

文
化
中
國



第 115 期

本期要目

二〇二三年第二期

- 「三個文明」磨合下的當代中國社會——復旦謝遐齡訪談錄（唐艷）
- 重建中國知識體系（呂嘉）
- 三一圓融與如來藏真心（梁燕城）
- 隱秘的顛覆（胡可濤）



CULTURAL CHINA

No.115 Vol.2 June 2023

中國新時代多層次的文化開放

■ 梁燕城

本刊總編輯

中國病疫解封後，各方面開放，帶來了文化領域的各層次的交流。先是廣東大灣區和香港有很多交流活動，不少智庫的專家學者都到大灣區，了解其歷史文化和經濟機遇。跟著西方商界也突破西方政客的反華意識形態，紛紛來北京和上海探索可能的發展機遇。在文化精神對話交流方面，有個特別發展，不為太多的人知道。去年(2022)6月，中國宗教文化研究機構聯絡我，托我邀請美國教會領袖來華交流，我很驚訝和高興。那時候新冠病疫仍肆虐，美國又在對中國各方攻擊，但中國方面卻發出開放與和好的信息，願與西方民間作精神文化和思想的交往。這表示中國中央政策的視野廣闊，氣派博大平和，不因美拜登團隊打壓中國，而陷入憤激排他。

經過一段時間聯絡美方宗教有名望人士，終邀請到美國教會很有份量的領袖答應來中國交流，那是奧羅爾羅伯茨大學(Oral Roberts University)的校長威爾遜博士(Dr. William Wilson)及副校長里德爾女士(Dr. Naomi Kathleen Reid-Martinez)，到中國河南了解中國社會和宗教活動的真實面貌。2023年5月初我到北京交流，知道中央相關部門是支持這種民間交往，以此建立中美人民的和平友好交流。2023年5月中，兩位校長帶著一位華人教授Dr Jenny Fang來到河南鄭州、周口及南陽了解中國中原黃河流域文化，也到教會及神學院交流，和多位教會領袖座談，也與草根人民接觸，對話十

分成功，威爾遜校長詢問很多有關宗教政策、教會狀態及信徒靈命等問題，澄清了許多美國對中國教會的不準確傳聞。

這期間，中國在拒絕與美總統拜登及國務卿布林肯會面，但卻歡迎美宗教領袖訪華，表明這幾年來雖然美國政治和經濟在脅迫遏制中國，但中國並無仇視美國人，反而願意和美國在精神文化上有影響力的人建立彼此了解，尋求相向而行，和平互信。兩位校長都熱愛中國，威爾遜博士曾幾次來華交流，但如今是首次在草根教會和平民直接交流，他十分有觸動，不單見到中國信徒生命的純潔，且到博物館明白中國深厚的歷史文化，他出來時鼓掌，表示非常敬佩中國祖先幾千年的智慧。另一面他下機從高速公路入鄭州，見中國現代化中型城市到處綠樹青翠、高樓大廈間街道整潔、高速公路及高鐵進步，不斷讚美中國的發展的水平，印象深刻。

威爾遜校長在鄭州和河南教會領袖座談，之後表示中國牧師都很單純正直，又到周口參觀中國最大教會之一，對二百位農村工作者講話，鼓勵他們須有生命力去服侍他人，周口牧師請著名藝術家送贈書法給美國朋友。星期日到南陽教會，來自各城鄉的信徒擁來聽道，大堂及樓下坐滿了500多人，大都是純樸的農民。每到精彩之處即大力鼓掌，威爾遜對平民這些單純真誠的心甚為動容。他又和南陽基督教兩會女牧師詳談中國教會現狀，化解很多外

國對中國的誤解，他說見到中國女牧師喜樂的笑容很溫暖。威爾遜在行程完結時表示美國不明白中國教會真實情況。他感受到幾位教會領袖有深度靈性生命，及會眾是何等單純火熱，他自己甚有感動，產生對中國教會及信眾的關愛，回國要向人講述中國的真實故事。

之後他趕回美國，副校長里德爾博士及方博士到南京訪問愛德基金會，才知中國為全球用不同語言印刷了兩億五千萬本聖經，十分驚訝，且知中國基督教有各種扶貧、救災、醫療、關懷弱勢社群工作，她們臨別時表示心中祝福中國。

這次深度交流之旅，都是人民間的對話，成功使兩國人民在人生價值觀及文化思想上彼此尊重和了解。其重大意義是在文化層次上突破了5年來彌漫在西方那敵對中國的氛圍，重建人民間的和平交往。中國以博大胸襟，主動開放友好對話之門，使美國朋友來觀察中國的真實狀態，不同於西方的負面宣傳。

幾年來因美國政客單方面改變中西方原本和平的現狀，引發西方對中國的蔑視和敵對意識，2021年8月，瑞典的著名獨立和平機構TTF(The Transnational Foundation for Peace)，發表「煙幕背後報告」(Behind The Smokescreen Report)(August 6, 2021)，這研究指出，西方政治建立了一個攻擊中國的工業(The China Accusation Industry)，有一套控制新聞話語權的程式，稱為Media Manipulation Methods，手法是西方政治勢力利用其多個媒體制造一交呼應的運動，「設計去推進一世界觀及視角，只講中國的負面消息，……使維持美國在未來的全球領導地位。」此中包括聚焦中國新疆的虛假消息。

要維持互相溝通了解，才能使不同民族文化和平共處。要克服龐大操縱話語權的不實消息，只有用理性分析方法，依於事實的觀察，建立在可靠數據之上，去檢證言論的真假。同時以良知作公平正義的判斷，以真誠建立互相尊重，從理性和誠意進入處境，才能掌握事實

的真相，解除謊言。這次西方一些有理性和誠信的人來華訪問，其成果是看到了中國的真實情況，也建立了互相尊敬的情誼。超越政治營造的對立，建造人性仁愛的感通。

這次精神文化交流不久後，中西在經濟文化上也展開互動，美商界領袖紛紛來中國交流，如電動車Tesla行政總裁馬斯克(Elon Musk)、星巴克CEO納思瀚(Laxman Narasimhan)、摩根大通董事長兼首席CEO戴蒙(Jamie Dimon)等，紛紛來中國。5月31日，摩根大通第十九屆全球中國峰會在上海開幕，主題是「蓄勢以待、放眼未來」，彙聚了來自全球37個國家和地區的超過2600名參會者，代表了全球最具影響力的一批投資者，及市值總額達4.5萬億美元的企業。通過經濟交流，中國正在擴大高水準對外開放，致力於打造市場化、法治化、國際化的營商環境。

5月30日，擔任歐盟輪值主席國的瑞典首相克里斯特松(Ulf Kristersson)在「斯德哥爾摩中國論壇」Stockholm China Forum講話，指出「與中國的關係應該是開放的、誠實的和多層面的」(Our relationship with China should be open minded, honest and of a multi-dimensional nature)，他說：「我們不希望阻撓中國發展。相反，我們希望我們成功的公司也能在中國市場上成長和發展，我們的對話是定期和建設性的。……從長遠來看，共同的標準、公平的競爭環境和共用的技術比一個被分割成碎片的世界更有利於我們。」他是以廣闊的視野，否定了近期敵對性的冷戰心態。

這各方的交流，表明了全球人類的大方向，不同民族文化在地球共處，大家只有開放、誠實、多層面的互相理解，才能帶來和平。中國文化講人性的惻隱仁愛，本是天地之心，從宇宙性心胸看，人與人、國與國、文化與文化，彼此連繫，是憂戚與共的命運共同體，本應欣賞彼此的不同，各按其特殊性發揮共同的仁愛，達至和諧並存，是為「保合太和」，是天地正道。



目 錄

文化中國

學術季刊
一九九四年創刊

CULTURAL CHINA

Academic Quarterly
First Published in 1994

國際統一標準刊號
ISSN 1201-0677

No.115
Vol.2 June 2023

院 長 梁燕城
總編輯 梁燕城
副總編輯 韓思藝
 劉 琛
行政編輯 林寶玉

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

卷首論語

梁燕城：中國新時代多層次的文化開放 扉頁

特約專訪

唐 艷：「三個文明」磨合下的當代中國社會
——復旦大學謝遐齡教授學術訪談錄（一） 4

哲學研究

呂 嘉：重建中國知識體系 16
王 霞：論孔子慎畏思想的德政倫理蘊涵 33

中華神學

梁燕城：三一圓融與如來藏真心 42
金學哲：布魯姆哈特父子的上帝國度觀念 57

歷史文化

胡可濤：「隱秘的顛覆」：「文化置位」下的馬克思主義中國化
——李立三與安源工人運動析論 62
許俊琳：抗戰時期中國基督徒的民主想像與認同政治 69
王志偉、夏 泉：行走的「他者」：錢熱儲現象探析(1919-1927) .. 81
王 凡：中國現代化與基督教中國化視域下的婦女解放運動
——以中華婦女節制會創立者劉王立明為例 89

民族宗教

趙化雨：近代居士徐蔚如對華嚴學的貢獻 99
用旦加措：民間苯教文獻中的貢則（孔子）形象研究 110
張志鋒：納西族多元宗教的和諧共生研究 117
韓思藝：編後絮語 129

文化更新研究中心(加拿大)

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

《文化中國》的歷史起源

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

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

《文化中國》是由文化更新研究中心主導創辦，代表了這群發起人的共同理想。《文化中國》一開始主張文明對話，成為一橋樑，去溝通東西文化。至今已29年出版過百期到114期(截止到2023年3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

理氣道器世界發展，莊敬誠信天人感通

當第一張世界地圖傳入中國，中國人的世界觀便開始了改變。從天下中國的中國中心視角發展成為站在中國看世界與在國際大勢中看中國的雙重視野。人性日生日成，中華文明也在綜合創新中走向現代。然而，變化與不變同時並存，天下觀念與天上境界對舉，在下一期的《文化中國》中，不僅會從文化哲學的角度，對中華文明的進程展開系列討論。也會有論文從宗教對談的角度探討文明之間的對話融合，以及由此引發的文化融合與文明進步。

本期圖片來源：封面設計：本期圖片來源：封面設計：本刊工作室；封底：靈思山野(四)，陳君立提供；第5,12頁：作者提供；第28頁取自：<http://unsplash.com/photos/rew954SMEzM>；第46頁：取自<http://www.freepik.com>>Designed by coolvector / Freepik；第85頁：取自https://www.sohu.com/a/501168330_100306；第90頁：取自典藏者：曾福全 Thomas Tsang 創用CC 姓名標示-非商業性-相同方式分享 3.0台灣 (CC BY-NC-SA 3.0 TW)。發佈於《開放博物館》https://openmuseum.tw/muse/digi_object/fc7762e5a8ea46d2d6b4e4725e1760c0#119043；第113頁：取自：《漢畫故事》(重慶：重慶大學出版社，2006年10月)；第119頁取自：<http://www.cpon.cn/special/details/116.html>

訂閱
印刷版：



網頁版：



試閱
電子版：



首席學術顧問

成中英(美國)

學術委員會高級顧問

安樂哲 Roger T. Ames(美國)

陳少明

陳衛平

馮達文

黃保羅(芬蘭)

李歐梵(美國)

李翔海

李澤厚

梁元生(中國·香港)

林毓生(美國)

林治平(中國·台灣)

劉小楓

劉再復

潘耀明(中國·香港)

杜維明(美國)

溫偉耀(加拿大)

謝文郁

徐岱

許正林

楊國榮

楊慧林

楊劍龍

楊念群

袁偉時

張踐

張志剛

趙馥潔

卓新平

(以姓氏英文字母或漢語拼音為序)

全體顧問團共51人，

由於篇幅的緣故沒有盡錄。

◎文章不代表編輯部的立場，作者文責自負。本刊文章全部獲加拿大及國際版權法保護。歡迎轉載、翻譯或輯錄，惟望以書面通知文化更新研究中心，並於轉載、翻譯或輯錄時，在有關文章後聲明出處。

◎The article does not represent the position of the editorial department, the author is solely responsible for the article. Culture Regeneration Research Society owns the copyright on the text content of Cultural China (quarterly) which is under the protection of Canadian and International law of copyright. Reproducing, translating or quoting of texts from Cultural China (quarterly) are accepted with the hope that Culture Regeneration Research Society has been informed in writing and credits are given after corresponding texts reproduced, translated or quoted.

「三個文明」磨合下的 當代中國社會^[1]

——復旦大學謝遐齡教授學術訪談錄（一）

■ 唐 艷

上海交通大學

【題記】謝遐齡教授學起大哲學家康德，而又高度認同於儒家。深厚的西學功底，鑄就了他視野開闊、才氣逼人、冷峻通透的學術風格，這在老一輩學者中也屬難得。對國家治理、社會倫理、蒼生疾苦、禮治前途等問題投以極大的興趣和關切，體現出一位純正知識分子的責任感與使命感。謝先生精通社會學理論，又善於體察國家的治理現狀與老百姓的生活實際，對當代中國社會的「三個文明」磨合、倫理結構有準確的理解和認識，同時又能吸收並融合西方的社會學說、法治體系、權利意識、現代化文明來反思和審視中國的社會治理問題，從現實出發又超越具體的日用世界，擁有西方理論視野而又能夠回歸中國，由點入面，層層深入，又巧妙滲透著智者的深邃思考與宏大格局，啟發良多。他還不斷教導晚輩學人要深入社會實際去觀察和思考問題，認清當下中國的時代課題和歷史需求，鼓勵直面事情本身去研究經典，面向世界和西方思想，以西促中，中西融合，砥礪學問，提升傳統文化自覺，賡續並激活本土學術道統，展現出其強烈的國族情懷和文化擔當。

謝遐齡，民國三十四年（1945）生於重慶，祖籍浙江溫州。復旦大學哲學系、社會學系教授、博導。2015年創建復旦大學上海儒學院，任理事長。1962-1968年清華大學電機工程系本科，畢業。1978-1985年復旦大學哲學系研究生，先後獲哲學碩士、哲學博士學位。曾任上海市政府參事，全國政協委員。代表作有《文化：走向超邏輯的研究》、《康德對本體論的揚棄——從宇宙本體論到理性本體論的轉折》、《康德的大刀——〈純粹理性批判〉導讀》、（原名《砍去自然神論頭顱的大刀》）、《中國社會是倫理社會》、《文化：意義的澄明》。主編《中國社會思想史》，合作主編《SARS、全球化與中國》、《鄉土的力量：中國農村社會發展的內在動力與現代化問題》。

一、國家：「有人格、有意志的存在」

問：儒家歷來都有「經世濟民」的情懷和「學以致用」的擔當。在做好學術之餘，您還能夠投身政治實踐，先後擔任上海市政府參事、兩屆全國政協委員，有機會向決策層提供智力支撐和智庫服務。這些參政議政的經歷對您的學術、現實生活有什麼影響？

答：這些事最大的好處就是對實際情況有所了解。前幾年，上海社科院做了一個中國的政治發展道路課題，他們找了很多很多人進行座談，我是其中之一。跟我座談的時候，我就講，我看了你們的提綱，你們對中國的政治沒有一點感性認識，沒有接觸過，卻在研究中

國政治發展，這樣不行。我做全國政協委員、市政府參事，使我對中國政治在邊緣處稍微有所了解。了解實際，這個很重要。有一次，復旦開了一個全國性的政治學研討會，主題是「國家與社會的關係」。鄧正來在復旦搞的一個高研院平台，找我去參加那個會之後，他好像就去世了。參加那個會的都是中國最頂尖的政治學研究專家，現在這些人都快七十了，當時是五十幾歲。我發現，他們這些人對中國政治了解的也還是不夠。我當時就提了個問題，「你們講國



家與社會，國家這個詞到底指什麼？」這裡的哲學問題是，一個詞的含義，你怎麼去了解。我這幾年，研究宗教也遇到這個問題，宗教到底指什麼？因為這個會的題目是「國家與社會的關係」，我就問這些搞政治學的專家，「國家」指什麼？「社會」指什麼？這些概念一追問，發現我們都不懂。「社會」指什麼？我們生活在社會裡，這個「社會」指什麼？它是個空間概念，還是個實體概念？你會發現，你跟社會沒關係，你接觸的都是些人，頂多是跟某個共同體打交道。比如說，我和復旦大學這個共同體打交道，我跟哪個稱作部門的機構打交道，去申請一個什麼證件，要辦個簽證。你跟社會怎麼打交道？這是個很複雜的問題，說不清楚。你要說清楚，得研究很多問題。會上我就問，「國家」指什麼？可他們沒有一個人能給我一個確切回答。或許很多人沒有思考過這個問題，甚至未曾想到這是個必須提出來研究的問題，而且是基本問題。

要搞清楚「國家」一詞的含義，要從人們怎樣使用它來研究，所以這是一個詞語的調查統計問題。我主張從三方面考察：一是，黨和政府怎麼使用。黨的所有文件、報刊以及一些理論著述，比如說對黨的全國代表大會報告、憲法、毛主席著作、鄧小平著作等文獻，做調查統計。二是，各門學科、各學派學術論著裡邊怎麼使用的情況做調查統計。現在有些學者做研究，不

是這位洋人怎麼說，就是那位洋人怎麼說。他們把這些著述當作權威和思想源頭來引用，構建自己的體系，當然也頒布「國家」一詞應當怎樣解釋。但依我看，洋人的、我國學者的，都還只是有待我們搜集的資料。把各學科、各學派、各學者的說法都彙集起來，分門別類，列出表格，總目的是「各種關於『國家』的主張」。三是，老百姓、普通市民、商人，在他們的使用裡面做調查統計。至少要在這三個層面做調查統計，然後把這三個層面再綜合起來，最後則可以了解

「國家」這個詞到底指什麼，到底是什麼意思。這是個實證研究。國家是什麼含義，不能光說休謨怎麼講，洛克怎麼講。我這個講法很不得人心，搞了半天，你們連基本的概念都沒有講清楚，很得罪人。為了說清楚這個觀點，我就舉了個例子，老百姓心裡是怎麼認知國家的？現在大家都知道，一些銀行有點兒靠不住了，都是商業銀行，壞賬很多，一旦銀行倒閉了，你的存款就沒了。工商銀行、農業銀行理論上也都是商業銀行。但是老百姓有錢還是往裡存，說明什麼問題？說明老百姓對黨和政府的信任。為什麼這樣說？老百姓說，銀行破產了，政府不會不還我的錢的。為什麼老百姓明明知道這個商業銀行可能會破產，還把錢往銀行裡存？因為他們相信黨和政府不會坑他們的錢。說明他們沒認同商業銀行的宣布。仍然認為銀行就是國家。這個例子告訴我們，應當怎樣調查老百姓心目中的國家觀念。這也可以作為調查民眾對國家信任程度的問卷題。當然，警察也經常說我是代表國家、代表政府的。很靈活，他犯了錯就不代表國家了，算是個人行為。

第一個層面，怎麼從政府文告中來研究國家？因為文獻太多了，沒課題組，沒經費，只能舉例示意。我就舉一個憲法為例。我的第一個博士生林喆報考時是上海社科院法學所憲法室的主任。有次上課，她說我不懂法律。我答道，我是不懂啊！就問她一個問題，我說，

「你是憲法室的主任，那就請你說說，憲法中『國家』一詞指什麼？」她愣了好一會，答不出來。現在用軟件很方便，在憲法文本中搜索「國家」一詞，就可以找到大約150個。「國家」一詞在我國現行憲法裡出現了這麼多次。你們去看看《美國憲法》，找不到這個詞。然後，再把這些含有「國家」的句子都摘出來，分一下類。「國家」一詞的含義有五六種，但主要含義三種。這裡邊出現頻率最多的是什麼意思？那就是「國家」是具有人格性的、具有意志的存在。比方說，國家要保護環境，國家要發展教育，這個「國家」是有人格性的，而且是有意志的，它要做這樣、做那樣……這個「國家」是一個實體性的存在。而接下來就有一個問題，它對應哪個實體？我當時在那個會上講到這裡，我就不講了。

二、「三個文明」誰也滅不了誰

問：您的一篇《「先王之道」與「法後王」》曾經影響過復旦的許多教師和青年學生，堪稱「雄文」，很耐讀！您也被大家譽為「復旦哲學系的靈魂」、「精神領袖」。您對中國社會、中國政治、中國文化、儒家命運的很多判斷和觀點，至今仍在熠熠生輝，已經成為一個時代的經典。您由一句「孝弟為人之本與」而判定中國人「生而不自由」，中國人始終都是「家族成員」而非「行會成員」，人的本質是「分」，進而獨立的「人格」(Person)難產，也醞釀不出契約文明。中國社會有「人治的法制」，不會有「法治的法制」。古今中國皆是「法生於禮」，未來中國不可能實現西方式的法治社會，而應該考慮建設「現代化的新禮治」。那麼，這個「新禮治」究竟基於什麼樣的「禮」，又在何種程度上能夠吸收西方的法治文明呢？

答：謝謝你的這個提問。現在有一些認識跟那時候有所不同，分界線在什麼地方呢？2014年上海社聯有一個會講，那次會講有10個人參加去發表意見，當時說成是「上海十哲」。那次10個人裡面，有華師大的，也有復旦的，比如俞吾金，正好那天是他的生日，那天我發表了一個意見，過去都說是中、西兩個文明，我加了一個文明：蘇俄文明。當代我們要看整個中華的情況，它實際上是三個文明流匯合組成了當代的中華文明。這是一個分界線，從那以後，我就開始講「三個文明」了。「三個文明」要磨合，誰也滅不了誰，不能說是

打壓任何一方，你壓也壓不下去，想消滅它更是不可能。既然存在了，就要謀共處之道。但是這裡邊還有一個主脈，就是我們本土的東西。所以，有三個要點，一是有三個文明匯流，二是磨合，三是有一個主導的。

至於你剛才提問的法治是不是可能，中華文明如果是嚴格的德國或者英國這種法治，我認為在中國是不可能的，這跟中國人的整個國民性以及中華文明本身的性格是不合的。中華文明本身的性格沒有抽象化，形式和質料沒有抽象化，沒有割裂和對立。西方形、質概念的分裂，這個論證始於亞里士多德，經過中世紀定型，就成為西方近代文明的前提。所以，它這個抽象化是經過整個中世紀逐漸形成起來的，而整個中世紀至少有一千多年。這種形、質思想的對立，它不光是一個思想，也是社會結構的演變，這在中國相當地弱。這種情況，在中國要實現西方式的法治，就缺少思想和社會方面的基礎。它既是思想的抽象化，並且是分裂和對立的，又是一個社會結構。這個社會結構最明顯的表現就是大家都知道的「執行難」。這個「執行難」主要表現在什麼地方呢？一家公司欠了另一家公司的錢，法院判了要還。法院判比較容易判。當然也有艱難之處——這個判的過程中不知道後面有多少小動作，怎麼較勁，各種勢力的干預、行賄，都是很複雜的過程。就是判下來了，執行也很難。執行難，我們在「兩會」的時候經常議到這個問題。執行難，是什麼意思？就是欠了錢不願意還，有錢也賴著不還，常常是沒有錢。這說明什麼？說明對人家的財產權是很不尊重的。所以，有了法，必須要還，但是他還賴著不還，你也拿他無可奈何。雖然現在有了配套措施，但也不見得管用。像香港就很嚴格，宣布你破產，你不能有汽車，也不能去外面飯店吃飯，有人在監督你。在中國，這些東西都很不健全。總而言之，對他人的財產沒有無條件的尊重，表現出來就是人身權和財產權神聖不可侵犯，這個概念是沒有的。現在我們講社交距離。西方社會學有「個人空間」理論，類似國土周邊有領海，靠得太近，侵入他人的「個人空間」，就是冒犯其尊嚴。而我們顯然沒那麼講究，靠得近點兒，算不上什麼。可是走在路上或在商店購物，無端被人撞一下，甚至撞來撞去，總不那麼舒服吧。「上綱上線」地說，這是人格尊嚴問題。人的身體是神聖不可侵犯的呀！碰不得的呀！我前幾天走在路上，又被人撞了一下，很是感慨。這次疫情叫你



有點社交距離，包含了對他人身體的尊重。新冠疫情期間發生了這麼多教訓，看來我們的民眾長進還是不夠。好幾年都沒訓練出來，可見改變是很難的。所有這些現象都說明一個問題，法治最要緊的一點就是對他人的人身、精神、財產無條件的尊重，這對中國而言顯然不是一件容易的事情。這種尊重在哲學上的基底，就是自我意識。考察中國的思想，王陽明的哲學裡有一些，就是「致良知」，相當於自我意識。「致」就是到那兒去了。誰來「致良知」？是良知來致良知，它返回來看自身；主宰反身到自己。孟子講過「反身而誠」（《孟子·盡心上》），但這句話不知道往哪兒落實，一直到現在，儒學講「反身而誠」還是不夠清楚。王陽明的「致良知」，我後來好不容易在王船山的書裡看到一句話，就是講到第七識的時候，第七識的末那識就是「執」。這個「執」原來一直都是佛教裡否定的，是不對的，但是王船山說你要不「執」的話，那不就跟禽獸一樣。他的這個認識，我們可以理解是有點法治的苗頭了。中國思想在這個方面是非常弱的。德國思想講得是最好的，休謨哲學講得也不夠。

因為整個儒家是「君子之學」，孔子說：「君子學道則愛人，小人學道則易使也」（《論語·陽貨》），《論語》其實是培訓君子用的。荀子是講了很多怎麼治國、怎麼治理老百姓這方面的東西的，也是供君子學習用的。所以，「反身而誠」是對君子的要求。一方面，我們要成為君子，必須下功夫，要身體力行，才可以學得進、學得好。另一方面，現在這個時代，我們和世界文明、西方文明能不能相通和接軌，有一個非常大的問題，就是人格尊嚴和財產私有。現在全國人大通過了《民法典》，從1986年《民法通則》頒布到現在已經過去三十多年了。《民法通則》的頒布是中國非常重大的事件，某種意義上是「人權宣言」。《民法通則》把中華人民共和國的公民規定為「自然人」，這就和西方開始接軌了。民法講的是人身權和財產權，簡單地講就是要保障人權和私有財產。《民法通則》用語還是「公民」；《民法典》用語有改進，像樣了，把「公民」換成了「自然人」。中國人怎麼能夠真正的成為「自然人」？我覺得要分兩步走。一個是君子怎麼辦，一個是庶民怎麼辦。首先，像我們這些自命為要成為君子的人就要「反身而誠」。而這個「反身而誠」就意味著不光是待人接物這方面的修養，而且很重要的要成為「人格」，這個成為「人

格」就是成為尊重自己和他人的財產所必須具有的精神性內涵和社會存在樣態，所以，儒家這些修養當然也有它的現代價值。

中國無論是老百姓生活表現出來的，還是政府官員的行為，政府官員也是從人民中來的，也是老百姓過來的，而且有些東西我們也不是責怪誰，他也不得不這麼做。不這麼做，有些任務就完不成。所有這些現象，與思想家寫出來的東西，我們來考察一下就會發現，距離都是非常大的。我們的法治叫「社會主義法治」，那意思就是跟西方的法治是不一樣的，別拿那個來衡量。拿那個來衡量，現實中是不可能的，咱們哲學家不談那個，哲學家就看：估計中華民族還有多長時間可以進展到這一步。

所謂「倫理社會」，我認為社會學、政治學、經濟學等等，對中國社會到底是怎麼回事，始終是很模糊的。中國社會到底是一個什麼樣的結構？怎麼來理解中國社會？就從社會學的進路來講，1995年我被調到社會學系，因為當時社會學沒有教授，就調我去做學科領頭人。去了以後，我就寫了一篇社會學的文章〈中國社會是倫理社會〉，投給了《社會學研究》，他們好像是覺得我不夠實證，是什麼「宏大敘事」，相當於空話、空論，但居然還給我發表了。發表以後，他們領導還有意見，為什麼呢？文章裡頭有一句話，「國有財產也不是黨產」。我說不是黨產，他們都有意見。說「黨產這個詞都出來了」，很忌諱。否定地說也不行：說了相當於提示；根本不應出現。這篇文章我覺得是對現在的中國社會怎麼來的要做一個解釋，出來以後沒什麼反響，但是我聽說大家都同意了。我們學校歷史系的姜義華，他一方面肯定，說我講改革開放以前，對毛澤東時代，講得很準確，因為從來沒人這麼講過；另一方面又說，改革開放以後情況變化不小。這篇文章的核心是說中國社會現在還是人事關係主導的社會，這個倫理社會指的是人事關係主導，是人治的社會。具體的講，就是黨領導一切。現在這個中國社會是怎麼建構起來的？當代的中國社會開始是出現了黨小組，雪球一樣滾啊滾啊，就成了一個很大的黨，又有軍隊，然後奪取政權，推行土改，再工商業「社會主義改造」。根據一套理論、一支軍隊組建的一個社會。這個過程很清楚，誰都知道。問題是你要給它解釋，它是怎樣一個社會結構。但是你看看現在的社會學，所有的社會學教科書都是滕尼斯

怎麼講，馬克斯·韋伯怎麼講，帕森斯怎麼講，而這些跟中國現在這個社會又有什麼關係呢？所以，在這裡就得用一些胡塞爾現象學的想法：直觀事物自身。這個事情它自己是怎麼回事，從你直接面對這個事情，然後理解它是怎麼樣一個結構。

對於禮治問題，我們現在也要加深理解。前幾年有一個會上，湖南師範大學教師郭園蘭，在湖南大學岳麓書院取得了博士學位。比較年輕，30多歲的一位女士，她的博士論文就寫「克己復禮」。她拿給我，非常厚的一本書，叫我提意見。我說了不起，「克己復禮」四個字寫了這麼厚的一本書，我是寫不出來的。然後，我問了她一個問題：「克己復禮」是講個人修養，是誰來克己復禮，是我們這些人？還是國家級大人物？她說當然講我們這些人了。而我則說我的理解好像只有諸侯和皇帝、天子克己復禮。為什麼呢？後面那句話，「一日克己復禮，天下歸仁焉」（《論語·顏淵》），你、我這些人「克己復禮」能天下歸仁嗎？孔子克己復禮了，天下歸仁了嗎？只有君主克己復禮，天下才能夠有「歸仁」的後果。緊接著「顏淵問仁」的是「仲弓問仁」，孔子的回答是「出門如見大賓，使民如承大祭」，講的全屬君主之禮。這兩位高徒都是孔子期許「可使南面」的。可作證明。

那麼，所復之禮是什麼呢？禮最早的起源就是祭祀，以後這個概念慢慢擴大。孔子是不是人文？他關於禘祭有句話，「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣」（《論語·八佾》），灌，就是酒往地上撒。後面孔子就看不下去了，說明那個時候已經禮崩樂壞了，統治者祭祀的時候都不認真了，所以天下就不能「歸仁」。這裡涉及很多問題，孔子有一句話，「為政以德」（《論語·為政》），這個「德」字什麼意思？我看了很多關於《論語》的解釋，山東黃懷信的解釋我比較滿意。他解釋得比較好，「為政以德」之「德」指的是恩德。其實就是仁政，對老百姓好一點。這一點，十九大報告講得好，共產黨的初心是讓中國人民過上幸福的生活，真正是「堯舜之道」，回到上古中國的堯舜，叫老百姓過上好日子，這個就是「為政以德」。整個禮治的精神，「克己復禮」最終就是「為政以德」，就是安百姓。老百姓都能夠安居樂業，過上好日子，這是孔子思想裡的最高境界。所以，十九大報告是中共歷史上的一個重大轉折點。這個報告講了幸福生活有好多指標，不光是物質的，還包括民主、

安全等，很全面。不過，二十大報告裡有一句話叫「意識形態安全」，裡邊還講要準備重大鬥爭，驚濤駭浪，我聽了很是震動。「為政以德」要求很高。《尚書·周書·康誥》有一句話「若保赤子」，意思是對待民眾要像呵護嬰兒那樣。嬰兒胡鬧，你是打他還是哄他？民眾鬧事，該怎樣對待？恩德不易衡量啊。

三、「等級社會」，而非「階級社會」

問：您始終強調，孔子不是教主，而是教師；是「發現者」，而不是「灌輸者」。孔子只是講了「適合於中國人民、中國社會的治理之道」。儘管時代不同了，社會也變遷了，但「中國社會的基本情況卻沒有根本上的變化」，所以孟子說「先聖、後聖其揆一也」。進而，「法後王」就是「法先王」。甚至您還給出了「中國社會現代化了仍是中國社會」的著名論斷。能否請您具體概括性地闡述一下構成「中國社會」古今一貫的特徵與性格？而這其中有沒有「文化決定論」的嫌疑？

答：這個被很多人詬病過。我有一篇文章說，男孩長大了是男人，女孩長大了是女人。女孩長大了不是變成男人，是女人。中國社會再怎麼著，還是中國社會，我們不會變成德國人，也不會變成俄國人，也不會變成美國人、英國人，還是中國人。現在大家都說，生產力決定社會結構。但這個原理被中國共產黨自己否定了。我們現在生產力跟美國一樣，我們就是社會主義，它是資本主義，可見，生產力決定不了社會制度。我們黨是有高度智慧的，很多理論難點都能巧妙地圓過去。最難辦的就是馬克思的剝削論。十六大有一個非常好的說法：馬克思關於勞動和勞動價值的理論對資本主義社會做了非常好的論斷，我們社會主義社會的勞動和勞動價值理論，現在要努力地給它建立起來。這句話的意思是馬克思的理論僅僅對舊社會適用，共產黨領導的新社會得換一套理論。現在決定下來是按要素分配。這是很大的智慧。借用胡塞爾講的「懸擱」概念，就是把那個理論先擱在一邊。當然，這是一種借用，現象學不能這麼來解釋，這麼解釋就太膚淺了。

現在分析社會結構要從實際出發，這裡有一個方法論的問題。而這種方法論就是現象學的社會學，就是直面事實，所有過去那些西方的理論都擱在一邊。



階級分析也不適用，因為中國是一個等級社會。《左傳·昭公七年》裡有一句話，「天有十日，人有十等」，也就是王、公、大夫、士、皂、與、隸、僚、僕、台，把人分成十個階層。現代社會是正部級、副部級、正局級、副局級、處級，到這相當於「大人」，也就是領導幹部。再以下，科長就相當於「皂」，「皂」就是平民裡的班組長，科級嚴格地講不是領導幹部，但到了縣裡，科級也算是中層幹部，縣裡又稱局長。每一級實際上是一個社會等級，我們一個處長又稱處級幹部，意思是在全社會都有意義，指稱一個社會等級，不單是某一個機構的職位。所以，中國社會現在還是個等級社會，跟古代類同，而不是階級社會。階級是按照生產資料來看的，我們把階級定為按照資本來劃分，等級就是這種行政級別的含義。上面引用《左傳》的那段話，過去被用來認證中國古代是奴隸制社會，錯了。明明白白是等級，與禮制「配套」。禮制與這樣的社會結構是個整體。禮重差等。等級制配合社會流動，就是說，在等級存在的前提下，社會成員可以經過自己努力升入更高等級，可能是中國社會得以穩定的根據。這些理論都有待於研究和發展，我只能算是開了個頭，但是很可惜沒有人跟上。所以，現在中國社會的實際情況，學術界並沒有把它給搞清楚。這有它的難度，因為如果你要說得太明顯了，有人會不同意。但是你不說清楚，那這個就是一筆糊塗賬，這個也不對。所以我們講，學術得有獨立性，而且它應該是中立的，不做價值上的肯定或否定，但事情總要講清楚嘛。由於我們的社會科學受西方影響太深，加之改革開放引進、借鑒西方理論，導致削足適履，至今中國社會真相被遮蔽，這就非常遺憾。所以我的社會學，我認為只能算是開了個頭，怎麼樣理解當代中國社會的真實情況僅僅提出了一個開端，後面沒有人接續下去，這是很遺憾的一件事。

問：中國社會的治理從漢代開始有兩種說法。一種說法是外儒內法，一種是內儒外法，二者各自都有其合理性根據。您如何看待這個問題？

答：歷朝歷代都有一個統一的宗教，這個宗教一直追溯到伏羲、神農、黃帝，奉他們為最老的祖宗，這是所謂的「國家宗教」。怎麼去論證和研究那些經典，這都是儒家的事情，這是一個比較確認的事實。至於哪個皇帝怎麼行政，是另外一回事。皇帝行政的時候都是高興用哪一家就用哪一家，這個大臣提拔起來，貶低

那個大臣。有時候這個大臣貼個標籤是儒家，有時候這個大臣貼個標籤是法家，實際上，給誰貼個標籤都是需要研究的。每個皇帝的作風是不一樣的，以此來下結論說，哪一朝是儒家為主，哪一朝是法家為主，這個評論是沒有意思的，各人有各人的特點。當今頂層治理到底是哪一家？其實他想用哪一家就用哪一家，都有他直接的目的，這個目的我們都不清楚，你不了解他前後左右是什麼遭遇，他要解決什麼問題。我們遠遠地看，一會兒看他像這樣，一會兒看他像那樣，都是妄比，因為那些背景資料我們都不掌握。所以，評論歷史人物也是這樣，貼標籤是很沒意思的。但是，有些東西我們是可以斷言的，比如說國家宗教一脈相承下來，這個是可以講得比較清楚的。經學是哪些人在研究，這也是講得清楚的，因為經學是有傳承的。至於哪一朝、哪一代、哪個皇帝是什麼作風，那都是需要研究的，不好貼標籤。荀子算儒家還是法家？他的兩個學生，著名的李斯、韓非，都是法家。我看荀子應該歸屬儒家吧！儒家重禮樂，也不忽視刑政。禮樂刑政，缺一不可。孔子講「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格」，給禮樂刑政擺放的位置清晰明確。這段話，按照今日的稱呼，則屬於國家治理的指導思想。董子簡化為「德主刑輔」。刑罰不可不用，暴力不可不用，然而只是放在輔助位置。維護政權，靠人心嚮往。「王者，往也，天下往也。」說的是依靠感召力、凝聚力為主。感召力、凝聚力今天又稱「軟實力」。暴力為次，僅僅起輔助作用。過去的王朝，中、後期漸漸失去號召力、凝聚力，失去人心，而要繼續維持統治，則越來越多地依靠強迫、依靠暴力。用「外儒內法」、「內儒外法」去分類，說不清事實。「德主刑輔」，就是積累恩德，凝聚民心，這是儒家。缺德事做多了，民心漸失，只好求助於暴力。而這能說成「外儒內法」嗎？「若保赤子」，民眾鬧事，應該反省自己施政的過失。群眾路線「從群眾中來，到群眾中去」，其實是儒家思想，《周易》「咸卦」講得很清楚。「從群眾中來」就是「聖人感人心」，意思是感應民眾意願，包括感應鬧事民眾的意願；而後順應之，即「到群眾中去」，從而實現「天下和平」。如果動輒鎮壓鬧事民眾，那就違背了「德主刑輔」，久之會走向下坡路。把刑罰、暴力用得多了就歸為法家，恐怕不妥。法家意在推進某種新秩序，因而不能把某些君主失去創造性從而失去感召力之後暴力強制臣民順從看

作法家作為。法家至少從意圖看是積極的、向前的、向上的。「外儒內法」、「內儒外法」這些說法不能把情況講明白，以己昏昏，使人昏昏。

四、承認集體的力量，忽視個人的創造性

問：您指出過，現代化是技術現代化，發達國家也無非是已進入技術社會的國家。但技術社會所要求的理性主義，在中國是闕如的；適應技術社會所要求的社會結構在中國也是闕如的。但我們又要實施並完成現代化，究竟該如何補齊這個短板？

答：現代化原來我們講是「四個現代化」：科學技術、國防、農業、工業現代化，全是技術的，沒有提社會的。毛澤東建立這個體制已經是中國社會的現代化，過去大家都不承認，就說毛澤東搞的是封建的那一套。我說：「否，毛澤東建構的體系已經是中國社會的現代化。」它是當代中國人對整個世界的一個回應，無論是經濟、技術，還是政治、外交。這種回應就是當代的回應，如果它不是現代化，那什麼叫現代化？毛澤東的這個回應，應該說有他很成功的一面，就是以黨組織把整個中國社會整合為一個整體。這個整合起來以後是非常強大的力量，足以在整個世界裡自立。所以，這是中華民族借用一個外來的意識形態，創建了這樣一個體制、一個結構來回應，這不就是現代化了嘛。當然，這也帶來了一系列的問題，也就是說，他在成功回應世界的同時，也留下了很多隱患、很多問題。這些隱患和問題都是要解決的。比方說，你這個組織這麼嚴密，那麼個人的創造性怎麼發揮？沒有個人的創造性，這個民族終究是不行的。我們現在的第一個口號就是集體主義，李君如曾經就講應該把社會主義放在第一位，集體主義放在後面。當時有三個主義：集體主義、愛國主義、社會主義，集體主義總是放在最前面，這個集體主義是一個很重要的口號。為什麼呢？1+1大於2啊。集體力量大啊！有了集體主義，你了不起，你驕傲自滿，跟我討價還價，我就不需要你；我另外找一個人，人多了去了，隨便找一個阿貓阿狗不都行嘛，集體的力量才是大的，你個人再怎麼了不起，一邊待著去。就是這樣，所以它對個人的創造是根本不放在眼裡的。久而久之，這個作風傳下來，個人的創造性就不重要了。創

造性不重要，這個民族的生長活力慢慢就沒有了，因為它不重視這個，打仗的時候也是。我看最近又出了一個電影叫《特級英雄黃繼光》，黃繼光拿肉體去堵槍眼，我們現在不要再提倡這個了。每一個生命都是寶貴的，它不是做一塊水泥板、鋼板去用的，這裡邊是生命、是創造性。我們國家跟西方社會相比，最重要的就是缺創造性，是科技。現在不用說科技，我們最糟糕的地方是什麼？東西做不出來。現在好像最重要的是芯片，芯片靠什麼？靠精密加工，我們沒有精密加工這種人才。無論是技師，還是執行者、工人，都沒有這個能力。沒有這個能力，我們怎麼跟西方競爭？其實原來中國人很厲害的。我上大學的時候有八周課學做工，學開五種機床，鉗工、焊工、鍛工、鑄工都要做過。當時見過幾個七級工、八級工，他們不識幾個字，技術都是偷學來的。師傅遇到絕活兒，把徒弟支得遠遠的，不讓學。徒弟只能找機會張一眼兩眼的，回去琢磨，猜、試。一點一點地偷。這樣能學到七、八級工，何等艱難。現在像這樣的工人都是極為罕見的，過去也很罕見。解放以後，給青年工人提供學習條件，反而出不了人才，到底是什麼原因？「有點兒能耐就翹尾巴，驕傲自滿，跟組織上討價還價，偏偏不依你，就不用你！」不重視他們，有你沒你無所謂，靠集體的力量。「換個人，活兒照樣做得出來！」優秀工匠就成長不起來了。集體主義有它的優勢，也帶來了很多後患和弊病。我上大學的時候聽到最多的訓育就是「警惕驕傲自滿」，「右派分子往往是從驕傲自滿走上反黨道路的」。時間長了，它的不良後果就出來了。整個中華民族的創造性削弱了。還有一個因素是前途狹窄。我上小學時，1950年代初期，出路還很廣闊。讀不好書可以綴學當工人或做個小買賣，去學唱歌混飯吃也行。1956年上初中，57年初二時吧，我們這些幼小的中學生開展了「拔白旗、插紅旗」的評比活動。本來大部分兒童都沒心沒肺地自己玩兒、自己學習，天真純良；現在有組織有安排地訓練他們彼此監視，用頒布的標準衡量他們的言行，排出個順序，確定哪位該插個「白旗」。而後是提倡「又紅又專」。原先有的學校的特色，比如北京五中的童聲合唱團、民樂隊、鼓號隊，北京三中的航模、舢板隊，二十六中的籃球隊……都是傳統悠久且全北京大大有名的，隨著我的六年中學生活，逐漸衰落、消失了。1959年上高中，開展批判「白專」道路。一心讀書的中學生，歸類為白專。我的



一位同班同學，被認定為白專典型。不過他很有定力，自知憑自己的出身成份，想紅也紅不成。「自甘落後」，白專就白專。後來考進北京大學地球物理系。總之，路越走越窄。路窄了，人的嫉妒心就凸顯，效能大增。「文革」時我們批「白專」為什麼會奏效？這與嫉妒心增強相關。你是學霸？那就是走了「白專」道路。就向組織彙報，提高警惕、加強監控。現在不總是講要研究機制嗎？這個就是機制，即人才容易遭受壓制而難以成長乃至被鏟除的機制。所以，首先要肯定毛澤東時代的狀況是現代化。而所謂「現代化」就是從過去生長到現在。當然有人說這不叫現代化。現代化有一個模板，那是西方社會的經歷，就好像女孩要長成男人才算成年。我認為，中國再現代化，仍然是中國社會，不會演變為美國社會、俄國社會。中國人永遠是中國人。

中國社會到底應該怎麼樣？現在我們還是要探求這個道路，這就涉及到我們是不是還要重倡信奉天道？現在中國人的信仰，余治平從信念本體切入的博士論文題目《唯天為大》，用的也是《論語·泰伯》中孔子的原話，顯然是抓住要害的。這就是董仲舒說的「聖者法天，賢者法聖」（《春秋繁露·楚莊王》）。聖人能夠法天，堯能夠法天，所以堯就是聖人。賢只能法聖。所以「唯天為大，唯堯則之」是非常重要的。我看他們寫儒家政治學，很少提到「聖法天」。孔子這句話是最高原理。中國政治學的第一原理就是法天。

我們中國的傳統是天最大，君不是最大的，董仲舒有句話說：「屈君而伸天」（《春秋繁露·玉杯》）。天子即天之子，《白虎通·爵》曰：「天子者，爵稱也」，天子本身就是一種宗教的稱謂。《孟子·離婁上》曰：「惟大人為能格君心之非。」做領導幹部的人，如果君想的不對，你還得去跟他說道說道，目的是格君心之非。中國社會從來就很自由，從來不去妨礙老百姓的創造性。過去一個老百姓念書，考科舉不行的話就算了，也別讀書了，去做個生意，做生意是很自由的。當然，人家也看不起做生意的，做官要好一些。做生意發了財，後來也是很受尊重的。到朱子講「家禮」的時候，很多人是普通老百姓，但是有一個大家族，他經營得好，家裡土地多或者是做生意發了財，成為一個大家族，也要治家。社會後來都是有演變的，當然讀書做官還是最好的。所以這個創造性，中國社會從來都是有的。問題出在什麼地方呢？所以我要講「三個文明」，現在很多不好的事情

是蘇俄文明帶進來的。我有一篇文章，最後點了一下，引用了《禮記·祭義》裡的一句話，「天子有善，讓德於天」，皇帝有德有功有成績了以後要歸功於天，而不是到了他這裡就到頭了。這就可以避免產生個人迷信。

五、康德是馬克思的基礎，不僅是黑格爾

問：康德哲學研究是您學術的起點。上個世紀八十年代，康德哲學開始熱起來。當國內學者都還集中在認識論領域裡討論先驗哲學諸多概念範疇的時候，您卻聚焦於本體、本體論而研究康德的偉大貢獻，完成了您的博士論文。它的價值和意義至今仍然沒有被國內的研究者足夠理解，能夠接續您開拓新域的更是一直都沒有。本體論是哲學之為哲學的靈魂，沒有本體論的哲學一定不是哲學，更不可能是好的哲學。您發現了康德的本體（Noumena）實質上是一種超越於感性經驗的「知性存在體」，只能憑藉理性、智性而思維它，這便扭轉了自古希臘巴門尼德、柏拉圖、亞里士多德以來的宇宙本體論的方向。本體並不是星空宇宙的實在之體，也不是宗教性的神秘體驗，毋寧只是「純思維規定」，在人心之內，在「小我」之中。四十年過後，您對自己博士論文的學術成就和超越意義是怎麼評價的？

答：很慚愧，現在康德研究的既廣又深的人才非常多，應該說比我強多了。但我也不能說沒貢獻，那篇論文現在還值得我「自我表揚」一下的，主要是用非常本色的哲學語言來談哲學的。在文風上回歸純粹的學術。因為原來講哲學都是那種「大批判」的味道，我這個論文還是哲學本色。這一點我到現在覺得還是可以肯定的。由於是改革開放之後的第一篇哲學博士論文，算是沒開個壞頭。當然，探討的問題對我來講，還是一個打基礎的工作。但是就康德研究來講，我覺得它應該翻篇了。

我博論答辯的時候是1985年，「桂林會議」的事情是1983年，雖然說這個事情已經過去了，可是壓力還有。這是雙重壓力，一個是康德，胡喬木同志是中央主管意識形態的，批判人道主義和異化問題，他的一篇長篇論文批「精神污染」，裡面順手敲打了一下康德，因為康德講「人是目的」，康德當時還是被否定的，批



人道主義以康德為靶子再正統不過了。「異化」當時用得很濫，成了普通民眾日常用語，指以權謀私、欺凌弱小現象。當然異化不是這個意思。黑格爾、馬克思用異化，指的是中介對象化。例如現在大家都接受的「法律高於一切，王子犯法與庶民同罪」，這樣的法律就是異化產物，它好像是個實體式的存在物。1930年代之後歐洲學術界熱議馬克思早期的「異化勞動」概念，我的理解，通俗地講，就是勞動成了謀生手段。每個社會成員為了吃上口飯，得找個掙錢的事情做做。也就是說，為了生存，從事自己沒興趣的勞動。共產主義勞動就是不為任何利益考慮，純然興趣。叫做「實現人的本質力量」。不僅不為自己，因為無須謀生。需要什麼直接去取用。也無須為他人，也無須為人民、為社會。任何人都用什麼拿什麼。也不需要為國家——國家已經「消亡」，永遠消失了。這個理論馬克思當時叫做「自由勞動論」，是論證共產主義特徵的核心內涵之一。勞動不是為了實現人的本質力量，而是為了謀生，就是異化。本質力量指的是各個人天生的材質，比如有的人天生有作曲能力、有的人有繪畫能力、有的人編制軟件、有的人踢球、有的人玩兒「王者」遊戲、有的人喜歡下廚、有的人喜歡園藝、傅雷就喜歡培植月季花，……可是我們現在誰勞動不是為了謀生？還要投保，保障退休後有

份養老金？這就是勞動異化。這樣講了，就可以了解，胡喬木批異化，沒提我上面講的那些正宗馬克思觀點，不是理論上無知——他精通這些說法，1958年毛澤東號召向共產主義「大躍進」時還編輯過馬恩語錄集，自由勞動論都收進去了——而是政治需要。再一個就是我對康德是充分肯定，過去一直講馬克思的來源是德國哲學，都講黑格爾。而我認為，馬克思的哲學來源不講康德是不行的。因為當時我發現，我們對馬克思哲學的理解有重大失誤。馬克思《資本論》序言講，「分析經濟形式，既不能用顯微鏡，也不能用化學試劑，二者都必須用抽象力來代替」，這句話過去一般都解釋為從感性認識上升到理性認識。實際上，不懂康德就不懂這句話。這句話意思是說，「顯微鏡」和「化學試劑」都是自然領域，經濟學範疇是自由領域，這是康德對自由和自然的劃分。按照馬克思的語言，「顯微鏡」和「化學試劑」研究自然存在，經濟學研究社會存在。馬克思認為這是兩個領域，可以用顯微鏡和化學試劑研究的不能夠用於研究經濟學範疇，分得很清楚。我在博士論文裡，用康德哲學「一切對象區分為現象體（Phaenomenon）和本體（Noumenon）」的學說，說明這個問題是馬克思思想的基礎，區分勞動的二重性和商品的二重性，它的理論根據要追溯到康德哲學。這也



算是我對正確地理解馬克思的思想和歷史唯物主義提出的一個觀點。接替林克擔任復旦大學黨委書記的錢冬生甚至講，謝遐齡主張，是歷史唯物主義，而不是自然唯物主義，是馬克思哲學基本點，是要鏟馬克思主義哲學的根基。不過沒人理睬他的批評。但是現在好像很少人評價，因為還沒有被「正統派」接受，沒有寫進教科書。所以也沒有作為我的貢獻被列出來。我也只能說，這是我做的一個研究，沒有人承認這是一個貢獻。從理論上評價，這不過是個小小的貢獻，僅僅是糾正人們的錯誤理解，不是創造發明，價值不高。當然，如果糾正人們的錯誤理解，以後不會走彎路和錯路，實踐上的貢獻會很大。不知道有這樣的希望嗎？

關於自然存在和社會存在的概念，馬哲界一直沒有搞清楚。這裡邊有一個誤導，列寧說：「歷史唯物主義是把辯證唯物主義原理應用和推廣到社會歷史領域的結果。」這句話違背了馬克思的觀點，是錯誤的。可到現在，這好像還是我們中國教科書裡的觀點。這句話被斯大林引用過多次，斯大林當時影響很深，他的《聯共(布)黨史簡明教程》這本書在延安整風的時候是必讀的，而且是作為經典來用的。書裡有一節叫「論辯證唯物主義和歷史唯物主義」，這是斯大林專門寫的，這篇哲學著作裡有很多錯誤，其中有一個就是把馬克思、恩格斯的《神聖家族》裡邊一句霍布斯的觀點誤以為是馬克思和恩格斯的觀點。

問：我們當今對儒學的理解，其實也潛移默化吸納了西方哲學的諸多元素。在《直感判斷力：理解儒學的心之能力》一文中，您解讀孟子的「聖人先得我心之所同然耳」，提出從康德的直感判斷力（*ästhetische Urteilskraft*）、共通感（*sensus communis, gemeinschaftliche Sinne*）入手是準確把握儒家道德哲學的心之能力的關鍵，並批評了牟宗三的誤讀，很有啟發。請問這個直感判斷力對於我們解決法權哲學、宗教領域的理論問題會有什麼幫助？

答：中西哲學有些東西是相通的，有些東西可以通過比較理解得更深刻。《孟子·盡心上》有一句話說：「反身而誠，樂莫大焉。」這個「反身而誠」到底是什麼意思？現在還文獻不足。因為孟子當時的資料，很多東西到現在都沒有了，雖然有些簡帛的發現可以找到一些根據，但孟子的「反身而誠」到底深刻到什麼

地步？《中庸》中的「誠」是很重要的一部分。現在有人分析《中庸》分成兩個部分：關於「誠」的論述屬於一半，前面關於「和」的論述又是一部分，這些都有待於更多的文獻找到比較準確的理解。但是孟子的「反身而誠」，絕對是很重要的。另外，周敦頤《通書》裡對「誠」的概念，也是很重要的發揮。所以，中國的思想，我們現在還缺少一些資料，它跟西方能通到什麼地步？可以做一些探討，但是不能簡單的比附。

我之所以特別講孟子「心之所同然者」這句話，主要是對王陽明心學關於「同然」的解釋不滿意。《傳習錄·答顧東橋書》曰：「聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私、去其蔽，以復其心體之同然。」王陽明解釋「同然」，堯、舜是這樣的，我也是這樣的，「同然」就是指我們的心是同樣的。孟子「心之所同然者」是指老百姓或者君子們共同認可的。「然」字意思是然、諾、是，意思是判斷，「同然」意思是共同的判斷。康德第三批判講共通感，*common sense*，這個「感」，常常解讀為五官感覺，其實各國語言，德語*Sinn*、英語*sense*以及我們漢語「感覺」，都有「判斷」的意思。比如「我感覺這個人心術不正」，怎麼感覺的？用鼻子還是耳朵？都不是，不是五官感覺。是心之直感，直覺。這句話說的是個判斷。而王陽明的解釋，好像是同樣的東西，「人同此心，心同此理」，「心即理」。而不是指天下古今民眾的共同判斷。所以，我特別講「共通感」*common sense*，強調孟子的「同然」指的是「共通感」。

直感判斷與現象學高度相關。西漢王朝面臨的歷史使命是重建王教，董仲舒面臨的歷史使命是闡明天道，建立王道學。王道學在中國國家宗教的位置，相當於神學在西方基督教的位置。但是王道學與神學根本不同。上天沒有分裂為概念上對立著的神與自然界二者。神會說話，無論《舊約》的耶和華，還是《新約》的耶穌，都說話。上天不說話。那麼人類怎樣了解上天的意旨？靠直觀（直感），也即天人感應。「感而遂通」，上天垂象，聖人感通。畫卦，就是「象之」，表達感通的天道。聖人了解民意也靠直感。「聖人感人心而天下和平」。

六、不了解西方哲學，認識就不深刻

問：在國內哲學界，您應該是最早一批自覺以「中西哲學比較」為研究方向、開設「中西哲學比較」課程、帶「中西哲學比較」方向博士生的教授。筆路藍縷的開關之功，已載入當代中國哲學學科建設的史冊，不容忘記。在《文化：走向超邏輯的研究》一書中，您系統展現了這方面的研究成果。然而，卻一直有學者這樣疑問：中西方儘管是兩套不同的文化系統，表現方式和形態都有所差異，但這些差異不足以導致現實力量的對立，不應該被無限放大；並且，籠統地稱「西方」也有問題，南歐、北歐之間，東歐、西歐之間，歐洲大陸與英倫四島之間，都有不小的差異。因而，不能把一個想像的、普遍話語和宏大敘事中所謂「西方」強加給西方人。對此，您怎麼看？

答：中西比較、中中比較、西西比較都是可以成立的。西西比較就是西方的這個人和那個人比較，比如說休謨和康德比較，休謨是蘇格蘭人，康德是德意志人，這其實也是跨民族的。中中比較，孟子跟荀子都可以，為什麼我們不能來一個中國這個人和西方那個人互相比較？另外，西方現在的政治制度基礎一定是它的主流思想產生出的一個結果，也不一定到處都適用。例如政黨制度和議會制度，在英國可能比較好，到了意大利就亂糟糟，換了一個民族，情況也不一樣。而且我們發現，好多好制度都跟日耳曼人有關係，議會制度、股份制都是從荷蘭出來的，都是屬於日耳曼人的，用到拉丁族就不見得合適。所以，泛泛而談的中西比較，只能比較主流的東西和它的哲學基礎，這個制度在西方也是各國情況有所不同，然後在中國也是指它主流的東西。要深入的話，就會產生很多問題。

對整個中國思想界來講，西方哲學給我們開闢了新的思考方式和思維方式。梁啟超有一篇《近世第一大哲康德學說》，被樓宇烈他們收到了佛教研究文獻中。我一直琢磨這件事，這個是談康德的，怎麼成為一個佛教文獻了呢？後來我想，可能是梁啟超本身精通佛學的東西，他理解康德哲學跟他精通佛教思想是有關聯的。所以，我覺得西方哲學進來以後，對中國人思考問題增加了許多新的方法和思路，起碼這一點是很重要的啟發。再一個就是，要理解現在西方的議會制度、金融體制、經濟體制，不了解西方哲學，認識就不深。因為我們現在奉馬克思主義為指導思想，準確理解馬

哲是很重要的，但沒有西方哲學的基礎也是很難做到的。

問：您曾指出，「中國社會從來最善於吸收外來文化，甚至善於迅速吸收外來種族」，在通婚問題上，中國人是「世界上最開放的民族之一」。中國社會「所要求異族成員的僅僅是接受中國文化傳統」，「只要你接受了」，「你就可以加入中華民族。」而這個所謂的「中國文化傳統」，也「只不過是接受中國人的生活方式、待人接物態度和方式」。那麼，這種巨大的包納性和兼容性，會不會導致我們的民族逐步喪失掉自己之為自己的規定性？

答：肯定會有衝擊。前面我們談到歐洲和美國的移民問題，中國也開始出現這個問題了。廣東的黑人，這個問題以後會越來越多，這是不可避免的。包括中國人自己，中國這麼大，按照歐洲的傳統，中國相當於他們的幾十個國家。其實我們各個省都很不一樣，南方跟北方的差異都很大，但是因為我們都在一個國家，這些差異都被淡化了，這也帶來一個不良後果。德國出人才、法國出人才、英國出人才，我們現在不會講江蘇省出人才、浙江省出人才、安徽省出人才，雖然有時候也講，但是講的不像他們那樣。我們講德國哲學，現在沒有人講浙江哲學。所以，我們現在對人才的出現有這麼一個不太有利的後果。

現在有一個問題，前幾年我曾經努力過，就是讓外來的民工取得上海市的市民資格，曾經推過一段時間。後來我看到了法國的移民問題，我一下子就覺得自己做的可能是不對的。因為我們農民進城也是一種移民問題，類似於法國那些阿爾及利亞人到巴黎去定居，土耳其人到德國去定居。再來反思，覺得我們政府這種態度還算是比較謹慎的，至少比他們要謹慎。因為移民放進來容易，以後的麻煩會很多。那個時候，我是這麼理解的，一個人從江蘇到上海來打工，解放前到了上海就是工人階級，一解放就是領導階級，特別是楊浦區很多工人就是安徽、江蘇、浙江過來的，安徽過來打工的非常多。有個電影叫《麗人行》，白楊主演的，就是講三個外來打工妹在上海的遭遇。現在來一個打工的就叫農民工，待遇不一樣，連市民身份都沒有，惶論領導階級的政治地位。為什麼不一樣呢？那時候是這麼想問題的。後來發現，還是簡單化了，有移民問題。

而且我們還是一個國家，像歐洲的文化都不一樣，宗教也不一樣，所以有些問題比較之後也是有啟發性的。

中國傳統有一個基本精神是奉天敬祖。我們現在講儒家的東西，總是有它的時代性，就是有針對當前局面特別要強調的東西。一個是它的基本傳統，還有一個是我們現在特別需要強調什麼。因為我們目前情況是外來文明佔主導地位的局面，所以就特別需要強調調整個中國傳統最重要的就是奉天法祖，具體一些細節的東西，都是圍繞時代要求來闡發的。

[1] 2022年10月22日上午、下午兩個時間段，謝遐齡教授先後在上海五角場凱悅酒店行政套房1802房間、上海尚九房海派私菜府三樓福祿閣接受了集體訪談。活動由上海交通大學董仲舒國際儒學研究院組織和籌辦，與會者包括來自上海交通大學、復旦大學、清華大學、同濟大學、中山大學、上海財經大學、山東孔子研究院、國立巴黎東方語言文化學院、馬來西亞理科大學、泰國格樂大學、上海師範大學、華東師範大學的二十多位老師、博士後以及碩博研究生。交大「卓越助教」、「學術之星」唐艷博士生全程主持。《論語·先進》曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」這一天，風和日麗，陽光溫熱，十多位徒弟、徒孫們緊緊圍坐在謝老先生身邊聆聽教誨，盡情交流，其樂融融，如沐春風。謝先生氣象豐盈，精力充沛，記憶清晰，引經據典，瀟灑評點，談話內容十分深入、精彩，讓在場的每一個人都獲益匪淺而流連忘返。

採訪、整理：唐艷，字語鯁，

上海交通大學董仲舒國際儒學研究院副研究員

Contemporary Chinese Society amalgamated under the "Three Civilizations"

--An interview with Professor Xie Xialing of Fudan University

Tang Yan (Shanghai Jiao Tong University)

Preface: Prof. Xie Xialing is a Kantian scholar though eminently identified with Confucian studies. Profound knowledge of Western learning has forged in Xie a broad-minded, talented, clear and compelling academic style; a rarity among his older erudite peers. Embodying an immense interest and concern in issues of state governance, social ethics, common people's suffering, future of the rule by rites, etc., befits his true intellectual's sense of responsibility and mission. Adept in sociological theory, Xie is a keen observer of the current state of governance and the real life of ordinary people. He understands accurately the "three civilizations" amalgamation, the contemporary Chinese societal moral construct that simultaneously absorbs and integrates Western social theories, legal system, regard for rights, and modern civilized reflections and analyses on Chinese socio-political issues. From beginning with reality to transcending daily concrete world, from Western theoretical perspective then changing back to Chinese angle, from single point expanding onto entire surface, each layer ingeniously permeated with deep insightful thoughts and grand schemes, all totally inspiring! Younger scholars are mentored to probe social reality, to engage problems, to recognize Chinese contemporary issues and historical needs. He encourages them to personally confront matters, to research the classics, to appreciate global and Western thinking, to promote integrating China with the West, to enhance knowledge and traditional cultural awareness, to continue reviving domestic academic traditions that inculcate nationalistic fervency and cultural advocacy.

重建中國知識體系

■ 呂嘉

清華大學馬克思主義學院(退休)

正確認識、解答中國現代化道路所提出的各種問題，必須重建中國文化的人的知識，建設以中國的人的知識為基石的中國哲學社會科學。

在有關人類社會的哲學社會科學研究中，價值判斷比事實判斷更重要。人類社會不同於自然世界：後者的發展、演變形成於自然物質運動，決定於物質運動必然法則，不以人的主觀意願為轉移，也沒有好壞善惡等價值屬性，所謂「天行有常，不為堯存，不為桀亡」（荀子《天論》）；前者則形成於人的自覺建構，不僅具有自然世界所沒有的價值屬性——好或壞、善或惡、進步或落後……，興衰存亡亦同其價值屬性密切相關：好社會是「人的自主活動的條件」^[1]，人民安居樂業，經濟繁榮，社會穩定，興旺發達，長治久安；壞社會是束縛人的自主活動的「偶然的桎梏」^[2]，民生艱難，

百業凋敝，衰落停滯，危機四伏。因此，人要通過學術研究對社會的發展、演變做出正確的解釋與預測，首先就必須正確判斷社會現象的價值屬性。古

希臘哲學家柏拉圖強調：「善的理念是最大的知識問題，關於正義等等的知識只有從它演繹出來才是有用和有益的。……如果我們不知道它，那麼別的知識再多對我們也沒有任何益處」^[3]。

人的知識是哲學社會科學的基石。事物的價值是相對於人的存在。價值問題就是「外界物對於人的需要的關係」問題^[4]。人要正確判斷社會的價值屬性，首先就必須正確認識自己，正確認識人。問題是：人人都可以擁有對「人」的個人理解，都可以根據自己對「人」的理解來判斷社會的價值屬性，「公說公理，婆說婆理」，學術研究也就成了無意義的爭論。哲學社會科學要成為造福於人的公共事

業，就必須具備一個基本前提，即某種關於「人」的認識是所有人的共識，是社會公認的人的知識，

摘要：人生存於物質運動法則主宰的宇宙，必須掌握兩類知識，即形成於客觀認識的科學知識與形成於主觀認識的人的知識。人的知識是文化的本體、哲學社會科學的基石。文化創造者集智慧與權力於一身，將自己精神發現確立為承載於信仰的人的知識，引導族群實現從動物到人的轉變。人類在不同文化中成長成人，即成為擁有某種特質（Identity）的人——中國人、西方人……。中國文化的本體是敘述君子信念的知識。鴉片戰爭以來，中國知識體系逐步淪為西方知識體系的「真子集」，中國人難以認識真實的自己，萌生自我迷失、自我誤解、自我喪失等病態自我意識，嚴重影響了中國的現代化進程。正確認識、解答中國現代化建設面臨問題，必須重建中國文化的人的知識，建設以中國的人的知識為基石的中國哲學社會科學，重建承載中國文化的中國知識體系。「知識和權力是同一個問題的兩個方面：誰決定知識是什麼？誰知道應該決定什麼？在信息時代，知識的問題比過去任何時候都更是統治的問題」。

關鍵詞：人的知識；自我；文化；中國知識體系



不僅是正確的，而且是被驗證過的，被人們普遍相信的，可以「通過某種交流手段，以某種系統的形式傳遞給其他人」^[5]。

哲學社會科學形成於西方，西方文化的人的知識形成於西方人的身份認同即宗教認同。「我們認為這些真理是不言而喻的：人人生而平等，他們都從他們的造物主那邊被賦予了某些不可轉讓的權利。其中包括生命權、自由權和追求幸福的權利。為了保障這些權利，所以才在人們中間成立政府。而政府的正當權力，則是得自被統治者的同意。如果遇有任何一種形式的政府變成損害這些目的，那麼，人民就有權利來改變它或廢除它，以建立新的政府」^[6]。這段話不長，所敘述的思想卻極為重要。首先，人為其信仰的造物主所創造。人是什麼？人之為人的準則是什麼？人應當怎樣生活？都來自造物主對人的規訓，記載於宗教經典。其次，人是獨立的個體，稟賦造物主賦予的生命、自由和追求幸福等權利，人的正當生活就是運用自己權利追求自己的幸福。最後，好社會就是保障人運用自己權利追求自己幸福的社會，即以人權、自由、民主為核心價值的社會。無疑，西方文化的人的知識並非人的一般知識或一般人的知識，然而沒有一般的人，只有具體的人、有著特定身份的人，人的普遍本質只能實現於某種具體形式。因此，西方文化的人的知識成為社會科學基石，意味著從此人可以運用科學方法來探索、解決人類社會問題，對文明進步具有重要意義。

事情都有兩面性。西方國家率先實現現代化，但現代化的西方社會並非現代化社會的唯一模式。已故以色列社會學家艾森斯塔特強調：「現代性確實蔓延到了世界的大部分地區，但卻沒有產生一個單一的文明，或一種制度模式，而是產生了多種文明模式，產生了多種社會或文明的發展，這些文明具有共同的特徵，但依然趨向迥異的意識形態動態和制度發展」^[7]。另一方面，不同文明有著不同的價值標準與政治傳統。美國政治哲學家羅爾斯指出：「公平正義是從某一政治傳統內部開始的，而且也把作為世世代代長期傳延的公平合作的社會理念看作它的基本理念。它的成員只能由生而入其中，由死而出其外」；「個人觀念是一種

道德觀念，它從我們日常的作為基本思想、沉思和責任單位的個人觀念開始，並適應於一種政治的正義觀念，而不適合於一種完備性學說」^[8]。於是，西方文化的人的知識成為哲學社會科學知識體系的基石，西方人判斷社會價值屬性的標準成為了哲學社會科學判斷各國社會價值屬性的價值標準，哲學社會科學知識就成為西方國家統治世界的「『權力的源泉』，即控制的工具」^[9]；如何構建體現文化多元性的人的知識，「擺脫西方知識的壟斷，或『學術殖民主義』」^[10]，已經是目前哲學社會科學發展中亟待解決的重要問題。

正確認識、解答中國現代化道路所提出的各種問題，必須重建中國文化的人的知識。「中國是一個國家，但它不同於近代的『民族國家』，它是以文化，而非以種族為華夷區別的獨立發展的政治文化體，或者稱之為『文明體國家』，它有一獨特的文明秩序」^[11]。鴉片戰爭後，中國被動開啟現代化建設，幾經挫折，「從1978年開始改革開放，我們終於找到了一條發展自己的正確道路」^[12]。僅僅二、三十年，中國就從一個貧窮、落後的國家發展為世界第二大經濟體，成就舉世矚目。「從世界的大歷史觀點來看，中國今日可以說是五百年來未有之新局」^[13]。另一方面，中國的現代化建設還在進行中，還有很多迫切需要哲學社會科學予以研究、解答的實際問題。但中國的現代化道路不同於西方國家的現代化道路，無論其成就還是其問題，現有哲學社會科學理論都還無法合理解釋。張五常先生說：「一個跳高的人，專家認為不懂得跳。他走得蹣跚，姿勢拙劣。但他能跳八尺高，是世界記錄。這個人一定是做了些很對的事，比所有以前跳高的做得更對。那是什麼？在不同的內容上，這就是中國的問題」^[14]。如何才能正確認識、解答「中國的問題」？唯有基於中國的人的知識：我們是這樣的人，我們認為人應該這樣生活，所以這樣的社會條件是我們「自主活動的條件」，所以我們必須這樣組織、治理我們的社會，必須這樣看待、解決我們所面臨的問題……。遺憾的是，中國哲學社會科學知識體系包括哲學社會科學各個學科的知識，卻唯獨沒有中國文化的人的知識。何謂中國人？中國人何以區別於西方人？中國人之為中國人

的特質 (Identity) 是什麼？已是中國學術界與中國人自己都難以回答的問題。千里之行，始於足下。中國人要正確認識、解答中國現代化建設中的各種問題，首先必需重建中國文化的人的知識，清楚知道中國人是怎樣的人。說到底，「國家利益來自國家特性。要知道我們的利益是什麼，就得首先知道我們是什麼人」^[15]；「Identity是想像出來的自我：我們想到自己是什麼人以及我們希望成為什麼人」^[16]。

二

文化的萌芽是主觀觀念——先哲在認知自我的精神探索中發現了真實的自己，或者說，只能確證於人的生命的人的真理。文化的創造者是集智慧與權力於一身的族群領袖。他們將自己的精神發現確立為族群的共同信仰，引導族群成員實現從動物到人的轉變。文化的本體即承載於信仰的人的知識。

進化論揭示：人類起源於生物進化；但作為一種動物的人類如何發展為不是動物的人？進化論又不能合理解釋。有關靈長目動物進化的研究發現：「人類在某種意義上是一個在進化上有最多失敗的物種：在過去的600萬年間，猿這個物種的數量急劇下降，特別是與我們的近親猴子相比」^[17]。一百年前，恩格斯提出：「勞動創造了人本身」^[18]，遠見卓識。作為一種動物的人類不會通過生物進化途徑而直接轉變區別於動物的人，人只能誕生於自己的創造性活動。當代人類學發現，人類在從動物轉變為人的過程中，存在著一個非自然性的關鍵因素——文化。美國人類學家格爾茲指出：「文化不是被附加在完善的或者實際上完善的動物身上，而是那個動物本身的生產過程的構成因素，是核心構成因素。……人類的神經系統不僅使他們能夠習得文化，而且，如果神經系統要發生任何作用的話，還可能要求他們去習得文化。與其說文化的作用僅僅在於補充、發展和延伸在邏輯和遺傳上先於它的以生物體為基礎的能力，不如說它更像是這些能力本身的組成部分。事實會證明，沒有文化的人類將可能不是內秀但未完善的猿，而是完全無智力從而不中用的畸形」^[19]。因此可以

說，創造人本身的勞動包括物質勞動與精神勞動，而創造出文化的精神勞動則在人的創生過程中發揮著更為關鍵性與決定性的作用。

人類神經系統為什麼必須習得文化才能發揮作用？或者說，在物質生活資料極其匱乏的遠古時代，人類為什麼要從事精神勞動，去創造不能吃也不能穿的文化？根源在於，人類在生物進化中萌生了精神與精神需要。目前已知，動物有意識，卻還沒有精神——具有主觀能動性的意識。一些高等動物也可以從事分析與綜合、比較與分類、抽象與概括等複雜的思維活動。「烏鴉和黑猩猩都能夠進行高度智慧的行為，而且可以在野外利用樹枝和樹葉製造工具。烏鴉還能解決決策問題和新異問題」^[20]。但動物還沒有自我意識，思維的主體還是其大腦，而不是大腦中的我。美國生物學家多布贊斯基認為：「自知是人類的根本特徵之一，可能是最根本的特徵。……迄今為止找不到高等動物具有內省或自我意識的證據，但它們看上去的確具備了感知、情感、記憶、意向甚至思考等精神屬性」^[21]。這就是說，動物還不能從「我」的角度看待一切，還沒有精神——具有主觀能動性的意識即我從「我」角度去觀察、思考進而做出決定的意識。人類何以在進化中萌生自我意識？還是科學的未解之謎。諾貝爾獎獲得者、澳大利亞神經生理學家埃克爾斯推測：「極為漫長的生物進化過程中，一扇通向未來的窗戶只開啟了很短的一段時間，其間原始人類這一支從人科動物的進化路線分離了出來，經南方古猿而最終變成人。……原始人不僅有意識，而且萌生了人類的自我意識」^[22]。人類可以意識到自己，意識發展成為具有了主觀能動性的精神，也產生精神的需要：不是對於可獲得情感滿足的娛樂、遊戲的需要，而是對於有關真實的自己、真實的我的觀念的需要：人的一切自覺生命活動都決定於自己，因此也必須知道我是什麼，何謂真實的自己，否則生命就沒有意義，精神就會空虛、迷茫、困惑、苦惱、焦慮、煩悶、抑鬱……，即便衣食無憂也仍然了無生趣，毫無人生幸福可言。一句話，人是物質與精神的辯證統一體，人的精神需要與物質需要都是必須滿足的基本需要，所以人類必須從事精神勞動，生

產滿足自己精神需要的精神產品。

物質勞動艱苦，精神勞動艱難。人要通過精神勞動生產出滿足自己精神需要的精神產品，首先就必須正確認識自己，然而人認識自己的道路卻深邃幽暗，處處歧路，一旦深入，猶如墮入專門吞噬人類才智的「意識黑洞」。囿於西方哲學的傳統範式——把世界萬物歸結為某種本體以解釋世界的哲學範式——的哲學，雖然也從事有關我的研究，卻永遠無法提供可以充分滿足人們精神需要的精神產品。人稱自己為「我」，認識我，就是認識人。基於唯心主義哲學的觀點，將我將其歸結為獨立於物質的精神，雖然肯定人是自己的主宰，卻難免妄自尊大，不自量力，四處碰壁。基於唯物主義哲學的觀點，將我歸結為某種客觀實在的主觀映像，似乎可以通過發現客觀實在的必然法則而把握自己，其實卻意味著自己將自己歸結為某種必然法則決定的物。毋庸諱言，如果基於目前唯物主義哲學的意識定義——「意識的物質世界在人腦中的主觀映像」^[23]——認識我，必然陷入理論上的自相矛盾：我是意識，是現實中某物質實體在人腦中的主觀映像；現實中作為物質實體的我是真實的我，我不是意識。追根溯源，人是精神與物質的辯證統一體，既不能簡單地歸結為精神，也不能簡單的歸結為物質，將一切存在——人與物——都歸結為某個本體、本原，也就不可能正確認識人，不可能正確認識自己、不可能正確認識我——人稱自己為「我」。

人可以通過科學去探索宇宙萬物的本質與規律，我卻永遠在科學的視野之外。客觀是科學研究的首要原則。我卻是我從「我」的角度所看到的自己。對於人自稱為「我」的那個人，他人稱其為你、他或其他什麼。我一旦作為客觀對象即人從「他」的角度所觀察的對象，也就成為了你、他或其他什麼，而不再是我。現實世界中永遠不會存在所有人都稱之為我的物質實體。在人腦中形成同我有關的主觀映像的物質實體，並不是我本身，而是我的身體，所以《三國演義》中曹孟德假借夢遊中殺了自己的衛士，卻可以言之鑿鑿地強調殺人者並不是自己。因此，人在科學研究中看不到自己，我永遠在科學視野之外。我是唯一的。佛陀說：

「天上天下，唯我獨尊」。古往今來，億萬眾生，每一個我都是唯一的，每一個人的人生都不可重複，都有著僅僅屬於自己的經歷與感受、關注與思考、想像與創造。人類大腦的物理過程如何引發宇宙中唯一的主觀性體驗？科學越發展，人對大腦與意識的認識越深入，也就越發為此而困惑。英國心理學家布萊摩爾說：「一方面，對於握住鉛筆這件事而言，我們有我們自己的個人體驗，這種體驗只有我們自己知道；而在另一方面，世界中的確有真實存在的鉛筆。那些不可分享的、個人的感覺又如何能夠和空間中真實存在的物體聯繫在一起呢？……即使憑藉我對大腦功能的所有理解，我仍然不能夠明白本質上主觀的、個人的和不可言說的體驗如何能夠從真實存在的鉛筆和活生生的腦細胞這樣一個客觀世界誕生」^[24]。對於經驗科學，「從大腦的物理現象到與之相對應的意識事實之間的通途是無法想像的」，因此「關於在大腦中的物理過程如何引發宇宙間唯一的主觀性體驗的問題」，也就成為當代心靈哲學無法解答的「難題」^[25]。近年，計算機科學發展迅速，然而「所有元數學和計算機理論的限制性定理都說明。你永遠不能完整地表示自己。……尋找關於自我的知識就像踏上了這樣一條路途。它永無盡頭，它不可描述」^[26]。

精神勞動者何以能夠正確認識自己，解決人類智慧面臨的最大難題？首先，「古之學者為己」《論語·憲問》。精神勞動者因自己精神的饑渴、苦悶而從事追問自我的精神探索，並非為解釋世界而追問一切。他們的思想自由無羈，不為任何教條所束縛，同時也有著明確的目標與界限，不會為知識而知識地沒完沒了地追問，正如雅斯貝爾斯論述孔子等作為思想範式創造者的偉大思想家：「他們對形而上的思辯、自然科學毫無興趣。對他們來說，有更廣闊的領域是他們根本不願去知道的。……他們所強調的無知卻是他們的根本界限。在知識無法達到的地方，不應等浪費時間做沒有結果的思考。甚至在重要的問題上，知識也不是必須的，如果靈魂的救贖不完全依賴於它的話」^[27]。其次，精神勞動者因心靈的饑渴而從事精神探索，因此他們的精神探索也並非僅僅訴諸理性的思考，

更重要的，而是訴諸心靈的追問與判斷。心靈是人的精神的器官，有著反映、表達、感知人的精神狀況的獨特能力。人類語言顯示，人的精神狀態極其複雜、微妙，是作為物質器官的大腦的感受所永遠無法反映的，唯有反映為心靈的感受：心安、心定、心靜、心慌、心亂、心寒、心虛、心驚、心動、灰心、會心、虧心、心亂如麻、心有靈犀、心悅誠服、萬眾一心……。經驗科學的確無法確證心靈的存在，但任何人都不會說自己沒有心靈，因為那就等於自己承認自己不是人，不具備人的精神感知能力。在現實生活中，人的精神需要既表現為心的感受——心靈饑渴、心煩意亂、心灰意冷……，人也唯有訴諸心靈的感受——內心滿足、內心安寧、心曠神怡、心安理得……，才能知道自己精神需要已經得到了滿足，從而才能準確判斷自己精神勞動產品的正確與錯誤。荀子說：「人何以知道？曰：心。……故心不可以不知道；心不知道，則不可道，而可非道」（《荀子·解蔽》）。孟子說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也」（《孟子·告子上》）。訴諸心靈，精神勞動者也就擁有真正的自信——信心，堅信自己心靈的選擇，因此他們也就擁有了人的最高智慧，追問自我卻不以自我為單純的認識對象，從而發揮出自我意識賦予人類的最高能力。說到底，我、自己標誌著一種能力，人類從動物轉變為美國人類學格爾茨所說的人——「要靠自我完善的動物」、「自我實現的行為主體」^[28]——的能力：自己形成於自指——自己指稱自己，因此自己以鏡像形態存在：我是唯一的，卻不是孤立的，而是鏡像形態的：我在，就有一個作為我的鏡像的「我」也在；「我」在，就有一個作為「我」的鏡像的『我』也在……；我知道，就一定有一個知道我的「我」知道我知道；「我」知道我知道，就一定有一個知道「我」知道我的『我』，知道「我」知道我知道……。因此，我是什麼？只有「我」可以知道；只要我相信「我」，我就可以讓「我」定義我，我決定以我的生命踐行「我」對我的定義。最後，真正的精神勞動者是真實的我的真理的探索者，也是自己所追求真理的身體力行者。「朝聞道，夕死可矣」（《論語·里仁》）。「他們並不用理論方式研討這個問題，而是用實踐來回答」^[29]。一句話，他們

追問自己卻不以自己為單純的認識對象而將生命荒廢於沒有止境的追問，而是一旦認定自己發現了真實的自己，就立即以自己的精神發現定義自己，以自己的生命踐行自己的精神發現，讓真實的自己展現於自己的生命，以自己的真實生命確證了自己精神發現的客觀真理性，因此也超越了「認識自己」的悖論，成為歷史上最先實現從動物到人的轉化的人。我是人的自稱，我的真理就是人的真理，只能見證於人的生命的真理，而非可以脫離人的生命的抽象原則。人類起源於生物進化，生而固有動物本能卻又可以區別於動物，就在於人有動物本能卻可以不屈從於動物本能，而是以自己發現的、自己的真理為自己生命的準繩。雅斯貝爾斯在論述孔子等先哲時強調：「最為關鍵的東西並非這四位大師的著作或內容，而是他們生命的真實性，這是人類在世間轉化的起點」^[30]。

文化的本體是承載於信仰的人的知識。集體生活是人類賴以生存、繁衍的基本方式。最先實現從動物到人的轉變的精神勞動者，如果不能將其頭腦中的主觀觀念轉變為族群公認的知識即人的知識，通過知識傳授途徑引領其族群同胞也完成這一根本性轉變，他們的精神發現也就失去了意義。然而人的知識完全不同於人們所熟知的科學技術知識或記敘社會歷史事實的社會歷史知識等。後者形成於人的客觀認識，其真理性確證於眾人參與的公共檢驗；前者敘述人是什麼、人的準則是什麼、人應當怎樣生活等，形成於人的主觀認識，人只能通過自己的生命踐行來確證其真理性。後者是人的工具，人是否學習這些知識，在生活中是否運用這些知識以及怎樣運用這些知識，都決定於自己，沒有一定之規；前者敘述人之為人的絕對真理，人唯有身體力行，以為自己生命準繩，否則就只是毫無意義的主觀觀念。因此，先哲個人有關人的正確認識發展成為社會公認的人的知識，也就意味著人類族群確立了共同的信仰——融主觀確信與生命準繩於一體的意識形式，意味著人類族群建構起以信仰為核心的精神世界。顯然這極為艱難。人有自我意識，人人都有認識自己的意識能力，都希望自己的自覺生命活動決定於自己，從而都有理由質疑、拒絕他人所發現的人的真



理。雅斯貝爾斯說：「真理的確存在於這樣一個悖論裡：在人類的生命走到盡頭時，真理必須真正存在於形式和範圍之中，而這一切又是以如此短暫的生命和如此有限的意識為其界限的。這一整體不可能長於人的生命的幾十年，超過人的精神能量，勝於人類經驗的豐富，以及逾越人類的理解能力」^[31]。人類如何超越雅斯貝爾斯所說的悖論，完成從動物到人的轉變？經驗科學永遠無法確證。當代法國哲學家利奧塔爾提出：「知識和權力是同一個問題的兩個方面：誰決定知識是什麼？誰知道應該決定什麼？……科學知識並不是全部知識。……它總是處在與另外一種知識的競爭與衝突中。為了行文的方便，我們把後一種知識稱為敘述性知識。……在傳統知識的表達中敘述形式佔主導地位。……敘事的傳統同時也是標準的傳統，這些標準的傳統界定了三種能力，即話說能力、傾聽能力和做事能力」^[32]。孟子說：「人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫」（《孟子》）。在漢字中，「聖」的繁體字是「聖」，由耳、口、王等三個字組成，指以耳聽天意與民意，以口表述天意與民意的族群領袖。引導人類族群實現從動物到人的轉變的，或許就是孟子所說的聖人。他們擁有真正的智慧，在認知自我的精神探索中發現了真實的自己，或者說，發現了必須能顯現為人的生命存在的我的真理，從而是最先實現從動物到人的轉變的人；同時也是掌握族群最高權力的族群領袖，因憂慮仍困惑於自己的族群同胞而運用手中的權力，將自己發現的真理確立為族群的信仰，要求族群同胞確信人的知識是人的絕對真理，必須堅信不疑並身體力行，以為自己的生活準繩。有必要指出，族群領袖所以能夠運用權力確立族群信仰，前提是人類有必須滿足的精神需要——認知自我的需要。人的知識就是滿足人的精神需要的精神食糧，或者說，引導、規範人的意識從而使人得以認識真實的自己的思想範式。信仰是一種意識逐步萌生、確立於精神需要的滿足：真實的我就是真正的人，人的真理就是我的真理，唯有堅信不疑並身體力行，以為自己生活準繩。信仰確立的過程即精神世界的建構過程。精神世界之所以區別於物質

世界，就在於精神世界以作為意識的我為基石，擁有區別於物質世界的獨立法則。人有信仰，不僅在於擁有一種主觀確信，更重要的，是擁有正常的精神生活與健康的精神世界，成為能夠自覺控制自身精神與物質的矛盾的人。由此，精神勞動者為滿足自己精神需要而生產出來的精神產品，演化為培育人類成長成人的文化。「文化就是這樣一些由人自己編織的意義之網」^[33]。原始文明形成於圖騰信仰。人生而為氏族部落的成員，無條件地接受氏族部落的圖騰信仰，人的知識隨生命成長而逐步融入人的生命，成為超越本能的生命準繩，從本能支配的自然個體轉化為合格的氏族部落成員即以自己生命踐行人的知識的人，在生命成長中自然完成。從此，「成為人類就是成為個人，我們在文化模式的指導下成為個人；文化模式是在歷史上產生的，我們用來為自己的生活賦予形式、秩序、目的和方向和意義系統」^[34]。最初的人的知識還是狹隘的，帶有人類脫胎而出的動物性，人類學家在考察中發現：血緣、地域都會成為人與非人的界限：「『做一個人就是做一個爪哇人。』小孩、鄉巴佬、傻子、瘋子、道德敗壞者，都『還不是爪哇人』。一個有能力按照非常繁雜的儀式系統行動的『正常』的成年人，具備音樂、舞蹈、戲劇和紡織品圖案的精妙的美感，能對居於每個人的內在意識中的神靈的微妙提示做出應答，就『已經是一個爪哇人』」^[35]。

世上多數文化都孕育、成型、維繫於某種宗教，以其宗教標誌文明的個性特徵，並非偶然。人的知識承載於信仰，宗教信仰是信仰的天然形式，宗教信仰傳承是文化傳承的天然形式，猶如黃金是貨幣的天然形式。文化是人類最具原創性的精神創造，卻並不承載於人類生物遺傳基因。先人智慧，發明文字，以文本形式記敘文化精髓並以為族群世代的經典。文化傳承的基本途徑是人的知識的世代傳承。另一方面，人是精神與物質的辯證統一，人的精神世界是信仰與理性的辯證統一。文明越發展，人的變革物質世界的能力越強大，人也就越是依賴並相信自己的理性能力，越要質疑形成於主觀觀念的信仰。宗教現象學認為：「對宗教的任何學術研究都應該探討拯救問題，……因為它

定義了宗教自身的目的」^[36]。宗教社會學認為：「宗教植根於一個基本的人類學事實：人類有機體對生物本能的超越」^[37]；「宗教可以定義為一種信仰和實踐的體系」^[38]。按基督教的理解，宗教起源於上帝，目的是拯救，《聖經》中說：上帝按自己的形象創造了人。「耶穌說，我是道路，真理，生命」（《聖經·約翰福音》）。宗教信仰者所信仰的上帝，並非以無限力量主宰萬物而讓人類不能不匍匐於其腳下的神靈，而是人本應如此，集一切美德於一身的「人」的典範，即形象化的人的真理。人皈依宗教信仰，就直接領悟人的真理，滿足認知自我的精神需要，獲得超越本能的生命準繩。德國哲學家西美爾所說：「我信仰上帝，那麼，這就意味著，這種信仰與我堅信存在著以太、月球能夠住人、人的本質永遠不變等完全是兩回事。這不僅是說，上帝的此在雖然不可確證，但我依然深信不疑；同時，也意味著……我把上帝當做生活的準繩」^[39]。因此，宗教信仰傳統是文化傳承的重要保證。當代西方國家擁有最先進的科學技術，西方文化的本質規定仍形成於其宗教，西方國家核心價值仍根植於西方人民的宗教信仰。在當代西方知識體系中，宗教知識仍然佔據重要位置，作為神聖與拯救的知識而與效能知識（作為科技知識的實證知識）、教養知識（文史哲知識）鼎足而立^[40]。

多樣性是人類文化的現實形態，也體現了人類文化的本質屬性——個性。人是文化的創造者。文化的個性源於人的個性。在很多哲學辭典中，個性都被等同於特殊性，其實兩者並不相同。特殊性是物的屬性，並且是物的非本質屬性。這片樹葉之為這片樹葉的特殊性被改變了，被另一種特殊性取代了，這片樹葉仍是樹葉，樹葉的本質沒有改變。人的個性卻是人的本質屬性。一個人如果喪失了自己的個性，他就不再是他自己，他的生命就不屬於他自己，他就不再是一個名副其實的人，只是一個從屬於其他存在的存在，所以馬克思說：「無產者，為了實現自己的個性，就應當消滅他們迄今面臨的生存條件」^[41]。文化創造者們對真實的我或人的真理的認知在本質上是一致的，但他們所發現的真實的自己，他們以思想言行乃至全部

生命所彰顯的人的真理，又體現著自己的鮮明個性，因此他們「實現了人類終極的各種可能性，但在內容上並不一致」^[42]。一定人類族群在一種文化中成長成人，其先哲頭腦中的「我」也就成為了規範其族群同胞自我意識的精神範式，無數擁有自己獨立意識的個人凝聚為人類世界中的「我們」，因此擁有獨特精神追求與精神氣質。人類在一種文化中成長成人，這種文化就是滿足其精神需要的主要精神食糧。人們學習自己文化的經典，就是認識自己，回答人永遠需要回答的「認識你自己」的問題。

文化的生命承載於人的生命。文化的本體是承載於信仰的人的知識，人有信仰，人的知識所敘述的人的真理就是人的絕對真理，人對人的真理堅信不疑並身體力行，人的自然生命也就成為了人的知識的物質載體，人類生命的延續也就意味著文化的發展與創造，人類生活的方方面面就發展出豐富多彩的文化樣式：宗教、哲學、服裝、建築、飲食、詩歌、音樂、繪畫、娛樂……。文化發展成為文明——「最廣泛的文化實體」^[43]。人群繁衍傳承文化，文化傳承形成文明歷史，世世代代，生生不息。每一種文化都是一個獨立的「我」，擁有自己的獨特個性，因此也擁有一次不可再生的生命，一旦生命終結，也就永遠不會再產生出來。文明歷史顯示：任何一種生產關係、生產方式、政治制度、社會意識形態乃至社會形態的歷史都僅僅屬於一定歷史階段，文化的生命卻可以同文明歷史一樣長久，超越多種社會形態的變革。公元1世紀猶太民族失國於羅馬人，20世紀中葉重建以色列國。近兩千年中，猶太人民散居世界各地，猶太文化並沒有自己的經濟基礎與政治建構，唯有猶太人民始終不渝的猶太教信仰，但猶太文化卻因此生命延續，猶太民族也終有機會重新自立於世界民族之林。英國歷史學家湯因比在《歷史研究》指出，歷史上曾存在過很多種文化，但多數都已滅亡，只留下散落於荒野的古跡與陳列在博物館中的古籍、文物。說到底，人的知識是人腦中的主觀觀念，所以能夠長期存在於物質運動法則主宰的宇宙，就在於人確信其為人的絕對真理，自覺以為自己生命準繩，從而承載於人的物質生命；一旦人質疑人

的知識是否真理，不再自覺自願以其為自己的生命準繩，人的知識也就退化為人腦中的主觀觀念，隨時都會在宇宙中消失。

三

中國文明是世界諸文明中唯一的非宗教性文明——已故以色列社會學家艾森斯塔特稱其為「專注於現世的文明」^[44]。從古到今，多數中國人沒有任何宗教信仰。中國文化的本體即敘述君子信念的知識。人在中國文化中成長成人，也就意味著人的精神成長規範於君子信念，作為人而成為中國人——具有中國人的特質 (Identity) 的人。

在中國最古老的文獻如《尚書》、《易經》、《詩經》中，先哲就以「君子」界定自己，確認真實的我就是君子，君子就是人的真理的生命形態，確立了中國人特有的信仰形式——君子信念。所謂信念，指人「對理論的真理性和實踐行為的正確性的內在確信。……以目的、動機的形式貫穿在人們的實踐活動中，並與情感、意志相結合，形成一種穩固的觀念意識支配人們的行動。理論對信念的形成具有決定的作用」^[45]。就是說，信念同信仰一樣，都是融主觀確信與生命準繩於一體的意識形式，都奠基於相應的世界觀理論。「天行健，君子以自強不息。地勢坤，君子以厚德載物」(《易經》)，清晰闡述中國先哲在深入思考人與物、我與他、自我與生命、文明與自然等辯證關係基礎上形成的世界觀理論：世界萬物遵循自然法則，萬物運動具有任何力量都不可改變的必然性；我以君子為人生準繩，我作為人的生命就如天地運行般剛勁強健，所承載文明亦生生不息。春秋戰國時期，禮崩樂壞，思想家從各自角度重新認識自我：道家的「君子」超然物外，自然遂性，獨善其身；墨家的「君子」勇武、俠義、實幹、有為；法家的「君子」抱法處世而治；儒家學者繼承並弘揚君子信念的傳統：《論語》以「仁」概括君子的本質並以為中國人的核心價值。「仁」字由「二」字和「人」字組成，形象地表現了中國先哲對於人的深刻理解：人是什麼？人不是可以孤立存在於宇宙間的生命個體，而是存在於人與人之間的獨立個體；人如何作為人而存在？在於人要使每一個人都作為人而存

在。君子是「仁」的自覺者與踐行者：「為仁由己」(《論語·述而》)，「仁以為己任」(《論語·泰伯》)，「己欲立而立人，己欲達而達人」(《論語·雍也》)，成人即成己。「仁」是好社會的原則，也是判斷社會價值屬性的準則：每個人有每個人的位置，每個人都都相應承擔著自己的職責，「君君，臣臣，父父，子子」(《論語·顏淵》)。好社會是使人作為人而存在的社會，以德為本，無須將「自由」規定為人的權利，只要自覺遵循合乎「仁」的言行規範，人人都是自由的，都可以堂堂正正地自主決定自己的生命活動。好社會使人可以堂堂正正作為人而生活的社會，人人都可以追求自己物質生活條件的提高、改善，「富與貴，是人之所欲也」(《論語·里仁》)，同時擁有財富也就意味著肩負了對他人與社會的責任，否則就是為富不仁，為世人所鄙視。「仁」是永恆的，其內涵可以隨社會分工的發展而無限拓展，好社會的構建、維護離不開仁人志士世世代代「仁以為己任」的奮鬥、追求：堅持真理，追求正義，果敢堅毅，無所畏懼，「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」(《孟子·公孫丑上》)；永不懈怠，永無止境：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」(《論語·泰伯章》)。說到底，在物質運動法則主宰的宇宙，人作為人的存在本身就是一種「不可能」——人以物質形態存在，卻擁有自己決定自己自覺生命行為的自由，唯有自強不息，厚德載物，這種「不可能」才可能轉變為現實，即教宗若望保祿二世所強調：「人不能夠真正自由或倡導真正的自由，除非他承認，在現實世界以上有一超越的境界，並生活於其中，而生活在與天主的關係裡，因為自由永遠是按照造物者的肖像而受造的人之自由」^[46]。人的教育是好社會的根本，也是君子的社會職責：言傳身教，以身作則，引導人作為人而成為人。先哲智慧，洞悉人的精神世界：你是人，真實的我就在你心中；無須解釋，無須論證，你亦不會質疑；但你要成長成為真正的人——君子，又需要正確的引導，使真實的我不斷鞏固、強化，最終形成堅定的君子信念——時刻審視自己思想言行的生命準繩。《論語》只討論何謂君子，何謂小人，人如何成為君子，並不探討人為什麼一

定要成為君子，人為什麼一定不能成為小人。《孟子》以心、性等範疇闡發「仁」的思想內涵，進一步明確教育對於人的重要意義，「人之初，性本善。性相近，習相遠。苟不教，性乃遷」（《三字經》）；同時以盡心、知性為本，奠定了融知識學習、信念教育、文化傳承於一體的中國教育模式。對於中國人，學習《論語》、《孟子》等儒學經典，並非只是青少年讀書期間的事情，而健康人生的必要部分——中國人所特有的精神生活形式：「一等人忠臣孝子，兩件事讀書耕田」，「忠厚傳家久，詩書繼世長」。中國人在儒學教育下成長成人，君子信念傳承於知識傳授，人人以為天經地義，毋庸置疑，「天不變，道亦不變」（董仲舒：《舉賢良對策》），人無需崇拜、信仰任何外在於自己的神靈即可獲得超越動物本能的生命準繩。因此，中國古籍中罕見「信仰」一詞，艾森斯塔特亦特別強調：「在中國傳統的信仰體系中，超越秩序與現世秩序之間的緊張是用相對世俗的術語表述出來的，也就是根據一種形而上的或倫理的——而不是宗教的——區別表述出來的」^[47]。

中國哲學即中國人的世界觀理論——從「君子」角度看待世界的世界觀理論，或者說，系統闡述、論證君子信念的哲學。中國的君子信念同其他文化的宗教信仰一樣，既是人的主觀確信，永遠不能為經驗科學所確證，但也並非沒有真實根據的盲目、迷信，而是根源於先哲的自知之明，形成於系統的世界觀理論。中國歷史上沒有哲學這樣一門學問。就文明教化功能及其在文化中的地位而言，《論語》、《孟子》等儒學經典所闡述的世界觀理論，近似其他文化中的宗教：闡述先哲為人確立的規範並以為人的知識，通過人的知識傳授而引導其族群同胞的自我認知，使其作為人而成為人。所以，辜鴻銘說：「儒學不是宗教卻能取代宗教，使人們不再需要宗教」^[48]，目前國內外學術界也還有一些學者稱儒學為儒教，稱中華文明為儒教文明。就理論形態、傳承形式等而言，儒學經典所闡述的世界觀理論又近似起源於古希臘的哲學——建構於高度抽象的形而上範疇，傳承於訴諸理性的知識學習，從而人們又稱中國人的世界觀理論為哲學。美國學者古德諾說：「中國人與其

說是一個宗教的，不如說是一個哲學的種族。他們很少意識到自己與創世者的關係（中國人以一種被稱之為哲學的思想體系來規範人們的日常行為，調節人與人的關係）」^[49]。另一方面，作為闡述君子信念的世界觀理論，中國哲學立足於先哲的自知之明，從而不同於追求解釋世界萬物的西方哲學。馮友蘭先生指出：「哲學在中國文化中所佔的地位，歷來可以與宗教在其他文化中的地位相比」；「照中國的傳統，研究哲學不是一種職業，每個人都要學習哲學，正像西方人都要進教堂。學哲學的目的，是使人作為人而能夠成為人，而不是成為某種人」^[50]。金岳霖先生強調：在中國，「哲學從來不單是一個提供人們理解的觀念模式，它同時是哲學家內心中的一個信條體系」；對於中國哲學家，「他的哲學要求他身體力行，他本人是實行他的哲學的工具。按照自己的哲學信念生活，是他的哲學的一部分」^[51]。在中國，哲學家並不以哲學研究為職業，而是教育育人的教師。「師者，所以傳道受業解惑也師者」（韓愈：《師說》）。言傳身教，以身作則，是中國哲學家的職責。「尺有所短，寸有所長」。中國哲學以人的自知之明為本，缺乏追問萬物之究竟的動力，沒有形成本體論、認識論，沒有成為孕育科學的搖籃。

「中國文明秩序的核心是其政治體系」^[52]——根植中國文化的、以德為本的精英政治體制。原始社會解體以來，文明社會就構建於人與人之間無法消除的利益矛盾之上，因此必須組織成為政治社會，依靠凌駕於社會之上的公共權力來確立、保障、維護社會秩序。怎樣的政治制度才是正義的，才能保障社會的長治久安？始終是各國哲學家、思想家關注的重要問題。美國政治哲學家羅爾斯強調：正義的政治體制根植於人民「世世代代長期傳延的公平合作系統的社會理念」^[53]。中國文化「以道德代宗教」^[54]。中國先哲確信君子是真實的自己，亦是社會中堅，「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」（《論語·顏淵篇》），因此也奠定以德為本的、中國人世代傳延的公平合作的社會理念。三千年前的殷周制度，「納上下於道德，而合天子諸侯卿大夫士庶民以成一道之團體」（王國維：《殷周制度論》），奠定以德為本的精英

政治：一是執政者與民眾的關係並非僅僅統治者與被統治者之間的單純政治關係，而還包含人與人之間相互負有道德責任的道德關係，所謂「君天下，生無私，死不厚其子，子民如父母」（《禮記·表記》）。一是執政者必須是有德之人，「內聖外王」是中國古代各思想流派的共同理想，大家確信：內備聖人之至德，施之於外，才可為善政。中國人心目中的好社會體現著中國人的最高價值——「仁」，即是由最優秀的人即「仁以為己任」的人所治理的社會。儒學是中國文化的主流。儒學教育是人的教育——「人之初，性本善。性相近，習相遠。苟不教，性乃遷」，也是名副其實的精英教育——「仁以為己任」者就是中國人的精英，他們以「修身齊家治國平天下」為自己的人生理想，「達則兼濟天下，窮則獨善其身」；社會上上下下都尊重讀書人，推崇道德文章，「忠厚傳家久，詩書繼世長」。科舉制度是國家選拔治理社會的精英人才的重要制度。隋唐以後，歷朝歷代均開科取士，以考生掌握儒學經典程度錄用官員。人類社會應當由最優秀的人治理，自蘇格拉底、柏拉圖以來就是眾多西方思想家的政治理想，科舉制度則將這一理想變為現實，並至今造福於人類。有必要指出，中國古代社會並非西方學術話語中的封建社會，雖然沒有人權、自由、民主、公民等政治概念，但「殺人償命，欠債還錢」是社會公認的基本規則，「王子犯法與庶民同罪」是社會公認的政治理念；「天下乃天下人之天下」，國家政治並非只屬於特定社會階層的貴族政治、專制政治。貧寒子弟亦可參加科舉考試，成為社會公認的精英，治理國家的政府官員，所謂「朝為田舍郎，暮登天子堂」。歷朝歷代，不乏出身寒門的名臣、名相。另一方面，「天下興亡，匹夫有責」（顧炎武），「身無半畝，心憂天下」（左宗棠），「處江湖之遠憂其君，居廟堂之高憂其民」（范仲淹），是社會公認的政治美德，同時也形成諸如「公車上書」這類重大政治事件，深刻影響著中國政治的實際運行。當然，精英也會腐化、墮落，選賢舉能同樣也會演變為任用私人，結黨營私，精英治理也會蛻化為奸佞專權，黨同伐異。但這是另外的問題。沒有十全十美的政治制度，任何社會環境都不會讓人自動成為完美無缺

的聖人；人類社會的發展、完善同人的發展、完善一樣永無止境。

承載中國文化的知識體系是「經史子集」。「經」指《論語》、《孟子》等儒學經典，敘述中國的人的知識，闡述真正的人即君子的準則——仁、義、禮、智、信，敘述中國人的世界觀理論——從「君子」角度看待人類世界的世界觀理論。「史」並非現代社會科學中的歷史科學，而是中國文明的終極評價體系，「人生自古誰無死，留取丹心照汗青」（文天祥：《過零丁洋》）。修史是政府職責，前朝史後朝修。老百姓沒有機會進入國家正史，就自撰家譜、族譜；人生短暫，但以生命承載文化，人人都是文明中的永恆。「子」即百家之說，記敘中國人的精神探索；「集」為詩歌、小說、散文、筆記等所結文集，展現中國人的生活與情感、理想與追求。千百年來，中國人在中國文化中成長成人，就是在君子信念引導下成長成人，沒有任何宗教信仰卻同樣擁有可以為之犧牲一切的崇高精神：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也」（《孟子·告子上》），永遠「有埋頭苦幹的人，有拼命硬幹的人，有為民請命的人，有捨身求法的人」^[55]。中國文化承載於族群繁衍，生命頑強而堅韌。

四

鴉片戰爭以來，中國知識體系逐步淪為西方知識體系的「真子集」，君子信念成為沒有根據的主觀觀念，中國人難以認識真實的自己，萌生自我迷失、自我誤解、自我喪失等病態自我意識，進而影響、阻礙甚至打斷中國的現代化進程。正確認識、解答中國現代化建設中的種種問題，必須重建中國文化的人的知識，建設以中國的人的知識為基石的中國哲學社會科學，重建中國知識體系。

人類作為人而生存於物質運動必然法則主宰的宇宙，必須擁有兩類完全不同的知識——形成於客觀認識的科學知識與形成於主觀認識的人的知識。人的物質屬性在於人的生命的物質性，物質需要是人的基本需要，物質生活是人的日常生活的首要部分；因此人必須掌握正確反映物質運動規律的科學知識，從事變革自然萬物的物質勞動，

獲得自己所需要的物質生活資料，確保自己正常的物質生活。人的精神屬性在於人有自我意識，一個人成為一個怎樣的人，決定於人腦中的意識——我。人的精神需要——我對於有關真實的我的思想觀念的需要——是人的基本需要。人的精神生活即人攝取自己所需要的精神產品的生命活動是健康人生不可或缺的組成部分。因此，人必須從事精神勞動，生產出自己所需要的精神產品——人的知識，確保自己正常的精神生活。科學知識形成於人對宇宙萬物的客觀認識，其真理性確證於公共檢驗；人的知識形成於先哲認知自我的精神探索，其真理性確證於人的生命。科學知識敘述相對真理，隨著人對客觀世界認識的深入而不斷發展；人的知識敘述人之為人所必須確信的絕對真理——人是什麼、人的準則是什麼、人應當怎樣生活等，是人作為人就必須永遠堅信不疑並身體力行的絕對真理，人之為人的根本，文化賴以維繫、傳承的根本——舍勒稱其為神聖與拯救的知識，利奧塔爾稱其為敘述性知識。在狩獵時代與農耕時代，人類有關物質運動規律的客觀知識主要凝聚於生產的經驗與技藝，故而利奧塔爾強調：科學知識「曾經是多餘的」^[56]。「經史子集」曾是完善的人類知識體系，因此也成就了中國古代文明的輝煌。「此亦一是非，彼亦一是非」《莊子·齊物論》。隨著工業社會、後工業社會的來臨，自然科學知識、社會科學知識在人類生活中的作用越來越重要，最先掌握這些知識的西方國家迅速崛起，「經史子集」中沒有系統探索物質運動規律的科學知識，中國難以抵禦西方列強的衝擊。當然，無論科學技術如何發展，人的知識仍是人之為人的根本，文化、文明賴以存在、維繫的根本。「科學知識並不是全部知識。如果不求助另一種知識——敘事，科學知識就無法知道也無法讓人知道它是真正的知識」；「判斷真理的權利與判斷正義的權利是互相依存的」^[57]。所以，西方文明仍以宗教標誌其本質特質，神聖與拯救的知識仍是西方知識體系的重要構成，仍是奠定西方哲學社會科學知識體系之根本的基石。

當代中國知識體系僅是西方知識體系的「真子集」。鴉片戰爭以來，中國人為追求現代化，解構

「經史子集」，依據西方的學科制度重建中國知識體系，在獲得現代化建設不可或缺的科學知識的同時，也越來越迷信科學，逐步喪失了對自己文化的自覺、自信。學科制度的思想基礎是唯物主義世界觀：世界萬物本原於物質，運動是物質的存在形式，決定於物質固有性質；規律是事物本身固有因素間的本質性聯繫，規定著事物發展、運動的方向、道路與途徑；事物遵循其規律的發展、運動，具有不可改變的必然性；人只要掌握了事物的本質與規律，就可以「根據世界在某一時刻的狀態，……無歧義地得出它的過去和未來的其他一切狀態」^[58]。科學知識形成於對宇宙萬物分門別類的實證研究。學科指科學知識的分支——「學科是相對獨立的知識體系」^[59]。當代中國知識體系按學科知識分類，包括理、工、農、醫、文、史、哲、經、法、教育、管理、軍事、藝術等十三個門類，其中所有知識都是屬於全人類的科學知識、學科知識——自然科學知識、社會科學知識與作為自然科學知識與社會科學知識的概括與總結的哲學知識。《論語》、《孟子》等中國文化經典雖然仍散存於文、史、哲等不同學科，但不僅已經喪失敘述中國人以為天經地義的人的真理的知識功能，而且還要為新的知識標準重新評價其作為知識的意義。另一方面，在當代中國知識體系中，哲學、歷史學、文學、經濟學、法學、政治學、社會學、新聞學等學科公認的價值標準——自由、民主、人權等，都根植於西方人的身份認同即宗教認同：「我們認為這些真理是不言而喻的：人人生而平等，他們都從他們的造物主那邊被賦予了某些不可轉讓的權利……」，共產主義社會的核心價值也還是西方價值觀中的個人自由——「代替那存在著階級和階級對立的資產階級舊社會的，將是這樣一個聯合體，在那裡，每個人的自由發展是一切人的自由發展的條件」^[60]。因此，無論當代中國學術界在主觀上怎樣看待西方哲學社會科學，實際上，當代中國哲學社會科學與西方哲學社會科學同根同源，都以西方文化的人的知識為基石。所以說，當代中國知識體系僅是西方知識體系的「真子集」，全部知識僅相當於西方知識體系的部分知識——效能知識與教養知識，全部知識生產也只是在發展、完



善西方知識體系的部分知識——效能知識與教養知識。鄭永年說：「中國知識體系的狀況，簡單地說，這是一種思維、思想被殖民狀態」^[61]，並不過分。反思改革開放以來的中國哲學社會科學研究：「除了馬恩毛鄧，就是德（亞里士多德、康德、薩義德、龐德、赫爾德、柯林伍德）、爾（海德格爾、卡西爾、黑格爾、托克維爾、韋伯[爾]、貝爾、波斯納[爾]）、克（哈耶克、洛克、諾奇克、克拉克、布萊克、拉塞克）、斯（諾斯、科斯、霍布斯、羅爾斯、哈貝馬斯、吉登斯）。這就是三十年中國人文社會科學發展為當代奠定的閱讀和研究語境，是我們思考和回答『中國問題』的起點和歸宿」^[62]。也正因此，當代中國哲學社會科學同西方哲學社會科學一樣不能正確認識、解答「中國的問題」，並且形成一種中國特有的荒謬現象：學術越發展，具有原創性的學術成果就越稀缺；學者的思想越自由，學術界的思想就越匱乏。改革開放以來，「中國人文學科原創作品的影響日漸衰退。以十年為計，三個十年間稱得上影響學界的人文作品分別為90篇，49篇和70篇，約佔被引文獻總數的60%、25%和15%」^[63]。說到底，文明世界以人為核心，形成於人的自覺建構、自覺維護；人無自知，連自己是什麼人都不清楚，又有什麼資格討論文明社會應當如何構建，如何治理？

中國知識體系成為西方知識體系「真子集」，作為中國文化本體的人的知識——敘述君子信念的知識——成為了沒有知識功能的知識碎片，不再提供滿足中國人精神需要的精神產品，中國教育因此傳授知識卻不再傳承文化；文化傳承斷裂導致中國人的精神世界陷入前所未有的深刻危機，以至形成種種病態自我意識，產生出種種直接影響、干擾、遲滯甚至打斷中國現代化進程的問題。

首先，迷失自我，信仰危機，道德滑坡，進而導致「社會潰敗」^[64]。信仰形成於人的主觀確信——我對真實的「我」的確信。對中國人來說，中國知識體系成為西方知識體系「真子集」，除非信仰某種宗教，否則「我是什麼」就是無解的問題，或者說，普通人望塵莫及的、當代哲學尚未解決的哲學前沿課題。億萬中國人困惑於「我」，社

會上下陷入信仰危機、信念危機。有資料顯示：「58.33%的被調查者表示沒有信仰」^[65]；中紀委機關報指出：「迷信是官員軟肋，在有的地方已經半公開化」^[66]。信仰是精神世界的支柱。信仰危機、信念危機標誌著人的精神支柱的軟化、衰頹、崩碎、坍塌。「善、勇氣和尊嚴都在我們中國人的心中，這在汶川地震時期我們都看到了，但這些品質轉瞬即逝，消失在空氣中，我們無能為力。也許我們只能在更小的尺度和方向上，去描述這種人類的正面力量，和這些正面情感有細小的相遇。我們無法莊嚴，無法宏闊，無法秩序井然」^[67]。信仰、信念的危機意味著內心約束的鬆弛，人民整體道德素質全面下滑。「部分社會成員拜金主義、享樂主義、極端個人主義有所滋長」，「見利忘義、誠信缺失等道德失範現象時有發生，封建迷信、黃賭毒等社會醜惡現象沉渣泛起」^[68]。近年，信仰危機、道德危機日益深化，進而引發孫立平所概況的「社會潰敗」：權力失控，潛規則通行於所有社會領域，逆淘汰成為普遍社會現象，職業操守、職業道德日益喪失，信息系統失真，強勢利益集團越來越肆無忌憚，社會生活出現黑社會化趨勢等。

其次，自我誤解，思想教條、僵化，直接影響、阻滯、干擾甚至打斷中國現代化進程。在中國知識體系逐步發展成為西方知識體系「真子集」的過程中，中國思想界、學術界逐步接受、認同一種來自西方文化的、有關人及其歷史的理論即馬克思的歷史唯物主義理論，從而逐步形成了一種系統化、理論化的自我誤解：人的本質是一切社會關係的總和；（從原始土地公有制解體以來）全部歷史都是階級鬥爭的歷史，即社會發展各個階段上被剝削階級和剝削階級之間、被統治階級和統治階級之間鬥爭的歷史；人類社會發展是五種社會形態演進的必然歷史進程；中華民族追求民族獨立、解放的近代革命是世界無產階級社會主義革命的一部分；中華民族是當代世界的無產階級——異化的人；從社會主義到共產主義的中國社會發展的必由之路……。這種自我誤解形成於特定世界歷史時期，曾對中國人具有很強解釋力，然而隨著歷史進程的展開，卻越來越脫離現實，中國人也不能不因自我誤解而付出沉重代價。其一，西方社會



在特定歷史時期（18世紀上半葉-19世紀中葉）的內部緊張——無產階級與資產階級之間的尖銳矛盾——直接轉化為中國文明社會從古到今的內部緊張：中華民族被人為地劃分為剝削與被剝削、統治與被統治的兩個相互敵對陣營，大量人民內部矛盾、黨內矛盾被歸結為無產階級與資產階級之間的敵我矛盾，造成無數「冤假錯案」並最終形成「無產階級文化大革命」，對中華民族造成極大傷害。其二，冷戰期間兩個敵對國家陣營之間的尖銳矛盾——社會主義制度與資本主義制度的尖銳矛盾，直接轉化為中國內部不同經濟形式之間的尖銳矛盾，一方面迷信計劃經濟、公有制，一方面否定市場經濟、私有制，壓制、打擊中國人民對自身物質利益的正當追求，嚴重阻礙了中國的現代化進程。其三，以實現共產主義為終身奮鬥目標，反復形成脫離中國實際的「左傾」思想路線，而且每一次「左傾」思想路線形成時都高居理論與道德的制高點，勢不可擋，不到局面不可收拾不會被糾正、反思。鄧小平曾萬分感慨：「有右的東西影響我們，也有『左』的東西影響我們，但根深蒂固的還是『左』的東西。……『左』帶有革命的色彩，好

像越『左』越革命。『左』的東西在我們黨的歷史上可怕呀！一個好好的東西，一下子被他搞掉了。右可以葬送社會主義，『左』也可以葬送社會主義。中國要警惕右，但主要是防止『左』」^[69]。其四，人的教育越來越成為中國的最大問題。教育是人的教與育。當代中國人的自我誤解不能不誤導中國教育，貽誤後人。目前，中國教育目標是培養「社會主義建設者和接班人」——只能存在於書本概念的人、中國現實生活並不存在也不可能存在的人。中國憲法明言：「我國將長期處於社會主義初級階段」，中國特色社會主義的基本經濟制度是「公有制為主體、多種所有制經濟共同發展」而並非「科學社會主義」的公有制與計劃經濟。在現實生活中，中國人都是中國特色社會主義建設者和接班人，並非社會主義建設者和接班人。脫離實際的教育目標導致教育問題的叢生：教育本應引導人的精神成長，鼓勵青年人追求真理、正義，實際上卻處處禁區、禁忌，束縛了人的思想，壓抑了人的精神；教育本應讓受教育者誠實守信，言行一致，實際上卻鼓勵心口不一、唯書唯上，以至培養出大量善於逢迎、配合、表演、利用體制追求個人私利的



「精緻利己主義者」。其五，中國政治現代化建設——繼承中國精英政治傳統的現代制度建設——成為了中國現代化道路的主要瓶頸。現代政治是以政黨政治為形式的民主政治，執政黨的執政合法性來自代表不同階級、階層、社會集團利益的政黨之間的政黨競爭。中國政治秩序根植於中國人民世代傳延的公平合作理念，執政者與民眾的關係並非僅僅統治與被統治的關係，還包含著人與人之間的道德關係；負責治理社會的執政群體是社會各個階級、階層、社會集團所一致認同的社會精英，代表社會各階級、階層、社會集團的共同利益。鴉片戰爭以來，中國被動捲入西方主導的現代化進程，形成以政黨政治為形式的現代民主政治，因此也形成中國政治的現代化建設的根本問題，即如何建立繼承中國精英政治傳統的現代政治秩序的問題。新中國成立之際，毛主席依據近代以來中華民族與帝國主義的歷史矛盾，運用階級、政黨、專政等西方政治術語，初步回答了繼承中國政治傳統的現代制度建設問題：「人民是什麼？在中國，在現階段，是工人階級，農民階級，城市小資產階級和民族資產階級。這些階級在工人階級和共產黨的領導之下，團結起來，組成自己的國家，選舉自己的政府，向著帝國主義的走狗即地主階級和官僚資產階級以及代表這些階級的國民黨反動派及其幫兇們實行專政……」^[70]。七十多年過去了，世界和中國都發生翻天覆地的變化。世界上沒有了侵略、壓迫中華民族的帝國主義國家，中國國內各個階級、階層、社會集團也都不是「帝國主義的走狗」。毛主席當年的論述過時了——這也顯示了毛主席當年論述中特別強調「在中國，在現階段」的嚴謹。但是，自我誤解仍是中國思想界的主流意識：「國家是階級統治的機關，是一個階級剝削、壓迫另一個階級的工具。無產階級專政是作為統治階級的無產階級實行階級統治的工具，是新型的國家。人民民主專政是中國特色的無產階級專政。我們仍處於馬克思主義經典作家所判定的歷史時代，即社會主義與資本主義兩個前途、兩條道路、兩種命運、兩大力量生死博弈的時代，這個時代仍貫穿著無產階級與資產階級、社會主義與資本主義階級鬥爭的主線索，這

就決定了國際、國內的階級鬥爭是不可能熄滅的。在這樣的國際國內背景下，人民民主專政是萬萬不可取消的。否則不足以抵制國外反動勢力對我西化、分化、私有化、資本主義化的圖謀，不足以壓制國內敵對力量裡應外合的破壞作用」^[71]。這就是說，目前中國還同一些國家處於敵我對立的政治狀態，中國國體仍有必要建構於一部分中國人對另一部分中國人的專政；中國社會還處於潛在戰爭狀態——還有一部分中國人是國家政權的敵人，還在處心積慮地要推翻國家政權；中國政治建設所面臨的首要問題是如何運用一切手段來維護國家政權本身的安全，而不是如何依法治理已經處於和平狀態的、有序運行的社會；中國共產黨還不是名副其實的民族精英——包括中國各階級、階層、社會集團在內的所有中國人的精英，「共產黨的領導」並未得全體中國人的認同。因此，儘管和平的國際環境是中國現代化建設不可或缺的條件，自我誤解卻讓中國仍置身於冷戰世界；儘管實踐證明：在多數國家採取西方國家的自由民主制度的當今世界，中國精英政治傳統仍然具有強大生命力，自我誤解卻無法將其轉化成為現代化的國家制度。

最後，自我喪失，文化衰落，中國現代化建設主體日益解體。千百年來，中國人之為中國人，就在於敘述君子信念的人的知識是滿足中國人精神需要的精神食糧，無論貧富貴賤，哪怕土匪強盜，都以「君子」為榮，小人為「恥」。中國知識體系成為西方知識體系「真子集」，中國文化的本體——敘述君子信念的知識——成為毫無根據的主觀觀念，中國教育傳授知識而不傳承中國文化，中國人之為中國人的特質 (Identity) 隨時間流逝而日益模糊。17世紀荷蘭思想家格老秀斯預言：「大同主義的體系構成其頂點，中國的精神文化能夠發展至此。唯一能夠銷蝕並阻撓它的力量是科學。如果人們嚴肅地從事科學的時代來到，那必定無疑出現中國全部精神生活中的一種完全變革，通過它，中國或者必定四分五裂或者將經歷再生，此後中國將不再是中國，中國人將不再是中國人」^[72]。毋庸諱言，他的預言正在成為現實。這也就意味著中國現代化建設主體的解體。中國現代化的主體

是中國人——以生命承載中國文化的人。正是一代代中國人的現代化追求，將現代科學技術運用於自己的生產與生活，讓原本封閉的中國逐步融入世界，古老的中國文明逐步成為自立於世界的現代文明。中國的現代化建設還在進行中。放眼未來，一個現代化的中國究竟是怎樣的？現代中國文明的政治秩序究竟是怎樣的？誰也無法預言。囿於西方文明產物的理念與制度——資本主義與社會主義、個人主義與集體主義、一黨制與多黨制、自由民主與獨裁專制等，無論怎樣，中國的現代化都意味著中國的西方化，意味著中國現代化的失敗。但可以肯定，只要中國人仍是中國人——以自己生命承載中國文化的人，仍不斷努力將現代科學技術運用於中國的經濟生產與國家治理，中國的現代化就不可逆轉，中國文明就必定自立於當代文明世界。正所謂：「天行健，君子以自強不息。地勢坤，君子以厚德載物」（《易經》）。

正確認識、解答中國現代化建設中的種種問題，就必須重建中國文化的人的知識，讓中國人世世代代成為以自己生命承載中國文化的人。中國百年現代化追求給予我們最重要的經驗與教訓：相信自己，從自己的實際出發，實事求是，就可以找到適合中國的發展道路，國家就不斷發展，人民生活就會蒸蒸日上；脫離自己的實際，迷信、照搬他人的理論與經驗，國家就必然誤入歧途，人民就要付出沉重代價。因此，無論我們在中國現代化建設中遇到怎樣的複雜問題，只要我們始終保持中國人之為中國人的自覺、自信，發展、建設以中國文化的人的知識為基石的中國哲學社會科學，就都可以找到逐步解決問題的辦法。「知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強」（《道德經·第三十三章》）。

中國文明要自立於當代人類文明，必須重建中國文化的人的知識，重建中國知識體系。冷戰結束，人類進入新的歷史時代。「『文化自覺』是當今時代的要求」^[73]。在不同文化中生活的人民，都應擁有屬於自己的人的知識，都有權利自己決定自己成為怎樣的人——中國人、西方人、印度人、俄羅斯人、日本人……。在多元文明並存的當今世界，人的知識已經成為國家主權的重要內容。「知識和權

力是同一個問題的兩個方面：誰決定知識是什麼？誰知道應該決定什麼？在信息時代，知識的問題比過去任何時候都更是統治的問題」^[74]。

重建中國知識體系，任重而道遠。當代中國知識體系在中國百年現代化進程中逐步形成，已是當代中國社會的重要組成部分，牽一髮而動全身，改革難度並不亞於中國的經濟、政治體制改革。更困難的是，重建中國知識體系，中國人就必須重新認識自己，重建中華民族的自我意識，必須面對並回答一個當代哲學仍在探索的古老哲學問題——認識你自己。「知之為知之，不知為不知，是知也」（《論語·為政》）。然而人不知物，可以很快知道自己不知道。人無自知，卻很難知道自己不知道，反而常常以為自己最知道。正所謂，人之患在不自知。人無自知，一切思想言行必然南轅北轍：自信就是自欺，自尊就意味著自負，自豪只是自傲，自珍自重就變為自高自大，自由自在就意味著自我放縱，自強不息就恰恰是自取滅亡……。一念之差，天上地下。智慧孕育於苦難。軸心時代（公元前800至公元前200年期間）延續數百年的苦難，孕育了人類精神的重大突破，即蘇格拉底、耶穌、孔子、佛陀等思想家突破當時人類因囿於有關真理的片面認識而陷入的精神困境，在認知自我的精神探索中發現了真實的我，並以自己生命確證了新的思想範式——規範作為一切思想源泉的我的思想的真理性，從而形成適用於所有人類成員的「人」的觀念，確立從那以後的人類文明的精神核心，形成奠定當代文明格局的三種原創文明——中國文明、西方文明與印度文明。「艱難困苦，玉成於汝」。中國文明的偉大復興或許還需要中國人經歷更多苦難，正如一位當代中國政治家多年前所說：「我們可以一下子成為世界最好的國家嗎？難。我們恐怕還沒有吃夠苦頭，付出足夠的代價。簡單說，我們的路還很漫長」^[75]。「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語·泰伯》）

[1] 馬克思、恩格斯：「德意志意識形態」，《馬克思恩格斯選集》第1卷（北京：人民出版社，1995年），第205頁。

- [2]同上。
- [3][古希臘]柏拉圖，郭斌和、張竹明譯：《理想國》（商務印書館，1986年），第260頁。
- [4]李德順：《價值論》（中國人民大學出版社，1987年），第20頁。
- [5][美]貝爾，高銛譯：《後工業社會的來臨》（北京：商務印書館，1984），第195頁。
- [6][美]艾捷爾編，趙一凡、郭國良譯：《美國賴以立國之文本》（海南出版社，2000年），第26頁。
- [7][以色列]艾森斯塔特，曠新年、王愛松譯：《反思現代性》（三聯書店，2006年），第22頁。
- [8][美]羅爾斯，萬俊人譯：《政治自由主義》（譯林出版社，2000年），第12-18頁。
- [9]金耀基：《金耀基自選集》（上海教育出版社，2002年），第203頁。
- [10]同上。
- [11]同注[9]，第77-78頁。
- [12]溫家寶哈佛演講：「把目光投向中國」，2003-12-10。
- [13]金耀基：「中國二十一世紀的想像」，香港中文大學《二十一世紀》網絡版，第43期。
- [14]張五常：《中國經濟制度》（中信出版社，2007年），第6、51頁。
- [15][美]亨廷頓：《我們是誰，美國國家特性面臨挑戰》（新華出版社，2005年），第9頁。
- [16]同上，第21頁。
- [17][美]特納，孫俊才、文軍譯：《人類情感》（北京：東方出版社，2009年），第13-21頁。
- [18]馬克思、恩格斯：《馬克思恩格斯文集》第9卷（北京：人民出版社，2009年），第500頁。
- [19][美]格爾茲，納日碧力戈譯：《文化的解釋》（上海，上海人民出版社，1999年），第55-76頁。
- [20][英]布萊摩爾，耿海燕、李奇等校譯：《人的意識》（北京：中國輕工業出版社，2008年），第155頁。
- [21]Lake, D, *Evolutionary Theory and Christian Belief: The Unresolved Conflict*, London: Methuen (1961); 轉移自：[澳]埃克爾斯，潘泓譯：《腦的進化——自我意識的創生》（上海：上海世紀出版集團，2007年），第284頁。
- [22][澳]埃克爾斯：《腦的進化——自我意識的創生》（上海，上海世紀出版集團，2007年），第239-271頁。
- [23]李秀林等主編：《辯證唯物主義和歷史唯物主義原理》（第五版）（北京：中國人民大學出版社，2004年），第49、296頁。
- [24]同注[20]，第5頁。
- [25]同注[20]，第14-15頁。
- [26][美]侯世達，郭維德等譯：《哥德爾、埃舍爾、巴赫——集異璧之大成》（北京：商務印書館，1996年），第922-923頁。
- [27][德]雅斯貝爾斯，李雪濤譯：《大哲學家》（北京：社會科學文獻出版社，2005年），第193頁。
- [28]同注[19]，第245頁。
- [29]同注[27]，第192頁。
- [30]同注[27]，第189頁。
- [31]同注[27]，第34頁。
- [32][法]利奧塔爾，車槿山譯：《後現代狀態：關於知識的報告》（北京：三聯書店，1997年），第12-45頁。
- [33][美]格爾茲：《文化的解釋》（譯林出版社，1999年），第5頁。
- [34]同注[19]，第60頁。
- [35]同注[33]，第66頁。
- [36][意]達瓦馬尼，高秉江譯：《宗教現象學》（北京：人民出版社，2006年），第314-317頁。
- [37][德]盧克曼，單方明譯：《無形的宗教》（北京：中國人民大學出版社，2003年），第61頁。
- [38][美]約翰斯通，尹今黎、張蕾譯：《社會中的宗教》（成都：四川人民出版社，1991年），第23頁。
- [39][德]西美爾，曹衛東等譯：《現代人與宗教》（北京，中國人民大學出版社，2005年），第10頁。
- [40]參閱劉小楓選編：《舍勒選集》（上海：上海三聯書店，1999年）。
- [41]同注[1]，第203頁。
- [42]同注[27]，第194頁。
- [43][美]亨廷頓，周琪等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》（北京：新華出版社，2002年），第26頁。
- [44]同注[7]，第309頁。
- [45]《外國哲學大辭典》（上海辭書出版社，2008年），第31、70頁。
- [46]教宗若望保祿二世：「1981年為致力和平而尊重自由。」

- [47]同注[7]，第273頁。
- [48]辜鴻銘：《中國人的精神》（海南出版社，1996年），第41頁。
- [49][美]古德諾，蔡向陽、李茂增譯：《解析中國》（國際文化出版公司，1998年），第53頁。
- [50]馮友蘭：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1986年），第3-16頁。
- [51]金岳霖：「中國哲學」，載《哲學研究》，1985年第9期。
- [52]同注[9]，第78頁。
- [53]同注[8]，第14頁。
- [54]梁漱溟：《中國文化要義》（學林出版社，1987年），第96頁。
- [55]《魯迅全集》第六卷（北京：人民出版社，1961年），第92頁。
- [56]同注[32]，第12頁。
- [57]同注[32]，第12-13頁。
- [58]《愛因斯坦文集》第1卷（北京：商務印書館，1976年），第237頁。
- [59]《中華人民共和國國家標準學科分類與代碼表》，國家技術監督局，1992-11-01。
- [60]馬克思、恩格斯：《共產黨宣言》。
- [61]鄭永年：《中國知識的重建》（東方出版社，2018年）。
- [62]凌斌：「走向開放的中國心智」，載《讀書》，2009年第1期。
- [63]同上。
- [64]孫立平：「經濟危機與社會潰敗」，在博客中國做客中國國際金融危機背景下的中國如何重建社會研討會上的發言，2009年2月26日。
- [65]廖申白、孫春晨：《倫理新視點》（中國社會科學出版社，1997年），第343-348頁。
- [66]參閱中紀委機關報：2015-09-24。
- [67]艾偉：「中國當下的精神疑難」，載《當代作家評論》2009年第2期。
- [68]李長春在全國道德模範座談會暨第八屆中國公民道德論壇上的講話，載「人民網」，2011年9月20日。
- [69]鄧小平：「在武昌、深圳、珠海、上海等地的談話要點」（1992年1月18日-2月21日）。
- [70]毛澤東：《論人民民主專政》。
- [71]王偉光：「堅持人民民主專政，並不輸理」，載《紅旗文稿》，2014年第18期。

[72]轉引自《卡爾·雅斯貝斯文集》（青海：青海人民出版社，2003年），第281頁。

[73][德]雅斯貝爾斯，李雪濤譯：《大哲學家》（北京：社會科學文獻出版社，2005年），第80頁。費孝通：「經濟全球化和中國『三級兩跳』中的文化思考」，載於《光明日報》，2000年11月7日。

[74]同注[32]，第14頁。

[75]王岐山：「中國要成為世界最好恐怕還沒吃夠苦頭」，載「搜狐新聞」，2011.09.16。

Rebuilding China's Knowledge System

Jia Lu (School of Marxism, Tsinghua University, retired)

Abstract: To live in the universe dominated by the law of material movement, man must master two kinds of knowledge, that is, scientific knowledge formed in objective cognition and human knowledge formed in subjective cognition. Human knowledge is the Noumenon of culture and the cornerstone of philosophy and social science. The creator of culture combines wisdom and power to establish his spiritual discovery as the knowledge of a person of faith, and to guide the transformation of a group from an animal to a human being. People grow up in different cultures and become people with a certain Identity: Chinese, Westerners..... The noumenon of Chinese culture is the knowledge that narrates the gentleman's belief. Since the Opium War, the Chinese knowledge system has gradually become the "True subset" of the Western knowledge system. The Chinese people have difficulty in recognizing their true selves, and have developed Morbid self-consciousness such as self-loss, self-misunderstanding and self-losing, has seriously affected China's modernization process. It is necessary to reconstruct the knowledge of Chinese culture, to construct the social science of Chinese philosophy based on the knowledge of Chinese people, and to reconstruct the Chinese knowledge system which bears the Chinese culture. "Knowledge and power are two sides of the same question: Who decides what knowledge is? Who knows what should be decided? In the Information Age, the question of knowledge is more dominant than ever before."

Key Words: human knowledge, self, culture, Chinese knowledge system

論孔子慎畏思想的德政倫理蘊涵

■ 王 霞

蘇州大學

春秋末期，晉有三卿，魯有三桓，宋有群公子，雖貴族政治體制至孔子時還未完全瓦解，然東周王室威信在繻葛之戰中周天子被祝聃射肩後已然一落千丈。（見《左傳·桓公五年》）諸侯國與王室僅保持著名義上的宗君關係。貴族政治體制的沒落在孔子時已成為現實。天人關係、君臣關係、臣民關係均承極具變化態勢。現實政治秩序的轉變自然融入孔子的政治思考之中。其政治倫理思想

中體現出恪守周禮，法先王，返古之政的政治理想與現實中貴族政治變化呈現出的矛盾，即貴族政治體制之內的制度守舊與革新的平衡。導致孔子的政治保守思想形成對宗教與倫理關係的雙重維護。故孔子之「三畏」和「三慎」當作孔子的政治哲學系統來對待，則兩者之關係則當有另一種理解。

孔子為學之本即為慎獨、返己、修身。不僅限於三畏三慎，在政治生活、文化生活、道德生活中有取捨，有輕重，有差等，時時處處以謹慎、恭敬之心對待之。可以說，慎畏思想在孔子的政治理論及實踐範圍周遍無遺。但不能將孔子之慎畏思想單純視其為政治守舊思想的表現，更為明顯的一點是代表價值自覺的確立。即「我欲仁，斯仁至矣」，「人能弘道，非道弘人」之主體價值自覺，以及在此基礎之上建

立的「德政」政治倫理。作為其政治倫理思想之重要理念，孔子的慎畏思想有其經驗論也有宗教超越論的一面，為宇宙觀沾染倫理學之色彩。而孔子政治倫理系統中主要概念「仁、義、禮」之延伸與充實，也有賴於慎畏思想對其人生態度的重要影響。

一、孔子慎畏思想之淵源

孔子乃殷之後裔，然積代居魯，已從周政，尊文武、禮周公。殷商雖已滅亡，但其宗教觀、風俗習慣的慣性作用在殷遺民中依然產生著重要影響。胡適說：「儒是殷遺民的傳教士。正因為他們是亡國之民，在困難的政治環境裡，痛苦的經驗，教育了他們以謙恭、不抵抗、禮讓等行為為美德。」^[1]孔子對天、帝的信仰與畏懼，就因孔子受到殷俗與

周禮的雙重影響。就如傅斯年所言，「孔子之宗教以商為統，孔子之政治以周為宗。」^[2]孔子曾言「周監於二代；鬱鬱乎文哉。吾從周。」（《論語·八佾》）孔子的政治思想雖以宗周為起點^[3]，然其宗教思想起點則遠邁於宗周。孔子多能，信而好古，其興致所在必不限於周文化。「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」（《論語·述而》）孔子對前人文化思想的認同與讚美，不僅取材於周文化，殷商甚至

摘 要：孔子言君子有三畏亦有三慎，孔子所畏者：天命、大人、聖人之言；所慎者：齊、戰、疾。有畏繼而有慎，慎以畏為本。孔子因擺脫原始宗教觀念之糾纏，以理性思考介入，故其所畏所慎者變盲目被動為內省與自覺，為主體價值之覺醒。同時，孔子之慎畏思想對其政治倫理系統的德政、禮治、仁愛、忠義等思想有著重要的價值引導作用，為孔子「仁、義、禮」主要哲學概念的充實也有關鍵影響。

關鍵詞：孔子；慎畏；政治倫理

更早之文化亦在其涉及範圍之內。^[4]「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」（《論語·為政》）也因此，孔子對歷代文化、政治的損益與進展有了規律性認知。且周之文制禮義皆吸收夏商之成績，摒棄夏商之虐政，鑑於前代之得失，創建周之文制統治，可謂是一場大變革。王國維說：「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際」。^[5]周祚代殷代表舊制度、舊文化之廢，新制度、新文化之興。孔子之精神氣象直接源於周，而間接承繼夏商之文化因素。孔子生平從政治生活轉向道德生活、文化生活的實踐發展中，也始終存在著對歷代文化的反思情結。「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。」（《論語·八佾》）杞、宋雖不足徵，夏、商之禮仍在孔子的興趣範圍之內。周之文制雖繁，然雜採於夏商，各取其損益所用。孔子對王朝興替，時代變更的規律形成更為理性的認知。

夏商之天與人格神（帝）本為一體兩面。天被視為有意志的人格神，支配著宇宙萬物，人的命運亦掌握在帝手中。天命的權威即是帝的權威。夏商之原始宗教信仰與政治生活結合極為緊密。統治者利用天命來維護其統治權威。天意具有至高無上的權利。君王的意志是天的意志在人間的反映。君權神授的思想在《尚書》中多有體現。《尚書·虞書·大禹謨》曰：「帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文，皇天眷命，奄有四海為天下君。」《尚書·夏書·五子之歌》曰：「惟彼陶唐，有此翼方。今失厥道，亂其紀綱，乃底滅亡。」《尚書·商書·伊訓》曰：「聖謨洋洋，嘉言孔彰，惟上帝不常，作善降之百祥；作不善降之百殃。爾惟德罔小，萬邦惟慶；爾惟不德罔大，墜厥宗。」《尚書·周書·洪範》曰：「無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王奉蕃汝眾。」《禮記·表記》中記載「殷人每事卜」，亦言殷人尊神。大量現存商代甲骨文遺物顯示出商代統治者對於祭祀、戰爭等皆要占卜，其中不乏鬼神崇拜的內容。君王的統治權威自是與天命合於一處。為王者在其命而不在其德。此命即是天、帝之命，具有至高無上之權威，是外在於人的不可抗拒的強大力量。此時人對天

帝、天命的畏懼更多的是宗教恐懼心理，缺乏人的自覺意識。「昔者三苗大亂，天命殛之」，「禹親把天之瑞令，以征有苗。」（《墨子·非攻》）禹在征三苗時，就以天命為最高指令。夏朝的王位世襲和分封制一直延續至商、周。「今大道既隱，天下為家。」（《禮記·禮運》）自夏啟後，王位或兄終弟及或父子相傳，保證了最高權力的穩定性和連續性。天命成為世襲制合法性的重要依據。溝通人間與天帝之間的交往是君王的特權。人間的統治權便被牢牢掌握在君王手中。商紂王荒淫無度，不聽大臣勸諫，卻言：「我生不有命在天乎？」（《史記·殷本紀》）。

周覆商旂，意志之天乃立，天道以人道為目的，道德觀念產生。至此天命含有道德意義。如馮友蘭所說：「商朝所信的『帝』有絕對的權威，不受任何限制。到西周『天』之權威受了一些限制，西周人說：『皇天無親，惟德是輔。』這說明這時『天』不能隨便行事，而只能幫助有德的人，是一正直的『天』。」^[6]勞思光也說：「此即表示周人雖不廢天命觀念，然力求置天命於自覺意志之決定下；天命歸於有德，而是否能敬德，則是人可自作主宰者。於是，人對於天命，並非處於完全被動承受之地位；反之，人通過『德』，即可決定天命之歸向矣。」^[7]

《甘誓》《湯誓》《牧誓》三代誓詞為歷朝征誅定世之政理想。殷之墜命，周之受命。周乃受天命稱王，配天改元。「天乃大命文王」（《尚書·康誥》）「惟周公誕保文武受命，惟七年。」（《尚書·洛誥》）太史公在《史記·周本紀》亦記西伯受命稱王之事。「詩人道西伯，蓋受命之年稱王而斷虞芮之訟。」此「命」亦指天命而言。《尚書》之《無逸》、《顧命》、《康誥》，《詩》之《大雅·大明》等文獻記載文王之所以受天命者，以其能畏天、恤民，勤政，節儉。《周書》更是歷數文王之德，「大國畏其力，小國懷其德。」顯然有天命所歸即有人心所向之含義。《尚書·泰誓》曰：「天聽自我民聽，天視自我民視。」《尚書·五子之歌》曰：「民惟邦本，本固邦寧。」《尚書·無逸》曰：「無皇曰：『今日耽樂。』乃非民攸訓，非天攸若，時人丕則有愆。」《詩經·大雅·文王》曰：「文王陟降，在帝左右。」



成周建國之初，以君為師，君不僅為在王位，還應為民之道德表率，垂範於世。《尚書·泰誓》曰：「天佑下民，作之君，作之師。」在君位者既為王亦為聖，君之示訓為聖人之言亦為聖人之教，政權之所以興廢更迭者，使人心生慎畏恐懼。《國語·楚語》曰：「教之故志，使知廢興者而戒懼焉。」

再者天命所歸，以民為治國之基，為政治之本。天意與民意便合為一體。君師即代表聖王。天帝的權威進一步轉移至君王。君王的德行當為萬世之表率。也成為維護其政治統治的內在根據。君王的德行需在敬天與保民之間維持平衡，畏慎的思想此時產生萌芽。在《尚書·康誥》中周公告誡康叔：「天畏棗忱，民情大可見」。《尚書·蔡仲之命》曰：「皇天無親，惟德是輔；民心無常，惟惠之懷。」《尚書·酒誥》曰：「惟天降命，肇我民，惟元祀。」^[8]「天非虐，惟民自速辜。」在《尚書·召誥》中周公告成王：「王敬作所，不可不敬德。我不敢於有夏，亦不可不於有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。……今天其命哲，命吉凶，命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」周祚初定，對於夏、殷早墜厥命有所借鑒，見於「天命靡常」，「天不可信」等言辭，（《尚書·君奭》）故慎畏之重心從「祈天永命」到「惟德之用」。敬德，才能「用康保民」。此時天人關係被重新審視，重民思想凡可見於《康誥》、《召誥》、《酒誥》諸篇。所以祈天永命轉向德與民二者。周初之制度典禮以表觀之為天命，以實觀之則為道德制度。《尚書·康誥》曰：「用康保民。弘於天，若德裕乃身，不廢在王命。」《尚書·召誥》曰：「其惟王勿以小民淫用非彝。」^[9]《尚書·牧誓》中歷數商人之罪。天命思想在宗周之發達，其思想一慣性在春秋末期孔子時代仍在延續。周公所創宗法制度、貴族政治體制皆得天命思想所助。《尚書·召誥》曰：「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」又「今天其命哲，命吉凶，命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」《尚書·君奭》曰：「我道惟寧王德延，天

不庸釋於文王受命。」《尚書·洛誥》公曰：「已！汝惟沖子惟終。汝其敬識百辟享，亦識其有不享。享多儀，儀不及物，（惟）曰不享。惟不役志於享。凡民惟曰不享，惟事其爽悔。」《尚書·洛誥》王若曰：「公，明保予沖子。公稱丕顯德，以予小子揚文武烈，奉答天命，和恆四方民……迓衡不迷，文武勤教，予沖子夙夜毳祀。」《詩經·周頌·敬之》曰：「敬之敬之，天維顯思。命不易哉！」天命中人的意志在周禮更加有所體現。天命中神意向君意轉變，與夏商神鬼祭祀不同的是，周代宗廟祭祀制度更為完善。《詩經·周頌·閔予小子》曰：「念茲皇祖，陟降庭止。」《周禮·大行人》曰：「廟中將幣，三享。」《周禮·宗禮》亦有「記功宗，作元祀」之禮。《尚書·大誥》曰：「天休於寧王，興我小幫周。」《禮記·表記》曰：「周人事鬼神而遠之。」《尚書·君奭》中周公對召公說：「天不可信」。如郭沫若所說：「故爾那兒的德不僅包含著正心修身的功夫，並且還包含著治國平天下的作用；便是王者要努力於人事，不使喪亂有縫隙可乘；天下不生亂子，天命也就時常保存者了。」「德字從直從新，意思是把心思放端正。但從《周書》和周彝看來，德字不僅包括著主觀方面的修養，同時也包括著客觀方面的規模——後人所謂的禮。」^[10]

春秋時期的政治社會變革對原始天命觀形成了強大衝擊。統治者開始用懷疑的目光，將對天命的關注轉向對人的關注。有人請求子產祭神躲避火災，子產表示反對。子產曰：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？灶焉知天道」（《左傳·昭公十八年》）雖然子產從概念上區分出天道與人道是一對哲學範疇，但並未對兩個概念作詳細的解釋。邾文公卜遷於繹。史曰：「利於民而不利於君。」邾子曰：「苟利於民，孤之利也。天生民而樹之以君，以利之也。民既利矣，孤必與焉。」左右曰：「命可長也，君何弗為？」邾子曰：「命在養民。死之短長，時也。民苟利矣，遷也，吉莫如之！」遂遷於繹。五月，邾文公卒。君子曰：「知命。」（《左傳·文公十三年》）《左傳·文公十五年》記季文子平齊侯：「禮以順天，天之道也。己則反天，而又以討人，難以免矣。……在《周頌》曰：畏天之威，於時保之。不畏於天，將何能保？以亂取國，奉禮以守，

猶懼不終；行多無禮，弗能在矣。」此顯然以畏天為奉禮守制之依據。《左傳·襄公三十一年》引《大誓》「民之所欲，天必從之。」《左傳·僖公十六年》載宮之奇曰：「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神。」《左傳·莊公三十二年》記：「國之將興聽於民，將亡聽於神。」可見統治者開始意識到重民還是重神將關係到國家興亡。統治者對民、神關係的態度開始發生轉變，對民意、民心有了一定的側重。此時天命中君意向民意開始有所轉變。歷代天命觀中天之神意、君意、民意的不斷發展變化，原始天命觀歷經兩次大的轉變，以及由此發生的政治制度的變化，必然對孔子產生巨大影響。雖然在春秋時期，天命觀的發展已然有了包含人道、民心等思想，但未形成完整的政治哲學系統，這一點有待於孔子作進一步的創造。

二、孔子的慎畏思想所蘊含的德政倫理

通過上文可見，夏商原始宗教之敬畏恐懼態度至宗周建國分封之時，已然發生改變。周公重立周之政治秩序，「皇天無親，惟德是輔」之德政、敬民，相較於夏商，人之主觀力量得以充分體現。周之文制創造正是化對天命之畏的被動為禮治德政的主動。然而，周禮於孔子時已然不興於王室諸侯，春秋末期貴族政治體制漸趨瓦解。慎畏思想在世人心已是蕩然無存。孔子習周禮而立儒學之本。《左傳·昭公八年》記孟僖子將卒時，囑其子南宮敬叔從孔子習禮。乃見孔子對周禮的專習專業。儒者之職，本對周之制度儀文相當熟知，但孔子相較於一般僅相禮的儒生而言，更注重此制度的根源與依據。其對宗教政治之旨趣所在已超出其時代所限。在傳統政治規範與秩序、傳統宗教習俗日漸消失，階級意識、天人意識混亂的時代背景下，習周禮、尊周文化的孔子對慎畏觀念必然會有一種自覺意識，在這種自覺意識下，進而提出禮治、德政的政治主張以及仁愛忠孝之倫理道德便在情理之中了。而慎畏思想本於人之內在根據即「仁、義」的充實。慎畏思想在《論語》中所見甚多，在孔子之整體哲學系統中起到貫通始終的重要作用。孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，

畏聖人之言。」¹¹¹（《論語·季氏》）孔子所慎者，齊、戰、疾。君子即道德高尚的人應有畏懼者三：分別為天命、大人及聖人之言。孔子所慎重者為祭祀、戰爭與疾病。孔子生於成周之亂世而企望重建宗周之文制。就普遍性之理據而言，慎畏思想在孔子之生平實踐與理論興趣中皆有所見。孔子之思想演進及人生進程中，慎畏思想也是貫穿其思想始終，為其終身之守。孔子哲學主要觀念仁、義、禮成經緯之勢，互見其義。將禮之依據內化為仁、義之人的主體價值自覺，不僅是源於擺脫殷遺民之原始信仰之糾纏，更是將原始宗教的畏懼意識化為慎畏之自覺意識。在政治領域內輕刑罰而重教化，輕法重德。對於天命、在上位者以及聖人之諄諄教誨從虔敬、尊崇、畏懼心之猶擾、言之束縛而變為積極之謹慎、深慮與恭敬。有畏而祀之，有畏而慎之，有畏而行之。孔子之慎畏思想遠邁於對神秘未知宗教神學範圍內的恐懼心理，而更多地體現為對歷史的借鑒深省，對現在的謹慎言行，對未來的防備敬畏之上。孔子從原始宗教信仰轉為人道原則與人本主義上來，其對於鬼神諱莫如深，又不語怪力亂神。慎畏思想表現在以「仁、義、禮」為根據的內在超越路徑。實現內在性與超越性的統一。慎以畏為本，本於所畏者，而謹慎為人處世。司馬牛問孔子如何成為君子。孔子回答他：「君子不憂不懼。」（《顏淵》）不憂不懼是以內省為前提的。《謙卦·彖傳》曰：「天道虧盈而益謙，人道惡盈而好謙。」慎畏作「仁」之延伸義解。仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。」（《顏淵》）可見其慎戒恭敬之心。司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也訥。曰：其言也訥，斯謂之仁矣乎？子曰：為之難，言之得無訥乎？」（《顏淵》）為仁須處處求慎，不慎便不用談仁。仁之慎其反面則「巧言令色，鮮矣仁。」（《學而》）有慎畏之心則有寬以待人，嚴於律己「己欲立而立人，己欲達而達人，己所不欲勿施於人」的忠恕之道。子曰：「仁，遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《述而》）「仁」之以「己欲」的主觀性表達。由天道轉至人道。德政為人道的根本。故「為仁由己」、「克己復禮為仁。」孔子對天命、大人、聖人之言由敬畏意識具體落實在實踐領域中一言一行的謹慎態度。三



畏乃三慎的價值根源。孔子仁、義、禮的主要哲學範疇的解釋離不開此謹慎態度、恭敬之心。

「天威棗忱」威同畏。孔子之三畏者本有其威重，畏天命之威，畏大人之威，畏聖人言教之威。天命之威以天命之不可測，不在其為自然之因果，而乃人事必然之因。孔子之天命當解為天之意志以決定人事之生死、成敗、福禍、吉凶，而產生對於天命的惶恐之感。關於孔子對天命的態度，可略取幾家有代表性之言以征之。王國維將中國哲學中論命者分為兩類，一為定命論，一為定業論。凡為福禍壽夭之有命者，謂之定命論。其言善惡不肖之有命，而一切動作皆由前定者，謂之定業論。孔子乃定命論之主要代表。^[12]與王國維認為孔子乃定命論之天命觀不同，傅斯年則認為孔子是命定論與命正論之調和者，即俟命論者。「孔子之天道觀有三事可得言者：其一事曰，孔子之天命觀念，一如西周之傳說，春秋之世俗，非有新解說在其中也。孔子所謂天命，指天之意志，決定人事之成敗吉凶禍福者，其命定論之色彩不少。……其二事曰，孔子之言天道，雖命定論之色彩不少，要非完全之名定論，而為命定論與命正論之調合。……其三事曰，孔子之言天道，蓋在若隱若顯之間，故罕言之，若有所避焉，此與孔子之宗教立場相應，正是脫離宗教之道德論之初步也。」^[13]梁啟超的看法是：「知命主義在孔子學說中實佔極重要的位置。所以墨子反對孔學，特標非命為一種旗幟。……然則知命主義的價值怎樣呢？我說有好處亦有壞處。好處是今人心境恬適，壞處是把人類進取的勇氣減少。」^[14]勞思光將人對命的態度分為四類。他認為孔子對命之看法乃為「義命分立」。「孔子之立場，此種立場是先區分義與命，對自覺主宰與客觀限制同時承認，各自劃定其領域；然後則就住在性以立價值標準與文化理念，只將一切客觀限制視為質料條件。既不須崇拜以虛立志超越主宰，亦不須以事實代價值，或以自然代自覺；而此一自覺主宰亦不須求超離。於是，即在命中顯義，成為此一精神方向之主要特色。從超越主宰者，是神權主義；從自然事實者，是物化主義；持超離之論者表捨離精神。孔子則不奉神權，不落物化，不求捨離，只以自覺主宰在自然事實世上建立秩

序，此所以為人文主義。」^[15]勞將孔子視為人文主義精神方向之創立者，但未見孔子人文思想中所含雜之宗教因素。孔子在人文主義價值自覺所由來之宗教傳統並未完全摒除出去，從《論語》記載中，可見一二。馮友蘭就認為：「他對於以前的傳統文化，有豐富的知識與深切的了解，也有極濃厚的愛好。在對於宇宙的認識方面，他還相信傳統宗教中的『天』。」^[16]「照我底看法，孔子所說的天是主宰之天，與傳統的宗教觀念相聯繫。」^[17]「關於『天』和鬼神的問題，孔子接受了傳統的宗教見解，但也作了比較重要的修正。孔子關於這個問題的思想中的新的成分，使他傾向於無神論，但是沒有使他脫離唯心主義。」^[18]

關於孔子的天命觀念見於《論語》中有：「子曰：『不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。』」（《堯曰》）「子曰：『道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？』」（《憲問》）「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！』」（《雍也》）子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎？」（《憲問》）「顏淵死，子曰：『噫，天喪予，天喪予！』」（《子罕》）「子夏曰：商聞之矣『死生有命，富貴在天。』」（《顏淵》）子夏之言當聞之於孔子。「子曰：『天生德於予，桓其如予何？』」（《述而》）「子罕言利與命與仁。」（《子罕》）「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」（《為政》）以上孔子之天命言論，表示孔子對天人關係理性思考方式的形成。具體表現為：一、將神權與天命分離。「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神」（《泰伯》）相對與事天饗帝的夏商鬼神觀念極重之時代，孔子則不語怪、力、亂、神，卻言天言命，對於鬼神則敬而遠之。二、對於天命知而畏之，畏而慎之。小人不及君子慎畏之思，首先因其不知，其次因其不畏不慎之故。「小人不知命而不畏也，押大人，侮聖人之言。」（《季氏》）所謂「敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（《雍也》）可以看出，孔子對天命之認知與前代天命之畏思想有著同異成分。雖然孔子對於天命的思考主要以理性的方式

而非宗教神學的方式，但並未從傳統天命觀念中徹底地解放出來，他的人本主義哲學思考中如王國維與傅斯年所言，孔子天命觀中含有命定論即當時普遍存在的一種天命觀的成分，這與宗教傳統的思維方式的慣性作用有關。孔子對這種天命觀的超脫方式在於其開始自覺地運用理性的認知方式。對於天命不知是完全地畏懼服從，聽天由命。孔子對人之自覺意識的覺醒恰恰在於其提出由畏而知，進而由畏向慎的發展路徑。「邦有道，則仕，邦無道，可卷而懷之。」（《衛靈公》）「道不行，乘桴浮於海。」（《公冶長》）孔子對知命重要性的提出，可以看到孔子在命運面前積極的一面。

周公作《周禮》六典，天官冢宰而下，大小高下，事位相屬，位事者皆命以官者。又列爵分土，班制天下。宗法社會，宗之子嗣即為世卿，世襲罔替。周公通過制禮作樂將身份等級進一步制度化。

《詩經·大雅·公劉》有「食之飲之，君之宗之。」君與宗一體的政治體制在春秋時期依舊森嚴。《左傳·昭公七年》有：「天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。」《左傳·桓公二年》有：「天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人、工、商各有分親，皆有等衰。」諸侯、卿、大夫都要經過周王室的冊命得到正式確認。世襲制度一定程度上保證了政權的穩定。《周禮·春官·宗伯》曰：「掌諸侯之五儀，諸臣之五等之命。」孔子畏大人，即對在上位且道德高尚者之畏，一因黜陟進退之權，皆歸於在上位者；二因大人乃道德高尚、品行優良且可為人之表率者。成周時期政治秩序與宗周時期政治秩序已經儼然有別，成為禮崩樂壞之歷史誘因。當孔子之時，諸侯、卿大夫、陪臣僭越之舉已成常然態勢。故季氏八佾舞於庭，晉卿大夫弑其君，階級關係雖未完全蕩平，但宗周王室諸侯共治，貴族統治的政治體制已經開始瓦解。君不君、臣不臣，臣不畏君，在下位者不畏在上位者所造成的名實混亂之象必成患亂之禍，影響政局的穩定。

在周禮的政治體制基礎漸失的現實背景下，孔子提出畏大人，君臣關係必先正名，而後正實。故孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」（《季氏》）畏大人

在孔子之正名、忠君觀念的表述中依稀可見。魯國自中葉以來，大夫陪臣侵政，不正之風已久。至季康子已然積重難返，孔子就將「今之從政者」即魯之三家稱為斗筭之人。「大人」一詞最早見於《周易·乾卦》九二爻辭之「見龍在田，利見大人。」大人，君或在高位之重臣。畏大人以定位尊卑。「子路曰：『衛君待子而為政，子將奚先？』子曰：『必也，正名乎。』子路曰：『有是哉！子之迂也！奚其正？』子曰：『野哉，由也。君子於其所不知，蓋闕如也。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，刑罰不中則民無所措手足。』」（《子路》）可見對於孔子而言，權力義務之分在政治中的重要性可見一斑，故孔子提出「不在其位，不謀其政。」（《泰伯》）齊景公問政於孔子，孔子的回答便是定名分：「君君，臣臣，父父，子子。」（《顏淵》）有畏之思想在前，權分關係確立在後，更加確立大人可畏。

對權力關係的畏懼而成為可定其正當性之因果。畏大人是其天命觀的進一步延伸，政治關係所具有的等級制的權威性與正當性正是來自天命，對於陳恆弑君一事，孔子的態度便為一證。孔子以弑君之罪請討陳恆於魯哀公。「陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：陳恆弑其君，請討之。」（《憲問》）然時人事君不盡禮者為常。而「事君盡禮，人以為諂也。」（《八佾》）孔子忠君以盡君臣之義。定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（《八佾》）孔子謂子產有君子之道者四焉：「其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」（《公冶長》）子產恭己而敬上而後惠民以義，作到行己責而不越分，受到孔子的讚揚。「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：非吾徒也。小子鳴鼓而攻之，可也。」（《先進》）與鄭子產相反，孔子以為季氏以諸侯之卿大夫刻剝其民，不善養民而積富至此，富過諸侯，乃不義之富，其害至大。故季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（《顏淵》）孔子提倡「事君，敬其事而後其食。」（《衛靈公》）「天下有道，則政不在大夫。天下有道則庶人不議。」（《季氏》）子路轉述孔子之意以答荷蓀丈人。「不仕無義，長幼之節不



可廢也；君臣之義如之何非廢之？……君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（《微子》）統治者的合法性即為確立君臣之義（責任義務關係），此義由天道衍生而出，總體不出於天道。故孔子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！」（《憲問》）

由此可見，「禮」之政治基礎即是畏大人（君臣之責任義務關係），是貴族政治秩序的正當性理據，由天道自然向人道自覺方向之演進。董仲舒曰：「春秋慎辭，謹於名倫等物者也。」（《春秋繁露·精華篇》），慎辭即有正名之義。「齊之以禮，有恥且格。」（《為政》）荀子將禮的規範性作用解釋為「禮者人主之所以為群臣寸尺尋丈檢式也。」（《荀子·儒效》）習禮當以莊嚴恭敬為主，畏大人自然約之以禮，守君臣之義。

孔子言「聖人，吾不得而見之矣」（《述而》），聖人人格乃理想人格，在現實中極為少見，卻非虛擬人格，孔子所倡者乃堯舜文武周公之德，所行者堯舜文武周公之政。畏聖人之言，必重聖人之教，必行聖人之政，必尊聖人之德。從聖人之言見聖人之內聖而外王。以德取位，德位兼具，聖者乃王。「如有王者，必世而後仁。」（《子路》）聖人為王者，必重教化，輕刑罰，以禮樂興邦。聖王一體，百姓以君為師，聖人之言才能存而不廢。畏聖人之言，尊聖人之教，以聖人之言修己，以聖人之言外王。可見孔子對於聖人的道德與政治的典範作用極為重視。具體體現在孔子對《周禮》中禮則的重視上。「先君周公制《周禮》曰：則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。」（《左傳·文公十八年》）「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣也。」（《左傳·隱公十一年》）西周至春秋時期，一直以《周禮》為治理國家的根本法則以穩定固有的政治秩序。重德慎刑，明聖王寬恤教化之則，孔子以「文、行、忠、信」四教於弟子。實乃「博學於文，約之以禮」的「君子之學」。孔子望弟子承其所教為君子儒而非小人儒。孔子的人格教育中君子人格的養成與踐履便有聖人之言的規範作用。顏淵曾嘆孔子循循然善誘人。君子之德風教化民眾。季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之

德風，小人之德草。草上之風，必偃。」（《顏淵》）聖人之言即禮制之理論根據。禮制的直接規定性便在聖人之言中體現。孔子延續周公之德政，重視道德教化之重要作用。「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《為政》）子路與孔子的一段對話，明示出儒家內聖而外王的理想路徑。何以治己又何以治人？統治者以安為最高治國理念。使百姓安居、安業、安於自己的身份不可僭越。從畏聖人之言，成就出孔子成聖的路徑。子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸！」（《憲問》）「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。」（《衛靈公》）聖王必由內而外。不修己無以安人、安百姓。不入德者無以取位，無以為政。孔子非衛靈公問陳。見其有志於征伐，不以正己為先，非聖王明君，不以聖人之言告之。（《衛靈公》）

孔子對聖人之言的畏懼，是其畏天命、畏大人的延伸。孔子稱堯有大德大功於天下，雖未言之曰聖，卻實為聖王之表率：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」（《泰伯》）畏聖人之言是孔子為宗周政治秩序提出一種經驗論的處理方法。是孔子尚賢思想的體現。

有所畏者，必有所慎者，孔子之三畏者為其慎言慎行之價值根源。就孔子對求仁，重義，復禮中必然產生的態度而言，其慎畏觀念已經超出傳統中宗教一味之盲目崇拜、敬畏心理。慎言慎行的積極反思心理的重要呈現。人之價值主張肯定延伸出恭敬謙和之心。孔子言：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙。」（《泰伯》）禮以定規則序等差，慎而無禮只會一味的恐懼。其本質即是盲目的、非理性的。慎以畏為本。孔子之所畏者，天命、大人、聖人之言。所慎者，齊、戰、疾。

有慎繼而有禮，慎即禮的心理學依據。孔子恭敬有禮，慎行、慎言。孔子曾言：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」（《泰伯》）即使有周公這樣的才華，如果驕傲自滿，其他也就

不足以觀了。「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（《子罕》）樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」（《子路》）子張向孔子學習從政經驗，孔子告訴他慎言慎行：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」（《為政》）「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」（《學而》）孔子於宗廟祭祀之事，既謹慎又恭敬。是對於天命之威所應有的行為表現。慎齊，是其所慎之一。宗廟祭祀是宗法制度中的重要內容之一。在周初建國之始已經開始重視祭祀，如《堯曰》中武王伐紂克殷之事中記載，「周有大賚，善人是富。『雖有周親，不如仁人。』謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重：民、食、喪、祭。」魯國又被周王室賦予郊祭文王的特權。「成王乃命魯得郊祭文王。魯有天子禮樂者，以褒周公之德也。」

孔子畏天命故孔子慎疾，《述而》中記載孔子生病一事。「子疾病，子路使門人為臣。病間，曰：『久矣哉！由之行詐也，無臣而為有臣。吾誰欺？欺天乎？』子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。誄曰：『禱爾於上下神祇。』』子曰：『丘之禱久矣。』子曰：『若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』《述而》大宰問於子貢曰：『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰：『固天總之將聖，又多能也。』（《子罕》）

慎戰是孔子主張為政以德之仁政思想的表現：仁政之善必以慎戰、慎刑。《詩經·大雅·常武》曰：「赫赫明明，王命卿士，南仲大祖，大師皇父：『整我六師，以修我戎，既敬既戒，惠此南國。』」戰爭必然產生大量的戰爭奴隸。「子謂韶，盡美矣，又盡善也。謂武，盡美矣，未盡善也。」（《八佾》）孔子對舜之德化及武王武力征服的不同態度，其對於戰爭的態度可見一斑。季氏將伐顓臾。冉有季路見於孔子曰：「季氏將有事與顓臾。」孔子曰：「求！無乃而是過與？夫顓臾，昔者先王以為東蒙主，且在邦域之中矣。是社稷之臣也。何以伐為？」冉有曰：「夫子欲之，吾二臣者皆不欲也。」孔子曰：「求！周仁有言曰，陳力就列，不能者止。

……虎兕出於柙，龜玉毀於櫝中，是誰之過與？冉有曰：今夫顓臾固而近於費，今不取，後世必為子孫憂。孔子曰：求！君子疾夫捨而欲之，而必為之辭。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。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。今由與求也，相夫子。遠人不服，而不能來也；邦分崩離析，而不能守也；而謀動干戈於邦內，吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內也。」（《季氏》）故孔子反對內政外交思想與戰事用以強凌弱來維護統治，他主張重建周文之制，修文德而行懷柔寬勉之策。季康子問政於孔子，曰：「如殺無道以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺。子欲善，而民善矣。」（《顏淵》）衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學業也。」明日遂行。（《衛靈公》）同時也應注意的是孔子慎戰並非反對所有的軍事行動。如討伐弑君之臣齊之陳恆。陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰：「陳恆弑其君，請討之。」（《憲問》）

三、結語

蕭公權曾說：「孔子深受舊社會之熏陶，又於舊制度中發現新意義，即欲以其所發現者為改善及復興舊秩序之具。」¹⁹孔子慎畏思想可說是其在舊制度中發現的新意義。慎畏觀念古而有之，孔子沒有被淹沒在傳統的宗教恐懼心理之中，而是由對天命、大人、聖人之言的敬畏，謹言慎行，進而闡發出仁、義、禮的哲學含義，並形成德政、禮治的政治哲學體系，對後世政治社會的政治倫理構建與發展起到重要影響。這正是其慎畏思想的核心價值所在。儘管在對宗法制度與分封制度的維護上，孔子是傳統政治秩序的守護者。但他也是一位政治理論的改革者。在德政之「仁、義、禮」的倫理制度以及人主體價值的自覺上，孔子有開創之功。孔子並非束身寡過，謹小慎微之俗儒，其極富歷史意識。慎畏思想不僅是孔子一生行事立說的出發點，更是其政治哲學思想體系的闡發基點。未完全擺脫傳統宗教意識和傳統政治體制束縛，以「復禮」為己任的孔子，因畏而慎，強調人的重要



性，仁政的重要性，使其政治思想中既包含某種保守思想也包含了改良主義成分和權變理念。

參考文獻：

1. 司馬遷：《史記》(中華書局，2014年)。
2. 王弼：《周易注校釋》(中華書局，2012年)。
3. 朱熹：《四書章句集注》(中華書局，2011年)。
4. 王先謙：《荀子集解》(中華書局，2013年)。
5. 蘇輿：《春秋繁露義證》(中華書局，2015年)。
6. 王國維：《王國維全集》卷四、卷十四(浙江教育出版社，2009年)。
7. 梁啟超：《飲冰室合集》卷二十四(中華書局，2015年)。
8. 馮友蘭：《三松堂全集》卷十二(河南人民出版社，1985年)。
9. 傅斯年：《傅斯年全集》卷二(中華書局，2017年)。
10. 蕭公權：《中國政治思想史》(商務印書館，北京2018年)。
11. 勞思光：《中國哲學史新編》(生活、讀書、新知三聯書店，2019年)。
12. 楊伯峻：《春秋左傳注》(中華書局，2016年)。
13. 王世舜、王翠葉譯注《尚書》(中華書局，2012年)。
14. 王秀梅：《詩經》(中華書局，2015年)。

注釋：

- [1] 胡適：《胡適文存》卷一(北京大學出版社，1998年)，第419頁。
- [2] 傅斯年：《傅斯年全集》卷二(中華書局，2017年)，第614頁。
- [3] 此處採用的是蕭公權觀點：「孔子從周，此實為其政治思想之起點。」(見蕭公權：《中國政治思想史》(商務印書館，2018年)，第61頁)
- [4] 在《中國人性論史·先秦》中提出周文化是殷帝國文化中的一支，周在滅殷之後所創立的文化制度亦是殷文化在歷史中發展的結果。(見徐復觀：《中國人性論史》，九州出版社，2014年)。
- [5] 王國維：《王國維全集》卷四(浙江教育出版社，2009年)，第60頁。
- [6] 馮友蘭：《三松堂全集》卷十二(河南人民出版社，1985年)，第65頁。
- [7] 勞思光：《新編中國哲學史》(生活、讀書、新知出版社，2019年)，第69頁。
- [8] 「與天降威，天降喪，相對文。正為降命之反。

『降命』之命，即為天命，自人言之，謂之受命；自天言之，謂之降命。」(見王國維《周開國年表》《王國維全集》十四卷，浙江教育出版社，2009年，第53頁。)

- [9] 「非彝者，禮制所去，刑之所加也。」(見王國維《殷周制度論》)以見周制刑有別與殷在於其本於德治、禮治。
- [10] 郭沫若：〈先秦天道觀之進展〉，載《青銅時代》(科學出版社，1961年)，第187頁。
- [11] 朱熹對畏的注解為：「畏者，嚴憚之意也。知其可畏，自當戒慎恐懼。」可見慎以畏為本，成為後世學者的共識。(見朱熹：《四書章句集注》(中華書局，2001年)，第161頁)
- [12] 王國維：《原命》《王國維全集》卷十四(浙江教育出版社，2009年)，第58頁。
- [13] 同注[2]，第615-616頁。
- [14] 梁啟超：《飲冰室合集》卷二十六(中華書局，2015年)，第24頁。
- [15] 勞思光：《中國哲學史新編》(生活、讀書、新知三聯書店，2019年)，第134-135頁。
- [16] 同注[6]，第10頁。
- [17] 同注[6]，第65頁。
- [18] 同注[6]，第304頁。
- [19] 蕭公權：《中國政治思想史》(商務印書館，2018年)，第58頁。

On the Moral and Ethical Implication of Confucius' Thought of Caution and Fear

Wang Xia (Suzhou University)

Abstract: Confucius said that a gentleman has three fears and three scruples. What Confucius feared: destiny, noble man and the words of saints; Cautious: sacrifice, war, disease. Fear is followed by caution. Caution is based on fear. Because Confucius got rid of the entanglement of primitive religious ideas and intervened with rational thinking, he changed his fear and caution into blind passivity, introspection and consciousness, and the awakening of human subject value. At the same time, Confucius' thought of caution and fear plays an important value guiding role in the thought of moral government, rule of rites, benevolence and loyalty in his political and ethical system, and also has a key impact on the filling of Confucius' main philosophical concepts of "benevolence, righteousness and propriety".

Key Words: Confucius, cautious fear, political ethics

三一圓融與如來藏真心

■ 梁燕城

本刊總編輯

佛家如來藏思路的基源問題

佛教的根本核心是實踐性的如實觀，到龍樹的性空學，是綜合早期佛法的因緣觀，及大乘般若經的般若到彼岸，「習應一切諸法空」，悟諸法的深奧意義，就是領悟空性，以因緣起滅 (*pratītya-samutpāda*)，以一切事物，是相依相待的關係中存在，因緣和合而生出各種事物，一切無自性稱為「空」，來描述世界真相，這成為早期大乘佛教哲學之基本思路。但這思路留下一些新的哲學問題，成為中後期大乘佛學思考的基源問題：

1. 龍樹以「緣起性空」來說明佛法的「無常」和「無我」，甚有哲學深度，也同時可以依這論述而體法入空。但這在哲學上產生另一問題，就是以性空學的思路，如何解釋人的覺悟成佛呢？若諸法以空為性，成佛如何可能？是否有佛性？空性和佛性是否同一？如何了解這同一？

2. 龍樹以緣起性空揭示諸法實相，又以「八

不」破四對範疇，生滅、常斷、一異、來出，這四對範疇是哲學對存在事物的分類，有思想上置定的作用，造成思想上的執著，稱為「戲論」。以這種不變概念來描述無常的世界，必不能如其所如地描述實相。破戲論以後，呈現宇宙如實真相，是廣大無盡的諸法，隨緣生滅，但始終仍有一終極問題，依空性如何解釋一切諸法的存在根源？為何有諸法？

3. 釋迦佛在這緣起世界有生也有死，佛是否只有色身，可有可無？龍樹說：「須菩提觀諸法空，是為見佛法身」^[1]。法身 (*dharma-kaya*) 是指以法性為身，《究竟一乘寶性論》說：

佛法身遍滿 真如無差別
皆實有佛性 是故說常有^[2]

這法身是常有不滅，是真如和佛性，似是諸法所依的本體，不同無常的緣起世界，那如何了解？

4. 我在〈緣起性空與空愛圓融〉一論文中，提出以下反省，「龍樹的中觀哲學，陳示世界實相，是一個無情冷寂的因緣起滅世界，其中人的慈悲仁愛，及人間親情，只能是因緣條件和合而成，隨

摘要：如來藏是後期大乘佛學的基源問題，如來藏也稱為「如來藏心」，即眾生本來具有的自性清淨心、真實心。這一心可生二門，一是「心真如門」，一是「心生滅門」。「心真如門」意指領悟法界整體，通向涅槃之門。「心生滅門」是指一切諸法都是從根本真如而來，不生不滅的真如心性，雖然經歷因緣起滅，其無相之性卻不改。基督教中的十字架神學與如來藏自性清淨心系統，有相近的智慧，可以互相啟發、互相理解。上帝本體就是「即空即愛，空愛圓融」。上帝無盡的愛展示為完全的虛己，虛己的本性就可融攝世間一切的煩惱苦罪，聖子在此融攝中，釘十字架受苦而死，即同時以無盡的愛展示出復活的榮耀。在神學上「神愛藏」可以回應「如來藏」。上帝的啟示是「一體開三門」，三位性情位格開啓了三條通路使人領悟真理：(1) 聖父聖約關係門，(2) 聖子轉化苦罪門，(3) 聖靈感應更新門。三一上帝與人感通交融，引帶人進入上帝終極的美善世界。

關鍵詞：如來藏；神愛藏；空愛圓融

緣起滅，與實相無關，是無明所執。要領悟實相，須去此慈悲仁愛之情，才能去無明，歸於寂滅，入不生不滅。解脫是否無慈悲。若如是，佛和菩薩的慈悲是否只是隨緣起滅，並無自性？還是與終極真相有關？從緣起性空的原理，很難為慈悲立下基礎。

這些問題須發展如來藏自性清淨心及慈悲思想系統，才有更完滿的探討。」^[3]

如來藏思想的基本思路

如來藏是什麼？「如」(*tathā*)是指本來如此之意，是指如實的，真實如其所如之意，即真如。「來」(*agata*)意思是從因來果，如來是指由真如之道，來到覺悟之境。如來(*tathagata*)音譯「多陀阿伽陀」，在佛教中，是佛的德號，是指從如而來，依真如而悟、依真如而行。「藏」(*garbha*)是胎的意思，指如來(由如實自性所達覺悟之境)以胎兒的狀態存在，可稱為「胎藏」，而佛性的梵語原文是(*Buddha-garbha*)，故「胎藏」也可指「自性」。如來藏之意，是「由如實自性所達覺悟之境，以胎藏之性存在」，成為法界(*dharma-dhātu*)的本體，即宇宙全體一切的如實自性，這如實自性以胎藏之性存在於一切苦惱世界中。

而這如來之智慧，是無所不在的。《華嚴經》說：

「如來智慧無處不至。何以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。……無量無礙，普能利益一切眾生，具足在於眾生身中；但諸凡愚妄想執著，不知不覺，不得利益。爾時，如來以無障礙清淨智眼，普觀法界一切眾生而作是言：『奇哉！奇哉！此諸眾生云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見？我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。』即教彼眾生修習聖道，令離妄想；離妄想已，證得如來無量智慧，利益安樂一切眾生。」^[4]

如者，就是如實之自性，來者，就是智慧，是我們的自性產生的智慧，「如來智慧」，意謂「由如實自性所達智慧覺悟之境」。

印順法師指出：「如來藏(*tathāgata-garbha*)，如來界—如來性(*tathāgata-dhātu*)，佛性—佛界

(*dhātu*)等，這一類名詞，在意義上雖有多少的差別，然作為成佛的可能性，眾生與佛的本性不二來說，有著一致的意義。」^[5]這裡的「藏」、「性」、「界」意思是一致的，就是全法界的自性。

唐朝綿州刺史裴休在《注華嚴法界觀門序》說：

「法界者，一切眾生身心之本體也。從本已來，靈明廓徹，廣大虛寂，唯一真之境而已。無有形貌，而森羅大千；無有邊際，而含容萬有。昭昭於心目之間，而相不可睹；晃晃於色塵之內，而理不可分。非微法之慧日，離念之明智，不能見自心如此之靈通也。甚矣眾生之迷也！身反在於心中，若大海之一漚爾。……故世尊初成正覺，歎曰：『奇哉！我今普見一切眾生，具有如來智慧德相。但以妄想執著，而不得證。』於是稱法界性，說《華嚴經》，令一切眾生，自於身中，得見如來廣大智慧，而證法界也。」^[6]

這可說是簡要而全面對這如來藏法界自性的解釋。一切眾生有共同本體，是唯一真境，澄觀稱之為「一真法界」，指唯一無二，絕對平等之真如本體，其中世俗諦與勝義諦、法相與法性圓融為一。靈明虛寂，無邊、無形、無相，含容萬有，靈通而交融互攝。

佛成佛時，悟全體法界，法界同時即是法身是佛涅槃的境界，也是自性清淨心。如《大寶積經》說明「如來藏者是法界藏，是法身藏出世間藏、性清淨藏，此本性淨。如來藏者如我所解，縱為客塵煩惱所染，猶是不可思議如來境界。何以故？世尊！剎那剎那善不善心，客塵煩惱所不能染。」^[7]如來藏的意思，原是指成佛所證的最高境界，即是證悟永恆的法身，無限的法界全體，不生不滅的出世間清淨本性，這不可思議如來境界，客塵煩惱所不能染，是真常的宇宙本體，為萬法所依的本體根源，諸法隨緣而起，或善或不善，或生或滅，都不能染這清淨本性。

總結來說，南京大學的楊維中教授綜合指出：「如來藏的意思是，如來之所以成為如來，是因為原來就在胎裡孕育著，後來功德圓滿而成就為如來。也就是說，如來藏是指在一切眾生的煩惱身中，隱藏著的自性清淨的如來法身。如來藏也稱為如來藏心，即眾生本來具有的自性清淨心、真實

心。」^[8]

從唯識哲學發展出如來藏理念的線索

從佛教發展史看，印順指出這是後期大乘的主流，他簡要地整理出這思想史脈絡說：「如來藏 *tathāgata-garbha* 說，是『後期大乘』（經）的主流，經『初期大乘』的演化而來。『佛法』而演化為『大乘佛法』，根本的原因，是『佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念』。佛功德——如來光明智慧莊嚴與淨土莊嚴，菩薩的自利行與利他行，都在這一願求下開展出來。……『佛法』，原本是直從眾生身心，引導修行而證入的。……一切眾生有如來藏（或佛性），不但一切眾生可以成佛，也提供了頓入、易成的法門；『即心是佛』，『即身成佛』等法門，由此而發展起來。」^[9]印順進而追溯佛法早期到中期有關法身、界、我、佛種性、心性本淨、法法平等、事事無礙等理念，如何發展成如來藏思想。

我嘗試從哲學問題去了解如來藏思想，關鍵在龍樹以緣起性空說諸法實相，這種解釋，如何能確定是如實地理解真相呢？只能實踐而得覺悟來回答，若從實踐去解脫，就不必問什麼問題，任何理論的理解，都是戲論。人必須先相信因緣起滅是真實的實相，才能以實踐去體證。這是一種循環論證，其理性只是用理論陳明因緣起滅。但若耍理性地理解，則緣起性空說也只是一理論，順其理論思考，哲學上即產生一些未處理的問題，諸法存在從何而有？其千差萬別如何生成？這是如何為宇宙萬法立根的問題。

龍樹之後，第四世紀佛教另一思想家無著 (Asanga) 和弟弟世親 (Vasubandhu) 開創瑜伽行派思想，無著在說一切有部出家；又從賓頭盧 (Pinodola) 學習小乘空觀理論。據說於阿綸闍城 (Ayodhyā) 入定往兜率天詢問彌勒^[10]，得其教導悟入大乘得傳《十七地論》，即今《瑜伽師地論》一書，弘揚十七修行法門，為「瑜伽行者」(Yogacara) 的道理，改名阿僧伽，譯為無著。此外寫《金剛般若波羅蜜經論》、《辨中邊論》、《大乘阿毘達磨集論》、《顯揚聖教論》及《攝大乘論》等書，世親作《阿毘達磨俱舍論》、《大乘百法明門論》及《唯識三十頌》等，兩人開創佛教瑜伽行派 (Yogaca-

ra)，建立唯識宗哲學。《攝大乘論》說：

「二種緣起如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。」^[11]

所謂「極細甚深」，指世間粗心不能了解，而且深奧到世俗思想不能窮究，是宇宙萬法最深細的描述。無著提出「分別自性緣起」，是其大乘佛法的重點，以別於「分別愛非愛緣起分別自性緣起」，後者即是根本佛教的「十二因緣」，一般稱業感緣起，若生善趣（如天）中有受愛的性質，若生惡趣（如地獄）中受非愛的性質。但無著提出更根本的，綜合一切分別的緣起，稱為「阿賴耶緣起」，即所謂「分別自性緣起」。「自性」，就是指諸法各有不同的性質，「阿賴耶識」為涵攝一切諸法因緣的統一容器，諸法藏於阿賴耶識中有其「依止」，而形成「諸法生起」。

瑜伽行派的唯識哲學，重點在「識」(vijñāna) 的理念，意為知道、了別，是指感覺（眼、耳、鼻、舌、身識）與心思（意識）的精神作用，去感受及分析所呈現的事物諸相，而產生對世界的認識。世界又是什麼？唯識哲學認為世間萬法，是向心識呈現的諸相，是由「識」變現出來的「相分」，而識的自體的能知力量，是為「見分」去認知分析「相分」。「見分」是能知的主體，「相分」則是所知的對象。都是由「識」所生，在識中運作，能知與所知實屬同一根源。宇宙一切都由識所生，在識中呈現，為識所認知。

世間一切有情具八個精神體，稱為八識，眼、耳、鼻、舌、身、意、末那和阿賴耶。前五識是感覺（眼、耳、鼻、舌、身），第六的意識是人的心思。一切萬法在六識中呈現為「相分」，是識所緣的對象，而被六識的「見分」所了知，這「見分」是主觀的能緣作用。客體事物就是在六識中呈現的相，主體是心思去見這呈現諸相的能力。世界就是心識的能見之力與所見之相的整體構造。這就是「萬法唯識」之意。

第七識名末那識 (manas-vijñāna)，指「思量」



的心識，其作用就是執著所見所知的「相」為實有，由思量執著有個真實的「我」，及以識呈現的「見分」與「相分」為真實，這些相狀都是眾生在世間由身口意活動造作的業所生成，並非如實的真相，一旦執著就陷業的煩惱之中。每一個起心動念，或是語言行為，都會造成一個業種，唯識學稱之為「種子」(*bīja*)，「何法名為種子。謂本識中親生自果功能差別」^[12]，指出色法(物質)與心法(精神)之起因。末那識執著「我」及諸相，送交第八阿賴耶識，貯藏無窮的習慣勢力，因煩惱現行薰習，成為「種子」，藏在第八識中。

第八阿賴耶識(*ālaya-vijñāna*)，在梵文中的原意為：藏，能藏、集藏等，是指一精神的容器，貯藏一切事物造作的業種在其中。《攝大乘論》引《阿毗達磨大乘經》說：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」^[13]攝藏指貯藏、依止，即諸法貯藏在阿賴耶識中，像種子一樣貯藏能量，進而生長茁壯，成為萬法的潛勢力。種子生六識中見分的能知力與相分所知的諸境，由第七末那識不斷地攀緣執著，而形成薰習(*vāsanā*)作用，產生一種感染力、影響力，在阿賴耶識中薰習成種子，待因緣成熟，種子就會起現行，呈現為見分與相分，不斷起意造作新業，同時不斷薰習形成新業的種子，如是循環不已，形成宇宙萬法一切法相。

心意識和宇宙萬法的虛妄相

《成唯識論》提出心、意、識三理念來綜合八識：「集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義雖通八識，而隨勝顯，第八名心，集諸法種起諸法故；第七名意，緣藏識等恆審思量為我等故；餘六名識，於六別境羶動間斷了別轉故。」^[14]此中將八識再分為心、意、識。第八阿賴耶識就是貯藏積集種子，即所謂「集起」，形成人的「心」。第七末那識能思量起我執，形成人的「意」念。前六識能了別認識對象，這了別稱為「識」。

綜合言之，心是載體，識是認知，意是執著。眾生我相和宇宙萬象諸相就在此呈現。

從唯識哲學的解釋系統，宇宙諸法眾現象，是由阿賴耶識中無數種子所生成的相，阿賴耶識即宇宙「心」，貯藏一切事物的潛勢存在，隨因緣

而起現行，成諸法的見分相分，互動相關，生出諸法相狀。這是以宇宙心衍生萬物現象的理論。

阿賴耶識作為宇宙心，衍生一切有情眾生的六「識」，六識的能見和所見，認知了別一切呈現，包含自我和諸相，這諸法剎那起滅，彼此相關，唯識宗稱之為「依他起性」(*paratantra-svabhava*)，「謂一切法緣生自性。則此有故彼有。此生故彼生。謂無明緣行。乃至招集純大苦蘊。」^[15]此即佛法共同所言的因緣起滅。

由於末那識的心「意」思量，執著我和法的諸相為真實，而成「遍計所執性」(*parikalpita-svabhava*)，「謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。」^[16]指心意普遍地計較思量，將假名安立的事物視為真實，而迷於言說的置定中。這也是佛法共同的執著觀，以一切妄法都是執著。

圓成實性(*pariniṣpanna-svabhāva*)，「謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意，無倒思惟為因緣故，乃能通達。於此通達，漸漸修習，乃至無上正等菩提方證圓滿。」^[17]真如是宇宙如實本性，是一切法平等的本體，湛然常住，眾生修習而可通達無上正等菩提，而具有圓滿成就真實之性。《瑜伽師地論》定義：「云何圓成實自性？謂諸法真如，聖智所行，聖智境界，聖智所緣，乃至能令證得清淨，能令解脫一切相縛及粗重縛，亦令引發一切功德。」^[18]說明這就是真如，眾生依聖智可得證清淨而解脫。

這圓成實性是佛法共同所言的真如，強調這是「平等圓滿清淨之性」，而涵本體之義。依此本體思路，佛法所講之空，並不是虛無空見，卻轉為為真空妙有。要破除一切有、無二邊之執著，得證圓滿清淨，而得解脫的自在無礙。

阿賴耶在無始以來，就受種種諸法的薰習，一切因緣在其中形成和運作，這稱為阿賴耶緣起，用佛法去全面解釋一切萬法存在的根源，但萬法在其最基本的根源上，是平等圓滿清淨之性體。由此又指向一本體思路，是成佛之所以可能的根據。

成佛如何可能的探索

依八識之說，成佛如何可能呢？

瑜伽行派提出「種姓」(*gotra*)說，又稱種性，



根源在印度文化以某個族裔的人必然具有共同特性，由之引申為本性之義，依唯識理論，認為眾生先天具有五種本性，包括聲聞種姓，緣覺種姓，如來種姓，不定種姓，無種姓等^[19]。前四種姓是解脫者的不同性質，第五種姓是未解脫者。各性質由阿賴耶識中的無漏種子及有漏種子所決定。無漏種子指無煩惱污染的種子，由之生聲聞、緣覺、如來、不定等四種姓，都得解脫，各自證得的果位均不同。至於有漏種子，指被煩惱所污染，受到束縛限制的種子，生無種姓者。

無漏種子是成佛的依據，但從何而來？《成唯識論》說：「種子各有二類，一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有，生蘊處界功能差別……二者，始起，謂無始來，數數現行熏習而有。」^[20]這裡說明可區分「本有種子」及「始起種子」，前者在異熟識（即阿賴耶識業報之主體）中「法爾而有」（原本就存在），後者由熏習而有。

又說：「云何種性？謂略有二種：一本性住種性，二習所成種性。本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世輾轉傳來，法爾所得，名本性住種性；習所成種性者，謂先申習善根所得，名習所成種性。能產生眾生迷界諸相者，稱為

有漏種子。能生菩提之因者，稱為無漏種子。」^[21]

這裡區分「本性住種性」與「習所成種性」，前者是菩薩的殊勝處，「法爾所得」，即原本就在，可被菩薩得到，是無漏種子；後者是熏習而來，是「有漏種子」。

無漏種子是無始以來「法爾而有」「法爾所得」，是永恆本在的，其根源從何而來？《瑜伽師地論》說：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生。非彼習氣積集種子所生……若出世間諸法，生已即便隨轉。當知，由轉依力所任持故。然此轉依與阿賴耶識，互相違反。對治阿賴耶識，名無漏界，離諸戲論。」^[22]明確指出，這是「真如所緣緣種子」，來自真如，屬「無漏界」，不屬阿賴耶識，與之對治，由轉依力而可出世間。

這裡提出「轉依」，即唯識所言的「轉識成智」，不再依於阿賴耶識，而轉依智心，將妄識轉化成清淨圓滿智慧，即可轉「煩惱」成「菩提」、轉「生死」成「涅槃」。所謂「此轉依與阿賴耶識，互相違反。」是指轉依「智心」，這是與「識心」互相違反。「對治阿賴耶識，名無漏界」，是指「無漏界」主動產生轉依力，來對治阿賴耶識，即是「真如所緣緣種子」的力量。

但無漏種子仍是種子，可生正聞熏習，但這無漏界是否超出阿賴耶識呢？是否八識與萬法的本體呢？

《解深密經》說：「一切聲聞、獨覺、菩薩皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。我依此故，密意說言唯有一乘，非於一切有情界中，無有種種有情種性，或鈍根性，或中根性，或利根性有情差別。」^[23]這裡是說明，聲聞、獨覺、菩薩三乘均秉有相同的「清淨妙道」，即佛性本體，從此而言唯有統一的一乘。這「清淨妙道」即是無漏界，清淨妙道是一佛性本體，不只是無漏種子，區別於客塵污染的阿賴耶識。

世親在《攝大乘論釋》說：「自性本來清淨，即是真如，自性實有，一切有情平等共相；由有此故，說一切法有如來藏」。^[24]《攝大乘論》是無著對《阿毘達磨大乘經·攝大乘品》的詮釋，而《攝大乘論釋》是世親對《攝大乘論》的詮釋。世親在此正式提出「如來藏」這理念，即是自性清淨的真如。

唯識哲學進路不同龍樹的空觀，空觀是用緣「破」一切理論解釋而講空，唯識卻是「立」八識理論去解釋萬法存在，如何由賴耶緣起而生成，說明一切執著和緣起形成的煩惱世界，再說明由無漏種子可轉出圓滿清淨的無漏世界，再揭示自性清淨的真如，「一切法有如來藏」，這是佛性本體。宇宙本體即佛性，這使成佛成為可能。

如來藏真如自性清淨心本體論

《楞伽阿跋多羅寶經》用海和浪的分別，來說明如來藏是本體，如大海，是識藏之因，識藏依存本體如海浪，是表相：「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生，……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不斷；離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」^[25]如來藏是藏在萬有之後的如來本體，一切善不善業都能由如來藏本體興起而造出來，另一面有「識藏」，由「無始虛偽惡習」熏習而成，無明住在其中。識藏與如來藏因同體而重疊，但如來自身是「畢竟清淨」，是本體常在之本性，就如海浪的本身是水，水的本性常存如此，浪是變幻不息的

表相。

「諸煩惱業等，依不善思惟；不善思惟行，住清淨心中；自性清淨心，不住彼諸法。……如虛空淨心，常明無轉變，為虛妄分別，客塵煩惱染。」^[26]煩惱不善是虛妄，「住」於清淨心，但清淨心不住在其中。

「有如來藏故說生死，是名善說。……非如來藏有生有死。如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立，世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷、脫、異、外有為法，依、持、建立者，是如來藏。」^[27]

這裡提出生死的有為法，是「依」、「持」和「建立」在常住不變的如來藏中，非如來藏有生有死，而是生死「依持」如來藏。

如來藏是常住不變之本體，是自性清淨心，一切煩惱諸法，是住、依、持、建立於其中。如水中之波浪，水本身是清淨。這在《大乘起信論》即引用來解釋其全面理論「一心開二門」。

《大乘起信論》綜合唯識到如來藏這一切思路，建立如來藏的大哲學體系，說：「顯示正義者，依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。言真如者，亦無有相。」^[28]

這裡開宗明義說「一心生二門」，一是「心真如門」，一是「心生滅門」，二者「總攝一切法」，心真如「是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅」，真如是宇宙總相，若領悟法界整體，及通向涅槃之門，就是不生不滅本體。至於生滅法的根源，來自「一切諸法唯依妄念而有差別」，但真如本離一切妄念，一切法從根本來，惟是一不生不滅真如心性，雖通染淨，其無相之性不改。

「真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故。……從本已來一切染法不相應故，謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。

……所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變淨法滿足，故名不空，亦無有相可取，以離念境界唯證相應故。心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。」^[29]

真如有兩種義，一是如實空，二是如實不空。如實空是「究竟顯實」，即顯出如實究竟真相，定義為「從本已來一切染法不相應」，不相應是指不相干，無互動關係，原因是離開虛妄心念所生的差別之相。這裡論空是如來藏的立場，指「與染法不相應」的，從本以來的如實本性，具本體性，而非龍樹從因緣起滅來論的空。

如實不空是「真心常恆不變淨法滿足」，真心是常恆不變之本體。在這真如本體中具「淨法」，「淨法」指離罪障的如實法，即事物未被染的如實狀態。若妄識轉化成智心，本有圓滿具足的「淨法」，是離念境界而與本體相應。

至於「心生滅」，就是「阿梨耶識」。此識「能攝一切法、生一切法。」這生滅心是依於真如本體，「不生不滅與生滅和合」。這是用如來藏思想融合唯識的賴耶緣起。這就是用「一心開二門」的思路，將如來藏和阿賴耶識綜合，建立佛法的真常自性清淨心體系。

《大乘起信論》由此提出其著名的海水波動與水濕性之譬喻：

「以一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離，而心非動性。若無明滅相續則滅，智性不壞故。」^[30]

宇宙整體是真如心，是「眾生自性清淨心」，如一大海，真如是水之濕性，無明如風生波動，心如水的本身，為無動性而不壞滅的本體，無明才有生滅，這與《楞伽阿跋多羅寶經》所舉之例一致，說明真如心的本體的不變性。

中國佛學開出佛性本體

傳統佛法認為《大般涅槃經》是佛陀在涅槃前，在人間最後一天所說，表達終極世界的經，主

要核心思想為宣說如來常住、涅槃常樂我淨、眾生悉有佛性《大般涅槃經》用「佛性」說明如來藏自性清淨心本體，其四相品說：「真解脫者即是如來，如來者即是涅槃，涅槃者即是無盡，無盡者即是佛性，佛性者即是決定，決定者即是阿耨多羅三藐三菩提。」^[31]如來、涅槃、佛性是同一的，三者同為「阿耨多羅三藐三菩提」(anuttara-samyak-sambodhi)，這理念譯義為「無上正等正覺」，「阿」(a-)指「無、無盡、無限」之義，「耨多羅」(nuttara)指「更高」，「阿耨多羅」(anuttara)義為「無上」，就是「沒有更高」的，即「最高」的，「三藐」(samyak)指「徹底和全面」，「三」(sam-)指「完全、圓滿」，「菩提」(bodhi)指「覺悟、智慧」。這是佛教最高境界，是至高無限最徹底全面圓滿覺悟。

這是成佛境界，涅槃即證常住不滅的佛法身，這同於「自性清淨心」，這法身無限而無生滅，故說：「如來常住則名為我。如來法身無邊無礙，不生不滅，得八自在，是名為我。……大慈大悲名為佛性，……大喜大捨名為佛性，……佛性者即是如來。」^[32]如來是法身常住，無邊無礙，這是證「常」和「我」，「慈、悲、喜、捨」，是證「樂」，成佛境界涅槃是證解脫之清「淨」。這如來常住之境界，又等同佛性。

故說：「涅槃之體……，無有住處，直是諸佛斷煩惱處，故名涅槃，涅槃即是常、樂、我、淨。」^[33]涅槃以無住為體，即所謂「從無住本立一切法。」^[34]無住即無執、無定見定相，亦即是空性。「本」即根源，「體」指一切存在所依持之根源。以無住(空)為一切存在(諸法)所依之根源，一切煩惱無所依持，即斷一切煩惱，如是得涅槃，即彰顯常、樂、我、淨。

綜合言之，如來藏、佛法身、清淨心、如來、涅槃、佛性，全都是常住無礙不生不滅之體，以無住之空性為本。覺悟之即解脫無常、苦惱、我執、污染，而得常樂我淨。

由於《大般涅槃經》梵文本已遺失，今從不同譯本對比研究，佛性一理念可能由buddha與dhatu, gotra, garbha這幾個名詞組合而成。Buddha-dhātu指佛界，buddha-gotra指佛種性，buddha-garbha指佛胎藏，佛界指成佛所證的無量



法身，佛種性指最高之本性，佛胎藏指諸法所依之體。其實都是一個意思，是證無上正等正覺（阿耨多羅三藐三菩提）所呈現佛法身的無限本性本體，這本體即佛性，是如來的胎藏。

如何理解佛性常住不變，《大般涅槃經》說：

「如來已得阿耨多羅三藐三菩提，所有佛性，一切佛法，常無變易，……猶如虛空。善男子！虛空無故，非內非外，佛性常故，非內非外，故說佛性猶如虛空。善男子！如世間中無罣礙處，名為虛空，如來得阿耨多羅三藐三菩提，已於一切佛法無有罣礙，故言佛性猶如虛空。」^[35]

這裡用虛空來說明佛性常無變易，所謂虛空「無故」，即無因果無根源，什麼都不是。而佛性「常故」，即常住不變，永恆無限，同樣是無因果無根源，但卻什麼都是，同時也什麼都不是，常存非內非外，無所罣礙，可理解為超越而內在於諸法之終極無限本體。

這是用如來藏自性清淨心的思路，來解釋「空」的理念，空不只是一種破執的方法，而是終極本體的性質。霍韜晦老師綜合得很好：「有關『空』的意義，中國佛教傳統一般都把它作為方法論的概念來處理，即『蕩相遣執』，表現出一種消解精神，不取相、不著相，而未能了解『空』亦是一存有論上的概念，目的在展露真實存有。」^[36]

這完成一套完整的佛法哲學體系，中國哲學重人性，講成聖的根據，遇到空的哲學，並不易理解，只能通過道家的「無」來作「格義」，加以吸納。及至遇到如來藏系統，即以佛性吸收佛學，之後即形成中國佛學，天台、華嚴與禪，吸收佛法身遍在思想，發展一念三千及法界緣起等奇詭宏大的哲學，成為宇宙性慈悲的佛法哲學思想，這是下一個研究主題。

中華神學的空愛圓融

路德十字架神學的上帝隱藏思想

從中華神學思考如來藏自性清淨心思想，核心是「由如實自性所達覺悟之境，以胎藏之性存在」，在一切眾生的煩惱身中，隱藏著的自性清淨的如來法身。這美善隱藏在煩惱之中的思路，中華

神學可從馬丁路德的上帝隱藏的神學(theology of the hiddenness of God)來回應如來藏哲學，這也關連到他的十字架神學(theology of the cross)。

路德1517年在威丁堡(Wittenberg)提出革命性的95條(95 thesis)，要求對贖罪券的實施提出修正。教會要求他所屬的奧古斯丁的修道社團來作神學處理，在1518年4月於海德堡召開會議，路德在發表一系列關於其神學的論綱，在《海德堡論綱》中，路德提出幾個神學要點：

第19條：「人若以為可從現實中被感知事物（羅1:20，林前1:21-25），可尋見上帝不可見之事的，都不配稱為神學家。」

第20條：「人只有透過十字架和受苦，才能理解上帝那可見且顯明之事，這才配稱為神學家。」

第21條：「榮耀神學將錯看為對，對看為錯。十架神學則看真實的事。」

第22條：「把上帝所做的不可見之事，看為是人能感知的，這種智慧是完全傲慢、盲目、剛硬。」^[37]

在第21條，路德區分「十架神學」(theology of the cross)與「榮耀神學」(theology of glory)，這兩理念代表了兩種認識上帝的研究方式：榮耀神學家認為上帝能力、智慧與美善的榮耀都顯明在創造之工程上，由萬物的存在可推論上帝的存在和性質，這是中世紀經院哲學之進路。而十架神學家所理解的，卻是隱藏在十字架之痛苦與羞辱之中的上帝，上帝通過受苦來使人認知祂，上帝用隱藏其榮耀的方式啟示無條件的愛，上帝的榮耀美善就隱藏在苦難中。路德由此開創宗教改革神學新維度。

路德並不否認從受造的自然界中，能探討有關上帝的存在和知識，但這只是理性理論上的推測，對人生命的釋放只是一「戲論」，與啟示的真理和人得救贖卻毫不相干。路德認為從人建立的理論，不能理解上帝的真理，要認識上帝的知識，必須是來自上帝的啟示，人只有從啟示才可直接經歷得釋放。

從啟示了解的上帝，是受極大苦難和羞辱而死在十字架的基督，理性上所推知上帝的榮耀美善，是隱藏在十字架苦難之中。在基督身上，榮耀

美善和苦難羞辱是結合一體的。這觀點和如來藏自性清淨心系統，有相近的智慧，上帝的榮耀美善就藏在人見到的現世苦難中，聖子基督是無限的真神，經歷釘十字架的苦難，融攝了人間一切的苦罪，基督的受苦和復活，顯示任何苦難都可轉化為復活的榮耀。

從中華神學反省，上帝在十字架上啟示其不可知的奧秘，破除了人類理性推論所迷執的上帝觀。十字架受苦的上帝，並未用「戲論」的方式啟示自己，上帝不是在權能與榮耀中啟示自己，卻是在人以為軟弱、恥辱、貧窮、受苦和死亡中，啟示祂的神性。路德說明上帝本身的絕對榮耀美善，隱藏在十字架上的苦難中。人在現實世界中的體驗，就是軟弱、恥辱、貧窮、受苦和死亡，上帝在十字架上的啟示，是基督和人共同承受苦難，其後又死而復活，是顯明終極真理隱藏在這顛倒的煩惱世界中。基督的苦難中藏有復活新生命的真理，基督是道成肉身，這道的真理就是隱藏在一切煩惱苦難中的美善本體，藉啟示來開顯。

莫特曼(Jurgen Moltmann)的弟子林鴻信說：「路德十架神學主張：上帝隱藏在他的啟示裡，啟示在祂的隱藏裡……也就是上帝蓋在祂所打開之處，而打開在祂所蓋起來之處。……上帝把最大的啟示放在最大的隱藏之處—十字架，因為十字架的受苦是人性最不願接受的。……按照人性傾向，想要直接與上帝面對面的神學，是榮耀神學，只有逆著人性，在受苦當中找到上帝的神學，才是十架神學。」^[38]十架神學的思想，善滅諸戲論，不是任何理性理論所明白，唯獨在破除理性，藉著信心才能明白。

莫特曼論苦難中 隱藏上帝三一共融的愛

莫特曼在《被釘十字架的上帝》“*The Crucified God*”一書中，認為三位一體的核心在基督釘十字架，耶穌基督在十字架上受苦，同時是上帝在受苦。他解釋詩篇22篇「我的上帝，我的上帝！為什麼離棄我？」一句時，指出「不單耶穌在十字架上自己受苦，而且也是那位祂為之而生，和為之而講話的天父遭受痛苦。從詩篇22篇的話語，耶穌

在宣稱，祂的本體存在(being)，是與祂生命和傳講的天父有特殊關係。」^[39]故此莫特曼說：「耶穌的死亡，不能被理解為上帝的死亡，卻是在上帝裡面的死亡(death in God)。……基督教神學的根源，就是釘十字架的死亡乃在上帝裡面的死，而上帝是在耶穌的死亡裡面(the death on the cross in God and God in Jesus' death)。」^[40]聖父和聖子在十字架上的撕裂，是上帝內在經驗的痛苦，而由之承擔人類和上帝撕裂的苦罪，轉化為圓融互通的終極美善。

莫特曼的三位一體論，是由聖子釘十字架的苦難事件為核心，重點是追溯三一教義的聖經敘事起源，這是上帝以聖父、聖子、聖靈的性情位格在具體歷史世界中的體現，而不是抽象地討論上帝的自身存在。這是從「經世三一」(Economic Trinity)的視野切入，通過上帝在歷史上啟示的十字架事件，使三一上帝和人間的苦難聯繫起來。

莫特曼其後在《三一與上帝國》“*The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*”一書中探討「內在三一」(Immanent Trinity)，理解父子靈的內在相互關係，他說：「如果我們探究聖經關於三一上帝見證相一致的統一性觀念，我們就必須拋棄一本質/本體和同一事物的概念。剩下的是：聯合性(unitedness)，有著相互關係的三位格所在的統一性，或者：聯合性，三一上帝的統一性(at-oneness)。因為只有這個聯合性的概念才是共融契合的和開放的統一性概念。」^[41]

莫特曼論這上帝的共融統一性，用東方希臘教父的神學理念相融互攝(Perichoresis)來了解，相融互攝就是三性情位格的無條件的愛。他說：「由於相融互攝，神聖的性情位格的存在是極為親愛，互為共存，互為付出、互為內在。他們本身構成唯一、獨特而完全的統一。……三一上帝的統一性存在於三性情位格的共同體(community)。」^[42]這三一的相融互攝的共同體，和我從前所提中華神中的「一體三性圓融神學」相通。

十架事件的苦難事件中，三一上帝中父失去子、子失去父，是三一上帝經受撕裂，是聖子的徹底「虛己」。「他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的

樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。所以，神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名。」^[43]這虛己(*kenosis*)是聖子的「自化入空」。

莫特曼解釋虛己「同時也是上帝兒子成就自我的彰顯實現，這是一神聖的主動虛己行動，只有聖子可彰顯實現。」^[44]他指出這自化入空不是偶然的行動，而是由聖子「永恆存在本體中所自發。」^[45]「神聖本身從永恆而來，就是虛己，其中顯示無私的愛。」^[46]三一上帝的本體是空愛一體，空愛無二無別，莫特曼認為三位一體中，父、子、靈彼此在終極愛中完全倒空去愛，而又被愛所充滿，相融互攝。這方面將在另文探討。

按莫特曼思路，從中華神學反省，上帝的三性情位格互相虛己，即是付出完全無私的愛，這上帝本體就是「即空即愛，空愛圓融」。正因空愛圓融，上帝無盡的愛展示為完全的虛己，虛己的本性就可融攝世間一切的煩惱苦罪，聖子在此融攝中釘十字架受苦而死，即同時以無盡的愛展示出復活的榮耀。

從中華神學反省莫特曼的神學，父、子、靈是內在共融統一的，而上帝向人啟示的歷史核心在十字架事件，則聖子基督在十字架的苦難中，隱藏著上帝的三一共融慈愛，即上帝三一中無條件的愛，承擔世間一切的苦罪，聖子的苦難同時就是上帝慈悲仁愛的彰顯。

聖子通過這極大的痛苦，參與和承受人類與上帝撕裂的隔絕和痛苦，這是上帝對人無條件的愛，在苦難中與人類聯結。故人間一切的苦惱，聯結著聖子在十架的苦難，同時隱藏著上帝無條件的慈悲仁愛，上帝的三一圓融，就是宇宙的如實真理，聖子基督是如實之道貫通在人間的顛倒和苦惱中，藏著上帝終極慈悲仁愛，故此可以將苦惱轉化成終極的解脫。

因上帝虛己的自化入空，可入一切世界，因上帝的愛，可轉化一切世界，一切世界中可發現空愛圓融的上帝，藏在一切之中，轉化一切。這可提出神學上的「神愛藏」，以回應「如來藏」。

中華神學論人的一心開二門

依以上思路，耶穌基督的復活，是三一上帝本體以永恆生命將痛苦和死亡涵攝而化解，轉化為圓融美善，聖父和聖子在十字架上的撕裂，是聖子參與和承受人類的罪與苦，復活是將人間一切罪與苦在三一圓融上帝的愛中消溶，復活將一切苦惱轉化為解脫，耶穌基督的痛苦和榮耀，是上帝的痛苦和榮耀。因此人類的盼望，是人生在世上所遭受的苦難，因上帝共同參與的苦難，而基督復活顯現的榮耀，也是苦難中人類可獲得的榮耀，苦難後必然產生全新生命。

莫特曼說：「復活的生命不是死後延讀的生命，……卻是死亡的消滅，全新的永生的勝利(林前15:55)。」^[47]復活是顯明不生不滅的永恆永生世界，是隱藏於苦惱世界中的如實真理。依基督教之說，打開不生不滅的永恆永生世界的鑰匙，是信心，信心是回到嬰兒的單純、開放及完全的依靠，這是終極領悟的契機。

從中華神學看，依這救贖思路回溯人的苦罪根源，人的心具上帝的形象和樣式，原始本性是與三一上帝圓融感通。但人與上帝的愛必須以自由為本，故人心可自由地打開二門，一是信心感通門，一是原罪撕裂門。信心感通門以生命樹為象徵，是人和上帝、人和人、人和萬物的感通和諧。原罪撕裂門以分別善惡樹象徵。

苦罪的起源，來自人用自由選擇原罪撕裂門，將原始的完美世界撕裂，與三一圓融上帝隔絕，虧損完美和諧，生出世間的苦難罪惡，原罪撕裂門是人和上帝的隔絕，如先知說：「你們的罪孽使你們與神隔絕，你們的罪孽使他掩面不聽你們。」^[48]又保羅說：「你們從前與神隔絕，因著惡行，心裡與他為敵。」^[49]隔絕使心靈陷溺有限世界，「將不能朽壞之上帝的榮耀變為偶像，彷彿必朽壞的人和飛禽、走獸、昆蟲的樣式。……他們將上帝的真實變為虛謊，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物之主。」^[50]創偶像世界，追逐和搶奪偶像，形成各樣的道德罪惡。^[51]

罪使人心如大海起波濤，不能回復大海之平靜一體，這是先知所謂「惟獨惡人，好像翻騰的海，不得平靜；其中的水常湧出污穢和淤泥來。」

^[52]「翻騰」(*nigrāś*)一字是指「被拋擲引致顛簸翻

滾」，大海受到紊亂的力量攪擾，不能平靜安穩，不能全體整合，成為污穢腐敗的源頭。約翰在《啟示錄》預言末世代表魔鬼的勢力稱為「獸」，先知但以理指「國」^[53]。那獸從海中上來^[54]，獸的主人是龍（魔鬼），站在海邊的沙上^[55]。海代表混沌爭鬥的列國政治社會世界，先知以賽亞說：「多民哄嚷，好像海浪匆匆，列邦奔騰，好像猛水滔滔。」^[56]這都是指罪苦世界如海的翻騰濁亂。

這與使徒約翰描述完美的玻璃海相反，約翰曾描述天上世界的玻璃海：「寶座前好像一個玻璃海，如同水晶。」^[57]玻璃海在上帝寶座前面，用水晶來描寫，是指透明晶瑩，可折射光彩。約翰所處的第一世紀，一般玻璃是暗黑色甚至不是透明。這時代透明如水晶的玻璃是非常名貴的。玻璃海指一廣大晶瑩的世界，可透射上帝的榮光。

華人教會領袖之一陳終道解釋這玻璃海說：「在神寶座前四周卻好像一個玻璃海。那玻璃海是光耀而穩定的，有的不是水浪或風浪，而是能把坐在寶座上的主神的榮耀，以及祂公義的光，不斷的折射反照，發出美妙的光輝，如波似浪，在柔和中有無限的威榮，一望無際，光波的閃動。」^[58]這是一個沒有翻騰和污穢的海，圍繞上帝的寶座，是上帝本體美善的彰顯。

上帝的寶座，代表上帝的國度、權柄和慈愛，管治天地，故和天地萬物是相連結的，《詩篇》說：「耶和華在天上立定寶座；他的權柄（原文作國）統管萬有。」^[59]寶座連結著上帝的國度，就是天地萬物。舊約上帝的國在地上就是聖殿，「耶和華在他的聖殿裡；耶和華的寶座在天上，他的慧眼察看世人。」^[60]聖殿是上帝的寶座在地上，代表超越的上帝國度和地上世界的結合，新約耶穌基督講「願你的國降臨」^[61]，上帝的國度不只在地理上耶路撒冷的聖殿，卻是在全世界的地上出現，在神學來說，這是超越與現實世界圓融一體，上帝的寶座在全地，如同在天上。

寶座代表上帝的美善權柄，連結於天地人，故寶座四周的玻璃海，可象徵天地人原先的美善本體，平靜晶瑩。而罪卻使大海翻騰，不得平靜，湧出污穢和淤泥。因人進入「原罪撕裂門」，人與上帝撕裂，人無法完成管理天地萬物的和諧秩序，反而

破壞大自然，引至「地必為你的緣故受咒詛，你必終身勞苦才能從地裡得吃的。」^[62]人與眾生陷入衝突、破壞、煩惱、苦難之中。用象徵語言描述，就是上帝本體榮耀的平靜玻璃海，原是人和萬物的國度，因罪惡而轉變為污穢翻騰的大海。

上帝通過啟示和救贖，將原罪撕裂的世界，轉化回原初的上帝慈愛國度。使徒約翰在羅馬帝國壓逼的世界中，見天上寶座周圍的玻璃海，這天上的國，與基督在地上的天國圓融一體，就是一個彰顯上帝本體榮耀的平靜大海，上帝啟示和救贖，使人類罪惡的翻騰大海回歸上帝榮耀本體的玻璃海。而在新天新地，聖徒們「都站在玻璃海上，拿著神的琴，唱神僕人摩西的歌和羔羊的歌。」^[63]

從上所分析，中華神學可回應《大乘起信論》的海水波動與水濕性之譬喻，《聖經》描述天地人的本體來自創造時的美善，如玻璃海的平靜晶瑩。而一切苦罪是隔絕於本體，扭曲虧缺美善而成翻騰污穢的波浪。聖子基督是三一本體的無條件大愛，同時是太初之道(Logos)，「萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。生命在他裡頭，這生命就是人的光。」^[64]是天地人的本體，這美善本體藏於苦罪之中，如海之濕性，可稱為「神愛藏」，為濁海的本體本性。三一中父、子、靈以虛己倒空而互愛，是空愛圓融的本體。聖子的虛己又自化入空而貫通於天地人中，其十字架行動承擔一切苦罪，復活使苦罪的虧缺性轉化為本體之美善，回歸空愛圓融，上帝美善與天地人感通共融，而萬物即成玻璃海的平靜晶瑩。

但基督信仰不同如來藏之處，在上帝寶座及天國的理念，這是基督信仰的特色。當人陷溺現世的苦惱不能復歸和諧平靜，上帝以十字架的苦難承擔煩惱苦罪世界，以復活轉化達至對人的救贖，人以信心向上帝救贖開放，回歸原始單純的生命，這就打開了「信心感通門」。

「信心感通門」就是神人和好，保羅說：「他救了我們脫離黑暗的權勢，把我們遷到他愛子的國裡；我們在愛子裡得蒙救贖，罪過得以赦免。愛子是那不能看見之神的像，是首生的，在一切被造的以先。……既然藉著他在十字架上所流的血成就了和平，便藉著他叫萬有，無論是地上的、天上

的，都與自己和好了。你們從前與神隔絕，因著惡行，心裡與他為敵。如今他藉著基督的肉身受死，叫你們與自己和好，都成了聖潔，沒有瑕疵，無可責備，把你們引到自己面前。」¹⁶⁵十字架的苦難成就了和平，使天地人與上帝和好，人在和好中成為聖潔，來到上帝面前，以信心進入感通上帝的無盡美善。

這一心開二門亦配合中華神學的二諦觀，從世俗諦看，世事在苦罪中流轉，這是人犯罪與上帝隔絕，進入「原罪撕裂門」的後果，苦罪中流轉的出現，是上帝原初美善世界的虧缺和扭曲，並不是宇宙的本體真像。

勝義諦是「信心感通門」，人從信心體會宇宙原本真相，是上帝的三一的空愛圓融，明白上帝的寶座在人間，是現世的天國，進入經歷這美善，回復天地人圓融，可以玻璃海平靜晶瑩的象徵來描述。

上帝啟示是「一體開三門」，三性情位格開三通路使人領悟真理

中華神學論人一心開二門，是從人始初時自由選擇和上帝關係而言，不同如來藏哲學的一心開二門，佛法是從本體層次的自性清淨心來描述，那麼基督信仰的最高本體存在是上帝，有類似的敘事，那將是三一上帝的啟示，一體開三門，來關愛陷入「原罪撕裂門」的人類。

從中華神學看，上帝本身是玄之又玄的奧秘，如約伯記所言：「你考察，就能測透上帝麼，你豈能盡情測透全能者麼。他的智慧高於天，你還能作甚麼，深於陰間，你還能知道甚麼。其量，比地長、比海寬。」¹⁶⁶上帝仍有其不可思議性 (incomprehensibility)，我稱之為上帝的「無極性」。在上帝自身的無極性是超越神學和哲學及所有邏輯思想，如保羅所說：「深哉，神豐富的智慧 and 知識。他的判斷，何其難測，他的蹤跡何其難尋。」¹⁶⁷從理性和人類知識無法測透。故人認識上帝，不能單靠馬丁路德所批判的榮耀神學，而是須由上帝主動與人的示現溝通，從東方哲學如何了解啟示呢？

依中華神學，人通過啟示認識上帝有三個門

戶，基督信仰的核心，是人見聖子基督道成肉身在地上出現，這形成信仰的第一門戶，是「聖子轉化苦罪門」，聖子基督道在人間受到極大羞辱和痛苦，釘十字架而死，代人贖苦罪，再死而復活，轉化苦罪。啟示的內容是上帝藏在十架苦難中，而顯示苦難原是藏著復活的榮耀。十字架的事件，成為人了解上帝的一個門戶。苦難將可終極轉化為榮耀，這可稱為「聖子轉化苦罪門」。

人通過聖子開出的「聖子轉化苦罪門」，明白人生的一切煩惱苦痛罪惡，都有三一聖子共同承擔，而得復活轉化的希望。上帝從啟示顯明，不是西方哲學推論的超絕外在真理，而是內在於人間與人同擔苦罪，人只要從信心進入，即可經歷潔淨罪過而重生的救贖。

上帝啟示開啟的第二門戶，是「聖父聖約關係門」，貫串舊約到新約的一個核心，是聖父與人立約，建立神人感通關係。「約」的原文，在舊約聖經裡，「約」的希伯來原文是 *berit*，希臘文 *diatheke*，翻成英文就是 *Covenant*。「約」代表一種關係，是上主對人的應許和恩典，舊約聖經裡的「約」，重要的包括挪亞之約、亞伯拉罕之約、西乃之約和大衛之約等。

挪亞之約是洪水後有彩虹為記號 (創9:8-17)。它所表明的是上帝眷顧、保守地上一切活物的恩典。亞伯拉罕之約是上帝在呼召亞伯拉罕離開吾珥時，應許要賜福給他和他的後裔，並藉著他賜福給地上萬族 (創12:1-3)，並要求亞伯拉罕在他面前作完全人 (創17:1-2)。西乃之約是上帝在西乃山向摩西頒下律法，上帝拯救百姓脫離埃及奴隸的身份，民族得自由，上帝與以色列百姓立約，建立道德與社會規範，且上帝和人建立雙方活潑的關係，上帝要作以色列的上帝、以色列人要作上帝的子民 (出19:3-6、利26:12)。大衛之約是大衛想要為上帝建造聖殿之後，上帝所給予的應許，要建立他的後裔，直到永遠，他的寶座，直到萬代 (詩篇89:3-4)，不但是要建立公義之國，且其後裔的國度到永遠，暗示由其後裔出彌賽亞基督，建立永恆的國度。

「新約」一概念來自先知耶利米面臨國破家亡時，從上帝得到的啟示，上帝要與百姓立新約

(耶31:31-34)。不像從前寫在石版上，而是要寫在百姓的心版上，而且要藉上帝的靈來達成(賽59:21)。這新約是由耶穌基督親自來設立的。他來不是要廢除律法，乃是要成全(太5:18)。這新約涉及全人類，藉耶穌基督釘十字架來為人類贖罪，復活建立神人的親情關係，人以信心接受來完成。

神人立約，建立「聖父聖約關係門」，人從舊約到新約的立約歷史，得知上帝聖父的至高完美莊嚴，是具有無窮親情和恩典，和人類相關，先知說：「你卻是我們的父。耶和華啊，你是我們的父；從萬古以來，你名稱為我們的救贖主。」^[68]

上帝啟示第三門戶，是在具體生活上和人類感通交融，由聖靈與人溝通而形成，這是聖靈與人相感通的「聖靈感應更新門」。耶穌離世前對門徒說：「我將真情告訴你們，我去是與你們有益的。若不去，保惠師就不到你們這裡來；我若去，就差他來。……只等真理的聖靈來了，他要引導你們明白(原文作：進入)一切的真理；因為他不是憑自己說的，乃是把他所聽見的都說出來，並要把將來的事告訴你們。」^[69]他離開門徒後，真理的聖靈保惠師就來，將更多真理的奧秘告訴信徒。

根據門徒記載，聖靈真的來了：「五旬節到了，門徒都聚集在一處。忽然，從天上有響聲下來，好像一陣大風吹過，充滿了他們所坐的屋子，又有舌頭如火燄顯現出來，分開落在他們各人頭上。他們就都被聖靈充滿，按著聖靈所賜的口才說起別國的話來。」^[70]

聖靈在舊約稱「上帝的靈」(*Ruach Elohim*)，「靈」(*Ruach*)字原意是風、氣、靈等，是遍在的上帝力量，也是上帝與人感應交通的一個性情位格。聖靈與聖父聖子創造天地(創1:2; 伯26:13; 詩104:24-26)、向人啟示真理(結2:2; 8:3; 11:1, 24)、賜能力(創41:38; 出31:3-5; 民11:25; 申34:9; 士3:10; 6:34; 14:19; 亞4:6)。

新約稱聖靈為「保惠師」，希臘文原文作 *parakletos*，由 *para* (從旁) 及 *kletos* (召喚) 兩個字組合而成，指召喚到人旁邊，對人有保守、辯護、安慰、教導、鼓勵等作用，為人解決人生具體問題。新約也描述聖靈感動人寫了聖經(林前2:13; 彼後1:21)、人類藉著聖靈的恩典重生得救(約3:5、6)、

聖靈使信徒成聖，並將他們聯絡在一起，成為主耶穌的真聖殿(弗2:18-22)；聖靈亦分別賜下不同的恩賜與能力給眾信徒，使信徒藉著恩賜與能力來建立教會(林前12:7-11)等等。

各類相關經文很多，關鍵是上帝在人間生活世界中呈現，以聖靈的性情位格，感通人心，引導建立天國的美善在地上，永遠內住於信徒的心中(羅8:9)，成為人的能力。如「司提反，乃是大有信心、聖靈充滿的人。……司提反滿得恩惠、能力，在民間行了大奇事和神蹟。……司提反是以智慧和聖靈說話，眾人敵擋不住。」^[71]

上帝的靈打開「聖靈感應更新門」引導人進入一切的真理，使人在生活中可經歷上帝同在，而使天國在地上成為一有靈性能力的群體。

人在歷史現實上遇到上帝，有三個性情位格，聖父、聖子、聖靈，打開了三門戶，使人回復本真的靈性，與永恆無限的上帝，感通共融，相攝相入。上帝的啟示，一體開三門：

1. 聖父打開「聖父聖約關係門」、
2. 聖子打開「聖子轉化苦罪門」、
3. 聖靈打開「聖靈感應更新門」。

上帝三性情不離不雜，又相融互攝，三一圓融一體，上帝啟示是「一體開三門」，三性情位格與人感通交融，形成救贖，引帶人進入上帝終極的美善世界。但上帝終極本身仍是奧秘，人無法完全知曉，人只能以信心從啟示的三門戶明白上帝，上帝是「可知而又不可知」(*the known unknown*)。

基督神學和佛學如來藏思想在此有近似的思想，可以對話。但基督信仰和佛法仍有不同，關鍵在盼望這理念。莫特曼的希望神學指出：「復活節信仰的原初意義，是見證者親眼感知到，過去被釘十字架的基督，今在上帝的榮耀中來到，結論是要使他們經驗到呼召和使命。……耶穌的復活是進入上帝的未來，這是被人親眼所見及相信，他們是上帝未來的在場見證代表，見證自由的新人類及新創造。」^[72]這新人類及新創造的未來盼望，在神學上是屬末世論，可與佛教的末劫思想比較，但以盼望及新創造為核心，是佛學如來藏思想少論到的維度。



- [1] 龍樹：《大智度論》，卷11，《大正藏經》第二十五冊，第137頁上。
- [2] 《究竟一乘寶性論》，卷3，《大正藏經》第三十一冊，第828頁上。
- [3] 梁燕城：〈緣起性空與空愛圓融〉，《文化中國》第111期（加拿大：文化更新研究中心，2022年），第42頁。
- [4] 大方廣佛華嚴經卷第五十一，于闐國三藏實叉難陀譯，如來出現品第三十七之二，《大正藏經》第十冊，第272頁下。
- [5] 印順：《如來藏之研究》，（台北：正聞出版，1981年），第1頁。
- [6] 裴休：《注華嚴法界觀門序》，《大正藏經》第四十五冊，第683頁中。
- [7] 《大寶積經》卷119，《大正藏經》第十一冊，第677頁下。
- [8] 楊維中：《如來藏經典與中國佛教》，（江蘇：鳳凰出版，2012年），第3頁。
- [9] 同注[5]，第9-10頁。
- [10] 印順指出彌勒是一個姓，義為「慈」，「北印度也確有被稱為菩薩的大德。」見印順，《印度佛教思想史》，（台北：正聞，1988年），第246頁。故彌勒菩薩可以只是一個修行高的人。據《阿畏達磨大毘婆沙論》卷63（《大正藏經》第二十七冊，第327頁中）記載有尊者慈授子（Mattreya-datta-putra），Mattreya即彌勒音譯。又《大智度論》卷88（《大正藏經》第二十五冊，第684頁上）記載，有彌帝麗尸利菩薩（Maitreya-Sri），Maitreya就是彌勒音譯。
- [11] 無著：《攝大乘論》卷上，《大正藏經》第三十一冊，第134頁下-135頁上。
- [12] 《成唯識論》卷2，《大正藏經》第三十一冊，第8頁上。
- [13] 《攝大乘論》卷1，《大正藏經》第三十一冊，第133頁中。
- [14] 《成唯識論》卷5，《大正藏經》第三十一冊，第24頁下。
- [15] 《解深密經》卷2，《大正藏經》第二冊，第693頁上。
- [16] 同上。
- [17] 同注[15]。
- [18] 《瑜伽師地論》卷73，《大正藏經》第三十冊，第703頁中。
- [19] 《大乘入楞伽經》卷3，《大正藏經》第十六冊，第597頁上、中。
- [20] 同注[12]，第8頁中。
- [21] 同注[12]，第9頁上。
- [22] 《瑜伽師地論》卷52，《大正藏經》第三十冊，第589頁上、中。
- [23] 《解深密經》卷2，《大正藏經》第十六冊，第695頁上。
- [24] 《攝大乘論釋》卷5，《大正藏經》第三十一冊，第344頁上。
- [25] 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4，《大正藏經》第十六冊，第510頁中。
- [26] 《究竟一乘寶性論》卷1，《大正藏經》第三十一冊，第814頁上、中。
- [27] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1，《大正藏經》第十二冊，第222頁中。
- [28] 《大乘起信論》卷1，《大正藏經》第三十二冊，第576頁上。
- [29] 同上。
- [30] 同注[28]，第576頁下。
- [31] 《大般涅槃經》，卷5，《大正藏經》第十二冊，第395頁下。
- [32] 《大般涅槃經》，卷30，《大正藏經》第十二冊，第802頁下。
- [33] 《大般涅槃經》，卷25，《大正藏經》第十二冊，第513頁上。
- [34] 《維摩詰所說經》卷7，《大正藏》第十四冊，第547頁下。
- [35] 《大般涅槃經》，卷37，《大正藏經》第十二冊，第581頁上。
- [36] 霍韜晦：《絕對與圓融—佛教思想論集》（台北：東大圖書公司，1994年），第358頁。
- [37] Luther, edited and translated by James Atkinson: *Early Theological Works*, volume 16 of Library of Christian Classics (London: SCM Press, 1962), p.21.
- [38] 林鴻信：《莫特曼神學》，（台北：禮記出版社，2002年），第125-126頁。
- [39] Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (London: SCM- 1974), p.151.
- [40] *ibid*, p.207.
- [41] Jurgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p.150.
- [42] Jurgen Moltmann, M. Douglas Meeks edited, "Perichoresis: An Old Magic Word for a New Theology", in *Trinity, Community, and Power: Mapping Trajec-*

ories in Wesleyan Theology, (Nashville: Kingswood Books, 2000), p.117.

- [43] 《聖經·腓立比書》，2:6-9。
- [44] Jurgen Moltmann, “God is Unselfish Love”, in John B. Cobb Jr. & Christopher Ives ed., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (Maryknoll, N.Y. : Orbis Books,1990), p.118.
- [45] *Ibid*, p.118-119.
- [46] Jurgen Moltmann, “God is Unselfish Love”, in John B. Cobb Jr. & Christopher Ives ed., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (Maryknoll, N.Y. : Orbis Books,1990), p119.
- [47] Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (London: SCM- 1974), p.170.
- [48] 《聖經·以賽亞書》，9:2。
- [49] 《聖經·歌羅西書》，1:21。
- [50] 《聖經·羅馬書》，1:23, 25。
- [51] 《聖經·羅馬書》，1:29-31。
- [52] 同注[48]，57:20。
- [53] 《聖經·但以理書》，7:23。
- [54] 《聖經·啟示錄》，13:1。
- [55] 同上，12:17。
- [56] 同注[48]，17:12
- [57] 同注[54]，4:6。
- [58] 陳終道：《萬王之王——啟示錄講義》，載《金燈台》第93期。2001.5 <https://www.goldenlamp-stand.org/glb/read.php?GLID=09302>。
- [59] 《聖經·詩篇》，103:19。
- [60] 同上，11:4。
- [61] 《聖經·馬太福音》，6:10。
- [62] 《聖經·創世記》，3:17。
- [63] 同注[54]，12:2-3。
- [64] 《聖經·約翰福音》，1:3-4。
- [65] 《聖經·歌羅西書》，1:13-15, 20-23。
- [66] 《聖經·約伯記》，11:7。
- [67] 同注[51]，11:3。
- [68] 同注[48]，63:16。
- [69] 同注[64]，16:7,13。
- [70] 《聖經·使徒行傳》，2:1-4。

[71] 同上，6:5、8、10。

[72] Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (London: SCM- 1974). p.168.

Relating the Trinity's Perfect Congruence to the Tathagata-garbha's True Mind

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

Abstract: Tathagata-garbha (Buddha embryo or treasury-store) pertains to a fundamental issue in later stage Mahayana Buddhism. This matrix refers to the true Mind, the self-existent pure Mind possessed by all sentient beings. It consists of “the one Mind with two doors”; one opening into the bhuta-tathata (essence of suchness), the other, entering to “origination and cessation”. The former denotes perception of the entire dharma realm moving towards nirvana. The latter indicates the non-created non-perishing bhuta-tathata remaining formless and immutable despite undergoing pratytya-samutpada (dependent origination). Christianity's theology of the Cross and the self-existent pure Mind of the tathagata-garbha system are akin in wisdom, sharing mutual inspiration and understanding. With noumenon of God personifying as love (agape), and the pure Mind manifesting as sunyata (emptiness); emptiness-love offers a perfect congruency. The inexhaustible love of God is displayed in His complete selflessness. The self-emptying nature of kenosis enables fusion of global sins and sorrows with the pivotal death and suffering in the Son's crucifixion, concomitant in His glorious resurrection, demonstrating His boundless love. Therefore “God love treasury-store” is counterpart to the tathagata-garbha. God is revealed as “the one Body with three doors”. The Godhead of three distinct attributes and personalities initiates three entrances for individuals to realize the truth, viz. 1) Holy Father door relating to the Holy Covenant; 2) Holy Son door transmuted sins and sufferings; and 3) Holy Spirit door inducing regeneration. Intimate rapport between the Triune God and man will convey us into God's ultimately perfect and blessed Kingdom.

Keywords: Buddha treasury; God love treasury; emptiness-love congruence

布魯姆哈特父子的上帝國度觀念

■ 金學哲

東北神學院

若說馬丁路德再次發現了因信稱義的福音的話，那麼布魯姆哈特父子（老Johann Christoph Blumhardt, 1805-1880; 小Christoph Blumhardt, 1842-1919）則再次發現了上帝國度的福音。卡爾·巴特正是從布魯姆哈特父子那裡學到了有關基督教核心的上帝之國的末世論。^[1]對於布魯姆哈特父子之間的神學見解存在著兩種不同的觀點，一是認為兩者之間的立場與觀點是連續性的；一是認證兩者之間存在著一定連續性的同時，又存在著極大的相異性。^[2]老布魯姆哈特對其子的影響，誰都不能否認。在本文考察老布魯姆哈特的上帝國度的理解之前，首先考察布魯姆哈特父子在神學思想史上的重要影響及簡單回顧他的生平。

一、布魯姆哈特父子在神學史上的重要性、影響及其生平簡述

有關布魯姆哈特在神學史上的重要性，正如卡爾巴特(Karl Barth, 1886-1968)所言，在神學史上談論這個人，就神學的概念而言，難免有一定的問題。因他沒有參與教會的理論性探討，而是作為

一個注重實踐的人，對他而言，他不僅是一位講道者，更是一位靈魂的看護者。作為靈魂的看護者，他不是非常注重神學的嚴密性。雖是這樣，卡爾巴特在他的著作《十九世紀新教神學》^[3]當中，依然

將布魯姆哈特看作是具有重要影響力神學家的一位來對待。布魯姆哈特的研究權威邵特(Gerhard Sauter)認為，布魯姆哈特在巴特的思想發展中起到了最為核心的作用。^[4]巴特從聖經中發現的「全然他者的上帝」，就是布魯姆哈特父子的「得勝的基督」；「上帝之國」，就是「上帝的事件」和「上帝的歷史」。^[5]

作為上帝之國見證人的布魯姆哈特的神學與實踐的影響是多方面的，瑞

士的宗教社會主義領袖庫特(Hermann Kutter, 1863-1931)和拉加茨(Leonhard Ragaz, 1868-1945)及其領導的瑞士宗教社會主義也深受布魯姆哈特父子的影響；布龍納(Emil Brunner, 1889-1966)認為布魯姆哈特和祁克果(Kierkegaard, 1813-1855)是新正統神學運動的兩大思想來源，就是布龍納也深受布魯姆哈特父子的影響。蒂利希(Paul Tillich, 1886-1965)早年的宗教社會主義也受到布魯姆哈特父子的影響。庫爾曼的救贖史(salvation-

摘要：若馬丁路德再次發現了因信稱義，布魯姆哈特父子再次發現上帝國的福音。這一發現是藉著「耶穌基督是勝利者」的得勝，再一次經歷了聖經中啟示的耶穌基督是活著的，在現實生活中實實在在地經歷到上帝國的臨在。黑暗驅逐，全人治癒，之所以成為可能，在於他們對聖經的現實主義的理解，靈魂的看護，以及聖靈澆灌的理解。

關鍵詞：布魯姆哈特父子；耶穌基督得勝者；上帝國

history)也同樣受到布魯姆哈特父子的影響。潘霍華(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)的神學思想也深深烙有布魯姆哈特父子的印記。邵特認為德國的「希望神學」、「政治神學」、「解放神學」都直接受到布魯姆哈特父子的影響。巴特很早稱布魯姆哈特父子的神學是「希望神學」，莫爾特曼的《希望神學》也深受布魯姆哈特父子的影響。^[6]

可以說老布魯姆哈特的一生是神學事件的表明，他所理解神學和他的信仰生活是密不可分的。布魯姆哈特於1805年7月16日出生在德國南部小城符騰堡(Wurttemberg)，在敬虔主義的社會氛圍當中生長。為了能夠成為改革宗(reformed)的牧師，他受到了良好的神學教育，1838年他被按立為牧師並前往蒙特靈根(Mottlingen)牧會，直到1841年12月布魯姆哈特接觸到他教會的一位名叫高特林·迪吐斯(Gottlieb Dittus)的女孩以前，他的牧會生活與同齡的其他牧師是沒有多大差別的。但布魯姆哈特與迪吐斯的接觸當中在她身上看到新約聖經所描述的被鬼附的那種可怕情景，在她身上感覺到黑暗的勢力在工作，使得布魯姆哈特最終不得不與黑暗的勢力展開爭戰，這一屬靈的爭戰持續了兩年之久。布魯姆哈特只是藉著祈禱和上帝的話語來爭戰，他對主耶穌這樣祈禱說：「我們看到了魔鬼對人實施的足夠多的殘忍折磨，現在我們要看見主耶穌的能力(power)」。1843年12月27日至28日清晨兩點，靈性的爭戰最終以迪吐斯這一姊妹的口中發出了「耶穌是勝利者！耶穌是勝利者(Jesus is the Victor)！」而結束。黑暗的勢力最終破滅被征服，邪惡的靈被驅逐。迪吐斯姊妹的身心靈得到了完全的治癒。布魯姆哈特在蒙特靈根牧會之時在迪吐斯身上經歷了「耶穌是勝利者！」這一事件之後，緊緊相隨的是悔改、信仰的覺醒和全人治癒的事件，吸引眾多的人來到蒙特靈根。很多破裂的婚姻破鏡重圓，相互敵對的仇人重歸和好，全新的上帝國度得以不斷地見證出來。^[7]

從那時開始，「耶穌是勝利者」成為布魯姆哈特宣講和牧會的中心。耶穌的勝利給我們罪人帶來悔改，信仰的覺醒，全人的治癒，也就是上帝國度的來臨。但由於眾多方面的影響，比如：教牧同工的嫉妒與國家教會當局的擠壓，同時布魯姆哈

特為了尋求更多的自由和更大的空間，1852年他們舉家搬遷來到巴德堡(Bad Boll)開始新的事工。布魯姆哈特將巴德堡當作上帝賜給他所盼望的上帝國度的擔保。他在巴德堡一方面警醒地期待著主在這裡做著什麼事，另一方面也知道他作工的基本框架，那就是他宣講的核心主題是「上帝的國度」。他所有的事工都是圍繞著上帝之國展開的，那就是餐桌上的崇拜共同體，祈禱的治癒所，靈魂的看護所，直到1880年他離開此世。老布魯姆哈特給他的兒子小布魯姆哈特一句話：「我給你一個勝利的祝福！」

二、布魯姆哈特對上帝國度的理解

對於布魯姆哈特而言，直到蒙特靈根是預備的階段；在蒙特靈根進行靈魂看護的過程當中經驗了被鬼附的迪吐斯得到主耶穌治癒的事件，使他經歷到「耶穌是勝利者」。在布魯姆哈特看來，「耶穌是勝利者」的中心就是神的國度。在這裡我們首先考察布魯姆哈特的有關上帝國度理解的三個層面，然後再分析其上帝國度理解的根源，即有關聖經的實在性理解、靈魂看護、聖靈的再次澆灌等三因素。

將神的國度理解為事件的上帝國度。布魯姆哈特通過體驗而知道主耶穌不僅僅是完全的人，而且是將要救贖所有被造世界，現今仍是站在歷史的門外不斷叩著門的主（啟3:20）。上帝現今依然藉著地上的歷史持續著「耶穌是勝利者」的爭戰。這一事實正是通過迪吐斯的痛苦、爭戰及其疾病治癒的事件而得知的。勝利的主耶穌正在具體地幫助人類，使人類參與到他自身的爭戰當中，同時通過給叩門的主耶穌開門，讓主耶穌親自爭戰並藉著聖靈的大能帶領這一世界走向終極的勝利，那就是上帝國度的完成，這是布魯姆哈特的確信，也是他生活力量的源泉。

蒂利希批判馬丁路德所理解的神是隱藏的、還未被人知曉的神，是生命之光與生命之背影共同存在的神，而對於經歷了迪吐斯姊妹治癒事件的布魯姆哈特而言，上帝不再可能是隱藏的上帝，而是爭戰的上帝，上帝的國度必要見證出來。但作為上帝國度的活見證人迪吐斯在1872年死了，這



對於布魯姆哈特而言，雖然是上帝的隱藏，同時也是他們走向另一個新時代的重要轉折點。因此，在布魯姆哈特看來，耶穌基督的上帝是生發事件的神，是做事的神。

(二) 將神的國度理解為在靈性領域爭戰的上帝國度。布魯姆哈特認為自身的爭戰，不是一個簡單的爭戰，而是與黑暗勢力的爭戰。在這場爭戰當中，布魯姆哈特不僅沒有後退的餘地，而且越來越深陷不知底線的窮兇惡極的黑暗之中，同時與黑暗的人格勢力展開了決一生死的肉搏戰。這一爭戰是布魯姆哈特的爭戰，也不是布魯姆哈特的爭戰，因為爭戰的主體不再是他自己，而是主耶穌基督，主耶穌基督藉著他在爭戰。正有如布魯姆哈特所說的，「那時，主耶穌在叩門，我只是為主耶穌把門打開了。」¹⁰⁸這樣布魯姆哈特不僅看到了黑暗勢力的實體，也看到了上帝適時介入歷史以及上帝國度的實體，同時也經歷了鮮為人知的主的勸勉、與主特別的交通，並嘗到主耶穌基督的勝利和上帝國度的現實存在。

卡爾巴特在《十九世紀神學史》一書針對布魯姆哈特體驗的迪吐斯姊妹身上污鬼被逐這一事件的時候，說到：「耶穌的出現不僅是與心靈的問題相關的，而是與力量的問題相關的。」井上良雄對此這樣補充說明，布魯姆哈特經過這一事件把握了聖經所見證的救贖以及我們救贖的問題，不是簡單的心靈問題，而是力量的問題，也是爭戰的問題。正是這一中心的把握使布魯姆哈特父子與只是將神的理解囿於內在心靈的十九世紀德國的敬虔主義區別開來，這也是卡爾巴特等受益匪淺的最為重要的教訓之一，對於我們今天的信仰而言，也是非常緊要的，亦是不能不鄭重地吸納的教訓。因此，他的問題就是，要麼接受耶穌的支配，要麼接受悖逆耶穌的黑暗勢力的支配的力量問題。¹⁰⁹針對這一點，邵特(Gerhart Sauter)認為上帝的國度存在於神的統治因著他的能力而被確立的地方，同時指出布魯姆哈特所理解的神的國度與默示文學所把握的能動的、主權的勢力範圍，是一脈相通的。與此理解的同時，邵特認為教會的存在必然是彰顯著上帝統治的事件。¹¹⁰

(三) 將神的國度理解為實實在在地存在的

上帝國度。對於在蒙特靈根的迪吐斯姊妹身上發生的治癒事件，我們所關注的不是，是否神蹟的問題，而是通過這一事件所顯明的是「耶穌是勝利者」的這一事實。這一事件成為布魯姆哈特一家和他所侍奉教會的重要基礎經歷，同時也使他們確立了新的方向。所謂這新的方向就是布魯姆哈特從小在聖經所發現的上帝是又真又活的，就是對神的話語聖經的現實性的確立，不僅強調聖經話語的昔在、永在，更突出聖經話語活潑的今在性。他的爭戰不僅僅是為了福音真理的爭戰，更重要的是為了使徒信仰的現實性而爭戰。布魯姆哈特在強調上帝國度實在性的同時，也因著耶穌再來的耽延，以致耽延了上帝國度的完成。上帝國度完成的耽延，不在於其它的地方，而在於基督徒的惰性，因為上帝國度的完成雖然完全取決於主耶穌基督的再來，但也在乎基督徒的信心與希望，所以我們要等待，也要趕緊行動(waiting and action)。

三、布魯姆哈特的上帝國度理解 成為可能的三因素

布魯姆哈特的神學思考深受十八世紀德國敬虔主義的影響，但因著經歷了「耶穌是勝利者」從而豐富了他對上帝國度的理解，促成這一理解雖然存在著諸多因素，但其核心要素是基於對聖經的實在性理解，依此而進行的靈魂看護，同時對聖靈更新澆灌的期盼。這三要素使他經歷了又真又活的復活的耶穌和上帝的國度。因著復活今在的耶穌是勝利者的緣故，使他的靈魂看護有如明光照耀，因為這是在神的國度當中進行的靈魂看護，因此這三要素之間的關係是互動的關係。

(一) 布魯姆哈特對聖經的看法，是徹底的現實主義者(realisticist)。當將神的話當作神的話接受下來的時候，神的話就能成為信實的活潑的神的話，這是因為上帝臨在他的話語之中。¹¹¹後人在談到布魯姆哈特講道的時候，認為他不是講論有關聖經的事情，而是活在聖經當中。更準確地來說的話，聖經活在他的裡面。對他而言，聖經有如從小就已經非常熟悉的自家庭院一樣。¹¹²對布魯姆哈特來說，從小就已爛熟於心、常與人分享教導的

聖經，因著經歷了「耶穌是勝利者」之後，聖經更成為他強大能力的來源，聖經就活畫在他面前。以前不大注意的不大理解的經文，現今直接向他說話。聖靈親自將聖經的內容光照給他，在他心裡動工。因此布魯姆哈特認為在耶穌裡面就是在聖經裡面。他聖經裡面，聖經在他裡面的緣故，使他嘗到「耶穌是勝利者」的滋味。^[13]神的話語不僅僅是上帝的旨意，在他看來更為重要的是，上帝臨格在神的話語當中，也藉著神的話語做工。同時他也認為人類經驗的重要性與聖經是無法比較的，要按著聖經所寫的來講，解明聖經所寫的。^[14]

(二)布魯姆哈特理解的靈魂看護(Seelsorge, soul-care)。他的牧會集中在靈魂的看護。他的靈魂看護強調與罪、疾病的爭戰，強調靈魂與肉體的全人醫治。因此他強調與神的全人的關係，罪的赦免總是與疾病的治癒相關聯的。他相信與神的關係，不僅僅局限在人的靈魂與良心等人的內在性問題，在面對著因罪與過犯而處在滅亡危機之中的人，「耶穌的名」現在依然實施著救贖的事件。

在布魯姆哈特看來，靈魂看護是藉著耶穌基督的名與那些本應滅絕的惡魔的實體爭戰。他脫離了以往的以勸勉、悔改、安慰為中心的傳統靈魂看護方式，首先是強調神的至高，神將他的百姓從敵對的勢力當中解放出來，使他們得以自由，這正是教會的使命，然後宣告神的赦罪之恩，這是他靈魂看護的核心。^[15]深受布魯姆哈特影響的巴特的好朋友巴塞爾大學的圖魯乃森(Edward Thurneysen, 1888-1974)強調靈魂看護包含著趕鬼的層面。罪的背後有撒旦的勢力，黑暗的權勢正是通過罪來掌權的。為了靈魂看護而進行的對話本身就是爭戰的對話。靈魂看護的全過程就是靠著基督的能力與黑暗勢力進行爭戰，也就是靠著聖靈的大能驅除掌管黑暗勢力之諸靈，給人帶來真正的平安、自由和喜樂。圖魯乃森認為與撒旦的爭戰，總是具有末世論的意義。鬼被趕出，總是神的國臨到的這一應許的實現(路11:20)。神的國度正在來臨，現今正在來臨之中，邪惡的靈必被征服，但耶穌基督的勝利還未完全顯明出來。「我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明」(約壹3:2)。因此靈魂看護正是在「已經」(already)來臨與「還

未」(not yet)完全來臨的神的國度當中進行的，是向著耶穌基督的勝利完全顯明的末世而前行。^[16]布魯姆哈特的靈魂看護主要是在餐桌上開始的，作為靈魂看護者，他既是邀請客人的主人，也是接待者。在餐桌上品嚐美味佳餚的同時，也分享著靈裡的喜樂。

(三)布魯姆哈特對聖靈的再次澆灌的理解。他在讀經的時候，發現聖經裡面所記述的又真又活的信仰與現實基督徒的死氣沉沉的信仰有很大的區別。因此，為了世界的救贖，他懇求聖靈的再次充滿。當他目睹了主耶穌在蒙特靈根教會的大能，後來他也想到這一恩典的時代漸漸就要過去，又要回到死氣沉沉的過去，因而他只有一個心思就是懇求聖靈再次的充滿，^[17]也就是懇求神所應許的，「神說，在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣的」(珥2:28；徒2:17)。

布魯姆哈特按著傳統聖靈論的思路，稱聖靈為真理的教師。聖靈幫助我們正確理解主耶穌的話語。聖靈帶領我們進入聖經裡面，光照我們明白聖經的原意，因為自然人是無法理解聖經。為使基督徒得著救恩，僅憑著聖靈這一教師是充分的。但為了救贖整個世界，我們需要這同一位聖靈的更大能力。布魯姆哈特將使我們告白「耶穌是主」(林前12:3)、使接受信仰的聖靈的作為與五旬節澆灌的聖靈的人格作為區別開來，也就是將聖靈的單純的「作用」與聖靈的「內住」區別開來，稱後者為「人格的聖靈」。雖然從上帝而來的能力都是有人格的，沒有非人格的聖靈。他強調聖靈的人格性，就是強調已經接受聖靈的人能夠體驗並知道聖靈的旨意。五旬節聖靈的重要使命在於上帝國度的增長和完成。沒有五旬節的聖靈，藉著聖靈和水的洗而重生進入上帝的國也是可能的。使徒還沒有得到五旬節聖靈的時候，也已經得到罪的赦免，被賦予上帝國度的鑰匙。因此，如果我們滿足於個人的救恩，尋求五旬節的聖靈就沒有多大的意義。但我們若想到呻吟著的被造的世界，我們需要正如約珥先知所預言的五旬節聖靈的澆灌。^[18]

[18]



四、結論

若路德的神學述求是「怎樣才能找到恩典的上帝呢？」那麼，布魯姆哈特的神學追求是「這一呻吟的被造世界怎樣才能得到上帝最後完全的救贖呢」？布魯姆哈特在迪吐斯身上經歷了「耶穌是勝利者」這一事件，使我們看到聖經當中見證的耶穌是活著的，上帝的國度是真實的，是看得見的，同時聖經也是活的上帝的話。我們要傾聽聖經又真又活的上帝的話語，宣講並經歷耶穌是勝利者，同時在上帝的國度的期待當中進行靈魂的看護，也要盼望著聖靈大能的澆灌，趕緊行動中等候(Action in Waiting)上帝國度的來臨。「坐寶座的說：『看哪，我將一切都更新了。』又說：『你要寫上，因這些話是可信的，是真實的』」（啟21:5-6）。

[1]張旭：《卡爾巴特神學研究》（上海，人民出版社，2005年），第13頁。

[2][韓]俞光雄：《布魯姆哈特的爭戰與希望》（首爾，韓國長老教出版社，2004年），第6頁。

[3]Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Evangelischer Verlag ag., 1947.

[4]同注[1]，第91頁。

[5]同注[1]，第99頁。

[6]Vernard Eller, *Thy Kingdom Come: A Blumhardt Reader*, (Grand Rapids Michigan: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1980), xiv.

[7]Christoph Blumhardt, *Action in Waiting*, (Farmington: The Plough Publishing House, 1998), xviii-xix.

[8][日]井上良雄著：[韓]全浩潤譯：《上帝國度的證人：布魯姆哈特父子》（首爾，雪友社，1991

年），第63頁。

[9]同上，第62頁。

[10]Gerhard Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes Beim alteren und jüngeren Blumhardt*, (Zürich; Stuttgart: Zwingli Verl., 1962), p.27.

[11]Eduard Thurneysen, *Christoph Blumhardt*, (Chr. Kaiser Verlag in Munchen, 1926), p.25.

[12]同注[8]，第27頁。

[13]同注[2]，第194頁。

[14]同注[2]，第195頁。

[15]同注[2]，第190頁。

[16]Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*. (Evangelischer Verlag Zurich, 1946), p.308.

[17][韓]俞光雄：〈布魯姆哈特的聖靈理解〉，載《聖經與神學》，第15期（首爾，火炬出版社，1994年），第40頁。

[18]同注[8]，第112-3頁。

Johann Christoph Brumhardt's Understanding of God's Kingdom

Jin Xuezhe (Northeastern Theological Seminary)

Abstract: If Martin Luther discovers justification by faith again, Blumhardt and son discover the gospel of God's kingdom again. This discovery is through the victory of "Jesus Christ is the victor", once again experiencing the biblical revelation that Jesus Christ is alive, and experiencing in real life the presence of God's kingdom, the banishment of darkness, and the healing of the whole person. One made possible was their understanding of biblical realism, the care of the soul, and the outpouring of the Holy Spirit.

Key Words: Brumhardt & Son, Jesus Christ the victor, Kingdom of God

「隱秘的顛覆」：

「文化置位」下的馬克思主義中國化

——李立三與安源工人運動析論

■ 胡可濤

中國礦業大學

在中國共產黨的歷史上，李立三（1899-1967）是中國工人運動的傑出領導人物之一。1920年12月，受中國勞動組合書記部湖南分部委派，二十出頭的李立三來到安源組織工人運動。在臨行前，毛澤東叮囑其利用一切合法的條件爭取公開的活動，並和工人群眾接近，發展黨、團員。李立三遵照這一要求，在安源積極地開展工人運動，截止到1923年4月下旬他出任中共武漢區執委會委員長為止，在近一年的時間裡，他創辦了安源工人俱樂部和工人消費合作社，建立了中國共產黨在安源的黨、團組織，為後來的安源工人運動的發展奠定了堅實的基礎。即使在1923年「二·七」大罷工的失敗，中國工人運動走向低潮，安源工人俱樂部依然維繫到1925年9月。鄧中夏在《中國職工運動簡史》一書中稱：「在此消沉期中，特別出奇的要算安源路礦工人俱樂部，真為『碩果僅存』」，安源煤礦是工人運動的「世外桃源」^[1]。

哈佛大學教授裴宜理認為：「大多數共產黨的早期領導者，包括毛澤東在內，都是受過教育的讀書人，他們在進行組織工作活動中，運用了重要的文化資本和創新力。我認為動員過程的核心是『文化置位』（Culture Positioning）—或者說，對一系列符號資源（如宗教、儀式、修辭、服飾、戲劇、藝術等等）的戰略性運用在政治說服中所發揮的作用。」^[2]裴教授的觀察無疑是細膩而精準的，這一結論用來分析李立三在安源工人運動中的表現無疑也是適用的。本文在此基礎上，將研究視野拓寬，在傳統文化現代轉型與馬克思主義中國化的雙重視角映射下，分析李立三成功開展安源工人運動的奧秘之所在。

一、「內聖」與「外王」的現代轉型

傳統的知識份子，在價值導向方面基本上按照《大學》提出的「三綱領」、「八條目」的方向，從

摘要：作為新式的馬克思主義知識份子，以往的「內聖外王」架構顯然已經無法解釋李立三的行為模式。不過，傳統的力量不僅沒有成為李立三開展工人運動的包袱，相反，李立三在安源進行的「文化置位」工作，其實質是將馬克思主義植根於中國文化以及中國社會的土壤中。他不僅巧妙地利用「傳統」來「反傳統」，還大膽借鑒資本主義的經濟制度來反對資本主義。這種務實而靈活的態度，成功地推動了馬克思主義在安源扎根，並最終通過「運動工人」走向「工人運動」。

關鍵詞：李立三；文化置位；安源工人運動；馬克思主義中國化



「內聖」走向「外王」。易言之，在正統儒家看來，一個人首先需要修身，學會做人，這相當於完成了「修己」的工作。然而，光有「內聖」是不夠的。還需要走向「外王」（「齊家」、「治國」、「平天下」），去實現「安人」或「安百姓」的任務。可見，「內聖」是「外王」的邏輯前提和實踐基礎，「外王」是「內聖」的昇華與發展。在傳統社會中，政治領域出現的察舉制、科舉制等選拔人才制度為「內聖外王」提供了現實的保障。當然，這並不意味著每一個知識份子都能進入仕途，實現「學而優則仕」。不過，正如荀子所說：「儒者在本朝則美政，在下位則美俗。」¹³知識份子在現實中，不管生存境遇如何，其社會關切是自始至終的。這一點，從傳統到現代並沒有太大改變。李立三生於1899年，他青少年時期的教育帶有相當強烈的傳統色彩。其父李昌圭，作為一名秀才出身的私塾先生，很早就有意識地以儒家式的教育開展對李立三的培养。在此影響下，李立三的國學功底相當扎實，甚至在某些方面超過其父。他不僅熟讀基本的典籍和傳統的文學經典，而且還掌握了創作古體詩、詞、歌、賦以及對聯等才藝。後來，李立三曾將其年輕時期所寫的詩、詞編輯成《芋園詩草》一書，可見其傳統國學的功力著實不弱。或可說，如果沒有早期良好的傳統教育以及對傳統文化以及基層社會的深入理解，李立三在20年代初期很難順利打入當時傳統力量和思維慣性還很強大的安源開展工人運動。

從儒家「內聖」方面來看，現有的資料很少有李立三如何加強個人道德修養的記載，倒更多地呈現其行為不合常軌，與傳統價值觀格格不入的一面。姚文奇先生的《李立三與父親的恩恩怨怨》一文，詳細記載了李立三與其父李昌圭之間的價值觀念衝突的事例¹⁴。其父對他愛之甚深，責之亦切，李立三一度被指責為「逆子」、「籠不住的野馬」。青少年時期的李立三屬於一種典型的叛逆性人格，他在「傳統」的薰陶下成長，「傳統」卻被他視為束縛自我的「牢籠」。尤其是伴隨著他獨立人格的養成，與其父價值觀念的衝突日益尖銳，最終驅使他逃離舊式家庭，接受馬克思主義，走上革命的道路。以舊道德的標準看，他忤逆父意，是為不孝；辛亥革命，帶頭剪辮，是為不忠；拋妻離子搞

革命，是為不義。從李立三的成长軌跡來看，他似乎並沒有完成傳統意義上的「內聖」工作。

馬克斯·韋伯曾把權威分成三種類型，即傳統型、理性型和魅力型。所謂魅力型(Charisma)權威往往強調個人憑藉超凡的才能，或者傑出的品格、或者英雄主義對群眾產生天然的感染力和影響力和說服力。值得注意的是，李立三注意到這種魅力型人格典範在開展革命運動中所發揮的功用。所以，他很注意自己打造自己的「神聖魅力」。當然，這種人格在李立三身上不是靠道德的優異來凸顯，而是靠自我獨特性的塑造以及利用群眾迷信心理配合達成的。抵達安源之後，李立三或是身穿長衫，或是西裝革履，總能以時髦的打扮吸引別人的目光。根據一位安源工人的回憶：「當時，敵人揚言要捉拿和暗殺工人俱樂部主任李立三。工人傳神地說：『李主任有五國洋人保護，刀槍不入。』因為他是從外國留學回來的，平時穿長大褂，胸前佩戴著一些金屬的徽章，顯得非常精神。傳說他『刀槍不入』，這表達了工人們對自己領導者的愛戴。」¹⁵「刀槍不入」當然是無稽之談，但李立三卻從不闢謠。這種「神聖魅力」為他贏得了洪幫的支持和廣大工人群眾的擁護，即使是各種保守勢力，對他也有所忌憚，客觀上為開展工人運動提供了便利：「李立三所運用的文化置位方式，將舊有的與新穎的內容進行融合，把刀槍不入形象的觀念以及師徒關係這些人脈普遍擁有的認識，進一步發揮，譬如他創造性地宣稱獲得了來自海外的力量。他形成的這種領導模式相當有吸引力，效果顯著。」¹⁶

按照傳統儒家思想的邏輯，如果李立三缺乏傳統式的從「格物」、「致知」到「正心」、「誠意」的修養工夫的話，那麼，他的「外王」工夫勢必無法安置。然而，在傳統向現代轉型的過程中，中華民族日趨深重的內憂外患讓「外王」變得極其迫切，而以往修身養性的舊道德很快在五四運動期間被「科學」和「民主」的口號所壓倒。不僅「內聖」不再必然成為「外王」的前提和基礎，相反卻成為障礙與包袱。而且，傳統模式下的「外王」本身亦於1905年科舉制度的廢除而失去現實的根基。如此，傳統的「內聖外王」模式注定是失效的。不

過，「內聖外王」所蘊藏的「己欲立而立人，己欲達而達人」¹⁷的「仁道」精神卻能夠繼續延續。它在中國近代以來遭遇的屈辱歷程中，轉化為知識份子「救亡圖存」的內在驅動力量。「外王」之信念愈執著，變革社會之衝動欲強烈，實踐之效果愈明顯，則愈能凸顯知識份子的「內聖」。此時的「內聖」重點不在德性，而在於能力（德性甚至被包含其中）；不在做人，而在做事。或可說，傳統意義上的「內聖」在現代意義上只是作為一種「私德」而成為可有可無的東西，但是「外王」式的「公德」卻成為個人評判的最終依據。正如嚴搏非先生所說：「在近代中國面臨『三千年未有之危局』而要求變通思想以自強保種的時候，中國知識份子就只有放棄『內聖』的道路，甚至懷疑和批判『內聖』的道路，直接為『外王』尋找新的方法和武器了。」¹⁸安源時期的李立三無疑符合這個特徵。他的「新外王」事業已經不再依賴傳統的儒家思想來支撐，而是在傳統的遮蓋之下，以馬克思主義作為救國救民的真理，來開展「新外王」的事業。

二、「文化置位」下的馬克思主義中國化

1921年歲末，李立三被派遣到安源路礦開展工人運動。此前的幾個月他已加入了中國共產黨，將馬克思主義作為他畢生的信仰。他過去未必是儒家的信徒，此時更不是儒家的信徒。但是，他非常了解受傳統儒家影響甚深的中國傳統社會。雖然在1912年，中國的封建專制統治已經被推翻。不過，根深蒂固的傳統思維習慣和盤根錯節的社會守舊力量並沒有完全退出歷史舞台。安源路礦本身是洋務運動的產物，是盛宣懷領銜創辦的官督商辦企業，這其中不僅有官僚買辦的力量，而且還和帝國主義、秘密幫會存在著千絲萬縷的聯繫。李立三在安源開展工人運動，成功地完成了裴宜理所說的「文化置位」的工作，即利用中國傳統的文化元素，並在「傳統」的掩蓋下，悄然地傳播馬克思主義和開展工人運動。大體而言，他主要從四個方面入手，進行「文化置位」的工作。

首先，借助傳統的人際網路，建立工人運動的統一戰線。中國傳統社會講究愛有差等，親疏

有別，由此造成了對人、對事的特殊性。因為為了更好地解決問題，就不得不「托關係」、「講人情」。正如費孝通先生在《鄉土中國》中的提法，中國社會是一種「熟人社會」。說白了，就是因為熟人好辦事。在傳統的中國社會中，人們利用血緣、鄉緣、學緣、志緣等拉近距離，形成某種意義上的「小圈子」：「在差序格局中，社會關係是逐漸從一個人一個人推出去的，是私人關係的增加，社會範圍是一根根私人聯繫所構成的網路，因之，我們傳統社會裡所有的道德也在私人群系中發生意義。」¹⁹李立三並非一個死讀書的「書呆子」，從他到安源一年多的經歷來看，他特別擅長運作人際關係，並且利用這種傳統的人際關係為開展工人運動提供便利：「在中國共產黨史上，安源罷工被描繪成一個純粹的無產階級英勇事蹟的光輝典型。而實際的情況其實要更為複雜。知識份子、地方士紳、軍官、洪幫龍頭老大以及教會牧師俱為這次罷工勝利有所貢獻。」¹⁰⁰

在進入安源前夕，李立三懇請湖南省平民教育促進會的副董事長李六如為他手書一封情詞懇切的推薦信，然後再通過他靠他父親的好友，安源商會的謝嵐舫轉呈給安源所在地的萍鄉縣知事。通過一重又一重的熟人關係，讓他獲得了信任。這是李立三進入安源第一次公關的成功。由於他獲得了萍鄉當地官員的信賴和撐腰，這就為他在安源開展工作提供了「保護傘」。到了安源之後，他利用一切可能的機會廣交朋友，為安源工人運動的成功壘砌了堅實的群眾基礎。他通過開展平民教育，借助於師生關係來拉近與工人的距離，並且逐步加強他在工人運動中的權威地位。1921年12月下旬，李立三創辦安源平民小學。該學校由於不收學費吸引了工人及其子弟的注意。一開始就招收到三十四名學生。他白天給學生上課，晚上則利用自己教師的身份，穿著傳統舊式的長衫，挨個進行家訪，深入地接觸和了解工人，由此博得了「遊學先生」的雅號。在贏得工人尊重的同時，李立三又注意拉近與工人的距離，他甚至讓工人稱呼他為「老李」。事實上那時他才二十出頭。

李立三號召成立下的安源俱樂部近乎打著傳統儒家思想的旗幟，宣稱「聯絡感情、涵養德性、



團結互助、共謀幸福」，由此獲得地方官紳的支持。此外，他還利用地緣、學緣等傳統的人際網路來推動工人運動的開展。例如，他創立的安源工人俱樂部使用的是湖北同鄉會會館。在安源的工人群體當中，洪幫的勢力和影響較大。洪幫的龍頭老大是礦上的顧問，包工頭大多是他的徒弟。這種師生關係與工人運動中領導與被領導者雙重身份的疊加客觀上加強了李立三的「領袖魅力」。李立三首先成功地吸收了少數洪幫小頭目入黨，然後通過小頭目結交洪幫龍頭老大。據他本人回憶說：「洪幫頭子見我去很高興，稱我為李主任，喝完雞血後，我說我們要罷工，又講了一些罷工是為窮兄弟謀幸福，保護窮人等道理，提出要他講義氣，多幫忙。他爽快答應，在社會上引起了很大的震動，甚至一些資本家和知識份子也認為俱樂部了不起。」^[1]在他的努力下，不久，中國社會主義青年團安源支部成立。到了1922年1月，安源工人補習學校開辦，直接招收工人接受教育與學習。僅僅一個月後，中共安源黨支部成立。

其次，利用傳統的社會心理進行理論宣傳與動員。「崇文重教」是中華民族的傳統，不論是普通官員，還是平常百姓，常常把發展教育當成頭等大事。李立三巧妙地利用這一群眾心理。他根據當地官員期望發展當地教育的初衷，以懷有熱切抱負的青年教師身份進入安源。並且，他了解到在「五四新文化運動」的背景之下，守舊官員一般不願意改變，對白話文運動有著強烈的反感心理。他運用早年扎實的國學功底，寫就了一篇辭藻華麗的「四六」駢體文，聲明開辦平民學校的目的在於：「學習文化，增長知識，改良習慣，涵養德性」，這一口號又明顯帶有了儒家士大夫「經世濟民」的道德意圖。自然深受萍鄉縣知事的青睞，批復李的行為「有利地方，符合要求」。那時的安源充斥著妓院、賭場和煙館。這個人口八萬的小鎮僅有一所基督教會創辦的學校。這所學校高昂的學費讓絕大部分家庭望而卻步，而這所學校教學內容的基督教色彩顯然不為受儒家「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。」^[2]觀念影響的傳統士人所喜。對於洋人創辦教堂、學校，縣知事是出於無奈，從李立三身上，他似乎找到了與洋人對抗的力

量。李立三創辦的平民學校在五福巷張紫民家，採取複式教學，工人子女免費入學。李立三不止一次運用儒家的價值理念，強調興辦教育對於當地移風易俗的重要性，以此獲得當地以及外地社會精英人士的募集資金。平民夜校的經費來源於長沙和上海的一些熱心平民教育的人士募集而來。他創辦的平民學校類似於傳統的「義學」，由於不收學費，再加上官方文告的合法性保障，使其立即獲得了工人們的青睞。學校開辦後，李立三白天給工人子弟上課，晚上則成為工人夜校的課堂，在教授基本文化知識的同時，悄然地傳播著馬克思主義理論和革命思想。

在傳統中國，由於教育普及水準的低下以及封建迷信的盛行，中國社會的下層民眾或多或少受到迷信心理的影響，並且這種影響往往與一些民間宗教摻雜在一起。如李氏在拜訪洪幫老大時，已被吸收入黨的洪幫成員周懷德和西從乃替他鼓吹，說「李先生全中國各大小城市口岸都走遍了，不光跑過江湖，還漂洋過海，參拜過馬鬍子（馬克思）和恩鬍子（恩格斯），身受兩位菩薩的保護。」還說：「若與李氏結交，定會時來運轉。」包括李立三被傳說具有「刀槍不入」的能力，顯然還是群眾迷信心理的作用，但是卻收到了意想不到的效果，當地軍隊的士兵亦聽說過李立三刀槍不入的傳言，當安源工人運動爆發後，他們甚至並未干預和鎮壓工人的罷工運動。

再次，吸收傳統的社會組織、儀式經驗，創辦和發展工人組織。安源路礦在創辦始，就逐漸有幫會力量的滲透。工人交納一定的費用加入，幫會則給工人提供保護。作為一種秘密社會，洪幫組織甚為嚴密而且隱秘，在組織上強調對龍頭老大的擁戴，加入洪幫需要宣誓，在思想觀念上強調「江湖義氣」，幫會成員接頭則有「隱語」。李立三深受啟發，他不僅與洪幫龍頭結交，還高度模仿洪幫的組織運作方式，將安源路礦每個車間十個人組成一個十人團，並有各自的隱語暗號。而且俱樂部需要交納會費，加入同樣則需要宣誓。1922年5月1日，安源工人俱樂部成立的遊行活動中，他們將馬克思的半身神像作為新神加以供奉。顯然，在傳統儀式中的神靈崇拜被李立三悄然地置換為對馬克

思的尊崇。對於工人而言，馬克思宛如「上帝」照臨人間，李立三則是「聖子」耶穌。馬克思主義理所當然就成為激發工人鬥志，庇護工人組織的「聖靈」了。一個筆名「紹予」的作者以讚譽的口氣說：

「安源二萬工人的團體，所以能夠成立幾年而日有進步，就是因為他們已培養成一種牢不可破的紀律的原故。例如他們對任何問題都能絕對的少數服從多數。凡是代表會議通過的議案都是絕對的有效，至於擁護領袖，擁護團體的精神，簡直是人人都是很充分的。」^[13]

最後，利用傳統的文化符號加強工人的政治認同。李立三非常擅長對工人的教育和宣傳，他不僅通過平民夜校的課程來開展馬克思主義的宣傳，而且他竭盡全力對工人進行啟蒙，讓他們認識到自身苦難的根源。根據記載「當此憂患迭至之時，安礦積弊已深，惡習不減，上下勾結，惟事貪污。窿內十八段段長，至稱為八路諸侯，即低級工頭每月亦可收入千數百元，工人則備受剝削，生活艱苦。」^[14]李立三一方面無情地揭露資本家對工人的殘酷剝削，另一方面則儘量以通俗易懂的方式來闡明工人階級的地位以及團結的重要性。譬如他巧妙地利用中國傳統的拆字重組法，給工人鼓勁：「有的工友說：工字不出頭，工人沒身翻；生字有出頭，生意翻滾翻。這話不對！大家看，『工』字上面一橫是天，下面一橫是地，中間一豎就是我們工人，工人頂天立地，怎麼說不出頭呢？大家再看，『工』字與『人』字結合，不就是一個『天』字嗎？一個人兩手擎青天，我看，工人將來是要坐天下的！別說翻個身，就是上天攬月，下海擒龍，我們也做得到。問題是大家要團結，要齊心。」^[15]他在教工人認識「牛」字的時候，在下面加一橫，說是「先生」的「生」字。他說：「『先生』也不過是牛坐板凳。那些高高在上、脫離群眾、脫離實際的『先生』並不高明。」^[16]「折筷子」的故事很早就在中國流傳，而且有很多版本。不過大體情節接近，都是講一根筷子容易折斷，很多根筷子就不容易折斷，以此說明團結合作的重要性。這個故事也被李立三借用以說明工人階級大團結的重要性。根據昔日安源路礦工人的回憶：「有一次，李立三同志講工人只有團結起來和資本家進行鬥爭才有力量

時，拿來一根筷子和一把筷子作示範。一根筷子一折就斷了，一把筷子捆在一起就不容易折斷。這個簡單的道理發人深省。」^[17]李立三極富才情，他還仿照當時舊學堂樂歌《十八省地理歷史》的曲調，重新填詞，編出了一首後來在工農群眾和紅軍戰士中廣為傳唱的《工農聯盟歌》，歌詞曰：「我們工農創造世界人類衣食住，不做工的資產階級反把我們欺。起來，起來，齊心努力鞏固我團體，努力奮鬥，最後勝利定是工農的。」^[18]

在吸收和利用各種傳統文化元素的基礎之上，李立三竭盡所能地展開對工人的教育和宣傳，極大地提升了工人的主人翁意識，加強了他們對工人運動以及馬克思主義的政治認同。李立三的成功也引起了一些守舊和反動勢力的警惕。當時一位筆名為「石」的作者表示極度地震驚和恐懼，他說：「迄自黨魁李隆鄧等前往安源，組織工人俱樂部後，把那些組織的常識，都輸入了。從前不說話的人，公然能在大會場中說起話，演講起來！並且，這些人都無形受李隆鄧指揮，做了工人的領袖，能領導工人一致行動，這是共黨在安源的教育宣傳工作第一步的成功。」^[19]

三、「傳統」掩蓋下的「反傳統」

李立三在安源進行的「文化置位」工作，其實質是將馬克思主義植根於中國文化以及中國社會的土壤中。然而，馬克思主義畢竟是一套革命色彩比較濃厚的理論與學說，它與傳統相決裂是必然的。在「文化置位」工作中，李立三所做的是竭力與傳統妥協和合作，甚至是利用傳統作掩護，來秘密地傳播馬克思主義，夯實工人運動的根基。而一旦當工人階級的力量在馬克思主義的凝聚之下足夠強大的時候，工人階級對待傳統勢力乃至階級敵人便不再妥協和退讓了。雖然安源工人俱樂部與傳統勢力的衝突在李立三離開安源之後變得更加明顯，但是安源工人階級的組織和隊伍建設的成功確實成為其得以存續的重要保障。正如鄧中夏的觀察：「工會仍舊巍然獨居，本來二七慘案後，安源路礦局接北京交通部來電，囑其封閉工會，但路礦局不敢下手，其原因是安源工人勢力集中，產業又極重要，工人組織力與戰鬥力亦相當豐



富，若封閉工會，無疑的必然遭到工人決死的反抗，於礦山生存實在有重大危險。路礦局方面深明於此，故不敢遽爾壓迫，而工會方面亦極十分注意防範，所以能一直支持下去而不潰。」^[20]顯然，這與李立三的努力是分不開的。若說「文化置位」強調的是馬克思主義與傳統的融合的話，那麼，在「文化置位」的工作完成之後，工人階級的力量足夠強大之後，馬克思主義「反傳統」的特徵就變得趨於明顯了。

李立三在安源開展工人運動，一開始依靠的是傳統的地方社會精英以及秘密社會，他贏得了他們的支持，故而得以順利地開展工人運動。然而，當工人階級的力量足夠強大，那麼，對他們的態度不再會是妥協，而是獨立自主，頑強地開展與路礦當局的鬥爭。在安源工人俱樂部發起大罷工後不久，李立三特意拜訪洪幫和紳、商、學界首領，成功地贏得了他們對罷工的同情和支持。到了9月16日上午，紳、商、學界首領紛紛致函工人俱樂部，希望工人首先讓步，然後再與資方商討條件。此時，在李立三和劉少奇主導下的安源俱樂部明確表示，當局不承認條件即無說話餘地。至於與工人群體有著千絲萬縷聯繫的洪幫勢力，李立三在安源罷工前夕帶著幾瓶好酒、一隻公雞及其他禮品，親自拜訪洪幫龍頭，並讓其協助罷工運動的開展，具體要求有三：一則不出現賭博；二、關閉鴉片館；三、罷工期間不發生案件。洪幫也確實頗有「江湖義氣」，履行了承諾。若干年後，李立三在回憶這件事的時候，透露了他內心的真實想法：「罷工勝利後，資本家想以洪幫為藉口破壞俱樂部，我送他（洪幫龍頭）些路費，把他送走。工人運動興起後，洪幫就瓦解了，不瓦解，工人組織是不會很好建立起來。」^[21]

作為馬克思主義的忠實信徒，李立三為了將馬克思主義植根於中國傳統的社會土壤，不僅僅利用中國傳統的元素，實際上還吸納了其他文化元素，包括資本主義的文化及制度的合理元素。1922年7月，李立三在安源工人補習學校內開辦第一個工人商店—安源工人消費合作社，兼任總經理。該合作社以「可買便宜貨」為口號向群眾宣傳。通常，加入合作社的工人可購買廉價商品，未

加入的則以市場價購買。合作社還大膽創新，採取了股份制形式融資，認股若干，至少一股，最多十四股，共集資萬餘元。並在新街增設第一分社，擴大規模。根據時人的描述：「去年（一九二二年）七月合作社得告成立。當時股本僅一百元；社員，三十餘人，營業於俱樂部內，設店販賣最少數的布匹和日用品」^[22]安源路礦工人大罷工勝利之後，一萬三千多名工人全部加入合作社，股金增加至2萬元。其中，12000元為俱樂部基金，8000元為社員的股款。每股5角，月息七厘，每個社員至少購買1股，最多購買14股。在分紅方面，十分之三分配給各股東，十分之三留作俱樂部基金，十分之三為消費合作社的基金，十分之一則用於招聘的營業員的薪金。值得一提的是，俱樂部還發行了中國第一張紅色股票。事實上，股份制產生於18世紀的歐洲，19世紀後半期開始流行於世界各國，包括清政府時期的洋務派創辦的企業之中。李立三大膽地借鑒了這一明顯帶有資本主義色彩的經濟模式，創辦了中國共產黨領導下的第一個紅色股份制經濟實體。當然，這一股份制的運作目的重點不在於發展資本主義，而是對付資本主義、抗衡資本家的剝削。

雖然，李立三在《敬告安源工友》一文中謙虛地說：「俱樂部就是萬餘工友精神和力量的結晶體，決不是一個人創造出來的。」^[23]但是，沒有他這種「但開風氣不為先」的精神，安源工人運動很難發展如此蓬勃。他不僅巧妙地利用「傳統」來「反傳統」，還大膽借鑒資本主義的經濟制度來反對資本主義。這種務實而靈活的態度，成功地推動了馬克思主義在安源扎根，並最終通過「運動工人」走向「工人運動」。李立三在安源的政治實踐充分表明：馬克思主義作為一種外來文化，必須進行「文化置位」的工作才能扎根在中國的文化土壤之上。馬克思主義唯有「中國化」，才能夠更好地「化中國」。

教育部人文社會科學基金項目：20世紀上半期非中共知識群體馬克思主義理論傳播與接受研究。
(項目號：16YJC710014)

^[1]鄧中夏：《中國職工運動簡史》（天津：知識書

店，1949年），第92頁。

- [2] 裴宜理，閻小駿譯：《安源：發掘中國革命之傳統》（香港：香港中文大學出版社，2012年），第4頁。
- [3] 《荀子·儒效》。
- [4] 詳見姚文奇：〈李立三與父親的恩恩怨怨〉，載《湖南文史》，2002年第4期，第41-44頁。
- [5] 中共萍鄉市委《安源路礦工人運動》編撰委員會：《安源路礦工人運動》（北京：中共黨史出版社，1991年），第939頁。
- [6] 同注[2]，第60頁。
- [7] 《論語·雍也》。
- [8] 嚴搏非：〈論新文化運動時期的科學主義思潮〉，載許紀霖編選：《現代中國思想史論》，（上海：上海人民出版社，2014年），第499頁。
- [9] 費孝通：《鄉土中國》（北京：北京出版社，2005年），第40頁。
- [10] 同注[2]，第61頁。
- [11] 同注[5]，第904頁。
- [12] 《孟子·滕文公下》。
- [13] 紹予：〈安源路礦工人之偉大組織〉，載《中國青年》，1924年第18期，第8頁。
- [14] 江西省政府經濟委員會編：《萍鄉安源煤礦調查報告》，（南昌：江西省政府統計室，1935年），第16頁。
- [15] 郭晨、劉傳政：《李立三》（北京：工人出版社，1984年），第47-48頁。
- [16] 唐純良：《李立三全傳》（合肥：安徽人民出版社，1999年），第41頁。
- [17] 同注[5]，第936頁。
- [18] 轉引自郭晨、劉傳政：《李立三》，（北京：工人出版社，1984年），第112頁。

[19] 長沙市革命紀念辦公室、安源煤礦工人運動紀念館編：《安源路礦工人運動史料》，（長沙：湖南人民出版社，1980年），第671頁。

[20] 同注[1]。

[21] 同注[5]，第900頁。

[22] 〈安源路礦工人消費合作社的沿革和現狀〉，載《平民》，1923年第155期。

[23] 同注[5]，第90頁。

“Covert Subversion”: The Sinicization of Marxism under “Cultural Positioning”

-- Analysis of Li Lisan and Anyuan's Workers' Movement

HU Ke-tao (School of Marxism, China University of Mining and Technology, Xuzhou)

Abstract: As an outstanding leader of Chinese workers' movement, Li Lisan successfully used the “cultural position”, which greatly promoted the smooth development of Anyuan workers' movement. As a new type of intellectual, Li Lisan's behavior pattern could not be explained by the previous framework of “internal sage and external king”. However, the power of tradition did not become a burden for Li Lisan to carry out the workers' movement. On the contrary, the essence of Li Lisan's work of “cultural positioning” in Anyuan was rooted Marxism in the soil of Chinese culture and society. He not only deftly used “tradition” to “oppose tradition”, but also boldly drew lessons from capitalist economic system to oppose capitalism. This pragmatic and flexible attitude successfully promoted Marxism to take root in Anyuan, and finally moved to “workers' movement” through “movement workers”.

Key Words: Li Lisan, Cultural Positioning, Anyuan Workers' Movement, Sinicization of Marxism

抗戰時期中國基督徒的民主想像與認同政治

■ 許俊琳

上海大學馬克思主義學院

近代中國基督教最重要的特徵是它不僅是宗教團體，更重要的是一種公共性的社會力量。特別是在其中佔據主導的自由派，一直保持著與時代對話甚至引領時代的抱負。用他們的話來講，就是要將基督教打入中國社會的中心。其意在實現救國、為基督教的價值正名等多重的政治和宗教目標，是其中國人和基督徒雙重身份的一種體現。他們對民主的頻繁言說和委身就是基督教介入公共的一種方式。隨著五四「德先生」的出現，民主在中國享有了一種話語權威。誠如基督徒、光華大學的詹文滢所言：「趨勢所至，向者為政治理想的民治主義，今已變成一個習慣法了，全世界的人士，莫不俯首膜拜，尊之為人生救星，威權所至，只許他人頌揚，不許他人批評，更不許他人惡言痛詆；世人崇拜民治主義的熱忱，可謂達到極點了。」^[1]因此，民主成為各種力量角逐的對象，以之作為自身合法性及獲得認同的資源，同時完

成建立一個現代國家的政治願景。基督教也不例外，從五四開始，民主一直就是基督徒話語中的核心觀念，成為他們國家認同、政治認同和宗教認同等身份敘事的一部分。但在不同時期他們的民主話語卻不盡相同，本文主要以抗戰時期為視角，探討其特殊性及同一性，也為國人追逐民主提供一個基督教個案，以便更深入理解民主在中國命運的複雜性。

一、抗戰危機下中國基督徒的民主兩難

一般而言，在民族危機的時刻，權力會趨於集中，為獨裁提供可能。「九一八」後少數基督徒的抉擇可作為其中的一個注腳。晚清以來基督徒一直把民主的求索作為其政治目標，視為信仰的要

求。但九一八後，有少量信徒傾向於借獨裁來救國（當然，這種聲音屬少數，更多基督徒仍堅守民主，但這成為基督教中的一個特殊現象）。這與

摘要：基督徒一直是中國民主運動中的積極參與者，但受九一八後國難加劇及國際民主危機的刺激，少數基督徒暫時實用主義的選擇新式獨裁。而抗戰爆發後，為實現最大限度的民眾動員及黨派特別是國共的團結，他們完成了比較統一的民主站隊，視民主為抗戰勝利的保障。在因國民黨一系列民主表示而掀起的1939-1940年第一波憲政運動中，基督徒廣泛地介入了這場運動的討論，並激勵基督徒加入推動民主政治的行列。但1940年9月因國民政府的拖延使第一次憲政運動流產後，受國民黨戰時不提憲政的限制，基督徒的民主言說陷入相對沉寂。而隨著1942年1月世界反法西斯聯盟的成立，為民主而戰成為口號，增添了基督徒對民主的信心和欲求，他們積極參與第二波憲政運動，反思西方政治民主的片面，對中國式新民主展開了新的思考，以完成抗戰民主建國的目標。

關鍵詞：抗戰時期；基督教；民主；民主運動

1930年代民主在西方乃至世界的危機相連，正如歷史學家伊斯頓(S.C. Easton)所言：「民主國家沒能克服大蕭條所帶來的經濟困境成為普遍喪失對民主體系信心的主要因素」^[2]。庫恩(Hans Kohn)1937年也在《基督教世紀》發文稱：受法西斯主義和共產主義的雙重夾擊，普遍認為民主在歐洲處於防禦狀態，一些敏銳的觀察家甚至宣稱民主處在臨終的喘息中。^[3]

西方這種遭遇獨裁威脅而帶來的民主危機也為中國基督徒所洞悉。《興華報》1931年發文指出歐美各國已趨入一條絕路，經濟上產業越合理化失業越多，政治上德莫克拉西政治已充分暴露其弱點，而漸趨於獨裁制度。^[4]1932年培玉也觀察到：帝國主義國家政府相繼改組，各資本主義國家的政治日趨獨裁化和強硬化，正向法西斯主義的道路上邁進，這不僅表現在德意，同時也表現在英日等國。^[5]第21屆世界基督教學生同盟大會中國委員會報告書中也指出：「有些地方民主政治遇到了公開的挑戰，獨裁主義雖然壓迫一切個人的自由，卻漸漸被認為救濟目前的出路。」^[6]總之，民主在西方遭遇危機，世界正被帶往獨裁的道路。

西方民主的危機把這些問題擺在了國人的面前，而1930年代國內的民主與獨裁之爭及國難加劇成為其本土語境。正如教會領袖陳文淵所言：專制政體的復現和民主主義的沒落成為世界轉變中的新趨向，德意俄和其他小國的專制政體對民族復興似乎得到大的成功，統制政策和中央集權也得到相當的效能，引起了中國知識界的興趣，到底中國是向著民主主義的道路走還是隨著世界潮流採取獨裁制度？^[7]陳文淵難題也是基督徒所共有的難題：美麗的民主好看卻似無效，專制難聽卻貌似成功，和當時的國人一樣，基督徒走到了一個岔道口。

據此，在民主危機集權歡唱的時代，不乏基督徒對民主的信仰動搖而傾向獨裁。1931年12月，因九一八的刺激，從之就謹慎地聲稱國民黨要有麥克唐納就好了，能徵集全國賢能，共圖國事。如沒有，有墨索里尼也行，能排斥一切主張，獨裁專制，能統一全國，平定內亂，解決民生，共赴國難。但國民黨絕對不能叫一個沒有墨索里尼之才的人

來做中國的墨索里尼，走這條路要謹慎，有危險性。^[8]從之的觀點，作為一種典型的政治實用主義，很具代表性，民主也好專制也罷，並不在追求它們的終極價值，而在利用其工具價值，只要能借之實現中國的拯救就好。這種實用主義傾向在包括基督徒在內的中國人中是很普遍的。

專制並非是不可接受的。趙鴻祥在1933年就羞澀地為專制辯護道：最近十年比較興隆的國家是蘇、意，這種由民治而專制的潮流使人非常詫異，但奉行專政何嘗不是全部歷史的軌跡，崇拜權威何嘗不是整個人類的根性。^[9]甚至燕大教授吳雷川為時代風潮所襲，也認為如時勢需要，自由平等可為獨裁讓路。他在1936年寫道：「基督教以自由、平等、博愛三者為人類社會最高的境界，這自然是人人所想望的。但耶穌教人要服從真理，而真理又必因時代的需要而變動不居，決不可以執著……自由須受真理的範圍，本不是個人任意發展……人類社會最高的境界，現時還在理想之中，需要我們經過長時期的努力，然後才能實現。我們現時只可對準這最高的真理努力進行，而不可先企圖自己當下就享受這種幸福。所以，如果說集體主義或獨裁政治是合乎時代性的真理，我們自由平等觀念就當為真理而暫時放棄。這也是基督教的精神。」^[10]時代風氣確使崇尚自由民主的基督徒開始為獨裁打開一個缺口。

在這種情形下，一些基督徒明確倡行獨裁，以新式的專制模仿德意等來解救中國危機。在民主獨裁論爭前、法西斯主義在中國初唱的時節，1933年5月閩南基督教領袖蔡重光就鑒於民族危機的嚴峻，而將新國家的再造寄托在健全的領袖和嚴密的組織上，只有這些能在內部紛亂、外辱加劇的時刻，恢復民族的地位。而他認為「要使組織的嚴密，最好的方法莫如獨裁，一班人好似一聽了獨裁，便會聯想到過去的帝王，但是我們所主張的獨裁，並不是自私自利的獨裁，而是為公為眾的獨裁，我們要堅決的認清，獨裁並不是壞事，只有路線走錯了才是壞事，如果是路線走錯，不管是獨裁不獨裁都要倒台，如果是路線正確，獨裁反可使理想實現快些，所以獨裁的制度是目下組織中一個最良好、最進步的方法，斯丹林之於蘇聯、墨索



里尼之於意大利和最近希特勒之於德意志，都是由獨裁而成功的」^[11]。看來德意俄獨裁所帶來的成功對蔡確有強烈吸引力，他所意想的健全式領袖獨裁可謂發民主與獨裁論爭中新專制主義之先聲，受內憂外患的雙重侮辱，德意俄的成功仿佛為他帶來了某種希望。

有同樣取向的並非蔡一人，四川中華基督教會的蕭文若（曾留洋）在1935年也表達了對新式獨裁的渴望。他認為不管是教會還是國家，獨裁的價值不可蔑視，而民主的弊病卻不能忽略。他表達了對獨裁的肯定：「獨裁這件事，個人近來很有同情」，「你看世界的政治潮流，不是趨向獨裁麼？意大利的墨索里尼、德意志的希忒拉、俄羅斯的史大林、土耳其的凱馬爾，這些國家都因實行獨裁，而使民族復興」。而他對民主的苛求主要是因其效率的緩慢，因為「用民主的辦法，今日一會議，明日一會議」，難以成功。因此他肯定獨裁的價值，特別是對中國這樣落後的國家：「老實說，一個戰敗的國家，被壓迫已深的國家，積弱已久的國家，非有俊傑之士，出而獨裁領導，那個民族，是不容易恢復發達的。教會亦何獨不然？」作者最後總結到「共和與專制，應該澈底，不要以共和為工具，達到專制的目的。若一味獨裁，只要有不世出之士出來執行，我個人是絕對贊成的」^[12]。蕭的獨裁和當時民主與獨裁論戰中的開明專制論一致，德意俄獨裁帶來的成功對他有明顯吸引力，可作民族復興的憑藉。

抗戰全面爆發後，民主與獨裁的論爭為抗戰的確煙打斷，但二者間抉擇的兩難仍然延續。戰爭在為集權提供正當性，但戰爭需要更廣泛的民眾動員，因而集權和民主在吊詭中獲得各自的發展空間，國民政府在加強權力集中的同時不得不開放部分民主。在二者的博弈中，引發了兩次大規模的民主浪潮，一為1939-1940年間的民主憲政運動，二為1943年興起的第二波民主憲政運動。基督教的民主言說也隨這兩股潮流而波浪起伏，但為了國共的團結，實現最大程度的民眾動員，他們完成了比較統一的民主站隊。

早在1937年底上海麥倫中學校長沈體蘭就指出，在日本侵略的形勢下，「一個新的時代來臨。

中國的民族主義和民主必須相互依賴，二者離開了誰都不可能成功」。^[13]1938年廣州培英中學的李聖華也看到抗戰需要民主，他呼籲應把民主主義完全把握，除少數人認為抗戰時期民主不是最為切要者，民主主義已是國人一致的要求。^[14]他們比較敏銳地看到民主在抗戰中的作用。

更明確提出抗戰建國離不開民主的是基督教青年會全國協會的吳耀宗，他強調只有民主才能實現大規模的民眾動員，只有民主才能化解政府與民眾的芥蒂，成為抗戰建國的保證。他認為必須運用政治的民主，因為抗戰需靠民眾的力量，建國更離不開民眾，政治軍事經濟都有民眾做後盾，才能達到最後目的。「假如沒有民主的政治，則民眾的力量，決不能充分發揮」。他對用獨裁積聚民眾的看法不以為然，他認為獨裁絕非凝聚民眾的合理手段，法西斯國家雖能暫時利用好聽的名詞，欺騙民眾獲得一時的獨裁，但這與民眾的利益相反，終必被推翻而代之以真正為民眾謀幸福的民主政治。他並進而談到：中國與法西斯國家不同，在救亡圖存中，全民的利益是一致的。政府用不著欺騙民眾，也不能欺騙民眾。人民愈有自覺自動的能力，愈能與政府合作。因此「我們必須使民主政治成為支持抗戰建國的一根偉大的柱石。在不違反我們所承認的國策的條件之下，我們要爭取言論、集會、結社的自由，要消滅政府對民眾的懼怕，要使民眾對政治上的設施，有發言的機會。總一句話說，我們要使政府成為人民的政府，這樣，我們才能達到『抗戰必勝，建國必成』的目的」^[15]。在他看來，民主並不是一盤散沙而成為團結的障礙，反而會成為力量凝結共同抗戰的前提與後援。

而到1939年7月吳在華東大學夏令營的演講中重申了這一看法，但他為兩年來的抗戰所憂慮，黨派摩擦和妥協心理被他用作民主不足的證據，而唯有民主政治才能徹底克服它們。他呼籲到：「我們還要爭取民主政治的實現。民眾自發的力量，在平時需要，在戰時更是需要。要動員民眾，就必須有民主的政治。可是在抗戰兩周年後的今日，我們還看見許多與此相反的現象，這不但減少了民眾參與抗戰的效能，也是違反過去所確定了

的政治的原則。必要確立了民主政治的基礎，我們未來的建設才能走上正確的方向」^[16]。對他而言，只有民主激發的力量才能避免妥協的誘惑，才能化解黨派的衝突，確保抗戰的最後勝利。

二、第一次憲政運動與中國基督徒的民主想像

在兩年的抗戰動員中，民主力量培育壯大，引發了1939年9月至1940年9月第一波憲政運動。這激發起基督徒的民主想像，他們廣泛地介入討論，並激勵廣大基督徒加入推動民主政治的行列。1939年10月在昆明舉行的全國基督教學生代表會議宣言中就聲稱「吾等主張建立完成民主政治政體」^[17]。特別是在1939年11月國民黨五屆六中全會確定1940年11月12日召集國民大會之後，基督徒的民主熱情進一步高漲：問題不再是要不要民主憲政，而是怎樣促成民主政治的實現及基督徒在其中的作用問題。

羅茜觀察到：中國人民已認識到「只有充分的實行民主政治，才能動員全國各方面的力量，才能把抗戰推向勝利的階段，才能完成新中國的建設」。她強調只有少數別有用心、認賊作父的人才會反對民主政治。她對民主的想像也是指向抗戰建國的，而她將其歸宿指向三民主義。她談到：「孫中山先生的三民主義，就是一部實施民主政治的大綱，假使完全實施了它，就能得到『民族解放，民生幸福，和民權平等』。中國目前的抗戰，也可以說是為了爭取民主政治，建立一個三民主義的憲法，三民主義的共和國。」三民主義作為國共都接受的合作基礎，為抗戰時的基督徒一再強調，以作為催促國民黨走向民主的理由，同時也是維繫國共團結的資源。作者看到民主在中國可成為建國的工具，有完成制度更新的可能，也是向天國邁進的途徑。她認為「今日的統一戰線，民主政治，是建設新中國最好的工具。在運用這些工具時，保護了『人的價值』，可能用『和平』的方式，使新中國的政治制度進入更高階段。這樣假使我們說『民主政治』是一種方法，可能使我們接近『上帝的旨意』，相當地實現他的理想，那也未始不可」。但對民主的推崇並不是對它的迷信，只因

它是一種相對美麗的方式。作者承認，民主並非十全十美，但在現在的中國是進步的。民主制度也不一定就是天國的理想，但在現階段最為接近天國的理想。因此，他呼籲基督徒必須履行國民的責任，促進民主政治的完成：「基督徒學生不但當注意政治，或站在批評或旁觀的立場上，而應當積極的以國民的一分子，或社會成員一部分的資格，站在客觀的，超黨派的立場上，推進『民主政治』的澈底實現。」^[18]羅是在對民主的呼求中能清醒認識民主限度的少數人之一。

哥林也在1940年2月認為民主政治是實現團結和進步的關鍵，從而是抗戰勝利的保障。他鼓勵基督徒學生「投進爭取民主政治的巨潮中去」，因為「為了自身生活的改善，為了中國社會政治的進步，民主政治的實現是必須要的」^[19]。同年4月他進一步呼籲基督教學運應積極介入民主運動，因為「民主政治是一切問題的鑰匙。把握住它，就能解開許多疑難的問題，在今日的中國更有實際的效果」，「才能切實取得民族解放的成功」^[20]。青年會幹事俞沛文也認為民主政治「是決定抗戰成敗，新中國建設前途的關鍵，不實現民主政治，就不能切實動員廣大的人力，財力，物力，就不能加強團結，爭取進步！」^[21]他們的邏輯仍在沿著民主實用主義的路線走，民主的力量被進一步放大，借之近可抗日遠可建國。

在這種情況下，越來越多的基督徒開始大膽地擁抱民主政治，將它視為救國的路徑、民族解放的鑰匙……總之，它是解決中國問題的總閥門。常青1940年4月寫道：「中國的客觀環境正在飛躍的進展著，現在正要迎接一個劃時代的巨大的運動亦是謀中國抗戰勝利唯一的武器——迎接憲政運動，建立民主政治，它是民族解放的鑰匙，是民眾生活幸福的樞紐機，它將洗刷愚、貧、弱、貪、亂的民族五大污點。」^[22]在他看來，只要有了民主，一切問題都將迎刃而解。同年青年會幹事張仕章也聲稱民主政治可成為青年終極的信仰，他認為「民主主義是政治組織的完美理想，也是共和政府成立的基礎」，「民主主義是一種最合理的政治學說，也是一種最可貴的政治精神。所以青年們對於民主政治應當抱著堅定不移的信仰與竭誠擁護



的決心」^[23]。其中似乎有一種美化民主的理想主義傾向，走向民主萬能的道路。

為了將一些藉口政教分離而不願過問政治的基督徒從民主的隔閡中呼喚出來，他們也努力拉近基督教和民主的關係，將民主政治與基督教相提並舉，在推動基督徒走向民主的同時為基督徒的民主參與正名。早在1938年聖誕節張仕章就聲稱「民主主義就是天國主義的代表」^[24]。吳耀宗也曾提出：民主即基督教——尊重人格、個性，要使每個人得到豐富的生命，它深感人的缺陷和有限，但都是上帝的兒子——教義的運用。^[25]後來他又認為「『民主』也就是耶穌教訓中，我們要『彼此相愛』的政治方面的表現」^[26]。他們都是將民主視為基督教的產物，同時反過來以此助推基督徒實踐民主。這種個人化的認識甚至上升為某種共識。1938年8月中國代表在為國際宣教協會印度會議準備的文獻中，也把中國民主的走向導向基督教，指出「中國正在努力成為一個民主國家，而基督教和民主有一種特別的聯繫。西方民主僅一半是希臘的，剩下的是基督教的。基督教比希臘人更能理解人的政治原理」。「民主問題將產生於公民的公共精神及自願為公共福利的犧牲中。在一個極權主義國家，除了國家當局的強制，這是不可能被同意的。民主看上去好像太微弱而不能產生它自己必需的質量。基督教必須用它的教義拯救它，只有在他服務一個超越國家的更高存在時他才能更好的服務國家。」^[27]在他們看來，基督教是民主的來源和保證，能促使民主走向完善和成熟。

而到1940年4月，國民政府宣布召開國大，憲政運動如火如荼，基督徒參與民主政治的迫切性更著。錢國寶就認為抗日總動員是民主政治推進中一個新階段，基督教和民主政治有歷史關係，基督教注重個人自由和個性發展，基督教史的全部隨時隨地都可找到耶穌散布民主化的種子，他已奠定了民主政治的根基。因此他呼籲基督徒響應精神總動員，實施憲政，以完成抗戰建國。^[28]國民政府的抗戰動員，確實為民主精神的煥發及民主運動的參與提供了一個契機，基督徒正是在這種廣泛的動員中看到參與政治的可能而一步步走

向民主。耶穌也被他們描繪為民主的化身，作為激勵基督徒迎接民主的催化劑。白石就認為歷史上第一個提出民主的是耶穌，他雖未提民主二字，但他通過當時當地的生活與言語，將民主意味的理想發表並實踐出來了。他譴責少數基督徒以政教分離為由不願過問政治，是違反了耶穌的教訓：「他們對民主問題不聞不問，不但是違反了耶穌原來的立場和精神，不但表示了他們自私的偷生怕死，同時也是最短視不過的。在今天，我們不去顧問政治，明天，政治會反過來干涉我們。」^[29]以耶穌的名義來指斥部分基督徒對政治和民主的止步，可謂是一種根本方法。

嶺南大學教授謝扶雅也宣稱：「憲政是合於基督教教義的，因為憲政就是民主政治。反過來說，反民主的各種政治都不合於基督教教義的」，民主政治「可稱最理想的政治，即基督化的政治」。因此，他呼籲基督徒積極參與憲政運動，忠盡國民的義務，他認為「中華民國憲法底制定和憲法的推行是每一個中華民國國民底天職。中國基督徒並不因信奉基督教而喪失他國民的資格，亦並不因記名教會而喪失他本國的國籍。既然中國的基督徒也仍是中國的國民，當然應該和全國國民一樣，一體參加憲政實施運動」^[30]。以國民義務和民主的基督教性質將基督徒推向憲政運動。路西也談到「『民主政治』這一種的政治制度、政治理想，和基督徒學生們所信仰的基督教的社會理想，好像是相當接近的」，兩者在歷史上有血緣關係。因此，「基督徒是擁護民主政治的，民主政治實施，是可能使基督教社會理想帶前一步。因此這重要的一步——實施憲政也必須為基督徒所注意和努力的」^[31]。作者同樣以二者親和性推動基督徒參與民主運動，民主政治不僅符合基督教理想，也有利於基督教的推進。

國民黨的憲政允諾確實給基督徒帶來了巨大的希望，他們看到了走向真正民主政治的可能。1940年4月全國基督教學聯也認為實施憲政是實行民主政治的一大步驟，也是抗戰建國所不可缺少的，民主政治已成為今日中國基督徒所共同追求的一種政治制度。它並致函重慶國民參政會，呼籲實施憲政是目前最急迫的首要任務，唯此才能

保證各黨派及全國人民的團結，才能保障抗戰到底的國策和爭取最後勝利。^[32]表達了對國大召開的希望。並發布《基督徒和實施憲政討論大綱》主要探討基督教和民主政治關係、戰時民主化、五五憲草等。^[33]

上海基督教學聯的顧以佶也觀察到：民主政治對半封建半殖民地的中國是進步的，它一直遭到封建勢力的強烈反抗而沒能在中國真正實現。抗戰與建國並舉，抗戰將會掃除一切落後倒退的因素，驅除民主的障礙，為建立一個真正的民主共和國提供可能。而基督徒正可以成為其中的一股力量，因為實行民主能給大多數人以自由，減少社會的剝削和不公，基督徒的利益永遠和大多數人在一起，所以「我們無條件的贊助民主政治」。她對即將召開的國大寄予崇高的熱情，她談到：「中國將召開全國代表大會，真正來制定憲法，實行民主了！這是中國空前的一大進步現象」，但她認為這種進步是不夠的，基督徒的眼光只有天國的實現才是我們進步的終點。我們必須克服民主的障礙，徹底的實行民主，才能進一步接近天國。^[34]她呼籲基督徒要借助國民黨倡開國會的東風，將民主之路走到底，徹底的實現真正的民主。

吳耀宗也為憲政運動的開啟歡呼，呼籲基督徒要在民主政治中扮演重要角色。他在1940年6月談到：「很可喜的，憲政運動已經開始，而民主政治的要求亦普遍於全國。中國的基督教運動在這時候，不但對於憲政運動應當予以有力的推進，並且對於一般民眾的民主習慣、生活與智識的訓練，也應當負起領導的責任。民主政治不但與抗戰的勝利有極大的關係，它也是人民在抗戰過程中及抗戰完成後，所當享的權利與應盡的義務，基督教對此應該可以有巨大的貢獻」。吳的觀念一定程度上超越了戰時民主的工具性，而將其推向民眾權利與義務的共享。他認為基督教中的民主因素可為憲政運動提供某種助力，歐美民主浪潮所提出的自由平等博愛是緣於基督教的。「基督教應當成為一個實現和擁護民主政治的主要力量。基督教的教義是尊重人格、尊重個性、尊重自由的，而這些都是構成民主主義的要素的」^[35]。

既然基督教應開步走向民主，那麼它何以能

成為民主的幫手呢。1940年斐明認為基督教青年會本身就是一個民主模型的縮影，應且能為推進民主運動出一份力。他談到：「青年會的本身，是有歐美民主運動所影響的優良傳統，它是包括了當地社會各式各樣的人們，代表著社會上的上層下層分子，各種職業、年齡、階層的人民，他們不但在青年會工作中接受了公民的常識訓練；或是通過青年會的活動給予了更多的人一種公民訓練。這些優良的條件和途徑，為造就『好團體』『好國民』頂寶貴的財產了。也可以說，青年會過去，已經成『民主運動』具體實踐中的一個『雛形』。」因此，他呼籲青年會應發揮自己的力量，「積極的主動的對全國人民的理想——民主政治，作最忠誠熱烈的服務，使人民的生活理想獲得實現的可能！」^[36]作者並列舉了青年會的民主程序供參考。青年會確實不僅自身即具現代意義的民主團體，同時在公民教育中扮演重要角色。吳耀宗也曾編輯《基督教與民主七課》來說明基督徒認識基督教和民主的關係及其在民主中所能扮演的角色。他並巧妙地引入經濟民主的概念，強調「不論處境如何，人類的需要原是相同的，只要願意工作，每個人都有同樣權利得到他的物質需求的，這與一般社會制度——重視少數特權階級的權利，而忽略了大多數處在不幸環境中的需要，是正相反的」。^[37]與1920年代工業民主所呼籲的利潤均佔相比，經濟民主的訴求更帶有社會制度轉變的意義，這成為他否定資本主義走向社會主義的一個鋪墊。

除了青年會主導的社會化公民教育，燕大教授劉廷芳則強調教會學校特別是大學要承擔起民主教育的責任。1940年他撰文闡釋了基督主義和民主主義的重合後，呼籲教會學校要以民主教育為藍本。他認為民主是一種人類最宏大的努力，大學教育即為國家創造能夠實現民主主義的青年男女。基督教雖非一種政治制度，基督主義和民主主義也不能劃等號，然而充分實現基督主義，民主主義的基礎便已完成。民主的基礎在尊重人格，民主的成功在人人彼此尊重人格。基督主義看人人為神的兒女，人人都值得神流血救助，彼此相愛，是基督主義的要點，也是民主主義實現的最高峰。因



此，教會學校當前極重要的責任就是確定民治的信仰，實現民治的精神。^[38]在為民治主義確立基督教的基礎後，他又另文宣稱在實施宗教教育時，要注重民主中個人和社會的辯證關係。民治主義是指個性的表示，也是指個人對社會負責的反應，一指自由一指服從紀律。民治主義的希望是兩極的，因為尊重個人它要求自由，因為尊重所有的個人它要求約束。個人的觀念要設法和社會約束個人的觀念相調和，使每個人因為要得到整體的利益而犧牲最低限度的自私欲望。而政府是一種從許多個人方面勉強所得到的一種讓步，政治則是一種講究妥協的藝術，我們主張讓社會約束我們，這種約束也能承認個人人格的表示。^[39]這種將自由和約束並舉、平衡個人和社會關係的民主理解，一方面是西方自由民主觀念的延續，但同時有打上了中國本土的色彩，試圖為大時代中的民主教育提供一種指導。總之，第一波憲政運動確實使基督徒開啟了一場民主的盛宴。

三、抗戰中後期基督徒的民主敘事與身份政治

1940年9月國民政府藉口交通不便，延緩召集國大，基督徒的民主期待為民主拖延打破，第一次憲政運動流產，其民主話語陷入相對沉寂。但基督徒在這種廣泛的民主討論中受到了教育，民主更廣泛也更深入地進入基督徒的心靈。並且隨著美蘇參戰，世界反法西斯聯盟在1942年1月的成立，為民主而戰成為口號，更增添基督徒對民主的信心和欲求，民主是大勢所趨，二戰的勝利屬民主國家開始為他們所強調，而過去對列強的帝國主義定性也開始為民主國家取代，儘管它是一種片面的民主。他們對民主的信仰並未丟失，只不過需要它的完善。1942年女青年會所編的大戰研究綱要追問：民主政治和經濟民主是什麼？是否可以有政治民主而無經濟民主？或者相反？共產主義是否和民主衝突？^[40]這些成為了基督徒普遍而亟待解答的困惑，說明他們對民主的關心及民主觀的成熟。

1942年4月吳耀宗在對新中國的憧憬中描畫了它的輪廓：自由平等的新中國，經濟平等和政治

民主，民眾可以享受自由，以真正代表民意的機關去決定國策，掃除政治上的貪污和妨礙民眾發展的力量，杜絕內爭。他認為抗戰必勝，大戰的勝利屬於民主國家。他並重申基督教可以成為促進民主政治實現的動力，基督教尊重人的個性和尊嚴的教訓，是民主主義的基礎，基督教自由平等博愛的精神是民主主義的實施，基督教應以先知的精神促使民主理想的實現，基督教的種種活動都在從事於民治生活的實現，使民眾了解民主政治的意義，表現其精神，以作實施民主政治的準備。^[41]第一波憲政的流產並沒有使吳喪失對民主的信心，勝利屬於民主國家也是他一直強調的議題，並確信基督教對民主的價值。

聖公會陝西主教沈子高也在1943年的演講中將民主視為中國的未來，且同樣堅持基督教對民主的意義。他強調「中國政治的前途，就在乎它是否趨向民治，是否提倡國際和諧的政策以及是否注重人的價值，一個政治開明的國家是寬大的，不限制她國民的思想，而且盡量鼓勵各種思想的發表，在政治與教育上也是鼓勵各種試驗的實現」。表達了他對民主政治的信仰，他並以基督教對民主政治加以規訓。他談到：「基督教一個最基本的觀念就是人的價值，人的靈魂的價值。人不是為國家而生存的，乃是國家為人的發展而存在。換句話說，個人是目的，國家是方法，這一種組織在永生的目光下只是一剎那而已。然而人的靈魂比國家的壽命卻常得多」，我們只允許在某種限制下具有國家觀念，不允許國家崇拜。更不能以人為工具，多數人宰製少數人，「真的民治主義，是多數人和少數人彼此尊重對方的主張。沒有一個人或一個集團的人能包辦真理」，不能輕視少數人的存在。^[42]沈從基督教守護個人價值的理念為民主張本，而防範某種集體的僭越，是深諳民主的根本，較一些基督徒單純地呼喊基督教為民主的源泉要深刻得多。

加拿大女王大學 (Queen's University) 哲學教授格雷戈里 (Gregory Vlastos) 1939年出版的《基督教信仰和民主主義》對中國基督徒的民主觀有較大影響。其1941年翻譯由青年協會出版。張雪岩在介紹該書時也將民主引向基督教，張寫到：「全

書重心，在指明今日各種衝突的政治思想中，以民主主義最屬合理，最與基督教信仰契合，但真正民主主義的實現，卻是要假宗教的熱情與真誠，因為只有熱情與真誠，方能對主義負責，為信仰奮鬥。該書同沈子高一樣，將基督教描繪為民主的最後保障：「基督教的教訓，專事提倡各人的尊嚴性，這是別的宗教所沒有的。如果一個人依照他所認定的契約的內容去做，使社會的公共生活得以合理的進行著，那末，他便享受了一個有理性的人所該享的尊嚴的地位了。如果各人為了事業而犧牲，使公共的生活達到目的，他便取得了個人的尊嚴地位。一種是先知們所要求的公平的骨幹，另一種是耶穌的愛的福音裡的實質。公平確定了各人有一個被尊為人的權利，這個信念的本身是一個目的，而不是一個用以達到另外一個目的的方法。如果一個人能貢獻他自己的生命，提倡社會服務，愛心便能確認他的目標，引導他尋得自己的生命。等到這樣的愛成為民主主義的動機，這樣的公道成為它的準繩的時候，民主主義才有了它的意義」^[43]。

他同樣表達了對西方片面民主的憂慮，而呼籲民主有向經濟擴展的必要。但他首先關懷的是政治民主的危機。作者寫到：「我們並不怕失去那從未得到過的經濟上的民主主義，只怕丟棄我們所享用的政治上的民主主義。在經濟上，我們實行經濟的專制制度，把全國大工業集中在極少數的實業家和金融家手裡；在政治上，我們實行政治的民主主義，承認一切人民皆有生命權，自由權和追求幸福的一切自由權；這便是危機所由產生的地方。民主主義的危機並不是來自於左方，卻來自右方。因為，如果民主主義能保得住，工人和農夫可以說是有百利而無一弊的。」但少數的資產階級卻害怕民眾覺醒後，把民主主義的勢力實現在經濟改造上，因而揚言破壞民主制度，如德意等國所發生的那樣，英美民主根底較深的國家也有發生的可能。因此，作者呼籲以民主的完善向經濟民主的擴展來挽救民主，他總結道「我們的責任當然是保護民主主義；要把政治方面的民主主義保持穩固，然後把它推廣到經濟方面去；一方面又要充實民主主義的實力，使它有去應付內在和外來

的敵人。」^[44]作者這種基於完善政治民主同時推動民主向經濟等其他方面拓展的取向很受中國基督徒的歡迎。

吳耀宗即有相似的思想傾向。他在1943年7月重新表達了民主國戰勝軸心國的信心，但他認為這還不足以說明我們的勝利，他呼籲西方片面的民主應向真正完整的民主邁進。他描繪了他所需要的勝利：政治民主必須和經濟民主並舉，「必須把經濟制度改變，使人人都有經濟上的平等，政治的民主才有意義」。他認為這是二戰留下的一個最大的教訓和遺產，同時他強調這也是中國的未來。「我們必須根據中山先生的三民主義實現了政治和經濟的民主，我們才能被稱為一個完全民主的國家」。^[45]吳指斥了西方民主的虛偽，重提政治和經濟民主兼顧，而把民主的完善指向社會制度的變革，這種激進民主觀在當時基督徒中非常超前，而他從三民主義中找到了兩個民主的支撐，在戰前吳很少提三民主義，但戰時三民主義較頻繁地出現在他的話語中並視之為建國的最高方略，主要還是基於黨派團結的考慮。

國民黨在一黨專政下對憲政的一再拖延，似乎使人們忘記了三民主義本身就是一個民主方案，重提三民主義無疑是催促國民黨落實憲政的尚方寶劍。美國傳教士畢范宇（F.W.Price）也肯定三民主義的意義，並認為中國將以此產生一個結合西方民主和中國背景的嶄新的民主政體。他談到：「中國將來必產生一種嶄新的民主政體，這個新民主政體，一方面有其自己的歷史背景，其民族的創造力，以及其特殊需要為背景，同時又與西方近代最優良的民主思想與經驗相交流。中國將來其本國內的民生主義及社會福利的實現——孫總理的第三個主義——並促進戰後國際間經濟的合作。中國在這種方面，有待於國際上的協助的甚多，中國所要貢獻的也正多」。^[46]畢似乎也看到了三民主義在糾正西方片面民主上的價值，同時可作為化解資本主義和共產主義衝突的一個中間方案。

1943年下半年，美國基於對中國國內團結的憂慮，而督促國民政府從速實施憲政，以化解黨派矛盾，統一抗戰。促使國民黨9月召開的五屆十一



中全會重提憲政，打破了抗戰期間不提憲政的沉默，民主黨派人士順勢推導，而掀起第二波憲政浪潮。這些都觸動了基督徒的民主神經，而較廣泛地介入言說民主。

從中華全國基督教協進會的積極態度中可見一斑。1943年11月協進會機關刊物發文呼籲中國應學習美國這一先進民主國家的精神，自力更生，以三民主義建立大共和國，同時與國際合作建立一強有力的國際機構，使新民主的精神、新民主的制度普及於世界。¹⁴⁷以三民主義作為催迫國民黨走向民主也成為協進會的武器。爾後該刊又發表社論《我們所期望於憲政》，進一步希望以三民主義實現真正的民主。社論呼籲「我們全國人民一致要求建立一個三民主義的國家，因為我們相信三民主義的新中國，是以完成民主，實施憲政為其終極的目的，若三民主義未曾實現，恐怕民主的基礎也不能確立」。現在的世界無疑是趨向民主的目標前進，我們應擁護政府頒布的憲法，但我們不只需要紙上的憲法，更需要憲法的實施。¹⁴⁸從三民主義通往真正的民主政治，這代表協進會的組織態度。

協進會更積極響應國防最高委員會研討憲法草案的號召，後者呼籲1944年5月5日前可以將任何對憲草的意見彙集呈送，作為將來國民大會的參考和準備。協進會發動全國基督徒研討五五憲草，供政府採擇。並特請立法委員羅運炎、中央宣傳部部長梁寒操、東吳大學法學院院長盛振為、協進會協進月刊主編林永僕撰文為全國基督教人士提供參照。四人均為活躍的基督徒，後成書《怎樣研討「五五憲草」》出版，對五五憲草的內容、精神及其關涉基督教的要點與基督教參與憲政的方式等進行廣泛的討論。其中梁文著重強調了憲法必須以三民主義為根本，離開它不足以談憲法談中華民國。他強調「國父之三民主義是以科學思想作基礎，根據古今中外歷史的進化與社會的事實而發明，不僅適合中國國情，同時也是順乎世界潮流的，所以中國憲法的制定，自應以三民主義為依歸」。他總結道「中華民國是建立在三民主義之上的。民國是革命的產物，憲法又為保障革命基礎的工具，則中國的憲法，當然是三民主義的憲法，所以，離開三民主義，不能造成中華民國，沒有中華

民國，更無從談到憲法，這是五五憲草應以三民主義為基本精神的最大理由。」¹⁴⁹梁可能針對當時國內民主黨派中認為國家根本大法不能以某一主義為依歸而發，意欲規訓基督徒的憲法認知。

1944年畢范宇牽頭，中外基督徒共同努力曾出版小冊子《戰後的世界——戰後問題研究手冊》，明確將戰後的世界指向民主，且是新的民主。在國際上「每個國家不但須實行國內的民主，且須為實現國際間的民主而努力。這個國際間的民主，必須是政治的、種族的、經濟的，以及文化的民主。世界上今後再不得有『優秀民族』，種族的凌越，或殖民地的剝削等荒誕的思想或現象存在。三民主義必須普遍地應用於全世界上」。而在中國「她不但要完成在國際上的自由，而且要完成國內的自由，她必須向民主主義的實現，和三民主義及四項自由的大道上奮勇邁進」。¹⁵⁰民主是中國的出路，也是世界的未來，民主必須由國內走向國際，由政治擴展到經濟等其他諸多方面。

而隨後豫湘桂戰役帶來的國土淪喪，給基督徒上了最深刻的一課。在怎麼辦的追問中，《天風》社論找到了民主，不民主是戰爭失敗的原因，而唯有民主才能保證抗戰的最後勝利。社論介紹各種救時主張「一個共同的趨勢，就是一致要求當局能立即改弦易轍，放棄如孫科氏所謂由一黨一派一人包辦的政治作風，澈底地迅速地實施真正的民主政治」。民主呼聲一度高漲，迫使國民政府承諾民主，蔣的戰後允諾成為基督徒的希望。「蔣主席於元旦廣播詞中，說不待戰後即召開國民大會，頒布憲法，還政於民。這一開明的昭示，已經博得全國乃至全世界愛好民主的人們讚頌，我們殷切地希望這個諾言能在最近期內有具體完善的事實表現！」¹⁵¹國民黨的憲政允諾可能有被迫之意，但卻給基督徒帶來巨大的希望。

戰爭將近結束，戰時黨派合作的基礎失落，而面臨分裂的危險。民主被基督徒詮釋成維護和挽救團結的門徑。第二次憲政運動的餘波，1944年9月中共民主聯合政府論的出台，特別是對戰後黨派分裂的憂慮，使基督徒對民主的呼求走向迫切。戰後是中國民主成為可能的最好時機，但同時埋伏著巨大危險。基督徒希望完成一次民主的突圍，

因抗戰凝聚起來的團結，如果沒有民主，在抗日完結時後果不堪設想。民主成為一根救國防止分裂的稻草。正如辛斤所言「中國的勝利，始於國土的恢復，終於現代民主政治的建設。如果只有前者而無後者，便絕對談不上勝利」^[52]。中國必須走向民主，它同樣是中國的未來，中國民主匱乏的現實在召喚民主，也增添了它在中國的份量，只有它能夠避免戰後的黨派分裂。

1945年5月《天風》社論強調，團結是一個政治問題，團結並不在各政黨去除隔閡，彼此合作就能達到。「政黨的不能團結，不是由於政黨本身的不能互相合作，而是由於團結的基本條件——民主政治——沒有澈底實現的緣故。在人民的民主權利和政黨的合法地位還沒有澈底被承認，被尊重以前，真正的團結當然談不到。況且在這全世界民主浪潮中間，中國的人民，已經自覺起來，要求全國的大團結。為了消滅世界法西斯，建立新民主而奮鬥。這種要求，已經超過黨派團結的要求，惟有實現民主，才能團結；全國人民的團結，也就包含了各黨派的團結。所以我們認為民主是團結的前提。」^[53]分裂正是不民主的結果，唯有民主才能成就真正的團結，在對分裂的憂慮中，基督徒以民主求團結，其對民主的追索也進入一個新階段。

結語

抗日戰爭是中國民主追求中的一個火的試煉，中國基督徒也不例外。「九一八」後的抗日民族危機的高漲，為集權提供現實土壤，促使少數基督徒暫時疏離五四以來一直堅守的民主，而實用主義的擁抱新式獨裁。但隨著抗戰的全面爆發，為了實現黨派的團結和全民的抗戰動員，基督教內完成較為統一的民主站隊。他們將民主視為獲取抗戰勝利的最後保障，也代表他們抗戰建國的終極願景，是他們政治認同和國家認同的一種表示。所以他們積極投入抗戰時期的兩次憲政運動，承擔起作為一個國民的時代義務。但在政治目的之外，其對民主的訴求也帶有強烈的宗教關懷，他們通過對民主和基督教關係的再詮釋，將基督教視為民主的來源和中保，是一種向中國展示基督教價值的話語努力。同時也是想借此將基督教內部停

留在純宗教範圍、疏離現實救國的廣大基督徒納入抗戰建國的時代進程，為他們以民主為階梯投入新的歷程提供鋪墊，以進一步凝聚基督教內部的共識、團結和統一。所以，民主既是中國基督徒宗教認同的一種表達，也是其藉以重塑宗教認同的外在資源。總之，中國基督徒對民主的想像，處在主觀和客觀之間，既是對客觀現實的一種映射，也是一種想像性的建構和目的性書寫，是他們自我欲望的投射和自我認同的表達，是其重建政治認同、國家認同和宗教認同的一種方式。

[1] 詹文滂：〈近世民主主義的面面觀〉，載《青年進步》第114期，1928年6月，第15頁，第2頁。

[2] S.C. Easton, *The Western Heritage from 1500 to the Present*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966, p.419.

[3] Hans Kohn, *The Survival of Democracy, The Christian Century*, V.54, No.30, Jul 28, 1937, p.945.

[4] 〈歐美社會貧富階級現狀〉，載《興華報》第28卷第11冊，1931年4月1日，第8頁。

[5] 培玉：〈一年來的世界政治危機〉，載《上海青年》第32卷第8號，1932年3月31日，第2頁。

[6] 〈在創造新社會制度中上帝的意旨對於青年之挑戰〉，載《消息》第10卷第1期，1937年1月，第21頁。

[7] 陳文淵：〈時代轉變與基督教運動〉，載《中華歸主》第177期，1937年6月1日，第7頁。

[8] 從之：〈中國國民黨有沒有麥克唐納爾？墨索里尼？〉，載《上海青年》第31卷第48號，1931年12月3日，第5頁。

[9] 趙鴻祥：〈權威，卑屈，與人子〉，載《真理與生命》第7卷第4期，1933年1月，第5頁。

[10] 吳雷川：《基督教與中國文化》（上海古籍出版社，2008年版），第177頁。1936年初版。

[11] 蔡重光：〈新國家實現步驟問題的檢討——與閩南基督徒學生作一個商榷〉，載《救國月刊》第1卷第2期，1933年5月，第14-15頁。

[12] 蕭文若：〈我對於大會的感想〉，載《中華歸主》第158期，1935年9月1日，第11-13頁。

[13] T.L. Shen, *The People's Movement, The China Christian Year book*, 1936-1937, p.82.

[14] 李聖華：〈抗戰之獲得〉，載《廣州青年》第25卷第3號，1938年2月7日，第9頁。

[15] 吳耀宗：《大時代的宗教信仰》（上海青年協會



- 書局，1938年版），第32-33頁。
- [16] 吳耀宗：《烈火洗禮中之基督徒》，《光明與黑暗》（上海青年協會書局，1949年版），第308頁。
- [17] 〈全國基督教學生代表會議宣言〉，載《消息》第12卷第3期，1939年10月，第2頁。
- [18] 羅茜：〈基督徒學生與民主政治〉，載《消息》第12卷第4期，1939年12月，第9-12頁。
- [19] 哥林：〈為什麼要實行民主政治〉，載《消息》第13卷第1期，1940年2月，第29-30頁。
- [20] 歌林：〈基督教學運和青年節〉，載《消息》第13卷第2期，1940年4月，第22頁。
- [21] 沛文編：〈學生生活與民主〉，載《消息》第13卷第3期，1940年6月，第88頁。
- [22] 常青：〈為什麼基督徒也要求民主〉，載《同工》第189期，1940年4月，第25頁。
- [23] 張仕章：〈青年的信仰問題〉，載《同工》第190期，1940年5月，第24頁。
- [24] 張仕章：〈耶穌聖誕與天國福音〉，載《上海青年》第38卷第23-24號，1938年12月25日，第14頁。
- [25] 同注[15]，第32頁。
- [26] 吳耀宗編：〈基督教與民主七課〉，載《同工》第191-192期，1940年7月，第74頁。
- [27] *The Church Responsibility for Society, The Christian Movement in China in a Period of National Transition*, Mysore City: The Wesley Press and Publishing House, 1938, p.93.
- [28] 錢國寶：〈基督教與精神總動員〉，載《同工》第189期，1940年4月，第15頁。
- [29] 白石：〈為什麼基督徒也要求民主〉，載《同工》第189期，1940年4月，第30頁。
- [30] 謝扶雅：〈基督教與憲政〉，載《消息》第13卷第2期，1940年4月，第9-10頁。
- [31] 路西：〈基督徒對實施憲政的認識〉，載《消息》第13卷第2期，1940年4月，第12-14頁。
- [32] 〈全國基督教學聯協會推進民主憲政運動〉，載《消息》第13卷第2期，1940年4月，第61-63頁。
- [33] 〈基督徒和實施憲政討論大綱〉，載《同工》第189期，1940年4月，扉頁。
- [34] 以佶：《什麼是我們行動的方向》，載《消息》第13卷第1期，1940年2月，第14-15頁。作者即後來中華人民共和國第一位女公使，著名外交家俞沛文夫人，兩人於1930年代末畢業於滬江大學。1938年雙雙加入中共，以基督徒身份為掩護從事地下活動。俞在青年會全國協會任幹事，1946年兩人赴美留學，1948年歸國，俞仍入基督教青年會全國協會，解放後進入政府服務外事。
- [35] 吳耀宗：《編者的意見》，吳耀宗編：《基督教與新中國》（上海青年協會書局，1940年版），第277-278頁。
- [36] 斐明：《青年會與民主運動》，載《同工》第186期，1940年1月，第16-17頁。
- [37] 同注[26]，第78頁。
- [38] 劉廷芳：〈制度與人格——教師識路——民治的實現〉，載《中華基督教教育季刊》第16卷第3期，1940年9月，第4頁。
- [39] 劉廷芳：〈宗教——教育——與民治主義〉，載《宗教教育季刊》第5卷第1期，1941年3月，第2-3頁。
- [40] 中國基督教女青年會全國協會：《此次世界大戰研究大綱》（成都女青年會全國協會，1942年版），第46頁。
- [41] 吳耀宗：《基督教與新中國》，《光明與黑暗》（上海青年協會書局，1949年版），第332-335頁。1942年4月發表於《公報》。
- [42] 沈子高，沈佩蘭記：〈基督教與政治〉，載《基督教叢刊》第3期，1943年8月1日，第7-8頁。
- [43] [加]Gregory Vlastos，張雪岩節錄：《基督教信仰和民主主義》，載《基督教叢刊》第2期，1943年7月1日，第34、40頁。
- [44] 同上，第47-48頁。
- [45] 吳耀宗：〈我們需要什麼樣的勝利〉，載《基督教叢刊》第2期，1943年7月1日，第8-9頁。
- [46] 畢范宇：〈中國的抗戰與中國的和平〉，載《基督教叢刊》第3期，1943年8月1日，第11頁。
- [47] 〈從美國對於戰後世界建設的研究說到我國〉，載《協進》第2卷第3期，1943年11月，第6頁。
- [48] 〈我們所期望於憲政〉，載《協進》第3卷第3期，1944年5月1日，第1頁。
- [49] 〈中華全國基督教協進會事工報導〉，《協進》第3卷第2期，1944年4月16日，第15頁；梁寒操：《「五五憲草」的基本精神與要點》，中華全國基督教協進會編：《怎樣研討「五五憲草」？》，重慶中華全國基督教協進會1944

年版，第4-6頁。

- [50] 畢范宇：〈戰後的世界——戰後問題研究手冊〉，《基督教叢刊》第6期，1944年5月1日，第18頁。
- [51] 〈我們應該怎麼辦？〉，載《天風》第2期，1945年2月25日，第3頁。
- [52] 辛斤：〈上帝的呼聲〉，載《天風》第11期，1945年6月18日，第16頁。
- [53] 〈團結〉，載《天風》第9期，1945年5月23日，第1頁。

Democratic Imagination and Identity Politics of Chinese Christians during the Anti-Japanese War

Xu Junlin (Shanghai University School of Marxism)

Abstract: Christians had been active participants in China's democratic movement, but stimulated by the intensification of the national tragedy after the September 18th Incident and the international crisis of democracy, a few Christians temporarily and pragmatically opted for a new form of dictatorship. After the outbreak of the Anti-Japanese War, in order to achieve maximum mass mobilization and intra-party unity, especially with the Kuomintang and the

Communist Party, they completed a relatively unified democratic stand, seeing democracy as a guarantee of victory in the war. In the first wave of the constitutional movement of 1939-1940, which was set off by a series of democratic expressions by the Kuomintang, Christians were widely involved in the discussions of this movement and were inspired to join the ranks of those promoting democratic politics. But after the first constitutional movement was aborted in September 1940 due to the Kuomintang government's delays, the Christian rhetoric of democracy fell into relative silence due to the Kuomintang's wartime refusal to mention constitutionalism. And with the establishment of the World Anti-Fascist League in January 1942, the fight for democracy became a slogan that strengthened Christians' confidence in and desire for democracy, and they actively participated in the second wave of the constitutional movement, reflecting on the one-sidedness of Western political democracy and launching new thinking about a new Chinese-style democracy to accomplish the goal of democratic nation-building during the war of resistance.

Key Words: Anti-Japanese War, Christianity, Democracy, Democracy Movement



行走的「他者」：錢熱儲現象探析

(1919-1927)

■ 王志偉、夏泉

廣東技術師範大學

錢熱儲，生於1881年，歿在1938年，廣東大埔湖寮人，祖籍福建林安。^[1]他少年時曾接受私塾教育，秀才出身，科舉制度被廢之後，又轉而入學潮州法政學校，^[2]換言之，錢氏既有舊學根底，同時，也有新式學科教育的背景，可以算是一位「亦新亦舊」的學人。科舉制廢除於1905年，其時，錢熱儲已然二十有四，其入讀法政學校的行為，屬於舊士子接受新教育一類。接受新式學科教育對錢熱儲的人生產生了較大影響，錢氏之後的很多社會行為大多都是根基於此。

錢熱儲是一個「小人物」，「小」到鮮有學界專家予以關注或研究。揆諸現存成果，對錢氏在廣東漢劇劇種命名及發展，^[3]錢氏在文化事業上的貢獻等的研究，^[4]是目前僅有數篇論著（藝術類居多）探討的主要取向和路徑，而對錢氏事功、交際及評價等則付之闕如。錢氏長期活動於潮汕地區，^[5]屬於區域性人物，對全國或宏大歷史而言，鮮有大的影響。之所以關注這個「小人物」，主要是因為二十世紀二三十年代，在錢氏身上發生了一個奇特文化現象，即在不同人群中，他均被視作「異己分子」：在日駐潮汕領事的情報中，他是「反日分子」；在潮汕人眼裡，他又變

成了親日「漢奸」；在共產黨或革命群眾的評價中，他是「右派分子」；在國民黨的卷宗中，他卻又被劃為「左派」人士，概而言之，錢熱儲就是一個行走中的「他者」。

「他者」是群體「認同」發生畸變的一種反映，「認同」有助於「自我」和「他者」之間界限的消除，而「他者」的出現則是群體中彼此認同出現了分歧，一部分人被排斥「認同」之外。^[6]考察錢熱儲個人形象（即「他者」）的產生原因，與其和社會互動不無關係，換言之，錢氏個人在參與社會活動時的行為、舉措和思想等，是社會其他人群界定或定位該人形象的主要依據或評價標準。錢熱儲的「他者」奇特文化現象為何產生和形成於何種社會環境，均值得我們深思和研究；再者，對該文化現象

命題對關注，有利於我們探究「他者」界定與實際歷史之間的糾葛與差距；同時，也有助於窺探社會轉型時期，時代「弄潮兒」會遇到怎樣的人生遭際。^[7]

一、「他者」形象問題

錢熱儲身上的「標籤」是逐步疊加的，在形成

摘要：錢熱儲長期致力於改造潮汕，民元始投身於家鄉教育，迭辦報刊，意圖通過新聞媒介啟蒙學生和民眾。二十世紀二三十年代，生活於潮汕地區的錢熱儲被時人貼上了不同的「標籤」，成為行走中的「他者」。錢氏這種奇特文化現象的產生離不開時代的「造就」，同時，也與當事人的具體作為不無關係。研究錢熱儲，既可見小人物因應時代潮流，介入和參與社會運動的時況，也可見大時代潮流下小人物無奈被動的命運沉浮，同時，還可以為豁清社會轉型時期文化人因應時代變化，適時作出心理調試及行為調整的路徑或取向提供一個具體實例。

關鍵詞：錢熱儲；他者；嶺南社會思潮

上有一個歷史時期，時間大致集中於1919年至1927年間。在這一歷史時期，廣東省域內較「不寧靜」，具體表現：(1) 新文化運動和五四運動迭起，為南方帶來了文化衝擊，社會思潮更新頻率較大；^[8]近代以降，潮汕長期受港澳殖民文化影響，到了廣州「五四運動」時期，因為學生之間的「串聯」活動頻繁，所以，也開始受到廣州地區文化的部分影響。(2) 中俄聯合給廣東增添了新的紅色時代氣息，國民黨第一次全國代表大會就是因應產物；^[9](3) 東征和北伐先後興起，廣東是兩次革命鬥爭的發生地或起源地。^[10](4) 客軍掌控粵省政局，為爭奪權勢，粵軍和客軍間矛盾摩擦不斷，^[11]在一系列鬥爭之後，粵系勢力朝著有利趨勢發展。這些文化、政治及軍事等方面的變動，對廣東產生了重要影響，同時，生活在粵省的人們（包括錢熱儲）也在不同程度上被捲入到了時代浪潮之中。

與其他被動捲入時代潮流的人們不同，錢熱儲因為致力於改造潮汕社會（這一特點在錢氏身上較為明顯，似乎是他「一以貫之」的理念），所以，在時代變動的大背景下，他從始至終都依照自己的認知和方式介入或參與到社會改造之中，而且，這種介入和參與均是主動的。正是因為錢氏在這一時期的行為，成為別人標籤他的主要依據，故而，他才會被目為行走中的「他者」。

早年錢熱儲引起爭議不多，縱觀其時作為，多從事「進步」工作，個人形象也多是以正面為主，譬如參加同盟會，^[12]創辦宣傳革命的報刊——《瀛洲日報》，^[13]以及擔任大埔中學督學等。^[14]錢氏形象發生嬗變的時間的最重要節點應該是五四運動及其以後，其形象形成與其創辦《平報》且在報刊中對社會問題及時事政治發表極具個人色彩的看法、言論或主張不無關係。另外，錢氏與陳炯明系粵軍將領私交甚好，是其「右派」形象形成的內在促成因素。錢氏「他者」形象是由他人「標籤」的，雖然在形成上具有時段性，但是，在影響上卻頗具持續性。

從1919年到1922末，在日本駐潮汕領事看來，錢熱儲是「反日分子」，對日持有較為強烈的仇視或抵觸情緒。1921年1月20日，日駐汕頭領事館代理領事打田莊六致外務大臣內田康哉的報告中說錢

熱儲創辦的《平報》「極力煽動下層民眾不平，對日感情甚為不良」^[15]；「該主筆為市政廳教育局社會教育科長錢熱儲，極力鼓吹社會主義，排日思想」^[16]1922年1月12日，打田莊六致外務大臣內田康哉關於當地新聞調查中說：「刊載排日記事」^[17]。只是到了1923年之後，日本駐潮汕領事才對錢氏的看法產生了改觀，認為錢氏對日「態度良好」^[18]。日方對錢氏印象的改觀並非一朝一夕，與錢熱儲主持報刊長期發表有利日本言論的文章不無關係。聯繫到當時廣東省內的政局及文化生態，錢氏此舉必然招致潮汕地區人們的反感，^[19]在「非此即彼」和「非黑即白」的革命時代，錢氏必然成為潮汕地區某些國人攻擊的對象。

1925年後廣東政局發生重大變化，東征和北伐先後在粵省興起，生活在潮汕地區的錢熱儲當時處在陳炯明系粵軍統治之下，^[20]當聯合的國共與陳炯明系粵軍戰鬥時，生活在「敵佔區」的人們持何種態度，是革命者判斷其陣營歸宿及階級特性的重要依據，東征前後，錢氏形象在「左」、「右」間不同變換即與此有重要關係。「東征」之前，在奉行「三民主義」的國民黨、新成立的共產黨及革命群眾看來，錢氏屬於「左派」陣營，團粵區委更是在報告中將其視作革命陣營中的一員，曾打算向其捐贈《嚮導》和《中國青年》以為獎勵。^[21]「東征」爆發後，錢熱儲又很快被革命群眾或團體視為反對革命的反動「右派文人」^[22]，招致了各方的批評和責問，「錢熱儲定為梅縣政客，站在右派方面，立場是反動的」^[23]，錢氏更是招致各方的怒罵，「你這一個熱心儲錢的人，愛錢不愛臉，將來總有一天，有錢也買不了你的命」^[24]，更有人建議，「大家集中火力，每人寫一篇以上的文章，一鼓作氣，連續發表，矛頭直指錢熱儲這老傢伙，一定要把他『拉』到全市民眾面前，揭得他聲名狼藉，體無完膚」^[25]。

二、「他者」形象分析

仔細分析錢熱儲「他者」印象，可以發現，錢氏「四不像」形象實際上牽扯到兩個層面的問題，「漢奸」問題事涉民族氣節及民族感情方面，「左派」或「右派」是從革命或意識形態的角度出發判



斷的，換言之，從民族氣節或民族感情角度看，才會有是否為「漢奸」的判別；從革命或意識形態關照角度看，錢氏才會有階級「左」或「右」上的分別。另外，兩個層面是二元並立關係，其一屬於民族問題，其二則屬於階級問題；民族問題屬於敵我性質，階級派系問題雖然性質上屬敵我性質，但是可以做人民內部矛盾處理，故而，二者不能混為一談。

從民族氣節或民族感情方面來看，中日雙方對錢氏所持態度主要是從民族、國家的利益角度出發的，判斷依據主要是根據錢氏創辦報刊——《平報》上刊發的言論。日本駐潮汕領事關注錢熱儲，不是因為他本人多麼重要，最主要還是因為錢氏創辦了《平報》，^[26]報刊上發表的言論是日駐華領事每日需要搜集、整理及記錄在案的情報來源。長年累月的信息整理，錢氏與當時潮汕地區報刊創辦者一同進入了日本領事的視線，自然而然地引起了關注，以至於其在私下對錢氏進行了基本定位和評價。

1919年至1922年之間，《平報》發表了大量揭露日本侵略中國事實的文章，鼓動中國民眾對日本持抵制態度，《平報》此舉必然招致日本領事對該報刊及創辦者的厭惡，錢氏被視為「反日分子」也就順理成章。推究該時期內《平報》所以集中發表抵制日本言論的文章，雖與錢氏具有愛國立場不無關係，但還有一個重要原因一直未被學界所關注，即忽視了「廣州五四運動」對當時粵省政情、輿論及民眾感情所產生的重要影響。^[27]廣州五四運動以「排日」為宗旨，以抵制日貨為主要手段，持續時間長達兩三年之久，潮汕地區頗受廣州五四運動影響，仇日、抵日和反日是當時廣東民眾共同的感情訴求，^[28]當地報刊也自然而然成為反對日本的「窗口」。在時代裹挾下《平報》對日本必定採敵視態度，發表抨擊文章予以鬥爭，^[29]此舉被國人特別是潮汕人視為同類所為，日駐華領事則目為反日分子，此是情理之中事，並無意外發生。

1922年前後，也是因為《平報》刊發的消息，日駐華領事及潮汕人對錢氏看法發生了一百八十度的顛覆性變化，日駐潮汕領事認為錢氏「對日態度良好」，潮汕地區的部分民眾則開始視其為「漢

奸」。1922年，潮汕自然災害頻發，日本參與救災，駐潮汕領事也捐獻資金，支持潮汕災後重建，日本此舉引起了潮汕地區報刊關注，《平報》就是其中之一。與之前「抵日」和「排日」的論調不同，《平報》開始轉向報道日本救災情況，譬如在該年八月十一日第三版上就曾撰文報道說「此次奇災，各國旅汕人多協力助賑，極為熱心，外馬路天主堂邊之日本人協會，亦陸續施粥，送至門前外馬路旁，設定一桌派二人司理洗碗盛粥之事，並高懸一旗，大書日本人協會施粥字樣，附近災民就食頗為不少」^[30]《平報》報道日本救災情況，從職業道德上講本無可厚非，但是，如果從當時廣東省情、政情及社會輿論而言，是否遵從職業規則並不是最重要的事情，是否順從時代潮流，繼續反日和抵日才是其人其性的判斷標準。在輿論洶洶的時代，報道文字包含民族感情與否不是關注重點，是否敢悖時代而動，宣傳利於日本的輿論報道才是問題核心，故而，「非黑即白」的是非觀決定了錢氏必然被其他人定位為「漢奸」的不幸命運。

從革命或意識形態關照角度看，1924年之後，錢熱儲又面臨著被定位為何種階級派系的問題，錢熱儲左派或右派定位的判斷標準主要取決於他人對錢氏對待革命的態度的判斷。另外，所以出現該問題，也與錢氏主持或主辦潮汕地區報刊——《平報》有關，就全國而言，錢氏或者是一文不名，但是，在潮汕地區，因為創辦刊物的緣故，他卻是不能被忽視的地區「名人」。

錢熱儲被視為「左派分子」，與其發表大量以宣傳「社會主義」為主要內涵的文章不無關係，時人曾載錢熱儲「尤服馬克思主義，提倡新思潮不遺餘力」^[31]，同期，日本領事也說錢氏「宣傳社會主義……特別是連載克魯泡特金、馬克思等學說譯文」^[32]。僅存的材料只能從側面印證錢熱儲在《平報》及副刊上發表了不少有關社會主義的文章，至於錢熱儲對社會主義持何種態度並無直接文字證明，因為，當時「社會主義流派，社會主義意義都是紛亂的，不很清晰的」^[33]；孫中山也曾羅列過廣東社會中存在的各種社會主義思潮。^[34]

分析考究錢熱儲熱衷宣傳社會主義的原因，與當時粵省境內社會主義思潮泛濫有很大關係，

¹³⁵更為重要的是其時馬克思主義頗為風行，中國第一個馬克思主義小組即是這一時期在廣東建立起來了¹³⁶，故而，在這樣的時代潮流下，錢氏作為似乎就變得很容易被理解。錢氏宣傳社會主義就被以意識異同為陣營分化的評判標準的左派或早期共產黨人目為「同路人」或者「同志」，但是，他們對錢氏對革命到底持何種態度並不真正了解，或許在時人看來，宣傳什麼社會主義不是問題核心，問題關鍵在於宣不宣傳。¹³⁷但是，以今日後見之明來看，錢氏與左派或共產黨並非是「一路人」，這也可以解釋錢氏主辦報刊為什麼會在東征開始後發表那麼多篇攻擊革命的文章。

錢熱儲「右派」身份與其在此東征時段站隊陳炯明系粵軍，發表攻擊和反對工農革命的言論有關。¹³⁸在意識形態觀照下，革命者大多持「非黑即白」的標準，「非我族類其心必異」，錢氏與革命漸行漸遠，「捏造事實、顛倒黑白、惡毒咒罵共產黨及工農運動，攻擊國民政府」¹³⁹，使得其「右派分子」形象坐實。至於如何看待和理解錢氏右派問題，有如下三點需要注意：（1）時人所以將鬥爭矛頭指向錢熱儲，可能與錢氏確有反對工農革命的行為有關，今人沒有太多材料證明，不等於當時也沒有材料證明，時人比今人更具了解歷史事實的條件與可能。時人曾說錢熱儲，「在反動報紙上大放謬論，有時更露骨地公開進攻新文藝，……亦給以無恥的污蔑、反動」¹⁴⁰而且，還「反對白話文，攻擊新文藝，公開謾罵孫中山，污蔑三大政策，對共產黨更是極盡造謠中傷之能事。他向上投靠軍閥，阿諛拍馬，肉麻之至，對下卻敲詐老實商民，對青年學生則視若仇敵」¹⁴¹，對於這些記載當不是空穴來風。（2）錢熱儲與陳系將領關係較好，此點通過《平報》的文字報道也可予以折射。錢熱儲曾寫過洪兆麟的訊息，一文說洪氏「乘車守時」，另一則消息記載洪「用神奇槍法讓士兵假死，以取民眾信任」¹⁴²的事情。字裡行間可見錢氏與陳系將領之關係似乎較為親密，或者說錢不厭煩洪氏。這在東征時代背景下，國民大革命激烈的革命潮流中，在革命群眾要消滅陳炯明系勢力的時刻，¹⁴³錢氏的作為不可謂不是一種「異景」，其主張自然和當時革命群眾所持的「真理」相悖，被視作右派分

子是在情理之中的。（3）曾有文論及過錢熱儲的右派問題，說「因1924年之後《平報》的遺失，無法查閱到錢熱儲究竟發表了什麼文章，表達什麼觀點，對哪些人物關係進行了維護，這些直接重點均無從得知，材料不連貫，證據無法雙面印證，錢熱儲有為右派賣命的可能，但其確定的政治身份還留有可探討的空間」，隨後文字詳細介紹了《平報》編輯裡隱藏有「壞人」¹⁴⁴，故意地將相關罪責推到了《平報》機關裡的右派文人身上。¹⁴⁵此舉初看似合理，但是，仔細推敲之下，不免有過度推測之嫌，更有為錢氏「脫罪」的企圖。同在一個報刊機構，誰寫文章不是問題的核心，關鍵在於作為持主的錢熱儲如何看待及如何決定文章的刊與不刊，刊與不刊代表著態度，也表明著立場。擁有決策和決定權的錢熱儲對組稿不予否定，足以從側面折射出錢氏當時應該是對東征及國民革命持有「不同意見」，被時人目為「右派」也在情理之中。故而，依據錢熱儲在東征及國民大革命時段的作為，將其歸為「右派」當無可爭議之處。¹⁴⁶

不過，無論左派或右派，只是在對待革命或政見上存在差異，是思想層面上的分歧，這裡並沒有絕對的對錯或善惡之分，不能也不應該從革命史觀角度出發，對歷史人物進行「三六九等」地劃分，左派不代表先進，右派也不應該總被歧視或反對。東征軍佔領潮汕後，¹⁴⁷《平報》代理編輯丘譽遭到逮捕，政治部擬做出「處丘極刑」的決定，汕頭報界立即發公電予以援救，說他是「一時錯誤，系屬年少不更」，所以要「誼屬同業，請迅設法援救」¹⁴⁸，由此足見，時人（特別是潮汕人）對「右派」人物也並非是「必欲除之而後快」地痛恨。

三、時代潮流與錢熱儲個人形象

錢熱儲「他者」印象離不開時代潮流的影響，換言之，1919年至1927年粵省政治、文化、軍事及輿論合力形成的特殊時代形勢均對錢氏四不像的「他者」形象的成型起到了左右作用。從這一點說，錢氏的所作所為似乎始終都無法擺脫時代影響，故而，需要將錢熱儲的作為放到時代潮流關照下予以考察。另外，時代潮流雖是客觀的，是不以人的意志為轉移的，但是，也不能忽略個人的



主觀能動性，在滾滾的時代潮流中，錢熱儲也有堅持自己認知的作為，譬如（一）在反日和抵日聲勢漸隆的時期，他主辦的《平報》報道日方捐助潮汕救災消息；（二）在東征時期，支持陳炯明系粵軍，與革命漸行漸遠，也是因為他固執地堅持自我，所以，才會引起持「非黑即白」評判標準的他人對其做出形象各異的判別。

縱觀錢熱儲一生，其足跡似乎從未離開過潮汕，無論是青少年時的負笈求學，還是成人之後的社會活動。舊士子接受新教育的錢熱儲自青年始，就以改造潮汕社會為職志，此點似乎貫穿於他的一生，從創辦《瀛洲日報》時主張「改良社會陋俗，普及國民思想」^[49]，到擔任大埔督學時要「學生應有維持、振興社會之心」^[50]，再到創刊《平報》和《思潮》，直至其晚年改良廣東漢劇，「改造」似乎在他的社會活動是一以貫之的「主題」，時人評價說，「惟君提倡改造獨多」^[51]。錢氏思想隨著時代變化而嬗變，說明他對如何改造社會的認知具有「時代性」特徵，左右搖擺，前後不一，只有「改造潮汕社會」才是他參與社會活動，介入時事政治的出發點和落腳點。

以改造潮汕為畢生追求的錢熱儲雖然是文人，但是，卻又是一位有自己政見且能堅持自己認知的文人。在潮汕地區各種社會思潮洶湧澎湃之時，錢熱儲更多地是關注該社會思潮能否改造

「潮汕社會」，而對思潮蘊藉的「三昧」並沒有太深的認知，「惟是汕頭方面新文化運動非常之幼稚」^[52]，只要能夠達到「改造潮汕社會」的終極指歸，對各種社會思潮均持「拿來主義」，為我所用，改造我鄉，這是他所以在不同社會思潮中「弄潮」的最重要原因，非如是則不能解釋為什麼他會成為「反日」和「漢奸」印象共存，「左」「右」派別形象並立的矛盾統一體。

潮汕地區位置優越，社會思潮傳入及傳播便利，因此，可以給錢熱儲改造社會提供多種「方法」。錢熱儲是「弄潮兒」，在社會思潮泛濫時期，他有主動認知的行為，並且有利用社會思潮改造潮汕社會的意識。但是，不可否認的是，他也是具有時代悲劇特色的一類典型代表，「其熱烈的願望注定只能落得個蕭索悲涼的結局」^[53]，在社會實踐中，他根據自己的認知，選擇改造社會的「措施」，而且自認為找到了改良社會的「密鑰」，這種盲目性使得他一定時間內與時代相悖，與社會主流漸行漸遠，與革命相抵牾，小人物在大時代潮流中沉浮，「一葉障目」或「只見樹木、不見森林」制約或者妨礙了錢熱儲尋覓到真正解決社會問題的方案。

結語

錢熱儲是一個小人物，自始至終只是一個生

命個體，他之所以成為不倫不類的「他者」，最主要的因素就是他在不恰當的時段不恰當的場合發表了一些「不恰當」的個人政見或在報刊上刊載了與時代潮流相悖的言論，民國社會是各種思潮澎湃激蕩和革命主義盛行，錢氏的所做所為很多時候並不與時代潮流相一致，個別時期甚至還站在「革命」的對立面，譬如1925年東征時期，他以堅決態度支持陳炯明，詆毀農工革命，詆毀東征，這是當時潮汕民眾判定他為異端「他者」的重要根據。在革命年代，「非黑即白」、「非友即敵」的評判思維被廣泛採用，各社會團體或個人在判斷事情曲直是非時，往往先立「標準」，以己為是，違己則非；從己為友，悖己則敵，這是錢熱儲形象所以淪為四不像的「他者」的主要原因。

錢熱儲一生秉持改造家鄉潮汕的理念，這是他所以堅持積極參加社會事務、創辦報刊及擔任學監的重要原因。錢熱儲改造潮汕主要從兩個維度出發，一個是關注從思想層面啟蒙；另一個關注對象選取為「平民」。注重「思想」啟蒙，作為潮汕地區辛亥革命時期第一批同盟會會員，民元開始就投身教育；創辦報刊，並長期擔「主筆」；晚年投身鐵路建設的同時，又樂此不疲地改良「漢劇」。聚焦「平民」，錢熱儲自始至終都將「平民」作為改造對象，他長期創辦《平報》，報刊常設「平民常識」、「平民俱樂部」及「平民之友」等欄目，其核心意圖就在啟迪平民，爭取平民，改造潮汕平民；他晚年改良的「漢劇」，演唱大多是以平民為對象，種種這些都是錢氏聚焦平民的重要體現。

當社會改造事業和時代潮流糾葛在一起，我們既可見錢熱儲無法擺脫朝代潮流影響的一面，同時，也有其堅持自己認知和固執己見，與時勢相悖的一面。錢熱儲並不是先知先覺者，在很多時候很多問題上並不能「未卜先知」，有的時候還會因為「一葉障目」而不識得「廬山真面」，譬如他認同陳炯明「聯省自治」方針，反對孫中山北伐的想法，所以，才會在國共攜手東征時仍然頑固地支持陳炯明及陳系粵軍。近代廣東社會思潮複雜多樣且呈多變特徵，在面對各種社會思潮時，錢熱儲並非均能夠一一識別其個中「三昧」，很多時候是秉持「拿來主義」，選取思潮中與我有利的部分，

人為忽略或不談及思潮中對我不利的成分，在錢熱儲眼裡，能夠助益改造潮汕才是他關心的問題關鍵，至於思潮蘊藉並不是問題核心。某種程度上說，錢熱儲的人生遭際是在社會轉型時期，無法擺脫時代影響的文化人面對時勢做出不同因應而被時人標籤各異形象的不幸群體的典型代表的真實寫照。

本文系2020年暨南大學鑄牢中華民族共同體意識研究基地項目「文化教育與澳門華人研究」項目（項目批准號：JDNJL202001）的階段性成果。

- [1]黃志環：《大埔縣縣姓氏錄》（北京：中國文史出版社，2014年版），第462頁。
- [2]大埔中學百年校慶籌備委員會編：《大埔中學校史(1904-2004)》（大埔：大埔中學百年校慶籌備委員會，2004年版），第7頁。
- [3]馮光鈺：〈戲曲聲腔的傳播〉，載《黃鐘》1999年第3期。陳志勇：《廣東漢劇與客家文化》，《學術研究》2008年第2期。蕭遜天：《民間戲劇叢考》（香港：天風出版社，1957年版）。丘煌：《廣東漢劇不是源於徽班而是源於湖北漢劇》，《陶融儒樂社六十周年紀念刊》（新加坡：陶融儒樂社1991年版）。謝彬：《嶺南戲劇源流編》（北京：中國戲劇出版社，2009年版）等。
- [4]羅帆：《錢熱儲與20世紀二三十年代的潮汕社會思潮》，廣東省社會科學院碩士論文2016年。按：本文在寫作過程中對羅帆碩士論文在部分材料上有所借鑑，於此特為致謝。
- [5]按：傳統潮汕地區下轄十縣，大埔名列其中；建國後，大埔被劃歸興梅專區。現在普遍認為的潮汕地區概念形成於上世紀八九十年代（包括汕頭、潮州、揭陽、汕尾四個地級市）。本文所說的潮汕概念是指傳統潮汕而言的。
- [6][美]亞歷山大·溫特著，秦亞青譯：《國際政治的社會理論》（上海：上海人民出版社，2000年），第287頁。
- [7]包括兩個層面：一，社會思潮影響鄉野社會；二，生活於社會思潮洪流中的小人物如何認知，如何在時新時變的社會轉型中做出自己的抉擇。
- [8]王志偉、夏泉：〈廣州「五四運動」特徵與原因探討〉，載《青年探索》2020年第3期，第73-82頁。參見張金超：《〈廣東群報〉與馬克思主義早期傳播再研究》，載《紅廣角》2018年第5期，第50-56頁。



- [9] 中國第二歷史檔案館編：《中國國民黨第一、二次全國代表大會會議史料》(上)(南京：江蘇古籍出版社，1986年版)，第1-80頁。
- [10] 何應欽等編：《東征與兩廣統一》(台北：「蔣總統」對中國及世界之貢獻叢編編纂委員會，1967年版)，第139頁。
- [11] 孫中山：〈覆胡漢民等電〉，載《建國粵軍月刊》(第2期)(廣東省檔案館藏，全宗號-軍系，類別號-84)，第32-33頁。
- [12] 陳介成：《大埔客家人物》(廣州：廣東人民出版社，2008年版)，第278頁。
- [13] 汕頭新聞記者台灣訪問團編：《潮汕概況》(汕頭：內部發行1948年版)，第16頁。
- [14] 羅卓英：《廣東省立大埔中學校史》(紹興：民國印刷所，1948年版)，第5頁。
- [15] 日本外務省外交史料館汕頭領事館書類機密第5號：地元ニュース調査.大正十年一月二十日。
- [16] 日本外務省外交史料館3-7-1、5-1「華僑學會は華工入國・民國13年東學集會・日華僑特集を取り締まることに反対」2大72-75。
- [17] 日本外務省外交史料館汕頭領事館書類機密第二號：「地元新聞調査」は、大正十一年一月十二日。
- [18] 田莊六致外務相の内田康哉さんが地元のニュース調査について報告した,日本外務省外交史料館汕頭領事館書類機密第二號：「地元新聞調査」は、大正十二年一月十日。
- [19] 這一時期需要考慮廣州五四運動對潮汕地區人們思想的衝擊。見廣東青年運動史研究委員會選編：《五四運動在廣州資料選編》(廣州：廣州青年運動史研究委員會，1984年版)，第99頁。
- [20] 東江戰地通訊員：〈虎門特約通訊〉，載《建國粵軍月刊》(第2期)(廣東省檔案館藏，全宗號-軍系，類別號-84)，第27頁。
- [21] 譚小蓮編：《廣東青年運動歷史資料》(第1卷)(廣州：廣東省檔案館，1986年版)，第322-327頁。
- [22] 廣東省中共黨史研究會編：《南粵英烈傳》(第1輯)(廣州：廣東人民出版社，1983年版)，第289頁。
- [23] 廣東省政協學習和文史資料委員會編：《廣東文史資料存稿選編》(第6卷)(廣州：廣東人民出版社，2005年版)，第734頁。
- [24] 許美勛：《馮鏗烈士》(廣州：廣東人民出版社，1957年版)，第30頁。
- [25] 廣東省婦女運動歷史編纂委員會：《一代英姿》(第1輯)(廣州：廣東人民出版社，1987年版)，第28頁。
- [26] 據目前僅能看到的材料，現在統稱的《平報》似乎應該是「平民日報」的簡稱。參閱曾旭波：《汕頭埠老報館》(廣州：暨南大學出版社，2016年)，第92頁。
- [27] 廣東青年運動史研究委員會選編：《五四運動在廣州資料選編》(廣州：廣州青年運動史研究委員會，1984年版)，第53頁。
- [28] 王志偉、夏泉：〈廣州「五四運動」特徵與原因探討〉，載《青年探索》2020年第3期，第78頁。
- [29] 趙春晨：《潮汕百年履痕》(廣州：花城出版社，2001年版)，第166頁。
- [30] 〈日本人協會施粥〉，載《平報》，1922年8月11日，第3版。
- [31] 陳漢初：《潮史述論》(廣州：廣東經濟出版社，1996年版)，第52頁。
- [32] 日本外務省外交史料館汕頭領事館書類機密第二號：「地元新聞調査」は、大正十一年一月十二日。
- [33] 瞿秋白：《瞿秋白文集》(第1卷)(北京：人民文學出版社，1998年版)，第23頁。
- [34] 中山合作編：《孫中山社會主義談》(長沙：中山合作，1927年)。
- [35] 廣東省檔案館編：《一大前後的廣東黨組織》(廣州：廣東省檔案館，1981年版)，第136頁。
- [36] 陳公博：《寒風集》(甲)(上海：地方行政出版社，1945年版)，第225-227頁。
- [37] 花縣縣委黨史徵集領導小組辦公室編：《花都黨史通訊》(第2期)(內部資料，1988年版)，第1-4頁。
- [38] 汕頭市政協文史資料研究委員會編：《汕頭地方文化藝術史資料彙編》(第1輯)(汕頭圖書館藏，汕頭：汕頭市文化局，1982年版)，第5-8頁。
- [39] 羅國明：《黃埔軍校大傳》(中)(北京：中國青年出版社，2004年版)，第253頁。
- [40] 同注[24]，第26頁。
- [41] 《李春濤文集》編輯組編：《李春濤文集》(廣州：廣東人民出版社，1985年版)，第191頁。
- [42] 〈洪兆麟之乘車道德〉，載《潮汕鐵路季刊》(第1期)，1933年，第156頁；《洪兆麟打靶》，

載《潮汕鐵路季刊》(第1期), 1933年, 第157頁。按: 這兩則材料是洪兆麟軼事記錄, 洪氏已於1925年12月9日(一說7日)被刺身亡。洪去世多年, 錢熱儲還刊發洪兆麟正面形象的文字, 由此足見錢熱儲對洪的態度相對友好。郭廷以: 《中華民國史事日記》(第2冊)(台北: 「中央」研究院近代史研究所, 1979年版), 第956頁。

[43] 《第一軍為克惠事告市民文》, 《七十二商報》, 現藏廣東省立中山圖書館(微卷號: N0970129, 1925年10月17日, 第5版)。

[44] 按: 當時《平報》的代理編輯是丘譽, 見大埔縣地方志編纂委員會編: 《大埔縣志(1979-2000)》(廣州: 廣東人民出版社, 2011年版), 第1031頁。

[45] 同注[4]。該論文關注過在20世紀二三十年代潮汕社會思潮影響下錢熱儲形象的「多變」問題。但是, 該文在探討錢氏形象「何以多變」, 「變化的時間節點」, 以及「形象變化和時代潮流之間關係」等問題時均缺乏深入探討。另外, 作者對錢熱儲似有「先入為主」的認識缺陷問題, 有過高評價錢氏之感, 在解釋錢氏「右派」形象問題時也過於委婉或辯解。

[46] 中共汕頭市委黨史領導小組辦公室編: 《潮汕黨史資料彙編》(第1期)(汕頭: 汕頭市委黨史研究室, 1985年版), 第13頁。

[47] 1925年11月2日, 陳炯明系粵軍撤離汕頭(海豐縣歷史文化研究會編: 《陳炯明言行錄》(內部刊行)(海豐: 海豐縣歷史文化研究會, 2004年), 第330頁; 4日, 周恩來帶兵進佔汕頭。廣東檔案館編: 《廣東革命歷史文件彙編》(廣州: 廣東檔案館, 1992年), 第28頁。

[48] 〈汕頭報界電請援救平報記者〉, 載《廣州民國日報》, 1926年1月6日, 第6版。按: 《平報》被接管後, 在周恩來主持下將其改組為《嶺東國民日報》。中共中央文獻研究室編: 《周恩來年譜》(1898-1949)(北京: 中央文獻出版社, 1998年版), 第90頁。

[49] 〈創刊詞〉, 載《瀛洲日報》, 1910年10月3日, 第1版。

[50] 大埔縣委員會文史資料委員會編: 《大埔文史》(第14輯)(大埔: 廣東省大埔縣委員會文史資料委員會, 1996年版), 第205-208頁。

[51] 陳志菩: 《茅屋》(上海: 新文化書社, 1924年版), 第124頁。

[52] 廣東省新聞學會編: 《廣東革命報刊研究》(第1輯)(廣州: 中共廣東省委黨史資料徵集委員會, 1987年版), 第69頁。

[53] 這裡是借用學人對民國潮汕名人張競生的評價。錢熱儲(生於1881年)和張競生(生於1888年)同出潮汕, 都有按照自己認知介入社會潮流的舉動, 而且, 也均被時人視作「異數」, 這種文化現象為何於潮汕名人中間頻頻出現值得關注。參見江中孝: 〈蓋棺已久而論未定的張競生博士〉, 載《嶺南文史》1998年第1期, 第19頁。

The Walking “Other”: An Analysis of the Phenomenon of Qian Rechu (1919-1927)

Wang Zhiwei, Xia Quan (Guangdong Polytechnic Normal University)

Abstract: Qian Rechu had been devoted to the transformation of Chaoshan since Revolution of 1911 when he started to improve the education level in his hometown and create newspapers and periodicals in order to enlighten the students and mass through news media. In the 1920s and 1930s, Qian Rechu, living in Chaoshan region, was labeled variously by the people of that time, becoming the walking “other”. This unique cultural phenomenon concerning him resulted from the influence of that era and his concrete behaviors. Therefore, making researches on Qian Rechu can not only observe the phenomenon of common people, following the trend of the times, involving and participating in the social movements, but also discover the forced and floating destiny of common people in that era. Meanwhile, a specific example of the educated who have to choose a way or orientation for proper adjustments mentally and behaviorally in order to adapt to the changes of the times in social transformation period can be offered.

Key Words: Qian Rechu, Other, Ethos of Lingnan

中國現代化與基督教中國化 視域下的婦女解放運動

——以中華婦女節制會創立者劉王立明為例

■ 王 凡

中央民族大學哲學與宗教學學院

引言

婦女解放運動、婦女主體性話語的重建，是近代中國追求現代性的重要一環。世界女權主義的浪潮最先從西方興起，在鴉片戰爭後，隨著基督教尤其是女傳教士的入華，給以儒家傳統綱常倫理為基礎的中國社會造成了第一次衝擊。隨後，由於新文化運動的興起，國內先進知識分子也開始接觸到西方女權主義思想，在保種救國的目標下展開了以婦女放足、婦女教育、婚姻自由等方式為主體的婦女解放運動。但是，由於時局的混亂和缺乏組織、領導，婦女解放始終無法成為主要社會議題。在以馬克思主義為領導思想的中國共產黨的建立之後，真正開始改變了中國女權主義和婦

女解放運動的話語場，把「男女平等」與「婦女解放」推到革命話語的前沿位置。在這個過程中，教

會與基督教女性知識分子在思想和指導上作為推動力量也是不可忽視的。而以往的研究則常常忽略這部分力量，從而割裂了中國婦女解放的歷史連續性。本文希望通過以中華婦女節制會創立者和領導人、民盟中央委員劉王立明女士的個案為例，以劉王立明女士的經歷與著述為線索，聯繫基督教信仰與婦女解放運動，在基督教中國化與中國現代化雙重視域下探析中國婦女解放進程，為基督教中國化任務提供新視角，也填補對於劉王立明女士研究中的空缺^①。

一、基督教傳入對婦女解放的貢獻

清末民初，自從第一位來華的英國傳教士馬禮遜進入中國大陸以來，其傳教活動受到了諸多阻礙。首先就是中國政治制度、文化傳統與西方基督

教思想之間的衝突。當時的中國百姓目不識丁，對科學、技術、醫療、衛生等知識不甚了解，甚至在

摘 要：世界女權主義的浪潮最先從西方興起，在鴉片戰爭後，隨著基督教尤其是女傳教士的入華，給以儒家傳統綱常倫理為基礎的中國社會造成了衝擊。本文將在基督教傳教士引導下的婦女解放分為在男性傳教士的倡導下的女性覺醒、在女性傳教士的倡導下的女性覺醒、中國女精英倡導下的自我覺醒三個時期，體現出了基督教對中國婦女解放的積極貢獻。並通過以中華婦女節制會創立者和領導人、民盟中央委員劉王立明女士的個案為例，以劉王立明女士的經歷與著述為線索，聯繫基督教信仰與婦女解放運動，在基督教中國化與中國現代化雙重視域下探析中國婦女解放進程。本文認為，劉王立明是近代兼長理論與實務經驗，將基督教社會慈善、社會服務的精神和實踐方法與中國本土需要相結合的婦女運動人才，但她的婦女解放思想也有其時代與階級局限性。

關鍵詞：劉王立明；基督教；婦女解放

官方的宣傳下將西來的基督教視作洪水猛獸。為了改變這種現狀，馬禮遜等傳教士創辦學校對人們進行教育。在此之後，傳教士們發現，他們所遇到的另一個難題就是在傳統觀念下被受壓迫的女性之入教問題。女性在封建禮教的桎梏下很難有機會出門會見男性傳教士，在身體缺陷上又因纏足而無法前往教會。為了更好地在中國婦女內部進行福音的傳播，傳教士們將抨擊和改良傳統女性陋俗文化作為重要手段，著眼於反對纏足、開辦報刊、創設女校等。可以說傳教士在中國是「振興女學，釋放女人，與提拔女人平等之地位，造就女人同具之才能」（林樂知語）的最早倡導者和最先實踐者。^[2]而根據婦女群體的發展和傳教士身份的轉變，本文通過以下三個視角進行分析：

1. 作為「他者」在男性傳教士的倡導下的女性覺醒

最初來到中國內地的傳教士多為男性，由於傳統觀念對女性的種種限制，傳教士很難接觸到中國婦女向其傳播福音。江西耶穌會在給郭弼恩神父的信中曾提到：「中國婦女從不走出家門，也不接待男士們的訪問……以至於她們最關心的是將腳纏小，自己剝奪自己行走的權利。」^[3]可以看出，當時的中國婦女首先不能走出家門，其次因為纏足又無法長時間行走。為了改變這一現狀，在思

想上各教會傳教士通過創辦報刊對傳統禮教進行抨擊，認為陋習文化與基督教教義不符，主張反纏足運動，給予女性行動上的自由。在實踐上，對於女童，教會學校通過免除學費、發放獎學金或提供免費早午飯、住宿的方式吸引窮困家庭能夠送

家中女童起前來上學。對於成年女性，則招聘她們來教會做工，為中國婦女提供一個經濟自主的管道。^[4]在反纏足運動中，1874年在英國倫敦會傳教士麥嘉溫(Macgowan)倡議下成立了廈門戒纏足會，這是中國近代史上第一個反纏足組織。^[5]雖然近代知識分子如梁啟超與汪康年等人也曾組織天足運動，但不可否認的是，解放女子纏足這一陋習，應屬基督教傳教士最早發起。

傳教士對於

中國婦女施以教育的目的主要在於：第一，培養女性福音工作者；第二，樹立談吐高雅的女性基督徒形象作為福音影響的範例。^[6]也就是說，傳教士們興辦女學、嚴禁纏足等還是以能夠更好地傳播福音為核心目的。但是，這一時期傳教士宣揚女性解放、衝擊中國封建倫理思想、對女性進行教育，都有助於中國婦女在思想上的覺醒和社會地位的提升，為後來基督教女知識分子的出現奠定了基礎。而男性的傳教士們作為女性群體中的「他者」，還無法真正深入的女性自身的改變意志，難以調動起女性自主進行解放的能動性。





2. 作為「他者」在女性傳教士的倡導下的 女性覺醒

隨著鴉片戰爭的爆發，中英簽訂了一系列不平等條約，來自西方的外國傳教士也因此享受到了特權，從而迅速擴大了在中國的活動範圍與活動領域。這一時期有許多女傳教士來華。清道光二十四年（1844），英國「東方促進女子教育協會」女傳教士愛爾德賽（Aldersay）在五口通商城市之一的寧波創辦了第一所在華教會女校——寧波女塾。當女傳教士們與中國女信徒接觸時就會發現，她們所要面臨的一大問題是如何在宗教信仰的多样性和傳統習俗穩定性之間的調和。¹⁷尹翼婷通過對英國聖公會女部傳教士的研究認為即使西方最先引發了女權運動的思潮，強調女性步入社會，提升了女性社會地位。在新的家庭觀念下所孕育的基督教家庭，相較於非基督教家庭較文明、開放，重視女孩、重視教育、支持女子外出工作，家庭關係中封建色彩較少，但依舊強調女性的家庭責任，不能脫離傳統為人妻、人母的家庭角色。這是因為，雖然基督教教義中一方面強調在上帝面前人人平等，但另一方面也擁有其保守的一面，即認為女人出自男人的肋骨、女人被創造出來是為了協助男人作工等，都要求女子服從、支持丈夫，其生活的重心依舊在家庭之中。也就是說，即使女權運動最先在歐洲興起，但女性依舊沒能從家庭中脫離出來，這就與中國傳統儒家思想具有相似之處。然而即便如此，接受基督教出世思想的女傳教士和接受中國儒家入世思想的中國婦女之間，依然存在著意識形態上的鴻溝。女傳教士們帶給中國婦女也只是一種「基督教式的家庭主婦角色」。¹⁸女傳教士在解決中國婦女信仰與傳統、家庭與事業問題時，只採用簡單的西方式「基督化」、「福音化」的植入。

當抗日戰爭全面爆發時，中國精英女基督徒們被激發起濃烈的愛國熱情，紛紛參與到救亡運動之中。在西方女傳教士看來，這些做法也與基督教的教義有悖。因此，在中國婦女意識覺醒的背景中充滿了各種政治環境、文化環境等影響因素，而作為中國婦女的「他者」，女傳教士雖然能夠在信仰和傳統中進行有效的調和，也能夠作為同一

性別群體與中國婦女進行更加深入的交流，但由於她們無法理解中國婦女的民族情感，甚至無法以平等的目光來看待中國婦女，只將她們看作急需得到拯救的群體。此時基督教依舊與中國社會具有難以調和的矛盾。

3. 作為「主體」在中國女精英倡導下的 自我覺醒

20世紀初，第一批中國基督教女性精英從西方的學成歸來，她們接受過良好的現代科學教育，並通過出國留學拓寬了自己的視野。著名的基督教女性知識分子有金雅梅、吳貽芳、石美玉、曾寶蓀、劉王立明等人。中國基督教女性精英是將中華文化傳統與基督教思想完全內化於一身的新女性的代表。正是這些精英女性的出現，女性爭取獨立和自由成為了中國新世紀的主題。這是中國婦女真正作為中國婦女解放的「主體」所進行的以自身為驅動力而推進的自我覺醒。

20世紀在美國還發生了一場轟轟烈烈的節制運動。節制運動是由「基督教婦女節制會」（The Woman's Christian Temperance Union，簡稱為WCTU）所推動的絕對禁酒禁毒，反對非道德行為、主張婦女保護、家庭保護和兒童關懷的行動。此項運動甚至影響了美國憲法的改動。對於節制運動，國外學者有充分的研究，如Jack S. Blocker所著的《美國節制運動：改革的循環》（American Temperance Movements: Cycles of Reform），Ruth Bordin的《婦女與節制，對權力和自由的探求》（Women and Temperance, the Quest for Power and Liberty）等等。

在美留學生們受到了世界節制運動的影響，聯想到鴉片戰爭後國人倍受毒品的侵擾，於是決定建立中國基督教婦女節制會。其中任中國基督教婦女節制會主席的劉王立明女士，不僅從小就在教會學校學習，在青少年時期還作為世界婦女節制會的發展會員出國留學。學成後，她一直專注中國婦女事業，直至抗日戰爭後與丈夫從事抗日救亡運動，是民盟中央委員之一。劉王立明女士一生的經歷中，不僅在基督教背景下進行學習成長，甚至衝破了「基督教式的家庭主婦角色」的局限，真正進入社會並參政議政。可以說，在中國的婦女解

放運動中，劉王立明女士是一位極具代表性的人物。

二、劉王立明的婦女解放思想與實踐

劉王立明(1896年1月1日-1970年4月15日)，女，本姓王，安徽太湖縣花園楊銘屋(今新倉鎮鳴山村)人，字夢梅，小名楊順，曾用名鄭志潔，因紀念丈夫劉湛恩^[9]遭日偽特務暗殺，改姓劉王。中國著名的婦女活動家，1920年畢業於美國伊利諾伊州西北大學生物系，回國後任中華婦女節制會青年部幹事、會長。第一至三屆國民參政會參政員，曾發起組織中國婦女聯誼會。1944年加入中國民主同盟。1949年出席中國人民政治協商會議第一屆全體會議。

1. 婦女解放思想的產生

劉王立明的前半生，特別是在她的早期成長階段，已經與基督教有著密切的關係。當劉王踏入學齡兒童時，其家鄉太湖沒有一所女校，因此她只能看著自己的兄弟去上學。其父對女兒疼愛，所以在劉王12歲時，在家接受王父的庭訓。那時她所學的是「凡為女子，先學立身，行莫回頭，語莫掀唇，坐莫動膝，立莫搖裙」之類三綱五常等封建婦女的禮教。但是，王父本人的思想卻並不封建，且與秋瑾^[10]、徐錫麟等人是好友。^[11]在思想上，王父的開明在劉王人格成長過程中，起到了積極的作用。在行動上，王父曾在夜中幫助劉王放足，給予了她擺脫封建禮教的支持。然而不到半年，隨著父親的去世，劉的學業也因此中斷。在《我的學生時代》一文中劉王提到，她的母親卻非常傳統，堅持要她纏足，認為這是女人終生幸福的基礎。1909年，劉王13歲，美國美以美會(The Methodist Episcopal Church, 衛理會)在太湖福音堂開設成美女學，她也因此機會被母親送入學校，並以大考第一的成績免費升學到美以美會開辦的諾立書院。^[12]

劉王在讀期間，一位世界婦女節制會代表到學校進行演說，在其祛除陋習、拒煙禁酒、婦女責任等宣講的感召下，她決定加入婦女節制會，參與組建九江諾立婦女節制協會並當選會長。1916年，剛畢業的劉王被世界婦女節制會選派去美國芝加

哥西北大學留學，就讀於生物系。但在此之前，她需要處理的一件大事就是解除兒時定下的婚約。在當時，如果女性拒絕親事，則有可能直接被搶婚，而這也發生在了劉王身邊的女同學身上，導致劉王最初對留學一事的猶豫，也從此立下追求婦女解放的志願。可見，無論是女子教育的缺失、纏足還是包辦婚姻帶來的危害，都集中體現在了處於那個時代的劉王立明身上。而這些早年的遭遇，使她感受到中國婦女命運之可憐，對她今後展開節制工作和婦女運動奠定了基礎。

留美期間，劉王與美國學生親密交往，她廣泛接觸和了解西方社會，特別關注婦女在家庭和社會中扮演的角色，並注意比較不同文化背景下婦女觀的差異。^[13]並且打破了中國女留學生從不出頭的傳統，加入留美中國學生同盟會，積極參加演講比賽，在此過程中其優秀的演講才能有了極大展現。不僅如此，即使身處異國他鄉，她也時刻關注國內政治動向。1918年，在芝加哥時，她遇到了世界婦女節制會會長維麗德(Frances Willard)，更加堅定了她今後參與中國婦女節制運動的決心。1920年，美國酒商因國內禁酒而企圖向中國市場投資興辦酒業，劉王為此在美組織了拒酒會，抗議美國酒商來華。

2. 婦女節制思想與實踐

學成歸國後，劉王立明在中國婦女節制協會任職，致力於改善家庭生活、消除社會陋習和救乞運動。婦女節制會最初興起於美國。1874年，美國社會酗酒成風，對家庭、社會和國家都產生了負面影響。很多婦女都因此遭受了極大的痛苦，於是有意志的基督教女性們團結起來，創建了美國基督教婦女節制會(WCTU)，其主要目標就是推動禁煙禁酒、節制運動。最終，這一運動最終影響了美國禁酒法案(又稱「伏爾斯泰得法案」)的確立。1883年，時任美國基督教婦女節制會會長的韋凡理女士看到在美華僑沉溺於鴉片，頗感痛心，她曾對其友人說：「此煙酒魔魘，非獨吾美國當克服之，即全世界亦當鏟除之」，於是在次年發起了世界基督教婦女節制會。^[14]隨著女傳教士到中國傳教，節制運動也隨其而來。1884年，美國基督教會派諾冰心等在鎮江寶蓋山創立崇實女校，並首創中國婦女



節制會。「先由校中女生及附近婦女做起，如戒酒、拒毒、放足、禁賭等」「此校既經成立，梁啟超先生竭力提倡女學，於是十數年中，我國公私立及教會所辦之女子學校，如雨後春筍……」。^[15]1920年秋，劉王立明從美國芝加哥大學畢業歸來，謝絕了他處的邀請，毅然決然地加入到中華基督教婦女節制會的建立中去，並於1922年正式在上海成立。其中，著名女醫師、佈道家石美玉^[16]女士任會長，劉王立明任總幹事。

由於中國面臨的問題與美國有很大的不同，為了適應中國的實情，使婦女節制運動進一步本土化，節制會重新調整和確定了具體的目標和內容。首先，節制會將吸食鴉片、飲酒和吸煙列為破壞中國社會道德和健康的主要惡習，成立中華民國拒毒會，號召全國女界一致拒毒。其次，針對中國傳統糟粕下形成的包辦婚姻、蓄婢納妾、強制纏足等進行抵制，主張自由戀愛，建立一夫一妻制；對因鴉片、戰爭等家破人亡的乞丐和老弱婦孺，建設救濟院、教養院進行救濟；幫助失足婦女改造，建設職業教育學校幫助其自立。節制協會早期主要宗旨即：「規勸國民共知煙酒之害而遠離之，他如拒絕賭博、彩票、妓女等害、補救貧窮、提倡教育、改良家庭」。^[17]由於國內環境並不允許進行大規模公開的遊行、抗議活動，所以，中國婦女節制會也根據其限制進行調整，通過在學校、教會公開宣講，舉辦遊藝活動、創辦報刊^[18]等活動來進行節制運動的宣傳和推廣。

3. 婦女參政思想與實踐

劉王立明婦女運動的另一特點是主張婦女參政。隨著西學的興起，西方的天賦人權說逐漸為中國學界所知，其中提到人生來就享有平等的權利。孫中山的三民主義和辛亥革命後的約法「中華民國主權屬於國民全體」，也都強調女子既屬國民全體之一，也是人類的半數，故有參政之權。並且，由於女學的提倡和興起，女性知識分子開始覺醒到在觀念、習俗、法律、政治上的男女不平等，紛紛發起提倡平等平權的女權運動。李大釗將這一時期的女權運動總結為「社會上種種解放的運動，是打破大家族制度的運動，是打破父權（家長）專制的運動，是打破夫權（家長）專制的運

動，是打破男子專制社會的運動，也就是推翻孔子的孝父主義、順夫主義、賤女主義的運動」。^[19]

1922年10月，劉王立明等上海女界在勤業女子師範學校歡迎北京女子參政會代表萬璞女士，開始準備上海女子參政會的籌辦，並舉行籌辦會議。會議指出：「女子參政為女界謀幸福之唯一要素」「女子參政，並非為爭權，是爭人格而起」。^[20]10月15日正式成立女子參政會上海支部。1924年，國共合作後，劉王立明與劉清揚、向警予等早期女性共產黨人及滬上各婦女團體組織促成上海女界國民會議促進會。以上海女界國民會議促進會為婦女參政之先鋒，倡議恢復女子作為國民一員而參政的天權，另訂男女平權及特別助進女權發展之憲法與法律。^[21]劉王立明十分認同王世傑^[22]的女子參政思想，認為女子參政對於女子思想的解放、生活的和睦、職業的多樣、人格保障都有積極的影響，對於兒童保護，惡德的糾正、政治的純粹、世界的和平都有絕大的貢獻。

值得指出的是，激進女權主義者完全否定傳統對女性責任的定義，提倡女性完全脫離家庭，拒絕使用「賢妻良母」等形容女性。而劉王立明相對來說則主張女子履行家庭責任，重視女子的家庭內部工作。專門撰寫《母性應擺脫麼》一文回應金石音女士提出的母性擺脫論。劉王立明這一思想與她作為基督徒深受基督教性別觀影響有關。將在下文進行詳細論述。

4. 婦女抗戰思想與實踐

抗日戰爭時期對於中國基督教界來說是一個特殊時期。在教義與處境、奉主與愛國、信仰與民族身份之間進行了艱難抉擇。聖經中強調「你們倒要愛仇敵，也要善待他們」（路6:35），教會即國外傳教士則主張遠離政治，應更加專注於福音事工。一些基督徒認為信仰在愛國之上，如有一位基督徒曾說：「有時如果因為愛國問題而發生阻礙基督道理的，則我寧願捨愛國之美名，而斷不肯阻礙福音的流行啊。」^[23]而另一些基督徒則將信仰與愛國深刻地聯繫在一起，強調作為國民一份子的基督徒有責任參與抗戰救亡運動。如基督徒萬福林發表文章說到：「今日中國國難已至最嚴重關頭，我們全國人民，應急起背負十字架來共赴國難，否則

就不配做中國國民，正如不背起十字架，就不配做基督的門徒一樣！」^[24]

劉王立明認為作為國民的一員，愛國即是天職。一些基督教婦女也認同愛國精神的個人信仰的統一，也重視婦女工作，但她們的事工依舊局限於教會思想。如《真光雜誌》上刊登的一篇文章提到：「我們婦女的責任是何等重大啊！我們當求主幫助我們盡心作以上所提的四件事，就是治家、教養孩童、為國家禱告、為主傳道。這樣我們不但是為國家服務，且能在主面前蒙喜悅了。」^[25]但劉王立明的事工並不僅限於口號和思想，而是真正參與到救亡運動中去。1931年日本發動九一八事變，揭開了第二次世界大戰東方戰場的序幕。劉王立明得知此事十分憤慨，決心投身於抗戰工作。她積極與上海女界促成婦女救國大同盟，決心團結全國婦女，推進婦女救國運動。其主要方式是提倡自主對日經濟絕交，抵制日貨，支持國貨。不僅如此，還組織中國航空協會女子隊，募捐購置女子號飛機來支持抗日。

1935年，共產黨領導北平大中學生舉行抗日救國示威遊行，史稱一二·九運動。「劉湛恩、劉王立明聯絡上海基督教界著名人士顏福慶、李登輝、沈休蘭、吳耀宗、劉良模等28人，共同發表了上海基督徒對華北事件宣言，強力國民黨政府對日本的妥協，『不特沒有滿足侵略者無厭之求，並且快要把我們的民族淪於萬劫不復的地位』；呼籲全國民眾起來，對於分裂領土的企圖，對於一切威脅與壓迫，『堅決地作勇敢的反抗』。宣言嚴正申明，『我們愛和平，但我們更愛公道；我們不願做無謂的犧牲，但我們也不惜為真理而流血』，表示要『盡我們的力量，去作這個偉大的反抗運動的後盾』。這是一份代表上海愛國基督教人士對日本帝國主義的宣戰書。」^[26]這明確表達了中國基督教界抗戰救國的決心，在國難當前的危急時刻，完成了基督教與愛國主義的融合，為推動基督教中國化突破一大難關。

抗日戰爭全面爆發後，劉王立明又率領中華婦女節制協會人員參加何香凝領導的中國婦女抗敵後援會和中國婦女慰勞會，為戰場前線捐贈戰略物資和通信器材，並設立獻金日，鼓勵各界女性

為抗戰捐獻。1938年，劉湛恩因堅決抗日，拒絕出任南京偽政府教育部部長而遭到日偽刺殺。劉王立明知此噩耗，悲痛不已。但她依舊堅持為抗日救國和婦女解放而奔走，輾轉武漢、重慶、香港等地，繼續從事愛國活動。劉王立明曾在國民政府組織的國民參政會，六年期間提出許多有意義的提案。但由於其女性身份和提倡結締同盟（外交）、民主自由（制度）、國共合作（黨政）等，受到了以蔣介石為首的國民黨參政員的質疑與反駁。也由於其對共產黨的認同，使其無緣於第四屆參政會議。此後，劉王立明加入中國民盟繼續其政治事業。

三、劉王立明的家庭倫理思想

1. 家庭觀

正如上文所述，女權運動最早興起於西方，隨著西學傳入和女學興起而在中國引起反響。向警予將當時中國流行的女權運動主要分為三派：勞動婦女運動、基督教婦女運動和女權及參政運動。其中女權及參政運動這一派的主要推動者即女知識分子。而女知識分子的組成又區別為基督教背景女知識分子的和非基督教背景女知識分子。向警予又將她們分為三種類型，即小家庭派、職業派和浪漫派。^[27]劉王立明一方面受到基督教性別觀的影響，從職能分擔方面認為女性應擔任起改良家庭的責任。另一方面，在留學期間，劉王立明充分考察美國家庭的特點，她認為建立西方式小家庭體制是幫助女性脫離宗族父權桎梏的主要方式。雖然劉王立明同時重視女性的職業和參政問題，具有較為混合的實踐方法，但相對於職業派所主張的完全脫離家庭，甚至主張消滅家庭，劉王立明更加保守，認為女性應更重視其在家庭內部的影響力。因此，她的主要思想更傾向於小家庭派。

劉王立明認為家庭是組成社會的基礎，主張家庭是社會的基石，她說：「家庭對於人類的任務，除保存種族的生存而外，還須謀民族的解放和社會的革新，這就是我們所說的『家庭為社會服務』」。她認為，家庭的改良能夠間接引導社會的改良，而婦女盡好家庭職責意義重大，尤其是已婚

婦女首先應該承擔起家庭的責任，盡力做好母職，之後再要承擔起相應的社會職責。因此，圍繞家庭主題，劉王立明分別從女性在家庭中的位置和作用、如何建立家庭、如何治理家庭等展開了充分的論述。

劉王立明認為「本著分工合作的原則，男的盡忠職業、為國犧牲、女的撫育子女、管理家事」，主張已婚女性的天職是管理家庭。她說：「現在社會，是分工合作的，婦女在家庭盡到賢妻良母的責任，亦可說是高尚的職業，功績是不弱於社會工作婦女。」^[28]「無論家庭社會化到什麼程度，人性未改以前，婦女仍舊是家庭裡的柱石、慈愛的中心，而女子的為妻為母，根據男女分工合作的原則，仍舊是她最高貴的任務」。^[29]可以看出，她十分肯定婦女的家庭工作，並將其稱為一種高尚的職業。家庭是國家的基礎，而婦女則是家庭的柱石，因此，婦女改良家庭的任務，實際上就是改良社會的根本。

為什麼女性才是家庭的柱石呢？本文認為有三條進路去思考。首先，劉王立明認同傳統「男子治外，女子治內」的說法，並稱其為「男女分責的唯一指南針」。可以看出，在男女分工上，劉王立明較為保守和傳統，將家庭責任完全地放在女性身上，認為為妻為母是女子的永生大道。而現代社會證明，男子也可以很好地完成家庭工作。因此，可以說在這一點上，劉王立明有其局限性，這可能也與其基督教背景有關，即為第二條進路。基督教對提高婦女地位有一定貢獻，但是由於父權制對基督教經典的形成產生影響，在教會傳統和教義經典中都否認了女性與男性完全的相等，使女性居於男性的從屬地位。如「我願意你們知道，基督是各人的頭，男人是女人的頭，神是基督的頭」（林前11:3）「女人乃是由男人而出」（林前11:8）「女人乃是為男人造的」（林前11:9），此處強調了一種等級次序的關係，即從神、男人到女人的排序，將女人放置在男人之下，並成為了從屬於男人的附屬品。基督教還將女性排斥在社會生活之外，如：

「婦女在會中要閉口不言，像在聖徒的眾教會中一樣，因為不准她們說話。她們總要順服，正如律法所說的。」（林前14:34）

「你們作妻子的，當順服自己的丈夫，如同順服主。因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是教會全體的救主。教會怎樣順服基督，妻子也要怎樣凡事順服丈夫。」（弗5:22-24）

這種基督教式的家庭觀念必然會對身為基督徒的劉王立明產生一定影響，但是由上文所述，也可看出她對這種家庭觀念的突破。最後，劉王立明從生物學的角度強調了作為女子天生本性的母性。女子在生理上的內分泌作用正是女子母性的來源。因此母性是無法擺脫的。以上三條進路解釋了在劉王立明看來，女子承擔家庭責任的重要性和必要性。

但是，作為婦女解放先鋒的劉王立明並非僅止步於此。在職業與家庭之間，她建立了一個過渡的橋樑，即家事專門化。1934年秋，中華婦女節制協會與滬江大學商學院合辦家事科以使女子家事專門化、職業化，其目的有二：增加女子治家能力；促進女子的經濟獨立。劉王立明認為，女子在教育上常常比較片面，未進學校的女子學習在家中學習灑掃、烹飪、教子等為妻為母的基本知識，沒有經過科學的教育。而進了學校的女學生所學的新知識又脫離日常生活的需求。因此，劉王立明主張將科學教育與家事管理相結合，培養出既有知識又能顧家的女性人才，這就是超越傳統賢妻良母的「新賢妻良母」。不僅如此，這種培養方法又為女性未來從事商科、園藝、衛生等相關職業鋪好道路。同時，為了能夠為了更好地解決女性在家庭責任和社會工作之間的矛盾，劉王立明呼籲政府設立專門學校以促進發展托兒事業。可以說，家事教育與托兒事業是相輔相成的。女性在家事教育上越成功，就越能快速發展托兒事業的建設。一方面完成自身的內化成長，另一方面則能為更多女性分擔育兒的重任，開拓女性的社會化道路，也能在對兒童的教育中，改良民族，強盛國家。

2. 婚姻觀

如何造就快樂家庭，劉王立明認為，首先是要創造美滿的婚姻。劉王立明幼年時就立志改良中國腐敗的家庭制度。到美國留學後她觀察到，國富強的原因一大部分是家庭生活的高尚，不但夫妻恩愛和好，而且子女們都能有自立的精神。^[30]劉王

立明抨擊多妻、納妾，提倡組織一夫一妻制的家庭。並且主張以戀愛為中心的新型婚姻。

劉王立明倡導永久婚姻。在基督徒看來，婚姻是上帝設立的，具有神聖性，是一生之久的盟約，其本質是奉獻與責任。從基督與教會這個崇高的屬靈關係上來說，婚姻更被賦予了深重無比的意義。聖經強調夫妻之間要相互敬愛與聯合：「然而，你們個人都當愛妻子，如同愛自己一樣。妻子也當敬重他的丈夫」（弗5:32）「既然如此，夫妻不再是兩個人，乃是一體了」（可10:8）。劉王立明也提到：「一對夫妻如果要做永久的戀人，他們就必得把義務和權利同等地看重，夫婦在戀愛當中，彼此應當沒有自我的觀念，宣互相愛護，互相犧牲，互相慰藉，互相勉勵，互相諒解，想人生的前途努力，共謀國家、社會和家庭的幸福」。^[11]劉王立明也曾討論過離婚問題，她認為在法律上對離婚的明確規定女權主義的發展的一個標誌。但是她並不支持離婚，她說「離婚不但有時毀滅了私人方面的幸福，同時拋棄了對於家庭應盡的義務。……離婚，無論對於當事人是否有利益，其使社會不安卻是事實。」^[12]

另外，為了以強種、家庭快樂為目的，劉王立明提倡節制生育。20世紀20年代，美國著名的節育運動者桑格夫人來華，引發一場有關節制生育的熱烈討論。^[13]劉王立明批判地認同節育的觀點。她認為節育可以帶來三個好處：第一就是母性健康；第二就是生產優秀的兒童；第三就是可以使家庭的負擔減輕及國家民族的改良。同時，她也強調不可將節育實行太過，不然就有滅絕人種、增加社會罪惡和反對自然、妨礙健康的危險。

四、總結

劉王立明年幼時受教於基督教教會學校，留美歸國後展開了轟轟烈烈的婦女解放運動。她是近代兼長理論與實務經驗，將基督教社會慈善、社會服務的精神和實踐方法與中國本土需要相結合的婦女運動人才，也可以說是作為「主體」在中國女精英自我覺醒的標誌人物之一。她所領導的基督教節制會是中國婦女運動的先鋒，在中國現代化的過程中貢獻了巨大的推動力量。她主張家

庭是社會的基石，認為女性首先應該承擔起家庭的責任，先成為賢妻良母，之後再承擔起相應的社會責任。幸福的家庭是建立在愛情婚姻的基礎上的，主張愛情婚姻的自由，主張在追求真、善、美的愛情基礎上的婚姻。但是，她所倡導的「新賢妻良母」、女子參政等都突破了基督教女傳教士單純的「基督教式的家庭主婦角色」，強調女子的自主自立，幫助女性獲得生存、勞動的能力。抗戰時期積極推動婦女力量的發揮，喚醒女子救國的主動性。在此過程中改造基督教教義，使其更加適應中國實際需要，發揮其社會正向功能。

同時，劉王立明的婦女解放思想也有其時代與階級局限性。首先，婦女解放不只是女性自身的問題，而是社會平權問題，因此，應更多聯合男性的力量。雖然劉王立明曾提倡男子參與到女權運動中來，但並未做出相應的實踐與努力。其次，作為精英階層，劉王立明所提出的家庭治理方法雖然有其科學性和正確性，但是對於當時社會的普通家庭來說卻難以實現，反映出知識女性對現代化的想像，帶有一定的理想色彩。最後，作為一名基督徒，她雖然積極地以基督教之「愛」的精神照顧家庭，關懷他人，發揚基督教積極促進社會進步、世界和平的一面，但也不可避免地受到了其保守的一方面的影響。

除此之外，我們還看到，婦女運動是一個複雜社會問題，受到社會實際情況的影響。婦女運動成功與否需要得到政府的支持。在偽政府統治下，官僚內部腐敗不堪，阻礙目標的實現。並且，當時時局的混亂和缺乏組織、領導，婦女解放始終無法成為主要社會議題。當下，正值和平年代，在劉王立明實踐經驗的基礎上，應更好地挖掘基督教中積極的思想，結合馬克思主義婦女觀，繼續追隨前人的步伐推動婦女實現真正的解放，為人類解放的最終目標貢獻力量。

本文是中央民族大學碩士研究生自主科研項目（項目號：SZKY2022062）；國家社科基金一般項目「宗教中國化與築牢中華民族共同體意識研究」（項目號：21BZJ002）的階段性成果。



- [1]目前對劉王立明女士的研究如《劉王立明一位高舉愛國主義大旗的女性》（嚴莊，1994）、《劉王立明與民國時期中國婦女節制運動》（李淨昉，2008）、《劉王立明：中國婦女及人權事業的先驅》（詹婉平，2010）、《劉王立明：百折不擾愈挫愈勇》（曹鴻騫，2012）、《劉王立明與民國時期中國婦女節制運動》（史林，2008）、《投身婦女解放運動事業的先驅——記愛國基督徒劉王立明姊妹》（活石，2019）、《婦女運動先驅劉王立明》（郭衍瑩，2022）、等等都對其人生經歷、革命事跡和婦女事業進行了詳細的論述，但都缺乏對基督教之於劉王立明的影響的關注。
- [2]陶飛亞編：《性別與歷史，近代中國婦女與基督教》（上海：上海人民出版社，2006年），第16頁。
- [3][法]杜赫德，鄭德弟，朱靜譯：《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》（第1冊）（鄭州：大象出版社，2001年），第244頁。
- [4]林美玫：《婦女與差傳：19世紀美國聖公會傳教士在華差傳研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011年），第81頁。
- [5]楊圓夢：〈基督教傳教士與近代中國女性陋俗文化變革〉，載《西部學刊》2019年（10），第69-72頁。
- [6]李湘敏：〈基督教教育與近代中國婦女社會思想觀念的變遷〉，載《教育評論》，1997年（1），第56-75頁。
- [7]郎揚：〈19世紀基督教新教對中國婦女形象的建構〉，載《西安電子科技大學學報》（社會科學版），2014年第24卷（6），第120-124頁。
- [8]尹翼婷：〈「他者」眼中的近代中國新女性——以英國聖公會女部傳教士為個案〉，載《宗教學研究》，2022年（1），第222-229頁。
- [9]劉湛恩（1896-1938），劉王立明之夫。湖北陽新人，教育家、愛國志士和社會活動家。曾任中華基督教青年會全國協會教育總幹事，1928年起任上海滬江大學校長。因積極參加抗日救亡運動，遭日偽特務暗殺身亡。
- [10]秋瑾（1875-1907）近代民主革命志士。原名秋瑾，字璇卿。東渡留學後改名瑾，字（或作別號）競雄，自稱「鑑湖女俠」。她蔑視封建禮法、提倡男女平等，是近現代中國婦女解放的先驅。

- [11]參見：思南：《記劉王立明先生》，國訊，港版，1947年4），第11-12頁。
- [12]筆者所查資料中，都寫到劉王立明是就讀於九江儒勵書院。但從劉王立明對其學生時代的回憶中可知，她所就讀的是美以美會開辦的另一所學校——諾立書院。參見：陳琳主編；余文華、余世磊副主編：《劉王立明年譜》（合肥：安徽大學出版社，2018年），第11頁。
- [13]李淨昉：《劉王立明與民國時期中國婦女節制運動》（《史林》，2005年（5）），第120-127頁。
- [14]劉王立明：《中華基督教婦女節制協會簡章》（中國人民政治協商會議太湖縣委員會編，太湖文史資料）（第十四輯）；《劉王立明文集》（合肥：黃山書社，2019年），第1頁。
- [15]劉王立明：《四十年來中國婦女節制運動》（中國人民政治協商會議太湖縣委員會編，太湖文史資料）（第十四輯）；《劉王立明文集》（合肥：黃山書社，2019年），第364頁。
- [16]石美玉：（1873-1954年），中國醫學界最早留學美國的女醫師之一，也是密歇根大學最早獲得醫學博士學位的亞洲女性。創辦了我國早期護士學校之一的但福德護士學校，培養出一大批護理人才，是中國護理專業奠基人之一。與伍連德、顏福慶等籌建中華醫學會，曾任中華醫學會副會長。除行醫之外，石美玉還需廣泛參與教會的各項活動，創辦教會、學校，積極參與社會慈善，是中國近代婦女解放的先鋒。
- [17]此宗旨後來改為「促進家庭幸福、拒絕煙酒賭邪、提倡慈孝貞檢」。
- [18]節制會創辦的報刊主要有1922年1月發行的《節制會季刊》，1926年改為《月刊》；1923年發行《女國民》月刊；1932年發行《女聲》半月刊；1935年一面促進《女聲》自立，一面發行《節制叢刊》。參見：劉王立明：《四十年來中國婦女節制運動》（中國人民政治協商會議太湖縣委員會編，太湖文史資料）（第十四輯）《劉王立明文集》（合肥：黃山書社，2019年）。
- [19]中國李大釗研究會編注：《李大釗全集》第3卷《最新注釋本》（北京：人民出版社，2006年），第149頁。
- [20]陳琳主編；余文華、余世磊副主編：《劉王立明年譜》（合肥：安徽大學出版社，2018年），第30頁。

- [21] 《中華全國婦女聯合會婦女運動歷史研究室編，中國婦女運動歷史資料》1921-1927（北京：中國婦女出版社，1986年），第215頁。
- [22] 王世傑（1891-1981），湖北崇陽人。中國近代傑出的政治家與法律家。民國時期憲法研究的重要奠基人之一，也是倡導西方自由主義思想的主要先鋒人物。主要著作有《比較憲法》、《中國奴婢制度》、《女子參政之研究》等。在王世傑的中國法律改革理論中，他對在中國舊社會地位最底下的奴婢、婦女給予了極大的關心與同情，吸取西方資本主義法律面前人人平等的思想，主張廢除舊禮教、提倡男女在法律、地位上的平等，為推動中國婦女解放貢獻理論力量。
- [23] 佚名：《抗戰時期中國基督徒的宗教信仰與民族認同》[DB/OL].https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzAxNjExNTczOQ==&mid=205683037&idx=1&sn=2a0662739094d9f32b19931686b-8702b&chksm=124f68292538e13fcb-d5a19f4e488f74bfa578b594e71fb8b807b940936228aa85e6e8211d43&scene=27, 2023-11-11.
- [24] 萬福林：〈背起十字架來共赴國難〉，載《真光雜誌》第38卷第5期，1939年，第5-6頁。
- [25] 〈婦女基督徒當怎樣為國家服務〉，載《真光雜誌》第36卷第11期，1937年，第34-35頁。
- [26] 同注[20]，第140頁。
- [27] 李惠康、朱海、田華：〈論向警予婦女運動之階層分析〉，載《湖南科技大學學報》（社會科學版）2010年（6），第69-71頁。
- [28] 劉王立明：《我對於婦女職業問題的意見》（中國人民政治協商會議太湖縣委員會編，太湖文史資料）（第十四輯）《劉王立明文集》（合肥：黃山書社，2019年），第629頁。
- [29] 劉王立明：《中國婦女運動》（中國人民政治協商會議太湖縣委員會編，太湖文史資料）（第十四輯）《劉王立明文集》（合肥：黃山書社，2019年），第312頁。
- [30] 劉王立明：《快樂家庭·自序》（中國人民政治協商會議太湖縣委員會編，太湖文史資料）（第十四輯）《劉王立明文集》（合肥：黃山書社，2019年）第82頁。
- [31] 劉王立明：《結婚的義務》（中國人民政治協

商會議太湖縣委員會編，太湖文史資料）（第十四輯）《劉王立明文集》（合肥：黃山書社，2019年），第229頁。

[32] 同注[29]，第306頁。

[33] 同注[13]。

The Women's Liberation Movement in the Dual Perspective of Modernization and Sinocization of Christianity

-Take Liu Wang Liming-One of the Founders of the Chinese Women's Temperance Association-as an Example

Wang Fan (The Institute of Philosophy and Religion, of Minzu University of China)

Abstract: The wave of World Feminism originated from the West. After the Opium War, with the entry of Christianity, especially female missionaries, it had an impact on Chinese society which was based on Confucian traditional norms and ethics. This article will divide the liberation of women under the guidance of Christian missionaries into three periods, female awakening under the advocacy of male missionaries, female awakening under the advocacy of female missionaries, and self awakening under the advocacy of Chinese female elites. This can reflect the positive contribution of Christianity to the liberation of Chinese women. This article takes the case of Ms. Liu Wangliming, the founder and leader of the Chinese Women's Temperament Association and a member of the Central Committee of the China Democratic League, as an example, and regards Ms. Liu Wangliming's experience and writings as clues. Also, linking Christian faith and women's liberation movement, this article explores the process of women's liberation in China under the dual perspectives of the Modernization and Sinocization of Christianity. This article argues that Liu Wangliming is a women's movement talent who both does well in theory and practical experience, and combines the spirit and practical methods of Christian social charity and social service with the local needs in China. However, her ideology about women's liberation also has its limitations in terms of era and class.

Key Words: Liu Wang Liming, Christianity, women's liberation

近代居士徐蔚如 對華嚴學的貢獻

■ 趙化雨

蘇州大學哲學系

一、前言

居士在現代用語中多泛稱為在家專修佛道的男女眾，廣而言之，為全體信仰佛教之信徒優婆塞、優婆夷的總稱。而居士一詞在佛教東傳之前華夏已有之，《禮記》和《韓非子》中皆有記載，指有道德追求或才藝者隱居不求仕祿的處士。在原始佛教語境中，居士意為長者、家主，為古印度四姓中吠舍種之大富長者，或在家修行的有道者。^[1]在原始佛教逐步發展至大乘佛教的過程中，居士的含義也發生了變化，「其中最突出的一點，是它已經同種姓觀念徹底決裂，並且脫離了原本與長者緊密聯繫的規範。」^[2]佛教傳入東土以來，最初在帝王將相、政商名流之上層階級中傳播彌漫。智者大師在《觀音義疏》中說：「居士者，多積賄貨，居業豐盈，以此為名也。」^[3]隋朝慧遠在《維摩義記》中云：「居

士中尊斷貪著者居士有二。一廣積資產居財之士名為居士；二在家修道居家道士名為居士。」^[4]但

在佛教實際發展進程中，居士群體涉及的範圍更大、更加複雜，涵蓋了各個社會階層、不同行業。潘桂明先生認為，「佛教居士的主體」指具有一定社會地位和經濟財力的一批人，原因在於，富有家財之居士可以在經濟上資助佛教發展，具有政治等社會地位之居士可以外護佛教，德行文化素質高超之居士可以闡揚佛教教義，具有強大社會關係網之居士有能力將佛法傳播甚廣，攝受全體信徒。^[5]由此可知，在大乘佛教盛行的中國，居士在佛教發展中的地位不可小覷。

近代以來，佛教發展幾乎趨於停滯，一方面有外敵入侵，社會動蕩不安，戰爭頻仍；另一方面有「洪楊之亂」、「廟產興學」之毀佛活動此起彼

伏。再加上佛教內部腐敗不堪、僧尼素質急劇下滑等狀況，整個佛教呈現出一片哀鴻景象。值此亂

摘要：僧侶與居士同為佛教發展中之重要組成部分，如車之雙輪、鳥之兩翼，缺一不可。近代以來，佛教面臨內憂外患，發展幾乎趨於停滯，故有精英居士階層崛起。他們或研究教理以推動佛學研究轉型，或刊印佛教經典、著書立說以催邪扶正、護持正法，或以佛陀救世慈悲精神為指導，身體力行救濟災民。

華嚴學者徐蔚如居士(1878-1937)，家庭世代信佛，後聞得楊仁山「教宗賢首，行在彌陀」八字便確立方向，從此繼承楊氏之志，與同仁道友相繼成立北京刻經處、天津刻經處，大量刊刻華嚴典籍，並立志刊印百納方冊大藏經以興教救世；徐氏雖無體系性華嚴思想，但眼界廣闊，其繼承楊仁山之華嚴思想，並能對佛教經典旁徵博引以催邪扶正，借華嚴圓教思想以引導群萌。天不假年，蔚如居士六十示寂，然徐氏之精神為後人繼承，故有更多華嚴典籍流布於世，居士為華嚴學復興厥功至偉！

關鍵詞：華嚴學者、徐蔚如、居士、華嚴學典籍、京津刻經處

世，印光大師觀察社會動態，屢次勸說居士們，亂世之際不宜出家，居塵學道獲益更大，他在〈復周群錚居士書四〉中勸周居士道：「汝在家篤修淨業，亦可為慈親生信念佛，以期了脫之道。亦可為兄弟在外，料理家門之事。亦可以率其妻室，弟婦等，同修淨業，同出輪回之計。外而鄉黨親戚，隨緣開導。即家舍為道場。舉慈親，及兄弟妻室子侄，鄉黨親朋，皆為法眷。隨力隨分，身率言化。」^[6]

僧侶與居士同為佛教發展中之重要組成部分，如車之雙輪、鳥之兩翼。一方面，居士離不開佛教內部高僧大德的開導與啟示、超拔與關懷，故而近代以清末民初四大高僧為代表的佛教僧侶周圍，常常具有規模龐大的居士護法群體，他們或為政商名流、或為學者精英、或為普通社會民眾；另一方面，佛教的滋長與壯大、繁榮與興盛離不開信眾居士們的精勤護持，可以說在某些歷史時期，居士群體具有決定佛教全局、扭轉乾坤的巨大作用。尤其是清末民初以來，佛教之前途命運基本掌握在護法居士們手中，不至毀滅消亡。^[7]

近代佛教之凋零破敗慘狀激勵著很多精英居士充當佛教振興的先鋒，他們大多具有高水準知識、高文化素養，以佛陀慈悲救世的精神為動力，共同推動佛教走出泥潭、使其枯木逢春。代表性人物有近代佛教復興第一人楊仁山（1837-1911）、佛學慧星譚嗣同（1866-1898）、佛學書局編輯余了翁（1873-1941）、一生行腳救災賑濟的高鶴年（1872-1962）、非佛書不讀的梅光羲（1880-1947，字擷芸）、華嚴學者徐蔚如（1878-1937）、早年佛教大護法葉恭綽（1881-1958）、推動西北佛教的康繼遙（1880-1969）、佛教史學者湯用彤（1893-1964）、創建台灣印經處的朱鏡宙（1890-1985）等一大批精英居士。^[8]面對衰敗的佛教困局，楊仁山為代表的金陵刻經處居士們率先對沉珂已久、積弊很深的佛教進行改革，由此掀起了居士佛教改革的熱潮，全國各處精英居士廣泛參與，從各個層面推動了佛教文化的由衰轉興。潘桂明先生將近代居士團體的佛教文化活動內容，概括為四個方面：其一，研究佛教思想、著書立論、推動佛學研究轉型；其二，刊印佛經典籍、出版佛教刊物以弘

傳佛教思想文化；其三，以居士團體為樞紐的慈善教化與救濟活動；其四，宣揚淨土念佛法門、推動信仰的彌散傳播。^[9]近代居士佛教中，能做到以上四點並且對華嚴學有重大影響力的人物行列中，徐蔚如居士十分耀眼。

二、徐蔚如居士生平

徐蔚如（1878-1937），名文爵，字蔚如，號藏一，浙江海鹽縣人，生於清光緒四年，自幼受母教導，攻經史子集百家之學，兼研算學，因母信佛，故而自幼禮誦佛經。蔚如居士之家「世世奉佛，至蔚十世矣，先曾祖雲鶴公七十歸田，專心淨業，易簣之際，預知時至，先一日沐浴剃度，步履如常，至時泊然坐逝。而亡弟文璠亦能起沐浴，合掌跏趺坐，念佛而逝。此皆家人之親見，故信入教易。蔚弱冠時，以家藏經論較多，幸得略知其部類。」^[10]蔚如居士家有學佛之氛圍，得之熏陶，故而對佛教有深厚之情；弱冠之年已對佛教經藏有基本了解，這也為其後期校訂、刻印、流通佛教典籍打下堅固之地基。

光緒二十四年（1898），秋試不第後入京捐資為部郎，兼任京浙學堂算學教習，後相繼擔任京師地方審判所推事、通臬司郎中，於辛亥革命後，攜家眷寄居上海；民國初年，蔚如被公推為浙江省第一屆省議員，因袁世凱上台後黨禁嚴厲，省議會形同虛設。^[11]在此期間，徐蔚如參訪道場、禮拜佛塔、捐資金陵刻經處，甚至親自集資刊刻佛經典籍，足見其並未荒廢佛法研究。民國二年（1913）在《佛學叢報》上得見印光大師之文章，甚為仰慕；民國四年（1915）從周孟由處得印光大師舊信稿數篇，結集刊印，是為《印光法師信稿》。民國三年（1914），蔚如再次赴京任財政部會計司司長，此時與教育部參事蔣維喬（1873-1958，字竹莊）相識並同研佛學；民國八年（1919），蔚如再登普陀請求皈依印光大師，皈依未成，喜獲印光大師20多篇信稿，與原初所得信稿合印出版，名為《印光法師文鈔》；同年夏，徐蔚如編輯《楊仁山居士遺著》二十三卷^[12]，另附〈塔銘、事略、分家筆據〉一卷，於民國八年（1919）由金陵刻經處刊印^[13]，內容列表如下：



序號	卷數	作者	刊印時間
1	大宗地玄文本論略注4卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
2	佛教初學課本1卷注1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
3	十宗略說1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
4	觀無量壽佛經略論1卷 (願生偈略釋、壇經略釋附)	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
5	論語發隱1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
6	孟子發隱1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
7	陰符經發隱1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
8	道德經發隱1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
9	沖虛經發隱1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
10	南華經發隱1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
11	等不等觀雜錄8卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)
12	闡教編1卷	[清]楊文會撰，徐蔚如編	民國八年(1919)

民國七年(1918)三月，徐蔚如、蔣維喬與交通總長葉恭綽、鐵路督辦蒯若木、司法部之梅光羲等同志發起「戊午講經會」，眾人公推徐蔚如南下迎請諦閑老法師(1858-1932，法名古虛，字諦閑)北上講經，徐蔚如與蔣維喬皆皈依諦閑法師，蔚如法名顯瑞；諦閑法師南返後，蔚如居士與梅光羲、江味農、蔣維喬、黃士恒等創立「北京刻經處」^[14]，蔚如為總主持，校訂刊印經典。民國九年(1920)，因北方實業家周學熙聘請，擔任天津啟新水泥公司總秘書，定居天津。民國十一年(1922)，蔚如居士與許丹(1891-1953，字季上)同心同德，共同推動建立佛經流通處和天津刻經處，並與翟芴青、張伯麟、盛台南等同仁創建天津佛教功德林及蓮社。^[15]民國二十四、二十五年(1935-1936)間在天津功德林講《華嚴經大意》，風雨不輟，佛教界人士多讚譽蔚如為華嚴學者，社會大眾崇仰其為華嚴大師。^[16]從建立京、津兩處刻經處至民國二十六年(1937)往生前，徐蔚如居士一直致力於佛教典籍的刊印、流通與佛法的弘揚。印光大師讚其「中年力任，刊刻藏典；續佛慧命，資密及顯」、「蒙佛授記，即回娑婆；普引含識，同觀彌陀」。^[17]

三、徐蔚如的華嚴思想

(一)、繼承楊老，教宗賢首

徐蔚如是一位弘道者，繼承佛教傳統，推動華嚴學統再次興盛。因家庭世代信佛，故徐氏自幼接觸佛教，然世事變遷、人隨境轉，於不惑之年前後，得知楊仁山居士自定日課「教宗賢首，行在彌陀」而猛然醒悟，方真正確定鑽研之方向，並「竊自署為私淑弟子矣」。^[18]徐氏佛學思想豐富，對於華嚴、天台、密宗教理教義十分熟知，開導群迷、稱性發揮；引導居士，理事雙融；引經據典，信手拈來；顯密齊運，圓融無礙。因徐氏無體系性思想發揮，且以華嚴學說聞名，故此處僅述其華嚴思想。

徐蔚如助推華嚴學復興，關鍵在於受啟蒙於楊仁山對華嚴學之推崇。從兩處可以略知，其一，楊仁山西歸六年之後，蔚如受金陵刻經處之托，著手整理楊居士遺稿，搜集二十三卷並逐一編次，並為其作傳；蔚如引用《華嚴經·賢首品》中之偈子：「彼諸功德無邊際，不可稱量無與等。我今隨力說少分，猶如大海一滴水。」^[19]盛讚楊氏對佛教界貢獻之大。其二，楊仁山教宗賢首判教，承其思想法脈，接續五教(小教、始教、終教、頓教、圓教)，「(賢首立次五教)以頓教攝禪宗，以圓教該前四，教他宗立教，更為完備」。^[20]故時人遵從楊氏者眾多。徐蔚如雖與仁山居士無一日之雅，但徐

氏終生為楊氏之擁躉，一生服膺華嚴，足見楊氏對其影響之大，故而有徐氏不辭辛勞推動刻經活動的開展，以及數量龐大的華嚴典籍面世。

（二）、催邪扶正，見解超群

徐蔚如作為華嚴學者，雖無完整的闡述華嚴義理之詞章，但數十年深入經藏，使得他對各家經典有極精微的了解，特別對於華嚴經典有獨到之見地。

如民國二十二年（1933），徐蔚如寫了一篇〈普賢行願品文殊普賢章跋〉，一方面解讀〈普賢行願品〉作為淨土四經之一的關鍵原因，另一方面提倡將文殊與普賢並為一章，增進人們對《華嚴經》之領悟。跋云：

近代魏默深氏以此卷與淨土三經合刻，號為淨土四經，流通益廣。比者呂聖因女士復以排印此經見囑。文蔚竊惟賢首清涼二祖，以信解行證四分。判釋華嚴全經。此品判屬證分。品初如來入定現相。表所證絕言。而普賢開頭之，放光令悟。表能證絕言。而文殊開頭之，令諸菩薩頓證法界，名為本會。文殊啟發善財遍參知識。最後仍由文殊而見普賢。行願相扶。漸證法界。名為末會。本末交澈。頓漸該羅。不讀全經，曷窺玄妙。倘以文富義博，持誦難周。則當再觀文殊章起，所增不足兩卷。庶於經旨，可見大凡，末卷久已盛行。竊願為學者進一解也。爰自本品第三十八卷起，錄為一篇。付之排印。以其仍為本品四十卷之少分。故題曰文殊普賢章，並錄清涼科文於卷端。冠以華嚴處會品目表。或亦足為讀是經之一助歟。^[21]

增加文殊一章與普賢並列，可體現出「行願相扶」、「本末交澈、頓漸該羅」之微妙大法；增加清涼之《科文》，使得「文富義博、持誦難周」之《華嚴》變得清晰易解、大有帮助。足見蔚如領悟華嚴之妙旨，獨運匠心。

然而，蔚如居士對於楊氏並非全盤吸收，而是有所揀擇。在〈轉錄徐蔚如居士復陳正有君書〉中，談及一般根器的學者與利根之人修習華嚴大法的步驟，蔚如云：

勸學者研究華嚴，先疏後論者，以疏釋疏體，解得一分即獲一分之益，解得十分，便獲百分之益，終身窮之而勿能盡。縱使全不能解，亦可受熏成種，有益而無損。論（李長者《華嚴經合論》）是論體。利根上智

之士，讀之有大利益。而初心學人，於各種經教既未深究，於疏鈔又未公寓目，則於論旨未易領會，但就論文蠻幹籠統讀去，恐難免空腹高心之病。如曹魯川是，孰先孰後，乃專為學者計。非於方山清涼有所憂劣，於其間抑亦本無憂劣可言也。然楊仁老自身之於華嚴，即是由論及疏。洪君夙根深厚，即亦何妨先論後疏，但未可以教普通人耳。^[22]

普通人學習《華嚴經》的次序應該是先從清涼國師之《華嚴經疏》入手，再去李方山之《華嚴合論》，二者雖無高下之分，但普通根器之人若不遵循次序便如曹魯川之輩而有驕傲自大、空腹高心之毛病。利根之人如楊仁山等，則可不設階梯。

再者，面對居士對於李長者將十分諸佛國土定義為權非實，徐蔚如以華嚴解華嚴，給予了圓滿回答。其云：

十地菩薩所居他受用土，尚判之為權，況九品往生之凡聖同居土哉。願極樂勝妙不在寂光實報而在同居，即權即實，遂為《華嚴》關鍵。此但可為智者道，難與淺人言耳。若有實無權，則十方諸佛，無以溥他力之大用，即六道眾生，無由獲解脫之要門。一代時教，隱實施權與抑權揚實皆權也。而在華嚴教中，即實而權，即權而實。權實互容而不相礙。方山之判淨土，亦與行願末卷無違，但或以權實作優劣觀則大誤，此誤在學者，不誤在方山也。^[23]

蔚如居士解讀《華嚴》，認為理事雙融無違，實權相即無礙，此真正展現了華嚴學義理的微妙奧旨、圓滿智慧。

此二論可知，徐蔚如居士是一位利根的佛教學者，雖無專門而系統之思想流傳後世，其機鋒辯聰、催邪顯正、護持正法之智慧與精神足以啟迪後繼者。

（三）、圓融法界，行在淨土

蔚如因楊仁山之「教宗賢首，行在彌陀」八字而有所醒悟，不久便在《佛學叢報》中得知印光老法師之淨土弘法文章，由此更加傾慕不已。徐蔚如說：

貞元（785）間，全品（〈入法界品〉）梵文至，譯成四十卷，雖全經未具，而此品則已完全無缺矣。賢首撰《探玄記》，釋晉譯本。清涼繼之，撰疏鈔釋唐譯，復



另撰疏釋此四十卷之新經，又為《別行疏》，釋此四十卷之末卷。圭峰為之鈔，以此一卷，為華嚴之關鍵也。千載而下，欲由華嚴教海以契彌陀願海，端賴此書，無不由此法界流，無不還歸此法界。^[24]

由此而得，蔚如與楊仁山異口同聲，皆是教宗賢首、行歸淨土之居士。楊仁山在《佛說觀無量壽經略論》中指出，菩薩行門，不出二種。一者上求佛道，二者下化眾生。前文見佛聞法，受菩提記，是上求功極。後文觀想九品往生，是下化之性。是故前之觀法，全以自心投入彌陀願海。後之觀法，全攝彌陀願海歸入自心。如是重重攝入，周遍含容。誰謂華嚴極樂有二致耶？^[25]

西方淨土與華藏世界相互函攝，本無區分。《徐文蔚君答某居士問二十一則》中，某居士問：

《華嚴三昧論》若修圓教為因，深達實相，以普賢行願回嚮往生，便感得實報土，親承佛記，分證寂光。今某雖未深達實相，然頗能以深信心持誦《行願品》，回向眾生，同歸極樂，亦屬普賢行願中之一事，似此亦可感得實報，分證寂光否？^[26]

答云：

《華嚴三昧論》此皆純是一乘圓教菩薩境界，故感實報莊嚴土，破一分無明，見一分法身，是為分證寂光。《華嚴經》言初發心便成正覺，初發心者，即起信論信成就發心，所謂十信滿心是也。至此便能入相成道位在初住，淨宗修十六觀，至第九觀成就，超出上品上生之上。現在蒙佛授記，判位亦在圓初住。（宋靈芝律師及近代楊仁山居士如是說）華嚴極樂，本無二致也。然而此等境界，未易驟幾。博地凡夫，由惑造業，一分未盡。若在此土進修，非斷三界見思惑盡，不能永斷輪回，惟淨土法門，如已斷業惑證真，正好面見彌陀，親承授記，感實報土。分證寂光。非為分外，即或未能伏斷，亦可隨念往生，徑階不退，所以靈峰《彌陀要解》，倡言極樂勝妙，惟在同居一土也。帶業往生，本是隨情之言，楊居士《佛教初學課本》（四十一頁）詮釋最精。又四土三土之說，亦未可執，楊居士有《論彌陀報土文》一篇，特錄呈覽，竊謂我輩但得往生極樂，縱見佛受記有遲速，其為徑階不退則一，信心受持《行願品》至花開見佛時，終得同此功勳，願無疑焉。^[27]

由此一問一答可推知以下三點結論，其一，蔚如與楊仁山共同遵從「教宗賢首，行在彌陀」之原

則，融會華嚴思想與淨土行持；其二，楊氏文章包羅萬象，蔚如多從中吸收接納並作為論證的依據；其三，蔚如並系統化獨創性思想發揮，這與楊氏豐富的華嚴思想有密切關係。

四、徐蔚如對華嚴典籍刊刻之貢獻

（一）、刻經處成立背景

近代以來，居士佛教引領佛教發展的前沿，通過多種方式振興衰敗已久的佛教。頗為顯著的當屬楊仁山居士與其同仁創立金陵刻經處，他「生前主持刻經事業近五十年，刻印佛經三千餘卷」^[28]，並得到全國多處刻經處的回應，如鄭學川^[29]（1826-1880）創立的江北刻經處、曹鏡初創立的長沙刻經處等。這顯示出以楊仁山為代表的居士群體，迫切渴望通過刊刻佛經以振興佛教之決心。徐蔚如正是在楊文會憂國憂教精神感召下，相繼與護法居士們創辦了北京刻經處、天津刻經處，通過刊印方冊大藏經，以完成楊氏之心願。提到楊文會對徐蔚如之最初影響，在〈徐文蔚（蔚）復某居士書〉中徐氏自述，弱冠之年後，「馳驅南北，垂二十年，西閱東翻，毫無所得，時作時輟，亦無定課。前年（1914）聞人述楊仁山居士自課為「教宗賢首，行在彌陀」八字，為發猛醒，依此八字探究，始覺漸有軌轍可循。自是以來，日有定課，幸未間斷。蓋蔚於楊居士雖未獲一見，竊自署為私淑弟子矣。」^[30]由此可知，徐蔚如居士堅定佛教信仰，每日定課的習慣也受到楊居士的影響。定課中他將〈普賢行願品·普賢偈〉作為必修之內容，且每日清晨跪誦一遍，每願一拜。從佛教研修角度看，楊氏乃蔚如迷途之嚮導。不久，徐氏又從《佛學叢報》上讀得印光法師文章，從此仰慕不已。由此自述經歷可知，印光大師乃徐氏茫茫業海之寶筏，徐氏從此竭盡全力護持印光大師，刊刻經典，流通《印光法師文鈔》。

民國九年（1920）因工作變更後遷居天津，「位卑不敢忘憂國」、轉業從未忘興教，旋結識許季上居士並在天津佛教流通處的基礎上成立天津刻經處（1922年成立）。自北京刻經處（徐氏主持20年）和天津刻經處（主持16年）成立至徐氏往生，刊刻的經典近兩千卷，其工程量之浩大、品質

之精良、工藝之精湛、揀擇之謹慎，為多位民國高僧褒獎。同時，刻經處常人手不足，1921年前後，梅光羲調任山東審判庭廳長，蔣竹壯和江味農回滬，北京刻經處由徐氏一人主持^[31]；加上徐氏有家眷照料，工作忙碌，如民國九年（1920）前他在北京財政廳任職，此後在天津啟新水泥公司任總秘書，閒暇之餘，還能把精力投入到刻經事業之中，若無大悲大願、興教救世之菩薩道精神，絕難有如此之成就。

（二）、京津刻經處之貢獻

民國六年（1917），徐蔚如受金陵刻經處之托，編成《楊仁山居士遺著》總計二十三卷，收錄楊氏佛學及相關著作十二種，其中楊仁山居士事略，由徐蔚如親自執筆完成，楊氏《遺著》兩年後由金陵刻經處付梓刊印。《近代往生傳》（楊慧鏡輯）收錄了徐蔚如為楊文會執筆書寫的往生傳。有此特殊因緣際會，徐氏自然知曉楊仁山居士之未了遺願，故而集合北京、天津的財力、物力和人力儘快完成重刻方冊大藏經之願。^[32]自北京刻經處

成立之日起，即與金陵刻經處緊密合作，主要表現在以下兩個方面：其一，版式、裝訂與金陵刻經處相同；其二，金陵刻經處已經刻印的，北京刻經處不再刊刻；若發現兩刻經處重複的內容，北京刻經處會立即停止，或付錢轉交金陵刻經處完成。

自唐五代以後，華嚴宗漸趨衰微，華嚴典籍不斷亡失。自清以降，華嚴學著述已不多見。楊仁山成立金陵刻經處之志願便在於搜集大批典籍，為近代重振佛教、興教救國盡心盡力。楊氏曾以參贊名義隨曾紀澤旅歐三年，其中結識日本真宗僧人南條文雄，因此獲得大量佛教注疏，使其刻印流通。徐蔚如繼承先師楊氏之志，於其示寂之後，竭盡全力搜購刊刻華嚴典籍。武漢大學姚彬彬曾對羅錚整理的〈金陵刻經處的刻印經籍和流通目錄〉^[33]專門統計，並整理出楊氏生前華嚴類佛學典籍刊印之表格。

表一：楊仁山生前金陵刻經處刊印的華嚴類典籍^[34]

序號	題名	卷數	譯作者	初刻時間	備註
1	般若波羅密多心經略疏	1	[唐]法藏述	同治八年五月(1869)	簡稱《心經略疏》
2	大方廣佛華嚴經要解	1	[宋]戒環集	同治十一年八月(1872)	簡稱《華嚴經要解》
3	華嚴經合論	120	[唐]李通玄	同治十一年八月(1872)	
4	大乘起信論纂注	2	[明]真界撰	光緒十一年六月(1885)	
5	大方廣佛華嚴經吞海集	3	[宋]道通撰	光緒十三年三月(1887)	
6	大乘起信論直解	2	[明]德清撰	光緒十六年三月(1890)	卷末附識：該書由上海林森中路大雄書局流通
7	法界觀披雲集	1	[宋]道通撰	光緒十六年四月(1890)	
8	禪源諸詮集都序	4	[唐]宗密撰	光緒十八年二月(1892)	簡稱《禪源詮》
9	入楞伽經玄義	1	[唐]法藏撰	光緒十八年四月(1892)	
10	華嚴法界玄鏡	3	[唐]澄觀撰	光緒二十一年一月(1895)	據卷末跋，該書據他本重刊
11	華嚴玄義章	1	[唐]法藏述	光緒二十一年二月(1895)	據卷末跋，該書據光緒二年江北刻經處刻本重刊。
12	十世章	1	[唐]法藏撰	光緒二十一年二月(1895)	據卷末跋，該書據光緒二年江北刻經處刻本重刊。
13	法身章	1	[唐]法藏撰	光緒二十一年二月(1895)	據卷末跋，該書據光緒二年江北刻經處刻本重刊。
14	圓音章	1	[唐]法藏撰	光緒二十一年二月(1895)	據卷末跋，該書據光緒二年江北刻經處刻本重刊。
15	法界緣起章	1	[唐]法藏撰	光緒二十一年二月(1895)	據卷末跋，該書據光緒二年江北刻經處刻本重刊。



16	流轉章	1	[唐]法藏撰	光緒二十一年二月(1895)	據卷末跋，該書據光緒二年江北刻經處刻本重刊。
17	華嚴經明法品內立三寶章	1	[唐]法藏撰	光緒二十一年二月(1895)	據卷末跋，該書據光緒二年江北刻經處刻本重刊。
18	華嚴經義海百門	1	[唐]法藏撰	光緒二十一年四月(1895)	簡稱《義海百門》
19	大華嚴經略策	1	[唐]澄觀述	光緒二十一年五月(1895)	
20	大乘法界無差別論疏	2	[唐]法藏撰	光緒二十一年八月(1895)	
21	十二門論宗致義記	3	[唐]法藏撰	光緒二十一年十月(1895)	
22	華嚴五十要問答	2	[唐]智儼撰	光緒二十二年四月(1896)	
23	華嚴一乘十玄門	1	[唐]智儼撰	光緒二十二年五月(1896)	簡稱《十玄門》
24	華嚴經五祖略記	1	[清]續法撰	光緒二十二年六月(1896)	
25	三聖圖融觀門	1	[唐]澄觀撰	光緒二十三年二月(1897)	
26	答順宗心要法門	1	[唐]宗密注	光緒二十三年二月(1897)	
27	大乘起信論別記	1	[新羅]元曉撰	光緒二十三年九月(1897)	
28	華嚴宗主賢首國師傳	1	[新羅]崔致遠撰	光緒二十三年十月(1897)	
29	大乘起信論	1	[唐]實叉難陀譯	光緒二十四年五月(1898)	據卷末注，此經以《宋》、《元》、《明》、《麗》四藏讎校，擇其善者而從之。
30	大乘起信論義記/大乘起信論別記	7/1	[唐]法藏撰	光緒二十四年十一月(1898)	二種合冊刊行
31	大乘起信論疏記會本	6	[新羅]元曉撰	光緒二十五年一月(1899)	即《起信論海東疏》
32	華嚴處會總要之圖	1	[明]祿宏撰	光緒二十五年十一月(1899)	後收入《雲棲法匯》
33	梵網經菩薩戒本疏	10	[唐]法藏撰	光緒二十五年十一月(1899)	
34	佛說盂蘭盆經疏	1	[宋]淨源撰	光緒三十一年十一月(1905)	
35	華嚴經普賢行願品別行疏鈔	15	[唐]宗密疏鈔	光緒三十二年八月(1906)	簡稱《華嚴行願品疏鈔》
36	大宗地玄文本略注	4	[清]楊文會注	光緒三十二年十月(1906)	
37	華嚴懸談	28	[唐]澄觀述	光緒三十三年七月(1907)	
38	大方廣圓覺經大疏	16	[唐]宗密述	宣統元年七月(1909)	
39	遊心安樂道	1	[新羅]元曉撰	不詳	
40	華嚴著述集要	不詳	金陵刻經處輯	不詳(應在光緒二十九年[1903]以前)	今未見

(注：華嚴宗人著述及非華嚴宗人的有關華嚴著述均收入此表)

楊仁山生前搜集、刊刻、流通了大量的華嚴典籍，在其歿後，徐蔚如居士聯合同仁，繼承楊氏刻印流通典籍、興教救國之遺志，共同為近代華嚴

經典流通、華嚴義學興盛盡心盡力！

表二：徐蔚如根據楊氏遺留之大藏輯要而編輯的目錄提要^[35]（僅摘錄與華嚴學相關典籍）

序號	題名	卷數	譯作者	時間	備註
1	大方廣佛華嚴經科文/疏鈔	10/240	[唐]實叉難陀譯；[唐]澄觀撰科文、疏鈔	1927.2月《天津佛教居士林林刊》	待刻，舊會本不全
2	方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門	1	[唐]大廣智不空譯	1927.2	金陵刻經處
3	法界頌釋	1	龍樹菩薩造，[宋]北印度善施護譯；[清]續法釋	1927.2	金陵刻經處
4	華嚴金獅子章解	1	[唐]法藏述；[宋]普水淨源解	1927.5月《天津佛教居士林林刊》	金陵刻經處
5	華嚴指歸	1	[唐]法藏撰	1927.5	金陵刻經處
6	修華嚴奧旨妄盡還源觀	1	[唐]法藏撰	1927.5	金陵刻經處
7	一乘教義分齊章	4	[唐]法藏撰	1927.5	金陵刻經處，一名《華嚴教分記》，古本三卷。
8	解迷顯智成悲十明論	1	[唐]李通玄撰	1927.7月《天津佛教居士林林刊》	金陵刻經處
9	略釋新華嚴經修行次第決疑論	4	[唐]李通玄撰	1927.7	金陵刻經處
10	原人論	1	[唐]宗密撰	1927.7	金陵刻經處
11	華嚴七字經題法界觀三世門頌注	3	[宋]本嵩撰頌；[元]琮湛注	1927.10月《天津佛教居士林林刊》	金陵刻經處
12	賢首五教儀開蒙	1	[清]續法撰	1927.10	金陵刻經處
13	華嚴感應緣起傳	1	[清]弘壁輯	1927.10	金陵刻經處
14	華嚴念佛三昧論	1	[清]彭際清撰	1927.10	金陵刻經處
15	大方廣如來不思議境界經	1	[唐]實叉難陀譯	1927.10	金陵刻經處
16	大方廣佛華嚴經修慈分	1	[唐]提雲般若譯	1927.10	金陵刻經處
17	大方廣如來智德不思議經	1	[唐]實叉難陀譯	1927.12月《天津佛教居士林林刊》	金陵刻經處
18	大方廣普賢所說經	1	[唐]實叉難陀譯	1927.12	金陵刻經處
19	大方廣圓覺經匯疏	2	[唐]佛陀多羅譯；[唐]宗密撰疏	1927.12	揚州藏經院
20	大方廣圓覺經直解	2	[明]憨山德清撰	1927.12	待刻
21	大方廣圓覺經近釋	6	[明]通潤釋	1927.12	金陵刻經處
22	十地經論義記	23	天親菩薩造論；[元魏]菩提流支等譯；[隋]靜影慧遠撰記	1927.12	金陵刻經處



23	大方廣佛華嚴經入法界品頓證毗盧遮那法身字輪瑜伽儀軌	1	[唐]大廣智不空譯	序號23-37同出自《大雲·續大藏輯要目錄提要》	未刻
24	十地經論	12	天親菩薩造； [元魏]菩提流支等譯		金陵刻經處
25	十住毗婆沙論	15	龍樹菩薩造； [姚秦]鳩摩羅什譯		磚橋刻經處
26	大方廣佛華嚴經搜玄記	60	[唐]智儼撰		天津刻經處(原本不全,後從《大正藏》獲得丟失之卷)
27	大方廣佛華嚴經探玄記	120	[唐]法藏撰		天津刻經處
28	大方廣佛華嚴經普賢行願品疏	60	[唐]澄觀撰		金陵刻經處
29	華嚴經內章門等雜孔目章	8	[唐]智儼撰		金陵刻經處(總141門,缺最後音義一門)
30	華嚴三昧章	1	[唐]法藏撰		金陵刻經處
31	華嚴經傳記	5	[唐]法藏撰		天津刻經處
32	華嚴經音義	2卷附1卷	[唐]慧苑撰		天津刻經處
33	華嚴普賢行願修證儀	1	[宋]淨源撰		北京刻經處
34	圓覺經略疏之鈔	25	[唐]宗密撰		揚州藏經院
35	圓覺經大疏	26	[唐]宗密撰		天津刻經處
36	圓覺經道場修證儀	18	[唐]宗密撰		未刻
37	圓覺經道場略本修證儀	1	[宋]淨源撰		未刻
38	華嚴經疏科文表解	10	[唐]澄觀撰； [民]徐蔚如、李圓淨等編		

徐蔚如自民國初年以來，一直致力於從海外搜尋珍貴華嚴典籍，至其晚年，得清涼澄觀之《華嚴經疏科文》十卷完整版，丁丑（1937）之春，「蔚公特由津寄貽李圓淨居士，尋復南來，入山（莫幹山）訪商校印。」^[36]然世事無常、生死迅速，蔚如居士於丁丑之秋示寂。西海學人王蘊為《華嚴經疏科文表解》之完成待出版作一緣起，云：

華嚴為諸經之王，法門寶藏，廣大無垠，允為如來說法之第一勝義。吾人潛研藏典於華嚴一經，儻缺受持讀誦，直可說寶山不識，智海未窺。獨惜蔚公一生服膺華嚴，而於疏鈔校刻，歲月遷延，未竟其志。近居士毅成表解，足為重刻疏鈔之先導，庶可告慰九泉。即論此編，鉤稽看似平常，而苦心孤詣，頗竭篋積之力，使

研誦本經者，得以綱舉目張，七處九會，直溯宗源，六相十玄，深解義趣，其為益願亦溥矣。^[37]

一生服膺華嚴之蔚公，識得華嚴典籍之寶藏，親自由津回南方與圓淨居士商議並校訂刊印，然天不假年，蔚如西去之後，李圓淨居士接手，由黃幼希居士「悉心勘校，正其紕繆，搜集經年，稿凡三易」。華嚴宗持松法師為《華嚴經疏科文表解》作序，云：

今而後讀華嚴者，因科文以尋疏鈔之條貫，因疏鈔以發經文之奧藏。又豈僅讀其文乎？將復以解其義也，又寧徒解其義乎？將復使遮那富貴纖毫悉陳乎眼底也。^[38]

由此可知，蔚如與李圓淨、黃幼希等居士，為

《科文》最終刊印出版之功莫大焉。

徐蔚如曾在示寂前一年（1936）去信李圓淨居士，並告知其遺願，其一為重刊《華嚴疏鈔》；其二為重定藏目，完成大藏提要。因為《華嚴疏鈔》錯訛較多，天津居士林刊停刊等原因而未能如願。

^[39]民國二十五年（1936），徐蔚如、周叔迦等以北平刻經處名義發起刊印方冊大藏經。〈募集補刻方冊大藏緣起〉一文大意为：自宋以降，各朝刊印大藏，至今獨清之龍藏刻版存之，申請刻印手續繁雜、費用昂貴且持誦不易；同光之際，釋妙空首創磚橋刻經處、釋貫如立揚州藏經院、楊仁山創金陵刻經處，各地刻經處亦蜂擁而起，然皆單打獨鬥，難以匯成全藏流通；雖有頻伽精舍影印宋版磧砂藏，然字小行密難以讀誦、校勘不精錯訛較多、珍貴經典多有遺失。若各刻經處之間聯合起來，刊印大藏優勢明顯，費用較低、設備齊全，所用經論較為精緻，一旦出現問題可及時得以解決。蔚如等居士為刊印完美無瑕的大藏經披肝瀝膽、嘔心瀝血，以興教為己任，發揮佛陀慈悲利世之精神，足為後人敬仰！

五、結語

有人稱近代佛教為居士佛教，雖有過讚之譽，但從另外一面可以解讀出居士力量的崛起，且足以扛鼎。近代精英居士們為佛教的復興貢獻甚大，而徐蔚如居士雖與楊文會無一日之雅，但自私淑為其弟子後，繼承楊氏之精神，堅定不移，於華嚴學之復興厥功至偉。在華嚴思想方面，徐蔚如繼承了楊仁山居士之思想脈絡並有所發揮。徐氏並無獨創性之構思，而從現有資料看，其對佛教的研究精深宏偉，可觸類旁通，圓融無礙。他將其主要精力放在刻經事業上，傳楊氏之衣鉢，補刊刻經典之疏漏，將華嚴經典之寶華展示於眾，故而徐氏對華嚴宗、對於佛教之貢獻不在於開拓創新、自成一派，而在於催邪顯正、護持正法、興教救世。

[1] 《佛光大辭典》在線查詢，居士，第3187頁。

[2] 潘桂明：《中國居士佛教史》（上冊）（北京：中國社會科學出版社，2000年），第3頁。

[3] 《觀音義疏》卷2(CBETA, T34, no. 1728, 頁934c6-7)。

[4] 《維摩義記》卷1(CBETA, T38, no. 1776, 頁441b19-21)。

[5] 同[2]注，第4頁。

[6] 印光法師：《印光法師文鈔》（增廣上）（成都：巴蜀書社，2015年重版），第224頁。

[7] 同[2]注，第5頁。

[8] 於凌波著：《中國近現代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995年）。

[9] 潘桂明：《中國居士佛教史》（下冊）（北京：中國社會科學出版社，2000年），第874頁。

[10] 黃夏年主編：《民國佛教期刊文獻集成》（第151卷）2006年，第427-428頁。（據《海潮音》v.2,n.9, 頁33-34原刊影印）

[11] 同[8]注，第464頁。

[12] 楊仁山撰，徐蔚如編：《楊仁山居士遺著》（第一冊）（南京：金陵刻經處，1919年）。

[13] 楊之峰：《北京刻經處述略》，《新世紀圖書館》，2011(3)。

[14] 北京一稱謂變化多次，民國元年即1912.1-1928.6月，稱北京；1928.6-1937.7稱北平；1937.7-1945.8年稱北京；1945.8-1949.9年稱北平；1949.9至今稱北京。下文談到民國二十五年（1936），徐蔚如等居士以北平刻經處名義募集補刻方冊大藏，北平與北京為同一處。

[15] 徐慕維：〈許季上居士略傳〉，《法音》，1990(2)。許季上曾在天津啟新水泥公司任職，後在開灤礦務局任秘書，與徐蔚如曾為同事。

[16] 同注[8]，第467頁。

[17] 印光法師：《印光法師文鈔》（續編下）（成都：巴蜀書社，2015年重版），第199頁。

[18] 同注[10]（第151卷）2006年，第427頁。（據《海潮音》v.2,n.9, 頁33-34原刊影印）

[19] [唐]實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷14（賢首品），CBETA, T10, no. 279, 頁72b1。徐蔚如所引與《大正藏》有微小出入，經文中顯示徐氏整合兩句為一個偈子。

[20] 同注[10]（第34卷），2008年，第72頁。（據《天津佛教居士林刊》n.1, 頁55-62原刊影印）

[21] 同注[10]（第48卷）2006年，第286頁。（據1933.06《佛學半月刊》n.57, 頁12原刊影印）

[22] 同注[10]（第12卷）2006年，第101-102頁。（據1923.03《佛光》n.1, 頁53-57原刊影印）

[23] 同注[10]（第12卷）2006年，第102頁。（據1923.03《佛光》n.1, 頁53-57原刊影印）

[24] 同注[10]（第151卷）2006年，第42頁。（據《海潮



音》v.2,n.9,頁33-34原刊影印)

- [25] 楊文會撰，周繼旨校點：《楊仁山全集》（合肥：黃山書社，2000年），第174頁。
- [26] 同注[10](第151卷)2006年，第426頁。（據《海潮音》v.2,n.9,頁26-33原刊影印）
- [27] 同注[10](第151卷)2006年，第426-427頁。（據《海潮音》v.2,n.9,頁26-33原刊影印）
- [28] 劉成有：《近現代居士佛學研究》（成都：巴蜀書社，2002年），第55頁。
- [29] 武元康：〈妙空法師和江北刻經處〉，《佛教文化》，1999(1)。鄭學川，1866年出家，法名妙空，自號刻經僧，妙空法師同為金陵刻經處創立人之一，後又於揚州創立江北刻經處。
- [30] 同注[10](第151卷)2006年，第427頁。（據《海潮音》v.2,n.9,頁26-33原刊影印）
- [31] 同[8]注，第465頁。
- [32] 楊之峰：〈北京刻經處述略〉，《新世紀圖書館》，2011(3)。
- [33] 轉引：羅錚：《金陵刻經處研究》（上海：上海社會科學出版社，2010年），第158-181頁。
- [34] 姚彬彬著：《現代文化思潮與中國佛學的轉型》（北京：宗教文化出版社，2014年），第225-228頁。
- [35] 序號1-3，黃夏年主編：《民國佛教期刊文獻集成補編》（第34卷）第223-228頁，2008年（據1927.02《天津佛教居士林林刊》n.2,頁105-110原刊影印）；序號4-7，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成補編》第34卷，第351-355頁，2008年（據1927.05《天津佛教居士林林刊》n.3,頁75-79原刊影印）；序號8-10，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成補編》（第34卷）第487-490頁，2008年（據1927.07《天津佛教居士林林刊》n.4,頁75-78原刊影印）；序號11-16，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成補編》（第35卷）第83-86頁，2008年（據1927.10《天津佛教居士林林刊》n.5,頁75-78原刊影印）；序號17-22，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成補編》第35卷，第247-249頁，2008年（據1927.12《天津佛教居士林林刊》n.6,頁111-113原刊影印）；序號23-37，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成補編》（第22卷）2008年，第13-25頁。（據《大雲》n.102,頁9-21原刊影印）。

[36] [清]涼澄觀疏鈔，李圓淨編：《大方廣佛華嚴經疏科文表解》，佛陀教育基金會印贈，序第2頁。

[37] 同上。

[38] 同注[36]。

[39] 同注[10](第53卷)2006年，第327頁。（據1937.02《佛學半月刊》n.145,頁13原刊影印）

The Contribution of Modern Scholar Xu Weiru to the Study of Hua Yan

Zhao Huayu (The Department of Philosophy, Soochow University)

Abstract: Monks and lay people are both important parts of the development of Buddhism, like the two wheels of a car and the two wings of a bird. Since modern times, Buddhism has been faced with domestic troubles and foreign aggression, and its development has almost stopped, so the elite lay people have risen. They studied teachings to promote the transformation of Buddhist studies, or they printed Buddhist classics and wrote books to promote and protect the Dharma. At the same time, they also took the Buddha's spirit of salvation and compassion as the guidance to save the victims of the disaster. Xu Weiru (1878-1937), from a buddhist family, regarded Yang Wenhui as his teacher. "Studying Xian Shou Zong and Practicing for Amitabha Buddha's Pureland." After establishing direction and ambition, Xu Weiru and his friends set up Beijing Buddhist Sutra Engraving Office, Tianjin Buddhist Sutra Engraving Office in order to print a large number of Hua Yan Sutra, and Xu was determined to print Tripitaka(Dazangjing). Although Xu had no systematic Hua Yan thought, he had a broad vision of the modern Buddhism. He inherited Yang Renshan's Huayan thought, and was able to draw from the Buddhist classics to guide a wealth of people. Although Wei Ru was dead in his sixty years, Xu's spirit can be a heritage for the future generations to inherit. Mr. Xu is a great man, because he has contributed to the circulation of a grant many of Hua Yan Sutra books.

Key Words: Hua Yan scholar, Xu Weiru, Hua Yan Classics, Beijing and Tianjin Buddhist Sutra Engraving Office

民間苯教文獻中的 貢則（孔子）形象研究

■ 用旦加措

中央民族大學

在苯教萬神殿中，有一個名為「貢則」的神靈（在一些經典中以巫師的形象出現），其名見諸苯教經典、史籍，非苯教文獻中也頻頻出現。依照這些經典的記載，這位神靈的形象不盡相同，對其歷史原型的追認更是相互抵牾。由此，幾個世紀以來，先哲、時賢圍繞其身份族別問題，進行了多種歷史考據。但是依舊議論紛爭、各持己見，至今不休。因此亟需跳出固有的研究範式，以新的視角再度審視「貢則」問題。本文筆者通過爬梳民間苯教文獻，篩選相關貢則的文本，以貢則的歷史形象為研究焦點，再度審視貢則問題。祈請有關方家指正：

一、研究回顧

貢則的歷史原型問題迭經學者研究，形成了五種觀點，即「象雄王子說」、「中原孔子說」、「唐太宗說」、「鯀大禹」、「倉頡說」，以及「中原文化符號說」等。首先，以土管·羅桑卻吉尼瑪(*thu'u bkan bloa bzang chos kyi nyi ma/1732-1802*)等傳統藏族學者認為，「貢則」就是「孔子」的音譯，其歷史原型則為中原儒家聖人「孔夫子」。「貢則為孔子」之說首次由土管提出，在其著作《土管宗派源

流》中，對此論述道：「儒家的導師是孔夫子或稱孔子。孔子出生釋伽降世的年代相距不遠，約在周朝末代周敬王時，生在漢地十三省之一的山東。其生平事跡，漢地普遍傳說他是一位最大的聖人。

……藏人言公子（貢則）神靈王(*kong tse'phrul gyi rgyl po/*)，認為是靈異之王。」^[1]這個說法被後世學者奉為圭臬，如貢珠·雲丹加措(*kong sprul yon tan rgy mtsho/*, 1813-1889)的《知識匯總》(*she's bya kun kgyab/*)，智觀巴·貢卻乎丹巴饒吉(*brag dgon pa bstn pa rb rgys*, 1801-1866)的《安多政教史》(*mdo a smd chos'byung/*)，貢布嘉(*mgon po skyabs/*)的《漢區佛教源流基》(*rgy nag chos'byung/*)等西藏史籍都秉承土管之說。

另有學人認為，上述觀點是穿鑿附會之說。所謂貢則並非孔夫子，而是古象雄國的一位王子。土丹平措《有關貢則神變王若干問題》^[2]一文認為，貢則是真實的歷史人物，於公元前1197年出生在加拉沃姆林(*rGy lg 'od m'I gling*)地區，苯教始祖頓巴辛如的親傳弟子，創制了曆算、垛術等。並且認為，之所以有人將孔子和貢則混為一談，是因為對孔子和貢則的生卒年代、主要功績缺乏考究，加之對土管大師等人的猜想盲目附和，遂成以訛傳訛。

摘要：苯教神靈「貢則(*Gong tse*)」的歷史原型，是學界最具爭議的議題之一，受制於研究範式固化、史料匱乏等因素，至今仍未形成定論；本文，筆者試圖以新近披露的文獻為依據，以貢則形象衍變脈絡為研究進路，以新的視角探再度討論「貢則」問題。論文提出貢則形象是漢藏族民族交流交往交融歷史造就的惠果。

關鍵詞：貢則；孔子；中原文化



倉旺·根燈丹巴(*tshangs dbang dge'dun bstn pa*)也持相同觀點，他在《論所謂貢則神變王究竟為誰》^[3](*kong tse'phrul gyi rgyl po zhes pa de yng snying su yin p'I skor la dpyd pa*)一文中，提出貢則出生於象雄，而非來自中原；並結合時代背景，以非常委婉的方式，對土管的說法進行了解構。他認為土管提出的「孔子之說」不過是權宜之計，其主要目的是想攀附「孔子之名」，左右康熙、乾隆對苯教徒的看法，避免皇帝以「異教徒」的罪名鎮壓四川嘉絨地區的苯教徒。

藏學家石碩以《嘛呢全集》(*ma ni bk'a'bum*)、《拔協》(*rba bzhed*)、《娘氏教法源流》(*nyang chos'byung*)、《賢者喜宴》(*chos'byung mkhas p'I dga'ston*)、等，成書於11-19世紀之間的史料為依據，將貢則或嘉貢則楚傑的歷史原型追認為「唐太宗」。^[4]他認為，吐蕃人之所以稱唐太宗為「孔子小化身王」，緣於吐蕃時期唐太宗使得很多漢文典籍傳入西藏，這些典籍多為儒家經典，如《詩》《春秋》《禮記》《尚書》《春秋後語》。通過這些經典了解到中原聖人「孔子」，由此吐蕃人心目中兩個漢地的聖人，一個是唐太宗，一個是孔子，久而久之就將兩者化約為一人，成為藏族人心目中代表中原文明的文化符號。^[5]他的推論是以藏文史料中出現的貢則確實是孔子為立論前提的，並且耦合兩家之說，給予猜想式的解釋，因此我們也可以將他的說法歸類為「孔子說」。

「鯀大禹說」是由藏學家容鶴人首次提出，他的《苯教史中「貢子赤傑」和「嘎納雜薩」的原文探尋》一文，通過對標漢文古籍《山海經》中對鯀大禹的記載，提出貢則與鯀大禹實為同一人的觀點。同美先生也同樣認為貢則是中原神話傳說中的一位人物，他在其著作《西藏苯教研究——岷江上游本教的歷史與現狀》提到，「公宰赤嘉非孔子，苯教文獻中所說的公宰赤嘉其實是漢籍中漢文字的創造者倉頡。」

如果以上都是以歷史考據考證的方法，對「貢則」問題給予了解答。那麼另有研究者以「文化符號論」的視角，對此給予新的理論解釋，他提出貢則沒有具體的歷史原型可供追認。他是「儒家文化在藏地的傳播與發展過程中形成的一個變異

的『中原文化符號』的產物，並不存在固定的歷史原型。」^[6]

以上考據都是以佛教傳入西藏後或者後弘期時期的文獻為信息來源，而近年來在民間發現的古藏文苯教則為我們提供了一些新的研究路徑。以下通過解讀這些文獻中的「貢則」，一探苯教文獻中的貢則形象。

二、貢則（孔子）類文本的認定和解讀

（一）文獻概況

民間古藏文文獻主要遺存於三江兩河流域，即白龍江、白水江、岷江、洮河、盤曲河；按行政區域而言，在甘肅迭部、舟曲、宕昌、卓尼，以及四川九寨溝、若爾蓋、平武等地。

目前已經公開出版的古藏文苯教文獻集有四個版本，分別為《古藏文苯教手抄珍本文獻》(*gnav rabs bon gyi dpe dkon bris ma*)、《古藏文苯教文獻》、《藏文苯教文獻》、《舟曲民間苯教文獻》。此四版文獻集共收錄苯教文獻1906卷、28517頁，可謂浩如煙海、汗牛充棟。

經過筆者系統爬梳苯教文獻，從中發現「貢則類」文本17本，分別為：《外八卦谷類經》(*phy'i pa kha rgyd kyis'bru sna dbu lags so*)^[7]、《漢地避難經》(*rgya rg keg zlog*)^[8]、《貢則朵師經》(*gong tse gto mkhn dbu lgs so*)^[9]、《貢則（孔子）伏怪經》(*gong tse gdon skyur dbu lgs so*)^[10]、《猴子起經》(*sprol gis nyl lang*)^[11]、《貢則神變王》(*lha gong tse'khrisi rgyl*)^[12]、《貢則家祭》(*gong tse khyim sngn*)^[13]、《貢則》(*gong tse*)^[14]、《貢宰》(*gong tses*)^[15]、《貢則》(*gong tse*)^[16]、《貢則》(*gong tse*)^[17]、《貢澤》(*gong tses*)^[18]、《貢則》(*gong tse'phrul gyi rgyl po*)^[19]、《貢澤》(*gong tses*)^[20]、《貢則除垛》(*gong tse gto' bsgyur*)^[21]、《貢則除垛》(*kong tshe gtod' bsgyur*)^[22]、《西當插羽》(*gzhi'I 'ding bsgron'tzugs*)^[23]。通過仔細對比，筆者發現其中不少文本內容大致相同，屬於同本異抄現象，遂篩選了其中保存完整，書寫清晰的文本為母本，並與其他同類文本仔細對校，作為本論文主的主要文獻依據。

（二）文獻特點

關於這些古卷的成書年代學界議論紛紜，然尚無確見。才讓太先生認為，「由於這些文獻是以手抄形式相傳至今，故而我們從應用的紙張和字體來分析不顯得非常古老。從文獻的成書時間講，經歷了漫長的過程，其具體時間很難斷定」^[24]。洲塔教授說：「這些文獻出自苯教世家，年代不詳，多為明清以來的新抄經文很少。……這些文獻源自阿里地區，後隨藏族部落遷徙流傳之甘青川藏區。據收藏者講述，家中所藏文書已傳承幾十代之久」。綜合兩家之說，這些文獻抄寫年代雖在明清之際或者更晚，但其源頭活水在象雄王朝，並隨被譴教徒、吐蕃戍邊士兵傳播至此、存續至今。

如上所述，從文獻的保存現狀來看，這批文獻逸散民間歷經千年，仍保存完好，殘卷極少，紙張完整、字跡清晰，圖像色彩鮮艷。傳統梵篋裝幀一函經文，內有若干卷，每卷封面寫有題名並以圖繪點綴，篇幅一般在100頁之內。除極少數採用藏文楷體書寫^[25]，其餘全部採用藏文草體手抄而成。因此光從這些推斷其成書時間顯然在於明清之時，但從其語法、詞匯、詞藻的運用，以及敘事風格等方面來看，具有濃郁的古藏文文獻特點。因此我們需對這個矛盾給予合理的解釋。

從詞匯層面看，文中包含大量的縮詞、方言。從文獻內容看，民間苯教文獻卷帙浩繁、內容駁雜，幾乎囊括宗教生活所有內容、形式，上敬神明、中調家事、下伏鬼怪，「打卦問卜、治病禳災、婚喪嫁娶、祭祀山神。」^[26]按其功能，可以分為「祭神類、除污類、護法類、招魂照福類、禳解類、伏魔類、卜算類」^[27]。按照苯教發展三段論，可以歸類到斯巴本教文獻、雍仲本教文獻^[28]，前者按期內容，可以分為創世紀神話傳說類、喪葬儀軌類、神祇類文獻^[29]，後者迭經古今學者研究，分類方式多樣複雜、各不相同，但無關宏旨，不再贅述。也有人將民間苯教經書分為雍仲苯教經書、解穢類、夏當類、祭神類、招魂類、卦書類。^[30]筆者認為這種分類最為確當，量體裁衣地囊括了民間古藏文苯教所有經書。

從上可知本文所要探討的文本，屬於斯巴本教文獻，具體書寫時間雖在於明清之際，但因其佛

教影響較小，較為完整地體現了佛教傳入之前的歷史訊息，具備較高的參考價值。

三、貢則與中原文化

筆者通過閱讀這些貢則類文本發現，貢則在民間苯教中始終以垛術儀式創造者的形象示人。在垛術儀式中，與年曆、星宿、八卦、九宮等中原文化息息相關。筆者為了方便閱讀，將其用藏文楷體錄入，並將其中縮詞、別字都改為現代通用寫法，用「（）」補充在相應位置，並翻譯成中文。以下通過解讀文本探究貢則形象：

（一）《漢地禳煞經》

這本名為《漢地禳煞經》的文本，發現於甘肅迭部縣，現收編在全文才讓太、阿旺嘉措主編的《古藏文苯教手抄珍本文獻》第9冊中，全文共有3頁、10行，由藏文草書(*dbu med*)簇通體書寫。具體如下：

Pl1a: 《漢地禳煞^[31]經》。

P2b的中文對譯為：

漢地禳災咒集經，頂禮南無三世眾佛，敬禮貢則神變王，禮拜五尊五行神。……我與施主家眷等，禳解年災之害，月宰之害，夜災之害，食災之害，十二年輪災之害，八卦災之害，九「勤」^[32]災之害。禳解陷於年九宮災，禳解黑夜之災，禳解時歲之災，禳解陷於命九宮之災，身九宮之災，龍大九宮之災。

從命禳除敵害，從身禳除敵害，從福德禳除敵害，從氣數禳除敵害。預防命陷於棺眼，預防身軀陷於棺眼，禳解葬眼病害，預防陷於死亡葬眼。禳解男災害女，禳解女災害男，禳解父災害兒，禳解兒災害父，禳解長災害幼，禳解幼災害兒，禳解婦災害童，禳解母災害女，禳解女災害母，禳解君災害民，禳解民災害君。禳解年王昏令，禳解月臣奸污，禳解夜惡軍，禳除歲時凶器之害。禳救我與施主家等，降服一切敵害。

這是一篇禳災垛^[33]儀式類文本，通過舉行儀式，禳解預防將要可能發生的災害、疾病等。這個文本從題名到內容，處處透露著與中原文明的濃厚氣韻。題名中的「漢地」(*rgya nag*)，內容中的「八卦」、「九宮」、「十二年輪」等等詞語，無不向我們昭示這貢則與中原文明的某種聯繫。



(二)《外八卦谷類經》

此文本同樣發現於甘肅迭部縣，現收編在全文才讓太、阿旺嘉措主編的《古藏文苯教手抄珍本文獻》第5冊中，全文共有9頁、39行，由藏文草書(dbu med/)簇通體書寫。具體內容如下：

P1a:《外八卦谷類經》。

P2b的中文對譯為：

今朝禮拜貢則神變王。梵天大神幻化中，金日白月晶星生，從中又生四季之四王，毛把比首三果之王也。獻您八種穀類之祭司，八種禽類之壽命，八種木類之宮殿，八種綢類之霓裳，八種絲類之裙子，珠寶金玉銅鐵等。祈請勿降疾病於人間，勿降瘟疫於家畜，勿挑口角爭端。

P3a的中文對譯為：

請勿燒邪火，請勿施予年敵月向。下方居楊則神變王，夏季神人共主楊則神變王，獻您八種穀類之祭物，八種禽類之放生符，珠寶金玉銅鐵等；祈請夏季勿降疾病於人間，勿降瘟疫於家畜，勿挑口角爭端。下方居住赤則水劍王，您是秋季人間主宰，獻祭八種禽類之放生符，八種綢類之霓裳，絲類金玉銅鐵等。祈請秋季勿降疾病於人間。

P3b的中文對譯為：

勿降瘟疫於家畜，勿生爭戰事端。下方居住幾貢神變王，您是冬季寒冷之王，獻祭八種禽類之放生符，八種綢類之霓裳，絲類金玉銅鐵等。祈請冬季勿降疾病於人間，勿降瘟疫於家畜，勿生爭戰事端。（這裡應該闕漏了下方）三頭皓月虎臣聚，勿引軍人軍隊。下方居住三十佩劍者，希望他們的寶劍鋒利依舊。下方居住

二十八梓淇，他們是二十八行星，向他們獻祭八種穀類之祭物。

八種禽類之放生符，八種木類之宮殿，八種綢類之霓裳，八種絲類之裙子，珠寶金玉銅鐵等，祈請星宿勿===。下方居住十二時間主神，那是十二年輪，向他們獻祭八種穀類之祭物，獻祭八種禽類之放生符，八種綢類之霓裳，絲類金玉銅鐵等。下方居住五個巨人，他們是五行主神，祈請消除水火之煞，消除金火之煞，消除金木之煞，消除五行之煞，預防人病畜疾，消解爭端口角。

P4a的中文對譯為：

四項不失窩巢，+++++++九種穀糧及珠寶金玉銅鐵等，切勿消滅「魂」命福德等。向年月福等，布施我家兒，+++，虎斯巴冕金冠，敬獻我家兒，猴年二十五歲時，保佑不受鬼怪傷害，五位鳥年時，斯巴不受污染。

P4b的中文對譯為：

五行龍年時，世間資財不消滅，本騎犛牛的背上的，兔子冕金冠者，將我小兒獻給您，五位雞年時，十二年輪不受鬼怪侵擾，五位牛年時，不要產生鬼怪之害，世間龍冕金冠者，儀式做酬金獻您。世間狗帶金冠者，不要生鬼怪之害，五位虎年時。

P5a的中文對譯為：

怪王贊^[34]不要傷害，五位馬年時，不要削減世間繁華，統管夏年者，帶金冠的世間蛇，美酒敬您做酬金。五位豬年時，高怪不要傷害。五位羊年時，怪王贊^[35]不要傷害。五位兔年時，不要削減世間繁華。統管夏犛牛者，帶金冠的世間馬，將此獻您做酬金。五位鼠年

時，保佑施主家眷等，牽握我的穆神，完。

從這篇文本中可以看出，斯巴苯教是如何將時間運行規律嵌入空間構造格局當中，從中可以窺見前佛教(*pre-buddhism*)時期西藏的時空觀念。由於方言、別字等原因，對其內容解讀造成一定困難。但是「五行」、「十二屬相」、「二十八星宿」、「八卦」等與中原曆算相關的詞語，昭示這這篇首行便向貢則祈禱的文本，這同樣證明了苯教文獻中貢則與中原文化的密切關係。

(三)《貢則垛師經》

此卷發現也同樣發現於甘肅迭部縣境內，由才讓太、阿旺嘉措發現、整理，現收輯在《古藏文苯教手抄珍本文獻》第9冊中，全文共有8頁、39行，由藏文草書(*dbu med*)簇通體書寫。具體內容如下：

P1a:《貢則垛師經》

P1b的中文譯釋為：

今朝貢則垛術調萬物，我辛茹^[56]教法伏眾生，世間之水養生命，賽馬之角穿所有，我貢則降世之前，一則無後之災行垛術，二則斷後之災行垛術，三則滅門行垛術，四則兇殺之災行垛術，五則離家之難行垛術，六則咒語需垛術，七則暗箭行垛術，八則黑色加碼行垛術，十則喪葬行垛術，十一尸路行垛術，十二噉鬼行垛術，十三羅鬼需垛術。

P2a的中文譯釋為：

貢則駕臨騏子至，垛術調轉為何等，貢則未來之前，諛詐財務行垛術，病害產蟲行垛術，爭端富貴行垛術，指尖小孔行垛術，紀蘭山水行垛術，鹿之墓穴行垛術。貢則駕臨騏子至，垛術調轉為何等，三百娘子迎娶來，壯年萬頌然光苯教垛。

P2b的中文譯釋為：

獻酒食錄者苯教垛，他們有分四種類。貢則八卦律令中，貢則勝利行垛術，垛調無返十三種，北方贊神才鵬被垛術伏，改變偏淡不公貢則垛，癒合傷口貢則垛，轉貧為富貢則垛，救治疾病貢則垛，治殘為全貢則垛，貢則垛術富幻能。

P3a的中文譯釋為：

貢則垛術很殊勝，垛術法壇中，索姆之子身姿妙，九副弓箭形狀美，九種瑞兆形狀美。現在恐怖五天門需垛術，松木五地門需垛術，老鼠五不淨需垛術，牛之無爭端需垛術，虎之五無後需垛術，兔之五黑佔需

垛術，蛇之五惡兆需垛術。三之惑亂需垛術，四之。

P3b的中文譯釋為：

死亡需垛術，五之離家需垛術，六之凶鳥需垛術，七之鳥煞需垛術，八之劫麻需垛術，九之穀宅需垛術，十之墓地需垛術，十一鹿角需垛術，十二贊路需垛術，十三富貴需垛術，陽木狗和陽木龍，父叔五扇天門需垛術，陽火狗和陰火龍，祖母五扇天門需垛術，兒孫五扇天門需垛術，陽金狗和陰金龍，陽水狗和陰水龍。

P4a的中文譯釋為：

年之五扇天門需垛術。現在五扇地門需垛術，陰木豬和陰木蛇，父叔五扇地門需垛術，陰火豬和陰火蛇，祖母五扇地門需垛術，陰土豬和陰土蛇，子孫五扇地門需垛術，陰金豬和。年之五扇地門需垛術。現在五分別需垛術，陰木猴和陰木鳥，陽火猴和陰火雞需垛術，子孫五分別需垛術，陽土猴和陰土雞，祖母五扇房梁門需垛術，陽金猴和陰金雞，寶物之子的五扇房梁門需垛術，陽水猴陰水雞，年之五扇房梁門。

P4b的中文譯釋為：

現在五種爭端需垛術，陽木牛和陰木羊，父系五種爭端需垛術，陽火牛和陰火羊，子孫五種爭端需垛術，這位施主十二年輪怪王勿傷害。完！

由這三篇發現於甘肅迭部縣境內苯教文獻，我們可以知道貢則類文本總是與中原文化密切聯繫，尤其是八卦九宮、陰陽五行、十二屬相、二十八星宿等。由此我們可以初步推斷，在斯巴苯教文獻中的貢則的歷史原型就是一位來自中原的歷史人物，並且與五行學說、甲子曆算等密切相關。因此筆者認為，「貢則」問題的解題與漢藏民族互動的歷史密切相關，貢則形象的多變或著衝突，是這段歷史的具體體現。

四、結語

本論文在系統爬樹民間苯教文獻的基礎上，篩選出貢則類文本17本，並通過仔細對比、校勘，對其中具有代表性三篇文本進行了解讀。發現在民間苯教文獻中，貢則是垛術儀式的主神，這類儀式始終與中原的甲子曆算、八卦九宮、陰陽五行、十二屬相、二十八星宿等中原文化標識密切聯繫。因此筆者認為貢則形象的塑造過程中，融入了某

位中原歷史人物的特徵，是漢藏民族交流交往交融的歷史標格。縱覽西藏文明交流史，將本土歷史人物與外來文化中的代表人物進行嫁接、熔鑄的例子並不少見。如將苯教巫師頓巴幸茹與佛教創世人的形象巧妙融合，並將頓巴幸茹塑造成苯教的創始人；又如將格薩爾和關二爺、文昌等融為一體，塑造成西藏本土的護法神，這些都是文明交流的典型例證。

從內容上看，苯教對這些中原文化因素的吸取，並不是照搬照抄，而是以通過改造、熔鑄，將其納入到自成體系的苯教宇宙世界構造圖式中。我們知道文化的傳入、吸收、融入並不是一朝一夕達成的。雖然很難通過儀式類文本對這段歷史給予確切的時間，但是可以確定漢藏民族交流交往交融的淵藪在佛教傳入之前就已開始。

基金項目：本論文系國家社會科學基金項目「宗教中國化與築牢中華民族共同體意識研究」（項目號：21BZJ002）的階段性成果。

參考文獻：

- [1] 洲塔序，洛桑靈智多傑主編：《民間古藏文苯教文獻》（蘭州：甘肅文化出版社，2012年12月）。
- [2] 才讓太、阿旺嘉措主編：《古藏文苯教手抄珍本文獻》（西寧：青海民族出版社，2016年12月）。
- [3] 倉旺·根燈丹巴：〈論所謂貢則神變王究竟為誰〉，載《西藏研究》（藏文版），2003年第4期。
- [4] 羊本才讓：〈貢則與孔子：苯教文化中的塚術師（kong tse）及其歷史原型考察〉，載《宗教學研究》，2021年第4期。
- [5] 石碩：〈從藏文史籍中的四個稱謂看吐蕃對唐太宗的認知——兼論吐蕃的中原觀〉，載《中國藏學》，2015年第3期。
- [6] 才讓太：〈藏文手抄本苯教文獻的發現及其當代文化價值〉，載《中國藏學》，2021年第2期。
- [7] 圖丹平措：〈有關貢則神變王若干問題〉，載《西藏研究》（藏文版），1998年第2期。

注釋：

- [1] 土管·羅桑卻吉尼瑪著，劉立千譯：《土管宗派源流》（成都：四川民族出版社，1984年11月），第201-202頁。
- [2] 圖丹平措：〈有關貢則神變王若干問題〉，載

《西藏研究》（藏文版），1998年第2期。

- [3] 倉旺·根燈丹巴：〈論所謂貢則神變王究竟為誰〉，載《西藏研究》（藏文版），2003年第4期。
- [4] 參考羊本才讓：〈貢則與孔子：苯教文化中的塚術師（kong tse）及其歷史原型考察〉，載《宗教學研究》，2021年第4期。
- [5] 石碩：〈從藏文史籍中的四個稱謂看吐蕃對唐太宗的認知——兼論吐蕃的中原觀〉，載《中國藏學》，2015年第3期。
- [6] 羊本才讓：〈貢則與孔子：苯教文化中的塚術師（kong tse）及其歷史原型考察〉，載《宗教學研究》，2021年第4期，第169頁。
- [7] 才讓太、阿旺嘉措主編：《古藏文苯教手抄珍本文獻》第9冊（西寧：青海民族出版社，2016年12月），第9冊，第19-26頁。
- [8] 同上，第9冊，第81-82頁。
- [9] 同注[7]，第9冊，第123-130頁。
- [10] 同注[7]，第10冊，第123-130頁。
- [11] 洲塔、洛桑靈智多傑主編《古藏文苯教文獻》（蘭州：甘肅文化出版社，2011年12月），第1冊，第170-175頁。
- [12] 同上，第3冊，第120-127頁。
- [13] 同注[11]，第11冊，第154-163頁。
- [14] 同注[11]，第14冊，第124-133頁。
- [15] 同注[11]，第16冊，第130-137頁。
- [16] 同注[11]，第19冊，第165-174頁。
- [17] 同注[11]，第22冊，第136-142頁。
- [18] 同注[11]，第22冊，第29-38頁。
- [19] 同注[11]，第27冊，第76-81頁。
- [20] 同注[11]，第29冊，第171-180頁。
- [21] 洛桑靈智多傑主編：《民間古藏文苯教文獻》第3冊（蘭州：甘肅文化出版社，2012年12月），第161-176頁。
- [22] 同上，第18冊，第171-176頁。
- [23] 同注[21]，第36冊，第119-126頁。
- [24] 才讓太序，才讓太、阿旺嘉措主編：《古藏文苯教手抄珍本文獻》（西寧：青海民族出版社，2016年12月）。
- [25] 洛桑靈智多傑主編：《民間古藏文苯教文獻》中第1-2冊、部分29冊，是筆者在系列文集中見過的全部用藏文行楷書寫的文本。
- [26] 伊西旺姆、道吉才讓：〈甘肅南部山區藏族早期苯教藏文文獻的分類研究〉，載《西藏大學學報》（社會科學報），2015年第4期，第120

頁。

- [27] 參考：王萬平、阿旺嘉措：〈白馬藏族地區苯教經書及儀式調查研究〉，載《宗教學研究》，2021年第4期，第159頁。
- [28] 參考羊本才讓、張澤洪：〈論斯巴苯教與雍仲苯教之間的關係——以古藏文苯教文獻和雍仲本教文獻之間的關係為視角〉，載《宗教學研究》，2019年第4期。
- [29] 參考才讓大：〈藏文手抄本苯教文獻的發現及其當代文化價值〉，載《中國藏學》，2021年第2期。
- [30] 洲塔序，洛桑靈智多傑主編《民間古藏文苯教文獻》（蘭州：甘肅文化出版社，2012年12月），第1-7頁。
- [31] 星相學術語，指計算年歲的關煞。
- [32] 藏文 *rme* 的音譯，義為不淨、不潔。
- [33] 「在苯教九乘教義中，旨在處理日常生活當中的諸多問題、重建宇宙和諧秩序」的是被納入恰幸乘 (*phya gshen*) 系列的4種儀軌：占卜 (*mo*)、天文曆算 (*rtis*)、禳解堆術 (*gto*)、醫療 (*dbyad*)。在實踐中，這4種儀軌構成一個不可決然分割的完整程序，通過占卜與曆算判明引起惑障的原因，進而通過堆術和醫療進行對治。……「堆在這4種儀軌當中居於核心地位，它分為闡述界之起源、人類世系和神魔來歷的『芒』 (*sm-rang*)，以及獻祭替身物的贖身儀式『錄』 (*glud*) 兩個步驟。其中錄這一儀軌中又包含象徵受害

者生命與五行的『堆』 (*mdos*)、替身俑『錄』 (*glud*) 和作為補充的『益』 (*yas*) 三種供物。作為一種禳解儀軌，堆術主要是用來對治遍布空間的非人類『因布』 (*gyen po*) 所引發的各種惑障 (*gnod pa*)。」王含章，阿旺嘉措：〈迭部藏族的民俗宗教「堆」 (*gto*) 及其文化內涵分析〉，載《宗教學研究》，2018年第1期。

[34] 居住在岩石中的精靈，赤面、好戰是其特點。

[35] 同上。

[36] 苯教始祖，辛茹米我切。

A study of Kongtse's (Confucius') Representation in the Ancient Tibetan Bon Literature

Yong Danjiacuo (Minzu University of China)

Abstract: The historical prototype of the Bon god Kongtse is one of the most controversial topics in the academia. No definitive conclusion has yet been reached as a result of a number of restrictions. In this study, the author makes an effort to revisit the Kongtse controversy from a fresh angle using recently discovered documents, using the development of the image of Kongtse as the research approach. The paper points out that Kongtse is the result of the exchange between Han and Tibetan nationalities.

Key Words: Kongtse, Confucius, Han culture

納西族多元宗教的和諧共生研究

■ 張志鋒

中央民族大學

一、同族源影響下宗教觀念的相似性

(一) 納西族與氏羌民族共同的族源

納西族是我國西南地區特有的少數民族之一，主要分布在雲南西北部的麗江、寧蒗縣以及金沙江上游地帶的四川木里藏族自治縣、鹽源縣等地。許多學者的研究指出，納西族與古代羌族在族源上有著很深的淵源。章太炎、方國瑜等學者認為，古羌族與納西族在生產生活習慣、語言和社會結構、神話和宗教等方面有著不少類似的地方，因此納西族的民族主體是古羌人這一遊牧群體的後裔。^[1]活動於西北地區的羌人在公元前4世紀初期為了避免與日漸強盛的秦國的威脅，便不斷西遷和南遷，從青海的黃河、賜支河地區遷徙到甘肅東南、四川西北以及四川西南一帶，並在隨後的歷史發展中逐漸形成了納西族這一民族。

從歷史發展的角度來說，由古羌人南遷形成現在的納西族經歷了相當長久的歷史過程。在商周時期，除華夏族以外的西北地區部落和遊牧氏

族泛稱為戎，《風俗通》記載：「西方曰戎，戎者斬伐殺生，不得其中，戎者凶也」，這裡是說戎是負戈戴甲之人，與戰爭有著密切的關係。^[2]商周時期華夏族和西戎之間主要為敵對的戰爭關係。《史記·周本紀》多次記載了西戎和周之間的敵對關係：

薰育戎狄攻之，欲得財物，予之。已復攻，欲得地與民。民皆怒，欲戰。古公曰：「有民立君，將以利之。今戎狄所為攻戰，以吾地與民。民之在我，與其在彼，何異。民欲以我故戰，殺人父子而君之，予不忍為。」

這次戰爭是西伯君主，周文王祖父，周王朝的奠基人公亶父面對西戎不斷來犯而選擇與之對抗，也反映了周與西戎之間的對抗關係。當然周與戎的關係並非一直處於敵對狀態，史記中也記載了文王率戎車三百乘，以東

伐紂的歷史事件。《商書·牧誓》同樣記載了「時甲子昧爽，王朝至於商郊牧野，乃誓……王曰：嗟！我邦豕君……及庸、蜀、羌、鬻、微、盧、彭、濮人」。^[3]總體來看，先秦時期活動於西北地區的羌人前身戎人，便與商周華夏族進行著交往活動，形成了西戎東華夏的地理格局。周王室東遷以後，西

摘要：地處藏彝走廊間的納西族在歷史上形成了多元的宗教文化，其宗教特徵是對多種宗教文化的吸收與融合，形成了本民族的宗教特色。分析納西族多元宗教和諧並存的原因，我們發現，在歷史上納西族與氏羌民族有族源上的共同性，由於藏彝走廊上多民族和多宗教間的交流融合，以及納西族統治者對多種宗教的信仰，導致了納西族地區多種宗教並行不悖的傳統。對納西族和諧宗教關係歷史經驗的研究，有助於我們理解納西族內部宗教文化的交流與融合，以及納西族多元宗教的中國化的發展進程，進而為鑄牢中華民族共同體意識提供歷史經驗和思想資源。

關鍵詞：納西族；藏彝走廊；宗教共生

部的羌人對於周的侵擾大部分需要由更靠近西部的秦人抵禦，在《史記·秦本紀》中說「戎無道，侵奪我岐、豐之地，秦能攻逐戎，即有其地」，這是秦國被列為第一任諸侯的秦襄公奉周王室之命對羌人的征伐。其後從秦文公到秦武公的不到100年時間內，秦國不斷向西擴張，使一部分羌人成為了秦國的奴隸而與秦人融合，更多的羌人在秦人的壓迫下選擇西遷或南遷。到秦國統一六國時，西方諸羌已難以進入秦國的範圍，《後漢書·列傳·西羌傳》中記載：秦既兼天下，使蒙恬將兵略地，西逐諸戎，北卻眾狄，築長城以界之，眾羌不服南度。秦國國土向西的拓展至隴西郡，秦國在隴西郡修築長城也使羌人不得不向西和向南尋求生存空間。南遷的眾多羌人在沒有統一領導的情況下沿西南河谷地帶南下，在漢代成為了眾多的西南羌，《西羌傳》中同樣記載了漢代羌人在西南的分布情況：

其五十二種衰少，不能自立，分散為附落，或絕滅無後，或引而遠去。……犛牛、白馬羌在蜀、漢，其種別名號，皆不可紀知也。^[4]

其中屬納西族先民的一支羌人：旄牛羌，便是受到秦漢強大國力的影響而南下的羌人。方國瑜先生在其研究當中指出，先秦時期的西北黃河、湟水一帶的羌人遷徙到岷江上游，隨後繼續向西南遷徙到雅礱江、金沙江地區，《西羌傳》中所記載的河湟南遷的旄牛種便是麗江納西族的先民。^[5]秦漢時期眾羌的南遷不僅產生了最初的多民族文化走廊：藏彝走廊，而且這些羌人也成為了藏彝走廊上許多民族共同的先民。而作為氐羌民族之一的納西族正是因為與藏彝走廊民族在族源上的共同性，使得其文化上與周邊民族有著一定的相似性，宗教作為民族文化的重要組成部分，自然也有著相似的特徵，這種相似性使各民族宗教和諧相處，並行不悖。

（二）同族源影響下納西族與周邊民族宗教的和諧共生

納西族與氐羌民族在宗教上的共性主要體現在本民族的原生型宗教：東巴教。納西族東巴教與氐羌民族宗教有著共同的文化原型。「文化原型」這一概念由心理學家榮格所提出，他認為個人無意識的內容主要由帶感情色彩的情結所組成，而

集體無意識的內容則是所謂的原型。它是集體的、普遍的、非個人的，它不是從個人那裡發展而來，而是通過繼承與遺傳而來，是由原型這種先存的形式所構成的。原型只有通過後天的途徑才有可能為意識所知。^[6]也就是說，文化原型是一種集體的無意識，一個種族通過繼承先民的共同記憶將其代代相傳，形成一種共同的內在精神模式，族群通過神話、儀式、文學作品的方式將這種精神模式繼承下來，提供著表達的場合，使族群後代重複著先民的種種情感。且榮格不僅將文化原型視為精神現象，更賦予其生物學來證明原型是可以通過DNA遺傳而得到的。^[7]氐羌民族所分化而來的各少數民族間在宗教信仰上自然也有相似的集體記憶和文化基因，在民族神話、宗教哲學和宗教儀式上表現出一定的共性。

首先作為氐羌民族最初的文化形式之一，先祖神話以其根源性和情感性成為了氐羌民族的集體「文化原型」，塑造著自我與他者的邊界，為氐羌民族的原生型宗教奠定著文化上的基礎。王明珂在《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》一書中指出：人們以共同稱號、族源歷史，並以某些體質、語言、宗教或文化特徵來強調內部的一體性、階序性，並對外設定族群邊界以排除他人。^[8]氐羌民族以相似的始祖傳說使遠古先民的族群記憶不斷延續和演化，在神話上形成了模式化的核心表達，形成了先祖神話內涵上的共性。如納西族東巴教的創世史詩《崇搬圖》中記載在洪水過後所剩的人類祖先曾和豎眼人結婚生出猴胎；《叢忍利恩解穢經》中記載人類女性先祖叢忍利恩在山裡被長臂的公猿所玷污，生出了小猴子，這些神話故事較為典型地體現了納西族「猴祖」的觀念。同樣地一些古羌人的始祖神話也同樣將猴圖騰作為祖先崇拜的代表。如羌族人類起源神話描述火神蒙格西與羌人女首領勿巴吉的孩子出生後通體毛髮，與猿猴外形無異。^[9]作為古羌人後裔的納西族、哈尼族、藏族、傈僳族等少數民族的始祖神話中同樣有著猴祖信仰這一文化原型。以猴作為祖先圖騰加以崇拜的文化現象使氐羌民族間原生宗教的相互借鑒和吸收。納西族東巴教中的東巴巫師在特定的儀式上要扮演作為祖先的猴子，模仿猴子單

腳站立、屈膝、伸頭縮頸等精靈古怪的動作，表達對祖先的崇敬；同樣地羌族巫師釋比也尊猴子為祖師，在祭祀時頭戴猴皮帽，在動作步伐上模仿猴子靈巧敏捷的動作。以「猴祖崇拜」為代表的氐羌民族文化基質為藏彝走廊許多民族本土宗教提供著共同的文化觀念，進而在共同的文化基礎上根據各民族的宗教實踐產生了由同而異的原生型民族宗教。

其次表現在東巴教與氐羌民族宗教在宗教哲學上的共性促進了納西族本土宗教對其他民族宗教觀念的吸收。宗教哲學是利用宗教思維來認識世界本源並形成的相應生活規範、世界觀和價值觀。東巴教的宗教哲學在美學、倫理觀等哲學思維上和藏彝走廊上氐羌民族宗教的共性，也促使了納西族宗教可以很好地與周邊民族宗教共存。以納西族對「善」或「美」這一哲學範疇的認知來說，在東巴教中有著明確的體現。東巴教神話故事《董述戰爭》講述了代表黑暗的主人述被代表光明的主人董擊敗，代表了納西族「追求光明」的民族精神。東巴教專家楊福泉指出：東巴教經書中以白為善、以黑為惡的審美觀念貫穿在經文中關於天地起源、人類神鬼、生態環境、宗教儀式等各個方面，形成了黑白對立的二元審美觀，「白善黑惡」是始終存在於納西宗教和民俗系統中的觀念現象。^[10]貶黑尚白的審美觀念同樣在藏彝走廊民族中非常普遍，崇尚白色成為了許多少數民族普遍持有的審美觀念，甚至發展為宗教崇拜。同為氐羌後裔的藏族、普米族、白族、傈僳族等民族在審美觀念上同樣表現出



對白色的喜愛和崇拜，服裝以白色為美，儀式用具也大都惡黑尚白。相似的民族哲學觀念使東巴教的宗教哲學與氐羌民族宗教哲學深度融合，東巴教的宗教哲學兼具了苯教、畢摩和釋比等許多少數民族原始宗教的底層觀念，在長期的民族交流中不斷糅合了白族、傈僳族、普米族等周邊宗教哲學觀念，最終形成了當前多神崇拜的東巴宗教。^[11]

最後東巴教與氐羌民族宗教在祭祀儀式上的共性促進著多宗教在現象上的和諧共生。宗教儀式是宗教人類學研究的重要對象之一，儀式作為宗教的組成部分，實際上在表象的背後承載著宗教的本質內涵，宗教通過儀式表現自己的核心觀念並在社會中產生一定的功能。人類學家維克多·特納認為，儀式

就是在某種特定場合中規定好的一系列正式行為，是對神秘的和非經驗的存在或力量的信仰表達，這些存在或力量被看作是所有結果的第一位和終極的原因。^[12]因此儀式作為一種感性的符號象徵體系，溝通著群體內部的共同價值，促進了價值共同體內部的社會的整合。作為氐羌民族後裔的納西族在宗教儀式上表現出與同族源民族後裔在宗教儀式上的共通性，因此納西族東巴教儀式廣泛地融合了許多民族的儀式內容，形成了一種特殊的宗教「和諧共生」狀態。以納藏的民族宗教儀式為例，東巴教在形成的過程中融合了藏傳佛教和藏族苯教的神祇及教義，如東巴教在《神路圖》中對佛教「生死輪迴」、「裁決判定」、「三界六道」等概念的借鑒，以及東巴經《崇般圖》對苯教

天神「盤神」的借用、對苯教祖師東巴先饒同樣為東巴教傳教祖師的認同等。在對宗教核心教義的認同基礎上，東巴教與藏族宗教在儀式上體現出了相互借鑒，和諧共生的狀態。滇西北的納藏彝民族聚居區在宗教儀式上體現出各族宗教專家相互配合協作的現象，如納西族東巴會被藏族人請到家中舉行治病的儀式，以燒天香、結婚請神和驅鬼三類儀式最為常見；藏人如有新生兒也會找東巴求名；一些藏族人還有請東巴主持葬禮、誦念東巴經的習慣，遇到不婚不育、意外之災的時候還會邀請當地最有名氣的東巴占卜。納西族人在葬禮上也大多同時邀請喇嘛和東巴各司其職為亡靈超度，東巴通常負責「洗馬」儀式，為死者開路，讓死者靈魂回到祖先生活之地，而喇嘛則誦念超度經並決定火化的時間。^[13]在宗教儀式上的認同和共生背後反映了氐羌民族後裔的滇西北各民族在宗教核心理念上的共通性，因此在儀式上才會或借鑒彼此宗教上的優勢和長處，融合於自身宗教，或在儀式上分工配合，彼此尊重，真正形成了「各美其美，美美與共」的宗教傳統，在儀式表現上你中有我，我中有你，在宗教觀念上和諧共存，並行不悖。

二、地理因素與多元宗教共存傳統的形成

作為生活在川滇藏交界地區的少數民族，同時也是藏彝走廊南部的重要地區，納西族所生活的地理位置毫無疑問也決定了不同宗教可以在此交流融合。關於宗教和地理間關係的研究，宗教地理學領域已經形成了豐富的成果，充分證明了地理因素對宗教傳播和融合的重要性。20世紀60年代宗教地理學的開創者，美國人文地理學家索弗爾(David. E. Sopher)在其著作《宗教地理學》中系統地闡釋了宗教體系以及特定宗教制度發展的環境背景意義，以及宗教地理分布和宗教體系擴展的相互作用，並分析了三大宗教是如何在宗教活動和地理環境之間建立起地域系統的空間秩序、時間序列和動因機制。^[14]其後，國內外許多地理學家研究了地理要素對宗教的可進入性與擴散性關係；^[15]宗教傳播與民族遷徙的關係；^[16]交通

線路與宗教場所分布關係^[17]等主題。納西族聚居區在藏彝走廊中天然的地理優勢，使其自古以來便是西南地區商業貿易、軍事戰爭、民族遷移的中心地帶，各民族的宗教文化在納西族地區依附於各類社會活動，實現了交流融合，麗江等地也成為了多宗教和諧共生的代表地域。

地處滇川藏交界地區的麗江地區在地理位置上有著絕佳的優勢，自古以來便是茶馬古道這一貿易通道的中心地帶，承擔著聯繫和促進各民族經濟文化、邊疆安定團結的重要功能。麗江位於藏彝走廊和橫斷山脈南端，周邊地勢險峻，三江縱流，除麗江壩區處於橫斷山脈南部較為平坦的谷地，其南北都有高山關隘，東西兩側為洶湧澎湃的金沙江，常年水流量大，難以渡江，因此南北向的諸多關隘通道成為了民族交流的必經之地。在這樣的地理條件下，麗江成為歷史上著名的軍事和交通要地，在歷史上藏彝走廊上許多民族通過戰爭或貿易的方式，將各自民族的宗教文化傳播到麗江地區，並逐漸形成了多元宗教並存的宗教傳統。地理環境影響著地區發展基礎、社會形態、開放程度，甚至決定著地區內民族的興衰。納西民族自古生活的麗江地區在地理環境上通過河谷地帶連接著川滇藏周邊的眾多民族，絕佳的地理位置使麗江地區不僅是古羌人後裔向南遷徙的重要通道，也是各民族人民交通和貿易往來的必經之地，並在歷史上逐步使麗江成為了經濟、文化和民族交往的中心地帶。納西族先民與周邊民族的貿易交流最早可以追溯到漢代。《史記·西南夷列傳》中便記載了西漢時期蜀地和身毒國(古印度)通商的記錄：從東南身毒國，可數千里，得蜀賈人市……天子乃令王然於、柏始昌、呂越人等，使間出西夷西，指求身毒國。^[18]蜀身毒道在西漢共有西道和南道兩條道路，山巒險隘的南道便經過納西族先民所在的越嶲郡，納西族先民所在的越嶲郡也成為了貿易往來的交通樞紐。納西族聚居區在唐以前便頻繁進行著貿易活動，承擔著連通內地、巴蜀和西南各地的重要功能。及至唐代，內地、西南和吐蕃之間的聯繫變得更加緊密，以騾、牛和馬為主要運輸工具，以茶和馬為主要交易對象的茶馬古道在這一時期應運而生。而在茶馬古道上，納西族生活



的麗江地區因地理位置的優勢始終處於貿易的中心區域。在其後的各個王朝，麗江都作為連接藏、漢、白、彝等少數民族的集貿中心，而商貿往來也自然使納西族形成了海納百川、兼收並蓄的文化傳統，在宗教上自然也不例外。

（一）毗鄰西藏與藏傳佛教的傳播

貿易往來也使藏地和納西族地區在政治、軍事以及文化上通過滇藏交通路線聯繫起來。由於納西族所聚居的麗江地區在地理位置上處於青藏高原南端，北接河谷眾多的康巴藏區，南部可經大理地區後便捷地出入於內地和南亞次大陸各地，因此在古代是西藏雲南間重要的交通要地，早在唐代吐蕃藏王墀都松便開始向白蠻徵收賦稅；忽必烈南征期間正是從四川西部的吐蕃轄區行軍至金沙江，通過招降摩娑蠻主（納西族頭領）得以順利進入大理國都城。因此藏傳佛教在納西族地區傳播便有著得天獨厚的地理優勢。一些研究指出，自8世紀中期以來，藏傳佛教由衛藏向其東部、南部的滇藏川毗連地區進行傳播與滲透，逐漸在甘孜州西北部與昌都市東北部交界的金沙江中游康藏地區建立了許多藏傳佛教寺院，滇北雖並未靠近藏傳佛教文化源地的衛藏地區，但正是由於康藏地區靠近滇北且保留了許多寺院，才使其在避免朗達瑪滅佛等活動的影響並有序向雲南擴散，形成了雲南的藏傳佛教區域。^[19]藏傳佛教沿滇藏通道向納西族地區傳播主要受到內外兩個因素影響。

從外因方面來看，政治活動的影響使佛教被迫沿著藏彝走廊河谷地區發展，促進了滇藏交界地區的藏傳佛教傳播。如9世紀中葉朗達瑪滅佛時期，大批佛教徒沿藏彝走廊逃遁並弘揚佛法。被尊稱為藏傳佛教三賢哲的藏饒賽、約格瓊和瑪釋迦摩尼三位高僧向北逃至藏彝走廊北部的朵麥，奠定了其後佛教「下路弘法」的基礎；還有一些僧人向吐蕃統治相對較弱但有著一定的藏傳佛教基礎的南部康區逃遁，成為大批僧人匿身之處，僧人貝吉多吉在刺殺朗達瑪後，帶上《對法藏》（《阿毗達磨俱舍論》）、《堵哇臥頓》（《光明律》）、《勒呷瑪轄達木》（《羯磨儀規》）三部經書逃往了康區，藏傳佛教這一時期也開始向民間轉移，開

始了在藏區各地本土化的過程。^[20]又如明末清初和碩特部首領固始汗在青藏高原推崇黃教，並南下控制了四川甘孜州和雲南迪慶州以及西藏昌都地區一帶的大小地方勢力，於清康熙初年完全控制了川滇邊藏區，受到打擊的藏傳佛教噶瑪噶舉派只能順滇藏交通要道南下至麗江地區尋求木氏土司的庇護，被稱為「全藏法王」的噶瑪噶舉派黑帽系十世活佛卻英多吉聯合土司木懿在麗江境內大興噶舉派；木增還在紅帽系六世活佛卻吉旺秋協助下刊刻了被稱為滇藏文化史上里程碑的麗江版《甘珠爾》，使白教在麗江周邊盛極一時。

從內因來講，納西族和藏地共同的地理形態使納西族對藏傳佛教有著天然的認同感。伊利亞德提出，基於神聖與世俗二分，宗教信仰者的空間圖示中，那些超凡的空間地點構建起了「世界中心」，世界得以自顯為神聖的世界，成為可辨識、可理解的宇宙。^[21]納西族與藏族對宗教神聖空間的共同認可使藏傳佛教信仰更深入地被納西族接納。滇西北納西族聚居區北與西藏芒康和四川巴塘毗鄰，西接昌都左貢縣、林芝察隅縣，東臨四川木里、鹽源等康藏地區，因此有著藏傳佛教金三角的美譽。橫斷山間，三江縱流，與康巴藏區共有的神山聖河使納西族地區對藏傳佛教產生了文化上和宗教上的趨同性。迪慶境內的梅里雪山（西藏境內稱翁山）主峰作為雲南第一高峰，不僅在迪慶藏民心中有著極高的地位，每年有很多西藏各地的信眾也不遠萬里前來頂禮膜拜，成為噶瑪噶舉派、寧瑪派等藏傳佛教派系的宗教神山，並在諸多佛經中記錄，形成了梅里雪山崇拜文化。麗江周邊的貢嘎山、落碧雪山等也作為藏傳佛教的神山被加以崇拜。^[22]流經康藏和麗江地區的金沙江兩岸也集中修建了許多藏傳佛教寺院，並將《格薩爾》等有關金沙江的神話傳說帶到了滇西北的納西族、白族和怒族地區。^[23]納西族地區的地緣優勢使得藏傳佛教在滇東北這一滇藏交通要塞穩固發展，在納西族的宗教信仰中佔據了重要的地位。

（二）漢納交融與道教的傳播

道教在納西族地區的傳播則得益於雲南與四川在地理位置上的毗鄰。一些學者指出，東漢時期張陵在蜀中創立道教不久後雲南便出現了五斗米

道的活動，張陵所設立的二十四治傳教區域中便包括犍為郡和越巂郡，即雲南西北部的納西族先民生活的區域，道教本身也直接從犍為、越巂這些「西南外夷」的鬼神崇拜中吸取了宗教思想，因此道教在納西族地區的傳播有著極大的優勢。^[24]元明之後，中央王朝將滇西北視作「中國之屏蔽」，對滇西北的戰略位置極為重視：「西北則為羈縻，麗江以為捍蔽，此外則為吐蕃，氣勢稍弱，則吐蕃西伺，南交外竊」。^[25]因此元明以後中央王朝結束了對西南地區的羈縻制度，將雲南納入中央王朝的直接統治。元代後中央王朝在雲南建設交通，屯邊移民，使大量內地漢民進入雲南，同時也將道教信仰傳播到滇西北等少數民族地區。學者研究了明軍入滇進入麗江的路線以及明王朝在滇的驛道路線，發現來自江西、浙江、湖廣和河南等地的道教信眾遷入麗江的路線，與明軍入滇，兵發麗江的路線基本一致。^[26]還有的研究指出，明代雲南地區漢族遊宦、商旅、工匠的源源不斷湧入使道教傳播有了廣泛的人口基礎，張三豐、劉淵然、芮道才等著名道士在明代先後進入雲南傳教使道教得到了迅速的發展。明代雲南濃厚的道教氛圍也使納西族木氏土司對道教頗為熱心，不斷邀請內地全真派、正一派道士前來麗江弘道，並大規模修建道教宮觀，如吳烈山神廟、束河九頂龍王廟、大覺宮、白沙真武祠、太極庵、迎仙樓等，充分顯示了作為邊地重鎮的麗江在明代受到道教強烈的影響。

（三）近代傳教士滇藏傳教與基督教在麗江的傳播

基督教和道教進入納西族地區也與其地緣因素有著莫大的關係。近代以來隨著許多不平等條約的簽訂，傳教士的足跡快速深入到我國西南少數民族地區，並開闢了多條深入雲南和西藏的傳教路線。英國在19世紀入侵緬甸後便率先開始了探索由緬甸向雲南傳教的路線，而1875年英國領事官馬嘉理在滇西景頗族地區遇害是英國當局封閉了由緬甸進入中國的通道，這也使傳教士不得不探索其他向雲南傳教的路線。內地會傳教士康慕倫於1876年徒步從四川康定進入巴塘和理塘，岩金沙江南下進入雲南藏區，最終到達大理。^[27]交通不便的納西族地區原本並未受到傳教士的注意，

19世紀末更多的傳教士將雲南傳教重點集中與昆明、大理等人口眾多的地區，直到1909年荷蘭人軻佳到麗江傳教，發展大研鎮人宣明德為教徒才標誌著基督教正式傳入麗江，但對西藏這一基督教傳播空白區域的興趣，使傳教士不斷前往麗江地區探索入藏通道，使納西族地區也出現了基督教信仰。十九世紀中葉，法國巴黎外方傳教會傳教士羅勒拿抵達了滇藏邊界，他沿金沙江到麗江、中甸，而後翻越碧羅雪山到達怒江，並從西藏察隅的崩卡山谷建立傳教點，成為19世紀第一個在西藏建立傳教點的傳教士。^[28]19世紀末，天主教傳教會分別在麗江西北部通往雲南和西藏藏區的河谷區域建立了小維西天主教堂（1887）、德欽縣茨中天主教堂（1892）等傳教據點，在雲南藏區的西藏南大門準備向西藏腹地傳教。到目前為止，麗江地區通往西藏的道路上依然存在基督教信仰，如舊時茶馬古道重要中轉站的玉龍納西族自治縣曾多次接受天主教牧師的傳道，當地居民中同一家人既保有東巴信仰，又有基督教徒，信眾不分教派、不擇親疏，在宗教信仰上相互尊重和包容的現象非常普遍。

三、土司宗教政策與中華民族共同體意識

納西族雖然歷史悠久，但其進入封建領主社會卻已經到了元代。東漢前生活在西南地區的納西族先民既沒有民族集中生活的區域，也未形成成熟的政治體系，因此被稱為「旄牛夷」、「白狼夷」的納西族先民並沒有形成一個固定的民族。直到東漢納西族作為一個延續至今的民族稱謂才第一次出現，《華陽國志》中記載：「定笮縣……縣在郡西，渡瀘水，賓剛徼，曰摩沙夷」。^[29]唐宋以後，麼些蠻也根據自身處境依附於吐蕃、南詔、大理等政權，並未形成獨立的政權。從元初開始，納西族首領麥良隨忽必烈親征大理，並招降巨甸一帶的麼些首領，因此麥良被冊封為麗江路宣撫司宣撫，領一府七州一縣，並授予其子孫承襲的特權。進入明代後木氏土司的地位得到了進一步提升，與中央王朝的聯繫也十分緊密，不僅成為納西民族的封建領主，而且其統治領域也深入到其他民族地



區，成為西南地區頗具影響力的土官。雖然在《木氏宦譜》中稱木氏祖先從漢代便是越嵩詔的首領，但研究認為木氏通過冒認祖先、冒籍的方式，用祖先再造的方式構建自身的合法性。^[30]因此納西族在封建領主時期應從元初麥良被冊封為宣撫司宣撫到清代改土歸流前的歷史階段計算，也正是在此數百年間，納西族封建領主即木氏土司對宗教兼容並包的態度使納西族形成了多元宗教生態。

木氏家族在納西族社會實施多元宗教的政策有賴於元明時期穩定和成熟的土司制度。土司制度在元代草創，在明代中央政府制定了比較完善的土司制度，使土官可以在邊地民族地區時代承襲，在不打破當地原有經濟和生活方式的前提下實現了「以夷制夷」。元明清時期的地方土司納入國家管理，確立了承襲、等級、考核、貢賦、徵發等多項管理制度，保證著土司在民族地區統治的合法性。但中央王朝也根據不同地區進行了相對的差異化管理，賦予了土司管理當地民眾的生活方式、宗教信仰、歷史傳統、風俗習慣等權限，土司在宗教文化上的接納和管理上便擁有了相當大的自主性。^[31]納西族木氏土司在明代進入最為興盛的階段，一方面依附於中央王朝，以國家支持作為統治合法化的解釋；另一方面根據自身的發展策略或土司個人興趣，積極發展藏傳佛教、漢傳佛教、道教等宗教，使納西族地區在明代成為了西南地區宗教交匯的代表區域。總體來說，作為納西族封建領主的木氏土司在宗教上提倡多元包容主要有三個原因。

（一）對中央王朝政策的認同執行與木氏土司對藏傳佛教的支持

明代中央王朝的邊地政策是木氏土司採取宗教多元化的直接動力。《木氏宦譜》記載元代木氏土司祖先麥良在歸順忽必烈後家族得到的發展：

良迎兵於刺巴江口，錫賚甚厚，寵渥優禮，將授職茶罕章管民官……遂破巨津州半空和砦，生擒叛賊阿塔刺，功升茶罕章慰司……至元十一年詔命授金紫光祿大夫統軍司進開府儀同三司。^[32]

元代除麥良作為納西族土司被授予光祿大夫，正一品官員的榮譽以外，其後世子孫也大都都被委任正三品宣撫司，家族實力在納西族中得到了

巨大的提升。有鑒於祖輩的成功經驗，明代木氏土司對中央王朝的認同感更加強烈，成為中央王朝維護滇西北地區社會穩定的重要力量。此後麗江土知府獲賜官姓木，世襲麗江土官。明中央政府對木氏土司封官加爵的同時也對其委以了守護邊疆、防禦南蕃的重任。

明建國之初，在西部疆域面臨最大的威脅便是「北虜」與「南蕃」的聯合，因此在西北地區打擊蒙古殘部，防止蒙古殘部西入吐蕃實現蒙藏聯合。而在西南地區則利用各地土司勢力對西藏通往內地的要道進行防禦守備。受元代蒙藏間緊密關係的影響，明朝對西藏的治理則更多為「以蕃制蕃」、「恩威並施」的策略。首先朱元璋為維護中央集權統治，有意在漢地削弱藏傳佛教的影響力，規定漢地民族不可信奉藏傳佛教，否則作充軍處理；其次在對藏傳佛教各派態度上，不再像元朝一樣對薩迦一派獨尊，而是取消帝師制度，以國師封號取而代之，並積極扶植各個派別，崇尚多封眾建，防止了某個派別對西藏政治產生壟斷地位；最後，在軍事管理上懷柔和防備並重，重視限制西藏與周邊民族勢力的結合：「蓋西蕃之勢，譬如夾河水然，分之則其勢微，合之則浩蕩而不可遏，我聖祖見及此也，故登極未幾，旋置烏思藏等司，裂其地而封之，簡其人而官之，復置茶馬司互市而羈縻之」。^[33]

基於中央王朝對西藏特殊的態度，守衛滇藏邊境的木氏土司在軍事上和宗教上自然也順應王朝政策，明朝對木氏土司鎮守滇西北提出了明確的要求，洪武十六年朱元璋頒旨「授爾子孫世襲土官知府，永令防固石門、鎮禦蕃韃」，加之明中央政府認為「唯西南之夷，地方千里……西南諸夷叛服無常，威則易以怨，寬則易以縱」。^[34]因此對「以夷制夷」的邊疆治理策略便依賴有加，有明一代明政府對歷代木氏土司加官進爵，極為器重。木氏土司得到中央王朝的認可，自然也積極踐行中央王朝的治邊策略，在藏傳佛教上實行多派扶持、以教治教的策略。

明代木氏土司在中央王朝的支持下不斷向北部的康巴藏區拓展自己的勢力，在鼎盛時期金沙江內外的中甸、里塘、巴塘、江卡拉（鹽井）、三巴、

東卡等康巴藏區均為木氏土司的勢力範圍。在康區面對藏傳佛教宗派林立的情況，木氏土司為了穩固統治，使統治範圍內的各教派勢力均衡，對藏傳佛教不同教派均有所尊崇。明萬曆年前，木氏土司對藏傳佛教各派均尊崇有加，在支持噶舉派的同時，又對寧瑪派、薩迦派進行扶植。由於明王朝對噶瑪噶舉派黑帽系活佛賜封「大寶法王」的稱號，因此木氏土司在這一階段與噶瑪噶舉派來往頻繁，不僅尊噶瑪噶舉派僧人為「帝師」，且經常邀請黑帽系、紅帽系活佛到麗江會面，木定土司還派四名納西族官員率領萬名兵士迎請八世黑帽系活佛彌覺多杰到麗江弘法，可見木氏土司對噶瑪噶舉派的重視。在此期間，作為木氏土司軍事佔領區的迪慶、中甸和巴塘也在木氏的支持下建立起了薩迦、寧瑪等教派的寺廟，木氏土司為了穩定藏區局勢，對藏傳佛教各派代表人物均有接觸，一時藏傳佛教各派在康區得到了極大的發展。15世紀之後，格魯派在西藏地區迅速崛起，得到了明王朝的重視，在「多封眾建，尚用僧徒」的對藏宗教政策背景下，皇帝多次遣使邀請宗喀巴入京弘法，但卻因種種原因未能前往，但宗喀巴曾兩次派遣其最為信重的底子釋迦也失進京朝覲並兩次得到皇帝冊封。木氏土司此時也審時度勢，開始重視與格魯派建立良好的關係。相關資料記載16世紀格魯派帕巴拉二世帕巴桑結曾應邀調解木氏土司與巴塘的紛爭，之後又應邀到麗江一帶傳教。其後的萬曆八年，土司木旺還邀請三世達賴索南嘉措到康南的巴塘、理塘一帶弘法，並在其資助下修建了當時康巴藏區最大的黃教寺廟——理塘大佛寺，任索南嘉措為該寺第一任堪布並主持開光儀式。^[35]此後索南嘉措繼續在康區進行弘法，進一步擴大著格魯派的影響力。可見此時木氏土司與中央王朝在宗教態度上仍然保持高度一致，在大力支持格魯派的同時，也沒有反對其他教派的存在。在明代中晚期，喀爾喀蒙古的卻圖汗決定同藏巴汗聯手，通過徹底消除格魯派來換取在西藏的新利益。格魯派派出三世溫薩活佛為了保全本派利益，前往衛拉特蒙古請求與和碩特部聯合，崇禎九年（1636）秋和碩特部首領固始汗從青海進入西藏，並在隨後幾年消滅藏巴汗政權，成立了由和碩特部與格

魯派聯合建立的和碩特汗國。一教獨大的宗教局面嚴重違背了明中央王朝在西藏以教治教的既有策略，面對格魯派與明王朝之間間隙，木氏土司也轉而限制黃教勢力的發展。崇禎十五年（1642）面對衛藏地區黃白二教激烈的鬥爭，全藏法王噶瑪噶舉派黑帽系十世活佛卻英多吉被迫逃難於麗江，受到了木氏土司的庇護。此後在和碩特蒙古壓迫下出逃的噶瑪噶舉派僧人也紛紛來到麗江，作為虔誠的噶瑪噶舉派信徒的土司木懿在麗江地區大興噶舉派，打壓黃教勢力。木氏土司扶持噶瑪噶舉派期間，白教寺院林立，信眾眾多，木增土司還支持紅帽系六世活佛卻吉旺秋和大司徒曲吉堅參等刻印麗江-理塘版《甘珠爾》，成為滇藏政教關係史重要的見證。總而言之，明代納西族統治者基於其對中央王朝的高度認同，在宗教政策上也與名王朝的「多派扶持，以教治教」策略基本保持一致，不同派別在納西族地區的存在也使藏傳佛教被納西族接受並長期信仰。方國瑜先生指出，土司木氏，多留遺跡，唯宗教以喇嘛教為最多。^[36]由此可見明代藏傳佛教在納西族地區的繁榮盛況。

（二）木氏土司個人對佛道的信仰和熱衷

納西族土司個人對宗教的熱情使漢地佛教、道教在麗江交流融合。漢地佛教與道教傳入滇西北地區有著悠久的歷史，但直到明代納西族地區才出現了大規模的漢地寺院和道教宮觀，並在民間興起了佛道信仰，這與明代納西族木氏土司對佛道的提倡是分不開的。明代以來統治納西族地區的木氏土司雖然並非都是虔誠的佛道信徒，但明代十四位木氏土司中不乏如木公、木青和木增這樣悉心接受漢地宗教的統治者，正是由於他們在麗江地區大規模修建寺廟宮觀、邀請僧道弘法、刊印佛道經藏，使明代麗江地區形成了多元共生的宗教文化，並且佛道信仰也進一步融入了納西族民間信仰。

明代木氏土司中，多位土司對道教的信仰尤為突出並取有道號，如「中海仙翁」木高、「郁華仙子」木東、「滇西花馬水月道人」木增等，這些土司在具體宗教行為和思想上均對道教在麗江地區的傳播做出了推動。木氏家族第八代土司木公晚年在玉龍雪山下建造迎仙樓，來表達自己對神仙生

活的嚮往，並寫出「出人煙塵隨所欲，翱翔海島任於遊」這樣的詩句來希冀自己可以延年祈壽、隨心所欲。第十三代土司木增更是崇尚道教的典型代表，甚至在其37歲時便辭官遁入深山，居住在玉龍雪山的芝山別墅，將自己後半生的時間投入到宗教隱居生活中。木增自號道人，信奉神仙，清靜無為，獨愛玄同契老莊。明朝中葉，全真道蘄羽士、周月泉，正一道張履祥等道士都曾雲遊或遷徙麗江，木增還與張履祥二人「亦在院內禮頌皇經，恭傳道妙，日夜不敢懈怠」。^[37]木增作為土司期間與明代文士徐霞客相知相識，徐霞客在其遊記當中也多次記錄玉皇閣、三清閣等道觀景象，他在《山中逸趣序》中提到：

公閉意榮祿，學老氏之知止，同孔明之淡泊……繼雪山玉水之音，而承接於祖孫父子之作述……倍勞而成逸，因逸而成趣。^[38]

除此之外，木增著《釋莊義》、《雲蕩淡墨》闡述老莊思想，於武當山迎請真武大帝神像供奉於城隍廟，都體現了其對道教的重視。徐霞客對木增出世隱修的思想作出了生動的描述，來說明木增對道教思想的實踐。回顧木氏土司在明代對道教的尊崇，不僅表現在幾位土司身上，更是貫穿了整個明代的木氏家族。明代麗江地區不僅修建了太元宮、真武祠、迎仙閣等著名道觀，還在土司府邸周圍大量修建道教文化建築群，如緊鄰土司府的三清殿、玉皇閣、壽星樓、城隍廟，無不體現著道教文化在明代麗江的重要地位。在此影響下，東巴教也吸取了道教陰陽五行觀念，形成了青蛙五行之哲學思想，在民間還興起了洞經會、皇經會等道教活動，元宵節、彌勒會等民間節日也從明代開始流行，成為納西族主要的節慶活動。

如果說對道教的篤信只集中在固定的幾個土司身上，那麼對漢傳佛教的崇信則幾乎表現在每一代土司上。與元代納西族「不事神佛」相比，明代漢傳佛教在木氏土司的提倡下得到了巨大的發展。《明末滇南紀略》中記載：「麗江土官自明朝開國以來，俗多好佛，常以金銀鑄佛，大者丈餘，次者八九尺，再次者二三尺不等，如是羅列供養」。^[39]可見正是在木氏土司的大力支持下漢地佛教在明代才得到了如此大的發展。

木氏土司對漢傳佛教的崇信集中體現在佛教名山——雞足山上。雞足山雖未在麗江，但其所在的大理賓川縣卻緊鄰麗江。雞足山是佛教禪宗的發源地，相傳兩千多年前釋迦牟尼大弟子迦葉入雞足山華首門，最後滅於雞足山。雞足山不僅為迦葉道場，更是漢地佛教、藏傳佛教和上座部佛教薈萃之地，因此雞足山歷代高僧輩出，元明兩代更是形成了以迦葉殿為主的大寺叢林，鼎盛時期發展到寺庵，常駐僧尼達數千人的宏大規模。^[40]木氏土司出於對雞足山的仰慕，多位土司曾在山上修建漢傳佛教寺院，木公、木青等土司數次前往雞足山朝佛，木增、木懿、木堯幾代人更是連續在雞足山修建寺廟。而木氏土司對於雞足山最為知名的貢獻要屬悉檀寺的修建。悉檀寺是雞足山歷史上規模最大的寺院，由木增土司在位期間開創，萬曆四十四年（1616年）年木增希望在雞足山修建寺廟為母親祝壽而請報皇帝，得到朝廷批准後便花費數萬銀兩開始修建；天啟四年（1624年）皇帝御賜木家大乘經（藏經）678函，賜名「祝國悉檀禪寺」；其後崇禎二年（1629年）木增之子木懿與僧人道慈、道源修建法雲閣貯藏藏經；後寺僧感念木增建寺又在寺內修建木太守祠。悉檀寺修建完成後由四個建築群組成，被形容為「宏麗精整，遂為一山之冠」。除木增以外，木靖所修建的佛塔寺、木懿所修建的尊勝塔等都代表了木氏家族對雞足山這一佛教勝地的重視。另外，木增土司在與徐霞客會面期間，還熱情邀請徐霞客代修《雞足山志》，徐霞客正是在木增所捐建的悉檀寺內居住數月，修成《雞足山志》四卷。

木氏土司對漢地佛教的熱衷不僅僅體現在對雞足山的貢獻。在麗江地區木氏土司修建的漢傳佛教寺院也頗多，如被徐霞客稱為「麗江之首刹」的福國寺（解脫林），供奉藥師佛坐像的琉璃殿，徐霞客為木增四子修改文稿的萬德宮等，共計15座漢傳佛教寺院。木氏土司的佛事活動不僅僅局限於雲南地區，史料記載木氏土司還是浙江普陀山、安徽黃山、四川峨眉山、山西五台山這四大漢傳佛教名山的大施主。明代著名釋教僧人憨山德清在讀過《明麗江知府木氏六公傳》後更是稱讚木氏土司：「忠孝慈愛，唯以濟人利物為懷。歸心三

寶，刻意禪那，愛接方外法侶，相與禮誦精修，頽然如糞埽頭陀，尤廣檀度」。^[41]木增還結識蘇州中峰禪院住持蒼雪，並請求其校刻《華嚴懺儀》，推進了明代東西兩地宗教信仰的交流。

（三）木氏土司多民族交往的需要

明代木氏土司宗教多元政策適應了其擴張和與周邊民族交往的需要。明代木氏土司不僅忠實地執行著中央王朝「守石門以絕西域，守鐵橋以斷吐蕃，滇南籍為屏藩」的軍事目標，成為明政府抵禦吐蕃政權的屏障，而且還積極開疆拓土，拓邊守城，幫助地方政府多次平息叛亂，並在向北拓展疆域的過程中利用「拇瓜」制度穩定新征服區域的政權。木氏土司鼎盛時期不僅向北管轄巴塘、理塘和中甸等藏區，還與周邊少數民族相互結盟，締結姻親。相關研究指出，明代木氏土司與雲南彝族、蒙古族、普米族、藏族和布朗族的土司、土酋和官府共有12次通婚記錄，其通婚範圍也不斷擴大到蘭州、鶴慶、永寧、鄧川、北勝、瀘瀘等州府，後期則又擴大到較遠的蒙化、武定、寧州、順寧、景東等地，幾乎包括了雲南西北部和北部的所有土司。^[42]木氏土司軍隊當中也不乏傈僳族、普米族和怒族等民族的軍士。另外木氏土司為了發展地方經濟文化，還從白族和漢族當中吸納了不少精英前往麗江，打破了原先「官姓木，民姓和」的單一格局，陸續形成了楊、李、周姓的名門望族。^[43]以禮治國是中國古代封建社會的國家觀，木氏土司作為地方土官，對周邊複雜的多民族地區治理除了相應的軍事和政治制度以外，自然也要利用宗教來維護社會穩定。在滇東北和康南地區，納西族為了維持對藏族的統治，甚至出現了「納西族頭目二、三子，必以一子為喇嘛」，納西族子弟紛紛長途跋涉入藏學習，湧現出了聖露活佛等多位藏傳佛教著名活佛，有的僧人還當上了西藏甘丹寺的住持。^[44]與納西族鄰近的白族，其民間巫師「桑尼」也常為納西族人舉行驅邪禳災等活動。在長期與多民族交往的歷史過程中，木氏土司形成了以和為貴的政治心態，一方面吸納和包容周邊的宗教文化，另一方面也不向周邊民族強行推行自身的宗教，使納西族在明代與周邊民族可以保持相對穩定的民族關係，維護著明代封建王朝在邊疆地區的大一統格

局。

四、結語

歷史上中華民族對多元宗教的開放和包容使各民族文化彼此碰撞交融，相互汲取對方有利的文明成果，取長補短，相得益彰，形成了豐富多彩的中華民族宗教文化。從宏觀上看，中華民族是經由許許多多分散的民族單位經過長期的接觸、混雜和融合，最終形成了一個你中有我，我中有你，而又各具特色的多元統一體，在文化上如同滾雪球一樣將各民族文化吸納進來，最終形成了不可分割的統一體——中華民族。^[45]對於宗教來說，基於多元一體民族格局形成了多元通和的宗教文化。牟鍾鑒先生認為，中國宗教在歷史上具有多源起源，其後又不斷整合成軸心系統，使得中國宗教既保持中華民族文化的主體性，又展示各民族文化的多樣性，形成主體性與多樣性的統一，且外來宗教與本土宗教、漢族宗教與少數民族宗教之間長期維持著和平與和諧，形成了民族性與開放性的統一。^[46]和而不同，道並行不悖的宗教傳統使各種宗教在中華民族家庭當中百花齊放，宗教關係也主要以和諧為主旋律。從中觀上看，藏彝走廊地區的宗教因與民族文化的緊密聯繫而呈現多樣性、交融性、複雜性等特點。藏彝走廊上的多個民族都由氐羌民族演化而來，在先秦到明清期間經歷了自北向南的遷徙和分化後，形成了十幾個不同的民族，各民族在藏彝走廊中形成了大雜居小聚居的交錯分布格局，但各民族卻因有著相似的地理環境、歷史背景、文化習俗等相互之間得以頻繁交流，密切接觸，形成了費孝通先生提出的「歷史形成的民族地區」。可以說藏彝走廊上的各個民族也經歷著「從一而多，又從多歸一」的歷史過程。而在宗教方面，藏彝走廊上少數民族宗教不存在完全獨立於其他民族宗教而不受影響的宗教，各民族宗教和諧，多元互補，宗教信仰雜糅兼容、並存不悖、邊界模糊、共享共融。從微觀層面來看，納西族因其族源上與藏彝走廊民族的共源性、地理位置上連接漢藏白和其他少數民族地區的特殊性、本民族精英人物對各類宗教的包容性，使得麗江自元明以來成為了滇西北地區多宗教共

生的典型地區，無論是大乘佛教、藏傳佛教還是漢地道教，抑或周邊民族本土宗教，都可以被納西族吸收和融合，徐霞客描述的道教與佛教共處一地的和諧景象：有道宮倚西山下……宮中焚修者，非黃冠（道士束髮之冠，常為黃色），乃瞿曇（佛教創始人釋迦牟尼的姓，僧人代稱）也；西崖有白衣大士，東崖有胡僧達摩，皆摩空粘壁而成……更南半里，有玉皇閣當箐中。^[47]而東巴教更是將藏族苯教、漢族道教、漢藏佛教、儒家文化等哲學觀念融入其中，產生了多樣和繁雜的神靈系統和宗教觀念。中華民族在宗教上多元通和，開放統一的特徵在此層面上也完美地體現在了納西族當中。

基金項目：本論文系國家社會科學基金項目「宗教中國化與築牢中華民族共同體意識研究」（項目號：21BZJ002）的階段性成果。

- [1] 《納西族簡史》編寫組：《納西族簡史》（北京：民族出版社，2008年），第3頁。
- [2] 李範文：〈先秦羌戎融華考〉，載《寧夏社會科學》，1992年(02)，第2-10頁。
- [3] 顧頡剛：〈從古籍中探索我國的西部民族——羌族〉，載《社會科學戰線》1980年(01)，第117-152頁。
- [4] 范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1982年），第2898頁。
- [5] 方國瑜、和志武：〈納西族的淵源、遷徙和分布〉，載《民族研究》，1979年(1)。
- [6] 卡爾·榮格著，馮川、蘇克譯：《榮格文集》（北京：改革出版社，1997年），第40頁。
- [7] 韓卓：〈文化人類學視角下的榮格原型理論〉，載《瀋陽大學學報》（社會科學），2021年23(04)，第453-457頁。
- [8] 王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（上海：上海人民出版社，2020年），第115頁。
- [9] 楊福泉：《東巴教通論》（北京：中華書局，2012年），第540頁。
- [10] 楊福泉：〈再論納西族的「黑」「白」觀念〉，載《西南民族大學學報》（人文社科版），2009年30(08)，第1-7頁。
- [11] 張秋梅：〈藏彝走廊多元宗教互動關係研究及其意義〉，載《宗教學研究》2020年(03)僅，第199-203頁。
- [12] 菲奧納·鮑伊著；金澤，何其敏譯《宗教人類學導論》（北京：中國人民大學出版社，2006年），第176-186頁。
- [13] 楊福泉：〈滇西北各民族宗教的相互影響及其啟示〉，載《中南民族大學學報》（人文社會科學版），2013年33(03)，第32-36頁。
- [14] 李悅錚：〈試論宗教與地理學〉，載《地理研究》1990年(03)，第71-79頁。
- [15] Jordan, T.G, M.Domosh. The Human Mosaic: a Thematic Introduction to Cultural Geography (8th). New York: Addison Wesley Longman, 1999: p.215-259.
- [16] 曹康、徐鈞：〈宗教地理學研究內容與發展動態〉，載《當代宗教研究》2005年(2)，第25-31頁。
- [17] Zelinsky, W. The uniqueness of the American religious landscape. Geographical Review, 2001, 91 (3), p.565-585.
- [18] 司馬遷：《史記》（北京：中華書局標點本，1959年），第2995-2996頁。
- [19] 王麗萍、周智生：〈歷史上滇藏川毗連地區藏傳佛教寺院的空間分布及其形成機制〉，載《宗教學研究》2017年(02)，第155-161頁。
- [20] 石碩：〈達磨滅佛對佛教在藏區傳播趨勢的影響〉，載《中國藏學》1996年(02)，第34-43頁。
- [21] 米爾恰·伊利亞德著，王建光譯：《神聖與世俗》（北京：華夏出版社，2002年），第31-32頁。
- [22] 王海濤：《雲南佛教史》（昆明：雲南美術出版社，2001年），第519頁。
- [23] 芒康·保羅：〈釋「迴迴」——《格薩爾》中古氏族研究〉之二，載《西藏大學學報》（漢文版），1996年(02)，第44-50頁。
- [24] 楊學政、郭武：〈道教在雲南〉，載《宗教學研究》1993年(Z1)，第17-24頁。
- [25] 姚之駟著：《元明事類鈔》，方國瑜：《雲南史料叢刊》第5卷（昆明：雲南大學出版社，1999年），第257頁。
- [26] 鄭衛東：《文明交往視角下納西族文化的發展》（昆明：雲南民族出版社，2011年），第132頁。
- [27] 肖耀輝、劉鼎寅：《雲南基督教史》（昆明：雲南大學出版社，2007年），第16頁。
- [28] 郭淨：〈十九世紀中葉法國傳教士羅勒拿滇藏

- 傳教史略》，載《雲南民族大學學報》（哲學社會科學版），2016年33(01)，第85-94頁。
- [29] 郭大烈、和志武：《納西族史》（昆明：雲南大學出版社，2014年），第86頁。
- [30] 孫俊、夏天順：〈家國同構：明代麗江木氏土司的身份建構與國家認同〉，載《民族論壇》，2022年(01)，第40-50頁。
- [31] 王琨、李良品：〈土司制度與中華民族共同體建設初探〉，載《廣西民族研究》，2021年(01)，第30-38頁。
- [32] 余嘉華：《木氏土司與麗江》（昆明：雲南人民出版社，2014年），第35頁。
- [33] 陰海燕、王清華：〈明代治藏宗教政策述論〉，載《西藏研究》2021年(02)，第22-30頁。
- [34] 楊永福、陶亞敏：〈明、清西南邊疆治理措施之比較〉，載《貴州民族研究》，2007年(01)，第131-139頁。
- [35] 趙心思：〈略論麗江木氏土司與噶瑪噶舉派的關係〉，載《思想戰線》2001年(06)，第77-80頁。
- [36] 楊福泉：《納西族文化史論》（昆明：雲南大學出版社，2006年），第192頁。
- [37] 鄭衛東：《文明交往視角下納西族文化的發展》（昆明：雲南民族出版社，2011年），第136頁。
- [38] 趙銀榮：《玉龍舊話新編》（昆明：雲南人民出版社，1984年），第92-93頁。
- [39] 同注[36]，第213頁。
- [40] 木仕華：〈麗江木氏土司與雞足山法緣關係考〉，載《青海民族研究》2014年25(03)，第17-22頁。
- [41] 《憨山老人夢遊集40卷》（卷十二記），清順治十七年毛褒等刻本。
- [42] 陳雪蓮：〈《木氏宦譜》所載木氏土司聯姻分析〉，載《楚雄師範學院學報》，2014年29(05)，第66-70頁。
- [43] 余嘉華：《木氏土司與麗江》（昆明：雲南人民出版社，2014年），第110頁。
- [44] 和少英：《納西族文化史》（昆明：雲南人民出版社，2011年），第39-40頁。
- [45] 費孝通：〈中華民族的多元一體格局〉，載《北京大學學報》（哲學社會科學版），1989年(04)，第3-21頁。
- [46] 張廣艷、丁睿智：〈中國宗教文化的多元通和模式〉，載《中國民族報》2008年(006)。
- [47] 朱慧榮、李興和譯注：《徐霞客遊記》（北京：中華書局，2015年），第2269頁。

Research on the Harmonious Coexistence of Naxi's Multiple Religions

Zhang Zhifeng (Minzu University of China)

Abstract: Naxi, which is located between the Tibetan-Yi corridors, has formed a diversified religious culture in history, its religious characteristics are the absorption and integration of various religious cultures, forming its own religious characteristics. By analyzing the reasons for the harmonious coexistence of the multiple religions of the Naxi, we find that the Naxi people and the Diqiang people (Naxi's ancestors) have a common ethnic origin in history, due to the exchange and integration of multi nationalities and multi religions in the Tibetan-Yi Corridor, and the belief of the Naxi rulers' multiple religions, the Naxi formed a tradition of multiple religions belief. The research on the historical experience of the harmonious religious relationship of the Naxi will help us understand the exchange and integration of religious culture within the Naxi, as well as the development process of the multi religion's sinicization, thus providing historical experience and ideological resources for building the community of the Chinese nation.

Key Words: Naxi, Tibetan-Yi Corridor, Religious symbiosis

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

赫赫炎炎，雲我無所。炎炎夏日裡，在空調籠罩的寓所裡編輯論文，雖然不免反復編輯修改文稿，但也不失為是消暑納涼避難所。作為編輯，閱讀到好文章時，會不自覺地隨著作者的思路進行延伸思考，甚至想像到它可能給讀者的帶來的啟迪與共鳴。如同為他人做嫁衣裁縫，對新娘的未來的生活做一點聯翩浮想，成為編輯裁剪之餘的一點精神娛樂。

《文化中國》這本期刊，一直致力於在古今中西的文明張力中展開對話，在古為今用、洋為中用中推陳出新。本期推出的特約訪談「『三個文明』磨合下的當代中國社會」，採訪了復旦大學的謝遐齡教授。謝遐齡教授學起西方近代大哲康德，又高度認同於儒家。不僅具有深厚的哲學功底，又精通社會學理論，對國家社會、天下蒼生懷有極大的關切，體現出一位純正知識分子的責任感與使命感。謝遐齡認為，當代中華文明是三個文明——傳統儒家文明、西方基督教文明、蘇俄文明的整合，要認清當下中國的時代課題和歷史需求，需要鼓勵直面事情本身去研究經典，以西促中、三流融合，賡續並激活本土學術道統，展現出其強烈的國族情懷和文化擔當。對於當代中華文明的發展，清華大學呂嘉教授也有類似的反思。他認為，鴉片戰爭以來，中國知識體系逐步淪為西方知識體系的「子集」，中國人難以認識真實的自己，因而產生文化上的自我迷失、自我誤解、自我喪失，嚴重影響了中國的現代化進程。因此，必須重建中國文化的知識體系，建設以中國的人的知識為基石的中國哲學社會科學，以承載當代中國的人文精神。

如何在中西文明的對話中不斷更新發展中華文化，為當代國人構建可以棲息的共有精神家園，一直是中華神學的初心所在與運思所向。梁燕城先生在「三一圓融與如來藏真心」一文中，具有開創性地引導了佛教和基督教在基源性問題上的對話。他指出，基督教中的十字架神學與如來藏自性清淨心

系統，有相近的智慧，可以互相啟發、互相理解。上帝本體就是「即空即愛，空愛圓融」。上帝以其無盡的愛展現了其完全虛己的空愛圓融，以在十字架上的苦痛死亡，背負世人的一切罪孽，融攝世間一切的煩惱痛苦，同時以無盡的愛展示出復活的榮耀。因此，基督教的「神愛藏」可以回應佛教的「如來藏」，引領人最終進入終極的美善世界。這篇文章所開啟的神學哲學思考，可謂超越了近代以來耶佛對抗舊窠臼，開啟了耶佛對話的新境界。

「一切歷史都是現代史」，本期「歷史文化」欄目的文章從不同的角度詮釋了中國近現代發展中，中、西、馬三個文明會通融合的不同歷史進程。如胡可濤的「隱秘的顛覆」一文，通過對李立三領導的安源工人運動的考察，指出作為新式的馬克思主義知識分子，李立三成功地將馬克思主義植根於中國文化以及中國社會的土壤中，他不僅巧妙地利用傳統來反傳統，還借鑒資本主義的經濟制度來反對資本主義，在「文化置位」下，成功地推動了馬克思主義在安源扎根、馬克思主義的中國化。許俊琳的「抗戰時期中國基督徒的民主想像與認同政治」一文指出，在抗日戰爭大背景中，中國基督徒受九一八後國難加劇及國際民主危機的刺激，完成了比較統一的民主站隊，反思西方政治民主的片面，對中國式新民主展開了新的思考，以完成抗戰民主建國的目標。這可以說是抗日戰爭時期基督教中國化的某種思考與實踐。本期「民族宗教」欄目的幾篇文章，分別從不同的方面展現了宗教在不同地區的本地化發展，以及其對中華民族之間民族交流、文化交融所起到的促進作用。如民間苯教文獻中的貢則（孔子）形象以及漢藏族民族交流、交往、交融的歷史，道教在納西族多元宗教的和諧共生的重要作用等。

赫赫炎炎，雲我無所。昊天上帝，則不我遺。酷暑難耐但終會過去，因為天道運行有序，天地仁愛不絕，古代經典彼此印證，當代賢哲皆有應和。



靈思山野 (四)

作者：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。