經驗的具體影響。

傳媒對審美對象的符號化表徵與真實世界已經難辨真偽，審美形式失真。我們關於世界的瞭解百分之九十以上來自電視、報紙、互聯網等大眾傳媒。傳媒所呈現的常常被我們當作了現實生活中的真實事件。傳媒對審美經驗的影響之一就是審美對象的複製性。複製發揮了無與倫比的影響，通過複製品我們瞭解藝術、瞭解事件，它具有肯定性的存在價值。但是複製只是原創的表徵或模擬。再高保真（hi-fi,High Fidelity）的音響也與原創有所差別，只是我們的耳朵難以分辨這樣細微的差別，正如我們的眼睛很難分辨凡高畫作的真品和贋品一樣。在這個意義上，傳媒的複製技術達到了一個高度，就是使人們分辨不出真實和複製之間、符號表徵和現實之間的區別。當人們對媒介、舞台角色產生虛擬性的誤解時，常常陷於傳媒的報導而無法自拔。一九三八年奧森•威爾斯在美國著名的廣播節目中以報導新聞的方式改編了科幻大師威爾斯的作品《世界大戰》，並將小說中火星撞地球的地點從英國改到了美國。即時的突發新聞報導方式將火星人描述得栩栩如生。全美幾十萬人擁上街頭，哥倫比亞廣播公司被員警團團圍住，研究資料表明，約有六百人收聽了該廣播，一百七十萬人相信火星人撞地球是真實的事件，其中一百二十萬人非常驚恐，認為世界末日就要到了。這樣的事件並不鮮見，當關於世界末日的電影《二〇一二》上映時，很多人開始對二〇一二年的到來產生恐慌。如何回應傳媒的符號現實成為我們需要面對的問題。

審美經驗在傳媒技術的衝擊下也受到了影響，尤其是視覺權力的影響。人們在對社會現實各種表徵的觀看中受到了傳媒內部各種權力的影響，無形之中會陷入一種「全景敞式監獄」中。在福柯的理論中，「全景敞式監獄」是一種分解觀看、被觀看二元統一體的機制。在環形邊緣，人徹底被觀看，但不能觀看；在中心瞭望塔，人能觀看一切，但還會被觀看到」[注二十八]。在全景敞視監獄中，站在瞭望塔中間的少數人觀看被關押的多數人，多數被監視的人是被動的、被壓迫和被控制的。事實上，大眾傳媒是與全景監獄並駕齊驅的另一種權力機制，湯瑪斯•馬蒂森（Thomas Mathiesen）稱之為「對觀監獄」[注二十九]。以「對觀監獄」為隱喻，我們看到對觀監獄的監視不是強制的，相反，媒介所擁有的符號權力給觀看者提供了無盡的希望和曼妙的諾言，誘使、邀請人們進入這種監視。這種誘惑的手段就是通過對受眾心理圖景的滿足完成的。在對受眾提供滿足和誘惑的同時完成了對受眾的監視。這種對受眾心理圖景的滿足造成了媒介的能指化傾向，即注重製造視聽快感，消解意義深度。對所指的疏離意味著對能指的青睞。能指遠遠溢出所指之外，膨脹得越來越大，而所指則一再被忽略、淡化或放逐。綜藝娛樂節目最典型地體現出當下媒介語言能指傾向的走向。在綜藝娛樂節目中，現場佈置的華麗，場上觀眾的各種聲音以及在後期製作中加進的音響效果，都是在極力製造一種能指的誘惑。媒介商業化程度的標志就是收視率。除了綜藝節目外，其它節目(新聞、社教性節目)也越來

越強調節目包裝，注重片頭的視聽衝擊，精心製造出後期的特技效果，在現象層與意義層之間，更注意現象的感性呈現。

媒介在為受眾提供滿足和精神偶像的同時，它借助於影像符號編織出一張龐大的規訓之網。我們在媒介所展現的各種現象背後，看到了媒介中的各種規則和禁忌。傳統儀式的規則是從傳統沿襲下來的，而媒介儀式的規則是由媒介的自身規則和傳播特性來決定的。以選秀節目為例，雖然選秀節目越來越趨向於平民化和零門檻，對參賽選手的年齡、長相、專業都沒有要求。但在比賽過程中，在大眾文化眾神狂歡的面具之下，各種規則將資本不同（包括身體、文化、經濟資本等）的人一步步地區分開來，從而既強制性地又異常隱晦地分離了舞台與看台、明星與大眾、審美幻象與日常生活、規訓主體與規訓客體。不同類屬的劃分不僅僅止步於分離，它更為著重的是分離形成的價值關係；禁忌儀式的功能也不在於從事實上做出區隔，它更加看重通過禁忌儀式的精神滲透達到對參與人群的心理影響與操控[注三十]。媒介儀式在現代社會的誘惑力就在於它提供了一個人人都可進入的舞台，展現了大眾生活的各種圖景，然而就是在這種美好圖景的背後，卻讓我們看到「徹底透明的社會會變成徹底監視的社會」[注三十一]。

媒介儀式在現代社會的誘惑力就在於它提供了一個人人都可進入的舞台，展現了大眾生活的各種圖景，然而這種美好圖景的背後，卻讓我們看到「徹底透明的社會會變成徹底監視的社會」。

四、媒介儀式中身體的快感與馴服

在社會生活中，如何組織和處理身體是社會化的主要功能之一。儀式中的身體的意義在於，它既是儀式的活動載體，又是儀式的作用對象。也就是說，身體在儀式中，作為表演、參與、分享的肉身載體存在，身體被儀式規定為一定的形式和意義表徵。另一方面，身體則是儀式所要刻意改造、塑型、馴服的對象物。通過儀式化的改造，身體不再是個人的、自然的、自在的、分離的身體，而是從屬於社會團體的、非自然的（如宗教的、政治化的）、自覺的、融入文化和價值體系的身體，也就是說，經過儀式化過程，身體不再是肉身，而是昇華的了。由此我們也可以理解，為什麼諸多對於身體的形象的刻制，如紋身、化妝等等，都是某種儀式的產物。

在媒介儀式當中，象徵性的表演展示了社會現實，儀式的形成有賴於表演者、表演行為、參與者共同的存在。在媒介事件或媒介儀式中，即使參與者不能親自「在場」，但媒介呈現的儀式類型仍然滿足了儀式實踐在身體表演方面的要求，電視中的表演再現了現實的身體形式。儘管儀式一直在演變，媒介儀式與以前形式的儀式既相分離又相聯合，它承載著過去儀式的很多記憶。正如原型儀式對後來的儀式變化具有改造力量，其實每種儀式的演變都確認了原型儀式的模式狀態。表演對於儀式的概念來說非常重要，在儀式中體勢化的表演與嚴肅的文本或其代表的生活是有距離的，也就是說，表演是被建構出來的，它不具有表面的意義。

克里斯托夫•伍爾夫(Christoph Wulf)從儀式參與者的表演即其身體演示的角度觀察儀式。他認為,集體在儀式的演示過程中控制了參與者的身體,並以此將文化記憶刻進他們的身體,從而保證了他們對集體同一性的接受和認同。福柯（Michael Foucault）認為社會的規訓與懲罰直接作用於身體，「身體是權力作用的一個重要方向。不過作用的方式發生了變化，由對身體的猛烈支配變為對身體的精細規劃」。身體是權力發揮作用的重要表徵：「權力對主體的嚴懲、磨滅，主體作為一個被鎮壓的對象存在，有時甚至是被放大的。這是一場激烈的戰鬥，一場力量懸殊的遊戲。權力將方向指向主體，但顯然，它只是為了凸現自身的價值，主體、個人是被排斥的，受壓抑的純粹客觀的外在。犯人的肉體在此時是主體的表徵。在肉體上，權力勾勒出最宏偉清晰的圖像來炫耀自己」[注

媒介改變了我們參與儀式的時空。在媒介儀式中，儀式的舞台擺脫了傳統的地理空間限制，它展現的是一個跨時空的舞台。這種展現創造出了新的社會交往空間。

三十二]。瑪麗•道格拉斯（Mary Douglas）將社會結構分為「群體」和「格柵」兩個維度[注三十三]，她將身體看作表達人際關係與人身關係的符號或象徵，不僅人與人之間的溝通關注儀式化行為，包括人與神之間的關係也是如此。在強群體、強格柵的社會中，人們講究形式，服裝整潔、身體距離、生理習慣等都表達了人際關係的要求。比如在天主教的國家或是伊斯蘭教地區，人們非常注重對自己身體的嚴格戒律，具有各種形式上的禁忌，這些律法般的規條成為社會中人人遵守的修養表徵，表現出對權威制度和各種象徵的順從。維克多•特納（Victor Turner）描述了恩丹布人如何把個體身體的疾病解釋成更大範圍的社會有機體疾病和混亂的徵兆。吉恩•科馬羅夫（Jean Comaroff）指出，在組織交流的基本模式中，身體是儀式關注的仲介之一[注三十四]。在儀式中，身體的獻祭與投入程度是禮拜和社會秩序相關的表演指標[注三十五]。身體是真實的，社會供給我們身體的需要，通過身體我們與社會聯繫，身體又自覺地順服於社會的某些規定。通過身體這一仲介，社會群體可以想像自己與社會之間的角色，從身體這一仲介可以反映人類穿越歷史的體驗。

在九一一的恐怖事件中，身體是整個事件不得不關注的中心。拉登所領導的基地組織成員在撞機前仔細地沐浴更衣，虔誠地祈禱，他們把撞機當作神聖的使命來完成，將身體被潔淨後當作活祭獻給真主。美國總統小布希在其後對美國人民的演說中強調，基地組織的行動是恐怖行動，是邪惡的行動，他們所流的血液是邪惡的，只有打擊恐怖的行動才是提供力量的新鮮血液。九一一後，對拉登的追蹤一直是焦點問題，因為只有將拉登的身體親自殺死才能代表反恐行動的勝利。奧巴馬總統在消滅了拉登以後對美國人民說：「國家兌現了承諾，正義得以伸張，世界因為拉登之死變得更美好、更安全。今天讓我們知道，作為一個國家，我們沒有什麼是做不到的」；「我知道我們在『九一一』事件後的團結精神在近些年來已經多少有所消退」；「我熱切地希望我們能重拾團結精神與自豪感，來應對諸多挑戰」。拉登身體之死成為九一一後美國人團結的重要政治符號。

大眾傳媒和其它儀式最明顯的不同在於身體如何參與儀式的體驗。媒介改變了我們參與儀式的時空。在傳統儀式中，參與者是在儀式發生的過程中同步進行參與的，參與者可以從各個角度觀看儀式發生的過程，可以直接在儀式當中參與互動，人們在儀式中交流的都是通過自己的眼睛所觀察到的角度。在媒介儀式中，儀式的舞台擺脫了傳統的地理空間限制，它展現的是一個跨時空的舞台。這種展現創造出了新的社會交往空間。對於參與媒介儀式的電視機前的受眾來說，身體並不在場，表演者與觀看者在身體上是分離的，集合的人們之間也是分離的。如果所有的儀式都是是一種仲介化的、主要發揮象徵性價值的儀式，那麼儀式中最重要的問題並不是身體是否在場，而是一個儀式權力的問題。最有權力的魔術或儀式，都是在集體在場的情況下直接作用在請求者的身體上的，請求者可能是事先約定的表演者或僅僅是見證者。最重要的儀式將最戲劇化的事做在請求者的身體上，例如，文革時期的批鬥會、魔術表演的現場觀眾參與、軍事訓練閱兵式等等，都是提供權威控制社會對象的敍事形式，不管它是政治化的儀式，還是娛樂化的儀式，無一不是通過直接作用在參與者的身體上而取得無可懷疑的權威性和震懾力的。

儀式和身體的關係是儀式理論中最重要的論題。首先，儀式模仿改變身體。正如生物性的身體延續了物種的血統，儀式則再造了社會物種，也就是群體。社會的儀式系統與自然的生物系統具有同源性。生物性的身體在生產新的身體的過程中得

到改變，比如出生、結婚、懷孕、死亡、季節轉換等都明顯地改變了身體，身體在生產和養護的過程中創造了下一代，人們熟悉對身體的模仿，生物複製展現了社會的連續性。社會儀式也有一個儀式原型。當儀式不能維護社會群體的穩定時，它就可能失去有效性，被新的儀式所替代。新的儀式中仍然可能看到舊儀式的傳承性。

其次，儀式中的身體總是以比較強烈甚至是痛苦的形式出現的。例如，流血往往是儀式中重要的部分。流血對於群體凝聚非常重要。女性的第一滴血液象徵著月經後開始具備生育能力，伴隨著誕生。而男性的流血象徵著英雄主義的戰鬥。血液與生命和死亡緊密聯繫。大規模的流血是一個群體維持其團結的儀式之一，流血犧牲的事件帶有一種悲劇色彩，悲劇的元素會激發同情心，主人公的受苦經歷會帶給人們一種心靈淨化的感覺。在流血的敍事中，古代獻祭儀式對現代具有重要的隱喻。儀式的主要力量就是將時間停止，從流動的歷史事件中切斷和制定框架，一般來說在現場看到戰爭死亡的人比在新聞報導中看到這樣的事件更具有震憾效果。但是，如果記者拍攝不到戰爭中的事件或者沒有人將這些故事傳遞下去，流血犧牲就不能執行集體聯合的功能，媒體為全民族提供接收關於犧牲的歷史的管道。媒體將有關戰爭中流血事件的儀式重新敍述，神奇性地淨化並完善事件，利用儀式中有利的元素創造虛擬性的民族團結。最為有效的儀式作用於身體上。媒介越關注身體，表明儀式越重要。

媒介儀式表明了身體參與和觀看的多少。媒介儀式並不直接作用於身體，但它保留了身體壓力對儀式再現時的幻覺。視覺具有身體性，當我們觀看的時候不單單是眼球的運動，實際上是一種全身去參與觀察活動。法國現象學哲學家梅洛－龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）認為，知覺是我們意識產生，以至行為產生的基礎——「我們對待世界的看法就是以身體為憑藉或仲介的」「知覺」的感知和體驗。梅洛龐蒂強調知覺的重要性，也就是強調對世界保持原初的驚奇的姿態，而不時用理智的模式使世界祛魅[注三十六]。在笛卡爾哲學中，精神和身體是異質性的東西，也就是身體是心靈的附屬物。到今天，這兩者合二為一了，也就是身心合一。儀式最重要的任務是將群體凝聚在一起，儀式是由集體表演所展現的道德。儀式通過模仿、複製、轉換身體來再造社會血統。它對人生通過禮儀的展現決定了儀式的變革性力量。雖然在媒介儀式中，身體無法在場，但媒介會提供一種虛擬的在場感，媒體仍然通過儀式來維護分離的社會成員之間的團結性。通過媒體對群體儀式的展現，對維護國家凝聚力起到了關鍵作用。

五、媒介儀式中的審美認同

儀式是認同的過程，是個體對集體價值的認同。儀式通過邀請參與者來維持社會穩定，建構社會結構；同時通過將個人置入社會中來使個人理解其社會位置，形成社會關係網；儀式還揭示了時空的意義，區分了神聖和世俗，儀式和日常生活的關係。媒介儀式的符號不僅喚起了人們對民族國家的認同，還喚起了人們不同層次的認同模式。

接受美學的學者姚斯在其認同理論中通過將讀者提到中心的視角，形成了一種新型的文學研究方法。但是，「望文生義地以為接受美學就只是重視讀者，是一個嚴重的誤解」，「接受美學的主要意圖是要突出以藝術經驗為主的歷史的審美經驗，它是在讀者的接受和解釋活動中表達出來的」[注三十七]。姚斯的研究基於對文學文本的闡釋，但並不僅僅限於一種文學的方法論，他的理論最終指向的是審美經驗，他的解讀立場也可以用來分析傳媒文本。從歷史的維度來看，審美問題是人們在失去彼岸後在此時當中尋找支撐力量的現代

媒體將有關戰爭中流血事件的儀式重新敍述，神奇性地淨化並完善事件，利用儀式中有利的元素創造虛擬性的民族團結。媒介越關注身體，表明儀式越重要。

審美問題是人們在失去彼岸後在此時當中尋找支撐力量的現代命題，恢復希臘精神的審美性，尋找歐洲古典美學到現代美學之間的線索，其實就是人們在現代生活中解放自己，認識自己的過程。

命題，恢復希臘精神的審美性，尋找歐洲古典美學到現代美學之間的線索，其實就是人們在現代生活中解放自己，認識自己的過程。

姚斯從審美經驗分析主人公認同的互動模式時，將文本結構與對歷史的理解結合起來，力圖傳達主體的審美經驗。作家所提供的審美經驗呈現在作品中對讀者審美經驗的啟動與調整、變化。但是，反過來，「這一讀者的期待視野由傳統的流派、風格或形式形成，卻又只是為了一步步地摧毀它……」[注三十八]。作家、作品、讀者三者不斷交流互動，人們的審美接受和期待視野形成了審美經驗，姚斯對於文學史的追問旨在尋求文學對於人的釋放和對社會的推動。他的關注最終指向的是人，是人怎麼樣在審美經驗中獲取存在的意義。在這個意義上，姚斯的接受主義美學也可以用來分析傳媒文本，通過對傳媒文本的分析，可以將傳媒美學與歷史的視角結合起來，從而拓展媒介研究的路徑和方法，關注媒介在社會領域的交流功能。

一旦有了審美態度，英雄的、宗教的或道德的榜樣便能產生淨化的快感。這種快感此時便成了「獎勵刺激」，這種刺激可以把行為模式更為有效地傳達給讀者或者觀眾，以便使他們在看到人類活動和苦難中具有榜樣作用的事例時能馬上跟著行動[注三十九]。在考慮審美構成時，還要考慮到審美態度的平衡問題，即與主人公的距離不能過近亦不能過遠，否則都會導致與所描繪人物的無興趣分離。觀看演出或者閱讀一部作品時所產生的審美經驗的主要層次包括驚訝、欽慕、震驚或者感動、同情的眼淚和笑聲，以及疏遠[注四十]。與主人公的認同不可能窮盡審美認同的諸多可能性。姚斯關於主人公認同的模型有五個層次，這些層次與弗賴伊的主人公等級表[注四十一]不同，姚斯的模式沒有歷史順序，包括聯想式、欽慕式、同情式、淨化式、反諷式等。

（1）聯想式認同主要是從祭祀活動過渡而來的。聯想式認同是「通過在某一戲劇行為的封閉的想像的世界裏充當某一角色而十分清楚地實現自身的那種審美行為」[注四十二]。這與米德所論述的交流過程有相似之處：「交流的重要性在於，它提供了某種行為模式，使得有機體或個體可以變成他自己的客體」。在戲劇的開放式交流性經驗中，參與者像做遊戲的孩童一樣，接受遊戲中的規則並融入遊戲。這種遊戲聯想式認同可以幫助參與者學習戲劇中的交流模式，並由這樣的模式主導其社會生活。

姚斯對聯想式認同分析起源於中世紀的戲劇。在希臘文，「戲劇（drama）」和「儀式(dromenon)」兩個詞之間的相似性並不是偶然。一開始，人們去教堂和上劇院是出於同一個動力[注四十三]。中世紀的宗教劇是從祭典儀式演化而來的，宗教劇產生於中世紀戲劇的第二個時期，即公元九五〇至一二五〇年期間。在歷史上，在羅馬傳道時期，基督教認為演員扮演劇中人物相當於偶像崇拜，教會經常對演出內容制止。經過長期的爭辯，基督教從禁止羅馬文化和藝術轉向對其吸納與轉化。從二、三世紀以來，由於教會內部修道院的靈修儀式頻繁，對唱的聖詩為了配合各種節日祭典不斷變化，音樂不斷疊加文字和插段而變成戲劇。宗教劇由儀式劇（liturgy）演化而來，宗教劇比儀式劇的範圍更大，它由教堂內的演出逐漸遍及西歐，參加者由牧師逐漸擴大到地方官員、律師以及城市中的民眾、商人等階層。每逢宗教盛典、國家紀念日或者賑災活動，都會舉行盛大的演出活動。在教堂內表演的儀式劇演出時設有兩個區域，「景觀站」和「表演區」，根據演出需要，教堂內設有多個景觀站，每個景觀代表一個場所，比如代表晚餐的餐廳，代表埋葬的墳墓等等。景觀站能夠提供故事的背景，會引導觀看者擺脫自己的思考距離，在劇碼中，觀眾被舞台真實所

激勵而產生的積極願望使其與團體聯繫在一起，成為一種集體的審美行為。通過審美快感，戲劇欣賞可以把公眾從日常習俗中解放出來。正是由於這個原因，這才可能從聯想式認同不知不覺地墜入祭祀活動，從而促使它的最初是自由的審美態度轉化為集體同一性的奴役狀態[注四十四]。儘管戲劇的遊戲式聯想在節日慶典中[注四十五]獲得了相似的體驗，使得宗教劇產生了倒退，但這種審美活動的社會功能並不過時，藝術通過共用那些歷史性的苦難可以產生團結的作用。

(2) 欽慕式認同是指在榜樣的完美來界定的審美態度，而不涉及悲劇效果或者喜劇效果的區分[注四十六]。欽慕是一種有距離的驚歎，是個人希望仿效一種模樣或模式。不論在哪一種文化中，榜樣所發揮的重要作用都是影響深刻的。楷模所起的作用主要是：通過個人英雄事蹟的展現，將歷史往事展現在我們面前，成為我們對歷史集體回憶的符號。儀式對於塑社群記憶起到極其重要的作用[注四十七]。其次，對英雄楷模的頌揚會將大規模的革命行動合法化。有關過去的形象和有關過去的回憶性的知識,是在(或多或少是儀式的)操演中傳送和保持的[注四十八]。第三、英雄人物的所經歷的考驗和磨難可以激發人們的勇敢和獻身精神。「中世紀流傳下來的兩種英雄類型滿足了欽慕式認同的需要：史詩的或傳說中的英雄滿足了人們集體回憶輝煌的歷史業績的需要，這種輝煌的業績美化了日常現實；神話或小說中的英雄則滿足了人們對於未聽說過的事件的特殊興趣，因為它滿足了讀者對罕見的冒險事件和完美的愛情的企望，把讀者帶入日常現實之外的能滿足人們願望的世界」[注四十九]。欽慕式認同把歷史上的楷模不斷加以濃縮並傳承下去，但是當中世紀冒險已經成為教育的必經之路時，觀眾對於主人公的認同蛻化為一種鏡像式的自我肯定。在大眾傳媒時代，對於偶像的工業化生產滿足了人們的視覺需求，卻消彌了欽慕的認同距離，觀眾對主人公已經難以產生驚歎的距離感。

(3) 同情式認同與欽慕式認同不同的是，其主人公是不完美的，消除了觀眾和主人公之間的距離感。觀眾或讀者可以在一種不完美的、較為「尋常」的主人公身上找到他們自己可能有的種種特徵，因而把主人公視為具有與自己同樣的素質而與他休戚相關。這種新的主人公規範與高不可攀或者頹變成僵化而陳腐的主人公形成鮮明的對照[注五十]。在戲劇方面，欽慕和同情是啟蒙運動時期新戲劇的主題。狄德羅和萊辛正是運用這種戲劇使資產階級從古典主義美學教條中脫離出來。在舊的傳統中，對主人公同情或欽慕式的認同可能會導致以下幾個問題，對於主人公的認同使得人們希望成為那個人，而不是他本來是的；對主人公有神化傾向，使之成為歷史主義的想像；主人公為已經建立起來的政治意識形態服務。在十二世紀的傳奇文學中，普通人代替了著名的傳奇式主人公，在這種轉變中，觀眾不再認為主人公遙不可及，而上帝的恩惠由此落實到了普通的個體身上。

(4) 淨化式認同是把觀眾從他的社會生活的切身利益和情感糾葛中解放出來，把他置於遭受苦難和困擾的主人公的地位，使他的心靈與頭腦通過悲劇情感或者喜劇寬慰獲得解放[注五十一]。淨化式認同是在審美經驗解放的過程中獲得的，因為只有在對看到的東西進行判斷時，才可能產生悲劇的情感或者喜劇的笑聲。中世紀的藝術仍然處在基督教救世的框架中，人們並不理解悲劇。安德列.紀德（Andrè Paul Guillaume Gide）說「在基督教的土地上真正的悲劇是不可想像的」。人們對主人公的感動只是要領悟到上帝的旨意。而在現代文學和藝術中，淨化式認同成為宗教改革的象徵，當理性的讀者具備這一條件而獲得道德思考的自由時，他們的自主性

儘管戲劇的遊戲式聯想在節日慶典中獲得了相似的體驗，使得宗教劇產生了倒退，但這種審美活動的社會功能並不過時，藝術通過共用那些歷史性的苦難可以產生團結的作用。

在大眾傳媒時代，對於偶像的工業化生產滿足了人們的視覺需求，卻消彌了欽慕的認同距離，觀眾對主人公已經難以產生驚歎的距離感。

對正統的教會觀念產生了威脅。

(5)反諷式認同指的是這樣一個審美接受層次：一種意料之中的認同呈現在觀眾或讀者面前，只是為了供人們拒絕或反諷[注五十二]。它提供了反權威的模式，主人公表現反常、可笑甚至邪惡，這引起了觀眾或讀者對主人公的嘲諷、失望甚至是否定。這種對英雄主義理想規範的嘲笑是在權威下獲得短暫的解脫。在對中世紀英雄主義的反諷中，揭露了理想主義壓制的社會黑暗面；封建統治的合法性受到質疑；讀者在反諷式認同的層次上被激發出思考的自由，但也可能會因審美失範而失去目標。

姚斯對文學、戲劇的文本出發，提出了審美認同五個層次，突出了他對於作家、作品、讀者之間交流活動的重視。在媒介中也是如此，媒介正是通過其生產和接受影響了媒介生產者、媒介和觀眾之間的交流，媒介生產者通過媒介與觀眾對話，生產者開始是一個接受者，每一個接受者又是接受群體中的一份子。他們之間對話有著積極的社會作用。

傳統儀式和媒介儀式在很多方面具有相似性。二者都是儀式，都是高度象徵的一系列行為，目的都是為了建構和加強社會現實，加強人際關係的聯結。那麼，傳統儀式和媒介儀式的不同之處是什麼呢？

媒介的儀式與傳統儀式不同主要在於，媒介儀式不再具有超驗的基礎。現代社會中的媒介儀式發生在儀式化的世俗化實踐中。媒介儀式多半是開放的和創意的空間，具備傳統儀式多不具備的多樣性和多變性，因而媒介儀式通常不以權威、壟斷、強制的面目出現，其權威、壟斷、控制力量是通過新聞真實性報導、藝術娛樂、互動遊戲等形式潛在地發生。媒介儀式的主角，是非人格化的媒介生產機制，儀式化結構直接就是媒介生產機制本身。媒介儀式關注社會群體的約束和再造，關注社會關係、社會秩序和社會價值體系的同一性，而不是將個體的人置於超越世俗趨向神聖的關係當中。傳統儀式與媒介儀式不同，傳統儀式是以傳承的神話和價值體系作為依託的。儀式的基本結構和內在哲學宗教觀念基礎，是儀式體系的根本所在。因此，儀式的純粹形式，則可以根據實際情況加以變通。孔子所說的「祭神如神在」，儀式貫穿的是歷史社會的共同神話和想像，傳統儀式的目標是在宇宙中正確地定位人自身。然而，在本質的意義和價值體系抽空之後，媒介儀式變成了形式主義，其外表與內涵已經分離。這些儀式所啟動的無非是一種虛幻的意識，文化認同感已經在現代化的進程中迷失。

[注一]王銘銘：《傳媒時代與社會人類學》，載於《新聞與傳播研究》一九九六年，第四期。

[注二]格爾茨：《文化的闡釋》， 韓莉譯(譯林出版社，一九九九年)。

[注三]詹姆斯·W·凱瑞:《作為文化的傳播》，丁未譯(北京，華夏出版社，二〇〇五年)，頁一六〇至一六三。。

[注四] Cottle,Simon. Mediatized Rituals:Beyond Manufactoring consent. *Media,Culture and Society*. 2006,28:3.411-432,

[注五]Dayan, Daniel and Elihu Katz. *Media Events: The Live Broadcasting of History.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

[注六]Nick Couldry.*Media Rituals-A critical approach.* London:Routledge,2003.

[注七]Nick Couldry.*Media Rituals-A critical approach*.p.2.

[注八]Nick Couldry.*Media Rituals-A critical approach*. p.120.

[注九]Nick Couldry.*Media Rituals-A critical approach*. Preface3.

[注十]Rothenbuhler,Eric.*Ritual Communication:from Everyday Conversation to Mediated Ceremony*.London:Sage Publ,1998: p.28－30.

[注十一]包括《傳播：人類共用意義的文化

儀式》、張建中《詹姆斯.凱瑞與美國傳播學研究》和雲南大學郭建斌的論文《理解與表達對凱利傳播儀式觀的解讀》，目前對凱瑞的介紹比較全面的是二〇〇七年蘭州大學米莉的碩士論文《詹姆斯.W.凱瑞傳播儀式思想探析》，石義彬、熊慧《媒介儀式，空間與文化認同：符號權力的批判性觀照與詮釋》。

[注十二]對媒介事件分析的主要文章有：孫信茹、朱淩飛《都市中的「媒介儀式」——文化人類學視野中的媒介傳播研究》，劉燕《奧運會：媒介儀式構築中的國家認同》，李春霞和彭兆榮《奧運會與大眾傳媒關係的儀式性分析》。

[注十三]過渡禮儀是範熱內普在《過渡禮儀》一書中提出的概念，出生、結婚、懷孕、死亡、季節轉換等地位變化的事件，往往會以過渡禮儀來加以標識（見阿諾爾德.范熱內普著，張舉文譯《過渡禮儀》，商務印書館，二〇一〇年）。

[注十四]韋伯基於對人的社會行動的分類對支配進行了分類。他認為，人的行動可以大致分為三類：合理—合法的（包括工具理性與價值理性）行動，超凡魅力型的和傳統的行動。基於三種行動類型，韋伯指出存在三種類型的支配：理性及法律的支配，傳統式支配，卡理斯瑪式支配。在第一類支配中，支配的基礎是「確信法令、規章必須合於法律，以及行使支配者在這些法律規定之下有發號施令之權利」；在第二種支配中，支配合法性的基礎是，「對個人、及他所啟示或制定的道德規範或社會秩序之超凡、神聖性、英雄氣概或非凡特質的獻身和效忠」。在第三類支配中，支配的基礎是「確信淵源悠久的傳統之神聖性，及根據傳統行使支配者的合法性」；莫姆森（Wolfgang J. Mommsen），「支配的類型：韋伯的政治社會學」（見康樂編譯，《韋伯選集III：支配的類型》(台北：遠東出版事業股份有限公司，一九八九年)，頁二五至二六。

[注十五]丹尼爾•戴揚,伊萊休•卡茨：《媒介事件》，麻爭旗譯(北京：廣播學院出版社，二〇〇〇年)，頁四八。

[注十六]丹尼爾•戴揚,伊萊休•卡茨：《媒介事件》，頁三。

[注十七]布林斯廷在寫於一九六一年的社會和文化評論《形象》（*The Image*）中，創造了一個新詞———「假事件」（pseudoevent），此詞迅速轉用於新聞學教程中的「假新聞」，所指乃是預先安排好的新聞事件，公眾雖也能從中獲得「經驗」，然而此種經驗之產生與獲得，卻是由於媒體一手構築，而非自然而生，近年中文媒體濫用的「炒作」當歸於此列。

[注十八]丹尼爾•戴揚,伊萊休•卡茨：《媒介事件》，頁一〇五。

[注十九]Cottle, S. (2006) "Mediatized Rituals: Beyond Manufacturing Consent", *Media Culture & Society* 28(3): 411－32.

[注二十]Alexander, J.C. and R. N. Jacobs (1998) "Mass Communication, Ritual and Civil Society", pp. 23－41 in T. Liebes and J. Curran (eds) *Media, Ritual and Identity*. London: Routledge.

[注二十一]T. Liebes and J. Curran (eds) *Media, Ritual and Identity*.London Routledge.

[注二十二]Cottle, S. (2006) 'Mediatized Rituals: Beyond Manufacturing Consent'. *Media Culture & Society* 28(3): 425.

[注二十三]丹尼爾.戴揚，伊萊休.卡茨：《媒介事件》，前言，頁四。

[注二十四]24 Nick Couldry.*Media Rituals-A critical approach*.London： Routledge, 2003：25-26.

[注二十五]馬克思•韋伯:《 學術與政治》，馮克利譯(北京：三聯書店，一九九八年)，頁五六至五七。

[注二十六]朱媛媛：《媒介事件及其儀式化與景觀化—關涉多元領域媒介事件延展機制的分析》(西安:西北大學，二〇〇六年)。

[注二十七]埃里克•麥克盧漢，弗蘭克•秦格龍：《麥克盧漢精粹》，何道寬譯(南京大學出版社，二〇〇〇年)，頁三六〇。

[注二十八]蜜雪兒•福柯：《規訓與懲罰：監獄的誕生》，劉北成、楊遠嬰譯(北京：生活•讀書•新知三聯書店，一九九九年)，頁二二六。

媒介正是通過其生產和接受影響了媒介生產者、媒介和觀眾之間的交流，媒介生產者通過媒介與觀眾對話，生產者開始是一個接受者，每一個接受者又是接受群體中的一份子。他們之間對話有著積極的社會作用。

媒介的儀式與傳統儀式不同主要在於，媒介儀式不再具有超驗的基礎。媒介儀式的主角，是非人格化的媒介生產機制，儀式化結構直接就是媒介生產機制本身。

[注二十九]鮑曼：《 全球化：人類的後果》，郭國良、徐建華譯(北京：商務印書館，二〇〇一年)，頁五一。

[注三十]王清清：《真人秀電視節目的禁忌儀式研究》(中國社會學會，二〇〇八年)。

[注三十一]蜜雪兒•福柯：《規訓與懲罰：監獄的誕生》，頁二二七。

[注三十二]同上書。

[注三十三]瑪麗•道格拉斯認為，社會結構如分為「群體（Group）」和「格柵（Grid）」兩個維度去考察，將有助於對社會結構和其儀式之間關係的認識。在這裏，「群體」指有明顯邊界的社會組織，類似於塗爾幹所說的「社會」。邊界明顯的社會屬於「強群體社會」，反之則為「弱群體社會」。「柵格」指以個人為中心的交往準則，人際交往強的屬於「強柵格社會」，反之屬於「弱柵格社會」。Douglas, Mary(1982) “Cultural Bias”, in Mary Douglas ed. *In the Active Voice*, London: Routledge & Kegan Paul，P192

[注三十四]Comaroff, J..Bodily Reform as Historical Practice. *In Ethnography and the Historical Imagination*, Colo.: Westview. 1992:69-91.

[注三十五]Rappaport, R. 1979. Ecology, *Meaning, and Religion*. Berkeley, Calif.: North AtlanticBooks.

[注三十六]楊大春：《楊大春講梅洛—龐蒂》(北京大學出版社，二〇〇五年)：頁一一〇。

[注三十七]劉小楓：《接受美學的真實意圖》(讀書，一九八七年，第一期)。

[注三十八]劉小楓：《現代性社會理論緒論》(上海三聯書店，一九九八年)，頁三二〇。

[注三十九]漢斯•羅伯特•耀斯著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯《審美經驗與文學解釋學》(上海譯文出版，二〇〇六年)，頁一八七。

[注四十]同上，頁一八八。

[注四十一]弗賴伊的等級表有神、傳奇中的半神式人物、作為領袖的主人公、跟我們大家一樣的主人公以及（反諷意義上的）「英雄」。

[注四十二]漢斯•羅伯特•耀斯著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯《審美經驗與文學解釋學》(上海譯文出版，二〇〇六年)，頁二〇一。

[注四十三]Jane Ellen Harrison. *Ancient Art and Ritual*. London:Williams&Norgate, Ltd,1927.p9~10.譯文參考葉舒憲編：《神話—原型批評》(西安：陝西師範大學出版社，一九八七年)，頁六八。

[注四十四][德]漢斯•羅伯特•耀斯著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯《審美經驗與文學解釋學》(上海譯文出版社，二〇〇六年)：頁二〇五至二〇六。

[注四十五]佛洛德認為：「節日慶祝是一種獲得准許的、或者應該說一種義務性的過度行為，一種違反禁令的嚴肅舉動。人們做出這種過度的行為並不是因為他們在接受某項訓諭後感到興高采烈，而是因為無節制是節日慶祝的本質；節日慶祝的情緒因獲得幹違禁的事的自由而產生」(見佛洛德：《圖騰與禁忌》，載《全集》，第十三卷)，頁一四〇。

[注四十六]漢斯•羅伯特•耀斯著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯《審美經驗與文學解釋學》(上海譯文出版，二〇〇六年)，頁二〇六。

[注四十七]保羅•康納頓：《 社會如何記憶》，納日碧力戈譯(上海人民出版社，二〇〇〇年)，頁七〇。

[注四十八]保羅•康納頓：《 社會如何記憶》，納日碧力戈譯(上海人民出版社，二〇〇〇年)導論。

[注四十九]漢斯•羅伯特•耀斯著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯《審美經驗與文學解釋學》(上海譯文出版，二〇〇六年)，頁二一〇。

[注五十]漢斯•羅伯特•耀斯著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯《審美經驗與文學解釋學》(上海譯文出版，二〇〇六年)，頁二一一。

[注五十一]漢斯•羅伯特•耀斯著，顧建光、顧靜宇、張樂天譯《審美經驗與文學解釋學》(上海譯文出版，二〇〇六年)，頁二一八。

[注五十二]漢斯•羅伯特•耀斯著，顧建光、

傳統儀式與媒介儀式不同，傳統儀式是以傳承的神話和價值體系作為依託的。儀式的基本結構和內在哲學宗教觀念基礎，是儀式體系的根本所在。

顧靜宇、張樂天譯《審美經驗與文學解釋學》（上海譯文出版，二〇〇六年），頁二二三。

Comparison on Chinese and Western Concept of Ritual Communication and its Modern Media Practice

Wu, Yumin (School of Media & Communications, Shenzhen University)

Abstract：Nowadays media decided to the communication of culture, and also largely determines the social relations, structure, power and the value construction. Besides information dissemination and esthetic entertainment, media has the function of concentrate attention, shape authority and idols, mobilize social passion and imagination. These functions are the ritualization as we understand in the development of human culture and society. Media, especially the mass media, is the carrier of information dissemination, but also the carrier of ritual performance. American scholar Professor James W. Carey proposed the concept division of communication, that is information dissemination and ritual communication. In 2003, British scholar Nick Couldry analyze the phenomenon of ritual communication in mass media and cultural industries from various perspective with the integration of ritual communication and media practice in his book Media Rituals. The view of this concept regard the communication behavior of human society as the main ways of social construction and ideas construction. This is never proposed before, from the perspective of the technical function of information dissemination and the social management function of communication effects control. It is increasingly important and significant with human society into the informational and entertainment age. If ritual communication is the basic way of communication in different stages of human society, then, there must be deeply cultural elements among form, structure and value system. The comparison of different aspects of ritual communication is a important field, as well as an efficient view and method of cross-culture study. By the way of media vehicles, can ritual communication finish the ritualization structure of society. These functions can be generalized: defuse crisis and conflict to digest tragedies; strengthen social identity, structure social power hierarchy in order to sancta and idolize power; compart daily life and transcendental life to build the peak experience of spiritual value; transform individual consciousness into group identification; maintain and contracture new cultural tradition etc, among which there is no difference between Chinese and Western. However, just as D.Dayan and E.Katz analyze the media events with the three basic model of competition, conquer and crown. To explain the characteristics of Chinese ritual communication in the view of western models-antagonism, contrariety and Correspondence logic-is insufficient. The eastern proper model of Chinese ritual communication plays a unique function during the construction of Chinese harmonious society.

Key words: ritual communication, media ritual, media event, comparative studies.

流行文化傳播中的媒介倫理

——以流行語傳播為例

■ 闞文婧

廣西大學新聞傳播學院

摘　要：現代媒介的普及與發展使得某些文化受到全社會的關注，形成一種影響更為廣泛和深遠的流行文化現象，它能夠滲透到社會的各個階層，不僅能影響社會成員的價值觀念，還會影響社會結構的改變從而引起社會變遷。二十世紀二十年代以來，報紙、電視、廣播、網路等媒介共同繪製出一幅全新的傳播圖景，隨之而來的倫理問題不容忽視。本文擬在解讀流行文化的內涵與特徵的基礎上，以流行語的傳播為例，分析媒介與流行文化的關係，並對流行文化傳播中的媒介角色進行倫理審視，旨在對我國文化轉型的順利進行能有所裨益。

關鍵詞：流行文化；流行語；媒介倫理；媒介角色。

引言

新世紀以來，中國經濟快速發展，取得了舉世矚目的成就，社會轉型的重心也從經濟領域轉移到文化傳播領域。大眾傳媒的普及讓某些文化現象受到全社會的關注，成為影響更為廣泛和深遠的流行文化。流行文化滲透到社會的各個領域，已經成為了人們日常生活中常見的文化形式，它不僅會影響社會成員的價值觀念，還會影響社會結構的改變從而帶來社會變遷。而隨著傳播技術的日新月異，網路和新媒體異軍突起，引領人類社會進入了全球化、信息化、數位化的傳播新紀元。其簡短的表現形式、極強的時效性以及較高的自由度進一步促進了流行文化的蔓延和滲透。

流行文化的類目紛雜，既有精華也有糟粕。社會轉型期的外在環境與媒介市場化運作的內在需求，使媒介在傳播流行文化時面臨一些不可避免的問題與矛盾。於是作為傳播載體的媒介在流行文化傳播中的角色和責任就有了尤為重要的意義，流行文化的傳播需要媒介的守望，社會倫理的重建需要媒介的保駕護航。本文將以流行語作為流行文化的折射窺探媒介在流行文化的傳播中的角色與功能，從媒介角色進行審視和思考，以期能對我國社會健康有序的轉型有所裨益。

一、流行文化的內涵與特徵

（一）流行文化的內涵

時代的變革引起心理激蕩，這反映在文化傳播領域就是流行文化的出現。流行文化的起源通常是由個人或組織宣導一種文化符號，通過媒介的推廣而被社會大眾廣泛接受從而形成文化潮流。根據以往狹義的理解，流行文化就是時裝、暢銷小說、流行音樂或電影等一般的藝術形式。然而隨著電視和網路等大眾傳播媒介的出現，媒介的推波助瀾使得流行文化涉及的領域愈加廣泛。國內社會學者高宣揚認為，流行文化是時裝、時髦、消費文化、休閒文化、奢侈文化、物質文化、流行生活方式、流行品味、都市文化、次文化、大眾文化以及群眾文化等概念所組成的一個內容豐富、成分複雜的總概念。這個總概念所表示的是按一定節奏、以一定週期、在一定地區或

流行文化的類目紛雜，既有精華也有糟粕。社會轉型期的外在環境與媒介市場化運作的內在需求，使媒介在傳播流行文化時面臨一些不可避免的問題與矛盾。

全球範圍內，在不同層次、階層和階級的人口中廣泛傳播起來的文化[注一]。正如金布林•揚將流行時尚定義為目前廣泛使用的語言、時興的款式、禮儀風格等表現方式和思維方式，當下人們的物質生活、精神生活甚至生活方式本身都成為流行文化的內涵。參與流行文化活動的主要群體是普羅大眾，所以流行文化反映的是不同階層的文化，具有較複雜的心理基礎和社會背景。現代媒介讓流行文化滲透到社會的各個階層和角落，在潛移默化中影響著大眾的思維方式和行為方式。文化潮流反映出大眾的社會價值取向和文化心態等心理基礎的變化和發展，也真實地反映出新的社會現象和文化形式，從而勾勒出社會的發展軌跡和方向。流行文化的這種社會文化屬性使它能夠作為一種意識形態力量而發揮無法預料的作用。

二）流行文化的特徵

1、仿擬性

流行文化的仿擬性包涵複製性和模仿性兩個方面。當今流行文化是在科學技術高度發展的現代社會繁榮起來的，媒介技術的發展使得依靠現代技術大量地複製文化內容並迅速加以傳播成為可能，同時也使流行文化基礎上的再創作不再受到限制。高效率的批量製作為更多的受眾提供了學習和享受文化產品的機會，而對流行文化的再創作也反作用於流行文化促使它成為潮流。譬如一度成為媒體焦點的各位「哥」——「春哥」、「犀利哥」以至於二〇一二年引爆中國新一輪反腐熱潮的「表哥」，內容的複製和形式的模仿正是「流行」的根源所在。

2、群眾性

相當數量的社會成員參與的文化活動才得以被稱為流行文化，基於現代傳媒技術和流行文化的高仿擬性，「流行」二字主要表現於它在大眾中的極度普遍性和對大眾生活的滲透性。現代傳播媒介的普及和大眾的文化需求讓流行文化在空間上無處不在，在時間上無刻不起，雖有潮起潮落但卻從未消失。流行文化依靠在大眾中的廣泛傳播而存在，又因為這種廣泛傳播增強其影響力。舊的流行文化隨著大眾注意力的轉移會逐漸被新的潮流取代，因而群眾性既是流行文化的生命之源，也是新舊文化潮流交替的關鍵因素。

3、消費性

被大多數人共同關注的事物勢必會產生消費需求，流行文化的群眾性決定了它往往具有迎合市場需求的特點，而作為流行文化主要載體的大眾媒介也對收視率、廣告份額和利潤有著內在追求，可以說流行文化的本質就是消費文化。羅蘭•巴特的後結構主義符號論和鮑德里亞的消費文化理論將流行文化現象解釋為廣告商策劃和運作的生產者與消費者之間的符號意義的生產、再生產及消費過程[注二]。所以流行文化是一種消費導向性的文化。

4、浮動性

流行文化具有一定的時效性，這一點在流行語的傳播規律中也得到了體現。如下圖所示，是百度指數統計的二〇一二年的十大流行語之一「元芳，你怎麼看？」在兩個月內的用戶關注度和媒體關注度。從中不難看出流行語會在一個時間週期內出現、擴散、發展和消逝，流行文化也是如此，其內容也總是充滿流變，它會在另一個時間週期內以新的形式重生和複現。總體而言，文化潮流的發展是沿著波浪式軌跡前行的，它的流變反映了一段時期內大眾取向的變化。

二、大眾媒介中的流行語

文化潮流反映出大眾的社會價值取向和文化心態等心理基礎的變化和發展，也真實地反映出新的社會現象和文化形式，從而勾勒出社會的發展軌跡和方向。

流行文化的巨大影響力主要建築在它的高仿擬性和群眾性之上，而大眾媒介作為流行文化傳播的載體，其普及和發展正是流行文化仿擬性和群眾性的保障。

現代媒介與流行文化間保持著複雜而微妙的關係。流行文化的巨大影響力主要建築在它的高仿擬性和群眾性之上，而大眾媒介作為流行文化傳播的載體，其普及和發展正是流行文化仿擬性和群眾性的保障。它使流行文化的複製以驚人的速度擴張，並以多媒體形式讓流行文化吸引到更多的眼球，可以說媒介創造並且成就了流行文化。媒體的傳播和宰制功能所能達到的程度，決定著流行文化在社會中普及和有效程度[注三]。

網路的出現和普及改變了以往傳統的文化傳播模式，也滋生出了一種席捲網路社會和現實社會的文化潮流——流行語。流行語往往是一個詞或者一個短句，具有很強的概括性，它作為事物符號化的表徵而成為解讀流行文化的密碼。因此，當前語境下以流行語的傳播為切入點分析大眾媒介扮演的角色，對於瞭解流行文化與大眾媒介二者之間的關係有啟發意義，有助於更準確的把握媒介的社會倫理角色，取流行文化之精華，促進社會轉型的順利進行。

一）從編碼/解碼解讀流行語的形成

斯圖爾特·霍爾在《編碼/解碼》一文中提出意義和信息不是簡單被傳遞，而是被生產出來的。流行語便是由文本經歷編碼解碼的過程生產出意義，再發展成潮流形成的。

1、意義的產生：編碼/解碼

霍爾將電視話語意義的生產和傳播看作是意義「生產」、「成品」與觀眾「解碼」三個階段，流行語的產生同樣可以如此劃分。我們以在二〇一二年中秋、國慶雙節前期，由中央電視台《走基層百姓心聲》特別調查節目中產生的流行語「你幸福嗎？」為例來分析流行語傳播的編碼解碼過程。

第一，編碼階段。

在這一階段，傳播者把事先設定好的意義通過媒介傳播給大眾以達到預期的支配受眾或建議受眾的目的。傳播者自身的思想、偏好以及價值取向都會融進將要傳播的文本中，此時呈現給大眾的是帶有目的性的文本內容。傳播者可以是專業的媒介組織，也可以是普羅大眾中的一員。在央視的《走基層百姓心聲》節目中，記者們分赴各地採訪城市白領、鄉村農民、科研專家、企業工人等幾千名各行各業的工作者，提出「你幸福嗎？」的問題，旨在重提中國人的幸福觀，引發當代中國人對幸福的深入思考。

第二，半成品階段。

編了碼的信息一經傳送，編碼者就對其失去了控制權。傳播者製作的文本經媒體的發佈後還只是處於半成品階段，因為在網路時代的語境下，意義的生成少不了廣大線民的參與。最初形成的文本經過不同媒介的傳播，一般都會在互聯網平台上引發受眾的再思考，所引發的解讀會產生不同的話語走向。央視的採訪一經播出，迅速在受眾中引起極大反響，受眾通過網路媒介闡述個人對「你幸福嗎？」的解讀，一時間將這句話和其生產者推上輿論的風口浪尖。

第三，解碼階段。

解碼也是意義再生產的過程。當各種包涵對「你幸福嗎」的不同理解和看法的「半成品」被公佈在網路媒體上時，大眾所看到的已不再是有關原始事件的客觀的素材，而是經過加工的內容。在解碼的過程中，個體的差異讓人們在各自的文化環境中賦予事物以意義，因此每個人對事物的認識會存在差異。由於「編碼者與解碼者沒有構成『直接的同一性』，編碼和解碼的符碼不是完全對稱的，扭曲和誤解就容易因傳播交流的雙方缺乏對等性而產生」[注四]。

2、意義的變化與發展：流行語現象

互聯網時代，線民隊伍的壯大使解碼個體眾多而又繁雜，於是話語的意義也呈現出動態編碼的特點。傳播者在製作文本

的過程中加入了其編碼的預設意義，然而，在信息被傳送出去之後，傳播者就失去了對信息和意義的控制，意義能否實現，決定於受眾對符碼的解讀。

社會事件發生後，傳播者編碼的意義在受者那裏可能會被歪曲甚至顛覆，觀察社會熱點型的流行語，如「最美ＸＸ」「元芳，你怎麼看？」「至於你信不信，我反正信了」時，傳受之間的衝突不難察覺，這便是對抗式解碼的體現。

大多數情況下流行語的形成來自受眾對官方信息的協商或對立的解讀。「你幸福嗎？」的流行最初就是源於大眾對媒體專業素養的質疑，其走紅背後也反映了大眾對媒介的批判。而隨著「你幸福嗎?」在受眾中的傳播面擴大，傳統媒體跟進進行相關報導，又進一步使擁有了新意義的話語廣泛傳播。只有經過媒介的傳播，新的意指才能廣為人知，從而形成流行語現象。媒介從中起到了為流行語造勢的作用。

二）大眾媒介：成就流行語的功臣

1、信息源：流行語的製造商

《咬文嚼字》雜誌社自二〇〇八年起逐年發佈上一年度的十大流行語，縱觀近幾年的流行語發佈（見右表），可以看出流行語通常是某種新生事物或某個社會公共事件直接帶來的後果，比如我們所熟知的「我能說髒話嗎」、「親」、「表哥」等，這些流行語都與一些具體的社會事實相關聯，誠然，流行語的興起與普及都離不開社會現實的土壤。有的流行語直接來源於媒體，譬如「你幸福嗎？」這句話最初的走紅源於大眾對媒體專業素養的質疑，其走紅背後也反映了大眾對媒介的批判與嘲諷，然而隨著這個簡單的問句成為流行語卻也引發了當代中國人對幸福的深入思考。此外，電子媒介時代，許多流行語發端於網路之上，然後又從虛擬的網路空間走向傳統媒體，各路媒體的推波助瀾促進流行語影響力的日益增長。

電子媒介時代，許多流行語發端於網路之上，然後又從虛擬的網路空間走向傳統媒體，各路媒體的推波助瀾促進流行語影響力的日益增長。

2008	2009	2010	2011	2012
山寨	不差錢	給力	親	正能量
雷	躲貓貓	神馬都是浮雲	傷不起	元芳你怎麼看
囧	低碳	圍脖	Hold住	舌尖上
和	被就業	圍觀	至於你信不信我反正信了	躺著也中槍
不拋棄不放棄	裸X	X二代	坑爹	高富帥·白富美
口紅效應	糾結	拼爹	賣萌	中國式XX
拐點	釣魚	XX控	吐槽	壓力山大
宅男宅女	秒殺	XX帝	氣場	贊
不折騰	蝸居	達人	悲催	最美
非誠勿擾	蟻族	穿越	忐忑	接地氣

隨著技術的發展，以互聯網為代表的新媒介帶領人類進入了信息化傳播新紀元，網路媒體的出現讓流行語的傳播更為廣泛，影響更為深遠。隨著線民規模的擴大和互聯網的普及，流行語傳播對大眾媒介的依賴性也達到了新的高度。甚至一些本來並不為主流社會認同的文化概念和內容，經過媒介的加工和傳播，也可成為潮流趨勢影響大眾的生活。

2、影響源：流行語的幕後推手

議程設置理論提出，大眾對於當前大事及其重要性的認識和判斷，通常來自於大眾傳播，大眾傳媒不僅是重要的信息源，而且是重要的影響源[注五]。因此在眾多的問題或論題中，媒介賦予更多關注的問題或論題，在一段時間內將更為人們所熟悉，其重要性也將日益被人們感知。

當大眾傳媒對某一流行語及其背後的現象表現出特別的關注時，很快就會在

文化總是在被建構與解讀的過程中逐步發展與成熟，進而形成潮流。大眾媒介起到的主要作用就是造勢，形成人們對於特定事物的注意力，以此形成一種大眾消費趨向。

社會受眾中造成相當層面的輿論影響，使這個流行語成為一段時間內大眾關心的熱點話題，流行文化的仿擬性和群眾性就會使其由此而延伸和發展下去。譬如「最美XX」，最美是「最美麗」的簡稱，流行的用法是以「最美+身份」的組合作為對人物的美稱。這種組合的流行始於「最美媽媽」吳菊萍。二〇一一年七月二日下午一點半，杭州濱江區聞濤社區的一處住宅社區內，一名兩歲女童從十樓墜落，正在樓下的吳菊萍衝過去用左臂接住了孩子，小女孩得救了，而吳菊萍左臂卻被巨大的衝擊力撞成粉碎性骨折。因為吳菊萍是位還在哺乳期的年輕母親，所以人們稱讚吳菊萍為「最美媽媽」。一時間，最美媽媽的稱號出現在各大媒體報導的標題中。其背後的事件也在網上引發熱議，網友紛紛對吳菊萍的自我犧牲精神予以讚揚，最美稱號當之無愧。此後各種「最美」稱號不斷湧現，如最美教師張麗莉、最美司機吳斌、最美戰士高鐵成、最美女法官厲莉，一個又一個鮮活的榜樣進入大眾的視野，媒介在報導這些正面人物的時候均採用「最美」作為首碼。大眾媒介讓「最美」成為了人們關注的焦點，「最美+身份」的組合形式成為二〇一二年十大流行語，大眾媒介作為幕後推手，功不可沒。大眾媒介通過增加對流行語相關內容的報導，擴大了流行語的影響範圍和潮流趨勢。文化總是在被建構與解讀的過程中逐步發展與成熟，進而形成潮流。大眾媒介起到的主要作用就是造勢，形成人們對於特定事物的注意力，以此形成一種大眾消費趨向。

三）流行語：大眾媒介的武器

簡潔的流行語將複雜的信息簡單化，有助於加快受眾對信息的解讀和信息在社會上的傳唱度。此外，因為流行語在受眾中具有較廣的傳播度，使得受眾對其具有親切感。大眾媒介若是恰當在媒介活動中使用流行語，可增加語言上的表現能力，使新聞報導更具活力。譬如正能量、高富帥、白富美等詞就比傳統詞彙更生動形象，用於新聞報導中時能更貼近受眾心理，更易引起受眾心靈上的共鳴，從而增進受眾對媒介的好感。借此大眾媒介可以進一步增加自身影響力。

流行語的影響力衝擊著我們的日常生活。而網路媒體的出現，不僅加快了新聞和觀點的傳播速度，還拓寬了大眾的話語空間和權力，利用流行語發展中的輿論力量影響現實事態的發展。譬如二〇一二年頻頻為媒體報導的「中國式過馬路」，它是大家對部分中國人集體闖紅燈現象的一種調侃，即無視交通信號燈的指示，湊夠一批人就過馬路的現象。「中國式過馬路」一經媒體報導，立刻引發大眾對交通安全意識和國民素養的討論，從而提高了國民的自覺性，使此類現象呈減少的趨勢。

三、流行文化傳播中的媒介倫理

當下流行語已逐漸成為一種普遍的社會文化現象，作為一種流變的符號表徵，它敏銳地反映了時代和社會的變遷。隨著流行語的傳播，大眾對於流行語中蘊含的社會事件或現象的思考也在逐步深化，這些深入的思考在一定程度上也成為推動著社會前進的動力。大眾媒介作為成就流行語的功臣，具有對流行語中包含的意識形態進行加工進而主宰大眾的價值取向的能力。此前許多學者將媒介倫理界定為媒介從業人員的職業道德或媒介從業人員所應當遵循的倫理原則與道德規範的集合體[注六]。筆者認為媒介倫理的內涵應當更為豐富，它是對傳播活動中媒介行為判斷的系統研究，包涵理論解讀和實踐分析，解決的是大眾媒介如何履行其職責的根本問題。鑒於流行語以及流行文化影響社會變革的力量，明晰大眾媒介在流行語傳播中的功能和倫理角色也可帶我們窺探當下流行文化傳播中媒介倫理的指向。

一）現代媒介的社會倫理角色

二十世紀二十年代以來的研究表明，大眾媒介在社會中擔任著社會環境檢測者、社會整合者、文化知識和社會遺產的傳遞者以及公眾娛樂平台等多重角色。基於對流行語和大眾媒介之間關係的解讀，在流行文化的傳播中，媒介也擔任著多重倫理角色與功能。

1、潮流的把關人

流行文化的消費性決定了它的相當一部分內容都是為了取悅受眾而存在的，加上網絡等電子媒體的發展，使得不少過度娛樂化甚至低俗的內容成為潮流進入大眾的視野。數字化時代，信息良莠不齊的現象十分常見，一些負面內容如一些髒話的諧音也會成為流行語，這對社會進步以及青少年的健康發展顯然是不利的。前文已述，媒介既是流行語的製造商，也是成就流行語的幕後推手。所以媒介在作為信息的把關人外更應當扮演潮流的把關人角色，多提倡富有正面能量的流行文化，將那些無意義甚至會造成大眾負面情緒的文化擋在通往流行的大門之外。這是對媒介自律層面上的要求。大眾媒介作為職業傳播者的特殊身份決定了他們對大眾的重大影響力，媒介自律對於維護社會文化空間的潔淨起著至關重要的作用。流行文化的把關人是媒介應當扮演的首要角色。

2、道德的監督者

作為社會道德的守望人，大眾媒介通過製造、引導、擴大輿論達到道德監督的目的。而流行語都與一些具體的社會事實相關聯，大眾媒介能通過持續公開的報導將大眾目光吸引到一定流行語及其背後反映的現象上，譬如「中國式過馬路」成為二〇一二年十大流行語就是大眾媒介作為社會道德的監督人，警醒大眾提高安全意識和素養。

3、社會價值的導師

我國大眾媒介傳播主導道德觀念最常用的方法就是通過典型報導樹立榜樣，以其事蹟和精神激發受眾的情感共鳴，從而形成道德共識，引導受眾的道德觀念。比如二〇一三年雅安地震中出現的最美舞者廖智，在二〇〇八年汶川地震中失去雙腿的她卻仍未放棄其舞蹈失業，及至二〇一三年四川再次地震時又第一時間趕至災區搶險救災。縱觀以往評選出來的網路流行語，不乏「正能量」、「最美XX」等標榜正面形象的詞句，流行語的簡潔性將複雜的內容簡單化更易被受眾關注和接受，我國的媒體報導也多次引用此類正面流行語作為新聞標題，傳遞了主流價值觀。大眾媒介憑藉對流行語或流行文化的選擇，以及對其背後現象的解讀詮釋並建構了整個社會的道德規範，提升了受眾的價值追求。利用流行文化引導社會價值觀念的形成也是媒介應當承擔的責任。當然過度引用也會導致受眾審美的疲勞，所以媒介在把關人的角色基礎之上還需要明晰其社會價值導師的倫理角色，做好輿論的引導，利用流行文化傳遞正面社會價值。

二）媒介道德建設的倫理思考

我國正處於社會轉型的特殊時期，市場化的運營機制以及流行文化的消費特性使媒介盲目跟隨流行文化以達到利益最大化的目的，有的時候甚至不惜以解構精英文化為代價。在網路上紅極一時的「杜甫很忙」現象便是媒介倫理角色缺失的典型代表。

杜甫的思想有著深厚的傳統儒家思想的根源，其思想核心是儒家的仁政思想，詩風沉鬱頓挫。被稱為「詩聖」的他經歷了唐代由盛到衰的過程，因此他所寫的詩飽含對國家的憂慮及對老百姓悲慘生活的同情。他的詩因全方位反映了唐朝由盛至衰的過程而被後人譽為「詩史」。毋庸置疑，杜甫在一定程度上代表了中國傳統精英文化。然而正是這樣一個精英形象卻因為學生在課本上的塗鴉而變成供大眾消遣的跳樑小丑。媒介在整個事件的發展過程中成為顛覆杜甫精英形象的幫兇。整個事件始於二〇一二年初，對語文課本上杜甫插

大眾媒介作為職業傳播者的特殊身份決定了他們對大眾的重大影響力，媒介自律對於維護社會文化空間的潔淨起著至關重要的作用。流行文化的把關人是媒介應當扮演的首要角色。

產業化制度下，媒介在流行文化的傳播中的角色缺失時有發生，媒介素養與自律的重要性不證自明。在當下媒介發展的環境下，重申媒介的倫理角色是極有必要的。

圖的各式塗鴉在微博上瘋轉。在這些塗鴉中，杜甫的半身像被網友進行再創作，他時而手扛機槍，時而揮刀切瓜，時而腳踏摩托車，網友將此塗鴉潮流戲稱為「杜甫很忙」，這種形象的顛覆無疑給大眾帶來了不少娛樂。在深層次上，這是青少年在消解精英文化的同時試圖對傳統文化進行重新的另類編碼。大眾媒介順應大眾的喜好大肆推出一波又一波「杜甫很忙」的塗鴉，將這次塗鴉狂歡推向一個又一個高潮。從媒介倫理角色看來，此時媒介更應該擔當起潮流把關人和社會價值導師的角色，一方面控制對這種惡意顛覆的傳播，另一方面進行正確的價值引導，將大眾的注意力引導到對傳統文化的正確解讀上來。把握好媒介的倫理角色主要還得依靠於媒介素養的提高和媒介自律。

結語

流行文化的內涵和特徵決定了其社會影響力，而流行語作為當下典型的流行文化現象也會給大眾和社會帶來變革。身為信息源和影響源的大眾媒介深入滲透到大眾的日常生活中，成為成就流行文化的大功臣。然而產業化制度下，媒介在流行文化的傳播中的角色缺失時有發生，媒介素養與自律的重要性不證自明。在當下媒介發展的環境下，重申媒介的倫理角色是極有必要的。在流行文化的傳播中，現代媒介唯有始終扮演好潮流把關人、社會價值的導師以及社會道德的監督人等角色才能把握文化發展的正確方向，為我國社會轉型披荊斬棘。

[注一]高宣揚《流行文化社會學》(中國人民大學出版社，二〇〇六年)，頁八〇。
[注二]倉理新《流行語折射的流行文化》(旅遊教育出版社，二〇一一年)，頁五。
[注三]高宣揚《流行文化社會學》(中國人民大學出版社，二〇〇六年)，頁三〇五。
[注四]羅鋼、劉象愚《文化研究讀本》(中國社會科學出版社，二〇〇〇年)，頁三四九。
[注五]郭慶光《傳播學教程》(中國人民大學出版社，一九九九年)，頁二一四。
[注六]鄭根成《媒介載道——傳媒倫理研究》(中央編譯出版社，二〇〇九年)，頁三〇。

Media Ethics in Popular Culture Communication-Case Example as Buzzwords Spread

Kan, Wenjing(Guangxi University)

Abstract: The development and popularization of modern media make some culture under the attention of the whole society, formed a kind of popular culture phenomenon whose influence is more extensive and profound. It is able to penetrate into all sectors of society,not only can influence the values of social members, but also affect the change of social structure that cause social changes. Since the 1920s, newspapers, television, radio, Internet and other media together to map out a new view of communication,the accompanying ethical issues can not be ignored. On the basis of interpret the meaning and characteristics of popular culture.This article intends to take catchword as an example to analyze the relationship between the media and popular culture ,and examine roles of media during the spread of popular culture in ethical view .Aiming at benefit to the smooth culture transformation of China.

Keywords: Popular Culture, Catchword; Media ethics; the role of media.

特約專稿

魏源的哲學與變法思想

■ 王家儉
台灣師范大學

摘　要：魏源字默深，湖南邵陽人，為晚清著名的公羊學者。著有《書古微》、《詩古微》、《公羊古微》、《董子發微》、《古微堂內外集》等。闡發今文經中公羊家的微言大誼，排斥古文經，而力主今文經為儒家經學中之正宗。故魏源的天道哲學即以公羊學為中心。本文之主要目的有三：1.從宇宙論的觀點，探討魏氏天道哲學之由來及其演變。2.從天道哲學的觀點，探討其天人合一觀及歷史演化觀。3.從實用論的觀點，探討魏氏的變法思想及其師夷長技以制夷的借法自強觀，對其後洋務運動之影響。

關鍵詞：天道哲學，天人合一，歷史演化觀，變法思想，國際科技轉移。

魏源(一七九四至一八五七年)字默深，湖南邵陽人。道光二十五年進士，是十九世紀中葉中國著名的經學家、思想家。曾任內閣中書舍人，江蘇興化縣及東台縣知縣，高郵州知州。咸豐七年歿於杭州，享年六十四歲。魏氏治學涉及的範圍甚廣，對於經學、史學、文學、子學都有著述。同時，他也是一位留心時務、關懷國事的經世思想家，對於當時的政風與學風都曾提出許多有價值的批評和改良意見。尤其是在河務、漕務和鹽務、水利等方面的改革主張，最為具有遠見。鴉片戰爭之後，魏源憤於中國的戰敗，轉而從事於海國形勢的研究。呼籲國人重視世界的知識，擴大對外的視野，師法西洋長技，改良中國的軍備，變法自強，因而成為近代中國倡導現代化的先驅。他的著作主要計有：《古微堂內外集》、《古微堂詩集》、《書古微》、《詩古微》、《董子發微》、《庸易通論》、《老子本義》、《孫子集注》、《聖武記》、《海國圖志》等，影響晚清思想與學風甚大。

在哲學方面，學者對於他頗有不同的論點，或者指其為變易哲學；或者指其為力行哲學，甚至還有人認為他的哲學是辯証唯物論或唯心主義[注一]。然而對於他的天道哲學卻少有人討論。其實天道哲學則正是其哲學思想的核心。諸凡其宇宙觀、歷史觀、變法思想皆由此衍生而來。魏源的天道哲學在本體論方面，他以為宇宙(太虛)的基本結構乃是一種渾沌之氣，亦即氣為太虛之本體。嘗言：「太虛聚為氣，氣散為太虛」，二者本為一體[注二]。而氣之內則又有陰、陽二體之分，是即為兩儀。兩儀相倚相伏，此勝彼衰，絪蘊交感，變化無窮，人類萬物皆因之而生。如言：「太虛乃萬物之真宅也」[注三]。此外，在陰陽變化之中，還有一個道存在於內，不論陰陽如何變化，而道則永恆不易。故言：「氣化無一息不變者，其不變者道而已」[注四]。而此道即是所謂的「一陰一陽之天道」，或簡稱之為「天道」。由是可知魏源於此所說的天道，實即是一種存在於宇宙中的自然法則，可謂是一種樸素的宇宙認識論。本來沒有什麼玄虛可言，但是後來他又在天道之上架設一個「天」的觀念，並以「天」為宇宙萬物及人類的最高主宰，乃使他的天道哲

魏源憤於中國的戰敗，轉而從事於海國形勢的研究。呼籲國人重視世界的知識，擴大對外的視野，師法西洋長技，改良中國的軍備，變法自強，因而成為近代中國倡導現代化的先驅。

王家儉教授簡歷與著述

王家儉教授一九二三年出生，安徽省渦陽縣人。一九五二年獲台灣師範學院史地系學士，後歷任台灣師範大學歷史系講師、副教授、教授、系主任，曾於英國倫敦大學和美國哈佛大學訪問研究。從台灣師大退休後居加拿大溫哥華專事史學研究、寫作。

王家儉教授主要著述在明清思想文化史有：《魏源對西方的認識及其海防思想》（台大文史叢刊），《魏源年譜》（中研院近史所專刊），《晚清公羊學的演變與政治改革運動》（第二屆國際漢學會議論文集），《晚明的實學思潮》（漢學研究）等；中國近代海軍史：《清季的海防論》（師大學報），《北洋武備學堂的創設及其影響》（師大歷史學報），《中國近代海軍史論文集》（台北文史哲出版社），《李鴻章對於中國近代海軍近代化的貢獻》（師大歷史學報），《德國與晚清的軍事現代化》（歷史月刊）等；中國近現代化的歷程方面有：《文祥對於時局的認識及其自強思想》（師大歷史學報），《民初地方行政制度現代化的探討》（師大歷史學報），《民初的女子參政運動》（師大歷史學報），《民元改造參議院風潮》（中華民國初期史研討會論文集），《孫中山民族主義思想的影響－以大亞洲主義為中心》（孫中山與亞洲國際學術討論會）；其他兼雜著有《晁錯「籌邊策」形成之背景及其歷史意義》（簡牘學報），《吳浙鐵路補遺》（台北市文獻會），《試論〈春秋〉一書對於中國史學的影響》（師大歷史學報）等。王家儉教授近年完成四十萬字的《李鴻章與北洋艦隊—近代中國創建海軍的失敗與教訓》一書，是利用早年在英、美國會和圖書館所搜集的檔案資料，參以中、日及其他外文著作所寫成的專書，是個人積數十年的心力所圓成的學術心願。對於北洋海軍的建軍始末，其配置、人事、糾葛、失敗等關鍵因素，嘗試在史事過後百餘年的今日，作一客觀的探討。

學蒙上一層神密的色彩。由於其所說的天有時指的是自然的天，有時指的是具有人格與意志的天(神)，涵意並不十分明確，但這並不影響他的哲學體系。因為中國古代的哲學家向來只言內聖外王，而少言宇宙本體，與西方哲學家的思想模式基本不同[注五]。

因為魏源是一位著名的今文學家，故他的天道思想不可避免地受到漢代大儒董仲舒(公元前一七六至一〇四年)的影響，而具有鮮明的天人合一色彩。認為「人為萬物之靈，乃合天地陰陽五行的精華而生」。嘗言：「人也者天地之德，陰陽之會，五行之秀氣也」[注六]。又言：「天身即人身，天命即人命，天心即人心」，以及「天地大人身，人身小天地」；「父母小乾坤，乾坤大父母」。凡此皆可說明其天人合一的思想[注七]。繼而他又從天人合一討論到人的德性問題。認為天地之大德、生生不息，是即為「仁」的表現，而仁亦為人之所稟賦，具有一種道德的主體性。從其所謂「人者天地之仁也，天地之性，人為貴」；「知天人之不二，可與言性命矣」[注八]，即可証明此一思想。天道與人性之中既然寓有仁道存乎其內，人即當以天為本，以天為歸，體天之仁，踐仁盡性，言忠信，行篤敬，作一個有道的君子，「與天地合其德，與日月合其明」。尤其是統治萬民的帝王，受命於天，為億萬生靈之所寄，更應當戰戰兢兢敬天、畏天、事天；朝乾夕惕，順天道以行王道。而「以勢、利、名公於天下，先天下之憂，而後天下之樂」，如此方可祈天永命，使其王朝命運繫於不墜[注九]。

在天人合一的歷史觀方面，他認為自然界中的陰陽變化有道，人類歷史中的治亂興衰也有道。故云：「一陰一陽天之道，一治一亂人之道」[注十]。天道與人道實為一致。天道是自然變化的規律，同時也是歷史演變的規律，不論時空與人事的變化，無一不受其支配。不過，歷史之道雖然不變，但歷史演進之勢卻常在變動之中。魏源此種道與勢對立的歷史發展二元

魏源有時也喜借同道家的「氣運」或「運會」之說，以說明某種歷史發展之不可扭轉的勢頭。環視與魏源同時代的學者之中，能預見海國時代之來臨及西潮之東漸者則幾無一人可與之相提並論，亦可見其目光之宏遠。

觀，極可能受其同鄉前輩王船山(一六一八至一六九二年)的影響[注十一]。他所謂的勢，亦即是內在於特定歷史發展之中的情勢、形勢或趨勢。諸如「封建之變為郡縣」、「並田之變為阡陌」、「租庸調之變為兩稅法」，皆是他所謂的「勢日變，一變而不可復者也」[注十二]。

此外，魏源有時也喜借同道家的「氣運」或「運會」之說，以說明某種歷史發展之不可扭轉的勢頭。比如在鴉片戰爭之後，他即曾預感到西潮東漸之必然趨勢。指出「天地之氣其至明而一變乎！(王按：此處應指新航路與新大陸之發現)，滄海之運隨地圓體，其自西而東乎？……紅夷東駛之舶，過岸爭岸，過洲據洲。立城埠，設兵防。凡南洋之要津已盡為西洋之都會。地氣天時變，則史例亦隨世而變」；「豈天地氣運，自西北而東南，歸中外一家歟」[注十三]。環視與魏源同時代的學者之中，能預見海國時代之來臨及西潮之東漸者則幾無一人可與之相提並論，亦可見其目光之宏遠。

再者，魏源也是一位歷史進化論者。他認為時、空、人、物皆隨著歷史的發展而不斷地改變。「三代以上，天皆不同今日之天；地皆不同今日之地；人皆不同今日之人；物皆不同今日之物」[注十四]，其結果則是愈變愈好，後代勝於前代，例如漢文帝之廢肉刑、柳宗元之非封建，以及隋唐之行科舉，都証明後代較前代為仁為公[注十五]。不過，由於受到《易經》中陰陽盛衰循環與公羊家三世思想的影響，以及中國歷史中分分合合現象的啟示，也使他深感歷史演進的歷程是曲折或是循環的。如同他所指出的盛世、亂世興衰世的三世循環論[注十六]，即可說明此種周期性的歷史發展觀。

魏源是晚清時期著名的經世思想家，同時也是著名的變法主義者。從歷史上看儒家的變法思想有兩派不同的主張，一是孟子的法先王論，一是荀子的法後王論。前者是託古改制，後者是因時維新。魏源為一今文學派的學者，極力贊同荀子而與孟子立異。他指出：「履不必同，期於適足；治不必同，期於利民。是以忠質文異尚，子丑寅異建。五帝不襲禮，三王不沿樂」。又以古今異宜，不可有所偏執，「古乃有古，執古以繩今，是為誣今；執今以律古，是為誣古。誣今不可以為治，誣古不可以學語」。是以「君子之為治也，無三代以上之心則必俗；不知三代以下之情則必迂」。「變古愈盡，便民愈甚」。同時他還指責那些讀死書不知變通的人為庸醫或庸儒[注十七]。凡此均可見其變法思想的先進。

值得注意的是魏氏雖主張變法，可是卻以「君子不輕言變法」為戒，而不主張操之過急，以免舊弊剛去，新弊又生。非僅無益，且又害之。因此魏源議論變法時，乃採取極為謹慎的態度，而以修法除弊為止。在他看來法久則弊生，弊去而利自興，能興利除弊有利於國，有利於民，即可達到修法的目的，而不必大肆更張。如他早年在兩江總督陶澍幕中，從事漕務、鹽務以及河務所謂「江南三大政」的改革，即採取此一理念。由此也可知其改良主義思想[注十八]。

鴉片戰爭以後，他的變法思想又發生一個巨大的轉折，提出：「以夷攻夷，以夷款夷，師夷長技以制夷」，頭一部中國禦夷的方略。尤以「師夷長技以制夷」最具有遠見，而為史家所稱道。因為他曾在浙東參加過抗英戰爭，深感中國之所以致敗實由於敵我軍備之差距過大。唯有師夷之長技，造輪船，製火砲，練海軍，在廣東擇地設立造船廠，製砲局，聘用洋人為師，訓練一支新式海軍，使中國的海防軍事現代化。魏源此一借法自強的思想，雖僅以武備方面為限，可是卻為中國近代利用國際科技轉移，實施現代化思想的先驅。其後清廷推行洋務運動，實以此為矯矢[注十九]。

[注一]吳澤：《魏源的變易思想和歷史進化觀點》，載《歷史研究》一九六二年第

魏源議論變法時，乃採取極為謹慎的態度，而以修法除弊為止。在他看來法久則弊生，弊去而利自興，能興利除弊有利於國，有利於民，即可達到修法的目的，而不必大肆更張。由此也可知其改良主義思想。

魏源借法自強的思想，雖僅以武備方面為限，可是卻為中國近代我國國際科技轉移，實施現代化思想的先驅。其後清廷推行洋務運動，實以此為矯矢。

三期；利興民、李儀：《談談魏源認識論的特點》，載《哲學研究》一九八二年第三期；劉廣京：《魏源之哲學與經世思想》，載《近代中國經世思想研討會論文集》(一九八四年，台北)。

[注二]魏源：《古微堂內外集》(內集)卷二「默觚中一學篇十三」，頁三一。

[注三]同上，「默觚中一學篇十三」，頁三三。

[注四]魏源：《古微堂內外集》(內集)卷三「默觚下一治篇五」，頁一五。

[注五]馮友蘭：《中國哲學史》(一九三四年，上海)上冊，頁九；梁漱溟：《東西文化及其哲學》(一九二二年，上海)三版，頁一三七；方東美：《新儒家哲學十八講》(一九八三年，台灣)，頁二一至二二。

[注六]魏源：《古微堂內外集》(內集)卷一(默觚上)，頁三

[注七]魏源：《古微堂詩集》(一八七〇年)長沙，「偶然吟十八首」之八。

[注八]魏源：《古微堂內外集》(內集)卷三「默觚下—治篇三」，頁一一至一二。

[注九]魏源：《古微堂內外集》(內集)卷三「默觚下—治篇三」，頁一〇至一一。

[注十]魏源：《古微堂內外集》(內集)卷二「默觚中—學篇二」，頁六。

[注十一]王夫之：《讀通鑑論》「敘論四」；杜維運：《王夫之與中國史學》，載《輔仁大學人文學報》(一九七〇年第一期，台北)；馮天瑜，周積民：《王夫之》；陳清泉等輯：《中國史學家評傳》中冊(一九八五年，河南)，頁八四三至八七一。

[注十二]魏源：《古微堂內外集》(內集)卷三，「默觚下—治篇五」，頁一六。

[注十三]魏源：《海國圖志》卷五「東南洋各國敘」。

[注十四]魏源：《古微堂內外集》(內集)卷三「默觚下—治篇五」，頁一四至一五。

[注十五]同上，(內集)卷三「默觚下—治篇九」，頁二九。

[注十六]同[注十四](內集)卷三「默觚下—治篇」，頁一〇至一一。

[注十七]同[注十四](內集)卷三「默觚下—治篇三至四」，頁一〇至一一，三〇至三一，三六。

[注十八]同[注十四](內集)卷三「默觚下—治篇五」，頁一六。

[注十九]王家儉：《清史論藪》「魏默深的海權思想」(台北文史哲出版社，一九九四年)，頁二三五至二五六。

Wei-Yuan's Philosophy of Tien-Toa and His Thoughts on Reform

Chia-Chien Wang(National Taiwan Normal University)

Abstract: Wei-Yuan was one of the famous Gong-Yang scholars during the late Ch'ing period. He had published a lot of books, such as"Shih-Ku-Wei"《詩古微》, "Shu-Ku-Wei"《書古微》,"Gong-Yang-Ku-Wei"《公羊古微》"Tong-Tze-Fa-Wei"《董子發微》"Ku-Wei- Tang-Che" 《古微堂集》,etc. According to his study, King-Wen classics was the legitimate extension of Confucian classics instead of Ku-Wen classics.His work contributed to the renewed interests of Gong-Yang learning and deeply influenced the academic discussions in the late Ch'ing period. Gong-Yang learning could be considered to represent King-Wen classics and is the foundation of Wei's Tien-Toa philosophy.My main purpose of this article is as following: 1.Discuss Wei's Tien-Toa philosophy and its resources and development from the Cosmology perspective.2.From Wei's Tien-Toa philosophy perspective to discuss his view of harmony of nature and human and evolution of history.3.From the point of pragmatism to discuss Wei's thoughts on reform.

Key Words:Tien-Toa Philosophy, Harmony of Nature and Human, Historical Evolution, Thoughts on Reform, International Technology Transfer.

中國研究

革命語境中的「悲情」與政治實踐

——以孫中山政治演講中之道德訴求的分析為中心

■ 謝　亮

蘭州交通大學馬克思主義學院

摘　要：孫中山在其政治演講中敘述和刻劃的多元道德形象，雖然彰顯了政治與道德的內在關聯性，但美德與政治實踐各自具有邊界。訴諸道德訴求的美德政治有其自身限度。作為一種歷史敘事方式，它是在向革命者或民眾推演或宣示其政治理念。此敘事揭示的政治觀念雖可對應於諸多歷史故事中的具體道德形象，但總體上卻帶有一定程度的支離破碎感。此種敘述和刻劃亦正如阿倫特所言：它最終激發的不是公民共同的參與，而是政治精英的爭奇鬥豔，它鼓勵的不是公民參與共事，而是政治精英凸顯個人之自我表現和為之而尋求的社會認同感。

關鍵詞：「悲情」，道德訴求，政治演講，政治實踐。

孫中山多言民眾或一般政治行動者於「革命之大義」常是勸者諄諄卻聽者藐藐，但他作為政治宣傳家和鼓動家，一生卻多有政治演說，幾乎可謂逢會必有演講。於此類史實過往研究多分析其所流露的政治思想或意旨，或探究其發生之背景及其影響。但其顯見缺陷則是未能回答下述問題，即：為何孫中山在其演講中總會敘述或刻劃多種正面或負面的道德人物形象？此類敘述或刻劃所表徵之道德訴的深層政治內涵何在？孫中山政治演說中所表徵之政治激情或悲情與其政治實踐之關係何在？在學理層次，於此類敘述或刻劃過往研究以國民性分析之範式是否可行？更關鍵者，在學理上，我們當如何理解政治實踐中的「悲情」或「激情」彰顯所隱含的道德訴求於政治實踐之公共性有何影響？

鑒此，本研究擬以一九二四年一至八月孫中山廣州之三民主義演講文本的話語風格彰顯的政治「悲情」或「激情」為視角，探究此「悲情」或「激情」隱含的道德訴求內在政治邏輯，從而回答前述設問。

需說明者：首先，本研究無意否定孫中山及其思想的宏大意旨，只是想強調，以此方式來回答前述設問，是基於對歷史和現實政治實踐之體悟而去追問道德與政治實踐之關係，並拷問下述基本問題，即：關涉公共生活的政治實踐是否需拷問行動主體的內在思維活動或良知？個體的政治實踐與其自身的道德自覺之內在關係如何？申言之，我們應當如何審視在民族危機症候之下的社會政治動員，以及特定政治訴求何以實現，進而為近代中國革命的內在運行邏輯提供一可能的解釋。其次，阿倫特意義上的「行動」與「實踐」、「公共性」及「公共領域」概念是本文分析理路的基礎。在此，「實踐」（praxis）可以意指「集體的、有目的的行動（如革命之實踐）」[注一]，「公共領域是行動者表現其言行、相互溝通，以及凝聚政治權力的空間，是動態的，是間斷性的」。故，「公共性」意指「彰顯、開展、表現」[注二]。承此理路，筆者將考究孫中山政治演說中敘述或刻劃的多元道德形象，分析其隱含的道德訴求，並探究他為何把實踐政治美德界定為政治行動的

孫中山在其政治演講中敘述和刻劃的多元道德形象，雖然彰顯了政治與道德的內在關聯性，但美德與政治實踐各自具有邊界。訴諸道德訴求的美德政治有其自身限度。

基本內容，從而反思政治實踐中政治美德與個體道德再建構之間的含混性，以證明道德假定中的政治之惡及政治行動者的內在反省何以重要。

一

孫中山在其政治言說中，常敍述和刻劃了多元的道德形象。

首先，敍述和刻劃之人物本身具有多元性，牽涉古今中西。如以族別而論，有西人之華盛頓、林肯、紐頓（牛頓）、巴枯寧、馬克思、列寧等，亦有中土之堯舜湯文武禹孔孟列子等；以古今之歷史論，有如明之遺老或如洪秀全、韋昌輝等，也有與之同時代者諸如一般老官僚或如陳炯明者；以智能德品之高下論，有阿斗式之國民、失去彩票之苦力和得自由而忿怨之美國黑奴，亦有精明之諸葛亮、哈美爾頓（漢密爾頓）等。即或論及位階高者亦不乏古今之品行低下之皇帝，如西洋之路易十四、十六，查理士第，亦有中土之康雍乾等；以力之大小強弱及集體命運觀之，既有如弱者之高麗、安南及次殖民地之中國人，亦有強者如東西之列強等。

其次，其語詞表達多是一般性判斷，多用「是」、「一般」、「只」、「我們」、「他們」、「這些」、「南方」、「北方」等這類語詞，故而，其對敍述和刻劃的特定道德形象常具有集體性特質。如於不覺醒之普通國人，則指稱他們「是一片散沙，……就是因為一般人民只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。……往往因為保護宗族起見，寧肯犧牲身家性命。像廣東兩姓械鬥，兩族的人無論犧牲多少財產，總是不肯甘休」[注三]。他不僅言及四萬萬國人是阿斗式的皇帝，又痛陳「中國人不知自由，只知發財。……中國一般的新學者對中國民眾提倡自由，就好像和瑤人講發財一樣。中國人用不著自由，但是學生還要宣傳自由，真可謂不識時務了」[注四]。即在敍述和刻劃關涉外洋之道德形象時，其語詞表達亦多是如此。如享自由之中國人和受專制之苦的歐洲人之集體形象對比：「歐洲人民在那種專制政體之下所受的痛苦，……比之中國歷朝人民所受專制的痛苦還要更厲害」[注五]。再如，強勢白人與弱勢紅番，我們與高麗人、安南人之集體形象對比，「南北美洲的紅番民族，……他們的人數很多，但從白人搬到美洲之後，紅番人口就逐漸減少，傳到現在，幾乎盡被消滅」[注六]，「我們動以「亡國奴」三字譏誚高麗人，安南人，……不知道我們自己所處的地位實在比不上高麗人、安南人」[注七]。

需指出，此類敍述和刻劃亦常是比較性地存在亦或可稱之為對立性存在。如就國人而言，愚弱與雄健、新與舊、守舊與開放皆可轉換。他說：「中國的人口向來很多，……向來所以要受外國壓迫的原因，毛病是由於大家不知，醉生夢死。假若全體國民都能夠和印度人一樣的不合作，又用宗族團體做基礎聯成一個大民族團體，無論外國用什麼兵力、經濟和人口來壓迫，我們都不怕他」[注八]；「一般醉心新文化的人，便排斥舊道德，以為有了新文化，便可以不要舊道德。……此刻中國正是新舊潮流相衝突的時候，一般國民都無所適從」[注九]。尤在義和團之後，「中國從前是守舊，在守舊的時候總是反對外國，極端信仰中國比外國好；後來失敗，便不守舊，要去維新，反過來極端崇拜外國，信仰外國是比中國好」[注十]。再如主張自由平等之美國北方人和自私自利南方人反對解放黑奴，而解放後的黑奴自由但卻窮困，反而怨恨林肯[注十一]。

再如位階之高者如學士文人與下層民眾中之會黨對比，「許多自命為中國學士文人的，天天來替滿洲說話。……這些人不獨是用口號去擁護滿洲，還要結合一個團體叫做保皇黨，專保護大清皇帝，來消滅漢人的」[注十二]。而下層民眾中之會黨：「當洪秀全起義之時，洪門會黨多來響應，民族主義就復興起來。……民族主義更流傳

孫中山在其政治言說中，常敍述和刻劃了多元的道德形象。敍述和刻劃之人物本身具有多元性，牽涉古今中西。其語詞表達多是一般性判斷，對敍述和刻劃的特定道德形象常具有集體性特質。

到軍隊，流傳到遊民。那時的軍隊如湘軍、淮軍多屬會黨，即如今日青幫、紅幫等名目，也是軍隊流傳而來」[注十三]。但言及下層民眾之於民族主義的認知，又有如苦力把彩票藏於竹杠之類具體刻劃。如就南北政治勢力之比較，「現在北方武人專制，就是反抗世界潮流；我們南方主張民權，就是順應世界的潮流」[注十四]。

此類比較往往關涉中外。如「中國人幾千年酷愛和平，都是出於天性。……中國強了幾千年而高麗猶在，日本強了不過二十年便把高麗滅了」[注十五]。再如，相較於國雖亡而因民族主義依然可興盛的猶太、印度人和波蘭人，他說：「像這樣講來，中國和猶太、印度、波蘭比較，都是一樣的亡國，何以外國亡國，民族主義不至於亡，為什麼中國經過了兩度亡國，民族思想就滅亡了呢？」[注十六]

再者，孫中山敘述和刻劃多元的道德形象，充滿悲憫之情懷，但更關涉政治秩序設計之手段、目的之關係考量。例如，為證明民族主義何以必需，及其與世界主義之關係，他常敘述和刻劃了一組組正面或負面人物。如康雍乾、漢之張博、英人之卡來呼。其中，康熙就開「博學鴻詞科」，把明朝有知識學問的人幾乎都網羅到滿洲政府之下。所以康熙、雍正時候便出了多少書，如《大義覺迷錄》等，說漢人不應該反對滿洲人來做皇帝。他們秉持的理由，是說舜是東夷之人，文王是西夷之人，滿洲雖是夷狄之人，還可以來做中國的皇帝。由此便可見是康熙、雍正還自認為滿洲人，還忠厚一點。到了乾隆時代，連滿漢兩個字都不准人提起了，把史書都要改過」[注十七]。「所以歷代總是用帝國主義去征服別種民族，像漢朝的張博望、班定遠滅過了三十多國，好像英國東印度公司的經理卡來呼把印度的幾十國都收服了一樣」[注十八]。故而，失卻民族主義，猶如把彩票藏竹杠內的苦力，不知「竹杠好比是民族主義，是一個謀生的工具，……以後只要講世界主義，要全世界的人的來進貢，從此不必要民族主義。所以不要竹杠，要把他投入海中」[注十九]。

為論證民權必興以及為何需要實行權能分治，除四萬萬阿斗與諸葛亮，車夫與主人等熟知政治比喻外，成長之小孩、自由卻忿怨之美國黑奴、法國革命之暴徒專制之敘述和刻劃出現於其政治演講中亦即情勢所然。如「究竟為什麼反對君權，一定要用民權呢？因為近來文明很進步，人類的知識很發達，發生了大覺悟。好比我們在做小孩子的時候，便要父母提攜，但是到了成人謀生的時候，便不能依靠父母，必要自己去獨立。但是現在還有很多學者要擁護君權，排斥民權。……中國許多舊學者也是一樣，所以一般老官僚至今還主張復辟，恢復帝制」[注二十]。而自由卻忿怨之美國黑奴則是：「北方各省沒有蓄黑奴的，便主張放奴。……南方的人由於自私自利的思想，便反對放奴，……黑人從那次以後，……在政治的平等自由上有很大的希望；但是因為從前替主人做工，便有飯吃，有衣穿，有屋住，解放以後不替主人做工，便沒有飯吃，沒有衣穿，沒有屋住，一時青黃不接，黑奴覺得失了泰山之靠，便感覺非常的痛苦。因此就怨恨放奴的各省份，尤其怨恨北方那位主張放奴的大總統」[注二十一]。

再如，他曾講有民權卻不懂權能分治必造就暴民，反生民權之反動力。因為，「像法國革命的時候，人民拿到了充分的民權，便不要領袖，把許多有知識有本事的領袖都殺死了，只剩得一班暴徒。那般暴徒，對於事物的觀察既不明了，又很容易被人利用。所以發生一件事，人民都不知道誰是誰非，只要有人鼓動，便一致去盲從附和。像這樣的現象，是很危險的。所以後來人民都覺悟起來，便不敢再主張民權。由於這種反動力，便生出了民權的極大障礙，這種障礙是由於主張民權的人自招出來的」[注二十二]。根據何在呢？豬仔議員

孫中山敘述和刻劃多元的道德形象，充滿悲憫之情懷，但更關涉政治秩序設計之手段、目的之關係考量。為證明民族主義何以必需，及其與世界主義之關係，他常敘述和刻劃一組組正面或負面人物。

政治行動與道德實踐之間內在的緊密關係，是孫中山政治演說中經常被論及之命題，但由此卻可能使政治實踐因糾結於特定道德訴求而扭曲其自身的公共性。

——學壞了中國人——的負面道德形象提供了答案。他說：「歐美代議政體的好處，中國一點都沒有學到；所學的壞處卻是百十倍，弄到國會議員變成豬仔議員，污穢腐敗，是世界各國自古以來所沒有的。這真是代議政體的一種怪現象。所以中國學外國的民權政治，不但是學不好，反而學壞了！」[注二十三]所以，在其政治演講中通過敍述和刻劃多元道德形象所隱含的政治秩序設計的手段和目標的指向性是十分明確的。因為，鑒於「俄國新發生一種政體，……不是代議政體，是人民獨裁的政體」，孫中山宣示「用我們的民權主義，把中國改造成一個『全民政治』的民國，要駕乎歐美之上」[注二十四]。

綜上而可追問者，孫中山何以要敍述或刻劃多元道德形象，無論是負面亦或正面，其政治演說何以要凸顯道德訴求呢？

二

前述考究證明，政治行動與道德實踐之間內在的緊密關係，是孫中山政治演說中經常被論及之命題，但由此卻可能使政治實踐因糾結於特定道德訴求而扭曲其自身的公共性。如他對先知先覺者行動的強調，甚或強調革命者本身即是一種先知先覺力量，以至於甚至將先知先覺者與中國革命的發生及其演進之關聯式塑為或實際上是誇大為一種絕然突破的「因果關係」的奇跡。

而且，孫中山在其政治演講中，常強調各式封建專制和無良政治必將隨著革命而崩解。此種崩解即是新舊政治轉換和舊有社會結構及其秩序的消解，是「舊意義的消解」與「舊道德的崩解」。但舊有政治統治的恐怖和顢頇及其意識形態對人精神世界的全面宰制，使孫中山體認到，「新政治」及其規範因面臨舊政治及帝國主義的顢頇干預而相當脆弱。它能否內化為所有政治行動主體的道德自覺的基礎亦是脆弱不堪。如相較「民權」而論，不做皇帝不僅意味著新秩序，更意味著新道德實踐。所以，孫中山批評國人不明民權之真意而深受「做皇帝」之心理影響。他說：「如果不明白這個（民權）意思，想做皇帝的心理便永遠不能消滅。大家若是有了做皇帝的心理，一來同志就要打同志，二來本國人更要打本國人，全國長年相爭相打，人民的禍害便沒有止境」[注二十五]。進而，無論是曾經的政治同道者亦或是對手，最終都被他指稱為是想做皇帝。他指斥，「現在共和成立了，但是還有想做皇帝的，像南方的陳炯明是想做皇帝的，北方的曹錕也是想做皇帝的。廣西的陸榮廷是不是想做皇帝呢？」[注二十六]更甚者，通過細節描述他自然地把像陳炯明這類人的道德負面形象彰顯於公共領域之中。他指斥陳炯明很早就隱藏了他想做皇帝思想。他說：「辛亥革命以後他常向人說，他少年時常常做夢，一手抱日，一手抱月；他有一首詩，內有一句云，『日月抱持負少年』，自注這段夢的故事於下，遍以示人。他取他的名字，也是想應他這個夢的。你看他的部下，像葉舉、洪兆麟、楊坤如、陳炯光那一般人，沒有一個是革命黨」[注二十七]。與之對照，並鑒於中國之治亂常與爭皇帝相關，所以真正的革命黨人「便主張共和，不要皇帝」[注二十八]。因而，這種體認也使其政治言說經常性地指向了對政治行動能否實現道德自覺的拷問。它更使此政治言說自身不斷地探尋一種更富有政治動員和整合能力的道德資源。對政治與道德關係的此種體認，使像孫中山這類的國民黨人常以一種道德自覺式的先知先覺者去批判政治對手或歡迎政治同盟者。

此類政治言說糾結於政治行動主體的道德自覺，但卻又缺乏深度討論政治行動主體作為一般意義上的人其行動本身的目的性和正當性，並有可能消解了人的基本權利的有效性。而且，它對於政治行動者，特別是對於政治精英或先知先覺者的每一政治行動之忠誠性和開創性，及行動

的內在動機和目的性考量，亦只有當服務於革命和主義建國、治國這一目的時，才能判定其價值和意義。如以孫中山此類政治演講中對民族主義的論述為據：他以為「要救中國，想中國民族永遠存在，必要提倡民族主義」[注二十九]，在他的描述中，會黨因保存了民族主義的根脈而一躍成為正面但卻又是後知後覺者。他說：「明朝的遺老，想保存中國的寶貝，便不得不把他（民族主義）藏在很鄙陋的下流社會中。所以滿洲二百多年以來，無論是怎樣專制，因為是有這些會黨口頭的遺傳，還可以保存中國的民族主義」[注三十]，「但是下流社會知識太幼稚，不知道自己利用來這種主義，反為人所利用」[注三十一]。另如，他在「民族主義」的第四講中借助一購買彩票之苦力之形象比喻，精準地描述了懵懂之新青年或國民不知世界主義和民族主義、新文化與固有道德之關係。所以，列強對民族主義的攻擊亦自然地被他歸置為政治欺騙者[注三十二]，因而與之呼應，「我們將死的民族是要鬥不要鬥呢？諸君是學生，是軍人，是政治家，都是先知先覺，要令四萬萬人都知道我們民族現在是很危險的。如果四萬萬人都知道了危險，我們對於民族主義便不難恢復」[注三十三]。

問題在於，當把對因底層民眾艱辛的生活處境和民族國家苦難的近代命運而激發出來的情感帶到政治實踐這一公共領域，並將其變為政治行動意義賦予的基本原則時，若缺乏對政治行動主體每一政治行為的內在動機或目的的考量，那麼，在強調行動主體的道德自覺時，又如何能夠保證行動主體不會把個體私性的內在美德淩駕於集體的政治行動之上，以至於一種可能達致的公共美德難免走向對「公」和「公意」的扭曲，並很難不保證它不會造成政治暴虐呢？但是，孫中山此類三民主義政治演講中指稱的道德訴求卻正是在此邏輯中展開的。

三

把政治歸置於公共事物領域是孫中山此類政治演講中討論政治與道德之關係的基本前提。他講，「政治就是眾人之事，治就是管理，管理眾人的事便是政治」[注三十四]。所以，美德是政治行動者的基本素質，政治行動者——作為革命行動之存在或社會治理主體之存在——活動也是指其基於公共立場而服務於民眾和社會才具有意義。這為政治行動應具備相應道德基礎提供了支援。此公共領域是具有服務於革命和政治治理邏輯或內涵的。因此，他以為，「大凡有團體有組織的眾人，就叫做民。……權就是力量，就是威勢。那些力量大到同國家一樣，就叫做權。……所以權和力實在是相同，……把民同權合攏起來說，民權就是人民的政治力量」[注三十五]。就此而言，孫中山就是在論證政治實踐當且是指關涉國民生活的公共事務。當政治行為與此邏輯相關聯，政治行動主體就必須自覺型塑自己的政治美德。

此美德是非私性的，它與革命和社會乃至人類生活重建之宏大目標相關聯。以他對權與人類生活之關係的論證為據：他講，「環觀近世，追溯往古，權的作用，簡單的說，就是要來維持人類的生存。人類要能夠生存，就必須有兩件最大的事：第一件是保，第二件是養。……人類要在競爭中求生存，便要奮鬥，所以奮鬥這一件事是自有人類以來天天不息的。由此便知權是人類用來奮鬥的」[注三十六]。孫中山對「權」之作用的上述界定含蓄地論證了政治行動能開創革命事功之能動性。即：當政治美德與公共問題相關聯時，就能形成一種特定的品質，就能突破一般性成規，並開啟生活世界的新契機或新開端。所以，從政治層面觀之，政治行動展現的巨大勇氣和特定道德品質，恰恰應當體現為其作為一行動主體必然要關注公共事務，並把這種公共事務同自己的生命意義相關聯。

孫中山在論證政治實踐當且是指關涉國民生活的公共事務。當政治行為與此邏輯相關聯，政治行動主體就必須自覺型塑自己的政治美德。此美德是非私性的，它與革命和社會乃至人類生活重建之宏大目標相關聯。

政治美德與人際關係和相應制度之建構具有內在關聯性。此種關聯既可在積極意義上建構先知先覺者與後知後覺者之間的某種穩固聯繫，也可在負面意義上帶來二者間的人際關係與制度的破壞。

所以，孫中山把對民權演進歷史的論證同「善」、「惡」之命題相關聯。進而，他更指出，民權發展的第四個時期是「國內相爭，人民同君主相爭」，「在這個時代之中，可以說是善人同惡人爭，公理同強權爭」[注三十七]。

而且，政治美德與人際關係和相應制度之建構具有內在關聯性。此種關聯既可在積極意義上建構先知先覺者與後知後覺者之間的某種穩固聯繫，也可在負面意義上帶來二者間的人際關係與制度的破壞。事實上，孫中山描述不同的道德形象就恰當地彰顯了生活世界中的此種關聯關係。仍以他關於民權在中國之演進的論證為例：一方面，他以孔孟之言去呈現相關史實，以為「民權的議論在幾千年以前就老早有了。不過當時只是見之於言論，沒有形於事實」[注三十八]。另一方面，他又說，「大家今天來贊成我的革命，當然是主張民權的；一般老官僚要復辟做皇帝，當然是反對民權、主張君權的」[注三十九]。此種政治行為即如阿倫特所言：「行動，無論其特殊的內涵是什麼，通常具有能力建立起各種關係，也因此具有潛能突破種種限制，以及跨越任何界域。人間事務的領域內是有其一定的限制與界域，然而它們從未提供一固若金湯的架構，足以抵制新生一代介入此事務領域時所帶來的破壞。人為的制度與法律，或者更普遍來說，人共同生活的體制，都是脆弱的」[注四十]。

因此，鑒於政治行動者之間因交往、互動而不可避免地會帶來人際之間的誤解、傷害，甚至是相互間的敵意、仇恨與怨憎，所以，美德作為一種操守就顯得特別重要。理由是：若政治行為互動帶來前述心理積澱，在此情勢中，行動者之間在政治實踐中就不可能建構「互為主體」的合作關係。尤其是，儘管政治行動者會對政治行為本身作出預估，但他們卻常常很難真正算計自身言行的影響程度，以及闡釋它的實質意義。如孫中山對民權政治、三民主義與平等自由之關係的中國式解讀就是顯見證據[注四十一]。在此意義上，政治實踐的歷程及其最終結果，就具有一種與革命預期可能完全不同的非確定性。於此，若行動者偏執於對自身政治意識形態的唯一確定性，其實踐本身就必將缺乏阿倫特所稱之為「寬恕」的美德。它也將使政治行動無法掙脫一種牽絆，即因政治行為「錯誤」、「傷害」所帶來的悔恨、怨憎。若此，政治行動者亦則往往無法接受政治實踐往往客觀存在的與預期完全不同的非確定性結果。例如，孫中山既批評太過自由導致歐美政治實踐產生了諸多局限，並對國內盲從歐美民權政治很不以為然，卻又以「三民主義」包打天下。他以為：「中國革命思潮是發源於歐美，平等自由的學說也是由歐美傳進來的。但是中國革命黨不主張爭平等自由，主張爭三民主義。三民主義能夠實行，便有自由平等」[注四十二]。更為甚者，則是在後孫中山時代，以戴季陶為代表的國民黨人卻又基於政治鬥爭需要而將「三民主義」神聖化和儒家化。所以，孫中山在其諸多政治演講中，敍述或刻劃的道德形象雖看似總是二元對立，但卻又恰是一種非確定性政治行為之結果。如四萬萬阿斗和少數之諸葛亮；先知先覺者、後知後覺和不知不覺者；創制五權憲法的革命者與褻瀆民權和自由之如豬仔議員者和一般守舊派。這亦如他所言，「好像中國革命黨希望中國革命以後，能夠學到日本或者學到歐美，便以為大功告成一樣。……大家都知道，現在的代議士都變成了『豬仔議員』，有錢就賣身，分贓貪利，為全國人民所不齒」[注四十三]。

進而，基於對道德和特定知識的自覺確認，孫中山就在對政治實踐的具體謀劃中建構了政治行動主體之間的先知先覺、後知後覺和不知不覺的關係結構。但這一關係結構卻恰恰是在逐漸脫離其原有參照語境中的委託授權關係，轉而更傾向於強調應在先知先覺者的引領下去解決下述基

本問題，即前述三者作為政治行動主體一旦進入革命或社會治理這類公共事務領域，其政治身份逐漸從一種「私人的身份」狀態轉變為與革命或社會治理中與委託授權相關的「公共身份」時，需要以何種政治美德為此提供基本保障。但這卻涉及孫中山將如何處理一種針對政治行動者全體而言的政治美德與個體道德實踐之關係。

四

孫中山在其政治演講中界定了政治行動者——尤其是革命者——應具備的道德素質。此種界定把一般性的道德實踐——如誠信、修身等——帶入政治實踐中。這也使此種原本私性的道德實踐由此而進入政治實踐這一公共領域，並作為具體要求而被建構為政治實踐應遵循的基本原則。但這也就自覺或不自覺地扭曲了政治與道德實踐的各自領域邊界及應踐履之真實命題。而且，孫中山將此類道德實踐界定為是政治行動者之間建構相應社會關係的紐帶或規範。所以，若我們能切實認知每個個體之獨特性本質的真實性，特別是基於人性觀念，那麼，此種特定行為規範，確恰恰最可能毀損一般個體的獨特性本質。因為，基於人性假設，即便是自覺的政治行動者，其個體道德規範之踐履是否定能遵循某些確定的普遍、客觀性原則都依然必將受到質疑，——如孫中山在演講中經常性地批判革命者的革命意志不足，就是顯見根據——那麼，此種道德規範踐履進入政治實踐領域可能產生的一客觀問題即是，個體的道德自覺和踐履何以可能成為政治實踐之基礎？換言之，道德信念與原則，是否可能約束或控制並不完全絕對是「清教徒式」的政治行動者並非沒有個體私利考慮的政治行為？同時，這些道德踐履本身能否引導政治行為之發展方向，以使政治活動可與人的基本權利和尊嚴相融？如孫中山在演講中多次論及二次革命後的孫黃分歧即是明顯例證。在此，以黃興為代表的其他諸多革命者都被孫中山敍述成誤讀自由之真意者。這證明政治行動者的道德實踐若無特定界限，則必導致政治實踐原本依憑特定政治思想進行動員和組織各類政治資源的能力被削弱。若此，相應政治實踐也就不可能在一般意義上通過政治行動者本身之行為，以深刻闡釋尊重他人和普遍的人權、平等應當作為政治行動的義務的正當性與有效性。孫中山對自由之認知即是此種顯見局限的顯見證據。

事實上，孫中山對道德訴求的高度肯定，並將其建構為每個政治行動者的政治美德，甚或是對所有新型國民的基本道德要求。申言之，這在筆者看來，即是將普遍的道德實踐帶入政治實踐中，卻可能從根本上破壞了政治實踐作為一公共領域的自主性，亦容易導致再發掘或再建構有關於國家、社會的公共意義的可能性，被過度單一指向性的道德訴求遮蔽了。

正因如此，若不能根本確認政治實踐的壟斷性，那麼，在關涉國家和社會重建命題中提出公共領域的自主性問題，就很難不保證特定道德規範同樣會根本損傷一健全社會理應具備公共領域的自主性。因為，我們必須承認社會先於國家而存在，開放性的政治實踐不應僅僅局限於政治國家及其具體機構的建構。若此，政治實踐才可能與傳統的「龍椅爭奪之政治」或「王道與霸道之政治」中的道德訴求有本質區別。非此，思考平等參與式的民主政治建設的可能性就會因政治實踐過度糾結於特定道德規範而被根本排除。

而且，還必須指出，政治美德畢竟還受其他道德情感的侵蝕和影響。如在政治實踐中，關於特定社會物質或資源的分配中的正義和正當性問題，以及對苦難遭遇的非理性同情一旦轉化為成政治實踐的動機與原則，則政治實踐的真實意義就可能被扭曲。這亦涉及對政治活動本身的意義再思考。例如，革命作為一種手段或工具，何以能重建國家、社會？原因就在於：如孫

原本私性的道德實踐進入政治實踐這一公共領域，並作為具體要求而被建構為政治實踐應遵循的基本原則，這也就自覺或不自覺地扭曲了政治與道德實踐的各自領域邊界及應踐履之真實命題。

就政治層面而言，若承認政治革命本身即是一可能的公共領域，那麼，此類問題恰好是與屬於私性領域的道德訴求不具有直接聯繫，它們是屬於技術管理層面就可以解決的問題。

中山發動革命原初宗旨是建立類似於英美的自由平等的民主憲政，但當「政治革命」一旦在面臨動員能力不足，亦需向政治行動者提供相應經濟保障，並與組織內部的政治權力分配相關時，政治行動者在實踐中便易產生可能基於良好願望的專制做派（如孫中山在二次革命中強迫革命黨人按手印宣誓效忠，以及這類革命普遍存在的強調效忠領袖現象），並由此使政治演變為是基於所謂「美德」的強制政治。於此，這或許令人疑惑筆者過度地從世俗意義上的政治與經濟，特別是從利益的角度去論述具體政治實踐活動，而未彰顯革命者在道德實踐中可以做到清新脫俗，但事實本就殘酷。

如注目於具體歷史事實，當更多的政治行為因基於策略的靈活性而背離其道德訴求時，上述疑問就恰到好處地解釋了孫中山等在實踐中何以能與各種政治力量，特別是與它曾經的革命對象做到縱橫開合有度。這並非要否定政治革命不應去面臨上述問題，或許更應說政治革命本就是要解決經濟匱乏與分配不公的問題。筆者只是想強調，就政治層面而言，若承認政治革命本身即是一可能的公共領域，那麼，此類問題恰好是與屬於私性領域的道德訴求不具有直接聯繫。它們是屬於技術管理層面就可以解決的問題。但問題卻在於，「這種屬於解放人之自然慾望的經濟問題一旦涉入政治實踐領域，政治實踐的理性言說、自由開放的討論就很容易被行政支配、管理所扭曲或遮蔽」[注四十四]。同時，政治行動者——特別是普羅民眾——的「政治美德會在此經濟物質慾望的支配下變質，經濟物質之慾望帶有必然性的脅迫力，它一旦成為政治實踐的一種目標，暴力的使用就成為可能」[注四十五]。例如，孫中山在其三民主義政治演講中對資本家、農工等階層各自道德形象刻劃即是此類擔憂的顯見證據。再如，他對扶助農工政策的討論亦是如此[注四十六]。因為，他將自己的民生主義思想宣示為是達致民生幸福的惟一坦途。於此，正如阿倫特所言：「解放人生命之經濟物質的基本慾望遂成為所有『治理權』(rulership)正當性的根據。達成這種解放的一基本條件在於，使用暴力，以及強迫他人承擔這群氓之生命負擔。……企圖以政治手段把人從貧窮的桎梏中解放出來，這不但……徒勞無益……而且往往帶有危險之結果，這即是經濟物質的必然性侵犯了政治領域，而這政治領域乃是使人可以共用真正自由的領域」[注四十七]。

若此審視，孫中山在其政治演講中刻劃的諸多二元對立的道德形象雖與其宣示的政治美德相關或者說是再現，但在本質上卻隱含了暴力政治的議題。亦即：「廣土眾民在經濟匱乏的情境中，遭受貧困饑寒的煎熬，這常激發革命志士的『悲憫』情操，也成為他們負起行動的重要因素之一。然而激發革命志士的政治實踐的高貴情操在革命浪潮之推促下，卻帶來了兇惡的政治後果。『悲憫』的道德情操埋下了『美德之恐怖統治』的因數」[注四十八]。

因為在此語境中，政治行動者須是道德的實踐者，是在反抗各類惡政。它自身的道德訴求關聯於對民主、自由與正義的渴望。政治行動者將原初基於對民族苦難和民生艱難的認知——儘管這在很大程度上是基於人性如同情心或阿倫特稱之為悲憫之心——付諸於實踐時雖具有極強的政治動員能力，但是否由此而定能產生絕對「善」呢？所以，在這樣的道德訴求中，政治行動者必須基於對民眾苦難的感同身受而激發出一種悲憫之情，繼而把這種悲憫之情轉化為自己在實踐中拯救苦難同胞的行動意志，但它並非絕對是從普遍抽象意義的人的應有狀態中設想一種可能的「善」的生活。於此，阿倫特曾言：「悲憫一旦展現於公眾，它就不再是關切某一特殊的苦難，也不是關懷某一位有血有肉的個體。悲憫在這種場合變成憐憫(pity)。職

是之故，本來是為真實的道德情感，現在，轉變成漫無邊際的情緒，這種情緒似乎反映廣大民眾的無限無盡的悲苦、磨難」[注四十九]。

然而，阿倫特式的問題亦再次出現了，即高貴道德情操是否與政治實踐有關？或者說把特定道德訴求帶入政治實踐這一公共領域中，那麼，革命乃至具體政治事務如何保持它作為一公共領域的自主性呢？憑藉僅僅源自於悲憫的道德情操能否緩解苦難，創造出能達致公共善的共同體政治呢？此種道德想像面臨的具體困境即是：政治實踐所處的實際形勢往往變動不居，它使得各種可能性均會出現。單一道德訴求對此能實現以不變應萬變嗎？而且，個體內在世界的道德感悟一旦與政治原則相關聯，並進入瞬息萬變的政治領域，那麼，當政治行動者自以為自己的實踐體現了被壓迫民眾的具體控訴，並與悲憫或悲情結合而成為一種意識形態時，肯定苦難者也就會一種普遍正義的宣示。如此，他們所理解的平等正義就容易變成了政治實踐中的一種絕對性的道德原則並被加以利用，以證成任何手段之正當性。道德本身在此成了政治實踐的基本判準。進而，政治的道德化或政治行為的道德化就必將成為政治活動的基本內容。更關鍵問題在於，在人類的情感世界和生活體認中，即或是對於痛苦的感知，可以如此僅僅被化約為悲憫的情懷嗎？若此，我們也就更應檢視革命本身或相應政治活動本身的正當性了？這實際上提出了政治行動者的道德訴求進入公共領域的合法性問題。因為，道德情懷雖確是人類生活世界中人際關係團結與分裂的重要紐帶，但它或許針對具體的個體可能更為真實有效，而不能被僅僅化約為一群體或一區域內所有人的唯一情感。其危險就在於，對悲憫的極度發揮和圍繞此命題進行道德建構，就必將是：「凡設法將善業表現於公眾場合之努力，終究帶來了罪孽（crime）的形象，以及政治場域的罪過」[注五十]。

申言之，私域的道德一旦成為公共空間的基本準則而進入政治活動中，道德的本質意義或許就會被扭曲。也就是說，即便是在革命語境中，過度糾結於對政治行動者的道德訴求而忽視對制度本身的建構也就必將遮蔽革命或政治活動作為公共領域相對於私性領域應有的清晰邊界。非此，此類舉動實質上就是政治行動者在特定政治境遇中通過對內在自我的展示來達致政治動員的目的。這或許當是孫中山在其政治演講中敍述和刻劃各類道德形象的政治邏輯之一。

此種道德訴求乃至具體如悲憫民眾苦難生活的這一類情感，雖看似針對所有困難者而言，但實際上已喪失了具體的關懷對象。此種情感宣示易流變為政治行動者為達致政治動員的空泛的情緒宣洩，類似於廣場中的煽動者的激動的眼淚。此種眼淚可能是真誠的，但由於信息的不對稱以及這種情感本身是服從於政治動員的目的，而使受眾和傳播者之間建立起了一種非對稱的人際關係，一種恩惠卻可能更多隱含了偽善的人際關係處理中所必須的人事態度而已。但是，當孤苦無依而又無知的群氓因感悟於政治行動者的此類道德形象而蜂擁入政治場景之時，此種被建構的道德形象——儘管確實有少之又少的如先知先覺或真正革命者般的道德形象的存在——被投射於政治實踐時，就必將是此類形象的建構者為達致政治動員和獲取支持的自我展示。同時，群氓的個體自我亦容易被此種道德訴求消解。另一方面，大多數行動者在政治實踐中亦變成一個被此種道德訴求所宰制的但又充滿道德殉教者的虛幻美感的行動無能者或者說無思考能力者。

這種被過濾或被重新建構的道德亦被標舉為一種政治美德。然而「這正是道德情感的腐化敗壞，因為悲憫本來落實於人幽暗不可測度的心，現在卻被置於不是

道德情懷雖確是人類生活世界中人際關係團結與分裂的重要紐帶，但它或許針對具體的個體可能更為真實有效，而不能被僅僅化約為一群體或一區域內所有人的唯一情感。

相互欣賞、尊重成為政治美德的必備要素，但這必須確認個體心靈世界的道德體悟和外在言行之間應具有清晰界限。由此這更關涉政治言說中對「惡劣」政治的道德假定的反省和否思。

它們所屬的領域——公共或政治領域。這樣的倒錯既腐蝕了道德情感，也毀損了政治實踐。它必將帶來美德之暴政或恐怖之統治」[注五十一]。而且，基於此種道德要求，所有的行動者不僅都應忠誠於相應的政治大義，而且亦會以此為判準去整肅自身的政治組織或對手或把這種整肅嵌入社會。如就國民黨而言，其迅速蘇俄化，特別是從孫中山等逢會必有演講或稱之訓話的慣例中，下述事實即可被證明：他們建構的道德規範，或者說形塑的特定道德情感，本是無法通過公共的論爭或透過內部的組織法體系或政治制度和法律制度之仲介來裁定或落實。因此，當這種具有政治性格的道德準則或情感一進入政治實踐，就最終將要求行動者必須訴諸於果敢的行動。儘管此種行動可能隱含的手段的非正當性，但也會成了一種可以原諒的暫時策略。故而此種道德要求，實質就是在尋求特定政治活動的動機，「政治忠誠的判準遂不在於具體的行動實踐，而是直指動機的純正與否」[注五十二]，「虛偽」、「偽善」與「欺騙」就成為籍此道德要求而控訴對手或迫害異己的一種組織性的話語[注五十三]。以建構的道德形象為判準而審查組織內部的道德不忠誠者，不僅是對道德在政治上顛倒誤用，而且忽視了政治實踐必須與「理性言說」的展現和自由體制的創設相關。惟有在此前提下，訴諸政治美德才與卓越之言行相關。行動者都共同地遵循道德準則在本質上即意味著能夠創設一種生活。他們間的相互欣賞、尊重成為政治美德的必備要素，但這必須確認個體心靈世界的道德體悟和外在言行之間應具有清晰界限。由此這更關涉政治言說中對「惡劣」政治的道德假定的反省和否思。

五

政治行動者為何會變質或於信仰不忠？於此，孫中山最終仍把此問題的解決更深入地轉向了對行動者內心世界的深度把握，並自然地將其內心世界同道德層面的致良知相關聯。

要求行動者應摒棄不符合革命要求的道德規範或者說把自己內在世界的幽暗意識改造為一種陽光的心理，為革命，為主義去犧牲。此種被改造後的道德情感就此而進入了政治實踐這類公共活動中，並成為它的基本準則。但一種虛假的政治美德亦可能就因此而存在。至少，一種在道德說辭掩蓋下的政治利益追求行為發生了（例如孫與其政治對手之關係）。於此，此道德訴求實際上已成為一種政治治理的基本原則或動員手段或政治治理技術。此種道德情操已經質變，並將導致惡政發生。因為，它把本是日常生活內容關涉的正當利益追求問題轉變為一種有關信仰或道德考量的公共表演。此公共表演不會使行動者或參與者自覺地追求由致良知而產生的美德政治。由此，一更關鍵的問題即是：行動者若因缺少內在反省而導致惡政發生的這一問題該如何解決？更需追問者：即若強調道德自覺和致良知應是個體內在世界自主的自覺過程而把道德局限於私性領域，那麼，在近代中國的革命語境中，孫中山等的政治言說中對集體性自由追求過程卻是以打破一切領域的界限以整體性地重建中國社會為目標（如孫中山論說個人應放棄自由）。若此，當關涉革命或政治參與動機這類命題時，應如何建構政治實踐與個體內心世界的相應聯繫呢？答案就在於：政治的公共表演是會宰制個體在政治參與中的政治判斷力。

糾結於行動者的道德訴求本是革命或重建社會這類意識形態的重要內容。它運用或依靠革命造就的「合法」秩序，把剷除或改造舊秩序、舊道德建構成行動者必須執行的革命政策和政治律令。在此前提下，基於政治動員的內在邏輯，新道德的建構者或自覺實踐者，就不會從根本上去思考自身建構有關革命的每一道德律令的政治正當性。它常自以為，既然舊道德原則

的有效性最終喪失已是根本發展趨勢，那麼，遵循或不斷建構新道德原則就當是情勢所然。若此，政治活動必需的穩定的道德或倫理準則就會因實際凸顯的政治利益而被放棄。政治亦就此而發展成為無品質或無道德之政治（如孫中山政治演講中常論及的各類政治人物、組織乃至國民黨自身執掌權力後普遍存在的腐敗現象）。

而且，在此類政治活動中，從整體上講，行動者或參與者在服從革命的道德的前提下，不根本思考自身建構有關革命的每一道德律令的政治正當性，那麼，由致良知而產生的辨別、糾錯能力就會喪失。若此，人為建構的有關革命或政治活動的道德律令、成規，及其表徵符號就會被行動者習慣性地接受。而且，此類律令、成規，及其表徵符號亦將就此而成為一種必需的政治資本（如後孫中山時代，孫中山自身被符號化的道德形象建構即是如此）。但思考能力的缺失卻阻礙了政治行動者，特別是普通參與者，能對此類律令、成規及符號應保持一種否思能力。這也使他們不能在政治實踐中真正從道德的角度辨識自身政治行為的道德正當性。就致良知而論，這也阻礙他們去檢視自身在公共場域的表演是否會同其內在自我具有真正的同質性。儘管有些人確能保持這種同質性，但如果大多數被動的政治參與者不能保持這種同質性，那麼，他們在公共場合的經由言行的表演而彰顯的對特定律令、成規，及其表徵符號的表面認同就定是偽善政治，亦就不可能真正凸顯個體的自主性。這樣，基於人的權利，並通過致良知而過一種良善生活的可能性亦被排除了。在此種公共表演中，彰顯內在善之體悟而致良知，並將其發展成為公共善的機會也就被消解了。在此，必需指出，人為建構的道德律令、成規，及其表徵符號，若未經由個體良知的自覺，那麼，基於某種道德假定而由特定政治行動者引領和建構的政治體系就必將導致惡政發生。這也即是道德政治之惡。即：若冀望通過人為建構的道德律令、成規，及其表徵符號來達致引領政治活動，歸化政治秩序的目的，也仍不能忽視一基本事實即是：道德體悟和個體良知的自覺本當屬於私性領域。政治行為應基於制度實踐和價值確認而非通過抽象道德律令來鼓動。致良知不是在政治或公共領域中可以彰顯的。

六、結束語

綜上而論，孫中山政治演講中對多元道德形象的敍述和刻劃雖彰顯了政治與道德的內在關聯性，但就政治實踐之公共領域特性而言，美德與政治實踐有其各自邊界，不可僭越。由此，為向革命者或民眾推演或宣示政治理念，作為一種歷史敍事方式的政治演講，通過敍述和刻劃諸多歷史故事中的多元道德形象，雖有其具體性，但總體上卻顯得支離破碎。

其影響在於，此種政治言說雖能基於「利人作風」（altruism）或「同胞之情誼」使政治實踐具有道德美感，但卻與民主政治的如公民權這類核心概念，及其基於遵循共同生活價值而形成「聯繫團結」（solidarity）的價值觀無法相容。因此，此政治演講指向的政治實踐——政治引領者與普羅民眾之間，各自嚴苛地遵循特定道德規範，並實現二者間既合理分工又能達致社會團結——實際贊許的不是公民自主地採取政治行動，而是精英式的先知先覺者為國家、民族、大眾的捨身相博和後知後覺之民眾基於道德信任將治權讓渡於前者。這正如阿倫特所言，它最終激發的不是公民共同的參與，而是政治精英的爭奇鬥豔；它鼓勵的不是公民參與共事，而是政治精英凸顯個人之自我表現和為之而尋求的社會認同感。

（本研究為國家社會科學基金和教育部人文社會科學基金青年項目階段性研究成果）。

道德體悟和個體良知的自覺本當屬於私性領域。政治行為應基於制度實踐和價值確認而非通過抽象道德律令來鼓動。致良知不是在政治或公共領域中可以彰顯的。

為向革命者或民眾推演或宣示政治理念，作為一種歷史敘事方式的政治演講，通過敘述和刻劃諸多歷史故事中的多元道德形象，雖有其具體性，但總體上卻顯得支離破碎。

[注一]蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，二〇〇六年)，頁六二。在此，筆者贊同蔡英文所作的下述判斷。即如他那樣認為：「在阿倫特的用語中，『實踐』（praxis）與『行動』（action）是交互使用」。而且，「阿倫特的行動理論表現西方現代性的『多元主義』和『個人主義』的意涵。就此，『實踐』（praxis）可以意指『集體的、有目的的行動（如革命之實踐）』，也可以表示個人純粹內在的決定，或人意識的『投射』（project）或『指向』（intention），如存在主義所論述的；或者，也可以表示，如行為主義所論述的，純粹制約反應之行動；或者，如實用主義所提示的，乃是『遵循成規』的行為（以韋伯的觀點，也可以說是基於傳統之社會生活模式的踐履）。所以，『實踐』，在西方政治哲學的傳統中，表示人之倫理與政治生活的主要活動，也意指引導此活動的主要原則，以及理想的政治生活方式」（見蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》，頁六二至六三）。

[注二]蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，二〇〇六年)，頁一〇〇、九七。按：在「作為現象界與實在界」而存在之「人言行彰顯與判斷的場所」，是「一開展空間——在『有他人在場的』的領域或空間——凡能透過言行表彰的，以及運用語言的表白、說服、論辯的事物或關係」，在此，「言論、行為與政治事物和現象均能取得其方位」。而且「在說明公共領域的含義時，阿倫特指明它是人與人面對面的言行的表現，以及交往、溝通，但沒有一恒定的、具有一定結構的世界，面對面言行的彰顯、溝通就成其為不可能」。而且正如大多數學者所承認的那樣，阿倫特政治公共領域概念定義的淵源可溯至阿倫特對古典共和主義和恢復公民社會的糾結。所以，「公共領域是基於一種共同世界但不等於共同世界的空間，在此，多元是二者共同的屬性，但公共領域是行動者表現其言行、相互溝通，以及凝聚政治權力的空間，是動態的，是間斷性的」。「然而共同世界，由於是一規範性的持久性的結構，預設『歷史的持續性』，對公共領域而言，共同世界（不論是物質的或事物的世界）提供給人的政治實踐的領域以一穩定的參考架構，特別是由法律所構成的憲政結構」。但筆者以為，阿倫特實際就此指出了政治公共領域與政治實踐的載體——基於生活、歷史、傳統和文化價值觀而形成的共同生活世界——具有一種內在的結構性緊張關係（請參見Arendt, On Revolution, p.103. Arendt, The Human Condition,p.52.57. Revolution,Arendt, Crise of the republic (New York:Harcourt Brace Jovanoich,1972),pp.79—80.上引均見蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》，頁九七至一〇〇）。

[注三]孫中山著，曹錦清編選，《民權與國族：孫中山文選》(上海遠東出版社，一九九四年)，頁二。

[注四]同上，頁九二至九三。

[注五]同[注三]，頁八八。

[注六]同[注三]，頁一一。

[注七]同[注三]，頁一四。

[注八]同[注三]，頁五三－五四。

[注九]同[注三]，頁五六。

[注十]同[注三]，頁一二九。

[注十一]同[注三]，頁一〇三至一〇四。

[注十二]同[注三]，頁二三。

[注十三]同[注三]，頁二五－二六。

[注十四]同[注三]，頁八〇。

[注十五]同[注三]，頁五九。

[注十六]同[注三]，頁二八。

[注十七]同[注三]，頁二四至二五。

[注十八]同[注三]，頁二八。

[注十九]同[注三]，頁三一。

[注二十]同[注三]，頁七四。

[注二十一]同[注三]，頁一〇三至一〇四。

[注二十二]同[注三]，頁一二〇。

[注二十三]同[注三]，頁一三三。

[注二十四]同[注三]，頁一二七。

[注二十五]同[注三]，頁八三。

[注二十六]同[注三]，頁八三。

[注二十七]同[注三]，頁八三。

[注二十八]同[注三]，頁八三。

[注二十九]同[注三]，頁五。

此種政治言說雖能基於「利人作風」或「同胞之情誼」使政治實踐具有道德美感，但卻與民主政治的如公民權這類核心概念，及其基於遵循共同生活價值而形成「聯繫團結」的價值觀無法相容。

[注三十]同[注三]，頁二四至二五。
[注三十一]同[注三]，頁二六。
[注三十二]同[注三]，頁三八至三九。
[注三十三]同[注三]，頁五〇。
[注三十四]同[注三]，頁六七。
[注三十五]同[注三]，頁六七。
[注三十六]同[注三]，頁六八。
[注三十七]同[注三]，頁七四。
[注三十八]同[注三]，頁七六。
[注三十九]同[注三]，頁七四至七五。
[注四十]Arendt, *The Human Condition*, pp190—191.
[注四十一]見孫中山民權主義之第四講、五講。
[注三十二]同[注三]，頁一〇五至一〇六。
[注四十三]同[注三]，頁一二六。
[注四十四]蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，二〇〇六年)，頁一六八。
[注四十五]蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，二〇〇六年)，頁一六八。這關涉對政治的本質理解，政治是關乎一種美德的公共事務實踐，還是一種基於公平和正義的資源分配。
[注四十六]見三民主義演講之《民生主義》。
[注四十七]Arendt, *On Revolution*,pp77，物質經濟之需求之介入政治實踐之領域，在阿倫特的思想脈絡中，帶來暴力政治議題。
[注四十八]蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，二〇〇六年)，頁一六九。
[注四十九]Arendt, *On Revolution*, pp79.
[注五十]Arendt, *On Revolution*, pp93.
[注五十一]蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，二〇〇六年)，頁一七二。
[注五十二]蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，二〇〇六年)，頁一七四。
[注五十三]蔡英文《政治實踐與公共空間：阿倫特的政治思想》(北京：新星出版社，二〇〇六年)，頁一七四。

The "Sadness" and the Political Practice of the Revolution context in the Modern China

--Based on the analysis of the moral appeal of the political speech made by the Sun Yatsen

Xie Liang(The School of Marxism of the Lanzhou Jiaotong University)

Abstract: The multiple moral image which demonstrated the relationship between the politic and moral had been narrated and characterized by Sun Yatsen in his political speeches. However, the virtue and politic has its own boundary. The virtue politic appealed to the moral has its own limit. As a kind of historical narrative mode, it just deducted or declared its political idea to the revolutionaries or the public. Although, the political ideas that revealed by the kind of historical narrative mode can correspond to the specific moral image of these many historical stories, on the whole, in a certain degree, these images always had been reduced to fragments. As the Hanna Arendt said, this kind of narration and characterization eventually excited not the political participation of the citizens, but the competition of the political elites, it encouraged not the participation of the public affairs of the citizens, but the individual self-expression and the sense of social identity that the political elites highlighted and sought for by themselves.

Key Words: Pity and Sadness, the Moral Appeal, the Political Speech, the Political Practice.

馬克思主義的和諧發展觀及其當代發展

■ 周全德

河南省社會科學院社會發展研究所

摘　要：在馬克思主義學說中，蘊涵關於社會和諧發展的豐富論述。馬克思主義的和諧發展觀，是馬克思主義關於人類社會發展方式、手段、途徑和目標的總體性認識。對於社會和諧發展的執著信念本是馬克思主義的理論初衷，而對於和諧發展的不懈追求，則是當代馬克思主義發展歷程中的一個顯著特徵。認真學習馬克思主義的和諧發展觀並正確把握其當代發展的趨向，對於我們在現階段推動科學發展和促進社會和諧，意義甚大。

關鍵詞：馬克思主義；和諧發展觀；當代發展。

一、實現社會和諧發展是馬克思主義的理論初衷

首先，馬克思主義經典作家總是從具體的、歷史的、知行統一的辯證唯物主義觀點來看待和分析社會和諧發展問題，將其與在一定社會發展階段不斷變動著的人類生產和生活狀況相聯繫。當年，恩格斯曾經認為：「用『消除一切社會的政治的不平等』來代替『消滅一切階級差別』，這也是很成問題的。在國和國、省和省、甚至地方和地方之間總會有生活條件方面的某種不平等存在，這種不平等可以減少到最低限度，但是永遠不可能完全消除。阿爾卑斯山的居民和平原上的居民的生活條件總是不同的。把社會主義社會看作平等的王國，這是以『自由、平等、博愛』這一舊口號為根據的片面的法國看法，這種看法作為一定的發展階段在當時當地曾經是正確的，但是，像以前的各個社會主義學派的一切片面性一樣，它現在也應當被克服，因為它只能引起思想混亂，而且因為已經有了闡述這一問題的更精確的方法」[注一]。在恩格斯看來，與空想社會主義者所追求的抽象的、絕對的和諧社會狀況的幼稚想法截然不同，以辯證唯物論和歷史唯物論作為思想方法的科學社會主義者，在如何看待社會差異、矛盾及社會和諧發展問題方面無疑是技高一籌。社會差異、矛盾是絕對的，社會和諧則是相對的，與社會發展一定的、具體的歷史階段相聯繫。對社會和諧發展的追求就是要在對立中把握統一。換句話說，和諧發展即是在對社會差異和矛盾的不斷調適和化解之中去尋求經濟、社會、人、環境之間平等、均衡、多樣性發展的一種永無止境的歷史過程。鑒於在資本主義社會中不平等、不均衡、不和諧因素的大量存在及巨大危害，馬克思主義經典作家提出運用暴力革命的手段來剷除私有制這一影響社會和諧發展的癥結之所在，這在當時的確是起到社會變革效應。然而，以後隨著時代劇烈變遷及社會生產和生活條件的重大變化，一些社會改革家認為採用其它革新手段也可以為通達這一社會和諧發展的理想境地創造必要前提。

第二，馬克思主義經典作家主張用「以人為本」作為促進社會和諧發展的主要手段和根本保證。馬克思和恩格斯堅信個人

社會差異、矛盾是絕對的，社會和諧則是相對的，與社會發展一定的、具體的歷史階段相聯繫。對社會和諧發展的追求就是要在對立中把握統一。

與社會之良性互動關係的形成是社會賴以和諧發展的先決條件，他們就此而論：「只要私人利益和公共利益之間還有分裂，也就是說，只要分工還不是出於自願，而是自發的，那麼人本身的活動對人來說就成為一種異已的、同他對立的力量，這種力量驅使著人，而不是人駕禦著這種力量」[注二]。顯然馬克思和恩格斯是將私有制及其分工所造成的人的勞動異化當作使社會處於矛盾、衝突等不和諧狀態的本源，並且認為對人之本性的複歸即完全消除了此種異化狀態的自由自主勞動，乃是使社會走向和諧發展狀態的必由之路。因此，在論及共產主義社會的本質特徵時，馬克思將其看作是人的異化狀態的被克服及其在更高發展層次上向人的本性的複歸。馬克思認為：「共產主義是私有財產即人的自我異化的積極的揚棄，因而是通過人並且為了人而對人的本質的真正佔有；因此，它是人向自身、向社會的（即人的）人的複歸，這種複歸是完全的、自覺的而且保存了以往發展的全部財富的。這種共產主義，作為完成了的自然主義，等於人道主義，而作為完成了的人道主義，等於自然主義，它是人和自然界之間、人和人之間的矛盾的真正解決，是存在和本質、對象化和自我確證、自由和必然、個體和類之間的鬥爭的真正解決。它是歷史之謎的解答，而且知道自己就是這種解答」[注三]。自然人性是一種個人的存在，社會人性則是一種社會的存在，私有制條件下，兩者往往處於分離和牴牾狀態，不能達到有機的銜接。在這裏，馬克思將實現自然人性與社會人性的有機結合當成共產主義的本質顯示，從而達到使人從自然界的奴役裏解放出來與從社會關係的奴役中解放出來的歷史統一。勞動在使人從自然界的奴役裏解放出來的歷史過程中發揮了巨大的作用，然而，異化勞動卻讓人陷入人與人之間社會關係的嚴重奴役之中，同時也大大地延緩了人從自然界的奴役裏徹底解放出來的歷史過程。

第三，在考察人與自然關係的矛盾和衝突時，馬克思主義經典作家指出保持人與自然和諧相處關係對於人類社會健康、永續發展的不可違逆的歷史邏輯，並且提到實現人與人的社會和諧關係與保持人與自然的主客體和諧關係的內在關聯。恩格斯指出：「我們統治自然界，決不像征服者統治異民族一樣，決不像站在自然界以外的人一樣，———相反地，我們連同我們的肉、血和頭腦都是屬於自然界，存在於自然界的；我們對自然界的整個統治，是在於我們比其他一切動物強，能夠認識和正確運用自然規律。……我們一天天地學會更加正確地理解自然規律，學會認識我們對自然界的慣常行程的干涉所引起的比較近或比較遠的後果。特別從本世紀自然科學大踏步前進以來，我們就愈來愈能夠認識到，因而也學會支配至少是我們最普通的生產行為所引起的比較遠的自然影響」[注四]。恩格斯的這一遠見卓識與中國古代先哲「天人合一」的思想不謀而合，即發現作為大自然一部分的人類，惟有尊重大自然的秉性，才能消除對大自然的貪婪掠奪且科學合理地分享大自然的恩惠。恩格斯還提示我們：「在今天的生產方式中，對自然界和社會，主要只注意到最初的最顯著的結果，然後人們又感到驚奇的是：為達到上述結果而採取的行為所產生的比較遠的影響，卻完全是另外一回事，在大多數情況下甚至是完全相反的；需要和供給之間的協調，變成二者的絕對對立，……」[注五]。在這段寓意深刻的話語裏，恩格斯點出一個平凡的真理即「天作孽，猶可違；自作孽，不可活」[注六]。顯然,不消除落後的社會生產關係對於人類行為的盲目支配，人與人、人與社會、人與自然的不和諧狀態就永遠不可能得到消除。

第四，馬克思主義經典作家關於未來和諧社會的構思，建基於科學社會主義思想體系的堅實理論基礎之上。他們堅信人類未來最為美好的社會非共產主義社會莫

恩格斯的遠見卓識與中國古代先哲「天人合一」的思想不謀而合，即發現作為大自然一部分的人類，惟有尊重大自然的秉性，才能消除對大自然的貪婪掠奪且科學合理地分享大自然的恩惠。

馬克思主義創始人對於最終實現社會和諧發展的堅定信念，原本來自他們對於人類自覺地創造自己歷史的能力的科學認知，以及他們對於人類解放事業終身不懈追求的歷史使命感和時代責任感。

屬，因為它能夠消除資本主義生產和生活條件下的各種社會矛盾和對立，實現人的自由全面發展，達到人與人、人與社會、人與自然乃至人自身關係的高度和諧。恩格斯曾對此大膽設想：「城市和鄉村的對立的消滅不僅是可能的。它已經成為工業生產本身的直接需要，正如它已經成為農業生產和公共衛生事業的需要一樣。只有通過城市和鄉村的融合，現在的空氣、水和土地的污毒才能排除，只有通過這種融合，才能使現在城市中日益病弱的群眾的糞便不致引起疾病，而是用來作為植物的肥料」[注七]。這就表明，社會主義條件下的現代化是一種能克服資本主義條件下現代化固有弊端的新式現代化。在社會主義條件下，城鄉一體化進程能夠超越資本主義勞動分工的狹隘眼界，進而弱化乃至改變資本的偏私屬性，促使社會資源的優化配置變得更為合理和得當。馬克思設想：「在共產主義社會裏，任何人都沒有特定的活動範圍，每個人都可以在任何部門內發展，社會調節著整個生產，因而使我有可能隨我自己的心願今天幹這事，明天幹那事，上午打獵，下午捕魚，傍晚從事畜牧，晚飯後從事批判，但並不因此就使我成為一個獵人、漁夫、牧人或批判者」[注八]。聯想到馬克思在《共產黨宣言》中所提出的「每個人的自由發展是一切人的自由發展的條件」，我們可以深切地感受到馬克思主義創始人對於最終實現社會和諧發展的堅定信念，原本來自他們對於人類自覺地創造自己歷史的能力的科學認知，以及他們對於人類解放事業終身不懈追求的歷史使命感和時代責任感。

第五，馬克思主義經典作家對於和諧發展及和諧社會建設的構思總是與一定的社會發展的歷史階段相聯繫，充分考慮到不同歷史時期的階段性特徵。例如，在俄國蘇維埃政權建立的初期，列寧清醒地意識到「必須善於考慮那些便於由宗法制度、由小生產過渡到社會主義的中間環節」，並且由此他明確提出：「既然我們還不能實現從小生產到社會主義的直接過渡，所以作為小生產和交換的自發產物的資本主義，在一定範圍內是不可避免的，所以我們應該利用資本主義（特別是要把它引導到國家資本主義的軌道上去）作為小生產和社會主義之間的中間環節，作為提高生產力的手段、途徑、方法和方式」[注九]。列寧的此類觀點，顯然是他依據當時俄羅斯的基本國情，對其建設社會主義的歷史進程所作的科學判斷及得出的合理結論。再例如，從總體上，毛澤東認為社會主義社會的基本矛盾即生產關係與生產力、上層建築與經濟基礎之間的矛盾依然是這一社會發展的根本動力，只不過「它不是對抗性的矛盾，它可以經過社會主義制度本身，不斷地得到解決」[注十]。依據這一基本認識，他在社會經濟建設中提出「綜合平衡」，在社會政治建設中提出「長期共存，互相監督」，在社會文化建設中提出「百花齊放、百家爭鳴」，在社會管理創新方面提出「正確處理兩類不同性質的社會矛盾」，以及在處理和解決各種具體的社會問題時提出了「統籌兼顧，適當安排」。應當說，在運用馬克思主義理論觀點充分考察中國社會歷史及現狀的基礎上，他揭示社會過程的內部規律性而又闡明人類生活本身問題的那些富有新意的社會和諧思想，對於我們認識各種新事物，特別是當前對於我們正確認識和處理改革、發展與穩定之間的關係，提供了精神動力和智力支持。此外，依據對中國所處的社會主義初級階段實際國情和歷史發展方位的科學分析及正確判斷，鄧小平提出：「解放生產力，發展生產力，消滅剝削，消除兩極分化，最終達到共同富裕」[注十一]。在社會主義條件下，他將發展生產力的歷史任務與實現「共同富裕」的社會理想有機結合且鎖定在一個共同的理想座標之中，從而為中國社會的全面協調可持續發展打下一個良好的社會思想基礎。

二、和諧發展是當代馬克思主義的不懈追求

和諧發展是建基於人與人、人與社會、人與自然乃至人自身關係的和諧基礎之上的發展類型。與轉型發展、跨越發展、開放發展、綠色發展、可持續發展等發展類型相比，和諧發展更能在哲學倫理層面彰顯發展的時代意義及人文價值。換句話說，和諧發展是科學發展觀的精義之所在，體現了整個社會發展的本質要求。和諧發展，究其倫理實質，歸根到底是為了人的自由全面發展，這是因為其自始至終貫穿著人對自身的不斷提升和超越。縱觀人類社會的整個發展過程，就是在各種對立面因素的矛盾運動中不斷尋求和諧發展的從自在走向自為、從獨立王國走向自由王國的永不間斷的歷史過程。和諧發展不啻一種哲學，一種以人為本、為了人的自由全面發展竭誠服務的哲學。和諧發展，在人自身的和諧方面，它表現出一種形而上的「心理本體」；在人與人、人與社會的和諧關係上，它表現出一種在交互主體之間溝通和交流的倫理規範及其道德實踐；在人與自然的關係上，它表現出與「天人合一」、「民胞物與」類型的倫理認知相仿的和諧思想智慧。當下，我國人民已與傳統現代化的發展理念相訣別，正在科學發展觀的引領下，行進在新型工業化的康莊大道上。和諧發展，這一我國新型現代化觀念的顯著標志，當前正在對人們的思想意識及行為習慣產生巨大的影響和作用。和諧發展，由於其中貫穿著以人為本的倫理關懷，故此，它對於社會轉型期內物慾主義、利己主義、極端功利主義的蠕動具有強大的解蔽和消解功能。在我們的時代，人類社會生產力的快速發展已為和諧發展創造出必要的物質條件，人與人、人與社會、人與自然乃至人自身關係的和諧也已成為當代社會文明進步的主要標識。在工具理性與價值理性、科學性與人文性、主體性與客觀性的對立中把握它們的統一，走和諧發展之路，這是實現我國新型現代性發展宏圖的必由之路。

自中共「十六大」召開以來，黨和國家主要領導人對於我國和諧社會建設及經濟社會全面協調可持續發展具有許多精闢的論述。江澤民在論及新世紀新時期我國現代化建設的奮鬥目標時著重提出：「努力形成全體人民各盡所能、各得其所而又和諧相處的局面」，「使可持續發展能力不斷增強，生態環境得到改善，資源利用效率顯著提高，促進人與自然的和諧，推動整個社會走上生產發展、生活富裕、生態良好的文明發展道路」[注十二]。在這裏，一種涉及政治、經濟、文化、社會、生態等多重因素的全方位的和諧發展理念初具雛形，呼之欲出。胡錦濤明確指出：「我們所要建設的社會主義和諧社會，應該是民主法治、公平正義、誠信友愛、充滿活力、安定有序、人與自然和諧相處的社會」[注十三]。溫家寶特別強調：「要廣泛團結一切可以團結的力量，充分調動一切積極因素，激發全社會的創造活力；要妥善處理各方面利益關係，讓全體人民共用改革和建設的成果；要正確處理改革發展穩定的關係，努力為經濟社會持續發展創造有利條件和良好環境」[注十四]。在這類擲地有聲的、充滿時代激情和思想智慧的和諧政治及和諧文化理論話語中，和諧社會的內涵及其特質得到準確界定和完美闡明，和諧發展的理論意義和實踐價值得到充分肯定和高度評價。胡錦濤總書記還強調指出：「當前，世情、國情、黨情繼續發生深刻變化，我國發展中不平衡、不協調、不可持續問題突出，制約科學發展的體制機制障礙躲不開、繞不過，必須通過深化改革加以解決」[注十五]。而在整個深化改革的過程中，無疑需要充分發揮和諧發展本身所蘊涵的倫理智慧、人文情懷之類文化資源的支撐作用。和諧發展的核心，就在於發掘在經濟發展中本來就潛藏的市場倫理

和諧發展，由於其中貫穿著以人為本的倫理關懷，故此，它對於社會轉型期內物慾主義、利己主義、極端功利主義的蠕動具有強大的解蔽和消解功能。

追求生活的深遠意義、勞動的廣泛價值、精神的崇高境界和心理的健康人格，人們只有在以和諧發展方式予以不懈追求的奮鬥過程中才能如願以償。

關係、規約、準則之類的原生態道德資源，使之在我國轉變經濟發展方式和調整經濟結構的實踐過程中充分發揮其「道德生產力」的影響和作用。似乎可以說，如果今天沒有與經濟轉型相伴而行的倫理轉型及道德重塑，經濟發展就會由於受制於「GDP至上」的慣性思維而缺乏內在的精神支撐，就不可能有效地規避各種風險以實現自身的平穩較快發展。

在中共「十七大」報告中，社會和諧被界定為中國特色社會主義的本質屬性，社會和諧與科學發展的關係被詮釋為內在統一的關係，並且和諧文化被界定為全體人民團結進步的重要精神支撐。而在國家「十二五」規劃綱要中，與構建和諧社會息息相關的以民生為重點的社會建設則被提到前所未有的高度來予以謀劃，充分體現了黨和國家以科學發展促社會和諧，在社會和諧中推進科學發展的總體思路。二〇一一年「兩會」期間，溫家寶在答記者問時曾強調指出：「我以為有兩個數字比GDP更為重要，一是教育經費佔國民經濟的比重；一是研發經費佔生產的比重。……就是要徹底轉變唯GDP的觀念。推動經濟社會發展，改善人民生活，需要不斷地增加經濟總量，但是這種總量的增加是不能以過度地消耗資源、能源和污染環境為代價。……我以為對幹部政績的考核，最重要的不僅要看一個地區的經濟總量，而且要看經濟與社會發展的協調，社會事業的發展和社會的進步，公平正義和人民生活的改善」[注十六]。從對唯GDP主義的堅決否定到對社會建設的充分肯定，溫總理提出的以上觀點實際上體現了新時期促進我國和諧發展所應遵循的基本原則及重要標準。從其中我們可以得到重要啟示：衡量發展品質必須以人的發展作為主要尺度。如果物的發展中沒有或很少蘊涵人的發展，假設人的發展不能引導、控制和支配物的發展，那麼人在發展中勢必會缺乏創造慾、成就感和幸福感，也勢必會在主體迷失的對象化活動中異化自身心靈。追求生活的深遠意義、勞動的廣泛價值、精神的崇高境界和心理的健康人格，人們只有在以和諧發展方式予以不懈追求的奮鬥過程中才能如願以償。

通觀馬克思主義和諧發展觀在當代中國的發展，我們可以用以下幾點相互密切關聯的結論將其概括之：

其一，在將社會主義與市場經濟有機結合的新型現代化建設的背景下，提出了科學發展觀及構建和諧社會的思想理論。

其二，在堅持以經濟建設為中心的發展戰略的前提下，提出了經濟建設、政治建設、文化建設、社會建設一起抓的協調發展的總體格局。

其三，在致力於不斷創造物質文明的同時，提出了建設精神文明、政治文明、生態文明的以確保國家長治久安和社會和諧穩定的戰略性發展目標。

其四，在構建和諧社會的總體目標指向下，提出了構建和諧政黨關係、和諧民族宗教關係、和諧幹群關係、和諧人際關係、和諧社區、和諧家庭等社會建設及社會管理創新方面的具體目標指向。

其五，在邁向社會主義文化強國的戰略方針指引下，提出「以科學發展為主題，以建設社會主義核心價值體系為根本任務，以滿足人民精神文化需求為出發點和落腳點，以改革創新為動力，發展面向現代化、面向世界、面向未來的民族的科學的大眾的社會主義文化」。

總之，和諧理念及其思想內涵是人類社會文明進程中一個由來已久的歷史文化範疇，而和諧發展則是馬克思主義的理論初衷，以及馬克思主義者矢志不渝地追求的社會發展的理想境地。時值今日，和諧發展已成為與人類幸福等量齊觀的全球化時代的進步潮流和中國新型現代化建設的理想目標指向。綜觀我國近些年來和諧發展的社會表徵，令人欣慰的事情是當今馬克思主義的和諧發展觀不僅已深入國人心

和諧理念及其思想內涵是人類社會文明進程中一個由來已久的歷史文化範疇，而和諧發展則是馬克思主義的理論初衷，以及馬克思主義者矢志不渝地追求的社會發展的理想境地。

靈深處，而且在我國改革開放的偉大實踐中得到發揚光大和進一步的理論提升，在有中國特色社會主義理論體系中佔居重要位置。認真學習馬克思主義的和諧發展觀並正確把握其當代發展的趨向，對於我們在現階段推動科學發展和促進社會和諧，意義甚大。

[注一]恩格斯：《給奧·倍倍爾的信》（一八七五年三月十八至二十八日），載《馬克思恩格斯選集》第三卷(人民出版社，一九七二年)，頁三〇至三一。
[注二]馬克思和恩格斯：《德意志意識形態》（一八四五年秋至一八四六年五月），載《馬克思恩格斯選集》第一卷(人民出版社，一九七二年)，頁三七。
[注三]馬克思：《共產主義》（一八四四年一月至八月），載《馬克思恩格斯全集》第四十二卷(人民出版社，一九六四年)，頁一二〇。
[注四]恩格斯：《自然辯證法》（一八七三至一八八三年），載《馬克思恩格斯選集》第四卷(人民出版社，一九七二年)，頁五一八。
[注五]同[注四]，頁五二〇。
[注六]《尚書·太甲篇》。
[注七]恩格斯：《反杜林論》（一八七六年九月至一八七八年六月），載《馬克思恩格斯選集》第三卷(人民出版社，一九七二年)，頁三三五。
[注八]馬克思和恩格斯：《德意志意識形態》（一八四五至一八四六年），載《馬克思恩格斯選集》第一卷(人民出版社，一九七二年)，頁三七至三八。
[注九]列寧：《論糧食稅、貿易自由、租讓制》，載《列寧選集》(人民出版社，一九七二年)，頁五二五。
[注十]毛澤東：《毛澤東文集》第八卷(人民出版社，一九九九年)，頁二一三。
[注十一]鄧小平：《鄧小平文選》第三卷(人民出版社，一九九三年)，頁三七九。
[注十二]江澤民：《全面建設小康社會，開創中國特色社會主義事業新局面———在中國共產黨第十六次全國代表大會上的報告》，載《人民日報》二〇〇二年十一月十八日。
[注十三]胡錦濤：《在省部級主要領導幹部「提高構建社會主義和諧社會能力」專題研討班開班式上的講話》，載《人民日報》二〇〇五年二月二十日。
[注十四]溫家寶：《在十屆全國人大三次會議上的政府工作報告》，載《人民日報》二〇〇五年三月十五日。
[注十五]胡錦濤：《在慶祝中國共產黨成立九十周年大會上的講話》，載《求是》二〇一一年第十三期。
[注十六]http://news.sina.com.cn/c/2011-03-14/122422111785.shtml.

Marxist concept of the harmonious development and its contemporary development

Zhou Quande(Henan Academy of Social Sciences)

Abstract: In Marxist theory, the implication on the development of social harmony and rich discussion. Harmonious development of the Marxist concept of the Marxist approach to development of human society, means, means and goals of the totality of knowledge. For the persistent belief in the harmonious development of society is the Marxist theory of the mind, and for the relentless pursuit of harmonious development, the development of Marxism in contemporary history, a notable feature. Conscientiously study Marxism and harmonious development of the concept and correct understanding of its contemporary development trends, for at this stage to promote scientific development and promote social harmony, meaning great.

Keywords: Marxism; harmonious development; contemporary development.

問題、方法與經典

——再談《論六家要旨》的啟示

■ 鄧曦澤

四川大學政治學院

摘　要：在《論六家要旨》中，司馬談已將六家作為經典來評論，這意味著他一定運用了某種經典觀。通過對《論六家要旨》的解讀，我們可以提取出一種可名為「問題與方法」的經典觀，即：在一定的觀念體系中，一個文本，或者提出了獨特問題，或者提出了獨特方法，並且無論哪種情況，該文本的方法都至少是局部有效的，並且該文本或者因獨特問題或者因獨特方法對後人解決問題具有幫助，則該文本近似於經典。這種經典觀因切中生存活動的基本結構而具有基礎性。由此經典觀可派生出「問題與方法」的閱讀法，這種閱讀法可分為一階閱讀與二階閱讀，一階閱讀是讀者與文本的問題相同的閱讀，二階閱讀是讀者與文本的問題相異的閱讀。並且，由於讀者與經典的問題與方法可能不同，不同讀者的問題與方法也可能不同，故可能導致經典解讀的多樣化以及經典的變更。

關鍵詞：經典；問題；方法；效用；獨特；《論六家要旨》。

人類文明已經積累了浩瀚的典籍，其中有些被認為是經典，有些則不被認為是經典。對經典與非經典的區分，在中國古代早就開始了，並形成了完整的經典系統。那麼，一些文本是如何被古人認為是經典的呢？「如何」這種發問探尋的是行為方式，也就是方法問題，而方法需要具有一定的操作性才能是有效的方法。如果能給出一些較有操作性的條件，問題就容易解決。因此，剛才的問題也可以這樣發問：古人根據什麼條件來判斷一個文本是或不是經典？這乃是從條件的角度追問「經典是什麼」。本文通過解讀司馬談的《論六家要旨》，提取出一種可名為「問題與方法」的經典觀，從而回答「經典是什麼」這一問題。

人類文明已經積累了浩瀚的典籍，其中有些被認為是經典，有些則不被認為是經典。對經典與非經典的區分，在中國古代早就開始了，並形成了完整的經典系統。

一、古代通行的一種經典觀

春秋以前，是王官學時代。春秋以降，至漢代的注經傳統形成以前，屬於諸子百家原創經典的時期。隨著漢武帝時期大一統的建立，經學時代正式確立，以儒家與道家為主，整合了此前的諸子之學，子學式微。春秋以降至經學確立以前，人們也在解讀經典。此期對經典的解讀，章句訓詁很少，對經典的宏觀論述卻很多。不過，若要提取古人的經典觀，宏觀論述比章句訓詁更直截了當。

漢初，司馬談對先秦諸子百家中的六家進行了總括性的宏觀評論。諸子百家為數甚多，但司馬談只評論了六家（《漢書·藝文志》選評了十家），他的取捨說明了他已經把六家作為經典了。本文對經典觀的思考就是來自《論六家要旨》的啟示，而《論六家要旨》的特徵異常鮮明，很容易提取出蘊含於其中的經典觀。將司馬談的評論與先秦其他關於經典的評論相比較，還可以發現，司馬談的經典觀其實是比較普遍的經典觀，由於他的表述規整，使其經典

觀極具代表性。

在《史記‧太史公自序》中，司馬談《論六家要旨》曰：「《易大傳》：『天下一致而百慮，同歸而殊塗』。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳」。這是司馬談對六家非常宏觀、概括的解讀，也是評論。雖然司馬談並沒有直接以「經典什麼」或「經典的條件」為問題，直接闡發其經典觀，而是針對具體的經典群[注一]作宏觀評論，但是，不管他是否自覺認識到，也不管他是否明確表達出，在評論中，司馬談都一定運用了特定的解讀方法，而他的經典觀也已呈現在評論中了。我們若能提取司馬談的解讀方法，就能描述他的經典觀。

理解司馬談對經典的解讀，需要區分兩者：一是理解司馬談對六家經典的內容的具體解讀，二是理解司馬談在解讀六家時所運用的方法。方法雖然實現在對內容的解讀中，但不等於對內容的解讀。這裏考察的是後者。

司馬談採取了什麼方法解讀經典的呢？我將之提取為「問題＋方法＋效用」。諸子百家的目的都是共同的，就是治國平天下（「務為治」），但是，在如何治國、平天下這個方法的問題上，各家提供的答案並不相同（「異路」），並且各家方法的效用也不一樣（「有省不省」）。司馬談對六家的評論，分為三層，上面這個概括的評論是第一層，以下兩層，他更具體的評論了六家，而他的每次評論都貫徹了「問題＋方法＋效用」的思路[注二]。

司馬談以「問題＋方法＋效用」的方法理解經典，據此，可以提取出他的經典觀，概括為「問題與方法」的經典觀，並暫且表述為：一部經典需要面對一定的問題，並且為問題提供一定的解決方法（較為準確的表述將在下文給出）。以儒家為例，司馬談在後面兩層分別如此解讀：「儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也」，「夫儒者以六藝為法。六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮，故曰『博而寡要，勞而少功』。若夫列君臣父子之禮，序夫婦長幼之別，雖百家弗能易也」。在這兩層解讀中，因為儒家的問題是不言而喻的，故司馬談隱去了。他概括了儒家治國之方法，指出了其效用之利弊。司馬談的經典觀在先秦是常見的，只不過他的表述非常規整，把他的經典觀非常清晰、準確、集中地體現出來了，因而具有代表性。

在司馬談之前，已有許多賢哲表達了「問題與方法」的經典觀。

（1）孔子在《繫辭》中對《周易》的解讀就體現了這種經典觀（姑且認為孔子作十翼）。「作《易》者，其有憂患乎」，這就明確指出了《周易》作為經典是面對問題的。「夫《易》何為者也？夫《易》開物成務，冒天下之道，如斯而已者也」，也是說明《周易》的問題的。而「日中為市，致天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸《噬嗑》……」之類的解讀，是在效用角度的解讀，就是說《周易》為問題提供了一定的解決方法，並具有一定的效用。

（2）《禮記‧經解》也體現了孔子的經典觀。孔子認為，經典有益於治國平天下，這完全是在效用上理解經典的。孔子曰：「入其國，其教可知也」，此言是說，通過觀察民風民俗，可以考察經典的教育效果。孔子還談論了具體經典的特定效用，例如，他對《詩》評論道：「其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也……故《詩》之失愚……其為人也，溫柔敦厚而不愚，則深於《詩》者也」，一個人受《詩》的教化薰陶，其利是溫柔敦厚，其弊是愚鈍；至於善學而深諳於《詩》者，則溫柔敦厚而不愚鈍。很明顯，《經解》解經的方法與《論六家要旨》是一樣的（或司馬談與《經解》是一樣的）。

（3）《莊子‧天下》曰：「天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣」，但是，各家其實是「多得一察焉以自好」。這仍然是

司馬談對六家非常宏觀、概括的解讀，也是評論，司馬談一定運用了特定的解讀方法，而他的經典觀也已呈現在評論中了。我們若能提取司馬談的解讀方法，就能描述他的經典觀。

《經籍志》與《藝文志》的經典觀是同一經典觀的不同表達。《經籍志》正式奠定了經史子集四部分類法，後世影響巨大，其經典觀很有代表性。

從治平角度理解經典的。接下來，莊子評論諸家，指出各家之得失，也使用了「問題＋方法＋效用」的方法，只不過沒有司馬談那麼明晰。

（4）《荀子‧非十二子》曰：「假今之世，飾邪說，文奸言，以梟亂天下，禹宇嵬瑣，使天下混然不知是非治亂之所在者，有人矣」。荀子同樣不離治亂來考察經典。例如，他指出它囂、魏牟的理論「縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治」，就是說該理論在效用上無法治國平天下，但荀子同時也肯定它囂、魏牟持之有故，言之成理。荀子理解經典的方法與司馬談也是一樣的。

（5）《韓非子‧顯學》講儒墨之分歧：「墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月，世主以為儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以為孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也」。韓非子指出儒墨兩家不相容，仍然是從兩家理論提供的治平方法的效用來看的。

司馬談的經典觀，在後世仍然流行。

（6）《漢書‧藝文志》總評六藝曰：「六藝之文：《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明體，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原。故曰『《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣』，言與天地為終始也。至於五學，世有變改，猶五行之更用事焉。古之學者耕且養，三年而通一藝，存其大體，玩經文而已，是故用日少而畜德多，三十而五經立也。後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體；說五字之文，至於二三萬言。後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言；安其所習，毀所不見，終以自蔽。此學者之大患也」。這個評論前面部分所蘊含的經典觀，與司馬談相類。後面批評後世瑣碎的章句訓詁，則是批評另一種經典觀，這種經典觀脫離生活而言經典，而這種批評本身卻是以前面部分表達的經典觀為根據的。《藝文志》在分論經典時，也經常運用「問題＋方法＋效用」的方法。例如，它在論樂時引用孔子的話說「安上治民，莫善於禮；移風易俗，莫善於樂」，就運用了這個方法；它在分論諸子與總論諸子，也運用了這個方法。《藝文志》在《諸子略》中對諸子的評價方法，與《論六家要旨》完全相同。

（7）《漢書》之後，《隋書‧經籍志》評論經部曰：「夫經籍也者，機神之妙旨，聖哲之能事，所以經天地，緯陰陽，正紀綱，弘道德，顯仁足以利物，藏用足以獨善。學之者將殖焉，不學者將落焉。大業崇之，則成欽明之德；匹夫克念，則有王公之重。其王者之所以樹風聲，流顯號，美教化，移風俗，何莫由乎斯道？」很明顯，《經籍志》與《藝文志》的經典觀是同一經典觀的不同表達。《經籍志》正式奠定了經史子集四部分類法，後世影響巨大，其經典觀很有代表性。

二、「問題與方法」的經典觀

由此觀之，司馬談的「問題與方法」的經典觀是古代常見的經典觀。需要思考的是，這種經典觀是否蘊含了什麼東西，使得它必然是常見的經典觀？答曰：「問題與方法」的經典觀，是從問題、方法、效用的角度來考察經典的，它切中、展露了人的生存活動的基本結構（元結構），所以必定是具有基礎性地位的經典觀。

在《論六家要旨》中，司馬談與經典（六家）一樣，關注的都是治國平天下這樣的具體的問題，但他評論時所採用的「問題＋方法＋效用」這個思路中的「問題」並不限於具體問題，可以泛指一切問題。人要生存，就必定要無休無止地面對種種生存問題；有問題就要尋找解決方法，不管所採取的方法是否有效，這是無需討論的。人的生存活動的結構，就是「問題＋方法＋效

用」。人在尋找方法解決生存問題的過程中，形成了特定的觀念體系，並在此觀念體系中省思自己的生存活動尤其是那些可能對自己以及後人的生活提供經驗的生存活動，把自己的問題與解決方法記錄下來，形成文本，流傳下去，成為生存經驗的積累或者文化積澱。

任何文本都是生存活動的產物。如果一個文本沒有問題，它就沒有書寫的目的，也就不知道想對讀者說些什麼，所以，它就不可能被認為是對人們有重要價值的經典。因此，文本必須面對問題，這是一個文本能被認為是經典的必要條件，不管其問題是老的還是新的。

如果一個文本有了問題而不給出一個解決方法，那麼，它不是一個完整的文本。即便是專門提問題的文本，它也需要對它的問題為什麼足以成為一個問題而作說明。如果一個文本只是重提了老問題而不給出解決方法，則它對人們毫無意義，也就不可能成為經典。對於處理老問題的文本，它對於人們的意義在於它提出了獨特的解決方法，並且其方法還必須至少是局部有效的（包括完全有效或局部有效）。如果提出的新方法完全無效，則該文本仍然毫無意義。

人們（對於後來的讀者就是前人）將其生存活動與經驗記錄成文本，目的是幫助以後的生存活動，更好地解決問題。後人閱讀文本，也是要從中獲得生存經驗，解決問題。因此，一個文本要對人們有意義，它必須或者在問題上，或者在方法上為讀者提供有價值的信息。而司馬談的「問題與方法」的經典觀，抓住了經典的問題與方法，這就切中了生存活動的問題與方法，從而引導讀者比較自覺地在問題或方法上尋找經典可能蘊含的生存經驗。因此，司馬談的經典觀就因其切中、展露了生存活動的基本結構而具有基礎性。

例如，在問題上，《論語》關注的是如何修身、如何成仁、如何為政等問題，《孟子》關注的是如何行王道、如何養心等問題，這些問題都是人們所關注的。《純粹理性批判》關注的是先天綜合判斷如何可能、人的認識能力是如何構成的等問題，這些問題也是人們所關注的。《紅樓夢》關注的是如何擺脫情感紛擾、生死糾纏等問題，而這樣的問題是每個人都要面對的。因此，我們可以說，一個有意義的文本必定具有自己的問題，而且其問題是許多人也面對的，這是一個文本構成經典的必要條件。在方法上，上面列舉的這些文本都給出了自己的解決方法，並且都是局部有效的。

判定文本給出的解決方法是否有效的評價者有兩個，一是文本（實乃作者自己），二是讀者。文本常常認為自己的方法是有效的或部分有效的，正如莊子所言，學者們「多得一察焉以自好」，「各為其所悠焉以自為方」，「皆以其有為不可加矣」（《莊子·天下》）。而讀者的評價又有兩層。第一層，讀者對文本給出的方法是否能解決文本的問題作出評價，讀者的評價與文本可能不同。例如，司馬談認為除了道家，其餘諸家之法都利弊交織。又如，康得認為他解決了先天綜合判斷如何可能的問題，解決了普遍倫理規則的問題，但後人卻認為他沒有解決。第二層，讀者對文本的問題或方法對於解決讀者的問題是否有價值作出評價。有的讀者認為文本對於解決他的問題有幫助，有的則認為沒有。

那麼，是否有自己的問題與解決方法的文本就是經典呢？顯然不是，否則經典的範圍就太寬泛。我們尚需對文本的問題與方法做進一步限定。

在問題上，文本面對的問題未必都有意義，或者未必很有意義。如果文本的問題被認為是具有獨特價值的問題，則該文本可以視作好的文本。獨特價值，這是一個模糊的說法。任何問題都是一種探尋，特定的問題可以把人們引向特定的領域，而獨特的問題可以把人們引向未知的領域，

任何文本都是生存活動的產物。如果一個文本沒有問題，它就沒有書寫的目的，文本必須面對問題，這是一個文本能被認為是經典的必要條件，不管其問題是老的還是新的。

如果一個文本對問題提出了獨特的並且至少局部有效的解決方法，則該文本可以視作好的文本。諸子百家的獨特價值不在於他們的問題，而在於各自提出了一套解決方法。

開啟新的視野。所以，一個文本有了好的或獨特的問題，就有了獨特的價值。例如，林放問禮之本，就被孔子稱讚為善問（《論語‧八佾》）；如何成聖人或成君子，這個問題一直引導著儒家的思考；康得的先天綜合判斷如何可能這個問題極大地影響了其後的哲學。在問題的角度，對一個文本是不是經典，可以作比較嚴格的表述：只有當一個文本的問題獨特，該文本才可能因其問題而被認為是經典。

在方法上，如果一個文本對問題提出了獨特的並且至少局部有效的解決方法，則該文本可以視作好的文本。諸子百家的獨特價值不在於他們的問題，而在於各自提出了一套解決方法。同樣，在方法的角度，對一個文本是不是經典，也可以作比較嚴格的表述：只有當一個文本的方法獨特，該文本才可能因其方法而被認為是經典。

效用蘊含於方法之中，如果限定了方法，也就確定了效用。在效用上，一個文本必須至少局部有效地解決問題，否則它沒有價值。在司馬談看來，雖然道家之外其餘五家的方法都不能完全解決問題，但至少局部有效。

一個文本要被視作經典，必須有獨特的問題或獨特的方法，但並不要求問題與方法都是獨特的。獨特有時間的意味，即首創性。按照問題與方法的獨特性，一個文本有四種可能：老問題老方法、新問題老方法、老問題新方法、新問題新方法。問題與方法是相互構成的，二者相輔，對問題作出或有效或無效或局部有效的解決。在有效性上，老問題老方法停留在以前的效用上，沒有任何推進，因此是無效的。後三者都可能是有效的、無效的，或局部有效的。如果後三者都是完全無效的，那麼，即便文本在問題或方法上有創新，也不能視作經典。如果後三者至少是局部有效的，則可能（但不一定）是經典。在因果關係上看，後三者局部有效作為結果，其原因是問題與方法這兩個變數的改變，即在問題或方法上至少有一個發生改變，是導致問題有效解決或局部有效解決的必要條件（未必是充分條件）。

文本要被視作經典，僅僅具備獨特的問題或方法是不夠的，還必須具備一個必要條件，即：文本的問題或方法必須對讀者（後人）有所幫助。這是為了避免這兩種情況：如果文本的問題在後世不存在了，則其問題不能啟示後世讀者，因而對後世讀者並無價值；同時，文本給出的方法只能適用於解決它自身的問題，而不能給讀者提供幫助，因而其方法對讀者也沒有價值。因此，儘管文本的方法對於解決它自身的問題也許是局部有效的，但是，其問題與方法對於讀者都無價值，這種文本肯定不能視作經典。

因此，我們可以在問題與方法的角度，對經典的構成條件（或特徵）作更準確的限定，這個限定是對經典的條件定義：在一定的觀念體系中，一個文本，或者提出了獨特問題，或者提出了獨特方法，並且無論哪種情況，該文本的方法都至少是局部有效的，並且該文本或者因獨特問題或者因獨特方法對後人解決問題具有幫助，則該文本近似於經典[注三]。

這個條件定義是受司馬談的啟示而引申出來。分析司馬談的方法，能夠確定司馬談已經意識到了經典的問題、方法與效用這三個要素以及三者的獨特性問題。司馬談對獨特性的意識，體現在「異路」之「異」上，還體現在對諸家優點使用的「不可失也」、「不可易也」、「不可廢也」、「不可不察也」這些用語上。因此，這個描述是符合司馬談的本旨的。

這個經典觀的關鍵在於：從問題與方法的角度找出了一個文本可能被視為經典的幾個條件，並且這幾個條件可以用「問題」、「方法」、「效用」與「獨特」這幾個關鍵詞來表達。這幾個關鍵詞都是常用的熟悉的生存語言，容易理解，因此，這幾個關鍵詞使經典的條件或特徵更加明確，從而

如果一個文本對問題提出了獨特的並且至少局部有效的解決方法，則該文本可以視作好的文本。諸子百家的獨特價值不在於他們的問題，而在於各自提出了一套解決方法。

經典與非經典的區分，就在於問題或方法的獨特程度。但是，這個限定仍然只給出了經典的必要條件，那些問題與方法的獨特性都很低的文本，顯然不可能被判定為經典。

使對經典的描述更加嚴格、準確、清楚，並使對經典的判定更加準確，增強了判定的操作性。經典與非經典的區分，就在於問題或方法的獨特程度。但是，這並不意味著這個描述就很準確了，這個限定仍然只給出了經典的必要條件。根據這個必要條件，較為可靠的是，那些問題與方法的獨特性都很低的文本，顯然不可能被判定為經典。但這並不意味著在問題或方法上有創新並且至少能局部有效地解決問題的文本就一定是經典，因為對文本的問題或方法的獨特程度的判定不但依賴於文本本身，而且依賴於讀者所關注的問題與採取的閱讀方法，而讀者的問題與方法的差異（或主體性差異）是很大的。我們或許可以大致判定帶著特定問題與方法的讀者對特定文本會作出一個什麼樣的評價，但是，我們很難統計讀者的問題與方法的類型，各種類型的讀者的大概數量，也很難知道同一讀者的問題或方法的可能變化以及由此導致的各種類型的讀者數量分佈的變化，以及這些變化在過去與未來的可能情況，因此，很難給出一個可靠的、具有操作性的有效方法來準確判定某個歷史時期的某個人群會如何評價一個文本的問題或方法的獨特程度，也就很難判定某個文本在某個歷史時期是不是經典。本文總是強調在一定的觀念體系中，就是要盡可能減少讀者的差異，增加對某個文本的評價的一致性或公共認可程度（詳見下文）。

「問題與方法」的經典觀是從司馬談的評論提取出來的，這裏只不過對之作了更嚴格、準確、清楚的表述，但是，司馬談的經典觀是否正確呢？答曰：「問題與方法」的經典觀直接切中並展露了生存活動的基本結構，只要承認這個生存結構，該經典觀就可以從其前提演繹出來。通過演繹，不但可以證明該經典觀的正確性，還可以證明其基礎性。「問題與方法」這種經典觀的前提有二：第一，任意生存活動都有「問題+方法+效用」這個基本結構。第二，任意文獻（含經典）都是人們對自己生存活動的省思結果，並且這個結果用可以理解並可以保存的方式保存下來了。文獻的所指是非常寬泛的，不局限於用文字書寫的東西。由於第一個前提是真實存在的，甚至是絕對的，第二個前提是基於第一個前提而進行的反思性的生存活動，也是真實的，那麼，這兩個前提都是真實的，因此，「問題與方法」的經典觀就可以從這兩個前提演繹出來，並且使之具有基礎性。至於經典構成條件的幾種情況，則是對問題與方法在文本與讀者那裏的所有情況的完全列舉。而要說明這種經典觀具有基礎性，只需要回到它的前提，因為它展示了時時處處在生存中運行的最基本的生存結構，也就是面對問題，尋找方法解決問題（「問題+方法+效用」）。人的一切活動都是在為問題尋找方法的過程中展開的，或者說人的一切活動就是發現問題並為問題尋找方法。

這個經典觀與古代把經典視作常道的載體的經典觀完全相容，兩者只是表述不同而已，不過前者更準確。在古代，「經典」連用，首見於《漢書·孫寶傳》：「周公上聖，召公大賢，尚猶有不相說，著於經典，兩不相損」。此「經典」乃「經」與「典」之合用，其含義是對「經」或「典」的強調。單講「經」與「典」，二者均有今天所言的經典的含義。經是織布時的縱絲，緯是橫絲（《說文解字》）。就經緯在紡織中的作用看，經為紡織固定最基本的位置，比緯更重要，而經緯都起著確定紡織的佈局的作用。從經線、緯線的固定作用，引申出動詞含義的經緯。所謂經天緯地，就是對天地萬物進行人為的理解與固定，建立一套秩序，使之為人服務。經邦緯國，也是指把社會納入一定的秩序，加以確立。經緯作為絲線不是一般的絲線，作為動作也不是一般的動作，而是規定其他絲線的絲線或規定其他動作的動作。因此，當「經」被用來指稱一些文本時，這些文本不是一般的文

如果一個文本既不面對問題，也沒有提出一個略有效果的解決方法，那麼，它就很難觸動人的生存結構，我們就很難想像它對人們的價值，它也就無法被認為是經典。

本，而是更重要的、對其它文本起著規定或指導作用的文本。所以，經被認為是記載「常道」的文本[注四]。與經的本義指縱絲不同，典的本義就是指書籍，而且指極其重要的「五帝之書」（《說文解字》）。在後世的使用中，被稱為典的文本都是十分重要的。概言之，經典就是指記載常道的文本[注五]。

一定的觀念體系（以及由這觀念體系支配的社會秩序）一定有其常道，即有一些支配其它觀念的觀念。這裏的問題是：憑什麼說一個文本記載了常道？或者這樣發問：文本究竟需具備什麼特徵或條件，才算記載了常道？這實際上是換一種提問方式來理解經典的條件。人們自覺地創作、積累、傳承文本（這是傳承文明的一種重要途徑），乃是為了自己的生活。生活總是要面對問題的，而有了問題就要解決。如果一個文本既不面對問題，或只是面對一個老問題，也沒有提出一個略有效果的解決方法，那麼，它就很難觸動人的生存結構，我們就很難想像它對人們的價值，它也就無法被認為是經典。例如，《周易》之所以作為經典，正如《四庫全書總目•易類小序》所說：「又《易》道廣大，無所不包，旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術，以逮方外之爐火，皆可援《易》以為說」。「援《易》以為說」，正是《周易》作為經典為後人提供思想源的方式。同樣，《論語》之所以被認為是經典，就因為它提出了一些獨特的問題，並給出了一些獨特的解決方法，後人能從中汲取思想源，指導自己的生活，援《論語》以為說。更普遍地說，援引經典以為說，正是經典為人們的生活提供理論根據、價值依託與意義支撐的方式。

這種經典觀完全支持關於經典的建構性與歷史性的觀點。建構性與歷史性相互蘊含，即可以互推。凡是建構的都是歷史的，反之亦然，二者都是非先驗的。由於後人面對的問題與選擇的解決方法不斷變化，使後人在閱讀、解釋文本時，從中獲得了或多或少的思想源，從而使後人對文本產生各種評價，並把一些文本（被後人認為是更有價值的文本）與另一些文本（被後人認為是具有較少價值的文本）區別開來，並形成了經典與非經典的區分。這樣，經典就在人的生存活動的歷史中被建構起來了。

在前面，筆者幾次使用了「在一定的觀念體系中」這一限定，這個限定是必要的。因為人類有許多觀念體系，一個主體（如一個民族、一個群體或一個人）可以有不同的觀念體系。當然，這裏的觀念體系也是非常模糊的概念，判定其邊界的尺度難以確定，其邊界常常是在具體的討論中被限定的，關鍵是要明確誰與誰進行區分。當討論百家爭鳴時，我們可以把先秦時期的諸子百家視作不同的觀念體系；當討論佛學東漸時，我們就可以把諸子百家看作一個體系，把佛學看作另一個體系；當討論西學東漸時，我們可以把儒道佛都看作一個體系，把西學看作另一個體系。限定在一定的觀念體系中理解經典，是因為在甲觀念體系中的經典、問題、方法可能並不被乙觀念體系認可。最明顯的例子是科學並不認可宗教中的修煉、感應。在小尺度上看，先秦道家並不將孔子的學說視作經典。在中尺度看，後世儒家也不將佛教的經典視作自己的經典。在大尺度看，伊斯蘭教的觀念體系可以不認可基督教的觀念體系，相互不會把對方的經典視作自己的經典。同樣，在鴉片戰爭以前，中國人雖對西學有所吸納，但不會將之視作經典。而不同觀念體系的經典的相互認可問題，實際上來自於他們對問題與方法的相同或不同理解。甲體系中的問題可能在乙體系中根本不是問題，甲體系解決問題的某些方法在乙體系中也可能根本不會被採用。例如，在鴉片戰爭以前，中國人根本不會進基督教教堂舉行結婚儀式。但是，觀念體系是可以變更的，也是可以相容的。一個主體可以放棄一種觀念體系而接受另一種觀念

體系，也可以同時有幾種互不相同的觀念體系。例如，科學家中有伊斯蘭教徒、佛教徒、基督教徒、道教徒、儒教徒等，這就意味著，作為宗教徒的這一主體身上就至少存在兩種觀念體系。鴉片戰爭以後，中國人逐漸接受了西來的觀念體系，並且這套體系在今天主導著中國人的觀念與生活。

三、「問題與方法」的閱讀法

上文所討論的「問題與方法」的經典觀，乃是根據司馬談對六家的解讀而提取出來的，也就是說，該經典觀乃是根據司馬談所採用的閱讀法提取出來的。這就意味著，我們可以反過來，根據「問題與方法」的經典觀而引申出一種可名為「問題與方法」的閱讀法。

任何一種思想甚至任何一句完整而有意義的話，都有三個方面：它要說什麼（問題），它如何說（方法）與它實際說了什麼（效用）。因此，文本（包括經典）就有問題、表達方法與實際表達的思想內容（說了什麼）三個方面。同樣，讀者的閱讀也有三個方面：讀者關注的問題、讀者的閱讀方法與讀者的閱讀結果。二者的關係可能一致，也可能不一致。由「問題與方法」的經典觀可以引申出一種閱讀法——「問題與方法」的閱讀法，因為「問題＋方法＋效用」既是古人也是今人的生存結構，還是經典的結構，如果按照「問題與方法」的閱讀法，就會理解經典的結構，繼而理解古人的生存結構，為後人的生活提供幫助。

如何閱讀呢？例如，作為讀者，司馬談在解讀六家時，他的思路完全是順應著文本（六家）的思路的。他考察的問題與六家面對的問題是一樣的；六家各自提出治平之策，司馬談也是在方法上考察六家的；最後，在效用上，六家都認為自己的策略是最好的，而司馬談也是在效用上評價六家的。

作為讀者，司馬談在解讀六家時，他的思路完全是順應著文本（六家）的思路的。他考察的問題與六家面對的問題是一樣的。在效用上，六家都認為自己的策略是最好的，而司馬談也是在效用上評價六家的。

但是，讀者關注的問題與文本關注的問題、讀者的閱讀方法與文本的表達方法、讀者的閱讀結果與文本的思想內容常常不一致。例如，《論語》中經常談到「仁」。「樊遲……問仁。曰：『仁者先難而後獲，可謂仁矣』」（《論語‧雍也》）；「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉』」（《論語‧顏淵》）等等。非常明顯，弟子問仁，問的都是「如何行仁」，孔子也是在「如何」上回答的。如果我們也關注如何行仁，在如何採取行動上闡發孔子的話，那就是順著文本的問題來閱讀與闡發的。但是，如果我們不關注如何行仁，而關注孔子與弟子的問題方式時，則會得出：孔子師徒不關心「仁是什麼」的問題，而關心「如何行仁」的問題。同樣，如果我們對「德性是什麼」作出具體的回答，我們的問題與蘇格拉底就是一樣的。如果我們在發問方式的角度說蘇格拉底的問題方式是「這是什麼」時，我們的問題與蘇格拉底就不一樣。

在方法上，讀者與文本也可以不一致。孔子說克己復禮是行仁之道，他意指的是具體的、實踐的克己復禮。訓詁家解釋克己復禮時，他們的問題不再是「如何行仁」，而是「克己復禮是什麼含義」，因而他們用的是訓詁的方法而非孔子那樣的行動指示。在閱讀結果上，訓詁家得到的也是克己復禮是某某含義，而不是行動指示。讀者的問題與方法決定了閱讀結果。

按照文本與讀者的問題的異同，閱讀可以分為兩種。第一種，當讀者的問題與文本的問題相同時，這種閱讀是基本閱讀，是「我注六經」（或我注六經式的閱讀），用邏輯的術語來表達，則是一階閱讀。第二種，當讀者的問題與文本的問題不同時，這種閱讀是次級閱讀，是「六經注我」（或六經注我式的閱讀），用邏輯的術語來表達，則是二階閱讀。這裏使用「一階」與「二階」這樣的術語，是為了使區分更明確。兩種閱讀的區分標準是讀者與文本的問題的異同。

為什麼不以方法或者兼以問題與方法

嚴格的一階閱讀就是像司馬談那樣，理解文本的問題、方法及其效用。這種閱讀首先不是說文本說了什麼，而是首先明確文本面對的問題，然後在問題中理解文本說了什麼，說出的東西是否解決了問題。

為標準區分兩種閱讀呢？在「問題+方法+效用」這個結構中，首先確定的不變數是問題而不是方法，方法是為解決問題服務的，解決同一問題可以採取多種方法，因此，如果以方法為標準，則標準難以具有確定性。因此，無論單以方法為標準還是兼以方法與問題為標準，都難以具有確定性。不過，如果讀者與文本的問題與方法都相同，則可稱為嚴格的一階閱讀（或嚴格的基本閱讀、嚴格的我注六經）；而讀者與文本只有問題相同，則可稱為不嚴格的一階閱讀。例如，司馬談解讀六家，就是嚴格的一階閱讀。再如，《莊子‧齊物論》最後講了莊周夢蝶的故事。莊子懷疑自己究竟生活在夢中還是現實中，他以化蝶的故事來說明了夢境與現實的無法區分。如果讀者順著莊子的問題，順著莊子的方法，考察夢境與現實究竟能否區分，則屬於嚴格的一階閱讀。如果讀者順著莊子的問題，放棄莊子的方法，採用邏輯的方法證明夢境與現實不可區分（這是可證的），則屬於不嚴格的一階閱讀。嚴格的一階閱讀是最能準確理解文本的。

當讀者的問題與文本不同時，則屬於二階閱讀。由於問題這個最基本的量都變了，方法這個量更不穩定，所以，整個閱讀都變了，也就沒有必要再在其中區分嚴格的二階閱讀與不嚴格的二階閱讀。例如，本文對《論六家要旨》的閱讀就屬於二階閱讀。再如，如果我們不關注如何行仁，而關注孔子與弟子的問題方式；如果不關注「德性是什麼」，而關注蘇格拉底的問題方式，這樣的閱讀都是二階閱讀。

二階閱讀必須以一階閱讀為基礎（或必要條件），或者「六經注我」必須以「我注六經」為基礎。更準確地說，二階閱讀必須以嚴格的一階閱讀為基礎。如果沒有一階閱讀就進行二階閱讀，就只是讀者在展示自己的問題與方法，而文本對於讀者完全可有可無，無關緊要，因此完全是亂讀、臆讀，甚至根本不是閱讀。這種閱讀，毋寧說讀者實際上是作為作者在創作而不是在閱讀。嚴格的一階閱讀就是像司馬談那樣，理解文本的問題、方法及其效用。這種閱讀首先不是說文本說了什麼，而是首先明確文本面對的問題，然後在問題中理解文本說了什麼，說出的東西是否解決了問題。明確文本的問題，可以為閱讀指示方向，閱讀才可能不是盲人摸象，各執一端。讀者有了這種基本閱讀，明確了文本的問題與方法，如果他還需要帶著特定問題與方法去閱讀，他才能把自己的問題與方法和文本的問題與方法區分開來，才能既為我所用地利用文本的思想源，又不會把自己與文本相互混淆。

在這裏，我把「我注六經」視作基本閱讀，即一階閱讀，把「六經注我」視作次級閱讀，即二階閱讀，這個理解是否有道理？是否就是上面所批評的根本沒有一階閱讀的虛假二階閱讀，而實為亂讀？答曰：「我注六經」，就是讀者去理解文本，而且儘量真切地理解文本，儘量不要摻入己見。既然不要摻入己見，就意味著要理解文本所蘊含的基本生存結構，也就是要理解文本的問題、方法與效用。因此，「我注六經」就是一階閱讀；反之亦然。嚴格的「我注六經」就是嚴格的一階閱讀；反之亦然。而「六經注我」則是讀者先有不同於文本的問題，然後在文本中尋找方法解決問題。但是，即便「六經注我」，也首先要進行「我注六經」的工作。考察宋代關於「我注六經」與「六經注我」的爭論，其意思大概如此。本文使用「一階」與「二階」，只是用含義更確定且更規範的概念來表達「我注六經」與「六經注我」而已。

正是讀者的問題與方法的多樣，才使經典的解讀具有豐富的可能。例如，在漢代的董仲舒那裏，他的目的是要建立大一統，所以，就強調《春秋》的尊王思想。而在宋代的胡安國那裏，由於國家面對異族的威脅，所以，他就強調《春秋》的攘夷思想。再如，《孟子‧盡心上》中舜「竊負而逃」這

個故事，在近代以前，古人把這個文本解讀為遵紀守法的典範。焦循就讀出了「奉法承天，政不可枉，大孝榮父，遺棄天下」（焦循：《孟子正義》），他顯然希望從這個故事中讀出有助於政治清明的思想。到了近代，維新派人士也將這個文本中的事例解讀為守法之模範，不過，維新派的問題並不是為了發掘文本的正面價值，而是藉以引進西方的民主法治觀念和相應的制度建構。在這種現代性訴求之下，這個文本（以及其他文本）就獲得了熊十力所言的現代解讀（主要是二階閱讀）。熊十力說：「清末，西學輸入漸盛。維新派之思想，初尚依經義，以援引西學。如《易傳》之尚名與制器尚象，及《荀子》之制天思想，資以吸收科學。《周官》有許多大義，用以比附當時所期望之憲政。而《孟子》有民貴之論。又言舜為天子，其父殺人，只有竊負而逃，不得以天子之父而枉法。又言民治，必始於民有恆產，而後有恆心。甚多精闢之論，足與遠西學說相融會」[注六]。而近來，一些反傳統人士卻將舜「竊負而逃」解讀為權力腐敗。故事是同一個故事，解讀卻大相徑庭，原因何在？就是因為讀者與文本的問題與方法不同，讀者與讀者之間的問題與方法也不同。

由於讀者的問題與方法和經典的問題與方法可能不一致，更甚者，讀者的觀念體系與經典的觀念體系可能不一致，則可能導致舊有經典的變更。這一點，中國人是最深切地感受到了。在中國古代被絕大多數人視作天經地義的許多經典（如四書五經），在近代以降不再被許多現代中國人視作經典了。為什麼會發生這種情況呢？首先是歷史情勢發生了巨大改變，西力東侵，中國節節敗退。面對失敗，許多國人試圖仍舊運用本有思想來戰勝西方，因為古代曾成功接納佛教並使之與本有文化和諧相處，也曾成功地讓滿族接受漢文化而使漢人亡國而未亡天下。但是，面對鴉片戰爭以來西方的挑戰，中國在軍事、政治、經濟上均節節敗退，文化上也根本沒有取得對西方的優越性，反而覺得西方文化更高明，自己的文化不高明。國人認為，西方挑戰引發的問題是古代經典所未曾面對的（三千年未有之變局），並且古代經典無法提供解決當時困局的有效方法，所以，在問題與方法上，古代經典都喪失了為近代中國人提供思想源的功能，也就是對問題的解決完全無效（或近乎完全無效），所以，許多國人就對古代經典失望，不再從中尋找思想源[注七]，因此，古代經典就喪失了作為經典應該為人們的生活提供理論根據、價值依託與意義支撐的效用，也就不再被認為是經典了。於是，國人轉向西方，主要向西方尋找思想源，並主要以西方的經典為經典。這就是近代中國轉向中的經典變更。經典變更完全可以在「問題與方法」的經典觀中得到解釋。脫離具體的例子，還可以對經典變更作普遍化的表述：如果舊有的經典被後人認為在問題與方法上都無法為其生活提供思想源，那麼，該經典就會變更，不再被視作經典[注八]。

[基金項目：教育部人文社科基金項目「春秋政治文明研究」（編號：10YJC810008）；四川大學中央高校基本科研業務費研究專項項目（編號：skqx201101，skgt201103）；四川大學國家「985工程」「社會矛盾與社會管理研究」創新基地資助項目]。

[注一]司馬談的評論是對可以歸類為一家的一系列經典作總體評論，不考慮各個具體經典的差異。被歸為一家的經典，乃是經典群，所以，司馬談評論的是經典群。

[注二]鄧曦澤：《面對問題本身：問題、方法與效用——〈論六家要旨〉的啟示之一》，見鄧曦澤：《文化復興論——公共儒學的進路》附錄一(北京：人民出版社，二〇〇九年)，頁四二〇至四三〇。

[注三]這個條件定義在自然語言中顯得比較複雜，也容易產生理解上的混亂，用邏輯來表示，則非常清楚。另外，王中江以早期儒家經典的形成為例，討論了經典的條

由於讀者的問題與方法和經典的問題與方法可能不一致，更甚者，讀者的觀念體系與經典的觀念體系可能不一致，則可能導致舊有經典的變更。這一點，中國人是最深切地感受到了。

許多國人就對古代經典失望，於是轉向西方主要以西方的經典為經典。這就是近代中國轉向中的經典變更。經典變更完全可以在「問題與方法」的經典觀中得到解釋。

件（參見王中江：《經典的條件：以早期儒家經典的形成為例》，載劉小楓、陳少明主編：《經典與解釋的張力》(上海三聯書店，二〇〇五年)，頁一至二。

[注四]《白虎通‧五經》：「經所以有五何？經，常也。有五常之道，故曰五經」；《文心雕龍‧宗經》曰：「三極彝訓，其書言經。經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也」，這是將經理解為常道。王陽明也直接釋經為「常道」（參見王陽明：《王陽明全集》（上冊）(上海古籍出版社，一九九二年)，頁二五四。另外，這裏對「經典」一詞的考察，略去了許多文獻，可參見《故訓匯纂》提供的例證。

[注五]經典在今天並不僅指用文字書寫的文本，各種文化形式都有其經典，如音樂經典、繪畫經典，但經典的基本含義卻大體是一致的，即在一定觀念體系下因其問題或方法的獨特而對其他文本具有規定和指導作用的文本。另外，文本的外延也可大可小。就廣義言，一切記載人類文明的東西都是文本。就狹義言，用文字書寫的東西才是文本。但本文並不側重在外延上理解文本或作為經典的文本，而是在內涵上理解。

[注六]蕭萐父主編：《熊十力全集》第三卷(武漢：湖北教育出版社，二〇〇一年)，頁五五八至五五九。

[注七]這裏只是描述清末民初許多國人是如何看待古代經典以及古代文化的，而不是評價其看法。他們的看法是有問題的，又當別論。

[注八]關於古代經典體系的破裂與現代經典體系的建立，我在《問題與方法：經典體系之建立與統緒——〈論六家要旨〉的啟示之四》，載徐鼎一主編《藝衡》第二輯(北京：國家圖書館出版社，二〇〇九年)，中有專門討論。

Problems, Methods and Classics ——The Second Revelation from On the Gist of the Six Schools

Deng Xize(College of Politics, Sichuan University)

Abstract: In On the Gist of the Six Schools, Sima Tan has taken the Six Schools, on which he comments, as classic. It means that he must have applied certain view of classic. Through interpreting On the Gist of the Six Schools, we can abstract a view of classic which can be named as「problem and method」: If in a certain system of concepts, a text puts forward either particular problems or particular methods, and in either case, the method of the text is at least partially effective, and the text is helpful for later generations to solve their problems for its particular problems or particular methods, thus the text is close to classic. This view of classic, due to its hitting the basic structure of subsisting activities, is of fundamentality, from which, a sort of reading method of「problem and method」 can be derived and further classified into first-order and second-order readings. In first-order reading, readers share same problems with those in the text, while in second-order reading readers have different problems from the text.. What's more, the problems and methods of the readers may be different from those of the classics, and different readers may have different problems and methods, therefore, the diversification of classic interpretation and the alteration of the classics might be produced.

Key words: classics; problem; method; efficiency; particularity; On the Gist of the Six Schools.

傳統儒家養民理論的發展

——論王船山「寬以養民」的思想

■ 彭傳華

浙江財經大學倫理研究所

摘　要：王船山「寬以養民」的思想是船山反思歷史與現實，結合所處時代的特點，對於傳統儒家養民理論的繼承和發展。主要內容包括「民力裕而民心固」的「裕民力」思想；「使農有恆產」的制恆產思想；「多興工作以聚失業之人」的修荒政思想；「上之謀之，不如其自謀」的自謀生思想。其中「裕民力」、「制恆產」、「修荒政」的養民思想大都沒有擺脫傳統儒家的思想視域，但均能切中時弊、對症下藥，實乃當世的救世良方。而其對於「上之謀之，不如其自謀」的光輝思想以及「行之以自然」的自然規律的闡發，則是船山養民思想中最絢爛的篇章，是船山養民思想中具有近代性因素的典型反映，也是船山養民思想別於傳統儒家的養民思想的重要體現。

關鍵詞：王船山，養民，「裕民力」，「制恆產」，「修荒政」，近代性因素。

養民思想是中國傳統政治思想的精華，其核心是讓人民有所養，保障人民最基本的生活，維護人民最基本的生存權，即政府實行的政策要使人民有適宜的生存條件。

一、前言

養民思想是中國傳統政治思想的精華，其核心是讓人民有所養，保障人民最基本的生活，維護人民最基本的生存權，即政府實行的政策要使人民有適宜的生存條件。「養民」一詞最早見於《左傳》文公十三年（前六一四）。邾文公要遷都於繹，史官說遷都繹地利於民而不利於君。文公回答說：「天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必與焉」。左右又進言說不遷都可使文公的壽命延長，文公又說：「命在養民，死之短長，時也。民苟利矣，遷也，吉莫如之」[注一]。邾文公的這番話表明了國君負有養民的責任。先秦儒家繼承了這一思想，又有所發揮。孔子評價子產：「有君子之道四焉：其行已也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義」（《論語·公冶長》），認為子產是先養民而後使民，所以子產使民是合符義的原則的。孟子發展了這一思想，提出「養生喪死無憾」的「養民」政策是「王道之始」（《孟子·梁惠王上》）。荀子也認為，舜、禹之制是「一天下，財（成）萬物，長養萬民，兼利天下，通達之屬，莫不從服」（《荀子·富國篇》）。漢唐時期儒家的養民思想有著進一步的發展。東漢的荀悅在發揮「命在養民」的觀點時說：「人主承天命以養民者也。民存則社稷存，民亡則社稷亡。故重民者，所有重社稷而承天命也」（《申鑒·雜言上》）。唐人陸贄也說：「建官立國，所以養人（民）也」[注二]。這些論述都強調了養民是執政者所採取的基本的經濟政策，也是國家宏觀調控的基本目標。

明代的丘浚把養民思想發展到了一個新的階段。他說：「朝廷之上，人君修德以善其政，不過為養民而已」[注三]。又說：「自古聖帝明王，知天為民以立君也，必奉天以養民。凡其所以修德以為政，立政以為治，孜孜焉，一以養民為務」[注四]。「人君之治，莫先於養民」[注五]。「《書》曰，惟

天惠民，惟闢奉天。君承天之命以治天之民，知天之心，甚惠愛乎民也，則必養之如子，蓋之如天，容之如地」[注六]。養民政策的具體內容，丘浚有如下的論述：「是故修水之政以疏鑿；修火之政以鑽灼；修金木之政以鍛鑄、刻削；修土谷之政以耕墾播種。使民於日用之間以生養之具。然猶未已，又必設學校，明倫理，以正其德；作什器，通貨財，以利其用；足衣食，備蓋藏，以厚其生。何者而非養民之政乎？籲，自古帝王，莫不以養民為先務」[注七]。丘浚對於養民政策的反覆強調，並設計出一些理想的方案，反映出到了明代中期，人們對養民政策的認識進一步深化了。

明清之際，王船山的養民思想有了進一步的發展。王船山的養民思想是船山政治思想的重要組成部份，船山政治思想植本於仁，仁以自愛其類，則秉國政者，當以民為重，此不待言也[注八]。所以船山知道移民為重的重要性，因此尤其重視發展傳統的養民思想。船山對「寬」、「嚴」的施行對象進行了明確的區分，認為對於民眾應該採取「寬」的政策，對於官吏則應該採取「嚴」的政策：

> 嚴者，治吏之經也；寬者，養民之緯也；並行不悖，而非以時為進退者也。今欲矯衰世之寬，益之以猛，瑣瑣之姻亞，佌佌蔌蔌之富人，且日假威以蹙其貧弱，然而不激為盜賊也不能。猶且追咎之曰：未嘗束民以猛也。憔悴之餘，摧折無幾矣。故嚴以治吏，寬以養民，無擇於時而並行焉，庶得之矣。而猶未也[注九]。

船山強調「嚴以治吏，寬以養民」的政策具有「非以時為進退」的普遍適用性，也就是說對於治理官吏來說不管在什麼朝代都要嚴，對於民眾來說不管什麼朝代都要寬。他反覆申明秉國政者當以養民為重的思想：「故善養民者，有常平之廩，有通糶之政，以權水旱，達遠邇，而金粟交裕於民，厚生利用並行，而民乃以存」[注十]。「故王者養賢以養民，□□以配天。繼於其亂，先以刑禁；繼於其治，終以德化」[注十一]。「惟古帝王，知國之所自立，民之生所由厚，德所由正也，剋謹以事天，而奉天以養民」[注十二]。所謂「奉天以養民」就是指人君應關心和滿足人民最基本的生存條件和物質慾望，這既是天理之所在，也是治民必須遵循的根本原則：「饑則食，寒則衣，天也」[注十三]，「人慾之各得，即天理之大同；天理之大同，無人慾之或異，治民有道，此道也」[注十四]。

船山認為要養民首先要樹立「保民」的思想，他說：「長民者，固以保民為道也。社稷輕而民為重」[注十五]。在船山看來，只有認識到「保民」的重要性，才會考慮如何對人民「寬」。至於如何實現「寬以養民」的方針呢？船山主要有以下四方面的設想和主張。

二、裕民力——「民力裕而民心固」

在船山看來，「民力」即是「民治生之力」[注十六]，也就是指人民維持生存和發展的基本能力。船山對於國計民瘼關切的一個重要方面即是對於「民力」的體恤。他指責「敗類之儒媚夷狄盜賊而自擬先王」是從「民力」出發的：「勞民力，殫國帑，以黷聖而囂然自大，則獲罪於天」[注十七]；批評「宇文氏歲給突厥繒絮錦彩毒延後世」也是從「民力」來考慮的：「殫力以營之，積日以成之，委輸以將之，奉之異域，而民力盡、民怨深矣」[注十八]；譴責「第五琦取資江淮害延千載」也是從「民力」來入手的：「東南之民力殫焉，垂及千年而為得稍紓」[注十九]；稱讚「南宋撫江淮而貽數世之安」也是從「民力」著眼的：「宋之撫有江、淮、貽數世之安，在此也。盪滌盡。則民力裕；戰勝頻，則士氣張；大憝誅，則叛逆警；部曲眾，則分應周；控制專，則進退決」[注二十]。不僅如此，船山認為立法就更應考慮「民力」能否接受：「夫立法之簡者，唯明君哲相察民力之所堪，與國計之必畜，

明清之際，王船山的養民思想有了進一步的發展。王船山的養民思想是船山政治思想的重要組成部份，船山政治思想植本於仁，仁以自愛其類，則秉國政者，當以民為重，此不待言也。

早有以會其總於上」[注二十一]。在船山看來，即使是封建不可複行於後世的原因也在於「民力」不能承受：「封建不可複行於後世，民力之所不堪，而勢在必革也」[注二十二]。由此可見船山對於民生的關注。而船山之所以如此關注民力，因為他認識到「民力裕而民心固」的道理，他說：

立法之始，無取太寬，常留有餘之德意於法外以使有可寬，故大貉小貉之弊，必至於大桀小桀。唯通國計之常變，而處於有餘之地，乃寬之於課程，則民不狎為易供而其後受束濕之苦，斯以樂生有道矣。今百姓之困敝，殆無孑遺，皆自守令之考成為始禍之本。聞嘉、隆間且以歲課滿八分以上者，大計膺貪酷之黜。上雖未為之法，而下自體德意以行之，故民力裕而民心固[注二十三]。

要裕民力，則不應奪民治生之力，他說：「上唯無以奪其治生之力，寬之於公，而天地之大，山澤之富，有餘力以營之，而無不可以養人」[注二十四]。具體而言主要是通過減賦役以裕民力：「誠使減賦而輕之，節役而逸之，禁長吏之淫刑，懲猾胥里蠹之恫喝」[注二十五]，「輕其役，薄其賦，懲有司之貪，寬司農之考」[注二十六]。表現在兩個方面：第一，輕田租之徵以紓民困。「故惟重之於庸，而輕之於租，民乃知耕之為利，雖不耕而不容偷竄以免役，於是天下無閒舊，而田無鹵莽，耕亦徵也，不耕亦徵也，其不勸於耕者鮮矣」[注二十七]。因為輕田租符合情理，也符合人君養民、民以奉公之大義：「酌之情，度之理，租不可不輕，而庸、調無嫌於重，豈非君以養民、民以奉公之大義乎？」[注二十八]第二，輕徭役以裕民力。他認為與田賦相比徭役壞處更多，他說：「賦與役孰病？民之有財，非天畀之，地貢之，力得之也。故多求民之財而紓其力，雖多輸焉，可以複殖。已急民之力，雖量求其財焉，並其量求者亡自得已。是以役民之病民，視賦而劇」。而且二者相比，賦有則、役無則：「且夫多求之賦，亦必有則矣。上為則以徵，下如則以應；下如則以應，上如則而獲，雖有中飽者，猶不能什之一二也。上如則而獲，則上亦可以已矣。多求之役，役不可為則也。如是所役者以為則，則道里之往還，老羸之道殣，孱弱之不勤，逃亡之中逸，固期十而僅五矣」。所以船山斷言：「竭民力，絕民性，憯民心，迄乎役繁而盡矣」[注二十九]。認識到了要裕民力必須減除不必要的徭役的道理，可以說是看到了問題的癥結所在。

三、制恆產——「使農有恆產」

「恆產」語出《孟子》。孟子曰：「若民，則無恆產，因無恆心」（《孟子·梁惠王上》）。又曰：「民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不為已」（《孟子·滕文公上》）。又曰：「明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，兇年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲終身苦，兇年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」（《孟子·滕文公上》）王船山繼承了這一思想，認識到了「民樂有其恆產而勸於耕」[注三十]的重要性，他說：

使農有恆產，士有恆心，國有恆賦，勞費於一時，而利興於千載，大有為之君相，裁成天地以左右民，用夏變夷，迪民安土，非經世之大猷乎！[注三十一]

「使農有恆產」，最重要的即是確保農民有一定的土地，而要確保農民有一定的土地，就要根治當時盛行的土地兼併現象。從明代中葉起，土地兼併日趨激烈，皇帝、王公、勳戚、宦官所設置的莊田數量之多，已超過了以前的任何時代。王公勳戚佔田名義上雖採取「請乞」的方式，實同強佔。他們往往「將畿甸州縣人民奉例開墾永業，指為無糧地土，一概奪為己有。

王船山認識到了「民樂有其恆產而勸於耕」的重要性，「使農有恆產」，最重要的即是確保農民有一定的土地，而要確保農民有一定的土地，就要根治當時盛行的土地兼併現象。

税收結構的複雜和不合理為猾胥、墨吏、里蠹等剝削勒索農民創造了機會。王船山顯然注意到了這一點，因此他深惡痛絕那些貪官汙吏和敲詐勒索農民的「猾胥里魁」。

由是公私莊田，逾鄉跨邑。小民恆產，歲朘月削」[注三十二]。王公勳戚們在請得土地之後，又把莊田外圍的土地一概吞沒，「乘機侵奪，藉勢混賴，橫徵巧取，百般刻害」[注三十三]。針對這些現象，船山認為要根治土地兼併問題，必須從以下幾個方面入手：

首先是改革不合理的賦役制度[注三十四]，變以田畝計賦役為以民計賦役。「度民以收租，而不度其田」，即按人頭收租。他稱這種做法為「定民制」：

而惟度民以收租，而不度其田。一戶之租若干，一口之租若干，有餘力而耕地廣、有餘勤而獲粟多者，無所取盈；窳廢而棄地者，無所蠲減；民乃益珍其土而競於農。其在強豪兼併之世尤便也，田已去而租不除，誰敢以其先疇為有力者之兼併乎？人各保其口分之業，人各勸於稼穡之事，強豪者又惡從而奪之？則度人而不度田，勸農以均貧富之善術，利在久長而民皆自得，此之謂定民制也[注三十五]。

船山認為這種按人頭而不按土地收租的賦役制度的好處是：「有餘力而耕地廣、有餘勤而獲粟多者」，不會因為收穫多而增加賦稅；「窳廢而棄地者」不會因為棄地而免去賦稅，從而達到「民乃益珍其土而競於農」的目的，船山認為這是「勸農以均貧富之善術」。

其次堅決制止官府和吏胥對農民的欺淩和盤剝。船山認為「且夫多求之賦，亦必有則矣」[注三十六]。征稅要有一定的限度，要有制度的保障和約束。孟德斯鳩認為徵稅與國民所享有的自由有關：「國民所享的自由越多，便越可徵較重的賦稅，國民所受的奴役越重，便越不能不寬減賦稅。這是通則。過去到現在一直是如此，將來也將永遠如此。這是從自然引申出來的規律，是永恆不變的」[注三十七]。就明朝而言，稅收的標準並不是太高。以順德縣為例，一五八五年版的《順德縣志》中的《食貨志》部分講到，該地佃農通常是每畝土地向地主交納二石稻穀(unhusked rice)，相當於零點九石的稻米(husked rice)。由於基本稅率估計為每畝零點零三石米，則徵收部分只佔田主收入的三十分之一。由於佃農與田主五五分成，實際上稅額也就佔農作物總收成的六十分之一[注三十八]。縣志提出了這樣一個問題：為什麼還會有稅收過重的抱怨呢？黃仁宇認為是稅收結構的複雜和不合理造成的，從而為猾胥、墨吏、里蠹等剝削勒索農民創造了機會。「我們卻不難想像，當這個複雜的稅收結構在十六世紀的農業社會中，被人員不足的地方官府管理時的真實情形。明代文人留下了大量的關於殷實大戶逃避稅收以及鄉村收稅人、吏胥的腐敗和濫用職權的記載，他們對這些行為深惡痛絕。這些不法行為有各種形式，並採取了不同的手法，這也是可以想像得到的」[注三十九]。王船山顯然注意到了這一點，因此他深惡痛絕那些貪官汙吏和敲詐勒索農民的「猾胥里魁」。他說：「誠使減賦而輕之，節役而逸之，禁長吏之淫刑，懲猾胥里蠹之恫喝，則貧富代謝之不常，而無苦於有田之民。則兼併者無可乘以恣其無厭之慾，人可有田，而田自均矣」[注四十]。「輕其役，薄其賦，懲有司之貪，寬司農之考，民不畏有田，而強豪無挾以相併，則不待限而兼併自有所止」[注四十一]。船山反覆強調的是要將制定合理的賦役制度和嚴懲貪官汙吏二者結合起來，才能真正遏制土地兼併之風。

對於由於「智力」之差別而導致的土地兼併，船山並不主張人為干涉。船山明確反對「欲芟夷天下之智力，均之於柔愚」的強制性做法，認為這種「獨滅裂小民而使之公」的行徑的實質是依靠仁義中正作為帝王桎梏天下的手段[注四十二]。在論述了土地兼併的方案之後，船山具體論述了自己的土地政策的內容：

處三代以下，欲抑強豪富賈也難，而限田又不可猝行，則莫若分別自種與佃耕，而差等以為賦役之制。人所自佔為自

耕者，有力不得過三百畝，審其子姓丁夫之數，以為自耕之實，過是者皆佃耕之科。輕自耕之賦，而佃耕者倍之，以互相損益，而協於什一之數。水旱則盡蠲自耕之稅，而佃耕者非極荒不得輒減。若其果能躬親勤力，分任丁壯，多墾厚收，饒有贏餘，乃聽輸粟入邊，拜爵免罪。而富商大賈居金錢以斂粟，及強豪濫佔、佃耕厚斂多畜者不得與[注四十三]。

船山認為在「抑制豪強也難而限田又不可猝行」的情況下，最好的辦法莫若對「自種」與「佃耕」作出實質性的區分。船山規定有力者人均佔地不得超過三百畝，三百畝之內屬於自耕地，三百畝之外屬於佃耕地。對於自耕地實行薄賦政策，而對於佃耕地則實行重賦政策；在罹患水旱等災荒的特殊時期還對自耕者實行「盡蠲自耕之稅」的特殊優惠政策，而對於佃耕者除非在特大災年的特殊情況下才予以考慮減輕賦稅；有人確屬能夠親自率領丁壯，「多墾後收」，則其「贏餘」部分可以「輸粟入邊，拜爵免罪」，但是那些兼併土地的豪強大戶和囤積居奇的富商大賈則不在此例。船山認為如此則可保證農民有一定的土地。

船山洞察到了土地問題是以農業文明為主導的中國社會的核心問題，揭示了影響這一問題的根源在於土地兼併，並提出了解決土地兼併的對治之方，在此基礎上表達了自己的土地政策的設計，由此可見船山深刻的洞察力。

四、修荒政——「多興工作以聚失業之人」

魏丕信在其名著《十八世紀中國的官僚制度與荒政》中指出：「中國大陸的特徵是在氣候、水資源方面具有高度的不確定性。季風無規律，主要江河水流量變化無常，河流上游水土流失導致下游河道淤積與洪水泛濫等等，都是不確定因素。這些不確定因素表現為自然災害頻繁發生，導致了農業生產的不確定性。如果不採取措施，那麼，重大自然災害就會引起『生存危機』(subsistence crisis)，從而對社會經濟造成重大衝擊」[注四十四]。誠如魏丕信所言，自古以來中國大陸確有很多的自然災害頻繁發生，自然災禍是人力所無法抗拒的，但是人們可以通過自己的努力防災減災，因此一項重要的政策——荒政就應運而生。中國古代許多王朝都比較關注災荒問題，設法於未荒時積極預防，災荒時妥善處理，災害後百計扶植，從而構成荒政的三大內容，即備荒、救荒和濟荒。《禮記》中說：「國無九年之蓄曰不足，無六年之蓄曰急，無三年之蓄曰國非其國也。三年耕，必有一年之食；九年耕必有三年之食。以三十年之通，雖有兇旱水溢，民無菜色」[注四十五]。這是積極備荒的主張。同時在救荒方面也總結出一套經驗。《周禮》中所列大司徒職掌之一就是負責荒政。在兇荒之時，以十二種直接的或間接的救災方法，實現萬民聚合而不流散的目的。一是散利；二是薄徵；三是緩刑(饑民犯禁或出無奈，緩之免激他變)；四是弛力(息減徭役)；五是舍禁(弛山機川澤之禁)；六是去幾(關市不幾)；七是眚禮（省祭禮，節財用以厚賑恤）；八是殺哀(省兇禮)；九是蕃樂(「蕃」通「藩」，意為閉止，兇荒宜止樂)；十是多昏(「昏」通「婚」，大抵謂婚用六禮，因歲荒而減禮)；十一是索鬼神(古人相信鬼神存在和陰能助人的觀念，故搜索祭之)；十二是除盜賊(兇荒之時除去盜賊以防為亂)」[注四十六]。可見，在《周禮》成書時我國就有比較系統的荒政思想了。

修荒政即實行荒政。荒政即救荒之政，這是養民的基本要求。在農業社會中，農民個人的抗災能力有限，一旦遇上災荒就會流離失所，甚至家破人亡。因此，歷代政府都有救荒之政。明二七六年中，較大的自然災害有一千零十一次，在中國歷史上僅次於僅清朝（清朝為一千一百二十一次）；其中水災一百九十六

船山洞察到了土地問題是以農業文明為主導的中國社會的核心問題，揭示了影響這一問題的根源在於土地兼併，並提出了解決土地兼併的對治之方，由此可見船山深刻的洞察力。

船山針對災荒造成「失業以相尊逕」，主張「多興工作以聚失業之人」，從而拓寬就業管道、安置失業流民，這是有非常積極意義的思路，對於當代的救災賑災依然有很好的啟示作用。

次，旱災一百七十四次，地震一百六十五次，雹災一百一十二次，風災九十七次，蝗災九十四次，歉饑九十三次，饑疫災六十四次，霜雪災十六次。平均每年受災三點九次[注四十七]。如此之多的自然災害，不能不使一些有遠見的思想家努力思考荒政的問題。船山對災荒給人民造成的災難有著深刻的認識和深切的同情，因而特別重視救荒，他在《讀通鑑論》「義倉名美非善政」條就是從義倉難以完成救荒的任務這一角度出發反對義倉的作用的。他說：「有名美而非政之善者，義倉是也」。原因首先在於難以管理：「一鄉一社，有君子長者德望足以服鄉人，而行之十姓百家焉可矣。不然，令之嚴而祗以病民，令之不嚴，不三歲而廢矣」。其次操作困難且不切實際：「假使社有百家，歲儲一石，二年而遇水旱，曾三百石之足以濟百家乎？倘水旱在三年之外，粟且腐壞蟲蝕，而不可食也。且儲粟以一石為率，將限之邪？抑貧富之有差邪？有差，而人詭於貧，誰屍其富？家限之，則歲計不足，而遑計他年？」[注四十八]所以船山認為與其設置義倉備荒賑災不如使人民自己有所防備，不得已才採取救濟政策。他認為備荒政策應是：

寬其役，薄其賦，不幸而罹乎水旱，則蠲征以蘇之，開糴以濟之。而防之平日者，抑商賈，禁賃傭，懲游惰，修陂池，治堤防，雖有水旱，而民之死者亦僅矣[注四十九]。

總體而言應「寬其役，薄其賦」。在災荒的特殊情況下則應以特殊的政策對待：「不幸而罹乎水旱，則蠲徵以蘇之，開糴以濟之」。而平日則應注意這幾件事：抑商賈；禁賃傭；懲遊惰；修陂池；治堤防。

在《讀通鑑論》卷二十一「遣使賑饑宜亟察有司之廉能」條反對遣使賑饑，理由是：「饑民者，不可聚者也。……趨使者於城郭，聚而不散，失業以相尊逕，掠增奪興以成乎大起大落亂，所必然已」[注五十]。因此提出自己的救荒之道：

故救荒之道，蠲租稅，止訟獄，禁掠奪，通糴運，其先務也；開倉廩以賑之，弗獲已之術也。兩欲行之，則莫如命使巡行，察有司之廉能為最亟[注五十一]。

在《讀通鑑論》卷二十「旱饑赦非仁」條中又提出「蠲逋欠，減租庸，所以救荒」[注五十二]的策略。這些救荒賑災的策略精神實質是相通的，即是在賦役政策上儘量減少農民的負擔，政府對於災民施行救濟等等。除此之外，船山還借鑑《周禮》治理荒政的經驗，認為「多興工作以聚失業之人」是「最為通變之善術」：

《周禮》荒政多興工作以聚失業之人，此最為通變之善術。……因地制宜，存乎良有司之實心實政，非朝廷之可為遙遙處[注五十三]。

船山在此針對災荒造成「失業以相尊逕」的現象，主張「多興工作以聚失業之人」，從而拓寬就業管道、安置失業流民，這是有非常積極意義的思路，對於當代的救災賑災依然有很好的啟示作用。不僅如此，船山還強調從備荒的長久之計出發，應該讓民間有所儲備：

豐兇者，不定之數；田畝所出，則有定之獲也。豐而餘，兇而不足，通十年之算，豐而有餘，兇而猶無不足，則遠方之租米，畢令輕齎，京邊之庸調，悉使納米可也。如其不然，則豐年之所偶餘，留之民閭，以待兇歲，使無頓竭之憂；奈何乍見其豐，遽糴之以空在民之藏乎？[注五十四]

船山反對豐年偶有盈餘即和糴入官而使民間沒有一點儲備，為此，船山提出「耕九餘三，恆使有餘以待兇歲」的對治之方：

為國用計者，耕九餘三，恆使有餘以待兇歲。如其饋餫有限，吏祿軍食，豐僅給而兇則乏，又值京邊穀餘而價賤，則抑以錢絹代給，使吏與軍自糴於民，猶之可爾。何也？自糴則食有節而支不糜，民尚不至虛廩困以自匱。若官與和糴，就令無抑買捐民之弊，而必求如額以供坐食者之

狼戾與窖藏之紅朽，不複念此粟者，他日小民炊煙屢絕，求粒米而無從者邪！況乎立國有經，恆畜有餘以待水旱，……何事斂民之積以虛根本哉？[注五十五]

認為立國有經，應該有所儲備以待荒年，反對收斂淘空百姓的積蓄使立國之本成無根之木、無水之源的做法。船山的荒政思想體現了船山對於國計民生的深切關注以及憂國憂民的情懷，是其養民思想的重要體現。

五、自謀生——「上之謀之,不如其自謀」

蕭萐父、許蘇民認為：「英國古典政治經濟學家和馬克思、恩格斯論中國，皆以行政權力直接介入社會經濟運作看東方專制主義的顯著特徵，把它看作是東方社會經濟發展長期陷於停滯狀態的重要原因之一」[注五十六]。在這裏，經濟直接就是政治；而要改革這一制度，就必須從保障個人自由從事經濟活動的權利開始。對此，中國早期啟蒙學者表現出相當敏銳的歷史自覺。明末的呂坤認為「常思天地生許多人物，自足以養之」（《呻吟語》卷五《治道》），反對行政權力過多地介入人們的社會經濟生活。顧炎武以「有私為人之常情」的觀點來考察社會經濟運作，認識到「民享其利，將自為之，而不煩程督」的規律，認識到「天下之人各懷其家，各私其子」，是人之常情，鮮明地提出了「為天子為百姓之心，必不如其自為」（《亭林文集》卷一《郡縣論五》）的近代經濟學命題。黃宗羲認為「有生之初，人各自私也，人各自利也」，從肯定人們追求其合理的經濟利益的觀點出發，主張「工商皆本」（《明夷待訪錄·財計三》）。而王船山則在《讀通鑑論》卷十九「隋均田為虐民之政」條中，明確提出「人未有不自謀其生者也，上之謀之，不如其自謀」的光輝思想，從個人自主性的角度反對國家對社會的過分干涉：

人則未有不自謀其生者也，上之謀之，不如其自謀；上為謀之，且弛其自謀之心，而後生計愈蹙。故勿憂人之無以自給也，藉其終不可給，抑必將改圖而求所以生，其依戀先疇而不捨，則固無自斃之理矣。上唯無以奪其治生之力，寬之於公，而天地之大，山澤之富，有餘力以營之，而無不可以養人[注五十七]。

王船山認為「上之謀之」，其害有二：一為「弛其自謀之心」，二為「生計愈蹙」。而如果讓國人「自謀」，則情況完全兩樣，因為人不僅皆有「自謀之心」，亦有其「治生之力」。所謂「自謀之心」，即人皆有之的利己之心。憑著這一利己之心，人人都可自由地謀生。更何況「天地之大，山澤之富……無不可以養人」[注五十八]。這就肯定了每一個人都有追求合理的自身利益的動機，都有自謀其生的能力，而如果將每個人的生計強行納入政府的行政計劃之內，反而會導致人們生計愈蹙。這裏要注意的是船山所指的「自謀其心」是以滿足個人利益為前提基礎的價值觀念，與「損人利己」的自私自利的道德評判是不同的。前者的「利己」可能是通向「利他」的環節或橋樑，而後者則無論動機還是結果上都是惡的、是不值得提倡的。哈耶克認為，相對來說，動機的良善沒有結果的利他那麼重要。即使是出於利己的動機，如果並沒有造成不利於他人的後果，甚或造成有利於他人的結果，這種行為在道德上都是無可厚非的。他說：「事實上，人類所能夠知道的只是整個社會中的極小部份，因此能給他們以激勵的，只是他們在自己所瞭解的領域內活動的即期效應。……不管一個人是完全自私的、還是最善良的利他主義者，他實際上能夠關心的人類需要在整個社會成員的所有需要中只佔極其微小的一部份。因此，真正的問題不在於人類是否（或應該是）由自私的動機所左右，而在於我們能否讓他按照他所知道的和關心的那些眼前的結果來指導自己的活動，或者能否使他去做看來適宜於那些被假定對這些活動的整

王船山肯定每一個人都有追求合理的自身利益的動機，都有自謀其生的能力，而如果將每個人的生計強行納入政府的行政計劃之內，反而會導致人們生計愈蹙。

王船山注意到「民可自養」的事實，反對過分的行政干預，要求將每個人「自謀其生」的權力還給個人，從而嚴厲批判了那些藉口「養民」而盤剝勒索百姓的虐政。

個社會意義有比較全面認識的其他人的事情」[注五十九]。正是基於「上之謀之，不如其自謀」，船山強調：「農桑者，小民所自勸也，非待法而驅也。制度者，士大夫遵焉，庶人所弗能喻，惟國無異政，家無殊俗，行之以自然耳，非一切之法限之不得而繼之以刑者也」[注六十]。認為農民受經濟利益的驅使，自然會將農事搞好，不需統治者督促和命令，這就是農業生產中的「行之以自然」的自然規律[注六十一]。另外，王船山注意到「民可自養」的事實，認為經濟活動受「行之以自然」的自然規律的支配，反對過分的行政干預，要求將每個人「自謀其生」的權力還給個人，從而嚴厲批判了那些藉口「養民」而盤剝勒索百姓的虐政。從「上之謀之，不如其自謀」的原則出發，船山尤其反對政府以行政權力干預市場物價，提出了「上之禁之，不如其勿禁」的市場自行調節的觀點：

> 乃當其貴，不能使賤，上禁之弗貴，而積粟者閉糴，則愈騰其貴；當其賤，不能使貴，上禁之勿賤，而懷金者不售，則愈益其賤；故上之禁之，不如其勿禁也[注六十二]。

船山指出，物價上漲之時也不能強制性地降低物價，如果以行政權力強制降低物價，則賣方寧願囤積商品也不願低價出售，結果商品供不應求，導致貴者愈貴；物價下跌之時，也不能強制性地提高物價，如果以行政權力強制提高物價，則買方往往望而卻步，結果商品供過於求，導致賤者愈賤。在此船山似乎看到了市場價格受市場供求關係以及消費者購買力的影響，主張市場自行調節才能使物價常趨於平。

勇立認為船山思想有許多觀點與西方學者的觀點吻合。船山的自謀其生與斯密「生計學學說」有相通之理，「及今讀王船山之書，其中所言，竟有與斯密《原富》不謀而合者。噫！亦奇矣。今夫生計自由之論，非創於斯密氏哉？吾人今讀其書，鮮不目為新奇之說，而抑知船山先生早凱切言之。其言曰：『人未有不謀其生者也。上之謀之，不如其自謀。上謀之，且馳其自謀之心，而後生計愈蹙。故勿憂人之無以自給也。藉其終不可給，抑必得改圖而求所以生，其依戀田疇而不捨，則固無自斃之理。上惟無以奪其治生之力，寬之於公，而天地之大、山澤之富，有餘力以營之而無不可以養人』。此與斯密生計自由之說，真若無毫髮之差者。卓哉船山！其殆我國最大之計學家，而與斯密東西輝映者乎」[注六十三]，明確將船山與經濟自由主義最早最偉大的代表——斯密相提並論，可謂評價極高。不過應該區分的是斯密的觀點是建立在對於資本主義自由市場經濟正面功能的信仰上的。他認為充分的經濟活動的自由是國民財富不斷增長的不可缺少的條件，他堅決反對國家對經濟活動的干預，主張要讓那「一隻看不見的手」去支配社會經濟活動。斯密的理解，利己是人的本性，人們從事經濟活動，無不以追求自己最大經濟利益為動機，也就是把個人對經濟物質利益的追求看作是人們經濟行為和經濟活動的動機。所以，斯密指出，對於一切以個人利益為推動力的經濟活動既不要給予任何獎勵，也不要施加任何限制和干涉，應當排除國家一切指導和監督私人企業的職能，讓人們自由經營、自由競爭。再者，二者的人性論基礎也是不同的，斯密的人性論是以「性惡論」為基礎的，而船山的人性論是以「性善論」為基礎的，是建立在「人能自為」的人性論上的。與斯密自由主義經濟理論相比，船山提出的「上之謀之，不如其自謀」的光輝思想以及「行之以自然」的自然規律顯然是不夠完備的，儘管如此，二者在反對政治行政干預經濟活動這一點上卻表現出了相同的致思趨向。

六、結語

王船山的養民思想還體現在對於虐民、殘民、戕民、傷民行為的譴責和控訴上，他的許多著作充滿著對於虐民、殘民、

戕民、傷民行為的無聲譴責和控訴。如對於虐民的譴責：「秦與隋虐民已亟，怨深盜起，天下鼎沸而以亡國，同也」[注六十四]；「其有壞法亂紀、蠹政虐民者，則固有持憲之臣，操準繩以議其後」[注六十五]；「苛政興，足以病國虐民」[注六十六]。如對於殘民的控訴：「夫人君誠患守令之殘民與？則亦思其殘民也何所自，而吾欲止其惡也，何以大正而小不能違」[注六十七]；「選舉之不慎而守令殘民，世德之不終而諸侯亂紀，兩俱有害，而民於守令之貪殘，有所藉於黜陟以蘇其困」[注六十八]。對於戕民的痛心：「秦殫天下之力以役驪山，窮奢戕民，洵無道矣」[注六十九]；「楊炎以病民而利國，朱英以利民而害民，後之效之者，則以戕民蠹國而自專其利，簡其可易言乎？」[注七十]對於傷民的憂慮：「而夷狄盜賊之主，逞喜怒而不為之節，則干天而傷民」[注七十一]。所有這些語句和議論凝結著船山對於民生的關切和厚愛，是船山重民思想的反映。

綜上所述，可以發現船山「寬以養民」的養民思想是船山反思歷史與現實，結合所處時代的特點，對於傳統儒家的養民理論的繼承和發展。其「裕民力」、「制恆產」、「修荒政」的思想大都沒有擺脫傳統儒家的思想視域，但均能切中時弊、對症下藥，不能不說是救世良方。而其對於「上之謀之，不如其自謀」的光輝思想以及「行之以自然」的自然規律的闡發，則是船山養民思想中最絢爛的篇章，是船山養民思想中具有近代性因素的典型反映，也是船山養民思想別於傳統儒家的養民思想的重要體現。

基金項目：「王船山與中國政治思想的近代轉型研究」（11CZX036）；「清代中期儒學的轉型與流變」(12CZX031)；「梁啟超與中國近代政治思想範式轉換研究」（12BZX045）

[注一]《左傳》文公十三年。
[注二]《陸宣公集》卷二十二《均節賦稅恤百姓第四條》。
[注三]丘浚：《大學衍義補》卷一《正朝廷·總論朝廷之政》，林冠群、周濟夫校點(京華出版社，一九九九年)，頁四。
[注四]丘浚：《大學衍義補》卷一《正朝廷·總論朝廷之政》，林冠群、周濟夫校點(京華出版社，一九九九年)，頁五。
[注五]丘浚：《大學衍義補》卷十四《固邦本·制民之產》，林冠群、周濟夫校點(京華出版社，一九九九年)，頁一二八。
[注六]丘浚：《大學衍義補》卷十三《固邦本·總論固本之道》，林冠群、周濟夫校點(京華出版社，一九九九年)，頁一二〇。
[注七]丘浚：《大學衍義補》卷一《正朝廷·總論朝廷之政》，林冠群、周濟夫校點(京華出版社，一九九九年)，頁五。
[注八]張西堂：《王船山之年譜》(台灣商務印書館，一九七八年)，頁一二一。
[注九][清]王夫之：《讀通鑑論》卷八，載《船山全書》第十冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁三〇九。
[注十][清]王夫之：《讀通鑑論》卷四，載《船山全書》第十冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁一六五。
[注十一][清]王夫之：《黃書·大正》，載《船山全書》第十二冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁五三二。
[注十二][清]王夫之：《尚書引義》卷二，載《船山全書》第二冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁二八二。
[注十三][清]王夫之：《讀四書大全說》卷四，載《船山全書》第六冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁六三九。
[注十四]同上
[注十五][清]王夫之：《讀通鑑論》卷三十，載《船山全書》第十冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁一一三九。
[注十六]《讀通鑑論》卷十九，頁七一〇。
[注十七]《讀通鑑論》卷十三，頁四八一。
[注十八]《讀通鑑論》卷十八，頁六八三。
[注十九]《讀通鑑論》卷二十三，頁八六一。
[注二十][清]王夫之：《宋論》卷十，《船

與斯密自由主義經濟理論相比，船山提出的「上之謀之，不如其自謀」的思想顯然是不夠完備的，儘管如此，二者在反對政治行政干預經濟活動這一點上卻表現出了相同的致思趨向。

王船山的養民思想還體現在對於虐民、殘民、戕民、傷民行為的譴責和控訴上，他的許多著作充滿著對於虐民、殘民、戕民、傷民行為的無聲譴責和控訴。

山全書》第十一冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁二三三。

[注二十一][清]王夫之：《讀通鑑論》卷二十四，載《船山全書》第十冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁八九九。

[注二十二]《讀通鑑論》卷二，頁一一四。

[注二十三][清]王夫之：《噩夢》，載《船山全書》第十二冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁五五七、五五八。

[注二十四]《讀通鑑論》卷十九，頁七一〇。

[注二十五][清]王夫之：《宋論》卷十二，載《船山全書》第十一冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁二七七。

[注二十六]《讀通鑑論》卷五，頁一九四。

[注二十七]《讀通鑑論》卷二十，頁七四五。

[注二十八]同上

[注二十九][清]王夫之：《詩廣傳》卷一，載《船山全書》第三冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁三四〇。

[注三十]《讀通鑑論》卷三十，頁一一四一。

[注三十一]《讀通鑑論》卷十二，頁四三七。

[注三十二]夏言：《勘報皇莊疏》，載《明經世文編》卷二〇二(北京：中華書局，一九六二年)，頁二一〇九。

[注三十三]林俊：《傳瘋敕諭查勘畿內田地疏》，載《明經世文編》卷八八(北京：中華書局，一九六二年)，頁七六八。

[注三十四]改革賦役制度，並不是賦役越少越好，可參黃仁宇《十六世紀明代中國之財政與稅收》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，二〇〇一年)，頁五六。

[注三十五]《讀通鑑論》卷十四，頁五一二。

[注三十六][清]王夫之：《詩廣傳》卷一，載《船山全書》第三冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁三四〇。

[注三十七][法]孟德斯鳩：《論法的精神》上冊，張雁深譯(北京：商務印書館，二〇〇五年)頁，二六一。

[注三十八]梁方仲《一條鞭法》五二至五三頁。轉引自黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，二〇〇一年)，頁一一一。

[注三十九]同[注三十四]，頁一一七。

[注四十][清]王夫之：《宋論》卷十二，載《船山全書》第十一冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁二七七。

[注四十一]《讀通鑑論》卷五，頁一九四。

[注四十二]同上。

[注四十三]《讀通鑑論》卷二，頁一一一至一一二。

[注四十四][法]魏丕信：《十八世紀中國的官僚制度與荒政》前言(江蘇人民出版社，二〇〇三年)，頁八。

[注四十五]孫希旦:《禮記集解》卷十三《王制·之五第二》(中華書局，一九八九年)，頁三四〇。

[注四十六]崔記維校點：《周禮》卷十《地官司徒第二·大司徒之職》(遼寧教育出版社，二〇〇〇年)，頁二二。

[注四十七]江立華、孫洪濤、池子華：《中國流民史·古代卷》(安徽人民出版社，二〇〇一年)，頁七九。

[注四十八]《讀通鑑論》卷十九，頁七〇二。

[注四十九]《讀通鑑論》卷十九，頁七〇三。

[注五十]《讀通鑑論》卷二十一，頁七九四。

[注五十一]同上

[注五十二]《讀通鑑論》卷二十，頁七五七。

[注五十三][清]王夫之：《噩夢》，載《船山全書》第十二冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁五七七。

[注五十四]《讀通鑑論》卷二十四，頁九三七。

[注五十五]同上。

[注五十六]蕭萐父、許蘇民：《王夫之評傳》(南京大學出版社，二〇〇二年)，頁四五九。

[注五十七]《讀通鑑論》卷十九，七一〇。

[注五十八]即使是西方的學者斯窗也注意到了這一點：「中國一向是世界上最富的國家，就是說，土地最肥沃、耕作最精細、人民最多而且都勤勉的國家」(亞當·

養民思想是船山對於傳統儒家的養民理論的繼承和發展。其「裕民力」、「制恆產」、「修荒政」的思想大都沒有擺脫傳統儒家的思想視域，但均能切中時弊、對症下藥，不能不說是救世良方。

斯密：《國富論》上卷，郭大力、王亞南譯，商務印書館，一九七四，頁六五）。「中國比歐洲任何國家都富很多」。（斯密：《國富論》上卷，頁二三〇）「中國、印度斯坦、日本等帝國以及東印度的幾個帝國，顯然沒有比較豐富的金銀礦山，在其他各方面都比墨西哥或秘魯更為富裕，土地耕作得更好，一切工藝和製造業更為進步……」（斯密：《國富論》下卷，頁二〇至二一）。

[注五十九][英]馮•哈耶克：《個人主義與經濟秩序》，賈湛、文躍然等譯(北京經濟學院出版社，一九八九年)，頁一四。

[注六十]《讀通鑑論》卷五，頁二〇四、二〇五。

[注六十一]船山此處所講之「自然」有合理的自然秩序之意，與斯密「自然」一詞的相近。斯密的「自然」一詞包含著多種意義，他的「自然」既指天然的，又指必然的；既指普通的、正常的，又指理想條件下的邏輯必然的或內在本質的，還可指自由的。可參王亞南：《政治經濟學上的自然》，載廈門大學經濟研究所編：《王亞南經濟思想史論文集》(上海人民出版社，一九八一年)，頁二五。

[注六十二]《通鑑論》卷十六，頁六〇八。

[注六十三][清]王夫之：《雜錄》，載《船山全書》第十六冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁八四二。

[注六十四]《讀通鑑論》卷十九，頁七二一。

[注六十五]《讀通鑑論》卷二十一，頁七九七。

[注六十六][清]王夫之：《宋論》卷六，《船山全書》第十一冊(長沙：嶽麓書社，一九九六年)，頁一七〇。

[注六十七]《讀通鑑論》卷一，頁六八。

[注六十八]《讀通鑑論》卷十五，頁五六七。

[注六十九]《讀通鑑論》卷二十四，頁八九六。

[注七十]《讀通鑑論》卷二十四，頁八九九。

[注七十一]《讀通鑑論》卷七，頁二八六。

A Study on Wang Chuanshan's Thinking about "Nourishing People" of "Relaxing the Policy to Nourish People"

Peng, Chuanhua(Zhejiang University of Finance and Economics)

Abstract: Wang Chuanshan's thinking about nourishing people of "relaxing the policy to nourish people" is a reflection of history and reality, which is combined with the characteristics of the times and it has inherited and developed the traditional Confucian theory of nourishing people. The main contents include the thinking about "strengthening the people's survival and development of the basic capabilities" of "people's hearts will be solidified if people's survival and development of the basic ability to strengthen "; The idea of private ownership of land policy of "to ensure that famers have land"; The idea of the modified famine policy of "broaden employment channels to accommodate the unemployed"; the liberal economic ideology of "taking economic liberalism is better than the implementation of national economical ". Among them, those ideas of "strengthening the people's survival and development of the basic capabilities", "privating ownership of land policy", "modifying famine policy" do not shaking off the tradition Confucian ideology, but they were able to hit the drawbacks. It was the right medicine at that time. And his brilliant ideas of economic liberalism and acting in accordance with the laws of nature are most gorgeous. These ideas have a typical modern reflection, manifesting the difference of his own ideas with traditional Confucian thought.

Keywords:Wang Chuanshan, nourishing people, strengthening the people, modifying famine policy.

主觀和客觀的本位與現代哲學轉向

——以價值哲學為視角

楊桂森

惠州學院

摘　要：傳統形而上學以「存在」為本體，以主觀和客觀為本位來建構人與世界的關係。隨著主體哲學的勃興和價值哲學的興起，顛覆了傳統哲學採用主客觀對世界的提問方式，而是在主體的實踐活動中，不斷地突破傳統屬地，又在新的絕對與相對的關係中建立屬於自己新領域，也表明主體在各種不同的關係系統中進行合作，以及在矛盾相互交合中繼續不斷地尋找新的結構，由此探詢現代哲學轉向的邏輯路徑。

關鍵詞：主觀和客觀，主體和客體，絕對與相對，現代哲學轉向。

主觀與客觀是人類早期構建自身存在與他在，以及解釋自身靈魂與肉體的一種方法，這種方法是傳統形而上學遵循二元思維方法把握世界的最終概括，也是處理人與世界關係辯證思維的一種最簡約方式。隨著主體哲學的勃興和價值哲學的興起，已顛覆了傳統哲學採用主客觀對世界的提問方式，傳統形而上學是以「存在」為中心來建構人與世界的關係；而現代主體哲學和價值哲學是以「人」為中心來建構主體的意義世界。在現代哲學看來：傳統形而上學的「客觀性」在主體的意義世界可以存而不議、在而未見；傳統哲學主客觀的提問方式已無助於回答主體界域下的價值哲學的基本問題，也不能推動哲學從深層次來建構人與世界、以及人自身世界的關係問題，因此，要以新的提問方式來建構現代哲學新論題，推動哲學向新的領域進駐，成為現代哲學工作者必須面對的新問題。

一、主觀與客觀傳統哲學

由於人的認知能力和視域的局限，早期人類面臨著知識論的啟蒙，其源頭活水來自自然客觀世界。傳統哲學須以「存在」為中心來建構人與世界的關係，而「客觀性」成為古典哲學在建構世界中評價善惡、判斷是非的基點，因此，它成為哲學家討論問題不可回避論題。傳統哲學為何要樹立「客觀性」？其本位旨意是什麼？

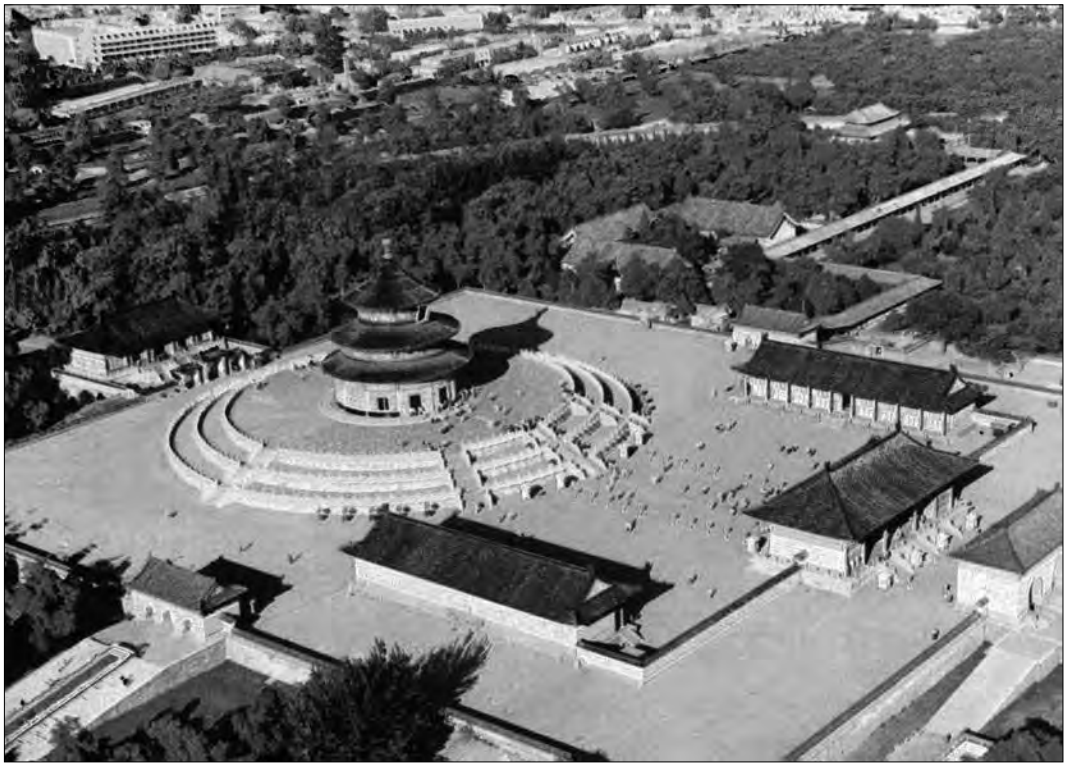
（一）主觀、客觀的本位

其一，探討「事實」世界的原初狀態。事實就是這樣一種原初的共同環境沉浸於它和歸屬於它的使任何內容成為現存的東西，由此賦予其內容以客觀性。客觀性不是別的，就是深深紮根於事實之中。其目的就是要把「事實」的內涵和意義變成一個實證問題，因此，客觀性就變成了清楚、明白的一個代名詞，也成為不證自明的一種象徵。而客觀性何以成為不證自明的象徵？只見不說，這恰恰是古典哲學所遇到的最大問題，離開主體的自明性何以表述為自明性？因此，哈貝馬斯認為：事實的聯繫可以用理論問題來描述，把它變成探討認識的內涵和意義先驗邏輯問題。人畢竟是終極原因的探詢者，人既是知識的主體，也是自然中的一個對象。

其二，知識構成的自明性。「客觀」一

傳統哲學須以「存在」為中心來建構人與世界的關係，而「客觀性」成為古典哲學在建構世界中評價善惡、判斷是非的基點，因此，它成為哲學家討論問題不可回避論題。

人類堅守客觀性旨在獲得終極原因，然而，人畢竟是終極原因的探詢者、解釋者和表述者，人既是知識的主體，也是自然中的一個對象。



詞用於知識有兩種意義：一是指知識能夠為人們所一致認同；二是知識按其所是的那樣再現事物。這兩者都離不開人的主觀世界，前者既有主觀溝通所獲得認同意義上的一致性，也有邏輯相互關聯意義上的一致性；而後者是一種科學精神的展示所是，贊成客觀性是誠實智力活動的一般標志，為此，人們必須尊重真理的功效，追求正確公正的理論、解釋和判斷。如果「客觀性」意義，只能意指人們的一致同意，其一直受到高爾吉亞式的詰難，非議不斷。在馬赫看來，認識的客觀性不能從認識著的主體的視野來理解，只能依附於客觀領域。同樣，「主觀的」也有兩種意義：對應於「客觀的」中的「一致性」，「主觀的」意味著一種應被合理討論所擯棄的客觀態度；對應於「客觀的」中的「符合說」，「主觀的」意味著某種存在於人類內部的東西，它與「情緒」或「幻想」有關。在羅蒂看來，第一種「主觀性」應該拋棄，第二種「主觀性」則是無法避免。

其三，作為現象世界的終極原因。人類堅守客觀性旨在獲得終極原因，然而，人畢竟是終極原因的探詢者、解釋者和表述者，人既是知識的主體，也是自然中的一個對象。隨著人類認知的需要，發現這種客觀性觀念不只局限於外在的自然，還必須依賴於邏輯意義上的充足理由律。因此，機械主義、原子論、同質論成為表現客觀主義的樣式，在古代德謨克利特、伊壁鳩魯的哲學中，在近代愛爾維修、霍爾巴赫、孔多塞、邊沁那裏都可以找到這種客觀性的觀念。然而，這種客觀性陷入了一種困境，哈貝馬斯認為：「客觀主義為科學虛構出來某種合乎規律的和結構的自在事實，從而掩蓋這種事實的從前的形成過程。這種客觀主義，不再能有效地從外部，即從再現認識論立場出發，而只能通過超越了自身的局限性的那種方法論來克服」[注一]。胡塞爾則指出了克服這種意義客觀性困境的思路，他認為把客觀世界轉換成文化世界，就為每一個人提供了可通達的意義世界。他說：「在無條件的一般性領域中，還包括如下的情況：每一個人都先天地生活在同一個自然中，並且是生活在這樣一個自然中，即每一個人在他自己的

生活和群體化中，必然會通過個體的群體化的行動而製造出一個文化世界，一個具有人的意義的世界——儘管這個世界還仍然處在一個如此原真的階段上」[注二]。在這種客觀性的理念引導下，形成了兩種基本的價值觀念：第一，與客觀性相對應的自我規定的主體性觀念；第二，作為自然的一部分並因此完全受這種客觀性支配的人的觀念。在客觀主義指導下，這兩方面總是相互混淆，難以協調。這樣，人與客觀的知識體系就產生了一種衝突，作為主體，人的認知活動似乎必須聽從自己的主觀意志，去建構自己的客觀知識體系，而作為自然的一部分，他必須服從自然的客觀必然性。就傳統哲學對客觀性的理解來說，客觀存在（being）、人本身的存在和知識體系的存在樣式，這三者是彼此割裂的。

（二）作為客體意義客觀性與作為客觀意義客體性的區別

作為客體意義上客觀性是從主體出發點來建基自身可通達的意義世界，而作為客觀意義的客體性是尋求主體的規範化性意義，客觀與客體的區分不僅僅具有本體論與認識論、價值論之別，而且在某種意義上，也有積極性與消極性之分，客觀是消極的，第一，因為它不過是主體認識、評價的一種依據；第二，其屬性和樣態都是一種原初的實在，客觀是原初的象徵，是一種物自體，是一個無須證明的世界；第三，客觀是一種態度，對客觀性的贊同是誠實智力活動的一般標志，為此，人們尊重真理的功效，追求正確公正的理論、解釋和判斷；第四，客觀是一種確證的方法，一個理論或一個判斷，如果與外界事物相符或能夠通過合理的方式被確定為真或偽，就是客觀性。按照杜威的理解，客觀在傳統哲學中是一種權威，在他看來：主觀與客觀二元論的確立，是科學要同許多人作戰採取的一種策略，通過主觀性與客觀性，「把一個認識的心靈或自我的『內在的』權威樹立起來，去對抗習慣和制度的『外在的』權威」[注三]。人何由在自己的精神世界樹立這樣一種客觀性的權威？按照別爾嘉耶夫的觀點：「人在自己的弱點裏尋找權威，他可以穩固地依靠這個權威，但是，他所依靠的這個權威只是弱點的產物，只是其主觀性的投影，這個主觀性沒有能力走向他者，走向具體——普遍的東西。權威恰好使人成為封閉於自身之中的。把某種東西理解為是從外部發揮作用的客觀性，就意味著封閉性和沒有能力超越自己」[注四]。

作為客觀意義的客體性，是指一種理論，如果它能合理地被證明為正確，並可得到或期望得到所有有理性的人的同意，它就被視為客觀。而客體是主體精神的積極創造，就意味著主體精神的對象化，通過主體的對象化，把主體的個性變成事物、變成物品、變成客體。所以客體化意味著主體、個性精神的行為，這些行為與現實世界建立聯繫與交流。客體化的結果是形成一個文化的世界。在客體化中能找到主體的精神象徵，而不是原初的實在。原初的實在在客體化的世界裏只是主體精神世界的載體，客體化把人的對象化世界構成了人類文化歷史的世界。

二、轉向路徑分析

在客觀主義看來，人對客觀性的認識表現為主體對現實的一種描述。傳統哲學以本體為研究對象，旨在探究客觀世界的本真狀態以及它們的終極統一性，終極統一性由於客觀世界的紛呈複雜而被瓦解，真相又離不開人的表述與傳達，最終離不開主體來建構世界的統一性。主體哲學的勃興，旨在尋求主體意義世界的統一性，培里一針見血指出：「客觀性」理論將把「審美價值與沉思價值」排除在所有價值的解釋之外，並且，無法把客觀性質統一起來。因而，主觀與客觀的提問方式，不足以解決主體世界的統一性問題，而主體與客體問題是在主觀與客觀層面的一次重大躍

客體化意味著主體、個性精神的行為，這些行為與現實世界建立聯繫與交流。客體化的結果是形成一個文化的世界。在客體化中能找到主體的精神象徵，而不是原初的實在。

遷，也是對傳統問題在新的邏輯關係下對人自身問題一次更深入的思考，提升了人與哲學問題的研究空間。

（一）作為主體與客體提問的哲學基礎

其一，主、客觀以時間先在性提問哲學基本問題，而現代主體性哲學以「邏輯先在性」提問哲學基本問題。「時間先在性」提問陳述了哲學存在論與認識論雙重內涵：不管是存在論，還是認識論，時間先在性提問，探究的是物質與意識誰是世界的本原問題。而邏輯的先在性提問，既可以以客觀邏輯為前提，也可以以主觀邏輯預設為前提，另外邏輯的陳述在內涵上可以是真的或假的，內涵的真假不以經驗的客觀性為條件，而在於用論據論證可批評的有效性為前提。因此邏輯的先在性可使人的主體優勢得以淋漓盡致的呈現。

其二，主、客觀以實體自在為研究維度，轉向現代哲學以本質先在和自為存在的研究維度。主體本身的存在不是「主觀的」，它雖然不屬於客觀現實，卻是真實的。在一定意義上說是自足的、十分確定的原初的實在。這種實在比客觀現實更加重要。因為一切外部客觀的東西，都是在它同我本人這個原初的、直接發生關係時，對我才存在、才有意義。對我們真正的存在來說，外部世界不是無關緊要，而是次要的伴隨者，因為存在總是要通過個人內在生活的原初的、直接的實在中顯現出來。另一方面，「我」作為認識的主體，本身只是無所不包的實在藉以自知的那種成分的局部顯露——某種無所不包的宇宙的精神之「眼」的局部顯露。本質先在和自為存在都是以邏輯先在為前提，這種先在性避免不了要把主體的某一部分功能誇大，如貝克萊誇大主體的「感覺」、黑格爾誇大「理念」、叔本華和尼采誇大「意志」、馬克思誇大「實踐」等，把它們視為世界的本原，而客觀世界視為派生性存在，也就是列寧所說：把認識的某一個特徵、方面、部分，片面地、誇大地——發展（膨脹、擴大）為脫離了物質、脫離了自然的、神化了的絕對。主體是這個世界無與倫比的自我規定者，沒有這個規定者，世界就沒有意義，或者說意義是空洞者，世界也是空洞的。主體通過對象化的功能來表示對固有世界的意義肯定，它否定了把世界被看做是實體化意義的世界。主體認為，事物的意義和意圖只存在於人的思想和行為之中。對這些問題的思考就籌畫出主體的範疇。

（二）主體哲學的優勢

其一，主體避免了主觀與客觀的分立現象。主觀與客觀的分立，導致人自身世界衝突，也會帶來人格自身的分裂。主體哲學是以主觀與客觀的相融性為前提，它強調的是人的行動，行動的前提既要考慮主觀，也要考慮客觀。在主體哲學看來：「主觀的」並不意味著所涉人與人各不相同的主觀偏好的問題，而是每一場合的主觀都有適合於有關個體的明確理由，那是他想要履行其義務的理由。對客觀上最好的東西追求也許是主體生活中的一個重要方面，但是它在那個生活中的地位必須根據個人的觀點來確定，因為生活總是某個特定個體的生活，同樣要想走向更客觀性，首先要通過抽象超脫個體在世界上的獨特的空間、時間和人際的位置，然後超脫使他與其他人區分開來的特徵，然後逐漸超脫人類特有的知覺和行為形式，然後超脫人對空間、時間和數量的狹隘的度量範圍，形成對世界的一種概念，盡可能地有別於在世界中的任何地方所採取的觀點。這個過程很可能沒有終點，不過它的目標是把世界看作沒有中心，而觀看者只是它的成份之一。

在此，筆者想強調一點，主觀一定是私人的，而主體不一定是私人的。主體世界一定超越了主觀所屬領域，因為它以對象為前提，沒有對象就沒有主體，不同的對象有構成不同主體域，主體域完全不同於主觀對外部世界的反映和協調。它也不

主體是這個世界無與倫比的自我規定者，沒有這個規定者，世界就沒有意義。主體通過對象化的功能來表示對固有世界的意義肯定，它否定了把世界被看做是實體化意義的世界。

傳統客觀主義往往陷入語言和現實誰是本質的困境，而絕對與相對的提問範式，更注重主體的態度和關係視角的研究，容易把問題研究更加全面，也更容易把握問題的複雜性。

可能還原為主觀現象之間的相似性。由於主體間的一致性是以主體間的相互交往為特徵，因而轉向一種較客觀的觀點就不是僅僅通過主體間的一致所能達到的，它也不是通過擴大想像範圍、使人接觸許多不同主觀觀點相互理解而成就的，而一定要建立彼此的行動中。哈貝馬斯認為：當心理的過程，例如感覺、需求和情感被融入到語言的主體性結構中，內心的活動、事件或情態就轉變成了意向性內容。這就是說，意向只有以反思的方式，也就是說，只有作為相互期待的意向，才可能超越時間被固定下來。

其二，主體旨在建構一個評價的世界。主觀的感知，始終是以客觀對象為前提，最終是要把作為客觀之物表現出來。而作為主體哲學是要把作為客觀對象的願望表現出來；在這種情況下，主體就要把客觀要求轉換成規範主體評價行為的一套準則，要把規定和戒律從主體行為的規範上證明其是合理的、可普遍化的。與此相應，也要把主體的需求、愛好、興趣、情感，轉換成一個客觀化的規範化標準，也就是說從評價的標準上，證明是這些主觀需求是合理的。肯定（發佈的判斷）、規定（規範性的判斷）和評價（評估性的判斷），表達一種客觀的「經驗內容」。在這種情況下，感知的客觀性是通過可能的經驗對象的、主體通性上共有結構來保證的，但規定和評價的客觀性則是通過行為規範或者評價標準的主體通性的約束力來保證的。我們的內心生活的獨特的「主觀性」就在於它的無根據性，就在於內心生活中的願望、感覺、情緒都是自發地產生的，因此，主觀需要一種導向性評價來加以引導，而主體是以評價作為自我存在的確證性、內在的說服力，而評價中原則、規範和絕對價值也就彌補了我們本身存在的主觀性、無根據性。因此，規定和評價的「經驗內容」的客觀性的意義就是：基本行為規範與評價標準，可以要求有效，因此，是普遍的。

三、絕對性與相對性轉換

儘管絕對與相對之爭自古有之，但不過是傳統哲學中主觀與客觀的一個附屬問題，而沒有單獨作為一個哲學問題而凸顯出來。長期以來，客觀主義堅持認為，一個真實而完整的理論必須和客觀世界相一致，近代科學主義對客觀的追問又強化了這樣一種理念。相反，絕對主義與相對主義追求一種真理社會化的理論，這種理論既考查了客觀世界的絕對與相對的結構，也研究了主觀世界同樣存在著這樣一種張力。他們認為，任何一種可能的描述都只是反映了現實的特殊結構，從本體哲學而言，取決於主體評價事物的參照點；從語言哲學角度來看，這種結構存在於眾多的語言文本和語境當中，對意義的理解不僅受主體的影響，還要受語境和文本的限制。傳統客觀主義在解答此類問題時，往往陷入語言和現實誰是本質的困境，糾纏於誰是本源與派生的研究。而絕對與相對的提問範式，更注重主體的態度和關係視角的研究，容易把問題研究更加全面，也更容易把握問題的複雜性。

（一）作為「絕對與相對」提問的哲學基礎

其一，哲學由實體存在的研究轉向關係屬性的研究，為主觀與客觀問題轉化為絕對與相對問題提供了關係論依據。因為絕對與相對的哲學提問是建立在彼此關係屬性的前提下。關係既是一種情景，又是彼此的相關性，同時又是彼此相關性的優化。馬克思說：「凡是有某種關係存在的地方，這種關係都是為我而存在的」[注五]。馬克思所說為我而存在的關係，說明主體在建構自己的關係世界具有優先性和主導性，客體之所以成為客體是以主體存在為前提。關係既可以為我存在，也可以為他而存在，因而關係就構成了一種視角，這個視角既有絕對主義的明晰性，也有相對主

義辯解性，因而，使問題的解答具有多元主義的特徵。黑格爾認為，絕對是本體與它的樣式的統一，是有限和無限的統一，是明晰性和至上性的統一。明晰性意味著在終極意義上應樹立一個評價的標準，至上性說明這個標準是不可違的，這樣才有人的價值的神聖性。

其二，絕對論是本體論、形而上學、邏輯學、倫理學、法哲學綜合而成的一個哲學體系。近代絕對主義的復興，從某種意義上是主體至上的產物，絕對已不再從實體的層面去理解，謝林把「絕對」定義為支撐主體（心靈）和客體（自然）的中性同一體，他還把它看成是一種生命力，一個有機體，是一個自我生成的創造世界。黑格爾把「絕對」視為既是主體，又是本體，是一種自主的活動，一種精神，是具體的、充滿活力的整體。就主體而言，絕對象徵著完美、永恆、自因，而這些一直是我們孜孜以求的境界，但它永遠是可望而不可及的世界，總是屬於應然的世界，從來不屬於實然的領域。為了達到絕對價值的目的，我們必須擺脫價值的經驗性條件，進入某種超驗的境界。只有超驗境界才能提供價值的規範形式和評價尺度，從而使條件的義務和應當成為可能性。當然，我們必須看到，以超驗境界為基礎性本身亦有其條件，儘管其條件的表現形式更為隱蔽。超驗境界為人提供了構想無條件關係的可能性，或者，用理查·尼布林的話表述，提供了人類社會中不存在的「絕對關係」。相應地，在世俗環境中的有條件的價值動機就會變成無條件的動機。這一轉變可稱之為價值的超驗性轉變。據此，尼布林有如下的描述：「如果我只著眼於鄰居和我本人的價值關係，那就無正義可言……，而只有恩怨相待的交換性。但是，如果我著眼於他和所有其鄰居、乃至他和上帝的價值關係，那麼，不僅相對的正義有可能產生，而且相對的判斷還有可能以絕對關係為參照系而形成和改進」[注六]。只有通過這一超驗關係，我才能理解世俗生活中無法理解之道：價值具有絕對命令性。在這理解的基礎上，我就能無條件地遵從價值的規範性要求，也把實現和追求無條件的絕對價值作為人類的崇高使命。在此種絕對價值的維度中，叔本華對康得的批判一針見血。他寫道：責任的概念，連同法律、命令、義務等接近概念，如果帶有無條件的含義，皆源於神學道德。在叔本華看來，絕對意義上的價值各種形式，在邏輯的意義上，這些概念只有在有神論的環境中才能產生、才可以理解、才有其感召力。康得的理論表明，超驗性是使無條件關係成為可能的惟一環境；只有在超驗性中，構成價值的動機才是無條件的。如此看來，當保羅·蒂利希（Paul Tillich）把道德命令的無條件性歸因於道德的宗教性，並非言過其實。孟德斯鳩也認為：宗教，哪怕是謬誤的宗教，乃是人品的最好擔保。

相對主義主張，所有價值都是有條件的，而它們的理性的和道德的權威則是以情境為轉移的。在馬克思實踐的語境中，他是從眾多主體的經歷、需要與目標，以及人類主體所屬的提要中獲得其意義和價值。價值衝突僅僅產生於由共同生活的各種形式所給定的語境中。正如維特根斯坦所言：語言要想成為一種交流手段，就不僅要在定義上達成一致意見，而且要在判斷上達成一致意見。約翰·拉德（John Ladd）在《倫理相對主義》書中給倫理相對主義下定義時這樣寫道：「倫理相對主義乃是這樣一種說學，在它看來，行為在道德上的正當性和不正當性隨著社會的變化而變化，不存在適用於一切時代一切人的絕對的、普遍的道德標準。因此，它認為一個人以某種方式行動是否正當，是完全依據或相對於他所屬於的社會來說的」[注七]。這樣，要駁倒倫理相對主義，僅僅確證存在普遍道德和道德的普遍適用性是不夠的，更重要的是確證存在著絕對道德和道德的普遍的、絕對的正當性。

要駁倒倫理相對主義，僅僅確證存在普遍道德和道德的普遍適用性是不夠的，更重要的是確證存在著絕對道德和道德的普遍的、絕對的正當性。

儘管價值的絕對性與相對性並不能簡單地對應公法和私法這兩個向度，但這兩對概念之間還是存在著一些親和關係，代表著兩種不同的社會制度安排，也代表著兩種不同對社會秩序的理解。

（二）人性呼喚著價值的絕對和相對

絕對與相對，從哲學憧憬探索終極境界的角度看，每一方都有所失，只有聽到終極召喚的心靈，才能感受這是一種終極意義上的迷失。如今，我想把此問題重提，是對哲學迷失狀態的回應。面對著在哲學史中沿續了兩千多年、且幾乎在每一個哲學家思想中都作過思考的哲學問題作出最終的回答，亦非筆者學力所及，而只想在傳統提問的基礎上，對提問的意蘊作進一步的探討並彰明其中的意義與複雜性，重構解答此問題之嘗試，同時，也想用其來觀照和檢視一些重要哲學家的基本思想取向和方法內涵，據此省思出其問題以一種濃縮的方式展示哲學的深層義蘊。換言之，此問題研究不是旨在一勞永逸的解答一個哲學問題，而是力圖把握和追蹤一個中心問題在哲學史上的發生和發展，以及它的當代命意。

關於絕對價值的本體論證明，絕對價值的超驗性構成人的內在本質，也成為道德原則的雛形，絕對價值既走上了一條拯救人類命運的道路，又成為束縛人的個性一種變體，於是，絕對價值變成了「沒有你我就沒法活，有了你我也沒法活」（卡圖盧斯語）的矛盾之中。正如明斯特柏格在《永恆的價值》中所言：「我們已經看到，每種對絕對價值的懷疑最終都毀滅了它自己，好像絕對價值是一個矛盾體，懷疑它就會否認它自己，相信它也會對其自身喪失信心」[注八]。同樣，由價值相對主義所產生的道德墮落的變體，是由個人脫離它同絕對價值相近的根並且變為臆想的自我確定的「我」之事實。墮落是自我確定的驕傲。這就是基爾凱郭爾的名言——「罪是罪的條件」的深刻意義之所在。當然，福音書裏的那段話也隱喻著價值論的義理：「凡要救自己生命的，必喪失生命，凡為我喪掉生命的，必救了生命」[注九]。絕對價值與相對價值的悖理以及它們自身的二重性或多重性無不明示著這樣一個道理：絕對價值的道德主義的非人道化與相對價值的非道德主義的人性化共棲於我們的生活之中。在尼采的重估一切價值的旗幟下，儘管慾望主體是他思想之底蘊，其摧殘了傳統絕對價值意義上的上帝，但他同時建立起了「超人」性體（權力意志）的價值哲學，其不僅是道德創始之源，同時，也是宇宙萬物本體、實體，此乃又有追求絕對的普遍的價值歸趣。

對絕對價值與相對價值的探索會促使我們以一種積極的態度去重新把握最原初對世界的體驗，重新品味那些最根本的生活感受。然而，當我們把價值所描寫的經驗結構轉變為生存論分析，這種轉變不再把絕對價值直接領悟為「絕對」的要求，而是要追問一下包含在人之本質中的對於這些結構的條件，那麼，我們就會發現絕對價值在當代人身上的「喪位」及其日漸式微。如今，價值相對主義者進一步將經驗範疇具體化為個人、個人行為及其情境的實效、權宜、便利等價值分析。它鄙視絕對價值的形式主義和抽象思辯的哲學世界觀，主張一切從「功利」、「可行」和「效用」出發，去考慮一切與人生和價值相關的對象、活動和關係。哲學的崇高不在於「確定性的尋求」，而在於不確定性中尋求多種可能性的真理和價值，為人們提供豐富的可能性機會和創造性餘地。因此，相對主義者反對既定原則和預先絕對的預設，反對因循守舊，故步自封。不可否認，價值的絕對性與相對性的對抗，相對價值一直處於劣勢之中。因為：其一，按照舍勒的價值的絕對秩序理論：價值越高級，它就越全面，它的物品的依賴程度就越低，它的內容就越不易量化；同時，價值越高級，它所導致的實現也就持續時間越久、越深刻。價值絕對主義者的姿態不過是留出空間以表現他們高高在上而已。其二，「所有的存在者都可以分解為相對的存在和絕對的存在（根據自己而存在），同時，絕對的存在只是由於以下情況才可以看得見的，即人們

在相對的存在中也同時看到了相對的非存在，因此『透過』相對的存在就看到了絕對的東西；此外，一切相對的東西必然要以絕對的東西為基礎。由於這種情況，絕對的東西就成為一切其他存在的第一原因，成為世界的最高原因，而世界本身則由於這種認識而獲得那種偶然存在的性格，『根據他者而存在』的性格」[注十]。其三，在生活世界，個體自我的每一次偉大的提高都源於同絕對價值的接觸。當這個世界被遺忘時，人類的野蠻狀態就會得以恢復。其四，絕對價值包含相對價值，否則，絕對價值就沒有無所不包性和完滿性。

（三）絕對、相對是分析問題的一種框架

絕對與相對是人性中不可缺少的立場，當這種立場向社會生活擴展時，就變成了社會分析和研究問題的一種框架，於是就出現了文化普遍主義與文化相對主義、歷史決定論與歷史相對主義、道德絕對主義與相對主義、政治絕對主義與相對主義等之爭，這種框架既規約著我們人類的心路歷程和意識的改變，又始終主導著我們研究社會問題的理路與脈向。

當我們用價值問題來回審和求解法理的旨趣時，儘管價值的絕對性與相對性並不能簡單地對應公法和私法這兩個向度，但這兩對概念之間還是存在著一些親和關係。這兩種價值取向，代表著兩種不同的社會制度安排，也代表著兩種不同對社會秩序的理解。就我們的論旨而言，價值絕對主義一般以自然公法作為構建社會秩序的基礎，自然公法關心的是那種在一切條件下都有可能實現的正當的社會秩序，它試圖描繪出那種無論條件如何，在所有社會情況下都可稱之謂合法或正義的社會秩序。而價值相對主義則是以人的自然權利來建架一個社會。「迄今為止，人們還未能成功地在基本概念的層次上把私人自主性和公共自主性協調起來，這一點表現為法理學內主觀法（權）和公共法之間的關係尚未澄清，也表現不理性法傳統中人權和人民主權之間的競爭尚未消停」[注十一]。這說明相對價值在法理學中獲得了它應有的地位，在十九世紀後期，人們越來越強烈地意識到，私法要獲得自身的合法性，法律主體的私人自主性就得在人的道德價值中找到根據。整個法律如果失去了價值觀的根據，尤其是康得的道德價值理論所提供的資源支援，「個人支配權能」的價值實質就被抽空。在文特夏德之後，主觀權利的相對價值被認為是法律秩序的反映，在科恩看來，主觀權利的相對價值啟動了這樣的觀點：私法和以私法為基礎的法律保護最終服務於維護個人在社會中的自由；個人自由是私法為之而存在的基本觀念之一。公法的價值取向於國家專制領域，以便牽制那個為自己保留干預權利的行政力量。把道德人和自然人從法律系統中分離出去，一方面為法理學開闢了通往純粹功能主義的道路，他們信奉一種集體主義的社會本體論的價值理念；另一方面是通向規範主義，洛克林指出：「公法中的規範主義風格的根源在於對分權理想以及使政府服從法律的必要的信念。這種風格強調法律的裁判和控制的功能，並因此而關注法律的規則取向和概念化屬性。規範主義基本上反映了一種法律自治的理想」[注十二]。儘管規範主義有保守主義的規範主義和自由的規範主義之別，功能主義有唯心主義的功能主義和經驗主義的功能主義之爭，但它們認為法有內在價值，價值具有客觀性。不過，這種精神、文化或價值體系不是固定的、僵硬的思想模式，而是有彈性的，具有包容性的某種信念。這為絕對價值的存在提供了法理學的根據，也說明絕對價值在法律系統中獲得了應有的地位。不可否認，把善和價值對象化成為自在存在的實體是遵循傳統本體論的理路，以便在實體的廢墟上建立起一個「絕對」的新形象。

毋庸置疑，主觀與客觀的提問方式具有終極性特點，但給人的主體思維的指

絕對價值在法律系統中獲得了應有的地位。不可否認，把善和價值對象化成為自在存在的實體是遵循傳統本體論的理路，以便在實體的廢墟上建立起一個「絕對」的新形象。

哲學傳統的界限、範圍以及終極性的思考，並沒有屬於它們固定不變專屬領域，而是在主體的實踐活動中，不斷地突破傳統屬地，又在新的絕對與相對的關係中建立屬於自己新領域。

向具有多元性，這也表明客觀結構不可滲透性和固定性既是相對的又是絕對的，於是，絕對與相對的終極結構新的二元性便在新思維的轉換過程中突創出來。我們必須承認：哲學傳統的界限、範圍以及終極性的思考，並沒有屬於它們固定不變專屬領域，而是在主體的實踐活動中，不斷地突破傳統屬地，又在新的絕對與相對的關係中建立屬於自己新領域，也表明主體在各種不同的關係系統中進行合作，以及在矛盾相互交合中繼續不斷地尋找新的結構。儘管我們從傳統的客觀主義出發，價值是永恆不朽的，其根源不是漂浮不定的，而是具有超主體性的形而上之基礎，如果我們站的絕對與相對的角度看主體的價值性活動，我們既堅守了傳統形而上學認為價值有固定不變的價值之源，同時，我們又開創了主體新的價值之源，即主體的價值是建築在現實經驗基礎的那種不可否認的不安定、那種無止境的動盪不安、那種起伏不定的基石之上的，使主體不斷獲得新領域，進入新境界！

[注一]哈貝馬斯：《認識與興趣》，郭官義、李黎譯（上海，學林出版社，二〇〇二年），頁六九。

[注二]見胡塞爾：《笛卡爾的沉思》，張廷國譯（北京，中國城市出版社，二〇〇一年），頁一八一。

[注三]轉摘馮平主編：《經驗主義的路向》（北京師範大學出版社，二〇〇九年），頁一一。

[注四]別爾嘉耶夫：《精神與實在》，（北京，中國城市出版社，二〇〇二年），頁五七。

[注五]馬克思、恩格斯：《馬克思恩格斯選集》第一卷（北京，人民出版社，一九九五年），頁八一。

[注六]H.Richard Niebuhr: *Christ and Culture,* New York：Harper and Row,1951,p.240.

[注七]Louis.P.Pojan: *Ethical Theory:Classical and contemporary readings*,wadsworth Publishing Company USA 1995 p.29.

[注八]明斯特柏格:*The Eternal Values*，Boston and New York Houghton Mifflin company,1909,P.47.

[注九]轉自弗蘭克：《實在與人》，李昭時譯（杭州，浙江人民出版社，一九九九年），頁二二二。

[注十]施太格繆勒:《當代哲學主流》上卷，王炳文等譯（北京，商務印書館，二〇〇〇年），頁一五二。

[注十一]哈貝馬斯：《在事實與規範之間》，童世駿譯（上海，三聯書店，二〇〇三年），頁一〇五至一〇六。

[注十二]洛克林：《公法與政治理論》，鄭戈譯（北京，商務印書館，二〇〇二年）頁八五。

The subjective and objective standard and modern philosophy to logical path analysis

——In the perspective of philosophy of value

Yang Gui Sen (Huizhou University)

Abstract：The traditional metaphysics "being" as the noumenon, to construct the relationship between man and the world the as subjective and objective standard，With the philosophy of subject and the rise of value philosophy, subversion of the traditional philosophy of the world by subjective and objective questions, but in the practice of subject, to break through the traditional dependency, and establish their own new areas in the new absolute and relative relationship, also show that the main cooperation in a system different relations in, as well as in the contradictory combination of continually looking for new structure, which explore the logic path of modern philosophical conversion.

Keywords: The subjective and objective, Subject and object, Absolute and relative, Modern philosophy.

西方傳教士對中國近代知識份子的影響

■ 李安澤

黑龍江大學哲學學院

摘　要：近代來華傳教士為了傳教的需要，在傳教過程中傳播了一些西方近代科學和思想文化。傳教士的活動，客觀上起到了傳播新知識、啟發新思想的作用，對於當時中國知識界的思想嬗變和革新，乃至中國傳統社會文化的近代轉折，發揮了實質性的影響。由於近代中西文化交流的特殊歷史背景，和其它多重因素的制約，近代傳教運動的影響十分複雜。它一面具有近代資本主義文化的「現代性」精神的先進性和進步性，一面帶有這一歷史時期西方殖民主義特有的文化征服和霸權心態。其正面的與負面的影響可謂兼而有之。要而言之，傳教士所宣揚的以西方化乃至基督化為主題和實質的近代化方案，具有一定的歷史局限性。

關鍵詞：傳教士，近代，知識份子，文化帝國主義。

西方傳教士在近代涉洋東來，其主旨當然是傳播基督宗教於東土。由於基督教不僅是一套宗教信仰體系，也是一種文化形態的觀念體系，它在西方文明中居於核心地位。因此，傳播基督教本身就是傳播西方文化的一種方式和途徑。近代西方傳教士傳教活動的一個副產品，便是帶來了近代西方先進的資產階級的思想文化。傳教士的傳教活動，客觀上起到了傳播新知識、啟發新思想的作用，從而影響到當時中國知識界的思想乃至整體社會文化的變遷。本文重在探討近代來華傳教士對於中國知識階層的傳教政策及其發揮影響的方式，並盡可能對這種影響的歷史複雜性作出合理解釋和評估。

一

基督宗教是一個具有普世性精神的宗教，視傳教為其天然使命。近代以來，隨著西方資本主義的興起和西方列強積極尋求向東方的殖民擴張，西方國家尤其是英美等新教國家，掀起了一場持續一個多世紀的大規模的對華傳教運動。西方傳教士挾其強大的社會政治經濟實力和科學技術成就以及文化上的優越性，將基督教傳遍全世界的抱負和熱情極大地喚發出來。傳教士在傳播、宣揚基督教的同時，也將西方文明的全體介紹過來。傳教士在相當長的一段歷史時期以內，事實上在中西文化交流中擔負著橋樑和紐帶的作用。中國知識界最初正是通過傳教士的媒介，來瞭解西方文化的。起初傳教士是以介紹西方先進的科學與思想文化為手段，以吸引人們注意，從而便於傳播基督教的。一些新教傳教士更進一步認識到，傳播西方近代科學文化知識，推進中國社會改革，這些世俗性的事業更有利於造成一個適於基督教傳播的社會文化環境。傳教士出於傳教的目的，在晚清中國從事西方近代科學和思想文化的傳播，舉辦一系列文化教育事業，鼓吹甚至直接投入到晚清社會變革，從而

由於基督教不僅是一套宗教信仰體系，也是一種文化形態的觀念體系，它在西方文明中居於核心地位。因此，傳播基督教本身就是傳播西方文化的一種方式和途徑。

英美傳教士傳播西方近代科學和學術文化，他們與洋務派和維新派人士合作，和中土知識階層建立了密切聯繫，不僅成功影響了他們的思想，對晚清中國社會的近代化進程，一定程度上起到了促進的作用。

推動了晚清中國社會文化的近代化進程。

傳教士重視在中國知識界的佈道工作，由來已久。他們在傳教過程中發現，中國傳統文化的價值觀念及其載體儒家知識份子，是他們傳教的主要障礙。不少來華傳教士習慣於「直接佈道」的傳教方式，即通過直接向一般民眾宣講基督教義，巡迴佈道，以及印發宣傳品等傳播基督教。但是，這種方式阻力太大，困難重重。一些傳教士抱怨，「直接佈道」的效果甚微，「猶如向水中撒種」[注一]。現實的困境使他們不得不轉變傳教策略。一些自由派傳教士乃改弦更張，他們繼承和效法歷史上以利瑪竇為代表的耶穌會士開創的傳教策略，熱衷於從士大夫階層著手，注重以傳播西方學術文化為輔助手段，並主動調適與中國傳統文化的關係。新教傳教士正是通過調整傳教政策，回復到「利瑪竇規矩」，從而擴大了基督教在中國知識界的影響，也開創了基督教在華傳教的新局面。

這種傳教政策可以歸結為「間接佈道」，它具有以下一些鮮明的特點：其一，「自上而下」的路線。與基要派或謂保守派傳教士專注於在社會下層民眾間傳教不同，自由派傳教士著重在社會上層傳教，走「自上而下」的傳教路線，試圖通過首先對士大夫階層的皈化和施加影響，再擴展到一般民眾，從而實現將中國基督化的目標[注二]。其二，「以學輔教」的策略。自由派傳教士認為，西方近代文化即「西學」，乃是他們用來傳教的有力工具和手段。只有以西方文化改造中國傳統社會和文化，才能造成一個有利於基督教傳播的總體環境。因此，他們在致力於傳佈福音的同時，也積極傳播西方近代的科學和人文文化，以此作為傳教的輔助手段[注三]。其三，「以儒釋耶」的方法。自由派傳教士在處理與中國傳統文化的關係時，表現出一定的妥協和寬容的趨向。他們在傳教的過程中逐漸認識到，完全否定儒家傳統，既不合理，也不現實。他們傾向於將儒家學說和基督教結合起來，而不是用基督教來取而代之。他們用「孔子加耶穌」的說教，試圖贏得士大夫階層的同情和好感，減少傳教中的阻力，並力圖用儒家文化來詮釋基督教義[注四]。這可以視為一種文化適應策略。至為關鍵的一項，則是「社會福音」的思想和方法。自由派傳教士堅信，「上帝之國」不僅在彼岸，更應該在人間建立。他們重視此生此世，認為通過漸進的社會改革和傳佈福音的教化活動，建立符合基督教精神的正義合理的人間秩序和文明進步的社會環境，實現「社會救贖」，比單獨的個人靈魂的救贖更有價值，也更為急迫[注五]。這種社會福音的神學思想，為自由派傳教士推行的用西方文化改造中國傳統社會和文化，甚至直接參與中國社會的改革運動，提供了理論的基礎。

概要言之，由於自由派傳教士信奉具有現代精神特色的「社會福音」的神學思想，奉行與以往傳教政策截然不同的新政策，注意調適基督教與中土文化的緊張和對立關係，更適應了中國傳統社會對西方近代文化的迫切需要，在傳教過程中大量輸入西方近代科學和人文社會科學知識，甚至是直接參與社會改革事業，企圖通過傳播西學，使中國西方化，最終實現將中國基督化的目的。英國傳教士李提摩太提出，傳教運動的「最大目標就是推廣基督教文明」[注六]。他積極從事教育、出版和社會改革事業，成為活躍在晚清中國政治舞台上的一個著名西方傳教士。不少英美傳教士出於宗教信仰的目的，擔負起傳播西方近代科學和學術文化的工作，他們與洋務派和維新派人士合作，和中土知識階層建立了密切聯繫，不僅成功影響了他們的思想，對晚清中國社會的近代化進程，一定程度上起到了促進的作用。

二

晚清以來，隨著中國門戶的洞開，基督宗教再度進入中國大陸。西方教會尤其

傳教士以傳播西方科學和思想文化與傳播基督教信仰相結合，努力使中國人相信基督教信仰是「治化之源」和「富強之本」，事實證明，他們的工作還是取得了部分的成功。

是新教傳教士重視在中國士大夫階層的傳教工作。他們對中國知識階層施加影響，主要是通過譯書、辦報、辦學等多種方式，廣泛傳播西方近代科學和思想文化，啟發和引導中國知識界的思想來實現的。

譯印聖經和西書，是傳教士從事的一項重要工作，也是他們通過傳播西學對中國知識界施加影響的重要途徑。傳教士在翻譯聖經和宗教書籍的同時，也譯介了一批西方科學著作，其中也有少量介紹西方社會科學的部分。當時的中國知識界，正是通過傳教士的這些譯介，來瞭解和認識西方的。梁啟超在《讀西學書法》和《西學書目表》中，專門就傳教士譯印的書籍作評論，向時人推薦，並將其譬喻為新學家的「枕中鴻秘」[注七]。康有為也承認，「我信仰維新，主要歸功於兩位傳教士,李提摩太牧師和林樂知牧師的著作」[注八]。可見，傳教士所譯介的西學書籍，是當時許多新學家們熱烈研求的對象，對晚清維新思潮的興起,頗有推波助瀾之功。

不僅如此，這些譯作的完成，本身就為傳教士影響中土學人提供一條現實的管道。傳教士在譯書時，總要尋找一些中國助手，來為其譯書擔任筆述和潤色工作。傳教士與助譯之間合作譯書，實際上形成了一個以傳教士為中心的小型學術團體。通過傳教士的宣講，西方宗教和學術文化思想潛移默化地滲入到周圍中國助手的頭腦中。墨海書館與中土學人的合作便是顯著的一例。英國傳教士麥都思在主持墨海書館時，曾延請王韜、李善蘭、蔣敦復等合作譯書，時人稱為「海天三友」[注九]。這批聚集在傳教士周圍的中土學人，有的則從傳統文士轉變為具有近代思想的新型知識份子。他們也是中國最早一批比較全面而深入地認識西方的中國人。在他們身上多少表現出對正統文化的疏離，具備了中國近代新型知識份子的雛形。

墨海書館是近代來華傳教士在早期創辦的傳播西學的重要機構。它所出版的《數學啟蒙》、《續幾何原本》、《代數學》、《西國天學源流考》、《重學淺說》、《植物學》、《西醫略論》等在西學東漸史上有重要的影響[注十]。「廣學會」則是英美傳教士創辦的傳播西學的最大的學術文化機構，其地位也最為重要。廣學會譯介傳播的西學，內容更加完備，範圍更加廣泛，涉及西方文化中宗教、科學、經濟、政治以及文化教育等各個方面[注十一]。當時傳教士傳播、譯介西學的機構還有多種。英國傳教士傅蘭雅在江南製造局工作二十八年，他在中國同事的幫助下，曾譯介一百二十九部科技論文，編輯出版了《西國近事彙編》、《格致彙編》等科普讀物，是當時為傳播西方科學做出最大貢獻的傳教士[注十二]。這些傳教士以傳播西方科學和思想文化與傳播基督教信仰相結合，努力使中國人相信基督教信仰是「治化之源」和「富強之本」，「闡明救世教之真諦，俾知教化之與政治息息相關」[注十三]。事實證明，他們的工作還是取得了部分的成功。

辦報是傳教士擴大影響的又一有效途徑。鑒於報紙具有快捷便利、受眾廣泛的優勢，在華傳教士利用報紙作為傳播西學知識，刊載新聞，鼓吹社會變革，引導社會輿論的便利工具。甲午戰爭前中國出現的大部分報紙都是傳教士所辦。針對洋務運動後中國社會對西學需求大增的趨勢，傳教士大量介紹西方近代科技知識和西方社會文化的歷史和現狀，倡言中國效法西方，「借法自強」。中日甲午戰爭之後，傳教士利用報紙的輿論引導和宣傳作用，批評時政，鼓吹變法，為維新運動提供思想上、精神上的助力。美國傳教士林樂知主編的《萬國公報》，在戊戌變法時期風靡一時，成為「一個影響中國領導人物思想最成功的媒介」[注十四]。《萬國公報》刊載的社會變革內容，涉及西方科學知識和工藝技能，經濟和實業開發，教育和政治改革以及社會習俗和風尚的改良等。事實上，康有為的維新變法綱領，借鑒、汲取了傳教士

各種類型的教會學校，對中國近代教育事業的肇始，形成和發展，起到了促進和推動的作用，在某些方面具有範導的意義。基督教教育事業在中國近代教育史上是據有相當重要的一席之地的。

的眾多建議。保羅·科恩指出，「基督教傳教士在最初喚醒中國人，使之感到需要變法這一方面起過重要作用。此外他們還幫助形成了改革派自己的方法、思想甚至世界觀」[注十五]。

傳教士對中國知識界產生最重大而深遠影響的事業，莫過於他們在華興辦的教育事業。傳教士興辦的教會學校，特別是教會大學，乃是中國近代教育的濫觴。各種類型的教會學校，對中國近代教育事業的肇始，形成和發展，起到了促進和推動的作用，在某些方面具有範導的意義。應當承認，基督教教育事業在中國近代教育史上是據有相當重要的一席之地的。

傳教士利用近代西方科學文化的優勢和處於近代轉型時期的中國社會對西學的迫切需要，開始了一場規模空前的以傳播基督教為宗旨的近代化教育事業，旨在通過興辦西式的近代教育，造成一批既具有基督教信仰，又精通近代西方科學文化知識的新型知識份子，並以此作為他們傳播基督教和西方近代文明，進而改造中國社會的基礎。一批教會大學的出現，標志著基督教教育走向正規化、專業化的歷史新階段。教會大學按照西方近代教育的模式設置，大大提高了辦學水準。他們在用基督教的精神理念培養、教育學生的同時，也為中國社會輸送了大批各類專業人才。在教會大學存在幾十年的歷史上，它不僅培養了一群教徒和專職教牧人員，也造就了數以萬計的通曉西學和具備高深專業素養的專業人才。可以說，教會大學既是傳播西方近代學術文化的重要園地，也是中國近代新型知識份子的養成所[注十六]。

三

近代來華傳教士展開了傳教史上史無前例的大規模出版和文化教育事業，就是要利用中國社會對西方近代科學與人文文化的渴求和需要，以傳播西學為手段，達到傳播基督教，將中國基督化的目的。然而，這個目標看來只有部分的實現，或者說總體上沒有實現。作為手段的西學受到熱烈歡迎，而作為目的的基督教卻遭到排拒的厄運。儘管傳教士很早就警覺地意識到，科學有可能被用來反對宗教，擔心「科學、藝術和物質的改善將落入基督教的敵人手中，被用來作為阻礙真理和正義發展的強大武器」[注十七]。事態的發展走向了傳教士預期的反面。中國知識界對於傳教士傳播的西學知識和宗教，表現出自主選擇的取向。他們普遍地擇取世俗性的西學知識，而拋棄傳教士的宗教說教。

傳教士輸入的西學知識，在中國近代社會引發了一場持久的、大規模的向西方學習的思潮，這場波瀾壯闊的社會運動對中國近代社會變遷，尤其是知識界的思想嬗變和革新，影響極其深遠。經過洋務運動、維新運動和新文化運動，西方近代文化的知識觀念逐步深入中國知識界的頭腦，並在中國社會紮下根來。以傳教士為主要媒介，中國知識界為主體所推動的這場西學東漸的歷史進程，將近代西方文化的全體，包括西方近代自然科學知識和人文社會科學知識，以及社會政治制度和社會文化價值體系，系統地介紹和引進中國，對近代中國社會啟動的以近代化為主題的社會運動和歷史變遷，發揮了具有革命性和實質性的影響。

對中國知識階層的影響，主要體現在思想文化的啟發和引導。近代來華傳教士在傳教過程中輸入的西學新知，對於中國傳統社會走出中世紀，實現近代化的歷史轉折，發揮了文化酵母的作用。西學新知的廣泛傳播和接受，對中國傳統文化構成了「現代性」的挑戰，它勢必導致中國知識界的思想轉化和分化，刺激和催生中國知識界的思想更新和革命，並進一步蘊育和引發中國近代思想文化的啟蒙運動。中國知識界正是借助於傳教士輸入的西學新知，形成了具有近代意識的科學、民主、自由、平等的思想和價值觀念，從而塑造和樹立

了中國近代知識份子群體的思想特徵和精神面貌。在中國近代化的早期階段，傳教士倡言改革，鼓吹和宣揚有關經濟、政治、文化教育乃至其它一系列社會改革的思想、方案和建議，為中國早期近代化提供了藍本。他們的諸多思想主張，為中國知識界所借鑒和汲取。不惟如此，由於傳教士在近代中西文化交流中的特殊地位，他們對中西文化的思想觀念和價值取向及其確立的模式，為中國知識界認識和處理中西文化問題，提供了先在的座標與參照系。傳教士所堅持的主旨在於「西方化」的，具有強烈西方中心主義的文化觀，在近代中國知識界影響漸增，並最終據有主導地位，成為「全盤西化」論的先聲。它不僅對近代中西文化交流的進程，對近代以來中國文化的革新和反傳統思潮的興起，都產生了難以估量的影響。可見，傳教士為了傳佈福音而傳播西學新知，推動西學東漸，鼓吹社會改革，對傳統中國社會文化的近代化轉向，起到了積極的促進作用。

傳教士的傳教活動，還在中國知識界激起了一種反動。近代中國知識界對輸入的西方文化的反應，表現為截然不同的兩個面向，即對西學的歡迎和對西方基督宗教的排拒。接納西學卻拒斥西方宗教，成為近代中國知識界對待外來西方文化在選擇取向上最突出的傾向。與西學受到熱烈的、普遍的歡迎和傳播西學的巨大成功恰成對照，西方的基督宗教卻一再遭致排拒，傳教士視為天然使命的傳教事業也屢經曲折。同時，基督宗教的受到排拒和挫折，與中國傳統文化在近代走向衰落乃至解體，乃是並行不悖的進程。這些素材的奇特組合，一起交織成近代以中國為背景的中西文化交流史的獨特景觀。

近代中國知識界對基督教的擯斥與反對，其思想與理論基礎是不同的。在前期，基督教遭到批評和抨擊，是源於中國傳統文化，而在後期則是以西學為依據。這種變化表明，近代以來西學在中國知識界影響日增，而中國傳統文化在西方文化包括基督教衝擊下，正漸趨衰落的事實和過程。美國學者列文森認為，中國近代知識界不斷變化的反基督教觀反映了中國傳統文化逐漸解體的過程。他指出，「中國對基督教攻擊之性質的前後變化，反映了傳統中國文明的逐漸解體」[注十八]。在前期，洋務運動的中體西用論的指導思想，將「西學」中的「西藝」即西方近代科學技術的內涵援入中學，而其主旨則是維護、鞏固「中學」的至上地位。在這種關係模式下，西學只是工具和手段，而中學才是目的。儒家傳統的主體性是不容置疑和挑戰的，「西學」乃至基督教處於從屬的地位。維新派人士沿用這種思路，不過將「西學」的範圍擴展至「西政」，即將西方近代政治制度也納入「新學」的範疇。康有為等試圖改革儒家傳統，將傳統儒教宗教化，雖然借鑒和汲取了基督教的一些組織形式，但其宗旨顯然是抵禦和抗衡基督教。在新文化運動中，激進的西化論者取得了主導地位，他們用西學為思想武器，既對中國傳統文化，又對外來的基督教，展開了猛烈的批判和抨擊。基督教遭到了入華以來中土文化學者規模最大也最嚴厲的一場學術批判。

由上可見，對傳教士輸入的西學的接納，啟發和誘導了中國近代知識界的科學、民主的「現代性」思潮的興起。而對西方基督宗教的排拒，則有助於誘發和促成中國知識界漸趨高漲的反傳統思潮。要而言之，來華傳教士輸入近代西方思想文化的內容、方式及其確立的模式，對近代中國知識界的思想走向，至關重要。

四

近代來華傳教士傳播基督教，輸入西學，其傳教工作的一個額外成果，便是以其所從事文化教育事業，富有成效地影響了近代中國知識界的思想，進而對中國近代社會思想文化產生了巨大的衝擊，從而影響了中國近代社會歷史發展的進程。然

在新文化運動中，激進的西化論者取得了主導地位，他們用西學為思想武器，既對中國傳統文化，又對外來的基督教，展開了猛烈的批判和抨擊。基督教遭到了入華以來中土文化學者規模最大也最嚴厲的一場學術批判。

西方宗教文化與世俗文化，屬於近代性質的資本主義文化，而中國傳統文化則屬於中世紀的封建主義文化。這兩種性質的文化在近代的相遇，產生了很強烈的時代性的反差和劇烈衝突。

而，要對這種影響作出全面、客觀的評估，卻殊非易事。誠如美國著名漢學家保羅·科恩所言，「傳教事業的影響極為複雜，如果只用一種觀點來理解它，就只能模糊它的真正性質」[注十九]。平心而論，由於近代來華傳教士輸入的基督宗教和西學新知，對於中國傳統文化來說，畢竟屬於一種具有深刻異質性的外來文化。同時，它又是具有「現代性」精神的近代資本主義文化。而且，它在近代的輸入和傳播，具有一個非常特殊的歷史背景。可以說，近代傳教運動是一場由西方傳教士在近代特殊歷史條件下發起和主導的文化傳播運動，是處於近代殖民擴張時期的比較先進的西方基督教文化，對處於沒落衰頹時期的比較落後的東方「異教」文化的文化征服和改造運動。它既體現了西方近代資本主義文化的「現代性」精神的先進性和進步性，又帶有這一歷史時期西方殖民主義特有的文化征服和霸權心態。它一面將西方近代文化的全體包括基督宗教和近代科學和人文文化傳播到中國，對中國社會文化的近代化，發揮了積極的推動作用，一面又對中國傳統文化產生了巨大的破壞和摧毀作用，對加深和加速中國社會的殖民化和邊緣化，負有不可推卸的責任。

傳教士輸入的西方宗教文化與世俗文化，屬於近代性質的資本主義文化，而中國傳統文化則屬於中世紀的封建主義文化。這兩種性質的文化在近代的相遇，產生了很強烈的時代性的反差和劇烈衝突。由於基督教的傳播，對中國傳統社會中居於支配地位的儒家正統思想，構成了嚴重的挑戰，動搖了中國傳統社會的秩序和穩定。統治階級和士大夫階層對基督教傳播採取了限制和抵制政策，甚至是下層民眾也仇視和排斥基督教。傳教士乃轉而求助於文化傳教政策。傳教士輸入近代西方文化，主觀上是為了傳教的需要，客觀上則起到了推進中國社會文化近代化，加速中國傳統社會及其文化瓦解的作用。這是由西方文化總體上的近代性質所決定的。近代西方文化，是在繼承古希臘文化的理性精神和古希伯來文化的宗教精神的基礎上，弘揚科學理性和人文精神，批判、反對以經院神學為代表的中世紀宗教蒙昧主義，經過文藝復興，宗教改革和啟蒙運動，最終確立了理性主義和人本主義的主導地位從而樹立其基本形態的。而經過宗教改革的基督教，則已經從中世紀的意識形態，蛻變成近代資本主義文化的有機組成部分。正是因此，近代以來那種認為基督教與「科學」、「民主」等現代性精神絕然對立的觀點，是沒有充足理由的。來華傳教士傳播的科學與人文文化，成為中國早期近代化重要的精神動力和思想文化資源。縱然基督教成為被排拒的對象，但是並不能否認它在這個過程中所起到的突出作用。可以肯定，傳教士輸入的西方近代文化乃至基督教，對於中國傳統社會文化的近代轉型，發揮了一定的刺激、啟發和誘導的作用，具有其革命性的影響和劃時代的意義。

西方近代傳教運動具有十分特殊的歷史背景。蔣夢麟形象地指出，「如來佛是騎著六牙白象來到中國的，耶穌基督是騎著炮彈飛過來的」[注二十]。近代基督教來華是倚仗西方列強的武力，強行輸入的結果。早期來華傳教士與西方殖民主義幾乎同船而至，而且始終相偕而行。甚至可以說，它是構成近代整個西方殖民主義體系的一個特殊環節。近代西方傳教運動倚仗列強武力傳教的特殊歷史背景，注定了它不可能是一場純粹的平等互惠的文化交流活動，而不可避免地打上了一層文化帝國主義的色彩。傳教士的使命是用基督教對東方「異教」文化進行精神的、文化的征服，「用基督教征服中國」。近代來華傳教士帶有這一時期西方人特有的文化偏見和種族傲慢，他們懷著根深蒂固的宗教成見和救世主的心態來到中國，宣稱要用基督教和西方文化對中國進行文化和社會改造，並最終實現「中華歸主」的目標。所有的傳

教士，包括天主教和新教，自由派和保守派，都相信必須從根本上改組中國文化[注二十一]。他們是以中國傳統社會文化的挑戰者出現的。無論是自由派還是保守派，他們的差別，只是手段和策略的不同，而其目的和目標是一致的，都是要用基督教文化征服中國傳統文化,進而取而代之。基督教對於中國傳統文化而言，終究是一種根深蒂固的具有強烈排它性的異質性文化。這種強烈的排他性和深刻的異質性，在近代傳教運動中都有其顯著的暴露。近代基督教的傳播，表現出濃重的文化帝國主義的色彩，他們對中國傳統文化明顯表現出對於異教文化的排他性和征服性的傾向，而殊少尊重、寬容和對等的文化交流的品性。在近代西方文化中心主義的歷史語境下，傳教士所宣導的以「西方化」乃至「基督化」為主題和實質的文化模式，對中國近代化的進程造成了某種干擾、誤導的負面效應。中國傳統社會文化近代化的主題，卻很大程度上被遮蔽和曲解了。

進而言之，傳教士宣揚的西方中心主義的文化觀，包含的一個最重要的理論預設就是以西方化乃至基督化作為近代化的唯一取向。這種理論的錯誤是以西方文化的特殊性，當作近代文化的普遍性，而否認了世界上其他民族和文化探索和追求近代化道路的多元性和複雜性。傳教士為了傳教的需要，片面地利用近代文化發展的成果，把近代「科學」、「民主」、「富強」等現代性價值成就統統說成是根源於基督教的產物，這種說教倒果為因，既不符合西方近代文化發展的歷史事實，又掩蓋了中國傳統文化近代化的真實主題，對中國早期近代化發展產生了很大的誤導和干擾的作用。西方傳統的基督教文化固然通過改革，適應和配合了近代資本主義的發展，但猶然不能將其當作近代資本主義興起最根本的精神動力（如馬克斯·韋伯）。推動近代化的最基本的原動力仍然是以科學、哲學為代表的世俗性的西方近代文化。誇大和吹脹基督教對於近代化的作用，導致近代中國知識界的另一種反動，即反對基督教和所有的傳統文化。傳教士鼓吹的以宗教為目的而以世俗性文化為工具和手段的文化模式，畢竟是一種保守的思想觀念，它在近代中國社會的流行，其負面影響是不可忽視的。

可見，傳教士對中國傳統文化來說，是開啟者，又是終結者；是成就者，又是摧毀者；是同道，又是敵手。傳教士對於中國近代社會文化的影響是多方面的，十分複雜。一言以蔽之，其正面的與負面的影響兼而有之，正如一體之兩面。如果從一個更宏闊的歷史背景來看，傳教運動只是近代中西會通以來世界歷史運動的一個側面。在進入二十世紀以後，傳教士在近代中西文化交流中曾經據有的顯赫地位，逐漸被更加專業化的文化學者所取代。近代傳教運動看起來更像是一場更加宏偉的歷史劇的序幕和前奏。但是，閘門畢竟已經打開，新的時代潮流業已匯成，而且勢不可當。

[注一]Kwang-jing Liu, *American Missionaries in China,Papers from Harvard Seminars* ,Cambridge,Mass:Harvard University Press,1996,P49.

[注二]參見Y.J.Allen, *The Changed Aspect of China,* Records of the General Conferance of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai,May7-20,1890,P19.

[注三]參見王立新《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津人民出版社，一九九六年），頁二一。

[注四]參見顧衛民《基督教與近代中國社會》（上海人民出版社，一九九八年），頁二六七。

[注五]參見于可、卓新平《當代基督新教》（北京：東方出版社，一九九三年），頁三〇。

[注六]轉引自顧長聲《傳教士與近代中國》（上海人民出版社，二〇〇〇年），頁一六二。

[注七]梁啟超《清代學術概論》（江蘇文藝

所有的傳教士，包括天主教和新教，自由派和保守派，都相信必須從根本上改組中國文化。他們是以中國傳統社會文化的挑戰者出現的。

可見，傳教士對中國傳統文化來說，是開啟者，又是終結者；是成就者，又是摧毀者；是同道，又是敵手。傳教士對於中國近代社會文化的影響是多方面的，十分複雜。

出版社，二〇〇七年)。
[注八]參見傑西·盧茨《中國教會大學史》，曾鉦生譯(杭州：浙江教育出版社，一九八八年)，頁四五。
[注九]參見葛壯《宗教和近代上海的變遷》(上海書店出版社，一九九九年)，頁四三。
[注十]參見史靜寰、王立新《基督教教育與中國知識份子》(福州：福建教育出版社，二〇〇〇年)，頁九四。
[注十一]參見顧長聲《傳教士與近代中國》，頁一四九。
[注十二]參見顧衛民《基督教與近代中國社會》，頁二二七。
[注十三]參見《廣學會第十一屆年報紀略》。
[注十四]轉引自史靜寰、王立新《基督教教育與中國知識份子》，頁一七二。
[注十五]保羅·科恩《一九〇〇年以前的基督教傳教活動及其影響》，載費正清主編《劍橋中國晚清史》上冊，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯(北京：中國社會科學出版社，二〇〇七年)，頁五七二。
[注十六]參見賴德烈《基督教在華傳教史》，雷立柏譯(香港：道風書社出版社，二〇〇九年)，第二十九章，第三十章。
[注十七]Calvin W.Mateer,*The Relation of Protestant Missions to Education*, Records of the missionaries of China held at Shanghai,May10-24,1877,Shanghai:Presbyterian Mission Press,1878,P177.
[注十八]列文森《儒教中國及其現代命運》，鄭大華、任菁譯(北京：中國社會科學出版社，二〇〇〇年)，頁二〇七。
[注十九]保羅·科恩《一九〇〇年以前的基督教傳教活動及其影響》，載費正清主編《劍橋中國晚清史》上冊，頁五二九。
[注二十]蔣夢麟《西潮》(天津教育出版社，二〇〇八年)，頁二。
[注二十一]保羅·科恩《一九〇〇年以前的基督教傳教活動及其影響》，載費正清主編《劍橋中國晚清史》上冊，頁。五二八。

The Influence of the Missionaries on the Modern Chinese Intellectuals

Li, Anze(Philosophy School,Heilongjiang University)

Abstracts: In need of spread of Christianity, the Protestant missionaries spread some modern Western science and cultural thoughts. The missionaries' pursuits played an objective function of spreading new knowledge and inspiring new thought. While it had a substantial influence on the revolution of the Chinese intellectuals' thought and the transformation of the traditional society and its culture. In due to the restrict of specific background of the Chinese and Western cultural communication and other historical conditions in the modern time, it was extremely complicated of the influence of the modern mission movement. On one hand, it had the spirit of “modernity” of the modern Capitalist culture. On the other hand, it had an outrageous ambition of cultural conquer of Western colonialism of this historical period. It had a positive,but also a negative influence. In short, the scheme of modernization taking Westernization and Christenization as the subject and the essence, which the missionaries supplied, had a tremendous historical restrict.

Key Words: the Protestant missionaries ,Modern ,Chinese intellectuals, Cultural imperialism.

基督教生根中國的探討

——中篇：從中國思維建構基督教的方向

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘　要：基督宗教作為全球普世性的最大宗教，在世界各國都有不同發展，都有其特別傳統，但其核心主流，一向以西方為主導。然而中國土生土長的基督教經過大半個世紀的發展，產生了一龐大的群體，具有早期基督教的單純與善良，信徒的屬靈素質令人驚異。同期中國自身在世界崛起，全球聚焦，西方基督教領袖們也在自身對靈性和神學的新發展中，對過去西方基督教的傲慢產生很大的自省。本文為該系列第二篇，探索從中國思維建構基督教方向。

關鍵詞：基督教，神學，中國，轉向。

只要回到原始來自猶太文化的基督信仰本身，再用中國思維框架來消化與重構基督教，就可在不違背基要信仰真理的原則下，以中國文化的理則來表述基督的恩情與救贖，就可避免這些焦點問題。

新儒家與基督教的歷史性對話

一九八五年出版的《會通與轉化》[注一]一書，我參與當時新儒家蔡仁厚與基督教神學家周聯華對話，我針對基督教與中國文化會通的問題，特別提出「非希臘化」(dehellenization)一課題，是在海外第一個提出放低西方神學的思維方式，直接由中國思維重構基督教神學，可說是在海外神哲學界最早對基督教中國化的主張之一。

一九八〇年新儒家學派掌門弟子蔡仁厚先生在台灣輔仁大學「國際哲學會議」宣讀《儒家精神與道德宗教》，提出中國文化與基督教會通的六個焦點問題，後來先後發表在《哲學與文化》、《鵝湖》及《中國文化月刊》，是已在學界興起的新儒家學派對基督教提出從最高層面會通的難題。其中六點是：

1.人皆可以成為基督嗎？

2.耶穌是人，還是神？是神而人呢？還是人而神呢？

3.除了接受耶穌作救主，人還有沒有自我救贖的可能？

4.在宗教立場上，是耶穌獨尊呢？還是與孔子、釋迦……同尊？

5.非基督宗教，是否只具有接觸基督福音的那種合法的地位，而最後由於完成了預備階段的使命，就必須讓位？還是非基督宗教也同樣有它永恆的獨立的地位？

6.在宗教的會通上，是基督宗教中國化，還是中國基督教化？[注二]

以上六大問題，確是從中國文化立場，對基督教發出很到位的問題。當時我還是二十九歲的年青講師，因有多年新儒學的涵育與熏陶，也讀了基本的西方神學，明白這一切問題均來自西方思維框架表達的基督教神學及其宣教模式，只要回到原始來自猶太文化的基督信仰本身，再用中國思維框架來消化與重構基督教，就可在不違背基要信仰真理的原則下，以中國文化的理則來表述基督的恩情與救贖，就可避免了這些焦點問題。

一九八二年初我在台灣一個研討會中，對蔡先生的觀點提出回答，並以境界神哲學的思想來化解焦點。當時台灣的著名神學家周聯華博士(牧師)在場，表示甚有興趣逐點回答，遂在《宇宙光》發表了六

當中華民族漸漸復興，海外華人多年努力繼承的中國文化重新在中華大地茁長，這條基督教中國化及建構中華神學之路，亦重新植根中國文化本土了。

篇文章。一九八二年六月我到了美國夏威夷大學讀博士學位，專研中國儒學的方法論，其間連續寫了七篇文章到《宇宙光》探討這些課題的背後理論，及化解難題的中國神學思維方式。其後《宇宙光》將之出版為《會通與轉化》一書，成為海外新儒家學派興起後第一次與基督教的對話，也是基督教與中國文化互相碰撞與互相尋求了解的一次嚐試。

可惜此書是空谷回音，在基督教界迴響不大，除了宇宙光機構的林治平教授外，只知道新加坡神學院胡問憲教授曾用之作為課本，大馬也有神學院注意到。其他港台基督新教神學院的教授，對這書有所讚揚，但沒有重視，因他們大多受純西方神學訓練，很少對中國文化有興趣，且不太明白新儒家的深廣度，是二十世紀中期中國哲學復興的重大思潮。故上輩神學家多是鼓勵我研究，也給我一些校外課程教學的機會，但投身研究者不多。

十多年後竟是由西方大神學家孔漢斯(Hans Kung)注意到，因他與秦家懿教授曾在一九八九年出版重要的基督教與中國宗教對話著作，之後請中國裔研究學者，找尋新儒家與基督教對話資料，研究者與我聯繫，原來二十多年內就只找到這本書。

這期間開始有比較全面的研究者，如前輩牧師何世明，寫了多本融貫儒家與基督教的書。此外同輩的溫偉耀作過用心而仔細的中國哲學研究，另一同輩是台灣天主教背景的傅佩榮，都出了一些有深度的著作。此外華人教會也常有邀請這方面的講座，教育一下信徒對中國文化有了解。整體只是海外基督教界的幾條各自潛流的泉水。

之後又過了十多年，基督教才有神學家陳宗清全面研究新儒學派，由我作博士論文指導。二〇〇五年出版《宇宙本體論探究》[注三]一書，深廣地探討新儒家與基督教的對話，該書甚有中華神學的反省，不過在華人神學界也是略有反應而已。反而是中國學界陸續有一些這方面的研究出現，至二〇一一年開始，北京大學與社科院正式展開有系統地研究基督教中國化的問題，正規的學術研究計劃終於出現。當中華民族漸漸復興，海外華人多年努力繼承的中國文化重新在中華大地茁長，這條基督教中國化及建構中華神學之路，亦重新植根中國文化本土了。

方法學上的非希臘化

我在《會通與轉化》的回應文章中，第一篇探討方法與進路，我表示不會像周博士一樣，逐點解答，「也不從護教角度，以保護基督信仰的哲學或神學為出發點，卻是去探討一個更根本的問題，即如何通過中國的思想方法去表達基督信仰的體驗和境界，唯有在一種合乎中國文化思想的架構下，重整聖經的信仰，才可免除中國人種種的誤解，也可避過六個焦點所產生的尖銳問題。……要會通信仰與中國文化，必須從根本做起，即直接由『聖經的啟示』與『人神相遇的體驗』開始，然後以中國方法重整福音內容，這樣可以維持信仰內容的原初純正性，也可解除因西方神學而產生的種種不必要的誤解」[注四]。

以上這段思考確定了我的中華神學思路方向，由此我提出「非希臘化」(dehellenization)一辭，在《會通與轉化》一書中云：「蓋基督信仰在千多年來，消融了希臘文化的精神在其中(如柏拉圖之於奧古斯丁，奧古斯丁之於改革神學，及亞里士多德之於多瑪斯，多瑪斯之於天主教神學，均見希臘架構的傳承)。在西方已完全『本色化』、『本地化』，結果即應用了希臘思想的基本格套去整理和表達信仰內容，而每一位神學家都不自覺這些西方文化格套，均自以為完全客觀地表達了真理，但來到東方，與偉大的東方宗教與哲學傳統相遇，才在相摩相盪中揭示其背後的格套，與東方人的心靈『格格』不入，顯明西方已本色化的架構並不能在東方本色化，我們在此

必須對神學作一根基的反省，再回到聖經的啟示與人神相遇的體驗本身，……再去探尋適合中國人的格套或整理方式，相信在新的整理之下，所謂『宗教會通』的六個焦點問題，就會迎刃而解，甚至不必提問題了」[注五]。

《會通與轉化》一書，是我年青時的一個思想實驗，只是一個雛型，但卻打開了一個方法學的方向。進行中華神學的思考和建構，或探索基督教中國化之道，在方法學上有幾個步驟：

1.第一步，必須先進行非希臘化，走出西方神學的思維框架與理念，把基督信仰還原到原始的新舊約聖經記載，使《聖經》原來的歷史背景與文化脈絡自己彰顯。西方神學當然是一個偉大的基督教文化發展，了解西方神學是認識基督教所必須的知識。但同時必須知道這是「西方」文化對基督教的詮釋，而不是聖經的始源性思想。

2.方法學上的第二步，是尋索和探討中國哲學的思維方法特色，掌握中國思維的邏輯及詮釋世界的方法，中國思維與西方不同的核心理念，及其特有的思路。

3.第三步是找出新的與世界後現代思潮接軌的理路，將更新的中國文化建造出來，尋索出超越後現代的，或稱為「後後現代」的中國思維，以別於後現代西方那種虛無主義及自我中心的狂歡文化，建立更新的中國文化核心理念及特有思路。

4.第四步是以這些中國理念及思維邏輯，去消化《聖經》中的基督教基要信仰，並掌握由中國思維所產生的神學問題。尋索由中國理念和思路，在不違背基要信仰的原則下，去構作神學，這就成為中華神學的開展。

《會通與轉化》一書中提出有關「非希臘化」之主張，在當時印刷時因手民之誤，將有關標題錯植為「非西臘化」，結果意思更為寬廣準確，是去除「西方希臘思維」框架之意。若沒有這方法學上的第一步，中華神學就很難建立，而中國人的神學思想就只能陷於西方思維格式中，不過改用中文寫作而已。基督教也就不能走出洋教的特質。

西方神學當然是一個偉大的基督教文化發展，了解西方神學是認識基督教所必須的知識。但同時必須知道這是「西方」文化對基督教的詮釋，而不是聖經的始源性思想。

希臘哲學的基本理念

在希臘哲學中，影響基督教神學最重要的理念是「存在」(Being)一辭，這來自希臘動辭einai(英譯to be)，別於copula(英譯to become)，其意即為「在」，即事物本身，不同於變化，一般中譯為「存在」或「存有」(本文譯為「本體存在」，以別於一般existence的中譯為「存在」)。Charles Kahn指出：「希臘概念中的本體存在(Being)，起源自素樸的、在哲學之前的、有關真實(reality)的觀念，是在世界中使一些語句為真，另一些語句為假，一些意見為正確，另一些為錯誤。……特別是希臘或印歐語，是指真實的所在(locution for “reality”)，其義來自verb to be，其原始功能是表達謂詞(predication)和語句，使一陳述句說明X是Y」[注六]。

為何語法上的verb to be會成為萬物本體的了解呢？這與希臘文有關，希臘文是有嚴謹文法結構的語言文字，每一句均重視其時態，每一字均有其性質與時態之變化形式，與其前文後理連拉起來，形成一種嚴格的因果關係，而產生強烈的秩序感。這可說是拼音文字的最成熟發展。

由於希臘文的嚴格系統性，當希臘人出生開始學習運用語言時，即已學會一嚴密的系統，此中每一字每一辭均有其性質與時式，也有其因果關係。而每一字辭又是用來描述所見之世界，萬物呈現在人經驗界，是通過語言而被界定清楚。一套有系統的語言文字，就可產生一有秩序的萬物圖式，萬物亦在語言系統中有了定位，此中萬物的性質、時空及因果關係均有系統地界定。

當萬物需要通過語言來界定而呈現其整體圖式時，語言的系統性就成為萬物

當萬物需要通過語言來界定而呈現其整體圖式時，語言的系統性就成為萬物的秩序，語言本身就被視為秩序的本身，語言即秩序，秩序即語言。

的秩序，而也在這情況下，語言本身就被視為秩序的本身，而宇宙萬有本身若有秩序，就與語言的秩序如如對應，於是宇宙的秩序，也就可稱為語言，語言即秩序，秩序即語言。

由於希臘文這特性，其「是」(is或being)的語法用詞，就成為真實世界的「在」，亦即事物的最單純存在狀態，而成為哲學上本體存在之義。

希臘哲學另一對基督教神學影響甚大，也是由希臘文特性產生的重大理念是邏各斯(Logos)，原義是語言，「邏各斯」的字根，是動辭的lego，意為「我說」，名詞之意即為「語言」，其原初意義是「放下」或「躺下」，意為一種放下的位置，引申為適當的位置，適當的言辭或原理。在古希臘這概念有廣泛的應用，意義包括語言、說話、解釋、均衡、原理、理性等。

在Hesiod的詩篇Erga中，說話不但指說話者的判斷和理性，也有聆聽者的回應和接受，此中即包括對話裏的調解與和諧的觀念。故此也演變為宇宙之理性及對立之和諧等意思，在希臘的相關概念中，如logismos是指理性的思維，logistikoi則指理性的官能，當然也有邏輯(logic)的概念，均與邏各斯相關。

赫拉克利圖斯(Heraclitus)最先提出邏各斯作為哲學理念，在Empiricus的反雜學一書所引述的殘篇中說：「邏各斯是永恆的有，然而人們並不留意，……萬物由邏各斯所生，我又按其本性區分每一事物，說明其為何是如此」。又說：「邏各斯是共同的」[注七]。這兩段都被C.H. Kahn編入其殘卷的第一、二篇。

有研究認為殘卷第一篇開宗明義講邏各斯，本是希臘傳統的表達方式，邏各斯只是指「我有以下的說話」，所謂「如是我言」。但赫氏卻語帶相關地，一面指「我如是說」，一面卻指「語言是永恆的」。這語言就成為宇宙萬物之道，萬物由之而生，且各正其性命，而且是分殊世界中的共同點。

作為分殊中的共同點，這是哲學上秩序概念的正式開始，而柏拉圖在其Phaedo對話錄中，即把邏各斯與神話(Mytho)分開，以邏各斯屬於知識(episteme)。他又說：「真的判斷與邏各斯在一起」[注八]。邏各斯概念的提出，正式開始了秩序的、非神話的思考。

用邏各斯概念去表達秩序，因其意思是語言，具有組構世界的意義。但這裏又要面對變與不變的問題，語言系統具有不變的文法結構，在語言運用中是常恆的規律，這是其不變性。但現實用語言時，卻又須相當靈活，自然地將思想化成話語表達出來，此中人的話語就如暢流不息的小泉，將思想用具體的話語表顯之，這是其變的性質。此中的不變語言規律，就像一些基本的格式，使話語流出時，有其常規常道，而不是胡亂發出聲音，這是變中的不變。

基督教西方化的過程

基督教初興時，耶穌之後第一代使徒已將基督復活的信息傳到世界各古國，如腓利與馬太傳到埃及與非洲，巴多羅買傳到波斯，多馬傳到敍利亞與印度，且傳說曾傳到中國，安得烈與保羅傳到希臘與小亞細亞，保羅後來和彼得傳到羅馬。

在羅馬帝國境內，包括埃及、敍利亞、小亞細亞、希臘、西歐與意大利，基督信仰在草根階層都廣為流傳，漸漸也有不少知識份子成為基督徒，而與主流的希臘羅馬文化產生理念與思路的衝突，使以猶太文化為背景的基督教，與西方希羅文化融合，形成基督信仰西方化，而至生根西方的過程。

基督教與希羅文化結合的最早嚐試，為早期教父們(Church Fathers，指使徒的弟子，有正統信仰及過聖潔生活的領袖)，第一個將基督信仰融合希臘哲學的是殉道者查斯丁(Justine Martyr，又譯遊斯丁，一六五年殉道)，在他的與《蒂爾弗對話》

查斯丁將新約的邏各斯與希羅哲學的邏各斯結合，形成西方文化與基督教結合的開始，並且用西方解釋邏各斯為神聖理性的哲學，去解釋聖經的邏各斯，使基督成為宇宙的本體。

(Dialogue with Trypho)中，他提到上帝是諸天以上的不動者，也在一切之前存在[注九]，這有希臘亞里士多德所言「不動之動者」的意思。

查斯丁在殉道前的《辯道辭》(Apology)，更將信仰與希羅哲學結合，特別用「邏各斯」(Logos，或譯「道」)一概念作為中介，借用斯多亞派的邏各斯思想，與新約《約翰福音》的邏各斯結合。斯多亞派以邏各斯為永恆而神聖的理性，萬物參與在邏各斯中。查斯丁用《約翰福音》首句「太初有道(邏各斯)」的道理念，道即是基督，認為上帝在太初創世之先，已產生理性力量，稱為聖靈、聖子或邏各斯[注十]。認為人參與在邏各斯中，人靈魂中有神聖理性，是為道種(spermatikos logos)，即聖子基督在人靈魂中的種子。人的理性及宇宙的秩序，都來自基督，希臘哲人如蘇格拉底，都有分於基督[注十一]，而道全面彰顯是耶穌基督的道成肉身，信徒在基督裏領受全體邏各斯，哲學只領受部份邏各斯而已[注十二]。

查斯丁將新約的邏各斯與希羅哲學的邏各斯結合，形成西方文化與基督教結合的開始，並且用西方解釋邏各斯為神聖理性的哲學，去解釋聖經的邏各斯，使基督成為宇宙的本體。這是基督教西方化之始，也是西方神學之始。

稍後，融合信仰與希羅哲學的，有亞歷山大的革利免(Clement of Alexandria,正式名是Titus Flavius Clemens，另有中譯克萊門特)，他認為在上帝之道傳來之前，哲學可幫助希臘人明白正義，且過敬虔生活，預備人接受信仰，他說：「上帝是所有好事物的原因，有些是根源性的，如新舊約全書，也有其他是後果性的，如哲學。從機緣上看，哲學是直接而首先賦與希臘人，直至上主呼召希臘人跟從。這對希臘心靈來說，類似希伯來的律法，稱為訓蒙師父，帶人到基督那裏。哲學是開出一條預備的道路，使人在基督裏得完全」[注十三]。

革利免同樣用邏各斯作為基督教與希臘哲學的溝通點，邏各斯就是聖子基督，在永恆中在上帝裏是其理性，是上帝的思想意念，在創世之時與父協同出謀略，參與創造過程，舊約時通過律法彰顯上帝的義，在希臘通過哲學來揭示上帝之理性，之後又道成肉身向人類顯現。他說：「如今上帝之道(邏各斯)說：『我是真理』。這道須由心靈去默想，……柏拉圖在《裴多篇》(Phaedrus)論到真理，表達真理是一種理念(idea)。其實理念就是上帝的思想概念，……如今道(邏各斯)表達為創造的原因，並且自我衍生，『道成肉身』，使人得以看見。義人必追求及發現這流出的愛，由此而迅速得到豐盛」[注十四]。這道在上帝中是一個實現的位格(actural hypostasis)[注十五]。hypostasis一詞在亞里士多德指實體，即事物之不變載體，柏拉圖及新柏拉圖主義是指事物之內在真實性，Plotinus認為上帝是有三hypostasis，即太一、神聖心靈及世界靈魂。基督教神學後來用此詞指三位一體中的位格。

稍後教父特土良(Tertullian，又譯德爾圖良)，為處理神學上有關上帝如何同時成為基督與聖靈的問題，三者如何分開同時又合一的關係，創「三位一體」(Trinity)一詞，他又創「一實體三位格」(one substance three persons)一詞來解釋，他應用了希臘哲學的實體(拉丁文substantia) 理念，「實體」一詞原意是在下面穩固地站立，為事物之底基。亞里斯多德論「實體」是不變的，是形式與質料結合而成的事物本體，他說：「質料也是實體，在其各方相反的變化中，有在各變化之下的底基者……實體是相似的，有不被產生也不會被毀滅的，成為置於某事物發展之下的，也是置於某事物被虧損之下的」[注十六]。實體的不變性使事物成為事物，存在成為存在。而這實體理念就成為描述上帝的理念。

特氏認為上帝是獨一的本體，有三不可分割(separtion)的「位格」(拉丁文

persona，希臘文prosopon，原意指面具)，三者祇是「區分」(disposito)而未分割，「位格」「猶如植物的根產生莖，泉源伸展至河流，太陽產生光線。……均不能與根源分割，從根源那裏，取得自己的屬性」[注十七]。

特土良指出，上帝自己衍生(Protulit)為祂的言語(Sermonem)，他說：「上帝是有理性的，理性(Ratio)太初與神同在，並從祂延伸至萬事萬物。理性是祂對自己的自我認識。希臘人稱為Logos，這辭常用於說出來的話(Sermonem)……說出來的話是在你之內但又與你自己不同，透過對話，你在思考中說話，在說話中思考」[注十八]。這是三位一體討論之始，最有趣的是特土良認為雅典與耶路撒冷毫不相干，甚至視哲學屬於人和魔鬼之學，偏偏卻是他將希羅哲學的理念融入基督教神學，以「實體」論上帝之本體，而展開三位一體之說，又用理性和邏各斯論太初之道。

後來希臘卡帕奇亞教父(Cappadocian Fathers)用ousia(Being)一詞論三位一體中的一體，Being具本質或存在本體之意，又用hypostasis一詞指位格，避免了用prospon一詞的面具義。hypostasis作為位格義的用法，不是指實體，而是指個體的真實(individual reality),三位一體是One Ousia and Three Hypostases。而拉丁教父奧古斯丁(Augustine)及阿他那修(Athanasius)等則用拉丁文實體(substantia)論一體，位格(persona)論三位。

至此，希臘羅馬哲學中最重要的實體(hypostasis,substantia)理念、本體存在(ousia,onto)理念、邏各斯(Logos)理念，與基督教的上帝及三位一體理念結合，基督教的希臘化從此確定了方向，用希臘的思路和框架，去消化來自希伯來文化的《聖經》，基督教因而西方化。其後發展到奧利金(Origen)建立較大的神學系統，到奧古斯丁(Augustine)集大成，阿他那修(Athanasius)建立正統解釋，都沿著這條希臘羅馬化的路，使基督教生根在西方，成為西方文化不可分割的部份。

最終基督信仰的寬恕、博愛、平等與人性尊貴的思想，瓦解了羅馬的奴隸制及殘暴統治，經中世紀純化蠻族的文化大整合之後，轉化為近代重容忍、民主和人權的西方文化，而希羅文化的理性精神也融入到基督教神學中。

此外，希羅文化自亞歷山大開始，自命比其他文化優越，時常以武力擴張，將其他民族文化吞入其文化中，這種擴張精神也進入西方基督教，形成排他性的性格及進攻性的宣教方式。近代西方從希羅文化繼承了全球侵略的特質，其擴張也常與基督教的宣教運動牽連在一起。這亦使其他文化體系視基督教為帝國主義，其實耶穌基督的行動與教訓本質並無帝國主義性，但西方化的基督教，就從希臘羅馬文化裏吸收了帝國的霸道性了。相信基督教與中國文化結合，將重視寬和共融的精神。

中國哲學的不同理念

中國思想的根源，來自古代詩、書、易、禮、春秋五經，包括春秋三傳及三禮，合而為九經，九經所展示的是一個龐大的生活世界，易經描述對生活行住坐臥的價值抉擇。詩經描述人在生活中的藝術情志抒發，尚書和春秋描述歷史時空中聖王或各種人物的言行，並對事件作出評價，三禮描述古代禮樂體制的精神和理想。

九經的世界，與西方思維不同，並無建立一抽象理論框架，將一切生活材料放在其架構和原則中來解釋，卻是對人生活所涉及的各維度加以處理。其思想範疇包括行動的價值抉擇，情志的抒發，歷史時空的了解與評價，及理想體制的建立。

其核心關注，是生活世界中具體事件，通過時空的延伸，及對宇宙變化的掌握，去探求一個最大可能的理想狀態，使人與人，人與自然，人與宇宙，可以有最適當的調配。

九經的世界，是生活世界所揭示的事

其實耶穌基督的行動與教訓本質並無帝國主義性，但西方化的基督教，就從希臘羅馬文化裏吸收了帝國的霸道性了。相信基督教與中國文化結合，將重視寬和共融的精神。

關係是指任一存在物，都不能孤立自存，其呈現必在某種背景中出現，如見茶杯，這杯不能孤立自存，立在無有的空間中，卻必與另一些存有物相關。每一個存在物，均是網絡中的交匯點。

實，就是一個「人與他者共在的世界」，此中的「他者」，包括人與自然，及其在歷史時空中的進展，在這「共存」的世界中，要使個人與他者調配恰當，是基本的關注，由此可以引伸的哲學反省，核心關注在人與他者「之間」的處境，而不是個人或個別存在事物是甚麼。其探索的重點不是「存在」或「實體」，卻是人與他者的「關係」。

「關係」的理念，是中國那「人與他者共存」思維的基本重點，正與西方希臘重視「存在」與「實體」思維區分開來，成為中西哲學不同的焦點和方向。「他者」是在生活中的共在，未經理論或語言系統組織之前，生活世界中並無個別孤立的獨自存在，卻是彼此相關，形成一關係網絡的世界。

關係是指任一存在物，都不能孤立自存，其呈現必在某種背景中出現，如見茶杯，這杯不能孤立自存，立在無有的空間中，卻必與另一些存有物相關，如放在一張桌上，且杯中有茶。此外，也在實踐中展示其存在，如我用這杯去喝一口茶。這杯在實踐中與我和茶相關，成一網絡中的三個交匯點。每一個存在物，均是網絡中的交匯點。

茶杯所關係到的桌與茶，也是在關係之中，如桌是在房間中，位於窗邊，是一書桌，上有書、文件、紙、筆等。其每一存在物又與其他存在物相關，如房間是在屋中，屋是在社區中，社區是在城市中。而書是過去某作者所寫，代表其心思與觀點，還有印刷商去印這書，發行公司將之發行為商品，推銷商將之推到書局去賣，而人可在書局買此書，如今放在書桌上。

這一切形成關係的「網絡」，不單是在空間上見某存在物，且這存在物是在時間的過去，經很複雜的網絡關係，而有今天的存在。如一杯之所以如今存在，是在過去有製杯廠，用一些元素，根據杯的模型，製成了這杯，再經批發商銷售到商店，再由我買回家，放在桌子上，倒入了茶。這是時間中的複雜網絡，這今天的存在又放在一龐大的空間網絡世界中。每一存在物的存在，均在關係網絡中。

生活世界呈現成各存有物彼此相關的網絡世界。而每一存有物在過去又因各種關係而有其存在。如此在時空中出現的存在物，構成一龐大的關係網絡，沒有孤立的存在。每一個存在，均是網絡中的交匯點。我們可以界定，「存在是關係網絡中的

存在」。故萬有的世界，是與他者共在的關係網絡世界。

從終極的眼界，或宇宙的眼界，展開的本體論探索，而又不走入西方傳統那本體論，則須建立一種「他者共在的關係本體論」。這可從中國哲學的思維架構開始，即易學的天、地、人三極架構開始。從天、地、人關係本體論去建構神學，就可使基督教神學非希臘化，而基督教中國化就可以開始。

依關係思維架構，價值觀念就是關係之間的「感通」，以及由感通而達至人與他者(包括天、地、人)的「和諧」。當人體會這種經驗時，就會形成人生的「境界」。中華神學的核心理念，將從關係、感通、和諧及境界等理念而展開。

[注一]蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著《會通與轉化》(台北：宇宙光，一九八五年)。
[注二]同上，頁九至三四。
[注三]陳宗清，《宇宙本體探究》(台北：校園，二〇〇五年)。
[注四]同[注一]，頁一八七。
[注五]同[注一]，頁一八八。
[注六] Charls Kahn, "Retrospect on the Verb 'To Be' and the concept of Being", in *The Logic of Being*, ed. Simo Knuuttila and Jaakkoo Hintikka (Dordrecht D. Reidel Pub., 1985) 22
[注七]Heraclitus, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary,* ed. Charles H. Kahn (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), D1.
[注八]Plato, Theaetetus, in *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (New York: John Clive Graves House, 1961), 892.
[注九]Justine, *Dialogue with Trypho*, 127.
[注十]同上，頁六一。
[注十一]Justine, *Second Apology*,13.
[注十二]Justine, *Second Apology*,10.
[注十三]Clement of Alexandria, *The Stromata, in Ante-Nicene Fathers*, Vol.2 , ed. Alexander Roberts and James Donaldson (MaA.Hendrickson, 1995), 1.5.28-29, 另有相同觀點可見6.5.41.
[注十四]同上，5.3.16.
[注十五]同上，5.1.6.
[注十六]Aristotle, *Metaphysics*, Books I-IX. Translated by Hugh Tredennick, (Cambridge, Massachusetts : Loeb Classical Library No. 271, Harvard University Press , 1933) , Book VIII , 1042a33-b3 .
[注十七]Tertullian, *Adversus Praxean,* 8.
[注十八]同上，頁五。

價值觀念就是關係之間的「感通」，以及由感通而達至人與他者的「和諧」。當人體會這種經驗時，就會形成人生的「境界」。中華神學的核心理念，將從關係、感通、和諧及境界等理念而展開。

Discussion on rooting of Christianity in China

In-Sing Leung (Cultural China chief editor)

Abstract: The Christianity is the largest religion in the world. It has a different development in every country of the world. It has its own particular traditions. But in its core mainstream, it has been dominated by the Western world. However, after half a century of development, Chinese Christian natives have produced a large group, with the simplicity and goodness of early Christianity. The believers' spiritual qualities are amazing. In the same period, China has progressed by itself, which draws global attention to it. The Western Christian leaders, in the new development of their own spirituality and theology, reflect their previous arrogance of Western Christianity. It is the second article of series from Chinese cogitation to explore the direction of constructing Christian theology.

Keywords: Christianity, Theology, China, Steering.

文學藝術

站在永恆的門檻邊

——《紅樓夢》的雙重空間與永恆追求

■ 石衡潭

中國社會科學院世界宗教研究所

摘　要：《紅樓夢》展示了兩種空間、兩個世界，一個是現實世界，一個是理想世界。對現實世界空虛本質的大膽揭示與對理想世界的熱烈追求，使之在一定程度上超越了中國傳統文化境域，而達到了對永恆的思考。這與曹雪芹家族及其本人接觸過西方文化和聖經很有關聯，《紅樓夢》文本本身和其他新發現材料提供了有力證據，可以說：曹雪芹已經站在永恆的門檻邊。

關鍵詞：空虛，永恆，情感，儒家，基督教。

在中國文化史上，對世界人生真相看得最深最透的，曹雪芹應該算是其中之一。在第一回的《好了歌》與《好了歌注》中，他就指出了人世間的空虛與荒誕。

《紅樓夢》第一回有一首詩《好了歌》，點出了全書的主旨：

世人都曉神仙好，惟有功名忘不了！
古今將相在何方？荒塚一堆草沒了。
世人都曉神仙好，只有金銀忘不了！
終朝只恨聚無多，及到多時眼閉了。
世人都曉神仙好，只有嬌妻忘不了！
君生日日說恩情，君死又隨人去了。
世人都曉神仙好，只有兒孫忘不了！
癡心父母古來多，孝順兒孫誰見了？

就是說，世界上沒有什麼東西是真正永恆的。人生的追求終究是一場空。妙玉也做過同樣的總結：「縱有千年鐵門檻，終須一個土饅頭」。

這主要是對儒家正統思想的批判與消解。

功名：對儒家仕途思想的批判與消解；

金銀：對物質主義思想的批判與消解；

恩情：對愛情至上思想的批判與思考；

兒孫：對親情至上思想的批判與思考。

曹雪芹推崇道家的逍遙思想，可又陷入難以割捨現實的矛盾境地。

《紅樓夢》第一回還有一首重要的詩《好了歌注》：

陋室空堂，當年笏滿床；
衰草枯楊，曾為歌舞場。
蛛絲兒結滿雕梁，綠紗今又糊在蓬窗上。
說什麼脂正濃、粉正香，如何兩鬢又成霜？
昨日黃土壟頭送白骨，今宵紅綃帳底臥鴛鴦。
金滿箱，銀滿箱，轉眼乞丐人皆謗。
正歎他人命不長，哪知自己歸來喪！
訓有方，保不定日後做強梁；
擇膏粱，誰承望流落在煙花巷！
因嫌紗帽小，致使鎖枷扛；
昨憐破襖寒，今嫌紫蟒長。
亂烘烘你方唱罷我登場，反認他鄉是故鄉。
甚荒唐，到頭來都是為他人做嫁衣

《紅樓夢》展示了兩個世界，對現實世界空虛本質的大膽揭示與對理想世界的熱烈追求，使之在一定程度上超越了中國傳統文化境域，而達到了對永恆的思考。

富貴、金錢、情感、權勢、地位，都不會持久，更不會永恆。人是客旅，是寄居的。這個世界非我家。無論做什麼，只不過是為他人作嫁衣裳，一場歡喜一場夢。

裳。

這裏指出了人生無常的荒誕。富貴、金錢、情感、權勢、地位，都不會持久，更不會永恆。人是客旅，是寄居的。這個世界非我家。無論做什麼，只不過是為他人作嫁衣裳，一場歡喜一場夢。

把世界看淡，把人生看空，就是否認它們具有絕對價值、永恆意義，讓人們不再執著之。這種思想在聖經中也有體現。「傳道者說：虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空。人一切的勞碌，就是他在日光之下的勞碌，有什麼益處呢？一代過去，一代又來，地卻永遠長存。日頭出來，日頭落下，急歸所出之地。風往南颳，又向北轉，不住地旋轉，而且返回轉行原道。江河都往海裏流，海卻不滿；江河從何處流，仍歸還何處。萬事令人厭煩(或作『萬物滿有困乏』)，人不能說盡。眼看，看不飽；耳聽，聽不足。已有的事，後必再有；已行的事，後必再行。日光之下，並無新事。豈有一件事人能指著說：『這是新的』？哪知，在我們以前的世代，早已有了。已過的世代，無人紀念；將來的世代，後來的人也不紀念」（《傳道書》一章）。傳道人所羅門告訴人們：人生離開了神，就是空虛與無意義。而「敬畏神，謹守他的誡命，這是人所當盡的本分。因為人所作的事，連一切隱藏的事，無論是善是惡，神都必審問」（《傳道書》十二章）。先知摩西對人生的空虛愁苦也早有領悟：「我們經過的日子，都在你震怒之下；我們度盡的年歲，好像一聲歎息。我們一生的年日是七十歲，若是強壯可到八十歲；但其中所矜誇的，不過是勞苦愁煩，轉眼成空，我們便如飛而去」（《詩篇》九十篇）。與古代中國人不同的是，摩西不僅知道人生的空虛愁苦，還曉得它所從何來、人為何招致：「誰曉得你怒氣的權勢？誰按著你該受的敬畏曉得你的忿怒呢？」（《詩篇》九十篇）原來是由於人不認識神，不知道敬畏神，以致惹動了神的怒氣。摩西也指給了人們一條擺脫人生困境的道路，那就是恒切地向神呼求：「求你指教我們怎樣數算自己的日子，好叫我們得著智慧的心。耶和華啊！我們要等到幾時呢？求你轉回，為你的僕人後悔。求你使我們早早飽得你的慈愛，好叫我們一生一世歡呼喜樂。求你照著你使我們受苦的日子和我們遭難的年歲，叫我們喜樂」（《詩篇》九十篇）。

在《紅樓夢》中，不同的人有不同的執著。賈寶玉被認為是品味最高的，他執著於情。這在書中是著筆最多的。曹雪芹謂之「意淫」。不完全是專一之愛，而是撒向所及所見的一切美好女性，出於情慾，又不完全是情慾，是一種珍惜、欣賞之情。後來的許多評論家高度評價這種情，如劉再復：「對於立人之道，曹雪芹強調的不是『仁與義』，而是『情與愛』。以情為人間世界立極立心，這是《紅樓夢》的大思路也是哲學大思想。而最深地負載情、體現情的是青春少女，因此，兒女又是人之極，小說中的林黛玉、薛寶釵、史湘雲、妙玉、晴雯、鴛鴦、尤三姐等，都是人之極品，也是天地極品。天地之大美，上有星辰，下有『女兒』。《紅樓夢》正是一部重構立人之道的大書，呈現的是一部舉世無雙的青春人極圖」（《紅樓哲學筆記悟語(一)》）[注一]。曹雪芹對青春少女的熱愛與推崇的確高於不尊重婦女、視女子為低賤的流俗，寶黛之愛更具有反封建的進步意義，但是，也應該看到，這種情感有其盲區，也是一種偏執而非正道。

首先，賈寶玉的這種情感是從自我出發的，沒有擺脫自我中心主義。它還是一種慾愛(eros)。什麼是慾愛呢？古希臘哲學家柏拉圖說：「愛所嚮往的是自己會永遠擁有好的東西」[注二]。賈寶玉不一定想到在身體上擁有這些美麗聰慧的青春少女，但對她們精神上的享有或者讓她們所有人對自己有心靈上的親近則是肯定的。如他這樣對襲人說了自己的心願：「我此時若果有造化，該死於此時的，趁你們在，我就

死了，再你們哭我的眼淚流成大河，把我的屍首漂起來，送到那鴉雀不到的幽僻之處，隨風化了，自此再不要托生為人，這就是死的得時了」[注三]。後來，他無意中看到齡官對賈薔的癡情，就不無醋意地對襲人說：「昨夜說你們的眼淚單葬我，這就錯了。我竟不能全得了。從此只是各人各得眼淚罷了」[注四]。他讚美的也是沒有出嫁的青春少女，而一旦她們成為了別人的女人，她們的身價在他心目中就大跌了，對那些老婆子，他尤其厭惡憎恨。這說明他潛意識裏還是有對這些女性的佔有慾。從聖經的角度來看，這是不可取的。耶穌說：「你們聽見有話說：『不可姦淫』。只是我告訴你們：凡看見婦女就動淫念的，這人心裏已經與她犯姦淫了」（《馬太福音》五章）。人的愛情也應該是專一的。「妻子沒有權柄主張自己的身子，乃在丈夫；丈夫也沒有權柄主張自己的身子，乃在妻子」（《哥林多前書》七章）。真正的愛也是不求自己的益處，想方設法成全他人。「愛是恆久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒；愛是不自誇，不張狂，不做害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，不喜歡不義，只喜歡真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。愛是永不止息」（《哥林多前書》十三章）。而在賈寶玉，若這些少女都圍著自己轉，都聽自己使喚，或都回應自己，那還好，可是，一旦讓自己心煩生氣，他也就管不得那麼多了，襲人就是這樣挨了他一腳。雖然襲人是誤挨，賈寶玉的氣可是真的：「下流東西們！我素日擔待你們得了意，一點兒也不怕，越發拿我取笑兒了」[注五]。

其次，賈寶玉的這種情感給她們帶來了麻煩與傷害。賈寶玉的憐香惜玉是一種隨性而發的情感，而非一種持久堅定的責任感。有時候他是在迎合女孩子的任性，如他讓晴雯撕扇子，只為博得她一笑。這是暴殄天物，連丫環覷月也看不下去。有時候是他自己幼稚荒唐，如他愛吃女孩子的胭脂，花襲人規勸他，史湘雲教訓他，也都沒有太奏效，直到挨了父親的一陣痛打。他在佯睡的王夫人面前與金釧調情，惹得王夫人生氣，要把她趕出去。後來，金釧竟投井自盡了。應該說，金釧之死與賈寶玉不無關係。他雖心有傷痛，可於事無補。後來，見了金釧的妹妹玉釧，他又想與之套近乎，玉釧倒是知道如何保護自己，沒有太理會他。像這樣由於他一時性起而禍及他人的事還有不少。他的用情不專也給自己深愛的人帶來傷害。他在林黛玉面前說：「你死了，我作和尚去」。又當著林黛玉給襲人說同樣的話，難怪林黛玉嘲笑他：「作了兩個和尚了。我從今以後都記著你作和尚的遭數兒」[注六]。他與林黛玉相知相惜，至愛情深，可是他不知道怎樣贏得這份愛，也不知道如何保護她。在洞房花燭夜，讓人下了調包計也渾然不知，後來更沒有下文。應該說，他對林黛玉的死，也是有相當責任的，儘管曹雪芹有意為其開脫，讓他那時處於病中。對於自己心愛的人，男人應該盡保護的責任。「你們作丈夫的，也要按情理和妻子同住（『情理』原文作『知識』），因她比你軟弱（『比你軟弱』原文作『是軟弱的器皿』），與你一同承受生命之恩的，所以要敬重她。這樣，便叫你們的禱告沒有阻礙」（《彼得前書》三章）。

應該說，曹雪芹對情的有限性也有所覺悟，所以，最後他對這種情也做了批判與消解。賈寶玉對身邊的女性不再動情，不再用情。「寶玉自會那和尚以後，他是慾斷塵緣，一則在王夫人跟前不敢任性，已與寶釵襲人等皆不大款恰了。那些丫頭不知道，還要逗他，寶玉那裏看得到眼裏」[注七]。他也看到了情感的虛幻性，但他沒有找到妥善的出路。看破紅塵之後，他的解決方式就是了斷，這也是在佛道思想影響下的中國人最常見的方式。是啊，月有陰晴圓缺，人有情感起伏。愛起來，海枯石爛等閒事；恨起來，立時訣別猶嫌遲。可難道歸於無情就能夠解決問題嗎？其實，解決之

曹雪芹對青春少女的熱愛與推崇的確高於不尊重婦女、視女子為低賤的流俗，寶黛之愛更具有反封建的進步意義，但是，也應該看到，這種情感有其盲區，也是一種偏執而非正道。

曹雪芹對情的有限性也有所覺悟，所以，最後他對這種情也做了批判與消解。賈寶玉看到了情感的虛幻性，但他沒有找到妥善的出路。看破紅塵之後，他的解決方式就是了斷，這也是在佛道思想影響下的中國人最常見的方式。

道不是無情，而是找到那不變的深情。可哪裏有最深的情感？何處有不變的深潭？有，就在耶穌基督裏。「為義人死是少有的，為仁人死,或著有敢的做；惟有基督在我們還做罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了」（《羅馬書》五章）。人的情、人的愛只有匯入到耶穌基督裏，才能夠湧出活泉，永不止息。

《紅樓夢》之中的男女情感是在雙重空間中展開，先有金陵十二釵正冊、副冊，後來才有這些才華學識不讓鬚眉的女子在人世間的愛恨情仇。作為全書中心的寶黛之情更是有著前生的背景。神瑛侍者日以甘露灌溉三生石畔的絳珠草，換得成人後的絳珠仙子願隨他下世為人，將一生的眼淚付出以還甘露。這才有了後來寶黛之間的纏綿悱惻、鬱鬱情深。曹雪芹借用的是道家的資源，但主要想表達的還是另一種世界的存在。

最後，賈寶玉隨茫茫大士、渺渺真人遠走，複歸於青埂峰下。這也表明對這個世界的批判，對另一種境界的追求。他們三人一邊走，其中一人還唱到：「我所居兮，青埂之峰。我所游兮，鴻蒙太空。誰與我遊兮，吾誰與從。渺渺茫茫兮，歸彼大荒」。這一首歌與第一回中的詩正好互相呼應：「無才可去補蒼天，枉入紅塵若許年。此係生前身後事，倩誰記取作奇傳」。曹雪芹認為這個世界是短暫的，虛幻的，荒誕的，而另一個世界才是真實的、永恆的。這個世界只是那個世界的投影，或者說這個世界的一切是由那個世界決定的。正所謂「天外書傳天外事，兩番人作一番人」。這樣的兩重空間觀很像《約伯記》。《約伯記》中有天上的戲劇，也有地上的戲劇。天上的戲劇是：神與撒旦為約伯下注。撒旦對神說：「你且伸手毀他一切所有的，他必當面棄掉你」（《約伯記》一章）。我們事先知道了天上的一幕，對後來約伯所經歷的，就曉得是怎麼回事了，只不過約伯是當局者迷。約伯不斷地質問神：為什麼為非作歹之人得以亨通，而正直無辜的人反遭大難？特別是這一切災難痛苦為什麼都臨到自己？「惡人為何存活，享大壽數，勢力強盛呢？他們眼見兒孫，和他們一同堅立。他們的家宅平安無懼，神的杖也不加在他們身上。他們的公牛孳生而不斷絕，母牛下犢而不掉胎。他們打發小孩子出去，多如羊群，他們的兒女踴躍跳舞。他們隨著琴鼓歌唱，又因簫聲歡喜。他們度日諸事亨通，轉眼下入陰間」（《約伯記》二十一章）。「惡人的燈何嘗熄滅？患難何嘗臨到他們呢？神何嘗發怒，向他們分散災禍呢？他們何嘗像風前的碎秸，如暴風颳去的糠秕呢？」（《約伯記》二十一章）。他自己的境況卻是：「我不得安逸，不得平靜，也不得安息，卻有患難來到」（《約伯記》三章）。「我仰望得好處，災禍就到了；我等待光明，黑暗便來了。我心裏煩擾不安，困苦的日子臨到我身。我沒有日光就哀哭行去(或作『我面發黑並非因日曬』)；我在會中站著求救。我與野狗為弟兄，與鴕鳥為同伴。我的皮膚黑而脫落；我的骨頭因熱燒焦。所以我的琴音變為悲音；我的簫聲變為哭聲」（《約伯記》三十章）。「鑒察人的主啊，我若有罪，於你何妨？為何以我當你的箭靶子，使我厭棄自己的性命？」（《約伯記》七章）可最後他領悟到了，在奇妙偉大的神面前，人只有謙卑順服。「我知道，你萬事都能做。你的旨意不能攔阻。誰用無知的言語，使你的旨意隱藏呢。我所說的，是我不明白的。這些事太奇妙，是我不知道的。求你聽我，我要說話。我問你，求你指示我。我從前風聞有你，現在親眼看見你。因此我厭惡自己，在塵土和爐灰中懊悔」（《約伯記》四十二章）。《約伯記》的雙重空間觀對西方文學有很大的影響，如但丁的名作《神曲》，實際上就是神的戲劇，而巴爾扎克的巨著《人間喜劇》更是由之引申過來，跨越時空，遙相呼應。歌德的《浮士德》也是採用雙重結構的經典之作。在中國文化中，這種雙重空間觀還比較少，莊子那裏

《紅樓夢》之中的男女情感是在雙重空間中展開，作為全書中心的寶黛之情更是有著前生的背景。曹雪芹借用的是道家的資源，但主要想表達的還是另一種世界的存在。

有一些，而在曹雪芹這裏，達到了極致。賈寶玉最後也明白了自己的身世。《紅樓夢》第一百十九回是這樣寫賈寶玉最後離家情形：「『走了，走了！不用胡鬧了，完了事了！』……但見寶玉嘻天哈地，大有瘋傻之狀，遂從此出門走了。正是：走求名利無雙地，打出樊籠第一關」[注八]。賈寶玉認識到：本來自己是要去補天的，在這個世界中所經歷的一切不過是過場，或者歷練。現在，補天的大業已經完成，自己沒能參與，只有複歸原處，作無用之用。曹雪芹知道有天，但終究不知自己如何為天所用。就是說他看到了世界的荒誕，卻不知如何去破除這荒誕。

我們從《紅樓夢》的原名《石頭記》也可以尋索到與聖經的某種意義上的相似。在《紅樓夢》中，賈寶玉與石頭是一體的。前文已經說過，賈寶玉本來是補天之石，墮入人間，後來還複歸青埂峰下，大荒之中。寶玉即是石頭，乃石之精華。寶玉是他的魂魄，他的命根。他的幾場大病，都由寶玉不見引起。寶玉不見了，他就喪魂失魄，瘋瘋癲癲，寶玉找回來了，他的魂也回來了。最後，他又是因寶玉而被一僧一道引走。就如王夫人所說：「病也是這塊玉，好也是這塊玉，生也是這塊玉……」[注九]，石頭象徵著另外一個世界，石頭指示著與超越的關聯。在聖經中，石頭也相當重要。雅各在哈蘭曠野夢見了天梯與天使，清早醒來之後，他將所枕的石頭立作柱子，澆油在上面，並給那地方起名叫伯特利，就是神殿的意思。他還許願說：「神若與我同在，在我所行的路上保佑我，又給我食物吃，衣服穿，使我平平安安地回到我父親的家，我就必以耶和華為我的神。我所立為柱子的石頭也必作神的殿，凡你所賜給我的，我必將十分之一獻給你」（《創世記》二十八章）。立石為柱成堆，也成為立約的證據。如雅各與拉班立約，雅各堆聚了石堆。「拉班又說，你看我在你我中間所立的這石堆和柱子。這石堆作證據，這柱子也作證據。我必不過這石堆去害你。你也不可過這石堆和柱子來害我」（《創世記》三十一章）。石頭也用來記載律法：「摩西和以色列的眾長老吩咐百姓說，你們要遵守我今日所吩咐的一切誡命。你們過約旦河，到了耶和華你神所賜給你的地，當天要立起幾塊大石頭，墁上石灰，把這律法的一切話寫在石頭上」（《申命記》二十七章）。約書亞帶領以色列人過了約旦河，也叫十二個支派各以一塊石頭作為紀念。「這是因為約旦河的水在耶和華的約櫃前斷絕。約櫃過約旦河的時候，約旦河的水就斷絕了。這些石頭要作以色列人永遠的紀念」（《約書亞記》四章）。可見，在聖經中，石頭主要是用作神與人之間的見證，證明神對以色列人的恩典與慈愛。

曹雪芹來自於傳統，在他身上，儒釋道三家的影響都顯而易見。他多推崇佛道，但儒學也融入了其骨髓之中。在儒家

思想中，他特別拈出一個情字。賈寶玉最後參加了科舉考試，中了第七名舉人。這是對情的交代，讓愛他、眷戀他的親人朋友的情感終於有個著落，不至於顯得過於絕情。如他臨別時對王夫人說：「母親生我一世，我也無可報答，只有這一入場用心作了文章，好好的中個舉人出來，那時太太喜歡喜歡，便是兒子一輩子的事也完了，一輩子的不好也都遮過去了」[注十]。當然，這也是對他仙人身份的一個證明，不用皓首窮經，牛刀小試，也可以獲取功名，皇上還封他一個「文妙真人」。曹雪芹對完全絕情的人是否定的。比如說妙玉。妙玉冰清玉潔，不食人間煙火，也看不起凡夫俗子，只賈寶玉例外。她認為劉姥姥用過的杯子就是髒，就該扔掉。可是她的結局很悲慘：被一夥強盜擄去，最後被殺。在第五回的判詞中是這樣寫她的：「欲潔何曾潔，雲空未必空。可憐金玉質，終陷淖泥中」。在《紅樓夢曲•世難容》中也這樣說：「氣質美如蘭，才華阜比仙。天生成孤癖人皆罕。你道是啖肉食腥膻，視綺羅俗厭；卻不知太高人愈妒，過潔世同嫌。可歎這，青燈古殿人將老，辜負了，紅粉朱樓春色闌！到頭來，依舊是風塵骯髒違心願；好一似，無暇白玉遭泥陷；又何須，王孫公子歎無緣？」可見，曹雪芹並不稱讚不諳人情自許高潔，他還是希望人從容中道，適可而止。對於情也是一樣，人可以鍾情重情，但不要殉情。襲人重情重義，但並沒有做絕。寶玉走後，襲人本來念寶玉對她的好，本來準備殉情。可賈家人、娘家人，包括後來的夫君蔣玉菡都對她很好，這又讓她死不成了：「千古艱難惟一死，傷心豈獨息夫人」。她的生活後來是另一番天地。這是高鶚有意放她一條生路，想必曹雪芹也是深許的。當然，賈寶玉的最後歸宿是隨著一僧一道飄然而去。曹雪芹並沒有把釋道嚴格地加以區分，這說明他並非真正地把佛教或者道家當作人生最後歸宿，而同樣是借用二者的資源來表明另一個世界的存在，或者說表達對另一個理想世界的嚮往。如一百十八回中，賈寶玉說要把《莊子》、《參同契》、《五燈會元》等佛道之書「一火焚之，方為乾淨」。還口中微吟：「內典語中無佛性，金丹法外有仙舟」[注十一]。

曹雪芹的這種思想來自何處？有沒有西方文化的影響？多少還是有一點。這在書中也露出了蛛絲馬跡。《紅樓夢》中出現了一些基督教術語[注十二]。在第七十八回的《芙蓉女兒誄》中兩次提到了「上帝」：「始知上帝垂旌，花宮待詔，生儕蘭蕙，死轄芙蓉。聽小婢之言，似涉無稽；以濁玉之思，則深為有據。何也？昔葉法善攝魂以撰碑，李長吉被詔而為記，事雖殊，其理則一也。故相物以配才，苟非其人，惡乃濫手？始信上帝委託權衡，可謂至洽至協，庶不負其所秉賦也」[注十三]。仔細揣摩此用詞，應該是造物主的意思。第六十九回中，尤二姐流產，鳳姐為之禱告：「自己通陳禱告說：『我或有病，只求尤氏妹子身體大愈，再得懷胎生一男子，我願吃長齋念佛』」。第一百一十三回中，鳳姐又讓劉姥姥為自己的病禱告：「鳳姐道：『求你替我禱告，要用供獻的銀錢我有』」[注十四]。第二十九回，張道士說：「我這裏做遮天大王的聖誕」[注十五]，普通人也用基督教術語，可見，基督教在當時社會中有一定影響。第五十二回中寶琴跟眾人說起自己的見聞時提到過西洋人：「我八歲時節，跟我父親到西海沿子上買洋貨，誰知有個真真國的女孩子，才十五歲，那臉面就和那西洋畫上的美人一樣，也披著黃頭髮，打著聯垂……」[注十六]，寶琴還念了一首那西洋美人的詩：「昨夜朱樓夢，今宵水國吟。烏雲蒸大海，嵐氣接叢林。月本無今古，情緣自淺深，漢南春歷歷，焉得不關心」[注十七]。關於那西洋畫，此回稍前也提及：「寶玉便揭翻盒扇，裏面有西洋琺瑯的黃髮赤身女子，兩肋又有肉翅，裏面盛著些真正汪恰洋煙」[注十八]。此畫中女子其實就是基督教中的天使——安琪兒。林黛玉

曹雪芹來自於傳統，在他身上，儒釋道三家的影響都顯而易見。他多推崇佛道，但儒學也融入了其骨髓之中。在儒家思想中，他特別拈出一個情字。

在《葬花詞》中也化用了這一意象：「願奴脇下生雙翼，隨花飛到天盡頭」。表達了對理想世界的嚮往。第五回《紅樓夢曲·虛花悟》從用詞到思想都與基督教有更深關聯。「將那三春看破，桃紅柳綠待如何？把這韶華打滅，覓那清淡天和。說什麼，天上夭桃盛，雲中杏蕊多。到頭來，誰把秋捱過？則看那，白楊村裏人嗚咽，青楓林下鬼吟哦。更兼著，連天衰草遮墳墓。這的是，昨貧今富人勞碌，春榮秋謝花折磨。似這般，生關死劫誰能躲？聞說道，西方寶樹喚婆娑，上結著長生果」。「西方寶樹」應即《創世記》中的生命樹，「長生果」也即生命樹上的果子。《啟示錄》中也提到過：「我必將神樂園中生命樹的果子賜給他吃」（《啟示錄》二章）；「在河這邊與那邊有生命樹，結十二樣果子，每月都結果子，樹上的葉子乃為醫治萬民」（《啟示錄》二十二章）。

曹氏家族的人與西洋人有過接觸，對西學也有所瞭解。曹雪芹的祖父曹寅是康熙帝的佩筆侍從，常隨康熙帝聽講西學，也與傳教士有些往還，有《硯山歌》一詩為證：「泰西郭髯持贈我，十硯陪如排星」[注十九]。紅學家胡文彬先生認為「泰西郭髯」指的就是法國傳教士郭中傳[注二十]。關於曹雪芹本人與西洋人和西方思想的直接接觸，黃龍先生在英國人溫斯頓·威廉（William Winston）所著《龍之帝國》（*Dragon's Imperial Kingdom*）的書中有一條證據。該書作者的祖父菲力浦在經營紡織業而居留中國時，「有緣結識曹頫君，當時彼任『江寧織造』，並應曹君之請，為該廠傳授紡織工藝。曹君極其好客殷勤，常即興賦詩以抒情道誼，余祖亦常宣教《聖經》，縱談莎劇，以資酬和，然聽眾之中卻無婦孺，曹君之子竟因竊聽而受笞責」[注二十一]。此書出版於一八七四年，出版商是道格拉斯（Douglas）。周汝昌先生在其《曹雪芹小傳》也引證了這一材料並且說：「凡是看到這一則有意思的材料的，大都認為偷聽洋人講故事而受笞撻的曹頫幼子就是雪芹無疑，因為聽起來一切都那麼對景——他的性格、行逕，他與他父親的關係，都和小說所寫的寶玉與賈政十分地相類似！所以，曹雪芹從小就愛聽文學故事，又敢於違背父親的家法，他父親一方面是愛他這樣一個天才的兒童，可是一方面又恨他不守規矩，時常需要施以嚴教」[注二十二]。

可見，曹雪芹的思想還是其來有自，並非空穴來風。他從小就受到過《聖經》與西方文學的薰陶，也一直在尋找一個更美的家鄉。其實，這也是每個人心底的願望。「神造萬物，各按其時成為美好，又將永生安置在世人心裏」（《傳道書》三章）。可能由於沒有更多的機會和條件讓曹雪芹對基督教有更深入的瞭解，所以，他還沒真正明白這更美的家鄉在哪裏，其實，《聖經》已經把它完全說清楚了：「親愛的弟兄啊，你們是客旅，是寄居的」（《彼得前書》二章）；「說這樣話的人，是表明自己要找一個家鄉。他們若想念所離開的家鄉，還有可以回去的機會。他們卻羨慕一個更美的家鄉，就是在天上的。所以神被稱為他們的神，並不以為恥。因為他已經給他們預備了一座城」（《希伯來書》十一章）；「我們在這裏本沒有常存的城，乃是尋求那將來的城」（《希伯來書》十三章）。

基督教肯定永恆，但並不棄絕世界。這個世界雖然是短暫的，人雖然是寄居的客旅，但人要在這個世界認認真真地生活，榮神益人，為自己預備永恆。基督教是入世的，又是超世的。曹雪芹沒有找到真正的出路，這也是每個人靠自己的聰明才智無法找到的，無論他如何超凡脫俗絕頂聰明。曹雪芹一直處於儒釋道三家的交織與矛盾之中。妙玉自稱是「檻外人」，她所指的檻內是榮華富貴的世俗世界，而檻外不過是與世俗世界相對的所謂獨善其身一塵不染，而並非指永恆。她還沒有真正思考與領悟到永恆。賈寶玉和曹雪芹思考到了永

曹雪芹並沒有把釋道嚴格地加以區分，這說明他並非真正地把佛教或者道家當作人生最後歸宿，而同樣是借用二者的資源來表明另一個世界的存在，或者說表達對另一個理想世界的嚮往。

曹雪芹的思想還是其來有自，並非空穴來風。他從小就受到過《聖經》與西方文學的薰陶，也一直在尋找一個更美的家鄉。其實，這也是每個人心底的願望。

恆，也接觸到了永恆，可惜的是，他們沒能往前再走一步——接受永恆。於是，就仍然停留在一個浸淫於中國傳統文化的真誠向道之人所能夠達到的最高境界：站在永恆的門檻邊。

[注一]劉再復博客：http://blog.sina.com.cn/s/blog_4cd081e90100msv5.html.
[注二]柏拉圖：《會飲篇》，引自《柏拉圖對話集》中譯本，王太慶譯(北京：商務印書館，二〇〇四年)，頁三一一。
[注三]《紅樓夢》上(人民文學出版社，一九八八年)，頁四九五。
[注四]《紅樓夢》上(人民文學出版社，一九八八年)，頁四九五。
[注五]《紅樓夢》上(人民文學出版社，一九八八年)，頁四二七。
[注六]《紅樓夢》上(人民文學出版社，一九八八年)，頁四三三。
[注七]《紅樓夢》下(人民文學出版社，一九八八年)，頁一五九八。
[注八]《紅樓夢》下(人民文學出版社，一九八八年)，頁一六二一。
[注九]《紅樓夢》下(人民文學出版社，一九八八年)，頁一五八八。
[注十]《紅樓夢》下(人民文學出版社，一九八八年)，頁一六二〇。
[注十一]《紅樓夢》下(人民文學出版社，一九八八年)，頁一六一五。
[注十二]關於《紅樓夢》與基督教的關聯，向彪寫過《〈紅樓夢〉與基督教文化》一文，載《明清小說研究》二〇〇一年第四期。本段參考了該文。
[注十三]《紅樓夢》中(人民文學出版社，一九八八年)，頁一一三五。
[注十四]《紅樓夢》下(人民文學出版社，一九八八年)，頁一五五五。
[注十五]《紅樓夢》上(人民文學出版社，一九八八年)，頁四〇八。
[注十六]《紅樓夢》中(人民文學出版社，一九八八年)，頁七二七。
[注十七]《紅樓夢》中(人民文學出版社，一九八八年)，頁七二八。
[注十八]《紅樓夢》中(人民文學出版社，一九八八年)，頁七二四。
[注十九]曹寅《楝亭集·詩鈔》卷四(上海古籍出版社，一九七八年)。
[注二十]黃伯祿《正教奉褒》中記載：「聖駕南巡，臨幸杭州。初四日，傳教杭州西士艾斯玎(義大利國人)，寧波郭中傳、紹興龔當信(俱法蘭西國人)，趨詣行宮，叩覲天顏」。詳見胡文彬《冷眼看紅樓》一書。轉引自http://www.du8.com/readfree/14/02040/7.html .
[注二十一]黃龍：《曹雪芹與莎士比亞》，載南京師範學院《文教資料》總第一二六期。
[注二十二]http://bbs.szu.edu.cn/bbsanc.php?path=FgroupsFGROUP_4FhonglouFDB11643E1 FD9050BA5B FA48F59FD3 .

Standing by the Threshold of Eternity

——Pondering the dual space and eternal pursuit in the Dream of the Red Mansion from the perspective of the Holly Bible

Hengtan Shi (Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract: Dream of the Red Mansion describes two kinds of space, two worlds, one real and the other idealized. It reveals boldly the emptiness nature of the real world and has shown the enthusiastic pursuit for the ideal world. To a certain extent, it goes beyond the realm of Chinese traditional culture and reaches the thoughts for the eternity，Recently, some evidence in the text of Book and newly research materials shows that Cao Xueqin and his family had been influenced by Western culture and the Holly Bible. So, it is believed that is why Cao Xueqin was standing by the threshold of eternity by writing this world-famous novel.

Key words: emptiness，eternal，emotion，Confucian，Christian.

莫言小說與生命意義

■ 權　陳
加拿大多倫多北約華人浸信會

摘　要：莫言先生在二〇一二年獲得諾貝爾文學獎。他的長篇小說《豐乳肥臀》極具代表性。小說表現了乳房崇拜現象、相對主義的歷史觀、苦難與出路、生命超越和心靈寄託四方面的思想，主題是生命意義的問題，從中帶出了乳房崇拜，堅忍的人文精神，愛中的生命意義，生存奮鬥的進化論思想和宗教性的輔助幾方面生命意義的追求。其中有和基督教精神相似相近之處，但和人的真正生命意義在於信靠超越的、救贖性的上帝的基督教思想有很大的區別。

關健詞：乳房崇拜，歷史觀，苦難，魔幻現實主義。

莫言的作品得了諾貝爾文學獎，這是中國文學的大事，也是中國文化的大事，其小說《豐乳肥臀》可以說是中國當代文學界一部具有標志意義的作品[注一]。該書洋洋五十多萬字，背景根紮與作者所熟悉的山東高密山川平原，鄉親故里，歷史文化，具有厚重的鄉土意識，讀起來親切、真實和熟悉，好像聞到了故鄉土地的泥土的味道，以致有人將它和《靜靜的頓河》相比較[注二]。其中描寫的幾十個人物在這塊土地上的生命掙扎與奮鬥，歷盡從抗日戰爭直到九十年代的歷史滄桑，表現出複雜的意義。作品的文字可以說是肆意妄為，肉感露骨，誇張快意，天馬行空，又具有神秘色彩。從文學的角度，很有可讀性。

該書涉及眾多複雜面向，那麼它骨架龍骨是什麼呢？我覺得是生命意義。文革結束後，經歷了那一段歷史的中國人，從滿懷熱情崇拜人造的偶像中，從單純用「好人壞人」來詮釋歷史和人性中，從自我建造的「高大全」的偽英雄中，滿身傷痕走出來，進入到一個信仰的真空中，人生意義的真空中，小說家也不例外。劉小楓曾說「四五」這代人的內在精神品質趨近於「迷茫的一代」，「荒誕的一代」，「懷疑的一代」[注三]。既然信仰、神聖、真理、絕對、道德都是扯淡，那麼，人生的意義如何呢？徹底的物質主義，赤裸的性愛慾望，就成了看得見、摸得著的快意人生。那麼，有著這樣的人生體驗的作者，正是在這種大的背景下寫出這部小說，反映出人生命之意義的。

既然信仰、神聖、真理、絕對、道德都是扯淡，那麼，人生的意義如何呢？徹底的物質主義，赤裸的性愛慾望，就成了看得見、摸得著的快意人生。

一、去神聖化的描寫

書中反映出的人生首要意義是乳房崇拜。從書開始的第一句話描述聖母瑪利亞的乳房開始，作品中的「我」就開始了乳房崇拜的生命歷程。「我」從癡迷母親的乳房開始，到對姐姐們乳房的癡迷，到對其他女性乳房的著迷。其中有生存上的原因，乳汁是孩子出生後最先的食品，「我」甚至到了十三歲還有對母親乳汁的依賴！而「我」和其他人物對乳房的慾望有著強烈的性慾，作者對各種乳房的形態，進行了充滿想像力的描寫。

更重要的是，「我」將乳房進行了形而上的高抬：二十章「我」要對它頂禮膜

拜，「我渴望著跪在全世界的美麗乳房面前，做它們最忠實的兒子」。在二十三章「我」輕視物質的滿足，卻醉心於乳房，「我不知道如何回答他。除了乳房和乳汁，別的東西對我又有什麼用處呢？」五十二章它成了存在的源頭和道德倫理的體現，「乳房是寶，是世界的本原，是人類真善美無私奉獻的集中體現」。五十二章對乳房的關注成了衡量社會文明的重要標志，「因此只有把乳房侍候舒服了，人類才會舒服」。最後一章，日月山川以它為中心，人不可能接近它，只能仰視，「他一生中見過的各種類型的乳房……姿態美極了。味道好極了。天上有寶，日月星辰；人間有寶，豐乳肥臀……根本不可能捉住它們……他只是幸福地注視著它們……一雙巨大的乳房……矗立在天地間成為世界第一高峰……太陽和月亮圍繞著它團團旋轉，宛若兩隻明亮的小甲蟲」。二十六章直接提出它就是上帝，「禮拜吧，上官家的男孩，這就是你的上帝!上帝原來是兩隻乳房。上帝能變幻，變幻無窮，你醉心什麼，他就變幻成什麼給你看，要不怎麼能叫上帝呢！」

可以看出，小說中混和著生存意識，性慾望，女性崇拜，生殖崇拜，存在本源，道德倫理的等等複雜而宏大意義「乳房」，帶著不管是神聖謳歌，猥褻淫思還是生命體驗，總之它進入到人生命的巨大意義之中。人體的一部分成為人頂禮膜拜的對象，成為人存在的意義所在，人成了「神」（通過其「體」），人造出了「神」，人享受「神」！

這種生命意義的張揚，當然類似於希臘酒神精神的演義，而不具備神聖的希伯來和基督文化的因數。伴隨著乳房崇拜的自然是去神聖化。去神聖化的描寫在書中的人物和歷史事件中到處可見，「去上帝化」，也俯拾皆是。比如上面所提到的乳房即上帝之比喻，還有十一章對天使的「光屁股」的描寫，對教會聖像的不潔的想法，十四章對教會施捨濟貧的貶低，五十四章對牧者講道和聽到的信徒的譏諷性的描寫，第八章和六十三章對神聖最大的解構性描寫，等等。

解構神聖，是源於西方文化的後現代主義的特點：神不一定是至高無上的，人可能也有神性或者很神聖（十六章就提到母親和聖母瑪麗亞的相像，二十六章將母親的受苦和耶穌的受苦相提並論）；教義不一定要是客觀的真理，信仰在於感受，感官和官能上的感受；崇拜不一定到教會，自己感覺好就行了；牧師不一定是牧羊人，也可以是大眾情人；信仰生活不一定要聖潔公義，可以在慾望性事中達到高峰，這就和基督教中尊崇神是唯一的真神，神是宇宙生命的創造者，聖經是神的客觀啟示，神是聖潔公義的神，人只有在神那裏才能找到生命的真正意義和目標，信靠神的人已被分別為聖，要敬虔度日，過一種聖潔公義和榮神益人生活的觀念，相差較大。

二、相對主義的歷史觀

莫言寫史，狹義的歷史五十多年，加上從義和團時期是近百年的歷史。諾貝爾獎對他寫史給與較高評價。我認為他的歷史觀反映出相對主義的思想，正義和非正義模糊，是與非模糊，甚至意義與非意義界限難分，而個人的感受才是真正有意義的。描寫抗戰勝利的十八章非常能表現出這層意思。前面的鋪陳是「我」吃大姐來弟奶子的曖昧，爆破大隊隊長兼政委魯力人和五姐盼弟的瘋狂性交。士兵和老百姓們狂歡勝利的時候，我卻很失落，「抗戰勝利了，但上官金童被乳房拋棄了。我想到了死亡。我要跳井，或者投河」。我對抗戰勝利並不那樣激動。

二姐夫司馬庫和國軍抗日別動大隊就在慶祝的時刻，和美國顧問巴比特率領人馬回來，強行驅趕共產党軍隊，打死打傷十幾人。勝利導致新的爭鬥的開始。其實，我認為就在勝利慶祝的時候就友軍相殘，同室操戈，並不符合歷史真相，至少不是普

這種生命意義的張揚，當然類似於希臘酒神精神的演義，而不具備神聖的希伯來和基督文化的因數。去神聖化的描寫在書中的人物和歷史事件中到處可見，也俯拾皆是。

遍現象，但作者編寫出這段，要表達其歷史相對性的觀點。

國民党軍隊來了後，又開始軍民新的狂歡，狂吃海喝，章錢兒吃得撐死了，酒肉從嘴巴鼻孔噴出。個人的可悲，折射出中國百姓如此狂歡，其實舊的悲劇謝幕，新的悲劇開幕，沒什麼值得這樣慶祝的，這就是歷史的相對性。巴金《寒夜》中的結局也有就在抗戰勝利之夜人們歡呼時，男主角汪文宣的悲慘的死，但並沒抹殺整個百姓對抗戰勝利的喜悅，這是兩者的區別。

作者淡化民族戰爭勝利意義，他又怎樣描寫國共戰爭的歷史結局呢？書中第四卷一開始二十八章是講共產黨剛勝利後的人生狀態。最先三句話他用了一個語式「和平年代的第一場大雪遮蓋了死人的屍骨……東方紅，太陽升」！暗含這種勝利，這種新的歷史一頁翻開，雖然當時人們用「東方紅，太陽升……」這種帶有個人崇拜的心情來歌頌新的時代，但其實只是踏在白骨上的勝利，沒有什麼是與非的東西。作者在今天的情況下往回看，對內戰給人民帶來的苦難多有感受，這是很正常的感受，也是很好的反思。但問題是當時國共相爭時，哪一個黨更為腐敗，其政策對民族發展和人民生活更為阻礙，作者不予表達，所以，歷史的重要結局的意義也就不重要了。整個二十八章勝利的慶祝集中在鄉親們又開始趕「雪集」，過「雪節」上，而選擇「雪公子」和「雪公子」要履行的「神聖職責」，乃是過雪節的重頭戲。「我」被幸運選上了雪公子，我的如此「神聖職責」是什麼呢？就是摸女人的乳房，給女人們祝願，「那天我撫摸了大概有一百二十對乳房」，在摸老金的獨乳，竟產生了曖昧的事。所以，歷史的新起點對人的意義不過是趕集中的刺激而已。三十章進入到和平建設時期，小學校開課了，這是很喜樂的事情，作者寫了一位紀瓊枝老師上課。她先做了一些搞笑的事，然後教大家念歌詞：舊社會，好比是，黑咕隆咚的枯井萬丈深，井底下壓著咱們的老百姓，婦女在最底層。新社會，好比是，亮咕隆咚的日頭放光明，金光照著咱莊稼人，婦女解放翻了身，翻呀麼翻了身。稍稍品味，就明白是一種諷刺的寫法。

作者其實是反抗歷史唯物主義的樂觀，也就是人類社會隨著生產力的發展，經濟基礎變更，上層建築就進步發展。在歷史的骨幹政治的層面，實在看不到什麼發展。歷史唯物主義沒有看到人的罪在歷史中發展的情況，的確在解釋歷史時蒼白無力，然而西人有句話：倒洗腳水連孩子一起倒掉。如果連歷史的正義感、意義感也找不著了，可能就很可悲了。美國內戰時期的南方將士也是有血有肉，南方的政治和軍事領袖大衛斯和李將軍都是個人道德品行高尚的人，美國人尊重他們個人，但絕對認為北方的勝出是具有歷史正義性的。

從歷史相對性，自然就引向歷史的荒謬性，書中顯示出的荒謬的社會想像簡直是比比皆是，好似一部荒謬詠歎調：壞人揭發富人，槍殺司馬的兒女，短腿啞巴和大姐的婚姻，女人為了食品像狗一樣……等等。各種事情交織一起，表現出世事的無常和荒唐。在這荒謬的歷史進程中，人民是苦難的，無力的，無助的，力量是盲目的，作者其實否定了：「人民，只有人民，才是創造歷史的真正動力」的這句名言。作者表現了對中國老百姓所飽受的苦難的深沉的同情、憐憫和歎息。這也對今天的人提出了警醒。

西方社會歷史又怎樣呢？一九五七年獲得諾貝爾文學獎的法國文學家卡繆的作品《西西佛的神話》中的主角，就是西方社會人生無意義感和荒謬的反應。西西佛找不到人生歷史的意義，我們從莫言在小說中也看不出歷史的出路在哪裏？的確，僅僅在人的範圍中，在一個封閉的宇宙系統中找人類歷史的意義，是絕無可能的。History就是His-story，沒有「上帝的」「故事」，人自話自說，歷史無終極意義可言。

從歷史相對性，自然就引向歷史的荒謬性，人民是苦難的，無力的，無助的。作者表現了對中國老百姓所飽受的苦難的深沉的同情、憐憫和歎息。這也對今天的人提出了警醒。

看不到上帝的賜福，政策的改進，人民生存需要得到改善，這既不符合歷史事實，也對經歷過當時的人不公平，最終陷入歷史虛無主義裏。人需要一個超越的信仰，一位超越的上帝。

作者又是怎樣看待改革開放後的歷史呢？四十六章開始講述八十年代改革開放的第一個春天。「我」從監獄出來，一看到的就是繁榮中的亂象，造假和貪婪。外侄兒鴛鴦韓的話把作者這個春天裏的糟糕實像講出來：「現在是『八仙過海，各顯其能』，沒有階級了，不講鬥爭了，大家都兩眼發紅，直奔一個錢字」！其實是悲劇過去，鬧劇將要開場。

我覺得作者有意忽略了一點，即人們迎接改革開放的那種喜樂，那種盼望，每一次廢除糧票、布票、肉票等的高興，農民分到土地的喜樂。當時中國的老百姓從物質的嚴重匱乏到能夠逐步豐衣足食，許多人脫離貧窮。人們當時在精神上的追求，對祖國強盛的盼望。看不到上帝的賜福，政策的改進，人民生存需要得到改善，這既不符合歷史事實，也對經歷過當時的人不公平，最終陷入歷史虛無主義裏。這裏的問題是，為什麼生產力發展了，本來人們對真善美有那樣真誠的渴求，但最後人心卻變得那樣貪婪，真善美愛卻越來越遙遠？其實聖經講是人的罪的緣故，有著罪性的人就像保羅所呼喊的那樣：因為立志為善由得我，只是行出來由不得我……我真是苦啊[注四]。所以，人需要一個超越的信仰，一位超越的上帝。

作者塑造的幾十個人物中，我們是很難看出英雄性的描寫的，其中母親雖然在苦難中有掙扎和奮鬥，有愛心，但作者並不用英雄的眼光來看她。其實這是與作者的歷史觀相關的。當然，我們可以說他描寫的就不是英雄，而只是普通的百姓。其實，改革開放後的文壇藝壇，越來越有去英雄化的趨勢，作家王朔是個突出的例子，央視上的趙本山是個例子，莫言也是。五十至七十年代中個人崇拜的破產，「高大全」似的人物的假大空，使人對英雄這個詞充滿了懷疑，所以這幾十年的文壇主流，其實是在人們的心中，英雄觀念已蕩然無存，最多只是一些瑕疵多多的人有一點的英雄式的作為罷了。

然而，北美文化中，英雄人物始終正面吸引著人們的眼目。比如加拿大的獨腳勇士Terry Fox，美國的林肯，馬丁·路德·金等等。人們知道他們不是完人，但還是尊崇英雄。其實《聖經》中記載的大衛，就是信仰偉人，曠世英雄，儘管他有很深的人性的罪。筆者想到這裏，有深深的憂慮，去英雄化的中國式思潮的影響，會對民族精神的求索，有怎樣的影響？

三、苦難與出路

該小說的一個主要特點就是充滿了對苦難的描寫，有一個讀者在網上感歎道：讀了該書，最大的感受就是萬幸沒有生活在那個時代。的確，中華民族近現代歷史就是一部苦難的歷史，我們今天許多還活著的人也經歷過一段這樣的歷史。從作品中，我們能感受到作者對人民的苦難充滿了同情和同理心。曾穎評價得中懇：「在莫言的文學世界裏，最讓人難忘的，並不是光豔偉岸的小人物，而是那些鮮活著的卑微生命……這樣的作家，應該是值得尊敬的。這樣的作品，只有經歷過苦難並敬畏著生命的人，才能寫得出來」[注五]。

書中的眾生苦難深重，宛如一幅悲慘世界。從時期跨度來講，書中從從義和團時期講起的近百年，苦難不斷，深度不減，從個人到群體到民族，都在苦水的浸泡中。「我」的八個姐姐，無一不在苦難中死去。大姐來弟因不堪被一個由領導包辦的在朝鮮戰場上失去雙腿的有變態虐待行為的丈夫，和情人相會時不慎殺死丈夫被槍斃；二姐招弟被手榴彈炸死；三姐領弟發瘋後投崖摔死；四姐想弟為了救家人不被餓死，自賣為妓女，性病發作爛死；五姐盼弟投身共產黨，思想極左，但文革時自殺而死；六姐念弟嫁給美國顧問，後被手榴彈炸死；七姐求弟自幼被俄國富家受養，六十年代因餓而一次吃了太多東西而脹死；八姐玉女因不堪媽媽用極端方法得到糧食，投水而死；

「我」因是兒子，被重點保護，但也很慘，晚年甚至流落街頭，精神不正常。

書中描寫的苦難許多是直接摧毀人生命的苦難，比如各種原因，餓殍遍野，殺戮無數，到達一個地步，人見到死去的親人和鄉親，已無動於衷，近於麻木！「鑼聲一響，死難者家屬便齊聲號哭。她們哭得都很不情願似的……好像不是為親人痛苦，而是為了完成鎮長派給的任務」（十章）。

最讓人心裏難過的是苦難中人的尊嚴完全失去了。七姐受到良好的教育，改名喬其莎，是醫學院的校花，但因饑餓，被炊事員張麻子用饅頭引誘，麻子讓她像狗一樣爬在地上，把饅頭丟在她前面，她就在地上抓饅頭，麻子就從後面姦污她，整個畫面，不堪忍受（四十三章）。

媽媽的經歷是最悲慘的，李曉燕的文章有很細緻的總結：「童年的她，是封建禮教的受害者……少婦時的母親，是婆婆、丈夫的出氣筒，男尊女卑的觀念，使上官魯氏受盡了苦難創傷……在饑餓的年代裏，她用胃袋偷糧食，然後再回家嘔出來。饑餓、病痛、凌辱、顛沛流離、痛失兒女……母親默默地承受和容納著一切，歷盡坎坷與磨難」[注六]。

那麼，作品中是怎樣透析苦難產生的原因呢？首先，人民的愚昧無知和封建思想。司馬大牙和上官得到「情報」：德國人沒有膝蓋，沾屎必死。於是對手持洋槍洋炮的德國鬼子大擺屎尿陣，可泣可悲（十三章）。還有裹腳陋習，包辦婚姻等等。其次，人禍大於天災。整本書，雖然寫了天災帶來的苦難，但幾乎就是一部人禍史，就是天災，也因人禍而造成更大慘劇。第三，制度的變革，對減少苦難的作用不大，因為人心太敗壞。身為共產黨員的五女兒回來清算二女兒和六女兒時，媽媽呼天悲號（二十三章）。女兒們的兒女們，無辜的小朋友，因為政治的原因，在不同的政權下一一死去。聖經講「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」[注七]。作者雖沒有自稱是基督徒，但對人的惡的普遍性仿佛理解得很深。他在領取諾貝爾獎的演講中的一句話，「每個人心中都有一片難用是非善惡準確定性的朦朧地帶，而這片地帶正是文學家施展才華的廣闊天地。只要是準確地、生動地描寫了這個充滿矛盾的朦朧地帶的作品，也就必然地超越了政治並具備了優秀文學的品質」。在作品中，不僅顯惡描述得驚心動魄，而且摩西詩中的提到的「我們的隱惡」[注八]，其實也表現得入木三分。

改革開放後，人民的生活水準提高了，這是制度改革的結果。然而，作者帶出了新的苦難的話題：一是貧富懸殊的巨大，老百姓還是被剝奪的弱勢群體。作者在這方面的描寫可以說是很大膽的，比如「到處都是貪污受賄，到處都是營私舞弊。兩年鄉鎮長，十萬人民幣。鄉親們，我知道你們比我還要清楚，你們的大動脈裏被插上了一根又一根吸管」（五十三章）。這簡直就是「三年清知府，十萬雪花銀」的當代版！二是人格極不平等帶來對人身心靈的摧殘。最紮心的故事就是秘書小何陪馬副市長和情婦出遊，為了打撈情婦鍾愛的被打中的小鳥的羽毛，陷於淤泥而死。

人們在苦難中的出路何在呢？作品中的人物是從三個方面來解決的：

一是宗教祈求。母親在哭難之時，多次向超然的力量祈求（八、二十三、二十四章等）。韓愈說：「窮極則呼天，痛極則呼父母」。母親的宗教祈求應該就是呼天之反應，母親的天也是有位格的神靈。然而書中人物的宗教祈求是多神觀的信仰，書中表現出超越信仰上的多神混雜的信仰。「我」的奶奶和媽媽是病急亂投醫，二十四章「我」媽媽的祈求最有代表性，「老天爺爺，主上帝，聖母瑪麗亞，南海觀世音菩薩，保佑我的念弟吧，保佑我的孩子們吧，把天上地下所有的災難和病痛都降臨到我的頭上吧，只要我的孩子們平安無事」。吳宗文所講的中國傳統文化中「所有神靈，

作者雖沒有自稱是基督徒，但對人的惡的普遍性仿佛理解得很深。作品不僅顯惡描述得驚心動魄，而且摩西詩中的提到的「我們的隱惡」其實也表現得入木三分。

作品表現出強烈的現實情結，輕視生命的超越和來世的盼望。中國傳統的「平時不燒香，臨時抱佛腳」，「敬鬼神而遠之」宗教信仰特徵，深入在小說人物之中。

鬼魅，狐仙及物魅等，安放在一個大一統的宇宙帝國」[注九]，在書中得到活靈活現的描寫。這就和基督教的獨一真神觀不相同。

作品也表現出強烈的現實情結，輕視生命的超越和來世的盼望。「我」媽媽雖然窮極呼天，但卻漠視天堂，在二十七章中，她對「我」說：「娘活了半輩子，捉摸出了幾個道理：天堂再好，比不上家中的三間破屋」。這種中國傳統的「平時不燒香，臨時抱佛腳」，「敬鬼神而遠之」宗教信仰特徵，深入在小說人物之中。

二是靠堅韌的精神來克服苦難。媽媽的一生都是堅韌的化身，可以說中華民族在苦難中堅韌不拔的精神在媽媽的生命中得到了完全的彰顯。在女婿被槍斃的那天，她說的話特別傳神，「我變了，也沒變。這十幾年裏，上官家的人，像韭菜一樣，一茬茬的死，一茬茬的發，有生就有死，死容易，活難，越難越要活。越不怕死越要掙扎著活。我要看到我的後代兒孫浮上水來那一天，你們都要給我爭氣！」（三十六章）她理解的基督教思想牽強附會，也反映出這種思想，「金童，還是那句老話，越是苦，越要咬著牙活下去，馬婁亞牧師說，厚厚一本《聖經》，翻來覆去說的就是這個」（四十一章）。其實這也是作者的精神，他在領取諾貝爾獎的演講中曾講：「那個渾身漆黑、具有超人的忍受痛苦的能力和超人的感受能力的孩子，是我全部小說的靈魂」。媽媽的祈求超越力量和倚靠自己是不重複的兩條鐵軌，各自發揮作用。基督教也講在苦難中的忍耐，但力量卻是完全在於信靠那位全能的神，所以不僅是求，而且是信心的操練，「也要學習單憑信心去相信上帝……不是因為受苦本身可貴，也不是咬緊牙關可貴，而是因為這樣的信心」[注十]。

第三是愛中寄託，母親在苦難中始終愛兒孫，也愛周圍的人，她還表現出一種饒恕超越的愛，就是愛迫害過她的壞人（四十五章）。莫言極為推崇母愛，母親對他和子女作出了犧牲的愛，他的感情誠摯豐厚。基督教也歌頌母愛，然而，離開了上帝的愛來看母愛，或者，把母愛放在上帝之愛的上面，就難免偏頗，這種愛可能變成最不近情理的愛。就需求方面來說，人們可能貪婪地渴望和攫取它，給家人，別人帶來痛苦；就給予方面來說，其局限性依然明顯，例如母親在給予愛時，往往不是讓子女能慢慢脫離需要她的境地，而是本能地想讓子女覺得仍然對母親有需求[注十一]。

比較莫言和陀思妥耶夫斯基對於苦難的出路的描寫的不同是很有意思的。在陀氏的《罪與罰》中的索菲婭，在人間遭受到一切的苦難、恥辱，她也做最為人所不恥的罪惡的行業，她連死亡的權利都沒有，因為她死了，久病沉屙的後母死去後，三個弟妹就會流浪街頭，被罪惡的社會吞沒。然而，她又是對生命有盼望的人，她相信上帝的拯救，她愛周圍的人。索菲婭經歷巨大的苦難，巨大的恥辱，清楚自己很大的罪（她不是把自己的不恥的行為歸於社會和他人）。然而，她卻給殺人犯大學生拉斯科利尼科夫讀聖經馬太福音中耶穌基督將拉撒路從死裏復活的故事，耶穌是充滿憐憫的神，又是賜生命的神，她的聲音發抖：「耶穌對他說，復活在我，生命也在我。信我的人，雖然死了，也必復活」。在索菲婭那間「幾乎一無所有的屋裏暗淡地照著一個殺人犯和一個妓女……一起來讀這本不朽的書」[注十二]。拉氏被救贖的道路，就此展開。這種對苦難和神聖超越的兩極難以超越，又極度真實的描寫，它在文學上展現「天離地何等的高，他的慈愛向敬畏他的人也是何等的大；東離西有多遠，他教我們的過犯離我們也有多遠」的靈魂救贖[注十三]，它將愛放在對上帝的信心中，這是和莫言小說裏人神協力、人重於神的苦難出路觀很不相同的。

四、神秘感和血腥感描寫的背後

諾貝爾委員會給莫言作品的頒獎詞為："The Nobel Prize in Literature 2012 was awarded to Mo Yan who with hallucinatory realism merges folk tales, history and the contemporary"（將魔幻現實主義與民間故事、歷史與當代社會融合在一起）。這種魔幻感在一些神秘感的描寫中格外突出。

作者為什麼會有這樣的寫作特點呢？正如他在瑞典學院諾貝爾文學獎頒獎大會上發言所說：「美國的威廉·福克納和哥倫比亞的加西亞·瑪律克斯給了我重要啟發」。前者是二十世紀二十年代美國意識流作家，其代表作品《喧嘩與騷動》（一九二七年）反映了罪惡、機械和文明對人性的摧殘、人性的異化、靈魂的救贖等社會現代化中面臨的問題。其結尾用反諷法表現了康普生一家絕望的結局：為人的罪而在十字架上犧牲的基督在復活節這一天復活了，而康家則在自私、挫折、失敗、仇視中分裂，再沒有復活的希望了。這明顯是個人生意義的問題。後者的《百年孤獨》，將魔幻現實主義的寫作手法推到高峰，其特點是要想表現拉美大自然和社會，「就必須認真發掘本大陸、本民族的文化傳統，將神話、民間故事、宗教習俗等一切可以表現本土民族意識的材料熔於一爐，創立全新的、不同於歐洲文化傳統的敍事藝術作品」[注十四]。可見這有一個回歸民族的傳統，特別是帶有神秘超越性傳統的寫作思想的特徵。

那麼，該作品中的魔幻化和神秘感的描寫反映出什麼主要的意義呢？我認為就是在苦難和社會亂象中的生命超越和心靈寄託。人作為有靈魂的受造物，他不但要尋找今生的意義，還要尋找超越的寄託，比如佛教傳入中國，就是要解決「靈魂得到拯救」的來世的問題[注十五]，補充了儒家思想注重今生的精神。前面我們講到，苦難意思和歷史虛無荒謬感是書中反映出的主要元素，苦難世界中的人更盼望靈魂的超越和拯救，同時也盼望超自然的力量在現世中來賞善罰惡。

作者對三姐因情人鳥兒韓被抓走，變成所謂「鳥仙」的描寫，就說明這點。三姐突然在樹枝樹梢上騰躍，好像電影「臥虎藏龍」中在樹上輕飄飄移動的角色，「仿佛身上生著豐滿的羽毛」，身體大有突破了萬有引力之勢。然後有了近似鳥的思維，鳥的語言，家裏就給她設了鳥仙的神位。然後她帶著某種神秘的力量，其預言得以應驗，為人指點迷津，醫治怪病，懲罰不敬之人，好色之人（十四章）。三十八章描寫的「我」與捉鬼大王馬山人，其實講的就是靈界的爭戰，要除掉靈界中害死女人的惡魔。當然，最魔幻般的描寫是對乳房的描寫，我們講過這是一種乳房崇拜，具有形而上的超越意義。

其實，從上世紀六十年代起，從美國開始的西方社會的一些人轉向東方宗教，在瑜伽、太極、占卜學等方面追尋人生的精神和屬靈的需要，泛神論開始盛行，形成新紀元運動[注十六]，一九九七年起開始風靡世界的Harry Potter系列，也是通過Potter等青少年在巫師的靈異世界中的活動，來表達作者J.K.Rowling關於死和超越死的主題[注十七]，以及在超自然的力量中，正面人物對反面人物的鬥爭與得勝。

這種思想的背後，有著幾方面的意義：一是對唯物主義世界觀的一種質疑或者變相否認，既然有許多超自然的現象在人的身上發生，並非完全虛妄，那麼僅僅用除了物質和依附於物質上的精神的世界觀來解釋世界和生命現象，就不合理了；二是人蘊藏著一種神性，所以不需要有一位超然的神，一位按聖經所說的創造天地的神；三是人既然有神性，就可以發出超然能力，可有神一般的力量，並藉此解決善惡的問題，死亡的問題，就不需要聖經裏講

苦難意思和歷史虛無荒謬感是書中反映出的主要元素，苦難世界中的人更盼望靈魂的超越和拯救，同時也盼望超自然的力量在現世中來賞善罰惡。

書中有大量的血腥味很重的描寫，動物與動物之間，人與人之間。其實，莫言的其它小說也表現出這個特色，比如《檀香刑》。

的人要解決罪的問題，需要耶穌這位救主的犧牲性救贖。筆者最近接觸一個中國學生，他說他很早前就到過教會，但不愛聽誰是自己的主，就不再到教會；四是由於認為人有一種超然力量，可以通過某種契機來誘發這種能力，所以各種「功」的出現就如雨後春筍一般；五是既然不需要一個超然的神，也就不需要嚴守教義和道德倫理生活，所以可以在放縱肉體情慾的情況下，突破道德倫理底線下，尋求所謂的超越。

該書中有大量的血腥味很重的描寫，動物與動物之間，人與動物之間，人與人之間。其實，莫言的其它小說也表現出這個特色，比如《檀香刑》。作品的描寫有以下幾個方面特點：

一是人禍和人因大於天災。書中也談到天災對一些血腥事件的影響，但大多數是人禍或人因，或者是和人禍有很大的關係。比如第四章孫大姑殺雞，使人聯想到《罪與罰》中人虐死拉車老馬的兇殘。第七章人和馬的血淋淋死去，是日本人和遊擊隊的戰鬥結果。十二章野蠻的殺兔，要滿足特殊的求愛方式，等等。

二是人使其它生靈遭罪遭殃。人可以很慘酷地殺死和折磨其它生靈，婆婆竟然用開水燙死一隻活貓，就因為它偷吃了小雞（六十二章）。人對動物的撲殺可以達到斬盡殺絕的地步，「田鼠們遭到了空前的劫難，接下來便是野兔、魚、鱉、蝦、蟹、蛇、青蛙。廣闊的土地上，活著的東西，只剩下有毒的癩蛤蟆和長著翅膀的飛鳥（十四章）」。中外皆一樣，落後的鄉村百姓第一次看外國電影，就是殺動物和男女之事。過去現在一樣，書中最後已是改革開發的九十年代，更是出現滿足人的胃口，獵殺慾望，眾多不同動物都遭殃的情景（五十章）。

三是表現動物之間的食物鏈。第四章人殺雞，狗搶肚腸。第十章，人與烏鴉大戰，狗搶食烏鴉。十二章人殺兔，狗搶兔屍，等等。

為什麼作者這樣寫呢？筆者認為：一是他人生中有這樣的經歷，感覺到這些事情的真實的殘酷；二是作品有兩種糾結在一起，一方面，人性的深處有一種殘酷的傾向，必然表露出來，這就是血腥的描寫；而人性中一種慈善的願望，好像往往也做不到，就好像五十四章老牧師提醒：「人們那，你們要與人為善……你們勿貪口腹之慾」。所以有人認為小說把人物內在世界的分裂具體化在外在的激烈對抗的，血淋淋的行動上，是有一定道理的[注十八]。三是這種情況的更深層次的原因是什麼呢？作品話出了達爾文「物競天擇，適者生存，弱肉強食」的潛台詞。十四章就很明顯，日本人是強者，燒殺搶掠過後，老百姓遭大殃，但老百姓比起各類動物來，又是強者，動物就遭殃。一段魔幻化的描寫，很能表達這點。「我」和司馬糧躲大兵時，他和白毛老鼠有一段對話：「白毛老鼠說：強者為王，弱者為賊。司馬糧說：千斤鼠抵不住八斤貓。白毛老鼠說：你是人，不是貓。司馬糧說：我的前世就是一隻貓……」。正因為作品中反映了這樣的觀念，所以人的問題就不是對付罪的本性的問題，而是動物性的問題。基督教認為對付罪可以靠贖罪，倚靠神的力量來對付，但作品既然從進化論的觀點來看人性，那人的獸性又怎樣辦呢？社會進步並沒有帶來人的精神世界更加善良和純潔，這又怎麼辦呢？這正是作品帶出來的困惑。

五、小結

人生意義的問題，就是一個路在何方的問題，個人的出路，民族復興的道路。莫言在小說中沒有明顯系統回答這些問題，可能他自己沒有完全清楚的答案。然而，小說中還是反映出幾種進路：乳房崇拜；堅忍的人文精神；愛中的生命意義；生存奮鬥的進化論思想；宗教性的輔助。而在基督教世界觀中，人要有真正的生命意義，得到永恆的生命，靈魂的超越，出路則是

人生意義的問題，就是一個路在何方的問題，個人的出路，民族復興的道路。莫言在小說中沒有明顯系統回答這些問題，可能他自己沒有完全清楚的答案。

獨一的、超越的、救贖性的，那就是對於耶穌基督的信靠：「耶穌說，我就是道路，真理，生命。若不借著我，沒有人能到父那裏去」；「除他以外，別無拯救，因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救」[注十九]。

[注一]趙奎英「《豐乳肥臀》那深厚莫測的文化意蘊，無與倫比的語言風格，近乎『極樂文本』（巴爾特）的令人震撼的審美效果，使它無論對於莫言個人還是對於中國當代文學界來說都堪稱一部具有標志意義的天才傑作」，見《一個可逆性的文本—「豐乳肥臀」的語言文化解讀》（北京，中國文學網，二〇〇三年），http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=71765。

[注二]馬悲鳴《靜靜的頓河與豐乳肥臀》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_4a3748da0101c1j9.html。

[注三]劉小楓《這一代人的怕與愛》（香港，卓越書樓，一九九三年），頁一〇五。

[注四]《羅馬書》七章。

[注五]曾穎《做一個對得起所受苦難的作家》（《新京報》二〇一二年十月十三日），http://epaper.bjnews.com.cn/html/2012-10/13/content_379362.htm?div=-1。

[注六]李曉燕「《豐乳肥臀》中母親形象的基督精神解析」，見http://blog.sciencenet.cn/blog-473890-414165.html）。

[注七]《羅馬書》三章。

[注八]《詩篇》九十篇。

[注九]吳宗文《迷信與信仰》（多倫多，恩福協會，一九九七年），頁三二。

[注十]祈理富《人生三大智慧苦空愛》（香港，基道出版社，二〇〇九年），頁五八。

[注十一]參考：C. L.路易士《四種愛》（上海，華東師範大學出版社），頁二〇至四三。

[注十二]陀思妥耶夫斯基《罪與罰》（上海文藝出版社，二〇〇七年），頁三〇五至三二二。

[注十三]《詩篇》一〇三篇。

[注十四]張德民《世界文學史》（杭州，浙江大學出版社，二〇〇八年），頁三二七至三三一，三六六至三六七。

[注十五]費正清（美）《中國：傳統與變遷》（長春，吉林出版集團有限責任公司，二〇〇八年），頁七。

[注十六]寇爾森和皮爾絲（美）《世界觀的故事》（台北：校園書房，二〇〇六年），頁三三六至三四五。

[注十七] http://en.wikipedia.org/wiki/Harry_Potter.

[注十八]趙奎英《一個可逆性的文本—「豐乳肥臀」的語言文化解讀》，見上。

[注十九]《約翰福音》十四章，《使徒行傳》四章。

“Big Breasts & Wide Hips” and Life Meaning

Chen Quan（North York Chinese Baptist Church）

Abstract：Mr. Mo Yan won the Nobel Prize in Literature in 2012. His novel "Big Breasts & Wide Hips" is representative of his works. The novel portrayed the worshiping of breasts, the historical perspective of Relativism, suffering and relief, transcending life as well as the spiritual sustenance. The theme focused on the meaning of life; bringing out elements of breast worship, the patience of humanity, the meaning of love in life, the fight for survival in a evolutionary landscape as well as the supplementary role of religious faith in the pursuit of life's meaning. Some ideas of the novel are similar to those of Christianity, but the key idea differs fundamentally from Christianity's essence that the real meaning of life relies primarily on following and believing God and in his salvation.

Key Words: Worshiping breasts, Historical perspective, Suffering, Hallucinatory realism.

編後絮語

■ 子 夜

本刊執行主編

燦爛的金秋，收到了王家儉教授饋贈的自傳之作，書名是《夢影萍蹤》，副題很溫馨——「一個農家子弟的奮鬥」，微妙道出了中國知識份子成功背後留存的感恩和承擔。結識先生是在《文化中國》創辦之初，多年承蒙賜稿，參與並支持各項學術活動，至今不覺竟近二十年，先生仍如往日健康聰捷，從傳中卻知先生已九十高壽。因此，我們以本期《文化中國》作為先生九十歲專刊，以志感謝和祝賀。同時，先生特賜專稿，題為《魏源的哲學與變法思想》，配以先生簡歷和著述簡介資料，一並刊出。從先生學術論述中，可看出其貫穿一個重大思考，即近代中國歷史發展的最大問題，就是面臨強大外力壓境，應當如何去自我定位的問題。先生認為以傳統中國歷史文化之悠久豐厚，國人應當深信：取西方之所長而效法之則可，捨己從人，拋棄自己背後深植的寶貴遺產則萬萬不可。先生之用心良苦，可從中一窺。

今年夏天是在繁忙中度過的，籌備多時的傳播文化與社會倫理研討會成功舉辦。在中國大陸參會的近二十位學者中，多位是各大學新聞學院的院長或主任，其學術含量自是讓人期待。從本期開始，我們將陸續選發相關論文。本期特輯刊發的是吳予敏有關中西方儀式傳播觀念及其媒介實踐的論文，孫宜君和葛志宏關於新媒體語境的探討，以及關文婧以流行語傳播為例對流行文化傳播中的媒介倫理的探討。這些文章從全球化的視野，通過包括傳播媒介在內的中西文化比較，研討社會倫理和傳統文化面臨的挑戰，探索中國文化的更新的方向，題材豐富，涉及傳播、社會、倫理、文學、藝術及其它相關領域。由於新媒體在為人們帶來交流迅捷與便利的同時，也同時讓傳統倫理面臨各種新的挑戰，一些消極文化和思想的滋生與擴散正在引起人們嚴重關注，我們將繼續關注這一論域的最新成果，也歡迎學者參與討論如何建構以全球性道德共識為基礎的跨文化傳播倫理規制。

在中國近代社會中，有兩大思潮影響極深，一是援引西方民主自由制度的嚐試，一是馬克思主義的深入。本期中國研究專欄，不無巧合地對這兩大現象作了另番詮釋。謝亮的文章，以孫中山政治演講中之道德訴求的分析為中心，探討了近代中國革命語境中的「悲情」與政治實踐。作者認為，美德與政治實踐各自具有邊界。訴諸道德訴求的美德政治有其自身限度，作為一種歷史敘事方式，揭示的政治觀念雖可對應於諸多歷史故事中的具體道德形象，但總體上卻帶有一定程度的支離破碎感。而周全德有關馬克思主義的和諧發展觀及其當代發展的論述，則是更進一步貼近主流現狀，試圖從馬克思主義關於人類社會發展方式、手段、途徑和目標的總體性認識中，探索馬克思主義的理論初衷中對於和諧發展的不懈追求，反映了當前中國社會在尋找和諧發展中的迫切意義。當前學界的種種爭鳴，是中國近代一百多年以來尋求圖強和發展的繼續，在可預見的未來，所有話題不會過時，我們期待看到更多這方面的成果。

歷史和文化方面，在本期仍然佔有相當的比重，如鄧曦澤關於《論六家要旨》的啟示，楊桂森關於主觀和客觀的本位與現代哲學轉向的討論，李安澤論述西方傳教士對中國近代知識份子的影響，均是較有份量的作品。而彭傳華的文章，認為王船山「寬以養民」的「養民」思想是船山反思歷史與現實，結合所處時代的特點，對於傳統儒家養民理論的繼承和發展。尤其對於「上之謀之，不如其自謀」的光輝思想以及「行之以自然」的自然規律的闡發，則是船山養民思想中最絢爛的篇章，是船山養民思想中具有近代性因素的典型反映，也是船山養民思想別於傳統儒家的養民思想的重要體現。這篇文章有史料，有分析，針對性強，值得一薦。

文學評論兩篇文章也相映成趣，一是石衡潭從《聖經》角度看《紅樓夢》，認為《紅樓夢》展示了兩種空間、兩個世界，一個是現實世界，一個是理想世界。對現實世界空虛本質的大膽揭示與對理想世界的熱烈追求使之在一定程度上超越了中國傳統文化境域，而達到了對永恆的思考。作者根據相關資料和分析，提出曹雪芹已經站在永恆的門檻邊這一論斷。在《紅樓夢》研究史上，這一看法應是很新穎的。另一篇則是權陳對莫言小說《豐乳肥臀》的評論，重點在探討生命意義的主題，認為其中有和基督教精神相似相近之處，但和人的真正生命意義在於信靠超越的基督教思想有很大的區別。在文學藝術領域，運用基督教文化參與討論或探索，正在成為一種方法現象，我們將繼續推介這方面的學術成果。

生命之趣 ○作者：李慧嫻

封面：刊名由著名藝術家黎沃文題字。背景圖案以出土的中國古代青銅器中用於祭祀的彝器拓印為元素，結構謹嚴，造型優美，是中國古代禮樂文化的重要象徵。設計者：楊志豪，著名平面設計師。香港理工學院平面設計證書課程畢業，曾任職香港電台美術部。現居加拿大，從事文化、音樂等方面平面設計工作。其在溫哥華市政府資助下完成的唐人街巨型壁畫，既體現了中國文化，又照顧到不同族裔的欣賞眼光，獲得廣泛好評。

ISSN 1201-0677

9 771201 067789 20139

Printed in Hong Kong

Canadian Publications Mail Product Sales Agreement No.40025164