

CULTURAL CHINA

No.114 Vol.1 March 2023



本期要目

二〇二三年第一期

莊子的感知（藍韻璐、劉應全）

成聖之學與人的神聖化（梁燕城）

希望與受難（安希孟）

朱熹「三綱」人倫觀再探討（喬飛）

合理干預（張祖群等）

文

仁

中

國



第 114 期

## 文化與眾生的地球

■ 劉 琛

本刊副總編輯

2023年4月22日是第54個世界地球日，今年的主題是「眾生的地球」(Earth for All)。眾生需要合作和協作，它的根基與底座是共識。

然而，在當前的時代背景下，凝聚共識卻是人類社會面臨的具有共通性的嚴峻挑戰。由於缺乏凝聚共識的有效途徑和策略，對於世界未來大走勢的擔憂正在不斷升級。以業已發展成為非官方國際組織的世界經濟論壇(World Economic Forum)為例，它2022年的主題是「歷史轉折期的政府政策和企業戰略(History at a Turning Point: Government Policies and Business Strategies)」，而它的2019年的主題是「全球化4.0：塑造第四次工業革命時代的全球框架(Globalization 4.0: Shaping a Global Architecture in the Age of the Fourth Industrial Revolution)」。僅兩年之間，從主題的變化中可以深切地體會到，國際社會對於世界發展的大局勢，從懷有未來可期可為的傳統安全感到充滿不確定性的憂患意識的轉變。

站在歷史的轉折點，凝聚共識，求得眾生，這既是時代的挑戰也是時代的需求。智慧地、建設性地回答時代之問，需要從對文化的回望中汲取靈感，這同樣也是全世界具有共通性的經驗。美國著名人類學家魯思·

本尼迪克特(Ruth Benedict)的經典社會學研究可以給予我們以反思。在她的《菊與刀》(*The Chrysanthemum and the Sword*)一書中，她從文化的角度對20世紀人類所經歷的多重且又深沉的苦難做出了精闢總結，指出「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」。

以文化求得眾生需要理論的指導。在這方面，文化中國能夠提供一個有益的注腳。「觀乎人文，以化成天下」是中華文化的經典思想。在這個文化判斷上，文化中國與世界是有共鳴的，正如但丁在《神曲》(*The Divine Comedy*)中所說，「想想你的出身，人不是為野蠻而生，而是為了美德與知識」(Consider your origin. You were not formed to live like brutes but to follow virtue and knowledge)。然而，對於文化的根本態度差異與隔膜確實一直存在，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)。因此，

如何克服中心主義的阻礙，擺脫文化刻板印象的窠臼，理論的探索仍然未有止境。

以文化服務眾生需要不斷的實踐。在一些特定的情境下，文化對話與交流被功能主義視角簡化為求得話語權的一種路徑。第一次世界大戰結束後，在討論戰後秩序和利益分配的華盛頓會議上，日本《朝日新聞》總結道，「我們感受最深的是如果沒有輿論的支持，在國際性交往中不能達到任何目的」。然而，以相互依賴和深度聯繫為時代特徵的今日世界，對於文化的現實意義與價值的科學判斷需要更高遠的站位、更寬廣的視野和更深厚的人文情懷。達到這一歷史性高度，文化間的相互學習和交流是一切創造的永動機。

以歷史為導引，對於文化中國的研究可以發揮啟發思想碰撞，探討凝聚共識的積極作用。在中華優秀傳統文化思想中蘊藏著解決當代人類面臨難題的很多重要的啟示，比如，「天下為公、大同世界」「腳踏實地、實事求是」「求同存異、和而不同」等思想，極具針對性地回答了在新的時代條件下人類社會如何在差異中尋找最大公約數的核心問題。深入研究文化中國，不僅能夠更好地理解文化的當代價值，更加能夠在國際學術交流中思索、交流如何盡可能地避免源於文化，又以文化為載體而產生的偏見、誤解以及陳見，進而探索以文化的軟的力量推動世界繼續走向眾生。

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》(*Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*)中，首次使用了「全球化」(globalization)一詞。1992年10月24日，當時

的聯合國秘書長加利(Boutros Boutros-Ghali)在聯合國日(United Nations Day)致辭中宣布，「真正的全球化的時代已經到來」。

走過30年，全球化在曲折發展的過程中面臨著新的考驗。按照英國路透社(The Reuters)的表述，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。正如著名國際關係學者、哈佛大學教授約瑟夫·奈在其2019年的最新著作《道德有力量嗎？美國總統的外交政策從羅斯福到特朗普》(*Do Morals Matter? Presidents and Foreign Policy from FDR to Trump*)中所總結的，有倫理的公共政策才是有力量的。

「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 (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，這也一定是未來的大趨勢。如何從各美其美邁上美美與共的歷史性高度，讓我們從文化研究起步。

綜上所述，在中國的改革開放與全球化共同進入到一個新的歷史節點之際，中國與世界各國都需要總結自身的經驗，更加需要相互借鑒各自的長處，講好自己的故事，促進國際交流合作。完成好這項工作，需要各行各業的共同努力，我們也願意為此做出學術貢獻，並期待讀者們不吝賜教，幫助我們的研究日臻完善。

# 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.114

Vol.1 March 2023

院長 梁燕城  
總編輯 梁燕城  
副總編輯 韓思藝  
劉琛  
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  
Chen LIU  
EXECUTIVE EDITOR  
Freda Po-yuk LAM

# 目錄

## 卷首論語

劉琛：文化與眾生的地球..... 扉頁

## 專題對話

呂武吉、梁燕城：探索「哲學與信仰」的邊界到  
「不信的暫時懸掛」(下)..... 4

## 經典詮釋

王俊：經驗、邏輯與拯救——《道德經》前八章的  
邏輯詮釋與信仰詰難(二)..... 21  
藍韻璐、劉應全：莊子的感知——中國古典聽覺美學初論..... 28

## 哲學研究

蔡志棟：論中國哲學研究中華而不實的作風  
——暨中國哲學研究的內卷及其克服..... 36  
楊桂森：歷史中的價值問題與價值中的歷史問題  
——以絕對性和相對性為視角解析  
歷史研究中的難點問題..... 43

## 中華神學

梁燕城：成聖之學與人的神聖化(*Theosis*)..... 51  
安希孟：希望與受難——莫爾特曼神學評論..... 66

## 政治倫理

喬飛：朱熹「三綱」人倫觀再探討..... 84

## 生態環境

張祖群、吳秋雨、賴彥麟、張耘溪、盧成鋼、賀婷婷、陳琦、趙浩天：  
合理干預——中國生態旅遊中的人與動物視角..... 90

## 博覽群書

林樂昌：開拓中國傳統價值論領域的原創成果  
——趙馥潔教授中國傳統價值論研究「三書」述評..... 103  
龍潛：覺悟——何士光《今生：經受與尋找》讀書札記..... 110  
楊海利：圓舟？方舟？還是圓底方舟？  
——《挪亞之前的方舟：破解洪水故事》書評..... 119  
本刊約稿啟示..... 128  
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/](http://www.crrs.org/category/cultural-china/)  
EMAIL. [cultural.china@crrs.org](mailto: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29年出版過百期到113期(截止到2022年12月)，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

### 實體多元仁愛感通 文化交融美美與共

在哲學中追尋本原，終極實在到底是多元還是一體始終是未解之謎；在天人之際叩問上蒼，則會感受到天地之間充滿仁愛恩情；在歷史的長河中，諸民族之間的會通融合，共同構建了中華文化的精神家園。下期《文化中國》推出的中華神學，將會在基督教三一上帝與佛教的如來藏互鑒通和之間構建中華神學的新視域，敘述上帝國度的豐富與榮美，以及已經實現的確信和還未完成的盼望。在多元文化的交往交融中，中原的孔子形象和道教信仰進入西南邊陲的藏族、納西族文化之中，譜寫著美美與共的絢麗史詩。

本期圖片來源：封面設計：本刊工作室；封底：雪源之春(二1)局部，陳君立提供；第19頁：取自<https://www.freepik.com/>；第87頁：取自<https://www.tukuppt.com/soback/renshuimohua/>；第104頁：<https://item.jd.com/10064249412709.html>；第91, 93, 99, 100, 119, 120, 121, 124頁：作者提供。

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51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.

# 探索「哲學與信仰」的邊界到 「不信的暫時懸掛」(下)

■ 呂武吉

澳洲邦德大學(退休)

□ 梁燕城

本刊總編輯

**摘要：**呂武吉教授與梁燕城院長圍繞哲學與信仰的問題，討論了「不信的暫時懸掛」與諸宗教文化之間的對話與會通。呂武吉以哲學家的姿態，從信仰的邊緣來看核心。他認為，哲學、宗教、信仰需要一生的奉獻(如德國哲學家海德格爾《林中路》表述)。人生的信仰和真理的摸索都需要通過對話來展開，對話能產生最純粹的思想。梁燕城從信仰尋求理解的角度，會遇中華文化諸傳統與基督宗教諸傳統。他沿著成中英本體詮釋學的進路，認為宇宙本體顯現為天地人的真理，同時也顯現為詮釋真理的方法，通過學習不同宗教文化的理論而進入其本體境界，領悟並欣賞其價值，在了解其限制的基礎上，從中超越出來並與其他境界對話共融。兩位學者雖然進路不同，但都熱切地關心著當代中國的現實社會問題，無論是國際局勢，還是國內政治；無論是中國社會的公平正義秩序的建立，還是中華文化的復興、中華民族的和平崛起，兩位學者都以開放溫和的態度進行了友好的對話。他們的對話如同海德格爾晚年有關「林中路」的體驗一樣，有問題但沒有特定的目標，自然地、無為地以開放心態，彼此聆聽，相互啟迪，互相欣賞。

**關鍵詞：**哲學；信仰；「不信的暫時懸掛」；本體詮釋學；會通

## 論「不信的暫時懸掛」之智慧

■：最近閱讀尼布爾(Reinhold Niebuhr)的一本書《道德的人與不道德的社會》“*Moral Man and Immoral Society*”，他是神學家，父親和祖父都是牧師，住在美國的底特律(Detroit)。那時候經濟蕭條，工人被剝削，他那本書的論點就是要改革社會。梁博士你剛剛提到的用愛，尼布爾則認為有道德、愛心的人，對於不道德的社會，不能只是愛，一定要有鬥爭與權力平衡，當牽涉到上層社會剝削下層社會階級，牽涉到不同社群之間的不公平，就像當年孫中山推翻滿清，國民政府腐敗又被共產黨推翻，長江後浪推前浪，這是歷史的演變，不能只說愛，必須有行動，這是尼布爾基督徒立場的政治神學。

現在香港面對的就是住房問題，有錢人(包括不少外來者)在香港，買房子把房地產樓價炒高，買名牌奢侈品推高消費，住在香港的人就覺得不公平，你用愛的神學，沒有辦法解決這個問題，到現在還是這樣。又比如說台灣，我是台灣背景的人，中國提到要武統，大陸當然因為有歷史的背景要武統，但我的構想就是說，最好憑藉文化中國，文化中華的理想，「修文德以來之」，這是儒家仁愛政治哲學。以前傅偉勳提到文化中國的觀念，然後杜維明把它宣揚出來，那時候提文化中國似乎有一點不同政治中國的味道。海外有些民運份子，信仰基督教成為牧師，他們口才好，有吸引群眾的魅力，也講愛，但和你不同的是：他們似乎無法用愛去面對政治上的中國。

又比如二次大戰後的菲律賓、海地、波多黎各，



如要舉行公民投票自決前途的話，可能都願意成為美國的一部分。這年代的美國符合儒家的「修文德以來之」的精神。講到共產主義的理想，讀哲學的人在思想中可以用辯證法、詮釋學把不易調和的概念、事物調和。你剛才提到政治神學，在此基礎可以融合，我同意康德、黑格爾、馬克思，他們的理想可以調和沒有問題。比如最近習近平提到，不忘初心，跟井崗山的那個時候一樣，不要忘記過去的理想，懲治貪腐，對於中國是好事。

至於聖經所謂「掌權的人皆為上帝的安排，我們必須順服」，在詮釋上也有不同的說法。基督徒除了禱告、愛心外，正如尼布爾的「基督教實在論」(Christian Realism)的論點，有時政治權力需要平衡，美國的霸權也需要平衡，所以中國之崛起挑戰美國造成新的國際局面是可以樂觀期待的。耶穌、保羅後的早期基督徒，離開俗塵到深山密林建修道院靈修，是有逃離政治權威、宗教權威(由政治授權的教義，包括三位一體)的意義。我提過杜維明以「邊緣為核心」(Periphery as Center)的文化中國(文化中華)論點，在宗教上有相當的啟發性，如你以「因信稱義」的路德宗來抗衡「啟蒙理性」的加爾文派，有其洞見，然而理性及自然神學在信仰上有其應扮演的角色。上帝創造宇宙，我們幾十年觀察「日出日落」的經驗與自然規律，比許多靈恩派的神蹟更有信仰的說服力。所以「不信的暫時懸掛」(Suspension of Disbelief)在真理、上帝的探索過程雖是邊緣，也具有核心的啟發作用。

□：「不信的暫時懸掛」(Suspension of Disbelief)是一種開放及願意明白不同觀點的高度智慧，也是儒家的「和而不同」，及基督教寬恕博愛精神的表現。唐君毅老師教育我們，不能自大而排他，對任何不同的思想或主義，不要一開始就否定，卻須先進入去了解和領受其原本觀點是什麼，有同情的了解，才作判斷。今日美國帶領西方去不信任中國，正是自大排他的霸權趨向，應該向你學習那「不信的暫時懸掛」智慧。

## 中國已肯定「文化中國」

至於「文化中國」的理念，實際上在中國學界和政府都已肯定了，從杜維明他們宣揚之後，國內本身就有張立文，最早講到「和合哲學」，文革後是他最早把易經跟儒家的和諧思想重新提出來。那

時候還有學者葛榮晉提出「中國實學」，作為儒學的新階段，講「經世致用」之學，是中國實踐哲學的學問。還有李澤厚主張實踐的主體性及情感本體，提出儒家主情論，以「告別革命」開展改革的新時代思想。稍後就是新一代的陳來及楊國榮等，都做儒學研究，建立中國哲學新理論。至於道家方面，鄧小平請卿希泰在四川大學建立道家研究，後起道家學者有李剛、胡孚琛等。中國文化在改革至今這數十年，產生很多具深度研究和創發的學者，所以實際上文化中國已形成為事實了。

2023年是我進入中國對話的第29年，在中國短短三十多年，看到學術界這種進展，文化中國的建造是我們想像不到的。我最初回國，是因見文革破壞了中國文化精神，故希望把我們民族創造的原本精神價值帶回祖國，去教育下一代，慢慢中國的文化生態產生很重大的改變，當前中國之崛起能夠成功，是因為正在復興了中華文化。我本身是獻身上帝的基督徒，同時也獻身中國，若基督徒主動推動中華文化重建，盡全力參與中華民族的偉大復興，基督信仰就是屬於中國民族文化的，不再是外來的洋教。這融合會通的工作，必須要靠中國人自己完成，熱愛中國的外國宣教士如利馬竇、李提摩太、戴德生等是不可能做到的。

中國民族如今的復興，是因民族與文化精神的重建，中國改革回歸民族文化數千年智慧所形成的包容精神，首先是以社會主義開發特區，包容資本主義的市場經濟。資本市場可帶來富足，但也建基於人性中的貪婪自私，社會變成非常醜惡，爾虞我詐，相爭相鬥，為了錢、權、名、利，人可喪盡天良，無所不為。這需要儒家的仁愛心性、道家的天地大道眼界、及社會主義的平等公義來平衡。

## 中國文化的視野及調協包容精神

習近平年代的成就，是他重新以社會主義的平等精神去制衡權貴資本家的壟斷，提倡共富的社會，這一點我對他十分佩服。因為改革後出現一批企業資本家，因有錢就有勢，官員就會討好他們，形成錢權勾結的權貴資本主義(Crony capitalism)，又稱裙帶資本主義，滲透到政府高級官員中，商人和官員存在利益關係的友誼，勾結高層官員親屬，產生抱團式的腐敗。如俄羅斯的改

革，變成資本家寡頭控制了政治和經濟，人人不敢得罪他們。但是中國政府仍是運用法律對付權貴資本家的潛規則，在體制上建立共富的方針。發展中國家中，只有中國在制度上如此對付官商勾結，建立融合社會主義、資本主義和儒家精神的中國式現代化。這融合根源於中國文化的大國視野及調協包容精神，以中國易學來詮釋世界，是先看整體大局，使多元一切得平衡和諧，所謂「乾道變化，各正性命，保合太和」，在歷史大勢的創新轉化中，使各自事物的本性，得正確落實在具體世界中，與其他不同事物得協和發展，帶來各方調協互助，形成終極的和諧。

改革以後發展的大流中，中國文化的包容和創造力，使市場經濟及工業創作帶來富足，但富足帶來腐敗及不平等時，又即時以社會主義來解決權力金錢勾結和貧窮，數十年來，重建中國社會真正的基礎——家庭親情。很少人注意到，改革以來中國家庭親情精神成為年青人奮鬥的動力。

### 建造民族文化的靈魂

我在中國農村參與支援留守兒童20多年，看到基層家庭的聯繫親密，中國人非常重視親情。我探訪非常貧困的孩子，發覺他們很愛家庭，農民父母都沒有學問的，後來他們讀了大學，有了學識和較富足的工作，都首先協助親人，其後主動回報社會，這是中國家庭親情的力量，使社會得鞏固。

我們親身以行動到農村參與這發展過程，在海外艱苦籌集華人捐助，帶回祖國資助留守兒童讀書，我們用愛來灌溉這些孩子，因為他們貧困中成長可能產生對社會的仇恨，我們這一團隊進去以關愛的行為示範，表示人可以用無條件的愛作出奉獻，讓他們學會去愛他人、愛國家。愛心行為在基層上可以一點點地教育青少年，結果他們長大後都成為有能力有理想的人。當人民道德水準提高，國家就能真正富強。

所以我一生最快樂是用了接近30年進入中國，雖然個人收入遠少於同輩，但是我看到國家，民族文化都復興的時候，十分喜樂，我的貢獻很有限，因為我只是文科的人，我沒有辦法在科技、經濟上貢獻，而且相對他其科目，文科一般還不太受重視。但我覺得人文科學建造的是精神價值，是

民族文化自信的重建，這是中國物質豐足年代最需要發展的。

### 以實踐投身改變社會的不公平

怎麼面對這個社會的不公平呢？我第一個做法就是分析到這個社會不公平時，先用實踐投身到弱者那一邊。我年青讀碩士時代開始，在香港就用了十多年去幫助吸毒者及黑社會份子人格和生命的改變，也到第三世界如非洲和孟加拉，了解貧困，回港呼籲人捐助落後地區建立農耕、水井、醫療及教育等。這一切經驗使我學習在實踐中行動，及在人類苦難中反思哲學問題。想不到40歲時，上天呼召我放下高薪（年薪120萬）機會，將最精華的年月獻身中國，至今快30年了，見到中國初期的困難，義無反顧地深入貧困的農村人當中，參與了中國改革的偉大過程，同時在現場反省中西哲學的精神，在大學交流講學，出版《文化中國》學刊至今超過110期，寫了一百多篇論文和對話。三年病疫期在香港參加街頭派飯及派口罩，又和一位資深議員梁美芬組成一群有信仰的專業精英，為了改善弱勢者居於不人道的劊房問題，探望多位劊房中的孩子，請他們畫一幅畫表達內心困惑及自己的夢想，而後由社群藝術家林旭輝用城市美學，將所有兒童各自繪成的一幅幅畫，集結成一幅更大的圖畫，向公眾表達劊房弱勢者心聲，有兩個孩子畫出一個盒子，表示他們被困在一個小小的黑盒子裡，我們就稱那幅大圖畫叫做「走出黑盒」。這大畫經傳媒報導，引起社會注意，官員來看過後十分感動，表示支持，這變成社會運動了，不是靠鬥爭，不是靠拋石頭，拋燃燒彈，而是以愛心和藝術，推行房屋問題的改變，報告也寫給中國駐港辦公室，其主任即去看望劊房戶，使香港政府不得不正視問題。新任特首李家超上台後，即大力發展臨時公屋，能短期供應市民需要，同時建大型公屋邨，將可徹底解決問題。

### 女兒也獻身

我女兒多年前已獻身中國，她並且願意參與關愛工作，到中國農村服務，然後組織海外年青華人團隊，包括自己弟弟、同學及其他關愛團的子女們，暑假到農村義務教英語。農村的孩子見我們





都叫叔叔阿姨，見我們子女教英語團叫哥哥姐姐。在加拿大，我也關心原住民被歧視問題，也帶孩子們的兒女參與支持，女兒中學開始在加拿大主動加入關愛原住民的工作，因西方社會不重視這些弱勢的人，她為之發聲爭取權益，今已成這方面領袖。她為此寫了一本兒童書，講中國孩子和原住民孩子如何交上朋友，大家都為自己文化感到自豪。她是加國第一位華裔移民家庭的下一代去領導這種事工，是由關愛中國的工作開始，進而關愛人類。

## 先去愛護貧困的人

中國改革初期是有錢人非常囂張的年代，看不起窮人，我們先去愛護貧困的人，讓他們按正常的社會的程序，能夠讀書提高他們的社會地位。等到他們長大以後，收入提高，變成對國家社會作出貢獻的人，這是我對中國、香港、加拿大社會改革所做的付出，所以我們不是去用權力來鬥爭，而是以愛來服侍。如果這個社會還有一個正常的程序，讓弱勢者可以成功的話，就讓他們走上這個程序，使有機會成為社會一個受到重視的人，這時中國大發展，他們整個家庭都得到改善，讓父母都可以住到比較好的房子。我們這數十年以關愛服侍中國的策略是成功的，支持了中國發展。

在早期的中國，真的十分落後，我們當然看到很多不合理的事情，當開始發展的時候，非常混亂、缺乏制度，最初仍是腐敗得很。我們看在眼裡，十分焦急和悲痛。我們的態度是聖經的一句話：「愛是恆久的忍耐。」我們選擇以無條件的愛，默默地忍耐和付出，參與改革大方向，而逐步改善不足。堅決不走入西方在政治上攻擊中國的陷阱，也拒絕加入激進的陣營，堅持政教分離，從信仰學習，公義是由謙卑和憐憫來建立的，如先知彌迦所說：「行公義，好憐憫，存謙卑的心，與上主同行。」這是政治神學的基礎，由慈愛的心來行出公義，故我堅定不移地不用憤仇的心去斥責，先以愛去關懷，再以真誠去提改善建議，一點一的地改，終必達至最好成果。

## 推動防止腐敗研究

對付腐敗必須有一個制度的處理方法，制度

的改變不一定要革命，也不是靠指責辱罵，特別在中國文化裡，辱罵不可能得到最大的效果。最好方法是在參與改革時把最好的實踐行出來，當政府看到了，他們一定吸收這種好的做法。當我們慈善機構回國，捐助後都要求把錢的數據弄清楚交代，因為我們在外國是免稅機構，財政一定要審計清楚，須有報告，有交待，有收據，如此可知道金錢用得其所，這也是符合國際的會計制度要求。那時中國要與世界接軌，地方政府開始寫要求捐助的建議書，接受捐助後有審計報告，政府官員理解怎麼把財務交代清楚，就可避免腐敗問題的出現。後來我們在中國復旦大學和王滬寧的學術團隊合作，包括謝遐齡、姜義華等，推動防止腐敗研究，我們和國內學者研究審計系統的運作，中央很快掌握防腐之道，不過落實到地方執行，也須一段時間。

中國不但吸收了科技、科學、數學，也吸收了這個社會如何有一個合理的審計制度，使財務能夠有正當管理，而不是給貪婪的人拿走。慢慢體制就改進了，我們幸好遇到一個願意改進的政府，二十多年來我大概寫過50多個建議書給政府，我提出幾個比較大的建議，當一些地方處理宗教的手法較激烈時，飛到北京見中央，提一些較合理處理的建議，他們答應向領導反映，高層領導經溝通後，處境就改善了。我們是為了國家好而提意見，所以意見都上到了中央。

## 親歷香港暴亂及見其國際陰謀

2019年，香港發生大暴動，我在香港最危險的時候，親自目睹每禮拜都有兩次大暴動，我自己成長的香港，原是對不同政治觀相當包容，在一種很微妙的平衡中各自並存，左派、右派、親英派過去大家相安無事，各自有自由表達，互不相干。但是這次香港大暴動，出現一種將美歐政治體制絕對化的意識形態，忽然一大群受過示威訓練的人走上街頭毆打不同政見的人，在網上以起底方式侵犯私隱、以圍攻方式極度侮辱異見者，又成群結隊用暴力在街上打擊和火燒與中國有生意往來的商店、銀行，在街上包圍毆打報導較中肯的媒體記者，並堵塞大路、佔領大學、用磚或鐵器打死打傷不跟從其暴動的旁觀者，遇到街上有人反對者與

其辯論，竟淋火油將之燒成重傷。香港的暴動已變成殺人放火，傷天害理的行動，造成社會的大動亂大破壞。而最無恥的是西方傳媒竟稱他們是爭取民主人權者，政客佩洛西還說這是「美麗風景線」。

美國眾議員Michael McCaul是共和黨外交委員會領袖(Republican Leader on the Foreign Affairs Committee)與參議員Marsha Blackburn，2020年對當時開放科技基金Open Technology Fund(OTF)總裁Laura Cunningham及董事會被撤職的事件，提出批評，發表公開聲明，說明這基金幕後資助了香港暴亂，原文如下“Since OTF was established as a separate entity last year, it has funded the development of open-source, security-tested tools to help those living under authoritarian regimes or those living in vulnerable situations, such as in Hong Kong, to access the internet and to communicate freely with one another without the fear of reprisal.”<sup>[1]</sup>美國已公開承認，幕後以巨資秘密介入香港的動亂。

獨立的斯里蘭卡裔英籍記者Nury Vittachi，在香港親歷2019大暴動，記錄全部過程，寫下484頁巨著The Other Side of the Story: A Secret War in Hong Kong<sup>[2]</sup>，以一個居港外國記者身份，根據理性和良知記錄一切事件，詳細揭露西方勢力干預及搗亂香港社會的整個過程，特別指出2019暴動幕後的西方美歐組織包括：CIA, Albert Einstein Institution, Center for Applied Nonviolent Action and Strategies, Oslo Freedom Foundation, US Agency for Global Media, The Open Technology Fund等等。

這些西方資金已秘密訓練了一些年輕人進行顏色革命的鬥爭方法，他們很有組織和計劃，和外國及香港仇中政治勢力呼應，每個禮拜都出來暴動，背後的資金除了美歐，還有從台灣來的金錢。我們普通的香港人真的沒辦法應付這種國際陰謀。但香港沒有國家安全法，因從前在立法諮詢時，一些勢力組織很多人示威來難阻，無法建立。在暴動危急期間，中國軍隊已經到了深圳，但我們希望用法律去和平解決，不想有鎮壓。這個時候我的一個好朋友是議員，是基督徒的法律專家，是

基本法智庫之一，向中央提出千萬不要派軍隊過來，須用最和平的方案，根據《香港特別行政區基本法》附件三，可由國家來建立香港一些涉及國家的法律，所以以這個空間，可容許由國家立國安法放在香港。最後香港的國安法立了，才能夠有法律程序來對付煽動港獨，對付用外國政治意識形態煽動暴力。中國成功以國安法來和平處理暴動，沒有通過鎮壓，用法律安定了暴動。

從前在這段時間我總是去中國，病疫期間不能到中國去，就在香港現有的體制內一步步地改變現實。我們建立社會的精神文明，一點一點用愛來改變，以愛來行出公義。我覺得在政治上要改變一個社會，特別在比較先進的社會，有很多路可以走。而不一定要用暴力去暴動或革命那種路，在香港或者加拿大、美國、中國，我們堅持以愛為本的行動的方案，可以把社會改進。

## 梵二會議與宗教改革

■：我要提一個跟基督信仰有關係的問題，梵蒂岡第二次會議(1962-1965)有「教會外拯救」(Salvation Outside the Church)的結論，這與正統的基督信仰是不太一樣的，現代基督信仰流行多元對話，有神學背景的基督徒成為文化基督徒，結果基督信仰的特性消解取消了。參加梵蒂岡第二次會議的後現代自由派神學家，喬治·林貝克(George Lindbeck)，他1923年出生中國洛陽的傳教士家庭，代表美國信義會參加梵蒂岡會議，有這樣的神學論點：在普世基督教會與信仰中，信仰的基礎不是個人經驗，也非理性論證，而是文化、語言的進路(Cultural - Linguistic Approach)，他有半世紀時間在耶魯大學的神學院研究、執教，2018年去世。他出版了一部名著《教義的本質》(The Nature of Doctrine)，認為信仰的基礎(教義)是和個人的文化、語言氛圍有關，似乎個人經驗也受其限制。基督信仰雖然是普世的，有教義基礎，但只能夠躲在自己的文化、語言小圈子裡面，類似猶太人社群的特區(Ghetto)，不要以為你可以是信仰的客觀的觀察人(Observer)，可以用特別與眾不同的「私論」，離開這小圈子，和外面世界總是格格不入的。

你對這個梵蒂岡第二會議的結論，認為在教會外還可以有拯救，這是基督信仰的一個革命，你的看法如何？



□：梵蒂岡第二次大公會議是天主教回應近現代文化的衝擊，20世紀60年代初，國際關係中出現急劇變化，各種新思潮十分活躍，世界進入動盪、分化、重組的歷史時期，羅馬天主教會須作出全面對神學和教會的反思去回應。當時提出在教會外還可以有拯救這個論點，為的是要面對天主教教會以外的普世基督教會的存在。這是回應教會合一運動(Ecumenism)，1910年6月14-23日，159個基督新教團體的代表在愛丁堡舉行的世界宣教會議，提出基督徒之間應互相尊重，謀求各教會宗派在宣教地區合作，有合一見證。羅馬天主教過去主張天主教教會以外沒有拯救，現在開放，原意把新教各教派信仰包容。在傳統歷史上，天主教會是統一為公教的基督教會，到歷史發展到宗教改革，地方教會反抗教廷權威，產生了新教各教會。天主教當時判其為異端，但發展到梵二會議，才反思和接納新教中也有救贖，是天主教會以外的弟兄姊妹，廣義上都是屬基督宗教。只要是合乎基督宗教聖經啟示基本教義的，都可得救贖(Salvation)。

### 不同哲學和宗教各有不同境界， 並不衝突

至於其他的哲學和宗教，他們實踐所達的境界，核心思想是對宇宙人生不同領悟，重點不是救贖。比如說成佛，是一個覺悟的境界，以般若智透察因緣起滅的如實真相。又如說成為聖人，是達到「萬物皆備於我」，與天地萬物成為一體的「天人合一」境界，都無關於上帝救贖。所以我早期27歲寫《慧境神遊》及後期60歲後寫《中國哲學的重構》和《境界哲學與境界神學》，基本上順唐君毅心靈九境的思路，將不同宗教或哲學分成不同的境界，各有其人生對真理的體驗。如儒家成為聖人是一種人的自我完成與天地合一的境界，基督徒得救是一種罪過的淨化，與上帝溝通的境界，本就屬不同的人生領悟。大家各有分際、體驗與範圍，若從哲理對話而不陷入民間迷信拜祭的對立，在高層精神相交，即可明白大家的分際和範圍有別，各不相關，就並不衝突。反而可以彼此尊重和欣賞，也可以彼此學習。如體驗過救贖的基督徒，在做人上可以學習儒家內省，領悟人心性可產生仁愛，與萬物同體感通，這在神學中是可從基督

教倫理來包容和理解，並不違背啟示系統的特性。同樣，儒者亦可憑信心接受基督的恩情，與上帝恢復感通共融的關係，這和天人合一思路並不衝突，聖人境界本可包容領悟上帝和人感通的救贖境界。

### 親情關係本體論，三一相無礙， 不離不雜

用中國哲學理念看神學，上帝三位一體的特性，是「感通關係的性情本體論」，這本體論可包括天地和心性的本體。但三位格性情的關係是相互完全的親愛，形成一體無限的親情，我們由此定義上帝的本質，是親情之愛，故上帝本身，是一「親情關係本體」，上帝是一親情的真理。而這愛也對人與萬物有完全的恩典慈愛，故上帝對人和萬物的關係，是一「恩情關係」。上帝對人與萬物，是一「恩情關係的上帝」。

但作為「親情關係本體」的三一上帝，在其最深的一體自身，我們從啟示仍未全知，上帝仍有其不可思議性(incomprehensibility)，上帝在其自己仍是一奧秘。這我稱之為上帝的「無極性」。上帝不可思議的奧秘，今可借用中國華嚴哲學的「圓融」與「無礙」兩理念了解，意指事物最終極之理和性，是融通無礙。在不可思議的無極中，超越理論所形成的分際界限，一切是通達而無阻礙，「三」和「一」是融通無礙的。但在可思議的經驗世界中，人從啟示經驗父、子、靈三性情位格，「性情本體」的一與「性情位格」的三，是相融互攝，但又各有不同。三位格性情的關係，可用中國哲學的「相即相入」及「不離不雜」來了解。

三性情位格「相即相入」，互不分離，互相融入，互無隔礙，故是「三性一體無礙」。但在無礙中是「不離不雜」，三性情位格並存不能分離，但由於三性情位格性質不同，故其並存一體而又性質不相混雜，是「三性各為自在」。在一性情本體中互相融攝而又有所不同。中華神學的三位一體觀，是「一體三性圓融神學」，這是基督教的圓教系統的神學。

依於圓教系統的神學，上帝可有啟示和救贖，同時上帝的永能和神性，彰顯在天地和人心性中，其永恆神聖的能量是萬有存在的本體，這本體是

天人合一的基礎，人可從天地和心性上達，而有崇高境界。我可從自省修養，依聖人覺者之教，去領悟人生不同境界，通過孔孟的儒家的工夫，道家或佛家的修養工夫，體會聖人覺者所領悟的天理和解脫。也邀請每個不同境界的人，通過認罪悔改，信心接受基督的救恩，進到與上帝感通的體驗裡面，經歷上帝同在的大喜樂大慈愛。

## 正視當代自我中心主義和自由霸權的罪惡

不過落在現實世界，絕大部份人的境界並不那麼高，西方發展至今的後現代文化，陷在克里斯托弗·拉什(Christopher Lasch)所謂的自我中心主義(Narcissism)中，高舉自我中心凌駕一切價值，形成自私自利，破壞家庭、破壞人性親情，破壞人與人間的感通關係，不承認人的仁愛普遍人性的文化，價值觀陷於相對主義和虛無主義。可怕的是美歐勢力要將這種文化代表先進價值，向世界傳揚，否定各不同民族文化的傳統價值，成為文化霸權。在全球國際關係中，政治學大師米爾斯海默(John Mearsheimer)指出美國的進步自由主義(Progressive Liberalism)，不但推動這種個人中心思想，且利用超強勢力，建立橫行無道的「自由霸權」(Liberal Hegemon)，以民主自由之名干預他國制度，製造他國內在混亂以推動「政權改變」，且發動多場戰爭，使他國千萬人家破人亡。這種自我中心文化及霸權政治，將摧毀人類文明的多種價值。

如今人類整體是活在美善被扭曲的世界，人與人、國與國互相爭鬥，且為了經濟利益而背棄契約和正義。這是當今罪惡充斥的現實，罪的根源是人心自我封閉，與終極真理隔絕，虧缺了宇宙和人性的美善，人原本善性因隔絕而扭曲，如無限愛人的心扭曲為無限地愛自己，或無限地追逐物質、財富和權力，引來無止的相爭。自我中心成為罪的本性，罪性產生全體的相爭罪惡，故此人很難追尋聖哲的高超人生境界。反思實存世界各種扭曲，中華神學的理論架構中，必須正視罪的事實，及由罪產生的各種不義，人必須思考悔罪、救贖及內心淨化的深度意涵，以突破人類的困局。

## 林中路真理若隱若現

■：信仰的真理路艱難，真正哲學的探索途徑更曲折，我讀海德格爾的《林中路》(Country Path Conversations)有此感覺。你說本體論從真理為出發點，如基督救恩、易經的宇宙觀，而方法論是倒過來從真理的部分開始，很有道理，然而在《林中路》的交談、冥思過程，真理卻只能「若隱若現」。我想這是有信仰者的真理觀和慕道者不同。海德格爾曾說把哲學追求真理的過程(如他的上述交談)「說清楚、講明白」，是一種哲學自殺行為。他贊同道家無為的思想，但他的無為(Non-willing)不僅是有為的對立，意志的對立，而是和意志、傳統主客截然不同的新境界，人的存有(此存)有各種受限的視域(Horizons)，是面對大存在(Being)的空場(Open Field)才呈現、揭露。他雖然不承認這大存在就是上帝，但隱隱約約有傳統基督信仰的上帝背景，他去世前要求他老家的牧師為他主持葬禮，可以說他一生的真理探索都和上帝有關。我覺得西方很多哲學家包括尼采，無論私論如何，但離不開上帝，即使反對祂也是和祂在溝通、交流。燕城兄，這就是你說的溝通不同境界。

和上帝溝通確實可以活出新的生命，大部分我們所認識的人文學者只是讀很多書，會寫論文的學者，若認為真理不只是圖書館或網路累積的文字，必須跳出這框框。

## 海德格爾無為的思想

我不是海德格爾專家，但他晚年的語言轉向，事實上不是轉向，而是以學生、朋友交談方式來解析他早年《存有與時間》(Being and Time)思想，他的思想不是我們一般人主客對立的概念思想，比較接近中世紀但神秘主義或禪道思想：無我、放下來和空場聯繫，接受另外世界傳來的信息。似乎與修道院、禪修中心的氛圍親近。人生有限，我希望以海德格爾無為的思想(Thinking Without Will)和新約聖經配合，作為我與耶穌的《林中路》交流、感通。

□：你所提到海德格爾的無為(non-willing)，多多少少與你今天所謂「不信的暫時懸掛」的「懸掛」思路一致，就是「懸掛」形而上學的意志論，去除封閉，回到人存在的開顯，即人原本的自在。後期海德格爾哲學很重視希臘文真理(Aletheia)一



辭，原意是指開顯(Verborgenheit, 英譯Out of Hiddenness)、無蔽(entdecken, 英譯to Uncover), 在《田中路》中云：「真理把自身建基於由真理開啟出來的存在者之中。」<sup>[3]</sup>他認為真理就是存在(Sein 英譯Being)本身的開顯，是存在的主動呈現，而詩和藝術就是存在開顯的方式。可惜西方整個形而上學自柏拉圖到黑格爾的發展，已遺忘了存在，亦即遺忘了真理，遺忘表現為一種遮蔽，真理的遮蔽。

### 海德格爾詩意短文「田中小路」

由於真理的被遮蔽，人生就迷失在密林中，要重尋存在的明澈無礙境界。但密林中的出路在那裡呢？海德格爾著名的詩意短文「田中小路」(Der Feldweg, 英譯The Field path)<sup>[4]</sup>，綜合了海德格爾對存在真理的智慧，其中有深刻的神學意味。文中描述從花園到Ehnried，有一段田中路，走入一樹林，林邊有一長椅，刻著模糊的字，他說：「當一些謎團壓向每一個人，又看不到任何出路時，田中路可以幫助人，因為它默默地帶引人的腳蹤，在廣漠荒涼之地轉向新道路。」海氏指出：「思想總是隨著其所寫下的痕跡前進，或嘗試著一些路徑，像田中路走過田園一樣。田中路就像思想家的腳蹤，如農夫早晨走向其拖拉機一樣。」這裡海氏指思想就像在路徑中前行，每一步都留下腳蹤，又每一步都在摸索，有時好像沒有路，有時又好像有指引。對海德格爾來說，真理作為一種存在的開顯，就像老子講的道，道路之意涵，是存在者自顯的過程。真理不是另一獨立客觀實體，卻是一過程，且連著人(Dasein此在)的腳蹤，一步步顯明。海氏說：「在存在者整體中間，有一敞開之場所，是一種澄明境界(Lichtung)。」而這境界原就在那裡，向人類說出自身之無盡歲月，但卻是「無話之言」，是一種上帝的「贈與」，是艾克哈特(Eckhart)所言：「上帝就是上帝」，即上帝自身的無言呈現，我稱之為「無啟示相的啟示」。

上帝那無話之言，上帝對人的贈與、恩典，是人生道途中，人所遇到的終極神聖，而發現上帝與人同遊於人生。

人的定位何在？海氏在《田中路》繼續說：「只有當人生長到天空中，才能聽得到田中路所述

說的資訊。當人不再是機心的奴隸，才能成為終極根源的聆聽者。當人不再與田中路和諧，就虛妄地想用其計畫將地球放入其謀劃中。今日人類最危險的威脅，是很難去聆聽來自終極的語言。他們耳朵只聽到傳媒的雜音，並且將之當成上帝的聲音。所以人變成碎片，變成沒有道路。碎片人認為純真是單調，單調變得乏味，乏味者只有一致性。純真因此退去，其寧靜的能力被消解盡。」

他在《田中路》裡說：「這田中路的召喚，儼醒了那愛惜開放空間的靈性，在一可喜之場所，可以跳越沉鬱而進入終極平靜清朗中。……從平靜清朗去覺知，是進入永恆之門。」在此中「寧靜的最後一筆，是更寧靜。……純真變得更純真。」海德格爾最後說：「田中路的召喚已十分清明，靈魂在說話嗎？世界在說話嗎？上帝在說話嗎？一切都在訴說回歸統一共同性，回歸統一只有贈與，沒有收取。贈與純真的無盡能力，這召喚使我們安息在長久的根源中。」

### 真理和人在道途中相遇

若依海德格爾的思路，真理和人在道途中相遇。如路加記載一個很詩意的場景，是兩位充滿困惑與憂愁的人，其中一人叫革流巴(Cleopas)，在以馬忤斯路上遇到復活後的耶穌，大家談話，談論永恆呈現及復活的事，到太陽夕照時，坐下吃晚餐時，才知道這是耶穌，耶穌此刻忽然不見了。後來猶太史家約瑟夫(Flavius Josephus)在名著《猶太古史》(Antiquities of the Jews)中，有一段記錄耶穌生平的，有專家G. J. Goldberg指出，內容和這段談話中所述及的內容雷同，相信約瑟夫找到同一份記錄文件<sup>[5]</sup>。這記載的特色是宇宙之道有血有肉地和人同行，談論和吃飯。在人生道途中，作為「此在」的人，若展開聆聽的態度，存在真理可以向人開顯，上帝亦與人說話，對人召喚，並對人有贈與。存在本身向存在者(此在的)的開放，而神聖就在存在的開放中「出場」(Anwesen)，上帝在此呈現，呈現在夕陽之無言與無盡中，和人對話。我曾為此寫論文《從海德格爾的神學進路看道體神學》，指出這是解構希臘哲學中實體的上帝，建立與中國哲學相近的「道體上帝」。

## 回到孩子的童真

人要經歷真理的呈現，關鍵是寧靜與純真，馬丁路德講「因信稱義」，信心是一種單純開放的心靈。就是超越理論，超越善行。不是靠好行為，不是靠好的理論，而是一個開放的心，回到孩子的童真，像嬰孩面對爸爸一樣的來面對宇宙親情性的真理。在這個過程裡面，人的抉擇，在是否願意開放和上帝感通，是否願意接受罪的淨化，這在心靈中就可產生一個死而復活的重生過程，這實在是很簡單的。

我了解自己的天命，是百分之百愛中國人，我生命的奉獻就在復興中華民族文化，使基督教生根在中國民族文化中。我的女兒走到了原住民當中服侍，她的生命奉獻就在維護這被欺凌群體的尊嚴。所以我們都獻身，獻身成為我們的方向，一個人不能做所有的事情，我只有一條路可以專注。

信仰的路以無條件的愛來獻身中華民族文化的復興，所以我要學會去愛所有中國人，愛百姓、愛共產黨員，愛中國穆斯林、愛西藏及其他少數民族。但我不是牧師，不是神職人員，只是一位教授，是帶有上天使命的服侍者，生命要活出對中國人無條件的愛，希望帶來中國更美好的未來。看到中國改進是很喜樂的。

## 政教問題與不同政治神學的解釋

林：你好，我是寶玉，是《文化中國》的編輯，想請教呂教授，因為剛剛聽到呂教授說的那本書，就是Reinhold Niebuhr寫的《道德的人與不道德的社會》“*Moral Man and Immoral Society*”，又你提到了香港、台灣政治的一些問題，書裡面有沒有你剛剛說的那些權力平衡的例子？另外就是，在族群之間經濟利益衝突有密切的關係，加上你對政治神學的看法，可否整體分享一下這方面。

■：Reinhold Niebuhr的弟弟是Richard Niebuhr，也是很有名的神學家。有一本書《基督與文化》“*Christ and Culture*”。Reinhold最後是用工人罷工來解決問題，工人罷工來解決美國底特律市的工人被剝削被不平等待遇的問題。

在基督教歷史上，信仰和政治的關係，有說「凱撒歸凱撒；上帝歸上帝」。也有說「上帝就是上帝，上帝

跟世界要分開了」，但實際上，政治與教會關係相當密切。燕城已經談論很多，提到對掌權人的順服，因為誰掌權是上帝的旨意，必須順服，但也有所謂「解放神學」，必須反抗。台灣長老會在台灣民主發展過程中，扮演很重要的角色，所以基督徒對於政治神學對於掌權者的觀點並沒有共識。

1943年開羅會議決定，二次大戰贏了以後，就把台灣撥給中國那時候的國民政府，這決定主要基於美國羅斯福總統立場，可能由於蔣介石和宋美齡是基督徒，影響了美國民意。後來美國人寫了一本書跟台灣拉上關係，書名叫《被出賣的台灣》“*Formosa Betrayed*”，成台獨的經典。該作者是在國民政府的時候，從重慶跟國民政府撤退到台灣的美國駐台灣領事館副領事，日據時代就是在那邊教英文，有不少台灣的基層朋友。

他認為1947年的二二八事件，主要是因為國民政府人員府接收貪腐而引起民怨，造成反抗、大屠殺。有一段時間是在所謂「白色恐怖」的戒嚴法統治下，異議份子往往被戴上「台獨」、或「共產黨」帽子而被迫害。自此之後，台灣政治版圖分為藍（國民黨）與綠（民進黨）涇渭分明的不同，雖然政治架構仍然是中華民國。蔣介石、宋美齡雖然是基督徒，但與本土長老教會的基督徒不同，國民黨的基督徒和民間基層的基督徒是有分別的，早年我在台大讀書，懷恩堂路旁停很多官方汽車，蔣介石的官邸有他私用的教堂，他與宋美齡的沙發椅放在最前面。

早期民進黨成立前，有組織的支持者是基督教長老教會，高俊明牧師由於庇護美麗島被通緝逃亡者施明德而坐牢，監獄中的書信集成《獄中書簡》。「文化中華」及大中國二十及二十一世紀的政治神學，幾乎是當年耶穌和門徒從猶太傳統脫離獨立出來的奮鬥史的縮影，傳統教會牧師講道一般不談政治，但台灣長老會盧俊義牧師有一本書《走出曠野、邁向自由》，表面上宣揚福音，很明顯地有政治神學的意義。

海外有些政治活躍人士做了牧師，提到在東北鄉村的基督徒老太婆，送給他一本手抄本聖經，播種在他心中成福音的種子，但如今其佈道內容常常提到政治話題。

燕城兄，你有不同路向和做法，有關目前中國的政治神學，你幫助鄉下窮苦學生，也是被邀請回國參加高層會議的海外人文學者，你幾十次寫改革建議給中國政府，在地方教會遭遇問題時反映意見，得到回應



等，你愛中國的熱忱使我想起當年戴德生名言：「我若有千英磅，中國可以全數支取；我若有千條性命，絕對不留下一條不給中國。」

我想上述基督信仰在政治大中國及文化中國如何生存、奮鬥、掙扎的過程，是今天華人「政治神學」的發展過程及今後的盼望：換言之，你愛所有中國人，也愛9000萬的共產黨員，也讓他們愛中國文化（你看到，已實現了）。我希望他們愛台灣人，理解他們被日本統治五十年的孤臣孽子的悲情，有朝一日若他們愛台灣人，台灣也會愛他們。

## 政教分離的真正基礎

□：政教分離是宗教改革時期的重大反省，因政治是一權力運用的世界，信仰是生命與神聖的關係，淨化的生命若糾纏在權力中，一旦利用權力，或被權力利用，就陷入謀略與鬥爭之中，失去信仰的原初純潔美善。耶穌說「凱撒的物當歸給凱撒；上帝的物當歸上帝。」他當時要求拿一個銀錢來看，上面有皇帝的頭像。古代的貨幣乃是王權的標記，有王的肖像便是王的財產。耶穌指出，屬王的財產當然歸王，這是公民在政治中的責任，但信徒屬天國，上帝是宇宙人生之主，包括政治。對上帝的責任，是以自己生命行出上帝之道，愛神愛人，包括盡公民責任。在不降低忠於神的要求的同時指出，在政治上效忠於一個異教國家並不矛盾。不可能把生活簡單二分屬神和屬世的，屬神的高於一切的要求，但為那屬世俗的也有一個合適的位置而且承認它。耶穌以天上公民的屬靈生命，可包含政治上做好的公民，兩者不是對立和互相利用的關係。故此當羅馬迫害基督教時，保羅仍說「在上者有權柄的，人人當順服他。因為沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命的。」（羅馬書13:1）彼得說：「敬畏上帝，尊敬君王。」（彼得前書2:17）信仰群體不能成為政治鬥爭利用的工具，也不能利用政治推行宗教。這是政教分離的原則。

自從羅馬以基督教為國教，教會進入政治權力系統，反失去信仰群體原初的單純性和慈愛性，羅馬崩潰後，教廷建神聖羅馬帝國，權力無上，但卻成靈性低谷，為了搶教宗的權位，14-15世紀曾產生兩位至三位教宗並存而相爭，失去了信仰的情操。宗教改革重新從經典上讀出耶穌和使徒的政

教分離觀，回歸基督教原本的政教思想。在歷史上當然有不同信徒群體，各按其政治需要，而提出對政教關係的不同解讀，不論解放神學、台灣長老會或一些有政治動機的美國或香港華人牧師，都是按其具體政治要求，而剪裁符合其看法的聖經經文來支持。這是一種按私意而「讀入」(read into)經典的方法，不是由經典的原本歷史背景及前文後理的語法基礎讀出其原意。是不符合經典詮釋原則的。經典解讀仍是須按「文法—歷史解經法」(Grammatico-historical exegesis)才會較嚴格和合理性，原典所論的原意，才有長遠意義。否則都是為了某時期需要而作出一些一家之言，時期過了就解釋無效。

## 猶太人武裝反抗羅馬的悲劇

從羅馬和猶太歷史上看，猶太人曾進行武裝反抗羅馬，先勝後敗，造成耶路撒冷破壞，聖殿被毀，約瑟夫估計有110萬人喪生。耶穌曾預言這悲劇，為聖城哀哭，但叫門徒在耶路撒冷被圍時逃離災禍，沒有叫他們參與血腥暴力抗爭。耶穌叫彼得收刀入鞘(馬太26:52)，其後使徒們傳揚信仰遠到波斯、印度。都是學效耶穌的犧牲，以愛和寬恕為核心，沒有在被迫害時用暴力反抗。耶穌的路是以愛和寬恕來展示宇宙人生最高的親情美善，通過受苦、犧牲、復活來轉化人間罪惡之網，這是耶穌和使徒們的政治神學。這是以愛勝恨的基本真理，不能隨便解釋。

## 只有仁愛可以改變世界

我年青時也是抗爭者，但發覺抗爭者的心靈狀態充滿憤怒仇恨，是人性的毒害，且激烈抗爭都不會有成果，只是傷了很多人。漸漸對世事和人性多了領悟，回顧數千年歷史，永恆有力的是仁愛，孔子與耶穌都是如此，只有仁愛可以改變世界。中年以後我即堅守此政治原則，堅拒假正義之名行仇恨暴力。故此，以愛和恕的心，進入中國實踐至今29年。至於台灣，我早年有很多交流，很喜歡其人民的，但後來見其政客變得很惡毒，政治充滿執著和虛妄；分裂和鬥爭，十分痛惜其民主政治反而殺了台灣文化的原初純良，我愛台灣人的心是必然不變的。

## 卡特總統說中國從不發動戰爭， 只建鐵路

論到有關當前中國，卡特總統在2019年對特朗普說：「自從我們實現關係正常化後的幾十年裡，美國一直處於持續的戰爭之中，在伊拉克、阿富汗、敘利亞、也門等許多國家。經濟學家估計，我們在這些戰爭上花費了大約3萬億美元。1949年以來，中國從未向任何國家發動戰爭。你可能会說，這意味著（省下了）3萬億美元，他們的經濟非常發達。中國把錢花在對人民有利的東西上，我舉兩個例子。中國擁有1.8萬英里長的高速鐵路，我們有多長呢？我們和20年前沒什麼兩樣。」中國的崛起是按王道戰略，和平而不具威脅性，努力提高人民生活。但是由於美國為主的西方，西方列強控制世界已經兩個多世紀，而美國就有大半個世紀控制全球。他們對於中國不跟西方路線發展，按自己的道路而成功，是一個異類文化興起與西方平起平些，非常不滿和敵視。中國本想跟美國互相尊重，互利共贏，但當中國追上西方，像賽跑過程一個人一直領前很多，忽然間回頭一看，有人追得很近了，而且快追上我，就想絆跌對方，所以這五年來美國對中國做出很大的打壓。

## 史丹福大學揭發五年來西方秘密 操縱輿論運動

而且在全球都發動一種妖魔化中國的宣傳。2022年8月24日史丹福大學發表「未聞之聲：五年來親西方秘密操縱輿論運動」(Unheard Voice: Evaluating Five Years of Pro-Western Covert Influence Operations) Graphika and Stanford Internet Observatory Graphika和SIO的研究人員通過分析一批被Facebook、Instagram和Twitter等社交平台移除的賬號，發現了針對中東和亞洲國家進行信息干預的巨大宣傳賬戶網。這個暗網對抗中國、俄羅斯、伊朗等國家，為促進美國自身及其盟友的利益，而發動大規模政治宣傳造謠運動。用人工智能製造假照片頭像，冒充「獨立」新聞機構的虛假媒體組織，複製粘貼相同的內容，再製造熱門標籤引起話題。報告指美國有信息戰線(messaging campaign)，製造出所謂學術研究，

媒體報導及政府承辦的記錄等，另有隱秘戰線(Covert Campaigns)，傳揚來源不清信息。其中有許多聚焦中國新疆的虛假賬號和虛假媒體。發帖宣稱新疆存在器官販賣、強迫勞動和針對穆斯林婦女的性犯罪行為。之後採取「群狼戰術」，網暴說出新疆真相的人。

## 瑞典獨立和平機構揭西方的攻擊 中國的工業

在瑞典的著名獨立和平機構TTF(The Transnational Foundation for Peace)的“Behind The Smokescreen” Report(August 6, 2021)研究指出，西方霸權有一個攻擊中國工業(The China Accusation Industry)，有一套控制新聞話語權的程式，稱為Medis Manipulation Methods，不再查證事實，卻是跟權力指示的政治意識形態去判斷。手法是西方一群媒體製造一交互呼應的運動，「設計去推進一世界觀及視角，只講中國的負面，並由此証成(美)帝國的軍國主義利益，……使維持美國在未來的全球領導地位。」

這研究揭露美國有一「軍事-工業-傳媒-學術複合體」Military-Industrial-Media-Academic-Complex，是一國家的幕後利益勢力，為了賣軍火及高科技產品，在全球通過干預他國內政，製造他國內部衝突，推動分裂，來削弱他國，也通過妖魔化一些可抗衡自己的強國(如中俄)引起戰爭或戰爭風聲，即可嚇怕附近地區，而售賣其高價但過時的武器及高科技產品。世界各國本來可以共同存在而和平的，但是這樣只會製造不必要的衝突，就帶來很多很不好的後果。這項研究報告是由三個專家寫的，他們非常公正地做了一些調查，包括所謂新疆的問題。指出西方所應用的材料，基本上都不忠實。我一向主張文化應該互相欣賞，但美歐霸權剛相反，只看到中國興起而嫉妒，當美國不能控制他國的時候，就做了很多很幼稚而違背美國精神的做法。在美國這排山倒海的反中宣傳下，我明白台灣被美國言論所控，包括民進黨的宣傳，引致台灣人很難真正理解中國。

倒是我看到台灣有幾個在中天的評論員，還是比較懂中國，如賴岳謙、郭正亮和介文汲等，都是國際關係的政治學博士或雙碩士，對外交和國





際關係非常理解，我發現台灣也有這些了解中國的人，他們對中西國際博奕的論述比香港評論員更為深入，他們是以大中華的利益來講中國，而不是以台灣這個小的地方的想法。台灣還有中央研究院的院士朱雲漢對中國研究和理解非常深刻，並非常理解中國發展的過程。

我們很需要很理性地對中國研究而做出公正的評價，中國好在哪裡，不足在哪裡？過去犯的錯誤在哪裡？現今成就在那裡？而且須正視中國人民生活確是大大提高。但是如果西方宣傳仍不斷無中生有地創造妖魔化宣傳，理性的人實在沒辦法。因美國在2021戰略競爭法案，Strategic Competition Act，從2022到2026每年撥款3億，寫明給媒體和民間團體，傳播中國的負面消息。這是一反對言論自由，製造扭曲真相及假消息的法案，重賞之下即可在宣傳上群魔亂舞。

## 中國結合儒家、市場經濟和 社會主義

中國的興起帶來的關鍵反思是，兩百多年來西方自以為最文明完滿的制度，是否唯一代表進步和理想的？西方當前的民主人權體制，至今展現嚴重缺陷，貧富懸殊，種族歧視，滿街露宿者，傳媒作假新聞去服務政黨勢力，政客為了選票欺騙大眾，贏得權位後只服務1%的權貴利益集團，不斷撒謊來保權位，已形成民主的亂局。中國這幾十年實驗一個不同的體制，得到成功現代化，達到普遍富足，這是結合儒家、資本主義和社會主義，以儒家的仁義和諧為價值基礎，用資本主義發展市場使財富累積，用社會主義平衡達致公平共富，且官員都由基層開始，憑工作貢獻上昇到高級職位，他們了解民困，思考政策較為務實。這個大議題應該要研究，民主自由是不是the End of History！歷史的終結是否在於民主自由人權這一段路上？民主自由發展到現在已經開始衰老腐爛，不合理的事情出現在美國，變成黨派的鬥爭很厲害。

## 張維為論中國式的民主是

**With the People, From the People,  
to the People**

有關中國現在的體制，清華大學學者張維為

提出中國式的民主，說中國是一種With the People的民主。With the People意思就是他說From the People, to the People，我覺得中國現在體制有一個很特別的地方，就是它有一個很龐大的運作系統，這個系統的整體，有各級智庫在不斷研究和提意見，從中央到省，省到市，省到鎮，鎮到鄉，都有智庫及調研的工作，他們對人民的困難都有很多報告上到上級。中國人民生活處境有很多困難，我們團隊進農村或到城市看望農民工時是知道的，我們也寫報告給中央，由於改革初期體制上還有很多未完備，中央是需要一段時期來作出研究和作部署，而後一點一滴的改革，逐步改變。中國有一種對民意理解的方法，來源一是在地方部門的研究報告，一是在政協的調研，一是在智庫專家的研究，掌握每一地區面對的問題，研究如何改進處境，縣鎮的報告上達於城市，討論改革，若問題較大，上達於省，更大體制問題，經一層一層討論上達中央，交全國人大處理，或放入五年計劃，一步步改進。每一個全國兩會的報告，都是根據很多研究所寫的資料而成，而長遠創新的改革，就需要五年計劃。每一個五年計劃，都有面對中國具體的問題：如體制未完善問題、貧困問題、腐敗問題、文化問題、環保問題，還有未來發展方向開題，我參加過這樣的會議。報告有許多份文件，都是非常仔細和複雜的研究報告，然後分組討論修改而得最後共識，成為建議。

中國多年來一步一步地發展，從什麼都沒有發展成為一個現代化的國家是很不容易，其政策能使發展成功，主要精神是From the People, to the People及With the People，其立法制度是基於實況及民意，每行一步都十分謹慎，經集體協商，群策群力而產生，不是一人獨裁決定可以做得到。

## 普林斯頓大學報告美政策反民意

改革到目前為止，運作是成功的，是良好的集體統治模式。但能否長治久安，關鍵在集體統治中有權的人不能成為利益集團，嚴控有權者的腐敗，法規限定集體不能變成控制的寡頭，按新處境不斷創造更新觀點。此外，政協的監督要嚴明，選拔政協需要有民意代表性。需要理解民意的制度，供官員參考，而且通過選拔對人民有才能、有

貢獻的人做決策官員，高層官員必須有基層工作經驗，明白民間疾苦。官員團隊若重視人民多於自己權位，可以產生更好的政策。如此則比美國議員要靠討好選民說假話，政策常是為了幕後支持的利益集團，情況會好一點吧？美國普林斯頓大學(Princeton University)2014年發表報告Testing Theories of American Politics指出，研究美國20年來1779項政策決定，都與90%以上民意相反，卻是滿足利益集團及回報大捐款者，只代表2%美國人。

■：剛剛你提到那個台灣的言論，比如說中天電視或中國時報，在台灣所謂綠色藍色紅色。這是種不同言論媒體涇渭分明，中天中時後面集團是旺旺集團，所以在台灣人認為說它是偏於藍，甚至於偏於紅。本來中國時報的老闆是余紀忠，是國民黨的中常委，蔣介石時期，他把兩個主要報紙都給了兩位中常委，中國時報及聯合報。在台灣人的心目中，那一個媒體是偏綠、偏藍、偏紅，是很清楚的。但你對於從深度理解的中國內部政治操作相當有深度，很多論點相當新穎、有啟發性。

### 余英時有學問但缺民族文化情懷

另外還有一個問題請教，你對於余英時的看法怎麼樣？他是台灣中央研究院院士，學術生涯跨過哈佛、耶魯及普林斯頓大學，他早年在北京燕京大學還參加過共青團體，後來思想轉變，說：「我在那裡，中國就在那裡。」你對余英時的看法怎麼樣？

□：我寫了一篇文章紀念他的，曾在《文化中國》專刊發表。余英時是我的校長，所以我的碩士學位還是他把帽子放在我頭上的。開會的時候見到他，我還叫他校長，他說，我不是校長，我說在我心目中，一日校長就是終身校長！余英時寫的東西我讀了一些書和論文，他學養高深、考證精密，是很有份量的歷史學家，更是一位思想家，但稍缺其老師錢穆和唐君毅那愛護中國民族文化的情懷和氣派。那年代中文大學用殖民地行政方式壓迫新亞，余英時身為校長卻沒有力保新亞精神。他對中國政治態度與思想是受89年風波的西方解釋控制了，他並未按自己常用的歷史方法作客觀研究現今的中國，其實根據2017年英國解密文件顯示，西方所傳的死亡數字，是由英國大使Alan Donald

偽作的。與其他同級學者比較，成中英、杜維明及稍年青的霍韜晦，都是為了中華民族文化及未來，常回中國講學，他們為了民族文化的重建，都去了中國，了解中國。

我們心目中的中國是無數具體的中國人民，還有長遠的歷史文化，至今起碼中國改善了很多，也願意聽我們的意見，這說明我們為什麼沒有留在外國批評，卻要不斷回國教育下一代，盡可能作出貢獻。我不是共產黨員，因我不是無神論者。我對共產黨的理解是從他們的實踐哲學來理解，29年觀察的結果。可以欣賞他們近年來所做的，能改正過去大躍進及文革以來的錯誤，重新奮鬥40多年，不但做到改善民生，且解決四千年長期存在的農村貧困和政府腐敗，是須要肯定的歷史性成就。

### 余英時沒有真正理解中國發展過程中的艱苦

我是以基督教的愛心及中國情進入中國、看待中國。余英時，他不是儒家，他不太喜歡儒家，他講知識階層的問題，有知識份子的某一種的骨氣，但他自己仍有知識份子的某一種盲目和迷執，他沒有真正理解到中國發展過程中的艱苦。我們進去看到了這些艱苦，很多人真正在努力改善中國，很多黨員都在共同奮鬥，有理想改善農村、改善文化。現在中國做好了，我當然希望他們回到中華文化傳統根源價值，起碼回到儒家與易經那平等、自由、和諧的大道。希望傳揚中華文化重新教育下一代中國人。我們能親眼看到中國的改進，都很高興，還未做到的，我們很焦急，須繼續努力，希望能夠改進。而中國鼓勵重建文化精神，宗教上發展中華神學，不是很好嗎？可惜余英時失去了這樣一個教育下一代同胞的機會，也看不到中國新發展帶來的喜悅。

### 西方並非真有言論自由

在西方是否真的言論自由，喬姆斯基(Noam Chomsky)早就揭示西方傳媒的盲目性，及西方霸權對思想的控制，我真實的經驗，是西方涉及意識型態時，就不能自由，如涉及同性戀和變性人之類話題，就不能有異議。在政治評論上，可以自由講

話，但在政治權力上，政策是操縱在少數人手中。我在加拿大超過30年，發覺控制加拿大是很多集團，一群小眾投票沒任何作用，少數族裔也難有什麼影響，主流根本不把華人意見放在考慮的範圍之內，除了要我們向華人發動投票幫助某政客，他才找我們握手，但執政後答應的政策就全忘記了。這是西方民主虛偽的地方，西方民主也不是真的尊重少數者的民意。反而中國還是願意聽我們善意的意見，中國沒有西方那種民主，但中國有其獨特順從民意的體制。

我看台灣中天的評論，重點在看其內容是否理性有據，而不重視在其背後的財團，中天一向提出和民進黨意識型態不同的觀點，結果言論自由也被政治打壓，被政府用各種理由除牌，這在西方仍是難明的，雖然西方的民主自由已很虛偽，但也不會如此明目張膽。台灣前領導人馬英九在2019年12月曾寫《台灣已經是「不自由的民主」》，指出從多個事例中，民進黨使民主逐步倒退，滑向威權主義。

## 論人生的價值和意義

我最後還想問你一個問題，你的人生看法，對人生的價值和意義，你是順著那一條路去理解。

■：人生有什麼意義？基督徒就走基督信仰的路，以尼布爾兄弟Reinhold & Richard Niebuhr 基督信仰實在論(Christian Realism) 觀點，人是如此的墮落，除了上帝的救恩外無路可尋，他們不只是神學理論的紙上談兵，哥哥Reinhold實際牽涉到美國底特律汽車工廠，工人被剝削的罷工事件。

另外影響我很大，除了儒釋道經典外就是聖經，我2002年與內人（基督徒）曾經在夏威夷大學旁有半世紀歷史的鑽石僧團(Honolulu Diamond Sangha)參加禪修活動，住在大學的賓館一個月，其實該僧團只是創始人Anne and Robert Aitken的私人住宅。他們邀請我去。由於我在新加坡大學時是教育部儒家倫理（國內）顧問，推行儒家倫理道德教育，國內顧問另一位是梁元生教授，後來擔任香港中文大學崇基學院院長、文學院院長。國外顧問是哈佛大學的杜維明，普林斯頓大學的余英時教授。鑽石僧團認為孔子是禪修的先行者(Predecessor)，而我有儒學的實踐背景，邀請我去講解孔子。參加禪修的人很多是在家修行居士，

記得有一位多年前參加，俗世因緣離開一陣子再回來。Aitken後來的兩位繼承者Nelson Foster及Michael Kieran都見到，他們是日本禪宗傳承，有個別面談棒喝的傳統，我也經驗到。

2007年我有機會去日本名古屋、天主教南山大學的「宗教文化研究所」訪問三個月，舍監美國神父James Heisig是國際知名教授。他每天比我們早起為我們烤麵包、煮咖啡，我下樓時他已經在吃早餐讀報紙，他精通日文，是日本通。

在新加坡時期80年代，每年有一個月期間余英時、杜維明會來新加坡指導課程教本編輯及中學師資訓練，我們幾乎每星期見幾次面。杜維明中英文口才好，余英時是他哈佛大學的前輩，記得有時余英時會調侃杜先生的口才，維明只是苦笑。余英時常說他不是儒家，但接觸他的朋友學生總覺得他比自稱新儒家的人更有儒家的溫厚、親切、純樸。記得他會毫無拘束地和我們倫理小組（包括中學老師）去小吃攤販吃東西聊天，和前一天與部長官宴似乎沒有不同。師資訓練班上課，華文教育老師在英文教育掛帥的新加坡，覺得被欺壓向他吐苦水，他禮貌性地回答，相當具有同情心。他的英文口才沒有杜維明流利，記得有一晚，他在旅館房間和中文系皮述民下圍棋，下到半夜，我喜歡圍棋也旁觀。第二天早上他有一幾百聽眾的大演講，看他從容不迫地拿一份早報上台。我也有機會主持余英時、杜維明的座談會，那段期間親炙大師的學問、人格，對我的生命觀有深遠的影響。

與你不同，我無緣作為唐君毅、牟宗三的學生，讀了唐君毅臨終巨著《生命存在與心靈境界》有關九種境界，沒有太深的感觸，一直到我們這次對話，你提出不同宗教傳統的境界說，我突然醒悟其深刻意義。牟宗三的《五十自述》是我常常翻閱思考的書，他的客觀悲情與主觀悲情幾乎是我哲學人生觀的座標，橫跨孔子到生命歷程：十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。

牟先生雖然主張炎黃子孫不應該信基督教，但他受耶穌的客觀悲情影響深遠，他在《五十自述》說：「我以客觀的悲情契悟了耶穌。」對於當年的國共鬥爭，他說：「民主同盟向國民黨要民主，國民黨不能正視是一大癥結，講民主是對的，但只看到現實的利益，鬧得一塌糊塗，看不起中華民族的文化歷史生命，這是歷史悲劇，無法挽回。」

這是我哲學人生觀的背景，我現在在外面可以看到我的花園以外，就是良心，基督徒的一般普世啟示，宇宙很奇妙，良心也算是其中的一部分，因為人人都有良心，不只基督徒有良心，儒家也是講良知良心，聖經說，上帝把永生放在你的心中。

我相信有普世一般啟示，聖經與基督信仰經過2000年來的神學發展，視野應該可以很開闊，在教會裡看到有一些人，婚姻有問題了，個人生命有問題，憂鬱、煩惱或是快要死了，然後牧師跟他禱告，他決志成為基督徒，然後生活跟一般人一樣，沒有什麼特別，我覺得他沒有歷史神學的一個視野。讀了哲學以後，特別是我最近讀基督教神學，覺得視野會比較寬廣開敞。

牟宗三受雷南(Ernest Renan)的《耶穌傳》(The Life of Jesus)影響很大，我也讀這本書，最近重讀，覺得他對於基督教有深度的批評，強調耶穌的人性，當然耶穌也有神性(Divine Identity)，牟宗三不相信耶穌基督，但也相信耶穌有神性。除了你說的境界神學外，這是儒家和基督教可以溝通的焦點。「三位一體」在聖經確實有強烈的根據，但是否認「三位一體」在基督信仰歷史，也曾經是主流，所以為了包容不同的詮釋及傳統(包括非基督信仰)，教義越弱境界包容性也越寬廣、越好。

你的境界說也提到，儒家可以包容道家，甚至於佛教，甚至於其他的傳統，而且那個包容不是說我比你高。只是說我的境界和你不同，不同的裡面似乎有點排外，但沒有排外就沒有特殊性。

喬治·林貝克的語言-文化進路(Cultural Linguistic Approach)似乎無法避免，除非你常常得到啟示，每天有聖靈的感動，否則的話，從詮釋學或你中華神學立場，總會有某種「視域融合」或開放的「此存」來接收，歡迎另一世界來的信息(福音也好，神蹟也好)。呂格爾(Paul Ricoeur沈清松的翻譯)的語言王國(Kingdom of Words)意義世界的敘述，我認為都與語言-文化進路有關。海德格爾的林中路對話，甚至紅樓夢的二個世界(余英時當年在香港中文大學的演講)對於聖經的詮釋皆有啟發性，但今天我們無法深入討論。我澳洲大學朋友、老上司懂希臘文，寫了一本書《從道到沈默》(From Word to Silence)，影射約翰福音中「道、言、神」的雙重、多重意義。(太初有道、道與神同在、道就是神。In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.)道

是從語言、聲音陷入沈默，因為耶穌被釘十字架，為人類贖罪而死，沈默了。

神學家建議，禱告的時候，話不能說太多，說我要這個，我要那個。但網路YouTube無論討論什麼話題，話越說越長，如台大哲學系傅佩榮教授的台大開放課程視頻，他似乎有天主教修士背景，口才非常好，有點像你，什麼題目都可以談。可以講易經、可以講上帝、或儒家人生哲學。他是天主教的修士，實在他講得相當不錯，現在有一個公開校外公開的視頻，他什麼都可以講，但有朝一日他總要沈默，也必然沈默。

□：若要體會哲學或宗教境界，喬治·林貝克的語言-文化進路只能說是初步的義理了解，但真正的境界，是在人存在深處帶來震撼的，是內在的豁然貫通，心靈的醒悟和淨化，那就不只是語言和文化的了。至於我從前那個年代的錄音帶(Tapes)是很受歡迎的，讓我用講笑話的方法來解釋中國文化、基督教等等，精簡和通俗，不過也希望帶來一般人對人生的自省和感悟。不過當我中年以後，還是要寫一些重大的著作，而且要寫得很深奧，如《儒道易與基督信仰》一書，最近在深圳遇一位商界高人，說全本看了幾次，非常欣賞能把基督教和中國哲學融通，令我十分欣喜，因為沒太多人看完這巨著。

## 人生如何在林中尋路

人生的過程就像海德格爾所講的林中路，人好像在森林裡面不斷看路怎麼走。因為沒有地圖，沒有現在的互聯網絡，也沒有手機的GPS，人生好像不斷在林中尋路，這個路上尋索時，我從道家的「道」理念思考，道是本體根源，但用道路意象，是一通道。那麼，無論什麼人在林中找怎麼的路，實在所有道路的後面，還有一個道路的本體。這正好從中華神學看，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。」耶穌本就是宇宙本體根源的道(Logos)，但同時是通向道的道路，這是一種「道體神學」。這啟示是上帝跟人的感通關係，上帝和人在道路上走，上帝本身也是這條道路。上帝和人的感通關係，不是理論的，不是神學的，而是實踐行動、心性感通、宇宙本體的共融。普通基督徒來說這是體會聖靈臨在，同時是心性仁愛本體呈現。所以問我天國在哪



裡，我說天國就在我們關愛的實踐行動中，在農村擁抱孩子的時候，是天國臨在，當決定放下百萬年薪時，就是天國臨在，當多個仇中人罵我親中時，我仍堅持愛護中華民族文化時，就是天國臨在。在人生密林中尋通向終極之路，道路的本體就是天路，基督本體是道路，在道途中，心性美善本體呈現，感通上帝同時達儒家的天人合一境界。

### 與受苦的人同行和對話

我自少年時問天，如何化解人間苦難，這不是純用理性去探討，我25歲寫第一本書《苦罪懸謎》，探討理性上解答苦罪問題，最後主張是由人生過程來使苦罪化為正面價值。其後我在實踐中學習，就是走到苦難的人當中去實現愛，比一切更重要。20多歲開始，我到香港黑社會世界，參與戒毒工作，幫助毒癮者以體會生命價值改變人生，才能戒除毒癮，稱為「福音戒毒」，自己認識了好些幫會的江湖中人，明白他們也有人性。30多歲我到孟加拉和非洲，幫助第三世界的貧窮。當然，心中最記掛的是中國百年的苦難，文革後改革開始，我得到感召，走到中國裡面去愛他們，我無興趣在海外爭論共產黨好還是不好，我只是單純地回去跟他們在一起，共同走過艱苦到發展的道路。以善意共同走上向美善之道路，就是道體真理的彰顯。

新約論述愛仇敵的道理時，說「有人強逼你走一里路，你就同他走二里。」所謂走一里路是什麼？就是羅馬兵丁，路上遇到一個人就抓起來，要

代其搬運重的物件，但法律要求只能迫其搬一里，之後要放人，所以那時候羅馬兵丁要強迫人服務，只能走一里。但耶穌說，你可不可以幫他走兩里？就是付出比他要求的更多，他就明白你對他有一種關懷和愛心。然後走兩里的路時，大家就可以對話做朋友了。在人生道路中，可彰顯仁愛，天人合一即出現。

實際上我到孟加拉和非洲，我是跟他們一起，支持他們度過困難，他們便慢慢跟我們談話。在中國我的團隊到過廣西和西藏，關愛貧困學生，也是一樣，同行就可交流對話，我們的生命就會發揮一種正能量，這就是道的能量，所以人生就可以這樣變得更美好。在道途中行出愛，真理本體就在我們行動當中彰顯。一些政治活躍人士當了牧師，將宗教變成政治鬥爭工具，不願和中國同行和對話，在鬥爭中彰顯的就是仇恨，成為罪惡的負能量。同行對話必然是以愛為本的，追求公義必須基於慈悲仁愛之心。

■：我們這次「林中路」的對話如海德格爾晚年走的一樣，有問題但沒有特定的目標，但讓我看清了你的信仰和中國情，以基督信仰愛的「道路、真理、生命」一步步導引你在中國做很多事，也有挫折。我多年慕道的探索結果最近比較趨近海德格爾晚年語言轉向(linguistic turn)對於存有(Being)的進路(approach)：假如上帝存在是終極存有，我們與祂的溝通(你的中華神學用語)不能是觀念性的(conceptual)，亦非意志性的主觀、客觀對立，如很多信徒禱告一樣：「我有這

個問題、那個問題，祈求！」而是林中路的雙邊對話：有另一世界傳來的存有信息，我們自然地、無為地（如道家）以開放心態接受，較為接近詩情畫意的藝術、美學境界！

有關台灣的政治、宗教，但台灣人的真正的靈魂是台灣長老教會，是十九世紀「高高在上的西方傳教士」遺留下來的文化宗教遺產，今天在台灣大城市都有基督長老教會馬偕紀念醫院(MacKay Memorial Hospital)，是為了紀念加拿大到台灣淡水的傳教士馬偕博士George Leslie Mackay，馬偕醫院在台灣家喻戶曉。中國人都熟悉加拿大共產黨員白求恩(Henry Norman Bethune)的延安故事，對中國共產黨革命的貢獻，但較少了解馬偕在台灣辦學校、建醫院、立教會的事蹟。

□：與他者同行和對話，可彰顯「民吾同胞，物吾與也」的境界。中華神學來說，是道路上呈現上帝的愛，基督就是道路、真理、生命，通到父的親情世界。我一生曾與黑社會江湖人士同行、與第三世界貧困人民同行、與中華民族同行，經歷天國臨在，同行中一旦呈現單純信心，委身的愛，天國就在我們中間。心性天本體之美善，上帝的主權旨意，就在此。

[1] Press Release 06.19.2020, Foreign Affairs Committee.

[2] Nury Vittachi: *The Other Side of the Story: A Secret War in Hong Kong*, (HK, YLF Hong Kong, 2020).

[3] Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1950). 英譯 *Off the Beaten Track*, ed. & trans, Julian Young & Kenneth Haynes, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p.48 今參照英譯而譯為中文。

[4] Martin Heidegger, *Der Feldweg, Gesamtausgabe* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975), 13:87-90 p. 英譯有兩個：“The Fieldpath”. Translated by Maxia, Berit. In: *Journal-of-Chinese-Philosophy*, 13, 1986, pp. 455-458. (1949a) 本文引述主要根據這英譯而翻為中文，但也參考另一譯本 *The Pathway*, Translated by Thomas F.O’ Meara, O.P., (Revisions: Thomas J. Sheehan). *Listening-Journal of Religion and Culture* 8, 1-3(1973).

[5] *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 13(1995), p.59-77.

## Exploring the Boundary of “Philosophy and Faith” to “Suspension of Disbelief” (Part 2)

Martin Lu (Retired, Bond University, Australia)

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

**Abstract:** Dr Martin Lu and Dr Thomas Leung held discussions around issues of philosophy and belief, and the subject of “suspension of disbelief” vis-a-vis the inter-dialogues and communications between various religious cultures. Taking the philosopher approach, Lu observes the crux of faith from its periphery. He believes that philosophy, religion, and faith demand a lifelong dedication like Heidegger’s lifelong search which we have not fully explored in this dialogue. Faith in living and discovery of truth both require development through dialogue, as the dialogue process yields pristine thoughts. Leung’s perspective in seeking understanding from faith, in the interconnectedness between the various Chinese cultural traditions and those of Christianity. He aligns with Prof. Chung-Ying Cheng’s ontological hermeneutics, where the universe ontology is manifesting as truth for entire creation while also manifesting as methodology for interpreting truth. By learning the theories of different religious cultures, one enters the ontological realm, comprehends and appreciates its value, understands its fundamental limitations, and thus enables transcendence through dialogue and communion with other realms. Despite their different approaches, the two scholars share deep concern on contemporary China’s current social issues regardless of international environment or domestic politics. Whether in Chinese social justice and order establishment, in Chinese cultural renaissance, in Chinese national peaceful rise, the scholars conducted their dialogue in an open, moderate, and friendly manner, much akin to Heidegger’s later life experience in his “Holzwege”. There were questions but no specific goals, naturally non-activist, mentally open. They listened to each other, and inspired one another showing mutual appreciation.

**Key Words:** philosophy, faith, “temporary suspension of disbelief”, ontological hermeneutics, interconnectedness

# 經驗、邏輯與拯救

## —《道德經》前八章的邏輯詮釋與信仰詰難（二）

■ 王 俊

北美宗教研究者

《道德經》第二章原文：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。

有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恆也。

是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作而弗始，生而弗有，為而弗恃，功成而弗居。夫為弗居，是以不去。

### 一、絕對與相對

美善問題是哲學中的難題：美何以為美？善何以為善？它們的標準何在？這是讓很多哲人絞盡腦汁的問題。西方哲學家從柏拉圖到康德，再到尼采、海德格爾、杜威等，無不為這些問題殫精竭慮，卻總還是感覺力所不逮。但是，這麼一個艱難的問題，在我們老子筆下好像顯得很簡單，他的辯證法似乎輕而易舉地解釋了這個問題，如其所言，

「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」。但是，問題是否真的這麼簡單呢？老子為什麼會覺得這個問題這麼簡單呢？他的簡單化又帶來什麼問題呢？這些都是我們需要認真思考和分析的問題。

不難看到，老子對美善的論述是基於生活經驗的。因為在經驗中，美總是相對於醜的，善總是相對於惡的。但是，在人們作這個相對的區分之前，他們需要先有關於美和善的標準，如果沒有這個標準，這種美和醜、善和惡又如何得以區分呢？會不會以醜為美，以惡為善呢？在經驗生活當中，這種事情並非少見。因此，在美醜和善惡相對之前，需要先有個標準，沒有標準，僅憑經驗的相對性，是無法完全區分得清楚的；在具體的實踐生活中，也總是有這樣和那樣的問題。

標準問題是個絕對問題，要想完全地區分美與醜、善與惡，需要有個美和善的絕對標準。關於這個問題的難題也就在這裡：如何找到一個絕對的標準，使得對它們的區分不被相對化，以至於落入詭辯的泥潭？顯然，這是個邏輯問題，不是個經驗問題。因為只有邏輯思維才尋找確定性，甚至是絕

對的確定性。經驗思維不會去尋找確定性，更不要說絕對的確定性，反倒是有點討厭確定性。因為在經驗思維看來，確定性是一種束縛。因此，在經驗思維那兒缺少客觀標準，標準是主觀的，每個人的

**摘 要：**道德經第二章涉及美善標準問題、變與恆問題及去與不去問題。本文通過對老子處理這些問題的思想內涵及語言方式進行追問和邏輯分析後發現：老子處理這些問題的思維是純經驗式的，他的經驗思維方式使得他無法處理美善的標準問題、變與恆的邏輯關係問題及去與不去中的拯救問題。因為缺乏邏輯思維和超驗思維及邏輯工具和信仰維度，老子的概念只能是經驗式的，無法從經驗中超拔出來，因而無法區分邏輯標準的絕對性和經驗感受的相對性、時間的相對性與永恆的絕對性，經驗智慧的非超越性和拯救的超越性，出現以相對代絕對、以同為恆、以任自然為入永恆的邏輯和信仰謬誤。

**關鍵詞：**絕對與相對；變與恆；去與不去；思維方式；信仰維度

標準不同：你以為善的，他可以認為是惡；你以為美的，他可以認為是醜。邏輯思維則在於尋求客觀標準，雖然知道很難，卻奮力為之。

按照邏輯思維，要區分美和醜、善和惡，需要先知道美和善，並且這種美和善不是相對意義上，而是絕對的，即所謂美本身和善本身，或者說是絕對的美和絕對的善，再或者說是美和善的概念或定義。唯有找到這個絕對的美和絕對的善，才可能知道何為美和何為善。知道了何為美和何為善，才能知道何為醜和何為惡，才能真正地區分美醜善惡。除此之外，一切美醜善惡的區分都是相對的、可錯的，都會出現以醜為美和以惡為善的問題。因此，在審美和行善之前，需要先有審美判斷和善惡判斷，否則是否真地在審美和真地在行善都會是有疑問的。也正是在這個意義上，蘇格拉底甚至認為知道善惡而去作惡的人，比不知道善惡而作了惡的人更可救，因為前者能區分善惡，他知道自己正在作惡，後者不能區分，反倒認為自己的作惡是在行善。

但是，在具體的審美經驗和道德實踐中，人們似乎不太顧及標準問題，或者說，在他們看來，標準不是問題，審美或行善是個自然而然的問題。可是，問題是否真的就是這樣呢？是，也不是。從每個個體都是被拋到這個世界的意義上說，個人的審美行為和道德行為的確是個自然而然的行為，因為在他們來到這個世界之前，這些標準似乎就存在在那兒了。這就是結構的先存性與個體的歷史性之間的關係。按照存在主義的觀點，每個個體都是歷史的，都是被拋到這個世界上來的，在他來到這個世界之前，美醜善惡的標準就已經存在在那兒，個體只要去領會就可以了。但是，先存的結構並不是一成不變的，在歷史個體的沖刷下，它總是在變動，雖然並不一定很快和很完全，但變動是不可否定的。這就帶來了標準的審視問題：首先，原初的標準是否就是合理的標準？如果是合理的，那麼這種合理性的根源是什麼？其次，導致原初標準變化的原因何在？這種變化是好的還是壞的？或者說，在何種情況下是好的？在何種情況下是壞的？再次，如果標準不是原初的，或原初標準異化了，人們該怎麼辦？顯然，這些問題都是具體

審美行為和道德行為無法迴避的問題。在這個意義上說，經驗中的審美行為和道德行為並不能完全擺脫標準問題的困擾，或者說，經驗行為並不能真正擺脫邏輯問題。

當然，對於很多具體經驗中的人來說，他們確實是不太需要顧及標準問題；因為不管標準是否完備，他們都按照標準而行，就合乎規矩；至於是否對錯，他們不去思考，這就是我們所說的隨大流。毋庸諱言，大多數人都是隨大流的，因為他們都是些俗人和常人。真正為標準問題憂慮的，不是俗人和常人，而是思想家和哲人。思想家之為思想家，哲人之為哲人，就是思常人之所不思，憂常人之所不憂，他們總是走在時代的前列，否則，他們何以擔得起思想家和哲人的美譽呢？在這個意義上說，思想家或哲人就要思常人之不思、憂常人之不憂，不然，他們就不是真正的思想家或哲人。在當今世界中，妄圖竊取思想家和哲人名號的人多，真正擔當思想家和哲人之責任的人少，這恰是真正的思想家和哲人應當憂慮的地方。

回到我們討論的審美和道德標準問題上。我們發現，標準問題總是個無法迴避的問題，即使是在具體的審美經驗和道德經驗中，標準雖然被看作「視而不見」或「熟視無睹」的存在，但它確確實實就在那兒。如果人們發現標準有問題了，就會去反思它，一反思，就觸及到標準的前提和邏輯問題。拿美和善來說，就觸及到美的標準和善的標準，即美本身或絕對的美和善本身或絕對的善的問題。在這個意義上，古希臘哲人開始地對美本身和善本身的思考絕對不是無聊之舉，而是極為明智和智慧之舉，只是不為常人所理解而已。

對絕對標準的思考是一種絕對意義上的超常，即超出常人的經驗式理解，走出經驗的相對性，獲得邏輯的確定性。但在中國，這種邏輯式的超常是很少的，我們的超常就是體悟比一般人更深些，對經驗的總結更高一些，做到了這一些的人，就被稱之為高人。其實，中國人所謂的高人也還是常人，只是他們與一般常人的程度不同，他們超俗一些、脫俗一些，但還在經驗中，還在俗中，從來沒有、也不可能完全從經驗或俗中超拔出來，達到邏輯的純粹之境。對照老子對美和善的論述，





我們不難發現這一點。我們看到，老子沒有試圖思考美善的標準，從邏輯上確定美與醜、善與惡的區分，而是從經驗出發，從美醜和善惡的經驗對立中來言說它們。這種言說雖然巧妙，但並沒有超出經驗，雖然容易為生活在經驗中的人們所理解和接受，但並沒有提供更高的標準。在這個意義上，老子依然是經驗的，是俗的。當然，有人可能會說：「你怎麼知道老子沒有思考過美醜善惡的絕對標準？你怎麼知道他沒有試圖對它們進行區分？他之所以這樣表達，可能恰是他深思熟慮後的結果。可能恰恰是因為他深入思考了，發現邏輯的表達是不可能的，才選擇這樣的表達，不是嗎？」我們說，這樣的質疑是有一定的道理的。關於老子是否思考過絕對標準的問題，我們不得而知，只能是猜測。他可能沒有思考，也可能思考了，發現思考不出結果來，就按照經驗的方式去表達了。但無論如何，有一點是可以確定的，那就是，他沒有思考到邏輯的高度，沒有按照邏輯的方式去表達他的思考。當然，質疑我們的人可能會說，「這不是因為老子不能，是他不願，他更喜歡經驗的方式，這就是中國人的方式，是中國思維的特色。」如果質疑者要這麼說，那也可以，但那就不是道理上的問題了，而是信念上的問題。但即使是信念問題，也存在著一個辯護問題，不是任何信念都是當然的信念，唯有經得起質疑的信念才可能是真信念。在我們上面對經驗所作的質疑中，我們發現，經驗背後有無法迴避標準問題，所以，以經驗為信念的作法是有問題的。設若如此，我們的批評或批判就是站得住腳的。

我們知道，經驗是時間性的、變動的、相對的，雖然它生動、鮮活，容易觸動人們的感官和心靈，但它不是絕對的、恆定的，不能成為信念的對象。因為所謂信念乃是對絕對者的相信，信念是對絕對與永恆的追求。如果信念的對象是相對的，那它已經落入了變動之中了，它怎麼能成為信念？在經驗的意義上，它們可能觀念都算不上，因為觀念還有邏輯上的確定性。信念不僅追求邏輯的確定性，還追求實在性。唯有絕對的，才在邏輯上是確定的，在實體上實在的，才可能成為信念的對象。在此意義上，把經驗或經驗法則當作信念，其實是

對信念的誤解。

回到老子的這句「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」。我們發現他落入了相對之中，或者說，他的審美標準和善惡標準是相對的。在絕對缺位的情況下談論相對，就不可能有真正的辯證法。因為只有絕對在場的情況下，才可以在經驗的意義上談論辯證法，否則辯證法就是成了變戲法。對照黑格爾的辯證法，我們發現，他是在強調絕對的前提下談論辯證法的，所以，在黑格爾那兒，辯證法有可能是真正的辯證法。但是，在辯證法的中國式理解中，絕對被去除了，所謂的辯證法就容易變成了變戲法，變成純粹的詭辯。從思維方式的角度看，從老子開始的中國思想家，需要對這種思維方式負原初的責任，或者說，這是中國思維的歷史原罪。

## 二、變與恆

變的問題是時間問題，恆的問題是永恆問題。因為時間的特點是變化的、流動的、過程性的、可見的、有始有終的、有生有死的；而永恆的特點是不變的、恆定的、不可見的、無始無終的、不生不死的。不難看到，時間和永恆是兩個對立的概念。

如果不從概念的意義上分析，而只從時間上體驗，永恆似乎和人們沒什麼關係，也無法和我們發生關係，因為它既不可見，也不可聞、不可觸，對於生活在經驗世界中的人來說，它要麼是天外之物，要麼是概念的教條，要麼是精神的臆想。正因如此，在經驗思維中，永恆總處在一種缺席狀況，雖然人們對它有隱隱約約地洞見，但思考它和描述它的依然是時間經驗，而不是對永恆本身的經驗，更不要說概念上的界定了。

為什麼要對永恆作概念上的界定呢？原因出於時間自身帶來的問題。因為時間是變化的、流動的、有始有終的、有生有死的，那麼，時間中的一切就都有個產生和滅亡的問題，有個從哪裡來和到哪裡去的問題。這是個很折磨人的問題，如果不能回答這個問題，人們就無法擺脫時間性的困惑及體驗時間所帶來的虛無感。因為如果一切都處在生生滅滅之中，每個個體的意義與價值在哪

裡呢？我們匆匆而來，又匆匆而去，所謂為何呢？若無一個肯定的答案，人們總會感覺惶惶不安，無法在變動不居的時間中安頓自己的生命。生命的安頓問題不是時間問題，而是與時間相反的永恆問題。因為只有永恆才截住時間之流，把它納入自己不變的倉庫。由此可知，永恆問題並不是個臆造出來的問題，恰恰是在時間中產生的，用於回應時間之變動和無奈的問題。

不難看到，同時間對應於變化不同，永恆對應於確定。人們思考永恆和尋找永恆，就在於思考和找到確定性。但在時間性的經驗中，一切都是變動的，一切都是相對的，確定性是無法確立的，更不要說絕對的確定性了。正是由於時間的這種變動性和不確定性特徵，人們就不可能在時間中找到真正的確定性，或者說，人們對確定性的思考和尋找，只能到時間之外。可是，有什麼東西在時間之外呢？因為時間之內的存在都是經驗性存在，所以，在時間之外的，一定不是經驗的，它或者是超驗的，或者是先驗的，總之，它是先於時間而存在的。可是，對於我們這些時間中的存在者來說，我們能找到超驗的或先驗的存在嗎？或者說，那種超驗的或先驗的存在如何同我們這些經驗的存在者發生關係呢？我們的回答是超出經驗。但問題是，我們這些經驗的存在者如何能超出經驗呢？超出經驗的是信念，或者說，是通過信念獲得對超出經驗之外的存在的肯定，並且這種肯定是一種絕對的肯定。鑒於時間總是有始有終的，人們可以推斷或相信這個有始有終的時間應當有個源頭和歸宿，這個源頭和歸宿的存在是超出時間的存在，即超驗的存在。如果能相信有個超驗的存在，那麼，這個存在必定是無限的、絕對的、恆定的，時間只是其中的一部分，必定在其掌管之中，這個就是絕對或者永恆。由此，人們就能確定一個超驗的存在。這樣一來，這個超驗的存在者與我們發生關係的問題也就明確了，因為我們是通過信知道祂的，所以，信就是我們與祂發生關係的方式。如果我們相信有個超驗的存在者，那麼，這個超驗的存在者就是絕對確定的。很顯然，這種確定性不是一種經驗的確定性，而是一種觀念或概念的確定性。於是，我們就能知道，當我們用信念超出經驗之

後，我們就獲得了觀念或概念的確定性，而這種確定性不是經驗的，乃是先於（獨立於）經驗的，它就是我們所謂的先驗了。

按照我們以上的推理，經驗、超驗和先驗雖然鴻溝深隔，卻也不是完全沒有牽連，連接它們是一個詞：信。信念是連接經驗和超驗的橋樑，也是導出先驗的通道。當然，這裡說的信念是對絕對存在者的信念，如果不是對絕對存在者相信的信念，就不在我們所說的信念的範疇之內了，因為對有限存在者的相信不能謂之為真正的信念。在經驗的生活中，如果人們不能超出自己的經驗達到超驗，那他們就無法獲得真正的信念，也無法導出概念意義上的先驗，大多數的信只是對有限存在者的信。這種信說得好聽些，是自我安慰，說得不好聽些，就是自我欺騙或偶像崇拜了，因為有限存在者是不能充當絕對之信念對象的。但是，當人們一旦超出了經驗，就能觸及到超驗，一旦建立對超驗的絕對信念，就能獲得絕對確定性，也就找到了通達先驗的道路，就能形成邏輯思維。

邏輯思維是一種確定性思維，它的基礎在於信仰，或者說，它需要信念的絕對性作為它的大前提。缺乏絕對信念的大前提，邏輯法則是無法建立起來的，邏輯的確定性也是無法得到保障的。我們看到，西方哲學之所以能建立起邏輯的法則，主要在於古希臘哲人具有那種超出經驗的決心，他們有一種不超出經驗獲得確定性之誓不罷休的精神，這種精神幫助他們最終超出了經驗，獲得了邏輯思維的確定性，或者說，在邏輯思維中尋找到了確定性。當然，在希臘思想和希伯來思想接觸之前，邏輯的來源在理論的解釋上還是其困難的，它們依賴的是哲人們強烈的超越信念，至於那個超驗的存在者為何？他和先驗觀念之間的關係如何？還都是些沒有完全明瞭的事情。但在兩希文明相遇之後，這個問題就能很好的解釋了。希臘哲人極力抵到的超驗存在除了一個抽象的神之概念之外，還有其絕對的內容，並且是活生生的存在，祂就是希伯來人所說的上帝，他們的先驗概念之所以存在，乃是作為絕對存在者的上帝所賦予的，這就是所謂的天賦觀念。當然，在我們這麼解釋時，會有人提出質疑說，你憑什麼這麼說呢？你的這種



解釋是不是一種先入之見呢？我們說當然不是。之所以這麼說，就在於希伯來文化是一種啟示文化，不是他們尋找到上帝，而是上帝啟示了他們，他們的上帝是唯一而絕對的，來自它的啟示正是天賦觀念，這不是恰好填補和解釋了希臘人的聖神空缺和先驗難題嗎？

不難看到，希臘的哲學文化是一種從時間出發尋找永恆的文化，而希伯來文化則是一種從永恆出發啟示在時間中的文化；一者是通過人的努力需找到了永恆，一者是通過神的恩典啟示出了永恆。在這個意義上說，兩希文明都是時間和永恆之間被聯通上了的文明，變與恆都找到了各自的位置。與它們不同的是，中國文化在時間和永恆的聯通上沒有完全實現，永恆問題是中國文化中缺位的問題，或者說，中國人處理永恆問題的方式不能真正抵達永恆。為什麼這麼說呢？原因在於，中國人對永恆的追求沒有超出時間和經驗，而是在時間經驗中思考永恆，結果中國人講的永恆不是與時間相對的永恆，而是將時間和經驗永恆化了。關於這一點，我們不妨結合《道德經》和《易經》做個透徹的分析。

在《道德經》第二章中，老子說：「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恆也。」我們看到，老子在這裡稱之為「恆」的不是與時間相對的永恆，而是變化，即有無之間的變化、難易之間的變化、長短之間的變化、高下之間的變化、音聲之間的變化、前後之間的變化。這些變化說明有無、難易、長短、高下、音聲和前後都是相對的。在邏輯上說，變化的、相對的就不是永恆的，永恆意味著不變和絕對。有意思的是，老子在這裡卻說這些是「恆」；也就是說，這些是永恆的，這顯然是不合邏輯的，或者說，在邏輯上是矛盾的。顯然，老子這樣的言說並不是一種邏輯的言說，而是一種經驗的言說，因為在經驗中，這些都是相對的、變化的，這些變化的共同特徵就是變；如果說它們有什麼共同之處的話，那就是變。在這個意義上說，不變的就是變，老子稱這個變為恆。不難看到，這是一種很有意思的經驗歸納，他在各種變的經驗中歸納出共同的變，又因為在經驗中找不到不變的東西，所以變就成了恆久

的，所以，老子將它稱為恆。其實，老子這裡所說的恆，並不是概念意義上的永恆，因為概念上的永恆是在經驗之外，超越於經驗的。老子這裡所謂的恆乃是經驗中的同，它在經驗之中，是一種經驗形式，不是範導經驗的形式。我們看到，由於變只是經驗中的同，並沒有超出經驗之外，它就與經驗之外的永恆無關。並且，由於沒有超出經驗，對於經驗之外是否具有永恆，它是不能斷定的。因此，「不變的只有變」頂多只能局限於經驗之中、時間之中，它並沒有抵達永恆，反倒是將變給絕對化了。這種絕對化帶來的不是對時間性虛無的克服，反倒是將它絕對化了，有導致虛無主義的危險。

我們的《易經》也是如此，易是日月的結合，意味著時間和變化，但在《易經》中，這種變化卻被視為不變，其邏輯和老子是一樣的，這裡也不再贅述了。

總結我們對變與恆的哲學審視就會發現，從老子開始，中國人就沒有觸及到真正的永恆，而是將恆等同於經驗中的變。在這個意義上，永恆問題在中國文化中是一直缺席的。雖然後來孔子提出了三不朽：立德、立言、立功。但不難看出，這三者也都是時間性的，不能真正的不朽，只能說它們指向了永恆，但並不是永恆本身。追究中國文化中永恆缺席的原因，我們可以說其根本在於思維問題。因為中國人的思維一直是經驗，從來沒有跳出過經驗，所以，他們無法真正觸及超驗，導向先驗，不可能得到信念的絕對確定性和邏輯的概念確定性。反倒是相反，他們把時間和經驗絕對化了，讓變和易成了他們的恆，從而落入了時間的深淵而不自知。

### 三、去與不去

如上所言，時間就意味出現和消失，生活在時間經驗中的人，對出現和消失、生和滅會特別地敏感。中國人由於一直都沒有跳出過經驗，所以，他們對時間經驗中的出現和消失、生和滅是特有感觸的，孔子就曾感嘆，「逝者如斯夫，不舍晝夜」，莊子更是覺得一切都是「方生方死」，佛教感慨於「生老病死」，中國的詩詞歌賦中，那種時間性經驗和感慨的更是很多，比如，李白的「朝如青絲暮

如雪」，李煜的「林花謝了春紅，太匆匆」等等。還有，中國人對死亡的悲戚體會特深，對生離死別總是充滿著擔憂和恐懼，這些都顯明了中國人的時間敏感。

同與永恆相對應的是理性不同，與時間相對應的是情緒和情感。因為永恆是絕的確定性，理性則是邏輯的確定性，所以，在永恆和理性的天平上放著的是確定性。時間則意味著變化和不確定性。這種不確定性因其不確定，故而引起人的焦慮、急躁、無奈、無聊等。因此，它策動的是人的情緒和情感。在這個意義上，生活在時間經驗中的人，就是生活在情緒和情感中的人。對這些人來說，情緒和情感是最重要的，理性倒是其次。由這些人構成的社會，是一個情感社會，人情世故最為要緊，最怕的是人情冷漠。在這個意義上，李澤厚稱中國為「情本體」，還是很到位的。雖然嚴格地講，情不能構成本體，因為它是變動不居的，但從中國人把情看得最高和最重的意義上來說，他的這一概括還是比較有道理的。當然，他的這一概括同老子把「變」稱為「恆」很相似，是一種經驗的概括，很具有中國思維的特色。

情感是時間性的，是變動不居的，但它是也鮮活的、激動人心的。因此，生活在時間情感中的人，一方面感受到生的美好，對時間性情感有著無限的留戀，希望時間能夠停留；另一方面又深感時間的變動不居，想留也留不住，具有深深地虛無感。故而，他們總是感嘆，「好花不常有，好景不常在」，總是擔心「曲終人散」，總有莫名的惆悵和憂傷。也正因如此，中國人一方面有入世經綸的衝動，一方面又有出世隱居的感動。之所以如此，就在於他們一方面體驗到時間中生生不息的美好，另一方面又感覺到了方生方死的悲戚。他們熱愛「好花」、「好景」，卻又深深感到它們不能「常有」、「常在」，總有「曲終人散」的隱憂。這就產生出了中國人喜歡討論的「有為」和「無為」問題、「去」與「不去」的問題、「達則兼濟天下，窮則獨善其身」的問題等。在此意義上，「有為」與「無為」的問題、「去」與「不去」的問題、「窮達」的問題，都是時間性問題，或者說，都是對時間性問題的回應。

我們看到，老子在《道德經》第三章中提到了「去」與「不去」的問題。在他看來，一切都是變化的，不要想去留住它，想要留住它，更會感覺它流逝得更快，如果順其自然，順勢而行，反倒是與時間同在了。因此，明智的人不是逆時逆勢而行的所謂有為，而是順時順勢式的無為，此所謂「聖人處無為之事，行不言之教」，他們不以生滅變化為意，做到「萬物作而弗始，生而弗有，為而弗恃，功成而弗居」。但是，誰又能真正做到這一點呢？真的有这样的聖人嗎？如果有的話，他必定是能夠跳出時間經驗的人。如果不能跳出時間性經驗，怎麼可能做到對時間中的生滅變化視而不見、聽而不聞呢？如果真地這麼去做了，不是反倒落入完全的虛無之中了嗎？

可是，老子落入虛無之中了嗎？似乎是，又似乎不是。為什麼這麼說，原因在於，他一方面將萬物的作、生，人為的功成都虛化了，讓人將其視為虛無，不要在意它們。如果做到這樣了，就是「弗居」。因為「弗居」，就是說，從來不把它看成是你的，它們的消失也就不會牽動你的心緒和情感了，也就沒有失去的悲戚了，這就是所謂的「是以不去」了。很顯然，這是一種以無情處有情的方式，因為萬物都是時間性的，它們總處在生滅變化之中，這些生滅變化總是不斷觸動人的情感，讓人觸景生情、觸物生情、觸人生情。而情雖然美好，卻又總是很折磨人，讓人產生「好花不常有」、「好景不常在」的感嘆，產生去留得失之間的惆悵、生離死別之中的憂傷，感覺世事無常、生死難料等。為了擺脫這種時間性的折磨，老子讓人漠視這些時間性存在，以無情處有情，做到去留得失、生離死別不動於心、不感於情，這樣的人就是聖人，所謂聖人無情。但是，一旦以無情處有情，那有情的良好也就沒有了，對這個世界的留戀也就沒有了，這不是落入了虛無之中嗎？但是，老子雖然否定了這個有情的世界，但並沒有否定貫穿於這個世界中的道。他發現，雖然這個世界生滅變化，但作為變化的「變」卻是「恆」；如果用心去體悟這種「變」之「恆」的微妙，似乎能得到一種精神的超脫與慰藉。很顯然，這是一種將世界萬物靈化的方式，以這種方式觀世界，會覺得萬物莫不有靈，靈氣之

最，即是仙了，由此就產生出道教之成仙的追求。以此而論，道教的確沒有脫離道家，反倒是道家的具體化。但是，道家或道教的這種靈化雖然高妙，卻總還是無法克服肉身的拖累，總不能擺脫他們所謂的「臭皮囊」。因此，所謂的成仙，不管怎麼努力，總差了一步，除非自我欺騙式的「忘我」。當然，之所以會出現這樣的原因，就在於道家的超越是一種經驗式超越。因為是經驗的，就無法脫離時間空間性存在的肉身。所以，它雖然因著靈化而沒有落入絕對的虛無，但卻總無法擺脫虛無，而是落入到想像化的自欺之中了。

與老子思考去與不去的經驗性超越方式不同。古希臘和希伯來對時間的超越不是經驗的，而是先驗和超驗的。希臘人雖然沒有來自啟示的超驗超越，但由於他們執著於超出經驗的邏輯思考，由此進入了一個邏輯的先驗世界。這個世界以邏輯的確定性對抗經驗的不確定性，以沉思對抗時間，從而獲得了對經驗的邏輯超越。當然，嚴格地說，古希臘人的邏輯超越也是有問題的，因為它和道家的靈化有相似之處，他們也無法擺脫肉身的存在，因為邏輯思考的人的存在是具體的、肉身性的。故而，古希臘文化也無法真正完成基於永恆的自身拯救。與之不同的是，希伯來人的超越是一種超驗的超越，或者說是超越的上帝讓他們完成了超越。因為上帝既是邏輯上的絕對，也是實體性上的絕對，祂還是有位格性的，可以經驗的，這就克服了經驗與邏輯的雙重不足，即有邏輯意義上的確定性，又有經驗上的可經驗性，是一種活的永恆。

對比中國、希臘和希伯來思考去與不去或時間與永恆的方式，我們不難發現，中國的經驗式思考雖然鮮活、神秘，讓人著迷，但因著經驗的有限性和不確定性，我們對永恆的把握是不確定的、主觀的，因而不是絕對的。希臘人的邏輯式思考雖然具有確定性，卻少了經驗上的鮮活與神秘，沒有了親切感，顯得冷漠、單調、貧乏，故而，他們所思考的絕對，也不是真正的絕對。真正的絕對是啟示希伯來人的上帝，祂不是人類用自己的超驗經驗或思考達到的，而是絕對者自己啟示自己，所以，祂既有邏輯上的絕對確定性，又有經驗上的豐富

性。因而，這個絕對的存在者才是真正的絕對，是有生命的永恆，祂既是生命的源頭，又是生命的歸宿。在這個意義上說，同祂發生關係，被祂拯救了，才是真正的不去。

不難看到，中國和希臘的拯救之途都是自救，但所有的自救都無法克服從有限到無限、從相對到絕對的難題。故而，他們雖然提出了很多極具創造性的方案，但這些方案最終都不能避免落入失敗之境。希伯來人的拯救不是自救，而是一個絕對超越者的拯救，不是人的主動，而是上帝的主動，所以，它就能克服從有限到無限、從相對到絕對的困境。

### Experience, Logic and Salvation

--The Logical Interpretation and the Questioning of Faith on the Chapter 1-8 of Dao Te Ching (part two)

Jun Wang (Theological Studies Scholar North American)

**Abstract:** In the second Chapter of Dao Te Ching, Laozi discussed the problems of criterion of beauty and goodness, variety and eternity, the mortal and the immortal. By rethinking the problems discussed by Laozi and analyzing them in a logical way, we can draw the conclusions as follows: because of his pure empirical thinking way, neither could Laozi deal with the problem of criterion of beauty and goodness, nor the problem of logical relation of variety and eternity and the problem of the mortal and immortal. For lacking logical and transcendental thinking way, Laozi had no instrument to deal with the problem of organizing and guiding experience and to help him get out of the limit of experience, and for these reasons, he could not differentiate the absoluteness of logic criterion and the relativity of experience, the relativity of time and the absoluteness of eternity, the non-transcendentality of empirical wisdom and transcendentality of problem of salvation, and he had to fall into the logical and devotional errors that to use the relative to replace the absolute, to mistake eternity for the same, and to look let-it-be as eternity from salvation.

**Key Words:** absoluteness and relativity, variety and eternity, mortal and immortal, the problem of thinking way, the dimension of faith

# 莊子的感知

## ——中國古典聽覺美學初論

藍韻璐

廣東省古箏協會

劉應全

浙江工商大學杭州商學院

任何一種感知形式都對應著一個外在的對象，它刺激我們形成相關的印象。在所有的感知方式中最依賴於對象的是視覺，因此最容易形成對象化的思維。在希臘先哲那裡，理論的原始含義就是表示「看」，這種二元對立的思維方式一直統攝著西方的文化，依賴於光的哲學被批判為「光之暴力」。聽覺和視覺相比，更少地依賴於對象，但仍然是一種對象化的感知方式。《說文解字注》曰：

凡目所及者云視。如視朝、視事是也。凡目不能偏，而耳所及者云聽，如聽天下、聽事是也。<sup>[1]</sup>

耳濡目染都是一種對象化的行為，聲音以具體的對象為基礎才能形成關於聲音的表像，聽覺相較於視覺更少地依賴於對象。但在莊子看來，這種對象性的行為是有問題的。我們不能用耳朵去聽，用耳朵去聽的結果就是對象化，我們被物所奴役，在物我關係中，物反而成為主體，用心聽會執著於自我。我們依據《人間世》、《養生主》等篇目構造一個以氣為根本特徵的聽覺本體論，在這個聽覺的本體論內，建構有層次的聽覺美學系統。在

這個系統中，我們對物的聲音、內心的聲音等如何在「聽之以氣」中呈現出來做一個基本的說明。我們按照這個系統對中國古典詩詞的聽覺美學進行論述，才能更好地理解中國古代詩詞中的對於聲音的描寫的三個層次，物的聲音、心的聲音以及氣，即最高的天籟，大音。

### 一、聽覺的本體論

「聽覺本體論」討論的是聽覺領域的本質，使得聲音成為可能的條件。除此之外，還會涉及在

「聽覺本體論」上建立起來的其它各種聲音形式，如物的聲音，人的內心聲音等等。聽覺一般是主體性的，即「我」聽到的聲音，這裡的主體是聲音的接受者，這種聲音無非是宮商角徵羽，是有分別的聲音。要將主體性的聲音建立在本體論的基礎之上絕非易事，首先一個重要的問題是破除聲音的主體性，以及聲音本身的對象性，這兩者對立的破除必須要在更高的本體層面取得合法性。莊子說：「樂出虛」（《齊物論》）而「唯道集虛」，（《人間世》）要達到「虛」，必須要「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣」。<sup>[2]</sup>因此我們談

**摘要：**本文以《養生主》和《人間世》為主，構造莊子的感知體系。莊子通過破除對象性的感知方式來確立本體意義上的感知方式，即「間」中「虛以待物」的「氣」，氣是聲音發生的可能性條件。我們在此基礎上確立以「氣」為特徵的聽覺區域的本體論作為論述古典詩詞中聽覺美學的標準，將中國古典詩詞中的聽覺按照「耳」、「心」和「氣」的感知方式分別進行探討。

**關鍵詞：**莊子；詩詞；聽覺；氣



論的是非主體性和非對象性的聲音，本體意義上的聲音是氣。它是人聲、蟲鳴鳥叫的前提。具體的聲音合於氣，是氣的某種顯現。老子對聲音進行過論述，「大音希聲」、「五音令人耳聾」等，最高的那個聲音是寂靜的，是元聲音，不以音波的形式存在，不同於宮商角徵羽，五音因差異而有分別。

莊子在《人間世》中假借孔子和顏回的對話引出心齋的方法以破除主客之分，仲尼曰：

若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。<sup>[3]</sup>

在這裡我們看到，莊子連用兩個否定來推進對聽覺定義，聽首先不是用耳和心，而是要用氣去聽。「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。」成玄英疏曰：

耳根虛寂，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙也（乎）<sup>[4]</sup>

這個解釋是一個「為道日損」的工夫論，慢慢地通過「離形去知」達到排除分別的作用，「天地一指，萬物一馬。」（《齊物論》）氣沒有任何情感憂慮，可以容納任何東西，這是它的根本特性。

楊文會曰：仲尼明示心齋之法，先以返流全一誠之，然後令其從耳門入，先破浮塵根，次破分別識，後顯遍界不藏之聞性，即七大中之根大，名之為「氣」者。<sup>[5]</sup>

這個解釋以佛釋道，但是有一個問題，很顯然將氣作為一個本體性的、活動的概念解釋成主體性的概念，和我們的建構聽覺本體論的方向相反。「聽之以耳」是一般的感知形式，它以具體的聲音作為對象和前提；「聽之以心」以客觀的聲音的印象和自己的意識活動為基礎，能夠補充很多聲音感知的缺陷，但是容易執著於自己；「聽之以氣」既非執著於物，也非執著於我，它是一種更高的可能性的條件，是庖丁能夠「以無厚入有間」的「間」這個空間。「間」的金文為。是指月光照進門縫，意為空隙的意思，莊子在這裡指牛骨之間的空隙，進而指「以神遇不以目視」的非對象化的場所。在詩人眼中，就是那個氣充塞於其間的天地。將物我之間的關係放置在「氣」之中，這是聲音能

夠發生的場所，每時每刻在「間」中進行感知，形成共振共鳴。「聽之以氣」作為這種在「間」中的關係，不只是對於「間」的感知，而且「間」本身也是一種覺知。前者是以「間」作為知覺的對象，後者則以「間」作為知覺的主體。對「間」的感知，是把握《養生主》和《人間世》一個方法。在《養生主》和《人間世》中，破除視覺和聽覺（「不以目視」和「聽之以氣」），進而引申為破除所有的感官，達到「虛以待物」和「游刃必有餘地」的境地。關於「間」的兩層涵義，首先莊子在《養生主》庖丁解牛的故事中找到經驗：庖丁要對牛的骨頭的空隙熟諳於心，但這是對象化的。其次是要通過牛骨間隙的感知來改變感知的方式本身，使感知本身成為一種「間」的感知，亦即成為《人間世》所謂「虛而待物」、「聽之以氣」的知覺。只有用這種「間」的感知來主導解牛的動作，才能使心神成為無厚之刀，「以無厚入有間」。

庖丁所解之物為牛，從這個字我們能夠看出莊子的用心。物即牛和勿兩字合在一起，指要除去牛，除去物本身，以「神遇而不以目視」。庖丁對牛的结构越來越熟悉，初看「無非牛者」，繼而「未嘗見全牛」，最後「以神遇不以目視」乃得之。因此，「有間」之義不僅見於第二層的「未嘗見全牛」（即有見於骨節之間的間隙），而且要到「以神遇不以目視」的感知方式中才能更真切地得到。「以神遇不以目視」同時超越了「所見無非牛者」和「未嘗見全牛」，因為它根本就不再以目視，不再以目見它。「遇」字表明，庖丁對於事物的感知是一種可能性的觸覺式的感知，而不是必然性，必然性是對一個對象的限定，容易陷入對象化的感知中去。在《說文解字》中，將「神」解為：「天神，引出萬物者也。」<sup>[6]</sup>在主客兩者之間感知「間」，這是一種隨機的對「間」的感知。在這種感知方式裡，「間」不是一成不變的、不是一個很大的「間」裡面呈現著很多的東西，而是生成的。這樣的「間」不只是客觀地存在於牛骨之間的相遇關係，而是在感知和刀刃相遇瞬間生成的空間性。「遇」字也表明，這是一種在主體的主動感知中被動的期待。遭遇不是有目的的獲取，無論以什麼形式感知，總有遭遇的成分。《人間世》「虛以待物」的

「待」字所說的意思是一種無所待的待，寂靜又充滿生氣，隨時待發的一種狀態。《養生主》中的庖丁對文惠君講的「以神遇不以目視」，正是《人間世》的孔子教顏回的「虛以待物」、聽之以氣而不是聽之以耳和心。「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」<sup>[7]</sup>

心齋試圖擺脫刻意、主動的被動性的訓練手段。將自己作為一個「間」，一個有待發生的空間，而不是已經將物置於其中。在這種空間中，為種種呈現者提供一種條件、一種關係，在關係中成為某物。「心齋」的功夫如同道的命名，「道可道，非常道。名可名，非常名。」（《道德經》第一章），「心齋」的目的是去除對象化，但是去除的手段本身是對象化的，心齋本身應是一種瞬間的直接把握，當被說出的時候又不得不將心齋的「虛而待物」的狀態降低到「心」和「氣」來進行表達。

「心齋」的探求切勿意必固我，在隨機中、在關係中遭遇，在可能與不可能之間遇見。我們可以看到，這裡的「遇」也就是「逍遙遊」中大鵬在巨大空間中的「遊」。游刃有餘之「游」如「逍遙遊」之「遊」，沒有很強的目的性。如果一旦有了目的，這個目的性就成為整個「遊」的主導，成為一種帶有必然性和目的論的過程，「遊」的性質的將會發生改變，使「遊」變得對象化，讓「遊」成為有目的探求，「遇」變成一種獲取。將「聽之以氣」倒轉成為「聽之以心」。

如何「聽之以氣」？庖丁從自己的真實體驗回答了這個問題，必須要破除對於具體事物以及自己內心的感知。庖丁解牛首先是一種聽：「合於桑林之舞，乃中經首之會」。這是一種「間」內的共振，一種隨氣共振的遊戲。氣表現為「臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行」，「神」是非對象化的感知，這種感知本身就是氣，這種感知方式所遇之處皆是氣，以氣感知氣。庖丁解牛的過程，不是用心去感知物、用手指揮刀、以刀割物的以心禦刀的過程，而是「聽之以氣」、「虛以待物」、在「間」之內以非感知的氣和物體相遇的物我之間交流的功夫。以物為對象、以心禦刀這種方式停留在單向對於物和刀的控制中，而不是「以無厚入有間」，這會導致庖丁被對象所限制；物我之間的交流是

感知發生在可能性、沒有目的性、活潑潑地對於氣的感知的「間」裡。在這個「間」裡，感知的方式是氣，感知的對象也是氣，是氣與氣的相容。所謂「以無厚入有間」，就是以氣化之刀入氣化之間，氣氣相感，共為一體。刀和「間」一氣，所以才能做到游刃有餘。所以，「無厚」就是氣，以「無厚入有間」，便是「聽之以氣」，將庖丁解牛對於視覺的依賴，以及《人間世》中的氣，都歸於氣，在沒有分別的這個「間」裡，「以無厚入有間」就是「聽之以氣」、就是「虛以待物」。

從《養生主》「入有間」的「入」到《人間世》「入於樊」的「入」，都表明：「入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。」<sup>[8]</sup>郭象注云：「譬之宮商，應而無心，故曰鳴也。夫無心而應者，任彼耳，不強應也。」<sup>[9]</sup>可見在「間」與「氣」的遊戲中，「入」不僅意味著一個體積小的東西進入一個體積大的空間，而且意味著進入之物在「間」中感受「氣」的融合並與之共振。「虛而待物」之「待」，「入則鳴」之「鳴」，「無心而應」之「應」，它們都是在一個氣化的「間」之中的「遊」。「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」之「聽」，也可以說是共振，更寬泛意義上是一種契合。耳之所以能聽者，以聲波進入耳朵之間而感知到共振。「無聽之以耳」，《周易·噬嗑》：「上九，何校滅耳，凶。」<sup>[10]</sup>就是對聽覺的一種破除。「間」裡的氣，是整體意義上的，不是對象化意義上的。這種在「空間」之中「遊」的展開，表現為《逍遙遊》開篇的鯤鵬寓言中南北海之間的巨大空間，在《養生主》的庖丁解牛中則深深地進入了事物最深處的精微紋理。「間」的大小與空間體積無關。沒有《逍遙遊》中「圖南」的工夫，就沒有南北海之間的巨大空間的展開；沒有庖丁游刃藏刀的工夫，則微細如「技經肯綮」洞然無物。

氣之充塞於空間之中，在《逍遙遊》中表現為大鵬高飛看見的「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也」，<sup>[11]</sup>《齊物論》中「南郭子綦隱機而坐」而聽到「大塊噫氣，其名為風」，<sup>[12]</sup>在《養生主》庖丁解牛以神去感知而不是以心，在《人間世》則見諸「聽之以氣」，「虛以待物」。心之齋，即心的空間，雖然是空間，但是有氣，因此才能「唯道集



虛」，在虛的空間裡面，才能有所遭遇，有所呈現。並且在這個「間」裡面，「天地一指，萬物一馬」，無「有封」。是一個沒有分別、均等的場所。「虛」而能「生」，「虛室生白」，「虛而待物」。這個充滿氣的空間能「集」能「生」能「待」任何事物，這種「間」中的氣如同孟子所講的浩然之氣，萬物皆備於我也。這種意義上的氣的充實，不是《易·大有》九二中的「大車以載，積中不敗」<sup>[13]</sup>意義上的。故孔子論「虛者，心齋也」，「一宅而寓於不得已。」<sup>[14]</sup>

我們根據《養生主》中的「庖丁解牛」的故事和《人間世》中的「聽之以耳」這兩個故事重構莊子對分別性的感知的破除，即對聲音的主體性和聲音的對象性的破除，從而建構一種無「有封」、非對象化感知的本體論，即「聽覺的本體論」。任何聽覺的對象都必須在「虛而待物」的「間」中才能得以呈現。庖丁解牛開始「所見無非全牛」，直到「目無全牛」，最後「以神遇而不以目視」；在《人間世》中，「聽之以耳不如聽之以心，聽之以心不如聽之以氣。」這兩篇中對感知的討論為我們呈現出一個完整的從具體的感知進入「間」以「遊」的邏輯空間。

## 二、古典詩詞中的 三種聽覺美學類型

莊子將聲音劃分為「地籟」、「人籟」和「天籟」，感知的方式為「耳」、「心」和「氣」。「聽之以耳」是指聽到的客觀性、對象性的聲音，包括主動性和被動性兩個層面，被動性的聲音是自發的，大自然的聲音，如虎嘯猿啼、蟲鳴鳥叫等等；主動性音樂是指人類的各種樂器，琴、琵琶之類。「聽之以心」是指主體性的音樂，包括純粹的意識活動和由客觀對象刺激形成的聲音印象這兩個方面。最後一種是音樂的可能性條件，它是對整個自然界「氣」的一種描寫，「通天下氣耳。」（《知北遊》）這裡的氣既是本體意義上的，也是質料意義上的，同時也是活動意義上的。在這種沒有分別性的音樂中，只有通過「心齋」才能夠感受到最高的聲音，即「大音」、「天籟」，它是一種氣的流動，詩詞通過整個意象才能得以呈現出來。

音樂產生的條件是「樂出虛」，這種「虛」的

「間」是音樂產生的一個基本的條件。我們從這個框架下分析古典詩詞中的聽覺美學。任何一首詩絕非一堆文字，而是一個天地，詩中的宇宙和外部世界不是整體和部分的關係，而是相容的關係。從小天地可以窺見整個宇宙，以小見大，這是一種整體觀。從感知的方式看，耳朵和心靈去感知得到的無非是具體的物而已，惟有從氣這個角度去感知，得到的是整個宇宙，聽覺和心從氣中被給出。從莊子氣化哲學來看，無論聽覺是對客觀對象的感知，還是心靈意義上的感知對象皆是氣。從分別的、對象化的方式去看，耳和心的感知方式是有差別的，是不同的對象。

第一種是「聽之以耳」，是耳朵聽到的關於物的聲音，即對象性的聲音，它直接描述物的聲音，是日常意義上對聲音的描寫。這種聲音有主動性和被動性之別，主動性的聲音強佔主體自身，使主體傾向於客體，被客體佔滿，如音樂等；被動性的聲音試圖遠離主體，主體的任何一個驚動會破壞它，如鳥叫聲，深林中的自然聲音。按照這兩種對象性的聲音，詩詞中的聲音可以從聲音的屬性來進行劃分，可分為兩類：自在的聲音，即無我的聲音。它和主體相對而言，不需要主體的參與，是一種被動、遠去的聲音，不被打擾的聲音，多數指自然界的聲音，如虎嘯猿啼、鶯啼燕語、雞鳴犬吠、風雨浪濤，如詩「蟬噪林逾靜，鳥鳴山更幽」；還有一種是較為主動，專門為人所聽的聲音，往往指人世間各種音樂，如笙鼓簫笛、胡笳畫角、暮鼓晨鐘，詩歌《琵琶行》中對於音樂的描寫，這些聲音相對於作為主體的聽者而言，它是一個主動的聲音，主體聽這些聲音地時候是一個守勢，音樂是一種攻勢，音樂佔據主體的耳朵，乃至心。這些都是事物發出的聲音。人世間的音樂和自然的聲音和作為內在的主體而言，它始終是超越的客觀性的聲音。這些事物是超越於感官之外的，我們對於這些事物的感知必須依靠耳朵。我們聽到單個的音，在時間的流動中構成完整的聲音信息。

關於人世間的主動性的音樂，我們以白居易的《琵琶引》為例來進行分析。

大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私語。嘈嘈切切錯雜彈，大珠小珠落玉盤。間關鶯語花底滑，幽咽泉流冰

下難。冰泉冷澀弦凝絕，凝絕不通聲暫歇。別有幽愁暗恨生，此時無聲勝有聲。銀瓶乍破水漿迸，鐵騎突出刀槍鳴。曲終收撥當心畫，四弦一聲如裂帛。<sup>[15]</sup>

單從詩人對音樂的表現手法來說，毫無疑問這首詩絕對是描寫音樂的經典。但是在莊子的審美體系中，這首詩對於音樂的描寫未必是最好的。在這首詩中，琵琶是音樂的發出者，是感知的對象，感知的主體是詩人。詩人對音樂的描寫連用疊詞，珠落玉盤、銀瓶乍破、鐵騎刀槍，裂帛聲等來描寫音樂，這些物象給我們呈現出的是物體碰撞、撕裂的聲音。這種聲音是一種緊張、急促的聲音，極易將聽者帶入音樂氛圍中。在整個的音樂場域中，在感知的主體和對象中，音樂始終是佔據主導地位。在感知的關係中，琵琶聲是壓倒性的，這種音樂其實是對象性音樂，是對主體和對象平衡關係的一種打破，將主體消融在「物化」的音樂中。這其實是主體自身的沉默和對象對主體的佔據。這種物的聲音是對大音、天籟這種可能性關係的打破，從一種高的層次下降到具體的層次。最後白居易寫道「此時無聲勝有聲」，這種餘音繞樑是一種音樂的滯留，音符在主體的內意識中形成的印象。「當一個旋律響起時，單個的聲音並不會隨著刺激的停止，或者說，不會隨著由它引發的神經活動的停止而完全消失。」<sup>[16]</sup>這是一種吞併現象，不是一種沒有主客分別的無聲勝有聲，而是一種對象化的聲音對主體的一種淹沒，作為客體的聲音對主體的「心」的一種佔有，將整個主體的內心世界以一種餘音的方式佔有。老子認為「五音令人耳聾」（第十二章），「大音希聲」（第四十一章），「無聲勝有聲」是一種暫時性的失聰，任何一種聲音都會出現「無聲勝有聲」的現象。因為聲音現象的構成絕不是線性的，當前的音裡面包含著過去音的滯留以及對下一個音的前攝，即期待。「此時無聲勝有聲」是音樂停止後，餘音還在內在意識活動裡滯留。「聽之以耳」會執著於外物，外物充滿內心世界。

自然界的聲音，這是一種不需要人的聲音，「蟬噪林逾靜，鳥鳴山更幽」、「孤鴻號外野，翔鳥鳴北林」、「軟草承趺坐，長松響梵聲」。《詩經·鶴鳴》：「鶴鳴於九皋，聲聞於天」。這是一種單純對

聲音的描寫，作者從無人化的視角寫出自然界自在的聲音，這種空間是主體不在場的一種狀態，也是一種沉默。這不同於王國維意義上的「無我之境」，「無我之境，以物觀物，故不知何者為我，何者為物，」<sup>[17]</sup>這是沒有物我分別的境界，而不是只有對象沒有主體。自然界的聲音是沒有「我」僅有「物」的聲音，以示區別。這也是一種聲音的失衡，看似很寂靜，其實在詩中，自然的聲音比重過大，打破了原來的平衡，它不僅僅是對音樂關係的一種打破，同時又是對自然（這不是對象性的自然，而是道家意義上的自然。）和諧的一種打破。這種聲音將主體排擠出去，我們聽到是單純的自然界發出的聲音，「縱芭蕉不雨也颼颼」這種聲音和琵琶的聲音正好相對，琵琶的聲音是一種主動性的聲音，將這種強勢的聲音不斷地灌入耳中。而這種單純對自然界聲音的描寫，它是一種遠去的聲音，或者說離去的聲音。我們在這種聲音氛圍中感知到自我是一個多餘的成分，生怕打破這種自然的聲音。這種聲音的直接表現是不和諧，一旦出現主體自身的聲音，這種自然的聲音立刻遠去，「意欲捕鳴蟬，忽然閉口立。」在這種單純由客體發出的聲音世界裡，主體的聲音是多餘的。動物界、或者關於自然界，它阻止主體對它們的闖入，這兩個世界是不同的。這其實也是一種執著於分別，或者說是因差異而導致的現象，差異體之間的隔閡。

第二種是「聽之以心」，即主體意義上的聲音，這裡的主體是內在性的，和作為超越的、客觀性的聲音相對，內在的聲音是沒有實在性的，只是聲音的一個印象和觀念而已。它包含著兩個基本的維度，即主體自身的聲音和物體對主體刺激形成的關於聲音的表像（即印象）等。主體自身的聲音主要是指意識活動，純粹的、先驗意義上的自我的聲音，這種聲音是一種自我的先天性和先驗性，它是構成先驗自我（即心）的一些法則和前提。這種聲音現象在現實世界幾乎是不可能，它是絕對主體自身之內不依賴於對象的聲音，我們不探討。多數詩歌中的聲音是關於聲音的表像，這些表像伴隨著情感和情緒一起出現，即詩歌中以情來寫景，如「淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去」、「可

堪孤館閉春寒，杜鵑聲裡斜陽暮」。這裡的「聽之以心」只是王國維的「我」的一個部分。多數詩歌中的「聽之以心」是具體的事物、情景、處境在內心的反映和聯想，這類詩歌是王國維意義上的聽覺的「有我之境」。它是主體性的內在超越的聲音，當然內在也包含著超越性的因素，但是這些因素是主體化的因素。王國維認為：「有我之境，以我觀物，故物皆著我之色彩」<sup>[18]</sup>，情不離景，不離境。詩中的所有的關於情的描寫皆以物、處境為對象。我們在這裡僅僅談聽覺意義上的「我」，即「聽之以心」。描寫主體意義上的聲音不僅僅包含主體自身的意識活動，內心的情感，同時還有主體化的對象，主體賦予客體以某種意義，這是一種主體性的聲音。「執手相看淚眼，竟無語凝噎」，這是一種內心的聲音，一種失語，或者說是一種內在的聲音溢出的狀態，這也是一種語言的沉默的狀態，同時也表明語言的界限所在。

第三種是「聽之以氣」。莊子破除「聽之以耳」是因為會執著於外物，接著又轉入「聽之以心」，對於聲音的深入分析極易走向主體性的自我，難免會形成「我執」，莊子馬上從對自我的分析中跳出來。確立「聽之以氣」作為聽覺的本體論，氣之間才能形成共振。「氣也者，虛而待物者也」<sup>[19]</sup>氣首先作為一個本體概念，不僅能夠解釋萬物得以存在的根據，還能說明萬物的生成的問題。氣同時具備存有和活動這兩個層面，氣化萬物這種生成觀，不是一種抽象的邏輯推演，而是一種具有實在性的生成觀，這是氣本體論哲學特有的生命性，是一種生生的精神。「樂出虛」在「唯道集虛」、「以無厚入有間」的「間」中，充滿了氣，音樂才能形成。氣必須「以神遇不以目視」，不需要以具體的對象為基礎，不依賴於具體的感知。在《人間世》以及《養生主》中對事物分別的破除不是單純從事物入手，而是從人和事物之間的關係來入手。庖丁對牛的解剖絕不是僅僅是了解牛的结构，而是要求主體必須做到「以神遇而不以目視」，解剖牛也是在解剖自己，破除對象化的感知，感知對象即感知自己。做到這一點，必須要做到心齋。氣是一種無聲之聲，所有的聲音都發生在氣的場合。唯有從事物發生的場合出發，事物才

能具有呈現的可能性。宋代郭熙《林泉高致》：

耳目斷絕，今得妙手，鬱然出之，不下堂筵，坐窮泉壑，猿聲鳥啼，依約在耳。<sup>[20]</sup>

當關閉耳目對外界的信息的接受，才會有應接不暇的東西源源不斷地湧出。這是「氣」，它既非對象化的感知方式，也是生成萬物的質料。「間」中之氣，無「有封」，「物無非彼。物無非是」，是「間」中作為質料的氣，沒有分別，呈現的是整個世界。

人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死，若死生為徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：通天下一氣耳。聖人故貴一。<sup>[21]</sup>

莊子將整個生命看成是一個氣化的產物，整個宇宙也是氣，它是集根據、質料和活動於一體的概念。近代學人劉咸忻以氣統攝道、一兩宗，建構氣本體論。<sup>[22]</sup>王充說：「萬物之生，俱得一氣。」<sup>[23]</sup>何休說：「元者，氣也。無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也」。<sup>[24]</sup>天地之間，氣生成著萬物，連接著萬物。山為氣靜的狀態，凝聚的狀態，水為氣之動，氣為生氣，最為混沌自然，它藏在萬物中，是一種原始的生命力。萬物只有氣之中，在地氣之上，才能吐故納新，休養生息。「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」（《大宗師》）成玄英疏為「達陰（物）〔陽〕之變化，與造物之為人；體萬物之混同，遊二儀之一氣也」。<sup>[25]</sup>萬物皆由氣生化出來，它是由氣所構成的，而且沒有任何分別。詩詞自有天地，我們應該將詩詞視作一個氣化的宇宙，從一首小詩這個小空間，窺見整個宇宙。我們以讀中國山水畫的方式去分析中國古典詩詞所呈現一個氣化的世界。荊浩說：「氣者，心隨筆運，取象不惑」。<sup>[26]</sup>這和莊子的「聽之以氣」、「以神遊而不以目視」是一個道理。用這種整體觀去將整個詩詞看做是一個統一的宇宙，「以一管之筆，擬太虛之體」。<sup>[27]</sup>萬物皆是氣化，詩歌中的天地、山川草木、蟲魚鳥獸看做是氣化的產物。詩人筆下的天地，萬物統一的世界是一個整體，詩中的對於山水、雲霞、陰陽變化呈現出來的正好是一幅畫。這也是中國山水畫以莊子作為繪畫理論的原因所在。

我們分析謝靈運的《石壁精舍還湖中作》：

昏旦變氣候，山水含清暉。清暉能娛人，遊子憺忘歸。出谷日尚早，入舟陽已微。林壑斂暝色，雲霞收夕霏。芰荷迭映蔚，蒲稗相因依。披拂趨南徑，愉悅偃東扉。慮淡物自輕，意愜理無違。寄言攝生客，試用此道推。<sup>[28]</sup>

這首詩中涵蓋了山水、草木、雲霞、人物、及陰陽的變化。將天地間的所有的萬物都納入其中，為我們呈現出一個有生命的、陰陽變化的、生生不息的天地。詩中的各個物象之間是活生生的，充滿了生氣，呈現出一個「氣韻生動」的世界。所謂「山水之象，氣勢相生。」<sup>[29]</sup>山水不可分離，相伴出現，「白水明田外，碧峰出山後。」山主升，拔地而起為升勢，是萬物之本源。相對而言，「水者，准也」（《說文》）。水主下，所謂「水準」，亦有「水平」之意。段玉裁注：「天下莫平於水，故匠人建國必水地。」<sup>[30]</sup>這個說法契合於老子「上善若水，水善利萬物而不爭」的意思，也與儒家「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下」<sup>[31]</sup>的說法相合。山水之性，乃人之性，氣之性。

《林泉高致》：

山以水為血脈，以草木為毛髮，以煙雲為神彩。故山得水而活，得草木而華，得煙雲而秀媚。<sup>[32]</sup>

山和水，一陰一陽，本為一體，即氣。山水始終相互存在，山賦予水以形，山因水而有體，水源於山，山養於水。「寒山轉蒼翠，秋水日潺湲」、「白雲回望合，青靄入看無。」是一種近景，平遠的視角。山為宣氣之地，水為降平之所，山取上升之勢，水取下降之勢。山在高，在於伸張，水在平，在於收斂，山因「樹木叢生，百草豐茂」而秀。山水之間還有石與之相接，「颯颯秋雨中，淺淺石溜瀉」、「荊溪白石出，天寒紅葉稀。」山水之間的相生相容，才会有大千世界，「江流天地外，山色有無中」是一種深遠，遠景。

真山水之雲氣，四時不同：春融怡，夏蒼鬱，秋疎薄，冬黯淡。……真山水之煙嵐，四時不同：春山淡冶而如笑，夏山蒼翠而如滴，秋山明淨而如妝，冬山慘淡而如睡。<sup>[33]</sup>

真山水四時景象各不同，「淡妝濃抹總相宜」。「山無煙雲如春無花草。」<sup>[34]</sup>只有煙雲，才能

將山水之大物融匯、充盈於整個世界之中，延展為無限。雲霞煙霧作為質料性的氣，它在疏散，生動蒸騰，總是在無形的、無盡的千變萬化中，塑造了天下萬物。「分野中峰變，陰晴眾壑殊。」只有煙雲，才能將山河草木置於虛空，「白雲回望合」，和山相隨相伴，或遮或掩。「造化鍾神秀，陰陽割昏曉。」因而，只有煙雲，才能成為山水的靈魂。

人是山水詩和山水畫的靈魂。這些詩中的人物盤活了整首詩，變得有靈氣、生動。如：「時見歸村人，沙行渡頭歇」、「欲投人處宿，隔水問樵夫」、「孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪」、「倚杖柴門外，臨風聽暮蟬。」詩歌因人物不再是一個單純的對象的世界，沒有意義的世界。「人之生，氣之聚也」（《知北遊》），人物自身的氣成為詩中氣流動的源泉。人能溝通天地，整個天地沒有人就沒有靈氣，山水間沒有人物是一個寂靜的空間。謝詩中雖然沒有直接對聲音進行描寫，但是處處能夠「聽」到聲音。自然界的聲音是一種單純的聲音，作家通過具體的山水，樹木百草來寫氣。這首詩是描寫一種活的氣象，在詩中所描寫的空間之內，「虛以待物」，從而能遊。

至此，我們按照莊子「聽之以耳」、「聽之以心」和「聽之以氣」的順序分別論述了中國古典詩詞中對於聽覺的描寫，從物的聲音，到心的聲音以及最高的氣。呈現出一個有層次的詩詞的聽覺美學系統。莊子討論「耳」和「心」其目的在於破除對象化的方式，最後建立在「虛以待物」的「間」中呈現出來的氣，氣是一個生命的源發地，詩詞通過具體的物象來表現這種氣。

## 結語

我們整合《養生主》和《人間世》等諸篇，不限篇目重構了一個關於感知的體系。在這個體系中，莊子依次破除視覺和聽覺的分別，確立一個「以神遇不以目視」、「聽之以氣」感知標準。在這個「虛以待物」的「間」中，聲音才可能產生，因此「間」中之氣是「聽覺的本體論」。在本體論的前提下，按照莊子「耳」、「心」和「氣」的劃分對中國古典詩詞中的聽覺現象進行分析，我們討論了關於詩詞中的聽覺美學，呈現出一個有層次的聽覺

美學系統。

- [1][漢]許慎，[清]段玉裁：《說文解字注》（上海：海古籍出版社，1981年），第592頁。
- [2][晉]郭象，[唐]成玄英：《莊子注疏》（北京：中華書局，2011年），第80頁。
- [3]同上，第80-81頁。
- [4]同注[2]，第80頁。
- [5][明]胡遠浚：《莊子詮詁》（安徽：黃山書社，1996年），第45頁。
- [6]同注[1]，第3頁。
- [7]同注[2]，第81頁。
- [8]同注[2]，第81頁。
- [9]同注[2]，第81頁。
- [10][魏]王弼，[唐]孔穎達：《周易正義》（北京：北京大學出版社，1999年），104頁。
- [11]同注[2]，第4頁。
- [12]同注[2]，第24頁。
- [13]同注[10]，第78頁。
- [14]同注[2]，第81頁。
- [15]《全唐詩》卷四三五（北京：中華書局，1999年），第4831頁。
- [16]胡塞爾，倪梁康譯：《內時間意識現象學》（北京：商務印書館，2009年），第41頁。
- [17]王國維，彭玉平：《人間詞話疏證》（北京：中華書局），第324頁。
- [18]同上。
- [19]同注[2]，第81頁。
- [20]朱良志編著：《中國美學名著導讀》（北京：北京大學出版社，2004年），第167頁。
- [21]同注[2]，第391頁。
- [22]丁耘：〈道、一與氣學——以劉咸炘之莊學為中心〉，載《古典學研究》2018(01):151-162,177。
- [23][漢]王充，黃輝撰：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），第803頁。
- [24][漢]何休，[唐]徐彥：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），第6頁。
- [25]同注[2]，第148頁。
- [26]同注[20]，第141頁。

- [27]同注[20]，第68頁。
- [28]余冠英：《漢魏六朝詩選》（北京：中華書局，2012年），第279頁。
- [29]同注[20]，第141頁。
- [30]同注[1]，第516頁。
- [31][宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2011年），第304-305頁。
- [32]同注[20]，第172頁。
- [33]同注[20]，第169頁。
- [34]同注[20]，第172頁。
- [35]《莊子》英文版的篇名以及相關概念採用Burton Watson的譯本。參見The Complete works of Zhuangzi, translated by Burton Watson, New York: Columbia University Press, 2013.

### Zhuangzi's Perception: An Interpretation of the Chinese Classic Auditory Aesthetics

Lan Yunlu (Guzheng Association of Guangdong Province)

Liu Yingquan (Zhejiang Gongshang University Hangzhou College of Commerce)

**Abstract:** This paper mainly constructs Zhuangzi's perception system based on "The Secret of Caring for Life"<sup>[35]</sup> and "In the World of Men". Zhuangzi established an ontological sense of perception by breaking the object-oriented perception, that is, the "spirit" in "hollow", which is "waits for all things", spirit is the possibility condition for sound to occur. On this basis, we establish the ontology of the auditory area characterized by "Qi" as the standard to discuss the auditory aesthetics in classical poetry, and treat the hearing in classical Chinese poetry according to the perception of "ear", "mind" and "Spirit", way to be discussed separately.

**Key Words:** Zhuangzi, poetry, hearing, spirit

# 論中國哲學研究中華而不實的作風

——暨中國哲學研究的內卷及其克服

■ 蔡志棟

上海師範大學哲學系

本來想把題目定為「學術的內卷及其克服」，轉念一想，「學術」的範圍太大，自己所經營的只是中國哲學，甚至只是中國近現當代哲學，至於其他學科什麼情況，未必了解，因此還是保持謹慎為好。

關於內卷，有著極為嚴格的界定。指的是「在多地少的客觀情況下，很容易導致越來越高的單位土地勞動投入和越來越低的邊際回報，從而形成一個比較頑固難變的封閉體系」，這個體系「甚至能夠抵禦、排除質變」<sup>[1]</sup>。但是，在其流傳過程中，人們逐漸對其作出了廣義的理解，大體意思是說，圍繞著某一個領域或者對象，反復咀嚼、深度耕耘，結果卻不如人意，進步很少，很多情況下原地踏步。「為賦新詞

強說愁」，這句老話，點出了其精髓。如果是口香糖，也許早就一口吐在地上了，因為已經沒有了味道，而且粘口，煩人得很。可是因為人活著必須吃飯，必須從事某個行當——在本文中，必須從事中國哲學研究，便將前人說過的話反復的說。至於說

話的人有沒有覺得無聊，不得而知。也許，有的人還覺得津津有味，因為那是自己花了二十多年才學會的本領。人生又能有幾個二十年呢？這就形成了中國哲學研究中某些華而不實的作風。

中國哲學研究中，華而不實或者說內卷主要表現在兩個方面：一個方面是研究對象的陳舊，還有一個方面是學術話語的陳舊。可稱為「兩個陳舊」。同時，中國哲學研究上的價值的迷茫，又為內卷做著注腳，既是其後果，又為其推波助瀾。

## 一、研究對象的內卷

先說第一個方面。所謂研究對象的陳舊，指的是自從有了中國哲學這門學科，百年來，關於中國哲學的研究對象雖然在具

體人物是哪幾個這個問題上，偶爾還會有爭論，但基本就是那些人，偶爾增減屈指可數的幾位。我們的老師輩的老師輩，因為進入這個行當的時候，筆路藍縷、一片荒蕪，因此可以比較方便的找某個人物作為研究對象，都有填補空白的功績。到我們老

**摘要：**中國哲學研究中華而不實的作風也即內卷，主要表現為研究對象和學術話語「兩個陳舊」。克服研究對象的陳舊，就既要發現出土文本，又要吸收文字化程度不高的材料作為哲學的研究對象。克服學術話語的陳舊，就要結合研究對象的更新，勇於突破前輩的研究方法，在對他們表達敬意的前提下，另闢蹊徑。此外，中國哲學研究上價值的迷茫既是內卷的結果，又為內卷推波助瀾，主要表現為「三個混亂」：把學術研究的客觀性、技術性和價值空無混淆起來；把對中國優秀傳統文化的繼承發揚和復古主義混同起來；把學術研究對私人的效果和學術研究本身的價值等同起來。正視中國哲學研究中華而不實的作風，方可使中國哲學再次成為生命的學問。

**關鍵詞：**中國哲學；內卷；非文本材料；價值空無

師輩，研究對象基本上都被前人研究過了。這個時候，除去我接下來說的研究話語的轉變之外，他們的研究思路往往表現為不是研究個案，而是研究脈絡、專題、問題。但是，無疑，研究脈絡也好、專題也好、聚焦於問題意識也好，具體落實下來，還是要研究人物，而且，往往還是那些人物。

比如研究中國近現代哲學史的，當然會研究康有為、梁啟超、譚嗣同、嚴復、王國維、章太炎、孫中山、陳獨秀、李大釗等人。這是以研究個案人物為中心。如果要研究中國近現代的非理性主義思潮，也會尋找這些人物身上的相關思想因素。比如高瑞泉教授的名作《天命的沒落——中國近代唯意志論思潮研究》，<sup>[2]</sup>選擇的人物便包括了王國維、譚嗣同、梁啟超、章太炎等人。如果說個案研究是從個案人物提出論點，那麼，專題研究的做法、寫法卻是先呈現觀點，再由個案人物來加以展示。楊國榮教授的著作《實證主義與中國近代哲學》<sup>[3]</sup>研究的卻是中國近代實證主義思潮，在具體寫作方式上，也是落實為個案研究。這本著作包括了嚴復、王國維、馮友蘭、金岳霖等人物。

從學科發展的角度看，這是一個規律，也是必要的。所謂「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」。單純的個案研究和處於某種脈絡之中的個案研究，還是存在不同。個案研究以人物為主，需要考慮人物的方方面面，從他的生平到師承，從他的主要思想觀點到他的後世影響，不一而足；脈絡研究，或者更加精確的說法是，專題研究，甚至聚焦性極強的問題意識研究，卻管不了那麼多。究竟是注重某個人物的師承還是主要思想觀點，要看主題，也就是說，要看作者想幹什麼。專題研究必然是挂一漏萬的，甚至是一葉障目、見木不見林的。當然，我說的是從這個脈絡研究中涉及的個案的角度說是這樣，但是，從脈絡本身而言，卻是串珠成線、積線成面，有助於我們對某種現象從宏觀上有更全面的了解。

我曾經有一陣對專題研究腹誹得很。因為我認為，在個案研究沒有充分展開之前，對專題的研究必然是片面的。就像你沒有了解某個人，卻要把他列入某個宗族或者派別之中，豈不是本末倒置？但是，後來我轉變了觀念。這裡面涉及非常複雜的

原因。

一個原因是，事實上我們永無辦法做到對一個個案做出巨細無遺的研究，但是，對專題的研究又迫在眉睫，這個時候，必須先去做專題研究。

一個原因是，個案研究和專題研究處於良性的互動之中。我先前只看到了個案研究是專題研究的前提，沒有看到專題研究也可以促進個案研究。比如，就像我上文說的，對人物的歷史影響的研究無疑構成了個案研究的組成部分。而這個歷史影響，反過來看，也正是某種脈絡的雛形。比如對王陽明哲學的研究，如果局限於其自身，對他的全面性和深刻性的挖掘是會有限度的。但是，如果結合王門後學的發展，結合其左翼和右翼，甚至結合王學在中國近現代如何體現在各大著名思想家那裡，發揮了主體能動性的一面，那麼，我們對王學內在維度的理解和詮釋可以更加細緻，也更加正確。

然而，無論是哪種研究方法，研究對象實際上還是那些哲學家。差別在於，個案研究聚焦於個別哲學家，專題研究聚焦於一批哲學家，不同的專題研究聚焦於不同的哲學家（有時還是相同的哲學家）。就像搭積木，在不同的要求和期望下被搭成了不同的形狀。積木還是那些積木。

顯然，克服研究對象固化、內卷化的最直接的方法是，發現新的研究對象。

不能否認中國哲學界對此也是有明確意識的。這個意識也是不以人的主觀意志為轉移而發生的。促成研究對象發生變化的一個原因是，地下文本的不斷被發現。其實質是出現了新的研究人物，或者舊的研究人物的新的材料。比如《論語》是中國哲學史研究中的經典文本。海昏侯墓的挖掘發現了《齊論語》，無疑增加了研究《論語》、孔子、儒家的新材料。地下竹簡的不斷發現也是一個典型的例子。

地下材料的發掘，對於研究對象的合法性是不需要論證的。這大概是因為人們以古為貴。人們往往認為，誰要是研究《論語》那就是學問家；誰要是研究沾著泥巴味的材料，那就是高明的學問家。似乎以年代之久遠、材料之古舊作為了學問之深厚與否、思想深刻與否的標準。

雖然對於地下材料的哲學化是需要的，也是必要的，但也是不夠的。何況地下材料有限，一旦被發現就會成為某些部門、單位的獨門秘笈，輕易不肯示人。也許，這也是催生地下材料造假的一個學術化的理由（除去商人的經濟理由之外）。

於是，將目光投向一直流傳的，但其哲學化程度不高的材料成為了一個選項。這些材料也是平常可見的，但一般不是哲學史研究的對象，可能是文學史、甚至通俗文學史的研究對象，也可能是風俗史的研究對象。其特點就是隨時可見。多年前葛兆光教授主張的一般思想史、信仰史所指向的，就是這樣的材料。<sup>[4]</sup>可見學界早已注意到研究的這個層面。不過，葛兆光教授供職於歷史系而不是哲學系，這就說明，哲學系的朋友還沒有把這視作哲學研究的重要對象。不僅如此，反而覺得不登大雅之堂，沒有嚼勁。似乎忘記了中國哲學的一個精髓是「極高明而道中庸」。八寶樓臺當柴燒，究竟是樓臺的問題還是人的問題？答案是自明的。但哲學界的朋友還是扭捏得很，不肯目光平視。之所以說是平視，而不是下視，因為他們是喜歡下視的，聚焦於地下文字材料就是一例。他們也是目光向上的，聚焦於所謂的精英人物就是一例。

這裡還需要強調的一個問題是，無論是地下材料還是流傳已久的一般材料，能夠作為研究對象的，有的人認為只能是文字材料。哲學處理的是思想，而且是理性化表達的思想，這樣的思想似乎只能以文字的方式表現出來。可是，這其實也是一個錯誤的觀點。將非文字的材料交給歷史系、繪畫系等專業的朋友，與其說是哲學系朋友的大方，不如說是懶惰加無能。當然，從整個學術體系的發展來說，因為哲學系的已經照顧了文字材料，而歷史系、繪畫系的照顧了非文字材料，所以還是互補的，大概並無多大缺陷。但就哲學系本身的工作而言，卻存在遺憾。

可見，新材料的發現和肯定是克服材料方面內卷的一個辦法。「發現」一詞容易理解，「肯定」一詞需要多做些解釋。它的意思是，材料已經在那裡了，但它們是否是哲學研究的對象，卻不是誰都能承認的。比如民國的中小學教科書，雖然有的研究者已經做出了精彩的哲學分析，但在有的研

究者那裡，卻仍被不屑一顧。當然，我無疑是主張這樣的材料也是哲學研究的材料的。目前，各種古籍比以往更加容易獲得，民國的報刊雜誌上的文獻也不需要像以往那樣在圖書館裡挖掘了，各種文獻的電子化程度極其高，覆蓋面廣，雖然對研究單位的財力也提出了更高的要求（因為需要花高價購買、開通許可權），但是，對哲學史的研究而言，也開闢更廣闊的領域，這一點也是無疑的。

同時，非文字材料作為哲學研究對象的身份也需要得到肯定和承認。再次強調，否認非文字材料的哲學研究對象的身份，當然可以是研究者的一家之言，但在總體上，這其實是自縛手腳，是研究方法乃至研究視野局限的表現。行文至此，就需要對中國哲學內卷化的另一個表現也就是研究方法的矮化做出論述了。

## 二、學術話語的內卷

無論材料是既定的還是可以被發現和肯定的，研究話語或者說主要是研究視野和研究方法都是重要的。

研究話語不僅僅是施展於研究對象的，就像刀施展於蛋糕一樣——而且，也是發現或肯定研究對象的：就像模具施展於月餅一樣。比如，在把哲學看作是理性化的思考和表達的方式的觀點的視野下，哲學的研究對象大概只能是文字性的材料。但這顯然是受到了研究方法的局限。如果我們拓寬研究手段，那麼，不僅文本材料，而且實物材料也能成為研究對象。這就大大增加了哲學研究對象的數量和品種。研究的對象和研究的成果不是一回事，可惜很多人沒明白這個道理。

相對而言，在西方哲學那裡，分析哲學更加聚焦於文字材料，目前，絕大部分中國哲學的成果雖然在分析的細密度上不能和分析哲學相比，但其內在理路是一致的。

現象學的研究對象則寬泛很多。他面對一個杯子、一幅畫這樣的非文字的、甚至非文本的材料，都能進行哲學研究。哲學史上著名的例子就是梅隆·龐蒂。他發現使用現象學方法後，哲學家面對著杯子這樣的實物也能暢所欲言。當然，就目前





的形式而言，無論研究對象是文字材料還是非文字材料，最終形成的成果，基本上是文字性的，也就是說，是文章或者著作。哲學界很難接受行為藝術。好在還有藝術界能夠接受溢出了目前哲學界規矩的東西。這大概就是老話所說的「老天為你關上了門，他會為你打開一扇窗」。目前，中國哲學界也有少數學者採取現象學的方式關注非文字、乃至非文本的材料，這是需要肯定的。<sup>[5]</sup>

研究方法的內卷的和研究對象的內卷還是存在不同。如果說後者的內卷表現為研究對象的陳舊，那麼，前者的內卷雖然也是表現為研究方法的陳舊，但這種陳舊卻是以創新的方式表現出來的。或者說，僅僅看其研究方法，我們甚至會覺得這是在創新，但是，如果聯繫研究對象的陳舊，那就會發現，那還是內卷，雖新無礙於其舊。

我並無興趣全面的回顧中國哲學史研究方法的歷史流變。只想對目前學界的兩個個案研究上顯現出來的研究方法的趨向略說幾句。

一個個案是莊子研究。莊子研究從來是熱點。哲學界如此，文學界也如此。然而，從「存在」(Dasein)的角度對莊子展開研究卻是近幾十年的事。在我們的老師輩那裡，「存在」的話語是時髦的，而且也是深刻的。那正是20世紀八十年代，存在主義湧入中國，為「第三次思想解放運動」<sup>[6]</sup>提供了思想的養料。莊子的心靈自由的特點最為契合這個思潮，也誕生了一批名作。比如後來在大陸屢次翻印的陳鼓應教授的《莊子今注今譯》<sup>[7]</sup>，以及出版於21世紀，但其精神的起點卻是20世紀八十年代的楊國榮教授的《莊子的思想世界》<sup>[8]</sup>。

然而，如果我們這一輩還是在說「存在」，那是否有點陳舊、不思進取了呢？

如果我們的學生輩也是在說「存在」，用「存在」來解讀莊子，而無論是對莊子文本的掌握，還是對「存在」話語資源的嫻熟，都存在問題，那是否是需要反思的？

另一個個案是孟子。孟子自從升格運動之後，也是一再成為研究熱點。如果說莊子突出的心靈自由的維度，孟子以其大無畏的氣概，在高揚人類的主體性、對專制制度的批判等方面都受到了褒揚。圍繞著他的性善論、仁政說、對道德主體性的

強調，中國哲學界誕生了海量的文獻。每年不知要產生多少篇研究孟子的碩士學位論文，還有不算少的博士學位論文。可是，關於孟子，這些論文又究竟說出了多少新東西呢？

這也罷。身為學生總要畢業，留來留去成冤家；身為學者總要寫文章，不寫不發就要扣績效；身為期刊總要發論文，不發論文那就是失職。也別說外審得到了高分，也別說得獎了，也別說被轉載了。外審作為程式，總要評分；評獎作為制度，總要給人獲獎；期刊轉載，那也是工作。

只是問問自己的良知，那真是好文章嗎？<sup>[9]</sup>

其實這一切都不是問題。因為那就是工作。可是，如果一上來就說別人研究孟子的思路都是錯的，孟子其實想說什麼，就像今年(2021年)剛剛發表在滬上某著名學府學報上的某篇文章所說的那樣，那與其說讓人感慨後生可畏，長江後浪推前浪，不如說讓人感嘆中國哲學之內卷一至於斯。為了顯示創新度，不僅把別人對孟子性善論的觀點再次說一遍，而且指責別人都說錯了。

千萬別以為這只是某學報的神操作。在中國哲學界甚至哲學界的頂尖刊物上，類似的神作不絕如縷。還是說孟子。孟子的「在我者」和「在外者」的區分已然是學界常識。在我們的老師輩那裡也早已說了不知多少遍。沒想到，在21世紀過去20年之後的2021年，有的著名刊物還是刊發類似的文章。一上來也指責別人的解釋都錯了。可是，我發現除了把事情搞亂之外，該文沒有提供多少新見。也許搞亂本來已經很清楚的事情，也是對學術發展做出貢獻的方式。這幾乎是肯定的，因為為學界的繼續澄清提供了前提，功莫大焉。

如果做中國哲學做到了這種程度，那還不如躺平為妙。

提出克服學術話語、研究方法內卷的方法要困難很多。事實上，那些文章之所以造成了研究方法的內卷，一個原因恰恰是他們試圖克服以往研究方法的陳舊。但是，他們要麼不敢在研究方法上(有的時候甚至是研究對象!)「反叛」自己的老師輩，要麼因為研究對象的陳舊束縛了研究方法創新的努力，甚至使得在方法上的努力和突進變得可笑。

不過，這些論述本身也提供了研究話語、研究方法推陳出新的一條道路，那就是結合研究對象的更新，勇於突破前輩的研究方法；不是批評別人對莊子、孟子這些哲學界的老對象的研究都錯了，而是在對他們表達敬意的前提下，另闢蹊徑，由研究對象的翻轉帶動研究話語的更新。

或許，這是中國哲學再次成為生命的學問的一種可能方向。然而，目前中國哲學研究在價值上也是處於迷茫之中。

### 三、價值的懷疑

本質上，任何行當、任何專業本身都應該有價值的訴求。否則，為什麼會有人投身那個行當呢？當然，這個問題不應該被理解為，有的人的確是為了謀生而投身某個行當，有的人世世代代就在那個行當裡「乾飯」，這樣的現象不存在。這個反問，只是說，有的人會因為真心喜歡某個行當而投身到那個行當，不僅把它視作自己的飯碗，而且視作自己人生意義的寄託。

相對而言，中國哲學比其他任何行當都更需要價值的投射。不僅僅是因為哲學就其創立之初是「愛智慧」，既是知識，又涉及德性；而且，中國的學問，樁樁件件都要上關天道，下涉人事。

就我本人對中國哲學的認識而言，在我授課的過程中，一直試圖實現三個目標：第一個目標是知識的傳授，第二個目標是思維的訓練，第三個目標則是價值的追求。雖然中國哲學的研究和中國哲學的教授多多少少還是存在一定的不同，但似乎也是可以類比的。知識的傳授，大概可以對應於研究對象本身的確立。思維的訓練，對學生而言是初步的、基本的哲學思維的訓練，大概可以對應於研究方法、學術話語的呈現。價值的追求對教授學生而言是確立正確的世界觀、價值觀、人生觀，從學術研究的角度看，則是這樣的研究意圖傳達什麼樣的價值，作者要通過這樣的研究顯示什麼樣的價值觀。

如果說在研究對象和學術話語上，中國哲學的研究表現為「兩個陳舊」，那麼，在價值追求上，中國哲學的研究則表現為「三個混亂」。

第一個混亂是把學術研究的客觀性、技術性

和價值空無混淆起來。

最近三十年和上世紀八九十年代的一個重大區別是，借用李澤厚的話說，就是「思想家淡出，學問家凸顯」<sup>[10]</sup>。李澤厚說這番話的時候還是20世紀九十年代中期，其說法主要一種預測，是否其中包含著某種憂心忡忡？那便不得而知了。就其和劉再復的對話而言，他已經斷然「拒絕革命」了，所以，似乎他也是主張做學問家，不做思想家的。但是，拒絕革命不是拒絕啟蒙；拒絕革命恰恰是擁抱啟蒙。因此，我猜想即便是李澤厚先生，也是以一種擔憂的心態說出那番話的。意思是，因為個體選擇，還因為當時所呈現的客觀情況，學術界表現出了「學術家凸顯」的情態，這是需要注意的。

但是，最近二十多年來，李澤厚先生當時的預判變成了現實。這倒也沒什麼，本來，學術和木工一樣，也是一個有著自身技術要求的行當，其最初的目的也是養活一批人，並滿足社會需求。不過，肯定學術的技術性，也就是論文要有摘要、要有關鍵詞、寫作過程中不要抄襲、涉及他人的觀點要寫明出處等等這些繁瑣的要求，並不意味著學術在價值上是空無的。注意，我這裡特地避免使用「虛無」這個概念。因為這個概念具有特殊的含義。價值虛無本身也是價值。價值空無則是避免任何價值。

在這個問題上，或許九十年代「人文精神大討論」中提出的「崗位意識」<sup>[11]</sup>值得注意。我認為，這個提法引發了價值空無的趨向。崗位意識就其初衷而言，意思是說知識份子要做好本職工作。就像木工要做好本職工作一樣。但是，這裡面包含著複雜的問題。

顯然，我們憑直覺就可以知道，知識份子和木匠還是略有不同。無論木匠如何盡職盡業，傳遞著積極的價值，但是，這些精神和價值是需要有人來提煉的。知識份子的身份則是雙重的，一方面他作為百工之一，也應該盡職盡業；另一方面，他是明確的價值的主張者。甚至有的知識份子由此產生了分裂：人格上的卑劣者，主張上的巨人。

複雜性不僅體現於此，還體現在，什麼是知識份子的崗位意識？一個不做好木工活而滿足於宣傳木工精神的木工，人們不會認為那是一個合

格的木工，但是，一個不認真上課，卻認真寫公眾號宣傳人文價值的中國哲學學者是不是在堅守他的崗位？我們的回答是，他只堅守了他的一半的崗位。這個回答是比較中性的。因為中國哲學學者的岗位要求顯然是比較豐富的。但是，就「崗位意識」這個概念提出的初衷而言，卻是勸誡學者放棄其人文關懷，並且天真的以為做好所謂的本職工作就會有人文價值。

這二十年來，我們看到大量的中國哲學成果誕生。但是，其中一些成果究竟有著什麼樣的人文關心，值得存疑。如果說早些年對價值的迴避是一種保護性的反應，那麼，近年來，有的人已經忘記了中國哲學研究還應該有價值關懷的。<sup>[12]</sup>

第二個混亂是把對中國優秀傳統文化的繼承發揚和復古主義混同起來。

中國哲學研究無疑會面對中國傳統文化。近幾年來，國家對中華優秀傳統文化的弘揚不遺餘力。請千萬注意我的措辭，我說的是「中華優秀傳統文化」，而不是「中華傳統文化」。雖然我們會認為需要弘揚的無疑是優秀傳統文化而不是所有傳統文化，而且對何謂優秀本身存在著很大爭議，但有沒有強調這一點，還是不一樣。

我們看到，在社會上，中華傳統文化得到了事無巨細的弘揚，泥沙俱下。一次我外出，在街上看到一個寫著「國學館」的門面。仔細打量，才發現原來是一個麻將館。而「女德班」之類也打著傳播優秀傳統文化的旗號四處肆虐、斂財。其所謂的女德，根本不是現代文明的要求，而是三從四德，有的地方甚至提出了「裹三寸金蓮」的要求。

這些似乎與中國哲學研究無關，但它們至少從一個側面為我們理解中國哲學研究中出現的復古主義提供了注腳。中國哲學研究中的復古主義，包括但不限於對經學作高度推崇、但幾乎缺乏反思的研究。注意，我不是說所有的經學研究都是復古主義，事實上，近期中國社會科學院哲學研究所出了一套叢書：「經史傳統與中國傳統哲學文庫」<sup>[13]</sup>，主編張志強先生明確指出，對經學研究也包括了復述型和反思型。我們當然需要看到經史子集作為傳統學科門類的重要性。經無論如何是中國哲學研究的對象，但是，既然是研究，學術話語和

價值立場便十分重要。不能因為經是傳統文化的核心，而認定對它的研究便只能是注疏型的；差別在於，古人的注疏是文言文，今人的注疏是白話文，還會有英文摘要翻譯，規範得很。甚至還可以借此拿學位、得職稱。

中國哲學研究中復古主義的表現還包括有的學者提出的，把文化保守主義和民族主義等同起來。<sup>[14]</sup>認為中國的民族主義就是文化保守主義，忽略了、否定了民族主義的多元性。<sup>[15]</sup>事實上，如果承認民族主義的主幹是民族國家的話語，那麼，文化保守主義建立的只是傳統中國，對此，學界喜歡用帝國來稱呼之，它在民主主義革命中已經轟然倒塌；當前，中國的民族國家的話語就是馬克思主義的原則。

中華優秀傳統文化是需要繼承發揚的，然而，無論在社會上，還是在學術研究上，甚至延伸到國家建設層面，任何復古主義都在混淆視聽。

第三個混亂是把學術研究對私人的效果和學術研究本身的價值混同起來。

所謂私人效果，意思是學術研究的成果，發表於核心期刊、獲得獎項、結集出版、獲得課題資助，都會給研究者帶來名利，使之成為教授、博導，戴上各種人才帽子。有的人開玩笑說：學界這幾年，以祖國大好河山命名的人才、學者已經能夠把那些河山填滿了。上海有「浦江人才計劃」，山東有「泰山學者」，廣東有「珠江學者」。教育部還有「長江學者」等等。

學術研究帶來了令人艷羨的名和利，學術界儼然也是一個名利場。我們絕不否認這會產生競爭效應，推進學術發展，但是另一方面，我們又憑直覺發現，帽子人才和他所傳遞的價值之間並不同。如果說科學界有屠呦呦和顏寧，那麼中國哲學界難道沒有嗎？

我們也無意於去查查中國哲學界的屠呦呦在哪裡，我們最後或許只能無奈的說，一切問問良知吧。但，俗話又說：你的良知被狗吃了嗎？而中國哲學據說又是「極高明而道中庸」的。<sup>[16]</sup>

本文系教育部人文社會科學研究一般項目「實踐智慧視野下的馮契哲學研究」（項目號：

19YJA720001)、國家社科基金重大攻關項目「馬克思主義與中國文化關係的資料整理與研究」(項目號:19ZDA015)的階段性成果。

- [1]黃宗智：〈再論內卷化，兼論去內卷化〉，載《開放時代》2021年第1期。
- [2]高瑞泉：《天命的沒落——中國近代唯意志論思潮研究》(上海人民出版社，2007年版)。
- [3]楊國榮：《實證主義與中國近代哲學》(華東師範大學出版社，2009年版)。
- [4]葛兆光：《中國思想史》(全三冊)(復旦大學出版社，2001年版)。
- [5]有的研究者指出，胡塞爾現象學不僅首次為哲學提供了新的研究方法，而且也提供了新的研究對象。倪梁康：《心的秩序》(江蘇人民出版社，2010年版)，第9頁。說的也是這個意思。新方法既是方法，又是確定新對象的手段。
- [6]周揚：〈三次偉大的思想解放運動〉，載《人民日報》1979年5月7日第2版。
- [7]陳鼓應：《莊子今注今譯》(中華書局，1983年版)。
- [8]楊國榮：《莊子的思想世界》(北京大學出版社，2006年版)。
- [9]這麼說並不意味著良知是評價的最終依據。事實上，良知也具有極其個體性的一面。這就意味著，的確會有人認為自己的文章是很好的。老祖宗對此也早有認識，所謂「老婆是別人的好，文章是自己的好」，還有「文無第一，武無第二」。民間的智慧值得琢磨。
- [10]李澤厚：《對話集·九十年代》(中華書局，2014年版)。
- [11]陳思和：〈關於當代知識份子的崗位意識〉，載《文論報》1993年10月23日。
- [12]這裡需要補充的是，就價值關懷而言，上文提及的從存在論的角度對莊子的研究在這方面或許是值得稱道的。它的不足只在於話語陳舊，遠離時代，一定程度上也導致其對價值的追求墮入虛空。
- [13]張志強總主編：《經史傳統與中國哲學文庫》(中國社會科學出版社，2021年版)。
- [14]方朝暉：〈文化保守主義是如何被民族主義綁架的〉，載《探索與爭鳴》2016年第2期。
- [15]蔡志棟：《個體的時代》(上海社會科學院出版

社，2020年版)，第170-186頁。

[16]早在2001年，哲學大家葉秀山先生就提出了要確立「純粹哲學」的任務，因為在有的人那裡，哲學變成了「學而優則仕」的敲門磚，變成了「投入市場」的本金。但其所謂的純粹哲學雖然自詡為「超越經驗」，而不是遠離經驗；然而還是有著不接地氣的嫌疑。葉秀山：《序「純粹哲學叢書」》，載倪梁康：《心的秩序》(江蘇人民出版社，2010年版)，初版序言。學而優則仕或許值得懷疑，但問題的另一方面是，不能因此否定哲學應該面向經驗的，而且在學術話語、研究方法上也應該是自覺的。

### On the Unrealistic Style of Chinese Philosophical Research --The Involution and Overcoming of Chinese Philosophical Research

Cai Zhidong(The Department of Philosophy in Shanghai Normal University)

**Abstract:** The untruthful style of Chinese philosophical research, in other words, involution, which is mainly manifested in the “two outdated” fields, say research objects and academic discourses. To overcome the obsolescence of the research object, we must not only discover the unearthed texts, but also absorb the materials with a low degree of literalization as the object of philosophical research. To overcome the staleness of academic discourse, we must combine the renewal of research objects, have the courage to break through the research methods of our predecessors, and open up new ways on the premise of paying respect to them. In addition, the confusion of value in Chinese philosophical research is not only the result of involution, but also contributes to involution, which is mainly manifested in “three confusions”: the objectivity and technicality of academic research are confused with value emptiness; Inheritance of culture is confused with revivalism; the effect of academic research on private individuals is equated with the value of academic research itself. Only by facing the unrealistic research style of Chinese philosophy can Chinese philosophy become the knowledge of life again.

**Key Words:** Chinese Philosophy, Involution, Non-textual Material, Value Emptiness

# 歷史中的價值問題 與 價值中的歷史問題

——以絕對性和相對性為視角解析歷史研究中的難點問題

■ 楊桂森

廣東惠州學院馬克思主義學院

馬克思主義實現了歷史觀與價值觀的統一，學界對歷史觀的基本問題已作了系統研究，取得了一批豐碩成果，而對歷史中的價值問題卻缺乏深入研究，甚至認為價值觀與歷史觀存在著相互抵牾，於是往往陷入兩種虛無主義：價值（文化）虛無主義和歷史虛無主義。歷史虛無主義罔顧歷史事實，撰改歷史，把歷史變成了閑言細語的敘述；同樣，價值虛無主義也會把歷史帶出人類文明的主流，重回「利維坦」時代，使人類重蹈叢林搏弈的野蠻狀態。本文旨從價值絕對性與相對性維度，審視歷史觀與價值觀相統一的哲學旨趣，探析歷史研究中的難點問題。

## 一、歷史中的價值問題

歷史既是生命的記載，又是人的價值飽含與凝聚，而人類對價值的追求，決定著人類歷史延

**摘要：**歷史中的價值問題和價值中的歷史問題，是從價值的絕對性與相對性維度審視「人性與歷史、事實與價值、個體與群體、文化與歷史」等關係問題，認為歷史中的價值問題處在傳承與變革、歷史發展規律與主體意志合力、人類理想的一致性與價值選擇多元性的內在邏輯框架之中，正是它們之間的內在張力，構成了人類文明前進的動力。價值中的歷史問題，是研究人類動機、目的、欲求和激情背後的歷史規律和歷史真相，以及歷史的事實、真相和規律如何決定或改變人類的生活。當我們以人性來點亮歷史時，發現歷史是善和美的存留，是照亮人性光芒的聚集。歷史深處處處存有人類價值的鏡像，歷史不過是人類價值（文化）的遺像。

**關鍵詞：**歷史問題；價值問題；絕對性；相對性

續、演進的方向。歷史演化（進程）離不開價值的指引，否則歷史就會迷失前進的方向。回望歷史，人類追求的價值主題清晰可辨：公平、正義和人性之美。這是人類歷史演進的永恆主線。而這些價值主題其現實力量正需要歷史來賦予，沒有生產方式的演進和展現，人類所追求的價值不可能得到現實，也不可能對人類歷史產生強大的影響力。所謂歷史中的價值問題，是從價值的絕對性與相對性維度審視歷史，認為歷史是處在傳承與變革、歷史發展規律與主體意志合力、人

類理想的一致性與價值選擇多元性的內在邏輯框架之中的，正是它們之間的內在張力，構成人類文明前進的動力。

人類既在價值絕對的維度中續寫對生命永恆不朽的追求，又在歷史的賡續中觀賞人類的意義與價值。人類在這一續寫和觀賞中成為歷史理想

主義者，也正是對價值理想的追求，推動人類不斷邁向文明的新形態。我們不得不相信，在歷史的深處，隱藏著一種意義，正是它構成歷史延續的價值邏輯，也吸引著人類前赴後繼為之奮鬥。由此，人類一方面獲得了存在的意義和價值；但另一方面也戴上了文化的枷鎖，陷入精神奴役這一新的奴役狀態。沒有文化、沒有定型的價值觀念，人類歷史永遠是一個沒有成熟的孩子，有了歷史，人類又深深地被傳統的價值觀念所包圍，深陷歷史文化的奴化狀態。因此，人們需要通過相對價值來擺脫歷史文化的糾纏，開闢人類歷史新境界。相對價值既能夠幫助人類理解歷史變革的重要性和人類解放的意義；又能夠使人類注重歷史的現實性。歷史現實主義，一方面要求人類從現實生活出發，而不是從想像、虛幻世界出發來理解歷史，有利於培養人類腳踏實地的實幹精神和實事求是的科學態度；另一方面要求人關注當下現實性，當下性使人更多關注感性生活，其價值取向會培養享樂主義的人生哲學，從而使人還原自我，回歸感性自我，而感性自我正是自我表徵與自身存在的理由，這也必然導致崇尚個體主義至上的價值哲學；其三，使人們站在社會關係的背景下，理解歷史。馬克思關於人是社會關係總和的現實性理論，為理解歷史的內在關係提供了邏輯依據。據此，人們有理由把歷史理解成階級關係、社會關係的產物。就歷史是人類歷史關係而言，既為各民族理解自己的歷史提供了世界背景的維度，也為各民族歷史的世界化，提供了重構的價值坐標。歷史不僅是各民族敘述的故事，還是一個被重構的過程，也就是說，歷史是在不斷被理解中建構，在建構中重寫歷史，即，歷史的建構是通過理解者解讀一一呈現出來的「效果歷史」。伽達默爾指出：「真正的歷史對象根本就不是對象，而是自己與他者的統一體，或一種關係，在這種關係中同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在。……因此我就把所需要的這樣一種東西稱之為『效果歷史』。」<sup>[1]</sup>效果歷史也是歷史的一種現代效應，這種效應包含著歷史的當下意義和現代啟示。

（一）人性與歷史。歷史是人性的沉積，人性的沉積是價值絕對性與相對性的張力之使然，人類歷史文明是對其兩者取捨、聚合、再造的過程。絕

對價值是人性的光輝在歷史中的承繼，相對價值是人性新光芒的開啟。不可否認，自從人類通過相對價值引進社會革命邏輯之後，一方面使人類看到了光明的未來，曙光重現；另一方面使人類進入了一個焦慮的時代其表現如下：其一，通過暴力掌權的統治階級會害怕新的革命剝奪自己統治的合法性，這必然催生集權專制主義的出現，集權專制是焦慮的一種表現形式；其二，革命之後的歷史不知向何走，當歷史失去方向感也會帶來歷史的焦慮。正如保羅·科利所說：歷史的焦慮「一方面表現生命之物的偶然性和精神之物的脆弱性，另一方面表現選擇和罪惡的存在焦慮，以及更基本的『基礎』焦慮；歷史的焦慮作為文本的刺激物，很有可能處在純粹的渣滓——至少在歷史哲學方面——和否定的歷史中。」<sup>[2]</sup>正義革命會否定逆歷史潮流而動的反動統治，推動歷史的進步，因而有其革命的合法性。但同時，革命會打掉絕對價值規範的枷鎖和傳統的束縛，使人類越來越遠離絕對價值。因此，革命的結果是使絕對價值在歷史展現中喪失。絕對價值的喪失，一方面使歷史失去了目標，必然帶來人類的茫然；另一方面使歷史的演進進入了非線性的時代，使人類的歷史命運處在不確定性之中，必然帶來人類的焦慮；其三，革命使現有社會秩序的合理性喪失，既導致懷疑主義；又導致狂熱崇拜。往往「懷疑主義拒絕尋求意義，而狂熱崇拜則過早地給出意義。」<sup>[3]</sup>前者拋棄意義，後者把意義變成教條主義。

歷史始終在進化，人性卻沒有多大改變。由於時代的不斷進步，必然導致人性與人類歷史不同步。而人性進步的動能，是來自於人類進化過程自己對自己「發明」（*inventio*）的一套規範制度，這套制度形態是由一套全新的價值觀念系統通過人性的啟蒙轉化而來，於是人性脫離了自己的本性，被嵌入了歷史的長河中。這套全新的價值觀念，既是歷史對人性的一種全新展現，又是人性對歷史的一種新要求，不管在人文主義雄辯學術邏輯中，還是在古代和現代的史學思想中，都既想建立（*Founding*）一套新的價值系統，又想尋找（*Finding*）與價值匹配的人性制度。通過新價值觀的塑造為歷史建立新的「人性」坐標，使歷史有方向感；通過歷史的新呈現為「人性」尋找了新的光

芒，使人類獲得了新尊嚴。馬丁·路德從歷史宗教的角度認為：「歷史僅僅是神聖行為和神聖裁決的顯示、回憶和徵兆，它展示並預示[上帝]是怎樣對這個世界，以及對人——無論是惡人還是義人，每個人都根據他應得的賞罰——加以維護、統治、阻撓、振興、懲處和獎勵的。」<sup>14</sup>也就是說，歷史既是人性光芒的展現，又是人性光輝的集結。展現是人性的外溢，是推動人類歷史文明更迭的動力；集結是人性的收斂，是人類真善美精神能量的凝聚與積聚。無論是歷史展現還是歷史集結，都是人性傳承歷史、迎接人類新曙光的使然，說明在歷史深處有一股強大的價值曙光照耀著歷史的航程。

(二) 真相與價值。歷史研究總體而言有兩個維度：一是陳述歷史事實（還原歷史真相）；二是探詢歷史意義（歷史的經驗教訓和教育價值）。也就是說歷史不僅關乎歷史事實與時代背景的真相，更要思考不同時代背景下的啟迪意義（關乎道德與信仰）。從價值歷史的向度看，歷史真相是固定的，價值是流動的；從歷史本體論來看，歷史本體中的真相不具有超越性，想要超越歷史事實只能反思事實，透過歷史真相發現價值，只有賦予歷史真相以流動的價值意義，才有可能超越歷史真相的時空局限性。對歷史真相的解讀及其意義的分析，並不取決於歷史真相的當下性，而是取決於後人對歷史事實的借鑒及經驗教訓的吸取，也就是說，真相是歷史的死靈魂，價值才是歷史的活靈魂，只有價值才賦予事實以意義，對事實的理解又取決於歷史上不斷變遷的價值原則。這就意味著，歷史不是一個觀看、解密的問題，而是一個解讀、解釋、構建的問題。解讀是歷史文化的現代重現，也是把其價值納入現代人的精神譜系之中的活動。正如李凱爾特所說：「只有價值聯繫才能確定這些個性差異的『大小』，只有價值聯繫才使我們重視此一事件而忽視彼一事件。」<sup>15</sup>儘管學界對歷史與價值的關係沒有作準確的梳理，但對歷史、真相與價值的關係還是作了清楚明白的界定，它們三者既各有自己的領域和學術邊界，又是一個有機統一的整體。這個統一的整體並不由真相構成，而是由人類所追求的價值把真相串聯在一起，構成人類（民族）不朽的精神追求史、奮鬥史。

按照休謨法則，我們從任何事實中都抽繹不出它的價值特性，同樣，我們也無法從某物之視為有價值的或可欲的，推斷其事實方面所具有價值之光。休謨關於事實與價值相斥的理論，出自於自然科學不能從事實中推導出相關價值的判斷。當我們把其推衍到社會科學領域時，社會科學能夠回答有關事實及其價值的相關性問題。因為社會科學可以把歷史事實變換成一個歷史事件，事件的真相不可知，但事件本身可警示世人，具有教育意義，對歷史事件可作價值判斷。與筆者相似的馬克斯·韋伯極力強調價值在社會科學中所扮演的角色，他認為，社會科學的對象是由「價值關涉」組成，沒有了這類「關涉」，就沒有了興趣的關注點，也沒有了對主題的合理選擇，更沒有了區分相關事實和無關事實的價值原則。在韋伯看來，價值由興趣構成，興趣決定了主體選擇的對象，選擇的對象構成了社會科學研究的範圍。價值不過是構成社會科學與研究對象的一座橋樑，為科學家解釋對象提供了一套原由，並為解釋對象提供支持的理據。而「價值判斷」僅僅說某事與某物相關，但並沒有採取支持和反對某物的立場。實際上，「價值關涉」用一種價值觀去解釋對象，通過「價值關涉」，社會科學研究的價值對象從事實的海洋或沼澤中浮出水面。而「價值判斷」僅僅描述某事與「價值關涉」對象之對象之關係。在筆者看來，韋伯一方面是在「價值關涉」的前提下尋找「價值判斷」，想通過「價值判斷」進一步去拓展「價值關涉」；另一方面，他想通過價值判斷和價值關涉來消彌「是」與「應當」的對峙，消除「休謨法則」的困境，最終達到「價值中立」的目的。

(三) 事實與教育。歷史事實，一方面為尋找歷史的真相提供客觀依據；另一方面為人類對歷史的確定性判斷提供合理性的依據。但歷史事實不同於自然科學的真實性和確定性，正如朗格朗·杜·弗雷斯諾伊所寫，歷史事實是「完全為人類所確信的事情，它以睿智和誠實之人的證詞和報告為基礎。」<sup>16</sup>最終，歷史事實變成了一種主觀判斷和道德誠信問題，目的是把歷史事實變成了一種知識形態。歷史事實的知識形態化，把一個真實性問題變成了探詢知識的確定性問題。在17世紀關於「歷史的信仰」爭論中，一些學者想通過絕對確定

性來維持歷史事實的標準，而另外一些人包括克里斯蒂安·托瑪西斯(Christian Thomasius, 1655-1728年德意志法理學家和哲學家)及其追隨者比約林在內，則滿足於把歷史當作一種可能知識的形式。歷史知識的可能性取決於理解者的態度和時代的需要，雖然歷史是一個民族、國家形成、發展及其興衰之真實紀錄，但歷史又是紀錄一個民族興衰的鮮活教科書，鄧小平同志反復強調要用歷史教育青年、教育人民，習近平同志也指出：「對古代的成功經驗，我們要本著擇其善者而從之，其不善者而去之的科學態度，牢記歷史經驗，牢記歷史教訓，牢記歷史警示。」<sup>[7]</sup>其「以史鑒今，資政育人」<sup>[8]</sup>的歷史觀，說明歷史藏道義，精神啟後人。歷史的教育意義不斷推動歷史傳統的價值向現代精神轉型，任何一個民族在實現自己價值理想過程中都有一段真實的歷史紀錄，記憶歷史的目的是尋找歷史意義中的當代價值，這樣歷史就擔當了對一個民族的教育功能，也賦予了其文化的意義。人在歷史面前是流動的，價值也是流動的，正是價值的流動性，把歷史事實變成一種鮮活的景觀，唯有這些鮮活的歷史景觀，才能喚醒永遠沉積在歷史深處的人類精神價值。歷史事實是孤獨的，也是沉睡的，我們要喚醒歷史，只能喚醒被歷史封塵了人類所追求的精神價值，只有精神價值才能把那些孤立的歷史事件串連成人類歷史的長河。任何歷史價值都是對人類文明的承諾，如果我們當代人不能把先輩們所追求的價值，轉變成一種現實的制度形態，就會失信於歷史，歷史的經驗與教訓也就沒有了當代意義。我們這些歷史事件的見證人，如果強迫自己老年痴呆般健忘歷史，或者為了「政治目的」，即眼前利益，放棄了歷史責任，那麼，歷史前輩的理想就成為當代人的恥辱。失去歷史價值記憶地活著，也是沒有真假，沒有是非，沒有善惡，沒有美醜，沒有榮辱地活著。雅斯貝爾斯在《論歷史的起源與目的》一書中指出：「往事是我們的前車之鑒，後事之師。」<sup>[9]</sup>歷史可以被理解成對人類的教育。歷史哲學家維柯認為，歷史教育有兩個基本問題：一是思想的規程；二是事物或制度的規程。思想的規程不單是指人類的思想史，更重要的是指思想轉換成人類的價值形態，然後通過制度規程把價值形態轉化成人類文明形

態。然而，當一個民族的歷史引領世界文明時，往往民族會出現「虛驕訛見」（維柯語）的文化形態，這種文化形態很容易導致文化霸權主義和文化殖民主義。正如迪奧多羅斯在《歷史文庫》中所言：「至於人類的古老性，不僅希臘人如此宣稱，許多野蠻人也是這樣做，他們認為自己才是原生的，自己最早發現了生活中的日用品，而他們自身歷史中的事件被認為是值得記載的最早事件。」<sup>[10]</sup>在他們的思想中，唯有人類早期智慧形態是不可磨滅的，隨後乃至現代思想在某種程度上都是剽竊。在他們看來，思想沒有創新，只有繼承源頭活水。

## 二、價值中的歷史問題

價值中的歷史問題，是研究人類動機、目的、欲求和激情背後的歷史規律和歷史真相，以及其如何決定或改變人類的生活。當我們以事實來看待歷史時，發現人類生活有自身變動的規律，也受到外在因素的影響，如科技的進步和制度的變更。當我們以人性來點亮歷史時，發現歷史是善和美的存留，是人性光芒照亮的餘暉。歷史深處處處存有人類價值的鏡像，歷史不過是人類價值的遺體。筆者認為研究價值中的歷史問題需要處理如下幾方面問題：

（一）個體與群體。歷史中的價值問題既可以建構一個個體化的社會，也可以建設一個群體性社會，社會的個體性應通過歷史的精神結構去建構一個個性統一的世界。如果把這種精神結構看成是人的一種目的關係，人的目的關係蘊含著價值追求，而個體的統一性應凝聚個體追求不同的價值，這樣的群體才有生命力和戰鬥力。恩格斯晚年的歷史合力論，既是歷史中的價值問題，又是價值中的歷史問題，更是個體追求自身目的合力作用結果的歷史規律問題。但筆者更傾向於把合力價值論的理解，因為歷史必然性只有通過有人的目的活動，才得以呈現。李爾凱特在《論歷史上的個體》一文中指出：「在所有的個體中，只有其大多數所共有的東西才是歷史性的。」<sup>[11]</sup>這說明歷史不是個體的產物，而是社會群體共同活動的結果，儘管歷史離不開個體，但個體不能創造歷史。當我們去考慮一個人的時候，我們並不是簡單地意指生命有機體，而是指一個能思考、感覺、決定、被觸





動、反映、與別人建立聯繫的人，所有這一切都隱含著去體驗他者的感受，了解他與別人、過去、未來等等的關係。正是通過這種相互關係，把自己置身於同一個文化世界之中，筆者把其稱之為他者的同一性。群體語言和文化的同一性超越了個體生命生存領域，把自身放在群體生活之中。潘尼卡認為：「把人說成是個體，依我看來是完全不充分的，最終是錯誤的。」「屬人的個體之完善，不是人性的完滿；它不是本性而是人格；它不是人類的本質，而是個人不可通約的和獨一無二的生存。」<sup>[12]</sup>在他看來人格是社會的，人的社會不可通約性是通過其離不開群體的社會公共文化生活而體現出來。

個體的目的性與群體的共生性（同一性），必然導致人的目的與手段分離。歷史哲學可以把手段與目的的關係擴展到個人生活之外。一個完善的人的生活有一個自在的目的，但它同時也是別人（社會）生活的一個部分，其中他也構成社會群體的手段，也是一個民族生活（文化）、一種文明領域的手段。正如德國倫理學家包爾生所說：「柏拉圖在他的《理想國》中，把國家理解為一個較大範圍的人的存在，在其中發現了一些相同的功能和力量。個人與集體的關係是一種手段與目的的關係，然而，個人作為手段，同時又是目的的一部分，因為整體僅僅在個人的總和中存在。現在我們得到了一個新的對待個人的評價標準：一個人對整體做出的貢獻越大，歷史對他的評價就越高。這些建樹包括給他的民族提供好的制度；以高貴的行為使他榮耀；以真知灼見使它豐富；以優美高尚的作品和形象使它美麗等等。狹義的道德價值卻不依據貢獻的大小，而是由履行其使命的個人的真誠和獻身精神來決定的。」<sup>[13]</sup>「一個民族並不依據快樂的標準評價自己的過去，而是依據它在那個時代所抱的理想來評價歷史人物和事件，並相當地決定它們的價值。」<sup>[14]</sup>但在黑格爾的歷史哲學中，通過精神理念來解決歷史中人的目的與手段的分裂，在他看來，精神實體具有普遍性，「它通過每一個人和所有人的行動把它自身作為他們的同一性和統一性創造出來，因為它是自為存在，是自我，是行動。」<sup>[15]</sup>生活在這樣的國家裡是自身理念化的世界，社會的一切以及個體的

一切都在理念之中，社會必然性和個體自由之間的對立便消失了。「合理的是必然的，因為它屬於實體，我們是自由的，因為我們承認它是法律，我們把它作為我們自身的本質的實體來遵循；客觀的意志和主觀的意志於是得到了和解，並且形成了一個沒有麻煩的全體。」<sup>[16]</sup>在一個理性的文明裡，每一個個體都表現了人類生活的一個重要方面，所有其他人都以自己的方式參與了那種生活。儘管所有人都以某種自由的個體生活方式，參與了人類社會歷史的建構，但人們相互聯繫、相互作用、共同參與所形成的集體生活，才是真正的人類歷史。

（二）文化與歷史。「文化」（Culture）一詞來自拉丁文。在德語中有兩個詞和文化相對應，*Bildung*（可解釋為教育、文化、文明）和*Kultur*。而希臘語*Paideia*（相當於拉丁語*Humanitas*）似乎涵蓋了這兩種意思。伊索克拉底認為：我們所稱的希臘人是*Paideia*上的一致，不是血統上的一致。中國人既注重血統上的一致，又注重*Paideia*上的一致。古代中國憑藉文化強大生命力，吸引外來文化的注入，並轉化成這個民族內生發展的動力，從而推動世界文明的發展。同樣，*Paideia*是每一個希臘人都必須接受的文化教育，古代史權威H. I. Marou說*Paideia*就是：「不論希臘人在哪裡安家落戶……他們首要的任務是建立他們自己的機構，他們的教育設施——初級學校和體育館。」<sup>[17]</sup>就是這些學校和體育館在教授那些希臘人、非希臘人如何像希臘貴族一樣生活。這種教育方式可以說是希臘化生活的入門，它造就了一批精英人物。這些精英影響了幾代知識分子。學生們學習荷馬史詩和柏拉圖哲學，結果，*Paideia*成為聯繫希臘世界強有力的紐帶，也是聯繫當今西方世界的一種潛在紐帶。正是這個真正的文化上帝創造了古希臘乃至西方的歷史，而不是羅馬人的美德、勝利、虔敬和幸福的偶像創造了羅馬國家的連續性。同樣，中國古代文明也是建立在發達的私塾制度和書院文化的基礎上，也是通過講授古代聖賢經典和科舉考試制度，發揮文化對歷史的影響力，這是文化的傳導力。當然，一切歷史都是以物質財富創造為前提，筆者認為，一個民族文化的魅力（吸引力）無非有兩個因素：一是文化具有神秘主義的

色彩。任何一個民族文化對其他民族而言，都有其陌生性，這就是文化陌生所導致的神秘主義；二是文化能創造巨大的物質財富，給人類（民族）帶來幸福生活，這是文化的吸引力、感染力和感召力。當然物質的繁榮也會帶來文化的繁榮，正如邁勒爾斯所說：「沒有奢侈，就沒有文化。」<sup>[18]</sup>這說明歷史文化形態都需要以堅實的物質基礎作保證，這兩者的結合足以構成說明人類任何一種文明合理存在的知識形態，由這種知識形態衍生出歷史與文化相融合的「人類學」。從16世紀早期起，「人類學」名義上是一個歷史研究領域，實際上，如同術語在一種文化形態意義上，注入哲學意義的價值分析，最終形成了歷史——文化——價值相交融新史學形態：歷史哲學。

歷史哲學的誕生，引入了文化——價值的觀念表達其對歷史的影響。「影響」原來是一個醫學和占星術用語，在《百科全書》的條目中，其旨在通過文化來展現一個民族對世界的吸引力和號召力。在傳統普遍的意義上，「影響」是一個被用來解釋靈魂與身體之間相互影響的術語，因此，很容易在一種社會、文化和心理學的意義上把它延伸到「精神」領域，構成文化的感染力。儘管歷史探索經歷了不同的「場景」（文化形態）和「命運」（民族形態），但理性、正義、人性始終為人類文明進步開出的良方，也就是說，人類文明的歷史是有一根軸心圍繞著其轉動：人性中的正義光芒。

### 三、價值絕對性與相對性視野下的歷史

對歷史的價值沉思，有助於了解我們自身所處的歷史境況。把價值引入歷史，其目的是要解決歷史的恆與變的問題，其途徑是從歷史中發現人類的價值，並從價值中尋找人類的寄托與期盼。

（一）價值絕對性視野下的歷史。絕對價值是制定歷史法則（Nomothetic）的基礎，而相對價值是描述人性特徵（Idiographic）的呈現。價值若不教義化，就不能制度化，也就不可能體現價值的規範性。從絕對價值中尋找人類的寄托與追思，人類的這種寄托投射出他們對歷史價值的珍惜，這種歷史的情感很難被生活世界所理解，因此，就生活世界而言，沒有直接意義上的絕對價值，這種

絕對價值僅僅是歷史的一種寄托。通過傳統，可擁有人類價值一點絕對的東西，正是這一點絕對的東西，使人類不會遺忘自己曾經追求的東西。黑格爾的論證思路與康德一樣（絕對理念的歷史和人類的目的王國），在某種意義上是對無所寄托的（Uncommitted）歷史的一種否定，歷史需要傳承，傳承寓存於人類的一種寄托與期盼，寄托是歷史價值的延續，期盼既是對歷史價值丟失的再現，又折射出人類對自己解放的渴望與追求。

不可否認，當人們在追求價值的絕對性時，必然會陷入另一個陷阱：就是絕對價值對人的個性、欲望、快樂的批判與壓抑，這是文明與倫理的條件。靈與肉的對話乃是西方文化的脈向，在某種意義上，希臘以來的西方文化的主流倫理關懷，都圍繞著如何處置自己的身體，撫慰自己的靈魂而展開，並表現出表心（靈魂、精神）抑身（感官、肉體、欲望）的思想定勢與價值取向。馬克思把肉身理解為作為歷史前提的「有生命的個人的存在」，馬克思意義上的「真正的感性活動」，即實踐，是肉身生命體的實踐，是自然生命生存的需要，構成歷史的維度也是勞動的需要。從彼特拉克直到維柯的人文主義學者，甚至包括馬克思的生存歷史唯物主義，對歷史的理解都傾向於一種相對主義的概念，對歷史時間的理解與人的感覺、理解和表達不可分割。這些學者關心的不是宇宙上的時間概念，而是從人類智慧和學說的繼承角度來看由時間鑄造的人類歷史。這種觀點完全不同於現代編年史學家的觀點，後者處理的只是自然主義的和「絕對主義的」大事年表，歷史事件以世俗順序（或者用波丹的話來說是用宇宙的世俗秩序）按這個年表排列，它們在順序中的地位部分決定了它們所具有的意義和因果重要性。施萊格爾認為歷史解釋學超越了傳統的語文學和批評，接近一種更高的批評，它再度將歷史理論建立在歷史和哲學、字與靈之上。

（二）相對價值視野下的歷史。對相對主義而言，理解歷史是不夠的，還必須根據時代的變換來建構歷史。歷史是真實的，我們不是在虛構中重構歷史，也不是在虛幻中創造歷史。歷史對人類而言是實實在在的，人類在追求自己的價值中解讀歷史，因此，在此意義上，人類的歷史是一部價值啟



蒙的歷史，啟蒙是人類對歷史事實的領悟與未來的期盼。通過啟蒙開啟了人類的文明之光，可見，價值相對主義是現代文明的推動者，是人類解放的助力器，它與物質資料的生產方式一樣，被賦予了一種歷史化的形態。通過相對價值視野的歷史，發現人類歷史的觀念大體經歷了三個階段：第一階段是「進步觀念」的提出，第二階段是「歷史觀念」的提出，第三階段則是走向「歷史主義」。第一階段即所謂「進步觀念」的興起以馬基雅維里為開端，他們反抗古典自然主義的道德規範和奧古斯丁的基督教傳統教義，一方面認為只要掙脫傳統，歷史就是進步，相信人類一旦徹底擺脫「古人」的思想枷鎖就能走上無限進步的康莊大道；另一方面相信「科學技術的進步」必然會給人類帶來福祉和光明。但盧梭第一次打破了這種「進步觀念」之歷史夢囈，指出科學技術的進步並不等於人類的進步，因為科學技術同樣可以敗壞甚至毀滅人類。康德秉承盧梭這一觀念，並將「進步觀念」演進為他自己的「歷史觀念」。康德認為「歷史」作為一個總體過程必然以追求人類的「目的王國」作為終點。在康德看來，歷史的起點是人類的目的王國，終點也是人類的目的王國，在某種意義上，歷史是一個封閉的目的王國體系。康德的這種歷史觀念深深地影響著黑格爾和馬克思對歷史的理解，在他們的歷史視野中，人類最終必定從「必然王國」走向「自由王國」，從而達成歷史的終結。歷史的最終動力是由一隻看不見的無形之手推動，即由惡的貪欲推動，而歷史演進的內在機制是揚善除惡，這就構成了歷史的悖論。正是在歷史的悖論中，歷史開始走向第三階段。第三階段，由於人的欲望的綻出，導致「歷史觀念」的破產，人們不再相信康德、黑格爾和馬克思的「總體歷史」，隨之出現的是存在主義的「歷史主義」的觀念，即認為歷史根本沒有就沒有方向，更沒有目標，甚至根本不存在所謂的「歷史」。

當代的歷史主流由相對主義所主導，依他們之見，歷史的深處不再存在「好壞」、「對錯」、「善惡」、「是非」的標準，歷史中也沒有永恆的價值，因為一切都轉眼即逝，一切都在當下消解。這股歷史潮流無情地沖刷著人類心靈深處原有的價值原則，也在日益摧殘著人類對久遠古老道德的

眷念之情。構成人存在根據的絕對價值如今已腐朽，它再也喚醒不了人類對道德甘露的渴望。正如海德格爾所說：在現代社會中，倫理不再可能。因為，在歷史主義看來，任何特定時空的東西比普遍性具有更高的價值，普遍性由特定時空的東西派生而來。這樣它就否定了道德的普遍規範意義，也就摧毀了道德價值超越現實的穩固根基。但歷史主義的個體性找回了人的真實性，正如斯特勞斯所說：「歷史學就被認為是提供了那唯一的經驗性的、因而也就是唯一可靠的有關真正的人、有關人之為人的知識；這種知識既有關於人的輝煌偉大，又有關於人的悲慘黯淡。既然我所追索的一切都是起始於人而又返回於人，那麼對於人性的經驗研究就應當合情合理地具有比之所有其它對於實在的研究更為崇高的尊嚴。」<sup>[19]</sup>因此。他訴諸「歷史經驗」來理解道德的價值。而歷史經驗給我們呈現出這樣一幅畫面：人類對道德價值的理解依賴於特定的歷史背景，而歷史背景又是難以捉摸的，因而，只能在歷史特定背景中，尋找榜樣來證明歷史的真實性，然而，「榜樣性的東西僅僅因其對眾人都有意義才是歷史上本質性的，而且並不是每一個歷史的個體都是榜樣性。」<sup>[20]</sup>這就是相對主義歷史觀的狹隘性。

在某種意義上，歷史主義打破了哲學對傳統形而上學教條主義的理解。傳統形而上學充滿著將哲學教條主義化的傾向，其根源在於將最高意義的哲學探求「是(to be)」等同於「永遠是(to be Always)」。「或者在於哲學對於『是』是這樣一種意義上的理解的：最高意義上的『是』必定就意味著『永遠是』。」<sup>[21]</sup>在斯特勞斯看來，哲學內在品質的教條主義傾向，是由於歷史的介入或者是發現了人類生活的「歷史性」而被揭露出來。人類生活的歷史化，就徹底打破了：如果沒有「在者」，還可能有「善者」存在的絕對主義的夢想。但在某種意義上，看到了價值絕對主義把本來是一個「應當」的問題，轉換成一個「是」的問題，續而轉化為一個「永遠是」的問題。也就是說，從絕對主義的視野維度中，我們看到了「應當」與「是」之間的內在關聯。而從相對主義的維向看，「歷史」局限了我們的視野，「歷史」還通過現在使人們淡忘整體或永恆，但起到了加強人與此在「世界」的地位和

作用。

### 結語：

不管是歷史中的價值問題，還是價值中的歷史問題，都昭示著這樣一個問題：我們希望歷史向著善進步，還是擔心歷史向著惡墮落。這兩種情結與其說是隱藏、纏繞在歷史深處，還不如說是隱匿在人性的深度。正是人性個別之惡成就了人類社會整體之美、之善，否則，就沒有人類歷史的文明進步，這說明歷史與人類的價值觀有關。當從絕對與相對的維度理解歷史時，一方面人們要追問：歷史是受規律和普遍理性的支配，還是可變的、相對的，應受不確定的想像和欲望支配；另一方面人類要探索：歷史是人性善的賡續（文化傳承構成歷史的主流），還是人性惡的推動（更迭構成歷史的主流）。

說明：此文是（1）教育部2020年高校思想政治理論課專項課題：「八個統一」與高校思政課深度教學模式改革方法、路徑和目標研究（編號20JDSZK028）。（2）2019年度廣東省教育科學「十三五」規劃哲學社會科學專項研究項目：「深入落實習近平『八個統一』的思政課『深度教學』模式研究」（項目編號2019GXJK009）階段性成果。

- [1] 伽達默爾：《真理與方法》（上海譯文出版社，1999年），第384-385頁。
- [2] 保羅·科利：《歷史與真理》（上海譯文出版社，2004年），第12頁。
- [3] 同上，第10頁。
- [4] 唐納德·R·凱利：《歷史的多面性》（生活·讀書·新知三聯書店，2003年），第306-307頁。
- [5] 張文杰等編：《現代西方歷史哲學譯文集》（上海譯文出版社，1984年），第35頁。
- [6] 同注[4]，第390頁。
- [7] 習近平：〈牢記歷史經驗、歷史教訓、歷史警示，為國家治理現代化建設提供有益借鑒〉，載《人民日報》，2014年10月14日。
- [8] 習近平：〈在黨史學習教育動員大會上的講話〉，載《求是》，2012年第7期。
- [9] 同注[5]，第40頁。
- [10] 同注[4]，第424頁。
- [11] 同注[5]，第28頁。
- [12] 雷蒙·潘尼卡：《看不見的和諧》（江蘇人民出版

社，2001年），第4頁。

- [13] 包爾生：《倫理學體系》（中國社會科學出版社，1997年），第238頁。
- [14] 同上，第233頁。
- [15] 黑格爾：《精神現象學》（下卷），王玖興譯（商務印書館，1979年），第588頁。
- [16] 黑格爾：《歷史哲學》，王造時譯（商務印書館，1963年），第115頁。
- [17] 唐納德·R·凱利：《歷史的多面性》（生活·讀書·新知三聯書店，2003年），第164頁。伽達默爾：《真理與方法》（上海譯文出版社，1999年），第384-385頁。
- [18] 同注[4]，第493頁。
- [19] 斯特勞斯：《自然權利與歷史》（生活·讀書·新知三聯書店，2006年），第18頁。
- [20] 同注[5]，第29頁。
- [21] 同注[19]，第32頁。

### Value Problem in History and Historical Problem in Value

#### --Analysis of the Difficult Problems in Historical Research from the Perspective of Absoluteness and Relativity

Yang Guisen (School of Marxism, Huizhou University)

**Abstract:** Value in history and history in value examine the relationship between “humanity and history, fact and value, individual and group, culture and history” from the dimension of absoluteness and relativity of value. The author holds that the problem of value in history lies in the internal logical framework of inheritance and change, the law of historical development and the join force of the subject’s will, the consistency of human ideal and the diversity of value choice. It is the internal tension between them that constitutes the driving force of human civilization. The historical problem in value is to study the historical law and historical truth behind human motivation, purpose, desire and passion, and how the historical fact, truth and law determine or change human life. When we light up history with humanity, we find that history is the preservation of goodness and beauty, and the aggregation of the light that illuminates humanity. Deep in history are images of human values, and history is nothing more than a legacy of human values (culture).

**Key Words:** historical problem, value problem, absoluteness, relativity

# 成聖之學與人的神聖化(*Theosis*)

■ 梁燕城

本刊總編輯

**摘要：**儒家自古就重視自省工夫，通過自省及存養心性的純善，與天道合一。使徒保羅指出，人在靈修的實踐上，也須有競技一樣的刻苦修為。例如，要有清楚定向和操練，要攻克己身，勝過肉身私欲，最終企及靈性的高峰，成為聖人。中華神學會通中國文化的內省和克己之道與基督教的屬靈操練，建構其自省之道：(1) 省察內在的罪，(2) 省察內在的光明，(3) 省察內在的自義。中華神學成聖之學的基礎是儒學和基督信仰共通的心性論，即人有上帝的形象，人有上帝的樣式，人有靈性。不同之處是基督信仰講人在時空中經過始祖犯罪，將人和上帝的感通關係隔絕了。而儒學是由哲學反省，也發現人的種種罪過和罪惡。這是哲學和神學的進路不同。中華神學認為人的神聖化是指，人的靈性經過神人「相融互攝」(*Perichoresis*)的過程，除去罪過，得以分享上帝的神性，而達至人的「神聖化」。中國哲學講天人合一，人的生命成為天命純善的流露，由此可成為聖人。中華神學的成聖之道在於：人人皆有上帝的兒子性；上帝的兒子性是指人和上帝所有原始的親情關係；上帝的兒子性即聖子基督在與人感通交融中，可使人走向神聖；聖子基督道成肉身、被釘死在十字架上、死而復活，除去上帝與人之間罪的隔絕狀態；在聖靈感動下，人回復赤子般的單純，成為上帝的兒女；由赤子之信建立與三一上帝的深度親情關係；最終實現相似聖子基督的兒子性。

**關鍵詞：**自省工夫；神人的相融互攝；人的神聖化；上帝的兒子性

## 古代射禮與自省正己之道

中國古聖之學，自始即重自省工夫，發展成後世所謂修養工夫，由實踐以驗證所主張的道理，本質上是一種實踐哲學。

自省工夫當根源於周代的禮樂文化，周代的禮制中，有所謂射禮，據說源自黃帝，是上古一種禮制。《通典》：「自黃帝有天下，建萬國，爰至夏商，及於周氏，雖更相吞滅，而不改舊規。周初諸侯，尚千八百國，所以崇三射之制。」<sup>1</sup>三射應是指大射、賓射、燕射，天子諸侯和大夫參與的射禮。此外還有民間的鄉射禮，「射於州序」，序是學校。這是地方官長為教民禮讓、敦化民俗，及薦舉賢士的禮。

射箭之禮，本是一種體能鍛鍊及競技，但中國自古視之為精神的修持，射箭出色的表現在人的精意志修為。《禮記》指出射箭者必須「內志正，外體直，……此可以觀德行矣。」<sup>2</sup>，即內心平和凝聚，身體姿勢平直合規，《孔子家語》引孔子說：「發而不失正鵠者，其唯賢者乎。」<sup>3</sup>由射箭可觀察一個人，知其是否具賢者的品質，因為由射禮可見一個人是否控制身心得宜，舉止是否平和得體，是否天賦優良而又有自我操練。

此外，射作為一種禮，其精神表現在文化、社會、政治交往關係中，帶來人與人的和諧，這都隱涵一種善的價值。《禮記》記載：「是故古者，天子以射選諸侯卿大夫士，射者男子之事，因而飾之以禮樂也。故事之盡禮樂而可數為以立德行者，莫若

射，故聖王務焉。」<sup>14</sup>鄭玄注：「選士者，先考德行，乃後決之於射。」<sup>15</sup>據《禮記》所言，周代選諸侯卿大夫士等，先考德行，以射箭之禮來觀察。

射禮的精神是在「自省正己」，《禮記》說：「射者，仁之道也。射求正諸己，己正而後發。發而不中，則不怨勝己者，求反諸己而已矣。」射箭之禮是「仁道」，這仁道就是「正諸己」及「求反諸己」的「自省」工夫，據經學家范寧注《穀梁傳集解》中說：「射以不爭為仁，揖讓為義。」<sup>16</sup>故射禮具有仁義之本質。

## 孔子內省之道

孔子生於春秋之時，《史記》記載：「孔子之時，周室衰微，禮樂壞，詩書廢。」<sup>17</sup>禮崩樂壞，孔子思考所關心的基源問題，是重建禮樂文化的政治秩序，故此孔子一生周遊列國，求重建禮樂文化，然而他一生的奔波並無所成，春秋亂局持續，周代政治和文化未能重建。孔子思想遂由文化意識及文化重建的要求，轉為一哲學的探索，就是要求為禮樂文化立一個新的基礎，立根在人如何自我完成之上，由此而轉出其最重要的哲學概念：仁。仁是指「愛人」<sup>18</sup>、「己所不欲，勿施於人。」<sup>19</sup>「己欲立而立人，己欲達而達人。」<sup>20</sup>「孝悌也者，其為仁之本歟。」<sup>21</sup>核心義理在仁愛、感通及親情。

「仁」是人內在的「仁愛和感通」品質，這品質的實現，需要通過反求諸己的自省修持，這就是中國內在修工夫的開始。

由於射禮可通過禮儀以培養內心，孔子繼承射禮的「正諸己」精神，將之放入六藝中，稱射禮為君子之爭，曰：「君子無所爭。必也射乎！揖讓而升，下而飲。其爭也君子。」<sup>22</sup>這是以禮來建立互相尊敬，敬人必先敬己，敬己須正己，由此而成自省的工夫，故《中庸》說：「射有似乎君子。失諸正鵠，反求諸其身。」<sup>23</sup>射箭要準確，須不斷自省己身以改善，這成為自省文化的開始。

「求反諸己」、「反求諸其身」均是一種自省工夫，是內心對自己身心的逆覺觀照，改進內在的動念，發而為對身體行為外在的恰當表現，帶來德行改進，這是中國修養工夫之始源，故孔子重自省工

夫，孔子的自省，可分為五階段理解：

1. 內自省：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」<sup>24</sup>自省始於敬仰他人的賢德，檢討自己內在在心志，能否與賢人一樣。見他人不賢，內在自省，求使自己做到賢德，這是內心的反省，持續性的自我觀察。

2. 內自訟：「吾未見能見其過而內自訟者也。」<sup>25</sup>內在自省，須檢討自己的罪過，孔子稱內在檢討為「內自訟」，這是內在審察心中犯的過錯，使自己改過遷善，德行充實。

3. 觀過：「人之過也，各於其黨。觀過斯知仁矣。」<sup>26</sup>人的過錯會因同類（黨）的人相助而隱匿。故人要先擺脫群黨的隱匿過錯，獨立內在觀照，由反省去改過，即可揭示仁的價值。

4. 內省不疚：「內省不疚，夫何憂何懼？」<sup>27</sup>去除群黨影響後，人可不斷審察自己過錯，若做到內心無所悔吝，則對人生無所憂懼。

5. 克己復禮為仁：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」<sup>28</sup>內省不疚，內心由過錯中釋放，可進一步克己，即克制自己的個人私慾，回復到人與人的感通，以合理之心對待他人，即可建立社會的合理關係（禮），人人能實現內外全德，達至天下歸仁。仁是孔子的核心價值。這種自省之目的，最終是天下歸仁。

這自省之學漸成儒家修養工夫的傳承，曾在回答孔子提問時說：「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」<sup>29</sup>曾子每日自省生活上的思想動念，將孔子的道德實踐工夫，從內心落實到具體生活，發展成儒家全方位的修養傳統。修養工夫之目的，是要實現仁的價值，終至天下歸仁。如前所言，「仁」是人內在的「仁愛和感通」品質，但如何論證這品質是人類普遍的價值，人人應實現的呢？這就須孟子來完成這理論的發展。

## 孟子建構人性仁愛本體論

孟子生於戰國時代，孟子描述這時代是「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之」<sup>30</sup>其時霸術興盛，相對主義流行，不相信人類有普遍的價值。孟子之理想是「我亦欲正人

心，息邪說，距跛行，放淫辭。」<sup>[21]</sup>

其基源問題是：如何為孔子的仁義思想立根，以破相對主義。核心就是建立仁的理念於普遍人性之上，這是人的善性，以仁心為本。孟子以仁是惻隱之心，表現為對他人苦難的不忍，是一種人性仁愛的流露。他說：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」<sup>[22]</sup>

孟子從人生活中不忍心的流露，如「乍見孺子將入於井」，通過終止外在原因的判斷，包括去除「內交於孺子之父母」、「譽於鄉黨朋友」、「惡其聲」等推測性動機，正視其根源是來自人內在的「惻隱之心」，以論證這是人特有的本性，是仁之端，再由之推論羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。無這四端乃「非人也」。孟子說：「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。」<sup>[23]</sup>說明仁的「惻隱之心」亦即愛人的心，禮的辭讓之心，即敬人之心。四端以仁為本，亦即以「仁愛」為本。

孟子提出仁義禮智四端為人的本性，他指出：「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」<sup>[24]</sup>「君子所性，仁義禮智根於心。」<sup>[25]</sup>孟子也說明這普遍人性是人異於禽獸的本性：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」<sup>[26]</sup>這一點點的不同，就是善，人存養這不同的本質，就成為君子。

孟子建立人普遍的善性，就是人內在與聖人共同的本性，故他指出：「聖人與我同類者……心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」<sup>[27]</sup>又「曹交問曰：人皆可以為堯舜，有諸？孟子曰：然。」<sup>[28]</sup>孟子肯定人心皆具有本然同體之善性，聖人正是實現這同一本性者，故任何人都和聖人同類，具有同一的本性、同一天理、同一正義。現實生活中的個人，能夠以堯舜等聖人為所追求的目標，可成為堯舜一樣的人。那麼聖人不

再是神話型的人物，而是每一人自己具有這成聖之本質，可以成聖人。

孟子在此建構人性仁愛的本體論（或存在論），以人存在的本體是美善的聖人性，保證人性仁愛是普遍的本體真理，破除戰國年代的相對主義，為民族文化提供共同的價值基礎。這儒家思想建造了中國文化的特性，認為人人具有最高完美人格的潛在本性，成為聖人是可能的，由此確立人人可成聖的理論。

人性仁愛本體論的落實，須要一個自我成聖的過程，將這聖人本性實現出來，必須建立修養的實踐工夫，自省及存養心性的純善，免得本性放失、枯亡、陷溺，喪失此價值之本源，才可達至成為聖人的理想。由此孟子開拓了成聖之學，成為歷代儒家的核心思想。

## 孟子論養浩然之氣

孟子的修養工夫，重在一個「養」字，人要養氣和養性，這是一種修養實踐的哲學。

孟子提出「養氣」的修養工夫，他說：「我知言，我善養吾浩然之氣。」浩然之氣的描述是「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。……必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」<sup>[29]</sup>

所謂知言，是一種清明的視野，基於對本體真理的悟解，清楚分辨世間各言論思辯的來龍去脈，而無疑惑。朱熹注：「知言者，盡心知性，於凡天下之言，無不有以究極其理，而識其是非得失之所以然也。……蓋惟知言，則有以明夫道義，而於天下之事無所疑。」<sup>[30]</sup>即表示若已掌握心性之道，由此能明辯分析天下人用語言的是非得失。知言者，掌握道義，對天下事了於胸，不會因觀點分歧而有動搖。

如何了解「浩然之氣」呢？「氣」作為一哲學理念，一般與宇宙生成論相關，必須先了解孟子的人性仁愛本體論，如何與宇宙生成論接合。孟子的本體論本質上是天人同體，他說：「夫君子，所過者化，所存者神，上下與天地同流。」<sup>[31]</sup>君子指有德者，朱熹認為是「聖人之通稱」<sup>[32]</sup>，聖人身經之處

帶來多人的感化，其存留下的是「聖而不可知之」<sup>[33]</sup>的神妙價值，即至聖莫測的神性，聖人本身就是人性本體美善的流現。之所以說：「上下與天地同流」因孟子以人性和天地人同體，故這種聖人生命可上下與天地共同創化，參贊天地的化育。孟子的人性仁愛本體即是宇宙根源，這本體真理如何在宇宙論上能生成萬物呢？這宇宙生成關鍵思想，就是「氣」的理念。

孟子提出的「浩然之氣」，就是由人性本體論到宇宙生成的理論發展，孟子由人性四端揭示仁愛本體，再由這本體發展宇宙生成論，關鍵理念就是「浩然之氣」。由宇宙本體衍生浩瀚無盡、生息不已的生命力，這稱為氣，由元氣生成天地，孟子描述之為「浩然之氣」，朱熹解：「浩然，盛大流行之貌。」<sup>[34]</sup>指天地整體浩大的創發，「塞於天地之間」。漢何休在《公羊解詁》說：「元者，氣也，無形以起，有形以生，造起天地，天地之始也。」<sup>[35]</sup>說明氣是天地之始，宇宙根源，本是無形，生成有形萬物。元氣創生天地萬物及人性美善，是一切物質、生命及仁義的力量。孟子描述其至大至剛，塞於天地之間，可說是天地之正氣。

孟子提出要「善養吾浩然之氣。」因這氣是宇宙之生命力，且「配義與道」，是美善的生命力，這美善力在人心和萬物中之真實存在，是道義價值的根源，即天理（道）和正義（義）在宇宙和人心的力量。人要「善養」這宇宙性的正氣，須小心培育這本然之正氣，使其自然合理地生長。朱熹說：「失養故餒，惟孟子為善養之，以復其初也。」<sup>[36]</sup>人生若不養正氣，則會使其「餒」毀，《說文》解：「魚敗曰餒。」<sup>[37]</sup>即敗壞。人須善養這浩然之氣，使人不斷回復其始初之善，不忘初心，以這原初之善為生命的核心，這就是修養的工夫，則人生可沛然流露仁愛和美善。

孟子進而指出，這修養工夫「是集義所生者，非義襲而取之也。」要存養這正氣，是要心志集中，事事不斷地按義而活，孟子曾說：「仁，人心也；義，人路也。」<sup>[38]</sup>，又說：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」<sup>[39]</sup>義是貫徹仁的行動，故義不能離開仁，正義是行出仁愛的心，「集義」是使仁愛的心與正義的行動成為常態，就可生出正氣的生命，

這不是來自「襲義」，即靠偶然行善，或依從外在的道德法則而得。道德的美善，只能由本心自身而自然流出。

孟子再指出，修養工夫須隨順人性自在而發展，「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」所謂「正」，焦循解「正之為止，即已止之止。……心勿忘則不止也。」<sup>[40]</sup>「必有事焉而勿正」，即事事行仁義而不停止。「心勿忘，勿助長」，是心中的自我調節，不忘記行仁義，也不過度外在地摧迫仁義，這是朱熹所謂「集義養氣之節度也」<sup>[41]</sup>。王陽明有一很到位的解釋：「『必有事焉』者，只是時時去『集義』。若時時去用『必有事』的工夫，而或有時間斷，此便是忘了，即須『勿忘』；時時去用『必有事』的工夫，而或有時欲速求效，此便是助了，即須『勿助』。其工夫全在『必有事焉』上用；『勿忘勿助』，只就其間提撕警覺而已。若是工夫原不間斷，即不須更說勿忘；原不欲速求效，即不須更說勿助。此其工夫何等明白簡易！何等灑脫自在！今卻不去『必有事』上用，而乃懸空守著一個『勿忘勿助』。」<sup>[42]</sup>這一切是養氣工夫，使美善之正氣，在生活上源源不息而流出。

朱熹說：「養氣，則有以配夫道義，而於天下之事無所懼；此其所以當大任而不動心也。」只要存養道義之氣，則心中無懼。無懼即可不動心。

傅佩榮教授對「不動心」有很淺白而到位的解釋：「所謂不動心，是說：不論處在何種情況，是得君行道、兼善天下，或是懷才不遇、有志難伸，自己的心情都不受影響。何以能夠如此？因為心中對於人生之『應該如何』有了定見，只要肯定自己走在道義的路上，就不會在乎世俗的成敗與得失。孟子說：『君子有終身之憂，無一朝之患。』（《孟子·離婁下》）所憂的是沒有成為像舜一樣的聖人，而毫不擔心一時的困擾。」<sup>[43]</sup>

## 孟子存心養性事天之學

善養浩然之氣，即能不動心，不動心是心無所懼，此亦孔子「內省不疚，夫何憂何懼？」<sup>[44]</sup>的境界，孟子說：「我四十不動心。」<sup>[45]</sup>亦同於孔子「四十而不惑」<sup>[46]</sup>的體悟。這是繼承孔子內省的修養工夫。



這修養也可使心性與天相通，此中孟子提到「存心養性事天」：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>[47]</sup>孟子提出盡心可知人本性，據孫奭疏，盡心是「人能盡極其心，以思行善」<sup>[48]</sup>至於心的定義，朱熹注是「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。」<sup>[49]</sup>心即人的靈性，可明悟心中的本性天理，及回應人生各事件。孟子所言的心性，他自己清楚定義是「君子所性，仁義禮智根於心。」<sup>[50]</sup>極盡實現心中的仁義禮智性，即可知人性之純善本體，而知這本體即是天的本體，趙岐所謂「知天道之貴善者也。」<sup>[51]</sup>

孟子在此說明心、性、天本為一體，天人是合一，宇宙和人性的仁愛是同體的。孟子跟著描述通過實踐工夫去彰顯這心性天本體，就是「存心養性事天」，朱子定義說：「存，謂操而不舍；養，謂順而不害。事，則奉承而不違也。」<sup>[52]</sup>「存養」即不停止地持守，隨順而不塞礙心性，養育仁愛泉源，「事天」是指事奉宇宙的仁愛真理，做法據朱熹講是「奉承而不違」，據趙岐講是「惟仁是與。行與天合」<sup>[53]</sup>，「不違」是不窒息，「行與天合」是主動行仁。這不是從宗教儀式等外在行為去「事天」，「事天」重在人自覺地按天道人性的價值而行，這必須要人內在「存心養性」的修養工夫，使人的一切生活行為，均在實現天賦的仁愛本體，與天道生息同一。

有了這種對終極宇宙人性的體悟，須「夭壽不貳，修身以俟之」，即不論短壽或長壽，都不改變所信守的宇宙人性天理，修養身心，以等待每個人的際遇，「修正其身，以待天命」能正面在各種命運際遇中實現價值。故說「所以立命也。」

孟子修養工夫是存心養性事天之學，其理論立基在聖人之學。孟子要為孔子的仁心立人性的根基，提出人具普遍的美善仁愛本性，即仁義禮智性，在人生顯為四善端，根於本體人性，這人性就是聖人性，這聖人性與天同體，即同於宇宙本體。宇宙生成天地人的生命是浩然之氣，人存養心性浩然之氣，是一切修養工夫之本。

由聖人之學的路向，人本身的自我成聖，即成為人生的理想目的。儒學的《大學》的八達德、

《中庸》的誠，到宋明理學的涵養用敬、存天理去人欲、致良知等，發展豐富的修養工夫反省。同時也影響了道家的成仙之學、內丹之學等，從修養以體證宇宙本體天理，成為中國文化的特性。

## 中華神學的成聖之學

### 保羅對競技的反省

從中華神學去思考周代射禮及孔子的內省思想，中國古文化重視禮，孔子及儒家對射禮的反省，是對競技運動的哲學及道德的思考，由射禮可使人自省，而反求諸己。身處希臘羅馬文化中的使徒保羅，他對當時流行的奧運會及各種競技，也作出靈修學的反省。

希臘羅馬最重要的競技就是奧運會，根據希臘多德(Herodotus)記載，波斯打算征伐希臘時，大將軍迪冠尼斯(Tigranes)聽聞希臘奧運會勝利者的獎品不是金錢，只不過是橄欖樹枝造的桂冠，十分驚訝，對說客孟多里奴斯(Mardonius)說：「天啊，孟多里奴斯，你游說我們攻打甚麼人，他們不是為了金錢，卻為光榮與成就而戰」<sup>[54]</sup>。這是在希臘以外的世界，化外人(波斯人)最早開始知道奧運會，不只是一場運動競技，卻是一種精神，一種追求光榮與成就的理想。這桂冠的光榮與成就，是在群體競技中的個人出色表現。

奧運會期間，散居各地的希臘人都回來參與運動，是古代世界的國際性大事。期間各國停戰(ekecheiria)，停戰的精神在於和平，而和平的意義不單在國際間建立超政治、文化衝突的合作，也是要求人在競賽中，可達致極致完美(arete)，是人身體的最高和諧狀態，與天地、與團隊、與自己身體的和諧。到羅馬時期，則是帝國內各地的人都可來參加，形成大帝國各區的和諧。

奧運會也是一神聖的祭禮，各地的人帶來其對天帝宙斯(Zeus)的獻祭，運動員則祈禱求有最佳表現。故此地理與歷史學家斯特拉波(Strabo)在其名著《地理學》中，稱之為「世界最偉大的運動會」，而其桂冠「被視為神聖的獎品」。<sup>[55]</sup>

與中國射禮相似的，希臘羅馬在競技中要贏得桂冠，不單是某運動員在國際競技中的突出表

現,更重要的是其達致希臘人所謂的「極致完美」(arete)理想。希臘人的極致完美,是指人在其限制和命運中,可以達致的最佳理想狀態。運動只是其中一種,另外也包括演說、修辭及理性思維等。

使徒保羅熟悉這種競技精神,在人靈性實踐上反省競技精神,認為人靈性修養與競技的操練相似:「豈不知在場上賽跑的都跑,但得獎賞的只有一人?你們也當這樣跑,好叫你們得著獎賞。凡較力爭勝的,諸事都有節制,他們不過是要得能壞的冠冕;我們卻是要得不能壞的冠冕。所以,我奔跑不像無定向的;我鬥拳不像打空氣的。我是攻克己身,叫身服我,恐怕我傳福音給別人,自己反被棄絕了。」<sup>156]</sup>

保羅所提的「獎賞」,就是桂冠,是達至極致完美的象徵,這代表所追求的理想。賽跑中只有一個人得桂冠,所以每個參賽者都要全力以赴去爭取,這是競賽者的目標。「較力爭勝」的希臘原文是agonizomai,指竭盡身心之力,甚至經歷痛苦、困難和掙扎而仍堅持奮鬥。所謂「諸事都有節制」,是指在每一事上刻苦地自我修為,希臘羅馬的奧運競賽者,都須受十個月嚴格操練,他若獲勝,就可得一個桂冠,但保羅指出,這只是世上能朽壞的冠冕。

保羅由競技而思考,人在靈修的實踐上,也須有競技一樣的刻苦修為,此中有幾個靈修學反省重點:

#### 1. 尋求永恆世界的桂冠:

保羅指出,屬靈性的人要像競技者有內心操練,但與世俗競技不同,在追求之終極目的,是尋求永恆世界之「不能壞的冠冕」,這是靈性修養上的桂冠,內在感通於無限美善的上帝。

#### 2. 有清楚定向和操練:

競技中的賽跑或打拳,都清楚對準目標,賽跑須有定向,拳擊競賽若「打空氣」,是不夠充分的準備,靈性追求須操練內心,明確方向,以達到進入永恆價值世界,與上帝感通為目的。

#### 3. 攻克己身、克勝自己:

保羅強調「攻克己身」,「攻克」一字的希臘文hupópiázó,是指鬥拳時打中對手的眼下部,指通過自律而達目標。「叫身服我」,原文是使肉身

成為奴僕,指不受肉身因罪念而生的私欲所支配,徹底控制自我欲望的燥動,是一種克制自己的內省修養,類同孔子的「克己」。

#### 4. 靈性操練勝過肉身私欲:

保羅的克己,是以靈性操練勝過肉身私欲,這可和孟子討論大人和小人的區分來理解,孟子說:「從其大體為大人,從其小體為小人。……耳目之官不思,而蔽於物;物交物,則引之而已矣。心之官則思,思則得之,不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者,則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」<sup>157]</sup>保羅論的「己身」,可類同孟子言的「小體」,是不會思想的感覺,被物質世界所蒙蔽。靈性類同「大體」,是天所賦與,分別是孟子的「天」是宇宙的仁愛創生本體,是哲學性的,保羅的是上帝,有仁愛與創造屬性,能主動啟示,與人溝通,是神學性的。

#### 5. 經得起考驗:

棄絕的希臘文是adokimos,即「經不起考驗」,表示運動會中落選的人。保羅指出,若信徒靈性上不能「攻克己身」,卻又去傳福音,結果經不起考驗,不僅被上帝遺棄,也被人所遺棄。故信徒必須有靈性修養,通過競技一樣的操練,克己內省,在靈性和道德上達至完美,才可感通上帝、關愛世人,得上帝所賜的不朽壞桂冠。

#### 6. 人生終結的靈性高峰:

保羅晚年總結自己一生說:「那美好的仗我已經打過了,當跑的路我已經跑盡了,所信的道我已經守住了。從此以後,有公義的冠冕為我存留,就是按著公義審判的主到了那日要賜給我的;不但賜給我,也賜給凡愛慕他顯現的人。」<sup>158]</sup>保羅回憶一生是一場「美好的仗」,「仗」的希臘文是agōna,意思就是競賽,也指奮鬥,保羅仍是以競技賽來比喻人生。「當跑的路」,「路」字的希臘文是dromos,正是指賽跑,保羅指人生像賽跑競賽,他已成功跑完了。「所信的道我已經守住了」,「守住」一字希臘文是tetērēka,可指運動員遵守運動規則,保羅守住真道,就像運動員依從規律一樣。保羅用競技奮鬥,表達追求屬靈的圓滿境界。保羅人生是合乎天理的,就像競技運動員經過嚴格操練,最後得「公義的冠冕」,這正是不朽壞的桂

冠，為公義的人預備。

### 7. 人人皆可成為聖保羅：

這個冠冕不單為保羅存留，不止是偉大的使徒聖者保羅才達此境界，人人只要愛慕上帝，期待基督顯現的，都可得這公義冠冕。學效深度靈性追求的人，也會得同樣的信心和同樣的喜樂。這觀點類似孟子「人皆可以為堯舜」。在神學上，這是肯定人因信心而得救贖，恩典臨到潔淨一切的罪，因靈裡重生而得永恆生命，人內在靈性得釋放復位，回復與永恆上帝的感通，這是人內在本性的改變。人若展開靈性持續的操練修養，與上帝的生命相融互攝，至終能圓滿地以信心和上帝感通，在恩典中達至成聖。由此，神學上可確定，人人皆可成聖保羅，即人人可像保羅一樣，一生追求靈性深度和上帝的感通，得上帝所賜公義的冠冕。

## 中華神學的自省之道

作為人生的修養，中國文化由射禮到孔子，重視內省和克己。基督教的屬靈操練，約有三面：

### 1. 省察內在的罪：

在舊約大衛王深切反省：「誰能知道自己的錯失呢？願你赦免我隱而未現的過錯。求你攔阻僕人不犯任意妄為的罪，不容這罪轄制我，我便完全，免犯大罪。耶和華——我的磐石，我的救贖主啊，願我口中的言語、心裡的意念在你面前蒙悅納。」<sup>[59]</sup>

這是很深的靈性自我觀照，省察自己的錯失，甚至包括「隱而未現的過錯」，使人不被罪轄制，意念和言語都在上帝面前蒙悅納。

### 2. 省察內在的光明：

耶穌說「你眼睛就是身上的燈。你的眼睛若瞭亮，全身就光明；眼睛若昏花，全身就黑暗。所以，你要省察，恐怕你裡頭的光或者黑暗了。若是你全身光明，毫無黑暗，就必全然光明，如同燈的明光照亮。」<sup>[60]</sup>

所謂「眼睛就是身上的燈」，是指眼睛是人感官中唯一接受亮光的器官，眼睛若瞭亮，對亮光的反應正常，只要照明好，人全身可以發揮各種功能。但眼睛若昏花，光明便變成黑暗，無法看見亮光，人在黑暗中就無法發揮全身功能，在屬靈方面

也是如此，所以耶穌說：「你要省察」，心眼不能昏花，「昏花」的希臘文是 *ponēros*，原意是邪惡，即心靈不能轉向邪惡，使人生昏暗。心眼要瞭亮，使生命的路跑向光明，人生便流露光輝，耶穌提醒我們，要省察內心，走向光明，人生就如燃點的燈，照亮世界。

### 3. 省察內在的自義：

馬太記載耶穌說：「你們不要論斷人，免得你們被論斷。因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷；你們用什麼量器量給人，也必用什麼量器量給你們。為什麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能對你弟兄說『容我去掉你眼中的刺』呢？你這假冒為善的人！先去掉自己眼中的梁木，然後才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。」<sup>[61]</sup>

這是對論斷他人的省察，針對人的自以為義，論斷希臘文 *krino*，指「定罪」，人常喜歡判他人有罪，耶穌叫人必須先省察自己的罪念，人只見他人眼中有小錯失（刺），而不知自己的大錯失（梁木），人須先明白人人都有罪，無人能代表善的標準，人要先自省己罪，不能假冒為善。

這是一種自省的倫理學，約翰記載文士和法利賽人帶著一個行淫時被拿的婦人來，問耶穌是否應該按摩西律法，用石頭打死她，耶穌卻說：「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她。」結果群眾就從老到少，一個一個的都離開了，最後耶穌對婦人說：「我也不定你的罪。去吧，從此不要再犯罪了！」<sup>[62]</sup>耶穌在此再次揭示人對他人定罪的傲慢，叫人先省察自己的罪，不能自以為義。

儒學和基督信仰都有自省工夫，共通點是反省罪過，也反省內心的仁愛光明。孔子思考克己復禮，天下歸仁；耶穌叫人不要自義，謙卑以信心得天國恩典。

## 中華成聖神學

### 聖人之性及人性本體的描述

中國儒學從孔孟開始到宋明理學，其中一個哲學思想的重點是聖人之學，探討成聖如何可

能。關鍵在肯定人有聖人本性，這聖人本性是一種仁愛正義的本質，與宇宙真理的本體同體。中華神學如何從聖經和神學傳統講聖人之學呢？

聖人本性在中華神學，可有三點核心理念探討：

### 1. 人有上帝的形像：

「形像」的希伯來文是 *tselem*，其中 *tset* 是指影子，是上帝形像的反映，按上帝之行動而動。可引申為複製品或模本 (*Replica*)，人是模倣上帝的本性而行動，人代表上帝的行動在地上。上帝的本體是三位一體的感通關係，上帝先說「我們」，而後說「照著他的形像造男造女」，男女就是人和人的關係，人按上帝形像被造的特性，是與他者相關的。先是人與上帝相關，到男與女相關，再到人與萬物相關。上帝的形像 (*tselem*)，就是「感通關係」。

人的形像與上帝有同一的行動，就是關係中的感應溝通，就是愛。此感通性使人超越自我中心，而關愛他人，有人性中的惻隱仁愛，及良知明覺感應。人與上帝分別在人是有有限的、在時空中的、分開男和女的。人的本性像上帝，是關係性的存在。

### 2. 人有上帝的樣式：

「樣式」希伯來文是 *demuth*，指類似 (*Resembling*)、相像 (*Similitude*)，可引申為形態 (*Pattern*)、風貌 (*Figure*) 等，即人內在有相似上帝的性質，人性有類似上帝的形態和風貌。人的上帝樣式，指人內在有上帝相似的完美特性，是人「靈性的完美潛能」，在世上要表現得類似完美的上帝。人按上帝形像管理世界，是一過程，達至類似上帝的樣式之目的，在人生中表現出似上帝的形態和風貌。

人的特性，是具上帝感通關係的本體形像，經過靈性去實現其價值的過程，達到完美地建立天地人和諧，實現上帝在宇宙的計劃。

### 3. 人有靈性：

人的身體原是無生命的塵土，上帝吹給人的「生氣」，希伯來原文是 *neshamah*（靈魂或靈氣）和 *hayyim*（生命），指生命的靈氣，是上帝放在人身體中神聖的「靈」性，成為作用於身體上的與上帝相關的氣息，這使人有生命。

*Neshamah* 具有不同層次，最高層次是上帝

賦與人的「靈性」，「上帝的靈」(*ruach*) 是人靈魂 (*neshamah*) 的根源，而靈魂中的「靈性」可感通聖靈，這是神創造的心性中屬靈部份，這「靈性」是人能感通上帝的最高層次，是人性中的本體心性。此外，也有與動物共有的心思和生命，這是第二層次，可稱之為「心魂」，這是由 *neshamah* 所產生，使人成為有心魂 (*nephesh*) 的活人。另外還有動物相同的生物和身體因素，這第三層次可稱為「體魄」(*basar*)。

這是中華心性神學的三大理念，是上帝創造人時，人具有上帝賦與和祂相感通的本性，這是人成聖的可能根據。上帝吹生氣創造人的靈性，人是一靈性本體，可與上帝感通。這裡作為神學核心理念，是在神人的「靈性關係」(*Spiritual Relationship*) 上，中華神學視人的本性不是一實體，人是一關係性的存在本體 (*Relational Being*)，上帝與人有感應和溝通的關係，像馬丁布伯 (*Martin Buber*) 所言的「我—祢」(*I and Thou*)<sup>[63]</sup> 關係。三位一體的上帝，本身是父、子、靈在一體中不離不雜又相融互攝的關係，是一感通的關係本體論，上帝以感通為本性，按其形像和樣式，創造了感通性的、以仁愛為本性的人。天地初創時，人心性可和上帝對話溝通，發展其形像和樣式，若與上帝建立深度的親情關係，就可成為神聖。

大衛說上帝賜人「榮耀尊貴為冠冕」<sup>[64]</sup>，冠冕是代表一個尊貴地位，即人本性被賦與類似上帝的榮耀尊貴性，成為人在宇宙中的地位。這就是人具有靈性的尊貴地位。

同時人具有三一上帝的「形像」，即有上帝的感通關係特質，人可與上帝、他人及萬物感通，而可調節、培育、管理萬物。在感通關係中，人性有仁愛、正義及良知明覺的感應價值，這是道德的根源。

人也具有上帝的「樣式」，是內在相似於上帝的完美性質，但因人在有限的時空中，故這性質在人是一可完善的潛能，須通過內聖外王的過程來實現，最高就是「脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有分」<sup>[65]</sup> 和聖靈「相融互攝」(*perichoresis*)，內通上帝，關愛世人，滋潤萬物，而達成聖之境，即為天地立心，為生民立命，為往聖

繼絕學，為萬世開太平。

總結：中華神學認為，在宇宙初創時，人心性是反映三位一體的，人以靈性為本體，這本體來自聖靈吹的靈氣，具三特性：

1. 榮耀尊貴性
2. 感通仁愛性
3. 可完美性

從中國思路去建立中華神學，基督信仰這心性的一體三特性，奇特地與中國儒學的心性觀頗可相通，儒學《中庸》開宗明義說：「天命之謂性」<sup>[66]</sup>，人的本體是上天所賦予，是與天同體。同樣有三特性：

1. 《尚書》描述：「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」<sup>[67]</sup>，這是將天、地、人相關而論人，人具有萬物中特有的靈性，這是人在萬物中的尊貴地位。

2. 孔子說仁者是「愛人」，孟子講「惻隱之心」，均說明人性特質，是感通仁愛性。

3. 孟子講「聖人與我同類者」<sup>[68]</sup>，是人可成為聖人，即人有「可完美性」。

由上分析，中華神學與儒家哲學的心性論，共同肯定人的價值，而人具有圓滿美善的潛能，可以達至完美。

## 罪性的隔絕和陷溺

儒學和基督信仰的心性論是有共通的特質，不同之處是基督信仰講人在天地初創時的心性本體，在時空中經過始祖犯罪，將人和上帝的感通關係隔絕了，如以賽亞說：「你們的罪孽使你們與神隔絕，你們的罪惡使他掩面不聽你們。」<sup>[69]</sup>保羅說：「你們從前與神隔絕，因著惡行，心裡與他為敵。」<sup>[70]</sup>罪是一種隔絕，隔絕引致人神關係破裂的狀態，人性被虧損，如保羅所謂：「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」<sup>[71]</sup>罪不是一個人性本體上的惡，卻是指美善本性的虧缺，因而美善潛能實現時被扭曲，心性原本無限地追求圓滿美善，但如射箭不中紅心，扭曲了方向，轉為追求世上有限的事物，而將有限事物無限化，視之如上帝一樣，因而創造了偶像，「將不能朽壞之神的榮耀變為偶像，仿佛必朽壞的人和飛禽、走獸、昆蟲的樣式。……

他們將神的真實變為虛謊，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物之主。」<sup>[72]</sup>

偶像將人心捆鎖在有限事物的追逐中，人心就失去了永恆無限的價值，罪那原始隔絕狀態就形成一個世界困局，人須通過上帝主動的啟示和救贖，突破了隔絕，回復神人感通，人得重新回到靈性，和天、地、人復通，由此可開始逐步與基督及聖靈相融互攝，追求最終實現人和上帝共融的神聖關係。

儒學是由哲學反省，通過修養以發現心性之本體，也發現人的種種罪過和罪惡，孟子解釋罪為人「陷溺其心」而形成，指人心失陷在物欲，或「桔亡」仁義之心，即窒息破壞了原本的善。儒學其解釋接近奧古斯丁(Augustine)用「善的虧損」(Privation of Goodness)解釋罪性，理論方向接近。不過儒學重點不在上帝和人關係的破裂，故也不講救贖，而重在存養仁義之修養。這是哲學和神學的進路不同。

## 中華神學探討人的神聖化 (Theosis or Deification)理論

### 何謂人的神聖化

在尼西亞會議建立正統神學理論的亞他那修(Athanasius或譯阿塔納修)，在其《論道成肉身》(De Incarnatione, 英譯On the Incarnation of the Word)中說：「祂道成肉身為人，為了使我們可以成為神。」<sup>[73]</sup>精簡地說明，道成肉身的真理，其圓滿成果是人分享到上帝的神聖存在性質，而使人達到像神一般的神聖。這是基督教信仰中，人可達的最高境界。在第二世紀的亞力山大派的革利免(Clement of Alexandria, 或譯克里門)是最早提出這觀點學者之一，他說：「當人有道住在其中，保有道的形式，就會像神，……當上帝意願，人就能成為神。……道自己是奧秘的彰顯，神在人中，人就是神。」<sup>[74]</sup>

東方教父的思路核心是「道成肉身」的理念，是超越的神聖世界和具體庸俗世界的打通。所謂神聖化的問題，是人在具體現實的世界，如何能達至上帝超越的神聖？關鍵在三位一體的聖子基

督，是宇宙的道（邏各斯），道成肉身就打通神人的世界，神成為人，人融通於道，即可成為神，即達至神聖化。

神聖化(*Theosis*)一詞，字根是*Theos*，原意即是「神」，*Theosis*指「化為神」，準確點是「化為像神一般神聖」，故我簡單點譯為「神聖化」，而避用「神化」一詞，免生混淆，以為*Theosis*指人變成上帝。英譯方面，有神學家用*dDeification*或*Divinization*，也具有這意思。

有關「神聖化」作為一神學思想，學者克倫登理(Daniel B. Clendenin)作了全面的界定：「這是一種轉化、融合、參與、分享、攙和、崇高、互通、質變、合併、同化、重合、吸收、共創等。神聖化必然包含人的存在和基督的交織融合(intertwined)，是一種神聖的湧流，或是達至相似上帝。」<sup>[75]</sup>這裡用了13個形容詞，去描寫神化是人與基督的交織融合，人能與上帝融合，而得提昇生命，達神聖化而相似上帝，是為神聖化。

人的神聖化，不能解讀為人變成上帝，因時空中有限的人，不可能變成無限和全能的上帝。而是指人性在被造時以上帝無限的靈氣為本體，雖因罪帶來了隔絕，但在救贖後，可與基督和聖靈感通，東方教父有些用「相融互攝」(*perichoresis*)的理念，來說明這種我中有你和你中有我的關係。這是指人的靈性經過神人「相融互攝」(*perichoresis*)的過程，除去罪過，得與上帝的本性有分，分享上帝的神性，而達至人的「神聖化」。

中國哲學講天人合一，人人可成聖人，也不是指時空中的人變成無限的上天，而是人性以天的仁愛為本體，人的生命成為天命純善的流露，由此可成為聖人。古聖人如堯、舜的生命，就是天命純善的流露，故有限的人，若其生命成為上天無限美善流通的存在，這就成為聖人。人的人性與天分享同一本體，任何人原則上有可能實現全面流露純善，故人與聖人同類，人人可成為聖人。

學者Goran Medved對這神聖化觀點特別作出澄清：「神聖化不是指人變成上帝，因這是不可能的，且從基督教傳統也知這是異端觀點。神聖化是意涵轉化，那是指我們更類似上帝的本質和性格。」<sup>[76]</sup>

## 神聖化的基礎在人具有至高上帝的兒子性（即兒女性）

人能神聖化之所以可能，在人性中有和上帝相關相通的本性，這在舊約《創世記》已清楚描述了，上帝創造人具有靈性、上帝的形像、上帝的樣式，這三點在本文及從前的論文已討論了。這三特性其實是一個本性，就是上帝的兒子性，《路加福音》追溯耶穌族譜到亞當，說：「亞當是神的兒子。」<sup>[77]</sup>亞當既是人的始祖，可見人被創造時，就具有上帝兒子的地位和本性。

上帝創造的人，是祂的兒女，這思想是以「關係」為核心，意思是上帝和人有原始的親情關係，這種關係得到完成，就是使人神聖化。我們可用神學上「相融互攝」(*perichoresis*)的理念，來理解這種親情關係的終極完成。用中國理念講，人的存在本體，是對上帝有孝悌之仁性。人的兒女性，就是和上帝的相似，即人性具有由上帝來的靈性、形像和樣式，而可在管理天地的過程，達至完成和上帝的相融互攝。

上帝父、子、靈是三個性情位格，三性情基於一永恆無限的性情本體，在永恆無限之一體中，父、子、靈相即相入，又不離不雜，彰顯上帝的本性是關係性與感通性。上帝本身是親情互愛的感通關係本體，上帝創造的兒子，亦是一感通關係的本體。

探討上帝的兒子理念，舊約《詩篇》中一段，曾引起很多注意，詩人亞薩曾如此說：「我（神）曾說：『你們是神，都是至高者的兒子。』」<sup>[78]</sup>在詩歌開始時，「神站在有權力者的會中，在諸神中行審判」，指出他們是最高神的兒子，但他們「審判不秉公義，徇惡人的情面」。這些至高者的兒子是指「天使」還是人呢？這裡上帝批判他們不公義，而且刑罰他們說：「你們都要死。」那就不能是靈界的天使，明確是人，是地上有權去執行公義的人，他們應代表上帝的形像，去行公義，故稱為「最高神的兒子」，但他們做不到上帝所給與的職份，故被審判。

到新約當法利賽人批判耶穌說僭妄的話時，耶穌引這段《詩篇》說：「你們的律法上豈不是寫



著『我曾說你們是神』嗎？經上的話是不能廢的；若那些承受神道的人尚且稱為神，父所分別為聖、又差到世間來的，他自稱是神的兒子，你們還向他說『你說僭妄的話』嗎？」<sup>179</sup>耶穌顯明是那些「承受上帝之道的人」稱為神，是至高者的兒子。這是上帝賦與的人性，是「上帝的兒子性」。路加說：「亞當是神的兒子。」<sup>180</sup>亞當既是人的始祖，被創造時，是「承受上帝之道的人」，具有上帝兒子的地位和本性。

由此可確定，經典上肯定人的本性，是具有上帝的兒子性，能「承受上帝之道的人」，就是上帝的兒子（或兒女）性，而因這本性，人是可神聖化的。

## 人兒女性復位的新生命

人類因陷溺在罪的狀態，蒙蔽了上帝的兒子性，如何使人回歸兒子地位呢？新約一開始就處理這開題，約翰說：「凡接待他（道）的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，做神的兒女。這等人不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，乃是從神生的。」<sup>181</sup>道成肉身的基督，使人因信他的名而復位，從上帝而生出新生命，回到神的兒女地位，且有兒女的權柄。

保羅描述因著救贖而來人的復位，成為「上帝的後嗣」，說：「因為凡被神的靈引導的，都是神的兒子。你們所受的，不是奴僕的心，仍舊害怕；所受的，乃是兒子的心，因此我們呼叫：阿爸！父！聖靈與我們的心同證我們是神的兒女；既是兒女，便是後嗣，就是神的後嗣，和基督同作後嗣。如果我們和他一同受苦，也必和他一同得榮耀。」<sup>182</sup>保羅指出，神的兒子的條件是「被神的靈引導的」，這義理與耶穌所講「承受上帝之道的人」一致，這些人可稱為「神」。人若成為神的兒女，就和基督同作神的後嗣，與基督「相融互攝」，分享其神聖，並一同受苦和得榮耀。

耶穌指出上帝的兒女可被聖靈引導進入真理，且將來有更大使命：「只等真理的聖靈來了，他要引導你們明白（原文作：進入）一切的真理。」<sup>183</sup>「我實實在在地告訴你們，我所作的事，信我的人也要做，並且要做比這更大的事，因為我往父那裡去。」<sup>184</sup>這上帝兒女的群體做聖子基督的事，且

做得更大，可見這兒女性和基督的聖子性相似。

耶穌指出人是可以達到完全的：「你們要完全，像你們的天父完全一樣。」<sup>185</sup>「完全」的希臘文是 *téleios*，指圓滿、完美、價值、終極目的等，像天父的完全，是人生之目的，是可以進達像上帝一樣的圓滿價值，這是相似上帝的神聖。故人回復上帝兒女性後，須開展一神聖化的過程，以成為完全人為目的，像上帝的神聖。

但人和基督的兒子性有一區分。基督是三位一體中的聖子，在永恆中與聖父同體；亞當是上帝的兒子，是按上帝的形像和樣式創造的有靈活人；基督是「三一的聖子性」(Trinitarian Sonship)，人是「被創造的兒子性」(Created Sonship)，不等同基督，但有基督兒子性的形像和樣式，即具有神聖本質的。

聖子道成肉身到人間，與普通人類處在同一層次，但卻是無罪的，其完全的人性融攝人類一切的悲歡離合，承擔人一切的在苦難和罪惡，通過痛苦、死亡和復活，帶來人性從罪中扭曲生命的轉化。罪的隔絕被除去，神人回復感通，人的上帝兒女性復位，得與基督同為上帝的後嗣。由此人被造的兒女性重新運作，人性完全回歸其原本潛能，通過進入基督無限的生命，靈性追求達到人的神聖化，分享聖子的性情位格。

## 上帝兒女轉化成主的形狀

保羅描述這轉變說：「如果你們聽過他的道，領了他的教，學了他的真理，就要脫去你們從前行為上的舊人，這舊人是因私慾的迷惑漸漸變壞的；又要將你們的心志改換一新，並且穿上新人；這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔。」<sup>186</sup>保羅指出救贖使人得到新性情，像穿上新人，照著神的形像再造，有真理的仁義和聖潔。這新形像就是一種內在轉化，要「效法祂兒子的模樣」<sup>187</sup>，成為基督的樣式，分享上帝聖子的神聖更高的境界。更高的境界，是保羅所說：「我們眾人既然敞著臉得以看見主的榮光，好像從鏡子裡返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的。」<sup>188</sup>聖靈在人身上帶來更新變化，使我們敞著臉與基督會面，反映主的榮光。進入相融互攝的境界，

因而「變成主的形狀，榮上加榮」。

「變成主的形狀，榮上加榮」是指人見基督聖子真體的境界，故約翰說：「我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明；但我們知道，主若顯現，我們必要像他，因為必得見他的真體。凡向他有這指望的，就潔淨自己，像他潔淨一樣。」<sup>[89]</sup>「真體」希臘文 *kathōs estin*，是指祂自己之所是，即其存在本體，中文譯「真體」很正確。神的兒女的未來指望，是潔淨自己，將來在靈裡看見基督的真體，不但我們的臉是沒有遮掩的，祂的臉也是敞開的，這是與上帝面對面，因此我們終於能夠完完全全地像祂。這是神聖化過程之終目的。

最終境界是「與神的性情有分」，由此乃可如彼得所說：「他已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與神的性情有份。」<sup>[90]</sup>所謂「與神的性情有分」，是指人可以參與上帝的本性中。「性情」的希臘文是 *theias phusis*，*theias* 的字根是 *theós*，指上帝、至上神，今是形容詞，指神聖的、上帝本性及特質的彰顯。至於 *phusis*，字根是 *phuó*，指產生，引致、引申為內在本性。「有分」的希臘文字根是 *koinonós*，指互相感通、互相投身、內外均美善的關係 (*Kalos k'agathos*)，是兩方面深入的參與、契入、分享、分擔、及有情的團契<sup>[91]</sup>。這是上帝和人建立的深情相交，達到感通共融，神人「相融互攝」(*perichoresis*)。

## 成聖的過程

這分享基督的神聖性情，是一屬靈發展過程，人的上帝兒女性一步步親近上帝，分享基督的聖子性情，而達至融入基督，終得神聖化，這成聖過程，基督簡要地說清楚：「你從世上賜給我的人，我已將你的名顯明與他們。他們本是你的，你將他們賜給我，他們也遵守了你的道。如今他們知道，凡你所賜給我的，都是從你那裡來的；因為你所賜給我的道，我已經賜給他們，他們也領受了，又確實知道，我是從你出來的，並且信你差了我來。……求你用真理使他們成聖；你的道就是真理。你怎樣差我到世上，我也照樣差他們到世上。我為他們的緣故，自己分別為聖，叫他們也因真理成聖。」<sup>[92]</sup>

成聖的希臘文 *hagiason* 是動詞，字根 *hagios* 是形容詞，原意指分別，不同於任何事物，亦即是完全超越事物的性質。這詞與主禱文中「願你的名為聖」的「聖」字相同，是形容上帝的神聖，人成聖指像上帝的神聖，性質與一切事物不同，是純正而超越的。在創造時人的靈性，上帝兒子性，亦具這性質的潛能。救贖來臨時，耶穌說明使徒們本是天父的，即本是屬上帝的兒女，知道天父的名，遵守和領受天父的道，知道並相信天父差了聖子來，聖子在地上完成使命，分別為聖，也讓他們因真理成聖。

人與基督的融合，約翰記載耶穌的描述：「正如你父在我裡面，我在你裡面，使他們也在我們裡面」<sup>[93]</sup>，這是親情關係的「相融互攝」，我稱之為「互為內在的境界」。

上帝是完全超越，但道成肉身的基督通入人間與世界，與人融合，即可帶引入進入上帝的超越神聖性，而人能因此成聖。

## 中華神學的成聖之學

中華神學要處理這神聖境界如何可能，用中國思路推論如下：

1. 人人有上帝的兒子性（《約翰福音》10:34-36），有榮耀和尊貴性（《詩篇》8:5），這是人的神聖本性。用中國理念講，人的存在本體，是對上帝有孝悌之仁性。
2. 上帝兒子性是指人被創造時，和上帝有原始的親情關係（《路加福音》3:38）。人性對上帝有「孝悌之仁性」，是人與最高神聖者的親情關係。
3. 上帝兒子性在存在本體上，反映三位一體的聖子性情，聖子與聖父和聖靈同為一體，三者不離不雜，相融互攝 (*perichoresis*)。聖子基督與人感通交融，可在親情關係中提升人本性的實現，而走向神聖。
4. 這人類本性具體包括靈性、上帝的形像和上帝的樣式（《創世記》2:6-8、1:26-28）。即榮耀尊貴性、感通仁愛性及可完美性。
5. 因人類陷溺於罪的狀態，與上帝隔絕（《歌羅西書》1:21），虧缺了這本性反映的上帝榮耀（《羅馬書》3:23）。人與上帝的親情關係斷絕，人



的孝悌仁性不能實現，追求上帝的本性轉而創造了偶像（《羅馬書》1:23、25）。

6. 宇宙太初之道，即是聖子基督，道成肉身成為人，基督參與到人類當中（《約翰福音》1:14），基督有完全的神性和完全的人性，其神性和人性是不離不雜，相融互攝。基督建立天國在地上。其圓滿的人性與人深情相交。

7. 道與人類同甘共苦，基督在人間經歷人類之苦難，釘十字架承擔人的苦和罪，通過復活除去罪的隔絕狀態，人以信心接受恩典，不再做罪的奴僕，卻與基督同活（《羅馬書》6:6-10）人的本體因救贖而內在復活，得靈性重生（《約翰福音》1:12-13），人原有的上帝兒女性復位，這本性可被提昇，而和基督的圓滿人性融合（《羅馬書》6:4-5），開始產生和基督完全的人性相融互攝，同時又不離不雜，而基督完全的神性和人性亦是相融互攝，構成聖子的特別性情位格，而人從分享基督的人性而到追求相融互攝其聖子整體的性情位格。

8. 信心是人原始單純的抉擇，不是行為，我稱為「赤子之信心」，是在聖靈感動下，人回復赤子般的單純，開放生命接受這恩典，與上帝和好（《羅馬書》5:1-2），重建親情關係，成為上帝的兒女，（《約翰福音》1:12-13），回復原初孝悌之仁的赤子之心，亦即上帝的兒子性，且可提昇轉化，以相似於基督的完美聖子性為目的，達至分享基督的樣式（《約翰一書》3:2-3），並追求像天父的完全（《馬太福音》5:48），展開神聖化過程。

9. 人生成為一個靈性操練的過程，由赤子之信逐步建立與三一上帝的深度親情關係（《約翰一書》2:24，《啟示錄》3:21），最後與上帝的性情有分（《彼得後書》1:4）。

10. 最高境界的圓滿，是參與到上帝的性情，實現相似聖子基督的兒子性（兒女性）（《加拉太書》4:6-7），達至與基督完全感通共融，相融互攝（《約翰福音》，17:21），反映上帝的神聖性情（《哥林多後書》3:18），人至此即由稱義到成聖，因真理得到神聖化（《約翰福音》17:17、19）。

這中華神學的思路和東方教父思路是相通的，特別是以道成肉身為核心，基督的圓滿人性可與信徒融合。如守道者（或譯懺悔者）聖馬克西穆

(St. Maximus the Confessor)所言：「人盼望尋求將人性神聖化，其保證是來自上帝的道成肉身，因上帝成為人，使人與神可進入同一程度相關。……讓我們成為一完整的上帝形像，內在自我不執持任何屬世的事物，我們就可以和上帝調配一致，而成為神聖者，得從上帝接收像神一般的存在。由於祂很清楚地成為人，但沒有罪（《希伯來書》4:15），遂可將人性神聖化，但不須將人性變成上帝的神性，卻是因上帝自己要將人提昇，從而下臨成而為人那程度。」<sup>[94]</sup>

聖馬克西穆很小心地說明，人性的神聖化不是人變成上帝，卻是因基督道成肉身，具完全的人性和完全的神性，其救贖可使人與基督聯合，分享其圓滿的人性，人在基督裡可以逐步感通基督聖子的性情位格，達到神聖化，提昇致成聖之境界。

從中華神學看，東方教父的神聖化思想，重點在道成肉身的基督，聖子完美的人性能融合被救贖的人，將人提昇轉化。他們講人性常是人犯罪後的人性，罪中的人性是不能提昇的，他們較少重視人被創造的原初人性存在本體。

從中國哲學思想反省，人成聖是因其本體就是聖人性，中華神學吸納中國成聖之學，探討人神聖化的人性因素，即人原初被創造的存在本體，就是上帝兒子性，這是有上帝所創造的靈性、形像和樣式，是人可成為神聖的基礎，但因人犯罪，這些特性是被隔絕了，但未失去，仍是人的存在本體。創世記：「凡流人血的，他的血也必被人所流，因為神造人，是照自己的形像造的。」<sup>[95]</sup>說明人離開伊甸園後，仍是有上帝的形像。

人的上帝兒子性是人存在的尊嚴所在，但因罪性的隔絕，這存在本體失去和上帝的關係，不能實現其本性，經啟示和救贖重建神人關係，人的上帝兒子性復位，這人性具上帝樣式，是人靈性的完美潛能，人按上帝形像管理世界，是一過程，達至類似上帝的樣式之目的。又在神人感通中，可融合基督的人性，追求分享其聖子性，與上帝相似的樣式，重新開始其神聖化的歷程。

孟子說：「聖人與我同類者」<sup>[96]</sup>，意謂人人可成聖人。從中華神學的成聖之學看，人性原則上是和上帝有親情關係，這關係曾因罪而破碎，基督道

成肉身重建神人感通，基督應許使徒可成聖，人人由赤子之信進入和上帝相通之聖域，而可逐步分享上帝性情，走向成為神聖之目標。保羅達至成聖，得上帝公義之冠冕，且說這冠冕「不但賜給我，也賜給凡愛慕他顯現的人。」<sup>[67]</sup>這說明人人原則上都可得「公義之冠冕」，可見信徒與保羅是同類的，人人原則上可達保羅的神聖，人人可成聖保羅。

[1] 《通典·禮典》。

[2] (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記·射義》。

[3] 王肅：《孔子家語·觀鄉射》。

[4] 同注[2]。

[5] 同注[2]。

[6] 范寧注：《穀梁傳集解》卷十七。

[7] 《史記·孔子世家》卷四十。

[8] 《論語·顏淵》。

[9] 同上。

[10] 《論語·雍也》。

[11] 《論語·學而》。

[12] 《論語·八佾》。

[13] 《中庸·十四章》。

[14] 《論語·里仁》。

[15] 《論語·公冶長》。

[16] 同注[14]。

[17] 同注[8]。

[18] 同注[8]。

[19] 同注[11]。

[20] 《孟子·滕文公》。

[21] 同上。

[22] 《孟子·公孫丑》。

[23] 《孟子·離婁》。

[24] 《孟子·告子》。

[25] 《孟子·盡心》。

[26] 同注[23]。

[27] 同注[24]。

[28] 同注[24]。

[29] 同注[22]。

[30] 朱熹：《四書章句集注·公孫丑》。

[31] 同注[25]。

[32] 朱熹：《四書章句集注·盡心》。

[33] 同上。

[34] 同注[30]。

[35] 何休注：《春秋公羊經傳解詁·隱公第一》。

[36] 同注[30]。

[37] 《說文解字·餒》。

[38] 同注[24]。

[39] 同注[23]。

[40] 焦循，〈孟子正義·公孫丑〉上2。

[41] 同注[30]，上2。

[42] 王陽明：《傳習錄》，186篇。

[43] 傅佩榮，孟子：想「不動心」先「養勇」，「浩然之氣」由心著手，載《解放日報》，2015年04月13日 <http://culture.people.com.cn/BIG5/n/2015/0413/c22219-26837251.html>

[44] 同注[8]。

[45] 同注[22]。

[46] 《論語·為政》。

[47] 同注[25]。

[48] (漢)趙岐注、(宋)孫奭疏：《孟子注疏·盡心》上1。

[49] 同注[32]。

[50] 同注[25]。

[51] 同注[48]。

[52] 同注[32]，上1。

[53] 同注[48]。

[54] Herodotus, *The Histories*, trans. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 1998), 8.26.3.

[55] Strabo, *Geography*, trans. Horace L. Jones (London: Harvard University Press, 1927), 8.3.30.

[56] 《聖經·哥林多前書》，9:24-27。

[57] 同注[24]。

[58] 《聖經·提摩太後書》，4:7-8。

[59] 《聖經·詩篇》，19:12-14。

[60] 《聖經·路加福音》，11:34-36。

[61] 《聖經·馬太福音》，7:1-6。

[62] 《聖經·約翰福音》，8:11。

[63] 參考Martin Buber, *I and Thou*, Trans Walter Kaufmann. (New York: Charles Scribner's Sons 1970).

[64] 同注[59]，8:5。

[65] 《聖經·彼得後書》，1:4。

[66] 《禮記·中庸》，首章。

[67] 《尚書·周書·泰誓》。

[68] 同注[24]。

[69] 《聖經·以賽亞書》，59:2。

[70] 《聖經·歌羅西書》，1:21。

[71] 《聖經·羅馬書》，3:23。

[72] 同上，1:23、25。



[73] Athanasius of Alexandria, *On the Incarnation of the Word*, Popular Patristics Series. 44. Translated by John Behr, (New York: St Vladimir's Seminary Press, 2011). sec. 54.3, p. 167.

[74] Clement of Alexandria. Instructor 3:2.1., *Ante-Nicene Fathers*. Ed. Alexander Roberts. Vol. 2. (New York: C. Scribner's Sons), 1905. 271. Instructor一書希臘文是Protrepticus (勸喻希臘人)

[75] Daniel B. Clendenin, "Partakers of Divinity: The Orthodox Doctrine of Theosis", *Journal of the Evangelical Theological Society* 37, no. 3 (September 1994): 365-379., 374。這13個詞是 transformation, union, participation, partaking, intermingling, elevation, interpenetration, transmutation, commingling, assimilation, reintegration, adoption, recreation.

[76] Goran Medved, *Theosis (Deification) as a Biblical and Historical Doctrine*, KAIROS - Evangelical Journal of Theology / Vol. XIII No. 1 (2019), pp. 7-38 / <https://doi.org/10.32862/k.13.1.1>.

[77] 同注[60]，3:38。

[78] 《聖經·詩篇》，82:6。

[79] 同注[62]，10:34-36。

[80] 同注[60]，3:38。

[81] 同注[62]，1:12-13。

[82] 同注[71]，8:14-17。

[83] 同注[62]，16:13。

[84] 同注[62]，14:12。

[85] 同注[61]，5:48。

[86] 《聖經·以弗所書》，4:21-24。

[87] 同注[71]，8:29。

[88] 《聖經·哥林多後書》，3:18。

[89] 《聖經·約翰一書》，3:2-3。

[90] 同注[65]。

[91] 參考New Testament Greek Lexicon - New American Standard, 2 Peter 1:4 [https://biblehub.com/lexicon/2\\_peter/1-4.htm](https://biblehub.com/lexicon/2_peter/1-4.htm).

[92] 同注[62]，17:6-8、17-19。

[93] 同注[62]，17:21。

[94] Palmer, G. E. H.; Ware, Kallistos; Sherrard, Philip, *The Philokalia: The Complete Text*. 2. (London: Faber and Faber, 1982), 178.

[95] 《聖經·創世記》，9:6。

[96] 同注[25]。

[97] 同注[58]，4:7-8。

## Sanctification vs. Theosis of Man

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

**Abstract:** Confucianism always prioritizes the drive for introspection. Pure goodness accruing to self-examination and mind cultivation engenders oneness with heavenly Tao. Apostle Paul confesses that spiritual devotion is akin to the rigorous exertions that intense competitive sports demand. He exemplifies requiring a clear goal to persist, suppressing oneself to overcome fleshly tendencies, striving relentlessly to reach spiritual peak of holy sainthood. Chinese theology acquaints well with Chinese culture's self-reflection and ego-suppression. Spiritual discipline may well build a self-reflective mode to self-examine (1) inner sins, (2) inner light, and (3) inner self-righteousness. Both Christians and Confucians share a common mind-theory Sanctification process in Chinese theology however, is grounded on man possessing a spirit, exhibiting God's image and God's likeness. Christians believe their primogenitors sinned against God, with resultant loss of His fellowship and rapport in time and space. While Confucians, having originated in philosophical reflection, also discover iniquities and unrighteousness in man. Nevertheless, theology and philosophy are two distinct approaches. For Chinese theology, Theosis proceeds from perichoresis of man's spirit with God's, with cleansing of sins and partaking God's nature. Chinese philosophy advocates the oneness of heaven and man; man can aspire for sagehood as his life is an intrinsic outflow of heaven's pure goodness. Man's sanctification in Chinese theology is rooted in man as a child of God, sharing together an original bond of intimacy. Relational divine sonship manifesting in Christ, the Holy Son of God, re-establishes rapport and communion with God, effectuating man's sanctification. By virtue of the Holy Son's incarnation, crucifixion, and resurrection, the gulf of sins that separates man from God is removed. By the works of the Holy Spirit, man's spirit is regenerated as a pure innocent babe, restored in position of God's child. When the newborn's faith builds upon the Trinitarian God's profound love, sonship in man ultimately attains the sonship quality of Christ the Holy Son.

**Key Words:** discipline of self-introspection, perichoresis of God and man, Theosis, God's sonship

# 希望與受難

——莫爾特曼神學評論

■ 安希孟

山西大學哲學學院

**摘要：**本文對上世紀60年代中期至70年代中期的希望神學作一鳥瞰。希望神學對在我們這個時代重新界定和表達基督教的意願起了重要作用。但它受到各種交替的思潮的影響。它於1974年被重新構造。但希望的主題並沒有過時。《被釘十字架的上帝》是《希望神學》的賡續和發展。任何希望神學都必須首先是十字架神學。十字架神學是受苦的神學和受難的神學。十年間希望神學發展的概念橋樑是精神痛苦和深刻的敏感性。這深化了希望神學的主題。過份強調社會改革的行動促進了冷漠。用以代替冷漠的應當是悲憫。現代神學亦不應漠視人間悲慘。相信某種社會方案可改變一切，未免幼稚。《希望神學》提出了一種徹頭徹尾的末世論的神學，而《被釘十字架的上帝》卻主張基督的十字架是基督教神學和基督門徒身份的根據與標準。前者強調被釘十字架的救主的復活，後者強調復活的耶穌的十字架的持久的意義。前者強調上帝的應許，它使歷史日新月異，並構成教會傳教的願景。後者主張被釘十字架的上帝的事件是一個「力場」，在這力場中發生了個人與社會生活的解放。政治神學的基礎是耶穌的復活和十字架受難。十字架之死不代表死亡，而是代表新生。那是耶穌的生命。沒有死難，就沒有永生和解放。這是十字架上的悖論。痛苦受難的十字架和對未來的期盼是肯定之否定的關係。據莫爾特曼的看法，十字架神學和三位一體教理，是把十字架納入對上帝的思考和言說中的基督教神學的兩大傳統。莫爾特曼的創新性和啟發性的意見是，他把這兩個傳統融合進一個解釋性統一體中。「三位一體的物質原理是基督的十字架。十字架的知識的形式原理是三位一體教理。」。三位一體是上帝內部的分裂，也是統一。三位一體的焦點是十字架及復活。

**關鍵詞：**末世論希望；十字架受難；歷史性存在；否定的辯證法；懷疑確定性；三位一體

莫爾特曼(Jürgen Moltmann, 1926-)的名字和神學在中國已不陌生。有關論著也很豐富。他的希望神學是20世紀60年代以後西歐最有影響的神學。它強調希望，強調基督教末世論信仰。這種希望不同於「世界毀滅」的消極末世論，而是強調面向未來開放，強調上帝在未來，在前方或內在於世界，因而人們應當超越當前。這意味著不和資本主義技術社會妥協。希望神學主張批判和實踐，反抗現實。這直接導致第三世界革命神學。它同西歐激進學生運動聯繫在一起。

「希望」並不是教義神學的附錄。它不應當放逐到書的末尾，似乎只是「末日的事情」。它也不是為了來世生活而安於現狀的人們的氣質。對希望的關心並不使信仰的內容一成不變。莫爾特曼認為，正是信仰的這個關鍵問題打開了重新修正一切的前景。當信仰開始抱有希望時，基督教神學便成為「希望尋求理解」。

基督教思想史展示了對來世生活的希望。這導致對今生今世的冷漠，對社會條件的冷淡。如果沒有對今世的希望，信仰就難以得到檢驗。如果基

督教信仰受到希望刺激，它便要求更現實主義的態度。基督教信仰了解罪惡並要求擺脫罪惡。基督教的希望不是以天真的不諳世故為基礎的。這不應引起盲目的樂觀主義，也不是憤世嫉俗的悲觀主義。如果缺乏基督教的希望，那就是僅次於缺乏愛的罪過<sup>11</sup>。但丁說：地獄從放棄希望的地方開始。

## 一、對話的結晶

### ——莫爾特曼神學思想背景

近現代西方基督教神學流派的特點是多樣化、人文化、世俗化和政治化，但沒有哪一種神學可以建立一統天下的局面。20世紀60年代以後神學的顯著特點是：關注人性，面向世界，盼望未來，同情並支持被壓迫民族擺脫殖民統治。這一神學包括不同的神學家和神學主張，既包含新教神學家，也包含天主教神學家。人們一般稱之為「政治神學」。60年代中期以來，「政治神學」的許多著作相繼出版。英國格拉斯哥大學宗教研究學系主任凱伊編撰的《政治神學文選》<sup>12</sup>，選輯了當時各種神學具有代表性的論文<sup>13</sup>。馬克思的著作最初是在德國發表的，但20世紀通過莫斯科出版界廣為世人所知。人們對馬克思的注意力集中在他後期的經濟學著作上。亞當·斯密、李嘉圖和馬克思認為，經濟學其實是政治經濟學。馬克思的經濟學反映了他對政治和社會的關切。這種關切來自他早年從人道主義出發對不平等和非正義的判斷。

馬克思把宗教看作是社會中的、真正的而且持久的力量。宗教並不是古代殘留下來的、毫無意義的，將自然而然地滅亡。在馬克思看來，宗教是影響人類歷史的重要因素。馬克思對宗教的批判只是為了建立一個更符合人道、更正義的社會。馬克思主義同基督教之間曾經沒有對話。曾經對法西斯主義表現態度曖昧的羅馬教廷毫不遲疑地將共產黨員逐出教會。對話的可能性隨著雙方態度的變化而出現。在共產主義方面，蘇共20大發生了變化。蘇聯入侵匈牙利引起反感。1957年，出現了由被開除的共產黨人和非共產黨人組成的「新左派」。人們借助於馬克思早期著作，對馬克思主義性質和目的作了積極而具有深遠意義的討論。

在基督教方面，最重要的影響來自布拉格的誇美紐斯神學院的赫羅馬德卡(J.L. Hromadka)。17世紀的神學家誇美紐斯(J. Comenius)實際上提出關於建立國際和平法庭的建議和一項普遍裁軍的計劃。按照誇美紐斯的精神，赫羅馬德卡於1958年組織了一次和平代表大會。1961年、1964年、後來又在1968年召集了全基督教和平大會。不但在普世教會的基礎上把基督教徒集合在一起，而且把東方的、西方的、乃至第三世界的基督教徒集合在一起。

1958-1959年德國福音學院成立研究會的馬克思主義研究委員會。1967年在捷克斯洛伐克舉行的會議上，雙方充分闡述了自己的主張。這表明羅馬天主教會的態度發生了轉變。這是從教皇約翰二十三世即位開始的。勞倫丁(R. Laurentin)認為這是從批判和譴責世界的趨勢轉向對世界的普遍開放以及對人性善良的期望。《壓服和權威》等著作的發表，更有利於對話與和解。由於赫羅馬德卡和其他人的普世主義著作的發表，世界基督教協進會<sup>14</sup>積極參加了對話，例如1968年召開的基督教徒和馬克思主義者在日內瓦的協商會議。

在法國，對戰時抵抗運動中合作的回憶意味著對話一直是在某種信任的基礎上進行的。西班牙共產黨總書記伽利羅(S. Carrillo)認為，否認上帝的存在並不是共產主義者首先考慮的事。他熱情讚揚了岡薩雷斯·魯伊斯(J. Gonzales-Ruis)關於人類的意志自由和創造性的論點。在意大利，隆哥(L. Longo)重複了陶里亞蒂(F. Togliatti)關於同教會對話的號召。在英國，已經開展對話的最引人注目的榜樣是60年代後期天主教馬克思主義意見小組。雙方的接觸往往是以共同關切和共同行動為基礎的。對世界各種解釋的對立觀點讓位於共同努力改造世界。

上世紀20年代，歐洲和美洲都爆發了大規模的史無前例的反戰示威和為新的生活方式而鬥爭的遊行。這一運動強調個人自由、社會責任與世界和平。60年代初期，控制論、計算機、醫學和空間旅行與技術，產生了對開放的未來的可能性和敏感性。未來學、人文科學、經濟、人口及社會工程，都使人充滿巨大希望。肯尼迪(John Fitzgerald

Kennedy, 1917-1963)時代和馬丁路德·金(Martin Luther King, 1929-1968)時代對社會政治上層建築中人化的希望，發達國家充滿對政治正義的世俗熱情，都在民權運動中得到推動。即使在東歐社會主義國家裡，也出現了新馬克思主義人道主義，反對等級官僚體制，爭取帶人道主義面孔的社會主義。不發達國家也意識到存在著「地上受苦人」，意識到貧窮、不公正和積重難返的慘無人道的環境。

第二次梵蒂岡會議及世界基督教聯合會開闢了世界的新的未來。在所有這些面向未來的關於希望、計劃、解放和人化的運動中，神學發現自己落伍了，對未來沒有發言權，沒有參與到革新中去。神學也由於一批博學鴻儒或去世或退休而群龍無首，莫衷一是。後起之秀們大談「上帝已死」以及「世界為教會安排議事日程」。急劇的世俗化和對人類的熱切盼望結合在一起。人們對傳統神學感到空前失望。上世紀60年代「抗議的無神論」以存在著大量無根無據的罪惡為理由，反對宗教信仰。他們指出，納粹對猶太人大屠殺(Holocaust)和廣島原子彈爆炸，證明基督教有神論的上帝不存在。傳統基督教的上帝排除了人類自由以及在此世的責任感。他們把對未來的希望寄托在純粹世俗的人道主義原則上。

面對這種形勢，基督教神學家有兩種截然相反的態度：適應與對抗。主張適應、調和的神學家把傳統基督教信仰歸結為人類自負的象徵。他們的「上帝」萎縮成即將完成的內在性（如過程神學）或完全消失（如基督教無神論）。主張對抗的神學家面對日益增長的世俗化和無神論，只能隱退到反理智主義的情緒、神秘主義與懺悔派的堡壘中，滿足於譴責「時代精神」(zeitgeist)。他們的上帝遠離人類困境，成為「不相關性」，即與世界沒有關係，只在遙遠的往昔前塵或極目遠眺的超自然事件中出現(Dispensationalism<sup>[5]</sup>，時代主義)，或者在對當前的出神狂喜事件中出現（如「奇里斯馬」，Charisma，個人魅力型）。

無論是妥協者，還是對抗者，都沒有對革命的希望與失望作出過神學回應。在這一片思想混亂中，一位名不見經傳的青年神學家出現了。他為

上世紀後期的神學提供了所需要的態度與方法。他的第一部著作是《希望神學》，當時他才39歲，這就是莫爾特曼——當時西德圖賓根大學系統神學教授。他倡言轉向末世論、轉向傳統的末世論學說，但又對末世論重新加以解釋，以此作為神學討論的基礎。

促進希望神學出現的一個重要因素是現代人關於上帝存在問題的爭論。上世紀60年代，不少神學家認識到，現代無神論者正確地看出，傳統關於上帝存在於時間之外而又無時不在的上帝觀念，面臨著不可克服的難題。希望神學家不願意加入到動蕩的60年代泛濫成災的內在論神學家中。他們既不贊成激進神學家談論「上帝之死」(death of God)神學（世俗神學的別稱）或把上帝放逐到世俗領域，也不贊成過程神學家把上帝說成是隨時間的推移，與人類一道運動。相反，他們試圖重建上帝的超驗性，但他們不使用空間範疇，不把上帝描繪成高居雲天之上。為了重新解釋上帝的超驗性，他們使用了時間性概念，把上帝說成「未來的力量」。

然而，出乎莫爾特曼意料的是，有些人認為，他們在莫爾特曼的復活神學和未來神學中發現了樂觀主義和社會進步理論的「新依據」。「希望神學」對某些人起了誤導作用。事實上，莫爾特曼也反復強調當代歷史性生存中否定的、矛盾的因素，因而否認大多數現代神學提出的「關鍵性結合點」(Point of Contact)和「相關性」論點。上述這些人沒有看到十字架的存在，沒有看到否定的與批判的因素的存在，沒有看到人類存在與人類期望的落差所導致的失望。莫爾特曼恰恰認為，真正的結合點，與當代人類環境的聯結點，正在於這些否定性現象方面。

無論是積極地強調未來，還是消極地強調人性中的矛盾，神學對社會的「相關性」都取決於它在被釘十字架的基督的復活中的身份。因而，莫爾特曼主張，基督教要證明自己是可信的，適宜的，「那就必須找到它的內在真理，從理論上也從實踐上，根據那使教會成為基督教會，使信仰成為基督教信仰，使神學成為基督教神學的那位被釘十字架者來調整其生活。」<sup>[6]</sup>神學同世界的「相關

性」，就是使自身與被釘十字架的，即同自己的上帝保持一致。

20世紀60年代末70年代初還出現了新的歷史形勢。世俗化和民主化夭折；不論是自由主義的，還是革命人文主義的技術與官僚制度都失敗了；對未來充滿熱情的樂觀主義氣氛曾一度孕育了希望神學，現在已不復存在。世界範圍的文化與社會意識發生了根本性變化。人們不再盼望技術會導致新的自由的未來。相反，他們正感到面臨著我們的技術產物的威脅。這些技術產物出自我們手中，卻擺脫了我們的控制，破壞了生態圈，威脅到人類的生存。公眾的、民族的和世界機構與企劃似乎都是徒勞無功的鬧劇。集中的官僚體制、技術制度、合作主義，越來越限制了人們決定事關人類命運的重大問題的自由的空間。

社會正義、民權與人權、政治自由方面的偶然的成果，與逆流相比，已微不足道。在東南亞、孟加拉、南北美洲，在少數人群隔離區，被蹂躪的繼續被蹂躪。教會合一的改革前景化為泡影。如果說神學的使命是同當今的社會背景相關聯，則需要的不再是關於希望，而是一種關於挫折、灰心、失敗的神學，此即十字架神學。希望神學力圖成為真正歷史的，以便使當代人生活在一個開放的歷史過程中。它不是把基督徒的生存的基本的辯證法看作：要麼是樂觀主義，要麼是悲觀主義；要麼是普羅米修斯式的僭妄，要麼是西西弗斯的失望。這些都僅僅隨歷史的盛衰沉浮而消長變化。相反，基督徒生存的辯證法是從我們人生中真正的矛盾性產生的希望與受苦之間的辯證法。深深的失望與無把握性，使許多人採取了新的逃跑主義與退讓態度。人類的前景同對未來的盼望並不一致。

## 二、悖論：從復活到受難

約爾根·莫爾特曼是德國圖賓根大學系統神學教授，以其《希望神學：論基督教末世論的根據與含義》（1964）而聞名。這部著作及他後來的其他著作，使他一舉成為當代德國新教最有影響的神學家之一。不僅在西方，而且在全世界，不僅在學院神學中，而且在廣泛的教會內，他都聲名卓著。

莫爾特曼神學的最初來源是1945-1948年他作為戰俘對上帝的實在性的體驗。這是關於作為希望力量的上帝的經驗，也是關於上帝在苦難中出場的經驗(God's Presence in Suffering)。這兩個主題形成他20世紀60年代和70年代初期神學的互相補充的兩個方面。此外，兩戰中和兩戰後他關於被捲入集體的苦難的意識和關於德意志民族的罪惡的意識，使他後期神學與公共的政治問題尤其是奧斯維辛遺產密切交織在一起。罪與苦，基督教更著重於「罪」，而不是「苦」。基督教的苦難意識，是個人的罪與社會大眾的「社會苦」。罪，是個道德問題，社會問題，價值問題。苦，卻不是。罪，連接於社會。單純的苦，糾結於個人。犯罪感聯繫著祈禱、懺悔與愛，純粹的苦感連接著仇恨，疾苦困苦大，仇深便越深。

莫爾特曼的主要著作構成兩個獨特系列：第一個系列以三部曲著稱：《希望神學》（1964）、《被釘十字架的上帝》（1972）和《聖靈權威下的教會》（1975），分別討論上帝論、基督論和教會論。這代表了神學三個互相補充的視角。《希望神學》是莫爾特曼最具獨創性的著作，與其說它談論的是末世論，不如說它討論的是整個神學都具有末世論傾向。《被釘十字架的上帝》不僅僅是現代人關於十字架的最重要的研究成果，而且就是路德意義上的「十字架神學」。它把被釘十字架的基督看作是基督教神學的標準。《聖靈權威下的教會》從教會論(Ecclesiology)<sup>[7]</sup>和聖靈論(Doctrine of the Holy Spirit)<sup>[8]</sup>角度補充了上述兩部著作的觀點。這三部著作可以看作是一個獨具特色的神學系列中互補的方面。

莫爾特曼認為，這三部曲僅僅是第二大系列著作的預備工作。第二大系列的著作主要有：《三位一體與上帝之國》（1980）和《創造中的上帝》（1985）。它們研究基督教某些具體教義。莫爾特曼打算再用三卷本著作完成這個系列，這三卷本主要是關於基督論、末世論和神學的基礎與方法。

第一個系列的著作中主要神學觀點是對耶穌十字架與復活作出辯證解釋。他後來把它統攝在具體的三位一體學說中。三位一體論是他後期

著作中首要的神學原則。他關於十字架與復活的辯證法是把十字架和復活放到一起加以解釋。這是《希望神學》與《被釘十字架的上帝》的基礎。前者關心的焦點是復活，後者討論十字架。耶穌的十字架與復活，被認為代表著兩個完全對立的方面：死與生，上帝的缺席與上帝的親臨。然而，被釘十字架而後起死回生的耶穌竟是處於根本對立的矛盾中的同一個耶穌！由於使被釘十字架的耶穌死而復生，上帝就在徹底的非連續性中創造了連續性。而且，十字架與復活的矛盾衝突，同當前的現實狀況與上帝應許即將創造的狀況之間的矛盾衝突，也是平行的。在十字架上，耶穌把自己等同於對當前世界現實的徹底否定(Negation)：世界被罪惡、死亡、苦難或莫爾特曼所說的邪惡(Godlessness, 不信神)、神棄(God Forsakenness)和無常(transitoriness)所支配。但由於這同一位耶穌又被起死回生，則他的復活又構成上帝關於新的創造的應許。這應許對被釘十字架的耶穌所代表的現實而言，完全是新的。

從這一根本概念出發，莫爾特曼頭兩部著作起到一種互補的作用。在《希望神學》中，被釘十字架的基督的復活是從末世論方面來理解並被解釋為辯證的應許、希望和使命。而在《被釘十字架的上帝》中，復活的基督的十字架是從神正論的角度來理解的，並根據親愛、受苦與聯合的辯證關係來解釋的。補充一句：《聖靈權威下的教會》可以看作是這一體系的完成：聖靈的使命來自十字架與復活的事件。它使現實向辯證法的結局運動，使被上帝拋棄的世界充滿上帝的親臨(Presence)，並且為即將到來的上帝之國作準備。在上帝之國，整個世界必將像耶穌的復活一樣得到改造。

十字架與復活的辯證關係，使莫爾特曼的神學的基督論以耶穌的具體歷史為中心，同時也具有普世的方向性。作為末世論的應許的復活使神學和教會面對整個世界和未來，而上帝在示愛(Love)中與不信神者和被神拋棄者的認同，又要求與他們聯合。

除了上述佔主導地位的神學觀念外，莫爾特曼神學還有兩個方法論原則：首先，他的神學既面向實踐(Praxis)，又面向榮耀頌(Doxology)<sup>91</sup>。莫爾

特曼的神學從一開始就內在地具有強烈的實踐衝動。在《希望神學》中，教會的使命就是在期盼上帝應許的對世界的末世的改造中改造世界。神學不僅要解釋世界，而且要改造世界，使世界刻不容緩地面向即將到來的上帝之國運動。由此產生了政治神學。但在1971年的《神學與歡樂》(這是他從希望神學到十字架神學的轉折點)中，他已不滿足於把神學看作純粹「實踐理論」，而是輔之以沉思，稱頌(Celebration)和讚美(Doxology)。如果沒有對存在的欣賞，如果沒有對上帝的讚美(不僅讚美他所做所為，而且讚美他的所是，讚美他本身)，則實踐有可能被曲解為行動主義(Activism)<sup>101</sup>。

如果說，對新的創造的末世論的盼望，激勵著並要求實踐，則沉思冥想便可以預期和期待新的創造的目標——欣賞上帝，分享新的創造中的上帝的歡愉。由於拒斥了神學中關於實踐具有排他性的權利的主張，莫爾特曼在後期著作中區分了神學知識與現代世界中的實用思考。在現代世界中，認識的主體把握客體，目的在於支配客體。莫爾特曼還重新解釋了「積極參與的知識」(Participatory Knowledge)。「積極參與的知識」是主體在驚異與仁愛中對他人開放，把自己看作是同他人聯繫在一起的，因而是可以改變的。這一強調，很容易適合莫爾特曼後期三位一體論。根據三位一體論，實在的特點是，在三位一體內部，在三位一體與創世之間，以及在創世內部，存在著相互的、非等級君主制的聯繫。

其次，莫爾特曼的神學的特點是向對話開放。他拒絕創造神學體系的企圖，強調任何神學著作都是暫時性的，某一神學家只能在普世神學家共同體內對連續的討論作出貢獻。普世神學家共同體本身又必須同廣泛的教會生活和思想以及世界的苦難和希望保持聯繫。在原則上，莫爾特曼的神學對其他學術領域是開放的，並受到他們的影響。這種開放性從一開始就是他的神學所固有的「結構上的開放性」，因為這種開放性源自他的希望神學的末世論觀點。

神學是為教會的傳教使命服務的，正如以耶穌十字架與復活為出發點的神學為了世界的未來起見總是同世界聯繫在一起一樣，這一未來的真



正開放性使得神學並不事先了解一切答案，只能向別人學習，只能學習別的探究現實的道路。同時，根據基督論的出發點，未來只能是耶穌基督的未來。這使基督神學保持自己的信仰，使得它對其他態度和方法提出質疑，與他們進行批評性對話。其後，自《聖靈權威下的教會》開始，這一結構的開放性被理性的原理加強，即，承認



自己的立場是相對於別人的立場而言並不必然地導致相對主義，而只會導致豐富的關聯。

儘管我們說，十字架神學內在地包含在希望神學中，儘管十字架神學是希望神學的邏輯延伸或必要補充，但邏輯不能夠解釋歷史。我們還必須追溯《被釘十字架的上帝》出現的特殊的社會歷史背景。在這一方面，把它與《希望神學》產生的歷史背景加以對比是十分有趣且發人深思的。任何時候都不可能離開《希望神學》孤立地研讀、考察《被釘十字架的上帝》。

希望神學的實質與20世紀60年代初未來主義的盼望並不一致。《希望神學》談論的是「被釘十字架者」的復活。希望神學理解並體會到否定(Negation)。表面上，《被釘十字架的上帝》偏離了《希望神學》，甚至與之背道而馳，但這個新階段並不是對希望神學的拒斥或修正，而是「希望的實驗」的新階段。毋寧說，這是希望神學中或隱或顯的潛在因素。希望神學第一階段強調神學和教會對世界的開放，第二階段強調教會和神學的自身身份與同一性，一致性。這樣，他的神學使神學多年來的關聯性與身份的辯證關係問題再度復蘇。

20世紀中期，基督教面臨雙重危機：社會相關性危機與自身身份危機。前者指教會如何同社會相適應、相協調，是其外部關聯性、適應性、關

係性。後者指基督教在同外部世界的協調中如何保持自身的特殊性和同一性。自身同一性，這是內部關係性、同質性。這一雙重危機在各個時代、各個地區、各個教會都存在。當代中國教會也不例外。神學和教會越是同當前迫切的社會問題相關聯，就越是陷入自身身份危機。它越是使自己保持在傳統教義、儀式和道德觀念之中，則越是在現代社會中變得無足輕重。相關性與身份的和諧的辯證法是一種神學方法論，其目的在於表明關聯性與身份是相互依賴的。

莫爾特曼認為，基督教神學不得不顯示自己的獨特身份，因為，關聯性事實上只能是以被體驗到的和被相信的身份為基礎的神學。神學不僅要擁有人類的人化或即將到來的末日的未來意識，而且也將發現基督教身份是如何出現在這種意識中的。在一個樂觀主義社會裡，神學將發展出一套批判理論，才能使上帝同當前現實有「關聯」。神學並不是為了適應時代精神而存在。神學也可以檢驗時代精神。它在懶惰的人性中點燃批判的火炬。

希望神學肇端於從各種來源中產生的調和的辯證法(Dialectic of Reconciliation)。這些調和的辯證法包括：關聯與身份、樂觀與悲觀、復活與十字架、快樂與受苦、適應與批判。如果說《希望神

學》強調的是關聯性和社會參與，《被釘十字架的上帝》強調的則是基督教神學的身份與對社會的批判。基督教的參與不是順應現實，屈服於外部壓力，而是保持自身的社會批判意識，充當社會的良心。他相信，現代神學要清除其形式主義的、抽象的、非歷史的、反革命的、脫離社會的性質，只有通過把滲透到神學中的現代二元論要素（主客體分裂）變為辯證過程，才有可能。他力求尋找第三種或居間的要素，把現代實在論中相對立的兩極以及現代神學中二元論的兩極變為辯證過程。這一居間要素就是上帝的應許的歷史。

希望神學的兩個代表是莫爾特曼和布洛赫（E. Bloch），前者是有神論者，後者是無神論者。這反映了當時各種思潮合一趨向。青年馬克思的著作被看作不僅是人道主義，而且與《聖經》對人和社會的看法相吻合。馬克思窮其畢生精力揭露社會弊端及其根源。由於人們對人道主義的馬克思主義表示關切，所以才有可能和馬克思主義開展對話。普魯查（M. Prucha）和伽羅蒂（Garaudy）的注意力集中在「超越」的問題上。這不是那種使人異化的超自然主義的超越，而是探索人的潛在力量，尋求完善的超越。布洛赫說：「關鍵是沒有超驗的超越。」

在政治神學的發展中，布洛赫是個關鍵人物。布洛赫認為，如果我們稱他是無神論者，那就根本沒有理解他。他作為猶太人，不過是比別人更遵守第二條誡命。用他的話說就是：「只有無神論者才能成為好的基督徒；只有基督徒才能成為好的無神論者。」提出希望的還有波蘭的馬克思主義哲學家克拉科夫斯基（L. Kolakowski）。他的《牧師與小丑：論當代思想中的神學遺產》斷言，末世論（eschatology）就是基督教神學遺產。

布洛赫在兩個方面對神學具有特殊意義：一、他對超越的關心，即相信人不是一個完成了的存在，而是處在超越當前環境的運動過程之中。他因此提出以未來馬首是瞻。這導致希望神學的誕生。二、他宣稱發現了一個「地下《聖經》」，即《聖經》對事物秩序的批判。基督教信仰不僅同未來有關（我們的確應該把基督教信仰歸結為對未來的關心），而且也如何實現未來有關。關於

未來以及對未來的承諾，使基督教神學成為政治神學<sup>[11]</sup>。

布洛赫無情批判了教會歷史。《聖經》的信仰曾被窒息，被忘卻。《聖經》充滿了被壓制了的革命潛在力量的象徵，而且引起當局反感。「《聖經》總是使教會感到內疚」。他相信在《聖經》信仰的傳統中仍然有潛在力量。基督徒據有討論未來的資料。

年輕的神學家莫爾特曼看到對瑞士神學家巴特（Karl Barth, 1866-1968）的研究不會有什麼長進。德國路德派神學家布爾特曼（Rudolf Karl Bultmann, 1884-1976）關於存在主義和世俗性的爭論，也不能使他感興趣。1957年他閱讀了荷蘭天主教作家魯勒（Arnold van Ruler）著作。他轉向末世論、傳教以及他稱之為「神學想像的歡樂」。讀了布洛赫《希望的原理》，他發現，他們對《聖經》的興趣是相同的。通過布洛赫，他重新考慮把基督教信仰理解為既是對世界的改造，也是對世界的克服。出埃及的上帝和復活的上帝是向前的上帝。生活在基督裡，就是要在當前體驗未來，開始新的創造。希望也是對今世生活的企盼。在一個充滿罪惡的世界裡，對今世生活的盼望就意味著對現實發出懷疑。20世紀60年代，西方基督教神學中出現了「希望神學」。在《希望神學》中，莫爾特曼說：

「因此，凡是在信仰發展成為希望的地方，它所引起的就不是平靜，而是紛爭，不是忍耐，而是煩亂。它不是撫慰不平靜的心靈（因為它本身就是人的不平靜的心靈）。那些在基督裡盼望的人無法忍受現實，而是開始感到痛苦，並與之對抗。同上帝和解意味著對世界的反抗。」<sup>[12]</sup>

希望神學家們重新解釋《聖經》主題。他們認為，希望是原始基督教文獻的中心主題。應當把「希望」作為猶太-基督教神學的基礎和核心。莫爾特曼在《希望神學》中闡明「神學發端於希望」。他認為，即使是在耶穌復活事件中，終極的目標也還是「尚未」實現的。Not yet，「尚未」、「還不是」、「還沒有」，並不表示徹底的虛無、空幻、涅槃、死寂，而是表示「還沒有」，但終必會有、將來會有。Yet指示未來，指向終必會有——否則就是虛無哲學。這不是本體論的虛無。耶穌之死承

諾將超越死亡。在《舊約》和《新約》裡，「上帝的行動」作為「路標」，標示上帝「即將來臨」。基督徒的生活正是以這一承諾為基礎。莫爾特曼指出，信仰就是希望。我的理解，「信徒」、「信眾」，應該就是「望」徒、「望」眾。

希臘本體論 (Ontology, 或譯存在論) 認為，存在，存在著；從「虛無」中，只能產生虛無。而《聖經》的創世信仰則表達了相反的本體論命題：一切現存的，都是從無中創造的 (creatio ex nihilo)，從無中創造同樣是在虛無的汪洋中創造。從混沌中創造，就是混沌中的生活的秩序。《創世記》以比喻的方法表述了這樣的意思：創造是由存在和非存在組成的。白天和黑夜、陸地和海洋彼此分開。但虛無 (Nothingness) 也以「海洋」和「黑夜」的形式從混沌和原始的洪水中進入宇宙萬物。「創造因此是開放的創造，它朝著自己在新創造中的毀滅和救贖同時開放。它不是完善的，但可以完善。它是好的，但不排除變得更壞或變得更好的可能性。我們不能把它看成是史前的黃金時代，相反，必須把它看作是給歷史奠定了基礎，開啟了歷史。過程開始了，毀滅和建設的可能性的實驗場地已經安置好了。」<sup>[13]</sup>

### 三、希望神學： 基督教末世論的根據與含義

日居月諸，近代以來，基督教神學一直處於變動不居之中。這場變革和西方哲學從客體轉到主體是一致的。許多人文主義者，如休謨、康德、叔本華、克爾凱戈爾、尼采、烏拉穆諾、布洛赫、馬塞爾、卡繆、舍斯托夫、馬爾蒂、皮爾曼等，都直接或間接地參與到這場變革之中。休謨的懷疑論刺向理性神學。上帝存在，或者不存在，這問題並非理性可以證明的。信仰是個情愫問題。康德和密爾則提出，宗教應當基於人類的希望，而不是基於信仰。在《純粹理性批判》中，康德提出宗教觀念應當以人的希望為基礎。康德的宗教哲學回答「我能希望什麼」。康德和休謨認為，上帝的存在並非理性所能證明的。康德從道德論證明上帝的存在和人的永生。道德屬於情感。康德認為，在道德上，我應該怎麼做，人們不可能有確信與把握，卻可以

希望。希望上帝存在，聊勝於證明上帝存在。

康德之後，人們意識到「希望」和宗教之間的密切關聯。在傳統神學看來，康德並非神學家，但康德卻奠定了「道德神學」的基礎。康德認為上帝問題是人的問題的另一面。叔本華、克爾凱戈爾、雅斯貝爾斯進一步把神和人、神的問題和人的問題聯繫起來。烏拉穆諾、馬塞爾、布洛赫也從哲學上論證「宗教是希望」、「希望是人的本性」，「是人存在的基本結構」。這場變革，對神學是一個巨大衝擊。在此背景之下，希望神學應運而生。

希望神學也是向人類原始宗教的復歸。原始宗教是人類文明的胚胎。它代表人類原始的欲求。從文化人類學看，自然狀態是未經雕琢的、尚未文明化的狀態，因而是人類不可接受的。文化乃是人類對自然的超越。宗教屬於文化，而不是屬於自然。進入宗教，就進入文化，進入歷史。這是對於自然的超越。在文化層面上，宗教和語言、藝術、科學有著共同的功能，是人類謀求自我解放。原始宗教表現了人在主觀意志和情感方面對自然狀態的反叛。人不能心悅誠服地接受不完美的現實，而是希望一個更好的世界。誕生於原始宗教胚胎中的藝術與科學，只是局部地解決了人類所面臨的問題。面對不完美的現實，藝術和科學還不足以給人類以足夠的力量、勇氣和信心。這就需要宗教。儘管宗教不是唯一的手段，但它也是人類賴以生存的必要手段，是人類的「自立」和「自娛」。這就是基督教神學和原始自然崇拜的關係。

希望神學發揮和引申了原始宗教的潛在因素。希望神學家們認為，原始宗教潛在地具有不同的發展方向。然而中世紀以來的教會宗教卻捨棄了原始宗教豐富的內涵和人道主義，只是把宗教作為一種社會組織和統治工具。然而希望神學則正是對「教會宗教」、「教會神學」的叛逆。從希望神學的觀點看，中世紀以來的「教會宗教」成為社會現狀的支柱和辯護士。它把當下的權力組織化、制度化。它本身成為外在於個人的力量，讓人安於現狀與靜謐。「教會宗教」不再是變革的力量，不再對虛假的體系做出批判——而這正是宗教的真正目標。基督教放棄了冒險精神和洞察力。在希望神學看來，「教會宗教」受到虛幻的穩定的誘惑，

進入沉睡，麻木不仁。

希望神學重新詮釋《聖經》。它提供了表達共同的世界觀和靈感的新框架。與系統神學從《創世記》出發的作法相反，希望神學以末世論為開端。希望神學的突出標誌是以末世論的教義作為基督神學的真正核心。希望神學認為，我們如果把康德的希望作為開端，即，「正義必勝」，「幸福和德行匹配」，就必須反躬自問：什麼樣的世界能夠證實這一希望呢？希望神學訴諸上帝的存在與個人的不朽。為了證實這樣的希望（即現在的受難並非毫無意義），人們應該要求一個什麼樣的世界？這種希望只能被上帝的存在證實。上帝存在的問題，實際上就是開放的未來的可能性問題。否認上帝存在，就是否定未來的開放可能性，就意味著否認苦難、悲劇以及暫時得勢的不公正都將被克服。如果沒有這樣的承諾，人類就會步履維艱，就會感到茫然失據。

希冀、盼望，是因為生活裡有太多不確定性。有苦難的現實，就要求改變。有改變的動機，就有了希望。現實有諸多可能性，故而才有希求和選擇，才有奮進，才有主動性。末世論不是浮淺的樂觀主義。希望神學家認為，基督教信仰假定什麼都有可能。這是一種否定的勇氣。它拒不接受「假想的必然性法則顛撲不破」（懷疑確定性）。它拒絕把「表面上不可能」看作「必然地不可能」。表面上不可能，並非必然不可能。沒有確定性與把握，一切皆有可能。擁有這樣的信念，意味著拒絕對人的能力作出限定。在這個意義上，信仰與希望是一致的，或者說，信仰就是希望。

希望神學用「希望」來改造信仰，這就表明，傳統神學的信仰與「希望」有著天壤之別。傳統神學忽視「希望」，這使希望神學家們大為震驚。傳統神學抹殺了個人的希望。人們生活於樂觀的期待中，以為將要復活的基督給基督徒的未來作了擔保。這是突出確定性，而不是生活於希望之中。儘管信仰和希望都對未來充滿嚮往與期待，但傳統的信仰是對未來的某種狀態的確信，是對確定性與他者的依賴，意味著被動地接受預定的、不可抗拒的未來。然而希望神學的前提卻是以「對確定性的懷疑」。

希望表示開放的狀態。人永遠向著自己的未來能動地超越，對未來進行主動的籌劃和積極的設計。傳統神學的信仰是虛假的、消極的樂觀主義，而希望神學則是真正的積極的樂觀精神。信仰的樂觀是基於對命運和他者的確信。希望的樂觀則是基於對命運的質疑。信仰者把自己對未來應負的責任推給上帝（信仰者推卸了對未來的責任），而希望者則把對未來的責任留給自己（希望者承擔了對未來的責任）。希望神學認為，傳統神學的信仰或者期待，缺乏根據。正是因為對中世紀教會宗教的信賴和盲從深懷不滿，希望神學家們才要求在更高層次上「恢復」宗教原始的功能——「希望」。

希望神學為宗教和有關文化問題提供了新的視角，有助於我們多方面多角度地了解基督教。未來意識、未來觀念、末世論期盼，是懷抱成功的希望。那是滿懷喜悅、迎接未來、擁抱未來。這是對光明未來充滿信心。這是對世界的拯救，而不是對沉淪、毀滅的消極期待。對未來的希望，自然是對無可限量的美景歷歷的未來的希望，而不是期待世界遭劫難，毀於一旦，不是對未來的恐懼。悲觀主義的世界末日論，不屬於希望範疇，因為那是無期許、無信心、無希望。希望神學對未來開放，展開雙臂，擁抱未來。

基督教的希望不是絕望、失敗和毀滅。未來可能是毀滅，但更可能也是新生、復活和拯救。基督教的上帝是復活的神。他叫人永生，而不是死亡。其它的宗教看到的是人生無常，萬物皆空，是幻滅虛空，是滅亡。基督教視未來為復活戰勝死亡的權柄。悲觀與樂觀的分野於此可見。我們追懷往事，不單是發思古之幽情，而是為著開創更其美好的未來。我們崇尚未來，不迷信既往。回憶，是為著前行。逝去的將永遠逝去。我們不懷舊，是為了更好地勇往直前。我們的先人在夢寐中也想像不出如此山鄉巨變。我們沒有躺在前人遺留的臥榻上酣睡。我們的往昔充滿智慧、進步、繁榮和驕傲，但也有辛酸、教訓、恥辱、莽撞與失敗。我們決然地拋棄既往，並不迷戀祖宗舊章。

未來沒有定數，而是「非決定論」。未來沒有什麼保票和護身符。希望神學不是樂觀哲學。希

望不是計劃，未來不是積極籌劃和安排的產物。希望哲學的悖論是：出乎意料，卻也在意料之中。未來往往事與願違。這就是希望哲學所說的新異、新奇和脫穎！預料是逆料，逆規律而期許，而希冀。因而，預期就是悖論。你要走到這個房間，結果卻發現自己進入另一個房間。你期待的結果，往往並未出現，而見到的結局，往往始料不及。這就是歷史決定論的貧困，它談不到希望，那不是未來：那是往事的重演。希望哲學和東亞周而復始輪回概念，不是一個哲學。

世界歷史的實驗場地也有自己可以從本體論上加以描述的目標和未來。恢復古老的創造和歷史，回到起點的觀念，無法用新的創造的意象來描述。「歐米加比阿爾法更重要」(Omega is More than Alpha, 意即結局比開端更重要)。「結局好，一切好」<sup>[14]</sup>。未來的新創造將沒有籠蓋四野的黑暗和滔滔洪水。它將不是從虛無中創造和在虛無中創造，而是分有上帝的無限的創造性存在的新存在。

莫爾特曼認為，原初的創造出自上帝的意志。但上帝將在未來連同自己的本質一道居住在創造物中。新的創造物將同上帝的本質一致，並被上帝在地上的臨在所照亮和改變。那將是沒有宗教沉思或神聖地帶的必要性的創造。它將不是伊甸樂園，而是上帝之城。第一次的「從虛無中創造」將被吸收到出自上帝榮耀的新創造之中。從這種新創造中將產生一種新存在(New Being)。它將結束所有被造物的「存在與非存在」(既存在，又不存在)的兩可性、含混性。上帝自身將安歇在這種「新存在」中。如果上帝自身居住在這一新的創造之中，則萬有將會分享他的創造性。這樣，未來的新存在就不會是枯燥乏味的重複。這徹底否定了所謂以無為本虛無的本體論。

正是基於這個根本觀點，莫爾特曼對傳統末世論加以評判。他認為，上帝創造不是一個封閉的體系，而是開放的體系。創造是一個過程，包括原初的創造、歷史中的創造和最後的救贖成聖。換言之，上帝的創造並不僅僅局限於七日之內。上帝的創造還在進行中。未來的創造遠比曾經的創造更加重要。他不贊成對《聖經》作字面解釋。

在這一點上，他批評了希臘哲學特別是巴門尼德(Parmenides of Elea, 約前515-前5世紀中葉)關於存在與不存在不可能同一的觀點。

原初的創造不同於未來的創造。原初的創造出自上帝的意旨，他喜歡怎樣就怎樣，完全憑一時的興趣，不受必然性制約。但未來的創造將同上帝的本性一致，那將是沒有宗教沉思或神聖地帶的必要性的創造。它將不是伊甸樂園，而是上帝之城。

莫爾特曼認為，對上帝的新的創造的全面的憧憬(Vision)，是以釘十字架的基督的復活為依據的。在基督的復活中，我們可以認識到歷史中的新的自由。這不僅僅是擺脫歷史之中的暴虐統治，而且也是擺脫歷史本身的暴虐和痛苦。在基督的復活中，可以看到上帝及其新的創造的象徵。確實，根據基督教的信仰，只有基督，才從死裡復活：只有在他身上，新的存在的未來才真正肇端。但是，我們卻在信仰與希望中分有了「新世界的力量」。

因此，對於信仰者來說，對上帝居住於其中的新世界的希望，基督是其焦點。因此，在開放的歷史的實驗領域，基督教信仰所理解的「未來」(Future)，取得了對「曠昔」(Past)的支配性壓倒地位。希望壓倒焦慮。「往昔的力量」把現存一切拉回到廢墟上。然而如今，「往昔的力量」被希望打破了。夜晚及其告別辭「晚安」，是歷史生活的可憐象徵，而晨曦及其歡迎詞「早安」，則是新的一天黎明曙光的象徵。但這意味著，在這種信仰中，歷史的未來同歷史的終極未來聯繫在一起。日復一日的「翌日」的數量上的未來，被注入質量上全新的創造性的未來。

保羅在《羅馬人書》第八章解釋說，在積極的意義上，人是希望著的並尋求著的人類的「姐妹」和伴侶。不僅人類依靠希望生活並熱切渴望從死神的支配下獲得肉體的救贖，而且地球上所有其他的被造物，甚至地球本身，也承受著轉瞬即逝的力量，切望著「上帝之子」在上帝的自由中已體驗到的榮耀。正是上帝的靈在信仰者心中呻吟，也在切望永生新世界的所有有死的受造之物中呻吟。這表明，此生的苦難是為了換取萬物的永恆家園。就是說，不安的世界與亞伯拉罕子孫的不安的

心靈是一致的。所有終必一死的被造之物和亞伯拉罕的子孫一樣，都走在未來的路上——在未來，不安的上帝得到休息，並且在結束時，即在家園中找到自己的家；同樣，在那裡，亞伯拉罕的子孫也找到了適合他們自己的身份的家園。所有被造之物都是亞伯拉罕的子孫的夥伴。亞伯拉罕的子孫深深地理解其他被造之物。他們並不認為世界分為有序(om)和無序(cha)，而是把世界看作是以統一的方式向著它的救贖而運動的過程。附著在個人自由與社會服從之間的真正的自由，是通過相互承認和相互接納得到實現的。這與傳統不同。在傳統社會中，單個人的全部生活是被預定好了的，從搖籃到墓地都被規定好了。你在家庭生活中的身份、種姓、社會階層以及你的種群，決定了你一生的進程。這裡幾乎沒有為個人留下餘地。一個「好的家庭」保證了你的社會地位。

#### 四、十字架上的三位一體與受難

《被釘十字架的上帝》基本上探討下述問題：基督徒同窮人、同壓迫者，也同被壓迫者中的悲慘狀況聯合的根據是什麼？在面臨可怖的罪惡時，對上帝所應許的國度的希望怎麼還可能有持久的力量？在連續不斷的失望、苦難和死亡中，怎麼還可能會繼續愛、繼續希望呢？在爭取解放、爭取人權和自由的鬥爭遭到挫折之後，對正義的渴慕如何保持活力並避免常見的憤世嫉俗(cynicism)和悲痛欲絕？如何同冷漠無情這最大的精神疾患進行鬥爭？莫爾特曼對這些問題的回答就是重新思考十字架神學。基督的十字架從最深層次上顯示了「上帝存在於受苦中，受苦就在上帝存在本身中，因為上帝是愛。」<sup>[15]</sup>莫爾特曼認為，只有「上帝概念的革命」<sup>[16]</sup>，即上帝反對上帝自己，才能為基督徒同地上遭歧視、被拋棄、受蹂躪的人們的聯合提供正當的神學依據。被釘十字架上帝的神學，是解放神學必不可少的基礎。

在未來與現實、希望與經驗、終點與啟程之間，存在著差異。正是在這些差異中，人們體驗到歷史。歷史就是啟程與抵達之間的差異，就是路程迢迢、風雨兼程、路漫漫其修遠兮的羈旅。歷史就是一個過程。它處在可能性與實現之間。

莫爾特曼力主不應該離開歷史抽象地解釋基督的十字架。相反，應當根據耶穌的具體歷史鬥爭，根據他的復活，來理解基督的十字架。耶穌宣布上帝的自由恩典，這使他同猶太律法的衛道士們處於尖銳對峙狀態。他的佈道和他的服侍，也使羅馬帝國的至高無上性受到質疑（儘管他不是奮銳黨人，Zealots）。他因而被作為「瀆神者」(Blasphemer)、「叛亂者」處以磔刑。然而，最令人費解的是，耶穌是被他稱作「父親」的上帝拋棄而死的。莫爾特曼十分重視耶穌在十字架上的呼喊。他聲明，「從根本上來說，所有基督教神學和全部基督徒的生命都是對耶穌臨死時提出的問題的回答。」<sup>[17]</sup>這成為新的神學的發軔。

從復活的觀點來看，上帝之子被上帝拋棄，構成上帝概念中的革命。耶穌的呼喊「我的上帝，我的上帝，你為什麼離棄我？」也是人們生活的經歷。第二次世界大戰中，被虐殺的人都有相同的經歷。在這個意義上，基督徒都對十字架呼喊作出回應。對人世冷暖漠不關心，就背離了神學。

莫爾特曼的《被釘十字架的上帝》副標題是：「作為基督教神學的基礎與批評的十字架」<sup>[18]</sup>。此副標題是點睛之筆。可見，基督的十字架乃是基督教神學的基礎和出發點，也是據以對形形色色的神學進行批評的標準和尺度。莫氏另著文《被釘十字架的上章：十字架的三位一體神學》和《被釘十字架的上帝：今日上帝與三位一體》<sup>[19]</sup>可參閱在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼的神學成為徹底的三位一體神學。

從《希望神學》到《被釘十字架的上帝》，其間有一個共同的基本結構。他們都具有三位一體的性質。三位一體的三個重大時刻都貫穿兩部著作的始終。希望神學是從徹底的末世論上帝觀念來看以色列的歷史與基督事件的一種實驗。其焦點是上帝在復活中的作為。《被釘十字架的上帝》則是從被釘十字架的基督的徹底基督論的觀點來看上帝的一種實驗。這裡，十字架居於辯證關係的核心地位。這裡存在著末世論的基督論與基督論的末世論的辯證關係。由此產生出關於聖靈與教會的變化過程的神學。莫爾特曼神學的內在辯證法與外部發展的契機是復活、十字架與聖靈降臨。

在這個意義上，希望神學的實驗，本身就是一個三位一體過程。具體說來，《被釘十字架的上帝》表明莫爾特曼的思想是沿著三位一體神學方向發展的。它的焦點是十字架神學，其目標是受苦的人類學。莫爾特曼曾宣布，信仰具有至上的地位，而在基督教神學邏輯中，希望是在先的。現在，他力圖證明，信仰和希望對受苦的愛具有重要意義。

基督教沒有把病苦災禍罹難看作純粹消極的因素。在基督的十字架上，耶穌主動承擔了痛苦和死亡，以便在他身上為罪人和被上帝棄絕的人展示生命和自由。如果耶穌的死表明了上帝的存在，則上帝便不是許多有神論者和無神論者同樣斷言的冷漠無情的上帝。教會的傳統有神論和正統的基督神人二性說以「上帝不會動情」這一定理為前提。「上帝不會動情」這一定理來自古典形而上學，而非《聖經》見證。它在作為上帝事件的十字架上被粉碎。屠殺和侵凌無辜，粉碎了「不會受苦」的上帝的觀念。飽嘗憂患、遭逢離亂、生老病苦都被放到上帝身上。「只有當全部災難被上帝棄絕，絕對的死亡、永罰的無盡災禍和掉進虛無之中都發生在上帝自己身上，同這樣一位上帝的溝通才能成為永恆的拯救、無限的喜悅、堅固的揀選和神聖的生命。」<sup>[20]</sup>

莫爾特曼認為，對十字架的三位一體神學而言，「三位一體不是天上的一個自我封閉的集體，而是向塵寰中的人們開放的、起源於基督十字架的末世論過程。」<sup>[21]</sup>他從基督的十字架開始。上帝的歷史性存在在於三位一體之中，二者一致。三位一體顯示了上帝的歷史性存在。上帝的存在是歷史性的存在，是三位一體。

莫爾特曼在兩部著作（《被釘十字架的上帝》和《三位一體與上帝之國》）中探討了三位一體與末世論的關係。把上帝的身份（同一性）理解為是歷史性的，關鍵在於從耶穌基督的十字架事件出發來理解三位一體。通過對十字架的透徹分析，莫爾特曼得出結論：這一事件不僅在動態的和解（Reconciliation）中對人類產生影響，而且對上帝自身也產生影響。在十字架這一事件中，上帝把自己構成為歷史中的三位一體。「十字架上發生的事件，是上帝與上帝之間的事件。它是上帝自身中的

深刻分裂(Division)，因為上帝棄絕了上帝，並與自己矛盾。同時，這個事件也是上帝之中的統一，因為上帝與上帝一致，與自己符合」<sup>[22]</sup>。

在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼的神學成為徹底的三位一體神學。他把十字架解釋為聖父與聖子之間的三位一體的事件。由此出發，他解釋了上帝與世界的三位一體的歷史(Trinitarian History)，在這一歷史中，上帝與世界相互牽連，上帝把世界體驗為歷史，其中上帝對世界發生影響，也受到世界的影響。三位一體表明世界和上帝、人類和上帝的親密合作。歷史和三位一體的上帝一樣，是動態的而非靜態的、運動的而非僵化的，不是循環往復、僵化凝固、停滯不前。這一歷史也是作為神聖位格的共同體的上帝自己的三位一體聯繫。上帝的三個位格把世界包含在他們的愛中。三位一體的教義在他的後期著作中佔主導地位。十字架與復活的辯證關係在這個更為廣闊的三位一體歷史中是關鍵因素。它既包含了《希望神學》的末世論方向，也包含了被釘十字架的上帝在受苦中與世界的聯合。然而，它更進一步地把全部創造活動與歷史放到神聖的經驗中。

如果說，死而復活者的被釘十字架是基督教信仰的標準和內容，則我們對道成肉身和三位一體就會有一個特殊的看法。耶穌的歷史不僅包括他被他自己的民族的宗教領袖和羅馬和平的政治權威定罪，而且也包括他被天父在十字架上定罪。但這一事實已經是福音宣傳的核心，因為它意味著任何人都不可能處在耶穌自己的受苦與被遺棄的遭遇之外。十字架事件中的受難並不外在於上帝自身。在聖子的被遺棄中，存在著聖父與聖子的無限分離；而在這分離中，聖父因聖子之死而受苦。另一方面，又因為聖父聖子是為了拯救我們，因而在他們之間也存在著無限的聯合。可以說，父與子之間存在著獻祭的共同性。對十字架事件中上帝受苦的反思，意味著不僅要把上帝自己的受苦，而且要把耶穌被上帝的歷史性拋棄，放到三位一體之中來考慮。

莫爾特曼認為，十字架是父、子、聖靈之間關係的主要結構性事件。這導致對上帝自身的內部生命與歷史重新加以解釋。這一思考是莫氏受

苦的人類學和倫理學的前提。「希望倫理」的第一階段強調促使人們採取行動，鼓勵人們參與社會變革的神學內容。第二階段的人類學與倫理學雖然沒有拋棄這些題目，卻更關心受苦的人性論是從上帝自己受苦的概念中演繹出來的。從實踐方面來說，他致力於更實際更歷史地理解權力(Power)。不能受苦的權力經受不住時間的消磨，不能保持自己的利益，也不能正確對待挫折與失望。莫氏反對我們生活中日益瀰漫的冷漠無情，麻木不仁。所謂冷漠，不僅指人的無動於衷，拒絕參與，而更重要的是指人從根本上不會愛。在《希望神學》中，莫爾特曼強調信仰和希望是愛的基礎。而在《被釘十字架的上帝》中，從十字架上產生的愛，則和力量與正義聯繫在一起。他把愛理解為在時間之內受苦的能力。在面對死亡與邪惡時，滿懷持久不懈地追求正義的激情。這也是一種希望的實驗。

在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼認為，理解歷史性的上帝的身份的關鍵是從耶穌基督的十字架事件來理解的三位一體學說。通過對十字架的分析，他認為，這一事件不僅對處於神人合和的動態過程中的人類發生影響，而且也影響到上帝。十字架是個契機。上帝借這個場合把自己構建成歷史中的三位一體。「十字架上所發生的事件是上帝與上帝之間的事。它是上帝自身中的深刻分裂，因為上帝拋棄了上帝，並與自己相矛盾。但同時它也是上帝自身的統一，因為上帝與上帝結合為一，並與自身相一致。」<sup>[23]</sup>

莫爾特曼拒絕關於不變不動的，不苦不悲的，不感到疼痛的上帝觀念，似乎上帝遠離苦難和歷史的衝突。歷史上所發生的一切，都發生在上帝身上，因為十字架使上帝向世界開放。在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼解釋了「上帝的歷史性存在」，這導致對上帝本性重新作出解釋：既不同於傳統基督教有神論，也不同於過程神學，然而又保留了兩者。上帝的存在是歷史性的，他存在於歷史中。「上帝的故事」因而就是「人的歷史的故事」。十字架對上帝的存在不是外在的、非本質的，似乎離開這個事件，上帝還是上帝。同樣，也不能離開苦難來談上帝，似乎還有不曾受苦的上帝。

哪裡有苦難，哪裡就有上帝。基督教通過苦難，認識上帝，得到救贖。苦難與受苦也有積極意義。

「三位一體」因而就是基督受難故事的縮略語。三位一體的基礎和根據是上帝在這一事件中體驗到自身的「統一中的分裂」(Separation-in-unity)。分分合合，分中有合，合中有分。離開三位一體，便不能理解十字架。從對十字架的這一解釋出發，莫爾特曼得出幾個激進的結論：由於三位一體同十字架事件密切聯繫在一起，所以它是歷史性的；它由受苦與衝突組成；在通往未來的路上，在上帝之國的全部歷史中，它呈現出種種不同形式。莫爾特曼強烈拒斥靜止不動的、無動於衷的、冷漠無情的、遠離苦難和歷史衝突的上帝觀念。歷史中所發生的一切，都發生在上帝身上，因為十字架使上帝向世界開放。「如果把三位一體理解為耶穌在受苦和死亡的愛的事件……則三位一體就不是天國的自足的群體，而是從基督的十字架出發、通向地上之人的末世論的過程。」<sup>[24]</sup>

在《被釘十字架的上帝》中，莫爾特曼對「上帝的歷史性存在」的解釋開啟了對上帝本質的重新解釋。這和傳統基督教有神論與過程神學極為不同(儘管仍保留了二者的某些要素)。他主張，根據上帝遭受十字架事件中聖子之死，上帝具有真正的歷史性。因而對上帝自己的存在而言，十字架不是外在的，似乎沒有十字架，上帝還是他自己。相反，他通過父與子的分與合的辯證關係，使上帝的歷史性的存在成為三位一體。「這意味著上帝的存在是歷史性的，它存在於歷史之中。上帝的故事因而就是人的歷史故事。」<sup>[25]</sup>

十字架是上帝對人的愛。從聖子向聖父甘心屈服，死而無怨和聖父痛楚地獻出聖子並經歷了他的死之間，產生了改造世界的充滿愛的聖靈，這聖靈使不信神者稱義，使遭離棄的充滿愛心，甚而使死者復生，因為即使他們已死，也不能把他們排除在十字架事件之外。上帝中的死亡也把他們包括在內。<sup>[26]</sup>莫爾特曼說，沒有任何事物可以從處在聖父的哀慟、聖子的仁愛和聖靈的推動之間的上帝的處境中排除被上帝棄絕的人<sup>[27]</sup>。

因此，對莫爾特曼來說，三位一體的上帝在受苦中的愛，是使人類之愛在充滿敵意的社會裡得



以延續，得以保持開放和敏感，甚而在面對最後的否定——死亡——時，堅持希望的力量。「奧斯維辛的上帝和被釘十字架的上帝中的奧斯維辛——此即既擁抱世界，亦即克服世界的真正希望的基礎，是克勝死亡，抵擋死亡的愛的根據。」<sup>[28]</sup>

《被釘十字架的上帝》結尾兩章揭示了基督教對上帝認識中的革命有何心理與政治意義。因為人總是根據他信以為真的神來展示自己的人性的，因而這個問題便成了「人如何在被釘十字架的上帝的悲情力場中展示自己的生命？」<sup>[29]</sup>

這對人的解放意味著什麼？弗洛伊德的分析表明，那些壓抑自己痛楚的、可惡的經驗的個人，會死於行為的惡性循環，也就是使人陷入恐懼的、重複的、徒勞的生存中的律法主義模式。莫爾特曼同意弗洛伊德，認為宗教，包括基督教，可能起到支持壓迫和逃避主義(Escapism)的幻覺的作用。然而基督教的真正信息是解放人而不是奴役人。如果上帝是被釘十字架的上帝，則壓迫人的神學根據便不復存在。「在有人性的上帝的處境中，壓迫的模式組合不再需要。冷漠無情對人類設置的限制被摧毀，人能使自己接受苦難和愛。在對上帝之痛苦的憐恤中，人接受異己者和新生者。」<sup>[30]</sup>這就是向異質性和新穎性開放。

在通往未來的途中，人們並非一無所獲，但是也沒有完全的功成圓滿。如果半途而廢，滿足於已取得的成就，人們就會被「成就的憂鬱」(Melancholy of Fulfillment)所壓倒(Bloch)。然而，如果輕視已經取得的現實，人們就會把希望看作是可望而不可及的，從而一事無成。希望引導我們到達新的經驗。這些新經驗反過來又要求我們修正希望。以色列人的思維方法是：這裡，一切都在變動之中，收支永遠不會平衡。已經實現了的，常常出乎意料地帶來另一個更加偉大事物的應許。

這裡，沒有任何事物本身具有終極意義，而是期待著更加偉大的事物(馮拉德，Gerhard von Rad, 1901-1971)。馮拉德希望以信心和理性的態度面對困難，以諒解和溝通處理問題<sup>[31]</sup>。往昔所有的歷史事件都標誌著正在出現的未來同正在沉沒的現實之間存在著差異。任何想在歷史進程中借鑒過去遺產並認識他們的當前的人，都不能簡單

地採納傳統的觀念和見解，也不能把往昔看作是死的事實的垃圾。他必須把父輩的觀念和見解轉變成自己的新情景，在他自己的當前尋求新的實現。

## 五、論評

莫爾特曼認為，從理論上說，我們所追求的積極的、新生的事物和未來，可以以歷史的方式包含在「否定之否定」(Negation of the Negative)的過程中。和有關未來的肯定知識相對應的一面，只能在否定的知識中得到。對積極性的事物的希望，在因否定性事物而受苦中生存著。對未來幸福的希望，實際地存在於對當前苦難的批判(否定)中。這種對否定性事物的批判否定，使被期待的積極性事物可以自由地證實自己。它並不用歷史偏見給未來作定義。

莫爾特曼坦率地承認，他的思想發生了轉折。但他否認這同《希望神學》中宣布的主題相矛盾、相對立。不。他認為後來的著作深化了前一部著作的主題，並使這些主題明確地同資產階級樂觀主義廉價希望區別開來，也同新的革命分子的「速效」(Instant)烏托邦區別開來。如果說，《希望神學》的目的是把基督教希望的批判性的、革命化的力量從獨斷論的酣夢中驚醒的話，那麼，《被釘十字架的上帝》就是確定基督教希望的獨特基礎和行為準則。儘管對細心的讀者來說，「十字架的末世論」已經是前期思想的一個標誌，但莫爾特曼後來還是鮮明地指出：如果沒有十字架，就不會有復活；如果沒有學會曠野中的順從，便不會有「出埃及」(指解放、投奔自由、逃離黑暗)。如果不承認上帝的苦情，就不會真切地宣布上帝的應許。「如果不理解充滿消極性的痛楚，基督教的希望就不是腳踏實地，也不會帶來解放。」<sup>[32]</sup>這表明莫氏轉向「否定的辯證法」和批判理論。

「否定的辯證法」是對當代資本主義的激進批判的理論。辯證法就是否定的否定。阿多爾諾「否定的辯證法」的實質是一種「非同一性」(Principle of Non-Identity)<sup>[33]</sup>、絕對否定性的辯證法。阿多爾諾和法蘭克福學派的社會批判理論的「否定的辯證法」對於後現代思潮有重要意義。

「否定的辯證法」具有「非同一性」，是絕對否定性。在否定之否定的辯證法中存在著新事物。這樣，基督教就不再是對抗的或壓迫的社會的「蜂蜜」。它應當是「地上的鹽」，以革命的方式同世上的愚人合作，即同弱者合作，同低賤的和遭歧視的人們合作，甚至同「那無有的」合作，以便「叫有智慧的羞愧」、「叫那強壯的羞愧」、「廢掉那有的」（林前1:20-30）。

綜合《希望神學》與《被釘十字架的上帝》兩部著作，可以看出，莫爾特曼的神學基本觀點有四個方面的內容：一、基督教神學的末世論遠景；二、教會在世界上負有解放的使命；三、基督教神學的標準和內容是基督論；四、受苦的人類的歷史人類學。前兩個觀點反映在《希望神學》中，後兩個觀點體現在《被釘十字架的上帝》中。顯然，正是政治神學促使莫爾特曼關注基督教信仰的身份的標準問題（即由二到三）。政治神學和解放神學的核心是對偶像進行批判以及對價值觀念進行徹底重估。這意味著基督教希望的普遍性必須同基督教信仰的特殊性結合起來。「真正的希望神學不會不首先是十字架神學」。在《希望神學》中，莫爾特曼從復活中上帝的力量與公義的末世論願景出發，提出了關於上帝、基督和歷史的教義。而在《被釘十字架的上帝》中，他從耶穌受難故事和死亡中的上帝受苦與仁愛出發，提出關於上帝、基督與人的學說。這裡的焦點不僅僅集中在基督教信仰身份的標準上，而且也集中在基督教信仰的基礎與源泉上。「十字架神學」不是對「希望神學」的糾正，而是揭示莫爾特曼神學由此發端的十字架與復活之間的基本辯證關係。

人類從未來所期待和希望得到的，不僅表現在夢想中，也表現在人類的苦難中，這苦難是由於他們所匱乏的事物引起的，也是因為他們所擁有的，並非他們所追求的。歷史中的苦難意識形形色色，但我們在痛苦和災難中比在幻想和夢寐中更接近現實。與其說未來是尚未實現的，不如說它是當前的苦難。通過在當前經歷苦難，在當前批判罪惡的現狀，人們追求另一個更好的未來。自由是什麼？這個問題難以回答，因為我們還沒有經歷過「自由王國」，即，還沒有經歷過真正的

自由世界中的自由。但是，一旦我們尋求這種自由並把它當作我們的未來，我們便開始在當前的鎖鏈中受苦。這樣，我們就可以分析什麼是壓迫，什麼是奴役，什麼是依賴性，什麼是屈辱，因為我們已經上千次地經歷過這些事物。真正的人性究竟是什麼，很難做出肯定的回答。但如果要說「非人性」是什麼，則這個問題就可以根據我們自己的經驗——從尼祿(Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus, 37-68)到希特勒(Adolf Hitler, 1889-1945)和奧斯維辛集中營(Konzentrationslager Auschwitz)——相對確切地得到描繪。

西方文化重視道德上的「罪」與「罰」，西西弗斯、普羅米修斯、基督教猶太教神話，講道德倫理。佛教講苦集滅道，「苦」難悲苦災難。本文裡大量的苦難，不是悲觀意義的苦痛疾患，而是自願受苦，十字架的自願受苦。這是一種價值判斷。佛教悲天憫人，其悲傷「苦」痛意識是教人擺脫「苦」難，脫離凶險。「苦」是消極的。基督教對「苦」難、痛「苦」、困「苦」、災難給予積極評價。人通過「苦」難，正是經由受「苦」受難，反而才能脫離「罪」惡、凶險、邪崇、罪愆、歹毒、凶狠。基督教注重道德，佛教注重自身安全幸福。佛教教人脫離「苦」海，而非積極主動去受「苦」。基督教對「苦」（外界）給予肯定，否定「罪」（自身有限性，道德）。佛教對「苦」（外界）給予否定，對克勝自己身上的「罪」，反而不關心。基督教認為，「苦」有積極意義。受苦的上帝賦予苦難以肯定的價值。受苦的神學，苦難神學，苦難具有積極意義。上帝主動受苦。凡人苦大仇深，憶「苦」思甜，求得「苦」盡甘來，吃「苦」耐勞，「苦」是不好的。但希望神學賦予苦難以積極含義。上帝主動受苦。suffering。痛苦並不激發仇恨，反而引起憐憫和同情。通過「苦」難，克服「罪」惡，脫離「罪」惡。佛教從「苦」難中得救拔。基督教通過基督受苦從「罪」惡中得拯救，通過受「苦」，脫離罪惡。一個是面向世界，另一個是只關注自己。「苦」難屬自然，脫離苦海，乃引人享福樂；「罪」惡屬道德，從「罪」得到救贖，乃引人向善行。基督教也用「苦」代表社會苦難，制度災害，但實指罪惡。

我們如何對未來採取行動呢？莫爾特曼說，

在由受苦而反叛的人們組成的共同體中，我們可以為反抗共同的罪惡而爭，清除人類在社會、政治和種族異化狀態下的不幸的原因和損失。人類的未來首先是通過以原子戰爭、饑饉、種族歧見和階級衝突為形式的共同的和相互加劇的威脅進入我們的意識的。新的國際聯合體共同制止這些邪惡，就是人類新的共同未來的前提條件。在關於未來的這種思想中理論與實踐統一起來。所有旨在達到真理的努力都可以被看合乎理性的。「理性是通向未來真理的捷徑」（尤爾根·哈貝馬斯）。

美國基督教社會福音派代表饒申布什(Rauschenbusch, Walter, 1861-1918)<sup>[34]</sup>說「禁欲主義的基督教把界看作是邪惡的，並遠離世界。人類等待著一種革命的基督教它認為世界是邪惡的，但卻改造它。」<sup>[35]</sup>為此目的，我們需要一種積極的憧憬和具體的烏托邦，以便不致陷入實用主義和反動之中。

基督教是地上的鹽，它要改變世界，而不是像羅馬帝國國教那樣，與帝國政府合作，與社會協調、順應——這樣，它就太軟弱了。同布洛赫一樣，莫爾特曼也認為歷史是一個實驗的場地。現在的一切事物，都希冀存在，或者依然故我，但卻可能歸於虛無和消亡。在一種可能性——存在或者不存在——中，存在著另一種可能性，即對它的否定或改造。一切現存事物都懸置在存在與非存在之間。每一個有意識的存在都渴求存在，但面對虛無又感到恐懼。

《被釘十字架的上帝》的發表，是一樁重要的神學事件。它和《希望神學：基督教末世論的根據與含義》（莫爾特曼的成名作）的發表一樣，引起世人注目。把前後相距差不多十年的兩部著作加以對比，人們會情不自禁地提出一個問題：作者是不是來了一個180度的大轉彎？不然何以判若兩人：《希望神學》提出了一種徹頭徹尾的末世論的神學，而《被釘十字架的上帝》卻主張基督的十字架是基督教神學和基督徒身份的根據與標準。前者強調被釘十字架的救主的復活，後者強調復活的耶穌的十字架的持久的意義。前者強調上帝的應許，它使歷史日新月異，並構成教會傳教的願景。後者主張被釘十字架的上帝的事件是一個「力

場」(field of force)，個人與社會生活的解放就在這力場中發生。

莫爾特曼的著作引起許多爭論。一個問題是：莫氏堅持強調上帝的脆弱和苦難，這同作為改革宗神學特徵和《希神神學》一再申述神聖的自由是否一致？應當說，是一致的。莫爾特曼是辯證法大師。他認為上帝的受苦決不是必然性或命運的問題，而是他的自由的最深刻的表現。上帝受苦，不是因為他被迫受苦，而是因為他自由地願意以昂貴的愛向他的造物伸出援手。

另一個問題同莫爾特曼的認識論和神學方法有關。儘管他願意在十字架神學的「否定的辯證法」中為類推法(Analogy)留下地盤，但不清楚這是否行得通。人類的愛的經驗能否幫助我們理解耶穌和他的天父之間發生的事件，儘管這一事件在信仰者看來是對愛的奧妙的重要揭示。維廉斯(Daniel Day Williams)和莫爾特曼一樣，著重談論受苦的上帝，以此與古典形而上學關於無往不勝的上帝觀念相對立。他正確地堅持，我們對愛的結構和動力的認識的源泉並不局限於上帝的飽經憂患風霜的愛在基督身上的啟示。如果對人類經驗中的愛加以分析，它同樣可以使我們洞燭這一事實：沒有受苦，便沒有愛。莫爾特曼頻繁使用黑格爾對愛的動力的描繪，表明他也承認這一點。

然而受苦的人一定會有愛心嗎？許多事實證明，苦難常常產生恨惡。健忘的人如果對困苦、劫難不加反思，便不會有愛。可共患難，不可共安樂，正是此種情況。從人的經驗無法類推出「沒有苦難，便沒有愛」。人類對苦難容易健忘。然而在我們的生活裡，在我們的歷史語境中，我們不應該過分塗飾災難，讚美貧困，褒獎愚昧。困苦、壓迫和災難，是應該克服的消極力量。你不去主動消除，它不會自動退卻。在困厄中，堅守希望，當然有積極意義，那就是主觀奮鬥努力。

還有一個問題涉及理論與實踐兩個方面的張力。莫爾特曼旨在為處在理論與實踐脫節和矛盾中的基督教信仰與實踐提供統一的神學基礎，可以說是用心良苦、切中時弊。他重申三位一體的教理，證明它同人類的處境有深刻的關係。這可能是巴特(Karl Barth, 1886-1968)<sup>[36]</sup>以來對三位一體思

考方式的最重要貢獻。問題在於，莫爾特曼把上帝的三位一體歷史描述為末世論過程（受苦受難的萬物的歷史也在其中）。然而這一觀念是否可以避免不幸陷進思辨的神正論<sup>[37]</sup>(Theodicy)? 莫爾特曼本人當然並不希望如此。和當代其他神學家相比，莫爾特曼更加重視理論與實踐、教理與生活之間的聯繫。人們有理由期望，對莫爾特曼《被釘十字架的上帝》的回應，不會陷入思辨的爭論，也不會漠然不顧基督徒身份「在被釘十字架的上帝的處境中」得到發展和更新。

[1] 隗仁蓮、安希孟譯，姜文彬校：〈希望神學史〉，載《國外社會科學文摘》，1988年第8期。（英）基依編《政治神學文選》，1984年。

[2] 蔣慶、劉小楓主編，《當代政治神學文選》（吉林人民出版社，2002年）。此書收錄尼布爾、梯利希、默茨、莫爾特曼等人的作品。人的尊嚴根源於每一個人都是上帝的形象與樣式。所有的人在實質上都是平等的。面對現代政治社會，教會必須強調其批判與解放的功能。從總體上看，人類的整個歷史都是存在於上帝的末世預言之中。如果政治集團、國家或階級被當做歷史的主體，不可避免地就會產生全權主義的意識形態。

[3] [英]洛克曼(J. M. Lochman)隗仁蓮、安希孟譯，姜文彬校：〈基督教同馬克思主義的對話〉，載《國外社會科學文摘》，1988年第8期。（英）基依編《政治神學文選》，1984年。

[4] 世界基督教協進會是基督教國際組織之一，1848年成立，總部設在日內瓦。後來該會的口號從「教會合一」發展為「世界合一」、「人類合一」，並同其他宗教和馬克思主義者對話。

[5] Dispensationalism，時代主義，認為相對於神聖性，可見世界與教會不完善，基督教是叛教，面臨審判。時代論與聖潔運動不同，它教導世界和可見的教會都是不完善的，基督教國反而是叛教，一直向審判前進。當前世界正在消亡，不是復興，而是叛教。現今時代正在結束，不是復興，而是末日的時代。時代論是一個詮釋《聖經》的系統，以神的恩典作為中心主體建立《聖經》真理的一貫性。時代派把神當作是一個「在不同時代可以用不同方法來對待人」的上帝。

[6] Jurgen Moltmann, "The Crucified God: A Trinitarian Theology of the Cross", pp.279-280.

[7] 教會論，關於教會，《新約》中有各種形象化的

表述。保羅強調教會為「基督的身體」。一般指由信奉基督的教徒組成的集體。他們在一起參加崇拜聚會和禮儀（洗禮和聖餐等）。

[8] 聖靈論是基督教神學重要課題之一，論述上帝三位一體中聖靈的本性地位問題。

[9] Doxology，榮耀頌，讚美上帝的頌辭，指對上帝的禮讚、讚美、稱頌和感謝。

[10] Activism，主張為政治、社會目的而採取各種手段（甚至暴力）的行動主義或激進主義，也指強調行動果斷，積極行動的「行動第一主義」。

[11] 同注[1]。

[12] 莫爾特曼：《希望神學導論》安希孟譯：《20世紀西方宗教哲學文選》下卷(上海三聯書店，1991年)，第1774頁。

[13] Jurgen Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, New York, 1969, p.35.

[14] *ibid*, p.36.

[15] 莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，英文版，1974年，倫敦，第227頁；中文版，1997年，上海，第278頁。

[16] 同上，英文版，第152頁；中文版，第184頁。

[17] 同注[15]，英文版，第4頁；中文版，「對主體的說明」第5頁。

[18] Moltmann, *The Crucified God: the Cross as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. 《被釘十字架的上帝：作為基督教神學基礎和批評的十字架》，德文版，1977年，慕尼黑。英文版，1974年，倫敦。阮煒譯，中文版，1994年，香港上海三聯書店。

[19] Interpretation, 26/3, 19. pp, 278-229. Concilium, 6/1972, pp.26-37.

[20] 同注[15]，英文版，第246頁；中文版，第302頁。

[21] 同注[15]，英文版，第249頁；中文版，第306頁。

[22] 同注[15]，英文版，第244頁。

[23] "The Crucified God: A Trinitarian Theology of the Cross", p.244.

[24] 同注[15]，英文版，第209頁。

[25] 同注[15]，英文版，第209頁。

[26] 同注[15]，英文版，第244頁；中文版，第300頁。

[27] 同注[15]，英文版，第277頁；中文版，第340頁。

- [28]同注[15]，英文版，第27頁；中文版，第342頁。
- [29]同注[15]，英文版，第291頁；中文版，第360頁。
- [30]同注[15]，英文版，第303頁；中文版，第375頁。
- [31]Gerhard von Rad, *Other Essays*. (New York: McGraw-Hill, 1996). Gerhard von Rad, "Typological Interpretation Old Testament" trans, John Bright, Claus Westermann, *Essay Old Testament Hermeneutics*, (Richmond: John Knox Press, 1963).
- [32]同注[15]，英文版，第5頁；中文版，「對主題的說明」，第6頁。本篇中的引文按照英文對中文作了修改，故注明中、英文兩種出處，供參考。
- [33]非同一性原理(Principle of Non-Identity)，柯日布斯基用語。任何個體、客體、事件在時間的過程中都不可能是同一的。事物與表示事物的詞不是同一的，因為事物和現象千差萬別，它們之間沒有共同之處，所以沒有事物的類名。任何同一性的觀點都必然導致錯誤的評價。
- [34]饒申布什(Rauschenbusch, Walter, 1861-1918)關心民眾疾苦，主張以基督教的原則將社會改造為上帝之國。上帝之國的教義，就是社會福音。他還主張教會與工人階級聯盟。著有《基督教與社會危機》、《社會制度基督化》、《社會福音的神學》等。
- [35]Walter Rauschenbusch, *Christianity and Social Crisis*, New York, 1964, p.91.
- [36]卡爾·巴特(Karl Barth, 1886-1968)，瑞士基督教神學家、哲學家，新正統神學主要代表。
- [37]神正論(theodicy)，探究上帝內在或基本的至善（或稱全善）、全知和全能的性質與罪惡的普遍存在的矛盾關係。源於希臘語theos（上帝）和dike（義）。

### Moltmann on Easter Hope and Crucifixion An Ximeng (Shanxi University)

**Abstract:** The article is a bird's eye view of the career of theology of hope between the mid-sixties and the mid-seventies. Theology of hope played an important role in defining and articulating Christian aspiration in our time. Yet, it was influenced by currents

of alteration and reconstituted in 1974. Its original directives are not obsolete. "The Crucified God" is the continuation and development of "Theology of Hope". Theology of hope must be theology of cross. Theology of cross is theology of suffering and crucifixion. The conceptual bridge from hope to suffering is pathos and deeper sensitivity. This deepened theology of hope. The overemphasis on social action of reform leads to apathy. The alternative to the apathy is pathos. Hope is rooted in the suffering of God. Christian hope can be realistic and liberating only when it apprehends the pain of the negative. Contemporary Chinese theology should not neglect the suffering of people. If one believes in some social programs of progress whole-heartedly, he is really naive.

Theology of Hope put forward a thoroughly eschatological theology, while God crucified argues that the cross of Christ is the basis and standard of Christian theology and the identity of Christ's disciples. The former emphasizes the resurrection of the crucified Savior, while the latter emphasizes the enduring significance of the cross of the resurrected Jesus. The former emphasizes the promise of God, which makes history change with each passing day, and forms the vision of the church's mission. The latter maintains that the event of the crucified God is a "force field" in which the liberation of personal and social life takes place. Political theology is based on the resurrection of Jesus and the crucifixion. The death of the cross is not death, but rebirth. That is the life of Jesus. Without death, there can be no immortality or liberation. This is the paradox of the cross. The cross of suffering and the expectation of the future are negation of negation. According to Moltmann, the theology of the Cross and the doctrine of the Trinity are two major Traditions in Christian theology that incorporate the cross into the thinking and speaking of God. Moltmann's innovative and illuminating suggestion is that he merges these two traditions into an interpretative continuum. "The material principle of the Trinity is the Cross of Christ. The formal principle of knowledge of the cross is the doctrine of the Trinity." The Trinity is the division and unity within God. The focus of the Trinity is the cross and the resurrection.

**Key Words:** Eschatology Hope, Crucifixion, Historical existence, Negative Dialectics, Doubt of Certainty, Trinity

## 朱熹「三綱」人倫觀再探討

■ 喬飛

河南大學法學院

「三綱」是中國傳統社會最重要的倫理準則，也是傳統政治、法律領域的「元規則」。在兩千多年的儒家思想史中，最先提出「三綱」之名的是漢儒董仲舒，但對後世人倫關係形成決定性影響的是宋代理學家朱熹。<sup>[1]</sup>對於朱熹「三綱」人倫的評價，著名學者徐道鄰認為：宋儒，尤其是朱熹，用「綱」的精神去詮釋「君臣」「父子」「夫婦」關係時，帶來了極其嚴重的社會危害，這種危害就是人倫關係中卑幼方對君主、家長和丈夫的絕對性服從。<sup>[2]</sup>時至當代，有學者持另類觀點：「朱熹在他所賦予的三綱的內涵中排除了脅迫與服從的特徵，完全肯定了三綱內部的以仁愛為心的道德關係。」<sup>[3]</sup>還有學者認為，朱熹「對於……『三綱』，則只是界定為『君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱』，而沒有對其內涵做具體的討論和闡發。」<sup>[4]</sup>這些觀點彼此不同，甚至針鋒相對。那麼，朱熹「三綱」的實質性含義到底為何？本文擬從朱熹「天理」觀的視角，對其「三綱」人倫的內涵作一探析，以求對朱子思想有一客觀認識。

## 一、朱熹的「三綱」人倫來源於「天理」

在論述「三綱」時，朱熹常將其與「五常」並稱：「夫三綱五常，人倫大法」；<sup>[5]</sup>認為人倫「關係」的內容，就是三綱五常。朱熹對「三綱」「五常」都有解釋。「綱，網上大繩也。三綱者，君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」<sup>[6]</sup>「五常，仁義禮智信，五行之性也。」<sup>[7]</sup>「五常」是人先天就有的本質屬性，所謂「仁義禮智，性也」，<sup>[8]</sup>「性只是仁義禮智」。<sup>[9]</sup>「三綱」是傳統中國最重要的三種人倫關係外在類型，「五常」則是人際交往的內在道德準則。朱熹認為，「三綱五常」是來自「天理」：「宇宙之間，一理而已。天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性，其張之為三綱，其紀之為五常。蓋皆此理之流行，無所適而不在。」<sup>[10]</sup>

**摘要：**對於朱熹「三綱」的內涵，學界有不同觀點。揆諸朱熹的著述，其「三綱」來源於「天理」。朱熹的「三綱」人倫具有對等性，但更強調人倫關係中卑幼對尊長的寬仁、順從義務，以求維持人倫關係整體的存續與穩定。朱熹以「理一分殊」理論闡明其「三綱」人倫，但其論述只有「天理」之「分殊」，缺乏「天理」之「理一」。人都是由「天」所生，有從「天」而來的尊貴屬性，基於人的「天」性，人倫關係中的任何一方都應得到相對方的愛護和尊重，這本應是朱熹人倫關係的「理一」，但朱子未能在其人倫論述中闡明這一「天理」的重要維度，以至於人倫關係向單向、支配、絕對的方向發展，造成了後世「以理殺人」的不良後果。

**關鍵詞：**朱熹；三綱；天理

又云：「蓋三綱五常，天理民彝之大節，而治道之本根也。故聖人之治，為之教以明之，為之刑以弼之。」<sup>[11]</sup>也就是說，人倫關係中的三綱五常，亦是「人道之大經，政事之根本」。<sup>[12]</sup>

從時間及邏輯順序而言，「天理」先於人倫「關係」。「未有這事，先有這理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成元無此理，直待有君臣父子，卻旋將道理入在裡面。」<sup>[13]</sup>君臣、父子等人倫「關係」，是「天理」在人世間的體現，是世上的「常理」：「蓋天下有萬世不易之常理，又有權一時之變者。如君君、臣臣、父父、子子，此常理也；有不得已處，即是變也。然畢竟還那常理底是。」<sup>[14]</sup>這類「關係」「常理」的具體內涵是什麼，朱熹用「位」進行了詮釋。「萬物皆有此理，理皆同出一原，但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為子須敬，為父須慈，為父須慈，物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。」<sup>[15]</sup>在不同「位」中的人，其倫理規範彼此不同，對君主的要求是「仁」，對臣子的要求是「敬」，對為父的要求是「慈」，對為子的要求是「孝」。朱熹也用「分」對不同的人倫「關係」進行解釋。「君臣父子皆定分也」，<sup>[16]</sup>「理只是這一個，道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。」<sup>[17]</sup>「分」的結果就是「位」的確定；「分，猶定位耳」，<sup>[18]</sup>既有功能上的社會性，又有屬性上的超驗性，是「天分」。「天分即天理也；父安其父之分，子安其子之分，君安其君之分，臣安其臣之分，則安得私？故雖行一不義，殺一不辜，而得天下，有所不為。」<sup>[19]</sup>顯然，在人倫關係中，人的權利義務只能由「天分」決定，不能僭越和破壞。<sup>[20]</sup>概言之，朱熹思想中作為人倫關係核心內容的「分」，就是身份、名「分」，其既是特定身份之人的行為準則，又是人倫關係雙方維繫關係和諧穩定的行為規範。

在朱熹的思想中，「天」「理」「性」「分」是彼此相通的。「『天生蒸民，有物有則。』物乃形氣，則乃理也。」<sup>[21]</sup>上天創生眾人，既給予其物質性的形氣，又賦予其精神性的天理。「知性，謂知君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友各循其理；知天，則知此理之自然。」<sup>[22]</sup>「天」將其「理」根植於人「性」裡面，人的「分」就是順著其「性」對待他人。「仁義禮智，豈不是天理？君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，豈不是天理？」<sup>[23]</sup>「天理只不過是仁義禮智信之總名，仁義禮智信是天理的件數。」<sup>[24]</sup>可見，「綱」

「常」是內外統一的；人倫之間的關係形態、關係的內容都是天理的體現，所謂「人倫者，天理也。」

[25]

## 二、朱熹的「三綱」人倫具有對等性，但更強調差等性

朱子沒有否定人倫之間關係的對等性，這一點繼承了先秦儒家以來的傳統。「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信」，<sup>[26]</sup>其對人倫關係主體作了對等性的要求。論到君臣關係，朱熹認為「為君當知為君之道，不可不使臣以禮；為臣當盡為臣之道，不可不事君以忠。君臣上下兩盡其道，天下其有不治者哉！乃知聖人之言，本末兩盡。」<sup>[27]</sup>和儒家先賢一樣，朱子也認為人倫關係雙方都有需要遵守的倫理和行為規範。朱熹認識到「人情自有偏處」，因此臣子對君主進諫是其本分：「所敬畏莫如君父，至於當直言正諫，豈可專持敬畏而不敢言！」<sup>[28]</sup>朱熹特別擔心君主不能遵守君道：「自人臣言，固是不可不忠。但人君亦豈可不使臣以禮！若只以為臣下當忠，而不及人主，則無道之君聞之，將謂人臣自是當忠，我雖無禮亦得。如此，則在上者得肆其無禮。後人好避形跡，多不肯分明說。卻不知使上不盡禮，而致君臣不以善終，卻是賊其君者也。」<sup>[29]</sup>因此，朱熹反對臣子對君主曲意逢迎，主張尊從行事自身的正確性：「如為人謀一事，須直與它說這事合做與否。若不合做，則直與說這事決然不可為」，如果臣子擔心冒犯君主，無原則地告訴君主「這事恐也不可做，或做也不妨」，「此便是不盡忠」，<sup>[30]</sup>違背了為臣之道和天理。

對於父母子女關係，朱熹也不主張子女對父母百依百順。「人情自有偏處，所親愛莫如父母。至於父母有當幾諫處，豈可以親愛而忘正教！」<sup>[31]</sup>對父母之「偏」進行勸諫，是子女的責任。「如家人有嚴君焉，吾之所當畏敬者也。然但不義則爭之，若過於畏敬而從其令，則陷於偏矣。」<sup>[32]</sup>如果父母「不義」，子女就要與之「爭」，不能因為對父母的畏敬而服從其不義的指令，不能讓父母「陷於偏」。「須是知父之命當從，也有不可從處。蓋『與其得罪於鄉黨州閭，寧熟諫』，『諭父母於道』，方

是孝。」<sup>[33]</sup>子女行「孝」，對父母有所從有所不從，勸諫父母守「道」，才是真正的「孝」。「孝」是出於仁愛；「孝弟是仁之一事也。……仁是個全體，孝弟卻是用。凡愛處皆屬仁。愛之發，必先自親親始。」<sup>[34]</sup>因此，愛父母親人，不是無原則的盲從。

「無違，謂不背於理」；<sup>[35]</sup>對父母的「孝」，不能違背天理。「與其得罪於鄉閭，不若且諫父之過，使不陷於不義，這處方是孝」；<sup>[36]</sup>讓父母行「義」，也就是讓父母行「天理」，才是對父母真正的「孝」。

然而，對等性並非朱子人倫關係的重點，朱子更強調人倫關係中卑幼對尊長的寬仁、順從義務，以求維持人倫關係整體的存續與穩定。在評注孔子「事父母幾諫」時，朱子引用《禮記·內則》解釋到：

幾，微也。微諫，所謂「父母有過，下氣怡色，柔聲以諫」也。見志不從，又敬不違，所謂「諫若不入，起敬起孝，悅則複諫」也。勞而不怨，所謂「與其得罪於鄉、黨、州、閭，寧熟諫。父母不悅，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝」也。<sup>[37]</sup>

兒子對父母的過錯，只能心平氣和、小心翼翼地勸諫。勸諫有「幾諫」、「微諫」、「復諫」、「熟諫」等形式。如果因為勸諫被父母打得流血，也不能生氣抱怨，反而要更加恭敬孝順，行「孝」的難度可見一斑。在對《孟子·離婁》中舜盡事親之道進行注解時，朱熹說到：

是以天下之為子者，知天下無不可事之親，願吾所以事之者未若舜耳。於是莫不勉而為孝，至於其親亦底豫焉，則天下之為父者，亦莫不慈，所謂化也。子孝父慈，各止其所，而無不安其位之意，所謂定也。為法於天下，可傳於後世，非止一身一家之孝而已，此所以為大孝也。李氏云：「舜之所以能使瞽瞍底豫者，盡事親之道，其為子職，不見父母之非而已。」昔羅仲素語此云「只為天下無不是底父母。」了翁聞而善之曰：「惟如此而後天下之位父子者定。彼臣弑其君、子弑其父者，常始於見其有不是處耳。」<sup>[38]</sup>

朱子認為舜是為子孝父的楷模。舜的父親瞽瞍愚蠢頑固，聽信後妻之言曾數次要謀殺舜，可是舜一如既往地善待父親，結果瞽瞍被感化，家庭關係回到了「子孝父慈」的狀態，給當時的人樹立了孝親的榜樣，社會風氣也為之好轉。舜成功改變瞽

瞍的事例，說明「天下無不可事之親」，只要子女堅持行「孝」，父母無論怎樣愚頑，都會變「慈」。從這一角度而言，「天下無不是之父母」。無論父母愚頑到什麼程度，「孝」始終是子女必須遵守的、不可動搖的倫理規範，也就是子女對父母盡孝是無條件的、絕對的義務。甚至父母要殺子女，子女也應毫無怨言。<sup>[39]</sup>移孝作忠，「臣子無說君父不是底道理，此便見得是君臣之義處。」<sup>[40]</sup>「臣之事君，猶子之事父，東西南北，惟命是從，此古今不易之理也。」<sup>[41]</sup>顯然，朱子倡導的這種宗教聖徒敬神般的「孝」「忠」，大大加重了卑幼的倫理義務，相應地，尊長的權利被大幅增加。

### 三、朱熹的「三綱」人倫，只有「天理」之「分殊」，缺乏「天理」之「理一」

在朱熹的思想中，「天」就是「理」，「理一而分殊」。<sup>[42]</sup>分殊即是理；關係主體守住自己的「分殊」位份，就是遵行了天理，如果沒有堅守自己的「分殊」位份，就是違背了天理。然而，這一思想只是執其一端，界定人倫關係時不可避免地產生偏差，因為朱熹在運用「理一分殊」理論時，只有「分殊」而沒有「理一」。

「理一分殊」之說始於二程；「伊川說得好，曰『理一分殊』。合天地萬物而言，只是一個理；及在人，則又各有一個理。」<sup>[43]</sup>朱熹對二程的這一理論進行了繼承並予以發展。其「理一」是永恆、絕對、不變的「天理」，也是世界的最高本體，這個根本、「總天地萬物之理，便是太極」。<sup>[44]</sup>「分殊」是指萬物各有不同的理、不同的「太極」，是根本性「天理」「太極」的個別化體現。「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極。在萬物言，則萬物中各有太極」，<sup>[45]</sup>也就是「人人有一太極，物物有一太極」。<sup>[46]</sup>「然雖各自有一個理，又卻同出於一個理爾」；<sup>[47]</sup>朱子借用佛教華嚴宗的「一多相攝」理論進行解釋：「釋氏云『一月普現一切水，一切水月一月攝』，這是那釋氏也窺見得這些道理，濂溪《通書》只是說這一事。」<sup>[48]</sup>「理一分殊」如同「月印萬川」，同一「天理」「太極」雖然在各個事物得到體現，但「太極」「天理」本身並未被





分割，仍是整全、完好的。

在生活實踐中，朱子對人倫關係的觀察與思考主要是「天理」之「分殊」。「人在天地間，自農商工賈等而上之，不知其幾，皆其所當盡者。小大雖異，界限截然……但必知夫所處之職，乃天職之自然，而非出於人為。」<sup>[49]</sup>朱子看到了人與人之間身份的不同，而且這種不同是「天」然形成的；「天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也。……而人、物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉。」<sup>[50]</sup>也就是說，朱熹在對事物的觀察中，發現到的主要是「分殊」。「天下之事，莫不有理。為君臣者有君臣之理；為父子者有父子之理；為夫婦，為兄弟，為朋友，以至於出入起居，應事接物之際，亦莫不有理焉」；<sup>[51]</sup>不同的事物，不同的人倫關係，都有其特定的「理」。應當承認，不同關係、不同主體之間的差異具有自然性與客觀性，客觀的差異性必定要求不同關係、不同關係主體遵循不同的規範、不同的「理」，這樣才合乎人之「性」，合乎天之「理」，人倫關係才能和諧穩定。「朱子的『分殊』論，提出了應當『合理』地對待社會中的各種差異」，<sup>[52]</sup>這一點無疑是準確、正確的。

然而，朱子未能用「理一」對「分殊」進行恰當的平衡，因為朱子只發現了「理」之「殊」，未能發現「理」之「一」。「《西銘》大綱是理一而分自爾殊。然有二說：自天地言之，其中固自有分別；自萬

殊觀之，其中亦自有分別。不可認是一理了，只滾作一看，這裡各自有等級差別。」<sup>[53]</sup>朱子用「分別」「差別」否定了「理一」；或者說，朱子將「分殊」混同於「理一」。甚至在司法實踐中，朱子也以這種偏頗的「分殊」作為審判原則：「凡有獄訟，必先其尊卑上下、長幼親疏之分，而後聽其曲直之辭。凡以下犯上，以卑凌尊者，雖直不右；其不直者罪加凡人之坐。」<sup>[54]</sup>長幼尊卑的倫理綱常，位居案件事實的「曲直」是非之前。對於以下犯上、以卑犯尊的當事人，即使有正當事由，也不能寬宥，必須加以懲治。<sup>[55]</sup>顯然，這極易造成「以禮殺人」「以理殺人」的嚴重後果。究其緣由，是因為朱子未能發現「理一」，其「天理」偏頗而不整全。「天理」來源於「天」；朱熹雖然認識到有一位至高「天」的存在，但他對「天」的內涵與屬性未能深加探究，對縱向的天人關係關注不夠，以至於對天之「理一」知之甚少，於是「分殊」成為其人倫關係的主要內容。為了維護人倫關係的整體穩定，不惜加大卑幼一方的忠孝義務，片面地要求卑幼無條件地履行其忠孝義務，使得原本可以彰顯道德之美的人倫關係，逐步成為人的桎梏和枷鎖，走向「理」的反面。

#### 四、朱熹「三綱」人倫中應有而未有的「理一」

在朱熹的思想中，本應具有卻未出現的「理一」到底為何？如上文所述，朱熹的「理」和「天」

是通約的。「天即理也」，<sup>[56]</sup>「天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天。」<sup>[57]</sup>「天」不僅有「理」，還有主宰世界的權能：「天下莫尊於理，故以帝名之，惟皇上帝降衷於下民，降，便有主宰意。」<sup>[58]</sup>這位主宰世界的「天」，對人倫關係的設定，要求每個主體既有橫向之間的人倫關係，又有縱向的天人關係。而且，橫向的人倫關係是源於、基於縱向的天人關係。人倫主體之間的關係，並非二點之間的線段關係，而是三點之間的三角關係。所有人倫關係主體都要首先與「天」相連，人倫關係才真正具有穩定性。一方面，「天生人，教人許多道理」，<sup>[59]</sup>所有人「稟五常之性」，<sup>[60]</sup>而「性是天生許多道理」。<sup>[61]</sup>可見，人都是「天生」的，有從天而來的尊貴屬性。「天愛其所生，猶父母愛其子」，<sup>[62]</sup>所有人在「天」心中都是寶貴的，因此，所有人都具有本質上的同等性，都需要被其他人愛護和尊重。基於人的「天」性，人倫關係中的任何一方都應得到向對方的愛護和尊重，這就是人倫關係的「天理」之「理一」。另一方面，人倫主體的「分」彼此不同，也是由於「天」設定的，因此關係主體具有身份的差異。但這種「分殊」，要以「理一」為前提；「『理一』要求在普遍的道德法則面前沒有特例可以出現」。<sup>[63]</sup>君對臣不仁無禮，父對子不慈無愛，首先違背了上天的「理一」，其次也僭越了上天為自己所設定的「分」。而任何主體如果不遵守基於上天「理一」要求的「分」，從邏輯上說，既破壞了縱向的天人關係，又破壞了橫向的人倫關係。此時，要維繫人倫關係的穩定，需要對越「分」者進行矯正甚至制裁，無論越「分」者是臣子還是君父。唯其如此，「理一」的正義要求才能實現。

申言之，「理一」之於「三綱」，在臣子不忠不孝的情況下，作為強勢的君父一方比較容易對臣子進行規制、矯正，人倫關係自然得到恢復與維繫。但如果君「不君」，「天」將追究君之「不君」的責任。如果君「不君」的程度沒有達到一定界限，「天」將要求「臣」仍要守「臣」之「分」，不能隨意「不臣」，這樣「臣」會因其忠於「天職」而受到「天」的讚許。如果君「不君」的程度超過了「天」所允許的界限，「臣」將會得到「天」的許

可，可以「不臣」，進而擺脫由「不君」產生的枷鎖。同樣，如果父「不父」，「天」將追究父之「不父」的責任。如果父「不父」的情形不夠嚴重，子就仍要守「子」之「分」，不可隨意「不子」，如此「子」就是履行了「天職」。如果父「不父」的程度超過了「天」所允許的界限，「子」將會得到「天」的許可，可以「不子」，進而擺脫由「不父」產生的侵害。正是由於「天」的緣故，臣子對君父的忠孝義務無論如何都不是絕對的；這樣，人倫關係才會平衡、有序和穩定，「天理」才能得到維繫。遺憾的是，朱子未能在其人倫論述中闡明這一「天理」的重要維度，以至於只見人倫之「分殊」，未見人倫之「理一」，使得本應內涵豐富而和諧、平衡的人倫關係，向單向、支配、絕對的方向轉化，於家於國，都向專制化方向發展，造成了後世「以理殺人」的不良後果。這或許不是朱子的初衷或本意，然而這確實是朱子思想的局限。

本文系2022年國家社科基金一般項目「儒家『自然法』研究」（項目編號：22BFX019）的階段性成果。

- [1]「三綱」是朱熹思想中最重要的人際關係，但在其實際論述中，大量加以強調的，卻是父子、君臣二倫；參見張玉奇：〈朱子綱常中的三綱要義〉，載《朱子學刊》1990年第一輯。
- [2]參見徐道鄰文、張岩濤譯：〈對孔子「五倫」觀的誤讀〉，載《法律史評論》2021年第1卷。
- [3]張玉奇：〈朱子綱常中的三綱要義〉，載《朱子學刊》1990年第一輯。
- [4]樂愛國：〈儒家「三綱五常」的本義、演變及其辨正——以朱熹理學的詮釋為中心〉，載《學習與實踐》2018年第12期。
- [5]《晦庵先生朱文公文集》卷八十二《書伊川先生帖後》。
- [6]《朱子全書》之《通書注》「樂上第十七」。
- [7]《朱子全書》之《通書注解》「誠下第二」。
- [8]《朱子語類》卷六。
- [9]同上，卷四。
- [10]同注[5]，卷七十《讀大紀》。
- [11]同注[5]，卷十四《戊申延和奏札一》。
- [12]同注[5]，卷十二《己酉擬上封事》。
- [13]同注[8]，卷九十五。



- [14] 同注[8]，卷五十八。
- [15] 同注[8]，卷十八。
- [16] 同注[8]，卷六十三。
- [17] 同注[8]，卷六。
- [18] 同注[5]，卷四十九《答林子玉》。
- [19] 同注[8]，卷九十五。
- [20] 李光燦、張國華主編：《中國法律思想通史》（二）（山西人民出版社，2000年版），第553頁。
- [21] 同注[8]，卷六十二。
- [22] 同注[8]，卷六十。
- [23] 同注[5]，卷五十九《答吳門南》。
- [24] 同注[5]，卷四十《答何叔京》。
- [25] 《二程集·河南程氏外書》卷七「胡氏本釋疑」。
- [26] 同注[8]，卷一百一十八。
- [27] 同注[8]，卷二十五。
- [28] 同注[8]，卷十六。
- [29] 同注[8]，卷二十五。
- [30] 同注[8]，卷二十一。
- [31] 同注[8]，卷十六。
- [32] 同注[8]，卷十六。
- [33] 同注[8]，卷十四。
- [34] 同注[8]，卷二十。
- [35] 《四書章句集解》之《論語集注·為政》。
- [36] 同注[8]，卷十四。
- [37] 同注[35]，《論語集注·里仁》。
- [38] 同注[35]，《孟子集注·離婁上》。
- [39] 參見王處輝主編：《中國社會思想史》「朱熹論〈三綱〉部分」（中國人民大學出版社，2005年版），第396-397頁。
- [40] 同注[8]，卷十三。
- [41] 《濂洛關閩書》卷五。
- [42] 同注[8]，卷二十。
- [43] 同注[8]，卷一。
- [44] 同注[8]，卷九十四。
- [45] 同注[8]，卷一。
- [46] 同注[8]，卷九十四。
- [47] 同注[8]，卷十八。
- [48] 同注[8]，卷十八。
- [49] 同注[8]，卷十三。
- [50] 《朱子全書》之《西銘解》。
- [51] 同注[5]，卷十四《行宮便殿奏札二》。
- [52] 李鋒：〈朱熹政治哲學研究〉，載《南開大學2009年，博士學位論文》，第59頁。
- [53] 同注[8]，卷九十八。

- [54] 同注[5]，卷十四《戊申延和奏札一》。
- [55] 在朱熹的法律思想中，如果當事人的行為違背綱常義理，可以不必審理直接處以死刑。如針對阿梁案件的審理，朱熹認為：「本軍阿梁之獄，節次番詞互有同異，須至依條再行推鞠。然以愚見，本人番詞雖非實情，然且只據其所通情理，亦不可恕，不必再行推鞠，盡如前後累勘所招，然後可殺也。」（《晦庵先生朱文公文集》卷二十《論阿梁獄情札子》）；另，參見徐公喜：《朱熹義理法律思想論》，載《中華文化論壇》2004年第2期。
- [56] 同注[8]，卷二十五。
- [57] 同注[8]，卷二十五。
- [58] 同注[8]，卷四。
- [59] 同注[8]，卷四。
- [60] 同注[8]，卷三十九。
- [61] 同注[8]，卷五。
- [62] 《後漢書·魯恭傳》。
- [63] 同注[52]，第59頁。

#### Re-Analysis on Zhu Xi's "Three Principles" Fei Qiao (Henan University Law School)

**Abstract:** Academic circles have different views on the connotation of Zhu Xi's "Three Principles". In Zhu Xi's writings, the "Three Principles" are derived from "Heavenly Reason". Zhu Xi's "Three Principles" of human relations are reciprocal, but they emphasize the obligations of the humble and the inferior to respect the elders and superior in the human relations, in order to maintain the survival and stability of the human relations as a whole. Zhu Xi expounded his "Three Principles" of human ethics with the theory of "Li Yi Fen Shu", but his exposition only had the "Fen Shu" (difference) of "Heavenly Reason" and lacked the "Li Yi" (principle oneness) of "Heavenly Reason". People are "born from Heaven", have the attribute of honor from Heaven, based on people's "Heavenly nature", any party in the human relationship should be loved and respected by the other party, which should be the "Li Yi" of Zhu Xi's humanistic relationship, but Zhu Xi failed to clarify the important dimension of this "Heavenly Reason" in his exposition of human ethics, so that the humane relationship developed in a one-way, dominant, and absolute direction, resulting in the consequences of "killing people with Li" in later generations.

**Key Words:** Zhuxi, Three Principles, Heavenly Reason

# 合理干預

## ——中國生態旅遊中的人與動物視角

張祖群 吳秋雨 賴彥麟 張耘溪 盧成鋼 賀婷婷 陳琦 趙浩天

北京理工大學設計與藝術學院文化遺產系

### 一、研究綜述

#### (一)生態旅遊中的動物熱點

在人與自然相處關係的探索中，生態旅遊成為處理人與動物關係的熱點話題。上世紀中期，全球性環境問題日益成為人們關注中心。在全世界生態保護意識日益增強的背景下，墨西哥學者 H.Ceballos Lascurain 於 1980 年代提出「生態旅遊」學術概念。此學術概念直到 20 世紀 90 年代才正式引入中國，在張旭光、郭康 (1993)<sup>[1]</sup>、盧雲亭 (1996)<sup>[2]</sup>、郭來喜 (1997)<sup>[3]</sup>、張廣瑞 (1999)<sup>[4]</sup>、吳楚材等 (2007)<sup>[5]</sup> 等學者推動下，生態旅遊從理論框架、案例借鑒、範式引領等方面取得長足進步。無論是「保護中心說」還是「居民利益中心說」，無論是「回歸自然說」還是「負責任說」，無論「原始

荒野說」還是現行國家公園(國家級公共開放性區域)旅遊，要充分延展生態旅遊的背景與國情、市

場與利益主體、資源與產品、旅遊動機與行為、旅遊目的地建設與社區增權等問題。生態旅遊具有自然舞台、旅遊蘊含科學品質、旅遊活動以生態為

依托、活動多樣化、旅遊者參與、增強人類環保意識等特徵。生態旅遊是可持續旅遊的標尺與基石。在生態旅遊相關文獻中，從 1990 年代至 2000 年文獻中出現的高頻關鍵詞為：生態旅遊、旅遊、可持續發展、遊客、自然保護區、旅遊資源、生態旅遊資源、旅遊區、森林生態旅遊、生態環境。這一階段體現學術界對生態資源開發的漸悟過程，是「生態旅遊」的初步探索和運用。從 2001 年至 2011 年，文獻中出現的高頻關鍵詞為：生態旅遊、可持續發展、自然保護區、旅遊資源、旅遊、發展對策、生態旅遊資源、旅遊、旅遊發展。這一階段表明，在生態旅遊中如何正確處理人

與自然(動物)的關係日益成為焦點。基於知網數據庫，生成過去 20 年以來生態旅遊領域的十大熱

**摘要：**人與動物之間的關係既對立又統一，從長時段歷史縱深能夠解析人與動物從衝突對立到和諧共存的倫理學轉變。文章採用文獻綜述方法、案例分析方法、民族誌觀察方法等，選取可可西里自然保護區、鄂倫春人駐地、彝族火把節三個案例，分析人與動物之間關係、發展生態旅遊潛力，實現從硬式旅遊向軟式旅遊轉變，重新塑造人與自然之間的新型統一體。研究發現：(1)可可西里自然保護區採取強烈的人工干預方式發展自然旅遊，鄂倫春人在政府有效干預下適應自然生境與文化心態，彝族火把節是人與動物的和解共處與生存智慧。(2)三者都以不同程度人工干預，最大程度上尋求人與動物和自然的平衡狀態，體現人與自然不斷磨合、不斷和諧相處的進程。(3)人類對自然界動物的態度變化濃縮人類社會文明的演進過程。人與自然之間絕非始終的對立與博弈，最終走向統一。

**關鍵詞：**人地和諧；人與動物；生態干預；文化調適

門關鍵詞圖譜<sup>6]</sup>。

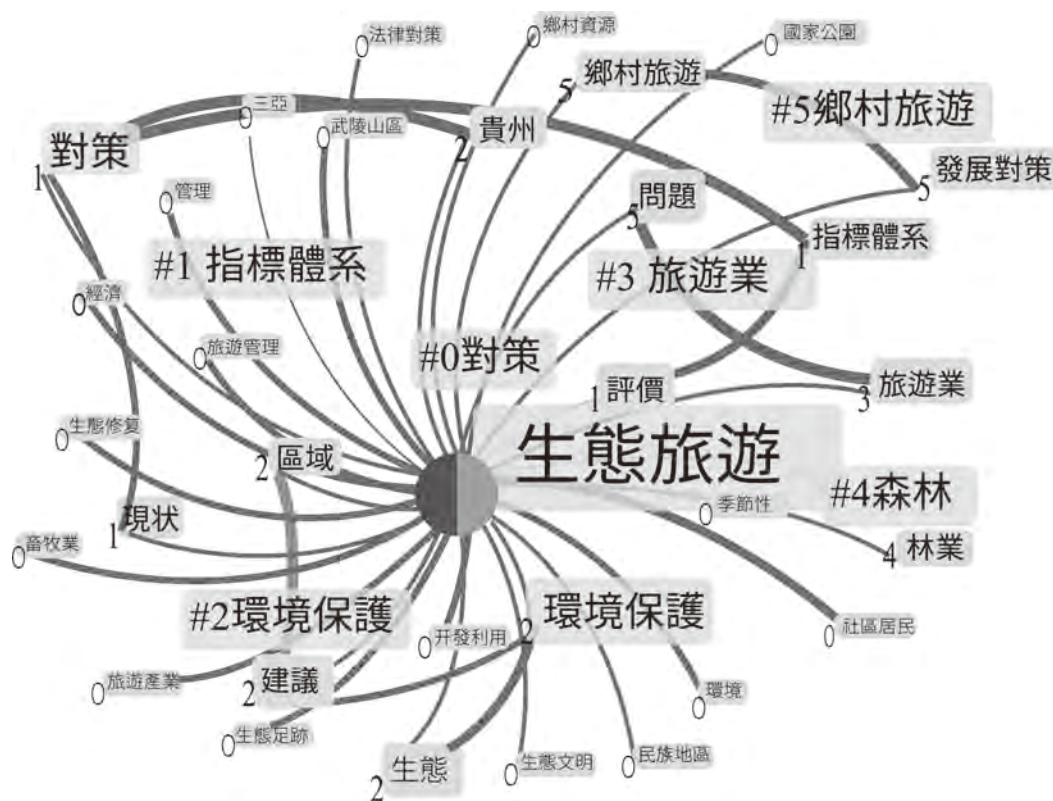


圖1. 生態旅遊的關鍵詞檢索圖譜

二戰以後，科學技術長足發展在給人類帶來巨大物質福利的同時，也在開發利用自然、克服自然弊端、處理人與自然界萬物（尤其是動物）關係方面越走越深。1972年舉行的聯合國人類環境大會呼籲各國政府和人民要高度關注生態環境，人與自然之間的「協調」是解決環境問題抓手。1980年在東京舉行的第24屆國際地理會議上，主席懷斯教授在開幕詞中強調：「國際地理界的主要任務是要協調人類活動與自然環境之間的關係」<sup>7]</sup>。2016年在北京舉行以「構建我們的和諧世界」為主題的第33屆國際地理大會，設置氣候變化的全球共識、城市化和可持續發展、環境健康和社會福祉等議題。2020年在土耳其伊斯坦布爾舉行的以「地理：讓世界相通」為主題第34屆國際地理大會，氣候變化、自然災害、全球化與地方化等成為熱點。習近平總書記在黨的二十大報告中用專門的篇章「十、推動綠色發展，促進人與自然和諧共生」闡述加快發展方式綠色轉型、提升生態系統多樣性、穩定性、持續性。要廣泛提倡綠色生產生活方式，在全方位、全地域、全過程中加強生態環境保護

<sup>8]</sup>。在建設美麗中國的征程中，生態環境保護任重道遠。生態保護、綠色發展是中國式現代化的重要體現。站在人與自然和諧共生的高度，摒棄人與自然對立思維，謀劃人地和諧與綠色發展。站在改善人居環境上高度，進行科學合理的景觀設計、產業發展、文化展示等，謀求實現理想人居環境設計、營造與管理，實現自然美、生態美與文化美的有機統一<sup>9]</sup>。從人地關係視角來看，如何處理好人與動物的關係、如何在人地關係中尋求平衡、如何營造和諧共生的生態氛圍，已在全球地理學界達成廣泛共識。全球性生態環境條件的流變，人與自然界（尤其是動物）矛盾的起伏變動，如果人與動物關係處理不當，與自然對壘不斷，最後一定是兩敗俱傷；助推科技和經濟發展的社會機制在某種程度上，仍然受到全球自然環境規律的制約；人類社會實踐需要不斷適應新的生態需求，需要避免賴以生存的自然環境進一步惡化。要在人類文明和動物世界、生態世界之間找到一種微妙「和諧」與平衡。

(二)「人與動物」從衝突到和諧的倫理轉變

必須承認人類具有自然與社會的雙重屬性，並且在自然界中處於極其優越的地位。在人類社會的發展早期，人類對自然掠奪的痕跡遍地可見。在工業革命進程中，人類越來越注重本體的思考，流行「人是萬物的尺度」、「人是自然的最高立法者」等觀念，人類在對自然的開發與利用上越來越沒有止境。馬克思曾斷言：人類以物理、機械、化學、公路、鐵路等對自然的征服，開墾大陸，通航河流，產生了意想不到的威力<sup>[10]</sup>。德國著名生態學家梅勒曾直言：人類今天已經具備支配自然的絕對力量。自然成為了人類的施展暴力的對象<sup>[11]</sup>。這樣的描述直觀地反應了人類社會征服自然之迅速。人類從自身利益價值第一和目的出發，以自我為主體進行決策與行為，導致人與自然環境關係急速惡化，隨後一系列自然災害頻發，至此人類幡然醒悟：人類對自然的控制最終也遭到自然界無情的報復，人類開始尊重自然、保護生態平衡。要從人與自然關係的衝突走向和諧，必須順應自然規律。保護人類的財產與保護野生生物種有本質的區別。人類關心野生生物，限制對其的迫害，實際上是在恢復自然生命的整體價值<sup>[12]</sup>。人類開始有意識保護動物，設立自然野生動物保護區，為野生動物保護立法，盡可能地保留與延續物種、遺傳與生境生物多樣性。

### （三）案例分析對比視角

本文選取了可可西里藏羚羊保護、鄂倫春人狩獵文化以及彝族火把節申遺三個案例，解析在三種不同人工干預情形下，人與動物在生態旅遊場域中矛盾。(1)可可西里採取強烈的人工干預方式發展自然旅遊。藏羚羊多分布在可可西里國家級自然保護區，是國家一級保護動物，除了防止被盜獵之外，中國政府採取打擊盜獵、青藏鐵路建設高架橋、提供藏羚羊食物、遷徙途中安全、恢復藏羚羊生存環境等人工干預措施，延續藏羚羊生命的傳承延續。(2)鄂倫春人在政府有效干預下適應自然生境與文化心態。鄂倫春人是中國東北地區的傳統漁獵民族，在歷史的演進和馴獸文化的熏陶下，鄂倫春族人對生態自然有著樸素的敬畏崇尚情感。在中國政府的關懷關心與有效干預下，下山定居與現代生活融入，而原來作為生存技能

的馴鹿文化逐漸演變為旅遊文化展演。鄂倫春人如何適應自然生境改變，其文化心態適應成為焦點。(3)彝族火把節是人與動物的和解共處與生存智慧。彝族火把節本身是彝族人對自然與動物的和解自然觀，包含著彝族人千百年來與動物的相處方式。從火把節的表現形式、彝族神話歌謠傳統、申遺普適性理解，挖掘人與自然的變化關係。

## 二、案例分析

### （一）可可西里的人工干預與生態旅遊

#### 1. 背景

近年來，伴隨著我國旅遊快速發展，青海可可西里自然保護區在旅遊開發、知名度提升同時的生態環境面臨著空前挑戰。1995年中國政府建立「可可西里省級自然保護區」，1996年升級為「可可西里國家級自然保護區」。2016年10月頒布《青海省可可西里自然遺產地保護條例》。2017年7月，「青海可可西里」以世界自然遺產類型登錄《世界遺產名錄》，是青海省第1項世界遺產、也是中國的第51項世界遺產。在這片神奇的土地上，對瀕臨滅絕的藏羚羊實行有效的人工干預以實現種群保護與恢復工作，成為其發展生態旅遊、認知「人與動物」關係的最佳路徑。可可西里國家自然保護區現在共設置6個生態保護站，截止到2021年的統計數據，生態保護站內藏羚羊(*Pantholops hodgsonii*)種群數量不少於7萬頭<sup>[13]</sup>。

#### 2. 種群特徵

雄性藏羚羊自然壽命一般在8歲以下、雌性藏羚羊自然壽命在12歲以下，人工飼養情況下可達10年。藏羚羊主要分布在可可西里保護境域東緣，通常以集群出現，每一種群的數量幾隻到幾十隻不等。一般情況下，藏羚羊多以3-10隻結成為群體進行集體活動，而在遭遇食肉類動物侵襲急需逃逸時則呈現出極有次序的雄獸在前，雌性與幼崽在後，依次跟隨的陣列。當捕食者靠近時，藏羚羊群便集體低頭將尖而硬的長角對向捕食者與之對峙，讓捕食者無從下手、望而興嘆。依據生活習性不同，藏羚羊可分為常駐固定範圍活動的定居型和定期進行遷徙的遷徙型兩種類型。每年6-7月，遷移習性的藏羚羊便「雌雄分居」行動，雌性藏羚



羊會聚集成群從過冬地方移動至繁殖地，8月份雌性藏羚羊帶領著羚羊幼崽又進行返遷與公藏羚羊重聚<sup>[14]</sup>。遷徙活動是藏羚羊種群研究中的重中之重，五道梁—楚瑪爾河—崑崙山一帶是藏羚羊遷徙核心地段，在青藏鐵路和公路的影響下藏羚羊會在此進行短暫停留。

藏羚羊與藏野驢、藏原羚等在高寒荒漠形成食物競爭，藏羚羊更有覓食、遷徙的敏感性，容易受到青藏公路、青藏鐵路、油氣管道等人類工程擾動影響。整體上，藏羚羊種群數量仍超出藏野驢和藏原羚數量<sup>[15]</sup>。藏羚羊基本在清晨和傍晚進行覓食，覓食時間隨季節變化的食物條件而變化，植被愈貧瘠覓食越長。藏羚羊通常會到水資源分布較豐富區域覓食禾本科和莎草科雜草、苔蘚、針茅草、地衣等<sup>[16]</sup>。藏羚羊糞便最終又轉化為有機肥料、微生物、腐殖質回歸可可西里土地，形成高寒而貧瘠高原土地賴以再生產的有機養料。當前對可可西里科考活動中，有專人負責動物種群糞便採樣控制，以免對土地本身及其中生長的原生植被產生不良影響。

### 3. 罪惡的「沙圖什」

藏羚羊幼崽毛皮底絨柔軟，質地上佳，被盜獵分子視為有巨利可圖的商品。20世紀初，青藏高原約有100萬隻藏羚羊，其中可可西里地區約有20萬隻。然而到1980年代，一聲盜獵槍響打破了可可西里的靜謐，非法偷獵者大量湧入，給可可西里帶來劫難。藏羚羊絨毛極為細軟，被寓為「羊絨之王」，在波斯語中音譯為「沙圖什」。一時間，市場需求量陡然猛增供不應求。1992年藏羚羊絨在印度市場上的價格高達1,115美元/千克；1996年就已上升到1,715美元/千克，高於同等質量的黃金價格。最後他們成為歐美、印度等頂尖級的奢侈品，「沙圖什」成為財富和身份的象徵。由於市場需求的增加，原本以手工編織為主的「沙圖什」作坊手工業，發展為使用機器生產，同時擴大生產規模，致使對原料的需求量又大大增加。於是乎，在巨大利益煽誘下，商人、一道販子、二道販子、盜獵者便把「黑手」伸向了中國藏北高原可可西里<sup>[17]</sup>。黑心商人在進入可可西里瘋狂獵殺藏羚羊獲取頸上絨毛，以發生態橫財。雖然藏羚羊活躍地區氣候寒

冷，人跡罕至，但為了牟取暴利，許多偷獵者仍然非法攜帶武器進入藏羚羊原生棲息地，或蹲伏在藏羚羊遷徙廊道節點上進行殘忍群體射擊。盜獵除了減少藏羚羊種群數量產生直接影響，也對其種群後續的繁衍造成深遠後果。根據近年來自然保護區調查：在偷獵泛濫期間，每年至少有2萬隻藏羚羊遭到非法和殘酷的獵殺。幾年之內，可可西里藏羚羊數量從20多萬隻以上急速下降到2萬隻以下。1980年代末-1990年代初的調查資料彰示：1986年冬，可可西里西南的藏羚羊分布密度約為0.2-0.3頭/km<sup>2</sup>，1991年羌塘自然保護區東部的藏羚羊分布密度約為0.2頭/km<sup>2</sup>，發現至少2,000隻的藏羚羊種群。1994年在新疆崑崙山一帶調查藏羚羊數量僅約43,700頭。1995年，中國境內藏羚羊不超過50,000頭。

表1：全國與可可西里地區藏羚羊種群數量對比

時間	全國藏羚羊種群數量估計	可可西里藏羚羊種群數量估計
20世紀初	100萬	20萬
1980年代	5萬	2.5萬
1990年代初期	6-7萬	4萬
1990年代末 21世紀初	7-10萬	6萬
2021年	30-40萬	7-10萬

(資料來源：根據科考調研數據整理)

在可可西里藏羚羊遭遇慘痛盜獵的嚴峻形勢下，1988年頒布《中華人民共和國野生動物保護法》，國務院隨即將藏羚羊列入為國家一級保護野生動物名單，嚴禁捕獵。索南達杰與盜獵者的戰爭，犧牲在可可西里。他用生命守護可可西里精靈「環保衛士」，也喚醒了人類環保意識的覺醒，引發對罪惡的沙圖什文創產業鏈的深入反思。政府、研究調查團隊、生態保護人士、生態保護區人民等各方多年的悉心努力，中國境內藏羚羊種群數量以每年約15%增速持續擴大<sup>[18]</sup>。在立法保護、執法打擊和嚴懲不法者、恢復生境等人工干預措施下，2009年以來，可可西里國家保護區再沒有發生過一起盜獵案件，藏羚羊種群數量從2萬隻以下增加到近7-10萬隻。

自嚴厲打擊盜獵活動、保護與恢復種群工作以來，仍缺少2,000隻以上藏羚羊種群的自然觀察記錄。雖然中國政府對沙圖什貿易鏈進行強烈干預，但是印度、巴基斯坦等對獵殺藏羚羊、走私毛皮等未列入非法清單。從印度南亞半島到歐洲、美洲的非法交易與文創產業鏈，並沒有斷絕。根據《全球生物多樣性展望》數據顯示，全球主要發達國家與發展中國家之間在保護生物多樣性方面「愛知目標」仍未完成。不同國家之間在維護全球生物多樣性責任方面有所不同，覺悟不同，行動效果也不同，因此加強國際協作，形成多元有效的國際治理體系合理分擔生物多樣性治理的國際責任，顯得尤為必要<sup>[19]</sup>。

#### 4. 生態旅遊要點

生態旅遊爭論。隨著地方政府對公共資源過度無序開發，加之職能交叉重疊、行政錯位現象，導致「公地悲劇」令人觸目驚心。可可西里的生態旅遊工作方興未已，有限生態設施建設和旅遊開放程度（是否該開放、如何開放、是否允許自駕穿越棲息地）等引發爭論。(1)大規模的開放旅遊，大規模群體遊客的到來必定會踐踏當地植被草皮、採摘花卉植株，縮小生物棲息生存場地。2017年曾發生7名遊客駕駛「越野車追逐藏羚羊」，被曝光與嚴懲之後，再未發生此類事件。(2)人類活動對自然的擾動。旅遊所帶來的經濟效益推進了聚落、城鎮的發展進程，但大量牧羊人遷徙，過度放牧會對環境造成破壞。(3)人類生活環境的擴張很容易導致老鼠數量的急劇增加。老鼠驚人的繁殖能力，在短時間內迅速增長。老鼠咬傷草根，破壞植被生長，引發可可西里嚴重的沙漠化傾向。(4)其他物種對原生態的干擾。如果不採取合理及時的控制手段，其他物種對可可西里原生態的影響將極大影響藏羚羊、羚羊等野生動物的生存，進而導致自然保護區生態環境的惡化<sup>[20]</sup>。

生態旅遊共識。對人工干預程度進行淺析，首先，迫切需要將人類有限有效干預機制融入共生的自然—人文生態系統中。第二，保護者、規劃者、建設者、經營者、旅遊者、當地居民、商人等不同利益主體都應承擔延續珍惜物種生命、維護生物多樣性和保護資源環境的責任。第三，最大限度

降低人類活動對珍稀物種與自然棲息地干擾，最大限度地控制旅遊開發的生態干擾，尋求生態環境的干預和生態旅遊的平衡。第四，保護資源環境和發展生態旅遊和諧統一，重視生態旅遊教育和宣傳，倡導科學的遊客生態觀和旅遊體驗觀。

## (二)鄂倫春人心理調適與生態旅遊

### 1. 歷史發展進程

鄂倫春人是生活在中國東北邊疆地區的傳統漁獵民族。他們倚靠天地自然而生，人口規模小。元朝時期在貝加爾湖以東至黑龍江以北地區生活著的「林木中百姓」或「北山野人」，即為鄂倫春人先民。崇德年間（1636-1643年），俄羅斯人擴張與侵掠鄂倫春人原生駐地（根據《清史稿》）。在十七世紀中葉後至十七世紀末，由於沙俄入侵，鄂倫春人被迫陸續遷移至大小興安嶺地區。明末清初鄂倫春族人口最為繁盛。十九世紀末，清政府為了保護興安嶺轄區，欲與內地實行同樣政策，號召鄂倫春族人棄獵從農。但清政府不分區域地實行「一刀切」政策，遭到了當地人的激進反對。同時期漢人遷居鄂倫春族聚居地，鄂倫春族人口數量急劇下降。晚清民國階段戰亂頻發，至「九一八」事變，日本侵略東北、打壓鄂倫春人，多數已定居的鄂倫春人被迫重返山林。其生活境遇急劇下降，民族文化處於滅絕邊緣<sup>[21]</sup>。從二十世紀五十年代開始，新中國政府有計劃將鄂倫春族群眾從山上安置於山下。1956年，黑龍江省黑河市愛輝區的新生鄂倫春鄉成立。20世紀60年代末，隨著知識青年「上山下鄉」，開墾北大荒，知青移民在此開荒種地。鄂倫春人開始以現代農耕種植業取代狩獵業，成為主要生活經濟來源。1990年鄂倫春人被國家民委列為「人口較少民族」，2000年人口普查統計僅有8,100餘人<sup>[22]</sup>。2021年統計約9,100餘人。

### 2. 人與自然的關係

鄂倫春人生產生活與自然緊密相連、密不可分，不管在什麼歷史時期，他們都充滿著熱愛與保護自然的意識。尤其是在歷史早期，吃、穿、用全部來自大自然，更突顯人與自然融為一體意識。鄂倫春人將自然看成自己生活世界的一部分，樸素且敬畏自然。鄂倫春人所生活的自然環境主





要植物物種有興安落葉松(*Larix gmelinii* (Rupr.) Kuzen)、樺樹(*Betula platyphylla* Suk)、苔蘚(*Moss Bryophytes*)等。(1)樺樹在大小興安嶺森林中佔50%左右。興安落葉松是鄂倫春人生態保護神，植物本身進行光合作用產生氧氣，其枯枝落葉還會形成厚厚海綿層吸收雨水，為土地滋潤，這些都為他們提供了優質美好的生存環境。(2)樺樹在大小興安嶺森林中佔20%左右。由於鄂倫春人的狩獵生活是不固定的，住房隨建隨拆，故獵人的各種用具、臨時住房及船隻必須輕便耐用。樺樹在東北深山老林隨處可見，其樹幹筆直，樹皮呈白色紙狀容易剝落。由於樺樹皮具有良好的防潮、防水、抗腐蝕性能，被用於製作各種器皿，堅固耐用。鄂倫春婦女春季剝樺樹皮，加工製作成簍、箱、盒、碗等，用它們來盛裝服飾、糧食、肉乾、野菜和食鹽等生活用品，這與鄂倫春族的狩獵文化相適應。2008年黑龍江省大興安嶺地區申報的樺樹船製作技藝（序號433，編號VIII-83，類別：傳統技藝）登錄第二批國家非物質文化遺產名錄。(3)苔蘚是底層植物。苔蘚類植物主要是作為駝鹿、馴鹿等的食物，由於全球生態環境的變遷與小尺度生存環境的改變，使苔蘚逐漸消失，鄂倫春人賴以生存的動物資源也發生改變。

鄂倫春人從自然環境中利用的動物物種主要有麴子(*Capreolus pygargus*)、駝鹿(*Alces alces*、*Alces americanus*)、馬鹿(*Cervus elaphus*)、熊(*Ursidae*)、馬(*Equus caballus*)。從相關文獻可以看出，動物肉類是鄂倫春人的主要食物，他們另食少量麵食和野菜。食用麴子肉最多最常見，以煮、燒、烤等烹飪加工為主<sup>[23]</sup>。馬鹿除了用於食肉之外，它們的角還是珍貴的藥材。狩獵獲取的鹿茸、熊掌、麝香也賣給外界。他們早期使用鹿類進行運載（南遷後則改為使用馴養的馬匹托運）。他們使用各種獸皮製作麴皮大衣、靴子、手套、帽子等服飾和生活器具等。

鄂倫春人用勤勞的雙手和聰明才智，取物自然，愛惜自然。鄂倫春人不管是對待植物還是動物，取之有度。他們保護森林資源，對待植物樹木不會亂砍濫伐。在野外生火，多撿一些倒木或漂流木，而不砍活樹。獵捕動物也有諸多禁忌：不打幼

獸、不打懷孕母獸、不打正在交配的野獸，不對野獸趕盡殺絕。從鄂倫春人神話《天神造人》可以看出他們對生活中欲望的智慧態度以及對大自然母親的敬畏之情。他們充滿樸素而高尚的生態環境意識，無形地保護著他們所生存的環境生態。

### 3. 狩獵文化演進

鄂倫春人與「狩獵」二字密不可分，這是他們與自然交織出的最為顯著的文化符號。鄂倫春人狩獵文化在歷史長河中隨著生態環境、社會文化的改變而不斷演進、發展。在清朝統治(十七世紀中葉)之前，鄂倫春人一直以弓箭做為主要狩獵用具進行狩獵活動。以「烏力楞」（類似於家庭公社）為生產和消費單位，進行集體行動。外出狩獵時候，多以3-5或5-7個人組成「安嘎」（類似於狩獵隊）<sup>[24]</sup>。後來「火繩槍」、「炮子槍」等火器傳入中國東北地區，鄂倫春人緩慢地接受新式武器、替代傳統的弓箭等。鄂倫春人自己並不具備製造工業產品能力，隨著工業革命影響和全球化進程，更為先進的鳥槍技術（如俄羅斯「不拉別克」步槍）開始傳入鄂倫春地區，其殺傷力、有效射程、射擊精度、武器保養等都較之傳統弓箭更具優點。現代火器逐漸成為主要狩獵工具與武器<sup>[25]</sup>，鄂倫春人已經成為全球化進程中技術文化交流中的受益者、中轉者、改變者。在十七世紀至十九世紀的二百餘年中，代表血緣關係的「烏力楞」逐漸解體，轉變為地域性公社，個體家庭逐漸成為鄂倫春社會的基本經濟單位。鄂倫春人在狩獵以外的時間，會進行製作生產工具、製作獸皮與樺樹皮製品，形成狩獵勞動+手工藝生產活動的二元生產生活格局。狩獵品開始外銷，經濟商品化，逐步脫離了原本自給自足的模式，融入外在市場經濟與全球化進程。

狩獵也衍生出鄂倫春人的多維藝術。鄂倫春人沒有自己的文字，美術、音樂、舞蹈都與狩獵、自然信仰、勞動息息相關。在2006年，黑龍江省申報的鄂倫春民歌摩蘇昆列入第一批國家非物質文化遺產名錄（序號279，編號V-43，類別：曲藝）。鄂倫春族口弦琴（民間音樂類型）、呂日格仁舞（民間舞蹈類型）於2007年被列入省級非物質文化遺產名錄。另外鄂倫春人的剪紙、樺樹皮鑲嵌藝術、薩滿鼓舞、鬥熊舞，口頭藝術—鄂倫春民歌

等都是體現民族文化心理重要的非物質文化遺產。

#### 4. 禁獵、山下定居與社會文化心理變化

新中國成立後，黨和政府十分關心鄂倫春人民生活。從1953年開始，鄂倫春族人逐漸分批下山定居，家的改變讓「山民」轉變為「村民」。隨著「林木中百姓」終結，鄂倫春人形成以農、林、牧、副等多種經濟方式協調發展的複合型生計結構。很多鄂倫春老人都表示：森林沒有了，狩獵也就無法延續了。以前很容易打到夠一家人溫飽的麋子，現在再也打不到了。1996年國家為保護因生態資源與瀕危物種頒布了禁獵令，這對於以狩獵為魂的鄂倫春人來說無疑是一個沉重打擊。禁獵令頒布之後，政府沒收民間槍支，大力扶持鄂倫春人進行農業生產，希望獵民徹底放棄狩獵業，改變生計結構。但是現實普遍情況是：鄂倫春人把村莊的集體土地、自己的承包土地轉租給漢族去耕種，絕大部分人口靠吃地租，或者做國家的護林員拿工資，領各級政府的低保補助等補助生活。真正的農業大戶只佔鄂倫春人口的極少數<sup>[26]</sup>。

禁獵、山下定居後，鄂倫春人在心理上極度不適。仍然不願意改變傳統生活，他們對傳統的山林狩獵生活抱有極大的眷念與鄉土情結。隨著外界生活環境的巨大改變，鄂倫春人產生巨大的心理壓力，他們不得不拋棄了一些原有的民俗民風。大部分鄂倫春人對種地沒有感情，終日無所事事，很多人開始變得鬱鬱寡歡、悵然若失。在寒冷地區長期生活，鄂倫春人不管男女老少都有飲高度數燒酒的習俗，這原本是熱情而豪邁的民族文化心理表現。現在底層民眾產生普適性的抑鬱、焦慮、鬱悶等心理現象，卻使合理飲酒變為了經常性酗酒，導致了大量成年人的死亡。酗酒、酒後鬥毆、持槍鬥毆死亡、溺亡等例子層出不窮。這些非正常死亡現象背後，反映了鄂倫春族人在現代化浪潮中對生存現狀的迷茫與不自信。

下山定居後產生了代際矛盾。老一輩鄂倫春人是傳統遊獵文化信仰的堅定維護者，他們在下山定居、被沒收獵槍之後，看不到原來茂密的森林植被和隨處可見的動物。他們不願接受現實，很多老人表示：「物質生活是比原來好多了，但是魂丟

了。多少年了，老百姓對外面變化啥都不知道。只知道地值錢了，氣候好了，都種地，往外出租，搶地種。有錢的人，都搶瘋了，現在連點綠色都沒有了。」<sup>[27]</sup>原本堅信「萬物有靈」信仰，在現代化進程中被衝散。很多人在鬱鬱寡歡中，茫然無措，酗酒致死。年輕一輩成長在「山下定居」環境中，一邊憧憬著城市裡的生活，嚮往現代化設施，一邊開始鄙夷、輕視自己原本的文化根脈。年輕人很少有人願意學習鄂倫春族的傳統技藝，他們與老一輩之間產生文化代溝，也與外界融合中產生抵牾。

#### 5. 生態旅遊與文化調適

鄂倫春人的精神所在是大自然，這是一個看待自然比什麼都重要的民族。他們深知不愛護自然，人類必將毀滅。發展當地生態旅遊需要考慮以下幾點：(1)自然生態環境恢復與文化生態系統持續保障應該成為所有工作的重中之重。大興安嶺地區的開發雖然為國家建設貢獻了源源不斷的木材，但是也造成了森林覆蓋面積減少、工業污染嚴重、環境退化等負面後果。應該禁止森林無序砍伐，阻止對生態破壞。退耕還林，植樹造林，增加植被覆蓋率，保護生物物種多樣性。建立生態博物館，建設文化生態—保護試驗區。(2)高度重視現今鄂倫春人的心理不適、代際矛盾等問題，通過心理調適使其適應現代化語境變遷，拯救他們的民族文化。要解決鄂倫春人內心茫然與矛盾，就要進行合理人工干預，幫助他們重拾對自身文化的自信，讓他們在都市化、現代化的進程中找回原本的信仰。社會進步和科技交流在本質上不會傷害原有的文化信仰，如前所述：工業革命帶來的鄂倫春人狩獵工具的變化，並沒有給原住民文化信仰造成損害，反而使鄂倫春人的狩獵生產力得到提高。如今的生計結構與生存環境發生了不可逆的巨變，需要以新的方式、新的活動，讓他們延續原本的文化，恢復和調適他們的民族文化心理。(3)發展地方特色旅遊。旅遊發展方面，以斜仁柱為載體，發展民族吃、住、遊、娛、購等特色旅遊。部分恢復玩具獵槍，發展森林狩獵觀摩、真人真槍假彈模擬狩獵等文化展演。以當地人和外地遊客共同參與，恢復與展演鄂倫春人特有的少數民族節日節慶活動。將土特產商品化，手工藝土特產商品



化，圈養的馴鹿皮毛產業化，在民族文化產業發展中讓鄂倫春人獲得實惠。從物質的樺樹皮、剪紙，到民族文化信仰等多層次出發，開發富有地方特色與民族文化內容的文創紀念品。以多重活動、多重產品與精細化管理，實現從外生型（延生型）地域生態旅遊系統向內生型（原生型）地域生態旅遊系統轉變。

### （三）彝族火把節申遺爭論與生態旅遊

#### 1. 申遺背景

彝族是一個具有悠久歷史與古老文明的民族。彝族人皮膚黝黑、身材健碩，血液裡流淌著勇敢、憨實、堅毅的民族性格。彝族火把節每年農曆6月24日舉行，連續三天，按照「祭火-祭火-送火」開展群眾性活動：(1)祭祀火神和祭祀祖先。(2)點燃松明火把引導田間驅蟲。(3)鬥馬、鬥牛、鬥羊、鬥雞等。(4)女性選美。(5)口琴、月琴等歌舞展演。2006年5月，四川省涼山彝族自治州，雲南省楚雄彝族自治州合作申報彝族火把節登錄第一批國家非物質文化遺產名錄（序號458、編號X-10）。2012年，由於聯合國教科文組織政府間非物質文化遺產保護委員會負責評估該申遺項目後認為：申請材料應予以補充和改進，不建議出現在申遺名單上。中國政府雖大力推進彝族火把節申遺，但其在聯合國教科文組織的終審討論中受到巨大爭議（出現對鬥雞鬥牛鬥羊等不同理解），最終未列入人類非物質文化遺產名錄。

#### 2. 節日內涵

彝族火把節具有豐富的文化內涵。火把節在彝族語中被稱為「都則」，即是祭拜火神之意。一項非遺民俗活動總是與地緣因素密切相關，位於四川省西南的涼山彝族地區，地勢險要，縱深起伏，土地資源極度稀缺，自然條件相對艱苦。火種成為當地彝族居民勞作、生存的重要方式。根據彝族古代傳說，彝族流傳有一個先祖用火戰勝眾神的故事，彝族人祖祖輩輩對火產生無限崇拜。

彝族火把節持續三天三夜：(1)第一天為歡迎之火。每個人都會搭建一個高高的平台，圍成一圈，吃一頓會議晚餐，玩火把，一起唱歌跳舞。(2)第二天為「都格」（即歌頌火神、讚美火神之意），這是火把節三天之中最重要的活動。這一天大家

會聚集在一起開展賽馬摔跤、鬥雞鬥牛、選美賽裝等傳統的趣味活動。(3)第三天為「都沙」，大家歡聚在一起進行送火儀式。歡送火神，祈禱新年，大家幸福安康。

#### 3. 養牛與鬥牛

彝族因為獨特的宗教信仰和文化習俗，崇尚自然體現在生態保護的方方面面。動物在彝族人平常生活裡佔據重要角色，在火把節等重大節日裡成為不可忽視的存在。牛是彝族農耕生產與生活負重馱物的主要畜力，彝族人形成豢牛的民族特色養殖方式。以木板做有空隙的柵欄，便於通風。在干欄式建築的下層住牛，上層住人，牛脖子繫牛鈴。風吹草動牛鈴響，主人聞聲。稻草墊底，舒適乾燥。牛踩踏稻草或拉出糞尿之後，牛欄底肥可肥田。母牛在生了小牛後，會有很長一段時期的休息，彝族人給母牛充足食物（割草、煮玉米麵等），將紅繩繫在小牛脖子上，保護它們平安成長。如果一家一戶不足以飼養一頭牛，往往親屬之間或兄弟姐妹之間形成一個飼養單位，共同餵養，共同使用畜力<sup>[28]</sup>。

彝族人鬥牛習俗歷史悠久。火把節期間鬥牛活動一般持續超過十天半月。有上百頭公牛參與鬥牛活動，參與的公牛都由主人精心飼養、精心訓練。鬥牛的風俗不僅存於火把節，在平日的傳統祭祀、喜慶活動中彝族人也會舉行鬥牛活動。每家每戶選出健壯的公牛參加比賽，以此顯示自家的養牛水平。火把節鬥牛的方式是：二二比拼，晉級一名贏家。贏家與贏家繼續挑戰，輸家被淘汰。最後挑戰所有鬥牛者，成為冠軍。鬥牛一般沒有嚴格地理場域，找一塊相對平坦寬闊的地方，眾人積聚到周圍，選取一頭發情的小母牛來將兩條鬥牛（公牛）趕到競技場，點燃戰場激情。用紅色毯子蓋住鬥牛的頭，悄悄地將鬥牛拉出競技場隱藏起來。當毯子被掀開，兩頭公牛同時發現小母牛不見了，它們會很生氣，咆哮，用前蹄挖土，或者相互凝視，以此來試探對方。兩牛互相朝對方狂奔，用鋒利的牛角相互撞擊，地動山搖，直到一方失去力量並逃跑。獲勝之牛高昂頭顱，繼續咆哮示威。一場好的鬥牛會相互撲、撞、閃、讓，激情爭鬥，互不屈服，場面極為壯觀。人們看得屏氣凝神，提心吊膽，

心裡都希望自己的牛可以獲勝，為村寨贏得榮譽。獲勝牛的主人非常高興：會迅速把勝牛帶到高台上頒獎，給牛穿上紅色衣服，並掛上彩帶，引起公眾的羨慕。勝牛與主人沾沾自喜的樣子，就像一位將軍領著士兵凱旋歸來。鬥牛也被視為選擇優良牛品種的一種形式，誰的牛勝出誰就是勤勞的動物育種專家，勝牛能夠獲得方圓幾公里之內所有母牛的優先交配權，這對生態育種和鄉土畜牧業具有積極意義。對於彝族人鬥牛來說，人與動物之間的關係在慢慢和解。鬥牛並不以牛被鬥死而判斷輸贏，而是牛逃跑就會被判定落敗，主人也不會再為了泄憤去殺死敗牛。經過決鬥，彝族人對牛品種優劣進行篩選，提高牛的自然品質。無論勝牛還是敗牛，主人都會善待牛的生命，都以精心照料、好生餵養回報牛。人們在鬥牛中增強社區凝聚力與認同感，以牛為紐帶區分社區中圈層結構、人際交往，化解人際衝突。

#### 4. 自然崇拜與動物崇拜

彝族人熱情好客，貧瘠的地理環境並沒有消磨他們對生活的熱情，他們崇尚自然，珍惜來之不易的生活，勤勞樸實積極向上。彝族人性格淳樸善良，受之自然饋贈也懂得回饋自然。從彝族史詩、詩歌的研究中，可以解析彝族先民對自然神靈的天然崇拜。彝族人崇拜的「吉爾」是他們幻想中的某些具有神奇來歷和超能力量的事物，彝族人相信「吉爾」能祛邪免災、逢凶化吉。正如彝族民間說唱能手在「克智」中所唱述的那樣：「茲莫」土司有了「吉爾」，轄區內發達興旺；德古頭人有了「吉爾」，所到之處都有人接送；畢摩祭司有了「吉爾」，石頭也會變成糧食；百姓有了「吉爾」，皇帝也會受他驅使；工匠有了「吉爾」，鍛造時能隨心所欲；笨人有了「吉爾」，說出的話都能應驗；聰明人有了「吉爾」，處處都能發揮他的才智。基於如此堅定而普遍的信仰，產生了與「吉爾」有關的種種觀念與儀式<sup>[29]</sup>。

彝族人的宗教典籍將動物崇拜表現得淋漓盡致，他們認為青蛙、蛇、鷹、熊、猴、牛與人有著親密血緣關係，人與動物要和平共處。在彝族神話傳說中，母魚翻身造成地震，不能捕撈體型巨大的魚<sup>[30]</sup>。彝族是虎變型的後代，死者若不火葬就不能轉

世為虎，至今有專門祭祀虎日與大門掛虎頭瓢習俗<sup>[31]</sup>。彝族人認同人和萬物共存，與現今「善待生命、愛生命、維護地球生命」的生態倫理觀何其相似。由於宗教文化影響，彝族生態保護已不僅是一種儀式與約束，已然成為一種潛在的良性心理意識，展現出了彝族人對世界萬物的樸素認識。歷史文明與特有的宗教文化造就了彝族特有的生態價值觀，動物在彝族人的生活世界裡是不可缺少的存在。

#### 5. 火把節的文化展演

彝族地區發展生態旅遊是未來趨勢。1994年成功舉辦彝族國際火把節，成為當地人走出大山、邁向世界重要節點。2008年西昌涼山彝族火把節主題為「夏日涼爽·點燃火炬」，2022年涼山彝族火把節主題為「清涼夏日·燃情火把」，二十多年以來火把節成為彝族生活中最熱烈、最成功、最多彩、最安全的文化事件。火把節給當地文化、經濟和社會帶來巨大利益，但也帶來一定的風險。從政府主導角度來看，主要存在以下問題：(1)火把節對當地旅遊形成衝炮式推動，火把節之後旅遊迅速回落，無法形成穩定均衡動態發展格局。(2)景區管理水平和服務質量差。涼山州大部分景區管理機制不完善，經營管理水平和服務質量不高，配套設施建設單一。(3)旅遊網絡營銷滯後，互聯網+旅遊應用不足。(4)應對疫情等危機管理經驗不足。

彝族火把節的申遺失敗無疑失去了一個向全世界展示彝族生活世界與文化符號的機會。儘管沒有人類非物質文化遺產這一金字招牌，但是彝族火把節的文化展演仍然在繼續，彝族文化元素、火文化元素、時尚文化元素等不斷勾勒出彝族特有的民族文化心理。在商業化推動下，現代潮流的興起極大地影響了傳統節日的真實性。傳統節日的意義在於傳承地方文化，激活民俗真實性，最大限度地維護傳統文化賴以生存的土壤環境，並在現代化潮流中調適民族文化心理。

### 三、研究結論

#### (一) 直接結論

人與動物的倫理關係是人類自身修養和社會文明發展程度的一個真實寫照。判別一個人或一



個社會是否文明就要看他對待自然生靈的態度。物質文明與人類的精神文明不僅是並列的，更是協同進化的，兩者不可偏廢。人類與動物之間關係的倫理並不是孤立的，而是人類文明進程中自身文化修養的體現。基於人與動物角度考量生態旅遊，不是自然保護和旅遊管理之間簡單結合，而是要充分考慮自然資源的有限底線與不可持續增加利用、自然棲息地破壞與恢復、保護行為與自然生態、人文生態的衝突等，最後實現周密詳實的和諧「婚姻」<sup>[32]</sup>。本文三個案例分別涉及三種主要生態系統類型：可可西里自然保護區以草地與荒漠為主，鄂倫春人所在的大小興安嶺地區以森林與灌叢為主，彝族生活涼山地區主要以山地為主。不同生態系統的形成既有地質地貌演化過程，生物進化過程，植被演變過程，也有人文演化過程。在人類活動對自然界的影響力度加大之後，人類活動日益對自然要素、自然格局、自然過程產生干預<sup>[33]</sup>，以完善不同的山水林田湖草沙治理體系，推進生態建設。對三個案例的生態干預都是以人為主導，最大程度上尋求人與動物和自然的平衡狀態，可可西里自然保護區自然干預程度最強、鄂倫春人大小興安嶺地區文化干預最強，彝族生活涼山地區兼具自然與人文干預。可可西里實現自然生態保護區並為保護動物立法，在延續藏羚羊自然

生命與維持生態多樣性基礎上適度發展生態旅遊。鄂倫春人在下山定居與禁獵之後，不斷進行心理調適，通過干預機制重新融入共生的自然—人文生態系統中。彝族火把節在申遺失敗之後，通過文化展演，維持民俗真實性。三者都是以不同程度的人工干預，體現人與自然不斷磨合、不斷和諧相處的進程。

從三個案例對比中可以看出，從硬式旅遊向軟式旅遊轉變，從大眾旅遊向崇尚自然與自由的個性旅遊轉變。生態旅遊以可持續發展為根基，充分保護自然生態環境，以人與自然的和諧統一為原則，在發展理念、旅遊行為、旅遊產品、旅遊管理等諸多方面，謀求人地關係和諧統一。以不破壞自然本體與循環等基本底線，依托自然環境與人文環境，開展認知自然、科普教育、環境教育等遊憩活動譜系<sup>[34]</sup>。保護自然風貌、體驗與感受生態之美，研習自然科普知識、參與感受自然樂趣，減少人工廢棄物、在零碳排放與碳中和中實現綠色旅遊達標。遊客合理、有限、有序參與野生（半野生）動物的人工投餵、人工招引，要以不損害野生（半野生）動物、促進種群物種快速恢復、種群接受與需要為原則，科學論證投餵食物種類、數量和方式等<sup>[35]</sup>。以平等友愛的態度對待自然環境與動物，確立人與自然平等友善、和諧共生的新型



圖2.可可西里荒野中的藏羚羊

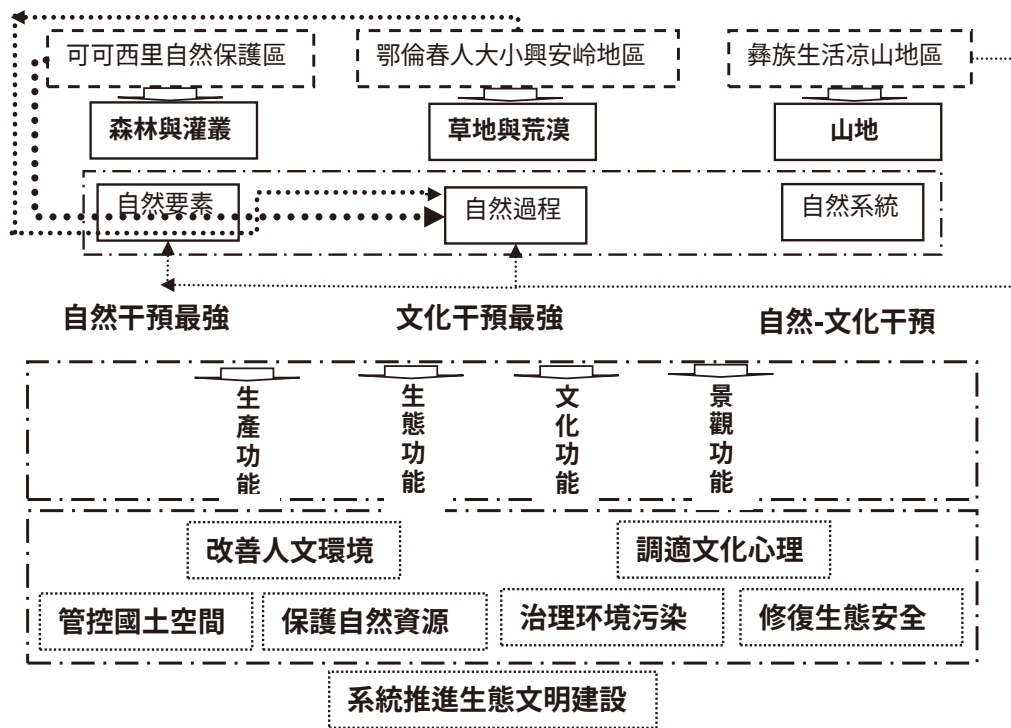


圖3. 三個案例的生態干預與生態文明建設

道德準則，充分發揮環境倫理與自然道德的調節功能，重新塑造人與自然之間的新型統一體。對自然生態系統開展保護性利用，讓自然社區所在居民參與到生態旅遊建設與管理中，使其在參與中獲益並獲得尊嚴、自信、滿足。

### (二) 間接結論

在歷史早期，人們出於對自然萬物的探索產生了對自然生靈的敬畏。縱觀世界歷史，東方倡導眾生平等相處、戒殺戒過度的觀點；西方同理，有以理性主義為特徵的動物工具論的倫理觀，也產生對動物憐憫、同情關懷的人道主義態度。都體現了人與自然和諧相處的樸素思想理念。

人類對自然界動物的態度濃縮著社會文明的演進過程。人類活動與自然地理環境單項因子之間的互為影響，人類活動和自然過程的相互影響，兩者相互作用的抗風險能力日趨複雜。當人類秉持自身利益高於動物利益的態度，人性中的貪婪就暴露出來，無序的索取也遭到自然界的報復。但人與動物的矛盾並不總是衝突的，兩者有相互依賴、互為存在的內在價值，人類需要自律平衡好與動物的利益關係才能最大程度實現自身利益價值，最大程度延續行星生命持續系統。人與動物從衝

突到相對和諧的轉變是生態文明的倫理建設觀的階段性成果，也是人類社會文明演化與自然文明認知碰撞出的平衡臨界點。未來人類科技的發展，必然是對自然資源承载力、風險消化能力的小心試探。緩解人與自然的矛盾，必須從人類文明發展的高度，將社會經濟發展與資源環境協調起來，將人類自身生產與社會文化再生產協調起來，因地制宜地對所處環境進行合理有效的資源規劃，建立人與自然相互協調發展的新型生態文明<sup>[36]</sup>。從經濟建設為中心、忽視精神文明建設，到兩個文明一起抓，再到「四位一體」發展戰略。黨的十八大將生態建設納入「五位一體」總體規劃戰略中，形成「物質文明+政治文明+精神文明+社會文明+生態文明」並行協調發展的發展思路。理解生態文明之要義，成為中國從傳統的天人合一、萬物一體、經世務實、戒奢以儉、和而不同、天下大同的凡俗社會，構建人類文明新形態的核心所在<sup>[37]</sup>。

隨著現代化浪潮席捲一切，人類的生態文明觀在不斷前進，需要從技術、法律、政策等方面對生態環境保護和人類自身文化心理進行調適。人與自然萬物（尤其是動物）長期共存既是保護人類自身的利益，也是保護動物他者的利益。要實現人

與自然從衝突、相持走向協調，人與動物從衝突相殺走向和平共處，人類從自身意識上必須摒棄人類中心主義，樹立人與自然融合相生，人與動物平衡共存的可持續自然觀。人類作為自然天地的一部分，應該與生態環境和諧共處，力挽自然生態萎靡、人與動物對抗的狂瀾，推動綠水青山建設，促成生態旅遊煥發生機。人類自身來自自然、走向自然，最終也必定屬於自然。

基金項目：教育部首批新文科研究與改革實踐項目《新文科背景下產品設計專業建設的探索與實踐（2021160005）》、2021年北京高等教育「本科教學改革創新項目」-「四新」建設項目《新文科背景下高校美育機制的探索與實踐》、中國高等教育學會「2022年度高等教育科學研究規劃課題」重點項目《基於文化遺產的通識教育「雙向」實施途徑（22SZJY0214）》、2022年北京理工大學研究生教育培養綜合改革項目《藝術設計碩士新文科建設：誤區、改進與保障》

- [1]張旭光，郭康：〈社會生態旅遊區探索〉，載《經濟地理》，1993年13(2)，第77-80頁。
- [2]盧雲亭：〈生態旅遊與可持續旅遊發展〉，載《經濟地理》，1996年(1)，第106-112頁。
- [3]郭來喜：〈中國生態旅遊——可持續旅遊的基石〉，載《地理科學進展》，1997年(4)，第1-10頁。
- [4]張廣瑞：〈生態旅遊的理論與實踐〉，載《旅遊學刊》，1999年(1)，第51-55頁。
- [5]吳楚材，吳章文，鄭群明，胡衛華：〈生態旅遊概念的研究〉，載《旅遊學刊》，2007年(1)，第67-71頁。
- [6]鍾林生、李猛：〈中國生態旅遊研究熱點演變與趨勢——基於Cite Space知識圖譜分析〉，載《中國生態旅遊》，2021年11(1)，第95-110頁。
- [7]王恩涌：〈「人地關係」的思想從「環境決定論」到「和諧」〉，載《北京大學學報》（哲學社會科學版），1992年(1)，第84-90，121頁。
- [8]習近平：〈高舉中國特色社會主義偉大旗幟，為全面建設社會主義現代化國家而團結奮鬥——在中國共產黨第二十次全國代表大會上的報告〉（2022年10月16日），載《光明日報》，2022年10月26日(1)。
- [9]光明日報記者：陳海波，章正，張蕾，張景華，高建進，王勝昔：〈站在人與自然和諧共生的高度謀劃綠色發展〉，載《光明日報》2022年10月29日(8)。
- [10]《馬克思恩格斯選集》（第1卷）（北京：人民出版社，1995年），第277頁。
- [11][德]U·梅勒、柯小剛：〈生態現象學〉，載《世界哲學》，2004年(4)，第82-91頁。
- [12]葉平、盧志茂：〈生物多樣性保護的倫理問題〉，載《自然辯證法研究》，2005年(8)，第14-16，37頁。
- [13]記者呂雪莉：〈全面保護讓可可西里12年無盜獵〉，載《三江源報》，2021年9月28日(3)。
- [14]殷寶法，淮虎銀，張鏡鋁，等：〈可可西里地區藏羚羊、藏原羚和藏野驢的營養生態位〉，載《應用生態學報》，2007年(4)，第766-770頁。
- [15]殷寶法，于智勇，楊生妹，等：〈青藏公路對藏羚羊、藏原羚和藏野驢活動的影響〉，載《生態學雜誌》，2007年(6)，第810-816頁。
- [16]曹伊凡，蘇建平，連新明，等：〈可可西里自然保護區藏羚羊的食性分析〉，載《獸類學報》，2008年(1)，第14-19頁。
- [17]宋穎，陳建偉：〈紅色沙圖什〉，載《生態文明世界》，2022年(1)，第34-41，9頁。
- [18]張志鋒，王梅：〈可可西里啟動申遺〉，載《環境教育》，2015年(1)，第47頁。
- [19]王思丹：〈全球生物多樣性治理升級：困境、動能和前景〉，載《閩江學刊》，2021年(5)，第15-28頁。
- [20]崔鑫：〈自然生態保護區若干問題芻議——以可可西里自然保護區為例〉，載《農家參謀》，2017年(16)，第236-238頁。
- [21]吳春娟：〈鄂倫春族社會歷史變遷與文化傳承問題〉，載《黑河學院學報》，2020年(5)，第11-13頁。
- [22]何群：〈清以來大小興安嶺環境與狩獵文化的生態學人類觀察——鄂倫春族個案（上）〉，載《滿語研究》，2007，（1）第118-126頁。
- [23]劉曉春：〈鄂倫春族狩獵文化與經濟發展研究〉，載《首屆全國民族文化論壇》2009年2月16日，第606-620頁。
- [24]王為華：〈文化生態學視域中的鄂倫春傳統漁獵文化〉，載《學術交流》，2009年(6)，第169-173頁。

- [25] 劉曉春：〈對近現代鄂倫春族社會性質的再認識〉，載《甘肅理論學刊》，2015年（3），第67-70頁。
- [26] 何群：〈清以來大小興安嶺環境與狩獵文化的生態學人類觀察——鄂倫春族個案（下）〉，載《滿語研究》，2007年（2），第102-106頁。
- [27] 劉華芹：〈生態環境與經濟可持續發展：以鄂倫春自治旗為例〉，載《西北民族研究》，2008年（3），第17-24頁。
- [28] 鄧玉函，李亞萍：〈白倮彝族社會中人與牛關係研究——基於人與動物共生視角〉，載《廣西民族大學學報》（哲學社會科學版），2020年42(3)，第91-96頁。
- [29] 巴莫曲布嫫：〈「吉爾」考——涼山彝族靈物崇拜綜觀〉，載《民族藝術》，2000年(3)，第113-127頁。
- [30] 梅葛：《雲南省民族民間文學楚雄調查搜集翻整理》（昆明：雲南人民出版社，1959年），第9頁。
- [31] 劉堯漢：《彝族社會歷史調查研究文集》（北京：民族出版社，1980年），第212頁。
- [32] 李彬彬：〈互惠共利：物種保護與生態旅遊〉，載《旅遊學刊》2018年33(8)，第5-8頁。
- [33] 石岳，趙霞，朱江玲，方精雲：〈「山水林田湖草沙」的形成、功能及保護〉，載《自然雜誌》，2022年44（1），第1-18頁。
- [34] 張玉鈞：〈生態旅遊：「遊」出人與自然的雙贏〉，載《光明日報》，2021年8月14日(9)。
- [35] 光明日記者：周夢爽：〈生態旅遊興起：人與野生動物該如何相處〉，載《光明日報》，2022年1月16日(5)。
- [36] 李紅衛：〈生態文明——人類文明發展的必由之路〉，載《社會主義研究》，2004年(6)，第114-116。
- [37] 管寧：〈人類文明新形態的民族文化敘事——中國式現代化新道路的文化旨歸〉，載《學習與探索》，2021年(9)，第10-21頁。

## Reasonable Intervention: Human and Animal Perspective in China's Ecotourism

Zuqun Zhang, Qiuyu Wu, Yanlin Lai, Yunxi Zhang, Chenggang Lu, Tingting He, Qi Chen, Haotian Zhao (Department of Cultural Heritage, School of Design and Art, Beijing Institute of Technology)

**Abstract:** The relationship between human and animals is both opposite and unified. From the long-term historical depth, we can analyze the ethical transformation between human and animals from conflict and opposition to harmonious coexistence. Three cases(Hoh Xil Nature Reserve, Oroqen people's station and Yi torch festival) are selected and their relationship between people and animals and their potential to develop ecotourism are analyzed by using the methods of literature review, case analysis and ethnographic observation for realizing the transformation from hard tourism to soft tourism and reshaping the new unity between human beings and nature in the paper .There are some research conclusion (1) Hoh Xil Nature Reserve adopts a strong artificial intervention to develop natural tourism, and the Oroqen people adapt to the natural habitat and cultural mentality under the effective intervention of the government. The Yi Torch Festival is the reconciliation and coexistence and survival wisdom of people and animals.(2) All of them seek the balance between human beings, animals and nature to the greatest extent, and reflect the process of continuous running in and harmonious coexistence between human beings and nature.(3) The change of human attitude towards natural animals condenses the evolution of human social civilization. The confrontation and game between man and nature are not always the same, and eventually move towards unity.

**Key Words:** harmony between man and earth, human and animal, ecological intervention, culture adaptation



# 開拓中國傳統 價值論領域的原創成果

——趙馥潔教授中國傳統價值論研究「三書」述評

■ 林樂昌

陝西師範大學哲學學院

**摘要：**新近由北京中國社會科學出版社出版的《趙馥潔文集》8卷9冊，收入了趙馥潔教授在長達半個多世紀的學術生涯中橫跨多個領域的論著和詩文。其中，所取得的學術成果最具原創性、學術貢獻最具開拓性的，是中國傳統價值論這一領域。最能代表作者在中國傳統價值論領域所取得的學術成就的，合計有「三書」：第一書是1991年由陝西人民出版社出版的《中國傳統哲學價值論》，以及十八年後由人民出版社出版的《中國傳統哲學價值論》（增訂本），這兩種不同版本的著作可視為一書；第二書是2002年由中國政法大學出版社出版的《中華智慧的價值意蘊》；第三書是2006年由中國社會科學出版社出版的《價值的歷程——中國傳統價值觀的歷史演變》。此「三書」已分別收入《文集》第一卷、第四卷和第二卷。「三書」是趙馥潔開拓中國傳統價值論領域的原創性成果，其學術貢獻主要表現在三個方面：一是對傳統價值理論的體系建構，二是對傳統價值觀念的歷史梳理，三是對傳統價值思維的理論探索。

**關鍵詞：**《趙馥潔文集》；中國傳統價值論；「三書」；原創成果

## 引言

今年五月，《趙馥潔文集》（以下簡稱《文集》）由中國社會科學出版社隆重出版。從這套8卷9冊的《文集》中可以看到，趙馥潔教授在長達半個多世紀的學術生涯中，在他涉獵的所有領域中都取得了令人矚目的成就。有理由認為，在趙馥潔研治的諸多學術領域中，所取得的學術成果最具原創性、學術貢獻最具開拓性的，是中國傳統價值論這一領域。趙馥潔是中國傳統價值論這一領域的拓荒者和引領者。價值論作為哲學的一個獨立部分或作為價值哲學，興起於十九世紀末期的歐洲。在歐洲價值論的發展過程中，德國著名哲學家李凱爾特（1863—1939）就曾經在西南德國創建了基於新康德主義的價值哲學學派<sup>[1]</sup>。雖然價值論或價值哲學是由西方近代才建立起來的，但其實在中國古代哲學中，也蘊藏著價值觀的豐富資源<sup>[2]</sup>。進入二十一世紀以後，由於受馬克思主義價值論研究的影響，中國傳統哲學的價值論才逐步引起重視，但系統的研究還遠遠談不上。正是在這樣的學術背景下，趙馥潔為了推動中國哲學史研究的深化發展，以其強烈的學術使命感和敏銳的問題意識，筆路藍縷，邁向了開拓中國傳統價值論研究這一新征程。二十世紀八十年代初，趙馥潔開始草創中國傳統價值論的研究工作，至1991年陸續出版了多種專著，直至2009年出版《中國傳統哲學價值論》（增訂本），前後歷經近三十年的艱辛時光。

最能代表他在中國傳統價值論領域所取得的學術成就的，合計有「三書」：第一書是1991年由陝西人民出版社出版的《中國傳統哲學價值論》，以及2009年由人民出版社出版的《中國傳統哲學價值論》（增訂本），這兩種著作是同一書的不同版本，可視為一書；第二書是2002年由中國政法大學出版社出版的《中華智慧的價值意蘊》；第三書是2006年由中國社會科學出版社出版的《價值的歷程——中國傳統價值觀的歷史演變》。此「三書」已分別收入新出版的《文集》第一卷、第四卷和第二卷。在我看來，

「三書」是趙馥潔開拓中國傳統價值論領域的原創性成果，是對中國古代哲學史研究的重大貢獻。這些學術貢獻，主要表現在以下三個方面：一是對傳統價值理論的體系建構，二是對傳統價值觀念的歷史梳理，三是對傳統價值思維的理論探索。

### 一、傳統價值理論的體系建構

任何一個新的學術領域的創建，都需要建構起一套與其相適應的知識體系。中國傳統價值論亦然。在趙馥潔看來，傳統價值論的體系建構必須做好以下幾項前提性的工作。首先，需要對這一新領域的名稱亦即何謂「價值論」加以明確界定。他認為，價值論是對世界「應是什麼」「應該怎樣」的回答。對世界「應是什麼」「應該怎樣」的回答是否正確，要以作為主體的人的需要——生存和發展的需要為標準。其次，需要確定價值論的研究對象。趙馥潔主張，人的任何活動都離不開其價值尺度。價值尺度表明，人是按照自己的需要來行動的。因此，價值論的研究對象，就是人的活動所遵循的「主體的內在尺度問題」（第3頁）。其三，還需要在中國哲學體系中為價值論做出新的定性。趙

馥潔在其早期研究中採納了張岱年為價值論所做的定性：「中國傳統哲學的核心部分是價值觀。」<sup>[3]</sup>後來，他在其價值論研究的第三書《價值的歷程——中國傳統價值觀的歷史演變》中，為傳統價值論做了新的定性，提出「中國傳統哲學本質上是一種價值哲學」。<sup>[4]</sup>近年，趙馥潔更加明確地強調，他從事傳統價值論研究所提出的「一個最核心的觀點——中國傳統哲學本質上是價值哲學」，並認為「中國傳統哲學的所有論域都是以價值為宗旨的」。<sup>[5]</sup>這些工作，

是趙馥潔建構中國傳統價值論知識體系的支點，也是他在這一學術園地中開墾耕耘的出發點。以上這些前提性工作，是為中國傳統價值理論的體系建構所做的必要鋪墊。《中國傳統哲學價值論》（增訂本）全書由導論和四篇正文構成，這四篇正文是：《價值原理篇》《學派取向篇》《範疇系列篇》和《價值思維篇》。作者對中國傳統價值理論的體系建構，是通過其中的兩篇亦即《價值原理篇》和《範疇系列篇》加以落實的。

在《價值原理篇》中，作者把傳統價值論歸納為五大原理，包括：

- 一、價值本質論原理，
- 二、價值分類論原理，
- 三、價值評價論原理，
- 四、人類價值論原理，
- 五、自然價值論原理。

趙馥潔對這五大原理的概括非常全面，內容極其豐富。限於篇幅，這裡僅就「價值本質論原理」談談我的體會。趙馥潔認為，中國古代哲學所討論的價值包括真、善、美、仁、義、利等基本類型。在這些價值類型中，包含著古人對價值本質的理解。這些理解主要有三種思路：





第一種思路，是從主體經驗方面理解價值的本質；

第二種思路，是從客體特性方面理解價值的本質；

第三種思路，是從主、客體關係角度理解價值的本質。

對每一種思路，趙馥潔都首先歸納其主要觀點，對每一種觀點都基於經典依據或文獻依據進行有說服力的分析和論證。例如，他認為，沿著第一種思路，古代哲學家提出了三種基本觀點：

- (1) 價值是人的合理欲求，
- (2) 價值是人的愉悅感，
- (3) 價值是對人有用、有益的東西。

以這裡的第一種觀點為例，作者基於《孟子·盡心下》「可欲之謂善」這一經典依據，做了多方面的論證，其中還運用了中西比較的方法，認為這與西方哲學家G.V.艾倫費爾斯所說的「事物的價值是它的合乎願望性」甚為相似（第21-22頁）。趙馥潔在處理第三種思路「從主、客體關係角度理解價值的本質」時指出，這條思路早在先秦哲學中就已自覺或不自覺地產生了。例如，孔子說：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也。」<sup>19</sup>富貴，是主體（人）所「欲」或「得」的對象。這表明，孔子已經意識到價值存在於主體需要與客體滿足需要的關係之中（第25頁）。可見，價值本質的第三種思路是一種比較全面的思路，因為這種思路能夠克服或僅從主體經驗方面理解價值，或僅從客體特性方面理解價值這雙重局限。

在《範疇系列篇》中，趙馥潔基於其精心分析，把傳統價值論的範疇概念分為九大系列，包括：

- 一、義利論系列，
- 二、德力論系列，
- 三、義生論系列，
- 四、德智論系列，
- 五、理欲論系列，
- 六、公私論系列，
- 七、群己論系列，
- 八、天人論系列，
- 九、真善美論系列。

對於這九大系列，作者還在每一個系列的題名之下為其增添一個副題，使該系列的意涵更加醒目。例如，在「一、義利論」系列之下，增添的副題是「道義與利益的選擇」。又如，在「八、天人論」系列之下，增添的副題是「自然與人的關係」。對於每一個系列，趙馥潔都依次考察該系列議題的歷史演變，並從中提煉出多種觀點。然後，再分別對每一種觀點進行具體分析。在各個系列及其觀點的研究中，趙馥潔特別注重其經典依據或文獻依據，絕不徒托空言；其論述條分縷析，論證層層深入，具有很強的說服力。

總之，對中國傳統價值理論的體系，趙馥潔主要是由上述價值論的五大原理和相關範疇概念的九大系列搭建起來的。

## 二、傳統價值觀念的歷史梳理

中國傳統價值理論的創建，不僅需要體系的建構，而且也需要歷史的梳理。其歷史的梳理，主要指對傳統價值觀念歷史演變的規律及其他相關內容的分析和整理。這方面的研究成果，集中表現在趙馥潔傳統價值論研究「三書」的第三書《價值的歷程——中國傳統價值觀的歷史演變》當中。在這部出版於2006年的專書中，作者把中國傳統價值觀念的演變歷程劃分為九個階段：第一個階段是西周時代「敬德」的提出，第二個階段是春秋戰國時期「人道」的爭鳴，第三個階段是漢代時期「綱常」的樹立，第四個階段是魏晉時期「自然」的崇尚，第五個階段是隋唐時期「萬善」的同歸，第六個階段是宋元明時期「天理」的營造，第七個階段是明末至清中葉「利欲」的萌動，第八個階段是近代「人權」的伸張，第九個階段是五四時期「個性」的解放。在此基礎上，作者分別從價值觀演變的終極根源、控制機制、導向作用、軸心震蕩、矛盾衝突和融合等五個方面揭示了價值觀念歷史演變的規律；分別從民族主體性的強弱和振興、人自身的價值本位、人的精神價值主題、核心價值觀念的持續等四個方面揭示了中華民族價值觀念歷史演變的特徵。這裡格外引人矚目的是，在揭示價值觀念演變的第四種規律時，趙馥潔用「軸心震蕩」加以概括，並展開分析。他認為，古

代價值觀的演變形式是圍繞著一個軸心左右震蕩的。漢代以後，儒家倡導的道德價值觀是中華民族價值觀的軸心，其他各家的價值觀都受制於儒家價值觀，既不能取代，也不會遠離這個軸心。這個觀點十分新穎和傳神，令人耳目一新。

趙馥潔把魏晉時期玄學家的價值觀概括為「『自然』的崇尚」，認為這是對漢代儒家崇尚綱常倫理價值觀的否定，也是對先秦道家自然價值觀的復歸。讓人深受啟發的是，趙馥潔明確區分了宇宙本體論意義的「自然」與價值論意義的「自然」，認為玄學家們的「自然」並不僅是本體論上的「自然」，而是包含著價值論上的「自然」。而且，玄學有關「自然與名教之辨」，討論的並不全是價值與本體的關係，而主要是兩種價值的關係。在論述中，趙馥潔強調「自然」是魏晉時期價值觀念的主旋律，同時他還從六個方面概括了玄學「自然」價值觀的內涵，包括：

- (1) 個體自我的覺醒，
- (2) 生命價值的珍重，
- (3) 精神人格的品藻，
- (4) 自然美景的欣賞，
- (5) 文學價值的自覺，
- (6) 超越境界的追求。

這些論析，層層深入，十分細膩，出彩之處甚多。學術界以往對玄學研究成果很多，但很少有研究者從價值觀角度進行系統研究。趙馥潔孤明獨發，從這一新的角度對魏晉玄學展開精心研究，如果沒有高深的學術造詣，實在是很難做得到的。

「人權」是西方價值哲學和政治哲學的重要概念，而中國古代並沒有形成「人權」這個概念。近代以來，中國出現了數千年未有之大變局，隨著價值主體的變化，產生了代表中國當時社會發展趨勢的民族資產階級，從而提出了「人權」價值觀。在「人權」的總主題中，構成了個性、平等、博愛、自由、民主、功利、獨立等觀念相互交織的價值觀體系。正是在此意義上，趙馥潔把中國近代的價值觀概括為「『人權』的伸張——近代的價值啟蒙」。這是非常確切的。對於「人權」這一中國歷史上前所未有的新的價值觀念，趙馥潔運用歷史唯物論，基於時代轉變、生產方式、階級關係等多方面展開

分析，明確提出民族資產階級是中國近代歷史發展方向的代表，他們因應時代的需要所追求和型構的價值觀念，乃是中國近代價值觀念的主旋律。這一主旋律，就是崇尚人權的價值觀。歷史唯物論認為，社會經濟基礎決定上層建築和意識形態。依據這一基本原理，趙馥潔從五個方面闡發了人權主題的價值意蘊，包括：

- (1) 「尊人」「舉私」，
- (2) 「均平」「平等」，
- (3) 「仁愛」「博愛」，
- (4) 「自主」「自由」，
- (5) 「民權」「民主」。

趙馥潔不僅對人權價值意蘊的所有方面都做了出色的概括，而且還做了十分細膩的分析。除此之外，他還在價值觀的古今、中西激烈衝突的背景下，得心應手地運用辯證方法，對當時思想界的「尊夏」與「師夷」之辨、「均平」與「綱常」之辨、「道器」「本末」之辨、「體用」之辨、君主立憲與民主共和之辨做了全面深入的考察。其考察不但新見迭出，而且還善於化繁為簡，把複雜的學術問題交代得相當清楚明白。

除了《價值的歷程——中國傳統價值觀的歷史演變》對傳統價值觀念做了集中的歷史梳理之外，在《中國傳統哲學價值論》（增訂本）的《學派取向篇》中，趙馥潔在對儒家、墨家、法家、道家這四大家的價值取向進行理論研究時，也無不是與各派價值取向的歷史考察結合在一起的。西漢司馬談在其名篇《論六家要指》中，概括了先秦時期陰陽、儒、墨、名、法、道這六家之學的宗旨，同時還分別對這六家做了公允的評價。在《學派取向篇》中，作者有取於司馬談所論六家中影響最大的四家加以研究。此篇篇名中的「學派」，與司馬談所謂「家」是對應的，都屬於大學派的範疇，而這些大學派在歷史上的一定時期往往是會發生分化的，尤其是其中的儒家學派和道家學派。例如，孔子去世後，便發生了「儒分為八」<sup>[7]</sup>的現象。據此可以認為，在作者所選取的四大學派中，在每一學派尤其是儒家學派和道家學派的發展過程中，在不同時期又會形成一些學派的分支。例如，在「儒家的道德價值論」部分，趙馥潔就對先秦、漢代、宋



代等不同時期的儒家學派分支的價值論做了具體的歷史的分析。對其他三大學派的研究，也莫不如此。這些歷史考察，可以視作對《價值的歷程——中國傳統價值觀的歷史演變》一書的補充。

### 三、傳統價值思維的理論探索

人類自從其誕生之日起，伴隨著實踐能力的提高，便形成了最初的思維能力。然而，人的思維活動及其方式作為學術研究的對象，則是近現代以來才逐漸形成並成熟起來的。這一研究領域涉及的內容很廣泛，除了一般思維方式和思維歷史<sup>[8]</sup>的研究之外，還包括原始思維的研究<sup>[9]</sup>，西方思維的研究<sup>[10]</sup>、東方思維方法的研究。<sup>[11]</sup>最近幾十年來，中國傳統思維的研究也愈益受到關注<sup>[12]</sup>，有不少學術成果問世。<sup>[13]</sup>值得注意的是，在所有這些中外研究成果中，很少有研究者提及思維與價值之間關係的問題<sup>[14]</sup>，而對於中國哲學的「價值思維」更是沒有學者言及。在中國哲學界，趙馥潔是提出「價值思維」議題並展開系統研究的第一人。

趙馥潔對價值思維這一議題的研究，前後經歷了兩個階段。第一個階段的研究成果，是出版於2002年的《中華智慧的價值意蘊》五篇中的第一篇「中國哲學的價值思維」和第二篇的部分內容。第二個階段的研究成果，是出版於2009年的《中國傳統哲學價值論》（增訂本）的「價值思維篇」。後一書除了把前一書第一篇的四節和第二篇的三節收入「價值思維篇」之外，還新增補了兩節，從而把後一書的「價值思維篇」擴充為九節。作者提出「價值思維」問題，有其哲學背景。在他看來，西方哲學在研究人的認識活動時，將其視作純粹的認識過程，把主體的需要和利益以及情感、興趣、道德等價值因素都排除在外；而中國傳統哲學則認為，不包含價值因素的認識是不可能的，也是沒有意義的（第407頁）。因而趙馥潔強調：「中國哲學特別是儒家哲學的價值思維，乃是一種典型的融通性思維。」（第373頁）對於哲學認識論和思維理論的研究而言，這是一個振聾發聵的重要發現。他由此進一步指出，認識活動與價值活動「是相互滲透、相互貫通、融為一體的。這種融通的的基本特徵是以價值統率認識、以價值統率真理，即

『以善統真』。」（同上）趙馥潔著眼於價值思維研究的全域，提出這一議題的研究必須面對以下四個方面的融通：一是價值至境與宇宙本體的融通，二是價值追求與歷史規律的融通，三是價值意識與認識活動的融通，四是價值實現與生命歷程的融通。這意味著，價值思維的研究必須使價值與本體、價值與歷史、價值與認識、價值與生命的關係問題得到合理的解決。對於價值思維研究的這四個方面，趙馥潔的論析都一如既往地以文獻為基礎，史論結合，層次清晰，分析細膩。

由於認識活動與思維活動最為接近，因而下面我們著重結合「價值思維篇」第五節「中國哲學中認識論與價值論的融通」來觀照趙馥潔的研究特色，以見其論析的精彩和見解的新穎。他認為，可以把中國哲學的認識論與價值論相互融通的具體形式概括為四個方面：

- （一）認識主體的價值規定，
- （二）認識對象的價值選擇，
- （三）認識過程的價值參與，
- （四）認識目標中的價值意蘊。

在對這四個方面的全面考察中，趙馥潔對其中第（三）「認識過程的價值參與」的論述尤其精彩。這裡，我們就其「認識過程的價值參與」的思考脈絡大致說明如下。首先，肯定人的情感、心態、動機、利欲都屬於價值意識，而這些價值意識必然會以不同的方式參與到人的認識活動過程中來。其次，從三個方面詳細地論析了價值意識對認識的影響。一是情感心態對認識的影響。趙馥潔以孔子為例加以說明。孔子說：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」<sup>[15]</sup>這是說，要深入地認識對象，僅依賴客觀的了解，不如對它產生喜好之情；對它產生喜好之情，不如從它那裡得到快樂。雖然「好之」「樂之」都屬於價值意識，但在孔子看來「樂之」才是從事認識活動的最好心境。只有以這種心境進行認識，才能夠深化認識，使認識取得最佳效果。孔子有關「好之」「樂之」乃至「樂之」的情感意識能夠對認識活動發揮積極影響的觀點，後來孟子、漢儒以至南宋的朱熹都曾經做了新的闡發。二是動機在認識中的作用。孔子反復強調，有必要激發人的認識動機以堅定致學志向。

他認為，只要「志於學」，那麼，即使生活處境困頓，也會為追求真理而「不改其樂」。孔子有關「志於學」的激勵作用對為學和認識活動都產生了極為重要的影響，以至於後世的儒家講學都無不把「立志」放在首要地位。三是利欲對認識的影響。作者依據史料告訴讀者，早在春秋時期人們就發現「私欲」對認識的干擾作用。例如，當時有學者說「夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也。」<sup>[6]</sup>因此，他們主張在認識過程中去除私欲，「去欲則寡，寡則靜矣。靜則精，精則獨立矣；獨則明，明則神矣」。<sup>[7]</sup>春秋時期的學者對價值意識的這種消極作用的認識是很深刻的，對後世的影響也很深遠。

總之，在作者看來，正是由於認識過程中有情感、動機、利欲等價值因素的參與，因而中國古代的哲人，尤其是儒家哲人，總是把認識活動與價值活動（特別是道德修養活動）視為統一的整體（第410-413頁）。

## 結語

在以上所評述的三個方面中，中國傳統價值理論的體系建構和歷史梳理是趙馥潔研究成果的主體，而傳統價值思維則是其研究成果的靈魂。「三書」的撰寫，彰顯了趙馥潔對唯物辯證方法、歷史的與邏輯的統一、中西哲學比較等多種方法的純熟運用。這些有效的理論方法，成為趙馥潔從事研究的得心應手的建構力量。正是由於有了這種強大的建構力量，才使他在中國傳統價值論領域的研究左右逢源，收穫了諸多具有開拓性和原創性的學術成果。學術研究貴在創新，而創新難在原創。按照哲學人文社會科學創新的基本標準：

一是其研究要有明確的有學術價值的「問題意識」，

二是其研究要有清晰的「自己的脈絡」。<sup>[8]</sup>

此外，評價原創成果的標準則應當包括：有沒有開創一個新的領域，有沒有做出對本學科有重大影響的思想、理論等方面的突破，有沒有提出全新的概念。按照這些標準加以評價，趙馥潔的「三書」作為原創性研究成果是當之無愧的。經過趙

馥潔近三十年堅持不懈的辛勤開墾，通向中國傳統價值論這一新領域的全新通道終於呈現在中國哲學研究者的面前。這是趙馥潔對中國哲學界做出的具有突破性意義的貢獻。

在充分肯定中國傳統價值論研究「三書」所取得的卓越成績的同時，還應當看到，「三書」也存在著一些有待進一步反思的問題。例如，在「價值思維」的論述中，趙馥潔強調「中國哲學特別是儒家哲學的價值思維，乃是一種典型的融通性思維」（第373頁）。對這種「融通性思維」的研究必然涉及價值意識與認識活動的融通。作者認為，儒家的價值意識的「融通性」體現為，「以善統真」（第373頁）。真與善的融通，關乎中、西價值論之間的張力，對這一張力的進一步說明將有助於儒家價值論對善與真之間關係問題的解決，並避免「價值泛化」（同上）的傾向。又如，在《中國傳統哲學價值論》（增訂本）的《學派取向篇》中，作者肯定「儒家哲學是中國哲學的主流」（第61頁）。但在具體考察儒家、墨家、法家、道家這四家哲學的價值取向時，闡述儒家價值論的篇幅卻比其他三家要少，這就使儒家價值論的闡發略顯薄弱。對於這些問題，相信作者在今後的研究中將給出新的更具有說服力的解決方案。

[1] 伽達默爾：《哲學生涯》（商務印書館，2003年），第188-189頁。

[2] 趙馥潔：《中國傳統哲學價值論》（增訂本）（人民出版社，2009年），第3、27頁。由於《趙馥潔文集》出版不久，因而本文仍使用該書的單行本。以下凡引此書，僅隨文出注單行本的頁碼。

[3] 張岱年：《文化哲學》（教育科學出版社，1988年），第264頁。

[4] 趙馥潔：《價值的歷程——中國傳統價值觀的歷史演變》（中國社會科學出版社，2006年），第356頁。

[5] 趙馥潔、孫偉平：《價值論是中國傳統哲學的核心——趙馥潔教授訪談錄》，孫偉平、陳新漢主編《價值論研究》2019年第2輯（上海大學出版社，2020年），第6-7頁。

[6] 《論語·里仁》。



- [7] 《韓非子·顯學》。
- [8] 懷特海，劉放桐譯：《思維方式》（商務印書館，2006年）；[美]倫納德·蒙洛迪諾，龔瑞譯：《思維簡史：從叢林到宇宙》（中信出版集團，2018年）。
- [9] 列維·布留爾，丁由譯：《原始思維》（商務印書館，1981年）；劉文英：《漫長的歷史源頭—原始思維與原始文化新探》（中國社會科學出版社，1996年）。
- [10] 謝文郁：《形而上學與西方思維》（廣西人民出版社，2016年）。
- [11] 中村元，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》（浙江人民出版社，1989年）。
- [12] 張岱年、成中英等：《中國思維偏向》（中國社會科學出版社，1991年），第102頁。
- [13] 除了以上引用的《中國思維偏向》之外，還有楊儒賓、黃俊杰編《中國古代思維方式探索》（台北正中書局，1996年）；吾淳：《中國思維形態》（上海人民出版社，1998年）；黃俊杰：《儒家思想與中國歷史思維》（台灣大學出版中心，2014年）。
- [14] 也有極少數例外。例如，美國學者倫納德·蒙洛迪諾在其所著《思維簡史》一書中，曾偶爾提及社會文化和宗教是基於共同的信仰和價值體系的（《思維簡史：從叢林到宇宙》，第36頁）。又如，國內學者吾淳在其《中國思維形態》一書中，從目的性的價值取向這一特定角度討論了思維與價值的關係（參見該書第九章《價值取向：目的性》，第142-156頁）。
- [15] 《論語·雍也》。
- [16] 《管子·心術上》。
- [17] 同上。
- [18] 葛兆光：《思想史研究課堂講錄續編》（生活·讀書·新知三聯書店，2012年），第200頁。

Developing the Original Achievements in the field of Chinese Traditional Axiology  
--the Review on the Three Books of Prof. Fujie Zhao's Research on Traditional Chinese Axiology

Lechang Lin(School of Philosophy, Shaanxi Normal University)

**Abstract:** The collected works of Fujie Zhao, published recently by the China Social Sciences Press in Beijing, has included his works and poems spanning many fields in his academic career for more than half a century. Among them, the most original academic achievement and the most pioneering academic contribution is in the field of Chinese traditional Axiology. The best representative achievements are the three books: the first book is On Axiology in Chinese Traditional Philosophy, which was published by Shaanxi People's Publishing House in 1991, and On Axiology in Chinese Traditional Philosophy (revised) published by People's Publishing House after 18 years later. The two different versions of works can be regarded as one book; the second book is Value implication On Chinese Wisdom published by China University of Political Science and Law Press in 2002, and the third book is the Course of Value--the Historical Evolution of Chinese Traditional Values published by China Social Science Press in 2006. The Three Books have been included into the first, fourth and second volumes of the Collected Works respectively, and are the original achievements made by Fujie Zhao in the field of Chinese traditional Axiology. His academic contributions are mainly reflected in three aspects: the first is the system construction on the traditional value theory, the second is the historical combing on the traditional value concept, and the third is the theoretical exploration on the traditional value thinking.

**Key Words:** the Collected Works of Fujie Zhao; Chinese traditional Axiology; the Three Books; original; achievement

## 覺悟

——何士光《今生：經受與尋找》讀書札記

■ 龍 潛

貴州民族大學西南文化研究院

## 01

《今生：經受與尋找》<sup>①</sup>，一部生命之書。顧名思義，此作是對過往生活進行追憶和反思。追憶和反思的目的是要達到心靈的寧靜，尋覓人生智慧。而要達到這份寧靜與智慧則需要不斷的「經受與尋找」。在開始，佛義的闡述淺顯易懂，用經歷與感悟娓娓道來。但這並不代表佛義不深邃。由於佛義的精微與抽象，不得不用生活來達到佛義的具象化。值得提及的是，文本對於佛義的體會有一個顯然的進階，話語體系從低級到高級、從感性到理性、從平級傳導到跨級傳躍，又或者說，這是為了達到一個循序漸進的效果，體現敘述體系的建構。

話語體系的伏脈，當然有它的好處。一來，讀者可以在理解前文語意的基礎上對後文進行大致的揣摩與猜測，同時熟悉文本風格與字詞邏輯，有助於讀者接受和理解。二來，讀者的感受力提升，領會佛義的能力也有所提高。作者所論及的佛義本質上和作者自身的價值觀與世界觀有著息息相關的聯繫，從中我們不難看到，當書中的話語體系得到進階之後，作者不再只關注自身的精神世界，而是將自我抽離出來，進行眾生戒導。這也是作者後文所論的「意識體」，只有將屬於自我的「意識體」從自我中剖離出來，才可能將這種精神傳

達。三來，散文體的敘事風格本身就不依靠高明的戲劇結構和優美的辭藻進行閱讀呈現，它講究的是一種連貫性和層次感，它帶給讀者的是心靈感應。

開篇提到的有過一面之緣的鄰家姑娘，將作為敘事線索存在於文本。從敘述氛圍看，作者有意拋開塵世的桎梏和喧囂，企圖讓讀者和自己一起進入到佛義學習的精神世界。也因此，本書採用的是第一人稱敘述，以達到代入感和親近感。從形式而言，本書似乎在做一個類似於建築的層級搭建，並且隨著敘事話語的推進，該「建築」越來越高，越來越穩固，越來越完整，從而也體現出作者所要表達的越來越緊迫的世界觀和人生觀。

## 02

世界由什麼組成？人是什麼？這些問題指向當代人普遍的精神危機的源頭：即物欲衝突和心靈浮躁。「心靈的本相是智慧」，強調的是每個人出生都帶有智慧，這智慧不分好壞和高低，更不分優劣，而是屬於自我的不可取代的，是與生俱來的。由於現代生活的浮躁和喧囂，許多人選擇了浮華的知識，而丟棄了內心原有的智慧，得不償失。我們的內心本應該都是潔白無暇的一面鏡子，只是被浮雲和霧靄籠罩了，我們需要做的就是將上

**摘要：**生命要達到寧靜與智慧需要不斷的經受與尋找。只有不斷飽嘗塵世的報應和因果，才能尋找到佛義真諦。「佛」不是抽象的事物，他根植於我們的內心。疑惑起來，也許就離真理不遠了。心靈的秘密需要我們去向心靈深處追尋，我們都任重道遠。

**關鍵詞：**何士光；《今生：經受與尋找》；佛學



面的雜質清除，尋得內心的寧靜與純淨。《學問不能止境》中，作者提出了類似的問題，他說智慧是我們固有的一種能力，我們只需要把他們還原，不需要學習，也不能學習。注意，此處作者強調了「不能學習」，也就是說，智慧是天生的根性天賦。如果非要學習的話，我們只能是看到「手指」而丟了「月亮」。

由此，我們可以大致窺見作者的敘事邏輯以及佛學的根源依據，他並沒有用高深莫測的佛學語言去解釋道理，而是用生活中淺顯易懂的事物對道理的內涵進行類比和暗喻，進而達到一種易於讀者接受的程度。實際上，這也就是我們說的「比喻論」。所謂的「比喻論」，於此而言，是將生活中隨處可見的事物和哲學層面上抽象難懂的理論相連，達到「只可意會，不可言傳」的語詞氛圍與理解程度，通過事物的淺層表像來對一種深刻的道理進行形而上的言說與解釋。

即便作者沒有著重闡述當代人是如何沉溺於浮躁的物質世界，但是，通過三言兩語的敘述我們仍可以看到作者對於當代的一種失望和不信任的態度。換句話說，作者完全相信佛學理論的教誨，並堅信這些理論可以為現世人的精神帶來某種形而上的解脫與開悟。《一覺如小死》中對於「意識體」物質化的辯解，可以證實這種觀點。佛義對於作者而言是至高無上的生存依據。重要的是，作者並不認為佛義是唯心主義的觀點，佛義堅持了世界是物質存在的本源，是唯物的，更是物質的。

現代人生活在一個物慾橫流的時代，所有的一切都是物質的表像。人們追求物質享受，從而忽略了應該找尋本身的那份寧靜。解釋一個概念：心和靈。「心」是物質世界一切表像的溯源，是「色」的一種表現形態，是依附於「靈」的；「靈」是上文中提及的智慧，是人類本身應該具有的高貴品質。人如何擁有「靈」？找到自我並拋棄自我，將生命放置於宇宙萬物，從而感受宇宙萬物的智慧，這便可以縱觀天地，縱觀生靈三世之因果。《站在巨人的肩上》中，小和尚之所以在佛殿裡撒尿，正是因為他的內心已經預見了因果，預見了佛。這就告訴我們，「佛」並不是一個抽象的事物，他根植於我

們每個人的內心，只要我們願意相信，世界便充滿了佛，只要我們願意，我們就可以是佛。

### 03

辯證唯物論告訴我們，世界的統一性在於它的物質性，世界是物質的，是具象的物質。世界是物質的，但是其物質性也包含著精神層面。《找一張安詳的面孔》中，作者引用佛義「精氣神」體系，闡述了世界的多維度以及雙重性。「精氣神」作為我們通往第二世界的品質，是我們體內原有的「純陽之氣」。世界的物質層面也就是我們所看到的表像，包括紛紛擾擾的人事、車水馬龍的人色、形形色色的人群等，它是我們用肉眼可以觀之的，是世界「陰」的一部分。而世界的精神層面是相對於「陽」而論及的，也就是人世之外的世界，它包括我們很少人看到的世界真象，人的前世今生、宇宙大觀、萬生萬相等。在這兩個世界層面中，分別對應著人體的「陰」「陽」學說。「陰陽論」將人體的構成大致分為陰和陽兩個矛盾體，二者互相矛盾，卻又互相統一。陰，即你的軀體，是你的色體，是你穿越物質世界必不可少的物質皮囊。「陽」，是你的元陽，是你的氣，是你的意識體凝結出來的抽象物質。在這裡，作者用了一個很形象的比喻，他說，一個人就像是一個充滿氣的氣球，氣不是空氣，而是你的真氣，是你的「真如實體」，而橡膠製成的氣球表層，就是你的陰體。如此一來，便容易理解。陽，是你的精氣神，是你的精神力量，也就是你的元神。《還是原來的那個人》中，作者指出體內有一股真氣連接著我們陰和陽兩部分，使得二者協調，成為完整的人。那股真氣不是你的呼吸，而是沉靜在體內的那股「陽氣」。由此，人可以從物質世界穿越到精神世界，也可以從精神世界返回到物質世界。如同那些得道的高僧，洞穿浮華世界的表像，進而尋覓世界真相，窺見前世今生，自我也得到了超脫。

元陽對於人尋覓自我而言，起到重中之重的作用。而「比喻論」在此方面，就起到了一個聯結和解釋的作用。整體看，「比喻論」也是一種真氣，它的作用是有關佛義的奧妙通過比喻論的形式來進行物象化的闡述與表像化的理解，從而起到

易於傳播、易於接受的效果。但是，除了傳播佛義之外，作者最大的用意是通過平常可見的事物幫助丟失了「靈」的現代人尋找自我，這些事物仿佛隨處可見，遍地都是。這應了那句話，「真正的佛從來不高深莫測。」

真正的佛從來就平常如水、安靜如常。敘事形式和敘事內容的結構性對稱使得《今生》充滿了濃濃的佛學哲思，平添了一份敘述美感。在此基礎上，作者的精神追尋與靈魂尋覓指的是什麼？這種精神尋覓實際上就是作者所言的「經受與尋找」。一個人只有不斷地進行修煉，不斷地經受塵世的報應和因果，才能尋找到佛義的真諦，獲得開悟。當然，這些充其量只能為我們尋覓佛義提供基本的思考方向和價值取向，對於接受和學習佛義，是一種入門的程度。

#### 04

「苦難精神」是中國傳統文化體系的重要組成部分。在我們的傳統語境中，好像只有受苦才能得到話語權，又仿佛只有受苦，才會擁有某些不可替代的權力。《西遊記》中，唐僧師徒要經歷九九八十一難才能取得真經。《紅樓夢》中，「苦難精神」又多了幾分神秘主義的色彩，糅合神話傳說將封建家族的往事呈現在小說的文本中。《今生》為我們提供了「苦難精神」的母體意義，這完全不是空穴來風，而是有理可依。佛義所說的「因果循環」和道家所論的「陰陽五行」在某種程度上是相似的。《此地離黃鶴樓不遠》中，我們知道，當人們來到這人世的時候，其實帶著十分久遠的信息。這種「久遠的信息」可能是你前世留下的「因」，到了現世，它就來尋覓「果」。「因果」一說在佛義語境中是不可替代的本質存在。有些因果存在著時空的差異和延遲，但萬事萬物離不開「因」，更離不開「果」。也就是「不是不報，時候未到」。此說仿佛有些不可信，並夾雜著迷信的成分。佛教經典《六祖壇經》中講述著華夏禪宗六祖惠能從習佛法的故事。嶺南地區，惠能本來是一位十分貧窮的年輕人，砍柴為生，有一天他背著一捆柴來到了縣城，有一位買主買了他的柴，並讓他送到店鋪，他送去了，卸下了柴也拿到了錢，當他準

備離開這家店的時候，突然聽到有人在頌經，他被該經打動，並執意尋找，最後便出了家。他要去完成今生今世的使命，這才有了一代佛宗六祖惠能。這部經就是《金剛經》。

這為我們提供了一個思考方向，也為「苦難精神」的訴說埋下了可論述的伏筆。如果惠能祖師前世沒有接觸過佛學，那麼他就不可能只聽到了隻言片語的《金剛經》就予之追隨。可見，他的前世對此是有記憶的，所以到了今生，但凡有一些可以觸動到這種回憶的提示或者由頭，都會使他去奔赴前世未走完的道路，完成前世未完成的使命。「苦難精神」使得我們相信前世是有記憶的，並且執著地認為唯有受苦受難才能換來解脫與幸福。而苦難精神的根源，和中國深厚的文明歷史聯繫緊密，到了近現代社會，這種精神內容被豐富而得以強化，為中華民族的精神圖譜烙下了深深的印記。

從古至今，「苦難」這一因素成為貫穿中華民族的「元陽之氣」，到了近現代這種影響則逐漸被加深。甚至說，我們所受的苦難，已經使得我們麻木不仁，以至於我們剛嘗到了某些甜頭，就誤以為那是饕餮之餐。二十世紀的前半個世紀，中國的社會性質一直處於半殖民地半封建狀態，直到新中國成立，社會性質得到徹底的改變。但「苦難精神」卻沒有一點變化，人們依舊在咀嚼苦難，消化苦難帶來的感受與回味。到了二十世紀後半個世紀，短短四、五十年，中國經歷了歐洲社會四、五百年的變化，如此的魔幻程度使得我們的精神世界被生硬剝奪。甚至說，中國人越來越迷失於自己的心靈，迷失於這高歌猛進的後現代社會。

佛學禪宗所追求的「靜氣觀」和如此的發展速度導致的社會狀態成為一種鮮明的對比。佛學論之，我們要做的事情就是尋找自我，尋找到了便要拋棄它，得到超脫，以此豐厚生命的體味，延長生命的歷程，達到「不生不滅」的境界，這樣才能看到世界的原本樣貌。現代發展觀論之，人民幸福生活水平的提高依賴高度發達的物質文明與精神文明。想必二者應該是有某些關聯的，都要追求高度的「精神文明」。可是細想之，佛學所論的「精神」更多的是一種境界上的追求，它不是出世

智慧，相比較而言，而是一種入世智慧。它強調雖然人世間有「因果報應」和「輪迴」這門事情，但是，只要人們把握好「因」，不斷找尋自己的原因，不斷對此進行調控，也就是發揮個人的主觀能動性，就一定可以掌控命運。這是「苦難精神」的現代意義。

除了「因果」和「輪迴」，佛義所論的「苦難精神」還是一種對於自身「戒定慧」的鍛造與修煉。《走進這口水井》中，作者引入《楞嚴經》的內容，提到了對於佛學初學者的「戒定慧」三學的修煉。首先是「戒」，「戒」是自身強制性的要求，是一種克制和隱忍。其次才能「定」，只有守「戒」，才能保「定」。這裡的「定」不只是情緒層面的心氣平和，而是靈魂的靜謐與安然。只有心是寧靜的，才能做事。而「慧」則是一種證導與開悟。在這裡，我們想起「無漏的智慧」和「有漏的智慧」。所謂的「無漏的智慧」就是我們人人都具有的這一份靈智，具有相當的普遍性，是人類靈長的基礎。而「有漏之智慧」是我們首先要擁有這種智慧，才能將「無漏」轉化為「有漏」，是一種後學的智慧。當然，這也只是初級修煉者所使用的方法。

《今生》之所以不引出「苦難精神」的豐富性，想必也有原因。其一，佛義所說的大徹大悟之境界和苦難修行並不是一體的，這完全取決於自我前世的因果報應，有些人一看便悟，而有些人則無處遁習。這也就是「天性多情句自工，聰穎之人一指便悟」。其二，苦難精神現在更多地被轉化為一種話語特權，逐漸畸形化與浮象化，有人以「苦難」作幌子，招搖撞騙，求得私心妄欲。其三，苦難精神作為一種強大的精神力量被人們所熟知，但也容易和佛義所闡釋的「因果」混淆。

## 05

每一個獨立的人，都可以是一個獨立的世界。當我們領悟到佛義的真意後便可以看到眾生三世之因果，就可以像釋迦牟尼一樣在菩提樹下證悟和開化。這一說法不能不讓人嚮往。作為普通人我們怎麼能想到我們就是一個世界？我們是「世界的世界」，世界是「我們的世界」。這一說法，如何不讓人心之馳騁。

我們發現原來我們之所以是人，不是獸，更不是神，是因為我們的內心是不停地在尋覓自我的，我們是「陰陽」的產物。「神是白色的，獸是黑色的，我們人是處於中間的，是半黑半白的。」這一論斷頗有西哲佛洛伊德所論的「本我、自我、超我。」的心理學說之味。在很大程度上，我們是自我，不是潛意識層面的本我，也不是顯意識層面的超我。佛義說，人之所以是人，是因為自身的獨立性和他的不斷尋覓。我們是站在巨人的肩膀上尋得這些問題的答案的，在我們之前，釋迦牟尼早在菩提樹下尋得了世間的真理，已經大徹大悟。那我們又何必苦苦尋覓？佛義所論的「精神自我」也就是前面所述的「第二世界」，因為世界的二元性，在第二世界中，我們要尋覓自我，並且在第一世界中，將這種自我丟棄。我們只有不斷地丟棄與尋找，尋找與丟棄，方可經受這世間的報應與因果。

「精神自我」並不是殊忽玄妙的佛學理論，而是一種使自我得到解脫的方法。《一覺如小死》中作者引入「夢」的佛學含義，提出我們在夢中是類似於死亡的狀態。夢的狀態本身，是生命的一種特殊或者中介的狀態。意識體作為一種抽象的物質存在於世間各個角落，而我們的意識體卻要遠遠大於我們肉體的存在，當肉體腐爛時，精神可以永遠存在於世界，這便是「精神自我」。當我們的意識體漂浮著，沒有確切的依附，也沒有到達一定位置的時候，佛義就把這種狀態稱為「中有」。也就是說，這個時候，你的「精神自我」孤零零地在世間漂浮著，回溯了前世今生發生的一切往事，看到了關於你的各式各樣的記憶，到達了「中有」的狀態，也就抵達了「精神自我」的狀態。

《人世是一處客棧》中，作者又用生動形象的「比喻論」告訴我們佛義的宏大宇宙觀。在生命三維世界中人類如此渺小。意識體離開了我們的身軀，進入到精神的世界，我們才能得到解脫，我們才可以顯得宏大，才能使得我們的視野得到開拓，人生歷程變得長久。人有三個自我，即法身的自我、報身的自我和化生的自我。法身的自我就是人的本質，是人的物質存在形式，人和諸佛菩薩及宇宙萬物實則同一個法身。而報身的自我就是相對於個體而言的存在形式，每個人在這個世界都有

著千差萬別的長相身軀，冗雜的具象形式呈現出了我們的報身自我。最後則是化身的自我，化身的自我是相對於前兩個的基礎上變化而成。也就是說，佛是可以有不可計數的化身，因為他熟悉世間萬物。相對於我們人來說，我們的自我又處在不停變化的階段，每一瞬間都不一樣，所以我們當然也有很多化身的自我，只不過，那不是真正的自我。

「精神自我」包含了佛義所論的三層自我，其存在形式處於第二世界。「精神自我」的尋覓，實際上是由人向佛的修習過程。佛陀把塵世概括為五濁惡世。所謂五濁，即是劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁和命濁。我們難免會被功利性的事物蒙蔽雙眼，去追求世間的濁物。當然，這也使得我們的人生也是濁的。去濁的過程就是追求自我的過程，同時也是拋棄自我的過程。

老子在《道德經》中說：「未知牝牡之合而媵作，精之至也。」「牝牡之合」就是男歡女愛的雲雨之事，指的是那些紛紛擾擾的世間塵事。而我們如何達到「媵作」的狀態，展現出我們已經是「精之至也」呢？老子又說「萬物負陰而抱陽，沖氣以為合」。老子所論的《道德經》和佛義有某種異曲同工之妙，他們都是已經洞穿了世間的真理，只是心平氣和地將道理囑告世人。道家本是修身之理，強調天人結合，而這個天人結合中的「人」和佛義所論的「自我」在某種程度上則是對應的。

## 06

「戒定慧」三學融入日常生活，這讓我們很容易想到如何使用「戒定慧」的修習方法。但是，我們又有疑惑，如此淺顯的道理，甚至世間眾人沒有一個不知，那麼為什麼我們的內心始終還是浮躁的？我們的靈魂還是喧囂的？在這裡，我們又要引用老子的話，他說：「五音使人色盲，五聲令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂。」

「戒」。佛義要求的「戒」，就更為仔細和用力，比如說，有居士所持的戒、沙彌所持的戒、比丘所持的戒、菩薩所持的戒等等，因修習的層級水平不同，戒的力度和程度也隨之變化。持戒與否，這和我們的根器有關，根器也就是我們的根性。所謂根性，物質層面而言就是一個人生存的品性，這

是最表面的，而從佛義而言，根性和你前世的記憶連在一起，上面我們說到了六祖惠能法師的出家經歷，也就不難了解根性這一道理。所以說，根性是有記憶的，更是天生的，仿佛是上天贈予你的一個禮物，更是佛對你進行的一次考驗。根性有助於我們持戒，有助於我們修習，更有助於使我們的內心獲得寧靜。

諸葛亮在《誡子書》中說道：「非淡泊無以明志，非寧靜無以致遠」，這句話深刻地揭示了持戒的意義。我們持戒，不只是為了控制塵世的欲望與念想，而是為了使我們的心沉靜下來，靈魂升華起來。我們的不安定包括了兩方面的不安定，身不安定和心不安定。身不安定，意即我們每個人都處於社會的某個需要之處，每日都要進行繁瑣紛雜的工作，當我們把身心投入到工作中，身一直都是忙碌的，自然便不會安定。身不安定決定了心不安定，人是有七情六慾的，處在凡世的我們被物質化的魔念所異化，我們的心始終充斥著大大小小的欲望，欲望很難被滿足。人們追求物質享受帶來的快感，從而忽略了人的一生中緊要尋找的關鍵事物。這個關鍵事物不是物質享受，更不是能引起生理快感的某些活動。

獲得根性，是我們得到寧靜的最好辦法。根性是天生的，但更是存在於天地之間的。《走進這口水井》中作者將我們自己比喻成一台計算機，而計算機的作用就是將整個世界連接起來，達到更快速的傳輸效用。我們需要網絡，需要人與人之間的溝通與協作。況且，人並非只是生存在人世間，我們不妨把目光放得更為長遠一些，人是生活在整個宇宙之中的，不僅僅生存在人世中。我們要想和另外一台「計算機」相連，就必須消除妨礙我們已經貯存下來的意識，消解那些與我們獲得宇宙全息相應程序不相干的信息，這時候便是一個「捨棄」的過程。當我們消除得越多，我們得到的就越多，我們就會得到更多存在於天地之間的根性，當根性達到一定的程度，我們就會進入「守靜」的境界，我們也許就會看到佛陀當年在菩提樹下得道的畫面，我們就會達到和宇宙世界完全圓融的境界。

念頭，是根性修煉的重要關卡，也是促進因



果轉化的重要手段，更是我們得到寧靜的必經之路。天台宗在《摩訶止觀》中說道「一念三千」，意即我們的每一個念頭都和世界緊密聯繫。這些念頭，有些時候是無邏輯可言的，就像喝水吃飯一樣簡單，是我們內心深處潛意識的流露。在此，我們又要說道「輪迴」。在《幸運與不幸》裡面有兩則故事，一個是掉進冰河的男人被剛出獄的犯人獲救的故事，另一個則是一位女人在眾目睽睽的街頭被男人強暴的故事。兩個故事形成了鮮明的對比，並引發了我們的思考。幸運還是不幸，真的隨著人們的念頭而改變嗎？難道人們的善意和惡意真的可以被一時的念頭決定嗎？用「因果報應」的角度闡述男人獲救和女人未獲救的原因，最後得出結論：「一件事情在成為原因之前，便已經是一種結果，而在成為結果之前，又有全部原因。」看似繞口的一句話其實就已經揭示了「念頭」的作用，因為有了這種「念頭」，這種念頭是一個「因」，可能是過去日子不經意的回眸，也有可能是前生往世所做的一些事情，更有可能只是一個念頭，這由你的道德內驅力指引，這都是一種原因。而在獲悉原因之前，這不就是已經是一種結果了嗎？即便我們不能預測，但事實就擺在那裡。在成為結果之前，你只是不知道它的發生原因，但是它又是有著全部的原因的。在此，作者發出感嘆：「這人間的生活若是要離奇起來，就會離奇到不可思議。」佛清楚人對此肯定抱有疑惑，便如是說：「小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟，疑惑能使人接近真理。」當你疑惑起來，你也許就離真理不遠了。

這一切，不就是「一念三千」的念頭驅使的嗎？而要寧靜致遠，就要尋找屬於你的根性，就不得不重視這些念頭。辯證唯物論也同樣指出，事物的發展由主要矛盾決定，更由主要矛盾的主要方面決定。念頭是根植我們心中的潛意識，是不被我們發現的，到了恰當的時機，它自會展現它的作用。於靜而言，如果我們不能靜下來，又向何處去追尋這種「念頭」呢？但是，如果我們已經有了這樣的靜，前世前生，你沒有積攢或多或少的念頭，那麼，靜會不會就失去作用了呢？男人掉進冰河被剛出獄的人救取，二人如果在前世沒有產生這樣的念頭，二人如果沒有保留足夠的信息，又怎能踐行

這種緣分？如果人群之中保留著被強暴女子前世的記憶與信息，那我們就有理由相信，她是有希望得救的。

根性本身就是根植於我們體內的一股智慧能量，於我們的意識體而言，它是我們在塵世求道的最好途徑，於三界而言，我們的根性修煉又是通往此地的最好方式。而「守靜」一說，更是需要我們內心的智慧。如果我們「空即是空，色即是色」，那麼我們非但守不了靜，找不到根性，自己更會迷失在這芸芸眾生的世界當中。也就是說，我們除了要「守靜」，還要保存「空」的智慧。

## 07

《一部最短的經典》中，引用了佛學經典《心經》。原文全篇如下：

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

舍利子，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識；無眼耳鼻舌身意，無色身香味觸法；無眼界，乃至無意識界；無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡；無苦集滅道，無智亦無得。

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。<sup>[2]</sup>

這篇短短二百餘字的經典，講述了佛家的世界觀、生命觀、人生觀和價值觀，為我們揭示了天上人間的道理。這裡的「般若」是智慧的意思，「波羅蜜多」是去彼岸的意思。而這部經典，就是教會我們如何用佛法得到智慧進而去人生的彼岸。而我們如何去彼岸呢？總的來說，就是要做到「五蘊皆空」。佛說構成世界的五種物質形態，即色、受、想、行、識都是空的。這裡的「空」當然不能理解為一無所有的意思，這裡的空是得到後的空，是你洞察了人間的一切真相感覺到的空。這裡

的「空」是已經完成了對「滿」的轉化過程。

我們如何獲得這種「空」？佛義為我們闡釋了關於物質形態存在的五種形式，這五種形式分別為「色、受、想、行、識」，這五種形式隨著排序遞進方式而愈加深入，對世界的理解則更加精微。

「色」是世界的一切表像，是有形有色的物質總括，它可以被我們的視覺器官感知，是我們認識世界的必經之路，也是最基礎的道路。「受」是高於「色」一層面的物質認知，也就是感受和經受的意思，當我們認識了一種事物，我們除了知道它叫什麼名字，還要對它的原理和性質有所把握。「想」並不是想入非非，更不是憑空創造，它是我們根據物質的基礎原理對物質產生以及消亡的預測與把控，是需要佛法的引導和教誨的。而「行」和「識」則要求我們對事物要進行追本溯源的認知，甚至具體到物質的每個分子，都是「行」和「識」所要認知的層面。表現物質五種不同的存在形式有一個共同的所指，就是「空」。「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，也就是說，一切有形有象的事物本身就是空的，而一切的空又可以是有形有色的事物。這些事物的形態之間可以來回轉變，但他們都有一個統一的母體，那就是「空」。

老子在《道德經》的第一章所說「有名天地之始，無名萬物之母」，說的也還是這個道理。世間的萬物，即便他們都有了名字，可他們的母體還是無名；所有的無名之物，即便換了一個名字，到頭來，也還是無名之物。這樣說來似乎有些拗口，但這確實是世間萬物存在的真諦。《心經》第二段的内容，便揭示了這個道理。

到了第三段，敘述內容還在呼應著前文「五蘊皆空」的道理。諸法空相是「不生不滅」、「不垢不淨」、「不增不減」的，這麼一說，似乎有些能量守恒定律的因子，當然，也可以是中庸智慧的某些體現。但是，佛義肯定的是世界的物質性，那麼也就說明它是服從物質世界的原有定理的。世界上所有的「色」到頭來就會變成物質原有的組成形式。人死後，必定會成為土地的一部分，我們不過是碳原子和氫原子的組合而已，這些成分到了大地，為世間萬物生長所吸收，輪迴後又會成為這世界的具象，這其中是不增不減、不生不滅的。你也可以

以為，人似乎從來沒有來到過這個世界，我們只不過參與了「空色」的轉變與消解。到了最後，我們始終要從「色體」轉化為「空體」。佛說「乃至無老死，亦無老死盡」，死亡只是一種物質的存在形式，不是事物的終結。唯有輪迴到「空」的境界，我們才能開悟，我們才可以證求佛義。

老子在《道德經》第十一章中說道：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」也就是說，你要打造一個車軛，那中間必須是空的，才可以轉動；你要蓋造一處樓房，中間必須是空的，才可以住進去人。如此的道理非常簡單，也非常明瞭，可這就是佛義為我們傳達的「色空之說」的真諦。只不過，佛義把敘述對象從具體事物遷移到眾生萬象，多了幾分神秘色彩。但是萬變不離其宗，色即是滿的意思，從道家至佛學，我們又能覓到幾處相似的地方。

## 08

「空色論」是物質論，是佛義對客觀世界的解釋。那麼我們現在又要說到輪迴，輪迴之中，我們的生命形式是如何展現？輪迴不只是生命的往返和停留，更是根植於自然現象中的生命恆觀。從自然現象的體會中，我們看到季節變化、生命榮枯、景觀演變等等，這都是輪迴的一個內容。輪迴更像是一種有限循環的生命景色，就像死亡並不是一種終結，而是另一種生命的開始，是物質論的「空」的表現方式。人存在於這個世界，本身就是「不增不減、不垢不淨」的。我們生不帶來一片的雲彩，死不帶去一抔黃土，這便是輪迴。

在宇宙的輪迴中，最為常見的就是水的循環。我們可以看到，液態的水在陸地上被溫度蒸發，變成了水蒸氣，固態的水被溫度消融，變成了河流或者是地下水。水蒸氣隨著空氣進入到雲朵裡面，變成了烏麻麻的黑雲，變成了潤物細無聲的雨水。而固態的水也依靠著這種循環，進行有規律的生態演變。這一點不使我們感到詫異，仿佛又讓我們覺得，這樣的循環已成為一種規律，變成了我們生命中不可缺少的某一環節。佛義所論的輪迴，不異

於此。人就像是水的不同狀態，我們每天都存在著不同的狀態，我們的軀體、意識體、自我和靈魂在這些狀態中來回演變，就像是水一樣，一會兒變成了水蒸氣，過了一會又結成了冰，我們的物質形態無時無刻的變化，不論是宏觀的還是微觀的，細胞的還是生物的。我們驚嘆自然的萬變，卻難以感受人類每天正在發生的變化。輪迴即空，空即輪迴，每一次輪迴都是我們向「空」的轉變，每一次輪迴都會使得我們照見前世的自我，甚至找到十世的自我。在「空」的狀態中，我們的物質含量與體量一點都不會發生變化。這個世界永遠都是這樣，保持微量的平衡，加以適當的不公，以中庸的思想融合絕對的等量齊觀。

人像水一樣，水更是人體重要的組成部分。在《楞嚴經》中，佛陀就說的極為仔細，他說：「因諸愛染，發起妄情，情積不休，能生愛水。」也就是說，貪愛這種妄情，便是像水一般的物質，這樣的感覺積攢多了，就會生出水的意象。佛陀又說：「是故眾生，心懷珍饈，口中出水；心憶前人，或憐或恨，目中淚盈；貪求財寶，心發愛涎，舉體光潤。」這兩句話為我們道出人與水的關係，人的每次欲望集結都會引起相應的感官回應，感官回應就會引起相應部位的水性展露，這些水性存在於人體的各個部位，分別起到不同的功用。我們看到好吃的，必然會流口水，我們看到感人的電影，必然會流眼淚，我們快要實現某種誘人的願望，必然會眼睛發亮。佛義所論的「輪迴觀」與「水性觀」之間有著密不可分的聯繫。我們的每一個輪迴，每一個重大的生命體驗，必然會被水性而激發，同時也會因水性而憐憫。這世間所有情感的觸動，也是因為水性所引起的蠢蠢欲動的愛欲。人脫離不了感情，而貪愛這種妄情，便是像水一般的物質，柔韌又堅硬，寒冷又溫熱，於無聲無息之中浸潤心靈。當這種感情豐富起來的時候，便會生出許多關於水的意象，生出關於水的許多哲思，完成輪迴之道。

《今生》的開篇回憶起那位鄰家姑娘。在這其中的每個篇幅，我們似乎都可以尋覓到鄰家姑娘的影子，這又仿佛是作者的一次次意淫與意識體的流浪。作者追覓其中，既見又不見，不見既又見，如此的往復，讓我們錯生出一種塵世的男女之

情。作者之所以濃墨重彩的為我們講述自己和鄰家姑娘的相逢與錯過，是有目的的，除了要引出佛義之外，更多的是對過往輪迴因果的追蹤。人是有水性的，是具有人間七情六慾的。《開闢鴻蒙誰為情種》中，從佛法的三界觀摩男女之情，這三界分別為「欲界、色界、無色界」，作者感嘆我們窠臼於軀體帶來的快樂，從而忽略了真正的因果，忽略了真正的因果報應對於我們人生的重要意義。想必作者在觀摩了佛義之後，對屬於自己的輪迴和愛情產生的理解與超脫，之後便洋洋灑灑地對鄰家姑娘表達了最自我、最本性的看法。我們之所以逃不出男女之情的輪迴，佛義給我們的解釋是「愛欲是輪迴的主要依據」。一個人若有持續的愛意，也就意味著他就會有持續的輪迴。你愛著一個人，只求每天能見到他，佛告訴你，如果你們二人心中互相念著對方，這樣的輪迴便是短暫的，是易於相見的，也是持久性的。如果是一方單戀，可謂就缺少了一方的輪迴，這樣的果，想必又是前世修來的「因」。男女之情不是輪迴意義上的那樣簡單，它是一種生理的本能，是我們存在於「欲界」安身立命的標準，這種不可抗力似乎被每個人接受。佛義又告訴我們，男女之情是通往無色界的通天大道，每個人都要去經歷並且接受。在《嚴華經》中，決心要修成正果的善財童子，在歷事煉心的修行之中便經歷了五十三參，其中有一參，參的就是一位青樓女子。

從物質層面來看，人體的絕大部分都是由水構成的，水是萬物的生命之源，水性又是佛義闡釋人世的至真理論。在「輪迴即空」的生死觀引導下，作者對鄰家姑娘表現出朦朧的水意，仿佛讓讀者置身霧靄沉沉的江南小鄉，四周充滿了曖昧的水汽，灰白色小樓的旁邊，遊走著無數歷經輪迴的凡塵世人。

## 09

「眾生是還沒有覺悟的佛，佛則是覺悟了的眾生。」這句話頗有意思，如果人就是佛，那我們怎麼看清楚人和佛的差別？如果佛就是人，那麼佛的存在還有什麼意義？心、佛和眾生本來同一法身，三位一體。也就是說，在三界當中的欲界，人

與佛都存在於同一軀體，以世人的目光看，必然分不清人與佛。但是，佛可以窺見宇宙萬物的三世因果，人連自己一世的因果都看不清楚，是沒法和佛相提並論的。如果你願意，佛就在你的身邊；如果你不願意，這世間就沒有佛。這完全取決於我們的內心，也就是我們心靈所達到的智慧程度。《求一件最大的東西》中，作者告訴我們這最大的東西不是真理，不是健康的身軀，更不是金錢和權力，而是我們每個人的心靈，具體而言，是每個人心靈的那份智慧與力量。

佛義中的「心靈」應該是分開而論的，「心」是軀體的物質表現，是屬於「陰」的，而「靈」是精神的元陽之氣，是屬於「陽」的。人的心靈根植於他的根性，心靈有多少的智慧，是天生的，這連著前世的記憶，是帶著前世的故事的，是帶有因果和輪迴的。顯然，我們要通過心去追求靈，通過修行去洗滌你在這塵世的歲月浮沉，直至到達了「靈」的境界。

在佛義的語意系統中，人仿佛本身就帶有一定的標籤，世俗、欲望、感情等等。人與佛之間仿佛有一條不可逾越的鴻溝。而在世人眼中，佛是那麼地超脫靜然，粗茶淡飯，素齋素食，他們不為自我而殺生，而是憐憫眾生，更是居於道德領域的最高點，為人們所敬仰、尊崇。《水滸傳》中，魯智深殺了鎮關西之後為了逃脫懲罰而在大相國寺出家，這仿佛為我們製造出一種錯覺，幹了壞事一出家就可以洗清身上的罪孽，就不用受到懲罰。這往往不是向佛的途徑，而是世人以佛為藉口，粉飾門面或逃脫罪惡。但對於魯智深而言，卻又是另外一種情況。魯智深正義凜然，嫉惡如仇，是傳統的英雄人物；而鎮關西則壓榨百姓，欺詐民眾，是傳統的反面人物。魯智深錯手殺人，向佛求道，走的是一條由魔向佛的道路。只要心是向佛的，世間何處都是佛；心若是離佛的，任憑嘴上念經，世間何處都是無佛的。所以說，這完全取決於眾生對於佛的態度和追求。

佛之所以區別於人，是因為他那圓潤而寧靜的心靈和睹遍眾生的眼界，那不僅僅是一種預知生死的能力，也不能簡單的理解為某種特異功能，這是心靈的智慧，根性的本相，是我們眾生的

心靈所照不見的地方。人生活在三維世界，感受著世界的喧囂，儘管佛的身軀生活在這欲界，但是心靈的力量已經超脫於三界之外，在六界之中，他們可以一覽宇宙的全貌。人每天陷入狹小的感官世界，自然理會不到佛所說的奧義。但是，人和佛是相通的，在滿足了某些條件，其實是可以相互轉化的。當我們窺探了心靈的秘密，也就窺探了世界的秘密，到了那個時候，人就會成佛。

我們通過解開自己心靈的秘密，可以進一步把控自己的命運。在這裡，不得不提到緣分，按照佛門的說法，外因即是緣，內因即是分，緣分緣分，歸根結底還是分。我們若能得到心靈的秘密，但為了踐行這種因果，實現這種輪迴，也為了緣分，我們會奔赴生死嗎？我們若是知道了緣分的作用與力量，明晰了輪迴的始末，不管是生還是死，也應該一樣會去踐行。看清了宇宙萬物的三生三世，洞察了人世的一切真理，儘管穿梭於欲界，但也只為留住一顆佛心。在這其中，我們難免會有紛擾的因果報應與前世的思迹復現，但只要我們的心不被打擾，我們則一樣可以洞穿浮相，了卻欲界紛爭，得到開悟。心靈的秘密需要我們去向心靈深處追尋，在追求寧靜與智慧的路上，我們都任重道遠。

[1]何士光：《今生：經受與尋找》（貴陽：貴州人民出版社，2018年11月）。

[2]王孺童：《金剛經·心經釋義》（北京：中華書局，2013年8月），第36頁。

### Enlightenment--Reading Notes from *This Life: Experience and Search*

Long Qian(Dean of Southwest Culture Research Institute of Guizhou Minzu University)

**Abstract:** In order to achieve tranquility and wisdom, life needs constant suffering and searching. The essence of Buddhism can only be found by constantly experiencing retribution and karma of this mortal world. The buddha, which is rooted in our hearts, is not something abstract. When we begin to wonder, we may not very far from the truth. The secrets of the heart, which require us to go deep into our mind, thus we all have a long way to go.

**Key Words:** He Shiguang, *This Life: Experience and Search*, The Buddhist Studies



# 圓舟？方舟？還是圓底方舟？

——《挪亞之前的方舟：破解洪水故事》書評

■ 楊海利

河南開放大學

**摘要：**英國大英博物館策展人芬克爾博士2014年發表書籍《挪亞之前的方舟：破解洪水故事》，引起古代近東/西亞研究、聖經研究等相關學術界的注意，書中對比了古亞述、古巴比倫洪水故事和聖經中的洪水記載，得出結論說挪亞方舟船體形狀經歷過很大變化。方舟的原型是一支蘆葦編成的救生圓筏，而聖經洪水故事中，演變成了用歌斐木打造的、見棱見角的方舟。而這篇書評將介紹此書，對其內容進行概括，對其結論進行分析和質疑，希望給讀者帶來新的觀點和視角，能有平衡獨立的學術批判精神。

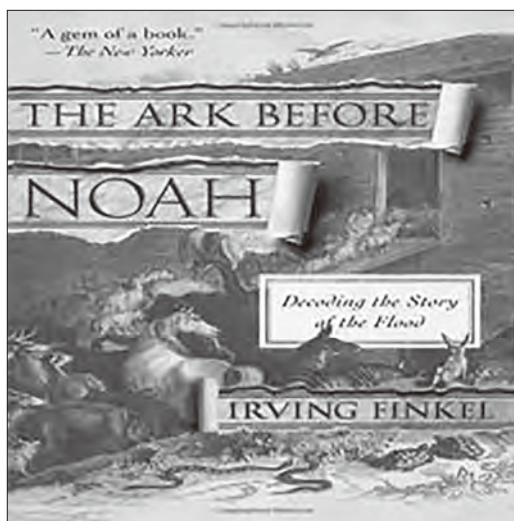
**關鍵詞：**古巴比倫洪水故事；聖經舊約；挪亞之前的方舟；圓舟；圓底方舟

## 第一部分：引言

2018年6月6日，英國著名亞述學家、楔形文字文獻專家、大英博物館研究策展人芬克爾博士，受北京大學古代東方文明研究所和外國語學院西亞系的邀請，帶來一場題目為「挪亞之前的方舟」的精彩講座。<sup>[1]</sup>芬克爾來京之前，北大外國語學院英語系高峰楓教授已經為他的著作《挪亞之前的方舟：破解洪水故事》寫了書評《原來挪亞方舟最初不方，而是由圓轉方》，2017年3月17日首發於《上海書評》。這篇文章把芬克爾那本書的意思簡明概括了，和芬克爾博士的講座信息主題大致相當，在國內古代西亞、兩河流域研究等相關領域引起

了許多相關學者的熱切關注。

高峰楓老師對此書的介紹中說到其內容非常豐富：有新泥板發現過程的描寫，有個人學術經歷的回憶，有對楔形文字、古巴比倫文明和亞述學研究的簡介，當然最多的還是對「方舟泥板」信息的分析和考證。最後結論是，挪亞方舟船體形狀經歷過很大變化。方舟的原型是一支蘆葦編成的救生圓筏。聖經洪水故事中，演變成了用歌斐木打造的、見棱見角的方舟。



（圖一：《挪亞之前的方舟》）

這個結論對亞述學和聖經學界的影響理應不小，畢竟挪亞方舟的故事大家都耳熟能詳，方舟在世界的藝術形象由來已久。但不知是否這著作論述太過專業、讀者太過小眾，抑或是方舟形象太入人心，更或者大家看無論哪個版本的洪水故事覺得都有時代局限性，現代人思維上又受當代船隻形象和造船技術影響，對適合航行的方舟也有本能的接納，所以認為對傳說追本溯源似乎無果也

無益；而且可能大多數相信聖經的人更領受洪水故事的神學解讀，並不太關注方舟細節，總之筆者感到其書引起的現實影響和反饋不大：不信聖經的繼續不信，信聖經的繼續相信——當然，芬克爾的結論可能使不信的更難相信了而已——但不管怎樣，此書因內容之豐富、結論之奇特、推理之有趣，仍然值得認真研讀並討論。

高峰楓老師既對芬克爾著作做了簡評，其文中也提到《澎湃新聞》上曾發表的《比〈聖經〉更古老的「諾亞方舟」故事》，<sup>[1]</sup>這些都是重要的相關背景文獻，本文則將對芬克爾書中一些具體內容及論證過程進行評論和分析，也會表達些不同意見、提出一些問題，希望能引起讀者的一些批判性思考。

## 第二部分：分析及評論

我們先不表這結論對亞述學和聖經學界的影響，只就芬克爾這本書內容來說，論述非常詳盡，也做到了有理有據。作者一開始講了目前為止對洪水泥板的簡單解讀史<sup>[2]</sup>：1872年英國大英博物館的一位助理喬治·史密斯發現了《吉爾伽美什》中的洪水故事，將之與聖經《創世記》中的洪水故事做了比較，發現了二十三處相似點，並提出聖經挪亞洪水故事源自巴比倫的洪水傳說，因為「吉爾伽美什」泥板是考古認為更早的記載。這應該正發生在19世紀中後期英國興起進化論思潮背景下，<sup>[3]</sup>在所謂科學和基督信仰之爭的論戰時期，趁著反基督教聲波正盛之時，順應所謂的時代潮流，對基督教又帶來重大一擊，繼而更引發了對聖經《創世記》記載和巴比倫傳說的各種比較研究——可想而知，大部分研究比較的結果會是怎樣——至於那些結論是主觀意願多還是客觀事實多，是人為造勢還是為求學術真相則另當別論。在高峰楓老師的書評中，他有說到史密斯本人在其著作中比較謹慎措辭，不敢輕易斷言舊約洪水故事實則襲自兩河流域更古的神話傳說<sup>[4]</sup>——可能在英國傳統基督信仰文化中成長起來，他心裡還有敬畏，不敢輕易論神明，對傳統有尊重，對未完全確定的學術觀點持保留態度——這些倒是很值得讚賞的。所以筆者

認為，史密斯的學術態度可能和他當時大的社會文化環境有關。<sup>[5]</sup>他之後好些亞述學者，都比較接受其他古代文明中留存著更早的洪水故事版本，年代比聖經挪亞方舟的記載早。這也是芬克爾在其書中表明的態度。



（圖二：史密斯解讀的洪水泥板）

略講完對洪水泥板的發現和解讀史，對比了巴比倫洪水傳說和聖經記載後，芬克爾講了自己怎麼最初選擇埃及學，卻「因緣際會」地因埃及學教授突然亡故而「被引去學」楔形文字、怎樣決定將亞述學的研究作為自己的一生志業、怎樣如同發現真理寶藏一樣，數十年如一日在大英博物館如饑似渴地閱讀、研究泥板；他在大英博物館工作的第九年怎樣「偶然」被一位來尋求專家鑒定的收藏家展示洪水泥板……他一開始沒被允許研究這泥板，但他們二十四年後再重逢，芬克爾就開始了「使命般」的研究解讀……似乎在說明自己是冥冥之中被命運之神引導才「踏足亞述圈」，自己從小而有的對古老文字的痴迷和興趣也似乎只能用「天賦恩賜」、「稟賦異人」來解釋，於是，如同「天降大任於斯人也」，多年在大英博物館的研究經驗和預備，使之成為「除他以外，別無他人」更合適解讀這洪水泥板的專家。芬克爾雖然質疑聖經《創世記》中的洪水記載，但他自傳式介紹背景的過程，雖意在介紹自己、增加這本書學術結論的可信度，卻讓筆者感到他似乎是個「有神論者」或



「命運論者」。



(圖三：芬克爾和他解讀的新舟船泥板)

在第四章裡芬克爾重述了洪水故事，提到各文化中洪水敘事傳說的普遍性及故事情節的相似性。他也提到，廣義來說，不需努力尋求一個複雜的源頭、傳播和互相關聯的網絡，但也總需要思考敘述在某一特定時刻以特定方式被打斷或影響的「自然」流傳過程，尤其是當影響和傳播無可否認並有全球化影響時。鑑於挪亞故事在《創世記》中是重要一筆，也是猶太教、基督教和伊斯蘭教的重要內容，所以探討這故事原型有重要意義，芬克爾的書就聚焦於這個流傳過程的最初階段。筆者對他這樣的看法沒有異議，也正是因這樣的原因，筆者才覺得寫這篇回應文章有必要。

芬克爾講到，在吾珥，1928、1929年的考古發現在皇家墓塚區下有超過十英尺後的空淤泥，淤泥之下是更早期的生存材料。在伊拉克南部的基什及別的考古遺址也有相似發現。這些都表明挪亞時期洪水的確發生過。這一結論聖經考古學上也早已提出，大家有此共識很好，在這個基礎上談論細節也很正當。

接著作者介紹了九個著名的泥板，都屬於美索不達米亞洪水故事系列，能幫我們理解、欣賞新發現的舟船泥板。各個不同的版本情節各有異同，比如主人公名字也有吉烏蘇德拉(Ziusudra)、烏特納皮斯提(Utnapishti)、舒魯帕克(Shuruppak)或阿特拉哈西斯(Atrahasis)的不同，他們的身份也有王、王兼祭司、或正直的順服神的平民義人之不同。

芬克爾解讀的新舟船泥板被判斷源於古巴比倫時期(約1900-1700BC)，大概1750BC，有60行新

的文字記載，屬於比古巴比倫《阿特拉哈西斯史詩》早大概100年的另一版本的一部分。這個版本上一塊泥板結束於神告訴阿特拉哈西斯要降洪水了，並讓他預備造船。因此第五章裡說到很多亞述學家都在找以「牆、牆」這命令開始的文本，就是我們談的這個，也就是舟船泥板的開始。

新的舟船泥板開始的記載從芬克爾的英譯轉為中文的話，可以試譯如下：

牆兮牆兮茅草牆！

阿特拉哈西斯聽我講：

遵我命能得永生！

毀屋造船必須行，

棄財才能保性命！

船要造在圓面上，

其寬等同於其長……

地板面積一畝地，

護欄高達一尼但。<sup>[7]</sup>

第六章裡講到洪水警告，在好多版本中埃阿神或恩基神(Ea/Enki)是對著蘆葦牆說話的，比如史密斯版本、古巴比倫、中巴比倫、亞述、吉爾伽美什版本等。亞述學家蘭伯特(Lambert)<sup>[8]</sup>說阿特拉哈西斯住在蘆葦牆/茅草房裡，現在美索不達米亞南部還有這樣的房子，蘆葦長得很高。風透過蘆葦牆，恩基可能就是這樣做的。蘆葦船在當地也很普遍。把房子的一些牆繫在一木質框架上，就能成為船。芬克爾自然也同意其師傅蘭伯特的說法。

接著從第96頁起芬克爾討論舟船原型的過程就比較專業了，因為他從語言學的角度對幾個泥板版本中涉及船的蘇美爾語、阿卡德語等進行了分析對比，各版本用詞不同<sup>[9]</sup>，有意為「木船」的，有意為「救生者」(lifesaver)的。分析認為所造的應該是當時各方面都最先進的，必須是能夠救援世界、保全性命的救生艇。

在第七章討論舟船形狀時，芬克爾說舊巴比倫時期以來的舟船是圓形的，因為這是他研究的舟船泥板上說的。泥板開始也建議再利用茅草/蘆葦來造船。恩基神沒有停頓，直接講了要造什麼樣的船。(第101頁)「船要造在圓面上」，圓舟不易沉沒，不為方向使舵，更為保存生命財產。

阿卡德語舟船圓面面積為 $3600\text{m}^2$ ，直徑幾乎70米。「其寬等同於其長」，這種表述也符合圓舟平底的情形—蒲草/蘆葦圓舟發現於印度、伊拉克、西藏和威爾士，並不陌生，是兩河流域的房舍建築也常取用的材料，現在一些平靜的小河裡還有圓舟繼續使用—芬克爾想論證圓面船底的必然性或優越性，但可能他意識到圓形的確不好掌握方向，而只說圓舟不容易下沉—從實用性講，圓舟即不容易掌握方向，在保持平衡方面可能也不算有特別的優越，尤其在很大的風浪中—筆者認為，若要論圓舟的優越性，恐怕要從傳統和數學角度看，傳統上，在《阿特拉哈西斯史詩》洪水故事記載的時候，可能比較流行圓舟—就是日用圓底籃子的擴大版，方舟的建造技藝可能還沒那麼成熟。而且從數學角度來說，同等周長的情況下，圓形面積要比正方形、長方形都要大。埃阿神的命令可能也是想說船的底面要造的足夠大，才能容納盡可能多的生命—如果芬克爾對舟船底面為圓的解讀為真，那可能這是比較好的一種考量吧。

芬克爾還說他發現大英博物館中還有兩個泥板上也能為圓舟證明。雖然那兩塊泥板的楔形文字一塊損壞比較大，一塊上下文不明，但其中都有關鍵詞「圓形」。

史密斯亞述泥板的1、2節也包含同樣的重要信息，然而現在還不完整，可譯為：「……讓（其……是）……像一個圓的……」「像一個圓的」與「是個圓的」還不同，但不管怎樣，有了三個泥板說到圓舟（或像一個圓的）。

亞述學家也早就知道古巴比倫舟船泥板或古巴比倫阿特拉哈西斯是古亞述《吉爾伽美什史詩》中洪水故事的底本參考。芬克爾做了楔形文字語言學的論證後，說在《吉爾伽美什史詩》中有兩段講述船形，吉泥板第六版上28-31行是埃阿神吩咐，第57-63行是烏特納皮斯提重述造船過程，說的是同一艘船！但在58行寫著舟船的詞是“*kippatu*”，意思是圓形“circle”，這與阿特拉哈西斯的舟船面積相當。29-30行也說了長寬相當。

芬克爾繼續從語言學和傳說論起，講到著名的阿卡德王薩爾貢（2270-2215BC）傳說（與聖經《出埃及記》中摩西被置於蒲草箱子裡放在尼羅

河中而被埃及公主救起的故事雷同）中，猜測薩爾貢的自傳故事影響了民族版的美索不達米亞洪水故事，正如摩西的故事影響到《創世記》中的挪亞方舟洪水故事一樣。這嬰孩薩爾貢會是美索不達米亞最偉大的王之一，他的生命一開始就被一個塗瀝青的像籃子一樣的器皿救了，而洪水中的舟船也是塗瀝青的「大籃子」，這與洪水故事傳統文本平行。芬克爾還引用詩句和比喻，說明這兩種情況有聯繫，比如在吉爾伽美什史詩中第七天大暴雨結束的時候有一處驚人的詩性圖像：「大海戰鬥後漸平靜，如同生產後的婦人。」<sup>[10]</sup>不過筆者認為這樣聯繫有些牽強，因為估計很多大河文化圈都有類似傳說，比如中國四大名著《西遊記》中也有說到唐僧小時候被母親放入籃子中隨水飄走後來被救，長大後成為重要人物……很多時代、文明中都有雷同傳說，但解讀需謹慎。摩西和挪亞的故事都出現在聖經《舊約》中，說它們有聯繫勉強還可以接受，但薩爾貢的自傳和洪水傳說不是出自同一作品，只屬於同一文化圈，不好把他們聯繫一起。所以當下面芬克爾花大篇幅從語言學等方面想證明摩西故事和挪亞方舟故事有關係，薩爾貢故事和書中所論的巴比倫洪水故事有關係時，語言學證據聽著有道理，但並無完全的說服力。<sup>[11]</sup>

關於圓舟，芬克爾還提到早在公元前第三個千年中期兩河流域滾印上就有圓舟圖案。伊拉克考古發現有雕刻圓舟的滾印，據判斷應該是公元前2500年左右的。幾乎兩千年後，亞述軍隊也很好地使用過軍隊圓舟，在宮廷雕畫中有看到細節，如亞述王西拿基立時期（705-681BC）也有4人滑的圓舟。20世紀圓舟仍被使用。現代學者也有多次提到圓舟，在兩河流域伊拉克是很流行常見的船形。芬克爾在本章也提供了各種圓舟的一些圖片。（第114頁）所以芬克爾判斷，恩基神選擇圓形舟很智慧—但這種因果關係是否確立呢？筆者認為不能因為有過那些圓舟記載就說圓舟是比其他形狀的舟更好的選擇，因為歷史上別的形狀的舟船（比如方舟）記載和圖畫雕刻也許更多呢！這些也許能說明圓舟也是一種可能吧。因為書中也說到，伊拉克有種傳統的河舟包括一種形狀和比例都與《創世記》中的方舟相似的。有人1850年左右見到這樣



船的建造。過程也與舟船泥板中恩基神指教阿特拉哈西斯鋪張船板的描述相似，之後的瀝青防水等也相似，而形狀和比例與聖經方舟的相似。考古學家約翰·龐內特有這樣船的照片（第122頁）。現在有一種真實的使用中的船型，既不長也不薄（蘇美爾型），也不圓（阿特拉哈西斯版）或方（烏特納皮斯提版），但與《創世記》中的方舟形狀相似。所以作者推斷說希伯來人在聖經中描述的方舟反映的是這種船，可能在古代美索不達米亞地區常見，希伯來的詩人見到過。

第八章講各種版本的造船指示比較，第九章講船上生活會是怎樣，討論各版本中都是什麼樣的動物上船？潔淨的、不潔淨的怎麼分？它們怎麼生存？其中有說到在舟船泥板52行上有說「兩個兩個一起」(two by two)(148頁)。在分析《創世記》中記載時，芬克爾說《創世記》6:19-22與7:2-3的指示略有不同，創世記6章是要兩個兩個帶動物，創世記7章說了潔淨動物要七對，不潔淨的要一對。通過分析，芬克爾覺得希伯來文本摩西五經的底本假說或許可解釋之：希伯來文本可能來自幾個不同的渠道：J(Yahwist), E(Elohist), D(Deteronomist source), P(Priestly source)，簡稱JEPD。<sup>112</sup>根據此假說，創世記6-8章是J和P來源。另外，芬克爾在其書第十章也說到源自P來源的創世記6章說了方舟建造具體細節，但J來源的文段沒有提到。芬克爾認為可能它們分別參照了巴比倫傳統的不同版本。（第176頁）

第十章中，芬克爾說通過對比巴比倫和聖經洪水故事，他認為吉爾伽美什的立方體方舟是最初圓舟的變形，猶太人長方形的版本又是對吉爾伽美什方舟的修訂（第170頁）——值得注意的是，這裡芬克爾也承認，最初的變化是吉爾伽美什方舟把古巴比倫圓舟傳說給改變了，而挪亞方舟只是在後來的吉爾伽美什方舟敘事基礎上有了變化。也就是說，最大的改動是在巴比倫文化內進行的，反而挪亞方舟對其參考的故事改動不大，不是希伯來文化要與巴比倫文化有區分而刻意為之。而至於為何吉爾伽美什要將芬克爾認為最古老的洪水故事中的舟船形狀改動，芬克爾並無討論，只是簡單猜測了這個順序過程。不過按芬克爾書中

的觀點，他可能認為《吉爾伽美什史詩》的寫作時代流行的是方舟，而不是圓舟——想到聖經經文鑒別學上在討論不同時代抄本有差異的原因時，有一說是後來的抄寫者認為先前的抄本有誤而有意更正改之一不知道在洪水傳說舟船形狀從最古的圓舟記載轉成方舟的問題上，有無這種可能？

而且，筆者也有在想是否可能最初埃阿神對阿特拉哈西斯的命令是造一個圓形底面（「船要造在圓面上，其寬等同於其長」），但圓底上面供居住的是方形的「蒲草房」麼？因為圓是沒有長寬的，圓只有半徑。既然原文說到長和寬，很自然人們期待一個方形的船體。但吩咐中又說到「圓面」，那是否可能是圓底方舟呢？如有此可能，在這個意義上，稱之為「方舟」亦非不可。所以可否說人們耳熟能詳的「方舟」故事也並不偏誤原版記載，只是原版記載不夠詳細，才帶來了誤解，引發了芬克爾的這本書？如果按芬克爾猜測是個有蓋子的「圓舟」的話，就是圓柱形的「蒲草筐」，而不是球形的大蒲草球——因為那樣人會在裡面隨波翻騰顛倒，無法正常站立生活了。是中空的蒲草框更易傾覆還是圓形舟底上有方形「蒲草屋」更易傾覆呢？——所以後來的《吉爾伽美什史詩》傳說中說到是「方舟」——這會不會並不是把圓舟說成是方舟的改動，而是對圓底上有方屋的舟船的描述。挪亞故事中神指示挪亞的長寬高可能只是關於船上方屋的尺寸呢？

芬克爾自己曾設計造了一個圓舟，來說明原始舟船圓底的合理性。有意思的是，芬克爾自己造的「圓舟」，正好是圓形底面，外圍一圈蘆葦牆以防止水浪入船，而圍圈裡平面上是一個方底半圓柱頂的「屋子」！那這種舟如果改良一下，就是圓底平面上建方舟啊！

在第11章裡芬克爾分析為何希伯來人會參考巴比倫的洪水傳說，但記載卻有不同的原因時，從歷史及聖經記載的視角做了猜測，認為是猶太人被擄到巴比倫的時候，習得了巴比倫著名的各種傳說，（比如聖經舊約《但以理書》裡講到猶太國一些尊貴的少年人如但以理和他的三個朋友被擄到巴比倫後，被帶到巴比倫王宮，被安排專門學習巴比倫的文化、歷史、律法和宗教）。被擄的猶太



（圖四：芬克爾設計的圓舟整貌）

人中熱心人士為了建立、保存自己民族的歷史、文化、信仰觀，並與當時的強權主流文化做對比，寫了希伯來聖經的一部分，過程中參考了巴比倫傳說，包括創世記載、洪水前的家譜及時間記錄（九代人對應蘇美爾九個王）、洪水記載方舟傳說、摩西的故事（參考薩爾貢的生平傳說）等等。聽起來似乎可能，因為文化交融肯定會互相影響，不過在哪些方面是誰影響誰需另當別論。既然芬克爾引用了這些聖經故事來證明他的觀點，那筆者就假定他至少部分認可聖經的歷史記載——的確，芬克爾隨後也說到了記載猶大亡國前歷史的《耶利米書》中出現了尼布甲尼撒及其幾個太監大臣的名字，只是有希伯來文的轉寫。從尼布甲尼撒的宮廷年鑑中，能得出其幾個大臣的亞述名字（第183頁）。

但如果真參考聖經記載的話，《但以理書》裡明確記載，當巴比倫帝國第一次入侵猶大王國，尼布甲尼撒擄走了很多王孫貴胄尊貴人士，包括但以理和他的三個朋友。巴比倫想把這些尊貴優秀有學識的年輕人同化，讓他們接受巴比倫文化，為巴比倫所用。《但以理書》中說，這些猶大的少年人為了不使不潔淨的外邦文化玷污他們的信仰，寧願吃素菜喝白水，也不用王的膳、飲王的酒。尼布甲尼撒下令讓所有人拜他所立的金像時，但以理的三個朋友寧願違背王命、被扔進火窯裡，也不拜那偶像。後來大流士王下令三十日內，所有人只能拜王，不能拜任何別神的時候，但以理寧願違背王命，寧願被扔進獅子坑，也堅持每天三次向著耶路撒冷的方向禱告感謝，與素常一樣……當然，最

後耶和華神都拯救了他們，連尼布甲尼撒見到耶和華神救他們的奇跡後都宣稱只有耶和華神是真神，並且高升了但以理<sup>[13]</sup>……如果芬克爾如果認為他們有意地引用巴比倫的故事傳說來整合自己民族的信仰，這與聖經中對他們堅貞信仰的記載很不相符。而且如果到被擄的時候，猶太人還沒有成形的民族信仰和歷史解說、需要臨時急補重寫的話，他們怎麼會對明確是自己造出來的假神和歷史有那麼大的信心？所以筆者認為芬克爾的猜想有很多缺欠，初讀似乎有理，認真推敲卻並非沒有漏洞。

《耶利米書》裡也無數次說明是耶和華神興起巴比倫來懲罰管教猶大，而且反復預言將來波斯會滅掉巴比倫——歷史也的確這樣成就了。那這些預言巴比倫會滅國、宣稱巴比倫的神是假神的猶太人會引用巴比倫的傳說故事來構建自己民族的信仰麼？——當然，芬克爾會認為這些是在波斯帝國初期歸回的猶太人知道歷史後而補寫編輯的，意在表明耶和華神的掌權——但他們若是被擄歸回的人寫的，親自見證了巴比倫帝國的覆亡，還會引用已失敗的巴比倫的傳說來編纂自己的歷史麼？這恐怕又是一個疑問了。

而且若參考現實，猶太人在世界流散兩千多年，我們看到他們作為寄人籬下的流民，在巴比倫、波斯、希臘、羅馬等強大文明中被壓迫統治那麼多年，後來又在歐洲等各處流散，在那些文明中都沒有被全體同化，1948年亡國兩千年的以色列復國，國教為猶太教，古巴比倫、古亞述這些被認為是先進文明代表的國家卻早已在歷史中灰飛煙



滅—這些難道是偶然的麼？論文明孰強孰弱，是共時地看當下國力之比較，還是歷時地看文化信仰留存之長久性，只能留後人評說。

芬克爾還具體推想說可能被擄的猶太人看到巴比倫塔廟，想出了巴別塔的故事。因為示拿地就是古老的蘇美爾文名字，指美索不達米亞南部。塔廟就是磚和灰泥製造的，很多塔廟的磚上刻著尼布甲尼撒的名字。芬克爾猜測說當猶大人及周邊很多國家民族的人都被擄到巴比倫時，自然產生一個疑問：為什麼會有這麼多語言？猶太人覺得當時狂妄自大的巴比倫罪大惡極，把他們建塔廟的行為也理解為想為自己留名，想接近天上的神明。在猶太人看來，這是褻瀆神明的罪。希伯來聖經要顯出與巴比倫的馬杜克神(Marduk)信仰相區別對立的一面。巴比倫塔廟底面寬闊穩固，上面不是尖聳的，而是為馬杜克神建的棲息之處。但猶太人看這建築可能以為這工程是被神攔阻了，好像沒有竣工一樣—於是猶太人編造了巴別塔的故事。筆者覺得芬克爾先生把猶太人想的太封閉簡單了。古以色列地區是世界的十字路口，古希伯來人歷史中不斷接觸周邊各民族，還有世界的商人，也有被多次捲入國際戰爭的過往—比如和亞述、亞蘭、埃及等，他們怎麼會不知道世界上有很多語言？不至於到巴比倫之囚才會驚訝有不一樣的語言吧？

芬克爾還說巴比倫信奉馬杜克神，這種一神論信仰讓猶太人覺得更認同。(第193頁)而且阿卡德語與希伯來語都同屬閃族語系—既然信仰方式和語言都有雷同，說明都屬於整個兩河流域文化圈，有很多的相似性。如此說來，被擄的猶太人看到巴比倫文明後的驚訝應該更少吧？芬克爾覺得如此情況下，如果猶太人不確立自己的信仰，來解讀自己的文化、歷史，傳承自己的身份意識，很容易被強大的巴比倫文化給同化，並且自己迷失其中。因為一百多年前的北以色列國被亞述帝國滅掉、擄掠，就是這樣漸漸被同化的。所以猶太人特別有危機感。一些有民族使命感的人就開始一起合作寫史、整理已有歷史文獻，因此創世傳說、洪水、巴別塔、摩西傳說等就有了，甚至這也可解釋聖經底本假說的緣由。這樣的猜測有些道理，

畢竟這樣亡國之痛、流散外地、被因為奴的民族經歷對整體猶太人是很大的創傷，不可能不帶來影響。然而芬克爾覺得猶太人之前沒有自己的創世傳說、不知道有多種語言、沒有對帶他們出埃及的偉人摩西的生平記載等等，筆者不能認同。筆者認為猶太人有自己的信仰傳統，但如《聖經》所說，在被擄時很多猶太人的信仰已經非常表面化、形式化了，他們也有拜別的偶像，他們被擄的原因就是他們的神管教懲罰他們。然而還是一些有識之人領悟到只有悔改歸向神，才能得到拯救，才能重新回到他們的國土—神給他們的應許之地。他們的確有了民族危機感，但解決方法不是借鑒巴比倫文化重構新的信仰體系，而是復興已有的、純正的本民族信仰傳統。聖經底本假說在學界由來已久—因為被擄歸回的人很可能會修訂古老經卷，給當時一代的人注入新的信仰活力，帶來新的神學解讀。但在多大程度上修訂、把那些傳說內容修訂，這些是我們後人不敢輕易斷定，但很多學者一直在做的。固然有很多底本假說的學者一直在嘗試解構猶太人信仰中最基礎的五卷，即聖經中的摩西五經，但他們的研究雖影響巨大，他們的結論也僅止於是假說。即是假說，不管芬克爾先生再多強調、再多靠猜測來試圖加強其歷史合理性，都仍然停留在假說層面。包括芬克爾先生的猜測，也因為和這些假說有關，成了和這些假說一樣尷尬的另一個假說。

在最後三章裡，芬克爾討論洪水後的舟船究竟停靠何處、舟船泥板上的內容細節，比如寫作的方式、如警告會有洪水來臨時的焦急語氣、舟船的大小尺寸等。關於這些問題，因本文篇幅和主題所限，在此就不多評論了。第14章總結時，芬克爾再次強調其觀點：即他認為故事流傳過程中，船從圓形到正方形再到長方形，記錄從楔形文字到希伯來文……舟船泥板引發了整整一本書的編寫，芬克爾認為其有令人驚奇之處，帶來了很多思考和探究。

### 第三部分：結論

整本書下來，芬克爾的論證過程很給人啟

發。他從猶大被擄巴比倫的歷史推論聖經故事怎麼傳自巴比倫，聽著有其可能性。從人的角度上說，落後文明向先進文明學習才是合理的。但這是不是就說明所有以色列的史前歷史傳說都源自巴比倫？或在埃及為奴的400年間受埃及影響？難道說小國文化自然都受大國文化影響？西方歷史上，古羅馬滅了希臘，卻被希臘文化征服。中國歷史中，滿清滅了明朝，卻被漢族文化所影響。滅掉宋的蒙古元朝輕視漢文化，然而作為鐵騎上的征戰民族，文化底蘊不深，90年左右後就滅國了。滅掉猶大的新巴比倫帝國延續了不到90年就被波斯所滅——雖然它軍事力量曾盛極一時，有鐵騎戰車馬兵，但在文化傳說等方面上似乎並沒有影響深遠。亞述、巴比倫這些盛極一時的古代帝國早已灰飛煙滅，而流亡兩千多年的以色列民族20世紀卻再奇跡般地復國，這至少能說明以色列民族文化凝聚力之強吧？芬克爾猜測的是，猶大公元前6世紀亡國於巴比倫後、在國家榮譽感和存在感比較低的時期才開始有危機意識地書寫民族歷史、建立民族的信仰文化，這恐怕不太說的過去。

筆者認為：聖經中的洪水傳說和巴比倫洪水傳說有關，但並不一定是誰源自誰的關係，也可能是共處於兩河流域文化圈，共同源自一個第三方傳說，所以才有梗概和細節上的雷同。至於到底挪亞方舟本初是圓舟還是方舟，鑑於芬克爾自己有說到，阿特拉哈西斯的圓舟在後來的巴比倫故事中就已變為方舟了，之後挪亞方舟可能才借鑑參考，既然傳說中有說到圓底有說到方舟，那有無可能是圓底船面上有方形蒲草屋？而方形船上房屋也方便分隔間安置眾多畜生命，也符合其要拯救世界的使命。

最後，筆者想以一學界前輩的看法作結。筆者去年曾與美國一舊約教授、近東學者交流，談及芬克爾這本書，他說關鍵的是對故事的解讀，而不是誰源自誰。因為很多文化都有洪水傳說，不止是巴比倫和希伯來（比如，中國有女媧補天、大禹治水的傳說）。那怎敢肯定說巴比倫傳說就是最早的？也許還有未發現的記載，或者發生過卻沒記載下來的古老洪水事件？若說解讀的話，聖經洪水故事和巴比倫洪水傳說的解讀很不同。在聖經中，洪

水是人類罪惡引來的懲罰，是地上滿了強暴，神要除去惡人，單單存留義人挪亞一家，指示挪亞造方舟是「放棄這群人重新開始」解決方案的一部分。但在巴比倫洪水傳說中，巴比倫的神降洪水是因為他們本來造人是為了給神勞作、提供飲食等生活所需，但後來人類繁衍眾多，神明不堪忍受人類嘈雜打擾，決定用洪水滅人。只是眾神商議這事時，埃阿神聽到，不忍見人這樣滅亡，就設計把洪水計劃告訴人，指示人造船逃命。芬克爾在書的開始也講到不同傳說中神的形象不同，希伯來人的神是道德的最高標準，也是有絕對主權的唯一真神。但巴比倫的神有很多，而且並不是道德上完美的存在，他們也有很多缺點——比如最後阿特拉哈西斯給諸神獻祭的時候，他們像蒼蠅一樣圍向祭物<sup>[1]</sup>……試想，如果洪水的確發生過，只是不同文化有不同的解讀的話，如果真要選擇一個解讀，人們會更喜歡哪個版本？如果真要選擇一位神明的話，人們會希望這位神是有道德威嚴、有能力掌權、按公義審判的，還是很多軟弱和界限，按己欲隨意定事的？筆者認為這兩個故事本質區別在於解讀，不在於別的。它們的影響力不同，原因可能也在於此。而至於最初救生的舟是圓的、方的、還是圓底方舟，或許就不那麼重要了。

[1] 2018年6月芬克爾的北大講座由外國語學院亞非系拱玉書教授主持，而高峰楓教授就是評議人之一（另一位評議人是北大歷史系埃及學教授顏海英教授）。

[2] 馬千惠：《比〈聖經〉更古老的「諾亞方舟」故事》，《澎湃新聞》，2016年10月29日。

[3] 本文中對芬克爾本書的內容轉述或概括就不多做具體標記了，感興趣的讀者可以讀原書。

[4] 達爾文1859年發表《物種起源》，19世紀中下旬進化論發展最盛。

[5] 高峰楓：《原來挪亞方舟最初不方，而是由圓轉方》，載《上海書評》，2017年3月17日。

[6] 2018年8月21號《上海書評》也發表了高峰楓教授另一篇文章：《巴比倫與希伯來之爭》，這論爭也發生在19世紀，也是在類似的進化論與創造論、科學與信仰之爭的大環境下產生的。

[7] 高峰楓老師的翻譯版本為：牆，牆！茅草牆，茅草牆！阿特拉哈西斯，細聽我的話，你便可得永





生！毀家舍，造舟船，毀財富，保性命！你要造的船，建在圓形的平面上，使其長寬相等……

<sup>[8]</sup>也是將芬克爾引入門的亞述學老師，在芬克爾介紹自己學術履歷時有提及。

<sup>[9]</sup>筆者不能將其語言學論證過程引用太多，請感興趣的讀者閱讀芬克爾的原書。

<sup>[10]</sup>《吉爾伽美什史詩》泥板6:131行。

<sup>[11]</sup>具體細節請參考芬克爾的原書。

<sup>[12]</sup>底本假說為十九世紀兩位德國學者對《五經》作者與文本源流的考釋。他們的學說稱作「格拉夫/威爾豪森假說」(Graf-Wellhausen hypothesis)。該假說基本認為，《五經》不可能生成於摩西時代(公元前十三世紀中)，也不是一個人或同一來源的創作，而是許多文本片段的彙編。這些片段，按其詞匯語法特徵、文體風格、故事情節和思想內容，可以大致劃出四個不同時期、不同淵源的文本傳統，分別以四個字母表示：J (Jehovah將神稱為「耶和華」的傳統)、E (將神稱為「Elohim」的傳統)、D (Deuteronomy申命記作者的傳統)、P (Priestly祭司傳統)。中文介紹可簡單參考馮象的《誰寫了摩西五經》，《讀書》9/2006，42-54。更專業可參考：Robertson 1941. *Temple and Torah: suggesting an alternative to the Graf-Wellhausen hypothesis*. Bulletin of the John Rylands Library; Wellhausen 2003, Prolegomena to the History of Ancient Israel. Wipf and Stock Publishers.

<sup>[13]</sup>但以理在宮中服侍了五代王，從巴比倫王一直服侍到波斯帝國時期的波斯王。這些記載可參

考聖經舊約《但以理書》。

<sup>[14]</sup>這給人的感覺有點像羅馬、希臘神話的諸神。神很多，傳說很多，但他們的神不是道德完全的神，卻都是有著和人類似的各種軟弱的存在。只有猶太教、基督教的神是獨一真神耶和華，完全的存在。

### Coracle? Cubit Ark? Or Cubit Ark on Circular Plan?

#### Review and Critique on "The Ark before Noah - Decoding the Story of the Flood"

Haili Yang (Henan Open University)

**Abstract:** The book "The Ark before Noah - Decoding the Story of the Flood" was written by famous British Assyriologist and scholar of Cuneiform Texts Irving Finkel, ever since its publication in 2014, it has been attracting attention from relevant academic circles. Through textual, historical and linguistic study and comparison among ancient Babylonian and Assyrian flood stories and famous Biblical account of the deluge, the book reached the result that the shape of the ark of Noah had undergone big changes: the original form was a coracle made by reed, but in the Biblical account, it had developed into a square-shaped ark. Yet this critique is to introduce this book, summarize its content, question the validity of its result, and hopefully to help provide readers with a more balanced perspective.

**Key Words:** Ancient Babylon, Hebrew Bible, the Ark before Noah, the shape of ark, round, cubic or a cubit ark on circular plan

# 《文化中國》約稿啟示

《文化中國》（學術季刊，國際刊號：1201-0677）

Cultural China (Academic Quarterly, ISSN: 1201-0677)

文化更新研究中心（加拿大）編輯出版

感謝諸位學者們長久以來的大力支持，《文化中國》（Cultural China, ISSN: 1201-0677）從1994年創刊以來，已經連續出版了113期（截止到2022年12月）。詳情查閱本刊網址：<https://crrs.org/category/cultural-china/>

本刊是一本以深度學術研究為特點的季刊，集東西方文化對話、中國當代社會與文化、哲學、歷史、宗教研究為一體。其理想是使中國文化的精神價值得以更新及發揚，並在中外對話中有更豐富的發展，團結海內外的有心人。本刊主要發行於北美、中國大陸、香港、台灣以及東南亞和澳洲等地。主要欄目有：

卷首論語；專題對話；哲學研究；經典詮釋；  
道德倫理；文學藝術；歷史文化；政治法律；  
中外會通；當代思潮；文化教育；城市人文；  
美學天地；民族宗教；社會關懷；等等。

因應時代的新發展，本刊近期組稿主題如下（以下主題僅供參考）：

中華神學；生命教育；共同體意識；  
人工智能；絲路文明；和平與戰爭；

百年變革；網絡空間；博覽群書；這些主題將是《文化中國》在未來兩三年內一直會關心的重要主題，歡迎各位學者就相關主題惠賜大作，支持本刊。

另外，本刊編輯部歡迎各位專家貢獻您們的遠見卓識，策劃新的主題研究計劃，組織志同道合的學者撰寫文章，創建新的專題欄目。如果各位專家學者有這樣的想法，歡迎您與本刊編輯部聯繫，提交您的「專題組稿計劃書」，經過本刊編輯部研究同意後，納入《文化中國》季刊的編輯出版計劃。

本刊是學術性刊物，來稿要求有較高的學術水平，觀點鮮明、論證嚴謹、內容翔實、原創的學術論文。篇幅以8,000~15,000字為宜，簡體、繁體文本均可，錄入請採用Word軟件。文稿檔案請以「附件」方式發送。歡迎海內外學界朋友惠賜佳稿。

規範要求：本刊倡導良好學風，嚴格遵守學術風範，來稿如發生侵犯他人著作行為，作者應負全部責任並賠償一切損失。本刊對擬採用稿件有酌情刪改權，如不同意刪改者，請在來稿時特別聲明。

為了及時處理和評審稿件，敬請注意本刊的格式要求：所有文章需提供三項數據：中英文標題、中英文摘要、關鍵詞；以及作者中英姓名、單位、職稱。另外，引文一律在文末「注釋」依序例注，順序連格式為：作者：書（文）名(出版地點，出版社，年份)，頁碼。

稿件一經刊發，即會用快遞寄送樣刊。同時，凡在本刊發表稿件，會將作者列入贈閱名單以作酬謝，故請作者在稿件中提供詳細的郵件地址（包括郵編），並附上聯絡電話（手機）。

《文化中國》投稿郵箱：[cultural.china@crrc.org](mailto:cultural.china@crrc.org)（請在投稿前自行檢查是否符合本刊注釋規範與格式要求。）

更多內容請查詢網站：<https://crrs.org/category/cultural-china/>

《文化中國》編輯部

2023年3月1日

# 編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

穀雨時節，春意融融。在萬物生長的最佳時節，處處一派忙碌景象。在春光燦爛、溫暖祥和的氣氛裡，世界地球日悄然而至。世界地球日是一個專門為世界環境保護而設立的節日，旨在提倡大家過綠色低碳的生活，以改善地球的整體環境。今年世界地球日的主題是「眾生的地球」，為此我們特別刊發了一篇「合理干預」的論文，該文從人與動物之間的辯證關係的視角，簡要介紹了文明的進程中的人與動物從衝突對立到和諧共存的發展過程，進而通過案例研究，論述了中國現代生態旅遊中的人與動物和諧共存的生存智慧，說明人與萬物之間通過不斷的融合，從對立經過博弈正在走向合一。地球不應該是衝突博弈之所，而應該是眾生和諧相處的家園。

如卷首論語所言，地球不僅是眾生和諧共處的地球，還應該是眾生各美其美、凝聚共識、協同合作的人文化成的世界。其中「人不是為野蠻而生，而是為了美德與知識」的人文精神正應該是全球化時代的底色與共識。在這個意義上，「眾生的地球」不只是平面意義上的和諧相處，還有縱向維度的追求與盼望。本期的中華神學欄目中「成聖之學與人的神聖化」一文，在儒家與東正教的雙重視域中討論了人的成聖之路，指出成聖之道的基礎是人人皆有的上帝的兒子性（天人合一），在上帝與人的感通交融中，人由此走向神聖。人的價值與尊嚴不僅在於人的成聖，更在於人將帶領一切受造之物歸向神聖的上帝。因此，世界的未來不僅是人與萬物和諧共處，更是「天地位、萬物育」，一切受造之物最終「止於至善」的盼望。「希望與受難」則從希望神學的角度，探討了萬事萬物「中和位育」的盼望的神哲學基礎——十字架神學。一味強調社會的改革並不能解決世界的衝突，反倒促進了世間的冷漠，代替冷漠的應當是悲憫。十字架神學是受苦受難的神學。沒有耶穌基督的苦難與死亡，就沒有永生和解放，這是十字架上的悖論。痛苦受難的十字架和對未來的期盼是否定之否定的關係。被釘十字

架的救主的復活，使得十字架神學不僅代表死亡，更代表新生，還有一切都將被更新，以及實現永久的和平的盼望。

經典在各自的人文傳統中具有基礎性的意義，後世學者經過新的理解與詮釋，可以揭示其當代的價值；通過跨時代與文化的研究，也在反思其局限性，進而為經典所影響的文化傳統提供與時俱進的反思。本期的經典詮釋欄目中的兩篇文章對於道家經典《道德經》與《莊子》分別作了創造性的詮釋。「經驗、邏輯與拯救」一文，通過對老子處理美與善、變與恆、去與不去等問題的思想內涵及語言方式的追問與分析，發現老子處理這些問題的思想是純經驗式的，他的經驗思維方式使得他無法處理美善的標準問題、變與恆的邏輯關係問題及去與不去中的拯救問題，因而無法區分邏輯標準的絕對性和經驗感受的相對性、時間的相對性與永恆的絕對性。故而得出，經驗智慧的非超越性和拯救的超越性，出現以相對代替絕對、以同為恆、以任自然為進入永恆的邏輯和信仰謬誤。作者的這番洞見發前人之所未發，可謂一家之言。而「莊子的感知」一文，則認為莊子通過破除對象性的感知方式來確立本體意義上的感知方式，確立了以「神」、「氣」為特徵的視覺、聽覺區域的本體論，「虛以待物」，將中國古典詩詞中的視覺、聽覺美學系統呈現了出來。回應上文《道德經》中老子對經驗的描述可知，經驗中的「無」與「虛」是進入本體與永恆的路徑。

4月23日是世界讀書日，最是書香能致遠，「讀書」，讀的不僅僅是書中文字，還有書背後的人。在閱讀中，我們的靈魂與古今聖賢邂逅對話，我們的心靈與天地萬物相感通往來，養吾浩然之氣，形塑君子品格。讀書可以使我們開闊眼界、增益智慧，有助於我們在一切境遇中，氣定神閑，心廣體胖。在這美好的季節裡，讓我們珍惜光陰，一起讀書吧。



雪原之春 (二 1) 局部

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。