

CULTURAL CHINA

No.123 Vol.2 June 2025



海德格爾到超越性思維(下)(高山奎、梁燕城)
通往中國社會主義的思想邏輯(解啟揚)
愛、中國——基督教中國化的側影(吳梓明)
「大道」視闕下道教文化研究(凌德祥)
《韓熙載夜宴圖》的場景與美學(張祖群等)

本期要目

二〇二五年第二期

文

化

中

國



第123期

中華民族文化自救之最後覺悟

梁燕城 本刊總編輯

被稱為「亞洲沙皇」的美國前副國務卿坎貝爾 (Kurt Campbell)，於 2018 年在《外交事務》(Foreign Affairs) 發表其觀點：「1967 年秋，尼克森在雜誌上寫道：『除非中國改變，否則世界不會安全。因此，我們的目標，在我們能夠影響事態發展的範圍內，應該是促成改變。』從那時起，深化商業、外交和文化聯繫將改變中國內部發展和對外行為的假設就一直是美國戰略的基石。……即美國的實力和霸權可以輕易地將中國塑造成美國所喜歡的樣子。」^[1] 清楚說明美國和中國交往的動機，是要改變中國，變成美國類似的文化和制度。

這是西方繼承希臘文化在全球擴張的特色，亞歷山大大帝侵略東方各國時以希臘代表最高文明，其它文化必須依從希臘的體制及價值觀。學者沃辛頓 (Ian Worthington) 指出：「亞歷山大以荷馬史詩是神聖經典，他帶著亞里士多德的書本前往亞洲。」^[2] 亞歷山大建造希臘風格城市，實施希臘法律、推行希臘哲學、藝術和文學，想用霸權改變各民族變成希臘一樣。

羅馬繼承這種政治軍事及文化擴張，延伸到 16 世紀歐洲開始帝國主義，認為西方是人類最先進文明，侵奪全球是將其它民族開化。後殖民研究大師范恩 (Couze Venn) 指出，歐美意識為一種西方主義 (Occidentalism)：「是一組概念與歷史空間，要全球逐漸變得西歐化和現代化。」^[3] 歐美人定了一種全球性轉型計劃，脅迫其它民族文化跟從西方定的世界規則，用這論述操控被殖民者的認知，改變其文化認同，不知不覺地順從西方權威。

美國在二戰後成為霸主，以美國政治經濟體制為最高文明代表，冷戰後利用優勢的軍事、科技和貨幣霸權，操控全球。好些學者如 Margaret Malamud^[4]，Michael Lind^[5]，Cullen Murphy^[6] 等，都提到美國是「新羅馬帝國」。

我年青時曾嚮往西方的民主自由人權，但後來仔細研究歷史真相，才明白英美權勢對弱勢民族殘酷不仁，完全與其民主論述相反。

如最早建立民主的英國，曾種族滅絕塔斯馬尼亞 (Tasmania) 全體原住民：1770 年英侵佔澳洲塔斯馬尼亞島，1786 年開始捕獵姦淫婦女，1826 年立法可攻打土人，活捉成人賞 5 鎊、捉孩子 2 鎊。到 1835 年全島死剩 300 人，送到另一島，1876 年最後一人死去，全族被滅^[7]。

再看宣揚人權的美國，1964 年正式全面發動越戰，據越南統計，引致 200 多萬平民死亡，軍事行動最高估計令 359 萬人死亡，整體死亡 559 萬人^[8]。而美軍在越戰期噴下化學藥橙毒劑 (Agent Orange)，國際開發署 (USAID) 承認毒劑滲入土壤、河川、地下水，被害死或殘廢的人民至今達 400 萬，美拒絕受理賠償給人民^[9]。這些數據說明被害越南人總數是 959 萬。

美入侵伊拉克發動第一次海灣戰爭，人口調查專家 Beth Daponte 查出死了 20 萬人，其報告被美政府壓制^[10]。戰後 George Washington University 教授 Thomas Nagi 向 University of Manitoba 的種族滅絕協會 (Association of Genocide) 報告，據美國秘密機構 Defense Intelligence Agency (DIA) 文件顯示，制裁期間通過污染水源形成疾病，使 170 萬人死去，一半是兒童，加上 20 萬是 190 萬^[11]。

美第二次入侵伊拉克的戰爭，Opinion Research Business 嚴格調查戰爭及其後亂局，到 2007 年直接和間接害死了 103 萬人^[12]。伊拉克兩次戰被害總人數是 293 萬。

美國在越戰及兩次伊拉克戰爭，被殺或被毒的人數是 1053 萬。

美國宣揚民主自由人權，但卻用保衛民主消滅獨裁之名，單在三場戰爭就害了一千多萬人命！

其實在 1945-2001 年：美國在全球發起 201 次

戰爭（佔比 81%）。2001 年至今：以「反恐」為名，對 85 個國家開展軍事行動。

再研究美國國內是否通過選舉真正實行民主自由人權呢？2014 年 9 月普林斯頓大學教授 Martin Gilens 和 Benjamin Page 查看了 20 多年的數據，收集了近 2000 次民意調查的資料，將其與最後立法成的政策進行了比較，發現原來 90% 美國人的意見基本上對國會沒有任何影響。他們指出，「普通美國人的偏好對公共政策的影響似乎很小，幾乎為零。」原因是財富勢力用捐錢控制兩黨議員，僅在 2014 年之前 5 年中，美國 200 家政治最活躍的公司就花費了 58 億美元，通過遊說和捐款給議員競選，影響美國政府國會的決策^[13]。

再研究過去幾百年如何用同樣手段欺凌較弱國及殺滅原住民，才恍然覺醒，西方數百年的圖謀，不是推進民主自由人權，卻是掠奪世界各民族文化，我們還能期望英美能帶給人類公義和人權嗎？

美國和中國交往，真正要求是坎貝爾所言：「將中國塑造成美國所喜歡的樣子。」一旦中國按自身文化和現實處境發展不同的現代化體制，美國就視為威脅，而要全面打壓。

打壓中國的大戰略，是由奧巴馬回歸亞太開始，到拜登時戰通過 2022 年國防授權法 (National Defense Authorization Act 2022) 撥巨款對付和打壓中國，2023 年達 100 億美元。同期通過「美國創新與戰略競爭法案」(U.S. Innovation and Strategic Competition Act)，其中的「戰略競爭法案」(Strategic Competition Act)，每年撥 3 億，寫明收買媒體和民間團體，從中西媒介傳播中國負面消息。又美國國際媒體署 USAGM (U.S. Agency for Global Media)：每年給 5 億，以 Open Technology Fund 資助美國之音和自由亞洲電台等傳媒^[14]，向 4.1 億人妖魔化中國，包括偽造新疆種族滅絕的報導。

筆者在海外是 30 多年的資深傳媒評論員，對這些中國負面報導，用理性思辯方法深入查證，發覺大都是用語言偽術來侮辱中國。

我 14 歲開始讀柏拉圖、亞里士多德、笛卡兒、尼采等，又到歐美各地考察及居留，研究西方歷史文化五十多年，發現西方本有很多可學習的優秀價值，如理性、自由和博愛，產生了現代文明。

但多年真實的美歐卻毀滅自己的理想。

深思美歐文化之病，在民主已變質成「軍事／工業／傳媒／學術／政客複合體」(Military-Industrial-Media-Academic-Politian Complex) 互相勾結的利益集團，操縱政客及決策。而自由人權變成自我中心的文化，以個人抉擇等同真理，追求吸毒、吸大麻、零元購、放縱性慾、破壞家庭價值、擁槍搶劫的社會。

美歐正摧毀西方文化最寶貴的理性、自由和博愛精神，變成一種「財閥體制」(Plutocracy)^[15]的寡頭統治 (Oligarchy)，由虛偽貪戾集團操控權力。

靜觀和思考中國，40 年前中國貧困落後、體制不全、貧腐盛行。但全民一致獨立自主地改善，到後期攻破貪腐貧窮，科技突破，上太空下深海，高鐵與公路通到全球、智能科技、AI 與芯片都能自主研制。中國已發展成現代化先進強國，其體制是以中華文化精神，有選擇地吸納西方最有價值的內容，摒棄其霸權情結，用儒家賢能政治融合社會主義及現代化管理，創建新時代的「賢能體制」(Meritocracy)^[16]，建立協商理性，創造轉化成新時代文化。

經多年觀察和深思，我同意梁漱溟先生所主張，中國民族自救運動之最後覺悟，仍是回歸自己文化價值。但拒絕封閉保守，卻吸收融合世界多元優秀文明價值，創造新時代中國文化。

^[1] Kurt M Campbell & Ely Ratner, *The China Reckoning: How Beijing Defied American Expectations*, *Foreign Affairs*, Volume 97, Issue 2. March/April 2018.

^[2] Ian Worthington, *By the Spear: Philip II, Alexander the Great, and the Rise and Fall of the Macedonian Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p.34.

^[3] Couze Venn, *The Postcolonial Challenge, Towards Alternative Worlds*, 引自中譯本，謝明珊譯，《後殖民的挑戰，邁向另類可能的世界》（台北：韋伯文化，2011 年），第 13 頁。

^[4] Margaret Malamud, "10 Translatio Imperii: America as the New Rome c.1900", Mark Bradley, *Classics and Imperialism in the British Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2025), pp.249-283.

^[5] Michael Lind, "Is America the New Roman Empire?", *The Globalist*, Jun 19, 2002. <https://www.theglobalist.com/is-america-the-new-roman-empire/>.

^[6] Cullen Murphy, *Are We Rome? The Fall of an Empire and the Fate of America*, (Boston: Houghton Mifflin Harcourt) 2007.



目 錄

卷首論語

梁燕城：中華民族文化自救之最後覺悟 扉頁

專題對話

高山奎、梁燕城：從海德格爾談到中西方的超越性思維（下） 4

哲學研究

解啟揚：通往中國社會主義的思想邏輯
——從大同思想到社會主義 13

梁燕城：當代新儒學破多元虛無主義：
融合唐君毅與成中英的本體感通詮釋學 25

喬飛：論董仲舒「三綱」思想的法理構成 37

劉志超：儒家「生成哲學」的範式重構
——基於牟宗三「一心開二門」哲學架構的批判性反思 44

中華神學

吳梓明：愛、中國——基督教中國化的側影 55

屈思宏：大乘基督教永恆天人合一論 63

利百加：「義」的多重含義與跨文化解讀 77

歷史文化

凌德祥：「大道」視閥下道教文化研究 87

冀誠：論希伯來法中的燔祭 96

文學藝術

張祖群、趙浩天、李潘一：《韓熙載夜宴圖》的活化場景與
中華美學透視 105

翟崇光、王禕婷：新時期以來少數民族作家文學與
宗教關係研究述評 114

孫仁歌：劉建東近期短篇小說欣賞與解讀 124

韓思藝：編後絮語 129

《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30年出版過百期到123期(截止到2025年6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

儒家文化濟世行道 文明互鑒異彩紛呈

儒家並非只知坐而論道，亦可經世濟用。在下一期的儒商文化欄目，邀請您關注儒商文化的基本內涵，其時代精髓與中國式領導力。中華哲學部分將推出〈墨教存亡〉、〈祖師西來〉與〈禪的歸程〉，中華神學欄目將推出早期教父對聖靈感動的古老詮釋、衛禮賢德譯本《禮記》的解析，以及中國化語境下的基督教喪葬禮儀研究。同時，還將呈現數智時代媒體敘事的探索與反思，介紹《長青哲學》「天人合一、心物無間」的境界。敬請期待！

學術季刊
網頁版：

<https://crrs.org/category/cultural-china/>



訂閱印刷版：

<https://crrs.org/product/cultural-china/>



首席學術顧問

安樂哲 Roger T. Ames (美國)

成中英(美國)

學術委員會高級顧問

陳少明

陳衛平

馮達文

黃保羅(芬蘭)

李歐梵(美國)

李翔海

梁元生(中國·香港)

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.

本期圖片來源：封面、封底設計：本刊工作室；封底插圖：春臨大地（四b）陳君立提供；第15頁：取自<https://www.freepik.com/>；第27頁：Adobe Creative Cloud Desktop/Firefly AI生成；第89-93頁；第107-109頁：由作者提供。

從海德格爾談到中西方的 超越性思維（下）

■ 高山奎 暨南大學文學院哲學所

□ 梁燕城 本刊總編輯

摘要：梁燕城指出，當代量子力學改變了以往機械唯物的宇宙觀，宇宙萬物整體相關，「穩涵秩序」隱藏在萬有表象背後的，使萬物彼此相關。對此，高山奎回應說，我們應當在天地人神詩性共契的圖景中，重建宇宙的和諧，以實現自我完善、自然和諧、萬物並育。梁燕城反省說，神人共契的宇宙觀的崩潰源於近代科學的出現，物質之永恆無限取代了永恆無限的上帝。但是，宇宙大爆炸理論重建宇宙有始論，宇宙的產生及其運行的規律表明，宇宙一開始就有一個藍圖，宇宙的運行也有其目的。人在一個與他者並存的世界裡，應當以仁義與他者並存，達至與萬物和諧共生。這是哲學上「終極存在的開顯」，也是諸宗教可以體證到的真理境界。高山奎非常認同梁先生的哲學思想和宗教體驗，指出當代學術的發展應當具有整體的學術關懷和問題視野，建立良好的直覺，打破學科壁壘，懷著敬畏的心，去接近世界的本真。

關鍵詞：技術；整體相關；穩涵秩序；終極存在的開顯

技術是一種應用系統、組織、方法和技巧的實踐知識

□：這問題很有啟發性。宇宙整體運作有其秩序，人用理性理解秩序規律，並希望用一套工具理性去掌控這秩序，這就是人創的技術，技術 (technology)，詞源為古希臘語 *tékhnē*

意為「技巧」、「技藝」亞里士多德對科技的定義之一是「一種涉及生產的真實理性之狀態」(a state involving true reason concerned with production)^[1]，可以指一種實踐知識，是人類對機器或人造器皿的運用，但它也可以包含更廣義的應用系統、組織、方法和技巧。用之來控制自然規律，達到生產之目的。但這個來自人為控制自然的技術，慢慢為了滿足人的貪婪，達到更多生產以謀利，可能破壞原本大自然生態的平衡，帶來人類或者眾生的災難，引至生態環境的破壞，而要求保育原本自然的運作規則等等問題，這也成為人當前面對的一個大問題。

但是人也好像沒辦法可以重新回到從前跟自然一體的世界，不能不活在技術掌握的現代世界裡。技術如果到一個地步，產生的技術可以自動發展到一個地步，它會反過來攻擊人，人就慢慢有可能被它毀滅，這也是當前人類面對的一大難題。

正德、利用、厚生、惟和

人如何可以駕馭技術？不但駕馭技術，因駕馭技術可能在破壞大自然，反而是人如何可以在技術形態的世界裡面能夠使自然萬物按其本性發展，人本性的美善得自我實現？這也是當前很難的問題。

今人活在技術構成的城市世界裡，人和大自然生態環境隔絕，家中放滿電器，一出門則是各種交通工具，帶來了空氣污染，縱使一個聖人面



對這些問題都是無能為力的。所以這是當前人類面對一個非常大的難題，而這個難題如何克服，須人類用盡他所有的智慧去思考。中國《尚書·大禹謨》說「禹曰，於！帝念哉！德惟善政，政在養民。水、火、金、木、土、谷，惟修；正德、利用、厚生、惟和。」指出有道德的統治在善政，修治好自然萬物及糧食生長，正人德，又正物德，盡物之性，好好利用自然資源，以達使人們生活豐厚，帶來和諧的生活。這是中國的技術觀，關鍵正德與惟和，以實現德性為本，以發展物性去達至天地人和諧為目的。通過有道德的人控制技術，修治大自然，使人民富足，這是古代聖王的理想。但是現在有關技術哲學的討論，好像沒有正德及惟和的觀念，所以基本上沒有道德或美善價值作為後面指示，使人控制事物時以善意對他人及自然萬物。技術就好像一頭怪獸，不斷破壞人類的生態環境及宇宙的秩序。

機械性的宇宙觀和工具理性

我覺得關鍵還是要理解自然萬物連續生生不息的根基在哪裡，追尋自然到最微小的宇宙來看的時候，跟技術的世界所講的機械性的宇宙觀是不一致的，因為用機械解釋大自然是牛頓物理學發展到 19 世紀，形成機械唯物論的一種觀點。這種機械性的思想在人文世界發展工具理性，結果在工業發展期將工人變成生產貨品的工具，當年馬克思所批判的就是這種剝奪工人生命創造性的工業程序，提出辯證唯物主義，重視意識的主觀能動性，從歷史和社會實際出發去改變不義的體制。

20 世紀初，亨利福特發展汽車工業，開始用流水作業，在《福特自傳》中描述「只需按工序將工具、人排列起來，以便能夠在儘量短的實際時間內完成零配件的裝配。」大工業運作將工業程序分解為若干個分工過程，在平面上劃分為多個施工段，在立體管理上劃分為若干個施工層及管理層，使其按照規定的順序依次連續地投入到各施工段。工人在其中像螺絲釘，不斷做分工中的一些重複動作，做到筋疲力盡而不能發揮其作為人的創造性，不但把人變成機械性的工

具，且通過工業化的機械破壞整個大自然，當年就把倫敦變為煙霧污染之都。

量子力學改變機械唯物的宇宙觀

但是宇宙本身是不是機械性唯物的呢，20 世紀科學發展有重大突破，如量子力學的出現，展現一個不同機械唯物的宇宙，「量子」是指一種「離散數量」(discrete amount)，指分散開來而不存在中間值的量，同時也指描述數據離散趨勢的統計量。在微粒的世界，不是以「性質」來區別粒子之運動、能量及旋轉，卻是依其離散數量來區別，這微粒世界波浪起伏的形態，不能用牛頓力學來描寫，而須用另一種力學觀，遂發展出量子力學。

大約在 1900 年，德國物理學家普洛克 (Max Planck) 研究熱物體放出的熱能輻射，發現其電磁射線呈離散叢體現象，他稱之為量子 (quanta)，即為量子一詞的來源，但他對此的原因並不了解。1905 年，愛因斯坦在光電效應中，發現光束有離散粒子，稱為光子，但光又呈波狀，要描述這粒波弔詭現象，進一步發展了量子的假設。

1913 年，波爾 (Niels Bohr) 解釋為何電子旋轉時不發放而流失，而提出電子是「量化的」(quantized)，電子在跳動時，電磁力在離散量中，既釋放又被吸收。其後達維遜 (Clinton Davisson) 的實驗，及其他理論推演，發現電子也可以像光子一樣呈波浪狀，這不能再傳統的牛頓力學來解釋，海森堡 (Werner Heisenberg) 及舒勒庭格 (Erwin Schrodinger) 等分別正式提出新的力學來解釋粒波弔詭現象，即是量子力學。

傳統現代科學觀認為，宇宙是由分離的粒子構成，其運動是機械地可預測的，但在著名的兩洞實驗中，卻發現一粒子射向一目標時，其間的路徑完全不可知，一粒子射向一兩洞的板，而兩洞同時記錄其經過，並且形成波狀的互相干擾的圓暈形態，但若把一洞關閉，這形態即消失，而形成一單獨點而已。很明顯地，那射出的粒子不是一「粒」獨立的外物，在不同觀察狀況下，有時成為粒子，有時成為波狀，這在傳統觀點來

說是不可思議。量子力學揭示微觀世界是很難測量準確，當能確測一粒子的位置時，就不能確測其動量，反之亦然，故海森堡在 1927 年推出其測不準原理，震動科學界，他指出這不是我們認知上有誤而產生，卻是事物之本來性質，那麼真相的世界，恐怕不是傳統的物質粒子。粒子並無可界定的路線移動，也非獨立的一些物質，故此要作科學的測量和預測均非常困難。

跟 19 世紀的想法是不一樣的，因為在微觀的世界，原來粒子不是粒物質，在不同觀察下，粒子也可以是波，這個不穩定性，在量子世界就不能用工具理性來處理，因為它根本不能通過工具來控制，因為它從不同觀點看的時候，不同情況看的時候有不同的展現。在最基本的物質狀態，是不能以為可以用客觀外在的機械規律完全掌握的。

量子力學的正統理論，是所謂哥本哈根解釋 (Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics)，海森堡指出觀察電子經過雲霧室的運動時，其位置和動量不能同時確定，而有一種測不準的不確定關係，故只能用一或然率函數來寫出量度的情況，用或然率的函數描述，表示了一部份是事實，一部份是知識，「我們不能把觀察的結果完全客觀化，……這看起來似乎是我們已將主觀論的成份引入量子論」。^[2] 波爾從量子現象的奇特性指出，物理學並不告訴我們真實存有的世界，只告訴我們人是如何地看這世界，亦即是說，科學只在人觀察或測量以後，才能有意義地講及微觀世界的物理屬性，當從位置去測量粒子，粒子就呈現位置，但無動量，若改從動量去測量，則其呈現動量，但沒有位置。

惠勒 (John Wheeler) 指出，似乎是甚麼樣的觀察和測量，會引起甚麼樣的真實，而且實驗似影響了粒子在其前如何表現，如走甚麼路，以粒子或以波段來表達。觀察者模造了現實，那麼是否有所謂客觀真實的世界呢？這是量子力學引起的哲學問題。

波爾稱這種情況為「能觀者與所觀者的不可分性」，他在其《原子物理與人類知識》中說：「現象只關聯於某些處境下的觀察，其描述亦須

包括計算整個實驗的設計在內」^[3]。如此，能觀者與所觀世界之間有互為相關性，故必須由整全性去兼顧能觀者與所觀世界，不能單以為有純客觀外在的真實世界在待人觀察。知識須整全地兼觀能觀與所觀的相關性。波爾同時亦強調整全地兼觀波與粒的弔詭現象，指出對波與粒的觀察是互補的，提出「互補性原則」(principle of complementarity)，視粒與波為量子的兩面，須由理論上的整全性去容納兩面及建立互補原則。於是，量子力學迫使科學理論轉向較具形而上學的哲學味道的整全理論，這打開了後現代科學的門，就是非機械性、非時位性、非主客對立性的科學。

玻姆 (Bohm) 提出全體相關的量子潛能及隱涵秩序

玻姆 (Bohm) 提出另一解釋，在其後期巨著《不離異的宇宙》中，批判哥本哈根解釋，認為它只關注真實的知識，而非真實的本身，故「基本上是指向認識論，僅集中在人如何獲得知識」^[4]，這與科學欲求知真實本身有很大距離。如果只講觀察及其現象，每一個案都是只具統計性，不能預測，也不能控制，這只是研究認識論，研究人如何觀察，而不是研究真實的世界。玻姆更關注現實上一物理狀態如何與其它狀態相關，其後面的真相如何，而不是停在觀察的表相上。1952 年，玻姆在「物理評論」上發表一論文，名為《建議從隱藏的變數提供量子理論的解釋》^[5]，認為一電子可以通過一發展過程而被理解為現實的獨立體，只須建議有一種附加的「量子潛能」(quantum potential)，這量子潛能是各波段的基本形式，把不同之事物連扣起來^[6]。

量子潛能是他建議的新力能，隱藏在萬有背後，成為連扣一切的形式，因而每粒子不是散亂而測不準地存在，卻在量子潛能中全體相關，縱使空間上遙遠而看似無關之物，其實亦在隱藏的整體量子潛能中，彼此相關。量子潛能是他建議的新力能，隱藏在萬有背後，成為連扣一切的形式，因而每粒子不是散亂而測不準地存在，卻在量子潛能中全體相關。



玻姆在 1980 年正式結集出版其整全本體論，書名《整全與隱涵秩序》，玻姆從這理論，描述宇宙是一「整全無二之流化」(Undivided wholeness in flowing movement)，世界是一普遍的流化，「在此流化中，心靈與物質不再是分離的實體，反之，他們是整體無破裂運轉的一部份」^[7]。宇宙所有存在物，均是這普遍流化的一部份，參與在這流化中，不能分離視之。

如此必迫出一理論上的區分，即兩種秩序之存在，一是經驗可見的現象有其秩序，這是宇宙流化表顯的形式，此為「表顯秩序」(explicate order)，另一為整體流化的本身，不是直接可觀察，但卻必須設定這是宇宙之本體，才可解釋量子力學種種奇詭的表現，這整體流化有其秩序，稱之為「隱涵秩序」(implicate order)。是隱藏在萬有表象背後的，萬物彼此相關，生生不息的整體流化。

整體相關的宇宙

從隱涵秩序看，我們當前的一個動作，可能在整體量子大海中帶動對全體的影響，是所謂「蝴蝶效應」，「一隻蝴蝶在巴西輕拍翅膀，可以導致一個月後德克薩斯州的一場龍捲風」，一個小事情在整體互動世界中影響可以很大。勞倫茲 (Edward Lorenz) 在 1993 年出版的《混沌的本質》一書中，將蝴蝶效應定義為：「動力系統狀態的微小變化，將導致後續的狀態，與原本可能演變的狀態有很大的不同。」^[8] 這樣就接近《易經》的宇宙觀，廣大無盡，萬物在各種事件中相關互動，宇宙在變易中總不斷平衡，人在實踐中找得準確平衡點就吉，找不準確就凶。這是一個龐大隱藏潛能的宇宙，展示流轉變化的，但變中又有不變之道。從玻姆的量子力學詮釋，萬物表顯秩序幕後，是一隱藏秩序的整體關係牽連，宇宙本體像一大海，萬物是其展現的波濤。現實世界中我們當前所做的一個行動，可能很微小，卻可能在整體中產生巨大的影響。如文天祥抉擇犧牲生命，堅決持守天地正氣，在歷史時空，萬千人中的一個小行動，卻能震撼古今，為往聖繼絕學，為萬世開太平。

由此推論，小小一點善良心志，可帶動宇宙整體互動中走向善，小小一點惡行，帶動整體走向惡。20 多年前我們有一批海外華人，在山區，幫助過兩萬多次的學生讀書，我們不僅提供資助，更是給他們愛護和關懷。25 年來，叔叔阿姨每年都去看他們，表達無私的愛，對孩子的重視，他們父母不在身邊，都是留守兒童，叔叔阿姨不認識你，卻遠渡重洋特別來關愛你，由此留下善良仁愛的種子。我們很多學生現在都已經讀完大學了，變成成功的人，他也會以愛去對國家社會。

二十多年來我們資助過兩萬人次，大概人數有四、五千。如果這批人相信及實踐仁愛的真理，以報恩的心來對這個世界，散在整個龐大的中國人口當中，自然發揮愛國愛民愛社會的力量。學生們畢業後也建立自己的聯繫，主動做一些扶助弱勢的工作，到農村幫助其他孩子，他們收穫到善良仁愛，這就產生正能量和正面的價值。

在一個充滿對立及互相抹黑的世界裡面，現實世界有各種技術操控、空氣和水的污染，世界霸權政治在打壓不同民族文化。但是人類若普遍產生人性關愛，在隱涵秩序對人類全體發揮影響力，如果越來越多人這樣，這個世界就會轉向善的方向走。

在現世的暴虐爭鬥中，一個人感到憂患，對世界是無能為力的，但若一群人一起行仁義慈愛，盡能力來堅持理想和德行，星星之火可以燎原，世界就會往好的方向移去，這就是以正德來管理世界，產生利用厚生的果效。

這樣我們就會注意到，AI 可能帶來的毀滅性的後果，但人若堅持美善，AI 落在單純正直的人手中，技術就會落在善的帶領中，而達利用厚生的效果。

每個特殊個體須有顛覆性的改變 才會看到的世界

■：謝謝梁老師，您的這個說法非常的好，給了我很多啟發。赫爾德林有一句話，說「哪裡有苦難，哪裡就有救贖。」面對命運般的技術，我們要更多地從人文的角度去播撒仁愛的東西，雖

然它未必能帶來技術本身邏輯的改變，但可能會在底層，即這個相互關聯的世界當中發揮一點作用，而這點作用表現在，可能最終會讓技術落到那些有德性、有仁愛心的人手裡，而不是落在充滿仇恨的、無情的人手中，那麼有可能就會帶來這個世界關聯性的改變。這種改變不是說我們對著技術望洋興嘆，而是說從人文世界的關懷著述中去解道，去預告技術可能帶給我們的風險，如果我們身體力行地去播撒我們愛的行動，慢慢的就會形成這樣一種潮流，一種意識，然後就會對抗，就會讓世界這種關聯的走向發生變化。

同時您也提供了一個宇宙論的解讀，即現在世界不單單是那種機械性的，那種力的邏輯的世界，實際上現在宇宙論還有很多不同的想法和說法，如在微觀的量子力學的層面，無論是連續性的波，還是分離性的粒子，它都在更大的宇宙論維度提供了另外一種宇宙論的解釋模型，這種理解模式對我們以機械力的方式來看待世界，或許會帶來某種新的可能性，這是從宇宙論的角度去看這個問題。

您的講法確實帶給我很多啟發和教誨，儘管我們能做的確實是很有限的，但人文學科面對的都是一個個的個體，它要讓人的靈魂轉向，實際上就是對每個特殊性的個體，做出一個顛覆性的改變，這樣才會看到一個不同的世界。所以人文學科的著眼點，更多的不是做一種制度性的變革，而是著力改變一些人，用一些人帶動另一些人，人與人之間的傳遞不是機械和力所能代表的。如果我們做到了明，做到了自知者明，做到了有所洞察、有所醒悟的話，慢慢讓自己對人、對事的看法發生一些改變，一旦我們能夠認清自己，認清人性，回頭帶動人性，把關愛傳遞出去，這確實是一個人文學者應該做的一件事情，也是帶來某種可能性改變的一件事情。

天地人神的詩性共契消失的宇宙圖景下，如何重建和諧

這裡，我想追問的是這樣一個問題，因為您談到了宇宙觀的改變，我也注意到了這個問題，因為古今宇宙觀是有所變化的，科瓦雷曾寫過一本書叫《從封閉的世界到無限的宇宙》，就談到了這種古

今之變。這本書認為古代世界觀是以地球為中心的等級結構，如《蒂邁歐》中，柏拉圖為我們描繪了一個數學化的、有規律的、合乎理性的宇宙圖景，它成為最佳城邦的一個宇宙論基礎。而城邦跟人又是關聯在一起，可以做類比的，所以人又變成了一個小宇宙，人、城邦、宇宙，這三者之間形成了一個同構的關係，同屬一個靈魂，都是合乎理序的一個世界。所以他的最佳城邦要想成功，靈魂個體要想正義，就依賴於他的這個宇宙論模型。而柏拉圖的宇宙論強調有限而非無限，它是一個封閉世界，它的空間是一個載體，質料，需要受到理型的勸導和規制，而哥白尼革命帶來了日心說，日心說不是以太陽為中心，他把沒有虛空的一個世界帶到了無限的宇宙裡頭，那麼這個世界就變成了無中心化、均質、量化、無限的一個宇宙空間，所以在這樣的一個宇宙空間當中，科學宇宙論的革命帶來了整個世界的改變，這個世界的改變裡頭，首先的改變就是我們把人作為了一個中心，因為宇宙既然是無中心的，那麼人就成為了唯一的中心，通過把意志引入到理性當中，人可以通過自己的力去認識、去征服自然和人的可能性，人的潛能就被釋放出來。目的論成了沒有依據的東西，因為沒有中心就沒有目的了，所以等級結構發生了變化。

簡單來說，就是天道變了。既然宇宙論圖景變了，那麼後面的東西，即政治結構和人心的偏好也就發生了變化。宇宙是無限的，是一個無中心的，不斷膨脹的宇宙，自然亦被看成了一個有待征服的認識對象。天道變了，人道也就跟著要變，要重新加以解釋。因為無限世界崇尚一個開放的、同質化的社會，因此，科耶夫借用黑格爾的理論將其無限宇宙支配下的政治社會表述為「普遍同質」的國家。儘管當下的宇宙觀並非鐵板一塊，如量子力學、相對論帶來了宇宙論的另外一種圖景，即提倡一種曲線而封閉的有限無界的宇宙觀，但現在還沒有成為主流，也不是對古典封閉世界的簡單復歸。

回到天道與人道的關係，我們說天道觀的改變會帶來了人道觀的改變。柏拉圖筆下的宇宙論和人道觀、政治觀、政體觀是關聯在一起的，您的宇宙圖景變了，沒有宇宙論支撐的最佳政體就變得很荒誕，所以要重新的解釋，才能讓它煥發出活力。同



樣的，近代儒學也面臨這樣一個處境，鴉片戰爭以來，西學東漸，我們接受的宇宙論從天人合一轉變成天人兩分，封建的帝制王朝退出了歷史的舞台，儒家的觀念也受到了質疑和挑戰。天道改變，我們如何在新的宇宙論圖景之下，把我們的倫理、政治的有益因素給它煥發出來，這成了一個重要的論題。這個論題簡要來講有兩個方面：一是無限宇宙和技術自然觀之下，自然的理解發生了變化，人與自然之間詩性的方面也隨之喪失，用海德格爾的話講，天地人神的詩性共契狀態消失了，人和自然的對立成了主導的天人關係模式，在這種一減一增的模式之下，我們如何煥發人與自然的和諧成了問題。二是，宇宙論的改變帶來了政治秩序理解的改變，在目前宇宙論的圖景下，我們怎麼煥發傳統政治、倫理維度中的歷史記憶，讓它發揮出更多的功能，這也成了一個問題。世界大勢浩浩蕩蕩，我們無法回到過去，但讓傳統活在當下，就需要不斷再解釋、再接著說，把經典煥發出新的解釋力，這是我們文化人的使命，我們不是科技人，只是埋頭做事，作為人文知識分子，您認為我們還有哪些工作可以做？我們怎麼去應對宇宙論的古今之變？

秩序性宇宙的崩潰

□：從上古到中世紀，中世紀就已經產生一個很有秩序的宇宙觀，有限的地球為中心，一重重天往上去，最高到上帝，這個讓人很安心的宇宙，而且西方比中國是更有系統的講宇宙。所以到但丁寫《神曲》的時候，代表了中世紀的一種宇宙觀的最完美的某一種的圖像來表達出來。然而現代科學的出現，帶到一種全新的視野去看宇宙，那麼這個全新的視野到 19 世紀，曾經一度又以物質跟機械性的規律為中心，但是到 20 世紀又重新再調整，除了量子力學的出現，另外的重大發現，就是「紅位移」(red shift)，即所有星星的光譜是往紅色的方向偏移，這是非常重要的發現，表示宇宙眾星是迅速飛離地球，顯示宇宙是在膨脹當中，這個從來沒有想過，過去宇宙應該是靜態的，牛頓的物理宇宙觀發展到 19 世紀，是靜態而無限大的，因為按萬有引力定律，只有無限大的物質宇宙，才可以抵消引力將物質吸到

一點上。且因質量不減定律，故推論物質宇宙是永恆的。永恆無限的宇宙自身是靜態的大空間，只有物質的規律及其運動，物質之永恆無限取代了永恆無限的上帝。故 19 世紀認為物質是一切之本。

那時候科學家拉普拉斯 (Laplace) 從萬有引力論認為行星系統可從或然機遇中，一步步產生，此中並不須上帝來插手。他寫了一本天文學的書送給拿破崙，拿破崙讀了一下，說為什麼你沒有提上帝？原來一向天文學一般都提上帝，如牛頓寫的書，序裡面總會提一提上帝。但拉普拉斯說現在不需要這假設了。所以到 19 世紀好像牛頓物理學也已經重新搞定了宇宙的規律跟秩序，無限又有物理的規則控制一切。

宇宙及膨脹及起源一刻的奧妙秩序

但是 1928-1935 年，哈勃 (Hubble) 在美國韋爾遜山最大天文望遠鏡，發現星光譜呈紅位移 (red shift) 現象，推論宇宙是在膨脹中，這膨脹正好抵消萬有引力，且由這過程證實宇宙是動態的，且很可能有起源。破 1931 年比利時神父勒梅特 (La Maitre) 提出宇宙大爆炸起源論。因重建宇宙有始論，破了宇宙永恆無限論，引起很多爭論，反對者十分多。若宇宙有起源，應留下一種彌漫全宇宙的背景射線，結果 1965 年彭齊亞斯 (Arno Penzias)、威爾遜 (Robert Wilson) 發表論文，宣佈發現「宇宙微波背景輻射」(Cosmic Background Microwave Radiation)，是宇宙起源時留下的射線，證實宇宙確有起源。從科學可知的資料，追溯宇宙起源，到 10^{-36} 秒，則自然規律不能存在。這是所謂「本洛克時間」(Planck time)。沒有自然規律，宇宙就在超過科學可了解的處境。人一切科學研究在此停止。而這就要從哲學或神學去詮釋了。

又量子力學把粒子的觀點破了，物質宇宙不是無限永恆的，物質基本狀態不再是粒子，而是量子潛能及隱藏秩序的大海。

講到這裡要回到神學的討論，繼承哈勃的天文學家羅伯特·賈斯特羅 (Robert Jastrow) 寫《上帝與天文學家》*God and the Astronomers*，

結論認為：「科學家一向相信理性的力量，但故事卻以一噩夢結束。他攀登無知的高山，就在其快要征服最高峰時，他爬越最後一塊石頭，竟被一群神學家所歡迎，原來他們已在此等了很多世紀了。」^[9]

關鍵是宇宙大爆炸開始，從無到有是如何產生的？這是沒辦法想像，無怎麼變成有。但是從目前已知的應該是從無變成有，無不可能變成有，除非有更高的真理推動它，而且有的時候為什麼都有數學的安排在裡面，數學的規律就在第一秒鐘的，在 10^{-36} - 10^{-43} 秒期間，可能是物理規律形成期，那是如何形成的呢？ 10^{-43} 秒之前，又是如何開始的呢？那麼小的一秒中，規律如何產生？如何放入宇宙起始狀態當中呢？各種規律存在，使它爆炸不是亂爆，而是按規律之道發展，才產生具有生命存在條件的地球，如氣溫適中，有氧氣和水，並因不可知的原因創造了生命，甚至創造了人，我們今天的存在，是從宇宙起源的第一秒鐘已經安排好的一種數學規律，才讓發展當中會產生地球，產生太陽之外的行星，沒有行星我們不會存在的。且行星跟太陽的距離，遠近剛好，不會把生物熱死或冷死。這些實在很難想像。所以澳大利亞的科學家保羅·戴維斯 (Paul Davis) 指出，宇宙似乎有個偉大的藍圖^[10]，宇宙原來一開始已有一藍圖，好像冥冥中就有個「道」在那裡，安排宇宙的出現及其規律，把數學的規律放在第一秒鐘的宇宙爆炸那一刻，否則這個爆炸就亂爆。如果有更大的宇宙，有超宇宙，無數的宇宙都在爆，剛好我們這個爆出規律，但是剛好的話還是需要有個規律才可以有這個剛剛好、剛巧的出現。所以這個規律關鍵還是有一種智慧吧。從這裡推論，不是科學可知的，是神學或哲學的問題，關鍵就是有一個規律在那裡，有個基本數學規律，可以說一種宇宙性的「信息」(information)，在宇宙開始的時候有個指引性，讓萬物的發展變成有生命，甚且具有心靈的人。從哲學說，如果這樣的話，宇宙應該是有目的的。

從新宇宙資料重建價值之目的

這個目的論推想會作為我們人生的一個思考的方向，人生應該是要找尋真善美，如海德格爾《林中路》所言，人生似在林中找一條出路，我們相信這來自人心靈，應該有個更高的價值跟目的的存在，我們才要找尋，而我們相信應該可以實現這個目的的。然而在人類文化過程當中產生了斷裂，虛無主義使人對真理的信念斷裂，人人以自我為中心，產生種種人的自私、邪惡、鬥爭。在神學上就是指跟真理的隔絕，人與上帝隔絕、人與人融絕、人與萬物隔絕、人與自己靈性和良知隔絕，關鍵是人跟存在的本源隔絕。用海德格爾來說，就是「存在的遺忘」、「存在的遮蔽」，須要解蔽，找回存在的根源，使存在呈現。存在從自身在非遮蔽狀態中呈現，才和真理連接在一起。這個呈現就有某一種啟示的意義，好像孟子所講的，人的惻隱之心，是人心性的呈現，當看到他人的痛苦，我們產生不忍之心，若人只為自己利益，不可能有不忍之心，但是當人呈現惻隱仁愛，內在有一個超過利益的思考，去關懷到他人的生命，這是儒家的仁愛精神。

終極存在的開顯 (Disclosure of Ultimate Being)

人是在一個與他者並存的世界裡面，如果沒有惻隱之心，沒有仁愛，他者間就是互相鬥爭，但是如果有仁愛的話，我們可以不鬥爭，而可以通過仁義，與他者並存產生和諧的後果。我說仁愛在心的呈現，叫「終極存在的開顯」(Disclosure of Ultimate Being)，早期我稱之為「默現天」，默默呈現的天理。默現天的開顯，有兩層次：一是自然宇宙顯示的秩序，是一個地道，大地的天理。二是天道，就是人的仁愛心，就是天理在心裡面住著，人的心性產生超過物質世界的善意。這方面是海德格爾沒提到的，他只重存在，未達孟子的仁愛性存在的境界。

回到技術問題，技術是處理物質世界的方法和技能，而物質的世界是沒有善惡和價值的，只是永遠在那裡活動。所以技術為主的文化問題，就是人如果看到的宇宙秩序，一切都沒有真、沒有善、沒有美、沒有道德和藝術，你



就永遠面對無止鬥爭衝突的世界，終歸是混亂和毀滅。但是如領悟終極存在的開顯，或者是默現天、側隱之心自我呈現的話，那麼這一切就有希望，也有目的。

人類文化除了哲學所言的「終極存在的開顯」，也有宗教文化所傳述的，不只是默默呈現的真理和天理，宗教所言的真理本體，如果是人類的根源，應具有智慧、思想和性情，有可能和人主動溝通，那就變成宗教的經驗。當然若有神仙呈現跟人溝通，大概是人想像投射的幻象。但是如果我們探討宇宙最後的真理，在大爆炸起源那一秒鐘安排的智慧，如果他也能夠跟人感通的話，那就變成高等宗教所講的人神的感通觀念。這可稱為終極存在的有情啟示，對一切存在的根源及生死之謎，有所揭示。然而最後，人縱使知道有真理，還是不完全知道其本質，所以到最後還有終極的奧秘，是為無極。

我最近思考，想到這一點，就是物質性的宇宙的一個地道的真理，然後心性展現的天道真理，也有一個從啟示而來的無極太極真理，是跟人感通的超越真理，超越天地和道，人法地、地法天、天法道，道法自然，這自然是本根真理的無極奧秘。

如果我把大概人類可以體證到幾個可能性的真理境界，在文化上各種真理統合為這五種的呈現，一是呈現我們眼前的物質、規律及其變化運動，科學及技術家稱為自然界，佛家描述是無常，緣起性空。二是一切規律統合的天理大道，道家描述是道通為一。三是呈現在心性中的理性知識及側隱仁愛，儒家稱為天命之性。四是呈現在宗教裡面體會神靈或者上帝的經驗，基督教稱為上帝啟示。五是呈現在不可知的宇宙最後的無極無名之終極神聖。這五重的呈現大概是我綜合各方面的哲學、宗教而作出的描述，是面對人類價值迷失及存在毫蔽問題的可能性的出路。

宇宙和人生不是無緣無故亂來的

我們看整個宇宙人生及當前歷史，面對戰爭問題、體制問題、技術問題、科學問題，還有

人的種種鬥爭的問題，如果我們找到某一種真理的呈現，我們總會找到一些應對的可能性，基本要有信心，有信念支持，我相信宇宙不是無緣無故亂來的，所以人生也不是無緣無故亂來的，一定有個目的，有個真理，我們有一生去追求，也可以通過宗教相信，也可以通過哲學去探索或者體物等等，可以通過神秘主義去領悟。關鍵是你相信終歸還是好的，前面永遠有盼望，但是你要知道自己不等於神，你永遠不能全都知道，所以永遠向前，做人還是自強不息的。

■：感謝梁老師，您為我們呈現了一個從物到心，從宗教到宇宙，從默現到朗現的一個非常宏大、具有整全性的，多維度、多層次的一個理解。這讓我很受啟發，也非常受教。這裡面確實是有這樣的一些維度，您用很具體的表述，從物質性、默現天、朗現天到最後的奧秘，這個說法很有說服力，我也很認同您說這個世界、這個宇宙不是無緣無故的，很有可能在大爆炸那一刻，也可能在大爆炸前的一秒，那個很小的一秒裡頭安置進了數學的或者是其他的一些考慮，或者是智慧的因素在裡面。所以我們確實可以通過各種各樣的方式，如體悟的方式、哲學的方式、宗教信仰的方式，去接近、去開啟、去顯現這個東西。當然也要有敬畏的心靈，覺得它並不是完全向我們敞開。這種視野和眼界，這種包含著宇宙論的，包括宗教、包括哲學的、甚至包括科學的眼光，我覺得在一個後現代的碎片化的表述盛行學界的當下，是具有很強的統合性、開創性和綜合性的說法，這讓我非常獲益。

須建學術的視野、眼光、包容性以及對問題的解讀

■：對於很多問題，我只是有一些碎片化的思考和體會，不像梁老師這樣，有建立和綜合性的考慮，把各個方面都含納其中，我覺得這很讓我欽佩，這種學術的視野、學術的眼光和學術的包容性以及對很多問題很清晰的解讀，讓人非常受益。

□：謝謝，我是受了唐君毅和成中英老師的影響，他們都是視野很廣大的思想家，所以我就很容易變得大而化之。

■：既有大的學術關切，也有精微的細緻研究。

當今學界有這樣一個趨向，即經院化的學問傾向，研究胡塞爾現象學，就研究胡塞爾很精細的概念，研究康德的、研究黑格爾的，莫不如是，結果形成了一個個專業學會，搞繁瑣細緻的推證研究，久而久之，形成一個個圈子，探討一些細小的問題，同行之間很難溝通，而很多大的問題，綜合的思考和關切，如科學史的變化、宇宙觀的演變，現代性的關切、中西哲學的會通，變成了大而無當的貶義詞。我覺得缺少了整體的問題關切，這成了我們學術現狀中需要克服的頑疾。我們這一代人是在學科分野的背景下開展學術研究的，大家都守住自己一個東西，這是守飯碗，而不是守關懷，實際上放棄了很多。因此，我覺得有必要向您和諸前輩們多學習，要有整體的學術關懷和問題視野，在這樣的視野下才能夠更好地看清楚更多的問題。科學的、前沿的一些東西，我們可能說的不一定準確全面，而且前沿發展的東西我們未必能夠預測得到，但是有這樣一個視野的話，會讓我們對這些東西建立起良好的直覺，為我們思考提供材料和動力，為各個學科之間打破學科壁壘提供可能性，在這方面，無論唐君毅先生、成中英先生還是您，都給我們做出了很好的示範，這是我的一個感受。

[1] Caleb Murray Cohoe, "Knowing in Aristotle part 2: Technē, phronēsis, sophia, and divine cognitive activities". *Philosophy Compass*, 17 (1): 1–9 (2022-01-07), p.3.

[2] 見 Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (New York: Harper & Row, 1958)；本文中譯來自劉君燦譯：《物理與哲學》（台北：幼獅出版社，1977），第40頁；詳盡的科學論文可參考 M. Born, W. Heisenberg and P. Jordan, "On Quantum Mechanics II" in ed. B.L. van der Waerden, *Sources of Quantum Mechanics* (New York: Dover, 1967).

[3] Niels Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge* (New York: Science Editions, 1961), p.64.

[4] David Bohm and Basil Hiley, *The Undivided Universe, An Ontological Interpretation of Quantum Theory* (London: Routledge, 1993), p.2.

[5] David Bohm, "A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of 'Hidden Variables' I," *Physical Review* 85 (1952), pp.166-179.

[6] David Bohm, "A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of 'Hidden Variables' David Bohm, "Hidden Variables and the Implicate Order," in Basil Hiley, *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm* (New York: Routledge, 1987), p.35.

[7] David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), p.11

[8] Edward Lorenz, *The Essence of Chaos* (Seattle, WA, USA: University of Washington Press), 1993: p.227.

[9] Robert Jastrow, *God and the Astronomers* (NY: Norton, 1992), p.107.

[10] Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (Simon & Schuster, 1993), Paul Davies, *The Cosmic Blueprint* (William Heinemann Ltd, 1988).

From Discussing Heidegger to Chinese and Western Transcendent Thinking (Part 2)

Gao Shankui (Institute of Philosophy, College of Liberal Arts, Jinan University)

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

Abstract: Thomas Leung posited that contemporary quantum mechanics has changed the previous mechanical materialistic view of the universe, wherein interrelations comprise the wholeness. The "implicate order" hidden behind the appearance of everything enables such relationships. Gao Shankui responded that we should rebuild the harmonious mutual connectivity of the universe in its poetic scenario between heaven, earth, man and God, to manifest self-perfection, natural harmony and co-sustenance. Thomas reflected that collapse of the cosmological view on God-man co-sustenance coincided with the advent of modern science, whereby matter's infinite eternity has replaced that of God's. Nonetheless, the reconstructed Big Bang theory theorizes the universe has a beginning. The universe origin and laws of its operation attest to an original blueprint since its operations are purposeful. A world where people coexist with one another, harmony thrives amongst them when coexistence incorporates benevolence and righteousness. In philosophy, this pertains to a "disclosure of ultimate Being", which also is the realm of truth realizable by all religions. Gao strongly concurred with Thomas' philosophical thinking and religious experience, and suggested that contemporary academic development demands holistic scholarly considerations, visionary problem-solving, sharp intuition, overcoming interdisciplinary barriers, and approaching the truth with awe and respect.

Key Words: technology, interrelatedness in the wholeness, implicate order, disclosure of ultimate Being

通往中國社會主義的思想邏輯 ——從大同思想到社會主義

解啟揚

中國政法大學

解啟揚：
通往中國社會主義的思想邏輯

近代中國走在一個選擇與發展的十字路口，最終選擇了社會主義思想，從現象上看具有偶然性，「十月革命的一聲炮響，為我們來了馬克思主義」，但從思想邏輯看有其必然性，植根於中國傳統文化的「大同思想」與社會主義有思想上的契合，是近代中國選擇社會主義的思想土壤，從大同思想到社會主義，就其思想邏輯來說有其合理性。

大同思想在人類歷史上由來已久，植根於人們的心靈深處，是人類的美好願望，誘惑著一代又一代人。但是，迄今為止，除了小範圍的實驗外，並沒有在人類歷史上有過成功的範例。依照

美好願望設計，並去實踐的社會，往往走向其反面。這種現象值得思考。本文考察中國歷史上大同思想，從學術思想層面、宗教思想層面、農民運動層面梳理中國歷史上大同思想，考察他們的大同思想與主張，力圖勾畫一個從大同思想到社會主義的思想邏輯。

一、中國古代大同思想的歷史回顧

中國古代大同思想起源甚早，內容豐富，表現出對美好社會的嚮往與憧憬，在三個層面均有

體現。

1. 思想學術層面

從現有的文獻看，有關大同思想完整的文字表述最早見於《禮記·禮運》：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所

用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

《禮記》成書較晚，對於作者學術界也存在爭議。但對於本段有關

大同思想的描繪，學術界一般認為反映了孔子及儒家對美好社會的嚮往。本段僅僅 108 個漢字，借孔子之口表達，內容涉及到經濟關係、政治關係、社會關係等諸多方面。經濟上生產資料所有制形式，社會資源分配關係；政治上誰來統治才具有正當性；社會關係上表現為人與人之間、人與社會之間的關係。在生產資料所有制上，開宗明義「天下為公」。漢代經師鄭玄注解《禮記》時認為，「公」是「共」^[1] 的意思，即社會資源與財富屬於所有人共同擁有，這就明確了大同社會與

摘 要：大同思想與人類社會相伴而生，源於人的素樸願望。中國軸心時代的思想家們對大同思想有所描繪，儒墨諸子均有大同思想的擘畫，但作為系統的大同思想始於《禮記·禮運》。在漫長的歷史長河，大同思想在學術思想、宗教思想、農民運動三個層面均有表現。中國古代大同思想與近代社會主義有思想上的契合，是近代中國接受社會主義的思想橋樑。從大同思想到社會主義沿著經濟平均與財產共有的思想邏輯在中國歷史發展著。作為中國思想傳統的大同思想有其空想性、封閉性特徵，是一種靜止的思想。社會主義雖然與大同思想有思想元素的契合，但有著本質的區別，是對大同思想的歷史性超越。

關鍵詞：大同思想；平均；平等；社會主義；思想邏輯

小康社會在所有制上的區別。如果說小康社會的「天下為家」存在著私有制，那麼，大同社會的「天下為公」則是私有制的消亡。在社會資源分配上，「大同篇」指出：「貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。」即各盡其力，按需分配。在政治治理上主張「選賢與能」，即推舉賢能的人來統治的賢能政治，與孔子的德治主張相一致。在人與人關係上，強調的是體恤與關愛，反映的是農業文明對社會的互助互愛，沒有壓迫的嚮往。這種用論斷方式表達思想主張，是中國古代思想家表達思想觀念的通常做法。在這短短的文字中，「天下為公」是最為核心的內容，在中國歷史上影響深遠。

「大同篇」，是目前所見有關大同思想最早最為完整的描繪。但其思想起源在更早的《論語》中即有體現：

顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」……子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《公治長》）

孔子曰：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。」（《季氏》）

在上述兩段孔子與弟子的對話中，從經濟關係、社會道德倫理等方面表達了孔子對美好社會的設計，第一段文字表明，孔子認為的美好社會，各個階層人們都應該受到關愛和照護。後一段文字則體現孔子實現善治社會的方法，即平均財富是實現善治的基本手段。如果說，前段文字反映了孔子從社會道德倫理層面來談如何建立善治社會的話；那麼後一段文字則是就經濟關係來談實現善治的方法，孔子認為平均財富分配是減少矛盾、穩定社會秩序的重要因素。孔子生活在春秋末年，社會變動背離了周初創制的禮樂文明體制，作為思想家的孔子，認為社會發展背離了他心目中的文明軌道，他從倫理化的政治出發，有感而發。可以看出，「大同篇」是孔子社會理想的發展與深化。

與《禮記·禮運》「大同」社會描繪近似，墨家提出了自己的理想社會特徵：「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人。若此，則

饑者得食，寒者得衣，亂者得治。若饑則得食，寒則得衣，亂則得治，此安生生。」（《墨子·尚賢下》）在這樣的社會，「上有以潔為酒醴粢盛以祭祀天、鬼，外有以為皮幣，與四鄰諸侯交接，內有以食饑息勞，將養其萬民，外有以懷天下之賢人。是故上者天鬼富之，外者諸侯與之，內者萬民親之，賢人歸之。以此謀事則得，舉事則成，入守則固，出誅則強。故唯昔三代聖王堯舜禹湯文武之所以王天下，正諸侯者，此亦其法已。」（《墨子·尚賢中》）與孔子構建有道德的倫理政治不同，墨子把帶有功利主義思想的「兼相愛，交相利」作為自己社會政治思想的核心價值，從社會治理、經濟關係、社會關係等幾個方面表達社會願景。在社會治理上，匯聚人才、社會安定、政治清明。在經濟關係上，財富共享，弱勢群體得到關懷和照護。在社會關係上，人與人之間兼愛互利，諸侯之間友好往來。先秦時期儒墨雖然在思想上相訾相非，但在社會目標上願景相近，殊途而同歸。學界也有認為「大同篇」反映的其實是墨家思想^[2]，也不為過。在筆者看來，誠如《韓非子》所言，儒墨「俱道堯舜而取捨不同」^[3]，「大同篇」反映儒墨諸子社會願景也符合思想邏輯。

可以看出早期中國思想家們對大同社會的描繪不盡一致，但都有著近似的特點：即從生產資料上看，財產公有；從社會治理上看，運行有序；從社會關係看，民眾和睦，沒有壓迫現象。由於描繪的比較簡略，沒有從制度邏輯上、理論建構上提出如何去實現或保障大同社會的實現的方法和手段，只是表現為一種良好的願望。

與先秦思想家素樸大同社會理想直接聯繫，東漢時期以研治今文經學著名的公羊學家何休在《春秋公羊傳解詁》中把早期中國社會的土地制度井田制理想化，描繪一個均財力，共苦樂，人人豐衣足食的大同社會。有鑒於東漢時期地主豪強對土地兼並從而導致的社會危機，何休以《春秋公羊傳》的經濟思想為基礎，構建了一個「均民力，強國家」的社會經濟制度，以解決漢代豪強侵奪，民生凋敝的社會問題。何休設想的井田制基本方法是：

夫饑寒並至，雖堯舜躬化，不能使野無寇盜；貧



富兼並，雖皋陶制法，不能使強不凌弱，是故聖人制井田之法而口分之，一夫一婦受田百畝以養父母妻子。五口為一家，公田四十畝，即所謂什一而稅也。廬舍二畝半，凡為田一頃十二畝半，八家而九頃，共為一井，故曰井田。廬舍在內，貴人也；公田次之，重公也；私田在外，賤私也。^[4]

井田制作為一種土地國有制度在春秋之前曾經流行，戰國時期日漸解體。孟子提出「分田制祿」^[5]，其目的在於「制民之產」^[6]，民眾「有恆產者有恆心」，從而解決社會動蕩問題。但孟子的主張與當時的社會政治現實相悖，並未在社會實踐中運用。商鞅變法提出「廢井田，開阡陌」^[7]，加速了井田制的瓦解。何休撿拾起古代的井田制，認為井田制是平均土地的理想方式，並藉井田制，從而達到其社會功能：

井田之義，一曰無泄地氣，二曰無費一家，三曰同風俗，四曰合巧拙，五曰通財貨。因井田以為市。故俗語曰：「市井種谷。」不得種一谷，以備災害。田中不得有樹，以妨五谷。環廬舍中桑荻雜菜，畜五母雞、兩母豕。瓜果種疆畔，女工蠶織，老者得衣帛焉，得食肉焉，死者得葬焉。多於五口名曰「餘夫」。餘夫以率受田二十五畝。十井共出兵車一乘。^[8]

何休進而認為，井田制可以構建一個理想的社會：

司空謹別田之高下，善惡分為三品。上田一歲一

墾，中田二歲一墾，下田三歲一墾。肥饒不得獨樂，境塿不得獨苦。故三年一換土易居。才均力平，兵車素定，是謂均民力，強國家。^[9]

在農業文明中，土地制度是平均財富的關鍵，何休面對當時豪強對土地兼併而引發的社會矛盾提出恢復井田制的主張，希望藉由井田制來達到平均財富、推行仁政的目的，進而成為通往男耕女織，安居樂業的理想社會途徑。這是一種美好的願望，井田制與漢武帝以來中央集權的君主專制政治制度並不合拍，不可能成為社會現實。

傳統中國的中晚期，王陽明心學給社會帶來了一種新的變化，如王泛森所言：「明代心學家廣泛涉入社會，扮演多重角色。」^[10]明代王學信徒，泰州學派傳人何心隱（1517-1579）不僅服膺傳統儒學大同思想，而且把大同思想付諸實踐，創立「萃和堂」，又稱「聚和堂」，在宗族社會進行小範圍的實驗，這是一個以宗族為單位的社會共同體。之所以創辦這樣一個共同體形式，黃宗羲在《明儒學案》中有所提及：「（何心隱）謂《大學》先齊家，乃構萃和堂以合族，身理一族之政，冠婚喪祭賦役，一切通其有無，行之有成。」^[11]共同贍養老人，教育子弟，實行「老者安之，少者懷之」的平等生活。明末學人鄒元標稱其「凡冠婚喪祭，以迨孤獨鰥寡失所者，悉裁以義，彬彬

然禮教信義之風，數年之間，幾一方之三代矣」。^[12]

萃和堂建立統一的管理機構，最高管理層由兩人組成，即率教、率養，統籌處理內外一切政治、經濟、文化、慈善等事務。下設三個分支機構具體負責：文教機構、稅務機構、慈善機構。率教分管文教工作，統領十二個教育總管，負責宗族的文化和教育事務。率養分管稅務機構，負責稅收、商務等經濟事務，預防貧富分化，確保宗族向致富道路前進。萃和堂還建立統一的公共設施，主要包括祠堂、學校、義田。家族成員每月初一、十五聚集祠堂進行祭祀活動，凝聚宗族人心。學校設在祠堂中，是為了實現何心隱的教育理念，行教化民眾職責，負責宗族子弟教育，異姓子弟也可以入學。宗族學校創立，廢除傳統的私塾教育，有平民教育特色。

何心隱慷慨解囊，捐出家產，憑一己之力在家鄉創辦萃和堂。萃和堂職事人員不脫離生產，也無任何特權和額外利益，稅金由「聚和堂」按全族田畝數統一交納。何心隱通過建立宗族範圍內的公共教育體制，實現整個宗族的財產共有共享，平等生活，繁榮和睦。這是儒家大同思想在明末社會的一種實踐模式，雖然這種實踐沒有持續多久，隨著何心隱被構陷迫害而終結，但這些社會改造案例，在當時來說是石破天驚之舉。

從先秦到明末，在學術思想層面，雖然有大同社會的描繪與願景，但多出於自發狀態，較為零散，沒有誕生出系統完整的大同社會思想理論。這與西方社會是有區別的，早在古希臘，柏拉圖就設計出比較完整的「理想國」思想理論。

2. 宗教層面

宗教思想是社會思想的反映，早期中國雖然很早就有宗教現象與宗教思想元素，但並沒有形成比較成熟的宗教形式與體系。東漢末年爆發的農民運動即披著宗教的外衣，其中農民領袖張魯創建「五斗米道」，在今天的四川境內建立了一個政教合一的社會結構，把素樸的平均願望貫徹到社會運行之中。據《三國志·魏書·張魯傳》記載：

魯遂據漢中，以鬼道教民，自號「師君」。其來學道者，初皆名「鬼卒」。受本道已信，號「祭酒」。各領部眾，多者為治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，懸於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒為治，民夷便樂之。雄據巴、漢垂三十年。^[13]

最意味的是「民夷便樂之」，「夷」，《說文》的解釋是「平」，有平均、平安的意思。民眾對財富平均有強烈的期待，由財富平均進而到社會平安，是大同思想的表現形式。

唐末五代道士，宗教理論家譚峭著《化書》，其中提出了以「平均」為核心的大同思想，他認為，「能均其食者，天下可以治。」^[14] 他還在《化書》中提出了「太和」社會的理想：「是以大人無親無疏，無愛無惡，是謂太和。」^[15] 這是一個以「均其食」為基礎的社會。在這個社會裡，君民「異名而同愛」，「棄金於市，盜不敢取；詢政於朝，讒不敢語」，所以也是一個「天下之至公」^[16] 的社會，也就是無剝削，無壓迫，統治者和被統治者共同勞動，共同享受，沒有私有觀念的大同社會。

佛教作為一個外來宗教，在隋唐之際完成了佛教中國化的歷史進程，形成了各具特色的中國佛教宗派。佛教中所講的淨土，意指一種良好的社會，或完美的世界。土，即國土，指世界而言，凡世界中一切人事、物象都是莊嚴、清淨、完美、良好者，即為淨土。大乘佛教把佛所居住的世界稱之為淨土，早期所宣揚的淨土為彼岸世界。但也有一些大乘佛教經典和教義，反對這種說法，認為無須在世間之外另外建立淨土。如《維摩經》認為，心淨則土淨，娑婆世界即常寂光淨土。《維摩經·佛國品》說：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」^[17] 意思是說，只要內心覺悟，所居之地即為淨土，不需要另外再去建立淨土。這種唯心淨土思想在禪宗表現更為明確，禪宗提倡即心是佛，反對向外求索，特別強調心淨則土淨的唯心淨土思想。慧能在《壇經》中說：「東方人造罪，念佛求生西方，西方人



造罪，念佛求生何國？凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般。」又說：「心地但無不善，西方此去不遙；若懷不善之心，念佛往生難到。」^[18]同時主張：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」^[19]還指出：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡。」^[20]慧能在這裡所闡發的唯心淨土思想，也就是人間淨土思想。因為只要內心覺悟，人間即是淨土，無須念佛求生西方或東方。可以說是把唯心淨土即人間淨土思想發揮得淋漓盡致。佛教把淨土從彼岸世界遷移到人間，是佛教在中國化過程中逐漸產生的，與中國傳統社會的大同思想較為接近。

宗教是人心的反映，是對有限性的超越，即人們試圖超越自身的有限性，從而接近無限。宗教思想中滲透的大同思想，即是古代中國社會中素樸思想在宗教中的折射。

3. 農民運動層面

與學術思想、宗教層面的大同思想有別，農民是大同思想最迫切的盼望者，因為身處社會的最底層，大同願望表現得尤為強烈，每每農民運動以大同思想作為號召，往往會產生強烈的社會影響和巨大的能量。中國歷史上的農民運動大多把大同思想作為其核心主張。

秦末陳勝、吳廣發動的農民戰爭提出「王侯將相寧有種乎」^[21]素樸平等思想，力圖突破會等級藩籬。東漢末年的太平道農民起義，披著宗教的外衣。早在東漢順帝時代，就有琅邪人宮崇向順帝獻《太平清領書》，該書是《太平經》的早期形式，其中有很多主張財富平均的表達，提出「此財物乃天、地、中和之財」、「以共養人也」，還指出，「人物貴賤，皆天所生」。這些都是財產共有共享，人人平等的思想，^[22]成為張角領導的太平道農民起義基本思想元素。張角本人即是運用傳道治病而聚合民眾發動農民戰爭的。張角所傳的「太平道」以《太平經》為基本理論，太平道的「太平」是什麼意思？《太平經》說：「太者，大也，乃言其積大行如天，凡事大也，無復大於天者也。平者，乃言其治太平，凡事悉理，無復奸私也；平者，比若地居下，主執平也。地之執

平也，比若人種善得善，種惡得惡。」^[23]「太者，大也；平者，正也；氣者，主養以通和也，得此以治，太平而和，且大正也，故言太平氣至也。」

太平道農民運動正是吸收了《太平經》的平等、平均思想，從而在短期內展現了宏大的聲勢。

唐末鹽販出身的農民戰爭運動首領王仙芝自稱「均平天補大將軍」，把平均主義作為反抗的口號。「（王仙芝）發布檄文分送鄰近各地，指責政府政策不公平，行政貪污腐敗，這一檄文所宣布的目的類似於 868 年龐勛發布的『露布』，後者在叛亂地區的鄉村和寨堡中傳播，曾獲得巨大成功。」^[24]

宋代早期的王小波、李順起義即是針對社會貧富不均，財富分化，「王小波針對社會上貧富對立這一主要矛盾，提出了『均貧富』作為號召，被稱為旁戶的佃農紛紛響應。」^[25]可以看出，財產平均的號召力在底層人心中的誘惑有多大。元末學者陶宗儀著作《南村輟耕錄》記錄當時社會上流行的農民運動歌謠：「天遣魔軍殺不平，不平人殺不平人，不平人殺不平者，殺盡不平方太平。」^[26]清代小說家俞萬春的小說《蕩寇志》也引用這首歌謠。歌謠反映了農民運動對財富平等、平均的強烈願望。

明末李自成、張獻忠發動的農民戰爭同樣以平均主義作為號召，「李自成在當時社會士紳的建議下，針對當時民眾的迫切要求，提出了『均田免糧』的口號，主張免除不合理的賦稅負擔和加派，把地主侵佔的土地還給無地耕種的農民，這對起義軍其後的發展，無疑發揮了重大作用。」^[27]

在傳統中國，農民身處社會的最底層，受苦最深重，他們深受社會貧富分化而帶來的苦難，從自身的社會經驗出發，提出平等、平均等良好願望。這種願望只是素樸的思想反映，是大同思想的折射。但在特殊時期，往往以極端暴力的形式表現出來。暴力的反抗雖然打擊了當時的統治者，但並不能從根本上改變他們的命運。即便推翻了舊的統治者，新的統治者在一定時間、一定範圍內調整統治政策，但還是會回復到既往統治者的道路，基本上沒有跳出歷史的循環。只有反

思社會運行的機制與法則，從根本上建立保護社會弱勢的社會體制，才有可能把弱勢的良好願望變成現實，但這是一個系統的、複雜的社會工程，需要新的觀念來催生。

二、近代中國的大同思想

近代中國的大同思想在兩個方面有著明顯的表現，其一是太平天國運動，其二是康有為《大同書》。前者是中國傳統農民運動在近代中國的新形式，後者則是傳統中國大同思想在近代中國的延續。不同的是，《大同書》比中國古代任何一種大同思想更加完備和系統化。

1. 太平天國

洪秀全掀起波瀾壯闊的太平天國運動，在中國歷史上影響巨大。太平天國運動爆發的第二年，即 1852 年，洪秀全發表《原道醒世訓》，闡發其思想綱領，其中摘錄《禮記·禮運·大同篇》。不僅如此，還提出「天下凡間，分言之則有萬國，統言之則實一家」。「天下多男人，盡是兄弟之輩，天下多女子，盡是姊妹之群。何得存此疆彼界之私，何可起爾吞我並之念？」進而號召「天下兄弟姊妹」，「相與作中流之底（砥）柱，相與挽已倒之狂瀾」，努力奮鬥，變「乖漓澆薄之世」為「強不犯弱、眾不暴寡、智不詐愚、勇不苦怯之世」，以求實現「天下一家，共享太平」^[28]的理想。

1853 年，太平天國頒布《天朝田畝制度》，根據「凡天下田，天下人同耕」的原則，目的構建「有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使，無處不均匀，無處不保暖」^[29]的理想社會。

從《原道醒世訓》到《天朝田畝制度》，一以貫之的是平均主義思想，是中國古代大同思想在近代農民運動的表現。雖然太平天國運動以失敗告終，但其口號、綱領卻秉承中國傳統思想及農民運動的一貫精神，試圖構建一個平均主義的理想王國。農民運動失敗了，但作為深入中國人心靈的「平均」主義精神卻深入而持久的影響著中國人的思想與生活。

2. 康有為《大同書》

康有為《大同書》寫作始於 1884 年，成書於 1902 年前後。有感於「生民之禍烈而救之無術」

^[30]，民眾身患種種之苦，康有為認為，「既生亂世，目擊苦道，而思以救之，昧昧我思，其惟性大同之道，行太平之道」^[31]。康氏指出，「大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也。雖有善道，無以加此矣。」^[32]《大同書》不僅利用今文經學公羊三世說和《禮記·禮運》中的大同思想，更為重要的是汲取了歐洲空想社會主義、資產階級民主主義和達爾文進化論，融古今中西於一體，指出當時中國處於「據亂世」，必須向已進入「升平世」的歐美資本主義國家看齊，然後才能進入「太平世」，即大同世界。梁啟超把《大同書》中大同社會架構概括為十三條：

- 一、無國家，全世界置一總政府，分若干區域。
- 二、總政府及區政府皆由民選。
- 三、無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人。
- 四、婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院。
- 五、兒童按年入蒙養院及各級學校。
- 六、成年後由政府指派分任農工等生產事業。
- 七、病則入養病院，老則入養老院。
- 八、胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院，為各區最高之設備，入者得最高之享樂。
- 九、成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。
- 十、設公共宿舍、公共食堂，有等差，各以其勞作所人自由享用。
- 十一、警惰為最嚴之刑罰。
- 十二、學術上有新發明者及在胎教等五院有特別勞績者，得殊獎。
- 十三、死則火葬，火葬場比鄰為肥料工廠。^[33]

可以看出，康有為擘畫的大同社會既有對傳統大同思想元素的吸納，也是對傳統思想的升華批判。從社會經濟制度看，人盡其力，財產公有；從社會政治來看，不僅去國家，還包含近代民主思想；從社會倫理看，打破傳統的血緣倫理與宗族社會；從社會教育看，人人享有均等的教育機會。康氏的大同社會不僅要做到孔子所說的「老者安之，少者懷之」，社會每一個成員都得到合理的關懷與照護，社會的每一資源都得到合理的使用，甚至人死後的遺體也回歸自然作為肥料。難怪梁啟超指康氏的《大同書》是「火山大



噴火也，其大地震也」^[34]。

與古代中國不同，近代中國在中西碰撞的連接點上，西方文化對大同思想的影響表現在方方面面。太平天國運動本身就受到西方宗教文化的影響，康有為的「《大同書》吸取了孔子的大同說和耶教佛教『平等』等教義，也接受達爾文進化論、柏拉圖烏托邦思想以及傅立葉、歐文等空想社會主義的影響」^[35]。

三、從大同理想到社會主義

近代中國處於古今中西劇烈碰撞之中，面臨「三千年未有之大變局」^[36]。所謂的「大變局」，一方面是傳統政治經濟體制在內部變動和外力衝擊下逐漸崩解；另一方面，是中國在新的世界格局中的國家地位受到了前所未有的挑戰。中國面臨一個向何處去的問題，這樣一個重大的時代課題擺在人們面前，傳統的大同理想能否回答這樣的時代課題？從洪秀全到康有為，無論是太平天國的社會理想，還是康有為在《大同書》中提出的「大同社會」都不能回答時代的答卷。於是，從西方傳來的社會主義給當時的世界帶來一縷新的光芒。

社會主義原來是個經濟的、社會的意義上的概念，作為一種思想，早期的著眼點在於財富的分配、社會福利等方面的考慮，英國學者柯爾即持這種觀點：

最初使用「社會主義」這一名詞，指的是以合作為基礎、以大眾的幸福和福利為目標的人類事務的集體管理制，所強調的不在於「政治」，而在於財富的生產和分配，在於加強對公民的畢生教育中的「社會化」影響——教育他們在行為、社會態度和信仰方面遵守合作的而非競爭的方式。^[37]

作為思想元素的社會主義在人類歷史上由來已久，中西皆然，前文論及的中國古代大同思想即有社會主義元素。西方思想史上社會主義的元素可以追溯到古希臘柏拉圖的《理想國》，近代莫爾的《烏托邦》、空想社會主義的思想和實踐都豐富了社會主義元素。馬克思、恩格斯把社會主義上升為一種政治思想流派，進而發展為社會政治運動。最早把馬克思、恩格斯社會主義思

想傳播到中國的是晚清思想家康有為、梁啟超，康有為的《大同書》即受到社會主義思想的影響，梁啟超則在二十世紀初明確的介紹社會主義，早在1902年，梁啟超就說「近世社會主義者流，以最平等之理想為目的」^[38]。20世紀初的中國是一個思想與社會劇烈變革的時代，社會主義思想開始傳播到中國，當時人們對社會主義的理解有一個過程，「把社會主義理解為平均主義，這是很長一段時間裡中國人對西方社會主義的基本認識」^[39]。

近代革命家孫中山倡導的三民主義中民生主義就被當時的理論家理解為社會主義，革命黨人朱執信說：「社會主義本譯民生主義。」^[40]國民黨人馮自由在《民生主義與中國政治革命之前途》中說：「在乙巳年（1905年）十月東京民報出世以前，世間尚無『民生主義』之一名辭，孫總理與同志研究社會經濟問題時仍稱社會主義。」^[41]民生主義的核心是土地國有，主張平均地權，節制資本。早期革命者認為，民生主義與社會主義具有相同的內涵，民生主義的思想來源與其是說西方思想，不如說是來自中國固有思想，馮自由明確指出，「民生主義之濫觴於中國，蓋原在希臘羅馬之文明以前矣。三代井田之制，人皆授田百畝，分配公平，後世以為至治。」^[42]可見，早期革命者在對革命問題的經濟動機理解與農民運動有相近的內容，平均與共有仍然是核心內涵。不同的是增加了政治訴求。

即便是早期中國共產黨人，對社會主義概念來源固然是西方，但其核心內涵仍然與中國既有的大同思想相近。中國共產黨奠基人之一，陳獨秀在《敬告青年》中說：「世稱近世歐洲歷史為『解放歷史』：破壞君權，求政治之解放也。……均產說興，求經濟之解放也。」^[43]他在《法蘭西人與近世文明》中說：「欲去此不平等與壓制，繼政治革命而謀求社會革命者，社會主義是也。可謂之反對近世文明之歐羅巴最近文明。其說始於法蘭西革命時，有巴布夫者，主張廢棄所有權，行財產共有制。」^[44]可見，當時的陳獨秀對社會主義的理解中含有兩大核心要素：一是財產公有，而是平均主義。而這兩大要素也是中

國大同思想的核心要素。

這就不難理解，為什麼中華民國建立之後，其國歌歌詞中會有「三民主義，吾黨所宗，以建民國，以進大同。」把三民主義與中國固有的大同思想聯繫在一起。中華民國國旗歌「毋自暴自棄，毋故步自封，光我民族，促進大同」。因為大同思想深深的植根於中國民眾的內心深處，成為人們心理意識。孫中山一生，反復強調「天下為公」，即是契合這樣的心理意識。他說：「我們三民主義的意思，就是民有、民治、民享。這個民有、民治、民享的意思，就是國家是人民所共有，政治是人民所共管，利益是人民所共享。照這樣的說法，人民對於國家不只是共產，一切事權都是要共的。」^[45]1924年，孫中山在《三民主義》中提出：「真正的三民主義，就是孔子所希望之大同世界」。孔子嚮往的「大同」世界，即指《禮記·禮運》中所描敘的理想社會：「大道之行也，天下為公。」「我們要將來能夠治國平天下，便先要回復民族主義和民族地位。用固有的道德和平做基礎，去統一世界，成一個大同之治，這便是我們四萬萬人的大責任。」^[46]孫中山認為，「中國二千多年以前，孔子便有這項思想，他曾說過：『大道之行也，天下為公。』不過當孔子那個時代，只有思想，沒有事實。到了現在，世界上有了這個思想，也有了這個事實。大家都要做主人翁，承認用這項主義的整體，才算是上上的政體，所以民權主義到了現在便發達到極點。」^[47]

早年的毛澤東對社會主義的接受同樣經由中國傳統大同思想的媒介，他在1917年寫給好友黎錦熙的信中說，孔子「立太平世為鵠，而不廢據亂、升平二世，大同者，吾人之鵠也」^[48]。毛澤東把中國傳統的大同理想作為自己的奮鬥目標。在1920年代中期，毛澤東仍然認為：「現代殖民地半殖民地的革命，乃小資產階級、半無產階級、無產階級這三個階級合作的革命……其終極是要消滅全世界的帝國主義，建設一個真正平等自由的世界聯盟（即孫先生所主張人類平等、世界大同）。」^[49]由此可見，早期的毛澤東深受傳統大同思想影響，並在革命的思想理論中，把大同思想與中國革命理論結合起來，直到後來建立

了「新民主主義」理論。

早期共產主義理論家李達在《社會主義的目的》（1919）中說：「社會主義有兩面最鮮明的旗幟：一面是救經濟上的不平均，一面是恢復人類真正平等的狀態。」^[50]連接大同思想與社會主義的主要因素是平等與公有制。早期共產黨人大多是知識人出身，他們受到過中國傳統教育，對中國傳統大同思想有較為深入的了解。後來又接觸到從蘇俄傳播進來的馬克思主義，便以大同思想來嫁接馬克思主義。需要指出，大同思想與從蘇俄傳播進來的馬克思主義有本質的不同。大同思想目標是實現財產公有，人人幸福，社會和諧。通往大同社會的途徑是道德提升與生產發展。而馬克思主義近代資本主義發展的產物，馬克思敏銳的注意到了資本主義發展所帶來的社會對立，強調的是通過階級鬥爭與暴力革命，從而實現社會主義。

四、社會主義思想對大同思想的超越

考察中國古代大同思想的歷史發展，大致可以總結出大同思想的核心特徵：社會平等、經濟平均、財產公有。社會平等反映的是政治關係，經濟平均與財產公有反映的是經濟關係。

從歷史根源上看，這樣的思想來源於古代社會。在人類原初的狀態，或稱之為蒙昧狀態，人類對財產的欲望並不明顯，在社會向文明邁進的進程中，方才產生了財產觀念。歷史學家摩爾根即持這樣的觀點，他在《古代社會》中說：「對財產的欲望超乎其他一切欲望之上，這就是文明伊始的標誌。這不僅促使人類克服了阻礙文明發展的種種障礙，並且還使人類以地域和財產為基礎而建立起政治社會。」^[51]由於缺少足夠的文獻與資料佐證，在歷史的發展中，人們會自覺或不自覺地「層累的構造古史」，把原初狀態的歷史美好化或理想化，把遠古社會看成伊甸園，越是遠古越美好。但從社會歷史的發展層面研讀《聖經》就會發現，走出了伊甸園，實際上是人類從蒙昧狀態向文明狀態的邁進，是人類歷史發展的重要一大步。生活在伊甸園的亞當和夏



娃雖然看起來美好，但沒有人應有的辨識能力。在蒙昧狀態對財產的無知，到財產觀念的產生，私有制的出現，是人類歷史發展的巨大進步。把這種原始的狀態理想化，於是就出現了上古所謂大同社會美好的嚮往。這事實上是人類在歷史發展中，沒有辦法克服現實的困境而在心理層面尋求寄托與希望的一種思想努力。這種思想努力在某種程度上滿足了人們的精神需求，但在人類的歷史發展中，沒有證據證明曾經真實發生過。中國歷史上的三代聖王時代，只是一種歷史傳說，是一種層累構造的結果。如果把人類美好願望當做某種社會實踐的話，往往會帶來巨大的災難。因為所謂大同社會的核心觀念平等、公有制隨著人類認識能力的逐漸加強，已經發生了巨大的變化。

古代社會的平等是建構起來的，在蒙昧狀態，雖然沒有明確的等級意識，但建立在自然狀態下的人類社會，其平等並不是建立在尊嚴、人格等權利意識基礎上的平等，更不是現在所強調法權意義上的平等，而是一種自然狀態的平等，這種平等取決於人們的自然力量，而不是道德與社會實踐的認知，是一種野蠻的平等。至於公有制，只不過是人們對於財產觀念還不明晰的狀態，而不存在真正意義上的社會成員共同掌握社會財產的公有制。

在西方思想史上，也產生過類似於中國古代大同思想的思想觀念，甚至政治理論。柏拉圖構建了一個體系嚴整的「理想國」，在最高的社會階層哲學那裡，就是以財產公有作為特徵的。至於在理想國中的平等，實際上也是承認建立在差別基礎上的平等。但柏拉圖自己也認識到，這種理想國在人間是不可能實現的。

大同思想的產生有著深刻的社會心理根源，人天生是社會的動物，在社會交往中結成社會關係。雖然誕生於法國大革命的《人權宣言》第一條即說「人生來就是而且始終是自由的，在權利方面一律平等」，但在社會交往中，事實上一開始就存在著差別的，差別一開始來自於自然，由此而逐漸形成社會性差別。在自然狀態，最為明顯的差別是體能、性別，其次才是智能。由此形

成社會的強者和弱者，最為原始的大同理想往往是弱者身上的思想意識反映，渴望在社會關係中獲得平等對待。思想家們的大同理想則是文明時代的產物，文明時代的思想家們懷著人文關懷與社會關懷意識，大同思想即是一種人文關懷。這就是為什麼在漫長的中國歷史中，大同思想表現在三個方面，要不是思想家、宗教，要不是農民運動。表現在思想家那裡的，是中國思想中人文精神的一種表現。在宗教思想那裡，則是一種慈悲的精神。在農民運動那裡，則是弱者的思想意識。

大同思想看起來美妙，誘惑著一代又一代人們，尤其是對社會中的弱者有著強大的誘惑力。但是，沒有歷史文獻與相關證據證明大同社會在人類歷史上發生過。大同社會的表現是財產公有，社會每一個成員都得到很好的照護和人道的關懷。人人平等，和諧的社會關係。離苦得樂，精神上高度的愉悅感。要實現這樣的社會，可能的條件是：一種可能性是社會全體成員在道德上都是善的，由此而體現出一種公共善。問題是，一個全善的社會是否可能存在？全善的社會有賴於社會的每個個體都是善的，這是一個不可能實現的道德目標。從思想史來看，人性善一直受到各種挑戰，即便抱持人性善觀念的孟子，也只是說人有善端，而不是說人性必然為善，有善端，只是說向善的可能性，而不是必然性。儒家後學們為了建構一個良好的道德社會，在思想建構上強調人要不斷培育自己的德性，修己以立人，內聖而外王，從而使得社會更好，但並不認為這樣的德性必然會在每一個人身上都得到很好的彰顯。另外一種可能性是社會的每一個成員都是高度理性的，從而做出符合理性而功利的選擇。墨子提出「兼相愛、交相利」的思想，其前提條件就是每個人都是高度的理性人，理性人會做出最優選擇，那麼，自利利他才可能讓社會更好，而實現社會的公共善。但現實社會中的人受到先天或後天因素的影響，地理的、文化的，諸多因素的影響，表現出多元特徵，不存在所有人高度近似理性能力的理性人。

從社會特徵上看，古代的大同思想表現出一

種靜止性、封閉性特徵。人類社會是不斷向前發展的，與此相應的社會物質資料的生產與社會關係也是不斷發展變化的。古代的大同思想卻建基在一個停滯的生產與社會關係之上，依賴於人性的原初復歸。姑且不說人性的原初之善只是一廂情願的假設，一個物質生產發展而不帶來社會關係的變革的社會違背了社會發展的基本規律。馬克思認為社會生產力的發展必然帶來社會生產關係的變革，就是從發展變化的眼光來看待人類社會的發展，也間接回應與批評了大同社會的烏托邦性質。現代英國思想家波普則從另一個視角批評了大同社會的烏托邦性質。波普認為，柏拉圖構建的「理想國」就是體現出一元化的封閉特徵，所謂的封閉性社會，是相對開放社會來說的，開放的社會表現為多元寬容，法治民主，對自由的高度尊重與保障。而封閉社會則是以忠誠和順從為準則，符合法律、習慣的靜態社會。大同社會則是表現出靜態社會特徵，在人性和社會道德上高度的一致性，社會成員對統一的社會法則表現出順從和忠誠，個性和自由則受到壓制。大同社會看似美好，但既不具有事實的合理性，也不具有邏輯的合理性，歷史上也沒有驗證過。因而只是一種美妙的幻象，或者叫做烏托邦。

近代中國的大變局，對於社會主義的選擇與接受，雖然有著大同思想影響，但並不是大同思想簡單的繼承和發展。究其原因，主要是當時的思想家和革命者對社會主義了解非常有限，缺少對馬克思、恩格斯理論體系的系統了解，而是通過日本、蘇俄等思想渠道了解到馬克思、恩格斯的零星思想主張，尤其是財產公有、社會平等思想，與中國古代的大同思想有一定程度的契合，為了方便傳播社會主義，就以大同思想比擬社會主義，這樣的傳播方式在心理上、情感上更容易為當時的社會接受。但是，社會主義與大同思想是兩種不同歷史境遇、不同性質的思想體系。大同思想具有自發性、素樸性、零散性特徵，其根源在於人們對於社會平等、財富平均的心理訴求與本能願望。社會主義思想則發端於歐洲，經歷了從「空想社會主義」到「科學社會主義」的歷史發展，馬克思、恩格斯基於當時歐洲資本

主義的發展，建構歷史唯物主義的思想理論，提出了人類社會的發展形態理論，社會主義、共產主義是人類社會發展的最高形態。馬克思、恩格斯並沒有對社會主義的本質特徵做嚴格的界定，但從恩格斯《社會主義從空想到科學的發展》中，可以勾勒出他們對社會主義的基本規定性：社會生產高度發達、生產資料全社會所有、人的自由等。恩格斯甚至把人的自由作為社會主義的最本質特徵，他說：「人們周圍的、至今統治著人們的生活條件，現在卻受到人們的支配和控制，人們第一次成為自然界的自覺的和真正的主人，因為他們已經成為自己的社會結合的主人了。」「一直統治著歷史的客觀的異己的力量，現在處於人們自己的控制之下了。只是從這時起，人們才完全自覺地自己創造自己的歷史；只是從這時起，由人們使之起作用的社會原因才在主要的方面和日益增長的程度上達到他們所預期的結果。這是人類從必然王國進入自由王國的飛躍。」^[52]

不可否認，大同思想成為近代中國接受社會主義的文化紐帶，情感橋樑。此後才是對大同思想的超越。關於社會主義的論戰，中國思想界對社會主義的認識逐漸深刻，從而超越大同思想。社會主義思想在中國的傳播是個過程，中國接受社會主義是從蘇聯傳播進來的，隨著對馬克思主義進一步輸入和傳播，馬克思、恩格斯著作的翻譯與研究，人們對社會主義有了新的認識，社會主義思想全面超越大同思想的情感，成為現代中國革命重要的思想動力。

五、結論

通過思想史的梳理，就會發現，中國歷史從大同理想走向社會主義思想，其情感紐帶與核心精神是經濟平均和公有制。這種核心精神是中國古代思想就已經孕育了的，馬克思主義的輸入促進了這種核心精神的近代轉化。需要指出的是，當時中國一部分知識人在選擇接受蘇俄傳進來馬克思主義的時候，他們中的大多數對於馬克思思想的了解非常有限，他們把社會主義與大同思想相互比附，用他們所了解有限的社會主義思想來詮釋中國社會，並不是非



常準確的。馬克斯的社會主義思想是建立在對當時西歐社會的了解與研究基礎之上的，與中國社會有著巨大的差別。二十年代中國革命以社會主義革命為旗幟，但真正對普通民眾具有誘惑力的仍然是近似於大同思想的經濟上的平均主義與政治上的平等口號，是中國傳統農民運動口號的延續和發展，有著無比的誘惑力，從而使得社會主義運動發展成聲勢浩大的現代中國革命。現代中國對於社會主義的選擇，從思想邏輯來說，源於傳統，又是對傳統的超越。

國家社科基金重大專案(「中國傳統政治哲學觀念體系的當代重構研究」) (23&ZD235)階段性成果

- [1] 鄭玄注為「公猶共也。禪位授聖，不家之。」參見鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），第658頁。
- [2] 參見伍百非《墨子大義說》：「《禮運》大同之說，頗與儒家出入，學者或疑為非孔氏書，或以為學老莊者滲入之。實則墨子之說。……子游弟子等乃援墨入儒，謂仲尼亦有此說云耳。明知墨家之兼愛，與儒家之禮不相容，別為大同小康二說，……今考《禮運》大同說，與他儒家言不甚合，而與墨子書不但意義多相符，即文句亦無甚遠。」見《墨子大全》第27冊（北京：北京圖書館出版社，2004年），第200頁。
- [3] 《韓非子·顯學》。
- [4] 何休：《春秋公羊傳解詁·宣公十五年》，參見何休解詁，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），第360頁。
- [5] 《孟子·滕文公上》。
- [6] 《孟子·梁惠王上》。
- [7] 這是一種通行說法，據《戰國策·秦策》：「商君為孝公平權衡、正度量、調輕重，決裂阡陌，教年耕戰，是以兵動而地廣，兵休而國富，故秦武帝於天下，立魏諸侯。」
- [8] 同注[4]。
- [9] 同注[4]。
- [10] 王汎森：《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004年），第2頁。
- [11] 黃宗義：《明儒學案·泰州學案》。見《黃宗義全集》第十五冊（杭州：浙江古籍出版社，2012年），第768頁。
- [12] 《何心隱集·序》（北京：中華書局，1960年），第2頁。

- [13] 陳壽：《三國志》（北京：中華書局，1999年），第197頁。
- [14] 譚峭，丁禎彥點校：《化書》（北京：中華書局，1996年），第81頁。
- [15] 同上，第43頁。
- [16] 同注[14]，第36頁。
- [17] 賴永海，高永旺譯注：《維摩詰經》（北京：中華書局，2010年），第16頁。
- [18] 魏道儒譯注：《壇經譯注》（北京：中華書局，2010年），第65頁。
- [19] 同上，第58頁。
- [20] 同注[18]，第71頁。
- [21] 司馬遷：《史記·陳涉世家》。
- [22] 參見林劍鳴著：《秦漢史》（上海：上海人民出版社，2003年），第942、943頁。
- [23] 楊寄林譯注：《太平經》（北京：中華書局，2013年），第499頁。
- [24] [英]崔瑞德編：《劍橋中國隋唐史》（北京：中國社會科學出版社，1990年），第739頁。
- [25] 白壽彝主編：《中國通史》第七卷（上海：上海人民出版社，2004年），第245頁。
- [26] 陶宗儀：《南村輟耕錄》（上海：上海古籍出版社，2012年），第306頁。
- [27] 同注[25]，第九卷，第291頁。
- [28] 夏春濤編：《中國近代思想家文庫·洪秀全洪仁玕卷》（北京：中國人民大學出版社，2014年），第27頁。
- [29] 同上，第196-197頁。
- [30] 康有為：《康有為全集》（第七集）（中國人民大學出版社，2007年），第4頁。
- [31] 同上，第6頁。
- [32] 同注[30]，第7頁。
- [33] 朱維錚校注：《梁啟超論清學史二種》（復旦大學出版社，1985年），第66-67頁。
- [34] 同上，第64頁。
- [35] 湯志均：《康有為的大同思想與〈大同書〉》（上海：上海人民出版社，2016年），第3頁。
- [36] 李鴻章：《籌議製造輪船未可裁撤折》（同治十一年五月十五日），《李鴻章全集》第五卷（合肥：安徽教育出版社，2008年），第107頁。原文「合地球東南西南朔九萬里之遙，胥聚於中國，此三千餘年一大變局也」。
- [37] [英]G.D.H. 柯爾著，和瑞豐譯：《社會主義思想史》第一卷（北京：商務印書館，1977年），第10頁。
- [38] 梁啟超：《論俄羅斯虛無黨》，見湯志均編：《梁啟超全集》第四集（北京：中國人民大學出版社，2018年），第237頁。
- [39] 王勁、汪永國：〈近代中國人認識社會主義的三個思想層次〉，載《探索》1988年第二期，第72頁。
- [40] 《民報》第4號（1906年）發表署名「懸解」（即

朱執信)的文章《從社會主義論鐵道國有及中國鐵道官辦私辦》的文章，其中解釋說「社會主義本譯民生主義」。可見當時把「社會主義」與「民生主義」當做同義詞。

- [41] 馮自由：《革命逸史》第四集（北京：中華書局，1981年），第110頁。
- [42] 同上，第116頁。
- [43] 原文發表於《青年雜誌》創刊號（1915年），見《陳獨秀著作選編》第一卷（上海：上海人民出版社，2009年），第159頁。
- [44] 同上，第165頁。
- [45] 〈三民主義·民生主義〉，載《孫中山全集》第9卷（北京：中華書局，1986年），第394頁。
- [46] 同上，第253頁。
- [47] 孫中山：〈在廣州歡宴各軍將領會上的演說〉，載《孫中山全集》第8卷（北京：中華書局，1986年），第407頁。
- [48] 張迪杰主編：《毛澤東全集》第一卷（香港：潤東出版社，2013年），第215頁。
- [49] 毛澤東：《國民黨右派分離的原因及其對於中國革命前途的影響》。見張迪杰主編：《毛澤東全集》第三卷，第153頁。
- [50] 李達：《李達文集》第一卷（北京：人民出版社，1980年），第5頁。
- [51] 摩爾根，楊東莼等譯：《古代社會》（北京：商務印書館，1981年），第6頁。
- [52] 恩格斯：〈社會主義從空想到科學的發展〉，載《馬克思恩格斯文集》第三卷（北京：人民出版社，2009年），第564-565頁。

The Ideological Logic Leading to Chinese Socialism: from the Idea of “Datong” to Socialism

Xie Qiyang (China University of Political Science and Law)

Abstract: The idea of “Datong” (Great Unity) has accompanied human society since its inception, originating from people's simple aspirations for an ideal society. During China's Axial Age, thinkers depicted visions of a Datong society, with Confucianism and Mohism offering sketches of this concept. However, it was in the Liji·Liyun (Book of Rites·Chapter on the Conveyance of Rituals) that the Datong ideology first appeared systematically. Throughout China's long history, the concept of Datong manifested in three dimensions: academic thought, religious philosophy, and peasant movements. Ancient Chinese Datong thought and modern socialism share certain ideological affinities, serving as a conceptual bridge for China's acceptance of socialism in modern times. The evolution from Datong thought to socialism followed the intellectual logic of economic equality and communal property. As part of China's intellectual tradition, Datong thought is characterized by utopianism and a closed, static nature. Although socialism and Datong thought share some conceptual elements, they are fundamentally distinct, with socialism representing a historical transcendence of Datong thought.

Key Words: The idea of “Datong”, Equality, Equity, Socialism, Ideological Logic

卷首論語

[上接第2頁]

- [7] Benjamin Madley, “From Terror to Genocide: Britain’s Tasmanian Penal Colony and Australia’s History Wars”, *Journal of British Studies*, 47 (1), pp. 77-106.
- [8] Rummel, R. J. “Statistics of Vietnamese Democide”, Section: Lines 777-785, University of Hawaii, retrieved Nov 24, 2014. “Cruel fact: How many Vietnamese people died in the Vietnam war?”, Apr 24, 2019. <https://vietnamembassy-pyongyang.org/how-many-vietnamese-died-in-the-vietnam-war/>.
- [9] Anthony Faiola, “In Vietnam, Old Foes Take Aim at War’s Toxic Legacy”, *Washington Post Foreign Service*, 13 Nov, 2006.
- [10] Beth Daponte, “A Case Study in Estimating Casualties from War and Its Aftermath: The 1991 Persian Gulf War.” *PSR (Physicians for Social Responsibility) Quarterly* 3, no. 2 (1993), pp. 57-66.
- [11] Nafeez Ahmed, “Unworthy victims: Western wars have killed four million Muslims since 1990”, *Middle East Eye*, 18 April 2016, <https://www.middleeasteye.net/opinion/unworthy-victims-western-wars-have-killed-four-million-muslims-1990>.
- [12] “Update on Iraqi Casualty”, Data Archived 2011-02-20 at the Wayback Machine by Opinion Research Business, Jan 2008.
- [13] Martin Gilens, Benjamin Page, “Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens”, *Perspectives on Politics*, 12(3), pp. 564-581, Sep 2014.
- [14] *Voice of America*, Radio Free Europe / Radio Liberty, the Office of Cuba Broadcasting, Radio Free Asia, and the Middle East Broadcasting Networks.
- [15] 參考 Ronald P. Formisano, *Plutocracy in America: How Increasing Inequality Destroys the Middle Class and Exploits the Poor* (Maryland: Johns Hopkins University Press, 2015).
- [16] 參考 Daniel A. Bell, *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy* (Princeton: Princeton, 2015).



當代新儒學破多元虛無主義： 融合唐君毅與成中英的本體感通詮釋學

梁燕城 本刊總編輯

第一部： 巴黎奧運開幕式展示後現代 「多元隔絕的虛無主義」

2024 年巴黎奧運開幕式表演引發強烈的文化批判，據“CNN News18”7月27日報導，網友認為達文西名作《最後的晚餐》(The Last Supper)遭到褻瀆，美國電台主持人羅素 (Clint Russell) 表示「這太瘋狂了。在最後的晚餐中，用變裝皇后 (Drag Queen，指透過穿女性服裝來扮演女性的男性) 代替耶穌和門徒，來開始你的活動。地球上 24 億基督徒，顯然想在奧運大門外向他們所有人大聲宣告：不受歡迎。」^[1]

開幕式第三幕「自由」(Liberté) 時，出現法國大革命時被斷頭台砍殺的皇后瑪麗·安托瓦內

(Marie Antoinette)，拿著自己的頭鬼嚎地唱法國大革命時要殺盡貴族之歌 *ca ira*，似乎想說明民主由法國大革命開始，但卻表達其血腥殘酷，描述革命的高峰期 1793 年到 1794 年時的恐怖屠

殺，那年代羅伯斯庇爾 (Maximilien de Robespierre) 領導的雅各賓黨 (Société des Jacobins) 取得統治權時，用恐怖手段大規模處決異見者，其最大事件是砍殺法王路易 16 及瑪麗皇后。據統計，當時法國全國有 16,594 人被送上斷頭台，另外法國各地就地處決的約有 25,000 人^[2]。

開幕式導演喬利 (Thomas Jolly) 似是表想表達一種後現代意識形態，並非反省過去的罪惡，卻在從皇后頭顱的嚎

叫，描述其民主體制始於血腥和恐怖，之後表現致敬 LGBTQ 多邊戀的場景，及兩男一女在法國

摘要：後現代的核心問題，是推動一種「多元隔絕的虛無主義」，各種思想並行而不能溝通，人類的全體價值消散在虛無主義的黑洞中。人類文化若想走出虛無主義的黑洞，就必須在多元散立的世界中，重建溝通的根據。溝通不單是哈伯瑪斯所講的建立共識，還需要有溝通的條件，即人類共通的仁愛惻隱之心，這是中國當代哲人唐君毅所發展的方向。唐君毅的多元感通的本體論是指，多元文化間的感應溝通，可以由包容而超越，涵攝不同而又超越不同，體會共通的人性和宇宙性價值，達至成己成物的境界。這感通的本體論，可全破解後現代文化的自我中心虛無主義。成中英以方東美的廣大和諧思想來吸納崩因分析哲學，最後歸宗於中國易學和宋明理學。創建其「本體詮釋學」，他以中國哲學超越伽德默前理解的「先見」，破西方歐陸的相對主義。此可以為「人類命運共同體」建立哲學基礎。筆者認為成中英的「本體詮釋學」，可與唐君毅的「感通本體論」會通，成為新時代的中國哲學。基本觀點在宇宙人生「本」，是「反思性」及「感通性」之宇宙本根。「反思性」是知識與詮釋之根源，「感通性」是仁愛與良知之根源，由這存在本體可展示知識和道德的基礎。本體感通詮釋學將可建立感通的宇宙，破解後現代的多元隔絕虛無主義。

關鍵詞：多元虛無主義；本體詮釋學；感通本體論；本體感通詮釋學；人類命運共同體

國家圖書館互相發出暗示，最後入房關門，暗示雜交的性自由，表示自由之下什麼都可以。到第八幕：節慶 (*Festivité*) 中將歐洲古典藝術扭曲轉為藍色赤裸酒神為主角、在類似最後晚餐的桌上醉酒縱歌，唱一道歌名 NU (裸體)，配合有鬚鬚的變性女人、男扮大姐、女扮大哥、戀童與亂倫的狂歡亂舞，似是宣揚性放縱及混淆性別的自由。表演中穿插一個蒙面類以死神的神秘人，帶火炬或跳舞或騎馬，象徵什麼都不是的原始混沌，在其中什麼都可以，再無理性、秩序與真理，我解之為虛無主義，虛無混沌持著奧運聖火，帶領這時代的西方文化，甚至要領導全球非西方人，要跟隨其放浪縱欲的自由。

從亞洲人的價值觀看，這外表歌頌虛無的自由，骨子裡仍是西方至高的文化帝國主義，由當今西方的政治霸權推向世界。

這虛無主義氛圍來自法國的後現代文化，卡平靈 (Kaplan) 在其書《後現代主義的「非內容」、理論及實踐》中指出，後現代的觀念是從現代發展出來而對現代文明的「文化碎裂」(cultural break)^[3]，也可以說是對啟蒙運動塑造的科學和理性文明加以全面反叛和解構。

二十世紀中後期，李奧泰 (Lyotard) 寫《後現代的處境》^[4] 一書，指出現代哲學的動向，是建立一種後設敘述 (Meta-narrative)，即以科學作為批判所有其他文化論述 (Narrative) 的標準。自從維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 提出語言遊戲的觀念，科學也不外是眾多語言遊戲之一，並無凌駕一切的權威，科學的「非合法化」(Delegitimation) 過程就形成後現代的觀點：「科學只能玩自己的遊戲，無能去判別其他遊戲合法性。」^[5] 後設論述標準也被摧毀。李奧泰提出所謂並行學 (Paralogy)，指出在任何自稱評斷一切的后設傳述崩潰後，各種理論或語言遊戲均可以並行而不相干，再沒有一套知識的霸權。任何理論都未發展完成，故可各自發揮。

後現代文化使一切論述各自並行，各不相干，各自發展，都是語言遊戲的一種而已。後現代的思想將科學與知識的普遍性也打倒了，世事永無定論，宇宙是一個萬事散立、不能溝通的多

元相對世界，所有觀點均各自獨立，不但無共通性，連溝通也不可能。這形成一種虛無主義，人變成孤立的個人小單位，每一小單位有其權利和自由，保障小單位的個人，變成共同的標準，凌駕一切價值，此中並無普遍認同的真理，雖美其名為個人主義，其實已大別於原初的個人主義那尊重理性、科學、道德、宗教及社會群體的精神。個人主義被扭曲為自我中心主義 (egoism)，形成只有欲性的自我，自我中心的自由主義。虛無主義與欲性為本的文化導致放縱與狂歡的社會。

酒神文化與後現代的狂歡

巴黎奧運開幕其中一主角是藍色肥胖而裸露的酒神，在類似最後晚餐的桌上醉酒歌舞，這來自尼采哲學，他企圖一舉否定西方二千年的理性思想與形而上學，而描述一個沒有真理的世界，那就是酒神戴奧尼索士 (Dionysus) 所代表的沉醉、率性、縱欲及忘形狂歡。這與太陽神阿波羅 (Appollo) 所代表的夢幻、理性與秩序相反。尼采寫《悲劇的誕生》^[6]，運用「酒神」與「太陽神」代表對立的精神典範，他區分沉醉境和夢境、分別形容酒神狀態和太陽神狀態。

太陽神精神象徵的是美的外觀，酒神精神來源自古希臘的酒神祭。在酒神祭中放縱慾望，解除一切束縛，形成痛苦與狂喜交織的非理性狀態。在醉酒迷狂中，達至瘋狂的快感，顛覆正常人生的理性秩序。

後現代文化否定任何真實與真理的客觀性，大概可視為一種尼采式的酒神的文化，多元散立並存，不能統合，沒有共識，只能各自並行，互不相干。在無真理的觀點下，文化就只有混亂中的狂歡、無盼望下的沉醉。形成一種分立隔絕的虛無主義，各自狂迷發洩情欲。

蘇聯時期的獨立知識份子巴赫金 (Mikhail Bakhtin) 特別研究中世紀的狂歡節，如「驢的盛宴節」，人們滑稽地扮驢子和用驢叫唱歌；法國「愚人宴」，人們縱酒狂歡，化裝跳古怪之舞，又做粗鄙動作等^[7]。他又引述歌德 (J. W. Gothe) 的《義大利之旅》(Italian Journey) 一書在 1988 年羅馬狂歡節的記載，人們戴著面具，奇裝異



服，扮成各式各樣不同角色的人，甚至男人扮成女人，彼此玩笑，最後大吃一頓，午夜後即進入嚴肅的大齋節。茫茫人群表現放縱、狂歡、愚昧，在顛倒正常秩序的角色扮演和遊戲中，人在瘋狂表達中感到自由^[8]。

研究後現代大眾文化的學者約翰·多克(John Docker)很有見地的指出，後現代文化深有狂歡文化的模式，他說：「狂歡活動作為一種文化模式，仍然還強烈地影響著二十世紀大眾文化，例如好萊塢電影、大眾文學類型、電視和音樂，這種文化已成國際化，其發展之昌盛、範圍之廣、影響之大、生命力之旺盛、創造力之豐富也許代表著大眾文化歷史的另一頂峰」^[9]。約翰·多克又說：「狂歡會使人民理想化，使他們一心一意醉心於顛覆活動的樂趣中。狂歡也可能只是一個安全閥門，使相反或不同的意見或情緒得到暫時的釋放，而這種情緒一旦在嬉鬧中消耗掉，實際上加強了正常的社會秩序」^[10]。

當代西方的大眾狂歡，如萬聖節(鬼王節)或同性戀自豪遊行，都戴面具、奇特服裝或裸露身體等，通過放縱、戲鬧、縱欲、街頭劇等去顛覆主流社會的價值結構。

法國思想家列維納斯(Emmanuel Levinas)準確地指出，西方文明有一種自我中心主義(egocentrism)的生活方式^[11]，特別至今後現代文化與極端自由主義結合，拋棄其傳統宗教精神的博愛和寬恕，文化上走自我中心為主調之路，

虛無主義與相對主義，否定任何普遍性的認定，包括否定普遍人性、人倫及家庭的價值。

後現代的核心問題，是推動一種「多元隔絕的虛無主義」，各種思想並存，並行又不能溝通，沒有共識時，人類文明一切價值將面臨解體，不論是啟蒙時代建立的科學理性權威，或新儒學所講的道德主體，均被踢出權威(或所謂「後設敘事」)的領域，一切散歸平行浪蕩的散立世界，全體價值消散在虛無主義的黑洞中。

人類文化若想走脫虛無主義的黑洞，就必須在多元散立的世界中，重建溝通的根據，溝通不單是哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)所講的建立共識，卻須肯定不同信念中的共通理解條件，及人類共通的仁愛惻隱，並由人類的感通現象中重建一感通的宇宙。前者是歐洲詮釋學思潮所走之路，後者就中國當代哲人唐君毅所發展的方向。

第二部：

唐君毅的多元感通本體論

20世紀中後期，唐君毅老師提出了一個多元感通的本體論，建立一個感通的宇宙的詮釋框架，這在唐先生則稱為「性情的形而上學」。正可回應後現代的文化挑戰，用多元間的感通，去破後現代多元分立的虛無主義。

唐君毅這感通本體論，在其寫《中國哲學原

論·原道篇》時，其導論即有清楚簡要的描寫，他指出中國哲學言「道」的涵義，「可唯就一存有之通於其他存有而言。就通言道，則道非即一存有者，亦不必是一積極性的活動或變化，而只是消極性的虛通之境。」^[12]就人感覺之方式範疇言，道是感覺思想活動所「通過」以知物中的路，通過之後即可超越之。故道的涵義是「次第貫通—法與方式範疇，而更超過之。」^[13]感通是多元不同間之感應溝通，也是由包容而超越，涵攝不同而又超越不同，體會共通的人性和宇宙性價值，達至成己成物的境界。

唐君毅的人生現象學

心靈在人生過程中的自我實現和發展，唐老師早年寫三本著作，描述心靈的自我反省：《人生之體驗》、《道德自我的建立》和《心物與人生》，原本構想是一本書名《人生之路》，後因有三種論述的方式，乃獨立發表為三書。嘗試從人生人性的本體，為中國文化重立一根基。

《人生之體驗》^[14]一書，從人生種種現象中，分析出人的道德自覺性本體，在人生自我成長中，展示為各種不同的體驗。

《道德自我的建立》^[15]，描述人自覺主宰自己生活，超越現實的自我，於當下一念中自覺地自己支配自己，以建立道德自我之中心觀念。從內心的辯證中層層逼進，解析出人心靈要求成善之目的性和道德善性，是人的精神實在，即形上的心之本體。進而以道德實踐，回到現世，以恆常真實的自覺心去面對殘酷悲苦的世界，努力改善現實世界，而印證心之本體之完滿。最後便歸到作一切完成他人人格之事，從事應有的文化政教之活動，以幫助人完成其人格。

《心物與人生》^[16]以慎思去深度反省人心和世界，辯證地由物質的真實反省到生命及心靈自覺的真實，再到心靈追求真善美的真理，說明生命、心靈、精神世界是具存在性與客觀性，是真實的，由此再開顯人文世界，再達「超人文世界」的宗教。最後人生之智慧一章，以詩歌體寫成，描寫人在困惑、迷茫、隱痛中追求人生意義的求索歷程。最後一段「黃河九曲憑君渡，峰迴

天外任君行，百慮殊途終一致，涵天蓋地是人生。」充份表現君毅老師的情懷。

唐君毅的早期思想，我歸結而稱之為一種「人生現象學」，從人生種種現象，去描述道德心性的自我反省，及其價值在人生實踐中的彰顯。基本上受了黑格爾的精神現象學影響，視人生是一偉大的精神性生命心靈之自我彰顯過程，這精神生命能自覺自發地追求善、實現善，故是一內在的道德自我，主動地在人生過程中流現善性，其中通過各種苦難和罪惡的煎熬，渡過種種人生的曲折，終得最後完成。而這是一成聖的過程，於是中國儒家心性之學即可以在這架構下得到新的營養滋潤。

唐先生這早年思想，是順著這人生現象學格局，及傳統中國哲學的人生修養和自省，而發展的一種哲學智慧，這哲學智慧的特點，是擺脫了知識論的封閉格式，維持思想的開放性，使人生可以永遠開放地冒險探索，而不陷入獨斷系統中，以為自己的系統已終極完成，代表了真理。

若評說唐君毅只是一位「文化意識巨人」，那是缺乏深入和正確的了解，唐先生的思想是一開放的哲學結構，以生命心靈的開展去呈現內心經歷的各個不同世界。文化意識只是其中之一。他在中年經歷中國的巨變，在香港思考中西文化，及重建中國文化問題，乃用他這生命心靈的哲學貫穿入文化反思中，其間最關鍵的著作即是《文化意識與道德理性》，描述人道德心靈在廣大文化領域中的展現，而對中西文化作一全面的評價。

巨著《文化意識與道德理性》，從人的道德自我為本，主張「一切文化活動之所以能存在。皆依於一道德自我，為之支持。一切文化活動，皆不自覺的，或超自覺的，表現一道德價值。道德自我是一是本，是涵攝一切文化理想的，文化活動成就文明之現實的」^[17]。道德自我可以主宰和統攝人文世界。由此構作一文化之本體論，以為文化立根。

在《文化意識與道德理性》一書，唐君毅開宗明義地指出「文化非自然現象，亦非單純之心理現象或社會現象」。他認為社會關係中的鬥爭、



合作、分工及互相模仿暗示，「不必涵文化意之義」^[18]，動物中如蜂蟻牛羊，均有這種表現，我們不會謂動物有文化。

唐君毅認為「文化現象在根本上乃精神現象，文化即人之精神活動之表現或創造。……吾人可別精神活動於一般心理活動，吾人所謂精神活動，乃為一自覺的理想或目的所領導者。」^[19]這理想的實現即價值實現，且超乎個人心靈，而有一理想場所，使之客觀地實現，如此即成為創造文化活動的決定因素。

人的理想與現實是有對峙的。理想高於現實而超越現實，此中的精神活動，為一超越於現實的自我，照臨於現實，並求現實轉化為理想，故「了解人之文化活動，必先透入人之精神或人之理想本身之了解，視此精神理想為決定人之文化活動之第一因」。^[20]

唐氏認為，人超越自我不但抱有理想，且能創造理想，這源自一種「精神上之創發活動」。人能自覺或不自覺地以理想作標準，以判斷自我已成的經驗內容，這是人的理性，亦即儒家所講的性理，這是「不斷生起創發一切具普遍性的理想之超越而內在的根源」。^[21]這理性為超越自我所具有，超越自我會自發自覺地生起理想，而自由自決地求完成文化活動。

依人價值目的，而分有十二種理想，成就十二種文化：一求真而成就科學與哲學；二求美而成就藝術文學；三求神聖界而成就宗教；四求主宰自我而成就道德；五求改造自然而成就技術；六求分配而成就經濟；七求組織社會而成就政治；八求親屬關係而成就倫理；九求操練身體而成就體育；十求保衛國家而成就國防；十一求法紀而成就法律；十二求延續文化而成就教育。唐君毅認為每一種文化活動，均有一求成就善的道德理性貫注其中。

唐君毅思想隨後提出「感通」的思想，作為中國儒家仁心哲學文化的核心理念，在《中國文化的精神價值》中，唐君毅以「感通」性說明人之仁與天地生化之關係，指出：「人之仁，表現於人之以其情與萬物感通，而成己成物之際。則在生化發育中之自然物，吾人明見其與他物相感通，

而開啟新事物之生成，則吾人又何不可謂亦有仁德之表現？」^[22]「吾人居此中和之地，以觀今西上下四方。皆充滿其他事物之生化歷程。吾人自己之生命，亦即為一生化歷程，而與似在吾人之外者，恆在相與感通中，使其作用相往來。凡物之相感通，皆超拔一限制，即皆為無限之證實處。而凡物之相感通，皆見一時位之物，與他時位之物之交會，而見一中和。」^[23]天地是一大生化歷程，人亦是一生化歷程，天地人是一感通的大系統，感通使一切能超拔限制，在永恆無限中交會而成中和，使一切能「各當其位」^[24]這感通是人與人、國與國、民族與民族、文化與文化能彼此尊重、彼此欣賞、彼此和平共生的條件。

後期唐君毅寫六冊《中國哲學原論》，不斷要找尋中國各門各派哲學間的通道，視之為生命心靈的不同彰顯，而視所有哲學派別均可在一基礎上互相感通，互通轉化，這時即轉出各派多元並存互通的博大胸襟，而突破早年那種人為中心的格局。

唐君毅這感通本體論，在其寫《中國哲學原論·原道篇》時，其導論即有清楚簡要的描寫，他指出中國哲學言「道」的涵義，「可唯就一存有之通於其他存有而言。就通言道，則道非即一存有者，亦不必是一積極性的活動或變化，而只是消極性的虛通之境。」^[25]就人感覺之方式範疇言，道是感覺思想活動所「通過」以知物中的路，通過之後即可超越之。故道的涵義是「次第貫通一法與方式範疇，而更超過之。」^[26]

唐老師依此義而講孔子的「仁道」，是「人對自己之內在的感通，對他人之感通，及對天命鬼神的感通三方面，此中通情成感，以感應成通。此感通為人生命存在上的，亦為心靈的，精神的。如其說為精神的，則對己之感通為主觀的精神之感通，對人之感通為客觀精神之感通，對天命鬼神之感通，則為絕對精神之感通。又此感通之三方面，其義亦可相涵而論，有如主觀精神、客觀精神、與絕對精神之可通為一。」^[27]唐先生指出，孔子雖無應用感通之名，「然論語記孔子言『吾道一以貫之』，貫即通也，通即見道，亦即見一。又孔子言達，如言『己達而達人』，君子

上達，又自然下學而上達，清人阮元《擘經室集》，亦有文論及。……然達即是通。無感亦無此通。已達，即人之自己生命之有其內在的感通，達人即與人感通。而君子上達之義，因亦可包括人與天命鬼神之感通也。」^[28]

唐老師完成其巨著《生命存在與心靈境界》，認為人生命能通內外，存在是指人過去至現今之所在，至於「心靈」，他說「心靈之心偏自主於內說，靈則言其虛靈而能通外，靈活而善感外，即涵感通義。……合心靈為一名，則要在言心靈有居內而通外以合內外之種種義說。」^[29]唐君毅以「生命」、「存在」與「心靈」可互說，為人心性之同一真實，由此而建立其感通本體論，他說：「如更說吾人之生命存在之心靈，為其體，則感通即是此體之活動或用。」^[30]人心感通推進有其為向方式，有不同的「境」，「知境而即依境生情起志」，是心感通於境，「此境即自呈現於此心」，而呈現存在於心，「境與心之感通相應」，且心能超越而有不同之感通境界，「是心之所通，不限於特定境，乃恆超於此特定境，以別有所通。」^[31]

他指出，「吾之為哲學，以通任何所知之哲學，此通之之心，雖初為一總體的加以包涵之心，然此心必須化為一分別的加以通達之心。此加以通達之心之所為，唯是修成一橋樑、一道路，使吾心得由此而至彼。……由此而吾乃知崇敬古今東西之哲學，……循此再進以觀古今東西哲學之形同俟壘之建築或山岳者，吾亦皆漸見其實只為一橋樑、一道路、一河流。……吾更悟一切義理概念，即皆同只是一橋樑，一道路。凡為橋樑道路者，未至者望之，則顯然是有，已經過之，則隱於後而若無。」^[32]人心靈可通入每一哲學義理，而多元的哲學義理，都是橋樑道路，彰顯宇宙人生的真實性相。

由心之感通，可開出九種境界，涵容東西古今各哲學義理，一一通過之，到超越主觀客觀，在最高精神文明上提出「歸向一神境」、「我法二空境」及「天德流行境」，最後提出其「性情之形上學」^[33]，從人當下此心之性情開始，感通和超越不同之義理，到領悟真實，以憤悱惻怛之心回歸現實，去面對和去除其不合理，行合理之道，

以性情之心光滿洋溢，使世界免於毀滅。

我稱之為「感通的本體論」，以一切哲學均可攝在人心的性情流行中了解，在思想流行歷程次序中，各哲學均可互相感通而建立共融和諧，且可感通人間苦罪而求改變之。

唐君毅老師的核心智慧，一切偉大義理，都是一橋樑道路，人心靈可感通一切思想文化，又不執於任何思想文化，而領悟真理之無限無盡，一切多元分別，皆可感通共融。這感通的本體論，可全破解後現代文化的自我中心虛無主義。可惜唐君毅老師寫到此即飄然長逝，留下無數哲學洞見，不太為人所了解，但我相信，這裡隱涵一後現代的開放性圓教思想，而使中國哲學能立於未來文化中。

第三部：

成中英的本體詮釋學 (Onto-hermeneutics)

成中英在中國哲學學脈的繼承是方東美的廣博和諧體系。他曾說：「我覺得聽方先生講課猶如進入一個世界舞台，充滿一種生命的躍動，這種生命的躍動首先轉化為一種生命的情調，然後轉化為生命的美感境界，感染力非常之強。」^[34]

方東美哲學是從儒家書經《洪範》中皇極系統、易學生生思想及華嚴事事無礙境界等，去建立中國廣大和諧的哲學體系。方東美從美學思維，建立形而上境界超升的思想，區分形而上與形而下兩層次，形而下有物質、生命與心靈三境界，形而上有藝術、道德、宗教三境界，兩層六境的理論建構以上，還有無盡的神秘奧妙境界^[35]。把人生的境界分為依次上升的六層境界，這是他的上迴向思想，但在最高境界必須下迴向到人間，將價值在現實實現。

方東美哲學論宇宙本體，重本體之統一，存在之統一，生命之統一，價值之統一的廣大和諧系統。他說：「此類紛披雜陳之統一抑又感應交織，重重無盡，如光之相網，水之浸潤，相與淡而俱化，形成一在本質上彼是相因、交融互攝，



旁通統貫、廣大和諧之系統。」^[36]

其後成中英到哈佛大學讀博士，從學於分析哲學大師蒯因 (Willard O. Quine)。蒯因反化約主義，由邏輯窺探本體論。一般分析哲學以科學依賴於語言和經驗，認為本體論沒有經驗上的認知意義，然而蒯因指出一個本體論命題的意義，不取決於是否能還原為經驗觀察的內容，而在於其在知識整體中的作用，關鍵在與知識整體其他部分的關係。由此蒯因建立整體主義知識觀，以經驗論的立場，提出「本體論承諾」(ontological commitment)，認為人對語言的使用，是對之作出承諾的本體論，不是討論實際上有什麼事物存在，而是探討人用語言說有事物存在、而承諾什麼事物存在。並強調「本體論的相對性」(ontological relativity)，指出沒有任何言語行為可以決定一個指涉方案 (reference scheme) 的正確性。

成中英在哈佛跟從蒯因後，作批判反省，說：「由於從蒯因的邏輯引申出來的本體論分析，對物理科學的機體網絡論思考，使我更能把握機體論思考的原理，把這一思考用於本體論上，再融合於中國思想之中，就為中國思想找到了一個現代化的途徑，同時也能對西方哲學做一建設性的批評。」^[37] 成中英用「物理科學的機體網絡論思考」來解讀蒯因哲學，將其「本體論的相對性」放入一更大的整體網絡思路中，一是通向蒯因的老師懷海特之系統，另一是通向方東美的廣大和諧思想來吸納蒯因分析哲學，最後歸宗於中國易學和宋明理學。

從中國哲學批判地吸納哲學詮釋學

1982 年在夏威夷舉辦東西哲學大會及國際中國哲學會議，以研究朱子學為主題，這會議是歷史性的，因中國大陸開放後，第一次派學者出國參會，有馮友蘭、任繼愈、李澤厚、張立文等，與海外中國哲學家會面。這是我第一次見敬仰已久的馮友蘭先生。

這次大會成中英發表論文探討朱熹的方法論及理解論^[38]，第一次提出「本體—詮釋學」(Onto-hermeneutics)，指出朱熹的「天理」既是

本體，又是格物窮理方法的基礎，人本體通過格物窮理方法去理解天理，對天理本體有新理解，再由天理本體衍生更豐富的方法，再由新方法揭示本體新內容，這形成一不斷開顯真實的過程。成中英由朱熹哲學，尋求西方哲學詮釋學 (Philosophical Hermeneutics) 和中國修養方法學的匯合。

西方哲學詮釋學的思路，來自海德格爾 (Heidegger)，他將「理解」視為人生存在的方式，而不是主體所擁有的認知能力，隨後伽德默發展哲學詮釋學，認為任何理解都牽涉人先存的歷史文化、先存的假設、先存的前提，均為先存的偏見，稱之為「前理解」(pre-understanding)，稱為「先見」(prejudice)，由人的傳統和歷史所構成，是人理解時的基本視界 (Horizon)，故他認為理解根本不是一方法論的問題，也沒有任何不帶偏見的中立方法論，理解是根於人生的存在，人生的歷史，人生的先見。

伽德默認為人存在的本體核心是「理解」和「詮釋」。哲學詮釋學回歸這種內心深處的基本體驗，組合成延續及超時空性的一種「視界」(horizon)，真正理解並不是透過「方法」，而是人的成見與文本對話互動，達至一種視界的融合 (fusion of horizons)。

由於伽德默認為人的理解均有前理解的先見，故客觀理解是不可能，這漸發展成為相對主義。

成中英指出伽德默所論人的存在，只是表層，未深探人存在方式之目的性和發展性。詮釋不能只是按先存成見去自由界定真理，須找到本體的基礎與泉源，否則詮釋會渙散成空。他提出：「對我們存在方式的了解就是對人的具有目的性、發展性的存在的認識。我把它稱做對本體性的了解。因此必須對本體本身要加以認識，對人的真實的存在和宇宙的真實存在要加以認識，對它們的關係要加以認識。所以本體詮釋學在這意義上有極其重大的本體學上的意義。」^[39]

成中英將朱熹的天理本體論和格物窮理方法論互動融合，又將易學的天、地、人互動本體論及卦辭象數方法學融合，再融通歐洲哲學新

主流的哲學詮釋學，而提出本體詮釋學，將中國哲學帶入西方主流話語世界，又創出一個新的中國哲學自身的思路，建立不斷開放發展的本體論及詮釋學，以中國哲學超越伽德默前理解的「先見」，破西方歐陸的相對主義。這是在方東美、唐君毅、牟宗三之後的龐大中國哲學體系，可說是「後新儒學」的中國哲學。

本體論與方法論的結合

成中英所謂「本體」，是指「包含一切事物及其發生的宇宙系統，更體現在事物發生轉化的整體過程之中……此一意義系統是一個開放的動態的系統，……道是本體概念，但道也可以是方法概念。就事物與宇宙整體言，道是本體，但就個別事物與目標言，道卻可以是方法、途徑與工夫。」^[40]道同時是本體，又是方法，宇宙是一個整體動態發展的開放系統，這開放發展的本體，也衍生詮釋的方法，這是本體論與方法論合一。

他又將「本」和「體」區分，指出人理解的過程「自然會追溯到『本』。『本』，從我們一般的定義來看，是一個發展的起點，又是一個導向不斷發展與提升存在層次的活動過程，它必然表現為豐富的繁，形成肢體，……萬物只能在這個根源性上來找尋，在這個『本』到『體』的過程上來探尋它們之間的相互關係。有幾個面向：一個是尋找萬物之本，一種時間上的發生意義；一個是找尋萬物之間，一種有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係；一個是找尋它們在未來發展中可以如何組合或者是結合，來產生一個新的世界，或者產生新的事物的創發關係。」^[41]所謂「本」，是宇宙的本根，莊子《天下篇》描述老子的思想說：「以本為精，以物為粗。」^[42]這裡「本」就是指根源之意。由這本發展而形成繁複的肢體，合而言之為「本體」，即察復發展似為多元多方，實質通於一本。

至於詮釋，成中英說：「詮釋是就已有的文化與語言的意義系統作出具有新義新境的說明與理解。……詮釋自身即可被看為宇宙不息創造的實現。……詮釋可以是對本體之道的詮釋，也

可以是自本體的理解中進行詮釋。無論『對本體』或『自本體』的詮釋都可說是『在本體』之中。對本體與自本體基於在本體形成了一個『本體詮釋圓環』。詮釋是語言的道的活動，因而『本體詮釋學』也可以看成是『道的語言學』或『道的道說學』。」^[43]

至於本體和詮釋的關係，他說：「本體是我們形成的對世界認識的一個整體系統。在這整個系統中，任何一個事物，它的存在，都有一個意識和它相應，……由我與世界的相互關係形成的整體，它的存在是指向那個根源的，這樣也就形成了具有一種整體性的本體意識。……它是全體，一動態的全體。它是一個不斷擴大的生命意識，是一個宇宙存在的、我們可以加以說明的發展性的認識。……真正的本體是開放的概念。」^[44]

他這思想來自易學，他說：「基於對《周易》的理解，……發現萬物皆有所本，於是產生根源意識，根源又擴大成為體，形成一個整體的宇宙，形成一人的整體自我的存在，同時又能夠使我在更深入的時候發現這個體即主觀的我跟客觀的宇宙都是整體宇宙的部份，或者是聯繫在一塊成為一體的。」^[45]在整體宇宙觀下，多元不同的人，不同的文化，在各自不同地運作理解時，都是存在本體對同一宇宙人生全面本體性相 (nature and phenomena) 的理解。這種哲學具有詮釋學與本體論的內涵，而又在本體的生生變化中，不斷互動而又互相開顯，成中英說這同時是「理解的詮釋學循環及開顯的本體學循環，因此稱之為本體詮釋學。」^[46]

動態本體與認知方法的一體互動

成中英用「本體」理念是指中國之天道流行整體，不同西方靜態的存在 (Being)，我稱之為動態本體 (Dynamic Being)，宇宙之「本」，在動態地發展為宇宙全體，而成一動態本體，展示為多元各事物之互動互感互通，也整全地衍生了心性和物質，這宇宙大全之本體具有一切事物各自所以如此存在的天理，這天理在人心性中產生詮釋世界的活動，這是有知識去掌握事物的根



源，人通過詮釋去理解事物之天理，而在本體上心性中運作詮釋活動的天理，和萬物中被詮釋的天理，是在本體上通為一體，在動態的宇宙大全中，能詮釋之心性存在，被詮釋的萬物存在，及詮釋活動之方法，是在一體互動中。

本體詮釋學的基本原則，是動態本體與認知方法 (Method) 的一體互動。一般現代思想，是把方法視為客觀外在的獨立形式，分裂於人生的存在，視人生存在是主觀的，不是客觀認知方法。但「本體詮釋學」以理解的方法正基於人存在本體的歷史性而來，為動態的天道本體所衍生，而對本體展示的世界加以理解。這是源自朱熹格物致知的思想洞見。

動態本體衍生方法理解自身，因著這理解，引發新的體驗，人得以豐富自身，這豐富了的人生存在，又衍生新的方法去理解，於是方法亦得以豐富化，而對存在本體作新的理解。因此，存在本體是永在一自我開放的進程，存在與方法則永在互為豐富化的互動中。

多元不同的思想與文化並存，各自對宇宙人生作出「詮釋」，但這不會形成相對主義，因其來自同一本根。「動態本體」衍生「詮釋」，產生不同地域不同民族的思想文化。不同思想文化的詮釋，由同一之「本」衍生，故多元詮釋之間，可在宇宙及人性之共通根源中，找到彼此理解及和諧共生的基礎，而建立和諧。

成中英所說：「我的本體詮釋學把本體學當做一個整體經驗論和整體知識批判整合論的思想系統，它具有整合兩個世界的能力。」^[47]他指出：「宇宙的本體性一定會引發人的主體性，人的主體性又一定會去了解宇宙的整體性，而人的了解當中又必然會產生一種知識結構，所以從宇宙到人，從人到知識，知識再作為一種價實現的基礎，提升了人的行動能力，讓人們更好地從本體上面來掌握這個宇宙性。」^[48]

本體詮釋學用易學及朱熹思想去解決伽德默引起的相對主義，以中國哲學融合西方從海德格 (Martin Heidegger) 發展到伽德默 (Hans-Georg Gadamer) 的學脈，由中國哲學提供宇宙人生的基礎，由詮釋學接合西方科學科技知識，

為中國哲學開出知識系統。將新儒學思想創造轉化成新時代思想，可以為「人類命運共同體」建立哲學基礎。

本體詮釋學不但開出知識論，也可開出道德和美學思想，在西方後現代價值解體的年代，可重建真 (知識)、善 (道德)、美 (美學) 的人類價值，可解決百多年來西方文化衝擊帶來的中國文化困局，領導世界的哲學方向。

本體是一個反思概念

成中英老師發現，仍須打通另一大文明的精神價值，就是基督教，才完成中國新時代的文化創新。成中英早年兩大弟子都是有神學造詣的基督徒，一個是筆者，一個是多年任教香港浸會大學的費樂仁 (Lauren Pfister)，我們都是成老師門下的同學和好朋友，同時敬愛中國文化，又是基督教神學研究者。

在近十年他和我有多次對話，因他發現本體詮釋學可與基督信仰融合，發展出神學智慧，都發表在《文化中國》。

成老師幾年前告訴我，他曾到聖地以色列默想耶穌，從中國思想理解耶穌基督的特性，和我討論中國型態的神學，想發展本體詮釋神學。

我順這思路發現成中英提出一個甚具洞見的觀點，說：「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。人開始存在，面對這個世界，認識這個世界的處境，以與世界建立一種交往關係，來充實自己的存在，然後再去盡力改造這個世界，充實這個世界。」^[49]從儒學來看宇宙人生，天人合一之核心理論，是宇宙本體與人性合一，人的反思和對世界的詮釋，就是本體的反思和詮釋。本體作為宇宙人生的整體，其基本精神力量，是「反思」。由本體的反思發展在人心性，就衍生「詮釋」，由詮釋而生的就是人對世界的解釋，對天、地、人的解釋，產生人的知識及良知，即對物質性相的科學知識，及人生價值是非的道德抉擇，由之而衍生各種文化。這是本體詮釋學的基本思路。

成中英提出本體是一「反思的概念」，這「反思性的本體」具神學意義，可推演如下：

1. 由本體的反思性追溯宇宙之「本」，就是純粹反思性本身。

2. 反思性為一切存在之本根，其開展為多樣化的肢體，即成本體。

3. 本體之本根若有反省的運作，有自身的思想性，即類同於有性情位格的上帝。

4. 這是按中國儒學本體論建立的上帝，是從易學的整體和諧宇宙而講的上帝，上帝是同時超越而又內在。

5. 上帝作為終極真實之「本」，其純粹反思性「不斷發展與提升存在層次的活動過程」而成本體，是內在於一切，但又超越並包含一切。這是中國儒學的神學推演，不同希臘框架所論的超絕在上及從在外的超越上帝。

成老師曾寫文章說明中國本體論和西方神學的本體論不同，儒家很難成為基督徒。但和我對話後，發現用儒家本體論也可發展出神學，也可探討上帝，而與西方哲學上依「存在」(Being)理念建立的靜態外在上帝觀有不同，中國本體觀的上帝兼具超越和內在性，可由神學中三位一體觀展示為關係本體論，沒有違背聖經的上帝性質。

會通唐君毅及成中英建造新新儒學

筆者特別和成老師討論到唐君毅的感通本體論，可和本體詮釋學融合。唐君毅以「感通」性說明人之仁與天地生化之關係，指出：「吾人居此中和之地，以觀今上下四方。皆充滿其他事物之生化歷程。吾人自己之生命，亦即為一生化歷程，而與似在吾人之外者，恆在相與感通中，使其作用相往來。凡物之相感通，皆超拔一限制，即皆為無限之證實處。而凡物之相感通，皆見一時位之物，與他時位之物之交會，而見一中和。」

^[50] 天地是一大生化歷程，人亦是一生化歷程，天地人是一感通的大系統，感通使一切能超拔限制，在永恆無限中交會而成中和，使一切能「各當其位」^[51]。

成中英老師很接受感通的理念，他在 2007 年和我的對話中，提出對感通的看法：「感通這個概念，我極為喜歡，因為在體驗中，感通是重

要一塊。當然對體驗我有幾個感知，最早我是思考周易講的觀，我研究觀的哲學，很重視觀卦，感就是咸卦，合起來就是觀其所感，感其所觀，從觀感或感觀，第一步叫感受，第二步叫觀感或感觀，第三步應該叫感應，然後是感通，寂然無動，感而遂通，這個通還有一個道家的意思，就是道通為一，在感通中就感覺到道的自然存在。通就是道的一種自然呈現，才能達到一種整體的境界。把經驗融合在感通的觀照之下，各顯其不同，各建其關係，這種關係也許就是我們所說的和而不同關係。」^[52] 成中英基本上接受感通這理念，因此可和上一輩的唐君毅的新儒家學統接上。

筆者認為成中英的「本體詮釋學」，可與唐君毅的「感通本體論」會通，成為新時代的中國哲學。基本觀點在宇宙人生「本」，是「反思性」及「感通性」之宇宙本根，這是宇宙本根的「天理」，同時是「浩然之氣」。唐君毅所言的「此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行」^[53]，宇宙之本根是「理氣合一」，為天、地、人的共同本根，這「本」是純粹的存在，純粹的動態流行，「純粹」一詞之意可見《易文言》：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」^[54] 孔穎達疏：「純粹不雜。」^[55] 那是指最原初的單純狀態。是在感官上沒有可見形狀，但卻仍是真實的萬有本根，是一切事物的存在性，是使一切存在所以可能的根基，天地是這存在根基所展示之肢體，氣是萬有的存在本體，理在氣中，大化流行，動態地形成不同的理氣結合，產生多元不同的萬有，開展為多元不同的肢體，形成不同的個人、不同的人種、不同的文化。一切互動相關，以天理正氣為本體，可彼此互動，感應溝通。

「反思性」是知識與詮釋之根源，「感通性」是仁愛與良知之根源，由這存在本體可展示知識和道德的基礎。中國哲學經他們兩大師在當代重建，能為知識與道德立根。由之論證一切多元不同事物中，有共同本體，而可互為感通，尋求彼此的和諧。這新時代的儒家哲學，將可建立感通的宇宙，破後現代的多元隔絕虛無主義。

由此即可說明人類命運共同體，每個民族、



每個國家的前途，是命運共同體，使世界各國人民對美好生活的嚮往變成現實。融合唐君毅與成中英哲學，可稱為「感通本體詮釋學」，即可破後現代的相對主義和虛無主義。

- [1] <https://x.com/LibertyLockPod/status/18169384158222159951?lang=en>
- [2] 參考 Donald Greer, *Incidence of the Terror During the French Revolution: A Statistical Interpretation*, (Peter Smith Pub Inc., 1935).
- [3] Edited by E. Ann Kaplan, *Postmodernism and its Discontents: Theories, Practices*, (London: New York: Verso, 1988).
- [4] Jean-Francois Lyotard, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, (Minneapolis: University of Minnesota, 1989).
- [5] *ibid*, p.40.
- [6] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018).
- [7] Mikhail Bakhtin, trans Helene Iswolsky, *Rabelais and His World*, (Bloomington: Indiana University Press, 1984), pp.74, 78-79.
- [8] 參考 J.W.Gothe, trans. W.H. Auden & Elizabeth Mayer, *Italian Journey*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1982), pp.446-470. 及 同上 Bakhtin 書 pp.224-256.
- [9] John Docker, *Postmodernism and Popular Culture*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 引自中譯本：吳松註、張天飛譯，《後現代主義與大眾文化》（瀋陽：遼寧出版社，2001年），第258頁。他在本書中對巴赫金有相當深入的分析。
- [10] 同上，第259頁。
- [11] Emmanuel Levinas, trans. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p.33.
- [12] 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（第一冊）導論（台北：學生書局，1980年），第29頁。
- [13] 同上，第30頁。
- [14] 唐君毅：《人生之體驗》（台北：學生書局，1977年）。
- [15] 唐君毅：《道德自我的建立》（香港：人生出版社，1963年）。
- [16] 唐君毅：《心物與人生》（台北：學生書局，1975年）。
- [17] 唐君毅：《文化意識與道德理性》自序（台北：學生書局，1975年），第34頁。
- [18] 同上，第1頁。
- [19] 同注[17]，第3頁。

- [20] 同注[17]，第6頁。
- [21] 同注[17]，第8頁。
- [22] 唐君毅：《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1979年），第110頁。
- [23] 同上，第99-100頁。
- [24] 同注[22]，第132頁。
- [25] 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（第一冊）（台北：學生書局，1980年），導論，第29頁。
- [26] 同上，第30頁。
- [27] 同注[25]，第76頁。
- [28] 同注[25]，第76-77頁。
- [29] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》（台北：學生書局，1977年），第2-3頁。
- [30] 同上，第4頁。
- [31] 同注[29]，第5頁。
- [32] 同注[29]，第26-27頁。
- [33] 同注[29]，第1180-1184頁。
- [34] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013年），第10頁。
- [35] 見方東美：《方東美先生演講集》（台北：黎明文化，1984年），《生生之德》（台北：黎明文化，1982年）等。
- [36] 方東美：《中國哲學精神及其發展》（台北：聯經出版事業公司，1981年），第21頁。
- [37] 同注[34]，第27頁。
- [38] Cheng, Chung Ying: *Chu Hsi's Methodology and Theory of Understanding*, (paper presented at the Hawaii International Conference on Zhuxi, July 6-15, 1982). 夏威夷國際朱熹會議發表論文 (July 6-15, 1982)。此文並無出版，後來在網上見到放在“The Notion of Method and Onto-hermeneutics”, Chinese Forum 19:1 (Oct. 1986): pp.49-54.
- [39] 同注[34]，第262頁。
- [40] 成中英：〈從真理與方法到本體與詮釋〉，成中英主編：《本體與詮釋》（北京：三聯，2000年），第5頁。
- [41] 同注[34]，第249頁。
- [42] 《莊子·天下篇》。
- [43] 同注[40]，第6-7頁。
- [44] 同注[34]，第193-194頁。
- [45] 同注[34]，第305頁。
- [46] 同注[34]，第40頁。
- [47] 同注[34]，第302頁。
- [48] 同注[34]，第305-306頁。
- [49] 同注[34]，第249頁。
- [50] 同注[22]，第99-100頁。
- [51] 同上，第132頁。
- [52] 《文化中國》學刊，第55期（溫哥華：文化更新研究中心，2009年），梁燕城，《會通與轉化，基督教與新儒家對話》（香港：文化更新研究中心，2019年），第178-179頁。整理的編輯簡介如下：「這對話是2007年儒家與基督

教對話大會在香港浸會大學舉行。當代儒學大師成中英教授與其門下大弟子梁燕城教授會面，進行一場師徒的深度對話，先探討成教授的本體詮釋學，繼而用這新思想模式去融合儒學和基督教。成中英創本體詮釋學，成為中國哲學的典範，梁教授的博士論文從易學、孔子哲學及朱子理學，去解釋本體詮釋學，是這學派的最早繼承和解釋者。兩師徒會面，思想智慧交鋒與融合，十分精彩。」

[53] 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（台北：學生書局，2004年），第93頁。

[54] 《周易·文言·乾卦》。

[55] 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》。

Ontological Communing Hermeneutics by Contemporary Neo-Confucianists Tang Junyi-Cheng Zhongying Demolishes Pluralistic Nihilism

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

Abstract: Post-modernity advocates “pluralistic segregating nihilism” that effectively renders various ideas uncommunicative. Without communication, all human values perish inside the nihilistic black hole. To escape the black hole in this diverse and fragmented world, human culture must rebuild the basis for communication. Communication not only establishes consensus according to Habermas, it also demands benevolence and compassion as conditions for communication, as Chinese contemporary philosopher Tang Junyi endorses. Tang’s “pluralistic rapport ontology” pertains to inter-communication between multiple cultures,

promotes inclusivity and transcendence, with differences embraced and transcended, sharing common experience of human feelings and universal values leading to self-realization and perfection in things. Rapport ontology can rescind the self-centered nihilism of post-modern culture. Another philosopher, Cheng Zhongying, assimilated Willard Quine’s analytical philosophy using Thomé Fang’s “Great Harmony”, but ultimately pursued Yijing and Song-Ming’s Neo-Confucianism. Cheng’s “onto-hermeneutics” philosophy eclipses Gadamer hermeneutic philosophy on understanding “foresight”, and shatters Western Europe’s relativism. It lays the conceptual groundwork for “a community with a shared future for mankind”.

The author believes that Cheng’s “onto-hermeneutics” can amalgamate with Tang’s “communing ontology” to become a new-era Chinese philosophy. The view is that the “origin” of the universe and life, corresponds to the universe of “reflectivity” and “connectivity”. “Reflectivity” is the source of knowledge and interpretation; “connectivity” is the root of benevolence and conscience. Knowledge and morality being demonstratable in ontological communing hermeneutics supports a more connective universe that will rebuff the pluralistic segregating tendency of postmodern nihilism.

Key Words: pluralistic nihilism, onto-hermeneutics, communing ontology, ontological communing hermeneutics, community of shared future for mankind



論董仲舒「三綱」思想的法理構成

喬飛

河南大學法學院

「三綱」是傳統中國重要的倫理準則，也是傳統中國政治思想史與法律思想史中的重要遺產。自新文化運動以來，「三綱」被視為「封建糟粕」而廣受詬病。馮天瑜教授關於「三綱」的論述，在近幾十年來的學界堪為主流觀點：「醞釀於戰國、定形於秦漢的『三綱』說是皇權時代的產物，體現了君主集權制下的垂直式獨斷，強調的是上對下的等級威權以及下對上的無條件服從。」^[1]學界普遍認為，「三綱」是

漢儒受法家思想影響的結果。法家思想之集大成者韓非認為：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也」（《韓非子·忠孝》）。這裡的人倫關係是單向性的，先秦儒家人倫關係的對等性、交互性不再出現。作為「群儒之首」，「董仲舒提出『三綱』之說，應視為儒家思想對漢所繼承的『秦制』即君主集權制度的一種適應。」^[2]而且，「這一政治化的轉向，深刻地影響到了『為漢制法』的漢代儒生們，『五倫』的德性含義由此逐漸地減退，而『三綱』之說最終得到了確立。」^[3]在當代學者看來，董仲舒的「三綱」學說，「歷史局限性、道德不完全性十分突出。主

要是偏向在上者，奴役在下者，缺乏人性平等意識，暴露出反人道性」，^[4]因此不能被現代社會接受，必須加以拋棄。^[5]

然而，本文認為，這一主流觀點是對董仲舒

思想的誤解。揆諸董仲舒的著述，其人倫「三綱」具有系統的法理構成。申言之，董仲舒的「三綱」以「天道陰陽」為其法理基礎，以「象天受命」為其王道之緯，以「分合和兼」為其重要內容，以「關注卑幼」為其司法原則。

摘要：學界一度認為，董仲舒的「三綱」受法家影響，體現的是絕對的支配與服從關係，這是對董仲舒思想的誤解。揆諸典籍，董仲舒的「三綱」以天道陰陽為其法理基礎，主張人倫關係以「合」為前提，也以「合」為目的，其人倫之「分」是「和合」前提下的「分」，其人倫之「合」是在「分」基礎上的「合」。在司法實踐中，董仲舒也注重對卑幼權利的保護。「天道陰陽」、「象天受命」、「分合和兼」、「關注卑幼」是董仲舒「三綱」思想不可分割的法理構成。學界之所以對董仲舒的「三綱」產生誤解，是因為忽視了董仲舒思想的天學維度。

關鍵詞：董仲舒；三綱；陰陽；天道

一、天道陰陽：董仲舒「三綱」思想的天學根基

「立天之道，曰陰與陽」（《周易·說卦傳》），天道陰陽理論是董仲舒人倫法理的天學基礎。與先秦儒家相比，董仲舒明確提出了「三綱」之名，並對其進行了具體論述：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰，父為陽，子為陰，夫為陽，妻為陰，……王道之三綱，可求於天」（《春秋繁露·基義》）。在董仲舒的思想中，「天」是有位格^[6]、具有神聖德性的，「仁之美者在於天；天，仁也」（《春秋繁露·王道通三》）。「天」有「仁愛」之倫理屬性，其

通過「陰陽之道」彰顯其秩序法則。《周易》對天道進行過概括：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」（《周易·繫辭上》）；「立天之道，曰陰與陽」（《周易·說卦傳》），「陰陽之道」就是上天之道。作為漢代大儒，董仲舒繼承了這一思想，其「三綱」學說的理論基礎，就是上天的「陰陽之道」。

陰、陽二者是既有張力、又相互依存的。「陰陽合德，而剛柔有體」（《周易·繫辭下》）；陰和陽需要相互配合，陽剛陰柔各有本體。董仲舒對此有很深的理解：「凡物必有合。合必有上，必有下；必有左，必有右；必有前，必有後；必有表，必有裡。有美必有惡，有順必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有晝必有夜，此皆其合也。……物莫無合，而合各有陰陽。陽兼於陰，陰兼於陽；……陰陽無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義」（《春秋繁露·基義》）。「獨陰不生，獨陽不生」（《春秋繁露·順命》）；無論是陰是陽，離開對方孤立存在是不可能的，陰陽之間是相互依存、無法分割的。但陰陽是兩類不同的本體，彼此會相互矛盾。《周易》云：「分陰分陽，迭用剛柔」（《周易·說卦傳》）；董仲舒云：「陰與陽，相反之物也」（《春秋繁露·天道無二》），陰陽彼此的本質、功能都不一樣。

陰、陽二者之間，是「陽尊陰卑」、「陽主陰輔」的關係。對此，董仲舒多有論述。「陽始出，物亦始出；陽方盛，物亦始盛；陽初衰，物亦初衰。物隨陽而出入，數隨陽而終始，三王之正隨陽而更起。以此見之，貴陽而賤陰也」（《春秋繁露·陽尊陰卑》）。相對於陽，陰處於輔助地位：「天之志，常置陰空處，稍取之以為助」（《春秋繁露·天辨在人》），「是故陽常居實位而行於盛，陰常居空位而行於末」（《春秋繁露·王道通三》）。概言之，陰陽的關係是「陰者，陽之助也；陽者，歲之主也」（《春秋繁露·天辨在人》）。

陰陽二者必須和諧，是天道的要求。「天地交而萬物通也，上下交而其志同也」（《周易·泰卦·彖》）；董仲舒對此有充分的認識：「和者，天之正也，陰陽之平也，其氣最良，物之所生也」

（《春秋繁露·循天之道》）。董仲舒意識到，「上下不和，則陰陽繆盪而妖孽生矣，此災異所緣而起也」（《漢書·董仲舒傳》）。陰陽不和，會引起一系列自然現象的錯亂甚至社會的動蕩。對此，董仲舒論述到：「故其治亂之故，動靜順逆之氣，乃損益陰陽之化，而搖蕩四海之內」（《春秋繁露·天地陰陽》）。陰陽的變化與社會的治亂是有因果關聯的；陰陽之間的關係順逆，決定著人們的吉凶禍福。這一思想在漢代被普遍接受；《白虎通》也認為：「天下太平符瑞所以來至者，以為王者承統理，調和陰陽；陰陽和，萬物序，休氣充塞，故符瑞並臻，皆應德而至」（《白虎通·封禪》）。只有陰陽相和，萬物才能井然有序。漢代官員也認為：「天失陰陽則亂其道，地失陰陽則亂其財，人失陰陽則絕其後，君臣失陰陽則道不理，五行四時失陰陽則為災」（《後漢書·襄楷傳》注引《太平經》）。陰陽是否相和，涉及到社會生活能否正常有序。

二、象天受命：董仲舒「三綱」思想的王道之緯

董仲舒的「三綱」思想，就是在上述「陰陽之道」基礎上展開的。「王道之三綱，可求於天」（《春秋繁露·基義》），「三綱」是治理天下「王道」的重要內容，其內容、原則都是來源於上天的法則。「三綱」是人倫關係的基本準則，屬於「禮」的範疇。「禮者，繼天地，體陰陽，而慎主客，序尊卑、貴賤、大小之位，而差外內、遠近、新故之級者也，以德多為象」（《春秋繁露·奉本》）；在董仲舒看來，「聖人所制定的禮也是因緣於陰陽之道」，^[7]「三綱」作為「禮」的集中體現，理所當然也是因緣於上天的「陰陽之道」。

關於君臣關係，按照董仲舒的「陰陽之道」，「君為陽，臣為陰」（《春秋繁露·基義》），即君尊臣卑。之所以如此，是因為「《春秋》之法，以人隨君，以君隨天。……故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大義也」（《春秋繁露·玉杯》）。君尊臣卑的前提，是君主要受「天」的節制，君主的行為，要受天道的約束與規範。「為人君者，其法取象於天也」（《春秋繁露·天地之行》），「為



人臣者，法地之道」（《春秋繁露·離合根》），君臣之間的差異，如同天地之間的自然差別一樣。

「《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也」（《春秋繁露·陽尊陰卑》）。臣子侍奉君主，應該如同地侍奉天一樣；好處都歸給君主，壞處都歸給臣子自己。董仲舒認為，《春秋》是大義之所本，「立義定尊卑之序，而後君臣之職明矣」（《春秋繁露·正貫》）。《春秋》大義也是主張君臣之間就是尊卑關係，臣子應將自己定位在卑下的地位。《春秋》強調「屈君伸天」，君主遵守的是天意，因此，臣子順從君主就是順從了上天。

關於父子關係，在「陰陽之道」中「父為陽，子為陰」（《春秋繁露·基義》）。「父者，子之天也；天者，父之天也」（《春秋繁露·順命》）。父尊子卑的前提，是為父者要遵守天意，受天道約束和規範。為父者遵守天道，「是故父之所生，其子長之；父之所長，其子養之；父之所養，其子成之。諸父所為，其子皆奉承而續行之，不敢不致如父之意，盡為人之道也。……由此觀之，父授之，子受之，乃天之道也。故曰：夫孝者，天之經也。此之謂也」（《春秋繁露·五行對》）。子女對父親有順從、孝敬的義務，但順從、孝敬的根本原因，是因為父親遵守了天意、天道，父親的所作所為就是天道的要求，子女順從父親就是順從了天意、天道。「不當陽者，臣子是也；當陽者，君父是也。故人主南面，以陽為位也。陽貴而陰賤，天之制也」（《春秋繁露·天辨在人》）。臣子卑賤，君父尊貴，人倫關係就是通過陰陽之道體現出來。

夫婦關係隸屬於男女關係；董仲舒認為，男女關係就是陰陽關係。「天地之陰陽當男女，人之男女當陰陽。陰陽亦可以謂男女，男女亦可以謂陰陽」（《春秋繁露·循天之道》）；「男女之法，法陰與陽……此天地之道也」（《春秋繁露·循天之道》）。男女這種關係格局，是天道陰陽最直接的體現。其中，夫婦之道，董仲舒認為，「夫為陽，妻為陰」（《春秋繁露·基義》），即夫尊妻卑。這種關係定位，不會因為夫妻的社會地位變

化而變化，「丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰」（《春秋繁露·陽尊陰卑》），夫妻之間有身份及角色的差異，需要「謹夫婦之別」（《春秋繁露·五行順逆》）。「妻者，夫之合」（《春秋繁露·基義》）；如同陰陽相互依存，妻子離不開丈夫，夫妻相互依賴，相互共存，在彼此共存的關係中以妻隨夫。「妻受命於夫，諸所受命者，其尊皆天也，雖謂受命於天亦可」（《春秋繁露·順命》）；丈夫需要遵守天意、天道，因此丈夫就是妻子的「天」；妻子遵從丈夫的命令，就遵守「天」的命令。「妻不奉夫之命，則絕」（《春秋繁露·順命》）；如果妻子不能遵從丈夫的命令，就與其斷絕關係。

三、分合和兼：董仲舒「三綱」思想的對立統一

董仲舒的「三綱」思想，具有「分」、「合」和兼、對立統一的特點。先秦儒家的人倫關係著重於交互、對等，但董仲舒發現，若不能清晰界定關係主體彼此的不同，僅僅強調關係的雙向、對等，極易導致關係本身的紊亂；因此，與先秦儒家相比，董仲舒主張人倫關係有「分」。董仲舒看到了身份、位份之不同而產生的必然差異，這種差異、不同是客觀存在，道德、倫理、法律應該尊重這些差異。只有明確關係主體彼此的主次、先後等秩序上的差異，才能大大增強人倫關係的穩定性。《春秋繁露·基義》云：

陰陽二物，終歲各壹出。壹其出，遠近同度而不同意。陽之出也，常縣於前而任事；陰之出也，常縣於後而守空處。此見天之親陽而疏陰，任德而不任刑也。是故仁義制度之數，盡取之天。天為君而覆露之，地為臣而持載之；陽為夫而生之，陰為婦而助之；春為父而生之，夏為子而養之，秋為死而棺之，冬為痛而喪之。王道之三綱，可求於天。

清人蘇輿對此有評價：

《春秋繁露·基義》謂：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。陰陽有別，故君臣、父子、夫婦便有差等，前者為主、後者為次，前主動、後順從。是故仁義制度之數，盡取於天。天為君而覆露之，地為臣而持載之；陽為夫而生之，陰為婦而助之；春為父而

生之，夏為子而養之。王道之三綱，可求於天。」^[8]

模糊的對等關係，並不能清晰界定雙方的權利義務。董仲舒從「陰陽之道」受到啟發，認為天道的陰、陽二者有「別」，由「陰陽之道」而來的君臣、父子、夫婦關係，也需要界定彼此的身份差異，也就是孔子所說的「正名」，^[9]荀子所說的「制禮義以分之」。^[10]先秦儒家沒有對人倫關係主體的身份之「別」作出清晰界定，董仲舒則借助「陰陽之道」對其進行了區分，認為人倫關係的主體具有前後、主次等不同，使得人倫關係在先秦儒家「對等」關係的基礎上增加了「差等」內涵，並認為這是出自天意。

正是基於對人倫關係差等化的論述，有學者認為，董仲舒將「陰陽互動」變成了「一陽獨動」，^[11]其「三綱」將原本「雙向性的倫理關係絕對化為單向性的倫理關係」。^[12]今天看來，這類觀點有失偏頗，因為他們「理解董仲舒的三綱僅看到了『相分』的一面——君、父、夫為臣、子、婦之綱，而忽略了『相合』的一面——君臣、父子、夫婦各自互為一體。」^[13]事實上，董仲舒自己就有明確論述：

凡物必有合。……陰者，陽之合，妻者，夫之合，子者，父之合，臣者，君之合，物莫無合，而合各相陰陽。陽兼於陰，陰兼於陽，夫兼於妻，妻兼於夫，父兼於子，子兼於父，君兼於臣，臣兼於君，君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。……王道之三綱，可求於天（《春秋繁露·基義》）。

如同上天讓陰陽不能分開，「三綱」人倫也是「合」「兼」的關係。而且，董仲舒還特別強調「陰陽之和」；「和者，天之功也。舉天地之道，而美於和」（《春秋繁露·基義》）。「和」是上天之道，「和者，天之正也，陰陽之平也」（《春秋繁露·循天之道》）。陰陽之間只有「平」才能「和」。董仲舒的「平」，「並不是陰陽比例的對分和等同，而應該是陰陽之間一種協調、均衡、穩定的關係或狀態。」^[14]可見，儘管「陽主陰輔」，陰、陽在位份上有差異，但必須「陰陽相合」，也必須「陰陽相和」。也就是說，董仲舒的「三綱」以人倫關係之「合」為前提，也以人倫關係之「合」為目的。其「分」是「和合」前提下的「分」，其「合」是在

「分」基礎上的「合」，這樣，「三綱」的主體雙方才能「和」，關係才能和諧穩定。

董仲舒主張的「協調、均衡、穩定」的人倫關係模式，在《白虎通》中也有印證。眾所周知，《白虎通》深受董仲舒思想的影響；從《白虎通》關於「三綱」人倫關係的論述，能從另一個角度釐清董仲舒「三綱」的思想脈絡。《白虎通·總論綱紀》明確提出並系統闡述了「三綱六紀」的觀念：

三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故含文嘉曰：「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」又曰：「敬諸父兄，六紀道行，諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。」何謂綱紀？綱者，張也。紀者，理也。大者為綱，小者為紀。所以張理上下，整齊人道也。」

「三綱」也好，「六紀」也好，都是為了「整齊人道」，實現正當的社會秩序。「六紀者，為三綱之紀者也。師長，君臣之紀也，以其皆成己也。諸父、兄弟，父子之紀也，以其有親恩連也。諸舅、朋友，夫婦之紀也，以其皆有同志為己助也」（《白虎通·綱紀所法》）。「六紀」就是「三綱」的拓展和應用，「三綱」始終是所有人倫關係的準則和規範。特別重要的是，《白虎通·六紀之義》對君臣、父子、夫婦「三綱」中各個關係主體的所要遵守的「義」進行了區分：

君臣者，何謂也？君，群也，下之所歸心；臣者，纏堅也，勵志自堅固也。父子者，何謂也？父者，矩也，以法度教子；子者，孽也，孽孽無已也。夫婦者，何謂也？夫者，扶也，以道扶接也；婦者，服也，以禮屈服也。

君的本分是帶領眾人齊心跟隨自己，臣的本分是順從君主的帶領。父親的本分，是給子女立下規矩，將法度、規則教導子女；子的本分成全父母，沒有自己的私利。夫的本分是以道幫扶妻子，婦的本分是按照禮的要求服從於丈夫。顯然，「三綱」關係中，君、父、夫的地位較高，權利較大；臣、子、婦的地位較低，義務較重。這是「三綱」關係中「分」的一面。

然而，和董仲舒一樣，《白虎通》的「三綱」



總體而言仍是以關係的和諧、穩定為目的：「君臣、父子、夫婦，六人也。所以稱三綱何？一陰一陽謂之道，陽得陰而成，陰得陽而序，剛柔相配，故六人為三綱」（《白虎通·三綱之義》）。陰和陽是相互依賴、彼此相成的，君臣、父子、夫婦之間也是如此；這一論述與董仲舒的觀點幾乎相同。「三綱法天地人……君臣法天，取象日月屈伸，歸功天也。父子法地，取象五行轉相生也。夫婦法人，取象人合陰陽，有施化端也」（《白虎通·綱紀所法》）。日月、五行、陰陽均有相生相合的關係向度，彼此之間並不是一方絕對主宰另一方的關係。很明顯，董仲舒及受其影響的漢儒，都是既主張人倫關係中的「分」，又主張人倫關係的「合」，而且是通過區分人倫主體的「分」，進一步強化人倫關係總體的「合」。

概言之，學界認為董仲舒的「三綱」受法家影響實為誤解，因為董仲舒的「三綱」並非主張君對臣、父對子、夫對婦的絕對主宰、支配權，君臣、父子、夫婦之間並不是單向、絕對的支配與服從關係。對此，賀麟的觀點非常正確：董仲舒的「三綱」是對先秦「五倫」的必然發展，「三綱」彌補了「五倫」關係之相對性、無常性所帶來的不穩定，發揮了它的歷史作用。^[15] 在以董仲舒為首的漢儒思想中，「三綱」人倫關係是協作性的關係，而非對抗性的關係。後來之所以在「實然」現實中形成君臣、父子、夫婦關係的絕對化、單向化，與人倫關係的簡單「法律化」有關。這也是蘇亦工教授所批評的，古代中國存在著道德話語與法律話語的錯置，^[16] 這種錯置「將溫情脈脈的人倫關係降格為死板僵硬的契約關係」。^[17]

四、關注卑幼：董仲舒「三綱」思想的司法原則

董仲舒「三綱」的「陰陽之道」，以陽為主、以陰順陽，並不意味著無視「陰」的存在，更不意味著漠視「陰」的權利。事實上，董仲舒主張在司法實踐中關注並保護卑幼一方的正當權利，這在董仲舒的《春秋決獄》案例判決中，充分得到證明。如關於「君臣」關係的案例：

君獵得麋，使大夫持以歸。大夫道見其母隨而

鳴，感而縱之。君愠，議罪未定，君病恐死，欲托孤，乃覺之，「大夫其仁乎！遇麋以恩，況人乎！」乃釋之，以為子傅。於議何如？仲舒曰：「君子不麋不卵，大夫不諫，使持歸，非義也。然而中感母恩，雖廢君命，徙之可也。」^[18]

董仲舒在評析該案時認為，君主捕獵小鹿是錯誤的行為，大夫應該勸諫阻止，而該大夫未能及時勸諫，是為「非義」。也就是說，臣對君並非只能盲從，順從君命需要以合乎道義為前提。大夫在歸途中見到母鹿小鹿互相哀鳴，心生憐憫就放了小鹿，此舉違背了君命，面臨懲罰。但董仲舒認為，大夫此舉完全正確。可見，董仲舒主張的「君臣」關係，並不是君對臣絕對、單向、支配的關係。如果君主的行為不正確，臣子不但可以勸諫阻止，而且可以違背君命，反其道而行之。因此，「君為臣綱」並不意味著君主獨斷專行，也不意味著臣子對君主百依百順。又如，關於「父子」關係的案例：

時有疑獄曰：甲無子，拾道旁棄兒乙養之，以為子。及乙長，有罪殺人，以狀語甲，甲藏匿乙，甲當何論？仲舒斷曰：甲無子，振活養乙，雖非所生，誰與易之。詩云：螟蛉有子，蜾蠃負之。《春秋》之義，父為子隱，甲宜匿乙而不當坐。^[19]

董仲舒認為，甲窩藏養子乙的行為，是「父慈」之舉；即在父子關係中，為父者是應該遵守「慈」的倫理規範。為子一方，有得到「父慈」的權利，這是天經地義的，法律必須予以尊重。父子人倫關係仍具有雙向、交互的維度。又如：

甲有子乙以乞丙，乙後長大，丙所成育。甲因酒色謂乙曰：汝是吾子，乙怒杖甲二十。甲以乙本是其子，不勝其忿，自告縣官。仲舒斷之曰：甲生乙，不能長育，以乞丙，於義已絕矣。雖杖甲，不應坐。^[20]

該案中，甲把兒子乙送給了別人，沒有盡到「父慈」義務，因此董仲舒認為父子關係已經斷絕，不能要求乙像對待父親一樣對待甲。也就是說，由於甲「父不父」，乙就有權「子不子」，「子」的權利在該案中的判決中得到了保護。再如，針對「夫婦」關係的案例：

甲夫乙將船，會海風盛，船沒溺流死亡，不得葬。四月，甲母丙即嫁甲，欲皆何論？或曰：甲夫死

未葬，法無許嫁，以私為人妻，當棄市。議曰：臣愚以為《春秋》之義，言夫人歸於齊，言夫死無男，有更嫁之道也。婦人無專制擅恣之行，聽從為順，嫁之者歸也。甲又尊者所嫁，無淫行之心，非私為人妻也。明於決事，皆無罪名，不當坐。^[21]

按照漢代法律，丈夫尚未埋葬而遺孀改嫁會被判處死刑。但在本案中，董仲舒認為女子改嫁並無淫行之心，不構成犯罪，妻子的權利得到了認可。也就是說，「夫為妻綱」並不意味著妻子沒有正常生活的權利。

結語

「天道陰陽」、「象天受命」、「分合和兼」、「關注卑幼」是董仲舒的「三綱」思想不可分割的法理構成。這些法理思想，究其根源與「天」有關。

「人於天也，以道受命；其於人，以言受命。不若於道者，天絕之；不若於言者，人絕之」（《春秋繁露·順命》）。人對天、對人都負有義務；人首先通過道義接受天的命令，其次通過語言接受人的命令。天的命令在先，人的命令居後。不順從天道的人，天就棄絕他；不順從命令的人，人就棄絕他。所有人在世上都要受命；「天子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫」（《春秋繁露·順命》）。

「諸所受命者，其尊皆天也，雖謂受命於天亦可」（《春秋繁露·順命》）；所有人倫關係中的受命者，其所服從尊敬的人都是他的天，甚至可以說，他們都是從上天那裡接受命令的。任何人倫關係的主體，如果不順從命令，都會有負面後果。「天子不能奉天之命，則廢而稱公」；「臣不奉君命，雖善以叛言」；「子不奉父命，則有伯討之罪」；「妻不奉夫之命，則絕」（《春秋繁露·順命》）。值得注意的是，董仲舒強調人倫關係中「陰」對「陽」的順從，都是以「陽」自身的命令是來源於天道或者符合天道為前提，君、父、夫發出的命令是「天」的命令，而不是自己的私意，這樣，臣、子、婦才有順從的義務。如果君、父、夫不顧天道、恣意妄為，臣、子、婦有權拒絕順從，因為遵守天道是所有人的義務和責任。學界之所以對董仲舒的「三綱」產生誤解，是因為忽

略了董仲舒思想的「天學」維度和背景，以至於只見其「分」，不見其「合」。董子並非近現代的「啟蒙之子」，作為兩千多年前的儒家思想家，至高之「天」是其思想得以產生的原點，在其思想中幾乎無處不在。了然於此，我們才能對先哲的思想有客觀的認識和理解。

本文系 2023 年度國家社科基金重大招標項目「中華法系的歷史溯源及當代價值研究」（23VLS021）、2022 年度國家社科基金一般項目「儒家『自然法』思想研究」（22BFX019）的階段性成果。

[1] 馮天瑜：〈儒家「五倫」說辨析〉，載《人民日報》2014 年 5 月 30 日第 7 版。

[2] 李存山：〈董仲舒在中國思想文化史上的地位與影響〉，載《河北學刊》2010 年第 4 期。

[3] 景海峰：〈「五倫」觀念再認識〉，載《國際儒學研究》2008 年第十六輯。

[4] 李旭：〈「三綱五常」再認識〉，載《武邑大學學報》（社會科學版）2014 年第 4 期。

[5] 持類似觀點的其他研究成果，如陽作華：〈董仲舒「天人感應」論批判〉，載《黃石師院學報》（哲學社會科學版）1981 年第 1 期；劉立夫、李玲：〈「三綱五常」中的精華與糟粕〉，載《湖南大學學報》2014 年第 1 期；鄒順康：〈董仲舒「三綱五常」思想評析〉，載《道德與文明》2014 年第 6 期；韓進軍：〈王道三綱：董仲舒對社會等級結構的搭建〉，載《中國儒學》第十一輯；何俊華：〈從「百家爭鳴」到「獨尊儒術」——論封建統治思想不等同於孔孟儒學〉，載《史壇縱論》2015 年第 3 期。

[6] 「位格」是指具有理性、情感和意志的生命存在體，儒家思想史中的「天」，「位格之天」是其重要的內涵。參見喬飛：〈作為儒家法律思想基礎的「天」〉，載《河南財經政法大學學報》2022 年第 3 期。

[7] 鄭濟洲：〈董仲舒公羊學的陰陽之道〉，載《衡水學院學報》2018 年第 2 期。

[8] [清]蘇興：《春秋繁露義證》，鍾哲點校（中華書局，1992 年），第 351 頁。

[9] 《論語·子路》：「名不正則言不順，言不順則事不成。事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中」，如果人的「名分」不能得到確認，社會治理的一切工作都不能順利開展。界定、確定人際之間的「名分」，是社會治理的首要工作。

[10] 《荀子·禮論》：「先王惡其亂也，故制禮義以



分之」，制定禮制是為了「度量分界」，消除人際之間的行為混亂，使社會有序運轉。參見范忠信、鄭定、詹學農：《情理法與中國人》（北京大學出版社，2011年），第30頁。

[11] 劉明武：〈是「陰陽合和」還是「陽為陰綱」？——評董仲舒的陰陽觀〉，載《中國文化研究》2001年秋之卷。

[12] 鄒順康：〈董仲舒「三綱五常」思想評析〉，載《道德與文明》2014年第6期。

[13] 吳傑：〈「五倫」與「三綱」觀念的再檢討〉，載《人大法律評論》2015年第2輯。

[14] 余治平：〈董仲舒陰陽思想論〉，載《衡水學院學報》，2009年第3期。

[15] 參見賀麟：《五倫觀念的新檢討》，載賀麟：《文化與人生》（上海人民出版社，2011年），第63頁。

[16] 參見蘇亦工：〈有我無我之際：漫說法律與道德語境的差別〉，載《北方法學》2009年第3期。

[17] 同注[13]。

[18] [唐]白居易：《白氏六帖事類集》帖冊二（北京：文物出版社，1987年），第74頁。

[19] [唐]杜佑：《通典》卷69，王文錦等點校（中華書局，2016年），第1893頁。

[20] 同上。

[21] [宋]李昉：《太平御覽》卷640，第三冊（中華書局出版，1995年），第2868頁下欄。

On the Legal Composition of Dong Zhongshu's "Three Principles" Thought

Fei Qiao (Henan University School of Law)

Abstract: Scholars once believed that Dong Zhongshu's "Three Principles" were influenced by the Legalism and embodied the relationship between absolute domination and obedience, which was a misunderstanding of Dong Zhongshu's thought. Studying the classics, Dong Zhongshu's "Three Principles" take the Yinyang of the Heavenly theory as their legal basis, and advocate that the relationship between human beings is premised on "integration" and also takes "integration" as the purpose, and that the "division" of human ethics is the "division" under the premise of "integration", and the "integration" of human ethics is the "integration" on the basis of "division". In judicial practice, Dong Zhongshu also paid attention to the protection of the rights of the inferior. "Heaven Way of Yinyang", "Mandate from Heavenly Will", "Harmony between Integration and Division", "Inferior Regard" are the inseparable legal principles of Dong Zhongshu's "Three Principles" thought. The reason of scholars' misunderstanding on Dong Zhongshu's "Three Principles", is because they ignore the heavenly dimension of Dong Zhongshu's doctrine.

Key Words: DONG Zhongshu, Three Principles, Yinyang, Heaven

儒家「生成哲學」的範式重構

— 基於牟宗三「一心開二門」哲學架構的批判性反思

劉志超 蘇州大學哲學系

摘要：牟宗三「一心開二門」哲學架構下，「攝物歸心」的統攝關係使得一切現象領域皆憑依於自由無限心而無獨立存在之自性，最終不可避免地陷入泛道德主義困境。通過由應然之統攝關係至實然之遞升關係的轉變，將「智」從「仁」的系統中解放出來，同時使得見聞之知證得智德的高度。順此理路，引入涵攝仁生智成的價值層面及天地萬物、人類社會動態生成的客觀事實層面之兩層生成義的「生成哲學」，實現了主觀性與客觀性的互動緣生之統一，並從存在論根基處將自由無限心置換為天地人結構下現世生存的人，完成了先驗的、實體性的思維範式至當下的、系統性的、生成性的思維範式之轉變，為儒學的現代性建構提供一個新的視角。

關鍵詞：一心開二門；仁智雙彰；生成哲學；範式重構

牟宗三之後，其「良知坎陷」說以及在其基礎上進行充其極而至的涵蓋世界哲學之公共模型即「一心開二門」哲學架構備受爭議，而問題的焦點多集中於泛道德主義之爭，本質上亦是內聖開新外王所面臨的困境。由於此困境直接關係到當代儒學在傳統與現代之轉換過程中其現代性建構的進程，因此正視並挖掘此困境及其產生之根源，並積極探索走出泛道德主義困境的可能性道路不僅是必要的，而且是本質重要的。

本文基於牟宗三「一心開二門」哲學架構的批判性反思，積極探索儒家視域下「生成哲學」的範式重構，不僅能夠為儒家哲學的現代性建構提供一個新的視角，亦有利於為儒家哲學的創造性轉化和創新性發展提供一個根本上的源動力。

一、「一心開二門」哲學架構及其困境

（一）「一心開二門」哲學架構的內涵

牟宗三在《佛性與般若》中首次在佛學視域下對「一心開二門」的義理進行了系統性的闡發，其後在《中國哲學十九講》中將「一心開二門」從佛學視域下抽象為一公共模型，並由此出發進一步完善「良知坎陷」說，彌補康德哲學的不圓滿、不究竟之處，融攝東西方哲學。其後在多處重審此義，可謂是牟宗三在其哲學道路上探索一生的成果凝練。

「一心開二門」，由超越的如來藏自性清淨心開出真如門（清淨法界或本體界）和生滅門（染污法界或現象界），二門皆各總攝一切法，生滅門流轉地總攝一切法，真如門還滅地總攝一切法。但「心真如」不離生滅法的空如性而真如，是心生滅法的實相，亦可說如來藏自性清淨心經過一曲折，「依黑格爾的說法即是一辯證的過程」^[1]，引入了無明亦即阿賴耶識，阿賴耶識既間接地依止於如來藏自性清淨心，同時又直接開出雜染法的現象界。如此，生滅法之現象界必須憑依如來藏自性清淨心而起現。因此，法，只是一套法，所爭只在於執與不執。分別說，有



二門；綜合地說，二門不相離而各總攝一切法，實歸一心。由此出發便可自然而然地銜接兩層存有論，「依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論」^[2]。牟宗三經過哲學運思之後，對「一心開二門」進行了重構，將「心」之內涵由原初的「如來藏自性清淨心」擴展至涵攝儒家之「本心」、道家之「道心」、佛家之「如來藏自性清淨心」乃至康德視域下上帝所擁有之「無限智心」或「智的直覺」等的即存有即活動之「自由無限心」。超越的、純粹的自由無限心直接開出本體界以成就「無執的存有論」，經過自覺的自我否定，間接地開出現象界以成就「執的存有論」，此處「執」的內涵由佛家的從消極面而入重在言煩惱的識心之執豐富為由積極面而入重在言知性之執。同時，牟宗三站在儒家的立場上對之作進一步的詮釋，亦是對「良知坎陷」說的豐富與完善：本體界之「無執的存有論」由「良知」直接開啟；科學知識、民主制度等現象界之「執的存有論」由「良知」間接地、「曲折」地開啟。如此以來，現象界的一切領域在「一心開二門」哲學架構所銜接的「兩層存有論」下皆有所安住，內聖開出新外王亦有了理論上的根據。不過在牟宗三看來，縱使各家都能憑藉「一心開二門」之兩層存有論的哲學架構成就圓教，達至圓善，但唯獨儒家以道德的入路進，縱貫縱講，方是大中至正之圓教。

本質上，「一心開二門」的哲學架構實是在「良知坎陷」說不斷發展及消化康德哲學尤其「現象」與「物自身」二元對立之困境並在對《大乘起信論》之「一心開二門」詮釋的基礎上自然逼顯而出，而牟宗三以儒家學說為立腳點，消化道、佛，吸納德國古典哲學以實現中國哲學對西方知識論形而上學路向的融攝，致力於儒學的傳統與現代之轉換，探索內聖開新外王之道路，亦是對宋明儒心性之學的延續與發展。然而，「一心開二門」的基本建制，亦意味著其義理展開過程中必然陷入新的困境。

（二）「一心開二門」架構之困境及其根源

「一心開二門」的哲學架構並未實現對「良知坎陷」基本建制的根本性變革，相反，恰恰是

後者充其極式的發展所至。因此，「良知坎陷」說所面臨的困境必然籠罩著「一心開二門」這一公共模型，這是其基本建制所決定的。

首先，「良知坎陷」說之困境。學界圍繞著「良知坎陷」說爭論頗多，「良知坎陷」基本建制的學術價值固然不容忽視，是內聖開新外王的積極探索，然而其潛存的問題亦須得到正視。比如由純粹至善的良知自我坎陷開出科學知識、民主制度等現象界領域所易陷入的泛道德主義或道德中心主義之困境，抑或由「攝物歸心」所易陷入的脫離現實生活世界之主觀主義困境等。之所以陷入困境，是因為由純粹的道德心出發去審視乃至建構整個理想世界，卻不是由當下具體的現實世界出發去審視並建構道德生活，因此亦可說是道德的理想主義。由道德心而入，固無問題，問題的關鍵在於重視道德這一向度的同時卻忽略了現實這一向度，縱使牟宗三在其著作中亦多次提到了「現實」、「實踐」、「實踐的智慧學」等字眼，然終歸與當下具體的現實本身存在著巨大的鴻溝。如此以來，雖然說「攝物歸心」極大地彰顯了人的能動性、目的性一面，卻由於忽略了現實向度之客觀規律性這一面，所以每每當觀念中純粹至善之良知的道德意向落實於現實生活世界，尤其牽扯到物質利益時，便顯得十分蒼白無力，處處碰壁，所謂的能動性、目的性由於缺少現實性這一向度，就像被施了符咒一樣，只能被封限在觀念中而淪為空中樓閣式的理想之目的，根於此基本建制的內聖開新外王之構想亦只能成為空話。

其次，「一心開二門」架構之困境。如果說「良知坎陷」是針對儒家學說的具體性架構模型，那麼，「一心開二門」架構則是在其基礎上進行充其極而至的涵蓋世界哲學之普遍性公共模型，其義理一脈相通，其面臨的困境亦本質無異。「一心開二門」架構中「心」的內涵雖然由具體上升到普遍，獲得了普遍的具體性，然而其以純粹超越層的自由無限心作為形上實體並構成整個哲學系統的存在論根基並未改變，以自我否定、間接曲折的方式辯證開顯出現象界以成就「執的存有論」亦未改變。本質上都是心之

本體界經過自我否定而坎陷出現象界，前者是後者之憑依因，後者是前者之「執」，如同「無明」之風「吹皺一池春水」，「波浪雖然不即是水，然而卻必須憑藉水才能起現」。^[3]在牟宗三看來，無明之風是無根的，然而皺起的水波本質上亦無獨立存在之自性。順此理路進一步類比本體界與現象界，自然而然地得出現象界無獨立存在之自性而必須憑依於自由無限心之本體方能存在的結論。再將康德視域下的現象界與現實的生活世界混同，其所帶來的理論困境和實踐困境亦隨之而來：整個現象界是無根的，其所言的現實、實踐、新外王等只能建基於自由無限心之本體，心之本體不呈現、不彰顯，整個現實生活世界便都落入了不真實之虛妄。至此，這一理路在觀念層面形成了完美閉環。很遺憾，牟宗三的哲學探索之路並未突破這一閉環而進至建構觀念與現實之間穩固的溝通橋樑之境域，由此亦遮蔽了真正的現實生活世界這一度。面對此困境，牟宗三的學生林安梧所建構的「存有三態論」可謂是力圖擺脫此困境的積極探索^[4]。綜合來看，牟宗三這一努力無疑在堅守中國哲學傳統中的價值世界，一方面延續著內聖強而外王弱的宋明之心性學，另一方面亟需走出內聖開新外王之困境，以期從根本處實現傳統與現代的範式轉換，這一點須肯定。但是現實向度若不能徹底開掘，則整個探索只能開出價值世界的花，卻不能結出相應之果實。

最後，「一心開二門」架構困境之根源的剖析。探索走出此困境之道路必須深入到存在論根基處挖掘其困境產生的根源之所在，並力求在此根源處探尋合理的解決方案甚至進行範式重構以實現變革，否則只能是頭痛醫頭，腳痛醫腳，無關痛癢。「一心開二門」的哲學框架建構在即存有即活動的自由無限心之存在論根基處，亦可說其「實在主體」即是這純粹超越層的自由無限心之形上實體，其本身即存有即活動，向上則可直接開出「無執的存有論」之本體界，向下則可間接而曲折地開出「執的存有論」之現象界，後者並無獨立存在之自性且必須憑依於前者。按照此理路充其極而展開，便可「生天生地，

成鬼成神」^[5]，真正做到包羅萬象而納宇宙於一心。當然，對自由無限心的開掘固無問題而且值得肯定，以之為入路進行哲學建構亦可，但以之作為哲學系統的存在論根基並由此開出整個現實世界則有所偏頗，本質上是一種顛倒。因為後者意味著整個現存世界包括價值世界和事實世界都建立在此存在論根基處並為之所統攝，這又意味著價值世界的無限凸顯以及事實世界的無限被遮蔽，最終導致自由無限心一念之不覺，事實世界即一念之虛妄不實，科學知識、民主制度等一切現象領域無法獲得獨立自性之根據而不能從根本上得以解放，企圖走出內聖開新外王之困境結果卻從根本上再次陷入了此困境之中。綜合來看，「一心開二門」的困境之根源歸根結底即在於存在論根基處——即存有即活動的自由無限心——這一實在主體之前置，如果不能夠從存在論根基處置換掉這一實在主體以此開掘出現實這一向度，那麼自由無限心的無限凸顯即意味著現實的人與現實的自然界之無限被遮蔽，而「一心開二門」這一基本建制亦無法從根本上被瓦解，走出其困境便只能成為奢談。

不過，「一心開二門」架構之困境亦有其積極的面向，因為其困境之所在即是其出路之所在。牟宗三晚年在「一心開二門」的架構下以孔子的「仁」、「智」二門為入路對實踐的智慧學進行了相應闡述^[6]，倘若從存在論根基處對「仁」、「智」二門的基本建制進行重塑，實能開啟儒家視域下「生成哲學」的範式重構。

二、「仁」、「智」二門孕育著「生成哲學」之萌芽

（一）「一心開二門」架構下「仁」、「智」二門義及再反思

牟宗三借康德論哲學之古義所引出的以踐行最高善為旨歸之「實踐的智慧學」作為《圓善論》的序言，以接引儒、釋、道三家圓教下圓善之證成，其後在「一心開二門」之兩層存有論基本建制下將孔子的仁且智視作實踐的智慧學之最根源的模型可謂是一洞見。

一方面，牟宗三以「仁智雙彰」的架構模型



來消化康德的「實踐的智慧學」，「儒家仁智合一這一套就是實踐的智慧學」^[7]。康德視域下實踐的智慧學以「最高善」為中樞，無論是思辨的理性知識還是決定行為的實踐原則，都致力於彰顯最高善，如此言智慧必不離最高善。^[8] 牟宗三借此理路通至孔子的仁與智，並視「仁」為實踐的智慧學之拱心石，智及仁守，仁以養智，在儒家視域下言智慧亦不離仁。另一方面，牟宗三通過「一心開二門」架構來支撐實踐的智慧學，「實踐的智慧學一定含著一心開二門，開不出二門不能講實踐的智慧學……這樣，實踐的智慧學才能撐得住，文化生命才能定得住」^[9]。這樣「仁」和「智」便通過「實踐的智慧學」這一環與「一心開二門」架構銜接在一起，可見「仁智雙彰」與「一心開二門」架構的基本建制同質，因此縱使牟宗三沒有明確提出「仁」門和「智」門，但「仁」、「智」二門實為其義理所蘊含。比如牟宗三明確指出仁智合一的整個系統即含有兩層存有論的問題。仁感通到的地方就有存在，感通不到的地方就沒有存在，仁所感通之處，便潤澤之，此即「以感通為性，以潤物為用」，此處所言的存在，特言本體界意義上的存在，故以仁言「無執的存有論」。智則通上貫下，具有雙重性，同時涵攝德性之知和見聞之知，向上通與仁合一，成就道德界，向下通則開知性，成就邏輯、數學、科學等，此處之存在，特言現象界意義上的存在，故以智言「執的存有論」。^[10] 因此，「仁智雙彰」的架構模型來闡明「實踐的智慧學」本質上就是「一心開二門」架構下兩層存有論的同質化展開，「智」的通上貫下之雙重性與阿賴耶識的上下通、即超越即內在之雙重性具有異曲同工之妙。仁是海水之體，智本質上只是「波浪」，並無獨立存在之根據，是無自性的，必須憑依於仁之體方能存在。因此順著此理路發展，必然得出「攝智歸仁」的結論，「攝智歸仁」，「就是要把這個智收攝，歸到仁裡面。這個關係雖然是仁智雙彰，兩面都重要，但是有主、從的關係。一定要有主、從的關係，智一定要隸屬到仁，就是要以仁作主」^[11]。如此一來，「仁智雙彰」的模型便是在「一心開二門」之兩

層存有論這樣一個基本建制下的具體化展開，以仁為主可，仁主智從亦可，但「攝智歸仁」的統攝關係最終使「智」之系統失去了獨立存在之根據則不可。歸根結底「一心開二門」的基本建制所引發的困境依舊籠罩仁智合一之實踐的智慧學，若想走出此困境，非得重塑此基本建制使「智」之系統獲得獨立性而得以解放。否則，既不利於仁的彰顯，亦不利於智的開掘。接下來的問題便是探究「仁」與「智」到底是一種什麼樣的關係以及將「智」從「仁」中解放出來何以可能？這牽扯到為邏輯、數學、科學知識、民主制度等現象界各個領域之自性探索獨立性根據的奠基問題，因此不僅是必要的而且是本質重要的。

探討「仁」與「智」的關係，必須回到孔子哲學本身，而孔子的整個思想體系本質上就是以「仁」和「智」為雙核，其中仁是主核，智是副核，仁是根是本，智輔助此根此本枝繁葉茂、開花結果。仁的目的就是由不忍人的惻隱之心而發出的博施濟眾、安民惠民，使天下百姓皆能安居樂業的大同理想，仁之所在方是根本目的；智的作用就是輔仁利仁以實現其理想，智之所在方是根本手段，因此說「知者利仁」^[12]。利者，「銛也，從刀。和然後利，從和省」^[13]，其本義是鋒利，表現為一種動態趨勢性。故智使仁之所在變得鋒利無阻，如此仁方能借助智通出去而不斷得以彰顯呈現。無智之仁，因缺少「智」這把利刃而易陷入愚鈍之境，「好仁不好學，其蔽也愚」^[14]，難以通出去以實現由惻隱之心而發之理想，故無智則不能及。無仁之智，因缺少「仁」之樞軸而易陷入散漫流蕩之境，「好知不好學，其蔽也蕩」^[15]，難以固守大中至正之道，故無仁則不能守。須注意的是，此處的「學」，特指聞、見、學、行聖人之道視域下的「學」。由上述可知，無論是滯於仁還是滯於智皆有所偏，仁且智既是儒家之聖境，又是儒者一生工夫修養之最高目標。在孔子的視域下，仁固是主，是本，智固是從，是末，但是仁和智並非是「攝智歸仁」式的一方統攝另一方的絕對憑依關係，而是各具獨立之自性且能夠相輔相成的潛在互通

之關係。此二者類比於唐君毅的「三向九境」架構下的多重境界更為合適。^[16]就此而言，智者境——仁者境——仁且智之聖者境，應屬彼此相通而又層層遞升之境。因此，仁德和智德是人人皆擁有的潛在可能性，有時只是隱而不顯，或隱或顯亦皆由人自身決定。若只成就智德，只能成其小，通至仁德，方能成其大。此處並不抹殺智的獨立性，但智德對人來說還不是根本，最根本的是仁德，而二者如同一陰一陽、一剛一柔、一文一武皆不可輕忽，唯有以仁潤智，以智利仁，仁智雙彰，方能保障天地人結構下萬物的生生不息。

如此，仁與智便從牟宗三視域下由道德心出發而建構的應然之統攝關係轉變為由現實出發而建構的實然之遞升關係的轉變，將「智」從「仁」的系統中解放出來，而智本身又涵攝德性之知和見聞之知，故隸屬於見聞之知框架下的邏輯、數學、科學、民主制度等知識領域亦全部獲得解放而具有獨立存在之根據，皆證得智德的高度。

（二）「仁」、「智」二門孕育著儒家視域下「生成哲學」之萌芽

牟宗三獨顯孔子的「仁」、「智」雙核並在「一心開二門」架構下試圖證得儒家視域下「實踐的智慧學」。但由「攝智歸仁」的範式亦可預見到相應其側重於仁之發微，智則容易被遮蔽而不顯的命運。因此其在多處提到「仁」是保證生生不息之「生道」，卻未見其盛發「智」之「成道」，故「一心開二門」架構下「仁智雙彰」之「實踐的智慧學」亦難以得到現實之保障。不過其獨顯仁智二門並盛發「仁」之生道，本質上已孕育著將智門從仁門中解放出來以實現真正意義上的「仁智雙彰」而開啟儒家視域下「生成哲學」之潛在可能性。

一方面，由仁與智的統攝關係轉為智與仁的遞升關係，二者各具自性又相輔相成，使得仁生智成的「生成哲學」之建構成為可能。仁主生，只要能夠博施濟眾、安民惠民之理想皆由仁所發，因此是生道。智主成，只要能夠助成博施濟眾、安民惠民之理想，皆為智所及，因

此是成道。仁智雙彰，既生且成，此即是保障生生不息的生成之道，是全人類皆能安居樂業的大道，其旨歸是天地人和諧共處的大同社會。而關涉何以「成」的問題便是由理想切入現實向度的關鍵，因為它不僅牽扯到由仁而發的道德理想之合目的性，同時還牽扯到由智而顯的天地人結構下的現實本身之合規律性。順此脈絡，可知儒家視域下的生成內涵同時涵攝價值層面和客觀事實層面之兩層生成義。因此，心性之學仍作為一個重要的部分為其所涵，同時又吸納了客觀現實這一向度而豐富其自身、增強其力量。顯然，在此種意義下的「仁生智成」模式已經超出了「一心開二門」基本建制的範圍，倒逼「一心開二門」架構進行範式轉換。

另一方面，「一心開二門」的範式轉換——其前提由即存有即活動的「自由無限心」置換成以天地人結構「現世生存的人」——孕育著「生成哲學」架構的雛形。仁生智成必然是在天地人結構下、在現實生活世界中進行的，因為人並非是孤立的、抽象的、純粹的人，而是生存於天地之間的人，是在社會中進行著各種實踐活動的人。這便意味著必須由存粹的道德心出發轉向由大本大源的整個現實生活世界出發，將「一心開二門」基本建制的前提由即存有即活動的自由無限心擴充為具體的、活潑潑的、現世生存的人，亦即生活在天地人結構下的人。若從整體來看，亦是古人視域下的「天下」，用今天的術語即是「既定社會」。這樣一個轉向，同時意味著由偏向內聖的較為純粹之心性分析轉向兼具內聖外王的天下萬物、人類社會之系統性分析。伴隨著存在論根基處的改弦更張，將擺脫先驗的、實體性的思維範式，轉向當下的、整體性的、生成性的思維範式，由「一心開二門」架構下自由無限心的辯證開顯轉變為「生成哲學」架構下整個天下的辯證運動。

至此，基於牟宗三視域下「一心開二門」哲學架構的批判性反思，以孔子的「仁」和「智」雙核為入路，經由存在論根基處的範式轉換，進一步開啟了儒家視域下「生成哲學」的新境域。



三、仁生智成——當代視域下儒家「生成哲學」的範式重構

「生成哲學」並非是新詞，比如馬克思的歷史生成論，海德格爾的生存論哲學，德勒茲的「生成哲學」，國內科哲領域金吾倫的「生成哲學」等，其在義理上皆存在相通之處，亦有本質上的不同，不過這些都不是以儒家為入路建構而成。先秦儒學雖然亦蘊含著生成哲學之義理，但由於自宋明儒以來一直延續著內聖強而外王弱的弊病，因此重構兼具內聖外王的仁智雙彰之生成哲學，對於在傳統與現代轉換問題上仍處於現代性建構階段的當代儒學來說，仍然具有本質重要性。

（一）生成哲學的存在論奠基

首先，「生成哲學」以儒家視域下最基本的結構——天、地、人——為基本框架。在儒家視域下，「天」蘊含著「天時」，由之引入了內在於存在論根基處的「時」則。從天地萬物運行規律之客觀面言，須遵守天時的客觀規律性，如「日中則昃，月盈則食。天地盈虛，與時消息。而況於人乎？況於鬼神乎？」^[17]。從人之能動性的主觀面言，須修德愛民，自強不息，如「存亡禍福，皆己而已，天災地妖，不能加也」^[18]，在這個意義上，違逆天時，既可以轉福為禍，亦可以得禍為福，「天災地妖，所以儆人主者也；寤夢徵怪，所以儆人臣也。災妖不勝善政，寤夢不勝善行，能知此者，至治之極也」^[19]。天時固然是一重要的維度，但儒家並不拘泥於純粹客觀意義上的天時，而強調天與人互動相應，凸顯人的主觀能動性，故強調「君子藏器於身，待時而動」^[20]。與天時緊密聯繫的便是「天命」，儒家視域下亦不拘泥於純粹被動式的宿命式天命觀，而是強調掙脫宿命式天命觀的束縛，開啟人生的自由向度，不斷超越自身。人雖有對之無可奈何的客觀意義層之受動性，但亦有行之由己的主觀意義層之能動性，恰恰因後者而使人獲得了開放性、自由性這一度，人可以由自強不息至生生不息，不斷超越自己。在這個向度上人可以成為自己的主宰，獲得更高級的自由，而且只要是現世生存

的人，便始終處於開放性的動態生成過程中。地，不單指土地，亦特指大道流行的空間場所，由之引入了內在於存在論根基處的「空間」。「地」不離天，有其天時，方成就其地利。與天時相應，儒家對地利的態度亦不是純粹從客觀意義而言，而是充分考慮到人亦參與成就其地利的主觀能動性一面，強調地與人互動相應、不斷生成。人，不離天地，是天地之心，而天地之心，即孔子之仁心，孟子之本心，陽明之良知等。仁心立，是謂天地立其心，由之引入了內在於存在論根基處的「人」，向內貫至仁心，向外通至天下。人有人則，從客觀面而言，人生存於天地之間，須受制或者說承擔天地範疇下的客觀規律，包括人類社會本身的運行規律。從主觀而言，人須承擔起天地之心，聞、見、學、行「聖人之道」，無論是成就天時還是地利，最終都是為了成就天下大同的「人和」，強調天、地、人三個維度之間處於一種互動相應、動態生成的關係之中。合而言之，即是天人合一境域下客觀性與主觀性的互動緣生之統一。天地人結構為「時間」、「空間」和「人」奠定了存在論根基，三者不斷地互動相應、動態生成，折射出瞬息萬變的現實世界，開啟了生成性的當下思維。

其次，「生成哲學」以天地人結構下現世生存的人作為存在論根基。孔子的整個哲學系統以仁或者說以不忍人之仁心為入路，但這並不意味著以本體論思維理解之，比如仁能夠統攝一切、生天生地等，而是意味著人是樞軸，既是起點，也是目的，聞、見、學、行「聖人之道」即圍繞此樞軸而展開，人能夠徹底實現其自身的大同社會之理想即是此「聖人之道」充塞於天地之間。仁是人當下的、具體的、活潑潑的呈現，聖人之道的彰顯亦是人當下的、具體的、活潑潑的湧現。因此孔子不脫離具體情境中的人而抽象地、先驗地談論仁或仁道，而具體情境中的人在儒家視域下即是生存在天地人結構下具體的、活潑潑的人。如此，孔子雖以仁為入路，實質上是以生存在天地人結構下具體的、活潑潑的人作為其整個系統的存在論根基，具體情境中的人向內貫至仁心，向外通至以天地人結構

為框架涵蓋整個人類社會、自然萬物的天下。仁是現實中具體情境下人的不忍人之心所呈現，天下是生存在天地之間的人參與其中的天下。因此其樞軸既不是純粹的仁或仁體，也不是純粹的天地萬物，而是現世生存的人本身，用今天的術語亦可說是現實的人。再由現實的人出發，向內修己以實現在任何具體的情境下虛靈無滯之心都能夠通至涵攝智、仁、勇三達德乃至所有具體德目，並且達到不偏不倚、無過不及的中和之境而成就內聖。順此內聖之境，向外掌握天地萬物、人類社會運行之規律以實現在任何具體的情景下都能做到動靜行止皆得其宜而安百姓，成就外王之事功。隨著這樣一種思維範式的轉變，存在論根基處實在的主體便由「一心開二門」架構下的即存有即活動的自由無限心擴充至「生成哲學」架構下生存在天地之間、具體情境中的人，這亦意味著由純一性的單向度思維方式轉變為系統性、整體性的多向度思維方式。

最後，「生成哲學」架構下現世生存的人處於不斷地動態生成過程中，即存有即活動。生存在天地之間、具體情境中的人，不是僵死的、靜態不變的、抽象的人，而是活潑潑的、動態發展的、具體的人。「苟日新，日日新，又日新」^[21]，即在強調人並非是現成化的、先驗的存在，而是在不斷地生成過程中超越其自己、實現其自己最終成就其真實的自己。「天行健，君子以自強不息」^[22]，同樣蘊含著現世生存的人，須當下承擔起自己的使命，視天地為人呈現的舞台，在尊重客觀規律的同時亦充分發揮人的主觀能動性，在這樣一個天地人的架構下不斷地超越自己，朝著更加本真性的自己自強不息地前進，最終以成就人類社會、天地萬物的生生不息之境。從心性進德處說，聞、見、學、行「聖人之道」是一個動態發展、不斷生成的過程，由聞、見、學、行「聖人之道」的過程所得即德亦是一個不斷動態生成的過程。就人類社會而言，是在揚棄舊社會的基礎上不斷地生成新社會的過程。就整個天下來說，是人與天地萬物不斷地互動生成的過程。可見，基於現世生存的人之各個向度都是一動態發展、不斷生成的過程，恰恰基於這一生

成性思維，才使得儒家視域下轉無道之天下為有道之天下，通過博施濟眾、安民惠民之政最終成就百姓安居樂業、天地萬物和諧共生的大道流行於天下成為可能。

（二）生成哲學的辯證開顯

「生成哲學」架構下實在的主體，其樞軸是天地人結構下現世生存的人，向內可貫至仁心，向外可通至天下，而天地人之間互動相應、動態生成的過程，即是辯證運動展開的具體化過程。

首先，天地人所構成的實在主體即存有即活動，其存在本身即是辯證運動的動力源泉，不過與其他生成哲學本質不同的是，儒家以道德為入路，形成了獨特的仁生智成之「生成哲學」架構。上文已經提到，在孔子視域下，由當下的、具體的、活潑潑的人所呈現出之仁即是生道，順仁而發所呈現出之智即是成道，仁智雙彰，即是保障人類社會、天地萬物生生不息的生成之道，此與《易傳》中所透顯的哲理相呼應。儒家以道德為入路來解讀《周易》，比如孔子曰：「易，我後其祝卜矣！我觀其德義也……吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也」^[23]，且在儒家視域下，仁智和乾坤本質上相通且同構，比如《易傳》有言：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行……乾道變化，各正性命。^[24]

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。^[25]

乾知大始，坤作成物。^[26]

分解地說，乾坤並舉。乾，可以說是創始原則，乾道變化的創生過程之目的就是為了使天地萬物皆能有所安住，剛健不息，生生不息，主生道，君子效法於乾之剛健而自強不息，進德修業以成就內聖之德業。坤，可以說是終成原則，坤不離乾，坤之順承，是順承天行健的生生不息之生道，主成道，君子效法於坤之順承而厚德載物，安頓天下之民，以成就外王之事業。綜合地說，實歸於一易，一切以生生不息為樞軸。乾、坤可謂易之一體兩面，單顯任何一面都不能成就易之本身。天之剛健不息，然若「無柔救之，不死必亡」；地之柔弱沉靜，然若「無剛文之，則



窮賤遺亡」。^[27]無天之剛健，則不能保功；無地之柔靜，則不能保安。滯於剛或柔皆有所偏，故須剛柔並濟，方能保障生生不息之道，此與仁智雙彰可謂是在同一基本建制下的同質化展開。無論是仁智雙彰還是乾坤並建，本質上都是以天地人結構下現世生存的人作為其存在論根基，以天地人互動相應所構成的整個天下作為其辯證運動的動力源泉，以道德為入路，以聞見學行「聖人之道」為其辯證運動的展開，最終使「聖人之道」彰顯於天地之間，涵蓋整個人類社會、天地萬物之天下。

其次，生成哲學架構下，實在的主體在辯證展開的運動過程中，開出價值世界、事實世界等豐富多彩的大千世界。前文已經提到，智者境—仁者境—仁且智之聖者境，彼此相通而又層層遞升，仁德和智德各具獨立之自性而又相輔相成。但倘若由仁境不能通至智境，則只開價值世界而事實世界不顯，最終價值世界亦不能保；倘若由智境不能通至仁境，則只開事實世界而價值世界不顯，最終事實世界亦不能保。二者有所偏、有所隔，皆不能成就人類社會、天地萬物生生不息的生成之大道。因此仁生智成之「生成哲學」架構下，仁智雙彰，乾坤對舉，剛柔並濟。當下的、具體的、活潑潑的人面對人間憂患之境況，一念不忍人之仁心呈現，期望天下永久和平，百姓安居樂業，道德理想之合目的性的價值世界便於此得以彰顯。然而，一旦落入現實中的生活世界，發現欲成就此價值世界，須滿足一切現實客觀條件。因此又須在立足於現實並遵守天地萬物運行之客觀規律的前提下，創造所需的一切現實客觀條件，開物成務，濟利天下，在成就事實世界的同時以成就道德理想之目的，合規律性亦於此得以彰顯。這格物致知—誠意正心—修身齊家—治國平天下的整個運動過程，在儒家視域下亦可謂是君子聞、見、學、行「聖人之道」的運動過程，是君子合目的性與合規律性地進行實踐活動的統一過程。以上是由仁境通至智境最終以成就仁且智之聖境的境況。不過，現實中有多種潛在的可能性，比如由智境向上通至仁境而開出，亦如直接由仁且智

之聖境開出，或如由仁境與智境不斷地互動生成過程中開出價值世界、事實世界等豐富多彩的大千世界，本質上殊途同歸，都是在「生成哲學」這一基本建制下的具體化展開。須注意的是，無論是價值世界還是事實世界，都有其獨立存在的根據，都有其真實性，而且這兩層世界的每一個領域都處於一動態生成的過程中，不過唯獨其生成過程兼顧合目的性之價值世界與合規律性之事實世界，亦即合於生成之道方能保障其生生不息。

最後，生成哲學架構下，實在的主體在辯證展開運動過程中，開出當下境界。生成，從客觀面而言則意味著在對舊事物解構的基礎上而積極地建構新事物，本質上是一不斷地建構、解構、再建構的動態發展過程。因此，在天、地、人三個向度之間互動相應、動態生成所折射出的瞬息萬變之現實世界的境域下，壓根就不存在一個放之四海而皆準的先驗法則，其前提條件皆因時、因地、因人而有所變，其適用範圍亦隨之而變。故孔子說：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」^[28]孔子並不以自己已有的知識、智慧為有所得，更不認為自己擁有一個放之四海而皆準的知識或智慧框架體系，能夠一通百通地框住世間一切。面對具體問題，先讓自己的內心保持虛靈無滯，「空空如也」，「毋意、毋必、毋固、毋我」^[29]，不先入為主，不讓已有的知識體系成為自己認識新事物的干擾而陷入畫地自牢、自以為是的境地。而是立足於當下的現實境域，回到事情本身，分析現實中各個事物之間的邏輯關係，最終實現在各種具體情境中都能夠做出切合現實的適宜決斷。如此便能立足於大本大源的現實生活世界而始終保持智慧鮮活，永遠處於創造、創新之中，生生不息，同時亦能避免智慧因知識化、概念化而僵死，亦由此而開啟了當下境界。因此，在儒家視域下，道德本質上絕非一個先驗的道德規範，而是聞、見、學、行博施濟眾、安民惠民、濟利天下的「聖人之道」所得，是當下的、具體的、活潑潑的智慧呈現，是動態發展、鮮活生成、具有無限生命力的，是立足於當下現實

而自強不息、生生不息的生成之道。孔子視域下禮可損益的根本精神亦通於此，皆是從具體的現實本身出發去彰顯仁義道德，而不是通過一先驗的仁義道德規範去限制活潑潑的人，最終釀成違背儒家根本精神的以理殺人之悲劇。因此，由於人類社會發展的生成性所帶來的歷史性原則，道德規範、禮樂制度、知識概念等亦只有相對的穩定性，故不能執滯於一時的道德法則、典章制度為道德之本質，而須透過禮樂之現象形式直指作為其源頭活水之本質內容，再由此源泉而發，視聽言動皆能因時、因地、因人而合禮合宜，如此方能守經用權而產生無限之妙用，透顯立足於現實生活世界而「時止則止，時行則行」^[30]的實踐智慧。

（三）生成哲學的旨歸——天下大同的圓實之境

由上述可知，儒家視域下的生成內涵兼顧仁生智成的價值層面與天地萬物、人類社會動態生成規律的客觀事實層面之兩層生成義，而且此兩層生成義互涵互攝、相輔相成，並以價值層之生成義引導客觀事實層之生成義，其最終旨歸即天下大同的圓實之境。

首先，君子聞、見、學、行「聖人之道」的運動過程，即是在仁生智成的價值層面之基本建制下所展開的實踐活動，其目的便是不斷地開拓通往天下大同之大道。此「聖人之道」不是先驗的，而是人實踐出來的，是當下的、具體的，可以說只要是由仁心而發，合於博施濟眾、安民惠民、濟利天下之大道皆可謂在踐履「聖人之道」，而聞、見、學、行此「聖人之道」所得，即德。合而言之，即儒家視域下的道德。君子聞、見、學、行「聖人之道」，不是一孤懸的、抽象的運動過程，而是在現實生活世界中所進行的格物致知——誠意正心——修身齊家——治國平天下之內聖兼外王的具體化辯證展開運動，整個過程的根本目的就是平治天下以通達天下大同的圓實之境。

其次，既然君子聞、見、學、行「聖人之道」是在現實生活中進行的，那麼這一過程必然也必須切入現實向度進而考察天地人結構下人類

社會、自然萬物不斷生成過程中的運行規律，由此便引入了客觀事實層面之生成義。這兩層生成義並非是隔絕不通的關係，而是互涵互攝、相輔相成、動態相應的關係。對於人而言，並不存在純粹意義上的、與人隔絕的、完全脫離主觀價值的客觀事實，亦不存在純粹意義上的、與物隔絕的、完全脫離客觀事實的主觀價值，在現實生活中，兩者往往不會界限分明，而是處於一種互相影響的、複雜攪擾的、動態生成的整體性關係之中。唯有時機成熟（此包含人之自強不息的主觀能動性以及客觀事實世界之生成運動所處的階段等），方能轉出政治、經濟、數學、邏輯、科技、文化、藝術等領域。在儒家視域下，客觀事實之生成義為主觀價值之生成義所引導，其最終旨歸亦是通達天下大同的圓實之境。

最後，唯有兼顧主客觀兩層生成義，在現實世界中實現天下大同方成為可能。君子聞、見、學、行「聖人之道」的過程即是價值世界和事實世界下兩層生成義的互動統一。君子在朝向大同世界之理想努力奮進的過程，固然須堅守保障人類社會、天地萬物生生不息之仁生智成的價值世界，如「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」^[31]。然若只是執滯於此，猶腳跟未著地，脫離了現實本身，因此須同樣重視天地萬物、人類社會之事實世界的運行規律，如同一陰一陽，剛柔並濟，缺一不可。故《易傳》有言：

是以自天佑之，吉無不利，黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。剡木為舟，剡木為楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸渙。服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸隨。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫。斷木為杵，掘地為臼，臼杵之利，萬民以濟，蓋取諸小過。弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸睽。上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸大壯。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過。上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。^[32]

聖人效法天地之運行規律而作易以濟利天



下之民，其根本精神便涵攝兩層生成義，亦可以說是儒家視域內「生成哲學」基本建制下的辯證展開運動。須指出的是，大同社會固然是儒家視域下「生成哲學」之旨歸，但這並不意味著順著天地萬物、人類社會的生成運動便能自然而然地通達至此。客觀事實之運行規律固然重要，但人的主觀能動性亦是一個不可忽視的關鍵因素。天下大同之理想如同沙漠中的一片綠洲，通過考察、分析並掌握天地萬物、人類社會的生成運動規律便是為了發掘出一條通往此綠洲的大道，減少不必要的彎路，但路最終還是人一步一步走出來的，一味的積極樂觀或消極悲觀皆不可取：縱使洞見此綠洲之所在，然若忽視客觀事實之生成規律，忽略當下的客觀現實條件，企圖一躍而直抵此綠洲，必然釀成烏托邦式的悲劇；又或就此低迷消沉，下墮生命以貪圖享樂，誤以為只要任其發展，天下大同的理想社會便會像魔法師變魔術一樣自然生成而降臨人間，同樣會釀成滑稽荒謬之笑話。此兩種態度，皆與儒家一陰一陽、剛柔並濟、文武並舉的精神相違背。天下大同之理想只是一潛在之可能，並不先驗地具有現實之必然性，而人類社會具體朝著哪一個方向生成是由綜合性因素決定的，亦具有不確定性。人類應該持有憂患意識，因為科技的負面影響、現代戰爭等因素亦可能提前終結人類社會的自然進程，而這本身，亦是天地人結構下各個因素動態生成的一個可能性向度。因此，無論是《易傳》中的「天行健，君子以自強不息」^[33]，「地勢坤，君子以厚德載物」^[34]，還是《論語》中的仁智雙彰，皆透顯出儒家兼顧二者的根本精神。君子順天地運行之規律，進德修業，自強不息，不斷地超越過去的自己，生成更具本真性的自己，立己立人，達己達人，最終實現人人皆能立己之本心。天地之心立，人人皆能倫常有序，安居樂業，過著「風乎舞雩，詠而歸」^[35]的詩意生活，此即大道流行於天地之間，至此方抵生生不息之天下大同的圓實之境。

結語

綜上所述，「一心開二門」基本建制所面臨

的最大困境便是「攝物歸心」「攝智歸仁」，使得現象界一切領域都建立在自由無限心這一存在論根基之上，籠罩在泛道德主義的氛圍之下而失去了其獨立存在之根據，由於缺少現實這一向度，最終導致內聖開新外王成為了一句空話。

因此，將智之系統從仁之系統下解放出來而使之獲得獨立自性之根據成為了本質重要的一環，而智本身又涵攝德性之知和見聞之知，故隸屬於見聞之知框架下的邏輯、數學、科學、民主制度等知識領域亦全部獲得解放而具有獨立存在之根據，皆證得智德的高度。順著此理路，便引出了儒家視域下同時涵攝仁生智成的價值層面及天地萬物、人類社會動態生成的客觀事實層面之兩層生成義的生成哲學。該視域下的生成哲學以天地人結構下現世生存的人作為其存在論根基，以人類社會、天地萬物所構成的整個天下之辯證運動作為其具體展開，以百姓安居樂業、天地人和諧共處的大同社會作為其旨歸。如此以來，生成哲學便引入了現實向度，兼顧內聖與外王，可謂是在牟宗三「一心開二門」哲學架構及「實踐的智慧學」之批判性反思的基礎上對儒家哲學現代性建構的積極探索。

^[1] 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：聯經出版社，2003年），第299頁。

^[2] 牟宗三：《佛性與般若》（台北：聯經出版社，2003年），第454-455頁。

^[3] 參見牟宗三：《佛性與般若》（台北：聯經出版社，2003年），第459頁；牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：聯經出版社，2003年），第297-299頁。

^[4] 林安梧：〈「存有三態論」及其本體詮釋學——後新儒學的思考向度之一〉，載《人文論叢》，2006年；林安梧：〈「存有三態論」下的「本體詮釋學」〉，載《船山學刊》，2017年第5期。

^[5] 王陽明：《傳習錄·門人黃省曾錄》卷下。

^[6] 相關闡述主要見於由牟宗三講演，盧雪昆整理，楊祖漢校訂的《牟宗三先生講演錄五·實踐的智慧學》一書（新北市：東方人文基金會，2019年）。

^[7] 牟宗三講演；盧雪昆整理；楊祖漢校訂：《牟宗三先生講演錄五·實踐的智慧學》（新北市：東方人文基金會，2019年），第169頁。

^[8] 此處引用牟宗三的注解，參見牟宗三：《圓善論》

序言（台北：聯經出版社，2003年），第4-11頁。

[9] 同注[7]，第129頁。

[10] 同注[7]，第178-182、184-187頁。

[11] 同注[7]，第136頁。

[12] 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），第96頁。

[13] [漢]許慎撰；[宋]徐鉉等校訂：《說文解字》（北京：中華書局，2013年），第85頁。

[14] 同注[12]，第178頁。

[15] 同上。

[16] 「三向九境」或「心痛九境」的哲學架構，詳參唐君毅的《生命存在與心靈境界》一書，（北京：中國社會科學出版社，2006年）。

[17] 《周易·豐卦·象傳》。

[18] [三國]王肅注；[日]太宰純增注；宋立林點校：《孔子家語》（上海：上海古籍出版社，2019年），第44頁。

[19] 同上。

[20] 《周易·繫辭下》。

[21] 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2012年），第5頁。

[22] 《周易·乾卦·象傳》。

[23] 郭沂：《帛書易傳·衷》，《孔子集語校注》（附補錄）下（北京：中華書局，2017年），第863頁。

[24] 《周易·乾卦·象傳》。

[25] 同上。

[26] 《周易·繫辭上》。

[27] 同注[23]，第842頁。

[28] 同注[12]，第110頁。

[29] 同注[28]，第109頁。

[30] 《周易·艮卦·象傳》。

[31] 同注[12]。

[32] 同注[20]。

[33] 同注[22]。

[34] 《周易·坤卦·象傳》。

[35] 同注[12]，第130頁。

Paradigm Reconstruction of Confucian Generative Philosophy: Critical Reflection on Mou Zongsan's

Philosophical Framework of “One Mind Opens Two Doors”

Liu Zhichao (The Department of Philosophy, Soochow University)

Abstract: Under Mou Zongsan's philosophical framework of “One Mind Opens Two Doors”, the unifying relationship of “taking in things and returning them to the mind” makes all phenomena dependent on the free and infinite mind without any independent existence, and ultimately falls into the predicament of pan-moralism inevitably. Through the change from the unifying relationship of contingency to the ascending relationship of reality, “wisdom” is liberated from the system of “benevolence”, and at the same time, the knowledge of seeing and hearing can be proved to be the height of wisdom and virtue. Following this line of reasoning, the “Generative Philosophy” was introduced to cover the two levels of generativity, the value level of benevolence and wisdom, and the objective factual level of the dynamic generation of all things in heaven and earth, and human society, realizing the unity of the interaction between subjectivity and objectivity, and replacing the free and infinite mind from the foundation of the theory of existence to the human being who is living in the present under the structure of heaven and earth and human beings, and completing the change from the a priori, physical paradigm of thought to the present, systematic, generative paradigm of thought. It completes the change from an a priori, physical paradigm of thinking to a contemporary, systematic, generative paradigm of thinking, and provides a new perspective for the modern construction of Confucianism.

Key Words: One Mind Opens Two Doors, Benevolence and Wisdom, Generative Philosophy, Paradigm Reconstruction



愛、中國——基督教中國化的側影

吳梓明 香港宏恩基督教學院

引言

《愛——來自中國》(From China, With Love – The Personal Letters of Bishop and Mrs. Logan Roots, Two American Missionaries to China, 1900-1934), 這本書是一位美國傳教士的

女兒，為父親整理他的私人信函而寫成的一本書。她的父親是吳德施 (Logan Roots) 主教，吳德施主教是 1896 年來華傳教，1905 年獲晉升為主教，至 1938 年退休回國。因著基督的大愛，感召吳德施來到中國，將基督的福音傳給中國人民；也是因為愛，吳牧師（後來稱為主教）願意

奉獻他的一生，在中國服務長達 42 年。為什麼說是：《愛——來自中國》呢？原來在吳主教的心中，還有另一份特別的愛——是主教與他妻子之間的愛。因著這份愛，吳主教夫人願意與主教分隔八千里，雖是身處美國、卻是每天以禱告支持在中國宣教的吳主教。也是這份的愛，將吳主教與他的夫人結連在一起，所以每當主教寫信回家的時候，下款便寫著：《愛——來自中國》

(From China, With Love)。

在主教的信函中，見證著基督教是愛的宗教。吳主教的信函，處處流露出基督的愛，是上帝透過他的生命將基督的大愛傳達給中國人民；也是因為基督的大愛，讓吳主教成為了中國人民的朋友。^[1] 記得有一次，筆者參觀武漢市共產黨

八路軍駐漢口辦事處的博物館時，看到一幅兩個人的合照，下款寫著：「周恩來與他的外國朋友」，細看之下，發現這位外國朋友就是吳德施主教，這張照片現在仍是放在八路軍的博物館內。原來吳主教也是周恩來的好朋友，吳主教的兒子約翰·羅茨 (John Roots) 曾在 1972 年以記

摘要：近年中國學者在談論「基督教中國化」時，亦有不少是從歷史與文化的角度，發表客觀、科學及具建設性的研究文章，譬如：張志剛的〈基督教中國化的三重視野〉和卓新平的〈中國基督教「愛的神學」及其社會關懷〉等。「基督教中國化」，當然也包括「基督教教育的中國化」，從吳德施主教一生在中國服務的經驗，我們發現，基督教不僅是愛的宗教，最落地的「中國化基督教教育」原來就是「愛的教育」。在本篇文章中，筆者嘗試重新檢視一位近代中國教育家所倡議的「愛的教育」的概念，發現陶行知所主張的「愛的教育」不僅是與基督教的信仰有著某種思想淵源、它更也是致力開拓一種適切中國現實社會處境的中國化「愛的教育」、為「基督教教育中國化」開拓新的思維和啟迪。
關鍵詞：基督教中國化；基督教教育；愛的教育；愛 中國；吳德施主教；陶行知

者及朋友的身份返回中國、訪問周總理，回美國後撰寫了一本《周恩來傳》，並於 1978 年出版，扉頁上題詞曰：「獻給我的父親吳德施（主教）」。^[2] 吳主教回美時，曾將他在中國服務多年的信函帶回家，他的女兒 (Frances Roots) 亦將這些珍貴的信函整理成書，是：《愛來自中國——美國傳教士吳德施主教與夫人的私人信函》^[3]，書中滿載著吳主教對妻子和中國的愛。

近年中國學者在談論「基督教中國化」時，亦有不少是從歷史與文化的角度，發表客觀、科學及具建設性的研究文章，譬如：張志剛的〈基督教中國化的三重視野〉、卓新平的〈中國基督教「愛的神學」及其社會關懷〉、和唐曉峰的〈我關於「基督教中國化」的幾點認識〉等^[4]。「基督教中國化」，當然也包括「基督教教育的中國化」，從吳德施主教一生在中國服務的經驗，亦可以讓我們重新發現，原來「基督教是愛的宗教」，最落地的「中國化基督教教育」就是「愛的教育」。在本篇文章中，筆者將嘗試從一位近代中國教育家所倡議的「愛的教育」概念，闡明它委實是「基督教教育中國化」的一個具體個案。

陶行知與愛的教育

陶行知 (1891-1946) 是近代中國一位偉大的人民教育家，改革開放以來，亦有不少學者是研究陶行知的教育思想、及其對中國近現代教育的影響的。^[5]不過，較少學者會留意到陶行知其實也是一位華人基督徒教育家。^[6]筆者嘗試開拓一個新的視域，是從歷史文化的角度，重新檢視陶行知的生平事蹟、發現他在近代中國基督教教育思想中如何孕育出「愛的教育」概念來。

陶行知出生於 1891 年，自少接受傳統私塾教育，他在 15 歲的時候接觸基督教——進入內地會創辦的「崇一學堂」；18 歲考入南京「匯文書院」，該書院在 1910 年改名為「金陵大學」，陶行知於是成為金陵大學首批畢業生之一。在大學期間，陶行知受到幾位傳教士教育家的影響——包括司徒雷登 (John Leighton Stuart, 1876-1962)、亨克教授 (Frederick Goodrich Henke, 1876-1963)^[7]和詹克教授 (Jeremiah Whipple Jenke, 1856-1929)，尤其是詹克教授所寫：The Social Principles of Jesus (《耶穌的社會原則》) 一書。^[8]陶行知回憶說：「雖然我不能很仔細講書中那些教導是最重要的，但我可以說，耶穌教導我們要愛人如己，我（因此）就決志成為了基督徒了」。^[9]

陶行知大學畢業時，正值辛亥革命、中華民

國剛剛建立，所有中國年青學子都是要「讀書為救國」的年代，陶行知亦積極面對這個「救中國」的處境。畢業後，他獲得一個獎學金，便選擇往美國伊利諾大學修讀政治學，準備學成回國為新政府服務。不過，1915 年夏天，他在美國日內瓦湖畔參加了青年會 (YMCA) 舉辦的夏令會，他決志轉向教育，認為教育才能改變國家的未來。當時夏令會的目的是要呼召年青的學生獻身讀神學、返回中國做傳教士、教會牧師等；但陶行知卻是相信他應該轉讀教育、要透過公立教育——面向全中國、才能救國。他隨即在 1915 年 9 月轉往哥倫比亞大學師範學院攻讀教育學的博士學位，成為了杜威 (John Dewey)、和孟祿 (Paul Manroe) 的學生、也是胡適在哥倫比亞大學的同學。^[10]

1917 年，陶行知獲南京高等師範學校校長郭秉文博士之邀請，回國在南京師範學院教授教育學、教育史、教育心理學等。翌年獲升任為教務長，同時他亦參加了中華教育改進社、協助北京大學校長蔡元培先生 (1868-1940) 推動新中國教育的改革，1921 年開始一系列的教育改革運動，包括「平民教育運動」、「農村教育運動」、「普及教育運動」、「生活教育運動」、「小老師教育運動」、「民主教育運動」、「創意教育運動」等。^[11]陶行知更獨力主張「平民教育」、和「愛的教育」，致力為中國教育創造另一種新文化運動。

「愛的教育」來自基督教

華中師範大學教授兼長江教育研究院院長周洪宇教授^[12]特別尊崇陶行知，更尊稱他為「近代中國偉大的人民教育家」。^[13]周教授縱然是多次斷言陶行知只曾一度是基督徒、後來卻放棄了基督教信仰，但他也不得不承認陶行知「愛的教育」的理念是來自基督教的信念的。周教授直言：「他（陶行知）後來所奉行的『愛滿天下』及其偉大的犧牲精神，就與基督教的博愛主張和耶穌『捨己為人』的救世精神有著某種思想淵源。」^[14]他亦補充說：「陶行知之所以被人民所長久崇敬，原因之一是他具有偉大的人格風範，而這一人格風範的塑造又顯然是離不開基督教信仰



所起的作用」。^[15]周教授還加上一句，說：「他（陶行知）的一生，是追求救國救民真理的一生，也是為『愛滿天下』而奮鬥的一生」。^[16]國內的學者雖然並不認同基督教，卻也不得不承認在陶行知身上可以見到基督信仰的影兒。

在《開拓與創建》一書中，周洪宇教授亦明確地建議學者應採取一個跨文化的視野角度來探究陶行知的教育思想。他勉勵學者們應該「把陶行知作為近現代中國的一個文化巨人來認識他……（這樣才可以落實地）來研究陶行知對文化的貢獻以及對後來新中國文化建設所產生的積極影響、來體現陶行知作為 20 世紀綜合的文化偉人對中國以至世界文化教育所作出巨大貢獻和所產生的積極影響」。^[17]在中西文化的相互交流和融洽上，周教授當然不會忽略基督教信仰對陶行知教育思想的影響。

華中師範大學研究所副教授唐文權先生亦曾撰寫過一篇文章，題目是〈金陵大學：青年陶行知人生奠基所在〉，在文章中，他指出早年的陶行知在金陵大學讀書的時候，也確實是受到一些傳教士教育家的影響。^[18]原來美國哥倫比亞大學一位著名的教育家孟祿（Paul Monroe, 1869-1947）教授曾揚言：「中國『王學』（即王陽明學說）甚好，在美國亦有相似的哲學，是杜威一派的實驗主義、即注重實行之哲學，與王學知行合一之說相同」。^[19]孟祿將王陽明學說與杜威的實用主義哲學相提並論，引起了中國教會大學的傳教士教育家們對王陽明學說也刮目相看，司徒雷登亦坦言王陽明是他自己「特別喜愛的一位哲學家」；金陵大學的另一位教授亨克先生更將《王陽明哲學》一書翻譯成英文、宣揚「王學」。

^[20]而陶行知不僅是在金陵大學讀書時受到了司徒雷登和亨克兩位教授的影響、熱衷「王學」，更是在美國哥倫比亞大學修讀博士學位時，剛巧就是孟祿和杜威的學生，難怪他終於成為了杜威和王陽明學說的專家，更是將基督教的「道學」與王陽明的「王學」和杜威的教育哲學結合起來。^[21]

談及陶行知的為人，唐文權亦直言：「（陶行知的一生是）在『去偽立真、自我道德修持』的過

程中，真誠地向《聖經》借取了精神力量，而在親朋的心目中，他也是一位有著宗教般犧牲精神的人。……（他舉個例子說）在陶的兒子的回憶中，二十年代家中客房的牆上掛有一張耶穌像，『表示我們大家對於耶穌捨己為人的自我犧牲精神的景仰』。^[22]唐文權還總結說：「陶行知……熱心任事、勇毅不屈、無私無我，『為一大事來、做一大事去』、和『捧著一顆心來、不帶半根草走』，這樣感人至深的道德風範和人生信仰就是熔鑄了中外古今的優良素質而成的」。^[23]換言之，陶行知「愛的教育」理念背後也必定是隱藏著耶穌「捨己為人」的自我犧牲精神的。

「愛的教育」就是「基督教教育的中國化」

陶行知在哥倫比亞大學讀博士、做研究時最後撰寫的一篇文章，題目是：〈在中國的道德與宗教教育〉（*Moral and Religious Education in China*）。^[24]原來陶行知在博士研究最關心的問題是：「基督教教育如何能夠在中國實施？」陶行知十分熟識中國的文化處境，也理解到中、西文化的不同，因此他認為基督教教育若要在中國推行的話，必須要從中國的處境、從「道德教育」開始。^[25]陶行知相信中國人所需要的「教育」，並不是西方（特別是以希臘文化為基礎）的形而上學、比較抽象的哲學神學的思維、及西方的神學家所談論的宇宙論、三一論、基督論、救贖論等宗教課題。反之，中國人最關心的卻是道德教化、倫理、和人際關係的問題。換言之，中國化的基督教教育並不是「全盤西化照搬過來」的西方基督教教育，而應該是從中國處境所關注的「道德教育」開始。這也該是陶行知後來在中國提倡「愛的教育」理論的基礎吧。^[26]不過，當談及道德教育之時，陶行知仍然是補充了一些基督教的元素在內，他所主張的「愛的教育」便是一個好的例子。譬如：在陶行知撰寫的同一篇文章中，當他談及道德教化的最高境界的時候，他引用了耶穌的榜樣，說：「耶穌確是一位好牧人、他能夠達到『道德自主』的最高境界；因為好牧人為羊捨命、耶穌能夠謙卑自己、回應及服從上主的吩

咐」。^[27] 他亦引用耶穌在《聖經》裡所說的一句說話：「沒有人奪我的命去，是我自己捨的；我有權柄捨了，也有權柄取回來」（《約翰福音》第10章18節），這就是道德教化的最高境界。陶行知不僅是確認了耶穌是基督教教育的一個典範人物，更是可以為中國的道德教育樹立了一個真實的典範，因為耶穌能夠達到「道德自主」的最高境界。^[28]

返國後，陶行知在1927年創辦了一所實驗師範學校，是「曉莊師範學校」。曉莊學校不是一所基督教學校，卻是注入了基督教信仰的一個重要的元素：「愛」的教育。「愛的教育」就是「基督教教育」的中國化，它不單只能夠融入中國的教育文化內，更能夠將教育的涵意不斷地提升。陶行知曾直言：「曉莊是從愛裡產生出來的。沒有愛便沒有曉莊。因為他（曉莊）愛人類，所以他愛人類中最多數而最不幸之中華民族；因為他愛中華民族，所以他愛中華民族中最不幸的農人。他愛農人是從農人出發，從最多數最不幸的出發，他的目光，沒有一刻不注意到中華民族和人類的全體。……曉莊是從這樣的愛心裡出來的……愛之所在即曉莊所在」。^[29] 曉莊的教育理念最具體的表現是在陶行知的一句名言：「捧著一顆心來、不帶半根草走」。^[30] 「曉莊是從愛裡產生出來的」，這樣的教育思維是從那裡來的？若是按照中國傳統的教育文化而言，它不會是來自中國傳統的哲學思想或是當代的社會主義；「愛的教育」就是一種新的文化思維。陶行知也肯定是熟識基督教《聖經》的教導，如《新約聖經》也有這樣的一句話，說：「愛是從神而來的！凡有愛心的，都是由神而生，並且認識神。沒有愛心的，就不認識神；因為神就是愛」（《約翰一書》第4章7-8節）。陶行知還極力主張「愛滿天下」。事實上，他之前所主張的生活教育、農村教育、平民教育等都是從「愛的教育」延伸出來的，而他的教育理想就是「愛滿天下」。換句話說，「愛的教育」就是道德教育的靈魂，它也委實是「基督教教育」中國化的最具體表現。

在民國初期，亦有不少中國的知識分子（如胡適、陳獨秀等）特別尊崇西方文化、包括西方

的科學與民主、並主張中國的改革必須要「全盤西化」，陶行知卻有另一套的看法。陶行知在美國接受教育時，是杜威的學生，所以他已學會了甚麼是「進步的教育（實驗主義和重視民主的教育）」、「以學生為本的教育」、「教育是為生活」、「教育是為成長」等最先進的現代教育理念；但他卻並不是完全認同可以照搬「全盤西化」的一套教育哲學來中國的。

為了適應中國社會的教育處境，陶行知主張必須修正西方的杜威式的教育思維。因此，當杜威主張「教育即生活」時，陶行知卻是主張「生活即教育」。^[31] 對陶行知來說，「教育的目的不僅是為了生活、教育的活動也必須是由日常生活開始、要用生活的問題作為教育的課題和內容」。^[32] 陶行知所提倡的「生活教育」就是「在生活裡教育、用生活來教育、為生活而教育」（英文可翻譯為“education of life, for life and by life”）。^[33] 另一方面，當杜威主張「學校即社會」的時候，陶行知卻是說：「社會就是學校」。兩者有甚麼不同呢？陶行知解釋說：「當我們說『學校即社會』時，就像是將一隻活潑可愛的小鳥從天空中捉下來、放在一個鳥籠裡；然後將它生活所需的一切放進籠裡，要它學習在籠子裡生活。籠子裡生活並不能完全等同外邊世界的生活、它甚或可以是『弄假』和『不真實』的」。^[34] 「學校即社會」就是這樣；但若是說「社會是學校」，情況就會截然不同了。「社會就是學校」是要將籠子裡的鳥放回天空中，讓它任意飛翔，也是讓孩童回到自己的生活環境、接受教育，這樣的教育才是孩童真正需要的教育。^[35] 換言之，陶行知希望他所推行的「愛的教育」不是抽離中國的現實社會、而是真正適切中國處境的教育模式。

為何陶行知想跳出杜威的教育思維？陶行知的修正思維其實也可以說是從基督教《新約聖經》學回來的；原來耶穌的教導也是一種屬於「生活即教育」、「社會即學校」的教育模式。當耶穌訓練他的12個門徒時，他們並沒有固定的學校、「社會就是學校」；耶穌是在加利利海旁、湖邊、在岸上或在船上教訓門徒的。換言之，「社會就是學校」。另一方面，「生活即教育」，即是



現實的生活就是施教的內容及目標，譬如：耶穌的學生彼得是在打魚的時候被呼召做門徒的、他是在耶穌教他打魚的時候發現自己是個罪人、隨即歸信基督的；當耶穌呼召彼得和安德烈的時候，耶穌是說：「我要叫你們得人如得魚一樣」，他們便立刻捨了網、跟隨了耶穌（《馬可福音》第1章17節）。這些都是「教育即生活」、「社會就是學校」的典範。基督教的信仰的確是幫助了陶行知從一個不一樣的角度認識世界、更可以超越一般學校教育的理論、尋覓創新的思維。^[36]這也引證了早前唐文權所說：「（陶行知）真誠地向《聖經》借取了精神力量」。^[37]另一方面，陶行知能夠跳出杜威的教育思維，亦證實了唐先生所說：陶行知是受到基督教道德教化的同時、也保留著中國的傳統文化，因此在面對西方思想的沖擊時，他仍然能夠自豪地稱自己是「最中國化的留學生」。^[38]

陶行知確是熱愛中國的傳統文化，因為他曾被金陵大學兩位教授（司徒雷登與亨克）、和當代新儒家思想所吸引、醉心於王陽明「知行合一」的學說，他甚至將自己的名字改變了，本來是稱為「陶文濬（浚）」、卻自1911年起改為「陶知行」，以表明他並沒有否定中國傳統文化、仍然是堅守王陽明「知行合一」的學說。不過，陶行知也曾嘗試優化王陽明的學說。

王陽明的「王學」是主張「知行合一」的學說，但陶行知應用在學校教育的範疇時卻是主張「教學合一」，隨後他更進一步提倡教育應是「教學做合一」（即「教、學、做」三者結合為一）。^[39]因為陶行知發現了：「一切的生活和教學都必須是從『做』開始的」—「活一天、『做』一天」、「『做』是行動、是思想、是新價值之產生……『做』是發明、是創造、是實驗、是建設、是生產、……是探尋出路」。^[40]這就是「教學做合一」的意思；後來，到了1934年（陶知行43歲）時，他更將自己的名字由「陶知行」改名為「陶行知」。^[41]為甚麼要從「知行」改名為「行知」？就是因為他發現了，「教、學、做」三者之中，「做」是最為重要，他說：「事怎樣『做』就怎樣學、怎樣學就怎樣教」、「比如種田是要在田裡做的、必須在田裡學、在田裡

教」。^[42]從那時候開始，他已不再是追隨「王學」所主張的「知是行之始、行是知之成」、卻是反過來主張「行是知之始、知是行之成」了。^[43]換言之，陶行知也是嘗試從一個較為創新的視角、突破中國「王學」的傳統思維、要為中國教育文化尋找一條新的出路來。從另一個角度看，陶行知所主張的是要更符合中國化的處境，要從實際生活的處境中去思考教育的問題。

結語

對中國的傳統教育來說，陶行知「愛的教育」的主張可算是一種另類的道德教育、或者只可以說是中西文化交流的另類教育「結晶品」。今天又如何？在本篇文章開始時，筆者提及卓新平教授在〈中國基督教「愛的神學」及其社會關懷〉（2010）文章中曾坦言：「基督宗教在近代中國傳播的過程……出現了『愛』的缺失或遮蔽……因而也不可能使其宗教成為中國社會普遍接受或認可的信仰」。^[44]不過，卓教授接著說：「『20世紀70年代末，中國大陸進入改革開放的年代，『階級鬥爭』的觀念逐漸從主流意識形態中淡出，『和諧』、『和合』則越來越成為中國社會建設的主旋律和發展主流……『愛』的觀念慢慢被人們發現和關注。……（他還指出，）在改革開放的當代發展中，基督宗教也有積極的表現和主動的參與，其指導觀念則是基督宗教思想中『愛人如己』的核心價值」。^[45]周洪宇教授亦在2011年出版的《開拓與創建》一書中，更進一步建議學者們應採取一個跨文化視野的角度來探究陶行知的教育思想。^[46]他說：「（應該）把陶行知作為近現代中國的一個文化巨人來認識他……來體現陶行知作為20世紀綜合的文化偉人對中國以至世界文化教育所作出巨大貢獻和所產生的積極影響」。^[47]周教授所言十分正確。綜觀陶行知的一生，我們發現他是身處在中、西不同的文化之間，他的偉大的地方是在於他能夠跨越中西文化、在中西文化之間致力尋找一條創新的出路，透過中西文化的相互交流和融洽上，創新一種綜合世界文化的結晶品來。「愛的教育」就是一個具體的例證。

陶行知所主張的「愛的教育」和「愛滿天下」的教育理念是中國基督教教育的現代版。「愛的教育」表面上看是來自基督教教育，但陶行知卻將之變成為中國化的基督教教育。在他創辦「曉莊師範學校」之時，陶行知直言：「曉莊是從愛裡產生出來的。沒有愛便沒有曉莊。因為他（曉莊）愛人類，所以他愛人類中最多數而最不幸之中華民族；因為他愛中華民族，所以他愛中華民族中最不幸的農人。……曉莊是從這樣的愛心裡出來的……愛之所在即曉莊所在。」^[48]這就是中國化的「愛的教育」，也是較容易為中國人民所接受的「基督教教育」。

另一方面，陶行知並沒有否定中國的文化傳統，從他所改的名字（不論是「知行」或是「行知」），也可以知道他始終如一是王陽明學說的追隨者。正如唐文權所說：「陶行知以『知行』為名 23 年，復以『行知』為名 12 年……，整整 35 年中，『知』、『行』二字與他須臾不離，儘管翻覆變化，卻始終是他立身行事的準則」。^[49]不過，陶行知的第二次改名，亦表明他不是盲目地追隨「王學」，當他發現了「教學做」三者之中，「做」是最為重要之時，他便將「王學」修正了，不再是「知是行之始、行是知之成」、而是變成「行是知之始、知是行之成」了。^[50]換言之，陶行知敢於嘗試創新視角、突破「王學」的傳統思維、要為中國教育文化尋找新的思維，更符合中國化的處境。

為了適應中國教育的社會處境，陶行知主張也須修正西方的杜威式的教育思維。就是這樣的原因，當杜威主張「教育即生活」時，陶行知卻是主張「生活即教育」。^[51]對陶行知來說，「教育的目的不僅是為了生活、教育的活動也必須是由日常生活開始、要用生活的問題作為教育的課題和內容」。^[52]陶行知所提倡的「生活教育」就是「在生活裡教育、用生活來教育、為生活而教育」。^[53]另一方面，當杜威主張「學校即社會」的時候，陶行知卻是說：「社會就是學校」。陶行知解釋說：「當我們說『學校即社會』時，就像是將一隻活潑可愛的小鳥從天空中捉下來、放在一個鳥籠裡；然後將它生活所需的一切放進籠裡，要它學習在籠子裡生活。籠子裡生活並不能完全等同外

邊世界的生活、它甚或可以是『弄假』和『不真實』的」。^[54]「學校即社會」就是這樣；但若是說「社會是學校」，情況就會截然不同了。「社會就是學校」是要將籠子裡的鳥放回天空中，讓它任意飛翔，也是讓孩童回到自己的生活環境、接受教育，這樣的教育才是孩童真正需要的教育。^[55]換言之，陶行知希望他所推行的「愛的教育」是真正適切中國現實的社會處境、是中國化的「愛的教育」。

總而言之，陶行知所倡議的「愛的教育」不僅是與基督教信仰有著某種思想淵源、也不單是在中西文化之間尋求和創造綜合世界文化的結晶品。事實上，陶行知所推行的「愛的教育」也是屬於另一種創新的嘗試，要為中國的道德教育開拓了一種真正適切中國現實社會處境的中國化「愛的教育」來。若是從中西文化交流和融合的角度看，「愛的教育」或許也可以是一個具體的個案，為未來的「基督教教育中國化」研究開拓更多更新的思維和啟迪來。

[1] 參閱陳忠：〈中國人民的朋友——吳德施主教〉，載於全國政協文史資料委員會編：《中華文史資料文庫》（第 18 卷）（北京：中國文史出版社，1996 年）。

[2] 參 John McCook Roots. *Chou: An Informal Biography of China's Legendary Chou En-lai*, (New York: Doubleday, 1978).

[3] 參 Motoko Fujishiro Huthwaite & Frances Roots Hadden: *From China, With Love – The Personal Letters of Bishop and Mrs. Logan Roots, Two American Missionaries to China, 1900-1934*. (Norwalk, Connecticut: East Bridge, 2010). Frances Roots Hadden 就是吳主教的女兒，另一位作者：Motoko Fujishiro Huthwaite 是主教女兒的好朋友，是一位日本記者，最終於 2010 年為她完成全書的出版工作。

[4] 文章見載於張志剛、唐曉峰（主編）：《基督教中國化研究》（北京：宗教文化出版社，2013 年），相關頁數可參閱該書目錄。舉個例子，卓新平〈中國基督教「愛的神學」及其社會關懷〉一文是從歷史與文化的角重新檢視基督教在中國的歷史，更提出了：「基督宗教在近代中國傳播的過程……出現了『愛』的缺失或遮蔽……因而不可能使其宗教成為中國社會普遍接受或認可的信仰」，第 13 頁。



- [5] 譬如：華中師範大學教育科學研究在 1980 年代初主編了六卷《陶行知全集》，1985 年由湖南教育出版社出版（後來在 1991 年增補了兩卷、共八冊）；四川教育出版社亦在 1991 年出版另一套共 10 卷的《陶行知全集》（四川版），（亦分別在 1998 年及 2002 年增補了兩卷、共十二冊）；又可參閱中央教育科學研究所編：《陶行知教育文選》（北京：教育科學出版社，1981 年）出版等。
- [6] 關於陶行知基督徒身份的考證，可參閱何榮漢：《陶行知——一位基督徒教育家的再發現》（香港：基督教文藝出版社，2004 年）。
- [7] 亨克是在金陵大學研究「王陽明學說」的先導者之一，他曾翻譯了《王陽明哲學》一書，亦曾於 1911 年應皇家亞洲學會中國分會之邀請介紹有關王陽明的生平和哲學思想，論文亦獲該會刊登之，可參閱 Henke, Frederick Goodrich: "A Study in the Life and Philosophy of Wang Yang Ming," *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* 44, (1913), pp. 46-64; and also Henke, *The Philosophy of Wang Yang Ming*. (Chicago: Open Court Publishing Co., 1916.)
- [8] 參 Jenks, Jeremiah W.: *The Political and Social significance of the Life and Teaching of Jesus*, (New York: The International Committee of YMCA, 1906).
- [9] 參陶行知 1912 年 12 月的〈信仰自述〉（英文稿：Wen Tsuing Tao, "The Testimony (in part) of Tao Wen Tsuing, College Student, University of Nanking, December 21, 1912"）中，見載於何榮漢：《陶行知——一位基督徒教育家的再發現》（香港：基督教文藝出版社，2004 年），〈附錄一〉，第 302-303 頁。
- [10] 同上，第 121-159 頁。
- [11] 譬如參：中央教育科學研究所編：《陶行知教育文選》（北京：教育科學出版社，1981 年）。
- [12] 周教授是華中師範大學教育學院教授，是國內研究陶行知教育思想史的專家，中國陶行知研究學會副會長，重要著作包括有主編：《陶行知教育學說》、《陶行知研究在海外》、及著有《開拓與創建——陶行知與中國現代文化》一書。他在國家中亦是一位受到相當重視的學者、教育領導，他是湖北省人大常委、亦是人大常委會的副主任、全國人大代表；教育部國家督導團專家組成員、及長江教育研究院院長。
- [13] 參周洪宇：《開拓與創建——陶行知與中國現代文化》（濟南：山東教育出版社，2011 年），第 15-16 頁。
- [14] 同上，第 36 頁。
- [15] 同注 [13]，第 36、70 頁（同一章內重覆說了兩遍、亦屬不簡單的）。
- [16] 同注 [13]，第 68 頁。
- [17] 同注 [13]，第 13-14 頁。
- [18] 參唐文權：〈金陵大學：青年陶行知人生奠基所在〉，刊載於章開沅等編：《中西文化與教會大學》（武漢：湖北教育出版社，1991 年），第 339-357 頁。
- [19] 同上，第 352 頁。
- [20] 司徒雷登和亨克均是金陵大學研究王陽明學說之先導者，讀者可參閱司徒雷登著、陳麗穎譯，《在華五十年——司徒雷登回憶錄》（上海：東方出版中心，2012 年）（原作出版年：1954 年）；及 Henke, Frederick Goodrich: *The Philosophy of Wang Yang Ming*, (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1916)。
- [21] 同注 [18]，唐文權在其文章中亦指出：縱然陶行知承認自己在金陵大學求學時是受到不少基督教道德教化（「道學」）的影響、並於 1913 年成為基督徒，但他也坦言自稱是「最中國化」的留學生，可參閱該文，第 355 頁。
- [22] 同注 [18]，第 356 頁。
- [23] 同上。
- [24] 文章分兩期在《留美青年》(Liu Mei Tsing Nien) 3:1, Nov. 1916, 23-32 及 3:2, Jan. 1917, 66-73。陶行知本是打算返國後才完成他的博士論文：〈中國教育哲學與新教育〉的撰寫，可惜稿子在 1920 年一場意外火警中被燒毀掉，後來上海聖約翰大學於 1929 年頒發給他一個榮譽理學博士學位。他是名符其實的一位博士，而這篇〈在中國的道德與宗教教育〉便成為了他在美國讀博士做研究期間唯一的學術論文、亦可以顯示出他在其後的博士論文中所尋覓的新教育必定是與道德教育和宗教教育有關的。
- [25] 同注 [18]，第 355 頁。唐文權在該文章中亦指出：陶行知在金陵求學時受到的基督教道德教化，是包括「基督教要人：去偽心、存真心、自我犧牲、愛人如己」等。
- [26] 亦可參閱 Peter Tze Ming Ng: "Education of Love and Humanity: Dialectics at Work between the Global and Local in the Chinese Context", in Ng, Peter Tze Ming et al (eds.) *Christian Mind in the Emerging World: Academic Faith in the Asian Contexts from a Global Perspective*. (Cambridge, U.K.: Cambridge Scholars Publishing, 2018) pp.41-67.
- [27] 同上，第 54-55 頁。
- [28] 同注 [26]，第 54 頁。亦可參閱余子俠編：《中國近代思想家文庫：陶行知卷》，第 463-496 頁。
- [29] 參陶行知：〈曉莊三歲敬告同志書〉，載《鄉村教師》1930 年第 9 期。轉載自文明國主編：《陶行知自述》（合肥：安徽文藝出版社，2013 年），第 13 頁。
- [30] 同上，第 13 頁。
- [31] 參陶行知：〈生活即教育〉，刊載於中央教育

科學研究所編：《陶行知教育文選》，第 109-116 頁。

[32] 同上，第 109 頁。事實上，這亦是近代學者所主張中國學問不是「記誦之學」、而是「踐履之學」的意思，參李慎之：〈中國哲學與廿一世紀〉，刊載於南京大學中國思想家研究中心編：《中國傳統思想文化與 21 世紀國際學術研討會論文選集》（南京：南京大學出版社，1992 年）。

[33] 參陶行知：〈生活即教育〉，刊於《陶行知教育文選》，第 109-116 頁。英文翻譯本見刊於 Xie Ailei & Gerard A. Postiglione (eds.) *The Transformation of Chinese Traditional Education: Selected Papers by Tao Xingzhi on Education*. (Leiden/Boston: Koninklijke Brill NV., 2016) pp. 9-15。

[34] 同注 [29]，第 13 頁。

[35] 同注 [29]。

[36] 參注 [26]，第 53 頁。

[37] 同注 [18]，第 356 頁。

[38] 同注 [18]，第 355 頁。

[39] 參陶行知：〈教學做合一〉，載《陶行知教育文選》，第 76-78 頁。

[40] 同上，第 77 頁。

[41] 同注 [18]，第 354 頁。唐文權亦指出：『陶行知以「知行」為名 23 年，復以「行知」為名 12 年，也就是說，從 1911 年到 1946 年去世，整整 35 年中，「知」「行」二字與他須臾不離，儘管翻覆變化，卻始終是他立身行事的準則』。

[42] 同注 [36]，第 77 頁。

[43] 參陶行知：〈行是知之始、知是行之成〉，載《鄉村教育通訊》1928 年卷 2 第 1 期，亦見載《陶行知教育文選》，第 74-75 頁。

[44] 同注 [4]，第 13 頁。

[45] 同注 [4]，第 14 頁。

[46] 參周洪宇：《開拓與創建——陶行知與中國現代文化》（濟南：山東教育出版社，2011 年），第 13-14 頁。

[47] 同上。

[48] 同注 [29]。

[49] 同注 [18]，第 354 頁。

[50] 同注 [43]。

[51] 同注 [31]。

[52] 同注 [31]，第 109 頁。事實上，這亦是近代學者所主張中國學問不是「記誦之學」、而是「踐履之學」的意思，參李慎之：〈中國哲學與廿一世紀〉，刊載於南京大學中國思想家研究中心編：《中國傳統思想文化與 21 世紀國際學術研討會論文選集》（南京：南京大學出版社，1992 年）。

[53] 同注 [33]。

[54] 同注 [29]，第 13 頁。

[55] 同注 [29]。

Love-China: A Side-view on the Sinification of Christianity

Ng Tse Ming, Peter (Gratia Christian College)

Abstract: Chinese Scholars have been working on the sinification of Christianity from the cultural-historical perspective such as Zhang Zhiguang and Zhuo Xinping. The life of Bishop Logan Roots sets a good example of loving China from the personal letters between the bishop and his wife during 1900-1934. And the present paper presents another example from the practice of education of love by Tao Xingzhi during the early 1920-1940s in China. The author then proceeds to suggest that Tao's attempt of "Education of Love" would give great insights to the re-thinking of Sinification of Christina education in China today.

Key Words: Sinification of Christianity, Christian Education, Education of Love, Love China, Bishop Logan Roots, Tao Xingzhi



大乘基督教永恆天人合一論

屈思宏

漢語網絡神學院

屈思宏：
大乘基督教永恆天人合一論

心靈三一與跟隨基督

跟隨基督，就是遵守基督的命令，也就是愛基督。愛基督的必然愛父上帝，也給父上帝所愛。^[1]但人能夠跟隨基督，只在於聖靈在人心工作。聖靈由他方如實而來，藏在人心裡，因此聖靈便成了如來藏。^[2]如來藏聖靈開啟阿麼羅識，統攝阿賴耶識。^[3]阿賴耶識就如土壤，在阿麼羅識統攝之下，因聖靈生出果子九大特質，使「恒審思量」的末那識在執著阿賴耶識時，就執著了美好

的屬靈特質，便有能力在眼、耳、鼻、舌、身、意上跟隨基督，^[4]也就是跟隨上帝。愛的跟隨就是「要盡心、盡性、盡意、盡力愛主——你的神」。^[5]「心」是一生的果效，^[6]有主宰能力，那就好比阿麼羅識。「性」原文為 *ψυχή* (*psuché*)，包含了人的感情、慾望、激情。論到 *ψυχή*，學者佐迪亞特斯 (S. Zodhiates) 就形容馬利亞有尊主耶穌為大的品格。^[7]「性(情)」因而好比阿賴耶識所

生之果。屬世俗的慾望來自壞果子，屬上帝的性情，^[8]卻來自聖靈的果子，有美好的品格。「意」

原文為 *διανοία* (*dianoias*)，是思想的意思，好比

末那識「恒審思量」。「力」顯然就是人表現意志所反映出來的首六識。學者博凌 (M. E. Boring) 提醒我們，《馬可福音》12章30節的意思，並不是要把人的本質分割為心、性和意，而是要指出，因為神是獨一的，我們就要全人來愛上帝，包括內在各部分。^[9]

神是獨一的，卻有三位。

人的心識也是一整體，卻有三重：阿麼羅識、阿賴耶識、末那識。^[10]而這三重心識是要給聖靈重生，回歸愛上帝之路。但若要從這唯識系統建構三一類比，就要由奧古斯丁心靈三一說起。根據學者埃布爾斯 (Travis E. Ables) 的了解，奧古斯丁建構心靈三一，不只在於建構一個正確的類比，而是要人在了解和愛慕三一上帝時，也發現到自己內裡的三一上帝形像。^[11]而整個發

摘要：本文嘗試以奧古斯丁及聖維克托 (Richard of St. Victor) 的三一論為理論基礎，在三重心識（阿麼羅識、阿賴耶識、末那識）的框架上，分別建構心靈三一及社群三一，指出兩者是愛上帝和愛人如己之一體兩面，並在這愛的進程中透過基督與聖靈的工作與天父合一。人能彼此相愛，亦能愛神，就表示人本質上是開放的。本文便嘗試用海德格存有論「此在」(*Dasein*) 的開放性來建立與上帝合一的人類神學。透過潘霍華的神學批判，此在給轉化為有基督同在的此在。然而，海德格存有觀的局限，使之將死亡為存有框架，雖具有歷史超越性，卻欠末世的超越性。本文進而討論他的對話伙伴久松真一的無相自我。無相自我雖然能超越生死轉化歷史，但它對二元對立的消解，卻呈現人墮落的本質——不喜歡聽從上帝，倒喜歡像上帝。因而在「與基督聯合」的神學光照下，二元對立也給轉化為二元並立相即。以至信徒群體在整個超越而轉化的歷史進程中，經歷有限與無限的永恆共存，形成持續不斷的天人合一。

關鍵詞：心靈三一；社群三一；天人合一；此在

現進程是要通過人三重心靈的活動來參透，就是記憶 (*memoria*)、智力 (*intellegentia*) 和意志 (*uoluntate*)。^[12] 這三重心靈，論到其一，必涉及其餘兩者。例如人有意志去做某事情，這意志必然承載著他記憶所及要做的事，並有智力幫助去做，如此類推。然而，不論是記憶、智力或意志，它們各自都是有生命和思想的，但這三重心靈也不能給了解為三個獨立的生命，而是一個生命。^[13] 這樣，人心靈的三一就好比三一上帝：記憶在心靈裡產生圖像，便有智力去了解它，這種了解是在人心裡發動的，使自己明白就是了，不必用語言再向自己解釋一番。因此，個人智力是早於語言表達的，可稱之為內在之道。這好比聖子作為太初之道與聖父同在的關係。而記憶再加上用智力來了解圖像之後，便產生知識，人的意志生起對知識的愛慕，就自然喜歡把記憶和智力連結在一起，使它們可隨時隨地產生知識。這種連結就好比聖靈在聖父與聖子之間的連結。^[14]

用人的結構作三一類比，除心靈活動外，也可以將其他活動，如學習，與三一上帝作類比。首先，學習者會遇到一些新的、可理解的事物，因為這些事物是可理解的 (*noscibilis fuit*)，所以已經有人了解過它，並存留了知識；但是，如果學習者要學習這事物，他總需要具備一些基本知識，這樣才能與這個事物建立認知的橋樑 (*adiuncta cognitione discentis*)；建立認知的橋樑之後，便產生了學習的意願 (*uoluntate*)，將前人存留的知識和基本知識相連結，並進行學習。但在學習的過程中，最終都會從這外在的認知三一進入更內在的心靈三一。^[15] 然而，對奧古斯丁來說，這種從外在三一到內在的三一鏈，要麼是叫人更愛自己，要麼是叫人更愛上帝。愛自己就是出於人的愚拙，愛上帝卻有智慧。^[16] 事實上，只有愛上帝才能真正懂得愛自己，進而愛鄰舍。^[17] 然而，能付出愛心並非一蹴而就，人需要歷經種種，才能從外到內，漸漸體現三一上帝的形像。當這種體現實現時，人便能親近上帝，與祂面對面，^[18] 也就是與基督面對面，因為我們是跟隨基督、活像基督的。^[19]

奧古斯丁指出以上心靈三重結構好比三一上帝。同樣，大乘基督教的三重心識也可成三一上帝的類比。如上所述，如來藏聖靈在信徒心中開啟阿摩羅識，重生了人。三重心識給聖靈改造，使人盡心、盡性、盡意愛上帝，並跟隨基督。但基督作為客體，也有三重身份——先知、祭司、君王。那麼，信徒是否也會體現這三重身份的境界，以至生命能乘載這三個位份，從而體會內裡三一上帝的形像？根據唐君毅先生對物與心通的了解，「主體之心，通及客體之境時，此境即自呈現其『性相』於此心中」，但客體「有何境，必有何心與之俱起，而有何心起，亦必有何境與之俱起。」^[20] 因此，當客體之境通往心識時，亦必有對應客體所俱起之「性相」於此心識中，成主體之境。所以，在基督這三重身份客體之境通往心識時，也因著聖靈的監督，便有對應三重身份之特性的主體之境與之俱起。但正如奧古斯丁所云，人在渴慕三一上帝時，終發現自己內裡上帝的形像。換言之，信徒在追隨基督時，亦會發現心識俱起主體之境，主體之境被我觀照，慢慢便轉化成自己的主觀之境。自己有了主觀之境之後，那基督客體之境也因而慢慢轉化成信徒自己客觀之境。

我們大可以這樣了解從「體」到「觀」的過程：信徒是全人追隨基督的，也就是以人一個整體去追隨，而我們所追隨的對象，主耶穌基督，上帝獨一的兒子，也是一個完全的人，同時也是完全的神。這是我們在追隨基督時原初的經驗：信徒火熱，就像才生的嬰孩一樣，純真地、全心全意地跟隨，未有經歷嚴謹的思辨和分析。但當信徒慢慢意識到基督，並且以細思明辨的方式觀其一生時，便從祂這單純的生命統一體中朗現出三重身份。如此，信徒本來一心跟隨，即以心識為一體去追隨，就因這三重身份的朗現，也最終能觀照到內裡三重心識之朗現。這就像京都學派創始人西田幾多郎所謂「純粹經驗」。純粹經驗是人對外界最直接且瞬間的接觸，是在尚未經過用意識去認知其為何物之前所獲得的經驗。未認知其為何物，也就還未把它分門別類，結果連物與我也沒有分別開來，沒有主客之分，是一



個整體。西田認為這就是最完滿的經驗。^[21]人雖然少不免對身邊事物分門別類，但背後仍有整合的統一力支配著，^[22]二分總朝向統一。因此，純粹經驗反而成為後來意識產生、主客二分的基礎。^[23]由統一到二分，是源自心靈的創造力；由自我統合狀態分化出對事物的意識，因此朗現出清晰的知覺、情感和意志層次。^[24]體現清晰的層次儘管都是好的，但在西田而言，人要回到純粹經驗才是善，因為對任何事物的認知，都會把事物捆綁在認知者的時空裡，對象便離不開認知者感官的限制。^[25]

西田對善的分析確實具有深刻見解。當信徒將基督分解為三重身份時，他們的確很容易將君王、先知和祭司的固有觀念套用在基督身上，這限制了我們對基督的理解。如此對待基督又何以稱得上是善？然而，聖靈卻是如來藏，要教導我們如何認識基督，因而在三重身份的認

知過程中亦可催完善，基督的啟示才得以保存而流傳萬世。因此，不但基督整全的生命是善，把祂分為三重身份也是善，以至心靈分成三重意識也是善。分中有合，西田所指那整合的統一力，正是基督自己藉著聖靈所施予的統一力。如此，透過西田純粹經驗的觀念，心靈三一就給建構為一個藉追隨基督而展開，從外到內體認一與三的進程。

基督是三一上帝的基督，因祂是在永恆中，從聖父藉聖靈永恆感通而生之聖子。^[26]如此，被照著上帝形像所造的人，在追隨這位上帝形像耶穌基督時，心靈也必然可給觀照成三一結構。這不但是因為基督有三重身份，所以有三一結構，而且也是因為基督的每個身份都有三重意義：祂源自天父，而藉著祂，實現天父的心意，因而心靈便構成九重境界：

各境界的主題	聖子客觀境	聖靈主觀境
體：真理	先知客觀境	信心主觀境
境界一：上帝意念（體）	道言意念境	阿摩羅止觀心性
境界二：創造天地（相）	理深無盡境	阿賴耶虛靜心性
境界三：宣揚真理（用）	榮光披身境	末那聆聽心性
相：生命	祭司客觀境	愛心主觀境
境界四：永恆生成（體）	永恆獨生境	阿摩羅觀通心性
境界五：創造人類（相）	心心相連境	阿賴耶懺悔心性
境界六：十架拯救（用）	自我倒向境	末那倒空心性
用：道路	君王客觀境	盼望主觀境
境界七：聖父形像（體）	合一形像境	阿摩羅通接心性
境界八：創造群體（相）	一主合體境	阿賴耶復生心性
境界九：基督為首（用）	忠主望臨境	末那創造心性

（表一）

在聖子作為客觀境的三重身份裡，每重身份都展開三重境界，這是筆者過往發展如來藏復和神學所提出的結構，為清楚起見，今簡單重溫：^[27]每重身份首先都是由本體開始，源自天父本體（境界一、四、七）；然後藉著聖子，創造出天地各樣物質相（境界二、五、八）；最後，聖子在這物質界發揮祂三重身份的作用，以實現天父的心意（境界三、六、九）。簡單描述每重身份如下：

（一）作為先知傳揚真理：祂自己是永恆之道體，是上帝的意念（境界一）。上帝也是藉著祂創造天地一切相。天地因此而深藏無盡的智慧（境界二）。有了天地，祂就以榮光之軀披上肉身，父上帝用祂作先知。看見祂就是看見父上帝，^[28]所以祂本身就是信息、就是真理。^[29]祂並且宣揚天父的信息^[30]（境界三）。

（二）作為祭司賜給世人永生：祂首先就是

天父永恆所生的獨生子，擁有永恆生命之本體，是生命活水江河的源頭^[31]（境界四）。人的生命在乎祂，因為人正是藉著祂的形像所造，與祂心心相連，有著源源不絕的生命活力之相（境界五）。可惜人類墮落就不再與基督相連。基督唯有把生命自我傾倒，用十字架的方式挽回人的生命（境界六）。

（三）作為君王帶領整個創造：祂與天父原為一，^[32]與天父同尊同榮。復活後聖父升祂為至高，萬物都伏在祂腳下，回復君尊之體（境界七）。信徒也被祂吸引，來到祂跟前，俯伏在祂腳下，藉著祂為首，創造了合一之相，就是教會（境界八）。以基督為首的教會發揮呼召作用，為世界指向回轉之道路，並忠心仰望君王再來（境界九）。

以上就是聖子三重身份、九重境界的簡略說明。在發展如來藏復和神學時已詳細討論過。而聖靈在人心感應著基督九重境界之時，亦相繼開啟九重心性。然而，活潑的聖靈也因應信徒不同的生活層面，開啟不同的心性組合。過往在發展文化神學，曾建構過三組心性組合：「感悟，科學，格物」、「感通，人文，終極關懷」及「感匯，社會，善導」。^[33]但在追隨基督，與基督建立個人關係的層面上，聖靈卻展現另外三組心性，如以上「表一」所示。以下試簡述之。三重心識的關係是，聖靈在人的阿摩羅識首先發動，以至在阿賴耶識生起相對應之心性，進而使末那識執於某一行動意向：

（一）首先，聖子作為先知傳揚真理，聖靈就是要為聖子這真理自身作見證，^[34]因此在阿摩羅識裡吸引人停止下來，專注觀察基督，這就是所謂止觀心性。「觀」不一定用來形容行動，也可以是一種景象，甚至乎進入一種狀態。《論衡·別通》有云：「人之遊也，必欲入都，都多奇觀也。」人與聖子相遇，都希奇地被聖子吸引著，尤如「入都」，進入奇觀。例如當耶穌在會堂裡教導人時，人們都感到驚訝，因為祂說話的權柄與文士不同，他們就被吸引。^[35]對聖子希奇，便進入專注狀態。專注使心無雜念，阿賴耶識便形成虛靜心性。心既虛靜，末那無所執，唯有執外來

之音，就是聆聽基督聖言。

（二）聖子作為祭司賜給世人永生，聖靈就是要使人「為罪、為義、為審判，自己責備自己。」^[36]但祂的方法是引導我們來到基督十字架前。觀基督十字架，使我們進入祂受咒詛的景象。祂為何要受苦？聖靈便感通了我們的心，明白這全是因為我們的罪。祂為我的罪而死！觀通使阿賴耶識生起懺悔心性。根據京都學派哲學家田邊元的「懺悔道」(metanoetics)，懺悔者在「他力」(tariki)——按本文即基督十字架——的啟示下，深感無助，並進入自棄之境。^[37]因此，末那識執著於阿賴耶識懺悔心性，其執著必然意味要鎖定將自己倒空（自棄）。

（三）聖子作為君王帶領整個創造，聖靈就是要使人心靈活過來。^[38]在田邊而言，懺悔總有一種轉化力量，使人心靈復活。田邊有如此推論，是因為他曾感到自己的哲學無力，但最後又經歷到一種外力，使他體驗「懺悔 - 轉化 - 復活」的過程，^[39]進而解脫無力感而得自由。^[40]這復活的經歷讓他體會到「他力」之可貴。「他力」預設了自我的絕對否定，因而突破自我，從佛陀轉向再生，進入創造性妙用。^[41]他就是運用這種「懺悔道」改造了淨土宗，並嘗試與基督教的「他力」思想對話，^[42]卻沒有成為基督徒，經歷不到聖靈的工作。其實聖靈作為感通的靈，祂總能引導我們心靈通接基督「他力」，^[43]由這位生命活水江河轉化我們。^[44]這種生命轉化因基督源源不絕的生命力，孕育阿賴耶識之土壤，因而呈現復生不息之心性。末那識主動執著那復生不息之心性，因而在基督生命之源的引導下，自由地發揮創造力。

三重心識其實也對應心靈三一。三重心識原屬整體生命，但各心識也有自主性：阿摩羅識作主導，阿賴耶識是土壤孕育種子發芽結果，末那識卻執著果子。但三重心識又如何類比三個位格：聖父是源頭，聖子由聖父所生，聖靈卻是由聖父藉聖子而出，延續聖子的工作？其實三重心識也有類似關係：聖靈如實渡來，藏於人心，中開啟阿摩羅識。因著阿摩羅識，其餘心識也有所轉化。因此阿摩羅識就是轉化的源頭。阿摩羅識卻生出阿賴耶識不同心性，這就好比聖子



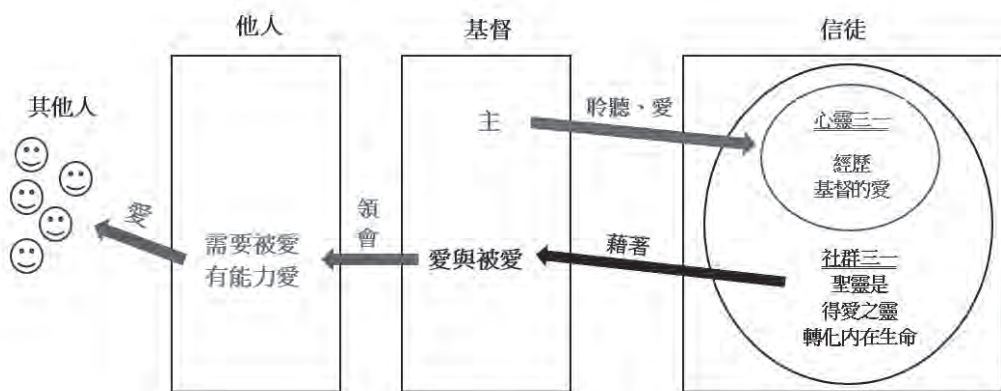
由聖父所生。可是，末那只「執阿賴耶識為我所」。^[45]這是否意味著，此心靈三一只能類比聖靈由聖子而出，卻不能類比聖靈由聖父而出？如要解決這難題，我們須借用「無漏末那」的概念。「無漏」狀態是「出世」的表現，因此「無漏末那」也稱為「出世末那」，是無二執的，^[46]但仍有「恒審思量」的性質。然而，出世所思量的就不是我，而是無我。^[47]在基督教而言，無我即有他。其實唯識也有所謂末那「依彼轉」。^[48]「彼」者阿賴耶識。末那常思考阿賴耶識，正如聖靈要按著聖子之工而作。但出世末那仍有一特色，就是能使第八識臻至完滿。^[49]可是，既然出世末那是第八識完滿之因，末那就不能全靠第八識來轉化而成出世末那，而必另有他識協助轉化。此識明顯是阿摩羅識。阿摩羅識能轉化末那為出世末那，而阿摩羅識也按自己的心性生出阿賴耶識不同心性。如此，出世末那所要使第八識（阿賴耶識）臻至完滿的，正是阿摩羅識之目標。因此，出世末那之完滿，乃是出自阿摩羅識藉阿賴耶識而出之完滿，正如聖靈是要完成（完滿）因著聖父藉聖子所作之工，即聖靈由聖父藉聖子而出。

社群三一與為他者而活

聖維克托的理查德 (Richard of St. Victor) 是一位中世紀神學家，他常與社群三一聯繫在一起。社群三一論強調三一內的神格關係 (intra-divine personal relationship)，強調聖父、聖子和聖靈在這關係中有獨特位格。在他的主要著作《論三位一體》中，聖維克托探索了神格內部的關係與動態，強調三位之間的共融和相愛。他指

出，三者之中必然存在一位作為源頭。^[50]既然是源頭，祂不攝取其他位格所擁有的任何東西，而僅僅是付出無條件的愛，^[51]這就是聖父。聖子由聖父而出，得到聖父之愛，祂也無條件地愛聖父。^[52]可是，真正的愛不能僅止於兩者的相愛，還必須將這份愛分享 (condilectio) 給第三位，就是聖靈。^[53]因此，聖靈只存在於聖父與聖子所付出的愛中。^[54]這樣，聖維克托就建立了各位格的獨特性，卻彼此以愛相連：聖父只付出愛，聖子既得愛也付出愛，聖靈卻只在得愛。

在心靈三一裡，聖靈整合我們三重心識，以致我們能夠聆聽與回應聖子這位永恆之道，^[55]進而與祂建立關係。但在社群三一裡，聖子卻是一位愛與被愛的上帝，祂就不會使我們的愛只停留在祂身上，也帶領我們透過祂的愛去愛其他人，正如三一的愛不僅僅是父與子之間的愛，還必須分享給第三者。然而，若沒有心靈三一所經歷基督的愛，我們就不能真正愛自己，也就無法「愛人如己」了。^[56]因此，心靈三一與社群三一總不能分離，彼此在耶穌基督身上相輔相成：在心靈三一裡，祂作為主，我們是透過聖靈引導去聆聽祂，與祂相愛。但因信徒在心靈三一經歷如此基督之愛，在社群三一裡，聖靈作為由父與子得愛之靈，就在人心中作見證，使人知道愛不能止於兩者相愛，也要分享給他者，而聖靈就是那受惠的靈。人因而覺悟到這愛不能止於自己與主之間，進而順服聖靈，讓聖靈轉化內在生命，^[57]以至願意與聖子同工，承擔愛人如己之命，把他在心靈三一所經歷基督之愛去愛其他人。而基督是被愛與愛，所以當我們與他人相遇時，我們藉基督便領會這人也一樣需要被愛，也有能力去愛：



(圖一)

然而，除了愛之外還有信和望。既然以上的心靈三一有信、愛、望，那麼與之相輔相成的社群三一也必有信、愛、望。因此，我們必須為聖維克托的社群三一作一點調整，使這社群三一同樣包括信和望。我們必須問，三一上帝有什麼特質是包含了對他者的信、愛、望。一個與愛接近，但比愛更豐富，可以包含信與望的特質就是 *pathos*，一般譯為「悲憫」。猶太神學家赫舍爾 (Abraham Heschel) 的巨著《先知神學》(The Prophet) 對悲憫有頗詳盡的解釋。悲憫表達一種親密關係，是每當上帝受人類影響時，一時間所作出的反應。所以悲憫永遠是向外發出到人類身上的。但這種反應又包含上帝的理智和意志。而因為悲憫只是引發出來的，這就不屬於上帝的屬性。^[58] 人類血肉之軀離不開歷史，因此受影響的上帝所發出的悲憫也必然離不開歷史。^[59] 上帝與人類就在歷史中生命相交互動。^[60] 人類的犯罪或悔改，總會牽動上帝的感情：上帝對人犯罪感到悲哀，對人悔改卻表示憐憫。而上帝自己在永恆之中，當然沒有如此表現。神何以自己會對自己生悲憫之情呢？上帝既然是聖潔，不會犯罪，祂也根本無任何理由會對自己感到悲憫。因此，在赫舍爾而言，悲憫並不是上帝的屬性也是理所當然的。

然而，*pathos* 仍有更多特性是可以用來形容三一上帝的永恆特質的，正如赫舍爾指出：*pathos* 表示親密關係，而三個位格之間也有親密關係；它是向外發出的，而聖父與聖子的愛都是向對方發出的，甚至聖靈，都是離開自己的意思而被發出的；它有理智和意志，而三個位格彼此間的愛都出自個別的自由意志和理智；最後，

pathos 也表示相交互動，這無需多解釋，三個位格的生命也是彼此互動相交的。三個位格永恆同在，永恆地認識對方。那麼，*pathos* 在永恆三一上帝團契裡，就不再是一種對對方一時的反應，而是永恆的相交，那就成了上帝的屬性。在永恆中，*pathos* 作為上帝的屬性，也就不能再譯為「悲憫」。卻可譯為「情操」。「情」是一種綜合的論述，論到人的情操，《禮記·禮運》指出「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，弗學而能。」其中「弗學而能」意即不學便會，因此「情」是本質。「情」也表示兩者關係密切。此外，「情」也包含理，《呂氏春秋·慎行論》云：「緣物之情」，意即遵循事物之理。「情」一般也指及相交互動，如「交情」和「情誼」等。「操」可解為掌握，例如「操刀」。也包含意志，《楚辭·七諫》中之〈謬諫〉云：「怨靈修之浩蕩兮，夫何執操之不固？」意即君王反復無常，何以如此意志不堅固？這樣，「情操」就是在描述如何按理與意志去掌握情。

據以上考究，把 *pathos* 譯為「情操」貼切不過。我們可以把聖維克托所論及三一上帝位格之間的愛換為「情操」，進而用情操綜合信、望、愛。那麼，聖靈在社群三一裡，就不再是得愛之靈而已，而是得情操之靈。聖靈在信徒的心識裡燃點及轉化生命，散發信、望、愛。信徒向他人表達的情操：表達信，就是信任對方，肯定對方的能力，能夠完成上帝在他生命中的心意；表達望，就是盼望對方成長，有更精進的生命；表達愛，就是賦予關懷、照顧和保護。得情操之靈在信徒心識轉化，也構成九重心性如下，像心靈三一一樣：

各境界的主題

體：真理

境界一：上帝意念（體）

境界二：創造天地（相）

境界三：宣揚真理（用）

相：生命

境界四：永恆生成（體）

境界五：創造人類（相）

境界六：十字架拯救（用）

用：道路

境界七：聖父形像（體）

境界八：創造群體（相）

境界九：基督為首（用）

聖子

先知客觀境

道言意念境

理深無盡境

榮光披身境

祭司客觀境

永恆獨生境

心心相連境

自我倒向境

君王客觀境

合一形像境

一主合體境

忠主望臨境

聖靈

信心主觀境

阿摩羅覺察心性

阿賴耶燃動心性

末那宣道心性

愛心主觀境

阿摩羅通感心性

阿賴耶委身心性

末那服事心性

盼望主觀境

阿摩羅接連心性

阿賴耶恆忍心性

末那同行心性

（表二）



信徒藉著心靈三一與主相遇，經歷主之後，在藉著主與他人相遇時，便懂得對他人賦予信、望、愛：

在心靈三一：人因為基督而止步，專注在基督身上（止觀），形成虛靜，聆聽聖言。

在社群三一：但在藉著基督與他人相遇之時，因我已享有基督聖言，聖靈作為第三位格純得情操之靈，使我覺察到對方與我一樣也應享有真理。這是聖靈在阿摩羅識開啟我們屬靈的眼睛，形成我們對他人的覺察。這覺察卻在阿賴耶識栽種了火種，內心燃動著，末那心性作為我執，便執阿賴耶識之火種，燃動而開口宣道。聖靈作為得情操之靈，使信徒在宣道的進程中，特顯信心之可貴：信徒因上帝而肯定對方有接受真理的能力。聖經也有例子描述人因內在推動而開口講道：主曾因觀察到人如同羊沒有牧羊人，而開口教訓他們許多道理。^[61] 保羅在雅典看見滿城偶像，也曾心裡著急而宣道。^[62]

在心靈三一：在默觀十架的過程當中，聖靈通了我們的心，使我們經歷到基督為我們死，因而懺悔，否定自己所作，並全然倒空自己。

在社群三一：因倒空自己而內心無一物，便可讓聖靈把自己貫通於他者，在阿摩羅識受聖靈啟迪，深感對方需要。阿賴耶識孕育憐憫的性情種子，呈現為他人委身的心性。「委」可解作拋棄，如《離騷》：「委厥美以從俗兮」就是拋棄美而隨從世俗的意思。因此，委身就有首先拋棄自身的意思，這就對應心靈三一的倒空心性。末那心性作為我執，便執著委身心性，成了行動服事對方。聖靈作為得情操之靈，在信徒服侍的過程當中突顯犧牲之愛。我們在主身上也看見這種憐憫的心，願意醫治和撫摸病人。^[63] 尤其是在撫摸癲瘋病人時，主早已把自身拋諸腦後。

在心靈三一：聖靈把我們接通基督源源不絕的活水江河，復生我們已死的阿賴耶識土壤，使之生生不息，充滿著創造力。

在社群三一：聖靈作為得情操之靈，在阿摩羅識以驚訝的創造力，突破人與人之間的界限，繼而與他者生命接連。因接連而漸漸了解對方，便醞釀出恆忍的種子，培育恆忍的心性。末那識

作為執著識，執著了恆忍的種子化為行動，願意與他者同行，成全上帝在他者生命中的計劃。在同行的過程中，聖靈作為得情操之靈，使信徒生命突顯在主裡對他者充滿盼望。我們也看見基督有這樣的盼望：門徒雖然屢次小信，彼得甚至三次不認主，還有兩個往以馬忤斯路上的門徒，但主仍然堅守這種連結，找回他們，^[64] 傳授他們使命，^[65] 與他們同行以挽回他們。^[66]

存有與時空

不論是心靈三一還是社群三一，信徒都是開放自己。前者由信徒的心靈進到跟隨基督，後者由信徒愛主進到愛他人。如此由「這裡」(hier)進到「那裡」(dort)，正是海德格「此在」(Dasein)觀念的一個重要特徵。這字是從德文直譯過來的：Da「此」與 sein「存在」。海德格用「此在」來描述人的存在特質。他認為人的「此在」是開放的，構成「這裡」和「那裡」的關係。^[67] 如果「此在」是封閉的，它根本不會關切它以外之事物，那就不能離開「這裡」進到「那裡」。如此，跟隨基督、服侍他人，甚至與上帝合一也就沒有可能了。

「此在」既然是開放，它就不斷與世界接觸，不僅以認知方式接觸，而且透過行動，形成社群。^[68] 它不僅在時間流轉中與世界互動，而且就其本質而言，它是時間性的，一個包含過去、現在和未來的統一體，稱為「綻出統一體」(ekstatischen Einheit)。^[69] 時間之所以稱為「綻出」，是因為「此在」既然是開放的，它的時間性質也必然開放，離開自身，「自我超越」。^[70] 用海德格的話來說，「時間表徵了此在的整體性。此在的任何實況不僅存在於某一時刻，而且它本身就存在於可能性之中」。^[71] 這樣，過去就不僅僅是過去，而是能自我超越，進到未來的可能性。因此，雖然此在是由過去塑造的，但它在社群內保留了自主性，展現出自由選擇與行動。^[72] 那麼，過去就超越了單純的歷史處景，過去由它自己在（這裡）傳遞至今天（那裡），給人類的存在開創可能性。^[73] 正因為有這可能性，此在透過積極與社群互動，便展現了一種「創生」(Geschehen)

所構成的命運 (*Geschick*)」。^[74] 從本質上講，此在體現了「能夠存在和將會存在」的能力。^[75] 然而，在日常生活中，此在受世界標準的驅動，總不會以它真實的自我存在於世。此在能表現真實自我，關鍵在於有意識地將自己定於「向死而生」(*being-toward-death*)。死亡遠非生命的終結，而是在存在的結構裡其中一個組成部分：一種指向生命完滿，引導此在實現自我的投射。^[76] 只有透過這個過程，此在才真正成為「在世之存有」(*Being-in-the-world*)，因互動而呈現「與他者同在」(*Being-with-Others*) 的本質，從而使此在於世的歷史變得真實。^[77]

與他者同在是此在的本質。^[78] 正如學者戈爾納 (Paul Gerner) 恰當地如此總結：「此在的存在在於共存 (*Mitsein*)，從某種意義上說，此在不是一個孤立的個體，而是一個在本質上關乎與他人聯繫的實體。」^[79] 此在基本上是為了他人而存在的：它樂於理解其他此在，看他們如自己一樣，都是世界的共存者，都具有為他人而存在的特徵。^[80] 此在不斷與世界各方面互動，包括生物體和非生物體。當此在對周遭事物表現出關注 (*Sorge*) 時，歷史也就不斷發生 (*Geschehen*)。然而，當它與另一存有相遇時，它便超越了單純的關注，區別於工具的實用性，進到關懷 (*Fürsorge*) 的層次。^[81] 在日常生活中，此在表現出與他者同在，^[82] 確保過去能有效延續，可傳遞給當今的群體。^[83]

此在，顧名思義也與空間有關，然而為何海德格如此重視此在與時間的關係，卻沒有對空間概念有同等程度的討論？無疑，此在是具有空間性質的，而根據海德格，空間存在於世界之中。^[84] 事實上，海德格的空間概念超越了物理空間，因為它是根據關係來定義的。空間的概念是與存有在世所表現的關注 (*concernful Being-in-the-world*) 交織在一起。^[85] 舉例來說，在所關注的世界中，我穿的衣服比我正在研讀的書本離我更遠！換言之，這種空間只能在關注的過程中辨識，也就是只能在時間中辨識。因此，時間比空間更為基本，沒有時間的概念，也就沒有空間的概念。若果我失去記憶，我也就沒有時間觀念，

就永遠不知道自己正在研讀一本書，那我就無法判斷我與書本跟我所穿的衣服哪一樣距離較遠，我也就沒有空間觀念。換言之，當我有時間觀念，知道自己不停地與世界互動，距離感才可呈現。用海德格的話說：「只有站在綻出這個時間的層面上，存在才能突圍進到空間的層次裡。」^[86]

海德格的此在觀念確能呼應心靈三一與社群三一的關係，因為人本來就是與主連結，為他人而活。在基督的光照下，大家也相信對方具有為他人而活的特徵。然而，此在觀也不能完全與基督教思想相通。批判海德格不遺餘力的神學家潘霍華，就以他的就職論文《行動與存有》(*Act and Being*) 挑戰海德格這概念的合法性。他認為此在的觀念與神學格格不入。^[87] 因為不論此在如何對世界開放，它始終是有限的存有 (*finitude*)，不能離開自身去了解自己，最後只困在自己的狹小空間裡自說自話。此在也就不過是封閉的存有。^[88] 人若沒有上帝的啟示，就不能了解自己。^[89] 上帝的啟示正是要取代並且挑戰此在哲學自足的可能性，^[90] 因為在墮落之後，人一切之可能性就不過是拒絕上帝之可能，^[91] 結果失去了他者、失去了世界，^[92] 成了封閉的存有。上帝的啟示，也就是透過與基督相遇，正是要突破存有的孤獨。^[93] 所以，此在真正的自由，不在於能自我作主與世界互動，乃是脫離「我」的權力，進到基督的權柄裡，^[94] 朝向基督、仰望基督，^[95] 那就帶來真正的未來，^[96] 而不是未來的可能性。這樣，真正的此在就不是「在世之存有」，而是「在基督的存有」。^[97]

從潘霍華批判海德格的此在觀我們不難看到，在他而言，哲學與神學斷然互不相干。但只要它接受上帝的啟示，讓基督佔據人一切可能性，哲學成基督教哲學仍是可取的。^[98] 換言之，神學並非根植於哲學問題之上；相反，哲學應當建立在神學議題的基礎上。正如《行動與存有》的編輯所指出，潘霍華的目標是「維護神學脫離哲學而自治，確保神學不會消極地固守於哲學之上」。^[99] 而本文以海德格連接心靈三一與社群三一，也是立足於神學基礎上。無庸置疑，海德格對人的存在有深切的剖析。一言以蔽之，海德



格的此在觀指出人並不是一個孤島。人之所以為人，是因為他與世界、與人群互動。互動是源源不絕的歷史創生 (*Geschehen*)。然而，海德格的思想是以墮落的世界作唯一的參照系，因此，在基督啟示的光照下，這種看似開放的此在也顯得封閉，與啟示隔絕。所以，潘霍華的批判甚為準確，因為哲學總是以墮落的世界為座標。然而，如果人類的此在讓位給基督的此在，那麼根據潘霍華，海德格的此在觀也可給轉化為可取的基督教哲學。但要進行這樣轉化，我們就必須回到路德神學去尋找思想資源。

路德在鼓勵牧者史賓萊因 (*Georg Spenlein*) 的信中明言，我們在基督的十字架下，必須相信基督已經將原本屬於我們的，取來成為屬於祂自己，並且將原本屬於祂自己的賜給了我們。^[100] 加爾文稱之為「奇妙的替換」(*mirifica commutatio*)：「基督因取了我們必死的身體，賞賜我們祂自己的永生。」^[101] 在路德而言，就是信徒委身在基督裡 (*participation in Christ*)，^[102] 與基督永不分離。^[103] 然則信徒在往後的生活裡，屬靈生命與自然規律不應是分庭抗禮的，因為創造界本應反映上帝的愛。所以，因墮落而變得自私的人性自然律，就需要上帝的愛灌注其中，藉著基督與聖靈而改變。^[104] 這就相當於人類的此在漸漸成為基督的此在：基督如何與世界互動，信徒也照樣如何與世界互動。可是，信徒是如何與基督結合的？學者勞尼奧 (*Antti Raunio*) 給了我們一個提示。他指出，信徒與基督聯合時，「基督對待我們就好像祂是我們一樣。因此基督徒可以接受基督就好像他們是基督一樣。」^[105] 但正因為「好像」的替換並不是本體的替換，信徒就永不可與基督分離，因為在本體而言，基督仍是基督，人仍是人，所以若離了基督，人仍在上帝審判之下。

加爾文進一步指出，信徒是在聖靈的能力下與基督聯合。^[106] 而按學者馮蔭坤的研究，保羅所謂「基督在我裡面活著」，^[107] 其實不能按字面解釋，而是指基督的靈，也就是聖靈，活在我們裡面。^[108] 這樣看來，如果我們相信基督是信徒所要跟隨的，那麼基督必然在外，也形成了如上

所述基督與聖靈內外合一的結構，信徒的此在也就透過聖靈連於基督的此在，與基督永不分離。但聖子的三重身份不只是過去發生的事件，而是透過聖靈，把基督作為先知宣講、作為祭司在十架上，並復活升天作君王，這整個生命歷程都源源不絕活現在信徒的生命裡，因而信、愛和望也給轉化成基督徒此在的歷史架構 (*Geschehen*)，藉著三重意識（阿摩羅、阿賴耶、末那）創生出來。所以時間仍是基督徒此在的本質。但我們要緊記，這一切轉化都是聖靈在信徒內心的工作，基督仍是外在啟示，與我們同在，是我們跟隨的主。如此，此在本質上與他者同在，在信徒生命中，便由「在世的存有」，轉化成「在世有基督同在的存有」(*being-with-Christ-in-the-world*)。信徒永遠享有基督同在的此在生命。這樣，信徒就不斷透過基督與世界互動，產生截然不同的亮光，以至更新自己與世界的關係。然而，既然基督在外，此在仍有空間的本性。因為不論我們與基督有多親近，我們仍是祂的追隨者，空間就永遠存在，空間也當然成為此在的本性。然則海德格的空間觀念是建基於此在與世界的互動。空間雖然是此在的基本元素，但這種存在式的建構，卻使空間變得偶發。此在成了空間的主宰，它便可隨意與世界任何事物建立遠近，使一切成了此在的奴隸。這樣，此在也不再是開放的存有。但基督若是我們外在所追隨的主，是我們的中保，^[109] 空間也就不再單單由我們的此在所定，而是由主的同在所定。祂那恆久而不能被隔絕的愛，^[110] 就把空間從人類此在的奴役中釋放出來，確保了空間的穩定性。總而言之，不論信徒藉心靈三一與主接近，還是藉社群三一透過主為他者而活，空間都能發揮作用：有了空間距離感，人就自覺需要聆聽，在聆聽中展示尊重和敬意。而既然空間與時間一樣，都是此在的本質，也是源於基督的此在，那麼信徒的此在便因基督而統合為時空的此在。

海德格看此在為時刻與外界互動的存有。但它若要得自由而活出真我，它就永不可立足於任何根據點，因而不受外界驅動。而這種不受制於任何框架的此在，自然立足在虛無

(nothingness) 之中。只有在虛無中，此在才能進入它真正的自己。^[111] 歐陸哲學以「無」為存存論的主題確是少有，這也吸引了日本禪宗的對話，而海德格也受日本禪宗吸引。^[112] 尤其是在一九五八年，他與京都學派第二代傳人久松真一在費賴堡 (Freiburg im Breisgau) 的一次對話，^[113] 也引來後世對兩者有關「無」的觀念作比較。^[114] 久松與海德格一樣，也肯定人的真我是建基於「無」。久松認為二元對立——對與錯、善與惡、世俗與神聖、凡夫與佛、有與無等——是帶給人枷鎖的。「真正自由的存有方式，是不受人或佛陀的束縛或阻礙」，所以「絕對的否定本身就是絕對的肯定；絕對肯定本身就是絕對否定。」^[115]

二元對立之終極就是生死的對立。但倘若人能夠去執，甚至連自我之相狀也不執著，人便能進入無相自我 (Formless Self)，便能超脫生死。^[116] 對久松而言，如果生死也能超脫，歷史再也沒有什麼是不能超脫的。這就與海德格大相逕庭，因為在海德格而言，人是有限的，雖然歷史繼續發展，人始終都要面對死亡。所以虛無雖然使人得自由，活出真我，卻不會使人無限擴張。事實上，正是這種虛無顯得人的有限性：「此在的存有，在本質上是有限的或有條件的；事實是，此在不是無條件的，不是無限，也不是像上帝一樣。」^[117] 此在的條件性往往在時間上顯露：它之所以為此在，是因為它「被拋向死亡裡」，一個真實的未來是有限的時間。^[118] 死亡就顯出人的條件性。但與海德格剛好相反，久松的無相自我是要呈現人的無限性。人若要超脫歷史裡二元對立的深淵，就需要宗教的辯證。我們可以稱這種宗教的辯證為擺脫深淵的救贖。^[119] 人透過宗教參透無相自我，便可站在全人類的立場，^[120] 把歷史的自我消解為無相，回歸其根源，也就是回歸歷史主體性。^[121] 歷史回歸原本，便離開現象世界，展示了超脫的能力，超越地創造歷史。^[122]

永恆的天人合一

基督教最大的誠命就是愛上帝，其次就是愛人如己。^[123] 所以基督教的天人合一並不是一

種自我修為，而是在愛上帝以至愛他人的進程中，慢慢與上帝接近。愛上帝是個人與上帝的關係，在心靈三一表現出來。而信徒彼此相愛，又愛其他人，那就形成愛的群體，顯明了社群三一。天人合一就是描述在個人與群體互動進程中與上帝合一。這是一個歷史進程，帶領信徒的此在漸漸存在於三一的世界 (Being-in-the-triune-world)，因而人類歷史被轉化、更新，指向三一上帝的家，^[124] 進入三一世界的秩序。海德格的歷史觀只有將來的概念，卻沒有末世的觀念，也就沒有來生的觀念，因此接受了人是有限的时间性存有，便以死亡作為此在本體結構的框架。在這框架內，人可從虛無超脫世界的掣肘，成真正的自由人，以至人可把過去，一代傳一代地自由開創歷史。同代思想巨匠久松真一或許比海德格更上一層樓。他有更闊的視野，以全人類福祉為依歸，肯定人的無限，藉著無相自我消解二元對立的宿命，指出人類可以超脫歷史的掣肘而創造歷史。

消解二元對立似乎是人類的終極關懷。學者歐彼得 (Peter Oh) 對黑格爾辯證法的描述，倒可表達人類的渴求：黑格爾的辯證法「尋求僅在他自己的理性辯證體系內回答所有問題。」^[125] 世人不都是哲學家，不都有自己的辯證法。但在這充滿矛盾的世界裡，人總想找出終極的答案，以至能夠超脫與自己對立的二元世界——怨憎會、愛別離、求不得。但倘若人能夠找到終極答案，人就再也不需要上帝了，更不需要上帝的說話，卻要像上帝 (*sicut Deus*)，「沒有限制，並以自己的資源、自在、孤獨的方式行事。」^[126] 如此看來，天人合一的目標不是要像上帝。正如改革宗神學家托倫斯提醒我們，當他論到希臘教父們常常用「神性化」(*theosis*) 來描述他們的體驗時指出，「這並不意味著『神化』(*divinisation*)……而是指上帝令人完全驚絕之舉，祂將自己賜予我們，並藉耶穌基督以及祂獨一的聖靈，將我們接進祂神聖生命的共融中。」^[127] 學者埃爾默 (Elmer M. Colyer) 進一步闡述了托倫斯的觀點：聖靈將我們與基督合而為一，確認了我們作為受造者與上帝絕然不同的現實，而在這種現實中，我們可



以認識上帝、與上帝相交，亦可有人與人之間的團契。^[128] 加爾文亦指出，基督就是我們的中保，

「站在我們中間，親自引領我們逐漸與神緊密聯合。」^[129] 換言之，是聖靈帶領我們與基督聯合，基督就帶領我們與聖天父聯合。用以上討論來說，就是藉著聖靈開啟了我們的心靈三一，讓基督的歷史活現在我們心裡，使我們更追求在我們前頭的主耶穌，以至再藉著聖靈所開啟的社群三一，讓我們透過前頭的耶穌基督去愛其他人。最後在社群彼此相愛的歷史進程中漸漸與天父契合。在肯定受造社群與三一上帝截然不同之下，我們與三一上帝，三一上帝與我們，並不是融為一體以消解二元，也不是二元對立永不協調，因為有基督作中保，我們便可以對著無限的上帝並立相即。

上帝既然是無限，天人合一就成了無止境的進程。信徒不必要參透無相自我才能消解與自己對立的歷史，卻是放下自我，讓聖靈進入心靈，幫助我們跟隨基督，立時這個世界便成了有基督同在的此在世界，使我們關懷他人，成就基督的愛。最後，上帝會透過更新一切，^[130] 以消解墮落後成對立的歷史，進入新天新地，有神的帳幕在人間，^[131] 延續與上帝和與人的並立相即關係。因此，信徒在世也不需要死亡作為生命的意義框架，因為基督的死亡，已成了大地復生的基石，^[132] 人便有死後重生的盼望，進入永恆，與三一上帝相交。那時，人便成了永恆歷史創生 (Geschehen) 的此在，成了「在新世界有三一上帝同在的存有」(being-in-the-new-world-with-the-triune-God)。

結論

本文在大乘基督教九重境界的基礎上，嘗試從神學角度出發 (心靈三一與社群三一)，透過與哲學對話 (主要是京都學派和海德格)，再回歸神學 (與基督聯合)，以建構天人合一論。從本文討論顯明，基督教的天人合一並不單單是個人與天父合一，因為上帝是三一的上帝，信徒越發接近上帝，信徒間的聯繫就越發明顯。藉著基督與聖靈的內外工作，宛如上帝的一雙手，^[133] 將

教會擁抱至聖父的臂彎。這份擁抱源於三一上帝的情操，使教會得以進入與祂永恆不息的合一。那麼，作為基督身體的教會，又如何在今世實踐天人合一的使命？在今天保育運動倡議得如火如荼之際，我們不禁要思考保育的末世意義。那麼，創造界又如何乘著天人合一「得享神兒女自由的榮耀」？^[134] 如此種種問題都值得深入探討。

[1] 《聖經·約翰福音》14:21。

[2] 屈思宏：〈「一心開二門」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，載《文化中國》2022年第111期，第82頁。

[3] 同上，第83頁。

[4] 屈思宏：〈如來藏復和神學：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，載中華神學研究中心《研究季報》2022年第9期，第34-35頁。

[5] 《聖經·可福音》12:30。

[6] 《聖經·箴言》4:23。

[7] Spiros Zodhiates, "5590 ψυχή *psuchē*," in *The Complete Word Study Dictionary: New Testament* (Iowa Falls: World Bible Publishers, 1992), 1494.

[8] 《聖經·彼得後書》1:4。

[9] M. Eugene Boring, *Mark: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), p.344.

[10] 本大乘基督教以唯識宗的九識系統為框架。但前六識為「識身」(《雜阿含經·卷十二》)，就是六種意識，由外入處轉為內入處，緣生而起識身，故可說未到內層。所以本文暫取後三識為三重心識，以便發展三一類比。

[11] Travis E. Ables, *Incarnational Realism: Trinity and the Spirit in Augustine and Barth* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2013), p.59.

[12] Augustine *De Trinitate*, XIV.10.

[13] Ibid, X.18.

[14] Augustine *De Trinitate*, XV.43.

[15] Augustine *De Trinitate*, XIV.11.

[16] Augustine *De Trinitate*, XIV.15.

[17] Augustine *De Trinitate*, XIV.18.

[18] Augustine *De Trinitate*, XIV.23.

[19] Augustine *De Trinitate*, XIV.24.

[20] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》(北京：中國社會科學出版社，2006年)，第3頁。

[21] 西田幾多郎著，何倩譯：《善的研究》(北京：商務印書，2009年)，第4-5頁。

[22] 同上，第6頁。

[23] 吳汝鈞：《京都學派哲學七講》(台北市：文津，1998年)，第11頁。

- [24] 同上，第 12 頁。
- [25] 同注 [23]，第 38 頁。
- [26] 屈思宏：〈「一即一切、一切即一」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，載中華神學研究中心《研究季報》2023 年第 10 期，第 22-23 頁。
- [27] 同上，第 16 頁。
- [28] 同注 [1]，14:9。
- [29] 同注 [1]，14:6。
- [30] 同注 [1]，12:49。
- [31] 同注 [1]，7:37-39。
- [32] 同注 [1]，10:30。
- [33] 同注 [26]，第 17 頁。
- [34] 同注 [1]，15:26。
- [35] 同注 [5]，1:22。
- [36] 同注 [1]，16:8。
- [37] Tanabe Hajime (田邊元)，*Philosophy as Metanoetics* (tr. Takeuchi Yoshinori; London: University of California Press, 1986), li.
- [38] 《聖經·羅馬書》8:10-11。
- [39] Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, l-li.
- [40] Ibid, p.184.
- [41] 同注 [23]，第 63 頁。
- [42] 同注 [23]，第 61 頁。
- [43] 同注 [1]，15:5。
- [44] 同注 [1]，7:37-39。
- [45] 《大乘百法明門論疏·卷上》。
- [46] 釋遁倫集著《瑜伽論記·卷一、卷二十五》。
- [47] 吳炳榮〈淺略談《八識規矩頌》（三）——第七識〉佛門網：〈<https://www.buddhistdoor.org/mingkok/> 淺略談八識規矩頌三 mdashmdash 第七識 /〉(2024 年 1 月 25 日瀏覽)。
- [48] 《八識三十論頌》。
- [49] 吳炳榮〈淺略談《八識規矩頌》〉。
- [50] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 5.3.
- [51] Ibid, 5.17.
- [52] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 5.19.
- [53] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 3.19.
- [54] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 5.18.
- [55] Augustine *De Trinitate*, VII.3.
- [56] 《聖經·馬太福音》22:39。
- [57] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 6.14.
- [58] 赫舍爾，鄧元尉等譯：《先知神學：赫舍爾論舊約中上帝的悲憫》（新北市：校園書房，2020 年），第 337-338 頁。
- [59] 同上，第 339-340 頁。
- [60] 同注 [58]，第 345 頁。
- [61] 同注 [5]，6:34。
- [62] 《聖經·使徒行傳》17:16。
- [63] 《聖經·馬太福音》20:34 及《聖經·馬可福音》1:41。
- [64] 同注 [1]，21:4-5。
- [65] 同注 [1]，21:15-17。
- [66] 《聖經·路加福音》24:13-35。
- [67] Martin Heidegger, *Being and Time* (trs. John Macquarrie and Edward Robinson; New York: Harper & Row, 1962) p.171. 或 *Sein und Zeit* (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.132. 德文版以後用簡寫 SZ。
- [68] David Weberman, “Phenomenology” in *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* (ed. Ariezer Tucher; Chichester: Wiley-Blackwell, 2009) p.511.
- [69] Weberman, “Phenomenology,” 511; Heidegger, *Being and Time*, 378 [*Sein und Zeit*, 329]. 海德格稱時間為 *Ekstase* (ecstasies)，直譯為「狂喜」，但這翻譯顯然不合情理。學者陳嘉映譯此為「綻出」。參陳嘉映：《海德格爾哲學概論》（北京：三聯，1995 年），第 129 頁。「出」有離開之意，正合本文所論從「這裡」到「那裡」的理念。
- [70] Stephen Mulhall, *The Routledge Guidebook to: Heidegger's Being and Time* (New York: Routledge, 2013) pp.161-162.
- [71] Heidegger, *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond* (trans. J. van Buren et al.; Albany: State University of New York Press, 2002) p.169.
- [72] Weberman, “Phenomenology,” 512.
- [73] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) pp.436-437. SZ, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) pp.385-386.
- [74] Charles Guignon, “The History of Being” in *A Companion to Heidegger* (eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall; Oxford: Blackwell, 2005), p.393.
- [75] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.276. SZ, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.233.
- [76] Guignon, “The History of Being,” in *A Companion to Heidegger* (eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall; Oxford: Blackwell, 2005), p.395.
- [77] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) pp.435-436. SZ (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) pp.384-385.
- [78] Ibid, p.154 [SZ, p.118].
- [79] Paul Gerner, *Heidegger's Being and Time: And Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) p.164.
- [80] King Magda, *A Guide to Heidegger's Being and Time* (ed. John Llewelyn. New York: State University of New York, 2001) p.76.
- [81] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John



- Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.157. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.121.
- [82] *Ibid*, p.422 [*SZ* p.370].
- [83] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.431. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.379.
- [84] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.146. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.111.
- [85] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) pp.141-142. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.107.
- [86] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.421. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.369.
- [87] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.73.
- [88] *Ibid*, p.72.
- [89] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.31.
- [90] *Ibid*, n. [89], p.78.
- [91] Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 3* (tr. Douglas Stephen Bax; eng. ed. John W. DeGruchy; Minneapolis: Fortress Press, 2004) p.109.
- [92] *Ibid*, p.67.
- [93] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.141.
- [94] *Ibid*, p.150.
- [95] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.153.
- [96] *Ibid*, p.157.
- [97] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.134.
- [98] *Ibid*, pp.76-78.
- [99] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.163.
- [100] Martin Luther, "Instructions to the Perplexed and Doubting, To George Spenlein, April 8, 1516" in *Luther: Letters of Spiritual Counsel, Library of Christian Classics Vol 18*. (tr. Theodore G. Tappert; Louisville: Westminster John Knox Press, 2006) p.110.
- [101] 加爾文，錢曜誠編；加爾文基督教要義翻譯小組譯：《基督教要義》（台北市：加爾文出版社，2011年），1167（四.XVII.2）。
- [102] Tuomo Mannermaa, "Why is Luther So Fascinating? Modern Finnish Luther Research" in *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (eds. Carl E. Braaten & Robert W. Jensen; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998) p.32.
- [103] *Ibid*, p.38.
- [104] Antti Raunio, "Natural Law and Faith: The Forgotten Foundations of Ethics in Luther's Theology" in *Union with Christ*, p.121.
- [105] Raunio, "Natural Law and Faith," p.117. 引文中是我的強調。
- [106] John Calvin, *Commentary on the Book of Ephesian*, 5:31.
- [107] 《聖經·歌羅西書》2:20。
- [108] 馮蔭坤：《加拉太書註釋（卷上）》（台北：校園書房，2008年），第595-596頁。
- [109] 《聖經·提摩太前書》2:5。
- [110] 同注 [38]，8:35-39。
- [111] Heidegger, "What is Metaphysics?" in *Existence and Being* (trs. R. F. C. Hull and Alan Crick et al.; ed. Stefan Schimanski; Chicago: Henry Regnery Press, 1949) p.370.
- [112] Žilvinas Svigaris, "Phenomenology of Emptiness: Martin Heidegger and Shin'ichi Hisamatsu," *Dialogue and Universalism* 3(2020) pp.107-108.
- [113] 對話英譯可參 Martin Heidegger and Shin'ichi Hisamatsu, "Reciprocal Mirroring: Conversation between Shin'ichi Hisamatsu and Martin Heidegger on May 19, 1958." Translated by Carolyn Culbertson and Tobias Keiling. *Philosophy Today* 61:1 (2017): 53-7.
- [114] 除學者 Žilvinas Svigaris 外，也可參 Véronique M. Fóti, "Heidegger and 'The Way of Art': The Empty Origin and Contemporary Abstraction." *Continental*

Philosophy Review 31 (1998): 337-51.

- [115] Shin'ichi Hisamatsu, "The Characteristics of Oriental Nothingness," FAS 協會: 〈<http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/toyotekimunoseika-ku.html>〉 (瀏覽於 2024 年 3 月 22 日)。原文自 *Philosophical Studies of Japan*, 2 (1959): 65-97。
- [116] Christopher Ives, "True Person, Formless Self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi," *Zen Masters* (eds. Steven Heine and Dale Wright; Oxford: Oxford University Press, 2010) p.224.
- [117] Stephen Mulhall, *The Routledge Guidebook to: Heidegger's Being and Time*, p.118.
- [118] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.378. SZ, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) pp.329-330.
- [119] Shin'ichi Hisamatsu, "Ordinary Mind," translated by Tokiwa Gishin and Howard Curtis, *The Eastern Buddhist* 12:1 (1979) p.26.
- [120] Christopher Ives, "True Person, Formless Self," p.218.
- [121] Shin'ichi Hisamatsu, "Ordinary Mind," translated by Tokiwa Gishin and Howard Curtis, *The Eastern Buddhist* 12:1 (1979) p.28.
- [122] 吳汝鈞:《京都學派哲學:久松真一》(台北市:文津, 1995 年), 第 38、72 頁。
- [123]《聖經·馬太福音》22:37-39。
- [124] Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (tr. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress Press, 1993) p.212.
- [125] Peter S. Oh, *Karl Barth's Trinitarian Theology: A Study in Karl Barth's Analogical Use of the Trinitarian Relation* (London: T&T Clark, 2006) p.34 n.p.74.
- [126] Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3* (tr. Douglas Stephen Bax; Minneapolis: Fortress Press, 2004) p.113.
- [127] Thomas F. Torrance, *The Mediation of Christ*

(Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992) p.64.

- [128] Elmer M. Colyer, *How to Read T. F. Torrance: Understanding His Trinitarian & Secientific Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001) pp.178-179.
- [129] 同注 [101], 404 (二.XV.5)。
- [130]《聖經·啟示錄》21:5。
- [131] 同上, 21:3。
- [132] John Calvin, *Commentary on The Gospel of John*, 12:31.
- [133] Irenaeus, *Against Heresies* 4.20.1.
- [134]《和合本聖經·羅馬書》8:21。

A Mahāyāna Christian Theology of Everlasting Divine-Human Union

Simon Sze Wang Wat (Chinese Online School of Theology)

Abstract: This article explores Trinitarian theology through Augustine and Richard of St. Victor, framing it within the threefold consciousness (*amala-vijñāna*, *ālaya-vijñāna*, and *mano-vijñāna*) to construct a "psychological" and "social" Trinity. These represent two aspects of loving God and others, leading to union with the Father through Christ and the Holy Spirit. Using Heidegger's concept of *Dasein*'s openness, the study connects human nature's openness to union with God. Bonhoeffer's critique redefines *Dasein* as *Dasein*-with-Christ, addressing Heidegger's limitation of grounding being in death while lacking eschatological transcendence. The formless self of Shin'ichi Hisamatsu transcends dualism but reflects humanity's fallen nature of desiring to be like God rather than obeying Him. Under "union with Christ," dualities are transformed into unity, enabling believers to experience the coexistence of the finite and infinite in an ongoingly everlasting union with God.

Key Words: Psychological Trinity, social Trinity, the unity of Heaven and humanity, *Dasein*



「義」的多重含義與跨文化解讀

利百加

廈門大學哲學系

引言

在跨文化研究中，探討「義」這一核心概念的內涵及其相互關係，是理解人類精神文明發展的關鍵之一。「義」在不同文化和宗教傳統中，具有多重維度的理解，這不僅塑造了社會的倫理觀念，也指導個人的道德修養。本文將深入分析聖經中「義」的原始含義和真實內涵，探討其在不同文化和哲學體系中的詮釋與應用，以及其在現代中國基督教神學中的本土化解讀。通過跨文化研究視角，本文揭示了「義」在道德、信仰和文化中的多重價值，為當代中國社會的道德實踐提供新思路。這項研究不僅深化了對「義」概念的理解，也為不同文化和宗教之間的對話提供了新視角。

一、聖經中的「義」概念溯源

在深入探討保羅書信中的「義」概念之前，我們必須首先追溯這一概念的起源和演變。從舊約的宗教法規到猶太教的精神傳統，再到希臘哲學的深刻闡釋，以及保羅如何將這些元素融合並發展出獨特的基督教教義，我們將一步步揭

示「義」的豐富內涵和歷史脈絡。

（一）舊約中的「義」概念

在希伯來語中，「義」(*sdq*, שֶׁדֶק) 源於與稱和量相關的詞義，逐漸演變為宗教和法律領域的術語。在古代以色列的司法系統中，當法官判定某人無罪時，便使用動詞形式的 *sdq*，即「稱義」。

這一概念不僅局限於法庭，也深入到宗教和道德領域，成為希伯來文化與信仰的核心價值觀。

「義」在舊約中體現了個人的道德操守和社會倫理準則，涵蓋了正義、公平、公正的原則。它不僅要求人們在法律上保持

正直，還涉及日常生活中的行為準則。《申命記》強調審判中的公正不偏，確保每個人都能得到公平對待，而《利未記》和《出埃及記》則呼籲商業交易中的誠信，杜絕欺詐行為，保障經濟秩序的穩定。

舊約中的「義」不僅指人的行為符合律法，還反映了神的屬性和旨意。神是絕對公正的化身，他的判斷無偏無私，確保善惡有報。《詩篇》和《申命記》展示了神的正義如何在社會秩序中實現，並要求以色列人善待孤兒、寡婦、外來者和貧困者等弱勢群體，以維持社會的公平與和

摘要：本文通過探討聖經中的「義」概念及其在不同文化中的多重含義，如「義」的起源，舊約法規中的「義」、猶太傳統中的「義」、希臘羅馬文化中的「義」，闡述了保羅如何發展出了獨特的基督教關於「義」的教義。本文通過重點分析保羅「因信稱義」的教義，強調了信仰在獲得上帝「義」中的作用，探討了丁光訓在強調上帝的普遍的「愛」的基礎上，對該教義的淡化，展示了跨文化融合的可能性。通過跨文化視角，揭示「義」在道德、信仰和文化中的多維價值，為當代中國社會的道德實踐提供新的思路。

關鍵詞：「義」；希臘哲學；因信稱義；中國哲學義利觀；跨文化研究

諧。每七年的禧年制度即是一例，它通過免除債務和歸還土地避免社會不平等的擴大。

總之，舊約中的「義」是一個多維概念，貫穿個人品格、社會秩序和神人關係。它不僅指遵守律法，更要求對神忠誠、對他人公義。

（二）猶太教對「義」的理解

猶太教繼承並發展了《舊約聖經》中「義」的概念，將其視為核心的宗教與倫理原則。在猶太教中，「義」（צדק, *tzedek*）不僅體現人與上帝之間的關係，還深入影響個人的道德行為與社會責任。

猶太教強調遵守律法（*Halakha*）作為實現「義」的重要途徑。*Halakha*（希伯來語：הלכה）意為「生活的方式」，涵蓋日常生活、宗教儀式、倫理道德和社會行為等多個方面。其主要來源包括《摩西五經》、口傳律法（如《米示拿》和《塔木德》）以及拉比的判例與注釋。律法不僅規範信徒的宗教生活，還指導他們在商業、婚姻和司法程序中的行為，確保公平與誠信。通過遵守 *Halakha*，信徒不僅履行了宗教義務，還培養道德品質、維護社會秩序，傳承文化傳統。

猶太教的「義」還與個人美德和社會責任密不可分。拉比們認為，真正的「義人」不僅在宗教儀式上盡責，更在日常生活中表現出誠實、正直、仁慈和謙卑等美德。《箴言》11章1節強調了商業中的公正，而《出埃及記》則呼籲善待寄居者，反映了猶太教對社會弱勢群體的關懷。《彌迦書》6章8節進一步指出：「行公義，好憐憫，存謙卑的心，與神同行」，表明謙卑不僅是個人美德，也是信徒與上帝和社會和諧共處的基礎。

社會公正和慈善是猶太教實現「義」的重要體現。「*Tzedakah*」（צדקה）即慈善行為，不僅是一種捐贈，更是一種基於公義的道德義務。信徒無論經濟狀況如何，都有責任幫助孤兒、寡婦、窮人和寄居者。*Tzedakah* 的形式多樣，既包括金錢捐贈、食物與衣物的贈送，也涵蓋時間和技能的貢獻，以及推動社會公正的法律支持。這些行為不僅促進了社會的和諧，也加強了信徒與上帝和社區之間的倫理聯繫。

總之，猶太教的「義」既是宗教儀式中的操守，也是社會生活中的美德。通過遵守律法、實踐美德和履行社會責任，信徒不僅能接近上帝的旨意，還能促進社會的公正與和諧。這一思想體系反映了猶太教對公平、仁慈與責任的深刻理解，至今仍影響著人們的生活和社會秩序。

（三）希臘羅馬文化中「義」的多重含義

在古希臘社會中，「義」（*δικαιοσύνη*）不僅是法律與道德的核心，也是維繫社會秩序的重要準則。古希臘哲學家賦予「義」深刻的哲學內涵，使其成為探討正義與倫理的核心主題，深刻影響了後世思想。

1. 「義」的希臘文詞源及法庭用語的背景

保羅書信中的「義」希臘原文是“*δικαιοσύνη*”(*dikaioσύne*)，源於形容詞“*δίκαιος*”(*dikaios*，公正的)，其意義為「那在法律或道德上是對的」，因此它意味著「合法的要求、合約」等。由詞根“*δίκη*”(*dike*，正義)與名詞後綴“-*αῖσύνη*”構成，意指抽象的正義。“*Δίκη*”(Dike)女神作為古希臘神話中的正義象徵，手持天秤和劍，這一形象成為現代西方司法體系中「正義女神」(Lady Justice)的原型。名詞形式的“*δικαιοσύνη*”可用來表示一個公義者的特質，也可以表示一個法官所需要堅持的標準。這個名詞用於表示道德和法律上的正義與公正，並在古希臘社會中貫穿於法律文本和司法實踐。

在古雅典的法庭體系中，公民直接參與司法活動，確保判決符合“*δικαιοσύνη*”原則。陪審員(*δικασταί*, *dikastai*)基於證據和公平原則裁決案件，體現了社會對正義的共識。法律術語如“*δικαιολογία*”(*dikaialogia*，辯護)和“*δικαιοπραξία*”(*dikaioopraxia*，行為正義)凸顯了法律過程中的理性與公平。這些司法實踐反映了古希臘人通過法律和道德行為維持社會秩序的努力。

古希臘的正義觀對羅馬法產生了深遠影響。羅馬人在吸收希臘法律思想後發展出更加系統的法律體系，將正義(*justitia*)作為核心原則。羅馬法中的「司法公正」(*judicial fairness*)和「法律正義」(*legal justice*)源自希臘的“*δικαιοσύνη*”



概念。現代西方法治中的「公平審判」(fair trial)和「無罪推定」(presumption of innocence)也可追溯到這一傳統，強調法律程序公開透明和判決的公正合理。

2. 「義」與社會秩序、個人品德的關係

在古希臘文化中，「義」(δικαιοσύνη)不僅與法律相關，更是社會秩序和個人道德的核心紐帶。公民被視為城邦的基石，其行為和道德品格直接關係到社會的和諧與繁榮。法律不僅維護秩序，更體現「義」的理念，要求公民嚴格遵守法律，積極參與公共事務，並承擔社會責任。

希臘城邦強調，遵守法律不僅是對個人行為的約束，也是對公共利益的維護。公民需參與城邦的決策，如選舉、擔任公職，並在戰爭或危機中履行保衛職責。這些義務增強了社會團結，促進了城邦的穩定與發展。公共項目如修建道路、基礎設施等也依賴公民的合作，彰顯了「義」在公共建設中的重要性。

希臘社會通過公共儀式和節慶活動強化道德教育，促進公民對「義」理念的認同和踐行。這些活動不僅象徵社會團結，更是道德教育的重要平台，推動社會向高度有序和道德化的方向發展。「義」在古希臘社會中連接了個人道德與社會秩序，將個人修養與公共利益緊密結合。

3. 「義」從詞源到哲學理念的演變

「義」(δικαιοσύνη)在古希臘的概念經歷了從具體法律規範到抽象道德修養和靈魂狀態的轉變。隨著哲學的發展，「義」逐漸內化為個體的道德品質和靈魂的和諧。哲學家們認為，「義」不僅是外在的法律行為，更是一種內在的美德，要求通過正直、勇敢和智慧的培養，實現理性、激情與欲望之間的平衡。

斯多亞學派 (Stoicism) 強調「義」是由理性 (Logos) 主導的內在美德。個體通過理性思考和自我控制，順應自然法則，追求內心的和諧。「義」不僅指導個人行為符合自然和社會規範，還確保公民之間的公平與合作。理性生活能幫助人超越情感干擾，實現自我提升與社會秩序的統一。

伊比鳩魯學派 (Epicureanism) 將「義」視為

實現個人幸福與內心平靜的關鍵手段。它強調道德行為不僅避免對他人的傷害，還能減少個體內心的衝突與焦慮，帶來心理安寧。伊比鳩魯學派主張通過遵循社會規範，實現個人幸福的同時也履行社會責任，推動社會和諧。

古希臘哲學對「義」的多樣化詮釋反映了這一概念在倫理學和形而上學中的深遠意義。斯多亞學派側重理性驅動的道德行為，強調個體與社會責任的統一；伊比鳩魯學派則將「義」與個人心理健康和幸福感緊密聯繫。

二、保羅的「義」觀

保羅的書信在新約中佔據重要地位，他對「義」(δικαιοσύνη)的闡釋成為了基督教神學的核心。保羅在繼承舊約、猶太教和希臘羅馬文化中「義」概念的基礎上，對其進行了獨特的基督教詮釋。在他的書信中，「義」不再僅僅是依靠律法行為達到的狀態，而是通過信仰耶穌基督得以獲得的恩典。保羅明確指出，人無法憑自身行為稱義，而是依靠上帝的恩典：「神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，並沒有分別」(羅3:22)。這奠定了「因信稱義」的核心理念。以下探討保羅如何在各書信中詮釋「義」。保羅的觀念也受到希臘羅馬文化的影響，將「義」視為一種超越律法的神聖恩賜，而非人類努力的結果。信徒通過信心接受耶穌基督的犧牲和復活，從而獲得上帝賜予的「義」。這一教導為基督教倫理奠定了基礎，使信徒得以與上帝和好，並引導其信仰生活。儘管保羅否定了通過律法稱義的觀念，他並未忽視信仰後的行為轉變。他認為，稱義後的行為更新是信仰真實的體現，促使信徒活出上帝的義。這一轉變不僅豐富了基督教的神學思想，也在信徒的生活實踐中發揮了重要作用。

(一)「義」的多重含義

在新約中，關於「義」這個詞最常見的用語是 δικαιοσύνη，出現 90 次以上。然而，幾乎有三分之二出現在保羅著作中，其中《羅馬書》中有 34 次。《羅馬書》是保羅最系統、最全面闡述「義」概念的書信。卡森 (D.A. Carson) 評價《羅馬書》說，在保羅的書信中，《羅馬書》是最長

且最具神學意義的書信，是「最完美無瑕的福音」。^[1]縱觀保羅書信，名詞「義」(δικαιοσύνη)，及相關形容詞「公義的」(δίκαιος)，和動詞「稱義」(δικαίω) 共出現超過 100 次，由此可見此概念在保羅神學中的重要性。保羅通過「義」這一概念，構建了他對基督教救贖的理解。

在《羅馬書》中，保羅斷言，罪給所有人都戴上了枷鎖，唯有因信經歷到上帝動工而白白賜下的恩典，才能掙脫枷鎖（羅 1:18-3:20）。上帝的憤怒，則降在所有不虔不義之人身上；此為聖怒的外顯，公義的譴責。保羅指出，所有人，無論猶太人或外邦人，都需通過信仰基督獲得上帝的「義」。他進一步闡釋基督的犧牲不僅解決了罪的束縛，還滿足了上帝的公義，使信徒因信心而被稱為義，與上帝和好（羅 3:10, 23-24）。他強調，只有通過信仰而非律法，罪人才能獲得稱義，因為人自身無法憑律法達到神聖的標準。保羅通過信心與「義」之間的聯繫，明確了這種基於信心的「義」是一種神賜的恩典，而非律法上的要求。

被稱為「義」就是被宣告與上帝和好。這樣的宣判，保羅在《羅馬書》中堅稱說，乃是上帝純全恩典的顯現，而罪人只能通過信心獲得。「保羅強調信心的「義」。「義」乃以神的話語及基督成就之功為基礎，是神的恩賜，藉著信徒的信心而臨到信徒。在《羅馬書》第四章中，保羅強調，信徒因信而稱義，而非因遵守律法或割禮，進一步對比了「因信的義」與「律法的義」（羅 4:11, 13-14; 9:30-32; 10:4-6, 10）。他也反思自身過去對律法的追求，指出道德無可指責的行為無法真正幫助人建立與上帝的正確關係（腓 3:6）。《提多書》3:5 也表明，拯救源於神的憐憫，而非個人的義行。因此，這種因信稱義完全來自神的恩典，信徒通過信心接受。

《加拉太書》針對加拉太教會中堅持律法主義的傾向，保羅強調信仰高於律法，否定律法作為稱義之途。他指出律法顯明罪而非赦免，「凡以行律法為本的，都是被咒詛的」（加 3:10）。保羅強調，信徒通過耶穌基督的信仰和恩典，而非律法，獲得義與上帝的關係：「人稱義不是因行

律法，乃是因信耶穌基督」（加 2:16）。這鞏固了「因信稱義」教義，凸顯信仰的重要性。

在《以弗所書》、《腓立比書》和《帖撒羅尼迦前後書》中，保羅不僅探討個人與上帝的關係，還將「義」與教會合一、聖潔生活及倫理行為緊密結合，展示了「義」在信仰中的全面作用。在《以弗所書》中，保羅強調基督通過「義」成就教會的合一，使不同族裔在基督裡和睦。信徒應脫去舊人，穿上新人，體現聖潔與公義的生活（弗 4:22-24），追求基督的模範，保守教會合一。保羅進一步以家庭關係說明「義」，呼籲信徒愛人如己，效法基督的犧牲（弗 5:1-2）。在《腓立比書》裡，保羅強調謙卑、無私，效法基督的心志（腓 2:5-8），讓信徒以公義行為為社會樹立榜樣。在《帖撒羅尼迦前後書》中，保羅鼓勵信徒在困境中保持信仰與道德的純潔，並在末世期待中堅持聖潔的生活，以迎接基督的再來（帖前 5:8；帖後 2:15-17）。

總而言之，保羅在新約中對「義」概念的闡述為基督教信仰奠定了重要基礎。「義」不僅通過信心而得，與律法無關，還是信徒實際生活中的體現。他鼓勵信徒以基督的愛為榜樣，在家庭、社會中活出公義的生活。這一教義為信徒提供了生活指引，並提升了整個社會的道德風尚，通過信仰與上帝和好，成為新造的人。

（二）貫穿新舊約的稱「義」之道

保羅的「義」觀在連接猶太傳統與基督教信仰中扮演橋樑角色。作為法利賽人，保羅深信舊約的權威，認為基督教並非猶太教的替代，而是其自然延伸，耶穌則是期待已久的彌賽亞。保羅的信仰扎根於猶太傳統，他強調一神信仰和道德要求。不同於猶太教將「義」與律法遵守緊密相連，保羅主張通過信仰基督而得的「義」超越律法的限制，使救恩普世性地開放給所有信仰耶穌的人（參羅 10:12）。

「稱義」在舊約中與以色列的盟約息息相關，標誌著上帝與選民的特殊關係，上帝要求以色列人遵守律法，並承諾賜予他們保護和祝福（出埃及記 19:5-6）。公義的標準不僅基於風俗民情，更體現在「與耶和華的立約關係」^[2]中。耶和華的公



義意味著通過司法程序維護律法的正確行為，以色列的公義由其作為聖約百姓的地位決定。這一盟約關係在上帝的救贖計劃中極為重要。

在基督教神學中，亞當的罪被視為人類墮落的起點，使罪惡與死亡進入世界。根據《創世記》，亞當與夏娃違背上帝的命令，導致原罪影響所有後代（羅 5:12）。這一罪不僅造成個人道德墮落，也使整個世界陷入苦難、疾病和死亡，破壞了人與上帝的親密關係，使人類無法憑自身努力達到上帝的聖潔標準（羅 3:23）。為了克服亞當犯罪所帶來的禍患，上帝制定了一系列救贖計劃，這一計劃從亞伯拉罕開始，延續至以色列民，「上帝與亞伯拉罕所立的約，使以色列民族被賦予解除亞當罪惡的任務。」^[3] 這一應許不僅祝福亞伯拉罕個人，也指向耶穌基督，通過他，所有民族都將得到祝福，顯示上帝救贖計劃的普世性（創世記 12:2）。

以色列作為上帝的選民，通過摩西獲得律法，與上帝建立了緊密關係。《出埃及記》20 章中，上帝通過摩西頒布了十誡，這些誡命既是宗教法規也是道德指南。部分誡命如禁止殺人、偷竊、姦淫等為普世道德準則，在《新約》中被保羅進一步強調（參羅 13:9）。耶穌的降臨、受死和復活完成了上帝的救贖應許，通過信心接受恩典，信徒不再依靠律法行為獲得「義」（參羅 3:24），並建立了面向所有信徒的新盟約，促使萬民通過他得以蒙福。

在上帝的救贖計劃中，以色列扮演關鍵角色，旨在通過遵行神的命令扭轉亞當的墮落（參羅 2:17-20）。保羅指出，儘管以色列人通過律法被教導為道德典範，但因不信未能完成使命。耶穌基督，作為大衛的後裔和以色列的代表，完成了以色列未竟的任務，承擔了因不順從帶來的詛咒。保羅解釋，「耶穌基督的信」不僅指對基督的信仰，也可以理解為基督的信實，基督通過他的忠信履行了以色列的使命，解除律法為基礎的咒詛。^[4]

總之，盟約在舊約中是上帝與選民之間的重要關係，從亞當和夏娃到亞伯拉罕、摩西、大衛，不斷更新擴展。舊約中的稱義與遵守律法相關，

通過行為獲得上帝認可。而新約中的稱義完全基於信心和恩典，超越律法約束，由耶穌基督實現，強調內在信仰與外在行為的統一。保羅在《羅馬書》中闡述，新舊約雖有連續性，但新盟約在稱義上根本不同，基於信心而非行為，使救恩普世開放，信徒通過信仰基督成為新盟約的一部分，獲得上帝的義，體現了救贖觀念的普世性與包容性。

（三）「因信稱義」的教義

「因信稱義」是保羅神學的核心教義，尤其在《羅馬書》中，他詳細探討了人類的罪性、律法的作用、基督的救贖以及信心在稱義中的關鍵角色。《羅馬書》被認為是保羅最系統、最全面闡述「因信稱義」教義的書信。通過這一教義，保羅不僅解釋了人如何在上帝面前被稱為義，還為基督教的救恩論和倫理生活奠定了重要的神學基礎。

「因信稱義」的理論是基於人類的普遍罪性。保羅在《羅馬書》中指出，所有人都犯了罪，無法靠自己達到上帝的義（羅 3:23），律法雖揭示罪卻無法使人稱義（羅 3:20）。耶穌基督的受死和復活為救贖提供了途徑，保羅寫道：「我們既因信稱義，就藉著主耶穌基督得與上帝相和」（羅 5:1）。保羅所指的「義」不是「道德的義」，而是形容某人獲得法庭有利宣判後的狀態，在此情況下，只要作出宣判，那人就是「義」的，也就是「被判無罪」、「清白」、「確證無罪」、「稱義」。被稱義之人是在盟約中佔有良好地位之人，不論他的道德品性、種族、社會及文化背景如何。保羅的「因信稱義」不僅揭示了上帝救贖的法律性基礎，也為信徒通過信心接受恩典、與上帝和解提供了堅實的神學框架。

保羅進一步主張，「因信稱義」的「義」是「在律法以外」通過信基督領受的上帝的義（參腓 3:9），由律法和先知作證（參羅 3:21）。這裡「上帝的義就是指上帝本身絕對的義」，「δικαιοσύνη」此詞有時被用在上帝身上，有時被用在人身上。被用在人身上時，其來源必定是上帝的屬性和作為。」保羅強調，舊約的律法和先知預示了基督的來臨，證明人無法靠律法獲得稱義，必須通過

基督的救贖（參羅 3:22）。「整個舊約，不過證明以色列人一這個被特別選召出來加以訓練教導的民族，尚且不能遵守律法，何況那些根本不明白律法的外邦人，豈不是更不能守律法了嗎？」^[5]顯然，所有人都無法依靠遵守律法來獲得上帝的稱義，而必須在律法之外尋找救贖之道。因此，通過信仰而稱義的教義不僅與舊約的核心主題相一致，而且實際上是舊約所要確立和證實的真理。

保羅在《羅馬書》中闡述稱義是無差別地賜予所有信徒「上帝的義」（參羅 3:22-23）。他指出，所有人都犯了罪，無法靠律法稱義，必須通過信仰耶穌基督接受上帝的恩典。因此，稱義適用於所有信徒，無論其種族或背景。保羅通過這一教義強調，猶太人和外邦人同等需要救恩，消除了任何優越性，表明所有人都需依靠上帝的救贖。

保羅在《羅馬書》中引領我們繼續思考稱義之道，他指出上帝的義不但「沒有分別地給人」，而且「白白地給人」（參羅 3:24）。他解釋，「恩典」意味著無需任何努力即可獲得稱義，通過耶穌基督的救贖實現。雖然從我們的角度來看，我們是無償地被上帝稱義，但在上帝的一方，這並非無償的稱義，也不是無償地赦免我們的罪。實際上，「上帝乃是已經刑罰了我們的罪，不過不是刑罰在我們身上，而是罰在主耶穌基督身上。」^[6]「罪人本因罪不能被稱為義，但是基督背負了他們的罪而被釘在十字架上，上帝就可以宣告罪人為義，上帝容讓人罪惡的勢力傾倒在受苦的基督身上，直到一切邪惡都被除去。人的罪因得贖而不復存，上帝才宣告過往的罪人已為義，再也沒有不公義了。」^[7]基督作為「挽回祭」，在十字架上為我們的罪付出了生命的贖價，滿足了上帝公義的要求，使得上帝能夠宣告信靠基督的人為義（參羅 3:25-26）。因此，這並非無償的稱義，因為基督承擔了我們的刑罰，消除了罪的勢力。

保羅堅信，稱義是憑信心而來，而非通過遵行律法（參羅 3:28）。「遵守律法跟能否稱義無關，稱義這回事是在律法以外的一種恩典，是憑著另外的原則，就是因著信、本乎恩的原則而得著的，所以說不在乎遵行律法。」^[8]通過「因信稱義」這一教義，保羅清楚地表明，信徒的稱義

完全是上帝的恩典所賜，而不是人通過遵守律法或自身的善行所能獲得的。這不僅強調了信心在救贖過程中的核心作用，也突顯了上帝恩典的至高無上。如此一來，信徒可以安心地依靠信心接受上帝的恩典，而不必為無法完全遵守律法而感到絕望或負擔重重。

三、丁光訓的稱「義」思想

在深入探討保羅書信中的「義」概念後，本文將分析中國現代基督教重要人物丁光訓主教所主張的淡化「因信稱義」教義的思想。丁光訓不僅繼承了基督教傳統神學思想，還結合中國文化，對該教義進行了重新審視和調整，以適應現代中國基督教的需要。

（一）丁光訓對「義」的跨文化解讀

丁光訓（1915-2012）出生於上海一個虔誠的基督徒家庭，幼年受家庭深厚的基督教教育影響，母親通過《詩篇》教導孩子們以愛化解矛盾，「童年的經歷往往令人難以忘懷，基督的愛從此一直與他同在。」^[9]他畢業於上海聖約翰大學，隨後在加拿大和美國繼續深造，獲得神學碩士學位，並在日內瓦的世界基督教學生同盟工作。這些海外經歷使他深入研究西方神學，特別是新教改革中的「因信稱義」教義，並對西方宗教實踐和神學教育有深刻理解。丁光訓堅持恩典與信心的核心地位，認同「因信稱義」教義，強調救贖依靠上帝的恩典和信心，而非人的努力或善行。然而，他也認為信心應與實際生活行為相結合，信徒應在日常生活中踐行基督教倫理，鼓勵信徒關心社會問題，參與社會建設，推動公正與和諧。他主張基督徒不僅要傳揚福音，也要積極踐行上帝的愛，參與慈善、扶貧、教育和醫療等社會服務，通過服務他者實現自我成長和信仰深化。他深刻認識到中國傳統文化，特別是儒家思想對中國價值觀的影響，主張基督教應與中國文化相結合，形成兼具東西方智慧的跨文化神學。例如，將儒家的「仁」與基督教的「愛」相聯繫，使教義更貼近中國信徒的生活和思維方式。因此，他倡導基督教的本土化和社會適應性，主張基督教應融入中國社會，參與社會主義建設，



尊重中國文化和社會制度，探索適合中國國情的信仰實踐模式，消除文化障礙，促進基督教在中國被接受與理解。他還推動跨文化神學建設，主張開放包容，促進不同文化間的對話與理解，積極參與國際神學交流，推動全球基督教的多樣性和合作，構建包容多元的宗教生態。

儒家哲學中的「義」是中國傳統文化中重要的倫理概念，強調道德、正義和人際關係中的恰當行為。相比之下，保羅在基督教神學中提出的「義」主要關注人與上帝的關係，強調通過信仰獲得上帝的恩典和稱義。作為中國基督教的重要領袖和神學家，丁光訓深刻認識到儒家倫理對中國社會的深遠影響。他認為基督教要在中國扎根和發展，必須與傳統文化融合。丁光訓在中國基督教語境下，對「因信稱義」進行了調整以適應中國文化和社會現實。

丁光訓深受儒家思想影響，認識到儒家「義」在中國文化中的重要性。儒家「義」強調正義、公正和道德責任，作為人際關係和社會秩序的道德準則。丁光訓將這一倫理觀融入基督教神學，強調道德修養和社會責任，主張基督徒踐行「仁」、「義」等美德，與儒家核心理念相契合。他鼓勵信徒關注社會公正，積極參與社會改革，推動法律和制度完善，維護公平與正義；關愛弱勢群體，提供實際幫助；推動社會和諧，倡導和平、尊重和包容，促進不同群體間的理解與合作。這不僅符合基督教教義，也促進了基督教在中國的認同和接受。在牧養和神學教育中，丁光訓倡導信徒參與社會服務和公益事業，如扶貧濟困、支持教育、公平分配教育資源、環保與可持續發展等。他認為，通過實際行動體現信仰，信徒能內化信仰為道德行為，彰顯基督教的愛與公義，改善社會對基督教的誤解，提升其在中國社會中的形象。

丁光訓通過融入儒家「義」的思想，致力於構建適合中國文化的基督教神學體系。他主張基督教信仰本土化，與中國社會現實和文化傳統結合，以更好地服務中國社會。為此，他提出，吸收中國傳統文化精華，將儒家「仁」、「義」等與基督教「愛」相融合，形成獨特倫理觀；重新詮

釋基督教教義，在堅持基督教核心信仰的前提下，結合中國文化和哲學，使教義更符合中國人的思維方式和價值觀；推動神學教育本土化，在神學院和教會教育中增加中國傳統文化和哲學內容，培養具本土意識的神學人才。丁光訓認為，基督教在中國社會中生根發芽需尊重文化多樣性，不同文化背景下的基督教可以有不同的表現形式。這種跨文化神學不僅促進了基督教與中國傳統文化的融合，也增強了其在中國社會中的影響力和接受度。

因此，丁光訓將儒家「義」融入基督教，促進了基督教與中國傳統文化的融合，增強了其在中國社會中的適應性和影響力。通過強調因愛行義，他引導信徒關注社會現實，踐行道德責任，強化了基督教的社會功能。這為中國教會的本土化發展提供了重要的理論基礎和實踐經驗。丁光訓的工作積極提升了基督教的社會形象，改善了社會對基督教的認識，增強了其在推動社會進步方面的影響力。此外，他通過教育理念培養了一批具有本土意識和社會責任感的神學人才，為中國教會的未來發展奠定了堅實基礎。

丁光訓對基督教「因信稱義」進行重新詮釋。他認為信仰不僅是對上帝的信心，更應體現在對他人和社會的愛中。愛是信仰的核心，通過實際的愛心行動來體現信仰的價值，使信仰成為活生生的實踐。丁光訓強調，只有通過愛心行動，才能體現對上帝誠摯的信仰。他主張基督徒應關心社會問題，關愛他人，積極參與社會建設，以實際行動展示真實的信仰。通過這種融合的路徑，我們可以在個人道德修養和社會實踐中，達到更高的境界。對於個人而言，既有內在的道德自覺，又有外在的信仰支撐，能夠更全面地提升自身的道德品質。對於社會而言，個人的道德完善和實際行動，有助於構建一個更加和諧、公正的社會。人們在相互尊重和關愛的基礎上，共同推動社會的進步。這種和諧，不僅是儒家所追求的「大同」社會，也是基督教所倡導的「愛人如己」的理想。

（二）丁光訓稱「義」思想的形成原因及內容

丁光訓對傳統「因信稱義」教義進行了獨特解讀，認為在中國的歷史背景下應適度淡化其強

調。他主張信仰價值應超越僅信基督，還應體現上帝對所有人的廣泛愛撫，強調基督教的普世價值，倡導更加開放和適應時代的神學視角。

1. 丁光訓淡化「因信稱義」的原因

在文化大革命後，中國的快速經濟發展和社會變革引發了傳統與現代價值觀的碰撞，社會倫理和道德觀念面臨重大調整。丁光訓認識到，新教傳統的「因信稱義」在中國特定的社會歷史背景下難以滿足信徒和社會的需求。這一教義強調通過信心接受上帝的恩典而被稱為義人，在中國文化中引發了諸多爭議。

傳統的「因信稱義」教義將信徒與非信徒、得救與不救、天堂與地獄對立，導致教會內部排他性增強。在多元化和個人主義盛行的現代中國，這種對立顯得尤為突兀，阻礙基督教的廣泛傳播和信徒的精神慰藉。丁光訓指出：「回頭看歷史，我們不難發現以保羅和馬丁·路德為首的先進人物提出因信稱義的觀點都是為反對當時宗教中的黑暗勢力，把宗教進行簡單化，純潔化，為大家伸張正義，爭取自由。可見當時的因信稱義有著解放人們的重大意義而不是將人送進地獄。」^[10]但19至20世紀一些傳教士將其與天堂地獄觀念結合，導致教義變質。這些傳教士將信仰簡化為「信才好，不信就不好」，^[11]並貶低道德倫理，偏離聖經中的上帝形象，強化了上帝的懲罰而非愛。結果，教會對上帝的理解扭曲，非信徒被視為必然下地獄，信徒對不信者產生敵意，造成教會內部和社會的分裂。這種狹隘的「因信稱義」觀與基督教慈愛的本質相悖，亟需調整以適應中國社會的現實需求。

丁光訓觀察到，許多中國基督徒認為只有信仰基督的人在上帝面前是義人，不信的人則是不義的。這種「因信稱義」的強調導致了一些不合理的觀念，比如，「儘管一個人是個反革命分子，並且犯姦淫的錯誤，但只要他是信的，在他死後便會上天堂。再比如明知帝國主義的侵略是不好的，但只要侵略者是信的，那麼在上帝看來他便是義。而被侵略的如果不信基督那活該被侵略，那本來就是上帝對他們的懲罰。」^[12]這種觀點扭曲了慈愛的上帝形象。丁光訓主張基督教

應保持其多維度，不應簡化為單一教條，因為這樣會導致價值觀顛倒和社會分裂。他質疑一個慈愛的上帝為何會故意創造許多不信的人並讓他們下地獄：「上帝一開始便知道很多人因不信最終會下到地獄永火，可為什麼還夜以繼日爭分奪秒的創造出人類。」^[13]他指出這種狹隘的「因信稱義」誤解了上帝的本質。

丁光訓認為，「聯繫中國基督教來看，如果只推崇因信稱義這一個教義，這教義又容易用來促進信與不信的矛盾，這樣就引起無窮的分裂，破壞祖國的團結，這難道是神的旨意？」^[14]他主張基督教的發展必須適應中國的國情和社會現實，強調信仰的實踐性和倫理責任。在面對貧富差距、環境污染和社會不公等問題時，信徒不僅需提升個人靈性，還應積極參與社會事務。為更好地服務中國社會，丁光訓倡導淡化「因信稱義」，通過突出上帝普遍的愛，使信徒在苦難中感受上帝的愛，並在人際關係中踐行「推己及人」、「愛鄰舍及仇敵」的道德理念。這一調整使基督教教義更貼近中國信徒的生活，促進倫理實踐和社會責任感。

2. 丁光訓稱「義」思想的具體內容

丁光訓在淡化「因信稱義」思想時，重新詮釋「義」的內涵，認為「義」不僅通過信心接受上帝的恩典，還通過實際行為體現道德與公義。這使「義」更注重日常生活中的倫理實踐，契合中國傳統倫理觀念。他倡導信徒在家庭、工作和社會中踐行公義，如在職場保持誠實、公正，履行孝道和責任，關愛弱勢群體，促進社會和諧與進步。丁光訓強調信心與行為相輔相成，信心應體現在具體的道德行為中，通過善行和公義生活彰顯「因信稱義」的效果，幫助信徒在信仰與倫理間找到平衡，實現個人與社會的共同進步。他主張信徒不僅要相信上帝的恩典，還要通過實際行動回應，如幫助貧困、推動環境保護、促進社會公正。他認為，信心與行為的結合是基督教在中國發揮積極作用的關鍵。

丁光訓強調，基督教不僅限於「因信稱義」的教義，上帝的慈愛也是其核心理念。他指出，「上帝不斷的創造出鮮活的肉身，復活耶穌服務



萬民，創造聖靈並讓其帶給人間智慧，還有登山寶訓指引，最大的使命就是教導人們信仰上帝，待人如己。」^[15]此外，《聖經》的新約和舊約，如《箴言》和「十誡」，都強調倫理道德的重要性。因此，基督教應全面推廣道德和倫理教義，結合歷史和時代的發展，而非單一推崇某一教義，以避免引發社會矛盾，促進社會和諧與進步。

丁光訓在淡化「因信稱義」思想的過程中，著重闡釋「上帝是愛」。丁光訓認為，我們信仰的上帝是一位充滿愛的上帝。在上帝眾多的屬性中，慈愛是最為重要的，它佔據了首要的位置。「上帝不是暴君或懲罰者，而是宇宙的愛者。」^[16]儘管知道許多人不會信仰他，仍以愛創造人類。他質疑未信者必下地獄的觀點，舉例如雷鋒、焦裕祿等品德高尚的人。丁光訓主張傳道人應淡化鮮明的信仰劃分，避免宣揚誰得救誰定罪。他強調宗教與道德不可分，將救贖與道德對立是不妥當的。在中國文化背景下，強調信仰與道德、文化的契合，有助於促進社會和諧。

（三）丁光訓稱「義」思想的現實意義

丁光訓淡化「因信稱義」在現代基督教神學中具有深遠意義。他通過減少這一教義的某些強調，使其更具包容性和適應性，拓展了其在不同文化背景下的應用。丁光訓認為，單靠信心難以滿足現代信徒在倫理和社會實踐中的需求，因此在保留信心和恩典核心原則的同時，結合中國傳統倫理觀念，形成更全面和多維的神學體系。他將基督教的「愛」與儒家的「仁」、「義」、「禮」等倫理觀念相融合，增強了教義在中國文化中的相關性，推動了神學的多元化發展。這種跨文化神學模式不僅幫助信徒更好地理解和實踐基督教教義，也為全球神學研究提供了新視角，促進了不同文化間的神學對話與交流。

丁光訓淡化「因信稱義」，強調信徒不僅通過信心接受恩典，還應在日常生活中踐行公義與聖潔，體現教義的實際效果。這種結合促進了個人與社會的道德提升，推動基督教在倫理實踐中的積極作用。他在講道和著作中常提及社會問題，鼓勵信徒通過行動參與社會公義，如應對貧困、環境污染和社會不公，積極參與公益活動。

他通過「上帝是愛」的理念，強調愛為信仰核心，使信徒在具體的處境中以愛為驅動力，展現基督教的倫理價值，提升道德意識和應對複雜問題的能力，促進福音與中國信徒生活的契合。

丁光訓淡化「因信稱義」教義，極大促進了中西文化的交流與融合。他將基督教教義與中國傳統倫理觀念結合，展示了基督教在中國文化中的獨特價值，增強了中國信徒的認同感，並為西方神學家提供新視角，推動全球基督教的多元化發展。通過探討基督教的「愛」與儒家的「仁」相似性，丁光訓強調兩者在社會和諧與個人道德成長方面的共通點，搭建了中西文化對話的橋樑。這種跨文化神學對話不僅幫助中國信徒更好地理解 and 實踐教義，也使西方神學家從中國文化中汲取智慧，豐富自身理論。丁光訓的工作為全球基督教的多元化提供了寶貴經驗，展現了基督教教義在不同文化背景下的適應性和包容性。

丁光訓淡化「因信稱義」思想，顯著提升了信徒的倫理實踐能力。他結合東西方倫理觀念，形成綜合性的道德指導，使信徒在信仰與倫理行為中找到平衡。這種跨文化倫理融合有助於構建和諧、公正的社會環境，提升信徒的道德影響力。丁光訓在其著作中探討了基督教與儒家倫理的共通點，強調信徒在家庭、工作和社會中踐行公義與仁愛，兼具個人道德修養與社會責任感。他倡導信徒通過實際行動參與社會公益，將基督教的愛與儒家的社會責任結合，推動基督教在各領域發揮積極作用。這種倫理融合不僅豐富了基督教神學內涵，也為現代信仰實踐提供了全面的理論支持，促進了倫理與信仰的和諧共存。

綜上所述，丁光訓在推動中國基督教本土化過程中淡化「因信稱義」思想，雖面臨嚴峻的神學和文化挑戰與批評，但也帶來了寶貴啟示。神學上，他的調整與保守教義衝突，引發教會分歧，部分信徒和神學家質疑其偏離傳統核心，擔心影響對救贖與恩典的理解。文化上，他嘗試將該思想與中國集體主義和社會責任觀念融合，遇到文化衝突和信徒困惑，需通過有效教導幫助適應。然而，他的努力為神學研究提供新視角，推動理論多樣化，促進中西文化交流，豐富了基督教神

學內涵，並為全球基督教的適應與發展樹立了榜樣。總之，他所面臨的挑戰和批評反映了跨文化神學融合的複雜性，也彰顯了其在促進基督教與中國傳統文化深度融合中的重要貢獻。

結語

本文通過探討保羅書信中的「義」概念，結合儒家「仁義」思想和丁光訓對「因信稱義」的調整，揭示了「義」在不同文化和哲學體系中的多重內涵。雖然儒家強調通過內心真誠和自我修養來實現道德完善，保羅則強調信仰在獲得上帝恩典中的核心作用，但它們都強調了道德、正義和人與社會的和諧關係，而丁光訓試圖融合二者以適應中國文化背景。通過跨文化的視角，我們發現融合各自的優點，尋求構建內外兼修的道德實踐方式，為現代道德實踐提供新的思路，促進個人道德完善和社會和諧發展。

[1] D.A. 卡森、道格拉斯·J 穆爾著，沈小龍、張杰克等譯：《新約導論》（上海：同濟大學出版社，2017 年），第 385 頁。

[2] Moises Silva 著，沈紡緞、丘昭文、陳家勛、鄔沛霖譯：《新國際新約神學與釋義辭典》（第一冊）（香港：華神出版社，2022 年），第 1029 頁。

[3] 魏斯特鴻著，譚達峰譯：《再思保羅稱義觀——傳統派與修正派的 6 場對話》（台北：校園書房出版社，2017 年），第 106 頁。

[4] 同上。

[5] 陳終道著：《新約書信詳解》（香港：金燈台出版社，1997 年），第 27 頁。

[6] 同上，第 28 頁。

[7] 同注 [3]，第 132 頁。

[8] 同注 [5]，第 28 頁。

[9] 劉華俊編著：《天風甘雨：中國基督教領袖——丁光訓》（南京：南京大學出版社，2001 年），第 10-11 頁。

[10] 丁光訓著：《丁光訓文集》（南京：譯林出版社，1998 年），第 286 頁。

[11] 同上，第 286 頁。

[12] 同注 [10]，第 362 頁。

[13] 同注 [10]，第 362 頁。

[14] 同注 [10]，第 363 頁。

[15] 同注 [10]，第 289 頁。

[16] 同注 [10]，第 97 頁。

Multifaceted Connotations of “Righteousness” and Cross-Cultural Interpretations

Rebecca (Xiamen University)

Abstract: This paper examines the concept of “righteousness” in the Bible and its multifaceted meanings across diverse cultural contexts, including its origins, manifestations in Old Testament law, Jewish traditions, and Greco-Roman culture. It elucidates Paul’s development of a distinctive Christian doctrine of righteousness, with particular emphasis on his teaching of “justification by faith.” Through critical analysis of Paul’s doctrine, this study highlights the role of faith in attaining divine righteousness and explores Ting Kwang Hsun contextual reinterpretation of this doctrine, which emphasizes God’s universal love and subtly downplays its original emphasis. This cross-cultural examination reveals the multidimensional values of “righteousness” in morality, faith, and cultural frameworks, offering innovative insights for moral practices in contemporary Chinese society.

Key Words: Righteousness, Greek Philosophy, Justification by Faith, Chinese Philosophical Perspectives on Righteousness and Profit, Cross-Cultural Studies



「大道」視閥下道教文化研究

凌德祥

北京城市學院國際文化與傳播學部
西昌學院文化傳媒學院

一、大道與道教形成與發展

世間唯有人類具有探究來源、預知未來及生死的能力，幻望來世及永生是人類終極願望與追求。其他生物似乎無知（無為）生死來世，似薪火相傳得以「永生」。老子《道德經》^[1]六十五章「古之善為道者，非以明人，將以愚之」。「愚民」即教民若萬物愚之大智得長生。「三觀正」即與自然的世界觀、與社會人群的價值觀、與自身的人生觀等三觀和諧。宗教以永生及來世為核心信仰，成為人類永恆的依賴。

人類的認知向太陽，「大道」

根源於測日觀天。大道肇始的「一畫開天」即為通過認知一畫地平線產生了天地、陽陰、春秋和上下等最初的二儀概念，華夏民族步入初始文明。大道也作為思維模式全面深刻影響中國傳統學科與文化生活。此後，天文地理範疇的大道歷經萬年發展演變，逐漸成熟於夏朝初期，同時也形成了專注於大道理數方法探究的「道家」，專職施行大道觀天測日法術的職業山人「仙家」。

「道家」一詞始見於西漢司馬談《論六家要

旨》^[2]，主要指先秦諸子百家中以老莊思想為代表的學派或指戰國秦漢之際盛行的黃老之學（黃老道）。道家理論方法以大道為最高範疇，主張尊道貴德效法自然，以清淨無為法則治國修身、處理鬼神信仰和人與自然間的關係。道家「無為／無名而治」指足備及預未令無須實為，依具體症候無拘泥於名。

「仙家」初為觀天測日施行道法的道人（道士），因常施道於高山台壇，故稱為「山人」或「仙」，因其職業特點及特殊要求，多注重專業修煉及辟穀養生，因仙人著裝服飾基本相同，給人以長生不老感覺而逐漸神仙化。上古即有軒轅黃帝「且戰且學

仙」記載。戰國時期出現了許多追求仙家方術修煉成仙的方士，被稱作「方仙道」。商周時期，依據大道及易變諸道理法產生了陰陽五行學，風水堪輿學也逐漸成熟。^[3]

秦漢時期，道家（黃老道）、仙家（方仙道）、巫鬼道、陰陽五行、堪輿風水、原始符籙方術及民間信仰融合了古代中國儒、墨、名、法諸家及醫學等文化要素逐漸合流形成了早期的道教。^[4]

「宗教」原指宗族的宗法與社會的教化。東

摘要：道教文化作為中國傳統文化重要組成部分在哲學、醫學、文化、藝術等各領域及中國社會各方面產生了深遠影響。本文在「大道」視閥下闡釋道家、仙家、陰陽五行學及堪輿風水學對道教形成發展所起的重要作用，著重論述「大道」理數符圖及易變五行、八卦、河圖和洛書等對道教教義、齋節禁忌以及佛教等文化產生的種種影響，力求高度概括並清晰闡釋道教「一炁」、「二祖」、「三清」、「四禦」、「五帝」、「六司」、「七星」、「八極」、「九曜」、「十神」等主要神祇造像及神瑞（獸）與大道圖符義理的淵源關係。和諧文明形成與健康發展，既要有人文觀的科學，又不可或缺科學觀的至信宗教。本研究力求至簡釐清道教核心義理，對全面清晰認知道教義理演變及其文化大有裨益。

關鍵詞：大道；道教；教義；齋節禁忌；神祇

漢末年，張道陵作《道書》二十五篇並在鶴鳴山創立了天師道（五斗米道），尊太上老君（老子）為道祖，奉《道德經》為經典。天師道具有嚴密思想體系、獨特經典教義、信仰和儀式活動，並有其宗教傳承、教團組織、科戒制度及宗教實體的活動場所，自此，道教已形成具有現代意義的宗教實體。^[5]

兩晉南北朝時期，經歷了葛洪、寇謙之、陸修靜、陶弘景等人的改革與發展，道教的經典教義、修持方術、科戒儀範漸趨完備，湧現出靈寶派、上清派、三皇派等許多新興道派及推崇外丹燒煉的金丹道等等。道教演變為成熟的宗教並得到統治者的認可。

唐宋時期，道教達到鼎盛，主要分為全真派和正一派兩大教派。

明代中後期道教逐漸融入了民間信仰和民俗文化，道教的信仰和修行方式滲透到社會各階層並全面影響了人們的價值觀、道德觀和生活方式。同時，道教也不斷吸收和融合其他宗教和文化元素形成了更加豐富和多元化的信仰體系。

道教文化作為中國傳統文化重要組成部分在哲學、醫學、文化、藝術等各領域及中國社會各方面產生了深遠影響。

二、大道理數圖符與道教義理

大道為華夏文明根源^[6]，傳統文化知識鏈之鏈主，中國古代任何學科及科學技術成就都源於道學，道學在通貫中國歷史中曾產生過不可估量的貢獻。大道術數象圖對數學形成發展及數字進制產生極為重要影響，同時亦全面深刻影響了道教。認清大道及易變諸道方能真正認知道教及其文化。

道教以道命名並以道之理法為核心教義。老子《道德經》^[7]第二十五章「有物混成，先天地生。……周行而不殆……。吾不知其名，強字之曰：道，強為之名曰：大」，為「道」或「大道」最早定名。

道教產生之前，原始宗教有降神、預言、祈雨、醫病、占星和招魂等巫術並流傳有煉丹、求不死之藥等成仙之術。道教產生以後，以大道理

數為核心，吸收了原始宗教的巫術，集天文、醫學、神仙、房中、占卜、相術、遁甲、堪輿識諱等各家各派的方術和仙術要素逐漸形成了系統化、理論化的道術。

「道」與神仙修養為道教的核心。道教所尊崇的「道」包括大道正道（原道）及易變諸道。大道理數符圖全面影響道教核心理念法式，道觀原即為觀道之所。樓觀道為道教最古老宗派，很可能亦因登樓（道台）觀道得名。道法理術在歷史傳承過程中愈顯繁複龐雜。

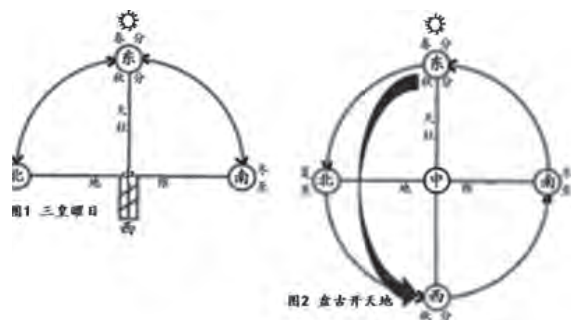
《史記》^[8]「大樂必易，大禮必簡」。《莊子·內篇·人間世》^[9]「其作始也簡，其將畢也必巨」。大道至簡，老子所說「道生一」指大道始於「一畫開天」，即華夏先民最早觀察到東方一畫（大一，太一）地平線上日出點一年中南北的往復位移，日東出於地平線最南端為「南至」（後稱「冬至」），日出於地平線最北端為「北至」（後稱「夏至」），兩至劃分一年中春秋兩季，即一畫（大一，太一）地平線的「一生二」，形成了「上下」、「春秋」、「東西」及上陽下陰等二儀概念體系。一年中日出點往復「春秋」兩季，故「春秋」即指一年，「東西」表萬物，「上下」表歷史與時間，形成所謂「天上一日（日出點周行往復一星期），地下一年」等觀念。後觀天測日視點方法雖改變，但大道概念體系及思維方式則對華夏文化產生了極其深遠影響。「格物」即給物劃格，大道不斷格物、深化天文地理認知，大道的每一步發展都是理論的創新和觀念改變與發展。道本無須膜拜更無居功，客觀認知，造福增益人類自然而然，只是後世及宗教將其神聖化了。

1、大道「三皇曜日」與「盤古開天地」

大道一畫開天後進一步細化「二生三」，即測日扶桑東方往復三個日出點標記一年的四時和四方（四極）。清代陳希齡《恪遵憲度》^[10]「日北至，日長之至，日影短至，故曰夏至」。「皇」甲骨文，為扶桑上日曜形，故扶桑上這三日點標記為「三皇曜日」（見圖1），扶桑形即「頂天立地」。古傳「盤古開天地」，神人化「盤古」最初實為三皇曜日盤化的「古盤」（古今詞序變化）。開天，道畫天道四時；辟地，道畫地道四方，



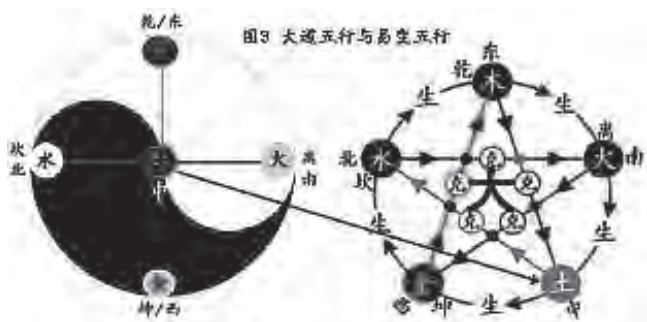
即「古盤開天地」。東西天柱線和南北地維線即為古之所謂「二繩」，週邊四角部分為「四鈎」。見圖 2。



2、大道四極五行與易變五行

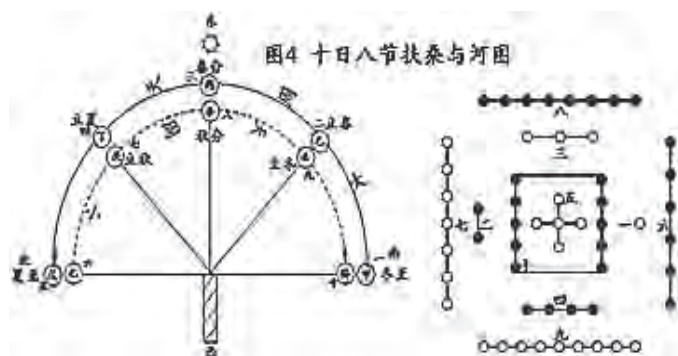
三皇曜日盤演變為大道太極陰陽五行盤，「一」曲變「乙」，故又為「大乙」「太乙（太極）」。
大道大乙（太極）水平線兩分天地陽陰，大乙線分界標一年日行往復序向，奠定了上下、右左分區黃／白陽和玄陰屬性體系。據此可知「土地」，「土」最初指天地之中的地表層，土下才是「地（坤）」。
傳為周朝姜子牙所作並流傳於民間的預言書《乾坤萬年歌》^[11]「混沌初分盤古先，太極兩儀四象懸」，即說明盤古（古盤）演化出大道兩儀四象五行。

道教和佛教文化都有「跳出三界外，不在五行中」之說，即指「超脫物我自然」。「三界」，不同宗教及哲學流說法不同。道教依三皇曜日盤（大道五行盤）的上乾（天）、中土（人世）及下坤（地）位分劃天界、人界和地界等三界，五行即道盤所標示的木金水火土。大道五行「中土」下移衍化為易變五行，即老子所名「大」形，見圖 3。由此形成的陰陽五行及生克說對道教文化以及中國社會各領域產生深遠影響。^[12]



3、天干十日與大道卦圖

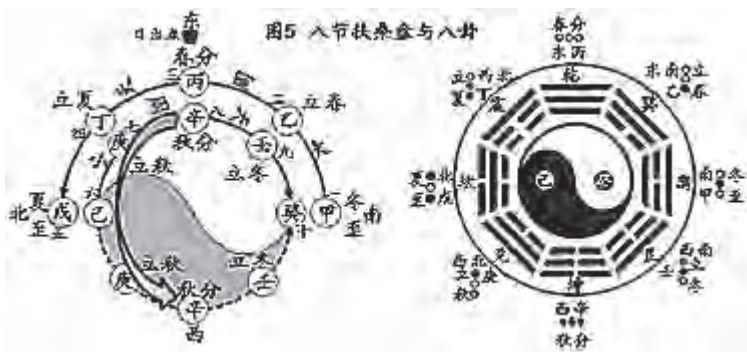
神話傳說「十日並出」實為測東方日出的「十日八節扶桑」兩兩並出往復運行的日點標記圖。「周易」字面本義恐即為「日週期往復易位運行」。^[13] 扶桑日點運行大圈（外圈）「大周天（先天）」一至五為「生數」居上為「天數」，均為陽；小圈（外圈）「小周天（後天）」六至十為「成數」處下為「地數」，均為陰。大道十日八節扶桑的繩結符號標記為河圖。^[14] 河圖內框依右左上下序標一二三四生數，外框依序標六七八九成數；圖示四時八節，冬至對夏至（一／六）、立春對立秋（二／七）、春分對秋分（三／八）、立夏對立冬（四／九），五（戊）與十（癸）設為不標節的虛日點（太虛）置於中央，中心白點五星標五，中心框黑點數標十。十日扶桑天柱（兩分）、地維（兩至）、立春立冬及立夏立秋「四維」線分劃八節和八方（四極四隅）。見圖 4。



傳為唐代呂岩（字洞賓）所撰的道教經典《太乙金華宗旨》^[15]「一日有一周天，一刻有一周天，坎離交處，便是一周」。周天及大小周天對應於人體，其概念用於傳統醫學和道教的氣功修煉。

十日八節扶桑盤化，刻契符號標記為八卦，對應的亦有黑白日點組合標記的八節圖符。八卦連線或白日點為陽，斷線（折曲線）或黑日點為陰；首爻或首日點標示該卦圖陰陽屬性。《周易·象傳》^[16]「天行健（乾，天道）君子（自然運行）以自強不息，地勢坤（地道），君子厚德載物」。八節扶桑盤上盤（天盤、天道）離（火）巽（風）乾（天）震（雷）為四天象，均為陽，首爻標記為連線或白日點；下盤（地盤、地道）坎（水）兌（澤）坤（地）

艮(山)為四地象,均為陰,首爻標記為斷線或黑日點,八卦亦標記八荒(八方,四正四隅),見圖5。



老子《道德經》將「大」、「道」描述為「大曰逝(離),逝曰遠,遠曰反(返,轉)」,實指大道日點在曆盤中顯示的(南極)離(北極)坎間往復運行。四時八節盤太極線標示往復運行順序,對應的繩結符號為洛書,對邊對角標為冬至對夏至、立春對立秋、春分對秋分、立夏對立冬且兩兩累計數為十。因洛書「癸」旋移至「坎水」位,故亦有「癸水」之說。十日八節扶桑大小周天旋變太極盤與洛書對照,見圖6。



八卦及河圖洛書後均歷經繁多錯變,最著名如乾(天)居上盤(天在先)的「先天八卦」和乾(天)居下盤(天在後)的「後天八卦」及在此基礎上複合而成的64易卦;大道曆法年輪盤各圈層易變成可任意機巧旋變盤,最典型的為「奇門遁甲」。八卦先天為體(本體)後天為用(用之變)。道教多依據先後天八卦及旋變諸盤,但道教在具體運用上述理數圖符時尚未完全統一,很多道教場所八卦及卦圖旋變擺放並未作規範。一些台壇或限於環境或存有理解偏差,所對

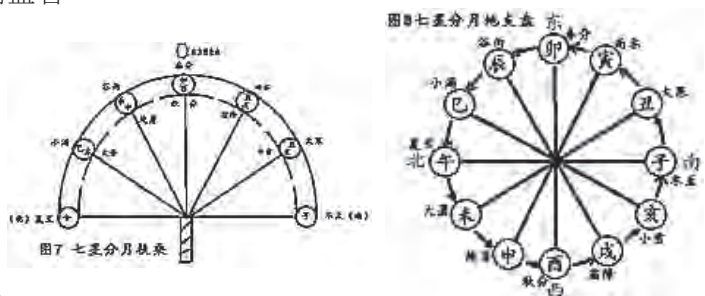
應方位設置有顯不夠周正,形成所謂中性意義的「歪門斜道」。^[17]八節盤四道畫線,對分即「八道」,後道教指「入道」、「學道」、「訪道」、「修道」、「得道」、「傳道」、「了道」、「成道」等「八道」。「胡說八道」指不通漢語的胡人陳說八道,義即「胡亂說」。

道教「戊不朝真」即逢戊日不須朝禮真人及施道法焚香等。《雲笈七籤》^[18]「若其日遇值戊辰、戊戌、戊寅即不須朝真,道家忌此日辰。」《抱樸子》^[19]「天地逢戊則遷」。大道十日八節「己亥」為不標節(月)的虛日(太虛),易變八卦視「戊己」為虛,「戊」為太虛日不標節且在道盤中處轉換日點,戊日不朝真最初是為了靜下心來細心核算轉換,類似商店的休息盤點。民間把立春以後第五個戊日列為春社,立秋後第五個戊日為秋社,在這兩個戊日停止勞作以祭祀大地之神保佑五穀豐登。

因太虛日戊居中(五行中之土位)屬土,也產生了戊日不可動土的禁忌。戊日不動土也是防止在需要複雜換算的戊日動亂了台壇秩序加劇施法換算困難。古代彝族和羌族也有逢戊日禁忌動土傳統民俗。「佛裡有道」,陰陽五行和八卦等亦被廣泛用於藏傳佛教,很多佛教造像頭部後亦有日形背景。

4、地支七星分月與道教文化

「七星分月」相對於十日八節扶桑日出點標記不再兩兩並出(見圖7),日出點南北往復一周歷經七日點(星期)為一年十二個月,即「七日來復」,故十二亦為一紀、一輪,一循環。^[20]道教六道輪迴出於七星分月的六道分割線。





天干地支均為時空經緯，大道由同心米形分割到井形分格物天地致知。大道曆法在此基礎上繼續深入細緻格物致知為二十四節氣及七十二候等。大道陰陽（玄黃）四極八節干支等本為格物致知的中性意義理數，命理卜占用於分割吉凶，同時也被引入道教及佛教等文化。

道教齋節除與神尊聖誕辰相關外多與大道特殊時日相關。曆盤子午線為中，子午線分上下，現行農曆建寅（以寅為正月、一月或初始月），正月居上位；大道曆建子（以子為正月），七月居中部的午位，十月居下位；（見圖8）故道教正月十五稱為「上元節」、七月十五為「中元節」、十月十五為「下元節」。

夏至、冬至、端午節及三月三也是道教中非常重要的節日。夏至和冬至兩節氣及「兩至」連成的地維線形成最早，可謂道之始。地支「午」居道盤水平地維線左端，故名「端午」。「午」，農曆建寅曆法中序五（夏至日點），故端午又稱「端五」、「端陽」。

曆法道盤中「三」位辰龍，圖標似「龍抬頭」，因龍崇拜而使三月三越加神聖。「三月三」古稱「上巳日」，是古人出門踏青、男女野外相會表達愛意的好時機。因「三月三」傳為道教始祖軒轅黃帝和北極四聖真武大帝的誕辰，神話傳說西王母在這一天要宴請各路神仙到崑崙瑤池聖地舉行蟠桃盛會，因此，三月三也成了道教普天同慶的節日。

道教「圓滿」亦源自大道盤週期往復（返）和諧自然運行之意義。老子「反（往返）者道之動，弱（非反）者道之用」，即指「周而復始循環往復是道的運行規律，道在具體應用時則『弱』（非循環往復），據具體時空及環境而為」。

道教禁忌「太歲動土」，原指當值太歲日（年、月、日、時）動觀天台壇上之土會影響正常觀天測日，引申為大不敬。傳說鯀治水動「帝之息壤」（觀天台壇之土）犯天神人怒死罪。

「天門不燒火，地戶不種樹」源自台壇觀天測日，（東）乾天壇門燒火會產生煙氣不利觀天測日出，（西）地坤壇戶前種高大樹木會遮擋視線。由此也形成了「門前不栽樹，屋後不燃火」道

教民俗。

道教辟谷術最初源於登台壇觀天測日施法時間長不便上下就餐排解的職業需求，登臨台壇帶上乾果等營養高度濃縮食品充饑並盡可能免去山下與排解的麻煩。

得道升天或成仙，最初為完成修業得以執道成為職業山人（仙）多要新設台壇並登臨台壇升設屬相神瑞等標記，故「一人得道雞犬升天（壇）」。

三、大道圖符標記與道教神瑞

神與仙最初有嚴格劃分，天道自然為「神」，人物修煉成「仙」。「神」，字形初為示，人伸展身體匍伏狀拜「示」（祭台），即「人所祭拜」，最初義指天道自然之神。右旁乚（申）應為「伸」本字，後與乚（电）混。「仙」，山人，後擴展細分為居天宮的天仙、居神山的神仙、居世間的人仙（後也包含居世間生物修煉而成的物仙，如狐仙等）、居土地的地仙及居冥界的鬼仙。後「神」逐漸泛化，神與仙也混指、混用。



道教創立之初，尊崇的神仙靈瑞相對較少，歷代流傳逐漸增多，系統也越來越複雜，神仙體系一直也不太固定。南朝陶弘景所編《洞玄靈寶真靈位業圖》^[21]將道教天神、地祇、人鬼和仙真眾聖 3000 多位神仙分為七個等級，每個等級有處於中位的主神及左右位的輔佐神。道教最早經典《太平經》^[22]神仙體系為六等：「一為神人，二為真人，三為仙人，四為道人，五為聖人，六為賢人，此皆助天治也。神人主天，真人主地，仙人主風雨，道人主教化吉凶，聖人主治百姓，賢人輔助聖人，理萬民錄也，給助六合之不足也。」

廣義道教神仙大致包含上古神系、道家神系、民間仙系和神魔系等四大類。狹義專指道家神系。上古神系基本沿用上古神話傳說，民間仙系多為道教歷史上的仙真眾聖及鬼魅，神魔系多為自然界值時、四季、四方、龍府、雷府、法部、土地山水和星系等眾神怪。道教的核心教義是「道」或大道，道教天神及上界諸神由道炁化生。老子《道德經》「道生一，一生二，二生三，

三生萬物」即指大道生於混沌一元炁，一元生出陰陽二儀，二生出玄元始三清等。源自大道圖符標記均神尊化，主要可通俗地概括為：一炁、二祖、三清、四禦、五帝、六司、七星、八極、九曜和十神等。源於大道圖符標記的道教諸神像頭部後均有日形背景。

「一炁」，即「道生一」之「炁」（鴻蒙狀態），道教引為元始天尊或盤古神（真人），道教世俗文化則為「鴻鈞」老祖。

「二祖」，一指華夏創世神「伏羲和女媧」或太極陰陽神。亦有為黃帝和老子或老子和莊子。^[23]

「三清」，道教「一炁化三清」源自大道「三皇曜日」。大道日曜標記「皇」神人化後，道教普遍將頭頂日曜三清擁為最高尊神。見圖9。道教「敬三香」亦源自三清神尊，上香序為中首炷道寶香，左二炷經寶香，右三炷師寶香。民俗敬天地人，佛教為佛法僧三寶。

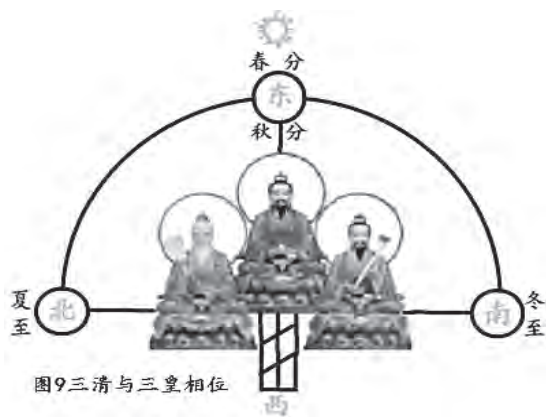


圖9三清與三皇相位

「四禦」，又稱「四皇」，中天紫薇北極皇帝執掌天地經緯、日月星辰及四時氣候；南極長生皇帝執掌人間災障禍福；勾陳上宮皇帝執掌天地人及兵革；后土皇地祇掌管萬物陰陽生育和大地山河。道教宮觀主要大殿除三清殿外多還有四禦殿。道教民俗將玉皇大帝稱為天公、后土皇地祇稱為地母。

四禦神源自盤古開天三皇曜日盤及四瑞（四方神獸）圖符（四象）。大道扶桑四極四方扶桑冠頂為東方日出點，頂天故為乾（木）；樹下西坤為地（金）；右指日遠離南歸之所為離（火）；左

北為日出點往復折返之坎（水）。命名語義理據清晰，對應四極四方標記的四神瑞為前（東青）鳳（乾木）後（西金）龜（坤地），左（北玄）龍（坎水）右（南赤）麟（離火）。故有「水龍王」及「黑水」之說。《禮記·禮運第九》^[24]「麟、鳳、龜、龍，謂之四靈」。

「五帝」，先天五方神靈，又稱「五曜」或「五老君」。青帝（東方青帝青靈始老天君）護陰陽以永昌；赤帝（南方赤帝丹靈真老天君）上導泰清玄元之靈化，下和三氣之陶鑄，令萬物之永存，運天精之南夏；黃帝（中央黃帝元靈黃老天君）上等自然之和，下旋五土之靈，天地守以不虧，陰陽用之不傾；白帝（西方白帝皓靈皇老天君）上導洪精於上天，下和眾生於靈衢；黑帝（北方黑帝五靈玄老天君）上導五帝之流氣，下拯生之眾和，護二儀而不傾，保群命以永安。五帝神源於大道五行及東南中西北五方，在天文中稱為五星、五帝座，地理稱五方帝，山嶽則稱五嶽聖帝，人身稱五臟神君。

大道五行天盤標以五方神瑞，為有別於四方神瑞系統，增加中黃龍並配五色，為左（北）青龍（坎水）右（南）白虎（離火），中黃龍，前（東）朱雀（乾木）後（西）玄武（龜蛇複合圖形，坤金），即《淮南子》記載的「女媧用青白黃朱（赤）玄（黑）五色石補天」傳說^[25]。北宋時玄武改稱為「真武」。後因五行盤符左旋45度形成盤頂南向旋變成「天南地北」，加之大道太極、五行及八卦諸盤均有不同旋變及錯亂，致道教文化中既有大道正道「上陽下陰」，又有易變「左陽右陰」或「左陰右陽」不同說法。旋變後左右前後由標北南東西及「坎離乾坤」也隨之標為東西南北及乾坤離坎，五神瑞配五色亦易變為左（東）青龍（木乾）

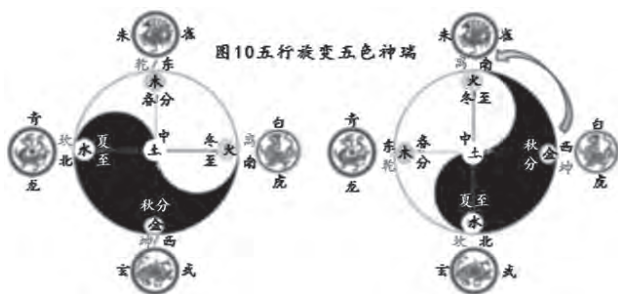


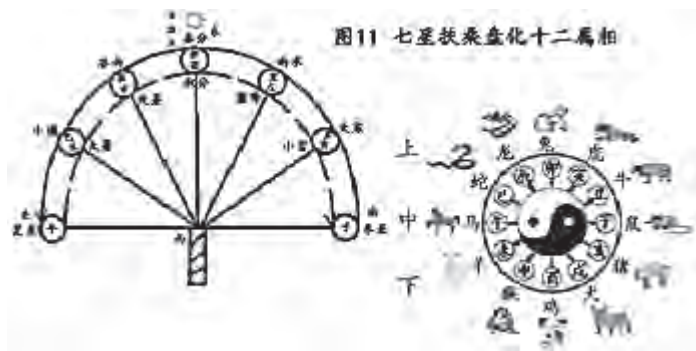
圖10五行旋變五色神瑞



右(西)白虎(金坤)，中黃龍，前(南)朱雀(火離)後(北)玄武(水坎)。見圖 10。道教及民俗文化也多依此易變。由於存有諸多旋變錯亂，乾坤離坎四極對應方位亦發生繁多旋變錯亂。

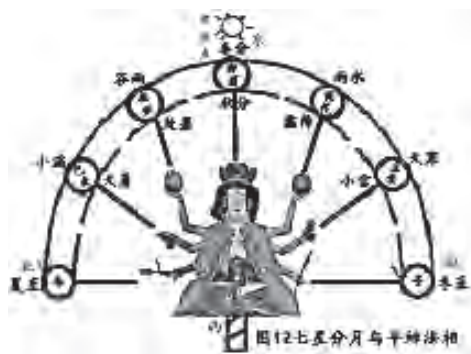
「六司」神源自大道四方天地(上下)的六合或南斗六星，為司命主壽六神：天府宮司命星君(上將鎮國真君)、天相宮司祿星君(上相鎮嶽真君)、天梁宮延壽星君(延壽保命真君)、天同宮益算星君(益計真君)、天樞宮度厄星君(文昌鍾魂真君)和天機宮上生星君(上生監大理真君)。

「七星」，源自大道地支分月的七星，又稱「七元」神。七星分月將早期八瑞獸配合地支補充為十二屬相。因辰「龍」在七星地支扶桑序位為五(辰)九(申)，即有所謂「九五之尊」之說，辰龍和寅虎位呈斗拱形，加之斗(斗拱)與鬥(爭鬥)古已混用，簡體更是合一，「龍虎斗(拱)」因名衍義為龍虎屬相「相爭斗(鬥)」。子午線中分上下地支盤，午居中，為「中午」；丑寅卯辰巳居午上，為「上午」；未申酉戌亥居午下，為「下午」。干支配紀年、地支記日(天)記時並以十二屬相為道教十二屬神。當值(當年值日)屬神為「太歲」。最初為便於識記，將地支盤中與當值太歲直線相對屬相為「沖」，與太歲間隔屬相為「合」，後引為辨凶吉。^[26] 見圖 11。太歲與合沖亦被廣泛用於道教和佛教。

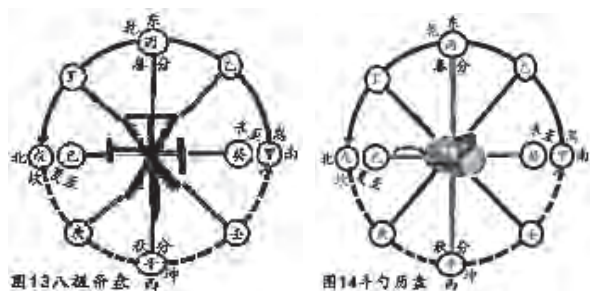


「七星」亦指天樞、天璿、天璣、天權、玉衡、開陽和瑤光等北斗七星，道教神格化為司命主壽的天樞宮貪狼星君、天璿宮巨門星君、天璣宮祿存星君、天權宮文曲星君、玉衡宮廉貞星君、開陽宮武曲星君和瑤光宮破軍星君等七星元神。

七星神整體形象集中體現為斗姆。斗姆神首手相合七星呈斗拱形，因又與北斗七星相合，故引申為北斗七星之母。見圖 12。



八極神源自大道十日八節(八卦)。「帝」甲骨文,本為大道十日八節「帝」盤圖形。^[27](見圖 13)《易經·說卦》「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮」。《史記·天官書》^[28]「斗為帝車，運於中央，臨制四鄉，分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆系於斗。」「帝車」為測八極車輿；「斗」為斗勺針，標記日運行指針。上古所說「斗轉星移」初指扶桑測日盤中作為指針的斗勺，見圖 14。



後北極星和北斗七星也統稱為「斗極」。「帝」與「皇」初均為天道圖符，初義即「天道」，簡為「天」代指後，大道「皇」「帝」運命(規律)即為「天命」之初義。「帝」神格化後道教引為八極或八帝神。八卦基礎上一卦三山形成二十四山(方位)，由此又衍化出二十四神。

「九曜」，大道九陽(九曜)及八極(方)加「中」的九宮圖神格化。^[29]一指依北斗七星加兩輔星形成貪狼星君、巨門星君、祿存星君、廉

貞星君、文曲星君、武曲星君、破軍星君和左輔洞明星君及右弼隱元星君等道教九耀神。二指古代漢民族神話傳說的七曜（太陽、太陰、水德、火德、木德、金德和土德等七星君）基礎上加上唐朝開元年間自印度傳入我國的計都和羅睺星君構成的九曜。

「十神」，全稱「十神太一真君」，即五福太一真君、天一太一真君、地下太一真君、四神太一真君、大遊太一真君、小遊太一真君、君基太一真君、臣基太一真君、民基太一真君、直符太一真君。十神源自大道十天干。大道一畫開天之「一畫」地平線，初即形象命名為「大一」，古「太」與「大」通用，故又稱「太一」。大道發展過程中「大一」線曲變成「乙」字形，故又被稱為「大乙」或「太乙」，後為與大道圖中一豎的「中極」（天柱線）相對又被稱為「太極」。故「十神太一真君」又被稱為「十神太乙真君」。道教認為，祈禱十神「上消天災，下禳地禍」。^[30]

道教創立之初僅有神仙的神位或壁畫並無供奉的神像。《老子想爾注》^[31]「道至微，微而隱，無狀形象也；但可從其戒，不可見知也。」道教供奉神像大約興於魏晉南北朝時代，《隋書·經籍志》^[32]「北魏太武帝時，（寇謙之）於代都東南起壇宇……刻天尊及諸仙像而供養焉」。

道教文化裡，神塑像須經清淨、請神、裝臟（類似五臟的金銀銅鐵錫等物品放入神像內）、發旨、發令、七星、八卦、入神、敕筆、敕鏡、敕雞、開光、發毫等開光儀式方能使神塑像具有真神真仙的法力。開光實質是一種法門，引導強化人們對神靈虔誠崇敬的方法。開光也用於佛教。宗教民俗文化多指通過特定宗教儀式使一些祈願物品變得有靈性，從而起到護佑平安、祈求幸福的作用。

愛因斯坦曾說過「我們不能設想真正的科學家會沒有深摯的信仰。這種情況可以用這樣一個形象的比喻：科學沒有宗教就像瘸子，宗教沒有科學就像瞎子」。^[33]文明的發端、傳播與秩序的維繫有賴於科學與宗教之間美妙平衡。人們在承繼傳統文明基礎上建設現代文明並構建未來世界的和諧與健康發展，既要有人文觀的「健

全」科學，又不可或缺科學觀的至信「明眼」宗教。

[1] 陳鼓應注譯：《老子今注今譯》（參照簡帛本最新修訂版）（商務印書館，2020年）。

[2] [西漢]司馬談：《論六家要旨》。<https://max.book118.com/html/2022/1204/8030033071005017.shtm>。

[3] 凌德祥：〈大道科學觀視閭下風水文化研究〉，載《文化中國》2024年第4期，第66頁。

[4] 凌德祥：〈「大道」理數與《黃帝內經》研究〉，載《文化中國》2022年第4期，第16-26頁。

[5] 道教·百度百科 https://baike.baidu.com/item/%E9%81%93%E6%95%99/196718?fr=ge_al。

[6] 凌德祥：〈「大道」至簡——華夏文明根源〉，載《文化中國》，2024年第2期，第76-83頁。

[7] 同注[1]。

[8] [漢]司馬遷：《史記》（點校本二十四史修訂本）（中華書局，2013年）。

[9] 中華書局：《中華經典藏書——莊子》（中華書局，2007年）。

[10] 〈6月21日夏至：一晴方覺夏深〉（引清陳希齡《恪遵憲度》），載《科技日報》2024年6月21日。

[11] 傳為[周]姜子牙·乾坤預言書，百度百科 https://baike.baidu.com/item/%E4%B9%BE%E5%9D%A4%E4%B8%87%E5%B9%B4%E6%AD%8C/1159298?fr=ge_al

[12] 凌德祥：〈「大道」理數與《黃帝內經》陽陰五運醫理體系研究〉，載《語言與文化研究》2022年4期，第158-165頁。

[13] 凌德祥：〈賈湖「刻文」與「十日並目」釋證〉，載《文化中國》2021年第2期，第79-85頁。

[14] 凌德祥：〈「大道」標記符號體系及干支諸字釋解〉，載《文化中國》2023年第3期，第67-73頁。

[15] 張其成：《全解太乙金華宗旨》（華夏出版社，2018年）。

[16] 《馬王堆帛書周易》與傳本《易經》對照本[OL]. 個人圖書館 http://www.360doc.com/content/18/0906/04/55790025_784250105.shtml

[17] 凌德祥：〈老子「道」理與「正道」「易道」釋解〉，載《合肥師範學院學報》2020年4期，第1-7頁。

[18] [北宋]張君房輯：《雲笈七籤》（齊魯書社，1988年）。

[19] [晉]葛洪：《抱樸子》（上海古籍出版社，1990年）。

[20] 凌德祥：〈歷史文化的傳續語義——「巨石陣」與「扶桑」的比較研究〉，載《文化中國》



2014年第4期，第83-89頁。

- [21] [梁]陶弘景：〈洞玄靈寶真靈位業圖〉（明刊本）。<https://max.book118.com/html/2019/0224/8021101000002010.shtm>
- [22] [東漢]于吉：《太平經》（中華書局，2013年）。
- [23] 凌德祥：〈「大道」與華夏創世神話傳說研究〉載《文化中國》2022年1期，第73-84頁。
- [24] 胡平生、張萌譯注：《禮記》（中華書局，2017年）。
- [25] [西漢]劉安：《淮南子》（中華書局，2016年）。
- [26] 凌德祥：〈三星堆金銅器型與圖紋比對及「夏」文化考辨〉，載《合肥師範學院學報》2021年5期，第21-25頁。
- [27] 同注[9]。
- [28] 同注[6]。
- [29] 凌德祥：〈扶桑測日與十日九陽十二月——揭開華夏古文化的謎鍵〉，載《南京社會科學》1998年第6期，第24-31頁。
- [30] [明]無名氏：《道法會元》，電子書<https://guoxuehuidian.com/59144.html>。陳文龍、王契真：《上清靈寶大法研究》（齊魯出版社，2015年）。
- [31] [東漢]張道陵：《老子想爾注》（三民書局，1997年）。
- [32] [唐]魏徵等：《隋書·經籍志》（中華書局，1973年）。
- [33] 愛因斯坦：《愛因斯坦文集》（第三卷）（商務印書館，1979年），第182-183頁。

Research on Taoism Culture from the Perspective of "Dadao"

Ling Dexiang (Beijing City University,

Xichang University)

Abstract : Taoist culture, as an important component of traditional Chinese culture, has had a profound impact in various fields such as philosophy, medicine, culture, art, and various aspects of Chinese society. This paper explains the important role played by Taoism, Xianjia, Yin Yang and Five Elements Studies, and Kanyu Feng Shui Studies in the formation and development of Taoism from the Perspective of "Dadao". Emphasis is placed on discussing the various influences of the "Da Dao" theory, numerical symbols and icon, the variable Five Elements, Bagua, Hetu, Luoshu on Taoist religious festival and taboos, and Buddhist culture. Strive to highly summarize and clearly explain the main deity statues of Taoism, such as the "One Qi", "Two Ancestors", "Three Qing", "Four Emperors", "Five Emperors", "Six Departments", "Seven Stars", "Eight Pole", "Nine Yao (sun)" and "Ten Gods", as well as the origin relationship between the divine auspicious (beast) and the symbolic meaning of DaDao diagram.

The formation and healthy development of a harmonious civilization requires both a science of humanistic perspective and the Most Believed Religion of scientific perspective. This study aims to provide a concise explanation of the core principles of Taoism, which is of great benefit to a comprehensive and clear understanding of the evolution of Taoist doctrines and culture.

Key Words : DaDao, Taoism, Religious doctrine, Religious festival and taboos, Gods

論希伯來法中的燔祭

冀誠 北京外國語大學

在古代以色列社會中，獻祭是人們敬拜生活的核心。^[1] 是否按照希伯來法（古代以色列法）的要求來獻祭，直接關乎到以色列能否蒙受西奈之約中的祝福。^[2] 而獻祭條例所具備的公開頒布的特質，不但在古代近東地區的鄰邦中絕無僅有，其出現甚至比羅馬法至少要早近千年的時間。然而在漢語學界，希伯來法的研究價值尚未引起足夠的重視，對希伯來法中獻祭條例做細緻研究的作品更不多見。本文旨在通過解讀以色列民族的經典文獻《摩西律法書》來

考察獻祭條例中的燔祭。^[3] 全文分五個部分，第一部分簡介希伯來法的淵源和體系，第二至四部分依次解讀燔祭的種類、儀式和目的，第五部分總結獻祭條例的特色。

一、希伯來法的淵源和體系

從淵源和體系的角度來看，希伯來法有兩個與眾不同的特質：

（一）希伯來法屬於盟約的條款

根據《出埃及記》中的記載，包括十誡和獻祭條例在內的律法是在摩西帶領以色列人出埃

及後，^[4] 因著耶和華與以色列人在西奈山立約而賜下的。^[5] 對立約的背景進行考察，當有助於我們理解希伯來法的要義。

在古代近東地區，宗主盟約 (Suzerain-

Vassal treaties) 是由宗主國國王和附庸國國王訂立的，通常包括六項要素：第一、引言，介紹宗主國國王的身份；第二、歷史序言，回顧宗主國王在過去所施的恩惠；第三、約的條款：包括基本規定和具體規定；第四、存放約文以便定期宣讀；第五、立約的見證；第六、祝福和咒詛。立約

雙方的關係體現為：宗主國誓言保護附庸國的疆界和王位，並保護其免受外敵的入侵，附庸國則宣誓臣服於宗主國的要求，向宗主國進貢和效忠。^[6]

考察《出埃及記》中的相關章節，可以發現，以色列之約在結構上與宗主盟約有著下列相似之處：^[7]

(1) 二十章 1-2 節中的「上帝吩咐這一切的話，說：『我是耶和華你的上帝』」，可解讀為約的引言。

(2) 二十章 2 節中的「曾將你從埃及地為

摘要：在古代以色列社會中，獻祭是人們敬拜生活的核心。包含獻祭條例在內的律法是因立約而賜下，是約之要素的一部分。燔祭是獻祭制度中最為常用的祭。燔祭的儀式由敬拜者和祭司共同參與，基本步驟包括將祭物帶到會幕門口、按手、宰殺、灑血、切塊、洗淨和焚燒。獻燔祭的主要目的是通過替代性原則用祭物的生命將敬拜者的生命贖回，讓敬拜者蒙受赦罪的恩典。獻祭制度的特色體現為：祭司當向百姓身教言傳儀式的意義。敬拜者當以感恩和信靠的心來遵守獻祭的律例。其中，獻祭條例所具備的公開性，不但在古代近東地區的鄰邦中絕無僅有，其出現比羅馬法要早近千年的時間。獻祭條例因考量貧富差異而展示的公平性，對後世理解法律中的平等原則具有啟發意義。

關鍵詞：燔祭的儀式；燔祭的目的；獻祭條例的特色



奴之家領出來」，可解讀為約的歷史序言。

(3) 記錄在二十章 3 節到二十三章 33 節中的律法，則可解讀為約的條款。其中，二十章 3-17 節中的十誡是條款中基本規定，二十一章 1 節到二十三章 33 節中的各類典章和條例是條款中的具體規定。

(4) 在二十五章中，「耶和華對摩西說：『你要告訴以色列民』，『他們要用皂莢木做一個櫃』，『你要把我賜給你的法版放在櫃裡』，^[8]這涉及到約文的存放。

(5) 作為基本規定的十誡包含了與祝福與咒詛相關的資訊。例如，在第二條誡命中，上帝宣告，「恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代；愛我、守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。」^[9]

可見，就淵源而論，希伯來法的性質和功能相當於宗主盟約中的條款。其中，十誡是條款中基本規定，性質為誡命式的律法 (apodictic laws)，而獻祭條例則可理解為條款中的具體規定，性質多為案例式的律法 (case laws)。誡命法和案例法之間是「原則和應用」的關係。^[10] 如果說十誡中第一條誡命的要義在於敬拜耶和華，^[11] 那麼獻祭條例則旨在教導以色列人如何以合法的方式與合宜的心態來呈上蒙悅納的敬拜。

就目的解釋而論，在出埃及之後，以色列蒙受的呼召是要歸耶和華「作祭司的國度，為聖潔的國民」。^[12] 無論是作為整體的以色列國還是其中的每一個人，均有責任通過遵行包括獻祭制度在內的律法來回應「成為聖潔」的呼召。

從約的角度來看，除了權力和責任的關係以外，宗主盟約還關乎締約者之間的恩情，這是它與近代社會契約觀念的不同之處。在很多情況下，因著宗主國所做的禦敵和拯救等行動，附庸國遵守約的條款不僅是通過外在的行為來履行義務，而且是由衷地表達對宗主國國君的愛戴和敬畏。^[13]

對於生活在古近東文化背景下的以色列人來說，盟約結構所傳達的意義是他們能夠理解的。從以色列之約的引言和歷史序言部分可以看出，遵守律法並非以色列人從埃及被奴役的狀態

中得蒙拯救的前提條件。就次序而論，是先有耶和華拯救以色列人出埃及的行動，後有以十誡為核心之律法的賜下。因此，立約的基礎並不是以色列人的德行，而是耶和華的憐憫和恩典。對於以色列人來說，遵守律法不單是履行基於約而產生的責任，更意味著當從內心深處對耶和華的拯救之恩表示感謝。^[14]

(二) 希伯來法對免受制裁的底線和不斷追求的理想進行區分

古代以色列律法不單調整人的外在行為，而且還關注人內在的動機和品格。從整體上說，律法體系中既有警誡人免受制裁的底線，也有督促人不斷追求的理想。二者的關係可比作地板和天花板。^[15] 單從外在行為的層面來看，只要人的行為沒有觸犯「不可殺人」和「不可奸淫」等底線，審判者就無須動用死刑、笞刑或賠償等制裁措施，律法的最低要求就得到了滿足。然而，從理想的層面來看，以色列人理當盡心、盡性、盡力愛上帝，^[16]「要聖潔」、^[17]「要愛人如己」。^[18] 這些要求是他們靠自己所達不到的。這些倫理準則的一個重要功用在於提醒以色列人，自己是有罪的。對於這種因達不到律法之最高要求而有的過犯，他們要通過遵行獻祭條例來加以解決，要從內心向耶和華尋求赦免之恩。^[19]

二、燔祭的種類

追溯歷史可以發現，燔祭是以色列人的祖先所使用的最為古老的一種祭。在挪亞的時代，當洪水消退後，「挪亞給耶和華築了一座祭壇，拿各樣潔淨的牲畜和飛禽，獻在祭壇上作為燔祭」。^[20] 在耶和華試驗亞伯拉罕獻以撒的事件中，亞伯拉罕最終將公羊獻為燔祭，代替了自己的兒子。^[21]

到了摩西的時代，在包括素祭、平安祭、贖罪祭和贖愆祭在內的獻祭體系中，燔祭是最常用的祭，^[22] 按適用場合的不同可大致分為五類：^[23]

第一類是每日常獻的。每天的早晨和傍晚，須各獻一隻公羊羔為燔祭。^[24]

第二類是在特定日期獻的。例如，(1) 每個安息日當獻兩隻公羊羔為燔祭。^[25] (2) 每月的第

一日（月朔），要獻兩隻公牛犢、一隻公綿羊和七隻公羊羔為燔祭。^[26]（3）每年的逾越節、^[27]七七節、^[28]吹角日、^[29]贖罪日^[30]、住棚節，^[31]均須獻燔祭。

第三類是當全體會眾因無心之失而作錯事時，應獻一隻公牛犢作為燔祭。^[32]

第四類與禮儀潔淨或還願有關。在產婦滿了潔淨的日子、^[33]患麻瘋病的人得潔淨後、^[34]患漏症的得潔淨後、^[35]拿細耳人得潔淨後或滿了離俗的日子，^[36]均須按照條例的要求來獻燔祭。

第五類是自願獻上的。

就性質而論，^[37]燔祭有集體性的，即祭司代表全體以色列人而獻的（如前三類），也有個人性的，即祭司為敬拜者個人獻上的（如第四類）。有按律法要求必須獻的（如前四類），也有自願獻的（如第五類）。各類燔祭的儀式或目的可能會有不同。

三、燔祭的儀式

（一）獻祭的基本程式

獻祭的規定多以案例法(case law)的形式出現，案例法在結構上包括兩個部分：第一部分是前提分句(protasis)，表明律法適用的條件，通常以「如果」開頭。第二部分是主句(apodosis)，規定在條件滿足後當出現的後果。以《利未記》一章3節中的案例法為例，前提分句是「如果人的供物是以牛為燔祭，」主句是「他就要供獻一頭完好的公牛犢。」^[38]

根據《利未記》一章中的案例法，可將獻牛（羊）為燔祭的基本程式概括為如下步驟：^[39]

1、將祭物帶到會幕門口

敬拜者所帶來的祭物須符合下列要求：（1）須為家養的。^[40]野生的牛（羊）不可獻作燔祭。此規定旨在令以色列人明白，獻燔祭需要付代價。^[41]如大衛所言，「我不要用白白得來的作燔祭獻給耶和華我的神」。^[42]（2）須沒有殘疾。「沒有殘疾的」亦可譯為「完好的」或「沒有殘缺的」，^[43]指沒有瞎眼、折傷或傷口潰瘍之類的瑕疵。^[44]蓋燔祭是向君王呈上的禮物，^[45]將有殘缺低賤的

祭牲獻上，實乃對至聖者的冒犯。^[46]（3）須為公牛（羊）。原因可能是在古代社會，公牛（羊）比母牛（羊）更為貴重。^[47]

「會幕門口」是指祭壇與院子入口之間的地帶。^[48]敬拜者在此與祭司一起參與獻祭的程式。

2、按手

敬拜者須按手在祭物的頭上，以此來表達與祭牲的認同。^[49]此外，敬拜者很有可能向祭司說明獻燔祭的原因（如患麻瘋病的人得了潔淨等），甚至以《詩篇》作為禱告而獻上。^[50]相應地，祭司亦會用《詩篇》來回應，^[51]並讓敬拜者確信他所獻的燔祭是「蒙悅納」的。^[52]

3、宰殺、灑血

敬拜者要在祭壇的北面宰殺祭牲。^[53]希伯來原文中，「宰殺」(šā-hāt) 這個術語通常專用在獻祭的場合，在此處可能意味著讓祭牲的血流乾並放入容器中。^[54]祭司用裝著血的容器，將血潑灑在祭壇的周圍。^[55]

4、切塊、洗淨、焚燒

敬拜者要剝去祭牲的皮，把祭牲切成塊子，切塊可能是為了使祭牲的肉易於燒盡。^[56]祭司在預備好火與柴之後，「要把肉塊，包括頭和脂膏，整齊排列在祭壇上生了火的柴上。」^[57]待敬拜者將內臟和腿用水洗淨之後，「祭司就把這一切全獻在祭壇上焚燒」。^[58]

若獻斑鳩或雛鴿為燔祭，則儀式有下列不同之處：^[59]第一，沒有提到敬拜者按手的動作，或許是因為在交付給祭司之前鳥已在敬拜者的手中，足以顯示與按手相同的意義。第二，敬拜者要除掉鳥的嗉囊和羽毛，丟在倒灰的地方。^[60]此舉類似於用水洗淨牛（羊）的內臟。^[61]第三，絕大部分工作均由祭司來完成，包括（1）扭下頭，燒在祭壇上。（2）把血擠出，流在壇的壁上。（3）拿著兩個翅膀把它撕裂，但不可撕斷。這或許是為了使鳥更易於焚燒。

（二）祭壇上的火要常常燒著

上述程式直接適用於個人性獻祭的場合。對於每日常獻的集體性燔祭，條例要求：「這燔祭要一直在柴上，在祭壇上，整夜直到早上，祭壇上的火要常常燒著。」^[62]祭司的



相關工作可概括為兩項：^[63]

1、清理灰

祭司要穿上細麻布長袍和長褲，^[64]把祭壇上燔祭燒成的灰收齊來，放在祭壇東邊倒灰的地方。^[65]此後，祭司要脫去聖服，「穿上別的衣服，把灰拿到營外潔淨之處。」^[66]蓋聖服只能在會幕的範圍內穿，若離開會幕，則須換別的衣服。^[67]

2、添柴

每天早晨及其它適當的時機，祭司當按需要添柴，把燔祭擺在壇上，並在其上焚燒平安祭的脂肪，好使火挑旺，不至熄滅。^[68]

四、燔祭的目的

已有的研究顯示，獻燔祭至少有兩個目的，其一是為了贖罪，其二是與感謝、頌讚或祈求等相伴，用來強化言說的內容。^[69]分述如下：

(一) 贖罪

1、贖罪的含義和功能

「約書」中的案例法是我們理解贖罪之概念時不可忽略的規則。^[70]依《出埃及記》所記，「如果牛觸了男人或女人，以致死亡，那牛必須用石頭打死，只是不可吃牛肉；牛的主人卻不必受刑罰。如果那牛以前常常觸人，牛主也曾經受過警告，他仍然不把牛拴好，以致觸死了男人或是女人，就要用石頭把那牛打死，牛主也必要處死。如果給他提出贖金，他就必須照著提出的數量全數繳付贖命金。」^[71]據此，我們可以對贖罪做如下的解讀：^[72]

(1) 贖罪規則適用的前提條件是，因牛主人的過錯導致牛觸死了人，牛和牛主本該處死。此刑罰的正當性源自《創世記》九章 5-6 節確立的原則，「流你們的血、害你們生命的，我必向他們追償；無論是走獸或人類，甚至各人自己的兄弟，我必要他償命。流入血的，人也必流他的血；因為上帝造人，是按著他自己的形象。」^[73]

(2) 贖罪的核心內容是以合法合理的方式支付贖金，從而使犯罪的一方免受死刑，將他的生命贖回。

(3) 贖命金是由犯罪者向受害方支付的，但能否通過支付贖金來保全性命，決定權不在犯

罪者，而在受害方。蓋受害方本有權執行死刑，但接受贖金意味著他放棄了這個權利。因此，贖罪意味著受害方同意犯罪者接受更輕的制裁，以賠償代替死刑，其實質是受害方向犯罪者所施的憐憫和恩典。

(4) 在支付贖命金之後，雙方的關係恢復到和好的狀態。

2、贖罪的意義

贖罪在《利未記》一章中的意義，可參照前述案例法，並結合燔祭的儀式來加以闡釋。

首先，從相關的律例中可以看出，按手意味著在敬拜者和所獻的祭物之間建立關係，將敬拜者的罪轉移給祭物，讓祭物成為敬拜者的替代者，在敬拜者的地位上承受被殺的刑罰。^[74]

其次，對於灑血儀式中的替代性原則，《利未記》亦有相關的表述，「因為動物的生命是在血裡，我指定這祭壇上的血代替你們的生命，因為血裡有生命，所以能代贖生命。」^[75]「生命是在血裡」是指動物的血代表牠的生命，因生命的存活是靠血來維繫的。「代贖」是指用祭物的生命將敬拜者的生命贖回。^[76]對比上文中牛觸死人的案例法可以發現，祭物的死與交付贖金有類似的功用。^[77]「我指定這祭壇上的血代替你們的生命」，也可翻譯為「而我卻把血賜給你們，在祭壇上贖回你們的生命」。^[78]「我卻把血賜給你們」的表述旨在強調，敬拜者的罪之所以得到赦免，根本原因在於替代性的制度是耶和華親自設立的，為要讓以色列民蒙受憐憫和恩典。^[79]有效的獻祭讓敬拜者和與上帝的關係得以和好，聖潔而公義的上帝對罪的憤怒因此得以止息。^[80]

第三，整理舊約《聖經》中的相關記載，可以看出，獻祭的要義並非僅以外在的行為來遵守條例的規定，惟由敬拜者以悔改和信靠的心而獻上的燔祭，才能得蒙耶和華的悅納。^[81]

最後，按照條例對每日常獻之集體性燔祭的要求，祭壇上的火要常常燒著，不可熄滅。這在象徵意義上或許具有提醒的功能，旨在讓全體以色列人意識到，每天都當仰賴耶和華的救恩而活。^[82]

（二）與感謝、頌讚或祈求等相伴，用來強化言說的內容

在有些場合下，獻燔祭是為了強化言說的內容。例如，根據《撒母耳記上》的記載，「非利士人聽見以色列人集合在米斯巴，各城的領袖就上來攻打以色列人；以色列人聽見了，都害怕起來。以色列人對撒母耳說：『請你不要靜默，為我們呼求耶和華我們的上帝吧，好叫他拯救我們脫離非利士人的手。』撒母耳就牽來一隻還在吃奶的羊羔，把牠作全牲的燔祭獻給耶和華，又為以色列人向耶和華呼求，耶和華就應允他。撒母耳正在獻上燔祭的時候，非利士人前來要與以色列人爭戰。當天，耶和華發出極大的雷聲，攻擊非利士人，使他們潰亂，他們就在以色列人面前被擊敗。」^[83]在此處，撒母耳代表以色列人獻上燔祭，意在表達祈求的嚴肅性。^[84]又如，為還願而獻的燔祭，理當表達感謝和頌讚。^[85]

五、總結：獻祭條例的特色

行文至此，可對獻祭條例的特色做如下的總結。

（一）獻祭的條例具有公開性

在現代法治社會中，法律須經公布方能有效已是一項公認的重要原則。^[86]然而在歷史上，很多地區的法規都曾經長期處於秘而不宣的狀態。例如，在古代近東地區以色列的諸鄰邦中，並沒有向民眾公開頒布的獻祭規則，與獻祭相關的著作和操作流程屬於祭司所壟斷的神秘知識，平民無從知曉。^[87]又如，從羅馬法的演進來看，即使《十二表法》頒布之後，由於解釋法律和主持訴訟依然是祭司團的職權，有大約一個世紀的時間內，羅馬法仍處在秘密的狀態，直到西元前 304 年《弗拉維烏斯市民法》的頒布，才使得羅馬人第一次對法律訴訟等內容有所了解。及至第一位羅馬法教師克倫卡尼烏斯公開講授市民法之後，^[88]羅馬法才由「秘密時期」轉入「公開時期」。^[89]

若從盟約的角度來觀察，則可發現，公開性可謂摩西律法的固有特質。作為原則法，十誡是在出埃及後，耶和華與全體以色列人立約的場景

中公開賜下的。在以案例法為主體內容的獻祭條例中，「你要告訴以色列人說」之類的表述多次出現，^[90]意在指示摩西，當令每一位以色列人曉得如何遵行獻祭的條例，好使作為共同體的以色列能夠「作祭司的國度，為聖潔的國民。」^[91]就具備公開性這一特質而論，希伯來法比羅馬法早了近千年的時間。^[92]

（二）以色列當履行教導的職責來促進獻祭條例的實施

在公開頒布後，充分而及時的教導當有助於律例的運作和實施，而《律法書》對教導律法的職責亦有明確的規定。在每一個家庭中，父母均有責任教導自己的兒女明白並遵行律法。在各城、各宗族和各支派，長老們除了擔任審判官之外，其職責還包括教導以色列民明白律法。^[93]在整個社會的範圍內，祭司除了看守聖所和祭壇之外，^[94]還「要將耶和華藉摩西吩咐以色列人的一切律例教導他們。」^[95]獻燔祭的場合，恰是祭司向百姓身教言傳律法要義的好機會。一方面，考慮到宰殺、剝皮、切塊等儀式所需的技術和體力等因素，敬拜者可能會需要祭司或利未人來幫助他完成工作。^[96]另一方面，在禱告、灑血、添柴和焚燒等環節中，祭司亦當通過忠心履行職責來見證儀式所象徵的意義。

（三）獻祭條例的公平性體現為，富戶或貧民均可按各自的力量來獻祭

在個人自願獻燔祭的場合，條例並沒有要求每個人均獻同樣的祭物，而是允許敬拜者用牛、羊或鳥作為祭物，區分的標準在於各人的經濟狀況。^[97]家境富足者，應獻公牛。無力獻公牛的人，當獻公羊。^[98]對於非常貧窮，無力獻牛或羊的人，則可獻斑鳩或雛鴿。此規定蘊含著對盟約共同體中每一位子民的關心，旨在除去收入和能力的因素對敬拜的攔阻。^[99]條例因考量貧富差異而展示的公平性，對後世理解法律中的平等原則具有啟發意義。

（四）以色列人當以感恩和信靠的心作為遵守律例的內在動力

從我們對儀式和目的的解讀中可以看出，雖然敬拜者的確須因獻燔祭付一定的代價，但從根



本意義上說，燔祭是耶和華出於憐憫而賜下的蒙恩之道，為要使敬拜者得蒙救贖，罪被赦免。以色列人惟有以感恩和信靠的心作為遵行條例的內在動力，方能使獻祭成為蒙悅納的敬拜。

[1] 參見狄拉德、朗文合著，劉良叔譯：《21世紀舊約導論》（台北：校園書房出版社，1999年），第87-88頁；溫漢著，李永明譯：《丁道爾舊約聖經注釋：民數記》（台北：校園書房出版社，2002年），第26頁。

[2] 參見 Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, pp.25-32.

[3] 《摩西律法書》又稱《律法書》或《摩西五經》，包括《創世記》、《出埃及記》、《利未記》、《民數記》和《申命記》。猶太人認為，「五經」記錄了古代以色列建國的歷史，具有權威和神聖的地位，參見鄭炳釗：《創世記注釋》（卷一）（上海：上海三聯書店，2010年），第3-4頁。

[4] 有關以色列出埃及的時間，有觀點認為在公元前1446年左右，也有觀點認為在公元前1260年左右。筆者認為，贊同1446年左右的學者提供的理據更為充分，參見賴建國：《天道聖經注釋：出埃及記》（卷上）（第二版）（香港：天道書樓有限公司，2017年），第11-15頁；Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Second Edition, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, pp.83-92.

[5] 參見《出埃及記》19-24章；Jonathan Burnside, *God, Justice, and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible*, New York: Oxford University Press, 2011, p.81; David Skeel and Tremper Longman III, "Criminal and Civil Law in the Torah: The Mosaic Law in Christian Perspective," in Robert F. Cochran Jr. and David VanDrunen (eds.), *Law and the Bible: Justice, Mercy and Legal Institutions*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, pp.81-82.

[6] 參見《新國際版研讀本聖經》（更新傳道會，1997年），第25頁；《新譯·和合聖經》，（環球聖經公會有限公司，2005年），第251頁；D. A. Carson, *The God Who is There: Finding Your Place in God's Story*, Grand Rapids: Baker Books, 2010, p.51; Vern Sheridan Poythress, *Redeeming Sociology: A God-Centered Approach*, Wheaton: Crossway, 2011, pp.34-35; Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton: Crossway, 2012, p.308; Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013, pp.34-35.

[7] 參見《出埃及記》（和合）二十章、二十一章；Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg: P&R Publishing Company, 1991, p.66; idem, *Redeeming Sociology: A God-Centered Approach*, Wheaton: Crossway, 2011, pp.34-35; Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* Second Edition, Eugene: Wipf & Stock, 1997, p.117; John M. Frame, *The Doctrine of the Word of God*, Philipsburg: P&R Publishing Company, 2010, pp.147-148; Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton: Crossway, 2012, p.308.

[8] 《出埃及記》（新譯）二十五章1-2節，10節，16節。

[9] 《出埃及記》（和合）二十章5-6節。

[10] 參見賴建國：「從舊約幾處爭議經文看同性戀問題」，載《華神期刊》第1期，第129頁；John M. Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, Philipsburg: P&R Publishing Company, 2008, pp.205-206; David Skeel and Tremper Longman III, *Criminal Law and Civil Law in the Torah: The Mosaic Law in Christian Perspective*, in Robert F. Cochran Jr. and David VanDrunen (eds.), *Law and the Bible: Justice, Mercy and Legal Institutions*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p.82.

[11] 參見《威斯敏斯德大教理問答》第103-104問。

[12] 見《出埃及記》（和合）十九章6節。

[13] 參見 Michael Horton, *God of Promise: Introducing Covenant Theology*, Grand Rapids: Baker Books, 2007, pp.24-25.

[14] 參見 Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg: P&R Publishing Company, 1991, p.102; David Skeel and Tremper Longman III, *Criminal Law and Civil Law in the Torah: The Mosaic Law in Christian Perspective*, in Robert F. Cochran Jr. and David VanDrunen (eds.), *Law and the Bible: Justice, Mercy and Legal Institutions*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, pp.81-82; Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013, p.35.

[15] 參見 G. J. Wenham, "The Gap between Law and Ethics in the Bible," *Journal of Jewish Studies* 48(1997): pp.25-26, p.28; Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg: P&R Publishing Company, 2009, pp.88-90.

[16] 參見《申命記》（和合）六章5節。

[17] 見《利未記》（和合）十九章2節。

[18] 見《利未記》（和合）十九章18節。

- [19] 參見《出埃及記》（和合）三十四章7節；《詩篇》（和合）三十二篇5節；一百三十篇3-4節；Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg: P&R Publishing Company, 1991, pp.41-57.
- [20] 見《創世記》（新譯）八章20節。
- [21] 參見《創世記》（新譯）二十二章1-14節。
- [22] Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.52; Cornelis Van Dam, *The Burnt Offering in its Biblical Context*, MJT 7/2(1991), p.196.
- [23] 參見 Cornelis Van Dam, *The Burnt Offering in its Biblical Context*, MJT 7/2(1991), pp.196-197; Kevin DeYoung, *A Pleasing Aroma*, mp3&pdf, 2023, 下載自 <https://christcovenant.org/sermons/a-pleasing-aroma-3/>。
- [24] 參見《出埃及記》（新譯）二十九章38-42節；《民數記》（新譯）二十八章1-8節。
- [25] 參見《民數記》（新譯）二十八章9-10節。
- [26] 參見《民數記》（新譯）二十八章11-14節。
- [27] 參見《民數記》（新譯）二十八章16-25節。
- [28] 參見《民數記》（新譯）二十八章26-27節。
- [29] 參見《民數記》（新譯）二十九章1-2節。
- [30] 參見《利未記》（新譯）十六章3節、5節；《民數記》（新譯）二十九章8節。
- [31] 參見《民數記》（新譯）二十九章12-38節。
- [32] 此際，除了與燔祭同獻的素祭和奠祭之外，還應獻一隻公山羊作贖罪祭，參見《民數記》（新譯）十五章22-24節。值得注意的是，依《利未記》（新譯）四章14節，會眾犯罪時，當獻一隻公牛犢為贖罪祭。二者的差異或許是因為，《民數記》十五章中的條例是針對將要進入迦南地的第二代以色列人設立的，故對《利未記》的規定做了微調，參見溫漢著，李永明譯：《丁道爾舊約聖經注釋：民數記》（台北：校園書房出版社，2002年），第145頁；曾祥新：《天道聖經注釋：民數記》（第二版），（香港：天道書樓有限公司，2017年），第348頁。
- [33] 參見《利未記》（新譯）十二章6-8節。
- [34] 參見《利未記》（新譯）十四章19-22節。
- [35] 參見《利未記》（新譯）十五章14-15節、29-30節。
- [36] 參見《民數記》（新譯）六章10-11節、13-16節。
- [37] 《對燔祭性質的簡介》，第41頁；Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.52; Cornelis Van Dam, *The Burnt Offering in its Biblical Context*, MJT 7/2(1991), pp.195-197.
- [38] 參見《利未記》（新漢語）一章3節；Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, p.87, p.89.
- [39] 參見《利未記》（新譯）一章3-13節；Geerhardus Vos, *Biblical Theology*, Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1975, pp.161-169; John E Hartley, *Leviticus* (WBC4), Grand Rapids: Zondervan, ePub edition, 2018, p.15.
- [40] 如《利未記》（新譯）一章2節所記，「如果你們中間有人把供物獻給耶和華，就要從牛群羊群中獻家畜為供物。」（黑體及下劃線為筆者所加）
- [41] 參見哈理遜著，張心瑋譯：《丁道爾舊約聖經注釋：利未記》（台北：校園書房出版社，2002年），第42-43頁；Cornelis Van Dam, *The Burnt Offering in its Biblical Context*, MJT 7/2(1991), pp.200-201.
- [42] 見《撒母耳記下》（新譯）二十四章24節。
- [43] 見《利未記》（新漢語）一章3節。
- [44] 參見《利未記》（新譯）二十二章22-24節。
- [45] 對照《利未記》（新譯）一章2節可知，燔祭屬於供物的一種，有「禮物」的含義。參見哈理遜著，張心瑋譯：《丁道爾舊約聖經注釋：利未記》（台北：校園書房出版社，2002年），第42頁；Cornelis Van Dam, *The Burnt Offering in its Biblical Context*, MJT 7/2(1991), p.198.
- [46] 參見 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, p.89.
- [47] 參見 Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.55; John E Hartley, *Leviticus* (WBC4), Grand Rapids: Zondervan, ePub edition, 2018, p.18.
- [48] 參見 John E Hartley, *Leviticus* (WBC4), Grand Rapids: Zondervan, ePub edition, 2018, p.19.
- [49] 參見 Allen P. Ross, *Holiness to the Lord: A guide to the exposition of the book of Leviticus*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002, pp.90-91; Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg: P&R Publishing Company, 1991, p.44.
- [50] 如溫漢 (Gordon Wenham) 所言，敬拜者可能吟誦道，「我要帶著燔祭進你的殿，我要向你還我的願」，「我要把肥美的牲畜作燔祭，連同公綿羊的馨香祭獻給你，我並且要把公牛和公山羊獻上。」摘自《詩篇》（新譯）六十六篇13節、15節，參見 Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.53.
- [51] 祭司有可能獻上的《詩篇》是，「願耶和華在你遭難的日子應允你；願名為雅各神的高舉你。願他從聖所救助你，從錫安堅固你，記念你的一切供獻，悅納你的燔祭，將你心所願的賜給你，成就你的一切籌算。」見《詩篇》（和合）



- 二十篇 1-4 節。
- [52] 參見《利未記》（新譯）一章 4 節；Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.53.
- [53] 參見《利未記》（新譯）一章 11 節。
- [54] 參見哈理遜著，張心瑋譯：《丁道爾舊約聖經注釋：利未記》（台北：校園書房出版社，2002 年），第 45 頁；Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.53.
- [55] 參見《利未記》（新漢語）一章 5 節；Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove, Illinois: IVP Academic, 2014, p.91.
- [56] 參見《利未記》（新譯）一章 6 節；哈理遜著，張心瑋譯：《丁道爾舊約聖經注釋：利未記》（台北：校園書房出版社，2002 年），第 45 頁。
- [57] 參見《利未記》（新漢語）一章 7-8 節。
- [58] 參見《利未記》（新譯）一章 9 節。唯祭牲的皮要歸獻燔祭的祭司，參見《利未記》（新譯）七章 8 節。
- [59] 參見《利未記》（新譯）一章 14-17 節；Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, (ZECOT), Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023, pp.94-96.
- [60] 參見《利未記》（思高）一章 16 節；哈理遜著，張心瑋譯：《丁道爾舊約聖經注釋：利未記》（台北：校園書房出版社，2002 年），第 49 頁。
- [61] 參見 Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.54.
- [62] 《利未記》（新漢語）六章 9 節、12 節。
- [63] 參見 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, p.128.
- [64] 這些衣服被稱為聖服，參見《出埃及記》（新譯）二十八章 42-43 節。
- [65] 參見《利未記》（新漢語、新譯）六章 10 節。
- [66] 參見《利未記》（和合）六章 11 節。
- [67] 參見洪同勉：《天道聖經注釋：利未記》（卷上）（第二版）（香港：天道書樓有限公司，2016 年），第 216 頁。
- [68] 參見《利未記》（思高、和合）六章十二節；洪同勉：《天道聖經注釋：利未記》（卷上）（第二版）（香港：天道書樓有限公司，2016 年），第 217 頁。
- [69] 參見 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, pp.94-95; idem, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character* (ZECOT), Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023, pp.88-89.
- [70] 《出埃及記》（新譯）二十章 22 節 - 二十三章 33 節的內容被稱為「約書」Book of the Covenant，參見 Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991, p.96.
- [71] 《出埃及記》（新譯）二十一章 28-30 節。
- [72] 參見 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, p.50; idem, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015, pp.50-52.
- [73] 參見 Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991, pp.104-105.
- [74] 參見《利未記》（新譯）十六章 21 節；《申命記》（新譯）二十一章 6-9 節；Geerhardus Vos, *Biblical Theology*, Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1975, p.163; Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.62; Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013, pp.50-51.
- [75] 見《利未記》（新譯）十七章 11 節。
- [76] 參見 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character* (ZECOT), Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023, pp.457-458.
- [77] 參見 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, pp.53-54.
- [78] 見《利未記》（新漢語）十七章 11 節。
- [79] 參見 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character* (ZECOT), Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023, p.458.
- [80] 溫漢指出，《創世記》八章 21 節、《民數記》十五章 24 節和《撒母耳記下》二十四章 25 節等經文，均提供了因獻燔祭而止息神憤怒的例證，參見 Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, pp.57-58.
- [81] 參見《利未記》（新譯）十六章 21 節；《詩篇》（新譯）五十一篇 16-19 節；James M. Hamilton Jr., *God's Glory in Salvation through Judgement: A Biblical Theology*, Wheaton: Crossway, 2010, pp.110-111; Michael G. McKelvey, edited by Miles V. Van Pelt, "Leviticus." in *A Biblical-Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised*, Wheaton: Crossway, 2016, pp.97-98.
- [82] 參見 Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.120.
- [83] 見《撒母耳記上》（新譯）七章 7-10 節。

- [84] 參見 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, p.94.
- [85] 參見《民數記》（新譯）十五章3節；《詩篇》（新譯）五十篇8、14節；六十六篇13-20節；Gordon Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1979, p.58；Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, pp.94-95.
- [86] 參見富勒著，鄭戈譯：《法律的道德性》（北京：商務印書館，2012年），第59-62頁；雷磊：《法理學》（第二版）（北京：中國政法大學出版社，2021年），第77-78頁。
- [87] 參見 Cornelis Van Dam, *The Origin and Character of Sacrifice in Scripture*, MJT 7/1(1991), p.4.
- [88] 克倫卡尼烏斯大約在公元前254年擔任大祭司，卒於公元前241年。
- [89] 參見舒國滢：《法學的知識譜系》（上）（北京：商務印書館，2021年），第355-356頁。
- [90] 見《利未記》一章2節；四章2節；七章23節、28節。
- [91] 參見 Cornelis Van Dam, *The Origin and Character of Sacrifice in Scripture*, MJT 7/1(1991), pp.3-4.
- [92] 參照《出埃及記》四十章1節、17節以及《民數記》一章1節，可以將《利未記》中律法頒布的時間解釋為出埃及後第二年正月初一日和二月一日之間，參見洪同勉：《天道聖經注釋：利未記》（卷上）（第二版）（香港：天道書樓有限公司，2016年），第25-26頁。據此，可將出埃及後的第二年界定為公元前1445年左右。
- [93] 參見冀誠：〈律法的啟示和責職——論古代以色列社會中的法治因素〉，載《文化中國》2018年第2期，第66頁。
- [94] 參見《民數記》（新譯）十八章5節。
- [95] 見《利未記》（和修）10章11節。
- [96] 參見《民數記》（新譯）三章5-8節；Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character* (ZECOT), Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023, pp.91-92; idem, *OT308 Book Study: Leviticus* (Logos Mobile Education), Bellingham: Lexham Press, 2018, Segment 29.
- [97] 參見 Cornelis Van Dam, *The Burnt Offering in its Biblical Context*, MJT 7/2 (1991), p.201.

[98] 參見 Kevin DeYoung, *A Pleasing Aroma*, mp3 & pdf, 2023, 下載自 <https://christcovenant.org/sermons/a-pleasing-aroma-3/>

[99] 參見 Allen P. Ross, *Holiness to the Lord: A guide to the Exposition of the Book of Leviticus*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002, p.89; Jay Sklar, *Lecture 3 The Burnt Offering*, mp3 & pdf, 2005, 下載自 www.covenantseminary.edu/resources/studies-in-leviticus/; idem, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC), Downer Grove: IVP Academic, 2014, p.93.

The Burnt Offering in Hebrew Law

Ji Cheng (Beijing Foreign Studies University)

Abstract: In the society of ancient Israel, sacrifice played an important role in the life of worship. The Hebrew law, including sacrificial regulations, is an element of the covenant.

In the sacrificial system, burnt offering is the commonest of all the sacrifices. The ritual procedure for the burnt offering, which is participated by the priest and the worshipper, includes presentation, laying on of hands, slaughter, handling of the blood, cutting up of the animal, washing of specified parts and burning of the animal. The main purpose of the burnt offering is to make atonement for the worshipper by means of the principle of substitution. As for the characteristic of the sacrificial system, the priest should teach the people the meaning of the burnt offering through his words and action, and the worshipper was supposed to obey the laws with a grateful and faithful heart. The laws for sacrifice were for everyone in ancient Israel society to note, and they were completely different from the secrecy of priestly legislation found in the surrounding nations. Even the Roman law did not come into a stage of publicity until around 300BC, which was about a thousand years later than that of Hebrew law. The spirit of the fairness of the sacrificial regulations, due to its care for the poor, is still instructive for us to understand the legal principle of equality.

Key Words: Rite of the Burnt Offering, Purpose of the Burnt Offering, Characteristics of the Sacrificial Law



《韓熙載夜宴圖》的活化場景與 中華美學透視

張祖群、趙浩天、李潘一

北京理工大學

張祖群、趙浩天、李潘一：
《韓熙載夜宴圖》的活化場景

近代以來西方文化的衝擊與中華民族的西學東漸，使中華優秀傳統文化開始式微，這種衝擊深深影響到社會的方方面面，從衣著打扮到生活方式，無一不有著西式文化和審美影子。西方文化衝擊，使民眾標準逐漸從中華傳統美學過度到西式美學，似乎忘掉了我們原有的傳統美學。在「文化自信」的大時代背景下，在東方文化不斷覺醒的今天，中華傳統美學的復興和活化也就變得彌足珍貴。

以南唐《韓熙載夜宴圖》的現代活化為例，探討中華傳統美學作品的活化方式與途徑。

一、《韓熙載夜宴圖》的創作背景

《韓熙載夜宴圖》（北京故宮博物院藏）為五代十國時期畫家顧闳中的傑作，採用絹本設色，縱 28.7cm，橫 333.5cm。該圖總共描繪五個場景，分別是：聽樂、擊鼓、歇息、清吹、送客，通過這五個場景表現了南唐大臣韓熙載的豪華縱逸的夜晚生活^[1]。中國古代人類的坐具演進經歷了地面設席、低足坐具和高足坐具三個重要發展階段。《韓熙載夜宴圖》作為一幅具有豐富圖

像的藝術品，生動地展現了古代室內陳設的多樣性，並反映了圍繞坐具變革而形成的室內陳設的歷史演變^[2]。《韓熙載夜宴圖》是五代十國時對

夜宴過程的完整繪畫描述，表現了夜宴的流程、禮儀、服飾、夜宴空間、夜宴流程等內容，提供了五代十國時室內陳設、人情往來、夜宴禮儀等多方面綜合內容，具有歷史和美學的綜合價值，是中國傳統美學史上的一部巨著。在創作《韓熙載夜宴圖》時，藝術家通過具體的意象性

空間表現形式，融入了繪畫領域不同時期的具體情境，深刻闡述了繪畫中空間設計的變革和發展歷程。不僅通過描繪室內場景，展示了繪畫領域在不同歷史時期對空間的獨特構想和表達方式，而且通過對中國傳統繪畫中蘊含的意象空間創作理念的討論，進一步彰顯了繪畫藝術在空間表現方面的深刻思考和豐富內涵^[3]。畫面中令人詭異的是，這樣一場奢華的宴會，主人韓熙載應該歡快愉悅才對，然而顧闳中繪製的韓熙載則是一臉愁容，學界部分觀點認為，顧闳中繪製《韓熙載夜宴圖》實際並非單純是在描繪韓熙載舉行夜宴的奢華，而更多是力在描繪因由南唐腐敗

摘要：西方文化衝擊，使民眾標準逐漸從中華傳統美學過度到西式美學。《韓熙載夜宴圖》的活化有早期、近期之分，呈現普世化、創新化的趨勢。以南唐《韓熙載夜宴圖》的空間陳設為靈感，對夜宴進行復原，將夜宴以環境和空間的形式活化到現代晚宴場景之中。夜宴應用焚香、佈景、菜品、昆曲等中華傳統美學元素，夜宴空間設計借用軸線，串聯文化場景，呈現意與形、節奏與韻律的變動，體現陽春白雪與下里巴人的美學結合。文創元素、空間構成等構成一種中式美學，不斷傳遞文化情懷，並與消費者建立共情共鳴。

關鍵詞：《韓熙載夜宴圖》；活化場景；中華美學

導致韓熙載的政治失意，在顧閔中筆下，韓熙載利用這種縱情聲色的生活作風來反諷和對抗當時虛偽的封建習俗，顯示了韓熙載現實的深刻矛盾與精神的空虛^[4]。《韓熙載夜宴圖》在中國美術史具有里程碑地位，對於考古學、藝術學都具有十分重要的意義。

美術考古是重要的歷史沿革研究方法，它通過對各種美術品實物資料進行考察研究，來重現古代社會文化。這種復原在今天不僅僅具有將其還原然後放入博物館的意義，更重要的是我們能夠以古論今，通過古代曾經存在現在卻已經失傳的技藝、文化、制式復原回來，將其投入傳統美學活化的現實領域與歷史研究領域當中去。學者巫鴻認為，在美術考古中，學界已經開始從研究宏大敘事向具體性、空間性、物質性轉變，因此這種「重構」已經變成了美術史研究的重要研究方法^[5]。以《韓熙載夜宴圖》為例，學界對其的美術考古研究至少在 20 世紀 90 年代就開始了，主要分為五代室內陳設、妝容及服飾、禮樂、社會風貌幾大討論方向。其中室內陳設的研究更加細分和深入，主要有傳統屏風、瓷器、家具以及使用擺放制式禮儀，代表學者有余輝、屠心微、趙耀、楊森等；妝容及服飾方面主要以五代妝容與服飾考古為主，代表學者有余輝、張立川、徐小兵等；禮樂方面主要研究當時的禮儀、樂器、

舞蹈、女性形象等，代表學者有巫鴻、龐穎、陳琳鈺瑩等；社會風貌方面主要研究晚唐時期的社會風氣與仕人心態，代表學者有梁濟海等。也正是因為眾多學者作出的努力，使得後人們可以根據其研究成果來對傳統美學進行活化，《韓熙載夜宴圖》的活化過程就是其中一個時代縮影。下文將以《韓熙載夜宴圖》的活化為例，辨析中華傳統美學的活化脈絡。

二、《韓熙載夜宴圖》的活化形式與發展

《韓熙載夜宴圖》的活化大致經過了兩個階段，第一階段是以《韓熙載夜宴圖》名畫郵票為代表的具象單一化美學活化，第二階段是因國潮文化而興起的抽象多元化美學活化。下面將有側重的介紹一些具體活化形式。

（一）早期活化形式

早在 20 世紀 90 年代初，為了展示中華民族繪畫藝術的悠久歷史和輝煌成就，原郵電部於 1990 年 12 月開發設計出了一套以《韓熙載夜宴圖》為主題的特種郵票，志號為 T.158，從紅圈所示內容來看，郵票的畫作本身基本未進行改動。該郵票價格相對平穩，由於作品本身就具有高度的審美價值，在眾多集郵愛好者當中相當流行。有趣的是，進入 21 世紀 10 年代

《韓熙載夜宴圖》近年主流活化形式

年代	活化形式	具體名稱
1990 年	郵票	《韓熙載夜宴圖》名畫郵票
2015 年	應用（APP）	故宮「韓熙載夜宴圖」主題應用
2017 年	宴會	侃侃夜宴
2018 年	影視	「韓熙載夜宴圖」三維光影
2019 年	影視	「韓熙載夜宴圖」真人還原
2019 年	文創產品	故宮文創「韓熙載夜宴圖」主題系列
2020 年	軟飲	喜茶「韓熙載夜宴圖」主題包裝
2021 年	文化旅遊	「韓熙載夜宴圖」主題劇場
2022 年	影視	「韓熙載夜宴圖」主題國潮樂劇
2022 年	虛擬文創產品	「韓熙載夜宴圖」數字盲盒藏品
2022 年	服飾	「韓熙載夜宴圖」古代女子服裝設計
2022 年	首飾	「韓熙載夜宴圖」系列首飾
2023 年	「一九七九年元月第一版三十五卷之二十四件」木版水印《韓熙載夜宴圖》	用 1667 塊雕版復刻《韓熙載夜宴圖》
2024 年	數字作品及原畫尺寸的仿製畫	「千年畫韻」韓熙載夜宴圖數字作品



圖1《韓熙載夜宴圖》郵票局部(筆者改繪)

以後，國潮文化思想開始迅速崛起，大眾審美開始向傳統文化回歸，郵票《韓熙載夜宴圖》作為知名名畫郵票，於2013年左右大幅升值，甚至還開始出現了大量的偽造現象。由此可見，不管是從藝術品角度還是從收藏品的角度出發，都能夠輔證這時的大眾文化在潛意識上已經開始自發認可或者主動追求傳統美學文化。

(二) 近期活化形式

也許是受設計師侃侃的啟發，近年來以其他方式發掘《韓熙載夜宴圖》的活化形式也相繼出現，其中近五年比較有知名度的有2019年末出現的綜藝《上新了故宮》真人化還原 (Costume Play)、故宮文創《韓熙載夜宴圖》系列、2021年沉浸式文旅體驗《韓熙載夜宴圖》、2022年出現的由蔡東鐸指導的《韓熙載夜宴圖》國潮樂劇、《韓熙載夜宴圖》數字盲盒藏品等。

1. 《韓熙載夜宴圖》真人化還原

2019年末，綜藝《上新了故宮》第二季開播，其中的《韓熙載夜宴圖》真人化還原影片火爆出圈，影片通過史料與原畫對人物、神情、服飾、食物、陳設等要素進行了深度考究，最終呈現出一場動起來的夜宴，古畫中的人物仿佛集體「穿越」到了現代，人物故事、一顰一笑、禮儀、舞樂、別致的造型等令網友津津樂道。

2. 故宮文創《韓熙載夜宴圖》系列

故宮作為《韓熙載夜宴圖》的原畫收藏方，也推出了自己的《韓熙載夜宴圖》系列文創產品，其中較為出彩的為《韓熙載夜宴圖》文創手賬。

如果單看手賬，該文創產品似乎只是把原畫「複製」在了手賬上，但該手賬巧妙之處並不在此。該設計秉承原畫的「夜」為主要設計靈感，在設計中別出心裁的使用了將宮燈作為書籤的設計，不僅如此，手賬本體和宮燈部分使用特殊半透明材料製作，將宮燈書籤插入覆蓋在手賬的暗色PVC模板上時，宮燈的燈籠部分能透過光線

發亮，如下圖紅圈部分所示，給使用者一種「秉燭夜遊」的感覺，極大程度上加強了文創產品的沉浸感和趣味性。



圖2《韓熙載夜宴圖》文創手賬與發光效果
(資料來源：作者改繪)

3. 沉浸式文旅體驗《韓熙載夜宴圖》

如果說設計師侃侃意圖是為名流富豪打造高端版的夜宴，那麼設計師梁世曉帶領的「錢塘觀禮」團隊則志在將夜宴「飛入尋常百姓家」。2020年8月，「錢塘觀禮」在杭州西湖區成立，

致力於以演藝的形式，從服裝、場景、互動等方面復原和科普五代到明朝時的各類禮儀。團隊將一個 600 餘坪的庭院打造為了一個傳統文化美學空間，從建築、園藝再到茶點、熏香，無不還原為了中國古代文人雅集之感。庭院最裡間是一個能容納 200 餘人的劇場，遊客們可以一邊坐在可以假亂真的仿古建筑中，一邊品茗古代茶點，一邊觀賞《韓熙載夜宴圖》情景劇，學習和欣賞中國古代的種種禮儀，同時為了還原復古氣息，團隊還尋來了真正的古建築，將其整體拆散再在舞台上拼裝，加強了遊客的沉浸感，如下圖紅圈所示。同時，遊客除了可以觀賞演出，也可以體驗學習中國古代「及笄禮」、「抓周禮」、「傳統婚禮」等禮儀。作為一種線下演出形式，「錢塘觀禮」以「沉浸式文旅體驗」和「漢文化研學」等標籤，成功豐富了中華優秀傳統文化的活化形式和內涵。



圖 3「錢塘觀禮」演出劇場（筆者改繪）

4.《韓熙載夜宴圖》國潮樂劇

近年，將古代名畫改編為舞台作品的情況正在不斷增多。將古畫以樂劇的形式「活化」於當今舞台，實現了古今中外音樂藝術與繪畫藝術的融合與碰撞；將曠世名作與今日的現代美學藝術相鏈接，是用新古典主義審美來表達中國音樂的探索，同時是導演蔡東鐸致力去做的一件事。導演蔡東鐸以樂劇為樑，通過《菩薩蠻》及《悉

聽琵琶》、《王屋六么》、《宴間小憩》、《管樂清奏》、《夜宴何休》六幕，巧妙對應原畫各篇章，將傳統美學活化成戲曲。同時由於戲曲有直接的說唱屬性，可以通過話語將《韓熙載夜宴圖》中人物的所思所想更直白的傳遞給觀眾，使得傳統美學門檻不再「高處不勝寒」，讓更多的普通人也能夠領略畫卷中的魅力。在劇中，導演大膽拋開傳統名畫改編的原畫、原人物性質，大膽將主角定為一對現代情侶，以「唐伯虎」和「秋香」的身份參加宴會，造就了一場詩意的唐宋名篇，一場可飲茶酒的音樂會，一場跨越千年的愛情戲，順便一提，劇中「唐伯虎」的身份也可能不是隨意而為，在史實中，「唐伯虎」的原型唐寅就是一位《韓熙載夜宴圖》的忠實擁躉，留下了著名仿作《明唐寅臨韓熙載夜宴圖卷》，也許正是唐寅這種對於傳統美學的熱愛，導演以一種浪漫主義的手法讓唐寅穿越數百年，圓夢於《韓熙載

夜宴圖》，將中華傳統美學的精神傳承下來。

5.《韓熙載夜宴圖》 傳統非遺數字藏品

近年來，數字化藏品 (NFT) 也開始進入大眾的視野，如何通過數字化技術傳播和活化傳統美學也成為了大眾所討論的議題。面對該問題，設計團隊「十八數藏」給出了自己的答案—古為今用。「十八數藏」聯合國家級非遺產項目傳承人李

世偉，用皮影戲（孝義皮影戲）（第一批國家級非物質遺產，項目編號：IV-91，類別：傳統戲劇）的形式對《韓熙載夜宴圖》進行復原，皮影人物惟妙惟肖，將原畫中的精氣神完整的表達了出來，如下圖紅圈所示，人物使用皮影獨有的風格製作，給人一種復古感。使用另一種古典傳承的技術，還原同時代甚至更為久遠的名畫或傳統美學，再將其數字化永久保存，這種行為運用古代原有的形式活化更為古老的傳統美學，讓現代人

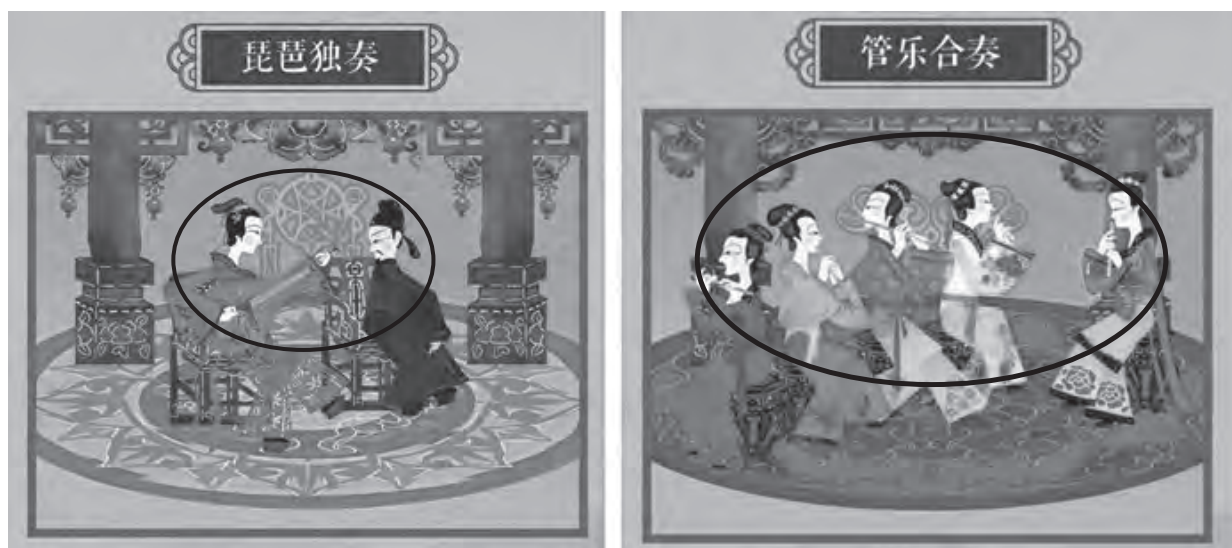


圖4 《韓熙載夜宴圖》傳統非遺數字藏品局部(筆者改繪)

不僅不再用今天的視角孔中窺豹，反而能夠以一種古代人的思考去看待傳統美學的活化，更難得的是用今天的技術進行封裝，使這種活化形式可以永流傳，展現出了傳統美學的強大生命力。

(三) 活化趨勢

近年來中華傳統美學的活化方式正在發生變化，同時也產生了一些明顯趨勢。

1. 普世化。從侃侃設宴為起始點，到國潮樂劇的演出，傳統美學《韓熙載夜宴圖》的活化形式經歷了超高端、奢靡等標籤後逐漸轉向大眾和普世，越來越多的演出和呈現形式從少數人能夠享用到普通人都能一飽眼福，這一方面表現出藝術正在快速由「陽春白雪」向「下里巴人」進發，另一方面也昭示著傳統國潮文化的本土認可度正在加快。隨著「Z世代」逐漸走向舞台中央，他們先天對於國潮文化和傳統美學的產生了符號、身份、價值和觀念較為認同，並且傳統美學文化更能讓他們辨識「我者」與「他者」^[6]，這種平民化的進程，從客觀角度來看能夠極大增強包括年輕人在內的文化自信。

2. 創新化。從90年代初的郵票到今天新潮的數字收藏品，對於《韓熙載夜宴圖》的活化分別經歷了直接利用、文創實體利用、文創數字利用三個階段，且三者的速度並不是均等的，後兩個階段演化明顯快於第一階段。這一方面說明我們對於新材料的把控能力變強，從材料學的角度

度對傳統美學進行了創新，另一方面也從文創設計的角度觀測到了極其迅速的文創演化過程，背後是中國傳統美學活化厚積薄發的成果。中國新興的文創形式越來越能夠傳遞文化情懷，與消費者建立共情共鳴^[7]。

三、《韓熙載夜宴圖》的夜宴活化

2017年，國內空間景觀設計者侃侃出於對中國傳統美學的熱愛，以南唐《韓熙載夜宴圖》的空間陳設為靈感，對夜宴進行復原，將夜宴以環境和空間的形式活化到現代的晚宴場景之中，這種別開生面的傳統美學活化形式不僅受到了大眾的矚目，同時也吸引到國內互聯網富豪馬雲。馬雲邀請侃侃以《韓熙載夜宴圖》的空間形式，又多次設宴，接待了包括美國前總統奧巴馬在內的國內外知名人士，間接在國際上推廣了中華優秀傳統文化。

(一) 夜宴傳統美學元素解析

設計師將昆曲、園林藝術、茶文化、酒文化等不下十種傳統文化元素，通過氛圍營造、活動設置、菜品設計、室內展陳等方式，融入一場夜宴之中，可謂是在藝術中尋找自在：心有猛虎，細嗅薔薇。畫面通過五段場景之串聯，生動地呈現了一場韓府夜宴。畫面整體構圖獨特完整，線條遒勁流暢，工筆細膩，富有層次。畫家運用了豐富的筆墨，營造出和諧而富有變化的畫面，使

侍女的艷服與男賓的黑衫形成鮮明對比。這部作品具有重要的思想意義和現實意義，對研究南唐歷史和風俗具有重要的歷史價值，對藝術創作也產生了相當大的影響。

在步入夜宴所在的空間時，體驗者就進入了充滿傳統美學氣息的环境當中。下面選取一些有特色的傳統美學元素進行解析。

1. 焚香：焚香營造氣氛，給人嗅覺上的享受，同時在感官上直接地、迅速的引人入勝。香文化在中國具有深遠的歷史，「靜坐一爐香，萬事可思量」，南宋時，焚香、點茶、掛畫、插畫是文人雅致生活四藝。因此設計師對於焚香的追求也較為苛刻，香一般在客人來之前就要提前佈置，並將其放入專用的宮燈狀容器中，以提高其雅致感。同時，在宴會的舉行過程中，香也不會停，將其置入宴會桌的山水石內，食客一邊吃飯，一邊觀賞著山水石中露出的渺渺炊煙，加之香特有的氣味，使宴會更顯奢華。

2. 佈景：一條中軸線，兩側分設五扇展示藝術作品的對門，分開九個空間。五扇對門在視覺上給人緩緩鋪陳的感受，拉開縱深，循序漸進地使體驗者沉浸於夜宴的氛圍之中。九個空間，分別具有茶肆、酒室、廚房、辦公室等不同的功能，將古典元素主題性地展示出來，同時以具有中國古典美的方式進行室內展陳，處處不失精緻典雅，體驗者身在其中能夠體會不同的功能和文化，同時能夠一直沉浸於整體空間的氛圍當中。另外，在室內設計師用盡巧思，設置遠道而來的松柏盆景、元代的石獅子、民國時期的椅子等，不僅氛圍營造上，在文化內涵、古韻重現等方面均力求做到極致，無一不體現古典美學元素以及現代藝術與古典的交織。在晚宴最後，二十米長廊的盡頭會有一個唱著昆曲的女子緩緩而來，賓客們未見其人，先聞其聲，這是在聽覺上對晚宴的昇華與總結，這參考了《韓熙載夜宴圖》。畫家將「窺視」的視角與畫面融合，帶領觀者觀賞畫面，形成具有特殊美感的藝術形式。《韓熙載夜宴圖》可以被分為琵琶演奏、嘉賓觀舞、宴間休息、宴飲清吹、歡送賓客五段場景。其中，觀舞、清吹段場景中，眾人的目光統一集中在了樂師與

舞者身上。正如長廊使賓客們的視覺焦點聚集在了演唱昆曲的人的身上。設計者在長廊的左右兩側同時運用了大量的屏風。《韓熙載夜宴圖》巧妙利用屏風，將畫面分割成三個獨立空間，既完成了畫面的分隔，又通過遮擋的手法為畫中人物創造了更多的虛擬和實際空間。這種屏風的應用不僅為畫家提供了創作的多樣性，也為觀賞者留下了更豐富的想像空間。類似的，馬侃的晚宴也用屏風給予了食客無暇的想像空間^[8]。

3. 菜品：食物作為宴會的主要構成元素之一，處處蘊含著古典美學元素。首先，在體驗者一同用餐的過程中，仍然處在設計師精心營造的氛圍當中。餐桌上的佈置是以苔蘚為主製作的佈景，模擬山川丘壑，並在其中點綴瑪瑙、田黃，景觀層次更加豐富，也蘊含著中國古典園林用石的藝術。十五道菜、兩道茶、一道酒，菜品順應時令，還融合了杭幫菜、中式與西式結合的菜品，菜品取名典雅、外形精緻，選用不同的器皿來呈現，在擺盤上力求展示中國畫一般的美感。席間以音樂、焚香輔助，充滿儀式感，給體驗者帶來最佳的五感享受，再現五代時期南唐官吏享受、奢華的生活。十餘種中華優秀傳統文化元素，將文化底蘊與視覺效果兼容，人置身其中，感受中華優秀傳統文化的韻律。傳播過程中，傳播者通過視覺圖像激起受眾者內心的某種共鳴來達到自己的傳播目的。

4. 昆曲：在此夜宴中，設計者使用了昆曲的元素，將非物質文化遺產引入到現實生活中，也促進了「百花園中的一朵『蘭花』」綻放出最耀眼的光芒。松柏盆景的應用寓意著人們正直高尚、堅毅挺拔、高潔無私，「松柏」的四季常青既順應了四時而鬱鬱蔥蔥，又挺立於四時之外，隱晦地彰顯了人們的品格個性之美。石獅的使用彰顯了一種尊貴與威嚴。苔蘚則是表現出寧靜、老成與沉穩，為原本生機勃勃的夜宴場景增添了一絲莊重的神秘感。瑪瑙和田黃的應用也是財富和身份的象徵，有著喜慶吉祥、高貴優雅、生機勃勃的美好寓意。夜宴中還是用的不可或缺的「靈峰探海」這一因素，「靈峰日耐看，夜景更銷魂」，夜宴也更是將這一濃墨重彩的畫卷、神秘



且優美的仙境體現得淋漓盡致。

餐桌位於中軸線的一端，體驗者酒過三巡之後，從軸線另一端，昆曲演員沿著屏風緩緩而來。未見其人先聞其聲，仍然延續著整個空間的中國古典美學的氣氛。昆曲具有唱腔婉轉悠揚、文本也含蓄至美的特點。明清時期，昆曲文本就已經是幾代文人智慧的結晶。昆曲本身就具有極其豐富的具有中國古典美的內涵，賞昆曲這一活動設置，更是還原中國古代文人極近風雅精緻的追求。

（二）夜宴空間設計與構成

1. 借用軸線

侃侃夜宴借用一條中軸線，在軸線兩側傾述自己對於《韓熙載夜宴圖》的藝術理解。

第一，設計師對中國傳統園林設計手法的使用。設計者以生動有致的園林造景進行設計，空間多處採用框景、對景、借景、添景等古典園林構景手法，席間與小室佈置上巧妙運用花草樹木及山石構成微型園林景致。入口一條長為 24 米的中軸線，將視線緩緩延伸開來，9 個獨立的房間都有不同的主題，如茶寮、酒肆、廚房、辦公室等，這便是中國古典園林景觀中「步移景異」的手法，隨著人的立足點的變化，描繪的景物也隨之改變。

第二，設計師對傳統空間格局的詮釋。設計者運用中國傳統建築中均衡對稱的中軸線，體現了空間開合與秩序感，夜宴主人與賓客位於軸線最終端的佈局也更直明地體現我國古代制度中「居中為正」的思想。此條軸線的運用可以引導人流，不斷展現新的畫面（即軸線兩側各功能空間），根據軸線的空間順序與時間順序，帶給賓客不一樣的感受體現時空的流動性；其次屏風在室內充當空間隔斷的作用，將室內空間劃分為許多功能空間使其相互獨立，又相互聯繫，起到了增加室內空間組織和層次的作用。屏風上採用了中國傳統繪畫元素，給深層次的空間又增添了裝飾美化和烘托氛圍的作用。

第三，設計師對傳統名畫的意境揣摩與還原。借用軸線和屏風以連環畫的連續性構成了巧妙的夜宴空間：《韓熙載夜宴圖》以連環長卷的

方式展現了南唐中書韓熙載舉辦的盛大宴會，詳細描述賓客應酬前後五個不同場景，栩栩如生的反映當時南唐官吏的奢華生活。《夜宴》以傳統的長卷表現形式來表達故事的連續性，通過安排主人公韓熙載在畫面中的不同部分出現，使整體畫面具有流暢自然的感覺。通過屏風、隔扇、床帳等裝飾元素的運用，畫家巧妙地劃分了各個場景，使畫卷更富有層次感和藝術感。酒過三巡，大家的興致慢慢被燃起時，軸線的另一頭會有個唱著昆曲的女子，輕挪蓮步，從屏風外款款而來，「未見其人先聞其聲」，體現著時感的交錯，此為夜宴營造的意境。設計師侃侃對夜宴的設計，不只在於還原韓熙載夜宴圖中所包含的宴會活動，更多的在於還原以韓熙載夜宴圖為載體，我們所能窺見的一千百年前的中國古典美學，例如其將空間分隔，如同畫卷一般將不同的宴會場景聚於同一空間當中。

侃侃設宴的內涵無疑是十分精妙的，其成功將傳統美學文化這一概念重新拉回到了國人的視野當中，創新了國潮文化的發展方式，因此具有重要的討論價值，這些討論主要集中在夜宴活化所展現的節奏與韻律、活化中意與形的展現和活化到底是應該更陽春白雪還是下里巴人。

2. 意與形

設計者整個夜宴的設計中運用了大量的中國古典園林的造景手法，採用置換的方法，用盆景藝術代替中國山水文化，晚宴的桌子長 12 米，寬度 1.8 米，是為了晚宴專門訂做的。一系列的貴重之物，均有「促進長壽和事業運，驅災辟邪」的寓意，可以看出設計者非常注重氛圍的營造，但是整場下來，設計者似乎忽視或者混淆了在中國傳統美學中非常重要的概念——「氣韻」。值得點明的是所謂「氣韻」和「氛圍」是兩種相似，但又區別很大的概念。「氣韻」注重物質本身精神思想的表達與體現，而「氛圍」注重的是具有相似形態樣貌事物的堆砌，換言之，一個注重「意」，一個注重「形」。設計者的宴會藝術運用大量具有相似性的物品，來營造一種所謂的「靜的空間」，反而可能是對傳統文化的一種誤解。在這種條件下文化產出，就猶如西方文化環

境下產出的對中華文化的刻板應用。以 2016 年在法國巴黎羅浮宮舉辦的維多利亞秀為例，該表演運用了大量的中國元素，號稱是一場中國美學的盛宴，但實質上只是運用了大量的傳統元素，如舞獅、舞龍、梅花、海棠等，進行拼貼和堆砌，絲毫沒有中國美學本應有的內在美。回看現今中國傳統文化的「文藝復興」，不難發現在市場上注重外在形象地表達而缺乏內在意境的文創作品仍佔主流。深入思考該現象的起因，私以為是因為現今藝術及設計工作者所受的教育是完全以西方古典繪畫為基礎建立的，而市場上主流的審美是深受現代藝術影響的。由此來看，西方古典及現代藝術漂洋過海遊蕩到神州和傳承 2000 多年的傳統美學所碰撞出的火花，應當謹遵「中學為體，西學為用」，每個藝術設計工作者都應該深入學習傳統文化，體會傳統思想，在市場的發展中，傳承真正的中華文化。

3. 節奏與韻律

原畫共分為五個部分，分別是聽樂、觀舞、暫歇、清吹、散宴。故事從頭到尾，一節一節展開，情節一層層深化，就像一部電影，自始至終地發展，緊緊抓住觀眾的思想，使其沉浸在精彩的情節和藝術之中。「暫歇」是其中較為值得稱道的部分，這一部分描繪的是宴會過程中的休息場面。兩位女子似乎仍在興致勃勃地談論著今晚的宴會，更為生動地突顯了這一場夜宴的歡快氛圍。這部分畫面為整個作品增添了一段輕鬆的插曲，營造出宴會中的休憩時刻。畫家運用豐富多彩的色彩，如緋紅、朱砂、石青、石綠等，強烈的對比使得人物和家具相互輝映。儘管色彩豐富而繁複，卻在不給人帶來視覺衝突的同時，展現了一幅和諧有序的畫面。在整體灰黑色調的背景中，侍女們的妝容顯得愈發艷麗，而山水、花鳥等點綴則使整個畫面既有層次感又保持了井然有序的美感。夜宴也正是想要營造出畫中所具有的輕鬆的氛圍，使賓客釋放本性，跳脫出在城市中高強度的工作壓力。淺觀夜宴中的菜品，菜名在結合了菜品形象的同時，表達出了濃厚的成語底蘊，在擺盤中也濃縮了微型園林景觀的文化特色。菜品食材中西結合，形成了味道、形象、烹

飪方式的濃烈碰撞。在夜宴的大環境下，香道的應用也較為廣泛，它給人以感悟人生、品位修行的機會，讓人們在馨悅之中調動心智的靈性，妙用無窮。這種中式傳統節奏美學與現代美學韻律的結合，可以說超脫出了本來畫面的韻律與節奏，以中式古典佈局加現代科技形式，使得賓客產生「今夕是何年」的藝術錯覺，從某種意義上來說屬於極度沉浸式的傳統美學活化形式。

4. 陽春白雪與下里巴人

傳統美學活化的門檻問題，藝術究竟應該是陽春白雪還是下里巴人？設計者的晚宴中，通過大量造價昂貴的器具、食材等承載了中國傳統文化，但這樣的價格是一般民眾無法接受的。「陽春白雪」原指代技巧性高，難度大的音樂，現在泛指精緻的、高雅的、小眾的藝術作品。「下里巴人」原指技巧性、藝術性較低，難度不大的歌曲，現在代指通俗的、大眾化的、流行的藝術作品。古人早就知曉文學藝術有高雅與通俗之分，隨著社會的發展，高雅與通俗的內含儘管處於不停的變化之中，但這種分野從未中斷過，任何國家、民族、時代的文學都無法擺脫這種類型範疇^[9]。一種藝術形式如果只是供少數人欣賞的陽春白雪，過於高雅艱澀，受眾面過於狹窄，容易與時代脫軌，例如昆曲因為唱詞過於艱澀難懂，曲調婉轉，曾經歷了大蕭條的衰落時期^[10]。好的藝術形式，應該是陽春白雪與下里巴人共存，也就是雅俗共賞。當然，也許侃侃的夜宴其中的元素並不大眾化，不能夠讓所有人感受到，屬於所謂「陽春白雪」。當然，在中國古代的社會和歷史發展中，不同的社會階層也一直存在，因而對於任何一種藝術或美學，都不應該全盤否認它的價值。夜宴力求展示的是一種美的概念和感受，在現代社會中的一個小小的角落溯洄、體驗千百年前的美，這也是基於我們對美的追求一直存在，即便有些東西已經不適合於如今的社會經濟環境，但我們永遠不至於拋棄對不同的美的感受和嚮往。

本文為教育部學位與研究生教育發展中心
2023 年度主題案例《中華優秀傳統文化的文



化基因識別與文創設計》(ZT-231000717)、中國高等教育學會「2022 年度高等教育科學研究規劃課題」重點專案《基於文化遺產的通識教育『雙向』實施途徑》(22SZJY0214)、工業和資訊化部 2024 年軟課題《統籌推進新工業化和新型城鎮化的路徑和機制研究》(GXZK2024-01)、2024 年北京理工大學「研究生教育培養綜合改革」課程建設專項「教學案例」《從公約認知到文明互鑒——文化遺產創新設計案例》、2024 年研究生教育培養綜合改革一般項目(教研教改面上項目)《設計學(文化遺產與創新設計)碩士創新培養模式：融通專業學習與領軍價值引領》。

- [1] 余輝：〈《韓熙載夜宴圖》卷年代考——兼探早期人物畫的鑒定方法〉，載《故宮博物院院刊》，1993 年第 4 期，第 37-56 頁。
- [2] 張朋川：〈《韓熙載夜宴圖》反映的室內陳設的發展變化〉，載《南京藝術學院學報》(美術與設計)，2010 年第 6 期，第 1-16、213 頁。
- [3] 白雪：〈從《韓熙載夜宴圖》看傳統繪畫空間的意象性〉，載《山東大學美術學專業碩士論文》(導師：邵力華)，2015 年第 1-32 頁。
- [4] 梁濟海：〈《韓熙載夜宴圖》的現實意義〉，載《文物參考資料》，1958 年第 6 期，第 28-31 頁。
- [5] 巫鴻，朱志榮：〈中國美術史研究的方法——巫鴻教授訪談錄〉，載《藝術百家》，2011 年第 4 期(第 27 卷)，第 62-69 頁。
- [6] 張海燕，魯超楠：〈Z 世代國潮品牌消費的文化認同研究〉，載《文化產業研究》，2022 年第 1 期，第 62-75 頁。
- [7] 劉洋，門夢菲，田蜜，解真：〈文創產品的創新設計方法研究〉，載《包裝工程》，2020 年第 41 卷(第 14 期)，第 288-294 頁。
- [8] 石禎，徐輝：〈《韓熙載夜宴圖》對歷史的見證

和對美學的啟蒙〉，載《美與時代》(中)，2022 年第 6 期，第 60-62 頁。

- [9] 汪代明，趙明：〈茅盾文學獎，何時頒給網絡文學〉，載《小說評論》，2016 年第 1 期，第 81-85 頁。
- [10] 劉彩鳳：〈「非遺」語境下昆曲傳播與接受現狀的思考〉，載《藝術評鑑》，2021 年第 12 期，第 152-155 頁。

The Revitalization Scene and Perspective of Chinese Aesthetics in the Night Banquet of Han Xizai

Zhang Zuqun, Zhao Haotian, Li Panyi (Beijing Institute of Technology)

Abstract: The impact of Western culture has led to a gradual transition of public standards from traditional Chinese aesthetics to Western aesthetics. The revitalization of "Han Xizai's Night Banquet" can be divided into early and recent stages, showing a trend towards universality and innovation. It takes that Inspiration from the spatial arrangement of the Southern Tang Dynasty's "Han Xizai's Night Banquet" and restores the night banquet, revitalizing it into a modern banquet scene in the form of environment and space in the article. The night banquet incorporates traditional Chinese aesthetic elements such as incense burning, scenery, dishes, and Kunqu opera. The design of the night banquet space borrows axes to connect cultural scenes, presenting changes in meaning and form, rhythm and melody, and reflecting the aesthetic combination of Yang Chunbai and Xialiba people. Cultural and creative elements, spatial composition, and other elements constitute a Chinese aesthetic that constantly conveys cultural sentiments and establishes empathy with consumers.

Key Words: "Han Xizai's Night Banquet Picture", Activate the scene, Chinese Aesthetics

新時期以來少數民族作家文學與宗教關係研究述評

翟崇光 王禕婷

河北師範大學

中國是統一的多民族國家，同時也是一個多宗教國家，各種宗教傳統源遠流長。縱然「不語怪力亂神」的儒家文化具有較強的世俗性，中國的本土道教混同民間信仰帶有較強的功利性，被有些學者認為帶有封建迷信色彩，但中國文化在孔子之前就有祭天、祭祖等遠古宗教傳統，中國各個少數民族也有著原生性宗教傳統，佛教、伊斯蘭教和基督宗教等外來宗教對漢族和少數民族有深刻影響，已經成為了中國文化的一部分。

歷史上，中國儒家文化以「禮儀之邦」自居，認為少數民族是落後的「夷狄之屬」，中國文化在近現代受西方理性思潮、建國後受極左思潮影響，一直未對少數民族宗教文化給予正面的足夠重視，新時期以來，才有一定程度的改變。少數民族宗教文化傳統比漢族更為深厚，在當今中國，大部分少數民族依然是全民信教。我們關注中國當代少數民族文學，無論是少數民族口頭文學還是作家文學的書寫，都不應忽視其宗教文化。本文對新時期以來中國少數民族作家文學與宗教關係的研究進行評述。

一、少數民族作家文學宗教關聯研究的起步

當代少數民族文學的宗教書寫大致經歷了這樣的變化：「就作品情況看，20 世紀 50-60 年

代的民族文學作品，一般迴避宗教題材；選擇宗教題材的作品，大多數對宗教採取否定態度。回族、維吾爾族、哈薩克族、藏族、蒙古族等民族的創作，都存在這種傾向。20 世紀 80-90 年代的民族文學作品不再迴避宗教題材；選擇宗教題材的作品，審美旨趣比以

摘 要：宗教是少數民族文學與文化的獨特稟賦。新時期以來，對少數民族文學與宗教關係的書寫與研究從無到有、逐漸增多，至有將宗教作為少數民族文學書寫的內核。少數民族作家文學與宗教關係的批評理論，有文化認同、審美觀照、人類學、信仰認同、本土資源、現代性等批評視角。雖然少數民族作家文學與宗教關係研究已受到較多關注，也有文獻眼光薄弱、缺乏對少數民族本土宗教了解和學理研究匱乏等局限。

關鍵詞：中國當代少數民族文學；作家文學；宗教

往豐富，藝術表現也比以往成熟。」^[1]在 1990 年代後期，因著學者對民族文學宗教題材作品的評論，產生了一些民族作家文學與宗教相關聯的論述，這些主要表現為對回族作家張承志、霍達作品的詮釋。

新時期以來，社會層面的宗教活動復蘇，文藝實踐方面也出現了禮平、史鐵生和張承志等書寫宗教精神的作家，民族作家張承志、霍達等具有民族宗教文化背景的創作也受到關注。王利芬《1976-1992：宗教與文學——從一個角度對近年文學的回顧》（1993）、樊星的《叩問宗教一試論



當代中國作家的宗教觀》(1993)等這些批評家對「宗教熱」寫作現象的綜論文章中，都把張承志作為個案來論述。也有批評家專門關注了張承志的宗教寫作，趙園寫在張承志《心靈史》出版前的評論：《張承志的自由長旅》(1991)，已經注意到「張承志作品中愈來愈濃重的宗教氣息」。楊經建《一個理想主義英雄的精神漫遊》(1991)、何向陽《朝聖的故事或在路上一張承志創作精神描述》(1996)和何清《張承志、殘月下的孤旅》(1997)等都詮釋了張承志作品中的神性追求和他皈依宗教的精神歷程。陳國恩的《張承志的文學和宗教》(1995)和吳炫的《宗教否定：英雄性與存在性一論張承志》(1995)探討了張承志宗教皈依後的文學創作，兩篇論文從文學與宗教同是人類精神生活的方式出發，梳理了張承志宗教文學寫作的特質，並都做出了一些思考：前者以《聖經》和佛本生故事的宗教博愛精神為參照，指出張承志宗教皈依可能有的偏激，後者以張承志的皈依、結合中國文學的「載道」傳統，思考中國文學的命運是「什麼」。兩篇文章都圍繞著文學與宗教關係進行論述，讀罷能夠給人不少啟發。在1990年代，也有學者更為激烈地批判反思張承志的宗教寫作立場，例如張頤武的《文化冒險主義：狂躁與恐懼》等，不過這些更是1990年代知識份子「分化」後意氣之爭的寫作。

霍達完成於1987年的長篇小說《穆斯林的葬禮》，這部表現回族人民生存境況和內心情感世界的作品，產生過較大影響。賈羽的《〈穆斯林的葬禮〉〈心靈史〉當議三題》(1993)，比較了《心靈史》和《穆斯林的葬禮》受回族宗教影響創作的異同，作者把《心靈史》定義為是一本「宗教文化學」著作，而認為《穆斯林的葬禮》是在書寫「文化學意義上的宗教」，「《穆斯林的葬禮》中的宗教描寫，實質上是作家用以製造氛圍與衝突的重要手段。」^[2]馬麗蓉認為霍達抓住了回回民族矛盾統一的「回歸欲」與「生命欲」去塑造人物，因為伊斯蘭意識是回回民族意識中的核心部分，「《葬禮》中朝聖老人隻身赴麥加的壯舉昭示的正是回回民族為崇高的信仰而赴難

的獻身精神。……朝聖老人的到來，帶給『玉器梁』的是幾代的深遠影響。」^[3]作品中人物有著「回歸欲」的同時，「災難深重的回回民族只有依靠強大的中華民族」，「生存欲」讓《葬禮》有了「世界各民族共同發展」的願景。

這一時期，在看到民族宗教消極因素的同時，逐漸擺脫了對宗教的極左觀念，並逐漸發現了民族文學與民族文化中宗教文化的關聯，更多的肯定了宗教文化在本民族歷史文化中的作用和價值。隨著廣義上尋根文學的發展、民族文學作家主體意識的覺醒，民族作家開始回返到民族民間文化和民族宗教文化內部，他們更發覺了民族宗教文化在他們的民族文化中所帶有根性特質，這些在文學批評家對民族作家宗教書寫的評論文字中，能夠較明顯的顯露出來。

二、宗教作為少數民族作家文學的內核

1990年代中期至今，學界對民族作家文學與宗教關係的研究逐漸增多，對少數民族作家宗教書寫的探討也更為深入。

少數民族作家文學與宗教關係的深入研究。隨著新時期作家宗教寫作的增多，1990年代中期以後，越來越多的學者都關注到了文學與宗教關係問題：例如李俏梅《論中國當代作家的「宗教熱」》(1996)、季紅真《中國現當代文學中的宗教意識》(1996)、譚桂林《百年文學與宗教》(2002)、胡青善《世紀末文學的宗教精神》(碩士論文、2003)、溫長青《現當代文學中的「匿名教徒」現象》(2008)、劉力《轉型期的小說與宗教》(碩士論文、2006)和張海燕《新時期大陸作家的宗教文化情結》(碩士論文、2010)等，這些論文都涉及到了民族作家的創作，都研究了扎西達娃、張承志等民族作家的宗教寫作。

除了對文學與宗教關係「整體」研究中涉及到民族文學作家，也有學者專門關注了民族作家創作與民族傳統宗教文化的關聯。關紀新較早注意到了民族作家文學創作與民族文化傳統的關係，他將民族作家與民族傳統文化的關聯方

式分為「本源派生—文化自律」型、「借腹懷胎—認祖歸宗」型和「游離本源—文化他附」型三種類型，著重詮釋了「借腹懷胎—認祖歸宗」型民族作家的創作，並以張承志、扎西達娃為例探討了這一類型的民族作家對待宗教文化的態度和做法。關紀新先生認為張承志重新發掘了民族與宗教在文化上的親和性，肯定了其「找尋宗教傳統與現代人類文明之間的契合點，探討本民族在恪守原有宗教精神內核的同時打造先進民族心靈櫃架的現實可能。」^[4]同時，對於早期批判、後期省視民族宗教文化傳統的扎西達娃，關紀新認為其是在充滿理解地表達對本民族的「哀其不幸，怒其不爭」，是「在創作中較多地注入自己對民族宗教文化現狀的憂思與自審。」^[5]李正文的《當代少數民族文學創作與宗教》（1998），梳理了建國後不同時期少數民族作家進行文學創作時對待宗教的態度，認為新時期以來，少數民族作家遭遇了世界文化潮和文學尋「根」潮，開始回返自己的傳統尋找文學資源。作者肯定了扎西達娃、烏熱爾圖和張承志三位作家的宗教書寫，他還以一個批評家的姿態，呼籲民族作家進行文學創作時，想「揭示民族心理中的奧旨，就得知曉本民族宗教文化和宗教哲學，對本民族的文化積澱要作更深層的探研。」^[6]

1990年代中期以來，除了從總體上考察少數民族作家創作與民族宗教文化的關聯，對民族作家與不同類別宗教都展開了更為深入的研究：

（1）少數民族作家文學與佛教關係的研究。魏強的《藏族佛教文學與藏族歷史文化》（2001），通過歷史上作家創作的《巴協》、《國王修身論》、《西藏王臣記》等藏族歷史文學作品，敘說了文學作品所反映的佛教對經濟、政治、原始崇拜的影響和改變。拉先的《論分裂割據時代藏傳佛教各派對藏族文學的影響》（2006），記述了吐蕃王朝崩潰至薩迦派法王八思巴執政時期前後400年間，噶當派、噶舉派、薩迦派和寧瑪派幾個藏傳佛教教派，培養以僧侶為主的作家群對藏族文學的影響。作者認為「這一時期各教派的作家文學是後世作家文學的肇端，它確定了藏族近

代文學的價值取向和發展方向。」^[7]索南才讓、張安禮的《藏傳佛教文學論略》（2013），列舉了藏傳佛教文學歷史上僧人兼文學家、詩人的共生現象，認為藏傳佛教文學史是西藏僧人在佛教實踐活動中創造出的文學史。

除了關注歷史上民族作家與佛教文化關聯，也有學者論述了當代作家的創作。曾於1990年代寫過系列西藏文化散文的馬麗華，在她的《雪域文化與西藏文學》（1998）中關注了西藏當代作家創作，詮釋了梅卓、陳舜福、廖東凡和才旦等作家作品裡對「神佛、靈魂」的書寫。譚桂林在《當代中國文學與宗教文化》中論述了作家阿來、扎西達娃和馬麗華的創作與藏傳佛教的關係。劉力、姚新勇的《宗教、文化與人—扎西達娃、阿來、範穩小說中的藏傳佛教》（2005），以3位元作家的幾部作品為物件，考察了新時期以來漢語小說對藏傳佛教文化表現的變遷，幾位作家筆下塑造的人物氣質表現出從「神性—人性—神人交融」的變化，作者認為「作品人物刻畫上的明顯變化，其意義正是暗示了對宗教在不同社會和歷史境遇中的價值重估。」^[8]陳銀的碩士論文《論扎西達娃創作的文化人類學意蘊》（2016），以文化人類學的視角詮釋了扎西達娃對藏族宗教文化的描摹，作者認為「扎西達娃關注藏族的宗教文化，尤其著力於對藏傳佛教觀念信仰的言說，包括對輪迴轉世的觀念、『佛法僧』三寶的描寫，對修行儀軌和香巴拉神話的描述等等；扎西達娃也注重對藏族原始宗教觀念、信仰的描寫，主要涉及藏族的神靈觀、宇宙觀和時空觀等等。」^[9]也有學者注意到其他作家創作與佛教的關係，例如宋潔的《論雪漠小說創作中的藏傳佛教文化》（2007），從「萬法皆空」、悲憫情懷、利他思想和澄明之境幾個方面概括雪漠的創作，並寫到作者對佛法的質疑。

（2）少數民族作家文學與伊斯蘭教關係的研究。伊斯蘭教在隋唐時期傳入中國，她的傳播範圍較窄，只是幾個少數民族地區特有的宗教文化和民族文化，回族作家的文學創作讓伊斯蘭文化更多的進入到新時期的主流文化視野，新世紀以來，她得到了更多的關注。



馬麗蓉的《20 世紀中國文學與伊斯蘭文化》(2000)，是第一部關於 20 世紀中國文學與伊斯蘭文化的學術著作，因為寫作者的回族身份，能較深入的解釋作家受伊斯蘭教文化的具體影響。本書結合伊斯蘭文化背景和時代語境論述了張承志、霍達等作家創作，還論及受伊斯蘭文化影響的少數民族小說、詩歌和散文等各類文體創作。何清的《當代語境下文學的別一種表達——以回族題材為視點》(2006)，敘述了當代社會語境變化對文學進行宗教書寫的影響，認為「當代社會發展的特點影響著文學對宗教的關係表達方式，由簡單到複雜，由對表象的感知到對一種精神文化深藏的呈示，文學的表達軌跡是清晰的。從《馬五哥與尕豆妹》、《回民支隊》到霍達、張承志、查舜、石舒清的文學作品，無疑是最好的例證。宗教在當代語境下的文學表達過程，也是民族文化的自我展示過程和漢文化群體認識異質文化的過程。」^[10] 金春平在《底層觀照 宗教救贖》(2009)中，提到主流學界都在關注「新左翼文學」、「底層寫作」時，卻忽略了西部回族作家的底層文學創作，認為「當東部作家寄希望於政治視角和政治權利的回歸以解決當下底層所面臨的諸多問題時，西部回族作家卻以自己的民族文化為出發點，開出了宗教式精神救贖的『藥方』，僅從這一點來說，西部回族作家就具有某種先鋒性。」^[11] 作者指出信仰回族的伊斯蘭教作家作品中，具有鮮明的宗教倫理觀，底層民眾也從中找到了解開心鎖的鑰匙。

除了從總體上關注民族文學與伊斯蘭教文化，不少學者在 1990 年代對霍達、張承志等「批評」研究的基礎上，對具有伊斯蘭文化背景的民族作家也進行了更深入的研究。很多學位論文都以張承志的創作轉變、宗教精神的發生為題：王海燕的《論張承志小說的精神嬗變》(碩士論文、2009)、張婷的《論張承志的精神旅程》(碩士論文、2010)、吳琳的《精神的長旅——論張承志小說的創作主題》(碩士論文、2010)和徐茜的《從金牧場到金草地——論從「八十年代」走向宗教信仰的張承志》(碩士論文、2013)等；對張承志的宗教寫作，也有了新的詮釋，例如黃發有

從宗教與道德的關係論述了張承志的宗教意識^[12]，劉復生認為張承志的宗教寫作是另類的、並帶有對抗體制的色彩，「在中國社會歷史的重大轉折(改革開放以來的歷史)中，經由伊斯蘭教的異端派別哲合忍耶，他找到了一個表述全球化背景下的中國處境和這一處境中的『人民』的生存狀況和命運的角度。」^[13]，關注張承志宗教寫作的論文例如還有：袁金山《試論張承志作品的宗教意識》(2004)、賈國寶的《宗教皈依與張承志小說藝術的新變》(碩士論文、2003)、王海豐的《伊斯蘭文學視域中的張承志文學創作》(碩士論文、2007)和鄧寫煊的《論伊斯蘭文化影響下張承志的創作》(2012)等；這一時期，有學者以懷疑的理性精神對張承志等「神本位」作家創作進行了反思，例如周保欣、荊亞平：《倫理救渡與價值錯位——張承志、北村宗教性寫作的人本道德反思》(2008)、陶險峰《神聖的姿態與虛無的內核——關於張承志、北村、史鐵生、聖·伊曼紐和堂吉訶德》(2004)，顧廣梅在指出張承志的宗教寫作具有苦難神聖化、權威主義等局限的同時，也肯定了張承志小說中的伊斯蘭文化意涵、其宗教書寫的文化意義，認為張承志的意義在於提出時代的「問題」，或許他也無法解答，但是「他的成與敗、愛與痛都如此鮮明地驗證了他是西化語境的提醒者和物化現實的棒喝者。他孤獨執著的精神探尋，在當代少數民族文學的建構之路上，早已印下深深足跡。隨著時間的流逝，張承志的宗教書寫對當代中國文學的價值會越發凸顯而不是減弱。」^[14]

對霍達《穆斯林的葬禮》與伊斯蘭教文化關聯的研究也有了更多關注。岳凌、王本朝在《「穆斯林的葬禮」與伊斯蘭文化探究》(2015)這篇文章中，認為「《穆斯林的葬禮》就與伊斯蘭文化緊密相關，作品中包含較多伊斯蘭文化元素，既關涉回族穆斯林的基本功修、取名習俗、婚葬禮儀等豐富的信仰禮俗，又涉及回族作家霍達對本民族文化歷史的感觸與對民族文化衝突的思考。」^[15] 鄭琰的碩士論文《霍達小說〈穆斯林的葬禮〉的民族文化內涵和美學意蘊》(2011)寫了伊斯蘭文化在小說中的滲透，解釋了小說中的

宗教風俗。馬倩妮的碩士論文《生命·信仰·超越——論「穆斯林的葬禮」喪葬書寫的價值向度》（2011），探討了小說喪葬書寫的文化價值和藝術價值，認為小說中描寫的「葬禮表現了伊斯蘭宗教信仰與現代人文思想的衝突和融合，肯定了伊斯蘭文化在遭遇現代文明時，仍然具有內在合理性及不可替代的價值。」^[16] 李曉峰在中亞、中東伊斯蘭世界動盪等現實語境下，從「文明的衝突」、觀察作者「民族主義思想」的角度重讀了《穆斯林的葬禮》，他認為霍達的高明處是將「宗教上升到一種文化」，「正是文化意義上的宗教信仰而不是宗教化的伊斯蘭教信仰凝聚了回族……如何『去宗教』而文化，使不同的宗教信仰回到信仰的本體，去完成其守護美好、守護聖潔的使命，由『各美其美』、『美人之美』而至『天下大同』，這恐怕正是霍達的信仰。」^[17]

回族作家石舒清的小說也有深厚的伊斯蘭宗教文化意味，相比張承志宗教寫作信仰上的超拔，石舒清的宗教書寫更為平實、日常生活化，鎖曉梅的《試論張承志與石舒清書寫之異同》（2008），比較了張承志、石舒清兩位回族作家書寫伊斯蘭文化的不同。研究石舒清宗教書寫的文章例如還有：馬梅萍的《清潔精神燭照下的悲憫與神聖——論石舒清文學作品中的宗教情懷》（2010）、杜小花的《伊斯蘭文化視域裡的石舒清小說研究》（碩士論文、2011）和沈秀英的《凡俗與宗教：論石舒清主體精神的兩個世界》（2014）等。

（3）少數民族作家文學與民族傳統宗教關係的研究。中國各少數民族除了受到佛教、伊斯蘭教、基督教和道教等宗教的影響，還有本民族創造和傳承下來的傳統宗教信仰，薩滿教、苯教、東八教等傳統宗教在民間有著廣泛影響，他們也反映在少數民族的文學藝術創作中。

少數民族的原始宗教信仰在民族聚集區有很大影響，是影響少數民族文學創作的重要因素。李直飛的《當代彝族文學創作與原始宗教關係初探》（2013）這篇論文探討了彝族文學創作與原始宗教的關係，梳理了當代彝族文學創作與原始宗教的發展狀況。作者認為從 1950 年代至

1980 年代初，「這一時期的彝族文學創作對原始宗教的迴避，是一種缺乏彝族歷史文化深刻內涵的創作，甚至是一種違背本民族信仰的創作。」1980 年代以來，「原始宗教作為彝族文化的重要組成部分博大精深的一面在不斷地滋養著當下的彝族作家」，並且原始宗教與當代彝族文學創作，「越來越呈現出一種水乳交融的狀態」^[18]。作者在最後也指出要一分为二的看待原始宗教，才更能促進彝族文學的發展。還有學者探討了西南少數民族史詩與原始宗教信仰的承續關係，認為「史詩將原始宗教意識納入自己的肌膚，對原始宗教意識作出詮釋，並借助濃厚的原始宗教信仰得以存在和傳播，二者具有明顯的承續關係。」^[19]

民族作家文學與薩滿教的關係也受到學者關注，薩滿教流傳於我國東北到西北邊疆地區，東北和內蒙的民族作家受薩滿教文化影響較大。內蒙地區對烏熱爾圖和郭雪波兩位作家創作與薩滿教文化關係研究較多，關注鄂溫克族作家烏熱爾圖的創作例如有師海英的《敘事模式：圖騰神話與原始儀式——試論宗教意識對烏熱爾圖創作的影響》（2007）、田青的《神聖性與詩意性的回歸：烏熱爾圖的創作與薩滿教》（2008），關注郭雪波的例如有《草原文學奇葩遊牧文化瑰寶——談郭雪波大漠系列小說神秘色彩意象》^[20]（2013）、勾曉偉的《薩滿教的詩性回歸——蒙古族作家郭雪波小說中的薩滿教文化情結》（2014）等，另外還有陳燕的《女性：民族延續的繩主——內蒙古少數民族文學中的薩滿教文化因數》（2011）、于溟洋《論內蒙古少數民族作家漢語小說中的薩滿文化》（碩士論文、2014）；關注東北地區的研究有：袁美玲《論薩滿教文化與東北文學的關係》（碩士論文、2014）、王宏宇《薩滿信仰與新時期東北文學的文化書寫》（碩士論文、2015），這兩篇碩士論文雖然是從整體上研究東北文學創作，但都具有少數民族文學的觀照視角，並且都寫到了遲子建的少數民族書寫和薩滿教文化的關係。另外也有專門研究遲子建的論文：王洪丹的《論「萬物有靈」思想對遲子建創作的影響》（2015），寫到了薩滿教所遵循的



「萬物有靈」思想對遲子建的影響。李娜的《鄂溫克民族生活的再現——烏熱爾圖小說與〈額爾古納河右岸〉比較研究》，比較了烏熱爾圖與遲子建書寫薩滿文化的差異。

苯教是西藏土生土長的原始宗教，如今有重要影響的藏傳佛教也融合了藏地早期宗教的很多基因，「藏族文化是一種以苯教為基礎、佛教為指導，並吸收了漢文化和其他一些民族文化的文化。」^[21]了解一個民族的本土宗教文化，是解讀該民族作家作品的重要途徑。在阿來文學創作與宗教關係研究方面，除了張智勇《淺析阿來小說作品中的宗教文化》（2008）、論《〈塵埃落定〉的空寂觀》（碩士論文、2009）等這些藏文化宗教與阿來研究之外，苯教與阿來文學創作關係也受到了關注。阿來《塵埃落定》的神秘主義敘事一般被認為是受魔幻現實主義思潮影響，李建通過研究《塵埃落定》中的神秘主義敘事與藏族苯教文化的關係，認為《塵埃落定》中的神秘主義敘事更來自於本民族宗教文化的影響，「《塵埃落定》中的神秘主義敘事更多的是來源於藏族苯教文化，本土民族文化資源是作品神秘主義敘事的根基。」^[22]黃慧的《阿來文學作品和苯教關係研究》（碩士論文、2009），認為苯教是阿來文學創作中不可或缺的文化背景，論文從苯教卵生神話出發，分析了由神話引出的卵生原型、鳥圖騰崇拜、白色崇拜、語言崇拜，以及苯教萬物有靈和靈魂外寄的原始靈魂觀念在阿來文學作品中的演繹。^[23]

三、少數民族作家文學與宗教關係的批評視角

前面我們梳理中國少數民族作家文學與宗教的關係，更多地是關注發展變化中的少數民族文學創作實踐。隨著學院批評對少數民族作家文學研究的深入，新的研究思路和研究方法應用到該領域，拓展了少數民族文學與宗教關係的研究。

（1）文化認同視角下的民族文學與宗教研究。近年來，少數民族身份認同問題引起了眾多學者的關注，樊義紅從「民族認同特性」的角度

研究了中國當代少數民族文學，並注意到宗教文化敘事對民族認同建構的作用。他以阿來《塵埃落定》等作家創作為例，從敘述者的角度來看，認為「《塵埃落定》中把『傻子』的魂靈作為敘事者，實際上是作者阿來自覺地回到藏族民間文學和文化（特別是宗教文化），從中汲取養料，創造出來的一個特異的敘事者形象。」^[24]他以「宗教文化敘事」來概括少數民族作家的此類創作，認為這種敘事現象的出現，一方面是由於少數民族作家普遍受到本民族宗教文化的影響，另一方面，與少數民族作家對本民族文化（比如宗教）的認同有關，並認為這是作家學習西方、返回本土後形成的藝術創新，超越了對本民族文化的狹隘認同。

（2）審美觀照下的民族文學與宗教研究。從「外部」文化研究的角度觀照民族文學與宗教關係是大多數學者的研究路數，有學者也在強調民族宗教文學研究向文學本體回歸的重要性，進行宗教如何影響民族文學審美特質的「內部」研究。林瑞艷在論文中說到「20世紀90年代以來的當代少數民族文學與宗教研究中還存在諸多問題：一是研究方法主要以文學史內部研究為主；二是少數民族宗教特色對文學的影響還有待挖掘；三是研究文體主要集中在小說；四是忽略了敘事學和美學研究。」^[25]在其評述過程中，多次指出「文本研究的貧弱」、「語言和形式分析」的重要性。她認為對宗教與少數民族小說的研究主要集中在內容上暨作家「寫了什麼」，但對於「怎麼寫」則欠考察，她的博士論文就以新時期藏族和回族小說的敘事和修辭為研究範疇，從宗教因素是如何影響文學敘事的角度入手，探討了「宗教與少數民族文學的關係、宗教對於小說敘事的影響、宗教對小說敘事修辭的影響以及宗教的審美可能性」^[26]幾個方面的問題。

（3）運用人類學方法的民族文學與宗教研究。夏敏的《喜馬拉雅山地歌謠與儀式——詩歌發生學的個案研究》（黑龍江人民出版社，2005年），他運用人類學的方法關注了詩歌與儀式的關係，作者找到了喜馬拉雅這個特殊的時空「區位」，在這個「區位」研究「詩是如何伴隨人類一

同在儀式生活中得到培植的」。作者從詩歌發生學的視角，對喜馬拉雅山地文化與宗教或世俗儀式膠結在一起的歌謠，做了大量地實證分析，認為「一切儀式都誕生於宗教」、「沒有宗教儀式就沒有頗具特色的喜馬拉雅山地歌謠」^[27]，他把喜馬拉雅山地歌謠的唱誦者傳達的宗教信仰分為原始宗教、過渡宗教和體系宗教三大類型，並認為宗教與歌謠的思維也是相貫通的。其實早在夏敏做這個民族詩歌發生研究之前，他已經做過「中國少數民族與原始宗教審美關係」研究，並與自己的導師於乃昌先生合著出版了《初民的宗教與審美迷狂》一書，當時他就認為：「不論是土著族還是歷史上的移生族，他們面對的社會生活環境是相似的，各族體在發生聯繫的時候，必然在宗教和審美活動上取得屬於原始的『神話一儀式』，綜合體所規約的一致性，因為二者發軔於共同的社會需要。」^[28]他的第一本書已經在運用人類學、民族學的研究資料和視角，為他喜馬拉雅山地「歌謠與儀式」的研究打下了基礎。此類研究例如還有巴莫曲布嫫從文化人類學角度對涼山彝族進行的田野考察記錄，出版了田野圖文報告《神圖與鬼板——大涼山彝族祝咒文學與宗教繪畫考察》（2004），她還從文學角度研究畢摩經籍中的祝咒詩歌，從造型藝術和神話象徵的關係去探討彝族的鬼板和神圖，發表了《巫術咒儀與鬼板符畫——大涼山彝族鬼靈信仰與巫祭造型之考察》（1998）、《「畫骨」傳統與文化淵流——彝族畢摩巫祭造型藝術探源》（1998）等論文。

（4）信仰認同下的民族文學與宗教研究。當代文學中的宗教書寫在建國前三十年基本是被「遮蔽」狀態，改革開放後逐漸恢復、發展。這個過程裡，帶有基督教精神的文藝書寫應該是最令人矚目的，在引介基督教精神資源方面，還出現了劉小楓等較有影響的知識份子。劉小楓非常強調在大陸知識界以「學術性」、「人文性」的方式合法言說基督宗教，曾提出過「文化基督徒」、「漢語神學」等概念，他的這一理念對民族文學的宗教言說是有一定啟發性的。目前，回族伊斯蘭教文學研究的言說與此有一定的相似性，

就如討論基督教文學這一概念一樣，一些學者也開始思考中國伊斯蘭教文學的問題。在回族文學與宗教研究方面，以筆者目前所見，馬麗蓉、馬梅萍的回族文學研究就屬於此類，他們都是回族學者，都持續多年地關注回族伊斯蘭文學創作，對伊斯蘭文化帶有較強的認同感與使命感。馬麗蓉的《20世紀中國文學與伊斯蘭文化》（2000）、《踩在幾片文化上一張承志新論》（2001）兩本著作，因著作者自己的回族背景，他將自己的研究物件界定為「伊斯蘭作家」，從「作家的母族宗教文化切入」詮釋張承志等，以切合伊斯蘭文化精神為方法深入分析了張承志等作家的文學文本。這接近了馬梅萍近年所詮釋的「中國漢語伊斯蘭教文學」^[29]，馬梅萍曾以涉及宗教文學研究的回族文學研究為切入點，梳理了新中國回族文學研究的發展，她認為回族文化的精神根基是伊斯蘭信仰，以作者族屬（血統）代文化（宗教）來界定回族文學，不能詮釋出伊斯蘭教在回族文學中的作用，她認為「如果我們在回族文學研究中引入宗教文學的理念，以信徒創作的、闡釋宗教精神的漢語伊斯蘭教文學標準去上溯，則自然會上溯到《古蘭經》的漢譯與傳播，阿拉伯、波斯文學原典在中國的流傳與漢譯，明清回族漢文譯著對伊斯蘭哲學、伊斯蘭文學的大規模譯介，恐怕這才是當代回族文學信仰敘事的精神源頭。」^[30]或許不僅回族文學在當代是「從民族到宗教」的發展歷程，各民族文學在全球化背景下的「尋根」都有這樣的發展趨勢。

（5）作為本土資源的多民族文學意向的神性敘事研究。馬明奎以少數民族文學意向為研究物件，梳理、分析並概括了蒙古族作家滿都麥的小說、朝鮮族詩人南永前的圖騰詩、侗族作家張澤忠的小說和彝族作家阿庫烏霧的現代詩這四位作家作品中的意向，他認為少數民族文學意向具有獨特的敘述特質，例如他在空間上指涉終極絕對，「多民族文學與漢族書寫不同：前者的思維方式和創作理念不曾也不願從神性走出，體現為敘事視點、價值取向、人格方式以及敘述模式的意向化，這一命題的正確表述應該是：以原型意向為本體和本源的對於客觀題材和存在



世界的神性和詩性呈現。」^[31]馬明奎先生認為少數民族文學中的「絕對終極、道德價值、人格方式」不僅是漢族作家寫作所匱乏的，同時他也對西方文學現代性給予批判。馬明奎在《祈禱·圖騰化·行咒——滿都麥、南永前、阿庫烏霧神性主題淺論》這篇論文中，通過闡釋滿都麥、南永前、阿庫烏霧三位少數民族作家的神性敘事，試圖去提煉神性與救贖主題，他們「對於本民族文化氤氳不滅的神性予以深摯堅定的關注和強調；他們創作中神性式微的過程及其分配路徑，影響當代中國文學精神和心理發展的脈絡。」作者認為「多民族文學創作中神性救贖的實現：不僅是神救贖了人，而且是人持存了神。這與女媧從最高神變為一個老太太把持著嚴格家族倫理的儒家文化，與高擱於天外從不關心人類的死亡痛苦終於被人類殺死的西方上帝，都有著巨大不同。」^[32]馬明奎先生對少數民族文學神性敘事的詮釋當然是非常有意義的，只是他對中國漢語文化和西方宗教文化的評價過於簡化了。馬先生的《祈禱·圖騰化·行咒》這篇論文開篇以引用劉小楓1988年發表的《拯救與逍遙》為例，說明「依賴於神聖價值」的重要性，而後他引述尼采、榮格、現代主義的觀點，認為「神性資源至少不在西方。」並通過論述三位少數民族文學作家的神性主題創作，說明少數民族文學文化資源裡「持存了神」。就如劉小楓先生在《拯救與逍遙》中說的：「經過維特根斯坦和海德格爾不同方向的努力，西方思想傳統中神性的上帝的位置更加明朗。現代儒生以為西方科學理性已把傳統的上帝信仰掃除乾淨，只剩下一個價值虛無的空間等待中國倫理精神去填充，不是很可笑麼？」^[33]而當漢語儒家倫理文化未必能去「填充」時，馬明奎先生似乎要論證少數民族文化中的神性資源將能擔當起這樣的歷史重擔，這同樣是值得商榷的，馬先生對西方現代宗教文化的評價也有失偏頗。

(6) 現代性視角下的民族文學與宗教研究。歐陽可惺在《現代性意義與中國少數民族文學批評》(2003)中，提出進行少數民族文學批評時，如何看待傳統、如何看待作家以宗教意識建

構著某個少數民族「傳統」的問題。而後他又將這一論題擴展為一篇文章：《再談少數民族文學批評中的宗教意識》(2005)，通過分析不同層次的少數民族文學及批評中的宗教意識，他認為「目前少數民族文學批評中宗教意識的價值定位及闡釋應注意宗教意識下的民族現代化、文化認同及超越等問題。文學批評中的宗教意識研究必須要同現代性的社會日常生活聯繫起來，過於強調少數民族文學中宗教意識的原始性和神聖價值是對當下少數民族文化及精神生活的簡單化認同。」^[34]李長中在《文化認同、身份建構與人口較少民族書面文學的宗教重述》中，認為人口較少民族文化面臨著全球化及現代化的衝擊，宗教往往被作為一種文化認同與身份建構的基本資源，人口較少民族文學的宗教書寫因為有強烈的現實關懷而失去了本應有的超越精神，這種書寫引導自我民族群體在現代性裹挾中以自我族群記憶來建構身份敘事。作者提出：「當代人口較少民族文學只有在民族性與現代性對話的基礎上，才能使其宗教書寫完成一種以民族性為基本形態但又指涉著人類共同歷史領域的新的敘事身份，並通過建構一種特定民族性訴求與一般性人類價值意向的張力模式，而使其在現代性生活歷程中具有表述邊緣民族的話語權利。克制過度張揚的民族本位的單向度訴求，力戒局限於自我民族價值體系的單邊敘事現象，以一種對話的、開放的民族主義意識形態致力於普世性價值建構的宗教書寫，才是當代人口較少民族文學宗教書寫的未來。」^[35]

牛學智反思了當前少數民族文學及其批評宗教色彩濃厚的現象，他指出少數民族文學及批評對宗教原典和宗法化鄉土模式的訴求越來越多，對「文化現代性」價值期許淡化開始青睞狹隘文化傳統主義，並伴有重新神秘化或重新封建化的問題。這些也是漢族作家、批評家同樣在面對的問題，他認為「只有少數民族文學及其批評內在於現代社會機制，諸多錯位的敘事，就有了切實的思想依據。」^[36]他從更為廣闊的人文話語整體框架下，對少數民族宗教文學敘事及批評進行了反思。

綜上所述，新世紀以來，中國少數民族作家文學與宗教關係得到了更為深入的研究，民族傳統宗教與作家創作關係也受到關注，研究者們應用新方法、新視角、新的現實思考重新觀照解讀民族作家的宗教寫作文本。

四、少數民族作家文學與宗教關係的問題及展望

通過對新時期少數民族作家文學、學者批評理論與宗教關係研究的梳理，可以看出這一問題的重要性和複雜性。就目前已有的成果來看可能還存在著這些問題：

(1) 雖然少數民族作家文學與宗教關係的研究受到越來越多的關注，但是研究成果還比較薄弱，以至於在少數民族作家宗教文學的宏觀研究方面，至今也還未出現一部有分量的研究專著。在微觀研究方面，研究物件比較單一，在少數民族作家文學與宗教研究關係方面，主要集中在幾部作品、幾個重點作家身上；在研究方法的應用上也缺乏開拓性，研究者主要關注民族文學文本與宗教、作家創作精神與宗教關係等，而少數民族文學有豐厚的宗教傳統，例如運用人類學、民族學等方法，對民族宗教、儀式與文學的研究還有很大的擴展空間。

(2) 部分研究者文獻眼光薄弱，缺乏對民族文學與宗教研究學術史的了解，出現明顯偏頗的評斷，另外研究者一般批評少數民族作家作品，大都是關注敘事、主題等方面，也反映出對宗教文化、尤其對少數民族本土宗教文化了解較為有限。因為少數民族宗教種類繁多，不同民族有著不同的宗教傳統，對具體民族文學與宗教的研究，都需要有相對應的學術素養，從目前的研究來看，本民族學者對自己民族文學與宗教研究的詮釋，會更容易契合進去、能做的比較深入。故此，最好能加大翻譯少數民族學者用母語創作的相關研究成果，並加強與少數民族文化／文學研究者在這塊研究領域的溝通合作。

(3) 從實際出發評價少數民族的宗教文學價值。由於中國的國家意識形態是以馬克思的唯物史觀為主導的，某種程度上對「宗教」的認識，

影響著探討民族文學與宗教關係問題的標準和深廣度。新時期以來，對宗教的認識已經發生了很大變化，不過有的學者在新世紀評價少數民族文學與宗教關係時還帶有左的宗教觀念印跡，事實上，新時期以來對馬克思主義宗教觀有了很多新的詮釋，宗教學界、美學界的相關成果都值得研究者關注。另一方面，宗教作為少數民族文化傳統的一部分，有其積極價值，不過在詮釋少數民族宗教文學文化時，不應以「捨我其誰」、「救世主式」的姿態，而應理性客觀的評價。正如宗教研究學科的創始人馬克斯·穆勒所說：「只懂一種宗教，就是不懂宗教」，以開放現代的眼光去觀照認識其他文化傳統資源，並由此再反觀少數民族宗教文學文化價值的獨特性，也是一種可行的方法。

本文是基金項目「1980年代中國美學家對文學思潮的影響研究」（項目號：HB23ZW004）的階段性成果。

- [1] 李鴻然：《中國當代少數民族文學史論·上》（雲南教育出版社，2004年），第57頁。
- [2] 賈羽：《〈穆斯林的葬禮〉〈心靈史〉當議三題》，載《寧夏大學學報（社會科學版）》1993年第4期。
- [3] 馬麗蓉：〈走向「葬禮」之前——霍達成功之我見〉，載《寧夏大學學報（社會科學版）》1995年第3期。
- [4] 關紀新、朝戈金：《多重世界的選擇——當代少數民族作家文學的理論描述》（中央民族大學出版社，1995年），第137頁。
- [5] 同上。
- [6] 李正文：〈當代少數民族文學創作與宗教〉，載《西南民族學院學報》1998年第2期。
- [7] 拉先：〈論分裂割據時代藏傳佛教各派對藏族文學的影響〉，載《中國藏學》2006年第4期。
- [8] 劉力、姚新勇：〈宗教、文化與人——扎西達娃、阿來、範穩小說中的藏傳佛教〉，載《西北民族大學學報》（哲學社會科學版）2005年第4期。
- [9] 陳銀：《論扎西達娃創作的文化人類學意蘊》（碩士學位論文），（西南大學，2016年），第1頁。
- [10] 何清：〈當代語境下文學的別一種表達——以回族題材為視點〉，載《蘇州科技學院學報》（社會科學版）2006年第2期。
- [11] 金春平：〈底層觀照宗教救贖〉，載《寧夏大學學報》（人文社會科學版）2009年第6期。



- [12] 黃發有：《詩性的燃燒——張承志論》（百花洲文藝出版社，2002年），第93-122頁。
- [13] 劉復生：〈另類的宗教寫作：張承志宗教寫作的意義〉，載《中國比較文學》2006年第3期。
- [14] 顧廣梅：〈論文學、民族與宗教的意義關聯——以張承志的伊斯蘭文化小說為例〉，載《民族文學研究》2012年第4期。
- [15] 岳凌、王本朝：〈「穆斯林的葬禮」與伊斯蘭文化探究〉，載《樂山師範學院學報》2015年第7期。
- [16] 馬倩妮：〈生命·信仰·超越——論「穆斯林的葬禮」喪葬書寫的價值向度〉（碩士學位論文），載《陝西師範大學》2011年第1頁。
- [17] 李曉峰：〈衝突：宗教、文化抑或文明——重讀「穆斯林的葬禮」〉，載《當代作家評論》2016年第3期。
- [18] 李直飛：〈當代彝族文學創作與原始宗教關係初探〉，載《貴州民族研究》2013年第2期。
- [19] 朱飛鏑：〈西南少數民族史詩與原始宗教信仰的承續關係〉，載《長春工業大學學報（社會科學版）》2013年第2期。
- [20] 郭雪波：〈草原文學奇葩遊牧文化瑰寶——談郭雪波大漠系列小說神秘色彩意象〉，載徐文海、陳永春主編：《草原文學研究》（民族出版社，2013年），第31頁。
- [21] 丹珠昂奔：《佛教與藏族文學》（中央民族學院出版社，1988年），第7頁。
- [22] 李建：〈《塵埃落定》的神秘主義敘事與藏族苯教文化〉，載《齊魯學刊》2008年第5期。
- [23] 黃慧：《阿來文學作品和苯教關係研究》（碩士學位論文），（陝西師範大學，2009年），第42頁。
- [24] 樊義紅：《文學的民族認同特性及其文學性生成》（中國社會科學出版社，2016年），第88頁。
- [25] 林瑞艷：〈20世紀90年代以來當代少數民族文學與宗教關係研究評析〉，載《民族文學研究》2013年第6期。
- [26] 林瑞艷：《新時期少數民族漢語小說與宗教關係研究》（博士學位論文），（福建師範大學，2015年）。
- [27] 夏敏：《喜馬拉雅山地歌謠與儀式：詩歌發生學的個案研究》（黑龍江人民出版社，2005年），第49頁。
- [28] 於乃昌、夏敏：《初民的宗教與審美迷狂》（青海人民出版社，1994年），第31頁。

- [29] 馬梅萍：〈中國漢語伊斯蘭教文學史發凡〉，載《西北民族研究》2013年第3期。
- [30] 馬梅萍：〈從民族到宗教：新中國的回族文學研究——以涉及宗教文學研究的成果為中心的考察〉，載《武漢大學學報》（人文科學版）2017年第1期。
- [31] 馬明奎：《多民族文學意向的敘事性研究》（中國社會科學出版社，2016年），第5頁。
- [32] 馬明奎：〈祈禱·圖騰化·行咒——滿都麥、南永前、阿庫烏霧神性主題淺論〉，載《北方論叢》2010年第3期。
- [33] 劉小楓：《拯救與逍遙》（華東師範大學出版社，2007年），第9頁。
- [34] 歐陽可惺：〈再談少數民族文學批評中的宗教意識〉，載《中南民族大學學報》2005年第5期。
- [35] 李長中：〈文化認同、身份建構與人口較少民族書面文學的宗教重述〉，載《中州學刊》2013年第12期。
- [36] 牛學智：〈當前少數民族文學批評思想審視〉，載《當代作家評論》2017年第1期。

A Review of the Relationship between Literature and Religion of Ethnic Minority Writers in the New Era

Zhai Chongguang, Wang Yiting (Hebei Normal University)

Abstract: Religion is a unique endowment of minority literature and culture. Since the New Era, the writing and research on the relationship between ethnic minority literature and religion has gradually increased from scratch, to the point where religion has been taken as the core of ethnic minority literature. Critical theories on the relationship between literature and religion of ethnic minority writers have critical perspectives such as cultural identity, aesthetic illumination, anthropology, faith identity, local resources, modernity and so on. Although more attention has been paid to the study of the relationship between literature and religion of ethnic minority writers, there are limitations such as a weak vision of literature, lack of understanding of the indigenous religions of ethnic minorities, and a dearth of doctrinal research.

Key Words: Contemporary Minority Literature in China, Writer's literature, Religions

劉建東近期短篇小說欣賞與解讀

孫仁歌

安徽新華學院

前言

曾讀過劉建東獲得第八屆魯迅小說獎短篇小說《無法完成的畫像》，還推薦給大學生們閱讀並訓練其評論寫作。此前，我與劉建東素不相識，完全是以文知友，是通過閱讀讓我對《無法完成的畫像》之巧妙構思以及充滿人性溫度的敘事不禁嘖嘖稱讚。小說之所以能過關斬將衝出重圍獲得魯迅文學獎，一定是那種巧奪天工的構思以及蕩漾漫溢著一種暖意的人性放大化的基調征服了評委們的評選標準。學生們寫出的一篇篇稚氣尚存但用情真誠純粹的評論，似乎成了我的代言。不足的是，他們只會栽花，不會栽刺，評論顯得表揚有餘，批評與理性不足。從此，我便比較關注劉建東的創作動態及其小說新作，看看能否獲得新的靈感。

1

近日從《小說月報》2024年第5期上讀到劉建東的短篇小說新作《開往市區的班車》（原發《萬松蒲》同年第2期），一口氣讀完這篇小說，讓我的讀後感為之一亮，劉建東的小說構建並未停留在那篇得獎小說一個模式上，此作無論是在選材還是在立意乃至敘事狀態上都有所

突破，小說視角沒有迴避某些社會問題，並在不動聲色的敘事中揭示了娛樂表演領域「潛規則」給普通人生帶來的巨大傷害與絕望，掩卷而思，令人倒吸一口涼氣。

摘要：劉建東的短篇小說《無法完成的畫像》曾獲得第八屆魯迅小說獎。但劉建東近期發表的幾篇短篇小說其立意及構建並未停留在這篇得獎小說一個模式上，尤其短篇小說《開往市區的班車》、《逐漸乾枯的聲音》無論是在選材還是在立意乃至敘事狀態上都有所突破，小說視角沒有迴避某些社會問題，並在不動聲色的敘事中揭示了娛樂表演領域「潛規則」給普通人生帶來的巨大傷害與絕望，掩卷而深思。

關鍵詞：劉建東；近期短篇小說；揭示「潛規則」；突破

小說主要人物李彤原來是一家煉油廠的電視台主持人，對未來充滿憧憬和理想，自覺得技校畢業文化不足需要充電，便每周要乘班車去市裡電大聽課。在開往市區的班車上，出現了一個一次次為她殷勤讓座的同廠設計室理工男小董，

小董的出現讓故事充滿了懸念。只是小董的一次次殷勤讓座並沒有分散抑或轉移正處於追夢理想狀態的李彤的注意力。小董的讓座行為看似常態卻另有深意，這一「讓」成為小說故事的「催化劑」，有趣地推進了故事的發展。從小說而言，這是偶然，是巧合，小說就是巧合的藝術，無巧不成書；而從李彤的際遇來論，這可能就是她的命中注定，小董從偶然讓座到後來成為欣賞她、理解她、呵護她的丈夫，都是始料未及的。開始，李彤並沒有在意頻頻讓座的陌生人，雖然同廠也如同陌路，李彤對於小董的殷勤似乎已經司空見慣，殊不知小董就是她命中那個「等待戈多」的人，而「戈多」最終竟真的來了。

而「戈多」最終竟真的來了是因為李彤的命運發生了重大變故使然。這個變故才是小說的中



心所在，小董只是故事需要，作者在故事設計中留下的一個「草蛇灰線」而已。

2

李彤有個閨蜜叫林楊，她們既是纏纏綿綿的好朋友，又是相互存在微妙競爭意識的對手。兩人在夢想誘人並為之奮進的人生追求中，發展並不均衡，她們都拒絕早婚，都把實現人生的理想放在頭等大事上，論處境，林楊也不比李彤優越多少，她是一家印染廠的廣播員，她們為了理想，都想報考省電視台播音員招聘，為此，都上了電大充電，彼此就成了電大同學，關係進一步升級，一度好得親密無間，無話不說。但在齊頭並進的競爭中，上天並沒有把好運給她們平均分配，競爭省電視台播音員的結果，卻是此起彼伏，林楊笑到了最後，李彤被淘汰。此後，林楊的人生走向一路陽光燦爛、風生水起、心高志遠、春風得意。而李彤很失落，鬱鬱寡歡，但也並不嫉妒林楊，彼此關係仍然正常，李彤還真誠地當面向林楊祝賀。林楊開心自我滿足之際，總是覺得有一種莫名的愧疚，閨蜜之間的情分並沒有淡化，一心想找機會幫一幫李彤。機會終於來了，一天，李彤接到林楊的電話，林楊告訴她，她認識一個導演，有一部電視劇即將開拍，有一個角色，很適合李彤，吩咐她去外地去面見那個導演。天上突然掉下來大餡餅，李彤不禁興奮、期待並惴惴不安，理想國的大廈一時間又重現一片光明，這個機會對於正處於生命低潮的李彤來說，就是一根救命稻草。

作者在講述這個故事中把題意和目的隱蔽得很深，可謂深文隱蔚，餘味曲包。作者把個人主觀情緒控制把握得十分得當，敘事節奏恰到好處，總是不動聲色，讓故事沿著自身的規律悄然推進。

3

李彤一路風塵僕僕，終於見到了形跡怪異的大鬍子導演。大鬍子導演道貌岸然，見了李彤就要熱情款待李彤，並心懷鬼胎三番五次向李彤勸酒，李彤畢竟涉世不深，自然擋不住導演的頻

頻出招，出於禮節，李彤便破天荒硬灌了自己幾杯，瞬間就暈了過去，等她蘇醒過了時，發現自己已經被玷污了，一切後悔都晚了，處於自尊的驅使，李彤訣別了大鬍子導演，並徹底放棄了所謂表演藝術的鬼門關。她也不恨林楊，但從此再也沒有和林楊聯繫了。她的夢想被擊得粉碎，擊碎她夢想的人不單就是一個大鬍子導演，林楊似乎也是一個合夥人。殊不知，林楊是好心做成了壞事，李彤的消息從此從她的世界裡消逝。

理想國大廈崩塌了，李彤如同墜入了萬丈深淵，出於自卑，主動辭去了煉油廠電視台主持人工作，從前台跌到幕後，人生也從理想大廈的制高點跌入低谷，只有當初在公交車上頻頻為她讓座的小董以及從未間斷的纏纏綿綿、討好獻媚種種，還流淌在李彤的血脈裡，其含金量也越來越重，小董真的愛她、欣賞她，並無世俗的功利目的，也做了很多抓人軟肋的努力。頻頻讓座的同時，還一次次拿出自己心儀的筆記本請李彤簽字，筆記本一來一往之間，不經意中日積月累地培養了彼此的感情。有情人終成眷屬，他們終於成了夫妻，也有了（屬於大鬍子導演的）女兒，女兒的成長，一直牽動著李彤的敏感神經，當她女兒向她提出要報考電影學院的主觀願望時，李彤如五雷封頂，自己當初失貞於一個狗屁導演「潛規則」之陷阱的狼狽影子還歷歷在目，她怎麼能眼睜睜讓自己的女兒重蹈覆轍呢？李彤的態度是堅決的，死活也不同意女兒的人生選擇，寸步不讓。可女兒仍然我行我素，居然不打招呼就獨自跑到南方的一個劇組，涉獵表演專業了。李彤滿世界尋找女兒。後來小董開著私家車直奔南方女兒所在的劇組，找到女兒後，李彤對女兒的行為不依不饒，母女兩一度針鋒相對。這時劇組的一個副導演走過來躍躍欲試要為自己的演員解圍，結果與李彤發生了肢體衝突，不料副導演不慎後倒觸到要害喋血現場。

等待林楊踏破鐵鞋無覓處、終於來到李彤所在的煉油廠時，見到的是當初曾被她戲言讓座別有用心的小董，卻沒有見到她念念不忘的閨蜜李彤，殊不知那時的李彤已經成了罪犯煉獄去了，這一切不幸，始作俑者就是林楊，如果不是

她給李彤介紹那個靈魂骯髒的大鬍子導演，李彤的人生不至於是這種結局。李彤的人生完了，可開往市區的班車似乎一直還在她的靈魂裡繼續進行著，這個班車沒有給她人生帶來理想國，卻給她帶來了知心知肺的小董，或許在她的破碎的天平上，獲得小董的愛遠比充滿凶險的理想國更有分量、更有價值，有個稱心如意的人陪著平平淡淡過日子，才是真正屬於她的東西。

4

讀完劉建東這篇小說，較之那篇《沒有完成的畫像》，立意與構思有很大不同，的確，讀完《沒有完成的畫像》只有餘味綿綿的美感卻少了點震撼；讀完這篇《開往市區的班車》雖然少了點暖意卻多了幾分風骨。《開往市區的班車》是一篇揭示問題的小說，儘管作者情緒克制，敘事力求含而不露，但滲透在字裡行間的隱隱鋒芒，成就了這篇小說的重量。在我看來，小說的本質並不是講一個好聽的故事，而是小說家要有一種責任、一種擔當並要有一種冒險精神，小說家的使命不能迴避問題尤其社會問題，也就是說，小說這東西既要有藝術感，又要有悲劇感，才有力度。北愛爾蘭作家安娜·伯恩斯 (Anna Burns) 的小說《送奶工》之所以能獲得布克獎，不是因為小說講了一個好聽的故事，根本原因除了原創風格、獨特的見解外，還在於她真實地、藝術地揭示了令人震撼的社會問題，給人以啟悟乃至警醒，如此，小說才顯示出其不同凡響的社會價值。

安娜·伯恩斯的文學觀點：社會問題需要被人寫下來！她說：「我寫的是一個壓抑、封閉、隔離的社會。不管是不是北愛爾蘭，這就是我寫的那種社會。」^[1] 是的，不管她使用了什麼先鋒筆法乃至如何彰顯個性化手段，寫小說不是純粹用來玩的，對於任何一位嘔心瀝血寫作的作家來說，都是因為有了思想、思考和相呼應的藝術發現，才會不由自主地坐下來把它寫下來。著名批評家李建軍也有類似論斷：「小說是以批判、質疑的態度揭示人的艱難境況的藝術，但也是以積極的態度肯定人生的意義和價值的行為。」^[2]

這無疑就是文學的精神品質，縱覽古今中外文學名著，凡是能給讀者給社會帶來某種人文思想、觀世透世啟示、批判性、耐人尋味的寓意和持久的審美享受，包括藝術感、價值感又不乏悲劇性的且容易引發讀者互動與共鳴的小說，差不多都長久地駐扎在了讀者的靈魂裡了。當然，以一個短篇小說《開往市區的班車》的容量與重量、寬度與厚度，還不足以與世界名著的博大精深相提並論。

魯迅的小說文本就具有深刻與辛辣的批判性，無論是對麻木、不覺醒以致淪為看客的批判，還是對立人乃至救救孩子療救的期待，魯迅的批判性都是熠熠生輝的。只是魯迅也有他的局限性，他的思維定勢總是把中國的落後與愚昧過多地歸咎於怒其不爭、哀其不幸的華老栓們、閻土們、阿 Q 們，而沒有把批判的鋒芒直接抨擊文化的劣根性以及社會問題來自制度問題的根源。

這篇《開往市區的班車》雖然只是一篇短篇小說，卻在溫文爾雅的敘事中不動聲色地揭示了影視表演領域存在極具殺傷力的「潛規則」，李彤就是這種「潛規則」的犧牲品。影視表演領域存在極具殺傷力的「潛規則」應該就是社會問題，嚴重危害社會道德秩序，需要作家小說家寫下來，從而揭示問題的癥結及其社會根源所在。這應該是作家小說家的一種責無旁貸的責任抑或文學使命，人類總是有弱點的，人性也如此，許多人就洗不乾淨自己的靈魂，這些東西如果沒有人去寫，去揭示，就是把問題養起來危害社會的肌體，社會也少了一塊淨土。人類乃至社會畢竟是有弱點的，有弱點就需要有人去發現、去研究、去揭示，正如以色列作家埃特加·凱雷特所說：「即使是最強壯和最聰明的人，他的人生仍然會有脆弱和困惑的地方。如果不去承認、不去研讀這些人類的弱點，我們將永遠不會真正了解自己。」^[3]

《開往市區的班車》顯然沒有迴避人性的惡與被損害者的不幸。

5

《開往市區的班車》作為一篇短篇小說，用溫婉節制的筆觸揭示了社會問題之一的影視表



演領域之「潛規則」，對大鬍子導演人性的弱點沒有展開挖掘，從章法上作了簡縮處理，大鬍子導演畢竟不是這篇小說的主要人物，如果對他著墨過多，這篇小說的主線就歪了，主要人物李彤的故事就會被分散了些許血肉的密度。至於大鬍子導演借助表演誘惑所踐行的「潛規則」，讀者完全可以通過內視覺不讀自通。

我十分欣賞作者講故事推進中所呈現出來的一種安靜狀態，情感控制得恰到好處，在平靜、節制、故事情節與細節拿捏得讓人嘆微有加。雖然有人認為：「在長中短三種小說文體中，短篇小說的人工痕跡最重，也必須最重，它是小說中的詩。」也因此，短篇小說承擔了藝術試驗品的義務。^[4]這幾句話雖然頗有見解，但以此為據去審視《開往市區的班車》，其「人工痕跡」似乎並不彰顯，作者把自己的情緒管理得極有分寸，是小說本身的情緒，不是作者強加的情緒，小說表層結構與深層結構都達成了和諧匹配。即表層結構強調克制過多主觀的干擾，深層結構又不斷出現超越字面意義的東西。

社會的「潛規則」不單存在於影視表演領域，而在其他各個領域，都存在千姿百態的「潛規則」，如經濟領域，「潛規則」更為凶險。

學者包升剛就尖銳地指出：「不是市場經濟本身導致道德敗壞，而是不講規則的市場經濟、處處都講『潛規則』的市場經濟導致道德敗壞。」^[5]《開往市區的班車》也算是力所能及地揭示了社會種種「潛規則」之一，「潛規則」就是典型的社會問題，也是導致社會道德敗壞、人心失去凝聚力的根源之一。《開往市區的班車》在揭示這一社會問題的同時，文字裡也飽含對人性的善惡尤其遭遇「潛規則」損害者李彤不幸的情感評價，對李彤的遭遇無疑充滿了同情和悲憫，對大鬍子導演雖然著墨不多，讀者也可以內視覺功能加以漫畫或還原，其巧妙的商業誘惑與醜惡的靈魂暗度陳倉的卑劣昭然若揭。

就這一點，《開往市區的班車》在主題覆蓋上以短見長，小說深層結構中超出字面意義的東西也頗有令人掩卷深思之處，藝術感染力不俗，可圈可點，可以說，《開往市區的班車》的思

想重量不亞於那篇得魯獎小說《無法完成的畫像》，從文學的使命感及揭示社會問題而言，對那篇得獎之作還有所超越與突破。

6

劉建東的小說創作勢頭看好，他顯然沒有重複自己，任憑敘事風格大同小異，可每一篇小說都有新的元素注入。近日又讀到他發表於《十月》今年第3期的短篇小說《逐漸乾枯的聲音》，小說敘事狀態也很溫婉，但字裡行間卻漫溢著一種苦澀與辛酸。小說寫了一家人家的不幸與變遷。父親死了，不久，母親就改嫁給了一個軍官，很快就適應並滿足於物質豐厚的生活之中，這讓母親喜新厭舊，她主觀意志要力爭忘記並抹煞過去的一切，即告別以往，面對現實，與身為軍官的丈夫一塊向新的幸福出發。同時，她希望兒女們也能和她一樣與以往決絕，隨她重歸於好。然而，三個兒女並沒有順應她的意志，老大堅守老宅，懷舊切切，不能割捨有父親的日子；老二、老三（女兒）雖然隨母去了繼父家寄人籬下，也各不相同，老二完全順應了母親，滿足於享清福的物欲之中，他精神乾枯，如同行屍走肉，整天遊手好閒，從俗如流於社會閒雜之中，天天來無影去無蹤，樂於鬼混於外，父親的死及老宅記憶早已經被他拋到九霄雲外了。老三尹伊麗卻始終對父親特別留下的一盒磁帶一往情深，她時不時會跑回老宅去見見哥哥，打探父親一盒磁帶的下落。對父親留下的聲音充滿期待和誘惑。

可上天給予母親的幸福是短暫的，軍官丈夫因為牽連一樁案子，東窗事發，被降級降薪處理，一度風光的人生一落千丈，這一重大變故讓一家人的生活又回到了原點，真合了托爾斯泰的那句話：幸福的家庭都是相似的，不幸的家庭各有各的不幸。這前後，三個兒女也各奔前程，各得其所，老大遠走高飛去了他鄉，後來成了烈士；老二因盜竊被判刑入獄，後來出獄成了一家大集體的工人；三女兒尹伊麗考上了大學，躊躇滿志，但她念念不忘父親的影子尤其一盒磁帶的真相。一盒磁帶終於找到了，原來居然是一盒空白磁帶，父親什麼聲音也沒有留下，這讓尹伊麗一頭

霧水，是父親不願意留下任何聲音，還是被母親做了手腳，提前把聲音全部刪了？母親也在場，眼中有淚，可什麼話也沒有說。或許，對於活著的人來說，即便父親留下的聲音還在，也乾枯了，乾枯是無形的，也可以說隨著人性弱點的膨脹逐漸走向乾枯。小說是有寓意的，以母親為代表的容易忘本的「這一個」，在當下具有普遍性，可見，人性都是易碎品，薄情寡義，道德稀釋，讓人後背發涼。

這篇小說也有不少可取之處，即便以揭示問題論，也沒有迴避社會問題，文字的背面悄然湧動著一種若隱若現的批判與揭示，固然小心翼翼，卻也被有心的讀者逮個正著，在思想基調上，它與《開往市區的班車》構成了意外的互補模式，可謂珠聯璧合。寫作是需要智慧的，揭示社會問題更需要智慧，《紅樓夢》作者曹雪芹當年要是把所有問題都從正面撲面而來，曹雪芹可能就不成為曹雪芹了，《紅樓夢》也就不能成為《紅樓夢》了。

無論是《開往市區的班車》還是《逐漸乾枯的聲音》，都給讀者留下了空白，前一篇中李彤的結局究竟會如何？作者沒有交代；後一篇母親最後會不會懺悔？她與女兒還能走到一起嗎？作者也沒有交代，也不需要交代，該留給讀者的就要留給這讀者，這也是一種智慧，小說家如果把一切該模糊的地方都化為了一堆清清楚楚的文字，也就喪失了小說文本的魅力。

然而，小說家與小說理論家永遠是有距離的，小說家永遠滿足不了理論家的理論，理論家也永遠難以與小說家達成心神合一的共識。但小說家在小說創作中，在靈感的驅動下，無意識中也會頻頻中標，比較接近一些理論家的高見。如美國學者莉薩·克龍說：「激發小說創作的靈感可能是一閃而過的念頭、影影綽綽的想法、一張攝人魂魄的圖片，但是它揮之不去，將你彈射出熟悉的確定世界，進入一個迷人的、尚未被涉足的不確定世界。」^[6]劉建東的這兩篇小說恐怕就中了莉薩·克龍的真知灼見。

做一個小說家不容易，做一個優秀的小說家更不容易，互聯網時代固然是一把雙刃劍，可

無法阻止讀者閱讀欣賞智慧的飛躍，不容易被小說家征服，所以小說家永遠是有壓力的，隨著智能寫作的八面來風以及逐漸滲透社會，小說家就會面臨更多的挑戰。

我們共同期待劉建東在小說創作中不斷超越自己，也希望我們的社會能給作家小說家們創造更多的出大師的良好環境，以不負文學的人文精神以及揚善抑惡的使命。

項目來源：2023 年度安徽高校人文社科重點科研項目（2023AH05182）

- [1] 王勛譯：〈布克獎得主安娜伯恩斯：北愛爾蘭問題如此重要，它需要被人寫下來〉，互聯網百度搜索：界面新聞。
- [2] 李建軍：〈當下小說最缺什麼〉，載《小說評論》2004 年 03 期。
- [3] 張滢瑩：〈埃特加·凱雷特：不研讀人類的弱點，我們將永遠不會了解自己〉，載《文學報》2020 年 10 月 22 日第 3 版「關注」專欄。
- [4] 徐則臣：〈我的短篇小說〉（創作談），載《當代文壇》2024 年第 1 期。
- [5] 包升剛：〈是什麼導致了社會普遍的道德潰敗〉，互聯網百度搜索：界面文藝青年。
- [6] [美] 莉薩·克龍：《怎樣寫故事——小說劇本創作的 6W 原則》（讀者出版社，2019 年 3 月），第 37 頁。

Appreciation and Interpretation of Liu Jiandong's Recent Short Stories

Sun Ren Ge (Anhui Xinhua University)

Abstract: Liu Jiandong's story "The Unfinished Portrait" won the eighth Lu Xun Short Story Award. However, the theme and structure of several short stories published by Liu Jiandong have not remained in the same pattern as this award-winning story. Especially in the short stories "The Bus to the City" and "The Gradually Drying Voice" there are some breakthroughs in terms of subject selection, theme, and narrative state. The perspective of the novel does not avoid some social issues, and it reveals the harm and despair brought to ordinary people's lives by the "unspoken rules" in the entertainment performance field in a calm narrative, which makes people think deeply after reading.

Key Words: Liu Jiandong, Recent short stories, Revealing "unspoken rules", Breakthrough

編後絮語

韓思藝 本刊執行主編

乙巳年即將過半，世界依舊震盪不息。在此起彼伏的戰爭衝突中，無辜的百姓生靈塗炭，年輕的生命捲入了無明的爭鬥與無謂的犧牲，其背後的原因到底是正義與邪惡的征戰，還是驕傲與私慾從人心流溢到了世界。梁燕城先生在卷首〈中華民族文化自救之最後覺悟〉中指出：百年來，西方中心主義以強勢的殖民與霸權結構改造世界，他者的文化總被要求變得相似或附庸，而中華文明的獨特性卻往往被誤讀與扭曲。然而，歷史已證明，那些想要用單一體制與價值觀改造全人類的文化邏輯，最終導致對多樣性的破壞，引發文明之間的野蠻衝突。中華文化從不以擴張與征服為使命，而是以「和而不同」為精神內核，追求萬物並育、群體共生。無論是儒家「天下為公」的大同理想，還是《尚書》中「正德、利用、厚生、惟和」的治理智慧，都向世界宣講，真正的文明進步不在於利益的攫取，而在於對人性善根的涵養，對自然秩序的尊重。

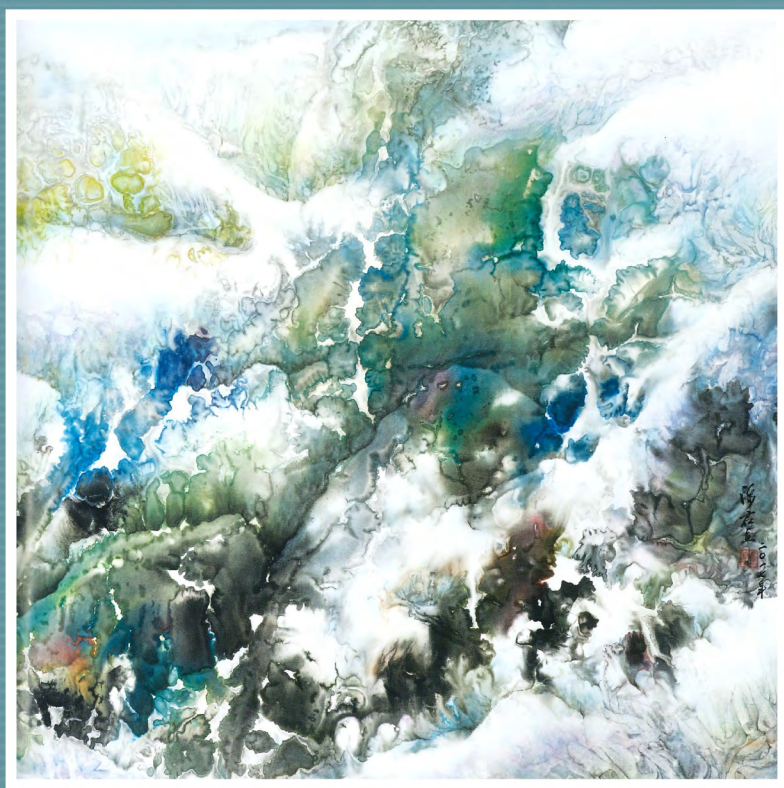
本期專題對話「從海德格爾談到中西方的超越性思維」中提到，今天量子力學等當代科學已突破機械唯物論，重建了宇宙是整體相關、彼此流動的「隱涵秩序」。這與古老《易經》的「天人合一」、「生生不息」何其契合！中國智慧一向主張人應當與天地同體，與他者共契，於混沌不安的世界中，開顯心性中至善至仁的力量，去修復人與他人、人與自然、人與自我之間的裂痕。本期專題中，諸多學者從哲學、宗教到技術倫理，層層深入地指出了一個重要的觀念：當代世界最深的危機，並非科技之失控本身，而是人心的孤立與價值之空洞。當技術無德時，它必然反噬人類本身；而當人的靈魂失去了「敬畏」，權力便演化為統治的工具，理性則蛻變為冷漠的算計。在此語境下，中華文化關於「仁義禮智信」的核心價值，關於「內聖外王」的自我修養觀，依然閃耀著不可替代的時代光芒。如解啟揚從中國傳統思想傳統的一個側面反映從大同思想

到社會主義的思想邏輯。（〈通往中國社會主義的思想邏輯〉）喬飛則揭示了董仲舒三綱思想中的「天學」維度和背景，說明兩千多年前的儒家思想，至高之「天」是其思想得以產生的原點，了然於此，我們才能對先哲的思想有客觀的認識和理解。（〈論董仲舒「三綱」思想的法理構成〉）因此，我們需要在會通中西方超越性思維的視域中，祛除當今世界過分物化和世俗化的魅惑。

在同樣是充滿戰爭與動盪的年代裡，吳梓明發掘了民國時期陶行知所倡議的「愛的教育」。他認為陶行知的「愛的教育」雖然源於基督教信仰，卻是在中西文化之間尋求和創造綜合世界文化的結晶品。在當今動盪不安、方向不清的世界裡，我們確實需要一種真正適切中國現實社會處境的「愛的教育」。需要進一步指出的是，愛不單是人類的一種普遍情感，它也有本體性的意義。屈思宏在其〈大乘基督教永恆天人合一論〉中指出，愛上帝和愛人如己是一體兩面的關係，只有在「與基督聯合」的神學光照下，二元對立才會轉化為二元並立相即。這樣在整個超越而轉化的歷史進程中，人才能經歷有限與無限的永恆共存，形成持續不斷的天人合一。

本期諸位作者以堅實的學理、真切的關懷，在新宇宙觀與新文明格局中，探索人與天地、人與社會、人與技術之間的新型共生之道。當全球秩序處於劇烈的轉型與不確定性之中，我們更應有文化的自覺與信心。這種自覺，不是沉溺在古典的自我讚美，而是勇於在對話中辨識差異、在批判中回望初心、在創造中面向未來。我們相信，文化中國的根脈縱使歷經風霜，卻始終未曾枯竭；每一位學人、每一篇文章、每一份守望，都是在這條求索之路上的燈火點點，最終必將匯聚成照亮世界的一道文明之光。

謹以此，與讀者共勉。



春臨大地 (四 b)

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。