文化中國

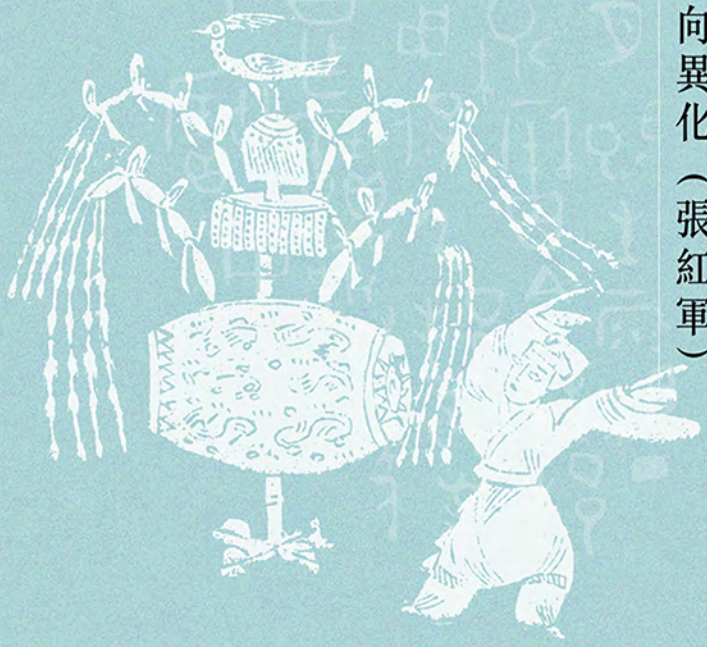
CULTURAL CHINA

80期

二〇一四年第一期

本期要目

重建精神價值的對話（唐曉峰 梁燕城）當代影視藝術特輯（張祖群 孫宇龍等）王船山吏治思想探賾（彭傳華）在神聖與凡庸之間（大漠）王羲之書法的轉向異化（張紅軍）



卷首論語

數歷史滄桑，看人間正道

■ 梁燕城

本刊總編輯

最近讀李鴻章《馬關記事》詩，感慨不已，此詩是這位中興名臣，晚年親歷中國走向衰敗，對國家的屈辱感到無盡悲涼，詩云:

勞勞車馬未離鞍，臨事方知一死難，三百年來傷國步，八千里外吊民殘。

秋風寶劍孤臣淚，落日旌旗大將壇。環海塵氛猶未息，諸君莫作等閒看。

李鴻章在鴉片戰爭時中秀才，中國剛開始「三千年未有之變局」，他得入國子監讀書，二十一歲中舉人，三年後中進士，入翰林院，一八六二年被曾國藩提拔，再被慈禧太后信任，官運亨通，但卻面對中國近代重重災難，在他生命的最後十五年，連續簽訂了《中法新約》、《馬關條約》、《中俄密約》、《辛丑和約》四個屈辱條約。臨終感觸歎息，真是「秋風寶劍孤臣淚，落日旌旗大將壇」，秋風落日，臨終之年，傷痛不已，但又對時代無可奈何。

一九〇一年李鴻章去世，隨著二十世紀的百年中國，仍是有大半不安定，辛亥革命、軍閥內戰、日本侵華、解放戰爭、朝鮮戰爭、三年自然災難、文化大革命，直至改革開始，中華民族才能安定下來喘一口氣。從九十年代至今，才漸漸走向穩定而有初步富足, 中國民族文化至今才逐步重建。這是百年未遇的文化復原機會，必須珍惜。

我是五十年代出生在香港的華人，青年時在海外只是從書本了解中國歷史文化，從未踏足長城、故宮、北京、西安，但黃河長江自始就奔騰澎湃在心裏。青年時代想像自己是追隨在孔子身邊的弟子，每天聽他講仁義與禮樂；或是在監牢為文天祥磨墨寫《正氣歌》的書童，親眼見他在刑場說「如今以後，庶幾無愧」；或是在上海四行倉庫抵抗日軍的戰士，在樓台上升起當時的中國國旗。

青年的歲月，心靈已與中國歷史文化同行，心中要為往聖繼絕學，繼承五千年智慧的雋秀，也承擔著百多年近代的苦難。回顧歷史，若從滿清入關，摧殘正統中國文化算起，到文革之亂，是三百年，正是「三百年來傷國亂」(原文是「國步」，有主張是「國亂」更合意思)，念故國之艱辛，人民之困苦，真有李鴻章一樣傷心沉痛。

我在成長時期所見的中國，是三年饑荒到文化大革命，民族文化遭極大傷害。開放後兩次回國，在黃河邊恭敬地拾起一撮泥土帶回家，然而見當時祖國是如此一窮二白，各偉大古蹟座落在殘破落後的現實中。我們在海外遙遠之地，對國家民族前途非常擔憂，但又是如此無能為力，只能在萬里外祝福祖國，何日從殘破中走出來，正是「八千里外吊民殘」。近代中華民族連讀百年掙扎，在列國欺凌與長期內鬥下，人民靈魂正在衰殘，那是文化精神上的陷墮。

但人不能長期在遙距的他鄉祝福，必須以行動投身，不只是在心靈上與祖國同行，卻須選擇在真實人生中獻出生命一切美善的價值，與艱苦奮鬥的中國同行，使千萬同胞得祝福，那是一種上天的召喚，決定將全生命獻給宇宙性的仁愛真理，也獻給中華民族興文化。

這使命是用無條件的愛心，去醫治三百年國亂的創傷，去重建衰微殘弱的中國文化，通過中西優秀文明的融合，去貢獻世界。在九四年西方制裁中國的時代，我們表明海外華人不會看不起自己的祖先大地，遂以大無畏精神衝破國外指責的言論網，主動與中國交流，鼓勵大批在海外徘徊迷惘的華人，以所有學問知識和資源，回去澆灌那靈性枯乾的大地，使長出仁愛美善的文化嫩芽。通過儒家與基督教的融合，以無條件的仁愛與獻身精神，付出行動與教化，可使經濟有道德文化的根基，使人民有品格而彼此和諧，更使中國重新站立於世界。

這就是文化更新運動與《文化中國》學刊的開始，至今轉眼二十年，我們的夢就是中國人再無分裂，再無鬥爭，卻有追求超越真理的勇氣，有對歷史過錯的悔悟，並發展一種寬恕互諒、互敬、互愛的文化，醫治民族百多年來因鬥爭而來的深沉傷痕。西方人則能重建倫理家庭價值，使下一代在掌握權利的同時，也有責任和義務的承擔。我相信天地有情，人間有愛，不同思想可以溝通，民族文化的過錯可以有悔悟更新，我相信通過中西方文化的互相欣賞和吸納，大家都能更新文化。至今這夢未變，且正在實現之中。

二十年來，寫了七十多篇論文，與中國知識領袖和年青學者作了七十多個對話，也資助過十多個學術會議，且在廣西與雲南農村支持過十二個縣的貧困學生，至今已有千多人在大學或畢業，成就最大的一位已成為當地的人大主席。期間也寫了三十多個建議書給中央，建議在教育、醫療、心靈醫治、人權保障及宗教發展上的改革意見。二十年在中國，交往的人從知識份子、到草根大眾、到中央領導，還有在海外數千支持的中外人士，及北美議員與部長等，都分享同一心跳、同一個夢，減少對立，增進諒解，將仁愛美善行在人間。

因著這夢想，奔波在太平洋兩岸，正是李鴻章所言「勞勞車馬未離鞍，臨事方知一死難」，如今的勞累是，奔波未離飛機與麵包車，另一方面，是臨事方知退休難，因為二十年來，心繫往聖絕學得重光，情念人民困厄苦甘來，難以退休。

在這期間，中國終於突破轉化，成功創造了一個人類歷史未有的奇蹟，短短三十年內，國民生產總值追上成為世界第二。當前中國發展仍是非常艱難，因著貧富懸殊，官員貪腐，既得利益者操控特權，社會極待建立公平正義。但無可否認，二十年我親見人民生活已有改善，社會體制正向理性和健康方向轉移。中國終於發展出百年未有的穩定和富足，至今正式可以「以文化人，以文育人」，重建新時代的中國文化。

目前中國仍要面對作為世界主流的西方文化，西方不但在軍事和經濟戰略上包圍中國，而且在文化上也要主導世界，西方優秀的理性、科學、民主、道德與藝術文明，中國須吸收和加以中國化，貫通而又超越西方的崇高價值。

不過我在西方生活二十多年，發覺現今西方文化已不再是我們認知的希臘羅馬與基督教精神，後現代西方文化正轉型，不斷解構理性、科學、民主、道德與藝術，也正否定人性的美善價值，走向自我中心主義，實質是變成相對主義與虛無主義。其最尊貴的人權法治因此下陷為對人自私自利性的保障，至今轉向成為個人放縱情慾的狂歡文化。正是「環海塵氛猶未息，諸君莫作等閒看」。今日的環海塵氛，不再是列強窺伺，卻是卑俗文化的逐步滲透，對西方後現代虛無主義，借網絡全球傳揚，真是要「諸君莫作等閒看」。

數歷史滄桑，看人間正道，李鴻章寫詩之後一百多年，我們幸運地可以盡力投身救國，也可親見中華民族文化重建的曙光，喜哉，樂哉，不再是悲涼傷痛。

總結文更牽涉數千海內外華人的文化努力，從李鴻章詩啟發，寫聯如下:

萬里回鄉共甘苦，靈風大愛沐神州。

文化中國

學術季刊 加拿大出版 全球發行

CULTURAL CHINA

No.80 Vol. 1 March 2014

卷首論語

梁燕城：

數歷史滄桑，看人間正道

扉頁

專題對話

唐曉峰、梁燕城：

仁愛公平正義的精神正能量

——關於後殖民時代哲學和信仰的對話

第4頁

本期特輯

當代影視藝術的若干問題

張祖群：

歷史真實與影視真實

——關於抗戰題材影視作品的歷史真實問題

第13頁

孫宇龍：

觀念攝影的敘事策略與影像表意方式分析

第19頁

薛　強：

傳統與現代的融合

——道家文化和中國動漫文化產品

第27頁

（內容見第五十七頁）

中國研究

潘道正、李進超：

知識精英和批評精神

——文化研究的「中國問題」及其出路

第33頁

彭逸林、尹夢穎：

三網融合與社會媒介生態

——傳媒手段和方法的發展趨勢及其影響

第42頁

文化評論

彭傳華：

以法相裁，以義相制，以廉相帥

——王船山吏治思想探賾

第54頁

編讀往來

論天下之實事，憂百姓之疾苦

第一次接觸到《文化中國》，是在家父的書房裏。若干年後已遍尋不得，可心裏頭總覺得非要再看看這季刊不可，便在書店將其悉數買下（都是逾期的），越看越有味道，還想要定期得到新季刊。兩年前得贈閱，如願以償。《文化中國》內容豐富，知識博貫，與時並進，尤其論天下之實事，憂百姓之疾苦，諸位學者之深邃眼光和見解，讓我大得長進。「文化中國」之特別，在於其沉著的信念，深遠的使命，不移的志向，漫長的探尋，和堅定的努力。實盼祖國有朝一日從文化層面破蛹而出，以嶄新的精神面貌矗立在這世界上。

——馬來西亞・管惠儀（Esther Kwan）

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

李安澤：
賀麟論中西宗教精神之會通及其近代轉向
第65頁

史學新論

姚興富：
凱歌還是哀歌
——基督教會歷史上的一個考証
第73頁

吳　青：
教會大學傳統的後繼者
——何明華與香港崇基學院的創辦
第80頁

哲學論壇

梁燕城：
中國文化的深層屬靈期待
——論基督教融匯中國哲學的歷史使命
第89頁

盧盈華：
同感、愛與仁的現象體驗
——馬克斯・舍勒與儒家思想
第97頁

（內容見第一〇四頁）

楊桂森：
自然之德與自然自由之境
——儒家與馬克思的比較
第105頁

文學藝術

田　雙：
中國古典文學中女性報恩思想探究
第112頁

張紅軍：
轉向和異化
——中晚唐王羲之書法的走向
第117頁

特約書評

大　漠：
在神聖與凡庸之間
——讀石衡潭影評集《光影中的信望愛》
第125頁

本期圖片來源 封面：古代漢畫（楊志豪提供）；封底：《創造之美》，作者李慧嫻提供；第六、四十頁：圖文二十世紀中國史；第十七頁：歲月河山－圖說中國歷史（中華書局出版）；第二十四頁：https://www.google.com.hk/；第五十七頁：清明上河圖（部分）；第六十八頁：Britain Discovered；第七十八頁：https://www.google.com.hk/；第一〇四頁：中國古代繪畫名品；第一一五頁：古代戲劇插圖；第一二三頁：本刊資料室。

©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

仁愛公平正義的精神正能量

——關於後殖民時代哲學和信仰的對話

■ 唐曉峰

中國社會科學院

□ 梁燕城

文化中國總編輯

摘　要：二十世紀是中國災難重重的年代，思想家們在西方強勢文化壓力下，為中國文化尊嚴而掙紮著，中國基督教思想家如趙紫宸等更艱難。如何彰顯一個中國形態的基督教呢，必須有極大的創意與胸襟。基督教在中國社會作為少數人信仰的宗教，其對中國社會和文化的價值，主要表現在精神義理方面，當然這種影響不僅僅局限於精神義理，還在於社會公益、社團建構等多個方面。今日在文化上是後殖民時代，中西方的反省都應擺脫十九世紀以來的西方中心主義，尋索中國民族文化的核心精神，基督教在堅持自身獨有的重生得救信仰內涵同時，應對於中國文化與自古以來的精神人格，採取欣賞與成全的態度，尊重主流的文化價值，參與重建整體中國民族文化的道德，並尋求在神學上相容與貫通的發展，使基督教的思想和文化在中國真正生根，成為完成中國夢想，推動仁愛、公平、正義的精神正能量。

關鍵詞：基督教，西方中心主義，中國文化，精神人格。

二十世紀是中國災難重重的年代，思想家們在西方強勢文化壓力下，為中國文化尊嚴而掙紮著，民族文化危機中，如何彰顯一個中國形態的基督教呢？這必須有極大的創意與胸襟。

二十世紀的中國哲學與宗教

□：唐教授，你在北大和社科院專攻中國哲學與基督教，對中國神學家趙紫宸有專著研究，也全面探討改革後的基督教發展，對中國二十世紀哲學與宗教思想史研究很廣泛，且也深入瞭解神學，特別是趙紫宸那有中國特色的神學。二十世紀是中國災難重重的年代，思想家們在西方強勢文化壓力下，為中國文化尊嚴而掙紮著，中國基督教思想家如趙紫宸等更艱難，在民族文化危機中，如何彰顯一個中國形態的基督教呢？這必須有極大的創意與胸襟。很想進一步瞭解你的學術成果。

■：談不到深入研究，只是在不斷學習。我在廈門大學讀的是本科，學的是哲學專業，讀碩士時學的是馬克思主義哲學專業，攻讀博士時在北京大學師從張志剛教授，學的是宗教學，我的博士論文是關於中國基督教思想家趙紫宸先生的思想的，所以畢業後由幾位老師介紹到了中國社會科學院世界宗教研究所工作。在博士學習期間，我的研究領域主要集中在二十世紀上半葉中國的宗教觀及其方法論的分析，當時主要圍繞三個代表人物，一個是新儒家的牟宗三，一個是五四新文化運動的陳獨秀，還有一個便是來自基督教界的趙紫宸，後來選擇了其中一部分寫成博士論文。到中國社會科學院後，我始終從事中國基督教歷史及現狀的研究。最初幾年主要進行趙紫宸、謝扶雅等中國基督教思想家的研究，後來幾年作了元代基督教史

中國基督教自入華起，便少有方法論和知識論上的自覺，基於一種西方文化中心主義的路徑，神學著作雖有不少，但以譯介和隨感為主，少有契合中國文化的基督教思想體系和方法建構。

研究。今年還將出版一部關於改革開放後中國基督教的著作，主要是最近幾年進行田野調查工作的總結。

二十世紀唯識學到儒學的發展

□：如果我們談二十世紀中國宗教的重大發展，一般都不能離開佛教。近代中國佛教復興之父楊仁山與日本學者南條文雄交往，從日本帶回中國已遺失的唯識學，影響歐陽竟無，竟無先生繼承其金陵刻經局，刊行了唐代玄奘自印度帶回並據梵文翻譯的唯識宗經卷，重建唐代由玄奘帶回的唯識宗哲學，建立支那內學院，主講《唯識抉擇談》，由唯識學重建當代佛教的學統。他們探討新的佛教研究思路，掌握唯識從八識建立境不離識那複雜的哲學系統，用唯識學對心性的深細研究，以面對西方哲學那龐大的知識論系統挑戰。由於過去儒家和道家不太講知識論，至於禪宗佛教也不講這些，一直到唯識宗，有非常細的知識分析，即成新時代的中國哲學基礎。

在那時代佛教法師們亦有重大的思想改革，如太虛大師的人生佛教，求淨化人間，最終達至法界圓明，攝眾生為己體，求圓通無礙，之後產生學者法師印順，提出一套性空學與人間佛教，而形成另一佛教系統。歐陽竟無下來的唯識宗研究，那條思路引出了熊十力寫《新唯識論》，成為儒學復興之源。熊氏用唯識宗的知識論支撐起易經，用大易的生生思想以轉化佛教為儒家，重新構建了儒家的形而上學思想和本體論，通過唯識宗的知識分析，把儒家重新展開，他的新唯識論帶來了思想史的一個重大變化。熊十力又影響到牟宗三，牟宗三年輕時寫《認識心之批判》，基本上還是通過康得的哲學慢慢來研究人的知識的心靈如何運作，之後寫《心體與性體》，由新思維轉出宋明理學的新解，用康得知識論支撐和架構起道德理性和形而上學，最後講儒家心性的道德能力，形成當代新儒家的一個思路。再通過批判康得哲學，視人為有限，只有上帝是無限，故人只看到現象，上帝才能看到物自身。他認為從儒家、佛家到道家，認為人可以通過修養達到無限心，像上帝一樣看到物自身，可以解答康得的問題，所以他寫《現象與物自身》及《圓善論》，把整個中國的道德形而上學和康得知識論全都結合起來，形成新儒學自成一派的大體系。

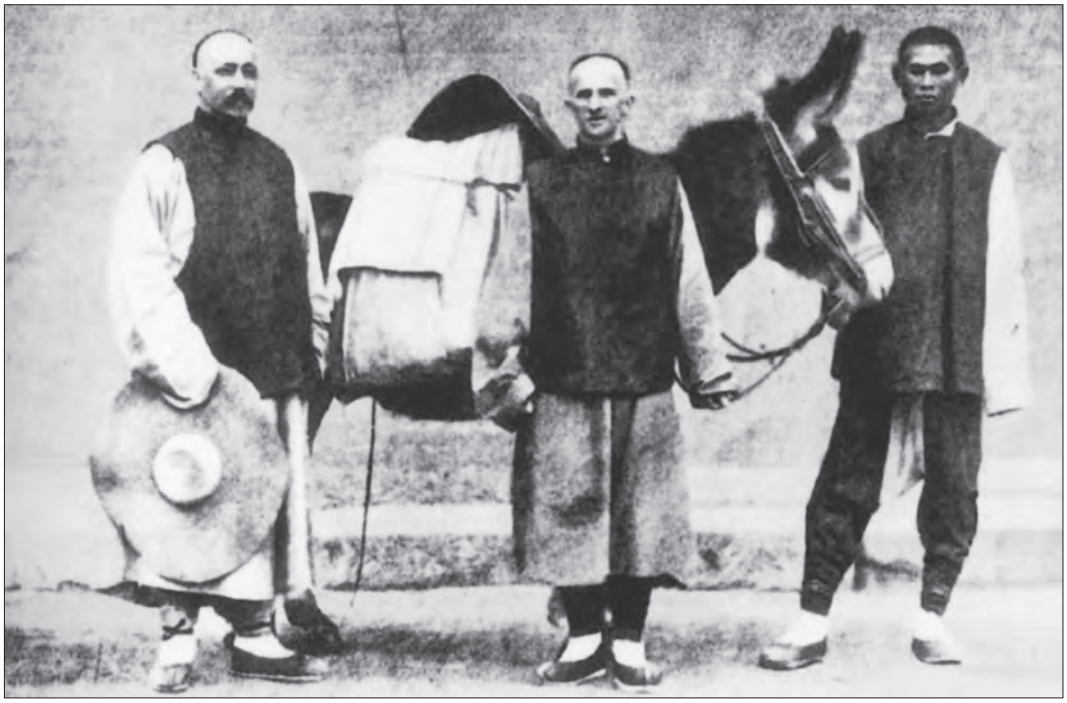
這大概就是佛教跟儒家在二十世紀一個重要的發展，也可以說是由唯識論開始探索中國新時代的方法論，而形成二十世紀中國思想的發展。

■：您剛才以唯識論為線索，談論了其對於中國佛教及新儒家思想變革的影響，這是我之前的研究所忽略的，但您的談話讓我聯想到我所研究的中國基督教思想。中國基督教自入華起，便少有方法論和知識論上的自覺，唐代的景教過份依賴佛老來詮釋其教義教理，元代的基督教只是做了些建寺及宣教工作，少有教義方面的探討。

而到了近代，基督教在華傳播多基於一種西方文化中心主義的路徑，將精力放諸於單方面的傳教灌輸，神學著作雖有不少，但以譯介和隨感為主，少有契合中國文化的基督教思想體系和方法建構。曾經有一些思想家去嘗試作些努力，比如趙紫宸寫作了《神學四講》，謝扶雅也曾經提出過融貫中國傳統文化的神學主張。可能幾位基督徒思想家都意識到了基督教在這方面對比佛教的不足，他們當時都談到應該向佛教學習，但這種學習更多的是傳播學方面的，比如向佛教學習其經典的譯介，學習其中國化方面的努力，強調要借鏡佛教中藝術的作用，其實，就像您剛才說的，方法論和知識論上的自覺和創新也應該為中國基督徒所考慮。

基督教進入中國文化的努力

□：有關方法論的問題，我想基督教



新教沒有出過什麼大神學家或大哲學家，一般都是現實中做善事的傳教士，他們面對的是現實的社會問題，近代中國災難重重，傳教士都忙於關懷現實中的百姓，難以作深入的神學反省。

在近代中國，還沒有像牟宗三、歐陽竟無、熊十力這樣級數的思想家，特別是牟宗三和熊十力，先是一個哲學家，然後通過哲學的概念分析和反省，把儒家和佛教等等打通，這種大師的思維，我想在中國的基督教可能還沒有出現這樣的人，反而比較搞得好的是從前，如在明朝，利瑪竇算是比較有他的方法論。利瑪竇運用了西方亞里士多德的邏輯，以及多瑪斯有關上帝存在的論証，還有西方中世紀的哲學概念分析，從人性論來溝通儒學心性觀，又將神學的上帝與中國古經書的上帝觀念結合，以士林哲學把中國文化和基督教放在同一架構。

利瑪竇之後，新教傳來，新教沒有出過什麼大神學家或大哲學家，一般都是現實中做善事的傳教士，比如說戴德生，幫很多中國人戒煙，付出很多精力，愛每一個中國人，而教會中的中國人也愛他。而且為了中國，戴德生派的宣教士還回到英國，說服國會不再賣鴉片給中國。李提摩太則希望中國能改革教育，也關心中國政治社會的發展，支持維新，讓中國更加富強。他們面對的是現實的社會問題，近代中國災難重重，傳教士都忙於關懷現實中的百姓，難以作深入的神學反省。戴德生是宣教的反省，李提摩太則是對中國民族的政治關懷。他們中間還沒有一個很厲害的神學家或哲學家，面臨的是一些諸如祭祖的問題，如丁禕良，就講到祭祖的反省，而肯定祭祖不是迷信，這也算是某種形式的神學反省。不過只是一個課題的研究，不是一種全面的中國神學反省，但也是處理文化的一個難題。

所以我們回顧傳教士在中國的歷史，還沒有出過牟宗三這樣高水準的思想家，只有趙紫宸比較有全面思考。如果同謝扶雅相比較，謝扶雅是做了許多比較研究，但如果就融合中國思維的形態，趙紫宸本身是具有的，趙紫宸不是哲學家形態，他有些像胸襟廣大的思想與文化學家，如梁漱溟那種形態的人，對文化和人生作出很多反省。然後他也提出許多以中國思想為參照，跟西方神學結合，尋找某些神學的系統性答案，也嘗試把某些人物，如耶穌，保羅，作一些中國形態的解釋，這個貢獻在當時是深刻的。《基督教境界》這本書也很有中國知識份子的味道，這本書很像梁漱溟

那種思想家和文化學家的思維，有一點理論，但還未形成一個嚴謹的大理論架構，而是希望融合文化帶來某一種信仰反省，可以說是建立了中國系統神學的雛形。

中國人的神學試作

■：的確，在融通中國文化與西方神學思想方面趙紫宸較有成就，他晚年有一本書叫《神學四講》，在序言中他說到，這是中國人的神學試作，假如給他更多時日，那麼一部系統的中國神學就要面世。從這裏可以看出，他是想建構一套神學體系的。在這部著作裏，他談到了創世論，成身論，救贖論，道德論，從這些基本架構中可以看出他的一些神學思想火花。當然趙紫宸早期和晚期的思想是有變化的，比如早期強調自力得救論，晚期尤其抗戰坐了半年監獄出來後轉向他力得救論，但無論是早期還是晚期，他的神學思想中對於人性方面的強調，包括對於人的道德和倫理實踐方面的強調，是非常值得我們去關注的，這或許就是他基於中國傳統和文化的無意識的方法論。比如他在經常用「雲出嶼而無返，魚離水而無歸」來形容當時社會和道德的一種狀況，就像離開水的魚回不去了，出了山的一片雲招不回了。某種程度上說，至今我們仍面臨這個問題，趙紫宸從他早年的思想體系一直到晚年的神學思考都是圍繞這些問題的，前期他依賴於自由派神學思想，後期他就轉向了新正統神學。當然，中國傳統文化和自己一些神學思想在其思考中都有明顯的體現。所以鑒於此，我的博士論文標題是《趙紫宸神學思想研究》，副標題叫「一種基於倫理層面的解讀」。

世俗主義帶來的問題

□：我認為從趙紫宸的神學思想來看，他比較關注的焦點還是倫理，而且他也是一個不斷跟時代對話的思想家，我讀他的書就像讀梁啟超和梁漱溟的書，而不是牟宗三那種形態，不是要搞「大學問」，但他希望自己的文章能夠影響那個艱困的時代。

事實上，每個時代的人都在擔憂道德在墮落。當前，中國也面臨同樣的問題，實在來說，民國時代也一樣，日本侵略年代也一樣，每一個年代我們都會遇到社會風氣和道德倫理在走下坡，這可能來自資本主義興起形成的社會形態，以財利為本的世界，商品拜物教帶來了世俗主義，是會讓人對人性價值慢慢不重視，而對擁有金錢和物質利益以及其他好處作為方向，結果引起人的精神文明受到很大衝擊。當社會還處在農業時代，跟自然還是能共同生活的，但轉到城市的工業發展年代，資本主義的商業年代同時來臨，帶來人的精神墮落到物質和世俗的世界裏，這就是一個危機。事實上，西方也在反省，我們走出現代化，為什麼會變成這個樣子?但無論如何反省，情況是越來越壞，道德是越來越往下，只能靠法律來維持秩序，道德已經沒有辦法了。

所以我認為西方現在已經是進入到後現代的狂歡的文化，就是尼采所講的酒神戴奧尼索斯那種放縱文化。而中國現在也無可奈何的，因為在發展市場經濟中走向世俗主義和物質主義，再到相對主義和虛無主義，一走上這條道路，肯定是藐視道德的和不重視人性價值的，肯定是跟宇宙和自然分開的。趙紫宸和我們現代面臨同樣的難題。以你從研究趙紫宸開始到後來中國基督教進行的研究和調查，那麼，你認為基督教進入中國，可以帶來哪些衝擊和影響，對重建精神價值會有什麼參考或思考？

謙卑精神、犧牲精神與僕人精神

■：我覺得基督教在中國社會作為少數人信仰的宗教，其對中國社會和文化的價值，主要表現在精神義理方面，比如

基督教在中國社會作為少數人信仰的宗教，其對中國社會和文化的價值，主要表現在精神義理方面，以及其對於超越神聖的關注、其普世情懷，都是中國傳統中雖具有但強調不多的。

說，基督教裏宣揚的謙卑精神、犧牲精神、僕人精神，以及其對於超越神聖的關注、其普世情懷，都是中國傳統中雖具有但強調不多的。

當然，基督教在中國的影響不僅僅局限於精神義理，還在於社會公益、社團建構等多個方面。中國基督教在公益和慈善事業方面所作的努力，值得人們去關注，現在其他宗教或社會團體所做的很多慈善工作，有一些形式和做法就是借鑒基督教的。談到社會團體的建構問題，我們看基督教的教會，它雖是一種以信仰為紐帶連接在一起的組織形態，但他對外表現為一種近乎獨立運作的社團形式，它在中國處境中的建構和發展，以及如何發揮正面和積極的功能，是可以為我們帶來借鑒和啟發的。

當然，從中國社會和文化本身來看，它不可能是一個基督教化的社會，我們所談的只能是基督教如何中國化的問題。在很大程度上，基督教在中國發生的這些影響，只是把這些信仰的義理、精神和體驗活出來和展現出來，而其他人主要還是觀察、欣賞、反思、借鑒這種精神和體驗，而不是出自信仰層面，基督徒畢竟在整個社會中還是相對邊緣的群體。

基督教在中國的影響不僅僅局限於精神義理，還在於社會公益、社團建構等多個方面，現在其他宗教或社會團體所做的很多慈善工作，有一些形式和做法就是借鑒基督教的。

謙卑精神對比西方的傲慢

□：你剛才提到的基督教的謙卑精神，核心是認為人不等同上帝，所以永遠明白自身的有限性，是不能不謙卑的。人常會傲慢，就在於他自以為是代表上帝。基督教在歷史上成功西方化之後，由於西方希臘羅馬文化本身是傲慢的，希臘文化的理性精神是要掌握宇宙原理，目的是要征服大自然。

希臘也很重視個人的英雄表現，希臘諸邦國自始就對外掠奪資源和建立殖民地，到亞歷山大侵略和稱霸整個西方世界，也把希臘的傲慢精神帶到全世界，羅馬興起以後也是一樣。基督教成為西方文化以後，同羅馬和希臘這種形態結合起來，就會要求替天行道，形成文化的傲慢。如果我們超越西方文化的形態，就基督教本質來說，每個個人都是「對越在天」，每一天都對著超越無限的天，每一天都對著上帝，就不能不謙卑，因為面對天和上帝，自然知道自己很渺小，且內心有很多罪過，終使在社會上有多麼高的成就和地位，或者自以為有很高的道德，但面對上帝，便會知道自己有很多卑下不足，在上帝面前自己什麼也不是，一無可誇。當你明白這一點，你自然不能不謙卑。在上帝面前謙卑，自然也要在其他人面前謙卑，雖然自己在他人面前有很多學問或成就，同樣自己什麼也不是，我唯一能做的，就是成為你的僕人，以愛來對人。

所以基督教的愛的精神，形成了一種很重要的表達，就是耶穌所講的「非役於人，乃役於人」，越是高的人，越是要成為他的僕人。現在基督教有一種「僕人領導學」，就是說作為領導一定要像僕人一樣來服事人，我想這種精神大概是中國文化需要吸收的。過去我們政治文化中大人和小人之分，這種大人和小人不是儒家那種道德上的區分，而是現實中的地位之分，官就是大人，權威就比別人高一等，其他人就是他的僕人。這個很簡單，比如我去中國講學，學生就會幫我拿提包，提行李，從學生來講很謙虛，但從我們基督徒來講，習慣是服事人的，怎麼你來服事我，這在中國有時不習慣。我曾經在農村和官員開車到一個村探望農民，中途給石頭阻路，於是下車，當地有農民來搬石頭，我也主動幫助去搬。那位官員本來在一旁觀看，見我在搬，也只能上來一起搬石頭。本來官員就應該成為人民的僕人，僕人的意思就是服事，這是基督教和馬克思主義、共產主義都提倡的。但現在中國文化中，官員好像地位高，有權有勢，人民都要服事他，但從僕人管理學來說，官來就應當人民的僕人，所以這種僕人精神可能是我們中國文化需

基督教進入西方後，一方面吸納了其理性精神，也發展了自由、平等、進步的價值。但在十九世紀傳教運動時，就同希、羅文化的擴張聯在一起，所以自然就帶來帝國主義那種形態。

要吸收的。

在僕人精神的年代，人人是平等的，所以我們無論有什麼地位，代表什麼身份，跟人民還是平等的。中國社會現在很不好的一個現像是，有權或有錢的人，看不起沒有權沒有錢的人。大人和小人之分會帶來一個嚴重的問題，也許基督教文化能在這方面帶來某些反省。

基督教在中國的西方困境

■：剛才你所提到的基督教文化中僕人精神，可以值得中國文化吸收和反省，但有一點值得注意的，就是基督教中所固有的謙卑精神和僕人精神，並沒有像您梁博士一樣，在一些基督徒身上或他們的組織上表現出來。有些所謂的「基督教」及「基督徒」的所作所為甚至與這些崇高精神背道而馳。在他們那裏，基督宗教的聖愛理念往往只是停留於對於上帝的偏執的愛、對於獨信行為的固執的愛，而忽略了對鄰人的愛，更不用說對敵人的愛。謙卑及自我犧牲的態度在很大程度上只是停留於基督信徒的個人生活領域，而沒有上升到文化對話、群體溝通等宏觀層面，進而導致了各種形式的信仰本位主義、教條主義；基督教也曾經因為其所宣揚的「終極性」，壓抑了世俗社會所應該享有的自主性，同時其普世情懷也往往演變成毫無節制及理性地對世界範圍內所有事務的涉足及干預，這種貌似虔誠地履行基督宗教信念的信仰及行為實質上是對基督精神的最大的背離。

我曾經用三個「中心主義」來概括基督教在中國曾經走過的歷程：十九世紀上半葉基督教伴隨外國侵略和不平等條約來傳教，我把這個階段稱為基督教借助西方「武力中心主義」傳教的階段。這顯然談不到謙卑精神和僕人精神，至今在中國人的心理仍留有傷疤。第二個階段我認為是借助文化中心主義傳入中國的階段，從改革開放初期一直到九十年代，很多中國人接觸西方思想和文化，不但學習，還頂禮膜拜，認為優於中國文化，西方許多傳教人士也這麼認為，他們用一種灌輸式的方法傳教，來這裏完全是一種文化開荒的心態，是來拯救靈魂的，是來拯救一種低一等文化的心態。還有一種也是違背基督教文化精神的，我稱之為個人自我中心主義的方式，也是很傲慢的，「教會之外無拯救」便是典型言論，如果你信教了就可以進天堂，不信就會怎麼樣受懲罰，這可能是基督教在中國仍處邊緣化地位的一個重要原因，沒有展現一種開放的、寬容的，或者基督教所說的謙卑精神。

一方面是自我中心主義，一方面是遭到他人排斥後，愈加自我封閉越強化自我意識，這是一種惡性循環，其實是沒有把基督教那種包括謙卑在內的真正的精神義理表現出來，這可能是基督教在中國沒有達到一種正常的社會存在和發展狀態的重要原因。

□：首先我們須瞭解，基督教也有民間信仰的群眾，不一定有高深的靈性瞭解。此外，基督教屬靈精神本身須同西方傳播方式區分開來，因為希臘和羅馬的精神是侵略形態的，是擴張的，基督教進入西方後，一方面吸納了其理性精神，也發展了自由、平等、進步的價值。但在十九世紀傳教運動時，就同希、羅文化的擴張聯在一起，所以自然就帶來帝國主義那種形態。但是西方希臘和羅馬的帝國主義，再配合基督教的傳教一起去做，這就出現了你說的第一個中心即武力中心主義。

第二個問題也是同樣原因，因為希臘文化自認是高於全世界的，亞歷山大要把它推到全世界，到近代這種文化傲慢至高發展在英國和美國，當兩霸主控制十九和二十世紀全球政治、軍事與文化時，同樣有希臘和羅馬那種自以為文化最高的心態。所以你所說的文化中心主義也是來自希臘和羅馬的。

至於第三個方面，不但在中國，基本

在全世界，正統基督教都認為只有信耶穌才能得救，這是基本教義，是不能改的。問題是當你相信這個教義，不是說不能欣賞別人的不同信仰，人家的宗教文化不一定帶來基督教講的得救，但它的文化背景或深度的宗教反省，有很多可以欣賞和吸收的地方。從這一點來說，原初基督教進入西方羅馬世界，面臨的西方思想文化是很厲害的，基督教也要吸收西方文化，才能在後來跟西方文化結合。所以，基督教早期的教父經常是尊重和欣賞柏拉圖和亞里士多德，慢慢地把他們這種文化進行融會。其實，從基督教的教義來說，信仰柏拉圖和亞里士多德的哲學是不能讓人得救贖的，基督教之所以要吸收柏拉圖和亞里士多德，明顯是因為他們具有哲學思想的高度，整套文化包括藝術都是很精彩的。中世紀多瑪士.阿奎那就把亞里士多德看成是聖經的權威以外的最高權威。所以，當自己說信仰是獨一無二的，不等如否認別人也有崇高的價值和意義。不是得救的知識，但仍是很好的學問。

基督教的非希臘化

我認為現在基督教需要有這種胸襟，主要就是擺脫西方基督教形態，去掉希臘和羅馬的那種傲慢，也就是我在《會通與轉化》一書中所說的，要把基督教非希臘化。基督教要有一種更新的思考，回到原本的耶穌基督與使徒年代的生命，而不是那種到了西方成為國教的那種基督教。從這個意義上說，當前所謂的基督教中國化本來就是一個重大的課題。因為在歷史上基督教第一次遇上很有能力西方文化，一直過了幾百年才慢慢消化，將其吸收和融化在裏面，但把西方文化中最不好的東西也吸收在裏面。

現在我們遇到另一個跟西方對等的大文化精神，就是中國文化，當然另外還有印度文化，但在印度的基督徒還沒有發展很快，所以還沒有面臨迫切印度化的問題。但在中國基督教發展極迅速，中國基督教文化就面對很多問題，不但要面對儒道佛，還有易經的傳統，這一點我們一定要用哲學的深度來應對，同時，也面臨中國社會前所未有的巨變，從未有過的社會問題和困難。

當然，清末基督教從傳進中國以來，一直是被排斥的，所以會自然地封閉，這是很自然的反應，雙方都有一定的傲慢性。但是，當基督教慢慢成為社會生活一部分，例如在香港，這種傲慢性就慢慢減少。在香港的基督教沒有那麼傲慢和自大，因為香港社會過去嘲笑基督教，後來慢慢接受，認為基督徒做許多好事，現在社會已經認同了。過去提到牧師，都好像是神棍，現在提到牧師則認為都是好人，這個變化是很大的。在香港，基督教和中國文化基本上已經不會相互排斥了，這一點對於中國來說可以值得借鏡，在經過二百多年之後不再以自己的文化排斥基督教，雙方都能做到互相寬和，否則，兩大文明沒有可能見面和會合，基督教中國化也不能真正地發揮。

剛才你還說到趙紫宸很重視藝術。中國基督教的藝術過去二百多年沒有很好研究（如果算上天主教，則有五百年），基督徒好的畫家也很少用中國畫中的潑墨來畫耶穌的，但佛教卻有很多通過潑墨來畫羅漢和仙人的，很有性格地把佛教高人的生命深度用藝術表達出來。中國如何用藝術表達基督的氣韻，既很中國，也很基督，在這方面的發展仍是很初步。

走出隔閡的惡性循環

■：關於基督教和中國社會文化隔閡的部分原因，以前我也關注過。這不僅僅是基督徒一方面的責任，比如一棵樹，它要在一個環境中成長，這個土壤的酸鹼度，氣候條件，會決定這棵樹會不會旺盛或結出的果子好不好。基督教在中國所面臨的問題，不僅僅是基督教自身的問題，而且是社會整個大環境問題。如果雙方還繼續有很多隔閡，互相不能認同，這種狀況繼續存在下去，就必然造成一種惡性循環狀態。

基督教在中國所面臨的問題，不僅僅是基督教自身的問題，而且是社會整個大環境問題。如果雙方還繼續有很多隔閡，互相不能認同，這種狀況繼續存在下去，就必然造成一種惡性循環狀態。

今日在文化上是後殖民時代，中西方的反省都應擺脫十九世紀以來的西方中心主義，尋索中國民族文化的核心精神，尊重主流的文化價值，參與重建整體中國民族文化。

而且也是基督教所處的社會，包括非信徒認識問題在內的整個大環境問題。如果雙方還繼續有很多隔閡，互相不能認同，這種狀況繼續存在下去，就必然造成一種惡性循環狀態。

雖然我不是基督徒，但我很欣賞趙紫宸先生和謝扶雅先生，很大一部分原因是他們用一種寬大的胸襟接受中國的文化，就像趙紫宸說的，中國基督教要穿上華服，去掉洋裝，去掉奶油味，而我也很欣賞謝扶雅的一句話，就是基督徒的任務不在於讓更多的中國人變為基督徒，而在於讓佛教徒做一個更好的佛教徒，讓道教徒做一個更好的道教徒，讓中國人做一個更好的中國人。

後殖民時代的信仰胸襟

□：今日在文化上是後殖民時代，中西方的反省都應擺脫十九世紀以來的西方中心主義，尋索中國民族文化的核心精神，一方面基督教在堅持自身獨有的重生得救信仰內涵，同時另一方面，應對於中國文化與自古以來的精神人格，採取欣賞與成全的態度，尊重主流的文化價值，參與重建整體中國民族文化的道德，並尋求在神學上相容與貫通的發展，這是後殖民時期的中華神學的胸襟。

不過在更具體的教會發展上看，基督教今日在中國傳揚也不一定是只靠神學，今日中國人成為信徒，首先是體會到其他信徒的愛心關懷，進一步通過禱告和敬拜，親身經歷基督信仰的靈性價值，甚至某種超自然的醫治等，極大部份信徒都不是靠神學相信。

基督信徒群體要生根中國，必須承擔萬千弱勢人民的困苦，也關懷俗世中富足者心靈的空虛迷惘。要實踐基督無條件的愛，只有先成為人的僕人才能行出大愛，不要感覺自己高人一等，縱使他人不信上帝，我們仍是完全關愛，並不是為了讓你信才愛你，愛是義之所當然，此為基督徒在現世行動的胸襟。我在二十多歲成為信徒後，主動關心黑社會中的吸毒者，也到孟加拉和非洲救援飢荒，這是義之所當然，讓這個世界上弱勢的人，被人看不起的民族，感受到真誠的關愛，明白他們有尊嚴，因為在上帝的眼中，每一個人都是他的寶貝兒女。不是因為有錢或有能力才愛你，甚至是吸毒的，黑社會的，殺人的，同樣會愛你，通過對他人無條件的尊重和關愛，才能改變這社會的扭曲價值觀。

仁愛、公平、正義的精神正能量

比如教宗若望保祿二世被人開槍行刺，兇手是個伊斯蘭教徒，但教宗寬恕了他，殺手受到感動，信了天主教。這就是愛的力量。我在南非的時候，聽說一個中國留學生開車撞死了一個少女，但她的基督徒父母原諒了這個學生，結果這個學生父母來到南非，深受感動，全家信了基督教。在這裏不用講神學，不用講奧古斯丁與孔孟老莊，無條件的寬恕和愛比傳教的力量更大。我年輕時，中國尚未開放，我們最早的扶貧是去非洲，非洲當地的牧師不直接傳教，卻只是全心全意去服事窮人。一位香港牧師問他們，為什麼不傳講福音，他們表示，到窮困人當中，是先問他們需要什麼，而不是告訴他們需要什麼。在那樣一個環境中，他們缺少食物，沙漠中無水，孩子面臨死亡，最需要的是有人去改變其困境。非洲基督徒送去了國際援助的醫療、糧食、學校，等等，他們便問，我們素不相識，為什麼你們對我們這樣的關愛？當知道是因為行出愛的是基督徒時，不用傳教便相信了，整條村，整個社區，整代人都信了，而後這些社區也出了很多年青人，也到其他貧困區救援。

非洲基督徒的行動使我受到很大啟發，傳福音不是僅僅靠口傳，關鍵是要行出愛，行出神的國度。縱使他不信，我對他的愛和尊重也是無條件的。

有學養的人不帶文化上高人一等的態度，用謙卑的精神服事人，才能使基督教的思想和文化在中國真正生根，成為完成中國夢想，推動仁愛、公平、正義的精神正能量。

我一直認為，基督徒應該先活出僕人的精神，尤其在中國，還要愛護和欣賞中國偉大的文化。我們只有先行出愛，人們才會以愛回應。二十年前，當海外華人對中國前景十分迷惘時，我在海外最早主張以愛恕行動承擔中華民族的命運，不再只是批評，卻率先回國參與發展的艱辛，與中國同行，同甘共苦二十年，結果是得到很多人支持，但也有很多反中國的人咒罵，但我認為被一些毫無道德良知的暴民咒罵，就是我的福氣，「為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的」。為了將天國的美善，行在人間，就要不在乎人怎麼看，我們要對歷史作出重大貢獻，而不是滿足某些無胸襟者對你的要求。因政治偏見矇蔽的人，思想都很狹窄，眼光短小。我們必須看中華民族的整體前途，中國人經歷百年苦難的歷史，今日初步發展有成，弱勢人士龐大而須關愛，社會急須仁愛、公平與正義，重建深度的精神人格。我們當代中國知識份子，任重道遠，使命廣大而艱難，誰有空去應付無聊的政治偏見者。作為中國基督徒知識份子，基督教中國化是歷史的必然，這需要很多默默無聞的人，真正地把上帝的愛行在中國大地，也須要有學養的人不帶文化上高人一等的態度，用謙卑的精神服事人，才能使基督教的思想和文化在中國真正生根，成為完成中國夢想，推動仁愛、公平、正義的精神正能量。

Dialogue on Chinese philosophy and religion of twentieth-century

Xiaofeng Tang

(The Chinese Academy of Social Sciences)

In-Sing Leung (Chief Editor of Cultural China)

Abstract：The twentieth-century was China's heavy disaster period, under forceful pressure from the Western Culture, thinkers were struggling for the dignity of Chinese culture. Chinese Christian thinkers such as Zhao Zichen felt even more difficult , how to highlight the Christ image in Chinese form, it should have great creativity and vision. Christianity is the minority religion in Chinese society, its influential value on Chinese society and culture mainly focuses on spirit of moral principles, of course this influence is not only limited to spirit of moral principles, but also in many areas such as social welfare , community structures and so on. The current period is culturally post-colonial era , reflection from the East and the West shall get rid of the Western -centrism originated from nineteenth century , and it shall seek the core spirit of Chinese ethnic culture. While Christianity adheres to its own connotation with unique faith of newborn experience, responding to the spiritual personality from Chinese culture and ancient times, it shall also have the attitude of appreciation and sake, to respect the mainstream culture value, to participate in reconstruction of whole Chinese ethnic culture and morality , and to seek development of the theological compatible and connective. This could make Christianity's ideology and culture rooted in China, it could become completion of Chinese dream , it could promote the spirit of positive energy such as caring , fairness , justice.

Keywords：Christianity , Western -centrism , Chinese culture, Spiritual personality.

歷史真實與影視真實

——關於抗戰題材影視作品的歷史真實問題

■ 張祖群

首都經濟貿易大學

摘　要：影視界、學術界應該重新認識中條山抗戰事件，並給予其高度的評價，還歷史以真實。八百壯士只是全面抗戰期間犧牲的三千萬軍民的一個縮影。他們是抗戰血肉長城的豐碑，他們是現代版本的「馬踏匈奴」圖像。本文針對抗日雷劇層出不窮這一現象進行嚴肅的批評。脫離基本的歷史真實的抗日雷劇應該叫停，那些劇碼實則是對歷史逝者靈魂的褻瀆。抗日題材的影視作品可以進行一定的藝術加工和影視真實再現，但是不能脫離基本的歷史真實。

關鍵詞：歷史真實；影視真實；八百壯士；陝西抗日。

近年來筆者一直堅持關注陳忠實先生的作品，雖然讀的是文學作品，卻有一種讀史的感覺。於是在認真讀完他書寫的評論陝人抗日的小文片段後，我做了一個簡單的讀書箚記，原名《八百壯士——緬懷陝西抗日》[注一]。

其中主要涉及以下三個問題，而這三個問題又圍繞一個中心：何為歷史的真實，何為影視真實？我想通過此讀書箚記，結合現在的抗日影視作品緬懷陝西抗日的八百壯士。

一

第一個問題是：日本人到底為什麼沒有打進潼關？

「盧溝橋事變」之後，日軍閃電般的攻城掠地，河北、內蒙、山西、河南等地盡失國土。晉南中條山抵擋日寇過黃河，打到陝西，進攻秦嶺的最後一道防線。我泱泱中華即將亡國滅種乎？中條山不能失！一九三八年七月，一群剛剛放下牛鞭和犁鏵的「陝西愣娃」夜渡黃河，奔赴黃河北岸的中條山，用血肉之軀抵擋日寇的進攻[注二]。

「西安事變」之後，十七路軍經過縮編為三十八軍，原十七路軍總指揮楊虎城將軍和西北名將孫蔚如將軍領導著這支三萬多名隊伍，率領三十八軍，趙壽山十七師、李興中一七七師，陝西警備一、二、三旅[注三]，犧牲一個，「陝西愣娃」便去補充一個。當然，地方雜牌軍川軍、滇軍、桂軍也都表現不俗。滇軍北上抗日，國民革命軍第六十軍（盧漢統率）奔赴台兒莊戰場，國民革命軍第三軍（唐淮源統率）奔赴中條山。兩支勁旅在北方大地書寫了氣吞山河、壯懷激烈的抗日傳奇[注四]。他們作為陝西地方軍隊主力，在民族大義面前，捐棄前嫌，服從國民政府軍事委員會蔣介石的統一調遣[注五]。

一九三八年，日本全面侵華，為了阻擋日軍南下的鐵蹄，蔣介石扒開花園口黃河大堤。國民黨政府以整個山東東南部、河南東南部、安徽西北部、江蘇北部變成一片澤國、犧牲幾十萬民眾為慘重代價，使日軍的進攻僅僅延緩了三個月。建國以後的教科書中為宣傳蔣介石的腐敗與失敗，多將此事記為其蹂躪人民一大敗筆。筆者卻覺

脫離基本的歷史真實的抗日雷劇應該叫停，那些劇碼實則是對歷史逝者靈魂的褻瀆。抗日題材的影視作品可以進行一定的藝術加工和影視真實再現，但是不能脫離基本的歷史真實。

得，應該真實還原當初這段歷史。日軍沿隴海線西進，然後順平漢線南下中原、湖湘，國民政府的整個武漢會戰、長沙會戰根本沒有準備好。蔣介石原意是想用滔滔黃河水來延遲日軍的南進，其本意與抗戰之心還是值得肯定，只是戰術與方法上欠妥。原因是扒開花園口黃河大堤後，阻滯日軍的計畫並沒有全部實現，反而致使幾十萬的河南災民沿著隴海鐵路西逃至陝西、甘肅甚至新疆等地。在咸陽市北的淳化縣有這樣一首《蔣介石扒開花園口》歌謠：「蔣介石扒開花園口，一擔兩筐往外走。人吃人，狗吃狗，老鼠餓得啃磚頭」[注六]。大量的河南人都是肩上一根扁擔，兩個籮筐，往往一個籮筐是小孩，一個籮筐是簡單的被褥行李等，爬上隴海鐵路的火車或者步行至中國西部——抗戰大後方。他們遇地生根，有合適的地方就停留下來。至今在西安北大明宮、漢長安城、咸陽火車站、寶雞火車站一帶還有大量的河南村棚戶區居民。在陝西省咸陽市的武功縣甚至還流傳著一首《日本難到陝西來》：「薺薺菜，拌拌湯，日本死在河岸上。抬的抬，埋的埋，日本難到陝西來」[注七]。

日軍早有覬覦我西北領土的狼子野心。事實上花園口的決堤一定程度上阻止了日軍的西進，致使其在華北平原與中國軍隊呈現短暫的「膠著」狀態。在日軍自山西北向南，佔領大部分山西領土後，一九三八年三月，日軍牛島、川岸師團即兵臨山西運城風陵渡，想西進潼關佔領關中，打開西北門戶，企圖切斷我國西北通蘇聯的國際援助線。日軍在進攻晉西南的同時，另外從晉西北取河套進攻蘭州，一度攻佔蘭州。兩路日軍企圖東西夾擊，在我國西北會師，牢固佔領與控制我國西北廣大疆域。這種企圖迂回包抄的狼子野心實在是險惡，而當時我兩千萬老陝豈能坐以待斃，坐等日軍殺來？

二

第二個問題是：陝西人如何進行保衛家園的堅決抗戰？

翻閱咸陽市渭城區地方志編纂委員會編的《渭城區志》，剛好查到一則《抗日謠》：「銀子過萬，重慶逃難；銀子過千，鄉下胡鑽。鍋裏沒米，抗戰到底；家裏沒麵，徹底抗戰」[注八]。這比較鮮活地刻畫了當時面對日本的鐵蹄、陝西各界人民的反映。富裕的大階層都逃到陪都去了，穿越秦嶺與巴山蜷縮在山城重慶，或許還可以消磨好些日子。一般富戶都遷往鄉下，特別是往黃土高原北部的溝峁之中躲避。而鍋裏沒米、家裏沒麵的最低層的貧農、僱農、城市無產者、社會流浪者等，則堅持了最有道義、最頑強的抵抗。

中共發動百團大戰（相當一部分是陝西子弟兵）且有打破日本進攻西北過秦嶺包抄重慶的軍事計畫，實則影響全國戰局，擊敵和友，有力的加強國共合作。百團大戰中，國民黨晉南部隊配合八路軍的軍事進攻，以友軍輔之。中條山戰役中，中共軍隊則有力配合了國民黨請求，敵後出擊，以友軍輔之。國共在兩個戰場相互依存，相互配合，真正體現出「兄弟鬩於牆，外禦其侮」的兄弟情懷[注九]。

當時孫蔚如將軍向蔣介石請戰，並向國民政府和陝西民眾盟誓：「余將以血肉之軀報效國家，捨身家性命以拒日寇，誓與日寇血戰到底！但聞黃河水長嘯，不求馬革裹屍還」。當年七月（即一九三八年七月），一支由三萬多名「陝西楞娃」組成的隊伍，丟下老小，丟下鴿頭，拿起槍桿，迅速夜渡黃河，開進了黃河北岸的中條山。他們要死死守住位於黃河北岸的這條自東北向西南走向的最後天然防線。正如陳忠實先生感歎的那樣「我確信一種千古不滅、人神共敬的精神——民族大義。這些關中將士無論性格性情具備什麼樣的地域性特徵，在民族存亡的血戰中體現出來的凜然不可侵侮的大義，正是中華民族輝煌千古存立不滅的主體精神」[注十]。這支有著國民黨番

中條山戰役中，中共軍隊有力配合了國民黨請求，敵後出擊，以友軍輔之。國共在兩個戰場相互依存，相互配合，真正體現出「兄弟鬩於牆，外禦其侮」的兄弟情懷。

正是因為有這些農民娃東出潼關，抵抗日本人打進陝西的東大門，才使西安千年古都免遭日本的鐵蹄炮火，他們用自己耕地放牛的農民之軀，演繹了現代版本的「馬踏匈奴」。

號的農民軍隊在中條山堅持抗戰近三年，先後粉碎了日軍的十一次大掃蕩，使日軍始終未能越過黃河，進入關中、進入我西北腹地。在對日軍的十一次反掃蕩中，以「血戰永濟」、「六六戰役」、「望原會戰」最為慘烈悲壯，「陝西楞娃」有二萬一千人犧牲在中條山下、黃河岸邊，抗戰勝利後完身、完屍回關中者寥寥無幾，慘烈程度不可不「大書特書」。

在咸陽的禮泉縣流傳著《打日寇》的民謠：

沙沙沙，鬥鬥鬥，中國人民打日寇。

日寇不敢往前衝，害怕前面的中國兵；

日寇不敢往後退，害怕後面的遊擊隊；

日寇不敢地上爬，害怕地上有「青蛙」；

日寇不敢往上看，害怕天上扔炸彈[注十一]。

而在咸陽市北的淳化縣則流傳著幾乎相同的《攆鬼子》：

左手拿著刀，右手拿著劍，殺殺殺，攆攆攆，攆得鬼子沒處鑽，一跤摔了個面朝天。先紮頭，後紮腳，紮得鬼子瞪眼窩[注十二]。

陳忠實先生在寫關中子弟抗日紀實文學的評論時，用了一種幾乎絕倫的對比手法：「後世的人們多是以藝術的眼光和角度，以驚歎的口吻欣賞兩千年前的藝術家完成了精美絕倫的構圖與雕刻，包括刀法的簡潔都呈現著一個時代一個民族的大氣和壯氣。兩千年後一個中國關中籍的士兵，吼著秦腔，用手中僅有的一柄旗杆刺穿日本侵略軍一個士兵的胸膛，再把他壓到黃河水底，作為祭旗的一個基座，讓代表一個民族尊嚴的旗幟飄揚在黃河母親的浪濤之中，正和著那座『馬踏匈奴』石雕的現代版注釋」[注十三]。對於這些鮮為人知的抗日傳奇故事，我重讀多次。當第二次品讀陳先生的書和評論，尤為感動於那些倔強真樸的陝西娃，他們今天是農民，明天就是捍衛自己的戰士，禦敵殺賊的將軍。最後一名跳河的士兵肯定具有一半匈奴的血性，他沉入河底，用脊樑撐起手中那杆大旗。滾滾黃河，怒吼秦腔，好男兒為國家何懼死與生？正是因為有這些農民娃東出潼關，抵抗日本人打進陝西的東大門，才使西安千年古都免遭曾是學生輩的日本的鐵蹄炮火，這些關中楞娃憨厚，強健，實心眼，敢作敢為，猶如頂天立地的男子漢，挺起了陝西的脊樑也是中國的脊樑。他們用自己耕地放牛的農民之軀，演繹了現代版本的「馬踏匈奴」。

二〇〇五年《新西部》策劃的「抗日戰爭勝利六十周年」的活動中，記者沿著當年十七路軍在中條山的零星抗日遺跡，尋訪那場戰爭的親歷者，挽救性地挖掘出十多個感人的故事，遂寫出了感人肺腑的《再走中條山》和《中條山記憶》文學報導[注十四]。為了紀念抗日戰爭勝利六十周年，由孫蔚如將軍之孫孫宏、孫新民總策劃,徐劍銘、郭義民和張君祥等編寫的《立馬中條》[注十五]一經出版，便引起了學術界的強烈關注[注十六]。二〇〇七年以中條山抗戰為題材的電視劇《關中男人》在國民心目中掀起一股緬懷秦晉抗日子弟兵的風潮。歷史不應該忘記他們！

中條山戰役是抗戰史上敗的最慘的一場，敵我傷亡比達一比二十六，至今放牛娃在永濟市山間還能看到零落的「陝西楞娃」骨骸。雖是肉體的完敗，卻是精神的完勝。中條山灑滿三秦將士鮮血，也灑滿了三秦子弟的精神。於是我想起了一九四九年去台的于右任老人（陝西三原人）的《越調天淨沙‧贈孫蔚如總司令》：「中條雪壓雲垂，黃河浪卷冰澌，血染將軍戰史。北方豪士，手擒多少胡兒！國難當頭，唯有具有楊虎成、孫蔚如等陝軍抗日官兵的意志和信念才是真正的愛國者。敬重之致！」

三

第三個問題：如何從文學作品中評價西安事變和陝軍抗日？

西安事變，國共兩黨的史書中都將它定位為抗日戰爭史的轉捩點，其實也是中國近代史、中華民國史的一個轉捩點。這其中起關鍵作為的則是張學良和楊虎城，而國共兩黨的史書都對他們做了褒貶不一的評價。這使我想起了陝西岐山那所破舊的明代周公廟（不是現在炒得很火熱的周公廟遺址，但是相隔不遠）裏有一副對聯「成也此公，衰也此公，還賴此公；譽滿三秦，怨滿三秦，風烈三秦」。將此聯借用於此，正好表達了對張學良和楊虎城的客觀評價。

西安事變之後的中國西北格局（危亡），最慘烈的而又（最容易）被人忘記的事件，實則是「陝西楞娃」的中條山苦戰。可歎在中日全面戰爭初期，日軍野心勃勃，傾十餘萬兵力，苦戰三年，日軍步兵竟未能越過中條山踏進關中一步。而堅守中條山的，竟是西安事變之後武器裝備低劣、受蔣介石排擠的雜牌西北農民軍和滇軍。也難怪抗日戰爭勝利，孫蔚如將軍奉命接受日本第六方面軍司令官岡部直三郎大將率二十一萬人簽降後（今湖北省武漢市中山公園內至今還有一座記載這段歷史的受降碑），其麾下的關中子弟兵悉數被國民黨改組。不願捲入內戰的孫蔚如自此消沉，後隱居上海。一九四九年解放後，孫蔚如留在大陸，幾經磨難，於一九七九年，以八十四歲高齡病逝於西安。他是沒落在紅塵之中的無名英雄！

四

現今抗日題材的影視作品愈來愈訛多，僅百度視頻提供免費線上視頻觀看約有抗日電視劇大全二百九十八部，二三四五影視網有抗日電視劇共一百三十部，抗日網（http://www.kangri5.com）共收錄影片一萬八千八百七十六部；每天平均更新三十八部，九七影視網（http://www.970097.com/）搜集抗日電視劇共一千五百七十三部，全國各大電視台播放的抗日雷劇可以專門構成一個抗日頻道了。日本友人告訴我，日本電視台也轉播一些中國的「抗日劇」，把它們歸結到科幻和動畫片頻道。試以幾部典型的作為節點分析：

《呂梁英雄傳》（電視劇，二〇〇四年）。哪裏有壓迫，哪裏就有反抗，面對兇殘的鬼子，中國人遍地英雄。《太行山上》（電影，二〇〇五年）表現的仍然是主旋律，正面歌頌了我黨領導的武裝力量是民族抗日的中流砥柱，塑造了朱德等老一輩革命家的光輝形象。《亮劍》（電視劇，二〇〇五年）宣傳的是狹路相逢勇者，匪俠合一的真實英雄圖譜。《歷史的天空》（電視劇，二〇〇五年）情節與亮劍相似，也是貫穿戰前戰後，見證中國軍隊的成長歷程。《殺虎口》（電視劇，二〇〇九年）實際是向全世界第一次鄭重宣傳共產黨也好，國民黨也罷，只要面對侵略者能挺直脊樑的，都是好男人。《橋隆飆》（電視劇，二〇一〇年）顯現出好漢不問出身，草莽也成英雄，讓你見證草根抗日英雄的傳奇。《金陵十三釵》（電影，二〇一一年）刻畫秦淮風塵女子也能使鬼子放下屠刀回頭是岸，用人類之善向人類之惡宣戰。

到現在，抗日劇越走越遠，則是劍走偏鋒，不堪入目了。有網友盤點了抗日雷劇中種種情節：抗日英雄刀槍不入，徒手撕鬼子；女弓箭手被輪奸後奮起開弓殺群敵；抗日英雄穿過槍林彈雨飛刀殺群敵；飛針刺鬼子如同東方不敗；子彈拐彎，巡航導彈早就有；二十一世紀蝙蝠俠裝束移植於抗日英雄；抗日都是帥哥、美女，個個動作比酷，堪比舞林大賽；朝天扔手榴彈、開手槍、打彈弓，甚至徒手扔石頭就能打下飛機；尼姑構成營連，殺傷力驚人；一個男人和一群女人爭醋，或一個女人和一群男人爭豔，抗日劇如同情場多角戀。甚至讓網友發起相關投票調侃，「您感覺近年來那

中條山戰役是抗戰史上敗的最慘的一場，敵我傷亡比達一比二十六，至今放牛娃在永濟市山間還能看到零落的「陝西楞娃」骨骸。雖是肉體的完敗，卻是精神的完勝。

從來不會有人懷疑抗戰史是一部堅苦卓絕的勝利史，但只有在我們這個民族實現偉大復興，在我們這個國家回歸大國、崛起復興之時，我們才可能最終體驗到六七十年前那份全民抗戰的完整涵義。

部劇最雷？」

世界近現代史上沒有任何一個國家像中國這樣經歷那麼多戰爭創傷，特別是經歷了二戰日本法西斯侵華如此的殘酷激烈。八年抗戰期間，共發生二十一次大的會戰，一千一百一十七次大規模戰鬥，三萬八千九百三十一次大小戰鬥，造成三千萬軍民犧牲，五千億美元直接經濟損失[注十七]。從來不會有人懷疑抗戰史是一部堅苦卓絕的勝利史，但只有在我們這個民族實現偉大復興，在我們這個國家回歸大國、崛起復興之時，我們才可能最終體驗到六七十年前那份全民抗戰的完整涵義。感謝陳忠實先生的文學作品的啟迪，他讓我們重拾起不曾被人記憶的陝西抗日志士圖像。今天，我們還有什麼理由不把滿腔愛國之情化為百般珍惜現有時光發憤學習和在平凡崗位努力工作的強大動力！因為，有一句千古名言：從來，落後就要挨打！

如果沒有中國人民用自己的血肉之軀築起抗戰長城，如果沒有那些犧牲在抗戰中的無名英雄（他們原本是丈夫、哥哥、弟弟或者父親），那麼，何以有後來人的今天？下次若國難，我依然會放下筆，拿起槍跟敵人拼。雖是弱小，但是直面強大也是一種力量啊。英雄就是遺落在中條山的累累屍骨；英雄就是英勇跳崖還撐起抗日大旗的民族脊樑；英雄就是黃土高原遍地都有的一塊石子；英雄就是渭河裏的一條魚；英雄就是天空的一片雲彩。

反觀「抗日雷劇」，一個民族僅僅靠意淫來生活，那麼他真的無救了。再怎麼深入，意淫就是意淫，絕不是真實。抗日雷劇應該叫停了，脫離基本的歷史真實的抗日雷劇，觀眾一眼就看出這是民族主義情緒渲染下嫁接在歷史上極度放大、誇張、醜化、惡化的人和事，實則是對歷史逝者靈魂的褻瀆，也是對侵略者掩蓋歷史的反襯。如果連敵人的後代閱讀這段「歷史」只是覺得可笑和娛樂，而不是感到畏懼和深思，我想作為這段「歷史」的受害者和被侵略者的後代，是應該認真反思抗日雷劇了。影視作品可以進行一定的藝術加工和影視真實再現，但是有一個基本前提，請不要忘了，那就是：人物、時間、地點和情節的歷史真實。歷史就是歷史，歷史不等於小說和影視藝術；同樣，小說和影視也不等於歷史。歷史真實是藝術真實的基礎[注十八]。

[注一]張祖群《旅遊與文化地理學隨筆》（北京：民族出版社，二〇一一年），頁一三至一七。

[注二]徐劍銘《北方勇士手擒多少胡兒——陝軍中條山抗戰紀實》，載《金秋》，二〇〇五年七期，頁三七至四〇。

[注三]石八民《日寇侵華戰場的「盲

脫離基本的歷史真實的抗日雷劇，觀眾一眼就看出這是民族主義情緒渲染下嫁接在歷史上極度放大、誇張、醜化、惡化的人和事，實則是對歷史逝者靈魂的褻瀆，也是對侵略者掩蓋歷史的反襯。

[注四]陸安《抗戰中血灑中條山的滇軍將領》，載《文史春秋》二〇一三年二期，頁三四至三六。

[注五]陳文峰《試論國民黨軍第四集團軍在中條山的抗戰》，載《軍事歷史》，二〇一二年一期，頁四六至五一。

[注六]咸陽市文化局，咸陽市藝術科學規劃領導小組，梁澄清主編：《咸陽歌謠集成（卷一）》，頁五六。搜集者：劉曉義。

[注七]咸陽市文化局，咸陽市藝術科學規劃領導小組，梁澄清主編：《咸陽歌謠集成（卷一）》，頁五二。一九八八年四月採錄於遊風鄉。傳唱者：牛玉琴，女，五十二歲，農民，文盲。搜集者：段志恒。

[注八]參見咸陽市渭城區地方志編纂委員會編：《渭城區志》(西安：陝西人民出版社，一九九六年七月)，頁七三二。同時收入、梁澄清主編：《咸陽歌謠集成（卷一）》，一九八八年，頁五五。一九八二年採錄於咸陽市區，搜集者：渭膝。

[注九]劉貴福《抗戰中期的國共配合作戰問題——以百團大戰、中條山戰役為中心的討論》，載《抗日戰爭研究》二〇〇七年二期，頁一九六至二〇七。

[注十]陳忠實著《我的關中我的原》(上海：學林出版社，二〇〇七年)，頁二四五。

[注十一]梁澄清主編：《咸陽歌謠集成（卷一）》，一九八八年，頁五三。搜集者：戴牧，男，四十歲，常李村人，教師，高中學歷。

[注十二]咸陽市文化局，咸陽市藝術科學規劃領導小組，梁澄清主編：《咸陽歌謠集成（卷一）》，一九八八年，頁五四。一九八七年四月採錄於官莊，傳唱者：張世興，男，五十六歲，農民，初中學歷。搜集者：劉文科，男，二十一歲，農民，初中學歷。

[注十三]陳忠實著《我的關中我的原》(上海：學林出版社，二〇〇七年)，頁二四八。

[注十四]張義學、王根華《尋訪民族忠魂——「陝西赴山西考察十七路軍中條山抗戰史跡」活動側記》，載《新西部》二〇〇七年，頁七二至七三。

[注十五]徐劍銘，郭義民，張君祥著：《立馬中條》(西安：太白文藝出版社，二〇一〇)。

[注十六]楊聖清《中條山的悲壯史詩——評〈立馬中條〉兼論第四集團軍在中條山抗戰中的貢獻》，載《北京黨史》，二〇〇五年五期，頁五三至五四。

[注十七]葉增寬，宋書雲《從西安事變到中條山抗戰看中華民族的抗戰精神》，載《陝西社會主義學院學報》，二〇〇六年一期，頁七六至八二。

[注十八]張祖群《武則天秘史》影評「從歷史真實到影視真實」，載《青島科技大學學報》，社會科學版，二〇一二年三期，頁一〇八至一一四。

Historical Truth and Arts Real?

ZHANG Zu-qun(Capital University of Economics and Business)

Abstract: Film academia should be renowned at Zhongtiaoshan resistance, and it's highly evaluation, is also true in history. Eight hundred strong men just total resistance during 3000 tens of thousands Military and civilian a microcosm of sacrifice. They are resistance flesh monument to the Great Wall, they are the modern version of the "horse stepped the huns" image. Finally for the anti-Japanese ray show this phenomenon emerges in endlessly for serious criticism. From the history of basic real ray resistance play should be stopped, who plays for the dead souls in history. Anti-Japanese themes of film and television works can undertake certain artistic processing and film realism, but not from the basic historical truth.

Key words: the real historical; television reality; eight hundred strong men; Shaanxi anti-Japanes.

觀念攝影的敘事策略與影像表意方式分析

■ 孫宇龍
北京電影學院

摘　要：觀念攝影的都市化敘事策略，商業性消費敘事策略和後現代語境下的文化敘事策略讓觀念攝影漸漸固化成攝影的一種新類型，其表意方式與傳統攝影主要體現在符號化表意、電影化表意、傳播數位化表意特徵。

關鍵詞：觀念攝影，敘事策略，影像表意。

觀念攝影[注一]當下已儼然成為一種類型，同諸多類型攝影相互補充形成良好的攝影生態，滿足差異化多樣化的社會需求。其「質」倒無需急於釐清，但其實踐和理論探索值得思考，主要體現在敘事策略與影像表意方式上的不同。

一、觀念攝影的敘事策略

1.都市化敘事策略

以都市為核心的各種社會現象和觀念意識成為當下文化的內核，不可避免地成為觀念攝影的主題，影像創作者對傳統文化與現代文化雜合的矛盾的文化心態,觀念影像對西方文化元素的類比、複製或改編,理論與實踐中多以都市主題為影像敘事文本，其敘事策略的抵抗和文化體系間的穿越體現了濃郁都市特色，都市敘事策略的觀念影像，是異於傳統攝影的首要特質，其特徵體現為以下幾點。

(1)都市化主觀表達，創作群體年輕化。觀念攝影創作群體年輕化趨勢由來已早，從早期的探索觀念影像到*newphoto*，再到當下的觀念攝影展，都市青年攝影群體一直處於摸索與創新的不安分狀態，摸著石頭過河也罷，模仿西式文本也罷，都市攝影群體和類型同傳統攝影明顯地分化，觀念攝影氣候漸成。八十年代末，中國社會進入了加速轉型期，各種思想、文化觀念的混雜，傳統價值觀顛覆，傳統審美構架崩塌，商品經濟、享樂主義、拜金主義潮流的衝擊下的各種各樣的焦慮和困惑等等都充盈在當代社會的方方面面。各大中城市的青年群體攝影者，對攝影現狀感到迷惘，用不同的方式探索，湧現一批類似於「觀念攝影」的作品。而今，攝影展場的觀念影像，青年創作群體與二十多年前的劉錚、榮榮、映里等年輕攝影師一樣，遭遇同樣的迷惑與困境。只不過，當代都市新生代的觀念攝影群體更敢於直面現實，展示問題。並且作品敢以自己的看法與感受，用其有限的表現手段表達與述說，雖然有攝影師，本身不會使照相機，但並不影響他們用觀念影像去表達去反思。據初略統計，當下觀念攝影群體年齡多在二十五至三十五歲之間，然而年齡已不重要，重要的是受都市文化侵淫的青年創作群體對影像的另類觀點與實踐。

(2)西方文本的模仿和本土的自主敘事探索。觀念攝影拓展了攝影領域，豐富了攝影類型，開闊了藝術家視野。青年攝影群體在藝術的領域一路猛打猛衝圈定了

當代都市新生代的觀念攝影群體敢於直面現實，展示問題，並且作品敢以自己的看法與感受，用其有限的表現手段表達與述說，雖然有攝影師，本身不會使照相機，但並不影響他們用觀念影像去表達去反思。

「自己的地盤」，劃定了「勢力範圍」。縱觀國內早期的觀念攝影，自美國MOMA攝影部第四主任作格拉西「確立」了觀念攝影的類型後，國人開始向西方的觀念攝影文本看齊，以西方文本為參照物進行試驗與創作，他們大多有與西方當代藝術接軌的內在需求，但並沒有得到國內攝影主流的認同，處於一種迎合西方的尷尬境地。他們的問題在於：過分依賴西方，脫離中國本土大眾。為融入西方當代藝術，他們的捷徑便是用西方文化的話語方式和語境來表達中國當下的觀念，之後，再加入本土化元素，尋找現實的表現對象與話語空間。觀念攝影與其說是西方當代藝術在中國找到的一個落腳點，還不如說是中國藝術家在對西方當代藝術的模仿、複製中找到的出路。王慶松、繆曉春等早期作品對西方繪畫的模仿到當下完全本土化創作模式大多如此。當下的新生代攝影群體克服了這些不足，探索出了中西融合的路子，觀念影像的創作植根於本土。用本土化的方式表達自己的態度與看法，觀念攝影作為切入當代藝術、文化有效的載體、媒介，已融入當代文化的敘事語境中了。

（3）觀念攝影把藝術內部問題轉化為外部的社會學問題。觀念攝影對於社會不僅是影像的創作，更注重對當下的社會問題和現象提出創作者的觀點和解決方案。攝影由此從單純的藝術學變成了一門社會學。在社會問題的思索與探討上，觀念攝影不同於傳統攝影，紀實、報導攝影紀錄關注當下，而觀念攝影既注重當下，更注重對於未來的表達與觀測。徐勇的《解決方案》，把一個社會問題展現出來，完全不同於解海龍的《希望工程》，以自己的方式進行探索並展示探索、解決的結果，讓人更思索現象背後深層次的東西，用自己的方式解決社會問題。翁奮的《我的奧運》有一種對於奧運精神更深層次的看法與理解。當北京奧運會遭遇政治、宗教、民族等因素影響時，《我的奧運》既提出了問題也以自己的方式解決了問題。中央美院姚璐的《新山水》借用北京奧運施工期間的大眾影像，從自己的視角，以獨特的方式展示當時社會發展的現狀「敏銳地捕捉到了當代中國的新符號：防塵布。綠色防塵布以及由它所披掛而成的座座土堆，成為當代中國快速度發展的新符號」[注二]。

2.商業性消費敘事策略

（1）影像「觀念」的商業性消費。觀念攝影創作伊始就給自己的影像找到了出路，作品超越傳統影像的觀看模式與使用方法，進入社會消費品行業。這種消費不僅是視覺消費，更重要的是「觀念」消費，攝影者生產的不僅是單純的影像，而是一種可以多次且可反複使用的消費品。觀念影像可以不進入展示行列，但一定要進入消費品的行列，因為觀念攝影的初衷就是生產商品，讓使用者在觀賞中消費並賞識其「觀念」，重要的是觀念，影像只是一種吸引眼球的載體。同時，觀念影像也因攝影的可複製性得以廣泛傳播與消費。

（2）當代社會生態和女性主題消費權重。觀念影像沒有停留在對當代社會生態關注紀錄上，更注重對於當代社會生態的評價及其走向，尤其是對女性影像的偏重，成為觀念攝影的敘事策略之一。二十世紀五十年代，澳大利亞攝影師赫爾蒙特•紐頓的名作《她們來了》，一反時尚女性的溫情典雅，以視覺倒戈衝擊社會道德倫理，讓「性」意味的女性身體影像消費公開化、合法化，進入觀賞者情慾的深部，引起人們對於視覺影像觀賞之外的服裝品牌的關注。觀念攝影師主動地以自己的方式混雜傳統與現代的意念元素,從男權視角創作多元的女性影像,並讓這些衝擊視覺的「女性」身體影像來闡釋他們對社會的看法與觀點，從而傳遞出他們對未來的評價和當下的態度。觀念攝影者用最數字的手法，導演的方式，時尚地把「性」和「情色」帶入影像，以影像隱喻，反傳統文化和倫理政治，從而使觀念影像敘事有了張力。這種

觀念攝影對於社會不僅是影像的創作，更注重對當下的社會問題和現象提出創作者的觀點和解決方案。攝影由此從單純的藝術學變成了一門社會學。

隨著社會發展與科技進步，當代人的困惑和困境變得更加現實和瑣碎，對於現實無奈的幻覺與迷惑越發濃郁，使觀念影像後現代特徵更為突出。觀念對我們過去習以為常的價值、倫理、社會和歷史觀念作了調侃式的嘲諷。

張力的構成主要通過畫面矛盾的營造，場景的佈置，影調氣氛的設置，情節的建構，勾起觀賞者的慾望和想像，釋放潛在的本能慾望與衝動。推而廣之，觀念攝影師把這種思路用於其它主題與觀念的創作之中。當觀念影像消費成為一種時尚而自發的消費行為時，影像的表述從社會生態和女性性別影像消費拓展開去，鍥入其它領域與行業，觀念攝影如同電影一樣，其內容可以相容並包諸多藝術領域與行業，全然不顧傳統的規範與倫理的約束，無所顧忌地追求自我的表達與書寫。

3.後現代語境下的文化敘事策略

（1）傳統攝影的敘事危機。當下的影像標準日漸與西方趨同，引入西方的文化與藝術標準已成為並不時尚的潮流和無法拒絕的誘惑，而西方國家依靠經濟科技實力將不同國家民族文化、風俗習慣整合到大眾傳媒中，把自己的意識形態與價值觀念編碼到商品娛樂消費文化之中，輸出到第三世界並起到主導作用，導致第三世界的文化受到威脅、母語流失、價值淪喪。實質上是文化本土化（衝突論）與全球化（融合論）的矛盾。大環境下，攝影難得倖免。攝影人不再局限於小圈子，從文化的角度關注自身，關注社會；攝影人仔細研究全球化語境下攝影本土與他者的關係。同時，傳播的變革為傳統攝影敘事帶來了諸多負面影響，導致了傳統攝影敘事的雙重危機，即權威敘事與常規敘事的危機、敘事語言與敘事規範的危機。它表現為攝影師與觀賞者之間權威位置的置換，常規敘事向個人化風格敘事、完整敘事向碎片化敘事及分段敘事、情節性敘事向反情節性敘事的滑移。取代傳統攝影敘事語言，成為觀念敘事語言的重要手段之一。傳統敘事規範也從「自律」走向了平面化、遊戲化。其基本敘事策略，表現出對於時間空間主體的隱藏趨勢；「技法」的「強調」，影像的時空模糊碎裂甚至缺失；視點雜糅、非客觀，無固定視點；全知視角與限制視角無需邏輯關聯，影像的視點主要在於攝影者觀點的展示。敘事結構偏重於運用行為、裝置、採樣、拼貼、重複、混用、導演、表演等手法，雜糅形成了影像的結構方式。最終讓影像表現出攝影者的「精神」與觀念。如果說傳統攝影是文學性的陳述，那麼觀念攝影就是隱晦、嘲諷的反問句。總之，後現代文化語境中觀念攝影敘事修辭是遊戲式的，是含混多義的。

（2）後現代語境下的觀念攝影。「後現代」的藝術總趨向是致力於消融與解構一切，否定藝術之間的鴻溝，消融了精英文化與大眾文化、高雅文化與通俗文化的差別，導致文化的大眾性與隨意性，使大眾文化趨於平面化與遊戲化。觀念影像也不例外，追求平面化，反對一切深度模式，達到一種輕鬆的享受的目的，影像用表層和現象取代深層和本質，企求人物、時空、觀念平面化，使影像向世俗文化、商品文化、消費文化發展。由於影像的可複製性，攝影在藝術門類中被一些人斥為低俗藝術，因為這一特性，攝影的消費性彰顯得尤為突出。而實用性攝影，如人像、商品、汽車也因可複製性，快捷地達到了其商業目的。隨著社會發展與科技進步，當代人的困惑和困境變得更加現實和瑣碎，對於現實無奈的幻覺與迷惑越發濃郁，使觀念影像後現代特徵更為突出。觀念攝影除了傳達出都市人的漂浮感和不確定性外，還對我們過去習以為常的價值、倫理、社會和歷史觀念作了調侃式的嘲諷。一些影像甚至故意讓人物在莊嚴神聖的地方開著世俗的玩笑，採用反諷、戲擬、類型混雜、滑稽模仿和「元敘事」解構等後現代主義手法，不僅對歷史、戰爭、英雄作了重新解釋，進而揭示這些解釋的「非必然性」和其意義上的「非真實性」。一切意義都是創作者提供給世界的，並消解著世界傳統意義。

觀念攝影作品的平民化、去中心化和反精英主義等顛覆性意義，雖然並不帶有多少對精神生活的關注和個體複雜感受的

人文關懷，有時僅僅是為了嘲弄和戲謔，或急於表達攝影師自己對於現實的不切實際的結論，但在九十年代後，現代語境下的觀念攝影作品中，展示的是更為複雜多元、多維的現實「生態」，也是一個生機勃勃、充滿活力的現實生態。

（3）市場化文化敍事策略。觀念攝影市場化敍事策略意味著觀念攝影將失去更多攝影者個性特徵，更多地從市場規律的需求出發，順應市場需求，文化的非差異化則體現在經濟全球化的利益驅使下的文化認同，尤其是在審美方式、態度和趣味等方面的認同。後現代語境下，觀賞者不再滿足於現實主義的審美趣味和現代主義所給人們帶來的震驚與思考，更渴望新的文化產品形式——平面化的，無須思考，不再客觀的影像，人們的審美趣味由實用性完全走向了消費性、娛樂性，因而需要有人創作出適合差異化，打破地域的觀念影像。

觀念攝影所展現的文化內涵的非差異化策略，即市場化的形式在文化、藝術及意識形態領域幾乎無所不在。為獲得全球市場，觀念攝影的敍事用東方情調和故事包裝西方的文化內涵已成為觀念攝影走向「全球化」的策略。當下的觀念影像，與其說是趨同，還不如說是東方觀念向西方的主動求同，是在市場利益驅使下的主動求同。觀念攝影的市場化導致了觀念攝影敍事、商業性消費與市場化運作趨同，表明它在市場上邁出了重要一步。

觀念攝影的商業消費特性則意味著其敍事一定會走向市場，當傳統攝影仍著迷於過去時與現在時的紀錄時，觀念攝影則不再看重紀錄，而是強調現在與將來的表達。這種表達的商業消費特性，讓觀念攝影師不得不放下架子，揣摩觀眾的「胃口」，找準市場。有意識地取悅觀賞者的娛樂心態和商業消費開發，利用一切表現手段與方法加強作品的表現力，豐富觀念攝影的敍事技巧。如果沒有觀賞者心甘情願的「凝視」，觀念攝影的觀念的「詢喚」就不過是一種無對象的「自說自話」，一種沒有結果的「獨自等待」。而沒有市場回報的生產也等同是一種花錢買自殺的瘋狂行為。此時，傳統攝影則仍在經典敍事策略與規範的束縛下刻板地進行著「紀錄」與「再現」。

（4）攝影－觀念－權力。照相機的觀看也是一種權力，攝影的觀看也時常集中體現出當代話語中知識與權力的爭鬥。於觀念攝影而言，「觀看」不再是純紀錄方式，而是被作為一種權力釋放，而「被看」意味著無力的一方和被動攫取的景觀。這種權力已日漸為大眾所擁有。觀念攝影常突破常規敍事方式，通過破壞傳統的敍事方式來達到個人化風格的目的，主要基於觀念攝影不再專注於傳統的紀錄，而是加強了講述自己的「觀念」，方法與手段的創新與突破，更多傾向於讓觀賞者去思考與判斷。另一方面，觀念攝影更注重攝影者「觀念」的敍述。

二、觀念攝影的表意方式

1.觀念影像表意的數位化

觀念攝影的「觀念」必須由影像來表達，借助於常規的影像手法是最基本的，此外，它必須要使觀賞者從視覺上認同有影像文本和故事，創新和突破傳統攝影的人稱、視角和結構，於是觀念攝影就不得不借助現有手法之外的其它的表現手法。

（1）基於數位和高科技的影像表意方式。傳統攝影的經典敍事語言成為觀念攝影首要的改進對象，數位技術、高科技、電腦特技的運用，使影像的創作、傳播和觀賞方式都發生了很大的變化。數位技術的介入無疑為觀念攝影的想像與表達插上了夢想的翅膀。尤其是進入大資料的「雲時代」，電腦及其存儲所顯示出的近乎無所不能的威力，使得攝影不但能夠複製揭示和記錄，而且還可以展示人類夢想中的另類世界，想像力為觀念攝影創作提供了前所未有的天地，同時也不斷地改變觀賞

後現代語境下更渴望平面化的，無須思考，不再客觀的影像，人們的審美趣味由實用性完全走向了消費性、娛樂性，因而需要有人創作出適合差異化，打破地域的觀念影像。

對於觀念攝影師而言，缺乏的決不僅僅是數位技術、金錢，而是缺乏藝術的想像力和創造力，缺乏對本土生活的熱愛、體驗、思考和真誠，更重要的是缺乏觀念影像評價的標準和體系。

者的視覺標準與視覺習慣。

數位影像重在表達，已成為觀念攝影師的共識並廣泛採用，目前，這一趨勢越演越烈，甚而至於成為觀念攝影與傳統攝影區分的標志。但是數位技術也是一柄雙刃劍，在為影像帶來變革時，也為攝影美學、攝影創作和攝影理論帶來了危機。對於觀念攝影師而言缺乏的決不僅僅是數位技術、金錢，而是缺乏藝術的想像力和創造力，缺乏對本土生活的熱愛、體驗、思考和真誠，更重要的是缺乏觀念影像評價的標準和體系。

（2）觀念攝影在思維方式和美學含義上的拓展。而以數字為基礎的觀念攝影重在對於當下攝影者「觀念」、邊緣人物、當下精神狀態的評判的表達，攝影思維上拓展的是，觀念攝影先有「觀念」，再去尋找紀錄與表達的方式，與傳統攝影最大的區別便在於此。數位技術可創造出當代生活中難以看到的視覺奇觀，Photoshop或其他圖像軟體「創作」的圖像，來表達對現實或未來的看法與評價。觀念攝影用影像想像力去表達一種思想或觀念，把複雜的或簡單的主題用攝影的形式表現出來，數字與高科技已淪落為觀念攝影不計其數的手法之一。由於影像的拍攝、傳播和接收方式變革，觀念影像美學評判先於影像的創作而存在，而不是在攝影之中形成。我們生活在一個信息越來越多而意義越來越少的世界[注三]。觀念攝影的美學評價在創作之前就已形成，創作時只是用表現手段地表達「觀念」即可，精確與否，取決於觀念攝影人員的文化結構、藝術思維能力、審美態度、科技素養及數位整合能力。

（3）被「強化」的攝影技法。法國思想家鮑德里亞在《消失的技法》[注四]一書說：「消失的技法」可理解為主題、對象、攝影技法的消失，剩下的是純粹的存在性，「把意義和語境從對象的周圍全部剝離乾淨」，以此來表現「客體自己想要表達的面貌」。讓影像有一個觀賞者可長時間凝視閱讀的空間。影像中「刺點」[注五]要有內在的邏輯性。鮑德里亞「消失的技法」於當時的攝影略顯激進的，與羅蘭巴特的「零度寫作」觀點一致，可理解為傳統對攝影、對觀賞者影響的消失。觀念攝影正好與此相反，技法不僅沒有消失，反而得到了無限的強調，因為技法技巧對於觀念攝影只是表達「觀念」的手法，這種手法可以根據「觀念」內容去選擇，「觀念」才是內容，技法只是形式。鏡頭、光線、色彩、構圖、造型等都是為圖像的觀念表達而服務的，不僅如此，觀念攝影還會融合電影、雕塑、音樂、繪畫等各種藝術的表現手法進行表達，技法是多多益善。

2.觀念影像紀錄到傳播的轉化

（1）影像表意的三大轉變。觀念影像由社會化紀錄到思想觀念表達的轉變主要基於對傳統影像「真實」的衝擊與質疑，觀念創作者的影像表意在由「被動」紀錄到「主動」表現、由客觀「發現」到主觀「表達」、由對「過去」的評價到對「將來」的預測。這些轉變，主要體現在觀念影像在新媒體時代的自主敘事策略——由社會紀錄到觀念敘事轉變，觀念攝影者立足於文化的高度，關注人與社會的關係，關注人與環境的命運，在影像中通過客觀紀錄或主觀造型的佈置，處理事實、人物、情景、故事等表意素材，通過對影像的材料做形象化、情節化、戲劇化的營造，以具體的形象來表達創作者內在的觀念。

（2）媒體傳播的表意轉變。摒棄社會、經濟、文化與意識形態的變革，數位化導致的傳播的生產、消費、傳播、內容與流程五個環節的革命也是觀念影像表意變革的重要原因，目前的紙媒的囧態與新媒體的興起消解了傳統媒體，在新的技術支撐下的數位媒體形態，是從生理心理角度出發，融合視聽觸覺的互動無邊界媒體，表現在消費者心理上的四種特性：即參與性、選擇性、消費性和主動性。這就導致了影像觀看方式的變革，如巨型尺寸相機晶

所有技術文明都終將脫離單純的技術內涵、服務於社會，觀念影像也從誕生之日就具備了對於「未來」合乎情理的話語權，這是傳統攝影無法逾越的一道「坎」，技術對於觀念影像只一種表述工具而已。

片、4D及全景圖片等。影像繼文字成為最為通用的交流工具和世俗化的生活方式，傳統的攝影已成為定型的常態，觀念攝影則發揮其表達的特性，成為生活方式的主流，生活中很多用一段或一長篇文章無法說明的事，一張照片就可以準確表達清楚。而過去拿著相機四處尋找影像的創作方式，也轉化為人們用相機主動表達了，小到人的喜怒哀樂，大到社會劇變，影像都是表達的重要手段。這裏傳統的現在時與過去時影像紀錄已無法勝任社會主體的表達需求，對於現狀與將來用「觀念」影像去評價就應運而生，轉變就不可扭轉的到來了。

3.影像的電影化表意傾向

（1）觀念影像的微電影化表意的格式。體現在觀念攝影和創作，從編、導、攝、美、化妝、服裝、道具等各方面都以電影的樣式進行「類」模仿，具有幾個明顯特徵，一是微觀看，即零碎的、片斷的微觀看的狀態，無需影院式儀式觀看；二是微長度，目前以電影標準長度的一半為極限；三是微週期製作、微投資；四是微傳播，即手機傳播與網路傳播為主；五是微情節，這也是觀念攝影動態化的顯著特點，讓影像的「觀念」說得更具吸引力，更有視覺衝擊力，盡可能採取一切可用的表意方式，讓畫面敍事功能無限放大，影像極致地運用某些符號元素反映時代背景及人物關係、性格特徵，甚至於情節的發展變化。將受眾最感興趣的部分無限放大，以期與受眾達到觀念理解和情感共鳴上的到致。

（2）「圖片電影」的新概念。觀念攝影者常安排或選擇社會焦點與傳統主題來關注，通過各種形式參與社會的表達，獨闢蹊徑借用「圖片電影」，刻意追求形式美等視覺享受達到「觀念」傳播目的。「圖片電影」一詞，由新華社江蘇分社的郜南在二〇一一年中國攝影家理論年會上作為試驗性概念提出的，並以其在美國展播的中國形象宣傳片《中國名片—上海》[注六]和《中國名片——杭州》為例注釋，全片以圖片為主，視頻作為圖片串聯的線索配以民樂進行展示，氣勢恢巨集，具有純視頻形象宣傳片所無法比擬的奇佳效果。圖片電影是指通過一組靜態圖片，配以音樂、音效，通過靜態畫面的切換表現一個完整情節的展示形式。圖片電影是靜止的電影，可理解成從電影裏面抽取出來的「關鍵幀」，視頻段落只是電影結構的標點符號。當下，國內各展場「圖片電影」形式已成為流行手段，觀念影像尤其為甚。

（3）影像創新——「未來時」表述主體。約翰·伯格[注七]在談到影像與文學的

關係時強調「照片是回顧性的，也是作為回顧而為人接受的；電影卻觀眾期待將要發生的事[注八]。「一切電影敍事都是歷險記」。攝影曾經歷其作為一門藝術、一種語言、一種文化三段演變，其主要特質是對於「過去」和「現在」的紀錄，所有技術文明都終將脫離單純的技術內涵、服務於社會，觀念影像也從誕生之日就具備了對於「未來」合乎情理的話語權，這是傳統攝影無法逾越的一道「坎」，技術對於觀念影像只一種表述工具而已。

當代社會和顯著特徵，即藝術和文化上的「圖像」轉向，現代社會表達的視覺化轉向。視覺語言不同於文字語言，經由媒介傳播形成一種新型文化型態，與單純由文字傳播形成的文化相區別，由於影像的數位化和機械複製性，觀念影像使視覺化影像進一步異化，越發彰顯其重要性。而觀念影像語言的「未來時」特質在今天已成為獨立於定格取景範疇的新形式，其內容與方式及語言習慣一步步迎合著現代傳播媒介的步伐。

4.符號化表意趨勢

（1）國內觀念攝影的三種主要創作形式，即攝影被組織進觀念藝術、對藝術行為或活動的記錄、運用攝影進行藝術觀念的表達都具有明顯的符號化特徵。一九九七年在北京舉辦的新影像觀念攝影展[注九]，鏡頭同樣對準日常生活，運用拼貼、擺拍、行為攝影、綜合媒介、行為藝術照片、類比、裝置等手法，把攝影作為一種媒介來表達觀念。*new photo* [注十]成為最早向國際藝術界傳播與交流中國觀念攝影的媒介，成為藝術家探尋觀念影像語言的開端[注十一]。

（2）觀念影像成為交流表達的語素。類型各異的觀念影像組合成表意系統中的一個基本表意單元，照片彙集了不同編碼的信息。因而在表意敍事中，出現了一圖多義，或帶有信息編碼的符號，最終導致一圖多用，成為帶有信息的圖元（語素）。如同蓋蒂圖片與微軟的科比斯圖片庫一樣，說明照片已被融入其它表意系統之中，進行圖像語言的表達，成為互文性文本的一部分，同時出現了圖片——電影，或電影——圖片的衍生模式，相互與參考。

（3）雲時代的觀念影像資料檢索。「大資料」不僅引發了信息領域的革命，也引發了攝影變革，二〇一二年，中國攝影家協會啟動中國攝影博物館的建設，開始在「雲」技術的支撐下對影像的資料進行整合。也開啟了觀念影像的符號學時代，「大資料」的觀念影像，可即時紀錄、創作存儲。影像就像文字材料被存儲，需要哪個影像「成語」或哪個新潮用語的觀念影像，只需搜取，並可任意挑選方式和角度。目前國內幾大商業圖片庫，觀念影像（創意影像）在圖片庫佔約三分之一強比例，觀賞與使用者大多只需輸入相關影像關鍵詞，即可找到所需的觀念影像。國際上一些大型圖片庫也大多以此類進行分類，觀念影像的符號化檢索也為觀念攝影的創作提供新思路和影像空間與容量。

數位化時代，傳統影像的評價標準已不適應觀念影像，雖然數位影像的技術評判標準與藝術評價體系漸趨健全，但觀念影像類型評判標準仍然缺失，建立一套健全完善的技術與藝術評價標準已成當務之急。標準只是參照物，沒有哪一種影像標準是「通適」的，既可依「拿來主義」參照西方標準，也可以從中國實際出發，逐漸完善本土化觀念影像評判體系和美學原則。

[注一]觀念攝影是二十世紀六十至七十年代風行西方、波及全球的攝影流派，藝術家使用語言、行為和材料、照片表達藝術家關於藝術與世界的看法與定義，質疑現有的藝術制度、藝術市場、藝術和藝術作品，從觀念的角度把行為藝術、裝置藝術等作為一種新的攝影藝術表現方式。表現方式已不再是傳統的架上繪畫，攝影就作為記錄方式被運用到觀念藝術中，作為藝術的見證與傳播的手段。

觀念影像成為交流表達的語素。類型各異的觀念影像組合成表意系統中的一個基本表意單元，因而在表意敘事中，出現了一圖多義，或帶有信息編碼的符號，最終導致一圖多用，成為帶有信息的圖元（語素）。

觀念影像類型評判標準仍然缺失，標準只是參照物，沒有哪一種影像標準是「通適」的，既可依「拿來主義」參照西方標準，也可以從中國實際出發，逐漸完善本土化觀念影像評判體系和美學原則。

[注二]《遮掩就是現實的本質——姚璐新山水》，顧錚在姚璐影展上的序言。

[注三]羅蘭巴特、讓鮑德里亞等著：《形象的修辭》，讓鮑德里亞：《傳媒中意義的內爆》一文(人民大學出版社，二〇〇五年十二月)，頁九九。

[注四]一九九七年在日本出版。法國思想家讓·鮑德里亞(Jean Baudrillard，一九二九年至二〇〇七年)是當今世界上最重要的思想家之一，也是最具有煽動性和爭議性的作者。在一九七一年到二〇〇七年之間，他著有二十多部專著和二百多篇文章，是在世界上被翻譯最多的當代法語作者之一。他所涉及的領域十分廣泛，他的「擬像理論」(simulacrum)、消費符號和符號交換理論等等，已經成為後現代文化研究不可或缺的思想坐標系。

[注五]羅蘭·巴特在《明室》一書提出知點與刺點，即攝影二元性：知點與刺點即攝影師對於主題的可控性和對於細節的不可控性。

[注六]《中國名片》是新華社承擔的大型國家形象紀錄片工程，將系列拍攝中國主要城市和中國的世界自然遺產，主要在美國紐約時代廣場上的巨型螢幕和網路、電視台等媒介展示，項目由新華社副總編輯王瑤的策劃實施下，從二〇一一年五月份開始，陸續拍攝了《上海》《杭州》，片長約七分鐘。

[注七]英國藝術史家、小說家、畫家約翰·伯格一九二六年出生於倫敦，一九四六年從軍隊退役後進入Central School of Art和Chelsea School of Art學習。一九四八年至一九五五年以教授繪畫為業，曾舉辦個人畫展。一九五二年，他開始為倫敦左派雜誌*New Statesman*撰稿，並迅速成為英國當代最有影響力的藝術批評家。此後他更有多部藝術專著問世，如《觀看之道》、《看》、《另一種講述的方式》、《畢卡索的成敗》等，已經是藝術批評的經典；他亦寫小說，（一九七二年四月）獲英國布克獎及詹姆斯·泰特·布萊克紀念獎。最近二十年，伯格一直生活在阿爾卑斯山腳下的一個法國小村莊中。瀕臨消亡的傳統山區生活方式令他著迷，並反映在作品中。

[注八]約翰·伯格《照片的用途》一書。

[注九]攝影家出身的劉錚、榮榮、韓磊、吳小軍與藝術家出身的洪磊、莊輝、趙半狄、鄭國谷逐漸進行資源整合形成一個觀念攝影的小圈子。洪磊的《紫禁城的秋天》、劉錚《三界》、榮榮的《廢墟》、鄭國谷《陽江青年與武警打鬥》、顏磊的《4*4》、莊輝的《一個和四個》，其中以紀實手法拍攝的不是傳統的抓拍和客觀地記錄現實世界，而是帶有對現實世界的深層思考與藝術想像力來進行創作。

[注十]一九九六年，劉錚和榮榮辦*new photo*，該雜誌只有英文名，沒有中文刊名，僅發行四期。

[注十一]九十年代中期，韓國藝術評論人Kohtaro Lizawa來中國採訪劉錚、榮榮和*new photo*，把*new photo*帶到了韓國及西方國家。一九九七年九月在德國人亞歷山大·托奎的支持下，促成了在新柏林藝術聯盟舉辦中國當代攝影展。二〇〇〇年，上海第三屆上海雙年展上首次以官方展覽體制的方式接納了體制外的觀念攝影作品。

Conceptual photography research analysis of the narrative strategy and way of expression.

Sun Yulong(Beijing Film Academy)

Abstract: Urbanization narrative strategies of conceptual photography, commercial consumer narrative strategy and the culture of the context of postmodern narrative strategy concept gradually solidified into a photo of a new type, its way of expression and traditional photography is mainly manifested in the symbolic meaning, cinematic, digital transmission ideographic characteristics of expression.

Keyword: Conceptual, photography, image, ideographic, narrative, strategy.

傳統與現代的融合

——道家文化和中國動漫文化產品

■ 薛　強

廣西大學新聞傳播學院

摘　要：在動漫遊戲這種新興的現代文化產品中，傳統的道教文化得到了繼承，傳統與現代得以有效的融合。本文通過道教文化對當代動漫遊戲的影響，研究道教文化的現代意義，以及全球化時代中國道教文化的傳承與發展。

關鍵詞：道教，中國畫，動畫，電子遊戲。

在動漫遊戲這種新興的現代文化產品中，傳統的道教文化卻得到了繼承，傳統與現代得以有效的融合。中國頂級的動畫作品如《大鬧天宮》、《哪吒鬧海》、《天書奇譚》、《葫蘆兄弟》和《寶蓮燈》等都受道教文化影響很深。電子遊戲的巔峰作品《仙劍奇俠傳》和《軒轅劍》更是有明顯的道教色彩。動漫遊戲（ACG）是動畫（animation）、漫畫（comic）和電子遊戲（Game）三者加起來的縮寫，在媒介融合時代這三者聯繫非常緊密。例如美國的蝙蝠俠、日本的海賊王和火影忍者等都是既有漫畫動畫又有遊戲作品。日本的國民遊戲《勇者鬥惡龍》的原畫設計是著名漫畫家鳥山明。所以本文把動漫遊戲放在一起來思考，這樣研究問題會更加全面。

一、前言

道教是中國本土的文化，起源於伏羲、黃帝和老子的遠古時代，發展於漢魏兩晉，興盛於唐宋和明朝。其實從秦漢時期，就有秦始皇和漢武帝尋找不死藥。道教正式創立於東漢末年，其標志是太平道和五斗米道的出現。南北朝時期經過葛洪、陶弘景等人努力和改革，道教成為與佛教並列的中國正統宗教之一。唐朝雖然是佛教的鼎盛時期，但由於李唐政府把老子李耳視為祖先，唐玄宗等人都篤信道教，唐朝始終是先道後佛，唐末還出現了呂洞賓這一著名道士。宋朝皇帝如宋真宗等信仰道教，在宋末元初中國又誕生了影響巨大的全真派。明朝的道教依然興盛，例如嘉靖皇帝就常年煉丹，明朝還有武當的張三豐也影響深遠。清朝建立後因為要打壓漢族本土宗教，道教開始衰落。新中國成立後，由於文化大革命的破壞，道教也常被當作封建迷信受到打壓，逐漸走向衰落。

然而，在動漫遊戲這種新興的現代文化產品中，傳統的道教文化卻得到了繼承，傳統與現代得以有效的融合。中國頂級的動畫作品如《大鬧天宮》、《哪吒鬧海》、《天書奇譚》、《葫蘆兄弟》和《寶蓮燈》等都受道教文化影響很深。電子遊戲的巔峰作品《仙劍奇俠傳》和《軒轅劍》更是有明顯的道教色彩。動漫遊戲（ACG）是動畫（animation）、漫畫（comic）和電子遊戲（Game）三者加起來的縮寫，在媒介融合時代這三者聯繫非常緊密。例如美國的蝙蝠俠、日本的海賊王和火影忍者等都是既有漫畫動畫又有遊戲作品。日本的國民遊戲《勇者鬥惡龍》的原畫設計是著名漫畫家鳥山明。所以本文把動漫遊戲放在一起來思考，這樣研究問題會更加全面。

論述動漫遊戲與傳統文化的論文有很多，簡單的列舉，動畫方面有《中國動畫劇作的民族化研究》（黃蘇瑾，二〇〇七年），《中國動畫「民族化」之思考》（婁淑芬，二〇〇六年），《國產動畫片中民族走向的研究》（周春紅，二〇〇七年），《道教文化中的奇幻世界——動畫創作中尚待開發的民俗元素》（齊琦，二〇一二年）等。遊戲方面有《網路遊戲與傳統文化的傳播》（任建東，二〇一〇年），《中國傳統文化在網路遊戲中的表現與運用》（塗銳，二〇〇九年），《論網路遊戲與傳統文化融合的必要性》（李森，二〇一〇年）。但這些論文很多只是簡單的描述現象，沒有太多深入的分析。中國傳統文化博大精深，大體來看就有儒釋道三家，那麼傳統文化中哪一家起的

作用更大呢？為何中國動漫遊戲中有如此多的道教元素？全球化時代中國動漫遊戲應如何振興？傳統道教文化的現代意義？這些問題都值得深入思考。

二、道教文化對古代藝術的影響

中國的動漫遊戲很大程度上是中國古代的文學和繪畫的延續，所以我們先來看一下中國古代的藝術。宗教和藝術從來都是有緊密的聯繫，例如西方的文學作品《悲慘世界》就是一部基督教小說，米開朗基羅的大衛像、拉斐爾的聖母像和達芬奇的最後的晚餐都與基督教有關。而道教對中國古代藝術的影響一直都很大。首先從文學方面來看，從莊子、屈原和曹植開始，到陶淵明、李白和蘇軾等等，道教的影響都一直很大。莊子自不必說，屈原的《九歌》中就描述了東皇太一等神仙。曹植除了《洛神賦》中寫到了洛神仙子，在《飛龍篇》中寫有：「授我仙藥，神皇所造。教我服食，還精補腦。壽同金石，永世難老」。而李白自稱：「五嶽尋仙不辭遠，一生愛入名山遊」。蘇軾也有「世事一場大夢，人生幾度新涼」等道教人生如夢思想的名句流傳於世。其實從古代的《山海經》、《楚辭》、《世說新語》、《太平廣記》到明清神魔小說《三遂平妖傳》、《鏡花緣》、《封神演義》、《綠野仙蹤》和《聊齋志異》，各種文學作品中的道教神仙元素屢見不鮮。在四大名著中，《三國演義》中的諸葛亮也是身穿八卦袍，頭戴逍遙巾的道士打扮；《水滸傳》中的一百零八梁山好漢也本是天罡星和地煞星下凡；《西遊記》雖然是可能更加偏向於佛教的小說，但也有道教天宮的神仙和各種妖怪；《紅樓夢》中本就有道家人生如夢的思想在裏面，其中的「太虛幻境」、「警幻仙子」等重要場景和人物也都來自道教文化。而在當代，金庸小說中的九陰真經、逍遙派、淩波微步、北冥神功等也有很多道教元素。

在繪畫方面，道教的影響更加明顯。大約一千五百年前的東晉，中國最早的知名畫家顧愷之畫了曹植的《洛神賦》，描繪了曹植與洛神相見、愛慕、離開的故事，這可以說是中國最早的連環畫或者漫畫。在魏晉南北朝時期，受玄學影響，專門的山水畫開始出現。到了唐朝，李思訓的青綠山水《明皇幸蜀圖》描繪了唐玄宗躲避安史之亂到四川去的景象，張彥遠稱之為「雲霞縹緲，時睹神仙之事」。唐朝的「畫聖」吳道子又名道玄，從名字上看就與道教有關，擅畫仙佛神龜，流傳下的《七十二神仙圖》筆勢圓轉，所畫衣帶如被風吹拂，被稱讚為「吳帶當風」。

中國古代的繪畫以山水畫為主，為什麼會是這樣？主要還是因為受道家思想的影響，山水畫中體現的是一種對大自然的崇拜和天人合一的意境。徐復觀在《中國藝術精神》中說道：自竹林名士開始，玄學實以《莊子》為中心。而莊學的藝術精神，只有在自然中方可得到安頓[注一]。雖然魏晉和唐朝已經有了山水畫，但真正奠定山水畫崇高地位，讓山水畫高於人物畫、花鳥畫等而成為中國畫幾千年來主流的是五代時期的荊浩。唐末為躲避戰亂，荊浩隱居在太行山，為北方山水畫派之祖。隱居的荊浩不可避免受到老莊的影響，所著《筆法記》中提出氣、韻、景、思、筆、墨的繪景「六要」。

宋朝人才輩出，除了范寬、李成、郭熙、董源、巨然等山水畫家，還有被稱作「宋畫第一」的李公麟專愛畫神仙佛道，以白描人物畫著稱。作為李公麟好友的蘇軾，除了文章寫的好，還擅長書法和繪畫。蘇軾為中國幾千年來不世出的全才，在繪畫方面擅畫枯木竹石，反對程式束縛，重視神似。徐復觀曾說蘇軾所以知畫，實因其深於莊學。莊學的精神，必歸於淡泊。蘇軾的學生黃庭堅號稱山谷道人，名字也可能是取自道家經典《黃庭經》，其書法亦受莊學影響。蘇軾的好友米芾，除了書畫上

魏晉南北朝時期，專門的山水畫開始出現。中國古代的繪畫以山水畫為主，主要還是因為受道家思想的影響，山水畫中體現的是一種對大自然的崇拜和天人合一的意境。

蘇軾為中國幾千年來不世出的全才，在繪畫方面擅畫枯木竹石，反對程式束縛，重視神似。徐復觀曾說蘇軾所以知畫，實因其深於莊學。莊學的精神，必歸於淡泊。

造詣很高還愛好收藏奇石，而山水和奇石正是莊子所說的「天地有大美而不言」的典型代表。米芾和他的兒子米友仁創造了「米氏雲山」的畫法，董其昌曾說:「黃大癡（黃公望）九十而貌如童顏，米友仁八十餘神明不衰,無疾而逝，蓋畫中煙雲供養也」。可見受道教影響的畫家還能夠延年益壽。

元朝藝術界最耀眼的明星應該非趙孟頫莫屬。但他作為趙氏皇族後裔而為元朝做官因而廣受非議，所以沒有入選董其昌評定的「元四家」。趙孟頫年輕時面對國破家亡，只好依靠老莊來尋求精神上的解脫，一生酷愛道教。趙孟頫的妻子兒子皆善畫，外孫王蒙是元四家之一，元四家其他的黃公望、倪瓚和吳鎮都是道士，黃公望還加入過全真教。

明代三大才子之一，被鄭板橋和齊白石稱作「願為青藤門下走狗」的徐渭也是一個道士。徐渭還自稱天池山人，天池便是出自莊子的《逍遙遊》。唐伯虎也常以仙人自居，作有「桃花仙人種桃樹，又摘桃花換酒錢」等詩句。

綜上所說，中國幾千來來的文學和繪畫藝術，確實受道教文化滋養很多。上面所提到的中國幾千年來的頂級大師，大多數是受到道教文化的薰陶，中國畫中分量最重的山水畫也是因為道教崇尚自然而得來。可見，正如徐復觀所言，道教確實是三教當中對古代藝術影響最大的宗教。

三、傳統連環畫的延續

中國動畫與傳統中國畫的關係非常密切，其實是傳統中國畫的一種延續。為什麼中國最好的動畫片廠商是上海美術製片廠？這是有一定的歷史淵源的。早在明朝時期，江浙一代的「吳門四家」沈周、文徵明、唐寅、仇英就非常出名，仇英所畫的《孔子聖跡圖》、《孝經圖》是中國最早的連環畫。明末清初的大畫家陳洪綬也是浙江紹興人，石濤則在揚州活動。而在清朝出現了「揚州八怪」和上海的「海上四任」，可見明清時期中國主要的畫家是生活在江浙的。到了民國時期，上海開始出現連環畫。上海連環畫界有四大名旦，趙宏本名列首位，其次為沈曼雲、錢笑呆、陳光鎰，趙宏本最著名的連環畫是《三打白骨精》和《白蛇傳》，這些連環畫幾乎成了中國現代漫畫的始祖。也因為這些歷史原因，使得上海美術製片廠有得天獨厚的發展優勢。

中國動畫的繪畫風格從一開始就受傳統畫法影響很大。從一九四二年的亞洲第一部動畫長片《鐵扇公主》，到五十年代在世界上獨創的水墨動畫的出現，以及《大鬧天宮》、《小蝌蚪找媽媽》、《哪吒鬧海》等動畫傑作，都使「中國動畫學派」成為世界上重要的的動畫藝術流派之一。早期的中國動畫從傳統繪畫中吸取了很多營養，例如特偉拍攝《小蝌蚪找媽媽》的初衷就是想讓齊白石的畫動起來。《大鬧天宮》、《哪吒鬧海》裏人物和風景也都是應用了傳統繪畫的方法，尤其是道教的清逸飄揚的風格影響很大。

在劇情方面中國動畫受道家文化影響也很深，很多著名動畫都是改變自古代神話故事。中國最早的動畫大師首推萬籟鳴。上世紀四十年代，萬氏兄弟製作了亞洲第一部動畫長篇《鐵扇公主》。解放後萬籟鳴又創作的《大鬧天宮》獲得國際很多大獎，至今其他中國動畫片也難以超越。中國另外一位動畫大師王樹忱，平時喜愛看山海經、封神演義等書。他拍攝的《哪吒鬧海》其中的哪吒師從太乙真人，使用的也都是道家法術和乾坤圈和渾天綾等法寶。王樹忱還有一部經典動畫《天書奇譚》改編自明朝羅貫中的神魔小說《三遂平妖傳》，講述的是蛋生與狐狸精鬥法的故事。中國八十年代的動畫片《葫蘆兄弟》和九十年代的《寶蓮燈》和現代的《秦時明月》、《風雲訣》等也都充滿了道教文化元素。可見無論從繪畫風格上還是故事劇情上，中國傳統道教文化為現代的動畫片製作都提供了豐富的素材。

對比「中國動畫學派」的輝煌，如今中國動畫明顯在走下坡路。雖然在產量和技術上有所進步，但是例如《魔比斯環》、《超蛙戰士》等3D影片卻遭到票房慘敗。《喜洋洋》、《熊出沒》等動畫雖然取得了收視率的成功，卻缺乏文化積澱，《喜洋洋》已經沒有中國特色了。很多動畫公司的目標是做中國的皮克斯，但是如果能夠恢復「中國動畫學派」時代的《大鬧天宮》、《哪吒鬧海》就已經不錯了。為什麼我們非要學外國的東西反而忘了自己的精華呢？其實現在日本漫畫之所以非常發達，也是因為學習了中國古代白描的畫法。英文裏文化Culture一詞與農業Agriculture意思有些相近，就是栽培種植的意思。文化必須要有積澱，現代的動漫遊戲必須站在傳統文化的基礎上才能更好的發展。早期的動畫大師萬籟鳴等還深受傳統畫法的影響，但現在傳統中國畫的風格在動畫中有失傳的危險，這是一個需要警惕的問題。

四、電子遊戲和傳統小說

很多電子遊戲研究學者們主張用傳統的分析戲劇和電影的敍事學（Narrative）方法來分析電子遊戲。Brenda Laurel在《作為戲劇的電腦》一書中應用敍事學理論來分析電腦遊戲，她認為電腦不是一種計算工具，而是一種類似戲劇的媒介[注二]。Janet Murray從敍事學的角度在其著作《全息面板上的哈姆雷特：賽博空間上的未來敍事》中認為電子遊戲是小說、戲劇和電影後的新的表現形式[注三]。以研究新媒體與媒介融合著稱的南加州大學教授Henry Jenkins也認為電子遊戲是一種多媒體的講故事的方式，內容產品在不同的媒介間轉換，遊戲只是和電影、小說、動漫類似的形式[注四]。

電子遊戲是一種集合了文學、繪畫和音樂的多媒體藝術形式，用電子遊戲敍事的觀點來看，電子遊戲是電影、戲劇、小說等傳統媒介的一種延伸。中國電子遊戲的巔峰作品《仙劍奇俠傳》和《軒轅劍》具有明顯的道教色彩。《仙劍奇俠傳》中的鎮妖塔和蛇身的趙靈兒頗似改編自《白蛇傳》，其中劉晉元與碟仙的戀愛也很像許仙和白素貞的故事。而仙劍中的人物酒劍仙的形象，又像極了道教神仙呂洞賓。例如仙劍中有一首詩形容酒劍仙：仗劍紅塵已是癲，有酒平步上青天；遊星戲鬥弄日月，醉臥雲端笑人間。另外一個重要的遊戲《軒轅劍》，其中故事的核心就是軒轅黃帝留下的一把寶劍，而我們知道軒轅黃帝是道家的一個代表人物，古代經常用「黃老」來指代道家。《軒轅劍》中還有女媧石、伏羲琴、山海經中的各種怪物等道教元素。除了早期單機遊戲時代的《仙劍奇俠傳》和《軒轅劍》，在隨後的網路遊戲中，如《天龍八部》、《劍俠情緣online》、《大話西遊》、《九陰真經》和網頁遊戲《神仙道》和《凡人修仙》等等，中國遊戲中的道教元素非常眾多。在美工方面，中國著名遊戲《軒轅劍三：雲和山的彼端》一些場景完全使用水墨山水畫，給玩家帶來了唯美的享受，類似這樣的遊戲也很多。

我們可以看到很多遊戲都是改編自武俠小說、神魔小說和網路玄幻小說，傳統的道教文化在新媒體時代的電子遊戲中得以繁榮發展。魯迅在《中國小說史略》中首次提出「神魔小說」的概念，他說：「且歷來三教之爭，都無解決，互相容受，乃曰『同源』，所謂義利邪正善惡是非真妄諸端，皆混而又析之，統於二元，雖無專名，謂之神魔，蓋可賅括矣」[注五]。後來，在《中國小說的歷史的變遷》中，又進一步指出：「當時的思想，是極模糊的。在小說中所寫的邪正，並非儒和佛，或道和佛，或儒釋道和白蓮教，單不過是含糊的彼此之爭，我就總結起來給他們一個名目，叫神魔小說」。這些描述「怪力亂神」的小說在封建社會受到統治階級排斥，但在市井中卻廣為流傳。發展到今天就成了《誅仙》、《凡人修仙傳》等修仙類的網路玄幻小說，這

現代的動漫遊戲必須站在傳統文化的基礎上才能更好的發展。早期的動畫大師萬籟鳴等還深受傳統畫法的影響，但現在傳統中國畫的風格在動畫中有失傳的危險，這是一個需要警惕的問題。

在全球化時代發展中國動漫遊戲產業要防止兩個極端，一個極端是完全丟棄傳統文化的寶貴財富，另一個極端是只發展民族的文化，結果中國作品很難打入歐美市場。

些小說已經成為了當今中國點擊率最高的網路小說，並且一般都被改編成了各類電子遊戲。

五、全球化時代的文化更新

在全球化時代發展中國動漫遊戲產業要防止兩個極端，一個極端是完全丟棄傳統文化的寶貴財富，另一個極端是只發展民族的文化，結果中國作品很難打入歐美市場。

首先，傳統文化的精華不能丟棄，通過前面的介紹我們已經瞭解了傳統文化在動漫遊戲中的重要作用。另外，要建立開放的面對全球的「雜交文化」。除了要繼承傳統文化的精華，面對現代性與全球化的挑戰，中國動畫遊戲也要有所更新。湯林森在《全球化與文化》一書中讚揚全球化帶來的文化混雜性（hybridity），認為混雜文化是掌握跨越國家文化的空間中某種新型態文化認同的有效概念，他們不同於國家文化的統一性，有「去疆域化」（deterritorialization）的特點[注六]。類似的，學者Pieterse認為全球化時代的文化是一種「雜交」的文化。他指出全球化不是簡單的美國化，而是產生文化雜交(Culture Hybridize)。「雜交」一詞起源於農業，但最近廣泛應用在文化研究中，被用作一個解釋全球化的文化層面的詮釋工具[注七]。

日本動漫遊戲本土化與全球化的融合相對來說做的比較好，在保留了東方文化的基礎上又可以讓西方觀眾理解。日本第一部動畫片《白蛇傳》也是取材於中國神話故事，拍攝於六十年代，比中國第一部動畫《鐵扇公主》晚了二十年。日本當代最傑出的動畫作品，如宮崎駿的《龍貓》、《幽靈公主》和《千與千尋》等，都是反映人與自然應該和諧相處的環保主題，並且很多場景發生在深山老林裏，頗類似道家尊崇自然的觀點，具有東方哲學色彩。日本著名動漫《火影忍者》中具有很多神道教的元素，如五行、狐妖、仙人模式、須佐能乎、伊邪那美等，還有金角銀角等西遊記裏的人物。其實神道教和道教有很多類似之處，例如八咫鏡、草薙劍是天皇的至寶，在火影忍者中也成了重要的武器，而劍與鏡也是道家最重要的法寶。但是需要注意的一點是，《千與千尋》、《火影忍者》等動畫的故事一般發生在現代，這樣讓歐美的觀眾比較容易接受。日本遊戲也融合了很多東西方的元素，任天堂出品的《超級瑪麗》中馬里奧被設計成義大利籍美國人，大鼻子、身穿背帶工作服、還留著鬍子的形象很容易被西方人接受。同樣，《塞爾達傳說》、《最終幻想》系列的主人公也常是金髮碧眼的形象。而不像中國的動漫遊戲如《葫蘆兄弟》、《仙劍奇俠傳》等都是發生在古代，這樣缺乏中國歷史常識的歐美人就很難理解，就好像《還珠格格》、《甄嬛傳》等中國電視劇很難在歐美流行一樣。烏爾里希·貝克在《全球化的權力與反權力》開篇就指出：「民族國家是未完成的國家，誰在世界性的超級遊戲中只打民族國家的牌，誰就輸」。中國目前應該開始重視貝克的警告。

六、道教文化的現代意義

梁燕城教授在《重建中國人的骨氣和靈魂》一文中指出中國的問題已不再是帝國主義侵略的問題，也不再是內部鬥爭的問題，而是內部腐敗的問題，是靈魂的扭曲的問題。因為中國要走向現代化，實現中國自己提出的民主法治等未來的理想，首先在文化上精神上需要有一種基礎，屬於靈性的基礎，而不僅是實用的。當然實用可以突破過去的那一種教條性，但是比實用更深的要求還需要精神的東西，需要道德的東西，因為有了道德才更實用了。每個人不僅是為了利益，而且也是為了「義」，為「義」而活，為「義」而貢獻的時候，結果是對社會貢獻更大了[注八]。中國內部腐敗的問題確實很令人擔憂，最近的劉志軍、劉鐵男案件中就可以看出很多官員其實缺

中國要走向現代化，首先在文化上精神上需要有一種基礎，屬於靈性的基礎，而不僅是實用的。當然實用可以突破過去的那一種教條性，但是比實用更深的要求還需要精神的東西。

乏信仰缺乏敬畏。而一些有信仰的人，例如香港的富豪邵逸夫，除了自己練習一些道家養生的功法，還到處捐錢辦學校，所以活了一百多歲還身體健康。可見《太上感應篇》中所說「禍福無門，惟人自召，善惡之報，如影隨形」果然真實不虛。

列維斯特勞斯在神話學研究中認為所有的神話都有相似的結構，同時他還認為，所有的神話在社會內部都有一種相似的社會文化功能，即神話是為了對世界進行解釋說明，從而解決其間的各種問題和矛盾。他認為「神話的思維總是由意識到各種對立面的存在到尋找解決這些對立面的方法而層層遞進，逐步展開的……神話的目的就是要提供一個能夠解決矛盾的邏輯模式」。神話是我們為了消除各種矛盾，讓世界成為一個可以理解並可以居住的地方而以一種文化的形式我們講給自己人聽的各種故事[注九]。傳統的道教神話故事不斷的被翻拍成現代的動漫遊戲，就是因為其對現代人依然有指導意義。

通過前面的論證我們可以看出，中國動漫遊戲中存在如此多的道教元素，是因為中國傳統藝術本身就是以道教文化為主，而現代動漫遊戲只是一種傳統的延續。當今的動漫遊戲時代，美國有超人、蝙蝠俠、鋼鐵俠等超級英雄，日本有海賊王、火影忍者、奧特曼等動漫遊戲明星。而中國主要就是靠孫悟空、哪吒、葫蘆娃、李逍遙這些神仙人物。而這些人物一般都是拯救蒼生的英雄，故事劇情一般也都是懲惡揚善的主題。筆者認為發展動漫遊戲產業的根本目的不是GDP，而是為了提高人們的文化素養。目前，動漫遊戲是青少年成長過程中最受歡迎的媒介形式，是對一個人從小進行思想道德教育的良好方式。如魯迅所說，「中國的根柢全在道教」。在中國文化全面復興的今天，如果重視發展動漫遊戲中的道教文化，將對「重建中國人的骨氣和靈魂」起到積極作用。

[注一]徐復觀《中國藝術精神》(廣西師範大學出版社，二〇〇七年)。
[注二]Brenda Laurel (1991) *Computers as Theatre,* Addison-Wesley.
[注三]Janet Murray (1998). *Hamlet on the holodeck: the future of narrative in cyberspace*. MIT Press.
[注四]Jenkins, H. (2004) *Game Design as Narrative Architecture*, in Wardrip-Fruin, N. and Harrigan, P.(eds) *First Person: New Media as Story, Performance and Game*. Cambridge.
[注五]魯迅《中國小說史略》(人民文學出版社社，二〇〇六年)。
[注六]湯林森《全球化與文化》(南京大學出版社，二〇〇二年)。
[注七]Pieterse, J. (1995) *Globalization as Hybridization,* in M. Feathersione, S. Lash and R. Robertson (eds) Global Modernities. London: Sage.
[注八]梁燕誠《重建中國人的骨氣和靈魂——梁燕誠訪談》。
[注九]思鬱《列維-斯特勞斯：知識份子時代的終結》，二〇〇九年。

Taoism culture's heritage in animation and comics

Qiang Xue (Guangxi university)

Abstract: Taoism is Chinese indigenous culture. Taoism originated in ancient times Fuxi, the Yellow Emperor and Laozi, developed in the Wei and Jin dynasties, and flourished in the Tang, in the modern art works of ACG (animation, comics and game), the traditional Taoist culture has been inherited. By study the Taoism culture in the contemporary Chinese ACG, this paper explored the modern value of traditional Taoist wisdom, and the Taoism culture's heritage and development in the era of globalization.

Key Words: Taoism， animation and comics, video game.

中國研究

知識精英和批評精神

——文化研究的「中國問題」及其出路

■ 潘道正

天津外國語大學

■ 李進超

天津社會科學院文學所

摘　要：文化研究的「中國問題」的根本不在「研究」，而在從事研究的「人」。文化研究由西方興起，是知識份子進行社會批判的重要方式，批判精神是其本質性的特徵。中國文化研究的問題就在於失去了批判精神，而其根本原因則在於缺少敢於批判的知識精英。從研究對象上來看，單純回歸伯明罕傳統，發掘「工人階級議題」，這並不現實，更不能從根本上解決問題。中國仍是農業國，農民占人口絕大多數，對中國當代文化的影響越來越大，中國文化研究要想擁有更廣闊的空間就必須走向農民文化。

關鍵詞：批判精神；知識精英；農民文化。

文化研究的「中國問題」大致包含三層意思：首先，學科意義上的文化研究存在著很多問題。如：有學者指出，文化研究本應獨立於學院之外，但在中國卻自甘「歸順」學術建制，「一次富有創造力的文化叛亂，變成了文化投機，它的結果也就可想而知了」[注一]。有學者則歎息，文化研究日漸淪為「圍牆裏的遊戲」，「『文化的位置』開始成為一個清晰的問題」[注二]。也有學者認為應該進入學術建制，而憤憤於在教育部一級學科目錄中至今沒有「名分」[注三]。其次，從研究對象上來看，沒能深入中國的實際問題，有空談理論之嫌。二〇〇八年，由陶東風、周憲主編的《文化研究》第八輯特設專題討論「文化研究的中國問題與中國視角」，「目的在於指出所謂文化研究的中國問題和中國視角的重要性」[注四]。三年後，德高望重的盛寧先生忍不住指出，文化研究至今「也沒看見搞出了什麼大的名堂」，並呼籲「把對文化研究的理論興趣轉向具體的個案分析」，以期走出文化研究的困境[注五]。盛寧的文章引起了較大的爭議。第三，作為學術範式的文化研究在中國化的過程中出現了蛻化變質。這個問題主要是由美國杜克大學教授、華裔學者劉康提出來的，在他看來，「關於文化研究的中國問題與角度的爭論，或許可以超越學科建制問題的爭論，從建設性的角度，推動學術理論與方法的創新，思考中國如何從理論消費國向理論生產國轉換」[注六]。在以上三個層面中，學科範式的問題無疑是最根本、也是最難解決的。劉康把解決的辦法寄希望於「理論和方法的創新」，但未觸及到問題的根本。文化研究「中國問題」的根本在於缺少批判精神，而原因則在於真正意義上的知識精英的缺場，換句話說，問題的癥結不在「研究」而在進行研究的「人」。本文將首先就這兩個方面作深入的探討，進而指出解決問題的最好方法不是「重回伯明罕」，而是走向農

文化研究由西方興起，是知識份子進行社會批判的重要方式，批判精神是其本質性的特徵。中國文化研究的問題就在於失去了批判精神，而其根本原因則在於缺少敢於批判的知識精英。

民文化。

一、批判精神的缺失

文化研究作為一種學術範式，自上世紀六十年代在西方興起以來，「從頭到腳」都充滿著批判精神。對中國文化研究影響最大的法蘭克福學派和伯明罕學派莫不如是。跟馬克思主義淵源極深的法蘭克福學派的文化理論本就被稱為「批判理論」，其批判性自不待言。而伯明罕學派領袖人物斯圖亞特•霍爾乾脆認為文化研究根本就身處戰場之中，他說：「我認為存在著一場持續的和肯定是不均等的鬥爭，由主流文化發起，不斷地要去破壞或重組大眾文化，要把大眾文化的定義、形式包圍和限制在統治形式的更具包容性的範圍之內。存在著對抗的點，也存在著被淘汰的時刻。這是文化鬥爭的辯證法。在我們的時代，這個辯證法一直持續著，沿著對抗與接受、拒絕與投降的複雜路線前進，使文化領域變成一個持續的戰場」[注七]。在這硝煙四起的「戰場」中，任何所謂中性、客觀的文化研究都無存身之地。然而，中國的文化研究卻不見此等劍拔弩張的景象。下面，我們不妨作些具體的解讀。

法蘭克福學派的文化工業理論可謂國內學者最受青睞的理論之一。文化工業理論對日漸同一化、娛樂化、平庸化的大眾文化持堅決的否定態度。不過，其批評對象雖是大眾文化，但矛頭卻直指「資本主義的絕對權力」。霍克海默和阿道爾諾曾一針見血地指出：「物質生產中的供求機制正在瓦解，而上層建築則在統治者的偏好中變成了一種轄制。消費者總是那些工人、雇員、農民和地位偏下的中產階級。資本主義生產從身體和靈魂上都對它們進行了限制，使他們成為孤立無助的犧牲品。相比於自身而言，統治者總是很自然、很嚴厲地對他們施加道德壓力，今天，受騙的大眾甚至要比那些成功人士更容易受到成功神話的迷惑。他們始終固守著奴役他們的意識形態。……只有通過採用比較狡猾的方式，迎合人們對這種無用之物的需求，才能在總體上保證制度的和諧」[注八]。在他們看來，大眾文化的同一化、娛樂化正是資本主義經濟和權力集中化的結果。通過壟斷傳媒、阻斷異議，社會權力對文化工業產生了強制作用，同一中包含著等級秩序，快感成了馴服的理由，強大的文化工業生產出了大量「自願的奴隸」——大眾。這樣，通過對文化工業的批判，深刻揭示了大眾無助的處境，對他們其實是寄予了深切的同情，而對資本主義的絕對權力則進行了無情的批判。

不可否認，中國的文化研究繼承了法蘭克福學派對大眾文化的批判態度。大眾文化被視為平庸粗俗的文化，非但一無是處還禍害無窮，而大眾則無異於沒頭沒腦的群氓。然而，我們的批判也就到此為止，對大眾文化現象背後的成因則噤若寒蟬。比如，張汝倫在《論大眾文化》這篇言辭激烈的文章中，引瑪律庫塞的理論，把大眾文化斥責為「操縱大眾的文化」[注九]，但對大眾文化背後起操縱作用的經濟、政治權力以及壟斷傳媒等為瑪律庫塞所極力譴責的對象卻沒有深究。再比如，同樣是對文化工業追求娛樂的解釋，霍克海默和阿道爾諾毫不遲疑地指出：「晚期資本主義的娛樂是勞動的延伸。人們追求它是為了從機械勞動中解脫出來，養精蓄銳以便再次投入勞動」[注十]，一針見血地批判了娛樂服務於文化工業剝削大眾勞動的本質。而金元浦則作了相當積極的解釋：「人們希望能在緊張工作之後宣洩情感、放鬆筋肉、調節精神，甚至享受生理快感」[注十一]。說來頗有勞逸結合的幸福感。與此同時，「永遠正確的辯證法」不出所料地應用開來。潘知常在《文化工業：美學面臨著新的挑戰》一文中說：「『文化工業』並非一個可以簡單肯定或簡單否定的問題」。他的結論是：「『文化工業』——既是美學的地獄之門，又是美學的天堂之路」[注十二]。這

文化研究作為一種學術範式，自上世紀六十年代在西方興起以來，「從頭到腳」都充滿著批判精神。在這硝煙四起的「戰場」中，任何所謂中性、客觀的文化研究都無存身之地。然而，中國的文化研究卻不見此等劍拔弩張的景象。

伯明罕學派對大眾文化的肯定，成了國內文化研究新的起點。「感性愉悅」成了「中國大眾文化學」的核心概念，大眾文化不再是敗壞社會、腐化藝術的盲目力量，而是實現「人類感性的解放」的一種方式。

種貌似極其客觀的說法其實不過是廢話，而諸如此類的論調卻在國內的文化研究中大行其道，使得文化研究成了兩邊不得罪的「中庸之術」。

同法蘭克福學派毫不妥協的批判相比，伯明罕學派明顯要溫和些，雖說仍秉持著前者的戰鬥精神，但至少對大眾文化持認可姿態，這顯然更容易為習慣了肯定的國內學者所接受。事實上，伯明罕學派對大眾文化的肯定，成了國內文化研究新的起點。在《當代大眾文化與中國大眾文化學》一文中，王一川引證了霍爾著名的「制碼與解碼」理論，非常辯證地指出：「大眾文化決不是鐵板一塊，公眾既可能淹沒也可以尋求自己的主體性」。大眾文化則被定義為「以大眾傳播媒介（機械媒介和電子媒介）為手段、按商品市場規律去運作的、旨在使大量普通市民獲得感性愉悅的日常文化形態」[注十三]。「感性愉悅」成了「中國大眾文化學」的核心概念，大眾文化不再是敗壞社會、腐化藝術的盲目力量，而是實現「人類感性的解放」的一種方式。就這樣，王一川有選擇地強調了霍爾理論中肯定的一面。「文化領域」不再是一個「持續的戰場」，而是大眾文化、主導文化和高雅文化通力合作，解放人民被長期壓抑的感性、消解長期壓抑著人民的理性的「新景觀」：「不僅以感性愉悅為核心的大眾文化成為中國都市文化的主潮，而且它還連帶著使主導文化和高雅文化都似乎理直氣壯地把感性愉悅作為一種必要的和不可缺少的目的因素植入自身軀體之中，而以往那種嚴肅的理性沉思精神則相對減弱了，有時甚至被消融了」[注十四]。至此，霍爾文化理論中所秉持的批判精神早已蕩然無存。

世紀之交，美國文化學家菲斯克的理論在國內大行其道，而在當今西方諸多文化理論中，菲斯克的理論恰恰最缺少批判精神。菲斯克曾因此受到激烈的指責，他的理論也被貶為「新修正主義」：「新修正主義是文化研究發展的最新階段：其主題是快樂、授權、抵抗和大眾鑒別，它代表這一個『從更具批判力的立場退卻』的階段」[注十五]。但就算是菲斯克也沒忘本，還是謹守著自法蘭克福、伯明罕學派而來的文化衝突觀點，「大眾文化始終是一種關於衝突的文化，它總是關涉到生產社會意義的鬥爭，這些意義是有利於從屬者的」[注十六]，並承認文化領域依然是激烈爭奪著的「戰場」：「所有的大眾文化都是一場鬥爭過程，而這場鬥爭，發生在社會經驗、人的個性及其與社會秩序的關係、該秩序的文本和商品的意義之上」[注十七]。可是，我們在運用菲斯克文化理論的時候，就連這麼一點「戰鬥精神」也剔除了，剩下的只能是無原則的「肯定和讚美」。

中國的「文化研究」就這樣失去了其題中應有的批判精神。需要說明的是，本文並不否認文化研究中的肯定精神。任何否定最終都是為了肯定，否則毫無意義，這是再明白不過的道理。只是，本文想強調的是，「立」首先要建立在「破」之上，至少對於文化研究範式來說應該如此，最不濟也應該「立」、「破」並舉，但我們顯然缺少否定的勇氣，而誠如國內有學者所言，沒有批判精神的文化批評無異於失去了靈魂：「對於文化批評來說，批判精神的淡化或喪失是一件十分重要的事情，因為這意味著它失去了自己的靈魂，變成了一具行屍走肉」[注十八]。很顯然，這正是文化研究中最具本質性的「中國問題」。

二、知識精英的缺場

實際上，中國文化研究批判精神的缺失早已是大家公認的事實。問題的關鍵是：為什麼會缺失？答案只能到作為文化研究主體的知識份子那兒才能找到。不過，我們先得從精英文化說起。

自上世紀九十年代中期大眾文化興起以來，有些知識份子就開始像個被拋棄了的怨婦一樣喋喋不休地指責大眾文化導致

了精英文化的衰落，使「精英文化正陷入空前的危機」[注十九]。以文化研究著稱的陶東風教授就一口咬定，文化「去精英化」的罪魁禍首是「大眾娛樂文化」：「九十年代以後，大眾傳播手段，特別是網路的迅速發展和普及，打破了精英知識份子對文學藝術和文化活動的媒介手段的壟斷性占有，導致文學和文化活動「准入證」的通脹和貶值。這使得當代中國文化進入了前所未有的『去精英化』時代」[注二十]。但問題是：我們有過精英文化嗎？

什麼是精英文化？陶東風在最近發表的《核心價值體系與大眾文化的有機融合》一文中引布迪厄的理論給出的定義是：「精英文化是面向小眾和同行的，這決定了其崇尚創新、追求差異、排斥重複和類似的品格（布迪厄的觀點），其價值觀和美學理想往往具有對主流文化的顛覆性」。「主流文化」指的則是「在一個社會中真正佔據主導地位的文化，是真正支配大眾的思維和行為方式、在大眾日常生活中得到踐行的價值觀」[注二十一]。並不等同於通行的「官方文化」、「精英文化」和「大眾文化」三分法中的任何一種。不過，大眾文化的興起是九十年代以後的事，之前一統天下的是官方文化，至少在八十年代之前可以說官方文化就是主流文化，那麼試問：我們曾經有過顛覆主流文化的精英文化嗎？不錯，八十年代改革開放後，隨著西方文化的湧入，的確形成了一種類似陶東風所說的「審美—道德主義」的精英文化，但那完全是「西風」帶來的產物，與其說是「我們的」精英文化，毋寧說是西方精英文化反射的海市蜃景，而且也的確短命——隨著八十年代末九十年代初知識份子抗爭的失敗，很快就不復存在了。而那時所謂的大眾文化頂多才呱呱墜地，怎麼能把精英文化的衰落賴在大眾文化的頭上呢？

可以說，在沒有大眾文化之前，所謂的精英文化從屬於官方文化，不過是附庸、傳聲筒，根本就沒有自己的獨立性，其「存在」本就成問題。然而，它雖從不敢向官方文化要「身份」，卻把罪責一股腦兒地推到後來的大眾文化身上。這就好比阿Q，被趙太爺剝奪了姓趙的權利時不敢吭聲，卻因為身上的蝨子不夠多而理直氣壯地遷怒跟他同樣低卑的王胡。就此而言，大眾文化不過是替罪羊。人們總是埋怨大眾文化如洪水泛濫，摧毀了高雅的東西，敗壞了趣味甚至道德，但問題其實不在大眾文化有多麼兇猛，而在於缺少精英文化。同樣，當人人都在探討著精英文化能不能拯救大眾文化、將如何拯救大眾文化時，卻忘了我們根本就不曾有過什麼精英文化。而結果也許正好相反：在大眾文化這片蓬勃生長的雜草叢的保護下，真正的精英文化得以悄悄地醞釀、成長。

至此，我們不得不問一個更殘酷的問題：我們有精英知識份子嗎？徐復觀曾批評民國時期的知識份子說：「平日視稍有異見，稍有獨立精神的知識份子如糞土、如草芥，積忿所至，一到有機可乘，即橫決於一旦，甚至棄是非利害於不顧」。至此，「中國的知識份子，可以借莊子的話說：『臣之質亡矣』」[注二十二]。民國如此，當今又如何？我們可以把建國六十多年來的知識人大致分成三代：第一代多為三十年代以前生人，他們在建國前就已經完成了自身的知識建構，可謂真正的知識精英，但建國後歷經政治運動，很多人走向了死地，有一些雖苟活下來，但脊樑骨已被打斷，且再無直起腰杆的可能；第二代大致相當於四五十年代生人，他們基本上都是在紅旗下長大，是被完全意識形態化了的一代，在中國特色的馬克思主義世界裏自成一統，而同傳統文化的聯繫則完全被斬斷，可謂被閹割了的一代，他們對那高高在上、專橫跋扈的「父權」充滿著本能的畏懼；第三代約為六七十年代生人，他們少年乃至青年時代差不多都在文化的沙漠裏，後雖遇改革開放，但時不我待，文化積澱薄弱，想接續傳統力不從心，欲窮究西學

當人人都在探討著精英文化能不能拯救大眾文化，卻忘了我們根本就不曾有過什麼精英文化。而結果也許正好相反：在大眾文化這片蓬勃生長的雜草叢的保護下，真正的精英文化得以悄悄地醞釀、成長。

余英時所說的「知識精英」就是薩義德所說的「真正的知識份子」，他們最突出的特徵就是敢於求真，有擔當，或者像薩義德以身作則的那樣，敢於「向權力講真話」。

又無從著手，惶惶然亂啃一氣，結果成了不中不洋不古不今之人，無論就哪一個傳統來說都名不正言不順，處境之尷尬一如太監的兒子。這三類知識份子無不是「亡質」之人，遑論精英？當然，當下知識份子的境遇比以前要好很多，但誠如有學者指出的，「從一九九〇年代中後期開始，國家逐漸通過重建學術規範加強了對學術的控制。圍繞學術建制的自主權和所有權，學者和國家進行了博弈，最後以國家的大獲全勝而告終。通過對學術生產者（學歷，比如碩士點、博士點的審批）、生產資料（學術基金，比如各種級別課題的申報）、生產成果（學報，比如核心期刊的劃定）的控制，中國學術建制具有了一副剛性框架」[注二十三]。一日入此框架，終生不復獨立，而環視泱泱華夏，幾無一知識份子能獨立於此框架之外。

什麼是精英知識份子？薩義德說：「真正的知識份子在受到形而上的熱情以及正義、真理的超然無私的原則感召時，叱責腐敗、保衛弱者、反抗不完美的或壓迫的權威，這才是他們的本色」[注二十四]。而著名美籍華人學者余英時則把知識份子分成了三種類型：一、能識文斷字的人；二、才智出眾、術有專攻的人；三、學識淵博、品行卓越，且憂國憂民，積極參與社會，行使著「社會的良心」的人。三種類型中只有第三種才稱得上「知識精英」：「這一類型的知識份子決不會是僅僅關懷一己利害的『自了漢』。相反地，從求真的精神上所發展出來的道德情操自然會引導他們去關懷文化的基本價值，如理性和公平」[注二十五]。可見，並非有「知識」就能成為精英。余英時所說的「知識精英」就是薩義德所說的「真正的知識份子」，他們最突出的特徵就是敢於求真，有擔當，或者像薩義德以身作則的那樣，敢於「向權力講真話」。然若以此衡量，不知當今中國有誰敢自稱知識精英？

從根本上來說，正是作為文化研究主體的知識精英決定了文化研究的批判精神。很難想像，若沒有阿諾德、霍克海默、阿多諾、威廉斯、霍爾、薩義德等諸多知識精英賦予的批判氣質，西方現代文化批評還會如此犀利而又成效卓著地風行了半個世紀之久。反之，也就不難理解，在知識精英像恐龍一樣稀缺的當代中國，文化研究就不可能具有批判精神。

三、走向「農民文化」

必須承認，上述關於知識份子的結論是相當悲觀的。精英知識份子群體不可能在短期內形成，這就意味著文化研究的「中國問題」也不可能得到根本的解決。如此，我們只能退而求其次，在第二個層面上即研究對象上尋找突破口了。盛寧批判中國文化研究糾纏於理論而忽略實踐，這其實沒有道理。首先，我們需要理論，原因很簡單：我們雖引進了很多理論但一直沒有自己的理論，因此理論生產的重要性、迫切性不言而喻；其次，我們其實不缺少實踐研究[注二十六]。事實是，我們一直在進行理論研究，同時又在進行著大量的實證研究，但也的確沒搞出什麼「大的名堂」。就此而言，確可以說陷入了困境。而且，問題遠不是要理論還是要實踐那麼簡單了。於是，有學者主張重新審視西方文化的發展歷程，以反觀我們自身，找出問題的根本——畢竟我們的文化研究是照著人家的葫蘆畫起來的。正是在這樣的語境下，中國當代文化研究的先驅戴錦華率先喊出了「重回伯明罕」的口號，並身體力行，首先開始了「重訪伯明罕」之旅。

在「重訪伯明罕」的過程中，戴錦華發現了很多「歷史事實」，比如：前伯明罕時期的雷蒙廉•威廉姆斯、霍加特和E. P.湯普森的工作有著一個共同主題——英國的工人階級；文化研究得以產生的基本命題是「階級議題」；文化研究中的一些關鍵詞，諸如「日常生活」原指的是工人階級社群或曰底層的日常生活，「亞文化」或「青少年

文化」也特指那個時期在英國工人階級社群中出現的朋克文化。更讓戴錦華吃驚的是：前伯明罕學派建立在工人階級文化之上的許多基本命題，在伯明罕學派鼎盛時期及後來盛行於美國的文化研究中，被嫁接到了中產階級文化上，「日常生活變成了中產階級的日常生活，日常生活的反叛成了約翰·菲斯克式的『迷失在超市當中』」，而這一「錯位」直接誤導了九十年代才興起的東亞地區的文化研究。諸如此類的「發現」當然都是為了反觀中國的文化研究，「通過重訪伯明罕來重新展現文化研究所可能包含的動力，是為了在中國的現實語境中重新定義和規劃文化研究，將中國的命題、也是全球文化研究始終的匱乏，諸如農村與農村文化納入到中國文化研究的理論與實踐之中」[注二十七]。這樣，通過「重訪伯明罕」， 戴錦華至少為困境中的中國文化研究指出了兩條出路：回到工人階級文化和走向農村文化。

工人階級議題本就是「重回伯明罕」的重頭戲。伯明罕學派的主要人物如威廉斯、霍加特、湯普森等都出身工人階級家庭，他們最為重要的著作如霍加特的《識字的用途》、湯普森的《英國工人階級的形成》等，無不是深入工人階級生活實證研究的成果。對工人階級文化的深入研究，為他們後來的文化研究提供了大量的靈感，也為伯明罕學派走向興盛打下了堅實的基礎。相比之下，國內文化研究在這方面無疑嚴重缺課。但是，我們也不得不承認，中國根本就沒有像英國工人階級那樣成熟、獨立的工人群體。在中國，「工人」雖一度是個無比光榮的稱號，但他們甚至沒有自己獨立的工會組織，也沒能形成相對穩定的文化價值觀念，實際上從公共空間到私人空間都被強大的主流意識形態所建構。就此而言，中國工人階級甚至算不上具有獨特身份的群體，而不過是無數「螺絲釘」的鬆散組合。另一方面，中國工人階級在價值觀念上同主導文化一直保持著高度的一致性。文化身份的模糊必然會使「工人階級文化」的提法大打折扣，而如果我們不顧如此重大的差異，盲目套用伯明罕學派的研究路數，極有可能陷入更大的困境。也許正是出於這樣的考慮，戴錦華才開出了「走向農村」的藥方。不可否認，從戴錦華的角度來看，這個命題提得非常突兀且大而化之，更缺少進一步的界說。然而，這也許是她重訪之旅意義最為重大的收穫。

無論如何，跟伯明罕學派賴以興盛的老牌工業國家英國相比，我們的文化傳統畢竟植根於農耕文明，且至今仍是農業國家。說到底，農民畢竟占了我們總人口的三分之二強——其實，只此一條就足夠了：漠視社會絕大多數人群的文化研究還能有什麼說服力嗎？但不幸的是我們的文化研究還真無視了農民的存在，「儘管到處都在城市化，兩億多農民進城打工，中國的大部分地區依然還是農村，大部分人口也依然還是農民。可是，至少到目前為止，中國大陸的文化研究基本上還是盯著『都市』，以至於文化研究幾乎可以等同於都市文化研究，文化研究界對今日鄉村現實的隔膜，由此造成的種種幻覺，都顯得非常觸目」[注二十八]。這無疑是文化研究最嚴重的「中國問題」之一，而要想走出困境，就必須走向農民文化。但遺憾的是，我們很多所謂的文化研究者甚至還在令人無語地質疑：有農民文化嗎？

我們當然有農民文化。從歷史上來看，中國三教合一的文化傳統，在「下沉」的過程中，正是在農民階級的集體無意識中實現了最深厚的積澱，並得到了最完整的保存。就拿宗教[注二十九]來說，當下農村佛教、基督教乃至各種「邪教」之所以能風行一時，跟農民階級積澱深厚的民間宗教觀念不無關係，可以說正是傳統上積澱下來的宗教意識為那些現代宗教的傳播提供了肥沃的土壤。新中國成立半個世紀以來，農民們勒頸褲腰帶，節衣縮食，生活在溫飽線上，把自身的價值和剩餘價值都

工人階級議題本就是「重回伯明罕」的重頭戲。伯明罕學派的主要人物，對工人階級文化的深入研究，為他們後來的文化研究提供了大量的靈感，也為伯明罕學派走向興盛打下了堅實的基礎。相比之下，國內文化研究在這方面無疑嚴重缺課。

一股腦兒地奉獻給了國家，中國農民以他們龐大的基數奠定了新中國的經濟基礎，支撐著這個國家不斷地走向繁榮富強[注三十]。同時，也用他們的勤勞善良、堅忍不拔的品性以及在艱苦的勞作中領悟出來的生存智慧，打下了新中國文化的底色，並直接影響著人民大眾的文化建構。誰也不能否認，我們當下的大眾文化中充滿了農民因素。且不說每年中央電視台影響深廣的春節晚會上，總不缺少農民因素，單說趙本山以一身農民形象[注三十一]縱橫娛樂文化界二十多年，至今無人能夠取代，這難道還不足以說明問題嗎？也許有人會把原因歸於意識形態的需要，但若沒有廣泛的民眾基礎，意識形態再怎麼宣傳也不可能有這麼大的效果。

當然，隨著城鎮化進程的加快，農民文化的確正在萎縮消亡。可這不正是文化研究應該著力研究的嗎？伯明罕的「階級議題」是工人階級，我們的應該是農民階級。伯明罕學派的霍迦特憂心的是工人階級文化的消失，我們應該擔憂的是農民階級文化的消失。我們不僅要進行實證研究，更要深入農民階級進行實證研究。也許，只有當我們有了可以媲美湯普森《英國工人階級的形成》的《中國農民階級的形成》這樣的成果時，才可能真正搞出「大的名堂」來。

結語

斯圖亞特•霍爾在談到七十年代他和同行在伯明罕文化研究中心所做的工作時曾說過：「我們奮鬥的目標就是在文化研究中發現一種實踐機制，可以產生出完整的知識份子」[注三十一]。此目標有多麼偉大姑且不論，單說文化研究實踐能產生出知識份子這一論斷，倒可以讓我們生出些許的希望。果真如此，走向農民文化的實證研究就有可能在中國產生真正的知識份子，這樣豈不就解決了知識精英缺場的問題？而只要有敢於批判的主體，自然就會把批判精神貫注到文化研究中去，那麼文化研究的「中國問題」也就迎刃而解了。

最後，順便說一下，在我看來，文化研究「中國問題」的第一層含義——學科危機根本不是問題：真正的主體、有效的範式加上明確的對象就足以展開研究，與「學科」何涉？

中國工人階級在價值觀念上同主導文化一直保持著高度的一致性。文化身份的模糊必然會使「工人階級文化」的提法大打折扣，而如果我們不顧如此重大的差異，盲目套用伯明罕學派的研究路數，極有可能陷入更大的困境。

[注一]王曉漁，《文化研究的中國問題》，載《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇五年第六期。

[注二]戴錦華，《學術的位置——戴錦華教授訪談錄》，載《學術月刊》，二〇〇六年第十一期。

[注三]王曉明，《文化研究的三道難題——以上海大學文化研究系為例》，載《上海大學學報》（社會科學版）二〇一〇年第一期。

[注四]周憲，「主編的話」，載《文化研究》第八輯(桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇八年)，頁二。

[注五]盛寧，《走出「文化研究」的困境》，載《文藝研究》二〇一一年第七期。

[注六]劉康，《文化研究的中國問題和理論創新》，載《文化研究》第八輯(桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇八年)，頁三六。

[注七][英]斯圖亞特•霍爾，《解構「大眾」筆記》，見陸揚、王毅選編《大眾文化研究》(上海：三聯書店，二〇〇一年)，頁四八。

[注八][德]馬克斯•霍克海默，[德]希歐多爾•阿道爾諾，《啟蒙的辯證法——哲學斷片》，渠敬東、曹衛東譯(上海人民出版社，二〇〇三年)，頁一四八至一五〇。

[注九]張汝倫，《論大眾文化》，載《復旦學報》，一九九四年第三期。

[注十][德]馬克斯•霍克海默，[德]希歐多爾•阿道爾諾，《啟蒙的辯證法——哲學斷片》，渠敬東、曹衛東譯(上海人民出版社，二〇〇三年)，頁一五三。

[注十一]金元浦，《試論當代的「文化工業」》，載《文藝理論研究》一九九四年

中國農民以他們龐大的基數奠定了新中國的經濟基礎，同時，也用他們的勤勞善良、堅忍不拔的品性以及在艱苦的勞作中領悟出來的生存智慧，打下了新中國文化的底色，並直接影響著人民大眾的文化建構。

第二期。

[注十二]潘知常，《文化工業：美學面臨著新的挑戰》，載《文藝評論》，一九九四年第四期。

[注十三]王一川，《當代大眾文化與中國大眾文化學》，載《藝術廣角》，二〇〇一年第一期。

[注十四]王一川，《當代大眾文化與中國大眾文化學》，載《藝術廣角》，二〇〇一年第一期。

[注十五][英]約翰·斯道雷，《文化理論與通俗文化導論》，楊竹山等譯(南京大學出版社，二〇〇六年)，頁二二三。

[注十六][美]約翰·菲斯克，《解讀大眾文化》，楊全強譯(南京大學出版社，二〇〇一年)，頁二。

[注十七][美]約翰·菲斯克，《理解大眾文化》，王曉玨 宋偉傑譯(北京：中央編譯出版社，二〇〇一年)，頁二八。

[注十八]趙勇，《批判精神的沉淪——中國當代文化批評的病因之我見》，載《文藝研究》，二〇〇五年頁十二期。

[注十九]鄒廣文，《當代中國的主流文化、精英文化與大眾文化》，載《杭州師範學院學報》，二〇〇二年第六期。

[注二十]陶東風，《無聊的遊戲：去精英化時代的大眾娛樂文化》，載《文化研究》第八輯(桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇八年)，頁九。值得注意的是，在該文中陶東風用詞謹慎，特指「消費文化或娛樂文化」，至於其同「大眾文化」是怎樣的關係則語焉不詳。不過，在最近發表的《核心價值體系與大眾文化的有機融合》（《文藝研究》二〇一二年第四期）一文中，陶東風倒是給予了大眾文化以極高的評價。

[注二十一]陶東風，《核心價值體系與大眾文化的有機融合》，載《文藝研究》二〇一二年第四期。

[注二十二]徐復觀，《中國知識份子精神》(上海：華東師範大學出版社，二〇〇三年)，頁一五

[注二十三]王曉漁，《文化研究的中國問題》，載《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇五年第六期。

[注二十四][美]愛德華·薩伊德，《知識份子論》，單德興譯(北京：三聯書店，二〇〇二年)，頁一三。

[注二十五]余英時，《中國知識份子論》(鄭州：河南人民出版社，一九九七年)，頁一一八。

[注二十六]具體可參見王偉的文章《「文化研究」的意義與問題》，載《學術界》二〇一一年十期，文中列舉了大量文化研究

隨著城鎮化進程的加快，農民文化的確正在萎縮消亡。伯明罕學派的霍迦特憂心的是工人階級文化的消失，我們應該擔憂的是農民階級文化的消失。我們不僅要進行實證研究，更要深入農民階級進行實證研究。

的實例，足以反駁盛寧的批評。事實上，陶東風、周憲主編的《文化研究》二〇〇八年第八輯，理論文章只占四分之一，餘下的全部是實證研究。

[注二十七]戴錦華，《學術的位置——戴錦華教授訪談錄》，載《學術月刊》，二〇〇六年第十一期。

[注二十八]王曉明，《文化研究的三道難題——以上海大學文化研究系為例》，載《上海大學學報•社會科學版》二〇一〇年第一期。

[注二十九]值得注意的是，我們的文化研究也很少涉及宗教，就像宗教跟文化無關似的。

[注三十]八億農民每人上交一元錢的稅收，就是八億元的財富，新中國能有今天的繁榮富強，其財富的積累主要就是靠壓榨農民的剩餘價值。可是，我們那些高雅到眼睛超過了頭頂的專家學者們，看到的只是風光無限的領導、工廠主、企業家等等「名人」。殊不知，在我們中國特色的社會機制中，這些人只要能為社會創造幾十萬上百萬的效益，就能在各級政府獲得超國民待遇，享受政策上的巨大優惠，最終算來他們從社會獲得的回報甚至遠遠超過他們的貢獻。

[注三十一]二〇一〇年四月「趙曾門」事件中，學界泰斗曾慶瑞批評趙本山導演的《鄉村愛情故事》缺乏「歷史進程中本質的真實」，是「偽現實主義」，趙本山憤而反駁：「這位教授提到的農村生活，我想知道，您熟不熟悉農村生活？農村到底什麼樣？您去沒去過？您體驗過嗎？」曾慶瑞至今也沒能正面回答趙本山的質問，而眾多文化研究者們又有多少人敢於直面「本山之問」呢？

[注三十二]轉引自加里•霍爾和克雷爾•伯查爾合著《新文化研究的理論探險》，楊建國譯，載陶東風、周憲主編《文化研究》第八輯(廣西師範大學出版社，二〇〇八年)，頁一八九。

The 'Chinese Issue' in Cultural Study and Its Way-out

Pan Daozheng (Tianjin Foreign Studies University)

Li Jinchao (Tianjin Academy of Social Sciences)

Abstract: The essence of 'Chinese Issue' in Cultural Study does not lie in the 'Study', but in the 'Person' who pursues the Study. Cultural Study originated from western culture. It's an important pattern for the intellectual to carry out their criticism to the society and the spirit of critique is just the essential feature of it. However, the problem of Chinese Cultural Study is precisely that there are fewer elite who dare to criticize the society, and this leads directly to the lose of the spirit of critique. As far as the study object is concerned, it's not an efficient way to purely return to the tradition of Birmingham and to explore on the 'issue of working class', because this can't solve the problem essentially. China is an agriculture country, most of the population is peasant and they will influence the Chinese contemporary culture more and more, so turning to the culture of peasants will be the bright future of Chinese Cultural Study.

Key Words: the spirit of critique, elite, the culture of peasants.

三網融合與社會媒介生態

——傳媒手段和方法的發展趨勢及其影響

■ 彭逸林、尹夢穎

重慶大學新聞學院

摘　要：傳媒和通信是人類信息傳播的兩種主要方式。伴隨人類信息技術的發達，傳媒業與通信業沿著各自的傳播邏輯與傳統逐漸趨同，這一趨同表現在技術融合、業務融合、平台融合、市場融合以及機構融合。手機媒介是迄今傳媒與通信的集大成者，是統合兩大傳播方式最合適的切入點。手機視頻則既代表了視聽時代視聽語言的發展趨向，又代表了以個人為中心，或個人或群體或大眾的全球信息雙向傳播的潮流。

中國的三網融合提了多年，但遲遲未能真正啟動，電信運營商在業務互相進入打破壁壘方面已經有所融合，而廣電限於輿論管控的功能在向其他網業務的開發上相對保守，遲遲沒有動作。二〇一〇年第一批三網融合試點，上海的經驗是擴張廣電網；當下中國經濟發展的轉型處於尋找新增長點的艱難時期，文化傳媒、創意產業作為經濟轉型的新增長點引起國家重視，而手機作為應用增長最快的移動視頻終端，它的應用功能將會因三網融合而發展，並由此帶來社會媒介生態的變化，對媒介、對社會提出挑戰。

本文認為手機視頻的發展邏輯完全寓於社會的、傳媒的、通信的歷史發展線路中。本文在概括我國手機視頻發展現狀的基礎上，從視聽時代人類信息傳播的變遷、變革傳統電視、無所不能的智慧手機與移動通信技術，以及互聯網革命四方面剖析手機視頻的發展動力。認為正是這些變革促進了手機視頻的發展。文章試圖從用戶體驗、市場滲透與三網融合下行業體制障礙三個層次探討我國手機視頻發展遇到的現實難題。最後，得出我國手機視頻發展的主要趨勢為多網多屏模式並存、UGC發展促手機視頻使用、視聽社區化的發展趨勢，而這個趨勢如果不被行政的強制性手段打斷，則會引起社會媒介生態的變化，並影響到社會發展。

關鍵詞：手機視頻，視頻使用，發展，視聽新媒體。

手機媒介是迄今傳媒與通信的集大成者，是統合兩大傳播方式最合適的切入點。手機視頻則既代表了視聽時代視聽語言的發展趨向，又代表了以個人為中心，或個人或群體或大眾的全球信息雙向傳播的潮流。

一、手機視頻的發展現狀

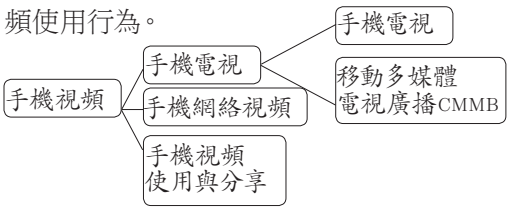
（一）手機視頻的概念與分類

手機視頻的概念是指使用具有通信功能的智慧移動手持終端，通過各種傳輸與交換技術，收看或使用視頻內容的傳播方式。其外延在移動手持終端上，包括智慧手機、具有通信功能的平板電腦/超級本等；傳輸與切換式網路包括移動互聯網、廣播電視網、Wi-Fi等無線寬頻網；視頻內容包括電視節目、電影、網路視頻、手機短片和廣義的使用者生成內容等。既包括視頻觀賞，又包括UGC上傳與分享、即時視頻通話、手機直播、視訊會議、視頻監控等。過去手機電視、手機廣播電視、手機播客等概念已不再適用，而應回歸「手機視頻」概念。另外，中國移動數位多媒體電視

以往的手機視頻概念存在諸多的討論，但是隨著技術的進步，我們不難發現，手機視頻的概念也隨之逐漸豐滿，單個手機視頻的概念已經很難準確地指代特定的手機視頻傳播與業務類型。

CMMB在車載GPS、mp4等不具備移動通話功能的終端所提供的手持電視服務不屬於本文討論的手機視頻範疇。

以往的手機視頻概念存在諸多的討論，但是隨著技術的進步，我們不難發現，手機視頻的概念也隨之逐漸豐滿，單個手機視頻的概念已經很難準確地指代特定的手機視頻傳播與業務類型。借鑒美國AT&T公司的業務分類辦法，可將在手機上播放與使用的所有視頻活動統稱為手機視頻，下劃分為手機電視（Mobile TV）、手機網路視頻（Mobile Internet Video）、視頻分享（Shared Video）三大類（見圖一）。其中手機電視指以電視台節目為主要內容的視頻觀看節目，分為手機電視台（包月、不計流量、以移動通信技術為傳輸與交換技術）和移動多媒體廣播電視CMMB（包月、不計流量、以廣播技術為節目傳輸與交換的規範）。手機網路視頻指以移動通信網路為傳輸與交換技術的互聯網視頻或手機視頻觀看。視頻分享與使用泛指手機視頻的使用，包括將手機作為補償方式參與媒體互動，製作、上傳手機視頻，以及在即時通信、社交網路、視頻郵件等應用中的視頻使用行為。



圖一、手機視頻概念

（二）手機視頻的業務類型概述

按照本文對手機視頻的界定，手機視頻在我國的業務類型[注一]主要有三種：一是基本延續傳統電視形態的手機電視，往下細分為移動多媒體廣播電視CMMB（含與中國移動合作的TD-CMMB）和未來我國或借助衛星實現傳輸的手機電視、地面無線類比手持電視、手機電視台；二是媒體手機網路視頻，分為網頁版與用戶端兩類；三是手機視頻使用與分享，有可視電話、視訊會議、視頻郵件、即時通信、社交圈、手機購物、視頻監控等。

第一類手機電視中的CMMB是由我國廣電總局自主研發的天地一體數位廣播電視的移動接收技術，由於CMMB專用衛星尚未發射，傳輸網路暫單純依靠地面無線頻率。CMMB採用包月免流量的計費方式，有直播電視節目六套、廣播節目四套[注二]，另有資料廣播推送、多媒體廣播互動、智慧交通誘導、即時股票財經等業務。

地面無線類比手持電視是類比電視信號的移動接入，將於二〇一五年我國關閉類比電視信號而中止，現在傳輸類比電視信號的700MHz頻段地面無線頻率將留作他用。

手機電視台是移動通信運營商通過移動通信與流媒體技術，與擁有手機終端《信息網路傳播視聽節目許可證》的十三家手機視頻內容集成商[注三]採用專網模式向受眾提供的包月免流量的電視節目或視頻業務。手機電視台大多擁有國資背景，牌照管制旨在扶持國有及國有控股傳媒企業，阻止競爭對手大量湧入，但手機電視台的市場佔有率並不高。

第二類流媒體手機視頻業務指包括十三家手機視頻內容集成商在內的手機視頻內容提供者和內容服務商通過移動通信網或移動互聯網（現階段主要指Wi-Fi），經網頁或手機用戶端向受眾提供的網路視頻服務。此類手機視頻運營主體主要是優酷、土豆、搜狐、愛奇藝、PPS、PPLive等民營視頻網站，它們佔據了絕大部分的市場份額，但苦於「無照」經營，無法借助運營商專網，用戶使用業務受制於固定場所和流量計費。這一部分互聯網企業也被稱為OTT（Over The Top），企業借用移動運營商的無線寬頻網路登入互聯網經營手機視頻業務，繞過了牌照監管，但這類服務提供者是手機視頻最具活力、創造力與衝擊力的經營主體。艾瑞諮詢認為民營視頻網站無票蹭車的經營方式，使國字頭手裏的手機視頻牌照含金量下降。儘管用戶認

儘管用戶認知度頗高，但公網運營的手機視頻在內容監管上的確存在隱患，業務資料流程在無線局域網或公網上跑掉，不利於掌握手機視頻真實的使用情況。

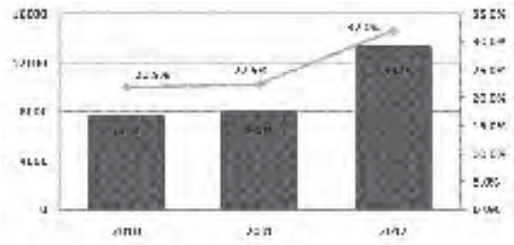
知度頗高，但公網運營的手機視頻在內容監管上的確存在隱患，業務資料流程在無線局域網或公網上跑掉，不利於掌握手機視頻真實的使用情況。

第三類手機視頻實現形式中的可視電話、視訊會議、視頻郵件、視頻監控劃歸移動增值業務。可視電話與語音電話一樣，採用時長計費。視訊會議、視頻郵件與視頻監控屬運營商的企業增值服務，按照功能費+通信費計費。即時通信、社交圈、手機購物等使用與分享型手機視頻，與第二類手機視頻業務相同，通過移動通信網或移動互聯網，免費或按照流量收費。

（三）手機視頻使用者與市場規模

目前，CMMB已在全國三百三十五個地級市實現信號覆蓋，中國移動配適CMMB的終端數約一百六十六款。截至二〇一一年底，CMMB已完成二千二百多個大功率單頻網發射網站，覆蓋人口六億。二〇一二年六月CMMB用戶四千五百萬，其中付費用戶數二千一百萬，手機端用戶數不詳。有研究者認為伴隨Wi-Fi大量普及，3G資費大幅降低，大眾通過智慧手機和平板電腦上網使用手機視頻的行為大幅提升，CMMB節目內容單一，手機終端受限，使用者使用率低，已被迅速邊緣化。二〇一二年中廣傳播開始調整經營策略，將發展重點側重於車載CMMB與其它資料業務，目前手機電視發展狀況可謂不慍不火。

手機網路視頻由於可借助公網模式，實際使用使用者難以統計，只能參考一些間接資料。工信部發佈截至二〇一三年三月我國移動手機用戶達十四點二二億戶，移動互聯網用戶總數八點一七億，其中手機線民七點八八億。中國互聯網信息中心根據使用者使用行為的調查顯示，二〇一二年在手機上使用線上收看或下載視頻的線民數為一點三億（不含CMMB），使用率百分之三十二，比二〇一一年增長百分之九點五（如圖二）。互聯網視頻使用者在二〇一二年底達到三點七二億，並迅速地向智慧手機、平板電腦等移動終端轉移。受眾通過電視屏、電腦屏、手機屏接收視頻內容的多屏收視習慣逐漸凸顯。



圖二、手機視頻使用者數與使用率

從三大移動運營商公佈的主要運營資料看，中國電信天翼視訊手機平台用戶數於二〇一三年一月超過九千萬，付費用戶數接近一千四百萬。中國移動二〇一〇年手機視頻訂閱數八百五十萬，TD-CMMA用戶一百零七萬戶。中國聯通手機視頻使用者數約一百萬戶。三大移動運營商自二〇〇九年3G正式商用後，迅速擴大3G用戶，呈現了迅猛的增長勢頭。截至二〇一三年一月，中國移動擁有3G用戶九千四百九十七點九萬戶、中國電信七千二百零六萬戶、中國聯通八千零十二點五萬戶；合計3G用戶數二點四七億戶，在行動電話用戶中3G滲透率達百分之二十二。各運營商3G滲透率分別為中國移動百分之十三點二、中國電信百分之四十四點一、中國聯通百分之三十二點九。其中中國聯通用戶ARPU和手機用戶月戶均資料流程量保持行業領先水準，分別為人民幣九十一點九元和138.3MB[注四]。

手機線民、3G用戶數呈現爆發式增長，手機上網日益普遍，拉動了無線資料業務[注五]的爆發式增長。中國移動二〇一一年的無線資料業務提升了百分之一百五十二點一，從二〇一〇年的一千四百三十三億兆增長到三千六百十四億兆。運營商Wi-Fi與固定場所Wi-Fi的使用規模存在較大提升，從二〇一一年百分之七點六的使用率增長至百分之二十八點六的使用率，並已成為一半使用Wi-Fi上網手機線民的主要上網方式。

二〇一〇年中國手機視頻市場收入規模達六點八一億元。手機視頻的收入主要分為廣告收入、用戶業務訂閱費與會員服務費、資料流程量費、運營商增值業務功能費與信息費等。由於收入涉及產業鏈多方，資料統計存在困難。按照市場調研機構的估算，手機視頻收入基本實現一年翻一番到兩番的增長水準。二〇一一年，手機付費視頻前向使用者收費產生的市場總規模（不含CMMB式）為十九億。三大運營商中，中國移動一家獨大，僅流媒體式手機付費視頻的市場規模已經達到十一億。據易觀國際預計，二〇一三年中國手機視頻市場使用者將達二點八億，收入規模將達一百一十三點八億元。

二、手機視頻發展的文化背景——視聽時代

視聽時代（Audio-Video Era），又稱為視像時代、影像時代，是以攝影術與電影的發明為開端，以電視的出現及廣泛運用為主要標志，以互聯網為主的現代電腦技術的普及為技術指標。

人類接受的信息百分之七十來自視覺，其中活動圖像是信息量最豐富、直觀、生動、具體的一種承載信息的媒體。視頻（Video）就其本質而言，是根據人類對光波、聲波特殊的接收機制——視覺暫留、擬動現象與心理補償的特性創造出來的，實際上就是其內容隨時間變化的一組動態圖像（二十五或三十幀/秒），所以視頻又叫做運動圖像或活動圖像。隨著類比技術向數位技術的全面轉換，視頻在電影、電視、遊戲、動畫、視聽新媒體中的技術趨同，實現了視頻跨媒介、跨平台、跨螢幕的轉變。

視聽語言如今贏得了「元語言」的地位，在二十世紀迅速發展並逐漸取代了以文字為載體的傳統語言形態。視聽語言（在本文中亦可理解為視頻），在傳統電影理論的話語體系中，只不過是電影技巧和藝術手段的一種比喻性稱謂。視聽語言被認為和自然語言、文字一樣，是一種敍述故事和傳達思想的手段，包含了人類感知和思維的重要特徵。從某種意義上說，視聽語言是一種最接近於人類知覺的語言系統，它極大的影響了當代人的交流方式、思維方式以及理解方式。

筆者認為，是視聽時代改變了視頻使用。如果以媒介科技與實現形態的巔峰作為劃分標準，電影、廣播電視標志著以被動視聽為主的視聽時代，以電腦、互聯網、手機為標志的被動視聽搭載主動使用的階段則可認為是視聽時代二點〇甚至是後視聽時代。如同文字在印刷時代以前是知識份子階層的特權，現在人們獲得視聽語言的審美情趣，掌握操作技術，閱讀「名著」所耗費的智力與勞力絲毫不亞於人們當初習得文字所苛求的身心投入程度。在電腦互聯網技術、現代移動通信技術尚未獲得如此發展以前，視聽語言被極少一部分專業人才所壟斷。大多數人能做的就是「視」與「聽」。

視聽時代與後視聽時代都實現了單媒體到多媒體物態的整合，確立了視聽語言為中心的語言形態與語法，其不同點在於被動視聽與主動視聽之別，在於主動視聽範圍的擴大化，也在於手機的多功能集成所創造的人的交互能力的極大提升。

任何媒介的發展都經歷過信息傳播主體由少數到多數的過程，印刷術曾是破除文字壟斷、劃時代的技術發明，現在看來能破除視聽語言壟斷、具有劃時代意義的技術發明是手機。近十年誕生的視聽新媒體，如互聯網廣播影視、IP電視、樓宇電視、車載電視等，仍然是相對被動的視聽，以單向傳播為主，視頻採集製作主體單一，專業化程度高。手機是第一個視頻語言採集、儲存、剪輯合成、傳輸、分享的一體化設備。互聯網改變了人們作為單一信息消費者的局面，使其同時成為信息生產者，單就視聽語言的使用而言，手機破除信息壟斷比互聯網更徹底、更有效。它大大降低了

視聽語言被認為和自然語言、文字一樣，包含了人類感知和思維的重要特徵。從某種意義上說，視聽語言是一種最接近於人類知覺的語言系統，它極大的影響了當代人的交流方式、思維方式以及理解方式。

人人使用視頻的終端、技能等門檻。手機這一全球最大體量的媒體如果能成為最大體量的視聽語言一體化裝置，它所能釋放的視聽語言總量是難以想像的。這才是新媒體與新語言結合的力量所在，才是推動手機視頻發展的不竭動力。

三、手機視頻發展的難題

（一）用戶體驗不滿足

按手機視頻的技術實現形式分，廣播式手機視頻不受網路頻寬影響，且畫面傳輸品質較好，其最為突出的問題是手機設備限制、內容缺乏吸引力，使用者收看CMMB必須購買帶有CMMB模組的定制手機，光硬體一項就把眾多普通手機用戶擋在門外。CMMB照搬或機械剪輯電視節目，排斥互聯網視頻，節目總量遲遲上不去。如果以二〇一〇年三月TD-CMMB推向市場來算，兼顧互動功能的廣播式手機視頻幾乎沒有獨佔發展的時期。奧運熱過後，用戶市場尚未擴張到位，隨即面臨移動通信網對用戶的爭奪，加入了一片混戰。尤其當移動通信3G網路日益成熟，並迅速向HSPA、HSPA+、1Xev-DO、4G技術挺進，廣播式手機視頻已經錯失了最佳發展時機，現在面臨著被迅速邊緣化的危險。

此外，筆者參照現有網路流量接入費用，粗略算了一筆賬。用戶通過運營商3G公網以計流量的方式使用手機視頻，按視訊中國公佈一小時約耗費130M流量計算[注六]，費用為二十一點七元/每小時。除流量費以外，用戶還必須支付訂閱不同服務提供者（如CNTV、CRI、樂視網等）每項應用六至十五元/月的信息費。二〇〇九年四月手機視頻資費下調，中國移動針對手機電視牌照持有者推出免流量費僅收取信息費的優惠政策。該項舉措以3G專網運營的方式，免除了這十幾家服務提供者視頻流量費，有利於吸引用戶，培養對固定服務提供者的忠誠度，但卻部分地犧牲了內容豐富性。單個牌照商所能提供的節目始終是有限的，而使用者不可能全部訂閱。從用戶使用習慣調查看，使用者獲知手機視頻的主要管道是搜尋引擎和社交媒體，這部分手機視頻依舊按照普通流量計費，用戶難以負擔。再者，這樣的降價措施將大量非手機電視牌照持有者（主要是互聯網視頻企業、地方電視台等）置於非公平競爭的境地，使他們處於政策劣勢。

限制使用者使用手機視頻的資費偏高、頻寬不足等問題，實質上是我國移動通信網承載手機視頻的能力較弱，而流量與盈利存在尖銳矛盾的問題。未來手機視頻產業鏈共同的難題是一旦網路成熟如何將流量變為盈利，如果網路傳輸能力得不到提高，視頻編碼技術得不到優化，商業模式得不到創新，那麼手機視頻將成為使用者的禁區，以及運營商的高壓線。

（二）市場滲透：手機視頻遠遠落後於網路視頻

根據CNNIC第三十一次互聯網發展狀況統計顯示，二〇一二年我國線民網路應用（Web App）和手機應用（Native App）前三位是：即時通信、搜尋引擎、網路音樂。固定互聯網應用十四項的平均使用率為百分之五十一點二，手機應用十四項平均使用率為百分之三十四點四，網路端比手機端高出百分之十六點八（見圖三）。除即時通信、網路/手機文學外，用戶對移動互聯網的應用水準仍然低於固定互聯網。在視頻、遊戲、音樂、線上支付、網上銀行/手機銀行、電子郵件六項應用中存在顯著差異。視頻是兩大終端使用率差距最大的一項，差額高達百分之三十四點一。在固定互聯網上使用率排名第四位元的網路視頻，在手機終端僅排名第八位。

手機視頻需要更高的技術支援

手機視頻的收看與使用從技術上必須倚靠成熟的手機、視頻技術、網路傳輸等，涉及面極廣。直到二〇〇七年蘋果公司推出第一代iPhone以後，智慧手機才成為手機業發展的主流。二〇一一年智慧手機全

任何媒介的發展都經歷過信息傳播主體由少數到多數的過程，印刷術曾是破除文字壟斷、劃時代的技術發明，現在看來能破除視聽語言壟斷、具有劃時代意義的技術發明是手機。

手機這一全球最大體量的媒體如果能成為最大體量的視聽語言一體化裝置，它所能釋放的視聽語言總量是難以想像的。這才是新媒體與新語言結合的力量所在。

	即時通信	搜索引擎	網絡/手機音樂	網絡/手機視頻
網絡端使用率	82.9%	80.0%	77.3%	66.1%
應用排名	1	2	3	4
手機端使用率	83.9%	69.4%	50.4%	30.0%
應用排名	1	2	3	8
排名差	-	-	-	4
使用率差	-1.0%	10.6%	26.4%	34.1%
使用率差排名	13	9	4	1

圖三、二〇一二年使用者網路應用與手機應用使用率比較

來源：CNNIC第三十一次中國互聯網路發展狀況統計報告整理

球出貨量為四點九億部，超過當年PC出貨量四點一億台，這也是智慧手機的出貨量首次超過PC。除此以外，與之配套的作業系統、協力廠商軟體也扮演了重要角色。與網路視頻相比，由於受到網路頻寬的限制，要求媲美高清晰度電視和網路視頻，對手機視頻的編碼技術提出了極高的挑戰。

商業模式亟待創新

我國手機視頻採用的是以付費為主導的商業模式，其構成主要為流量費與信息費，相較於網路視頻以免費為主導的商業模式。流量費與信息費的分野，劃定了手機視頻商業模式的圈地。由運營商與內容提供者、服務提供者等合力推行以業務提供、信息服務、管道傳輸的付費收看模式（收取信息費）是為「圈地內」。運營商以免除流量費為優惠，吸納少數持有手機電視牌照的CP/SP，向使用者收取信息費。未獲准入資格的大量CP/SP被擋在「圈地外」任其發展，要麼承受高流量費嚇跑用戶，要麼任由用戶過頂傳球獲取免費服務。

（三）制度呆滯：三網融合存在的問題

我國手機視頻的發展障礙歸根結底是體制呆滯下的整體發展水準低下和發展不均衡的問題。

監而不管與行業壁壘

按照三網融合總體方案的精神，IP電視、手機電視的集成播控業務由廣電部門分負責，宣傳部門指導，手機視頻的監管主體是國家廣播電影電視總局，「大部制」推行後改為新聞出版廣播電影電視總局（簡稱新總局）。一直以來我國廣播網與通信網、互聯網由廣電總局與工信部分別監管，各行其是互不交叉。三網融合既是讓廣電與電信雙向進入，融合監管也是應有之題。按照世界各國的經驗看，多數實行由唯一機構的融合監管，典型的如英國、加拿大、日本、美國、新加坡和中國香港等。我國的三網融合尚未進入全面推進階段，在行業監管上存在諸多問題。事實上，將內容審查、市場准入單獨從多市場主體經營的手機視頻業務中抽離出來，本身就帶有極強的理想主義色彩。

手機視頻與網路視頻的監管主要通過建立行業准入制度、加強日常監管和綜合治理、推進行業自律等手段進行。然而，這些看似嚴防嚴管的措施並未真正起到作用。新總局推行的行業准入制度主要建立在手機終端《信息網路傳播視聽節目許可證》（俗稱手機電視牌照）的發放上。牌照的適用範圍包括廣播網與移動通信網的專網，並未涉及公網上的手機視頻准入。這意味：第一，廣播式手機視頻CMMB由於與地方廣播電視播出機構的直屬關係被徹底管死，成為一個封閉的系統，互聯網與電信網不得進入，其發展完全依賴地方電視台的實力和發展意願；第二，公網上的手機視頻成為監管的盲區，其根源在於手機視頻在公網上以資料流程量業務存在，隸屬於電信運營商增值服務，新總局無權越過工信部進行監管。

廣電體系亟待改革

我國現行的廣播電視管理體制是一九八三年建立的，概括地講是：台網合一、逐層覆蓋，行政壟斷。宋建武認為「行政壟斷、台網合一」與市場經濟和電視業的規律不相適應，已經成為中國電視業進一步發展的掣肘因素。三網融合的戰略下，廣電網想要依靠發展新業務、創新舊業務，突出重圍與電信網、互聯網抗衡，體制呆滯是首要問題。

二十世紀八十年代，我國電視業總體上形成了中央、省、地（市）、縣四級廣播電視媒體網路。電視台由政府主辦，廣電總局監管，實行台網合一的制度。四級辦台加上行政壟斷，把全國廣播電視市場按照行政區域切割成若干小塊，分區域級別設立播出機構。即便在一省內，市縣級電視台與有線電視網路公司也只是劃地為牢，各自維持較少的市場份額和營收。CSM從二〇一二年上半年全國電視頻道市場佔有率統計中發現，面對中央台和省級衛視強大的資源優勢和競爭攻勢，地方頻道競爭力持續下降，省級方面與城市台市場份額持續降低。維持四級辦台的格局是一場資源內耗，弱勢企業無力應對三網融合下的市場化發展需求。

長期的行政壟斷還造成中央與地方電視台發展不均衡，省市級電視台地方經濟實力較強的與較弱的之間發展不均衡，但因為基本市場關係沒有建立，網路、頻道、節目等資源得不到優化配置，實力較強的電視台其擴張的天花板不過僅限於本省市的全部網路和頻道資源。優勢企業做不大，不利於全國性電視市場的形成。

廣電融入三網，其首要條件是建立一張全國統一的有線電視網路。廣電總局規定各省在二〇一二年底以前完成一省一網改造，目前雖然國內很多地區完成或基本完成了省網整合，但股東關係非常複雜，要實現全國性的網路整合，可能需要幾百億甚至上千億元的資本運作。廣電網組建國家級有線電視網路公司，組建國家級內容播控中心，允許市場資源自由配置，打破區域壟斷和行政壟斷，允許跨媒體、跨地區的兼併與聯盟是當前應對視聽新媒體發展的必然。廣電網要麼融進電信網與互聯網，要麼就將面臨市場的全面萎縮。

廣電網的改造升級刻不容緩

如果文章提出的假設成立，手機視頻的前途在於視頻使用，那麼現在單一媒體、單向傳播的廣播網就會因為無法實現視頻使用，只能進行視頻收看，陷入發展危機。照目前廣播網與中國移動合作的TD-CMMB模式發展，廣播網在產業鏈中只能單純扮演內容提供者的角色。受到製播分離、互聯網視頻企業對電視的反向輸出、通訊社及其他傳統媒體全介質全媒體的戰略轉移的影響，其內容優勢將逐步遭到吞噬。在多屏互動中，一旦電視機淪為一個視頻播放裝置，被IPTV、OTT智慧電視、手機視頻所取代，廣播電視網主流地位將受到嚴重挑戰。

廣播電視的核心競爭力在於其主流地位，龐大的受眾基礎成就了廣播電視的公信力和強大的傳播效果。儘管如前所述視聽時代人們的「時間觀念上是時間的不斷精細化與空間的不斷平面化」，即時間的碎片化與空間的移動性，另外放在客廳的家庭式電視機也與隨處可見的私人化「電視機」發生了分化，這些因素加速了電視觀眾的分流。電視主流地位一旦旁落，後果不堪設想，輿論引導的工具屬性難以發揮，甚至會成為包袱。因此，廣播網不能寄希望於與電信網的合作模式，必須把自己的網路做起來，加快推進下一代廣播網建設。

在《中國下一代廣播電視網（NGB）自主創新發展戰略研究報告》中提到的「三網融合的代差問題」，實際上是廣播電視網嚴重落後於電信網，需以「代」計，二者競爭不在一個層面上的問題，而要用「十年時間建成覆蓋全國三億用戶和連接二億家

我國的三網融合尚未進入全面推進階段，在行業監管上存在諸多問題。事實上，將內容審查、市場准入單獨從多市場主體經營的手機視頻業務中抽離出來，本身就帶有極強的理想主義色彩。

庭的下一代廣播電視網，加速形成與電信網公平『競合』的態勢」。廣電網目前面臨的局面是必須首先修煉內功、追趕差距，完成與其他媒體的對接後，再與電信網、互聯網展開競爭。

廣電網進入寬頻市場的關係尚未理順，二〇一二年我國有線寬頻用戶數近六百萬戶，在全國寬頻業務份額不足百分之四。這與美國有線電視運營商與電信運營商在寬頻市場上平分秋色，甚至業績更佳的情況形成了鮮明對比。目前，國際互聯網出入口仍是電信企業的壟斷資源，政策上廣電只准經營有線電視網路接入，或租用電信運營商寬頻出口，並交納其寬頻收入的約百分之四十作為租用費用。廣電網一方面應避免盲目擴張，一方面還得加快寬頻業務的投入與經營。從國家層面來說，應逐步擴大示範網建設區域，創造條件讓廣電企業進入電信傳統業務，實行非對等進入，向廣電企業開放國際互聯網出入口。日前，國家新聞廣電總局科技司長王效傑說總局的設想是二〇一五年城鎮百分之百，鄉村百分之八十的電視機能夠接入互聯網。這表明廣電正在覺醒、追趕管道上的代差。

四、手機視頻發展的趨勢

（一）多網多屏的互動仍將共存

目前看來移動互聯網下的多網並存會是較長時期內的主流趨勢，這種並存包括移動通信網與數位廣播網的並存、2G/3G/4G網路的並存、蜂窩數位通信網與無線局域網、無線都會區網路的並存。

蜂窩通信網與無線局域網、無線都會區網路的並存主要體現Wi-Fi與Vi-MAX對蜂窩通信網的補充。多網並存是運營商無線網路發展的主流趨勢。無論是固定場所Wi-Fi或運營商Wi-Fi，大大提高了使用者對手機視頻的使用率，對培養用戶使用習慣和消費習慣至關重要。運營商Wi-Fi用新的技術形式創造了新的商業模式，從目前看來它是更適合於手機視頻發展的商業模式。中國電信既提供單獨結算的Wi-Fi服務，又將Wi-Fi納入用戶手機套餐基本業務之中。例如，月基本費為四十九元的3G套餐中除包含一定數量的短信、彩信、國內語音通話分鐘數外，還含有200兆3G流量與三十小時的Wi-Fi，資費越高流量與使用時長越高。這充分體現了運營商大力推廣Wi-Fi的決心和雙網運營的基本理念。在未來幾年Wi-Fi使用者數與市場規模或迎來新一輪的增長。

手機屏正在發生革命性變化。美國麻省理工學院的媒體實驗室很早就著手開始研發投影手機，可將手機螢幕投影到牆體，這樣就擺脫了小螢幕的束縛。智慧手機、平板電腦、超級本發生了物理性融合：手機越來越大，平板電腦與超級本支援蜂窩網路，可安裝SIM卡。大小手機、大小電腦，技術的完善使得物態根據人的需求隨意變化。智慧手機的平板化與平板電腦的手機化是近來終端領域的一大趨勢，然而，無論怎麼變，手機的移動便攜性是它最首要的屬性，是它成為第一體量的通信工具與媒介工具的根本。

二〇一二年一大趨向性事件是樂視網、CNTV、小米過頂傳球，顛覆性地生產互聯網電視/智慧電視機上盒——樂視盒子C1和小米盒子，並上市銷售。人們在電視屏上收看網路視頻，實現了網路視頻企業向傳統電視的回滲。多屏時代第一次被清晰地描摹出來，電視屏、電腦屏、手機屏，甚至相機屏、DV屏等多屏合一。

（二）UGC與視頻使用

據世界經合組織對UGC（User Generated Content）的定義，譯為「使用者創造內容」或「使用者生成內容」，是指通過網路公開發佈，包含一定創新成分並創作於專業操作慣例以外的內容。

UGC內容的生產與消費應是手機視頻發展的一個主要方向，將通信產業的傳播邏輯導入媒介，並導入新興媒介。與移動互聯網結合以後，一方面是互聯網內容

廣播電視的核心競爭力在於其主流地位，龐大的受眾基礎成就了廣播電視的公信力和強大的傳播效果。電視主流地位一旦旁落，後果不堪設想，輿論引導的工具屬性難以發揮，甚至會成為包袱。

（包括UGC）進入到手機；另一方面，通信的人際交往與群體傳播導入移動互聯網。隨著終端的智慧化、與網路的移動化與寬頻化，人們的信息傳播能力大為提升，UGC獲得了前所未有的發展，使用者的交互資料與上行資料從未像今天一樣興盛。手機博客、手機微博、手機社交、手機論壇，包括微信、QQ、人人網等充滿了人與人之間相互的信息消費。數位技術已經為觀眾提供了屬於「自己」的媒介，並且只有他們的朋友才能接收到。今天人們或許還在創造文本、圖片，但從視聽時代的整體發展趨勢看，未來人們更多地會進行視音訊的傳播。在人們被動收看手機電視、手機網路視頻的同時，分享與使用手機視頻的力量是同樣強大的。

（三）視聽社區化

隨著技術的發展與我國步入傳統社會向現代社會轉型的過渡期，受眾自身的觸媒習慣和消費行為正在逐步發生變化，從過去穩定的、大眾的、有規律可循的，變成無序的、小眾的，即由大眾向分眾甚至「個眾」發展，受眾的碎片化形態極其顯著。樂觀的看，碎片化發展帶給我們的另一方面有益啟示是，分久必合的規模效應將重新聚合起市場。以社區為核心的聚合化發展將成為受眾使用手機視頻的動因和增長點，同時也是手機視頻發展的主要趨勢之一。

事實上，據易觀SNS行業分析師董旭分析：視頻網站很大部分的流量是由社交平台導入，而社交網站也亟需整合管道，使得使用者的視頻使用行為為自己帶來更大的流量和更多的利益。顯然，社交網與視頻網是一種共生關係。開心網通過酷六網添加視頻發佈系統，搜狐視頻與MSN中國深度合作，人人網收購五十六網系列事件已經初露端倪。這既是視頻產業鏈的整合，也是視聽社區化發展的趨勢。

五、手機視頻的發展將促進三網融合的切實推進

技術進步讓三網融合在十年前進入人們的視野，同樣，也是技術進步讓三網融合在十年後失去了當初咄咄逼人的發展銳氣。最初基於固定網路的三網融合概念，現在已變成雞肋。IT世界開始進入以智慧終端機為代表的「後PC時代」，三網融合的概念正在移動領域全面崛起。以iPhone、iPad為典型代表的「後PC 時代」智慧終端機的急速普及，給三網融合帶來了全新的生命力。語音通信、高清可視通信、線上視頻，以及各種基於互聯網的應用等突然間在這些設備上實現了，而且大範圍流行起來。

全球大量的用戶瘋狂熱捧iPhone、iPad，正是因為它們很好地整合了這些應用，用戶能夠非常方便地享用這些應用。換上十年前提出的「三網融合」概念，其實非常完美地實現了，只是內涵完全一樣——過去是基於固定有線網路，現在基於無線寬頻網路。這不能怪當年的老專家們，誰叫當年移動網路技術不發達，限制了他們的思維。當前流行的智慧終端機向用戶便利地提供三網融合的業務，正是它們得以流行的基石。

在「後PC時代」裏，三網融合是所有智慧終端機的基本工作模式，不僅如此，在移動智慧終端機上取得成功之後，隨著技術的發展，開始反向滲透。以蘋果為例，它就試圖通過推出Apple TV機上盒的方式佔領每個家庭的電視機螢幕——替代你家裏現有的DVD、電視機上盒。

通過Apple TV，用戶不僅可以觀看最新的電視劇集、熱播電影、教育視頻，播放音樂，借助iCloud還可以在電視機大螢幕上分享iPhone拍攝的高清照片和視頻，甚至是在大螢幕上同步播放iPhone、iPad的視頻、遊戲畫面。當然，這一切都以高速的無線局域網Wi-Fi可用為前提。

由此看來，三網融合的大環境已經發生了改變，上述種種都足以證明，手機視頻完全可以擔當未來三網融合典型業務或核

智慧手機的平板化與平板電腦的手機化是近來終端領域的一大趨勢，然而，無論怎麼變，手機的移動便攜性是它最首要的屬性，是它成為第一體量的通信工具與媒介工具的根本。

手機視頻是一種視聽時代下具有廣泛前途的信息傳播方式，使用的載體將不再局限於特定尺寸的智慧手機。手機視頻發展的動力在於視聽時代的社會心理與媒介使用，寓於逐漸融合的第一到第五媒介各自的發展邏輯。

心業務的角色，作為新三網融合的重要切入點，手機視頻的發展也勢必會加劇媒體間在受眾爭奪、廣告市場重分等領域的競爭，而對於處在競爭劣勢地位的廣電集團來說，面對互聯網視頻企業的反向輸出，廣電網不應盲目地進行「圈地運動」。一味呼籲加強行業監管力度，已經無法化解這種危機，反而把自己與互聯網視頻隔離，越是想加強監管、控制播出內容，越是將廣播網孤立起來，形成孤島。本來想作為主流的引導者，可是作繭自縛，在應用功能上閉關自守，導致失去市場，主導者反而被邊緣化。二〇一三年四月的《中國互聯網發展統計報告》顯示：移動上網首次超過固定上網，這意味著手機將成為主要的信息交互終端。而爭奪手機視頻的社交化功能和傳輸管道，是廣電保住文化主流引導者的基礎。傳統體制下，通訊屬於信息產業，做管道，算工業；廣電屬於文化、意識形態，管內容，算宣傳。管道為了適應市場可以盡可能擴張；內容則需儘量求穩，管得住，能少就少。這樣的思想束縛了廣電的管道擴張，等到智慧終端機興起，管道的能力決定了內容的獲取，這時廣電就面臨邊緣化，更談不上管控內容了。

結語

筆者認為，手機視頻是指使用具有通信功能的智慧移動手持終端，通過各種傳輸與交換技術，收看或使用視頻內容的傳播方式。其外延在移動手持終端上，包括智慧手機、具有通信功能的平板電腦/超級本等；傳輸與切換式網路包括移動互聯網、廣播電視網、Wi-Fi等無線寬頻網；視頻內容包括電視節目、電影、網路視頻、手機短片和廣義的使用者生成內容等，既包括視頻觀賞，又包括視頻分享。

筆者認為手機視頻是一種視聽時代下具有廣泛前途的信息傳播方式，使用的載體將不再局限於特定尺寸的智慧手機。終端融合的變革正在修改手機的含義，表現在手機的智慧化、大螢幕化、平板化，以及平板電腦、超級本的手機化等。從手機這一全球個人信息中心的角色出發，手機視頻的未來不僅僅在於視頻內容的觀賞，而在於手機視頻產業鏈各方如何以用戶為中心，挖掘使用者對手機視頻的使用，包括可視電話、即時視頻通話、手機直播、手機視頻購物、LBS、社交網上的視頻傳播、視頻監控、視訊會議等。

手機視頻發展的動力在於視聽時代的社會心理與媒介使用，寓於逐漸融合的第一到第五媒介各自的發展邏輯。信息技術的移動化、寬頻化、IP化、智慧化完美地投射在手機視頻上，人的信息需求與技術的高度發達共同推動著移動終端、通信網路和信息傳播向著更高層次進階。如果沒有視頻內容存儲介質，電視還沿著現播現放的模式；沒有視頻節目的制播分離和受眾對媒體的自我使用與滿足，手機視頻產業鏈也不會衍生出如此發達的鏈條結構。

手機視頻在媒介融合中扮演了顛覆者的角色，將過去在第四媒體演化隱藏著的動力引向了通信業，使得人類兩大傳播方式——傳媒與通信發生了不可逆轉的碰撞與融合。今天的傳媒業已經無法依靠報紙固有的發行管道，或依賴廣播電視的單向通道獨自發展，媒體必須依賴通信業的管道完成受眾對媒體的自我使用與滿足，而通信業也不得不面臨大眾傳播的引入。

邏輯線索似乎指向了手機視頻即將迎來的高速發展，然而學者與行業分析師的樂觀預測一再遭遇市場業績的證偽，是什麼讓邏輯推理敗給了現實？視聽新媒體的技術依賴性強，它受制於技術創新、國家政策、行業規範、使用者需求、市場博弈等。手機視頻現階段在我國的發展仍面臨重重難題，表現在手機視頻高成本低產出的特性、流量和盈利的尖銳矛盾、商業模式亟待創新、監管部門受行業壁壘影響監而不管、互聯網與電信爭利、廣電系統體制呆滯等等，手機視頻的難題牽涉到我國現

行體制下廣電網、電信網與互聯網的競爭與合作。如果三網全面融合並由此衍生出文化傳媒的新興產業是我國發展方式轉型的戰略工程，並由此帶來新的經濟增長點，那麼我們希望手機視頻能作為牽動全身的那「一發」。事實上，手機視頻的確可能成為打開困局的突破口，因為它既能容納未來媒體的各種發展形態，又是三網聯繫最為緊密的一環。

參考文獻：

一、中國行業研究網，二〇一二年我國手機電視市場發展現狀研究分析[EB]. http://www.cbc.cn/news/date.aspx?id=1816，2013-4-15.

二、中廣互聯，CMMB手機電視使用者不足百分之五已被迅速邊緣化[EB]. http://www.sarft.net/a/46637.aspx，2013-8-22.

三、中國互聯網信息中心，中國互聯網發展狀況統計報告[R]，二〇一三，(1).

四、龐井君，二〇一一中國視聽新媒體發展報告[M](北京：社會科學文獻出版社，二〇一一年)。

五、中國互聯網信息中心.中國手機線民上網行為研究報告[R]，二〇一二年，(11).

六、艾瑞諮詢，二〇一一至二〇一二年中國手機付費視頻行業研究報告簡版[R]，二〇一二年)。

七、林少雄著，視像與人：視像人類學論綱[M](上海：學林出版社，二〇〇五年)。

八、[美]波茲曼著，章豔譯.娛樂至死[M](桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇四年)。

九、尹韻公，中國新媒體發展報告(社會科學文獻出版社，二〇一一年)。

十、龐井君，二〇一一中國視聽新媒體發展報告[M](北京：社會科學文獻出版社，二〇一一年)。

十一、三網融合將進入全面推進階段[J](中國數位電視，二〇一二年，一），頁一三至一六。

十二、OECD.OECD Information Technology Outlook 2008[R]. http://213.253.134.43/oecd/pdfs/browseit/9307041E.PDF，2009-4-30.

注釋：

[注一]此處手機視頻業務類型主要以手機視頻的商業模式為分類指標，而不以技術實現形式劃分。傳統而言，手機視頻按技術實現形式分為三類：地面數位手機視頻、衛星數位手機視頻和流媒體手機視頻。

[注二]六套電視節目分別為CCTV-1、CCTV-3、CCTV-5、CCTV-新聞、本省一套、本市一套。四條廣播節目分別為中央人民廣播電台、中國國際廣播電台、本省人民廣播電台的第一套節目、本市人民廣播電台的第一套節目。

[注三]我國獲得手機電視牌照的十三家運營商主持的手機電視服務，分別是上海文廣DMTV手機電視、CCTV手機電視、中國國際廣播電視台CRITV手機電視、北京電視台BTV手機電視、央廣視訊手機電視、視訊中國手機電視、新華視訊手機電視、人民網手機電視、中國日報CTV手機電視、樂視網手機電視、芒果TV手機電視、華數TV手機電視和CYM中青視訊手機電視。

[注四]三大運營商主要運營資料參見中國移動責任有限公司（全球）、中國電信股份有限公司（全球）、中國聯合通信（香港）股份有限官方網站。

[注五]無線資料業務包括手機資料流程量、電子狗資料流程量與無線城市WLAN資料流程量。

[注六]據其它手機視頻運營商估計，使用手機視頻每小時實際耗費流量為100-200Mb，此處以中國電信流量卡的定價標準每兆流量約零點一六七元計算。

如果沒有視頻內容存儲介質，電視還沿著現播現放的模式；沒有視頻節目的制播分離和受眾對媒體的自我使用與滿足，手機視頻產業鏈也不會衍生出如此發達的鏈條結構。

The development trend and effect of mobile phone video use function under the triple play

Peng Yilin and Yin Mengyin (Journalism College of Chongqing University)

Abstract: Mass media and telecommunicaiton are two main means of human information transmission. With the prosperity of information technology,

傳媒業已經無法依靠報紙固有的發行管道，或依賴廣播電視的單向通道獨自發展，媒體必須依賴通信業的管道完成受眾對媒體的自我使用與滿足，而通信業也不得不面臨大眾傳播的引入。

the media and telecommunication industry gradually converged from different communicating logiscs and traditions, which represents convergences in technology, business, platform, marketing and organization. Mobile media is so far an aggregator of mass medium and telecommunication, as well as an optimal breakthrough point to integrate these two. Similarly, mobile video not only stands for the developing trend of audio-video language in audio-video era, but also leads the mainstream of global bi-directional information transmission pattern which is individual centered or is of individual, group or the mass. Promising as it is, mobile video is confronting dilemmas whose concept is wider and more profound than its largest connotation and denotation now. The dilemmas are formed by oversimple combination of cell phone and TV, overestimation of communicating function of cell phone, overrating the attributes of business value and emphasis of watching instead of using mobile video.

China's triple play has been raised for years, but not really started slowly, the telecom operators has already been fused to enter each other in the business by break down barriers, while the radio is limited to public control functions to enter other network services in the development of relatively conservative, delay no action. After 2010, Shanghai's experience is to widen the radio network expansion; the moment in the transformation of China's economic development to find new growth difficult times, culture media, creative industries as a new growth point of economic restructuring caused national attention, and as an application of the fastest growing mobile phone mobile video terminal, its application functionality will be developed due to the triple play, and thus bring about social change in media ecology, and take some challenge for the media and the social.

This thesis that insists to abandon the concept of mobile TV proceeds from defining what is mobile video and clarifying several misunderstandings about it. The developing logics are definitely implied in the path of social history, development of media and telecommunication. Based on a brief introduction of China's current development of mobile video, this thesis mainly analyses the developing dynamics of mobile video from a retrospective aspect, that is the vicissitudes of media used to transmit information and the evolution of traditional TV, smart phone, mobile communication technology and Internet. However, obstructions paradoxically lie in these pushing powers too. It also attempts to argue some realistic problems of the development of mobile video from user's expeirence, market penetration and institutional barriers of industry under tri-networks convergence. Finally, co-existence of multi-networks and multi-screens will be the main trends of mobile video development, together with UGC and video-audio communitization.

Key Words:Mobile video, Use of Video, Developing dynamic, Video-audio new media.

文化評論

以法相裁，以義相制，以廉相帥

——王船山吏治思想探賾

■ 彭傳華

浙江財經大學倫理研究所

摘　要：王船山的吏治思想是一個「以法相裁，以義相制，以廉相帥」的完備體系，他主張將法律的制裁作用、考察制度的制約作用、廉潔品質的統帥作用結合起來，構築了法律、制度、道德三位一體的治吏機制。船山注重防治上層官員的貪污的思想主要體現其「以法相裁」的宗旨；船山對於治吏制度的構思主要凸顯其「以義相制」的旨趣；船山關於養廉的思考主要反映其「以廉相帥」的精神。王船山吏治思想的核心是要根治皇權官僚專制主義社會中官僚政治的貪瀆腐敗、庸碌無為、冗官冗政三大頑疾，其中合理的進步的因素即使對於現代社會的政府行政管理工作依然有著良好的借鑒意義。

關鍵詞：王船山；吏治思想；「嚴以治吏」；增俸養廉。

王船山的吏治思想則是主要以解決貪瀆腐敗、庸碌無為、冗官冗政三大頑疾為出發點的，不僅強調解決官吏的貪瀆腐敗問題，對於庸碌無為、冗官冗政的問題，也有有效的對治之方。

《中國歷代吏治問題》中的《緒言》提到：「就中國王朝的吏治狀況而言，主要有三大頑症，即貪瀆腐敗、庸碌無為、冗官冗政。對於官吏之貪瀆，史家已有充分論述，無論是表現、危害，還是根源，都有深入探討，種種的《貪官傳》《廉政史鑒》等也不斷面世。但是，對於官吏之庸碌無為、冗官冗政，並未引起足夠重視」[注一]。王船山的吏治思想則是主要以解決貪瀆腐敗、庸碌無為、冗官冗政三大頑疾為出發點的，不僅強調解決官吏的貪瀆腐敗問題，對於歷來不受關注的官吏之庸碌無為、冗官冗政的問題，船山也有有效的對治之方。因此，筆者覺得非常有必要將船山完備的吏治思想歸納整理出來，以饗讀者。

總體來講，其治吏原則為「嚴以治吏」。船山注意到了傳統「寬猛相濟」的政策具有很大局限性和片面性，因為它只是針對民眾而言，是治理人民的一種統治術，並沒有提出對於統治者如何進行制約和限制的課題。為此，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，他說：「嚴者，治吏之經也；寬者，養民之緯也」。又說：「嚴以治吏，寬以養民，無擇於時而並行」[注二]。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，對於愛養民眾來說不管什麼朝代都要寬[注三]。船山在「嚴以治吏」的原則下，提出了「以法相裁，以義相制，以廉相帥」[注四]的治吏主張：

一、「嚴下吏之貪，而問上官」

船山非常重視官德，他引用《春秋左傳》的話強調官德的重要性：「傳曰：『國家之敗，由官邪也；官之失德，寵賂彰也』，可不戒與」[注五]。而在諸多的官德中，「清」、「慎」、「勤」通常被認為是三大主要之德，考察官員也通常以此三大德為基準，船山於此提出了不同意見：

論守令之賢，曰清、慎、勤。三者

王船山並不反對人慾和利祿，認為苦行僧似的吞冰茹檗的清苦生活無疑是對人性的巨大摧殘。但人為君子、人為官吏對物慾和利祿的需求必須要以「理」導慾，以「義」取利。

修，而守令之道盡矣乎？夫三者，報政以優，令名以立，求守令之賢，未有能置焉者也。雖然，持之以為標準，而矜之以為風裁，則民之傷者多而俗以詭，國亦以不康。矜其清，則待物也必刻；矜其慎，則察物也必細；矜其勤，則求物也必煩。夫君子之清、清以和，君子之慎、慎以簡，君子之勤、勤以敬其事，而無位外之圖。於己不浼，非盡天下而使嚴於簞豆也；於令不妄，非拘文法而求盡於一切也；於心不逸，非顛倒雞鳴之衣裳，以使人從我而不息也。君子修此三者，以宜民而善俗，用宰天下可矣[注六]。

船山認為以「清」、「慎」、「勤」三者作為衡量官員好壞的標準是難免捉襟見肘的，這將導致「民之傷者多而俗以詭，國亦以不康」的不良後果。因為「清」、「慎」、「勤」三種品德本身具有明顯的負面價值：「清」的負面價值是「待物必刻」；「慎」的負面價值是「察物必細」；「勤」的負面價值是「求物必煩」。船山強調「君子之清、清以和，君子之慎、慎以簡，君子之勤、勤以敬其事，而無位外之圖」，就是說「清」、「慎」、「勤」三種品德只有經過其它品德的中和之後才不會產生負面影響。尤其對於官之「清」情有獨鍾，他說：

論官常者曰：清也，慎也，勤也。而清其本矣。弗慎弗勤而能清也，詘於繁而可以居要，充其至可以為社稷臣矣。弗清而不慎不勤，其罪易見，而為惡也淺。弗清矣，而慎以勤焉，察察孳孳以規利而避害，夫乃為天下之巨奸。考課以黜陟之，即其得而多得之於勤慎以墮其清，況其所謂勤者非勤，而慎者非慎乎？[注七]

船山看到了「清」是較「慎」和「勤」更為根本的品德，所以他評論官員往往以「清」作為核心標準：「唐多才臣，而清貞者不少概見，……唯開元之世，以清貞位宰相者三：宋璟清而勁，盧懷慎清而慎，張九齡清而和，遠聲色，絕貨利，卓然立於有唐三百餘年之中，而朝廷乃知有廉恥，天下乃藉以乂安」[注八]。不過在船山看來，即使「清」也有其「孤清而不足以容物，執競而不足以集事」的負面價值，「大臣而以清節著聞者，類多刻核而難乎其下，掣曳才臣以不得有為，亦非國民之利也」。而宋璟、盧懷慎、張九齡之所以以「清」聞名天下，正在於他們能分別以勁、慎、和[注九]三種美德中和「清」的負面價值，從而才能有力彰顯「清」的正面價值。

船山固然肯定「清」，但也並不鼓勵官員毫無原則地追求「清」，而認為「清」也應有其自身的限度——不「責人以所難能」[注十]。他引嚴起恒（秋治）語，「謂廉吏者冰心檗操。但使不貪，亦何至吞冰茹檗邪？既已食祿為吏，自非縱聲色，耽玩好，謀田宅，貽子孫，及勿媚權要、勿喜遊客姻戚之諛丐，則豈饑寒迫身如燈窗下？誠令終老青衿，又能勝此日乎？」[注十一]王船山並不反對人慾和利祿，並且認為人慾和利祿是人生的一部分，苦行僧似的吞冰茹檗的清苦生活無疑是對人性的巨大摧殘。但人為君子、人為官吏對物慾和利祿的需求必須要以「理」導慾，以「義」取利。

船山反對官吏過於清苦的生活是出於對生命的珍愛和人性的護持，也是人之常情。但這並不意味著船山鼓勵「貪慾」的膨脹，在船山看來，「貪」與「清」是截然對立的，他對於「貪」與「清」的態度是貶褒分明的。中國政治的現實是貪污之風極其盛行，中國歷史實則一部貪污史，正如王亞南所說的那樣：「歷史家昌言中國一部二十四史是相斫史，但從另一個視野去看，則又實是一部貪污史。廉吏循吏在歷史上之被重視與被崇敬，乃說明這類人物該是如何的稀罕。歷代對於貪官污吏所定法律之嚴酷，更說明這類人物該是如何的多」[注十二]。對於胥吏之貪，船山可謂深惡痛絕。他專門對胥吏之貪進行深入研究，認識到「虐取人民」、「漁獵百姓」的貪污行為是下吏與上官互為勾結的結果[注十三]，因此提出在法律上「嚴下吏之貪，而問上官」的

重在防治上層官員的貪污的治吏思想：

嚴下吏之貪，而不問上官，法益峻，貪益甚，政益亂，民益死，國乃以亡。群有司眾矣，人望以廉，必不可得者也。中人可以自全，不肖有所憚而不敢，皆視上官而已。上官之虐取也，不即施於百姓，必假手下吏以為之漁獵，下吏因之以售其箕斂，然其所得於上奉之餘者亦僅矣。而百姓之怨毒詛咒，乃至叩閽號愬者，唯知有下吏，而不知賊害之所自生。下吏既與上官為鷹犬，複代上官受縲紲，法之不均，情之不忍矣[注十四]。

船山認為，如果治理下吏的貪污行為時，不追究上官的責任，那麼法律越是嚴峻，貪污之風越是盛行，那麼政局也就越是不穩，民生越是凋敝，最後國家也將不復存在了。一個國家的官吏不可勝數，指望人人清廉是不現實的。中人和不肖之人是否犯法貪污完全視上官的管理情況而定。許多上官貪污枉法、虐取百姓往往不是自己親自施行而是運用手中的權力指使其下吏施行的。下吏也往往利用上級賦予的權力橫徵暴斂、肆意收刮。正如阿克頓所揭示的那樣：「歷史並不是由道德上無辜的一雙雙手所編織的一張網。在所有使人類腐化墮落和道德敗壞的因素中，權力是出現頻率最多和最活躍的因素」[注十五]。不過下吏聚斂的財貨被迫奉送給上官之後也就所剩無幾了，然而百姓並不知道自己之所以受到欺淩收刮的根本原因在於上官的貪慾膨脹，他們心中最為怨恨的反而是下吏。最後事情敗露，下吏作為上官的鷹犬爪牙反而要替上司接受刑罰，這對於下吏來說是極不公平的。馬克斯·韋伯說過：「在所有的家產制國家裏——包括中國及其他國家——老百姓的憎恨與不信任，主要針對著與人民實際接觸最密切的下層統治者。民眾對政治的冷漠並逃避與『國家』的任何接觸（這種接觸並不絕對必要），在中國是典型的，其他的家產制體系也不例外」[注十六]。老百姓只憎恨和不信任與之親密接觸的下吏，上官高高在上，老百姓根本沒有與之接觸的機會，反而沒有招致百姓的怨恨，所以船山明確指出要通過責上官的方式糾下吏之貪：

將責上官以嚴糾下吏之貪，可使無所容其私乎？此尤必不可者也。胥為貪，而狡者得上官之心，其虐取也尤劇，其饋獻也彌豐；唯瑣瑣簞豆之闖吏，吝纖芥以封殖，參劾在前而不恤，顧其為蠹於民者，亦無幾也。且有慎守官廉，偶一不撿而無從置辯者矣。故下吏之貪；非人主所得而治也，且非居中秉憲者之所容糾也，唯嚴之於上官而已矣。嚴之於上官，而貪息於守令，下逮於簿尉胥隸，皆喙息而不敢逞。君無苛核之過，民無訟上之愆，豈必炫明察以照窮簷哉？吏安職業，民無怨尤，而天下已平矣[注十七]。

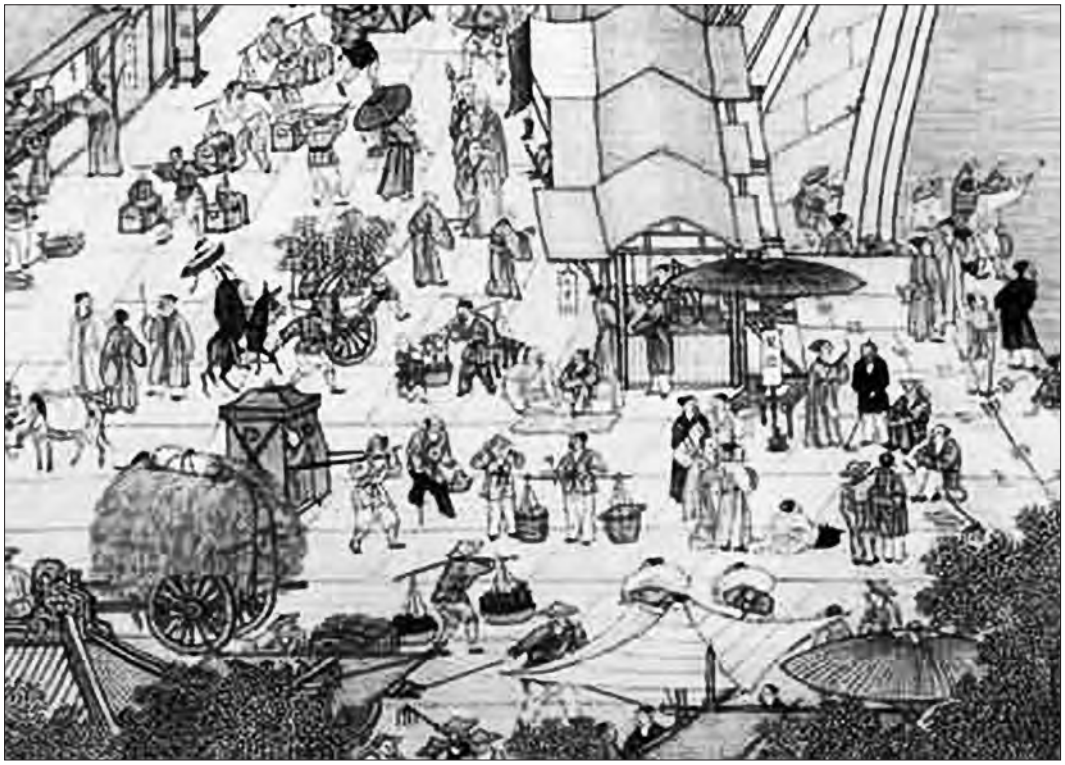
在此，船山論述的中心是：由於下吏情況的複雜性，君主或中央司法機關不可能也不必要督察下吏之貪，所謂「擒賊先擒王」、「打蛇打七寸」，治理下吏之貪只需對上官嚴加管理就夠了。這種重在防治上層官員貪污的治吏精神幾乎與現代法治重在防治官員犯罪的立法精神一致，足見船山思想之遠見。當然「嚴」也不是無原則的貫徹執行，對官吏要嚴大節，寬小過：「若夫小有過誤，則包含教戒而俟其改。如使諫官毛舉細過以相糾，則大體失而爭黨起於細微，亂世之所以言愈棼而事愈圮也」[注十八]。船山反對治吏中一切從嚴的「一切之法」，而是寬嚴結合，嚴中有寬。他明確反對贓滿一貫便一律判為重刑這樣一種「一切之法」：

贓以滿貫抵重罪，刻法繩人，此所謂一切之法也。抑貪勸廉，唯在進人於有恥，盡一以嚴劾之，則吏之不犯者鮮，更無廉恥之可恤而唯思巧為規避，上吏亦且重以錙銖陷人於重罰而曲為掩蓋。上愈嚴而下愈匿，情與勢之必然也[注十九]。

基於此，船山認為「魏法義贓一疋坐死」為嚴酷治吏之法，這種「枉法無多少、

所謂「擒賊先擒王」、「打蛇打七寸」，治理下吏之貪只需對上官嚴加管理就夠了。這種重在防治上層官員貪污的治吏精神幾乎與現代法治重在防治官員犯罪的立法精神一致，足見船山思想之遠見。

商品經濟的飛速發展導致物慾橫流、貪慾膨脹是貪污盛行的根本原因。但這並不是問題的全部，貪污現象的盛行有機制內的深層原因，也跟懲治腐敗的力度以及官員自身的品行有關。



皆死」徒為殘虐之令而已。因為義贓「非於陵仲子之徒，大賢以下，未有免焉者也」。因此這種以不相應的重刑懲罰輕罪誠乃「不知治道，而刻核以任法，其弊必若此而不爽」[注二十]，是不能制止官吏犯罪的。況且「以殺人論，人即不伏歐刀於市，亦未有樂於殺人者也；……則天地之生，業已殺一人矣，而又殺一人以益之，奚補哉？且一人抵坐，而證佐之株連，寡妻孤子之流離於寺署者，凡幾也」[注二十一]。船山從天地好生之德以及人道主義的精神出發反對處以枉法之吏以極刑。

但是值得注意的是，有人認為貪污現象與社會經濟的發展密切相關，似乎與治吏之寬嚴關係不大，王亞南分析道：「綜觀歷朝貪污史錄，愈接近近代貪污現象亦愈普遍，貪污技巧亦愈周密，而與懲治貪污刑典的寬嚴似無何等重大關係。明代立法最嚴，但明代貪污實較任何前朝為烈。清初為籠絡懷柔漢人，政尚寬大，降及中葉，任一社會政治角落均留有貪污痕跡，然此亦不能謂為施行寬政的結果。中國社會經濟發展至明、清兩代，流通經濟現象愈益活躍，高利貸業商業的擴展，對官吏貪慾的助長已非常明白；而凝固的政制措施，不能適應變動發展實況所造出的大小漏洞，複給予各種貪慾以發洩的機會」[注二十二]。在王亞南看來，商品經濟的飛速發展導致物慾橫流、貪慾膨脹是貪污盛行的根本原因。應當承認，明清之際的經濟飛速發展，人們物質生活日益豐富，然而官吏的俸祿遠遠無法滿足官吏在商品經濟異常活躍的社會生活中的基本物質慾望，確實是貪污盛行的原因之一。但這並不是問題的全部，貪污現象的盛行有機制內的深層原因，也跟懲治腐敗的力度以及官員自身的品行有關。從以上的論述可知，船山深切地認識到了貪污現象與懲治腐敗的力度以及官員自身的品行有關，但是對於機制內的深層原因，船山並沒有很好地揭示，從下文船山關於「任之以其道，興之以其賢，馭之以其禮，黜之陟之以其行」的治吏制度的建構來看，船山似乎隱約注意到了造成腐敗現象的制度原因，認識到了要根治貪瀆腐敗、庸碌無為、冗官冗政，要有一套吏治制度的制約。

二、王船山對於吏治制度的建構

船山在「省州縣官而增其俸」中專門探討了吏治制度的建構問題：

夫論者但以吏多而擾民為憂耳。吏之能擾民者，賦稅也，獄訟也，工役也。雖衰世之政，三者之外無事焉。抑考《周官六典》，任此以督民者，十不二三；而興學校、典禮樂、治賓旅、蒞祀事、候災祥、庀器服者，事各一司，司各數吏，咸以上贊邦治、下修邦事，勸相之以馴雅之業，而使向於文明。固不能以其喜怒濫施於卑賤，貪叨獵取於貧民弱族也。則吏雖繁，而治固不棼；又何十羊九牧，橫加鞭撻之足憂哉？任之以其道也，興之以其賢也，馭之以其禮也，黜之陟之以其行也。而賦稅、獄訟、工役之屬，無冗員，無兼任，擇其人而任之以專。則吏治之清，豈猶有慮[注二十三]。

船山針對一些人擔心吏多擾民的憂慮，指出吏能擾民只是賦稅、獄訟、工役三事，認為「吏雖繁，而治固不棼」，所以沒有必要「橫加鞭撻」。可以通過「興學校、典禮樂、治賓旅、蒞祀事、候災祥、庀器服」等多種方式安排胥吏，而不至於出現胥吏庸碌無為的局面，並且做到「勸相之以馴雅之業，而使向於文明」。重要的是，船山在此建構了「任之以其道，興之以其賢，馭之以其禮，黜之陟之以其行」的吏治制度，主張以道、賢、禮、行全面考察約束吏胥。做到「無冗員，無兼任」，每個胥吏各得其所，並「擇其人而任之以專」，安排從事專門的業務而不能兼職太多[注二十四]。明確提出「無冗員，無兼任」的主張表明船山對於皇權官僚政治中的庸碌無為、冗官冗政這兩大頑疾的清醒認識。所謂「任之以其道」，即強調中央朝廷對州縣之吏進行定期考核，應把對官吏的節義操守——即官德的考核作為首要內容。船山認為，那種只憑事功考課官吏的京房考課之法乃是一種急功近利的申韓之術，它只能給人民帶來災難，是完全不足取的。他說：

京房考課之法，迂謬而不可舉行；即使偶試而效焉，其不可也固然。何也？法者，非一時、非一人、非一地者也。房曰：「末世以毀譽取人，故功業廢而致災異」。毀譽之不當者多也，然而天下之公論存焉。雖甚拂人之性，亦不能謂堯暴而瞽仁也。捨此而一以功業程之，此申、韓之陋術，而益之以拘迫，不肖者塗飾治具以文其貪庸；不逮，則鞭策下吏、桎梏民庶以副其期會，災不在天，異不在物，而民已窮、國已敝矣[注二十五]。

船山認為歷史上，魏晉政權之失策就在於此。「魏政之綜核，苛求於事功，而略於節義，天下已不知有名義；晉承之以寬弛，而廉隅益以蕩然」[注二十六]。在船山看來，聖明的君主應著重以儒家的節義操行考核各級官吏，而不應「以利餌其臣」。只有這樣，才能從根本上獎進廉潔之風，「人主明其義於上以進退大臣，大臣奉此義以正朝廷，朝廷飭此義以正郡邑，牧之有守令，核之有觀察採訪之使，裁之有執憲之大臣，苟義明而法正，奸頑不軌者惡足以恣行而無忌；即有之，亦隱伏於須臾，而終必敗」[注二十七]。所謂「黜之陟之以其行」，主要是採用唐朝州縣一級官吏「三年入覲，因行大計之典」的考核制度：

嚴於督民而寬於計吏，則國必無與立。史稱元政不綱，唯其寬也。唐制：州縣官秩滿，則謝事赴都，聽吏部銓簡，而後更授新除，謂之選人。雖士大夫不無疲勞之苦及待選之難，然使受命臨民者皆得奉一王之靈爽而聽廷臣之清議，則自鄭重其官箴而不敢偷。三年入覲，因行大計之典，亦通此法而得其平也。考滿給由，必親領司文，赴部考核，而後授以官階，則不滿於公議者，昏瞽老疾者，皆無所隱匿，而吏道清矣。自以催科為急，於是有藉口錢糧任重，而郡縣長吏有終身不入都門者。升降皆遙為除受，其陟其黜，一聽

所謂「任之以其道」，那種只憑事功考課官吏的京房考課之法乃是一種急功近利的申韓之術，它只能給人民帶來災難，是完全不足取的。船山認為歷史上，魏晉政權之失策就在於此。

明確反對君臣之間的交易關係，通過構建完備的吏治制度，以道、賢、禮、行全面考察約束吏胥，就可以真正達到「以義相制」的目的，從而有效根治官吏庸碌無為、冗官冗政兩大頑疾。

之上官，上且不知有天子，而況知有廷臣之公是非乎！上官者唯知己之好惡，又其下則唯知貨賄己耳。而天子設部司，設台省，將以何為！故郡邑之吏不入覲受計，赴部考滿，而覬天下之治，必無此理[注二十八]。

船山贊成採用唐朝州縣一級官吏「三年入覲，因行大計之典」的考核制度。按照唐制：州縣一級官吏每隔三年「秩滿」，便要到京城向皇帝彙報工作，並接受朝廷各部的公議和吏部的「銓簡」，然後再行任命新職。船山認為，這種做法的好處是：能使州縣官吏在皇帝統一旨意的指導下接受朝廷各部大臣的評議（「使受命臨民者皆得奉一王之靈爽而聽廷臣之清議」），從而更加重視自己官德的修養而不敢有所懈怠（「自鄭重其官箴而不敢偷」）；「考滿給由，必親領司文，赴部考核，而後授以官階」的做法同時也可使那些「不滿於公議」的貪官酷吏們以及一些「昏瞽老疾」不稱職的官吏們皆「無所隱匿」，然後「吏道清矣」。因此船山非常反對州縣一級官吏藉口公務繁忙，不願接受中央朝廷直接考核，而只憑其上級官吏進行考核的辦法。認為「其陟其黜，一聽之上官」的考核辦法必然造成黜陟不公，貪賄橫行，吏治黑暗。船山甚至斷言：「故郡邑之吏不入覲受計，赴部考滿，而覬天下之治，必無此理」。

所謂「興之以其賢」，就是惟才是舉，反對用人唯親。他總結歷史教訓，分析「用人唯親」一般有三種情況：一是族姓之親。王船山認為如果人君或大臣用人遵循只重用本族本姓者的原則，必將堵塞進賢之路。「夫以族姓用人者，其途隘；捨此而博求之，其道廣」[注二十九]。在船山看來選賢任能是「公天下」之道：「以道言之，選賢任能以匡扶社稷者，天下之公也」[注三十]。這種只重視族姓之親的用人之法是違背「公天下」之道的「私天下」的自私行為，「博求之天下，豈緊無賢；而必曰援近宗室，舉大義而私之一家，又豈五帝三王之道哉」[注三十一]，於是，船山諄諄告誡大家：「人苟於天倫之際有私愛而任私恩，則自天子以至於庶人，鮮不違道而開敗國亡家之隙，可不慎哉」[注三十二]。二是近倖之親。也就是寵倖宦官、外戚與倖臣。船山將外戚、宦官之禍與女主、夷狄之禍相提並論：「外戚也，宦寺也，女主也，夷狄也，一失其身，雖有扶危定傾之雅志，不得自救其陷溺；未有身自溺而能拯人之溺者也」[注三十三]。足見船山對於外戚、宦官為禍之痛心。船山回顧東漢、唐等朝代的教訓，尤其是明亡的深刻教訓，認為這些朝代之所以亡國，與丞相三公之分合無關，關鍵在於人君親信近倖，讓宦官、外戚專了權。「若其所以或治或亂者，非此也（權移於大將軍，或移權於平章，抑或權歸內閣等行政權力的劃分）；人不擇則望輕，心不孚則事礙，天子不躬親，而旁撓之者，非外戚則宦寺也」[注三十四]。「天子不躬親，而日與居者，婢妾之與奄腐；不此之防，徒以虛名爭崇卑分合之得失，亦末矣」[注三十五]，認為沒有制度設置防止人君寵倖近倖，導致近倖專權是危害朝政的主要原因。三是故舊之親。故舊包括門生故吏，鄉里故舊，也包括曾與人主共同舉世、建功立業的故舊。船山認為人君開創大業之時，一定得到了一些人的鼎力相助，對於這些同生死共患難的故舊，人君登基之後不可忘記，但是也不能過於寵信，否則會釀成大禍：「建大業者必有所與俱起之人，未可忘也；乃厚信而專任之，則亂自此起」[注三十六]。所以船山呼籲：「王者以公天下為心，以扶進人才於君子之途為道」[注三十七]。主張朝廷上下用人惟賢而不圖回報：「人主而為國計無疆之休，任賢而已矣；大臣而為君建有道之長，進賢而已矣」[注三十八]。最後公開宣稱：「治天下者，以天下之祿位公天下之賢者」[注三十九]。

所謂「馭之以其禮」，即是以禮相待官吏，而不是「以利餌其臣」。船山說：「以利為恩者，見利而無不可為。故子之能孝

者，必其不以親之田廬為恩者也；臣之能忠者，必其不以君之爵祿為恩者也；友之能信者，必其不以友之車裘為恩者也。懷利以孝於親、忠於君、信於友，利盡而去之若馳，利在他人，則棄君親、背然諾，不旋踵矣，此必然之券也。故慈父不以利畜其子，明君不以利餌其臣，貞士不以利結其友」[注四十]。倘若君之於臣「施之以禮，責之以德；施之以秩，責之以道；施之以職，責之以功；施之以祿，責之以言；則是竊天之榮寵而以貿人之才」[注四十一]。明確反對君臣之間的交易關係，認為這是「竊天地之恩以鬻販人民而膠飴其心」、「竊天之榮寵而以貿人之才」。

如此，通過構建「任之以其道，興之以其賢，馭之以其禮，黜之陟之以其行」的完備的吏治制度，以道、賢、禮、行全面考察約束吏胥，就可以真正達到「以義相制」的目的，從而有效根治官吏庸碌無為、冗官冗政兩大頑疾。

三、增俸養廉的思考

根據黃仁宇《十六世紀明代中國之財政與稅收》一書的考察，明朝的官俸制度確定於一三九二年，這一制度名義上延續於整個明代。明代官吏俸給低薄，正一品每年祿米一千零四十四石，依次遞減，到最低品級的九品官員是六十石[注四十二]。黃仁宇進一步指出，十六世紀後期的明代，「還沒有一個縣能夠留存三百兩以上的白銀以供每年的薪俸」，「一個知府，作為超過一百萬人口的民政長官，每年的俸祿是銀六十二點零五兩，這還不夠養活一個小的家庭。一個知縣每年的俸祿是銀二十七點四九兩，這要大大低於皇帝一天三十六兩白銀的配給」[注四十三]。在明朝官吏俸給低薄的情況下，官吏（且是其「仕」者）之貧甚至是普遍現象，「貧不能葬」、「歿不能棺殮」、「貧不能歸」、「貧不能給朝夕」、「貧不能舉火」、「炊煙屢絕」、「所居不蔽風雨」等等。洪武年間有朝臣曾秉正「以忤旨罷」、「貧不能歸」，居然「鬻其四歲女」，「帝聞大怒，置腐刑，不知所終」（《明史》卷一三九）。宣德皇帝也不禁歎曰：「朝臣貧如此」（《明史》卷一五八）。黃仁宇指出：「低稅收的一個直接結果就是所有的地方政府部門工作人員不足，他們收入低下，無法更好地完成各項工作」[注四十四]。

而明代官吏俸給低薄，也就成為吏治、軍政不清的重要原因之一[注四十五]。顧炎武即持此觀點。他說：「今日貪取之風，所以膠固於人心而不可去者，以俸給之薄，而無以贍其家也……今之制，祿不過唐人之什二三，彼無以自贍，焉得而不取諸民乎?……蓋國初民間所納官糧，皆米麥也，或折以鈔布，百官所受俸，亦米也，或折以鈔，其後鈔不行而代以銀，於是糧之重者眾重，而俸之輕者愈輕」（《日知錄》卷十二，《俸祿》）。在顧炎武看來，明朝對官員實行的低薪制，明朝官員的俸祿只相當唐朝的十分之二至十分之三，這是官場上盛行貪取之風的一個重要原因。除了顧炎武之外，還有許多士人注意到了俸祿與養廉的內在關聯。張純說：「國人皆患吏之貪，而不知去貪之道。人皆喜吏之清，而不知致清之本。必欲去貪致清，在乎厚其祿均其俸而已」[注四十六]。李賢說：「若夫俸祿所以養廉也，今在朝官員，皆實關俸米一石，以一身計之，其日用之資不過十日，況其父母妻子乎？臣以為欲其無貪不可得也」[注四十七]。戈謙說：「且計一官，其家少者五六口，多者十餘口，俸既不足，則衣食器用、僕隸之需，必出於民，為害非小……因國用浩繁，文武官吏俸給什樽節其六七，所得不給其所費」[注四十八]。孔友諒說：「祿以養廉，祿入過薄，則生事不給。國朝制祿之典，視前代為薄。今京官及方面官稍增俸祿，其餘大小官自折鈔外，月不過米二石，不足食數人，仰事俯育與道路往來，費安所取資？貪者放利行私，廉者終窶莫訴」（《明史》卷一六四，《黃澤

船山主張朝廷關心、體貼州縣官吏的物質生活狀況，在經濟上實行必要的寬厚政策，認為這樣既有利於獎掖官吏的廉恥之心，也可使那些因貪贓枉法而受到嚴厲懲辦的人無從怨恨。

官吏是行政、執法的主體，如果缺乏最基本的物質基礎——合理的俸祿作為保證，就不可能產生守職的官吏，不管採取何種嚴厲的措施，要長期杜絕他們的貪污活動也是不可能的。

傳附孔友諒》)。韓一良：「今言者俱咎守令不廉，然守令亦安得廉？俸薪幾何，上司督取，過客有書儀，考滿、朝覲之費，無慮數千金。此金非從天降，非從地出，而欲守令之廉，得乎？」(《明史》卷二五八，《毛羽健傳附韓一良》)。另一遺民陸世儀也說：「欲兵之精，不如省兵而增糧；欲官之廉，不如省官而增俸」(《思辯錄輯要》卷一二)。船山繼承和發揮了上述士人厚祿養廉的思想，主張朝廷關心、體貼州縣官吏的物質生活狀況，在經濟上實行必要的寬厚政策，認為這樣既有利於獎掖官吏的廉恥之心，也可使那些因貪贓枉法而受到嚴厲懲辦的人無從怨恨。他說：

> 核吏不得不嚴，而士大夫自有廉恥，獎掖之者，抑其本也。孟子言「君之視臣如犬馬，則臣視君如國人」。養犬馬者猶必充其芻豢，而官俸勿論多少，皆實支三石，折絹折鈔，則盡名有而實無。一月但支三石，以食九人，而不足庶人在官者之稍食也。為吏者去其鄉，荒廢其資生之田里，子女僮僕取給於實支者，十不償一，勿論其上有父母之甘旨也。況其葬、祭、昏、嫁、子孫讀習之費，而在官抑有往來酬贈，楮筆鐙油之需，雖至儉約，亦豈能如於陵仲子之資屨纊乎！全與實支，猶且不給[注四十九]。

船山指出核吏宜嚴，而俸祿宜厚，然而按照明朝政府當時的規定，每月官俸不論多少一律實支三石，折成絹鈔連三石也不足，那生活水準之差是可想而知的了。況且，許多人為了做官還荒廢了自己賴以生存的田園，而以他們官俸的實際所得，尚且滿足不了其子女僮僕生活所需費用的十分之一，更不要說供養父母了。加之還有婚喪祭祀、子孫讀書的費用以及官場應酬的費用等等，如此眾多的開支即使用完全部的官俸也是入不敷出，而現在卻實支三石，任憑人們怎樣節省也難以度日。至於官吏的貪與酷，通常與薄俸這一官方政策有關，吏的收入太少：「一月但支三石，以食九人，而不足庶人在官者之稍食也」[注五十]。最終導致：「今俸入不堪，吏莫能自養。其始也，虧替公費，耗沒祭祀、學校、夫馬、鋪遞、民快之貲以自入，而一責之民。其既也，則無所不為，而成乎豺虎矣」[注五十一]。為了維持與其社會身份相稱的體面的生活，起初是虧欠公款，將「祭祀、學校、夫馬、鋪遞、民快之貲」收入私囊，繼而漁獵百姓，無所不為，最終成為虐民的「豺虎」。船山將貪墨歸因於「俸入不堪」，而不一味責難個人品行是有一定道理的。中國古代有一句有名的格言「倉廩實而知禮節」，有人因為歷史上不乏「富貴不能淫、貧賤不能移」的志士而對這句話持批判態度。其實，道德、情操作為一種上層建築，歸根到底要受到經濟基礎的制約。官吏是行政、執法的主體，如果缺乏最基本的物質基礎——合理的俸祿作為保證，就不可能產生守職的官吏，不管採取何種嚴厲的措施，要長期杜絕他們的貪污活動也是不可能的。當然，俸祿高的也有貪官，俸祿低的也有廉士。但從總體看來，俸祿高低與貪官多少呈現出明顯的反比。

當然船山也注意到了俸祿與倫理道德以及個人品行之間有某種關聯：「俸日益薄，而吏毀其廉」[注五十二]，「鬻官爵以賤之，減俸以貧之，吏既賤而終不肯貧，廉恥墮，貧窶相迫，避加賦之名，蹈朘削之實，愚者之虐，虐於暴君」[注五十三]。減俸導致朝臣在物質生活上的貧，生活上的貧則導致地位上的賤，而朝臣既已賤矣，更不甘於貧，最終突破了自己的道德底線，「避加賦之名，蹈朘削之實」，暴虐甚於暴君，應該說這種分析是符合客觀事實的。基於對官吏的經濟生活狀況所進行的實際分析，船山贊成實行唐、宋的制度：「故唐、宋之制，店舍、魚步、園圃皆委之郡邑而不以上供，所以佐俸人之窮也。至於修理公廨，鋪程酒飯，心紅油蠟，一切皆有經費，寬為數而不問其盈餘，要令公私各得拔葵逐織，而出無政事之埤，入無交遍之謫，然

後秉國法以課其廉頑，則賢者獎、不肖者懲而不怨」[注五十四]。州縣的「店舍、魚步、園圃」都由各州縣官吏自己掌握，其所獲收益不上繳朝廷，同時朝廷還要從寬付給州縣官吏「修理公廨、鋪程酒飯、心紅油蠟」的費用，做到「寬為數而不問其盈餘」，然後再「國法以課其廉頑」，就能達到「賢者獎、不肖者懲而不怨」的治吏效果。

應該注意的是，「增俸以責官廉」並不是說單純地提薪就能防貪，而是意在表明，嚴格管理下的低俸制並不能防止官吏的腐敗；只有在嚴格管理的同時，適當地提高官員的俸祿(是「適當」不是「高薪」)，即約束與激勵相結合，才是行之有效的方法。船山雖然沒有明確揭示貪慾與經濟的內在關聯，但是船山從俸祿的角度探討了養廉問題，實質上已經觸及到了物質與慾望的關係問題。

總體而言，王船山的吏治思想是一個「以法相裁，以義相制，以廉相帥」的完備體系，他主張將法律的制裁作用、考察制度的制約作用、廉潔品質的統帥作用結合起來，構築了法律、制度、道德三位一體的治吏機制。「嚴下吏之貪，而問上官」——注重防止上層官員的貪污的思想主要體現其「以法相裁」的宗旨；「任之以其道，興之以其賢，馭之以其禮，黜之陟之以其行」——船山吏治制度的建構主要凸顯其「以義相制」的旨趣；「增俸以責官廉」——船山關於養廉的思考主要反映船山「以廉相帥」的精神。王船山的吏治思想集中體現了其試圖根治中國吏治的三大頑疾（貪瀆腐敗、庸碌無為、冗官冗政）的強烈願望。重在防治上層官員的貪污的思想與增俸養廉的思想主要針對的是貪瀆腐敗問題；建構「任之以其道，興之以其賢，馭之以其禮，黜之陟之以其行」的吏治制度主要針對的是官員庸碌無為、冗官冗政的問題。船山「以法相裁，以義相制，以廉相帥」的吏治思想中的合理、進步的因素即使對於現代社會的政府行政管理工作，依然有著良好的借鑒意義。

基金項目：國家社科基金青年專案「王船山與中國政治思想的近代轉型研究」（11CZX036）；國家社科基金青年專案「清代中期儒學的轉型與流變」(12CZX031)。

[注一]齊濤：《緒論》，載朋星：《中國歷代吏治問題》(濟南：泰山出版社，二〇〇九年)，頁一。

[注二][清]王夫之：《讀通鑒論》卷八，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁三〇九。

[注三]誠然，如果一個國家的法律不是更多地對官員們說不而是更多地對於民眾說不，很難想像這個國家的人民的權利會有良好的保障，也很難想像這個國家的政治機構會有一個良性的運作機制。

[注四][清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十九，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一一一六。

[注五][清]王夫之：《黃書‧大正》卷八，載《船山全書》第十二冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁五二七。

[注六][清]王夫之：《讀通鑒論》卷七，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁二六五。

[注七][清]王夫之：《讀通鑒論》卷十，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁三九八。

[注八][清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十二，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁八三〇。

[注九]因為「勁者自強，慎者自持，和者不流，而固不爭也」([清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十二，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁八三〇。)

[注十][清]王夫之：《詩廣傳》卷二，載《船山全書》第三冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁三五八。

[注十一][清]王夫之：《搔首問》卷二十二，載《船山全書》第十二冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁六三一。

[注十二]王亞南：《中國官僚政治研究》(中國社會科學出版社，一九八一年)，頁一

約束與激勵相結合，是行之有效的方法。船山雖然沒有明確揭示貪慾與經濟的內在關聯，但是船山從俸祿的角度探討了養廉問題，實質上已經觸及到了物質與慾望的關係問題。

王船山的吏治思想是一個完備體系，他主張將法律的制裁作用、考察制度的制約作用、廉潔品質的統帥作用結合起來，構築了法律、制度、道德三位一體的治吏機制。

○一、一○二。

[注十三]吳宗國主編《中國古代官僚政治制度研究》一書揭示了官與吏之間相互勾結的內在緣由見該書。(北京大學出版社，二○○四年)，頁四三六）。

[注十四][清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十八，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一一○○。

[注十五][英]阿克頓：《自由與權力：阿克頓勳爵論說文集》，侯健、范亞峰譯(商務印書館，二○○一年)，頁三四二。

[注十六][德]馬克斯•韋伯：《儒教與道教》，王容芬譯(商務印書館，二○○四年)，頁一五六。

[注十七][清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十八，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一一○○。

[注十八][清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁七五六。

[注十九][清]王夫之：《噩夢》，載《船山全書》第十二冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁五七一。

[注二十][清]王夫之：《讀通鑒論》卷十六，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁六○四。

[注二十一][清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十六，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一○一二、一○一三。

[注二十二]王亞南：《中國官僚政治研究》(中國社會科學出版社，一九八一年)，頁一○四。

[注二十三][清]王夫之：《宋論》卷一，載《船山全書》第十一冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁四○。

[注二十四]「無冗員，無兼任，擇其人而任之以專」的治吏之方與萬曆年間肖彥則提出官毋兼理兼職太多的方法相類。參見前文。

[注二十五][清]王夫之：《讀通鑒論》卷四，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一八○。

[注二十六][清]王夫之：《讀通鑒論》卷十二，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁四三五。

[注二十七][清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁七六八。

[注二十八][清]王夫之：《噩夢》，載《船山全書》第十二冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁五六五。

[注二十九][清]王夫之：《讀通鑒論》卷十五，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁五六五。

[注三十][清]王夫之：《讀通鑒論》卷五，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一八七。

[注三十一][清]王夫之：《讀通鑒論》卷五，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一八八。

[注三十二][清]王夫之：《讀通鑒論》卷六，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁二四五、二四六。

[注三十三][清]王夫之：《讀通鑒論》卷五，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一八四。

[注三十四][清]王夫之：《讀通鑒論》卷五，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁二九七。

[注三十五][清]王夫之：《讀通鑒論》卷五，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁二九七。

[注三十六][清]王夫之：《讀通鑒論》卷十二，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁四六一。

[注三十七][清]王夫之：《讀通鑒論》卷十一，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁四二七。

[注三十八][清]王夫之：《宋論》卷八，載《船山全書》第十一冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一九四。

[注三十九][清]王夫之：《讀通鑒論》卷三，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一三四。

[注四十][清]王夫之：《讀通鑒論》卷二十，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁七八五、七八六。

[注四十一][清]王夫之：《詩廣傳》卷三，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，

王船山的吏治思想集中體現了其試圖根治中國吏治頑疾的強烈願望。船山「以法相裁，以義相制，以廉相帥」的吏治思想中的合理、進步的因素即使對於現代社會的政府行政管理工作，依然有著良好的借鑒意義。

一九九六年)，頁三九八。

[注四十二]黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》(生活·讀書·新知三聯書店，二〇〇一年)，頁五七。

[注四十三]黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》(生活·讀書·新知三聯書店，二〇〇一年)，頁二三七。

[注四十四]黃仁宇：《十六世紀明代中國之財政與稅收》(生活·讀書·新知三聯書店，二〇〇一年)，頁二三七。

[注四十五]「吏治、軍政不清，貪官污吏遍佈內外，當然有各種各樣的原因，無可懷疑的是，薄俸是其重要的原因之一」，參見黃惠賢，陳鋒主編：《中國俸祿制度史》(武漢大學出版社，二〇〇五年)，頁五一二。

[注四十六]張純：《復仇疏》，載《明經世文編》卷二三(中華書局，一九六二年)，頁一七九。

[注四十七]李賢：《達官支俸疏》，載《明經世文編》卷三六(中華書局，一九六二年)，頁二七八。

[注四十八]戈謙：《恤民疏》，載《明經世文編》卷五八(中華書局，一九六二年)，頁四五七。

[注四十九][清]王夫之：《噩夢》，載《船山全書》第十二冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁五六五。

[注五十][清]王夫之：《噩夢》，載《船山全書》第十二冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁五六五。

[注五十一][清]王夫之：《噩夢》，載《船山全書》第十二冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁五六六。

[注五十二][清]王夫之：《宋論》卷四，載《船山全書》第十一冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁一一二。

[注五十三][清]王夫之：《讀通鑒論》卷七，載《船山全書》第十冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁二九〇。

[注五十四][清]王夫之：《噩夢》，載《船山全書》第十二冊(嶽麓書社，一九九六年)，頁五六五、五六六。

"Using Laws as Sanction, Inspection Institution as Restriction, and Integrity Quality as Commandant"

——A Study on Wang Chuanshan's Idea of Official Administration

Peng, Chuanghua(Zhejing University of Finance & Economics)

Abstract:Wang Chuanshan's ideas of Official administration is an integrated system of "using laws as sanction, inspection institution as restriction, and integrity quality as commandant" . He maintained to make a combination of the law's sanction role, the inspection system's restriction role, and the integrity quality's commandant role, so as to construct a mechanism of the official administration integrated with law, institution and morality. Chuanshan's focus on the ideas of preventing officials' corruption is mainly embodied in his purpose of "using laws as sanction"; his conception on the institution governing officials is mainly embodied in his purpose of "using inspection institution as restriction"; his reflections on cultivating the integrity quality is mainly embodied in his spirit of "using integrity quality as commandant". The core of Wang Chuanshan's ideas of official governance is to find fundamental solutions to the three major stubborn problems of corruptions, officials' mediocre ability, and redundant administration system. Among them, the reasonable factor of progress is to bring good reference significance for the administration business for governments in modern society.

Key Words: Wang Chuanshan; Idea of Official Administration; "the Severity in Managing Officials"; Nourishing Honesty with High Salary.

賀麟論中西宗教精神之會通及其近代轉向

■ 李安澤
黑龍江大學哲學學院

摘　要：在早期現代新儒家群體中，賀麟獨樹一幟地主張須重視對基督教的接納和中西宗教精神的會通。這種比較開放的宗教觀，源自他對中西文化精神的深刻理解和思考。賀麟從跨文化和中西比較的視域來探求中西宗教的普遍精神，努力促其融通並與現代精神相結合。他從其特殊的文化體用觀出發，以儒教和基督教為中西文化之體，進而提出「以體充實體，以用充實用」的著名觀點，倡言儒家文化向基督教學習，汲納其思想精華以充實自身，將儒家思想的宗教化作為克服當前文化危機，實現儒家思想新開展的重要環節。賀麟的宗教思想，有助於推進中西文化的深度融合，並以其融通性、開放性和現代性在中國現代思想史上據有獨特的重要地位與影響。

關鍵詞：宗教精神，文化會通，近代轉向。

在早期現代新儒家群體中，賀麟對基督教採取同情和容納態度。與稍前的五四時期的知識界盛行的非宗教、非基督教思潮相對照，這種態度尤其引人矚目，代表了當時知識界宗教思想的一種重要轉折。

在早期現代新儒家群體中，賀麟對基督教採取同情和容納態度。與稍前的五四時期的知識界盛行的非宗教、非基督教思潮相對照，這種態度尤其引人矚目，代表了當時知識界宗教思想的一種重要轉折。他重視對基督教的接納和中西宗教精神的會通，認為這既是認識西洋文化的需要，又是在新時代創新儒家文化的需要。把學習和借鑒西方文化，吸收和汲納基督教的思想精華，上升到與復興中國傳統文化同樣重要的高度，並視為其不可或缺的乃至關鍵的環節，這種認識在同時代的中國知識份子中是極其罕見的，其中正體現了賀麟對中西文化的睿見和特識。賀麟對宗教和基督教比較開放包容的思想觀點，源自他對中西文化精神深入底裏的認識和理解，在此基礎上，形成了他自己富有個性化色彩和時代精神的宗教觀。他對基督教和宗教的一些議論和見解，與五四時期的流行觀點絕然不同，猶如空谷足音，令人至今猶覺彌足珍貴。

一

賀麟對宗教乃至整個人類文化的考察，是以其特殊的文化體用觀為基礎的。在他看來，人類的文化現象林林總總，門類繁多。而它們要皆人類精神活動產生的價值物，是人類精神與真理的契合。民族文化便是民族精神的體現。文化各部門之間是有機的統一體。宗教、道德、哲學、科學、藝術等作為重要的文化部門，它們從各方面體現了人類精神對真善美聖的價值追求[注一]。宗教與道德同為善的價值之表現，但宗教所追求者為神聖之善，道德追求者為人本之善。故他提出宗教為道德之體，道德為宗教之用[注二]。它們之間有其共通性，也有其特殊性。

賀麟將宗教視為人類精神活動對神聖價值或神聖事物的追求。他的宗教觀深受黑格爾、懷特海等西方哲學家的影響，

又帶有東方思想的印記，具有泛神論的趨向。他提出，宗教就是「認為有一神聖的有價值的東西，值得我們去追求」。又或者是，「從內心說，人有一種崇拜的情緒，或追求價值的願望，就是宗教」[注三]。他以佛教、儒家、基督教為例證，指出大凡一個有深厚基礎的宗教，必具有精神方面和具體的組織方面[注四]。在這兩個方面中，以宗教精神為根本，宗教的組織如教會，乃是宗教精神的產物[注五]。而所謂宗教精神，其實就是「一種熱烈的、不妥協的對於無限上帝或者超越事物的追求」[注六]。賀麟在此將「無限上帝」和「超越事物」相提並論，說明他所理解的宗教精神，既包括對一般宗教中神、上帝的追求，也包括對所有超越性存在的追求，並不限於一個有位格的神或上帝的信仰，說到底乃是一種對神聖的精神和價值的追求、仰慕的態度。約言之，宗教精神乃是一種超越性的精神，它建立在對「無限上帝」或其它神明觀念的信仰、追求或對於教主精神人格的崇拜、仰慕以及其它超越性的對象的追求的基礎之上[注七]。這樣宗教精神與宗教的禮儀、組織等要素相表裏，構成了宗教真正的內核，所有宗教都是結合組織與精神兩方面而成。

對於「神」、「上帝」這樣在宗教中最重要、最核心的範疇和理念，賀麟著重以理性來理解。他大體上將其視為一種最高的精神性存在，與同時期中國思想家或傳統的神學家大都將上帝視為外在的、超越性的實體或人格神的存在，顯然有很大不同。他所說的「神」、「上帝」與其哲學中的「道」、「體」等範疇多少有些疊合。他曾多次引證黑格爾的說法，如上帝即理性，上帝就是真理或絕對精神[注八]。從他將上帝視為一種健動不已的創造本原和「宇宙原始之大力」[注九]來看，賀麟關於上帝的觀念似與懷特海更為接近。可見，賀麟心目中的上帝近乎是一種與世界一體同在的普遍性的、至上性的精神性本原、原理和力量。他肯定天或天道「就是總天地萬物之理」，是主宰宇宙人生的基本法則、大經大法[注十]。不過，賀麟對於傳統的人格神、主宰者的上帝觀念有時也不否認。如他說，天指有人格的神，它就是宗教信仰的至上神，其實是人在其中追求的最高模範人格和最高價值[注十一]。由此他指出，「說宇宙有所謂天和神，猶如說宇宙間也有一總司令。知天就好像直接向宇宙的總司令交涉、請示。到後來已經知悉總司令的意旨，為天地立心，代天立言，終則與天為一，與神為侶，也就是莊子所謂與造物者遊，與天地精神相往來的工夫。由知天而希天，由希天而與天為一」[注十二]。

不難發現，賀麟所理解的宗教，具有比較寬泛的指向和範圍。從他使用宗教一詞的語境來看，他所說的宗教並不特指西方宗教，也包括其它宗教和中國的佛教、儒家等。與當時流行的儒家非宗教說，有顯著差別。賀麟不是從宗教組織和對人格神的崇拜等這些外部特徵，而是以「宗教精神」來界說宗教，並以「超越性」來作為「宗教精神」的本質規定。他將宗教精神看作是世界文化的普遍性精神，東西方文化中都存在著對超越性的神聖事物的追求的趨向。在他看來，中西宗教雖然在組織形態和思想觀念等方面都存在顯著差別。但它們都是人類精神活動產生的價值物，其中包含了普遍性的精神價值。因此，宗教精神是中西宗教尋求相互理解和溝通的基礎。循此理路，他還注重從中西文化的比較和互詮互證來探求宗教的共性特徵。他進而對中西宗教中的一些主要的範疇作出新的詮釋。例如，他說，「上帝即仁愛」，又云，「上帝即是仁」，以至仁或無上的愛為上帝的特性[注十三]，在賀麟的有關論說和總體的思想境域中，中國的「天道」與西方的「上帝」幾乎是指稱同一意涵的。

賀麟從中西比較的視域來探求中西宗教的普遍精神，其著眼點在於中西文化精神的會通和中國本土儒家文化的重建。他

賀麟將「無限上帝」和「超越事物」相提並論，既包括對一般宗教中神、上帝的追求，也包括對所有超越性存在的追求，並不限於一個有位格的神或上帝的信仰，說到底乃是一種對神聖的精神和價值的追求、仰慕的態度。

賀麟考察了基督教在西方的歷史演變，發現基督教與其它文化部門一樣，不是一成不變，而是隨著時代的變遷而展現為「有機的發展」和不斷創新的進程。

認為，宗教精神代表世界各民族文化的普遍性精神，不獨為某一特殊文化所擁有。因此，他不承認也反對儒家缺少宗教精神和宗教思想的說法。他斷認儒家的禮教本來就是富於宗教精神和禮儀的表現。實際上，在賀麟的文化哲學的整體架構中，宗教具有特殊重要的地位。他將宗教作為文化之體，而文化的其它部門則為其用。具體地說就是，基督教為西方文化之體，而儒家的倫理道德思想則為中國文化之體。它們在東西方文化中發揮著根本性的作用。他提出，「以體充實體，以用充實用」[注十四]的命題，又提出「宗教為道德之體，道德為宗教之用」。就是希望通過對西洋文化的廣泛而深刻的把握、消化和轉化，以充實、熔鑄和形成新的儒家文化思想。其中，對基督教的思想和精神的汲取，是尤為重要的環節。他主張，以宗教的精誠信仰來充實道德實踐的勇氣和力量，由知人進而知天，由希賢、希聖進而希天，乃至與天為一。也即是由道德進而為宗教，用宗教以充實道德。這樣儒家狹義的倫理道德思想，轉而擴充提高而深刻化。

二

賀麟指出，西洋文化的傳統有兩大來源，一面是希臘的哲學、科學、藝術等；一面是希伯來的宗教。這兩方面實相反相成，缺一不可[注十五]。雖然賀麟看到「兩希」文化之間存在著對立和衝突，但他還是傾向於將兩者之間視作「相反相成」的結合體。他大體上將它們看成「體」與「用」關係。基督教作為西方文化之「體」，西方文化的科學、藝術乃至民主政治，都是以此為根本而產生和發揮出來。可以說，基督教的宗教精神乃是西方文化的根本精神和原動力。整個西洋文化各部門之間以此相互配合。宗教的「知天」與科學的「知物」合力並進，以宗教精神為體，物質文明為用，乃產生偉大燦爛的近代西洋文化[注十六]。賀麟強調，基督教乃是西洋文化的根本，要真正認識西方文化，須以基督教為重心。

在賀麟看來，基督教乃是西洋人精神生活的樞紐，其支配西洋人精神生活，實深刻而周至[注十七]。與希臘精神相對比，基督教歸根結底乃是一種出世的精神。它建立在對無限上帝和耶穌基督精神人格的信仰的基礎之上，藉對現實的世界或人生的摒棄和貶抑而達至對神聖的理想和價值的熱烈的、不妥協的追求和實現。耶教精神也就是耶穌基督人格所表現的精神，其精髓乃是一種「由死以求生」的精神。它對西洋社會文化的影響是根本的，多方面的。它既是西洋道德生活真正的源泉，又是所有文化藝術的本原和推動力[注十八]。

賀麟進一步考察了基督教在西方的歷史演變，發現基督教與其它文化部門一樣，不是一成不變，而是隨著時代的變遷而展現為「有機的發展」和不斷創新的進程。他認為，原始耶教的精神是出世的，是力求宗教與政治分離的。原始耶教精神對古希臘羅馬社會政治的影響在於，其一，超出國家、家庭、種族和階級界限的大同觀念。其二，將政治與宗教分離，即「將凱撒的歸凱撒，將上帝的歸上帝」的「政教分離」的精神[注十九]。他指出，在中世紀基督教出世尋天國的動向不變，但宗教與政治卻合而為一。中世紀的歷史概約言之，即由宗教勢力之離政治勢力而獨立，到宗教勢力之超越政治勢力而代替政治勢力。基督教在中世紀成為羅馬帝國的國教，教權高於王權，形成了宗教專政的局面。基督教乃成為中世紀歐洲社會文化的中心[注二十]。

賀麟著重考察與論析了基督教由中世紀到近代的轉向及其精神表現。他指出，歐洲經過文藝復興、宗教改革及十八世紀的啟蒙運動後，中古的宗教信仰、神學思想已根本改觀和轉向。基督教精神由出世而入世，形成了以浮士德為象徵的新教精神，它不欲出世尋天國，而欲以靈魂換取

宗教改革後形成的新教倫理，放棄中古的遁世思想，將勤奮工作視為天職，對近代資本主義社會的發生和工業化，有很大的幫助。基督教的道德觀念，最適宜於近代工商業社會，而不是反工業化。

現世的快樂、知識和權力。即欲在現世追求無限，實現神聖。代表基督教精神的人物不再是僧侶，而是具有獻身精神的科學家、哲學家和具有冒險精神的探險家了[注二十一]。基督教精神的近代轉向，表現於思想文化、政治經濟以及社會生活等各個方面。

賀麟主要是從基督教與科學、民主及工業化的關係來論證的。首先，從基督教與科學的關係來說，他指出基督教在中古歐洲遭蠻族入侵時，修道院中的教士有保存希臘哲學科學典籍之功的歷史事實。基督教也有利用科學的理論和成果來替自己辯護的傳統。宗教與科學之間固然存在著對立與鬥爭，乃至存在宗教在近代科學初興時對科學家迫害的事實，但這反而激發了科學家的獻身精神。而這種獻身精神其實乃是真正的宗教精神的充分表現，對科學發展從相反的方面有促進之功。因此，他認為，基督教實有助於科學的發展，而不是反科學[注二十二]。就基督教與民主的關係來看，他肯定基督教中充滿了民主的精神。在他看來，中古時期教會固然是反民主的，但自宗教改革以來基督教固有的民主精神就得以發揚。因為基督教具有突破國家、家庭、宗族的界限，而主張一切人皆兄弟，在上帝面前一律平等的精神。而近代基督教更突破了貴族觀念，富於平民精神，主張到民間去，為平民服務。它還具有愛仇敵和寬容的精神，對民主政治的養成大有幫助[注二十三]。由此他得出結論，「要徹底瞭解西洋的民主政治，實在亦必須瞭解基督教的精神」[注二十四]。再就基督教與工業化的關係而論，他認為，歷史上的基督教和聖經教義似乎反對工業化，反對發財，缺乏與近代社會經濟生活相配合的價值觀念。但是宗教改革後形成的新教倫理，放棄中古的遁世思想，將勤奮工作視為天職，對近代資本主義社會的發生和工業化，有很大的幫助。基督教的道德觀念，最適宜於近代工商業社會，而不是反工業化[注二十五]。因此，他認為基督教的精神，實可作為近代科學、民主和工業化的精神基礎。他斷言，「近代基督教是整個近代西洋文化的縮影與反映。可以說，西洋近代精神的一切特點，基督教中皆應有盡有」[注二十六]。

三

賀麟說，中國近百年來的危機，根本

賀麟的宗教思想，在五四時期和稍後流行的社會文化思潮中顯得別樹一幟。它是一次認真嚴肅的學術探索和努力，也是對當時流行的宗教觀念和文化思潮的一次正式嚴峻的反思和批評。

上是一個文化的危機。文化上有失調整，日趨僵化，喪失了固有的精神活力，而不能應付新的文化局勢[注二十七]。他認為，擔心西洋文化的輸入會取代儒家，和以為西洋文化的精華就是科學與民主，這些都是表面的浮淺之論。他不贊同一般的中體西用論和全盤西化論的文化主張。他提出了「以體充實體，以用補充用」，就是要在全面深入地認識西洋文化的基礎上，汲取其思想精華，以充實和發揮中國文化之精神。這是一種中西文化深度融合、會通的觀點。他認為基督教中有值得儒家重視和學習的思想資源。他提出儒學乃是詩教、禮教、理學的諧合體，儒家思想的新開展，須循藝術化、宗教化、哲學化的途徑[注二十八]。其中宗教化是重要的，不可缺失的環節。其核心內容就是吸收基督教的精華以充實儒家的禮教，使儒家禮教固有的宗教精神得以發揚光大。

賀麟明確主張儒家文化應該向基督教和西方文化學習，其思想觀點和論證參照了近代來華傳教士的一些說法。例如，他認為西方文化中宗教以「知天」，科學以「知物」。相對而言，中國文化向來不大注重物的研究，又缺乏真正的宗教。這與近代一些來華傳教士以西方文化包括天、人、物三倫的說法相仿佛。由此他提出不要忽略了宗教價值和科學價值，而偏重狹義的道德價值[注二十九]。他認為科學屬於獨立的、公共的知識領域，無所謂儒化或基督化的科學[注三十]。而對於宗教，他則強調中西文化具有普遍的宗教精神。他常用儒家的「天」與基督教的「上帝」進行互詮，用儒家的「仁」來闡釋基督教的「愛」。這實際上也是沿用了來華傳教士所慣用的手法，即借用中國傳統文化或儒家經典的範疇來詮釋基督教教義，可謂是中西文化之間的一種格義。不過，賀麟在此是站在新儒家立場試圖融合，調適基督教和儒家傳統，說明耶教精神與儒家精神並不違背，而是可以相互補充、相互調適的。他力主儒家思想可以從宗教的精神信仰中去充實道德實踐的勇氣與力量，儒學必須吸收基督教的思想才能適應新時期的發展。

賀麟檢討了基督教在中國歷史上的歷次傳教運動。前三次以多種原因均失敗了。而近代以來重新進入中國的天主教和新教，是為第四次。由於和帝國主義的聯繫，其情形尤為複雜和嚴重。而基督教在中國的前景也引發了多方面社會人士的矚目。知識界持悲觀的看法以胡適為代表。他認為基督教遭到中國民族主義和正在興起的理性主義思潮的激烈反對，即將面臨徹底的失敗[注三十一]。而賀麟本人則持樂觀的看法。他認為基督教與中國文化是相容的，對中國現代化的物質和精神的建設是有裨益的。他斷言，就基督教不受政治或帝國主義集團影響言，傳教運動被證明確實是純粹的精神的和宗教意義的傳教，基督教在中國必定會有一個光明的前途。它在中國的未來會迎來一個新時代，像佛教一樣與中國社會文化融為一體，進而豐富中國文化[注三十二]。

賀麟在學生時代受五四時期激烈的反宗教思潮的影響，對基督教亦甚反對。後來他以親身的經歷修正了這種看法。他對五四時期風起雲湧、盛極一時的非宗教、非基督教思潮，義無反顧地提出了嚴肅的理論批評，指陳其思想偏失，表現了一個哲學家的深識遠見和獨立見解。他認為，五四時期所認識的西洋思想，注重和提倡科學與民主，而忽略和貶抑基督教，這只是從西洋文化「用」的方面著手，而沒有從體的方面去瞭解，因而失其根本精神[注三十三]。再則他對當時一般的新潮人物以近代科學、民主的精神原則，指斥基督教為中古思想，在近代已根本衰落並將趨於消亡的論調，提出反駁，指出這乃是缺乏文化眼光的話，理論上和事實上均不可通[注三十四]。他還針對中國民族主義對基督教的指控作出辯護，對他們反對基督教的理由，逐條作出辯解。他對基督教在中

國的傳教工作的結論是：其一，它有助於中國的物質發展；其二，它有助於喚醒中國人的民族意識；其三，它鼓舞了中國青年大無畏的革命精神，成為中國現代化的精神動源；其四，它鼓勵了科學研究和對技術的追求。總之，在他看來，基督教在中國的影響本質上是科學的、民主的和民族主義的[注三十五]。雖然賀麟對傳教運動抱持同情，但他並不回避其面臨的問題和要害。他事實上對反面的觀點也抱有同情的瞭解，並預言基督教在中國的大發展，只有在中國的民族危機解除之後。他的論說，事備理賅，很有說服力，也可謂同時期中土文化學者對基督教所作出的最有力的辯護。

四

賀麟的宗教思想，在五四時期和稍後流行的社會文化思潮中顯得別樹一幟。可以說，它是會通中西文化和中西宗教的一次認真嚴肅的學術探索和努力，也是對當時流行的宗教觀念和文化思潮的一次正式嚴峻的反思和批評。它不僅對五四時期風行的非宗教、非基督教思潮有顯著的糾偏作用，而且對現代中國文化思潮具有深遠的影響，尤其是在現代新儒學的思想發展史上具有承上啟下的舉足輕重的地位。賀麟在中西比較會通和世界整體思維的視域來理解和把握基督教的思想和精神，體現了比較開闊的文化視野和胸襟。他提出基督教為西方文明的骨干，欲深入瞭解西方文化之堂奧，須從瞭解基督教著手。這是賀麟對西方文化的一個很深刻的認識，對於當時一般的熱烈鼓吹科學和民主，激烈反對宗教和基督教的新潮人士不啻是一記棒喝，具有特殊的警醒作用。賀麟進而提出，中國文化必須融合吸收西洋文化的精華，儒家文化應該向基督教學習，汲納其思想精華充實自身，以實現自身的現代轉向，如此才可以根本克服當前的文化危機，實現儒家思想的新開展。賀麟會通中西宗教的思想觀點對中西文化的交流具有積極的推動作用，對於此後的新儒家思想的開展，尤其具有啟發意義。現代新儒家第二代的代表人物牟宗三、唐君毅，就是順此理路，標舉儒家的宗教性問題。而晚近的杜維明、劉述先等更是沿著這一方向，進一步推進了對這一問題的思考。

賀麟有關宗教的思想理論，具有敏銳的問題意識，抓住了時代的中心課題，其立論體現了特有的哲學睿識與歷史文化眼光。他的論說有理有據，富於時代精神和個性特色。其思想可以歸結為以下幾個要點：其一，他強調宗教在中西文化中的根本地位。他認為宗教乃是文化之體，基督教與儒家在中西文化中均處於體的地位。賀麟從本體的層面來理解中西宗教和宗教精神，強調中西文化普遍性的共性的特徵，並以此作為他比較和溝通中西文化的基礎，表現了理論研究的深入。其二，他認為中西宗教精神是可以相互調適、相互補充的。儒教和基督教不僅在一些重要的範疇可以互詮互釋，在思想觀念上也是可以會通和互補的。他主張儒家須吸收基督教的宗教精神以充實其道德實踐，以利於儒家在新時期的發展。其三，他強調理性與信仰、傳統宗教和現代精神的結合，注重宗教的時代發展和演化問題。他認為基督教經過宗教改革，在本質上是科學的、民主的，與近代工商業社會是適應的。新教倫理是有助於資本主義興起的重要的精神動源。據此他不同意將基督教和宗教視為中古思想而在近代已趨消亡的論調，為基督教和儒教的近代轉向作論證。

賀麟在中西文化的整體境域內探求中西宗教的普遍性精神，努力促其融通並與現代精神相結合，他的宗教思想體現出突出的融通性的特徵。賀麟倡言中西文化的宗教性及其可融通性，它表明中西文化的融合與會通已進入新的層次，是中西文化交流在臻至新的歷史階段的新要求、新特點在理論上的反映。與同時代的其他思想家相比，賀麟宗教思想的融通性特徵更趨

賀麟提出中西宗教的會通與融合的時代性課題，突破了固有的文化壁壘，而真正深入和觸及中西文化的核心，從而將中西文化交流推進至更深的層次和更高的水準。

賀麟在研究中已注意到五四時期宗教批判中沿用傳統思想方法的問題。他看到當時的思想界在批判傳統宗教和外來宗教時雖然在思想觀點上標新立異，但在思想方法上卻鮮有更新。

明顯。當時的中土思想家大都否認儒家為宗教，儘管他們認同西方文化的科學和民主，卻對基督教持排斥態度。這種思想與那種一味排斥西方文化的頑固思想相比，固然有了很大進步，但仍然保留了東方文化中心主義和單元文化心態的某些思想殘餘。他們對於中西文化核心的儒教和基督教依然抱持一種排他性立場。而賀麟的宗教觀則是對這種排他性觀念的揚棄和超越，是中西文化交流進程深入發展和思想進步的體現與理論總結。可以說，賀麟提出中西宗教的會通與融合的時代性課題，突破了固有的文化壁壘，而真正深入和觸及中西文化的核心，從而將中西文化交流推進至更深的層次和更高的水準。

賀麟宗教思想的融通性具有其文化哲學的方法學基礎。他在中西文化的整體視域下，透視中西宗教精神，並求其會通。他對中西宗教的比較研究，突破了狹隘的本位文化立場和單元文化心態，其實質是一種理論視域和方法學的突破。他對中西宗教的普遍性精神的探討和一些重要範疇的互詮互釋，就是這種方法學的具體運用和表現。以此觀之，他提出的「以體充實體，以用補充用」的命題，也只有在此方法學的視角予以理解，才會更加全面和深入。它實際上乃是總結了嚴復以來文化會通派反對狹隘的「中體西用」論和「全盤西化」論的文化主張的一個集中表述，在根本上是對狹隘本位文化立場和單元文化心態的揚棄和克服，對於一般的新潮人物主張的全面輸入西方文化以取代中國傳統文化，甚或是一些新儒家人物主張的以儒家精神為體，以西方科學民主精神為用的文化觀念，都有所針砭。賀麟在研究中已注意到五四時期宗教批判中沿用傳統思想方法的問題[注三十六]。他看到當時的思想界在批判傳統宗教和外來宗教時雖然在思想觀點上標新立異，但在思想方法上卻鮮有更新。這也從反面證明思想方法和理論視域的突破往往更難，更具有實質性意義。這其實是一個十分值得重視和有待深入探究的問題。他本人竭力宣導宗教觀念的融通性、開放性和現代性，而反對宗教上的狹隘本位文化立場，表現了思想方法的進步。

毋庸諱言，賀麟的宗教思想根於其哲學體系的特徵，也產生了某種理論偏向和缺點。例如，他強調宗教在中西文化的根本地位，視其為文化之體。這一論斷是其特殊的體用論哲學的自然引申，自成一家之言。它衡諸中西文化史是有待深究的。因為在中國文化一向是以倫理道德為中心的。即便是在西方文化，基督教也只是在中世紀據有社會文化的重心地位。兩希文化的關係也很難用體用關係來界說。再者，他看到近代宗教與理性精神相會合的趨勢，著重從理性精神來闡發宗教精神，但他對宗教的寬泛界定，甚至模糊了宗教與哲學的界限。特別是他在闡釋中西文化的宗教精神時，偏向於以其普遍性、共通性來立論，而對其深刻的異質性則有所忽略。也由於缺少這一層面的疏釋和批導，他對基督教在中國文化前景的預期和評判，讓人有意猶未盡之憾。從一個更長遠的宏觀眼光來看，在理論探索的進程中出現諸如此類的問題，可能是難以避免的。它也並不能掩蓋一個真正有創造性的哲學家的思想光芒。相反，它卻可能成為新的理論創造的源頭活水。賀麟倡言中西文化的宗教性及其近代轉向和儒家思想的宗教化等論題，既是其宗教思想的中心論旨，又是現當代思想史上的重要課題，亟需引起足夠重視和深入探討。

[注一]賀麟《文化的體與用》，載《賀麟選集》(吉林人民出版社，二〇〇五年)，頁一二〇。

[注二]同上，頁一二〇。

[注三]賀麟《認識西洋文化的新努力》，載《文化與人生》(商務印書館，一九八八年)，頁三〇七。

[注四]賀麟《基督教與政治》，載《文化與人生》，頁一二九。

賀麟倡言中西文化的宗教性及其近代轉向和儒家思想的宗教化等論題，既是其宗教思想的中心論旨，又是現當代思想史上的重要課題，亟需引起足夠重視和深入探討。

[注五]同上，頁一二九。
[注六]同[注四]，頁一三二。
[注七]同[注四]，頁一三二。
[注八]同[注四]，頁一四一。
[注九]同[注四]，頁一三二。
[注十]賀麟《論人的使命》，載《文化與人生》，頁八三。
[注十一]同上，頁八四。
[注十二]同[注十]，頁八四。
[注十三]賀麟《儒家思想的新開展》，載《文化與人生》，頁一〇。
[注十四]賀麟《認識西洋文化的新努力》，載《文化與人生》，頁三〇五。
[注十五]同上，頁三〇七。
[注十六]同[注十三]，頁八。
[注十七]同[注十三]，頁八。
[注十八]同[注十三]，頁一三二。
[注十九]同[注四]，頁一四四。
[注二十]同[注四]，頁一三七。
[注二十一]同[注四]，頁一三八。
[注二十二]同[注十四]，頁三〇八。
[注二十三]同[注十四]，頁三〇八。
[注二十四]同[注十四]，頁三〇八。
[注二十五]同[注十四]，頁三一〇。
[注二十六]同[注十四]，頁三〇七。
[注二十七]同[注十三]，頁八。
[注二十八]同[注十三]，頁六。
[注二十九]賀麟《西洋近代人生哲學的趨勢》，載《文化與人生》，頁三一四。
[注三十]同[注十三]，頁七。
[注三十一]賀麟《基督教和中國的民族主義》，載《文化與人生》，頁一五四。
[注三十二]同上，頁一六二。
[注三十三]同[注三]，頁三〇六。
[注三十四]同[注四]，頁一四四。
[注三十五]同[注三十一]，頁一六一。
[注三十六]賀麟《信仰與生活》，載《文化與人生》，頁九四。

He Lin's Discourse on the Communication of Chinese and Western Religious Spirit and Its Turn to Modernization.

Li Anze(Heilongjiang University)

Abstracts: Among the early modern Confucianists, He Lin holds that accepting Christianity and communication of Chinese and Western religion. This unique, open and containing opinion of is rooted from his profound thinking on Chinese and Western cultures. By a visual threshold of crossing cultures, He Lin pursued the universal spirit of Chinese and Western religion. According to his special viewpoint of Substance-Function, he takes Confucianism and Christianity as the substance of Chinese and Western Culture. Then he raised a famous opinion of"enrich substance by substance, and enrich function by function". So he proposed Confucianists should learn from Christianity, and absorb its ideological essence to enrich itself. In short, he takes the religionization of Confucianism as an important step to realize its modernization and overcome the current cultural crisis. So to speak, He Lin's religious thought helped to promote a deep communication of Chinese and Western culture. Therefore, he had played an especially important role and influence in contemporary ideological history by its circulation, opening and modernity.

Key Words: Religious Spirit, Cultural Communication, Modern Transition.

凱歌還是哀歌

——基督教會歷史上的一個考証

■ 姚興富

蘇州大學哲學系

摘　要：一九四五年日本宣佈投降，一九四六年國民政府由重慶遷回南京。抗戰勝利後，中國各項事業獲得一定程度的恢復和發展，但好景不長，國共談判破裂，各地很快捲入全面內戰。南京解放前夕，基督教也處在風雨飄搖之中：一部分基督徒依附於國民黨政府，為苟延殘喘的蔣家王朝祈禱辯護；大部分基督徒已看明時代潮流，對代表先進力量的共產黨人充滿期待和盼望。

關鍵詞：南京，解放前夕，基督教會。

解放前，南京作為蔣介石國民政府的首都，其基督教的地位和作用十分突出。早在清末基督教（新教）就傳入南京，先後有內地會、北長老會、南長老會、美以美會、浸禮會、基督會、貴格會等基督教宗派在南京建立教會。一九四五年八月十五日，日本宣佈無條件投降第二天，蔣介石發表《抗戰勝利告全國軍民及全世界人士書》也沒有忘記以基督徒的身份表示：「全世界的基督徒更要一致感謝公正而仁慈的上帝」。對待戰敗的日本要以基督的寶訓「待人如己」及「要愛敵人」[注一]。

一九四五年九月二日，日本正式簽字投降，國民黨軍隊接管了江蘇大部分城市。一九四六年國民政府由重慶遷回南京，其他機關和工廠、學校、醫院、教會等也相繼遷回。抗戰勝利後的這幾年，中國基督教事業獲得一定程度的恢復並蓬勃發展，但好景不長，國共談判破裂，各地很快捲入全面內戰，伴隨著國民黨軍隊的節節敗退，南京的基督教事業也處於風雨飄搖之中。

對於一九四六年南京基督教會的情形，時任南京基督教協進會幹事的王明德在《勝利後的南京教會》一文中寫道：「現在不但原有的十大公會各重振旗鼓，努力發展佈道事業、教育事業、醫藥事業、救濟事業，又增加了靈糧堂、基督徒十字軍、泰東神學院。新興的教會事業，真如雨後春筍，蓬蓬勃勃。原有的十公會，是衛理公會、中華基督教會、聖公會、基督會、來復會、貴格會、浸信會、神召會、遠東宣教會、救世軍。中華基督教會與聖公會，各有會堂四所，衛理公會和基督會各有會堂二所，其他公會也多按照預訂計畫，恢復抗戰前的分堂與佈道所，光景尚使人相當的滿意。各公會單獨負責設立的小學有十所，中學有八所，聯合設立的大學有兩所，神學院有兩所，醫院有一所。勝利後，不僅中學已正式成立了中學校長聯誼會，彼此間有親愛精誠的聯繫，即大學和神學各方面的聯絡，也較戰前更進步更圓滿了。南京市的教會，雖有公會之名，記者敢說，已無公會之實，團結的精神，真是契合無間。……現在所感覺到的，是傳道人材甚缺乏，尤其是女傳道員太少了。多數規模頗大的教會，只有牧師一人唱獨角戲，主日到堂禮拜的

解放前南京作為國民政府的首都，其基督教的地位和作用十分突出。早在清末基督教（新教）就傳入南京，先後有內地會、北長老會、南長老會、美以美會、浸禮會、基督會等基督教宗派在南京建立教會。

有三、四百人之多，僅僅一位牧師，說什麼窮於應付，簡直是無法應付。而且女會友們多少有些問題，不能與牧師深談。迷失的羊很多，流浪街頭巷尾。整個南京市的教會、會堂、學校、醫院、男女青年會，組成了南京基督教協進會，事工恰巧分為八股，記者希望它不要成為八股文章，要能採用新式戰略，突擊猛攻才好」[注二]。

到一九四八年，南京共有九處正規教會，它們分別是：（一）漢中堂：由北長老會創立，後屬中華基督教會，時有錄名冊之教友約二千餘人，經常參加主日者約在五百人左右，以教育界人士為多。主持為鮑忠牧師，顧問有鄒秉彝博士、朱寶惠教授及美國宣教師等。（二）貴格會的靈恩堂：會友約有二百餘人，但實際禮拜者僅六十多人，慕道友八十多人，客籍會友四十多人。該堂的主任牧師為李既岸，還有兩位西教士，一位男傳道，一位女傳道。在南京有兩個分堂，一在大中橋，一在萬皋橋。（三）戶部街中華基督教會沛恩堂：該堂原屬北長老會，後加入中華基督教會，執行部由長老及執事組成，主任牧師為金陵神學院畢業生朱繼昌，登記教友約有二百餘人，參加禮拜的平均人數在一百三十人左右。（四）升州路衛理公會堂：此時有教友一百七十人左右，主任牧師為王世熙。（五）大石橋來復會堂：時有教友四百人左右，禮拜堂內桌子、椅子、鋼琴等均由教友捐助。該堂牧師為楊紹誠[注三]。（六）估衣廊城中會堂：該堂教友以教育界較多，大致都是小康之家，故堂內經濟完全自給自足，牧師薪金由該堂教友捐助，但女傳道薪金尚由差會供給，教友人數近五百人，平均來堂禮拜者在二百人到三百人左右。該堂由沈邦彥牧師主理。（七）鼓樓中華基督教會：該堂有教友四百人左右，常來聚會者約三百人左右，由王鑰東牧師主理。（八）中華路中華基督會堂：教友約五百人左右，由周柱臣牧師主理教牧工作。（九）靈糧堂：屬於上海的總堂，是抗戰勝利後才設立的，每週禮拜教友約一百五十人，由田禾牧師主理[注四]。

抗戰勝利後的幾年中，也有一些大型的基督教會議或活動在南京舉辦。一九四七年十一月底，南京基督教協進會假莫愁路六十五號召集全城各教會之青年事工領袖及各青年團契主席聯誼會，並發起青年佈道大會，請中華衛理公會陳文淵會督及江長川會督蒞京主講[注五]。同年十二月二十一日，南京金陵大學和金陵女子文理學院聯合舉行耶誕節崇拜，並發出一紙啟事曰：「時局有治亂，歲序有遷流，唯有慶祝耶穌基督聖誕的事實，歷萬古而常新。因為他到世上來，是一件極有意義的大事」。當日到會者兩校師生約四百餘人，由中華基督教會邊疆服務部主任張伯懷先生講道，金女大音樂教授郭星麗女士領導聖樂團特別音樂，行政院張群院長全家及俞鴻鈞夫婦照例參加，此日又舉行洗禮，領洗的有金大學生二人，以及南京市長沈怡夫人及其四女兒和幼子，共五位[注六]。一九四八年六月二十一日至二十六日，南京基督教協進會假座金陵女子神學院舉行「基督化家庭研究會」，研究的主題為「基督化的婚姻」，出席人二十餘位，均為南京各教會家庭工作人員，研究會由吉愛梅師母（Mrs. Edna Gish）任主席，講員有管萃真教授、海珥瑪博士、董遠觀博士等專家[注七]。

同年六月二十三日至七月七日，中華全國基督教協進會與金陵神學院合辦「奮興運動領袖研討會」，在南京該院舉行，出席者約四十人，來自全國各地教會，有海維德、畢範宇等西教士，還有陳崇桂、趙紫宸、鮑哲慶、蔣翼振、鄒秉彝等國內基督教名流[注八]。

明德女中在「老南京」的心目中，是一所洋化了的、貴族化了的教會學校，其教師與學生的裝束很能代表解放前教會學校的風貌：「這個學校進進出出的人，有著與一般『世俗』迥異的風度。中年以上的女教

抗戰勝利後，中國基督教事業獲得一定程度的恢復並蓬勃發展，但好景不長，各地很快捲入全面內戰，伴隨著國民黨軍隊的節節敗退，南京的基督教事業也處於風雨飄搖之中。

師，一般的髮型是將左右兩條髮辮交結在後腦勺的頸部，形成一道半環形發卷，還有不少人將髮辮梢交結在前腦殼上。她們身穿旗袍，罩一件或長或短的外套或毛線上衣，左手膀常常將聖經、歌譜之類的書本托在胸前，表示一種自矜自傲的神態。而女學生是一式的短髮齊至耳下半寸，無論寒暑，以『陰丹士林』藍布旗袍為罩衣，寒天另加一件毛線短衣或長、短大衣，白襪黑鞋，顯得人人樸素無華（與二十年代明德學生裝束不同）」。學校不僅教授文化課，還有縫紉、烹飪甚至化妝等家政方面的培訓。

當時不少國民黨要人的女兒都在明德讀書，如陳果夫的女兒陳澤蓉，于右任的女兒于綿綿、于無名，張治中的女兒張素久，衛立煌的女兒衛道韞，劉紀文的女兒劉曼華、劉恩華等。每到週六下午，校門口排著一長串接女學生的小汽車[注九]。

一九四七年十二月二十五日，《中華民國憲法》正式實施，恰逢耶誕節，蔣介石於二十一日發表了《基督給我們信心與希望》的證道詞。

蔣介石說：「在這舉世歡騰的令節，我們中國的同胞，亦應該與其他國家同樣地對基督降生，救人救世的福音，感到欣幸和快慰。我們全國同胞，不論信奉哪一種宗教，不論從事哪一種職業，對於基督降生所象徵的『世界和平』，與『人類博愛』這兩種崇高的理想是沒有不歡迎的。我們認為目前世界的許多罪惡問題，亦只有從這種理想中找到解決的答案」。「當我想到今年耶穌耶誕節的時候，我就想念到我們中國在這個節令的一天，就要開始實施民主新憲法了。這個紀念，我認為是十分寶貴的。中華民國卅六年，就是耶穌誕生一千九百四十七年的耶誕節，將是我們中華民國全體人民統一獨立、平等自由、新生機運肇始的一天。我們新憲法特點，就是它保證要把基督教理的基本要素，即個人的尊嚴與自由，普遍的給予我們全國的同胞。這個新憲法，確認了全國國民的各種自由權利，它在國家統一與自由下，於一個自由人民的精神中孕育誕生」。最後，他表示：「我願我們全國同胞憑著信仰和虔誠，共同一致，努力前進，我相信一定很快的能夠完成我們所預定的路程，就是建立我們三民主義新中國的完成。這便是今年耶穌耶誕節我對於我們全國同胞和世界人士所要貢獻和希望的一點」[注十]。

一九四八年初國共兩黨的關係日趨緊張，雙方軍隊的戰爭逐漸白熱化。教會面臨著嚴峻的考驗和痛苦的抉擇，基督徒的政治態度和立場開始向不同的方向轉化和分野。

有的主張在此困難恐懼的時代，人們要在耶穌基督裏建立希望。一九四八年三月二十八日，司徒雷登大使在南京市復活節禮拜上演講說：「吾人現居於一充滿沮喪挫折及恐懼之時代，所期望於戰勝軸心，產生一較新較快樂之世界秩序之希望，似業已粉碎。……人類所具有之倫理力量，似已死亡，或至少不能戰勝嫉妒、猜疑、偏見、恐懼、忌恨、貪婪及自私等慾望，而今日則似為一人慾橫流之世界。……今日重逢復活節，於萬象回春之際，吾人應『一新吾人之信仰，及無所畏懼之決心』，獻身於人世中，建立天國」[注十一]。

有的號召基督徒站在政府一邊，為政府服務。

一九四八年一月五日晚，國民政府行政院新聞局局長董顯光在上海福音廣播電台，發表「基督徒在今日國家患難中的責任」講話，他說：「我今晚要討論的乃是威脅我國生存的一個黑暗而可怕的問題。我們身為基督徒，際此時會，檢討一下國家與上帝所賦予我們的責任，實有必要。……基督教認清目前時局的癥結，確定其應取的態度，對於國家實有莫大裨益，今日基督教在我國生活中所處地位之重要，為從來所未有，而基督徒為政府服務，為國家負重要責任者之眾多，亦為我悠久歷史上所空前

一九四八年初國共兩黨的關係日趨緊張，雙方軍隊的戰爭逐漸白熱化。教會面臨著嚴峻的考驗和痛苦的抉擇，基督徒的政治態度和立場開始向不同的方向轉化和分野。

僅見。……中國大多數的基督徒正在這次爭國家自由的努力中，全心全力地支持著政府。……中國將來的希望在於中國能否繼續成為自由世界的一部份。中國基督教會的希望和自由制度的命運無疑的聯繫在一起而不能分開。……我們基督徒深知，不論我們的患難和痛苦如何重大，公理終將獲勝」[注十二]。

有的人對共產主義運動大加污蔑，認為它是對民主制度和基督教的挑戰。與蔣介石關係密切的西教士畢范宇撰文說：「共產主義是二十世紀的一個驚人而又無法避免的事實。共產主義的『行動理論和鬥爭策略』，像一陣強烈的氣團，向各方面竄流，共產主義的思想，擴散到地球上的每一個空間，其普世影響之巨，遠超乎法西斯主義之上，因為法西斯主義只是誇耀國家的利益，崇尚武功，也說不上有多少社會意識的成份。坎特伯來大主教（Archbishop Temple）曾經用下列兩句尖刻的字眼，形容它們二者之間的區別，他說：『共產主義是基督教的旁門左道，納粹主義乃是反基督教的異端邪說』。共產主義要求全人類全民族國家都忠於一個目標：即建立一個沒有階級的烏托邦社會，而它在今天所煽起的社會階級鬥爭的燎原火焰，在人類的歷史上，也可說是空前的。然而，如果我們是聰明的話，我們卻不能單純地把共產主義當作一個敵人或是對手來看待，我們應當把它看成一個有力的挑戰，需要全世界的自由人民和基督教徒向它提出勇敢的回答。……這個正在擴張中的共產主義帝國，可以把它看作二十世紀的『亞述，上帝憤怒之鞭』，它正在警告、審判、鞭策我們這世界，叫我們作整個社會的懺悔，並指示我們一條新的歷史的道路」[注十三]。

不過，與上面三種態度不同，此時雖然政治制度和立場不同，但大部分中國基督徒已經感受到了蔣家王朝政治的沒落腐敗以及內戰給人民帶來的身心創痛，並且期盼著一個新的和平安寧的國度到來。

雖然政治制度和立場不同，但大部分中國基督徒已經感受到了蔣家王朝政治的沒落腐敗以及內戰給人民帶來的身心創痛，並且期盼著一個新的和平安寧的國度到來。

金陵神學院的余牧人牧師不無痛心地表示：「我們中國的八年抗日戰事伴著第二次世界大戰同時結束，到現在已經過了三個年頭了。回憶在戰爭期間，有許多人都作了美麗的好夢，以為在這次空前浩劫之後，世人都受到創鉅痛深的教訓，一定都能覺悟到戰爭只能毀滅人類的生命和幸福，決不能創造新世界，或解決人與人和國與國之間的一切問題。那末，戰後的世界必能向著和平相愛的路上走，努力建立一個長治久安的新世界。誰知大戰方休，各國的內戰和國際間以強淩弱的戰事，也立即跟蹤而至。這區域性和地方性的戰爭，三年以來，幾無寧日。野心的執政當權者仍然企圖用武力消滅敵人的勢力，奪取天下一統的霸權，然後建立他所幻想的新國家、新世界，而蔑視『不嗜殺人者能一之』的古訓。在這短短的三年中，因為不斷地在各處有戰事，即在雖無戰爭的國家裏，也充滿了製造第三次世界大戰的氣氛，因此使人心日見增加恐懼，甚至失掉了在上次戰爭期間所懷的希望。在戰爭和騷動相繼發生的國家裏，現在所見的，只有貧窮饑餓的人民比前更多，荒涼破壞的地方比前更廣。我們中國目前的景象，便是如此！……我們要想建設新國家、新世界，而不先從改造人生，造成新人入手，以為『革命』而後便能『革心』；或想用殺人流血與強奪暴取的方式來創造公道和平的世界，其結果必然完全失望。在人類幾千年的歷史中，已經告訴我們，單靠著表面的改造，而不注重內心裏的改造，結果只能苟安一時，決不能造成一個長治久安的新世界」[注十四]。

一九四八年三月二十五日，南京金陵大學倪青源教授等四十七人針對當時局勢發表了告國人書，內稱：「當前國家已面臨極嚴重之危機，吾人已忍無可忍，便能再事緘默，願本『國家興亡匹夫有責』之旨，與國人共同研討造成此種現象之因素及其解決之途徑。……造成此種現象之因素

一九四八年，蔣介石將南京東郊小紅山的私人官邸捐獻為基督教堂，名為「凱歌堂」。遠看教堂隱藏在蒼松綠竹的小山上，翠瓦紅楹，富有東方建築風格。

有四：(一)由於政府拋棄孫中山先生『平均地權節制資本』之原則，保護官僚資本。(二)政府雖已改善官兵待遇，而不對未嘗得其實惠。(三)政府負責人昧於國際潮流，背乎歷史方向，只知鋪張民主之形式，不識厲行法治之精神。(四)國民黨之『黨化』教育，統制思想，在中國教育史上已產生極大流弊。致使共黨有以武力奪取政權之機會，而至舉國惶惑民不聊生。吾人大聲呼籲，迅速團結，採取有效行動，促使雙方覺悟，重建一合乎時代潮流、合乎人民需要之真正民主自由政府。萬一不能出此，則惟有退而切望現政府認清時代潮流，徹底改革，推行民主政治，保障言論思想之自由，厲行經濟教育之機會均等，以打破目前之僵局。在政治上立刻開放政權，擴大政府基礎，羅致全國進步份子；在經濟上應從速厲行『耕者有其田』之土地政策；在軍事上則應徹底實行『軍隊國家化』；在教育上則應迅速推廣學校義務教育，尊重高等教育之自由發展。至於對外關係，應先確立獨立外交政策，以維護世界和平為目標，爭取國際合作互助為手段」。與此同時，金陵大學學生自治會邀請倪青源、劉不同等教授參加時事座談會，師生辯論非常激烈[注十五]。

一九四八年，蔣介石將南京東郊小紅山的私人官邸捐獻為基督教堂，名為「凱歌堂」。

遠看教堂隱藏在蒼松綠竹的小山上，翠瓦紅楹，富有東方建築風格。八月一日上午，舉行了「凱歌堂」的獻殿儀式，參加者除了蔣氏夫婦外，還有司法院王寵惠夫婦、薛篤弼部長、陳佈雷秘書長、李惟果夫婦、杭立武夫婦、劉紀文夫婦、沈怡夫婦、黃仁霖夫婦、董顯光局長以及其他政府中的基督徒二百餘人。蔣介石在致辭中說：「民國廿六年八月初，渠自牯嶺返京時，與夫人曾在新官邸基地附近小住，許願於抗戰勝利後，決在此處建築聖殿，以謝上帝默佑，前年復員還都，渠與夫人決定將新官邸改成禮拜堂」。又說：「吾人應以基督之崇高理想為努力之目標，須知摩西在努力解放以色列民族時，所遭遇之艱苦困難，實千百倍於吾人今日建國途中所遭遇者，因此吾人必須繼續堅定過去十一年中所持勝利之信念，不致為周圍之陰影所動搖」。之後，南京中華基督會總幹事邵鏡三先生以「信望愛」為主題講道，頌揚了基督教的三美德——信仰、希望與仁愛。他講到：「信、望、愛是新殿的三柱石。耶穌是根基，是房角石，耶穌說：『我的殿，必作禱告的殿。』戰後人人都說原子彈的威力，但是世間上有更大未曾發揮的力量，那就是禱告的力量。全世界、全國的基督徒，應當在禱告上下功夫。借著禱告，我們對神、對人、對己的信心，就可以加強。個人必須先悔改、重生，建設新中國、新世界才有盼望，在我們工作上、生活上，充分表現愛人、愛神的精神。……我們九年的抗戰，總統和夫人並全國的基督徒，時為勝利祈禱，勝利就果然來臨了，我們方能高奏凱旋之歌。今日基督凱歌堂奉獻，是有重大的意義，但願主祝福奉獻這聖堂的總統及總統夫人，並賜福今後參與這新堂的熱心信徒，但願主的聖名在中國在世界，到處被人頌揚，齊奏凱旋之歌，阿們」[注十六]。接著，上海衛理公會俞牧師主持了聖餐儀式。儀式的司琴是戴籟三師母[注十七]。

一九四九年一月，國民黨大勢已去，蔣介石「決定身先引退，以冀弭戰銷兵」，針對蔣介石的引退，基督教雜誌《天風》評論說：「我們對於『引退』的解釋，認為固是由於軍事節節的失利——東北易手、華北淪落、江淮慘敗，還有一個重要原因乃是由於孤味專橫、『眾叛親離』的結果。凡是接近蔣氏的中外人士，都知道他具著軍人的作風，輕信小人的譖愬，而不願接受開明人士的忠告。……為了個人權慾薰心，不惜以巨大的代價，與中共訴諸鬩牆的鬥爭，殺人盈城，殺人盈野，這絕不能逃出史家的褒貶！今日的引退，因見各地物價的下降，

蔣介石離開大陸去台灣後，亦於台北士林官邸旁建一小教堂，仍名「凱歌堂」，作為其私人禮拜場所。而且他更多地參與教會活動，更熱心研究基督教義。

人民的渴望，國際的輿論，這已充分看出人心的向背了！我們也一定同意，他的引退應該是永久性的引退，至於懲辦與否，還要以民意為依歸」[注十八]。

一九四九年四月二十三日晚，解放軍進駐南京城，沿途受到學生和市民的熱烈歡迎，其情形與國軍撤退形成鮮明對比。此時，金女大校長吳貽芳被推為南京維持會會長，她帶領其他維持會成員，與共產黨軍隊接觸，頒佈文告，安定民心，共同維持秩序[注十九]。

蔣介石離開大陸去台灣後，亦於台北士林官邸旁建一小教堂，仍名「凱歌堂」，作為其私人禮拜場所。而且他更多地參與教會活動，更熱心研究基督教義[注二十]。

南京解放前夕，國共兩黨互相鬥爭，基督教處在兩難境地。一部分基督徒依附於國民黨政府，聲嘶力竭地為苟延殘喘的蔣家王朝祈禱辯護，不知唱的是凱歌還是哀歌。大部分基督徒已看明時代潮流，對代表先進力量的共產黨人充滿期待和盼望，可見民心即天心。

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

[注一]蔣介石：《抗戰勝利告全國軍民及全世界人士書（一九四五年八月十五日）》，載秦孝儀主編《總統蔣公思想言論總集》卷三十二「書告」(台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，一九八四年)，頁一二一至一二三。

[注二]王明德：《勝利後的南京教會》，載《鄉村教會》第八期(一九四六年)，頁二十五。

[注三]徐佩英：《南京教會之一般現狀》，載《天風》第六卷第十三期(一九四八年十月二日)，頁十五至十六。

[注四]徐佩英：《南京教會之一般現狀續訊》，載《天風》第六卷第十六期(一九四八年十月二十三日)，頁十六。

[注五]《南京舉行青年佈道會》，載《天風》第一〇二期(一九四七年十二月二十七日)，頁十五。

[注六]《金大宗教活動》，載《天風》第五卷第三期(一九四八年一月十七日)，頁十五。

[注七]《南京舉行基督化家庭研究會》，載《天風》第六卷第一期(一九四八年七月三日)，頁十五。

南京解放前夕，國共兩黨互相鬥爭，基督教處在兩難境地。大部分基督徒已看明時代潮流，對代表先進力量的共產黨人充滿期待和盼望，可見民心即天心。

[注八]《奮興運動領袖研討會在京舉行》，載《天風》第五卷第二十五期(一九四八年六月二十六日），頁十五；《奮興運動領袖研究會》，載《天風》第六卷第一期，(一九四八年七月三日），頁十五。

[注九]雷甫鳴：《簡話百年學校明德女子中學》，載中國人民政治協商會議南京市委員會文史資料研究委員會編：《南京文史集粹》(江蘇古籍出版社，一九八六年），頁一三九至一四八。

[注十]《蔣主席聖誕廣播：耶穌聖誕之意義——效法耶穌精神奮鬥到底、以求確保人類幸福和平》，載《基督教叢刊》第十九、二十合刊(一九四七年十二月），頁五九至六十；蔣介石：《基督給我們信心和希望》，載黨史會影印《蔣中正先生手改荒漠甘泉譯稿》，參見劉維開：《作為基督徒的蔣中正》，載《史林》(二〇一一年第一期），頁一二四至一二五。

[注十一]《司徒大使的復活講詞》，載《天風》第五卷第十三期，一九四八年四月三日，頁十五。

[注十二]《董顯光播講基督徒今日的責任》，載《天風》第五卷第二期(一九四八年一月十日），頁十六。

[注十三]畢范宇著、林祁敏譯：《共產主義對於民主及基督教的挑戰》，載《天風》第六卷第十二期(一九四八年九月二十五日），頁一至七。

[注十四]余牧人：《在基督裏作新造的人》，載《天風》第七卷第三期(一九四九年一月十五日），頁四。

[注十五]《南京金陵大學等教授告國人書》，載《天風》第五卷第十三期(一九四八年四月三日），頁十五至十六。

[注十六]邵鏡三：《新殿三柱石——八月一日於首都總統及夫人奉獻之「基督凱歌堂」證道講稿》，載《天風》第六卷第十期(一九四八年九月十一日），頁十五。

[注十七]林振威：《參加「基督凱歌堂」落成典禮（民國卅七年八月一日於南京）》，載《天風》第六卷第六期(一九四八年八月十四日），頁二二。

[注十八]編者：《一周時事述評二：從蔣介石引退，看到中國和平的前途》，載《天風》第七卷第五期(一九四九年一月二十九日），頁九。

[注十九]《共軍進入南京城，一切情況的報導》，載《天風》第七卷第十七期(一九四九年四月三十日），頁十五。

[注二十]參見劉維開：《作為基督徒的蔣中正》，載《史林》(二〇一一年第一期），頁一二〇；趙曉陽：《抗日戰爭時期的蔣介石與聖經翻譯》，載《民國檔案》二〇一〇年第三期，頁一三〇。

Songs of Triumph or Lamentation: Christian Trends Before the Liberation of Nanjing

Yao Xing-fu(Philosophy Department of Soochow University)

Abstract: Japan announced surrender in 1945, the capital of Republic of China was moved from Chongqing to Nanjing in 1946. After the Anti-Japanese War, new progress achieved in various areas in China, but good times didn't last long. The negotiations between the Kuomintang and the Communist Party broke down, the civil war started. Before the liberation of Nanjing, Christian churches swayed in the midst of a raging political storm: few Christians prayed and apologized for the Chiang Dynasty; most Christians were full of expectation and hope to the Communist Party.

Key words: Nanjing, before liberation, Christian churches.

教會大學傳統的後繼者

——何明華與香港崇基學院的創辦

■ 吳　青

暨南大學中國文化史籍研究所

摘　要：教會大學是近代中國高等教育較為特殊的部分，其辦學理念、學系設置、師資結構和學生社團獨具特色。教會大學在中國大陸地區終結之後，何明華會督基於香港對精英人才和宗教擴展的需要，主導創辦了崇基學院。該學院初創時期，何氏積極奔波於港府、社會各界和各教派團體之間，在籌集經費、學校選址、師資延聘等方面，成效顯著。學院命名、校徽設計、校訓確定方面，何明華也力主體現基督教精神和溝通中西的特色；崇基學院相容文理的專業設計、人生哲學特色課程的設置、學生教俗社團融洽並存的辦學格局，無不昭示著崇基學院對近代教會大學傳統的傳承和拓展。

關鍵詞：何明華，崇基學院，教會大學，香港中文大學。

興辦教育是基督教傳播的重要途徑，西方基督教會在近代中國創辦了十三間教會大學[注一]，將西方先進的教育經驗和課程理念引進中國，培養了中國社會發展所需的各類精英人才，成為中西文化交流的重要載體。教會大學設置的新式課程，既兼顧中土需求，又注重宗教傳導，呈現出中外融合、教俗兼備的鮮明傳統。新中國成立後，隨著大陸高等院校院系大調整，這些教會大學並未完整地保留下來。然而，教會大學之傳統卻由香港的崇基學院所傳承，而該學院的創立又與香港聖公會會督何明華的努力不可分割。迄今為止，學界對中國教會大學的研究較為深入[注二]，但崇基學院這一教會大學傳統的後繼者，卻未能引起學界足夠重視。

西方基督教會將先進的教育經驗和課程理念引進中國，成為中西文化交流的重要載體。教會大學設置的新式課程，既兼顧中土需求，又注重宗教傳導，呈現出中外融合、教俗兼備的鮮明傳統。

一、創辦始末

一九五〇年代起，中國教會大學被分別併入各公立大學，教會大學從此在中國大陸終結。儘管教會大學的校園建築、教學設備等硬體設施留存下來，但教會大學的精神、辦學理念，乃至資金、人員等因素卻因大學實體的解散而無以寄託。在此情境下，一部分有識之士把辦學的土壤移至香港這一中西文化交匯之地。

香港位於中西文化接榫的前沿，西方教會向來注重在此發展教育，通過開辦教會學校，拓展傳教領地。因此，基督教教育是香港教育史上不可或缺的組成部分，這與近代中國大陸基督教教育的發展桴鼓相應。在香港基督教教育的發展過程中，聖公會一直擔當著一個重要的角色，尤其是在會督何明華的積極推動和策劃之下，聖公會積極融於戰後香港的教育重建事業中，成為政府辦學的合作夥伴。

何明華（Ronald Owen Hall）[注三]是香港聖公會第七任英籍會督，在香港歷史上的地位舉足輕重。他帶領香港教會積極參與戰後香港社會的重建，在教育和社會福利等方面做出了巨大貢獻，被稱為「戰後香港社會重建的總設計師」[注四]。一九五一年他在香港發起創辦崇基學院（Chung Chi College），這是香港第一所基

新中國成立後，國內的教會大學紛紛停辦。香港教會及各類教育與社會福利事業，也因人才來源暫斷，深受影響。於是香港基督教領袖人士，深感有彌補此項缺憾的需要。

督教中文高等學府。作為崇基的發起人，何明華於一九五一年提出「有需要在本港成立一間類似上海聖約翰大學或華中大學模式的基督教書院，此書院用中文教學而英文只作為其中一科」[注五]。

崇基的創立，是以繼承國內十三間基督教大學之理想及傳統為職志[注六]。據崇基第三任院長容啟東博士稱：

> 崇基本身的歷史雖然很短，但它所承襲的傳統是源遠流長的。至少也應該從國內基督教大學算起，差不多有七八十年了。我們一方面必定延續過去十三間中國基督教大學的優良傳統，一方面又必定在新環境和新需求下使到基督的精神在今日得到新的發揚[注七]。

他亦表示，「崇基的設立，可以說是一種重建工作——為中國青年重建一所基督教的高等學府」[注八]。

何明華認為在香港建立這樣的書院，意義十分深遠，創辦崇基不僅是對教會大學傳統的繼承，也是現實的需要[注九]。他闡述建立書院的必要性，並堅持這是他的責任所在：「香港現在有五萬名的中學生，每年有三千的畢業生。而香港目前只有一所政府的大學，每年招收三百人，佔畢業生的十分之一名額……基於這些原因，加上港大以英文教學（中文只為其中一科），因此，我認為努力在香港建立一間中文教學（英文為其中一科）的教會書院是我的責任」[注十]。可見，崇基學院的創辦主要是為滿足戰後香港中學畢業生升讀大學的需要而設立的。新中國成立後，國內的教會大學紛紛停辦。而香港本土的基督教中學，學生畢業之後失去往日升學機會。香港教會及各類教育與社會福利事業，也因人才來源暫斷，深受影響。於是香港基督教領袖人士，深感有彌補此項缺憾的需要。「因集合各宗派教會力量，創辦一不分宗派的基督教高級學府，命名為崇基，蓋取崇敬基督之意。複得本港政府當局及各界人士之助力與鼓勵，本院乃得於一九五一年十月宣告成立」[注十一]。

崇基的第一任院長是前嶺南大學校長李應林博士。一九五一年春，李應林從澳洲來港，因私事拜訪何明華會督，何明華欣然不已，因為他正為籌辦崇基一事尋覓合適人選，「子之來也，似有神意存乎其間，因余正有事，待子而決」。據《崇基創校史》記載，「會督所謂之事，乃欲創一基督教大學於香港。蓋其時國內基督教大學徒具虛名，識者咸以此等大學旦夕可亡，於是相與籌畫」[注十二]。

一九五一年五月，崇基臨時校董會成立，該董事會是在何明華的發起下成立的。臨時校董會執行委員會由前上海聖約翰大學校董會主席歐偉國（任主席）、何明華會督、前嶺南大學校長李應林博士（任書記）、美國長老會駐港辦事處主任華連博士（Dr. E. E. Walline）（任司庫）、美以美會駐港辦事處主任安迪生博士(Dr. S. R. Anderson)和葛賓先生六人組成[注十三]。八月，臨時校董會在會督府舉行第一次會議，商量假借臨時校舍的事宜，香港聖保羅男書院願意出借場地作為崇基的學生宿舍。九月初，聖保羅男女中學校長胡素貞博士又出借該校課室給崇基，於是校舍問題解決[注十四]。崇基成立之初的開辦經費，最初由香港聖公會贊襄，後來在何明華和李應林等人的奔走下，獲得了來自基督教大學有關團體和基金會的大力資助。在創辦的最初十年，在經濟上援助崇基的團體如下[注十五]：

1.在美國紐約的亞洲基督教高等教育聯合董事會。該會自崇基開辦之日起，每年均給予崇基巨大的經濟援助，馬料水初期的校舍建築費，幾乎全部為其捐助，其他如購置圖書費，獎助學金學額及助學金等，每年亦捐助不少，並在其他方面協助崇基事工。

2.在英國倫敦的亞洲基督教大學聯合會。

3.嶺南大學的美國基金會。

可以說，美國紐約的中國基督教大學聯合董事會（United Board for Christian Colleges in China,一九五六年改為「亞洲基督教高等教育聯合董事會」）、嶺南大學基金會、中國基督教大學聯合會（後改為「亞洲基督教大學聯合會」）的慷慨捐助，在補助崇基的開辦費用和學生獎學金等方面貢獻卓著[注十六]。

臨時校舍和資金援助雖已獲得解決，但何明華並沒有放棄為崇基尋找永久校址的計畫。一九五一年下半年，他與李應林為崇基選擇永久校址，奔波往來，細心勘察，終於在沙田至大埔的狗（九）肚山附近找到一理想校址：「兩位常董相視而笑久之，何會督倍覺興奮，該處距沙田火車站，約二哩半，會督為便利學校，並經提前向鐵路當局交涉允於學舍落成，當即加設輔助站矣」[注十七]。何明華於一九五一年十一月三十日致函大埔理民府，表示「開校之初早已要求政府撥地予崇基建永久校舍，並曾與有關官員見面，就沙田與大埔間之一個可能校址進行磋商」[注十八]。在其努力下，一九五六年，政府撥給「馬料水」地段，並興建火車站。同年十一月二十三日，崇基舉行新校園的啟動典禮，由港督葛量洪爵士（Sir Alexander Grantham）親自主持。他表示很喜歡「崇基」和「馬料水」這兩個名字：「我希望崇基不久會變成香港家喻戶曉的一個名字，我同時希望馬料水更變成本港一處勝地」[注十九]。

崇基成立後，何明華為圖書館捐書二千零五十冊[注二十]。他認為「西方傳教士們，正因為他們不能也不需要擔負行政的重擔，因此他們有更多的時間、愛、關心、同情、友誼和理解給予崇基的青年學生」[注二十一]。為了增強師資力量，他還向英美友人求助，請求他們推薦西教士來崇基服務。一九五七年他在致函耳舒拉•尼布林（Mrs. Ursula M. Niebuhr）的信中稱：「崇基的西方傳教士都由差會支援，我們的現在情況是已經有三百至四百位學生在這裏學習，我們的校舍還不足夠，教職員也不夠，希望你可以推薦合適的人選來崇基服務」[注二十二]。在招募西方傳教士來港任教的過程裏，他始終是最積極的籌畫者[注二十三]。隨著崇基學院師生人數的不斷增加和教學設備的逐步完善，終於在一九五九年，該院獲得港英政府補助，承認其專上學院的資格。

一九六二年，香港政府聘請富爾敦教育調查委員會來港訪問，研究香港高等教育發展的新路向。一九六三年四月，調查委員會發表報告，建議崇基學院與香港另兩所專上學院——新亞書院和聯合書院，合併組成「香港中文大學」[注二十四]。同年九月，崇基學院成為了當時香港中文大學所屬的三所成員書院之一，也是一直保持基督教傳統的高等教育學府。關於何明華與崇基創辦的關係，崇基學院院長李沛良曾言，「可以說，沒有何明華主教，崇基學院就沒有現在的校園，香港中文大學也不會有這樣寬敞美麗的校園環境吧」[注二十五]。這是單就校址確定這一方面來看何氏之貢獻，其實，崇基學院之肇造各端，無論是校址、人員、經費還是與政府的溝通合作方面，俱與何明華奔走斡旋教俗兩界的努力不可分割。

二、理念與實踐

崇基學院的校門上有一副對聯：「崇高惟博愛本天地立心無間東西溝通學術，基礎在育才當海山勝境有懷抱與陶鑄人群」。這幅對聯凝聚了崇基的辦學理念。《崇基概覽》記載：「本院使命有二：一、乃為應本港教育界、宗教界及工商界之需求，訓練彼等所需要之人才，以發展本港社會各種事業。二、由發揚中國文化，進而求中西學術之溝通」[注二十六]。可見，崇基的創辦者不僅希望這所學院能為香港提供各類優秀人才，還期望它成為溝通中西學術的橋樑。

崇基的創辦理念充分體現在其校名、

崇基學院繼承了中國教會大學的優良傳統，在崇基教育理念中，捨我犧牲和服務社會這一體現基督教教育傳統的精神，始終被奉為至上無垠的育人宗旨，而這一點正是繼承了傳統教會大學的教育理念。

由發揚中國文化，進而求中西學術之溝通。崇基的創辦者不僅希望這所學院能為香港提供各類優秀人才，還期望它成為溝通中西學術的橋樑。

校徽和校訓這三方面。

一、校名。崇基的校名是由香港第一位女博士、時任聖保羅男女中學校長胡素貞提出來的，胡素貞以「崇基」命名學院，意為「以基督精神為本，以其為萬世師表。今校名崇基，採崇奉基督之意」[注二十七]。何明華對此十分欣賞，稱「有正確的名稱是重要的」[注二十八]。他認為該名體現了中國人的崇敬精神，「無怪中國信徒為這學院命名時，就選擇了崇基二字，以達崇奉基督之旨」[注二十九]。

二、校徽。崇基的校徽是選自《大秦景教流行中國碑》上的徽號：「十字架」與「蓮花」。除此之外，還有「祥雲」與「火焰」。「十字架」與「火焰」代表基督教，「十字架」則象徵基督犧牲以臻圓滿之生命境界。「蓮花」代表中國佛教，而「祥雲」代表中國道教。崇基校徽的圖案是祥雲與蓮花托承著帶火焰的十字架，象徵著「基督教」與「中國文化」緊密地聯繫在一起[注三十]。一九五四年三月四日，何明華在霍約瑟堂奉獻典禮的講道中稱：「在這新校舍，你們所看見的十字架是從大秦景教流行中國碑上刻印出來的。我希望從這蓮花浮現的十字架和從雲中吐露出來的火焰，會成為崇基學院的校徽」。在校徽的圖案中，何明華最看重的是十字架與蓮花。他認為十字架代表自我犧牲，自我的犧牲即代表耶穌基督的愛，何明華將耶穌比喻為蓮，「這神人的蓮仍在世界和我們同住，仍在天上，仍在萬人的心坎」。他稱「耶穌的一生就是歷史上偉大純淨的蓮，中國人看見蓮出於污泥，出於池沼而保持它的完美，就以這完美來象徵人性的意義」[注三十一]。

三、校訓。「止於至善」是崇基的校訓。該校訓出自《禮記•大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。止於至善是一種至高境界的精神追求，崇基以此作為校訓，是希望學生能在知識和靈性兩方面都得以發展和成長。對於崇基學生而言，博學多才是求知的目標，但與此同時，培養和造就完美的人格與高尚的情操也是追求的境界。崇基第二任院長淩道揚認為：「什麼是『至善』呢？簡單的說，就是要達到一個日新而完美的境界」。只有知識與靈性共同成長，才有達到「至善」境界的可能。此外，崇基的辦學理念還體現在基督教傳統和中文教學兩個方面。這兩個方面也反映了崇基辦學的理念變遷與蛻變。

首先，基督教傳統是崇基學院重要的辦學理念。

崇基學院繼承了中國教會大學的優良傳統，將基督教信仰與中國文化、社會需求緊密結合。第一任院長李應林認為：「學院是本著過去基督教人士在內地辦學的精神，繼續依照基督教教義來培育青年，使他們能有機會得到深造成材，將來好替社會服務」[注三十二]。而崇基第三任校長容啟東亦稱，「基督教教育的特點就在於它對於個人能夠給予高尚的理想和完整的發展，對於社會能夠造就富有服務精神、肯犧牲自己利益的青年。在中國過去幾十年來的基督教大學也曾在這種工作上有過突出的貢獻。在同一的基督精神感召下，崇基必定能夠在培育青年高尚品德和完整人格方面有它本色的貢獻」[注三十三]。可見，在崇基教育理念中，捨我犧牲和服務社會這一體現基督教教育傳統的精神，始終被奉為至上無垠的育人宗旨，而這一點正是繼承了傳統教會大學的教育理念。自一九六三年加入香港中文大學，成為政府資助的公立大學的成員書院後，崇基校董會仍堅持保留學院固有的基督教傳統及辦學精神。崇基校董會於一九七五年重申維持崇基的特色及理想，稱崇基是「一所寬大容忍的基督教文理全科學院」[注三十四]。

其次，中文教學是崇基辦學的第二大理念。

五六十年代的香港，英文大行其道，為社會精英所推崇和使用。而何明華作為

西方教會的主教，卻逆流而上，竭力以自己的行動喚起社會人士對中文教學的關注。儘管遭遇不少阻力，但他沒有放棄，依然力挺中文，成為推行中文教學的先鋒。這一舉動不僅因為他對中國文化發自肺腑地欣賞和推崇，還緣於他對中英關係的遠見卓識，他希望香港的青年能熟練運用中文，傳承中國文化的精神。一九五一年，何明華提出創辦崇基的時候，就已對書院的學位授予和授課方式有自己獨到的理解，他提出：「香港的書院計畫應該由如今香港的大學來考核，也應該授予學位，而且學位（證書）上應該是有雙語的（在括弧內有中文標明）」[注三十五]。一九五四年，他在霍約瑟堂奉獻典禮的演講中稱：「我們創辦崇基，是鑒於東南亞中國傳統的生活方式在西洋影響下所受的威脅和毀滅。我們希望崇基會成為抵抗這趨勢的重心。在崇基我們用英文為第二語言。因為英文，像簿記學和打字，對日常生活是很有補益的。但是崇基的創立宗旨不在英文的學習或一般的營利，崇基應是中國文化與思想和互助的生活的中心」[注三十六]。

何明華將中文作為崇基的教學語言，希望崇基成為東西方文化交融的中心，更強調它是中國文化與思想的中心。「本院所招收之學生則以高中畢業者為對象，教授語言則兼用中英文」[注三十七]。事實上，用中文授課，在此前國內教會大學中已有開展。中國基督教青年會總幹事梁小初認為，「中國教會大學採用中文為教學媒介，實證可行而收大效。此前的齊魯大學對此點尤為成功。最好的教學媒介，一定是最便於教員教授科目的內容、師生間討論問題的對答，以及對於學生獲得學識的測驗的一種語言。故此以學生慣用的國語為教學媒介，是合理的」[注三十八]。而何明華內心深處對中國文化的特殊感情及揮之不去的中國情懷，更令他在崇基推廣中文教學有十足的動力。

崇基的理念與其獨有的教育實踐是分不開的。早期的崇基是一間基督教學院，後來併入香港中文大學，成為香港公立大學中的文理書院，其辦學理念經歷了一定的變化。而這些變化不僅體現在對人才培養的要求方面，還反映在其品德訓練和課程教學等實踐層面。

作為一所基督教的高等院校，崇基對於學生品德的訓練，主要通過以下三種途徑[注三十九]：

1、「人生哲學」課程，該課內容包括中西文化哲理，宗教與人生，宗教歷史與精神陶冶，以及社會教育等各方面。學生通過「人生哲學」得以端正人生方向，培育人生價值，強化精神信仰。這一課程雖然與當今大學所設課程名稱相同，但卻灌注了獨有的教育理念，體現出融匯宗教與世俗雙重價值、講求陶鑄心性與注重人生信仰的特色理念。

2、學生活動。周會是崇基學生活動的特色之一，周會時常邀請中西學者，以及教會領袖牧師等來崇基演講，以增進學生的學術興趣及宗教認識。在暑期中，還有夏令會及退休會。通過這些豐富多彩的活動，學生可以增進靈性修養和思索生命真諦。

3、宗教委員會。該委員會負責管理一切有關宗教的事宜。學生方面，下設基督徒團契，這是學生宗教活動及生活的組織。該團契還設有平民義學一所，免費招收貧困學童，使貧困兒童有入校讀書的機會。

以上三種途徑對學生品德和人格形塑發揮了重要的作用，也體現了崇基的教育特色。參照以往大陸教會大學的經驗，崇基的創辦者們特別強調基督教辦學目的和氣氛。宗教活動和宗教課程雖然是自願的，但學院師生中的基督徒比例相當高。據《崇基概覽》記載：「現有教職員九十餘人，其為基督徒者占百分之六十五強。學生共有四百六十餘人，經受洗禮者亦超過百分之四十三以上」[注四十]。美國學者盧茨稱，「在崇基開辦的頭幾年中，比起三十年代和四十年代許多教會大學，該學院師生

何明華親身參與崇基的教學，開設「人生哲學」科目，目的就是透過宗教與文化、宗教與社會、宗教與人生等課題，幫助開拓學生的知識領域，樹立正確的人生觀和價值觀。

何明華作為西方教會的主教，竭力以自己的行動喚起社會人士對中文教學的關注。儘管遭遇不少阻力，但他沒有放棄，依然力挺中文，成為推行中文教學的先鋒。

中的基督徒比例確實是較高的，許多教職員都是教會大學畢業的」[注四十一]。

五十年代的崇基學院共設有九個學系，在專業設置方面，文理兼具，以通才教育為主，使畢業生將來對於任何職業皆能發揮其社會價值，服務人群。同時，學生社團也豐富多樣，不僅有基督徒團契，還有各類非宗教背景的學生團體，這類團體或以院系班為區分，或以興趣為導向，呈現出「百花爭鳴、自由開放」的特色。各類學術團體不僅為學生的活動提供了廣闊的空間，也讓學生在宗教與世俗的不同氛圍之間獲得感受與體驗。現將該院學系設置和學生團體列表如下[注四十二]：

五十年代崇基學院學系與社團設置

學系	中國語文學系英國語文學系、經濟及工商管理學系，歷史地理學系，宗教教育及社會服務學系，數學學系，化學學系，物理學系，生物學系。
學生團體	學生會，學生基督徒團契，學系系會，班級級社，音樂隊，歌詩班，戲劇社，攝影社，詩文詞研究社等。

何明華不僅發起崇基的創辦，還親身參與崇基的教學，為學生開設「人生哲學」科目，該科的目的就是透過宗教與文化、宗教與社會、宗教與人生等課題，幫助開拓學生的知識領域，樹立正確的人生觀和價值觀。吳梓明認為，崇基學院提供的宗教課程，是在一個具學術性和教育性的環境中去研究基督教和其他不同的宗教。同樣，崇基的學生，也能夠在一個自由開放的環境中去思考、探討和研究有關宗教的課題，這亦是近代基督教大學宗教教育的一個重要教育目的[注四十三]。據《崇基校刊》記載：「本院特設『人生哲學』一科，各教師尤為特色，其主要課題，由本港會督何明華主講，繼則分為四組討論，負各組領導之責者，有安迪生博士，布克禮神爵士，李應標牧師及張綠薌牧師」[注四十四]。

「人生哲學」為必修科目，開設於崇基創校首年，並成為崇基教育的一大特色。六十年代末演變為「綜合基本課程」，至八十年代則轉化為通識教育課程。崇基校史中記載，「人生哲學」是先賢提出的一個具有見地而影響深遠之課程設計[注四十五]。現將「人生哲學」課程的內容設計（一九五七至一九五八年）列表如下[注四十六]：

「人生哲學」內容設計

一年級	上學期	研究人性及人生意義
	下學期	研究耶穌基督之生平
二年級	上學期	歷史中的耶穌及舊約的倫理觀
	下學期	比較宗教學
三年級	上學期	中國哲學史
	下學期	中國哲學史
四年級	上學期	柏拉圖的理想社會及其意義
	下學期	基督教對人類歷史發展之關係

一九五五年六月二十三日，第一屆崇基學院畢業崇拜在香港聖公會聖保羅堂舉行，何明華受邀為畢業生演講，他以「會談」（Conversation）為主題，闡述崇基必修課「人生哲學」的意義：「它是你們四年一切課程的聯繫，它給崇基每一學生一個思維的機會，使他能考慮自己的生命和專修的課程在他世代上的地位」[注四十七]。

實際上，「人生哲學」不僅只是崇基的一門學科，也是何明華一生的生命哲學。作為聖公會的會督，他擁有殖民時代的種種特權和優越地位，但他卻主張放下驕傲與權力，積極投入社會服務，與服務對象展開交談，建立友誼。可以說，創立崇基是何明華在香港社會的現實處境中對基督教高等教育理念的實踐。

三、地位與影響

何明華稱，「崇基是一個新的中國基

督徒努力的成果，也成為民族教育計畫中的一部分。崇基是一個偉大運動的一環」[注四十八]。作為一位前瞻性的教會領袖，他認為崇基學院未來的發展前景始終最重要的[注四十九]。一九五五年，崇基院長淩道揚就曾指出，學院的使命有三處，其中一處就是如何適應本港現實的需要[注五十]。對此，何明華相信，該院的畢業生們將能滿足香港的巨大精神需求，他們將在香港各個領域中，成為建設「新香港」的棟樑。對於「新香港」，他描繪出三點願景[注五十一]：

（1）香港將生產出可與世界任何國家比擬的第一流的產品。

（2）大多數香港人都在各行業兢兢業業的工作，有生活的目標，按照上帝的計畫建設新的社會。

（3）新香港一樣根植於中國的血液，中國人的家庭責任感將保持下去。

何明華表示「新香港」將是未來新世界的中流砥柱，而崇基人將保持中國人的傳統，為充滿革命性的新世界努力奮鬥。回顧崇基的發展歷程，我們不難發現，在過往的歲月中，該院不僅繼承了之前國內教會大學的傳統，還在香港這個東西文化交匯之地不斷拓展自己的特色。可以說，崇基相容文理的專業設計、人生哲學課程的特色首創、學生教俗社團融洽共存的辦學格局奠定了崇基的特色。這種特色隨著時代的發展，不斷更新與突破。時至今日，「著重博雅教育，強調全人發展」[注五十二]已成為崇基立校的特色理念。如今的崇基學院共分六十一個學系，提供約五十四項主修課程和四十六項副修課程。共有在讀學生三千餘人。創校至今，崇基不僅為香港各界培養了大批精英，如聖公會鄺廣傑大主教、著名數學家丘成桐教授、嶺南大學前校長陳玉樹教授等都是崇基校友，而且它的畢業生還遍佈全世界。可以說，崇基為香港、中國乃至世界培育了大批具有專業素養和優秀華人精英，為香港和中國的發展做出了重要貢獻。崇基學院不僅在香港高等教育史上有著舉足輕重的地位，其對中國的高等教育亦有著特別的意義。

崇基相容文理的專業設計、人生哲學課程的特色首創、學生教俗社團融洽共存的辦學格局奠定了崇基的特色。這種特色隨著時代的發展，不斷更新與突破。

[注一]這十三間教會大學是指基督新教創辦的高等學府，分別為：燕京大學、金陵大學、聖約翰大學、滬江大學、華中大學、嶺南大學、齊魯大學、之江大學、東吳大學、華西協和大學、福建協和大學、金陵女子大學和華南女子文理學院。此外，天主教也創辦了三所大學，分別為震旦大學、輔仁大學和津沽大學。

[注二]有關基督教大學的研究代表性成果有：魯珍晞（Jessie G.Lutz）：*China and the Christian Colleges 1850-1950*（Cornell University Press,1971）;章開沅、馬敏主編：《文化傳播與教會大學》（湖北教育出版社，一九九六年）；王忠欣：《基督教與中國近現代教育》（湖北教育出版社，二〇〇〇年）、徐以驊：《中國基督教教育史論》（廣西師範大學出版社，二〇一〇年）；吳梓明：《基督宗教與中國大學教育》（中國社會科學出版社，二〇〇三年）、《全球地域化視角下的中國基督教大學》（台灣宇宙光出版，二〇〇六年）等。

[注三]何明華，一八九五年生於英國牛津。曾參加第一次世界大戰，戰爭對其一生產生重要影響。畢業於牛津大學布拉斯諾茲學院（Brasenose College，Oxford）和古狄斯頓神學院（Cuddesdon Theological College）。一九二一至一九三二年擔任英國聖公會牧師和英國基督教學生運動海外事工部幹事。一九三二至一九六六年任香港聖公會會督，同時擔任中華聖公會港粵教區主教（一九三二至一九五一年）。一九六六年榮休返英，一九七五年在牛津逝世。有關何明華生平，參David M. Paton, R.O.: *The Life and Times of Bishop Ronald Hall of Hong Kong* (Hong Kong: The Diocese of Hong Kong and Macao and the Hong Kong Diocesan Association,1985)。

[注四]*Record of Episcopate of Bishop Ronald Owen Hall (1957-1960), Vol.4,* HKMS94-1-12, Hong Kong Public Records

何明華作為聖公會的會督，他擁有殖民時代的種種特權和優越地位，但他卻主張放下驕傲與權力，積極投入社會服務，與服務對象展開交談，建立友誼。

Office.

[注五]Bishop Hall, *Memorandum on A Christian College in Hong Kong,* 26th April, 1951, Chung Chi College Archive, the Chinese University of Hong Kong.

[注六]《崇基第四屆畢業典禮院長演詞》，載《崇基校刊》第十六期，一九五八年七月，頁二。

[注七]容啟東：《崇基的任務》，載《崇基校刊》第二十五期，一九六〇年十二月，頁六。

[注八]《崇基禮拜堂暨學生聯誼社奉獻典禮容校長演詞》，載《崇基校刊》第三〇期，一九六二年七月，頁一。

[注九]Bishop Hall, *Memorandum on A Christian College in Hong Kong*, 26th April, 1951.

[注十]Bishop Hall, *Memorandum on A Christian College in Hong Kong,* 26th April, 1951 .

[注十一]*Chung Chi College（1957-1958）*, Hong Kong:：Chung Chi College,1957, p.18.

[注十二]謝昭傑：《崇基創校史》，載《崇基學生雙週報》（校慶特刊一九六〇年十一月一日）。

[注十三]*Report of the AD HOC Committee on the Establishment of Chung Chi Colleges,* Chung Chi College Archive, the Chinese University of Hong Kong.

[注十四]謝昭傑：《崇基創校史》。

[注十五]謝昭傑：《崇基十年之回顧》，載《崇基校刊》一九六一年十月，頁八。

[注十六]吳梓明：《五十年來崇基學院的基督教教育》（香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，二〇〇一年），頁二。

[注十七]《理想的崇基新校舍》，載《崇基校刊》第二期，一九五二年五月十日。

[注十八]「何明華會督致大埔理民府書」（一九五一年），*Chung Chi College Archive*, the Chinese University of Hong Kong.

[注十九]《港督在崇基畢業典禮演講詞》，載《崇基校刊》，第七期，一九五六年一月，頁三。

[注二十]*The Annual Report of the president of Chung Chi College(1951-52)*,《崇基校刊》No.3 一九五三年，頁三。

[注二十一] R. O. Hall, *Hong Kong: What of the church*? London: Edinburgh House,1952, p.21.

[注二十二]Bishop Hall’s letter to Mrs. Ursula M. Niebuhr(Barnard College, Columbia University),5th April,1957;Mrs. Ursula M. Niebuhr’s letter to Rev.David Paton, 15th December 1976. Ronald Owen Hall Papers, Divinity School of Chung Chi College, the Chinese University of Hong Kong.

[注二十三]Bishop of Hong Kong “The Question of Participation by The American Episcopal Church in Ch’ung Chi College now That The Rev. Edward Allen has Withdrawn” June 1957. Ronald Owen Hall Papers, Divinity School of Chung Chi College, the Chinese University of Hong Kong.

[注二十四]吳梓明：《五十年來崇基學院的基督教教育》，頁二。

[注二十五]吳梓明：《我和崇基有個故事》，載《五十年來崇基學院的基督教教育》，頁二六。

[注二十六]*Chung Chi College（1957-1958）*, p.18.

[注二十七]Rt. Rev. R. O. Hall, *Chung Chi College Founders Day* (1st Nov,1965).

[注二十八]《 本校第十一屆畢業及崇拜典禮演詞錄(之一）何明華會督演講》，載《崇基校刊》第三十九期，一九六五年十二月，頁二至四。

[注二十九]何明華：《崇基學院一九五四年三月四日霍約瑟堂奉獻典禮演講詞》，載《崇基校刊》第六期，一九五五年一月二十日，頁五二至五八。

[注三十]劉忠明：《叢書總序》，黃劍波著《鄉村社區的信仰、政治與生活》（香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，二〇一二年）。

[注三十一]何明華：《崇基學院一九五四年三月四日霍約瑟堂奉獻典禮演講詞》，頁

崇基為香港、中國乃至世界培育了大批具有專業素養和優秀華人精英，崇基學院不僅在香港高等教育史上有著舉足輕重的地位，其對中國的高等教育亦有著特別的意義。

五四。

[注三十二]《崇基校刊》第一期，(一九五一年十二月二十一日)，頁一。

[注三十三]容啟東：《校長就職講詞——崇基的任務》，載《崇基校刊》第二十五期，(一九六〇年十二月三十一日)，頁五至六。

[注三十四]《崇基校刊》第五十九期，(一九七五年十二月)，頁五九。

[注三十五]Bishop Hall, *Memorandum on A Christian College in Hong Kong*, 26th April, 1951.

[注三十六]何明華：《崇基學院一九五四年三月四日霍約瑟堂奉獻典禮演講詞》，頁五四。

[注三十七]*Chung Chi College（1957-1958）*, p.19.

[注三十八]梁小初：《中國基督教大學的評價》，載《梁小初博士演講集》（香港中華基督徒送書會，一九七二年），頁五三至五四。

[注三十九]*Chung Chi College（1957-1958）*, pp.22-23.

[注四十]*Chung Chi College（1957-1958）*, p.23.

[注四十一][美]傑西·格·盧茨著，曾鉅生譯：《中國教會大學史（一九五〇）》（浙江教育出版社，一九八八年），頁四五六。

[注四十二]此表來源為一九五一至一九五八年《崇基校刊》。

[注四十三]吳梓明：《五十年來崇基學院的宗教教育》，頁十九。

[注四十四]《崇基校刊》第一期，一九五一年十二月二十一日，頁二。

[注四十五]《「哲懷深致立崇基」創校文物展》紀念冊，香港中文大學崇基學院校史檔案館（Chung Chi College Archive），頁一〇。

[注四十六]《崇基概覽一九五七至五八年》，頁七七。

[注四十七]*The Outpost* , August 1955, pp.21-23.

[注四十八]*The Outpost* , August 1955, p.21.

[注四十九]Rev. R.O. Hall, *Chung Chi College Founders Day*(1st Nov,1965).

[注五十]淩道揚：《我們崇基的使命——一九五五年二月四日就職典禮演講詞》，載《崇基月報》第十期，一九五五年六月十五日。

[注五十一]Rev. R. O. Hall, *Chung Chi College Founders Day*(1st Nov,1965),R. O. Hall's Papers.

[注五十二]參崇基學院網站http://www.cuhk.edu.hk/chinese/college/chung-chi-college.html（流覽時間二〇一三年六月一日）。

Inheritance and Extension of Christian University:

--Bishop R. O. Hall and the Establishment of Chung Chi College of the Chinese University of Hong Kong

Wu Qing(Jinan University)

Abstract: Abstract: Christian University is the special parts of modern Chinese High Education. Its establishing concept, department setting, staff structure and students' associations are characteristic. After the end of Christian University in mainland China, Bishop Hall lead to establish Chung Chi College which based on the needs to elites and religious expansion of Hong Kong. In the early years, Bishop Hall actively shuttled between the government, society and various groups in raising funds, searching school location, recruiting staff and so on. He strongly advocated the Christian spirit and Sino-west communication characteristics in name, badge and motto of college. Chung Chi's educational pattern of professional design combined with liberal arts and science, curriculum setting of「philosophy of life」and different students' community, which displayed the inheritance and development of modern Christian University.

Key Words: Bishop R. O. Hall, Chung Chi College, CUHK.

中國文化的深層屬靈期待

——論基督教融匯中國哲學的歷史使命

■ 梁燕城

文化中國總編輯

摘　要：所謂後殖民的神學反省，是一個民族的深度精神文化追求。新約耶穌基督的復活，是對普世人類的救贖，但這並不否定舊約對民族全體和民族土地的救贖。基督信仰在後殖民時代，除強調基督救贖的普世價值外，也須重視以西結書那種對民族與故土的情懷，而後者恰恰是基督教生根中國所須正視的。從這後殖民地思考，中華神學的思想，理應對中國民族文化的深度精神追求有所認識和承擔，並使信仰所重視的普世救贖與復活真理，開出關心和承擔親族和故土的維度，使中華民族文化經過百年苦難後，得到復活，得到創造的更新。

關鍵詞：後殖民時代，神學反省，救贖。

後殖民地時代的信仰思考

澳大利亞原住民神學家保爾森(Graham Paulson)在其論文《走向原住民的神學》[注一]中指出：「如果傳福音意味著，按照經西方世界處境化的福音來傳講，再翻譯成為宗派宗教機構的次文化，那麼原住民和托雷斯海峽(Torres Strait Islander)的島嶼上的人們早就接受福音了。但是，如果傳福音的過程，講述聖經故事的方式，能與我們最『深層的屬靈期待』(deepest spiritual expectations)相關，其實踐與我們自己的文化相投契，那麼我們根本未有被完全福音化」[注二]。他指出，基督教的靈性，視本土人的靈性為低一等，「實際上暗中破壞了我們的尊嚴和自我價值」，使基督教成為白人的宗教，他認為一個真實的本土基督教，必須對這大地上長久以來的靈性價值加以尊重[注三]。

這是所謂後殖民的神學反省，這裏提到「深層的屬靈期待」，是一個民族的深度精神文化追求，後殖民神學家布雷特(Mark Brett)討論這課題時，認為在這深層處，「耶穌仍然正在成為(becoming)基督，……原住民身份仍然在教會內處於和解中」[注四]。即耶穌在與本土文化和解過程中，正成為救贖者的身份。而且他指出，舊約時以色列的救贖觀，意味「回到親族和故土」[注五]。

舊約聖經以西結書曾有著名的枯骨復活預言，先知見到滿平原的枯乾骸骨，代表以色列全家，上帝的靈風使之復活，是指以色列復國，回歸故土。經文說：「所以你要發預言，對他們說，主耶和華如此說，我的民哪，我必開你們的墳墓，使你們從墳墓中出來，領你們進入以色列地。……我必將我的靈放在你們裏面，你們就要活了。我將你們安置在本地，你們就知道我耶和華如此說，也如此成就了。這是耶和華說的」[注六]。這裏的復活和救贖主題，是民族全家的復活，且回到故土，是以回到親族和故土為主。

新約耶穌基督的復活，是對普世人類

舊約聖經有的枯骨復活預言，代表以色列全家，上帝的靈風使之復活。這裏的復活和救贖主題，是民族全家的復活，且回到故土，是以回到親族和故土為主。

的救贖，但這並不否定舊約對民族全體和民族土地的救贖。基督信仰在後殖民時代，除強調基督救贖的普世價值外，也須重視以西結書那種對民族與故土的情懷，而後者恰恰是基督教生根中國所須正視的。

從這後殖民地思考，中華神學的思想，理應對中國民族文化的深度精神追求有所認識和承擔，並使信仰所重視的普世救贖與復活真理，開出關心和承擔親族和故土的維度，使中華民族文化經過百年苦難後，得到復活，得到創造的更新。如此，耶穌基督就能對整個民族文化有深層精神文化的意義，而生根在中國民族文化的土壤中。

中國文化的天、地、人框架

如何理解中國文化的深層屬靈期待呢？先須掌握中國哲學的根本宇宙人生結構，這可從古代哲學典籍《易經》及《易傳》上見，易學是按天、地、人框架思考，《說卦傳》：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰剛與柔，立人之道，曰仁與義，兼三才而兩之，故易六畫而成卦」[注七]。《繫辭下傳》云：「易之為書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六，六者非它也，三才之道也」[注八]。

這兩章均論易書的寫成，根據天道、地道、人道三範疇，由之以構成卦的六畫，稱之為「三才」。所謂「才」，可以「裁」的意思解之，如《繫辭上傳》云：「化而裁之謂之變」或「化而裁之存乎變」[注九]。《象辭上傳》云：「後以財成天地之道」[注十]（這「財」字與「裁」字通）。「裁」的意思，可以指「分」，即變化是來自分開，所謂「分陰分陽」。天地之道是由分開而產生的，意即天地原是來自一體，後再分開，所謂「天地之道，貞夫一者也」[注十一]。「貞」是指「正」、「常」，即天和地是以一為「正」，為「常」，後來因「化而裁之」，即由一分而成三。

三才原是由一分而為三，這「一」是甚麼呢？

三才之道又稱為「三極之道」，所謂「六爻之動，三極之道」[注十二]。這與「兼三才而兩之，故六」[注十三]意思是一樣的，故三才即三極，《逸周書》也曾提到三極：「三極：一天有九列，別時陰陽，二地有九州，別處五行，三人有四佐，佐官維明」[注十四]。運可見三極即天、地、人。

三極來自一極，當即是「太極」。《繫辭上傳》：「易有太極」。《說文》本部：「極，棟也」。棟是指房屋最高正中之棟樑，即最高。太是最終，最後，極至，廣大，太極即是最終極廣大最高的原理。太極又通於太一或大一，虞翻注：「太極，大一也」。《禮運》：「夫禮必本於太一，分而為天地」[注十]。莊子：「主之乙太一」（天下篇）。成玄英疏：「太者，廣大之名。以不二為稱，言大道曠蕩，無不制圍，括囊萬有，通而為一，故謂之太一也」[注十六]。成玄英所言的太一，即無限的，包涵一切萬物，而又使萬物通為一體的獨一本體，而這在易經即為太極。

《說文》一部：「一，惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物」[注十七]。這太始就是宇宙終極的始源，徐鍇本說文中的「太始」，就用太極一辭。這太極是一，但卻會造分天地，即天與地兩極是由太極而來。

戰國時代的郭店楚簡有「太一生水篇」，以「太一」為生天地萬物的根源。這「太一」，當為太極一辭的同義，是宇宙之根本真理，為天地人中的「天」一辭所指。由這太一，天地人生出，成為一分為三、三合為一的架構。故老子也言：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」[注十八]。這「道」理念與「太一」或「太極」同屬本體層次，是獨一而無限的，由之而生陰陽，再生萬物。

所謂聖人順性命之理，立天之道，是

基督信仰在後殖民時代，在強調基督救贖的普世價值外，也須重視以西結書那種對民族與故土的情懷，而後者恰恰是基督教生根中國所須正視的。

中國哲學的天、地、人互動框架，是宇宙人生共融感通的整體，達至高境界的人，是所到之處，均成教化，所存留的是神妙奧秘的宇宙真理，其生命與天地的本性共同流化。

立天、地、人三範疇。「立天之道曰陰與陽」，所謂「一陰一陽之謂道」[注十九]。這陰陽之道即「乾道變化」的「乾道」。乾道作為宇宙創造性的本體，在發展變化中有兩極限，就是陰與陽，在卦辭的表現，則為乾與坤。陰與陽是本體之兩性，而這兩性為一體之兩面。陽為乾之本性，即「天下之至健也」[注二十]，即其創造性最高的剛健表現。陰為坤之本性，即「天下之至順也」，為創造性最低的承受和柔性表現。所謂「天之道」，即創造性的本體。

所謂「立地之道曰柔與剛」，剛和柔是陰與陽的最具體表現，所謂地道，就是宇宙萬物的多元發展，為大自然萬物的具體本性。

所謂「立人之道曰仁與義」，仁義一辭在易經鮮見連用，但在儒家孔孟的思想，就是指人之所以成為人的本性，這本性由天所命，是道德與善的基礎，這是所謂「人極」或「人之道」。周濂溪太極圖說云：「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」。這是指人的積極觀察天與地之道，再以仁義之心去回應，參與在天地之中，達至天地和諧的發展，此為人極，即人的終極價值和責任之表現。

這一世界展示為一整體，而這整體可歸為三個最基本的範疇去瞭解，就是天、地、人。「人」是心靈所覺察到的一種存在的統稱，其特色是有語言及自發的行為，可推想其同樣具有心靈的覺性，且也見到生活世界的呈現，而對之作出思想和反省。

「地」是心靈所覺察的另一種存在的統稱，是具心靈的人以外的一切萬物，包括有生長和有活動的各種動物、能生長而不能活動的植物、不能生長也不能活動的死物。此即所謂大自然的一切，即中國古人所謂「飛潛動植」、「山河大地」、「草木鳥獸」，可總結為易傳中一句：「雲行雨施，品物流形」[注二十一]。

「天」是人心靈思考所見的蒼天，籠罩一切，而用這辭意指一切存在的整體，統一為存在的終極根源，並由之而創造或造化萬物。這「天」作為終極者，可稱之為「太極」，由於其是統一一切的，是無限的本體。無限不能有兩個，故必是獨一的，故可稱之為「太一」。由這太極本體生陰陽兩極，再生萬物。由於其統一性，使一切在一體中並存，在一體中和諧，可稱之為「太和」。由於其組構一切萬物存在的變化和發展的道路，可稱之為「道」。

贊天地之化育：中國文化的深層屬靈期待

中國哲學的天、地、人互動框架，是宇宙人生共融感通的整體，此中最深屬靈期待的境界，是孟子「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」[注二十二]，即達至高境界的人，是所到之處，均成教化，所存留的是神妙奧秘的宇宙真理，其生命與天地的本性共同流化。

孟子又說：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」[注二十三]。這裏的「萬物」，一是朱熹所解的「理之本然」，一是解天地萬物。作為天理，是人心之本性，人心性共融感通萬物，而領悟天地萬物之本體，與人心性同為一體，則人以真誠反省自己心性，即具備天地萬物本體，而人性實現即與宇宙的創造性共同呈現。

中庸：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」[注二十四]。「誠」的概念，朱熹解說：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也」[注二十六]。這真實無妄之天理，是人心之理，同時中庸又說：「誠者，是天之道也」[注二十六]。誠也是宇宙之創生萬物的本體。中庸將宇宙本體與人心本體結合，用誠的理念貫通為一，指出宇宙終極真實與人性本真是同為一體。

周敦頤說：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，

各正性命』，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』……大哉易也，性命之源乎」[注二十七]。這是從易傳之宇宙本體來論說《中庸》的「誠體」，以創生萬物之乾道，宇宙性命之源，為人性之誠體，是聖人之本。

所謂「至誠」，即終極的宇宙真實，「盡人之性」是宇宙真實通過人性來實現自身，人的宇宙本體真性全面實現時，是同時要「盡物之性」，用人的努力將萬物之真實本性實現出來，而後可以與天地創生性力量共同創造前進，人性的全面實現，即可參與協助萬物的生育發展，而得與天地並立。天地人合為三極，是為「與天地參」，這是天人合一的最高境界，一方面是天人同體，另一方面是天人共同化育萬物。

此天、地、人三極共同創造地發展，是中國文化最高的天人合一思想，這在道家中亦有彰顯，就是莊子的境界，《天下篇》描述莊子「獨與天地精神往來，……上與造物者遊，下與外生死無終始者為友」[注二十八]。即人生命與天地的最深靈性連結，與創造萬物的力量自由飛翔，與永生永恆者共融的境界。

莊子亦描述「至人」、「神人」、「聖人」的生命能無待而遊無窮，所謂「乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」[注二十九]所謂「無待」是完全的自由，當心靈參與天地之真精神，駕禦氣之變化，在無限中飛翔奔放，而達人生命的徹底自由，此為道家的天人合一境界。

這都是中國人最深的屬靈期待，基督信仰如何在神學反省上，適切地回應這種高尚屬靈境界呢？

一與三的吊詭統一

中國哲學的天、地、人思想框架，具有一種吊詭，就是三極同時是一極。一方面，天、地、人三極來自一極，就是太極，《中庸》特別指出：「天地之道，可壹言而盡也。其為物不貳，則其生物不測」。這「天地之道」亦即「誠體」，是獨一的，不貳的本體。而道家遊於無窮的境界，是因「道通為一」，道是無限的獨一本體。這終極真實是無限的，無限就不能有二，必然是一。

然而這本體又可分為三，一極化為三極，而成天、地、人三個基本範疇。這一體中本已有三，故可創生為天、地、人，故作為太極、天或道的終極本體，本就含有三，而可成三極，三極中含有多，而可創生萬物。這萬物由一而生，故萬物彼此相關。三極又相關共融為一，因三本是一體。這三同時是一，一中就涵三，此中的一、三、多彼此相關，是一關係本體論。這是吊詭，三與一吊詭地結合，著名學者龐樸指出，這是中國哲學辯証思維特色。

龐樸寫了很有洞見的一本書《一分為三》，指出「西方哲學習慣以二分方法說世界，……中國哲學則相信宇宙本係一體，兩分只是認識的一種方便法門，一個剖析手段和中間過程，即將事物包含的不同因素和變化可能推至極端，極而言之以顯同中之異，並反証著事物本為合異之同。於是，西方文化所見的無不是一分為二和兩極對立；而中國文化所見的則是含二之一，而這個一，既經分析而知其包含二端且不落二端，那末它就不是二，也已不是未經理解的一，而成了超乎二端也容有二端的第三者，或者叫已經理解了的一。簡單點說，西方的辯証法是一分為二的，中國辯証法是一分為三的」[注三十]。

中國哲學以宇宙本為一體，所謂太極或天道，這一體不是鐵板一塊，卻是一動態變化之中，因動態變化故可剖析而成二極，所謂陰與陽，代表一體的發展中之兩極，當發展而推向到一極，又反回來到另一極，在反覆變化之間有一均衡，兩極間的均衡是為中，這中就稱為「參」。

《說文解字》說：「參，商星也」。參星與商星代表西與東之星，參星在西，商星在東，此出則彼沒，兩不相見。段玉裁注：「唐

所謂「無待」是完全的自由，當心靈參與天地之真精神，駕禦氣之變化，在無限中飛翔奔放，而達人生命的徹底自由，此為道家的天人合一境界。

中國哲學中，太極或天道本體是無限獨一的，自身超越自在，但其本身不是鐵板一塊超越者，卻可裁分而成天、地、人三極，「一」同時可表顯出「三」個不同的特性。

風傳曰。三星、參也。天官書、天文志皆云。參為白虎三星。直者是為衡石。葢彡者、象三星。其外則象其畛域與」，即西方古天文學上獵戶座的腰帶參星是三星並立，「參」意即是「三」，因三就可有變化。

管子說：「凡萬物，陰陽兩生而參視，先王因其參而慎所入所出」[注三十一]。「參」字指三，「視」字意為「示」[注三十二]，「參視」指由三所顯示的世界。管子之意為陰陽兩極互動相生，兩極之間的第三種情況就顯示出來，先王根據這合成的第三種情況，而慎重考慮兩極互動產生的狀況，或出或入，而抉擇行動。

「參」的出現，才使兩極不陷入對立，卻形成兩極變化間的各種均衡，產生無限可能性，而得化生萬物。作為「參」的萬物，其中衍生了人，人能主動參與天地的化育，可以均衡萬物，至此人代表了「參」的特性，成為第三極，就是人極。

中國哲學對宇宙人生的圖畫，是萬物根於一無限的太極或天道本體，此一本體是動態的，衍生為兩極，兩極互動變化而生參，參是兩極間變化中的無限可能性，由之創生萬物，人在萬物中，可參與贊天地之化育，這是人在天地兩極間，擔當了中位，調協萬物，在「乾道變化」的創造性發展中，使一切「各正性命，保太和」[注三十三]。因而使終極的和諧得以實現。

這是「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的過程。

關係本體論

一與三的吊詭合一，能解決一與多並存的問題。

中國哲學中，太極或天道本體是無限獨一的，自身超越自在，但其本身不是鐵板一塊超越者，卻可裁分而成天、地、人三極，「一」同時可表顯出「三」個不同的特性。這如何理解呢？

如人作為一生命存在，其心靈卻可產生思想智慧，也可將思想用話語講出來。這智慧和話語，也是人的心靈本體之表顯。心靈本體是一，但涵有多的可能，人一旦思考和講話，就有多的表現。人的生命存在是一，人心靈一旦思考和講話，這心、思、話就成為三，這三仍是一體所展現。由心、思與話三面互動，可展開了無數的思想與語話，形成多樣性的文化世界。由此即可解釋，一三並存而互動，由之而生多。

從可見多樣性的現世萬物，可統合為天、地、人的三極框架中，這三極又統合為太極，故多能統合為一，由於多元萬有是彼此相關，全部統合為天、地、人三極的互動關係中，最後連結於一體。由萬物相關到三極相關，由之再三一相關，這形成一「關係的本體論」(Ontology of Relationship)。

從「關係的本體論」，橫向來描述宇宙人生，人與萬物在一體中彼此相關，故此人與人、人與萬物、萬物與萬物，在本質上是和諧的。縱向來描述宇宙人生，太極或天道本體與天、地、人三極，貫通為一，三極與萬物亦貫通為一，在一體中亦是相關和諧。

中國哲學描述的宇宙人生圖畫，可綜合為一段：「大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以禦天。乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。首出庶務，萬國咸寧」[注三十四]。

這是中國文化最深的屬靈觀，首先是從本體論描述，「元」指始創，乾元是創造性本體，宇宙萬物始源於乾，這創造性統合天地萬物為一體。繼而是宇宙論上描述，本體創生雲雨萬象，也運化出事物的眾形態。「大明」指且月，「六位」可指天地四時，也可指風、火、署、濕、燥、寒六氣，「時」指時間變化，日月周而復始運行，天地季節及六氣各按時間變化而成就自然現象[注三十五]。

「六龍」是指乾卦爻辭的六個變化原則[注三十六]，在適當時空乘六個變化原則，就得以駕禦天地。總結言之，天地萬

物，是宇宙創造性本體順規律變化，萬物各按其本性與具體特質而得正當發展，而得護育統合成就終極的和諧。如此則固定有利，萬物因此得最高的豐盛，天下萬國即得普遍太平。

人在這宇宙時空之中，有何回應呢？那就是乾卦象傳所言：「天行健，君子以自強不息」[注三十七]。「健」是充實的創造性，宇宙運作是充實地創造生息，有修養的人，與宇宙共同前進，不止息地超越和改善自己。參贊天地化育，使萬物「各正性命」，也使萬國萬世得享太平，這稱為「保合太和」，即護育終極的和諧。

所謂「天行健，君子以自強不息」，就是中庸的「贊天地之化育，與天地參」的思想。中國哲學的核心，是一關係的本體論，宇宙本體真理就是一三並存的關係本體，故可一極分為三極(天、地、人)，三極中的陰陽兩極互動，化為萬物，而人為萬物之靈，可參贊天地，達至「保合太和」的和諧理想。

這是從孔孟、中庸、易傳的正統哲學思想，是一與三吊詭結合的關係本體論。而天人合一，不是天與人等同為一，卻是在一體之中，分為天、地、人三極，三極彼此相關互動，而共融為一。正因這關係本體論，一切在相關互動，和諧才成為核心價值，而要求達至「保合太和」的終極和諧。

余達心與曾慶豹神學的關係範疇

中國關係本體論的思維，突破了西方當代自我中心主義(egoism)的思想，強調「他者」並存而和諧的結構，天、地、人並存而和在一體中和諧，人與人、人與萬物、物與物，亦是並存而和諧。合乎和諧者稱為「道」，即正確的道路或法則，萬物有其和諧之道，人與人也有和諧之道。

基督信仰若要生根中國，方法學上經過非希臘化、非殖民地化及非西方化的努力後，就須以關係本體論來建構神學。當代中國神學家余達心，在牛津大學的博士論文《*Being and Relation*》[注三十八]，就是中國神學家最早從聖經的關係範疇闡釋基督教，批判西方希臘化的實體範疇及二元論思想，指出這是西方個人主義的根源。

余達心分析了西方哲學的幾個重要觀點，包括實體(substance, ousia)、形式(form, eidos)和本質(nature, physis)，在先後蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德，以及近代笛卡兒的哲學中的發展，指出西方傳統中對存在的理解，就是存在作為存在之自身(being-in-itself)。批判地揭示這觀點在西方的社會文化中，會引致一封閉的宇宙觀和各自孤立的原子式的自我。說明西方文化中的精神困局，正來自這存在論的形上學根源。

余達心進而提出聖經中對存在的看法，就是存在是在共融中(being-in-communion)。聖經舊約對歷史極度重視，由此反映其對存在之看法，存在是對未來開放，並且此開放性並不單是時間性的，也是共時性的。事物之有將來或未來乃是因為與別的事物有互相產交往影響，而這種互相參予、投入、影響，以致委身的最高表現是在立約(covenant)上。立約所指向是超越自然的關係，而又比自然的關係更為親切。

在導言中，余達心展示近代中國人對西方文化的種種批判，他提出中國文化的洞見和價值。他指出自己對西方傳統的批判，是以中國哲人的這些批判和洞見為背景。余達心是中國當代大師級的原創性神學家，也是華人第一位神學家考慮從關係範疇來全面建造神學，並以此來融通中國文化，可惜他以後從事神學院院長，生命精力用在具體事功上，成功發展了中國神學院，也發表了一些有份量的論文，但在中華神學建構方面沒有全面發揮下去。

一九八九年曾慶豹寫《上帝、關係與言說》[注三十九]一書，則是將關係與言

宇宙本體真理就是一三並存的關係本體，故可一極分為三極(天、地、人)，三極中的陰陽兩極互動，化為萬物，而人為萬物之靈，可參贊天地，達至「保合太和」的和諧理想。

中國關係本體論的思維，突破了西方當代自我中心主義的思想，強調「他者」並存而和諧的結構，天、地、人並存而和在一體中和諧，人與人、人與萬物、物與物，亦是並存而和諧。

說的神學理念結合，展開與當代西方哲學與神學的對話。他說：「神學應該是一門通過在信仰的方式之內的『神人關係學』(intersubjectivity between God and Man)。上帝是一位向人啟示他自己的神，啟示是在關係之中發生的，人對上帝啟示的回應，即是涉及到他與上帝的關係如何有關。要明白神學作為神人關係學，必須先經過『語言的轉向』，即從語言上把握關係，至少我們不會反對，聖經作為『上帝之言』，我們是在此語言的啟示中認識上帝，並以及確立起種種的關係」[注四十]。

曾慶豹由這「神人關係學」展開對二十世紀西方各種神學、哲學、宗教學和社會學的批判反省。曾慶豹的神學反省，縱橫二十世紀各學派及現代到後現代各議題，氣魄龐大，但可惜沒有從關係理念與中國文化對話，也沒有探討中華神學的方向。

曾慶豹只有最後一章探討新儒家[注四十一]，批判新儒家大師牟宗三的主體論及道德形而上學，說：「其道德宗教的激化也就把屬於人類的道德活動變成了神學，恰當地說即是『人類學的神學化』」[注四十二]。對這種否定絕對「他者」的天人合一哲學，曾慶豹批判其「內在超越」，根本含二律背反，因超越與內在是對反的，「道德主體」儼然扮演了「外在超越」的性格，形成具有「主體主義」、「人類學中心」的「誤入歧途」[注四十三]。這是「把康得哲學的現代性弊端移植到儒家哲學中」[注四十四]。他認為「基督教與新儒家之間並無對話的餘地」[注四十五]。

曾慶豹對牟宗三的批判是到肉的，但卻未有對牟宗三思想作出神學的理解和解讀，故未對「天人合一」等中國核心哲學理念加以神學的融會與處理，作為中國當代原創性的神學家，不與中國儒學對話，是很可惜的。其實儒家仍有龐大的代表人物和理論，牟宗三只是用康得哲學的框架融匯儒家，認為儒道佛的哲學可以解決他所解釋的康得哲學難題，但也因立根於康得，最終將儒家變成極端主體化的一種人類中心哲學架構。如今學界普遍的共識，是牟宗三確為二十世紀大哲學家，但其儒學只是一家之言，並不能代表儒學整體。曾慶豹對牟宗三的哲學加以批判後，即中斷與中國文化的對話，是把牟宗三一偏之見看成中國文化之全體了。

基督教立根與中國，必須先經過牟宗三哲學的批判，融匯牟派新儒家之學，進一步融匯正統的天、地、人關係本體論，建立中華神學的關係本體論，回應中國人最深的屬靈期待，才完成生根中國文化的偉大文化融匯歷史使命。

[注一]Graham Paulson, 〝Towards an Aboral Theology〞, Pacifica 19(Oct. 2006), 310-320.
[注二]同上，310-311
[注三]同[注一]。
[注四]Mark G. Brett, *Decolonizing God : The Bible in the Tides of Empire* (Sheffield :Sheffield Phoenix Press, 2009)，參考中譯本馬克．布雷特：《去殖民化的上帝，帝國主義浪潮中的聖經》(台灣基督教文藝出版社，二〇一三年)，頁二六六。
[注五]同上，這觀點也可參考Jon D. Ievenson, *Resurrection and the Restoration of Israel : The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven : Yale University Press, 2006)
[注六]《舊約聖經．以西結書》三十七章。
[注七]《易經．說卦傳》。
[注八]《易經．繫辭下傳》。
[注九]《易經．繫辭上傳》。
[注十]《易經．象傳．泰卦》。
[注十一]《易經．繫辭下傳》。
[注十二]同上。
[注十三]同[注十一]。
[注十四]《逸周書．成開》
[注十五]《禮記．禮運》。
[注十六]《莊子集釋》，郭象注，成玄英疏，郭慶藩集解（台北：廣文書局，一九七一年）。
[注十七]《說文解字．一部》。

基督教必須先經過牟宗三哲學的批判，進一步融匯正統的天、地、人關係本體論，建立中華神學的關係本體論，回應中國人最深的屬靈期待，才完成生根中國文化的偉大文化融匯歷史使命。

[注十八]《老子・四十二章》
[注十九]《易經・繫辭上傳》。
[注二十]《繫辭下》十二章。
[注二十一]《易經・乾卦・彖傳》。
[注二十二]《孟子・盡心上》。
[注二十三]同上。
[注二十四]《中庸・二十二章》。
[注二十五]朱熹《中庸章句》，二十章注。
[注二十六]同上，二十章。
[注二十七]周敦頤，《通書・誠上》。
[注二十八]《莊子・天下》。
[注二十九]《莊子・逍遙遊》。
[注三十]龐樸，《一分為三》(深圳：海天，一九九八年)，頁二。
[注三十一]《管子・樞言》。
[注三十二]段玉裁《說文解字注》解釋視字:「凡我所為使人見之亦曰視。士昏禮。視諸衿鞶。注曰。視乃正字。今文作示。俗誤行之。曲禮。童子常視母誑。注曰。視今之示字。小雅。視民不恌。箋云。視古示字也」。
[注三十三]《易經・乾卦彖傳》。
[注三十四]《易經・乾卦彖傳》。
[注三十五]這段也有解為卦之六爻，也可指「人用卦辭的六爻來瞭解時空變化中的正位」。
[注三十六]《易經・乾卦》：「初九：潛龍，勿用。九二：見龍在田，利見大人。九三：君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。九四：或躍在淵，無咎。九五：飛龍在天，利見大人。上九：亢龍有悔。用九：見群龍無首，吉」。
[注三十七]《易經・乾卦彖傳》。
[注三十八]Carver T. Yu, *Being and Relation: A Theological Critique of Western Dualism and Individualism.* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1987)
[注三十九]曾慶豹《上帝、關係與言說－邁向後自由的批判神學》(台北：五南圖書，一九八九年)。
[注四十]同上，頁九。
[注四十一]曾慶豹《上帝的愚拙與道德的人－肉身成道」的神學批判》，載《上帝、關係與言說－邁向後自由的批判神學》(台北：五南圖書，一九八九年)，頁四三二至四七三。
[注四十二]同上，頁四三四。
[注四十三]同[注四十一]，頁四五〇。
[注四十四]同[注四十一]。
[注四十五]同[注四十一]，頁四二四。

Discussion on Christianity rooted in China

In-Sing Leung (Chief Editor of Cultural China)

Abstract: The so-called post-colonial theological reflection is a deeper spiritual and cultural pursuit of a nation. The resurrection of Jesus Christ in the New Testament is an universal human salvation, but it does not negate the salvation in the Old Testament for all ethnic groups and nations. Besides Christianity in the post-colonial era emphasizing the universal values of Christ's redemption, it also should pay attention to the kind of human feeling such as Ezekiel towards his nation and homeland, the later part was precisely facing the issue of Christianity rooted in China. Considering from this post-colonial era, Chinese theological thinking shall pursue some understanding and commitment to the spiritual depth of Chinese culture, it also shall make important faith with the universal salvation and truth of resurrection, to the dimensions of caring and undertaking human relatives and homeland, so the Chinese culture will be resurrected and creative regenerated after Chinese culture gone through suffering for the past hundreds of years.

Keywords: Post-colonial era, Theological reflection, Redemption.

同感、愛與仁的現象體驗

——馬克斯· 舍勒與儒家思想

■ 盧盈華

美國南伊利諾大學哲學系

摘　要：在馬克斯•舍勒看來，同情是被動的、對價值盲目的。相反，愛是一個主動行為，為我們打開了價值領域，使我們看到更高更新的價值。愛終極地是參與進上帝對世界之愛的。仁這種體驗模式是儒家傳統內的具體的博愛，其基礎是萬物之中天賦的靈性精神之良知的感通。從存在論來看，一體之仁是差等之愛的建構。從認識論和道德實踐來看，差等之愛是認知和培養一體之仁的線索與途徑。

關鍵詞：

同感；同情；愛；一體之仁；馬克斯•舍勒；王陽明。

(續上期)儘管同情並非是逃避看到受苦場景，而是為受苦者而感到傷痛並試圖結束其痛苦，但同情的發生卻是以「看到」為條件的；同感總是被動的、對價值盲目的、被周圍環境所局限的。不忍心若作為道德標準的尺度，或道德的基礎，在這個意義上也不是不能令人滿意的。那麼，孟子是否將同情作為道德的基礎呢？表面上看來，將同情作為仁之發端，似乎肯定了這一論斷。然而，進一步地分析，我們可看出，在孟子看來，作為仁之發端的惻隱之心只是實踐的初始處，而不是其倫理思想的基礎。孟子主張「擴充」惻隱之心，即同時包含了將此心擴充到具體實踐中得以實現，擴充到更廣大的範圍，也包含了將被動的惻隱之心擴充為主動的愛，對於父母的深愛和對於四海之人的博愛。孟子的另一處陳述更好地支持了這一論斷：

> [齊宣王]曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」曰：「可」。曰：「何由知吾可也？」曰：「臣聞之胡齕曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『捨之！吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之！』不識有諸？」曰：「有之」。曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也」。王曰：「然。誠有百姓者。齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觳觫，若無罪而就死地，故以羊易之也」。曰：「王無異於百姓之以王為愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」王笑曰：「是誠何心哉？我非愛其財。而易之以羊也，宜乎百姓之謂我愛也」。曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也」。王說曰：「《詩》云：『他人有心，予忖度之。』夫子之謂也。夫我乃行之，反而求之，不得吾心。夫子言之，於我心有戚戚焉。此心之所以合於王者，何也？」曰：「有複於王者曰：『吾力足以舉百鈞』，而不足以舉一羽；『明足以察秋毫之末』，而不見輿薪，則王許之乎？」曰：「否」。「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？然則一羽之不舉，為不用力焉；輿薪之不見，為不用明焉，百姓之不見保，為不用恩焉。故王之不王，不為也，非不能也」

孟子主張「擴充」惻隱之心，即同時包含了將此心擴充到具體實踐中得以實現，擴充到更廣大的範圍，也包含了將被動的惻隱之心擴充為主動的愛，對於父母的深愛和對於四海之人的博愛。

（《梁惠王上·七》）。

一方面，孟子這裏充分肯定了，仁術的發生是從惻隱之心開始的，即以同情為線索而展開的。君子可以食肉，但是不忍心食用和自己發生過接觸的動物的肉，因為個人和此動物發生了情感的互動，某種共通感受作為紐帶將人和動物聯繫起來。君子不能抵禦這種情感互動所引發的號召，即拒絕食用與自己擁有共通感受的動物的號召。君子之心，不能強硬到毫無擾亂地食用此動物之肉。由於齊宣王仍然不能抵禦此種號召，孟子肯斷他具有保民的潛力。

另一方面，孟子並不以同情為最根本的道德情感與動力。在同情中，人們「見牛未見羊也」。人們總是傾向於同情自己所能看到的受苦者，而對自己不能看到的，則不予關心。齊宣王以羊來替換牛，遵循不忍心之號召而結束了牛的痛苦，卻可以毫不顧及羊的感受。同樣地，由於未見人民，因而他不能主動地對人民有所關懷；儘管假如看到某些人受苦的場景，他會對他們抱有同情而結束其痛苦。所以，在道德實踐中，同情必須推廣、上升為愛。實質上，在同情中，已經有愛的存在；對人的愛乃是對動物之同情的建構。承認對動物的同情而否定對人的愛之存在，就等於說自身的力量可以舉起千鈞之物，卻不能舉起一根羽毛一樣荒謬。只有理解了愛人是同情生靈之體驗的基礎，道德生活才是有序的。

當回答樊遲問仁時，孔子說，「仁者，愛人」（《論語·顏淵》）。孟子並不反對愛是仁的核心。他之所以強調同情的重要，與舍勒強調同感是愛的奠基是相通的，乃是由於同情易於在實踐中被體驗並可作為修身之出發點的緣故。

愛在儒家傳統中，以不同的形式和德目表現出來。比如，對父母的愛表現為孝；父母對子女的愛表現為慈；對兄長的愛表現為悌；對朋友之愛表現為信(trust and trustworthiness)；對自己國家和國人的愛表現為忠。而仁，則是最廣博的愛。

作為仁的愛，並不是差等之愛，而是在一體觀下的博愛（或曰仁愛）。如孟子所言，「親親而仁民」（《盡心上·四十五》）。這一點在宋明儒學中得到了更明確的表述。程明道說：

醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不貫；皆不屬己。故博施濟眾乃聖人之功用。仁至難言，故止曰「己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也」。欲令如是觀仁，可以得仁之體（《遺書》卷二上）。

又說：

學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義禮知信皆仁也（同上）。

仁愛的發生，乃是由於仁者與天地萬物可以感通。我們所要探討問題是，這種感通是否將他者還原為自我？還是自我與他人之間不存在絕對的界限，可以被共同還原為某種存在？如果是前一種情況，這種學說將是一種自我中心主義，或利己主義。如果是後一種情況，它將是舍勒所批判的形上的一元論。程顥字面上表述出「莫非己也」，似乎具有還原他者為自我的傾向。然而，「一體」、「同體」的表述已然既否認了將此「體」認作他人的，也否認了認作自我的。區分此體究竟是誰的，是不可能的；對於一體觀的論者來說，也是不應當的。由於不屬於任何一個具體之物，此「體」也可被看作「無體」。正是根據這種詮釋，黃玉順教授說：

舍勒所說的具有「愛的秩序」的「愛的共同體」，作為人格的共同體，乃至上帝秩序，本質上是主體性存在者的世界；而儒學所說的「一體之仁」儘管也有這層意思，卻具有一種更為本源的觀念層級。儒學所說的「一體之仁」，固然具有倫理學的觀念層級，例如原創時代孔孟儒學之後的那種「性→情」觀念，此「情」即是

孟子並不反對愛是仁的核心。他之所以強調同情的重要，與舍勒強調同感是愛的奠基是相通的，乃是由於同情易於在實踐中被體驗並可作為修身之出發點的緣故。

在現象學的明察中，本質預設了現象學直觀，而現象學直觀也預設了本質的存在。無感受則無以指明與確證價值的客觀性，而無客觀的價值則無以衡量感受的有序性。

倫理意義上的主體性的道德情感；並且具有本體論的觀念層級，例如本文所述的陽明心學的「大人之學」，仁愛被理解為作為本體的良知；然而在儒學，尤其是孔子和孟子的儒學中，「一體之仁」首先乃是一種前倫理學、前本體論的事情，乃是一種前哲學、前形而上學的事情，這是更其本源的「情→性」觀念。這裏，「一體之仁」是說的在本源情境中的共同存在、共同生活的情感顯現；在這種本源情境中，主體性、對象性都還沒有生成，乃至任何物、任何存在者都還沒有顯現出來。這樣的「一體」恰恰正是「無體」：這是真正本源的「形而上」——「神無方而易無體」[注三十三]。

在原始儒學和所有的宋明儒學之間是否存在「情→性」與「性→情」之間的對立，是值得商榷的。事實上，程顥和王陽明並非先抽象地預設一個本體，建立一個形而上學的架構，而後將道德情感看作由此本體而生，如同柏拉圖的趨向。情與理的關係，恰如感受與價值的關係。情與性的關係，正如感受與理想（合「理」）人格性的關係，而人格性在於理在人行為中的具體化。「性即理」，表達了真性在於體現和踐履較高的精神價值[注三十四]。情與性（或理）兩者之間相互關聯，並非其中之一在存在論上居先，而另外一物由它而生。在現象學的明察中，本質預設了現象學直觀，而現象學直觀也預設了本質的存在。無感受則無以指明與確證價值的客觀性，而無客觀的價值則無以衡量感受的有序性。王陽明寫道：

「生之謂性「，「生」字即是「氣」字，猶言氣即是性也。氣即是性，人生而靜以上不容說，才說氣即是性，即已落在一邊，不是性之本原矣。孟子性善，是從本原上說。然性善之端須在氣上始見得，若無氣亦無可見矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣，程子謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」。亦是為學者各認一邊，只得如此說。若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性、氣之可分也（《傳習錄》卷二·啟問道通書）[注三十五]。

人的超越本性與情所屬的氣所代表的經驗性本不相分離。在情與性的相互關聯上，程顥與王陽明與孔孟是一致的，他們至多在側重上有所不同。在澄清此點之後，我們可以將「一體之仁」視為儒學心學的整體的一種體驗模式來處理，而不是看作某個哲學家獨一的理論。在黃玉順教授看來，在「一體之仁」中，主體性和對象性尚未生成；因而並無自我與他人之間的分界。陳立勝教授也持類似的觀點：

在上述對「惻隱之心」的生命體驗的描述之中，儒者著力強調的是吾人之身與他人之身、天地萬物之身的一體相通性。在這種一體相通性之中，「我」對他者的痛苦的體驗全然是切己、切身的體驗，其中並未凸顯人我之分別、利他與利己之辨析的旨趣[注三十六]。

這種解釋有其文本和哲學上的理據，此處不贅述。然而，我們並不能據此排斥其他有理據之詮釋的可能性。打破人我、主客對立，確實是中國哲學的特色，牟宗三稱中國哲學的特色是「圓而神」，以區別於西方的「方以知」[注三十七]。然而，這種解釋是否陷入了舍勒所批判的形上的一元論？儒家的這種存在論模式，與道家的「萬物與我為一」如何區分？[注三十八]不同於佛教對於主體和客體之固化同一性的打破，也不同於道家對主體和客體的渾化融釋，儒家雖然不將人看作原子的存在，也不將主客對立起來，卻也在特定意義上確保了主體性與個體人格。

孔子曰，「我欲仁，仁斯至矣」（《論語·述而》）。又說，「為仁由己，而由人乎哉？」（《論語·顏淵》）孔子此處肯定了個人的道德自主能力。孟子更談到本心對於義的偏好甚於生命（《告子上·十》），而偏好是一種個體的合意感受。他也描述了良

知良能中包含的有序的道德情感（《盡心上·十五》），以及對個體人格的尊重（《公孫醜上·二》）。由於人性的完成在於對四端之心的擴充，人格可以被理解為仁義禮智的行為統一。這些都表達了個體性與主體性的確立，及其所具有的自主能力。《中庸》寫道，「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也」《中庸·第一章》，對人所不知不察而己所獨知察覺之跡象保持警惕謹慎，預設了個體道德意識的明察和自我糾正能力。當然，慎獨功夫並不是完全依靠自力，《中庸》中的慎獨體驗也顯示了鬼神的作用。《大學》將修身作為齊家和平天下的根據，對自我德性的培養優先於對社會的治理。總之，在原始儒家，個體的獨一性與主體性得到了肯定。牟宗三將「挺立道德主體」歸為儒家的特質，並以康得詮釋儒家，也正可以在原始儒家中找到依據。

那麼，王陽明是否取消了個體的意志、品格、愛恨等行為？王陽明在《大學問》中論一體之仁道：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴觳觫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之「明德」。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於慾，而未蔽於私之時也。及其動於慾，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物紀類，無所不為，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私慾之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私慾之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫為大人之學者，亦惟去其私慾之蔽，以明其明德，複其天地萬物一體之本然而已耳。非能於本體之外，而有所增益之也[注三十九]。

王陽明這裏所說的一體，是就身體、生命的層次而言的。身體和生命具有廣泛的意義：不僅僅所有現實生命的存在可與我相通，瓦石等物也被賦予了生命。一塊石、一泓水，一粒沙也可體現精神的價值[注四十]，與人發生情感的互動，而不只是被作為客體來掌控，故而說，它們也是「活的」。人與萬物感通的依據，不只在同類的人、不只在動物之具有知覺、不只在有草木之具有現實生命，乃根於「天命之性」。萬物的本性共同地源於天之所賦，共同地具有靈動性。就萬物同源、生命相通、克去私慾的視角而言，確實不存在個體間的界限。

然而，在人踐履精神價值層次上，王陽明並未取消個體間的區別。大人與小人的區別，恰恰在於是否能體認一體之仁。由如何踐履精神價值來看，如何踐履心的主宰能力，如何致良知，每個人都具有獨一的人格性。

王陽明多處談到良知本心之存有和發用在於「自家」：

人只要成就自家心體，則用在其中（《傳習錄》卷一）[注四十一]。

此處王陽明肯定了個體自身的心體之存在和自我成就心體的能力。

大抵吾人為學緊要大頭腦，只是立志，所謂困忘之病，亦只是志欠真切。今好色之人未嘗病於困忘，只是一真切耳。自家痛癢，自家須會知得。自家須會搔摩得。既自知得痛癢，自家須不能不搔摩

不同於佛教對於主體和客體之固化同一性的打破，也不同於道家對主體和客體的渾化融釋，儒家雖然不將人看作原子的存在，也不將主客對立起來，卻也在特定意義上確保了主體性與個體人格。

得；佛家謂之方便法門，須是自家調停斟酌，他人總難與力，亦更無別法可設也（《傳習錄》卷二‧啟問道通書》）[注四十二]。

這裏陽明肯定了自我的「知」道德不足之能力與意志力，立志與道德踐履主要依靠自身的努力。具體地說，是對天理良知的實現。

爾那一點良知，是爾自家地準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去。他這裏何等穩當快樂。此便是格物的真訣，致知的實功。若不靠著這些真幾，如何去格物？（《傳習錄》卷三）[注四十三]。

作為對精神價值的明見性，良知是主觀方面的道德準則和道德實踐的動力，對應於客觀方面的天理所代表的精神價值。良知包含了愛、偏好、價值感受、四端之心等先於價值的行為和對價值的意向[注四十四]。

心者身之主宰，目雖視而所以視者心也，耳雖聽而所以聽者心也，口與四肢雖言動而所以言動者心也，故欲修身在於體當自家心體，常令廓然大公，無有些子不正處。主宰一正，則發竅於目，自無非禮之視；發竅於耳，自無非禮之聽；發竅於口與四肢，自無非禮之言動；此便是修身在正其心。然至善者，心之本體也，心之本體那有不善？如今要正心，本體上何處用得功？必就心之發動處才可著力也。心之發動不能無不善，故須就此處著力，便是在誠意(《傳習錄》卷三)[注四十五]。

心體是自家之心體；修身、正心、誠意，乃至於致知、格物，主要是個體自家之事。個人對超越之性（真性）和天理的踐履，塑造了他自身的個體之性。個體的人格性是動態地形成的，而不是一成不變的。王陽明說，「蓋不睹不聞是良知本體。戒慎恐懼是致良知的功夫。學者時時刻刻常睹其所不睹，常聞其所不聞，功夫方有個實落處。久久成熟後，則不須著力，不待防檢，而真性自不息矣」（《傳習錄》卷三）[注四十六]。個體之性（即個體的踐履之過程的統一）就在致良知、修身、正心、誠意、致知、格物等具體行為的統一中展示出來。在對這些行為的踐履中，個體的人格性的偉大與卑劣之分便顯示出來（大人與小人），個體間的分際也在這些行為中顯示出來。

個體性的標志在於對價值的實現之踐履，而不在於慾望，亦不在於生命之相通。如前所述，舍勒在論述同感時亦肯定生命的相通、「一體」。就此而論，王陽明與舍勒的思想是基本相通的，並不像黃玉順教授所認為的那樣，具有如此之大的差異。

接下來的問題是：王陽明所闡發的「一體之仁」，究竟是同感，還是愛？是被動的、對價值盲目的，還是主動的、創造性的？儒家的仁是否如基督教的博愛和佛教的慈悲那樣，能夠克服世俗私愛的有限性？

一體之仁雖然以惻隱、傷痛所展示的同情初始地表現出端倪，但並非僅僅止於此。一體之仁乃是以深度的愛和是非之心最終得以實現。王陽明說：

明明德者，立其天地萬物一體之體也，親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父與天下人之父而為一體矣。實與之為一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄、人之兄與天下人之兄而為一體矣。實與之為一體，而後弟之明德始明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天

個體性的標志在於對價值的實現之踐履，而不在於慾望，亦不在於生命之相通。舍勒在論述同感時亦肯定生命的相通、「一體」。就此而論，王陽明與舍勒的思想是基本相通的。

下平，是之謂盡性。（《大學問》）[注四十七]

王陽明之所以力反朱熹認定「新民」才是《大學》中的原有文字，與他反對以知識、學問的角度論述道德，而主張從既先天又可經驗的道德情感來闡明我們的理想道德體驗有極大關係。《說文解字》寫有，「親，至也」。雖然詞源的含義與王陽明思想中的含義不盡相同，「親民」中原初的「至」的主動含義得到了保留。「親民」不僅僅是被動地感到同情，更是主動的親近、關愛。相較於基督教傳統內的參與上帝對世界的愛，儒家的仁愛之絕對性和普遍性（並非平等普遍地愛，而是對個體的具體的愛之普遍可能性）是如何得到保障的？王陽明表示，萬物和人一樣具有良知：

朱本思問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」先生曰：「人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷，日、月、星、辰，禽、獸、草、木，山、川、土、石，與人原只一體……」（《傳習錄》卷三）[注四十八]

天地萬物皆具有良知，良知的最精微之處是人的靈明（精神心靈，對天理的明覺）。對萬物仁愛的基礎便在於良知，其普施性亦由良知得到保障。王陽明的「一體之仁」甚至突破了孟子主張的仁愛只能施於人，對待萬物則愛惜而無仁愛的思想。相較於基督教可以通過上帝的愛這個紐帶來實現「對陌生人的愛」，雖然傳統儒家也強調突破差等之愛的局限，而進入仁愛的領域，但並未闡明必要的聯繫之紐帶；現實中人們往往只能通過有限的聯結紐帶，而只愛其親友、同學、師生、同鄉。「一體之仁」的提出，以良知作為統攝萬物的紐帶，為「對陌生人的愛」提供了依據。所以，對人之仁愛須以良知為準則和規範。王陽明說，「至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知也。至善之發見，是而為是，非而為非，輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物則之極，而不容少有議擬增損於其間也」（《大學問》）[注四十九]。良知即至善，即清楚的、純粹的、不容蒙昧的心靈活動。

王陽明闡釋良知體驗時說：

良知者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然良知明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之，其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。是皆無所與於他人者也（《大學問》）[注五十]。

又言道：

知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知。不假外求。若良知之發，更無私意障礙。即所謂「充其惻隱之心。而仁不可勝用矣」（《傳習錄》卷一）[注五十一]。

王陽明將四端之心都收攝入良知的體驗[注五十二]，其中最主要的是是非之心和惻隱之心的基礎，即仁愛之心。是非之心並非認知意義上的知是知非，而首要地是道德判斷中的知善知惡，以及道德情感中的贊許(approval)與不贊許(disapproval)。王陽明與舍勒心靈哲學的主要不同也在此處。對舍勒而言，愛是最基礎的道德行為；對王陽明來說，是非之心更為原初，或至少與仁愛同等重要。這並不是說，仁愛是由是非之心所衍生的。毋寧說，較之前人對於仁愛的過度宣導，王陽明認為是非之心在具體的、可操作的道德實踐中更應當得到重視。對是否違背是非之心的體認，比對是否施加仁愛的體認更具有道德上明察

一體之仁雖然以惻隱、傷痛所展示的同情初始地表現出端倪，但並非僅僅止於此。一體之仁乃是以深度的愛和是非之心最終得以實現。

性、集中性與強制性。王陽明說：

固有欲親其民者矣，而惟不知止於至善，而溺其私心於卑瑣，生意失之權謀智術，而無有乎仁愛惻坦之誠，則五伯功利之徒是矣。是皆不知止於至善之過也。故止至善之於明德、親民也，猶之規矩之於方圓也，尺度之於長短也，權衡之於輕重也（《大學問》）[注五十三]。

是非之心所代表的，是對於是否合於天理的直觀。而仁愛是天理被給予到人的意識中所不可缺少的前提。無是非之心的規範，仁愛的發用會是偏頗的。無仁愛的心靈，無親民的感受，是非之心則會被遮蔽，而看不到天理之所在。體與用缺一不可，不相分離。良知的首要活動，即是是非之心與仁愛的相互配合。

王陽明更進一步地談到良知仁愛的創造性：

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若複得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代（《傳習錄》卷三）[注五十四]。

又說道：

仁是造化生生不息之理（《傳習錄》卷一）[注五十五]。

在舍勒看來，人通過愛而參與世界的創造活動。「愛的秩序是神聖秩序，即世界秩序的核心。人也作為上帝最稱職和最自由的僕人，置身於這個世界秩序之中。只有以這種能力，人才可以被稱作創造之主」[注五十六]。上帝內在於愛之活動；上帝的創造，即愛的創造。相應地，在陽明思想中，天（理）內在於良知仁愛。天之創造，即良知仁愛之創造。

最後，在良知仁愛、一體之仁的體驗中，是否包含神聖的體驗？可以確信的是，天是我們終極尊崇的對象，並不可以被還原為有限的人心。雖然合於天理的心是無限的，但此既超越又內在的本心總是夾雜於現實的局限中，因而人心總是有限的。在有限生命中，自我之心不能達致無限完美之境。儒家思想中的神聖體驗，是一個極值得發掘的話題，但這已非本文所能涵蓋。

綜上所述，在一體之仁的體驗中，由於萬物的生命相通，我們可以為他人（在人格意義上界定的他人）感到同情。由於萬物中靈性精神的天賦存在，我們的愛可以施及無限廣闊的領域。

在舍勒看來，人通過愛而參與世界的創造活動。上帝內在於愛之活動；上帝的創造，即愛的創造。相應地，在陽明思想中，天（理）內在於良知仁愛。天之創造，即良知仁愛之創造。

[注三十三]黃玉順，《論「一體之仁」與「愛的共同體」》，載《社會科學研究》二〇〇七年第六期，頁一三二。

[注三十四]見盧盈華，*Value and Feeling in Max Scheler and Wang Yangming*，發表中。

[注三十五]王陽明，《王陽明全集》，吳光等編校(上海古籍出版社，一九九二年)，頁六一。

[注三十六]陳立勝，《惻隱之心：「同感」、「同情」與在世基調》，載《中國哲學》，二〇一一年第十二期，頁二二。

[注三十七]「我們的感性與知性所攪擾而扭曲的人生與宇宙不是人生與宇宙之本來面目。這是人生與宇宙之僵滯」。牟宗三《現象與物自身》（《牟宗三先生全集》卷二十一）（台北：聯經出版事業股份有限公司，二〇〇三年），頁三〇。

[注三十八]見《莊子‧齊物論》。

[注三十九]王陽明，《王陽明全集》，吳光等編校(上海古籍出版社，一九九二年)，頁九六八。

[注四十]參閱Steinbock, Anthony. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious experience.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009, introduction. Steinbock認為元素的存在可以體現神聖。

[注四十一]王陽明，《王陽明全集》，頁二一。

[注四十二]王陽明，《王陽明全集》，頁五八。

[注四十三]王陽明，《王陽明全集》，頁九二。

雖然合於天理的心是無限的，但此既超越又內在的本心總是夾雜於現實的局限中，因而人心總是有限的。在有限生命中，自我之心不能達致無限完美之境。

[注四十四]參閱盧盈華，*Value and Feeling in Max Scheler and Wang Yangming*，發表中。

[注四十五]王陽明，《王陽明全集》，頁一一九。

[注四十六]王陽明，《王陽明全集》，頁一二三。

[注四十七]王陽明，《王陽明全集》，頁九六八至九六九。

[注四十八]王陽明，《王陽明全集》，頁一〇七。

[注四十九]王陽明，《王陽明全集》，頁九六九。

[注五十]王陽明，《王陽明全集》，頁九七一。

[注五十一]王陽明，《王陽明全集》，頁六。

[注五十二]參閱牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，載《牟宗三先生全集》卷八(台北：聯經出版事業股份有限公司，二〇〇三年)。

[注五十三]王陽明，《王陽明全集》，頁九六九

[注五十四]王陽明，《王陽明全集》，頁一〇四。

[注五十五]王陽明，《王陽明全集》，頁二六。

[注五十六]Scheler, *Selected Philosophical Essays*, p.110.

The Phenomenological Experience of Fellow-feeling, Love and Benevolence in Max Scheler and Confucian Thought

Yinghua Lu(Department of Philosophy, Southern Illinois University)

Abstract: In the view of Max Scheler, sympathy is passive and blind to values. In contrast, love is an active act, opening the field of values for us, leading us to see higher and new values. Ultimately, love is participating in God's love for the world. The experiential mode of benevolence is the concrete, universal love within Confucian tradition. Its foundation is the feeling and communicating of pure knowing as awareness and spirit inherent in myriad things, which is endowed by Heaven. In terms of ontology, One-body benevolence is the ground of partial love. In terms of epistemology and methodology of moral practice, partial love is the leading clue of knowing One-body benevolence, and the way of cultivating it.

Key words: Fellow-feeling; Commiseration; Love; One-body benevolence; Max Scheler; Wang Yangming.

自然之德與自然自由之境

——儒家與馬克思的比較

■ 楊桂森

廣東惠州學院

摘　要：中國古典哲學和馬克思所言說的「自然之德」和「自然自由之境」是對人的終極眷念。馬克思自然自由理論並沒有簡單否定儒家自然之德對人的規範，而是將人的自由自然性論證與儒家的仁體自然性論證放置在同一個平台上建構，以自然之德為本體，努力將馬克思的自然自由之境融入自然之德中，實現中國傳統自德言性之境界，實現馬克思的自然自由與儒家自然之德的有機統一。它們都達到了盡性立命的最高境界。不管儒家的天命之德，還是馬克思自由之境，基本上設定了人性與宇宙是統一。馬克思把儒家知識份子的一種擔當和安身立命的使命化作為一種歷史訴求，表達的是儒家理想主義道德境界，實現天道（自然）、人道（仁道）與人性（自由）的合一。

關鍵詞：儒家，馬克思，自然。

自然是生命之源，也是人類智慧的活水源頭，自然由於化育生命才有意義，生命通過人文才賦予其文明價值。當今，生存成為人類之難題，對生命的存在及其意義的理解，我們應該從歷史傳統中去領悟。生命脈動來自自然的朗潤，生命脈向來自歷史文化的指引，脫離了歷史文化傳統，脫離了體現在歷史文化傳統中的價值系統，我們的生命就成為了某種可存亦可不存的孤立的、玩偶之物。人類文明的轉換、人類命運的改變和一切社會變革均與人激進地改變對待自然態度相關。中國古典哲學和馬克思所言說的「自然之德」和「自然自由之境」恰恰表達對人的終極、永恆、無限嚮往和眷念。他們對自然的理解賦予生命以德與性的深度和內含，使生命獲得了永恆意義。

生命脈動來自自然的朗潤，生命脈向來自歷史文化的指引，脫離了歷史文化傳統，脫離了體現在歷史文化傳統中的價值系統，我們的生命就成為了某種可存亦可不存的孤立的、玩偶之物。

一

在中國古典哲學中，人由自然化育而成，是自然的一部分，有所謂「天地之大德曰生」（《繫辭下》），生命、化生、生產、養育、變化是宇宙的本質，也是自然之德。對生命而言，這個「大德」具有至高無上的意義，不是用物質化的技術和西方信仰化的神就能解釋清楚，而是蘊含著最玄妙的最高真理之道——「道法自然」。王弼在《老子注》所說：「道不違自然，乃得其法。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，與自然無所違也」。法自然之道，既是自然一種先天規律，又是一種人的價值觀。在中國古代知識論中，自然不是一種單純的存在物，而是與人的生命息息相關，是一種生命本體論，是一個哲學問題，中國文化從沒有把其作為一個科學問題來對待。在西方古希臘時代，自然既是一個哲學命題，也是一個知識命題，到了近代變成了一個科學命題。在馬克思那裏，自然就變成了一個社會命題，於是人性既有社會意義，也獲得了自然意義，自然性自由成為馬克思追求人類自由的一種境界。

在中國古代哲學中，「自然」至少有三層意思：一是作為表現對象的存在，即自

然界。在這個層面，自然作為人的外部生存條件，與社會條件相對應。二是作為人的表現形態，與異化、與人的主體性追求相對應，即事物的自然本性，亦指主體想擺脫社會束縛，變成一個具有本真性的「自我」，是指一個不受外在強制力量作用的狀態和過程。這種思想表述著人追求一種自然之真的境界。「自然之真」在哲學思想上是指一種至高、至善、至美的境界。佛家所講的「真如」是指世界的本體與真理，道家所講的「返樸歸真」與之有異曲同工之妙。古人在審美時，也將「自然」列為五等(自然、神、妙、精、謹細)之首，自然美指向和揭示了我們的道德規定性，審美經驗也是一種理解自然的方式，自然美以其美獲得了一種人工符號（語言），也使人獲得了輕鬆、愉快之觀賞，所以康得說，理想的美是道德的象徵。如果我們站在中國哲學自然之美、道德之美、精神之美統一的境界，就不難理解馬克思在《一八四四年經濟學哲學手稿》對共產主義「作為完成了的自然主義=人道主義，而作為完成了的人道主義=自然主義」的闡述。三是指天地和宇宙的創生。其一是指當自然進一步深化時，向不可知的領域進入，就變成了「天意」（神）的世界，自然之神是指萬物背後奧妙的一切的不可知的力量與真理，超越人可主持的世界和可控的力量，當這種力量降臨人間就變成中國人「公正」、「良心」的象徵。其二「天」是指人與生俱來，先天具有，是人之所以為人的本質規定性。儘管中國古人對「天」的理解沒有包含多少科學知識的成分，只是強調其「公正」精神，雖然不是積極的知識，它卻可以提高人的精神境界。孔子認為，德性之「仁」得之於「天」。在孔子那裏，「天」並非實體化的、現成化之「天」，而是整個宇宙自然的生生不息之創化顯現（天對中國人而言既有啟示意義，又有功利意義，但沒有神的啟示，因此中國人走上了一條世俗化的道路）。創生與載行代表天對自然的造化，「天」永遠保持對自然的一種超越。然而，在儒家思想中，由於注重人生實際情況，啟示沒有了，審判不存在了，但是儒家以敬天命返求人格修行為由，把「天」轉換成了人的「良心」與「真誠」（馬克思的現實化、具體化、歷史化與儒家思維方式具有一致性）。在天之創化萬物過程中，由於對「天」的理解不同，人物各得其生，人物在其得生之際各有所得，所得要靠自己的修行，儒家對人得其生，作了個人主義的理解，因其所得成為人物，此謂之人物所得是由人物之性決定，此即所謂「命即性」（王陽明語），亦即在天為命，為人則性，更具體地說，天道為生，人德為仁。作為天道的內在化、人格化，天道在中國文化中具有本體論意義，亦是萬物之所以可能的終極根據，德性之仁不過是天道在人身上的具體體現，亦是人之所以成為人的根據和本質規定。德性之仁體現的是人的道德理性（或用康得的話說就是實踐理性）的本質，前者使德性之仁具有終極本體性，後者使德性之仁具有主體性價值，二者共同具有人之形上性體之仁的基本內涵。

作為天道的內在化、人格化，天道在中國文化中具有本體論意義，亦是萬物之所以可能的終極根據，德性之仁不過是天道在人身上的具體體現，亦是人之所以成為人的根據和本質規定。

二

在馬克思早期的著作中，自由理論與自然哲學相互纏繞。馬克思視域下的「自然」有四層意義：第一，自然是指人自身之外的一個存在物，「是人的無機的身體」，是人為了生存處於持續不斷交互作用過程的對象世界。這是馬克思生存論意義下的「自然」，馬克思用歷史唯物主義視野，通過「勞動」把自然人的生存屬性轉換成經濟關係屬性，然後把人引向社會關係的殿堂，凸顯了人的社會本質。第二，自然是指一個非實證性的存在物，即不是某個權威命令的結果，如實證性的人定法律與神性法律。其所指物的一種客觀存在狀態，是蘊含著西方科學精神的自然觀。第三，自然是指人的感性生活。馬克思用感性來描述人的自然而然狀態，感性是人第一自然狀

中國傳統哲學中，有追求逍遙主義的濃厚色彩。人只要隱化在自然之中，就能享受大自然給人類所帶來內在的生命與外在的環境流衍互潤，融熔浹化，互相涵攝，共同唱出對生命的欣賞讚頌。

態，馬克思通過人的感性，一方面可以體察到人性的豐富性，人不是一個抽象存在物，而是一個豐滿的感性存在者，感性可以使人過著一種自然而豐富的生活；另一方面通過人性反對神性，展開對神、國家和法的批判，由此確立了人的權利是神聖不可侵犯的思想。第四，自然是對人本真狀態的一種確證。一是指人的一種樸素的自然態度（道德意義）；二是指法權平等意義下的「自然」（政治、法律意義）。「自然」表現為自然而然，是自發而非人為。馬克思認為，人之所沒有得到自然自由，就在於不能擺脫「人為物役」的悲劇，原因在於人的自由本性受制於各種外物的束縛，只有將那些束縛於人的「假我」、「非我」統統拋開，人類才能走向自然，實現自由價值。馬克思所確立的人的自然人格，其旨在反對異化制度形態所扭曲的自然人性，想通過社會制度的變革，實現人、自然、社會三位一體自然之境，實現自然人格、自由與審美境界的有機統一，實現寓山水之性、立自然之德、建自由社會的理想境界，實現天文與人文，天道、人道與世道合一。馬克思對自然的理解可以概括成三點：(1)自然主義的意義，帶有強烈的自然人本主義色彩；(2)人的本真狀態，人的應當狀態，按照基督教倫理學所理解人的自然性是指「人的自然目的（非超自然的超向）與人的本性（未經超性恩寵擢升的本性）」[注一]的統一；(3)不受人的控制的非人力量的意義。

在馬克思早期思想中，自然主義和自由主義相互印證，大自然的創生與流變成為馬克思自由理論的來源和內涵，而自然的非人文因素成為論證人的自然性的理論資源。早期馬克思對自由的理解包隱著下面幾層意義：第一，自由意味著一種擺脫了懷疑主義的自信的「獨斷主義的態度」。自由否認作為外加於人的命運之神的「必然性」的存在，而強調通過對伊壁鳩魯主義的「偶然」和「任意性」來享用生活世界；第二，自由體現於生活中追求自足的「心靈寧靜」，而非「對自然的認識本身」。這種意義，帶有中國傳統哲學中，有追求逍遙主義的濃厚色彩。人只要隱化在自然之中，就能享受大自然給人類所帶來內在的生命與外在的環境流衍互潤，融熔浹化，互相涵攝，共同唱出對生命的欣賞讚頌。在馬克思早期思想中，就已經蘊含著人的自由王國是擺脫必然王國的一種理解。

馬克思關於人的自由與解放理論源於自然啟示，其博士論文從伊壁鳩魯的原子偏斜理論中，獲得了人是自由的自然論證，同時馬克思認為人要獲得自由就必須解決人與自然的矛盾，而人與自然的統一是解決它們矛盾的一種有效方式。人與自然統一方式有兩種：一種是解決矛盾的方式，其主要是通過生產力來實現人與自然的聯合，這種方式一方面推動著社會經濟的繁榮與進步，其主要目的是實現人與人之間的經濟平等，人的尊嚴在於經濟地位的平等，而這種理想境界必須通過優化社會制度來實現，從這個意義上說，馬克思超越了儒家的天道「修身」意義，而把人的問題提升到一種比他自己更大的主義和目標上來，這又同儒家的「齊國、平天下」具有一致性（這是儒家所謂安身立命、為生民立命的方式）；另一種方式是人與自然的融通互攝。自然客體可以通過人為的欣賞和享用被直接體驗。馬克思通過人的自然性來引證人的自由的價值，又通過人的自由天性來反觀內照自然在人性中的地位。馬克思認為離開人的自然性來理解人，就不能為人生找到足以安身立命的歸宿。從某種意義上講，馬克思力圖通過自然觀重構現代人的生命安頓和趣向問題，回答「宇宙之基源」、「人生之根蒂」方面的問題。按中國人的話語來說：本體不是僵滯的自然實體，而是人內在的「真性」、「本心」、「仁體」、「性智」、「良知」與自然的和諧相處。馬克思通過揭示人的本心，打通自然中所蘊含的天與人、存有與道德的界限，凸現自然的創生意義，此所謂的「創生」並

非囿於道德，而是貫徹著天道性命生機盎然的生命氣息的價值義理。馬克思對自然本質的理解遠遠超越了道德主義維度，而且把人帶入了融自然一體的逍遙自由的境界，惟有德，人才自在。在共產主義中，我們會「一無所有」但我們無所不是。「自然狀態」恰恰是一種暗喻，指的是被完全剝去了文化積澱的人性。這種自然狀態體現了人的野蠻性，而馬克思歷史唯物主義視野下的「自然自由」是人類文明狀態的體現。

三

儒家的「順天」與「應人」的觀念，在馬克思的思想中進一步得到了續衍，並得到了深化。在中國儒家思想中，只要宇宙在，天地在，生命就會延續，這叫「不誠無物」、「至誠無息」，誠心誠意「順天」「應人」。「誠」是宇宙論與人生論相契合的一種宇宙人文精神，正是《中庸》所說：「誠者，天之道；誠之者，人之道也」。自然成為建基於全人類所共同分享的那種事實：共同的人性和共同的存在條件。「順天」與「應人」是一種通達，通達是一種理解，也是一種德行（實踐交往），而（誠）價值決定了理解和德行的路向。正是有意義的可理解性，才有主體際（胡塞爾）共存、「類主體」（馬克思）社會、「實踐理性」的交往（哈貝馬斯），而這些是主體之根。人之所以有根，就在於人有德，就德與通達的關係而言，德表現為一種為善的意向，而意向可以化德性為德行。所以，海德格爾認為：「我們決不能把存在的意義同存在者對立起來，或作為承擔者存在者的『根據』的存在對立起來，因為『根據』只有作為意義才是可以通達的」[注二]。而意義和價值既決定了通達的路向，又為人的行為提供了基本的規範標準。在自然生存的形態中，人類只不過是世界的一部分；而在無限性的生活形態中，每個人本身就構成一個世界；就前者而言，人類受到自身特性的制約；就後者而論，人類得以超越所有的個別特性，達到了某種超出人類的境界，即整個宇宙的境界。而個體的有限性不可能超越整個自然界，而只有類的主體世界才可以實現超越自然界的進程。馬克思在解決這一問題上，作出了具有突破性的貢獻，在馬克思人化自然視野中，世界本身深藏在人的精神或靈魂深處，我們沒有權利僅僅因為精神生活而只關注個體或者輕視外部的表現與無限的自然。精神生活不應只包括個人經驗來考慮，而應包括全人類的勞動、人類的歷史以及文化的進步。類主體的最高形態是社會，「只有在社會中，自然界才是人自己的人的存在的基礎，才是人的現實的生活要素。只有在社會中，人的自然的存在對他來說才是自己的人的存在，並且自然界對他來說才成為人。因此，社會是人同自然界的完成了的本質的統一，是自然界的真正復活，是人的實現了的自然主義和自然界的實現了的人道主義」[注三]。

共產主義是「順天」與「應人」的最高實現形態。在馬克思所理解的共產主義社會，既是「順天」的人道主義，又是「應人」的自然主義，共產主義是在自然歷史演進中「順天」與「應人」的一種理想狀態，儒家尊「天道」求德，而馬克思借「天道」返性。「這種共產主義，作為完成了的自然主義=人道主義，而作為完成了的人道主義=自然主義，它是人與自然之間、人與人之間的矛盾的真正的解決，是存在和本質、對象化和自我確證、自由和必然、個體與類之間的鬥爭的真正解決」[注四]。在馬克思看來：第一，共產主義是在儒家的德性倫理的基礎上，向自然人性的真正複歸，通過自然主義和人道主義實現對人的本質的真正佔有；第二，人對自由本質的佔有實現了人與自然和歷史的統一，因為，共產主義社會「是人同自然界的完成了的本質的統一，是自然界的真正復活，是人的實現了的自然主義和自然界的實現了的人道主義」[注五]。對馬克思來說，人的發源地是一個自然存在物。人存在於自然之中，並且只有

「自然狀態」恰恰是一種暗喻，指的是被完全剝去了文化積澱的人性。這種自然狀態體現了人的野蠻性，而馬克思歷史唯物主義視野下的「自然自由」是人類文明狀態的體現。

把中國傳統中天道與天命合一的人性問題，通過人的社會生活化過程來解決，人生也由消極變積極，但又帶來了受物質慾望支配的人性鄉愁（一種漂浮不定無家可歸之感）。

通過與自然的不斷交換過程而得以延續，與自然的這個交換過程不僅是一個循環往復的過程，而且也改造了自然，人把自然改造成為他自身的一個表現，這也是人得體地變成人的過程，同時也是人自我創生過程，這就是馬克思實踐意義上的「順天」與「應人」，共產主義既要盡自然之意，又要盡人之性，在某種意義上，也說是要實現「心」、「性」、「仁」、「道」一體。

「天命」這是人類面對的難題，在儒家思想中深藏著「天命」不可違的宿命論情緒，而馬克思通過人是自然與社會的統一分析，也在嘗試解決人類這一魔咒難題。儒家的「天命之謂性」表達的是人的定然的、無條件的、先天的、固有的一種狀態。在中國古代哲學中，認為維持「命」之存在與永恆，不由人定，而由「天」定，由此構成中國人特有的一種天命觀：命的強盛與態勢與自然界有著天然關係，於是人的出生地和家居的環境對人的成長有著巨大的影響，說明「天命」與「天道」是統一的。「天道」、「天命」以及它們與人生相關聯時，「天道」最終將它們轉化為人創生不已之真機。這種創造性被表述為，通過「我」獨特的成就過程，與人類生存於其中的無限富饒的自然與文化環境之間相互協調與依存，而展開的持續不斷地創生與轉化。自然如此為我所「用」的積極人生態度，既克服了西方人把自然直接功用的特點，又隱化為東方人調適人生心理的一種境界。海德格爾說：存在就是一切存在者之為存在的最深、最根本的根源，它本身就是天命。「天命」有兩層含義：第一層天命等於「天命如此」。這樣，「天命之為性」表示「性」是定然的、先天的，體現了生命本體的宿命論；第二層是人格意義上天命賦予人如此這般之「性」，此「性」「是把生命視為文化的塑造，而且把它那些給予規範的原則和價值聯繫起來」[注六]。這種意義的天命構成了「道德的進路」。尼采也深信，只有生命的立場才能發現的「道德的國度」。「性」從根本上講是規範性質的，是一種由人及其有關的因果條件不斷協調所造成的相互關係，「至善」和「仁德」是這些關係的核心內容，所以「善」是任何事物成長的最佳途徑，正如葛瑞漢說：「事物的『性』是其『生』的過程中的適當發展途徑」[注七]。「由於性的規範性，它顯然不是人的任何作為，而只是那些能夠被稱為成就的，作為一種材料的精化，一種可指名為『善』者。人性的本身倒不一定就是善，而更重要的是人之所為之善變成了人性」[注八]。馬克思認為人之「性」是要受到自然社會和文化環境的制約，他對「人性」作了歷史主義的解釋：「人性」是由佔優勢的社會狀況和社會習俗所形成的一種歷史現象。馬克思通過人性的社會歷史現象的分析，改變了儒家人性永恆不變的價值原則（儒家強調人人皆為聖，至於誰去實現它變得不是那麼重要，只要有群體不斷朝向它實現其最高客觀價值就可以，反之，按照現行的唯物史觀理論，誰去實現更加重要，這也是歷史主義的產物），他只把歷史生活條件的差異性作為理解人性的變數，那些變數便成為構成人性的要素，於是人性就有了隨意性（隨意會使人缺乏神聖性、神潔性和崇高感），在某種意義上，把中國傳統中天道與天命合一的人性問題，通過人的社會生活化過程來解決，人生也由消極變積極，但又帶來了受物質慾望支配的人性鄉愁（一種漂浮不定無家可歸之感）。

馬克思認為天命是人對象化必然結果，在人的活動中出現人的對象性奴役人的現象，並沒有什麼神秘莫測之處。「一個有生命的、自然的、具備並賦有對象性的即物質的本質力量的存在物，既擁有他的本質的現實的、自然的對象，而它的自我外化又設定一個現實的、卻以外在性的形式表現出來因而不屬於它的本質的、極其強大的對象世界，這是十分自然的。這裏並沒有什麼不可捉摸的和神秘莫測的東西」

[注九]。異化乃人之天命，就在於人之為人的對象性活動，馬克思視域下的人的本質異化不是人的過錯，而是歷史的過錯，其過錯在於遺忘了人的根基，歷史的時間性遮蔽了人的自由價值，但人又必須通過歷史過程為人的自由實現創造條件，作為一個總體的人，佔有自己的全面本質。「佔有自己的全面本質」這是馬克思破解人的天命的一種方法。人的天命必然使其構畫出一副超越人的有限性的世界圖景，超越歷史主義的局限性，認為人的絕對價值存在於人先天所具有的人的自由，主體的自由這是人先天所具有的人的絕對價值；人的活動是人向自然生成與自然界向人生成的統一這些觀點在馬克思的早期著作中，表現得尤其明顯，人的這一天命被馬克思深刻地揭曉，成為解決當代人類困惑的一副有效解毒劑。馬克思超越了近代主客體把人與對象之間關係抽象化為純粹利用關係的思維模式，他認為：「只有當對象對人來說成為人的對象或者說成為對象性的人的時候，人才不致在自己的對象裏面喪失自身。只有當對象對人來說成為社會的對象，人本身對自己說來成為社會的存在物，而社會在這個對象中對人來說成為本質的時候，這種情況才有可能」[注十]。

四

馬克思主義中國化的核心是文化化，儘管馬克思主義的出現同儒家傳統沒有多大直接關係，但馬克思主義中國化畢竟需要受過儒家文化教育知識界去消化吸收並傳播。自然是人類耕耘文化的處女地，理論只有回到原點才好比較，這種比較也許跨越了歷史時間對自然理解的錯置，但人類生存的共同困境激起不同時空理論的對話，實實在在的智慧總比飄忽不定理論流派的胡言亂語能給予人類更多的指引。當然，當一種外來的理論降臨到陌生土壤時，必然考慮與所屬文化土壤的銜接問題，但當我們發現他們所要解決問題具有一致性，這種擔憂顯得有一點多餘。

筆者認為：馬克思自然自由理論並沒有簡單否定儒家自然之德對人的規範，而是將人的自由自然性論證與儒家的仁體自然性論證放置在同一個平台上建構，以自然之德為本體，努力將馬克思的自然自由之境融入自然之德中，實現弘中國傳統自德言性之境界，實現馬克思的自然自由與儒家自然之德的有機統一。當代中國對馬克思實現自然自由手段的有限認同和對其目的的部分否定，表達了當代中國對馬克思的這種二元分立的矛盾心態和一種擔心，如果用儒家的自然之德去填充馬克思的自由之境，這種擔心顯得有點多餘。從人類文明的角度看：它們都達到了盡性立命的最高境界。不管儒家的天命之德，還是馬克思自由之境，基本上設定了人性與宇宙是統一，故人可以從馬克思的現實人生得以提升向上（儒家），但到了最高境界又必須回到人間，跟最普通的人在一起，這才達到人生最高境界的完成。馬克思與儒家的融合實現了宇宙最高境界之圓通。

馬克思主義與儒家思想的同構不是外表式，而是建立在實體的基礎上：儒家的德道與共產主義的道德要求具有境界的一致性；儒家的寓天地之性與馬克思（盡人之性）認為人應該是實現了的自然主義和自然界實現了的人道主義的統一具有一致性。其實質包括儒家的大同世界（由天道推演出來的仁道世界）與馬克思的共產主義（共產主義是儒家安身立命思想世俗化運動，通過馬克思這個仲介，把儒家抽象的士大夫追求公正理論變成了具體的具有世界意義的民族運動，把原有的民族情結轉變成帶有世界意義的實踐民族主義）；人民民主（儒家的聖人政治與民本思想）、財富平等以及聖人正義（儒家以為盡心知性即可得天義和天理）等重要思想。

儒家強調天（自然）對人的教化（儒家強調人與自然、自然與文化、自然與教養之間沒有根本分界），來克服人自身的不完

馬克思主義中國化的核心是文化化，當一種外來的理論降臨到陌生土壤時，必然考慮與所屬文化土壤的銜接問題，但當我們發現他們所要解決問題具有一致性，這種擔憂顯得有一點多餘。

人可以從馬克思的現實人生得以提升向上（儒家），但到了最高境界又必須回到人間，跟最普通的人在一起，這才達到人生最高境界的完成。馬克思與儒家的融合實現了宇宙最高境界之圓通。

美性，儒家倚「天」治人，由於「天道」不可違，最終把中國導向了專制主義。而馬克思強調自然對人的自由啟示，尋找人追求自由合法性之自然依據，以自然之法來確立人的主體之法——自由，最終走向了自由、民主的共產主義。馬克思把儒家知識份子的一種擔當和安身立命的使命化作為一種歷史訴求。馬克思的自由之境與儒家的自然之德既不是救世，它涵衍了一種轉化，儒家強調的是天道向日常事物中人生品質的轉化，由天道向人道（仁道）的轉化；馬克思強調由社會日常生活向（自然）天道自由的返樸歸真，儒家的天命觀與其說是一種世俗的人文主義理論，倒不如說是「自然主義」更好的精緻範例。本著儒家「道不遠人」的精神，中國哲學反對形上與形下的割裂與分離，而總是小心翼翼的使超越理想與生活現實之間保持一種相即不離的關係，由此形成了中國哲學所特有的對世界、歷史、人生的平實、理性的態度。而馬克思是在儒家「德」（共產主義蘊含著「德」是生命孕育文明的基因）的基礎上，強調人性向自然主義文明形態的複歸，因此，馬克思表達的是儒家的理想主義道德境界，這種境界就是天道（自然）、人道（仁道）與人性（自由、德性）的合一。

（本研究是廣東省哲學社會科學二〇〇八年「十一五」規劃專案——「對馬克思勞動道德價值論的當代闡釋」，編號08A04成果之一）

[注一]卡爾-白舍客：《基督宗教倫理學》第一卷（上海三聯書店，二〇〇二年），頁一五一。
[注二]洪漢鼎主編：《理解與解釋》（北京：東方出版社，二〇〇一年），頁一二一。
[注三]馬克思：《一八四四年經濟學哲學手稿》（北京：人民出版社，二〇〇〇年），頁八三。
[注四]同上，頁八一。
[注五]同[注三]。
[注六]海德格爾：《路標》（北京：商務印書館，二〇〇一年），頁一八。
[注七]A.C.Graham：*Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, (Albany：State University of New York Press，1990)，p10.
[注八]安樂哲：《和而不同》（北京大學出版社，二〇〇二年），頁一四五。
[注九]同[注三]，頁一〇四。
[注十]同[注三]，頁八六。

The Comparison of Confucian Natural Virtue and Marx's Natural Free Realm

Yang Gui sen(Huizhou University, in Guangdong)

Abstract: ″Natural Virtue″ of Chinese classical philosophy and Marx's「Natural Free Realm」 are the ultimate concern to human. Marx's theory of natural liberty does not deny the Confucian Natural Virtue simply, but try to construct them on the same platform. That is to say, based on the virtue of nature, Marx's natural free try to integrate itself into the virtue of nature, and achieve the organic unity of both the Marx's natural freedom and Confucian Natural virtue. Basically, both the Confucian destiny of virtue and Marx's freedom are setting the unity of humanity and universe.Both of them have reached the highest state of Ritsumeikan. Marx conveys the mission and ability of Confucian intellectuals into a kind of historical aspirations. His theory has expressed an idealism moral realm of Confucian, and achieved the integration of Natural, Humanity and the freedom.

Keywords:Confucian; Marx; Natural.

文學藝術

中國古典文學中女性報恩思想探究

■田　雙

大連大學文學院

摘　要：報恩思想歷來為人們所讚揚，女性作為文學中經常被描寫的對象，她的報恩亦顯示出不同的特色。以身相許是女性報恩的主要方式，隨著歷史的發展，報恩方式也呈現出其多元性。當然這種思想也有著其產生的歷史原因。

關鍵詞：女性，報恩，以身相許。

報恩思想歷來為人們所讚揚，女性作為文學中經常被描寫的對象，她的報恩亦顯示出不同的特色。隨著歷史的發展，報恩方式也呈現出其多元性。當然這種思想也有著其產生的歷史原因。

中國歷來注重「滴水之恩，湧泉相報」，這種傳統由來已久。古人報恩不外乎以下幾種：一、用錢財來救濟落難的恩人。二、武俠文學中，用武功來救恩人性命。三、進京趕考的書生他日一舉高中，回來娶了曾經給予幫助的妓女或者情投意合的大家閨秀。四、書生無意中救了一些妖狐鬼怪，她們幻化成人形前去凡間報恩。而女性作為男性主導社會中的弱勢群體，她們報恩的方式也不外乎這麼幾種：直接或間接地以身相許，救恩人於危難之時，或者幫助書生完成其夢想，助其成家立業，享譽朝堂。而在這些方式中，女性報恩較多採取的是以身相許的方式。而這種方式往往分為兩種情況：一是因為愛情而自願獻身，修成百年之好；二是不得已而為之，因為男性一方有恩而不得不做出犧牲，替他人報恩,以身相許。

究其原因，多是由於幾千年的封建男權社會下，女性社會地位低下，她們都是依附於男性而存在的。如果沒有顯赫的家世作支撐，就只有自己可以作為報答的籌碼。甚至即使是生在大家庭中，多數情況下女性也得以身相許，這跟傳統的「父母之命，媒妁之言」有關。兩情相悅縱然是好的，但歷史上悲劇之所以存在，就因為那些「不得已而為之」的女子。關於女性報恩可以分為以下幾種類型：

一、受恩者本人主動報恩

在這種報恩類型中，又有著主動獻身於恩人以報答其恩情和通過錢財及自身的能力來報恩酬情的不同。但無論採取哪種方式，她們的目的都是相同的——報恩。

唐傳奇《柳毅傳》講述了一個美麗的人神戀愛的故事。柳毅在這裏是一個同情婦女，見義勇為而又沒有任何個人企圖的俠義之士。他救龍女純粹只是出於關心，為封建婦女而鳴不平，沒有夾雜其他不純潔的因素。最後龍女的叔父錢塘君企圖說媒撮合，但因出言倨傲，遭到柳毅的嚴詞拒絕。正因為如此，才讓龍女為之傾慕而一定要嫁他為妻，龍女為報答柳毅的搭救之恩，拒絕了後來父母安排的婚約。如作品所言：

妻曰：「余即洞庭君之女也。涇川之冤，君使得白。銜君之恩，誓心求報。洎錢塘季父，論親不從，遂至睽違。天各一方，不能相問。父母欲配嫁於濯錦小兒某。惟以心誓難移，親命難背。既為君子棄絕，分無見期。而當初之冤，雖得以告諸父母，而誓報不得其志，複欲馳白於君

杜十娘為報答柳遇春為自己奔走借貸之恩，在自己死後特意以一匣明珠異寶相贈。這些都顯示了女性牢記自己報恩的使命，傾其所有，以自己的方式向恩人來表達謝意。

子。值君子累娶，當娶於張，已而又娶於韓。迨張、韓繼卒，君卜居於茲，故余之父母乃喜余得遂報君之意。今日獲奉君子，咸善終世，死無恨矣」。因嗚咽，泣涕交下[注一]。

故事最後，龍女為報恩之心所驅使，終於來到人間作為一個普通女子與柳毅結為夫妻，並告訴他自己就是曾被救的龍女，從此後共入仙境，長生不老，而柳毅這時則驚奇地說：「吾不知國容乃複為神仙之餌」，顯示柳毅最後雖然得到了最可寶貴的報償，但在他自己卻是始料未及的。

《白蛇傳》是根據我國的民間傳說發展演變而來的。明朝馮夢龍的「三言」的《警世通言》中《白娘子永鎮雷峰塔》記載，白素貞是因對許宣動了心，頻送秋波，想要以身相許嫁於他[注二]。而後到了滿清時期，經胡虜改編，白素貞是千年修煉的蛇妖，為了報答書生許仙前世的救命之恩，化為人形欲報恩，以身相許，同時還附帶著助其完成行醫濟世的理想，後遇到青蛇精小青，兩人結伴。民間流傳的「白蛇鬧許仙」故事，有說成型於北宋後期，跟改編後的故事內容很是相似。至於究竟哪種說法可信，在此不再探究。但是這也可以看出改編者對於報恩方式的認同。雖然對於白素貞而言，以身相許不是唯一的選擇，但她卻採用了，從這一點來說，也反映了女性報恩選擇的單一性。

馮夢龍的「三言」中關於這種類型的還有很多，《醒世通言》卷三《賣油郎獨佔花魁》中的莘瑤琴為了報答秦重的關愛之情和救助之恩，不顧其家境貧寒，毅然主動嫁給了他，表示「布衣疏食，死而無怨」[注三]。《喻世明言》卷一《蔣興哥重會珍珠衫》中的王三巧為報答前夫蔣興哥的贈物之恩，特意拜求擔任縣令的丈夫設法使蔣興哥免除了牢獄之災。卷四《閒雲庵阮三償冤債》中的閨閣小姐陳玉蘭向阮三郎報恩酬情。卷十二《眾名妓春風吊柳七》中名妓謝玉英向詞人柳永報恩酬情。《警世通言》卷十《錢舍人題詩燕子樓》中的歌妓關盼盼向禮部尚書張建封報恩酬情。卷十一《蘇知縣羅杉再合》中的鄭氏夫人向收留自己的庵中老尼報恩。卷二十一《趙太祖千里送京娘》中京娘為報答趙匡胤的救難護送之恩，主動要求對其以身相許，表示「願備鋪床疊被之數，使妾少盡報效之萬一」[注四]。卷三十二《杜十娘怒沉百寶箱》中杜十娘為報答柳遇春為自己奔走借貸之恩，在自己死後特意以一匣明珠異寶相贈。這些都顯示了女性牢記自己報恩的使命，傾其所有，以自己的方式向恩人來表達謝意。

《紅樓夢》中關於寶黛的「木石前盟」之說，這是女性報恩中前世今生的一種。第五回中寫道：「都道是金玉良姻，俺只念木石前盟。空對著，山中高士晶瑩雪，終不忘，世外仙姝寂寞林。歎人間，美中不足今方信。縱然是齊眉舉案，到底意難平。一個是閬苑仙葩，一個是美玉無瑕。若說沒奇緣，今生偏又遇著他，若說有奇緣，如何心事終虛化？一個枉自嗟呀，一個空勞牽掛。一個是水中月，一個是鏡中花。想眼中能有多少淚珠兒，怎經得秋流到冬盡，春流到夏」[注五]。

黛玉前世是絳珠草，寶玉是神瑛侍者，照顧絳珠草，神瑛侍者因凡心偶動下凡歷劫，絳珠草願隨他下凡，以一世淚水償還。而五色補天石因緣際會，隨了神瑛侍者轉世（也就是寶玉出生時所帶的那塊），見證了這一段纏綿之事，故成了紅樓夢。黛玉便是因前世之恩，今世來還，一生深情、一世淚水都給了他。

二、為父母或恩人而不得已報恩

這種報恩思想追溯至元代，可從關漢卿的《竇娥冤》中看出，竇娥的父親竇天章為了上京趕考不得不向寡婦蔡婆婆借了高利貸，結果因無法償還而把竇娥半抵半送給蔡家做童養媳。正因為竇娥的孝心和對

於父親的撫育之恩的感念，不得已而以身相許，為蔡婆婆的兒子沖喜。在當時的時代背景下，一個弱女子何以反抗這個封建社會，她沒有能力幫助父親，這種選擇在當時看來是最好不過的。一方面減輕了父親撫養女兒的負擔，另一方面又為父親進京準備了盤纏。最後因張驢兒的惡意誣陷，竇娥為報答蔡婆婆二十年的養育之恩，不願苟同於張驢兒，代替婆婆認了罪，毅然走上了斷頭台。這裏有多種恩情的交織，如《竇娥冤》中所言：

「小生出於無奈，只得將女孩兒端雲送與蔡婆婆做兒媳婦去」。

「婆婆，端雲孩兒該打呵，看小生面則罵幾句；當罵呵，則處分幾句。孩兒，你也不比在我跟前，我是你親爺，將就的你；你如今在這裏，早晚若頑劣呵，你只討那打罵吃。兒，我也是出於無奈」。

「爹爹，你直下的撇了我孩兒去也」。

「婆婆，那張驢兒把毒藥放在羊肚兒湯裏，實指望藥死了你，要霸佔我為妻。不想婆婆讓與他老子吃，倒把他老子藥死了。我怕連累婆婆，屈招了藥死公公，今日赴法場典刑。婆婆，此後遇著冬時年節，月一十五，有瀼不了的漿水飯，瀼半碗兒與我吃；燒不了的紙錢，與竇娥燒一陌兒。則是看你死的孩兒面上」[注六]。

《水滸傳》裏的閻婆惜，鄆城縣最有名的妓女，隨父母流落到鄆城，後其父得病身亡，無錢安葬，宋江施捨棺木又給了十兩銀子，其母感恩圖報，將她送與宋江為外室。在此閻婆惜作為女性為報恩，聽從母命，以身相許，不論結果如何，她都遵循了女性以身相許的報恩方式。從閻婆惜母親的角度看，她是作為父母中的女性而存在，對於恩情，她採取的是將女兒許於恩人的方式。閻婆道：「我這女兒長得好模樣，又會唱曲兒，省得諸般耍笑。從小兒在東京時，只去行院人家串。那一個行院不愛他。有幾個上行首，要問我過房幾次，我不肯。只因我兩口兒無人養老，因此不過房與他。不想今來到苦了他。我前日去謝宋押司，見他下處無娘子，因此央你與我對宋押司說：他若要討人時，我情願把婆惜與他。我前日得你作成，虧了宋押司救濟，無可報答他。與他做個親眷來往」[注七]。

《三國演義》中的一個重要人物貂蟬，被譽為中國古代「四大美女」之一，知恩圖報，身在司徒門下，為報恩而獻身王允設計的連環套，為了社稷江山而獻出自己。這也是女性為了報恩而獻身，間接為恩人而以身相許，成就其江山大業。正如文章所言：

王允繼續跪著說：「百姓有倒懸之危，君臣有累卵之急，非你不能救啊。賊臣董卓，將欲篡位，朝中文武百官都無計可施。董卓有一義兒，姓呂，名布驍勇異常。我看他們二人皆是好色之徒，現在我欲用連環計，先將你許配給呂布，然後獻給董卓，你從中取便，見機行事，鬧得他們父子翻了臉，成了敵對，想方設法令呂布殺掉董卓，以絕大惡。重扶社稷，再立江山，都是你的功勞啊。不知你意下如何？」

貂蟬雙面含淚，堅定地說：「妾許諾為了大人萬死不辭，望馬上獻妾與他。妾自有辦法」。

貂蟬說：「大人不要擔憂。妾若不報以大義，則令我死於萬刃之下」[注八]。

由此看見，女性的報恩跟男性大不相同，貂蟬的選擇絕不同於關羽為報恩而在華容道上放走了曹操。當時的社會沒有為女性提供這樣一個報恩的平台。

蒲松齡《聊齋志異》中《小翠》篇，講述了狐女小翠為替母報恩而嫁於恩人之子。因王太常無意之中救了小翠的母親，「王太常，越人。總角時，晝臥榻上。忽陰晦，巨霆暴作，一物大於貓，來伏身下，輾轉不離。移時晴霽，物即徑出。視之非貓，始怖，隔房呼兄。兄聞，喜曰：『弟必大貴，此狐來避雷霆劫也』。後果少年登進士，以

女性的報恩跟男性大不相同，貂蟬的選擇絕不同於關羽為報恩而在華容道上放走了曹操。當時的社會沒有為女性提供這樣一個報恩的平台。

從唐傳奇的龍女以身相許來報恩到元明清的女性報恩可知，女性報恩的方式有了多元化的傾向，女性報恩的能力有了些許提高，她們可以有除了獻身以外的其他選擇，這與她們的身份有著密不可分的關係。

縣令入為侍禦」。所以她便被母親送予王家癡傻兒為婦，以報恩情，「適有婦人率少女登門，自請為婦。曰：「是從我糠核不得飽，一旦置身廣廈，役婢僕，厭膏粱，彼意適，我願慰矣，豈賣菜也而索直乎」。小翠亦聽從母願前往，不僅幫助他們除去了對頭還治好了元豐的癡傻症。最後還幫其娶妻，以續香火，自己悄然離開。

蒲松齡在文章最後亦給予了高度評價，「異史氏曰：一狐也，以無心之德，而猶思所報；而身受再造之福者，顧失聲於破甑，何其鄙哉！月缺重圓，從容而去，始知仙人之情亦更深於流俗也」[注九]。

《花姑子》中，貢生安幼輿因放生之德而得到花姑子一家的報恩，「安幼輿，陝之撥貢生，為人揮霍好義，喜放生，見獵者獲禽，輒不惜重直買釋之」，報恩過程中成就其兩情相悅之好同時還救了他的性命。這可以看成是女性為報恩而傾盡全力救恩人性命。先是花姑子父親章叟救了迷途中的恩公，後安幼輿又因為尋找花姑子被蛇精所傷，父女又拼命相救。

此類文章還有《西湖主》，陳生處於憐憫之心，釋放了被俘的豬婆龍，「生惻然心動，請於賈而釋之」。後來在洞庭湖覆舟遇救，受到豬婆龍母女的熱忱款待和報答，豬龍婆將其召為女婿以報其恩情。

三、女性報恩的歷史文化淵源

報恩思想的存在由來已久，中國人歷來比較注重。《詩經‧大雅‧抑》說：「投我以桃，報之以李」，後來衍生出「投桃報李」的典故。結草與銜環都是古代報恩的傳說，出自《左傳》，有銜環結草，以報恩德之說。明朝馮夢龍在《醒世恒言》卷十九《白玉娘忍苦成夫》中寫道：大恩未報，刻刻於懷。銜環結草，生死不負。春秋時期，俞伯牙因鍾子期去世，為報其知遇之恩，摔破古琴，不再撫弦彈奏，以謝平生難得的知音。還有春秋末期晉國刺客豫讓的「士為知己者死」。女性，不論人還是狐仙鬼妖，都有著知恩圖報的觀念，傾盡所有，竭盡所能。上面所舉的例子就可見出。

女性報恩發展演變的特點：首先，從唐傳奇的龍女以身相許來報恩到元明清的女性報恩可知，女性報恩的方式有了多元

女性對恩人尤其是對男性恩人以身相報是女性報恩的一個重要方式。女性以身相報的這種報恩方式，體現著中國女性的兩個主要的社會價值——性和生育。畢竟傳宗接代、子孫繁衍必須要由女性來完成。

化的傾向，雖仍傾向於以身相許，但也有了用錢財來報答恩人；救恩人於危難之時，保全其性命；幫恩人成家立業等形式的出現。其次，女性報恩的能力有了些許提高，她們可以有除了獻身以外的其他選擇，這與她們的身份有著密不可分的關係。再者，女性報恩的決心始終堅決，有恩必報。最後，女性報恩的舉動會受到父母及世俗的影響。

女性報恩思想產生的原因：一、這種思想在人們心中根深蒂固、由來已久。傳統倫理，「三綱五常」已經對女性做出了規定。二、女性處於社會的底層，受到封建社會各個方面的束縛，可以報答恩人的方式比較單一，而以身相許則成為多數女性的選擇。劉玉霞在《當代言情小說中的女性報恩母題》中對女性報恩的對象和方式進行了論述，認為：在當代言情小說中女性報恩母題的內容非常豐富。有對父母養育之恩的回報，有對朋友恩情的回報，有學生對老師的回報。女性對恩人尤其是對男性恩人以身相報是女性報恩的一個重要方式。女性以身相報的這種報恩方式，體現著中國女性的兩個主要的社會價值——性和生育。畢竟傳宗接代、子孫繁衍必須要由女性來完成[注十]。

[注一]李昉《太平廣記》(北京：中華書局，一九六一年)，頁一〇二五。
[注二]馮夢龍《警世通言》(北京：中華書局，二〇〇九年)，頁三五二。
[注三]馮夢龍《醒世通言》(北京：中華書局，二〇〇九年)，頁四〇六。
[注四]馮夢龍《喻世明言》(人民文學出版社，一九五八年)，頁三七五。
[注五]曹雪芹、高鶚《紅樓夢》(湖南：嶽麓書院，二〇〇四年)，頁三六〇。
[注六]張中莉《中國古代戲曲名著：竇娥冤》(北京：人民文學出版社，一九七六年)，頁七三六。
[注七]施耐庵、羅貫中《水滸傳》(北京：人民文學出版社，一九九七年)，頁五六〇。
[注八]羅貫中《三國演義》(北京：人民文學出版社，一九五三年)，頁二一〇。
[注九]蒲松齡《聊齋志異》(湖南：嶽麓書院，二〇〇九年)，頁五八〇。
[注十]劉玉霞《當代言情小說中的女性報恩母題》(江蘇科技大學學報，二〇〇六年)，頁五六。

On Females repay an obligation in Ancient Literature

Tianshuang (Da Lian University)

Abstract: The ideas of repaying an obligation have always been praised by people. The female who are described in the literature, her gratitude have different characteristics. The main way is pledging to marry somebody. With the development of history, the ways also have presented its diversity. Actually the ideas also have its historical reasons.

Key words: female, repay an obligation, pledge to marry somebody.

轉向和異化

——中晚唐王羲之書法的走向

■ 張紅軍

北京首都師範大學

摘　要：中晚唐書法並非是絕對的「崇王」或是「抑王」，而是在初唐的「崇王」之後，王羲之書法在中晚唐有了兩個截然相反的走向：一是王羲之楷、行被牢牢打上了儒家道德人格的烙印，從而由崇王走向崇楷；二是風神骨氣這一新的審美原則的興起，使得初唐孫過庭《書譜》式的小草書風轉向了狂禪浪漫式的顛狂書風，從而使得中晚唐書法在尊崇王羲之楷、行的同時，對其草書則大加貶抑。

關鍵詞：中晚唐；崇王；兩個走向。

二王書法接受史的研究正得到深入和展開，使我們對二王書法譜系和歷史衍說有了更深入的認知，但尚存有不足，有待進一步的商榷，其中中晚唐王羲之的歷史地位和二王書法之優劣已引起了相關的討論。

目前主要有兩種觀點：一是「抑王論」，認為王羲之廣受非議，為王獻之所掩，甚至由崇王轉向崇顏；二是「崇二王」，認為「從中唐開始在獨尊王羲之的基礎上試圖增加一個內涵：王獻之，即『崇二王』，但其中王羲之的地位始終處於中心」[注一]。這兩種觀點分別道出了中晚唐書法發展的某一走向，但尚未釐清中晚唐王羲之書法影響的真正走向，這主要是未能將其納入到中晚唐的文化語境進行衍說造成的。

一、從「崇王」到「抑草」

初唐是崇王的，而且這種崇王並非僅僅基於王羲之書法之優劣的單向尊崇，而是以儒家敦厚溫雅的「中和」之美，將其塑造為「盡善盡美」，「不激不厲」的萬世楷模。

唐太宗在《王羲之傳論》中說：

逮乎鍾、王以降，略可言焉。鍾雖擅美一時，亦為迥絕，論其盡善，或有所疑。至於布纖濃，分疏密，霞舒雲卷，無所間然。但其體則古而不今，字則長而逾制，語其大量以此為瑕。獻之雖有父風，殊非新巧。觀其字勢疏瘦，如隆冬之枯樹；覽其筆蹤拘束，若嚴家之餓隸。其枯樹也，雖槎枒而無屈伸；其餓隸也，則羈羸而不放縱。兼斯二者，固翰墨之病歟！子云近世擅名江表，然僅得成書，無丈夫之氣。行行若縈春蚓，字字如綰秋蛇，臥王蒙於紙中，坐徐偃於筆下；雖禿千兔之翰，聚無一毫之筋；窮萬谷之皮，斂無半分之骨。以茲播美，非其濫名耶？此數子者，皆譽過其實。所以詳察古今，研精篆、素，盡善盡美，其惟王逸少乎！[注二]

鍾雖擅美卻未能盡善，獻之雖新巧卻骨瘦如餓隸，不能放縱，羲之不但盡善盡美，而且爽爽有一種丈夫之氣。雖然唐太宗更多的是站在書法的立場進行了品評，但「餓隸」，「丈夫之氣」的比擬卻將書法引向了王羲之其人。「盡善盡美」不僅指其書，更讓我們想到了一個完美的人物形象，這個形象與東晉那個「放浪形骸之外」的

初唐是崇王的，而且這種崇王並非僅僅基於王羲之書法之優劣的單向尊崇，而是以儒家敦厚溫雅的「中和」之美，將其塑造為「盡善盡美」，「不激不厲」的萬世楷模。

崇玄味道的王羲之是截然有別的，這種「盡善盡美」的形象在孫過庭那裏得到了進一步的深化。

王羲之云：「頃尋諸名書，鍾、張信為絕倫，其餘不足觀」。可謂鍾、張雲沒，而羲、獻繼之。又云：『吾書比之鍾、張：鍾當抗行，或謂過之；張草猶當雁行。然張精熟，池水盡墨，假令寡人耽之若此，未必謝之』。此乃推張邁鍾之意也。考其專擅，雖未果於前規；摭以兼通，故無慚於即事。評者云：「彼之四賢，古今特絕；而今不逮古，古質而今研」。夫質以代興，妍因俗易。雖書契之作，適以記言；而淳醨一遷，質文三變，馳騖沿革，物理常然。貴能古不乖時，今不同弊，所謂「文質彬彬，然後君子」。何必易雕宮於穴處，反玉輅於椎輪者乎！又云：「子敬之不及逸少，猶逸少之不及鍾、張」。意者以為評得其綱紀，而未詳其始卒也。且元常專工於隸書，伯英尤精於草體；彼之二美，而逸少兼之。擬草則餘真，比真則長草，雖專工小劣，而博涉多優；總其終始，匪無乖互[注三]。

孫氏首先將「四賢」分成了兩個陣營，「鍾張」和「二王」，並將王羲之與鍾、張比之，鍾、張為古質，逸少為今妍，並對古質優於今妍的主張提出了反駁。

所謂「質以代興，妍因俗易」，逸少書能隨世代沿革而別出新體，固當勝，而元常專工隸書，伯英精於草體，逸少卻兼之二美，若以唐太宗「盡善盡美」的標準衡量，鍾、張是有所短的，而王羲之更勝一籌。從此可知，孫氏的品評亦是基於整體把握的。

在得出逸少優於鍾、張之後，孫氏又對羲、獻進行了比較：

謝安素善尺牘，而輕子敬之書。子敬嘗作佳書與之，謂必存錄，安輒題後答之，甚以為恨。安嘗問子敬：「卿書何如右軍？」答云：「故當勝」。安云：「物論殊不爾」。子敬又答：「時人那得知！」敬雖權以此辭折安所鑒，自稱勝父，不亦過乎！且立身揚名，事資尊顯，勝母之裏，曾參不入。以於敬之豪翰，紹右軍之筆劄，雖複粗傳楷則，實恐未克箕裘。況乃假託神仙，恥崇家範，以斯成學，孰愈面牆！後羲之往都，臨行題壁。子敬密拭除之，輒書易其處，私為不惡。羲之還見，乃歎曰：「吾去時真大醉也！」敬乃內慚。是知逸少之比鍾張，則專博斯別；子敬之不及逸少，無或疑焉」[注四]。

子敬「雖粗傳楷則，實恐未克箕裘」，未得神髓，且「恥崇家範」，則又錯失了臻於「盡善盡美」的絕佳途徑，又以「臨行題壁」進一步證明子敬之書雖屬新妍，有別於鍾、張，卻遠不及逸少。自此，王羲之獨尊的地位已經確立，但此種獨尊並沒有書體差別，而是將王羲之書法作為一個整體來考慮，統一納入到「盡善盡美」的審美原則中，這一審美原則帶有將王羲之書法作為一個儒家中和之美的完美形象的色彩，這些將孫氏「草不兼真，殆於專謹；真不通草，殊非翰劄」[注五]，「至如初學分佈，但求平正，既知平正，務追險絕；既能險絕，複歸平正。初謂不及，中則過之，後乃通會。通會之際，人書俱老」[注六]的相關論述與崇王聯繫起來便可見一斑，而更為直接的則是「右軍之書，末年多妙，當緣思慮通審，志氣平和，不激不厲，而風規自遠」[注七]。

王羲之的形象從東晉的狂放不羈轉向了溫文爾雅，這為中晚唐王羲之書法接受的轉向和異化埋下了伏筆。

經過唐太宗和孫過庭等的建構，初唐「崇王」的觀念已經形成，而經過張懷瓘《書斷》的推揚，王羲之的地位愈加不可撼動，但有一點特別值得注意，張懷瓘以書體分而論之，從一定意義上說，亦是對初唐整體崇王觀的反叛。

在《書斷》中，張氏列神品二十五人：「大篆一：史籀；籀文一：史籀；小篆一：李

「盡善盡美」不僅指其書，更讓我們想到了一個完美的人物形象，這個形象與東晉那個「放浪形骸之外」的崇玄味道的王羲之是截然有別的，這種「盡善盡美」的形象在孫過庭那裏得到了進一步的深化。

經過張懷瓘《書斷》的推揚，王羲之的地位愈加不可撼動，但有一點特別值得注意，張懷瓘以書體分而論之，從一定意義上說，亦是對初唐整體崇王觀的反叛。

斯；八分一：蔡邕；隸書三：鍾繇、王羲之、王獻之；行書四：王羲之、鍾繇、王獻之、張芝；章草八：張芝、杜度、崔瑗、索靖、衛瓘、王羲之、王獻之、皇象；飛白三：蔡邕、王羲之、王獻之；草書三：張芝、王羲之、王獻之」[注八]。在這二十五人中，王羲之行書第一，其餘多列第二位，章草甚至位列第六位，但從總體而言，王羲之的地位仍然不可撼動。

「尤善書，草、隸、八分、飛白、章、行，備精諸體，自成一家法，千變萬化，得之神功，自非造化發靈，豈能登峰造極。然剖析張公之草，而濃纖折衷，乃愧其精熟；損益鍾君之隸，雖運用增華，而古雅不逮」[注九]。

在對王羲之書法的品評中，亦是以備精諸體的品評觀論之，因而優於鍾、張，而神品中，獻之各體皆位列羲之之後，這些都與孫過庭的主張一脈相承。但區別在於，孫過庭採用的是宏觀視角，對書體並未強分，意在強調王羲之「盡善盡美」的範式形象，而張氏雖仍以整體論之，但對書體的拆分和排序則對這一「盡善盡美」的形象進行了解構，這為其後《書議》對逸少書法的重估指明了道路。

在李嗣真的《書品》中，四賢的位置發生了變化，羲之雖勝於獻之，但已位於鍾、張之後，更甚者，張芝以章草位列第一，且說：「右四賢之跡，揚庭效伎，策勳底績。神合契匠，冥運天矩，皆可稱曠代絕作也。而鍾、張筋骨有餘，膚肉未贍，逸少加減太過，朱粉無設，同夫披雲睹日，芙蓉出水，求其盛美，難以備諸」[注十]。

四賢之書各有優缺，而對羲之「加減太過」的批評，顯然已經打破了羲之「盡善盡美」的形象。又說：「子敬草書逸氣過父，如丹穴鳳舞，清泉龍躍，倏忽變化，莫知所自，或蹴海移山，翻濤簸嶽。……又曾書壁而去，子敬密拭之，而更別題。右軍還觀之曰：『吾去時真大醉』。子敬乃心服之矣。然右軍終無敗累，子敬往往失落，及其不失，則神妙無方，可謂草聖也」[注十一]。李嗣真將四賢列為逸品，在眾品之上，而獻之草書逸氣過父，不失之作，可為草聖，這對此前王羲之對獻之的全面超越進行了顛覆和重構，這是從客觀把握向書體細化品評的過渡，而王羲之的地位也悄然發生了變化。

這在《書議》中體現的更為直接，《書議》雖僅晚出《書斷》二十餘年，在對王羲之的尊崇上卻發生了根本性的改變，其標志則是獻之草書對羲之的絕對超越。為更直觀的看出從《書斷》到《書議》，「四賢」，尤其是「二王」位次的變化，如表一所示：

從《書斷》到《書議》「四賢」位次表

書體	祖		位次	
——	《書斷》	《書議》	《書斷》	《書議》
八分（真書）	鍾繇	王羲之	鐘（妙） 羲（妙）	羲、鍾、獻
行書	王羲之	王羲之	羲（神） 鍾（神） 獻（神） 張（神）	羲、獻、鐘、張
章草	張芝	張芝	張（神） 羲（神） 獻（神）	張（二） 羲（五） 獻（七）
草書	張芝	張芝	張（神） 羲（神） 獻（神）	張（一） 獻（三） 羲（八）

從表中可以看出，在《書斷》中，「四賢」在行書、章草和草書中位列第一陣營，而在《書議》中，尤其是草書，王羲之已位列最末，並說：「或問曰：此品之中，諸子豈能悉過於逸少？答曰：人之材能，各有長短。諸子於草，各有性識，精魄超然，神彩射人。逸少則格律非高，功夫又少，雖圓豐妍美，乃乏神氣，無戈戟銛銳可畏，無物象生動可奇，是以劣於諸子。得重名者，以真、行故也，舉世莫之能曉，悉以為真、草一概」[注十二]。又說：「逸少草有女郎才，無丈夫氣，不足貴也」[注十三]。逸少草書被貶至谷底，而對獻之則讚賞有加：「子敬

才高識遠，行草之外，更開一門。夫行書，非草非真，離方遁圓，在乎季孟之間。兼真者，謂之真行；帶草者，謂之行草。子敬之法，非草非行，流便於草，開張於行，草又處其中間」[注十四]。王獻之在初唐被羲之全部壓制，而此時在草書領域已實現了超越。

自此，中晚唐書法實現了從初唐對王羲之的全面尊崇到「抑草」的觀念轉向，而這一轉向是通過以書體分而論之來取代宏觀把握來實現的。蔡顯良先生說：「在他（張懷瓘）的筆下，王羲之的核心地位一點也沒有改變」[注十五]。這顯然未能認清中晚唐書法的走向和王羲之影響的書體差異，從草書來講，其影響是甚微的，這從「抑草」之論便可見一斑，至於更進一步的討論，下文再述。

二、王羲之所傳之法的異化

從上表中我們可以看出，張懷瓘對王羲之的草書由起初的尊崇轉向貶抑，而對其真、行卻未置異語，始終視為楷模，但是對行書的尊崇發展至中晚唐已流為楷化意義上的行書。

自唐太宗以帝王身份確立了王羲之的崇高地位之後，其書法成為典範式樣，而影響最為巨大的既非其楷書也非草書，而是他的行書。

從現存的鉤摹本來看，也以行書為多，楷書太過拘謹，草書太過狂放，惟有行書才更符合溫文爾雅的特徵。從《蘭亭序》的鉤臨，《聖教序》的刊刻，以及以行書入碑等方面來看，行書成了初唐追摹王羲之的主要書體。但是，又因「楷法遒美」的要求，以及真跡和鉤摹本難求，使得《集王聖教序》成為主要的取法對象，導致行書被嚴重楷化。「以翰林書待詔學《聖教序》為表徵的院體書法，在一定程度和意義上代表了朝廷對王書的尊崇和傳承。其根源就是自唐太宗尊王以後，一方面『唐代行書，多追摹王羲之。自懷仁《集王聖教序》出，號稱集王羲之書，天下景從』，另一方面是唐太宗以行書入碑，既開了先河，又以帝王的身份垂範天下，從而斯風大盛」[注十六]。此論甚是。《聖教序》、《定武蘭亭》等刻本的出現使王羲之行書被嚴重的楷化，再加之帝王的大力提倡和以行書入碑，使得楷化的行書成為唐代書法的主流。

朱關田先生說：「唐初之風，崇尚王字，士人未能獲觀真跡，便藉《聖教序》而仰契右軍」[注十七]。在這些仰契右軍者中，李邕是較為知名的，其行書受《聖教序》楷化影響很深，導致筆力有餘，靈氣不足，所謂「右軍如龍，北海如象」是也。盛中唐以後的書家亦多從《聖教序》而來，拘於成法，出新者寡。

王羲之的行書楷化現象與唐楷的發展是相一致的，倘若將《蘭亭序》中與顏、柳楷書中的許多用筆做一對比，我們會發現許多相似之處，如最典型的橫畫重頓收筆等。東坡說：「顏魯公平生寫碑，唯《東方朔畫贊》為清雄，字間櫛比，而不失清遠。其後見逸少本，乃知魯公字字臨此書，雖大小相懸，而氣韻良是，非自得於書，未易為此言也」[注十八]。

魯公之書無論楷書還是行書都深受王書影響，只不過其能變法出新。「顏真卿是自羲之、獻之之後，首位融合了二王書法、北朝碑刻、民間書法這三個中國書法史的發展脈絡，形成了自身磅礴大氣、具有『篆籀味』風格的書家」[注十九]。顏真卿通過廣泛取法突破了成規而自成一體。

韓愈所說「羲之俗書趁姿媚」正與顏真卿的取向相合，韓愈發起的古文運動所要複歸的是天然去雕飾的古風，而顏真卿能出新的關鍵乃在於對篆隸古法的融會貫通，但中晚唐顏真卿的影響並不大。

在《述書賦》所列唐代書家多在顏真卿之前，「顏真卿在整個唐代的書學地位並不穩定，從社會一般接受程度來看，顏真卿在當時是一個二流的書法家」[注

在李嗣真的《書品》中，四賢的位置發生了變化。四賢之書各有優缺，而對羲之「加減太過」的批評，顯然已經打破了羲之「盡善盡美」的形象。

張懷瓘對王羲之的草書由起初的尊崇轉向貶抑，而對其真、行卻未置異語，始終視為楷模，但是對行書的尊崇發展至中晚唐已流為楷化意義上的行書。

二十]。

其崇高的地位是宋人託起的，在中晚唐，真正的典範式樣還是王羲之。從政治道德人格的角度來講，王羲之是一個「盡善盡美」的完美形象，是儒家文化的化身。從唐太宗對「盡善盡美」的確立到孫過庭「不激不厲而風規自遠」的高揚，再到李嗣真、張懷瓘雖抑草，卻仍然堅信王書「可謂書之聖」、「冥通合聖」，兩者幾乎異口同聲地尊其為書聖。

可見，羲之草書雖遭抑，但其書法仍是中晚唐的最高典範，只不過這種典範主要集中在楷、行方面。李嗣真正是通過對王羲之楷書的讚美而尊其為書聖的。盧攜《臨池訣》說：「吳郡張旭言：自智永禪師過江，楷法隨渡。永禪師乃羲、獻之孫，得其家法，以授虞世南，虞傳陸柬之，陸傳子彥遠，彥遠僕之堂舅，以授余。不然，何以知古人之詞云爾。攜按：永禪師從侄纂及孫渙皆善書，能繼世。張懷瓘《書斷》稱上官儀師法虞公，過於纂矣。張志遜又纂之亞。是則非獨專於陸也。王叔明《書後品》又云虞、褚同師於史陵。陵蓋隋人也。旭之傳法，蓋多其人，若韓太傅滉、徐吏部浩、顏魯公真卿、魏仲犀。又傳蔣陸及從侄野奴二人。予所知者，又傳清河崔邈，邈傳褚長文、韓方明。徐吏部傳之皇甫閱。閱以柳宗元員外為入室，劉尚書禹錫為及門者，言柳公常未許為伍。柳傳方少卿直溫，近代賀拔員外恚、寇司馬璋、李中丞戎，與方皆得名者。蓋書非口傳手授而云能知，未之見也」[注二十一]。

在古代口傳手授是筆法相傳的最有效途徑，而整個唐代書法的筆法相傳過程構成了王書在唐代的傳承譜系，可知王書對唐代的影響，而這種影響更多的集中在楷法上，似乎只有楷法方能貫穿唐之始終。但這種貫穿唐之始終的筆法已從初唐的中和之美變異為法的僵化了。

從歐陽詢到顏真卿再到柳公權，我們可以清晰地看到這一僵化的過程，而從此約略可以看出中晚唐的王羲之已非初唐的溫雅，而是為儒所縛、歸於瘦硬的僵化之軀了。

三、新的審美原則在崛起

在關於中晚唐書法的「尊王」和「抑王」兩種論述中，都不可避免地將王書推向了某一個極端，這與初唐將王書以「盡善盡美」的整體形象來宏觀把握的做法是一致的。

但是，中晚唐書法已非絕對的「崇王」，也非以行書為主要師法對象，而是走向了楷法的僵化和草書的狂顛，這與初唐的「中和」有著根本的區別，若不能認清這兩種走向，誤解是在所難免的。朱關田先生在論述《書斷》時說：「中晚唐之抑王論，實於此已見端倪」[注二十二]。持「抑王論」觀點的不乏其人。蔡顯良先生對此反駁說：「張懷瓘並未『抑王』，完全沒有挑戰權威的意思，相反的是，他試圖在『崇王論』論調裏再增加一層內涵：即由初唐的單一崇大王論，過渡到中晚唐二王並稱、但仍以大王為中心這樣的一種局面。在他的筆下，王羲之的核心地位一點也沒有改變」[注二十三]。

這兩種觀點都過於偏激，其原因在於未能釐清中晚唐書法發展的走向，而以「崇王」和「抑王」總而論之。在初唐，王書諸體俱佳，後則抑草，但行、楷仍為書之祖，若以「抑王」論之，則否認了王羲之在中晚唐的經典地位，只不過此時的經典是以楷、行為中心的。

但是，在草書方面，獻之在羲之之上，但並未以「二王」並稱，亦不可以籠統地說以大王為中心，而是在儒家形象和法的僵化一面，以大王中心；在草書的狂放一面，以張芝和獻之為中心。

在楷法的僵化和草書的狂放這兩種走向中，前者是舊的審美原則在政治體制的束縛下失去了活力，後者體現的是風神和逸氣作為新的審美原則對浪漫書風的高

揚。

楷法的僵化目前已得到了廣泛的認同，單從唐楷的面貌就可看出，然而在這些表面現象的背後還有更深的內涵。韓愈認為道是世代相傳的，堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔構成了一個系統，為了它的「道統說」，孟子也被納入了進來。馮友蘭先生認為，這是「由於佛教禪宗提出：它的師承關係來自釋迦以教外別傳的心法傳授弟子，經過列祖，直到弘忍和慧能」[注二十四]。

可見，韓愈的「道統說」乃儒家之道，是與禪宗對立的。葛兆光先生說：「從中唐以來一直到北宋的改革思潮中含有相當強烈的集權主義取向，政治上所謂的『立制度』背後，實際上是希望強化中央的權力，以國家權威的支持從根本上改變體制的弊病。文化上『一道德』的背後，實際上是用政治權力籠罩和涵蓋文化權力，用統一的思想秩序消除普遍的混亂」[注二十五]。

盛中唐，思想活躍，狂禪興起，文化權力日益高漲，國家需要通過「一道德」來提升政權的威懾力以避免混亂，尤其到中晚唐，已經混亂不堪的社會更需要思想秩序的穩定，而韓愈的「道統說」正滿足了這種需求。

對於實踐，韓愈首先將其運用到了文上，強調文以載道，以道為主。而在科舉和實際的生活中，與文密不可分的便是書法，初唐要求「楷法遒美」，而到晚唐則徒剩「法」了，柳誠懸說「心正則筆正」，正體現出楷法的矜嚴對於道統的傳載。

可見，韓愈的「道統說」與中晚唐對國家政治權力的強化是有內在聯繫的，「文以載道」和中晚唐楷法的僵化，甚至如李邕似的行書楷化現象都深受其害，體現了政治權力對文化審美的壓迫和禁錮。在這種壓迫和禁錮下，王書的中和之美轉向了道德人格之美，從而使充滿活力的王書成了封建政權進行社會鉗制的工具，嚴重束縛了中晚唐書家的藝術創造力。從這一方面來講，王羲之書法的經典地位比之初唐似乎更加不可動搖。

然而，政治鉗制愈加嚴厲的時候，也就更加體現出中晚唐社會的混亂，而書法的審美取向也在悄然發生著變化。

盛中唐時，社會繁榮，思想活躍，以張旭和懷素為代表的狂草書風興起。《書斷》雖列有神品，但此「神」與初唐的崇王論是一致的，但到了《書議》，卻說：「然智則無涯，法固不定，且以風神骨氣者居上，妍美功用者居下」[注二十六]。「風神骨氣」的提出表明審美風尚的變化。唐太宗的「盡善盡美」，孫過庭的「古質今妍」將王書歸入了妍美功用的行列，而張懷瓘則對妍美功用提出了批評，這與狂草書風的興起是一脈相承的。

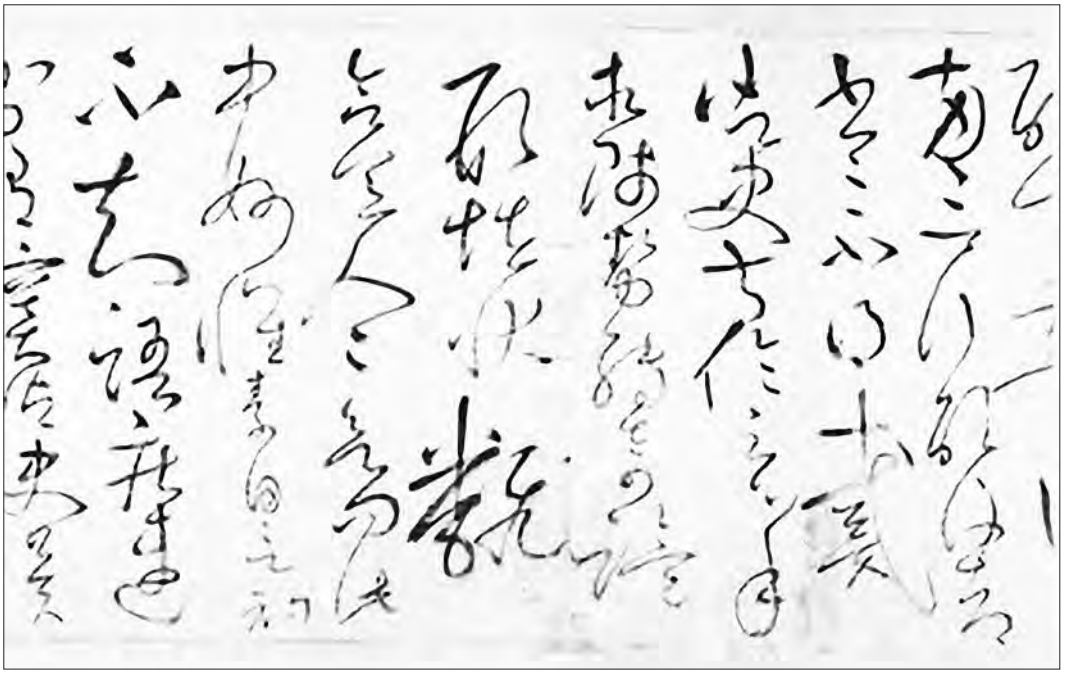
但是，張氏並未將王書一概否定，而只是抑草，原因在於經過初唐的構建，王書的典範式樣已經形成，這不光體現在書藝上，還包含有儒家的道德形象，全盤否定是不可能實現的。所以張氏對王書進行了解構，仍然賦予王書以「盡善盡美」的形象，只是將草書排除在外，同時這也符合唐代書法的發展趨勢。

在《送高閑上人序》中，韓愈說：「往時張旭善草書，不治他技。喜怒窘窮，憂悲、愉佚、怨恨、思慕、酣醉、無聊、不平，有動於心，必於草書焉發之。觀於物，見山水崖谷，鳥獸蟲魚，草木之花實，日月列星，風雨水火，雷霆霹靂，歌舞戰鬥，天地事物之變，可喜可愕，一寓於書。故旭之書，變動猶鬼神，不可端倪，以此終其身而名後世」[注二十七]。

對於文，韓愈主張文以載道，而對於書法，這一純性靈的藝術形式，韓愈主張「一死生，解外膠」，將儒學的道德說教拋之腦後，專治一技，此超出了儒家「游於藝」的主張，而與禪宗的率性相合。韓愈《石鼓歌》之「羲之俗書趁姿媚」正是對孫過庭書學思想的反叛，比之此前張懷瓘的「逸少草有女郎才，無丈夫氣，不足貴也」

在古代口傳手授是筆法相傳的最有效途徑，而整個唐代書法的筆法相傳過程構成了王書在唐代的傳承譜系，可知王書對唐代的影響，而這種影響更多的集中在楷法上，似乎只有楷法方能貫穿唐之始終。

盛中唐，思想活躍，狂禪興起，文化權力日益高漲，國家需要通過「一道德」來提升政權的威懾力以避免混亂，尤其到中晚唐，已經混亂不堪的社會更需要思想秩序的穩定，而韓愈的「道統說」正滿足了這種需求。



的批評更甚。

可以說，中晚唐的王羲之是悲哀的，儒學的鉗制使其楷、行走向了法的僵化，而狂禪式浪漫書風的興起使王羲之草書不合時流而遭貶抑。

四、結語

綜上所述，初唐經過唐太宗和孫過庭等人的建構，「崇王」觀念已經形成，後經張懷瓘《書斷》的推揚，王羲之的地位愈加不可撼動。但此時的張懷瓘已非以「盡善盡美」來統而論之，而是以書體來分而論之，實現了對王羲之整體形象的解構。後經《書品》、《書議》的抑草，徹底實現了從初唐對王羲之的全面尊崇向抑草的轉變。這一轉變使得王羲之書法在中晚唐有了兩個截然相反的走向：一是王羲之楷、行被牢牢打上了儒家道德人格的烙印，被嚴重的楷化，從而由崇王走向崇楷，徒有一身瘦硬的僵化之軀；二是風神骨氣這一新的審美原則的興起，使得初唐孫過庭《書譜》式的小草書風轉向了狂禪浪漫式的顛狂書風，從而使得在尊崇王羲之楷、行的同時，對其草書則大加貶抑。所以，中晚唐的書法並非一味地「尊王」或是「抑王」，而是根據時代的風尚，有分別地進行了褒貶，這使得以楷、行為對象的王羲之經典範式得到了進一步加強，甚至走向了僵化，而以草書為對象的經典範式遭到了降格；但並未「二王共尊」，而是在以整體論之時仍以大王為尊，而以書體論之時，楷、行尊羲之，草書尊獻之，當然，還有張芝。

[注一]蔡顯良：《中晚唐時期王羲之書史地位新探》，載《第二屆中國書壇蘭亭論壇論文集》(杭州：浙江人民美術出版社，二〇一一年)，頁一九五至一九六。

[注二]李世民：《王羲之傳論》，載《歷代書法論文選》(上海書畫出版社，一九七九年版)，頁一二一至一二二。

[注三]孫過庭：《書譜》，載《歷代書法論文選》(上海書畫出版社，一九七九年)，頁一二四。

[注四]同上，頁一二四至一二五。

[注五]同[注三]，頁一二六。

[注六]同[注三]，頁一二九。

[注七]同[注三]，頁一二九。

[注八]張懷瓘：《書斷》，載《歷代書法論文選》(上海書畫出版社，一九七九年)，頁七一。

[注九]同上，頁一八〇至一八一。

韓愈的「道統說」與中晚唐對國家政治權力的強化是有內在聯繫的，「文以載道」和中晚唐楷法的僵化，甚至如李邕似的行書楷化現象都深受其害，體現了政治權力對文化審美的壓迫和禁錮。

[注十]李嗣真：《書後品》，載《歷代書法論文選》(上海書畫出版社，一九七九年)，頁一三五。
[注十一]張懷瓘：《書議》，載《歷代書法論文選》(上海書畫出版社，一九七九年)，頁一三五至一三六。
[注十二]同上，頁一四七。
[注十三]同[注十一]，頁一四九。
[注十四]同[注十一]，頁一四八。
[注十五]蔡顯良：《中晚唐時期王羲之書史地位新探》，載《第二屆中國書壇蘭亭論壇論文集》(杭州：浙江人民美術出版社，二〇一一年)，頁一九三。
[注十六]李慧斌、于寧：《〈集王聖教序〉的「院體」化歷程研究——兼及唐宋時期二王行書的正體化問題》，載《第二屆中國書壇蘭亭論壇論文集》(杭州：浙江人民美術出版社，二〇一一年)，頁一七九。
[注十七]朱關田：《中國書法史（隋唐五代卷）》(南京：江蘇教育出版社，二〇〇九年)，頁九八。
[注十八]蘇軾：《題顏公書畫贊》，載《蘇軾文集》(北京：中華書局，一九九三年)，頁二一七七。
[注十九]劉鐸：《顏真卿崛起和書法風格形成對二王體系的建構》，載《第二屆中國書壇蘭亭論壇論文集》(杭州：浙江人民美術出版社，二〇一一年)，頁一八七。
[注二十]張傳旭、杜浩：《反差與誤解——顏真卿唐代書學地位的真實情況》，載《南京藝術學院學報（美術與設計版）》，二〇〇八年第二期，頁六七。
[注二十一]盧攜：《臨池訣》，載《歷代書法論文選》(上海書畫出版社，一九七九年)，頁二九三至二九四。
[注二十二]朱關田：《中國書法史（隋唐五代卷）》(南京：江蘇教育出版社，二〇〇九年)，頁三〇二。
[注二十三]蔡顯良：《中晚唐時期王羲之書史地位新探》，載《第二屆中國書壇蘭亭論壇論文集》(杭州：浙江人民美術出版社，二〇一一年)，頁一九三。
[注二十四]馮友蘭：《中國哲學簡史》(天津社會科學院出版社，二〇〇七年)，頁二四四。
[注二十五]葛兆光：《中國思想史（第二卷）》(上海：復旦大學出版社，二〇一〇年)，頁一九一至一九二。
[注二十六]張懷瓘：《書議》，載《歷代書法論文選》(上海書畫出版社，一九七九年)，頁一四六。
[注二十七]韓愈：《送高閑上人序》，載《歷代書法論文選》(上海書畫出版社，一九七九年)，頁二九二。

The transition and alienation of Wang Xizhi's calligraphy in the middle and late Tang Dynasty

Zhang Hongjun(Research Institute of Chinese Calligraphy Culture of Capital Normal University)

Abstract:Calligraphy is not absolute "the worship of Wang" or " the suppression of Wang" in the middle and late Tang Dynasty, but after " the worship of Wang ", Wang Xizhi's calligraphy had two opposite directions: one is the formal script and running handwriting of Wang Xizhi，which is firmly marked the brand of the Confucian moral personality, thus calligraphy changes from the worship of Wang to the worship of formal script; the other is the rise of the new aesthetic principles——integrity ang vitality, so that the calligraphic wind changes from Xiaocao like Shupu of Sun Guoting to the wild romantic mania, which makes the formal script and running handwriting of Wang Xizhi highly praised,but the cursive script is belittled at the same time in the middle and late Tang Dynasty.

Key words:Middle and late Tang Dynasty; Worship of Wang; Two trends.

在神聖與凡庸之間

——讀石衡潭影評集《光影中的信望愛》

■ 大　漠

中國通俗文藝學會

摘　要：本文透過對作家石衡潭新近出版的影評集《光影中的信望愛》一書的評論，來探討散文及文學創作的發展方向。此文依據作家石衡潭影評創作的成功經驗，於肯定作家影評的創新和開拓性意義的同時，提出了作家要秉承現代文學先驅們的信仰情結，繼承其未竟的事業，並提出了作家，尤其是基督徒作家在創作上的一個歷史使命，那就是：從信仰觀照現實，祈神聖改變凡庸。

關鍵詞：信仰、現實、影評、基督徒、使命。

一般來說，多數作家都流於那種慣性的順勢的寫作，雖然這種寫作寫起來輕鬆容易，又會很輕易地被大眾所接受，甚至有時會贏得掌聲和讚譽，然而，這樣的寫作也最容易陷入庸常的地域而難能自拔，進而失去創作上的激情與靈感。這裏所言的順勢，即包含對於社會思維和歷史思維的慣性依附，也蘊含了藝術上的慣性順從。因此重新審視散文的審美趣味和社會功能，確立散文創作上的新的格局，便成為散文乃至文學發展與振興的一個亟待解決的問題。

從這一層面來品讀與探討作家石衡潭最新出版的《光影中的信望愛》這本影評集，無疑會開拓我們的視野，使我們的眼前出現一道希望之光，以至於產生一種「山重水覆疑無路，柳暗花明又一村」的驚奇與驚喜。在《光影中的信望愛》問世之前，作家就已經出版了《電影之於人生》（第一部和第二部）兩部影評集。可以說這是他的第三本影評集。作家以其親切舒緩的筆調對電影中的各色人物進行了細緻入微的分析與敍述，文中避免了一般影視評論裏那種居高臨下的傲慢之態，處處顯出一種與讀者平等談心的謙卑之容，使人讀其文想見其人，就像久別的老友邂逅，圍桌把盞而談似的那樣親切與融洽。正是在這樣的親切與融洽的氛圍之中，使我們領略到了一種嶄新的思想與哲學。那種由文章思想內涵及主題發出的與俗世迥異的逆向光彩，深深地濡染和打動著我們。從作家對電影的評論中，尤其在對其人物內在心理的分析中，我們體悟到了作家個體生命的知性和智性的超拔出萃，其人生觀和價值觀都顯得那麼獨到和新穎。論其具體的表現，正如作家自己在《電影之於人生》的序言裏所說的那樣：「我在其中所遵行的宗旨與所追求的目標是：以生命傳遞生命，用心靈碰撞心靈；從信仰觀照現實，祈神聖改變凡庸。就是說：我希望通過這些文字，與編導及演職人員、更與普通觀眾有心靈的溝通與交流」。這是作家真實的內心之言，也是對自己影評寫作上的一個要求。作家的這一寫作心態決定了他注定要寫出不同凡響之作。就這一點而言，促使他的作品另闢蹊徑地開拓出了一片新的沃土，以嶄新的面貌出現在讀者的面前。以作家自己的信仰及《聖經》真理來解讀評論影視，這本身具有創新與開拓性的意義，可以大

多數作家都流於那種慣性的順勢的寫作，難能有突破的驚人之作問世。因此重新審視散文的審美趣味和社會功能，確立散文創作上的新的格局，便成為散文乃至文學發展與振興的一個亟待解決的問題。

膽地說在國內文壇是絕無僅有的。

作家石衡潭擁有學者與作家的雙重身份，但這對於他創作影視評論來說所起的作用並不是主導的作用，只能說與此不無關係，而真正影響他影評創作的卻是他的另一個身份，那就是基督徒。他創作的根基完全源自被基督徒奉為至寶的《聖經》。他的頭腦裏貯存了大量的聖經真理的信息，思想意識與靈魂被聖靈一路引領，以聖經真理詮釋影視作品中的人物及事件，以深邃的福音之眼品觀影視，使之洞察由影視作品浮現出的世事人情及人性的本質。因為如此，很多編導者在讀過他的評論後於讚賞之時都無不感到非常驚奇。曾主導過電影《阿司匹林》的導演鄢潑在博客上有一段簡短的留言，可以說是一語中的：「挺好的！拍的時候我都沒想那麼多！」其實，不僅是導演鄢潑這樣，就是其他編導者也會有同樣的感受。這其實是很正常的，因為編導者未必是基督徒，也未必讀過《聖經》。即便是基督徒，閱讀過《聖經》也不一定會與作家的思想意識巧合。因為每個人的悟性都是不同的，有時甚至是大相徑庭的。這自然與一個人信仰的時間長短和成熟程度及對聖經真理領悟的能力有關。從作家這本新出版的《光影中的信望愛》來看，其對聖經的諳熟及其理解的程度都達到了一個相應的層次。若從信仰而言，這是上帝賜予作者的一個格外的恩典，不是每個人或者說是每個基督徒都能夠得到的。

從《光影中的信望愛》來看，其對聖經的諳熟及其理解的程度都達到了一個相應的層次。若從信仰而言，這是上帝賜予作者的一個格外的恩典，不是每個人或者說是每個基督徒都能夠得到的。

或許是因為這樣，決定了作家的影視評論在境界上的勝人一籌。這種境界高雅而聖潔，是一種屬天的境界。在這個境界的空間與時間裏，作家在無意之中掙脫了傳統模式的束縛與羈絆，筆鋒直指人類本性中最複雜最隱秘的去處，即人的內心與靈魂的善與惡、美與醜。文章的精神指向更是明朗而清晰，大踏步地跨越了俗世的藩籬，將一顆高貴聖潔的靈魂托舉展示在讀者面前，使讀者在領略這顆靈魂的時候便感自慚形穢乃至無地自容。我所言的這顆靈魂就是神的話語，如果讀過這部影視評論的讀者一定會注意到，每篇文章裏不僅都有《聖經》裏的話語，更有一段富有哲學意味的議論語言。表面看是作家的信手拈來之筆，但它的出現絕不是偶然形成的，而是因了作家長期以來持守基督教信仰所致。是信仰改變了作家的意識與靈魂，重塑了作家的精神與生命，所寫所論自然顯出別具洞天的一面。一位名叫豆瓣的網友的評論，可以說代表了許多人的共同的心聲：「影評寫得很棒，分析得也恰到好處。『人性的力量在人性之外，愛情的保證也不在愛情之中。對人性的失望往往是從我們自己開始的。其實，我們所能夠相信的不應是人性本身，我們所能夠期待的，也不應是愛情自己，而應該在人性與愛情之外。什麼意思呢？就是說，我們所理解的人性和所期待的愛情都是以自己為中心而展開的，這樣存在的兩個個體很難真正走進對方、融入對方，其實這種真正相近相融的狀態只有在我們擺脫自我中心時才能夠達到』。這話寫得真好。是要有閱歷有智慧的人才寫得出來的」。網友豆瓣引用作家的這段話，也是很多人所喜歡的話。這些話語的營造，如果沒有對聖經真理深刻的領悟，如果沒有聖靈的一路引領是很難說出來的。

在作家所評論的影視作品裏，很多是我們沒有看過的。但這並不影響我們讀下去的興趣，況且看電影是一種享受，讀影評也是一種享受。如果從藝術角度來看，電影是一門藝術，影評也是一門藝術。看電影可以催促我們去讀影評，以便更多瞭解電影所給予我們的思想內涵與精神光照，讀影評可以令我們對所評電影有初步瞭解，催促我們渴望去觀看這部電影，二者互為作用而絲毫沒有半點抵觸。電影是一門綜合藝術，集美術、音響、舞蹈、攝影、文史哲等為一身，但無論什麼樣藝術都是為內容服務的。每部電影都是對歷史或現

實生活的一種濃縮，都是對生活的一種概括與反映，都是由生活真實而走向藝術真實的結晶。作家石衡潭與其說是對電影人物的一種評論與分析，不如說是對現實生活的一種洞察與探討。這種分析在恰切中肯的話語氛圍裏，透露給讀者的是一個屬天的信息，浸潤讀者心靈的是至上者的真理，使讀者與作者在交流溝通之間漸漸達成了一種靈與靈的默契，共同完成了一段歸向與擁抱至上者的心靈之旅。真可謂是別具匠心。

這樣的功力自然與作家的學識水準有關，但這不是主要的，主要的是「敬畏耶和華是智慧的開端，認識至聖者便是聰明」(《舊約·箴言》九章)。所以，作家的信仰永遠是第一位的，學識與水準永遠為其次。我們數點一下獲得諾貝爾獎的作家和科學家，居然有百分之九十五以上的人都是基督徒，即使不是基督徒，但他們的思想意識也是接近基督信仰的。比如去年中國獲此殊榮的作家莫言，雖說他不是基督徒，但他作品中的救贖意識與基督教的觀念卻是很相接近的。這對常人來說未免是一個奧秘，但對基督徒而言這顯然是神賜予的一個恩典，是聖靈內住的結果。作家石衡潭的這部影評集，從文集的名字《光影中的信望愛》便可透露出作家對信仰的執著與虔誠。顧名思義，這部影評集所收錄的影評文章都是以基督教的信望愛的視角來解讀和審視的作品。

本影評集大體分為六輯，每一輯都從不同的側面闡釋和彰顯了信望愛的主題。信心、愛心和盼望是基督徒應該具有的三種品格，新約聖經經常將這三者相提並論。這一主題的具體闡釋主要記載在《羅馬書》、《哥林多前書》、《帖撒羅尼迦書》和《彼得前書》裏。信，就是信仰三一真神。望，就是對主耶穌再來的盼望。愛，就是愛主，愛人如己乃至愛仇敵。「人非有信，就不能得神的喜悅：因為到神面前來的人，必須信有神，且信他賞賜那尋求他的人」(《新約·希來書》十一章)，「信徒必須等到主耶穌基督再來，才能真正得著兒子的名分，就是我們的身體得贖」《新約·羅馬書》八章。但現在「我們還在這世上，我們就不能脫離敗壞的轄制，外體會漸漸朽壞」(《新約·哥林多後書》四章)。但因著我們有基督再來的榮耀盼望，我們就要忍耐等候。「原來，基督的愛激勵我們；因我們想，一人既替眾人死，眾人就都死了，並且他替眾人死，是叫那些活著的人不再為自己活，乃為替他們死而復活的主活」(《新約·哥林多後書》五章)。

作家石衡潭的這部影評集將信望愛的主題融入對人物性格、命運及矛盾的條分縷析之中，有的是用結語式的語言，有的是邊分析邊議論，有的是一種勸導，有的是一種定論。這些充滿哲理辯證式的話語，如同花開過後從花蕊中滴落下的那顆種子，落向讀者的心懷，不但給讀者以無盡的深思，也會使讀者把這顆種子植入自己的靈魂裏。比如在評論滕華濤《失戀三十三天》這部電影時，作家在分析完黃小仙什麼都想要占先機，就是在與相愛的人分手時也要占先機，以保持自己的自尊。接著，作家寫了這麼一段非常耐人尋味勸慰語：「人生沒必要占儘先機，尤其是面對你所愛的人。只有首先為對方著想而不是從自我出發的愛，才是真正的愛；只有辛勤的澆灌，才會有甘甜的收穫。不要太在乎實際中的得與失，而要追求人格上的純與全。因你失去，別人才有機會遇見；別人錯過，你才有機會抓住」。在評論張藝謀的《山楂樹之戀》時，作家對愛的真理卻是這樣詮釋的：「那麼，愛與不愛沒有什麼不同嗎？沒有什麼東西能夠永恆嗎？也不是。愛與不愛有別，美好事物會永恆。這不取決於它們本身，而取決於它們是否進入了永恆者的視野，是否被永恆者紀念。惟有永恆者能使有限變為無限，讓瞬間化作永恆」。這樣的話語親切柔和但卻是至理名言。誰讀了都會怦然心動的，尤其在讀過

這些充滿哲理辯證式的話語，如同花開過後從花蕊中滴落下的那顆種子，落向讀者的心懷，不但給讀者以無盡的深思，也會使讀者把這顆種子植入自己的靈魂裏。

改革開放寬鬆的社會環境，讓中國人從信仰的缺失和昏睡中醒來，使知識界開始重新審視自己的文化和精神生活。一些作家，尤其是基督徒作家，將其信仰情懷訴諸於自己的文學創作中，已經出現了許多優秀的作品。

作家對人物的分析之後，這樣的話語會很輕易地銘刻在讀者的記憶深處的。

在這部影評集中，我最喜愛的影評就是關於《悲慘世界》及《一九四二》等幾篇評論。讀過後，有盪氣迴腸之感。影評裏的情感色彩特別濃厚，非常感人。仿佛我不是在讀影評，而是在經歷一次次戰爭的磨礪、承受一場場苦難的煎熬。

《光影中的信望愛》這部影評集似乎在告訴我們這麼一個道理：信望愛是基督徒自身的一個品格標籤，也是我們行事為人的一個價值符號。當我們這個標籤與符號被撒旦所利用的時候，就會成為嘴上的基督徒。只有當這種標籤與符號以自身的行為去詮釋它，並用它審視日常生活的時候，它的作用便無可估量。我們才會真正地榮耀神，我們基督徒的身份才會與主的恩典相稱。假如這一說法可以確立，那麼，當我們讀過作家石衡潭的這部影評集的時候，自會覺得作者就是我們的一個楷模。

以上觀之，作家石衡潭在寫作上的這一新的嘗試是成功的。

改革開放寬鬆的社會環境促成和啟動了中國基督教信仰的復甦，讓中國人從信仰的缺失和昏睡中醒來，使知識界開始重新審視自己的文化和精神生活。一些作家，尤其是基督徒作家，將其信仰情懷訴諸於自己的文學創作中，已經出現了許多優秀的作品。這些作品，我們從基督教網路中就可以尋找到。作家石衡潭的這部《光影中的信望愛》及另兩部影評集《電影之於人生》可以說是其中翹楚。也為構建影評與散文創作上的新格局開闢了一條新路。其實，我們現在所作的努力都是秉承了中國新文學先驅們的信仰情結，現代作家中很多都是推崇基督教的。魯迅對希伯來文學的高度評價，冰心作品中愛的主題，郁達夫的懺悔意識，曹禺的原罪觀念，巴金的人道主義，老舍的平民意識等等都源自於基督教。這無疑讓現代文學在思想內涵方面具有了基督文化的特質。歷史的一波三折，再次喚起我們去承襲先驅們未竟的事業。我們所要做的就是作家石衡潭所說的：「從信仰觀照現實，祈神聖改變凡庸」，這就是每個基督徒的現實關懷，也是基督徒作家在創作上的歷史使命。

Between Holiness and Vulgarness —On "Faith, Hope and Love"Highlighted in the Light and Shadow World a Collection of film Reviews by Shi Heng-tan

Da Mo (China Society for Literature Popular Research)

Abstract: Based upon an impression of "Faith, Hope and Love"Highlighted in the Light and Shadow World which is the Collection of film Reviews written by Shi Heng-tan Ph.D., this thesis tries to explore the developing tendency and the possible way of essay and literature creation. Analyzing Ph.D. Shi Heng-tan's film review creating process, this thesis observes his successful endeavors and experiences and as well as his creativity and innovativeness in way of significant thinking. Furthermore, this thesis argues that Chinese literary men are expected to inherit and carry forward the spirit of their Modern Literature enterprisers together with the faith complex of their forefathers and be committed to develop their unfinished proposition of significance. And especially for literary men of Christian belief, they should be bold enough to take up the leadership in this historical mission, which is Contemplation of Reality through Faith, Prayer for Holiness to Convert Vulgarness.

Key words: Belief, Reality, film review, Christian, Mission.

編後絮語

■ 子 夜

本刊執行主編

編完本期，細數是整第八十期。作為一本學術季刊，春夏秋冬，一年四期，從創刊至今，驀然回首，已過整整二十年。當年這本刊物在北美初啼問世，顧盼左右，遙際蒼茫，有一種孤獨的膽怯和生存的不安。不意一路走下來，志同道合者如涓流潺而匯入，至今「文化中國」已成大洋東西環球南北的無數知識份子的共同理念，或至少是處處引發熱議的課題。一本在艱難處境生存下來的學術刊物，有如此收穫，編者固然足矣，卻也不敢怠忘作者、讀者和各種支持的朋友，那種為維繫文化薪火而心同此理相濡以沫，簡直可以用手足情深來形容。我們在此深謝了。

同二十年前相比，這個世界發生了很大變化，就文化工作本身而言，最敏感的是文字逐漸被圖像的排擠。視覺市場的形象思維，讓文化原本有的抽象思維顯得不合時宜甚或伸展困難的境地。視覺市場充斥粗製濫造產品，一些原本找不到機會展示的爭議性作品，都冠冕堂皇地登堂入室。從影視市場到攝影創作，爭議比以往任何時候都多。本期特輯的幾篇文章，是討論當代影視藝術的若干問題，其中，張祖群以「歷史真實與影視真實」為題，對當前抗戰題材的作品的歷史真實問題進行了強烈的抨擊，憤然溢於言表。而孫宇龍向我們提供的文章，讓我們見識了攝影創作中的一個新的概念「觀念攝影」。文章不長，而圍繞這個概念所展開的學術範疇也不少，但是，作者指出的這種觀念的背景，卻是我們相當熟悉的，即八十年代末，中國社會進入了加速轉型期，各種思想、文化觀念的混雜，傳統價值觀顛覆，傳統審美構架崩塌，商品經濟、享樂主義、拜金主義潮流的衝擊下的各種各樣的焦慮和困惑等等都充盈在當代社會的方方面面。編者注意到作者提到在藝術和文化「圖像」轉向中，「視覺化影像進一步異化，越發彰顯其重要性」，這種「異化」具體如何，作者尚未及深入探頤，我們反倒希望，因為文化領域「異化」無處不在，大家不妨從多個領域參與討論，我們代作者說一句「拋磚引玉」的話了。

「圖像化」問題引發各種產業的變異，導致社會的爭論和焦慮，不僅從本期特輯的幾篇文章中可作一瞥，在其它欄目的文章中，也可感受到它們的存在。中國研究欄彭逸林和尹夢穎的文章，題名是「三網融合與社會媒介生態」，顯然是相當技術化的，但仍然可以看出傳媒手段和方法的發展趨勢及其影響。在書評一欄中，大漠對中國社科院石衡潭教授影評集《光影中的信望愛》，有一種較高的評價，因為該書觸及了人的心靈的碰撞，而且提出了影視作品包括影評應該有種「從信仰觀照現實，祈神聖改變凡庸」的歷史使命。細心的讀者可以發現，被評點的石衡潭，以前多次在本刊發表過文章，均以信仰或《聖經》原理來作學術探討，因此，當有人圍繞神聖和凡庸來討論他的影評作品時，應該有一種似曾相識和順理成章的感覺，用文章中的一句話，說我們仍舊可以尋找或開拓「一片新的沃土」。

網絡技術的發展，帶來的信息傳播手段的大變革，這個科學成果的進步意義不容低估。但是，伴從而來的技術殖民現象，有時反而會令我們靜思歷史曾有的啟示，那一直是我們從事學術研究的空間。當人們熱衷探討防治貪腐現象時，不妨讀一下本期彭傳華有關王船山吏治思想探賾，其中一些史實和點評，讀了有一種很過癮的感覺。歷史讓我們在今天沉思，燥熱的現實又讓我們不得不回頭追索應有的信仰。本期多篇文章討論的主題，或直接，或間接，都與終極的信仰有關，除對石衡潭的書評外，李安澤評介賀麟有關中西宗教精神的會通及其近代轉化，盧盈華從同感、愛與仁的現象體驗出發，比較馬克斯．舍勒與儒家思想，以及楊桂林將馬克思與儒家作比較，談「自然之德與自然自由之境」，都帶有類似的追問。當然，從信仰到倫理，都有其一定的歷史時空背景，有些時空的背景差異，會讓人感到非常有意思，例如，在田雙論述中國古典文學中女性報恩思想一文中，讀時就會有這種感覺。

在洶湧的經濟濤聲中，在浮躁的資訊爆炸下，《文化中國》有這樣一個平台，能讓我們安靜地談文化，談歷史，談信仰，不能不說是一種幸運。雖華路藍縷，確實艱辛，但始終有一種衝動，冀望在紛亂雜世中有一片文化的淨土。我們倍加珍惜，也願所有舊雨新知，一如既往給予支持，共同耕耘這片土地。

創造之美 ◎作者：李慧嫻

萬里回鄉共甘苦
靈風大愛沐神州

封面：刊名由已故著名藝術家黎沃文題字。背景圖案以中國古代漢畫為元素。漢代是中國傳統繪畫史承前啟後的時代，漢畫不但體現了儒家、道家、黃老學說的審美意蘊，而且從一個側面反映了中國古代的禮樂文化。設計者：楊志豪，著名平面設計師。香港理工學院平面設計證書課程畢業，曾任職香港電台美術部。現居加拿大，從事文化、音樂等方面平面設計工作。其在溫哥華市政府資助下完成的唐人街巨型壁畫，既體現了中國文化，又照顧到不同族裔的欣賞眼光，獲得廣泛好評。

ISSN 1201-0677

9 771201 067802 20141

Printed in Hong Kong

Canadian Publications Mail Product Sales Agreement No.40025164