文化中國

CULTURAL CHINA

二〇一四年第四期

83期

本期要目

關於文化發展前途的對話（呂武吉 梁燕城）清末保路運動和話語策略（劉世龍）近代中國的國民性批判（謝亮）本體選擇的思想資源（邵明）巨石陣與扶桑研究（淩德祥）

卷首論語

悲淚與歡笑

■ 梁燕城
本刊總編輯

記念南京的悲淚

二〇一四年十二月十三日晨，天色肅殺，見南京大屠殺公祭，再次垂淚。

這天本是我生日，且香港佔中剛和平清場，又文化更新研究中心剛獲邀請，在聯合國教科文組織的靈性對話會議成為合作夥伴，心情十分輕鬆。

但早上觀莊嚴的南京公祭儀式，卻是感而下淚。想起近代中國億計同胞在暴力中受害、無數婦女受辱、中華民族文化受傷深刻。

十二月在一個中國舉辦宗教研討會中，徐錦堯神父說，當我們深深體會中國文化價值時，就會深深的愛上中國。的確，你若明白中國文化數千年來的美善價值，怎可能不敬佩和愛護。我加上一句，當我們明白近代中國人的歷史及文化創傷，就更不能不愛中國，不能不全力以赴去重建中國。一個受盡外國欺凌與侮辱，又因內部鬥爭而內傷深重的民族，表現當然有不足，但責罵絕不能幫助中國改進，只有以基督那種完全犧牲的大愛，以完全寬諒的心去與之同行，以僕人之心去服事受苦者，才能醫治億萬人的悲痛，才能得到信任而得提出可行改革，重建公義之途。

可惜到今日，很多新一代年青人，對中國的創傷毫不了解，只知藐視侮慢中國人，他們不明白中國過去列強欺凌的血淚歷史，不知今日民族重建的何等艱困，不知中國萬千貧困弱勢者仍在刻苦奮鬥，不知世界霸權仍在竭力遏制中國的興起，不知當前的一點和平安定是百年民族難得的享受。帶著侮辱與輕視的心態看中國，本就是百多年來侵略者的西方主義思想，只會增加創傷，形成撕裂。若心裏看不起中國，毫無尊重，又怎能要求中國改善呢？

四十多年前文革與香港暴動，本已隨歷史而逝，但忽然衝突再現眼前，爭取民主的理想被激進者騎劫和扭曲，變成以傷害其他香港人為方向，而且種下仇恨種子，港人將要長期面對撕裂的惡毒對罵，香港難得數十年的和平美好將被摧毀。

回頭看中國社會，仍是豪強壟斷，官商勾結成利益集團。有學識與權勢的人多失去道德人格，風氣上驕奢淫逸，鮮廉寡恥，經濟上欺騙成風，社會底線失守。政府剷除既得利益集團，任重道遠，不是一朝一夕可奏功。

想到這期間的暴戾、憤恨、迷執、愚昧、自從為義，這是何等顛倒黑白，混淆是非的時代！怎對得起近代無數同胞的犧牲？怎能承擔民族文化百年創傷的困苦。不禁悲從中來，不可斷絕。

南京三十萬死難同胞，抗戰時被辱的萬千婦女，近代億計被欺凌的人民，我們深深懷念，為後代不能從道德重建人格，為民族骨氣靈魂的失落，我們深深致歉，也深感哀傷。

關愛服事不離不棄

在佔中發生後不久，文更的關愛貧困團隊再次進入廣西貧窮山區，探望我們的孩子。在南寧先與大學生和畢業生們吃飯，見一個一個原是農村女孩，黑黑、瘦瘦、土土的丫頭，忽然長大成人，有了生命的方向，有了奮鬥目的，在社會中不同崗位付出努力，有些已建立家庭，生了孩子，最寶貴的是保留了對他人的關愛的心。我們一批義工付出了十多年的扶持，栽培了大批兒女，對國家社會產生了貢獻。

然後又到各不同貧困縣城，探望另一批黑黑、瘦瘦、土土的青少年，又到他們家徒四壁的破房子探望，看他們有些父親做工受重傷，有些人失去至親，家人流淚擁抱，在極窮困中，對前景十分迷惘。我們與他們一同哭泣，全力協助與鼓勵他們。窮人的故事，總是一代一代的繼續

下去，剛幫助了一代，第二代又來。我們仍有長遠的責任，但我深信，在中國發展下去，終有一天，弱勢群體總會減少。

在這些同學當中，有令人驚喜的發現。在融水縣的職業中學，學生一般是水準低於一中和中，但奇特地，我們卻探望到一個很有天份的青年牛英昌，他樣相高瘦而奇特，他寫的新詩《秋》，在二〇一一年全國中學生語文能力競賽中，獲廣西八年級第一名。他的新詩部份如下：

秋，我對她有著訴不盡的感觸。
她的詩意，她的浪漫，她的華美，她的成熟，
都讓我感知到她的博大和美麗。
秋，微笑著向我招手，傾吐著她迷人的芬芳。
她讓桂花把淡然的清香抹上了我的臉頰，
掩蓋了我淺淺的羞澀。
……
秋，婉約、沉吟、博大，催人奮進。
秋是一枝彩筆，山山水水是是非非讓她已點綴成了美麗。

十六歲的牛英昌才華橫溢，但由於家極貧，他不能入讀最好的正規中學，只能到學費最便宜的職業中學，不能發揮其文科天份，但他很努力，在破舊的家外面的空地，種了不同食物，以供家庭的需要。我決定要把他的詩，發表在《文化中國》，使這中學天才與中國名學者並列，不致埋沒在山中小縣城之中。

文化更新已有十二年走在廣西與雲南群山中，把仁愛留在貧困兒童和青少年之中，十二年我們文更一群義工團隊，在山中與孩子同行，親眼見一個一個青少年重建希望，至今已有一萬三千人次得幫助。我們所做的一切，對得起歷代祖先與聖賢，對得起近代千萬死去同胞，對得起祖國萬千同胞。作為中國基督徒，我們已用生命的委身，作了見証，我們的愛是不離不棄中國的。

梵高的星空

一連跑了五個縣，對每一群資助學生，我和他們分享梵高的星空。梵高畫的幾幅星空，都有深沉而色彩繽紛的韻味，他是很痛苦的人，因年青時做傳教士，到貧窮的煤礦工人中工作，投入認同他們的困苦之中，而畫下他們憂愁的臉容。他後來亦鬱鬱不得志，在內在外都很苦。然而他卻用極美的心靈眼睛，看天地之美，畫下星空、藍天、雲彩、綠野、大海、夕陽及微風吹過的麥田。他後來痛苦地自殺而死，但留下了驚人的美在人間。梵高讓我們知道，不管人間如何冷漠和不平，美仍留在天地之間，告訴人類，宇宙人生仍有美善，一切仍有希望。

看見我們資助那些辛勤學生，如今仍是艱苦，但我相信，幾年之後，他們就成為國家的人才。天上仍有繁星、雲彩、夕陽，大地仍有綠草、樹林、鮮花。人只要仰觀俯察，就知天地有造物，心能與天地精神相往來，上與造物者遊，即可逍遙自在，又可奮進不息。

仁愛寬恕中共舞

在這些事後，我到以色列，沿耶穌足跡反省思考，之後參加回家運動，竟有一千信徒來自中國，還有一千港、台、海外華人信徒，配合一千世界各地的信徒，呼喚以色列人與巴勒斯坦及全球阿拉伯人和好。結果中國信徒的獻身、熱情、和對猶太人與阿拉伯人的愛心，大大感動了他們。最後以、巴、阿眾代表在台上彼此下跪，認罪悔改，彼此寬恕，宣佈和平，然後留淚擁抱。

詩歌音樂起來，大家相擁共舞，和台上華人及歐美信徒一起，我也走上台，與猶太人、巴勒斯坦人、阿拉伯人抱在一起，共同因人類普遍的慈愛共舞。還有台下三千人，越跳越喜樂，全場為和平歡呼。

慈愛、寬恕、和平、歡唱、共舞，是人類追求的真正價值。回看到處的戰亂與撕裂，真是愚昧、自義、罪惡的極至。

文化中國

CULTURAL CHINA

學術季刊 加拿大出版 全球發行

No.83 Vol. 4 December 2014

卷首論語

梁燕城：
悲淚與歡笑

扉頁

專題對話

呂武吉
梁燕城：
從神聖奧秘到中國化
——關於中華文化前途的對話

第4頁

本期特輯

近代中國的語境和話語問題

劉世龍：
政治博弈與白話文的話語策略
——聚焦於清末四川保路運動

第18頁

宋蕾彧：
晚清的報刊造勢與白話升格
——晚近中國文學生態的一種考察

第30頁

謝　亮：
踐履「自由」之「先定承諾」的困境
——再論近代中國的「國民性批判」

第41頁

中國研究

邵　明：
本體選擇的思想資源
——孔子與人的「形上自由」

第58頁

賈海濤：
智慧與尚武精神的結晶
——中國武術的價值理念

第66頁

（內容見第十一頁）

歡迎投稿

本刊歡迎海內外學者投稿
——關於作者稿件內容的若干要求

《文化中國》為非牟利的純學術刊物，歡迎海內外學者來稿。為統一學術規範，所有稿件請提供三項中英文內容：一，題目的英文譯法；二，中文摘要、中文關鍵詞；三，中文摘要和關鍵詞的英文翻譯。並請提供作者姓名、單位、職稱的正確英文拼法。引文一律在文末用「注釋」例注，依序為：作者，書（文）名，出版地點，出版社，年份，頁碼。本刊不設稿酬，但將作者列為長期增閱名單，故請作者在稿件中寫清具體地址（包括郵政編號），並請一定附上聯絡電話（手機）。

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

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

承印Printing: Fu Qiang Color Printing(HK) Limited

主　　辦：文化更新研究中心（加拿大）
院　　長：梁燕城
總 編 輯：梁燕城
國際統一標準刊號：ISSN 1201-0677

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

（內容見第七十二頁）

文化評論

梁燕城：
後殖民地批判與香港政治文化
——關於「佔中」來龍去脈的文化分析
第73頁

淩德祥：
歷史文化的傳續語義
——「巨石陣」與「扶桑」的比較研究
第83頁

史學新論

牛敬飛：
對楊堅誅五王事的情節化解釋
——讀《隋書》劄記
第90頁

姚興富：
建在磐石上的房子
——解放前的金陵神學院（下）
第97頁

哲學論壇

李春娟：
「即哲學即宗教」
——論方東美對佛性論的哲學化闡釋
第103頁

文學藝術

馮和一：
尋母神話傳說的敘事線索分析
——敦煌文獻中「董仲尋母」的情節
第109頁

孫仁歌：
滲透在書法藝術中的情緣理趣
——讀熊秉明《中國書法理論體系》
第116頁

特約書評

李　娟：
自性・情性・心性・詩性
——《詩興悟語》讀書劄記
第122頁

全年總目錄
第127頁

本期圖片來源 封面：古代漢畫（楊志豪提供）；封底：《涑土》，作者陳君立提供；第十一頁：歲月河山－圖說中國歷史（中華書局）；第三十二頁：圖文二十世紀中國史（廣東旅遊出版社）；第六十一頁：聖蹟之圖（山東友誼出版社）；第七十二頁：https://www.google.com.hk/；第八十四頁至第八十七頁：作者提供；第一〇四頁：Britain Discovered；第一一三頁：繪圖唐詩一百首（中國連環畫出版社）；第一二一頁：中國古代名畫選。

©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

從神聖奧秘到中國化

——關於中華文化前途的對話

■ 呂武吉
澳洲邦德大學
□ 梁燕城
文化中國總編輯

摘　要：這個對話從神學的「非希臘化」開始，探討中國文化的前途，特別是長期以來基督信仰在中國傳播的豐碩成果，以及在中華化方面的貢獻。對話認為，聖經所啟示的豐富的文化內容以及認為上帝的啟示，應該屬於全世界，其中也包括中國。中國文化以儒家為傳統，中國文化復興當然離不開儒學，但也不能排斥道家、佛家、基督教，對他們要寬容，各以自己的長處貢獻中國文化，這才是儒家應有的胸襟。

關鍵詞：神學，非希臘化，儒家，中國文化。

基督教用西方文化那種基本框架和理念，以及它的邏輯和本體論系統，來與中國文化結合的時候，就會發現有格格不入的情況，主要是因為西方的思維方式跟中國的不一樣，沒有一種理解對方的深入感通。

非希臘化與中國思想框架的宗教

□：呂教授你長期在新加坡大學及澳洲邦德大學任教，你研究中國哲學多年，近期又研究基督教，且我記得二十多年前在一個國際中國哲學會議中，你曾問過基督教如何回應中國文化的問題，主因在基督教是與西方文化結合太深了。作為一種文化和信仰基督教在不同的地方都跟當地的文化結合，但從主流來說，最大的結合還是在西方，有一個希臘化的過程，在這個過程中，他們應用了希臘文化的最基本理念，例如存在(Being)、道(Logos)、實體(substance)等理念來架構基督教思想，慢慢上帝的觀念在西方神學就變成以Being來表達，也以Logos的理性來表達上帝的創造，而所謂三位一體的理論，也用到了這些希臘哲學的實體與位格(person)等主要理念。當然在印度，在埃及，在中東也有基督教，但主流還是西方的影響力最大。但當基督教傳到一些有崇高文化的地方，比如說來到中國，中國是一個龐大的東方文化，而基督教用了西方文化那種基本框架和理念，以及它的邏輯和本體論系統，來與中國文化結合的時候，慢慢就會發現有一種格格不入的情況，主要是因為西方的思維方式跟中國的不一樣，所以導致基督教跟中國文化很難對話，或者沒有一種理解對方的深入感通。

你知道我三十一歲就寫文章提出「非希臘化」(de-hellenization)，就是把希臘的框架拿掉，不用存在、理性、實體這些理念，改用一些中國的理念，把基督信仰重新講出來，比如「關係」的理念。中國人很重視關係的系統，這個宇宙是個關係的宇宙，彼此相關，中國文化很重視他者(others)的存在，如儒家的仁，對他們的痛苦有一種感通，就是不忍之心或惻隱之心，人之端倪，當然也是對自己親人的一種關懷，這也是一種關係。

至於道家講的道，宇宙也是一個相關

中國的宇宙觀基本上還是易經，在易經裏面，宇宙是一個大的變化系統，在這個系統裏面，變化的各種事情彼此交往，而總有一個平衡點，就是和諧，即「太和」的理念。

互化的網絡系統，萬物各有其道來彼此相交，產生一個大的互相交流的世界。中國的宇宙觀基本上還是易經，即宇宙是一個大的變化系統，在這個系統裏面，變化的各種事情彼此交往，而總有一個平衡點，就是和諧，即「太和」的理念。從關係裏面找尋和諧，這大概是中國思維方法的一個特性。這個特性一遇到西方講邏輯講理性，一切都有理性規則，就會發現同中國的不一樣。從目前發展看，中國接受西方文化遭遇到某些難題，因為用易經的思維方法跟西方的邏輯思維方法不完全一致。所以基督教要進入中國，可能要通過一個非希臘化的過程，然後應用中國的宇宙觀的思維方法來把基督信仰核心教義重新表達。

這個核心教義的重點是耶路撒冷的基督死而復活事件，《聖經·約翰福音》論耶穌基督「道成肉身」，是上帝之道具體化來到人間，釘死在十字架，替人贖罪，死而復活，讓死亡和罪惡問題有一個最後的解決。這是基督教一個最核心的事件，人相信的時候，有一個經驗和領悟的發現，通過接受基督的救贖讓上帝來到生命之中。但是在這樣的體會裏面，能不能用關係或和諧的範疇，用境界的範疇，感通的範疇，來表達基督教呢？這是我多年反省的問題，過去我寫了《中國哲學重構》一書，就是希望通過不同境界，把儒、道、佛境界與基督教境界放在同中國的境界系統來理解。最近寫《儒、道、易與基督信仰》一書，也是把道家和易經的一些思維方法，來表達基督教。這大概就是我整體的思想。你在基督教神學和中國文化比較方面曾作過深入的研究，很想聽聽你的看法。

拉納的神聖神秘

■：你講的理念我有些熟悉，因為我讀過你不少的書和文章。現在我嚐試從另外一個角度切入，例如你提到的希臘哲學跟基督信仰的關係，這幾年來我也同華人教會的親友（主要是在美國與台灣），包括資深的牧師交流（已累積幾百頁的Email），他們基本上是屬於基要派、福音派、或兩者之間的信仰，也許由於他們的文化、教育水準較高，較為西化，年齡也高，靈恩派的較少。他們的想法和您剛剛說的類似，認為耶穌雖然生活在希臘文化的世界，但他所傳承的基督教信仰基本上是從猶太傳統即舊約時代下來的，雖然它也經過希臘化的世界，但跟希臘哲學並不一致。尤其是，他們深信聖經的內容是源自神的啟示、是神的話語，只能影響希臘文化或其他文化，不可能受它們影響，但我認為信仰的傳承不能不經由文化的管道，如舊約是希伯來，新約是希臘，後來東正教是希臘，西羅馬大公教是拉丁，而回教（也是亞伯拉罕的傳承之一）是阿拉伯，至於您所努力的華人基督教中華化，也是順著這個方向。要進行中華化神學前，須要先理解西方傳統，因為後者在基督教核心信仰中是根深蒂固的。

回到你剛才提到的道（Logos）和實體（Substance）的西方觀念，後來海德格爾就用存有（Being），以我的理解，存有就是基本要打掉Substance的實體觀念。存有比較有動態，把時間的存在關係從過去、現在、到未來延續下去（不是物理時間），這跟實體不一樣。這就造成了西方形上學的危機，因為海德格爾說你們把以前的哲學Being都弄錯了，都忘記了。

如果我瞭解正確的話，那些和我交流的基督徒，由於他們堅定的信仰，尊重聖經內每一句話的涵義與信息，熱切地要回到原始的舊約的傳統。談到舊約傳統，我最近看了一本書，討論雅斯培爾斯（Karl Jasper's)的《哲學和信仰》，他有一個觀念，認為舊約裏面的上帝是隱藏而神秘的，人根本沒有機會可以跟上帝可以感通和對話，比如上帝在火焰中向摩西顯現時，他連上帝的背影都看不到，只能聽到上帝的聲音，不可能跟他面對面。因為只要跟上帝面對面，就能夠把上帝看得很清

楚。從卡爾拉納（Karl Rahner)的觀點看，上帝是神聖的神秘（Holy Mystery)，不僅是非基督徒對上帝不能瞭解，既使基督徒對上帝的瞭解也只是一部分，上帝很大的部分還是被隱藏在神秘裏面。

所以根據舊約傳統，任何人不可能對上帝的神秘有全面的理解。假如有較為深透的瞭解，往往是基督徒有幾十年虔敬與禱告生活的體驗結果，也不一定須到沙漠或修道院去修行。這一點從舊約經過希臘傳統到新約時期有一些改變，也許當代基督徒接受正統教義，認為新舊約一脈相傳，福音完成了律法。但我最近在土耳其中南部的安提阿附近的西流基，據說在羅馬時期耶路撒冷聖殿毀滅後，曾俘虜了一批猶太人奴工去當地建造疏洪灌溉溝渠，後來他們成為自由人後到安提阿與基督徒會合，向基督徒抱怨說：「由於您們傳福音，使我們受苦」。基督徒回應說：「福音成全了律法」。這是從歷史的角度，而非神學的觀點來詮釋聖經。

後來我們又去舊約的聖地哈蘭（Harran)，基督徒認為它是亞伯拉罕的第二故鄉，而回教徒認為它是亞伯拉罕的誕生地，這不是誰的說法對、錯的問題，沒有人為了信仰投入生命而說謊。佛教淨土宗相信念佛可以往生，有往生的實際記錄：有名、有姓，包括時間、地點，我雖然不相信，但沒有理由認為他們說謊。目前哈蘭是在土耳其南部的敘利亞邊界，村民是屬於阿拉伯後裔講阿拉伯語，所以信仰經過歷史的傳承，能夠將事實詮釋成接近教義。既然我們永遠無法恢復歷史事實，值得珍貴的是信仰團體「有本（有根據）的意義世界」。

雅斯培爾斯論上帝的密碼

由於新約的耶穌「道成肉身」，具有神人兩性，人可以跟上帝直接對話，在舊約時代只能聽上帝的話，雖然可以通過先知，但基本上說對話不是平面雙向的，人只能聽從天上來的聲音，沒有人能同上帝對話或感通。用雅斯培爾斯（Jaspers)的話，上帝的內涵是一個密碼。我對於密碼的觀念很有興趣，因為我和很多知識份子一樣，在探討基督信仰中，「三位一體」是一個很大的障礙，一個人怎麼會變成上帝兒子，而且「三位一體」即使在基督教信仰團體之內，也引起很多不同意見，甚至引起了東羅馬希臘正教內部分裂成東方正教（Eastern Orthodox)及古代東方正教（Oriental Orthodox)，而且猶太教與回教（同屬於亞伯拉罕傳統）之不接受耶穌皆與此有關，更遑論基督教邊緣或異端的景教、摩門教或耶和華見証會。

這個密碼我們若能依賴卡爾拉納（Karl Rahner)「神聖之神秘」觀點來看，不只是基督徒須要解這個密碼，假如中華文化傳統也可以視為上帝啟示的一種管道（雖然不是基督徒傳統的管道）的話，是否也可能有解碼的機會。由此言之，普遍啟示也可以包括其它傳統，事實上舉世聞名的神學家如上述卡爾拉納及田立克(Paul Tillich,中文也譯蒂利希)皆有類似的見解。但有一位我尊重的華人牧師說，這想法目前還是有點浪漫，因為在華人教會中連「文化基督徒是否為基督徒」當今仍然是一爭論點。

我很贊同、欣賞您在基督信仰中華化方面的貢獻，數十年如一日立志並從事以基督信仰及中華文化救中國，到目前為止已有豐碩的成果。這不是任何想做的人都可以做的事，須有上帝的恩賜即個人的天份。但也許是過於浪漫及不切實際，我總認為上帝的恩典、啟示應該屬於全世界，包括中國。上帝創造宇宙欲將救恩傳播全世界，所有像中國文化一般源遠流長的傳統，應皆已早就在他的救恩佈局中，不是偶然存在的。和基督教同源同宗的猶太教、回教能夠繼續存在必然隱藏有他的信息，中華文化也不會例外。

□：你作為中國哲學家，對神學反省很

上帝的恩典、啟示應該屬於全世界，包括中國。上帝創造宇宙欲將救恩傳播全世界，所有像中國文化一般源遠流長的傳統，應皆已早就在他的救恩佈局中，不是偶然存在的。

深刻，特別是有關「神聖之神秘」及「上帝的內涵是一個密碼」，確是入到深度反省的維度。至於作為猶太文化中的基督教，上帝則是一個神聖奧秘。這個奧秘是卡爾拉納提到的known unknown，你知道祂在，但不完全清楚祂的內涵，當祂對你有啟示的時候，我們可知道宇宙之奧秘，包括天地起始與完結之謎，但深研下去，到底所遇到的上帝，仍是淵深無盡，是一個神聖的奧秘，結果還是known unknown。因為啟示之後你知道的更多了，得到救贖的生命了，但還是有一個永恆無盡的世界，像有一個地平線，一直走下去，地平線仍在遠方，上帝是無窮無盡的，無論如何都不能完全理解，還是一個最後的奧秘。

對猶太人來說，上帝的名字你永遠不知道，猶太人稱最高上帝為雅威(Yahweh)，這個字在希伯來文原本是不能發音的YHWH，原文是יהוה (Yod Heh Vav Heh)，現在把它加嚮音a和e，才讀成雅威，其真正名字只能寫，不能發音，因用口呼上帝之名是褻瀆，只有大祭司知道上帝真名，在每年一次的贖罪節期(Day of Atonement, YOM KIPPUR)大祭司在聖殿至聖所才能低聲呼喚其真名。一般人稱上帝時用「主」(Adonai)一詞。據說在正義的西門(Simeon the Just 310－291或300－273BC))之時，那是亞歷山大大帝入耶路撒冷之時代，因第一聖殿被毀後，上帝真名字發音已失，故西元前四世紀末已沒有傳留這真音。在公元七十年猶大亡國後，猶太人分散各地，上帝的真名字發音更完全遺失，剩下YHWH這形式，上帝的真像留為一片淵深無盡的奧秘，上帝本身是終極的不可知。

一般在哲學形而上學研究，上帝只是一些理念，因人和上帝沒有對話，人是從理性推論上帝的存在和屬性，也可推論上帝和人可以對話，但人跟上帝不是沒有對話，上帝本身永是奧秘。到拉納所謂上帝的自我溝通(self-communication of God)，即上帝主動對人有啓示，上帝與人有了對話，如亞伯拉罕與上帝對話，上帝要毀滅罪惡之城所多瑪，亞伯拉罕就問如果城裏有五十個義人你要毀滅嗎？四十個？三十個？二十個？上帝說，如果城裏有十個義人，我也不會毀滅它。這裏就是對話。但是通過對話，你不是完全理解上帝，只是知道上帝是完全公義的。當摩西遇到上帝，上帝說我的百姓受的痛苦我看到了，也聽到了百姓被壓迫發出的哀聲，我願知道他們的痛苦，我下來就是要救他們脫離埃及人的手，這是一種「我——你」之間的對話，其中顯示上帝關懷人間的苦難，其屬性是慈愛的。而亞伯拉罕的對話則顯明上帝是公義的，要毀滅一個罪惡的城市，僅有十個義人也不會毀滅它。有一個義人上帝也要把他救出來。但是到摩西的時候，一個民族受迫害的苦難時，上帝知道並有大悲愛，要把他們救出來，這是舊約中一很奇異的宗教典型，其它宗教是沒有的。

在這啓示形態的宗教中，拉納推論和界定人是「道的聆聽者」，有關聆聽的觀念，在中國古代，聖人的「聖」本身，從耳從口，就是有聆聽的意思，聆聽神聖而來的東西。當然，究竟聆聽的內容是甚麼呢?實在也很難完全清楚。

但是，在基督教裏，人和上帝之間要會面和對話，就要靠神人之間的中保耶穌，新約的約翰福言說從來沒有人見過神，只有藉父懷裏的獨生子才能把上帝表現出來。在新約裏耶穌就是上帝之道化成肉身，在地上行走，上帝就具體化在人間出現，以受苦和犧牲顯明上帝不是高高在上，反而承擔人類的苦難和罪過，然後復活代表新生命和永生的開始。痛苦、罪惡和死亡這三大問題解決了。這是基督教特別的地方，猶太教就沒有這種經驗。但問題是，上帝的兒子是上帝本身還是不是本身？這就變成三位一體的理論出來。中國人不太容易理解，特土良(Tertuliano)提出三位一體(One substance three-persons)，來把耶穌、聖靈、上帝表達三個臉容。這裏就用了亞里士

一般在哲學形而上學研究，上帝只是一些理念，因人和上帝沒有對話，人是從理性推論上帝的存在和屬性，也可推論上帝和人可以對話，但人跟上帝不是沒有對話，上帝本身永是奧秘。

多德的實體觀念解釋上帝，就把基督教西方化，在三位一體討論中用了希臘很重的理論來解釋。

我認為中國知識份子排斥基督教，原因在於基督教本身有一定的排他性。排他性的基督教就是從希臘化的基督教而來的，因為把上帝看成一個實體或高高在上的存在，但是如果回到原始基督教，上帝是一親情仁愛的宇宙真理，同中國理念是一「道體」，作為一個密碼，可視為包容各大文化和宗教的哲理在其創造之奧秘中，而耶穌基督作為「道」，其密碼則是「救贖」及「生命重生」的奧秘。

中國概念的三位一體

如果從中國的理念來思考三位一體，主張上帝同人的感通有三種方式，父子靈同人感通的，有時像父非常威嚴的，有時像子又同你感受痛苦並同行，也像聖靈在心中跟你聊天。舊約有一句話，上帝說我的朋友亞伯拉罕，上帝與他同行。

用中國的關係與感通理念看三位一體，指上帝是一關係的本體，內在有三性情，彼此通而為一，人與他會面時，從不同性情，見甚有不同臉容。就好像你遇到我的時候，我有時在農村幫助窮人，原來梁燕城是個扶貧的人；有時候遇到我在大學講課的時候，原來梁燕城是個教授；然後兒女看到我是個父親，原來梁燕城也是個父親。從幾個角度看，都是同一個梁燕城，但有不同的臉容，也有不同的和人感通性情，如在扶貧中的梁燕城，與做教授和做父親的梁燕城，是有三個不同性情，三個身份，三套做事方式，三種不同的衣著，總結說，具有三個情格，似是三個人，其實又是一個人。三個梁燕城是彼此相愛的，作為扶貧的我，當然愛做教授和做父親的我，我就是一個內在相關感通，又與天地和他人相關感通的本體，不能用靜態的實體來瞭解，這是用中國的方法來思考，人是一關係本體，對內對外都在感通之中。若人是上帝的形像，上帝也不能從實體來瞭解，而是須從關係與感通來瞭解。

從中國理念解讀三位一體，上帝是一個宇宙的親情，無盡的愛和無盡的情，人類都是他創造，所以也是我們的父親。一個親情，三種跟人類溝通的方法，三位一體我也叫做「三通一情」(三感通一個恩情)，用這種比較中國化的表達上帝，就不會與中國人格格不入了。上帝作為宇宙無限恩典親情，不是一個龐大客觀實體在外面，這就不一樣了。這是一種非希臘化(de-hellenization) 方法，用東方的概念來表達奧秘的上帝，用中國文化的密碼，把同一個人類經驗的上帝，用不同的哲學思維表達。如此，就可以把中國文化來打通，而且可以減少基督教的排它性。

儒道佛及基督的境界哲學

同時，我比較重視基督教有一種特別的境界，因為儒佛道都有它的境界，但基督教比較特別，為什麼基督教讓人以為排它性，因為基督教講的救恩，是儒道佛沒有的，我們不硬把它們變成一樣。

但儒家有儒家的境界，我信仰了基督教，但仍可以欣賞儒家的境界，不會說儒家或佛教是錯誤的。儒、道、佛都是人類最高的人生智慧，對天地人作出深度的詮釋，及提供最深的內省修養工夫，使人可從實踐達至對宇宙人性實相有所體悟。從神學來解釋中國哲學境界，是對上帝創造的宇宙實相的理解。如果我們說上帝創造宇宙是從無中創造萬物，所以萬物的本質都是虛空的。聖經也這麼說：「受造之物服在虛空之下」(羅馬書八章)。那麼從萬物變化無常彼此相關，而沒有任何東西是永恆的這個角度來看，萬物沒有實體，稱為空，佛教有這個領悟，這個領悟跟基督教不衝突，領悟的人可以成覺悟的佛，這個也跟基督教不衝突。

有另外一些智者如老子，從宇宙萬物變化中看到有不變的道，這就是說宇宙有

用東方的概念來表達奧秘的上帝，用中國文化的密碼，把同一個人類經驗的上帝，用不同的哲學思維表達。如此，就可以把中國文化來打通，而且可以減少基督教的排它性。

儒道佛三重境界都不違背上帝的創造。但是如要同上帝的親情直接溝通，要通過耶穌基督，那是基督教的生命重生境界，這樣我就把它們分成不同境界，各按其境界，就不會衝突了。

它發展的規則，好像不同的道路。每一樣事物按不變的道發展變化，花成為花，樹成為樹，人成為人，事物有它發展的道，這是道家發現的。這對基督教當然是可以接受的，因為上帝創造宇宙是通過理性和道的規則，靜態是理性及數學結構，動態是按道發展，西方靜態理性代表是數學與邏輯，中國老子發現萬物發展跟隨不同的道路。所以這樣理性和道也是上帝創造宇宙的方法，道家領悟的，是宇宙全體互相牽連的網絡法則，是人生另一境界。

然後，上帝又創造人，人有靈性，靈性中有一個特點是看到他人痛苦會產生不安，就是他的良知，即是仁義的心，此心來自天，由此發現宇宙的本體也是仁義慈愛的。儒家以宇宙本體是仁愛，為對宇宙的最高精神層次的理解。所以宇宙不只是變化無常的空，也不只是萬物發展的規律法則，它還從人心靈裏的仁愛去發現宇宙的仁愛本體，這個與基督教最接近的是儒家，儒家的境界是「天人合一」，道家的境界是「無為」，佛家的境界是「緣起性空」，儒道佛三重境界都不違背上帝的創造。但是如要同上帝的親情直接溝通，要通過耶穌基督，那是基督教的生命重生境界，這樣我就把它們分成不同境界，各按其境界，就不會衝突了。

所以，我說我信基督，但可以很欣賞佛教徒，而佛教到領悟空境界後，還領悟慈悲。我研究佛教裏的毗盧遮那佛，一個是華嚴宗，一個是密宗，其法身佛本性是慈悲，這個就講到慈悲的本體了，跟基督教也有很多相通的地方。我最近還在四川跟藏傳佛教的學者進行過對話，都談得很好，雖然信仰不同，但我很瞭解和很欣賞他們。我在這個過程中學習如何尊重和愛護跟我不同的東西，因為他們所理解的也是上帝創造的宇宙的實相。這樣我就把其它宗教放在一個很好位置，而不是加以排斥。

別的傳統也會有上帝的啟示

■：從你剛才講的，以及我對你長期的瞭解，你一直是想把基督教的真理和核心內容用中國的儒釋道文化及語言來表達，用他們的語言來理解，這是很好的，但是他們還是認為你是在講你的信仰，跟他們不一樣，我可以瞭解您講的，但是我為什麼要改變我的信仰相信你？即使在西方的神學傳統內部，比如剛才提到的雅斯培爾斯，他對神學的解釋，認為別的傳統也會有上帝的啟示，以正統的基督徒來看，那已經是接近異端了。上帝的親情是仁慈而容易普遍接受的，但三位一體的教義要重新以中國化來下定義，華人教會是無需經過大公會議來重新本體詮釋，然而耶穌的「我是（唯一的）道路、真理、生命」是捷徑，也是鴻溝。也就是說，上帝創造宇宙、人類，其他大傳統也應有他們的啟示（普通或特殊），比如雅斯培爾斯說自己是一個非信仰的清教徒，他非信仰的清教徒是用密碼的觀念，聖經就是這個傳統要解密碼的出發點，因為他還是基督徒，也是清教徒。雖然他自認還是非信仰的，非信仰就是說非傳統信仰的基督徒，但承認別的傳統裏面還是有啟示的途徑。這個可能比你講的神學更為極端（radical），因為你認為基督教的核心教義可以通過儒釋道文化語言來表達與理解，而某些西方的神學家認為其它傳統也有其上帝的啟示，就像自然啟示的普遍。

華人教會無論是福音派或靈恩派，與西方或中華神學的觀點往往是格格不入的，保羅說:「智慧人在那裏，文士在那裏，這世上的辯士在那裏」，又說：「猶太人是要神蹟、希利尼人是求智慧」，這觀念在華人信徒是根深蒂固的，所以華人基督徒對於神學、哲學基本上抱有懷疑的態度。除非你明顯地以專業人士成為傳道人來見證，如遠志明的神州系列宣道節目表現的。但卡爾拉納、田立克、雅斯培爾斯並非是保羅心目中的「文士、辯士、聰明人」，是真正深入基督大傳統的資源去

探索耶穌真理的神學家。

挖掘傳統資源豐富、改革現狀

基督徒應該認同的是，公元一〇五四年東西基督教分裂前的大公教，而非馬丁路德、卡爾文改革後的新教，最近我聽到一位華人牧師說，他服侍的是大公教並非改革後的基督教，因為他深深理解到後者與大傳統的斷層。比如有些基督徒心目中的天主教都是它後期制度上的缺陷與腐敗，如《十日談》、赦罪券等，潛意識裏認為天主教是異端，而猶太教是基督教的源頭父母，所以傳統歷史的認識相當重要。似乎當代的天主教神學家素質，比新教更為優越，田立克認為這是因為前者懂拉丁文，而拉丁文是中世紀神學觀念的交易所（clearing house)。

能夠深入傳統挖掘資源來豐富、改革現狀，像梵蒂岡第二次會議時，提出「教會之外的拯救」（Salvation outside the Church)，這可能比你剛才講的還要極端（radical），當然極端不一定較好。你要把基督教的信仰用儒釋道的傳統語言表達出來，希望比起西化的基督信仰更容忍、更適合華人，這是重要的工作，只有如同你這樣少數人可以做，但吊詭的是有些福音派的華人基督徒，已經深受啓蒙運動觀念語言影響，他們心目中的「見證」只能以客觀的經驗來證明，「天國」的真實幾乎是現世時空美好世界的複製品。

把「天國在我的心中」詮釋為基督徒的意義世界，也許是轉化中華福音的部分工作，因為基督徒事實上過的虔敬生活，是有本（有歷史根據）的意義世界生活，無論我們用基要、福音、靈恩、或理性語言表達，皆如此，諾亞方舟是否歷史事實並不重要，但基督十字架事件是最後信仰底線必須保留，否則不但是radical，幾乎是 subversive顛覆了。

□：誰更radical，還是很難說的，基督十字架事件本身就是很radical，顛覆了一般人的宗教觀與猶太的神學觀。

■：是的。但我所說的radical，是針對華人教會目前情況而言，指華人的信仰特性，不容易和神學融合——無論是西方神學或中華神學。你在最近一本討論中華神學的書裏也提到，一般華人教會對神學並不關心，若講太多哲學或神學，他們會認為你是上述保羅提的文士、辯士。但傳統內有本的神學，講的不是邏輯思考，也非谷歌（Google）可以找到的知識，而是詮釋的觀念、哲學。基督徒常提真理或絕對真理，但似乎把它視為核心教義、命題、對象化，既非現象詮釋學講的呈現或意義，也不具有本體詮釋的內涵。這使我想起田立克對上帝的兩種宗教哲學：因果關係對象化的宇宙論方法（cosmological approach)以及本體論方法（ontological approach)。華人教會使用的語言基本上是宇宙論進路。

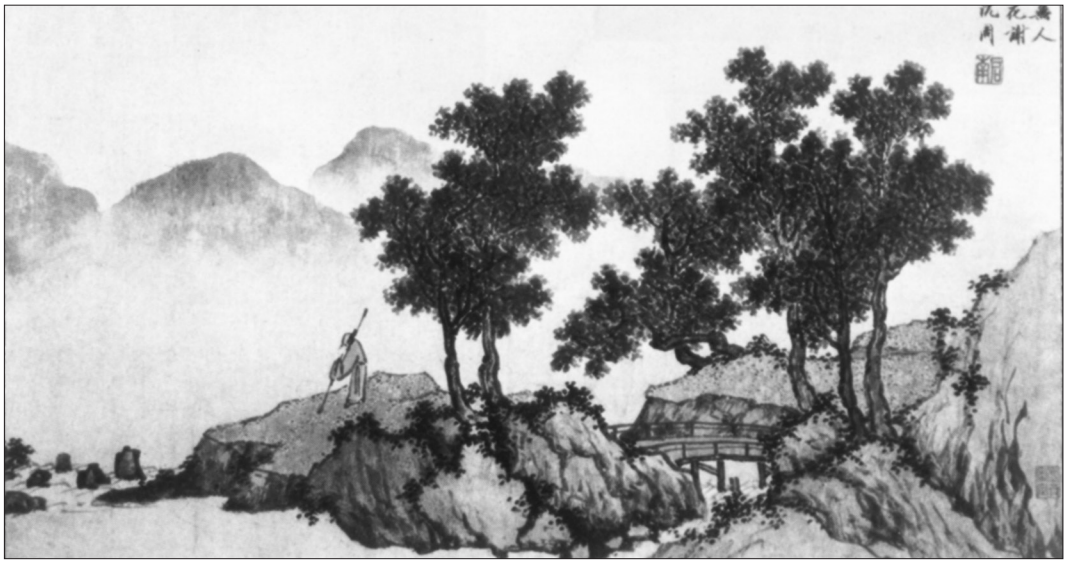
海德格爾的存有與存有物

海德格爾有一本小奇書《何謂冥思？》(*What is Called Thinking*?)啓發我們如何想「存有」（Being），而非像傳統思維一般地要尋找它的實體基礎——「存有物」（beings)。我常在教會聽牧師講道，常聽基督徒禱告，也偶而看到的《好消息》電視，它們似乎談論「存有物」比「存有」的機會多？玫瑰花的呈現是沒有原因的？

我曾經多次參加佈道大會，也覺得不錯，但又覺得太具體，太多沒有論證的預設（begging the question)。我有機會時也常喜歡在墓地（尤其是有歷史的墓地）流連，真正感受到「死亡」（無）背景下的「存有」（Being），真正體會到Roses Without Why?這是終極地尋求「上帝背後的上帝」，正如耶穌釘在十字架上時，向他的上帝無助地禱告一樣，尋找終極無言的啟示。可惜，這種神學對華人教會可能是無法接受的大顛覆，但事實上有深度信

上帝創造宇宙、人類，其他大傳統也應有他們的啟示，基督教的核心教義可以通過儒釋道文化語言來表達與理解，而某些西方的神學家認為其它傳統也有其上帝的啟示，就像自然啟示的普遍。

儒道佛所講的天基本是沒有說話的，所以孔子說「天何言哉」，天默默呈現它的創造性和人們心性的慈悲仁愛中，中國古代皇天上帝也沒有特別說話。



徒的體驗必須是本體的、而不僅是對象性的祈求感受。

默現天與朗現天的區分

□：當然一般教會中，大部分平信徒的信仰是個真實體驗，有些是知識水準高一點的人，但他們不是受過訓練的哲學家，故並不在乎什麼理論來解釋，且也會有排他性。而且很多平常的人所做的和所想的，我們也不需要用很複雜的理論去幹預他們的信仰生活，好好地信，以愛待人，心安理得就可以了。但是你講到一切傳統中都有啟示的觀念，我年青時已提到過默現天與朗現天的區分，我是用中國文化中的天人合一概念，人從修養到領悟天的仁愛本與人同一，上下與天地同流，天的本體在心性中揭示，是終極之仁愛，那是天本體在人心默默地呈現，上天通過不說話讓你慢慢理解它，儒家之仁、道家之慈、佛家之悲，即為人達天人合一的最高境界，我稱為默現天，亦即終極無言的啓示。

這是雅師培爾斯的上帝密碼，或上帝的一種無言啟示，是其默然的自我示現(self-disclose)在天地之間與心性之內，也就是你所講的上帝在其他傳統中的無言啓示。這是我在二十七歲時寫《慧境神遊》及三十一歲寫《會通與轉化》所確認的觀點，在當時也是一radical觀點，不過也沒有違背正統基督教，華人教會至今已接受。

天之本體若為慈悲仁愛，邏輯上也可推論其有性情(位格)，因慈悲仁愛是感通他者的情，世間不可能有無情的感通。天有性情的話，自可能主動與人溝通，這溝通一旦出現在人類歷史記載中，就是啓示形態的宗教，即基督教的上帝或伊斯蘭教的真主，我稱之為朗現天。朗現天就是上天通過講話的形式，甚至道成肉身來人間，讓人理解真理本身。

天的啓示區分為默現與朗現，形成世界的各大傳統。簡單說，啟示有說話的方式，有不說話的方式。儒道佛所講的天基本是沒有說話的，所以孔子說「天何言哉」，天默默呈現它的創造性和人們心性的慈悲仁愛中，中國古代皇天上帝也沒有特別說話。

至於朗現天，如摩西和亞伯拉罕遇到說話的上帝，及使徒見到上帝道成肉身，打開神人感通之道路，就形成另外的傳統。所以把啟示的不同形態分清楚，就可以在理念上分開中國文化的特性和基督教文化的特性，在本體義是通的，但又還是很不一樣。中國文化也有啟示，但不是通過講話的啟示，就西方來說，普通啟示就類似於我剛才提到的默現天(但我不喜歡用「普通」這個詞，好像基督教是特殊而別人是普通，而是指默現跟朗現，即講話和不講話

的區分），而自然啟示當然是通過宇宙萬物來發現，沒有信上帝的人也有啟示，就像聖經本身也講保羅在雅典提到「未識之神」，你不認識這個神但仍追求他，知道萬物有個創造但不知道他是誰，這就是自然啟示的觀念，人無信仰卻仍知道是有終極真理的。

保羅在羅馬書中提到，「上帝的永能和神性是明明可知的，雖然眼不能見，但借著所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉」（羅馬書一章）。這是自然啟示及普通啓示，從萬物的存在及奇特規則，人是可以知道上帝的永能和神性。這也就是普通啟示觀點的聖經的根據。但如果說上帝對老子曾經講過一些特殊啟示的說話，這很可能變成道家的異端，所以我們不必特別說上帝對老子、孔子或釋迦有特別講話（啟示），那種啟示是不同的，是從宇宙萬物裏面顯出天的無盡慈悲仁愛、萬物之整體大道及諸法之彼此相關，這是與摩西和亞伯拉罕的啟示是不同的。我的理解，啟示是通過不同層面與維度（dimensions），其它宗教有啟示是從這個意義上說的。從這個方面，很難說上帝對孔子或老子有什麼特別顯現或說什麼啟示的，還是有分際的，不能胡亂講殊途同歸，大家的不同須要講清楚，但不同不是對立衝突，卻可和諧共存，互相溝通與欣賞。至於你提到的內部顛覆，我看我自己三十多年來這觀點是最具顛覆性的，根本去除西方的框架，但又吸納所有西方的精華，從聖經本身與中國文化融合，建造中華神學，又沒有扭曲聖經及中國的核心義理。

至於從西方神哲學源頭的顛覆，當代最代表性的還是海德格爾了，我認為放棄整個西方理念，才是最大的顛覆，一切從頭講起。如果沒有基督教的西方化，就把原本的聖經放在中國的理念、思維方式及中國的處境中，可以用中國人的特式進行表達，而且回答中國人的難題。因為現在中國的處境，除了儒道佛，還有當前民族發展的各方面，基督教是如何與華人生命和生活相關（relevant）是完全可以脫開希臘化的。

很難說上帝對孔子或老子有什麼特別顯現或說什麼啟示的，還是有分際的，不能胡亂講殊途同歸，大家的不同須要講清楚，但不同不是對立衝突，卻可和諧共存，互相溝通與欣賞。

林中路與逍遙遊

我再講一下海德格爾，我曾經寫過文章，研究他後期思想如《林中路》與《路標》等，他描述的人生，好像是在走密林中走路，我們看不到很遠的，只是在小路中走，看能走出什麼來，真理的呈現，是通過你走路的過程一點一點呈現，上帝也在你走路的過程中一點一點呈現。所以，為什麼海德格爾後來喜歡老子，就是道的觀念具有這樣的意思，永遠不是很清楚，但你要永遠走在道路上。所以我在一篇文章中比較林中路與莊子「遊」的理念，逍遙遊和知北遊，就是說你的精神可以通過自由的狀態去找尋，知北遊就是到北方找尋真理，到最高是逍遙遊，遊於太虛，以致與造物者遊，遊於道，就達到最後的領悟了，上與造物者遊這樣一種哲學，裏面有神學的意義，海德格爾和老莊都可以在這裏發展成一種道體神學，或遊的神學。

我出了一本新書《儒、道、易與基督信仰》，其中一章提到關於遊的神學，上帝來到人間跟人同遊，從人來說，是一步步遊而走向上帝，而從上帝來說，是下來同人一起遊，是不同的形態。啟示形態的宗教(朗現天)，跟修煉形態的信仰或教化(默現天)，基本上還是有不同的。但不同不是排斥，反而在某一特殊境界中，可以接而感通。所以我對儒道佛或其它宗教，都承認他們的意義，而且可以欣賞和保護尊重，這樣基督教和其它宗教可以多元並存，最後共建有一個中華文化共同體。這是我最近提出的，把不同的少數民族文化，還有其他不同宗教，都在中華民族文化中構成一個文化共同體的一部分，來形成建立中華民族文化的大彩虹，每一個少數民族和宗教都是其中一種顏色。中華民族大彩虹放在人類文明中，人類文明是一個更大的大彩虹，

耶穌不願意門徒對他有偶像崇拜的傾向，所以他赴耶路撒冷受難、死在十字架上，因為十字架的真理是最優越的真理，是拒絕崇拜偶像的象徵，終於成為所有宗教象徵的標準，也應該是基督教會的標準。

而中華民族大彩虹變成人類文明這個更大彩虹中的一種顏色。這樣我們就可以把全球文明全球化的問題，從社會的角度而不是真理的角度，給中華文明一個共同並存和平的可能性。

■：你遊的神學（theology of excursion）把基督教神學詮釋得相當傳神而平易近人，劉小楓的《拯救與逍遙》基本上是從基督信仰的立場批評儒家，似乎把逍遙歸於儒家，具有貶義。也許耶穌信仰不但拯救並且逍遙。有時傳道人把耶穌之道講得太嚴厲，不是天堂就是地獄，讓一些華人「敬鬼神而遠之」，事實上，耶穌的傳道主要是口傳的，有了聖經後才有教義，為了護教使教義精確，對於傳統的解釋變得愈來愈狹窄，造成分裂、鬥爭。因而有些正統教義外的寶貴資源喪失了。

我希望你這幾十年來的努力，不只是一種空谷傳音，（voice in the wilderness）。你提到海德格爾，我不是海德格爾的專家，但我知道他從胡塞爾那邊過來講主體性的關係。假如說康得的物自體到現象，這個物自體我們永遠沒有辦法接觸到，但現象並不是一個假像，因為現象和物自體還是有關係的，現象還是很珍貴的。假如以主體性的意向性建構來說，這又回到主體的重要性問題，可能跟新儒家有些關係。到海德格爾時候，就是「此存」(或譯此在)的觀念，因為人是唯一可以瞭解本身的「存有」，而別的存有物的「存有」，也要經過它來呈現，這和「關懷」（care）的觀念有關。

耶穌並無明示他是上帝

關懷強調人的主體的重要性，從笛卡兒以來，主體性很重要，你脫離不了主體性。儒家也重視主體性，唐君毅和牟宗三著作中常提到基督信仰，杜維明、劉述先也有討論，唐先生對基督教的批評重點是：「人的主體性（包括良心）是最重要的」，杜維明以內在超越的立場認為上帝無法讓我們「體知」，牟先生主張耶穌順其文化、歷史傳統將其「慧根覺情」推出去寄託在猶太傳統的上帝，也就是說上帝是耶穌自己的本體詮釋，耶穌並無明示他是上帝，而猶太人都自認是上帝的兒子。

而田立克說當彼得稱呼耶穌為基督、上帝的兒子時（馬太福音），耶穌不願意門徒對他有偶像崇拜的傾向、認他為神，所以他赴耶路撒冷受難、死在十字架上，因為十字架的真理是最優越的真理，是拒絕崇拜偶像的象徵，終於成為所有宗教象徵的標準，也應該是基督教會的標準。

十字架的空化神性而又成全神性

□：田立克這觀點很精彩，十字架犧牲確是拒絕偶像的真理，也是破除對上帝作理論性迷執的實踐。然而最精彩正是因耶穌作為神，卻犧牲其神的尊貴，以破除人對上帝的教條性執著，這可見於腓立比書所言:「他(基督)本有神的形像，不以自己與神同等為強奪反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式既有人的樣，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」《新約·腓立比書》二章。此中有學者提出虛己神學，日本京都學派禪哲學大師阿部正雄提出這虛己是空化自我，與佛家之空可相通。用佛家弔詭破執之法，乃基督空化其聖子身份，即成為聖子。當基督空化其神性時，就真正成顯露其神性。這在馬丁路德就稱之為十字架神學，他說:「十字架上的上帝不是通過力量和榮耀來將自己彰顯，而是在苦難和十字架上顯示給人，使罪人能夠得以因信稱義」。故十字架是空掉上帝性相而顯最高的上帝性相。

我是自有永有

耶穌雖然沒有直接說自己是神，但說自己就是道路真理和生命，是指自己是真理本身。還有，他又說在沒有亞伯拉罕之前，就有了「我」，這個「我」字是I Am，是

舊約上帝的自我宣稱，耶穌有幾次用到「我是」，比如馬太福音二十六章中大祭司問他「你是上帝的兒子基督不是?」耶穌說「你說的是」，這是中文翻譯，但原文是「我是（I Am）」，即上帝在舊約自稱「我是」(中譯我是自有永有的)，故不少學者認為耶穌在此宣佈他就是神。這個詞原本用中文是翻不出來的，但它就是這個意思。

■：但假如僅僅說是神的兒子，那麼神的兒子就很普遍，在舊約裏是常提到的。基督徒都是神的兒子。並非耶穌提到他是神的兒子，他就是神。

□:是的。但是只有「我是」這一詞才是他宣稱是天父的位格，三位一體的理論就是從這個方面說的。

■：聖經詮釋的問題是很重要的，平信徒往往把聖經作字面、平面、生活經驗的解釋，或認為聖經是科學、事實無誤，比如說上帝創造宇宙，由無到有，all from nothing。我曾經讀到一位神學家說，創世紀裏第一章第二節，第一天創造光之前，已經有物質存在（Something is already there)，不是由無而有。十七世紀有一位主教Ussher（1650AD)甚至把創世紀的時間精確地訂為8a.m. on Saturday, 22 October, 4004 BC.

十字軍、納粹的殘暴與基督教

我最近從東土耳其舊約聖地旅遊回來，因為有台灣聖經公會的牧師陪團解釋，使我對於基督教增加了一層地理、與歷史的立體感。東正教為了三位一體的解釋分歧發生了糾紛、分裂，甚至大屠殺，十字軍的成員幾乎是當時文化水準較低的流氓，動機不純，不僅是為了收回耶路撒冷或護教，第四次東征洗劫了君士坦丁堡的宮廷並毀壞護城牆，由此使奧圖曼土耳其攻陷君士坦丁堡，二〇〇四年羅馬教會特別為此向伊斯坦堡的東正教主教道歉。

當納粹屠殺猶太人時，德國的基督徒也許讀了羅馬書十三章「君權神授」而默許，事實上這段話有其時代背景。我接受該牧師的觀點：聖經不是無誤的，因為它非神話語的口述、聽寫（dictation)，它是早期信仰團體的見證，有靈感也是屬於整個團體，由於作者或集體作者也是團體的一部分，聖經是信仰團體選擇、編輯的共同成果，神的話也應由此解釋。

□:其實這些歷史上殘酷的東西，如果要從儒家或佛教裏面去找，也可找到很多，如滿清屠殺百萬計太平天國的人，就用曾國藩維護儒家的理由，連偉大的儒家王陽明，也曾領兵屠戮四千多瑤族人，用歧視性的「惡猺」稱之，其奏摺用了很多政治儒家的觀點。日本平安朝的僧兵互相屠殺，出戰時都口唸佛號。侵華日軍在南京大屠殺之後，藝術評論家山平助竟引用佛教所言的慈悲，說「迅速的殲滅也是一種慈悲」。

要找儒家或各大宗教的信徒在歷史上的殘酷可以找到很多，但須注意，這都是政治或軍事形勢所追成，而非其所相信的思想教化本意。據田汝成《炎徼紀聞》卷一記載陽明死前有言:「田州事非我本心，後世有誰諒我者?」田州就是陽明攻瑤族之處，他死前說明「非我本心」，是何等悲痛，一生依良知而行的真儒，在政治形勢所迫下，領軍屠戮少數民族，實在心中不安。故歷史上一些與宗教相關的殘酷事件，我不會說這是宗教教義之錯，而是人在政治及戰亂的形勢下，會失去善良原則而形成。納粹德國時，真正代表的是潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)，十字軍時則是聖芳濟各(St. Francis of Assisi)。

我覺得在西方歷史上的衝突，很多並非一定跟基督教有關。因為基督教傳到很多地方，其它地方基督教都沒有十字軍，只有西方才有。我認為原因在於希臘和羅馬文化本身是擴張性的，是鬥爭型態的，亞歷山大大帝是要把自己文化傳到世界各地，所以當基督教希臘化之後，它同樣分享希臘文化那種擴張性格。所以帝國主義等等都在西方，這可能是希臘文化的本性多

當基督教希臘化之後，它同樣分享希臘文化那種擴張性格。所以帝國主義等等都在西方，這可能是希臘文化的本性多過基督教，不過基督教是已經混在裏面了，好像一切都跟基督教有關。

我們最原初的是一個生活世界，中國文化就是從生活世界開始的，六經中詩是文學，書是歷史，易是宇宙觀，禮是人與人的關係，樂是藝術，春秋是政治，基本上都是生活世界的。

過基督教，不過基督教是已經混在裏面了，好像一切都跟基督教有關。

至於舊約中上帝對人的嚴厲包括殺人，實在說來要理解也不難，上帝說過只要有十個義人，這個城也不會毀滅。上帝如果真的要毀滅一個種族或一個城，就說明它連十個義人也沒有。如果全城只有一個義人羅德及其全家，上帝也從所多瑪救他們出來，這是根據上帝的完全公義而來，上帝不會殘暴無端殺人。另外，從聖經的《約拿書》來看，上帝叫先知約拿去告訴尼尼微的人悔改，就不會毀滅這城，而約拿卻認為，這個尼尼微是敵對的亞述帝國首都，從民族立場看是壞人，最好上帝把它毀掉，但上帝讓我去勸其悔改，要寬恕他們，他不同意，故跑掉了，上帝最後把他追回來，要他去傳道，結果全城悔改了，上帝沒有毀滅。約拿就不高興，從人的角度看，這是很奇怪的，人希望毀滅，上帝卻不想毀滅，上帝告訴他，連一顆樹的死亡，人也覺不好，何況是一個城？城裏面小孩很多，上帝是寧願他們悔改的。

上帝在這裏處理人類的罪惡，本身是有原則的，不是無端端地你不聽我的話就要把你殺掉，那是對聖經和猶太文化缺乏整體的理解。舊約聖經常常表達了上帝的聖潔性和公義性，處理壞人有一個基本的公義原則，但也給他一個悔改的機會，我們不能只問為什麼上帝要毀滅這個地方，後面實在是有它的公義原則的，其實從聖經本身就很容易解釋的。

要瞭解基督教，關鍵還不是看在西方歷史產生什麼錯誤，西方當然有帝國主義擴張，但猶太人就沒有那種擴張和侵略性，而基督教就是從猶太人那裏過來的。非洲人信基督教沒有擴張，印度人信基督教沒有擴張，中國人信基督教沒有擴張，只有西方人信基督教才出現了擴張，所以不能說是因為基督教本身就具有強暴性格的。我覺得現在美國在政治上要對右派政治抵抗，左派的人總是要把基督教文化中歷史不好的一面大事宣揚，寫了很多來對付右派，這是政治問題，而不是真的是基督教問題，或者說只是美國文化戰爭的一個策略。

同樣，說到佛教，有權的時候他可以很強暴（例如在西藏它對本教有很多迫害），沒權的時候他可以最包容的。日本的佛教也有過很殘忍的事，但我不能說日本人的殘暴是佛教帶來的，所以也不要說西方的擴張是基督教帶來的。現在是面臨不同的宗教或教化，要把它最好的一方面拿出來比較，而不是把最不好的一面拿出來批評，否則要找毛病的話，儒家就有很多軍閥是信儒家的，歷史上政治儒家也是很殘暴與腐敗的。

所以，文化對話中，我們先不要把對方不好的一面拿出來說，而是把最精彩的一面拿來對話，這才是人類文明最精華的部分。這些精彩的東西我們能不能放在一個人類文化共同體裏面，用各自最好的資源帶來人類的和平？這是全球化中的一個問題，但各教不同的地方也要講清楚，例如我對基督教的真理性要堅持，但這堅持不等如要否定其他文明和智慧，如此這個世界才可以走向和平。

中東的火藥庫，關鍵在哪裏？我認為關鍵是猶太教跟伊斯蘭教的矛盾，雙方都缺乏愛仇敵和寬恕的這樣一個傳統。如果基督教愛仇敵的傳統真的能夠成為一個真理來領會和運用的話，中東的衝突可以很快得到解決。但猶太教跟伊斯蘭教都是排斥基督教的，所以愛仇敵和寬恕就不能行出來。如果我不斷覺得你曾經對我如何不好，曾經如何屠殺過我們，我們要復仇，這樣鬥爭下去，就成為問題的根源。當然由於西方各國的不同利益，也是中東動亂的一個原因。這是政治層面的東西，實在也是無可奈何的。

主客區分之前的本真覺性

新儒家對基督教研究有深度的並不

多，唐君毅講得比較好，是從主體性來回應的。他指出「我」信上帝是通過「我」，這個「我」就是主體。不過我卻想走出主體思維，在《中國哲學重構》一書中，我想找出主客區分之前的一種原本狀態，是人的知識心運作之前的純粹心靈本真覺性及其所覺的生活世界。人用了知識和理性系統才區分主和客。我們最原初的是一個生活世界，中國文化就是從生活世界開始的，六經中詩是文學，書是歷史，易是宇宙觀，禮是人與人的關係，樂是藝術，春秋是政治，基本上都是生活世界的。

在沒有分主客之前，人有覺性，覺得自己在生活，有他者在自己旁邊。在生活中用語言，界定萬有。在沒有語言之前，萬物還是不清楚的，是模糊或無名的，無名是天地始初的狀態，一有語言，一切有名，有名成為萬物之母，主客就出來了。為什麼希臘文化有Logos，是因為希臘文化通過語言來理解宇宙萬物，希臘文的特性就變成世界秩序井然的特性，所以希臘文化中存在(Being)這個詞是那麼重要，而在中文裏這個詞是很不清楚的。問題是人有了語言，就有了偏差，有許多執著，形成許多對宇宙萬物的理解。人有一套東西看世界，都是有執著在裏面，人對生活世界的認知便不斷有各自的框架出來，形成世界觀的衝突。

當前華人基督教的發展

■：在今年六月中旬四川大學的宗教對話會議上，關於基督教西方化後的擴張侵略性，你的論文發揮得很好，而在同一會議上香港浸會大學的費樂仁（Lauren F. Pfister)以儒化基督徒的身份，批評中國山西臨汾與安徽田營之被列為世界最為污染的十大城市之二，幾乎是批評儒家之「天人合一」，不過是在學統範圍理論上被討論而已。我在會議期間私下和他談鄭家棟事件，以及後者在你支持下出版的書《從儒家到基督徒》，他認為儒學界一些「落井下石」（該書中的用語）的反應表現出缺乏寬恕的精神。

近年來，華人教會的發展的快速是驚人的，中國的家庭教會不用說，即使是海外，許多中國知識份子學生、移民紛紛加入教會。我太太在澳洲黃金海岸的華人教會教堂，是使用信徒自己的錢申請市政府的地蓋的，早期也是在家庭聚會，會友大部份說廣東話，後來講普通話的人愈來愈多，須要翻譯。目前的年輕新牧師是早期大陸來的會友，後來回中國工作，參加家庭教會，感到傳福音的使命負擔，去香港中文大學崇基書院讀神學，剛剛到任。美國華人教會發展也有類似的情況，大陸出來的華人愈來愈多參加教會。

對當前儒家不足的反省

鄭家棟成為基督徒後，對儒家有所批評，認為個人發生問題後，幾十年的床頭書《論語》已經沒有作用了，劉小楓的《拯救與逍遙》對於歷史上儒者君子政治上被罷黜後的挫折感，也有類似的描寫。當代新儒家在道、學、政三個傳統裏，老一輩的道統使命感較強，新儒家年輕的一代也承認他們較關注的是學統。目前儒家學者基本上只是發表論文，在會議場上雲來霧去地談論（鄭家棟上述書中語），和現實生活的關係不大，至少不是直接而迫切的，也有見證人的問題。從這點來看，或許你幾十年來以基督信仰及更新的中國文化救中國的夢想，並非那麼遙遠，就像海德格爾林中漫步一樣，光明一步步地呈現。

□：講到儒家只有道和學，但沒有政的問題，其實這是儒家最悲哀的地方，儒家以前是依靠朝廷來生存的，所以有政，也可以在政的保護下有這個道或學。問題是，到現在儒家已經沒有朝廷了，只能夠生存在大學裏面，而如果只生存在大學裏面，這理論再偉大也是有限的。如果儒家只有學，不能傳開去，就會沉悶，這也很痛苦，於是要建孔子像，有人提議在曲阜建

人有了語言，就有了偏差，有許多執著，形成許多對宇宙萬物的理解。人有一套東西看世界，都是有執著在裏面，人對生活世界的認知便不斷有各自的框架出來，形成世界觀的衝突。

中國文化還是儒家的，作為基督徒還是認同儒家作為中國文化的主流，但這主流應該同時是開放的和寬容的，以成為一切宗教的共法的方法而存在，而不是高高在上要罷黜百家，這樣是很可怕的。

教堂也不高興，容易造成儒家的原教旨主義(fundamentalism)。我認為儒家有它偉大的地方，就是儒學是所有宗教都承認的共法，共法是說儒家關於人的意義、人的價值或人的本性等，這是任何宗教都承認的，但如果把它變成排他性，甚至要把它變成儒教或國教，就會給儒學本身帶來很大的扭曲。

回到儒家最壞的部分，即政治儒家。當然，從新儒家來說，排他性是很少的，但到傳統儒學卻有這樣一個問題。而且，現在儒家還有一個大問題是，就是學儒的人有沒有「修」，沒有修道的基礎，你的文章也提到，我是「修」過的，以這樣的背景來講基督教的話，跟中國文化可能有比較好的溝通。如果你沒有「修」過儒學而把儒家當作一種宗教或政治形態來推動，可能把儒家搞得更壞。有「修養」過的儒家是很重要的，我們希望有很多講道德而生活不是亂七八糟的儒家出來，才能影響我們這個時代。我覺得中國文化還是儒家的，作為基督徒我還是認同儒家作為中國文化的主流，但這主流應該同時是開放的和寬容的，以成為一切宗教的共法的方法而存在，而不是高高在上要罷黜百家，這樣是很可怕的。

我作為基督徒基本上我是支持儒學復興，支持中國文化復興，但不能排斥道家、佛家、基督教，對他們要寬容，各以自己的長處貢獻中國文化，這才是儒家應有的胸襟。

中國基督徒推動和好

基督教也如是，如今中國基督教是大增長，人口已漸超過美國基督徒。主要原因是很多信徒真的實踐無條件的愛，為這錢權至上的冷酷社會，帶來溫暖。中國基督徒的大發展，正震動全球教會。二〇一四年十一月在以色列耶路撒冷一個三千多人的全球大會中，竟有一千人來自中國，一千人是港台海外華人，他們載歌載舞地唱詩，又勸以色列人和巴勒斯坦人和好，感動全場外國信徒。結果以、巴及阿拉伯信徒領袖在台上彼此下跪認罪，悔改，宣佈彼此寬恕，建立和平，之後全場相擁唱詩共舞，我也抱著以、巴、阿人跳舞，淚流滿臉。中國基督徒有揮舞國旗高歌跳舞的，這是中國文化中的基督教，將仁愛和諧帶向人類。隨著中國的興起，一個中國化的基督教將帶來全球的震動。

Dialogue on future of Chinese culture

Martin Lu (Australia Bond University)

In-sing Leung (Chief editor of Cultural China)

Abstract: This dialogue started from the theological de-hellenization, it was to explore future of Chinese culture, especially fruitful achievement of spreading Christianity in China for the past long term, and its contribution to the Chinese culture. This conversation viewed that, the Biblical revelation contains the rich cultural contents and the revelation from God, it should belong to the whole world, including China as well. Chinese culture had the traditional Confucian culture, of course Chinese culture revival was inseparable from the Confucianism, but it should not exclude Taoism, Buddhism, Christianity, it should be tolerant with those believes , each contributed to Chinese culture with their own strengths, which it was the proper Confucian mindset.

Keywords: theology, De-hellenization, Confucianism, Chinese culture.

政治博弈與白話文的話語策略

——聚焦於清末四川保路運動

■ 劉世龍

四川大學歷史文化學院

摘　要：跨越文學史視野的清末白話文研究，至今罕見。清末白話文中的四川保路運動的白話文，也歷來被學術界忽視。本文考察認為其話語策略圍繞著「破約保路」的運動宗旨，主要有立憲話語、財產利害關係話語、愛國話語、文明秩序話語和先皇話語，以及從中國傳統政治話語中借來的「清君側」話語和民族危機語境下的「亡國」話語。這些話語均非「反滿」、「革命」指向，但卻更能動員民眾投身於保路運動，並且引來王人文、趙爾豐等四川高官的「理解之同情」，從而助成保路陣營在與清廷的政治博弈中獲取話語強勢；而官方的話語劣勢也是清朝被四川保路運動引發的革命浪潮所顛覆的要因。保路白話文的話語策略（特別是最具謀略性的先皇話語），在歷史的延長線上則不同程度地衍化變形而再生。

關鍵詞：清末白話文；保路運動；政治博弈；話語策略。

跨越文學史視野的清末白話文研究，至今罕見。清末白話文中的四川保路運動的白話文，也歷來被學術界忽視。保路白話文的話語策略，在歷史的延長線上不同程度地衍化變形而再生。

有關清末白話文的研究，在被長期忽略之後，近年來漸有開展[注一]。但跨越文學史視野的清末白話文研究，仍然罕見。筆者在參加東京紀念辛亥革命一百周年會議時的論文中，曾對之有所初探[注二]。在其基礎上，本文也聚焦於清末四川保路運動中的白話文，追加考察其話語策略與當時民間同官方進行政治博弈的關聯。

一

一九一一年（辛亥）的保路運動，旨在反對清廷同年五月六日頒佈將「鐵路幹路收歸國有」定為國策的上諭[注三]（以下簡稱為「鐵路國有上諭」）及其相關舉措。保路運動的重心在四川；而四川保路運動的重心，在成都這個全省政治中心的省城；同年六月十七日成立的四川保路同志會，則是推進四川保路運動的指揮部。以該會為中核，四川紳民與官方（特別是清廷）進行了激烈的政治博弈。在這場博弈中，刊載於成都各報的白話文，起到了不可或缺的造勢作用。

據現知資料[注四]，一九一一年在成都創辦的報刊有二十種，超過前此十年在成都創辦報刊的總和（十九種），其中在四川保路運動興起後出版的有十六種。在這十六種報刊之中，有五種由四川保路同志會所創辦，另有六種報刊的創辦則集中在同年十一月二十七日「大漢四川軍政府」成立並宣佈四川獨立之後。

四川保路同志會對於報刊和白話文的重視，與該會文牘部部長、負責輿論宣傳的鄧孝可的認識有關。他認為：「政治法律之觀念，不能盡人而具。至於條約解釋，更不能望於眾人；若非白話報淺明剖晰，不能盡人皆知；若無雜誌日報，亦不能搜羅宏富，印證明確」，於是該會「應時而起」、

保路白話文的體裁，大致可分為演說體和韻文體，但以後者為多。保路白話文所預設的受眾，一是能識文字者，二是雖不識字但能聽懂其讀解者，合而言之就是下層民眾。

撥款創辦《四川保路同志會報告》、《白話報》、《西顧報》、《蜀風雜誌》和《啟智畫報》（白話）[注五]。「破約保路」是四川保路運動的宗旨。「破約」即廢止「四國借款合同」[注六]，「保路」即確保四川至漢口的鐵路（即川漢鐵路）仍歸商辦而不被清廷收歸國有。四川保路運動的民間白話文，主要刊登在四川保路同志會所辦報刊上。由於兩者的言論導向都是「破約保路」這個宗旨[注七]，故本文也將兩者分稱為「保路白話文」和「保路報刊」，概稱為「保路文本」或「保路話語」。

《四川保路同志會報告》為該會的機關報，一九一一年六月二十六日出版第一號，但在同年八月二十四日成都各界罷市、罷課後不久停刊[注八]。該報先為日刊，七月二十二日後改為雙日刊（按農曆）。《西顧報》為日報，一九一一年七月二十六日出版第一號，九月七日被轉向鎮壓保路運動的署四川總督趙爾豐查封[注九]。該報與《四川保路同志會報告》一起，都致力於將民眾動員起來，達成「破約保路」的共識，成為與官方抗爭的宣傳堡壘。現存的四川保路白話文，就多見於這兩報（特別是《四川保路同志會報告》）。

關於保路白話文的作者，署實名者僅見羅一士、張繼留、陳價藩、黃綬數人。羅一士（一八八八至一九三八年）為四川華陽人，當時二十三歲，任《啟智畫報》（白話）的主筆，並且參與編撰《四川保路同志會報告》。張繼留、陳價藩其人，情況不詳。黃綬（一八八七至一九七五年）為四川西充人，當時為四川紳班法政學堂畢業生[注十]。其它的保路白話文，作者多署筆名，有「搖旗喊」、「大江東」、「湘江羅漢」、「齊吶喊」、「寥天」、「一哭一笑生」等。從其內容看，作者似應屬於保路同志會中人或至少是引為同調者。另有乾脆署名為「保路同志會」的白話文，但僅見一篇。

關於保路白話文的體裁，大致可分為演說體和韻文體，但以後者為多；其它還有白話告示、問答、新聞紀事及信函等。保路白話文所預設的受眾，一是能識文字者，二是雖不識字但能聽懂其讀解者，合而言之就是下層民眾。

二

通讀保路白話文，可知在一九一一年六月十七日四川保路同志會成立後，中經同年八月二十四日開始的成都罷市、罷課，至九月七日署四川總督趙爾豐鎮壓保路運動前，其話語策略圍繞著「破約保路」的運動宗旨，主要有如下五種。

一是立憲話語，確保政治正確

《鐵路國有歌》是筆者現知最早的保路白話文之一，先是「單印發行」為傳單，繼之連載於《四川保路同志會報告》[注十一]。此歌內容首先簡述川漢鐵路的籌辦和四川保路同志會的成立情形，呼籲四川民眾起來反對「鐵路國有上諭」。為表示其「反對」具有法理依據，此歌第三部分特意「先把國家與人民（關係）略略講」：「國家好比一座房，人民就比那房中的主人樣，無房子又哪裏去把身藏？」將清政府簽訂「四國借款合同」一事，比喻為要將國家這座房子賣掉，使身為「房主」的人民無處藏身。這種表述蘊涵著人民對於國家這座房子的主權意識。歌中進而提出「反對」的方法：「事到如今未絕望，資政院議決公債是定章。權利存廢怎麼講？諮議局章程又訂得詳，代表輿論記心上」。這裏所謂資政院定章和諮議局章程，是指清廷一九〇六年九月一日頒佈「仿行憲政，大權統於朝廷，庶政公諸輿論」、「使紳民明悉國政，以預備立憲基礎」[注十二]的上諭之後，在一九〇八年七月二十二日所頒佈的《各省諮議局章程》和一九〇九年八月二十三日全文公佈的《資政院院章》這兩個法律性文件。根據其相關條文，《鐵路國有歌》主張將「四國借款合同」的簽訂與否，納入應由「資政院議決公債」和「諮議局章程」所定議事的範圍，從而映照出鐵路國有政策的制

定、頒行在程式上的非法性。

對於鐵路國有政策這種非法性應予反對的法理依據，稍後刊行的《法律保護歌》[注十三]，說得更加明確而具體：

法律是人民生活的要件，要由國家操主權。國家把法律來布散，管得了天子和百官，管得了人民都不敢犯，立憲國精神在此間，凡事都照法律辦，包管事事得平安。若問保護人民的效驗，生命財產保得全。……我國近年在立憲，各種法律往外傳，京城設一個資政院，各省的諮議局都設全。……議國家的事要靠議員，議員本是人民選，代表人民參政權。議定法律刻成版，朝廷頒佈到民間，君民一體都照辦，個個遵守範圍圈。這回鐵路借外款，法律上定得顯然：諮議局章程二十一條第一款，議的是本省興革各要端；資政院章程十四條第三款，議的外債借若干。既是鐵路收回國辦，外債又借了金鎊千萬圓；借債收路事非淺，就該交（諮議）局、（資政）院議一番。

這裏雖然沒有明言「主權在民」，但其語義重心在於「國家把法律來布散，管得了天子和百官」，可謂抓住了「立憲國精神」。不過，國家所「布散」的法律來自何處呢？換言之，立法機構何在呢？下文明說立法機構就應該是北京的資政院和各省的諮議局，因為這兩種機構來自民選的議員是「代表人民參政權」，故而其制訂的法律由朝廷頒佈後，就應該「君民一體都照辦」。按照這種「立憲國精神」的邏輯，對鐵路國有政策和「四國借款合同」這樣的國家大事，就應該按照規定，先提交資政院和諮議局「議一番」才對。但「主管」這事的盛宣懷卻不這樣做，故而下文指斥他這就是在「摧殘」法律、要搞「假立憲」，就是「要賣完」鐵路，而賣鐵路則使得「亡國就在眼面前」。在這樣的解說下，盛宣懷的違法與賣路行為，被歸結為導致「亡國」的嚴重後果。正因為如此，就必須堅決反對，而反對的依據就在《資政院院章》和《各省諮議局章程》之中。這就為如何實現「破約保路」的宗旨，指明了具體路徑，即通過資政院、諮議局的審議而將之否定，從法律程序上解決問題。這些白話韻文體下的立憲話語，確認了推進保路運動的法理依據和制度性支撐，也是在向民眾特別是保路同志會成員普及立憲知識，有助於他們行動起來更有底氣。

二是財產利害關係話語，喚起利益攸關的共識

《四國借款合同歌》也是最早的保路白話文之一[注十四]。此歌也向清廷高唱反調，目標直指「四國借款合同」共二十五款的條文，對之逐一辯駁。其中指斥該合同喪失中國的利權：

第一款，大清國借四國銀行金鎊六百萬，為鐵路才借這筆錢。好比糧戶寫借片，借了債來抵了田。……第九款定得真個慘，看到令人更心酸，抵押厘金五百二十萬，到期本利要籌還。……明起目來張起膽，奪我們的鐵路又奪稅關！……將骨熬油是十八款，材料機器均捆完。……我們吃虧的事兒樣樣都難免，骨也要枯油也乾。

為了將「四國借款合同」與四川民眾的財產利害關係更緊密相連，稍後的《川民籲天歌》[注十五]，抓住該合同中要將湖北宜昌至四川夔州這段三百多公里的「商辦鐵路改為官」一事[注十六]，強調這段鐵路的重要性：「原是我四川關鍵」，指控簽訂該合同的郵傳部大臣盛宣懷「這老賊偏要掉賣這一段。諸君看看：是不是明明賣四川？又言夔（州）府至成都，一切未籌辦，若要接續修，仍云債外款。仿照兩湖（湖北湖南）辦法，將我四川一切財政，抵與外國作承擔」，號召說「我蜀中凡有這生命財產，都與那盛宣懷不共戴天」，從而有力回應這首歌第一段中所表達的四川人共憤：「天呀天！我四川，萬不料今年遭此大變，搶我們財產，奪我們利權，催我們做亡國奴隸，逼我們受永遠熬煎。這是哪一件？就

白話韻文體下的立憲話語，確認了推進保路運動的法理依據和制度性支撐，也是在向民眾特別是保路同志會成員普及立憲知識，有助於他們行動起來更有底氣。

在現知保路運動史料中，財產利害關係話語顯得遠比立憲話語為多。不只是三篇韻文，還散見於其它的保路白話文。其目的都在於激發「款子全靠租股填」的民眾，產生危懼感和緊迫感，為保住自己的「血資」而奮起。

是這鐵路一端」。

這樣的財產利害關係話語，其後又見於《來日大難歌》[注十七]。此歌開頭回溯前此川漢鐵路的籌款過程：「銀子湊了萬萬千，也有官的商的款，也有土藥煙燈捐；最可憐的莊稼漢，一兩糧也出這項錢。要辦路因為那（哪）一件，怕的是外國佔路權。……款子全靠租股填，出租股我們都甘願，為的是要保四川鐵路權」。這裏「款子全靠租股填」一句，確實抓住了四川民眾內心的痛處。一九〇三年署四川總督錫良奏准川漢鐵路由四川自辦以後，從一九〇五年起至一九一一年五月二十二日清帝上諭為止對四川各地農戶（包括「莊稼漢」）所徵收的租股[注十八]，成為川漢鐵路所需資金的最主要來源[注十九]。但民眾對股票的認知有限，「多願以低價售去股票，庶得現錢使用」[注二十]。對於川民把「現錢」看得比股票為重的這種心態，盛宣懷視而不見。他在「鐵路幹路收歸國有」上諭頒發後的一九一一年六月一日，會同新上任的督辦粵漢、川漢鐵路大臣端方，致電護理四川總督王人文，提出對川漢鐵路公司股票「准其更換國家鐵路股票，六厘保息」，由端方和郵傳部「會同商派總辦，趕緊接辦」宜昌至夔州路段的「工程既用股款」（此電時間為農曆五月五日，按韻目代日被稱為「歌電」）[注二十一]。同日郵傳部電致王人文，請他與川漢鐵路公司密商將川路股票換為國家鐵路股票[注二十二]。另方面，郵傳部在一九一一年五月十八日稍前的公文中，認為川漢鐵路股票中沒有商股；而沒有商股就不能像對粵路、湘路、鄂路的商股那樣「發還現銀」[注二十三]。如此處理川路股票的有差別待遇，被《來日大難歌》指斥為「一切便宜他全占」，使四川民眾需求「現錢」的願望落空，「這本錢猶如瓦片丟在河中間」（按指「打水漂」，即費力大卻無收益之意）。

在筆者現知保路運動史料中，財產利害關係話語顯得遠比立憲話語為多；不只是上述三篇韻文，還散見於其它的保路白話文。其目的都在於激發「款子全靠租股填」的民眾，產生危懼感和緊迫感，為保住自己的「血資」而奮起。

三是愛國話語，建構盛宣懷的「賣國」形象

「賣國奴」一詞在保路運動前的白話文中即已出現[注二十四]。但最早給盛宣懷戴上「賣國奴」帽子的卻非白話文，而是鄧孝可在一九一一年六月十七日四川保路同志會成立稍前用淺近文言撰寫的《賣國郵傳部！賣國奴盛宣懷！》一文[注二十五]。隨後，前述保路白話文的《鐵路國有歌》續用「賣國奴」一詞，但沒有直接掛靠在盛宣懷姓名上；《四國借款合同歌》出現「漢奸」一詞，也沒有對盛宣懷點名。明確開始將盛宣懷汙名化的是《川民籲天歌》。此歌將盛宣懷稱為「老賊」，將他漫畫為「一個欺君賊民的大粉臉，……其人最兇險，橫而詐，忍而貪」，點名指斥他「誑借外債幾萬萬，對於英、法、德、美作漢奸」。

再後，《盛宣懷欺君、奪民、賣路、賣國的罪狀》[注二十六]這篇白話短文，具體聲討的則是前文述及的「歌電」，稱之為現在「最危險最傷心的事」，接著對「歌電」的內容一邊概述一邊批判。但此概述也有與前述《四國借款合同歌》中所稱該合同「要管萬萬年」相近似的話語誇飾，且對「歌電」原文有選擇性改寫。例如說川漢鐵路中從宜昌至夔州府路段「已經請美國工程司包辦」（但筆者查知「歌電」原文為「准用美國總工程司（師），……合同已分諮」，並非「包辦」）；又說川漢鐵路公司的股票就要被「改為國有鐵路票」（隱而不提「歌電」原文所說對這些股票將「六厘保息」，高於前此租股的年息四厘）；還說如果要郵傳部「籌還」這些股票，「就要借洋債；若是借洋債，就要照兩湖的辦法，把川省的財政拿出來作抵」（略去「歌電」原文「以（度支）部（所）有之川省財政作虛抵」一句中的「虛」字）等。接下來，此文如其

題目所示，分別用「奪民」、「賣路」、「賣國」三詞，對盛宣懷定罪。「奪民」是說盛宣懷要將川民的鐵路股本「一起拿去，絲毫不留，他才快心」，從財產利害關係上喚起民眾仇恨「他」。「賣路」是說盛宣懷簽字的「四國借款合同」，「既把兩湖財政作抵，又把湖廣鐵路也一併抵押出去，並且把我們夔關以下的鐵路也抵押出去，就是辦路的各樣權柄都失得乾淨的」（但實際上「四國借款合同」原文中並無將鐵路本身作為抵押的文字）。下文說盛宣懷「賣國」是因為他借外債修路「引鬼入室」，而鐵路「是一下子收不回來的」。此文最後還反問：「盛宣懷不想得扣頭（回扣），豈肯去上這宗賣路賣國的大當？」對其「賣國」形象追抹一筆「貪官」色彩。

為便於將盛宣懷「賣國奴」形象通過誦唱而印入民眾的記憶，《四川保路同志會報告》第十八號（一九一一年七月十八日）刊出羅一士《告全國父老書》一文，文後附有一首歌詞，聲討目標也是簽訂「四國借款合同」的盛宣懷，不僅指斥他「借了債，不甘心，鐵路幹線抵外人」，而且其恨罵之情緒傾瀉更為激烈，在「賣國奴」帽子之上，還疊加一頂「國賊」的帽子：

誰不罵，敗家子，一人惹禍一家累。賣國奴，何異此，罪惡通天不容死。恨！恨！恨！國賊盛，誤國欺君天下憤。起！起！起！吾民抵，力抵國賊同誓死！

在保路運動中被帶上「賣國」帽子者還有端方、川籍京官甘大璋和朝廷欽派的川漢鐵路公司駐宜昌總理李稽勳。但顯然是為了使鬥爭目標更為突出，這幾人所遭到的話語轟炸，遠不及盛宣懷為多。

四是文明秩序話語，加大免遭鎮壓的安全係數

「坐而言，起而行」[注二十七]，上述話語的張大其詞，自然是為了動員民眾「起！起！起！」從而投入「破約保路」的鬥爭。首先是動員川漢鐵路總公司所在地成都的民眾。接著是動員四川各府廳州縣的川路股民，為此由成都的保路同志會派遣其講演員攜帶保路文本（含上述白話文）分往各地，聯絡發起成立當地的保路同志協會。但隨之而來的問題是：如何在動員民眾奮起而成為行動集體的同時，也讓他們不打亂社會秩序？因為在建築物內聚眾集會這樣的行為，一旦集體出門不解散，就很容易發展為街頭政治（保路運動中民眾就反複多次向四川總督衙門請願），而街頭政治一般說來難免出現暴力行為。於是，為加大免遭鎮壓的安全係數，文明秩序話語也出現在保路白話文中。

上文述及的保路白話文，《四國借款合同歌》在讚揚「四川人結個同志團」、號召「不廢合同不解散」的同時，強調「一不是舉旗要造反，一不是釀禍的義和團，一不是仇教要把教堂來打爛，一不是領人把公使館來掀翻」。《法律保護歌》一面自辯說「有法律把腳步站，並不是聚眾鬧禍端」，一面強調說「定要團體結得堅，又不要仇洋仇教惹禍端，定要各守秩序保公安」，還預警說「若是暴動和騷亂，那就取名叫野蠻。野蠻的人兒討人厭，法律難將他保全」。《告全國父老書》所附歌詞則解釋「各教堂，須保全」的因由在於「恐釀禍事生牽連。滋了事，交涉纏，到底還是民賠錢」，呼籲「我同胞，勿暴動，毅力須由秩序用」。從這些話語中，不難看出其語義重心是提醒參與保路運動的民眾要與十餘年前的「義和拳」劃清界限，以免禍及自身。不止於此，《四川保路同志會報告》第六號（一九一一年七月一日）還登載《保路同志會白話告白》，教導「熱心愛國的國民，要學立憲文明國人的法子監督政府，死力要求他破約保路」，進而在告誡民眾不要「打教堂」時，明確添加一條規定：「不要有野蠻抗官府」的行動。

在與官方的博弈中，川漢鐵路公司特別股東大會和保路同志會為加大施壓力度，一九一一年八月二十四日決定開始罷市罷課。這成為保路運動在集體行動上隨

《告全國父老書》所附歌詞呼籲「我同胞，勿暴動，毅力須由秩序用」從這些話語中，不難看出其語義重心是提醒參與保路運動的民眾要與十餘年前的「義和拳」劃清界限，以免禍及自身。

這種向朝廷表達訴求和抗議的街頭政治的運作方式，在一九一一年的川漢鐵路公司特別股東大會上被提議通過，隨即被成都市民付諸實行。與這種實際行動的激進相應和，先皇話語也帶有新的特點。

即激進起來的標志，但卻促使保路白話文中的文明秩序話語顯得更加急切。四川保路同志會八月底發出《緊急號外第一號》，向民眾強調一定要自律：「最要緊的是我們這幾天緊保秩序，不要有暴動的錯處，被盛宣懷拿著。四川人已極文明，兩個月都無事。這幾天哪怕熬不過！但當此罷市罷學時候，人心驚惶，須得人人安靜，不生花頭」[注二十八]。八月三十一日，《西顧報》刊登《同志歌》，一方面要求民眾「切莫學昔年妄鬧紅燈教，打教堂，殺官長」，另方面特別提請民眾要「緊防無賴賊乘間暴動」，不然的話，就會「受牽連，遭殺戮，分明是正當的理由，都說是一夥強盜。骨堆山，血流濠，你說慘悼不慘悼！」[注二十九]如此重提並預設流血的慘景，顯示其對於來自外部的敵對勢力（盛宣懷和「無賴賊」等）的威脅和破壞，保持著高度的防範與警惕。

五是先皇話語賦予行動的正當性

先皇即已故光緒皇帝。運動初起時《鐵路國有歌》中即以「先朝的上諭掛在議事堂」作為反對鐵路國有政策的根據，因為前此在光緒朝曾經頒發過「庶政公諸輿論」的上諭，故而像鐵路的國有或民有這樣的「庶政」就不該不「公諸輿論」。其後《川民籲天歌》以「我先皇帝俯授民權」的回想，指斥鐵路國有政策「奪我路權」，「奪我飯碗」。到八月下旬成都各界發動罷市罷課期間，保路白話文用「先皇」將「先朝」人格化。其先皇話語，集中體現為《哭先皇帝歌》、《再哭先皇歌》[注三十]。

所謂哭先皇，是指民眾設立光緒景皇帝的「萬歲牌，日夕哭之，以冀朝廷感動，換回天心」；具體做法是在「各家門首均貼有黃紙」，書寫「光緒德宗景皇帝之神位」，兩旁分書「庶政公諸輿論」和「川路准歸商辦」（兩句均出自光緒生前上諭），民眾「朝夕焚香禱祝」[注三十一]。這種向朝廷表達訴求和抗議的街頭政治的運作方式，在前述的川漢鐵路公司特別股東大會上被提議通過，隨即被成都市民付諸實行。與這種實際行動的激進相應和，先皇話語也帶有新的特點。

《哭先皇帝歌》較短。首先是哭頌先皇頒佈「立憲的上諭」和《欽定憲法大綱》（一九〇八年八月二十七日），其次是指斥郵傳部和「賣國賊」盛宣懷對川人的「路款不還手太毒，千餘萬股本齊抓住，把川人當作捉肥豬」[注三十二]。這顯然與前述立憲話語、財產利害關係話語和愛國話語是同一套路，但歌中出現了前此未有的激進言詞：「遵法律是人民的義務，侵害了人民的財產是匪徒。非法律不准逮捕，這就算中國立憲的人之初」，將立憲的要旨解釋為保護民眾財產和人身安全（與《欽定憲法大綱》第六條、第三條相對應），這實際上是為民眾在當下現實中的激進行動（罷市罷課）提供法律依據。下文進而將其聲討目標升級（不只是限於盛宣懷）：「像今日這等惡政府，先皇若在定伏誅。新內閣就把強盜做，又非馬來又非驢」，將「政府」和「新內閣」（指「鐵路國有上諭」頒佈前一天成立的「皇族內閣」）置於立憲尺規的衡量之下，斥責為「惡」、「強盜」，從而與上文的「匪徒」相聯繫，為民眾捍衛「財產」的激進行動賦予合法性、正當性。

《再哭先皇歌》很長。這提供了較多的話語空間，更便於將本章前述的立憲話語、財產利害關係話語、愛國話語和文明秩序話語諸要素，融匯起來表述。但有所側重。此歌開頭追溯先皇實行戊戌變法「遭冤枉」的歷史曲折，接著列舉先皇生前所做「利國利民的大事」，第一件就是「立憲法，人心歡暢，庶政公諸輿論的聖訓煌煌」，但只是一筆帶過，轉而圍繞著先皇的第二件「大事」（「百姓權利官不搶，川漢鐵路准歸商」），著重展開其財產利害關係話語和愛國話語。與前此保路白話文的財產利害關係話語相比，此歌明確指斥盛宣懷要將川漢鐵路公司的七百萬兩現款奪

走，並將之與愛國話語相聯繫，言明盛宣懷之所以簽訂賣國的借外債合同，是因為「借成了，有折扣，可飽私囊；他自己，私開個，漢陽鐵廠，這幾年，折了本，無處生方」，進一步從謀取私利的人性負面來揭示盛宣懷賣路賣國的原因。此歌還重申文明秩序話語，強調民眾的激進行動並不是「因合同，吃了虧，仇教仇洋」。另一方面，此歌由於借用「先皇」這一政治語符作為護身符，得便觸及此前不便觸及的一條政治紅線，即開始批評最高領導人的「今皇」和「賢監國（指攝政王）」。一則說「賣國奴」盛宣懷「蒙蔽皇上」而「得了寵」；二則說「賢監國（指攝政王），也未曾想想，那有個，立憲國，容他們（指盛宣懷、端方等），如此強梁」；三則說「願先皇有靈，警悟今上；願先皇有靈，託夢攝政王」；最後乾脆挑明了說「勸君上，趕快把旨降，誅卻賣國盛奴，撤去無賴端方」，然後「將合同退謝外洋」，不要等到「人人怨，時日曷喪，民與偕亡」！搬出《尚書‧湯誓》中「時日曷喪？予及汝皆亡！」這數千年老話並略作改寫，為民眾壯膽鼓氣。

保路話語策略並不限於上述五種，滲入其間者還可列舉兩種。一是從中國傳統政治話語借鑒而來的「清君側」話語（主要顯現於八月二十四日成都罷課罷市前的保路白話文）。諸如：「告禦狀親到攝政王眼面前，不廢合同不解散」（《四國借款合同歌》）；「盛宣懷原來有些恍，一時蒙蔽攝政王。郵傳部好比攔天網，憑空一手遮太陽」（《鐵路國有歌》）；「哪知道我朝中出了一個欺君賊民的大粉臉」（指盛宣懷），「先用巧詞把君騙」（《川民籲天歌》）；「罪在盛宣懷一人，與我皇上無幹」[注三十三]；「論罪魁，惟盛奸（盛宣懷），政府外人俱無幹」（《告全國父老書》一文所附歌詞）；盛宣懷「欺君藐法定罪狀，千刀萬剮理所當」（《鐵路醒心歌》[注三十四]）等，都力圖將盛宣懷、郵傳部與朝廷、君王相切割，以看似維護皇權至上的話語修辭，離間並非鐵板一塊的朝廷，從而加大集中打擊盛宣懷的力度，對於敢於反貪官的一般紳民也很有鼓動作用。

二是民族危機語境下的「亡國」話語。諸如「同志團（即保路同志會），為哪件？為的亡國事兒在眼前」，「說到亡國誰心甘？」（《四國借款合同歌》）；「最近朝鮮是榜樣，半年以前國才亡」（《鐵路國有歌》）；「埃及國，是殷鑒，因重債，失江山」，「若是亡了國……亡國奴還常拖重枷擔。這就是我們子子孫孫，世世代代伸不起腰杆」（《川民籲天歌》）；「自從倭寇小奴侵中華，德、美、英、法欲更肆」，「倘再苟且任偷安，亡國之禍在眼底」，「國家社稷難保存，田園妻子安足恃」（《保路同志會喚起國民長歌行》[注三十五]）；「哪個不怕亡國慘，身家性命都有關」，「此回若不早打點，全國利權都喪完」，「國家興亡在此定，毛將焉附皮無存」（《鐵路醒心歌》）；「盛宣懷訂條約硬將川、鄂、湘、粵鐵路全全拿與英、法、德、美四國的洋人辦，眼睜睜，就斷送我大中國四百兆父老兄弟姐妹的性命在那四國洋人手中間」（《創一錢捐修鐵路歌》[注三十六]）等，將訂立「四國借款合同」提升到「亡國」的高度，援引被日本吞併不久的朝鮮和已淪為英國殖民地的埃及為例，進行預警，點明身家、性命、田園（財產）與國家的關係猶如毛離不開皮的關係，通過強調亡國的危懼感來激發民眾對於保路的緊迫感。

三

在清末四川保路運動中，保路白話文依託於保路報刊等載體而得到廣泛傳播。其主要載體的《四川保路同志會報告》第一號（一九一一年六月二十六日）印三千份；一星期後出版的該報第七號（一九一一年七月二日）宣稱該會文牘部前此「發出印刷物已十六萬有餘件」（含郵寄）；到七月中旬該報增至一萬五千份；其後該報發行量最多時據稱達五至六萬份——這個資料

保路白話文的話語策略，從中國傳統政治借鑒清君側力話語，力圖將盛宣懷、郵傳部與朝廷、君王相切割，離間並非鐵板一塊的朝廷，從而加大集中打擊盛宣懷的力度，對敢於反貪官的一般紳民也很有鼓動作用。

民族危機語境下的「亡國」話語，將訂立「四國借款合同」提升到「亡國」的高度，進行預警，點明身家、性命、田園（財產）與國家的關係猶如毛離不開皮的關係，通過強調亡國的危懼感來激發民眾對於保路的緊迫感。

如果屬實，則在當時中國報界領先。其發行量這樣大，除「分用及張貼外」[注三十七]，也因其為易印、易發、易攜帶的傳單型快報（僅有四版，各版的面積約為現今的B4印紙尺寸）。另一重要載體的《西顧報》，發行量最多時為一萬五千份。值得注意的是，保路白話文不僅與保路報刊上的淺近文言相應和（詳另文），共同為保路運動造勢，而且成為保路同志會所派講演員到四川省內各府廳州縣（乃至鄉鎮）進行演說、演唱的文本依託，動員各地民眾成立保路同志協會，從而形成了以成都為同心圓的保路運動的勢力範圍圈[注三十八]。其間，保路白話文中的韻文對下層民眾所起的動員作用甚大，講究修辭功用（詳另文[注三十九]），且融入四川方言詞彙，適合演唱，更朗朗上口，更曉暢，更激揚，更悲情，更能拉近與受眾（下層民眾）的視聽關係，從而喚起他們的共鳴[注四十]，起而抗爭。

與保路話語的高聲喧嘩相對，四川的官方報刊和官方白話文則處於失語狀態。從保路運動爆發後到趙爾豐（署四川總督）被清廷緊逼而轉向鎮壓保路運動之前，現存《四川官報》和《四川教育官報》這兩種主要的四川官方報刊，前者僅僅只是在「諭旨」欄目裏轉載過清廷一九一一年六月二日嚴詞申斥王人文（護理四川總督）「率行代奏」四川紳民保路訴求的上諭[注四十一]，轉載過郵傳部奉旨查核四川鐵路公司虧倒鉅款的奏摺[注四十二]；後者則連這樣的奏摺也不轉載；其間全然看不到地方政府部門對於保路民眾解釋、規勸或禁遏的舉措，故而可謂態度中立。四川官媒這樣的中立態度，與王人文、趙爾豐先後兩位總督對保路運動所持「理解之同情」的態度有關（參看筆者的另文解析[注四十三]）。但之所以如此，也與上述保路白話文的話語策略運作有關。由於保路白話文中沒有「反滿」、「革命」的詞彙（儘管一九一一年八月下旬成都罷市罷課後出現「惡政府」等針對北京的激進詞彙），這不但對於四川紳民，而且對於四川地方官員（含成都將軍玉昆等滿族高官），都有打消其顧慮而激起其同情或支持保路運動的作用，同時也有助於形成以四川地方官員和保路紳民為一方，而以朝廷和中央政府高官為另一方的博弈格局。

上述保路白話文的話語策略中，特別有利於保路陣營進行博弈的是文明秩序話語和先皇話語。文明秩序話語的直接實效，就是有助於當時成都民眾自控其行動不至於暴力化，以至於趙爾豐在清廷諭旨一而再、再而三逼令他「嚴行彈壓」時，也難以立即找到口實而下手。在成都罷市稍後，保路同志會開會集議時認為「此次罷市，固由萬眾決心，又未無端暴動，故行政官長無如我等何也」[注四十四]。此話由其後趙爾豐一九一一年八月二十六日致內閣大臣那桐的電文可證：川人「因交路查款之電，罷市罷課，聲稱實係不得已之籲懇，非敢圖逞。似此本應懲治，然人民皆未滋擾暴動，礙難拿究，恐更因之激成事變」[注四十五]。

先皇話語在保路話語中最具謀略性。雖然《再哭先皇歌》聲辯說「一不是欺聖上年幼敢怨望，二不是借先皇來形容我攝政王」，但四川高官和北京的朝廷都心知肚明：保路紳民正是由於不滿今朝才懷念先皇，借著先皇批今皇（實際上就是借先皇來批五歲小兒今皇的父親攝政王）[注四十六]。但由於先皇話語植根於清朝的皇統（儘管它是建基於少數民族入主中國的暴力征服），加之有官方認可的立憲話語來精心包裝，這就讓掌控清朝中央權柄的攝政王等對之難以否定，因為否定先皇就會導致否定當下清朝中央自身的合法性。先皇話語這種難以否定性，以其居高臨下的話語優勢，一方面給予保路民眾較大的安全感（有先皇護佑而不怕鎮壓），鼓勵他們不但敢在自家門首設立先皇牌位，進而敢在各個街頭搭建供奉先皇的聖位台，乃至有「頂戴德宗景皇帝（即先皇光緒）神牌

遊行於路者」，聯合演出街頭政治的活劇；另一方面，先皇話語也使得官方對於保路紳民的鎮壓也難免有所顧忌。上述趙爾豐致那桐的電文就說：成都「各街衢皆搭蓋席棚，供設德宗景皇帝萬歲牌，輿馬皆不得過，如去之必有所藉口。更有頭頂萬歲牌為護符，種種窒礙，不得不密為陳告」；無奈之下，趙爾豐只好口氣猶豫地請示說「可否敬謹將萬歲牌焚化，奪其所恃？」

在北京的朝廷三番五次下達諭旨的嚴厲催逼和即將被朝廷「治罪」的恐懼下，趙爾豐一九一一年九月七日誘捕了蒲殿俊（四川諮議局議長）、羅綸（四川諮議局副議長、保路同志會交涉部長）和保路報刊重要人物鄧孝可等十二人。成都民眾聞訊後迅即在「省城各街同志會首人」的「約集」下，「手捧先皇牌位及香盤」，聚集到四川總督衙門前「請命營救」，要求放人。為此他們遭到了射殺，史稱「成都血案」。但即使是這樣，成都民眾也沒有像聞訊趕來圍攻成都城的四川各地保路同志軍那樣集體轉身為暴民（這一點歷來被研究者所忽視）。這不僅是由於當時成都城內有大量兵警[注四十七]，也是由於文明秩序話語在繼續起作用。就在「成都血案」的當天，趙爾豐以「違逆報律」為理由查封了保路報刊[注四十八]。趙爾豐似乎是由於看到了白話文的威力，為奪回話語權，趕緊發佈一系列白話告示[注四十九]，還命由四川官報書局總辦余大鴻匿名印行《正俗新白話報》，致力於建構保路「同志會逆狀暨官軍勝仗」的輿論[注五十]。但為時已晚，加之官方白話文所慣有的勸誘加威嚇等話語特質，難以服眾，仍然不能扭轉其話語弱勢。況且趙爾豐既已欠下了血債，也就很難被民眾饒恕，他的頭顱很快就被祭了「成都血案」中死難者的亡靈。而清朝本身，也在與立憲派、革命黨人和民眾的博弈中，被四川保路運動所引發的革命浪潮所顛覆。其要因之一，也在於在清末新政時期的報刊總數中，官報僅佔十二分之一這種輿論格局上的民間話語強勢與官方話語劣勢[注五十一]。

保路白話文中的韻文對下層民眾所起的動員作用甚大，講究修辭功用，且融入四川方言詞彙，適合演唱，更朗朗上口，更曉暢，更激揚，更悲情，更能拉近與受眾的視聽關係，從而喚起他們的共鳴，起而抗爭。

[注一]相關論文有夏曉虹的《晚清白話文運動的官方資源》（《北京社會科學》二〇一〇年第二期）和《作為書面語的晚清報刊白話文》（《天津社會科學》二〇一一年第六期；又見於馮勝利主編《漢語書面語的歷史與現狀》（北京大學出版社，二〇一三年）等，著書有胡全章的《清末民初白話報刊研究》（中國社會科學出版社，二〇一一年）。

[注二]劉世龍《白話文と社會動員》，辛亥革命百周年紀念論集編集委員會編《綜合研究：辛亥革命》，岩波書店，二〇一二年。

[注三]該上諭全文見《四川五日官報》辛亥四月下旬下冊，頁五。

[注四]史和、姚福申、葉翠娣編《中國近代報刊名錄》（福建人民出版社，一九九一年）相關各頁、何一民《辛亥革命時期的四川報刊》（《歷史教學》一九八三年第一期）、唐瓊、龍偉《簡論成都近代最早報刊的發展》（《新聞界》二〇〇九年第六期）等。

[注五]戴執禮編《四川保路運動動史料匯纂（上）》（中央研究院近代史研究所史料叢刊二三，一九九四年），頁一五五、六八三至六八四。

[注六]「四國借款合同」為簡稱，即一九一一年五月二〇日由郵傳部大臣盛宣懷奉旨與英、法、德、美銀行團在北京簽訂借款六百萬英鎊的合同，全稱為《湖北湖南兩省境內粵漢鐵路、湖北省境內川漢鐵路借款合同》。

[注七]《四川保路同志會報告》第九號（一九一一年七月六日）所刊《保路同志會宣言書》在解釋這個宗旨時指出：「保路者，保中國之路不為外人所有，非保四川商路不為國家所有」。但筆者認為：透過此類話語修飾來看，保路運動實際運作的指向，仍是「保四川商路不為國家所有」。參見前揭戴執禮編《四川保路運動動史料匯纂（上）》，頁六〇七、八二九

由於保路白話文中沒有「反滿」、「革命」的詞彙，不但對於四川紳民，而且對於四川地方官員，都有打消其顧慮而激起其同情或支持保路運動的作用，同時也有助於形成以四川地方官員和保路紳民為一方，而以朝廷和中央政府高官為另一方的博弈格局。

等。

[注八]前揭戴執禮編《四川保路運動動史料匯纂（上）》，頁九六〇至九六一。

[注九]何一民《〈四川保路同志會報告〉簡介》（《歷史教學》一九八三年第一期）、代執禮《四川保路運動時期的重要報紙——西顧報》（《四川文物》一九八四年第四期）、王綠萍著《四川近代新聞史》（四川大學出版社，二〇〇七年）第七章。

[注十]參見伍松喬《保路先鋒手書辛亥珍貴史料：羅一士遺稿在蓉發現》，載《四川日報》二〇〇一年九月二十五日第五版；黃綬《蒲殿俊與四川保路運動》(四川省政協文史資料委員會編《四川文史資料集粹》第一卷：政治軍事編)(四川人民出版社，一九九六年)，頁一三三的註腳。

[注十一]《鐵路國有歌》署名為「大江東」，刊載於《四川保路同志會報告》第三號至第五號（一九一一年六月二十八日至三十日）。本文引用的保路白話文各篇，凡初次注明出處後，為節省篇幅，後續引用不再注。據四川省圖書館所藏原件，此歌「第二場」首言「昨日裏，開大會，發生一個好現象：人心不死國不亡」，緊接著下文就具體記述「昨日」（一九一一年六月十七日）川漢鐵路公司臨時大會上鄧孝可、程瑩度、劉聲元等發表保路講演的要旨、羅綸（四川諮議局副議長）提出不准官方對川漢鐵路公司查帳、組建保路同志會、請護理四川總督王人文代奏該會會眾的訴求等方策。

[注十二]《大清德宗景皇帝實錄》卷五六二。

[注十三]《法律保護歌》署名為「湘江羅漢」，刊載於《四川保路同志會報告》第九號（一九一一年七月六日）。

[注十四]《四國借款合同歌》署名「搖旗喊」，刊載於《四川保路同志會報告》第二號、第三號（一九一一年六月二十七、二十八日）。

[注十五]《川民籲天歌》署名為「保路同志會」，刊載於《四川保路同志會報告》第六號（一九一一年七月一日）。

[注十六]此段鐵路雖涵蓋湖北境內，但曾經由湖廣總督張之洞和四川總督錫良會同奏定由四川修築。川漢鐵路公司改名商辦後，一九〇九年十二月十日宜昌舉行了川漢鐵路開工典禮，詹天佑、李稽勳等參加。

[注十七]《來日大難歌》署名為「齊吶喊」，刊載於《四川保路同志會報告》第十三號（一九一一年七月十二日）。「齊吶喊」也是四川民間曲藝「金錢板」的一種名稱。

[注十八]「租股」又稱「鐵路捐」，「租」即田賦（土地稅），「股」即股份，向四川全省農戶攤派。一九〇五年一月錫良奏定的《川漢鐵路集股章程》規定：凡是年收租十石穀子以上的農戶，即抽穀三斗（十斗等於一石）作為川漢鐵路公司的股金。租股每股為銀五十兩，年息四厘。

[注十九]郵傳部一九一一年五月十八日稍前的公文，述及川漢鐵路公司已收一千六七百萬兩的股票中「租股居多數，官股、商股、民股只約占三分之一」（前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（上）》，頁五九二）。另據川漢鐵路總公司一九一一年公佈的《總纂實收數目簡明表》（見《四川款目說明書》，中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯組編《近代史資料》總第六十四號，中國社會科學出版社，一九八七年），該公司在一九〇四年至一九一〇年底的六年間，實籌股款總額為一千一百九十八萬三千零五兩,其中約百分之七十七點五為租股。一九一一年五月二十二日清帝頒發上諭，下令停收四川湖南兩省的租股（前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（上）》，頁五七三）。

[注二十]《芻言報》一九一一年十月七日，轉引自宓汝成編《中國近代鐵路史資料（一八六三至一九一一年）》（中華書局，一九六三年）第三冊，頁一〇九〇。

[注二十一]前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（上）》，五八四至五八五。

[注二十二]前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（上）》，頁五九〇。

[注二十三]前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（上）》，頁五九二、五九七。

文明秩序話語的直接實效，就是有助於當時成都民眾自控其行動不至於暴力化，以至於趙爾豐在清廷諭旨一而再、再而三逼令他「嚴行彈壓」時，也難以立即找到口實而下手。

[注二十四]一九〇三年創辦的通俗刊物《繡像小說》次年第三十一期至一九〇五年第四十八期連載吳濤從日文轉譯為白話文的德國小說，即以《賣國奴》為題。

[注二十五]刊載於四川諮議局機關報《蜀報》第十二期（一九一一年六月中旬）。鄧孝可任該報主筆。筆者此文前已述及四川保路同志會成立後，其文牘部部長就是鄧孝可。

[注二十六]《盛宣懷欺君奪民賣路賣國的罪狀》署名為「劉四」，刊載於《四川保路同志會報告》第一一號至十三號（一九一一年七月八日、十日、十二日）。

[注二十七]荀況《荀子•性惡》：「凡論者，貴其有辨合，有符驗，故坐而言之，起而可設，張而可施行」。

[注二十八]前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（中）》，頁九六一。

[注二十九]《西顧報》第三十五號（一九一一年八月三十一日），前揭戴執禮編《四川保路運動動史料匯纂（下）》，頁二一九五。

[注三十]《西顧報》第三十二號、三十三號（一九一一年八月二十八、二十九日），前揭戴執禮編《四川保路運動動史料匯纂（下）》，頁二一八八至二一九一。

[注三十一]其具體做法是「各家門首均貼有黃紙」，書寫「光緒德宗景皇帝之神位」，在其兩旁分書「庶政公諸輿論」和「川路准歸商辦」（兩句均出自光緒生前上諭），民眾「朝夕焚香禱祝」。前揭戴執禮編《四川保路運動動史料匯纂（中）》，八九〇、八九二。

[注三十二]四川的土匪綁架有錢人而勒索財物，叫「捉肥豬」。

[注三十三]《保路同志會白話告示》，刊載於《四川保路同志會報告》第六號（一九一一年七月一日）。

[注三十四]《鐵路醒心歌》署名「華陽張繼留」，刊載於《四川保路同志會報告》第一九號（一九一一年七月十九日）。

[注三十五]《保路同志會喚起國民長歌行》署名「陳價藩」，刊載於《四川保路同志會報告》第十四號（一九一一年七月十三日）。

[注三十六]《創一錢捐修鐵路歌》署名為「西充黃綬」，刊載於《四川保路同志會報告》第三十五號、三十六號（一九一一年八月十八、二十日）。

[注三十七]《四川保路同志會報告》第十號（一九一一年七月七日）。所謂「分用」，包括免費的「分送」，見該報第十六號（一九一一年七月十五日）所刊《本會謹告》、第七號（一九一一年七月二日）所刊《本報緊要廣告》。

[注三十八]參看Speech Activities and Social Mobilization by Liu Shilong, *Chinese Studies in History*（Armonk NY: M. E. Sharpe），Volume 46, Number 1 / Fall，2012.

[注三十九]諸如利用「喪家狗」、「牛馬」、「肥豬」等動物喻像，自居弱勢，以便激發民眾的悲情、悲憤而奮起。

[注四十]例如《哭先皇歌》刊出並單張印發後，成都城內有個「向以打道筒為業」的張瞎子，請人將此歌詞「教讀數十遍」，然後在成都城東門和北門一帶沿街彈唱，「人多感泣」（前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（中）》），頁一〇六八。

[注四十一]《四川五日官報》辛亥（一九一一年）五月下旬上冊，公佈類，頁一。

[注四十二]《四川五日官報》辛亥（一九一一年）六月中旬下冊，參考類，頁三至五。

[注四十三]劉世龍《辛亥年「趙屠戶」名實蘊涵初探》，載《社會科學研究》二〇一三年第二期。

[注四十四]《成都特別通信十四：七月十二日（一九一一年九月四日）第一函》，見《民立報》一九一一年九月二十一日，轉引自前揭戴執禮編《四川保路運動動史料匯纂（中）》，九三一至九三二。

[注四十五]前揭戴執禮編《四川保路運動動史料匯纂（中）》，頁八九四。

[注四十六]像先皇話語這種既意在言內也意在言外的修辭技法，在保路白話文的話語策略中，對敵方最具殺傷力而對己方最具保護力。這種修辭技法也投影於歷史的延長線，諸如後來中國政治運動中衍化出

先皇話語這種難以否定性，以其居高臨下的話語優勢，一方面給予保路民眾較大的安全感，另一方面，先皇話語也使得官方對於保路紳民的鎮壓也難免有所顧忌。

的「打著紅旗反紅旗」、乃至於中國近年來「唱紅歌」的「唱者之意不在毛（澤東）」等手法。

[注四十七]成都各界罷市罷課期間，「陸軍第六七標、六八標、巡防第一營、第四營分紮各街十字口，槍上貫刺刀，大有應戰之勢」（前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（中）》），頁八九四。

[注四十八]陳旭麓、顧廷龍、汪熙主編《辛亥革命前後——盛宣懷檔案資料選輯之一》（上海人民出版社，一九七九年），頁一四〇；前揭戴執禮編《四川保路運動史料匯纂（中）》，頁一七三一。

[注四十九]現知史料中所見保路運動中趙爾豐的白話告示，幾乎都在一九一一年九月七日成都血案後。

[注五十]秦枏《蜀辛》卷上，隗瀛濤、趙青主編《四川辛亥革命史料（上）》(四川人民出版社，一九八一年)，頁五三六。

[注五十一]據現知資料，中國一九〇一年至一九一一年的報刊總數為一千二百八十三種，其中官報為一百零六種；同期的白話報刊至少有二百四十種，其中官方所辦者僅有十八種（大都創辦於「預備立憲基礎」上諭之後）。參見前揭史和、姚福申、葉翠娣編《中國近代報刊名錄》、李孝悌著《清末的下層社會啟蒙運動（一九〇一至一九一一年）》（河北教育出版社，二〇〇一年），頁二五四至二五五、中國第一歷史檔案館《晚清創辦報紙史料》（《歷史檔案》二〇〇一年第一至四期）、李斯頤《清末十年官報活動概貌》（《新聞與傳播研究》一九九一年第三期）、前揭胡全章著《清末民初白話報刊研究》，頁四四三等。

Political Game and Discourse Strategies in Vernacular Chinese: Focusing on the Sichuan Railway Protection Movement of the Late Qing Dynasty

Liu Shilong (School of History and Culture, Sichuan University, China)

Abstract: Research on vernacular Chinese in late Qing dynasty from a literal historical perspective is scant. Researchers have historically overlooked the usage of vernacular Chinese in the Railway Protection in Sichuan as well. This article analyzes the discourse strategies the vernacular language used in the Sichuan Railway Protection movement. The strategies were used to serve the purpose of the movement—breaking the treaty but keeping the railway. The strategies used include discourse addressing concerns of constitutionalism, self-interest, patriotism, and civic order. Discourse of the deceased emperor Guang Xu was also borrowed, as well as the discourse of "ridding the evil ministers of emperor," which was borrowed from Chinese traditional politics language, and the discourse of "vanishing nation" to evoke the sense of national crisis. These discourses were not "against Qing dynasty government" nor "revolution", but were powerful in encouraging the gentry and commoners to participate in the movement. Furthermore, it drew the "understanding and sympathy" from high officials such as Renwen Wang and Erfeng Zhao. As a result, these strategies helped the Baolu faction gain an advantage against the Qing court in public discourse, and the disadvantage in discourse of the government was a major reason that Qing dynasty was overthrown by the revolution ignited by the Railway Protection Movement. The discoursal strategy of Baolu vernacular (especially the most strategic discourse of the deceased emperor) continued to evolve in history.

Key Words: Vernacular, Discourse Strategy, Political Game, late Qing Dynasty, Sichuan Railway Protection Movement.

晚清的報刊造勢與白話升格

——晚近中國文學生態的一種考察

■ 宋薈彧

復旦大學中文系

摘　要：白話取代文言，獲得主流話語權，進而成為新文學的基本表達方式，這一歷史進程並非一蹴而就，也遠非現代文學史簡單的線性敘述所能概括。自晚清以來，在圍繞著新與舊、中與西、因與替而爭論不休的歷史語境下，白話升格作為一個非常複雜的歷史過程，是制度變革、思想啟蒙、文學改良等社會思潮與社會實踐交互作用的呈現。白話經典地位的確立，從一個側面反映出中國文學由傳統走向現代的紛繁複雜，是斷裂、交叉與可能性的多主題變奏。晚清報界的主創、編輯、寫手與讀者，是白話升格的直接推動力量，也正是日後新文學登場的最初拉幕者。

關鍵詞：晚清；白話升格；報刊造勢；古今演變。

晚清以來，在圍繞著新與舊、中與西、因與替而爭論不休的歷史語境下，白話升格作為一個非常複雜的歷史過程，是制度變革、思想啟蒙、文學改良等社會思潮與社會實踐交互作用的呈現。

一、有關「一場火災」的兩種書寫

一九〇八年第三十六期《競業旬報》分別在「詞苑」「小說」專欄刊登胡適舊體詩與葉德真的白話文，二人寫作緣起皆因《安徽白話報》的失火事件。在晚清白話報刊史上，這是一個饒有興味且內涵豐富的話題，對理解文學的古今演變進程大有助益，故值得深究。

1.同刊的「同題共作」

一九〇八年十二月十四日，《競業旬報》「詞苑」專欄刊登胡適以淺顯文言寫作的一首舊體詩（後題《慰李莘伯被火》）[注一]，據詩前小序，考李莘伯為李燮樞，與安徽籍革命黨人李鐸等於清光緒三十四年創辦《安徽白話報》並擔任主編。該刊在上海刊行，是清末最早用白話文紀事的報刊之一，線裝毛邊紙，豎行石印，第七期改鉛印，白話、文言並用，宣統元年停刊。

這首詩的內容是表達對友人李氏之不幸身歷火災、劫後餘生的撫慰，對其慘澹經營的事業毀於一旦表現出無限同情與惋惜，詼諧調侃的語調頗有遊戲的意味，與詩的主題似不吻合，姑且不論。然詩的形式是中規中矩的古體，在古風遺韻的氛圍營造上，小序的遣詞造句甚至比詩歌本身更有歷史感，但新名詞「安徽白話報」則顯示出現代產物在古詩語體中的突兀，與詩中的舊典成語難以渾然一體。

與胡適的詩同時刊登在《競業旬報》的署名「德爭」的《記事小說：安徽白話報社被火記》，可看做是胡詩的同題異作。作者葉德真是胡適的好友，同為《競業旬報》編輯，較之胡詩，葉文是一次與傳統決絕的書寫實踐。

這是一篇充斥著大量口語的白話小說，與文學史此前的白話小說相比，此小說在行文中反覆出現的諸如「哈哈哈」「呵呵」「唔」等擬聲詞、嘆詞，給讀者造成強烈的現場感。這種輕鬆活潑的語言營造出詼諧幽默的氛圍，嘻哈調侃的基調甚

無論是從內容上還是從形式上分析，晚清同刊同時刊載的胡適的舊體詩與葉德真的白話小說都是新、舊文學斷裂帶上的一次意味深長的「同題共作」，或稱為策略不同、各有偏好的書寫實踐。

至與此文通報災難、表示慰問的主旨完全相悖。作者在交代小說時間、地點、人物、環境、事件等要素時採用的那種自問自答的方式，明顯瑣屑拖遝，充分表現出尚處新、舊文學之交的新型白話小說在探索階段尚有粗糙稚嫩的實驗性特徵。小說開頭吊讀者胃口的架勢，更像是宋元話本的「得勝頭回」，帶有明清章回體的「話說」「欲知」的遺痕：「戊戌冬月十一夜，兩點半鐘，火起，什麼地方？上海馬立師路馬德里三弄一千五百五十二號。唔，不好。一千五百五十一號也燒去了。呀。一千五百五十一號，不是安徽白話報社麼。答道，不錯不錯，果然是的。呵呵。哈哈哈」[注二]。

這種對話體的寫作方式在一定程度上造成行文在敍事視角上的混亂：作者時而充當事件的親歷者（第一人稱敍述），時而扮演事件的旁觀者（第三人稱敍述），時而是面向讀者的直接對話，時而是面向公眾的大聲疾呼，總之，這篇小說因敍事視角的不斷變換造成情結主線的遊離，看上去更像是不同文體拼湊起的四不像。

從形式上看，這篇小說的板式設計也極有特色。首先是繁體豎排，與晚清白話報的一般排版格式一致，全文以空格代替標點，凡空格處代表一個意群的中斷或結束，這也算是標點通行之前的一種斷句方式的嘗試。為突出強調作者所要表達的重點，白話報借鑒了古詩文評點的標識格式，體現了現代出版印刷業優勢與古典批評獨特傳統於一體的有效結合。古代詩文、戲曲評點本的專門符號「、」「〇」「◎」都成為作者於文字之外的表情達意的輔助工具。

如：「、」表示悲傷、無奈等消極情緒，「〇」表示一般性的提醒，「◎」表示極其強烈的肯定、好感、讚揚語氣。為突出所要強調的重點，引起讀者注意，除運用舊式的評點符號外，還利用現代印刷術的便利，將所強調的字句放大字型大小濃墨加粗。這種繁體豎排、以空格代點斷、借鑒專門的評點記號作表達情緒的提示符的白話文板式，不獨此篇，在晚清的許多白話報刊中頗為常見。《競業旬報》第三十二期漢卿的《論白話報》（文字是要各個都懂得的），這裏以「（）」代替了引號的強調作用。繁體豎排，行間「去代言語的」「人人看得懂」放大字型大小，濃墨加粗，是雕版印刷古籍正文後雙行小注板式特徵的遺留。

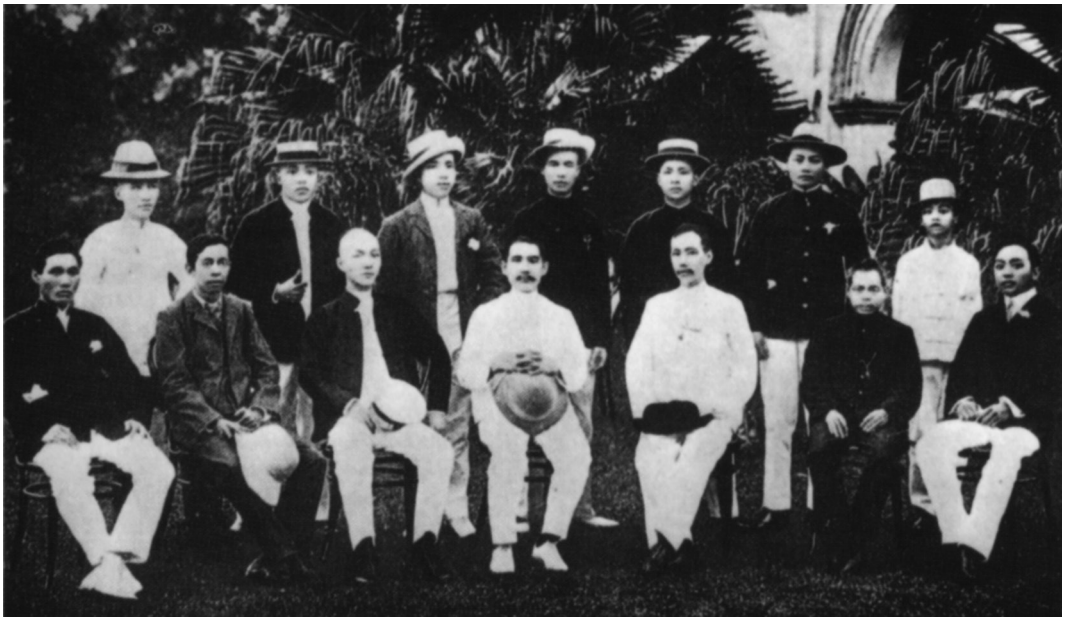
總之，無論是從內容上還是從形式上分析，晚清同刊同時刊載的胡適的舊體詩與葉德真的白話小說都是新、舊文學斷裂帶上的一次意味深長的「同題共作」，或稱為策略不同、各有偏好的書寫實踐。無論是舊瓶裝新酒還是新壇盛陳釀，都存在一個先鋒不新、傳統不舊的斷裂與交叉——無論文言古詩還是白話小說，在守成與新變中注定會出現瞻前顧後、左張右望的支絀、尷尬與局促。

白話的絕對性優勢已經初見端倪，文言的黃昏也是難以挽回的歷史背影，世變時遷的斷裂帶展示的恰是無法割裂的延續——不管怎樣，古典都是拋不去的文化基因，但面對全新的時代，傳統突然變得孱弱不堪，舊文學獨佔鰲頭、一家獨大的場面確實難以為繼了。同樣，無論如何，新文學淡妝濃抹的出場，所擦不去的是沉澱了幾千年的歷史油彩，舞台上的程式是全新的，但唱念做打中，依然還有那綿延千年的老式做派。

2.斷裂與交叉：晚清白話報折射出的新變與守成

中國現代文學的起源問題，早已得到學術界的普遍關注。王德威把問題重心放在文學所折射出的現代性上，將現代文學的發生上溯到晚清。他從晚清小說研究切入，敏銳地發現，現代社會的一套思維方式、價值準則與行為規範，實際肇始於晚清[注三]。「沒有晚清，何來五四」的命題一經提出，即得到學界諸多學人的積極回應。陳平原、夏曉虹是中國大陸學界對「王

根植於民主國家、現代社會的最基本的時代精神內涵與個人價值取向，逐步滲透到晚近中國的知識觀念、價值譜系、信仰世界中，從根本上衝擊、瓦解以至置換了傳統經典建構起的古代中國的思想世界。



氏命題」的最早張目者[注四]。與王德威關注小說思想的現代性不同，陳平原主要從小說的表現形式角度，進一步指出晚清文學的新變。古典學者章培恒則從古今演變的視角，認為古代文學與現代文學之間存在一個接續其中的近代文學，並指出近代文學在人性覺醒、世界視角、藝術特徵三個方面，起到承前啟後的作用[注五]。

古典小說，無論是文言體還是白話體，在敍述視角上，一般採取第三人稱敍事，是全知視角。不論是聽其複述還是看其描述，讀者都是被告知的一方。而報刊所載的白話小說，採取了一種迥異於前的對話體寫作——行文中，讀者不再是作者想像中的信息的被告知方，而是作為談話行為的傾聽者及預設的回應者。並且，這種作者與讀者的交流並非一對一，而是一對多，作者同時面對的是不同的對話方，故出現了這種行文上的作者身份混淆與邏輯混亂，作者一會是面向記者的消息提供者（表現為客觀敍述），一會是面向看客的信息傳達者（表現為主觀評論）。

這種敍事視角的雜糅，破壞了小說的邏輯結構。第三人稱全知視角下，作者置身事外，冷眼旁觀，敍事成為客觀彙報。當事者的災難在小說作者的敍述中，就像是一場無關緊要的鬧劇，使得災情報導顯得不近人情。而小說敍述一旦偏離此旁觀視角，作者就進入事件，大發議論——「耐得勞苦」「國也可救，仇也可復，天下斷沒有不成功的事了」[注六]，與主人的遭遇相比，這政治口號未免太不合時宜。此種「卒章顯志」寫作模式恰是該時期報刊體白話小說的一個共同點：以小見大的創作策略，內涵家國情懷、啟蒙救亡的多主題變奏，最後形成小說結尾處的美好願景、振臂疾呼，本意是曲終奏雅，但過度的生發演義、一味拔高之語，除應當時當世之景外，一定突出個人之於家國的至關重要。

對於今日讀者，早期報刊體白話小說的那種上升到家國意義的「卒章顯志」式的結尾更像是生硬、幼稚的政治口號。或許這種小說自誕生的那一刻就不以追求純文學的美學價值為旨歸，而是自覺承擔起如古典小說、戲曲一類的通俗文學那種面向普通民眾的教化作用。從主旨上看，早期的報刊體白話小說仍然以說教歸化，勸善懲惡，傳播知識為根本。

近代以來的民族國家觀念、民主自治理想、個性解放的追求、對尊嚴獨立等基本價值的崇尚，等等，根植於民主國家、現代社會的最基本的時代精神內涵與個人

新文學，尤其是白話寫作，是如何秣馬厲兵、蓄勢待發、一鼓作氣，以至最後一舉定乾坤，這是一個問題的兩個面向——傳統在反思為何退場，先鋒在追溯如何起家。

價值取向，逐步滲透到晚近中國的知識觀念、價值譜系、信仰世界中，從根本上衝擊、瓦解以至置換了傳統經典建構起的古代中國的思想世界。

晚清的白話報為新式小說的創作實踐提供了一個有效的實驗平台，與白話小說全面自覺的文體實驗相比，古體詩之刊登在版面空間、創作閱讀圈子上都有很大的局限性。與胡適同時期的他作相比，《慰李莘伯被火》可以看做其在進入新詩寫作之前的與古典寫作方式的一次告別，此後無論是公開出版的學術著作、文學創作還是私人化的尺牘、個人化的日記，胡適在表達方式上並未表現出對古典的留戀。雖然在走上現代學術與創作之路前，他深受傳統思想文化的滋養薰陶，但胡適是以新文化旗手的身份進入現代學術史的，並且終其一生致力於白話的寫作。胡適的這種預流之舉，較之當時同樣身處新舊文化轉型期的舊式文人，更具變革風氣的先鋒性。在《四十自述》中，胡適追憶起最初走上現代學術之路的歷程，言：「這幾十期的《競業旬報》，不但給了我一個發表思想和整理思想的機會，還給了我多作白話文的訓練……光緒宣統之間，范鴻仙等創辦《國民白話報》，李辛白辦《安徽白話報》，都有我的文字……我不知道那幾十篇文字在當時有什麼影響，但我知道這一年多訓練給了我自己絕大的好處。白話文從此成了我的一種工具。七八年之後，這件工具使我能夠在中國文學革命的運動裏做了一個開路的工人」[注七]。

胡適早年在上海中國公學學習時兼職《競業旬報》的編輯，這份雜誌為他駕馭白話、走上新文學創作道路提供了練筆機會。值得注意的是，一九〇七年前後，恰好又是胡適的閱讀興趣轉向古樂府、古風、杜詩、白居易新題樂府的時段。「這時代我專讀古體歌行，不肯再讀律詩；偶然也讀一些五七言絕句。……丁未以後，我在學校裏頗有少年詩人之名，常常和同學們唱和。……戊申以後，我偶然試做一兩首五言律詩來送朋友，覺得並不很難，後來我也常常做五七言律詩了」[注八]。胡適在上海求學期間，一方面為白話報系寫白話小說、演講辭、科普文章，另一方面，他在個人閱讀與友朋的交往唱和中對古典詩文抱有濃厚興趣。面向公共視野的胡適，樹立起寫文章用白話的意識，而處在私人空間的胡適，則依然保持傳統的閱讀與創作習慣。總之，處在新、舊文化斷裂帶上的胡適，一方面深具新文學的強烈自覺意識，當仁不讓地肩負起重整文學乾坤的使命，同時，從另一方面來說，深受古典文化薰陶濡染的他仍然難以遮蔽與生俱來的傳統胎記。古典之於他這代讀書人，是無法抹去的歷史記憶，是命中注定的文化基因，儘管他們處在新式思想學術的風口浪尖，無論是弄潮兒還是舉旗手，傳統始終作為一種無形的力量時刻存在於他的潛意識中。

晚清報刊所載的白話小說、舊體詩詞，本身就是一種雜糅——舊的文學體式、新的文學觀念、新的出版機制共處一室的角力，或形同陌路，或握手言歡。新文學，尤其是白話寫作，是如何秣馬厲兵、蓄勢待發、一鼓作氣，以至最後一舉定乾坤，這是一個問題的兩個面向——傳統在反思為何退場，先鋒在追溯如何起家。對一場火災的不同書寫只是一扇窗，為業已僵化的思維定勢打開了一扇透視歷史事實真相、理解歷史過程複雜性的窗戶。雖然全新的時代主題誕生自現代社會，科學的發展所帶來的工業技術的革新對傳統的文學創作閱讀形式也造成極大的衝擊，在內容和形式的新變中，依然可見中國自古以來一以貫之的強大「詩教」傳統：根本上說，文學是指向現實的，文學的核心價值就是以春風化雨的方式，以美刺揚撻的標準，去干預人生社會，時至今日依然是主流文學價值觀的堅定立場。即使在新文化以摧枯拉朽之勢剷除舊文化之根、一切唯西學馬首是瞻的大背景下，五四新文學登

上歷史舞台的口號不是西方所標榜的「為藝術」的文學本體價值觀，還是「為人生」的社會改良主張。西方純粹的「為藝術而藝術」、無功利的純文學觀念，面對中國的「詩教」傳統，依然要做出讓步，新文學的主流價值取向仍然指向中國文化的基本面向——現實的社會人生。

如此看來，白話之取代文言絕不僅僅是單純的語言學轉向，更是一次全面的深刻性變革：以文言為標準表達方式的中國古典文學，以文言思維為象徵的中國傳統文化，在文言被白話取代的過程中，也一併喪失了主體地位，失去了作為經典話語表達存在的權威性。文白之爭的結果，眾人皆知，並不重要，但主流表達話語的轉向所引起的文學、文化、信仰、價值觀以至思維方式的突轉，是值得深入思考的。這是一個非常複雜的問題，難以一言蔽之，從晚清報刊所載的大量白話文切入，有助於梳理歷史脈絡，挖掘五四白話文登場前的歷史轉向。

二、蓄勢待發的晚清白話

白話的登台並非文學史的簡單線性敍述，絕不是單純表像上的五四那一刻，更不是一蹴而就的登場，而是做了充分的台下功夫。白話文運動的研究過於關注白話戰勝文言成為主流表達方式這一結果，而忽視了自晚清以降，五四之前的白話造勢。實際上，白話文在確立經典地位之前，有一個複雜的「升格」過程。

1.白話：救亡與啟蒙

晚清，西方列強的堅船利炮不僅打開了中國國門，也粉碎了舉國上下的天朝之夢。中國孱弱挨打的事實加劇了改革者對中國現實的仇恨，在前所未有的文化自卑感的壓迫下，變革者在迷失與迷惘中走上了一條全盤否定自我的極端之路，也從根本上決定了社會革命的矛頭指向——幾千年來賴以維持中國特性的最有代表性的民族文化、國民性格。文化首當其衝，遭到了前所未有的毀滅性打擊。落後歸咎於舊文化，而圖強必然尋找新出路。與傳統文言相對的白話在這個背景之下的被提倡，就成為希冀啟迪民智、救亡圖存的唯一選擇。

白話的首倡者，第一步工作就是「正名」，而論證白話存在的名正言順與理所當然，就成為學者、報人、主筆等各種文化身份的人的集體選擇。圍繞「白話—啟蒙—救亡」的主題，他們分別從各自的專業立場出發，積極著書立說，張白話之目，為其合法性地位的確立不遺餘力。一九〇一年《京話報》刊文《白話書是變法自強的根子》，以話語革新的方式推動政治改革。白話革命與革命白話相互推動，這一時期的白話被賦予神聖的啟蒙使命，必然作為救亡圖強的手段，可以說白話的被選擇只是一種基於推動社會改革的政治策略。

一八九八年《中國官音白話報》刊裘廷梁的《論白話為維新之本》極具代表性。與其後的五四知識份子相比，裘氏是傳統文人提倡白話的典型，與從侄女創辦著名的《無錫白話報》，曾開風氣之先。裘文在「文言分離—文化在上—民眾愚昧—國家落後—瓜分豆剖—窮則思變—文言合一—推行白話—開啟民智—民強國強」的思路下展開，言：「文字者，天下人公用之留聲器也。文字之始白話而已矣。……春秋時三墳五典八索九丘在爾時為文言矣，不聞人人誦習，《詩》《春秋》《論語》《孝經》皆雜用方言，漢時出山東諸大師去古未遠，猶各以方音讀之，轉相授受。老聃，楚人也，孔子用楚語翻十二經以示聃，土語譯書，斯為濫觴，故曰辭達而已矣。後人不明斯義，必取古人言語與今人不相肖者而模仿之，於是文與言判然為二。……嗚呼。文言之害，靡獨商受之，農受之，工受之，童子受之，今之服方領習矩步者皆受之矣」[注九]。

裘氏對精英主義文化言必稱聖人言的「聖人」進行顛覆式的解構，先驗地把亡國歸因於因文言對文化資本的壟斷而帶來

在前所未有的文化自卑感的壓迫下，變革者在迷失與迷惘中走上了一條全盤否定自我的極端之路，也從根本上決定了社會革命的矛頭指向——幾千年來賴以維持中國特性的最有代表性的民族文化、國民性格。

五四以後「勞工神聖」的先聲，直接導致「萬般皆下品，惟有讀書高」的傳統價值觀的崩潰，一種基於職業身份的平等所建立起來的社會普遍平等的價值觀念也成為五四後高標勞苦大眾的導源。

的社會智力空間的逼仄，故強國必先打破文化壟斷，做面向大眾的普及推廣，必須借助於通俗曉暢的白話。因此，裘極言白話之優勢：便於學習掌握，可革除文言帶來的文人陋習，白話亦可發明聖人之理。裘氏還各舉西洋、東洋兩例佐證白話強國之道，駁斥堅守文言者的立場：耶穌傳教選擇明白曉暢的阿拉伯語不用文士間通行的希伯來語，日本以和文為文化普及工具。文後附《開辦白話學會簡明章程》，在實踐操作層面給白話的推廣普及提供具體指導。

晚清的救亡主張，最重要的一點就是開啟民智，從官方到個人均主張暢言國事，對時事的介紹、評論、參與是匹夫有責的，故自戊戌變法開放報禁之後，辦報成為知識份子、有識之士的啟蒙方式。各種白話報的發刊詞也無不是以救亡為反複申明、強調的辦報宗旨。在報章時務與大眾蒙昧之間，存在著一個有效的信息傳播仲介，白話學習成本之低很自然就成為這個仲介的不二選擇。

裘氏之後，筆名為「白話道人」的林白水進一步反思尚未引發社會根本變革的「救亡」呼聲，他在《中國白話報發刊詞》（一九〇三年十二月十九日）指出文化下移的必要性：「我們中國最不中用的是讀書人。那般讀書人，不要說他沒有宗旨沒有才幹沒有學問，就是宗旨才幹學問件件都好，也不過嘴裏頭說一兩句空話，筆低下寫一兩篇空文，除了這兩件，還能夠幹什麼大事呢。……讀書人既然無用，我們這幾位種田的做手藝的做買賣的以及那當兵的兄弟們，又因為從小苦得很，沒有本錢讀書，一天到晚在外跑，幹的實實在在正正當當的事業，於是見了那種之乎者也詩文子曰，也不大喜歡去看他。……外國人把文字分成兩種，一種是古文，就是希臘拉丁的文，一種是國文，就是他本國的文字了。本國文字沒有一人是不通的，因為那種文字和說話一樣。……現在中國的讀書人沒有什麼可望了，可望的都在我們幾位種田的做手藝的做買賣的以及那當兵的以及那十幾歲小孩子阿哥姑娘們。……倘然書也不讀，報也不看，就是很有良心，很愛國家，做了義和團瞎鬧一泡子，到底有什麼用呢？」[注十]

林白水用大量的篇幅批判當日的社會精英階層——讀書人（讀古書之人，專門指傳統知識份子，或稱老派文人）之學問疏離現實，作為精英的知識階層，或者說傳統知識份子（士階層）在晚清的巨大變革中已經無法擔負起改天換地的時代使命，於實際的改革大業無所裨益，而社會其他階層又處於蒙昧狀態而無意識、無能力改變現狀的。林氏發刊詞不遺餘力地批判傳統知識份子的精英階層上升路線（「讀書—科舉—士—官吏」）已經不合時宜，作為傳統文化的承擔者，士的尊嚴、使命在林氏眼中完全成為壟斷文化進而在智力上專斷獨行，在國家管理上獨操大權的迫害者的代名詞。

救亡的承擔者不再是傳統觀念中的精英階層，而是販夫走卒、引車賣漿者之流，這是五四以後「勞工神聖」的先聲，並直接導致「萬般皆下品，惟有讀書高」的傳統價值觀的崩潰，一種基於職業身份的平等所建立起來的社會普遍平等的價值觀念也成為五四後高標勞苦大眾的導源。林白水以顛覆文言的普適性、實用性的方式為白話爭取合法性、正統性的努力，較裘氏之提倡白話更進一步，他攻擊文言賴以存在的古典文化以及承擔這種文化的具體的人，是時代的必然選擇。

2.有聲有色的書寫：作為演講台、課堂、望遠鏡的晚清白話報

以上所討論的是在救亡的時代命題下，白話之所以被選擇的原因，以及如何被選擇的過程，下面所要探討的是推行白話文的實際效果，即從推廣白話的具體實施方式、程度及影響看其是否達到了首倡者的目的。

首先還是要從晚清白話報專欄的分

從一定程度上說，這種以筆代口，以報章為講稿的特殊的發聲方式，在語言風格與行文體式上都有所限制，而白話作為易於說明、宣傳和鼓動的交流方式，明顯比文言更具優勢。

類立目來看白話的推廣實踐，以《中國白話報》（一九〇三年十二月十九日）發刊詞所列本報門類（即專欄）為例[注十一]。這個頗帶廣告性質的說明，是目前所見晚清白話報專欄較多的一份，在前後相繼創刊、出版、發行的同類報中，《中國白話報》確實最具有集大成的典型性，在專欄的分類立目上明顯借鑒此前的《無錫白話報》《杭州白話報》，加上《紹興白話報》《寧波白話報》《湖州白話報》,從類目的設置來看，不外乎時事評論、歷史傳記、文學創作、新聞報導這四大類，與以傳播新知、開啟民智的辦報宗旨相契，甚至還具有以通俗文藝來吸引讀者的行銷策略,共同構成了白話報系的「演說場」。

「報館老派頭，都是把論說放在這一門的（指的是頭版頭欄）」[注十二]。當時大大小小的白話報，必有的一個重頭戲就是「論說」欄目，以發佈新聞、評論時事為主，也是最能體現辦報品質的一個門類，各報的叫法不一。如著名的《湖南演說通俗報》就叫做「政治白話演說」「時事白話演說」，其演說的主題茲擇要列舉如下:

時事白話演說：湘東漁者銀蟾佳境《湖南演說通俗報》一九〇三年第七期；

政治白話演說：楊讓梨(撰)楊新令《湖南演說通俗報》一九〇三年第十二期；

政治白話演說：儲能子(撰)訓誡巡警兵《湖南演說通俗報》一九〇三年第八期；

政治白話演說：鄧丙明(撰)調和民教俚言《湖南演說通俗報》一九〇三年第十二期；

實業白話演說：湘東漁者(撰)鑽玻璃新法《湖南演說通俗報》一九〇三年第七期；

時事白話演說：湘東漁者(撰)論英國占印度《湖南演說通俗報》一九〇三年第五期；

時事白話演說：潛庵子(撰)迎會改良《湖南演說通俗報》一九〇三年第六期；

政治白話演說：湘東魚者(撰)記檀香山《湖南演說通俗報》一九〇三年第六期；

時事白話演說：熊自立(撰)人貴自立《湖南演說通俗報》一九〇三年第七期；

實業白話演說：潛庵子(撰)記農學會《湖南演說通俗報》一九〇三年第七期[注十三]。

以上政治、時事、實業專欄的演說，目錄信息直觀地反映了當時白話報的評說風氣。基於晚清以來的湘人好論之風，選取湖南為例，聯繫湖湘派的文風，這種報刊體的白話演說不能不說是受其沾溉。且湖南自晚清以來崇尚實學，以變法為宗的陳寶琛遺風，在這裏也得到最直接的呈現。圍繞「愛國」「自由」「信」等時代主題與傳統價值觀的一系列白話演說，如一九〇八年《競業旬報》「社說」專欄登鐵兒[注十四]的《白話：愛國》。有勸解教化不良社會風氣的，如戒煙系列演說，以《湖南演說通俗報》最為積極，於「時事」專欄登湘東漁者的《白話演說：戒煙歌》通俗且有強烈的警策告誡作用，潤琴的《纏腳釋義》是宣導女權的先聲；於「政治」專欄刊《戒溺女歌》，「政治」專欄刊登陳吳萃的《勸解婦女歌》，呼籲婦女解放、宣導女權成為啟蒙的一大主題，在晚清的白話文升格運動中佔據重要的表現領域。

「《杭州白話報》最有助於蒙童婦女，能使止絕小說，共發濟國家之思想。若於梅花碑、城隍山等處演說大書關礙風化者，改為演說白話報，由善堂各給報價一分殊非淺鮮尤望朱筆者力以和平為宗旨，使勿窒礙難行之情現。聞蒙學女學漸興，其報數已可銷至三千餘份，嘉湖等處皆有仿設之人」[注十五]。此雖是為《杭州白話報》打廣告的溢美之詞，但足以見當時的報業風氣與白話文演說的教化作用。一九〇三年湘東漁者在《湖南演說通俗報》上的《記斯賓賽》，傳達出晚清報刊在白話介

晚清的白話報在開啟民智方面扮演著多種角色：政見的留聲機、時事的傳聲筒、普及基本知識、駁斥宣傳某種觀念理論的演講台，這種無聲的宣傳、呼籲、吶喊是以白話書寫的方式實現的，也確實起到了極大的鼓舞勸誡宣傳的作用。

紹西學方面的重要性。該報還在一九〇三年第五期的「實業」專欄刊佈有關養蠶技法、注意事項的《蠶桑淺說》，說明在指導具體的生產生活上，白話作為傳授知識的便捷工具，表現出面向普通民眾的廣泛的適用性。

從一定程度上說，這種以筆代口，以報章為講稿的特殊的發聲方式，在語言風格與行文體式上都有所限制，而白話作為易於說明、宣傳和鼓動的交流方式，明顯比文言更具優勢。且文言古奧的詞意、特殊的句式（如倒裝、省略、詞類活用）根本不適合做口頭宣傳的工具，即使行諸文見諸紙也是要有一定文法基礎的人才看得明白。

而文言在面對當時的一些新事物時，難免感到表達上的捉襟見肘、力不從心，那種詞窮無語的先天不足，不得不把主流話語權交給白話。且白話在翻譯外文著作上也得到了大量的歐化表達思維的訓練，單就處理長難句、豐富語言詞彙來看，白話就明顯比文言更能與時俱進。且白話的廣泛實踐也不得不令傳統文人深感大勢已去，文言越來越成為少數傳統文化精英分子圈子內部的自娛自樂，作為一種文化的奢侈品的語言，文言越來越走向無人響應的落寞與悲涼的空寂場。而白話，在論辯的、評論的、講演的鼓動宣傳場地裏，憑藉其所宣傳的價值觀，也得到了廣泛的普及。一九〇五年第十三期《四川官報》以專件的形式刊登《山西白話報演說簡章》，提倡以白話發表演說，並將白話演說辭廣泛刊佈以便於傳看。官方甚至也以文件告示的形式來保障這種有效的宣講：

> 河南官界，於七月初創有白話報一種，分演說歷史教育新聞等，約十數門。日出六冊，發由各州縣派人宣講，現在各屬勸學所，相繼成立，實行的很多。如陝州封丘等縣，多紛紛來省，請額外添寄十分，以便分派各鄉鎮紳董宣講。陝州官吏，更於每月逢五逢十等日，親自擇要督講，並出示廣勸四民去聽[注十六]。

綜上所述，晚清的白話報在開啟民智方面確實扮演著多種角色：政見的留聲機、時事的傳聲筒、普及基本知識以指導生產時間的課堂、駁斥宣傳某種觀念理論的演講台。這種無聲的宣傳、呼籲、吶喊是以白話書寫的方式實現的，也確實起到了極大的鼓舞勸誡宣傳的作用。藉助白話的宣講策略本身就是對白話的推廣，同時，在白話寫作實踐中，遣詞造句的語言訓練也得到有效鍛煉。文言文因較為複雜的文法而只能在極小的圈子內部使用，對於面向大眾的文化普及，不得不拱手相讓傳統所賦予的精英文化的話語權。白話演說與出於宣講需要的寫作實踐，逐漸盛行，對於五四以後中國文章學由傳統轉向現代，亦發揮了重要作用。

3.白話史寫作：進入學術譜系的白話

晚清以來的白話升格過程最得報業助力，而以「白話報系」用力最著。報業看重白話在啟蒙中的功效，白話同時也在宣傳鼓動中完成了表達方式上的打磨錘煉，語體的成熟漸趨完備，為其日後成為主流表達話語準備條件。可以說，晚清報業之於白話升格，功不可沒。以下從「白話報系」、學術史規範、官方認可三個角度，對報業的白話造勢給以簡要論述。

較早關注到「白話報系」的學者是劉師培：「近歲以來，中國之熱心教育者，漸知言文不合一之弊，乃創為白話報紙體，以啟發愚蒙。自吾觀之，白話報者，文明普及之本也。白話報推行既廣，則中國文明之進步固可推矣；中國文明愈進步，則白話報前途之發達，又可推矣。……溯白話報之出現，始於常州，未久而輟，及《杭州白話報》出，大受歡迎，而繼出者遂多，若安徽，若紹興，皆有所謂白話報，而江西有《新白話報》，上海有《中國白話報》，又若天津之《大公報》，香港之《中國日報》，亦時參用白話。此皆白話之勢力與中國文化相隨而發達之證也」[注十七]。劉對「白話報

系」之構成、發展脈絡、社會影響的學術史梳理，從根本上說是在學脈上為尚無根基的白話尋找歷史依據，進而確立與文言文相抗衡的合法性地位。

劉師培兼有新舊學人的雙重身份。作為一個來自於晚清經學重鎮揚州，且出身於三代傳經的舊學世家子弟，他本人有著極為紮實的小學根柢，在音韻、文字、訓詁等傳統學問上造詣極高。但他之於祖業並沒有表現出像同時代其他老派、老輩學人對於舊學的一味堅持與固守，反而是積極為鼓吹推廣白話奔走呼籲，這種行為表現，不能不說是由其宣導社會變革、民族革命的政治活動家的身份所決定。劉師培持語言文字的進化論，言上古文與言分離，自周迄宋文言合一，指出近代[注十八]以來，白話盛行為大勢所趨，西方書面語口語兩分帶來的文化普及作為成功經驗，對中國的文化啟蒙運動有借鑒意義。「吾非謂中國古文之可廢，特以昔人之教科，過問、古文，區分為二種，而中國通行之文字，則偏重古文，此識字者所由日少也」[注十九]。這既是將白話納入學問譜系的努力，也是劉氏作為一位致力於民族革命的志士出於提高民智以推進革命的工作需要。

早於胡適那一輩的五四知識份子，劉師培等已經為白話寫史立傳，此後，大量的報刊體白話文學史或中國白話史的出現。一九一一年的《麗澤隨筆》分六期刊登節錄自各家之說的《中國白話史》，這是晚清以來較早的「白話史」材料。一九〇五年《直隸白話報》「歷史」專欄，分十期連載紹炎的《中國白話史》（原名《中國歷代史略》）。給一門學問寫史立傳，在中國學術中是專門之學被經典化最有效的甚至是最正統的途徑。

中國學術習慣中的注重正本清源、推源溯流、祖述家法師承、建立經典傳承譜系的努力是此學問獲得普遍認可的根本途徑。當然，白話在那個時候還不能稱其為學，作為一種文化普及工具，只是特定時代的非常手段、特殊策略，但沒有這種學術上的經典化的努力，白話最終也不可能戰勝文言確立其主流的話語表達權。

白話在學術史地位上的經典化得益於少數知識階層的努力，隨著地方白話報的流行，參與到地方建設的白話，成為在鄉邦間傳播消息、普及知識、構建地方文化的重要途徑。白話報中有大量的地方告示、新聞、鄉野風物、鄉賢名人小傳，這些零散瑣屑的信息提供了一個分析清末民初中國地方社會的資料庫，亦說明白話的力量已經滲透到百姓的日常生活。

三、結語

晚清以來的白話報刊提供了一個重新審視「傳統落寞、現代興起」的視角，以白話升格為例，基於對歷史過程的考察、歷史細節的挖掘，特別關注對參與其中的各種因素的角力爭勝、牽挽抗衡進行細緻剖析，以分析實例來解釋白話在五四登台之前的充分準備。借對白話升格運動的探究，解析以文言為代表的中國古典文學乃至中國傳統文化在五四之前的各種遭遇，最終揭示了文學古今演變的複雜性、長期性。

[注一]「十一月十一日夜，吾友李莘伯所居被火，盡焚其藏書若干卷及其一年以來所經營之《安徽白話報》。莘伯徒跣而走，僅得免死，余聞而悲之，因賦此以慰其所捐失云：牙籤一萬卷，毛瑟三千支，一朝付劫灰，一炬無複遺。我始聞此言，低徊有所思。我思此幸事，宜賀奚足悲。主人且安坐，聽我陳祝詞。主人頗識字，識字憂患隨。讀書破萬卷，奚裨寒與饑。主人好橫議，橫議身乃危。舉國方聾瞶，舌在亦何為。造物真好子，乃付祝融威。主人爾何修，天公相維持。曷勿乘此時，用棄此毛錐。有錢勿買書，沽酒醉如泥。只可談風月，慎勿學袁絲。主人爾勿悲，毋為賤子嗤」（胡適《慰李莘伯被火》競業旬報「詞苑」專欄：一九〇八年，第三十六期）。

文言文對於面向大眾的文化普及，不得不拱手相讓傳統所賦予的精英文化的話語權。白話演說與出於宣講需要的寫作實踐，逐漸盛行，對於五四以後中國文章學由傳統轉向現代，亦發揮了重要作用。

白話在學術史地位上的經典化得益於少數知識階層的努力，隨著地方白話報的流行，參與到地方建設的白話，成為在鄉邦間傳播消息、普及知識、構建地方文化的重要途徑。

[注二]葉德真：《記事小說：安徽白話報社被火記》，載《競業旬報》「小說」專欄：一九〇八年，第三十六期。

[注三]受夏志清、胡志德的影響，王德威試圖突破長期以來籠罩在現代文學起源問題上的根深蒂固的五四傳統語境，而是從知識思想、價值觀念、精神信仰等的新變來看早在五四之前的中國文學現代性的發端。「我所謂的晚清小說的現代性，指的並不是世紀轉換時，啟蒙的知識份子如嚴復、梁啟超、黃摩西等人所力求的改革。我指的反倒是另一些作品——狹邪小說、科幻烏托邦故事、公案俠義傳奇、譴責小說等等。這些作品在清代的最後二十年間大行其道，它們並沒有被貼上特許的現代標籤，但是卻是二十世紀許多政治觀念、行為準則、情感傾訴，以及知識觀念的溫床」。王德威《被壓抑的現代性：晚清小說的重新評價》。中央研究院中國文哲所籌備處編委會主編。中國現代文學國際研討會論文集：《民族國家論述——從晚清、五四到日據時代台灣新文學》(台北：中央研究院中國文哲所籌備處，一九九五年)，頁三二至三三。

[注四]陳平原：《中國小說敘事模式的轉變》(上海人民出版社，一九八八年)。

[注五]章培恒：《關於中國現代文學的開端——兼及「近代文學」問題》，載《復旦學報》，二〇〇一年，六期。

[注六]葉德真：《記事小說：安徽白話報社被火記》，載(競業旬報「小說」專欄：一九〇八年，第三十六期)。

[注七]胡適：《四十自述》(合肥市：安徽教育出版社，二〇〇六年)，頁七一至七二。

[注八]胡適：《四十自述》(合肥市：安徽教育出版社，二〇〇六年)，頁七三至七五。

[注九]裘廷梁：《論白話為維新之本》，載《中國官音白話報》一八九八年第二十期。

[注十]林白水《中國白話報發刊詞》，載《中國白話報》一九〇三年第一期，後被一九〇三年的第二期《寧波白話報》轉載。

[注十一]第一門，論說：報館老派頭，都是把論說放在這一門的。這輪說很沒有一定的範圍，憑著我們的見識，見到那裏說到那裏。

第二門，歷史：我今新做一部大書，要在這白話報上一期一期登上去，比那《三國演義》還要好看哩。

第三門，傳記：英雄好漢，按期註銷來，卻比那《水滸》裏一百零八個豪傑還要高強是三倍哩。

第四門，地理：今且把中國幾個大山脈大河流以及那城邑市鎮，照著演義的派頭，一段一段演出來給大家聽聽。以後再把地球大勢各國地理演義出來。

第五門，學說：古人學說淺顯者。

第六門，新聞。

第七門，教育：讀書方法讀書門徑。

第八門，實業。

第九門，科學。

第十門，批評。

第十一門，小說：才子佳人，奇奇怪怪。

第十二門，戲曲：時調好戲本。

第十三門，歌謠。

第十四門，談苑：奇怪稀罕好玩的事。

第十五門，選錄：各種報上登的頂好的說話採集下來，再不必看別的報了。

第十六門，來稿：列位有白話的好文章白話的好議論，只管送到我報館來每期至少有十門左右，一本四十頁，每月初一十五出兩本（多則視銷量而出）。

我這種白話報，比那《杭州白話報》《寧波白話報》本數也厚些多些，門類也設得多些，紙張裝訂都比他們有些不同。

報館地方：在上海新聞新馬路昌壽裏七十一號門牌　來稿訂刊地址（明示登告示的費用及郵購地址郵資等）清光緒二十九年，癸卯（林白水：《中國白話報發刊詞》中國白話報：一九〇三年，第一期）。

[注十二]林白水：《中國白話報發刊詞》，載《中國白話報》一九〇三年第一期。

[注十三]據全國報刊索引資料庫統計，參考http://www.cnbksy.cn/shlib_tsdc/index.do.

[注十四]胡適筆名。據友人葉德真回憶，「那時胡適名叫胡鐵兒，常到二馬路墳山

附近的舊書店買書」。參見白吉庵：《胡適傳》(北京：人民出版社，一九九三年)，頁三四。

[注十五]本省新聞：《女學多才》，載《浙江五日報》一九〇二年第三期。

[注十六]時文：《白話演說》，載《競業旬報》一九〇七年第八期。

[注十七]劉師培：《論白話報與中國前途之關係》，載《警鐘日報》一九〇四年四月二十五至二十六日「社說」欄。

[注十八]劉師培，此處所言「近代」是在日本內藤湖南「唐宋變革」「宋代近世說」影響下的觀念，指宋以後。

[注十九]同上。

晚清白話報刊提供了一個重新審視「傳統落寞、現代興起」的視角，以白話升格為例，基於對歷史過程的考察、歷史細節的挖掘，特別關注對參與其中的各種因素的角力爭勝、牽挽抗衡進行細緻剖析，以分析實例來解釋白話在五四登台之前的充分準備。

Colloquialism as written expression upgraded to canon driven by Newspapers during the late Qing Dynasty

Song Hui-yu (Fudan University)

Abatrtact: For the purpose of enlightenment, newspapers in colloquialism emerged in 1890s, which has significant impacts not only on zeitgeist but also on literature since the late Qing dynasty. With the advent of newspapers in China's modern history, the written form of expression selected colloquialism instead of classical Chinese, played a more important part than before in both the fields of language habits and symbol-and-number thinking mode. Colloquialism instead of classical Chinese, being the basic expression of new literature, obtains the mainstream discourse. The historical process of colloquialism's canonization is far from simple or linear narrative in the history of modern literature. Neither the appearance of New- colloquialism literature sport of the May Fourth Movement nor the out of old literature based onclassics in traditional China happened or achieved overnight. Under the influence of the intercourse between China and the Occident during the late Qing dynasty, discussion about literature's development and trend focused on the new and the old, the indigenous and the foreign, conservation and innovation. Established for normative and canonical language expression, from early upgrade to ultima canonization, modern Chinese witnessed a very complicated historical process and historical context including institutional change, ideological enlightenment, and literature's endeavor to improve social practice. The establishment of colloquialism as the classical position in modern written expression, from one side, reflects the complex process of Chinese literature from traditional to modern context with confusional themes and thoughts. The newspapers's creators, editors, writers and readers in the late Qing dynasty are the direct driving force in the progress of modern Chinese's upgraded status. It turns out that long before the May Fourth Movement, the process of modern Chinese literature has already begun.

Key words：the late Qing Dynasty; driven by Newspapers; colloquialism upgraded to canon; the renewal of creation into Chinese literature.

踐履「自由」之「先定承諾」的困境

——再論近代中國的「國民性批判」

■ 謝　亮

蘭州交通大學馬克思主義學院

摘　要：自由「國民」與奴隸之「部民」是近代中國「國民性」書寫中兩種迥異的敘事結構。它更是一幅可在一定時間維度內檢視國人如何思考「自由」規範的智識圖景。在內憂外患的時代境遇中，為實現「國民性」書寫的政治謀劃——改變「部民」之心性與品格以型塑「新國民」，「自由」之先定承諾作為一審視標準被嵌入到相應歷史敘事中，原本連續的歷史由此呈現為巨大的斷裂。然而，此「先定承諾」作為共識卻極為脆弱。「國民性」書寫背後更彰顯了踐履「自由」之「先定承諾」亦處困境中及其隱含的政治分裂。但即便如此，此種歷史敘事使革命者和自由知識份子都找到了各自實現政治動員的合理性和手段。經此，他們都可根據自己的「偏好」去建構一種新「國民性」及其在當下和將來的歷史連續性，並無需追問其是否接近歷史真實。此類謀劃亦恰恰展現了各政治勢力是如何在文化政治視野內去把握建構政治秩序的敘事技藝。而且，此技藝與踐履「先定承諾」間的張力奠定了此類謀劃至今一直客觀存在的政治緊張。

關鍵詞：自由，先定承諾，歷史敘事，國民性，近代中國。

「國民性批判」是中國現代性話語中的一重要命題。尤自梁啟超較正式地提出「國民性」命題始，朝野人士——尤其是知識人——亦常將「國民性批判」目視為是中國現代化之起點[注一]。同時，「國民性」的歷史敘事，更是一幅可在一定時間維度內檢視國人如何思考「自由」規範的智識圖景。在此圖景中，當「國民性批判」與「自由」話語關聯時，它亦展示了近代中國自由主義之實踐困境。因為，向「民族國家」演進時當如何為共同體成員確立「自由」規範的現實基礎本是難題。其間，儘管「國民性」的內涵常被政治改變，但時賢皆圍繞「國民性」進行的諸多話語建構皆指向了當如何實現「自由」——無論是共同體的抑或是個體——的命題。這使「自由」被確立為一規範性政治目標，成為了共同體成員經由現實政治鬥爭、妥協和決斷形成的「先定承諾」(Pre-commitment)。由此，「自由」即成為第一性的問題。即它強調：要承認「自由」的第一性並維護「自由」作為一種政治生活的延續性，進而，「國民性批判和改造」當遵循「自由」之「先定承諾」即成一預設的並類似於既定成法的範式。而且，「國民性」批判亦成為後繼者討論「自由」何以可能前提之一。

這樣，當「自由」被試圖建構成為一將可垂範千古的政治規範時，舊的「政治性時間」，也即是一舊政治時代被宣告結束。這意味著，自此始，追求實現「自由」——無論是古典抑或現代的，集體的抑或個體的——並努力踐行其規範，就當是後續政治實踐的既定內容和努力方向。作為一種

自由「國民」與奴隸之「部民」是近代中國「國民性」書寫中兩種迥異的敘事結構。它更是一幅可在一定時間維度內檢視國人如何思考「自由」規範的智識圖景。

主張，它於一般國人而言，即意味著此類政治實踐雖無過去史實定然對應但卻是一值得追求的永恆未來。在此，「自由」成為了審視相應政治實踐的標準。這似乎當可使複雜政治活動簡單化。但實際卻未必！

同時，鑒於學界過往的「國民性」問題研究常糾纏於特定史實而就事論事[注二]，但於「國民性」書寫背後顯現「自由」困境卻較少觀照，因此，本研究擬從「國民性」書寫中的意義策略和道德路徑探尋，分析它作為一種歷史敍事為何在建設「自由國家」的謀劃中凸顯了一種內在張力。需指出，本研究中的「國民性」即學界通常所論及一國國民的精神氣質、品性和行為習慣、心理。

一、歷史敍事與「先定承諾」的建構

依《漢語大詞典》之解釋，「國民」一詞在傳統用法中原多指一國或藩邦所屬國人。相較於「庶民」、「臣民」、「草民」、「黔首」等舊式語彙，「國民」與「國民性」在近代中國更能凸顯其作為外引概念的時代色譜。它們與前述諸多舊式語彙一道構成了近代中國「國民性批判」話語譜系，並使此批判能凸顯自身的「反當下」的歷史敍事特質。因為，彰顯「國民」與「國民性」二者間的巨大意義跳躍是「國民性批判」的語言策略機制。理由是：

事實上，至甲午戰前，在漢語中「國」與「民」常被分列而用。而且，二者合用除多指稱外國人外亦較少指稱中國人。其語義較中性，不具有政治意蘊。金觀濤先生的研究表明，一八三〇至一八九五、一八九五至一九〇〇年間，「國」與「民」合用亦主要是指稱外國百姓。其使用頻率在一九〇〇至一九一五年間達致最高者後有降低，意義亦開始變化，一九二二年後則又漸次增加[注三]。與之伴生者則是形成了以「國民」語彙為中心的政治話語譜系。例如，「國民」一詞除與諸多舊式語彙形成強烈意義對照外，亦與「人民」的意義日漸通用。再如，在此時段內，「國民主義」、「國民革命」、「國民黨」、「國民政府」等新政治語彙亦漸次出現。

至甲午戰前，在漢語中「國」與「民」常被分列而用。而且，二者合用除多指稱外國人外亦較少指稱中國人。其語義較中性，不具有政治意蘊，與之伴生者則是形成了以「國民」語彙為中心的政治話語譜系。

而且，在甲午戰後，受時勢變化影響，「Nation」的日文意譯的「國民」概念被引入後，在中文語境中，它更日漸凸顯其較濃鬱的政治意蘊。如「戊戌維新」期間康有為上呈的多篇奏摺中即用「國民」一詞指中國人。其中，康氏於一八九八年在《請開學校折》中使用「國民」一詞，是近代中國最早從政治命題角度使用此辭彙。在此折中，他聲言於國勢衰微之際當「鼓蕩國民，振厲維新」[注四]，並聲稱「中國不亡，國民不奴，惟皇上是恃」[注五]。不獨康氏如此，在「反當下」歷史敍事中，梁啟超則最早正式對「國民」概念的政治內涵進行明晰界定，並強調「國民」是國家構成之基礎。由此，「國民」被賦予了政治行動主體的現實身份。儘管此種意義建構並不定然與史實對應，但這恰恰是中國人自此真正開始在「近代」語境中思考「國民」與「國家」之的內在聯繫。例如，一八九九年，在《論近世國民競爭之大勢及中國前途》一文中，梁啟超指出「國」乃「民」之集合，非此則是無民即無國。進而，他強調「國民」於「國」之責任惟當是以主體責任者和權利者之身份參與本國事務治理，謀本國之利，定本國之法，抵禦本國之患。若此，「其民不可得而侮，其國不可得而亡，是之謂國民」[注六]。而且，相較於過往數千年不知「國家」、「國民」為何，未聞有「國民」者，梁氏更強調「國民者，以國為人民公產之稱也」[注七]。一九〇三年，鄒容在《革命軍》中為「國民」賦予了更完全的平等、健全人格之意義，即「國民」當是自治、獨立，享有自由和參政之公權的人[注八]。經由此類界定，「國民」概念在中國政治語境中被賦予了全新意義而非僅如原初僅指分屬不同國別之人。

更關鍵者，經由從「語言」到「實踐」

為「國民」賦予「新意義」是以「立人」為基建設新國家，它涉及對民族之深層文化心理結構的反思和拷問，它最終指向了對國人的道德思想、價值觀念和行為方式的審視。

的轉化，此類話語是否定然是對孟德斯鳩或休謨等抑或是日本語境中的「國民性」話語的再次翻譯或應討論（筆者將另文討論），但作為一政治分析和實踐方式，在近代中國特定的政治語境中，為「國民」賦予新意義已關涉如何為實現「個體自由」或「共同體自由」奠定相應規範。這既能凸顯此意義賦予自身「反當下」的歷史敍事特質，又能使自由「國民」應具備道德自覺的內涵亦日漸凸顯。因為，此種意義「賦予」雖並不定然有過往史實與之對應，但它是「新民之道」中最核心的「鼓民力、開民智、新民德」的實際體現。它關乎國家前途並根本指向「自由國家」和「自由國民」的「新政治秩序」之建構。所以，梁啟超即言建構新制度、新政府和新國家的真實基礎惟在於「新民」。他亦曾以為，「吾國言新法數十年而效不睹者何也？則於新民之道未有留意焉者也」[注九]。他對「變法維新」的此種反思也折射出此類「國民」話語譜系得以演進的政治根因所在。

為「國民」賦予「新意義」是以「立人」為基建設新國家，它涉及對民族之深層文化心理結構的反思和拷問，它最終指向了對國人的道德思想、價值觀念和行為方式的審視。關涉整個民族的文化心理結構重塑，是在為建設「自由」國家和型塑「自由」國民確立新政治規範。因為，當「國民性批判和改造」與「自由」相關聯時，它以「反當下」的形式既反思共同體在過去形成的已是作為知識規範的習俗、心理，又審視舊政治制度/秩序何以是實現「自由」之阻礙。而且，自此始，日漸廣泛使用的「國民」概念亦是西風東漸之外在反映，即「歐美國民之風潮，顛蕩而及我中土。中土國民之出現，今日為其時期矣」[注十]。而且，時人將「國民」與「奴隸」相對照，強調一國之人並不當然為一國之自由國民。所以，他們言：

> 中國之無國民也久矣，馴伏於二千年專制政體之下，習為傭役，習為奴隸。始而放棄其人權，繼而自望其國土，終乃地割國危，而其民幾至無所附屬。甲午大創而後，驚於外人之國力，憬然知其致此之有由也。於是英俊之士，動色相告，其目注而心營者，莫不曰民權民權[注十一]。

經此轉換，根因於政治時勢變化，在此類話語的審視下，國民原本的地域分佈和生活方式差異日漸演變成文化、性格、民智、民德、民力，甚至是政治品性差異。這也成了改造「國民性」思潮的先導。例如，在一八三三年，時人還以為：「國民之猶水之有分派，木之有分枝。雖遠近異勢，疏密異形，要其水源則一」[注十二]。再如，魏源亦將「國民」用來指稱外國人，即「國民經營希利，算悉錙銖，亦多懷普濟之意。崇奉世主耶穌之教，捨身捐財，以招教師，頒文勸世」[注十三]。但十九世紀六十年代後，馮桂芬開始在《校邠廬抗議》中指出中土在人才盡用、地利皆盡、名實相符、君民互通方面皆不如西洋。這表明以馮氏為代表的國人已初涉中西洋民風之比較。至八十年代，鍾天緯論及民族性格差異時則直言國人生性好靜而西洋卻好動。至九十年代時，嚴復以為相較於西洋，中土的民力、民智、民德是已苶、已卑、已薄。為求改變，他在《原強》中開出的「國民性」改造新方即是「鼓民力」、「開民智」、「新民德」。

尤其是，在「反當下」的批判性歷史敍事中，「國民」不僅被用來多指稱中國人，而且，其政治標準形象亦日漸被定格成是奴隸之「部民」而非是自由「國民」。這也使「改造國民性」被發展成為一政治行動之目標，「新國民」亦被賦予追求實現「自由」的新政治責任。同時，當且僅當就此而論，相較於「舊國民性」，塑造「新國民性」使歷史在「新舊」轉換中表現為一種突兀的斷裂感。例如，梁啟超曾言「部民」而非自由「國民」集合而成之國是大患所在。為此，「必先鑄部民使成國民，然後國民之幸福乃可得言也」[注十四]。他將西洋史概括為是「國民運動史」[注十五]。康有為在

「戊戌維新」失敗後遍遊歐亞各十一國，以為「歐洲百年來最顯著之效，則有國民學、物質學二者」，批評「中國數年來亦知發明國民之義矣，但以一國之強盛論焉」[注十六]。他們都強調，使奴隸之「部民」轉換成自由「國民」是解決中國問題之關鍵。在他們的描述中，多數國人是極負面之「部民」形象。如梁啟超雖以為暴虐專制、戰亂頻發和民生困苦是國人養成「部民」心性和品格之根因，但他更強調此心性和品格是極為負面的「奴隸」之根性——貪鄙、偏狹、涼薄、虛偽、諂阿、暴戾、偷苟[注十七]。

進而，「國民性改造」話語的廣泛傳播使下述觀念日漸擴展開來，即型塑自由「國民」當自改造其「國民性」始。因為，「部民」現有之智、德難以擔當建設「自由」新國家之重任。而且，此種改造即意在使愚弱、怯懦、不自由之「部民」能轉化為獨立自由國民並為建設「自由」、「富強」國家奠定基礎。若此，以「自由」為念去型塑「國民」而非是「部民」方能建設新國家亦在歷史敍述中被強化為一先定承諾。即「自由」作為一種政治規範被確立——儘管此規範有時常是以富強之術出現，也體現了諸多「國民性」書寫者自身對「自由」的隔膜。而且，它應是共同體成員在實踐中經由鬥爭、妥協和決斷形成的一種最終政治行動結果。它決定了思想與政治行動之間的複雜關係的辨識與確認。所以，從辛亥直至民國時期，尤在新文化和五四前後這一高潮時期，各政治勢力——如《清議報》、《新民叢報》、《東方雜誌》、《江蘇》、《民報》、《河南》、《新青年》、《嚮導週報》等[注十八]——皆就「國民性」問題密集發聲，使「國民性批判」漸成一廣義的政治運動。例如，陳獨秀、李大釗等在《新青年》、《甲寅》、《每週評論》上著文論述國民性。其中，陳獨秀言「卑劣無恥苟安詭易圓滑之國民性」是「亡國滅種之病根」，呼籲進行「國民性質行為之改善」[注十九]。魯迅創造出的阿Q形象則為「國民性」批判造就了一經典案例。蔡元培則力求推行新教育以探尋養成國民「完全人格」之道。

而且，持續思考「國民性」命題——甚至是作為一種潛意識心理結構——當是此期許多人審視中國問題之出發點。例如，林語堂曾直言：「今日談國事所最令人作嘔者，即無人肯承認今日中國人是根本敗類的民族，無人肯承認吾民族精神有根本改造之必要」[注二十]。錢玄同以為當前最重要的工作是要「針砭民族卑怯的癱瘓，消除民族淫猥的淋毒，切開民族昏憒的癰疽，閹割民族自大的風狂」[注二十一]。他們強調政治活動與人的精神世界之間的因果聯繫，以為對政治生活而言，國民性格起到根本作用。例如，陳獨秀認為強敵和獨夫雖皆能使國家處存亡之秋，但是「所以使之亡者，乃是國民之行為性質」[注二十二]。楊昌濟痛言「有不良之國民，所有不良之政府」[注二十三]。進而，他們指出「欲圖根本之救亡，所需乎國民性質行為之改善」[注二十四]。

有此先定承諾之觀照，「國民性批判和改造」體現的是一種思想與政治行動之間的複雜關係的辨識與確認。它作為一政治實踐即關涉一種政治共識的達致。

二、踐履「先定承諾」之脆弱性

正因「國民性」書寫關涉思想與政治行動間的複雜關係的辨識與確認。於是，在重新認知「國民」的過程中，「國民性批判和改造」的參與者、鼓動者最可能達致的根本共識即是：惟有「部民」轉化為自由「國民」方可建設自由國家。他們以為依「部民」之品性建設「自由」共同體是不可想像之事。儘管在此語境中，「自由」之原初意蘊雖無舊史實對應而易被目視為是非歷史的，但因關聯於「國民性批判和改造」之政治實踐，它又確實似乎是一全新「歷史」的開始。

「自由」作為一種政治規範被確立——儘管此規範有時常是以富強之術出現，也體現了諸多「國民性」書寫者自身對「自由」的隔膜，它決定了思想與政治行動之間的複雜關係的辨識與確認。

型塑真正獨立自由國民本就不易。它需經過艱難的民智開啟和政治，甚至需以熱血奮鬥，才可能將由此形成的「自由」之先定承諾作為一種共識融入到建設新國家的歷史進程中。

但問題是：去除「部民」在漫長歷史演進過程中形成的心性和品格，絕非僅是其轉換為「國民」——甚或是「人民」——即可建成「自由」國家。更何況，型塑真正獨立自由國民本就不易。它需經過艱難的民智開啟和政治訓練方有可能完成。它甚至需以熱血奮鬥，才可能將由此形成的「自由」之先定承諾作為一種共識融入到建設新國家的歷史進程中。由此，「國民性批判與改造」最終與一種政治秩序謀劃相關聯。當且僅當就此而論，「自由」觀念的引介者亦成了相應特定秩序的主張者和建構者。

所以，前此共識又確屬脆弱。尤其是，隨著「國民革命」和「階級革命」之話語加入「國民性」命題討論，這亦更凸顯了踐履「自由」之先定承諾的脆弱性。

一方面，實現自由與民主政治建設實為問題之一體兩面。但就「民智、民德、民性」與民主政治建設之關係而言，如嚴復鑒於「部民」之民智、民德尚不足，在《闢韓》中雖抨擊君主專制，但卻以為當以漸進、改良之法推行民主政治建設。他雖將民主視為是「乃治制之極盛」[注二十五]，但因「時未至，其俗未成，其民不足以自治也」[注二十六]，認為中國政治演進斷不可驟然廢棄君主制。他更以為，「然則及今而棄吾君臣可乎？……彼西洋之善國且不能，而況中國乎？」[注二十七]因為，「其制有至難用者，何則？斯民之智德力常不逮此制也」[注二十八]。「民主之制，乃民智最深民德最優時事」[注二十九]。所以，「民之可化，至於無窮，惟不可期之以驟」[注三十]。他強調「鼓民力，開民智，新民德」當為「國民性改造」之首務。進而，他在中西比較中指出歐洲議會政治「所以能便國而無弊」，即在於其屬久有傳統，是「民習而用之，國久而安之」[注三十一]。所以，對於時人「動欲國家之立議院」之謀劃，他以為「此無論吾民之智不足以與之也」，是不顧「民智、民德、民性」之實際，是「徒見其能而不知其所由能」[注三十二]。若此，「就令能之，而議院由國家立者，未見其為真議院也」。此種實踐於國事無益，只是「徒多盈廷之莽言」[注三十三]。

持續此種思路，至民國時，仍有如張君勱等以為國人的「考生心理」是導致民國政治衰敗和政黨政治不入軌道的關鍵原因。在他們看來，國人之「考生心理」根因於其「部民」心理狀態及與之伴生的低下政治品格。他認為西人在「工人心理」支配下，言政治有「如工廠工人之於工廠主」。其無論是組建團體，抑或是發表意見，皆為公利或出自本心而不必揣摩上意，所以，其領袖服務公利亦是義務所在而非為功名所趨。與之相反，受「考試心理」支配，國人參與政治「如貢院中考生之於主試者」，以排斥他人為首務，一人之成功以他人失敗為條件，貴異不貴同，惟知己不知他人。因衡量權操之於一人，參與政治或發表意見，如考生揣摩主考之意，「揣摩尤工者，則尤得前列焉」[注三十四]。兩相比較，張君勱認為：

> 以考試之心理言政治，則其政治團體之目的在功名不在國民之利害，雖在同一黨中，以個人之利害，可以旦夕分裂；以工人之心理言政治，則其團體之目的在團體[足]之利益，而無所謂功名，彼是即有分合，但有意見異同，而絕無[所]謂權利競爭。嗚呼!西方政治之所以日良，中國政治之所以日不良，豈不在此壓卷與非壓卷之心理耶？[注三十五]

另一方面，在如此境遇下，「國民性」書寫原本既是思想啟蒙又是一具體政治實踐。而且，它對人性自由與解放的渴望本應是流貫其間的一主題。但時勢轉圜卻使它作為一策略最終與型塑一集體性特質的「國民」的謀劃相關。由此，啟蒙者/批判者成了高高在上的教育者和一具體政治秩序的實際建構者。他們與啟蒙對象之間的關係發生了不應有的顛倒。依此謀劃，「部民」轉換成獨立自由「國民」是實現「自由」

之先定承諾的當然基礎，進而，「國民性」討論中一頗具迷惑性且常是倒果為因的觀點——國民首先是國家之民——日漸盛行。這導致把「自由國家」富強之責任落實在國民肩上。由此，「國民性批判與改造」作為一種政治行動不是回到個體自由的歷史狀態中，反而是試圖用一種新的「自由」共識——對「自由」的中國式理解或建構——去改造和型塑被認為是自由散漫的「部民」。例如，梁啟超於此即言：「國民者個人之集合體也。人人有高尚之德操，合之即國民完粹之品格。有四萬萬之偉大民族，又烏見今日之輕侮我者，不反而尊敬我畏懾我耶？」[注三十六]於是，一種悖論或當就此產生：首先，「部民」轉換成獨立自由之「國民」，乃至勇敢自主之「人民」當如何可以無縫隙地融入外引之「自由」觀念之中？難道真如胡適所謂只需經民主政治之「幼稚園訓練」即可？其次，依據既有之經驗事實而論，獨立自由之國民以及勇敢自主之人民的最終成長本是關聯於「事關死亡和痛苦」的政治領域的。所以，當各類政治勢力，尤其是自由知識份子的「國民性」話語傳佈於社會並發展成為一種廣義的政治行動，就或當根本不是在凝聚社會共識而只是在傳播一種自命為共識的派性「意見」而已。

同時，方法分歧更彰顯了此政治秩序謀劃者之間所謂的共識在事實上的脆弱。以嚴復和胡適為例，二者是近代中國最具標志性的自由主義者，但他們卻就「國民」與實現國家自由之關係作出了迥異的闡釋。其中，嚴復「將自由與社會責任聯繫……並不就個體來談自由，而是把自由放在群己密切相關的架構中來思索其意義」[注三十七]。他強調面對「異族之侵橫，求有立於天地之間，」「故所急者，乃國群自由，非小己自由也」[注三十八]。即在「個體與群」的問題上，嚴復更強調個體當為國家富強作出貢獻，要求犧牲個體自由換取國族自由。他以為：所謂富強不外是利民，政治欲利民必在於民各能求自利，民能各求自利又當於自由始，所以，「欲聽其皆得自由；尤必自各能自治始；反是且亂」[注三十九]。在此，個體自由很大程度上是因其作為達到富強和實現國族自由的手段而受到推崇。

但在「個體與群」的問題上，胡適一九一八年在《易卜生主義》中就強調真正純粹的為我。他以為：個體若要有益於社會，其首要者當是把自己鍛造成器，即使「有的時候我真覺得全世界都像海上撞沉了船，最要緊的還是救出自己」[注四十]。一九三〇年他在《介紹自己的思想》中再稱易卜生主義「是最健全的個人主義」，強調「真實的為我，便是最有益的為人」[注四十一]。一九四八年，胡適在《青年人的苦悶》中再強調「必須先把自己這塊材料鑄造成有用的東西，方才有資格為社會國家服務」[注四十二]。為此，胡適還引用本土資源詮釋其個體自由主義，他指出：「孟軻說『窮則獨善其身』，這便是易卜生所說『救出自己』的意思。這種『為我主義』其實是最有價值的利人主義」[注四十三]。總之，胡適強調無個體自由就無健全之國家和社會。他說：惟在自治社會和共和國家，有自由選擇權之個體方能鍛造出獨立人格並為自身行為負責，非此不可有獨立自由之人格。「社會國家沒有自由獨立的人格，如同酒裏少了酒麴，麵包裏少了酵，人身上少了腦筋，那種社會國家絕沒有改良進步的希望」[注四十四]。他在闡釋「五四」之「民主」命題時，即以為作為一種生活方式並關涉社會政治秩序建構的「民主」，「千言萬語，歸根只有一句話，就是承認人人各有其價值，人人都應該可以自由發展的生活方式」，民主政治「根本都只是要使得那種承認個人價值的生活方式有實現的可能」[注四十五]。

亦需指出，各政治勢力就「國民性改造」方法產生的分歧不僅彰顯謀劃者之間所謂的共識在事實上的脆弱，而且，政治目

當各類政治勢力，尤其是自由知識份子的「國民性」話語傳佈於社會並發展成為一種廣義的政治行動，就或當根本不是在凝聚社會共識而只是在傳播一種自命為共識的派性「意見」而已。

歷經民初政治紛亂，伴隨著「國民革命」向「階級革命」轉換，「國民」概念向更具階級性內涵的「人民」轉換，自由知識份子的「國民性」話語則面臨更大挑戰。

標取向差異更加速使他們之間潛在分裂外化。

例如，辛亥革命前後，革命派與改良派在「國民性」命題上由同趨異的論爭即是典型。其中，在一九〇五年前，他們都強調愚弱、奴隸的國民是自由國家建設之障礙。如梁啟超在《清議報》和《新民叢報》上連續發表諸如《呵旁觀者文》、《中國積弱溯源論》、《十種德性相反相成義》、《過渡時代論》、《新民論》等文，抨擊國人之奴性並分析其根源，闡述「新民」之主張，形成較系統的「新民」理論。鄒容等亦發表《說國民》、《中國之改造》、《論中國的前途及國民應盡之責任》、《國民新靈魂》、《國魂篇》等文，討論當如何根除國民奴性，鍛造「新國魂」。他們就是要探討「各國國民所獨具之性質」[注四十六]，進行國民性改造以型塑新民和鍛造新國魂。但一九〇五年後，兩派於此類命題產生嚴重分歧。梁氏鑒於改造愚弱國民非一時可成而主張開明專制，後者則基於革命需要不僅甚少論及國民劣根性卻轉而肯定國人有共和立憲所需之國民品格[注四十七]。此類分歧決定了兩派採取不同路徑改造國民性，如梁啟超亦不如其在一九〇五年前那樣強調以教育而是更肯定以政治改良提升國民性，尤其是因基於立憲運動所需也不再多論國民性程度之低下。革命派則以為可通過革命可激發國人固有之國民精神。此類分裂或紛爭更折射出「國民性改造」本就關涉多元政治秩序之謀劃。

再如，歷經民初政治紛亂，伴隨著「國民革命」向「階級革命」轉換，「國民」概念向更具階級性內涵的「人民」轉換，自由知識份子的「國民性」話語則面臨更大挑戰。因為，當無論是孫中山為代表的革命派，抑或是其他自由派知識人仍再次糾纏於國民劣根性時，以毛澤東為代表的新共產黨人卻基於革命動員需要，則在《中國社會各階級的分析》、《湖南農民運動考察報告》這類經典文獻中對所有國民按階級性進行新畫像[注四十八]。「國民性」描述在此呈現一種更巨大的斷裂感。例如，原來是卑瑣、齷齪的但卻組織起來的底層國人已經是勇敢並具有無窮力量的革命主力或領導者；原來可能是社會中堅人士或是殘暴、卑劣、殘酷的應被革命的對象，或是在道德上並不光鮮亮麗的投機者。在此，「國民性」討論已從文化和精神氣質命題轉向了階級之政治品性命題，其「自由」之先定承諾亦被豐富了所謂「階級自由」之內涵。

還需指出，即使在同一陣營，他們討論「國民性」命題顯現的斷裂感和反複亦同是客觀存在。以孫中山為例，他在辛亥革命前基於「革命」所需對「國民性」頗多肯定，但在「革命」失敗後的原因找尋中他又開始抨擊國人之奴性、保守、封閉，轉而強調「心理建設」，其所著《孫文學說》亦旨在改造「國人社會心理」。再如，在「階級革命」未真正興起之前，與《中國社會各階級的分析》、《湖南農民運動考察報告》這類文獻反映的觀點不同，早期共產黨人如陳獨秀、李大釗在《新青年》、《甲寅》、《每週評論》上著文論述「國民性」命題時，仍多是從文化和精神氣質角度以抨擊國人之奴性為要。如陳獨秀則言「卑劣無恥退苟安詭易圓滑之國民性」是「亡國滅種之病根」，呼籲進行「國民性質行為之改善」[注四十九]。但正如有研究者指出的那樣：在時勢轉圜中，受「階級」話語凸顯的影響，即便如陳獨秀者亦轉而一度強調「國民」並不定然實際存在。「阿Q」形象則被錢杏邨認為是病態國民性的代表，只是正確地描述了辛亥時期底層國人的精神氣質和心理狀況，但已儼然不是在大革命時代之幕開啟後走上政治革命道路的農民了。階級論者以為阿Q只是落後農民的典型。時勢變化對此論述影響最巨者則是，一九四九後的較長時段內「除魯迅的國民性問題受到關注之外，近現代的國民性問題則被視為禁區」[注五十]。存在前此巨大斷裂的根因即在於：在迥異政治形勢下，已指向權

力更迭的政治行動需要奴性之國民成為組織起來並能行動的國民，若此，各政治勢力都強調自己似乎已成為行動國民的具體代表。例如，在北伐前對即將召開的解決時局紛爭的「國民會議」，共產黨願望「國民黨領袖們努力號召全國人民的團體，促成此國民會議，並努力使他們主張的國民會議預備會急速在北京召集」，要求以「國民會議」取代所謂「各省軍民長官會議」[注五十一]。

綜上而論，「國民性批判與改造」的話語凸顯了一種脆弱共識屬客觀存在。這意味著，各政治勢力間的「國民性批判與改造」論爭就會因對「自由」之政治秩序謀劃的不同理解而隱含著暴力鬥爭並最終分裂的危險。因為，它內在的強制性既不允許在多元的個體間作「部民」、「國民」、「人民」之區分，也反對不願改造之「部民」在不滿此種強制性的情況下選擇自我的消極保護。這也就消解了「自由」的豐富涵義。若此，即便是在「自由」先定承諾觀照下建構的各類「國民性」話語，其傳佈於社會並發展成為一種廣義政治行動，或當根本不是社會共識而只是體現的一種派性意見。進而，在時刻迥異政治形勢中，自由派知識份子建構的「國民性」話語不被強勢政治力量引為同道的尷尬亦是情勢所然。它折射出「國民性批判與改造」中深度政治分裂與內在強制的同時並存。

三、歷史敘事中「國民性」書寫隱含的強制

承續前論可知，當「部民」向「國民」、「人民」演變定然要赤裸地面對各類政治衝突時，尋常「部民」或惟有回到其熟悉的歷史語境中而非是外引之「自由」話語體系中尋求支撐。於此，惟當「自由」之先定承諾當真能建構、引導並且約束實際正在發生的甚或是關涉生命消亡的政治衝突時，「自由」生活的創設或討論才不是蒼白無力的規範，不是無節制的強勢話語高壓。進而，「部民」改變自身心性和品格才會不完全是取決於某種外在「強力」和人為製造的「機遇」。若此，「自由」作為政治規範才會實際成為解決政治分歧的「共同基礎」，並為處於衝突困境中的「部民」搭建了一種「說服平台」（platform for persuasion）。在具體操作上，它惟有將此種轉換間的政治衝突回歸其相應歷史語境，並在「自由」規定的範疇內進行政治辯論、鬥爭和妥協，從而使衝突之克服和消弭能發展成為一種有其自身歷史根據的政治。但是，實際史實卻非是如此。

亦需指出，借助於歷史敘述重新書寫「國民」意義，並將「自由」之先定承諾作為解決「國民性批判和改造」中潛在政治衝突的基礎，雖是達致前述目的具體方法，但這並不是說它已解決了政治衝突中的所有價值問題，進而，只需把「自由」建構為檢視實際歷史進程中所有政治行為的先驗標準。因為，歷史演進遠非如此簡單，尤其是，深涉其間者並不皆能預見「國民性批判與改造」中的實際紛爭，他們也常無法就某個必然關涉的問題達成共識。

即便觀點類似或接近者，其相應共識亦有縫隙。例如，為促進「部民」向自由「國民」轉換，嚴復更注重以「自由主義」為指引而非是惟以激進「革命」去「開民智」。與其類似者，亦強調達致文明和實現進化非是籠統地造成而是依賴於點滴改進[注五十二]，如胡適就主張實行「和平漸進的改革，反對暴力改革」。但即便如此，胡適卻又認為幼稚之「民主」制最適宜促進「部民」向自由「國民」轉變。他以對近幾十年世界政治的觀察，強調民主憲政雖是幼稚政治制度但卻最適宜於訓練「一個缺乏政治經驗的民族」[注五十三]。

或許正因「部民」向「國民」轉換之艱難，自清末民初起，嚴復、梁啟超乃至如孫中山等，至其後之三十年代又有蔣廷黻、丁文江等都曾以為，以「強人政治」、「開明專制」、「訓政」，乃至以「新式獨裁」為

「國民性批判與改造」的話語凸顯了一種脆弱共識屬客觀存在。這意味著，各政治勢力間的「國民性批判與改造」論爭就會因對「自由」之政治秩序謀劃的不同理解而隱含著暴力鬥爭並最終分裂的危險。

過度或當有助於促進「部民」向「國民」轉換。但是，胡適卻警告所謂新式獨裁「一定是那殘民以逞的舊式專制」[注五十四]。其理由是：相較於民主政治是常識的政治，開明專制則是踐行精英政治，若此，他以為惟有小心翼翼地對「部民」進行三五十年的憲政歷練，方可能有「發憤實行一種開明專制的機會」[注五十五]。他深信英美式民主政治是幼稚園政治，近十年所謂「新式獨裁」不過是「研究院的政治」，而且，若前者尚可勉強一試，後者則不可輕易一試[注五十六]。此種論爭表明：「國民性批判和改造」的具體方法分歧依然凸顯了「部民」向自由「國民」轉換之實際艱難，以及「國民」意義書寫中的隱含政治分裂及內在強制的同時並存。

因為，以「自由」觀照「國民性批判與改造」並將其發展成為解決政治衝突的標準或依據，必會形成有關「國民性」的百家爭鳴式的解釋或話語建構——更何況「自由」之涵義本就複雜且頗具爭議。這反而可能導致既定共識的崩解，或至少應是耗時不菲的艱難過程。而且，此百家爭鳴作為一種常態或非常態，使「自由」作為一規範處於多種話語的競爭中。更關鍵問題還在於：「國民性批判與改造」關涉政治行為及政治共識的建構，它要使「部民」共同體發展成自由「國民」之共同體，乃至是「人民」共同體，僅有百家爭鳴肯定不夠；在解決政治衝突時，它客觀上確實又可能需要能「定於一」並超越各派政治利益的「自由」之先定承諾這一權威作為外在標準。但是，共同體內部日漸顯現的多元性使每個群體都可能有自己的歷史敘事。而且，各政治勢力每建構一種「國民性」話語體系雖日漸豐富了「自由」的內涵，並能回應「國民性」話語的多元性，但卻損害了建構的先定承諾「定於一」的能力。

若此，與定非單一的「國民性批判與改造」話語關涉的政治行動即會因之分裂。而且，分裂的「國民性批判和改造」話語亦未必定然可在「自由」之外確定一真正的舊式或理想的國民性標準。同時，繁榮生長的各類「國民性批判與改造」話語可能自動地成為一種新的強制性的，並毀滅或意欲毀滅「自由」之先定承諾的歷史敘事。例如，胡適前述憂慮非是無的放矢。因為，為促進「部民」向「國民」轉換，國民黨在《確定訓政時期黨、政府、人民行使政權治權之分際及方略案》中明定：「中華民國人民須服從擁護中國國民黨，誓行三民主義，接受四權使用之訓練，努力地方自治之完成，始得享受中華民國國民之權利」。這表明，國民（人民）惟有服從唯一合法政黨——國民黨，方「享受」民國之「國民」權利[注五十七]。在此，「民」成為一虛置符號，「成為由失去了『個性』的人群所組成的千人一面的集合體」[注五十八]。此「民」作為黨天下的之「黨民」與家天下之「部民」並無二致。再如，前述論及之事實：歷經民初政治紛亂，伴隨著「國民革命」向「階級革命」轉換，「國民性」討論已從文化和精神氣質命題轉向了階級之政治品性命題，其「自由」之先定承諾亦被豐富了「階級自由」的內涵。

在此，「自由」之先定承諾——其內涵被各政治勢力進行各取所需式的豐富——作為審視「國民性」歷史敘事或解決「國民性改造」之現實政治問題的標準或準繩的重要性已超越「國民性」自身的實際史實討論。因為，演進中的共同體的成員不可能周而復始地重返他們本就紛繁複雜的原初歷史狀態中去討論自身的「國民性」，進行無休止的政治討論、辯論。故而，在一定時候或特定時候各政治勢力就必須依照自己建構的「自由」之先定承諾作為標準，及時地乃至是強制性地結束無謂爭論，從而建構一種能處理好「群」、「己」、「國」三者關係的理想「國民性」。例如，梁啟超注重從「利群」角度型塑新民；孫中山等則強調先知先覺之國民革命「保姆」要將後知後覺的「土豆式」生存狀態的國民凝結成「士

敏土式」生存狀態的國民，方能爭國權而後實現民權；在階級革命話語中，在革命者的啟蒙和教育下，組織起來的能自覺捍衛階級利益、自由並更具階級性內涵的「兵民」已是勝利之本。

而且，在「國」、「群」與「己」之關係命題上，即便如胡適等之強調個體的為我，在某種意義上，他們仍把「國」、「群」之「自由」放在了「國民性」討論的優先位置。這在特定時期就顯得尤為明顯。事實上，從總體而論，就其發生學之意義而言，「國民性」討論本就是由「群」之不自由而激發的。這正如嚴復所論：

> 特觀吾國今處之形，則小己自由，尚非所急，而所以祛異族之侵橫，求有立於天地之間，斯真刻不容緩之事。故所急者，乃國群自由，非小己自由也。求國群之自由，非合通國之群策群力不可，欲合群策群力，又非人人愛國，人人於國家皆有一部分之義務不可[注五十九]。

但正因為「群」、「己」關係命題必與「國」關聯，而且，在思想文化極易「意識形態化」的時代，即便有時賢難能可貴地主張，分清真假「自由」和「民主」是當務之急，惟此方可真正型塑理想國民並使「自由」之先定承諾有其實現之基石。但在「自由」之內涵本就充滿爭議的情勢下，各政治勢力以各自理解的「自由」觀念和「民主」方法觀照「國民性批判和改造」仍是在及時地乃至是強制性地結束無謂爭論而建構一種理想的「國民性」。此舉著眼於政治衝突之解決，仍是基於現實需要而非定有其歷史根據。以《新月》派中討論「國民性」問題的重要人物潘光旦先生的相應主張為例，鑒於「國民」之奴隸根性，作為一種政治秩序謀劃，他主張惟「自由教育」是型塑理想國民和實現「真民主」之基石。在關涉「國」、「群」與「己」之關係命題上，他型塑理想國民的「「自由的教育」是『為己』而不是『為人』的教育，即每一個人為了完成自我而教育自我」[注六十]。若此，「自由教育」造就的自由國民，非僅是專才或技術家或僅是傳統中國之家族的一員，亦非如俄國之階級戰士，亦非如僅僅尊奉信條的中世紀的宗教信徒或當代意識形態之政治組織成員，亦非是極權主義或過度盛行國家主義的國家的國民惟知「愛國」而不知其餘[注六十一]。在他看來，惟有「真民主」的政治環境和「真自由」或「通達」教育的相輔相成，方能通過「自由教育」型塑理想國民才能造成真正的民主國家，「二者實在是互為因果的」[注六十二]。但此種政治謀劃又如何面臨他類「國民性」話語的競爭呢？

基於前此事實可發現，此類政治秩序謀劃依然凸顯了各政治勢力無法就一必然關涉的問題——通過「國民性批判和改造」型塑理想國民成就民主憲政之基——達成共識而不得不試圖依賴各自界定的「自由」之先定承諾強制結束紛爭。此紛爭彰顯了歷史敍事中的「國民」意義書寫中隱含的強制性。這也預示著可能達致的共識的脆弱性及參與「國民性批判和改造」的各政治勢力之間潛在的分裂。這種「強制」亦使實現「自由」之先定承諾事實上處於巨大的困境中。

四、「國民性」書寫背後的「自由困境」

圍繞如實現「自由」——其內涵雖紛爭不定——之先定承諾，各政治勢力都意圖通過「國民性批判和改造」型塑理想國民，以促進實現相應政治秩序謀劃。但問題是：

一方面，在「國民性批判和改造」中外引無中國歷史根據的之「自由」觀念作為先定承諾的正當性何在？在「反當下」歷史敍事語境中，「自由」與「國民性批判」相關聯，使後者實際成為一種「原罪」再現，即：歷史形成的「國民性」是當下追求「自由」的巨大障礙？例如，在「國民性批判」中，時人常將「國民」與「奴隸」對舉並拷問為

歷經民初政治紛亂，伴隨著「國民革命」向「階級革命」轉換，「國民性」討論已從文化和精神氣質命題轉向了階級之政治品性命題，其「自由」之先定承諾亦被豐富了「階級自由」的內涵。

在「自由」之內涵本就充滿爭議的情勢下，各政治勢力以各自理解的「自由」觀念和「民主」方法觀照「國民性批判和改造」仍是在及時地乃至是強制性地結束無謂爭論而建構一種理想的「國民性」。

何同是「民」卻有國民與奴隸之分？他們雖有依照樸素的自然法為根據而強調「天使吾為民」，但以為「吾能盡其為民者」即為真國民，非此「而卒不成其為民者」即為真奴隸。因為，他們以「自由」、「權利」、「平等」、「獨立」之標準審視奴隸之部民與自由國民，即前者常無權利、責任意識，甘於被壓制，崇尚尊卑有別和喜好依傍，但後者則捍衛權利，有責任意識，崇尚自由，主張平等，追求獨立[注六十三]。

另一方面，正視或尊重歷史形成的「國民性」之行為本身又豈非不是「自由」之先定承諾的實際體現？因為，在此「反當下」的歷史境遇中，現實的「部民」對外引之「自由」觀念既無恰當認知，更無社會契約論要求的「同意」。而且，若依自由主義之論述，承認出生（在某共同體內）在道德意義上本是一無法證成的因素，就此而言，「國民性批判與改造」作為一種政治實踐就應真正踐行自由主義的承諾。但正如前述討論所證明，此政治行動或實踐內含的強制性卻無法彰顯以「同意」為基實現「自由」的倫理基礎。而且，國人除卻自身「部民」之品性而轉換為獨立自由、勇敢之國民（人民）雖本應以「民主憲政」為制度保障，但是，「自由」之先定承諾並非一定能內化為「國民性批判與改造」的檢閱標準並促進憲政定然發生。

例如，在「國民性批判」中，諸多時賢雖常省思「部民」為何不自知自身之奴隸心性和品格？但更關鍵問題在於：原本紛繁複雜的「國民性」問題為何被千篇一律化並在廣義的政治動員中發展成一種新強勢話語的建構？尤其是在近代中國獨特的歷史語境中，「國民性批判」甚至要追溯至更外在的先定承諾與觀察。如周寧先生指出：近代中國的國民性批判深受西方自啟蒙運動以來的有關中國國民性話語的影響。此種話語是一多文本構成的，有自身主題、思維方式、價值評判體系及修辭傳統。它「作為一種知識霸權支配著中國現代化運動中的國民性批判」[注六十四]。

同時，承續前此語境，諸多時賢對「國民性」的講述總是與建設新國家、新自由共同體和對「我們人民」的未來生活憧憬相關聯。他們都以為型塑自由國民或勇敢自主的國民（人民）即是在為這一新生活奠定備受世界尊重和敬畏的政治基礎。這即如梁啟超等皆強調「國民者個人之集合體也。人人有高尚之德操，合之即國民完粹之品格。有四萬萬之偉大民族，又烏見今日之輕侮我者，不反而尊敬我畏我耶？」[注六十五]在此類謀劃中，「國民性批判」中應有的渴望實現個體「真自由」的要求被遮蔽了。

更需指出，在諸多參與者、推動者看來，「國民性批判」作為一種歷史敍述是新國家據此生成的歷史基點之一，並能被共同體內各政治力量分享。例如，一九〇五年前後，官方文書中使用「國民」一詞即開始強調此種內涵。即他們曾以為：「蓋立憲政體，向無種族之別，擬請明詔海內，自今後無論滿人、漢人，皆一律稱為國民，不得仍存滿漢名目，先化畛域之名，自足漸消相斫之禍」[注六十六]。據此而論，在經驗事實的意義上，若承認「立憲」必定是實現「自由」的制度保障，那麼，對「國民」概念內涵做此界定，即表明時人以為若無一種可企望的普遍的歷史敍事，共同體在建設自由、民主和憲政新國家的問題上就會缺乏以「自由」、「立憲」作為先定承諾的共識，會導致共同體內部政治派系的分裂。由此造成的實際後果就是對此先定承諾的認知和認同的破碎。在此，「立憲」就是期望「自由」之先定承諾能作為一種統治原則或共同體的政治生活方式而成一可以恒久遠的政治理想。這種歷史敍事正是先定承諾在當下可能得到認同和熱愛（而非同意）的源頭活水。但此種認同和熱愛若無「部民」基於道德自律的「同意」的肯認，那麼，「國民性批判」內在的強制性就會使「自由」走向反面。因為，這正如伯林

以為盧梭、費希特、康得等人把實現道德自律等同於自由。他強調「自由便是服從自己給自己下的指令。這就是盧梭的道德自由概念，而且它也是康得的自由概念」[注六十七]。事實上，在「國民性批判和改造」中，各政治勢力原本都希望能以各自界定的「自由」之先定承諾為基礎去對共同體進行政治整合，但其「國民性批判」歷史敍事及其建構的「自由」之先定承諾卻都缺乏相應歷史境遇中的史實基礎。這使得各政治勢力都在自己的概念體系所認知的「小傳統」中去發現自己的「自由」，於是，共同體內部就會因「觀念」之分歧而易陷入了最根本的「文化內戰」——於此，「國民性批判與改造」中隱含巨大政治紛爭就必是情勢所然。進而，所謂的「自由」名號不過成為各政治勢力據此證明自己合法性行動的工具而已，「自由」原本真實的含義已無法成為能真正約束「國民性批判和改造」的政治規範。其理由在於：

「國民性批判和改造」是圍繞著建設「自由」國家之歷史敍事展開。而且，它尤其強調愚弱怯懦之「部民」無力承擔建設「自由」國家之重任。它既反思舊中國，又關涉重建新中國及實現民主憲政的具體謀劃。例如，信奉進化論的嚴復強調「天演之事，以萬期為須臾」。故而，他言其時的國人能識字者不過是十不得一，若此，面對建設新國家之重任，「則一切全在氣運中流轉，能者當事，僅能迎其機而導之身」[注六十八]。同理可證者，儘管「國民性」的各類歷史敍事其實雖未也不可能解決「自由」新國家建設謀劃中的所有政治問題，但它卻使其推動者或曰鼓動者在不知不覺中似乎成了現代新中國的締造者，成為革命或新政的推動者，或至少是理論的提供者。然而，此種歷史敍事背後顯現的對「國民性」的不同理解卻最終與政治分裂相關聯。

例如，在論及愚弱怯懦「國人」如何才能承擔建設「自由」國家之重任的命題中，就如何處理「國權」與「民權」之關係，在二十世紀三十年代一度喧囂不止的「中國政治出路」討論中，有人以為國權而非民權是其時之中國所急需者，為實現「集團的自由平等」而要求犧牲個體自由平等亦可。因為，若「在集權政治之下努力邁進，那末，中國將稱強於世界，而中國人也可有雪恥去辱的一天」[注六十九]。即便「《再生》派」中如張君勱這類所謂的自由主義者，其主張的「修正的民主政治」亦是將國權與個體自由權並列，強調「自心能之發展言之，不能不讓個人居於第一位，自民族之發展言之，不能不讓國家居於第一位」[注七十]。或許是因身處艱難時勢中，並鑒於愚弱國人難以擔當建設自由國家之責任，這些時賢對「自由」之先定承諾作「騎牆」式的變通處理，卻又恰是「春風無限瀟湘意，欲採蘋花不自由」[注七十一]。

進而，對「國民性」的謹慎思考又使一些時主張賢點滴改良的「好人政治」雖似有對「精英政治」的期許，但亦更隱含了對一種德性政治的嚮往。例如，胡適告誡國人應警惕對政治改進能疾馳猛進的奢望，強調「只存一個『得尺進尺，得寸進寸』的希望」[注七十二]。同時，作為對「德性」政治的渴望，胡適期望的「好人」就是「私德純潔的有智識者」，有犧牲精神，有擔當負責之行為。他所舉證其時中國的十二大人物中除三政治家外則皆是知識精英[注七十三]。與其類似者，如丁文江等以生物進化論觀念作為支撐，強調有德行之知識精英——如大自然哺育之超人——應參與實際的政治實踐。他指出，對照於大多孱弱愚笨富有奴隸根性之國人，惟有少數中的少數和優秀中的優秀，「不肯束手待斃，天下事不怕沒有辦法的。……最可怕的是有知識有道德的人不肯向政治去努力!」[注七十四]據前此事實而論，可發現，也就在這樣的不經意間，這些歷史敍事者亦將「國民性」不同畫像呈現於世人之前。但問題是，前此優秀之「國民」與皆屬愚眾的

國人除卻自身「部民」之品性而轉換為獨立自由、勇敢之國民（人民）雖本應以「民主憲政」為制度保障，但是，「自由」之先定承諾並非一定能內化為「國民性批判與改造」的檢閱標準並促進憲政定然發生。

「國民性批判和改造」是圍繞著建設「自由」國家之歷史敘事展開。而且，它尤其強調愚弱怯懦之「部民」無力承擔建設「自由」國家之重任。它既反思舊中國，又關涉重建新中國及實現民主憲政的具體謀劃。

大眾能實現惺惺相惜和心心相通？

而且，「國民性」的歷史敘事本鍛造於實際的政治鬥爭。「國民性批判和改造」作為一種新政治文化建構是一種需要「國民」重新認知共同體歷史、傳統的新發現之旅，是關涉共同體新未來的政治謀劃。在如此境遇中，「國民性批判和改造」的參與者和推動者是在「自由」之先定承諾觀照下根據現實政治需要書寫「部民」、「國民」、「人民」的歷史。進而，誰在書寫，誰可以書寫，為什麼要去書寫，在事實上就成了一種實際政治鬥爭。儘管此種書寫本就顯現了一種歷史的反諷。因為，「國民性批判與改造」論述的各類歷史如何彰顯自身的真實性成為了可欲而不可能之事。這即如傑弗遜曾言：「沒有人，除了外部事實本身……歷史的生命和靈魂必定永遠是未知的」。更何況，近代西方自啟蒙運動以來有關中國的國民性批判理論已「作為一種知識霸權支配著中國現代化運動中的國民性批判」[注七十五]。

但書寫者以「自由」之先定承諾去真正面對作為一種「共同事業」的「國民性批判和改造」命題時，他們最終卻使「國民性」呈現為一種分歧性書寫，「自由」難以實現。實際書寫者也因此在政治上分道揚鑣。儘管「國民性批判與改造」仍會被冠以各種神聖光環，但事實上它已經很難阻止書寫者之間的分裂及政治鬥爭，特別是強力者依靠自己對「國民性」問題的理解而規劃新中國之建設。

五、結束語

自由「國民」與奴隸之「部民」是兩種迥異的敘事結構。因此，在內憂外患的時代境遇中，「國民性」書寫作為一種歷史敘事，本意在謀劃如何改變「部民」之心性與品格，型塑「新國民」。為實現此謀劃，「自由」之先定承諾作為一審視標準被嵌入到相應歷史敘事中，原本連續的歷史由此呈現為巨大的斷裂。同時，儘管外引「自由」概念的內涵本就充滿爭議，亦非定然有中國舊史實可對應，但是，「國民性」書寫的參與者和推動者，仍冀望通過型塑「自由」國民為實現良善政治生活奠定基礎。尤其是，一些自由知識份子覺得惟有自己才把握了「國民性批判與改造」的精髓，希望自由中國之政治建設能避免歧途，強調「國民性」書寫的目標應是型塑自由「國民」，而非是把「國民」重新變成固定指向某種外在集體性目標的一種新時代的「部民」。

然而，「國民性」書寫中「先定承諾」之共識極為脆弱。「國民性」爭論背後更彰顯了踐履「自由」之先定承諾何以處於困境之中。更關鍵者，它隱含的強制性亦為下述事實的出現提供了重要理由。即：為避免「自由」導致國民自我放任自流，各類「革命」話語常以首爭國權——其後更演進為首爭階級自由權——而非民權為由而把「國民性」書寫帶入「革命」之正途，並放逐一些自由知識份子在「國民性」書寫中最初的「自由」假定。這導致自由知識份子開始與其政見不合者之間的分道揚鑣，原本作為一種共同事業的「國民性」書寫發生了分裂。但即便如此，此種歷史敘事卻又使革命者和自由知識份子都找到了自己實現政治動員的合理性和工具手段。經此，他們都可根據自己的偏好去建構一種新「國民性」及其在當下及將來的歷史連續性，並無需追問各自建構的「國民性」是否接近歷史真實。此類謀劃展現的恰恰是各政治勢力是如何在文化政治視野內去把握建構一種政治秩序的敘事技藝。而且，此技藝與踐履「先定承諾」間的張力，決定了百年中國至今此類謀劃一直客觀存在的政治緊張。時至今日，有關「國民素質問題及其現實影響」的諸多爭論作為一種廣義政治話語，顯現的內在張力就是此歷史鏡像的再次折射。

[注一]按：一八九八年梁啟超在《清議報》（日本橫濱）發表《戊戌政變記》或當是其最早較正式論及「國民性」問題，但

「國民性」的歷史敘事本鍛造於實際的政治鬥爭。「國民性批判和改造」作為一種新政治文化建構是一種需要「國民」重新認知共同體歷史、傳統的新發現之旅，是關涉共同體新未來的政治謀劃。

是，梁啟超在《新民叢報》第二十五號發表《國民心理學與教育之關係》一文中，就正式提出「國民性」這一概念。他說：「取族中各人之心理特徵而總合之，即所謂國民性也，即一民族之平均模型也。」其後，朝野各類人士如孫中山、陳獨秀、杜亞泉、蔡元培、魯迅等都就此問題大加討論。這使原本中性的「國民性」概念在「國民性批判與改造」語境中，日漸演變成為一貶義概念。而且，魯迅創造出的阿Q形象則為國民性批判造就了一經典案例。事實上，從《清議報》、《新民叢報》到《東方雜誌》、《新月》、《新青年》、《每週評論》等，國民性討論的高潮持續了近二十年，尤其是，「國民性」討論始終是與民主、憲政、自由在中國實踐之基礎鞏固相關聯。需指出者，近代國人對中國國民性的討論不能不受到西洋、日本相關國民性話語的影響。其中，如孟德斯鳩、休謨、黑格爾、赫爾德等先後皆分別從地理環境、制度、民族精神等命題論述中國的國民性命題。總體而論，西人論述中國國民性的主要觀點在十八世紀基本成型並在十九世紀已經盛行開來，其主要知識來源則是如傳教士、外交和考察使團、遊歷人士以及其他殖民侵略者的觀察。如明恩溥牧師發表《中國人的性格》即對在日留學的魯迅思考國民性問題產生了重要影響。

[注二]按：晚清至民國是「國民性」話語形成的高潮時期，但是，若當且僅當就已是歷史現象的「國民性歷史話語」問題的研究而論，近年來學界對該問題的更深入研究大致可描述如下。即：以治文學史和治中國近現代史者是研究此命題的主要得力者，而且，階級論觀念或啟蒙話語、現代化理論或後殖民主義理論是他們分析該命題的主要理論支撐。在具體研究中，他們要麼試圖重新復原「國民性」話語的歷史現場，要麼分析「國民性」話語的具體史實，要麼追溯「國民性」話語的形成的歷史過程及分析參與者的歷史動因。在筆者看來，這些研究分涉前述各個領域且有一定影響者主要有，例如：陳高原的《論近代中國改造國民性的社會思潮》，孫強的《國民性話語：一個民族主義的視角》和《國民性研究的理論反思：兼論話語研究的意義》，黃興濤、楊念群的《西方視野裏的中國人形象》，鄭師渠的《辛亥革命後關於國民性問題的探討》，俞祖華的《國民性改造思潮的最初發軔———龔自珍個性解放思想述評》，崔志海的《中國近代改造國民性思想的先聲——論戊戌維新派對傳統民族文化心理的反思》，劉禾的《國民性神話》、竹潛民的《中國國民性的「密碼」和「源點」初探：兼與汪衛東先生商榷》，周寧的《被別人表述：國民性批判的西方話語譜系》，陳春香的《清末國民性批判中的日本影響》等。

[注三]請見金觀濤：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》之附錄二「國民」(北京，法律出版社，二〇〇九年)，頁五〇九至五一二。

[注四]康有為：「請開學校折」（一八九八年五月），載《戊戌變法》第二冊，頁二一七。引自金觀濤、劉青峰：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》之附錄二「國民」(北京，法律出版社，二〇〇九年)，頁五一〇。

[注五]康有為：「進呈突厥削弱記序」（一八九八年五月），載《戊戌變法》第三冊，頁七。引自金觀濤：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》之附錄二「國民」(北京，法律出版社，二〇〇九年)，頁五一〇。

[注六]梁啟超：「論近世國民競爭之大勢及中國前途」，載《飲冰室合集之四》第一冊(北京，中華書局，一九八九年)，頁五六。

[注七]梁啟超：「論近世國民競爭之大勢及中國前途」，載《飲冰室合集之四》第一冊(北京，中華書局，一九八九年)，頁五六。

[注八]鄒容：《鄒容文集》，周永林編(重慶人民出版社，一九八三年)，頁六七。

[注九]梁啟超：「新民說」，載《飲冰室合集之四》第六冊(北京，中華書局，一九八九年)，頁二。

[注十]傷心人：「論中國國民創生於今日」，載《清議報》第六十七冊（一九〇

書寫者以「自由」之先定承諾去真正面對作為一種「共同事業」的「國民性批判和改造」命題時，他們最終卻使「國民性」呈現為一種分歧性書寫，「自由」難以實現。實際書寫者也因此在政治上分道揚鑣。

○年十二月二十二日），頁一。

[注十一]編者：「敘例」，《國民報》第一期（一九○一年五月十日）《國民報彙編》，頁一。

[注十二]愛漢者：「序」，載《東西洋考每月統紀傳》，道光癸巳年六月（一八三三年），頁三。

[注十三]魏源：《彌利堅國即育奈士迭國總記》（一八四三年），載《海國圖志》卷六十，外大西洋，下冊，頁一六六七。

[注十四]梁啟超：《政治學大家伯倫知理之學說》，載《梁啟超全集》湯志鈞編選(天津古籍出版社，二○○三年)，頁一○六六。

[注十五]梁啟超：《外交歟內政歟》，載《梁啟超全集》湯志鈞編選(天津古籍出版社，二○○三年)，頁三四○二。

[注十六]康有為：《康有為政論文集》湯志鈞編選(北京，中華書局，一九九八年)，頁五六五。

[注十七]梁啟超：《新民說‧敘論》，載《梁啟超文選》（上），夏曉紅編(北京，中國廣播電視出版社，一九九二年)，頁一○二至一一四。

[注十八]按：前述諸多報刊中，《清議報》、《新民叢報》、《東方雜誌》屬改良派主控；《江蘇》、《民報》、《河南》則屬革命派主控，《新青年》、《嚮導週報》則是後來轉變為馬克思主義者掌控。

[注十九]陳獨秀：《我之愛國主義》，載《陳獨秀文章選編》(北京，三聯書店，一九八四年)，頁九三。

[注二十]林語堂：《林語堂文集‧有所不為》(北京，群言出版社，二○一○年)，頁三八。

[注二十一]錢玄同：《錢玄同文集》第二卷(北京，中國人民大學出版社，一九九九年)，頁一二八。

[注二十二]陳獨秀：《我之愛國主義》，載《新青年》第二卷，第二號，一九一六年十月一日。

[注二十三]楊昌濟：《告學生》，載《國民》第一卷，第一號，一九一九年。

[注二十四]陳獨秀：《我之愛國主義》，載《新青年》第二卷，第二號，一九一六年十月一日。

[注二十五]嚴復：《《法意》按語．三十九》，王栻主編，《嚴復集》第四冊(北京，中華書局，一九八六年)，頁九五七。

[注二十六]嚴復：《闢韓》，王栻主編，《嚴復集》第一冊(北京，中華書局，一九八六年)，頁三五。

[注二十七]同上。

[注二十八]嚴復：《〈法意〉按語．三十九》，王栻主編，載《嚴復集》第四冊(北京，中華書局，一九八六年)，頁九五七。

[注二十九]嚴復：《〈原富〉按語．七二》王栻主編，載《嚴復集》第四冊(北京，中華書局，一九八六年)，頁八九七。

[注三十]嚴復：《闢韓》，王栻主編，載《嚴復集》第一冊(北京，中華書局，一九八六年)，頁二五。

[注三十一]嚴復：《主客平議》，王栻主編，載《嚴復集》第四冊(北京，中華書局，一九八六年)，頁八八四。

[注三十二]同上。

[注三十三]同[注三十一]。

[注三十四]張君勱：《政治活動果足以救中國耶》，載《改造》第三卷第六號（一九二一年）。

[注三十五]同上。

[注三十六]梁啟超：「論中國國民之品格」，載《飲冰室文集之十四》第五冊(北京，中華書局，一九八九年)，頁五、五一一。

[注三十七]黃克武：《自自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》(上海書店出版社，二○○○年)，頁二一四、二○二。

[注三十八]嚴復：《嚴復集》，王栻主編，載《嚴復集》（第一冊）(北京，中華書局，一九八六年)，頁九八一。

[注三十九]同上，頁二七。

[注四十]胡適：《易卜生主義》，載《胡適全集》（第一卷）(合肥，安徽教育出版社，二○○三年)，頁四三一至四三五。

[注四十一]胡適：《介紹我自己的思想》，

載《胡適全集》（第四卷）(合肥，安徽教育出版社，二〇〇三年)，頁六六二。
[注四十二]胡適：《青年人的苦悶》，載《胡適全集》（第二十二卷）(合肥，安徽教育出版社，二〇〇三年)，頁七二二。
[注四十三]胡適：《易卜生主義》，載《胡適全集》（第一卷）(合肥，安徽教育出版社，二〇〇三年)，頁六一三。
[注四十四]同上，頁六一五。
[注四十五][美]格里德：《胡適與中國的文藝復興》魯奇譯(南京，江蘇人民出版社，一九九六年)，頁三五九。
[注四十六]《論中國之國民性》，載《東方雜誌》第五卷第六期（一九〇八年）。
[注四十七]按：此期兩派展開了大論戰。兩派各自發文進行「國民性」命題論爭。如梁啟超《開明專制論》，陳天華《論中國宜改創民主政體》，汪兆銘《「駁」新民叢報」最近之非革命論》，《再駁「新民叢報」之政治革命論》等。
[注四十八]毛澤東：《中國社會各階級的分析》（一九二五年十二月一日）、《湖南農民運動考察報告》（一九二七年三月），載《毛澤東選集》第一卷(北京，人民出版社，一九九一年)，頁三至四四。
[注四十九]陳獨秀：《我之愛國主義》，載《陳獨秀文章選編》(北京，三聯書店，一九八四年)，頁九三。
[注五十]請見孫強：《國民性研究的理論反思：兼論話語研究的意義》，載《文藝爭鳴》，二〇一三年三期，頁八七。
[注五十一]「中國共產黨對於時局之主張」，載《嚮導週報》（第九二期），一九二四年十一月十九日。
[注五十二]胡適：《新思潮的意義》，載《新青年》第七卷第一號。
[注五十三]胡適：《答丁在君先生論民主與獨裁》，載《獨立評論》第一三三號(一九三四年十二月三十日)。
[注五十四]同上。
[注五十五]胡適：《再論建國與專制》，載《胡適全集》（第二十一卷）(合肥，安徽教育出版社，二〇〇三年)，頁七〇二。
[注五十六]胡適：《一年來關於民主與獨裁的討論》，載《胡適全集》（第二十二卷）(合肥，安徽教育出版社，二〇〇三年)，頁二〇四。
[注五十七]引自趙玉霞：《從「以黨治國」到專制獨裁：試論一九二八至一九三七年國民黨的「以黨治國」》，載《齊魯學刊》，二〇〇一年四期，頁一〇三。
[注五十八]陳先初：《從憲政維度看孫中山民權主義的價值取向》(天津社會科學，二〇〇五年五期)，頁一四〇。
[注五十九]嚴復：《嚴復集》，王栻主編《嚴復集》（第一冊）(北京，中華書局，一九八六年)，頁九八一。
[注六十]《中國現代思想史資料簡編》(杭州，浙江人民出版社，一九八二年)，頁二六〇。
[注六十一]《中國現代思想史資料簡編》(杭州，浙江人民出版社，一九八二年)，頁二六〇。
[注六十二]《中國現代思想史資料簡編》(杭州，浙江人民出版社，一九八二年)，頁二六二。
[注六十三]「說國民」，載《國民報》第二期（一九〇一年六月十日）。
[注六十四]周寧：《被別人表述：國民性批判的西方話語譜系》，載《文藝理論與批評》二〇〇五年五期，頁四二。
[注六十五]梁啟超：「論中國國民之品格」（一九〇三年），載《飲冰室文集之十四》，第五冊，頁五。
[注六十六]「暫署黑龍江巡撫程德全奏陳預備立憲之方及施行憲政之序辦法八條折」（光緒三十三年八月十一日，一九〇七年），引自《清末籌備立憲檔案史料》，上冊，頁二五七。
[注六十七][英]以賽亞•伯林：《自由及其背叛》(南京，譯林出版社，二〇〇五年)，頁六三。
[注六十八]引自胡偉希等《十字街頭與塔》(上海人民出版社，一九九一年)，頁五九。
[注六十九]張克林：《中國生存論》成都（出版社不詳）一九三六年，頁三四二。
[注七十]《我們要怎麼樣的制度》，載《再生》第二卷，第九期（一九三四年）。
[注七十一]柳宗元《酬曹侍禦過象縣見寄》。

儘管外引「自由」概念的內涵本就充滿爭議，亦非定然有中國舊史實可對應，但是，「國民性」書寫的參與者和推動者，仍冀望通過型塑「自由」國民為實現良善政治生活奠定基礎。

敘事技藝與踐履「先定承」間的張力，決定了百年中國至今此類謀劃一直客觀存在的政治緊張。有關「國民素質問題及其現實影響」的諸多爭論作為一種廣義政治話語，顯現的內在張力就是此歷史鏡像的再次折射。

historical narrative in the era of the situation of the internal chaos and external threat in the Modern China, the original continuous of the history presented as a huge break. However, the consensus of the kind of pre-determined commitment was extremely fragile. The dispute of the Chinese national character showed that keep the promise of the pre-determined commitment of the「liberty」was in a difficult position and it implied the political split. But even so, the revolutionist and the liberal intellectuals all had found their own reason of political mobilization and tool means through the kind of history narrative. After this, they could based on their own preference to construct a new kind of the Chinese national character and its historical continuity at the current situation, without the question of its proximity to the historical truth. The kind of political plan precisely showed that all kinds of political force how to grasp the narrative skill of the construction of the political order in the vision of the cultural and political. And, in a word, up to now the tension between the kind narrative skill and keep the promise of the pre-determined commitment objectively determined the tension of the kind of political plan.

Key words: Liberty the Pre-determined Commitment the Historical Narrative the National Character the Modern China.

[注七十二]胡適：《這一周》，載《胡適作品集》第九集(台北，台灣遠流出版公司，一九八六年)，頁一至九。
[注七十三]胡適：《誰是中國今日的十二個大人物》，載《努力週報》第二十九號(一九二二年十一月二十日)。
[注七十四]丁文江：《少數人的責任》，載《努力週報》第六十七號(一九二三年八月十二日)。
[注七十五]周寧：《被別人表述：國民性批判的西方話語譜系》，載《文藝理論與批評》，二〇〇三年五期，頁四二。

The Difficult Situation of the Keep the Promise of the Pre-determined Commitment of the Liberty With the Historical Narrative

--Restudy on the Critical of the National Character in the Modern China

Xie Liang(The School of Marxism of Lanzhou Jiao Tong University Gansu Lanzhou)

Abstract: The liberty national people and the slave tribe people are totally different two kinds of narrative structure in the national narrative of the modern china. It was the kind of intellectual picture that the national people how to thought the liberty norm in the Modern China, and the intellectual picture could be viewed in a time of dimension. In order to achieve the political plan of the「national」narrative---change the disposition and character of the tribe people, shape the new national people---the pre-determined commitment of「liberty」as a kind of review standard was embedded into the appropriate national

中國研究

本體選擇的思想資源

——孔子與人的「形上自由」

■ 邵　明

四川思想家研究中心暨唐君毅研究所

中西文明之間的碰撞交融儘管已歷百年，作為文明形態核心特徵之一的「本體選擇」問題仍處於模糊之中，有待進一步澄清。孔子關於「仁」的觀念為此提供了深厚的思想資源。

摘　要：中西文明之間的碰撞交融儘管已歷百年，其結果尚不得而知。而作為文明形態核心特徵之一的「本體選擇」問題也仍處於模糊之中，有待進一步澄清。孔子關於「仁」的觀念為此提供了深厚的思想資源。《論語》中的「仁」刻畫出一個廣闊的意義空間，揭示了處於「道德努力」中的人們所具有的「形上自由」，即不把某種「形上觀念」視為外在的、神聖的或異質的權威對象來加以無限的崇拜，導致束縛人們的思想和行為，而應視為人們在「學」和「習」的實踐歷程中所賦予的價值對象和意義來源，將其納入於自身的「道德努力」過程之中，以提升精神境界和擴充意義空間，避免陷入「形上迷失」而無法把握自己的命運。儒家這種將歷史意識、現世性和理想追求融合為一種開放視域，為人類文明的永恆持續發展提供了無限的可能性，同時也為中西文明的交融提示了潛在的方向。

關鍵詞：孔子；仁；道德努力；形上自由；本體選擇。

在數千年的人類文明史中，不同文化形態間的交織相遇往往帶來多種複雜的結果：有的文化發展依舊甚至更加強勢，而有的卻逐漸衰微甚至或快或慢地消失了，還有時一種新的文化形態會隨之出現，並或隱或顯地呈現出某一方的文化特徵。這些不同文化形態的變遷過程構成了人類文明史中的重要內容，對人類文明的發展有著最為關鍵的影響，而且經常還是其中最為波瀾壯闊、引人入勝的部分。華夏文明與西方文明的激烈碰撞已經百年有餘，但是最終的結果究竟會怎樣，我們目前似乎還不得而知。對此，許多學者已經做了大量的理論思考和探討，無數有志之士也在歷史實踐中進行了艱難的嘗試，這無疑都給了我們深刻的啟發。不過鑒於問題的複雜性和重要性，我們仍需進一步的深入研究。

一、「本體選擇」與「形上迷失」

對美好事物的追求構成了人的經驗性特徵之一。這些美好事物既可以是人們日常生活當中的各種具體對象，如衣食住行中的食物、用品器械或能夠滿足人們情感需求的某種事物等等，也可以是各種社會文化活動中的某些抽象對象，如語言、藝術或社會倫理關係等等。同時，這些抽象對象還可以表現為更加一般性的觀念，如我們在哲學史中所見到的那些「理念」、「實體」、「上帝」、「心」、「物」、「道」、「理」、「氣」、「性」、「無」、「空」、「梵」、「真」、「善」、「美」等等具有形上意義的實體範疇。在現實經驗生活中，對美好事物或抽象觀念的追求，或隱或顯地支配或影響著人們的思想和行為，構成著個人或現實社會的生存方式。信仰不同的「形上實體」，

「本體選擇」上的混亂狀況或所謂的「形上迷失」似乎已經給深具形上情懷的人們造成了許多思想或實踐上的障礙，特別是在歷史上往往導致不同的文明或文化共同體之間產生互不理解和信任，並出現持續的爭端、衝突甚至戰爭。

可稱為「本體選擇」問題。該問題往往導致各種文明形態或文化共同體呈現出十分不同的鮮明特色來。

那麼，究竟哪一個或那幾個「形上實體」應該成為人們思想和行為規範的最終根據，成為人們值得追求或信奉的對象呢？這個「本體選擇」的問題在三千年以來的人類思想史中始終處於激烈爭論之中，至今懸而未決，成為一個令人倍感困惑的理論和實踐難題。例如，柏拉圖主義者喜歡追求某種完美無缺的理想對象，一元論或一神論者信奉某個獨一無二的至上實體，而多元論或多神論者則主張各個實體間具有不可還原性，共同發揮本體作用；先驗論者雖然否認這些「形上實體」的本體論地位，卻認為它們構成了人的經驗的可能性根據，是實踐理性的必然伴隨物；而當代自然主義者與相對主義者類似，幾乎否定任何「形上實體」的存在意義，只願意認可物理或生物性因果法則，如此等等。「本體選擇」上的混亂狀況或所謂的「形上迷失」似乎已經給深具形上情懷的人們造成了許多思想或實踐上的障礙，並在社會現實中引起許多意想不到的人為災難，阻礙著人們獲得真實的幸福美好的生活，特別是在歷史上往往導致不同的文明或文化共同體之間產生互不理解和信任，並出現持續的爭端、衝突甚至戰爭。可見，「本體選擇」的問題需要我們給以特別地關注和思考。

如果柏拉圖主義是對的，即確實有某個或某些「神」創造了這個世界，或者有某個或某些「形上實體」也具有「神」一般的超然地位，那麼人們似乎就不得不接受其至尊的權威，對之頂禮膜拜以獲得思想和行為的規範或關於事物的知識，同時還能使自己的身心得到安頓和幸福。這種「神」或「形上實體」無疑將會以某種方式「決定」人們的思想和行為，而消除人們承擔歷史命運的責任，並使人們只能在與該「神」或「形上實體」的關聯中得到自身的認同和意義。不過人類文明的歷史現實表明，這一點儘管一度被某些時代的人們所相信或認可，卻尚未成為確鑿無疑的普遍性事實。

如果先驗論是對的，那麼有著相似經驗歷程的人類群體，將也會有著相似的形而上學理念，並產生出幾乎相同的文化成就，如社會倫理、政治經濟、文學藝術或宗教活動等等，因為構成歷史經驗的先驗根據是相同的，具有必然性的普遍特徵。但是我們看到，歷史現實也同樣否證了這一點。更為重要的是，那些「形上實體」的價值和意義似乎是人類經驗的產物，而並非其所以可能的根據，也不是歷史實踐的必然伴隨物，反而具有偶然的現實情境特徵。

如果自然主義或相對主義是對的，那麼人類與自然萬物一樣，就都處於一個閉合的物理或生物因果鏈條之中，而沒有意義的無限生發。可是，如此一來，自然主義或相對主義者是如何「洞見」到這一點的，卻令人匪夷所思了。這不能以其自身的理論加以解釋，構成了該理論視域的「盲點」，恐怕一時難以消除。而這一「洞見」的能力，似乎與上述那些「形上實體」有著相同的經驗意義和價值內涵，正是需要我們加以闡釋的對象，而不能輕易地予以忽略。

對形上對象的追求固然是令人著迷的，獲得某個外在權威的支撐似乎總是能夠給人一種踏實輕鬆之感，但是如果深陷其中缺乏反省，就很容易固執拘泥於上述某種觀念而難免僵化或失去獨立人格和意志。而在由孔子所創立的儒家思想之中，卻有著深厚的思想資源似乎足以化解此種拘執，從而為人們開拓出無限開放的形上空間和意義世界來。

二、「仁」的意義空間

孔子雖然敬畏天（命、道），卻更重視人道，如「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《論語．公冶長》），說明他不願多談天

道，而更多地是談論人事。從中我們也可看到，子貢很明顯地是有那種形上情懷的，似乎期待著孔子能夠把現實中的道理追溯到更本原的根據上。

但是孔子始終沒有如他所願，而總是以歷史或現實中的人物為其榜樣，從側面加以描述，如「子曰：大哉堯之為君！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民不能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章！」（《論語·泰伯》）在孔子看來，只有堯舜禹的豐功偉業才是令人讚歎的，值得效法的，而不必去追尋某個「神」或某種完美無缺的純粹「理念」。所以，「子不語怪、力、亂、神」（《論語·述而》，且「敬鬼神而遠之」（《論語·雍也》）。這與上古至先秦時期人們熱衷於祭祀鬼神、拜奉天地神明的習俗和觀念並不一致。但是他的弟子們就難免這些俗念，因此需要孔子的一再糾正。例如，當弟子季路來向孔子請教祭祀鬼神的事情時，「子曰：未能事人，焉能事鬼？曰：敢問死？曰：未知生，焉知死」（《論語·先進》），主張應該把關注點從虛無縹緲的天上拉回現實的人間。

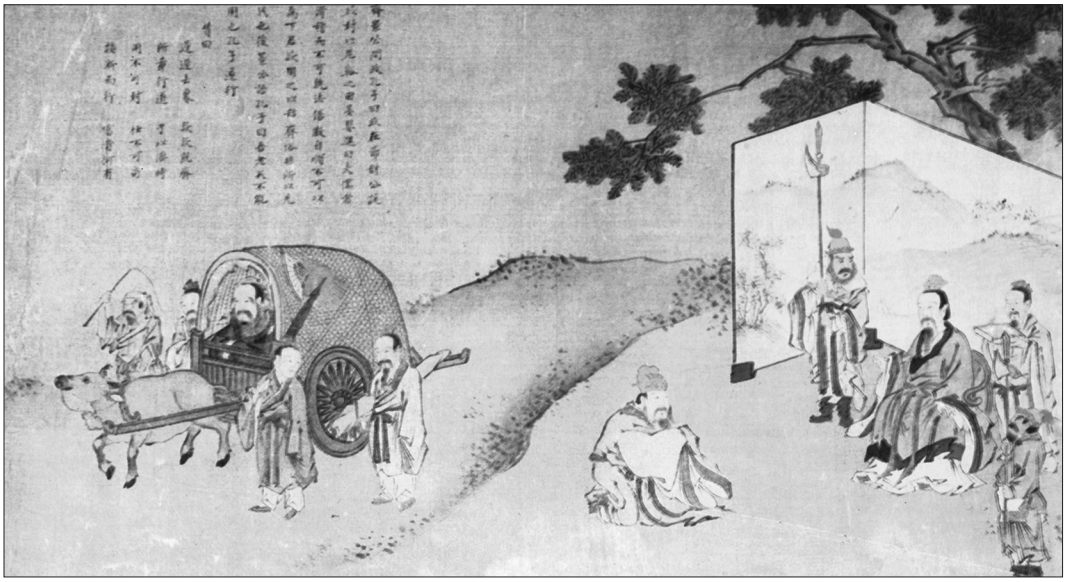
看來孔子的文章智慧並非來源於某種神啟，也非「分有」了某些完美對象的屬性，更不是與生俱來的本能習慣。那麼，缺乏「形上實體」的引導，孔子又是如何規範其思想和行為的呢？他給出的答案是：日常的學習和實踐。「子曰：學而時習之，不亦悅乎」（《論語·學而》），這是《論語》開篇第一句，富含深意，可以說確立了儒家甚至華夏文明的基本格調。

孔子的「學」和「習」是向什麼學呢？當然不是向現實世界之外的「他神」或「他物」去學，而是就向現實生活中的「人」或「事」去學。這個「人」或「事」既包括一個人自己所能夠遇到的任何人和事，也包括一個人所能夠瞭解到的古代聖賢及其事蹟。於是《論語》緊接著第一句後的就是：「有朋自遠方來，不亦樂乎？」有朋友來為什麼要高興呢？孔子認為這是因為他們能夠給自己帶來文章或智慧，「三人行，必有我師焉：擇其善者而從之，其不善者而改之」（《論語·述而》）。周圍的人身上就總有我可以學習的地方，應該學習其中好的東西，而改掉壞的東西。這難道不就是最基本的獲得學識智慧的方式嗎？於是孔子說自己「吾十有五而志於學」（《論語·為政》），他還評價說「我非生而知之者，好古，敏以求之者也」（《論語·述而》）。這說明歷史的經驗教訓是最好的老師，「子曰：溫故而知新，可以為師矣」（《論語·為政》），還有「子曰：蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之，多見而識之，知之次也」（《論語·述而》），以及「子曰：默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」（同上）孔子認為起碼自己不是依據本能或天賦得到的智慧，而是在日常生活中不斷地「學」和「習」，通過多聽多看再加以不斷反省體悟得到的。他似乎完全不熱衷於去追求某種完美神聖的形上對象，而始終關注於現實中的改過從善。

但是「如何學習」與「向誰學習」同樣重要。如果把學習的對象視為某種完美、神聖、絕對真實的、不可變易的偶像，那麼這種學習就難免會走入歧路了。所以孔子十分強調學習的方法，提出為學要有「四忌」：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」（《論語·子罕》），不能頑固拘泥，偏執一見，而應博學，並多加思考和體悟。博學是指「禮、樂、射、禦、書、數」六藝，「子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」（《論語·雍也》）。思考和體悟是指對所學習到的東西和自己的觀念行為不斷加以反省，以發現和糾正有錯誤的地方。「子曰：學而不思則罔，思而不學則殆」（《論語·為政》），「學」和「思」不能分開，要使外來的知識化為自己的智慧，如「子夏曰：博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」（《論語·子張》）。可見「學問致思」是獲得「仁」的重要途徑。「子曰：見賢思齊焉，見不賢而內自省也」（《論語·里仁》），這是

孔子認為起碼自己不是依據本能或天賦得到的智慧，而是在日常生活中不斷地「學」和「習」，他似乎完全不熱衷於去追求某種完美神聖的形上對象，而始終關注於現實中的改過從善。

「仁」是孔子思想中的核心概念，是他終身努力「學」和「習」的目標和理想，也是他終身遵循的行為規範和處事原則，可是，這個「仁」儘管被孔子反複陳說，卻並沒有一個明確的含義。



要通過學習和內思自省而不斷提高自己的精神境界，以使自己成就為「仁者」或「君子」。

指出了「向誰學習」和「如何學習」之後，就是「學習什麼」的問題。孔子一再強調的就是要學習如何成為「仁者」或「君子」的「為人之道」。在他看來，通過向周圍和古代的聖賢君子學習，力求博學、致思和反省，這樣才能「得仁達義識禮致知」。在他看來，是否具有「仁德」是評價聖賢君子的最重要尺度，也是衡量一個人「學」和「習」達到了什麼程度的最重要標準。但是，對於何者為「仁」，孔子卻並沒有給出一個確定的答案，而是在各種不同的描述中刻畫「仁」的內涵。例如，在《論語》中，孔子的弟子們曾多次專門向孔子請教「何者為仁」或「如何為仁」的問題，孔子的解釋每每不同：

樊遲問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣」《雍也》。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」《顏淵》。

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨」（同上）。

司馬牛問仁。子曰：「仁者，其言也訒」。曰：「其言也訒，斯謂之仁乎？」子曰：「為之難，言之得無訒乎？」（同上）

樊遲問仁。子曰：「愛人」（同上）。

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也」《子路》。

子貢問為仁。子曰：「公欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者」《衛靈公》。

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下為仁矣」。請問之。曰：「恭、寬、信、敏、慧。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」《陽貨》。

《論語》中還有其他一些言論也是關於「仁」的，例如「子曰：剛毅木訥近仁」（《子路》）。「子曰：巧言令色，鮮矣仁」（《學而》）等等。還有許多是描述「仁者」的，如「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已」（《雍也》）、「仁者無憂」、「仁者樂山」或「仁者靜」等等。

看起來「仁」有許多意義，不是能夠

輕易給出一個明確定義的：既可以指從自然情感中昇華出來的一種超越性情感，如「愛人」；也可以是某種個人的品格或德性，如「剛毅木訥」或「訒」（持重）；還可以是某種與他人相待的為人原則，如「己所不欲，勿施於人」、「己欲立而立人，己欲達而達人」；還可以是自身應該遵循的行為準則，如「克己復禮」、「恭、敬、忠」或「恭、寬、信、敏、慧」等等。儘管如此，孔子對「仁」的多種解釋並不表示「仁」有多麼神秘，他也說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」（《述而》）。可見「仁」並不是遠不可及的，而就在人們身心的切近之處，隨處可得。儘管要想真正地得到「仁」，還需要下許多「學」和「習」的工夫。

「仁」是孔子思想中的核心概念，是他終身努力「學」和「習」的目標和理想，也是他終身遵循的行為規範和處事原則，還是他評價和判斷人事的標準和尺度。可是，這個「仁」儘管被孔子反複陳說，卻並沒有一個明確的含義。這一點能給予我們什麼啟示呢？

三、「仁」與「道德努力」

關於孔子對「仁」的真實理解究竟是怎樣的，儘管有很多猜測，現在恐怕已經不可考了。他對「仁」的多種解釋，可能是在因材施教，視不同弟子的資質情況而加以不同的闡釋；也可能是先秦時期的「仁」這個概念本身就具有如此多重的含義，與我們現在的理解大為不同；還可能是他的弟子後學們對《論語》的不斷添加，導致「仁」這一概念出現了多種含義；甚至還可能是孔子自己就尚未思考清楚這個「仁」究竟應該如何解釋更好，才試探著以各種方式加以分說；或者，他本人對「仁」的想法就始終在變化，也未可知。

不過，我們似乎不必去過度猜測或考證孔子對「仁」的真實理解，而只根據《論語》中孔子圍繞著對「仁」的追求的刻畫，已經可以看出「仁者」或「君子」的「道德努力」，內在地包含了一個人的某種美好情感、精神傾向、高尚品德、獨立人格、意志力量以及立身處事的觀念和行為規範，也內在地顯示一個社會的價值取向或倫理原則。因此，這種「道德努力」可以說構成了一個人或社會具有「仁心仁性」的本質特徵，也是其內在的生存方式。

首先，「仁」或「仁者」是人們應該追求的理想和目標。孔子一再教育弟子們應該努力學做一個「仁者」或「君子」，並總是在「君子」與「小人」的對比中闡釋「得仁」的重要性。而且他還認為「仁」也是人們能夠學好「禮」和「樂」的基本前提，如「子曰：人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）這表明一個人要能夠承擔社會性職責，首要的是培養自己的「仁德」品格。沒有這樣的美好品德，是不可能真正做好這些社會性工作的，而只會產生「偽君子」或「小人」，為害鄉里。

其次，不論「仁」是作為一種美好情感、高尚品德，還是作為某種待人處事或自我立身的原則，都不是單純的一種生物性本能，而有了某種超越的意義。儘管「仁」與人的自然生物本性有著內在的關聯，卻不是能夠被完全地還原到生物本性之上，即可歸結為某種求生意志、趨利避害的本能、繁殖慾望和性衝動、刺激——反應的行為模式、由微粒子或某種結構所產生的因果機制，以及基於這些生物性因素的群體生存性因果法則等等。所有這些生物屬性似乎都不能充分解釋掉「仁」所具有的某種規範性意義，因為它們都不必然地蘊含著人一定要去追求「仁」或「仁者」。

第三，「仁」並非「形上實體」，沒有本體論地位，而是人類社會歷史實踐的經驗性產物。在孔子這裏，「仁」不是創造事物的本原，不是構成萬事萬物的基本要素或結構，也不是事物存在和運行所遵循的、最終的必然根據，更不是如「神」或太陽般的「至善」那樣，屬於先天而有、萬事萬物的原始基礎或意義根源，而是具有情境

「仁」並不構成人們經驗歷程的可能性條件。或者說，「仁」既不構成經驗對象的可能性條件，也不構成經驗的可能性條件，其本身反而是經驗的產物，來源於人們在經驗歷程中的努力追求。

儘管「仁」或「仁者」是值得人們追求的理想和目標，具有超越意義，但並不與其他事物隔離在兩個完全不同的世界。現實生活中的人們與「仁」或「仁者」之間不存在絕對的「本體障礙」，也沒有絕對的「認知鴻溝」。

性特徵的經驗事物，可以有不同的內涵和特徵。因此，「仁」或「仁者」不是那種能夠為人們消災解難的萬能之主，也不會成為人們必須絕對服從的某種至上權威，更不會成為人們不得不崇拜奉祀的神聖偶像。「仁」或「仁者」只不過是人們應該加以學習和效仿的對象，可以做人們的「師」而不是「神」。即使一個人不去求「仁」，不想當「仁者」，或其言行明顯「不仁」，孔子對他也往往只是「哀其不爭」，感歎其只願做「小人」、「野人」或「鄙夫」，「不求上進」而已，而並不是以「罪孽」或「邪惡」等加以指責，甚至一定要訴諸某種嚴厲的懲罰不可。

第四，「仁」並不構成人們經驗歷程的可能性條件。或者說，「仁」既不構成經驗對象的可能性條件，也不構成經驗的可能性條件，其本身反而是經驗的產物，來源於人們在經驗歷程中的努力追求。是人們通過「學」和「習」逐步獲得的，伴隨著「學」和「習」的實踐過程偶然出現。因此，沒有「仁」或「仁者」的社會也是社會，只不過是「亂世」而已；沒有「仁心仁性」的個人也是人，只不過屬於普通的「凡夫俗子」而已，最多也不過是「小人」、「野人」或「鄙夫」。

同時，作為經驗產物的「仁」或「仁者」，在不同的人或社會就會體現出不同的內涵和特徵，這也導致在不同的時空條件下，「仁」或「仁者」也都會有不同的外在表現，並由此產生出不同的歷史文化成就，例如出現在不同歷史時代的各種文明形態中，那些各具特色、豐富多彩的社會倫理、政治經濟、文學藝術、宗教活動或民俗風情等等。

第五，個人或社會只有持續地做出「道德努力」才能逐漸具有「仁心仁性」。一方面，這意味著並不是每個人都會主動地、自覺自願地去追求「仁」或「仁者」，那需要他不斷地「學」和「習」，還需要他始終能夠「思」和「省」，並且還要一直保持「恭謹誠敬」的態度。要做到這些對一般人而言是很不容易的，需要積極的努力才有可能達到，甚至要「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」（《論語·述而》）才行。同時，這樣的人還要能夠抵禦各種外來的誘惑，安貧樂道，就像顏回那樣，「子曰：賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也」（《論語·雍也》）。又如「子曰：飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲」（《論語·述而》）。

另一方面，這還意味著，即使是一個「仁者」也往往不能在所有時間和地點都呈現其「仁」的情感、品德或原則，時時都難免出現「違仁」的情況，如「子曰：回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣」（《論語·雍也》）。即使是孔子自己也不敢說已經達到了完全的「仁者」境界，如他說：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣」（《論語·述而》）。直到古稀之年他才敢說自己「七十而從心所欲不逾距」（《論語·為政》）。

這表明「仁」是一個人在積極、持續地現實努力中出現和獲得的，即使是古代聖賢的代表性人物如堯舜禹文王周公等等，他們所具有的「仁心仁性」也是在「博施濟眾」、「立人達人」或「修己以安百姓」等等實踐過程中才得以呈現的。這種「道德努力」沒有完結的時候，是一個永遠持續的經驗歷程，「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語·泰伯》）我們甚至可以說，永恆持續的「道德努力」就是一個「仁者」或「君子」的本質特徵和生存方式。

第六，儘管「仁」或「仁者」是值得人們追求的理想和目標，具有超越意義，但並不與其他事物隔離在兩個完全不同的世界。這是由「仁」的經驗性特徵所決定的，即，「仁」或「仁者」並非如「神」或「上帝」一般只居住在神界天堂之中；也不是像純粹的「形上實體」那樣屬於某個本體世界，

而與此現象世界完全隔絕；更不僅僅是某種預設的邏輯前提或先驗根據，可以推導出人們所有的思想和行為，或者可以規定萬物的運行和發展。這意味著現實生活中的人們與「仁」或「仁者」之間不存在絕對的「本體障礙」，也沒有絕對的「認知鴻溝」。也就是說，「仁心仁性」與現實生活之間不存在絕對不可逾越的間隔，人們都可以通過不斷地「學」和「習」而達到「不違仁」的境界，都可以成為「仁人」或「君子」。

同時，更為重要的是，這也意味著在「仁心仁性」與現實生活這兩者之間，或「君人」與「小人」之間，無需任何仲介物就可以得到恰當的溝通，即沒有必然的理由需要某種特別的人、物或事來聯結兩個不同的領域，例如某類神職人員、寺廟教堂及偶像或祭祀活動等等這些通常的宗教性溝通管道。對許多一般人的「學」和「習」而言，只是需要「師」的啟發、引導或榜樣的作用來幫助人們獲得「仁」，「博之以文，約之以禮」。在「學問致思」的同時，也需要「見賢思齊」，雖然人們的「學」和「習」最終還是要在自身的「思」和「省」之中，才能逐漸完成品德和人格的培養。

最後，「仁」作為人們追求的理想和目標並不是一個單純的追求對象，而更多地體現為這一追求過程本身，即人的「道德努力」。如果把「仁」視為某種外在的目標，就失去其本初的意義了。實際上「仁」就內在於人的理想追求這一過程本身之中，如「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」（《論語·子張》）。「仁」也在「愛人」、「克己復禮」、「恭敬」、「立人達人」或「事賢友仁」等等日常的積極行為之中。對權力、地位或富貴等等外在對象的追求，也要看其是否「以其道得之」。這說明追求的過程才內含著「仁心仁性」，而不是這些外在對象本身。

由於「得仁」並非外在目標的獲得，因而「得仁」之後一般不會引起他人的注意。不過「人不知而不慍，不亦君子乎？」（《論語·學而》）說明社會名聲是不會影響一個人是否成為「仁者」或「君子」的結果的。孔子還說：「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（《論語·里仁》）。如果沒有了「仁」，一個人還會有什麼真正的名聲呢？在孔子看來，作為君子，不管有多麼辛勞艱苦，即使沒有得到恰當的回報，都應該隨時隨地做出自己的「道德努力」。

四、「仁」與「形上自由」

根據孔子，人的「道德努力」即描述了人對於「仁」的理想追求過程，是「仁者」或「君子」在日常生活中的一種持續和積極的生存方式。

「仁」是一種理想目標，具有超越性意義，但是同時又是經驗性產物，是人們在日常的「道德努力」中逐漸獲得的。「仁」不是單純的自然本能或生物性的衝動慾望，也不是某種完美無暇的「形上實體」或「神」，高居於一個遠離現實人世的空靈世界，也不是形成我們這個現象世界的可能性條件，在經驗過程中必然地出現。因此，「仁」所開創出來的是一個獨特的意義空間，不會被生物因果鏈條、「形上實體」或「神」、邏輯法則等等，限制在一個閉合的系列、結構或範圍之內，而是能夠立足於歷史和現實的生活世界，面向未來或未知的領域無限開放，如同孔子的川上之歎「逝者如斯夫，不舍晝夜」一般。

由此，追求「仁」的「道德努力」，因其同時具有超越性和經驗性而揭示了人所具有的「形上自由」：在現實的經驗歷程中，人們可根據社會情境條件來選擇各種美好的或有益於開拓其意義空間的事物，作為理想對象加以追求，如「理念」、「實體」、「上帝」、「心」、「物」、「道」、「理」、「氣」、「性」、「無」、「空」、「梵」、「真」、「善」、「美」等等。但是，這些「形上觀念」或「形上實體」不應被視為某種外在的權威或異

「仁」所開創出來的是一個獨特的意義空間，不會被限制在一個閉合的系列、結構或範圍之內，而是能夠立足於歷史和現實的生活世界，面向未來或未知的領域無限開放，如同孔子的川上之歎「逝者如斯夫，不舍晝夜」一般。

借助於道家、佛教和西方文明的幫助，儒家學者總是能夠「返歸本心」、「重拾大本」，開拓出更為廣闊和豐富的意義空間來。這同時也為中西文明的交融提示出一種潛在的發展方向。

質的對象來作為人們思想和行為的最終根據，更不應被視為神聖對象而加以無限地景仰崇拜，而應視為人們在「學」和「習」的實踐歷程中所賦予的價值對象和意義來源，將其納入於自身的「道德努力」過程之中，以此提升自己的精神境界和擴充自己的意義空間。由此，人們將不會輕易地被某一個或某幾個「形上實體」或「神」所左右和控制，也不會長久地陷入某種「形上迷失」之中無法自拔，而總能在持續地「道德努力」中，把握自身的命運。這意味著歷史意識、現世性和理想追求將融合而形成為一種開放視域，為人類文明的永恆持續提供無限的可能性。

可見，正是孔子的「仁」所刻畫出的這種意義空間，揭示了「道德努力」中的人一種「形上自由」，從使儒家具備了真正的開放性和包容性。不過，在孔子之後兩千多年華夏文明的現實歷程中，人們並非能夠始終保持那種謹慎的「形上自由」，而總是難免因為強烈的本能衝動或「形上情懷」導致自己困頓於某種「形上實體」或「形上迷失」之中，失去其本有的開放性和包容性。儘管如此，借助於道家、佛教和西方文明的幫助，儒家學者也總是能夠「返歸本心」、「重拾大本」，開拓出更為廣闊和豐富的意義空間來。這同時也為中西文明的交融提示出一種潛在的發展方向。

Confucius and Man's "Freedom in Metaphysics"

Shao Ming(Sichuan Thinkers Research Center & the Tang Junyi Institute)

Abstract: It still leaves open for the result of the encounter between the Western and the Chinese civilizations though it has lasted for more than one hundred years. At the same time, the question of "selection in ontology" as one of the characteristic of civilization is also unclear and needs to be justified further. Confucius' idea about "Ren" provided a broad support in theory for it. In the Analects of Confucius, "Ren"displayed an expansive world of meaning and revealed the "freedom in metaphysics" for man in a state of "efforts morally", namely, some "metaphysical idea" shouldn't be regarded as the external, holy, or heterogeneous authority to worship in order to avoid the limitations on thought and behaviors, but should as the objects of value and the origin of meanings in the process of "learn" and "practice", and put them in one own "efforts morally" for enhancing his spiritual realms and enriching his world of meaning so as to avoid falling into a state of metaphysical predicament and being unable to hold human own destiny. Confucian open view of integrating historical consciousness, worldliness, and ideal pursuit provides infinite possibility for the development of human civilization.

Key words: Confucius, Ren, efforts morally, freedom in metaphysics, selection in ontology.

智慧與尚武精神的結晶

——中國武術的價值理念

■ 賈海濤

暨南大學哲學研究所教授

摘　要：武術的發明權之爭是個偽命題。不可能有人能包辦，也不會是一個國家或民族獨家創造了所謂的武術。任何國家或人民都有自己的「武術」，只是複雜性、系統性或水準不同而已。然而，國外的那些武術與中國功夫或中國武術相比不可同日而語。中國武術堪稱人類搏擊技巧之集大成者，水準是最高的，內容是最豐富的。這是中國人智慧與尚武精神的結晶。更重要的是，它體現了中華文化中最高的價值理念。它代表正義、正氣、勇敢、抗爭、自尊、自衛、文明、理智、健康和抗暴，而不是暴力、魯莽、殺伐、欺淩、侵略和野蠻。武術是中華文化中最獨特的一枝奇葩，也是對世界文化的最大貢獻之一。

關鍵詞：武術，功夫，中華武文化，中華文化。

武術這個說法或名詞恐怕起於現代。或者說這個名稱的確立（學術命名）是很近的事。在嶺南與海外華人世界，更流行的恐怕還是「功夫」一詞。在中國，更早的時候，通行的說法可能是「武藝」一詞。什麼「武藝高強」之類的說法在古典小說裏比比皆是。還有「學成文武藝，貨於帝王家」之類，將文武技能或才能並列看作一種技藝。

所謂「武藝」就是一種技藝或技術。「武術」一詞也是這個意思。「藝」與「術」有何分別？在現代漢語裏二者已經合二為一，成了一個新詞了——「藝術」。英語對應「武術」的單詞「martial art」，差不多也是這個意思。現代描述「武術」的中英文詞彙意思還是比較接近的。不過，這恐怕是受中文影響的緣故。現代全球武術的流行應該歸功於中國或中國武術；武術的概念、理論、文化和整套的技藝也基本上是從中國輸出的。如果說現代武術源於中國，這應該是一個事實，一如說現代科學產生於西方一樣。

那麼，中國武術全球傳播之前，武術是否是一種普遍的全球現象？武術是否究竟誕生於中國呢？或者說，武術是否曾經是中國獨有的？是不是我們老祖宗的獨家發明——中國首創？國外曾經有沒有各自的武術體系？中國武術是否源自印度，隨著佛教傳入中國？或是像少林僧附會的那樣，為「達摩老祖」所創、所傳？一般意義上的軍事技能能否與現今的武術劃等號？如果武術如同詩歌、繪畫、音樂之類的文化現象一樣，根本不是某個人或某群人的獨家發明，而是一種普遍的文化現象，那麼是否有系統性、豐富性和發展水準的差別與高下之分？

儘管後現代的「文化相對論」曾經流行一時，但我們不得不承認不同文化的各種文化現象或形式，如詩歌、小說、繪畫、音樂、哲學、科學之類的確應該有差別或水準的高下。

現代世界已經朝著一體化、全球化方向高速、高度發展，但各方面的文化差別仍然存在，各種鴻溝依然難以消除，更何況古代。即便說是曾經高度發展、罕有其匹的中華古典文化，依然被西方譏為缺乏哲學、沒有科學呢，更何況其他文化。中國古代有無哲學與科學，與本文的主旨無關，這裏不展開討論。

不過，本人認為中國古代是有哲學的，只是與西方的哲學有著較大的差異。西方對此不瞭解，因而造成誤解。至於科學，中國古代也應該是有的，只是沒有發展成現代西方龐大的理論體系和廣泛的應用。中國古代的所謂「科學」無疑是與西方現代科學不可同日而語的，但與西方古代的「科學」相比，決不會差。

總之，古代中國文化不弱於任何同時代的文化，甚至一直是遙遙領先的。別人有的東西，我們都有；我們有的東西，別人不一定有。武術，我們不能說是中國獨有的，但中國武術在世界上的確是獨一無二的，是外國趕超的對象，就像今天全世界學習西方的科學一樣。

毫無疑問，現代科學產生於西方，這也是誰都抹煞不了的事實。中國人對此是承認的，也是抱著學習的態度的。但有西方人借此矮化中華文化的偉大或抹煞中華文化對世界文化的貢獻也是不對的。當然，有中國人將現代社會的種種惡相歸罪於現代科學並借機貶低或否定西方文化恐怕也難以服人。但願這不是一種民族主義的表徵。

不過，西方學界基本上將哲學和科學視為西方獨有的，現在全球流行的科學與哲學也主要是西方的東西。如果認為哲學就是西方哲學，科學就是西方科學的話，無疑是一種偏見，是無知的表現，同時是一種邏輯的陷阱。任何對中華文化比較瞭解的人都認為這種觀念不值一駁，當然也不至於落入這種邏輯陷阱。某些人需要知識的補課，口舌之爭或邏輯的辯駁不足以解決問題。

不過，相對而言，即便是中國人也普遍認為中國曾經弱的是科學，並以此為憾。至於哲學，似乎中國並不貧困於此。武術之於西方和外國，大約類似於西方科學之於中國。

西方，乃至於整個中華文化圈之外的世界，應該是沒有中國人所創造出來的武術的，有一些皮毛的相類的東西，但真不足以配得上武術或功夫一詞。不得不承認，在中國武術傳入外國之前，除了軍旅和軍事的訓練，外國沒有流行類似於中國民間盛行的武術。

不得不說的是，軍事訓練的搏擊、刺殺、格鬥手段不能等同於中國人所說武術。武術有軍事技術，但要高於古代一般意義上的軍事技術。軍事格鬥、刺殺之類的技術應該屬於低級的武術，或曰武術之皮毛、表像。

相比較科學與哲學淵源的問題，武術的誕生與傳播也同此理。不過，將武術現象與哲學與科學相比略顯學究氣，不如將其與世界飲食文化相比。畢竟，武術是大眾文化現象，還不同於科學和哲學這類高端的文化形式和十足的學術體系。

中國武術有點像中國烹飪術或中餐的地位，而外國餐或外國的烹飪術有點類似世界各國那些林林種種、五花八門的格鬥、搏擊之術，什麼拳擊之類。西餐、印度餐之類的相比較中餐不論是烹調藝術，還是花色品種，都相差太遠了。那是大海與溝渠的差別。中餐或中餐的烹調藝術不僅豐富多彩、博大精深，幾乎將全世界的餐飲種類相加尚不足以達到中餐品種的半數，而且中餐裏面還有豐富的文化內涵。應該說古代的中國人對食品的探索是最系統的、最領先的，相關的農業也最發達，或者說種植技術也最發達。

中華武術至少也具有如此廣度與深度，也應該享有如此地位。應該說，中國人在武術方面的探索、發現和積累，無論

古代中國文化不弱於任何同時代的文化，甚至一直是遙遙領先的。武術，我們不能說是中國獨有的，但中國武術在世界上的確是獨一無二的，是外國趕超的對象，就像今天全世界學習西方的科學一樣。

是系統性，還是深度和廣度都是登峰造極的，全球其他國家積累的總和與之相比也會顯得微不足道。中國武術的偉大與創造應該高於中國餐飲文化，而且作用更積極。

其實，功夫或武術的發明權之爭是個偽命題。不可能有人能包辦，也不會是一個國家或民族獨家創造了所謂的武術。任何國家或人民都有自己的「武術」，只是複雜性、系統性或水準不同而已。就像飲食或烹飪技術，人人都有，人人都會，各國都有自己的系統，但又有著水準的差異。中國飲食或烹調術的創造性和系統性獨一無二，其他國家無法可比，武術也是一個道理。任何其他國家的所謂武術與中國武術相比都是小兒科，是簡單的技擊和打鬥。但你不能說外國人一點都不懂武術。這就像說外國人不懂吃飯、做飯一樣。外國的武術與烹調技藝一樣，雖然比不上中國，但不會是沒有。人家甚至也有人家的風格，並不會為你所消除。

民國時，武術曾被國人和政府視為國技，被稱為「國術」，意為中國獨有，乃國粹也。在更早的時候，國人更不覺得外國有什麼武術，外國人似乎也不認為他們有與中國武術同類的東西。義和團的時候，武術還被迷信為能破洋人的洋槍洋炮呢。正規的軍隊和軍事技能沒法抵抗西方的洋槍洋炮，武術的光輝似乎顯得越發耀眼。以武術對抗西方的軍工科技、以血肉之軀抗衡洋槍洋炮當然是笑話，同時也是悲劇。這不是武術的笑話，也不是武術不合時宜，而且當政者的愚蠢和無能。但這也恰恰證明了中國武術之獨一無二性，練武者從個體的角度身懷絕技也是不能否認的事實。將武術神話化，或練武的過程中混合了神秘的內容固然不好，但無疑，中國武術自有其神奇之處。這是一般的搏擊之術所不具備的。

將武術神話化，或練武的過程中混合了神秘的內容固然不好，但無疑，中國武術自有其神奇之處。這是一般的搏擊之術所不具備的。

無疑，拳擊之類與中國武術乃兩種概念，不可同日而語。日本的柔道、空手道，韓國的跆拳道之類，更是中國武術的變種，且不足以表現中國武術的萬一。現在竟將這些玩意兒，連同什麼泰拳、拳擊之類提升至與中華武術同等的地步，是一種誤會，是對武術的降格或貶低。中國人也搞出一個散手什麼的與之一較短長，屬於炫技的淺薄之舉，也是自我貶低的表現。散手豈能涵蓋中國武術？甚至，散手豈能足以代表中國武術？或許，散手與拳擊、泰拳、空手道、柔道、跆拳道之類相似，是一個類型的東西，也是武術比較外在且狹窄的體現，但都不足以體現武術之博大精深。以這種方式，使中國武術走向世界或向世界推廣，是一件出力不討好的事情。不划算。中國人化繁為簡的做法，比如推廣所謂散手之類，只能讓人誤解中國武術，甚至看低中國武術。

這總總做法有點像削足適履，帶著鐐銬跳舞，太難為中國武術了。中國的武術沒法盡顯神韻和其強大的威力。你如果不能推廣你的文化，你的武術並不能讓人接納。他們想學都學不全。

這就像中餐在全世界的命運一樣。中餐的全球流行和低端走勢能讓中國人開心嗎？那流行的又是什麼中餐呢？中餐的魅力和優勢在國外消費群體中難以展現。這完全是高射炮打蚊子的狀況。中餐的這種待遇或地位只能讓人心酸。這不是被接納後的統治地位。中國武術的國際推廣也有點像中餐，推廣的東西也不倫不類，效果不好。

當然，說少林武術是中國武術之源的說法也站不住腳，說達摩老祖創造少林武術也是杜撰。這種說法中國人沒幾個信的，現在連佛門弟子，包括武僧也不一定當回事。目前力推這種觀點的就是印度人。而且他們推銷的是武術源於印度說。也就是說，目前幾乎全是印度人支持武術源於印度說。

印度人借中國人達摩老祖創立武術的傳說，將武術的發明權攬在自己懷中。他們

武術的發明權之爭是個偽命題。不可能有人能包辦，也不會是一個國家或民族獨家創造了所謂的武術。任何國家或人民都有自己的「武術」，只是複雜性、系統性或水準不同而已。

的理由就是流傳於中國的那個傳說。這個傳說由於缺乏可信度，大部分中國人姑妄聽之，也任人傳之、說之。學術界、武術界是心中有數的。誰知說者無心，聽者有意。一些印度學者、知識人士對此說滿當回事，不僅自己深信不疑，還怕中國人不信，在賣力地全球推銷此說的同時，又回頭來對我們進行說服工作了。這對於他們似乎是個激動人心的消息，不亞於佛教對中國的征服。

其實，連大部分印度人都不知道印度是武術的故鄉這種傳說。印度國內很少有人聽過這類說法。也就是那些來過中國，尤其是去過少林寺的印度朋友在中國才聽說武術是印度人的發明的說法。這對於他們不啻於哥倫布發現了新大陸。狂喜之餘，別的觀點是聽不進去的。或許也沒人跟他們解釋中國武術及其產生是怎麼回事。在一些結結巴巴的中英文混合語的交流中，在導遊與東道主的客氣與諂媚中，一項重要的學術考證就完成了。剩下的就是傳播、傳播、再傳播。這種場面我也親身經歷過。

我為這種粗疏的考證而瞠目，為一些難以置信的天真、盲信而震驚，為一些一廂情願的論斷而齒冷，為一些不顧常識的熱情、執拗而難為情。

一些印度朋友在中國人的配合下，在中國的土地上完成了武術屬於印度的偉大發現。有趣的是，這種觀點也只有在中國才有市場，中國人才是最大的買方。因為這種觀點幾乎就是中國人自己的創造。只是我們原來說是達摩老祖的創造，而印度朋友卻直接將達摩老祖代換成了印度，達摩老祖被丟在了一邊。有個別印度朋友不僅致力於在印度為達摩老祖尋根問祖，還在賣力地挖掘印度武術在其故土的蛛絲馬跡。而在印度，我卻沒有聽到一個人說武術是印度的創造發明，更沒有聽說過中國武術是印度人教的。相反，人們對中國武術非常敬仰。

還有，印度人也不知道達摩老祖是誰，仙鄉何處。歷史上，也只有中文文獻中有關於他的家鄉在「南天竺」的零星記載。印度沒有關於他的任何歷史紀錄，也無任何關於他的傳說，更無一星半點的歷史遺跡。

有選擇地收集對自己立論或立場有利的資料或所謂證據，偏聽偏信，不僅是學術的大忌，也是新聞報導的大忌。沒想到在有些印度朋友那裏，道聽塗說也成為歷史，也會成為學術。我們一些印度朋友可能不太瞭解中國歷史紀錄的詳細和可靠度，也不知道中國史學的嚴謹和規範，也不知道如何甄別某些材料的可靠性。但你不能過於依賴「路邊史學家」。違反常識、不知深淺、不知就裏、不知如何獲取材料將會出洋相。毫無疑問，這是一個大洋相，也是一個笑話。當然，這也是一個無傷大雅的笑話。就像流傳了千年的關於達摩老祖創建少林武功一樣，就讓它繼續流傳吧。這是信仰的力量。

信仰與歷史的真實不是一回事，兩個層面的問題。只要不打架就行。不過，達摩老祖的武功是來自印度呢，還是他自己在華期間的自創？這個問題在中國似乎沒人關心。主張達摩老祖創造少林武術的人對此也一直沒搞清楚。

實際上，對於那些虔信者來說，一個潛在的理由是：達摩老祖神通廣大，已經超越了生死的界限，幾乎無所不能，無所不會；武術那點東西對於他來說還不是雕蟲小技。如果沿著這個思路，達摩老祖創造少林武術就好理解了，關於他的武術是自創還是在印度跟別人學的也根本不是個問題。一個近乎於神的人，什麼不能創造呢？還用人教嗎？你如果按照這個邏輯繼續推論，還會有更多的驚人結論。但是，我說，這是信仰，不是歷史。我們不能拿它當事實或史實。

不過，正如前面所言，印度人傾向於菩提達摩帶來了印度的武術。某位印度朋

友還煞有介事地即興向我們論證菩提達摩來自於一個尚武的南印度部落，儘管他所說的那個部落進入歷史視野的年代與菩提達摩所處的時代有點兒對不上號。而有的印度朋友則語焉不詳，似乎對這個問題還沒有想好。奇怪的是，如果印度是武術的故鄉，別的來華印度僧人也應該能夠傳個三招兩式的，也好讓他們的中國門人發揚光大。如此，中國武術就不會讓少林寺一家佛教禪院專美了。怎麼就達摩老祖傳了武功呢？還有，印度人如有武術，為什麼只在中國生根發芽，而非像佛教一樣在周邊開花結果？泰國也有著名的泰拳，還有來自於印度的佛教。但泰拳怎麼沒有傳為印度的遺產？當然，更大的問題是，你印度本土怎麼沒有武術的流行與興盛呢？現在流行全球的武術，哪種不是對中國武術的模仿？就我所見，當今的印度武術也不例外。

中國文化中，武文化是非常重要的組成部分，無論是民間的還是官方的，無論是整體的，還是個體的，都有雄厚的積澱。無論是搏擊、騎馬射箭和對戰略戰術的研究，中國人都有悠久的傳統。中國武術的發展堪稱人類文明的一朵奇葩。中國武術堪稱人類搏擊技巧之集大成者，水準是最高的，內容是最豐富的。

這是中國人智慧與尚武精神的結晶。當然，中國人對戰爭與和平，對戰略戰術的研究，戰爭實踐和軍隊的組織、訓練，以及戰鬥力方面，也有著豐富的成果，或展示了令人震撼的實力。

一部《孫子兵法》至今尚無出其右者。中華武術只能是中華文化的土特產，而非舶來品。印度文化不可能出產這類武術。相反，印度的當代武術可能完全是從中國傳過去的。

武術的軍事意義或軍事用途在降低，但武術在今天也沒有過時。因為中華武術或者說功夫主要是一種民間文化，而非軍旅或軍事所專有。

武術首先與武有關，但光有武沒有文不是中國武術，只有軍事應用而沒有民間習練也不是中國武術。中國武術究其根本是一種文化。武術首先體現一種精神氣質，然後是一種哲學態度，一種世界觀或宇宙觀，然後是一種人生觀、人類觀，最後才是一種技藝，一種謀生的或格鬥搏殺的技藝。

中國武術絕非簡單的自衛、搏擊、格鬥的技藝或殺人的手段。西方或國外可能會是這個概念，但中國武術應該超越了這個。功夫的概念大約能夠很好地涵蓋這些理念。所以功夫概念可能更有資格代表中國武術。《功夫熊貓》似乎也凸顯了中國武術的豐富內涵和文化意蘊，將其視為中國文化最傑出的代表，讓人感動；同時也強調了中國武術是一種功夫——中國的功夫，是文化和武力相加的功夫，是獨一無二的。《功夫熊貓》是對中國功夫、中國文化（尤其是對中國武文化）的禮贊、致敬和高明的詮釋。讓美國電影來做這個工作，中國文化人應該感到羞愧，而不是習慣地看不慣、生悶氣，或者亂指責。

應該說，國外的那些武術與中國功夫或中國武術相比不可同日而語。外國應該從來沒能得中國武術之真傳。現在流行於國外的中國武術完全是皮毛的東西，是一些花架子。

中國武術的精神、理論和整個文化體系不是別人能夠學得來的。學中國武術，而沒能學到中華武術文化或武文化，乃至中國文化的精神，是學不到上乘的、真正的武術的。登上舞台和比賽台的那些武術決不是上乘之武術或武學。從某種意義上來說，武術還沒有走出中國，或者說外國人還沒能掌握真正高端的武術。真正的武術仍在中國。但願我們能夠保留並延續中國武術的血脈。

中華武術就其精神實質和目的在於以暴止暴，以鬥止鬥，以戰制戰，而非以暴易暴，為鬥而鬥，以戰為樂。中國功夫是中華

《功夫熊貓》是對中國功夫、中國文化（尤其是對中國武文化）的禮贊、致敬和高明的詮釋。讓美國電影來做這個工作，中國文化人應該感到羞愧，而不是習慣地看不慣、生悶氣，或者亂指責。

從某種意義上來說，武術還沒有走出中國，或者說外國人還沒能掌握真正高端的武術。真正的武術仍在中國。但願我們能夠保留並延續中國武術的血脈。

民族精神的最高體現，或許比儒家的東西更重要，代表著俠義。它不僅僅是口頭上的、理論的，還有行動的、實踐的、實效的。那種行俠仗義、扶危濟困、替天行道、打抱不平的理念和行為，那種崇高的境界不僅僅是為了反抗、防禦、自衛，而且有非常高級的道德境界和政治訴求。

中國人是尚武的，但更崇文。中國武術首先是一種文化。中華文化中武文化是相當發達的，大多數朝代的執政者也可謂一直文武並重。中國古代的軍隊戰鬥力一直是相當強的，無論在戰略、戰術，還是軍隊的建設、訓練和單兵的戰鬥能力及格鬥技巧方面都積累了豐富的經驗，並上升到了相當的理論高度。中國古代軍事理論相當發達，水準也相當高。

中華武術的產生與發展其實與中國軍人作戰能力和格鬥技巧有著必然的聯繫。總的說來，中國人也富有尚武傳統和抵禦外侮的能力。而且，中國歷史上軍事家或出色的將領也層出不窮。為中華文化的繁榮昌盛，這些軍事家或將領以自己的方式做出了特殊的貢獻。從某種程度上來說，他們的歷史地位不應該比中國歷史上那些文化巨匠低，歷史貢獻也不應該比那些文化巨匠小。在漢唐中華民族、中華文化最具有開拓精神的時代，尚武是士人必備的一種品質，軍功也是人生的至高目標之一。東漢班超的投筆從戎經歷和初唐詩人楊炯的名句「寧為百夫長，勝作一書生」便是真實的寫照。但是，到了宋代，中國古代農業文明中難得保留下來的尚武精神被窒息了，閹割了，崇尚軍功、重視武備的傳統遭到了破壞。

不過，在中國歷史上，民間練武的傳統一直很強。今天我們所說的武術或功夫就主要出自民間，因此之故中國武術或中國功夫也根植於民間文化的土壤。

如果說武術與軍旅和軍事有著密切的關係，那麼從功夫的角度理解它則會發現其所具有的更多的民間成分和色彩。功夫的理念和操作應該起於民間。從某種程度上功夫盛行於民間是一種無奈，官方組織化的形式從來沒有。軍事訓練也只是初級的武術。

功夫、俠士與軍事技能和士兵、武士是不同的東西。這些與武文化、武事、武備相關聯，但屬於不同的側面。官方、官府從來不鼓勵民間練武，更不可能對其組織起來，否則政權會掌握在這樣一群職業武士之手。但中國既無職業化的武士群體，也鮮有武術高手自己的組織。民間練武都是私下、偷偷摸摸地進行，是為了生存的需要。統治者最怕的是這些民間武術家。武林的概念充分的說明了武術家民間和在野的身份和地下狀態。

所謂武士是國外的說法，指的是一種職業，一種以殺人為業的暴力群體。中國應該沒有武士的概念的，只有兵的概念。這不是一個受人尊敬的職業或群體。或許武士與兵並不相同，當然武士與中國的俠士或俠客的概念也不同。中國流行的是俠客的觀念或概念。俠客受人尊敬，更恰當地說是受人崇敬。而中國輕武士，將其目為武人，根本不值一提；而重俠士、義士。俠士、義士的出現是一種道德的選擇，以其德和道義高人一等而被尊為俠士和義士。這不是一種職業，而是一種「他定義」的高尚群體。

來自民間的敬仰也是一種自覺的選擇，也是基於道義或道德的基礎。

武術是中華文化中最獨特的一枝奇葩，也是對世界文化的最大貢獻之一。它代表正義、正氣、勇敢、抗爭、自尊、自衛、文明、理智、健康和抗暴，而不是暴力、魯莽、殺伐、欺淩、侵略和野蠻。中國不亡，中華民族仍在，中國文化仍然生機盎然，很大程度上也仰仗了中國武文化和中國武術。

Kungfu and Chinese culture

JIA Haitao(Jinan University,

武術是中華文化中最獨特的一枝奇葩，也是對世界文化的最大貢獻之一。中國不亡，中華民族仍在，中國文化仍然生機盎然，很大程度上也仰仗了中國武文化和中國武術。

Guangzhou)

Abstract:The argumentation on who is the inventor of Martial art is a false proposition. No one was able to invent it solely in history. it should not be a country or nation exclusively created the so-called martial art. Any country or people have their own "martial arts", just different in terms of complexity, development, systematicness, and the level or advancement. However, those foreign types of martial arts, comparing with Chinese Kungfu or Chinese martial art, are quite different things and no match to their Chinese counterpart. The Chinese martial art comprises of all kinds of fighting techniques of mankind and is the richest in its contents, thus represents the highest stage of all martial arts. It is the crystallization of the wisdom of the Chinese people and the Chinese martial spirit. More importantly, it reflects the highest values and ideas of the Chinese culture. It embodies the ideals of justice, righteousness, courage, resistance, self-esteem, self-defense, civility, rationality, robustness and anti-violence, rather than violence, recklessness, rage, bullying, killing, aggression and brutality. Chinese Kungfu is one of the most unique and wonderful branch of Chinese culture, and can be regarded as one of the biggest contributions to the world culture.

Key words: Martial Arts, Kungfu, Chinese Martial culture, Chinese culture.

後殖民地批判與香港政治文化

——關於「佔中」來龍去脈的文化分析

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘　要：英國管治香港以來，這個廣東珠三角的小島嶼，與中國大陸母體脫離，走上完全不同的發展道路，成為殖民地。如今後殖民地批判興起，解構霸權性及西方中心的殖民主義，但這種殖民主義意識形態，早已構成香港英國栽培的精英之信念。本文從後殖民地批判，分析包括佔中在內的一系列香港問題。

關鍵詞：香港，後殖民地，批判，霸權性。

西方主義及殖民主義在香港

英國管治香港以來，這個廣東珠三角的小島嶼，與中國大陸母體脫離，走上完全不同的發展道路，成為殖民地。新中國成立後，建立斯大林式共產主義制度，反對西方及其資本主義。英國管治的香港走上西方冷戰期的反共連線，以資本主義作為基本經濟發展方向，制度上與內地漸漸分道揚鑣。

由於韓戰(朝鮮戰爭)時美國迫香港參與對中國的禁運，香港為了生存，建立自己的工業，漸由轉口港轉型為工業化城市，到一九五九年香港出口的有百分之七十為港產製品，之後偷渡潮提供更多廉價勞工。在中國三年饑荒及文革時，原是中華民族的悲劇時代，卻吊詭地成為香港經濟的基礎，更吊詭的是香港這種小城邦型的自由經濟，竟在中國改革時，發展特區經濟所吸收，成為中國經濟起飛的模式。

而香港人口差不多有三分一是由內地逃港人士構成，他們或是國民黨背景，或是被鬥的黑五類與「階級敵人」，或是上山下鄉插隊青年，或是饑荒時差點餓死的農民，他們在思想文化上，都愛中國，但對大陸的意識形態很有距離，這也形成對回歸中國的一種政治文化的抗拒元素。

香港的殖民地的權力核心，除了來自英國的統治階層外，還有一批港英政府栽培的殖民地華人精英，港人稱之為「高等華人」，他們接受港英特意安排的英式貴族教育，從小學接受英語教育，缺乏對中國歷史文化的深入瞭解，不知西方侵略中國的近代史，一些人被栽培成高級專業人士，如醫生、律師、工程師、會計師及高級行政公務員等，其政治觀點是親西方，以西方的政治體制為標準，缺乏對中國人、中國歷史文化及中國現存體制的尊重。這些英式殖民地精英，建立了香港親西方政治意識形態的主要元素。

香港建立的殖民地意識形態，來自十六世紀以來，西方帝國主義對侵略世界的自我解釋，西方列強侵佔世界各地，征服其他民族土地為殖民地，到十九世紀各國瓜分世界達到最高峰，其時他們認為所做的一切都合理，是為了幫助落後和野蠻民族現代化。如Joseph-Ernest Renan在其一八七一年發表的*La Réforme intellectuel et morale* 中說：「由先進族裔將那些低

香港建立的殖民地意識形態，來自十六世紀以來，西方帝國主義對侵略世界的自我解釋，到十九世紀各國瓜分世界達到最高峰，其時他們認為所做的一切都合理，是為了幫助落後和野蠻民族現代化。

級落後的種族更新，是上天為人類所立的秩序一部份。統治人類並要各族服從(Regereimperio populous)，是我們的天職，灌注這全面消費的活動到如中國這種國家，將可大聲呼喚外國去征服。……自然界製造了一個做勞工的族裔，就是中國人，非常懂得跟程式做事的靈巧性，又毫不重視榮譽，只要用正義管控他們，徵集他們，由政府保障他們，將充裕的補貼給被征服的族裔，他們就會滿足。……還有一族裔是做主人和軍人的，那是歐洲人。……讓每一種人做他被製造成的特色，一切就會很好」[注一]。他主張西方帝國應去開化落後的非歐洲人，這是西方人的「天職」。這裏所指的中國人應是指香港人。從他的觀點看，中國人是天生做勞工的，西方人是天生做主人管控他們。在香港的中國人，理應以西方人為主人的，只要受到保障，有充裕補貼，這些人就可以做西方統治的奴才。這就是殖民地主義的意識形態。

Joseph-Ernest Renan是一位以西方為中心的「東方主義者」，根據後殖民研究大師薩依德(Edward Said)所謂「東方主義」，是西方人殖民化中東與亞洲後，表面上用看似同情的態度描述，並作東西比較，其實卻是從歐洲帝國主義權力控制下的角度來定義東方，並不是真正的亞洲文化和生活。東方主義解釋東方是落後的，須西方來重建，使帝國主義的侵略及殖民化其他民族得到合理化。薩依德指出，這些觀點還影響了他們操控下的中東知識精英[注二]。

同樣的英國統治下的香港，就裁培了一批殖民地知識精英，基本思想是認為西方的文化優於中國文化，西方民族優於中華民族，西方體制優於中國體制。世界文明發展只有一條路，就是走向西方式的政治經濟模式，不可以有其他民族文化的模式，只有西方的路才是理想歸宿。

在著名後殖民研究大師Couze Venn所言，這是西方主義(Occidentalism)的思想，他指出西方主義的概念連結著一種全球性轉型計劃，及一種世界秩序，**「西方主義是一組概念與歷史空間，要全球逐漸變得西歐化和現代化」[注三]。基本上西方在侵略全世界時，提出一種合理化自身利益的主張，認為現代性是一計劃，一種要實現的理念，提倡一種線性的歷史進程，全球所有文化都當「以歐洲人做為人性歷史代表範本的主體」[注四]。**

Venn批判這種敍事已支配了社會科學界、人類科學界和用來形構主體的科技，並且伴隨著殖民主義，將一切非西方文化定位在這些論述之下，「被公開稱為有缺陷的、低度發展的、或甚至在時間上只停留在某些最初發展階段，也就是處處落後的狀態」[注五]。他指出殖民主義者：將被殖民者視為「異類」(other)，作有系統的貶損(denigration)，及推動Gayatri Spivak所謂的「從屬化過程」(subalternization)，使被殖民者對世界的認知理解留下了遺緒，影響其認同，不知不覺地順從西方或西方的權威論述[注六]。

如今後殖民批判興起，解構霸權性及西方中心的殖民主義，但這種殖民主義意識形態，卻早構成香港英國栽培的精英之信念，使這些「精英」不知不覺順從西方，以為西方模式是唯一模式，而中國的文化和現今體制是低級和落後的。

這些殖民地訓練的群體，很多缺乏人文學科的素養，不懂後現代及後殖民的多元文化發展，他們基本上缺乏文化知識和獨立判斷，受西方主義控制思想，視中國為落後，以擺脫中國為理想。他們對香港九七回歸中國是抗拒的，但沒有辦法和能力難阻，在九七後，就成為泛民主派的領導層，而群眾基礎就是四九年後逃亡或偷渡香港的人士及其後代。這成為九七後很多抵制和批判香特區政府的政治力量，而佔中運動就是一次全體總動員，並且還用同樣意識形態在中學和大學作出灌輸，形成了新一代的年青參與者。

所謂「東方主義」，是西方人殖民化中東與亞洲後，表面上用看似同情的態度描述，並作東西比較，其實卻是從歐洲帝國主義權力控制下的角度來看，並不是真正的亞洲文化和生活。

基本上西方在侵略全世界時，提出一種合理化自身利益的主張，提倡一種線性的歷史進程，全球所有文化都當「以歐洲人做為人性歷史代表範本的主體」。

但由於這種思想不符合後殖民的歷史發展，也不符合中國的文化和現實處境，在中國走向富強的今日，終必不能成事。但佔中初時仍是聲勢浩大，因有整批傳統反對中國主流意識形態的群眾為基礎。

香港政治取向的人口結構背景

香港一般草根華人人口結構很特別，歷史上發展，先是清朝時因防鄭成功，於一六六二年（康熙元年）下令遷海，把香港人遷離海邊五十里，一六六九年（康熙八年）朝廷終允複界，本區居民陸續遷回。一八四二年英國取得香港為殖民地，人口很少，約二千人，第一批來港的主要為苦力及建築工人，在太平天國戰亂時，避亂者及逃港的人成為香港人口。清末接近當時貿易中心廣州的香港，也成為了各國商船的停留點之一，香港人口漸增，也有不少來自五口通商的城市。民國時期一開始，香港的人均GDP即為大陸三倍，一九五〇年為中國的六倍[注七]，而且追過當時東南亞各列強的殖民地，此時香港成為華人的理想移居地。

在一九五〇年代初，中國共產黨革命成功，建立中華人民共和國，中華民國政府崩潰，相關的軍政人員，以及資本家、地主、農民等為了逃避新政權，南下逃到英國殖民地的香港。其後三十年，因中國歷次政治運動或三年饑荒而偷渡香港的人，也有百萬計的人數。

這被研究者認為是冷戰時期歷時最長、人數最多的群體性逃亡事件。由於人數眾多，香港政府在一九五〇年五月起開始限制大陸人來港[注八]。中國大陸發動三反五反、鎮壓反革命、土地改革等政治運動，仍然留在大陸的資本家、地主、富農、以至於與國民黨有關係的人都被清算批鬥，導致一些人在邊境封鎖後通過各種方式逃離大陸，揭開了逃港的序幕。

一九五七年，中國大陸發起反右運動，結果引發大規模以知識份子為主的逃亡潮。一九五八年至一九六〇年的大躍進，引發了大饑荒，許多廣東農民為了生存，紛紛外逃，短短一個月便南逃十五萬人[注九]，此後的逃港活動基本是非法經濟移民以及家庭團聚。

一九六六年「文化大革命」爆發。從二十世紀六十年代末開始，大批在深圳寶安插隊的知青開始選擇偷渡香港，這些被發配到窮鄉僻野的知青，由於物質與精神生活都極度貧困，遂選擇游泳向香港，尋求新生活。當年的逃港潮中不少廣東人偷渡到香港其實以香港為中轉站偷渡到美國。本來英國也不願接受來自大陸窮困的人士，但因為偷渡客都九死一生才到香港，而且各出奇謀，根本無法阻止，所以在一九六〇年代，香港已經有幾乎百萬的偷渡客，占總人口的百分之三十，而且不少住在九龍市區，如果不給予居港權，不排除他們會對社會造成破壞。因為在郊區的逃港者對香港市民以至英國官員、商人的威脅很少，所以到達郊區不足以取得居港權。一九七四年香港政府實施抵壘政策（Touch Base Policy）容許中國大陸偷渡到香港市區（界限街以南）即得到香港居民的身份。

「文革」後，中國仍是一窮二白，故廣東一帶的各種普通平民、基層幹部、中學生都仍有偷渡。一九七九年春節前後，廣東因謠傳「邊境開放」三天，不少人湧向邊界，不能過關即偷渡。根據中國官方資料，據統計，一九七九年廣東發生偷渡外逃三十萬人次，逃出人數七萬五千八百一十七人。一九八〇年一月至八月，廣東又發生偷渡外逃十四萬三千一百三十四人次，逃出三萬六千六百七十三人[注十]。

當時習仲勳出掌廣東，下深圳瞭解逃港被捕者的民情，沉痛反省，明確指出：「我們自己的生活條件差，問題解決不了，怎麼能把他們叫偷渡犯呢？這些人是外流不是外逃，是人民內部矛盾，不是敵我矛盾，不能把他們當作敵人，你們要把他

香港殖民地的精英，在九七回歸後，意識形態上是殖民地主義的延伸，採取殖民地所灌輸的西方主義思想，以世界文明發展是直線的，終歸到西方式的資本主義及民主體制。

們統統放走。不能只是抓人，要把我們內地建設好，讓他們跑來我們這邊才好」[注十一]。

在一九七八年四月五日至二十八日，中央工作會議在北京召開，習仲勳就向中央建議，給予廣東更多優惠政策，讓廣東能夠優先發展，在對外開放中起到龍頭作用。習仲勳代表廣東省委建議中央，允許在毗鄰港澳邊界的深圳、珠海與重要的僑鄉汕頭市各劃出一塊地方，單獨進行管理，作為華僑港澳同胞和外商的投資場所，按照國際市場的需要組織生產，初步名為「貿易合作區」。鄧小平說：「還是叫特區好，陝甘寧開始就叫特區嘛。中央沒有錢，可以給些政策，你們自己去搞，殺出一條血路來」[注十二]。

一九八〇年八月二十六日，經濟特區在「逃港」最嚴重的深圳市率先建立，由此拉開了改革開放的序幕，以後各地特區建立，形成多元的城邦形態經濟，中國經濟開始起飛。深圳特區及各地特區的誕生，使人民產生了希望，本土經濟蓬勃，「逃港風」驟然停止。

根據大陸官方檔案顯示僅一九五七年、一九六二年、一九七二年和一九七九年由深圳出發的四次大規模逃港潮中，逃港者人數就達五十六萬人[注十三]。也有估計更高的人口，香港在一九五〇年人口為二百二十三萬七千，部份人響應新中國號召回國，減至二百零一萬五千，到一九九一年人口則增至五百六十七萬四千，增加了三百六十五萬九千人[注十四]。若以一九八一年以後中國偷渡潮完結，其時人口五百零一萬九千，增加了二百七十八萬二千，估計一九五〇年之後不少人口經香港為中轉地移居東南亞、台灣以及其他國家，一九五〇年在香港的原本人口到一九八〇年仍常留香港的應不超過一百四十萬，東南亞及在大陸以華僑身份到港的人和世界各地遷入的華人人口亦占香港人口的一部份，在一九八〇年約有七十至八十萬，包括自然增長及移民海外，其中約有近二百萬左右應是由中國來，較少量是合法移港的富有港人內地親屬。

這些逃港群眾及其後代，本質上都是對中華人民共和國有很大的心理距離，甚至是敵視的，這些人有相當部分移居了北美，也有部分在港事業成功，改革開放後與中國多方交往。但仍有相當數量的一批人保持對中國大陸的反對的觀點，對九七回歸很有抗拒，對回歸後的香港也有很多批評，這就是香港泛民主派的群眾根源，從佔中最低潮時仍有約二成港人支持，這都是死硬派，相信人數約一百萬。

我的根據，在佔中後期的民意調查，全港大部份人民要求終止佔中，達百分之八十三，但仍有百分之十三認為應繼續[注十五]。這百分之十三應是死硬的反對派，以二〇一三年統計香港人口七百一十八萬算，大約其數目也有九十至一百萬。

中國興起與新帝國主義圖謀

香港殖民地的精英，在九七回歸後，意識形態上是殖民地主義的延伸，採取殖民地所灌輸的西方主義思想，以世界文明發展是直線的，終歸到西方式的資本主義及民主體制。這成為香港泛民主派的世界觀，並團結香港傳統反對勢力，形成其政治實力。

這時期中國經濟起飛，中國人生活大大改善，中國亦發展出一套非西方模式而達至成功，經濟總量直追美國，中國模式打破了美國及西方所認定的西方主義，而西方亦企圖壓制中國的成功，美國推動重返太平洋政策，佈重兵亞太區，又支持日本修改戰後憲法，重建軍備，連繫日本、菲律賓及越南，包圍中國，搶奪中國海上島嶼領土，在邊界製造紛爭，以拖慢中國的發展。此外，香港是中國不控制管治權的特區，有很大自由度，且有一批反政府的泛民主派群眾，成為最可攻繫的軟肋，使香港成為中美大國搏奕的前線。

大國霸權就是要支配其他國，使其可以任意掠奪資源，以得經濟利益，但還要表明這支配是道德的，帶領其他國家按自己的典範發展，又以自己的典範為普遍利益。

在後殖民地的年代，西方不控制其他領土，卻有另一套擴展霸權的方式，著名社會學及城市學家哈威(David Harvey)稱之為「新帝國主義」(New Imperialism) [注十六]。新帝國主義的霸權，阿銳基(Giovanni Arrighi)提出兩個概念，就是「支配」及「知識和道德領導」，有關前者阿銳基說「一個社會團體支配其他的敵對團體，甚至動武予以消滅征服」。至於後者，阿銳基說「支配國家成為其他國家模仿的典範，引領這些國家走上自身的發展道路……。這可提升支配國家的威望和權力」。另一方面，霸權也是一種領導，指「一個支配國家引領某個國家系統朝預定方向發展，而且公認是以追求普遍利益為目的。這個意思下的領導，有助於提升支配國家的勢力」[注十七]。這裏很明顯，**大國霸權就是要支配其他國，使其可以任意掠奪資源，以得經濟利益，但還要表明這支配是道德的，帶領其他國家按自己的典範發展，又以自己的典範為普遍利益。在支配人時，還說是為了對方的利益。但一旦其他國家建立了民主，民選總統拒絕支持大國利益時，大國就會用錢資助反對派群眾，發動顏色革命，推翻民選政府，這就是新帝國主義的特色。**

哈威指出，新帝國主義是「資本主義帝國主義」(Capitalist Imperalism)，**以資本邏輯取代領土邏輯**，如美國利用國際貨幣基金會及世界銀行，建立經濟支配力量，為了順利推動這資本帝國主義，美國把自己描繪成最高文明標準及人權堡壘，推動美國價值，成為一種文化帝國主義。一九七〇至二〇〇〇年推動新自由主義霸權，而在債務及金融危機時，更發動戰爭，侵略伊拉克，以武力控制全球石油資源[注十八]。

通過全球化，美國的霸權成為一種新的支配方式，以美國價值是全球應仿效的最優越制度。但中國的短期興起，並不跟從美國所定的方式，而又得空前成功，令美國所引導的新帝國主義，無法自圓其說。

美國一面要與強大的中國交往，另一面又要想盡方法，去證明中國的路是錯誤的，但不能用軍事，另一可循之路，就是發動人民革命，如對付塞爾維亞、格魯吉亞、烏克蘭及利比亞等，通過支援與組織對制度不滿的人民，讓他們相信美國式民主是最高文明價值，然後發動群眾去佔領街頭，形成運動，改變政權，或起碼令假想敵窮於應付，減慢發展。

對中國來說，中國對本土有嚴密保護，外國勢力不易滲透形成反對政府力量。但香港有極大人權、自由和法治，且有一批反對群體，若組織起來，以美國價值為最高理想，宣稱美國成為解放者，批判中國是壓迫者。利用中國容許香港普選的機會，去製造不滿，發動佔中運動，這完全是可能的，而且也符合美國近二十年在世界推動顏色革命的理則和圖謀。

佔中發動者及泛民主派人士，不斷說普選須符合國際標準，這種所謂的國際標準就是歐美制度的標準，很明顯就是採取殖民地主義的直線發展觀，以西方制度是最高文明，這話語也與新帝國主義完全一致，可說是殖民地主義的延伸，也是美國文化帝國主義與新帝國主義的代理人。

其實從後殖民地及後現代的多元化思想來看，這些人思想是殖民地西方主義延伸，經不起批判。但作為政治上的意識形態，仍是可以發動香港約一百萬的群眾上街，帶來社會撕裂與動盪。香港成為亂局，中國要窮於應付，這完會符合美國包圍與遏制中國的利益。

香港普選的歷史意義

我在香港土生土長，一九五六年仍是幼童，曾有右派雙十暴動，一九六七年初中時又因文革引發左派暴動，之後四十多年，香港人很珍惜和平自由的處境，抵制任何激烈行動。九七後香港人有不少街頭運動，都不會以破壞香港人正常生活為大前題。

英國統治時，雖然灌輸西方主義是人

類最高理想，但從不給香港民主，因為英國要在主權和治權上完全操控。中國卻容許一國兩制，將治權交香港人，並且在香港治權上容許普選，本是中國歷史的一件大事，是建國六十五年來，甚至是五千年來第一次，中國政府主權下，在大陸的一個地區實行全民普選。

中國政府現今所提的核心價值已強調民主，故希望在香港作一普選實驗。但此中有一安全係數，因中國歷史上受西方侵略、欺凌和傷害，故在改革開放以來，十分謹慎和防範，因認為西方自始都有動機去推翻共產黨政權，且會利用香港的自由和法治，去建立反中國的群體和勢力。這顧慮使中國不容許普選被操控而選出反對中國的人為特首，故在提名上設限，使親西方或敵對者不可能被提名。中國期望的香港民主，是緩慢、維持社會各方均衡的民主，在不斷試驗中改進。不希望一步到位，免得落入西方操控，或產生像埃及、烏克蘭、泰國、台灣之類的亂局。

然而中國在提名上的設限，不同於西方民主實踐的要求，對香港泛民主派來說，泛民主派對中國沒有交往，全不瞭解中國發展的真實情況，亦不懂中國文化和歷史，本質上是藐視中國，視為落後，他們接受新帝國主義的西方主義立場，認為歷史發展是一元的，必走向西方式民主。故此並不考慮這普選的歷史實驗意義，也不關注中國對安全的擔心，卻視為可以宣傳自己的民主理念的機會，因而產生抗爭。

暴民政治文化

香港泛民主派對民主的訴求，是希望在候選人提名上不設限，稱為「真普選」。一些政治學者提出「佔中」，原是一策略性的政治佈局，形成一種威脅，表示最後可能有群眾力量帶來破壞。佔中是——談判策略，是最後「底牌」，不能先亮出來，須維持一種神秘性，表示有可能弄亂香港，而產生脅迫性。民主派如果能提出一符合基本法的溫和方案，在提名委員會中，增加多元代表，使較溫和的民主派人士可以出選，形成更接近民主的方案，通過和建制派及港府的協商，在顧及各方利益下，各讓一步而達至最理想的雙贏後果。但激進派卻將之騎劫而破壞大局。

狂躁激進派的動機不同，他們不在乎現實上是否爭取到民主，也不理建立民主的大局，卻只希望自己成為爭取民主的英雄，若有雙贏方案，民主派群眾將傾向溫和派，只有普選失敗，他們就可大大增加支持者。他們的圖謀是要利用佔中去建立群眾基礎，用絕對的意識形態去操控，將之化成自己的勢力，形成暴民政治。只要暴民搞亂大局，普選不成功，就可混水摸魚，增加自己的基本群眾。

羅馬歷史學家波比里奧斯(Polybius)提出暴民政治(Ochlocracy)一辭，描述多數無學識的俗眾(mob)統治，人數眾多，但不能代表普遍的意見，且被少數領袖控制，通過群眾奪權而來，並不從全體共識來執行權力。學者Hermann Rauschning稱之為「虛無主義的革命(The Revolution of Nihilism)，是多數人控制的暴政。

用佔中行動脅迫政府在普選候選人上不按基本法設限，初時提口號是愛與和平，而且盡可能提一些合乎基本法前提下又符合民主原則的方案，態度是要求達至均衡調協的雙贏。但很快就被邀進派騎劫，將佔中帶向對抗的方向。愛與和平的原意，被充滿仇恨的暴民政治所取代。後果將是暴民佔中，滿足一些紅衛兵式的仇恨鬥爭慾望，但結果就爭取不到一個雙贏的合乎基本法之民主方案，也使香港無法建立符合全體利益的均衡體制。

法國社會心理學家勒龐(Gustave Le Bon)，親歷一八七一年血流成河的暴力衝突後，深入研究群眾如何被蠱惑與欺騙，成為暴民，最後形成大規模殺戮與暴力衝突，他在一八九五年出版《烏合之眾》(*The Crowd . A Study of Popular Mind*)一書，

羅馬歷史學家波比里奧斯提出暴民政治一辭，描述多數無學識的俗眾統治，人數眾多，但不能代表普遍的意見，且被少數領袖控制，通過群眾奪權而來，並不從全體共識來執行權力。

從歷史看，群眾領袖利用暴民成功後，鏟平了社會多元觀點，最後會成為獨裁者(如希特勒)。暴民政治用民主為口號，但整個運作手段都是反民主的。

指出群眾的領袖，本身是被一些觀念所迷惑，認為一切不同的意見都是謬論，毫不理性地堅持相信荒誕之目標。

群眾領袖的控制手法：

1.利用簡單的斷言，提出一些從意識形態產生的模糊而偉大理想觀念，如民主、自由、平等、公義等，視為解決一切的靈丹妙藥。進而向群眾作出空洞的承諾，從壯麗的幻象去煽動人追隨他。

2.不斷重複斷言，使人深信這是真實，再以極侮辱的語言暴力中傷異見者，讓追隨者敵愾同仇，找到仇恨和鬥爭的對象。

3.使意識形態傳染出去，當代暴民通過傳媒和網絡，聚成暴民集團，一聲令下即成街頭示威群眾，並使這批暴民自視為爭取理想的英雄。

這整個過程都可從佔中運動中見到，不過從歷史看，群眾領袖利用暴民成功後，鏟平了社會多元觀點，最後會成為獨裁者(如希特勒)。暴民政治用民主為口號，但整個運作手段都是反民主的。

國際幕後的佈局

網上傳聞佔中後面有國際金錢支持，是否親中勢力抹黑運動呢?是否有根據呢？本人一向不信謠言，但追查消息，發覺有不少與中國宣傳毫無關係的。如由美國地緣政治研究者在泰國建立的Land Destroyer，在oct.30 ，2014標題US Openly Approves Hong Kong Chaos it Created的報導(其後各地報導標題US Now Admits it is Funding "Occupy Central" in Hong Kong)，美國獨立的地緣政治評論員Tony Cartalucci根據各方資料證據分析，指出美國國會兩黨建立的民主基金會(National Endowment for Democracy)以資金支持香港民主運動，而美國國務院的民主機構(National Democratic Institute)在幕後支持香港的民主運動[注十九]。本人查過二〇一三年民主基金會的報告，確曾資助香港的人權及工人工作共三十九萬五千零三十一元美金(約二百七十多萬港元) [注二十]。

美國哈德遜研究所(Hudson Institute)的資深研究員，美政府前國防顧問白邦瑞（Michael Pillsbury)，在美國Fox電視接受KT McFarland訪問中承認，美國為確保民主可在香港發展，過去通過國家民主基金會，資助了香港數百萬美元(數千萬港元)。指出，「美國有領事館組織，負責處理國會通過的香港政策法案，以確保民主在香港得以發展。過去亦通過國家民主基金會資助了香港數百萬美元，所以某種程度上中國的指責不完全是錯誤」[注二十一]。

佔中之前，李柱銘與陳方安生到美英尋求干預，本人向加拿大熟知國會事務人士查知，李陳兩人也到渥太華國會山莊遊說，但加國政要見面後，覺得其態度傲慢，有太多自我宣傳及自己政治議程，並知道他們將在香港計謀發動大破壞，結果總理哈伯知情後，拒絕見面，佔中後亦不隨美國一起合唱。

跟著傳媒大亨黎智英被「Foxy解密」揭發以數千萬元賄賂民主派議員與領袖，包括李柱銘、陳方安生、李卓人、梁國雄等。且通過其手下馬克・西蒙（Mark Simon）交錢，此人曾在CIA實習，在海軍情報部門工作了四年。據「維基解密」顯示，大金主黎智英密切配合美國駐港總領事館旨意，對公民黨的運作擁有「話事權」，並推動公民黨前黨魁余若薇接棒李柱銘做反對派「共主」[注二十二]。基本上黎氏已承認政治捐獻，並因此與李卓人被廉署調查。

香港前保安局局長，在接受數碼電台（DBC）訪問時，指出美國駐港總領事館規模比其他地區大，職員人數由回歸前六百多人，增至現時過千人，美領館宣稱只有三百多人，是「表面的數字」，而他提及的美領館職員人數資料，來自他不能透露的消息來源。

《成報》二〇一四年十月二十四日引

英國廣播公司(BBC)新聞時事節目《新聞之夜》(Newsnight)報道，「論壇上指出早於二〇一三年一月已談及如何籌劃『佔中』，……鼓吹萬人佔領香港心臟地帶的馬路，並有多達逾千人曾接受特訓，學習各種抗爭策略。……上述論壇早於近兩年前已關注佔領運動，並形容這是『公開的秘密』。二〇一三年一月，與會人士已經開始籌劃佔中，而概念是以非暴力行動作為挑戰中國政府的『大規模破壞武器』(“weapon of mass destruction” to challenge the Chinese government)。組織者的計劃是鼓吹大約一萬人上街，『佔領』香港心臟地帶的馬路，形容與會者相信中國對香港選舉的『控制』，將是公民抗命的觸發點，這成了他們策劃佔領的依據」。這裏英語mass可指群眾，用以挑戰中國政府。而超過一千名參與佔領人士曾獲秘密特別訓練，以令佔領行動達至最大效果。「另一名與會者、美國人權組織『愛因斯坦研究所』則指導示威者怎樣與警方對話、行動管理、遭拘捕時的反應、以至安排水及食物等物資的實務」[注二十三]。

以上這些都是較獨立的可靠資料，也包括本人在加拿大政要中的第一手描述，並非中國抹黑佔中隨意捏造。而確實是每天都很有系統地安排水與食物給佔中人士，還有大貨櫃車運來鐵馬去封路。這使香港人驚懼，若很多民主人士真是有國際幕後背景，看來美國確是大力干預香港事務。香港原來是中美搏奕，美國圍堵中國的前鋒，佔中是大國角力大圖畫中的一個小併圖。據美國獨立評論員Tony Cartalucci的分析，這是以搗亂香港作為其癱瘓中國發展戰略的一部份[注二十四]。

由和平轉向衝突的動作

當開始提出佔中時，一般香港人想像大概是在遮打道坐幾千至一兩萬人，喊些口號，追求真普選，癱瘓一下中環，最多帶來大企業與銀行的一些短期不便。這是香港一向的抗爭，和平理性，並表現多樣性的藝術，作社會批判，如七一遊行一樣，以嘉年華會的方式抗議，這是香港可愛的地方。沒有人想到像埃及、烏克蘭等暴戾暴力會在香港出現。

過去香港的抗爭從不會以傷害香港普通市民為目的，也從不會要破壞經濟作手段，當司徒華作領袖時，他總會有對歷史及全體大局的眼光，不會做傷害整個中華民族及香港本身的動作。司徒華的識見遠超過現今佔中者這類香港殖民地西化教育的人。可惜司徒華已逝世，這些佔中者都缺乏司徒華那種中國歷史和人文學科的素養，亦無對中國及世界全域的瞭解。

有些佔中領袖比一般民主派有學識，但對當前中國的處境和國情卻頗為無知，且並非具有領袖魅力的人。他們是謙謙君子型的學者，提出「佔中」，原是一策略性的政治佈局，佔中是——談判策略，希望爭取真普選，原先提出「愛與和平」佔中，表現出香港原本的非破壞性抗爭文化，而且其政治理論是「公民抗命」，是以非法運動去抗命，但並不破壞法律，最後領導者甘願伏法坐牢。他們爭取民主，願承擔責任，其動機是高貴的。佔中者原先的設計是有道德承擔，年青人要爭取自身未來的理想體制，走到街上示威，其自由權利是應尊重的。意想不到的，是「學聯」及「學民思潮」有遠為激烈的謀算，他們在原定佔中之前，發動學生罷課，到結束時，激進學生忽然上台鼓動學生搶佔政府總部外之廣場，引發與員警衝突，再以此迫較溫和的佔中人士在午夜提早宣佈佔中開始，激進學生騎劫了佔中主導權。

第二天萬人圍金鐘，參與者多為年青人，且訓練有數，高舉雙手表示手無寸鐵，且按照台灣群眾運動專家施明德對黎智英所教育，以年青為主，年長一點則帶同孩子參加，以增加純良形象，建立市民同情。

為何後來產生警方放催淚彈事件，使衝突激化，而政府受到批評？根據《星島日

香港原來是中美搏奕，美國圍堵中國的前鋒，佔中是大國角力大圖畫中的一個小併圖。據美國獨立評論員的分析，這是以搗亂香港作為其癱瘓中國發展戰略的一部份。

佔中年青人很有理想，但不知世界大局的霸權動機，不知政客的幕後利益，更不明白中國經百多年外國欺凌的慘痛，對西方控制的防範，明白歷史及世界大勢，才會瞭解中國的決定。

報》十月四日報導：「港人講地」，早前上載一段以「九•二八暴力衝擊事件的真相」的短片，稱有「良心記者」提供片段，顯示早前在網上瘋傳，一個中年男子被警方迎面發射胡椒噴霧，是因為該男子三次衝擊警方防線。而短片一轉，就見到「熱血公民」拿著咪高峰，站在梯上不斷高呼：「干諾道中跟添美道的位置，警方再次施放胡椒噴霧。向前增援，向前增援，群眾向前增援」[注二十五]。從影片可見，群眾不再是年青學生，卻是大批有防噴霧裝備的人，拿著鐵傘攻擊員警，才引發放催淚彈。是更激進派騎劫了學生運動，轉為暴民政治。

學生原是單純與和平地爭取民主，運動中沒有打破玻璃，也沒有燒車，沒有搶掠，可惜之後各方勢力加入，狂躁激進的不同派別，領導其旗下群眾佔旺角、尖沙咀及銅鑼灣，不再是佔中，而是佔港了。之後又圍堵特首辦，不准基層工作人員上班，有的佔中發起者已在幕前漸隱退，可能因發覺事件發展與他們預期的愛與和平的理念相反。

旺角與銅鑼灣是很多草根大眾的生存空間，每一商戶租金很貴，小的月租五十多萬，大的百多至二百萬，多天無生意，終至血本無歸，甚至面臨倒閉。無數人幹不了活，回家時家門又被攔擋，子女則被煽動去示威，各方開始不滿。佔據這一帶地區，傷害不了政府，卻是對草根人民的極大粗暴傷害。這是歷年香港民眾前所未有的變質，已不是我們土生土長，數十年經營共同建立的東方之珠，這是埃及、烏克蘭的翻版。

普通人民的訴求及諒解的建立

佔中初期有一位工人在網上求兒女回家，求佔中三子收手，稱為「擔心大叔」，以普通市民身份表達了無數家長對佔中者控制其子女的不滿。網上又有“Timesforjacob”製作的「香港街巷心理戰解碼」短片，該片分析指中國和美國正打「貨幣戰」，香港是其中一個戰場，而美國透過隱晦式思想改造，利用未成熟的年輕人作為政治工具，逼員警向學生開槍，從而打壓人民幣的地位，美國是最大得益者。全面揭露美國在世界如何製造混亂，多人看後，恍然大悟。再看到佔中者很多有紋身、抽煙、醉酒及講粗言穢語，而且毫無領導，各自用暴力行動，似是黑社會多於學生，因此佔中支持者漸減，氣勢衰遏。

中國政府處理十分謹慎和理性，自始只在言論上支持香港政府，並無插手干預，人大定的底線不會改，因這是中國的安全顧慮，在美國重返亞太，縱容日本建軍，支持越南與菲律賓圍堵中國的大搏奕下，中國清楚事件的幕後根源，絕不讓步，但也不會出動軍隊。

佔中年青人很有理想，但不知世界大局的霸權動機，不知政客的幕後利益，更不明白中國經百多年外國欺凌的慘痛，對西方控制的防範，明白歷史及世界大勢，才會瞭解中國的決定。中國能開展普選是五千年歷史的大嘗試，謹慎緩慢是正常的。他們也須瞭解，普通香港市民只想和平生活，家長希望子女正常成長。中國和香港政府也應聆聽年青人對民主的理想，年青人有權為自己成長之地爭取合理的體制，政府可在不違背基本法及愛國愛港原則下，考慮在特首候選人上開放更寬的可能性，以化解當前矛盾。

[注一]本文原發表引Edward Saïd，”Nationalism，Human Rights，and Interpretation”，*Reflections on Exile，and Other Essays*(Cambridge Boston:Harvard University Press, 2000) pp. 418－19.

[注二]參考Edward Said, *Orientalism*(NY:Vintage, 1978).

[注三] Couze Venn, *The Postcolonial Challenge*, Towards Alternative Worlds ，引自中譯本，謝明珊譯，《後殖民的挑戰，邁向另類可能的世界》(台北：韋伯文化，二〇一一年)，頁一三。

中國能開展普選是五千年歷史的大嘗試，謹慎緩慢是正常的。中國和香港政府也應聆聽年青人對民主的理想，政府可在不違背基本法及愛國愛港原則下，考慮在特首候選人上開放更寬的可能性，以化解當前矛盾。

[注四]同上，頁一五。
[注五]同[注三]，頁一六。
[注六]同[注三]，頁四一至四二。
[注七]*Angus Maddson Historical Statistics of the World Economy*: 1-2008 AD，OECD Development Centre.
[注八]林芝諺《自由的代價：中華民國與香港調景嶺難民營(一九五〇至一九六一年)》(台北：國史館，二〇一一年)。
[注九]參考陳秉安《大逃港》(香港中和出版社，二〇一一年)。
[注十]參考劉火雄《震動中央的「大逃港」風潮》，載《百姓生活》(北京：二〇一一年八期)。
[注十一]黃金生《籌建特區標本兼治習仲勳終結「大逃港」》，載《國家人文歷史》(北京：二〇一四年第十八期)。
[注十二]一九九七年鄧小平激勵習仲勳：為改革開放「殺出一條血路」，載《環球人物》二〇一一年第五十期。
[注十三]參考陳秉安，《大逃港》(香港中和出版社，二〇一一年)。
[注十四]《一九六一年人口普查報告書》及《一九九一年人口普查報告書》，引自劉蜀永編《簡明香港史》(香港：三聯書店，二〇一〇年)，頁三六二。
[注十五]最新香港民調：八成人認為應停止「佔中」，BBC中文網，二〇一四年十一月十九日 http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/china/2014/11/141119_hk_poll_occupy_students.
[注十六]參考David Harvey, *The New Imperialism* ，*Clarendon Lectures in Geography and Environmental Studies* (New York:. Oxford University press ，2003).
[注十七]Giovanni Arrighi and B. Silver, *Chaos and Governance in the Modern World System* (Minneapolis : University of Minnesota Press ，1999),p. 26-8.
[注十八]同[注十五]，第二章，頁二六至八六。
[注十九]Land Destroyer，Tony Cartalucci, *US Openly Approves Hong Kong Chaos it Created,* Oct. 30, 2014, http://landdestroyer.blogspot.hk/2014/09/us-openly-approves-hong-kong-chaos-it.html.
[注二十]參考美國民主基金會網站: http://www.ned.org/where-we-work/asia/china-hong-kong.
[注二十一]Christopher Snyder, China tries to blame US for Hong Kong protests Published October 13, 2014 FoxNews.com.
[注二十二]可查Leaks Collection 2014年10月,https://www.leakscollection.org/?m=201410.
[注二十三]全球社運界籌劃「佔中」 千人受訓抗爭，載《成報》二〇一四年十月二十四日
[注二十四]同[注十七]。
[注二十五]片段揭黃毓民九二八煽動衝擊，載《星島日報》二〇一四年十月四日。

Critical analysis of post-colonial Hong Kong

In-sing Leung (Chief editor of Cultural China)

Abstract:Since the British's administration of Hong Kong, this small island at the Pearl River Delta of Guangdong had been separated from the mainland China, took a completely different path of development and became a colony. Today the rise of post-colonial criticism, deconstruction of hegemony & Western centered colonialism , but this colonialism ideology already constitutes belief of those elites in Hong Kong planted by British. From the post-colonial critique, this article analyzes a series of issues including democratic movements in Hong Kong.

Keywords: Hong Kong, post-colonial, criticism, hegemonic.

歷史文化的傳續語義

——「巨石陣」與「扶桑」的比較研究

■ 凌德祥

上海交通大學國際教育學院

摘　要：世界各地的堆石或聚石最初源於與人類生活息息相關的人居建築。本文從文化傳續、文化階段這一全新視角透過形形色色堆石的神秘面紗，通過系統的傳續文化語義的比較研究，詮釋敖包、瑪尼堆以及石門陣、金字塔等不同類型堆石的文化階段和文化語義。同時根據各自系列的文化傳續，考察其初始文化語義、功用、語義及引申演變。同時從文化歷史傳續語義演變角度、系統靶向定位，重點比較、揭示英國石門陣與華夏扶桑測日文化之謎。

關鍵詞：石門陣，扶桑，文化傳續，比較。

一、世界主要堆石或聚石文化

世界各地普遍存在著神秘的堆石或聚石文化，其中最著名的是蒙古草原的「敖包」、青藏高原的「瑪尼堆」，埃及金字塔和英國的「石門陣」。

1、敖包

敖包也叫「腦包」、「鄂博」，是蒙古語的音譯，意為「石堆」「鼓包」或「堆子」（見圖一）。敖包大多築在山頂或丘陵上，一般呈圓形，高約數丈，頂端植有柳樹枝條或榆樹枝條。也有插三根掛著「旗幟」的「旗杆」，正面緊靠敖包安放著一把明晃晃的三股鋼叉，包前有石製的貢桌[注一]。

內蒙古東部地區敖包，一般呈圓椎型，西部地區呈塔型。週邊有十二個小堆圍繞中間一個大堆而構成的敖包。中間大的為主體，兩旁各陪襯六個小的，或者按東南西北的方位各陪襯三個小的。主體敖包的底層中還放置了五金、五穀、五帛、五寶等實物。

蒙古族祭敖包習俗，順時針繞包三周，並在敖包上添加三、六或九塊石頭許願，以求順利、吉祥。隨著喇嘛教在蒙古社會傳播，清代開始以部落或富裕家庭為單位，每年農曆五月中旬舉行「祭敖包會」[注二]。

2、瑪尼堆

「瑪尼」為梵文佛經《六字真言經》「唵嘛呢叭咪吽」簡稱，藏族稱之為「曼紮」，意為「石供」（見圖二）。「瑪尼堆」多為白色石頭堆成方形或圓形，置於山頂、山口、路口、渡口、湖邊、寺廟或墓地邊。佛教傳入西藏後，瑪尼堆一般不再也是用純粹的白石堆成[注三]。

廣義的「瑪尼堆」根據其形狀可分為「瑪尼堆」和「瑪尼牆」兩類。

瑪尼堆：一種是由大小不等的瑪尼石壘起的石堆，藏語為「多本」。上還插著木棒和樹枝，用繩子牽向旁邊的一棵樹或山崖，樹枝和繩子上掛滿了五顏六色的風馬經幡以及哈達、彩線、白羊毛等飾物。

瑪尼牆：用刻有文字、圖像的石塊或卵石對成的牆，藏語稱「綿當」。

3、金字塔

敖包大多築在山頂或丘陵上，一般呈圓形，高約數丈，頂端植有柳樹枝條或榆樹枝條。也有插三根掛著「旗幟」的「旗杆」，正面緊靠敖包安放著一把明晃晃的三股鋼叉，包前有石製的貢桌。

「金字塔」是古埃及的帝王（法老）陵墓（見下圖），世界八大建築奇跡之一，分佈在尼羅河兩岸的古上埃及和下埃及（今蘇丹和埃及）境內，開羅西南尼羅河西古城孟菲斯一帶最為集中。金字塔以其形體極似漢字的「金」字，因此在中國稱為「金字塔」。在歐洲則稱為「庇拉米斯」，是古埃及語「高」的意思，可見高大是金字塔的特徵。約建於公元前二八〇〇至二三〇〇年之間，埃及現存有大、小金字塔七十餘座。

4、巨石陣

巨石陣（Stonehenge），又稱「索爾茲伯裡石環」、「環狀列石」、史前石桌、「斯通亨治石欄」、「斯托肯立石圈」和「太陽神廟」等（見右圖），是歐洲著名的史前時代文化遺址，位於英格蘭威爾特郡索爾茲伯裡平原，約建於西元前二三〇〇年左右。[注四]

根據考古研究推斷，巨石陣的修建是大分三個不同階段完成的。幾個世紀以來，沒人知道誰建造了巨石陣，古老的傳說和種種推測讓巨石陣更增加了神秘的色彩。

二、「文化階段」與堆石的形態特徵

「文化階段」是指某一類文化產生的初始形態及在此基礎上演變相對的文化發展階段，而非「年代」或實際的曆法年及年代。如「文字」，每個民族產生年代可能不同，但「階段」則是相同的。「文化階段」對非準確年代或標志的人類早期文化遺存以及彼此無文化關聯的文化比較研究具有非常重要的意義。

考古學判斷「文化年代」主要採用「相對年代」和「絕對年代」。「相對年代」，是指遺跡、遺物文化層上的時間先後關係，亦即文化遺存先後時序的年代，主要依靠地層學和類型學推測。「絕對年代」，是指遺跡、遺物形成的具體時間。對無文字記載史前時期文物，主要依賴於現代科學技術中的測年技術與方法。常用「放射性碳素法」、「古地磁法」、「鉀—氬法」和「鈾系法」等。

對有文字記載歷史時期文物，主要依據文獻記載、年曆學和遺物上各種有紀念的文字、圖案等判斷。

「文化階段」是指某一類文化產生的初始形態及在此基礎上演變相對的文化發展階段，「文化階段」對非準確年代或標志的人類早期文化遺存以及彼此無文化關聯的文化比較研究具有非常重要的意義。

堆石文化按照通行方法似乎無可比對，也無法通過傳統考古學的文化年代方法去分析研究，但可通過歷史形態特徵的文化傳續來比較其「文化階段」。

上述堆石文化按照通行方法似乎無可比對，也無法通過傳統考古學的文化年代方法去分析研究，但可通過歷史形態特徵的文化傳續來比較其「文化階段」。

從堆石加工程度，最初形成規模和形態的一次連續性，有無統一藍圖及設計、規模的大小等等形態或文化特徵都可作為判斷其文化階段的重要標準或視點。見表1：世界主要堆石文化形態和特徵比較

類型 / 形態特徵	敖包	瑪尼堆	巨石陣	金字塔
石頭有無加工	無	有	有	有
加工程度	——	刻字	建材	建材
構件(一致、配套)	無	無	有	有
堆聚形式	自然隨機	自然隨機	嚴格	嚴格
有計劃的總體設計	無	無	有	有
總體一次性連續成形	持續	持續	斷續完成	完成

根據上述六項形態特徵來判斷，上述堆石的文化階段先後順序應為：

敖包——瑪尼堆——巨石陣——金字塔

首先無任何人工加工的堆石，其文化階段一定早於有加工的堆石。由此推斷，「敖包」文化階段最早。

其次，相對自然隨機堆聚的堆石，其文化階段應該要早於作為構件的石材堆聚及設計計劃性、總體性和配套性的堆石。由此推斷「瑪尼堆」文化階段早於「巨石陣」和「金字塔」。

根據設計要求總體一次性連續成形堆石，其文化階段應該晚於非一次性總體形成的堆石。據研究「巨石陣」歷經五百年，前後分三個階段才逐步建成。因此，可以推斷「巨石陣」文化階段要早於「金字塔」。

三、文化傳續與「扶桑」的文化語義

華夏民族的「扶桑文化」有著豐富的文化傳續。根據筆者研究，扶桑是華夏先民最早用來測定每天太陽從東方升起日出點變化的「儀器」。華夏先民很早就觀察到東方日出點，一年中由南到北，再由北到南的位移，早在大約一萬年前，就利用扶桑(樹)測日的方法，分割出「十月太陽曆」，確定了冬至、夏至，春分、秋分，立春、立冬、立秋、立夏等八個節氣，真正「開天闢地」地從混沌愚昧進入文明，同時也在世界上最早步入了農業文明社會。簡單直觀也非常聰明智巧的扶桑測日曆法，開創了中華文明，後世所有曆法、天干、地支，二十四節氣，甚至歷來被視為神秘文化的河圖、洛書，八卦、太極以及易（易經）等等都直接源於遠古的扶桑及扶桑測日法[注五]。這一重大發現不僅將把華夏文明起源至少前推數千年，而且可以一舉廓清捋請遠古文化重重謎團。扶桑文化傳續系表按序先後[注六]如下：

十日扶桑——女醜障面神話——十日並出神話——射日神話

五日扶桑——五行-五羊神話——八卦/太極—河圖/洛書

七日扶桑——星期——七星佛——搖錢樹

七日九陽十二月扶桑——長沙馬王堆扶桑——雲南哈尼族牌樓——節氣

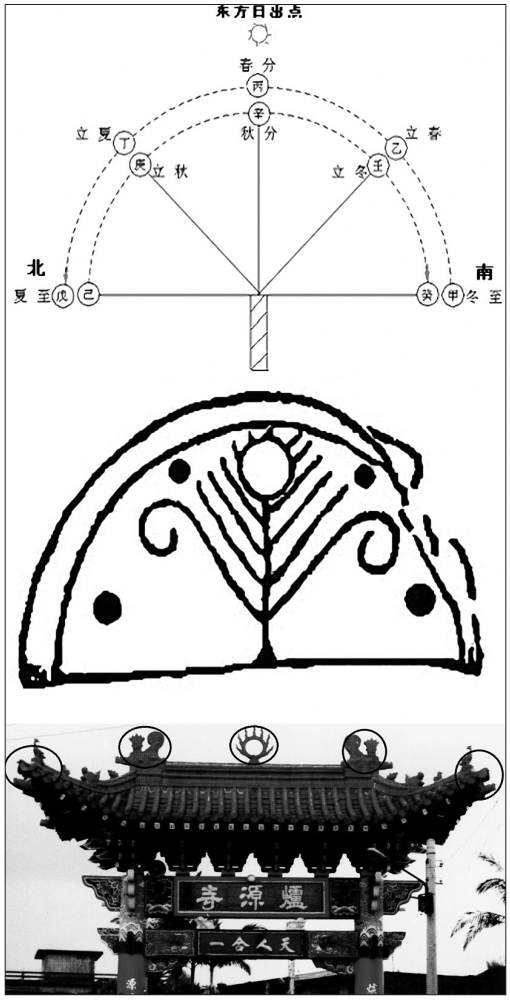
現代曆法

十日扶桑到五日扶桑的演變，請見圖五、圖六及道觀牌樓圖七：

現存天壇及阿卡寨門可見七日九陽扶桑演變痕跡。現存天壇可以看出七日扶桑原形，見圖八：

現存雲南西雙版納位於中緬邊境的曼蚌阿卡(哈尼族分支)人村寨的寨門九日扶桑，還可以很清楚地看到遠古九陽扶桑

任何一個文化遺存，不可能是一個孤立存在物，一定有其前後的傳續關係。通過排列其前後傳續關係，構成系列靶向定位，使我們的研究更接近真實。否則就會陷入隨意的主觀臆測。



的痕跡（見上圖）。

扶桑日點的不同標記方式後世文化傳續及演變方式如下（詳細容另文說明）：

一、實物圖形 十二屬相

二、文字 天干/地支

三、書契（刻記） 太極八卦 易（易經）

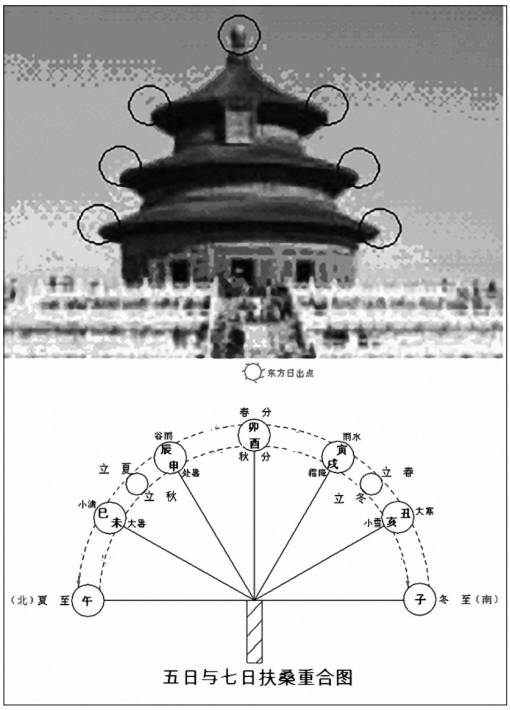
四、結繩形式 河圖/洛書

四、文化傳續的定位與「文化語義」

上述堆石一直屬於世界級謎案，其研究也一直陷入迷局。西方現代考古和文化研究傾向於不斷地以「現代化」視角尋求新的解讀和發現。對「化石文化」可用現代技術手段，但不能以過度現代化視角去考察。對「活體文化」更不能這樣去研究。例如華夏「鑽木取火」一直被以現代化視角誤認為是「人工生火術」，其實只是取自「自然暗火」的「引火術」。[注七]

傳統的研究方法和研究視角是否存在一定偏差，有必要轉換視角和方法。實證方法得有實物可證。可能有些遺存永遠無完整的實物可證。有些看起來很完整的古代實物或文化，因失去了原有社會生活或環境，也可能導致無法解讀。另外，考證一直多為考古，很少考今，或者結合現存文化以今證古。其實，從文化傳續角度看，在一個文化傳續鏈上，無論是以古證今還是以今證古都不失為一種非常好的方法。

不能採取原子化，單一角度「現代化」解讀、猜測，否則很容易產生考古和文化考據的任意性，從而導致「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」的眾說紛紜、莫衷一是的亂局。因為，任何一個文化遺存，不可能是一個孤立存在物，一定有其前後的傳續關係。通過排列其前後傳續關係，構成系列靶向定位，使我們的研究更接近真實。否則就會陷入隨意的主觀臆測。很多所謂的世界之「謎」其實都是這樣的附會形成的，其中也不乏為了滿足獵奇心理，炒作式吸引大眾眼球。如判斷巨石陣為「生殖器」象徵，缺乏一系列文化傳續的實證支撐，只能



五日与七日扶桑重合图

很多文化遺存，孤立研究很難發現其真實的初始意義，但從文化傳續角度，通過觀察自體和他體的文化傳續或傳續規律，系列化加以補充、連續論證以確定其較為清晰的初始文化意義。

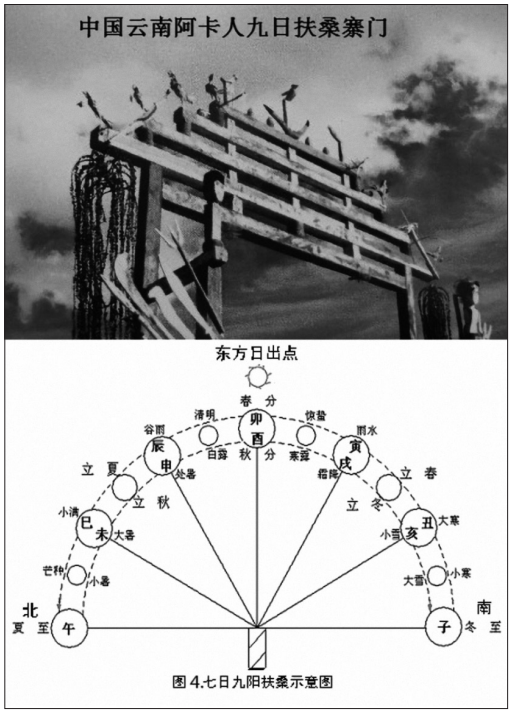


图 4.七日九阳扶桑示意图

複合型工具。反之，類似今天我們將「龍」、「麒麟」誤認為遠古一種動物一樣。其實「龍」、「麒麟」都是複合「圖形」，是不同族群在融合過程中形成的綜合圖騰形象。正因如此，「龍」作為綜合圖騰，古代多民族、部族融合而成的中華民族成為「龍」的傳人[注八]。

再如「三峽」移民，我們知道是以因三峽水庫建設導致湖北、四川、重慶三省市二十個縣（市、區）的移民，而不是指狹義的僅僅指靠近「三峽」附近的移民。由此可以推斷，中國歷史上幾大移民地的山西省「楊柳村」和江西「瓦磔壩」也一定不是一個狹小的地名，而可能是以當時派遣、遣送地點來代指該時期移民。

很多文化遺存，孤立研究很難發現其真實的初始意義，但從文化傳續角度，通過諸多系列斷續碎片、殘缺點或一個個鼓勵的文化現象聯繫起來考察，通過觀察自體和他體的文化傳續或傳續規律，「靶向定位」指向，系列化加以補充、連續論證以確定其較為清晰的初始文化意義。扶桑文化傳續有序，圍繞核心「曆法」核心文化語義傳續演變。同時相關文化語義也可以得到合理解釋。如「日烏」源於早期扶桑標誌日點圖形，「月兔」與扶桑正上方日點「卯兔」有關。巨石陣等堆石文化得在其特定的文化傳續系列中加以考察解讀。見表2：世界主要堆石文化傳續比較

傳續特徵＼類型		敖包		瑪尼堆		巨石陣		金字塔	
自體	類型	同		同		同（？）		同	
	傳續	持續		持續		斷續完成		無	
他體	類型	同	？	同	？	同	異	同	？
	傳續	持續		持續		斷續完成	持續	完成	

文化的傳續研究使文化語義的本義和引申義之間有據可依、可循（或可尋）通過系統比較靶向構擬初始語義（本義）。

傳續持續與否可確定其是屬於「活體文化」還是「化石（遺跡）文化」。「敖包」和「瑪尼堆」的自體形態和文化還在繼續發展變化而「巨石陣」和「金字塔」的自體形態和文化已經「化石化」或「固化」。活體文化可能會隨社會、時代的變化加進現代的文化要素，而「化石文化」則不能過度加以「現代化」解讀。

對任一文化的研究或解讀只能在其可能的文化傳續序列中進行。文化還可以他體形式傳續，通過其傳續演變也可考察其歷史文化語義。從文化傳續中判斷堆石文化語義關鍵找出其初始功用或文化語義的「本義」。

不同的敖包或瑪尼堆傳續形態基本相同，而瑪尼堆除了刻字石片，其堆聚形式與敖包類似[注九]，根據其文化階段判斷，應與敖包有共同來源，二者也存在文化傳續關係。

所有神秘文化的初始意義都是非常實用的、簡單的。如中國民俗門楣掛鏡的辟邪文化，最初始意義非常簡單，就是用來觀察

對面房梁是否移位以及時警示避險。從敖包和瑪尼堆文化傳續中可以更清楚、真實地接近初始功用或本義以及文化語義的引申關係。

遊牧民族的「堆石」崇拜，應該更多地來源於其早期生活中的必須。石頭在草原上及其重要，也很稀缺。遷徙時，壓鎮帳篷的石頭需要再次使用，堆積起來是為了再次使用方便。而敖包頂上立杆，懸掛有天馬圖的經幡（「旗幟」演變），瑪尼堆頂上插帶有「風馬」標記的五彩旗杆，最早是為堆石作標識，標示某家所用。返回原先牧場和聚居地，各自可根據旗幟標識，重新利用自家堆石搭建帳篷，也就自然反映了人居的痕跡，在茫茫大草原上也能成為道路標識作用。但沒有證據證明當時堆放的敖包等就是有規劃、有意識設置的路標。目前所有關於敖包和瑪尼堆文化語義或功用「祭祖」、「祭神」等的推測[注十]只能是其「本義」的引申，而「路標說」，只能說起到「路標作用」，本義並非「路標」。就如「長城」，現在可能起到航空、航太的「路標」作用，但不能反過來倒推長城其初始文化語義或功用就是「路標」。「可作路標物」與人工創設的路標有著本質的區別。

金字塔同樣有諸多的猜測和太多的未解之謎。但通過其他體同類型傳續的特徵來看，其初始語義（本義）或功用應為「墓地」，這點應該無可爭辯。其他所謂世界之「謎」基本上都不是在考察其文化語義或功用，而是對其建造規模、技術等所作的獵奇聯想或猜測。

關於巨石陣的文化語義或功用主要有以下幾種猜測：

1、祭壇

2、崇拜物（女性生殖器）

3、天文觀測台或曆法計算場地

4、墓地

5、康復治療中心

目前，考古發現遺址附近僅有少量遺骸（六十三具），這種現象在早期人類文化遺址中也是非常普遍的，最重要的是「遺址下」並沒有墓室、封土和屍骸。因此，巨石陣和敖包、瑪尼堆一樣均不足以確認在堆建時的功用和文化語義就是「墓地」。而巨石陣作為單純康復治療中心的說法同樣也缺乏足夠證據。

作為祭祀、崇拜物或天文曆法測試物與有祭祀、崇拜或天文測試痕跡德遺址有著本質區別。任何人居遺跡都可能有祭祀、崇拜痕跡。堆石附近、周邊或局部有祭祀等活動痕跡不能就此斷定堆石的整體功用或文化語義。

若遺址建築專用作祭祀或本身就是祭祀、崇拜物，其後世一定有豐富的文化傳續。如華夏民族的香燭，源於人類火的文明時代「火種」典型代表形式的「神木」或「遂木」（暗火狀炭木）崇拜文化。漢字「且」，古文字象形為「男性生殖器」，其本義為「男根」，引申為「祖」義。「且」形神主牌位或帶有早期生殖器崇拜意味。而巨石陣並沒見類似文化傳續關係，因此，不能倒果為因地任意根據其形態作上述聯想性猜測。

天文曆法對遠古時期人類非常重要，自從有了曆法，人類才真正開始進入文明。華夏民族上古有大量的反映開天闢地、從混沌進入文明是正式誕生了曆法的神話故事，後世也有扶桑等豐富的早期曆法「神器」的文化傳續。

任何一種文化的源頭，最早都有其實用性，後來才逐步神聖化。某一遺存越顯得神聖，可能越古老、年代越久遠，而早期都可能越實用、常用。文化的傳續可能會因社會生活的改變而中斷而成為新的「廢墟」文化，但應可看到中斷前的這種傳續過程。考察古代文化不是依賴單一巧合或恰巧可與某一現代科學理論偶然對應，而是根據其系統化的傳續演變去還原。與扶桑比較，巨石陣目前還看不出有類似明晰的初始形態、傳續形態以及豐富的文化傳續跡象，必須需要有系列的文化傳續去作

自從有了曆法，人類才真正開始進入文明。華夏民族上古有大量的反映開天闢地、從混沌進入文明是正式誕生了曆法的神話故事，後世也有扶桑等豐富的早期曆法「神器」的文化傳續。

與扶桑比較，巨石陣目前還看不出有類似明晰的初始形態、傳續形態以及豐富的文化傳續跡象，必須需要有系列的文化傳續去作靶向證明。

靶向證明。因此，尚沒有充足的文化傳續可以證明巨石陣是早期的天文、曆法類建築。

扶桑不僅有豐富的文化傳續，其測日方式是通過唯一固定視點可觀察、分辨年、月、節氣和「星期」。而巨石陣觀察冬至和夏至日出均為不同視點。其實，地球上任何一個較大建築物或物體，在合適的地點和視角都可用來「測日」或觀「節氣」。只是國人很少像西方人那樣喜好仔細琢磨而已。

歐洲大陸現存有九百多座類似形態特徵的石門陣，根據其文化傳續可以進一步判定其雛形或本義應為「帳篷」，後期的城堡應為巨石陣的一種他體的文化傳續演變。國外考古人員曾在達靈頓巨石陣附近發現了二千五百年前歐洲北部最大的聚落，當時有一萬多棟房屋，四千多居民，而當時英國全國也只有幾萬居民，由此足可證明巨石陣當時很大可能為一座城堡類建築。因此，巨石陣傳續文化語義或功用應該相對比較簡單。

有一點還值得進一步關注，那就是為何蒙古草原未普遍發展成像歐洲大陸那樣的巨石陣或城堡？很大可能是長期受到高度發達的農耕型農居文化影響有關。

[注一]趙雲田點校《欽定大清會典事例理藩院》（中國藏學出版社，二〇〇六年），頁一二八。

[注二]烏丙安《中國民間信仰》（上海人民出版社，一九九六年），頁四。

[注三]童恩正《西藏考古綜述》，載《文物》一九八五年第九期，頁九至十九。

[注四]邁克·派克·皮爾森(Mike Parker Pearson)《巨石陣：探索石器時代最難解的謎》（轉引自《英國教授關注巨石陣稱其體現文化統一趨勢》（中國社會科學報，二〇一二年七月二日）。

[注五]淩德祥《「十日並出」與扶桑測日——華夏民族遠古曆法演變》（文化中國，二〇一三年第四期），頁八十至八十八。

[注五]淩德祥《走向世界的漢語.日出扶桑與十日並出》（文化藝術出版社，二〇〇六年），頁一八八至一九八。

[注六]淩德祥《扶桑測日與十日九陽十二月——揭開華夏古文化的謎鏈》（南京社會科學，一九九八年第六期），頁二十四至三十一。

[注七]淩德祥《東西方火的文明比較研究，生命、知識與文明（東方學術文庫）》（上海人民出版社，二〇〇九年），頁一一八至二二四。

[注八]王岳川、雷體沛、淩德祥《後東方主義與中國文化復興》（黑龍江人民出版社，二〇〇九年），頁一二三至一三四。

[注九]馬昌儀《敖包與瑪尼堆之象徵比較研究》，載《黑龍江民族叢刊》，一九九三年三期），頁一〇六至一一一。

[注十]劉文鎖、王磊《敖包祭祀的起源》，載《西域研究》，二〇〇六年第二期，頁七十六至一二〇。

Comparative study of Stonehenge and Fusang in the Culture Heritage of Semantic

Ling dexiang (Shanghai Jiaotong Univesity,Shanghai)

Abstract: All over the world Gatherstones is originated in the residential building closely related to human life. The paper from the cultural tradition, cultural perspective through the mystery of Gatherstones to comparative study continued semantic, Reveal the culture stage and semantics of Obo, Manis, Stonehenge and Pyramid. And according to the series of cultural tradition ,to research the extended evolution of these initial cultural meaning, function and semantic, to uncover the mystery of Stonehenge and Fusang culture.

Key Words: Stonehenge, Fusang, Culture Heritage, Comparative.

史學新論

對楊堅誅五王事的情節化解釋

——讀《隋書》劄記

■ 牛敬飛

陝西師範大學歷史文化學院

摘　要：北周末年，楊堅除宇文氏五王，此舉構成周隋禪代之政治基礎。通過對比《隋書》《周書》[注一]等史料，可發現《隋書》構建的楊堅誅五王事有諸多疑點。如新發現的《大周故滕國閒公墓志》記載滕王遇害時間與《周書》一致，可證《隋書》記載之誤。《高祖紀》所言畢王與五王共謀，或本無其事。《元胄傳》言趙王謀害楊堅似模仿鴻門宴，有過度詮釋之嫌。可以判定，《隋書》正是通過情節化解釋，將楊堅殺五王事納入到楊隋代周這一「合法」歷程之中。

關鍵詞：楊堅；五王；《隋書》；情節化解釋。

大象二年北周宣帝駕崩，楊堅因內侍鄭譯、劉昉而入總朝政。周隋異代之快，古所罕見，多為後世注意。但以往已有研究多從大處著眼，對周隋禪代之際的史實細節關注不夠。

大象二年（五八〇年）五月，北周宣帝駕崩，楊堅因內侍鄭譯、劉昉而入總朝政。半年內楊堅外平尉遲迥、司馬消難、王謙叛亂，內除宇文諸王，十二月稱隋王，翌年二月即隋開皇元年（五八一年）二月移周祚稱帝。周隋異代之快，古所罕見，多為後世注意[注二]。但以往已有研究多從大處著眼，對周隋禪代之際的史實細節關注不夠。如《隋書》言楊堅於大象二年以罪陸續誅殺宇文泰諸子即趙越陳代滕五王，此一翦除宇文氏中流砥柱之舉，是周隋禪代的政治基礎[注三]。筆者擬通過對比《隋書》《周書》，結合其他史料，發掘楊堅誅五王事之細節，進而對《隋書》相關記載提出質疑。

一、《隋書》所記楊堅誅五王事

楊堅奪權既速，其禪代合法性資源也就極為缺失。北周加楊堅九錫策命文有：「朕在諒暗，公實總己。磐石之宗，奸回者眾，招引無賴，連結群小。往者國衰甫爾，已創陰謀，積惡數旬，昆吾方稔。泣誅罄甸，宗廟以寧。此又公之功也」[注四]。這是將楊堅因奪權殺宇文諸王事列為一功，而與策文大書楊堅平四方之戰功相比，此功記敘用墨極少，不言及實名實事，手法有些虛與委蛇。

楊堅為丞相後，其篡權最大絆腳石便是宇文氏諸王，特別是宇文泰諸子即趙越陳代滕五王。據新發現的《大周故滕國閒公墓志》[注五]，滕王卒時「時年廿五」，滕王宇文逌於五王中年齡最小，死時也已二十五歲。五王皆有總管統軍經歷並多有戰功，趙、越、陳、代諸王曾為滅齊戰爭主要將領，其中趙王宇文招一度統領後三軍[注六]。五王皆是北周武帝有意扶持之宗室重臣[注七]，但周宣帝於大象元年五月命五王就國[注八]，這給楊堅奪權創造機會。諸史中，《隋書·高祖紀》與《隋書·元胄傳》記楊堅除五王事最詳。

《高祖紀》共記錄大象二年楊堅殺五王的五個關節點：

1.（五月）周氏諸王在藩者，高祖悉

在楊堅除五王過程中，兩個情節最為關鍵，即五王勾結畢王殺楊堅與趙王在宴會謀害楊堅。這兩個情節讓楊堅有了殺五王的充分理由，讓他站在了正義一方。

恐其生變，稱趙王招將嫁女於突厥為詞以征之；

2.（六月）趙王招、陳王純、越王達、代王盛、滕王逌並至於長安；

3.（七月）雍州牧畢王賢及趙、陳等五王，以天下之望歸於高祖，因謀作亂。高祖執賢斬之，寢趙王等之罪，因詔五王劍履上殿，入朝不趨，用安其心。……五王陰謀滋甚，高祖賚酒肴以造趙王第，欲觀所為。趙王伏甲以宴高祖，高祖幾危，賴元胄以濟，語在《胄傳》。於是誅趙王招、越王盛；

4.（十月）誅陳王純。

5.十一月辛未，誅代王達、滕王逌[注九]。

楊堅初掌大權即奪諸王在外軍權，命之歸京[注十]，這表明楊堅與五王之間本質上是權力競爭關係，無涉政治正義。但五王至長安後，便與畢王宇文賢（周明帝之子）勾結欲謀害執政；楊堅雖斬畢王，可他卻以德報怨，寬恕五王，賜五王劍履上殿、入朝不趨。至此，五王一方已為製造禍端非正義一方，而楊堅則表現出宰相氣度，謙和退讓。之後，五王繼續搞陰謀詭計，而楊堅繼續持以德報怨的心態，自帶酒肴探望趙王，趙王卻欲在宴會謀害楊堅。此時五王與楊堅矛盾遞進至高潮，有德的楊堅只得反擊，殺趙越二王。最後陸續誅殺另外三王。

在楊堅除五王過程中，兩個情節最為關鍵，即五王勾結畢王殺楊堅與趙王在宴會謀害楊堅。這兩個情節讓楊堅有了殺五王的充分理由，讓他站在了正義一方。不惟如此，《高祖紀》還指導讀者去讀《元胄傳》，該傳詳細描繪了趙王宴會謀害楊堅的場景：

周趙王招知高祖將遷周鼎，乃要高祖就第。趙王引高祖入寢室，左右不得從，唯楊弘與胄兄弟坐於戶側。趙王謂其二子員、貫曰：「汝當進瓜，我因刺殺之」。及酒酣，趙王欲生變，以佩刀子刺瓜，連啖高祖，將為不利。胄進曰：「相府有事，不可久留」。趙王訶之曰：「我與丞相言，汝何為者！」叱之使卻。胄瞋目憤氣，扣刀入衛。趙王問其姓名，胄以實對。趙王曰：「汝非昔事齊王者乎？誠壯士也！」因賜之酒，曰：「吾豈有不善之意邪？卿何猜警如是！」趙王偽吐，將入後閣，胄恐其為變，扶令上坐，如此者再三。趙王稱喉乾，命胄就廚取飲，胄不動。會滕王逌後至，高祖降階迎之，胄與高祖耳語曰：「事勢大異，可速去」。高祖猶不悟，謂曰：「彼無兵馬，複何能為？」胄曰：「兵馬悉他家物，一先下手，大事便去。胄不辭死，死何益耶？」高祖複入坐。胄聞屋後有被甲聲，遽請曰：「相府事殷，公何得如此？」因扶高祖下床，趨而去。趙王將追之，胄以身蔽戶，王不得出。高祖及門，胄自後而至。趙王恨不時發，彈指出血[注十一]。

此次宴會場景堪稱是鴻門宴的搬演[注十二]。趙王對應項羽一方，楊堅對應漢高祖劉邦一方，而傳主元胄則對應樊噲。在元胄的保護下，楊堅逃過一劫，日後誅五王、移周祚而稱帝。該故事通過模仿《史記》《漢書》書寫，影射鴻門宴故事，充分發揮了歷史敍事的隱喻功能，使人認為趙王為強勢無德一方，楊堅為弱勢有德一方，以更隱蔽的手段為楊堅代周稱帝尋找合法性。

至此，《隋書·高祖紀》與《元胄傳》的配合，已完全將楊堅誅五王事塑造為有德伐無德的正義合理之舉。

然而歷史真實的多面性往往是揭穿被構建的歷史因果論的利器。《周書》及其它歷史資料讓我們可以反思《隋書》所記楊堅誅五王事。

二、《周書》對楊堅殺五王之細節描述

首先，依據《周書·靜帝紀》，對《隋書》所記三個關節點展開分析。第一，《靜

帝紀》載，大象二年六月甲子至己巳（初十至十五）之間，「上柱國、畢王賢以謀執政，被誅」[注十三]。至七月庚子（十七日），「詔趙、陳、越、代、滕五王入朝不趨，劍履上殿」[注十四]。兩事相隔逾一月，中間相隔數事。同時《周書》五王傳也不言五王與畢王有所聯繫。故加五王殊禮雖或有「用安其心」之意，但據《靜帝紀》，畢王謀殺楊堅為獨立一事，應與五王關係不大；而《隋書·高祖紀》竟將二事綴合，直謂五王參與畢王殺楊堅計畫，甚為可疑。

第二，《靜帝紀》載十月「陳王純以怨執政，被誅」[注十五]，此揭露陳王應是以言語腹誹之類而獲罪，楊堅竟予以極刑，其待宇文諸王之酷烈可見一斑。而《隋書·高祖紀》記此事僅四字「誅陳王純」，有為聖人諱之嫌。

第三，《靜帝紀》載十二月辛未「代王達、滕王逌並以謀執政被誅」[注十六]。而《隋書·高祖紀》則記殺二王在十一月辛未。據《大周故滕國間公墓志》，滕王死於「十二月廿一日」，比辛未日晚一天，此可輔證《高祖紀》誤，代滕二王確實死於十二月。岑仲勉指出：「據羅校朔閏考三，是年十一月癸未朔，月內無辛未，隋書此條，蓋誤與下文十二月甲子一條相倒錯，同時複誤系十一月於辛未之上也」[注十七]。此雖可備一說，但其以《隋書》該條先倒錯至十二月之前，又誤係於十一月，推論失於機巧。筆者以為楊堅殺五王為大事，唐初修《隋書》應本隋朝國史實錄，《周書》不誤而《隋書》誤，其中或有蹊蹺。《隋書·高祖紀》十一月殺二王條後，便是周帝三大詔書策命，即十二月詔楊堅為王，大定元年二月策楊堅加九錫建台置官，不久即下詔禪讓[注十八]。歷史事實是楊堅稱王後便殺掉代滕二王，但《高祖紀》若將此事係於楊堅稱王——加九錫——稱帝這一遞進的完美的禪代程式之間，便有損楊堅之德，這或許是隋朝史臣錯係殺二王事在楊堅稱王之前的初衷。

事實是楊堅稱王後便殺掉代滕二王，但《高祖紀》若將此事係於楊堅稱王——加九錫——稱帝這一遞進的完美的禪代程式之間，便有損楊堅之德，這或許是隋朝史臣錯係殺二王事在楊堅稱王之前的初衷。

其實，《隋書》本書所記楊堅誅五王事也有破綻。趙翼指出：

> 《隋書·文帝本紀》，週五王謀隋文帝，帝以酒肴造趙王招，觀其指趣，王伏甲於臥內，賴元胄以免。是文帝知招欲謀害，故以酒肴赴之以觀其意也。《元胄傳》則云招欲害帝，帝不之知，乃將酒肴詣其宅，則已與紀異矣。《周書·趙王招傳》云，招邀隋文帝至第，飲於寢室，則又非隋文之以酒肴赴之也[注十九]。

趙翼此處引《元胄傳》「招欲害帝，帝不之知」，實出自《北史》[注二十]。但《北史·元胄傳》以《隋書·元胄傳》為本，李延壽既據《隋書·元胄傳》衍生出「帝不之知」，又通過《隋書·元胄傳》楊堅「猶不悟」、「複入坐」，可知《隋書·元胄傳》確實在努力塑造「帝不之知」的狀態，這與《高祖紀》楊堅知五王謀而「欲觀所為」也確實相抵牾。同時趙翼還指出，據《周書·趙王傳》楊堅參加趙王宴會也並非自帶酒肴。此兩處雖為諸史之間細節差異，但楊堅是否知趙王之謀、是否自帶酒肴，皆事關楊堅誅五王之合理性塑造，不可不察。總之，《隋書·元胄傳》與《高祖紀》之抵牾讓楊堅赴趙王宴會事變得撲朔迷離，此正如劉知幾所批評：「今之記事也則不然。或隔卷異篇，遽相矛盾；或連行接句，頓成乖角」[注二十一]。

此外，《周書·靜帝紀》與《周書·文閔明武宣諸子傳》記楊堅殺五王事也有差異。如《靜帝紀》與《隋書·高祖紀》一致，記楊堅殺五王皆為「被誅」[注二十二]。而《文閔明武宣諸子傳》除言趙王被誅外，其餘幾王多言「時隋文帝專政，翦落宗枝」，「為隋文帝所害」[注二十三]。兩篇對待楊堅殺五王事，態度截然相反，必非出自一人之手。劉知幾言令狐德棻以牛弘《周史》為底本，不過「重加潤色」而已[注二十四]。

牛弘為隋代重臣，故《靜帝紀》言五王「被誅」應出其意；而《文閔明武宣諸子

傳》言諸王被害，更直呼「隋文帝」，此必非牛弘所書，應是經令狐德棻潤色，或者是德棻別有所據而書[注二十五]。

三、楊堅殺五王之政治背景

為解決以上所提疑點，需要深入瞭解楊堅殺五王的政治背景。楊堅突然總攬朝政與中央軍權後，最擔心的便是地方出鎮五王與諸軍事總管叛亂，故他立即對外採取措施，一派親信奪地方兵權，二即引五王進京。此種高明的政治策略與史書所言「高祖性猜忌」「任智而獲大位」[注二十六]相契合。

關於五王進京方式，《隋書‧高祖紀》明言「稱趙王招將嫁女於突厥為詞以征之」[注二十七]，此時不言赴宣帝之喪(或宣帝不豫)[注二十八]而藉口趙王嫁女，足見楊堅之詐。同時五王進京也並非順利，《隋書‧崔彭傳》載：

> 及高祖為丞相，周陳王純鎮齊州，高祖恐純為變，遣彭以兩騎征純入朝。彭未至齊州三十里，因詐病，止傳舍，遣人謂純曰：「天子有詔書至王所，彭苦疾，不能強步，願王降臨之」。純疑有變。多將從騎至彭所。彭出傳舍迎之，察純有疑色，恐不就征，因詐純曰：「王可避人，將密有所道」。純麾從騎，彭又曰：「將宣詔，王可下馬」。純遽下，彭顧其騎士曰：「陳王不從詔征，可執也」。騎士因執而鎖之。彭乃大言曰：「陳王有罪，詔征入朝，左右不得輒動」。其從者愕然而去[注二十九]。

由此可知，楊堅雖詐，純王亦非愚，故最後崔彭只得押解陳王至長安，楊堅與五王鬥爭此時已正式開始。五王被引誘威逼入京後，自然得知宣帝已死與楊堅之詐，但此時楊堅已掌控京城兵權，五王行蹤應在其監視之下。故《隋書‧高祖紀》所言五王與畢王勾結的可能性已大大降低。

其實楊堅除畢王，應另有原因。在趙王宴會上，楊堅說道「彼無兵馬，複何能為?」此言既道出五王入京後，幾乎已被解除武裝，又可知楊堅對宇文諸王手握兵權極為提防。而大象二年六月五王入京，五王再無兵權，此時宇文諸王中惟明帝之子畢王宇文賢還任雍州牧。據《北周六典》，雍州牧為九命，地位權力甚高[注三十]，且雍州不設總管府[注三十一]，雍州牧應有發動組織鄉兵權力。史載宇文賢建德年間（五七二至五七七年）已出任刺史、出鎮荊州[注三十二]。至大象二年，他應與趙王招等五王一樣，已成長為一員具有權力角逐能力的宇文宗室。五王被楊堅奪權後，手中掌握一定武裝的畢王自然成為楊堅在長安首要消滅的勢力，這是意料中事。從《隋書‧高祖紀》載高祖「執賢斬之」，《周書》記畢王被害「並其子弘義、恭道、樹孃等」[注三十三]，可知楊堅除畢王何其果斷殘忍，他絕非《高祖紀》所塑造的謙和有德之輩。此外，《周書》記畢王死因是：「賢性強濟，有威略。慮隋文帝傾覆宗社，言頗洩漏，尋為所害」[注三十四]，此見畢王與十月陳王受害一樣，因言獲罪，未及付諸行動即被楊堅察覺。

清人黃恩彤評價楊堅誅畢王：

> 周之宗王，堅所忌也。堅欲篡周必先翦落其枝葉而後拔其本根。賢與五王，與堅勢難兩立也。堅既殺賢父子，若同時並誅五王，則尉遲必聲罪，致討師更有名矣。陽置不問，而陰為之防，五王直機上肉耳[注三十五]。

查畢王謀泄事，當時畢王別駕為楊堅族子楊雄，「(楊雄)知其謀，以告高祖」[注三十六]，畢王殺身之禍正因楊雄告發。此知畢王行蹤也早已被楊堅監控，他與五王一樣，也已是「機上肉耳」。只不過楊堅顧及內外，殺畢王後又加五王殊禮，然後再找機會次第殺之。

五王未必能與畢王同謀，但也絕不甘受楊堅擺佈。趙王為諸王之長，資歷威望最高，故成為五王反楊堅之核心。到長安後，趙王曾試圖聯絡梁州刺史李璋與內衛

五王被引誘威逼入京後，自然得知宣帝已死與楊堅之詐，但此時楊堅已掌控京城兵權，五王行蹤應在其監視之下。故《隋書‧高祖紀》所言五王與畢王勾結的可能性已大大降低。

反攻楊堅，可未及謀劃好便被楊堅得知[注三十七]。

至此，楊堅赴趙王之宴的前提已越發明顯：即五王已無兵權甚至被楊堅監控；楊堅滅畢王一支使其與宇文諸王矛盾已發展至兵戎相見；楊堅已成功消解趙王一次政治圖謀，他佔有絕對優勢，滅五王只欠藉口而已。在此前提下楊堅赴宴，不能再如《北史·元胄傳》所說「帝不之知」。而詳辨《隋書·元胄傳》，可知趙王欲殺楊堅，只有父子三人，趙王自為項莊；至楊堅逃離，一元胄便阻擋趙王，趙王勢孤可見一斑。綜合諸史,對楊堅殺五王事進行細節分析與政治形勢分析後，可以推論：畢王應確有害楊堅之謀，趙王應確有宴會害楊堅之舉，但畢王應非《隋書·高祖紀》所載曾與五王通謀，有洶洶之勢，趙王更非《元胄傳》所載曾以楊堅為「魚肉」，其餘諸王亦僅牽連受害而已[注三十八]。《隋書·高祖紀》與《元胄傳》所記楊堅誅五王事是史官在相關史實基礎上，經潤色加工甚至改動而成，它們試圖掩蓋楊堅殺五王的政治動機，並努力將其塑造為楊堅代周「合法」歷程的重要環節。

四、結語

當再次審視《隋書》所記楊堅誅五王事時，可以發現《隋書》《周書》對於相關細節多有不同描述。比如，在《周書》記述中，楊堅殺畢王可能與趙王等五王關係不大。據《周書》趙王邀楊堅赴宴，未提楊堅自帶酒肴；同時結合諸史，趙王之宴也絕非《隋書·元胄傳》所描述，似是鴻門宴的簡單搬演。而《隋書》先將畢王之謀與五王結合，構成五王之惡端；再敍楊堅以德報怨，帶酒肴赴宴，至趙王之惡彰顯才次第誅殺五王。正是通過這種「情節化解釋」，《隋書》試圖將楊堅殺五王事塑造為一種正義壓制邪惡、有德伐無德的歷史正劇，以為楊氏代周這部歷史喜劇張本。《隋書》為唐初魏征等人所修，他們自然不會為楊堅掩惡，可面對隋朝史官對楊堅殺五王的「情節化解釋」，至少他們在甄別史料時表現得並不謹慎。余嘉錫先生談到「古書多造作故事」時說道：「心有愛憎，意有向背，則多溢美溢惡之言，敍事遂過其實也」[注三十九]。此言小則切合《元胄傳》吸收鴻門宴故事，大則切合《隋書》《周書》諸紀傳中有關楊隋代周合法性的歷史書寫。

隋文帝楊堅殺五王事是周隋之際重要的政治事件，人們往往把五王之死與天象天命聯繫。如《周書》自《宣帝紀》始，便努力營造楊氏代隋天象，至大象二年：七月，「月掩氐東南星」「月掩南斗第六星」伴隨著五王入朝不趨、劍履上殿；「歲星與太白合於張，有流星大如斗，出五車，東北流，光明燭地」伴隨著趙越二王被誅；十月「有流星大如五斗，出張，南流，光明燭地」伴隨著陳王被誅；在代滕二王被誅的十二月亦有天象「熒惑入氐」[注四十]。月行失道、流星墜地、熒惑現，這些或暗示大臣執權君道不明，或暗示地下有兵[注四十一]。

《隋書·天文志》也有兩則五王之死的預言：

（宣政元年，五七八年）八月庚辰，太白入太微。占曰：「為天下驚」。又曰：「近臣起兵，大臣相殺，國有憂」。其後，趙、陳等五王，為執政所誅，大臣相殺之應也」[注四十二]。

（大象元年）四月戊子，太白、歲星、辰星合，在井。占曰：「是謂驚立，是謂絕行，其國內外有兵喪，改立王公」。又曰：「其國可霸，修德者強，無德受殃」。其五月，趙、陳、越、代、滕五王併入國。後二年，隋王受命，宇文氏宗族相繼誅滅[注四十三]。

隋人王劭曾言符瑞以媚楊堅，其中言及建德六年（五七七年）亳州白龍與黑龍鬥事有：「死龍所以黑者，周色黑。所經稱五者，周閔、明、武、宣、靖凡五帝。趙、陳、代、越、當五王，一時伏法，亦當五數」[注四十四]。此足見楊堅殺五王在隋人心中留

《隋書·高祖紀》與《元胄傳》所記楊堅誅五王事是史官在相關史實基礎上，經潤色加工甚至改動而成，它們試圖掩蓋楊堅殺五王的政治動機，並努力將其塑造為楊堅代周「合法」歷程的重要環節。

隋文帝楊堅殺五王事是周隋之際重要的政治事件，人們往往把五王之死與天象天命聯繫。月行失道、流星墜地、熒惑現，這些或暗示大臣執權君道不明，或暗示地下有兵。

下了極為深刻的政治印象。

面臨著屠殺宇文子孫的強大道德壓力，或許訴諸天文，是隋朝楊氏對周隋禪代這一喜劇的另一種情節化解釋。

[注一]海頓•懷特（Hayden White）說：通過鑒別所講述故事的類別來確定該故事的「意義」，這就叫做情節化解釋。在敘述故事的過程中，如果史學家賦予它一種悲劇的情節結構，他就在按悲劇方式「解釋」故事；如果將故事建構成喜劇，他也就按另一種方式「解釋」故事了。情節化是一種方式，通過它，形成故事的事件序列逐漸展現為某一特定類型的故事。參見氏著，陳新譯《元史學：十九世紀歐洲的歷史想像》(南京：譯林出版社，二〇〇四年)，頁八。

[注二]唐太宗評楊堅是「欺孤兒寡婦以得天下」（吳兢著，謝保成集校：《貞觀政要集校》卷二(北京：中華書局，二〇〇三年)，頁三一。趙翼評「古來得天下之易，未有如隋文帝者」（趙翼著，王樹民校正：《廿二史劄記校正》卷一五《隋文帝殺宇文氏子孫》(中華書局，一九八四年)，頁三三二。袁剛認為關隴勳貴倒向楊堅是楊隋代周的根本原因，參見氏著《說北周大象二年楊堅假黃鉞殺五王克平三方構難》，載《大同高等專科學校學報》第十三卷第四期，頁一七至二一。今人呂春盛不滿足於從楊堅家世背景、婚姻關係解釋楊堅迅速崛起，他認為楊堅充分利用北周政權自身弱點才是問題關鍵。參見呂春盛《關於楊堅興起背景的考察》，載《漢學研究》第十八卷第二期，頁一六七至一九六。

[注三]《隋文帝傳》對此事有相關描述，詳見韓昇《隋文帝傳》(北京：人民出版社，一九九八年)，頁八二至八四。

[注四]《隋書》卷一《高祖紀上》，頁八。

[注五]該拓片近日入藏陝西師範大學博物館，詳見牛敬飛《北周宇文逌墓誌考釋》，載《唐史論叢》第十八輯。

[注六]參見《周書》卷十三《文閔明武宣諸子傳》(中華書局，一九七一年)，頁二〇二至二〇六。

[注七]參見呂春盛《關隴集團的權力結構演變》(台北：稻鄉出版社，二〇〇二年)，頁二五五。

[注八]參見《周書》卷七《宣帝紀》，頁一二〇。

[注九]以上《隋書》卷一《高祖紀上》，頁三至五。

[注十]韓昇認為五王進京非出自楊堅之義，當誤，參見《隋文帝傳》，頁八三。

[注十一]《隋書》卷四十《元胄傳》，頁一一七六。

[注十二]韓昇已指出《元胄傳》趙王宴會之偽，參見《隋文帝傳》，頁八四。

[注十三]《周書》卷八《靜帝紀》，頁一三二。

[注十四]《周書》卷八《靜帝紀》，頁一三二。

[注十五]《周書》卷八《靜帝紀》，頁一三四。

[注十六]《周書》卷八《靜帝紀》，頁一三五。

[注十七]岑仲勉：《隋書求是》(北京：商務印書館，一九五八年)，頁四。

[注十八]參見《隋書》卷一《高祖紀上》，頁五至一三。

[注十九]趙翼著，王樹民校正：《廿二史劄記校正》，頁二七七。

[注二十]《廿二史劄記校正》已指出，見該書第二八八頁。參見《北史》卷七三《元胄傳》，頁二五一八。

[注二十一]劉知幾著，浦起龍通釋：《史通通釋》(上海古籍出版社，二〇〇九年)，頁一四八。

[注二十二]參見《周書》卷八《靜帝紀》，頁一三二至一三五。

[注二十三]參見《周書》卷十三《文閔明武宣諸子傳》，頁二〇四至二〇六。

[注二十四]劉知幾著，浦起龍通釋：《史通通釋》，頁四六八。

[注二十五]令狐德棻祖令狐整為北周重臣，得賜姓宇文，其「宗人二百餘戶，並列屬籍」（參見《周書》卷三六《令狐整傳》）。這一特殊家世給令狐德棻為周室諸王作傳提供便利，且更能保證《周書》諸王傳之真實性，《周書》記代滕二王被害時間比《隋書》準確也說明了這一點。

楊堅殺五王在隋人心中留下了極為深刻的政治印象。面臨著屠殺宇文子孫的強大道德壓力，或許訴諸天文，是隋朝楊氏對周隋禪代這一喜劇的另一種情節化解釋。

[注二十六]《隋書》卷二五《刑法志》，頁七一三。
[注二十七]《隋書》卷一《高祖紀上》，頁三。
[注二十八]《隋書‧高祖紀》記宣帝死後征五王入朝，而《周書‧宣帝紀》（《周書》卷七，頁一二四）則言宣帝死前兩天追五王入朝。應從《周書》。
[注二十九]《隋書》卷五四《崔彭傳》，頁一三六九。
[注三十]參見王仲犖《北周六典》(中華書局，一九七九年)，頁六三七至六四〇。
[注三十一]參見嚴耕望《北周總管區圖》，載《魏晉南北朝地方行政制度》(上海古籍出版社，二〇〇七年)，頁五〇四。
[注三十二]《周書》卷十三《畢剌王賢傳》，頁二〇七。
[注三十三]《周書》卷十三《畢剌王賢傳》，頁二〇七。
[注三十四]《周書》卷十三《畢剌王賢傳》，頁二〇七。
[注三十五]黃恩彤：《鑒評別錄》卷三四《陳紀二》，四庫未收書輯刊第二輯第二十九冊(北京出版社)，頁六一一。
[注三十六]《隋書》卷四三《觀德王雄傳》，頁一二一六。
[注三十七]《隋書》卷五十《李安傳》，頁一三二二。
[注三十八]據《隋書‧李圓通傳》（《隋書》卷六四，頁一五〇八），圓通為楊堅侍衛，「周氏諸王素憚高祖，每伺高祖之隙，圖為不利。賴圓通保護，獲免者數矣」。查諸王與楊堅關係，諸王曾以兵刃近楊堅之事或僅趙王宴會一次，其餘謀劃大抵皆胎死腹中；又北周宣帝崩後，楊堅突然掌權，立即於半年之內次第誅殺周室諸王，雙方對峙時間無多，情勢優劣高下立判，而《李圓通傳》一「素」字有將雙方對峙時間延長、情勢平分之義，此實為鼓吹李圓通侍衛之功張本，蓋多虛言。
[注三十九]余嘉錫：《古書通例》(中華書局，二〇〇七年)，頁二五六。
[注四十]參見《周書》卷十三《文閔明武宣諸子傳》，頁一三二至一三五。《北史》刪諸天文事。
[注四十一]參見《隋書》卷二十《天文志中》，頁五五五、五五六、五六四。
[注四十二]《隋書》卷二一《天文志下》，頁二〇九。
[注四十三]《隋書》卷二一《天文志下》，頁六一〇。
[注四十四]《隋書》卷六九《王劭傳》，頁一六〇三。

The explanation by emplotment of the killing of the five kings by Yang Jian in Sui Shu

Niu Jingfei(Shanxi Normal University)

Abstract：In late Northern Zhou Dynasty，the usurper Yang Jian killed the five kings with the surname of Yuwen. With comparison of Sui Shu(History of the Sui Dynasty)and Zhou Shu (History of the Northern Zhou Dynasty)，some doubtful points on the constructed story of the killing of the five kings in Sui Shu could be revealed. For example, the conspiracy of the five kings and another king may be a falsification by Sui Shu , and there was an exaggeration of the King of Zhao'assassination of Yang Jian by Yuan Zhou Zhuan in Sui Shu. It can be concluded that, benefited from the explanation by emplotment，Sui Shu put the story ofkilling of the five kingsinto the legitimation process of the transition from the Northern Zhou Dynasty to the Sui Dynasty.

Keywords: Yang Jian; the five kings; Sui Shu; the explanation by emplotment.

建在磐石上的房子

——解放前的金陵神學院(下)

■ 姚興富

蘇州大學哲學系

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

關鍵詞：金陵神學院，解放前，師資力量，人才培養。

(續上期)抗戰期間，金陵神學院西遷，在華西地區繼續開展鄉村教會的建設工作，仍由西教士畢范宇任鄉村教會科主任。一九四〇年十二月，在四川成都創辦《鄉村教會》刊物。一九四六年春，金陵神學院從成都遷回南京後，鄉村教會工作開始大規模恢復並擴展。此時，畢範宇博士返美休假一年，由朱敬一代主任，余牧人、楊占一為幹事。朱敬一除了在神學院任教外，還擔任淳化鎮教會及實習處指導工作；余牧人除了在神學院任教外，兼任研究實驗、文字出版及成人教育等工作；楊占一擔任農場管理以及農業推廣工作。抗戰期間淳化鎮遭到嚴重破壞，淳化鎮的鄉村醫院以及中華基督教會的禮拜堂也被毀，教友被日軍殺死九人，病死二十二人，逃難未歸十九人，原有一百十二名教友還剩七十人。一九四六年四月，楊占一赴淳化鎮開始恢復鄉村實習處工作，除修理實習處房屋外，並從事各項救濟工作，如散發奶粉，與鼓樓醫院合作設立臨時診療所，與南京基督教救濟會合作發放救濟衣物，從而救助了貧苦農民的急需。同時，又與中央合作金庫洽商，恢復本處戰前農村合作社業務，又恢復各村讀書會等事工。一九四七年，淳化鎮又有十三人受洗入教，慕道友三十人，在被毀禮拜堂旁偏屋聚會，地方雖小，主日聚會的人數有八十到一百人，教會工作大部分由平信徒擔任[注四十九]。一九四九年八月，實習處與該鎮中華基督教會合作在該堂開設一托兒所，由幼稚師範畢業的張馬驥聲師母擔任主任，已收兒童二十名，完全免費，並承金女大鄉村服務處贈送玩具多件。同月，又聘請祝逸翰醫生在此開辦診所，每日各村來就醫的貧苦農民有三十至四十人，祝醫生還親自下鄉指導衛生及疾病預防工作，鼓樓醫院鄉村衛生科還捐贈了一些瘧疾藥品[注五十]。一九四九年十一月十三日，淳化鎮中華基督教會新堂落成，並聘請張國人先生擔任傳道工作，該堂經濟完全自養[注五十一]。

鄉村教會建設離不開義工的培訓。一九四五年二月，鄉村教會科在四川成都曾試辦成都區鄉村教會義工進修會，成效顯著。一九四七年二月，又在南京聯絡各公會開辦南京區鄉村教會義工進修會，亦頗有收穫。一九四七年春，前任金陵大學農科科長的芮思婁博士(Dr. J. H. Reisner)

抗戰期間，金陵神學院西遷，在華西地區繼續開展鄉村教會的建設工作。一九四六年春，金陵神學院從成都遷回南京後，鄉村教會工作開始大規模恢復並擴展。

受美國基督教農業宣教協會委託，來中國及遠東負責推進鄉村教會及基督教鄉村服務工作。一九四七年三月六日，在金陵神學院召集聚會，歡迎芮氏，並接受其建議，由南京及皖北區七個公會（衛理公會、中華基督教會、基督會、聖公會、來復會、遠東宣教會、貴格會）及五個教會機關（金陵大學、金陵神學院、金陵女子神學院、金陵女子文理學院、鼓樓醫院），聯合組織蘇皖區基督教鄉村服務協會，執行主席章之汶（金大），副主席楊紹誠（來復會），中文書記朱敬一，英文書記文嘉德（中華基督教會），司庫海牧師（衛理公會），選定安徽滁縣基督會教區為服務訓練中心處，並聘新從美返華的葛思魏博士擔任總幹事[注五十二]。一九四八年二月，金陵神學院與蘇皖區基督教鄉村服務協會合作，在淳化鎮鄉村教會實習處，開辦蘇皖區鄉村教會義工進修會。正式報名會員十八人，其中女性七人，旁聽者十餘人，來自安徽的有嘉山管店基督會、和縣濮家集衛理公會，來自江蘇的有溧水、句容、湖熟、天王寺、溧陽、高淳、銅井、淳化鎮各處之中華基督會，還有溧陽的聖公會等。進修會的課程除了聖經靈修類課程外，還有成人教育、婦女工作、兒童工作、社會服務、鄉村衛生及農業常識等內容。所請的講員有金女大的郝映青教授、徐幼芝熊亞拿二女士、鼓樓醫院李入林大夫、中華基督教會的文牧師以及金陵神學院同工朱寶惠牧師、朱敬一牧師、余牧人牧師、楊占一先生等[注五十三]。朱敬一牧師在概括淳化鎮鄉村教會事工的目的和意義時寫道：

本院淳化鎮實習處鄉村服務工作，乃包括鄉村多方面之改進，並研究農村一切需要，訓練農民以及栽培教會鄉村服務工作人員。為中國教會特殊的一種鄉村事工。目的乃是希望基督教的貢獻，能應付人們在生活各方面，以求物質社會知識精神各方面之改進，以淳化鎮為發源地，將這種理想以及方法推行全國各地鄉村教會。淳化鎮及其四周之村莊，正是中國各地教會所服務之典型鄉村社會。吾人加強淳化鎮工作計畫，就是加強中國基督教全國鄉村工作[注五十四]。

六、辦《神學志》

金陵神學院還有一個巨大成就，就是創辦了著名的基督教刊物《神學志》。《神學志》的創辦，首先要歸功於第一任編輯陳金鏞先生。陳金鏞（一八六八至一九三九年），字敏應，浙江上虞百官鎮人。本來在寧波的一所女學任教，一九〇六年冬，應長老會傳教士甘路得邀請，去南京聖道書院任國文教員。當時書院裏面雖不乏宣道指歸、聖經入門、釋義叢書等課本，但隨著時勢的更新，總覺得缺少有分量的神學著作。一九一〇年夏天，陳金鏞與滬江大學神道科的董景安先生曾討論過「在這神科當中，作些什麼文字才好」。董景安先生的意思是先從通俗教育入門，所以他編成六百字的課本，共有七種，很受社會歡迎。陳金鏞的主張是：「要得最新最完美的神學課本，非先從神學志著手不可」。他雖把這個主張提給書院，但由於經濟和材料等原因，當時未能如願。金陵神學院組建後，陳金鏞繼續講授國文，成為第一個華人教師，和其中的佼佼者，也教過《新約歷史》、《雅各書之研究》、《馬太福音》等課程。到一九一三年，金陵神學院正式成立，「大家就覺得這本神學志萬不能少了，在教員曾經過多次的討論，就議決由神學的公款中，每年提出若干元，為印刷費，並公推我為總編輯。到一九一四年的三月一號，果然產生了，然而這個神學志懷孕在我的腹中，已足有五六年之久呢」。一九一五年《神學志》出第二卷第三號的時候，由於陳金鏞先生患失眠症，不得不停頓了一年。到一九一六年十月一日《神學志》第二卷第四號繼續出版。起初《神學志》採用的是文言文形式，不是白話文，「常遭人的攻擊破壞，說神學志是可不必

鄉村教會建設離不開義工的培訓。一九四五年二月，鄉村教會科在四川成都曾試辦成都區鄉村教會義工進修會，成效顯著。一九四七年又開辦南京區鄉村教會義工進修會，亦頗有收穫。

金陵神學院一個巨大成就，就是創辦了著名的基督教刊物《神學志》。《神學志》的創辦，首先要歸功於第一任編輯陳金鏞先生。陳金鏞主張是：要得最新最完美的神學課本，非先從神學志著手不可。

有的，又說神學志是沒有價值的」。加之，有人從中作梗。所以在第二卷第四號的末頁，竟有停版的廣告。幸虧一九一七年一月三日神學院董事開第七次會議，經討論決定，接受裴來儀先生的建議：「（甲）繼續發行《神學志》，每年撥款六百元；（乙）為減省經費起見，請教員會與他神學磋商，公共組織一種季報」[注五十五]。這樣，《神學志》從第三卷第一號起遂得賡續不絕了，該期首頁的《神學志再刊通告》中寫道：「本校以吾國教會報章雜誌，專門為發抒神學之精蘊者，寥寥無幾，殊為教會擴充靈修進益之阻礙，緣有神學志之刊行。出版以來，頗具不脛而走之勢。嗣以主筆陳金鏞先生因勞致疾，養痾醫院，該志遂有停刊之通告。無如愛讀諸君，大滋觖望。諸學員以本校精神亦無所表見，特稟請董事會撥款繼續進行，仍請陳教員為主筆，減其教授課程，以節其勞，而專其事，並選學員十二人，新組一編輯部，各司部務，勉力進行，內容較前豐富，冀揭神學之精奧，而答愛讀諸君之厚誼」。此時，《神學志》的編輯部學員有學生楊樹聲、花文淵、王廷義、包容、周夢先、鮑哲華、林文英、陳國詔、沈賢修、李志明、陳復衡、林仁旺等人[注五十六]。陳金鏞先生擔任主編一直到一九一九年底辭去神學院教職，出完第五卷第四號為止。「五四」中陳金鏞因反對神學生捲入罷課的漩渦，冒犯了愛國狂熱者的心理。年底，他不得不辭去金陵神學院的教師職務，在離開前，他非常惋惜地寫道：「神學志之出世也，余之主動也。神學志之中止也，非余之初衷也。余殫精竭慮，固無負於神學志。神學志振翮騰雲，亦固無負與餘，而令余不能效力於神學志，令神學志不能償願於餘者，實反對阻撓之罪也。尚希愛閱神學志者鑒察之」[注五十七]。後來，陳先生在回顧《神學志》初期創辦的艱難時感慨地說：「總而言之，神學中萬不可沒有這種雜誌，現在是季刊，希望不久就改為月刊，於函授的神學生，更獲裨益。不過我追想創辦的苦況，述說起來，似乎況味尚在，有時遭經濟的困難，有時遭腦力的疲憊，有時遭精神的痛苦。俗語說：皇天不負苦心人，我雖揖別了神學志，而神學志的命運依然存在，並且覺得後來服務神學志的，更是強有力，我能不表同情於施洗約翰，感覺歡欣愉快麼」。《神學志》的性質，與其他新聞、娛樂、小說類的報刊不同，銷路雖然不暢，但也有四、五百份的銷量。《神學志》銷量不多，影響範圍卻是很廣遠，在甘肅、雲南、緬甸、高麗都是有的。著名學者陳垣（字援庵）先生也是受到《神學志》影響，才在北京司徒雷登博士處受洗奉教的[注五十八]。

陳金鏞辭去《神學志》主編後，第六卷至第八卷，先後由朱顯文、程修茲、賈玉銘、朱寶惠等人接續辦理，又有董小園先生幫忙。此時，《神學志》的編輯部成員還有王子宜、王恆心、王蒙新、王志揚、生熙安、李榮芳、陳能芳、莊瀚波、萬修源、楊振傑、廖元道、劉萬芳、蔣少惇、藍葆初等人[注五十九]。一九二二年冬天，編輯部決定由主編過《興華報》的王治心先生經理其事。王治心（一八八一至一九六八年），名樹聲，浙江吳興（今湖州）人。一九〇〇年左右加入監理會，一九一三年承擔美以美會和監理會合辦的《興華報》編輯工作，經其三年的努力，報刊發行量由七百份增至三千份，但是由於其人言論比較激烈，引起美以美會方面的不滿，所以他辭職回到湖州[注六十]。一九二一年王治心調入南京金陵神學院，教授國文和中國哲學課程，同時主持《神學志》編輯工作，其編撰風格與前任陳金鏞完全不同：「他（指陳金鏞）是注重在經解講道一方面的材料，我（指王治心）多選些研究的東西，並且附帶提倡中國文化，介紹些中國學術，希望一般傳道人多得些中國知識，因為那時正是協進會在提倡本色教會的時候，所以我也注意於此。材料方面，也增多了許多，本來不過是五六十面用四號字印的，這時卻擴充到近乎二百

頁的五號字，銷數也不斷地增加，我們便正式組織了辦公室，用兩個學生做辦事員，每次出版，連我三個人要忙好幾天做發行的工作，包紮啦，貼郵票啦，甚至有時做到晚上十一點鐘，發行的最高額有二千幾百份，得著全國教會的好評，好像成了傳道牧師們唯一的寶庫」[注六十一]。於是，《神學志》「擴充內容，放大篇幅」，第八卷第四號就是王治心開始編輯的，由於宣傳到位，銷量大增，每期售出達二千七百份之數。不過王治心也深覺「不足任此巨艱……等到十年紀念的四冊歷史專號出齊後，決意辭職讓賢」[注六十二]。

一九二六年秋季，王治心調離金陵神學院。此後，由陳維屏、萬國同二人接手編輯《神學志》。北伐戰爭期間，南京教會包括金陵神學院遭到破壞，受時局影響，一九二七年《神學志》停刊。「神學院恢復後，又以建設繁多，經濟不足，無暇及此，但院內師生及畢業同學，莫不亟盼本志早日恢復，不特可以互通消息，亦可藉此為切磋之具」[注六十三]。一九三一年下半年，金陵神學院教員會推定李路德、畢範宇、施煜方、余牧人四人為籌備委辦開始恢復《神學志》的工作，十一月十八日，金陵神學志社重新誕生，新的雜誌改名為《金陵神學志》。新的辦刊規則有以下幾個方面：「（一）本志原為季刊，今則改為月刊，每年十期（七、八兩月停刊）；（二）本志在前次刊行時，一切責任，全由理事一人擔負，並無組織，今則有正副社長，總副編輯，各欄編輯，及事務，文書，發行，推銷等部之設立，規模較前略見完備；（三）此次並由學員中選派六人，加入編輯部合作，所選均為力能勝任者，深可慶倖；（四）此次復刊經費，僅由學校津貼國幣一百元，與本社半年預算（五百元）相差甚巨，但在校師生均能踴躍捐助」[注六十四]。新的《金陵神學志》上下職員配備齊全，其具體的分工是：社長李漢鐸、副社長李天祿；總編輯李路德、副總編輯施煜方；專著欄主任簡美升，編輯朱寶惠、張坊、黃敬三；討論欄主任畢范宇，編輯李路德、彭聖文；講材欄主任畢來思，編輯施煜方、錢在天；文藝欄主任羅金聲，編輯余牧人、張雪岩、杜庭修；消息欄主任李天祿，編輯朱寶惠、陶仲良、劉智光；書報介紹欄主任師覃理，編輯陳晉賢、朱敬一、林我鋒；校對陶仲良、施煜方、余牧人、李路德；文書部主任余牧人，部員許大衛、汪兆翔、汪其天；事務部主任畢範宇，部員張之枚、張景一；會計饒露絲；印刷員施煜方、李路德；發行部主任陳晉賢，幫辦方純潔，部員張士佳、杜桂林、陳衡；推銷部主任杜庭修，幫辦蔣調之，部員劉滋堂[注六十五]。如此強大的人馬，足見神學院對該雜誌復刊後的重視，院長李漢鐸還特書祝辭以示慶賀：「大哉斯志，創自民三。闡明真理，萬象包涵。光爭日月，炫耀東南。聲振金玉，啟發沉酣。丘陵起伏，文有波瀾。靈恩充滿，聖澤廣覃。神人興感，天道窮探。玫璿韜隱，四載停刊。茲逢復社，祝禱平安」[注六十六]。一九四〇年，《金陵神學志》自第二十一卷第二期起，改由謝受靈先生任主編，編委為誠質怡、蔣翼振、陳晉賢、程伯群諸人，改為每年出版五期，每逢二、四、六、十、十二各月各出一期[注六十七]。一九四二年春，因太平洋戰爭爆發後，神學志又不得不暫時停刊。遷回南京後，一九四七年又復刊，改為季刊。余牧人在《復刊辭》中談到神學志以後的願望時寫道：「本志為金陵神學院之院刊。其宗旨無殊往昔。析而言之，蓋有三焉：一為刊載本院諸教授及國內外神學家研究心得之各種著作，與著名之講章；一為供給本院畢業同學及各地教會教牧傳道人員繼續進修，與一般有志研究基督教之學者之參考資料；一為溝通本院校友及國內外神學教育界之消息。其內容約有下列數端：一為通論，二為研究，三為史實，四為講壇，五為消息，六為宗教文藝創作，七為書評及圖書介紹。並在消息欄內，特為本院畢業同學及校友留較多之篇幅，以供交換經驗與傳

《神學志》的性質，與其他新聞、娛樂、小說類的報刊不同，銷路雖然不暢，但也有四、五百份的銷量。《神學志》銷量不多，影響範圍卻是很廣遠，在甘肅、雲南、緬甸、高麗都是有的。

北伐戰爭期間，南京教會包括金陵神學院遭到破壞，受時局影響，一九二七年《神學志》停刊。一九三一年下半年，金陵神學志社重新誕生，新的雜誌改名為《金陵神學志》。

達消息之用。本質竊願今後能借此區區文字園地，對教會及神學教育界之同工同道有所貢獻；尤願能對闡揚基督教義與溝通中國固有文化，效其綿力」[注六十八]。此時，社委員會成員有：鄒秉彝（主席）、陳晉賢、章文新、管萃真、誠質怡、余牧人、蔣翼振、謝秉德（書記）；發行人：李漢鐸；主編：余牧人；編輯兼發行：謝秉德；助理發行：許義均；通信處：南京漢中路一七六號[注六十九]。一九五三年九月，更名為《金陵協和神學志》，不定期出版[注七十]。

除了《神學志》外，金陵神學院還有由學生團體或教師個人創辦的出版物。如，《文學科月刊》由文學科三個班級學生輪流擔任編輯，內容主要為學生作品，間亦請教師撰稿，有論說、討論、研究、文藝、講台等欄目，全年十期，每期計一萬言左右，施煜方曾擔任主編[注七十一]。《閩粵光》由閩粵同鄉會出版，為旅寧閩粵同鄉聯絡機關，間亦注重教會問題的討論。《明道週刊》由學生及教師中個人與南京教會中少數同志合作辦理，間亦有外埠會員參與。《中華教會公報》本為學生周鼎銘創辦，周君任事寧波後，由王治心擔任編輯，邵文光等擔任發行，該刊注意於提倡本色教會，聯絡教會聲氣，全國教會領袖深表同情，願為董事者有百餘人之多。《教友半月刊》也為王治心主理，注重鼓勵教友自動精神，灌輸普通常識，提高教友程度，期使中國教會在根本上達到自立。《廢約聲》為南京基督教徒廢除不平等條約促成會創辦，發行伊始，期能喚起四十萬基督徒之同情，一致作愛國的表示，由王治心、夏祝其編輯，為非賣品報紙[注七十二]。

解放前的金陵神學院在師資力量、人才培養、福音宣傳、神學研究等方面無疑走在全國神學院的前列。關於其創辦對中國基督教各公會的好處，張永訓牧師曾很早就總結說：「神學對於各公會之實益有四：（一）節省經費，受事半功倍之效。（二）培植良才，為教會之干城棟樑。（三）統一教會，廣傳福音於祖國。（四）群策群力，置民國於穩磐之上」[注七十三]。關於其在中國宗教教育上的地位和作用，李漢鐸院長這樣概括：「教化的巨輪，不斷地演進了，栽培葡萄樹的工作，借著上帝和人的力量，浪花一般激蕩在那茫茫的南京教會人士思潮之中，漸漸地醞釀起來，而發生相互的交流，促成了聖靈與信心的合歡，這為聖靈所孕育的神學已經發展起來了。在中國，就基督教宗教教育言，金陵神學院已成一座巨大的山脈；自然，它還有那不可限量的，充滿著可能性的燦爛的未來，我們對它懷有極熱烈的期望」[注七十四]。南京又名石頭城，有龍蟠虎踞之勢，金陵神學院就像建在堅固根基上的房子。聖經說：「雨淋，水沖，風吹，撞著那房子，房子總不倒塌，因為根基立在磐石上」（《新約·馬太福音》七章）。從一九一一至一九五〇年，解放前的金陵神學院經過三十年的風和雨的洗禮一直屹立挺拔，為中國教會輸送許多優秀人材，對中國神學的推進起領頭羊的作用。

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

[注四十九]《金陵神學院近訊一：鄉村教會科》（《鄉村教會》第八期，一九四六年十二月），頁三十；朱敬一：《金陵神學院鄉村教會科本年工作報告》，載《鄉村教會》第九期，一九四七年六月，頁十。

[注五十]李振綱：《本院淳化鎮實習處鄉村服務工作的概況》，載《鄉村教會》第二卷第三、四期合刊，一九四九年十二月，頁十二。

[注五十一]王基仁：《淳化中華基督教會的新氣象》，同上，頁十三。

[注五十二]《全國鄉村教會事工近訊：芮思婁博士來華》，載《鄉村教會》第九期，一九四七年六月，頁二三；《教會消息：蘇皖區基督教鄉村服務協會工作之展開》，載《鄉村教會》第一卷第二期，一九四七年十二月，頁二十。

金陵神學院就像建在堅固根基上的房子。從一九一一至一九五〇年，解放前的金陵神學院經過三十年的風和雨的洗禮一直屹立挺拔，為中國教會輸送許多優秀人材，對中國神學的推進起領頭羊的作用。

[注五十三]許義均：《本院近訊：蘇皖鄉村教會義工進修會紀要》，載《金陵神學志》第二十三卷第三期，一九四八年三月，頁五七至五八。
[注五十四]朱敬一：《金陵神學院鄉村教會實習處工作概況》，載《鄉村教會》第二卷第二期，一九四八年十二月，頁十二。
[注五十五]陳金鏞：《本志之創辦及經過》，載《神學志》第十卷第二號，一九二四年夏季，頁一至三。
[注五十六]《神學志再刊通告》、《神學志編輯部學員表》，載《神學志》第三卷第一號，一九一七年四月。
[注五十七]陳金鏞：《神學志停刊詞》，載《神學志》第五卷第四號，一九一九年十二月。
[注五十八]陳金鏞：《本志之創辦及經過》，載《神學志》第十卷第二號，一九二四年夏季，頁四至五。
[注五十九]《神學志編輯員表》，載《神學志》第六卷第二號，一九二〇年九月。
[注六十]《王治心教授退休與新職》，載《天風》第六卷第六期，一九四八年八月十四日，頁二三。
[注六十一]王治心：《我的寫作與宗教》，載《基督教叢刊》第十四期，一九四六年六月一日，頁三六。
[注六十二]無多言（朱寶惠）：《神學志十齡中的一段回顧》，載《神學志》第十卷第二號，一九二四年夏季，頁五至六。
[注六十三]余牧人：《本志復刊籌備經過》，載《金陵神學志》第十四卷第一期，一九三二年一月），頁五二。
[注六十四]同上，頁五二至五三。
[注六十五]《金陵神學志社職員錄》，同上，封底一。
[注六十六]李漢鐸：《復刊辭》，同上，第一頁。
[注六十七]《金陵神學志》第二十一卷第一期（一九四〇年二月），封二。
[注六十八]牧人：《復刊辭》，載《金陵神學志》第二十三卷第一、二卷復刊號，一九四七年十二月，頁一。
[注六十九]同上，封二。
[注七十]江蘇省地方誌編纂委員會編：《江蘇省志·宗教志》（江蘇古籍出版社，二〇〇一年），頁二九六。
[注七十一]施煜方：《南京金陵神學文學科月刊社通告》，載《興華報》第二十一卷第四十七期，一九二四年，頁二十。
[注七十二]《出版物之種類》，載《神學志》第十一卷第四號，一九二五年冬季，頁一二〇至一二一。
[注七十三]張永訓：《南京金陵神學始末記》，中華續行委辦會編訂：《中華基督教會年鑑：一九一五》（商務印書館，一九一五年），頁一六四至一六五。
[注七十四]李漢鐸講、張敬一記：《金陵神學院的歷史組織及將來計畫》，載《金陵神學志》第十八卷第五期，一九三六年十二月。

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

Yao Xing-fu (Philosophy Department of Soochow University)

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

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

「即哲學即宗教」

——論方東美對佛性論的哲學化闡釋

■ 李春娟

合肥學院藝術設計系

摘　要：中國佛性論是佛教中國化的典型成果。道生「一闡提皆有佛性」之說標志著印度佛性論與儒家性善論、玄學性情說相互融會的第一個高峰。方東美從道生的佛性論接著講，站在超越形上學立場整合了儒佛道人生觀的多重價值取向，更依「雙回向」的路徑把佛教教義具體化為自我超越的人生哲學，他這種「即哲學即宗教」、「即佛性即人生」的機體主義詮釋彰顯了中國佛性論的現代價值。

關鍵詞：方東美，佛性，人性，生命哲學。

一、歷史背景下的儒佛關係

原始佛教創建於「人生是痛苦的」這一價值判斷之上，苦集滅道四諦作為原始佛教的基本教義，彰顯了佛教的人本主義傳統，但同時也將人的解放植根於對彼岸佛國的祈望上。佛教中國化之後，道生、慧可等一改原始佛教超脫抽離、追求出世的修行模式，主張建立佛性與人性的內在統一關係。此後，中國佛教在儒道文化的浸潤下一直強調入世品格，至六祖創立南禪，提倡「心性自由」，將砍柴擔水這些世俗生活皆視為佛道，佛性與人性的統一論達到了高峰，並反哺宋明理學、心學。明末以後，世事變遷，「清世祖不觀時機，仰遵佛制，革前朝之試僧，永免度牒，令其隨意出家」[一]，致使佛門充滿投機取利之徒，戒律不持，佛法衰微。加之淨土信仰流行，「至晚清時期，佛教界出現了一種佛教與世間相隔日遠的傾向」[二]，佛教日漸淪落為超生送死的僵化形式。

近代以來，有識之士奮起改革，以整治時弊、謀求佛法與現代人生、現代社會的融合。這種調適主要表現為兩種趨向：其一，佛法融入世法，逐漸喪失佛法的主體形象，主要以梁漱溟、熊十力、馬一浮、牟宗三等現代新儒家為代表；其二，世法融入佛法，重塑佛法主體新形象，主要以歐陽竟無、印光、呂澂、太虛等現代新佛家為代表。前者以儒學重建為目標，援佛入儒，以熊十力《新唯識論》為代表，對佛教義理做了儒學化的改造和借用，更從方法論上充分肯定了佛法會通西學的種種優勢，總體上屬於「以儒為體，以佛為用」。後者則多有由儒入佛的經歷，如樓宇烈所言，「在他們向佛之後，也沒有絕對排斥儒學」[三]。但卻不滿現代新儒家對唯識的雜糅式理解，主張澄清佛教的名相系統，重視歷史和考據的學術方法，唯太虛充分肯定了中國佛學之天台、華嚴、禪宗的正統地位。儘管新佛家也普遍關注佛法與現代社會的各種融合的可能性，總體上屬於「以佛為體，以儒為用」。上述兩派在調適佛法與現代社會過程中，都體現出強烈的方法論意識。現代新儒家側重於對佛教的哲學方法論詮釋，關注「體用不二」、「翕辟成變」、「明心見性」等，借助佛學方法的統攝

中國佛教在儒道文化的浸潤下一直強調入世品格，至六祖創立南禪，提倡「心性自由」，將砍柴擔水這些世俗生活皆視為佛道，佛性與人性的統一論達到了高峰，並反哺宋明理學、心學。

在近代科學理性的壓制下，人被置於科學的解剖刀下，陷於支離滅裂的慘境，豐富有機的生命被抽象為毫無人性的分子結構、核子結構，這些都加重了現代社會中人的各種疏離。

性打開儒學與西學的會通之道。現代新佛家則側重於對佛學概念的梳理與考證，關注佛學與現實的互動關係，以後起之人間佛教為主脈，探索佛教與現代經濟、法律、道德等融合之道。

同被列為現代新儒家的方東美，在會通儒佛的大方向上與其他新儒家是一致的。但在取徑方式上，卻與新佛家一樣反對熊十力對佛教義理的儒化闡釋。他曾以「落實見性」等問題與熊十力發生過一場書信辯論，在他看來，佛儒各有其道，儒家主張「性情一也，兩者俱善」，而佛家則主張「阿賴耶」是一切眾識的寄所，《大乘密嚴經》認為它本性圓滿清淨。「依末那而起之妄情，輪依純淨賴耶之善性，准是以言，儒佛兩家見性則同，衡情特異」[四]。因此，方東美反對熊氏「性體情用」之說，認為這種做法「毀儒而就佛，既謂儒意，複矯佛說」[四]。方東美主張，儒佛的會通應當在尊重二家真實差異的基礎上取其共性。相比於其他現代新儒家以儒學重建為目標，方東美更加強調中國文化和中國生命精神的整體重建。

二、所謂「亦宗教、亦哲學」

方東美對宗教的關注乃是根源於他對現代人的生命問題的關注。在一九六九年夏威夷大學舉辦的第五屆東西方哲學家會議上，方東美集中討論了現代社會中人的各種生命問題。這次會議的主題是「Alienation」，方東美把這個詞譯作「疏離」。他在此次會議上發表了《從宗教、哲學與哲學人性論看「人的疏離」》一文。文章從西方的宗教、哲學與人性論三方面對形成人的疏離的原因進行了分析：從宗教看，神本來是仁愛充沛的本源，卻在負罪文化中被誤認為是使人恐懼戰慄的超絕對象。從哲學看，由於方法論局限於形式邏輯層面，導致人與各層世界疏隔，也與各種類型人、物相背離。從人性論看，「人」這一概念是對有機和諧的整體生命的表述，本應展現豐富的義蘊，但在近代科學理性的壓制下，人被置於科學的解剖刀下，陷於支離滅裂的慘境，豐富有機的生命被抽象為

毫無人性的分子結構、核子結構，這些都加重了現代社會中人的各種疏離。

人的疏離問題類似於馬克思所言的「異化」，直接指向近現代以來人的意義危機問題。方東美認為，西方文化無法解決人的疏離問題，即使是現代西方哲學，雖已對人的疏離現象有深刻的體認，但最終沒有提出很好的解決辦法。他站在中國文化立場上提出以中國傳統文化解決現代人包括西方人的各種疏離問題。方東美所理解的中國傳統文化，主要是指原始儒家、原始道家、宋明理學和中國大乘佛學，他把佛教視為中國文化的主脈之一，並以之作為解決現代人意義危機問題的重要途徑。

方東美認為：「佛學，亦宗教，亦哲學」[四]。其理由是：一方面佛教講救贖，救贖是宗教獨有的特點，任何宗教都要講救贖。雖然佛教的救贖與基督教的外在救贖不同，它是一種內在的精神救贖，以個人的心力和悟力為主，但它同樣需要以佛性作為指引和解脫超升的階梯，所以佛教是宗教。另一方面，從古希臘和中國哲學的傳統來看，哲學首先應當解決的是人生問題。雖然近代歐洲哲學的發展已把哲學引入了知識論和科學主義的糾紛之中，但是回到哲學的人本主義傳統上講，佛教把解決人生痛苦作為主要宗旨，顯然亦是一種哲學。

方東美說佛教亦宗教亦哲學，也是針對歐陽竟無先生的佛教「非宗教，非哲學」[五]一說而提出的。事實上二人的說法並不衝突，歐陽竟無是從佛教與西方有神論宗教尤其是基督教和西方的近代分析哲學的區別上來談佛教的特性。所謂「非宗教」，實指佛教不同於西方的有神論宗教；所謂「非哲學」，實指佛教不同於西方的分析哲學和知識論哲學。對於歐陽之說，方東美也有深刻的體認：

> 他說的宗教，大半是指佛學以外的宗教。佛學以外的宗教，都集中在一個根本信仰上面，就是：宇宙裏面有一個精神主宰，外在於一切人類、外在於一切現實世界，人類都是接受了這個外在的精神主宰，奉為上帝，然後服從它。假使這叫作宗教的話，他說「佛學不是宗教」；因為佛學是要培養內在精神的靈光。……他又說，佛學不是哲學。……他所謂哲學是指近代的歐洲哲學，把哲學的領域局限在純粹知識裏面。這樣一來，智慧本身就無從講了，所以他說「佛學不是哲學」[四]。

可見，歐陽竟無的「非宗教，非哲學」之說是從反面即佛教與西方有神論宗教、佛教與近代歐洲的知識論哲學的區別上來說佛教，而方東美則轉而從正面即佛教與宗教、佛教與哲學的共性上來談佛教。一正一反，其目的相同，都旨在表明佛教自身的特點。相比而言，方東美的「亦宗教，亦哲學」之說把佛教的救贖精神與哲學的人生關懷統一起來，更有利於佛教在更大範圍內整合其他文化資源。

三、「雙回向」朝超越形上學的轉化

佛教中一直存在著兩個明顯的面向：一端指向超越解脫的層面，一端指向現實人生改善的層面。在佛教中國化的歷程中，這兩方面始終交織在一起。方東美對佛教的這個特點是用「雙回向」來解釋的。他說：

> 佛教上面的修養，一方面是上回向，從智慧的培養到光明的體驗，一直到價值的把握，他的生命都是向上面發展。……但是另一方面，等到這樣成就之後，我們並不是開小差的兵，也不是一個斷線的風箏，而要再切切實實循了原來的路徑下來，下來接觸不同的世界、接觸不同的生命領域、接觸不同的價值層面……因為他的生命有兩個方向：一是上回向，向著精神上面的光明及價值；二是下回向，再表現他的慈悲，要拯救世界、要拯救人類[四]。

「回向」是佛學的基本概念，是指修

方東美提及道生佛性論的重要價值，具有明顯的會通佛教與儒道關係的意圖，目的在於強化佛性論與儒道人生哲學的內在融通性，以便使佛教的人性超越理念得到傳統文化的有力支援。

行者以自己所修之善根功德，回轉給眾生，並使自己趨入菩提涅槃。佛經中關於回向有很多論述，僅華嚴經疏卷就列舉十種回向之名，總括為三類：(1)菩提回向，即回因向果、回劣向勝、回比向證。(2)眾生回向，即回自向他、回少向多、回自因行向他因行。(3)實際回向，即回事向理、回差別行向圓融行。方東美把這些回向歸於「上回向」和「下回向」兩大類，所謂「上回向」即向上提升自身的菩提回向，「下回向」即把自己的修行成果回轉給眾生的眾生回向。而在闡釋上下回向時，方東美把它與儒道人生修養理論打通互觀，提練了中華民族「超越而內在」的生命精神。

從個體精神的超越解脫，即上回向的一面來看，佛教提出了佛性論作為人格超升的內在根源。中國佛性論的獨立闡發，肇始於竺道生。方東美高度評價了竺道生的佛性哲學。他指出，竺道生的佛性哲學之所以極其重要，有如下理由：(1) 他的佛性哲學在五六世紀之間，引發出多種關於佛性的解釋與學說，極大地豐富了佛教教義。(2) 他著重人性的可完善性，這就與儒家性善論的觀點若合符節。詩人謝靈運深契道生頓悟之說，曾撰文論述孔子與佛陀成就的相似性。(3) 道生的頓悟說主張一切返諸內在本心，開禪宗之先河。(4) 他重視理性足以見體，開宋代新儒學窮理盡性觀念之先河。總之，道生一方面代表佛道融會之巔峰；另一方面，搭建了儒佛會通的橋樑，使佛家各宗與儒道諸派思想潮流相結合，促進了中國傳統思想的長足發展[六]。方東美此處提及道生佛性論的重要價值，具有明顯的會通佛教與儒道關係的意圖，目的在於強化佛性論與儒道人生哲學的內在融通性，以便使佛教的人性超越理念得到傳統文化的有力支援。在考辨佛性與人性之不二關係上，方東美充分借用了華嚴宗一真法界的圓融義旨。華嚴要義在於融合宇宙間一切差別境界、人世間一切高尚業力。它將過去、現在、未來三世諸佛一切功德成就匯總，一舉而統攝於一真法界，視之為無上圓滿。一真法界意在闡明人人內具聖德，足以自發佛性，頓悟圓成，自在無礙。佛性自體可以全部滲入人性之中，以形成其永恆精神，圓滿具足。這就是法界圓滿，一往平等，成就平等性智。因此佛性論為人格超升準備了必要的條件。

從現實人生的改善，即方東美所說的下回向角度看，中國化佛教具有明顯的人文傾向。佛教的世界是一個立體的境界，譬如在華嚴宗看來，上回向可以讓人們達到真空；下回向則可以讓人們入於妙有。佛教好似宇宙中知識的階梯、精神的階梯，人們循著這個階梯不斷向上發展，直達最高境界，然後透過佛教精神之光的照耀，可以發現，現實世界本身即充滿、流注著崇高的精神價值，一切「有」就變成了佛性自足的「妙有」。方東美把佛教的上下回向視為中華民族之生命精神的典型反映。中華民族素來重視追求超越的人生修養之道，更有憂國救民的憂患意識和拯救意識，愈是危機時刻，愈能激發起奮發向上的生命意志。

方東美把能夠落實佛家上下回向的理想人格稱為「先知」。先知人格概括起來具有神聖性、超越性與慈悲性諸特徵。他對於人類的生存現狀有諸多不滿，本著內在的神性，他像道家人一樣，不斷地向更高的精神境界超升，直至涅槃境界。然而先知的超越並不是個人的行為，用方東美的話來說，他既不是「開小差的兵」，也不是「斷線的風箏」，他還懷有一顆拯救眾生的慈悲心，超越了之後還要沿著原路下來，幫助更多的人實現生命的超越。在佛家的先知中，方東美尤其重視文殊和普賢兩位菩薩，他以文殊作為佛教智慧的象徵，而以普賢作為佛教精神的實踐者。他說：「文殊師利要另外開闢一個智慧的領域、理論的世界，去接引其他種類的眾生；而普賢菩薩要開展出一個行動的綱領，悲願的旅程。因為他們始終是大菩薩，就仿佛渡船

從方東美的角度看，中國化佛教具有明顯的人文傾向。中華民族素來重視追求超越的人生修養之道，更有憂國救民的憂患意識和拯救意識，愈是危機時刻，愈能激發起奮發向上的生命意志。

方東美試圖重新梳理、整合儒道釋人生觀，從其交融互攝處提煉出一套富含中國人生命精義的中國人生哲學。這種致思路徑使得他的佛學思想遠遠超越了佛學之界，呈現出旁通統貫的特性。

的船夫，他可以一下子就到達理想世界，一下子又回到現實世界來救人一樣」[四]。文殊和普賢一個宣揚佛教的理論，一個實踐佛教的精神，二者的人格結合起來，就代表了完整的先知人格。

方東美對於佛家先知人格的描述意在凸顯中國佛教「超越而內在」的特點，而這一特點正是他對中國傳統文化共性的概括。儒家《中庸》講「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」[七]，道家《莊子•天下篇》說「不譴是非，以與世俗處」[八]，都將理想的境界與現實生活融通起來。儒道二家的現實取向對於佛教的中國化走向產生了重大影響。方東美尤其重視佛教傳入中國的那段中西文化交匯的經驗。他在著作中多次表明這樣的觀點：倘若佛教剛傳入中國時不是以純正的中文翻譯佛經，倘若不是魏晉新道家如王弼、何晏以道家的「本無論」去接引佛教，佛教是不可能在中國生根落戶的，更不可能在以後的歲月中滲透到中國社會生活的各個方面，全程參與中國文化品格的建構。佛教的入世傾向正是在道家的入世超越精神與儒家的「內聖」人格理論的深刻影響下形成的。在方東美的佛教哲學中，他獨弘大乘精神，以大乘佛學代表中國佛教的最高境界，就是因為大乘是真正入世的，普渡眾生的，能夠與中國傳統文化會通起來。

中國佛教的入世精神有一個長期發展和深化過程。自道生認為人人皆有佛性，到禪宗六祖慧能主張在現實世間建成佛國，直到現代人間佛教的闡揚，佛教的入世精神和人文關懷被提至前所未有的高度。印順法師說：「我以印度佛教的天(神)化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希望中國佛教能脫落神化，回到現實的人間」[九]。方東美就是在貫通佛教與傳統文化的過程中，找到了佛性永駐人間的重要方法，即以傳統文化的世俗性來保證佛教的入世品格。這種打通儒道釋的文化重建視角對於人間佛教處理個人解脫與現世關懷之間的關係，無疑具有重要的啟示意義。

四、結語

方東美的佛性論是立足於他的生命哲學之上的。為了重建中國人日漸失落的生命精神，他試圖重新梳理、整合儒道釋人生觀，從其交融互攝處提煉出一套富含中國人生命精義的中國人生哲學。因此，他的佛學輕教義、輕儀軌、輕法理、輕邏輯而獨重佛性。在他看來，佛教的生命精神在道生那裏形成之後，便與儒道生命精神進一步交融互攝，更從魏晉六朝開始，逐步影響了文學藝術領域，因此，佛教與中國的道德人格、藝術品格的建構都有密切關係。在實際作用上，佛教不僅幫助中國人擺脫了世俗的限制，升入自由超越的佛性境界，而且培養了中國人的藝術精神和審美品格，更在一定程度上補濟了儒道的人格理想。這種致思路徑使得他的佛學思想遠遠超越了佛學之界，呈現出旁通統貫的特性。

二十世紀八十年代以來，方東美雖被大陸學界歸入現代新儒家，但與典型的現代新儒家相比，他的思想顯然更為綜合超越，統攝性更強。他對儒道佛思想都很看重，很難說偏向哪家哪派，這與其他現代新儒家明確的儒家歸屬相比，是完全不同的。學界也曾為他的學術歸屬問題展開過討論，筆者亦加入其中[注一]。筆者認為，方東美思想之特色在於，他把儒道釋各家思想都整合入他獨具個人特色的生命哲學思想體系中，宗教境界、道德境界、藝術境界三足並立而又交融互攝，落腳處則在於人生境界的完滿與超越。因此，他講佛性論必與儒家的道德境界、道家的藝術精神合觀，才能發掘出中國人生命精神的真諦。儘管他的會通難免會出現六經注我的情況，但與熊十力的體用論有助於打開佛教新局面一樣，方東美「即哲學即宗教」、

「即佛性即人生」的佛性論同樣具有積極意義，它把美善植入本性為空的佛性之中，把主「靜」的佛教修行變成主「動」的價值追求，更能契合現代人的價值觀，也更容易落實人間佛教契機契理的建設理想。

從文化重建的角度而言，方東美從儒釋道三家共性的角度闡釋佛教精神，顧全了中國文化的整體性，有利於將佛教作為中國文化的有機組成部分，推進其與儒道一起進入現代轉型。佛教有八萬四千法門，可以滿足人們的不同需求，因此從人生哲學角度闡釋佛教思想是完全行得通而且有益於社會的。對佛性論進行哲學化闡釋可以極大地拓寬佛教的研究視域，不僅能凸顯它在解決當代人生問題中的重要意義，更有利於推動佛教與現代心理學乃至現代文藝學之間的對話。

基金項目：本文為安徽省教育廳人文社科重點項目「安徽美學家對台灣美學的影響研究——以朱光潛、方東美、宗白華為中心」（項目編號：SK2013A165）的階段成果。此文後被收入《生生之德》論文集(台灣黎明文化事業股份有限公司，一九八〇年)，頁三二一至三五七。

參考文獻

[一]釋印光《印光法師文鈔》（上）(北京：宗教文化出版社，二〇〇九年)。

[二]賴永海《佛學與儒學》(杭州：浙江人民出版社，一九九二年)。

[三]樓宇烈《中國近現代佛教的融和精神及其特點》，載《一九九一年佛學研究論文集》(台灣：佛光出版社，一九九二年)。

[四]方東美《中國大乘佛學》(台灣：黎明文化事業公司，一九八四年)。

[五]王雷泉編選《歐陽漸文選》(上海遠東出版社，一九九六年)。歐陽竟無先生提出了佛法與一般宗教的四條不同，包括佛教「依法不依人」、「依義不依語」、信條戒約只為方便法門、信仰體悟要自證而來等，此四條都與一般宗教的實體神信仰及教義教規不同，所以說「佛法非宗教」。佛法與哲學有三點不同，包括哲學家探求真理執著於物，探求知識執著於分別，探求宇宙執著於科學發現。哲學討論現世的、有限的、相對的知識，而佛法是超越的、無限的、永恆的、無執著分別的。因此，佛法非哲學。

[六]方東美《生生之德》(台北：黎明文化事業股份有限公司，一九八〇年)。

[七][宋]朱熹《四書章句集注》(北京：中華書局，一九八三年)。

[八][清]郭慶藩撰《王孝魚點校．莊子集釋》（下）(北京：中華書局，二〇〇四年)。

[九]釋印順《華雨集》（五）(北京：中華書局，二〇一一年)。

注釋

[注一]詳見李春娟：《論方東美哲學思想的理論歸宗》，載《東南大學學報》二〇〇六年第二期。

Discussion on Fang Dong-mei's life philosophy interpretation of the Chinese Buddhism

Li, Chujuan (Hefei University)

Abstract: Chinese Buddhism is the typical result of the localization of Buddhism in china. Dao-sheng's view about "Chanti have Buddha nature" marked India Buddhism and Confucianism, metaphysics temperament mix with each. Fang Dong-mei's theory of Chinese Buddhism is based on Dao-sheng's Buddhism theory. Standing beyond the metaphysical position, Fang Dong-mei integrated the multiple values on life view of Confucianism, Buddhism and Daoism. According his theory, the Buddhist teachings would turned to be life philosophy of self-transcendence, such a kind of interpretation revealed the modern value of the Chinese Buddhism in Modern Society.

Key Words: Fang Dong-mei; Chinese Buddhism; human nature; life philosophy.

從文化重建的角度而言，方東美從儒釋道三家共性的角度闡釋佛教精神，顧全了中國文化的整體性，有利於將佛教作為中國文化的有機組成部分，推進其與儒道一起進入現代轉型。

尋母神話傳說的敘事線索分析

——敦煌文獻中「董仲尋母」的情節

■ 馮和一

四川大學文學與新聞學院

摘　要：敦煌文獻中，我們很早就發現了《董永變文》「董仲尋母」的情節。一些學者認為該情節起源於佛經拯救母親的故事，例如，目連救母。但事實上，二者卻有不同的文化淵源。佛教故事中，母親成為「貪嗔癡」的代名詞。這些母親死後下了地獄，需要救濟。而他們的孩子深信三寶，而且常有一定的神通，有時他們會得到世尊或其他高人的幫助。最後，他們會找到他們在地獄受難的母親並最終憑藉堅定的信仰與孝心救濟母親脫離苦海。值得注意的是，這些子女辨識他們母親的方法總是取決於其前世的名稱，而不是前世的「皮囊」。而我國的尋母神話傳說，譬如「董仲尋母」,卻與此迥然有別。

關鍵詞：救母；尋母；董永；董仲；敦煌文獻。

敦煌文獻(編號S2204)《董永變文》[注一]自發現以來，其(董永)「至孝感天」與「董仲尋母」雙重結構的展示，就曾經引起一些學者對董永故事的演變以及「董仲尋母」的產生淵源的關注。關於「董仲尋母」的產生淵源，曾有學者以為，「董仲尋母」與「目連救母」情節之間存在淵源關係。但是，如果我們將「董仲尋母」情節線索與佛教「救母」故事線索稍作比較就會發現，將他們聯繫在一起，原本是很牽強的。

一、佛教救母故事敘事線索分析

印度佛教救母故事，諸如「光目救母」「婆羅門女救母　「目連救母」等，皆誕生於典型的異域文化——印度佛教。其對「救母」故事及其意義的演繹主要基於三種意識。

其一，源於佛教對女性「惡」的偏見。佛教中，往往將女性與「六慾」相連，使得女性成了毒蛇、死亡、陰間或地獄之門的象徵，尤其是「古典佛教也同摩奴法典一樣，流露出憎惡女性的色彩」[注二]。大乘佛教雖然將救贖性的喻象逐漸賦予女性，但也並未將女性與「慾」的指代完全消泯，這無疑是後來諸多「母親」生前廣造諸罪，死後下了地獄之類的故事得以廣泛流傳的重要原因。

其二，源於佛教對以俗化俗宗旨的奉行。「孝親」的意識本是世界上各個民族所普遍擁有的美好情感，淵源於印度傳統文化的佛家，也絕非是一個遠離社會人生的宗教。尤其是世俗佛教的興起，更加密切了佛教與社會、人生的聯繫。所以說，「若離開人生本位而考察世界，那不是佛的本懷」[注三]。這也為佛教中「孝子救母」故事的傳播埋下了誘因。

其三，「衣汝衣，食汝食，入『汝』教而

敦煌文獻中很早就發現了《董永變文》「董仲尋母」的情節。一些學者認為該情節起源於佛經拯救母親的故事，例如，目連救母。但事實上，二者卻有不同的文化淵源。

行我舊法」的「以俗化俗」的手段。《印度之佛教》曾云：「敵我之摧殘，不足為佛教害，受吠陀文化之薰染，則佛教致命傷也。傳說魔王面佛時，宣佈其反佛教之決心，例舉種種方法，佛答以不能損正法之一毫。魔末謂：吾將衣汝衣，食汝食，入佛教而行我舊法，佛為之瞿然而驚」[注四]。在這裏，最令佛陀震驚的「衣汝衣，食汝食，入佛教而行我舊法」 的壞佛教方法，當然也是佛教後來以俗化俗弘揚佛法的基本方法。佛教所謂以俗化俗，其實也就是「衣汝衣，食汝食，入『汝』教而行我舊法」。 大概也正是這樣的原因，佛教在中土的傳播過程中，逐漸將「孝」提到很明顯的重心地位，只不過，他並沒有接受中土傳統文化意義上以居家孝養、守喪、祭祀為重中之重的「孝親」思想，而是宣揚上報四種恩，下濟三途苦，將佛教的菩提修持之法與濟世修行的孝順融合在一起，合併為了普度眾生的大孝順，給與「孝」一個新的內涵與定義，並在這一新的內涵定義之下，「入『汝』教而行我舊法」，將世人關注的「孝之有無」這一焦點，轉移到對佛教與中土傳統之孝的「大小」、「有用無用」的探討之中，揚其長，避其短，化不利為有利，從而達到貶抑對手、弘揚「佛法三寶」的目的，這也許正是佛教最終託體於中土的重要原因。例如，在佛教意義上，最大的孝，已經不是指我國傳統文化中所指的日常禮敬孝順，更不是連「不以怪力亂神」的孔子也很是慎重的「齋」「喪、祭」[注五]，居喪拜祖、祭祀鬼神之類，而是「常教父母行慈」，「去惡為善」，「奉持五戒」[注六]，勸導親人親近佛法三寶，解救父母出脫人世三世六道輪回永恆的苦難；甚至將「救母」之情拓展到「救世」「普度眾生」。大概就因為此，佛教中的救母故事，諸如「目連救母」「光目救母」「婆羅門女救母」等，總是要展示出如下文所示的故事內容與敍事線索：

1. 救母者為孝子（如目連）或者孝女（如地藏菩薩），深信三寶，而且有一定神通。

《地藏菩薩本願經》中「婆羅門女救母」，「（婆羅門女）宿福深厚，眾所欽敬；行住坐臥，諸天衛護」[注七]。《目連救母變文》亦云：「（目連）在俗未出家時，名曰羅卜，深信三寶，敬重大乘，於一時間欲往他國興易，遂即支分財寶，令母在後設齋，供養諸佛法僧及諸乞來者」[注八]。後來，為了「救父母」脫離六道苦海，羅卜投佛出家，「學道專心救二親」[注九]。他承宿習因，聞法「證得阿羅漢果」[注十]，「目連剃除鬚髮了，將身便即入深山，遊神地淨無人處，便即觀空而坐禪」[注十一]。「目連從定出，迅速做神通。來如霹靂急，去似一團風」[注十二]。「神通得自在，擲缽便騰空。於時一向子，上至梵天宮」[注十三]。故目連自己也不無驕傲地說自己是「大目幹連，神通第一」[注十四]。

2.母親是「貪嗔癡」的代名詞，她們與「六慾」相連，是毒蛇、死亡、陰間或地獄之門的象徵，她們生前廣造諸罪，死後下了地獄，需要兒女救濟。

光目的母親「唯好食啖魚鱉之屬。所食魚鱉，多食其子，或炒或煮，恣情食啖，計其命數，千萬複倍」[注十五]。婆羅門女之母「譏毀三寶。設或暫信，旋又不敬。……不信因果。計當隨業，必生惡趣」[注十六]。「其母信邪，常輕三寶。是時聖女廣設方便，勸誘其母，令生正見，而此女母，未全生信。不久命終，魂神墮在無間地獄」[注十七]。目連之母青提夫人生前也是「欺誑凡聖」[注十八]，「廣造諸罪」[注十九]，死後才下了阿鼻地獄。而救母者會得到世尊或其他高人指點，並在地獄找到母親靈魂的歸處。如光目得到羅漢的指點，遂知母親「墮在惡趣」：「像法之中，有一羅漢，福度眾生。因次教化，遇一女人，字曰光目，設食供養。羅漢問之：欲願何等？光目答曰：我以母亡之日，資福救拔，未知我母生處何趣？羅漢潛之，為入定觀，見光目女母

將世人關注的「孝之有無」這一焦點，轉移到對佛教與中土傳統之孝的「大小」、「有用無用」的探討之中，揚其長，避其短，化不利為有利，從而達到貶抑對手、弘揚「佛法三寶」的目的，這也許正是佛教最終託體於中土的重要原因。

墮在惡趣，受極大苦」[注二十]。目連「以道眼訪覓慈親，六道生死，都不見母。目連從定起，含悲諮詢世尊，『慈母何方受於快樂？』爾時世尊報於目連曰：『汝母已落阿鼻，見受諸苦。汝雖位登聖果，知欲何為。若非十方眾僧借下解脫之日，以眾力乃可救之』」[注二十一]。目連以至孝之心，感動世尊，並在世尊的指引之下，轉經功德，造盂蘭盆善根，轉誦大乘經典，懺悔念戒，使母親脫地獄之苦，轉餓鬼之身，退卻黑狗之皮，重得女人之身，全具人狀圓滿。

3.救母者尋母、認母的憑藉，不是凡胎肉體，更不會是母親身上的某種衣著皮囊，而是前生的「姓名」。

佛教講究六道輪回，因果報應，皮囊衣著不過是此生的借宿，無論生時是牛是馬還是人，死後的靈魂皆要脫去凡衣皮囊，只有赤裸裸的靈魂，迴圈於六道，能反觀前生；故借助前生的「姓名」尋親，就成為必然。「婆羅門女救母」中，婆羅門女問其母生處，鬼王說：「菩薩之母，姓氏何等？」聖女答曰：我父我母，俱婆羅門種，父號屍羅善現，母號悅帝利」。於是鬼王「無毒合掌啟菩薩曰：願聖者卻返本處，無至憂憶悲戀。悅帝利罪女，生天以來，經今三日。云承孝順之子，為母設供修福，佈施覺華定自在王如來塔寺。非唯菩薩之母，得脫地獄，應是無間罪人，此日悉得受樂，俱同生訖」[注二十二]。《目連救母》亦是如此。目連父子相見時，赤裸裸的靈魂根本不相識，名字是他們相認的最佳途徑：

羅卜到天宮尋父，至一門見長者，白言長者，「貧道小時，名字羅卜。父母亡沒已後，投仏出家，剃除鬚髮，號曰大目幹連，神通第一」。長者見說小時名字，即知是兒：「別久，好在已否？」[注二十三]

目連上天入地，訪覓慈親，在阿鼻地獄報上母親前生的名字，最終找到正受九釘之苦的青提夫人，而青提夫人亦是聽到兒子的俗名「羅卜」始敢認子，《目連救母變文》云：「門外三寶小時字羅卜，父母終沒以後，投仏出家，剔除髭發，號曰大目幹連」。青提夫人聞語，「門外三寶，若小時字羅卜，即是兒也。罪身一寸嬌腸子！」[注二十四]而之所以「報上名來」才可以相認，是因為在佛教意識裏，人的身體只不過是臭皮囊而已，何況衣服？所以奈河橋上，所有的靈魂都得把衣服脫得光光的，再進入六道輪回的隧道。所以他們也當然不會靠衣服外相去辨認故人了。

4.救母者以功德救母親脫離地獄，出六道苦海，會經歷一番曲折，但結局總是獲得圓滿。

《目連救母變文》中，目連以轉經功德，造盂蘭盆善根，轉誦大乘經典，懺悔念戒，救母親脫地獄之苦，轉餓鬼之身，退卻黑狗之皮，重得女人之身，並親近三寶。「婆羅門女救母」云：「時婆羅門女尋禮佛已，即歸其舍。以憶母故，端坐念覺華定自在王如來。經一日一夜，忽見自身到一海邊」。婆羅門女見到鬼王，鬼王告訴她「悅帝利罪女，生天以來，經今三日。云承孝順之子，為母設供修福，佈施覺華定自在王如來塔寺。非唯菩薩之母，得脫地獄，應是無間罪人，此日悉得受樂，俱同生訖」[注二十五]。「光目救母」又云：「（其母）稽首悲泣，告於光目：生死業緣，果報自受，吾是汝母，久處暗冥。自別汝來，累墮大地獄。蒙汝福力，方得受生。為下賤人，又複短命。壽年十三，更落惡道。汝有何計，令吾脫免？」[注二十六] 光目於是為母所發廣大誓願：普渡眾生，然後方成正覺。其母因此得救脫生死。當然，佛教救母故事中，兒女以功德救母親脫離地獄之苦還不算圓滿，母親得到救贖後親近佛法三寶，母子相通，在佛法面前並無分別，這才被視為真正的圓滿。

在佛教的觀念裏，對父母養老送終、守孝祭祀根本算不上什麼「大孝」，如《目連救母變文》云：「塚上縱有千般食，何曾濟得腹中饑。號咷大哭終無益，徒煩攪紙

在佛教的觀念裏，對父母養老送終、守孝祭祀根本算不上什麼「大孝」，也就是說，我國傳統意義上的「孝順」，在佛教徒的眼裏，「猶不足報父母恩」，「未為孝矣」。

作錢財。寄語家中男女道，勸令修福救冥災」[注二十七]。「你向家中勤祭祀，只得鄉閭孝順名，縱向墳中澆瀝酒，不如抄寫一行經」[注二十八]。也就是說，我國傳統意義上的「孝順」，在佛教徒的眼裏，「猶不足報父母恩」[注二十九]，「未為孝矣」[注三十]。至於《董永變文》中所講董永「賣身葬父，至孝感天」，當然也算不上「至孝」。佛教意義上最大的孝是什麼呢？首先，就是《孝子經》所謂的「常教父母行慈」，「去惡為善」，「奉持五戒」[注三十一]，從而遠離六道苦難。如《目連救母變文》中，目連救母親出地獄、轉餓鬼身、退黑狗皮、得女人身之後，勸母親道：「歸去來，閻浮提世界不堪停。生死本來無住處，西方佛國最為精」[注三十二]。目連勸母親聽聞佛法，親近佛法三寶，就是佛教意義上的最值效仿的真正的「救母」，也即真正的「大孝」。

其次，普度眾生。「救母」也是一種菩提修持，「敬養父母，成第一福田」[注三十三]。「父母者三界內最勝福田」[注三十四]。救助父母出離種種輪回苦難，有無比的大功德，為母親除去苦難，能生生世世感得無苦難的果報；而其所為一切眾生，皆是過去父母，未來諸佛。如《大方便佛報恩經第二》云：「一切眾生亦曾為如來父母。如來亦曾為一切眾生而作父母」[注三十五]。省庵大師《勸發菩提心文》也說：「謂我與眾生，從曠劫來，世世生生，互為父母，彼此有恩」[注三十六]。因此故，「救母」其實也就成了救「眾生」，「救母」就是普渡眾生為愛之苦厄了。而這正是佛教普濟救世理想的呈現。

二、我國「幼子尋母」敘事線索分析

我國傳說中的「尋母」故事，呈現出迥異於佛教救母故事的特有形態。在故事情節的發展設置上以及傳達的文化信息與民俗思想意識也有根本的不同。包括《董永變文》之「董仲尋母」以及我們熟悉的「牛郎肩挑兒女追趕織女」、「毛衣女迎子」、「崔氏女送子」、「田章尋母」等，其故事的發展不僅與我國傳統民間「仙凡婚戀」故事以及「人神殊途」 的意識有關，而且情節也有與浴女神話傳說存在迭合的成分，包含著我國傳統的民間婚姻風俗與禁忌；在人物「母子」形象的塑造上，也能形成迥然不同的對比。

1.仙凡婚戀、人鬼通婚。天女（抑或遊蕩於鬼蜮之外的神女或者來自於鬼蜮的鬼女，下同）出於被迫、或因愛慕、或稱天命，下嫁凡夫；而凡夫，多為苦兒；他們或者得到高人洩露天機，偷天衣娶天女，或者機緣巧合，撿到天衣娶了天女，或者是得到天女其它的隨身物件，娶了天女。

2.人神殊途。仙凡婚戀、人鬼通婚，不可能白頭偕老，天女總是會因各種因由自行離開人間，回歸「天堂」。例如「楚王與巫山神女」、「曹植與洛神」、「阮劉與天臺女」、「張碩與杜蘭香」、「玄超與知瓊」、「談生與鬼妻」，皆是此類。「牛郎織女」、「盧充與崔氏女」、「豫章男子與女鳥」等等，亦是如此。這些故事中的天女、神女、鳥女，抑或是鬼女，總是或因天命，或云偶遇，或為冥緣，或以丟衣服（或其他貼身物件）這樣的偶然事件，自願與男方結合；而她們在人間居住的時間，長則兩三年、短則兩三天，或者象徵性的歡樂一場，然後總是要在適當的時候因某種原因重返天堂（或者是鬼蜮荒山野嶺），如杜蘭香因帝命有程，知瓊因身份洩露，白水素女也是本打算十年之中使謝端巨富得婦後離開，天孫織女幫助董永還清債務，二人高高興興回家，這本來是天大的喜事，但也是說「今既免子之難，不合久在人間」[注三十七]。言訖，織女也是騰空而去。這些天女（神女、鳥女或者女鬼）的離開，似乎是 「人神殊途」命定的結局，即便有時這些天女（神女、鳥女，抑或是鬼女）在人間生有兒女，她們也不得不「拋夫棄子」，接受天地之間人神殊途的既定秩序[注三十八]。

我國傳說中的「尋母」故事，呈現出迥異於佛教救母故事的特有形態。在故事情節的發展設置上以及傳達的文化信息與民俗思想意識也有根本的不同。在人物形象的塑造上，也能形成迥然不同的對比。

在人物形象的塑造上，我國的「母親」形象與佛教救母故事中的「母親」形象有很大的不同。我國尋母傳說中的母親形象不僅象徵著勤勞善良，善惡分明，而且象徵著神通，具有非凡的法力。

3.「天母迎子」與「幼子（兒子）尋母」。「天母迎子」即母親可以憑藉天衣帶走兒女，但若天女與凡夫所生為兒子，最終還是要送回人間。「幼子尋母」則又有不同：

（1）天女送子，仙凡婚戀有時或者是為男歡女愛，或者出於帝命他言，但更受到世人關注的是婚姻與子嗣。在短暫的婚姻生活中，他們往往會有兒女的出生，如果是「兒子」，母親就會將「兒子」留給人間的丈夫，即便在娘家分娩，也會將兒子送到人間，而她們自己則獨自「回歸天堂」；於是，「兒子」成為人神婚戀追求的真正意義，而「兒子」的誕生也是人神之婚完成婚姻使命的重要象徵。這樣的情節也就為「幼子尋母」尤其是「兒子尋母」故事的發生發展留下了伏筆。

（2）幼子尋母與悲情結局。其一，幼子得高人指點，偷衣認母，或「披天衣」尋母。這一高人往往能夠占卜神算、體察陰陽、洞悉天機，與我國傳統文化中的「巫」有很深的聯繫；而「偷天衣」也與我國傳統婚戀習俗中的「物媒」以及神話中的「天衣情結」[注三十九]有很深的淵源。其二，幼子偷衣認母，這種 「伎倆」，無法得到人神規則的認可，兒子偷母親的天衣，就破壞了人神世界秩序的規則，必然受到「天」或者是「母親」的懲罰；雖然幼子最終能找到母親，但母子一則不能在天堂共同生活，二則母親也決不會隨兒子回到人間，母親要做的就是將兒子趕回到凡間，儘管有時她會贈送兒子某種具有法力的禮物，或者讓兒子在天宮學藝，獲得非凡的能力，或者將天上的某種技能帶到人間，但這都阻礙不了母子分離以及洩露天機的高人被懲罰的結局。

很明顯，《毛衣女》故事屬於前一類別，而關於「織女」的故事，《董永變文》與《牛郎織女》則屬於後一類別；只不過，牛郎織女的婚姻結局是以織女飛返天庭，牛郎肩挑兒女為他們追尋母親卻為天河阻隔而告終；而《搜神記》「董永織女」中，董永與織女的夫妻生活被限在十天之內，故事因織女「淩空而去，不知所在」，戛然而止。但董永織女就這樣莫名其妙地結束了一切，關係似乎並不符合我國民間傳說中對人神婚姻意義的真正詮釋，於是在上述敦煌文獻《董永變文》中，新的情節——「董仲尋母」就出現了：

董仲長到年七歲，街頭由喜道邊旁。小兒行留被毀罵，盡道董仲沒阿娘。……董永放兒覓母去，往行直至孫賓傍。……阿耨池邊澡浴來，先於樹下隱潛藏。三個女人同作伴，奔波直至水邊旁。脫卻天衣便入水，中心抱取紫衣裳。此者便是董仲

母，此時羞見小兒郎。我兒幼小爭知處？孫賓必有好陰陽。阿娘擬收孩兒養，我兒不宜住此方。將取金瓶歸下界，撚取金瓶孫賓傍。天火忽然前頭現，先生失卻走忙忙。將為當時總燒卻，檢尋卻得六十張。因此不知天上事，總為董仲覓阿娘。

在這裏，我們會發現，在人物形象的塑造上，我國的「母親」形象與佛教救母故事中的「母親」形象有很大的不同。我國尋母傳說中的母親形象不僅象徵著勤勞善良，善惡分明，而且象徵著神通，具有非凡的法力。正因為此，傳說中才會有《董永變文》中的「天女助織」、「天母贈物」——幫助貧窮至孝者還債贖身，贈與千里尋母者以非凡的禮物。而尋母者的形象則常常為尚處在依戀母親期的幼兒，他們不知母親所在何方，或者說他們根本未見過母親，也不知道母親的尊容；他們渴望母親的溫暖，他們在知情人的指點下尋找母親，在苦兒尋找母親的渴望中，暗含著人類對母親以及神聖世界的無限依賴。

更值得注意的是，與佛教救母故事被讚揚和被肯定不同，我國傳說中的「幼子尋母」是一次被母親絕對否定的行為。如「董仲尋母」中，織女見到年僅七歲的兒子費盡心機找到自己時，沒有表現出什麼欣喜或者悲傷，反而是一羞二怒，不僅趕兒子回到下界，而且還要借兒子之手燒掉孫賓的卦書，毀壞天地人神的交通，切斷了凡人到天堂尋母的最後幻想，人間「因此不知天上事，總為董仲覓阿娘」[注四十]。與此類似，有著更古老意義的牛郎織女故事，也有牛郎肩挑兒女追尋母親的傳說，而那一條使得母子分割兩岸的天河，據說也是織女自己劃的[注四十一]，於是，母子的溝通被天河隔斷，只有七月七日牛郎會織女，才有剎那的聯繫。人與神、母與子最終的隔離，這不僅符合民間對人神殊途觀念的信仰，也符合我國秦漢以前神話傳說更追求以「悲情」結局的文學敍事特徵。

尋母者的形象則常常為尚處在依戀母親期的幼兒，他們不知母親所在何方，他們渴望母親的溫暖，他們在知情人的指點下尋找母親，在苦兒尋找母親的渴望中，暗含著人類對母親以及神聖世界的無限依賴。

[注一]《董永變文》，載《敦煌變文選注》（成都：巴蜀書社，一九八九年），頁二二七至二三六。
[注二][美] 鄧尼絲·拉德納·卡莫迪著，徐鈞堯、宋立道譯《婦女與世界宗教》（成都：四川人民出版社，一九九五年），頁五一。
[注三]聖嚴法師著《印度佛教史》（台北：文津出版社，一九九一年），頁四一。
[注四]印順著《印度之佛教》（台北：正聞出版社，一九八五年），頁三二八。
[注五]「子之所慎：齋、戰、疾」，見《論語·述而》，載《十三經注疏》（上海古籍出版社，一九九七年），頁二四八二；「所重：民、食、喪、祭」（見《論語·堯曰》，載《十三經注疏》，頁二五三五。）
[注六]《佛說孝子經》，載《大藏經》（第十六卷）（台北：新文豐出版公司，一九九五年），頁七八〇。
[注七]《地藏菩薩本願經》《中華大藏經》（冊五十二）（北京：中華書局，一九九二年），頁四五八。
[注八]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六四四。
[注九]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六四五。
[注十]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六四六。
[注十一]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六五三。
[注十二]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六五四。
[注十三]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六五四。
[注十四]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六六〇。
[注十五]《地藏菩薩本願經》，載《中華大藏經》（冊五十二），頁四六一。
[注十六]《地藏菩薩本願經》，載《中華大藏經》（冊五十二），頁四五八。
[注十七]《地藏菩薩本願經》，載《中華大藏經》（冊五十二），頁四五八。
[注十八]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六四四。
[注十九]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六六〇。
[注二十]《地藏菩薩本願經》，載《中華大

母子的溝通被天河隔斷，人與神、母與子最終的隔離，這不僅符合民間對人神殊途觀念的信仰，也符合我國秦漢以前神話傳說更追求以「悲情」結局的文學敘事特徵。

藏經》（冊五十二），頁四六一。
[注二十一]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六四四。
[注二十二]《地藏菩薩本願經》，載《中華大藏經》（冊五十二），頁四五九。
[注二十三]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六六〇。
[注二十四]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六九六。
[注二十五]《地藏菩薩本願經》，載《中華大藏經》（冊五十二），頁四五八至四五九。
[注二十六]《地藏菩薩本願經》，載《中華大藏經》（冊五十二），頁四六一。
[注二十七]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六六二。
[注二十八]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁六九八。
[注二十九]《佛說父母恩難報經》，載《大藏經》卷十六，頁七七九。
[注三十]《佛說孝子經》，載《大藏經》卷十六，頁七八〇。
[注三十一]《佛說孝子經》，載《大藏經》卷十六，頁七八〇。
[注三十二]《大目幹連冥間救母變文並圖一卷》，載《敦煌變文選注》，頁七一八。
[注三十三]［唐]延壽述，載《萬善同歸集》（三卷），載《大藏經》（第四十八卷），頁九五七。
[注三十四]《大方便佛報恩經第三》，載《大藏經》（第三卷），頁一四一。
[注三十五]《大方便佛報恩經第一》，載《大藏經》（第三卷），頁一二九。
[注三十六]省庵大師撰《勸發菩提心文》，載《卍續藏經·省庵法師語錄卷上》（第一〇九冊）（台北：新文豐出版公司，一九九五年)，頁五九四。
[注三十七]《孝子傳》王重民等編，載《敦煌變文集》卷八(北京：人民文學出版社，一九五七年)，頁九〇四。
[注三十八]馮和一《神話故事的民俗文化意義——牛女隔離與人鬼殊途的結構模式分析》，載《文化中國》二〇一四年二期，頁一一二。
[注三十九]馮和一《中國神話中的「天衣情結」探析——以牛郎織女神話之「天衣情結」為例》，載《中北大學學報》(社會科學版) 二〇一三年六期。
[注四十]《董永變文》，載《敦煌變文選注》，頁二三六。
[注四十一]《中吳紀聞》卷四《黃姑織女》記載「織女以金篦劃河」， 小南一郎，載《中國的神話傳說與古小說》(北京：中華書局，一九九三年)，頁一二一。

Where is the plot of Dong Zhong searching for his mother from?

——Comparison between the story of saving mother in Buddhist scripture and the spot of searching for mother in Chinese myth

Feng Heyi(Literature and Journalism College ,Sichuan University)

Abstract: In the DunHuang Manuscripts，we early found the plot of Dong Zhong searching for his mother in the Manuscripts of Dong Yong Bianwen. Some Scholars thought the plot originated from the saving mothers' story in Buddhist scripture, for example, the story of MuLian saving his mother. But in fact, they have different cultural origins. In the story in Buddhism, mother had become the synonym for one's greed, hatred and ignorance. These mothers died and fall into the hells. And their children not only believed in the Buddhist Triratna but also had extraordinary theurgy. Sometimes they would get the help form Buddha or other master. At last, they would find their suffering mothers in the hell and relief them free of pain depend on the Buddhist faith and the dutiful hearts. It is worthwhile to note that these children recognized their mother always depended on their previous names rather than the previous husks. The plot of searching for mother in Chinese myth, such as the story of Dong Zhong searching for mother, is significantly different.

Keyword: searching for mother; saving mother; Dong Zhong; Dong Yong; the DunHuang Manuscripts.

滲透在書法藝術中的情緣理趣

——讀熊秉明《中國書法理論體系》

■ 孫仁歌

中國淮南師範學院

摘　要：十分看好熊秉明先生《中國書法理論體系》一書，對於書中的諸多命題也饒有興味，尤其對於書法的「緣情」說、「倫理」說更為敏感、鍾情一些。無論是被譽為「張顛」、「草聖」的張旭，還是受其影響的顏真卿、懷素以及蘇軾、韓愈、黃庭堅、傅山、陳道復、徐渭等書法大家，也無論其酒神也罷，瘋狂也罷，醜怪也罷，主觀也罷，其內驅力都離不開一個「情」字，可謂情舉而法至。至於理趣，熊秉明先生強調的是儒家的倫理道德，認為「藝術創作雖然是個人的活動，但含有社會意義，通過作品，藝術家影響到多數人，所以他有一種責任」。說到底，是人造書法，而不是書法造人，所以說「作字先作人」之說強調的就是心法為上，筆法次之，人品決定書品，這便是書法之「大法」，也是至理也。

關鍵詞：熊秉明；《中國書法理論體系》；情緣理趣。

書法內外，情理並舉。沿著這一路徑，直面古往今來的書法藝術世界，首先躍然眼前的書法差不多都是書家情感的符號，而且也不乏某種倫理乃至說理的意味。

一

對於熊秉明先生《中國書法理論體系》一書，早有所聞，也仰慕已久；但真正能靜下心來閱讀與欣賞，也就起於隨遇而讀的當前。此書在海內外有好幾種多卷本，也有好幾種單行本，尤其二〇〇二年六月天津教育出版社出版發行的單行本，其封面設計及版式似乎更為賞心悅目，也讓人更為心儀。雖然從內容上較之多卷本有大幅度的壓縮，由「理論航母」變成了「輕騎兵」，但也正因為如此，它更加迎合了當下快節奏、高效率的閱讀承受心理，故此受到了更為廣泛的歡迎甚或流行暢銷，幾乎成為愛屋及烏者眼中的「寧馨兒」。

儘管天教版的單行本有所「割愛」——被壓縮掉了許多內容，但多卷本中的出彩之話語，並沒有一割盡割。比如「緣情的書法理論」、「倫理的書法理論」、「純造形的美」、「天然派的書法理論」、「佛教與書法」等章節，都是理論之精華，極其誘人。但筆者似乎對於書法的「緣情」說、「倫理」說更為敏感一些，也更為鍾情一些，所以本文刪繁就簡、避重就輕，從簡談談情緣理趣在書法藝術中的體現與滲透。

書法內外，情理並舉。沿著這一路徑，直面古往今來的書法藝術世界，首先躍然眼前的書法差不多都是書家情感的符號，而且也不乏某種倫理乃至說理的意味。就「緣情」說而言，書法行為許多時候就在悄然地表達著書家生命情感的轉移，書法之法就是書家的尋心找命之法，說白了就是情感意緒的釋放與發洩，自然也就構成了生命情感的「抒情符號」。

「情感」是人類一切藝術生命之本。黑格爾就把「激情」視為一切藝術的中心，後來托爾斯泰也反複強調「情感」就是文學的本質，認為情感是作家藝術創造的動

較之文學和中國畫，書法的抒情更為隱蔽與單純，但書法之情在隱蔽與單純之中也不乏內「爆」而外的「異化」，諸如那些酒神的、醜怪的、瘋狂的乃至浪漫而主觀的(即極端個人化的)書法形態，就是書家內在性情極端使然。

機抑或內驅力。也就是說，一切藝術既是緣情的，也是表情的；一旦離開了「情」字的支持，一切藝術也就失去了存在的依賴。不單文學藝術是抒情的藝術，中國畫及其書法藝術也是抒情的藝術。雖然較之文學和中國畫，書法的抒情要更為隱蔽與單純一些，但書法之情在隱蔽與單純之中也不乏內「爆」而外的「異化」，諸如那些酒神的、醜怪的、瘋狂的乃至浪漫而主觀的(即極端個人化的)書法形態，就是書家內在性情極端使然。筆者固然也十分喜愛那種喻物的書法、唯美的書法，然而每每接觸到一些屬於酒神的、醜怪的、瘋狂的書法品種，就不禁陶醉其中。因為那些酒神的、醜怪的、瘋狂的書法往往都是書法家情感區域最不安分意緒的外射，看上去，它們更見鮮活、更見體溫、也更見靈動，幾乎可以與書法家的情感脈動劃等號。當然，這也是一種需要智慧與靈性支援的書法形態。諸如唐朝的張旭(被譽為「張顛」)、懷素(被譽為「素狂」)、宋代的米芾(被譽為「米顛」)、顏真卿(被米芾稱為「後世醜怪惡劄之祖」)以及明代的傅山(有「死蛇纏樹」之醜)、徐渭(瘋狂的代表)等等，都足以說明書法許多時候已經不是單純地寫字了，而是抒情表意，個人化的主觀世界中的種種情感意緒常常借助筆墨躍然紙上。

二

張旭之所以被後人譽為「張顛」，「草聖」，就在於他的草書顛態凸顯。他的《肚痛帖》算是把顛狂表達到了極致，以致為顏真卿所繼承，對後世也影響深遠。正如熊秉明在書中所說：「有人不但主張藝術要抒情，而且把『情』字」放在首位，並排斥非抒情的其他傾向」[注一]。他同時還引用韓愈的《送高閒上人序》一文說：「依韓愈的描寫，張旭把生活中的一切情感都融化到書裏去了，又因為敏感於外界各種現象，把一切現象在情感上激起的反應，所謂『可喜可愕』，也都借助書法表現出來」[注二]。的確，從《肚痛帖》中的一種「草」而不羈、「狂」而忘我的書法形態就可以透視出書家個性盎然、書表其人的心跡，可謂由情入「狂」、「狂」而不收，直至一卷酣暢淋漓問世。那妙筆之下生出的一個個龍飛鳳舞、栩栩如生的漢字，是飽蘸著書家沉澱於心底的激情與熱血合成的墨水一氣呵成之作，看上去似字非字，一筆筆出神入化，鮮活如語，儼然是依賴這樣的一種書法形態「草草」獨白自我的情感世界。

與其說書表其人，還不如說書表其情；人在書中，情更在法中。據有關史料記載，張旭其人生性就灑脫不羈，卓爾不群，動輒嗜酒如命，呼叫狂走，其性格的驚世駭俗也直接「移情」其書法的變幻莫測。然百變不離其宗，全都是一個情字使然。受張旭影響的後世書家不計其數，顏真卿，懷素就是其中的代表，尤其懷素被後世並稱為「顛張醉素」，他們是酒神的，也是瘋狂的，同時也不乏醜怪乃至詭異的意味，當然顛狂醜怪者後世大有其人，比如蘇軾、韓愈、黃庭堅、傅山、陳道復、徐渭等等，這些以顛狂醜怪見勝的書家之書法又可以冠以浪漫主義書風。我們既可以說性格決定命運，也可以說性格決定書風，也就是說其情狂而致字狂，其性怪而致字怪，顛狂醜怪到了一種極致便是美。

限於篇幅，這裏從略說說明代的徐渭。以筆者的書法審美興趣，格外驚豔於徐渭其人其書。儘管有史書把他與同時代的以追求樸野情趣見長的陳道復聯繫緊密，但徐渭雖起於陳道複，卻又異於甚或超越陳道複。就性情書法而言，徐渭的性情書法之顛狂態顯然更真性、更心性、也更純粹。他的那種狂放猶如神龍遊天、天馬行空一般的筆意，不僅直接發軔於情感意緒，也直接源於性格內因，自然也直接與他的人生經歷、生存處境乃至命運掛鉤。熊秉明先生以其《行書詩軸》為例這樣評判徐渭書風：「以泥坨、敗絮、淤血的效果，寫胸中的塊壘。與舒展的、飄逸的作風相

對立；與莊嚴的、雄渾的作風相對立；與綺麗的、恬適的作風相對立」[注三]。這種評判與洪丕謨先生的評述是非常想通的，洪認為徐渭的草書風格是：「狂放不羈的思想個性和橫溢的藝術才華，使徐渭在書法上最鍾情於灑脫的行書和飛龍舞風的狂草書。他生就的秉性，決定了他不肯低頭踏著前人的足跡亦步亦趨，而是在領悟前人書趣的基礎上充分發揮自己的特長」[注四]。所以，他的狂草之所以縱橫灑脫、奔騰潑瀉，完全源於自我的一股豪情與意趣。如此，他被當世文人諸君奉為「奇傑」、「書神」就不足為奇了。當然，熊秉明先生的

評判一語擊中要害，其瘋狂醜怪之書風直抒胸中之塊壘，也可謂一語道破了其書法玄機之底線。

的確，徐渭的書風源於自身的遭遇的種種不幸與命運多舛以及主觀情感的異乎尋常。據史料記載，徐渭殺過人，做過牢，精神失常，其瘋狂、醜怪的書法形態就是他內心世界「病態」積累的外射。西方有哲人說「美是情感的外化」，那麼徐渭的書法就是一種美，其瘋狂也罷，醜怪也罷，都達到了一種極致，實乃美不勝收、妙不可言。放眼徐渭書法全貌，真可謂震魂震魄、詭異多變、奇崛生姿，儼然一群變形的神蟲在集會，透過這種與心、與情俱來的書法表層，一個書家內在世界的塊壘沉澱物便躍然紙上，甚至還能感悟到一種體溫悠悠尚存。

可以說，一切藝術的根底下都是情感，書法也然；倘若情感這東西不給力，那麼書法也就會跟著不給力。因為書法本身就是情感的符號，情感一旦跟不上，還遑談書法藝術？書法作為一種藝術創造，主觀抒情的意味始終貫穿其中，如此，我們才擁有了不朽的二王以及後來的歷朝歷代的各路名家種種。無論他們的書法形態與書風與否，他們都是以書傳情、以法傳趣，有時候越是瘋狂、越是寧醜成怪，也越是見情見意，興趣盎然。正如熊秉明先生在談到徐渭《青天歌》卷和草書軸時所說：「其字忽大忽小，忽草忽楷，筆觸忽輕忽重，忽乾忽濕，時時使人出乎意料，故意的反秩序、反統一、反諧和，在項穆所謂『醉酒巫風』的筆致中顯出憤世嫉俗的情緒來」[注五]。此話可謂一語中的，給「緣情的書法」說以有力的支持。

當然，無論是性情趨向極端的書法形態還是筆意趨向安分的書法形態，其內

驅力都離不開一個「情」字，這裏雖略去了熊先生原著中「喻物派的書法」、「純造形的美」的書法以及唐代浪漫主義的書法之理論體系所覆蓋的種種書法之法，但也並不意味著是否定這些書法之法抒情因素的存在，只是那些酒神的、醜怪的、瘋狂的書法之法似乎更見情感的張力，也更能證明「緣情的書法」理論體系之堅實的實踐基礎，是有源之水，有本之木，並非無稽之談。熊秉明先生擁有扎實的書法理論研究功底及素養，也有終生煉獄般成就的書法實踐經歷與碩果，他從理性的角度去考察「緣情的書法理論」及其書法形態的「歷史面目」，也不乏主觀感性的、詩意的體悟與認知，堪稱是雙料的書法「史話」。

三

「倫理派的書法理論」是《中國書法理論體系》一書中又一重要命題。應該說，一切藝術形式都有倫理之理，尤其東方的書法藝術。熊秉明先生筆下的倫理主要強調和推崇的是儒家的倫理道德，認為「藝術創作雖然是個人的活動，但含有社會意義，通過作品，藝術家影響到多數人，所以他有一種責任」[注六]。熊秉明先生站在儒家形而上學和倫理學的立場上去考察書法中的人格因素，是完全符合東方書法發展脈絡的，也符合東方書法的美學理念；儘管儒家倫理觀不是書家的唯一境界，但一旦把倫理上升到人格層面，倫理派的書法

可以說，一切藝術的根底下都是情感，書法也然；倘若情感這東西不給力，那麼書法也就會跟著不給力。因為書法本身就是情感的符號，情感一旦跟不上，還遑談書法藝術？

歷史上屬於那些酒神的、醜怪的、瘋狂的書家雖然書法極端、形式怪異，但都無遮無蔽地書法了自我的真性情、真境界，也可以說就是一種「寫實」的書法。從某種意義上說，書法真自我也就是一種人格的體現。

理論就是一切理論的制高點，正如熊秉明先生所說：「儒家當然也是道德論者，但和其他各家有所不同，儒家看到藝術必然存在和積極作用，以為藝術是助教化、成人倫的有效工具，……藝術品的意義和價值是根據道德標準決定的」[注七]。所以，在這一章裏，熊秉明先生以書法理論史上的項穆《書法雅言》為據，展開了深入而又有序的論證。其中，「欣賞書法即欣賞人格」、「作字先作人」等章節，更是直接把書法與人格之間的關聯融為一體，儼然一塊潔白的蛋糕，難以分割蛋黃與蛋白。

筆者完全贊成熊秉明先生的「書法倫理觀」抑或「書法人格論」，書法作品的確與法俱表書家的道德修養，書法欣賞與人格欣賞也的確被欣賞主體緊緊地捆綁在一起，以書觀人，以法度人，人品與書品常常並現，也是對每一個書家人品的檢測與挑戰。如果從老莊的「虛靜」說、孫過庭的「君子立身，務修其本」說以及項穆的「聖道」說等等人格至上的觀念去打理聖潔的書法史，那麼肯定也會發現有許多垃圾需要清理。就書法而言，常常是人品決定書品，假如人品不及，書法哪怕再有法度又有何為？人品一旦扁了，書品也就跟著扁了，這似乎已經成為東方書法藝術史上的一種無形的「清規戒律」，它滲透在在書法藝術史中潛在的一面。所以從這個角度說，做一個書法家也實在充滿了一種風險，只有做到「心正則筆正，筆正則寫好字」（柳公權立言），才有可能為人傳、為世傳。歷史上屬於那些酒神的、醜怪的、瘋狂的書家雖然書法極端、形式怪異，但都無遮無蔽地書法了自我的真性情、真境界，也可以說就是一種「寫實」的書法。從某種意義上說，書法真自我也就是一種人格的體現。

熊秉明先生在「書法上最高理想——中和」一節裏引用了項穆《書法雅言》中的一段話：「圓而且方，方而復圓，正能含奇，奇不失正，會於中和，斯為美善」[注八]。這似乎就是「中和」的內涵。這裏說的雖是「中和」之要義，其實也飽含了書品與人品至高境界的理念。「中和」既滲透了書法之法，也滲透了做人之道。在熊秉明先生看來，「『中和』達到極致是怎樣的呢？是『窮變化、集大成』，所以『中和』雖無奇而非貧乏，相反，是最大的富有。好像陽光，似乎只有白色，其實包含一切色」[注九]。他同時舉出王羲之就是此種境界的偉大書法家。由此可見，「倫理派的書法理論」深究的就是「書法人品觀」在書法中的重要地位。這一點無疑是肯定的，如果書法史上那些傳世的書家其人格缺陷凸顯，其書法藝術無疑也就會遭到後人的唾棄。可見，「作字先作人」之說實乃至理箴言，應成為一切藝術家終生恪守的座右銘。

需要補充的一點是，熊秉明先生雖然重筆強調書法的道德倫理，卻也兼顧書法的章法之理。書法的章法之理與書法倫理抑或人品決定書品觀關係密切，在倫理的表述中或顯或潛地觀照著書法章法之道，這本身也就是一種理趣。誠然如此，說書法之理，既繞不開道德倫理，也繞不開書法原理及其內在規律。種種「緣情的書法形態」無論神妙到何種至境，種種「倫理的書法形態」也無論「中和」到何種至境，顯然都不是無法之法，無疑都受書法之法的制約與規範。或許「緣情的書法形態」和「倫理的書法形態」之本身就是書法之法之所在。是啊，常言道文無定法，那麼書法也無定法，所謂法不單就指書法自身的基本原理與規律，也會指書理法度之外的情感控制和人品決定書品的倫理大道作用其中。

單就理趣而言，我們的確不能忽視書法的內在物理。也就是說，書法操作看起來是感性的、詩意的、審美的，但也始終被一種法制和尺度所制約、所規定，你萬變不離其宗，這個宗就是法。應當承認的一點是，心中之法要高於書中之法，倘若心中無法，那麼書中之法就失去了支撐；心中章法不立，硬是苛求書中之法，是注定沒

有出路的。說到底，是人造書法，而不是書法造人，所以說「作字先作人」之說強調的就是心法為上，筆法次之，人品決定書品，這便是書法之「大法」。《中國書法理論體系》顯然重在說理，只是並不拘泥於書法自身的原理與章法，凸顯的是種種流派的書法理論對於書法的推動與呵護。而對於那種一味沉湎於書法自身的原理與章法而忽視人格因素的書論之體系，熊秉明先生顯然是敬而遠之。熊秉明先生的視野十分開闊，站位較高，滿目都是書法的根，而非書法的枝葉。這一點或許就是《中國書法理論體系》一書的主要特徵之一。

四

寫到這裏，又不禁想起熊秉明先生的一句驚世之語：「中國文化的核心是哲學，中國文化的核心之核心是書法」[注十]。此說雖然存在爭議，但只要我們不否認漢字是中國文化的靈魂之所在，那麼把書法視為中國文化的「核心之核心」之說就有成立的理由和依據。著名物理學家楊振寧先生本世紀之初在香港發表題為《中國文化與科學》的演講時就認為，熊先生的核心之核心並非無稽之談，「他之所以這麼講，就是因為書法最能夠體現一種抽象化、濃縮化的精神，我覺得他講得有道理」[注十一]。楊先生還舉例說，比如「氣壯山河」的「氣」字，形音義各立，英譯起來也很困難，而在書法家的筆下，「氣」字的形體卻被高度抽象化、濃縮化以致高度心靈化，尤其高度心靈化是，使書家與單音文字發生感性與理性的契合——即字中有我，我中有字，從而達到天人合一的至境，如此，書家也就自然成為生命的一種符號。這雖不足以證明書法為中國文化「核心之核心」的立言，但起碼也能說明書法具有一種凝聚力和向心力。它從文化上暗示中華民族是一個像漢子一樣凝固向心的民族，任何力量想拆散它都將力不從心。如果從這個角度去考察熊氏的「核心之核心」說，書法在中國文化中高於哲學也就順理成章了。有關這個學術焦點，熊秉明先生自己給出的應答是：「書法是心靈的直接表現，既是個人的，也是集體的；既是意識的，又是潛意識的。所以通過書法研究中國文化精神是很自然的事。一、通過書法研究個人心理，瞭解個人的心靈；二、通過書法研究集體心理，瞭解民族性和文化精神」[注十二]。他還說：「從抽象思維落實到具體生活的第一境乃是書法……書法是中國文化核心的核心……中國人活在其中，它屬於我們的心靈」[注十三]。熊氏斯言斯語算是擊中了文化的要害，書法作為一種能夠瞭解甚或穿透中華民族文化心理的文化——就理所當然是中國文化的文化、核心的核心，為一切書法之外的文化所不能替代。

總之，《中國書法理論體系》堪稱一部好書，在書法理論研究中獨樹一幟。因為時間倉促，筆者僅欣賞了部分章節，行文立言中難免有所缺失乃至偏頗。局限於「緣情的」、「倫理的」視角生發開去，確有遺珠之憾，比如書中「喻物派的書法理論」、「純造形的美」、「天然派的書法理論」以及「佛教與書法」等章節，都有不勝枚舉的出彩之筆，而在這裏都只能割愛了。倘若精讀精研全書，均衡用力，獲得的知性無疑會更加豐富而全面，開發出來的藝術價值正能量抑或審美元素也就會更能滿足欣賞主體的期待心理。

[注一]熊秉明著：《中國書法理論體系》(天津教育出版社，二〇〇二年)，頁七六。
[注二]同上，頁七六至七九。
[注三]同[注一]，頁一〇五。
[注四]洪丕謨著：《書法史話》(陝西人民出版社，二〇〇八年)，頁一二二。
[注五]同[注一]，頁一〇七。
[注六]同[注一]，頁一一一。
[注七]同[注一]，頁一一二。
[注八]同[注一]，頁一二五。
[注九]同[注一]，頁一二五。
[注十]轉引自楊振寧文：《中國文化與科

對於那種一味沉湎於書法自身的原理與章法而忽視人格因素的書論之體系，熊秉明先生顯然是敬而遠之。熊秉明視野十分開闊，站位較高，滿目都是書法的根，而非書法的枝葉。

書家自然成為生命的一種符號。書法具有一種凝聚力和向心力。它從文化上暗示中華民族是一個像漢子一樣凝固向心的民族，任何力量想拆散它都將力不從心。

學》，載《參考消息》二〇〇〇年三月八日增刊十一版。

[注十一]同上。

[注十二]熊秉明文：《書法和中國文化》，載《熊秉明藝術隨筆》(人民文學出版社，二〇〇八年)，頁一七九。

[注十三]同上，頁一七八至一八二。

Love and Interest Penetrated in the Art of Calligraphy

Reading Xiong Bingming "Chinese Calligraphy Theoretical System"

Sun Renge(Huainan Normal University)

Abstract: I'm very interested in Mr. Xiong Bingming "Chinese Calligraphy Theoretical System」, and I much like its propositions in the book, especially I'm more sensitive to and fond of the emotion theories and ethics on calligraphy. Whether he is known as "Zhang Dian", "Sage of calligraphy", Zhang Xu affected Yan Zhenqing, Huai Su and Su Shi, Han Yu,Huang Tingjian, Fu Shan, Chen Daofu, Xu Wei and other calligraphy masters. Whether they are Bacchus, or crazy, or ugly, or subjective, their inner drives are associated with "love" . Love rises and others fall. As for reliability and attractiveness, Mr Xiong Bingming stressed that they are based onConfucian ethics, and thinks that "art is not only the individual activities, but full of social significance. Through the works, an artist can affect most people. So he has a responsibility." In the final analysis, it is man who makes calligraphy, rather than calligraphy makes man. The theory that being a person is priority to making a calligraphy " says that style of writing follows the creation of the mind, and character is of greater importance than his calligraphy. It is not only the "Dharma" of the calligraphy, but wisdom.

Key words: Xiong Bingming, Chinese Calligraphy Theoretical System, love and interest.

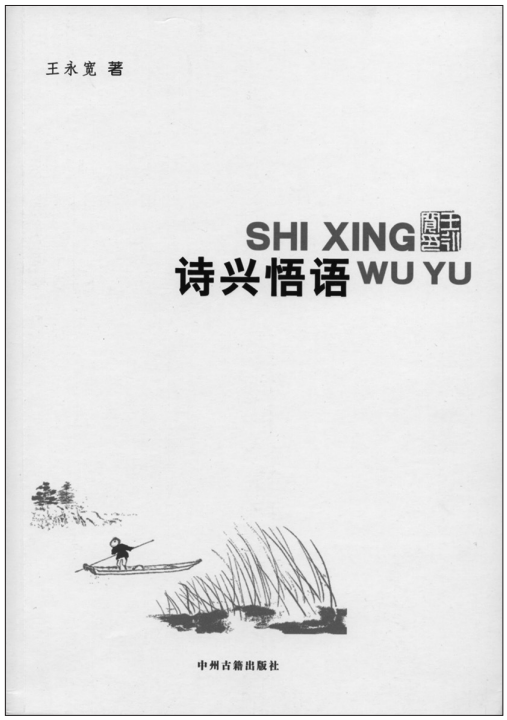
特約書評

自性·情性·心性·詩性

——《詩興悟語》讀書劄記

■ 李 娟

河南省社會科學院



摘　要：《詩興悟語》是王永寬先生近來出版的一本新體詩集。其內容以質樸的力量、豐富的視角及多重符碼引領讀者感悟「心齋」「坐忘」之境，表現出對生命哲學的詩學闡釋，審美意識的詩學吟詠，人文精神的詩學觀照，批判意識的詩學書寫。由此給文學帶來的啟示是：在當代文化多元並置、互動交融的共生關係中，借助有靈魂的詩歌等文學樣式，探尋與傳遞共有的人類意識，重塑詩歌的生命活力與精神價值，在我們這個古老的詩歌國度應該成為一種文化自覺與文化使命。

關鍵詞：《詩興悟語》，自性，情性，心性，詩性。

詩歌往往是根植於詩人最內在、最深刻的生命體驗的外化，是從詩人的精神內裏逐漸昇華出來的關於人生與人性的深刻感悟，甚至也可以說，詩歌應該是詩人生命歷程的有機敘事。

《詩興悟語》是王永寬先生的一本新體詩集(中州古籍出版社，二〇一四年五月出版)。作者本是從事中國古代文學及中國古代文化研究的一位學者，曾經出版過一本舊體詩詞集《春華秋實集》（大象出版社，二〇〇九年十月出版），他的新體詩作品也必然帶有他的專業特點，反映出他對於歷史、社會與人生的文化思考。本書的三篇序文，即董乃斌教授的《心靈的吟唱與對話》，李壯鷹教授的《哲理·詩趣·禪心》，楊景龍教授的《文士之悟，學者之詩》，已經從不同的方面對於本詩集的內容與意義作了詳細的分析，評論全面而中肯。筆者反複閱讀了這本詩集及三位老師的序文，感想也很多，本文著重從我理解的詩歌的心性與文化精神方面略陳管見。我認為，詩歌往往是根植於詩人最內在、最深刻的生命體驗的外化，是從詩人的精神內裏逐漸昇華出來的關於人生與人性的深刻感悟，所謂「奉而始終之則為道，言而發明之則為詩」（白居易《與元九書》），通過詩歌的表述可以深切地感受到詩人不同的人生況味。甚至也可以說，詩歌應該是詩人生命歷程的有機敘事。無論是乘風馭露，心境空明，與天地精神獨往來的自由表達，還是明月清輝，去物去我，對於複歸人類本真狀態的理想追求，詩人總能夠發現隱藏在人類心靈深處獨特的美學意蘊與共

作為一種生命的言說方式，真正的詩歌應該是明心見性者的淺唱，應該是蘊含了自性自足的生命意識與宇宙觀念的低吟。在《詩興悟語》中，這種率性與超然的處世態度和自由精神隨處可見。

同價值，並以詩歌獨有的語言進行表達，滌蕩生命的雜質，實現生命的充盈。從這樣的理解來看，這本詩集的內容正是以質樸的力量、豐富的視角及多重符碼引領讀者感悟「心齋」「坐忘」之境，表現出學者與詩人的雙重智慧。

一、清淨自性：生命哲學的詩學闡釋

關於自性，其概念本身帶有禪學意味。《六祖壇經》云：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」。

作為一種生命的言說方式，真正的詩歌應該是明心見性者的淺唱，應該是蘊含了自性自足的生命意識與宇宙觀念的低吟。在《詩興悟語》中，這種率性與超然的處世態度和自由精神隨處可見。如《放下》一首寫道：「有個信徒前往拜見佛祖/兩隻手各提著漂亮的禮盒/他請求佛祖滿足自己的願望/以此禮品表達虔誠的心意/佛祖開口說，『放下』/信徒把左手的禮盒放在地上/佛祖又說，『放下』/信徒又把右手的禮盒放在地上//佛祖仍然說，『放下』/這時信徒迷惑不解/他說，我的禮物全放下了呵/我手裏再也沒有東西可放了//佛祖依舊重複地說，『放下』/聲音裏含有慈愛也含有威嚴/信徒突然有所覺悟/提著他的禮品轉身離去//這位信徒畢竟有幾分悟性/他明白了『放下』兩字的輕重/放下心中的慾望與訴求/即是明白了佛法的真諦」。

塵世喧囂的妄念往往會遮蓋了人們自己本來清淨的自性，使人遠離本性，這首禪詩借助一則故事表達了作者追求理想的純淨世界，回歸本然清淨狀態的心願，表達了對人類永恆價值的詩意追問。詩中的「放下」，意味著無為無因，隨緣現相，這無疑是一種深湛的生命智慧，是對外部世界的懸置和對自我內在生命的喜悅。

中國詩學無法脫離中國古典哲學的精神內核，《詩興悟語》中就有不少充滿佛性意蘊的哲理詩歌。《帆動還是心動》《念珠》《看不見的深坑》《種子的命運》等詩篇，字裏行間充盈的心理意向大多是一種無待於外、自足於內、無為而無不為的自在境界與清虛恬然之樂。如《種子的命運》一首寫道：「世間有許多看得見的種子/也有許多看不見的種子/看不見的種子也都歸上帝掌握/它們的命運同樣千差萬別//看不見的種子上帝稱之為因/種子的萌生變化上帝稱之為果/看不見的種子也常常由人來播種/同種瓜得瓜種豆得豆一個道理//種下辛勤收穫利益/種下智慧收穫成績/種下真誠收穫信任/種下友誼收穫快樂//種下愛情收穫幸福/種下希望收穫成功/種下善心收穫善報/種下惡業收穫災禍//種子的播種隨時可行/種子的結果則時間不定/看得見的種子結果很快可見/看不見的種子結果則或早或遲」。

正如宗白華所言：「藝術境界與哲理境界，是誕生於一個最自由最充沛的深心的自我」（《中國藝術意境之誕生》，見《宗白華全集》第二卷，安徽教育出版社，一九九四年，頁三七一至三七二）。這裏「種子」的意象應該是「生命的種子」與「精神的種子」，是生命個體與生俱來攜帶的屬於自身的精神密碼；而關於因緣與果報的論述，也是在試圖告知人們：讓生命的底色從妄念的束縛中解脫出來，引導人們去感受和體悟生命的律動，探索生命本原的智慧。

二、體悟情性：審美意識的詩學吟詠

杜甫詩中有句說：「蜜蜂蝴蝶生情性，偷眼蜻蜓避伯勞」（《風雨看舟前落花戲為新句》）。

可見，詩歌創作往往來源於突發性的藝術靈感，帶有無意識的豁然曉悟的特徵，是不涉理路的情性直覺與感受體驗的產物。黃庭堅的理解更為深刻：「詩者，人之情性也。非強諫爭於廷，怨忿垢於道，怒

鄰罵坐之為也。其人忠信篤敬，抱道而居，與時乖逢，遇物悲喜，同床而不察，並世而不聞，情之所不能堪，因發於呻吟調笑之聲，胸次釋然，而聞者亦有所勸勉，比律呂而可歌，列干羽而可舞，是詩之美也」（《山谷集》）。

邏輯推理與思辨認知，啟動的是腦能；妙悟自然的意味，啟動的是心靈狀態。在詩句閒逸之致的背面，往往身入其境、即景會心後會迅速在自我心靈中湧出對世事的參悟與把握。《詩興悟語》中的《十四行詩》《人體之研究》等組詩均有此特徵。無論是《十四行詩》之「數字篇」，還是「五味篇」、「七色篇」，每一首詩的最後兩句都以點睛之筆闡發剎那之悟：如《十四行詩》之「七色篇」中所詠青赤黃白黑藍紫各詩的末句：「江山多嬌遊觀不盡青山綠水/人生苦短青春已逝再難重逢」；「人生可貴忠誠正直胸懷赤心一片/幹事創業紅火興旺譜寫壯麗春秋」；「若只貪眼前微利而不顧身後災禍/告螳螂當知黃雀在後切莫只顧捕蟬」；「莫道一張白紙無色無香空無一物/可繪可寫最美圖畫最佳詩文」……真可謂：「一朝悟罷正法眼，信手拈出皆成章」。

「達則兼濟天下，窮則獨善其身」的安身立命的精神範式，向來是中國知識階層內在超越性的寫照。《詩興悟語》中的「興」想必也是為彰顯詩歌感興作用之意，作者被外物所激發的感興，遂化物象為興象，這實質上是詩人創作時的意象思維方法，如在山水田園生活中靜觀默識，實現與自然連結的生命灑脫。《山裏生活的記憶》《太陽之歌》《擁抱陽光》《星星離我有多遠》《冰山》《春雨》《秋之瘦》等詩篇，多是借助大自然中的氣象與景觀，實現融情性與景物為一體的吟詠，實現以詩言志、物我冥合與審美意識的內在訴求。如《擁抱陽光》寫道：「陽光一詞的連結/有光明、色彩、溫馨、熾熱等/這些字眼都匯合融化為一個詞/那就是我所理解的『幸福』//我擁抱著陽光/陽光也擁抱著我/我感受到了陽光的情誼/也感受到了太陽生命的律動//懷裏揣著一縷陽光遠行/走遍天涯春天都伴隨在身邊/心裏藏著一片陽光/獨立荒原之夜也不會感到寂寞」。

「生命」與「陽光」實現了意象與意境的移植與交融，意美飽滿，傳遞了祛妄存真、應機接物的自由與放鬆，「天地與我並生，萬物與我為一」的人格境界追求也躍然紙上。

三、涵養心性：人文精神的詩學觀照

唐代畫家張璪論畫的名言「外師造化，中得心源」（見《歷代名畫記》），對於詩歌的寫作也具有同樣的道理。心靈主體與精神世界構成了詩歌傳達能量之重要源頭。

心性是本心與本性、道德與倫理、意志與境界之間某種關係的根源。詩歌無論是創作還是接受，均在審美過程的感知體驗中完成，而無論是審美主體還是接受主體，人心構成了這些過程中非理性、非邏輯性和非認知性「識心見性」的奧秘。詩學究其根本並非是關於詩的知識和技法的研究，更多的是詩人的詩化活動、詩性智慧和詩意境界的發生，也即詩學對心學的觀照。《詩性悟語》中的不少作品深諳這一法門的存在，在《人之心》《嫦娥》《懺悔》《虛榮心》《害怕》等詩篇中，均談到了關於「心」的問題。作者以一顆平靜的詩心，將對於心緒、心情、心性的理解納入詩學的觀照，以樸實無華為美，在日常生活中感悟人生。

又如在《「愛」的解析》一篇中寫道：「過去，繁體字的『愛』字/本義是『心受』/後來，『愛』字簡化了/『心』沒有了//愛字的頭上是個『爪』/就是抓取/愛的發生/是從抓取開始」。這裏表達了作者對於失去「心」層面的「愛」的悵然，及對於人們索取狀態的焦慮。美的感受不僅以悅目為優，

「生命」與「陽光」實現了意象與意境的移植與交融，意美飽滿，傳遞了祛妄存真、應機接物的自由與放鬆，「天地與我並生，萬物與我為一」的人格境界追求也躍然紙上。

好的詩歌一般都具備民族精神價值的傳承，強烈的獨立人格與人文品格，關懷人的情感世界與終極價值追求，促進人的感性、理性與知性的協調發展。

更因賞心為最，本詩集中的不少詩歌往往流露了作者的心性，能喚起人們心中美好的憧憬。這是對人類共同追尋的普遍精神的表達，諸如對真、善、美的無限嚮往，對人世間大愛與圓通之境的追尋等。

詩歌在某種意義上應該成為一種民族深度精神文化的表徵。好的詩歌一般都具備民族精神價值的傳承，強烈的獨立人格與人文品格，關懷人的情感世界與終極價值追求，促進人的感性、理性與知性的協調發展。

關於詩學的討論，童慶炳先生曾經將文化詩學歸為三層維度：語言之維、審美之維和文化之維，指明了以文學文本為載體的詩學文本與審美文化之間的三維互構關係。按照這一標準，《詩興悟語》中的不少作品既有語言之美，更有意境之美，也有文化之美。如在《惜花》《曇花》《怕癢的紫薇》等描寫花卉的詩篇中，作者這樣寫道：「紫薇花嬌氣而敏感/像少女似的怕癢/人若用手指撓他的枝幹/它就護癢而徹頂搖動」。簡單的字裏行間充滿了對呵護嫩花的愛心，也不乏親近自然的童心。

此外，詩集中的《十四行詩》顯示了作者較高的人文素養與文化底蘊。在開篇的《一》中，作者以恢弘的氣勢描摹了對於「一」這種特殊中國符號的理解：「老子說『道生一，一生二，二生三，三生萬物』/『皇帝敬拜太一』記載在《史記•封禪》/孔子創儒家學說，自謂是『吾道一以貫之』/佛家說『一即一切，一切即一』，昭示著佛法無邊/『一』字標誌著中國傳統文化的本原/『一』字代表著萬事萬物的最初開端」。通過對儒釋道關於「一」的闡釋，傳遞了作者對於至真、至善、至美的合一之境的人文理想追求。

四、理趣詩性：批判意識的詩學書寫

好的詩歌應當是哲理與趣味的有機統一，正如宋代包恢論詩所說的「狀理則理趣渾然，狀事則事情昭然，狀物則物態宛然，有窮智極力之所不能到者，猶造化自然之聲也」（《答曾子華論詩》，見《敝帚稿略》卷二）。

以自然、空靈的詩性之美流露理趣之智，以諷喻寓理趣，以詩味耐吟詠，這無疑需要對文字的駕馭力與激發讀者審美情趣的感染力。抽象而露骨的說理往往會沖淡和犧牲了詩歌美好的韻味與意境，生動而智慧的隱喻與諷刺往往會帶給閱讀者會意之感，避免了完全以才學為詩、以理入詩、以法作詩的枯燥與僵硬。本詩集中《鳥在樹枝上跳》《猴子》《狗什麼都吃》《蒼蠅附於驥尾》這組關於動物的詩歌，無不映射了作者對於現實世界中一些非良性的人與事的諷喻。如在《舔功》中寫道：「中國古代的舔功流傳至今/又和俄羅斯的舔功中西合璧/當代的舔功與時俱進不斷創新/花樣翻新並且登峰造極/莊子和馬雅可夫斯基若能複生/一定會驚奇得口呆目瞪」。這首詩中，作者列舉了從戰國時代、唐代、明代到當代的施展「舔功」的醜惡現象，批判了歷史與當代社會中慣於阿諛奉承、趨炎附勢、曲意逢迎的庸俗之流。這種極具個人風格的表達，既具有理性詩學話語帶來的深刻反思，也不乏詼諧有趣、嬉笑怒罵的詩性之美，同時實現了作者內心深處思想情感的自由表達與對於當代人們精神價值的追問與思考。

王陽明曾提出：「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」（《傳習錄》下）。

世界的意義在詩學範疇中應該是審美主體的詩思與文情的外化，詩人通過與審美對象的雙向互動交流，以達到自我存在的確證，這個過程一定是以詩人主觀的「感」為前提，才有可能實現與客觀物體的「應」，推動對澄明世界的探尋。本詩集中《鏽》《美麗的泡沫》《圓石》《墓地》《玩

具縣官》等篇，看似在描繪具象化的物體與景觀，實則在構建一種意向性的意義語境，以實現「理念的感性顯現」。如在《鏽》中寫道：「美好的東西應當加倍珍惜/莫讓銹蝕奪去它的光澤/寶貴的東西應當注意保護/莫讓銹蝕改變它的本質/我願詩人的詩心不鏽/持續地創造出不鏽的旋律」。這裏，「鏽」從物態化的物理世界衍生至生命化的意義世界，作者從自我覺醒的維度出發，力圖將生命本體與天地本體統一起來，顯示了其對道心的自覺意識與文化精神，以及追求慎獨內省、不忘初心與徹悟的精神境界。

此外，《詩興悟語》中還有幾首涉及異域文化的詩歌，同樣耐人尋味，如《殘缺的維納斯》《蒙娜麗莎的微笑》《永不散席的晚餐》《沉沒的泰坦尼克號》《打到一條大魚的老人》，分別借助讀者耳熟能詳的西方文化中的人物與事件，尋找不同民族之間的心靈與價值的交匯點。如《蒙娜麗莎的微笑》中寫道：「她的微笑中顯出端嚴之相/這也是善心至上的佛性/藝術的審美從表像引向深邃/宗教的哲思從短暫引向永恆//微笑是地球上各個民族通用的世界語/理解它的含義不必用翻譯/思考微笑的內涵也是世界性的/蒙娜麗莎的微笑是全世界的經典」。

詩歌是一個民族特定時代的精神產物與心靈成長的記錄，具有鮮明的時代性和社會性，打上了無法替代的特定民族烙印，然而，一切偉大的詩歌又可以超越國界、跨越時空而通天下之志。萬物有靈，皆有佛性，「蒙娜麗莎的微笑」作為一種意象或者詩歌中的確指，也再次提出了這樣的命題：在當代文化多元並置、互動交融的共生關係中，借助有靈魂的詩歌等文學樣式，探尋與傳遞共有的人類意識，重塑詩歌的生命活力與精神價值，在我們這個古老的詩歌國度，應該成為一種文化自覺與文化使命。

詩歌是一個民族特定時代的精神產物與心靈成長的記錄，具有鮮明的時代性和社會性，打上了無法替代的特定民族烙印，然而，一切偉大的詩歌又可以超越國界、跨越時空而通天下之志。

Self nature. emotional nature. mind nature. poetic nature ——My Comments on *Reading The Comprehension on Poetry*

Li Juan (Henan Social Sciences Academy)

Abstract: *The Comprehension on Poetry* is a recently published new-style poem collection by Mr. Wang Yongkuan. In the book, with the simple and unadorned power, rich angle of view and multiply symbols, its contents guide readers to understand the realm of selflessness, express the poetic explanation to life philosophy, poetic chanting to aesthetic consciousness, poetic admiration to human spirit, and poetic writing of criticizing ideology. So it brought the following revelations to literature: in the inter-growth relations of multiply paralleling, interactive blending in contemporary culture, by the literary styles of spirited poems and so on, searching and passing the common human consciousness, reshaping the life vitality and spiritual value of poems should be one kind of cultural awareness and cultural mission in this old poetic country of ours.

Key Words: The Comprehension on Poetry; self nature; emotional nature; mind nature; poetic nature.

文化中國 CULTURAL CHINA

2014年第1-4期（總80-83期）總目錄

標　題	作　者	期·頁

卷首論語

數歷史滄桑，看人間正道 | 梁燕城 | 80·扉頁
從城觴到古城變酷 | 梁燕城 | 81·扉頁
儒學重光於神州 | 梁燕城 | 82·扉頁
悲淚與歡笑 | 梁燕城 | 83·扉頁

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、梁燕城 | 80·4
從形而上學探討神學與美學——關於重建中國文化的對話 | 徐龍飛、梁燕城 | 81·4
科學發展與文化批判——關於城市與文化現象的對話 | 楊劍龍、梁燕城 | 82·4
從神聖奧秘到中國化——關於中華文化前途的對話 | 呂武吉、梁燕城 | 83·4

本期特輯

當代影視藝術的若干問題

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 | 80·13
觀念攝影的敘事策略與影像表意方式分析 | 孫宇龍 | 80·19
傳統與現代的融合——道家文化和中國動漫文化產品 | 薛　強 | 80·27

世事與士人

從題材內容看韋莊詩歌創作的內斂心態 | 谷維佳 | 81·15
「壓抑文本」中的思想堅守——一九五六年的朱光潛及其美學辯護 | 張澤鴻 | 81·20
「經義斷獄」的悲劇——甲申國變士人的窘迫與艱難 | 黃全彥 | 81·26

標　題	作　者	期·頁

儒家思想研究的若干問題

智的直覺與心知廓之——儒家視閾的牟宗三美學思想意義 | 唐　聖 | 82·13
論子張與墨家的血脈關係——以子張的形象構建為中心 | 張　娜 | 82·25
反思自身的精神資源——儒家生死觀的臨終關懷價值 | 劉薇楓 | 82·34

近代中國的語境和話語問題

政治博弈與白話文的話語策略——聚焦於清末四川保路運動 | 劉世龍 | 83·18
晚清的報刊造勢與白話升格——晚近中國文學生態的一種考察 | 宋薈彧 | 83·30
踐履「自由」之「先定承諾」的困境——再論近代中國的「國民性批判」 | 謝　亮 | 83·41

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、李進超 | 80·33
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 | 80·42
魔鏡：人類學與法律文化解釋——法律與文化研究的新框架 | 廖　奕 | 81·32
動與靜結合之美——什剎海對北京... | 朱永傑 | 81·46
文化更新與民族經濟發展——論青海三江源經濟文化轉型問題 | 何江新 | 81·52
現代轉型的文化表徵——五四個人主義的價值困局 | 張　震 | 82·43
文人「相輕」亦「相重」——從日記書信看蔡元培與魯迅的「六同」關係 | 張向東 | 82·51
本體選擇的思想資源——孔子與人的「形上自由」 | 邵　明 | 83·58
智慧與尚武精神的結晶——中國武術的價值理念 | 賈海濤 | 83·66

標　題	作　者	期·頁

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 80・54
賀麟論中西宗教精神之會通及其近代轉向 ……李安澤 80・65
民族時尚的認同與傳播——後殖民時代反思與批判 ……張賢根 81・59
中間之驛騎——中西文化在新加坡的融合與衝突 ……曲景毅、李　佳 81・67
環保的智慧——從《創世記》到《道德經》 ……劉陽 82・66
清末民國間翰墨林書局刊韓人別集三種敘考 ……王樹林 82・75
後殖民地批判與香港政治文化——關於「佔中」來龍去脈的文化……梁燕城 83・73
歷史文化的傳續語義——「巨石陣」與「扶桑」的比較研究……淩德祥 83・83

史學新論

凱歌還是哀歌——基督教會歷史上的一個考証 ……姚興富 80・73
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 80・80
名流交往與社會變遷——《賀葆真日記》所見高步瀛著述交遊考……趙成傑 81・76
建在磐石上的房子——解放前的金陵神學院(上) ……姚興富 82・82
對楊堅誅五王事的情節化解釋——讀《隋書》劄記 ……牛敬飛 83・90
建在磐石上的房子——解放前的金陵神學院（下） ……姚興富 83・97

哲學論壇

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 80・89
同感、愛與仁的現象體驗——馬克斯・舍勒與儒家思想 ……盧盈華 80・97
自然之德與自然自由之境——儒家與馬克思的比較 ……楊桂森 80・105
會通與轉化——三十多年前的儒家與基督教對話 ……梁燕城 81・80

標　題	作　者	期·頁

中國哲學論人性與天地……梁燕城 82・93
三一論本體哲學科學前設初探——「我」「你」「他」主體間關係……李禮然 82・98
「即哲學即宗教」——論方東美對佛性論的哲學化闡釋 ……李春娟 83・103

文學藝術

中國古典文學中女性報恩思想探究…田　雙 80・112
轉向和異化——中晚唐王羲之書法的走向 ……張紅軍 80・117
從祀主之爭到主題之辨——屈原《九歌・河伯》研究述評 ……費康亮 81・96
神話故事的民俗文化意義——牛女隔離與人鬼殊途的結構模式分析……馮和一 81・112
唐詩在明代的經典化——淺談《類選唐詩助道微機》 ……宋薈彧 82・104
傳媒霸權與文化腫瘤——中國大眾文化中的小品案例 ……應小敏 82・112
尋母神話傳說的敘事線索分析——敦煌文獻中「董仲尋母」的情節……馮和一 83・109
滲透在書法藝術中的情緣理趣——讀熊秉明《中國書法理論體系》……孫仁歌 83・116

特約書評

在神聖與凡庸之間——讀石衡潭影評集《光影中的信望愛》……大　漠 80・125
大師絕唱——《陳寅恪的最後二十年》的人物影像 ……張祖群 82・122
自性・情性・心性・詩性——《詩興悟語》讀書劄記 ……李　娟 83・122

學人之旅

尋找終極家園——激流島懷想……商　磊 81・118

讀書手記

智慧與瘋狂——觀照馬利坦「完整的人道主義」神學思想 ……張　靜 81・125

文化動態

香港丹青新塗協會舉辦陳君立現代水墨藝緣展 81・95

編後絮語

■ 子 夜
本刊執行主編

從時間的追溯中，今年和明年理應是紀念鏈上的多事之秋，從甲午戰敗一百二十周年，到抗日戰爭勝利七十周年，都是刺激史學研究的契機。這兩件固然是大事，但百多年來的蒼茫古國，能做文章的大有事在。信手拈來如，明年既是清廷一九〇五年為謀「新政」而廢科舉的一百一十年，也是袁世凱一九一五年短暫復辟帝制一百年，等等，均是有待繼續研究的熱點。

中國近代史上的種種衝突和矛盾，在這一百年中都集中地爆發和顯現。晚清和民初至今仍是興盛不衰的研究課題。近年來一些學者切入的角度較新穎，如注重研究諸如「話語」之類的分題，並產生了相當的研究成果。這就是本期特輯以「話語和語境」名之的由來。四川大學劉世龍教授長期研究保路運動，從跨越文學史視野的清末白話文研究，是長期被學術界忽視的，對之研究所形成的「政治博弈與白話文的話語策略」一文，是一項難得的成果，應作特別推薦。相對於劉世龍從白話文問題研究當時的政治運動，宋薈彧則是從白話文問題探討當時的文化運動，以「晚清的報刊造勢與白話升格」為主題，研究了自晚清以來，在圍繞著新與舊、中與西、因與替而爭論不休的歷史語境下，白話升格作為一個非常複雜的歷史過程，是制度變革、思想啟蒙、文學改良等社會思潮與社會實踐交互作用的呈現。作者認為白話經典地位的確立，從一個側面反映出中國文學由傳統走向現代的紛繁複雜，是斷裂、交叉與可能性的多主題變奏。晚清報界的主創、編輯、寫手與讀者，是白話升格的直接推動力量，也正是日後新文學登場的最初拉幕者。

「話語」這個概念的提出並流行，是比較晚近的事，但幾乎適用所有近代史重要事件或重要口號的研究視域，例如，讀了劉世龍和宋薈彧的文章，再讀謝亮論近代中國的「國民性批判」，那種對「歷史敘事」中踐履「自由」之「先定承諾」的困境的分析，讀後有與劉宋二文相映成趣的感覺。中國近代史，從某種意義上說，也是一部中西文明接觸和碰撞的歷史。除了以歷史事件作為研究對象的，也有從思想資源作為切入口的，例如，學者邵明指出，中西文明之間的碰撞交融儘管已歷百年，其結果尚不得而知，他特別研究的作為文明形態核心特徵之一的「本體選擇」問題也仍處於模糊之中，是有待進一步澄清的問題，而他認為孔子關於「仁」的觀念為此提供了深厚的思想資源。本期他所寫的有關孔子與人的形上自由一文，分析了《論語》中的「仁」刻劃的意義空間，認為儒家將歷史意識、現世性和理想追求融合為一種開放視域，為人類文明的永恆持續發展提供了無限的可能性，同時也為中西文明的交融提示了潛在的方向。作者的這篇文章是今年國際儒學大會的論文之一，這個論題在會議上也引起廣泛討論，我們期待《文化中國》上能夠繼續看到這種討論。

去年，我們曾經發表過凌德祥有關「十日並出」與華夏遠古測日法歷史演變的研究，其中，提到了「扶桑」這一重要文化現象。本期，我們再次發表作者關於「扶桑」文化的另一研究成果，即「巨石陣」與「扶桑」歷史文化傳續語義的比較研究。作者從文化傳續、文化階段這一全新視角透過形形色色堆石的神秘面紗，通過系統的傳續文化語義的比較研究，詮釋敖包、瑪尼堆以及石門陣、金字塔等不同類型堆石的文化階段和文化語義。同上文比較，本文有若干新的論域，例如，從文化歷史傳續語義演變角度、系統靶向定位，重點比較、揭示英國石門陣與華夏扶桑測日文化之謎。這都值得一讀，也能為相關研究領域提供一定的參考意義。

本期稿件，視域多以歷史為主，除幾個固定欄目以及史學專欄外，本期的文學專欄也以歷史視域為主，一是馮和一從敦煌文獻中「董仲尋母」的情節，對中國尋母神話傳說的敘事線索分析；二是孫仁歌就熊秉明《中國書法理論體系》一書的資料，對中國傳統書法情緣理趣的梳理和闡釋。兩篇文章均有不少資料和線索，可供進一步研究作參考，有些觀點也許見仁見智，本刊非常歡迎爭鳴和商榷。

凍土 ○作者：陳君立

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、黃老學說的審美意趣，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 067833 20144

Printed in Hong Kong

Canadian Publications Mail Product Sales Agreement No.40025164