



從比較到會通（游斌、梁燕城）
論民法典中的連帶債務（冀誠）
從百年未有之大變局再論中華
文化藝術經典的重要性（劉琛）

本期要目

二〇二一年第三期



一九九四年創刊



CULTURAL CHINA

No.108 Vol.3 September 2021

第 108 期

從余英時談那年代的儒學老師們

■ 梁燕城

本刊總編輯

剛知道名學者余英時去世，回想我在1975年中大新亞畢業，是余英時校長頒授學位的，我是一級榮譽生，故是哲學系第一位上台接受文憑的。畢業後研究中世紀思想家聖文德Bonaventure的六重靈性境界，得中大碩士學位，指導教授是唐君毅早期弟子李杜老師，也是早年在新亞余英時的同學，乃一位敦厚紮實的學者。其後碩士學位由當時中文大學校長李卓敏頒授。

讀博士時到了美國，在東西哲學大會遇到余英時，仍稱他余校長，他說：「我已不是校長了。」我笑說：「一日是我校長，終身也是我的校長。」

余英時是史學大師錢穆在香港最早的學生，對思想史研究很有功力，不但繼承錢穆的學養，且在方法學和學術觀點上很有創意。他對思想史的精研，功力也接近同期在中大的儒學長輩徐復觀老師，及史學者嚴耕望老師。他對中國知識份子(士、知識階層)的研究甚有見地，而我較欣賞他的《宋明理學與政治文化》一書，視角與一般宋明理學研究不同，特別是研究王陽明，因受廷杖而有知識份子之創傷自有其識見。我也很欣賞他論紅樓夢的研究，以大觀園代表理想世界，道前人之未見。

他是錢穆學生，也受教於唐君毅老師，他是唐先生最早的弟子，我是唐先生最後的弟

子，相隔二十多年，他既是我校長，也是我同門大師兄。那年代在新亞的唐端正和霍韜晦兩教授，均同時是老師兼師兄。

唐端正和余英時同是早期新亞同學，在我們入學時，他教哲學概論，我們稱唐君毅為大唐，唐端正為小唐。端正老師一生信守新儒學派的學問和道德修養，如今(2021年)仍健在，最近我去聽他講儒家思想，已爐火純青，且人格修養深刻，溫厚、誠敬、尊重人(包括尊重學生)且有儒家做人的正氣。韜晦老師研究佛學，精於唯識，他性格開朗善談，有憂患意識，堂上說學哲學之目的是要救世界，他生活形態是儒佛結合，重視東方文化的重建。當時還有劉述先老師，從美國回來，歸隊新儒學派，他也教我們西方思潮，包括凱西勒的文化哲學，也教哲學詮釋學(philosophical hermeneutics)，由之以反省中國儒學的重建。述先老師這教導，影響我後來研究成中英的本體詮釋學。

由於中文大學用殖民地行政方式壓迫新亞精神，漸消滅其中國儒家文化理想，唐君毅及新亞諸賢請余英時到新亞當校長，盼他能爭取到新亞的教育理想，可惜余英時沒有力保新亞精神，因他並不完全追隨新儒學道德理想主義的方向，較重知性價值，做事跟從行政程式。唐君毅老師為此頗為不滿，也因殖民地教育吞

併新亞的中國文化價值，十分悲痛，完成其巨著《生命存在與心靈境界》後，患病仙逝，唐老師去世前，我曾幾次到家探望。老師逝後，我到台灣尋其墳墓，只知唐老師葬在觀音山朝陽墓園，我在山上逐個墓找尋，終找到唐老師墳墓，而盡懷念敬祭默禱之禮。之後曾在夢中見老師，同在香港半山，遠眺港海，我問老師：「終極在哪裡？」他在一種清淨的光輝中微笑，指著天海說：「就在當下這裡。」

我也多次聽余英時演講和宣讀論文，他學養高深，考証精密，是一流大學者。但稍缺錢穆和唐君毅那愛護中國民族文化的情懷和氣派，口才也遜於後起的哈佛儒者杜維明，杜維明演說很能激發人心，響慕中國文化。

最近霍韜晦老師逝世，余英時校長離去，新儒家早期直系弟子只剩下唐端正老師了。

同期另一大哲學家方東美，帶其美學情懷，發展出廣大和諧，生生不息，事事無礙的哲學境界。其學派發展在台灣，大弟子成中英，是我博士論文指導，今仍健在，在國內已被尊為當代哲學大師了。

成中英約比余英時少一點，也是哈佛博士，在美夏威夷大學教學一生，我赴美跟從他研易學及哲學詮釋學，算是他早期的弟子了。也和他一起參加西方的哲學大會，見他和西方哲學大師同席，向外國人解釋中國哲學精神。他稱之為以中國哲學與世界一流大師摔跤，以示中國文化的尊嚴和價值。

中國開放後，成中英即進入中國講學多年，對新一代學人傳揚儒學和易學，創作本體詮釋學系統，將中國文化帶入後現代世界，甚有成就。

此外，唐君毅弟子霍韜晦老師也入中國，不單交流其精通的唯識、禪學及佛教如實觀哲學。且開拓「喜耀人生」課程，用中國文化價

值觀教中小學生。

同期余英時不入中國，對中國當代的發展作出負面評價，故也失去教育國內下一代的機會。但成中英及霍韜晦兩老師，卻因對中華民族文化的感情、承擔、及對人性美善的肯定，在中國改革後，回國弘揚中國文化，投身支持中國當前的發展，重建文化，作出正面的貢獻和評價。

記得當年在舊新亞書院的草地圓亭，我們師生常在那裡探討人生和中國前途，大哲學家牟宗三老師總是長袍飄飄地走來，和同學下圍棋，也參與討論，我曾問他：「牟老師，我們什麼時候可以見到中國文化復興？」他低頭不語，氣態十分蒼涼，因那時是批孔年代。後來唐君毅老師指出，士人須以道義仁愛自立，夙夜強學以待問，懷忠信以待舉，力行以待取。中國文化精神必如細水長流下去，有一天主動敲門，靈根重植於大地。

結果老師們多年不捨的堅持，終於在中國改革後開花結果，成中英、杜維明、霍韜晦諸老師，各自回國推動新儒學運動。改革四十年，中國的仁愛文化已重新生根中華大地，新一代年青學者大批出現，中國政府亦承認儒家及易學文化的價值，推動年青一代，建立文化自信。

令人感動的，是好幾個奧運金牌得主，不過十多歲青少年，卻向世界作出心型手勢，向全球展示中國自古以來的仁愛潤物精神。

改革後全民艱辛奮進，我們終親見中國全民生活改進，全國華麗轉身，成為先進國家。下一步須在富強基礎上，使文化精神價值崇高起來，創造轉化古文化的仁愛、正義、和諧精神，為往聖繼絕學，為萬世開太平。使多位老師的弘識孤懷，在今時中國得實現。

文化中國

學術季刊
一九九四年創刊

CULTURAL CHINA

Academic Quarterly
First Published in 1994

國際統一標準刊號
ISSN 1201-0677

No.108

Vol.3 September 2021

院長 梁燕城
總編輯 梁燕城
副總編輯 韓思藝
行政編輯 林寶玉

PRESIDENT
Thomas In-sing LEUNG
EDITOR-IN-CHIEF
Thomas In-sing LEUNG
DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF
Si-yi HAN
EXECUTIVE EDITOR
Freda Po-yuk LAM

目錄

卷首論語

梁燕城：從余英時談那年代的儒學老師們..... 扉頁

專題對話

游 斌、梁燕城：從比較到會通
——探討宗教中國化的哲學與神學 4

哲思慧語

郭延成：中國哲學中對貪欲的對治智慧及其當今意義..... 16
殷亭亭：莊子「物化」思想辨析..... 22

中華神學

梁燕城：道之奧秘——中華神學論中國哲學的道、玄、神 31
安希孟：從自然神學到關於自然的神學 44

民族宗教

馬 楠：猶太民族宗教一心同體對宗教中國化的借鑒意義 55

法治天下

冀 誠：論《民法典》中的連帶債務..... 62
李松鋒：通過婚姻的治理：
以《民法典》中的離婚冷靜期為分析對象 72

疫下世情

廖 奕：通過法律的疫情治理——一種文化話語反思 82
吳承義：「文明免疫力」鴻溝
——基於中美抗擊新冠疫情差異分析之發現 91

神州風采

劉 琛：從百年未有之大變局一再論中華文化藝術經典的重要性 102
聶浩然、莊曉靜：秦漢時期齊魯文化歷史地理初探
(公元前221年-公元220年) 110

博覽群書

李忠超：淺野裕——論中原文化的上天、上帝信仰
——評《古代中國的宇宙論》 115

人物春秋

沈喜陽：「既悼沈老，行復自念」——王辛笛悼沈從文詩三首疏解.. 122
韓思藝：編後絮語 129

文化更新研究中心(加拿大)

PUBLISHING Culture Regeneration Research Society (Canada)
ADDRESS 114B - 8988 Fraserton Court, Burnaby, B.C. Canada V5J 5H8
TEL. 604.435.5486 WEB. www.crrs.org/category/cultural-china/
EMAIL. cultural.china@crrs.org

《文化中國》的歷史起源

《文化中國》起始於一群海外華人的夢想，在中國經過百年艱苦後，見改革開放展現民族的新希望，一群加拿大華人特別關心中華精神文化價值，在古今之變，中外之交的契機，能否更新重建。一面以中國價值貢獻世界，另一面吸納世界優秀文化，豐富自身的精神。

由此一群有理想的華人在加拿大社區中籌款，得當時卑詩省督林思齊大力支持，在1994年成立「文化更新研究中心」，由八位發起人在加拿大登記成為文化與慈善機構，大家決定出版《文化中國》學刊。

《文化中國》是由文化更新研究中心主導創辦，代表了這群發起人的共同理想。《文化中國》一開始主張文明對話，成為一橋樑，去溝通東西文化。至今已27年出版過百期到108期，仍將繼續下去。

今文化中國的理念已頗為普遍，一些文化學術刊物，用類似的理念為名，對這些不同於原本刊物的其他各方努力，我們都祝福其發展，盼能共同促進中華文化價值，及不同文化間的對話。

下期預告

反思時代精神精華 探究天人感通之道

真正的哲學都是時代精神的精華，真正的哲學也是能夠使一個民族走出自我傳統，走向世界、走向未來的途徑。在中西古今之爭的交匯處，中華民族如何從古代走向現代，可以屹立於世界民族之林？下期將有幾篇文章從明清以來的啟蒙思想到當代新儒家的發展，從五四運動的道德轉型到現代性思政話語體系的建立，梳理當代中國文化精神的發展源流。

下期《文化中國》的另一個主題是「天人感通」，其中既有本體論的思考，也有文化理論的建構，還有在基督教與儒家對話中關於真理與方法的詮釋學思考。

本期圖片來源：封面設計：本刊工作室；封底：雲水繞山川(一)陳君立提供；第20, 105頁：取自<https://www.freepic.com>；第26頁：取自<https://unsplash.com/photos/nature>；第40, 57, 75, 79, 93, 97, 105頁：取自<https://www.pexels.com/>；第78, 103頁：作者提供；第115頁：取自<https://sanminl.com.tw>。

訂閱
印刷版：



網頁版：



試閱
電子版：



首席學術顧問

成中英(美國)

學術委員會高級顧問

安樂哲 Roger T. Ames(美國)

陳少明

陳衛平

馮達文

黃保羅(芬蘭)

李歐梵(美國)

李翔海

李澤厚

梁元生(中國·香港)

林毓生(美國)

林治平(中國·台灣)

劉小楓

劉再復

潘耀明(中國·香港)

杜維明(美國)

溫偉耀(加拿大)

謝文郁

徐岱

許正林

楊國榮

楊慧林

楊劍龍

楊念群

袁偉時

張踐

張志剛

趙馥潔

卓新平

(以姓氏英文字母或漢語拼音為序)

全體顧問團共52人，

由於篇幅的緣故沒有盡錄。

©文章不代表編輯部的立場，作者文責自負。本刊文章全部獲加拿大及國際版權法保護。歡迎轉載、翻譯或輯錄，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。

©The article does not represent the position of the editorial department, the author is solely responsible for the article. 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.

從比較到會通

— 探討宗教中國化的哲學與神學

■ 游斌

中央民族大學宗教研究院

□ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：要走出真正中國的基督教，必需要面對中華文化的提問，並在雙方的比較、對話與融通中展開。首先，從舊約到新約，基督教的上帝與道（邏各斯），是與人同行同在的上帝，中國文化中的道也是以行動和實踐為中心的，這可以走出一條與希臘式形而上學神學不同的中華神學之路。其次，基督教以上帝成為人的方式，把人該如何生活完整的展現出來。中國道的哲學，重視一種虛通性，像道路一樣，可達到不同之目的。神學上當道成為肉身，來到人間時，基督就成為一條虛通的，通到上帝的道路，神學上看道的虛通性，就是基督的虛己，在人間就有了成為道路的可能性。這是愛的虛通性。中國的「道」—宇宙的真理，好像一條道路，它是疏通的。儒家的「仁」是一種感通的關係，以虛己、仁愛之心可以感通父母、朋友、感通天地萬物，這可與效法基督對話會通。

當下基督教在中國所面對的處境，要求它去尊重中國悠久的文化傳統。在面對中國獨特的文明要素和文化傳統時，基督教要更加深入地回到自身本來的普世傳統中，用這種普世的神學資源先擺脫西方的神學框架，進而去建構一個可以和中國文化對話的系統。此外，把基督教理解為「絲路宗教」，用一帶一路的眼光反觀世界基督教的歷史，結合亞美尼亞教會、科普特教會、印度聖多馬傳統教會，會使我們更加整全地理解基督教的普世傳統，也更加深刻地思考中國化的基督教之路。

關鍵詞：比較；感通；對話；中華神學

從《哥林多前書》研究希臘羅馬的思想文化轉型

□：游斌教授，當前中國發展迅速，很重視宗教對新處境有貢獻，和國家發展的步伐相適應，也與中國文化會通，故提出宗教中國化的方向，也鼓勵建立中華神學。你是這方面最前線的思考者，其實你在國內為少數研究重要宗教經典文本的專家，特別是根源於猶太人的《聖經》文本，後來與希臘羅馬文化結合，成為西文精神文化的泉源，產生人類的重要宗教文明，如今要思考其和中國文化及中國處境中融合之道，那我們今天就從這裡

談起。您最先研究的是什麼？之後您是在怎樣的情形下開創了基督教研究這一學術領域的？您後來又是怎麼進入中國化這方面的討論的？

■：我最早的博士論文研究方向是寫新約的，我研究的是《哥林多前書》。因為當時的中國大學裡都在研究西方思想的轉型，比如說它是如何從古希臘羅馬的思想和文化轉到基督教的思想和文化。在其中，新約是一個非常重要的文本。我們當初就是從研究希臘羅馬的思想文化轉型這樣的角度，來看基督教的經典文本裡面所包含的基督教思想和文化。我最早的論文內容是對《哥林多前書》第十五章中保羅所論述的



肉身復活做一個概念史的闡發，並研究肉身復活的概念如何影響到倫理學，這是我最早的博士論文寫作的情況。

探討舊約的思想世界

畢業之後，我就來到中央民族大學工作。在工作過程中，我要教一些通論性的課程，比如《聖經》導論、基督教思想史、基督教教會史等。在這個過程中，我開始研究一些舊約的基本材料。研究過程中，我逐漸地發現舊約和中國文化更加接近：無論是從時間的源頭上來講，還是從思想的表現形態上來講，舊約都跟中國的經典有更多相似的地方，這是第一點。第二點是我發現，只有在更加深刻和準確地把握住了舊約之後，我們才能對新約當中所使用的那些概念、隱喻、術語，以及裡面所體現出來的對世界的基本理解，也就是總體的世界觀，有更加深入和準確的把握。所以，隨著教學的推進，我慢慢地就對舊約有了更大的興趣。之後，我就利用去香港中文大學和漢語基督教研究所學習的那一年時間學習希伯來文，並開始做舊約研究。在香港期間，我開始跟香港中文大學的李熾昌教授合作，並在舊約研究的基礎上寫成了《五小卷研讀——希伯來聖經與社群認同》一書。

所以從實際上來講，自博士畢業之後，我的科研就更多地轉到舊約方面去了。2002年，我跟李熾昌先生聯合出版了一本書叫做《生命言說與社群認同》。這本書出版了之後，我就想更加全面地去瞭解國際學術界是怎麼進行舊約研究的，以及它們的研究進行到哪一層次了。所以從2003年開始，我差不多花了將近五年的時間，把有關舊約的各種研究方法和學界對各卷書的研究現狀做了一個深入的推進，並寫了一本舊約導論《希伯來聖經的歷史文本與思想世界》，該書的初版於2007年寫成。而這一過程中對舊約的研究，使我對猶太思想的特點，它和古代的兩河流域文明之間的關係，以及對我們過去常常所講的「基督教實際上是一個亞洲宗教」這個概念有了更深的體會。

舊約文本的寫作和以色列民族的形成

2007年之後，我就開始想要更加詳細地對舊約當中的某一個特殊的部分展開深入的研究。由於我們所在的中央民族大學對民族的起源、民族構成的基本

要素，以及民族是如何形成的等問題有一種天然的學術興趣，那時我就在想，舊約文本的寫作和以色列民族形成的過程二者之間有怎樣的關聯。所以我開始用族群建構和歷史記憶的理論，來探討舊約文本在寫作過程中如何體現了以色列民族的歷史記憶保存。這想像和編寫的過程也是對以色列民族的歷史命運，以及它的倫理生活在上帝對世界的安排當中所處的地位全面形成的過程。所以2007年之後，我開始著手對舊約當中的歷史編撰來做探討。之後，到了差不多2012年，我寫作了一本書叫做《聖書與聖民：以色列的族群建構與歷史記憶》。這本書就是在探討以色列人怎樣通過不斷地講自己民族的歷史，把民族的故事講成人類的故事，再把它講成宇宙的故事，從而給自己的民族有一個終極的定位，也就是把它放到宇宙的框架當中去考察。

所以這樣一個歷史編撰的完成，實際上也是宗教經典完成的過程。隨著宗教經典和歷史記憶的成熟、完成，也標誌著這個民族對自己的理解、建構就完成了，至此，一個獨立的以色列民族才算出現。而我就是以這樣的線索考察了舊約當中的先祖故事、出埃及的故事、迦南的故事，以及流放和回歸的記憶如何完成了歷史記憶的重構，這和重構歷史記憶的過程，同時也是以色列民族形成的過程這一基本思路一樣。在書中我也提出了一些基本的觀點，比如：《聖經》從本質來講是一個故事，但是這個故事是關乎神人之間的關係，接受這個故事，就是選擇成為與神立約的人。如此一來，以色列人就不再是單純的把自己理解為血緣的共同體，而是理解成信仰的共同體。人要成為以色列人，他也不是靠血緣，而是靠選擇，是選擇接受或不接受以信仰為核心的故事。在寫作的過程當中，我也是帶著對當代教會，以及信徒如何成為教會當中的一員這樣的基本理論問題來探討舊約的。

比較經學與宗教間對話

所以2012年寫完了這本書之後，我就開始思考在民族大學、在中國的學術圖景當中進一步開拓基督宗教研究的可能領域和方向在哪裡。我認識到，要在中國進行基督教的研究，它必須得面對中華文化的提問和雙方之間的對話。而早在2011年，我就開始在民族大學成立了一個叫做「比較經學與宗教間對話創新引

智基地」的活動。由於在西方文明當中可以達到五千年傳統的經典只有《聖經》，而在中國則是以五經為中心的經典體系，那麼基督教要在中國，要和中國文化形成深入的、系統的對話，從本質而言，其實就是兩個經典之間的對話，所以我給它起了個名字叫「比較經學和宗教間對話創新引智基地」。這樣算起來，從2011年開始，我就涉及到了「基督教和中國文化對話」這樣的題目。所以，雖然「基督教中國化」這個命題是學界和政界在2012、2013年才提出來的，但是我從事的比較經學和宗教間對話這樣的活動，也契合了這樣一種精神。所以在最近七八年的時間裡面，可以說我都是投身在基督教和中國文化之間的對話，尤其是通過經典對話這樣的領域當中。

上帝在具體歷史的事件中行動

□：你講到博士論文的研究內容是《哥林多前書》第十五章中關於耶穌復活的論述，這確實是新約中很關鍵的一章。據《哥林多前書》十五章，耶穌復活是一歷史事件，《哥林多前書》的寫作年代大概是公元五十年左右，距離耶穌復活這一事件約二十多年，並不久遠，是歷史上大家都還記得的年代。據保羅記載當時看見耶穌復活的有五百人以上。所以保羅寫這文本是很特別的，因為我們一般並不會說孔子的事件在歷史上被多少人看見，而保羅強調這是歷史上目擊的事件。故《哥林多前書》第十五章的這一段表明保羅寫出一個神學理念，即基督教的核心信仰，在強調上帝並非超絕地存在於超越世界，卻在具體歷史的事件中行動，重點不只是耶穌的思想和教訓，而是耶穌的死而復活事件，其中的神學思想在說明上帝在具體的人間出現、在人具體的人生可以有再生的力量，復活被視為是一個歷史的、具體的過程，表明個人、民族或人類群體，經痛苦與衰毀後，仍可從頭開始，復活再生。

使宇宙由無變有之行動

論到舊約，我們會發現，猶太人最熟悉的經典，他們的文化核心就是宇宙乃由無變有，由混沌化成一個秩序，來自上帝創造天地，這創造過程本身就是上帝的行動。若從希臘哲學的角度來看

舊約時，往往就把基督教推到了比較抽象的形而上學層面。但是按照《聖經》的寫法，上帝六天創造天地，「他說有就有、命立就立」（詩33:9），這個「說」本身也是行動。所以所謂的道（Logos邏各斯），也就是話語，這說話同時是創造性的行動，並不只是空說，它是語言跟行動的結合，這大概也是猶太/基督宗教的核心。但如果按照希臘哲學來說，那個道（邏各斯）則完全可以是抽象的理性，比如柏拉圖的理型，或者亞里士多德講的邏輯和實體等，基本上都是抽象而靜態的存在。所以我覺得基督教原本思想中的道（邏各斯），跟中國文化的道比較接近，因為中國文化中的道也是以行動和實踐為中心。

由於歷史上西方希臘的理性思維方式，影響基督教太深，使基督教太西方化，來到中國就不易會通交流。故三十多年前我寫《會通與轉化》一書時，提出中國基督教必須在方法論上有一「非希臘化」的過程，才能使基督教中國化，而達於中國人的心靈。

對道的思考

此外，基督教思想中有關道的思考，是在現實中的不同處境裡面彰顯出來的。舊約是以「上帝是行動」開始，然後到亞伯拉罕接受上帝的啟示的時候，顯明上帝與人同行，這也是體現「行」這一方面。當然，亞伯拉罕離開本地、本族、父家，去到一個他不知道在哪裡的地。他本身生活原是很安定，定居在大城市的一點上，但是上帝把他呼召出來，他從那一點走出去，走到他不知道的地方，好像流浪一樣。在這一過程中，他體會到上帝與他同行。這時候的上帝不是個政治上利用來統治的神，固定在廟的空間中。政治形態的宗教是人把一些偶像放在固定的廟裡面，然後人去廟裡面拜他，而在廟前有很多買賣的祭品，用以祭祀這些偶像。當人進到廟裡面就是神聖的，離開就不神聖了。

亞伯拉罕和上帝共同走過人生

但是上帝呼召亞伯拉罕展開流浪的事件：無論他到哪裡，上帝都與他同行。那是說，他到哪



裡，神聖就到哪裡，就把那個地方變成神聖。所以每到一個地方，就建一個祭壇，而祭壇就是人和上帝溝通的地方。所以上帝不是被固定在空間裡，而是跟著人一同走。這樣的話，人就是自由的，因為他有來去的完全自由，雖然他不知道自己將往哪裡去，但上帝跟他共同走過人生，上帝不斷地慢慢帶領他到他所不知道的目的地，所以行動最後還是有目的、有價值的。雖然他走的時候還不清楚，但是與上帝同走的時候，慢慢地就會越來越清楚。這就是亞伯拉罕流浪的深層意義，《以賽亞書》中上帝也說過，「我朋友亞伯拉罕」（參賽41:8），原來上帝就像朋友一樣跟亞伯拉罕共同前進。

到呼召摩西的時候，上帝在焚而不毀的荊棘中出現，那也是語言跟行動的結合。首先，摩西到了何烈山那裡，那裡已經因上帝的緣故變成神聖的地方，所以摩西要把鞋子脫掉，並在那裡遇到上帝跟他說話。上帝說：「我的百姓在埃及所受的困苦，我實在看見了；他們因受督工的轄制所發的哀聲，我也聽見了。我原知道他們的痛苦。我下來是要救他們脫離埃及人的手，領他們出了那地，到美好、寬闊、流奶與蜜之地。」（出3:7）這個時候，上帝的同行表現在他完全體察人類的苦難，他來跟人類同行，並在同行中將人類從這苦難裡面拯救出來，往前追尋一個未來的理想目的：「到美好寬闊流奶與蜜之地。」上帝會跟人一同度過所有那些人認為不可能度過的困難，就好像即使如埃及那麼強大，但是有上帝與你同在，你就可能勝過，如此，上帝同在同行的觀念就越來越明晰了。

到舊約後期，上帝與人同行同在的觀念仍在繼續。不管是以色列人犯罪遠離上帝、先知的警告，還是一些偉大的詩人所寫的人與上帝溝通的意義等，所有這些都是上帝繼續與人同在。儘管人常常犯錯誤之後才能悔改，即或不悔改、人受了很大的災難等等，但在人受災難的時候上帝還跟人同在，他讓人能夠復活，有機會重新開始，所以整個舊約就是在顯明上帝與人同行同在渡過困難，使人最後能夠有與上帝重新建立新的關係的可能性。而以色列人一直期待的就是彌賽亞的來臨。

新約中與人同行的思路

到了新約時代，新約中出現的耶穌基督也是跟人一同走路的。耶穌不是單坐在那裡講話，也不是去講什麼深奧的哲學道理，而是跟人一起走。看到人受苦痛時，他去醫治、去擁抱受傷害的人；他去摸麻瘋病人，醫治他們。所以耶穌就是上帝的具體出現、就是道成肉身。當然，他在行動的同時也講話，他宣講天國，同時他又醫治多樣的病，所以耶穌身上見到他「講」和「行」的結合。而且人們所看到的上帝不只是與人的心靈同在的上帝，而且他最後死而復活，解決了人類最大的問題：就是死亡之後到哪裡去這一關乎永生的問題，還有痛苦跟罪惡的問題。這兩個問題通過他被釘十字架來承擔和轉化，從而變成復活的希望。藉此我們就可以看到，猶太教到基督教發展的整個過程中就是行動的過程。真理也是行動的，語言跟行動是互為表裡的，而且行動的最高峰還是犧牲，經由犧牲最後能夠復活，帶來新的希望，最後我們還要等待耶穌再回來。這過程是非常完整的，也是非常具有歷史具體性的。

道與天都不限在抽象理論

回看中國，中國也講到宇宙最後的真理——「天」或者「道」。這「道」的理念好像也是抽象的，但又超過一切抽象理論，所謂「道可道，非常道」，只有在人明白道不能用理論論述時，才明白真正的常道，常道是抽象理論之外，反而由「致虛極、守靜篤」的心靈回歸原始的清寧狀態，可從修養具體領悟真理。另一面，中國人所說的「天」，又常和歷史相關，如孟子提到是天賦與舜天下，他說：「天不言，以行與事示之而已矣。……昔者堯薦舜於天，而天受之，暴之於民，而民受之。」（萬章），意思是說：「天不說話，但以行動和事情來表明它的態度。」孔子也關注天的行動，正如他說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」意思是說：「天何須說話呢？四季照舊運行，百物照樣生長，天何須說話呢？」在四時變化中，天只在造化行動。

此外，中國道家莊子追求「上與造物者遊」

的境界，「造物者」是終極的創造萬物根源，應指「道」。《莊子》一書第一篇是《逍遙遊》，「逍遙」是指優游自在，不受束縛的樣子，大魚轉化為鵬，飛翔於太虛，從上俯視人間，就如人仰觀於天，無盡無極。「遊」，描述生命的「無待」境界，是一種精神上的自由飛翔。如說：「逍遙於天地之間，而心意自得。」這是人與道同遊，與《聖經》上帝與人同行的具體人生境界相通。

中國重真理和具體生活相關，這與《聖經》在思維方法上類似，如果我們能準確地找到中國和基督教在經典上的一些相通進路，這樣大家就不至於都走到希臘的形而上學這條路，還會發現真理可在人生和歷史的具體過程中體會。以上是我從您這裡受到啟發後所做出的對於基督教《聖經》以及中國文化的一些發現。

上帝就是愛

■：我也非常贊同您剛才這樣的詮釋。所以從這個意義上講，當我現在再回過頭來看新約時，我就愈發覺得新約是真正地從根本上回到了舊約。也就是說，基督教它不是突破了猶太教，而是在更深的層次上把猶太教的精髓體現出來。換句話說，在舊約當中其實一直都有「上帝與人同在」這樣的線索，上帝通過話語的方式、呼召的方式、榮耀的方式，臨在於以色列人的生活當中。到了耶穌基督的時代，上帝自身成了人——拿撒勒人耶穌。耶穌既通過他的言語，也通過他的行動，來把他作為上帝的那種位格性完整的體現出來。而且基督在新約當中以上十字架、被釘死的方式把上帝的本性中那最深的奧秘體現出來，即上帝就是愛。所以像基督的虛己、基督的被釘十字架等等，它們從意義上來講就和舊約構成了延續，但是又從更深的本質上有所突破，同時又是對過去的那個最深層的基本命題的體現：神與人同在，神成為人。

上帝成為人，展現人該如何生活

剛才您談到它和中國文化的關聯，在我看來，它在這裡可能跟道家的思想聯繫更加密切。《道德經》中說：「反者道之動。」意思是：循環往復的運動變化，是道的運動。基督這位上帝之聖言以人的形像、與無形像的上帝相反的方式出現，但這恰恰是道的

發展的必經階段。這裡也展現出基督教和中國文化的另一個可能的關係，那就是它以上帝成為人的方式，把人該如何生活完整的展現出來，例如像基督所展現出來的那種虛己的生活方式，也就是如何以服侍他人、甚至以為他人捨棄性命的方式來建立和他人的關係。所以從這一點上來講，它既在哲學的本體論層面使得猶太傳統中那種對於至高的、主宰的上帝的信仰得到了強化，又以一個更加具體的人的言語和他行動的方式，使得人的生命修養可以有一個具體的榜樣。所以效法基督就是效法他的放棄自身，即捨己、虛己、為他人。而最終的表現，也就是把上帝那愛的奧秘在世界當中展現出來。

空與無的智慧

□：這裡我們可以想到基督教神學裡面有關「空」或者「無」的智慧。如果是希臘形態的基督教神學就很難講空跟無，因希臘形態是講實有及不變的真理觀，空的思想核心是變，宇宙的真實存在，是因緣起滅、相依相關、流轉無常的。至於中國文化中道家所講到的「道常無為，而無不為」或者「天地萬物生於有，有生於無」中的「無」，不是「沒有」，按照「道」的原本意思是道路，「無」的意義應是一種「虛通的有」，像道路一樣，指「能夠通得過」的意思。宇宙的真理好像道路，它是虛通的，宇宙萬物中每個事物按一些道路發展，這是事物的發展規律，事物按規律的道路發展，總是在變化當中，但在變中有不變的道路。世間萬事各自發展，不同的發展互相交疊、互相影響，繼而成為一個大的網路。此外，從外在世界到心靈，正如我們的思想跟思想之間，你有你的思維道路，我有我的思維道路，但是我會通過我的思路理解你的思路，進到你的道路裡面，就好像走路時，在交叉時通到了另外一條路。而這前提是中間有虛通性，道路必須是虛通，不能是一塊實物。不同思想必須能感通，才能互相瞭解，而化解分歧，否則你有一套意識形態、我有一到兩套意識形態，就只能吵架和打仗；但是當大家的思維都有虛通性時，中間就有了通的可能性。而將宇宙的最後真理以疏通形態即虛通性來理解，那就是道。



道的虛通性

如果以這樣的道家思維，基督教可能很難從西方傳統中找到所謂虛通這個理念，但回到《聖經》則不同，耶穌說「我是道路」，而道路本身就具有虛通的意思。對道家來說，所謂「道沖而用之」，沖指「盅」，是容器，大道像是無限的大容器，是天地萬物後面無限而虛通的背景，其中各種事物的發展道路在交疊，成為偉大的萬物發展網路，最後的整體是以無內容而虛通的道，無名的道，涵容萬物，但其本身無法講清楚，最後的真理是只能以無來描述。基督是太初之道，成為肉身具具體世界行走，他本身又成為道路，使人通向上帝，他是三位一體的聖子，其性質卻是具道路的虛通性，是一道體，不是希臘的存在實體。

可知而又不可知者及有生於無

在《聖經》裡，最終會發現上帝的不可知性，看似從啟示可以知道上帝的性情，但是上帝最後的本體及其計劃，仍是終極的奧秘。保羅說：「深哉，神豐富的智慧和知識。他的判斷何其難測，他的蹤跡何其難尋，誰知道主的心，誰作過他的謀士呢，誰是先給了他，使他後來償還呢。因為萬有都是本於他，倚靠他，歸於他。」(羅11:33-36)神學家卡爾·拉納(Karl Rahner)指出，上帝是「可知而又不可知者」(the known unknown)。若從上帝自身的不可知，可視為一切事件那無限而難測的背景，涵容一切而又無法用知識或內容說明，是「無名」的，不能用名言和意義說明，但又是「天地之始」具道體的意義。

上帝從無到有創造萬物，萬物本身也具有「無」性，即空性。按照佛教用語來講就是因緣起滅，沒有事物具有永恆的實體，而是在彼此的關係中，每一個事物後面，其實是聖經所講：「受造物服在虛空下。」(羅8:20)，神學上是認為上帝是從無中創造出萬物，所以一切本性上虛空，不具有不變的實體。這也可以用「有生於無」來描述。

道體論中的道路與虛己

當創造天地之道——基督來到人間時，耶穌說：

「我就是道路、真理、生命；若不藉著我，沒有人能到父那裡去。」(約14:6)他是一條通到上帝那裡的道路，這道路本身也是虛通的，保羅說：「他本有神的形像，不自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」(腓2:6-8)所謂「虛己」，是空化其作為神的本性，來到人間作僕人，其犧牲成為通向上帝的道路，是因為他的虛己是把他原本與上帝的本性同等的那種榮耀倒空，也就是說，他不是以上帝的樣子來到人間，而是讓人通過不像上帝的上帝，來找到跟上帝溝通的道路，也就是通過他的犧牲和受苦，回復和上帝的關係。所以馬丁路德的神學就稱為十字架的神學，是羞辱的、受苦的基督，而不是偉大、光榮的上帝本體出現，卻是一條道路通到最終的上帝，而上帝本身也是團契的親情關係，因為三位一體本身就是親情，父、子、靈就是愛的關係，所以父子靈的三位一體，他本身就彼此倒空。根據莫特曼的說法，他們彼此倒空、彼此相愛，但是倒空而又充滿愛，這樣他就具有了愛的虛通性。

■：對，它們之間是相通的。

□：是的，所以這點非常奇妙。如果我們以這樣的思維來考量《聖經》跟基督，那就能跟中國道家有很多溝通的契合點。而且耶穌自己也告訴我們如何進入到神的國度，那就是八福當中的第一個：「虛心的人有福」。虛心就是你要放下你以為自己代表上帝的那種自以為義的情況，是在你沒有、你倒空自己的時候，上帝才會充滿你。所以我們可以在基督教裡面找到虛、或者無、或者空的智慧。

父和子像《易經》陽爻和陰爻關係

■：我覺得在中國文化裡面，能夠幫助我們理解基督教神學當中那些最核心概念的東西可能就藏在道家裡面，也就是以《易經》為代表的那種中國人的宇宙論和本體論中。我常常在想這樣一個概念：父和子之間，特別像《易經》當中的陽爻和陰爻。陽爻就是那一根，然後它的相反者陰爻出現，陰爻出自於陽爻，卻又是對它的一個反對，但是陰爻又在反對當中實現了陽爻。所以我感覺父和子的關係，也就是肯定性和

否定性的這種關係。正如上帝通過他的聖言來創造世界，但這並不是說他在創造完成後就離開了這個世界，相反，他就在這個世界裡面。就像《易經》是通過陰爻和陽爻這二者的變化組合，使得世界萬物得以產生。所以我現在對三位一體這種關係的理解，就像您常常引用莫特曼的話，這是一種在相互倒空當中又相互成全，有相互否定這種特性，但最終反而又是在更高的層面上實現了自己，也成就了對方。

對人生的修養論——效法基督，我覺得也是如此。藉著耶穌基督倒空他的神性，藉著他成為人，我們能夠接受他，他的救贖就實現出來。那麼我們也同樣通過倒空我們自己，在服務他人、在愛上帝和愛世人當中，我們在某種意義上也被基督所充滿，我們也就獲得了從他那裡而來的神性。所以像這種肯定和否定相互交換的思想，即他用他的神性、虛空自己來交換人性，和我們通過虛空我們自己來從他那裡獲得神性，這樣「偉大的交換」概念，就可以是我們理解基督教信仰的基本出發點。儘管它表面上看起來是一種不可理解的東西，但是它的奧秘之處恰恰就在這裡。

儒家仁心的感通性

□：講到這裡，我們可能找到和儒家溝通的通道。儒家價值觀的關鍵核心就是「仁」，仁是指一種感通的關係，孟子又惻隱之心說明仁，那是對他人苦難的不忍，又鄭玄解仁是「相人偶」，從人從二，段玉裁《說文解字注》解「二」字是：「獨則無耦，耦則相親，故其字從人二。」也就是人們互存、互助、互親、互愛。仁也可以代表人表現的善，故孔子評價管仲是「人也」，又說「如其仁」。仁是指人的一種崇高品格，孟子更說明仁是人的本性，同時這個本性也是跟不同的人在一起時的那種感通關係。感通一理念來自《易經》所說的「寂然不動，感而遂通」，意思是說，宇宙本身是一個龐大的網路，其中的萬物天、地、人都是彼此感通的。在彼此感通的時候，你找到正確的通道就吉，找到錯誤的通道就凶。

而在基本的儒家理念中，惻隱之心本身就是一種感通，對父母、愛人、朋友的良知、良能等也是感通。所以說中國文化是感通的宇宙，中國的皇天上帝等最高真理，在天壇不用有形偶像來表達，中

國人用天壇來祭祀宇宙最高真理，祭祀的物件是皇天上帝，卻沒有具體偶像，因無限的至高主宰，超越一切形像，只能通過祭祀，人才能夠通上帝。

《易經》裡面也特別強調通的重要性：變而通；窮則變，變則通。從儒家思想來講，感通就是惻隱之心，就是從人性裡面體會他人的痛苦，從而開始知道人與人之間，可產生心靈上的共融，使我進到你心裡體會你的感受，你也進到我心裡體會我的感受，形成人與人內心親近瞭解，形成人際的仁愛感通關係。如此一來，仁愛這種道德和倫理，就通過這種感通建立起來了。

人的靈性和單純性

從中華神學研究，基督教也可以結合儒家的那種感通觀念，基督教的一個思維關鍵是上帝創造人，使人成為有靈的活人。如果我們將有靈的活人的本性理解為感通性，也就是說，上帝在創造人的時候給人以靈性，使其能夠有和上帝溝通的可能性，那麼人同樣也能夠跟萬物、跟其他人感通。這就是《創世記》中講到的人最原初的那種純真，是在上帝創造亞當、夏娃的初心。這種原初的純真在某種程度上也跟孩子的純真一致，所以耶穌說：「父啊，天地的主，我感謝你！因為你將這些事向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來。」

（太11:25）大衛王還有一句很奇特：「你因敵人的緣故，從嬰孩和吃奶的口中，建立了能力。」（詩8:2），上帝的能力怎麼從嬰孩和吃奶的口中建立？因人單純才能和上帝會面。上帝創造人的本性，是一種像孩子跟父母溝通一樣的本性。這種本性跟上帝、跟宇宙、跟人和萬物有感通，而這就是人能夠產生信心的基礎。所以為什麼馬丁路德強調人要因信才能稱義，為什麼憑信心才能夠進入上帝的美善？因為當聖靈感動的時候，人就會把所有的理論、偏執全都放下來，繼而回到最原初的像孩子那種單純，嬰孩的信心出來，即能和上帝溝通。這種嬰孩的單純心在中國文化當中就是老子所講那種「嬰兒之未孩」時的淡泊性，以及儒家所講的赤子之心。這樣一來，我們就可以找到中國文化和基督教文化之間很多過去沒有被注意到的共同點。



人心的感通性和三一的感通性

為什麼人性中有感通性？因為三位一體的上帝就是在感通當中，所以我的神學命題就是：感通的上帝創造了感通的人。感通的人能夠與世間萬人萬物感通，如此一來，儒家的整個人性理論都可以有神學的理解。否則基督教說人有罪惡，而儒家卻講善，兩者就對立起來了。但是當你上帝創造的這種原初的單純性以感通來加以解釋的時候，基督教就跟儒家通起來了。此外，用感通來解釋三位一體，神學跟儒學就可以通起來，這也可以變成儒學跟基督教溝通的一個很關鍵的點。

從中學到大學，我之所以信仰基督的關鍵就是，我從儒家裡面發現人是有仁愛、悲憫之心的，那是一種所謂的惻隱之心。儒家學者的痛苦和心中不安，是因為民眾受傷害所導致的心中不安，所以他們要把自己一生的力量奉獻出來，立志要讓中華民族文化重建尊嚴，不再受人欺負，這些是很多年輕人的激情，我也是同樣的。當我這樣的時候，我就在想，如果仁愛是人性裡面最基本的，那麼仁愛從哪裡來？對於這點儒家講的很清楚：仁愛從天上來，仁愛就是天的表現，所以孟子說：「乃若其情，則可以為善」。也就是說，當把人的情順著本性而發出，就是善的，因為本性流露的情是善的。而這個仁愛的本性是從天而來，那麼天肯定也有善的性情，天也必是仁愛的。那這仁愛的天又是什麼？

古代文化中的天與上帝理念

孔孟的天，聯繫到古代文化，那就是皇天上帝，而皇天上帝理念，是仁愛的最高真理，這跟基督教的上帝實際上已經很接近了，中國的皇天上帝，是從哲學和祭祀文化傳統所敬畏的至高真理。二十世紀人類學家如德國的Wilhelm Schmidt，他在*The Origin and Growth of Religion*中認為，遠古人類原本就信獨一真神，只是到後來才發展成多神崇拜。權威人類學家J. R. Swanton，在其“Three Factors in Primitive Religion”，[1]亦有相同觀點。

如果我們去梳理《聖經》文本所記載的歷史，就會發現挪亞在洪水之後築了一座壇來向上帝獻

祭，他重建了這種獻祭禮儀，很可能由此開展了古代文化一種至上神的理念。事實上，古代文化的禮儀和猶太古文化很相似，可能在根源上有共同的人類古老文化思想，人類多種古文化，只有中國文化和猶太文化保留至今，所以中國文化中的祭天禮儀也繼續了下來，且沒有被其他的文化侵略所改變，故由中國保留這種遠古的宗教文化理念。

從長遠古文化下來，中國人知道人和天有同一的本體，就是仁愛，人惻隱之心以天為本體。如果這個仁愛的天主動找尋人，那就是啟示，如果啟示是可能的，那就和基督教思想建立了通道。若沒有啟示，就是古人敬畏的皇天上帝，又或者是孔子所言「天何言哉」，上天沒有說話，萬物的本體根源的天在自然中運作，好像有意志，好像有仁愛，但是卻又不是很清楚。若有一天他來跟人溝通，那就成啟示，顯明天真的就是仁愛，上帝就像父親，他在等待你回去，他是親情的上帝，甚至為人犧牲的。而這上帝的概念是從儒學的天是相通的。

■：您所說的是一個非常宏偉的架構，我也很贊同您的看法。我感覺基督教中國化，它是一個挑戰，也是一個機遇。在我看來，當下基督教在中國所面對的處境，要求它去尊重中國文化當中很多悠久的文化傳統。在面對中國這種獨特的文明要素和文化傳統的時候，可能基督教要做的事情就是要更加深入地回到自身本來的普世傳統中，然後以此來突破新教的界限，從而用這種普世的神學資源去建構一個可以和中國文化對話的系統。

未來的中國神學四方面

在我的理解中，未來的中國神學，它最少應該要在四個方面建立起來，一是理論體系的闡述；二是對禮學思想的重新挖掘，包括基督教的信仰不是頭腦當中的信仰，而是要在教會的群體生活當中活出來。因此，上帝的恩典自然也是通過他在教會中的行動不斷地實現在現實的人類生活當中，這可以稱得上是基督教禮學的成分。如此一來，這一點就和您剛才所講到的中國人的敬天儀式相通，它包括用禮儀的方式，在生活的各個方面把人帶入到那種超越和與天溝通的層面上去；三是倫理學的部分，簡單地說就是如何在基督裡恢復亞當的形像，如何通過遵守律法、通過效

法耶穌基督的言語和行動，使得自己在倫理上成為完全的道德的人，這個部分需要特別去挖掘，因為這涉及到對於實踐的開發；四是關於祈禱。在基督教過去的研究當中，僅僅是把祈禱當作一個基督徒的日常生活實踐，但我認為它是屬於基督徒的心學層面，比如它如何通過祈禱來修煉、修養和塑造基督徒的心。所以我覺得應該把基督教裡面對於祈禱的研究和實踐獨立出來，因為祈禱基本上是屬於基督教心學的範疇，包括如何在祈禱當中實現人心和道心的相通，如何在祈禱當中不斷地讓人那種生活朝向的確定和上帝的意志來結合，從而在祈禱當中引導、修整、統合人心中的慾望等，這實際上是多層面的東西，而基督教的心學則可以和中國文化當中的修養論和功夫論聯繫起來。

就像您剛才所講的，在中國文化的土壤當中，由於中國文化沒有經過那種現代性的、大規模的修整，所以它仍然保存著作為豐富文化的那種多層次、多面向性，尤其是其中的禮學和心學層面。而基督教新教，它過去可能比較缺乏這兩個層面，所以需要我們通過對大公教會傳統更加深入的挖掘後，來把它的禮學傳統和心學傳統建立起來。如此一來，在中國處境中的基督教中國化，就不再單純地是做漢語神學，而實際上是在做漢語的普世神學，從而就能使基督新教與天主教和東正教的對話更加深入、完全。

須要一個美學的維度

□：我一般不太用「漢語神學」這種說法，因為覺得它好像比較窄，我習慣叫「中華神學」。中華神學也須要有一個美學的維度，正如佛教各方面的美學表達都很多，例如中國的藝術家很喜歡表達佛、道的那種美，而基督教的美學常常只是在西方的畫裡，在中國則很薄弱，所以基督教在中國缺乏美跟藝術的層次，這樣看來，基督教美學在中國畫裡的發展這點很重要。禮儀本身也是一種藝術性的表現，通過禮的善與真的呈現，也能夠讓人進入一種奧秘性。比如，如果一個人很注重靈修，那他直接就可以進入到上帝的奧秘之中；但是如果一個普通人，並沒有很多靈修，他同樣可以通過禮儀和音樂進入到上帝的奧秘，這並不是表面的教條化，而是當他真正進到禮儀深處的時候，他就

能明白那個很深的善與真。

易學的知幾其神乎

說到這點我馬上就聯想到了《易經》，民間用《易經》是實用的，利用卦象去瞭解一個事件是吉是凶。有些中國人喜歡占卦來求問神靈，希望知道自己要如何做決定，這是民間對《易經》的使用。但是《易經》中講了一個很有深度的東西，一般人卻沒有注意，它說：「知幾其神乎。」「幾」就是事物發展的微妙先機，一切事件發展的微小機勢動向，是一奧秘神妙的安排，掌握之即知萬事整體方向，先見事勢即知吉凶。《易傳》「幾者動之微，吉之先見者也，君子見幾而作，不俟終日。」《周濂溪通書》：「動而未形，有無之間者，幾也。」即事件剛起動的最微細機竅，在事件剛起時掌握其深細之妙，即可知其吉凶，而有正確判斷。知道事件之機的是神。神在《易經》當中是一個很奇妙的名詞，神是指掌管宇宙眾事件背後的奧秘力量，事物的開端和發展，就是在某種奧秘力量之下。

四十多年前中國開始改革的時候，如果政府那時跟你說：「這塊地交給你發展。」假若你認為中國那麼貧困落後，官員又腐敗，又沒有基礎建設，認為花了錢肯定賺不回來，所以不要那塊地，那你現在肯定就後悔了。當中國開始變化的時候，那就是事物開端的幾，你只能自己認為它會成功還是不成功，而真正的結果在你做決定之前是沒辦法知道的。所以，如果那時候你「知幾」而投資，那現在你就發達了。

投身關愛中國的抉擇

而我本人也是二十八年(1993年)因一種宇宙仁愛的感召，而來中國服務同胞，當我來的時候，中國還處在十分貧困落後的年代，所以我就盡己所能的付出，希望中國可以變得好一點，無論是從文化上，或者是從教育資助山區貧困孩子上，建立海外團隊支援重建中國文化、及關愛留守兒童。當我放下一切，投身於中國文化教育的時候，所有人都笑話我：「中國快完蛋了，你在最精華的年紀投身在一個快要完蛋的中國。你放棄高薪來做這個，究竟是為了什麼？」我說：「那是我對民族文化的



承擔，是上帝交付的使命，我是義不容辭，所以我和人民一同走這艱辛的路。」就這樣，我服侍中國至今(2021年)27年。但是十年後，中國越來越成功了，那時人家就問你怎麼那麼有眼光，一早就來了中國。在中國最不行的時候你來了，那他行的時候他當然會記得你。雖然我沒有投資賺錢，但是我們的貢獻能夠讓中國知道我們愛他，我們跟他同行，而中國很珍惜別人對他的情和愛。這個時候，當中國有了什麼難題，或者有不合理的地方，我們就可以講出真的建議了，因為具有彼此的信任。回想27年前的抉擇，真是「知幾其神乎」，這一切似是天命的安排。

不測之神

實際上，「神」這個觀念在《易經》裡面就是「陰陽不測之謂神」，也就是說，神是不可測的，而且變化的幾要就在於神，這個神好像有一種奇異的奧秘，在那裡安排一切。然後這個神也是從神道。什麼叫神道？

■：所謂一陰一陽之謂道。

□：正是，一陰一陽互為變化之道，其發展之機，在這個宇宙發展的規律有不測之奧妙力量，稱之為神，推動陰陽變化之道。如果要在《易經》以外再找這裡的「神」的觀念，那就是孟子所講的：「聖而不可知之謂神。」也就是說，神聖到不可知的地步，這也是宇宙神妙的奧秘，這奧秘是神聖的根源，也是安排一切變化的力量。然後《左傳》也說：「神聰明正直而壹者也。」聰明是指能視聽的，有知識智慧的，正直是指道德的，壹是獨一的。顯明「神」是能視聽一切、知曉一切、且有正直道德，即有性情位格的奧秘者。所以從這個方面就暗示：神與皇天上帝的理念內應該是相通的。仁愛的天，也是安排一切的天，是有智慧的天，這樣就慢慢形成了對神的理念的理解。如果神原初是以奧秘出現，最後則好像有性情位格，二十世紀神學大師卡爾·拉納(Karl Rahner)指出，當人問問題的時候，追求答案的心靈本身，就是在問有關人未知的奧秘，終極是追求神、追求上帝的開始。但是當你在奧秘裡面追求時，直到有一天上帝主動跟你溝通的時候，你才能清楚他是誰。所以起初你不知道他是

誰，他是奧秘的；而當你跟他溝通以後，你就知道他是誰，以及他有什麼行動。但是當你知道以後很多事還是奧秘，你並不能全都知道，你能知道的只是他的救贖計劃等。

如此一來，啟示的上帝就跟《易經》中所講的萬物後面的神非常相通，那麼你能馬上就知道事情的走向，不是靠占卦，而是透過你跟神溝通就可以。這裡就讓我想到了《聖經》中所說的聖靈能參透萬事，上帝的靈本身將萬事都參透了，他掌握一切；然後屬靈的人也能看透萬事，因為屬靈的人是從聖靈裡面知道事情的走向的(參林前2:10-15)。所以當我再回頭看二十多年前上帝叫我到中國服侍人民，我願意順服聖靈的帶領，是我靈裡只知道上帝必祝福中國，事實上我那時對未來歷史一點都不知道。只因聖靈叫我這樣走我就走，聖靈參透上帝旨意，中國是會走向成功，儘管成功之前也會面對很多難題。上帝一早就讓我先接受了儒道佛、基督教等等，他讓我對中國文化到基督教都想通了之後才來中國，然後又讓我有行動，包括扶貧等等。

以行動來關愛人

上帝之道是以行動來關愛人，那作為基督徒在中國，都應以無條件的愛，成為中國人的僕人。基督教的傳到中國，若是以帝國主義侵略者高高在上的態勢來，是完全違背上帝的心意。耶穌基督道成肉身，是以愛來服侍人，他不是受人服侍，卻為人類帶來神人和好的救恩。信徒們都可成為上帝的使者，將天國的愛在地上行出來，全心全意來關懷服侍世人。所以，基督教中國化不只是尋找基督教思想與儒道佛以及易學中那些偉大的理論的契合點，它的終極表現是基督徒須行出真正大愛，愛每一個人，使人得生命、得醫治、有盼望，有愛心，共同參與建造整體人民和諧、豐足、幸福的現實世界，這才是天國的行動，也是基督教能夠給中國帶來的最好的貢獻，也只有這樣，教會才能在中國生根。

君子、工程師、僕人

■：您談到人要作上帝的僕人這一點，我也深有

感觸。我們在江西辦了一個班，是針對當地教會的中青年的，我們對他們有培訓的課程。在課程中，我曾對他們提出三個要求，是關於希望把他們培養成什麼樣的人。當時我講到了三個比方，第一個是希望他們成為基督徒的君子；第二個是希望他們成為神學的工程師；第三個就是希望他們成為眾人的僕人，因為我覺得這三個層面基本上也是對應了基督教在中國文化當中未來要發展的三個方面。

第一，要做一個基督徒的君子，也就是通過對基督言行的遵守和對他行為的效法來修養自己，這樣就符合了我們中國文化當中的概念。我們所信的東西不僅要在口裡講出來，更重要的是要內化在我們的生活當中。這個生活不僅是那種日常的運用，而是從精神境界到待人接物的功夫上面進行的整體修養，在這裡借用了謝扶雅所提出來的一個範疇，也就是「基督徒君子」的人格概念。

第二個叫做神學的工程師。在我看來，基督教一直在試圖用理性把自己講明白，但是，即使最後還是會講到自己所信的是奧秘（因為奧秘到了最後就是宇宙的真理），但這並不意味著它要在一開始就讓人停在這種神秘的經驗上面。相反，基督教要講清楚，講到最後是要讓人明白：人的語言、人的理性有不可突破的界限，人的知識要面對不可逾越的深淵，所以我們所信的才是個奧秘，這個時候才能把這奧秘的美妙之處闡述出來。所以要鼓勵他們做神學的工程師。

而這所有的一切最後都要落實到教會要作為眾人的僕人。換句話說，他們作為牧師，作為當地教會的牧者，首先不應該把自己當領導，也不要把自己當作上層人士，而是像基督那樣虛己，再次走一條十字架的道路，通過奉獻自己來成就整個社會。而且他所要服務的物件也不僅僅是教會，而是周圍更大範圍內的不分信仰、不分階層、不分性別的人群。正如耶穌本人所說，他來，不僅是服務那些義人，也是要服務罪人。

而我以上所說的這幾個方面跟您在過去所做的工作是非常脛合的。如此看來，您在這三個方面都已經可以說是做到楷模了，那就是基督徒君子、神學工程師，再就是眾人的僕人。也像您開始時就講到的，上帝是行動的上帝，他要在行動當中把他的意志啟示出來，把他的奧秘提示給您。

在中國發揮實踐的正能量

□：中華神學應重現上帝的實踐行動，才能夠給中國的發展帶來最好的貢獻。每一個信徒都是天國的使者，而使徒的原意就是使者。我們每個人都是像使徒，雖然我們沒有使徒的神蹟大能；但是我們也要像他們一樣，以行動來成為上帝國度的使者，在地上做出我們應有的關愛和貢獻。我們要在人民當中做出種種僕人的服侍，當然也應該明白民間的疾苦，此外我們也可以通過各種管道讓政府理解民間的疾苦，以便政府不斷改進幫助人民的方法，從而在國家走向深化改革的過程中，達到脫貧共富。與此同時，我們基督徒也應該在政治社會上做出貢獻，就是從正面出發，在中國發揮正能量，帶來和諧，這樣才可以產生真正中國的基督徒。

中國產生單純的信徒

在中國這種特殊的體制之下，中國教會會產生一些很單純的基督徒。信徒在中國處境，有時會被一些不同看法的人排斥或誤會，但是在這個過程中，更能夠藉著禱告經歷聖靈同在，堅持以愛待人，即能克服困苦。在中國，信基督是沒有什麼經濟政治利益的。但是即使沒有利益，還是堅信的話，就真誠的經歷了上帝。如果一個教會裡面的大部分人都是能真正體會上帝大愛的基督徒，那教會一定會增長很快；但如果你到教會裡，發現有一半以上的人來到教會都是希望得到好處，而不是奉獻自己，那麼教會慢慢地就會走下坡路。西方教會現在就有這個危機，因為它們很舒服，環境太安逸。

■：對，西方的有些教會把信仰當做一份工作。

□：是的，在西方，很多人到了教會是希望得到教會的關懷，而不是因為自己想關懷人。但到了中國教會我們會發現，他們都很有能力，也很用心去關懷別人，而且他們很單純。所以，儘管中國教會這幾十年來也經歷過如文革一樣的迫害，但換個角度來看，上帝也是在將中國教會變成擁有最單純的基督徒、被聖靈充滿的教會，所以今後的中國教會應該會對全球的教會作出非常大的貢獻。在



未來，如果有中國基督徒帶著服侍的心，沿著一帶一路到其他地方，通過服侍、服務與愛，可能會慢慢重建一帶一路很多那些原本動亂及落後的國家，也以愛去重建其精神文化價值。我們可以沿著這條路這樣行，一直到以色列，直至以色列全家得救，那時最後的年代就來臨了。如果從這樣的角度來看，中國教會的興起和中國本身的興起對於人類本身、教會本身應該都有非常大的好處。中國化的基督教應該對全球基督教有所貢獻。

絲綢之路的僕人服侍

■：確實如此。所以兩年前我們這個宗教研究院成立之後，當時我們就在想，到底應該做一個怎樣的研究呢？最終我們選擇了一個能夠配合國家一帶一路戰略的研究領域和定位，試圖為國家的經濟發展需要貢獻我們的專業能力，也就是把一帶一路上的宗教體系做一個深度的研究和探討。而在這一研究過程當中，我們發現自己對基督教的理解也有了新的看法，比如，我們開始把基督教理解為一種「絲路宗教」，因為它是通過絲綢之路，從耶路撒冷向兩河流域，向中國，向印度傳播的。與此同時，當我們用一帶一路的眼光反觀世界基督教史的時候，我們發現，書寫一部把重心或者說把相當大的部分放到亞洲基督教歷史的全球基督教史是非常有必要的，其中應包括敘利亞的東方教會，如亞美尼亞教會、科普特教會、印度聖多馬傳統的教會等，實際上它們都在過去一兩千年的時間裡為福音在絲綢之路上的傳播作出了自己的見證和貢獻。

□：所以走絲綢之路，就是沿著絲綢之路的僕人服侍。我們不是以過去帝國主義的那種高高在上的姿態，而是以僕人的樣式服侍。儘管我們服侍的物件可能有其他信仰、其他文化，但無論怎麼樣，我們先去愛他。這樣一來，基督教才能夠和他們友好相處，才能以一種好的方式傳給他們，而不是以一種敵對或者侵略的形態。這也是中國基督教的特性，以和諧為本，以愛心為本。我們今天的對話就到這裡。

[1] J. R. Swanton, "Three Factors in Primitive Religion", *In American Anthropologist*, New Series, Vol. 26, No. 3 (Jul-Sep, 1924): 365.

From Comparison to Colloquium Investigating the Philosophy and Theology in Sinicizing of Religion

You Bin (Academy of Religion, Minzu University of China)

Leung In-sing (Editor-in- Chief, Cultural China)

Abstract: Christianity in China faces questions on Chinese culture. Through mutual comparisons, dialogues, and consultations, both parties are enhanced. Firstly, the Christian God and Logos of Old and New Testaments walking and dwelling among men, corresponds to Tao-centered action and practice in Chinese culture. So Chinese theology is treading a path different from Greek metaphysical theology. Secondly, the Christian God becoming human demonstrates fully how a man should live his life. China's Tao philosophy emphasizes a kind of virtual conduit, like a road reaching out to various objectives. Christ's incarnating into our world theologically offers a direct road to God. Christ's emptying himself theologically serves as the virtual conduit like Tao functions, providing man a possible way to God for; affirming the virtual conduit of love. For Chinese, "Tao" is the universal truth, the road or the path that connects. In Confucianism, "ren" (benevolence) is an empathetic relationship. A self-denying benevolent heart, can rapport with parents, friends, and all created things, resembling Christian dialogues in colloquia.

Currently, Christianity in China is behooved to respect long-standing Chinese cultural traditions. Vis-à-vis Chinese civilization unique elements and cultural traditions, Christianity must delve deeper into its original inherent universal traditions. Such universal theological resources may be utilized firstly to obviate the Western theological framework, and then to construct a system that allows dialoguing with Chinese culture. Moreover, understanding Christianity as the "Silk Road Religion", reflecting upon its global history from the perspective of the Belt and Road Initiative, collaborating with Armenian Church, Coptic Church, and Indian traditional Church of St Thomas, can enhance our comprehension of Christian universal traditions while refining our perception on the process of faith being sinicized.

Key Words: Comparison; rapport (synesthesia); dialogue; Chinese Theology

中國哲學中

對貪欲的對治智慧及其當今意義

摘要：中國哲學尤其是佛教哲學中具有對治人類貪欲的豐富的智慧資源，中國佛教經典對「欲」、「貪欲」等問題有十分精微的闡釋，佛教各宗派的修行體系也為對治貪欲提供了策略。儒家對於「欲」、「貪欲」問題的看法，與佛教有相通之處。道家對此問題的觀念是由其「無為而治」的治國策略所決定的；在此問題方面，道家與佛家也有可以相互溝通之處。總之，這些智慧資源都可以為當今時代對治貪欲提供智慧借鑒。

關鍵詞：中國哲學；佛教哲學；儒家；道家；對治貪欲

新冠疫情爆發以來，它不斷在中國以及其他國家蔓延和肆虐，給各國民眾帶來巨大的損失。目前，各國無論是政界，還是科學界、醫學界等，都在尋求解決之道；而哲學界也理應發揮自己的專長，從人類思想深處尋找根源並提供解決問題的智慧支撐。我們說，具有古老智慧的中國哲學仍然可以為此做出自己的一些貢獻。本文主要以中國佛教哲學為主，旁以儒家、道家哲學為輔，來進行反思及論說。

—、

哲人康德、黑格爾曾經對人的欲望及貪欲對社會發展的驅動作用進行過高度讚揚，如康德說：「讓我們感謝大自然之有這種不合群性，有這種貪得無厭的佔有欲和統治欲吧！沒有這些東西，人道之中的全部優越的自然稟賦就會永遠沉睡而得不到發展。」^[1]黑格爾說：「個別興趣和自私欲望的滿足的目的卻是一切行動的最有勢力的泉源。」^[2]誠然，這些哲人確實看到了人的欲望及貪欲在推動社會發展方面起到了巨大的動力作用；但是，他們不應忽略的是，恰恰是貪欲，在一定的條件下也會對社會帶來巨大的負面作用——具有反思意識的人應該從歷史和現實的經驗與教訓中得出這一結論。我們反思當下疫情發生的內在根源，不得不承認這一結論的有效性。

先讓我們看一看中國佛教是如何看待「貪欲」問題的。我們知道，佛教經典（尤其是唯識學經典）多以闡發人類內心世界見長，如《大乘百法明門論》就對人的內心世界的層次及結構進行了分析，它認為，由人的「心王」（八種「心法」中的第八識）的支配作用而衍生出五十一種「心所有法」，其中有六種根本煩惱：貪、嗔、癡、慢、疑、惡見；有二十種隨煩惱：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、驕、無慚、無愧、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；有四種不

■ 郭延成

遼寧大學哲學院



定煩惱：悔、睡眠、尋、伺。此外，「心所有法」還包括五種遍行：作意、觸、受、想、思；五種別境：欲、勝解、念、定、慧；十一種善法：信、精進、慚、愧、無貪、無嗔、無痴、輕安、不放逸、行舍、不害。^[1]可知，在五十一種「心所有法」的結構之中，若從善惡的價值角度而論，其中的三十種煩惱是具有「惡」的屬性的（根本煩惱、隨煩惱、不定煩惱之間又有惡的程度的差別）；五種遍行可以作通善惡以及無善無惡的中性來理解；其餘十一種善法是具有善的屬性的。至於六種根本煩惱，是以「貪」為首的，不僅如此，「貪」還是其他諸種煩惱的根源。讓我們再來看「欲」，「欲」在這裏屬於「通善惡」（也可能是善、也可能是惡）的五種別境，我們知道，「欲」是指對所樂境生氣希望、欲求的心，即作為達到所樂境這一目標的內在動力。從「欲」的內容來說，「欲」可能是善的，也可能是惡的，例如如果我們追求色、聲、香、味、觸的五欲之樂，念念都在增長我們的貪心，這種欲，我們就說它是不好（惡）的，因為這種欲會引導我們生煩惱、造輪迴之業；如果我們發菩提心、發證得佛果之心，忙著斷惡修善，勤修止觀，這種欲就是善的。

佛教諸經典對「貪」的含義進行了解說，如《唯識論》卷六說：「云何為貪？於有、有具染著為性，能障無貪、生苦為業。」也就是說，「貪」具有染著眾生心念的屬性，即令眾生對一切事物生「實有」之見，這樣就障礙了眾生的「無貪」的善心，由此造作苦業。如《俱舍論》卷十六說：「於他財物，惡欲為貪。」就是說，對他人財物生起佔有等惡欲，就是「貪」。又如《瑜伽論記》卷七上說：「貪之與愛，名別體同。」是說，「貪」與「愛」具有相同的含義，都是指對物生佔有等惡欲。再如《大乘義章》卷五說：「於外五欲染愛名貪。」就是說，對「色、聲、香、味、觸」等五欲的執著、佔有等惡欲稱為「貪」。

「貪」與「欲」合在一起作「貪欲」，佛教經典《法華經·譬喻品》說：「諸苦所因，貪欲為本，若滅貪欲，無所依止。」《法界次第》上之上說：「引取心無厭足為貪欲。」可見，「貪欲」是一種以「貪」為內容的「欲」，很明顯「貪欲」是具有惡

的屬性的。丁福保《佛學大辭典》說：「引取順情之塵境而無厭，謂之貪欲，即貪愛世間之色欲財寶等而無厭也。」就是說，誘導眾生令他不斷索取合乎其心意的事物，並不斷強化以至於對此貪得無厭，就是「貪欲」，比如貪愛世間之色欲財寶等。

此外，「貪」還與其他詞匯合在一起構成進一步界說「貪」的內涵、屬性、作用等詞匯，如「貪使」，《佛學大辭典》說：「貪欲之煩惱，驅使有情之身心者。」即貪欲具有驅使有情眾生的身心的力量和作用，令其生煩惱、造惡業。如「貪病」，《三藏法數》說：「謂貪愛之心，對一切順情之境，著欲無厭，是為貪病。其病當以不淨之觀為藥而對治之。」就是說，經貪欲的不斷誘導和強化，能令眾生對喜愛的事物貪得無厭，久之就生成了一種「貪病」。又如「貪結」，《三藏法數》說：「謂眾生貪著三界生死之法，廣行不善，由此能招未來苦果，不得解脫，是名貪結。」即眾生貪著於欲界、色界、無色界等三界的事物，不行善法，從而招致輪迴三界的苦果，就如同是「死結」一般，不能解脫，是為「貪結」。此外，還有「貪見」、「貪習」、「貪著」、「貪縛」等詞匯，都進一步闡釋了貪的意涵及作用，在此不贅述了。

接下來的問題是：貪欲是怎樣產生的？佛教諸多經論對此做出了詳實地回答，如《瑜伽師地論》十七卷說：「云何貪欲由是而生？謂五因故。一、由淨妙想，二、由欣樂樂，三、由有情想，四、由猛盛貪，五、由隨眠有餘未盡。」可知，《瑜伽師地論》從「心所」的角度對貪欲（主要以男女之欲為例）的產生做出了闡述，這與《大乘百法明門論》有相似之處；當然，前者並非如《大乘百法明門論》那樣做系統地闡述。具體說來，（對男女的）貪欲是由（男女之相）美好的想像、（男女之樂）歡樂的體驗、（男女）情感的相隨、猛烈而熾盛的（男女）貪欲、第八識中潛藏的（男女之欲）種子等因緣而造就的。

《瑜伽師地論》還從貪欲之主體及其與外界環境相關聯的角度，闡釋了貪欲產生的原因，《瑜伽師地論》五十五卷說：「貪由十事生。一、取蘊，二、諸見，三、未得境界，四、已得境界，五、已所愛用過去境界，六、惡行，七、男女，八、親友，九、資

具，十、後有及無有。問：何貪於何事生耶？答：隨其次第，十貪於十事生。何等為十？謂事貪、見貪、貪貪、慳貪、蓋貪、惡行貪、子息貪、親友貪、資具貪、有無有貪。」可知，在促使貪欲產生的這十種事物之中，取蘊（對色、受、想、行、識之五蘊的喜愛和執著）、諸見（種種錯誤的知見）、未得境界（尚未達到、但一心嚮往的境界）、已得境界（已達到且深感美妙並對此執著不離的境界）、已所受用過去境界（已經感受到美妙且不斷回味的境界），屬於貪欲主體產生貪欲的內在因素；而惡行（一切不善的身語意之行業）、男女、親友、資具（種種生活資料）、後有及無有（希求未來但目前還未實現的事物），屬於由貪欲主體的外在行為及其與外界社會環境相作用而產生貪欲的外在因素。

由上可知，《瑜伽師地論》從貪欲主體的內在及外在因素方面對貪欲產生的原因進行了詳細地分析；然而，《瑜伽師地論》尚未從根源上闡釋貪欲產生的原因。我們說，真正從根源上探討貪欲產生的緣由，當屬「十二因緣」理論。「十二因緣」理論在佛教諸多經論中都有闡發，如《雜阿含經》卷三十說：

何等為聖道如實知見？謂十二支緣起如實知見。如所說：「是事有故是事有，是事起故是事起。如緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、苦、惱。」是名聖弟子如實知見。^[4]

可見，《雜阿含經》闡述了人的生命（包括有情生命）全過程的因果序列，即這一因果序列是對人的生命之來源、生命的孕育、出生、成長直至生命終結之全過程得以不斷輪迴的因果律的揭示。在這十二支中，每一支的前一支都是後一支的原因，後一支是前一支的結果；每一支都依次序環環緊扣。其中「無明」作為生命輪迴的起始及關鍵環節。什麼是「無明」呢？《大乘義章》卷二解釋說：「於法不了為無明。」《大乘義章》卷四說：「言無明者，痴暗之心。體無慧明，故曰無明。」《三藏法數》說：「謂過去世煩惱之惑，覆於本性，無所明瞭，故曰無明。」《佛學次第統編》說：「一切惑業，若逆溯之，其源無不歸納於無明。蓋一切惑業，無非由執。由有執故，乃能成障。所以執者，為有著

故。所以著者，原無明故。」可見，佛教經典對「無明」的含義、產生「無明」的原因進行了分析：「無明」是指對佛法的道理不明瞭的一種生命狀態；造成無明的原因是由於過去世的煩惱惑業遮蔽了本性；而對一切事物的執著又是造成一切惑業的緣由。由此可見，「無明」是人的生命輪迴的起點，也是人在生命歷程中產生「貪欲」的總的根源。

二、

佛教眾多經典對貪欲對人的危害都做出了闡述，如《佛說無量壽經》說：

佛告彌勒：「吾語汝等，是世五惡，勤苦若此。五痛五燒，展轉相生，但作眾惡，不修善本，皆悉自然入諸惡趣，或其今世先被殃病，求死不得，求生不得，罪惡所招，示眾見之。身死隨行，入三惡道，苦毒無量，自相焦然。至其久後，共作怨結，從小微起，遂成大惡。皆由貪著財色，不能施惠，痴欲所迫，隨心思想，煩惱結縛，無有解已。厚己諍利，無所省錄。富貴榮華，當時快意。不能忍辱，不務修善。威勢無幾，隨以磨滅。身坐勞苦，久後大劇。……」^[5]

可見，《無量壽經》對充滿貪欲、不修善本但作眾惡的人所感的種種惡業進行了詳細地論說，向我們展示了這些人被惡業所深深纏縛的慘痛的圖景：由所造惡業的力量所牽引於身死之後入諸惡趣（畜生、惡鬼、地獄），受無量的苦毒；今世被殃病所困擾，自身相貌憔悴醜陋；被內心的貪、嗔、痴所驅使，因而煩惱不斷，纏縛身心；厚愛自身，與他人爭奪利益，沒有反省和改過；享受榮華富貴，只圖暫時的快樂；不能修行忍辱等善業；威勢隨著不斷地享樂和造諸惡業而逐漸消失……

再如《淨度三昧經》說：

佛言：「愚夫樂生死，如睹居潤中。恣情放心意，自種生死根。輪轉更五道，因立五處籍。系綴在五道，回行不休息。皆由心所種，貪為死徑，愚痴為泥塗，沒溺不得出。嫉妒為罪本，貪利為自衰。……」佛言：「有此八者，為自欺身。放逸入三塗，百罪從心生。心為泥洹君，道在身中。自心致之，不從他人求。……」^[6]

可知，《佛說淨度三昧經》開示，正是由於人內心的貪欲、愚痴等心所，才使得人於地獄道、惡鬼道、畜生道、人道、天道等五道不斷轉輪輾轉。



此經典強調了眾生的心念（充滿貪欲等）對於生命輪迴和遭受罪報的決定作用。

那麼，如何對治貪欲呢？我們說，從修心的角度而論，中國佛教就是對治包括貪欲、嗔恨、愚痴等在內之心理疾患的修行體系。

如禪宗以「無相為體，無住為本，無念為宗」之「三無」作為修行要略，以滌除貪欲等內心過患，最終證得清淨心。《壇經》說：

「善知識！我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害，念念之中，不思前境。若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為系縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。」

「善知識！外離一切相，名為無相；能離於相，即法體清淨；此是以無相為體。」……

「善知識！云何立無念為宗？……善知識！無者無何事？念者念何物？無者：無二相，無諸塵勞之心；念者，念其如本性。真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念，其如有性，所以起念；真如若無，眼耳鼻舌，當時即壞。」

「善知識！真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。故經云：『能善分別諸法相，於第一義而不動。』」^[7]

《壇經》的這段開示把「無念為宗，無相為體，無住為本」之「三無」的修行要旨進行了精當地闡發。「無相為體」就是以般若智慧克服一切相給人造成的「實有」的偏見，使人達到「法體清淨」的禪境。「無念為宗」就是對一切事物不起分別之妄念，但同時自然生起真如本性之念，這也是以般若智慧進行觀照的結果。「無住為本」是指人不要被具有「前念、今念、後念」區分的時空流轉的相續相所遮蔽（俗諦），更重要的是要體悟真如如如不動的禪境（真諦）。總之，「三無」的修行要略是以般若智慧為用的；在般若智慧的觀照之下，包括貪欲在內的內心過患便被般若的「利劍」所解構。

再如天台宗以「次第三觀」、「一心三觀」為修持基本方法，其中的「從假入空」就是以「空」來對

治眾生心中的、由於「有」見而招致的包括貪欲在內的種種偏見，再與「從空入假」、「從假入中」等修持階段相互銜接、融合，最終達到對於萬法實相的觀照和體悟。淨土宗則是以「信、願、行」為基本修行原則、以觀想西方極樂世界的依正莊嚴境、執持「阿彌陀佛」佛號之正念為方法、來超越貪欲等邪念，最終實現往生極樂世界的目標。

此外，如果說以上所述禪宗、天台、淨土的修持原則及方法，具有超世性質，那麼，中國大乘佛教的菩薩「六度」的行法，則體現了在世間社會環境中的修行策略。「六度」即「布施、持戒、忍辱、精進、智慧、禪定」；以「布施度」為例，《菩薩地持經》說：「布施對治慳貪」^[8]，《添品妙法蓮華經》說：「勤行布施，心無吝惜」^[9]，《菩薩善戒經》說：「於己物中心無吝惜，能食能衣惠施於人。」^[10]可知，「布施度」正是對治貪欲的一種適合於世間進行操作的修行之法，具有更大範圍的普適性。我們說，當今佛教界所倡導和踐行的以慈善為主要內容的「人間佛教運動」，從修行要略的角度來看，正是以布施度的方法來對治貪欲等內心疾患的一種修行策略。

三、

除佛教之外，中國儒家對「欲」、「貪欲」的問題自先秦時期就開始了論述，當然先秦儒家主要承認人「欲」的合理性，同時也否定了「貪欲」的正當性，如孔子《論語·里仁》說：「富與貴，是人之所欲也。……貧與賤，是人之所惡也。」可見，孔子認為追求物質利益是人的合理欲求。進一步地，《論語·堯曰》說：「子曰：『君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。』」可見，孔子對過度的追逐利益即「貪欲」是持否定態度的。《論語·述而》說：「不義而富且貴，於我如浮雲。」《論語·憲問》：「見利思義。」《論語·季氏》：「見得思義。」說明孔子在道德實踐上持「以義來克制貪欲」的主張。再如《荀子·性惡》說：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。……然則人之性惡明矣，其善其偽也。」可見，荀子也指出了人具有追逐利益的本性，這是荀子對人性的「實然」判斷；當然，從人性「應然」的層面而言，荀

子並非認可人的這種本性，他正是要論述人性須經教化才可為善的道理。正如《荀子·禮論》所說：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲、給人之求。」可知，荀子闡述了建立禮義制度來克制人的貪欲以及教化民眾的必要性。

與孔子基本處同一時代的道家創始人老子，他在《道德經》（《老子》）中也提出了對人欲克制的策略，如《老子》第三章說：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，

則無不為。」可見，老子的策略是通過施行「不尚賢」、「不貴難得之貨」、「不見可欲」等政治措施，達到降低人的欲望（同時保障人的最低程度的生存需要）的目標，從而獲得對天下的「無為而治」的治理效果。不僅如此，《老子》還對為政者（治理天下者）提出了克制私欲的要求，《老子》第十三章說：「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可托天下。」可知，老子以身為喻來闡述治理天下的主張，即主張為政者只有超越對自身私利的執著才能達到治理好天下的效果。

我們再來看儒家。宋代儒家在汲取佛家、道家思想的基礎上發展出新的儒學形式—理學，理學的主流派別在「天理與人欲」關係問題上持兩

者對立的觀念，如理學中取「理本體」向度的重要人物二程在《二程粹言》中說：「欲之害人也！人為不善，欲誘之而不知，則至於滅天理而不知反。故目則欲色，耳則欲聲，鼻則欲香，口則欲味，體則欲安，此皆有以使之也。然則何以窒其欲？曰：思而已矣。覺莫要於思。惟思為能窒欲。」可見，二程指出了欲與天理之間的對立關係，並提出對治人欲的

策略—對天理進行理性思考和認知以達到對人欲的止息。同屬「理本體」向度的代表人物朱熹在《朱子語類》（卷十三）中說：「人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅。未有天理、人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之。」「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學。」可知，朱熹同樣地對天理、人欲兩者關係持絕

對對立的觀念。至於對治人欲的方法，給人印象很深的是理學中「心本體」向度的代表人物王陽明提出的方法，王陽明在《傳習錄》中說：「知行二字，即是功夫，但有淺深難易之殊耳。良知原是精明明明的。如欲孝親，生知安行的，只是依此良知實落盡孝而已；學知利行者，只是時時省覺，務要依此良知盡孝而已；至於困知勉行者，蔽錮已深，雖要依此良知去孝，又為私欲所阻，是以不能，必須加人一己百、人十己千之功，方能依此良知以盡其孝。聖人雖是生知安行，然其心不敢自是，肯做困知勉行的功夫。困知勉行的卻要思量做生知安行的事，怎生成得？」可見，對於普通民眾（一般都為「困知勉行」者）克服私欲、彰顯良知而言，王陽明認為必須以「人一己百、人十己千」的功力來克制私欲才能奏效。





我們若將佛教對於「欲」、「貪欲」的觀念與儒家的相對照，就會看到，兩者有相通之處：他們都對「貪欲」持否定態度。而對於「欲」，佛教並未完全否定，而是認為「欲」是「通善惡」的，這與先秦儒家對「欲」的看法有相近之處；只是後來宋明理學主流派走得更遠一些，將人欲與天理置於完全對立的地位。當然，我們說，宋明理學也是社會存在在哲學思想領域的一種時代反映，是諸多社會條件造就了宋明理學主流派的觀念；而理學中也存在「非主流派」如功利學派，它對「人欲與天理關係」持溫和態度，當然功利學派也是在宋代時期某一地域時空中具有合理性存在的派別而已。就佛教與道家的觀念相比對，我們會看到道家《老子》對人欲持較為負面的評價，《老子》對人欲的管控也是通過不斷降低人欲的水平來實現的。佛教也存在降低人欲的傾向，只不過佛教有一整套理論體系來支撐這一降低人欲的策略，如以般若智慧將人欲勘破，就能從理性的高度來達成這一目的，相比而言，《老子》將降低人欲納入到其「無為而治」的治國策略之中，雖有策略，但理論論述的深度不及佛教，當然這也是後來道家學派尤其是道教不斷從佛教汲取理論營養的一個動機吧。再者，佛教對人欲的管控策略並非是一味地降低或是如宋明理學那樣進行強有力地對抗，佛教是以「轉」為方便的，也就是將人「欲」轉化為或者說是升華為對修道成佛的目標的「願」，我們不能不說佛教的策略是有些高妙的！

至於中國哲學包括佛教、儒家、道家的智慧，在當今物質文明高度發達的時代還是有借鑒價值的，它們對克制人們過度追求「財、色、名、食、睡」等欲望是有幫助的。當然，這些智慧資源需要與當今社會進行雙向互動以至進行當代的轉化，正如當今佛教界一位知名的具有法師身份的佛教學者聖凱，他對佛教處於中國歷史上從未有過的經濟大發展時代、如何在發揚佛教的優良傳統的同時保持佛教的神聖性的問題進行了反思^[1]，當然目前他還沒有完全解決這一問題。儒家、道家的思想資源也面臨這一問題。

- [1][德]康德：《歷史理性批判》（商務印書館，1991年），第8-9頁。
- [2][德]黑格爾：《歷史哲學》（三聯書店，1957年），第59頁。
- [3]《大乘百法明門論》，《大正藏》第31冊，第855頁中、下。
- [4]《雜阿含經》卷30，《大正藏》第2冊，第216頁上。
- [5]康僧鎧譯本《佛說無量壽經》卷下，《大正藏》第12冊，第277頁中。
- [6]《淨度三昧經》，《卍新纂續藏經》第1冊，第369頁中。
- [7]《六祖大師法寶壇經》之《定慧品第四》，《大正藏》第48冊，第353頁上。
- [8]《菩薩地持經》卷2，《大正藏》第30冊，第898頁下。
- [9]《添品妙法蓮華經》卷4，《大正藏》第9冊，第169頁上。
- [10]《菩薩善戒經》卷1，《大正藏》第30冊，第962頁中。
- [11]參見聖凱：《趙朴初對中國佛教優良傳統的思考》，《佛學研究》2012年總第21期。

The Wisdom of Governing Greed in Chinese Philosophy and its Contemporary Significance

Guo Yancheng (School of Philosophy Liaoning University)

Abstract: Chinese Philosophy, especially Buddhist Philosophy, has rich wisdom resources for the governance of human greed. Chinese Buddhist classics have very subtle explanations of "desire" and "greed". The practice systems of various sects of Buddhism also provide strategies for the treatment of human greed. The Confucianism's views on "desire" and "greed" have something in common with Buddhism. The concept of Taoism on this issue is determined by its governing strategy of "governing by inaction"; in this aspect, Taoism and Buddhism can also communicate with each other. In short, these wisdom resources can provide wisdom reference for the governance of greed in today's era.

Key Words: Chinese Philosophy; Buddhist Philosophy; Confucianism; Taoism; to govern greed

莊子「物化」思想辨析

■ 殷亭亭

蘇州大學政治與公共管理學院

「物化」是《莊子》一書中的重要概念，「物化」一詞首見於《莊子·齊物論》章尾：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。^[1]

莊周夢蝶的故事因其神秘性歷來被人所津津樂道，而各家對於物化的理解雖各有側重，多在「萬物的相互轉化上」著力。馬其昶先生解物化為「物有分，化則一也。至人深達造化之原，絕無我相，故一切是非利害、貴賤生死、不入胸次、忘年忘義，浩然與天地精神往來。」^[2]陳鼓應先生解物化為：「萬物的轉化」。^[3]方勇先生解物化為：「物化指一種泯滅事物差別，彼我渾然同化的和諧境界。」^[4]王博先生也同樣認為「在『化』中，物與物的界限消失了，鯤可以化為鵬，人可以化為蝴蝶，萬物通而為一。」^[5]這一解讀顯然是境界論意義上的，對於體會莊子哲學超拔的精神境界以及個體主觀境界的提升大有啟發。

也有不少解讀者跳出「轉化」說，將《莊子·齊物論》全文聯繫起來，一窺「夢」、「覺」與「莊周夢蝶」之間的關聯。比如

憨山大師解物化為「物化者，萬物化而為一也，所謂大而化之謂勝，言齊物之極，必是大而化之聖人。萬物混化而為一，則了無人我是非之辯。則物論不齊而自齊也齊物以一夢結，則破盡舉世古今之大夢也。」^[6]大儒王夫之解物化為「物化，謂化之在物者……夢也，覺也，周也，蝶也，孰是而孰非？物化無成之可師，一之於天均，而化聲奚有不齊哉？以此奪儒墨之所據，而使蕩然於未始有無之至齊者也。」^[7]當代學者鄭開先生認為理解「物化」的核心

摘要：「物化」是指事物本身自然而然的變化，結合《莊子》全文可知物化乃是「氣化」的結果，而從這個意義上也可以說「物化」是動態的自然。物之身份的確定乃源於「氣化」的機制，這一機制的確定使得物成為其自身。以此為前提的「物化」具有正反兩種功效，順應「物化」即意味著順應「天」，而從《莊子·齊物論》前後文可得知此時的物處於一「大覺」的境界；而違背「物化」的成心妄作則被視為「夢」。「莊周夢蝶」的故事在於展示物之主體對於自我身份的認知，也即順應「物化」者不應因外在的限制迷失其自然本性。這也同《莊子·人間世》中講到的「聽之以氣」、「為道集虛」相一貫。

關鍵詞：莊周夢蝶；物化；氣化；夢；覺

在於「化」與「不化」的相互對立關係，「夢」與「覺」、「生」與「死」，都是通過「化」貫穿起來。^[8]

還有學者另闢蹊徑，將「莊周夢蝶」的故事看成是一詭辯論與懷疑論相得益彰的典範。「夢中有夢，夢中不知，但醒來之後夢醒之分還是很清楚的，故意混淆夢與醒是一種詭辯。懷疑常人的認知能力則是一種懷疑論，這裡的懷疑論與詭辯論也



是合二為一的。」¹⁰¹以此種解讀角度去解讀「莊周夢蝶」的故事不僅給讀者理解《齊物論》指明了一條方向，對於《莊子》全文的解讀也大有裨益，然而此種解讀卻使「物化」這一問題被懸置。

以上各家對於「物化」的多種解讀可謂完備，總結各家注解來看，如果將「莊周夢蝶」篇單獨拿出來分析以期對「物化」進行解讀而不去考慮《齊物論》章的整體意涵，則很難把握「物化」的真諦；同樣，不將其他章節出現的「物化」意涵考慮在內卻只對《齊物論》這一章節進行分析，也同樣難以理解物化說的實質。再有，若是對「物化」的解讀難以同《莊子》的整體內涵相契合，對於「物化」的分析仍不能稱之為恰當。此外，雖有以上各家對「莊周夢蝶」中「物化」概念的不同解讀，但思考「物化」得以進行的機制對理解「物化」尤為重要，有以此為前提的思考再對以上注解進行辨析，對「物化」的解讀才能稱為完善，在《莊子》一書中，「氣」的概念尤為重要，分析「氣」與「物」的關係，無疑是解讀「物化」的前提。

一、「氣」對「物」的作用

「氣」在《莊子》一書中居於非常重要的意義，在莊子看來，萬物的形成發展乃至消亡皆有氣的參與。對於「氣」，《莊子》一書的多重內涵可大致分為兩類，一類是自然界普遍存在的物質形態，像「雲氣」、「息」、等；另一類則可看成是一種類似於精神之氣的東西，雖無形，卻是萬物構成的重要因素。《莊子》中講道：

夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生……¹⁰¹

「昭昭」即指客觀存在的物質世界，「冥冥」作為客觀物質世界的起源，「無形」即指造化，形體以精神為主宰，精神以天道為主宰，而在一生成過程中起推動作用的即為「氣」。《莊子》一書上講到「氣也者，虛而待物者也」，¹⁰¹並且「氣」的無形而有形的特徵與「道」無形的特徵是相協調的，而「道」居於統率地位，「氣」是從屬於「道」的。陳鼓應先生認為，「氣」是「道」的具象化，「道」是「氣」變化形態的推動者和引導者。

但莊子提出「通天下一氣耳」¹⁰²的觀點，也即

在「氣」貫通天地萬物面前，雖然「道」具有終極性，但仍不免有被懸隔的傾向。對於「氣」生成萬物的過程，《達生》篇中講：

天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。

¹⁰³

成玄英疏為：「夫陰陽混合，則成體質；氣息離散，則反於未生之始。」成玄英用陰陽二氣來解釋萬物的生成與消散是合理的，符合當時對於「氣」這一概念的基本理解。在《田子方》篇中則明確提出用陰陽的概念來解釋天地萬物的運行變化：

至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。¹⁰⁴

道雖無形，卻賦予萬物以秩序性，而這種秩序性是通過陰陽二氣的運動變化來顯現，《老子》中也有「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」¹⁰⁵的觀點，莊子的思想可以看成是對老子思想的一個繼承，同樣也符合那個時代人們對於陰陽二氣的認知。而且，《知北遊》篇中也講道：

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。¹⁰⁶

此處將「氣」的聚散變化與生命的生死狀態相聯繫，「氣」的運動表現在生命的變化上，或氣變物形，或形歸於氣，都是符合自然變化的表現。不過，雖然天地萬物自然運行的內在機制為「氣化」，但從外在形態上看，這種自然的變化就表現為「物化」，則在此前提下可以認為物之身份的確定乃緣於「氣化」這一機制。以此為前提對「物化」進行解讀，更能將「物化」的特質講述清楚。

二、「物化」的整全分析

「物化」一詞在《莊子》一書中多次出現，有時也會以「化」代替「物化」使用，並且「化」之一字在《莊子》一書出現數十次。但《莊子》書中所涉及全部「化」的意涵並不均等同於「物化」的主旨，因此對「化」的理解就需要在結合上下文意旨的基礎上進行分析，比如以下兩處「化」的意旨就全然不同：

仲尼曰：「古之人，外化而內不化，今之人，內化

而外不化。與物化者，一不化者也。安化安不化，安與之相靡，必與之莫多。」^[17]

德又下衰，及唐、虞始為天下，興治化之流，淳散樸，離道以善險德以行，然後去性而從於心。^[18]

這兩處均出現「化」，但是結合上下文進行分析，第一處的「化」顯然做「物化」解，將順應「物化」的前人同違背「物化」的今人進行對比。郭象注解此句為：「（古人）以心順形而形自化。（今人）以心使形。常無心，故一不化。一不化，乃能與物化耳。化與不化，皆任彼耳，斯無心也。」^[19]郭象注解的「無心」指沒有成心，以此強調前人內心天性的保全，不與萬物發生衝突，稱讚無心求勝於萬物之人的境界。「物化」的過程沒有成心的參與，一切皆順其自然而進行，外在的變化並不能侵擾內心的自然本性。對內心不能保全天然本性又與萬物產生衝突的個體，莊子借孔子之口進行批判。而第二處的「化」則理解為「教化」更為恰當，個體若違背自然無為的宗旨，其天性的淳樸便難以彰顯，因此只能施行人為的「教化」，此時的「教化」顯然是以成心為先決條件，其天然本性不能發揮，行動聽從成心的指揮，所以離道愈遠。由以上分析可知，將「化」與「物化」同時進行分析，辨析「化」與「物化」所代表的主旨，更能全面理解《莊子》一書中「物化」的內涵。

在對「物化」進行分析之前，我們需明確一點，即「物化」與「自然」的關係。對於「自然」這一概念，莊子語義上的自然不同於我們現代意義上的自然即nature，而是道家意義上的重要概念。

《道德經》上講到「人法地，地法天，天法道，道法自然」^[20]，「自然」是天地萬物所尊崇的最高標準，但這個最高標準是萬物各自所秉持其各自的性分去發展，道不會施加任何規定於萬物身上，「道法自然」即意味著萬物復歸於萬物自身。明確這一前提再來解讀「物化」，則可以將「物化」理解為自然的一種動態表現，「物化」意味著萬物本身自然而然的變化，萬物順應「物化」的要求便是順應自然的表現。

對「物化」進行解讀時，還需要從客觀性與主體性兩方面進行，客觀上來講，「物化」是指萬物自身的變化，其最終目標在於使萬物自化而無外力

施以成心造作；「物化」的主體性體現在主體在對待「物化」的態度上，主體消解由成心所產生的執著，最終目的是要人們超脫生死的區別對待以適性逍遙。鑒於這兩方面的協調作用，萬物才能達到和諧，呈現《齊物論》中所講的「天地與我並生，而萬物與我為一」^[21]的境界。

（一）「物化」的客觀性分析

既然「物化」為一動態的自然，「物化」的表現形式之一為物之自化，反過來講也即是主體在順應其自然本性基礎上的物之自化，用《德充符》中的一句話來概括便是「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」^[22]此時的主體秉持自然性分，其變化順遂自然，主體處於無所待的境地，順遂事物的變化而不會被外物所牽引迷失其自然本性。任物之自化又包括兩種內涵，正面來講是不人為去干涉萬物的本然變化；反過來講，個體也不應讓事物的變化來妨礙到自己天然本性的抒發，這也是在體認萬物自性的前提下，就對待萬物的態度上來講「物化」的本意。並且，「物化」本身並沒有成心的參與，這也即是莊子所講的「汝徒處無為，而物自化。」^[23]自然之道的要求是無為，不設前提規設萬物，也不會參與萬物的變化。在此原則下與萬物相處，方有可能達到萬物各自和諧的目的。

同理，若違背「物化」的原則，則會產生與順應自然和諧相悖的結果：

彼且乘人而無天，方且本身而異形，方且尊知而火馳，方且為緒使，方且為物絀，方且四顧而物應，方且應眾宜，方且與物化而未始有恆。^[24]

主體若在不符合「物化」的狀態中參與萬物的變化，會憑藉由人的成心所產生的智術而不是自然的天理來行動；以自己的標準來規定萬物而不與萬物同形，使萬物難以發揮其本性；崇尚智巧來應急，為瑣事所役使而不自知，並且為外物所牽引而失去其自然本性；顧盼四方以期讓萬物順應自己，追求每件事都辦的恰當。^[25]但事實卻是主體難以把握萬物的標準，並且往往會產生物極必反的效果。惟有超越成心的偏見，順應萬物的自然本性，方能「化貸萬物而民弗恃」^[26]。《天道》篇中講到：

天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無為而天下功。^[27]

此處可以說是對「物化」最好的詮釋，天地不施加任何影響於萬物，萬物順其自然本性而生長。並且處於生長變化中的個體，也要時時順應自然之變化，但又要保持其自然本性不被外界的變化所干擾。《寓言》篇中講到：

孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。^[28]

此處的「化」也是做物化來解，孔子遵循了物化的客觀性，不斷改變著自己的認知，以適應物化的要求。結合《莊子》一書中多處「物化」、「化」的運用，可以總結出其內涵在於彰顯萬物本應該順道而化的實質，這一實質不應該對其施加人為的造作去破壞。

（二）「物化」的主體性分析

《莊子·齊物論》中有：「予惡乎知悅生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪……予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？」由悅生惡死到悅死惡生這一態度的轉變在莊子看來是沒有瞭解「物化」實質的體現，並且生與死實質上是「物化」的一種表現形式。莊子將通於「物化」的人稱為聖人，「聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波。」^[29]聖人的生與死是在順遂物化的情況下進行的，因此合於「陰陽」。「陰陽」在《莊子》一書中表示陰氣與陽氣，莊子認為陰陽二氣的聚散使萬物有了生滅：

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生之徒，吾又何患！^[30]

自以比形於天地，而受氣於陰陽。^[31]

天地者，萬物之父母也。合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移。^[32]

在此前提下，生死不過氣之變化，這一變化順遂自然無半分人為的造作，《莊子》在最後一句稱之為「能移」，也即是「物化」的另一種表達。執著生畏懼死而終日惴惴不安，在莊子看來是沒有超脫生死對待的表現，因此莊子在《大宗師》篇借子犁之口勸告人們「無怛化」^[33]，即不要去驚擾生死的變化，並極力讚美造物主的行動為「偉哉造化」^[34]。這並非體道豁達之人沒有人之常情，而恰

恰是他們通曉自然變化本質的表現，體道之人坦然接受這種種的客觀變化，放下執著的心態。並且莊子在《大宗師》篇借病重的子輿之口表達處順遂自然的態度：

夫造物者，又將以予之右臂為此拘拘也……浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙。^[35]

病重中的子輿面對身體的病變對好友說出此番豁達的話，既然造物者讓他的左臂漸漸變成公雞，他便用來報曉；如果他的右臂漸漸變成了彈弓，他便用它來打下鴉鳥烤肉吃。形體的改變並不能干擾子輿內心的天然本性，因此作為主體，在此狀態中體認「物化」的極致便是「安時而處順，哀樂不能入也」^[36]，既不會執著於生死，也不會因為病中形體的殘疾而哀怨使其道心蒙蔽。常人在生老病死等執著狀態下的喜怒哀樂之情，並不會妨礙到通曉「物化」之人其自然本真情感的抒發。相反，他們在面對變化時達觀的態度，反而更添其人格魅力。

三、「物化」的雙向解讀

（一）「物化」的正向分析

「物化」在《莊子》一書中均做正向解讀，目的在於說明萬物的變化本是沒有成心參與的順性自然，同時也舉例說明違背「物化」的態度是最不可取的。對於順應「物化」例子，《大宗師》篇涉及最多，其內涵也最為豐富。面對生死安於生死，便是「物化」的體現之一，如下文：

俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」^[37]

莊子借子犁之口來說明人的生死為「物化」的表現形式之一，人們對於這種生死變化應該坦然接受，而不是以過分的悲痛來驚擾「物化」的進程。子來的家人屬於不瞭解「物化」的實質而驚擾「物化」的例子，同樣在《莊子·至樂》篇中，莊子面對妻子去世後的反應可以拿來同這段文字進行對比，我們也可以通過這段記載一窺通曉「物化」之人的境界。面對親人去世，莊子的鼓盆而歌實在



有違常理，但面對好友惠子的問責，莊子講到：

是其始死也，我獨何能無慨然，察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春夏秋冬四行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。^[38]

莊子認為生死乃一氣之變化，猶如春夏秋冬四季的輪替一樣正常，能夠順其自然而生老在莊子看來才是知命的表現。人為萬物之一，若不能知曉變化的原理，卻以驚恐悲痛面對，則是有違「物化」的表現。因為通曉「物化」的本質，莊子面對親人的死亡才能夠坦然接受，並且在行將就木時的態度也體現了其境界的高妙，莊子對弟子說到：

吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送，吾葬具豈不備耶？^[39]

莊子自己將天地作為棺槨，將日月當作玉璧，將星辰當作珍珠，將萬物當作送葬品，這樣的喪葬用品不可謂不齊全，而這也體現了莊子與萬物和諧統一的境界。在莊子看來，萬物均處於大化流行

之中，只要個體順應這一自然流變，即「安時而處順」，哀樂恐懼也不會驚擾內心而對個體產生影響。除了在對待生死的態度上《莊子》一書給予了「物化」一個正向的解讀，在實際生活中能夠通曉「物化」的人也極為莊子所稱讚，並將這種人稱為聖人。

以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。^[40]

聖人以自然為宗主，以道德為其根本，秉持道的要求而行，預測自然的變化而與之俱化。而對於能夠真正使天下安定的人，莊子認為這個人必然有著秉持無為而順萬物之自然的態度：

古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。^[41]

能夠貞定天下的人，沒有因成心所產生私慾，不會認為去干涉萬物的變化。結合上面分析可以得出，在莊子看來，順應「物化」的要求，沒有成心的造作，不管是個體，還是個體與其他個體之間，乃至上位者治理天下，均能達到一種和諧而穩定的狀態。而對於萬物順應「物化」這一要求的支撐，便是最為重要的道家精髓——道法自然——的體

現，《道德經》中講到「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」^[42]，此處也可以作為「物化」之正向解讀的佐證。

（二）違背「物化」的反面舉證

在《莊子》一書中對於違背「物化」本質的例子涉及頗多，有些以寓言形式講出，有些則借前人之口闡述：

今之大冶鑄金，金踴躍曰：「我且必為莫邪！」大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大爐，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！^[43]

孔子不出三月，復見曰：「丘得之矣。烏鵲孺，魚傅沫，細要者化，有弟而兄啼。久矣夫丘不與化為人！不與化為人，安能化人！」老子曰：「可。丘得之矣！」^[44]

在這兩處引文中，第一處引文以寓言的形式講出，冶金工匠和造物者賦予金屬和萬物以形體，但這一賦予是順其本性而生成的過程，若是違背其本身造化原理去意圖成就自己，則會被造物者認為其違背「物化」的本質，視為「不祥」。第二處引文則借孔子之口講明不能夠參明「物化」的人，在實際生活中更難以教化他人。旨在表明個體要與造化者的精神相契合，拋卻因成心所產生的觀念，將自己與天地萬物融為一體，以此更能把握自己的自然本性。只有首先把握住自己的自然本性才能對萬物產生無偏見的認知，此種認知才能稱得上是對萬物恰當而適宜的認知，才能去教化他人。

莊子顯然認為違背「物化」的事物是沒有順遂自然的表現，因其違背「物化」的客觀性，不但不能夠保全自我，反而會達到適得其反的效果。

四、「莊周夢蝶」篇的辨析

郭象以性分說來解「物化」，這一解讀意味著莊子與蝴蝶各有其性分，但是蝴蝶未能意識到自己所處的境地，以為自己當下的狀態即是真實，並且自以為逍遙愉悅從而否定莊子的狀態。^[45]郭象將蝴蝶的狀態定義為不懂「物化」的表現，但他是並沒有明確給「物化」一個定義，只是以莊子慣用的遮詮法來表達「物化」的特徵，但是這一特徵在這段文字中究竟如何定義，才是需要探討的問題。

再者，考慮到《齊物論》一章的主旨，如何將「物化」這一概念與莊子所秉持的「天地與我並生，而萬物與我為一」的理念相契合同樣需要進行分析。成玄英則認為「物化」是一種「物理」的變化，但他把重點放在了主體在面對變化時所應該持有的態度上，這更像是飽含道家超越情懷的說教，而沒有生發「物化」思想的深刻義理。針對兩者的解讀，若想對「莊周夢蝶」篇的「物化」思想有一個整體而細緻的瞭解，我們需要在前面所討論的前提下進行解讀。「莊周夢蝶」篇最後以「此之謂物化」結尾，而結合整篇的思路，可以得出以下兩種解讀方向。此處的兩種解讀方向不同於上文中對「物化」的雙向解讀，此處是針對「莊周夢蝶」這一章節，以蝴蝶和莊周的状态為分析物件，對「物化」的意旨進行探討。有以下兩種解讀思路：

（一）二者均符合「物化」的要求

第一種解讀方向認為蝴蝶與莊周均符合「物化」的要求，因此兩種狀態下的主體能夠「自喻適志」。若此種解讀思路正確，也即夢中蝴蝶翩翩起舞的狀態與夢醒後莊周悵然若失的狀態均是在「物化」指引下的「逍遙遊放」的狀態，那麼對於蝴蝶與莊周分別所處的兩種狀態須均須給予肯定的態度。也即在彼此狀態中的蝴蝶與莊周均符合「物化」的客觀性，並且二者此時的態度也符合「物化」的主體性特徵，即二者此時是安於彼此的狀態。

但若結合《齊物論》章前文中莊子對於「夢」與「覺」的描述，此種解讀並不能與之相貫通。莊子前文言曰：

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。夢中又佔其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之……丘也與汝皆夢也，予謂汝亦夢也……^[46]

在此處，莊子認為夢中所夢的場景與夢醒後的狀態均不是真正的「覺」，真正的「覺」莊子稱之為「大覺」。既知夢中場景為虛幻，也知夢醒後所處場景的虛假之處所在，不會在夢中迷失而忘卻自身的真正本性，也不會因為夢醒後得知夢中場景為虛幻自以為自己已經擺脫夢中虛幻的場景而洋洋自得。這才是即知曉變化之客觀性，又能發揮

個體之主體性的體現。莊子在此處提出「且有大覺而後知此大夢也」，顯然將夢中人和夢醒後的人均劃為一類，即：對於變化的客觀性沒有正確的認識，其主體性的自然也沒有得以呈現。因為在莊子看來，就算是夢醒後知道自己做了夢的人，也不是真正的「覺」了的人。真正的「大覺」的人，是參明萬物自然本性並與萬物混為一體的人，此種人：

奚旁日月，挾宇宙，為其吻合，置其滑滑……^[47]

若以此思路來分析莊子與蝴蝶的狀態，夢中的蝴蝶「自喻適志與，不知周也」，也即是個體此時沉浸在蝴蝶中的狀態中翩翩起舞，完全不知此景為夢，稱不上是「覺」。而莊子在醒後也茫然不知是蝴蝶夢莊周還是莊周夢蝴蝶，處於茫然若失的狀態，同樣不能稱之為「覺」。結合莊子對「夢」與「覺」的分析，可知這兩種狀態均是莊子所反對的，二者均沒有把握變化的客觀性。另外，結合前面對「物化」的雙向解讀，「物化」顯然是在符合道的基礎上的順性自然，因此是一正向的解讀。但若肯定蝴蝶與莊子的狀態符合「物化」的要求，而莊子又反對這兩種狀態，那麼對於前面所分析的關於「物化」的正面解讀則難以成立，但這顯然是不可能的。

（二）二者均未符合「物化」的要求

另一種解讀方向則認為蝴蝶與莊子均不符合「物化」的要求，二者均未能超越彼此之間的對待，各自沉溺於此狀態中自鳴得意而看輕彼狀態中的自己。此「物化」則意為主體要超越彼此的區別對待，在消解成心的過程中「安時而處化」。在此種解讀方向下，蝴蝶與莊子便是不懂「物化」的表現，莊子與蝴蝶不知「物化」的客觀性，未能對變化有一個正確的認識。其實不管是前一階段還是後一階段均是事物自身的變化，主體都應該在這些變化中秉持本心並順其自然，不應抱有成心而溺於一隅。《則陽》篇記載：

蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之而卒訕之以非也，未如今之所謂是之非五十九非也。萬物有生乎而莫見其根，有乎出而莫見其門。人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎！^[48]

蘧伯玉年歲六十仍然不斷改變自己的認知，

不讓先前已經知道的知識妨礙到後面接觸的知識。人們往往重視自己當下的智慧所能得到的知識，但是卻難以知道依靠當下的智慧所不能知道的而後才得知的道理，這便是大多數人的最大的疑惑。成心先立，對於事物的正確的認知便是難上加難，但是成心之人偏偏難以自知，溺於偏見之中無法自拔。個體對於自己身份的認知，在缺乏標準的情況下是難以判定的，但這所謂的標準如果不符合自然的要求，只會產生物極必反的效果。物之身份的確立無疑來自「氣化」機制，若能順從「氣化」便是天然，否則只能偏執某一認知，脫離此「氣化」機制，難以大覺，蝴蝶與莊周此時的狀態便是脫離「氣化」機制下的偏執狀態。「周與蝴蝶則必有分矣」，即是緣於「氣化」也即「物化」之機制，從而對自己的身份有一認同，脫離此「物化」機制，即是一「夢」。莊子在《齊物論》前文中講：

麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。^[49]

麗姬在出嫁到晉國之前很傷心，但是在享受到奢華的生活後便開始後悔之前自己的哭泣，麗姬不瞭解「氣化」機制，因而有好此惡彼的執著。麗姬前後的反差也可說是不懂「物化」的表現，「物化」具有不能順從主體主觀意願而改變的客觀性，如果不能對此有一個明析的認識，主體不管處於何種狀態都輕易便患得患失、瞻前顧後。正確的做法應是順應事物的變化，不讓外在的事物干擾到自己內心的清淨。事物本身的變化是人為所不能改變的，此時能做到的便是「安時而處順」，如此方能「哀樂不能入也」。

結合前面的討論，經過以上兩種分析可知第二種解讀更符合邏輯，即蝴蝶與莊周均不符合「物化」的要求。因此莊周夢蝶的故事便是一個反面例證，用以說明不符合「物化」機制的個體的狀態。鍾泰先生在注解《莊子·齊物論》篇的最後寫到：「此篇理極玄微，而歸乎實際，情躬變化，而一本常然，要使人去其局心，從夫公是，順彼物則，不失本真。既不同希臘詭辯之淆訛，亦殊乎釋氏唯心之虛幻，洵樹論之崇標，窮理之巨匯已。吾解此文，未嘗不自愧其辭之費而不達也。」^[50]因此對於

「物化」的此番解讀，筆者難以說此意即是莊子之意旨。

五、「物化」所開顯的境界

莊子既然以夢蝶篇作為《齊物論》的結尾，我們還須結合《齊物論》章節的整體意涵來論析「物化」所開顯的境界。《齊物論》篇以南郭子綦所言「今者吾喪我」為其開端：

南郭子綦隱機而坐，仰天而噓，嗒然若喪其耦。顏成子由立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱機者，非昔之隱機者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎！女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟。」^[51]

子綦的「喪我」在於喪其有成心之小我。喪掉成心後的主體復歸於道心存在的自然狀態，並達到體認自然而適性逍遙的境界。此時的「形若槁木，心若死灰」不妨看作是通達「物化」境界的表現。在以「吾喪我」為前提下，《齊物論》篇緊接提出「三籟」來承接「吾喪我」的意旨。「天籟」本身無所作為，是符合道之本體的「無」之狀態，「地籟」與「人籟」在此喻指體現道之發用的「有」，「地籟」與「人籟」的本根之有在作為本根之無的「天籟」的基礎上發揮各自的作用。此時的「三籟」均是沒有成心造作下的自然狀態，因此對萬物沒有分別計較，在此意義上達到萬物齊一的目的。

通過以上分析，可知在莊子看來物之不齊的原因在於成心的造作，「其分也，成也；其成也，毀也。」有了成心因此有了人之刻意的有為，就有了「彼」與「此」的區別對待，這是已「成」之物溺於「成心」之中偏見的表現，因而往往產生重此而輕彼的結果。《齊物論》在於消解「彼」與「此」、「是」與「非」的成心，使萬物超越溺於此而不知彼的分別之心，此超越之道心即是「物化」所開顯的境界之體現。

《齊物論》中的「物化」之境界在不同篇章也分別體現出來，《逍遙遊》篇章中有鯤化而為鵬的典故，此「化」便是鯤在超越之境界下的「物化」。《齊物論》中的所講的「物化」也為《大宗師》中

所講的「造化」打下基礎，萬物各自「物化」不止，此乃道之主體不斷「造化」的表現，萬物順其自然而「物化」的過程，同樣是道體之自然施行的過程之體現。《養生主》中所說「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」^[52]此處「物化」在人身上的表現即為「安時而處順」，即不會產生重此而輕彼的分別，也不會瞻前顧後輕易被外境所牽引，不論何時均安然自處。

參考文獻：

1. 陳鼓應：《莊子今注今譯》（商務印書館，2007年版）。
2. 方勇：《莊子》（中華書局，2018年版）。
3. 王博：《莊子哲學》（北京大學出版社，2019年版）。
4. 憨山大師：《莊子內篇注》（香港佛經流通處印行，1997年版）。
5. 王夫之：《莊子解》，《船山全書》（中華書局，2009年版）。
6. 鄭開：《莊子哲學講記》（廣西人民出版社，2017年版）。
7. 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（中國人民大學出版社，2016年版）。
8. 鍾泰：《莊子發微》（上海古籍出版社，2019年版）。
9. 郭象、成玄英：《南華真經注疏》（中華書局出版社，2017年4月版）。

注釋：

- [1] 《莊子·齊物論》。
- [2] 馬其昶：《莊子故》。
- [3] 陳鼓應：《莊子今注今譯》（商務印書館，2007年版），第109頁。
- [4] 方勇：《莊子》（中華書局，2018年版），第43頁。
- [5] 王博：《莊子哲學》（北京大學出版社，2019年版），第121頁。
- [6] 憨山大師：《莊子內篇注》（香港佛經流通處印行，1997年版），第122頁。
- [7] 王夫之：《莊子解》，《船山全書》（中華書局，2009年版），第119頁。
- [8] 「……而在這種貫穿中『化』本身又並沒有變。這樣，我們便能將在常識的觀念中對立的兩個世

界打破，將主客、夢覺、生死放在一個更大的背景下重新思考，通過這樣一種方式重新界定我們生命的價值和意義。」鄭開：《莊子哲學講記》（廣西人民出版社，2017年版），第222-223頁。

[9] 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（中國人民大學出版社，2016年版），第185頁。

[10] 《莊子·知北遊》。

[11] 《莊子·人間世》。

[12] 同注[10]。

[13] 《莊子·達生》。

[14] 《莊子·田子方》。

[15] 《道德經·第四十二章》。

[16] 同注[10]。

[17] 同注[10]。

[18] 《莊子·繕性》。

[19] 郭象，成玄英：《南華真經注疏》（中華書局，2017年版），第436頁。

[20] 《道德經·第二十五章》。

[21] 同注[1]。

[22] 《莊子·德充符》。

[23] 《莊子·在宥》。

[24] 《莊子·天地》。

[25] 方勇：《莊子譯注》（中華書局，2018年版），第178頁。

[26] 《莊子·應帝王》。

[27] 《莊子·天道》。

[28] 《莊子·寓言》。

[29] 《莊子·刻意》。

[30] 同注[10]。

[31] 《莊子·秋水》。

[32] 同注[13]。

[33] 《莊子·大宗師》。

[34] 同上。

[35] 同注[33]。

[36] 《莊子·養生主》。

[37] 同注[33]。

[38] 《莊子·至樂》。

[39] 《莊子·列禦寇》。

[40] 《莊子·天下》。

[41] 同注[24]。

[42] 《道德經·第三十七章》。

[43] 同注[33]。

[44] 《莊子·天運》。

[45] 郭象注：「方其夢為蝴蝶而不知周，則與殊死不異也。然所在無不適志，則當生而系生者，

必當死而戀死矣。由此觀之，知夫在生而哀死者，誤也。自周而言，故稱覺耳，未必非夢也。今之不知蝴蝶，無異於夢之不知周也。而各適一時之志，則無以明蝴蝶之不夢為周矣。世有假寐而夢經百年者，則無以明今之百年非假寐之夢者也。夫覺夢之分，無異於死生之變也。今所以自喻適志，由其分定，非由無分也。夫時不暫停，而今不遂存。故昨日之夢，於今化矣。死生之變，豈異於此，而勞心於此間哉。方為此則不知彼，方為此則不知彼，夢為蝴蝶是也；取之於人，則一生之中，今不知後，麗姬是也。而愚者竊竊然自以為知生之可樂，死之可苦，未聞物化之謂也。」（《南華真經注疏》）。

[46] 同注[1]。

[47] 同注[1]。

[48] 《莊子·則陽》。

[49] 同注[1]。

[50] 鍾泰：《莊子發微》（上海古籍出版社，2019年版），第63頁。

[51] 同注[1]。

[52] 同注[36]。

An Analysis of Zhuangzi's Thought of Materialization

Yin Tingting (Soochow University)

Abstract: “Materialization” refers to the natural change of things. Combining with the full text of Zhuangzi, we can see that materialization is the result of “Qi Hua”, and in this sense, “materialization” is a dynamic of Zizan. The determination of the object’s identity comes from the mechanism of “Qi Hua”, which makes the object itself. On this premise, “materialization” has both positive and negative effects. Conforming to “materialization” means conforming to “heaven”; From Zhuangzi’s Qi Wu Lun, we can know that things at this time are in a state of “Da Jue”. However, intentional and reckless works against “materialization” are regarded as “Dreams” The story of “Zhuang Zhou’s Dream of Butterfly” is to show the subject’s cognition of self-identity, that is, those who conform to the “materialization” should not lose their ziran nature due to external restrictions. This is also consistent with “listening to Qi” and “gathering emptiness for Tao” mentioned in Zhuangzi.

Key Words: Zhuang Zhou’s dream of butterfly, materialization, Qi Hua, dream and awareness

道之奧秘

—中華神學論中國哲學的道、玄、神

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：從中華神學看，上帝與道的概念同為萬有所本和所倚靠，而且其本身同是奧秘，老子用「淵分」、「無名」去描述，聖經則用「深哉」、「難測難尋」去叙說。關於宇宙的起源，從啟示的角度只能知道上帝創造萬物，其起初微妙之處，仍是不可用語言理論表達的奧秘。道家的「玄」的意義正是上帝的不可測透性。從道的意義看，可說：「上帝自身，玄之又玄」。這是道家思想與基督教神學的會通點。在聖經中，終極的奧秘是上帝的不可測透性。上帝的奧秘有兩種，一是上帝自身，另一是上帝的創造。上帝在其自身，是終極的奧秘。中國哲學的奧秘觀中，還有《易傳》中「神」的理念。「神」的意涵包括：奧秘的領域，即「陰陽不測之謂神」；安排運作萬物者，即「神也者，妙萬物而為言者也」；超越而有性情的終極奧秘者，即「神，聰明正直而壹者也」；天地萬物之本始及引出者，即「神者，天地之本，而為萬物之始」。這是易學與基督教神學的會通點。作為主宰的「神」這理念，與中國上古傳統的「上帝」理念是一致，均是有性情品格的最高真理，是一個以道德美善為本上帝。因此，用中國的本體論來消化及表達基督教，可以使基督教在文化上中國化，進而建立生根於中國的中華神學。

關鍵詞：道家；易學；道；玄；神

天地六合的奧秘

中國古人對宇宙人生的奧秘，曾發出很多問題，如屈原《天問》¹¹：

曰：遂古之初，誰傳道之？

上下未形，何由考之？

冥昭瞢暗，誰能極之？

馮翼惟象，何以識之？

明明暗暗，惟時何為？

陰陽三合，何本何化？

屈原以惘恍迷離的文句，追問遠古天地如何創始？誰人傳述下來的？起始時天地尚未成形，依據什麼去考證其狀況？晝夜不分時只有一片渾沌，誰能知其終極根源？元氣迷蒙無形象可見，如何能識別認清？白天光明夜晚黑暗，究竟它是怎樣的過程？陰陽摻合而生萬物，基於哪一本源而化生？全文對天文、地理、傳說、神話、歷史、哲學等提出了一百七十多個（一說一百五十多個）問題，這些問題有許多是在他那個時代不同傳統而來的宇宙人生解釋，但這些解釋如何傳下來，具體情況如何分析清楚，是否真的如此，解到底，這一切都是懸而未決的宇宙人生奧秘。

先秦以來各大思想家，特別是儒道兩大派，提出對宇宙人生的哲學解釋，但最後終極是什麼，仍是有未知奧秘。莊子提出「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。」¹²意謂作為宇宙終極本體的大道，是無任何限界，郭象解釋謂「冥然無不在。」¹³即道無限地遍在於宇宙，語言亦無常恆定準，只因人自以為是而產生許多限界區別。

若宇宙真理是無限，無法用語言作定論，任何理論觀點都屬自以為是，那麼道的本身真實就不是一般知識或理論可知，是一種奧秘性的存在。莊子進一步指出「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。」¹⁴六合指天、地和東、西、南、北，所謂上下四方，即宇宙。議指評說。上下四方以外的事情，是指宇宙無限而又無形的終極大道本源，聖人只能「存而不論」，所謂「存」，據《爾雅·釋詁》的定義：「在、存、省、士、察也。」¹⁵「存」指存在、省察、思想，意思是聖人對大道本源，讓其自存自有，只對之思想省察，但不加論述研究。說明聖人悟大道之無限，不能用有限的論述研究，如莊子自己所說：「吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而為知者，殆而已矣！」¹⁶人生是有限的，但「無極之知」¹⁷是無限的，用有限的人生追求無限極之知，是必然失敗的，表明論述研究不能絕對化。故明悟大道之聖人，知宇宙之外的本源大道，超乎人的有限論述，須讓道自存自有，不以有限論述困鎖之。

六合之內，「謂蒼生所稟之性分」¹⁸，是時空運轉，人物萬物活動的世界，「議」指語言及謀算¹⁹，是用語言和謀算來評定及下結論。聖人明悟天地萬物來龍去脈，根於無限無形的大道，故只能論述而不能作評定。因為有限時空之天地，非一成不變，不能有絕對化的論述。

莊子在此描述「六合」是可見的世界，「六合」之外是本源的無限大道，只能「存而不論」，意指是不能論述的奧秘世界。

玄之又玄的奧秘

道家對奧秘的世界，又稱為「玄」，老子首章即論到玄：

「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」¹¹⁰

老子首先說：「道可道，非常道」，指出可以用語言講清楚的，不是真正的道，「名可名，非常名」，則是指語言只是約定而成，可以用這名，也可以不用這名，所謂「常名」，並非說宇宙有一種常恆

不變的語言存在，卻是說語言不能指謂永恆。老子說：「道常無名，樸。」¹¹¹老子指出道本身是無名的，是超語言，非語言的世界，這無名規限的世界，可用「樸」一字描述，以道本身是真樸無偽，非名言所能指謂，依這名去構作世界萬物，只是人的各種觀點。

由此老子提出「無名天地之始，有名萬物之母」，歷代有兩種標點的方法，一是王弼主張的由「無名」與「有名」去分，另一是王安石用「無」與「有」去分，基本上由「無」與「有」分，較有問題，因這區分下的「名」字，就作動詞用，以「無」和「有」去命名天地萬物，而「無」和「有」既是本體論的概念，不可以用為命名天下地萬物的辭，「無」如何可以「稱為」「天地之始」呢？「有」如何可以「稱為」「萬物之母」呢？若然，則「無」和「有」祇是一語言所能窮盡的指謂辭，而不是描述宇宙原來之本相了。故此王弼的「無名」和「有名」之區分較合理，此中的「名」字，就是一賦與意義的活動，即天地萬物未被人賦與意義之前，是「無名」的原本狀態，及其被人賦與意義之後，就形成人所構作出的萬物之意義。用語言只能表達「有」的世界，這「有」的世界是「萬物」的多樣性，此中每一事物均可用名言表達而有定義，人心就有了觀物的秩序系統，千差萬別的世界便可因名言而形成，此即「有名萬物之母」的意思。

老子描述道為「無名」，打開一個無形式和造作的思想空間，無任何固定的矢向，方向及目的，類似於數學上的零，但卻是本體上的零點，零點不是沒有，但也不是有，卻只能視之為一切潛能之始。從「無名」的描述，打開一個奧秘而不能被語言及思想模式所確立的終極世界，這是天地萬物的最後根源。這也是莊子的「六合之外」的奧秘。

老子隨即說：「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。」「欲」是「感於物而動，性之欲也」¹¹²，指人性產生有固定矢向的活動，成為思想和欲望，「無欲」為心靈零點的狀態，「妙」是「小之微也」¹¹³、「徼之極也」¹¹⁴精微深奧之處。「徼」是指「歸終」¹¹⁵、「循也」¹¹⁶，即指萬物循大道發展而至最後的終歸。全句是指人心靈以「無欲」，即心靈零點之無矢向狀態，才能省察宇宙終極大道至

微深奧，以「有欲」之心，省察萬物所依循發展之道。

老子以「玄之又玄」來總結說：「此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」兩者是宇宙的兩面描述，一是「無名而不可道之妙」，另一是「有名而可道之微」，兩面本是一體。整體言之稱為「玄」。

何謂「玄」？《說文》：「幽遠也。…黑而有赤色者為玄。」^[17]蘇子由解玄字說：「凡遠而無所至極者，其色必玄，故老子常以玄寄極也。…玄之又玄則盡矣，不可以有加矣，眾妙之所從出也」^[18]玄指幽深遙遠至無限極，即是宇宙最終極之奧秘。在老莊哲學中也出現玄珠、玄冥、玄德、玄同、玄牝等理念，基本都是指幽遠無限極之奧秘。有趣的是，玄字的金文圖象，像當今數學的無限符號。

上帝的奧秘

道家論述終極真理，是超乎「名」（語言）與「欲」（人有方向的動念），是「玄之又玄」的奧秘。從中華神學看道家「玄」的意義，在聖經，終極的奧秘是上帝的不可測透性，因為上帝主宰一切，但其主宰的方式和心意超越一切，本就不可測透。從道的意義看，可說：「上帝自身，玄之又玄。」

智慧君王所羅門說：「上帝造萬物，各按其時成為美好，又將永生（原文是永遠）安置在世人心裡。然而上帝從始至終的作為，人不能參透。」^[19]這裡正好是像老子的區分「無名」與「有名」，萬物時序和人心追求永恆，是可觀察而知的，是可賦與意義的，這是六合之內的「有名」的世界，可以討論。但上帝是無限的有性情者，以自身無限極之情懷和慈悲仁愛作決定，是以全宇宙為視域，超越可見的世界秩序，是「六合之外」的奧秘，人是不可能參透，只能「存而不論」了。單單道成肉身及釘十字架受苦以贖罪，就完全出人意表，這是上帝的奧秘性，用中國思想說，確是幽遠玄妙，上帝創造與救贖之道，真是玄之又玄，眾妙之門。

申命記「隱秘的事，是屬耶和華我們上帝的，惟有明顯的事，是永遠屬我們和我們子孫的。」^[20]這「隱秘的事」和「明顯的事」的區分，所謂明顯的，就是可觀察的宇宙萬象，及上帝對人的啟示，

在摩西時代就是十誡及律法，是「有名」的世界，隱秘的則是上帝自身的無盡本體及旨意，屬宇宙無限極之本源，只能用「無名」描述，這在上帝奧秘的中華神學探討，可視為無名和有名之分別。

有關上帝之奧秘，約伯記：「你考察，就能測透上帝麼，你豈能盡情測透全能者麼。他的智慧高於天，你還能作甚麼，深於陰間，你還能知道甚麼。其幽，比地長、比海寬。」^[21]

保羅說：「深哉，神豐富的智慧和知識。他的判斷，何其難測他的蹤跡何其難尋，誰知道主的心，誰作過他的謀士呢，誰是先給了他，使他後來償還呢。因為萬有都是本於他，倚靠他，歸於他。」^[22]

老子言道本體自在的奧秘

上帝的奧秘有兩種，一是上帝自身，其三位一體永在永存，及其自身的存在，本就是奧秘，另一是上帝的創造，及其在人間有啟示與行動，為何如此作為，人是無法用理性推知，其創造過程及旨意就是奧秘。

上帝在其自身，是終極的奧秘。上帝與道的概念同為萬有所本和所倚靠，而且其本身同是奧秘，老子用「淵兮」、「無名」去描述，聖經則用「深哉」、「難測難尋」去敘說。

老子論道還有很重要的一段「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。…道法自然」^[23]「混成」在帛書本是「昆」字，徐志鈞校注引《太玄昆》：「昆於黑，不知白」^[24]。指一種黑暗狀態，相通於第一章所講的「玄」，是玄所表現的深遠幽暗，也是第四章所言的「淵」和「湛」的意思。道本身的無谷，靜寂寥廓。其「獨立」自存，指「無物之匹」^[25]，即無物可與之對等匹配，「不改」指「化有常」^[26]，即一切變化中的常一不變者。表現在「有名」的世界，是周行一切時空之中，推動萬物而從不懈怠。為所有事物的根源，故「可以為天下母」。「為天下母」指「道育養萬物精氣，如母之養子」^[27]。「母」也有「生」的意思，所謂「有名，萬物之母」。道即為有名世界衍生萬物之源頭。

老子對這為萬物之母的描寫是：「吾不知其

名」，指先天地那偉大的無法名狀之安排，無從用名言去表達，這就是「無名，天地之始」的奧秘。

至於道之自身，老子說「道法自然」，所謂「道法自然」，王弼解自然云：「自然者，無稱之言，窮極之辭也」。嚴靈峰認為：「自然者，莫使之然，莫使之不然，本來如是，無所由而然，無對待，無來歷」。此「自然」不是在道之外另有一自然要去師法，「自」是指道之自身，在其外不再其他事物，道的自身不依賴於其他外在因素，因道已包涵一切，其本身是無限的，無限不能有其外的事物，「自」就是指道之「無外」性。「然」字的意思，就是本來的狀況，道的本來，就是如此。

故「自然」是指道之在其自身本來的狀況，故是王弼所謂的「窮極之辭」，指道之終極本相，就是無所依待的，無所來無所去的，自古至今本是如此的狀況。這狀況就是「無名」，「無為而無不為」。「道法自然」一句，是對道本身自足無待性的描述，是指道以無為本性的性，超越而包涵了天地那整體之平衡發展。

上帝自身自在的奧秘

《聖經》中上帝的奧秘性，是上帝向摩西說明自己是「自有永有」^[28]，具有老子言「道法自然」那無限而自在、本來如是的意義，這不是一般名字可表達，這是上帝超越名言之本性，通「無名，天地之始」的意思。

要了解自有永有，其原文的意思為「我是我所是」（‘ehyeh’āšer’ehyeh英文直譯原文為I am that I am），ehyeh之義為「我是」（I AM），或「我將是」（I WILL BE），其音接近YHWH，即成上帝之名YHWH。猶太人為了不直呼上帝之名，寫YHWH是用半母音，隱藏了發音，德國希伯來語專家Wilhelm Gesenius (1786–1842)從一世紀希臘文抄本的發音 $\text{I}\alpha\beta\epsilon$ ，及文本中神聖名字YHW與YH作為字首或字尾的研究中，主張加發音字母A與E在YHWH，稱之為「雅巍」（Yahweh）^[29]，是上帝名字YHWH的根源。而‘ehyeh’ āšer’ehyeh這句話包括了所需的母音，子音也十分相像，就是「雅巍」（Yahweh）。

在全本舊約只有這段為「雅巍或耶和華」之

名提供解釋，這名字和「存在」有關係，因為其字根haya具有「是」或「存在」之意。所謂「我是我所是」，意即「我，即存在（是），我即永恆的存在（是）」，上帝就是存在的本身，但這不是哲學上靜態的「純粹存在本身」，而是在啟示中，有行動與說話的「動態存在」，故是I AM，同時是I WILL BE，是神學意義的「存在」，有性情與行動「存在」。這名字的啟示不單是深奧的神學道理，也是實踐地呼召要摩西和以色列人，以行動作出信心的回應。

雅巍（Yahweh）在舊約古經書原本寫為YHWH，沒有母音，不能發音，以表明上帝之名本就是無名，是超越一切語言和理，故似有名，但又是無名，此「雅巍」原本字意是甚麼，並不清楚，只是從自有永有兩來。在希臘文的七十士譯本譯為Kurios，指「上主」，大概這是猶太人古代所掌握的原意。故上帝之名是「無名相無發音之名」，正可用老子一句「吾不知其名」以表達之。這亦呈示上帝本身之奧秘性。

《聖經》所言的奧秘，有神學上的兩層次，一是在本體層次，從YHWH無名相無發音之名去看，是指上帝自身深不可測，如老子所言：「淵兮，似萬物之宗。」^[30]其三位一體，及上帝心思和旨意，均是奧秘。另一是在啟示層次，通過上帝主動向其揀選的先知與使徒會面溝通，將過去隱藏，沒有人知道的真理或者事實，現在因神的啟示，顯明出來了。保羅說：「惟有神能照我所傳的福音、和所講的耶穌基督、並照永古隱藏不言的奧秘、堅固你們的心。這奧秘如今顯明出來、而且按著永生神的命、藉眾先知的書指示萬國的民、使他們信服真道。」

聖經在啟示層次，是從上帝之說話和行動，去論奧秘的揭示，奧秘原是具有隱藏，秘密的性質，然而卻不是無法知道，或永遠不可知的，只是人用自己的智慧不能知道。但現在神已將它啟示出來了。如但以理通過啟示將君王作夢說明（但2:19-48），如先知的預言（林前13:2），聖靈對人的感動（林前12:3），使徒所得的啟示（弗3:3-6，5:32）。這一切都是啟示性文本的特質。

通過啟示，如先知預見民族被擄及歸回、彌賽亞基督來人間救贖人類，及保羅說明上帝愛全

人類，包括外邦人，不只是愛猶太選民等，啟示將這些奧秘揭露。但終極來說，上帝的旨意仍是人不能測透的，對人來說，宇宙人生最後的奧秘，宇宙人生的全面安排，仍是如老子所說，「玄之又玄，眾妙之門。」

上帝創世的奧秘

基督教描述宇宙的起源，是很有理性秩序的，這也在西方影響後來科學思想，從理性秩序解釋宇宙的發展過程。但涉及宇宙起源，只從啟示得知上帝創造萬物，其起初微妙之處，仍是有不可用語言理論表達的奧秘性，和老子思想有很多可對話相通之處。

《聖經》創世記第一章：「起初上帝創造天地。地是空虛混沌、淵面黑暗。上帝的靈運行在水面上。上帝說：要有光，就有了光。」^[31]

「起初」一詞，在古本沒有元音的抄本，將「起初」加入了冠詞，而成了天地未有之先的「開頭」，而不是指「上帝創造的時候」，而是時間未開始有的起頭。上帝是在時空之外，在起始的開頭，一切的物質元素都還沒有存在。這樣，就暗示上帝從無中造出萬有的意義。這與老子講：「天地萬物生於有，有生於無」的觀點是相通的。

「無」是不能用任何語言和理論描述的，只能視為不可知的奧秘，宇宙未有，只有上帝自在之存在，上帝沒有說話，是為玄之又玄的奧秘。上帝一說話，創造之秩序即開始，創造開始時，地球是「空虛混沌」的，即一切未成形，然而萬物潛質已存在，這是最先的存在狀態，這狀態可視為無名狀態。上帝由「無」中創造萬物潛質性的存在，是混然不清的「無名」狀態，此即天地之始。

「空虛」原文 *tohu* 含有空寂、荒涼、曠廢。指不具形態，用在別處時，在物質界方面是指荒廢（如申32:10；伯6:18）、空蕩（伯26:7）、混亂（賽24:10，34:11，45:18）。也有不同的象徵意義上使用，例如：指「假」神（撒下12:21）；指上帝眼中萬國的「虛無」（賽4:17）；指告狀的「虛妄」（賽59:4）。可能是與「空虛」的中心觀念聯在一起。

「混沌」原文 *bohu* 也含有空虛、虛無、失效、無用等意義，這字只有在創世記這裡出現，聖經其他地

方少見。

古代希臘七十士譯本譯為「不可見與未成形」，與有條理和秩序的物質世界相反，是不實在的存在狀況。即上帝初創大地，是有一過程，最先只是未有秩序之「有」，是「天地之始」的「無名」狀態，一切萬物混然一片，未有「名」，亦即未有意義和秩序，要等上帝「說話」，萬物才有「名」，而秩序就此出現。

創世記跟著前述的無名狀態而說「淵面黑暗」，原文直譯是「黑暗鋪蓋在淵面上」。「淵」的原文 *tehom* 可解作極深或深淵解釋，是指創造時的原始大水，無形無狀，仍是指天地「無名」的狀態，也是萬物之宗，即一切萬物的根源與潛能都在其中。這與老子「淵兮，似萬物之宗」的描述接近。

「上帝的靈運行在水面上」，「靈」的原文 *ruach*，意指風或氣，「運行」是指聖靈像鼓翼而飛、盤旋、愛護育養那如混沌深淵的潛質存在，用光明照入黑暗，用秩序將之分別而成紛陳的萬物，上帝說話即創造萬物，是為「有名」狀態。

老子提到「淵兮，似萬物之宗」^[32]，道是萬物那淵深的無限背景，是澄澈無盡，非有非無，而具有一切的潛能在內。創世記的「空虛混沌，淵面黑暗」，與老子「淵」的理念接近，同為深淵無限，同為萬物之宗、非有非無狀態。但不同在聖經所述的「無名狀態」是荒涼混亂，經「名」的秩序以整理，成為美好。老子所言卻是「無」的淵深背景，是原始的純淨，「有名」的秩序之後，是純淨的失去。

正統神學以上帝從無中創造世界 (*creation ex nihilo*)，由此而擺脫泛神論，認為萬物獨立而存在於虛空中，而不是上帝的一部份，維持上帝的超越性。但「無」又是什麼？若上帝的存在是無所不在，那麼「無」如何可能呢？莫特曼 (*Jurgen Moltmann*) 指出那是「無所不在及全能的上帝退出其全面呈現性，限制祂的權能。」^[33] 希伯來文稱為「退隱」 (*zimsun*)，即上帝退回其自身，隱去甚全面呈現，而開創出無的空間。

這觀點來自猶太神秘主義思想家 *Isaac Luria*，他引用猶太教有關 *Shekinah* 的教義，指無限的上帝收回其全面呈現而呈顯在聖殿中。他特別提到「榮光折疊入其自身，包藏祂的本質在其中」。^[34]

就具有上帝的榮耀退隱之意，上帝收縮其無限本體，虛空的空間即出現。

十三世紀另一位猶太思想家Moses Nahmanides在注釋*Sefer Yetsirah*時，對上帝退隱形成虛空有深入描述：「在創造的起初，當無限者(*Ein Sof*)，指上帝之絕對地在其自身，超出一切性質)退出其每一方向的處處呈現，留下一虛空在中間，四周被上帝之榮光包圍，正正在中間空無。像石頭扔到水池中一樣，榮光如水退後。當石頭扔入水池，這位置的水並無消失，只是融合到旁邊。榮光的退隱亦如是，在其超出之外會合，中間讓出虛空。隨之上帝榮光中所有判斷之奧秘和密度抽出，如大海洋中的一滴，下降入虛空中，轉化為無定形的質量，每一方向被上帝榮光所包圍。」^[35]由此產生虛空而從無中創造出世界。

因「無」的被呈現，一切創造力即展現，而成創造天地之事件。一切萬有就從「無」中被創造。上帝自限其無所不在性，退回自身，就留下「無」的空間，再藉智慧與聖言，在無中創造天地。

上帝自限退回而打開的「無」，就成為一切存在所立於的淵深無盡背景，這是無內容的無盡空間，不能以任何名言和意義去描述，是「無名」的，淵深的，這是天地之始。上帝再藉智慧(*Sophia*)與聖言(*Logos*)，說有就有，命立就立，以「有名」(意義、規律)創造天地。創造了人之後，賦與人管理和看守自然的責任，並叫他為眾生起名，這是有名世界的具體落實。

依這神學解釋，基督教的創造論可與老子哲學中的「無」、「無名」、「淵」及「有名」等道體論(*Daology*)理念連結而解釋一切存在，而建立一個以道家道體論為本的創造神學思想。

易學知幾其神，事件全局的奧秘

中國哲學的奧秘觀，還有《易傳》中「神」的理念。易學的「神」與「幾」的觀念連著講：「子曰：知幾其神乎？」^[36]這句話是易學的精粹，簡單意思就是一切事件發展的微小機勢動向，是一奧秘神妙的安排，掌握之即知宇宙萬事的整體方向，先見事勢即知吉凶的佈局。

「幾」這理念很特別，鄭康成解易，提出事件

發生，有始、壯、究的過程，「始」就是在時間中的始動，稱為「幾」^[37]。易傳「幾者動之微，吉之先見者也，君子見幾而作，不俟終日。」^[38]

周濂溪通書：「動而未形，有無之間者，幾也。」^[39]即事件剛起動的最微細機竅，在事件剛起時掌握其深細之妙，即可知其吉凶，而有正確判斷。

易學作為預測學，就是知事物發展之「幾」，掌握其勢的吉凶而作出行動。

《易經·繫辭》：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。」^[40]聖人深入研究事物起動之幾，明白微小的先兆，因深度研究，故可通透瞭解事物至微之情理，成就天下之事務。這裡多提一個概念：「神」，指出只有「神」之妙道，可以不疾急而快速，不行動而達至目的。「神」似乎是超乎一般自然行動的奧秘領域。

這「幾」與「神」的關係，就集中在「知幾其神乎？」一句。《易經·繫辭》：「子曰：知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎。幾者動之微，吉之先見者也，君子見幾而作，不俟終日。」^[41]幾是指事物發動的最微小深處，有一奧妙地掌管的奧秘力量，而預見其吉之發展。故君子知幾，即時見幾行動，即可對上不諂媚，對下不輕慢驕傲，處處暢順吉利。

「神」這理念是指奧秘的領域，《易經·繫辭》：「陰陽不測之謂神」^[42]，即事物兩端的變化，到不可測知的奧秘，就是「神」。孟子曾說：「聖而不可知之之謂神」^[43]，「神」是從可知的神聖引申到最高之不可知的終極神聖。

「神」也是安排運作萬物的，說卦傳：「神也者，妙萬物而為言者也」^[44]，「妙」是動詞，指微妙運作，「神」是指在萬物背後運作的不可知的奧秘力量。

《易經·繫辭》：「神無方而易無體」^[45]。「神」是指玄妙深奧，「方」是指固定相狀方所，體是固定本體。易之神妙是玄奧無定相，變易之中無固定不變的實體。

有關宇宙一切事件之感通相關，是「天下之

至神」，故說：「易無思也，無為也，寂然不變，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。」^[46]。易的本體原理，是超越思想與作為的，在其中一面是永恆的安寂，但另一面卻具萬物的生機與潛能，能使一切事件得共融而交感溝通，成就一個無方無體，但又網絡交匯互通的世界。這就是宇宙的一個稱為「至神」的奧秘維度。

宇宙的奧秘不測維度是什麼呢？這可從混沌理論瞭解，科學家卡德洛夫(Leo Kadanoff)研究物質狀態的轉變：如水分子如何由液態變氣態，金屬如何由無磁狀態變有磁力狀態，此中物質原子達轉變之邊界時，是一奇異狀態，是高度的非線性轉變。卡氏認為，若一片金屬轉磁態時，似要做一抉擇，因磁力可有不同發展方向，但何以所有小金屬片，都會有同一抉擇，而由紛亂狀態走向同一的秩序方向呢？此中必因其原子之間有信息之溝通，而有共同抉擇^[47]。

借用混沌理論，我們可以瞭解一個紛陳不測的世界中有秩序模式，有一種變化中的常數和規則。《易經》從整體觀察宇宙，其大化流行中有不同的事件在互動，不同的人也在歷史事件中互動，變量很多。但卻又能尋得其發展之軌跡和方向，在極複雜的變量中發現其重演的事件有一定之結構和模式。這就可用卦辭及卦爻之變動中掌握，而作出趨吉避凶的行動。

掌握方向就是其「幾」，整體後面有一奧秘奇妙的規則或安排，就是「神」，所謂「窮神知化，德之盛也。」^[48]窮盡神妙的奧秘(「窮神」)，就可以徹底瞭解變化(「知化」)之道，這是盛大的德行。這種「窮神知化」的知識，超過一般的知識，可參透奧秘，中國哲學以之為盛大德行的知識，可稱之為盛德之知。

神具超越主宰性

《易經·繫辭》：「子曰：知變化之道者，其知神之所為乎。」^[49]這裡用「神」的理念，似乎不只是宇宙之奧妙神秘性，因「神」是有所為的，其作為就是「變化之道」，很明顯，「神」不同於「道」，即不同於規律及事物依循發展之道路，這道只是神的作為。神能運作道，必然超越於道，具有超越

性。故這涵一超越的視角，不同一般注解所言的「神妙作用」。

觀卦：「盥而不薦，有孚顒若。」^[50]盥即「灌」，指洗手，潔淨，薦指「獻」，是獻祭之禮，孚是「誠」，顒是「敬」，若是「語辭」。卦義是指祭祀時反觀己心，心潔淨而不必行禮儀，誠敬即可。由這心的潔淨誠敬，其彖傳即提到「神道」：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」^[51]這是將「神」與「道」兩概念的結合，道即所謂「變化之道」，是四時運行而無差錯的規則。神乃是運作道後面的奧妙力量，聖人由這安排一切事件之「神道」，設立教化，天下即跟從。

漢董仲舒《春秋繁露》：「神者，不可得而視也，不可得而聽也，是故視而不見其形，聽而不聞其聲。聲之不聞，故莫得其響，不見其形，故莫得其影。莫得其影則無以曲直也，莫得其響則無以清濁也。無以曲直則其功不可得而敗，無以清濁則其名不可得而度也。所謂不見其形者，非不見其進止之形也，言其所以進止不可得而見也。所謂不聞其聲者，非不聞其號令之聲也，言其所以號令不可得而聞也。」^[52]這「神」是無形無聲，但有進止與號令，故超越感覺可見的世界，但有行動可進止，有智慧可號令，故是有心思性情的不可見存在。這是西漢對「神」這理念的解釋，似是指有性情的終極奧秘者。

在中國思想中，「神」這理念可以指超越而有性情的終極奧秘者。左傳載：「史墨曰：…神，聰明正直而壹者也，依人而行。」^[53]神是耳聰目明，能知世事，道德正直，且是獨一及一貫的。這是與《易傳》同期文本對「神」理念的描述，同是指有性情的終極奧秘者。

神也是天地萬物之本始及引出者，漢劉向說：「神者，天地之本，而為萬物之始。」^[54]說文：「天神，引出萬物者也。」^[55]這都是古代對神的描述，指萬物之根本與始源。

集中近代民間解易觀點的奇書《易經證釋》，代表了一般民間信仰對宇宙人生及世事的解釋，對「神」的描述，可見其解釋觀卦之說：「以天之道見於四時，天之主宰曰神，神道即天道，日月星辰，何非神司之。四時之不忒，見於外者。觀以二

陽在上，天爻之位，陽在天位，即天神之象，觀於四時，即知神之運用。神者聰明正直而壹者也。」

¹⁵⁶這亦明顯是以「天之主宰」釋神，萬物所依循之道，由神所主宰。由這解釋，「聖人以神道設教」即指聖人依神的主宰性和引出萬物之道，設立人道教化。這是人對宇宙主宰的敬畏。

神、奧秘與中國經書中的上帝

從本體哲學看，易學的「神」概念，超過《易傳》有時用的有限「鬼神」及「神物」概念。哲學上可區分兩層次，一是神乃「不測」與「妙萬物」，是指終極大道無限極、無固定相狀本體的奧秘領域。另一層次是有作為、有進止、有號令、有主宰性、聰明正直的宇宙幕後根源和奧秘真理。這是哲學及自然神學上所講的上帝，也是易學與基督教神學的接通點。

奧妙不測，又主宰變化之道的「神」，在其自己，是聰明正直的，即具有性情位格(personality)，其義與中國古書所謂的上帝一致。有些哲學家將之稱為「人格神」或「人格天」，均不恰當，因為「人格」一辭是用在有限的人身上，但作為無限的「神」，其性情位格不能等同於有限的人格。故在中文上用人格一辭，會帶來天或神是有限的意涵，對其為無限的真善美的意義引來混淆，而一般用「位格」一辭，在中文上又語意不清，故稱之為「性情位格」。

作為主宰的「神」這理念，與中國上古傳統的「上帝」理念是一致，均是有性情位格的最高真理。《書經》伊訓：「惟上帝不常，作善，降之百祥。作不善，降之百殃。」¹⁵⁷上帝對人的看顧是沒有常一不變性的，隨人的善惡而定其降祥或殃，他以善良為其原則，而善意之本則在人民。所謂「惟皇上帝，降衷於民。」¹⁵⁸即上帝以中正忠誠之心降給人民，天民同心，因此天子亦須「惟簡在上帝之心。」¹⁵⁹以上帝監督己心，同時上帝則通過人民的耳目去監督天子，所謂「天聰明自我民聰明」¹⁶⁰也。這是一個以道德美善為本的上帝。

《書經》和《詩經》反映在周朝及其較早朝代，中國人對上帝之可知性的觀點，在依祭祀禮儀而有所感應，也能在人生處境中有所感悟，呈現無

限真善美。這是上帝的默現，當人心性產生宇宙性的感悟時，知人性之仁愛，宇宙的恩情，禮儀之莊嚴，而體悟上帝無言的臨在。人對之歌頌讚美，乃有《詩經》所說的「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫」¹⁶¹。

但上帝自身的情懷與思想，仍是不可知，當其臨在而被知的同在，也是顯明其奧秘不可知性，因其旨意會因時而變，其旨意總是難測，故說：「上天之載，無聲無臭。」¹⁶²

古中國的上帝觀，既具有可知的性質，特別是從人性的中正忠誠，而知其具道德美善性。但另一方面，上帝也是不可知的奧秘，因其天命常變，其本身之意旨無法知曉，上帝是「被知的不可知者」(the known unknown)。

卡爾·拉納論超越與奧秘

很奇異地，上古中國論「神」的奧秘不測及上帝的「可知而又不可知」性，與二十世紀著名神學家卡爾·拉納(Karl Rahner)所論的講法有很多可溝通之處。拉納認為，人是會不斷發問的存在，他說「人發問，這是最根本，不能再被歸約還原的(final and irreducible)。」¹⁶³因為任何對發問提出追問，仍是在發問，發問是最終而必然的，故發問是人存在的最根本本性，他說：「人必然地發問(man questions necessarily)。」¹⁶⁴這種本性建基於萬有存在接近人，是以被追問的方式出現，人本身也是一「存在」，去追問存在的真相。且人還要追問存在整體的真相，故人會作形而上的發問。

人思考所見的世界、他人及自己心靈時，面對的是一萬有存在的終極奧秘，人自己及宇宙的真相，永遠呈現為未知奧秘，這奧秘正是易經所謂的「神無方而易無體」，無「方」無「體」，即無固定理性可知的框架或本質。因此人不斷要發問，發問是要超越現有已知的知識與世界，去追求未知的奧秘領域。這是人的超越性，超越性是人存在的「前認知」(pre-apprehension)結構，就是人的靈性，靈性是人存在的本性，靈性無限地追求和發問，要認識無限的真理。

拉納從海德格爾(Martin Heidegger)的「在世界存在」(Being-in-the-world)理念，轉出神學的觀

點，認為人是一種「在世靈性存在」或「在世精神存在」(Spirit-in-the-world)，他說：「靈性就是超越性，靈性在追求超越現世可測知的對象時，掌握到一切整體原本的不可測知性，而最終希望掌握絕對的真實。」¹⁶⁵人從可測知的世界中超越，而明白世事整體是不可測知的。所謂不可測知，類似於易經講的「陰陽不測」之「神」，亦即是無限的奧秘領域。人亦由這超越認知的追求，希望去掌握最後真理。

「正是奧秘去迫使知識或要更多超過自身，否則即陷入絕望。…奧秘不是說理性仍未完全勝利，卻是理性要達至之目標，即轉化成愛心的完美性。」¹⁶⁶人若不繼續超越自身知識而追求下去，就會感到絕望。不斷追求是理性的目標，其動力其實來自對最高真理的愛慕，也明白真理本身是完美的愛。

拉納指出人是會發問的存在，人發問就超越自己現有所知的，人的我超越是其本性，超越性使人別於動物。人會不斷超越自己，不斷追問，這使人走向面對奧秘的領域，奧秘領域到終極絕對的奧秘，就是上帝。

拉納認為人從自己的超越性體驗無限奧秘，這是人對上帝的最初體驗，這追求奧秘而得的體驗，是自由、超越及靈性的無限開放性(infinite openness of the spirit)。這是「超越地體驗上帝」(transcendental experience of God)。亦即是從超越追求中，得以在哲學上初步體驗上帝，而後才進入信仰上的體驗，及神學的思想。

拉納說：「體驗奧秘即是對上帝的超越知識。」¹⁶⁷這是指哲學上對上帝的知識。他說：「人的主體，其本性是不斷的超越，他不斷聆聽，卻不去控制，且不斷被奧秘所淹沒，被奧秘所覆蓋。」¹⁶⁸人超越的經驗，使人向奧秘開放，人之所以不斷超越自身，是因面臨神聖的奧秘(Holy Mystery)，奧秘是人超越性的根源，永遠指引其前進方向，也成為超越的終極目的。

拉納認為上帝若無啟示，其存在即向人呈現為奧秘，這奧秘的存在引發人去超越自身，使人的超越性成為可能。上帝作為被人追求之奧秘是神聖的，因可使人在追求中得到完滿。同時奧秘到最

終是絕對的，其本身必是超過人的知識。

人經驗奧秘，就是經驗上帝，由此而知道上帝之為奧秘，也正因其奧秘性，使人知道上帝仍是不可知。人超越的認知追求，使心靈一刻間知道上帝，但同時又知自己不知上帝是什麼。這是一種「知而不知」，「不知而知」的獨特體悟，而上帝亦顯為一「可知而又不可知者」(the known unknown)。

上帝在此顯示為《易經》所講「神」的「不測」與「無方無體」之奧妙性，且是萬物的根源與主宰。拉納提到，人的超越性，使人成為「道的聆聽者」(Hearers of the Word)¹⁶⁹，這是人向永恆的開放，聆聽終極奧秘所發出的聖言。同時，上帝可以主動向人有「自我溝通」(Self-communication)，這是上帝的啟示，啟示的出現，是奧秘者向人溝通，就成為聖經的記錄，這是基督教敘事的開始。

上帝聖女與聖人的聆聽

《易經》中「神」的概念，是天地的奧秘，超越變化之道，又主宰大化流行。

拉納從人的發問，揭示人有超越性，體驗奧秘的存在，這是人對上帝有超越的知識。拉納從奧秘所揭示的上帝，與《易經》的「神」，意義內涵接近，兩者都隱涵「性情」，是「具性情位格的神」。這是《易經》哲學與基督教神學的接合處，兩者具相融通的境界。

中國古詩曾言「上帝臨女，無貳爾心。」¹⁷⁰的境界，「女」同「汝」，意指終極善美的上帝主動臨到你，你要專心一致，不可三心兩意。「上帝臨女」指具性情位格的上帝，可主動向人啟示，與人溝通，人們就專一安穩。從中國哲學思想，人可從內在修養而達到向上帝的開放，人即成為拉納所謂「道的聆聽者」。

中國文化中，人的最高完成，就是成為聖人，「聖」字的構成，從「耳」從「口」，甲骨文象形是大耳朵下有一挺立的側視的人，有些旁邊有口字，故聖的深刻意思是「聽」，聖人是聆聽者。有關這方面，先秦經典與諸子中均有論及，如《易經》說：「聖人南面而聽天下，向明而治。」¹⁷¹，《禮記》記載：「聖人南面而聽天下。」¹⁷²《管子》說：「合而



聽之則聖。」^[73]聖人的一個特性，是聆聽天下人的聲音。

先秦或漢初《文子》一書借引老子之言說：「學問不精，聽道不深。凡聽者，將以達智也，將以成行也，將以致功名也。不精不明，不深不達。故上學以神聽，中學以心聽，下學以耳聽。以耳聽者，學在皮膚；以心聽者，學在肌肉；以神聽者，學在骨髓。」^[74]又借老子言：「聞而知之，聖也。見而知之，智也。」^[75]這裡提出「聽道」之說，聽的深入表現就是「聽道」，最高之聽是以神聽。而從聽聞去知真道的，是「聖」。故聖人不但聽天下，也聽道。

出土文獻《五行》篇，是早期的儒學到戰國後期的傳承，說：「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也；聖人知天道。」^[76]。「聰也者，聖之藏於耳者也；明也者，智之藏於目者也。聰，聖之始也；明，智之始也。」^[77]聰就是指耳朵能清楚聽到，聖人能從聽聞以知天道，以聰去清楚聽，是聖之始。

楊儒賓指出：「從孔子的耳順以至孟子的知言，我們都可看到儒家對『聞聲知情』的重視，但特別強調耳朵知覺的特殊地位，也特別強調道德實踐與聽覺關係的典籍，莫過於前文業已引用過的帛書《德行篇》。」^[78]他所說的帛書《德行篇》即帛書《五行》篇。

《文子》是道家傳統，《五行》是儒家的傳

統，都有聖人是聆聽的傳統^[79]。可以說，聖人是聽天下民情者，是有智慧知道宇宙和人生真相者，基本上，是「道的聆聽者。聆聽者是一開放的存在者，這與拉納所講「靈性的無限開放性」(infinite openness of the spirit)在義理上是相通的，這是人性本體的特質。

故《說文》簡單綜合一句：「聖，通也。」聖人聆聽道，其心靈無限開放，即可感通宇宙人生真理，感通人間的人情節文，而成完滿的人。

中國哲學以人人具聖人本性，聖人性就是感通，人性的特質就是感通。從中國神學看，上帝三位一體的本身就是感通性，故人具有上帝的形象。

上帝的自我啟示

「聖」作為「聽」和「通」，聖人是聆聽道的，秦家懿指出這理念，具有宗教意義：「近年來學者多提出聖字表示聽覺的重要性，而且現代的聖字，有兩部份仍與現代的聽字相同。這種說法，認為聽覺在上古時代特別有用，可以防身、避難。又代表某些人「聽」得到神祇的聲音。真可說是「通神」或神通。這樣解釋，「聖人」即是神、人之間的中介，可以將神的意思「聽」出來，再以自己的嘴巴，轉告他人。」^[80]

若人性的本質是道的聆聽者，具體一點說明聖人聆聽道，是指人在生活世界中，見萬物生息流化，也明白森羅萬象中，仍有不可見之終極本體，有道與太極。面對可見與不可見的世界，要感通不可見的超越世界，就不能單靠眼見，卻須用耳聽。此中的神學意義，是人的靈性向超越真理的開放，由此亦可指出，人存在的本性，是能接受上帝之啟示的。中國哲學的思路，啟示是可能發生的。

從中國哲學打開了人的靈性，期待和終極真理感通，但終極真理仍是「聖而不可知之」的「神」，是一奧秘。若奧秘真理有感通之性，有性情，則可主動通過自我溝通，與人會面，這就稱為啟示。由這思路，人可從哲學轉向聖經的啟示性敘事，而產生神學研究。

在此聖經與易經展示不同的性格，《易經》是從哲學分析而達對奧秘的體驗，聖經的敘事是奧秘的主宰主動與人的溝通。聖經的核心記載，是人與上帝的會面和對話的記錄。人在神聖的經驗中，遇見了上帝，如亞伯拉罕、摩西、先知、使徒等均體會上帝的臨在，而得到有關宇宙人生來龍去脈的啟示。

聖經作為啟示性的敘事，可用馬丁·布伯(Martin Buber)的「我—你關係」(I-Thou Relationship)^[81]模式來瞭解，這是從「性情際關係」(inter-personal relationship)模式建立的思想，這思想模式可稱之為「性情際模式」，上帝是一永恆的祢，主動與人感通相關，構成上帝、宇宙與人和諧相關之基礎。

人能否與終極的奧秘對話、共融、感通呢？用莊子的話，是「獨與天地相往來，…上與造物者遊，下與外生死，無終始者為友」^[82]的境界，所謂「往來」、「與…遊」、「為友」，就有「性情際關係」模式的意味，是指一種共融與感通關係。這「天地」、「造物者」、「無終始者」等，在馬丁布伯的用辭，是「永恆的禱」，如果這位「永恆的禱」有情格，可以主動臨在人間，「造物者下與人遊」，與人精神相往來，與人為友，那就叫做啟示，而這就是基督教神學的始點。

基督教「神」字與易學的異同

《易經》的生生哲學，是多元而化入一體，易學本體論以太極是宇宙大化流行之本，其氣為萬有之體，化生成具體可見之萬物，宇宙一切變化有其道，這道的不易規律，可用符號系統以表達。萬象本後的太極，是無方無體，及其衍生一切變化之「幾」，均有其神妙的奧秘，這稱之為「神」，宇宙的「神」永遠是不測的奧秘，這奧秘是生天地之本，也隱涵「聖而不可知之」的神聖義，及「聰明正直」之情格義，類似古中國經書的上帝，但沒有降命及與人溝通。

深入體會易經的智慧，揭示有終極的奧秘，從廣義講，是一種內在超越的經驗，也通拉納所主張的人之靈性，靈性是人的內在超越性，人超越而求知道宇宙與人生的奧秘，即人對上帝之超越知識。這是基督教神學與易學的共通點，由這共通之，中西文化的最高精神價值，及最深的經典智慧，找到可以對話與共融的平台。

《聖經》與《易經》都是以奧秘為本，但基督教神學強調終極奧秘的上帝之自我溝通，藉啟示和救贖，與人會面，這形成一種「我—你關係」，神與人建立一種性情位格際關係，是感通的上帝與感通的人之親情共融，這成為基督教的獨特性，而與中國哲學不一樣，但藉對《易經》的「神」理念，與奧秘理念的探討，可建立神學與易學的相關性及和諧性。

由以上的研究，可以用中國的本體論來消化及表達基督教，使基督教在文化上中國化，進而建立生根於中國的中華神學。

[1] 劉向：《楚辭·屈原·天問》。

[2] 《莊子·齊物論》。

[3] 郭象注，成玄英疏：《莊子集釋》(台北：廣文書局，1971年)，第24頁，郭象注：《齊物論》「夫道未始有封」一句的解釋。

[4] 同注[2]。

[5] 郝懿行撰，王其和、吳慶峰、張金霞點校：《爾雅義疏》(台北：中華書局，2017年)，《爾雅·釋詁》第一。

[6] 《莊子·養生主第三》。

[7] 同注[3]，郭象注《養生主》「知也無涯」一句。

[8] 同上《莊子集釋》，第25頁，成玄英疏：《齊物

論》「六合之外」一句。

- [9] 《說文》：「議，語也」；《廣雅》：「議，謀也」。
- [10] 老子：《道德經》1章。
- [11] 同上，32章。
- [12] 《禮記·樂記》。
- [13] 《莊子·秋水》。
- [14] 王弼注：《老子道德真經》。
- [15] 同上。
- [16] 《說文解字》。
- [17] 同上。
- [18] 焦竑：《老子翼》，卷一，蕭天石：《道德真經名注選輯（六）》，道藏精華第十六集之二（台北：自由出版社，1979年），第21頁。
- [19] 《聖經·傳道書》3:1。
- [20] 《聖經·申命記》29:29。
- [21] 《聖經·約伯記》11:7。
- [22] 《聖經·羅馬書》11:33-36。
- [23] 老子：《道德經》25章。
- [24] 劉疇：《小學札記》，引自徐志均：《老子帛書校注》（上海：學林出版社，2002年），第168頁。
- [25] 王弼注《老子道德真經》25章。
- [26] 河上公《老子道德經河上公章句》注25章。
- [27] 同上。
- [28] 《聖經·出埃及記》3:14。
- [29] Francis Brown, Samuel Rolles Driver and Charles Augustus Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*. It based on the Hebrew lexicon of Wilhelm Gesenius as translated by Edward Robinson (Oxford: The Clarendon Press), 1906, s. 218.
- [30] 同注[23]，4章。
- [31] 《聖經·創世記》1:1-3。
- [32] 同注[23]。
- [33] Jurgen Moltmann, *God in Creation, A New Theology of Creation and the Spirit of God* (New York: Harper & Row, 1985), p.87.
- [34] Eliahu Klein, trans. with Commentary, *Kabbalah of Creation, The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah* (Berkeley: North Atlantic Books), p.267.
- [35] Daniel C. Matt, *The Essential Kabbalah* (New York: Harper Collins, 1995), p.94.
- [36] 《易經繫辭·下傳》。
- [37] 惠棟：《新本鄭氏周易》（江蘇巡撫採進本），維基文庫網上版<http://zh.wikisource.org/zh-hant/新本鄭氏周易>。
- [38] 同注[36]。
- [39] 《宋元學案》，卷十一，周濂溪，通書，聖第四。
- [40] 《易經·繫辭上傳》。
- [41] 同注[36]。
- [42] 同注[40]。
- [43] 《孟子·盡心篇》。
- [44] 《易經·說卦傳》。
- [45] 同注[40]。
- [46] 同注[40]。
- [47] 參考Leo Philip Kadanoff, *From Order to Chaos: Essays: Critical, Chaotic and Otherwise* (London: World Scientific Pub.1993)
- [48] 同注[36]。
- [49] 同注[40]。
- [50] 《易經·觀卦》。
- [51] 《易經·觀卦象傳》。
- [52] 董仲舒：《春秋繁露》卷六，第十九，立元神。
- [53] 《春秋左氏傳》，莊公三十二年，公元前六六二年。
- [54] 劉向：《說苑》，卷十九修文。
- [55] 同注[16]。
- [56] 《易經證釋》（天津：天津救世新教會，民國27年(1938)），引自孫再生，《周易原義新證釋》（台北：正中，1981年）。此書據說是孔子當初講周易時的教材，歷代再增添觀點而成。又據說是一位目不識丁的人扶鸞，由旁人紀錄而成。
- [57] 《書經》，伊訓篇。
- [58] 《書經》，湯語篇。
- [59] 《書經》，伊訓篇。
- [60] 《書經》，皋陶謨篇。
- [61] 《詩經》，皇矣篇。
- [62] 《詩經》，文王篇。
- [63] Karl Rahner, trans. William Dych, *Spirit in the World* (London: Sheed & Ward 1968), p.37.
- [64] *ibid.*
- [65] Karl Rahner, 'The concept of Mystery in Catholic Theology', *Theological Investigation*, vol. IV, p.41.
- [66] *ibid.*, p.42.
- [67] Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith* (Lon-

don: Darton Longman & Todd, 1978), p.57.

[68] *ibid*, p.58.

[69] 這方面研究請參考Karl Rahner, trans Ronald Walls, *Hearers of the Word* (London: Sheed & Ward, 1969), 這是他最早的書, 研究宗教哲學與啟示的本體論。

[70] 《詩經·大雅·大明》。

[71] 同注[44]。

[72] 《禮記·大傳》。

[73] 《管子·君臣上》。

[74] 參王利器, 《文子疏義》(北京: 中華書局, 2009年), 卷5〈道德〉, 第218頁。

[75] 同上, 第229頁。

[76] 參龐樸: 《竹帛《五行》篇校注及研究》(台北: 萬卷樓圖書公司, 2000年), 第63頁。

[77] 同上, 第50頁。

[78] 楊儒賓: 《儒家身體觀》, 第191頁。

[79] 有關這方面的全面研究, 可參考林世賢, 聰聖、聞思與音樂—論耳修在工夫論上之殊勝, 《漢學研究》第30卷第1期(台北: 2012年3月), 第61-92頁。

[80] 秦家懿: 〈「聖」在中國思想史內的多重意義〉, 載《清華學報》17.1/2(1985.12): 25。

[81] Martin Buber, trans. Ronald Gregory Smith, *I and Thou*, 2nd ed. (New York: Scribner's, 1958), p. 1.

[82] 《莊子·天下篇》。

The Mysteries of Tao -- Chinese Theology: Tao, Xuan, and Shen in Chinese Philosophy

Leung In-sing (Editor-in-Chief, Cultural China)

Abstract: In Chinese Theology, the foundation and relevance of all creation depends upon our concepts of the *Shangdi* and of the Tao. Furthermore, mystery in itself, portrayed as “*yuanxi*”(bottomless) and “*wuming*”(nameless) by Laozi, correspond with

adjectives the Bible uses: “deep” and “unsearchable and inscrutable”. Regarding the universe’s beginning, we learn from divine revelation that He created all things. Theoretical language fails to express the mysterious subtlety of this beginning. But Taoism’s “*xuan*”(preternatural) identifies exactly with *Shangdi* inscrutable nature. From its Taoist meaning, we can claim: “*Shangdi* Himself is mystery upon mystery”, tendering a convergence between Taoist thinking and Christian theology. In the Bible, the ultimate mystery pertains to the inscrutability of *Shangdi* (Creator God). His mystery involves two categories: that of *Shangdi* personally, and His creation intrinsically. *Shangdi* in Himself is the ultimate mystery. In Chinese philosophical context on mystery, there is also the “*shen*”(God) concept in *Yijing*. Here, the meaning of “*Shen*” includes: the realm of mystery, i.e., “*Shen* conforms to the *yin-yang* unpredictability”; the One who arranges and operates created things, i.e., “*Shen* who speaks to subtleties in all things”; the One with temperament that transcends the ultimate mystery, i.e., “*Shen* who is all-wise, upright, and singular”; the Origin and Initiator of all things in heaven and earth i.e., “*Shen*, the source of heaven and earth, and the beginner of all things”. Here lies the convergent point between *Yijing* learning and Christian theology. The idea of “*Shen*” as sovereign is consistent with the ancient Chinese concept of “*Shangdi*”, one embodying the highest truth in temperament and personality, manifesting virtuous morality, beauty and goodness. Therefore, employing Chinese ontology to digest and express Christianity allow the faith to Sinicize culturally, and become established and rooted in Chinese theology within China.

Key Words: Taoists, *Yijing* learning, Tao, *Xuan*(Preternatural), *Shen*(God)

從自然神學到關於自然的神學

■ 安希孟

山西大學哲學系

一、生態危機的警鐘

科學與神學的關係經歷過許多個階段：攻伐、寄生、共存。近年來，二者的對談似乎是從「領土需要」(territorial imperative)中產生的。伊安·巴伯(Ian Barbour)指出，新正統派(neo-orthodoxy)、存在主義和語言分析至少都同意把宗教和科學看作是完全獨立的「語言遊戲」(language games)，只有幾乎很少的重合領域（儘管有些地方一致）。這種理論所關心的是方法論問題，而不涉及諸多科學的具體內容。這似乎成為急需要治療手段。

如果科學和宗教完全是相互獨立，則二者的衝突就可以避免。但這樣一來，建設性對話和相互補充的可能性也被排除了。人們不能把生活體驗為截然分開的兩個獨立的車廂。把生活體驗為整體和相互聯繫，才能發展出具體的學科，以便研究生生活的不同方面。伊安·巴伯說，有充分的《聖經》根據使我們相信，上帝是我們全部生命和自然的主

人，而不僅僅是獨立的宗教領域的主人。系統闡明一種自然的科學，將會鼓勵強烈的環境關切，在今天也是一項關鍵的任務。^[1]

摘要：自然神學和自然的神學都是試圖綜合科學與神學的努力。自然的神學更是對付生態危機的產物。對基督教而言，自然神學通過自然認識上帝，並不是通向上帝救恩的大道。真正的自然神學只是啟示了對上帝的重新認識，它並不導致行動。因此，自然神學不是使人得救，只是叫人在與自然的交往中變得聰明，因為他們學會在自然中留心上帝的聲音。當前，基督教需要一種新的自然的神學，目的不僅僅是為了認識上帝，而且是為了認識自然及尊重自然的尊嚴，保護自然。自然神學探討的是關於自然的知識如何推動關於上帝的知識；但情形也可能相反：自然的神學探討的是關於上帝的知識如何推動關於自然的知識。這種雙向互動應當被綜合在一起。今天，基督教神學也可以借助於對這樣一種自然的神學的信念來重新發現創造的廣度和創造的前景。如果人們認識到自然中的上帝並且尊重上帝中的自然，人們就會依照自然生活。認識自然中的上帝，僅僅是自然神學的任務；而認識自然中的上帝並尊重上帝中的自然，則已經是自然的神學了。前者不是被拋棄，而是成為後者的一部分。

關鍵詞：生態危機；科學；自然；神學；存在主義；語言分析

有些人認為，神學內容與科學內容之間的某種整合是可能的。有三種整合方式：在自然神學(natural theology)中，據稱，上帝的存在可以從自然的設計的證據中推導出來，而自然的證據是科學使我們認識到的。在自然的神學(theology of nature)中，神學的主要來源存在於科學範圍之外，但是科學的理論也可能影響到某些教義、特別是關於創世教義的重新表述。而在系統的綜合體系中，不論是科學，還是宗教，都推動了無所不包的形而上學（如過程哲學）的發展。本文試圖分別討論自然神學和自然的神學以及二者的過渡與關係，由此闡發當代神學與自然的密切關聯。

自然神學在歐洲神學傳統中有兩種不同的含義：一方面，在英國，它同設計論論證聯繫在一起；

自然世界的複雜多樣性使人推導出其創造主。在這種情況下，自然神學是以經驗和理性為基礎的

神學，而不求助於啟示、《聖經》或類似的權威來源。另一方面，在德國，它是指以社會與歷史的現實和結構（如種族與民族）為基礎的神學。相反，自然的神學指的是以神學為根據對自然世界的反思。在神學圈子裡，從事自然的神學而不是自然神學，在政治上就被認為是正確的。因此，對神聖活動的信仰本身並不被看作是遵從科學知識，儘管對神聖的活動可以根據自然科學中的模式來描繪。當科學家與哲學家通過他們的科學知識尋求意義或奧秘時，自然神學的風格便公開呈現出來。鮑金霍恩(John Polkinghorne)也把自己說成是復興自然神學。他認為復興自然神學是在完成下述任務：尋找對正在發生的事件的最深刻的可能的解釋，尋找一種對經驗世界的最全面的流行的解釋。儘管他有時（例如他考察宇宙的可理解性或人類學的巧合時）是從科學出發論證關於上帝的論斷，但鮑金霍恩對神聖活動的討論和對自然邪惡的討論更符合自然的神學的傳統。

自然神學依據宇宙的可理解性及秩序等宇宙的特徵來捍衛信仰的真理其合理性。如果說秩序或可理解性是人們強加的，則這一論證就不會流行。自然神學要求達到的結論同樣是實在論的：上帝是客觀的、超自然的存在。我們的知識可能是不完善的，但是意圖卻是神學中的實在論。

並非所有贊成科學的與神學的實在論的人都試圖從科學來論證神學。其他的人試圖把科學的見識同神學信念綜合在一個更廣泛的架構中，例如，自然的神學便把關於實在的知識（某種形式的科學實在論）同關於上帝的觀念（採取神學實在論的形式，並不必然地採取科學實在論的路線）結合一起。這樣的一種綜合是受歡迎的，因為它提高了神學的聲望。如果科學知識和神學主張可以結合在一個單一的體系中，則關於神學與科學二者不一致的觀點就會放棄。一種斡旋的、綜合的方式有助於向那些按照科學方法認識周圍世界的人們傳輸宗教觀點。即使科學知識內容和神學知識內容不能被結合在一起，神學家仍舊對科學實在論感興趣。

然而，很多跡象表明，對生物學發現的內容重新關注，再度使基督教神學與倫理思想面臨難題。

新的問題來自微觀生物學和宏觀生物學以及分子生物學和生態學。在普通人看來，這些發現同對人類的基因控制的可能性，同通常被稱為「污染」的環境危機有關。生態學成為一個熱門政治性話題，並成為代溝的新標誌。它也可能成為制定基督教神學與倫理學的富有成果的新模式。

1970年4月的地球日(Earth Day)使基督教神學面臨雙重挑戰：一、制定一種對自然環境負責的倫理學；二、詳細闡明一種關於自然的神學。儘管從邏輯上說，前者最終取決於後者，但是，如果不能制定某種倫理學，則人類自身而面臨存亡續絕的問題，神學家們就沒有閒暇從容不迫地進行神學反思。

然而，今天，對宗教與環境科學的重新對話的最有影響的號召力卻來自神學界以外。利奧波德(Aldo Leopold)號召建立「土地倫理」(land ethics)和生態良心(ecological conscience)。他說，除非有哲學和神學的關切，否則，就不會有嚴肅的環境保護。

要求社會科學全身心地關注自然的價值的最新有力的挑戰來自米恩斯(Richard Means)的《倫理命令》。他說：「我們對自然的運用和誤用，必須脫離單一的經濟考慮的背景，並堅定地根據社會與倫理價值領域來考慮。」^[2]

我們時代建立自然—倫理(nature-ethic)的最著名的宗教嘗試是施韋澤(Albert Schweitzer)的「尊重生命的哲學」。由於認為以前所有倫理的巨大錯誤在於它們僅僅局限於人類生命，所以，施韋澤要求尊重一切有生命的東西。至今，這仍然是把一切生命都包含在倫理學中的最令人欽佩的嘗試。然而，它仍有兩個方面的局限性：一、施韋澤自己對野生生命的理解幾乎完全是中產階級歐洲人的理解，在生態學上也是幼稚的；二、他的「尊重生命」的倫理學體現在二元論的生命哲學中，它強調精神與自然、意志與理性的對立，因而導致浪漫主義的和樸素的個人主義。克拉克(Henry Clark)在同情性與批判性研究著作《施韋澤的倫理神秘主義》(波士頓，1962)中建議通過田立克(蒂利希)(Paul Tillich)和懷特海(Alfred North Whitehead)的影響來消除這些缺陷。田立克(蒂

利希)是近代真正賞識自然的少有哲學家之一。然而,對田立克(蒂利希)的研究者很少有人注意他的思想的這一方面。

二、自然神學

自然神學指的是不依賴於信仰或特殊啟示,而僅僅憑藉理性與經驗來構建關於上帝的教義。這一名稱大概始自羅馬古文物研究家瓦羅(M. Terentius Varro)。他區分了詩歌神學、公民神學和自然神學。其中,自然神學指的是對於神性的哲學思考。它是哲學家關於自然與實在的解釋的一部分。這樣看來,自然神學並非與啟示神學相對立。但在基督思想史上,二者卻尖銳對立。自然神學從一開始就有三個特點:其一,辯證上帝的存在;其二,反對唯物主義,其三,對混沌無序及罪惡進行反思(即神正論)。從自然神學觀點看,人們可以宣稱,從原則上說,有可能獲得拯救所必需的關於上帝的知識。但是,既然墜落的人類的理性如此敗壞,因此,啟示仍是必不可少的。這是宗教改革家們的觀點。人們也可以宣稱,儘管理性可以驗證神聖存在的存在與仁慈,但仍有某些超自然的真理,從原則上說是理性能力所不能確立的。這是羅馬天主教的觀點。

在自然神學中,有關上帝存在的證明完全建立在人類理性的基礎之上,而不是建立在歷史啟示(啟示神學)或宗教經驗(自然的神學)的基礎之上。托瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的五種證明方法就包含了宇宙論證明的幾種形式。有一種證明斷言,每一個事件都有原因,因此我們必須承認第一因(First Cause)才能避免無窮追溯。另一種證明說,都可能不存在,它依賴於那必然存在的存在。這些問題都屬於我們所說的界限問題(boundary questions),因為它們僅僅指世界的存在及其一般特點。目的論證明可能同樣是從作為自然的一般特徵的秩序性和可能性出發。但是,自然中存在著設計的具體證據也會被引用。這一論證形式常常是從科學發現中得出的。

近代科學的奠基者們常常表現出對自然的和諧的關聯的敬意,他們認為這是上帝的傑作。牛頓說,離開了光學技能,眼睛就不可能被設計出

來。波義爾(Robert Boyle)讚揚全部自然秩序中仁慈設計的證據。如果說牛頓的世界是一個完善的鐘錶,那麼自然神論的神就是它的設計者。十九世紀早期,佩雷(W. Paley)說,如果你在荒原中發現一塊手錶,你就可以有理由得出結論,說它是一個有理智的存在者設計出來的。在人類心目中,許多複雜的零件都和一個有遠見的目的聯繫在一起。這裡,同樣,你可以得出結論,存在著一個聰明的設計者。佩雷引用許多複雜部件的合作以完成某種單一功能(如眼睛中的視覺)的例證以證明一個聰明的設計者。

休謨(David Hume)早已對目的論證明提出嚴厲的批評。他看到造成自然中的模式的組織性原則可能就在有機體內部而不是在有機體外部。他認為這一論證至多只是表明一個有限的上帝或許多種的存在,而不能證明唯一神論的全能的創造者。如果世界上存在著邪惡和機能障礙現象,難道也可以把它歸因於一個具有不太仁慈的意圖的存在者嗎?然而,正是達爾文對這一論證給予最嚴厲的打擊,因為他證明適應性可以用偶然的變異和自然選擇來解釋。一個自動的和非人格的過程可以解釋自然中的明顯設計,儘管他在後期仍舊承認進化規律本身是聰明的設計的產物。

許多新教徒對這一爭執視而不見。他們認為宗教信仰是以啟示為基礎,而不是以自然為基礎的。另外一些人贊成對這一論證加以改進。他們說,設計是很明顯的,但是它不在單個有機體的特殊結構中,而是在物質的屬性和自然規律中。進化過程藉物質屬性和自然規律產生這些有機體。上帝的智慧正是在對整個過程的設計中才能被看到。三十年代,騰南特(F.K. Tennant)主張,自然是相互支援的結構的統一體系,它導致生物有機體,並為人類道德的、美學的和理智的生命準備了條件。^[3]對目的論論證的重新表述。在羅馬天主教思想中是司空見慣的。傳統天主教思想認為自然神學是啟示神學真理的準備而加以尊重。^[4]

在現代西方,卡爾·巴特(Karl Barth)和布仁爾(Emil Brunner)有過激烈爭論。巴特拒絕自然神學的概念,而布仁爾則捍衛自然神學的觀念。這一爭論具有政治意味,因為巴特

相信，教會與國家社會主義之間的基本爭執是：教會難道不應當絕對和唯獨信賴耶穌基督身上的啟示？巴特的觀點構成福音派教會著名的「巴門宣言」(Barmen Declaration)的基礎。巴特的「以基督為中心」並沒有被改革宗神學家諸如尼布爾(Reinhold Niebuhr)以及田立克(蒂利希)所接受。田立克(蒂利希)認為，自然神學系統地闡明關於上帝的基本人類問題，而不是提供關於上帝存在的證據或證明。神學的任務因而就是證明，這些問題的前提是人類意識到有限性和存在本身；其次是揭示，基督教的象徵對這些基本人類問題做出了回答。

對這一問題的上述任何回答都沒有被普遍接受。許多年輕的神學家由於受到分析哲學、過程哲學和存在主義的影響，因而試圖以新的方式理解這一問題。

英國哲學家斯溫伯恩(Richard Swinburne)全面捍衛自然神學。他從討論科學哲學中的證實理論(confirmatory theory)開始。在科學發展中，新的證據並不能使理論變得確實。相反，一種理論起初具有合理性，它之為真的概率會隨著證據的增加而增加或減少(貝斯定理)。斯溫伯恩認為，上帝的存在起初具有合理性，因為它具有簡單性，根據行為者的動機對世界做出人格的解釋。他進一步主張世界中秩序的證據增加了有神論假設的可能性。他也主張科學並不能解釋世界上的有意識的存在。為了解釋意識的起源，就需要「物理規律之綱以外的某個東西」。最後，宗教經驗提供了另外的重要證據。斯溫伯恩得出結論：「從我們的全部證據看，有神論更為可能。」^[5]

最新的設計論論證文本是宇宙論中人類學原則(Anthropic principle)。天體物理學家發現，如果早期宇宙中某些物理常量和和其他條件同它們曾經有過的數值稍有不同的話，則宇宙中的生命便不可能出現。宇宙似乎被安排得正好適合於生命的可能性。例如，霍金(Stephen Hawking)說：「如果在爆炸之後一秒鐘內膨脹的速度小到1/20，則在其達到現在的規模以前，宇宙便可能再次坍塌。」^[6]戴森(Freeman Dyson)由此得出結論：「從物理學和天文學的這些偶然事件的存在中，

我們可以得出結論：宇宙是一個意外的適合於有生命的生物安家的宜人之地。作為一個受過二十世紀而不是十九世紀思想和語言習慣薰陶的科學家，我不認為宇宙建築證明了上帝的存在。我只是宣佈宇宙建築同下述假說是一致的：「心智在其運動中起著核心的作用。」^[7]

巴婁(John Barrow)和梯普勒(Frank Tipler)提出許多例證，根據這些例證，早期宇宙中的多種力量具有極其重要的價值。^[8]哲學家萊斯列(John Lesile)把人類學原則當作設計論論證來捍衛。但是他指出，另一種可選擇的解釋應當是許多個世界的假定—或者是在一個振動的宇宙的相繼迴圈中，或者走在同時並存的獨立領域中。這些世界彼此可能不同，而我們正好生活在一個包含著有利於生命出現的可變因素的世界之內。^[9]此外，這些顯然任意的條件中的某些條件之所以必然，是因為存在著物理學家正在制定的更基本的統一理論。

伯明罕主教蒙特弗洛爾(Hugh Montefiore)宣稱，宇宙中存在著許多設計的例證。包括人類學原則和進化的方向性。其他例子如拉夫洛克(J. Lovelock)的「蓋亞假說」和謝爾德雷克(R. Sheldrake)的「形態發生場」(morphogenetic fields)，在科學共同體中尚有很大爭議。蒙特弗洛爾並不聲稱這些論證證明了上帝的存在，他僅僅聲明，後者比其他解釋更為可能。^[10]

關於這些論證的有效性的爭論仍在繼續。在一個宗教多元化世界裡，自然神學仍具有極大吸引力，因為它從科學資料開始。我們可以以科學資料為根據，期待文化與宗教的一致性而不是差異性。這些論證可以克服阻礙信仰的障礙，因它證明設計者的觀念像其他的解釋假說一樣合理。但是，即使接受這些論證，它們也不會導致一個《聖經》的人格化的上帝。正像休謨提出的那樣，它們只能導致一個遠離世界的智慧的设计者。此外，很少有人實際上是從這些論證中達到他們的宗教信仰的。自然神學可以表明，上帝的存在是合理的假設，但這一推理過程與宗教共同體的實際生活相差太遠太遠。更重要的是，自然神學同現代科學和生態環境保護的關係甚遠。

三、科學與通向上帝之途

把神學和自然聯繫起來加以思考，胎源往古。早在基督教時代最初六個世紀，亞歷山大城的神學家與科學家就把通向上帝之途與通向科學之途、把對被造物的科學認識與對上帝的神學認識結合在一起思考。西元前一世紀，有些科學家就滿足於通過柏拉圖、亞里斯多德和斯多葛派的先驗的(a priori)抽象理論形式來認識世界。他們公開探討實證問題領域制定「思想實驗」(thought experiments)以便揭示他們研究的實在的性質。這些自然科學家受到新學園派(New Academy)的攻擊，被他們稱為教條神學(dogmatics)。他們認為科學是嚴格符合自然的行為，其目的是揭示所討論的任何實在的實際性質。這被叫做「教條式科學」(dogmatic science)。

在教條的科學中，科學思想忠實地服從於某種事物的本來面目的約束。它要求人類精神同那個實在一致，因為實在逐漸向我們顯示出來，決定著我們如何真正地思考它，如何表達我們對它的理解。

在這種情況下，自然與實在是同義詞。只要在物件的特定性質及其產生的知識的制約下制定出合適的推理樣式，這種嚴格的科學的探究方法就可以運用於任何科學知識領域。在亞歷山大城，有關對上帝的性質和活動的科學的神學探討就這樣被古代教會偉大神學家發展起來。神學家們和科學家們相互影響；通過上帝的自我啟示來認識上帝，影響到對自然科學的認識；神學科學對創世的認識也影響到自然科學對上帝的認識。

正是在亞歷山大城，神學與科學傳統開始合流。神學與科學從概念上、認識論上和語言學上相互作用。由於人們把注意力集中到道成肉身和創造的教義上，集中到被造的時間與空間秩序中的道成肉身的教義上，所以，在知識的基礎和宇宙論世界觀方面便發生了急劇變化：神學與科學開始被放在同一個單一空間與時間的世界中進行研究。因此人們應當注意整個被造秩序，因為它來自上帝，並被上帝之道所維持。六世紀亞歷山大城的神學家與科學家菲洛普諾(John Philoponos)

認為關於上帝的知識和關於宇宙的知識相輔相成。全部近代經驗理論科學都把這一點作為終極基礎。正是由於這一點，托倫斯(Thomas F. Torrance)認為，可以有保留地說，通向上帝的途徑與通往科學的途徑是一而二，二而一的；認識上帝與認識科學是一致的；科學是通向上帝的途徑。

菲洛普諾提出了革命性的自然科學概念，反過來又助長了關於道成肉身的神學。菲洛普諾對有關神聖真理神學的理解使他對世界的偶然性質及其合理秩序有了更現實的認識；同時，他的物理科學的動態特徵也影響到他的神學的動態特徵，深化了他對認識論基礎和視角的瞭解。他從未想到從世界推演出創造主，因為那將假定二者之間有一種邏輯上的聯繫。不！他認為世界是上帝出於自由而創造的，並賦有不同於上帝超驗理性的偶然的理性形式，因而超越自身指向創造主。這就是說，他的基督教神學使他接近科學，他的科學又使他接近上帝。對他來說，上帝的非受造之光與世界的受造之光的神學劃分十分重要。

偶然性(contingence)的概念(偶然的實在、偶然的秩序)是極其重要的概念。我們的全部近代科學，特別是從麥克斯(Clerk Maxwell)和愛因斯坦以來的近代科學都以此為基礎。正是被基督教神學推向極端的《聖經》「從無中創造」(Creatio ex nihilo)的概念使經驗科學在理性上成為可能並導致它的早期誕生。偶然性是指，由質料和形式組成的整個宇宙是上帝的自由創造並被賦予它自身特有的理性；這理性根本不同於上帝的超驗理性，但卻依賴於或附屬於後者。

偶然性指的是理性秩序的肯定方面，它並非自我解釋(self-explicable)，而是超出自身指向秩序的超驗基礎，以其作為一切既存事物的終極理由。偶然性不是自然科學可以解決和解釋的。然而，我們全部的自然科學及其試圖制定的自然規律，本質上都同宇宙的偶然性質及其理性的偶然形式有關。這意味著，自然科學不能解釋自身，因而沒有辦法從科學探討的世界的偶然性質或理性來推論上帝，因為這將設定世界不是偶然的，而是必然的。我們不能說，自然科學及其所探索和試圖認識的自然世界實際上可以提供通向上帝的

途徑。然而，托倫斯認為，因為世界的理性秩序是偶然的，就其本性而言，它公開超越自己，默默無言地迫切需要一個創造主。自然科學還不是接近上帝的途徑；它只是打開了通往超越自身去認識上帝的途徑的門戶。由於具有偶然的理性秩序，所以，自然科學在制定自然秩序時，超出存在與非存在的界限，超出自身，默默無言地指向某種形式的「規律外的規律」(law beyond law)，指向一種終極的「為什麼」(why)的問題或規律的超驗的理由(transcendent reason)。由於具有偶然的性質，所以，離開同上帝的關係，世界最終便不可理解。

科學本身不可能認識自然的秘密的終極核心—除非以超驗性為基礎，否則，就不可能找到自然規律的終極理由。找句話說，秩序的概念不能被科學所證明。對秩序的信念是科學的，從而也是一切理性思想的必要前提。那麼，如何理解所謂「自然神學」呢？為了科學地回答這個問題，應當考慮到兩點：一、應當認真考慮早期基督時代科學家和神學家提出的教條式科學的性質；二、應當考察我們時代廣義相對論對認識論的意義。

在嚴格的科學中，我們對任何領域的探究都允許領域的性質和物件的性質決定我們如何認識它，如何思考它，如何制定關於它的知識。如何驗證這一知識。這既適用於自然科學，也適用於神學。在每一種科學中，人們都制定了符合物件的特殊性質的推理樣式。符合無生命的實在的推理樣式不同於認識動物的推理樣式，也不同於認識人的推理樣式。這是從非人格的推理樣式到人格的推理樣式的轉變。我們不能把人當作客體來控制。但是，當我們轉而探究對上帝並試圖按照他的本性(Nature)來認識他時，人們就能以同樣方式把他客體化。對作為我們認識物件的上帝，我們的認識關係面便發生了認識論的顛倒：在按照上帝的終極神聖性質來認識上帝時，托倫斯認為，我們只能通過他的自我啟示和恩典來認識他，因而只能在崇拜、祈禱、崇敬中對上帝神聖的主動性親自、謙卑而順從地做出應答，使他自己作為創造主和救主被我們認識。上帝如何被認識，是由他實際上如何被認識來決定的，即通過他的自我啟示。這裡，人類推理的樣式發生了很大調整，以便適應上

帝的超驗性質的強制性要求。這就是科學神學或教條式科學所涉及的：嚴格按照上帝的本性及其真理或實在來認識上帝。在嚴格意義上，這就是自然神學，是符合上帝的本性的神學。

今天，廣義相對論拒斥二元論，並發現在自然和在我們對自然的認識的各個層次上，經驗與理智互相聯繫，因而上述認識方法被大大加強。這對傳統自然神學影響很大。愛因斯坦以相對論為根據拒絕牛頓的絕對數學化空間與時間和運動的物體的二元論，拒絕幾何與經驗的二元論，即拒絕科學認識中理論與經驗要素的二元劃分。他說，不應當把幾何學同經驗分開，把它理想化，使之成為獨立的概念系統，作為獲得和組織物理知識的外部框架。他認為，幾何學應當被放到物理學之內，在這裡，它成為同物理學不可分離的自然科學的一種形式。這並不是說它被物理學吞併或消失了，而是說，幾何學成了物理學的核心中的認識論結構。沒有物理學，幾何學便不徹底。

托倫斯相信，對作為信仰的先導(*praecambula fidei*)或作為先於關於上帝的實際知識的獨立的概念體系的自然神學應當加以拒斥，因為它作為認識框架來解釋和闡明關於上帝的真正的或實際的經驗知識，使之服從於扭曲的思想形式。排除獨立的自然神學，是嚴格的科學方法所要求的，因為嚴格的科學方法要求我們的全部前提和每個預定的框架都要接受探究過程中所真正揭示的事物的審查。然而，托倫斯並不全然拒絕自然神學，他認為應當把自然神學轉變成神學的實質內容，以變化了的形式服務於人們關於上帝的知識的認識論結構。這樣，自然神學便不再是外部的參數(parameter)，也不是脫離人們關於上帝知識的實際主題的獨立的邏輯結構，這同聖安瑟倫(St. Anselm)的信仰尋求理解(先信仰，後理解，*Fides Quaerens Intellectum*)對信仰的解釋一致，也同對自然科學的正確認識一致，因為它是在基督教關於宇宙的偶然的合理秩序的教義影響下產生的。^[1]

托倫斯相信，對時空宇宙的嚴格的科學和數學的解釋，強化了關於一個由偶然的合理秩序組成的開放性的宇宙觀念，它超出自身，標明在創

造主那裡有一個理性秩序的超驗的基礎。這並非說科學本身或憑藉其自身基礎就是通向上帝的途徑，而是說，它服務於通向上帝的途徑。這途徑是上帝藉他在耶穌身上道成肉身的道(Word)和光(Light)給予人們的。這就是自然的神學。這樣，獨立的自然神學便不復存在，但它並未完全消失，它包含在自然的神學中。

四、自然的神學

自然的神學並不像某些自然神學那樣從科學開始，相反，它從基於宗教經驗和歷史啟示的宗教傳統開始，但它認為必須根據當前的科學對某些傳統教義重新加以制定。這樣，科學和宗教便被認為是相對獨立的觀念的源泉，而同時它們的關切卻有部分重合領域。具體說來，創世、天意、人的本性的教義都受到科學發現的影響。宗教信仰如果要同科學知識協調一致，則要進行某些調整和修改。神學家們將會希望吸收公認的科學的許多特點，而不是適應行將被拋棄的有限的、思辨的理論。神學教義必須同科學證據一致，儘管科學證據並非必不可少。

我們對自然的一般特點的認識將會影響我們關於上帝同自然的關係的模式。今天，自然已被看作是充滿著由突然出現的奇異組成的漫長歷史的動態進化過程，其特點是或然性和規律性。自然秩序是合乎生態的、相互依賴的和多層次的。這些特徵將修改我們對上帝和人類同非人的自然的關係的描繪，反過來也影響我們對自然的態度，並對生態倫理具有實際意義。邪惡問題也將被放在進化的世界中而不是放在僵化靜止的世界中重新加以考慮。

生物化學家和神學家皮考克(Arthur Peacocke)認為，神學反思的出發點是一個連續的宗教共同體的過去和當下的宗教經驗以及連續的解釋傳統。宗教信仰是由共同體的同意和連貫性、全面性和有效性的標準來衡量的。但皮考克樂意根據當前的科學來重新闡述傳統的信仰。他詳細討論了在宇宙論、量子力學、非均衡熱力學和生物進化中或然性和規律所起的作用。他描繪了有機生命和心智的多層次等級結構中較高複雜層次上的

獨特活動形式的出現。在對所有層次上的潛能的探究與表述中，或然性具有積極作用。上帝通過充滿規律性與或然性的整個過程進行創造，而不是通過對這一過程的中斷進行干預來創造。「自然因果的創造性事件聯繫本身就是上帝的創造性活動。」^[12]上帝通過科學所揭示的自然世界的過程進行創造。

皮考克用大量的比喻來談論在一個充滿或然性和規律性的世界中的上帝的活動。他說，或然性是上帝的雷達，它掃描可能性領域，引起自然體系的多種多樣的潛能。他還用藝術家的活動來比喻目的性和開放性相互依存的同時存在。皮考克把他的觀點說成是萬有在神論(Panentheism)而不是泛神論(Pantheism)。上帝在世界中，但世界也在上帝中，因為上帝不僅僅是世界。在另外一個地方，皮考克把世界比作上帝的身體，上帝是世界的頭腦或靈魂。皮考克用許多生動的比喻來討論上帝同科學所揭示的自然秩序的關係。

耶穌會古生物學家德日進(Teihard de Chardin)是自然的神學的另一榜樣。某些解釋者認為，《人的現象》一書是自然神學的一種形式，是從進化論論證上帝的存在。但伊安·巴伯認為這部著作更應當被看作是對科學觀念和從基督傳統與經驗中產生的宗教觀念的綜合。德日進的其他著作清楚地表明他深愛他的宗教傳統和他自己的宗教性靈的影響。但是他的上帝概念也受到進化觀念的影響，儘管並不是從對進化的分析中產生的。德日進談論連續的創造和上帝內在於一個未完成的世界中。他關於向歐米伽點(Omega Point)的最後趨同既是進化的方向性的思辨性延伸，也是對基督教末世論的獨特解釋。^[13]

任何自然的神學都認為應當澄清下列幾個問題：是否應當重新闡明關於上帝全能的古典概念？幾個世紀以來，神學家們為上帝的全能、全知同人類自由和邪惡與苦難的存在如何協調爭論不休。但是，在各門科學領域中，或然性的作用提出了新問題。我們還可以維護關於神聖全能的傳統觀念，堅持認為在科學家所說的或然性中所有事件都是受上帝天意控制的嗎？或者，不論是人類自由，還是自然中的或然性，都反映了上帝對預見

和權力的自我限制，而這又是這樣一個世界的創造所必需的嗎？

我們應當如何描繪上帝在這個世界中的行動？傳統對第一因和次要因的區分保留了科學所研究的次要因果鏈的統一。上帝並不干預次要因，相反，卻通過次要因行動。次要因自身又對所有事件給予徹底解釋。這傾向於自然神論(Deism)，因為上帝從一開始就為萬物擬定了計劃，以致萬物可以通過自己的結構(決定論或者或然率)展示出來。以便達到所期望的目的。《聖經》所描述的神聖活動的獨特性是否會被上帝與自然原因同時起作用的一致性所代替呢？我們還可以僅僅談論上帝的一次性行動，談論宇宙歷史的整體性嗎？所有這些都是自然的神學應當回答的。

今天，自然的神學必須為我們這顆涉危的行星上的環境保護提供動力。環保主義者正確地批評基督教以犧牲內在性為代價，片面強調神聖的超在性，並嚴禁格劃分人類自然。《創世記》中對自然進行統治的觀念有時被用來為無節制的統治自然辯護，其他被造物被當成人類服務的手段。但近來許多作家要求恢復《聖經》中強烈支援環保主義運動的主題。

當前，重新呼喚關於自然的神學，首先是從基督教神學開始的。一九六四年秋季號《對話》(Dialog)發表了關於「創世與救贖」的專欄論文，包括斯特勒爾(Joseph Sittler)大聲疾呼重新關注自然的文章。他還在《基督教世紀》上發表了〈一種關注地球的神學〉(1964年9月, 37/3)。狄特曼森(Harold Ditmanson)在《呼喚一種創造論神學》中評說了路德對自然神學的恐怕，提出了一種「創造的神學」(a theology of creation)。它從啟示開始，而不是從自然開始，不是從自然證明上帝(自然神學)，而是把上帝的啟示活動與自然聯繫在一起。

一種關注自然的神學的發展，不僅要解決新教對自然神學的反感，而且要解決流行的科學與宗教間的君子協議：把宗教和科學看作相互獨立的語言遊戲。巴伯對二者的分析極為平和：他提出，最招人注意的是懷特海的過程哲學。有關這方面的著作，讀者應該注意魯斯特(Eric Rust)的

《科學與信仰》(紐約：牛津，1956)和《進化論哲學與當代神學》(費城：西敏寺，1969)以及澳大利亞生物學家伯奇(L. Charles Birch)的《自然與上帝》(費城：西敏寺，1965)。博尼法齊(Conrad Bonifazi)在《事物的神學》(費城：1967)中廣泛利用了基督教傳統和西方文獻，證明物質在基督教觀念中的意義。

推動自然的神學的還有埃爾德(Frederick Elder)的《伊甸園危機—對人與環境的宗教研究》(1970)。他相信，生態危機之所以發生，是由於人類的行為表明好像自己在生物領域中是獨一無二的。他在包容性(inclusive)觀念與排斥性(exclusive)觀念之間採取中間立場。埃斯勒(Loren Eiseley)被認為是一系列生態學家和進化論者的代言人(「進化論首先是歷史的生態學」)他把人看作是自然之綱的有機組成部分，他把這種觀點稱為「生物中心論」(biocentric)。與此相反的是頑強的基督教排斥性的與人類中心論的思想傳統。它把人同自然世界分開，並抬高人的地位。被埃爾德引為排斥主義的近代例證是德日進、考克斯(Harvey Cox)和理查森(Herbert Richardson)。

這一類型神學有助於揭示人類究竟應當把自己同自然生態聯結在一起，還是可以創造自己獨立的生態系統這一問題。但這一區分帶來更大困難：儘管包容主義觀點被當作基督教的首選而被垂青，但埃爾德並未證明它應當超越那雜染了神秘經驗(numinous experience)的進化論的自然主義。而且，他把德日進算到考克斯和理查森的排斥主義陣營，也有問題。毫無疑問，德日進在《人的現象》中「以人為焦點」以及關於「自然的人化」(hominization of nature)可以看作同考克斯的《世俗之城》或理查森的系統神學是相似的，但他之所以吸引許多追隨者，是因為他有機地把人類放到進化過程之中。他對未來的洞見，是詩性的、非精確化的。他是企圖通過技術建立完全屬人的「環境」，還是探求一種包容自然在內的更大範圍的視野，這有待於考查。德日進很可能應當被看作和赫胥黎(Julian Huxley)等人一樣的「垂直層次論者」(verticalist)。他們把人看作是在進化中突

現的，但又承認人所特有的新的可能性。

埃爾德的神學與尼布爾·利查(H. Richard Niebuhr)的神學非常相似。尼布爾·利查關於與環境一致的倫理概念(《負責的個人》，紐約，1963)在本質上是生態論的。它打開大門，以便以比純粹屬人的方式更寬闊的方式來理解「善」與「惡」。尼布爾·利查的極端一神論(monotheism)及其以價值為中心的關係主義(relationism)的價值體系超越了人類中心論和生物中心論，使得有可能把上帝、人與自然的複雜關係看作真正以神為中心(《極端一神論與西方文化》，紐約，1960)。

沿著上述路線，基督徒有可能為解決人類同其環境的關係發表正確的神學與化理意見。

五、通向生態論自然的神學

在神學創世論的歷史上，有三個截然不同的階段。在第一階段，《聖經》傳統和古代世界的宇宙圖像融合為一種宗教宇宙論。在這種融合中，不但讚美宇宙的泛神論因素，而且貶低宇宙的諾斯底派因素，都被排除在外。創造主在同他的創造物的關係上的超越性的神學觀念，引起了在時間上和空間上有限的、偶然的和內在的世界的宇宙觀念。在第二階段，科學擺脫了這種宇宙論的束縛，神學也使它的創造論從宇宙論中徹底分離出來，把創造論歸結為個人對創造信仰。科學與神學熱衷於劃定彼此的界限。今天，科學與神學已進入第三階段。現在，如果人類和自然畢竟要在這個地球上存續下去的話，那麼，在生態的壓力和尋求神學與科學二者卻必須為之奮鬥的新方向壓力下，神學與科學成了患難中的夥伴。科學家們發現，他們不斷努力在神學與科學之間劃清界限，是不必要的，因為原先對自身毋庸置疑的信仰已不復存在。科學家們也發現，基督教神學並不維護陳腐世界觀，相反，它不僅在宇宙論領域，而且在社會實踐領域，都是值得認真加以考慮的夥伴。在全球出現「要麼一個世界，要麼沒有世界」的狀況下，科學和神學沒有能力對一個單一的實在加以剖分。相反，神學和科學將共同實現對世界的生態認識。此即自然的神學階段。

今天，如果人們把實在劃分為人與自然，無論

從科學上說，是從神學上說，都是虛假的。今天如此迫切需要的生態論自然的神學，其目的不是要滿足意識形態對一種封閉的世界觀的需要，它的目的應當是為生態世界危機提供參照點。可以說，在神學與科學之間齟齬迭起的關係中，沉默不語和行將死亡的自然也以自己的方式成為第三個夥伴。結果，神學與科學的分離只是微不足道的爭端。基本的要求是在生態方面使神學與科學都同自然環境相適應。

科學知識正在迅速增加。通過一成不變的世界觀來束縛無所不包的理論，是不明智的。從意識形態上來支持這些世界觀，或者通過政治權威來推行它們，也沒有益處。知識的寶庫迅速增加，以致單個的理論及其總的方向也將比以前更加短暫，更容易被代替。它們越來越具有臨時草圖的特點。它們必須是可以變化的，本身必須是創造性的。因此，一種有關自然的神學理論將既是可變的，也是臨時的。

進入生態階段，我們開始根據生命系統自身特殊的環境來認識生命系統。事物不再僅僅是人的主體的對象。它們同時也處在自己的環境結構和自己的環境交往中。作為認識主體的人也開始在他的環境中，按照他的環境來理解自身及他的認識方法和工作方法。這意味著客體化的思維方式被吸收到綜合性的思維方式中。單一化的看待事物的方法被變成綜合的方法。同認知的客體相聯繫的認識，被參與性的認識所代替。在第二階段，佔主導地位的方法是把客體孤立起來。在第三階段，更重要的是把客體融化到它們活生生的世界中。

由此而產生的自然的神學的任務是什麼呢？科學業已向我們表明如何把創造理解為自然。現在，神學必須表明，應當把自然理解為上帝的創造。把自然看作是上帝的創造，意味著既不把它看作神聖的，也不把它看作是邪惡的，而是把它看作「世界」。如果這個世界是由上帝創造的，那它就不是必須的存在；它只是偶然的。如果它是偶然的，那它就不能從上帝的觀念中演繹出來。它只能通過觀察被認識。因而，我們藉以理解並認識世界上各種現象的理性秩序，本身就是偶然的、暫時的

和易變的。自然規律也是如此。

在這個背景中，凡是能夠成為科學知識的物件的一切，都應當被看作是「自述」。但是，創造的概念還不止如此，因為在它看來，不僅被變成物件的實在是被造的，而且面對這一實在的人的主觀性，以及人的有限的精神，也是被造的。在現代科學對主體與客體的每一種劃分中，創造信仰看到的是被造的共同體——可以是被分裂的共同體。但畢竟是沒有被清除的創造共同體。即便是由理性和意志組成的同自然相對的人類主體性，也是被造的、偶然的，永遠不會變成絕對的。

但是，創造的概念甚至大大克服了人與周圍可以認識的自然之間的充滿張力的歷史。根據基督教的信條，上帝是天和地的創造者，是「一切可見和不可見的事物」的創造者。因此，可見的、人類可以理解的、可以用科學方法認識的實在，只是創造的一部分。人們可以使之成為他們認識和統治物件的那個「自然」，對神學來說只是被造物的可見的一部分。因而，把自然理解為上帝的創造，就意味著把已經認識的那一部分實在和尚未被認識的那一部分實在放到一個更廣闊的背景中，從而把已知的部分看作是相對的——不是指向自身存在，而是指向自身以外。

為了把自然理解為上帝的創造，基督教神學不可能認為當前的世界狀況是純粹的神聖的「創造」，並分享上帝原初的判斷：「神看著一切所造的都甚好」。保羅承認被造物的「焦急等待」及「渴望」，更適用於被造世界的當前狀況。被造物服在虛空之下，不是自己願意，而是因那叫它如此的（羅8:19-21）。受無常的奴役所造成的強制和對上帝榮耀天國的未來的渴望的開放性，決定著世界的當前狀況。不僅人的世界是這樣，它也適用於整個被造物。任何在當前世界狀況中看到「創造」的人，都和被造物一道受苦，也為被造物盼望。在這種狀況下，被叫做「自然」的，既不是純粹原始狀態，也不是萬物的終結。它是被造物所服從的命運：連續毀滅過程，無所不包的共患難，對另一種未來的緊張而焦急的開放性。因而把「自然」看作創造，就意味著把「自然」看作是渴望解放的被奴役的被造物。過去，神學很少看到自然被安排在由

災難和拯救構成的這種歷史中，神學也很少使別人接受這種概念；但也正由於這一原因，「把自然看作上帝的創造」的方案才具有現實意義。

六、簡短的結語

自然神學和自然的神學都是試圖綜合科學與神學的努力。自然的神學更是對付生態危機的產物。對基督教而言，自然神學通過自然認識上帝，並不是通向上帝救恩的大道。真正的自然神學只是啟示了對上帝的重新認識，它並不導致行動。因此，自然神學不是使人得救，只是叫人在與自然的交往中變得聰明，因為他們學會在自然中留上帝的聲音。當前，基督教需要一種新的自然的神學，目的不僅僅是為了認識上帝，而且是為了認識自然及尊重自然的尊嚴，保護自然。自然神學探討的是關於自然的知識如何推動關於上帝的知識；但情形也可能相反：自然的神學探討的是關於上帝的知識如何推動關於自然的知識。這種雙向互動應當被綜合在一起。

今天，基督教神學也可以借助於對這樣一種自然的神學的信念來重新發現創造的廣度和創造的前景。如果人們認識到自然中的上帝並且尊重上帝中的自然，人們就會依照自然生活。認識自然中的上帝，僅僅是自然神學的任務；而認識自然中的上帝並尊重上帝中的自然，則已經是自然的神學了。前者不是被拋棄，而是成為後者的一部分。

自然神學的設計論一類的論證，只能作為自然的神學的一部分起到輔助作用。設計論不過是對一個可以理解的和有目的的上帝的預期而已。或然性、邪惡和人類自由的存在，使人們對全能的觀念加以修正。現在只剩下一個遙不可及的和不太活躍的上帝，是來自《聖經》中同世界與人類生活密切相關的能動上帝的遠方呼喊。自然神學中的人類學原理也不能提供令人信服的設計論論證——這主要是由於或然性和必然性有利於無神論。但這一原理卻同自然的神學一致。

自然的神學同科學證據所要求的更一致。自然的神學的上帝並不粗暴地干預自然規律或填補本應由自然因果的互相作用來填補的自然秩序中斷裂（所謂「填空的上帝」）。上帝的作用完全不同

於自然界內部相互影響的作用。在自然的神學中，具體的科學發現對神學觀念的重新表述是至關重要的。除了天體物理學以外，自然的神學也利用了許多科學領域的發現。

自然神學是一種理性主義護教論。但自然的神學不是護教論，不是辯證上帝的存在，不是為神學對生態的失誤辯護。它主動承擔起對自然的責任。它的重點不是上帝的存在，不是作為世界整體的極限問題，而是人類在自然界的生存問題。

自然的神學把自然提高到被神創造的高度。世界是上帝的創造，因而使人專注世界。它承認世界是合理的，也是偶然的。神學當然是從歷史啟示和個人經驗出發，但它也應包含一種自然的神學。這種神學並不蔑視或忽略自然秩序。在新正統派那裡，自然是人類救贖戲劇中尚未蒙救贖的一個階段。在語言分析那裡，談論自然秩序中的現象同談論上帝，毫無共同之處。這兩種立場把自然與恩典、非私人領域與私人領域、關於自然的語言與關於上帝的語言之間的聯繫降到最低限度。但根據對《聖經》的某些理解，《聖經》本身對自然世界採取肯定的態度。基督徒認為，上帝是所有生命的主，而不僅僅是獨立的宗教領域的主。《聖經》的上帝既是救贖者，也是創造者。這一切使人對自然的神學容易產生同情和理解。

注：因循習慣，本文仍將natural theology譯為「自然神學」，將theology of nature譯為「自然的神學」。較為正當的譯法應把natural theology譯為「自然的科學」（符合自然的神學或符合上帝自然本性的神學），而應將theology of nature譯為「自然神學」（關於自然的神學），如同將scientific philosophy譯為「科學的哲學」，將philosophy of science譯為「科學哲學」，以及將philosophy of nature譯為「自然哲學」一樣。但為避免引起混亂，本文仍沿襲慣例。

[1] Ian G. Barbour, *Religion and Science* 《宗教與科學》(New York, 1997), p.89.

[2] Richard Means, *The Ethical Imperative* 《倫理命令》(New York, 1969), p.135.

[3] F.R. Tennant, *Philosophical Theology* 《哲學神學》(Cambridge, 1930).

[4] 參W.N. Clarke, *Is Natural Theology Still Possible Today?* 〈今天仍可能有自然神學嗎？〉，載Physics, Philosophy, and Theology(Notre

Dame, 1988).

[5] Richard Swinburne, *The Existence of God* 《上帝的存在》(Oxford, 1979), p.291.

[6] Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time* 《時間簡史》(New York, 1988), p.291.

[7] Freeman Dyson, *Disturbing the Universe* 《打擾宇宙》(New York, 1979).

[8] John Barrow and Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* 《人類學的宇宙論原理》(Oxford, 1986).

[9] John Leslie, *Universes* 《宇宙》(London, 1989).

[10] Hugh Montefiore, *The Probability of God* 《上帝的概率》(London, 1985).

[11] Thomas F. Torrance, *Science and Access to God* 〈科學與通向上帝之途徑〉，載《建道學刊》，1998.7(11).

[12] Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age* 《科學時代的神學》(Minneapolis, 1993).

[13] Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* 《人的現象》(New York).

From Natural Theology to Theology of Nature

An Ximeng (Shanxi University)

Abstract: Natural theology and theology of nature are both efforts to synthesize science and theology. The theology of nature is a response to the ecological crisis. At present, Christianity needs a new theology of nature, the purpose is not only to know God, but also to know nature and respect the dignity of nature, to protect nature. Natural theology deals with how knowledge of nature advances knowledge of God; But it can be the other way around: the theology of nature deals with how knowledge of God advances knowledge of nature. This two-way interaction should be integrated. Today, Christian theology can also rediscover the breadth of creation and the prospect of creation with the help of faith in such a natural theology. If man knows God in nature and respects nature in God, he will live according to nature. To know God in nature is merely the task of natural theology; To know God in nature and to respect nature in God is already the theology of nature. The former are not abandoned, but become part of the latter.

Key Words: ecological crisis, science, nature, theology, existentialism, linguistic analysis

猶太民族宗教一心同體 對宗教中國化的借鑒意義

■ 馬楠

山東大學

在歷史與現實中，猶太教無疑是宗教與民族的結合體。猶太民族千年流浪卻始終沒有被消滅，他們自古散居卻始終沒有被任何國家或民族所同化，不但沒有，反而在人口數量和民眾素質上，「似乎都有很可以驚人的進步」，¹究其根源便是猶太民族堅守的猶太教。猶太教有一個突出的特點，即「排他性」或「封閉性」。猶太教的「排他性」不是要「排除」其他宗教，而是不主動傳教，他們傳教的對象是與外族通婚的本族人或皈依了其他宗教的猶太人，若外族人想要皈依猶太教，則必須接受猶太民族的傳統習俗，「規矩甚嚴」。²猶太教的「封閉性」則是一種「自我封閉」，緣於嚴格遵守律法的聖潔，與不信耶和華的「外邦人」、「外族」隔離開來，並格格難入於生活其中的、外族統治的生存環境。³然而，作為一個信眾廣泛散居世界各地卻維持祖傳信仰基本不變的宗教，作為一個長期僑居不同國家卻文化傳統基本不變的民族，僅憑「排他性」或「封閉性」還遠遠不足以支撐猶太民族的歷史生存與發展至今。猶太宗教與猶太民族一心同體結合生成之通經致用的學習方法、平行求異的思維方式、擇善而從的生存策略以及隨時制宜的改革與發展理念更是猶太

人生存與發展的堅實且強勢的基礎。應該看到，猶太民族宗教相互結合的特徵對於我國目前討論的宗教中國化具有不可多得的借鑒意義。

一、通經致用

猶太民族是一個酷愛學習的民族，其最基礎和最主要學習文本就是猶太傳統經典，例如《希伯來聖經》、《塔木德》、《密德拉什》等。猶太傳統教育是「從娃娃抓起」的，兒童自有學習能力開始就在猶太小學學習希伯來語和宗教知識。但研讀經典又不僅僅是孩子或社會精英的事，它也是所有猶太人的責任和義務。在今後的生活中，宗教傳統

和知識會貫穿到每名猶太人生活的方方面面，「飲食律法」和「清規戒律」時時刻刻地影響著猶太人的生活方式，每一次節日活動都是生動的傳統和宗教教育課。可以說，「從搖籃到墳墓」，猶太人的整個一生都是和其宗教傳統緊密結合在一起的，⁴與「人遺子，金滿贏；我教子，唯一經」的做法頗為相似。在這種環境下，猶太教深沉、凝重地根植於每一名猶太人的靈魂深處，他們無論做任何事，從事任何工作，甚至改信其他宗教或成為無神論者，其思想意識和生活方式都無疑會受到猶太

摘要：猶太教是民族與宗教相互結合最為緊密、民族宗教一心同體程度最高的宗教之一。究其根源除了「排他性」或「封閉性」以外，還有通經致用、平行求異、擇善而從以及隨時制宜等重要因素。這些特點對中國在廣泛意義上實現宗教中國化具有獨特的借鑒性。

關鍵詞：猶太教；民族與宗教；宗教中國化

教傳統的強烈影響，自覺或不自覺地將傳統文化也就是宗教文化中的內容運用到生活當中，因而幾乎就不可能將宗教與民族分割開來。即便是像馬克思這樣的無神主義思想家，由於從小對猶太教的耳濡目染，也深深地受到了猶太教傳統文化的影響。正如當代著名馬克思思想研究學者麥克萊倫說的那樣：「強大的猶太家族傳統對馬克思的影響是不可估量的。」^[5]

中國古代的學生，尤其是知識分子，基本皆能熟背四書五經，極度推崇中國傳統文化經典。但自近代以來，隨著人們對西方文化了解的加深，我們自己的傳統文化知識水準卻在逐漸下降。21世紀的全球化發展更是為中國傳統文化帶來了巨大的機遇與挑戰。西方國家借助強大的文化生產、輸出與傳播能力誘使其他民族和國家產生「強勢文化心態」，這種心態的非理性蔓延和滋長日益破壞和污染了原民族固有的文化生態，導致了普遍性的對發達國家的非理智的價值認同和文化趨同。^[6]在這種情況下，民族性都在減弱，更何況外來宗教的中國化了。而猶太民族自始至終的經典教育也許正是我們應該學習的地方。雖然不能要求現代學生再像古人一樣，每天「搖頭晃腦」地背誦四書五經，但經典的學習應該是貫穿於一個人的教育生涯的始末的，或者說應該貫穿於每個中國人的一生當中，無論是何專業的學生，對中國文化經典和傳統的一定了解，乃至熟讀，應是必須。而且中國經典中的很多內容即便是用於現代社會，也有一定的實用性和借鑒性。如若現代社會中的許多中國年輕人對西方知識的了解比對自己國家的認識還多，那又何談將中國傳統文化學以致用？

一種外來宗教想要在一個民族紮根必須要進行本土化的改革，無論在東方還是西方，皆為如此。而將其與本土傳統經典的結合則是最優的方式。若每一個中國人都能在一定程度上知曉中國經典，了解中華傳統，對經典傳統知識運用自如，就更容易將它們與外來宗教相結合，更容易對外來宗教進行中國化的改革。若一個人了解《中庸》，那他就應該能明白中國在傳統上對待宗教的態度，就會知道應該從什麼角度來適當整合外來宗教才能助其更好地融入中國社會。《中庸》

開篇即說道：天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，道也者，不可須臾離也，可離，非道也。中國傳統講求的是「天道下貫人性」，人越是修行越知「天道」，孔子、老子、孟子都是「天道」的實踐者，他們不僅自己修行，知道了某些「天道」後又將這些內容傳授給那些修行不足或沒有修行的人。由此可見，中國傳統更注重於自我「修行」，注重「天人合一」，而非「信」。而在我國現有的宗教中，佛教更注重修行，注重內在，基督教更注重信，注重外在的「絕對真理」，也就是上帝。這也許就是佛教相較於基督教在中國傳播的更成功、更廣泛的原因，它與中國傳統文化中的宗教觀相適應，也就能更好地做到宗教中國化。

「通經致用」的說法自提出後就一度成為中國文人學士的普遍追求，「通曉經文即是為了學以致用」，有著一定的實用主義價值。而猶太人卻在整體民族層面上對此進行了良好的實踐。猶太人個個通曉自己的民族經典，每每都能將其與個人和集體實踐結合起來，最終將其貫穿到宗教血液中，實現了宗教與民族的有機結合。這在一方面說明，「所有真道同出一源」，雖然我們的膚色、語言、文化皆不同，但我們基本價值觀和主流思想在一定程度上有著重合性，這是人類文明發展到一定程度的共同表現。而在另一方面也表明，一個民族的傳統文化、傳統經典可以像血液一樣注入宗教中，使兩者相伴相生。而這個民族的每一個人都是這種有機結合不可或缺的一部分，只有每個人都將自己與該民族的傳統文化聯繫起來，分享了共同的精神文化傳統的和價值觀，才能在實踐中潛移默化的將外來宗教與本土文化融為一體，實現兩者的「互通」而非「互同」。其實人人都知道宗教的中國化應該將宗教與中國本土文化相融合，但如果我們連自己都不了解自己的文化是什麼，我們的傳統是怎樣的，又何來運用這些文化經典和文化傳統？如果我們自己連應該紮根何處都不清楚，又何來將外來宗教與自己的文化相融合？

二、平行求異

公元70年聖殿被毀後，拉比猶太教應運而生，其目的是創造可引領猶太人的精神聖殿，而口

傳律法《塔木德》則是拉比思想的集大成者。《塔木德》中有一種特殊的思維方式非常值得我們學習與借鑒，那就是「平行邏輯」，也可稱為「求異思維」。稱其為「平行」乃是因為《塔木德》作為律法總集，在編訂上以包容的精神收納所有流派的觀點，按照平行的原則將所有律法條文加以記錄，不論正確與否，不論權威的高低，都記錄下來不加任何解釋和說明。^[7]也就是說拉比們傾向於看到許多不同的可能含義，這與由牧師或學者支持的單一的「真實」意義形成鮮明對比。稱其「求異」則是因為在《塔木德》中，可以說沒有一個問題只有一種回答，一種意見，有時不僅對同一個問題有多種不同答案，而且都可為真，都有法律效力。^[8]這種思維方式使得猶太人思想活躍，懂得包容且彼此尊重。

這種平行求異的思維方式是宗教中國化的必經之路，與我們所說的「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」有異曲同工之妙。首先，外來宗教若想在異國生存，它必須平等看待本土的其他宗教和文化，以平行原則作為自身的處世之道方能和平地，在異國文化中紮根，減小自身與異國文化的衝突與張力，在很好地持守自身的同時，以一種平等或者欣賞的眼光看待外界。看到了本土文化的優勢後才能更好地將自身與其相融合，成為本土宗教的一份子。其次，中華民族素來宣導「求和」，雖然也曾提出過「和而不同」的思想，但主流仍是「和」。社會中的我們大多怕與眾不同，大多願「與人無異」，但殊不知，「異」也是思想迸發的推進劑，是一個團體可以更有生命力的體現，在文化方面更是如此。文明因互鑒而豐富，對多樣文化的兼收並蓄會讓該文明在整體上更具有生命力。中國的宗教也是一個包羅萬象的整體，我們並不害怕「異」，我們也需要「求異」，為的是利用這些與眾不同的思想方式、生活方式和信仰方式作為我們本土宗教的補充和學習物件。例如，平行思維的求異精神可以幫助我們開闊思路，提升民族創造力，但當它需要更高的目的或標準作為內在動力和方向保障時，儒家和而不同的思想則可以為其現代的運用提供新的目的論和規範。^[9]外來宗教與本土宗教及文化在「平行求異」過程中的



互動、互鑒和融合會提升一個民族整體的思辨力和創新力，使該民族更具有生命力。

三、擇善而從

可從猶太教自身及其所在國兩個角度來分析猶太教在發展過程中與外部世界的關係。從猶太教自身的角度來說，自公元70年起，直到1948年以色列建國，猶太人散居世界各地，直接面對各個國家或民族的文化。^[10]在這漫長的時光裡，雖然面臨著被各種文化吸收甚至同化的危險，雖然有人改變了自己的信仰，或改信其他宗教或成為無神論者，但猶太教在整體上仍保持住了其根本特性和文化認同，維持住了自己的初心並傳承了下來。這在很大程度上得益於猶太民族對某些外部因素的拒絕。其中比較有代表性的就是一群叫做「馬拉諾」的猶太人，他們雖然生活在基督徒中間，但卻隱秘地進行猶太教實踐，隨時準備著回歸自身文化傳統當中。當英國護國公克倫威爾在1655年

準備重新接納猶太人後，一群住在倫敦並偽裝成天主教徒的馬拉諾人公開承認他們的猶太身份，並請求克倫威爾允許他們建立一個猶太會堂和墓地。¹⁴¹法國大革命以後，猶太人獲得了「解放」，逐漸在歐洲取得了與其他人一樣的平等地位，這就使他們更直接地面臨來自西方文化的挑戰。在這種情況下，他們「擇善而從」，這裡的「善」不是普遍意義上的「善良」，而是選擇有利於自己的方面進行了接受，是對自身的「善」，比如適應當地的語言，學習先進的科學技術的、理性思想，認同合理的普世價值觀等。同時也選擇性的對其他「不善」於自身的因素進行了拒絕，例如對本土國家主流宗教思想的拒絕。猶太教的基本原則從未改變。即便是改革派猶太人也把自己的文化認同根植於這樣的猶太教：以上帝為最高的存在，接受並實踐神聖的律法，相信猶太人是與聖約相聯繫的與眾不同的民族或宗教共同體。¹⁴²因而作為各個社會中的少數群體，散居在世界各地的猶太人曾努力在各方面適應所在國的政治、社會、文化環境，希望能融入所在國的社會，但由於所在國主流群體和猶太人雙方在整體上仍保持了清晰的邊界，¹⁴³這種族群的融合並不完全，猶太人仍是一個獨立的族群團體，仍保留了自己的特色。

隨著中國的不斷發展壯大，我們與西方社會的競爭也日漸激烈，境外勢力利用宗教對我國進行勢力滲透的現象也越來越多。這種情況尤其體現在我國的基督教、天主教方以及伊斯蘭教方面。總的來說，這些宗教雖然仍在繼續其中國化的進程，但是在很大程度上已經是具有中華民族特點的宗教了，或者說他們都是中國宗教的一部分。我們需要將思維方式從「基督教、天主教在中國」向「中國的基督教、天主教」轉變。但由於基督教和天主教是由西方社會傳入的，中國化程度還不高，某些外部勢力總想利用它們成為入手點，將西方價值觀滲透到我國信眾當中，試圖「西化」和「分化」中國。我們和猶太人一樣，從來是承認並樂於學習西方先進的技術知識。但是對西方思想概念的不拒絕，容易造成「西方中心論」，也容易對中國本土宗教不加區別的否定。我們要學習猶太人的「擇善而從」，利用辯證思維有選擇性地學習，堅

持「以我為主，為我所用」的原則，在嚴守自己的基本傳統的基礎上去學習，在價值觀、文化認同、民族傳統等方面堅決不動搖。

然而從各所在國的角度來看，猶太教又是一個融入本土文化的失敗案例，他們「入鄉」卻「不隨俗」。猶太文明的延續性存在著兩級：第一，國際和文化框架及社會網路的發展，使得猶太人在流散於許多不同地方的情況下，猶太民族和猶太文明的延續成為可能；第二，「主體」文明（對猶太文明）強烈矛盾的態度，使得猶太人向這些文明回饋出同樣矛盾的態度。¹⁴⁴他們死死堅守自己的傳統，不與其所在國的傳統文化相融合。雖然「解放」後的猶太人積極地參與到了國家的政治、經濟和社會活動，沒有一個領域不受到猶太人的滲透，並且沒有一個領域不是名聲顯赫。¹⁴⁵但他們大多仍以固定的時間和地點參加猶太會堂活動，嚴守原本的飲食、衣著、節假日的律法等。若非以婚姻的方式，幾乎沒有所在國的非猶太人能加入猶太教，更不要說將猶太教與當地文化傳統相結合了。雖然改革派猶太教進行了一定的調整，但他們仍舊保持了重要的猶太教傳統，而且正統派猶太教在世界上仍為主流。這在反面表明，一種宗教若想融入到一個國家或者民族當中，必須以開放的心態與當地的文化、民族特性相融合，否則就只能一個外來宗教的身份，在主流傳統外徘徊，無法實現徹底的本土化，也就不能徹底地成為這個民族宗教的一份子。

另外，我們也應該看到猶太教對外界的拒絕或者說猶太人之所以不能完全融入所在國是內外兩方面原因共同作用的結果。在內是他們本身的一神教信仰促使他們保留自己的本色，在外也是各所在國排斥造成的。中世紀歐洲各城市都劃定過專門的猶太人居住區，邊界清晰和內部團結的猶太人社區限制和阻礙了猶太人與當地民眾之間開展深入的人際交往並出現融合。¹⁴⁶在這一點上中國基督教的早期發展與之則有相似之處，一方面傳教士以西方中心主義為出發點在華傳教，使他們甚少研究中國文化本身，或者說只撿取有利於自己傳教的某些觀點進行表面了解，而沒有從根本懂得中國文化的精神與價值。另一方面，這一排



斥本土信仰傳統的偏識，反過來又成為攻擊排斥基督教的理由。吳雷川先生認為這些問題的根源在於彼此都沒有深通對方的精義，卻採取了「入主出奴」、「是丹非素」的主觀做法，^[17]這便只能使中國與外來宗教永遠有著一牆之隔，因為沒有「擇善」也就無從「融合」。

四、隨時制宜

前文多次提及的猶太教改革也是猶太民族與宗教始終緊密結合在一起的重要原因。隨著時代的發展，總有一些傳統會過時，會成為發展的累贅或者阻礙。而「取其精華，去其糟粕」這八個字是我們從小就已爛熟於心的，因為它們是實現中華民族偉大復興的必要手段。實際上，它們對宗教的中國化發展也是至關重要的。在這一方面，猶太教改革派就做的比較好。其實早在公元70年聖殿毀滅後，猶太教的拉比們就進行了一定程度的改革。拉比們用研究聖經、信仰、祈禱和行為來代替獻祭和朝聖，從而消除了在耶路撒冷建立聖所的需要，使猶太教成為一個可以在任何地方實現的宗教。^[18]而改革派猶太人在根植基本信仰的基礎上，對傳統進行了優化，去掉不合時宜的飲食、穿衣等律法，對自己的傳統與現代社會進行了調和。雖然猶太教分裂了，但大多數猶太人仍留在了猶太教的陣營中，他們的民族與宗教仍是牢牢結合在一起的。^[19]改革不但保證了大多數猶太人留在了自己的陣營，同時也使得他們更具有時代特點，能夠在不同的國家存活下來。若從古至今一直死守自己最原始的傳統，他們可能根本無法在他國生存，又何談傳承。所以，一種宗教進入另一種文化後，它應該根據當時、當地的情況進行一定程度的改革。例如，佛教在傳入中國後就試圖將自己的教義與中國傳統文化精神相結合，禪宗的出現就是最好的例子。而天主教剛傳入中國時，利瑪竇試圖用漢語講經和用中華傳統文化中的內容解釋天主教義的方法來傳播基督教，這些都是很好的宗教中國化方法，至今仍有積極的借鑒意義。但是，改革也需張弛有度，要在「擇善而從」的基礎上進行改革，也就是在堅定自己傳統中最基本思想的基礎上進行改革，否則就容易走向另一個極端，甚至失

去自己安身立命的資本。筆者認為開普蘭創建的猶太教重建派就容易讓猶太人失去中心和根本的民族性。儘管開普蘭竭力想為猶太教穿上一件進化著的宗教文明的漂亮外衣，^[20]但重建派與猶太傳統《聖經》、《塔木德》中的猶太觀念，尤其是超自然神啟的信仰反其道而行之，^[21]必然會受到巨大的阻力且得不到傳統的認同。

但我們還應該認識到，僅靠外來宗教自身的轉型或者適應，其成效是非常有限且過程是非常漫長的。猶太教確實根據環境進行了改革，但正如前文所說，對於所在國來說，它仍是本土化的失敗案例。中國的基督教與天主教也是如此，雖然現已根據中國國情進行了一定的調整，但仍不徹底，還是處於中國化的漫長過程中。而作為基本中國化了的佛教，其中國化進程也是在傳播中一點點演變而來的。因此，宗教中國化僅靠各宗教自身的逐步改變與順其自然的適應，要麼就是不徹底的，要麼就是非常漫長的。想要得到徹底的、卓有成效的結果，想讓它們少走彎路，就需要國內各界人士的共同努力，尤其是需要國家層面的引導。政府部門既要給予時間，又要積極引導，針對不同類型的宗教群體制定不同的路線圖。^[22]只有各界人士共同協作，宗教工作部門主動作為，自覺擔責，依法加強宗教事務管理，引導宗教堅持中國化方向，^[23]才能在最短的時間取得最顯著的成果。

另外，中國傳統文化的現代轉型也是至關重要的。我們應該承認的是，中國的傳統文化確有許多不合時宜的封建思想，這些「糟粕」是我們要摒棄的，即便我們不對此進行處理，隨著時間的流逝，它們也會被時代所淘汰，若這些將被淘汰的內容與外來宗教結合到了一起，這種結合體也是注定要消亡的。為了保證最優的宗教中國化進程，少走彎路，我們應該將文化傳統與當代實際相結合，使之與時代發展、科技進步、市場經濟大時代的民眾需要相適合，在充分剔除其不適應時代需要，被科學證偽的內容的基礎上，對其進行創造性轉化和創新性發展，推動其與時俱進，不斷提升其適應、引領時代的能力。^[24]經過這樣改革的中華傳統文化與宗教的結合體才能成為長久的、進步的、有活力且有實際社會價值的中國化宗教。

與此同時，中國傳統文化與中國本土宗教中的「精華」也應在宗教中國化的過程中不斷發揚。例如中華信仰文化中的包容性。儒釋道三家都堅持由凡入聖、修煉成神成仙，甚至做佛做菩薩的規律適用於一切人的思想，這就弱化了信仰者和非信仰者之間的區別對待，避免了宗教信仰間的敵視與對立，更有助於不同信仰體系之間的和睦相處。^[25]而亞伯拉罕體系中的宗教則不同，他們強調神的唯一權威性，禁止偶像崇拜，有強烈的排他性，這就容易導致與其他宗教、與不信教群眾間的衝突，不僅不利於宗教的中國化，更嚴重影響了社會的穩定。若將我們傳統文化中的包容思想適當地融入中國的基督宗教和伊斯蘭教等的理論和實踐中，勢必能在一定程度上弱化中國宗教間以及信眾和非信眾之間的分歧和衝突，避免因宗教分歧而產生的不利於社會穩定的事件的發生。若各教信眾都能對「己所不欲，勿施於人」進行良好領悟與實踐，他們對其它宗教信仰的承認和尊重程度就會大幅度提高。同理，基督教的「人格救國」、「以愛為總綱」、「公義與誠實」等啟發性的原理，也可以參照和印證儒家的「普濟群民，沾溉後世」、「仁」—「愛」—「兼愛」和「誠」等改造社會的實踐性理論，^[26]在持守自身的同時得到中國社會更多的認同。又如，中國禪宗的最大說服力或實踐價值是宣導人們在入世與出世之間穿梭遊走。^[27]在當今的市場經濟條件下，人們積極地「入市」，奉行實用主義和功利主義，但是為了在精神上得到滿足，仍保有一定的超越情懷，仍需要「出世」，而基督宗教「出世」的代價又過高。此時禪宗就可以起到平衡功利主義的「入世」和基督宗教「出世」的作用。由此可見，中國傳統文化、中國本土宗教中的「精華」對宗教中國化的健康發展有著至關重要的作用。

結語

探求猶太教與猶太民族如何實現一心同體的緊密結合對於宗教中國化的發展進程具有獨特的借鑒意義。猶太民族對傳統經典的重視與運用及其結果表明，加強學習中華傳統文化，在學以致用的基礎上可以建立中國本土文化與外來文化的良

好互通關係，這是宗教中國化進程得以健康發展的前提。猶太人「平行求異」的思維方式說明，以平等尊重的眼光看世界，兼收並蓄與眾不同的思想文化對於提升中華民族的整體活力和創造性至關重要，這也是順利進行宗教中國化的必要條件。猶太民族對外部世界的「擇善而從」，以及猶太教因地制宜，與時俱進的改革發展表明，中國本土文化與宗教要謹防外部勢力的干涉才能保持自己獨特的民族性，而外來宗教則要以開放的心態融入中國文化中。與此同時，在外來宗教自身適應中國社會和時代發展的過程中，我國各個層面的積極引導與幫助對其高效地完成中國化進程至關重要的。另外，為了保持自身的活力，中國傳統文化也要緊跟時代，進行「去粗取精」且張弛有度的改革，使中國化了的宗教永葆青春和活力，共同為提升整個中華民族的軟實力貢獻一份力量。

最後，借用沃爾特·拉克在《猶太復國主義史》一書中有關猶太教族際同化的一段話：族際同化是一種本身具有衝力的、合乎邏輯的歷史進程，是「自我解放」……就猶太人在歐洲社會的一般狀況和地位而言，同化在中歐和西歐是不可避免的，在其它地方同化程度雖低，但也大致如此。^[28]雖然我們談論的宗教中國化不能算為族際同化，但其本質和內容大體相似，都是一個群體對一個本土國家的融入。正如「所有真道同出一源」，將來必要像百川歸海，普世通風，^[29]每種宗教的歸處其實就是所在國的主流傳統文化，不是歸化，不是同化，而是在平等互動中的自然融合，這也是拉克所說的實現「自我解放」的最優方式。

[1] 參見潘乃穆，潘乃和編：《潘光旦文集》第九卷（北京：北京大學出版社，2000年12月），第394頁。

[2] 參見徐圻：《走下聖壇、擺脫教條、融入生活——馬丁·路德、亨利八世、孟德爾松、六祖慧能的宗教改革及其特色》，載《貴州社會科學》，2018年7月，第7期。

[3] 參見劉新利：《代「賤民」以「離民」：解析馬克斯·韋伯的古猶太民族》，《「猶太文化與多元宗教：回顧與展望」學術研討會論文集》，2019年11月24日。



- [4] 參見傅有德：《猶太哲學與宗教研究》（北京：中國社會科學出版社，2007年），第311-12頁。
- [5] [英]大衛·麥克萊倫，王珍譯：《馬克思傳》（北京：中國人民大學出版社，2005年），第6頁；王志軍：《論猶太教對馬克思的影響》，載《世界宗教研究》，2008年第1期。
- [6] 潘慶玉：《全球化語境中的經典教育》，載《當代教育學》，2003年第12期。
- [7] 宋可玉：《論〈密釋納〉中的平行思維—兼與儒家「和而不同」思維比較》，載《海南熱帶海洋學院學報》，2019年06期。
- [8] 參見傅有德：《猶太哲學史》（上卷）（北京：中國人民大學出版社，2008年），第117頁。
- [9] 同注[6]
- [10] 傅有德：《民族性與普世性之間：改革派猶太人的文化認同及其啟示》，載《宗教與哲學》，2012年00期。
- [11] 參見Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p.122.
- [12] 同注[10]。
- [13] 馬戎：《從猶太人到以色列國的歷史啟示》，載《思想戰線》，2018年第3期，第44卷。
- [14] [以]S.N. 艾森斯塔特，胡浩、劉麗娟、張瑞譯：《猶太文明：比較視野下的猶太歷史》（北京：中信出版集團，2019年），第6頁。
- [15] 塞西爾·羅斯，黃福武、王麗麗等譯：《簡明猶太民族史》（濟南：山東大學出版社，2004年版），第440頁。
- [16] 同注[13]。
- [17] 梁慧：《如何有益於中國—試論吳雷川對中西宗教文化傳統的批判》，《百年中國文學與「中國形象」國際學術研討會論文集》，2010年5月15日。
- [18] 同注[11]，第65頁。
- [19] 參見傅有德：《傳統與現代之間：猶太文化的經驗與啟示》，載《解放日報》，2007年5月27日，第008版。
- [20] 黃天海、梁慧：《論猶太家庭與社會觀念的傳統》，載《浙江大學學報》（人文社會科學版），2004年3月。
- [21] 傅有德：《開普蘭猶太文明評述》，載《文史哲》，1999年第2期。
- [22] 金澤：《宗教與法治：「宗教信仰自由」的理理解》，載《世界宗教研究》，2018年第3期。
- [23] 參見陳學新：《健全工作機制引導宗教堅持中國化方向》，載《中國宗教》，2019年08期。
- [24] 姚洪越：《中華信仰體系的傳承發展視角下的宗教中國化》，載《第十四屆東亞實學國際高峰論壇論文集（二）》，2017年11月。
- [25] 同上。
- [26] 同注[17]。
- [27] 同注[2]。
- [28] 沃爾特·拉克著，徐方、閔瑞松譯：《猶太復國主義史》（上海：生活·讀書·新知三聯書店上海分店，1992年），第721-22頁；馬戎：《從猶太人到以色列國的歷史啟示》，載《思想戰線》，2018年第3期，第44卷。
- [29] 同注[17]。

The Jewish Nation and Religion Combination Provides Reference Significance to Religious Sincization

Ma, Nan(Shandong University)

Abstract: Judaism is one of the religions that enjoyed the closest combination of nationality and religion, and the highest degree unity of ethnic and religion. Apart from the “exclusiveness” and “isolation” of Judaism, four other vital reasons also contributed to this, namely, learning is to deal with reality, parallel and divergent thinking, choosing the right and following it as well as changing tactics as the situation demands. These characteristics are of unique reference significance for China to realize religious Sincization in a broad sense.

Key Words: Judaism, Nation and Religion, Religious Sincization

論《民法典》中的連帶債務

■ 冀 誠

北京外國語大學法學院

與原《民法通則》相比，《民法典》對連帶債務的規定有了長足的進步。本文擬從解釋論的角度，對相關問題做細緻的探究和深入的反思，以求為研習和適用法律的同仁提供些許有益的參照。

全文分四個部分。第一部分簡述連帶債務發生的原因，第二部分考察連帶債務的外部效力，第三部分解析連帶債務的內部效力，第四部分是總結與展望。

一、連帶債務的發生

連帶債務的發生，須由法律規定或當事人約定。^[1]檢索整部《民法典》，可以發現，有二十多個條文明確規定了連帶債務發生的原因，具體包括法人分立（第67條）、法人設立失敗（第75條）、法人人格否認（第83條）、代理人和相對人惡意串通（第164條）、代理事項或行為違法（第167條）、共有物之債（第307條）、債務加入（第552條）、連帶責任保證（第688條）、共同承攬（第786條）、建設工程的分包（第791條）、相繼運輸（第834條）、共同委託（第932條）、合夥之債（第973條）和多數人侵權（第1168-1171條）、網路侵權（第1195條、第1197條）、機動車事故（第1211條、第1214條、第

1215條）、遺失或拋棄高度危險物（第1241條）和建築物倒塌（第1252條）。需要說明的是：

首先，論及夫妻共同債務，雖然立法未稱其為連帶債務，^[2]但仍應將其性質解釋為連帶債務。^[3]

其次，自法律行為的類型而言，除雙方或多方行為之外，單方行為亦有可能導致連帶債務的發生。例如，在受遺贈人為多數的情況下，其所承擔的遺贈人的債務，即為連帶債務。^[4]針對此類情形，我們在適用規則時宜對「當事人約定」的含義進行目的性擴張，將單方行為亦涵蓋在內。

再次，在連帶債務因法律行為而生的情況下，意思表示能否以默示的方式作出，在比較法上有不同的見解。例如，日本民法對此問題無明確規定，學說和判決認可默示的意思表示。^[5]而我國台灣地區民法則規定，連帶債務必須「明示」，故無法依默示的意思表示而成立。^[6]筆者認為，根據我國《民法典》，在特定的情形下，連帶債務可以依默示的意思表示而成立，理由在於：（1）作為一般性的規定，民法允許行為人以默示的方式作出意思表示。^[7]（2）在涉及連帶債務的各類具體規定中，並無連帶債務必須「明

摘要：依《民法典》的規定，連帶債務須由法律規定或意思表示而發生。法院審理連帶債務的糾紛，當以普通共同訴訟的規則作為主要的參照。在債權人和債務人的關係中，絕對效力事項包括履行、提存、抵銷、免除、混同和受領遲延。在多個債務人的關係中，須對追償權的相關規則作合理的解釋，方能對各方的利益給予均衡的保護。立法層面的增刪與更新、司法過程中對於法律方法的妥當運用、以及將民法問題和民訴法問題相結合而作出的精到的研究，均有助於《民法典》發揮其作為行為規範和裁判規範的社會功用。

關鍵詞：連帶債務；訴訟形態；絕對效力事項；追償權；《民法典》的社會功用



示」的要求。(3) 依照誠信原則和公平原則，^[8]在某些缺乏明示之意思表示的情形下，認定連帶債務成立是更為合理的解釋。舉例來說，如果兩位朋友共叫一部計程車，或共同購買一桶酒，那麼合同的相對方通常會相信，在必要之時，任何一人都願意單獨履行全部債務，法律需對此種信賴給予保護始稱公允。^[9]

最後，合同編通則在某種意義上發揮了類似於債法總則的功能。^[10]因此，其有關連帶債務履行的規定，對非合同之債原則上亦得適用。

二、連帶債務的外部效力

(一) 連帶債務的訴訟形態

與按份債務相比，連帶債務的不同之處在於，債權人可以請求部分或者全部債務人履行全部債務，而債務人不得以請求的債權額超過自己的內部份額來進行抗辯。^[11]從實體法與程式法相銜接的角度來看，債權人的權利如何行使，能否實現，受制於我國學界和實務部門對共同訴訟規則的理解。

根據《民事訴訟法》第52條的規定，共同訴訟包括普通共同訴訟和固有的必要共同訴訟。此外，學界和實務部門均認可另一種類型的共同訴訟，即，類似的必要共同訴訟。^[12]在下文中，筆者將分別考察三種共同訴訟的特色，進而結合相關的因素對連帶債務的訴訟形態進行認定。

1、共同訴訟的基本類型

(1) 普通共同訴訟

普通共同訴訟為可分之訴。無論是數人一同起訴還是一同被訴，均屬於數訴的合併，其制度價值在於節約訴訟成本，並防止對同類案件作出數個互相抵觸的裁判。^[13]普通共同訴訟的特色體現為：第一、可作為共同訴訟合併審理，也可作為單獨訴訟分別審理。第二、合併審理的條件是當事人同意，且由法院最終決定。第三、即使合併審理，亦須分別作出確認各自權利義務關係的判決。^[14]例如，在多數人之債中，因按份債務而引發的訴訟，顯然應按普通共同訴訟的程式來審理。^[15]至於連帶債務之訴的性質，學界卻不乏爭論。少數學者認為，應該按普通共同訴訟來處理。^[16]

(2) 固有的必要共同訴訟

固有的必要共同訴訟為不可分之訴，其特色表現為：第一、當事人必須一同起訴或被訴，否則訴訟本身會因「當事人不適格」而不能成立。第二、遺漏共同原告的，法院應依職權追加。第三、未列共同被告的，法院可依職權直接追加，亦可向原告進行釋明，若原告在得知該被告必須參訴的理由後仍拒絕將其列入訴狀，則法院可以「被告不適格」為理由，對原告的起訴裁定不予受理。第四、若遺漏當事人而進行訴訟，則構成上訴或再審的事由。第五、案件必須合併審理和判決。^[17]

論及連帶債務之訴，有觀點認為，根據《民訴法解釋》的相關規定，因個人合夥、企業法人分立或代理行為而發生的連帶債務，應該按照固有的必要共同訴訟來處理。^[18]

(3) 類似的必要共同訴訟

在現實生活中，某些類型的共同訴訟既不屬於普通共同訴訟，也不符合固有的必要共同訴訟的條件，而承認類似的必要共同訴訟的存在，對學理研究和實務操作均有積極的意義。^[19]作為與普通共同訴訟和固有的必要共同訴訟相區別的另一種類型，類似的必要共同訴訟一般具有如下特色：^[20]第一、若只有一人起訴或應訴，當事人亦適格。例如，依《民訴法解釋》第66條的規定，因一般保證合同糾紛而提起的訴訟，「債權人僅起訴被保證人的，可以只列被保證人為被告。」第二、若多人一併起訴或被訴，「則裁判結果必須合一確定」。例如，若數名出資人依《民法典》第85條的規定請求法院撤銷法人的某項決議，則審判結果對於數名原告必須合一確定，「不得有勝敗歧異的裁判」。第三、若本可作共同原告或被告的人未參加訴訟，則法院無須依職權對其進行追加，但其仍然會受到既判力擴張的影響。

相應地，有學者認為，依《民訴法解釋》第63條、66條和71條的規定，因企業法人分立、連帶保證和代理行為而引發的連帶責任訴訟，均屬於類似的必要共同訴訟。^[21]

(4) 小結

不難看出，連帶債務之訴究竟屬於何種訴訟形態，在民訴法學界頗具爭議。

筆者認為，審理連帶債務的糾紛，不妨借鑒處理非典型合同之法律適用的進路，^[22]本著相似情形應為相同處理的原理，以普通共同訴訟的規則作為主要的參照。在處理是否追加共同被告之間題的時候，應對相關的因素給予均衡而合理的考量。詳述如下：

2、以普通共同訴訟的規則作為主要參照

在筆者看來，在共同訴訟的三種基本類型中，與連帶債務之訴最相似的是普通共同訴訟。因此，原則上應以普通訴訟的規則作為審判的主要參照。理由在於：

首先，《民法典》第518條明確規定，債權人可以請求一人或多人履行債務。對於債權人在實體法上享有的選擇自由，程式法原則上應該給予保障。在無特定之正當理由的情況下，不應當對此類自由給予限制。可見，那些債權人可以選擇誰作被告，而非必須將全部的債務人作為共同被告的訴訟（例如，在連帶保證之訴中，^[23]若債權人僅起訴主債務人，法院可以不追加保證人為共同被告。若債權人僅起訴保證人，法院亦非必須追加主債務人為共同被告），顯然不屬於固有的必要共同訴訟。

其次，按照民法學者的通說，連帶債務的性質為複數之債。^[24]而自訴訟標的而言，無論是將其界定為請求權，亦或法律關係，均應承認，在債權人和多個債務人之間存在著多個同種類的訴訟標的，而非一個共同的訴訟標的。因此，按照《民事訴訟法》第52條有關訴訟標的的規定，連帶債務之訴顯然更接近於普通的共同訴訟，而非固有的必要共同訴訟。^[25]

再次，就債權人和債務人之間的多個法律關係而論，法院在審理時中理當分別瞭解雙方爭點所在，逐一做出法律判斷，而不存在對多個法律關係合一確定裁判的需要。例如，在主債務人和保證人作為共同被告的連帶保證之訴中，若保證合同因欺詐、脅迫等原因而被撤銷，那麼判決結果完全有可能是主債務有效而保證債務無效，而無須令主債務人和保證人同勝或同敗。如前所述，無須作合一確定之裁判的訴訟，既不是固有的必要共同訴訟，亦非類似的必要共同訴訟，而更宜參照普

通共同訴訟的規則來審理。^[26]

最後應當坦言的是，在多個債務人作共同被告的訴訟中，債務人參訴並非基於自己的同意。若嚴格按照《民事訴訟法》第52條的平義解釋，此類訴訟亦不符合普通共同訴訟對「當事人同意」的要求。然而，從解釋論的角度來看，若將此類訴訟增設為不同於三種基本類型的「第四類共同訴訟」，非但無助於問題的解決，反而會對法律的適用徒增困擾。而若將「當事人同意」限縮解釋為「原告同意」，卻是符合法律解釋學原理的舉措。^[27]可見，在現行的法律體系中，參照普通共同訴訟的規則來審理此類案件，仍然是相對更為合理的方案。

3、追加共同被告的問題

依現行法的規定，在某些情況下，法院應當追加共同被告。例如，根據《人身損害賠償解釋》第2條，「賠償權利人起訴部分共同侵權人的，法院應當追加共同侵權人。」此類規則，旨在促成糾紛的一次性解決和減少重複受償的風險。^[28]然而，在筆者看來，在特定的情形下，法院仍應通過目的性限縮的方法，允許債權人只起訴部分債權人，理由如下：

第一、自規則的解釋和適用而言，法院在追求實現糾紛一次性解決之價值的同時，不應忽略民事訴訟法保護當事人之訴權的根本目的。^[29]例如，北京一中院在「馮文傑等與李善清提供勞務者受害責任糾紛二審民事判決書」中就曾經指出，在部分侵權人因逃逸而下落不明的情況下，「如果機械地要求所有可能承擔連帶責任的人都進入本案訴訟，因其中部分人下落不明而不得不公告送達相關文書，勢必使得本案訴訟曠日持久」，^[30]「嚴重延誤被侵權人（李善清）利用所獲賠償及時進行醫療救治的機會，看似是對被侵權人權利的全面呵護，實際是對其權利的不當懸置。」可見，在此類案件中，為了保障債權人及時獲得賠償的利益，法院完全可以尊重其意願，僅判決被訴的債務人承擔全部責任。^[31]

第二、追加共同被告並非查明案件事實的絕對必要的條件。在債權人有正當理由不能或不願起訴某債務人的情況下，法院完全可以在尊重原



告處分自由的前提下，令未被起訴的債務人以證人或第三人的身份參加訴訟，以實現查明案件事實之目的。^[32]

第三、論及重複受償的風險，筆者認為，可從以下幾個方面來思考防範和解決之道：(1) 如果債務因履行等絕對效力事項而消滅，那麼因著行使追償權和抗辯權的需要，債務人完全有動力在相互之間進行及時的資訊溝通。一旦追償義務人瞭解到債務已消滅的事實，即可據此對債權人的超額請求提出抗辯。可見，法院追加共同被告，雖有助於上述情形的發生，卻並非其必要條件。(2) 就執行而論，一方面，債務人得因債務消滅而提出執行異議，^[33]另一方面，法院亦可在裁判文書中提示執行機關可能存在其他的執行根據，並提醒其在執行過程中充分收集相關的資訊，進行必要的協調。^[34]例如，在一起涉及重複受償的案件中，最高院指出，「二審法院在審理本案中，已經注意到了本案法律關係和浙商控股與京城物流之間法律關係的關聯性，並在本案二審判決中進行了釋明，指出在相關案件執行中應進行必要的協調，在款項上予以扣減，避免出現浙商控股雙重受償情形的發生。因此，瀋陽東方等再審申請人認為本案二審判決會致使浙商控股雙重受償，該申請理由亦不能成立。」^[35](3) 在已經發生重複受償的情況下，債務人可以請求債權人返還不當得利，其範圍包括債權人取得的利益和應當賠償的損失。^[36]綜上可見，雖然重複受償的風險不能完全避免，但本著兩害相權取其輕的常理，為了儘量讓債權人避免錯失及時獲得賠償的機會，而允許其在特定的情況下只起訴部分債務人，仍然是較為合理的選擇。

不難看出，即使在那些現行法未明確規定「應當追加」的案件類型中，法院在決定是否追加共同被告的時候，仍不應忽略對上述各類因素的考量。

(二) 絕對效力事項

在債權人與連帶債務人的關係中，對一個債務人生效的事項，其效力範圍不及於其他債務人者，為相對效力事項，若對其他債務人亦生效力，則為絕對效力事項。^[37]論及二者的關係，通常認

為，相對效力事項是原則，絕對效力事項是例外，^[38]限於法定或約定的情況，具體包括履行、提存、抵銷、免除、混同、受領遲延和訴訟時效的中斷。分述如下：

1、履行和提存

債務若因部分債務人的履行或提存而消滅，則其他債務人的債務在相應的範圍內亦消滅。^[39]蓋連帶債務的共同目的在於滿足債權，既然目的已經因部分債務人的履行或提存而達成，則對全體債務人均應免其責任。^[40]

2、抵銷

《民法典》將抵銷與履行和提存一同列為絕對生效事項。^[41]筆者對相關的規則有如下解讀：

首先，就主動債權而論，抵銷既可以由債權人向債務人主張，亦可以由債務人向債權人主張。值得追問的是，某債務人能否以其他債務人的債權，向債權人主張抵銷？比較法對此有不同的立法例。例如，台灣地區民法採肯定說，照其規定，「連帶債務人中之一人，對於債權人有債權者，他債務人以該債務人應分擔之部分為限，得主張抵銷。」^[42]相反，德國民法則採否定說，如其所言，「就連帶債務人中之一人之債權，他債務人不得主張抵銷。」^[43]筆者認為，在理解和適用《民法典》時，應採否定說，理由在於：(1) 自法理而言，肯定說旨在謀求避免迴圈求償的便利，其代價卻是令債務人的債權遭受了不當處分。相比之下，否定說所宣導的禁止無權處分的理念更具合理性。^[44](2) 從構成要件的角度來看，債務抵銷的一般性規則是，主動債權人只能就自己的債權，而不能就他人的債權來主張抵銷。^[45]在法律未就連帶債務作出特別規定的情況下，應適用一般性規則。

其次，抵銷權不但能夠以通知的方式來行使，還可以在訴訟中行使。在審理過程中，法院應允許被告提出抗辯或提起反訴，而無須就抵銷事項要求被告另行起訴。^[46]

最後，論及抵銷的法律效果，最高院在《九民紀要》中指出，「抵銷一經生效，其效力溯及自抵銷條件成就之時，雙方互負的債務在同等數額內消滅。」^[47]在解釋上，抵銷條件成就之時，就是抵銷權發生(最初得為抵銷)的時間。^[48]考察已有的

研究，可以發現，學界對何謂「最初得為抵銷的時間」容易產生誤解。例如，有觀點認為，「雙方債務的清償期相同的，無論何方何時主張抵銷，其最初得為抵銷的時間均相同。雙方債務的清償期異時的，以在後的清償期屆至時為準。如債務未屆清償期而主張抵銷的，以拋棄期限利益之時為準。例如，A欠B的債務5月7日到期，B欠A的債務5月20日到期……假設B在6月2日主張抵銷，則債之關係應溯及5月7日消滅；如A於6月2日主張抵銷，則債之關係僅溯及5月20日消滅。」^[49]然而，上述例證對時間的認定並不完全準確。按照其標準，「雙方債務的清償期異時的，以在後的清償期屆至時為準」，在此例中，在後的清償期顯然是5月20日，而不是5月7日。因此，若B在6月2日主張抵銷，則債之關係同樣是溯及到5月20日消滅，換言之，5月8至19日之間的遲延履行責任並不會因為抵銷而消滅。反之，若認為債之關係溯及到5月7日消滅，則無法保護B在5月8至19日之間的期限利益。在筆者看來，如何認定最初得為抵銷的時間，更為合理的表述是：若雙方債務均已到期，且主動債權人未放棄期限利益，則最初得為抵銷的時間是雙方債務都到期的時間。若主動債權人放棄期限利益，則其行使抵銷權的時間就是最初得為抵銷的時間。

3、免除

談到與免除相關的問題，須分以下幾種情況來討論：^[50]

(1) 免除全體債務人的債務

設債權人有免除全體債務人之債務的意思表示，若其僅向債務人之一作出，是否對全體債務人生效？筆者認為，回答應該是肯定的。蓋連帶債務通常有共同目的，每個債務人在此目的下，均有權使債務消滅，而為全體債務人接受免除的意思表示，恰是消滅此目的的方法之一，故應令其對全體債務人生效。^[51]

(2) 僅免除某一債務人的債務

如果債權人僅對債務人中之一人免除債務，而無消滅其他債務人之債務的意思表示，那麼就該債務人應分擔的部分，其他債務人雖得免責，但就所剩餘的債務，其他債務人仍須連帶清償。例如，甲、乙、丙對A承擔60萬元的連帶債務，其內部

份額是每人20萬元，如果A只表示免除甲的債務，那麼乙、丙應對A連帶清償40萬元。^[52]

(3) 連帶之免除

所謂連帶之免除，並非為債務的全部免除，而是指對債務人，免除其和其他債務人連帶履行全部債務的義務。即，債權人通過意思表示，將債務人的債務限制於其所應分擔的部分。^[53]連帶之免除的法律效果分為兩種：第一、若免除系向全體債務人作出，則生絕對效力，連帶債務因此而轉化為按份債務。第二、若免除只向某一債務人作出，則僅生相對效力，即，雖然被免除的債務人只須履行其應分擔的部分，但其他債務人仍須連帶清償全部債務。例如，甲、乙、丙對A承擔60萬元的連帶債務，其內部份額是每人20萬元。若A僅向甲表示連帶之免除，那麼甲只須對A支付20萬元，但乙、丙依然對A承擔60萬元的連帶債務。^[54]

4、混同

若某一債務人與債權人發生混同，則按該債務人應分擔的部分，其他債務人對債權人的債務亦消滅。^[55]蓋混同雖然會導致債的消滅，但債權的利益並未因此而得到滿足，故上述規則的合理性在於簡化法律關係，避免迴圈求償。例如，設乙、丙、丁對甲承擔300萬元的連帶債務，每人的內部份額為100萬元。現丁與甲合併為甲。若混同僅產生相對效力，則甲有權向乙和丙請求履行300萬元的連帶債務。乙在向甲履行了全部債務之後，可再向甲和丙進行追償。照此處理，在程式上較為複雜。然而，若依《民法典》的規定，則在混同後，丁原先所應分擔的100萬元對乙和丙均消滅，乙、丙和甲之間的連帶債務數額變為200萬元。如此處理，在程式上更為簡潔。^[56]

5、受領遲延

若債權人對某一債務人的給付受領遲延，其法律效果亦及於其他債務人。^[57]例如，其有權將標的物提存、^[58]或請求債權人賠償因此而增加的履行費用，且無須支付遲延期間的利息。^[59]此規則的合理性在於，債權人若及時受領該債務人的給付，其他債務人本可免責。既然受領遲延的原因在於債權人，那麼法律理當讓債權人，而非其他債務人，承受不利的法律後果，始稱公允。^[60]



6、訴訟時效的中斷

《訴訟時效規定》第15條規定，「對於連帶債務人中的一人發生訴訟時效中斷效力的事由，應當認定對其他連帶債務人也發生訴訟時效中斷的效力。」可見，訴訟時效的中斷在現行法上亦屬於絕對效力事項。例如，若債權人對某一債務人提出履行的請求，則對其他債務人亦產生中斷訴訟時效的效力。從比較法的角度來看，此規定與日本民法的情形有相似之處，^[61]其目的無疑是為了強化債權的效力。^[62]然而，上述規定是否對債權人和債務人的利益給予了均衡的保護，卻不無疑問。理由有二：第一，債權人究竟是向債務人中的一人還是數人請求履行，屬於他的自由。如果他沒有向某債務人請求履行，完全可以理解為自己經過理性考慮後做出的選擇，法律若令其承受未積極行使權利的後果（例如訴訟時效期間屆滿），並無不公。第二，在通常的情況下，對於其他債務人被請求、被起訴或同意履行義務等導致時效中斷的事由，債務人不但無從知曉，而且也沒有義務去瞭解。法律若令善意無過失的債務人承受時效中斷的法律後果，則會損害其對時效利益的信賴。可見，從立法論的角度來看，將訴訟時效中斷列為相對生效事項，是更為合理的方案。^[63]

三、連帶債務的內部效力：對追償權的解析

（一）追償權的成立

《民法典》第519條第2款第1句規定，「實際承擔債務超過自己份額的連帶債務人，有權就超出部分在其他連帶債務人未履行的份額範圍內向其追償」。據此，可對追償權的成立要件做如下歸納：^[64]（1）債務人須有履行、提存或抵銷等行為。若僅有債務被免除或混同等事實，則無追償權可言。蓋追償權的目的在於彌補債務人因履行等行為而蒙受的損失，在免除或混同的情況下，債務人並無損失，法律自無賦予其追償權的必要。（2）債務人的行為，須令全體債務人共同免責，即產生債務全部或部分消滅的效果。^[65]（3）債務消滅的數額，須超過債務人本應承擔的份額。追償權成立的時間（亦即訴訟時效期間），也應自數額超過份

額之日起計算。^[66]

《民法典》將追償權的範圍表述為「其他連帶債務人未履行的份額」。在筆者看來，此規則的含義有待進一步明確。在解釋上，除了超出其份額的給付額之外，自債務消滅之日起的利息（其性質為墊費利息）、不可避免的費用（如履行費用）和其他損害（如因被債權人起訴而支付的訴訟費用），亦均應被追償權所涵蓋。如此，方符合公平原則，方能對追償權人的利益給予周全的保護。^[67]

（二）追償權人的代位權

《民法典》第519條第2款第1句還規定了追償權人的代位權，即追償權人還相應地享有債權人的權利，但不得損害債權人的利益。茲將其解析如下：

首先，代位權的取得在性質上可理解為法定的債權移轉，原債權人所享有的利益（例如擔保、優先權和舉證責任的倒置等）均由追償權人所承受。可見，代位權的功能旨在強化追償權的效力。^[68]

其次，代位權的取得系以追償權的存在為基礎，若追償權不成立，代位權自無從談起，二者之間有類似於主債權和從權利的關係。因此，在追償權被轉讓的情況下，可類推適用《民法典》第547條對債權讓與的規定，令代位權亦一併移轉給受讓人。^[69]

再次，在追償義務人為多數的情況下，追償權人和義務人之間的關係為按份之債的關係，此性質不會因為代位權的存在而發生改變。追償權人雖承受了原債權人的權利，卻不得請求義務人承擔連帶責任，而只能令他們承擔按份責任。相應地，代位權所附的擔保範圍亦僅限於追償權人得請求的範圍之內。^[70]

最後，法諺有云，「代位追償權不可對抗被代位者」。同理，追償權人行使代位權，亦絕不得損害原債權人的利益。^[71]例如，甲、乙、丙對丁承擔600萬元的連帶債務，內部份額是每人200萬元，且乙為了擔保此債務，在自己的房產設定抵押權。甲在向丁償付了400萬元後，就超出其份額的200萬元，承受了丁對乙和丙的債權和抵押權，份額是每人100萬元。屆時，若乙和丙不履行對丁的200萬元

債務，而丁實行抵押權所賣得的價金僅為300萬元，那麼甲無權主張與丁在同一順位按比例受償，而應該等到丁的債權完全實現之後，才能向乙和丙行使代位權。^[72]

（三）追償義務人的抗辯

依《民法典》第519條第2款第2句的規定，追償義務人對債權人的抗辯，亦得向追償權人主張。筆者認為，上述抗辯旨在保護追償義務人，使其利益不至於因法定的債權移轉而遭受損害。以《民法典》對債權讓與的相似規定為參照，^[73]可以將追償義務人（債務人）的抗辯大致分為兩類：^[74]

1、追償義務人本可以向原債權人主張的各類抗辯。具體包括合同不成立、合同無效、債權已轉讓、債務已被他人承擔、訴訟時效期間屆滿和雙務合同中的履行抗辯權等。

2、追償義務人可以向追償權人主張的抵銷，具體包括：^[75]

第一、追償義務人原本可以向原債權人主張的抵銷。^[76]

第二、類推適用《民法典》第549條而生的抵銷權，須具備的要件為：（1）追償義務人對原債權人享有種類和品質相同的債權；（2）在追償權成立之際，追償義務人對原債權人享有債權的法律原因就已經存在；（3）追償義務人的債權先於原債權人的債權到期，或與其同時到期。

（四）追償權的擴張

與《草案》中的連帶債務規則相比，《民法典》的一個明顯進步在於對追償權的擴張作出了規定：「被迫償的連帶債務人不能履行其應分擔份額的，其他連帶債務人應當在相應範圍內按比例分擔。」^[77]此制度的合理性在於，對於某債務人本應償還的部分，若發生不能償還的風險，不應由追償權人獨自承擔，而應由其他債務人按比例共同分擔，始稱公允。^[78]茲對其要件和效果作如下解讀：^[79]

首先，追償權的擴張，須具備的要件為：（1）某追償義務人不能履行其份額。這裡的「不能」並不限於無支付能力，還包括因債務人逃匿、行蹤不明或死亡而繼承人為限定繼承等情形而導致的

不能償還。（2）追償權人不能受償，並非出於自己的過失。例如，若追償權人因怠於及時行使權利而導致訴訟時效期間的屆滿，或錯過了該追償義務人有支付能力的時機，則無追償權之擴張的適用。蓋追償權人因過失而導致的不利後果理當由自己承擔，而不該轉嫁給其他債務人。

其次，所謂按比例分擔，是指按份額的比例分擔不能償還部分的損害。例如，甲、乙、丙、丁約定，按2、3、4、5的比例來分擔28萬元的債務。甲清償了全部債務後，有權向乙追償6萬元，向丙追償8萬元，向丁追償10萬元。若丙無資力償還，則就該8萬元，應該由甲、乙、丁按照2、3、5的比例來分擔，即，甲自己負擔1.6萬元，有權請求乙分擔2.4萬元，請求丁分擔4萬元。需要指出的是，除了死亡或被宣告破產的情形之外，不能履行其份額的追償義務人並不能因此而免責。若其嗣後具備了償還的能力，仍須向追償權人和其他債務人履行其份額。

最後需要說明的是，若存在份額為零的債務人，則須分不同的情形來討論：（1）若其他債務人中某人的份額為零，則其應分擔的部分亦為零，即，追償權人不得請求其分擔損害。（2）若追償權人的份額為零，則其仍得依誠信原則，請求其他份額為零的債務人分擔損害。例如，甲、乙、丙均為連帶債務人，甲和乙的內部份額均為零，丙負擔全部債務。在履行期屆滿後，甲清償了全部債務，而丙已無支付能力。此時，若令甲追償無門，實難謂公允。因此，在解釋上，令甲乙共同分擔丙不能償還的損害，顯然更為合理。^[80]

四、總結與展望

最後，讓我們在前文論述的基礎上，對《民法典》的社會功用作如下的總結與展望：

首先，經由法律推動的社會進步，離不開立法層面的增刪與更新。就本文研究的連帶債務而言，《民法典》不但增設了絕對效力事項，還對追償權制度作出了較為詳細的規定，這與原《民法通則》相比是值得肯定的進步。日後，立法者若能對訴訟時效中斷的效力等問題做出更為妥當的規定，則會使民法體系的品質得到進一步的提升。



其次，常識告訴我們，法律須經解釋，方得適用。本文的研究顯示，雖然與原《民法通則》相比，《民法典》對連帶債務的規定已相對完善，但就法律的適用而論，法律人只有綜合運用比較解釋、類推適用和目的性限縮等法律解釋和漏洞填補的方法，才能形成具備說服力的合理判斷，才能對債權人和多個債務人的利益給予均衡的保護，才能讓《民法典》在引導行為和解決糾紛的過程中產生促進誠信和公平的社會果效。

第三，值得注意的是，在中國傳統法律文化中，民事訴訟在整個法律制度中似乎並不起眼，程式性問題的地位在社會生活或社會過程中亦無足輕重。^[8]令人感到欣慰的是，在中國法治現代化的進程中，越來越多的人開始意識到法律程式的重要性。如本文所言，在連帶債務之訴中，債權人的權利能否以及如何實現，受制於人們對共同訴訟規則的理解，某些與訴訟形態相關的爭議性問題，學界並未達成共識，實務界亦尚未形成統一的做法，這在一定程度上影響了類案同判之目標乃至平等原則的實現。有鑒於此，民法學者和民訴法學者理當在直面各類難題的前提下，兼採實體視角和程式視角相結合的進路來探尋解決之道。

綜上可見，立法層面的增刪與更新、司法過程中對於各類法律方法的妥當運用、以及將民法問題和民訴法問題相結合而作出的精到的研究，均有助於《民法典》發揮其作為行為規範和裁判規範的社會功用。

2009年)，第78-79頁。

[6] 參見《台灣地區民法》第272條；鄭玉波，陳榮隆修訂：《民法債編總論》（修訂二版）（北京：中國政法大學出版社，2004年），第391頁；邱聰智：《新訂民法債編通則》（新訂一版）（下）（北京：中國人民大學出版社，2004年），第394頁。

[7] 同注[1]，第140條。

[8] 同注[1]，第142條、第6條。

[9] 黃立：《民法債編總論》（台北：元照出版2006年），第719頁；趙廉慧：《債法總論要義》（北京：中國法制出版社，2009年），第78-79頁。

[10] 同注[1]，第468條；周江洪：〈民法典合同編的制度變遷〉，載《地方立法研究》2020年第5期，第4-5頁。

[11] 同注[1]，第518條。

[12] 王亞新、陳杭平、劉君博：《中國民事訴訟法重點講義》（第二版）（北京：高等教育出版社，2021年），第168-171頁（王亞新）；蒲一葦：〈訴訟法與實體法交互視域下的必要共同訴訟〉，載《環球法律評論》2018年第1期，第42頁。

[13] 姚瑞光：《民事訴訟法論》（北京：中國政法大學出版社，2011年），第76頁；江偉、肖建國主編：《民事訴訟法》（第八版）（北京：中國人民大學出版社，2018年），第137頁（江偉）。

[14] 江偉、肖建國主編：《民事訴訟法》（第八版）（北京：中國人民大學出版社，2018年），第137-138頁（江偉）；王亞新、陳杭平、劉君博：《中國民事訴訟法重點講義》（第二版）（北京：高等教育出版社，2021年），第170頁（王亞新）。

[15] 同注[1]，第177條、第517條；王亞新、陳杭平、劉君博：《中國民事訴訟法重點講義》（第二版）（北京：高等教育出版社，2021年），第169頁（王亞新）。

[16] 盧正敏、齊樹潔：〈連帶債務共同訴訟關係之探討〉，載《現代法學》2008年第1期；任重：〈反思民事連帶責任的共同訴訟類型〉，載《法制與社會發展》2018年第6期。

[17] 參見《民訴法解釋》第73、第74條；江偉、肖建國主編：《民事訴訟法》（第八版）（北京：中國人民大學出版社，2018年），第138-139頁（江偉）；王亞新、陳杭平、劉君博：《中國民事訴訟法重點講義》（第二版）（北京：高等教育出版社，2021年），第165頁、第180頁（王亞新）。

[18] 劉家興、潘劍鋒主編：《民事訴訟法學教程》（第五版）（北京：北京大學出版社，2017年），第99-100頁。該書的作者並沒有列出具體的法條。對照《民訴法解釋》（2020修正）可以發現，相應的法條應為該解釋的第60條、第63條

[1] 參見《民法典》第178條、第518條。在本文的語境中，筆者將連帶責任和連帶債務作為近義詞來處理。

[2] 同上，第1064條。

[3] 余延滿：《親屬法原論》（北京：法律出版社，2007年），第357頁；王利明主編：《民法》（第八版）下冊（北京：中國人民大學出版社，2020年），第419頁（孫若軍）。

[4] 史尚寬：《債法總論》（北京：中國政法大學出版社，2000年），第646頁；孫森焱：《民法債編總論》（下冊）（北京：法律出版社，2006年），第719頁。

[5] [日]我妻榮，王鈺譯：《新訂債法總論》（北京：中國法制出版社，2008年），第358頁；趙廉慧：《債法總論要義》（北京：中國法制出版社，

和第71條。

- [19] 王亞新、陳杭平、劉君博：《中國民事訴訟法重點講義》（第二版）（北京：高等教育出版社，2021年），第173-179頁（王亞新）；湯維建：〈類似必要共同訴訟適用機制研究〉，載《中國法學》2020年第4期。
- [20] 姚瑞光：《民事訴訟法論》（北京：中國政法大學出版社，2011年），第80頁；江偉、肖建國主編：《民事訴訟法》（第八版）（北京：中國人民大學出版社，2018年），第139-141頁（江偉）；王亞新、陳杭平、劉君博：《中國民事訴訟法重點講義》（第二版）（北京：高等教育出版社，2021年），第174-175頁（王亞新）。
- [21] 江偉、肖建國主編：《民事訴訟法》（第八版）（北京：中國人民大學出版社，2018年），第140頁（江偉）。
- [22] 同注[1]，第467條。
- [23] 參見《民間借貸規定》第4條規定，「保證人為借款人提供連帶責任保證，出借人僅起訴借款人的，人民法院可以不追加保證人為共同被告；出借人僅起訴保證人的，人民法院可以追加借款人為共同被告。」
- [24] 史尚寬：《債法總論》（北京：中國政法大學出版社，2000年），第640-641頁；周江洪：〈連帶債務涉他效力規則的源流與立法選擇〉，載《法商研究》2019年第3期，第36頁。
- [25] 任重：〈重思多數人侵權糾紛的共同訴訟類型〉，載《法律科學》2020年第3期，第198-200頁。
- [26] 相似的觀點，參見姚瑞光：《民事訴訟法論》，第81頁；蒲一葦：〈訴訟法與實體法交互視域下的必要共同訴訟〉，載《環球法律評論》2018年第1期，第47-49頁。
- [27] 任重：〈重思多數人侵權糾紛的共同訴訟類型〉，載《法律科學》2020年第3期，第198-199頁。
- [28] 姜強：〈《侵權責任法》中的連帶責任、不真正連帶責任及其訴訟程式〉，載《法律適用》2010年第7期，第16-18頁。
- [29] 姚瑞光：《民事訴訟法論》（北京：中國政法大學出版社，2011年），第1頁；任重：〈反思民事連帶責任的共同訴訟類型〉，載《法制與社會發展》2018年第6期，第141頁。
- [30] （2018）京01民終7796號判決書。
- [31] 沈佳燕、史長青：〈連帶責任的訴訟形態研究〉，載《蘇州大學學報》（法學版）2020年第2期，第132頁。
- [32] 任重：〈反思民事連帶責任的共同訴訟類型〉，載《法制與社會發展》2018年第6期，第155頁。
- [33] 參見《民事訴訟法》第225條；黃月婷：〈民事連帶責任與普通共同訴訟的銜接〉，載《河北科技師範學院學報》2019年第1期，第81頁。
- [34] 同注[32]。
- [35] 參見（2015）民申字第2581號裁定書。
- [36] 同注[1]，第987條。
- [37] 鄭冠宇：《民法債編總論》（台北：新學林出版股份有限公司，2015年），第298頁。
- [38] 周江洪：〈連帶債務涉他效力規則的源流與立法選擇〉，載《法商研究》2019年第3期，第36頁；王利明主編：《民法》（第八版）下冊（北京：中國人民大學出版社，2020年），第16-17頁（汪澤）。
- [39] 同注[1]，520條第1款。
- [40] 鄭玉波，陳榮隆修訂：《民法債編總論》（修訂二版）（北京：中國政法大學出版社，2004年），第394頁；鄭冠宇：《民法債編總論》（台北：新學林出版股份有限公司，2015年），第298頁。
- [41] 同注[1]，520條第1款。
- [42] 參見《台灣地區民法》第277條。
- [43] 參見《德國民法典》第422條。
- [44] 黃立：《民法債編總論》（台北：元照出版2006年），第604-605頁。
- [45] 同注[1]，第568條；王洪亮：《債法總論》（北京：北京大學出版社，2016年），第496頁。
- [46] 參見《九民紀要》第43條。在《九民紀要》生效之前，法院處理此類問題的常見做法，是告知當事人通過另訴來解決抵銷的主動債權，參見劉哲瑋：〈論訴訟抵銷在中國法上的實現路徑〉，載《現代法學》2019年第1期，第150-151頁。
- [47] 參見《九民紀要》第43條。
- [48] 參見最高人民法院民事審判第二庭編著：《「全國法院民商事審判工作會議紀要」理解與適用》（北京：人民法院出版社，2019年），第298頁（麻錦亮）。
- [49] 朱廣新：《合同法總則研究》（下冊）（北京：中國人民大學出版社，2018年），第537-538頁。
- [50] 鄭玉波著：《民法債編總論》（修訂二版），陳榮隆修訂（北京：中國政法大學出版社，2004年），第397頁。
- [51] 同注[37]，第299頁。
- [52] 同注[1]，第520條第2款；同注[37]，第299頁。
- [53] 史尚寬：《債法總論》（北京：中國政法大學出版社，2000年），第661頁。
- [54] 同注[37]，第300頁。
- [55] 同注[1]，第520條第3款。



- [56] 鄭玉波：《民法債編總論》（修訂二版）（北京：中國政法大學出版社，2004年），第395-396頁；黃薇主編：《中華人民共和國民法典釋義》（中）（北京：法律出版社，2020年），第995-996頁。
- [57] 同注[1]，第520條第4款。
- [58] 同注[1]，第570條。
- [59] 同注[1]，第589條。
- [60] 孫森焱：《民法債編總論》（下冊）（北京：法律出版社，2006年），第729頁。
- [61] 在日本民法上，因請求而導致的時效中斷，會產生絕對的效力，因其他事由而導致的時效中斷，則僅生相對的效力，參見[日]我妻榮，王燚譯：《新訂債權總論》（北京：中國法制出版社，2008年），第376頁。
- [62] [日]我妻榮，王燚譯：《新訂債權總論》（北京：中國法制出版社，2008年），第368頁。
- [63] 周江洪：〈連帶債務涉他效力規則的源流與立法選擇〉，載《法商研究》2019年第3期，第38-39頁；史尚寬：《債法總論》（北京：中國政法大學出版社，2000年），第660頁。
- [64] 趙廉慧：《債法總論要義》（北京：中國法制出版社，2009年），第92頁。
- [65] 同注[53]，第666頁。
- [66] 戴孟勇：〈論連帶債務人的求償權及其制度設計〉，載《四川大學學報》（哲學社會科學版）2019年第1期，第123-124頁。
- [67] [日]我妻榮，王燚譯：《新訂債法總論》（北京：中國法制出版社，2008年），第385頁；戴孟勇：〈論連帶債務人的求償權及其制度設計〉，載《四川大學學報》（哲學社會科學版）2019年第1期，第125-126頁。
- [68] 同注[37]，第304頁；黃立：《民法債編總論》（台北：元照出版，2006年），第617頁。
- [69] 戴孟勇：〈論連帶債務人的求償權及其制度設計〉，載《四川大學學報》（哲學社會科學版）2019年第1期，第131頁。
- [70] 史尚寬：《債法總論》（北京：中國政法大學出版社，2000年），第668頁；邱聰智：《新訂民法債編通則》（新訂一版）（下）（北京：中國人民大學出版社，2004年），第403-404頁。
- [71] 謝鴻飛：〈連帶債務人追償權與法定代位權的適用關係〉，載《東方法學》2020年第4期，第142頁。
- [72] 同注[37]，第304頁。
- [73] 同注[1]，第548和549條。
- [74] 謝鴻飛：〈連帶債務人追償權與法定代位權的適用關係〉，載《東方法學》2020年第4期，第137、140頁。
- [75] 黃薇主編：《中華人民共和國民法典釋義》（中）（北京：法律出版社，2020年），第1052-1053頁。
- [76] 同注[1]，第568條。
- [77] 同注[1]，第519條第3款。
- [78] 鄭冠宇：《民法債編總論》（台北：新學林出版股份有限公司，2015年），第303頁；鄭玉波：《民法債編總論》（修訂二版）（北京：中國政法大學出版社，2004年），第404頁。
- [79] 孫森焱：《民法債編總論》（下冊），第738-740頁；黃立：《民法債編總論》（台北：元照出版，2006年），第616頁；戴孟勇：〈論連帶債務人的求償權及其制度設計〉，載《四川大學學報》（哲學社會科學版）2019年第1期，第129頁。
- [80] 邱聰智：《新訂民法債編通則》，（新訂一版）（下）（北京：中國人民大學出版社，2004年），第402頁。
- [81] 王亞新：〈民事訴訟中的依法審判原則與程式保障（代譯序）〉，載[日]谷口安平，王亞新、劉榮軍譯：《程式的正義與訴訟》（增補本）（北京：中國政法大學出版社，2002年），代譯序，第20頁。

On the Joint and Several Liabilities in the Civil Code

Ji Cheng (Beijing Foreign Studies University Law School)

Abstract: According to Civil Code, joint and several liabilities arise from the operation of law or the declarations of the intentions. The cases are supposed to be judged mainly in the light of the rules of ordinary joint litigation. As for the relationship between creditor and debtors, matters of absolute effect include performance, deposit, set-off, relief, confusion and late acceptance. The rules concerning the right to seek reimbursement need to be interpreted reasonably to balance the interests among the debtors. The improvement in the field of legislation, the proper application of legal method during the judicial process and the interdisciplinary study of civil law and civil procedure law are all important factors, which are beneficial for the civil code to fulfill its social function as norms of conduct and norms for judgment.

Key Words: joint and several liabilities, pattern of litigation, matters of absolute effect, right to seek reimbursement, social function of civil code.

通過婚姻的治理

——以《民法典》中的離婚冷靜期為分析對象

■ 李松鋒

中國政法大學

一、引言

2021年1月1日開始實施的《中華人民共和國民法典》（以下簡稱《民法典》）第1077條設定的離婚冷靜期制度引發社會各界聚訟紛紜，至今不息。根據該條規定：

自婚姻登記機關收到離婚登記申請之日起三十日內，任何一方不願意離婚的，可以向婚姻登記機關撤回離婚登記申請。

前款規定期限屆滿後三十日內，雙方應當親自到婚姻登記機關申請發給離婚證；未申請的，視為撤回離婚登記申請。

在離婚率居高不下的時代，設立離婚冷靜期能否挽救瀕臨解體的家庭？更重要的是，國家能否以降低離婚率為由限制個體的離婚自由，將原本要分道揚鑣的男女強行綁定在一個家庭之中，忍受長達30天的煎熬，以及可能引發的惡性悲劇？本文試圖從法制與文化的視角，剖析國家設置離婚冷靜期的初衷，並解析其制度上的局限性。

二、贊否雙方各有說辭

婚姻家庭事關每一個人，婚姻家庭的穩定關係到整個社會的穩定。因此，婚姻既是個人的終身大事，也是國之大事。婚姻制度的任何變革既是

時代發展的縮影，也必然引發社會各界的廣泛關注。

離婚冷靜期的支持者反思了過去那種便捷的離婚程式，並對離婚自由的界限做了澄清。首先，想離就離的離婚程式為輕率離婚打開了方便之

門。2003年《婚姻登記條例》修改以來，大大簡便了離婚手續，缺乏調解程式、無需說明離婚理由等特點導致離婚率不斷攀升，衝動離婚、任性離婚、規避政策離婚等草率對待婚姻的現象屢見不鮮。^[1]其次，保障離婚自由是婚姻關係的本質要求，但離婚自由不是絕對的自由，而是相對的、有條件的自由。協議離婚制度極力宣揚私法自治理念，過度保護婚姻自由，忽略甚

至撕裂了婚姻與家庭、社會的密切聯繫，是不科學的。設置離婚冷靜期的直接目的在於消解協定離婚中夫妻的離婚衝動，減少輕率型離婚數量，並不是限制離婚自由，而是保障離婚自由的必要措施，以此實現整體上降低我國離婚率增長速度的效果，還可以挽救因臨時情緒衝動而瀕臨破裂的婚姻。^[2]再次，從理性決策來說，離婚決策的理性化有賴於一定的外部干預。婚姻的情緒性、長期性，以及年輕群體對離婚後果缺乏認知，決定了當事人在離婚中很難做到理性。隨著傳統倫理、社會輿

摘要：《民法典》第1077條設置的離婚冷靜期是引發社會爭議最大的制度之一，贊否雙方圍繞離婚冷靜期可能的效果及其對離婚自由的限制進行討論，但實際上，離婚冷靜期的設置是落實《憲法》中婚姻家庭受國家保護的規定和弘揚社會主義核心價值觀的體現，在整個法律體系中具有正當性。此外，離婚冷靜期的設置是中國共產黨通過干預婚姻制度實現社會治理的需要，從制度上限制衝動離婚和假離婚，維護家庭穩定，實現社會和諧。

關鍵詞：離婚冷靜期；民法典；社會主義核心價值觀；國家治理

論，甚至家族制約對非理性離婚行為的約束逐漸式微，國家權力可以作為相對合理的代替。離婚冷靜期的正當性在於，通過國家公權力的適當干預，為當事人在離婚決策中實現實質理性層面的利益最大化提供相應的條件。^[3]

離婚冷靜期的反對者對其可能產生的效果以及國家介入婚姻的合理性表示懷疑。首先，離婚冷靜期的存在會連帶影響非衝動離婚。設置離婚冷靜期即使有助於減少衝動離婚，那也是強迫絕大多數人為極少數人的衝動問題買單。走到離婚這一步，未必都是出於衝動，離婚冷靜期的存在會讓那些已經確認失敗的婚姻被迫延長痛苦，甚至可能因此激化矛盾，增加人為衝突，結果適得其反。更重要的是，在離婚冷靜期中可能發生轉移財產、家庭暴力等行為，由此讓原本可以好合好散的關係轉換成了爾虞我詐的仇敵關係，甚至釀成刑事案件。^[4]其次，現代婚姻法對婚姻自由的干預主要在於確保婚姻意志的自由真實，而非確保婚姻動機的「理性」，更無力確保婚姻雙方感情的維繫。離婚冷靜期制度對離婚「冷靜」與「理性」的要求是相對的。感情是否確已破裂，是否存在其他導致婚姻關係存續的障礙，只能由夫妻雙方基於對共同生活事實的親身體驗來判斷。這既不能由他人代為判斷，更無法由立法機關或政府管理部門來決定，由此也就很難從外部形成用於判斷離婚意願是否「冷靜」的標準。^[5]再次，規避離婚冷靜期並非難事，離婚冷靜期未必能達到降低離婚率的效果。離婚冷靜期的設置只會減少協議離婚數量，把相關問題推向法院，離婚總量不會有變化。^[6]

贊否雙方基本圍繞離婚冷靜期的合理性與可行性進行爭論，忽視了國家設置該項制度之合法性的緯度。本文之所以參與這個話題的討論，旨在從合法性層面解析國家干預離婚自由的正當性以及背後隱含的文化隱憂。

三、當政治介入婚姻

離婚現象自古有之，但政治的介入則是晚近的現象。從有文字記載來看，周朝末世，離婚一度呈氾濫之勢。所謂「齊人來歸于叔姬」，^[7]「夫人姜氏歸於齊」，^[8]「邾伯姬來歸」，^[9]不過都是離婚的

文雅之詞。儒家始祖孔子家族也曾多次出現婚姻變故。「自叔梁紇始出妻，及伯魚亦出妻，至子思又出妻，故稱孔氏三世出妻。」^[10]但在帝制時代，行政管控力量有限，國家對民眾事務的干預一般是通過建立在土地擁有或鄰里關係基礎上的集體責任團體或豪紳貴族這個權力的無形代表為仲介來進行的。^[11]用費孝通的話說，中國鄉土社會的基層結構是一種「差序格局」，是一個「一根根私人聯繫所構成的網路」。在這種有差別的結構格局中，「道德觀念是在社會裡生活的人自覺應當遵守社會行為規範的信念。它包括著行為規範、行為者的信念和社會的制裁。它的內容是人和人關係的行為規範，是依著該社會的格局而決定的。」^[12]差序格局固然限制了人的自由。因此，近代以來的中國革命是與對家庭/族的反抗相伴而生。20世紀上半葉，對人的解放是影響廣泛的思潮。巴金的《家》，魯迅的《傷逝》和丁玲的《莎菲女士日記》等風靡一時且具有引領風潮的文學作品均是出於對青年自主和婚姻自由的反思。

（一）中共早期對離婚的規制

中國共產黨正是意識到傳統家庭制度對個人的束縛，尤其是對女性的束縛，使得貧苦農民和婦女成為舊中國社會制度的最大犧牲品。因此，解放農民和婦女，便成為中國共產黨能夠為奪取政權汲取的主要力量。中國共產黨1931年在江西頒佈的《中華蘇維埃共和國婚姻條例》對離婚做出了較為激進的承諾。其中第9條規定：「確定離婚自由，凡男女雙方同意離婚的，即行離婚，男女一方堅決要求離婚的，即行離婚。」這種激進的承諾迎合了當時的政治思潮。國民黨1930年民法典就規定了相對自由的離婚標準。黃宗智認為，這種規定更直接、更密切的影響源可能是蘇聯1926年《婚姻與離婚、家庭與監護權法》第18條規定：「婚姻的接觸基於婚姻中雙方當事人的同意，也可由其中一方單方面提出。」^[13]至於這種政策能否解放女性，則另當別論。當時身在延安的作家丁玲1942年發表的《「三八節」有感》，就戳穿了官方說辭和具體實踐之間的脫節。她在文中描述了女性的處境：

她們處於這樣的悲運，似乎是很自然的，但在舊的社會裡，她們或許會被稱為可憐，薄命，然而在今

天，卻是自作孽、活該。不是聽說法律上還在爭論著離婚只須一方提出，或者必須雙方同意的問題麼？離婚大約多半都是男子提出的，假如是女人，那一定有更不道德的事，那完全該女人受詛咒。^[14]

當然，丁玲因此也成了被批判的對象。

婚姻向來就不只是個人間的私事。激進的離婚政策讓那些生活在不愉快婚姻中的人擺脫了婚姻的禁錮，但勢必將波及社會的穩定。尤其在戰爭年代，戰士家庭的破裂對奪取政權的影響可想而知。也就是說，對戰士利益的威脅將會危及共產黨的群眾基礎。^[15]因此，在1934年頒佈的《中華蘇維埃共和國婚姻法》中，雖然第10條仍重複了先前激進的離婚政策，但緊接著的第11條規定，「紅軍戰士之妻要求離婚，須得其夫同意。但在通信便利的地方，經過兩年其夫無信回家者，其妻可向當地政府要求登記離婚，在通信困難的地方，經過四年其夫無信回家者，其妻可向當地政府請求登記離婚。」以此維護紅軍戰士的婚姻穩定。當然，對軍人婚姻的特殊保護迄今在中共的政策法律中仍十分普遍。^[16]

（二）中共建政後對離婚的規制

《婚姻法》是建國後制定的第一部法律，與土地改革同步進行，旨在徹底重新塑造農民階級。尤其致力於糾正並懲罰地主和富農所犯下的侵犯人權及其它罪行。^[17]實際上，通過調整婚姻制度，服務政治需要，一直是中共採取的策略。早在1948年解放區婦女工作會議上，出於發動婦女群眾，投身全面戰略反攻的需要，中共高層就提出了制定《婚姻法》的構想。建政之後制定的《婚姻法》，就是力圖通過改造傳統的婚姻家庭制度及其觀念，將佔人口半數以上的婦女從家庭和社會的雙重壓迫中解放出來，進一步擴大執政的群眾基礎。因此，毛澤東說，婚姻法是「僅次於憲法的國家根本大法之一，它是全國範圍內實行婚姻家庭制度改革的法律依據，是同封建主義家庭制度作鬥爭的有力武器，也是建立和發展新婚姻家庭關係、改造舊式婚姻家庭關係的重要工具」。^[18]1953年2月，中央人民政府政務院發佈的《關於貫徹〈婚姻法〉的指示》明確指出，通過宣傳，「務使〈婚姻法〉家喻戶曉，深入人心，發生移風易俗

的偉大作用」。

中共建政後的第一部《婚姻法》儘管在激進離婚制度上略有撤退，但仍然表達了對婚姻自由的肯定。^[19]不過，在婚姻自由的原則下，帶著明顯的新意識形態導向。譬如，當時為普及婚姻自由理念，主流媒體刊登許多典型材料，歌頌女工解放前不嫁國民黨大員，等著解放後嫁一個同為工人的窮小子，稱其「有志氣有覺悟」；地主妻子控訴丈夫的壓迫，並與其離婚，和翻身農民重新結合為幸福家庭等等。^[20]這種導向喚起了廣大群眾對舊婚姻觀念的反抗，投身於新中國的革命建設之中。據統計，1951年到1956年期間全國大約有600萬對夫婦離婚。因此，1950年的《婚姻法》被人解讀為「離婚法」。^[21]當時的《婚姻法》確實解放了被傳統婚姻捆綁的人，但也把男女結合拉入到革命婚姻的浪潮之中。實質上，在婚姻家庭理念上，用革命理想取代了傳統倫理。

作為反資本主義的旗幟，共產黨把感情因素作為夫妻婚姻關係的紐帶。《中華人民共和國法律釋義大全》中說，「在我國，婚姻不是一種民事契約，而是為法律確定的夫妻關係，它包括財產關係和人身關係，而最主要的是人身關係。」^[22]西方實行的無過錯離婚，用「無法協調的分歧」或彼此不再「相愛」而導致的婚姻關係破裂，在共產黨看來，都是資產階級在離婚問題上的輕佻態度。感情觀念既強調了結婚自由和離婚自由，也強調了長久的婚姻義務。^[23]1950年的《婚姻法》沒有明確將感情因素作為離婚的標準，但在具體實踐中已反復適用。諸如法律規定，「有正當原因不能維持夫妻關係的，應作准予離婚判決；否則也可作不准離婚判決。」但「移情別戀」或「沒有愛情」往往不被視作離婚的「正當原因」。^[24]

文革結束後，1980年的《婚姻法》正式把感情觀念納入法律文本，選擇了尊重個人的感情和自由，明確規定「雙方自願離婚的，准予離婚」；「一方要求離婚的，如感情確已破裂，調解無效，則准予離婚。」「感情論」壓倒了「理由論」，成為衡量婚姻能否延續的標準。但在具體案件的權衡中，針對「有些人在提幹、進城或考入大學後，拋開舊配偶……以『感情破裂』為理由……把道德觀念



視為封建殘餘，崇拜資產階級的婚姻自由」，要進行批評教育，並認真貫徹《婚姻法》中保護婦女、兒童的規定。^[25]

正是在反對資產階級自由化和維護個人婚姻自由方面的權衡，使得共產黨執政下的《婚姻法》不斷隨著社會風俗的改變而改變，並逐漸趨向對婚姻自由的維護。1994年民政部發佈的《婚姻登記管理條例》第16條規定了類似「離婚冷靜期」的內容，「婚姻登記管理機關對當事人的離婚申請進行審查，自受理申請之日起一個月內，對符合離婚條件的，應當予以登記，發給離婚證，註銷結婚證。當事人從取得離婚證起，解除夫妻關係。」但2003年修改後的《婚姻登記條例》又取消了審查期，規定「婚姻登記機關應當對離婚登記當事人出具的證件、證明材料進行審查並詢問相關情況。對當事人確屬自願離婚，並已對子女撫養、財產、債務等問題達成一致處理意見的，應當當場予以登記，發給離婚證。」期間，最高法院還多次針對適用《婚姻法》的問題作出解釋，不斷在財產問題上，從維護家庭穩定向有利於個人自由的方向傾斜。^[26]尤其是2010年的司法解釋把「誰投資、誰收益」的資本主義原則注入了家庭內的房產，被學者批評為是「資本主義對中國家庭的侵入」。^[27]這固然有司法

機關對「AA制契約婚姻」的法律想像，但也隱含著，執政者在市場經濟的浪潮下，試圖剝離婚姻中的財產關係，回歸到單純的感情紐帶。財產上的AA制，迫使試圖締結連理的男女雙方不再在乎對方的財產厚度—因為那屬於個人財產，並非組建的家庭財產—而是專注於二人的感情深度。

總之，中共借助管制婚姻實現國家治理，通過調整婚姻制度，服務於政治需要，並塑造著社會文化。誠如韋伯對中國清代民事法律的描述，它關注的是從執政者視角考慮全面的社會秩序，而不是西方所偏重的個人權利。中共執政下的婚姻法律制度儘管在強調婚姻自由，但更多是出於革命、國家建設和維護社會秩序的需要。《民法典》第1條表明的立法目的亦交代了不僅是「保護民事主體的合法權益，調整民事關係」，還旨在「維護社會和經濟秩序，適應中國特色社會主義發展要求，弘揚社會主義核心價值觀」。

四、作為憲法具體化的離婚冷靜期制度

《民法典》的編纂是一項龐大的系統工程，是中國的一個重大政治決斷，不僅完成了民事法律的體系化作業，更是推進了整個國家法律體系

的完善。從整個法律體系的視角來看，《民法典》承載了憲法具體化的使命。離婚冷靜期便是其中之一。

根據張翔教授的概括，憲法與部門法存在三重關係：「法律對憲法的具體化」、「法律的合憲性解釋」和「法律的合憲性審查」。^[28]憲法是最高法，是一切立法的依據，「立法是在憲法約束下在法秩序的各個領域的規範展開」。^[29]立法機關擔負著實施憲法的任務，負有具體化憲法規範內涵，並將之體現在生活關係中的義務，^[30]中共中央在《關於全面推進依法治國若干重大問題的決定》中也明確要求「使每一項立法都符合憲法精神」，體現了憲法約束立法的規範性。

《民法典》與憲法的關係集中體現在第1條「根據憲法，制定本法」之中。所謂「根據憲法、制定本法」，在於憲法為民法介入私人自治設定了框架或者界限。^[31]用葉海波教授的話說，其規範內涵包括了「權源內涵」和「法源內涵」兩個層次，分別指向立法者的立法權來源於憲法以及立法者對於法律的內容形成應該以憲法文本所蘊含的立法指示為依據，具體化或者至少是不抵觸憲法。^[32]憲法作為民法的「法源內涵」意味著，立法者首先應當明瞭憲法對於民事領域的價值和規範設定，並通過更為具體的民事法律規範將其落實為民事法律秩序。^[33]具體到離婚冷靜期的設置來說，是落實《憲法》對婚姻家庭的保護和弘揚社會主義核心價值觀的要求，以此解釋其在整個法律體系中的正當性。

（一）憲法對婚姻家庭的保護

設置離婚冷靜期的出發點是對婚姻的維護，通過對離婚自由的適當限制維護婚姻家庭的穩定。這是現行《憲法》所確立的秩序框架。《憲法》第49條規定：「婚姻、家庭、母親和兒童受國家的保護。」制憲者正是認識到「家庭是社會的組成細胞，保護婚姻、家庭有利於社會穩定」，^[34]才做出這種決斷。因此，婚姻家庭構成了國家予以保護的「客觀價值秩序」。公權力機關必須自覺遵守這一價值秩序，盡一切可能去創造和維持有利於保護婚姻家庭的條件。^[35]也就是說，保護婚姻家庭構成了立法機關建構國家婚姻制度時應當遵循的原

則，當然，行政機關和司法機關在落實相關制度時也應將其作為上位指導原則。

婚姻家庭受國家保護，賦予了國家保護婚姻家庭的義務，是國家不可迴避的責任。國家的保護義務主要是立法機關的義務。該義務的落實首先是一主要是一立法機關通過制定法律使之具體化、完備化、可行化。^[36]《民法典》「婚姻家庭」編中的總則性規定便把「婚姻家庭受國家保護」（第1041條）作為首要原則，體現了立法機關對憲法設定的國家義務的重視和落實。

國家義務的實現有賴於一定的制度。只有通過制度性保障，才能將抽象的、原則性的義務內容轉化為可見的社會現實。譬如，實踐中，曾有離婚訴訟的當事人以《憲法》第49條對婚姻家庭的保護為由，請求法院判決不准離婚。^[37]這就需要配套的制度保障來落實國家保護婚姻家庭的義務。

《民法典》構造的婚姻家庭制度便是憲法第49條的具體化。離婚冷靜期的設置體現了在婚姻家庭和個人離婚自由兩個維度上，國家傾向於對婚姻家庭的保護。如前所述，反對離婚冷靜期的主要理由是這種制度讓大多數有離婚需求的人為少部分衝動離婚的情形買單。即便所言不虛，但這也恰恰體現了國家在婚姻家庭問題上的價值選擇。

保護婚姻家庭亦有界限。《憲法》第49條還規定了「禁止破壞婚姻自由」。婚姻自由包括結婚自由和離婚自由，^[38]還有學者認為應包括生育自由。^[39]婚姻自由出現在憲法第49條，屬於「公民的基本權利和義務」章，但是否屬於憲法上的基本權利，則有待論證。通說視之為對特殊主體（婦女）的權利保護，^[40]而司法實踐中有法院認為婚姻自由是公民的基本權利。^[41]婚姻制度內在地具有對婚姻自由的限制。諸如《民法典》第1046-1054條關於結婚條件、無效婚姻和可撤銷婚姻的規定。沒有法律，婚姻自由將無從談起。用費孝通先生的話說，「婚姻是用社會力量造成的，因為依我所知世界上從來沒有一個地方把婚姻視作當事人個人的私事，別的人不加過問的。」「可是我們也得承認，配偶的選擇從沒有一個地方是完全自由的。所謂自由也者，也不過是在某個範圍中的自由罷了。」^[42]因此，憲法第49條第4款規定的婚姻自由

「並非公民請求國家不得侵犯的防禦權，而更多是從制度性保障的角度對立法者提出的『核心不得廢止、邊緣可以限制』的要求。」^[43]離婚冷靜期並未觸及婚姻自由的核心，因為不會因為冷靜期的出現，導致任何夫婦離不了婚的情況，它只是在邊緣處對離婚自由做出了適當的限制，並不構成對婚姻自由的「禁止」或「破壞」。

（二）弘揚社會主義核心價值觀

《民法典》是中國特色社會主義進入「新時代」的法律智慧，體現了新時代的意識形態，其集中體現便是社會主義核心價值觀。2012年11月，中國共產黨第十八次全國代表大會首次對社會主義核心價值觀的主要內容作了總結，之後，便開始把社會主義核心價值觀融入各項制度體系和治理實踐。社會主義核心價值觀被認為是「當代中國精神的集中體現，是經濟改革、政治發展、社會和諧、文明進步、黨和國家長治久安的精神堡壘，是社會主義意識形態的『壓艙石』」。^[44]2018年修改憲法時專門在《總綱》第24條增加規定「國家宣導社會主義核心價值觀」，其主要考慮是「社會主義核心價值觀是當代中國精神的集中體現，凝結著全體人民共同的價值追求。作這樣的修改，貫徹了黨的十九大精神，有利於在全社會樹立和踐行社會主義核心價值觀，鞏固全黨全國各族人民團結奮鬥的共同思想道德基礎。」^[45]如前所述，《民法典》第1條立法目的中已經表明，「弘揚社會主義核心價值觀」是國家設立民事法律制度的初衷之一。

在新的歷史時期，中國在社會的方方面面推廣社會主義核心價值觀，整合社會意識形態，維護社會體系正常運轉。婚姻家庭具有濃厚的倫理性，無論是夫妻之間，還是父母子女之間，都承載了諸多社會核心價值觀的內容。

從司法實踐來看，弘揚社會主義核心價值觀已經是司法裁判中必須予以衡量的價值。《最高人民法院關於適用〈中華人民共和國民法典〉時間效力的若干規定》第2條規定，「民法典施行前的法律事實引起的民事糾紛案件，當時的法律、司法解釋有規定，適用當時的法律、司法解釋的規定，但是適用民法典的規定更有利於保護民事主體合法權益，更有利於維護社會和經濟秩序，更有利於弘

揚社會主義核心價值觀的除外。」有學者研究發現，在眾多的離婚案件中，通常是由夫妻雙方因瑣事發生糾紛從而導致矛盾產生的，進而產生了離婚訴訟。在一方訴至法院、另一方未予表態的情況下，法院所作出的裁判結果一般是不准予離婚，並在裁判文書中援引「社會主義核心價值觀」作為說理依據。^[46]譬如，在「崔某甲與朱某離婚糾紛案」中，原告崔某甲與朱某結婚後，育有女兒崔某乙。原、被告雙方因性格不合，經常發生爭吵。但是，在夫妻雙方育有未成年子女的情形下，法院通常不會判決離婚，並會在判決書中強調和諧家庭對於未成年子女成長的重要性，即「維護家庭的和諧穩定，既是社會主義核心價值觀的要求，也是未成年子女健康成長的基礎」。^[47]個別案件中，「弘揚社會主義核心價值觀」甚至成了法院判決不准離婚的主要理由。^[48]法院甚至認為，社會主義核心價值觀能夠化解婚姻問題的良藥。「若雙方加強溝通，相互間給與對方更多的關心和信任，以中國特色的社會主義核心價值觀的原則相互幫助、互相提高是能夠化解雙方的矛盾，搞好夫妻關係。」^[49]

立法和司法的最大功能不是解決已經發生的社會問題，而是通過設定行為預期引導人們的行為模式。^[50]由於官方的大力宣導和司法實踐中的頻繁適用，「弘揚社會主義核心價值觀」已經成為一條衡量婚姻能否繼續的標準。婚姻中一方當事人在指責另一方未盡夫妻撫養義務時，也會用「其行為體現不出社會主義核心價值觀中的和諧與友善」作為說辭，^[51]或希望法院在判決中「踐行社會主義核心價值觀的理念」，挽救當事人的婚姻。^[52]

當然，社會主義核心價值觀是在婚姻關係中應當弘揚的價值，而不是禁止離婚的藉口。當婚姻繼續存續不利於弘揚社會主義核心價值觀時，准予離婚就成了法院必然的選擇。在李某某與張某某的離婚糾紛案中，二審法院認為，「婚姻是以感情為基礎，失去彼此之間的真實感情，強行要求雙方在一起生活也不符合婚姻自由的原則要求和社會主義核心價值觀的標準。」因此，維持一審法院作出的准許離婚的判決。^[53]

總之，《民法典》中設置離婚冷靜期是踐行社

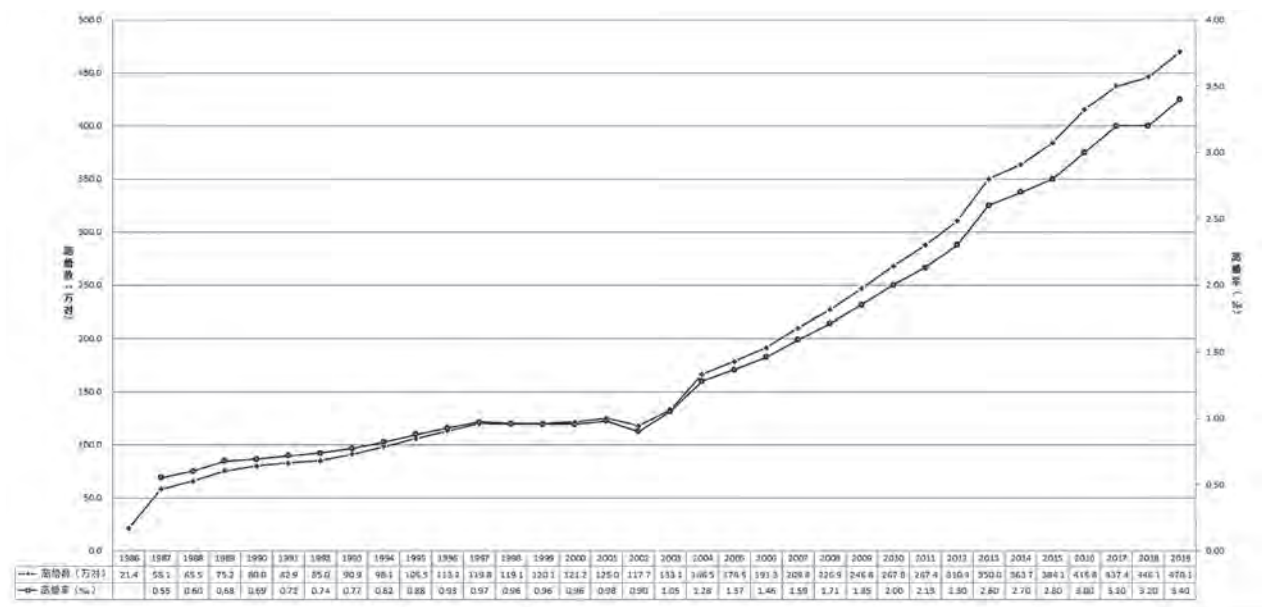
會主義核心價值觀的要求，是在婚姻家庭領域凝聚社會主義核心價值，通過對離婚的適當限制，維護家庭秩序穩定，進而構建社會和諧。

五、文化再造及其局限

《民法典》「作為社會主義法律體系中固根本、穩預期、利長遠的基礎性法律」，^[54]不僅具有保障私權的作用，更是國家治理的延伸。離婚冷靜期的設置旨在緩解衝動離婚和「假離婚」。不得不說，國家離婚規則的設定往往受制於那些使男女之間的結合或趨穩定或趨解體的種種環境因素。圖1是1986-2019年間全國離婚數和離婚率的資料圖。在這段歷史時期內，2003年前後確實是一個轉捩點。自那年開始，離婚數和離婚率都呈直線上升。這與2003年《婚姻登記條例》放寬離婚程式不無關係。離婚程式的便捷確實會促使部分衝動離婚或規避離婚的情形發生。電影《我不是潘金蓮》和電視劇《安家》無不是關於「假離婚」的荒誕故事，亦是對現實中無數「假戲真做」的離婚案件戲劇化的反映。離婚冷靜期的設置給衝動離婚提供了緩衝期，促使衝動雙方必須面對法律設置的障礙。至於「假離婚」本是特殊時代的產物。離婚冷靜期增加了離婚難度，提高了離婚成本，從時間上亦降低了假離婚可能帶來規避政策的收益，整體上勢必會降低離婚數量。

從實踐經驗來看，離婚冷靜期的設置已有相當基礎。近年我國一些地區的民政部門和進行家事審判改革的試點法院均已開展了一系列實踐，如預約離婚、試驗離婚、冷靜期等，嘗試降低輕率離婚，減少離婚對婚姻家庭的影響。《民法典》離婚冷靜期的設置正是基於實踐經驗的產物，回應了社會的現實呼籲。^[56]因此，離婚冷靜期是基於現實考慮，試圖從制度上為當下的離婚熱降溫，緩解對婚姻草率應對的不良氛圍。

不容否認的是，法律手段調控婚姻文化的局限性十分明顯。婚姻是屬於愛的世界，是由激情、良知、倫理和道德統治的世界。真正的法治理想絕不是要消滅良知之治，也不是要摧毀道德權威，更不能取代倫理秩序。相反，面對愛情和家庭，法律應當採取適度的回避，以克服法律擴權的內在利益衝動，避免法律全能主義的僭妄。^[57]離婚並非婚姻的大敵，而是對一種不幸所做的補救，是通過終止男女間有辱於婚姻之名的結合，維護婚姻的尊嚴。婚姻的存在並不取決於法律。雖然法律和習俗會對人們的行為有一定的影響，但其本身也受到人的行為的影響，而且在很大程度上還是源於社會中已成定則的行為。^[58]誠如研究了有史以來人類各種婚姻制度史的韋斯特·馬克在全書結尾所說：「如果說婚姻並不是人為的一種創造，而是基於很深的夫妻之情和父母之愛的一種制度，



圖：1986-2019年全國的離婚數和離婚率^[55]



那麼，婚姻就將隨著這種感情的存在而存在。一旦這種感情不復存在，那麼，世界上的任何法律都無法挽救婚姻於毀滅。」^[59]

重塑婚姻文化，必須回歸婚姻的本質。東西方的婚姻均具有濃厚的宗教色彩，當今中國，即便是無神論者的婚姻，仍然借用教堂的盟約誓詞，凸顯婚姻的神聖意味，旨在「把這和生物基礎十分接近的俗事，轉變成了好像和天國相通的神跡」。^[60]婚姻一旦成為世俗的契約(contract)，而非盟約(Covenant)，締約雙方看重的是獲得，而非委身。山盟海誓的諾言不過是義氣的承諾，而非出於敬畏的宣誓。我們這個時代的主流理念是鼓勵人們堅持自己的個性，追求個體自由，哪怕是在應該強調責任的家庭之中。正如布萊斯勳爵所說，「每個人都想我行我素，都想滿足自己的口味、愛好和欲望，都想過一種不受他人意志束縛的生活。這樣一種欲求已變得越來越強烈。因此，只要神經系統中的敏感之處或過敏之處一受刺激，脾氣就會發作，並在終日接觸的人們之間產生摩擦。……未來將會證明：婚姻關係穩定性的最危險的敵人，不是非分的慾望，而是暴躁的脾氣。」^[61]在現代社會，「生活中的情趣越來越多，個性差異越來越大，因而，導致夫妻不和的原因也就越來越多，夫妻間的摩擦越來越頻繁，其結果是：婚姻關係破裂的可能性也會隨之增大。」^[62]真正的婚姻是讓人從痛苦中收穫喜樂。上帝創造婚姻不是為了讓我們在自我滿足的關係中尋歡作樂，而是讓我們在彼此接納和包

容的環境下相互成長。婚禮上的誓詞都是願意受苦的承諾。儘管婚姻收到的是祝福，但婚姻的實質是分享苦難。^[63]所以，家庭糾紛不屬於單純的「民事糾紛」，而是「家事糾紛」，其解決需要獨立的「家事法庭」，需要特殊的裁判者，依照特殊的規則，訴諸特殊的情理，而非理性的算計。離婚冷靜期只是借助時間把試圖離婚的雙方拉回到婚姻的現實之中，但在這延長的30天內，能否以及多大程度上能夠緩解婚姻中的問題，還有待追問。

六、結語

家庭是社會的基本細胞，是倫理道德的基礎，是培育善良風俗和民情習慣的溫床。^[64]婚姻關乎個人幸福和文明培育。立法者基於憲法要求和文化塑造的需要，通過離婚冷靜期的設置來緩和離婚衝動，維繫婚姻家庭穩定。從合法性的角度來說，該種設置無可厚非，但究竟能否發揮應有的功效，則與當事人對婚姻的認識有關。中國共產黨曾經利用婚姻自由推動了離婚，把遭受不幸的個體從婚姻的束縛中拯救出來，但想把試圖離婚的男女拉回到婚姻之中，則非法律所能成就。

感謝張敏霞協助收集資料、繪製圖表。

[1] 夏吟蘭：《婚姻家庭編的創新和發展》，載《中國法學》2020年第4期。

[2] 參見姜大偉：《離婚冷靜期：由經驗到邏輯——〈民法典〉第1077條評析》，載《華僑大學學報（哲學社會科學版）》2020年第4期；王琦：《訴訟

離婚冷靜期制度的構建：必要性、可行性及與現行法的對接》，載《貴州社會科學》2020年第12期；馬憶南：《離婚冷靜期是對輕率離婚的限制和約束》，載《婦女研究論叢》2020年第4期；夏沁：《民法典登記離婚冷靜期條款的解釋論》，載《法學家》2020年5期；楊立新、蔣曉華：《對民法典婚姻家庭編草案規定離婚冷靜期的立法評估》，載《河南社會科學》2019年第6期；申晨：《民法典婚姻家庭編的回歸與革新》，載《比較法研究》2020年第5期。

- [3] 陳葦、賀海燕：《論中國民法典婚姻家庭編的立法理念與制度新規》，載《河北法學》2021年第1期。
- [4] 《離婚冷靜期·你我冷靜評》，載《人民日報》海外版，2020年12月17日，第12版。
- [5] 張力：《對離婚冷靜期的冷思考》，載《檢察日報》2020年1月22日，第7版。
- [6] 冀超良：《讓離婚冷靜期多一分冷靜》，載《人民法院報》2021年5月14日，第2版。
- [7] 《春秋·文公十五年》。
- [8] 《春秋·文公十八年》。
- [9] 《春秋·宣公十六年》。
- [10] 《孔子家語後序》。
- [11] [法]安比爾基埃等主編，袁樹仁等譯：《家庭史》（第二卷：現代化的衝擊）（生活·讀書·新知·三聯書店，1998年版），第305頁。
- [12] 費孝通：《鄉土中國·生育制度》（北京大學出版社，1998年版），第31頁。
- [13] 黃宗智：《過去和現在：中國民事法律實踐的探索》（法律出版社，2009年版），第109頁。
- [14] 丁玲：《「三八節」有感》，載《解放日報》1942年3月9日。
- [15] Kay Ann Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 59-60. 轉引自黃宗智：《過去和現在：中國民事法律實踐的探索》（法律出版社，2009年版），第110頁。
- [16] 例如，《民法典》第1081條規定：「現役軍人的配偶要求離婚，應當征得軍人同意，但是軍人一方有重大過錯的除外。」
- [17] 同注[11]，第325-326頁。
- [18] 帥木工：《撐起婦女那半邊天》，載《文摘報》2019年2月19日，第8版。
- [19] 1950年《婚姻法》第十七條規定：「男女雙方自願離婚的，准予離婚。男女一方堅決要求離婚的，經區人民政府和司法機關調解無效時，亦准予離婚。」

[20] 黃薇、李響：《婚姻法改變中國》，載《文史參考》2011年第18期。

[21] 同注[18]。

[22] 《中華人民共和國法律釋義大全》（中國政法大學出版社，1992年版），第510頁。

[23] 同注[13]，第118頁。

[24] 最高人民法院研究室編，《中華人民共和國司法解釋全集》（人民法院出版社，1994年版），第1056、1064頁。

[25] 湖北財經學院編，《中華人民共和國婚姻法資料選編》（1983），第65-66頁。轉引自黃宗智：《過去和現在：中國民事法律實踐的探索》（法律出版社，2009年版），第120頁。

[26] 參見2001年《最高人民法院關於適用〈中華人民共和國婚姻法〉若干問題的解釋（一）》；2003年《最高人民法院關於適用〈中華人民共和國婚姻法〉若干問題的解釋（二）》；2011年《最高人民法院關於適用〈中華人民共和國婚姻法〉若干問題的解釋（三）》。

[27] 趙曉力：《中國家庭資本主義化的號角》，載《文化縱橫》2011年第2期。

[28] 張翔：《「近親屬證人免於強制出庭」之合憲性限縮》，載《華東政法大學學報》2016年第1期。

[29] 張翔：《憲法與部門法的三重關係》，載《中國法律評論》2019年第1期。

[30] 鄭賢君：《憲法虛偽主義與部門法批判》，載《中國法律評論》2016年第1期。

[31] 王鏊：《憲法與民法的關係論綱》，載《中國法律評論》2019年第1期。

[32] 葉海波：《「根據憲法，制定本法」的規範內涵》，載《法學家》2013年第5期。

[33] 同注[29]。

[34] 許崇德：《中華人民共和國憲法史》（福建人民出版社，2003年版），第807頁。

[35] Robert Alexy, 程明修譯：《作為主觀權利與客觀規範之基本權》，載《憲政時代》第24卷第4期。

[36] 張翔：《基本權利的雙重性質》，載《法學研究》2005年第3期。

[37] 廣東省佛山市南海區人民法院（2016）粵0605民初16744號「梁某與謝某離婚糾紛案」民事判決書。

[38] 周偉：《國家與婚姻：婚姻自由的憲法之維》，載《河北法學》2006年第12期。

[39] 王鏊：《婚姻、家庭的憲法保障——以我國憲法第49條為中心》，載《法學評論》2013年第2



期。

- [40] 焦洪昌主編，《憲法學》（第六版）（北京大學出版社，2020年版），第367-368頁。
- [41] 重慶市第三中級人民法院（2021）渝03行終27號「楊小鈞與重慶市南川區民政局婚姻登記」二審行政裁定書。
- [42] 同注[12]，第129頁。
- [43] 同注[39]。
- [44] 張文顯：《新時代中國社會治理的理論、制度和實踐創新》，載《法商研究》2020年第2期。
- [45] 王晨2018年3月5日在第十三屆全國人民代表大會第一次會議上所作《關於〈中華人民共和國憲法修正案（草案）〉的說明》。
- [46] 孟融：《中國法院如何通過司法裁判執行公共政策——以法院貫徹「社會主義核心價值觀」的案例為分析物件》，載《法學評論》2018年第3期。
- [47] 安徽省當塗縣人民法院（2016）皖0521民1112號「崔某甲與朱某離婚糾紛案」民事判決書。
- [48] 河南省鄆城縣人民法院（2021）豫1625民初1458號「王某與李某離婚糾紛案」民事判決書。
- [49] 四川省威遠縣人民法院（2021）川1024民初664號「郭某與羅某離婚糾紛案」民事判決書。
- [50] 強世功：《司法能動下的中國家庭——從最高法院關於〈婚姻法〉的司法解釋談起》，載《文化縱橫》2011年第2期。
- [51] 河南省商水縣人民法院（2021）豫1623民初801號「呂某與王某離婚糾紛案」民事判決書。
- [52] 甘肅省隴南市中級人民法院（2016）甘12民終83號「高某某與毛某某離婚糾紛案」民事判決書。
- [53] 河南省焦作市中級人民法院（2016）豫08民終493號「李某某與張某某離婚糾紛案」民事判決書。
- [54] 王利明：《正確適用民法典應處理好三種關係》，載《現代法學》2020年第6期。
- [55] 需要交待的是，本圖資料來源自民政部「民政資料」中的統計公報，（1）1986年沒有公佈離婚率，僅有離婚對數，所以，離婚率是從1987年開始；2020年的資料截稿時尚未公佈。（2）鑒於2006年前後，官方統計方式的變化，為具有可比性，圖中資料對官方資料略作調整。具

體體現為，官方資料中，2006年以前的離婚率是離婚人數/總人口，2006年以後的離婚率是離婚對數/總人口。為具有可比性，故圖中2006年之前的離婚率是官方資料除2所得。

- [56] 同注[3]。
- [57] 同注[50]。
- [58] [芬蘭]E.A. 韋斯特馬克，李彬等譯：《人類婚姻史》（商務印書館，2002年版），第1241頁。
- [59] 同注[58]，第1244頁。
- [60] 同注[12]，第132頁。
- [61] Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, ii, 463. 轉引自[芬蘭]E.A. 韋斯特馬克，李彬等譯：《人類婚姻史》（商務印書館，2002年版），第1239頁。
- [62] 同注[58]，第1239頁。
- [63] [美]諾曼萊特，朱燕楠、馬曉焱譯：《幸福婚姻聖經》（北方聯合出版傳媒（集團）股份有限公司，2010年版），第28頁。
- [64] 同注[50]。

Governance through Marriage: Taking the Cooling-off Period before Divorce in the Civil Code as the Object of Analysis

Li Songfeng (China University of Political Science and Law)

Abstract: The cooling-off period before divorce set by Article 1077 of the Civil Code is one of the most controversial systems in the whole society. The parties discussed the possible effects of the cooling-off period before divorce and its restrictions on the freedom of divorce, but in fact, the cooling-off period before divorce is a manifestation of the implementation of the Constitution that marriage and family are protected by the state and the promotion of core socialist values, which is legitimate in the entire legal system. In addition, the establishment of the cooling-off period before divorce is the need of the Communist Party of China to achieve social governance by intervening in the marriage system, institutionally restrict impulsive divorce and false divorce, maintain family stability, and achieve social harmony.

Key Words: the cooling-off period before divorce, Civil Code, Core Socialist Values, State Governance.

通過法律的疫情治理

——一種文化話語反思

■ 廖奕

武漢大學法學院

2019年末梢，一場疾疫帶著幽暗聲響，以迅雷不及掩耳之勢在全球彌散。人們在嚴峻的疫情面前，通過生命原初本能，回應各種緊急事態。潛藏在人性深處的欲望、情感和理性，無論是協調合力，或者是衝突博弈，都對法治提出了制度回應的要求。但疾疫如何控制？疾疫帶來的情感衝突如何解決？這不僅是醫學、流行病學、公共衛生政策問題，更是融貫情理的「回應型法治」必須解答的疑難。^[1]針對疾疫的法律調控，需要一種貫通醫學和法律、疾病與診療、技術與政治的整合性文化視角。本文以文化話語為分析視角，^[2]通過重解加繆的《鼠疫》，提出了理性主義律法的悖論，進而指向醫學、法律與治理的文化關聯，進一步反思唯理主義法治觀的局限。在此基礎上，重點闡釋了通過法律的疫情治理，必須借助充沛的情感資源，建立均衡的調節系統。

一、《鼠疫》謎題

那是一座極為平庸的城市，與現實中那些缺乏特色的地方沒有兩樣。這樣的雷同，讓人已無驚詫。若有驚詫，不過是感概過分相似。這印證了

笛福的話：「用另一種囚禁生活來描述另一種囚禁生活，用虛構的故事來陳述真事，兩者都是理性的。」加繆寫的那座城市，其平庸可從以下方面看出：首先是外形醜陋，或者說毫無特點。其次，此間居民習慣於狂熱而漫不經心的生活，換言之，商業城市的所有問題，它都具備。而美德呢，則要費力尋找。最後，那裡沒有餘暇去考慮日常生活（賺錢、放縱情慾、再賺錢等）之外的事物。如果說那座城市有什麼別樣之處，那便是生病及死亡發生的概率極大。因為，那裡氣候嚴酷、景色單調、生活節奏緊張、娛樂方式極端，都會讓疾病輕易侵入——面對死神的垂詢，人們能有何防備？

就在那座平庸的城市，一場奪人性命的鼠疫悄然發生。一個新聞記者，平日並不敏銳，但碰巧察覺了一些詭異之事，從中感受到巨大危險。他要讓人們相信自己的預警，因為這事關全城人民的生死。為了讓人相信，他要將自己收集的證據系統整理，然後公之於眾。正是在這極不尋常的時刻，他充當了記錄事實的證人角色。但他並非主角。主角是醫生，他也從老鼠的奇怪死亡中嗅察到異樣的危險。在送別妻子

摘要：作為經典的疾疫文本，加繆的《鼠疫》揭示了危急時刻情感運動的文化真相。以文化話語分析為視角，通過醫學、法律與治理的關聯探察，可明確技術主義的不足，及法律情感治理之必要。在此基礎上，確立一種新的「疫情」觀，可指陳疾疫發生不僅是一個單純的病毒感染、擴散的過程，不能囿於醫學治療術的層面討論防控策略，進而凸顯法律的情感主題。就疫情防治的制度困境而言，有效的防控的思路應強調情感文化，重視法律的情感治理邏輯，中和調停非常時期的突發矛盾和社會衝突，在民眾的焦慮、恐懼、疑惑、憂思等情感表達中，進一步探察法治的文化動力。

關鍵詞：疫情；治理；法律；情感；文化話語



的車站，他遇見了一位法官，但這位法官卻對老鼠的話題故作輕鬆。既然官方沒有任何警覺，醫生只有利用記者採訪的機會，想讓公眾知道城市裡發生的大量老鼠死亡的蹊蹺事。但公眾似乎並未真切感受到危險的來臨——無論是門衛、房客，還是醫生的母親，甚至醫生自己。在新聞報紙的推動下，市政府開始清理、焚燒死鼠。此時，大家的心情也不過是對一件厭惡之事的抱怨。但當人們發現某種難查根源的極大威脅時，抱怨、憂慮、憤怒等消極情感會很快彙聚，上升到一個極點，進而對當局施加種種譴責，一些人同時開始計劃如何逃離。當政府宣佈奇怪現象已然終止，換言之，威脅已經解除，全城人剛提起的警備心旋即煙消雲散。

可是，那個年老的門衛病了，病得很厲害。陪伴他的神父對醫生說：這應是一種瘟疫。他圓形眼鏡後的雙目，竟透出一絲得意。老門衛的病情嚴重惡化，讓醫生決心打電話詢問更有地位的權威同行，但這位在全城最有聲望的醫生也沒說出個所以然。老門衛的死亡，似乎標誌著茫然無措時期的終結，深度恐慌時期的開始。恐慌逼迫人們思考。此時，那位主角醫生已確定，這就是真正的瘟疫。但對公眾而言，這樣的疾病名稱會讓其更加恐慌。因為官方的口徑一直是，這種疾病早已絕跡。天災人禍本尋常，可一旦落到自己頭上，人們還是難以相信。這種心理上的拒斥，會導致人們面臨兩難選擇：要麼沉溺在虛無的過往，要麼直面悲慘的現實。人們一時間或長時間不知所措，其正常生活被驟然打斷，而合理調適需要諸種條件的就位。很多人已沒有機會去調適了。有調適機會的人，未必有足夠的機會和資源。經濟條件好的人，或許能率先逃出噩夢般的城市，但他們的逃離又會加劇其他人的恐慌，奮起的不平等情緒，又會對幾乎崩塌的社會堡壘再度沖刷。人們即使接受現實，也只是一種短暫有效的兌票。人們即使承受噩夢，也只能主觀斷定它是可以馬上消失的。他們滿以為自由自在，可一旦禍從天降，那就誰也不得自由。

主角醫生有專業學識，此時的不安比較微弱，他還能繼續往好處思考。但最終，他的腦海中還是浮現出「鼠疫」這個不詳的詞，以及它帶來的一連串恐怖意象。在隨後的戰鬥中，醫生試圖不斷用

理智驅走恐懼。比如，先從已有征狀中發現可控之機，然後提醒它的宿主，認清事實，採取措施。他堅信，理智可以振奮宿主的精神，把人從恐慌和悲情中解放出來。最緊要的，是把該做的事情做好。他收集了大量資料，作為證據掌握，繼而提出堅決的要求，使省政府同意召開衛生委員會會議。但承認鼠疫，經歷了很大的爭論。省長將技術上的判斷權推給了醫生，醫生們意見不一，最後只好採用類似於法律擬制的辦法，將這場疾疫推定為鼠疫。當做鼠疫處置的最後決策，最終贏得了大家熱烈的贊同。

可是，隨即發佈的省府公告，不僅樣狀小，也不能看出當局正視事實的態度，因為相關措施並不嚴厲。這大概是為了避免公眾的恐慌。但情況卻與預想背道而馳——發病者日多，謠言日甚。官方不得不發出電文，正式宣佈發生鼠疫，封閉整個城市。公眾的情感反應，如同澎湃的潮水：先是禁絕的隔離感、孤立的流放感、毫無準備的親友分離；然後是，從頭到尾的心煩意亂。人們似乎重新陷入囚禁狀態，只有靠懷念模糊的過去，維持當下難熬的生活。當一個個樂觀的推算被擊毀，人們殘餘的意志和耐心，一下子都沒了，甚至有些人感到再也爬不起來了。他們活像受到復仇女神追殺的獵物，過著終生鐵窗生涯的罪人。末了，擺脫這種難以忍受的空虛感的唯一方式，就是讓火車在幻想中通車，讓時光重現門鈴響個不停的繁碌——而火車畢竟沒有通車，門鈴也異常頑固地保持沉默。

幸好，人們未被禁足，在城內，他們可以遊晃、看電影、喝咖啡和醇酒。群眾因此相信，酒精有預防傳染病的作用。每到半夜兩點，街頭到處可見被逐出酒館的醉漢。人們在恐慌絕望後不得不學習適應，但適應的方式卻是，回復以往無比放縱、得過且過的生活。這樣的「快意」生活，帶有難以掩飾的壓抑與悲傷。它容易在一閃念間，變異為某種更為極端的激情：徹底絕望和無限悲觀。就連那個記者，也想以愛情的名義逃離。主角醫生警告他，那樣做「不合法律」。記者反駁說，他的那種抽象觀念很惹人厭。醫生說，自己也不喜歡，但此時離開了它沒辦法說話。的確，此時的他，似乎只能在具體診療和抽象觀念間來回穿梭，自己也感到漸漸麻木不仁。

當醫學無能為力或能力有限時，宗教治療會粉墨登場。鼠疫爆發近一個月時，教會當局決定組織一周的祈禱。神父的講話，可謂一篇宗教律法與疾病關係的傳世佳文！他的演講充滿激情，蕩漾著救贖、光明和肯定，但有些人依然試圖逃出這個罪惡的城市。宗教的解說，甚至為大眾放縱找到了更好的理由：既然是注定的天罰，既然死亡不可逃避，那麼，就盡情享受最後的時光吧！醫生打從心底不認同神父的大道理。他在談話中表示，首先要去照顧受苦的人，然後才會想去證明苦難是一件好事。

是的，正常的理智，在邏輯上不以真理自居，對真理秉持非絕對主義的態度。理智總是希望在現實條件下盡可能避免最壞的結果，因而不能投降，必須力所能及地去鬥爭。在鼠疫中，那位小公務員的奮鬥，他的義務工作，讓醫生感到無比真實。雖然這位小人物，時常矯揉造作，捉摸推敲作品的遣詞造句，但並不妨礙他每天機器般描畫疾病傳播曲線。即使辦公室的上司和同僚對他早有非議，但他依然如故，仿佛一個鐵人。還有那位以愛之名，用盡合法與非法手段試圖逃離的記者，與執著堅定的主角醫生有一場精彩對談，這場對談，顯示出鼠疫圍城下職分和情感的衝撞。最終，記者克服了私我情感的糾絆，重新回到抗擊鼠疫的共同體。關鍵時刻，政府當局並未閑著。比如，如何處理不斷增多的屍體？行政措施要求去除一切不必要的儀式，為了安全和效率，迅速埋葬或火化。至於那些暴亂，很快被嚴厲執行的刑罰平息下去。法官透露，鼠疫讓大案發生率大為下降。

法律可以平定行為的紛亂，但對精神的「暴亂」還是無計可施。當痛苦變成日常，精神的騷亂也逐漸停息。人們為適應鼠疫的蔓延，平淡無奇，平凡單調，沒了怨憤，沒了暴怒，腦筋還算清醒，但神志已經脆弱無力。野性的衝動為沮喪代替，不能說是逆來順受，但也不能說是不得已的認同。適應疾病的環境，習慣於絕望的處境，在醫生看來，這才是真正的不幸。這種不幸正在人群中擴散：偶有痛感的刺激，旋即被無邊的暗夜吞噬，回到循環往復的麻木以待。

故事仍在繼續，戰疫仍在進行。醫生與神父、公務員、逃犯、記者、旅人連結起來，一邊救治病

患，一邊收拾死亡。但市民開始用迷信取代宗教，神父再次登台演講。在這場科學與宗教、理性與迷信的對話中，神父思想上的變化已頗為明顯。不幸的是，他也感染了病毒，最後咳血而亡。那位神秘的旅人，向醫生主動坦白了他的身世。原來他是檢察官之子，放棄優渥生活，選擇四處流浪。其生活的轉折在於，旁聽了一次父親出庭的公訴。他震撼於被告的茫然無助，憤怒於法律的合法殺人，從此下定決心要與心靈中的瘟疫做決絕的鬥爭。他希望成為一個聖人，但醫生的願望是一個真正的人，但二者似乎沒有什麼差別。在一場共同海泳後，他們更加同心同德。

加繆構造的鼠疫結局，通過醫生的內心話語呈現：鼠疫桿菌永遠不死不滅，它能沉睡在傢俱和衣服中歷時幾十年，它能在房間、地窖、皮箱、手帕和廢紙堆中耐心地潛伏守候，也許有朝一日，瘟神會再度發動它的鼠群，驅使它們選中一座幸福的城市作為葬身之所，使人們再罹禍患，從中吸取教訓。^[3]加繆的故事看似荒謬的想像，但結合他對荒謬情感的哲學闡釋，我們不難發現理性主義律法在存在主義層面的永恆謎題。總體而言，加繆講述了一個結局還算光明的故事。他並未像一些評論家所說的對權力抗爭濃墨重彩，而是在有限的政治描述裡，如在那位小公務員不起眼的奉獻中，想著讓讀者去理解真實基層政治的無奈。他要闡釋的，更接近於一種理性主義的悖反命運，正如他開篇引用的笛福之言。他要警示人們的，是無形的心靈毒素，任何醫術和宗教都無法清除它，現有的法律更是滋生它的溫床。真正的醫生是什麼角色？直到最後，加繆沒有給出明確答案。但他的故事實際上已經給出可答案。真正的醫生治療的不僅是身體的疾患，更是社會情感的失調紊亂。醫生與法官是一體的。

二、醫學、法律與治理

沿著《鼠疫》謎題繼續思考，我們可以提出如下問題：作為社會病症的診療者，法律職業是否與醫生職業存在交合？法律治理是否與情感診療存在密切的關係？法律是否具有診療人心的功能？它能否通過某種情感均衡系統，實現理性和欲望的衝突調停？



現今，醫學被視為一門專業科學。殊不知，它的原初形態與自然哲學、巫術、宗教都有千絲萬縷的關聯。我們可以認為，原初「醫學」並非現代意義的醫學科學，甚至可以一筆取消早前醫學的歷史地位，但不可否認的是，如今的醫科乃是幾千年醫理、醫論、醫術累積演化而成的事實。在這個漫長的過程中，各種理論和技術，在不同時代條件下演化，有的存活，有的變易，有的消亡。醫學的變遷，不僅是客觀世界的反映，更是各種因素交融衝撞的文化產物。在醫學的演化過程中，不難發現法律的幽靈。礙於現代學科的嚴格區分，有些人只好將它們生生割裂，斬斷了醫學與法理的關聯，也隔斷了法律與診療在疾病治理層面的勾連。透過醫學、法律與治理的文化關聯，可以發現許多被主流知識權力壓抑的活性細胞，打破某些不證自明的前見，擺脫其無所不在的宰製。總體而言，醫學內含法的精神，既包括醫論蘊含的宇宙和人體哲學、疾病規律、治療方案等客觀法則，也包括人與外部環境溝通時的規範行為準則，更包括在特定疾疫危機中重建個人和社會、身體與心靈、緊急與常態等多重均衡的公義價值。法律人和醫生在職業上有諸多的相似，這種類似並非偶然。法學和醫學、法律與治療、正義與健康，具有一言難盡的歷史關聯。

醫學和法律都是特定文化的重要內容，與不同歷史條件下人們的生活方式、思維觀念、宗教傳統、政治機制、經濟狀況都有不同程度的相關性，因而理解法律和醫學的共同文化基礎非常重要。首先，它們在歷史起源上都有某種整體論哲學作為指引。比如，無論西方世界或中國、日本、印度、伊斯蘭國家，醫學和法律都在整體論的哲學背景下，展開對人和宇宙關係的探索。最初的醫術和法律，都強調人體的身心和諧、人和自然關係的平衡，並視之為神聖的戒律。它們都關注病人和罪人，甚於疾病和罪行本身，強調病人或罪人同醫生或法官的合作。其次，在近代科學主義轉向過程中，醫學和法律分享共同的文化資源，遵循相似的演化路徑。西方的醫學在近代開始背離傳統，轉向新的範式。尤其是在16世紀文藝復興後，蓋倫及其他希臘、羅馬醫學家的著作逐漸被拋棄，人們認為真理不在過去，不在書本上，而在現實中、人的軀

體上。醫學的進步不是取決於古人的權威看法，而是來自於觀察、實驗、新事實的收集以及對病人生前和死後的嚴密檢查。^[4]法學的近代轉向，雖無醫學與傳統決裂的那樣徹底，但也受到了進化論及自然科學的強大影響，漸趨將古代的智慧視為某種批判的樣本。最後，從發展趨勢看，20世紀60年代以來，正如許多人對西方經濟、政治、軍事體制的批判一樣，醫學和法律體制都遭到了猛烈攻擊。公眾的譴責，主要集中於二者都有過度技術化、非人格化、科學主義、官僚化弊病，都有為職業利益無視病人或當事人的固有傾向。在之後數十年間，越來越多的人要求醫學和法律回到傳統，並努力吸收多元知識，以求困境解脫的替代性智慧。

最有代表性的反思，出自福柯。他在《臨床醫學的誕生》中指出：「現代醫學把自己的誕生時間定在十八世紀末的那幾年。在開始思索自身時，它把自己的實證性起源等同於超越一切理論的有效的樸素知覺的回復。事實上，這種所謂的經驗主義並不是基於對可見物的絕對價值的發現，也不是基於對各種體系及其幻想的堅決摒棄，而是基於對那種明顯和隱蔽的空間的重組；當千百年來的目光停留在人的病痛上時，這種空間被打開了。但是，醫學感知的蘇醒，色彩和事物在第一批臨床醫生目光照耀下的復活，並不僅僅是神話。十九世紀初，醫生們描述了千百年來一直不可見的和無法表述的東西。但是，這並不意味著他們擺脫了冥思，重新恢復了感知，也不是說他們開始傾聽理性的聲音而拋棄了想像。這只是意味著可見物與不可見物之間的關係——一切具體知識必不可少的關係——改變了結構，通過目光和語言揭示了以前處於它們的領域之內或之外的東西。詞語和事物之間的新聯盟形成了，使得人們能夠看見和說出來。的確，有時候話語是如此之『天真無邪』，看上去好像是屬於一種更古老的理性層次，它似乎包含著向某個較早的黃金時代的明晰純真的目光的回歸。」^[5]福柯所懷疑的回歸，雖然是那樣的不確定，但還是表明科學對自身困境解脫的希望所在。為了衝出僵化、獨斷的真理權力自我封閉的魔圈，現代法律和治療都需要借助情感理性的話語權能，重新調整自身的目的和對象、手段和程式、表達和實踐，以此恢復曾經的即使是想像中的尊嚴

與光榮。

對於方法論，福柯接著說：「難道就不能有一種話語分析，假設被說出的東西沒有任何遺留，沒有任何過剩，只是其歷史形態的事實，從而避免評論的覆轍？話語的種種事件因而就應該不被看作是多重意指的自主核心，而應被當作一些事件和功能的片段，能夠逐漸彙集起來構成一個體系。決定陳述的意義的，不是它可能蘊含的、既揭示又掩蓋它的豐富意圖，而是使這個陳述與其他實際或可能的陳述聯結起來的那種差異。其他那些陳述或者與它是同時性的，或者線上性時間系列中是與它相對立的。由此就有可能出現一種全面系統的話語史。」^[6]懷揣重寫醫學話語史，在某種意義上也是法律治理話語史的心願，福柯帶領我們走進了一種全新的場景，讓語詞、陳述、檔案、記錄的互動體系化呈現。由此，他果斷放棄了編年體和人造斷層的傳統思想史方法。

需要留意的是，福柯說的「古典時代」並非指古代，而是指19世紀理性啟蒙後的科學化時代。在此語境下，他從疾病的空間和分類起筆，突顯了病理解剖學的奧義，即探尋疾病的實體與病人的肉體之間的準確疊合。他發現，基於經驗觀察的凝視（regard）主導權力，其中有關真理的權力知識，建基在疾病類型學上，後者為前者創造了可能性條件。^[7]此種新的醫學科學，需要有一種對於特質的細微感知，對於不同情況的感知，對於變異的精細感知——即以被調整過的和被染過顏色的經驗為基礎的、關於病理事實的完整詮釋；人們應該對變異、平衡、過分和不足加以度量。這種感知應該關照每一種特殊的平衡。^[8]福柯聲稱，醫生和病人被捲入一種前所未有的親密關係中，被綁定在一起。

作為醫學科學的第一波，分類醫學通過三項空間化，逐步加深對客體的凝視，強化自身的使命。第一次空間化將疾病與類型化形成系譜。第二次空間話似乎是對第一次的否定，強調對病人個體的敏銳感知。第三次空間化則是特定社會圈定一種疾病後，對其進行醫學干涉，將其封閉起來，劃分出封閉的特殊的區域，或按照最有利的方式，將其毫無遺漏的分配給各個治療中心。^[9]正是基於三次空間化，整個傳統醫療經驗遭到顛覆，而為醫學感知確定了一切最具體的維度和新的基礎。

^[10]疾病類型學，或者說分類醫學，認為疾病具有原始性，不受任何干擾。但當社會空間愈益複雜，它就變得越不自然。當疾病在社會文明中不斷變異，日漸多樣化、嚴峻化，醫院這種人造的文明場所容易成為「死亡廟宇」。在此種醫學看來，疾病自然場合就是生命的自然場合——家庭。但醫學與社會無法完全隔離。「如果一種醫學能夠與國家同心協力的實行一種強制性的、普遍的、而又區別對待的救助政策，那麼人們必然會認為它是與國家緊密聯繫在一起的；醫療也就變成了國家任務。」^[11]由此出現一種18世紀不曾有過的、對疾病實行制度空間規制的全新形式。

作為隨之而來的第二波，流行病學讓醫學國家化有了突破契機和支撐槓杆。這種流行病分析不是把疾病置於疾病分類學的抽象空間裡來確認其一般形式，而是通過一般跡象來發現特殊過程。此種科學認為，不同的流行病在不同的情況下會有不同的過程，這種過程把病因與發病形式編織成一個所有病人都套進去的網路，但是這個網路只在特定時間和地點才會出現。傳染只是流行病確認的因素，而非其本質。為了探究並形塑其本質，不同視角的交叉對證必不可少，應輔以經常性的強制干預。比如，借助警員力量、一系列衛生法規的訓誡指導和專業治療人員的配備。^[12]通過話語分析比較，福柯指出：流行病醫學和分類醫學在很多方面都是相反的。前者是對擴散獨特不可重複現象的整體感知，後者是對經常自我顯現的同一本質的個別感知；前者是系列分析，後者是類型解讀；前者需要對時間進行整合，後者需要確定疾病在等級體系中的位置；前者需要找尋因果關係和內聚脈絡，後者需要解讀某種相似特徵。但兩者涉及醫療與社會關係時，都需要建構醫學的政治地位，建構國家層次的醫學意識。因而這種醫學的經常任務是，提供資訊、監督和控制，而這些與實在法及治安權密切相關。^[13]

福柯用法國皇家醫學會的建立及其與傳統醫（學）院的矛盾，深刻且生動闡釋了醫學國家化的歷程和機理。其關鍵是，建立一種雙重的控制：政治當局對醫學實踐的控制和特權醫學機構對醫務工作者的控制。^[14]皇家醫學會因為獲得了法律上的認同，作為流行病控制機構，它逐漸變成知識彙

聚的中心，乃至所有醫療活動的登記和裁決機構。這就是臨床醫學誕生的故事。臨床醫學強調開放、動態的資訊和知識獲取，而非用一種體系將自己封閉起來。這與當時殘存的整體論哲學認識有著微妙的契合，即「確實存在著一種貫穿整個宇宙、地球、人、所有的生物、所有的物體、所有的情感的鏈條。這種鏈條極其微妙，能夠逃脫精細的試驗者和冷靜的論文寫作者的目光，只會向真正的觀察天才顯露出來。」^[15]

臨床醫學基於凝視的統一性，不在於知識的完整和完成，而是在個別的系列進展中實現擬制的統一，它是開放、無限、有始無終的總體化，對不斷變化的時間系列的事實記錄。支撐此種機制運作的，不是對特殊病人的感知，而是一種由多方資訊交匯織成的集體意識。此種新的集體意識以複雜、蔓延的方式發展，最終擴展到歷史、地理和國家的各個方面。^[16]此種醫學「既存在於一種直接的層次，存在於『原始』觀察的秩序裡，又被提升到一個更高的層次。在這種更高的層次上，它查驗各種病質，與他們對質，然後，再返回到疾病的各種自發性事實時，它就居高臨下地宣佈它的判決和知識。」^[17]與此密切相關，時人提議設立衛生法院，在那裡檢察官可以指控沒有資格證書而實施醫療行為的人，這個法院對醫療弊端、無能和缺陷的判決應成為醫學界的法律原則。警權負責監控這些認識的合法性。除此以外，還有一種行政權力，享有整個衛生領域的最高保安權。在福柯看來，普遍的國家意義上的醫學化和醫學意識借此形成。醫學通過法的包裹，變成一種公共的、無私利的、受到監督的活動，它能不斷改進；它在減輕肉體痛苦過程中，接續教會的古老精神使命，成為後者的一個世俗翻版。^[18]

在大革命歲月，政治意識形態與醫學技術要求間，存在一種深刻的根源上的自發重合現象。醫生、律師和政治家捲入同一運動，雖然基於不同的理由，卻往往使用相似的語言，要求克服建構這種新空間的各種障礙。醫院財產國有化，公共救助成為一項神聖的國家義務，在法律上而不是在實際中讓貧困和疾病徹底擺脫醫院的偉大夢想，都在著手實施。那時的理想狀態就是，人類再也不會因繁重的勞動精疲力盡，再也不會有導致死亡的醫

院。「人被創造出來，不是為了從事某種行業，不是為了進醫院，也不是為了進濟貧院；那些前景都太可怕了。」^[19]

三、新疫情觀下的法情感問題

針對疾疫的治理，當下的共識是必須依靠法律的力量。但精準而言，究竟是怎樣的法治方式？是絕對理性主導的法治，還是情感均衡的法治？當然應是後者。確立這樣的法治觀，需要我們對「疫情」一詞的所指予以必要的澄清。現今，「疫情」指「疾疫的情況」，但除了科學明確的疾病客觀表現，是否還存在另一種更為廣泛的人情民情？如果能消除「疫情」在話語上的治理對象所指，明確它是一種法律必須任何對待的主體性力量，結果會是什麼？

面對疫情，如果法律可以說話，其對「情感」必會發出怨言：「可厭的幽靈，為何總在四周徘徊，隨時準備侵入吾之身體，吞噬我的靈魂？」法律對情感的不滿，並非沒有緣由。近代以降，自從法律被賦予「主權者命令」的定位，任何有礙於令行禁止的人和事物都可成為其規制對象。正如德沃金所言：「法律是利劍，是護身盾，是威懾力……我們是法律帝國的臣民，是其規則和理想的忠實追隨者，我們爭論該當如何行事之際，即是我們在精神上受其約束之時。」^[20]這位聲名卓著的當代法學家，試圖打破法典沉默時的尷尬，用克制情感的「赫拉克勒斯」作為理想法官的楷模。但無論是法律命令、規則說，還是德氏的法律原則論，都沒有讓現代法律的理性自負平息，反倒是在風險社會的瀰漫情境下，為其致命的剛強尋找接續下來的理由。

法律為何離不開情感？糾纏也好，騷擾也罷——情感對法律而言，絕非一種可有可無的存在。現今，法學家多數默認法律與情感的二元對立，並將法律視為克制情感的利器，某些極端情感成為學術作品中的妖靈。如果放寬歷史的視界，看看古典時代的哲學家，他們對情感和法律的關係則有另外一種態度。比如，柏拉圖筆下的蘇格拉底，是一個情感極為充沛的愛智者，他構造的「理想國」也是一個以情感為樞紐，將慾望和理性均衡一體的「美麗城」。做過魯國大司寇的孔子，對政刑禮

樂加以區分，相比於剛硬的政刑之治，禮樂之治更利於社群生活的情感和諧，它比政治和刑治更易抵達心靈深處。即使在被看作「蒙昧混亂」的中古時期，不少知識精英仍在努力探尋法律與情感契合的路徑。縈繞心間的問題，概言即是：面對儀態萬千的情感表達，法律究竟應當採取怎樣的調控舉措？以今之觀念衡量，古人的法律與情感的關係論說具有濃厚的道德和價值判斷色彩，談不上科學嚴謹。但從相關話語的理念論證上，法律與情感的關係絕不是天然對立的，它們存在契合的空間和要求。在哲學家和政治家和理論與行動中，「法不外乎情」的定律不斷得到重申和驗證。因此，法律的情感本體論並不是一個現代性命題。反倒是近代以降的情感研究，過度注重實驗和經驗法則，從技術上給了法律實踐強大的支持，卻在本體論上卻回撤了一大步。科學的理性主義法則，開始替代情感均衡原則，成為了法律制定和實施的第一要義。

正是在此背景下，法情感話語，讓固守法律理性主義的人感到不適。作為理性命令的法律，本質在於對權威和權力的服從，而人類情感除了基於神聖之愛的尊崇，喜、怒、哀、懼、愛、慾、憂諸情都可能強化或破壞這種先定的結構。即使是贊成法律規則說或原則論的學者，也難以在短時間內釐清情感在法治結構中的位置。充其量，他們將情感放在一個注意力不集中的邊緣角落，納入法律意識、法律態度、法律觀念等非核心範疇，做一番可有可無、不痛不癢的表述。至少，現今通行的法學教科書大多是這樣處理的。長此以往，造成一種法律人頭腦中的「意蒂牢結」(Ideology)：法律在本質上無關情感，在規範上迴避情感，在施行中克制情感。正如馬克斯·韋伯在《社會學的基本概念》中所述：「我們自己越涉入以下的情感反應，如焦慮、野心、羨慕、嫉妒、愛、狂熱、驕傲、仇恨、忠誠、奉獻和各種不同的慾望以及所衍生的非理性行為時，我們就越能夠同情地去理解。即使對感情強烈的程度完全無法擬情式理解，並且無法知性地計算情感對行動方向和手段的影響時，亦是如此。」^[21]如果說傳統型和價值理性型、終極理性型社會，要麼屬於過去，要麼屬於將來，最切合當前這個時代的名詞應當是「情感型社會」。既然

法律指向的是社會關係和行為，沒有了情感也就喪失了對象，自身也將消亡。

法律不僅在理念上離不開情感的構成性支撐，在對象上離不開情感行為的社會化互動，在規範表達上也必須尊重情感自身的邏輯，適用情感自身的話語。法律必須體現情理，情理反映了普通人的看法和常人觀點。雖然法律語言具有較強的人為專業性色彩，但其底色是由日常情理話語染就的。立法者只是一個個加工人，其在表述法律時斷不可依據自己的偏好，隨便增添來路不明的顏料。平實、素樸、精準、簡約、典雅的法律話語風格，正好代表了一種中立、節制、均衡、不偏不倚的情感均衡樣態。在法律完成其價值使命的過程中，必須認真對待情感。因為在一系列法律運行環節中，包括執法、司法、違法、守法、護法等環節，情感的力量從不缺席。在微觀的糾紛解決方面，定紛止爭首先要求法律人對真正的情感成因進行深入透徹的分析，這是事實與規範分析的基礎。此時，情感的邏輯不同於形式邏輯，也有別於實質價值邏輯，或者說是二者的混雜，因而並非一種嚴格的邏輯。情感的不確定性，使法律規制情感事件會有很大的風險和成本，因而特別需要審慎作為，如預先進行模態塑形、提前研判、做好預案等。就中觀制度建構而言，應根據基本的情感類型融通法律規範資源，打破現有部門法的思維定式，根據真實的國情民意，動態調整法律體系的結構和要素資源配置。就宏觀法治方略而言，辯證理解黨法、德法、法民關係等重大戰略問題，都需要引入情感正義的維度。

面對突如其來似乎又有跡可循的「疫情」，現代社會的高風險特質已無需多言。法律利用這種風險，推出了諸多管用的機制，比如保險法（其實並不保險，只是對風險費用的組織調配）。但多數法律上的防範機制，都是在一種相對正常的風險預設下建構運行的。一旦遭遇突如其來的超大型風險，比如新型傳染性疾疫，恐怕一時間難以應激調試，甚至瞬間被擊垮，代之以戰時秩序。中國傳統文化崇尚平安喜樂，不主張將世界想像的太過黑暗陰冷。罪感文化，在樂感文化面前是卑微的存在。長期以來，這種文化積習讓吾國吾民總能在光明中前行，即使遇到各種超大型風險，但留存



的痛感記憶仍相對稀少。如果傳統文化依然鐵板一塊，防禦風險的文化機制會在相對平和的情感環境下生成代碼，多種應對方式會齊同上陣，從政治到宗教、從官方到民間，大概都有發揮作用的空間。然而科學文化浸淫吾等心智久矣，對科學的崇信，讓疾疫防治有了新的主心骨，但也增加了純技術主義的風險。跡象觀察成為一種風險確定的程式必要，而實驗主義的醫學的診療肯定需要時間，與短期內解決疫病傳播的需要無法契合。

於是，我們看到了精英的冷靜與大眾的哀痛共生共存。在互聯網平台上，人民群眾的話語力量勃發。潛在的被感染風險，經由互聯網的訊息傳播形成了強大的「恐懼正能量」。對於政府應對突發公共衛生事件的作為與不作為，公眾通過樸素的法治思維研判，形成了在網上批評某些地方政府、個別官員的焦點事件。政府主導的官方媒體，不斷回應各種來源的資訊，成功塑造了危機時刻防控疫情的主流輿論。但如何應對過度的恐慌，以及由此造成的情感和行為失控，相關治理舉措依然帶有強大的「壓制型法治」慣習。社會撕裂，在網路輿情當中反復呈現。這構成了法治必須回應的長期挑戰，即如何動用情感系統的均衡資源，建立牢靠的危機時代的社會團結？正如我們看到的，在疫情席捲下，人群產生即時性分類：那些堅持理性、客觀、冷靜立場，全情投入真理的戰鬥，不放棄任何合理希望的一群，可謂精英。相對而言，怯弱的、膽戰心驚、惶惶不可終日，甚至借災禍謀私利者，可稱「烏合之眾」。他們在科學理性與日常情慾之間遊移，規則缺少定準，時而嚴峻，時而寬容，時而在場，時而缺席，時而由上而下，時而由下而上，全然一副「八爪魚」模樣。

所以，我們可以繼續將「疾疫發生、擴散和影響的情況」稱為「疫情」，但對於這個語詞被過度賦予的客觀主義，應以真正的科學精神去探查，明確疫情的主幹邏輯所在。依照本文的分析，疫情固然有某種客觀描繪的可能，但構造其實況的素材離不開主觀情感的構成和運作。正如當前全球的疫情，實乃無數國家、區域、個人、機構、事物交織而成的共時情感系統，牽一髮而動全身——法治系統必須認真對待這種情感的實質。比如，那些感染者經由醫學確診後，成為病毒侵害的受體及

擴散傳染的供體，為控制進一步擴散，對這些個體隔離治療，對與之密切接觸者，以醫學觀察留置隔離，將出現部分類似症狀患者列入疑似名錄。這種工作，不是一般醫療機構的職責範圍，而是主要由國家公共衛生系統承擔的執法活動。疾疫在多大範圍傳播構成醫學上的流行病，評估其影響可能危害，不僅需要醫學專業技術人員的高度審慎和嚴謹，而且直接或更加有賴於法律決策機關的認定和判斷。在這個過程中，原發信息中的當事者情感容易被忽略，甚至變得無足輕重。他們只是極少數、極微弱的病體，從醫學科學主義的立場看，服從醫生的診斷，聽從有權部門的安排，即是對其生命健康權的維護，也是當事人社會責任與法定義務的履行。此時，主體的權利被置換為權利的主體，主體自設的權利變為自設主體的權利。病人與公眾的身份，在疫情話語中出現斷裂，隨即強行縫合的現象，不是不可能發生。「新冠肺炎患者」、「危重病人」等標籤符號，讓這些保持沉默的主體必須壓抑情感。因為作為公眾一員，他們接受治療被視為權利和義務的同步實踐。醫療診治與法律運行，其實並沒有任何制度區隔。

因此，必須認真對待法治的情感話語，連同其背後的文化邏輯。比如，西方理性主義法律文化傳統，在此次疫情中也遭遇了巨大挑戰和衝擊。而中國傳統內含的法治情感文化資源，卻顯現出更為生動的力量。中國的情感法治文化與西方的唯理法治文化都試圖規範慾望，但為何在危機時刻形成鮮明對比？或許，中國法治更強調寬仁，西方法治更講精確和嚴格。一方面，人情味讓中國法保持煙火氣，理性化程度並未達到西方某些國家的水準。另一方面，理性法治理在地域廣闊、人口密集、思想複雜、關注樂感的中國人文語境中，始終面臨著水土不服的問題。儘管現時代，理性主義法治仍在高歌猛進，但情感均衡的主題正在興起。取道執中論、中庸法度論、情感正義觀的影響，在中國影響深遠，讓古老的禮法精神在崩解轉型中精魂不滅。天道觀、正統論與精英政治，仍能通過各種管道產生契合。越是在危難時刻，精英和大眾越是需要法律通過情感的團結凝聚。面對大眾文化自發隨性，沉迷慾望，在反抗大寫真理的同時陷入情緒偏執一端，精英的中和調理需要時間，更需

要通過法制度系統尋找情感楔子的切入。面對精英的臨時決策，大眾也要給予必要的支援，通過法規範和法精神設定的正義情感紐帶，為其輸送智慧和力量。

「偉大的情感攜帶者各自不同的天地—光明燦爛的或貧困痛苦的天地—與自己一同遨遊。這些偉大的情感用自己的激情照亮了一個獨特的世界，並在這個世界中遇見了適合自己的氣氛。」^[22]如果人們無可避免地陷入突如其來的災難，「非理性因素、人的懷念以及分別與這二者一起湧現的荒謬，就是這場悲劇的三位主角，而這場悲劇必然會與一個存在能夠有的所有邏輯一起結束。」^[23]在理性出現悖反的境況下，人們必須格外正視情感，尤其是作為法治本體的正義情感。放棄對此問題的文化探問，無異於心甘沉淪於黑暗；而要在非理性的慾望和人的希望之間獲得均衡，除了情感導向的法治正義，實在是別無良途。

本文是作者主持的教育部人文社科重點研究基地重大專案「中國發展權理論體系研究」（專案號：18JJD82006）和武漢大學中國哲學社會科學話語體系建設研究專項課題（專案號：2019HY016）研究成果。

- [1]參見汪習根：《論法治中國的科學含義》，載《中國法學》，2014年，第二期。
- [2]有關文化話語研究的基本分析方法，參見施旭：《文化話語研究：探索中國的理論、方法與問題》（北京：北京大學出版社出版社，2010年）。
- [3][法]加繆，劉方譯：《鼠疫》，載《加繆全集》（小說卷）（上海：上海譯文出版社，2010年），第287-288頁。
- [4]參見[英]羅伊·波特主編，張大慶主譯：《劍橋醫學插圖史》（濟南：山東畫報出版社，2007年），序言，第1頁。
- [5][法]福柯，劉北成譯：《臨床醫學的誕生》（南京：譯林出版社，2001年），前言，第4頁。
- [6]同上，第10頁。
- [7]同注[5]，第1-2頁。
- [8]同注[7]，第14頁。
- [9]同注[7]，第16頁。

[10]同注[7]，第17頁。

[11]同注[7]，第21頁。

[12]同注[7]，第26-27頁。

[13]同注[7]，第28頁。

[14]同注[7]，第29頁。

[15]同注[7]，第31頁。

[16]同注[7]，第32頁。

[17]同注[7]，第33頁。

[18]同注[7]，第36頁。

[19]同注[7]，第48頁。

[20][美]德沃金，李常青譯：《法律帝國》（北京：中國大百科全書出版社，1996年），前言，第1頁。

[21][德]韋伯，顧忠華譯：《社會學的基本概念》（台北：台灣遠流出版社，1995年），第19頁。

[22][法]加繆，杜小真譯：《西西弗神話》（北京：商務印書館，2018年），第14頁。

[23]同上，第29頁。

Epidemic Governance through Law --A kind of Cultural Discourse Reflection Liao Yi(Wuhan University)

Abstract: as a classic text of disease, the Plague by Camus reveals the cultural truth of emotional movement in a critical moment. From the perspective of cultural discourse analysis, through the exploration of the relationship between medicine, law and governance, we can make clear the shortcomings of technicalism and the necessity of legal emotional governance. On this basis, we should establish a new concept of "epidemic situation", which means that the occurrence of disease is not only a simple process of virus infection and spread, but also cannot be confined to the level of medical treatment to discuss prevention and control strategies, so as to highlight the emotional theme of the law. As far as the institutional dilemma of epidemic prevention and control is concerned, effective prevention and control ideas should emphasize emotional culture, pay attention to the emotional governance logic of the law, mediate the sudden contradictions and social conflicts in the extraordinary period, and further explore the cultural power of the rule of law in the emotional expression of people's anxiety, fear, doubt and worry.

Key Words: epidemic situation, governance, law, emotion, cultural discourse

「文明免疫力」鴻溝

— 基於中美抗擊新冠疫情差異分析之發現

■ 吳承義

黑龍江大學西語學院

引言

2020年春天爆發的新冠肺炎疫情，是百年來全球發生的一次最嚴重的傳染病大流行，嚴重威脅了人類生命健康安全，對世界各國經濟社會發展造成重大衝擊，並對全球公共衛生治理和各國國家治理能力和效力都提出了嚴峻考驗。一年多來，作為世界前兩大經濟體、第一和第三大人口國、世界最大發展中國家和最大發達國家，中美兩國的抗疫行動在全球範圍內格外引人矚目。中國和美國在抗疫理念、模式和成效方面差異明顯，且其背後隱藏著重要的政治、經濟和文化密碼。當前正值全球疫情久拖不決，對中美這兩個東西方典型世界性大國的抗疫進行全方位差異對比研究，對於重新審視傳染病與人類文明的關係以及人類文明的新覺醒都具有重要的積極意義。

一、中美抗疫差異巨大

新冠疫情是人類面臨的空前災難，也是各國治理水平和生存能力的「全球統考」。面對新冠疫

情這同一張「試卷」，中美兩國在抗疫理念、模式和成效上都形成了巨大反差。

（一）理念模式差異明顯

1. 抗疫理念不同

中國堅持「人民至上、生命至上」的理念，其實質是「以人民為中心」。對人民和生命的態度，是檢驗一個國家文明水平的標尺。疫情爆發後，在生命健康和經濟利益面前，中國選擇了前者，彰顯了人道主義光輝。中國政府以人為本，把群眾生命健康放在第一位，把疫情防控作為頭等大事來抓，果斷決策，按下了社會和經濟運行暫停鍵，劍指新冠病毒，不惜一切經濟代價，全力救治每一個生命。通過調集全國最優秀的醫生、最先進的設備、最急需的資源投入疫

病救治，最大程度提高了檢測率、治癒率，最大程度降低了感染率、死亡率，實行拉網排查，應檢盡檢、應收盡收、應治盡治，且救治費用全部由國家承擔，回應的都是人命關天之關切。

美國奉行「資本至上、選舉至上」的理念，其實質是「以資本為中心」。美國在本質上是一個為資本財團服務的國家，民主共和兩黨不過是壟斷

摘要：新冠疫情大流行爆發以來，中美這兩個世界性大國的抗疫行動成為舉世關注的焦點。中國最早遭遇疫情衝擊，但在世界各國中表現異常突出。而美國作為世界頭號強國，醫療水平與科學技術優勢明顯，卻遭遇抗疫「滑鐵盧」。中美抗疫的巨大反差背後隱藏著深刻複雜的政治、經濟和文化密碼。基於對中美典型案例的差異性分析，揭示了世界不同特質文明在全球大流行下會呈現不同水平「文明免疫力」的重要命題，並提出當今世界亟需開啟一次深刻的文明新覺醒以消除不同文明間的「免疫力」鴻溝。

關鍵詞：新冠肺炎；全球大流行；文明免疫力；中華文明；美國文明

財團的利益代言人，而「資本只有一種生活本能，這就是增值自身，創造剩餘價值」^[1]。因此在疫情下，美國政府和政要沒有把保護搶救平民百姓的生命當作頭等大事，沒有全力救人，而是全力救市，全力拉選票。全力救市是「資本至上」的直接體現，即一切讓位於資本增值。全力拉選票，直接體現的是「選舉至上」，即通過選舉遊戲決定由誰來代表壟斷資本集團執政以實現資本增值，因此根本上也是「資本至上」。2020年美國的選情與疫情疊加，美國政客醉心於選舉大戰，特別是個別總統候選人，在疫情嚴峻的時候，多次舉行大型選舉集會，反對郵寄投票等等，將個人政治私利置於人民生命之上，對疫情泛濫產生了推波助瀾的作用。

相形之下，中美兩國，一個「以人民為中心」，為了人民可以犧牲眼前的經濟利益，一個「以資本為中心」，為了經濟利益不惜犧牲數萬乃至數十萬民眾性命，結果造成「存人失地，人地皆存；存地失人，人地皆失」。

2. 抗疫模式不同

中國採取的是「積極總體戰」模式，其要義是價值取向的「積極性」和行動範圍的「總體性」。2020年2月10日，中國國家主席習近平提出堅決打贏疫情防控的人民戰爭、總體戰、阻擊戰，這說明中國執政黨和政府對疫情高度重視。新冠疫情堪比非傳統安全領域的一場「世界大戰」，抗疫就是抗戰。概括起來，中國模式核心路徑有三：一是兼顧社會防控與疫苗研發。疫情發生後，中國不惜付出經濟社會停擺的巨大代價，運用古老但有效的隔離辦法，嚴防死守，為疫苗研發爭取寶貴時間，希望最終通過疫苗接種實現「群體免疫」。二是統一行動，全國一盤棋。中國建立統一高效的指揮體系，統一指揮、統一協調、統一調度，令行禁止，構建全民參與的嚴密防控體系，彙集全國之力抗擊疫情，集中社會資源支援抗疫一線，有效平衡疫情防控與經濟社會民生，全國人民堅韌奉獻、守望相助，展開一場14億人對陣新冠病毒的人民戰爭。三是積極構建人類衛生健康共同體。中國感念疫情初期國際社會的支持和幫助，通過外派醫療團隊、提供抗疫物資，支持世衛組織等方式積極推進國際抗疫合作。中國模式以其積極進取、堅強領導、

高效動員、集體行動和國際團結為全球抗疫提供了一個有益範本。

美國採取的則是「消極有限戰」抗疫模式，其關鍵在於價值取向的「消極性」和行動範圍的「有限性」。疫情發生後，美國總統特朗普花了兩個月時間在說大流行與美國無關。特朗普政府和共和黨出於經濟和選舉利益，一直在淡化疫情嚴重性，屢失戰機，導致疫情在全美蔓延失控。美國模式核心路徑也有三：一是過於依賴「科技抗疫」。美國是一個傾向於用科技應對社會災難的國家。較之中國，美國主要是使用疫苗而非封鎖作為抗擊新冠病毒的解決方案。美國對社會防控基本採取放任主義政策，甚至鼓勵人們通過自然感染獲得群體免疫^[2]，將終極也是唯一的希望寄托於疫苗接種。二是各自為戰，全國一盤散沙。美國國內始終未就抗疫形成統一共識，提出統一措施，執行統一標準，更難以出現抗疫物資調配之類的統一行動。民主共和兩黨就是否佩戴口罩爭吵不休，國會與白宮就新冠救助立法陷入僵局，聯邦與各州政府圍繞誰擁有「完全權力」、何時啟動緊急狀態、何時重啟經濟等議題相互指責，甚至還哄搶抗疫物資。三是消極對待全球衛生治理與國際抗疫合作。疫情期間，時任美國總統特朗普宣布暫停資助和退出世衛組織；拒絕與中國合作抗疫，並將疫情當作攻擊中國的政治工具；搶奪日德意等國抗疫物資，停止向加拿大出口呼吸機。

（二）行動成效截然不同

疫情發生一年多來，作為當今兩個最有權勢的世界性大國，中美抗疫成效可謂天壤之別。中國最早遭受疫情衝擊，但在抗疫「閉卷」大考中成績優秀，已取得「重大戰略成果」^[3]，而美國作為世界頭號強國，醫療水平與科學技術優勢明顯，卻在抗疫「開卷」考試中遭遇「滑鐵盧」。

1. 疫情防控救治效果不同

中國率先控制住疫情，成為全球疫情防控的榜樣。疫情初期，由於認識和經驗缺乏等因素，地方政府曾短暫出現應對不當。但在中國共產黨和中央政府的堅強領導下，從2020年1月23日武漢封城開始，中國用1個多月初步遏制了疫情蔓延勢頭，用2個月左右將本土每日新增病例控制在個位



穩步恢復。推動落實分區分級精準復工復產，最大限度保障人民生產生活；加大宏觀政策應對力度，落實「六穩」「六保」^[6]工作任務，促進新業態發展，推動交通運輸、餐飲商超等各行各業有序恢復；以更大決心和力度推進脫貧攻堅，優先支持貧困勞動力務工就業，防止因疫致貧或返

數以內，用3個月左右取得了武漢保衛戰、湖北保衛戰的決定性成果，後來又接連打了幾場局部地區聚集性疫情殲滅戰，現已進入常態化疫情防控階段，並在奮力奪取抗疫鬥爭全面勝利。截至2021年5月29日，中國大陸累計報告確診病例91072例，累計死亡病例4636例，^[4]感染率和死亡率均居於世界極低水平行列。

美國深陷疫情泥潭，付出了極其昂貴且不對稱的生命健康代價。在放任主義抗疫政策下，美國一直對疫情沒有足夠重視，行動遲緩，決策失當，最終導致疫情失控，連白宮也被病毒「攻陷」，特朗普夫婦及多名高官感染。自2020年1月3日中方向美方通報疫情開始，一直到特朗普宣布國家進入緊急狀態，美國錯過了珍貴的70天防控窗口期。美國累計確診病例和死亡病例兩項數據長期高居世界之首。截止2021年5月29日，美國累計確診34022949例，死亡608968例。^[5]美國人口感染比例是中國的30倍；美國人口佔全球4%，但其新冠肺炎死亡病例卻佔全球20%以上，死亡病例總數早已超過二戰、朝戰和越戰三場戰爭美軍陣亡人數總和，並將很快超過南北戰爭這場美國史上傷亡最慘重的戰爭的死亡人數。

2. 經濟社會恢復水平不同

中國經濟社會恢復平穩且成效顯著。中國政府在優先基本控制住疫情後，迅速調整，統籌兼顧、協調推進，經濟發展穩定轉好，生產生活秩序

中國2020全年GDP逆勢增長，實際增速2.3%，突破100萬億人民幣^[7]，是全球主要經濟體中唯一實現經濟正增長的國家，經濟恢復走在世界前列，顯示了中國強大的修復能力和旺盛的生機活力。

美國陷入嚴重經濟衰退和社會危機。疫情打擊下，美國2020全年GDP萎縮3.5%，是2009年以來首次下跌，創下1946年以來最大跌幅，^[8]美國出現2008年金融危機後首次也是大蕭條以來最嚴重的經濟衰退。目前技術性衰退可能已結束，但美國經濟完全恢復任重道遠。疫情加速了中國經濟反超美國的進程，中國GDP佔美國比重從67%提升至73%，已成為近百年來經濟實力離美國最近的國家。^[9]經濟衰退帶來了失業、貧困、種族等社會危機，社會分裂加劇。疫情對美國經濟份額最大的服務業影響最重，失業與貧困現象加劇，而弗洛伊德之死引發「黑命貴運動」，點燃了新一輪種族主義危機。

3. 國際形象得失不同

中國鞏固了全球衛生治理大國的形象。面對嚴重疫情，中國本著公開、透明、負責任的態度，積極履行國際義務，第一時間主動向有關國家和國際組織通報疫情，發布新冠病毒基因序列等信息，公布診療與防控方案，開設疫情防控網上知識中心並向所有國家開放，同各方分享防控和救治經驗；在自身疫情防控面臨巨大壓力情況下，盡己所能為國際社會提供援助；倡導共同構建人類

衛生健康共同體，就疫苗使用等議題提出一系列積極主張。儘管部分反華國家和勢力一直在就疫情抹黑中國，但中國依然憑藉豐富有效的抗疫經驗，作為世界工廠和最大防疫物資生產國的製造能力，以及國際人道主義精神與擔當，為全球抗疫貢獻了智慧和力量，贏得了國際社會尊重。

美國全球衛生治理領導者形象不再。作為唯一超級大國，美國本應帶領世界各國共同迎擊疫情挑戰，但特朗普政府頑固奉行「美國優先」，拒絕履行全球領袖責任和義務，拒絕與國際社會分享其醫療、創新研發等優勢和資源，拒絕提出和推動合作議程，拒絕提供健康公共產品，退出世衛組織，罔顧他國權益和感受，保持對多個競爭對手的打壓，甚至對意大利等歐洲盟友也見死不救。美國暴露的自私與無力，引起西方輿論驚呼：「美國不再是一個慷慨的聯盟領導者」^[10]，美國全球領導地位可能正遭遇「蘇伊士運河時刻」^[11]。拜登政府上台後，雖然在全球抗疫合作上有一些「撥亂反正」之舉，但在近期不少國家疫情反彈情況下，拜登政府延續上屆政府「美國優先」政策，堅決拒絕向外國提供疫苗，一味優先照顧本國需求，令世界感到失望。

二、個中原因深刻複雜

過去我們從未有過統一範本來對比中美這兩個東西方大國，而此次全球大流行卻給了世人一個機會，能夠公平審視評價二者。面對同樣的新冠疫情，中美兩國抗疫從理念到模式到成效懸殊如此之大，其背後隱藏的政治、經濟和文化密碼深刻複雜，令人深思。

（一）不同的政治密碼

中美分別實行社會主義和資本主義政治制度，兩國在國體、政體、政黨及國家結構形式等方面的制度設計不同，所蘊含的價值追求和路徑依賴不同，這是兩國抗疫差異的深層政治緣由。

1. 中國抗疫成功的政治歸因：「人民性」和「大一統」

中國社會主義政治制度具有突出的「人民性」的價值追求和「大一統」的路徑依賴，這對中國抗疫成功產生了積極影響。

首先是體現在中國國體、政體上的「人民性」。根據《中華人民共和國憲法》第一條和第二條，「中華人民共和國是工人階級領導的、以工農聯盟為基礎的人民民主專政的社會主義國家」；「中華人民共和國的一切權力屬於人民。人民行使國家權力的機關是全國人民代表大會和地方各級人民代表大會。」在人民民主專政的國體和人民代表大會制度的政體下，人民是這個國家的主人，這就決定黨和政府一切工作的出發點都是為了人民利益。疫情下，中國政治制度的「人民性」要求中國政府始終將保障民眾生命健康作為抗疫優先目標，堅持「人民至上、生命至上」「以人民為中心」的理念。因此，在疫情防控關鍵時刻，中國政府能毅然做出不受資本利潤左右的決定，直接給中國經濟踩上急剎車。

其次是體現在中國政黨制度和國家結構形式上的「大一統」。中國實行的政黨制度是中共領導的多黨合作和政治協商制度，其關鍵在於中共是國家最高政治領導力量，「黨政軍民學，東西南北中，黨是領導一切的」^[12]。此次抗疫也不例外。作為抗疫的堅強領導核心，中共表現出了超強的資源整合能力、社會組織動員能力和高效的政策執行能力，令世界震撼和欽佩。國家結構形式方面，中國是典型單一制國家，中央對地方具有高度管理權。當地方政府抗疫不力時，中央政府憑藉高效的治理體系及時識別並糾正了問題，同時還高效調配全國各地資源支援武漢重災區，實現了抗疫物資的有效分配。在中國「大一統」政治制度下，各級黨委和政府堅決服從黨中央的指揮，各地區各部門堅決服從中央應對疫情工作領導小組及國務院聯防聯控機制的指揮，形成全國上下擰成一股繩，14億人像一個人那樣有效戰鬥的良性局面。

2. 美國抗疫不力的政治歸因：「資本性」和「分權制衡」

美國資本主義政治制度具有明顯的「資本性」的價值追求和「分權制衡」的路徑依賴，這對美國抗疫不力產生了消極影響。

首先是體現在美國國體上的「資本性」。在美國資產階級專政國體下，資產階級是國家的真正主人，美國兩黨和政府工作的根本出發點是為了

維護資產階級的利益。因此，當疫情來襲，美國政治制度的「資本性」便要求政府將維護資本的自我增值作為抗疫的優先目標，堅持「資本至上、選舉至上」「以資本為中心」的理念。當資本利潤與民眾福祉發生衝突時，美國政府會堅定地做出資本利潤優先的選擇。資本家是人格化的資本，其目的是為資本最大限度增值服務^[13]，因此作為資本家代言人的美國政府首先拋出的是數額巨大、名目繁多的救市計劃，而非治病救人的成套措施。

其次是體現在美國政體、政黨制度和國家結構形式上的「分權制衡」。美國政體是「總統共和制」，聯邦政府立法、行政、司法三種權力分別由國會、總統、法院掌管，三個部門彼此牽制，以達到權力平衡。政黨制度上，美國是典型兩黨制國家，民主黨與共和黨通過競選輪流執政。國家結構形式上，美國實行聯邦制，在建立統一聯邦政權基礎上，各州仍保有高度自主權。可見，美國政府的「權力蛋糕」在立法、行政、司法三大部門、民主共和兩大政黨和聯邦各州兩大層級之間被多維度分割。作為分權制衡的消極後果，美國一直無法形成抗疫的國家共識，連佩戴口罩都成為政治鬥爭議題；各州疫情應對各自為戰；聯邦政府與各州政府相互指責謾罵，聯邦政府甚至還截留部分州政府的抗疫物資，將醫療物資分配與競選利益進行捆綁，導致疫情嚴重地區無謂出現抗疫物資短缺。

（二）不同的經濟密碼

中國和美國分別實行「公有制為主體」的社會主義基本經濟制度和「私有制為基礎」的資本主義經濟制度，兩國在基礎工業製造能力上也懸殊明顯，這些不同構成中美抗疫差異的經濟注腳。

1. 中國抗疫成功的經濟歸因：「公有制為主體」與「第一製造大國」

中國經濟制度「公有制為主體」的基本性質與「第一製造大國」的能力優勢是中國抗疫成功的重要經濟根源。

首先，中國「公有制為主體」的經濟制度性質與抗疫要求相融相通。中國的社會主義基本經濟制度主要是指公有制為主體的多種所有制經濟共同發展以及社會主義市場經濟體制。新冠疫情屬

於重大公共衛生災害，需以集中力量辦大事之方式，集中大量社會資源予以應對。在這方面，中國「公有制為主體」的基本經濟制度享有獨特優勢。公有制經濟掌握著關係國計民生的關鍵領域和基礎性行業，形成了資源集中的優勢，在重大災害面前政府可迅速調撥大量物質資源用於急需領域，這種巨大的制度優勢是資本主義私有制所無法比擬的。在抗擊新冠疫情中，中國的國企事業單位和公立醫院發揮著中流砥柱的關鍵性作用：前者承擔著醫療衛生、供水供電等關鍵領域的供給職能，以及疫情期間穩定價格、保證供給、集中援助、平穩市場的重要職能；後者則傾力「逆行」抗疫一線，如全國馳援武漢的4萬餘名醫護人員^[14]幾乎都是由公立醫院派出。

其次，中國作為「第一製造大國」的能力優勢提供了物質保障。中國是名副其實、當仁不讓的「世界工廠」。目前中國工業產值佔全世界三成，是美日德三國之和，2020年已連續11年位居世界第一製造業大國。中國是世界唯一擁有全產業鏈的國家，能夠自主生產從服裝鞋襪到航空航天到工業母機的一切工業產品。此外世界知識產權組織2018年全球創新指數報告顯示，中國已正式跨入世界科技創新型國家行列。中國在此次抗疫中的充足底氣和卓越表現，離不開其強大的工業製造能力。在經歷初期短暫的抗疫物資短缺後，中國迅速發揮其製造業能力優勢，為國內外疫情防控提供了強有力的物資保障，如火神山和雷神山醫院創造了令全世界側目的「中國速度」「中國效率」；向200多個國家和地區提供和出口防疫物資，截至2020年9月6日，總計出口口罩1515億個、防護服14億件、護目鏡2.3億個、呼吸機20.9萬台、檢測試劑盒4.7億人份、紅外測溫儀8014萬件，^[15]有力支持了全球疫情防控。

2. 美國抗疫不力的經濟歸因：「私有制為基礎」和「產業空心化」

美國經濟制度「私有制為基礎」的基本性質與「產業空心化」的現實困境是美國抗疫不力的重要經濟軟肋。

首先，美國「私有制為基礎」的經濟制度性質與抗疫要求相悖相逆。美國是典型的資本主義國

家，其經濟制度以私有制為基礎，以自主經營的自由企業為主體，同時輔以國家宏觀調控。面對此次抗疫的需求，美國經濟制度暴露了致命軟肋。在美國經濟制度中，「資本逐利」的天性不受國家權力和公共利益的約束，「私有財產神聖不可侵犯」的價值理念被奉為圭臬，這與疫情應對需要集中力量辦大事的要求背道而馳。美國經濟由大壟斷資本所控制，國家作為「總資本家」，以服務私人資本利益為宗旨。美國實行高度市場化的醫療體系，抗擊疫情的主體是私有制企業，而私有制企業在生產防疫物資時以實現利益最大化為目標，與公益性要求格格不入。美國政府更無法大規模調動私立醫院投入抗疫行動，因為私立醫院也以營利為目的，根本不具備公立醫院不惜一切代價為人民健康服務的基因。

其次，美國「產業空心化」削弱了防疫物資的供給能力。二戰後，美國憑藉汽車、鋼鐵、飛機等領域的絕對優勢成為世界製造業霸主。但是資本主義是投資追求利潤的體系，隨著傳統製造業盈利機會逐步減少，大量過剩資本開始尋找新的利潤來源，^[16]於是美國將大量過剩產能和過剩資本向新興市場國家轉移，進而造成美國本土「產業空心化」——即以傳統製造業為主的實體經濟比重快速下降，以金融保險服務業為主的虛擬經濟和房地產業比重快速上升，同時新興製造產業的發展又無法彌補這一空缺，進而導致經濟衰落^[17]。美國雖然在高科技研發和高精尖製造領域依然領先全球，但總體上不夠重視製造業，特別是中低端產業製造，其後遺症之一便是疫情發生後美國出現口罩、防護服和呼吸機等物資的嚴重短缺。美國在抗疫物資上的尷尬，說明高端科技實力代替不了基礎工業製造能力，也應驗了「金融化往往標誌著資本主義的秋天」這一偉大論斷。^[18]

（三）不同的文化密碼

文化決定人的生存和行為方式。在災難情形下，不同民族的人們的認知、心理傾向、習慣動作差異明顯，這其中就有不同民族的不一樣的災難文化在起作用。中美抗疫差異的背後同樣也有兩國不同文化基因的因素。

1. 中國抗疫成功的文化歸因：「集體主義」與「仁

愛」精神

中華文化源遠流長，博大精深，塑造了中華民族自強不息、厚德載物的精神品格。在這次疫情中，中華文化所崇尚的「集體主義」價值觀和「仁愛」精神，是中國抗疫成功的核心文化基因。

首先，「集體主義」價值觀是中國舉國同心進行疫情防控人民戰爭的文化引擎。集體主義強調整體利益，同時也重視保障個體利益，二者不可兼得時優先考慮前者。「苟利社稷，死生以之」「皮之不存，毛將焉附」等說法就是這種中式辯證集體主義思維的體現。這種強調「甘於犧牲」「患難與共」的集體主義觀念，是中華民族在漫長的解決群體問題、對抗共同風險的歷史中逐步形成的軟實力。中國人素有濃厚的家國情懷，民眾普遍具有強烈的共同體歸屬感，社會責任意識，國家民族統一意識，以及集體利益高於個人利益的自覺意識，這得益於厚重的儒家傳統和悠久的社會建設。新冠疫情下，這些平時可能處於潛伏狀態的集體主義意識得以激活蘇醒，並轉化為全體國民積極參與抗疫鬥爭的偉大動力。中國人民都變成了戰士，各行各業，各條戰線上的人們團結一心，一省包一市，一方有難，八方支援，普通民眾主動配合，遵守政府防控要求，自覺居家隔離，犧牲個人自由，成就抗疫大局。正如美國塔夫茨大學教授李晟尹（Sung-Yoon Lee）所言，「儒家強調尊重權威、社會穩定以及國家利益高於個人主義，這在國家陷入危機時是一個改善因素。」^[19]

其次，「仁愛」精神是中國堅持人道主義抗疫背後的文化因子。儒家仁愛精神是中華優秀傳統文化的重要內容，深植於中國人的文化基因中，並在關鍵時刻顯現出來。此次中國抗疫就集中體現了中國人深厚的「仁愛」精神。中國始終把生命健康放在首位，從出生僅30多個小時的嬰兒到100多歲的老人，從在華外國留學生到來華外國人員，每一個生命都得到全力護佑，這是儒家重視生命存在與價值的生動體現。家庭中，親人間相互照顧，共渡疫情難關；社會上，醫護人員承受著極大身心壓力，捨小家顧大家，捨生忘死挽救病人生命；國際上，中國在自身防控壓力依然很大的情況下，盡己所能向其他國家提供醫療援助，這些都是儒家



仁者愛人思想傳統的傳承和發揚。此外，在中國疫情防控中，國家救助起到了主體性關鍵作用，國家承擔了全國5.8萬人次確診住院患者的13.5億元醫療費用，^[20]充分彰顯了中共以人民為中心的執政理念，更體現了以仁心行仁政的儒家傳統。

2. 美國抗疫不力的文化歸因：「個人主義」和「社會達爾文主義」

美國文化之根源於歐洲，繼承的是西方文化基因。在這場全球大流行下，美國盛行的「個人主義」價值觀和「社會達爾文主義」思想傳統，是導致美國抗疫不力的重要文化根源。

其一，「個人主義」價值觀是美國抗疫難以形成合力的文化病灶。個人主義，是以個人為中心的世界觀，強調個人自由和利益至上。美國是一個年輕的移民國家，社會上沒有封建等級之殘餘，立國信條為「不自由毋寧死」，民眾對國家意志抱有高度戒心，極度崇尚個人主義。在個人主義價值觀影響下，疫情中的很多美國民眾不願自我約束，認為「自由高於一切」，政府隔離措施損害了人身自由，嚴重影響就業，因此堅決要求復工復產，部分民眾上街游行，甚至有人持槍闖入州政府。過度強調個體自由與個體利益會導致個體責任感越來越弱。可以說，民眾不配合防疫政策對新冠疫情在

全美大範圍傳播負有不可推卸的責任。個人主義對於防疫的消極作用，在同樣身處美國但深受集體主義影響的亞裔特別是華裔群體新冠感染率很低^[21]這一事實反襯中也得到再次驗證。

其二，「社會達爾文主義」思想傳統是美國放任弱勢群體淪為疫情「犧牲品」的文化藉口。19世紀興起的社會達爾文主義認為，社會進化過程同生物進化過程一樣，也是物競天擇，適者生存。這種盲目鼓吹優勝劣汰、極大忽視主觀能動性和社會道德倫理的思潮，對西方社會產生了深刻影響。二戰中希特勒的反猶罪行讓人們認識到「人種論」的恐怖，社會達爾文主義開始式微，但並未銷聲匿跡。隨著新冠疫情引發新的生存鬥爭命題，社會達爾文主義沉渣泛起。具體表現，一是對老年人淪為疫情「犧牲品」無動於衷。在美國龐大的死亡病例中，老年人佔到三分之一^[22]，但一些奉行「經濟至上」的美國政客還提出「老人應主動為經濟而犧牲」的冷血建議^[23]。二是對底層民眾尤其是少數族裔的死活無動於衷。針對疫情初期「富人沒病也能做檢測，窮人有病卻只能等死」的不公平情況，^[24]特朗普評論說：「也許這就是人生，有時候是會發生這樣的事。」^[25]此外，美國黑人死於新冠的可能性是白人的兩倍以上。^[26]在社會達爾文主義看來，老年人、窮人特別是少數族裔是這場生存競爭中的「不適者」，應該自生自滅，這與中國「應檢盡檢、應收盡收、應治盡治」的做法形成了鮮明對照。

三、關於「文明免疫力」鴻溝的若干哲思

放眼全球，世界各國的疫情應對不盡相同，中美抗疫差異只是其中一對案例，但卻具有相當的標本意義。鑒於國家是文明的載體，是文明社會的概括，^[27]若將不同國家抗疫的「國別差異」置於更高的「文明差異」層次進行考察，我們關於傳染病與文明關係的經典討論可能會有一個令人耳目一新的發現——即不同國家和民族背後不同性質的文明，在應對傳染病的能力與效力上存在顯著不同，借用醫學術語，姑且可稱之「文明免疫力」鴻溝。

（一）傳染病與文明的關係史揭示「文明免疫力」鴻溝命題

瑞典病理學家福克·漢森(Folke Henschen)指出,「人類的歷史即其疾病的歷史。」^[28]一方面,傳染病伴隨著人類文明進程而生。目前已知的大部分傳染病,在農耕時代以前的狩獵採集時代並不存在。傳染病始於農業文明,此後人類文明一直在扮演著「傳染病搖籃」的作用^[29]。傳染病若在人類社會存留下來,需要有大規模人口聚集為前提條件,而動物馴養往往是造成傳染病爆發的直接誘因。進入農耕文明後,人們越來越多地跟活的動物生活在一起,卻又沒有現代社會那種高水平的公共衛生系統,人畜近距離長時間相處,病毒、細菌等借機傳入人群。那些農業文明延續得最久的地區,最容易成為滋生新的傳染病的發源地。1萬年以來,人類歷史上最嚴重的幾次傳染病大流行,基本上都是由動物傳到人身上來的,比如14世紀的「黑死病」和20世紀的艾滋病。另一方面,傳染病也對人類文明進程產生深刻的影響。傳染病對文明的影響之巨,甚至可能超過戰爭,因為它直接打擊了文明的核心和最根本的生產力要素即人類本身^[30]。歷史上曾有多次傳染病改變了人類文明進程,如公元前430-427年間的「雅典大瘟疫」造成了四分之一城邦人口死亡,致使古希臘文明開始走向衰落;公元165-180年間發生的「安東尼瘟疫」加速了古羅馬文明的衰落;14世紀奪去歐洲總人口三分之一的「黑死病」催生了文藝復興和宗教改革;歐洲白人殖民者帶去北美的天花等傳染病消滅了印第安文明中90%人口,繼而引起了大規模黑奴販賣。^[31]

傳染病與人類文明相伴而生、相伴而行的密切關係史,隱約揭示了一個關於「文明免疫力」鴻溝的重要命題,具體有兩層意思:其一,在與傳染病鬥爭過程中,通過征服或實現與傳染病共存,人類文明作為整體得以生存下來並不斷發展,這說明人類文明面對傳染病是可能具有「免疫力」的。其二,部分文明在此過程中遭遇消亡或衰落的命運,而部分文明則表現出強大的適應性和旺盛的生命力,這又說明不同性質的文明在面對傳染病時的確存在著顯著的「文明免疫力」差異。

（二）新冠大流行危機是對「文明免疫力」鴻溝的最新驗證

作為嚴重級別最高的公共衛生事件,新冠疫情全球大流行是一塊靈敏的試金石,可以檢測出不同國家和民族的不同性質文明在面對傳染病時所表現出的不同水平的「文明免疫力」。

其一,中華文明在大流行下展示的「文明免疫力」堪稱全球楷模。中國是世界上唯一的「文明型國家」,是一個延綿不斷長達數千年的古老文明與一個超大型現代主權國家完全重合的國家。^[32]在近代中國最危急時刻,中國共產黨人用馬克思主義中國化激活了古老的中華文明,並使之重新迸發出強大的精神和物質力量。疫情發生後,在中共領導下,中國堅持「以人民為中心」的理念,採取「積極總體戰」模式,全國一盤棋,在疫情防控、經濟社會恢復和全球合作上都取得了巨大成就,展示了無與倫比的公共衛生危機管理和應對能力。中國付出的是短期經濟停擺和自由受限的代價,換來的是對生命健康的最大保存和率先走出疫情。中國抗疫成功的奧秘在於綜合發揮制度、工業、文化和科技的優勢與實力,打造了遏制新冠病毒的社會防控屏障和科技終結武器。在遭受新冠病毒攻擊後,中華文明憑藉其使命型政黨政府、緊密型社會、合作型民眾和出色的工業科技,迅速形成了對新冠疫情的系統性「文明免疫力」。可以大膽假設,在全球大流行情形下,如果世界上只有一個主要文明得以倖存,那一定是飽經苦難後智慧而韌性的中華文明。

其二,美國文明在大流行下表現的「文明免疫力」與其超級大國地位相去甚遠。美國文明是宗教改革後的歐洲文明在北美這片自由土地上的變種,即以英國人為主的移民將自己的文明移植到新大陸,在另一種環境下舊文明演變成了新文明。作為一種特殊文明形態,在人類漫長的文明發展史中,短短不足400年的美國文明形成了一道獨特風景線。美國文明十分年輕,但也許恰因其年輕,在經歷了一個多世紀的「少年得志」特別是冷戰結束以來成為獨步天下的唯一超級大國後,美國文明開始步入迷亂彷徨的階段。特別是在新冠疫情衝擊下,美國文明積累的痼疾開始進一步



浮現。美國奉行「以資本為中心」的抗疫理念，採取「消極有限戰」模式，全國一盤散沙，一直沒有形成抗疫合力。儘管隨著疫苗接種推進，目前疫情開始下降，但美國在疫情防控、經濟恢復和全球合作等方面表現卻大跌眼鏡，令人震驚。究其原因，美國文明中政治層面的「資本至上」「分權制衡」，經濟層面的「私有制」「資本金融化」，文化層面的「個人主義」「社會達爾文主義」等制度和觀念是罪魁禍首。較之中國，美國幾乎放棄了社會防控，「押寶」疫苗研發，但目前卻已經付出3000多萬確診、60多萬死亡病例的慘痛生命健康代價。在疫苗接種之前，美國文明因其有限服務型政府、鬆散型社會、自由型民眾和盲目崇拜技術等固有特點，在病毒面前只能任其虐殺，這便是美國文明在「免疫力」上的致命之傷。

囿於篇幅，本文無法對世界其他國家和民族的文明在大流行下的「文明免疫力」表現逐一討論，但通過以上分析，我們可以認為，在全球大流行下，中華文明無疑屬於「高免疫力型」文明，而美國文明則可能要歸入「低免疫力型」或「較低免疫力型」文明。作為東西方文明的典型代表，二者差異已足以再次證實在全球大流行下世界不同特質的文明會呈現不同水平的「文明免疫力」這一重要命題。

（三）開啟旨在消除「文明免疫力」鴻溝的文明新覺醒運動

全球範圍內，中國是抗擊疫情的「優等生」，在疫苗研製成功前很早就實現本土病例歸零，目前零星「本土」病例其實都可以追溯到境外。但遺憾的是，時至今日，世界依然在疫情中掙扎，距離勝利遙遙無期，而中國受境外疫情倒灌影響，也遲遲無法宣布抗疫全面勝利。鑒此，站在全人類立場，借助當前新冠大流行之契機，思考如何開啟一場面向「文明免疫力」建設的人類文明新覺醒運動，以消除不同性質文明之間的「文明免疫力」鴻溝，提升人類社會作為政體應對傳染病的能力與效力，可能是當前及未來全球抗疫需要回答的最根本的時代命題。

針對提議中的以「文明免疫力」建設為主題的人類文明新覺醒，中國官方的一些核心倡議或主

張可能具有特別的意義。試舉兩例：一是「構建人類命運共同體」的倡議。人類是社會性動物，共同體夢想既是情懷追求，更是生存需要。病毒對人類實行無差別攻擊，正如約瑟夫·奈所說，「病毒根本不在乎人的國籍」^[33]，這就要求在大流行下全人類具有高度的組織協調性，能像一個擁有免疫系統的有機體一樣，對病毒侵入做出系統性的有效反應與應對，否則就會出現「木桶短板」。這便是中國近年反復倡導的「構建人類命運共同體」倡議及其衍生倡議——「共建人類衛生健康共同體」的內在邏輯。它們初聽上去可能有些「理想主義」，但在新冠大流行背景下突然有了前所未有的現實迫切性。中國的抗疫實踐也證明，在全球大流行下，單個或部分國家率先實現病例歸零是沒有多大實質意義的，只要世界上還有一個角落疫情未除，全球抗疫就沒有結束，人類社會就無法真正回歸正常秩序。全球抗疫是一場人類的「集體越野賽」，不是民族國家的「個人爭先賽」，任何國家都無法獨善其身，需要的是協調合作，集體應對，一個都不能少。二是「推動文明交流互鑒」的主張。中國認為，「文明因交流而多彩，文明因互鑒而豐富。」^[34]每個國家和民族的文明都扎根於自己的土壤，都有自己的本色、長處、優點，但是無論在哲學上，還是在實踐中，這裏所說的本色、長處、優點都不是絕對的，比如美國文明中推崇的分權制衡、經濟自由、經濟民主、個人主義、鬆散文化等元素，在平時可能表現為阻止權力濫用、活力、進取、創新、靈活、個人幸福感等優點，但當遭遇大規模瘟疫災難時，其弊端就暴露無餘，可能顯現為協調不力、效率低下、無視公益、責任感缺失、倫理赤字、各自為戰等。這可能是美國為代表的西方文明需要向中華文明虛心學習的地方之一。反之亦然，中華文明也絕不能因為新冠疫情應對出色就固步自封，而是要不斷虛心學習借鑒其他文明的優秀元素，彌補自身不足，以應對可能出現的各種時宜和情形下的挑戰，真正做到費孝通先生提出的「各美其美，美人之美，美美與共，天下大同」。^[35]

經過這樣一輪文明新覺醒後，世界各國和民族的文明有望在一定程度上超越民族國家載體之

束縛，逐步接受人類命運共同體之共識，變得更有格局，更有協作精神，同時保持開放之姿態，兼容並蓄、交流互鑒，在取長補短中實現共同進步，特別是「文明免疫力」表現較弱的民族和國家，應儘快彌補自身短板，更加積極地參與全球公共衛生治理進程，攜手構建全人類對抗烈性傳染病的公共衛生安全屏障，共同護送人類文明行穩致遠。

- [1] 馬克思、恩格斯：《馬克思恩格斯文集：第5卷》（北京：人民出版社，2009年），第269頁。
- [2] 當時的美國總統特朗普任命的美國衛生與公共服務部科學顧問保羅·亞歷山大（Paul Alexander）敦促衛生官員讓「嬰兒、兒童、青少年」和其他非高風險人群接觸新冠病毒，以實現所謂群體免疫。（參見Kristin Wilson, Daniella Diaz and Betsy Klein, Former Trump appointee encouraged herd immunity strategy for Covid-19, internal emails reveal, CNN(Dec. 17, 2020). Available at: <https://edition.cnn.com/2020/12/16/politics/trump-administration-herd-immunity/index.html>.)
- [3] 新華社：《疫情防控取得重大戰略成果》，載《人民日報海外版》，2020年05月23日，第3版。
- [4] 數據來自國家衛生健康委員會官方網站，2021年5月30日，<http://www.nhc.gov.cn/cms-search/xxgk/getManuscriptXxgk.htm?id=0305112e6d104e03a36be251e92cf377>。
- [5] 數據來自百度「新型冠狀病毒肺炎疫情實時大數據報告」，2021年5月30日，<https://voice.baidu.com/act/newpneumonia/newpneumonia/?city=%E7%B E % 8 E % E 5 % 9 B % B D - % E 7 % B E % 8 E % E 5 % 9 B % B D>。
- [6] 「六穩」是穩就業、穩金融、穩外貿、穩外資、穩投資、穩預期工作；「六保」指保居民就業、保基本民生、保市場主體、保糧食能源安全、保產業鏈供應鏈穩定、保基層運轉。
- [7] 《2020年我國GDP同比增長2.3%，了不起的正增長》，載《中國經濟周刊》，2021年1月19日，<https://finance.ifeng.com/c/839Zdng7NQ2>。
- [8] 《美國2020年GDP增長：-3.5%》，載《環球時報》，2021年1月29日，<http://finance.eastmoney.com/a/202101291795048478.html>。
- [9] 管清友：《中國要多久能成為全球第一大經濟

體？》，載《第一財經》，2021年1月20日，<http://finance.sina.com.cn/china/gncj/2021-01-20/doc-ikftssan8834532.shtml>。

- [10] Steven Erlanger, Another Virus Victim: The U.S. as a Global Leader in a Time of Crisis, *New York Times* (Mar. 20, 2020). Available at: <https://www.nytimes.com/2020/03/20/world/europe/trump-leadership-coronavirus-united-states.html>。
- [11] Kurt Campbell and Rush Doshi, The Coronavirus Could Reshape the Global Order, *Foreign Affairs* (Mar. 18, 2020). Available at: <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2020-03-18/coronavirus-could-reshape-global-order>。
- [12] 《十九大報告輔導讀本》編寫組：《黨的十九大報告輔導讀本》（北京：人民出版社，2017年），第20頁。
- [13] 徐士兵：《資本家範疇新探》，載《理論觀察》第94卷第4期，2014年4月，第5頁。
- [14] 習近平：《在全國抗擊新冠肺炎疫情表彰大會上的講話》，載《新華網》，2020年9月8日，http://www.xinhuanet.com/politics/leaders/2020-09/08/c_1126467958.htm。
- [15] 《抗疫鬥爭偉大實踐彰顯中國精神中國力量中國擔當》，載《中新網》，2020年9月11日，<http://www.chinanews.com/gn/2020/09-11/9288649.shtml>。
- [16] 胡瑩：《新自由主義背景下資本主義經濟的金融化及其影響》，載《求實》第388卷第8期，2013年8月，第73頁。
- [17] 任淨、周帥：《美國產業空心化問題研究》，載《大連海事大學學報(社會科學版)》第14卷第5期，2015年10月，第6頁。
- [18] 按照阿瑞基的理論，當一個霸權國家從實物擴張過渡到金融擴張時，這個國家也就開始悄然走向衰落，因此金融擴張一般預示著資本主義霸權國家「秋天的到來」（參見傑奧瓦尼·阿瑞基：《漫長的二十世紀》）（南京：江蘇人民出版社，2011年）。
- [19] East vs. West: Coronavirus Fight Tests Divergent Strategies, Tufts University website (Mar. 13, 2020). Available at: <https://fletcher.tufts.edu/news-events/news/east-vs-west-coronavirus-fight-tests-divergent-strategies>。
- [20] 國務院新聞辦公室：《抗擊新冠肺炎疫情的中國行動》白皮書，載《新華社》，2020年6月7



日，http://www.xinhuanet.com/politics/2020-06/07/c_1126083364.htm。

- [21] 《美國華人染病率低於其他族裔美專家：與這些特有習慣有關》，載《海外網》，2020年5月19日，<http://news.haiwainet.cn/n/2020/0519/c3541093-31793738.html>。
- [22] 徐劍梅、鄧仙來：《美國新冠死亡病例約三分之一來自老年人護理機構》，《新浪科技》，2020年5月10日，<https://tech.sina.com.cn/roll/2020-05-10/doc-iircuyvi2367204.shtml>。
- [23] 李威：《反思西方疫情背後的社會達爾文主義》，載《澎湃新聞》，2020年10月3日，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_9446394。
- [24] 美國《紐約郵報》2020年3月28日評論道，「如果你既有錢又有名，那麼你更有可能獲得測試。如果你是一個普通人，那麼，祝你好運」。（參見Dana Kennedy, Rich and famous get COVID-19 test but average, New York Post (Mar. 28, 2020). Available at: <https://nypost.com/2020/03/28/rich-and-famous-get-covid-19-test-but-average-people-cant/>。）
- [25] Trump says ‘perhaps that’s been the story of life’ about famous people getting coronavirus tests while very few others can, Associated Press (Mar. 19, 2020). Available at: <https://www.marketwatch.com/story/professional-athletes-and-celebrities-get-coronavirus-tests-raising-inequality-concerns-2020-03-19>。
- [26] Scottie Andrew：《美國黑人死於新冠的可能性是白人的兩倍以上》，清研智庫編寫：《清研智庫系列研究報告》（2020年第4期）（北京：清研靈智信息諮詢（北京）有限公司），第1頁。
- [27] 弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》（北京：人民出版社，1999年），第1頁。
- [28] 李建中：《世紀大疫情》（上海：學林出版社，2004年），第1頁。
- [29] 《〈傳染病與文明〉作者：人類應學會與傳染病「共存」》，載《參考消息網》，2020年3月17日，<http://www.cankaoxiaoxi.com/culture/20200317/2404874.shtml>。
- [30] 龍希成：《人類文明進程中的傳染病：肆虐與征服》，載《21世紀經濟報道》，2003年4月17日，第T00版。

[31] 同上。

[32] 張維為：《文明型國家》（上海：上海人民出版社，2017年）。

[33] 《約瑟夫·奈談全球抗疫：中國已表現出強大的耐力，美國政府仍步履蹣跚》，《搜狐網》，2020年4月28日，https://www.sohu.com/a/391699182_162522。

[34] 伍剛：《亞洲文明對話大會將於2019年5月15日在北京隆重開幕》，載《央廣網》，2019年5月9日，<http://cpc.people.com.cn/n1/2019/0514/c164113-31082994.html>。

[35] 1990年12月，日本著名社會學家中根千枝教授和喬健教授在東京召開「東亞社會研究國際研討會」，為費孝通80華誕賀壽。在就「人的研究在中國一個人的經歷」主題進行演講時，費老提出「各美其美，美人之美，美美與共，天下大同」十六字箴言。

The Civilization Immunity Gap: A Finding Based on the Analysis of Differences between China’s and America’s Fighting COVID-19

Wu Chengyi (Heilongjiang University)

Abstract: Since the outbreak of the COVID-19 pandemic, the anti-epidemic actions by China and the United States, two world powers, have become the focus of worldwide attention. China was the first to suffer the impact of the epidemic, but its performance was extremely outstanding among countries all over the world. The United States, as the world number one power, has obvious advantages in medical treatment and science and technology, but it has encountered, Waterloo, in its response to COVID-19. Deep and complex political, economic and cultural codes are hidden behind the huge contrast between China and the United States in fighting against COVID-19. Based on the difference analysis of the typical China and the United States cases, this paper reveals an important proposition that different civilizations in the world show different levels of, civilization immunity, under the global pandemic, and highlights the urgency to start a campaign for new profound civilization awakening in today’s world to bridge the immunity, gap between different civilizations.

Key Words: Covid-19, Global Pandemic, Civilization Immunity, Chinese Civilization, American Civilization

從百年未有之大變局

— 再論中華文化藝術經典的重要性

■ 劉 琛

北京外國語大學

聯合國教科文組織將文化界定為是「由一個社會或社會集團的精神、物質、理智和感情等方面顯著特點所構成的綜合的整體，它不僅包括藝術和文學，也包括生活方式、人類的基本權利、價值體系、傳統和信仰」^[1]。根據這個定義，文化是引領，是指向，是塑造，是建設。中國《2019年政府工作報告》，指出「當今世界面臨百年未有之大變局」^[2]。《2020年政府工作報告》指出，「當前和今後一個時期，中國發展面臨風險挑戰前所未有」^[3]。《2021年政府工作報告》指出，「新冠肺炎疫情仍在全球蔓延，國際形勢中不穩定不確定因素增多，世界經濟形勢複雜嚴峻」^[4]。這說明在全球化處於曲折發展階段且面臨巨大不確定性的歷史條件下，文化認識與交流比任何時期都重要。

概括而言，「百年而有之大變局」意味著當前和今後較長時期的國際發展環境是全新的。1970年，美國國家安全顧問布熱津斯基 (Zbigniew Brzezinski) 在他的著作《兩代之間：電子技術支

配時代的美國角色》(Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era) 中，首次使用了「全球化」(globalization) 一詞^[5]。從政治、經濟、文化等核心維度看，這些深刻變化是20世紀70年代，世界進入全球化時代以來前所未有的。這意味著整個人類社會需要共同努力，做好準備，迎接具有新的時代特徵的挑戰。

如果中華文明是向世界講好中國故事的智慧基礎，中華文化藝術經典應成為中國故事內容的優先選擇。中華文化藝術經典走向世界需要內容建設，也需要方法與路徑研究。針對後者，本論文檢索了中國國內國家級、高校、研究機構近百所圖書館以及中國知網 (China National Knowledge Infrastructure, CNKI)、萬方資料庫、聯合國教科

文組織 (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO)、經濟合作與發展組織 (Organization for Economic Co-operation and Development, OECD)、世界經濟論壇 (The

摘要：中國用「百年未有之大變局」闡釋國際形勢。此次新冠肺炎疫情造成的深遠影響更加促發了關於文化與世界大走向的熱烈討論。以此為背景，在中國與世界的文化會通面臨著歷史性挑戰之際，重新認識中華文化藝術經典的價值與作用具有重要意義。根據本論文提出的中華文化藝術經典作用力的三層次理論模型：第一，在傳遞力層次，中華文化藝術經典是世界瞭解中國的基礎。在文化認知方面，能夠發揮正本清源的作用。第二，在解讀力層次，中華文化藝術經典是詮釋中國價值觀的邏輯。在中國與世界的關係經歷複雜國際討論的當前情況下，重拾中華文化藝術經典意義重大。第三，在改變力層次，中華文化藝術經典是展示真正的中國文化範式的例證。國際經驗表明匠心打磨的文化藝術經典是重塑公眾對一國形象認知的關鍵錨點。

關鍵詞：大變局；中華文化藝術經典；跨文化傳播

World Economic Forum, WEF) 等10餘個國際組織，美國、英國、澳大利亞、加拿大等國家著名圖書館以及Hollis Classic, Books in Hollis, Sage, LexisNexis Academic等資料庫，搜集、整理相關學術文獻，從國際比較的視角，做出文獻分析。在此基礎上，配套檢索全球150個國家1600種主流媒體相關報導，強化時效性。得出結論：在新的時代條件下，中國文化藝術經典「走出去」在方法與路徑的國際化研究方面，面臨的新重點任務是完善和創新理論，從體系而不是案例或經驗等碎片化的角度提出新的理論模型，並做出層次界定與內在邏輯和關係闡釋。

以此為背景，本論文提出中華文化藝術經典的作用力的核心維度。從國際發展的視角看中華文化藝術經典的作用力，可以分為三個層次。

第一層次是具備傳遞力，主要任務是準確、有效地傳遞文化資訊，增進文化瞭解。在這個層次，中華文化藝術經典在向世界講好中國故事的過程中，能夠幫助實現文化保值。也就是說，中華文化藝術經典可以幫助世界奠定瞭解中華文化價值觀等形而上層次的基礎。第二層次是構建解釋力，它的首要目標是能夠展示中華文化魅力，介紹好、傳播好中華文化，從而使真正優秀的中華文化得到理解和認同。在這個維度，中華文化藝術經典的作用是助力中華文化達到各美其美的高度，實現文化增值。實現這一目標，關鍵核心是中華文化藝術經典需要有能力闡釋並理順中華文化價值觀的邏輯，從而為國際社會從積極正向的角度理解中華文化提供基本動力。第三層次也是最高層次是形成改變力，即以中華文化自身的價值觀、理念與範式凝聚共識。與此同時，中華文化能夠以世界為師，從共識中實現相互學習與借鑒，推動包括自身在內的不同文化邁上符合當前時代迫切需求的美美與共的境界。作為中華文化藝術經典作用力的最高層次，它的核心要義是能夠以文化搭建溝通橋樑，即從社會學文化概念中最外化的維度——文化範式的層面入手，才能有針對性和可操作性地促進文化對話，構建積極

正向的跨文化交流環境。這個判斷符合敘事理論的經典模型「浪漫主義的敘事邏輯 (the Narrative Logic of the Romance)」(13層級)^[6]。

綜上所述，三個層次相輔相成，遞進發展，共同構成國際發展視角下中華文化藝術經典作用力的核心維度（見圖1）。

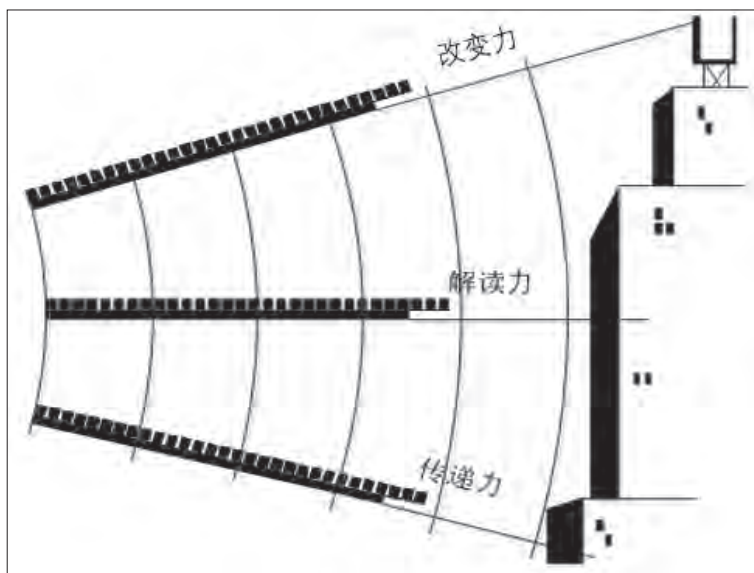


圖1. 國際發展視角中華文化藝術經典作用力模型

一、傳遞力：中華文化藝術經典是世界瞭解中國的基礎

美國著名人類學家露絲·本尼迪克特 (Ruth Benedict) 在她的著名的《菊與刀》(The Chrysanthemum and the Sword) 一書中，對20世紀做出了總結。她的主要觀點是「20世紀面臨的一個重大問題是我們對(文化)仍懷有最模糊，卻也是最有偏見的解讀，所以我們不理解日本何以為日本民族，美國何以為美利堅，法國何以為法蘭西，俄國何以為俄羅斯。由於缺乏這方面的必要知識，國家間的誤讀難以避免」^[7]。形成這個局面的原因很複雜，但世界缺乏瞭解中華文化的必要知識基礎是關鍵。造成這一問題的主要原因有兩個，即歷史條件與現實條件。

第一，歷史地看，西方視域下的中國是由西方中心主義建構的，從開始中華文化就被貼上了很多負面標籤。例如：西方作家創作的第一部以中國人為主角的系列小說《傅滿洲博士》(Dr. Fu Manchu)^[8]。英國作家薩克斯·羅默 (Sax Rohmer)

在1913年創作本書時，中國人是「黃禍」的威脅論在西方社會甚囂塵上。以此為背景，小說中所謂中華文明被扭曲成「洗腦的巫術」。因此，當中國清朝貴族傅滿洲在英國接受了現代高等教育，便發出更加「邪惡」「可怕」的新力量。由於歷史原因，「傅滿洲」的形象產生了廣泛的國際影響力，多次被搬上銀幕或者螢幕，成為西方構建的關於中華文明的「文化經典」。從這個案例可見，在瞭解中國的管道既固定又有限的現實情況下，世界對中國的瞭解尚不具備文化基礎。

第二，著眼當前，即使在全球化背景下，西方對中國等廣大發展中國家的關注仍比較有限，因此東西方之間的疏離繼續存在。正如出生於印度孟買的英國小說家拉迪亞德·吉卜林（Rudyard Kipling）所感慨的，「東方是東方，西方是西方，永遠合不攏（East is East, and West is West, and never the twain shall meet）」^[9]。2000年，英國對英國媒體關於發展中國家的報導進行了調查，結論是「數量和品質均大幅下滑，播出時間要麼是深夜，要麼是凌晨，都是觀眾非常少的時候（when audiences are typically small）」^[10]。因此，雖然國際傳播中超過60%的資訊是由英美等發達國家媒體提供的，但發達國家對於發展中國家的報導效度難以讓生活在第一世界的人們瞭解佔世界人口80%的第三世界的人們的生活。

歷史造成的問題需要從歷史中尋找答案。中華文化藝術經典是中國歷史的文化，也是中國文化的歷史。如果世界缺乏瞭解中華文化藝術經典的資源和渠道，對中華文化，乃至中國產生誤解，甚至敵意就難以避免。有觀點認為中華文化獨樹一幟且自成體系，具有獨特的美。真正的美必然超越各種阻礙，這就是美的力量。因此，文化自信意味著無需刻意推廣和宣傳中華文化。這種觀點有一定道理，但在實踐中，忽略了跨文化對話所必須的約束條件。

以中國國粹的代表——書法繪畫的國際認知為例，中國書法繪畫深植於博大精深的中華文化，又生動地詮釋了中華文化的精神。中國書法繪畫的意境之美與重視道法自然的中國哲學渾然一致。中國哲學既講究入世，更講求出世。所以，中國書

法與繪畫的靈感是源自生活的，是有溫度的。但中國書法繪畫從生活中感悟的卻不止於反映或描繪，而是追求「逍遙」「聖智」「至人」的境界。《莊子注疏》中解釋了人生之自由境界是自然，「自然耳，不為也，此逍遙之大意」^[11]。因此，中國書法繪畫講究神似，不喜專事模仿；崇尚韻味與意境，而非色彩的華美與豔麗；追求留白的空靈與超然，而不是整個畫面鋪陳得滿滿當當。

然而，中國書法繪畫的美學思想真是要加以介紹與解釋才能讓國外受眾得要領。本論文統計了外國民眾在欣賞中國書法繪畫時，最想說的一個詞。統計結果顯示，「貧困」「人權」和「工匠」（crafty）等詞彙位居前列。根據本課題的海外調研，瞭解到造成這種認知偏差的主要原因是缺乏瞭解中華文化藝術經典的必要的背景知識。受訪者從西方文化的認知入手，認為「中國書法繪畫色彩單調，是因為中國貧窮落後，物質匱乏，所以沒有足夠的顏料」，「中國畫中人總是小小的，中國文化不尊重個體（individuality）」，「畫面處處留白，欠缺投入、缺少真情（true passion）」等。

從文化藝術史的角度看，這種跨文化困惑有可以理解的成分。西方繪畫成熟和繁榮於14至16世紀的文藝復興時期。為適應新興資產階級的需求，西方繪畫推崇宏大的敘事、壯麗的色彩和令人歎為觀止的規模。同樣地，文藝復興是對傳統神權和封建制度的反抗，所以在人物處理方面會以放大的人像體現人的力量與榮光。從這個案例可見，文化之間的交流與理解不會自然而然地形成，而是需要付出努力和心血。

二、解讀力：中華文化藝術經典是詮釋中國價值觀的邏輯

20世紀90年代，著名國際政治學者、哈佛大學教授約瑟夫·奈（Joseph Nye）提出了「軟實力」（Soft Power）概念。在他看來，「軟實力」是指「一個國家在世界政治中可能會得到預期成果，這是因為其他國家欣賞它的價值觀、效仿它的案例，希望能夠達到它的開放與繁榮程度——並願意追隨它」^[12]。可見，當一個國家具備足夠的文化軟實力時，會夯實民意基礎。就軟實力的構成而言，奈提



出了三要素，即：「一個國家的文化（吸引其他國家的地方）、政治價值觀（處理國內外事務時所履行的原則）以及外交政策（成為其他國家所認可的依法且有道義的權威）」^[13]。由此可見，文化是「軟實力」的底座。

通過對1978年改革開放以來全球150個國家1600種媒體涉華報導做大資料分析，本論文發現與中國政治形象和經濟形象相比較，國際上對中國文化形象的關注度增長最為顯著。與1978年的關於中國文化形象報導僅一萬左右相比，2015年的中國文化形象國際關注度達到了607.6萬，增加了約600倍。分析原因主要是中國的發展在一定程度上促發了不同國家和地區、不同群體對中華文化的瞭解願望和學習興趣。因此，2015年的中國文化形象國際傳播關注度顯著超越1978年改革開放伊始、1992年鄧小平「南方談話」、2001年中國正式加入「世貿」、2008年北京奧運會成功舉辦、2010年中國成為世界第二大經濟體等中國改革開放歷程中的重要年份。

由此可見，1978年以來中國實行的改革開放，在鼓勵國際合作的全球化的大時代背景下，幫助中國得到了更多關注，也激發了豐富多彩的討論。通過歷史總結與梳理，國際上關於中國的關切，從具有普遍性的推理模式看，更傾向於從與中華文明的歷史聯繫中辨析中國主張與政策的內在邏輯。

在這個方面，中國需要客觀正視的一個問題是中國的中華文化藝術經典研究在國際化程度方面仍然存在提升空間。舉例說來，2020年4月6日，英國廣播公司（British Broadcasting Corporation, BBC）播出了一部製作精良的紀錄片《杜甫：中國最偉大的詩人》（Du Fu: China's Greatest Poet）。感到有些猝不及防的反而是中國人，因為在這部紀錄片裡，杜甫被英國比作中國的莎士比亞，而中國的文化學者一直以來多以湯顯祖比作莎士比亞。

為什麼會形成這種文化認知的「錯位」？關鍵在於中西文化價值觀的邏輯是有差異的。世界眼中的中國的「偉大」之處是什麼？國外受眾習慣於從怎樣的中國故事裡探究答案？關於這些問題，紀錄片《杜甫》是具有啟發意義的。

「偉大」需要具有世界意義的共通性，超越各美其美的層次。在片中，杜甫與莎士比亞做了比較，而莎翁的偉大在於英國作家本·瓊生（Ben Johnson）所總結的「他不只是一個世紀，而屬於所有的時代（He was not of an age, but for all time）」^[14]。何種偉大是可以超越一切隔離，且永垂不朽的？是真、善、美。正如馮友蘭所總結的，「人類所有之真、善、美，歷史多與以相當的地位。就歷史大勢言，則固如此也」^[15]。

在片中，杜甫的偉大集中體現在他的持久的、純粹的和深厚的愛人利人的情懷。杜甫一生

命運多舛，但這並未影響他的情懷。安史之亂給國家帶來重創，沒有深切的情感，寫不出「國破山河在，城春草木深」的名句。杜甫一生貧困漂泊，但他始終秉持儒家「民為貴」的思想，心繫天下蒼生。所以，他痛恨「朱門酒肉臭，路有凍死骨」。他誓言「安得廣廈千萬間，大庇天下寒士俱歡顏，吾廬獨破受凍死亦足！」既然是偉大，杜甫的知音應與但丁、莎翁一樣是跨越時空阻隔的。紀錄片邀請了曾主演《指環王》等優秀作品的著名演員伊恩·麥克萊恩（Ian McKellen）爵士作為朗讀者。值得一提的是《指環王》深受北歐神話（Norse Mythology）的影響。起源於公元1至2世紀的北歐神話，犧牲與奉獻是一個重要的主題，例如：戰神提爾（Tyr）獻出了自己的手，巨狼芬里爾（Fenrir）犧牲了個人自由等。

從這個意義上說，文化認知的差異需要在文化的交流會通中，有意願、有能力高品質地闡釋清楚本國文化價值觀的邏輯。在這方面，中華文化藝術經典優勢鮮明，更具說服力和解釋力。以聯合國《2030年可持續發展議程》（the 2030 Agenda for Sustainable Development）^[16]提出的17項任務中名列第三的「性別平等」為例：隨著中國社會文明程度與治理能力的不斷提高，中國湧現出大量優秀女性代表，尊重女性也逐漸成為主流的社會風氣。然而，在域外講述的中國女性的故事中卻仍然不乏刻板印象。例如：2007年好萊塢電影「諾比特」（Norbit）。片中美國華人王先生極端歧視女性。他在上海時賣女兒換牛，但是「這是正確的，牛更重要！她是女兒，不是兒子」。該片後來在德國、英國、澳大利亞、墨西哥、巴西、阿根廷等16個國家上映。看過電影的受訪者對王先生記憶猶新，甚至擔心中國的「一帶一路」會擴散中國「歧視女性的文化傳統」。

與這種文化認知形成較為鮮明的對比，是中國與這些國家在人文交流方面數量的顯著增加。以國際旅遊為例，據統計「一帶一路」沿線國家赴中國的遊客由2013年的903萬人次發展為2017年的1064萬人次。中國遊客到「一帶一路」沿線國家的出境遊，也由2013年的1549萬人次增長到2017年的2741萬人次，五年間增長77%，年均增速達

15.34%。2018年，「一帶一路」沿線國家赴中國旅遊人數1099萬人次，中國赴「一帶一路」沿線國家旅遊人數首次突破3000萬人次，同比增長9.4%^[17]。巴黎、悉尼的中國旅遊體驗中心也先後落成。但事實證明僅憑人文交流合作數量的增加，文化間的相互理解難以自然而然地走深走實。

如何回應這些複雜的關於中國文化傳統的疑問？解鈴還須繫鈴人。中國要從文化藝術經典中尋找好故事。仍以中國女性故事為例，經典話劇《風雪夜歸人》值得推薦。女主角玉春14歲被父親賣到青樓。法院蘇院長為她贖身，從此過上錦衣玉食的生活。但是，玉春認為「吃好的，穿好的，頂多不過還是當人家的玩意兒」。她的價值觀改變了京劇名伶魏蓮生。在此之前，魏蓮生陶醉於「這麼多貴人捧著」的「萬道光芒」。在玉春的影響下，魏蓮生對人生價值有了新的思考。從玉春身上，我們可以看到中國女性對獨立人格的珍視。這部創作於1942年的經典全面、生動地詮釋了中國人，尤其是中國女性的價值觀。玉春被父親賣掉、被有錢人納妾的經歷是西方作品中幾乎標化的「中國女性形象」。但是，西方視角下的「玉春」的故事是不完整的。因此，只有中華文化藝術經典走出去，國外民眾才能夠看到中國精神一脈相承的邏輯鏈。

然而，中國對文化藝術經典的重視是有缺失的。《風雪夜歸人》是中國國家話劇院自2001年組建近20年來複排、製作的第一部現代經典劇碼。根據本課題統計，2018年國家大劇院夏季國際演出季165個節目，117個本土節目中中華文化藝術經典僅佔約2%，與48個國外訪華劇碼幾乎都在呈現本國經典形成了較為鮮明對比。

三、改變力：中華文化藝術經典是展示中國文化範式的例證

所有的改變最終的呈現方式必然是外化的、物質的和可感知的。正如《論語·季氏》第16篇所描述的，「遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之」。在關於中國的負面評價中，「中國製造」是一個關鍵字。很多情況下，它用來暗指重量不重質。這種對華刻板印象的負面影響巨大，在對華不利的國際輿論條件下更會發酵並引發輿論危機。



造成對「中國製造」的嚴重關切的原因主要有兩個。第一，中國的發展速度。中國用幾十年的時間就躍升為世界第二大經濟體，中國製造業目前佔全球製造業25%^[18]。部分國際輿論會關注高速發展的「中國製造」是否以犧牲高品質為代價。

第二，在世界經濟格局中，中國作為後發國家一直處於中低端製造業。在目前全球500種主要產品中，中國處於領先地位的220類偏重於中低端^[19]。在全球供應鏈中，「中國製造」被限制在附加值較低的領域。再加上部分中國企業確實存在一些問題，「中國製造」被貼上了低廉的標籤，並在部分輿論的推動下與中國的形象相聯繫。

面對質疑，如何展示中國的工匠精神？文化藝術經典是理想範例之一。匠心是成為經典的約束條件。幾代人打磨的經典能夠生動地展示中國人的工匠精神。仍以《風雪夜歸人》為例，這是一部近三小時的大戲，但是表演、造型、佈景，甚至鑼鼓點都精雕細刻到細節，令觀眾折服。

這也是我們的歷史經驗。1930年，梅蘭芳先生訪美，震撼美國的不僅是京劇之美，更是他藝術創作的細節之美。時隔近一個世紀，梅蘭芳的匠心精神仍然令美國民眾敬佩。這也是國際經驗。眾所周知，百老匯只上演經典。「歌劇院幽靈（The Phantom of the Opera）」上演場次最多，已上演1.2750場，累計票房8.45億美元^[20]。百老匯重視經典的原因是多方面的。其中之一就是看重經典作品所呈現的匠心。這種工匠精神是美國精神的外化，是體現美國文化軟實力的好範例。

四、結論

「全球化改變了世界的樣貌，也改變了我們看待世界的方式。透過一個全球化的視角，我們更加意識到我們的問題會影響到世界，而世界的問題會影響到我們」——這是英國著名社會學家安東尼·吉登斯（Anthony Giddens）在其《社會學》（第三版）（Sociology -The 3rd Edition）中對全球化帶給人的影響的表述。從這個意義上說，我們今天所處的時代是一個相互依賴的時代，這也是未來的大趨勢。

在全球化背景下，世界各國都倍加重視文化

的力量，將其視為關乎一國國際發展空間的重大任務。以法國為例，面對日益深化的全球化和激烈的國際競爭，它提出了文化大國戰略，目的是以文化軟實力維護法國的大國影響力。對此，2013年，時任法國文化部長的奧蕾麗·菲利佩蒂（Aurelie Filippetti）和外交部長洛朗·法比尤斯（Laurent Fabius）在法國《費加羅報（Le Figaro）》發表聯合署名文章，對國家的這一重要決策做出闡釋，指出「長期以來，法國文化的國際影響力一直超出它的綜合國力。但2008年世界金融危機以來，由於全球經濟持續下行，尤其是歐債危機的衝擊，法國經濟長期低迷，國內失業率不斷攀升。在國際上，法國的政治影響力也受到經濟的拖累。在這樣的背景下，法國如果想挽救大國形象，需要在文化軟實力方面尋求突破，唯有文化才能成就法國的偉大」^[21]。

全球化的時代期待是承認並尊重不同文化的各美其美，並以面向未來的視角，推進不同文化邁上美美與共的歷史性高度。但是，我們需要正視的是推動世界共謀發展需要凝練不同文化間的最大公約數。應當承認文化之間存在巨大差異。以中西文化比較為例，在自然條件方面，西方多為海洋國家，而中國是陸地國家，由此也孕育了不同的文化氣象，正如《論語》所說「知者樂水，仁者樂山」。在歷史發展方面，中國是傳統農業國家，西方則較早開始海外貿易。17世紀工業革命後，中西文化發展所處經濟條件差異更為巨大。

雖然文化差異是客觀存在，但是仍然要相信有品質的文化交流會通能夠從各美其美的階段邁上美美與共的歷史高度。否則，中國與世界的交流合作就不具備扎實基礎，因為這不是僅憑物質上的互利互惠可完成的。以中美關係為例：1979年兩國建交，當時美國國內生產總值3萬億美元左右。2019年兩國建交40周年，美國國內生產總值為21.4萬億美元，40年增長10倍；中國為15.54萬億美元^[22]，名列全球第二，也取得長足進步。然而，兩國在經濟領域取得的成就並不能自然而然地密切雙方關係。相反地，日益廣泛的聯繫給創新人文交流提出了更高要求。

綜上所述，文化藝術經典是文化的好故事。在

這方面，世界各國都做了很多工作，其中不乏國際合作與協作的大量範例。例如：聯合國教科文組織的著名的非物質文化遺產保護等。以這些成果為基礎，未來在中外文化對話與交流中，應更加科學地平衡好經典與創新的關係，以國際視野重新審視中華文化藝術經典的價值，為處於百年未有之大變局的世界走向更好的時代貢獻文化智慧和力量。誠然，僅憑文化藝術經典並不能解決當前的諸多問題，但沒有文化藝術經典為支撐的文化交流是一定不會有效果的。按照英國路透社的結論，我們正在應對自第二次世界大戰以來最大的危機。在危機中，更加需要真善美的文化力量帶給人們以希望。有鑑於此，期待世界共同努力。

本論文為教育部區域國別研究重點課題成果（項目合同號19GBQY002）

參考文獻

1. Aurelie Filippetti, Laurent Fabius, *Notre Ambition Pour une Diplomate Culturelle*, Le Figaro, July 15, 2013.
2. 本報評論員：《做好攜手迎接更多全球性挑戰的準備》，載《人民日報》，2019年9月25日第03版。
3. Ben Johnson, 'To the Memory of My Beloved, the Author, Mr. William Shakespeare'. In Shakespeare, William. *Mr. VWilliam Shakespeares comedies, histories, & tragedies : published according to the true original copies* (London: Isaac Iaggard, and Ed. Blount) 1623: 5-6.
4. Benedict Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. London: Secker & Warburg, 1947.
5. Broadway World, <https://www.broadwayworld.com/grosses/THE-PHANTOM-OF-THE-OPERA>.
6. Denis McQuail, *Mass Communication Theory (6th Edition)*, London: Sage, 2010.
7. 馮友蘭：《中國哲學史》（重慶：重慶出版社，2009年）。
8. 國務院總理 李克強：《政府工作報告—2020年5月22日在第十三屆全國人民代表大會第三次會議上》，載《光明日報》，2020年5月30日第01版。
9. [晉]郭象：《莊子注疏》（北京：中華書局，2011年）。
10. International Monetary Fund, <https://www.imf.org/external/datamapper/PPPGDP@WEO/CHN/USA>.
11. Jennie Stone, *Losing Perspective: Global Affairs in British Terrestrial Television 1989-1999* (London: International Broadcasting Trust, 2000).
12. Joseph S. Nye Jr., Public Diplomacy and Soft Power, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2008(616): 94-109.
13. Joseph S. Nye Jr., *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (New York: Public Affairs, 2004).
14. Ministry of Commerce of the People's Republic of China, *Economic and Trade Relations*, Ministry of Commerce of the People's Republic of China, 2017.
15. 和音：《傳遞信心和希望（和音）》，載《人民日報》，2021年3月9日第04版。
16. Rudyard Kipling, The Ballad of East and West. In *Rudyard Kipling, Rudyard Kipling's Verse (Definitive ed.)* (New York: Doubleday) 1940:234-238.
17. Sax Rohmer, *The Mystery of Dr. Fu-Manchu* (Massachusetts: Methuen, 1913).
18. The United Nations, *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*, <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld>.
19. Zbigniew Brzezinski, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era* (New York: The Viking Press, 1970).
20. 趙珊：《「一帶一路」帶火沿線遊》，載《人民日報（海外版）》，2019年4月26日第12版。
21. 《政府間文化政策促進發展會議最後報告》，聯合國教科文組織網站，https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000113935_chi.

注釋

- [1] 《政府間文化政策促進發展會議最後報告》，聯合國教科文組織網站，https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000113935_chi，檢索日期：2021年3月10日。
- [2] 《人民日報》評論員：《做好攜手迎接更多全球性挑戰的準備》，載《人民日報》，2019年9月25日第03版。
- [3] 李克強：《政府工作報告—2020年5月22日在第十



- 十三屆全國人民代表大會第三次會議上》，載《光明日報》，2020年5月30日第01版。
- [4]和音：《傳遞信心和希望》，載《人民日報》，2021年3月9日第04版。
- [5]Zbigniew Brzezinski, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era* (New York: The Viking Press), 1970: 1.
- [6]Denis McQuail, *Mass Communication Theory (6th Edition)* (London: Sage), 2010: 389.
- [7]Benedict Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (London: Secker & Warburg), 1947: 13.
- [8]Sax Rohmer, *The Mystery of Dr. Fu-Manchu* (Massachusetts: Methuen, 1913).
- [9]Rudyard Kipling, *Rudyard Kipling's Verse (Definitive ed.)* (New York: Doubleday), 1940: 234.
- [10]Jennie Stone, *Losing Perspective: Global Affairs in British Terrestrial Television 1989-1999* (London: International Broadcasting Trust), 2000: 89.
- [11][晉]郭象：《莊子注疏》(北京：中華書局，2011年版)，第6頁。
- [12]Joseph S. Nye Jr., *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (New York: Public Affairs), 2004: 5.
- [13]Joseph S. Nye Jr., *Public Diplomacy and Soft Power, The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2008(616): 96.
- [14]Ben Johnson, 'To the Memory of My Beloved, the Author, Mr. William Shakespeare'. In Shakespeare, William. *Mr. VWilliam Shakespeares comedies, histories, & tragedies : published according to the true original copies* (London: Printed by Isaac Iaggard, and Ed. Blount), 1623: 5.
- [15]馮友蘭：《中國哲學史》(重慶：重慶出版社，2009年版)，第2頁。
- [16]The United Nations, *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*, <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld>，檢索日期：2020年11月20日。
- [17]趙珊：《「一帶一路」帶火沿線遊》，載《人民日報（海外版）》，2019年4月26日第12版。
- [18]Ministry of Commerce of the People's Republic of China, *Research Report on China-US Economic and Trade Relations*, Ministry of Commerce of the

People's Republic of China, May 25, 2017: 25.

- [19]Ministry of Commerce of the People's Republic of China, *Research Report on China-US Economic and Trade Relations*, Ministry of Commerce of the People's Republic of China, May 25, 2017: 27.
- [20]Broadway World, <https://www.broadwayworld.com/grosses/THE-PHANTOM-OF-THE-OPERA>，檢索日期：2020年11月20日。
- [21]Aurelie Filippetti, Laurent Fabius, *Notre Ambition Pour une Diplomate Culturelle*, Le Figaro, July 15, 2013.
- [22]International Monetary Fund, <https://www.imf.org/external/datamapper/PPPGDP@WEO/CHN/USA>，檢索日期：2020年11月20日。

Reassessing the Implications of the Chinese Classics of Culture and Arts When the World is at a Cross-road

Liu Chen(Beijing Foreign Studies University)

Abstract: China crystallizes the tremendous changes confronting globalization as a new world that one century has ever and never seen. The implications of the coronavirus outbreak in 2020 for the world add the key evidence to the strategic statement. In the situation, the world at a cross-road demands intercultural dialogue and communication but from a higher perspective. To that end, this paper designed the three-dimension model of cultural internationality to assess the role of the Chinese classics of culture and arts in China's intercultural communication with the outside world. The conclusion identified that the Chinese classics of culture and arts hold the key due to three major reasons. First, at the level of dissemination, the Chinese classics of culture and arts lay the foundation for understanding China through clarifying the "heritage of history". Second, at the level of interpretation, the Chinese classics of culture and arts can very well explain the cultural logic between China now and China then. At last, at the highest level of change, the classics of culture and arts are significant to representation of Chinese cultural norms. Drawing upon the relevant international experience, the classics of culture and arts can substantially achieve an attitude change.

Key Words: New global situation, the Chinese classics of culture and arts, intercultural communication

秦漢時期齊魯文化歷史地理初探

（公元前221年-公元220年）

■ 聶浩然、莊曉靜

廣東技術師範大學馬克思主義學院

齊魯文化是存在於今山東地區的一種古代地域性文化。在長期的歷史發展中，齊魯文化逐漸形成了自己先進豐富的內涵和文化特色，而且在和其他地域性文化的交流融合中，共同創造了光輝燦爛的中國古代文明。^[1]關於齊魯文化，前人的研究成果已頗為豐富。主要的研究成果有安作璋先生的《山東地方古代社會初探》（載《破與立》，1979年第04期），《齊魯文化研究序說》（載《齊魯文化研究》，2002年第一輯），王克奇教授的《齊魯文化和儒道二家》（載《中國哲學史》，1999年第3期），全晰綱教授的《齊魯文化的形成軌跡與發展走向》（載《人文天下》，2015年6月刊）等等。本文在總結前人相關研究成果的基礎上，進行歸納。

一、齊文化和魯文化的起源

早在遠古時代，黃河下游地區就是當時文化發達之區，生活在這一地區的炎帝氏族及其後裔創造了東夷文化。考古資料表明，發源於黃河下游的以大汶口文化和龍山文化為代表的東夷文化一度處於當時文化發展的領先地位。而當時生活在

黃河中上游地區的黃帝氏族及其後裔則創造了以仰韶文化為代表的華夏文化。東夷文化和華夏文化共同創造了早期的黃河文明。經過夏、商、周三代，文化代代相因，漸次融合，最終形成了中華文明的兩個主幹—夷夏文化，而齊魯文化正是夷夏文化融合而產生的一種地域文化。^[2]

自西周初年齊魯建國至春秋，是齊魯文化兩大文化體系的形成時期。隨著西周的建立，來自西方的周文化逐漸沿黃河東下，到達下游地區。周文化和東夷文化在接觸過程中，由於齊、魯兩國人文環境、地理條件的不同和建國方略的差異，造成兩種風格迥異的文化體系：齊文化和魯文化。在西周和春秋長達六七百年的時間裡，齊文化和魯文化沿

著各自獨特的道路發展，使黃河下游地區的文化格局呈現出多元化狀態。齊文化是以東夷文化為主、周文化為輔的一種文化系統。經濟上，從齊地靠海、土地瘠薄的實際情況出發，除了繼承周的「重農」傳統外，又實行「通商工之業，便魚鹽之利」的政策，以農業為主，農、工、商並舉；政治上，不囿於周之「尊尊而親親」的宗法原則，而是「舉賢而尚功」；文化上，主張寬鬆自由，兼容並包，

摘要：齊魯文化是存在於今山東地區的一種古代地域性文化。在長期的歷史發展中，齊魯文化逐漸形成了自己先進豐富的內涵和文化特色，而且在和其他地域性文化的交流融合中，共同創造了光輝燦爛的中國古代文明。齊魯文化起源於西周初年(公元前1046年)，至春秋時期(公元前771年-公元前476年)逐漸形成。由於齊、魯兩國自然環境不同，導致兩國有不同的人文特點，即齊文化和魯文化在形成初期有較大差異。齊文化的基本風格是講謀略，重思辨而尚權變；魯文化的基本風格是合傳統、重經訓而求穩定。進入戰國時期(公元前475年-公元前221年)，由於齊國對魯國的兼併，齊文化和魯文化逐步融合。至東漢末年(公元184年-220年)，齊文化和魯文化最終完成了一體化。

關鍵詞：齊文化；魯文化；秦漢時期



「因其俗，簡其禮」。齊文化最終成為一種合時俗，務實際，具有革新性、開放性和包容性的功利型文化傳統。魯文化則是以周文化為主、東夷文化為輔的一種文化系統。經濟上，由於魯的封地位於泰山以南的平原，肥沃的土地適於農耕，這就使魯文化一開始就具有一種農業文化的特徵。政治上，魯國統治者強調周的宗法制度，主張「尊尊而親親」；文化上，則採取「變其俗，革其禮」的方針，用周文化強行改造土著文化，其所講求的禮樂仁義即是重禮的周文化和重仁的東夷文化結合的產物。魯文化逐漸發展成為一種重仁義、尊傳統、尚倫理、貴人和的道德型文化傳統。戰國秦漢時期，是齊魯文化的綜合發展時期。進入戰國，由於齊國對魯國的兼併，造成黃河下游地區政治上的局部統一。而學術文化界興起的百家爭鳴，則促進了區域間的文化交流。在這個背景下，齊、魯兩大文化傳統的交融日益發展，逐漸走上了一體化的道路。戰國時期，齊、魯文化的相互交流和影響，表現在思想領域，主要是孟子對齊學的批判吸收，鄒衍陰陽五行說對魯學的滲透以及管子學派和荀子對齊學和魯學的揉合。特別是《管子》、《荀子》的出現，反映了齊魯兩大學派走向統一的歷史趨向。秦及漢初，齊學盛極一時，主要表現在黃老學和陰陽五行學的盛行。這一歷史時期齊學與魯學的融合，為其後董仲舒以陰陽五行說構築新的儒學體系作了理論準備；同時也為漢代儒學內部的齊學與魯學以及今古文經學之爭埋下了伏線。經過東漢今古文經學的學術之爭，雙方相互批判又互相滲透，至東漢末年，一代經學大師鄭玄會通古、今文經學，最終完成了齊魯文化一體化的過程。^[5]

二、齊國和魯國的歷史地理

據《史記·周本紀》載，武王滅商後，「封功臣謀士，而師尚父為首封。封尚父於營丘，曰齊。封弟周公旦於曲阜，曰魯。」周公因佐助武王，未就國，使其子伯禽代為就國。^[6]這就形成了山東地區的齊國和魯國。

先秦時期的齊國和魯國以泰山、蒙山和沂山等山脈為分界線，雄踞南北，佔據了現代山東建省後轄區的大部分。秦朝時期，齊魯地區地跨膠東、臨淄、琅琊、薛四郡的全部，以及濟北郡大部、東郡東部和東海、泗水、碭三郡的北部。兩漢時期實行

郡國並行制。西漢時期，齊魯地跨青州、徐州、兗州三個刺史部，共設立12郡7國，12郡是：東萊、北海、齊郡、千乘、濟南、平原、琅琊、泰山、東海、濟陰、山陽、東郡。7國是：膠東、高密、城陽、淄川、東平、魯、楚。東漢時期的齊魯仍然地跨青、兗、徐三州，設7郡9國。7郡是：東萊、平原、泰山、東海、山陽、濟陰、東郡。9國是：北海、齊、樂安、濟南、濟北、東平、魯、任城、琅琊。秦漢四百多年間，齊魯的自然地理、氣候等變化不大。泰山、蒙山、魯山、沂山等主要山脈自西向東綿延至海，山上依然是鬱鬱蔥蔥的森林植被，向北向南流出的清泉依然匯入濰水、汶水、沂水等河流，滋潤著瀕海的平原和河谷的沃土，使齊魯大地依然是人口多、物產豐饒、經濟繁榮、文化發達的重要區域之一。^[5]

齊、魯的疆域，基本上覆蓋了今山東省的全部及周邊地區。山東地區分布著眾多的山川、谷地、河流。大體上看，中部是凸起的泰沂山系，周圍是廣闊的丘陵和平原，形成了以山地、丘陵為骨架，平原、盆地交錯環列其間的地形大勢。東部為半島，環之渤海、黃海，具有海洋文化的特徵。西部為平原，具有內陸文化特徵。這種獨特的地理特點，形成了海洋文化和黃土文化各有特點又相互兼容的文化體系。^[6]

齊國和魯國雖然同為山東地區分封的諸侯國，並且都是為了鞏固周王朝對於東方的統治，但是由於齊國和魯國的地理環境不同，經濟條件和社會特點不同，齊、魯兩國立國後所採取的建國方針和治國策略不同，齊、魯兩國走了不同的發展路線，形成了不同的文化傳統。^[7]

周公所封的魯地，地勢平坦，土質肥沃，適宜於農業生產。魯國都城曲阜，地處於汶上、泗水流域，是中國古代帝王的所在地，經濟、文化都很發達。西周初年東征的時候，對商奄勢力打擊徹底，社會環境安定，從而為伯禽就國、建國和發展鋪平了道路。太公分封的齊國，臨近渤海，土地鹽鹼化嚴重，土質貧瘠，不適宜農業生產的發展。齊國的都城營丘位於東夷的腹地，存在著與萊夷和五侯九伯等不安定因素。這表明，周在對待齊、魯問題上並未做到一視同仁，而是存在著「重魯輕齊，甚至扶魯而抑齊」的傾向。^[8]

山海相間，河流眾多，這一特點又決定了其水系比較發達。這種自然環境造就了齊魯兒女健壯

的體貌。地理環境不僅對人的體貌產生影響，而且對人的性格形成也起著無形的作用。齊魯之人豪俠和寬容的雙重性格與他們所處的自然環境的塑造有著必然的關係。齊國東部為半島，環以遼闊的海洋，有漫長的海岸線和廣闊的沿海灘塗。土地雖然瘠薄，但是魚鹽資源豐富。大海的寬廣，造就了闊達的性格；艱苦的條件，培育了開拓進取、創新變革的精神。魯國地處泰山之陽，丘陵蜿蜒起伏，平原一望無垠，境內的汶水、泗水便於灌溉且利於交通。土肥水豐，形成了重視農業的經營思想；生活安逸，造就了崇德尚文、安於現狀的儒雅風格。《史記·貨殖列傳》在評述齊、魯兩地時說：「齊帶山海，膏壤千里，宜桑麻，人民多文彩布帛魚鹽。臨淄亦海岱之間一都會也。其俗寬緩闊達而足智。好議論，地重，難動搖，怯於眾鬥，勇於持刺，故多劫人者，大國之風也。」而鄒、魯濱洙、泗，猶有周公遺風，俗好儒，備於禮，故其民齷齪。」^[9]

三、齊文化和魯文化的特點

文化區域是實際地域與意識觀念形成的結合體，地理狀況造就的不同的生存環境、社會結構和人文素質又促進了文化區域的形成。因此，一種文化的形成和發展，不能脫離人類在時空上所處的特定的自然條件。齊魯文化正是在它獨特的歷史地理文化的自然塑造中逐漸形成的。^[10]

由於地理環境和社會經濟等因素的共同制約，齊文化和魯文化也出現了極大的不同，有「齊人好功利，魯人好道義」的說法。

魯國位於泰山以南的平原地區，這裡是東夷人聚居活動的主要地區之一。國都曲阜早為「大庭氏之庫」，後為「少皞之虛」。商王盤庚也曾建都於此，是東夷的歷史文化名城。在商代，建國於此的奄是商在東方的主要統治據點之一。^[11]

建立在西周禮樂文化和東夷的仁文化結合上的魯文化，具有以下主要特徵：

首先，魯文化的基本風格是合傳統、重經訓而求穩定。周大夫樊穆仲在評價魯孝公的言行時候說：「肅恭明神而敬事耆老，賦事行刑，必問於遺訓而咨於故實，不干所問，不犯所咨。」（《國語·周語上》；又見《史記·魯周公世家》）其中「敬事耆老」和「問於遺訓而咨於故實」，都表現了一種恪

守傳統，重視祖宗遺訓的作風，所以司馬遷說：「鄒、魯濱洙、泗，猶有周公遺風，俗好儒，備於禮，故其民齷齪。」（《史記·貨殖列傳》）對傳統和經訓的尊奉旨在追求穩定。其理想政治是「布德於民而平均其政事，君子務治而小人務力；動不違時，財不過用；財用不匱，莫不能使共祀。」（《國語·魯語上》）平實、穩健而無奇，一切都在經驗所預期的範圍內運行。這是一種典型的農耕居民的心態，早熟的農業文明的產物。穩定的前提是秩序，禮成為不可或缺的約束。《國語·魯語》中曹劌說：「夫禮所以正民也……以正班爵之義，以帥長幼之序，訓上下之則，制財用之節，其間無由荒怠。」依靠傳統慣性而專注於內部的穩定，使魯文化具有一種內向的封閉性特徵。^[12]

其次，魯文化以「尚德」為價值取向，在道德與利益的取舍上，重義而輕利。《國語·魯語下》云：「公父文伯之母嘆曰：『昔聖王之處民也，擇瘠土而處之，勞其民而用之，故長王天下。夫民勞則思，思則善心生；逸則淫，淫則忘善，忘善則噁心生。沃土之民不材，逸也；瘠土之民莫不向義，勞也。』……仲尼聞之曰：『弟子志之，季氏之婦不淫也。』」不僅如此，即使從宗教崇拜看，魯國也有自己的傳統標準：「法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。非是族也，不在祀典。」（同上）祭祀崇拜，專重於祖先崇拜，並成為一種進行現實道德教育的手段。叔孫豹講「三不朽」，即「太上有立德，其次有立功，其次有立言」（《左傳·襄公二十四年》）。這種「以德榮為國華」的價值觀念，成為魯文化的精神基幹。^[13]

再次，魯文化的結構形式是外禮內德，禮德互補。魯文化既「尊禮尚施」，又「敬德」「重仁」。德為倫理，禮為制度，一內一外；德由內興，禮自外作，相互呼應；德重自覺，禮重制約，作用互補；借禮以修德，由德而達禮，德禮統一。德和禮的結合，構成了魯文化的一大特色。^[14]

好功利的齊文化有以下主要特點：

首先，齊文化的基本風格是講謀略，重思辨而尚權變。所謂「謀略」，又稱「道術」，導源於東夷的「謀略」文化，並成為齊文化的特色之一。《淮南子·要略》說：「文王欲以卑弱制強暴，以為天下去殘除賊而成王道，故太公之謀生焉。」以至



於「後世言兵及周之陰權，皆宗太公為本謀」（《史記·齊太公世家》）。孫武論將帥之才，把「智」放在首位，並認為「上兵伐謀」（《孫子兵法·謀攻》）。具體到「兵道」，他說：「兵道，詭道也。」（《孫子兵法·計》）這一認識顯然是與姜尚的「兵權奇計」一脈相承的。齊的辯證思想尤為發達。姜尚講「鷙鳥將擊，卑身翕翼；猛獸將搏，俛耳俯伏；聖人將動，必有愚色。」（《資治通鑒外紀》卷二）管仲求「因禍而為福，轉敗而為功」。晏嬰論「和」與「同」異，「可否」相成。孫武說：「奇正相生，如循環之無端」，「亂生於治，怯生於勇，弱生於強。治亂，數也；勇怯，勢也；強弱，形也。」（《孫子兵法·勢》）將辯證思想發展到了一個空前的高度。謀略和辯證思想是最富創造性的思維，所以齊文化崇尚變革和創新，所謂「不慕古，不留今，與時變，與俗化」（《管子·正世》），正是這一特點的概況總結。與魯文化的拘謹穩健和守成相比較，齊文化顯示出一種機智、變通和開放性。齊文化具有一種「智」文化的特徵。¹¹⁵

其次，齊文化的價值觀念是功利性的。司馬遷說齊人「設智巧，仰機利」（《史記·貨殖列傳》）。朱熹說「齊俗急功利，喜誇詐」（《論語集注·雍也》）。《史記·孔子世家》中晏嬰對孔子的批評，其出發點也是「實用」的原則。從齊的傳統政策看，姜尚「尊賢尚功」，「通工商之業，便魚鹽之利」。管仲「設輕重以富國，合諸侯成伯功」（《漢書·地理志》）。晏嬰的「節儉力行」。都是以獲取實利為依歸的。孫武的《兵法》，講「兵以詐立，以利動」（《孫子兵法·軍爭》），也提出了「合於利而動，不合於利而止」（《孫子兵法·火攻》）的功利主義原則。齊的「道術」之學以「智」為手段，以「功利」為標的，與魯的「道義」之學以「禮」為手段，以「德」為歸宿迥然有異。¹¹⁶

再次，齊文化的內在結構是天與人、利與禮的辯證統一。與魯文化講「天命」不同，齊文化重視「天道」。「天道」之學最早流行於東夷，後來成為巫史文化的一部分在齊國獲得了不斷發展。「天道」與「天命」的區別在於它的客觀獨立性。「天道」的本質是一種「自然」，齊文化重「天道」是強調認知，為了獲得一種自由；「天命」的本質是一種「意志」，魯文化講「天命」是強調畏懼，以求得一種約束。在「天人」關係上，「天道」與「人道」的統

一表現為「從道」，即「因順」客觀法則的變化而有所作為。如姜尚的「因其俗」，管仲的「令順民心」，晏嬰的「政必合於民」等，皆是其例。特別是《孫子兵法·地形》篇提出：「戰道必勝，主曰無戰，必戰可也；戰道不勝，主曰必戰，無戰可也。」其中「唯道是從」的思想，正是後來道家思想的主旨所在。齊的「天人之學」，強調對自然法則的認知、借鑒和遵從，道家的「天人」之學，正導源於此。在「利」和「禮」的關係上，齊文化既注重「利」的內在原始驅動，又強調「禮」的外在制度制約，旨在個人利益和社會利益間求得一種平衡。管仲講「禮義廉恥」，將「禮」列在「國之四維」之首。晏嬰以重禮著稱，孔子稱其「不出尊俎之間，而折衝千里之外」（《晏子春秋·雜篇上》）。由於肯定了人的功利本質，作為「人欲」之防的「禮」在齊得到重視發展。「禮」的強化是「法」的凸現，所以有「魯有周禮而重於禮，齊有周禮而偏於法」的說法。齊文化孕育出戰國時期黃老之學的「道法家」，又稱「齊法家」。「齊法家」和「秦法家」的不同根源於兩者不同的母體文化。由「禮」而「法」，是周禮在齊文化中發展的必由之路。¹¹⁷

四、結語

山東地區是齊魯文化的發源地。齊國和魯國是山東地區最有影響力的兩大諸侯國。齊國的疆域主要位於現在的山東省大部、河北省東南部及河南省東北部。齊國的始封君為周武王國師、軍師太公望姜尚。齊國領土靠海，土壤貧瘠。這些環境特點使得齊國形成了以東夷文化為主，周文化為輔的文化系統。齊文化的特點是講謀略、重思辨而尚權變，它的內部結構是天與人、利與禮的辯證統一。齊文化是一種尊賢尚功、革新開放、崇尚法治的功利型文化，它適應了當代中國改革開放、發展的要求。魯國地處汶泗地區，土壤肥沃，而且魯國的首任國君是周武王的弟弟周公旦。這些特點造就的魯文化是以周文化為主、東夷文化為輔的一種文化系統。經濟上，由於魯的封地位於泰山以南的平原，肥沃的土地適於農耕，這就使魯文化一開始就建立在農業經濟基礎之上，具有一種農業文化的特徵；政治上，魯國統治者實行了「變其俗，革其禮」的施政方針，用周文化強行改造土著文化，強調宗法制度，主張「尊尊而親親」，講求禮樂

仁義，是重禮的周文化和重仁的東夷文化結合的產物。魯文化逐漸發展成為一種重仁義、尊傳統、尚倫理、貴人和，主張德治的道德文化傳統。進入戰國，齊國兼併魯國，政治上的統一也促進了文化上的融合，齊、魯兩大文化日益交融發展，走上了一體化的道路。至東漢末年，經過一代經學大師鄭玄的會通，齊文化和魯文化最終實現了一體化的過程。融合後的齊魯文化，既有齊文化重功利，務實，具有開放、包容的特點，又有魯文化崇德尚文、安於現狀的儒雅風格，這些文化特點延續至今，成為今日的山東文化。

參考文獻：

1. 安作璋：《齊魯文化研究序說》，載《齊魯文化研究》，2002年第一輯。
2. 安作璋：《論齊魯文化的歷史地位》，載《光明日報》，2003年5月20日版。
3. 全晰綱：《齊魯文化的形成軌跡與發展走向》，載《人文天下》，2015年6月刊。
4. 王克奇：《齊魯文化和儒道二家》，載《中國哲學史》，1999年第3期。
5. 安作璋、劉德增：《齊魯博士與兩漢儒學》，載《史學月刊》，2000年第1期。
6. 安作璋、唐志勇：《傅斯年與齊魯文化研究》，載《文史哲》，2004年第4期。
7. 安作璋：《歷史上的山東》，載《山東師院學報（哲學社會科學版）》，1980年第01期。
8. 安作璋：《關於秦漢史與山東地方史綜合研究》，載《山東社會科學》，1989年第04期。
9. 安作璋：《山東地方古代社會初探》，載《破與立》，1979年第04期。
10. 孟祥才、胡新生：《齊魯思想文化史—從地域文化到主流文化》（濟南：山東大學出版社，2002年7月）。
11. 全晰綱、李梅訓：《齊魯文化通俗讀本》（濟南：山東人民出版社，2011年4月）。

注釋：

- [1] 安作璋：《齊魯文化研究序說》，載《齊魯文化研究》，2002年第一輯。
- [2] 安作璋：《論齊魯文化的歷史地位》，載《光明日報》，2003年5月20日版。
- [3] 同注[2]。
- [4] 全晰綱：《齊魯文化的形成軌跡與發展走向》，

載《人文天下》，2015年6月刊。

- [5] 孟祥才、胡新生：《齊魯思想文化史—從地域文化到主流文化》（濟南：山東大學出版社，2002年7月），第440-442頁。
- [6] 全晰綱、李梅訓：《齊魯文化通俗讀本》（濟南：山東人民出版社，2011年4月），第2頁。
- [7] 同注[4]。
- [8] 同注[7]。
- [9] 同注[6]，第2-3頁。
- [10] 同注[9]，第1頁。
- [11] 王克奇：《齊魯文化和儒道二家》，載《中國哲學史》，1999年第3期。
- [12] 同注[11]。
- [13] 同注[11]。
- [14] 同注[11]。
- [15] 同注[11]。
- [16] 同注[11]。
- [17] 同注[11]。

A Preliminary Historical Geography Study of Qilu Culture in Qin and Han Dynasties (221 BC - 220 CE)

Nie Haoran, Zhuang Xiaojing (Guangdong Polytechnical Normal University)

Abstract: Qilu culture is an ancient regional culture existing in today's Shandong province. In the long history of development, Qilu culture had gradually formed its own advanced and rich connotation and cultural characteristics. Furthermore, in the exchange and integration with other regional cultures, it had jointly created a glorious ancient Chinese civilization. Qilu culture originated in the early Western Zhou Dynasty (1046 BC), and gradually formed during the Spring and Autumn period (771 BC - 476 BC). Due to the difference of natural environments between the kingdoms of the Qi and the Lu, these two kingdoms had different humanistic features, that is, Qi culture and Lu culture were quite different when they were formed. The basic style of early Qi culture was putting emphasis on strategies, critical thinking and contingency perspective, while Lu culture gave priority to traditions, ancient Chinese literature and stability. After entering the Warring States Period (475 BC-221 BC), Qi culture and Lu culture gradually merged due to the Qi kingdom's annexation of Lu kingdom. By the end of the Eastern Han Dynasty (184 CE-220 CE), Qi culture and Lu culture finally completed their integration.

Key Words: Qi culture, Lu culture, Qin and Han Dynasties

淺野裕一論中原文化的上天、上帝信仰

—評《古代中國的宇宙論》

■ 李忠超

浙江師範大學人文學院



摘要：日本學者淺野裕一在《古代中國的宇宙論》中，力圖通過新出土的文獻史料重新思考中國古代宇宙論的特性，希望藉此回答李約瑟之問。淺野裕一認為中原文化的上天、上帝信仰沒有西方基督教信仰中人與自然截然二分的區分型天地生成宇宙論。中原禮樂傳統史官天道觀把混沌無序的宇宙秩序進行合理化目的也只是為了建構合理的人間秩序，即便有關於氣的宇宙觀，也僅僅是關注精神性、倫理性，並未孕育出西方截然主客二元對立的自然觀。淺野裕一否定墨家、儒家、道家對人類社會、人間秩序建構的合理性，從非歷史的角度否定了早期人類對自然改造行為——勞動的合理性，之所以會得出這樣的結論，是因為在淺野裕一的理論預設中認為西方科學技術文明是人類社會發展的頂點。

關鍵詞：淺野裕一；中原文化；古代中國；宇宙論

前言

淺野裕一(Yuichi Asano)寫作《古代中國的宇宙論》，一是旨在通過對先秦古文獻考古發掘的新材料重新思考中國古代宇宙論的特性；二是試圖解釋李約瑟(Joseph Terence Montgomery Needham)之問，從宇宙生成論的角度思考中國未能產生近代科學文明的原因。第一個目的通過新發掘文獻來論證古代中國宇宙生成論是否完成暫且不談，第二個目的通過論證宇宙生成論來思考中國古代為何沒有孕育西方科學，問題設定本身就存在問題。

首先，李約瑟之問這個命題本身成立嗎？淺野裕一認為「文明衝突之類的聲音，其實這都是偽命題。」^[1]因為軍事實力最能說明一切，現代武器全部是西歐近代科學文明的成果。打仗的時候，無論哪個民族都需要。淺野裕一論證的邏輯存在問題，最明顯的就是他完全把現代西方科學文明的成果當作了歷史發展進程的最高點，站在這個最高點去衡量一切文明，全世界任何一個民族都要在槍炮面前俯首貼耳。我們如果把人類社會歷史看作一條時間之流，在21世紀的今天，科學主義文明成果只是在當下的一種適合人類生存的「人文主義」而已，只是當下的一種「地方性知識」。試問，未來時代的人們利用他們的高科技以他們的科學思維來審視今天，不就是淺野裕一所謂的這套理論？「蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也，又何羨乎？」從歷史發展的角度而言，西方科學技術文明的產生有其歷史必然性，但絕不能以此否定過去社會歷史文明成果的合理性，也不能把西方科技文明當作歷史發展的盡頭！

其次，淺野裕一認為中原文化不存在宇宙生成論，他說：「本書認為中原的上天、上帝信仰不存在宇宙生成論，判斷一個思想有沒有踏入宇宙生成論的領域，標準在於其有否討論天地的生成。」^[2]在他看來中國文化系統中沒有系統討

論天地宇宙生成，即便一部文獻和地域文化有關於天地宇宙生成的論述也沒有演變成上天、上帝信仰。中原成書的古文獻以《國語·周語下》：「夫天地成而聚於高，歸物於下。」探討宇宙生成最為古老，然而淺野裕一認為它涉及了天地生成，卻沒有討論天地怎樣生成。與之相應的《老子》、《太一生水》、《恆先》、《列子·天瑞》、《韓非子·解老》、《道原經》中有關於天地生成論的討論，他通過論證表明，即便最為古老的《老子》帛書，與較為古老的上博簡、郭店簡，只是表明了中原文化圈禮樂文化傳統輻射之外的楚國北部產生了不同的宇宙生成論。這種宇宙生成論或許就是在禮崩樂壞時代，楚國問鼎中原的理論基礎。不過，楚國北部的這種宇宙生成論卻不能劃入中原禮樂文化語境中，淺野裕一認為這種多重宇宙生成論屬於外族，至少不從屬於中原禮樂文化，淺野裕一的依據是楚國諸侯敢「分庭抗禮」自然是不能劃入中原禮樂文化宇宙生成系統。

因此，淺野裕一在寫作《古代中國的宇宙論》中最大的問題便是把多元文化與文明的衝突混為一談，並且認定李約瑟之問是一個真命題。淺野裕一認為文明的衝突是偽命題，恰恰相反李約瑟之問才是真正的偽命題。李約瑟之問的假定西方擁有的自然科學技術，古代中國也一定存在西方式的自然科學，於是生硬搬出墨子、張衡。其實大可不必，中國古代的擁有發達技藝，能工巧匠如雲，卻未必一定是西方自然科學實驗室的那般樣子。他以西方的眼光的審視中國，只能是按照先驗預設去找現成話語，最終只能是邯鄲學步，既不能體認中國傳統技術的妙用，也不能真正發揮並且傳承中國文化的真髓。從審視東西方文明角度切入古代中國宇宙論，我們需要注意到淺野裕一在寫作上的這種意圖，試分論之。

一、中原的上天、上帝信仰沒有宇宙生成論

淺野裕一的論證中原的上天、上帝信仰的宇宙生成論分為四個層次：首先是以《詩經》《書經》中的上天、上帝信仰展開；而後分論墨家、儒家、道家思想中的上天、上帝信仰。淺野裕一根據出土文

獻史料論證中國古代，尤其中原地區禮樂文化傳統中，沒有西方宗教信仰中人與自然截然主客二分的天地宇宙生成論。即便在楚國有人與自然天地生成論，但這只是非中原禮樂文化圈的少數民族智慧的產物，總之淺野裕一的結論是中原的上天、上帝信仰中沒有宇宙生成論。

《詩經》《書經》中的上天、上帝信仰，以帝、天的關係為切入，淺野裕一認為在《詩經》《書經》中人們構建的天地宇宙觀念是徹頭徹尾以己優先的自我中心思維，他們關心的事情只限於下不下雨、穀物結不結穗這些與自己利益相關的部分，「以人為本」的觀念強烈得有點過分，似乎「自然」這個概念在他們心中根本不存在。¹³這個論證很有問題，淺野裕一忽視了一個根本性的問題，即丹納在《藝術哲學》中提出的「種族」、「時代」、「環境」的重要性。一個農耕文化社會如果不關注農業生產，不重視天氣，不重視結不結穗，那麼他們又將何以生存？游牧民族的要關心草場，逐水草而居，不同的生活方式決定了文明的基本形態。中原文化以農耕為主，重視農業生產以養活更多的人口，自然是要關心人間的飲食，靠天吃飯的人，自然環境對其影響是絕對的。這不是徹頭徹尾的自我中心，早期人類在中原的上天、上帝信仰更不是過分「以人為本」，不能脫離中原農業社會耕作方式來架空宇宙生成，非如此不可，只能一廂情願認定「似乎『自然』」這個概念在他們心中根本不存在。」

「中原的上天、上帝信仰中值得留意的一點是它完全沒有宇宙生成論。雖然上天、上帝被視為整個宇宙的最高神，但並沒有被視為天地萬物的造物主。在上天、上帝信仰中，世界是早已存在的，對宇宙起源的思考未見一語。所謂『天生烝民』，上天、上帝創造的，只有人類而已。」¹⁴在淺野裕一看來上天、上帝是被人虛擬、捏造出來的假像、是為了便於統治者的統治，用神格形象以彰顯人間王權秩序的合法性，借此維持文明社會的秩序。所謂的上天、上帝神只是遠古的時期人類的祖先而已。人們在現實生活中需要的是人間的王，而人間的王需要具備上帝、上天的權威，能夠獲得上天、上帝權力的只有人間的王，王惹怒上天、上帝就要被



取而代之，殷周革命的合法性便是基於此。淺野裕一認為中原上天、上帝的信仰僅限於人與人之間的關係，能夠代表人類祭祀上天的權力也僅限於周王一人。

淺野裕一指出這一點是為了說明上天、上帝的信仰建立的目的是為了維持人類社會秩序。人們對天感到敬畏，「人們需要把以君主為首的人類行為的善惡，與上天、上帝所降的禍福對應明確的因果關係，從而使世界秩序化。」淺野裕一的論證的依據是商代的「帝」其實是商王的祖先神，譯者吳昊陽也指出，商代的「帝」不是商王的祖先神，而是商王的祖先與人間主持祭祀最高象徵者「王」有血緣關係，可以通過祭祀祖先實現與帝、天溝通，在殷商祭祀活動中是「把祖靈視為至上神與世人之間媒介」。⁶¹因此這種為了人類社會發展而祈求祖先祭祀天地的行為在淺野裕一看來蘊含著「人類中心利己性思維」。關於這一點已經在上文有所指明，不能忽視原始社會人類發展的歷史語境，脫離歷史語境而批評人類中心利己思維是不真誠的。

淺野裕一在批評儒墨二家時也是指出：「作為黃河文明的產物，不會去探討宇宙生成論，更不會討論自然的結構，他們只關心自然界的產物如何造福文明社會。世間萬物只有作為資源或原料為人所利用，被加工成人造物品，對人類有用才有意義，對人類沒用的事物則直接被無視，當作不存在。」⁶²淺野裕一的這種論調在書中很普遍，無疑他想指出古代黃河文明的人不應該先吃飽肚子，而後再去思考天地自然宇宙。他想當然認為人天生不需要物質經濟基礎就可以進行藝術審美、宗教陶冶，卻忽視了生存溫飽問題在中國古代一直都是最重要的。以養為教，是古代中國哲學的普遍看法，孔子主張「既富而教」，孟荀也堅持先富民後教民，不富民無以養民情的看法，管子明確地說：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」（《管子·牧民》）如果連溫飽都不能解決，禮節、榮辱從何談起？況且，真的如淺野裕一所言儒家不思考人與自然關係，「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使

民養生喪死無憾也。」（《孟子·梁惠王上》）孟子的這種可持續發展的觀念不是在思考人與自然和諧相處之道？

儒墨二家關注人類社會發展，關注人類中心，關注物為人所利用不等於不關注人與自然關係，不思考天地宇宙生成問題，只是這一切的問題都要結合時代的經濟基礎，不能脫離時代語境，撇開物質，空談精神。由此，淺野裕一對於儒墨的批評全部聚集在過度關注人類社會，一心發展人類中心主義這點，這也成為書中最重要的立論根本。

二、人類社會發展中人類中心主義的批判

淺野裕一論證了中原上天上帝信仰沒有截然二分主客對立的西方天地宇宙生成論，第二步便是指出產生這種問題的原始是：墨家、儒家、道家在思考人與自然關係存在時，過度關注人類社會，把人改造自然的行為勞動看作是過度人類中心主義的表現。總之，淺野裕一在《古代中國的宇宙論》中把中原地區沒有思考天地宇宙生成的原因歸結到人們只是關注人間秩序——「天道章法化」。

中原史官文化關注上天，探索出天道信仰，只不過在淺野裕一看來，史官們只是用它來占卜有無自然災害或戰爭的勝負吉凶；又或寫作編年史，觀察自然天地運動，計算軌道變化，依據觀察和計算結果製作曆法，製作曆法的目的則是監督、指導百姓應節務農。在周代人們關乎上天、上帝，是因對整個世界感到不安和恐懼，為了擺脫這份恐懼中原人們創造出了上天、上帝信仰，並且認為若誠心誠意祭祀上天、上帝的話，便能給自己帶來幸福，於是給宇宙安了一個合理的秩序。在史官文化中，認為宇宙是按照一定的章法運行的，使世界有了不同已往的秩序，史官的天道思想是便是天體按照一定週期繞天地運行這個現象章法化之後的產物。⁶³總之，史官文化中的天道是為了人類社會合理秩序而被建構起來的，天地宇宙不是混沌的而是有秩序的，這是關係人類社會存續的重大命題。即便後來形成了「氣」的世界觀通過氣的迴圈

和聚散離合來解釋宇宙結構，氣的思想也只是精神性、倫理性的並沒有像古希臘留基伯、德謨克利特提出的原子論被理解成純粹的物質概念，成為無法分割的最小單位而只是圍繞巫術、倫理範疇，淺野裕一最終結論是：「不管是天道還是氣，總是說著說著就扯到了人類社會的解釋原理上去，並沒有發展成割裂開人的問題，把自然當作一個獨立範疇來解釋的概念。」^[8]

在淺野裕一看來墨家在人與自然關係討論中認為人是特殊的存在，人要努力擺脫動物性，在殘酷的自然環境中生存，就需要努力改造自然，把自然產物化為可供自己利用的財富產品。「換言之，這是改造自然的行為—勞動是人類社會存續的必備條件。」^[9]淺野裕一承認了人類在生物學意義上的脆弱性，卻沒有承認人類社會發展中尤其在前現代社會人類改造自然行為的合法性，「墨家的觀點雖然從野生動物和人類的比較角度出發，但其關心的依然是人類的問題，即如何維持文明社會。」由此，淺野裕一的結論是：「墨家並沒有闡釋自然的觀念，這也明確反映出墨家的關注點不在自然本身。」^[10]不知不覺淺野裕一已經走到了批判人類社會存在的立場，在他看來早期人類改造自然的行為勞動都要受到質疑。

淺野裕一對儒家的批評主要依據《論語》。儒家的上天、上帝信仰，淺野裕一從《論語》中舉出了十九條，重點集中兩則：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」
「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」（《論語·先進》）

子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」
（《論語·雍也》）

淺野裕一認為這兩則反映的是孔子對鬼神、天道的消極、否定態度。^[11]儘管孔子內心深處對上天、天命有著深刻的信仰，但是這種對天的恭順態度多半只停留在個人的內在信仰層面，他沒有積極地思考探索天命、天道或天性的具體內容。孔子對天與命不積極，是因為他根本不是一個形而上學的學者，也根本不是古希臘式的哲學家，淺野裕一只是按照自己的希望想要讓孔子提出這樣的問題，卻忽略了「孔子不是一位形而上學的學者，而是一位實踐道德哲學家，言論平實，不尚玄妙，其

不大論及天與命，亦屬理所當然。」^[12]

在淺野裕一看來道家的宇宙生成論也是如此一只關注人類社會。「《老子》的宇宙生成論並非孕育自對自然本身的探索，其目的終究還是集中於人類社會方面。」^[13]即便新出土資料表明道家有關於人與自然的天地宇宙生成論，在淺野裕一看來也不能歸於中原道家，而是少數民族的智慧。他認為《老子》、郭店楚簡《太一生水》、上博簡《恆先》是道家宇宙生成論，與《列子·天瑞》、《韓非子·解老》的宇宙生成論體系不同，推測「是在春秋末期至戰國前期，出現於與鄰近中原的楚國北邊的地區的思想。」^[14]淺野裕一認為在楚國北部的多元宇宙生成論思想水準和高度都是要凌駕於《論語》所見的同時段的儒家思想，《恆先》《太一生水》的問世，告訴了我們中原人眼中的所謂南方蠻夷，對中國古代哲學作出的貢獻其實非常大。^[15]

淺野裕一對墨家、道家、儒家宇宙生成論的批評的核心圍繞一個詞「人類社會」。「《詩經》《書經》及尊之為經典的儒家、墨家站在人類中心主義的立場上，認為人類及人類文明至高無上。」^[16]淺野裕一似乎對人類中心主義，以及人類社會人類文明的過於的「敏感」，人類中心主義的批判的源頭應該從法蘭克福學派大眾文化批判算起，一開始是針對人類工具理性主義，過度使用科學技術，濫用工具理性造成生態危機，以生態中心主義來反對人類中心主義，掀起了生態主義、動物保護主義以及女性主義運動。反人類中心主義運動，在文藝美學研究領域以生態美學和生態批評為代表。淺野裕一的行文中透露出對人類中心主義的反感，對儒家、墨家關注人類社會，人際關係表現出一種不屑一顧。他在書中提及關於「人類社會」時基本上都是持貶義。茲列舉如下：

「以前者的人類中心主義、文明至上主義的立場為基礎，再部分汲取後者的宇宙生成論，這是一種試圖糅合兩個本質完全不同的世界觀的行為，其實踐無疑伴隨著極大困難。」^[17]

「《詩經》《書經》中的描述表明，黃河流域居民的思維是徹頭徹尾的人類優先、自我中心模式。他們所關心的僅限於會不會下雨、會不會有收成這些關乎自身

利益的事。這種思維模式的人類本位立場太過強大，以致於根本不存在自然這個概念。這種人類中心主義的利己式思維在奉《詩經》《書經》為經典的儒墨二家中得到了很好的繼承。」^[18]

「荀子的立場依然是人類中心主義，認為倫理性是人類獨有的，所以人類優於自然界萬物。」^[19]

「荀子『天人之分』的觀點是自然的事情交給自然去處理，人類只需要專心於轉化自然產物為人工產物，使之為國家、社會所用就足夠了，不需要去探究自然本身。」^[20]

「世間只有人類會思考事物，所以在某種意義上來說，人類中心的思維模式也無可厚非。在西歐，人類中心主義體現在自然與人類的切割；而在以儒墨為代表的古代中國，連自然和人類的區別都很模糊，只是一味地把視野限定在人類群體，主張人類優越性。」^[21]

從淺野裕一的論證中可以發現強烈的西方中心論，他在解決問題以前已經設定了西方文明現代科技比東方文明中原文化要優越。因此，所有的論證都是在圍繞這一結論展開，所謂的人類中心的批判，看似有力，實則以偏概全。究其根本，淺野裕一在對待中西方文明時是採用雙重標準，在得出結論之前已經預設了西方文明中心論。

三、西方文明中心論的理論預設

淺野裕一認為西歐能夠把自然和人類區別看來的思維模式是自然科學獨立研究的根本，而中原文化連自然和人類關係都沒有搞清楚，僅僅是把限定在人類群體，人類社會研究中當然不會孕育獨立的自然科學。這是他回答李約瑟之間的基本思路。這個思路所憑藉核心論點是：早期人類社會自然觀中的人類中心主義立場強弱表現決定了中西方的自然科學演進的方向。淺野裕一架空了人類社會演進的歷史，他忽視了一個根本問題是人類中心主義是現代工業革命以來過度工具化反思的產物。對人類中心主義持否定的最高限度是不能否定科學技術的積極意義，人類使用工具，在早期社會使用工具代表文明發展的進步，人類與自然的關係表現不是近現代以來的那種狀況，不能脫離人類社會演進的歷史的具體性去抽象地談人類中心主義。反之，對人類中心主義讚揚的最低

限度是要避免人類過度開發自然，以自然為對象化的勞動不能超過自然本身承载力，不能造成的自然生態環境的損害。

淺野裕一在論證時，認為基督教義將人類與自然割裂開來，人類是蒙上帝挑選出來的特殊存在，於是便理所當然地產生了「人類能夠且應該支配自然」的思想。^[22]淺野裕一是採用雙重標準分別看待中西方宇宙生成論，西方基督信仰截然把人與自然對立起來，這裡顯然表現出了一種極其強大的對立和征服觀念，人對自然的支配，人主宰自然，這種思想難道不也是強烈的人類中心主義？恐怕正是這種強烈的工具理性立場才讓孕育了西方獨立的自然科學研究。在論述西方基督教教義與中原文化信仰時作者表現態度是耐人尋味的，這種雙重標準，雙重立場，是不可能公正公平地審視中西方文化。此外，淺野裕一根本沒有意識到中西方哲學根本上的思維差異。西方哲學的思維模式區分型，中國哲學的思維模式關聯型。^[23]要回答李約瑟之問，不能帶有立場預設，優劣預設，而是從中西方哲學本身思考，不是已經有了答案尋找論據。思維模式根本上由生活方式決定的，而生活方式與生活環境相關，所以中西方哲學與宇宙觀根本上是一種「地方性知識」。從人類學立場而言，李約瑟之問的最好的解答方式是賈雷德·戴蒙德(Jared Diamond)《槍炮、病菌與鋼鐵—人類社會的命運》^[24]戴蒙德進行了一個歷史的自然實驗來證明，新西蘭北部比較溫暖的波利尼亞群島適宜農業發展，留在那裡的毛利人數量增加了；而查塔姆群島的莫里奧里人與毛利人是同一個祖先但因為自然環境不同，分別沿著不同方向發展，環境在很短時間內影響經濟、技術、政治組織和戰鬥技巧。^[25]生存方面的所有這些與環境有關的差異，還包括人口密度，中國農業社會人口問題，生存問題與早期先民崇拜自然神，希望農業生產不受影響的信仰崇拜祭祀活動，絕非簡單的一句過度關注人類社會、建構人間秩序可以敷衍概括。人口、環境以及人類社會發展進程中不同生活方式與之伴生的天地宇宙生成論，是淺野裕一在書中被忽視的部分，或許淺野裕一絕不會從人類社會的立場出發，也絕不會這樣思考，因為在他看來，西方

文明意味著無處不優越。

淺野裕一相對於賈雷德·戴蒙德表現出了一種民族主義的立場，他認為楚國北部的蠻夷多元宇宙論即是一例。不同民族的歷史遵循不同的道路前進，其原因是民族環境的差異。^[26]他的宗教立場是中國必須要有西方或者其他形態的宗教，直白一點說，中國人沒有西方式的信仰，只關注功利，只重視個人利益，肯定社會世俗生活，沒有超越的彼岸世界。這樣的立場完全以西方觀照中國，淺野裕一的基本態度就是這樣。^[27]在他看來只有人的世界，沒有神的世界是無法想像的。

綜上，與其以李約瑟之間的視角重新審視古代中國的宇宙觀，從新出土的材料中尋找所謂的證據，不如反思審視東西方文明究竟應該採用怎樣的立場和方式。如果文明之間的研究是淺野裕一這種已經先預設立場再尋找答案，中國傳統文化只能作為西方文明的附庸，永遠不能建立真正的文化自信，但是我們不是需要盲目的自信，審視東西方文化需要立足地方性文化本身，關注地方特色民族特色，我們不能否定現代科技文明帶來的文明產物，同樣也不能強迫任何一種文明必須保持一致，不能以文化霸權，強權才是真理的邏輯貫注文化研究、文明比較。

如果說西方哲學的繼承了古希臘以來的「愛智慧」的傳統，那麼希臘哲學的「智慧」則更側重求真。以邏各斯為中心建構起的形式邏輯推理是希臘哲學「智慧」生活的追求。古希臘哲學把我們帶向理念(*eidos*)、學說(*theorie*)、知識(*episteme*)等概念的追究。這些概念是古希臘形而上學與認識中建構起來的，對古希臘哲學而言，理念的就等於最真實的。「在知識深度與理論分科方面，我們超越他們。因為除了邏輯學、形而上學及非物質存在的知識，都是我們當之無愧獨領風騷之外，我們還在以心智從物中抽象出概念的思維上，遠遠領先……而中國人對這樣偉大的心智之光，對論證真理的方法，看起來是無知的。」^[28]萊布尼茨對於希臘哲學及其遺產顯然是極其自信的，近代以來的科學主義思維也正是以這樣的態度被不斷僭越審美領域。似乎，中國哲學和美學精神留給我們只是「醬缸」。明清以來的家庭教令、鄉約規範，在

五四知識型的衝擊下已經淪為封建殘餘，是需要思想上徹底根除的。但是家庭之間親子友愛，人倫關係愉悅和睦的相處模式真的是就此可以丟棄嗎？在追求知識的過程中，古希臘人選擇了愛真理的智慧，而中國人則被視為以「實用主義」的方式，既不重視神聖宗教信仰，也無超越性的精神生活。安樂哲認為如果回顧古希臘開闢的這一哲學領域，就會注意到畢達哥拉斯固然對抽象、理性科學的心智極為讚賞。不過，他同樣也認為，這樣的思智是離不開乃至依賴於宗教習俗，只不過，畢達哥拉斯的根據是想當然地認為人類靈魂不滅。此外，它還依賴於一些定期宗教儀式活動，齋戒、禁慾以及從屬社會、政治改良複雜程式。「從屬持續性倫理思考，從屬音樂之愉悅與嚴格的人類養生之法，甚至從屬於嚴格的飲食方式和禁忌。」^[29]畢達哥拉斯的這種整體觀、實際生活方式被最貼切的稱為「熱愛智慧」。如果，這種整體性的思維方式就是愛智慧的話。「哲學不是智慧，而只是一種由智慧這一概念引發的生活方式的談論」^[30]，那麼中國哲學對於倫理之美的追求，則是存在於希臘哲學智慧生活之外的特殊存在。

結語

誠實地說，正如余英時所言與西方相比較，中國許多技術發明的後面，缺少了西方科學史上那種特殊精神，即長期而系統地通過數學化來探求宇宙的奧秘。所以中國史上雖有不少合乎科學原理的技術發明，但並未發展出一套體用兼備的系統科學。如果非要找出與之相對的系統精神那就是朱熹「格物致知」的理學，中國文化的結晶，其終極關懷仍落在「六合之內」，也就是「人間世界」的秩序。對人間秩序、人類社會的精神、道德、倫理關懷是中原禮樂文化之所長，也是中原禮樂文化對人類世界文化作出的貢獻，關於歷史上未曾發生的問題，我們恐怕很難找出其原因來，因此我們與其追究「現代科學為何未出現在中國」，不如去研究「現代科學為何出現在西方。」^[31]本文審視淺野裕一《古代中國的宇宙論》一書的目的旨在揭櫫其在論述中原上天、上帝信仰存在的偏見，以及預設立場的研究方式，對於中原地區以及周邊上



天、上帝的信仰結合新出土文獻資料或有可能揭示更深層次的東西，但這已經是另外一個具體且比較複雜的問題，只能留待以後另作他文來重新審視淺野裕一中原地區天地宇宙生成論的深層邏輯。

基金專案：中國禮樂美學與制度文明的創構研究，國家社會科學基金重大招標專案(17ZDA015)。

- [1][日]淺野裕一，吳昊陽譯：《古代中國的宇宙論》(南京：江蘇人民出版社，2020年)，前言，第3頁。
- [2]同注[1]，第169頁。
- [3]同注[1]，第6-7頁。
- [4]同注[1]，第7頁。
- [5]陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》(增訂本)(北京：北京大學出版社，2017年)，第133頁。
- [6]同注[1]，第8頁。
- [7]同注[1]，第31頁。
- [8]同注[1]，第43頁。
- [9]同注[1]，第11頁。
- [10]同注[1]，第11頁。
- [11]同注[1]，第14頁。
- [12]陳大齊：《孔子學說論集》(台北：正中書局，1979年)，自序，第6頁。
- [13]同注[1]，第55頁。
- [14]同注[1]，第98頁。
- [15]同注[1]，第99頁。
- [16]同注[1]，第101頁。
- [17]同注[1]，第116頁。
- [18]同注[1]，第139頁。
- [19]同注[1]，第140頁。
- [20]同注[1]，第143頁。
- [21]同注[1]，第145頁。
- [22]同注[1]，第131頁。
- [23]究其根本，這是中西哲學思維差異導致的。西方哲學思維是區分型的，中國哲學思維是關聯型的，印度哲學思維是空幻型的。區分型思維堅持二元論人與自然的關係是對象化的主客關係，關聯型思維則是介乎主客體之間，並沒有絕對的人與自然二元對立。蕭延中：《中國思維的根系研究筆記》(北京：中央編譯出版社，2020年)；張法：《美學重要問題研究》(北京：人民出版社，2019年)。

- [24]在這本書中有李約瑟之間的另一解釋可能。(美)賈雷德·戴蒙德著；謝延光譯《槍炮、病菌與鋼鐵——人類社會的命運》(上海：上海譯文出版社，2014年)：前言《耶利的問題》。
- [25]同注[24]，第27頁。
- [26]同注[24]，前言第15頁。
- [27]詳見同注[1]，第166頁。
- [28][美]安樂哲，[美]孟巍隆譯：《儒家角色倫理學：一套特色倫理學辭彙》(濟南：山東人民出版社，2017年)，第9頁。
- [29]同注[28]，第10頁。
- [30]同注[28]，第9頁。
- [31]詳見陳方正：《繼承與叛逆：現代科學為何出現於西方》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年)：余英時序。

On the Belief of Heaven and God in Central Plains Culture by Yuichi Asano
—A Review of Cosmology in Ancient China

Li Zhong-chao (College of Humanities, Zhejiang Normal University)

Abstract: In his book *Cosmology in Ancient China*, Japanese scholar Yuichi Asano tried to rethink the characteristics of cosmology in ancient China through newly unearthed documents, hoping to answer Joseph Needham's question. Asano Yuichi believed that the belief in Heaven and God in the Central Plains culture did not have the distinct distinction between man and nature in the Western Christian belief. The purpose of rationalizing the chaotic and disorderly universe order is just to construct a reasonable human order. Even if there is a universe view about Qi, it only focuses on the spirit and ethics, and does not give birth to the western view of nature, which is a dualistic antagonism between subject and object. Asano a negative mohism, Confucianism, Taoism on human society, the rationality of the human order construction, from the perspective of the history denies the rationality of the early human behavior - Labour for the modification of the natural, is the conclusion, because in the theory of presupposition asano margin that western civilization of science and technology is the culmination of the development of human society.

Key Words: Asano Yuichi, Central Plains Culture, Ancient China, Cosmology

「既悼沈老，行復自念」

—王辛笛悼沈從文詩三首疏解

■ 沈喜陽

華東師範大學思勉人文高等研究院

1988年5月10日沈從文先生因心臟病逝世，王辛笛最早從蕭乾的5月12日來信中獲知。1988年9月辛笛住院期間，寫成《病中哭沈從文先生》三首。

¹收入辛笛詩集時，改名《沈從文先生周年祭》，增寫的詩前小序云：「客秋連月住院臥病，索居無俚。每於午夜夢迴，間有號喪永別之聲路經窗下，輒為動容。顧死生相去，其薄何啻一紙，而蜉蝣奚止萬千，命在朝夕，亦人生應有之義。逝者既已遠行，老牛自知夕陽苦短，餘熱無多，固不待揚鞭自奮蹄矣。枕上口占三絕，始獲成寐。今年五月十日適為沈從文逝世周年，湖南吉首大學年前為編《長河不盡流》紀念集，以誌追思，徵稿及余，遂以拙作相寄，蓋既悼沈老，亦行復自念也。」²詩人女兒王聖思教授指出：「詩題、詩前小引和落款以1989年口吻，實際寫於1988年秋。」³小序中「既悼沈老，行復自念」八個字成為理解這三首哀挽詩的鑰匙。

其一曰：「劫火餘灰憶尚溫，相濡以沫故存存。年來悼念愁如染，風義何堪哭寢門。」「劫火」自是指「反右」、「文革」的浩劫之火，1988年距離

「文革」結束才12年，故「餘灰尚溫」，令人膽寒。「相濡以沫」出自《莊子·大宗師》：「泉涸，魚相與處於陸，相濡以濕，相濡以沫。」「存存」，即存在。古人詩中，大多比擬實際顏色「如染」。如陸游《晚晴》之「天宇碧如染」，陸游《清都行》之「宮牆柳色綠如染」，蔡戡《登岸山觀用前韻》之「霜明楓

葉紅如染」，元好問《衛州感事其二》之「太行千里青如染」，分別喻指天之碧柳之綠楓之紅山之青皆「如染」。作者把看不見摸不著的「愁」喻作「如染」，令人耳目一新，仿佛悼念的哀愁也有了顏色，愁色如染。「愁如染」是現代詩的寫法，於此透露出作者作為現代詩人的消息。「風義何堪哭寢門」源自李商隱的《哭劉蕡》：「平生風義兼師友，不敢同君哭寢門。」「哭寢門」，典出《禮記·檀弓上》：「師吾哭諸寢，朋友

吾哭諸寢門之外。」王辛笛視沈從文為師友之間，「何堪」即「不堪」。而李商隱《哭劉蕡》首聯曰：「上帝深宮閉九闈，巫咸不下問銜冤。」李商隱責備天宮的上帝不派巫咸下到人間為劉蕡申冤，矛頭直指唐王朝最高統治者宣宗李忱。⁴王辛笛既然用李商隱為劉蕡叫屈之典，自然也有為沈從文叫屈之意。或問：王辛笛與沈從文在哪一點上「相

摘要：沈從文逝世後，王辛笛寫出悼詩三首，既哀悼沈從文的去世，又為沈從文鳴不平，兼訴說自己的不平。沈、王二人受到的共同批判和類似的文學及人生遭遇是王辛笛「既悼沈老，行復自念」的內在原因，而王辛笛對沈從文作品的欣賞與理解是創作這三首悼詩的重要前提。王辛笛對沈從文的認識，經歷了從「婉麗」到「憂愁」的轉變；他與沈從文的關係，從最初文學的鑒賞後來深入到心靈的感應。王辛笛的悼詩繼承了中國哀挽詩悼人兼自悼的傳統，並體現出從逝者的命運照見生者的命運的特點。

關鍵詞：沈從文；王辛笛；悼詩；自悼

濡以沫」呢？王辛笛又是在哪一點上為沈從文叫屈呢？他二人共同的委屈何在呢？

其二曰：「秋雲漸遠漸無痕，何處先生未死魂？老病推窗驚坐起，傷心吞淚更聲吞。」「秋雲漸遠漸無痕」或脫胎於歐陽修《踏莎行》之「離愁漸遠漸無窮」。第四句「聲吞」即「吞聲」的倒裝，為押韻而倒裝。第三句「老病推窗驚坐起」化用元稹《聞樂天授江州司馬》「殘燈無焰影幢幢，此夕聞君謫九江。垂死病中驚坐起，暗風吹雨入寒窗」的第三、四句。元稹詩中「垂死病中驚坐起」之後所見為「暗風吹雨入寒窗」，以景語承接敘事，景語勝過情語。作者「老病推窗驚坐起」之後，沒有寫外界所見，反而轉寫自己的心情，但又不直接寫心情，而是以有淚往肚裡咽、有話往肚裡吞來作答，欲哭吞淚、欲言吞聲，表達出萬般無奈和委屈。按照常規寫法，此詩第一句與第四句應該對調：「傷心吞淚更聲吞，何處先生未死魂？老病推窗驚坐起，秋雲漸遠漸無痕。」如果這樣寫，就與元稹之詩寫法相同，最後一句也是「以景語承接敘事，景語勝過情語」。但是作者沒有走這個常規套路，單看第一句，乃是以景語「秋雲漸遠漸無痕」起興，聯繫到第二句「何處先生未死魂」，就會覺得第一句興中有比，似乎把沈從文先生之魂比作秋雲漸遠漸無痕。作者尋覓沈先生之魂而不得，於是老病推窗驚坐起，卻只能欲哭吞淚、欲言吞聲，更令人無比心酸！

其三曰：「邊城讀罷又三更，窈窕樓臺外有星。飽味文章羞鼠蠹，愁人美麗喚燈青。」首句「邊城」指沈從文的名作《邊城》。次句「窈窕樓臺外有星」化用龔自珍《秋心三首》其三之尾聯：「起看歷歷樓臺外，窈窕秋星或是君。」^[1]人死化為星辰，用殷代傳說之典。《左傳·僖公五年》：「鶉之賁賁，天策焯焯。」杜預注：「天策，傳說星。」孔穎達正義：「『天策，傳說星』，《史記·天官書》之文。《莊子》云：『傳說得之，以騎箕尾。』傳說，殷高宗之相，死而托神於此星，故名為傳說星也。」^[2]《楚辭·遠遊》：「奇傳說之托星辰兮，羨韓眾之得一。」^[3]蘇軾《潮州韓文公廟碑》：「故申呂自岳降，傳說為列星，古今所傳，不可誣也。」^[4]龔自珍《寫神思銘》曰：「未通一言，化為春星。」^[5]龔自珍《秋

心三首》其三悼念亡友，^[6]用傳說化為星辰之典；作者悼念沈從文，近承龔自珍之詩，遠紹傳說之典。天外之「星」也有可能兼指沈從文為「文曲星」，暗用崔珣《哭李商隱二首》其二之句：「虛負凌雲萬丈才，一生襟抱未曾開。……九泉莫歎三光隔，又送文星入夜台。」慨歎沈從文未能盡展其文才，而抱遺恨離去。第三句是說鼠蠹之輩面對沈從文滋味雋永的作品應該感到羞愧。第四句「愁人美麗」典出《從文自傳》：「美麗總是愁人的。我或者很快樂，卻用的是發愁字眼。」^[7]這首詩以夜晚為全詩的背景，讀《邊城》到「三更」半夜，聯想到夜空的星辰乃是沈從文死去所化，聯想到慣於在夜魅時活躍的鼠蠹，再聯想美麗之愁人、無邊夜色中如豆之青燈。

二

王辛笛之女王聖思指出：「我不知道父親與沈從文先生是如何認識的，也許因為父親年輕時就愛讀沈從文充滿詩意的小說，念念不忘他的『美麗總是愁人的』？也許1933年他們都在靳以、巴金編辦《文學季刊》的住所做客時見過面；也許因為他們在四十年代後期曾一起挨罵而結緣。」^[8]這些切合實際的推測為我們勾勒出王辛笛、沈從文的交往史的前期輪廓。

1982年初春，王辛笛撰寫《從郁達夫和沈從文文集談起》，對沈從文多所推崇：「沈從文先生在20年代下半葉起即有作品問世，三四十年代中出了很多散文和小說等集子，文筆清新、婉麗，有詩情，有風致，而且不乏歷史地理方面的知識。湘西的風土人情經過他的一支筆，娓娓寫來，便把讀者帶進那種情境中去。」^[9]「沈老筆下的生活氣息之濃郁，還得力於入京之前那段光怪陸離、絢爛多采的青少年顛沛生活的土壤，和他敏銳的觀察力、優美的文筆，迥非一般『沙龍』文士所能想像的。」^[10]可見王辛笛很早就熟讀沈從文的作品，並且欣賞沈從文的文筆，深諳創作源於生活之道，對沈從文有超出普通讀者的理解。

王聖思指出：「1947年3月沈從文在天津《益世報》上發表文章《新廢郵存底》，針對詩壇的某些風氣提出自己的看法，他的一些見解與後來被稱

為『九葉詩派』的詩歌觀點有相似之處。」^[14]沈從文《新廢郵存底續編·致灼人先生二函》認為，詩應當「容許大而對宇宙人生重作解釋，小而對個人哀樂留個記號」；強調「詩必需是詩，征服讀者不在強迫而近於自然皈依。詩可以為『民主』為『社會主義』或任何高尚人理想作宣傳，但是否一首好詩，還在那個作品本身」。^[15]沈從文重視藝術的詩學主張在時代大潮中顯得非常不合時宜，很快招致嚴厲批判，而「這些文藝觀確與九葉派詩人的詩學觀不無吻合之處」，^[16]使批判者很容易地把沈從文與「九葉派」聯繫起來。1947年7月，《泥土》第3輯發表編者以「初犢」為筆名撰寫的《文藝騙子沈從文和他的集團》，辱罵沈從文是「有意無意將靈魂和藝術出賣給統治階級，製造大批的謊話和毒藥去麻痹和毒害他人的精神的文藝騙子」，而沈從文所稱讚的穆旦、鄭敏、袁可嘉、李瑛等「新人」，則是沈從文的「嘍囉」，他們的作品「是卑劣的沒有靈魂的自我陶醉」。1948年7月，《新詩潮》刊文嚴厲批判該年6月辛笛參與創辦的《中國新詩》，「不但包羅了上海的貨色，而且也吸收了北平的『沈從文集團』的精髓，真是集中國新詩中一種歪曲傾向的大成」，「真是有毒皆備，無惡不臻的『南北合』」，「這本《中國新詩》，也就是沈從文和陳敬容的私生子，從南到北的才子才女的大會串」。^[17]這篇批判文章把子虛烏有的北平的「沈從文集團」和南方上海的《中國新詩》群體詩人「拉郎配」在一起。1948年12月出版的《新詩潮》第4輯又刊發了舒波《評〈中國新詩〉》和晉軍《踢去這些絆腳石》兩文。《評〈中國新詩〉》點名批評穆旦、袁可嘉、鄭敏、辛笛、杭約赫、陳敬容、唐湜、唐祈、方平等人；認為辛笛的詩，「受西洋詩歌的感染很深，中國古詩味也太濃重，他的詩不像現社會的人寫的，簡直像一個傳說中不與煙火發生關係的老道在囁語，他在幻想的樂園中徘徊，流連忘返」。《踢去這些絆腳石》攻擊《詩創造》刊載的是「一些自由主義，第三條路線的詩作品」，「代表著他們那一個沒落階級的悲哀和死亡」，是阻礙了大眾前進的「人民之敵」，「充分的表現了小資產階級在這個暴風雨的時代裡的彷徨與苦悶」。這些橫加的撻伐和無端的謾罵成為連接王

辛笛和沈從文的紐帶，無形中使王辛笛產生與沈從文惺惺相惜，同病相憐的潛意識。事實上，「九葉詩派在藝術追求上和以沈從文為代表的『京派』文學存在著密切關聯」。^[18]然而這種客觀上相似的藝術追求並不表示他們主觀上的有意結合。王聖思認為：「在那樣連續的打壓下，觀點相近的被批判者即使沒見過面，也互相知曉，在心理上自然更為接近」。^[19]這個論斷是切合情理的，何況王辛笛原本就讀過沈從文的小說，並對沈從文推崇備至。從某種意義上說，沈從文和王辛笛都具有普遍的人性論立場和人道主義觀念，信奉自由主義和現代主義文藝思想。在革命形勢如火如荼的偉大變革時期，他們還津津樂道於詩歌藝術的探討，難免被革命文藝家批判。今天看來，這些批判極端無理性，近乎人身攻擊，給當事人帶來的傷害是無法抹去的。

可以確認的是，王辛笛和沈從文相見於1949年6月底7月初。時在全國第一次文代會期間，巴金與辛笛等人曾探望沈從文。「當巴金發現文代會代表名單中沒有沈從文後，就約靳以、李健吾、辛笛他們一起去看他。見到他時，他仍像往常那樣微笑著，和他的夫人張兆和一起招待大家。」^[20]當時的一張合影攝於沈從文家門前，從左至右依次是：沈從文、巴金、張兆和、靳以、王辛笛。王聖思推測該照片可能是李健吾所攝。^[21]另一張同一天拍攝的照片從左至右依次是：沈從文、巴金、張兆和、靳以、李健吾，^[22]則該照片可推測是王辛笛所攝。下一次沈、王相見是1976年。1976年8月，沈從文致信巴金，提及將到上海，希望會見的友人，「除了王辛笛外，還有盧焚、王道乾、黃裳、陳從周、施蛰存、許傑……至多不會過十個人」。^[23]沈從文想見的友人中，王辛笛排在第一位。沈從文1976年9月來滬住在上海師範大學歷史系程應鏐教授家。這次王辛笛曾陪同沈從文逛舊書店，「看到他鶴髮童顏，風采不改故常，為他慶倖不置」。^[24]沈從文1976年10月19日致信程應鏐：「雖記住王辛笛說我還『鶴髮童顏』，事實上，在眾目睽睽下，肯定是『相當狼狽』的。」^[25]

1979年3月沈從文出差上海，又曾與辛笛見面。巴金1979年3月24日日記：「七點半前起，辛笛



來，竇XX陪從文、兆和來。」3月26日日記：「五點雇車去衡山賓館（小林同去），接從文夫婦吃飯。同從文夫婦乘所雇車去『紅房子』，辛笛夫婦早到。」^[26]沈從文對「紅房子」餐館的評價是「貴而並不好吃」^[27]。順便指出，巴金日記中的「竇XX」應是「竇祖麟」，1974年6月23日沈從文從蘇州到上海，「看望竇祖麟、程應鑄、巴金等朋友，先後住在竇家和程家」^[28]。1974年沈從文過滬，王辛笛仍在下放，兩人並未見面。1986年沈從文的住房得到改善後，王辛笛赴京開會，「曾去看望過搬入新居的沈從文夫婦，那時沈先生已有病在身，想不到竟是最後一面」^[29]。沈從文去世後，王辛笛難以釋懷，他1988年6月1日接受新加坡《聯合早報》記者吳啟基採訪，提及沈從文先生，報導中說，辛笛「希望中國政界和文藝界早日給予沈先生一個公正無私的蓋棺定論」^[30]。1988年9月，王辛笛在病房裡常聞死者家屬哀嚎之聲，在病床上輾轉難寐，寫下《病中哭沈從文先生》。

三

叔本華指出：「在人類命運中，（哀悼者）首先看到的卻是他自己的命運；並且，死者和他的關係愈親密，就愈是先看到自己的命運。」^[31]周作人《唁詞》說：「我們哀悼死者，並不一定是在體察他滅亡之苦痛與悲哀，實在多是引動追懷，痛徹地發生今昔存歿之感」；並引美忒林克（今譯梅特林克）《青鳥》中的警句曰「死者生存在活人的記憶上」^[32]。從他者照見自我，這正是人類所具有的獨特能力之一。而從死者的命運聯想到自己的命運，且從關係緊密的死者聯繫到自己，就更是生者的必然反應。「今昔存歿之感」，最容易引發詩情，也最容易人我相關；死者並沒有死去，而是活在生者的記憶上。王辛笛悼沈從文，不僅僅是創作者之間的惺惺相惜，更是孤獨者之間的心心相映。這是一份生者與死者的對話。

王辛笛感到自己與沈從文同聲相應，同氣相求，從而同病相憐，同憂相掄；沈從文之死，不能不引發王辛笛兔死狐悲之感。王辛笛《從郁達夫和沈從文文集談起》指出，他雖對沈從文作品有不少體會，但自謙「才疏筆拙」，仍決定引用沈老自己

的話為好。他引沈從文《散文選譯》自序所言，「雖十分認真寫了許多作品，它的得失成毀都還缺少應有理解」，「在深心裡，卻是一個孤獨者」。王辛笛認為沈從文的這段「夫子自道」，「能點出個中不少甘苦」；不僅於此，王辛笛進一步分析道：「以沈老這樣一個熱愛祖國和工作，熱愛生活和文學藝術的人，果然一向是自願做一個孤獨者嗎？」^[33]。這句話不僅是為沈從文鳴不平，更隱含著王辛笛的自我辯解。我們可以把其中的「沈老」換成「王辛笛」：「以王辛笛這樣一個熱愛祖國和工作，熱愛生活和文學藝術的人，果然一向是自願做一個孤獨者嗎？」

所以王辛笛的「既悼沈老，行復自念」的「念」，應該理解為「悼念」的「念」，這三首詩，既是悼念沈從文，也是自我悼念，既是挽人詩，也理應視作自挽詩。作者寫作悼詩時所住病房與太平間很近，日常所遭遇的死亡不能不使作者聯想到自己的身後事，觸景生情，能無感慨？沈從文先生逝後，自己輾轉反側為之哀悼寫詩，則自己死後又有誰來哀挽？自己也十分認真寫了許多詩，這些寫作上的得失成毀也缺乏應有的理解，在內心深處，自己不也是一個孤獨者嗎？自己在1949年大變革之後，努力跟上時代步伐，曾主動把遺產存款十五萬美元（按照當時人民幣兌美元匯率，折合人民幣三十萬元）從香港調回，提出無償上交給國家；並積極向黨組織遞交入黨申請書，卻被懷疑成是想用三十萬元買一張黨票。自己款項照捐，但從此絕不再提出加入中共的申請。^[34]提交入黨申請，原本就不是為了獲取身外名利，只是自己追求進步的體現。難道自己一向是自願做一個孤獨者嗎？沈從文和王辛笛在1940年代後期同時受到自封為革命文化代表者的批判。鼠蠹之輩可以指上文所引述的「初犢」、「張羽」、「舒波」、「晉軍」之流，甚至可以是把沈從文列入「桃紅色作家」的郭沫若，^[35]或者把沈從文比作「二醜」的邵荃麟；^[36]當然也不必坐實，可以泛指所有瘋狂批判沈從文、王辛笛的卑劣之徒。這不正是「飽味文章羞鼠蠹」嗎？沈從文、王辛笛1949年後或被迫封筆，或主動擱筆，幾近三十年，用沈從文的話說是「避路讓賢」^[37]，與自己愛之如命的文學「絕緣」——沈從文轉行從

事文物研究，辛笛轉行到工業戰線——生存的智慧和心靈深處的隱痛如出一轍，滿腹心事無處訴說，只能是「欲說還休，欲說還休，卻道天涼好個秋」。這不正是「傷心吞淚更聲吞」嗎？二人都自願洗脫舊我，努力在思想上、生活上盡力改造以適應新時代，是時代拋棄他們，使二人成為不自願的、被迫的孤獨者；但二人相互從對方身上汲取溫暖，自認為愛國不敢後人，創作自有價值，二人認真所寫作品之得失成毀缺少應有理解，希望政界和文藝界早日給予公正評價，這不正是「相濡以沫故存在」嗎？

哀挽詩文在中國文學傳統中，屬於應用文類，它有特定的讀者對象。理論上說，哀挽詩文的讀者只是被哀挽者的親友；甚至在極端的意義上，哀挽詩是寫給被哀挽者（死者）「看」的，說給被哀挽者（死者）「聽」的。^[38]然哀挽詩文，雖然為人而寫，也必然為自己而寫，成為作者抒寫內心隱秘情感的獨特方式。賈誼《吊屈原文》以屈原自況，借悲悼屈原以抒發自己受貶冷落的悲憤之情。班固首次提出賈誼既是哀悼屈原，也是自我傷悼。《漢書·賈誼傳》說賈誼「為賦以吊屈原」，「誼追傷之，因以自論」^[39]。劉勰進一步指出賈誼「發憤吊屈」，開創了悼人兼自悼的文學傳統。^[40]王辛笛悼沈從文詩三首，繼承了這個古老的文學傳統，達到了《文心雕龍·哀悼》所說的「情主於傷痛，而辭窮乎愛惜」的要求。這裡的「愛惜」是「愛」和「惜」兼而有之，因此《文心雕龍·哀悼》論悼死者，「或狷忿以乖道，或有志而無時」，亦即「或悲其有志而不成，或傷其懷才而不見用」^[41]。因「愛」而「悲」，因「惜」而「傷」，王辛笛的悼詩三首，充分運用「愛」「惜」之辭，而寫出「悲」「傷」之情。另外，楊載《詩法家數·哭挽》指出：「哭挽之詩，要情真事實」，「當隨人行實作，要切題，使人開口讀之，便見是哭挽某人方好。中間要隱然有傷感之意」^[42]。羅復堪《三山移學詩淺說》認為：「哀挽詩能從閑淡中寫出，勝於徒述功德為多。」^[43]王辛笛的悼詩同樣與這兩位詩評家的藝術要求相一致。「風義何堪哭寢門」、「相濡以沫故存存」，切合王辛笛和沈從文的關係。「老病推窗驚坐起，傷心吞淚更聲吞」，情真事實，無限傷感。「邊城讀罷

又三更」、「愁人美麗喚燈青」，使讀者一眼便知是哭挽沈從文。「飽味文章羞鼠蠹」，不是徒述功德，而是雙關沈從文和王辛笛辛勤創作成果所受到的不公正對待。哀挽詩中必須有「我」，才更能打動讀者，雖然這個「我」字不一定出現。王辛笛哀挽沈從文，三首詩中都隱然有王辛笛的身影，人我雙關，韻味更豐。

一般讀者通常能認識到沈從文作品的鄉土詩情和田園牧歌，但是很難認識到沈從文作品中深刻的悲劇意識和悲哀憂愁。沈從文認為，自己的作品：「一例浸透了一種『鄉土性抒情詩』氣氛，而帶著一分淡淡的孤獨悲哀，仿佛所接觸到的種種，常具有一種『悲憫』感。」^[44]李健吾寫於1935年的《〈邊城〉——沈從文先生作》指出：「作者的人物雖說全部良善，本身卻含有悲劇的成分。唯其良善，我們才更易於感到悲哀的分量。這種悲哀，不僅僅由於情節的演進，而是自來帶在人物的氣質裡的。」^[45]沈從文在《關於西南漆器及其他》中提及《邊城》，認為直到1935年，「才有個劉西渭（即李健吾）先生，能從《邊城》和其他《三三》等短篇中，看出詩的抒情與年青生活心受傷後的痛楚」^[46]。王辛笛有可能讀到李健吾的文章，但他寫悼詩時沒有機會讀到沈從文把李健吾引為知音的文字。然而王辛笛的悼詩說「邊城讀罷又三更」、「愁人美麗喚燈青」，他憑著詩人的直覺，讀出了《邊城》中哀愁的美麗和美麗的哀愁。如果沈從文能讀到王辛笛的挽詩，他也會引王辛笛為知音。從1982年初春王辛笛撰寫《從郁達夫和沈從文文集談起》，推崇沈從文「文筆清新、婉麗，有詩情，有風致」；到1988年秋，王辛笛撰寫沈從文悼詩，感歎「愁人美麗喚燈青」，證明王辛笛對沈從文的認識，經歷從「婉麗」到「愁人」的轉變，是從文學的鑒賞深入到心靈的感應。盧卡契《敘述與描寫》有言：「事物只有通過它們對於人的命運的關係，才能獲得詩的生命。」^[47]沈從文《〈邊城〉新題記》：「其實作品能不死，當為其中有幾個人在個人生命中影響，和幾種印象在個人生命中影響。」^[48]事物和作品影響到人的生命，就會獲得詩的生命，就會永遠不死。有了這份「心靈的感性」，沈從文就會活在王辛笛的記憶中。



沈從文先生是一匹美麗而溫柔的，但又是「無從馴服的斑馬」^[49]。真正的知識人即使飽經摧折、孤獨和不理解，也必會在內心保持這份「無從馴服」，王辛笛自己內心深處就有。^[50]既然王辛笛在文章中引用過沈從文《〈散文選譯〉序》，那麼他一定也記得沈從文自序中的這句話：「就這麼守住一個『獨立自主』的做人原則，絕不依傍任何特殊權勢企圖僥倖成功，也從不以個人工作一時得失在意。」^[51]當王辛笛寫作哀挽沈從文的三首詩時，他心中一定回蕩著沈從文的這句話，並從中得到精神的慰藉。

- [1] 吉首大學沈從文研究室編：《長河不盡流：懷念沈從文先生》（湖南文藝出版社，1989年4月），第25頁。
- [2] 王辛笛：《聽水吟集》（香港翰墨軒出版有限公司，2002年8月），第107頁。
- [3] 王聖思：《巴金先生給父親的信——兼記父親與沈從文先生的交往》，載王聖珊、王聖思著：《何止為詩癡·辛笛》（東方出版中心，2010年1月），第175頁。
- [4] 參見劉學鐸、余恕誠：《李商隱詩歌集解》，第三冊（中華書局，2004年11月），第1050-1055頁。
- [5] 劉逸生、周錫韞校注：《龔自珍詩集編年校注》（上海古籍出版社，2013年12月），第304頁。
- [6] 李學勤主編：《十三經注疏·春秋左傳注疏》（北京大學出版社，1999年12月），第345、第346頁。
- [7] 洪興祖：《楚辭補注》（中華書局，1983年3月），第164頁。
- [8] 《蘇軾文集》，第二冊（中華書局，1986年3月），第508頁。
- [9] 《龔自珍全集》（上海人民出版社，1975年2月），第415頁。
- [10] 劉逸生、周錫韞認為龔自珍此詩反映龔自珍「悲涼的心情」，而非悼亡，或有偏差。同注[5]，第301、305頁。
- [11] 沈從文：《無從馴服的斑馬》（中國青年出版社，1996年3月），第69頁。
- [12] 同注[3]，第169頁。
- [13] 辛笛：《娜嬛偶拾》（上海教育出版社，1998年11月），第93頁。
- [14] 同注[3]，第169頁。
- [15] 《沈從文全集》第17卷，（北嶽文藝出版社，

2002年12月），第436頁。

- [16] 張岩泉：《詩人的聚合與詩壇的分化——40年代與九葉詩派有關的三次論辯述評》，載《湖北三峽學院學報》2000年第3期。
- [17] 張羽：《南北才子才女的大會串——評〈中國新詩〉》，載《新詩潮》第3輯，1948年7月。
- [18] 蔣登科：《九葉詩派的合璧藝術》（西南師範大學出版社，2002年4月），第118頁。蔣登科在《沈從文新詩理論述評》（《西南大學學報》2007年第1期）中重申：「他（指沈從文）的詩論在20世紀30、40年代產生過相當的影響，在很大程度上影響了九葉詩人的觀念和創作。」
- [19] 同注[3]，第170頁。
- [20] 徐開壘：《巴金傳》（上海文藝出版社，2003年12月），第374頁。另參見陳丹晨：《巴金全傳》（人民文學出版社，2014年7月），第278頁：「他（指巴金）和辛笛、章靳以、唐弢相約一起去探望沈從文。」從當時的照片看，徐開壘所說巴金約請章靳以、王辛笛、李健吾去看望沈從文是事實，而陳丹晨所說巴金約請王辛笛、章靳以、唐弢去看望沈從文，其中唐弢恐是李健吾之誤。李健吾是沈從文的知音，詳見下文。另參見吳世勇編：《沈從文年譜》（天津人民出版社，2006年6月），第316頁：「（第一次全國文代會）期間，從上海來京出席會議的巴金、靳以、辛笛、李健吾、唐弢、趙家璧等多次去他家看望。」聊備一說。
- [21] 同注[3]，第170頁。
- [22] 張新穎：《沈從文的後半生：1948-1988》（廣西師範大學出版社，2014年6月），第366頁。
- [23] 同注[15]，第24卷，第462頁。
- [24] 王辛笛：《從郁達夫和沈從文文集談起》，同注[13]，第94頁。該文把沈從文這次來滬的時間說成1978年，結合巴金1976年8月27日給王辛笛信件和沈從文1976年10月19日給程應鏗信件，可知王辛笛記憶有誤，應是1976年。
- [25] 同注[23]，第511頁。
- [26] 《巴金全集》第26卷《日記編》（下）（人民文學出版社，1994年2月），第328、329頁。
- [27] 同注[15]，第25卷，第317頁。
- [28] 同注[22]，第261頁。
- [29] 王聖思：《智慧是用水做的——辛笛傳》（華東師範大學出版社，2003年8月），第319頁。2019年10月12日面談時，王聖思教授告訴筆者，《智慧是用水做的——辛笛傳》第319頁所寫1987年王辛笛去看望沈從文有誤，應該是1986

- 年11月份。
- [30]同注[3]，第174頁。
- [31]叔本華，石沖白譯，楊一之校：《作為意志與表像的世界》（商務印書館，2011年6月），第515頁。
- [32]周作人：《雨天的書》（河北教育出版社，2002年1月），第20、21頁。
- [33]同注[13]，第95頁。
- [34]同注[29]，第208、222頁。
- [35]郭沫若：《斥反動文藝》，原載1948年3月1日《大眾文藝叢刊》第一輯《文藝的新方向》，收錄於邵荃麟編《沈從文研究資料》（智慧財產權出版社，2011年8月），第153-157頁。
- [36]邵荃麟：《二醜與小丑之間》，原載1948年2月2日香港《華商報》，收錄於《邵荃麟全集》第四卷（武漢出版社，2013年12月），第449-451頁。
- [37]1981年10月30日，沈從文覆古華信：「我這三十年為了『避賢讓路』改了業，和這個變動中的大社會一切全隔絕了，對『文學』已少發言權。但就個人本業所見的一個官僚群，空疏虛偽的種種和假時髦種種說來，卻覺得有的人不甚費事，就可寫出百十種新的《官場現形記》，新的《儒林外史》，新的《二十年目睹怪現狀》，甚至於內容更豐富百倍，新的《笑林廣記》。」古華：《一代宗師沈從文》，《新文學史料》1989年第2期。古華附注說沈從文所寫《二十年目睹怪現狀》原文少一個「之」字。從沈從文先生對「空疏虛偽」和「假時髦」種種的批判及認為可以以此為素材創造新的作品來看，他主觀上未能忘情於文學，客觀上仍對文學有發言權。
- [38]古代嚴格區分說給死者的家屬（「生者」）的悼詞為「吊辭」，寫給死者本人（「死者」）的悼詞為「傷辭」。《禮記·曲禮上》：「知生者吊，知死者傷。知生而不知死，吊而不傷；知死而不知生，傷而不吊。」孔穎達疏：「吊辭乃使口致命，若傷辭當書之於板。」李學勤主編：《禮記正義》（北京大學出版社，1999年12月），第77頁。
- [39]班固：《漢書》，卷四八（中華書局，1962年6月），第2222頁。
- [40]參見劉勰：《文心雕龍·哀悼》：「自賈誼浮湘，發憤吊屈，體周而事核，辭清而理哀，蓋首出之作也。」
- [41]詹鍇：《詹鍇全集》，卷一《文心雕龍義證》（河北教育出版社，2016年7月），第359頁。
- [42]何文煥輯：《歷代詩話》，下冊（中華書局，2004年9月），第735頁。
- [43]《崇文集二編：中央文史研究館館員文選》（中華書局，2004年9月），第11頁。
- [44]沈從文：《〈散文選譯〉序》，《讀書》1982年第2期。
- [45]《李健吾文集·文論卷一》（北嶽文藝出版社，2016年5月），第60頁。
- [46]同注[15]，第27卷，第25頁。
- [47]《盧卡契文學論文集》（一）（北京：中國社會科學出版社，1980年7月），第66頁。
- [48]同注[15]，第8卷，第60頁。
- [49]沈從文1983年一篇未完稿的自述，題名為《無從馴服的斑馬》，首次入編於嶽麓書社1992年出版的《沈從文別集·貴生集》。
- [50]參沈喜陽：《「心史」如神如有「繩」——讀王辛笛〈聽水吟集〉》，載《香港文學》2009年第2期；該文收入吳思敬、王芳主編：《看一支蘆葦——辛笛詩歌研究文集》（學苑出版社，2012年10月），第562-575頁。
- [51]同注[44]。

“Both Mourned Mr. SHEN and Mourned Myself More”

—Understanding of Three Poems Written by WANG Xin-Di to Mourn SHEN Cong-Wen

SHEN Xi-Yang(Si-Mian Institute for Advanced Study in Humanities, ECNU)

Abstract:After SHEN Cong-Wen had passed away, WANG Xin-Di wrote three poems to express his condolences to him. It seemed that the three poems were mourning for SHEN's death but actually they showed the author's claim to the unfair treatment to both Shen and himself. The common censure received by SHEN and WANG and their similar literary and life experiences were the underlying reasons for WANG's mourning. On the other hand, WANG's appreciation and understanding of SHEN's works is an essential prerequisite for his three poems. WANG's understanding of SHEN has undergone a transition from “graceful” to “sorrowful”. Meanwhile, WANG also changed himself from a literary appreciator to a soul mate of SHEN. WANG's mourning poems inherited the tradition of mourning and self-mourning in Chinese mourning poems and showed the characteristics of reflecting the fate of the living from the fate of the dead.

Key Words: SHEN Cong-Wen, WANG Xin-Di, Mourning-poems, Self-mourning

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

雲天收夏色，木葉動秋聲。又到一年中秋日，天涯咫尺共月明。在這樣一個豐收的季節裡，《文化中國》也收穫滿滿、碩果累累。

本期的專題對話是「從比較到會通」。對話雙方是「基督教中國化」研究領域的學者游斌教授和「中華神學」的建構者梁燕城院長。在對話中，雙方不僅形成了廣泛的共識，而且因共識產生了此呼彼應的共鳴。兩位學者均認為，在中國進行基督教的研究，離不開與中華文化的對話。基督教與中國文化有許多方面可以互相印證、互相啟發。例如，基督教的「太初之道」與中國的「道」都是與人同行同在的，都是以行動和實踐為中心的。道家的「道」的特質是疏通；儒家的「仁」本義是感通；基督虛己道成肉身來到人間時，成為了一條通到上帝面前的道路；愛的虛通性正是基督教與中國文化的會通點所在。此外，對話的雙方均意識到基督教要想在當代中國紮下根來，就必須尊重中國悠久的文化傳統；基督教是一個「絲路宗教」，中國一帶一路的建設離不開與基督教普世傳統的對話，基督教與中華文化的對話有助於促進一帶一路上的民心相通、友好合作。從雙方的對話中，我們可以看到無論是在基督教中國化還是中華神學建構中，兩位學者都帶有深切的共同的人類命運共同體情懷。馬楠的「猶太民族宗教一心同體對宗教中國化的借鑒意義」以猶太民族宗教為參照，說明猶太教雖然是民族與宗教結合最為緊密的宗教，有其「排他性」、「封閉性」的一面，但是它也有通經致用、平行求異、擇善而從、因時制宜的一面，而這些特點正與中國文化的精神相契合。因此，猶太民族宗教的一心同體的歷史經驗對於廣泛意義上的宗教中國化，以及築牢中華民族共同體意識都頗具借鑒意義。

信仰法治，守護公正。作為保衛私權的宣言書，《中華人民共和國民法典》的頒佈實施，是一件與社會中的每個人都密切相關的大事。本期專題中的兩篇文章為我們探討了《民法典》背後的法律精神，對於

人們的信仰、信念、公序良俗所產生的深遠影響。冀誠的「論《民法典》中的連帶債務」指出，在中國傳統法律文化中，民事訴訟在整個法律制度中並不起眼，法治的程式性問題在社會生活或社會過程中亦無足輕重。《民法典》的頒佈促進了中國法治的現代化，使越來越多的人意識到了法律程式的重要性，使得法治精神和程式正義的精神得以浸潤到人們的生活之中。李松鋒的「通過婚姻的治理」一文，討論了《民法典》設置離婚冷靜期的意義。他認為通過離婚冷靜期的設置來緩和離婚衝動，維繫婚姻家庭穩定，是培育善良風俗和民情習慣的土壤。離婚冷靜期的設置是落實《憲法》中婚姻家庭受國家保護的規定和弘揚社會主義核心價值觀的體現，在整個法律體系中具有正當性。離婚冷靜期的設置是中國共產黨通過干預婚姻制度實現社會治理的方式之一，從制度上限制衝動離婚和假離婚，維護家庭穩定，實現社會和諧。

在全球範圍內，疫情未去，各種併發性災難還在接踵而來，在與疫情共存的時代裡，疫情的防控已經不再是醫學層面的問題，還需要政治法律制度的頂層設計參與其中。廖奕的「通過法律的疫情治理」，以文化話語分析為視角，通過醫學、法律與治理的關聯探察，指出技術主義的不足，以及法律情感治理的必要。有效的防控的思路應強調情感文化，重視法律的情感治理邏輯，中和調停非常時期的突發矛盾和社會衝突。在更大的範圍裡，病毒對人類的無差別攻擊，早已突破了國境線，「人類命運共同體」不再是一句空話。基於此種考慮，吳承義的文章提出，推動文明交流互鑒，以提高「文明免疫力」。

本期《文化中國》還推出了新的欄目——「博覽群書」，意在介紹評論一些有影響力的新書。世事艱難，人心更需要得到撫慰。「嚶嚶其鳴」、「百家爭鳴」，生命在與他者的對話中不斷成長，文化因綜合創新而更新不已。



雲水繞山川(一) 作者：陳君立

陳君立，現代水墨畫大師，先後畢業於加拿大蒙特利爾康戈狄亞大學藝術學士學位，以及澳洲皇家墨爾本理工大學榮獲藝術碩士銜。曾獲台北市立美術館、北京中國畫研究院、中國對外文化交流協會等頒發多個現代水墨畫創作獎項。作品為海內外各藝術館及藝術學院所收藏。現為國際彩墨畫家聯盟諮詢委員、香港現代水墨畫會名譽會長、丹青新塗協會顧問、香港中文大學專業進修學院現代水墨畫課程導師。舉辦個人水墨畫展二十餘次，參與聯展一百餘次，出版個人畫冊六本。

ISSN 1201-0677



Printed in Hong Kong