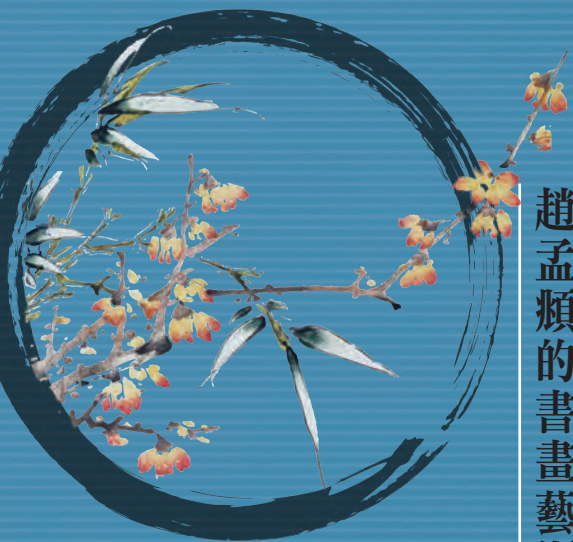


CULTURAL CHINA

No.116 Vol.3 September 2023



趙孟頫的書畫藝術境界(唯偉)

天人合一與上帝感通(上)(梁燕城)

禪眼觀道，博洽有歸(王坤)

謝遐齡教授訪談錄(二)(唐艷)

國家宗教，何以迫切需要？——復旦

本期要目

二〇二三年第二期

文

化

中

國



第116期

電影《奧本海默》的啟示

■ 丁 果

本刊特約研究員

諾蘭編劇和執導的《奧本海默》(Oppenheimer)的電影正在熱映，導演並非是為了影射今天的政治現狀而拍下這部傑作，但因為歷史永遠是一面很好的鏡子，真實反映過去的真相，也折射出今天許多正在重復歷史的荒謬。

奧本海默對美國的貢獻不容置疑，一個傳奇科學家的人生故事，以及他的政治立場給他帶來的災難性後果，正是今天處於地緣政治波折和極端政治對立的美國和世界其他大國應該審視的話題。作為「原子彈之父」(1945)，奧本海默的工作對結束二戰意義重大。儘管在日本使用原子彈，至今仍有不同意見的爭論。但是，就當時軍方的估計，如果不使用原子彈，美軍將面臨日本焦土抵抗的風險，至少要再犧牲百萬以上的士兵生命。但是，核武器首次使用的慘狀，讓奧本海默難以安享成功帶來的喜悅。戰後，奧本海默遊說國際社會進行核能管控，反對氫彈試驗，以防止美蘇核軍備競賽和防止核擴散。他的左傾立場，遭到了麥卡錫主義(McCarthyism)的攻擊，被抨擊為「對美國不忠誠」，他和家人的生活、電話和書信被政府監聽長達十三年之久，並在1954年4月至5月遭遇秘密審判。而審判他的證據多來自匿名消息和非法的電話錄音。曾經跟奧本海默有交集的愛因斯坦認為，奧本海默「沒有義務讓自己成為政治迫害的對象，他為國家做出了巨大的貢獻，如果這就是她(美國)提出的獎勵，他應該拋棄她」。但奧本海默不同意愛因斯坦之言，說他不能背棄美國。奧本海默的秘書見

證了奧本海默與愛因斯坦的這段對話。

受到麥卡錫主義「安全聽證會」羞辱的奧本海默，直到九年後才因為肯尼迪總統授予他費米獎，才形同某種程度的平反，這是一場不應該出現的悲劇。而就是在麥卡錫主義肆虐的時代，也出現了錢學森事件。《南京大屠殺》一書的作者張純如，寫過一本《蠶絲：錢學森傳》，她曾經寫道，「回過頭來看，錢學森在美國成為冷戰歇斯底里症候群的受害者，一點都不令人吃驚」。令人感慨萬分的是，對錢學森持有同情態度的張純如，她如果活到今天，可能也會在北美被極端右翼狠狠地抹紅，甚至會被之前支持過她的人抹紅，成為今天新麥卡錫主義的受害者。因為錢學森是中國的「兩彈一星元勳」，張純如勢必被戴上「親中」大帽子。

愛因斯坦有著科學家的坦誠，他認為奧本海默是一個「傻子」，對美國如此熱愛，卻遭遇麥卡錫主義無情地打擊，真的不值。今天回看《奧本海默》這部電影，不是要爭論奧本海默和愛因斯坦兩個猶太人誰對誰錯，而是藉著歷史做出深刻的反省：是否不應該讓歇斯底里的麥卡錫主義在今天死灰復燃？事實上，美國主流媒體已經用具有說服力的數據報道顯示，美國在「國家安全」的幌子下對亞裔科學家的無端猜忌、排斥、秘密調查，已經迫使許多優秀科學家，尤其是亞裔科學家因為自身安全的考量而離開美國，這對美國的科技創新帶來嚴重的打擊。

更加令人不安的是，因為自特朗普和拜登執政以來的幾年中，曾經是亞裔科學家向往的人才集聚之地，已經成為許多亞裔精英的是非之地，而中國留美的百年歷史，也出現了罕見的轉折點。從第一位留美耶魯畢業生容闈到中國改革開放四十年的留美運動，雖然時有學成回國的精英，如胡適之、錢學森，但美國以制度的優勢、優渥的生活條件、成熟的研究環境，成功留住大部分的頂尖華裔學者，成為美國科研的中堅力量，如楊振寧、李政道。可以這樣說，在一百多年的中國精英留美歷史中，從來沒有出現過華裔人才大規模被迫離開美國的現象，反而是美國為了挽留華裔精英，千方百計做了很多的工作和努力。

但是，這種情況到了特朗普執政後期，出現了歷史性的改變。現在整天抱怨被政治對手拜登「政治獵巫」的特朗普，在2018年提出了「中國倡議」計劃（或稱中國行動計劃，China Initiative），那就是在維護美國國家安全的幌子下，掀起了「抓中國間諜」的戲碼，導致很多華裔精英被捕被審。其中遭到公開調查、且主要是華裔的學術精英就有150人，當中20多名科學家遭到起訴，而遭遇秘密調查的人數數目更大。普林斯頓的一份研究報告顯示，從2021年12月到2022年3月的三個月時間裡，就有1300名華裔終身教授遭到秘密調查。儘管最後定罪的「寥寥無幾」，且大部分撤訴，但其產生的寒蟬效應，則難以估算，說是災難也不為過。在美國學界和各方的強烈抗議下，完成「政黨輪替」的拜登政府，終於在2022年正式終止了這個臭名昭著的「中國倡議」計劃。但《華爾街日報》的追蹤報道顯示，儘管白宮不再推動起訴新的案件，但華裔學者仍然擔心美中關係持續惡化，對「國家安全」議題的政治渲染，最終讓他們成為「替罪羔羊」。

最大的問題是，這些回流亞洲的科學家是心有不甘，頗有不得不為之的失落無奈。美國

《外交政策》雜誌引述六月份「美國國家科學院院刊」（PNAS）一項調查顯示，在對美國1300名華裔研究者進行問卷調查後發現，雖然有八成九的受訪者希望為美國科技領先地位做貢獻，但有七成二的受訪者表示作為研究人員在美國感到不安全，甚至有六成一的受訪者表示考慮過在美國以往尋求工作機會。顯然，美國對中國的「高科技脫鉤」，使美國國會和社會對美國安全的政治化聚焦和對華裔科學家的忠誠度拷問，對華裔科學家形成了巨大的心理壓力，「避禍」心態漸成主流。美國亞利桑那大學在2021年夏天開展的一項調查發現，因為擔心受到美國政府的監控，每十名華裔科學家，就有四名最近離開美國。

美國數學界最高榮譽菲爾茲獎得主、原哈佛大學終身教授丘成桐雖然是主動離開哈佛到中國清華大學就職，但他的離開某種程度也頗有「被迫」的沉味，因為他在2021年對哈佛新生的一次演講中曾經表示，當年華盛頓批評的蘇聯學術環境，竟然想不到在「這裡（美國）復活」。

顯然，要凝聚人才，首先要愛護人才、尊重人才。可以這樣說，美國雖然現在處處圍堵中國，但在對待亞裔人才的問題上，竟然在重蹈中國在改革開放前歷次政治運動、尤其是文革時期傷害精英人才的覆轍。美國在1950年代處於如日中天的霸權地位，麥卡錫主義的後果已經令人寒徹心扉，給美國帶來重大損害。如今美國正在衰退中掙扎，新興經濟體正在崛起，麥卡錫主義死灰復燃對美國的打擊，勢必會超出上世紀五十年代。

在這個關鍵時候，《奧本海默》電影的熱映，再度喚起人們通過對奧本海默的一生認識，來重新反思美國麥卡錫主義時代的重悲劇色彩，這實在是時代的及時警鐘。同樣，美國的錯誤，也是世界的借鑒，任何形式的「麥卡錫主義」，對國家的發展，都是一種毒瘤。



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.116

Vol.3 September 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

丁 果：電影《奧本海默》的啟示..... 扉頁
特約專訪

唐 艷：國家宗教，何以迫切需要？
——復旦大學謝遐齡教授學術訪談錄（二） 4

經典詮釋

王 俊：政治的面相：真理、常情、意見、信仰及意識形態
——《道德經》前八章的邏輯詮釋與信仰詰難（三） 17

王 坤：禪眼觀道，博洽有歸：論袁煥仙說莊子 25

哲學研究

郭明俊：儒家「賢能政治」及其當代意義芻議..... 30

袁一達、李建森：由「天道命理詮釋」到「實踐境遇自構」
——儒家核心價值觀之話語場域、語用邊界與功能限度辯證..... 36

中華神學

梁燕城：天人合一與感通的上帝(上篇)..... 45

李安澤：當代漢語神學理論重建芻議..... 60

歷史文化

凌德祥：「大道」標記符號體系及干支諸字釋解..... 67

法律社會

廖 奕、王 科：「刑法帝國」的文化反思 74

彭文平：法治文明視域下全面依法治國的香港實踐
——以《港區國安法》為例 81

民族宗教

白玉帥：明清清真寺漢文碑刻所見伊斯蘭教中國化研究..... 89

藝術天地

唯 偉：趙孟頫的書畫藝術境界 100

龍 潛：十字架上的畫像..... 111

博覽群書

叢新強：詩性與神性的對話——論張曉風的散文創作 119

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116期(截止到2023年9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

究天人之際的學問、與造化同遊的藝境

中國文化的特質在於，不僅關注生命的內在性、現實的人文性，也關懷宇宙人生的超越性，無論是哲學、宗教學，還是史學、民族學、美學，都具有其內在性的精神境界與超越性的向上追求。在下一期的論文中，不僅有學者從超越的視野來探討天下中國的文化傳統向世界與中國現代敘事轉變，也有學者從宋明理學天人合一的哲學轉進到上帝與人感通，以及從人的角度回應上天的恩情，還有學者從美學的角度探討中西時代精神在圖畫藝術中的自由探索。

本期圖片來源：封面設計：本刊工作室；封面插圖：https://www.freepik.com/free-vector/vintage-botanical-element-vector-art-print-set-remixed-from-artworks-by-hu-zhengyan_16354287.htm#；封底：靈思山野(五)，陳君立提供；第5, 13, 67-72, 100-109頁：作者提供；第28頁：<https://unsplash.com/photos/rew954SMEzM>；第49頁：https://www.freepik.com/free-photo/art-painting-classical-river-watercolor_1171065；第75頁：<https://unsplash.com/photos/EKy2OTRPXdw>；第85頁：https://www.freepik.com/free-photo/vertical-shot-skyscrapers-hong-kong-orange-sky-sunset_11342977.htm；第96頁：https://www.sohu.com/a/133753160_614336

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.

國家宗教，何以迫切需要？

——復旦大學謝遐齡教授學術訪談錄（二）

■ 唐 艷¹¹

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、國家宗教是中國本土原生的宗教

問：儒學是否是宗教的問題一直存在爭論，馬克斯·韋伯《儒教與道教》認為，「儒教，就像佛教一樣，只不過是一種倫理」，是道（Tao），相當於印度的「法」（Dhamma，達摩）。楊慶堃《中國社會中的宗教》也說：「儒學可以被視為一種信仰。但是儒家不是一種完全意義的神學性宗教，因為它不設偶像，也無超自然的教義作為其教化的象徵」。2019年您也曾撰文指出，要擺脫以基督教為典型的思維定勢，上古中國有「原始宗教」，儘管沒有獨立的教團體系，但一直到清朝末年，中國社會都存在著一個覆蓋全社會的宗教。那麼，儒



家能夠稱其為宗教嗎？宗教的核心規定具體有哪些？

答：先談談這兩個問題涉及的兩個根本問題：第一，中國人是不是有信仰？以前有一個很著名的調查，是華東師範大學李向平搞的，其結論是70%中國人沒有信仰。可能一般人都是這麼說的，屬於中國人的自我認同，大部分人說自己沒信仰。我認為，這是不對的，中國人基本上都是

有信仰的，這是一個大問題。第二，中國是一直有宗教，還是到了道教以後才有宗教？中國現在是不是仍然是一個宗教社會？這兩個問題都是非常重大的、根本性的問題。當然，我們做研究是要一個個問題去解決，當時研究這個問題也是有起因的，這個起因就是我的一個同事范麗珠出了楊慶堃《中國社會中的宗教》這本書的修訂譯本。她第一次譯本就送給我了，我當時看了看沒有什麼感覺，就放在那裡了。修訂譯本出版以後，她給我提了一個要求，讓我寫一個書評，幫她推介一下。我就認真地重讀了一遍，一下子就觸發了我的思考，想了很多。我就覺得，宗教的問題比我原來認識的重要得多，進而涉及我剛才講的中國人的信仰與中國社會和宗教的關係這兩個根本性的大問題。因為有這麼一個起因，我覺得楊慶堃那本書對於現在西方宗教學界和中國宗教學界，乃至於中國的哲學社會科學

重新理解宗教問題關係都比較大，因此從解讀他這本書開始討論這個問題。

我從2017年考慮這個問題，因為涉及到儒教的問題，文章一直拖著沒有發表，最近才發表在《復旦學報》2022年第四期。結論就是，中國古代宗教在道教之前就是本有宗教的。這個事實，可以說所有學者都同意，大家沒有什麼分歧，即使有分歧也很小。實際材料大家都是共同掌握的，分歧就在怎麼樣來認定它是屬於什麼性質的宗教。比如說，任繼愈先生認為那個就是儒教。他說話也很奧妙，說宗教早就有了，但那時候沒有名稱，後來人們叫它儒教。這話說得有點奇怪。今年夏天在昆明會議討論的時候，我就說，那幹嗎不叫「王教」呢？過去就有「王教」這個說法，用「王教」這個詞來描寫也是可以的。如果叫儒教，那就是儒家成宗教了。而宗教在孔子前面至少兩千年就有了，那時候沒有儒家，你就管那個叫儒教，那不是有點奇怪嗎？史實大家掌握得大體相同，分歧則在認定。這裡面還有一個很重要的問題，就是「由巫到史」。很早的時候謝選駿就講過，原來是「巫」，後來是「史」。前不久李澤厚強調「由巫到禮」，在香港發表的講演。我看，都是涉及了從巫到國家宗教，說為「由巫到國教」更準確。「巫」，大家都承認的。這個「巫」大致存在於新石器時代。起始

應當在舊石器時代，具體何時不清楚。宗教的起源肯定很早，因為舊石器時代的墓葬（一項資料說50萬年前）裡已經反映了那時候的人有靈魂的意識；還有圖騰之類，也是證據。所以，「巫」的起源應該相當早。但是巫形成為制度，是不是已經到了新石器時代，這個問題還正在研究，也沒有足夠的資料，考古界正在發掘和討論。現在考古學界有人主張新石器和青銅時期中間要加一個「玉器時代」。這個說法很有意思——玉器肯定是祭祀用的，可以由此探討宗教的成熟程度，進一步探討社會發展狀況。所有這些問題，都有待於研究。從巫到國家宗教，最近余治平要出一本書，叫《孔子之前已有儒》，這本書非常好，這裡邊他做了很多考證。所以，從巫到什麼時候有國家，什麼時候有國家宗教，這是非常重要的且要研究清楚的一個問題。但是，無論如何，那個還不能叫儒教，因為距離孔子還很遠，差不多有兩千年。

有一本教材寫得很奇怪，說「道教是唯一的中國本土宗教」。實際上，道教之前的國家宗教就是中國本土自己原生的宗教。不先有國家宗教，哪兒會有道教？現在我們講五千年文明史，其實就是五千年宗教史。從有國家宗教開始，就是正式的文明。所以，文明史的開端是不是就以宗教為標誌？這些問題都值得重新認識和重新研究。這涉及到我們現在中國哲學要講經學，這個經學到底是什麼？經學就是研究那六個「經」。「五經」其實就是王教的反映，「王教之陳跡」，就是它殘缺不全的記載。經學本來就是研究這些內容的啊。「五經」是什麼呢？「五經」就是上古君王、國家整個活動的各種各樣的記載和解釋，所以，經學就是王道學，或者叫關於「王教」的學問，也就是關於國家宗教的學問。

二、中國思想是「形而上」，西方思想是「形而下」

問：中國人對天的認識比較複雜，孔子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉」（《論語·陽貨》），天能夠演繹生生之道，沒有天，也就沒有世間萬物。孟子曰：「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」（《孟子·離婁下》）天雖遙不可及，但其有規律可循，到了荀子就主張「制天命而用之」（《荀子·天論》）。關於天的宇宙運作機制，董仲舒詮釋地相對清楚，「天者，百神

之大君也」（《春秋繁露·郊語》），地位十分崇高，其運作原理是「天有兩和以成二中，歲立其中，用之無窮」（《循天之道》），春生、夏長、秋殺、冬藏，四時交替，周而復始，永不窮盡，這種圓融、整體的天道邏輯，很難從中分離出一個可被當做信仰來崇拜的神，與西方基督教對上帝的崇拜有所不同。那麼，我們的信仰到底是什麼？國家宗教的信仰機制是如何形成的？

答：這裡涉及很多重要問題，我近年對其中的一些有了新的理解，最重要的一個點就是西方思想一直有一個分裂，就是把神跟自然界分裂開來了。過去我們講，中西的區別在於邏輯問題，這個話其實不準確，好像中國思想沒邏輯似的。其實，中、西方是不同種類的邏輯，我們是直覺思維，直覺思維有直覺思維的邏輯；西方思想是形式邏輯。這是一個重要的區別。但是，還有一個重要的區別，過去一直沒有講，就是西方思想是建基於神和自然界分裂，中國思想這個劃分也不能說完全沒有，但是不很重要，而且經常要把這個區分給它解構掉了，「分而不裂」。最為關鍵的一句話，就是「形而上者之謂道，形而下者之謂器」（《易傳·繫辭上》），這就是形上、形下的區別。這個「形」字是形和質，孔穎達《疏》曰：「形是有質之稱」，形是兼形、質而言的。「形而上」是形、質未分之前，「形而下」就是形、質既分之後。我們將其與亞里士多德《形而上學》那本書一比較就知道，到底萬事萬物的第一原因是歸於形，還是歸於質？所以，我說亞里士多德這本書應該翻譯成為《形而下學》，它是建基於形、質既分談問題的。在西方思想發展過程中，形、質成了可以分離開來獨立存在的東西。亞里士多德為整個西方思想所開闢的方向就是堅持形、質分途。所謂唯物主義是以質為本，不妨稱作質本論；所謂唯心主義是以形為本，可以稱之為形本論。也就是形、質分裂對峙的基礎上才會有這樣的兩派學說。這在中國思想中是不大容易有的。當年我申報博導的時候，我的論文講戴震哲學，其中有一句話，「中國哲學家既不是唯物主義，也不是唯心主義，但是如果一定要給套個帽子，那麼程朱陸王全都是唯物主義者，而且是馬克思主義唯物主義的那種唯物主義」。方克立說我「觀點怪異」，不同意當即批准我當博導，這是後來潘富恩給我透露的情況。學校裡的學術委員會說，謝遐齡雖然博導投票票數不是全票，但是



評分比別的全票的還要高，可見他還是有水平的，只是有爭議。為什麼呢？就是贊成我的人給我的分非常高，不同意的人就認為我這個觀點不對，但不是說我水平不夠。學校裡覺得我可以通過，老領導們對我比較了解，通過了我的申報。那個時候好像是1993年。

現在的問題是，中國人信仰的「天」到底是什麼意思？黑格爾對中國人的信仰批得很厲害，很有代表性。現在西方學者觀點跟黑格爾基本上是一個路子，都認為中國人的信仰不純粹，他們把中國人信仰的上天叫「至上神」。我說這個不對，你們要說「至上神」，是拿基督教的觀點來說中國。天至上，但不是神。為什麼呢？因為「神」是和自然界分開的、對立的概念。中國人的「上天」，既有神性，又有自然性，它沒有分化，是融為一體的。「形而上」在形、質既分之前，所以它既不是神，也不是自然。但是，用現在的觀點看，它既是自然，又是神。比方說，什麼叫「神道設教」？神道設教不是有個人在那裡設教。《易傳·象·觀卦》曰：「觀天之神道，而四時不忒。」神道是屬於天的，這個神道說不清楚是怎麼回事，但它確實有其道，奇妙無比，我們摸不清楚它是何所由來，也說不清楚，這就是「神妙」的意思，妙不可言。「四時不忒」，春、夏、秋、冬，一點不會差錯——有這個天之神道，那麼春、夏、秋、冬這個次序就不變。這種春、夏、秋、冬的四時次序就是神道，我們叫自然規律，天所演示給我們的就是天之神道，所以要根據這個來設教。董仲舒講得非常清楚，《春秋繁露·人副天數》曰：「春生夏長，百物以興；秋殺冬收，百物以藏。」所謂中國的「天」，應該這麼來理解。

現在還有一些別的，比如五岳祭祀。五岳原來都沒有房子、宮室。怎麼祭祀？拿牲口在山上用刀斧砍流血、劈胸，然後掛起來滴血，最後把它們埋了。沒有神像，連房子（廟）都沒有。後來才有廟，據說是到了漢宣帝才給五岳建廟。至於那個「偶像」，也是後來才出現的，之前是沒有「偶像」的。所以，我猜想，這種祭祀是不是能夠追溯到舊石器時代？就等以後的考古發現了。一萬年之上是不是能夠發現祭祀用的牲口？起碼是新石器時代比較早期的祭祀，因為那種祭祀很野、很血腥，到了後來才有房子。今年我到山西恒山腳下的渾源縣，人們說北岳之神是顓頊大帝，我覺得是有問題的。因為原來沒有「偶像」，而且顓頊屬於跟天帝配的人帝，地位很高，屬於陽的神。而岳神是地祇，屬於陰的

神。把國家宗教的五帝之一顓頊認為低級地祇的北岳大帝，可能和道教有關係。

所以，宗教問題實際上是中華文明起源的問題，了解中國人到底信仰什麼、現在中國人天道信仰的核心內涵到底是什麼，這些古時候的問題都要搞清楚。楊慶堃的觀點，我認為很有道理，但是還有很多不足。所以，我《古代中國的國家宗教》這篇論文實際上是借著讀楊慶堃這本書談我的一些認識，他沒有談到國家宗教。楊慶堃說，中國人除了道教、佛教，還有宗教。這個宗教，現在西方人看不到，也不能說是民間信仰，它是中國的主流宗教，這個是非常好的，但是他沒有認定它是原來的國教。我把他的觀點和牟鍾鏗那一派人的觀點結合起來，再談自己的認識，對一些理論問題有自己的一些見解，是一個探索。

問：中國到底有沒有宗教，可能和宗教本身的概念也有關係。您在《古代中國的國家宗教》一文中提到，「自西方宗教(religion)概念傳入中國，話語變更造成思想混亂，人們誤以為原先僅僅居於從屬地位的道教、佛教、基督教、伊斯蘭教等才配稱宗教，而自古以來始終居於主導地位的正統國家宗教，反倒失去宗教之名，被看作有待掃除的封建迷信，或貶低為風俗性的民間宗教。古代中國社會圖景全然扭曲。」我們應該怎樣理解國家宗教與基督教、伊斯蘭教、道教、佛教之間的關係和區別？國家宗教有何自身的規定性？

答：國家宗教是原生宗教，而道教是再生宗教。我們現在看問題，常常容易自己有一個立場。如果我是一個基督徒，那麼對別的信仰，我都認為是野蠻的，構不成宗教立場。比如說，什麼叫社會主義？凡是自稱為社會主義的，我都把它叫社會主義，這是一個集合。我們這個社會主義是真社會主義，它是假社會主義，那我就有立場了，是站在中國的立場。但是我們做學術研究也可以採取另外一種中性的視角，你只要宣布自己是社會主義，我就把你放到社會主義這一類中，在裡邊再劃類，有中國式、俄國式、古巴式等等，這是一種分類方法，也屬於研究的方法論。宗教這個問題也是這樣，儒家到底算不算宗教，現在都是有爭論的，所以這裡涉及到一個很重要的方法論，就是怎麼分類。現在我們談什麼東西是不是宗教，首先就是「種」和「屬」的關係，把哪些東西歸為一類，而這些東西能不能歸為一類。這

個就是方法論，而這些方法論實際上和類型怎麼構成的又是密切相關的。我希望你們讀點現象學，以後可以思考怎麼分類的問題，有些問題開始沒有歸進去，但是思想發展以後，就可以把它歸到這一類裡去一起考慮。

儒家不應被看作宗教。我的觀點：不能把儒家稱作儒教。有儒教嗎？有啊。現在香港就有一個，馬來西亞也有。「一貫道」，似乎也可以算是儒教。還有，福建的「三一教」，歸入儒教也無不可，這些都屬於宗教。然而，儒家不能歸入宗教。楊慶堃講了儒家不是宗教的原因或理由：「它不設偶像，也無超自然的教義作為其教化的象徵」。需要討論一下。基督教新教反對偶像崇拜，也就是說，設偶像與否似乎不應當作宗教特徵。不過，涉及中國的宗教，設偶像與否是個重要問題。早期的國家宗教敬天法祖，天神地祇是大自然，偶像是後興的。我猜測，佛教能夠興起，楊慶堃上述兩個要點指出了重要原因。民眾需要偶像。這一點，讀讀《舊約》，猶太人不斷自發立偶像，先知嚴厲申斥，可以證明。康有為搞的「孔教會」屬於儒教。他敬天，不法祖，把「法祖」改為「敬孔」，把孔子塑造為耶穌式的創教者。儒家可以看作國家宗教的組成部分；儒學，尤其是經學，是國家宗教的闡釋。或許這就是一些學者把國家宗教稱作儒教的理由——儒家與國家宗教之一體關聯。細分，還可把儒者分為體制內、體制外兩類。「學而優則仕，仕而優則學」，出入體制，這是講的清朝末年之前。現在自稱儒家的，只是一些文獻研究者，至多是學術流派，不是社會勢力，更不是社會團體。何況許多研究者只是熟習、盤弄文獻，不察社情民性、不明國運、不知天命，志不在君子，通達世事只為爭名奪利，難稱儒者。

宗教的規定性，按照大多數宗教學家們的觀點，首要的一條是有明確的創教者。須有個創立人。比如耶穌，佛教的釋伽牟尼，康有為遵奉的孔子。國家宗教就沒有明確的創立人，是自然而然地萌生、成長起來的。我們現在講伏羲是中華始祖，有人就反駁，難道沒有更早的？！難以確定。就算伏羲為始祖確認了，說國教始於伏羲，也難以論證。顓頊「絕地天通」，當作國家發生，亦即國家宗教起始，但能否算是創立者？國家宗教沒有明確創教者，因為它是原生宗教。由此推理，有明確創教者的，必定不是原生宗教。

其次，創立者要提出成系統的教義。這是與巫區

別的關鍵點。要說服民眾追隨，必須要說服，因而必須有思想、有道理。還要逐漸形成經典。

第三，要有說教的制度和隊伍。形成宗教需要說服民眾加入，因而須可持續的傳教。遂有創教者的追隨者參與傳教，形成傳教的制度與隊伍。（教眾入教由其意志決定。楊慶堃因而稱這種宗教為「自願性宗教」。）

第四，要有教團組織。有章程，包括入教規則（有幾位教徒介紹及審批機制），入教儀式（割包皮，洗禮，剃度，飲血酒，宣誓之類），教徒標記（徽章，戒疤之類），繳費（隨意的或定制的如什一稅之類）。教團組織往往邊界清晰。

第五，信徒的群眾性——大量民眾入教，佔比該宗教教眾的絕大部分。單只精英分子參與的宗教運動不可能成功。康有為「孔教會」是一個典型案例。吸引民眾入教，神跡是必要條件。（國家宗教的教眾則是全民。如同生而自動成為國民；生而自然而然地即是國家宗教教徒，無須表達意願。）

第六，反叛性。創立新興宗教，教眾從無到有，其來源只能是從已有宗教的成員中吸收。因而不可避免地被視為國家宗教的「反叛分子」。中性地說，必定有個分離運動——從舊宗教中分離出一部分人群，成為新宗教。道教就是反叛國家宗教分離出來的。

綜觀以上六條，可以看到，其藍本是基督教。許多特徵是國家宗教不具備的。

我在上述六條之上再加了一點：

第七，教義的基本模式是，創教者宣稱自己這個新興宗教是拯救人類脫離苦難，結束黑暗的舊時代，開闢光明的新時代。道教、佛教、基督教都是這樣，而儒學沒有這樣的路數。有人說，儒學批判精神很強啊！司馬遷講得惡狠狠的：孔子志在《春秋》，《春秋》「貶天子、退諸侯、討大夫」。「貶」、「退」、「討」三個字，下得重啊！司馬遷有情緒，滿腔憤懣。但是孔子從來不講「萬惡的舊社會」。革命只是改朝換代，董子領會得最好，言詞簡要精準——「天不變道亦不變」。「不變」！沒什麼「新時代」、「舊時代」。孔子「貶天子、退諸侯、討大夫」的意圖則是「補台」——「以達王事而已」；並非反叛王教。

三、信天：中國人精神世界的底色

問：古代中國人對天地、山川、神鬼的祭祀活動無疑是包含了敬畏、信仰與崇拜情感的。您曾指出，皇帝出面主持祭天祭祖，說明宗教活動已納入治國活動，祭祀的主體是國家，而不是儒家。於是難免產生這樣的疑問：首先，祭祀可否直接等於宗教？其次，周代依然「禮不下庶人」，祭祀實際上都只是帝王政治宗教生活的要求，而基本與普通百姓無關，那麼，這種祭祀是否參與構建了普通中國民眾的信仰世界，對他們的日用生活、最高價值、終極關懷是否產生過實質性的影響？

答：老百姓到現在都有簡要的祭祀，每年清明節上墳，大家都要燒紙，有的還擺供品。比如說，上海人在清明節都喜歡做青團，青團就是做供品用的。這就是宗教。說那是宗教活動，不是扣帽子。在美國，你說那是宗教，是正面的、肯定。在中國，反過來了，說那是宗教，是負面的、否定。我們做研究的只好採取中性話語，濾去褒貶。很多人在清明節上墳的時候，向親人喃喃輕語，說今年有個大喜事要彙報，比如兒子考上大學，還是上海交大，這個就是宗教活動，就是祭祀。但問題是這個祭祀現在都不上規矩，不符合古代的要求。因為祭祀應該有牌位，掃墓是掃墓，祭祀是另外的。一年的祭祀起碼要搞四次，要貢時鮮果品，麥子熟了供麥子。《朱子家禮》為什麼那麼受歡迎？古禮都破壞掉了，新的禮大家也不知道怎麼搞，所以這本書一出來大家就學，影響就特別大。現在我們得有人出來做這個事。我那次在紀念朱子891周年誕辰的會議上發言的時候就講，以後我們蓋新房子，新的建築都要留一個供祖宗牌位的地方，希望設計者和造房子的要考慮。過去有祖宗的靈魂是附墓還是附主之爭論：靈魂是跑到墳墓裡去，還是跟神主牌位在一起？正統的主張認定是牌位，牌位很重要。據說諸葛亮死了以後，車裡好像就放了諸葛亮的牌位去震司馬懿，不知道這個傳說是不是正確。武王伐紂，好像也帶著文王的牌位，「文王之主」，這個主大概就是牌位的意思。

祭天是從顓頊開始，不許老百姓祭了。袁世凱搞了個祭天，以後康有為又主張老百姓可以祭，現在一些地方仍有老百姓祭天。以前皇朝期間，老百姓也有私自祭天的，但是都被認為是不合法、不合規矩的，屬於僭越行為，但是朝廷一般也不一定過問。從古至今，民間有很多淫祀，各種情況都會有。某種祭祀如果形成傳統的

話，也是一股新的勢力。民間一些亂七八糟的祭祀和崇拜，慢慢彙聚起來形成好幾股宗教，結果卻是道教逐漸成勢發展起來了，其他的都沒發展起來。

總體來講，信天是中國人信仰的一個底色，包括佛教徒、道教徒、基督徒，對天還是敬畏的。有些基督徒不同意祭祖，我們去河北調查的時候，兒子信了基督教，父母要去燒紙，他就不同意，二者衝突很激烈，但是一般還是能夠容忍父母去祭祖。據我了解到的情況，對上天的敬畏，這些基督徒還是有的。所以，基本上我可以說這麼一句話：「是中國人，對上天還都是敬畏的」。現在講宗教要中國化，「宗教中國化」的意思，我的體會是信基督教尤其是伊斯蘭教的人都要知道自己是中國人，而不要信了伊斯蘭教，就跟外國勢力「勾結」在一起。「宗教中國化」的政治含義，就是雖然你是基督徒或伊斯蘭教徒，但是別忘記要聽中華人民共和國的。但是，問題也來了，「宗教中國化」總得有一個宗教的理由，不能光很直白地講你是中國人。那麼，這個信仰到底是信仰共產主義？還是信仰上天？我覺得「宗教中國化」就是告訴你們，無論你是信伊斯蘭教，還是信基督教，意識深處還是敬畏上天。你只要意識深處還是敬畏上天，我們就可以在理論上來論證你這個信仰和上天信仰的內在一致性。甚至，在中國古代的理論中，所有的上帝都在上天之下。我上次寫了一篇文章遭到很多人抵制，我說上帝在上天之下，他們不同意耶和華在上天之下，不同意就不給我發文章，說這個觀點要引起爭議。其實不是別人爭議，是那個編輯自己爭議。這都是神學上的大問題。但我現在要講的是，在中國，神和自然沒有分裂，這是哲學上要解決的問題。神和自然界分裂是西方的傳統，是基督教、伊斯蘭教默認的一個前提，否則，一神教怎麼成立。特別是基督教，它那個神是純精神的，精神和物質完全是對立分裂的，中國人沒有這個分裂，所以我們是「形而上」，他們都是「形而下」。

中國的神和西方的神不一樣，但是我們關於天道有許多論述，就相當於西方的神學和哲學的論述，就是在整個體制和思想體系裡面，二者地位是相當的。比方說，董仲舒關於「天人感應」、「五行」、「春生夏長，百物以興；秋殺冬收，百物以藏」、「德主刑輔」等這些論述，我的體會是跟西方的哲學是類似的，也就是中國思想經學中的某些部分就相當於西方的神學。

四、儒學是「國家宗教」的唯一闡釋者

問：漢初中國，社會統一、思想融匯趨勢明顯。董仲舒以儒家思想為核心，汲取道、法、陰陽學的思想資源，推揚公羊家的天人感應說，建議開辦太學、庠序以實行全民教化，為上自皇帝、下到凡夫提供信仰根據和精神家園。您說過，武帝在著手宗教整合時，曾向儒家尋求理論支持，求教於董仲舒。武帝所謂「獨尊儒術」，不過是確定了儒學為「國家宗教的唯一闡釋者」的中心地位。國家宗教的教主是身為天子的皇帝，而不是孔子或某位大儒，儒者的地位則只近似於猶太教的拉比。董仲舒是智者，是理論家，為天子了解天意提供學術支撐。他「確實在為國家宗教工作，然而他的工作並非把儒學建設為宗教，而是吸收各學派精華發展儒學，論證、闡釋國家宗教」，他的學說「是為國家宗教建設神學體系」。您認為被董仲舒所論證和闡釋的國家宗教，在當時和後世中國的歷史效用與影響力應該如何評價？

答：這個問題評價起來也不是太容易的，我也只是在探索。首先，國家宗教是誰在搞？是朝廷在做這件事。我們要有一個認識，中國的統一不是從秦開始的，而是從周開始的，周的封建諸侯就是統一的行為，它是封建的統一，秦是中央集權的統一，所以統一始於周。《春秋·隱公元年》曰：「元年，春，王正月。」《公羊傳》曰：「何言乎王正月？大一統也。」文王「大一統」，天子是天之子，這個統一是「政教一體」。到了春秋戰國時期，禮崩樂壞，這個統一開始瓦解。瓦解以後，表現出來的就是「道術將為天下裂」（《莊子·天下》），諸子出來，就說明王教瓦解。其實，秦朝就已經在做思想統一的事情，漢朝也面臨著要重建王教、重建國家宗教的事情。除了元朝沒有什麼正經的祭天，好像其他各個朝代基本上都沒有忘記中國祭天這種宗教。中國五千年，不知道亡國多少次，但是我們的國家宗教沒有亡，中華民族的延續就在於這種國教的傳承。朱元璋起家是外來宗教，紅巾起義屬於拜火教的中國分支，但是朱元璋在稱帝之前就開始表彰六經，評論漢武帝了不起。所以，國家宗教是朝廷的事情，而不是儒家的事情。

儒家的作用就在於研究和傳承了六經。你們想

想，最符合中國傳統的名稱被道家拿去了。「道」這個詞是中國最基本的概念，不是儒，但是它沒有傳承「六經」，是孔子傳承六經的，然後再傳子游、子夏。《論語·先進》篇記載，子曰：「文學：子游、子夏」。什麼叫「文學」？傳經。這個貢獻非常大。其實不止他們兩個，別人也傳經，可能這兩個人「四科」系統裡面傳經的貢獻最大。我初步判斷，因為儒家傳經，所以儒家有地位了。對不對你們以後再研究，也可以完全推翻我。你們看漢朝的記載裡面搞封禪，都是縉紳先生有這個主張。主席或者總書記到各地視察的時候，當地的那些代表人物就是縉紳先生。皇帝他們也是到處視察，我們現在的傳統都是古代的傳統，不過，他們那個視察到什麼地方都先要祭祀。我們現任領導也開始重視祭祀了，但還不是以這個名義，要跟當地的父老見面，縉紳先生就是群眾代表，這些都是代表著傳統文化的。縉紳先生都提意見說要恢復封禪，封泰山，然後，漢武帝就啟用儒臣。啟用儒臣，也不是從漢武帝開始的，前面也有，但是漢武帝下了決心要做這件事，而且他開始舉的幾個人都被太皇太后給弄死了，等祖母去世之後，他才開始找到公孫弘、董仲舒他們。真正「表彰六經」的，不是董仲舒，一定是朝廷，朝廷有這個需要。朝廷要「表彰六經」，朝廷去訪求這些儒家的人物，請他們出來，所以董仲舒是被請出來的。而且《漢書·武帝紀》中有一句話，「於是董仲舒、公孫弘出焉」，他們出山了，主動方顯然是朝廷。

董仲舒一輩子很倒霉，老是陪那些很刁蠻的王爺們，都嫌他煩。但董仲舒了不起在什麼地方呢？他提供了一個理論體系，而且這個理論體系最後有成果，是《白虎通》。《白虎通》是非常重要的文獻，比中央《歷史決議》更厲害，那個是關於若干歷史問題的政治決議，而這是一個理論體系，把整個國家宗教的基本問題都講清楚了，成了儒家經典。《白虎通》的框架基本上是董仲舒的，董仲舒的重要性是由《白虎通》來證明的。那個時候儒者很多，《史記·儒林列傳》裡有許多人，不是董仲舒一個，但是為什麼把董仲舒看作是代表人物呢？因為《白虎通》可以驗證，他擔當得起這個名號，而且當時《漢書·董仲舒傳》也說他「為群儒首」，當時大家都承認他的地位。所以，董仲舒可以作為一個代表人物，而且他的理論體系最後有落實。

問：然而，我們現在看董仲舒的傳世文獻卻發



現，他明顯是要「祛魅」的，他繼承了孔子的理性主義精神，把儒學從神文主義轉向人文主義，非常清醒地借助天道陰陽的規律法則論證出一切社會秩序，致力於清洗掉儒學身上痴狂迷亂的因素和成分。對此，您怎麼看？

答：中國宗教信仰是什麼？「奉天法古」，這是董仲舒講的。《春秋繁露·楚莊王》曰：「《春秋》之道，奉天而法古。」「奉天」是什麼意思？就是剛才講的春、夏、秋、冬四時，天地，日月。這也是《周易·繫辭上》裡講的，「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明莫大乎日月。」真正中國古代的「奉天」，就是這個蘊含。「法古」指什麼？法古就是法先王。聖法天，賢法聖，能夠法天的是聖人，就是那幾個人帝，伏羲、神農、黃帝、顓頊等，他們能夠法天。法天是法什麼？陰陽四時，自然規律。法陰陽因而德主刑輔。你所說的這個是「人文」，「人文」即是神，不是現在意義上的人文，古代的人文就是神道。剛才我講的天之神道，就是陰陽四時，是真正的中國傳統，也就是孔子的傳統，絕不是「偶像」。岳廟到了漢宣帝才有，漢武帝時候還沒有。漢武帝時候，跟新石器時代差不多，祭祀是很野蠻的，把犧牲砍到流血，弄個木頭架子架起來，讓血往地裡滴，滴得差不多了再埋下去。現在人祭祀則都不像話，點幾根香了事，而神則不吃你那一套。有人說，為什麼神不靈了？因為你不給它吃東西了，沒有血祭。董仲舒那個時代，古時候的儀式還都在。法古就是法先王，聖王能夠體會天道，賢王體會不了天道，那就是跟聖王學，這就是你說的有點「人文」了，他只知道跟著模仿，不理解這就是天道。董仲舒把這個問題講得很透。實際上，到了諸子時代，這些東西都已經不理解了。為什麼呢？以後的道教這些烏七八糟的東西都出來了。偶像崇拜到了東漢的時候還有人上書，說岳廟祭祀不能搞偶像崇拜，說明偶像崇拜的東西已經慢慢摻雜進去了，國家宗教越來越不純了，越來越不像古代了，所以董仲舒還是很接近古代的。偶像崇拜起源應該很古，但國家宗教早期應當是排除的。顧炎武《日知錄》有兩條筆記。一條講，「春秋之世，猶知淫祀之非。楚昭王有疾，卜曰『河為祟』。王弗祭……至屈原之世，而沅、湘之間並祀河伯，豈所謂楚人鬼而越人禩，亦皆起於戰國之際乎？」說明偶像崇拜在戰國時期抬頭。還有一條更重要，講的是朱元璋廢除岳瀆的封號是「卓絕千

古」的見識。立偶像，就是神的人格化，其前提則是神與自然界的分裂。偶像意謂著抽象化勢用在推進神與自然界對峙。同時，中華文明有著解構的勢用，表現為取締偶像，阻遏人格化，返回形而上。朱元璋在詔書中提出的理由是，「夫岳、鎮、海、瀆皆高山廣水，自天地開闢以至於今，英靈之氣萃而為神，必皆受命於上帝，幽微莫測，豈國家封號之所可加？瀆禮不經，莫此為甚。……今宜依古定制，凡岳、鎮、海、瀆，並去其前代所封名號，止以山水本名稱其神。」（卷三十，「古今神祀」條）

因為人文主義這種誤導，錢穆那個時候就有這種誤導，就是「五四」那批人開始受西方影響，用這種分裂的神和自然、分裂的人文跟神文的觀點去看古代，所以，有許多實際上都歪曲了古代的情況。我通過近年的研究，慢慢體會到，要祛魅是祛西方影響的魅，而不是祛古代的魅，就是恢復古代到底是怎麼回事。有時候，我說古人才真正是「唯物主義」，古人跟我們現在很多觀念很接近，中國人本色的東西其實跟古人是很接近的。越是沒知識的老百姓，越是像古人。越是有知識的，越西方化。這句話好像也不大好。就像毛主席說的，「凡是敵人反對的，我們就要擁護；凡是敵人擁護的，我們就要反對。」這其實很不對的，一「凡是」，就偏激了。不過，偶像對民眾的吸引力相當強，是明顯的事實。人格化的神是宗教容易擴充教眾的重要因素之一。基督教三大分支，天主教、東正教兩支有偶像崇拜；僅僅新教一支反對偶像崇拜。中國的國家宗教在道教影響下摻入不少偶像神；然而，上天雖然也稱主宰，始終沒有生出個偶像。可見兩種勢用，分裂出神並生出偶像、祛除分裂對峙並遏制人格化為偶像，一直在較勁。新近趨向宗教的民眾，都是奔著偶像去的。

五、西方現代化，他們沒有背叛上帝

問：余治平老師在《春秋公羊夷夏論》一書裡論證過，包括儒家、道家在內的整個中國本土文化都主張節欲，因而是一種「向善的生活方式」，而來源於西方的現代化則鼓勵縱欲，因而在本質上則是一種「趨利的生活方式」。孔子主張「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》），董仲舒也要求「正其義不謀其利」（《漢書·董仲舒傳》），都被

急功近利的現代化運動碾壓得粉碎。儒家在現代化氛圍裡所表現出來的巨大不適切性，是否意味著儒家只有改變原則才能夠適應時代需要，而一旦有所改變則又不成其為儒家了。您怎麼看這個問題？

答：現代化是趨利的，這句話講得是不是準確？這個問題我們現在這麼來討論。西方社會的現代化，咱們就講美國，總統上任的時候宣誓，手放在“Holy Bible”上面，有上帝在那兒管著他，他要對上帝起誓。再怎麼趨利，這個神聖的東西還是高於一切的。法院裡作證也要起誓，就是不能說謊。我們的法治為什麼搞不成？做偽證的很多。我們中國做偽證的人心裡沒有驚慌。如果你信天或者信神，做偽證心裡會害怕的，以後要被懲罰的。現在我們中國人因為這些年當代話語體系的洗腦，無神論之類的，都以為沒有關係。實際上，這些作偽證的人以後都會下地獄的。所以，西方現代化，他們沒有背叛上帝。什麼叫「現代化趨利」？什麼叫「利」？利，最重要的一個東西就是要尊重他人的財產所有權。這個尊重，把他人看作是神聖不可侵犯的，這個基本上是古代的宗教傳統下來才會產生這樣的後果。什麼叫私有制？私有制就是個人的權利、身體、意志、財產，任何人都得尊重，無論是政府，還是他人，都得尊重，不能侵犯，這個叫私有制。這個「利」的後面就是「權」，而所謂「權利」就是人的尊嚴。我們現在以為，把人家的錢財搶過來或騙過來就叫利，這是不對的。西方人講利益的時候，實際上是包含著人的尊嚴在裡面的。現在的整個話語體系造成我們對人家的歪曲，講到西方人謀利，就是馬克思那句話「資本來到世間，從頭到腳，每個毛孔都滴著血和骯髒的東西」，對這個資本有些人是這樣以為的。所以這些人學西方，學的就是心目中想像的骯髒。再看看馬克斯·韋伯的書，他就不是這麼寫的了——資本主義的成功在於新教倫理。所以，我們現在以為西方人是那麼回事，這是一幅錯誤的圖景。市場經濟是講究規矩的經濟，是有道德、有理想的經濟。「我為人人、人人為我」是商品經濟的結構：我為任何人生產商品，使用任何人生產的商品。我不知道誰會使用我生產的產品；同樣，我使用的物品是誰生產的，我也不會知道且無須知道。我不希望使用劣質物品，因而我生產時也必須想到，不讓將來使用我的產品的人不開心。所以，「我為人人、人人為我」是

商品經濟道德，是資本主義道德。過去有些搞倫理學的說成共產主義道德，簡直是荒謬，根本沒讀懂馬克思。共產主義勞動全然沒有利益考慮，是為了實現自我的「人的本質力量」，那是比美的享受更高的境界。一則共產主義時物品充足，需要時任取，挑選愜意的拿；二則，「實現本質力量」製品必定精美，不存在道德缺憾。從而，再講「我為人人、人人為我」就多餘了，「我為人人、人人為我」失效。現在要講利益，你借了錢總得還吧，不能賴著不還，也有尊嚴在裡面。現在就是缺乏這種觀念，人們對資本主義、社會主義都有很多錯誤認識。

現代西方社會崇尚自由，但是這個自由理念在實現中往往成為社會對個人權利的約束，反而不能夠伸張個人的權利。西方社會現代性雖然聲明要達到個人的尊嚴和權利的完全自主，但是達不到。所以後現代要把個人的東西充分實現，當然這麼解釋也不完整，可以先這麼來理解，作為第一階。但是對中國人來講，古代中國人的自由和權利現在都沒有達到。我們過去都可以很自由地在這個社會裡生活，這個情況有點像香港回歸之前。香港回歸之前，香港人說：「我們沒有民主，但是我們有自由。」在英國人的統治下，香港人沒有民主，就是沒有投票權，但是有自由。這個自由，古代中國人其實就是這個樣子的，想幹什麼就幹什麼，你只要不犯法，隨便你幹什麼。然而，現在這種自由我們都已經沒有了。

儒學現代化轉型的問題比較複雜，存在很多問題。西方社會現在碰到很多困難，我覺得歐美社會目前突出的問題是移民問題，這都超出了我寫作的範圍。像歐洲，法國接受了大量的阿爾及利亞移民；德國有很多土耳其移民，這些阿拉伯世界向歐洲白人社會的移民，造成了他們社會的很多問題。對德國默克爾的評價，有人評價很高，說她胸懷開闊；有人說她給搞糟了，她把大量資源開放給移民，那些移民都很高興，凡是能夠移民進去的人都說這是個好總理。德國原來的社會有一套規則，適合於日耳曼人，別的民族的人進來，跟原來那套制度不合拍。美國也是這個情況，它開始設計的制度是13個州的白人，結果後來有很多移民，特別是拉丁裔，他們叫西班牙人，墨西哥人佔的比例可能最多，這個我也不太清楚。還有亞裔的、還有非洲黑人。這個法律原來適合於白人，而且是那批基督徒搞起來



的，現在這些移民進來以後，給美國社會造成了很大的張力。我現在觀察歐美社會，覺得他們的移民問題是很突出的問題。國家治理，社會安定，怎麼去解決？對他們而言是新課題，對我們來講也是要認真研究的。現在我也說不出什麼，但是我可以說的就是一點：這是一個很難的問題，也是很重要的問題，必須要去研究。現在沒有現成答案，用抽象的現代性根本解決不了，那都是空話，實際問題得處理得妥當才行。讓這麼多人都能夠相安無事在一個社會裡生活，哪有那麼容易。我們這個儒學適應於原來社會的問題，現在碰到這些問題再怎麼研究，可能有貢獻，但是古代適用的東西拿到現在，則都要變化。我們可能從中找到一些基本的思路，但是解決現在問題完全得有新的想法、新的說法。

嚴格的哲學分析，或者降點兒調子，詞語分析，現代化是個意義模糊的詞。人生總是在當下。剛才已經逝去。剛才走向當下。點名時答「到！」英語是“Present!”意思是我在這兒。就是當下。現在線上會議，不是面對面，感受就不在場。試問：哪個社會、哪個國家不是不斷地走進當下？如果說走進當下就是現代化，那麼任何人、任何社會，都是在不停頓地現代化。那麼現代化就是句廢話，毫無意義。但是咱們都知道，現代化是個有意義的概念。那麼，它的意義是什麼？這個詞，或者說，這個說法，最初是法國的精英覺察到英國發

展得快，認為法國落後了六、七十年，要追趕，提出的。這就是說，他國進入當下了，我國慢了一步，還滯留在過去，要彌補差距。這個概念有兩個基本意義：一是有個樣板；二是要模仿。就內涵而言，現代化是由思想認定的，由思想家和決策層的思想認定。思想有完整與缺陷之區別。就是說，思想得完整，模仿就會較完整；思想有殘缺，模仿就會有疏漏。比如模仿對象選定為美國，挾取樣板的是我國人士，取哪些，去哪些，依認識水平和偏好，各有抉擇。有人提出「現代性」研究。「現代性」也可歸屬到樣板方面，無非提取樣板的部分內涵吧。第二方面，模仿，也有水平、能力、眼光等差異。所以，模仿走樣是不可避免的。說我們自己獨特的現代化道路，語義是獨特的發展道路。其實內涵的模仿還是去不掉的。首先，樣板就躲不過去的，總要從人家那裡挾取若干要素確定為樣板。模仿也是必須的，多與少的區別而已。獨特也是一定的——必定走樣。成敗皆在思想認識。真正重要的還是那句話：讓中華民族的生產力、創造力不受限制，解放出來。換句話說，每個人都能自由地發揮自己的本質力量。

六、天命與「歷史的選擇」

問：董仲舒建言武帝「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進」，使儒學成為「大一

統」國家的主導意識形態。現在的儒學復興，很多人都把希望寄托在儒學再次成為國家主導意識形態上。而您卻呼籲「從在人民群眾的日常生活中活生生地起著作用的中華民族文化傳統中生發出適合中國社會現代化所要求的精神文化」，並且還把「儒學的新生」之希望主要寄托在「從事實際工作的Leaders身上」，而不是「書齋學者」？這個觀點很新穎，有動感，引起極大的關注。能否請您予以具體闡明？

答：儒學復興有兩層含義：第一，改變孔子被誣讟的狀態，給他恢復名譽，而且能夠發揮作用，在這個意義上復興，但絕不是把老一套現成的搬過來用。這個事情，即使是孔子，他也不是把老一套搬到當時來用的。儒家的污名要去掉，要讓它成為一個正能量、正面的東西。第二，恢復中國人對上天的信仰。現在我們的信仰實際上跟上天的信仰是有關聯的，共產主義信仰的核心是資本主義必然滅亡、共產主義必然實現的歷史必然性。這個歷史必然性的概念從哪兒來的呢？從天命來的。天命就是上天的規定。上天怎樣規定是可以認識的。鄒衍提出了天命的模型——朝代的更迭是按照五行規律來的。用今天的話語，這不就是歷史規律嗎？！每逢改朝換代，都要研究確定本朝的五行歸屬。這是首要的國家大事。可見歷史必然性在中國思想是深層牢固的觀念。歷史有不可移易的變革次序，這就是天命，或曰天道。朝代更替按照天道運行規則實現。中國的馬克思主義者為什麼願意並能夠接受馬克思主義？因為它跟中國的傳統觀念「天道」吻合得很，就是天道，共產主義必然實現。這個歷史必然性信仰實際上是中國的傳統信仰。但是這裡邊有一個危險：「天」淡化消失了，單只剩下歷史了。

中國共產黨的文件自己講：我們執政是歷史的選擇。歷史是一個有人格性、有意志的、實體性的存在嗎？歷史是什麼樣的存在？歷史是個實體嗎？歷史是個存在體嗎？這些都還沒有人論證過。「歷史的選擇」這句話，誰也聽不懂。什麼叫「歷史的選擇」？「歷史的選擇」，這是現代語言，說穿了就是天命。君權天授，皇權天授，這個思想是十分地道的中國傳統思想。但問題是按現在的話語，「天」就被模糊了，最典型的就是那句話「黨的恩情比天高」，黨比天大。所以，我講要恢復我們對上天的信仰，天還是最大的。

問：您曾提出當代儒學的「四項使命」，即「提供凝聚力」，「建設政治哲學」，「完善道德哲學與道德修養方式」，「創建法權哲學」。凝聚力靠重構宗教，打出孔子旗號，將其視為「中華民族的文化符號」。政治哲學則在於「大一統」加封建，以君子（各級管理人員）執行王道，以聖王為教主。道德哲學則需要繼續完善道德主體的建構，在儒學內部挖掘和提升絕對普遍性根據。而最困難的則是「從自身源頭上找到建設可實施的法權哲學之資源」，儒家哲學「去執」、「無執」極大地妨礙了法權主體的確立和個體所有權的維護。對於最後這一項，能請您指一條出路不？

答：法權哲學，我覺得還是德國人講得最透徹，從康德、費希特到黑格爾，都講得非常透徹。這裡邊就講到自由意志，它的哲學的核心就是反觀自身，首先是道德上反觀自身，達到抽象的人格性。這個抽象的人格性就是看到自身的無限性，這個「無限性」指什麼意思？我有這個能力去觀照自己，但是做不做得得到是另外一回事。德國人最嚴謹，可能做得比較好，意大利人根本做不到，西班牙人就更糟糕。我們看歐洲，拉丁族跟日爾曼人就很不一樣，日耳曼人就比較嚴謹，自己管自己能夠管得住。中國人有沒有這個可能呢？按照古人的說法，有一部分人可能，大部分人做不到。現代以後會怎麼樣？我看下來，覺得也是這麼回事。

毛主席當年和黃炎培有一段著名的對話，講歷史周期率的問題，「其興也勃焉，其亡也忽焉」。這個問題我給一個回答，我也是這幾年才把這個看法定下來。代表性的案例就是魯迅寫的一篇小說《藥》，這篇小說的背景是當時秋瑾被處決。他寫這個故事，用夏瑜影射秋瑾，秋改成夏，瑾改成瑜。當時槍決或斬首革命黨人，然後有一個人買通劊子手等著拿饅頭去蘸血。這個故事寓意是什麼？中國的老百姓是非常消極的一群人，他等著別人給他出頭，有一批志士仁人出頭給老百姓爭取權利，而老百姓卻只是等著的。甚至，他們出頭被殺了，還拿他們的血給自己的孩子治病。老百姓對這些流的血是很實用主義的，也不能說他們恨這些人，但是老百姓也不愛他們，不尊重，不念他們的好。是自己有這個需要，然後花錢請劊子手蘸血。中國的老百姓都是等著別人去革命，所以革命成功之後，他們也只能有被統治的份，不可能有參政的權利。回答毛主席的問題，

為什麼不可能有西方的制度出來呢？因為中國的老百姓從來對這種改變的態度是不參與，都是等著一個好的主子來。我就體會到這一點，當然這個話現在也不適宜發表。有人或許會說我太悲觀，這也不是悲觀，實際情況就如此。

而英國，為什麼好一些？英國的老百姓都參與了，每一次憲章運動什麼的，老百姓參與程度強。馬克思的東西為什麼在中國不適用？馬哲裡的「自在的階級」和「自為的階級」，自在是*an sich sein*，自為是*für sich sein*，英文是*Being-in-itself*和*Being-for-itself*，什麼意思？工人原來沒有反身意識，當他的思想反身*für sich sein*的時候，他意識到自己的*Wesen*，是一個階級的*Wesen*。黑格爾哲學開始是*Sein*，就是存在論，（感性存在）；第二階段是*Wesen*，就是本質論，（知性存在）。他通過反身而認識到自己的*Wesen*是無產階級之階級性，從自在到自為是一個反身意識，意識到自己是一個*Wesen*，自己的存在性裡邊有無產階級的存在體。現在我們問中國工人，解放前怎麼搞工人運動？是用這種理論學習*für sich sein*，然後意識出一個*Wesen*來？沒這麼回事。恩格斯講過，德國工人有這種理論修養，可以做到這一點。當然，是不是這樣，我也不清楚，有可能他能夠認識到自己的階級性，反身之後有這種階級性、階級意識。中國工人沒這麼一說。不說現在那些農民工有沒有這種反身意識？顯然是沒有。就說解放前，劉少奇去江西萍鄉搞工人運動，那些工人也沒有這種意識。我們階級教育是怎麼教育的？憶苦思甜。解放軍打仗之前，演個《白毛女》，是情感教育，不是反身意識。所以，學馬列、馬哲的懂不懂什麼叫自在，什麼叫自為？他一定要反身，意識到自己的*Wesen*裡頭是無產階級，我不是一個個別的工人，我的存在裡邊有一種階級性的存在，這就是本質*Wesen*，我的知性存在體，在中國根本就不適用。馬克思主義到中國來能不能用？我們就靠憶苦思甜，靠誰家的姑娘被老闆欺負了來激發大家的仇恨。而階級仇、民族恨，它不是這種理論認識。在中國，無產階級從來就沒有自為過，以前沒自為過，將來也不會自為。如果你是搞法治研究的，就可以發現，法治跟這些都有關係。德國人能搞法治，因為無產階級能從自在到自為。中國無產階級從來也不會自為，而且中宣部的那些理論家也未必懂什麼叫自為。衣俊卿算是不錯的，我那次到黑龍江省考察遇

到他的時候，他還在擔任省委宣傳部長，還沒調到中央去。他是不是把這一點搞清楚了？可以問問他。中國搞馬哲的能夠理解到這一步的，我看不會多。

實際的進展，分兩個方面。一是啟迪君子的返身自視，就是致良知，與西方思想的人格尊嚴相結合。君子內涵原本就有尊嚴義，與西方思想的「人是目的」可以混為一談，從而在自己身上生出抽象人格。言行舉止上修養，都是君子的功課，可以與西方化結合起來。兒童不要教那麼多知識技藝，主要教規矩，怎樣走路，不要碰別人的身體，怎樣跟別人說話才是尊重對方，從小就引導他們向君子成長。財產意義也要注意領會。不要把財產單只看作利益，單只從工具角度理解。財產主要意義是尊嚴，是人格內涵之一。人格尊嚴神聖不可侵犯，那麼財產也神聖不可侵犯。財產又涉及人格。我國目前理論上有很多缺漏。黑格爾認為，家庭是一個人格。我們法律上承認夫妻財產獨立，那麼夫妻是兩個獨立人格，一個家庭就不是一個人格了？這有法哲學的依據嗎？還是根本就沒理睬法哲學？或者法哲學問題還沒解決？行政、立法理論基礎都沒建立啊！

另一方面是面向所有人的一般性訓練。上面已經提到的從兒童起訓練遵守行為規則，充分落實「尊重他人」的各項細節，特別是把不能碰到他人身體作為打基礎的訓練。誤碰，立刻道歉。從小學習尊重他人，落實到一切行為舉止。人格尊嚴不是理論、名詞，嘴上念念而已，要表現在一切行為上。從培訓幼兒教師、小學低年級教師開始。朱子有好幾篇童蒙教育的書，可以結合歐美的幼兒教育理論、制度和經驗，擬定兒童教育大綱。這可以說是禮教現代化吧？禮教是在日常生活中教育，並不是另搞一套，比如搞個什麼主題活動之類。訓練的意思是在日常生活中讓人們學會遵守規則。你們記得有段時間路口有交通協管員勸說行人遵守交通信號吧？那個措施是當時的上海市精神文明辦公室主任許德明首創的，後來全國都跟著學。他是上海市委宣傳部副部長兼任的，看到我論「文明舉止須督導」，不能單只講課、聽課，還要有個人在那兒看著，現場指點人們行為，就想出了設立交通協管員的辦法。剛好順帶部分地解決回城知青（恰好40、50歲）無長技、就業難的問題。這個「督導」，就有訓練這層內涵。禮教包含著以制度訓練的意思。當然禮治首要在訓練君子，教育對象是天子、諸侯、大夫。《春秋》貶、退、討，依據

全在禮。故曰「《春秋》緣禮而起」；司馬遷曰：「《春秋》者，禮義之大宗也。」

再一個是尊重他人財產的訓練。目前做得很差。不要小看欠債不還的意義。不還債，是嚴重的侵犯人權行為。欠債還不上，上門求人延期，若債主不答應，散布輿論說這人不近人情，人品有問題，同情的人會很多。這說明今日中國社會還沒建立起財產神聖不可侵犯的觀念。古人說，欠債還錢，天經地義。我們今天說，欠債還錢是法治建設。法權主體在法院判決、執行中逐漸形成。多長時間？別指望幾年、幾十年解決，要有堅持上百年、幾百年的心理準備。訓練國民為法權主體不是件容易的事。黑格爾講，西方社會從人格自由到財產自由（不妨解讀為道德主體到法權主體），用了1500年。程朱理學有1000年吧？如果把程朱理學看作人格自由的開端，按黑格爾的尺度，我國還須有約500年的路要走呢。

[1]2022年10月22日上、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、馬來西亞理科學大學、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

State Religion, Why is it So Needed? --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.

政治的面相：真理、常情、 意見、信仰及意識形態

——《道德經》前八章的邏輯詮釋與信仰詰難（三）

■ 王 俊

北美宗教研究者

摘要：《道德經》第三章是老子的政治言談之一，與傳統解釋者把老子的政治理念簡單理解為「無為而治」不同，通過區分真理、常情、意見、信仰及意識形態等政治面相及對《道德經》第三章作細緻分析，本文作者認為，老子所謂「無為而治」的政治理念其實建立在強力有為的基礎上的，他的無為背後是強力教化，他的動詞的使動用法表明了這一點。與此同時，文章也著重釐清政治的各種面相，區分它們並清理它們之間的邏輯關係，並得出如下結論：政治領域不是真理領域，乃是意見領域，政治的目的在於「維護合理秩序，以實現人們合乎常情的生活」，自由民主是匯集意見形成共識的前提和手段，真理或宗教只可以以道德的方式才可以進入政治領域。唯其如此，才可以避免形形色色的政治烏托邦衝動。老子因為對政治缺乏正確的認識，他的政治方式也是以意見代真理，故而無法迴避權力以道德名義被使用的意識形態陷阱，也就不可避免的落入了所謂「無為而治」的政治烏托邦。

關鍵詞：政治的諸面相；政治之為意見領域；真理的濫用與烏托邦情結

《道德經》第三章原文

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。

是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。

一、政治與真理

亞里士多德說，「人是天生的政治動物」。他還說，「離群索居者，非神即獸」。如果把這兩句話用到老子身上，可謂非常恰當。我們看到，老子雖然注重道，強調道的高妙和脫俗，他也模仿道，追求隱匿。但不管他思想和行動上如何與眾不同，老子卻無法做到真正地脫俗，也不可能完全地隱匿。為什麼這樣說呢？原因就在於「人是天生的政治動物」，不可能完全離群索居，「離群索居者，非神即獸」。

老子是人，不是神，也不是獸。他知道自己不能成為神，因為他有沉重的肉身，所以，在體悟到天地之始和萬物之母後，他馬上又退回了經驗，回到肉身性存在。他也不願意自己成為獸，因為獸無知無識，按照本能生活，也沒辦法體悟到道，所以，雖然他力主回歸自然，卻不是想讓自己變成野獸。因為既不是神，又不想自己變成野獸，所以，就無法脫離政治。因此，在《道德經》這部奇書中，

老子會一而再、再而三地討論政治，這也是毫不奇怪的。不要說當時的社會背景讓他無法不談政治，就是和平時勢，像老子這樣的思想家，也還是不能迴避談論政治的，原因就在於「人是天生的政治動物」，思想家更是，因為思想就是超出自己抵到他人、社會、國家和信仰的，而這些都是政治性的，無法擺脫政治的糾纏。在這個意義上，我們可以說，所有的思想家都是政治思想家，所有的哲學家都是政治哲學家。

因為政治無法擺脫，人的生活中充滿了政治。因此，任何態度就都會是政治性的，無論是積極的介入，還是消極的退避，都是特定的政治態度，而不是非政治的。在人類社會中，要麼是這樣一種政治，要麼是那樣一種政治，非政治的態度是沒有的。在這個意義上，即使《道德經》沒談什麼政治，說《道德經》是一部政治思想著作，都沒有什麼問題，何況它還在大談特談政治呢！

《道德經》第三章就是老子的政治言談之一。雖然他談的是聖人之治，但從其反面也凸顯出了非聖人之治。老子首先看到的是非治的狀況，即他所謂的「爭」、「盜」和「亂」。在他看來，導致這種狀況是因為治理者的方法不當，因為他們「尚賢」、「貴難得之貨」、「見可欲」，這些是導致「爭」、「盜」和「亂」的根本原因。在老子眼中，這種治理顯然不是聖人的治理，以這種方法治理的人，當然也不可能是聖人。或者反過來講，聖人「不尚賢」、「不貴難得之物」、「不見可欲」，而那些「尚賢」、「貴難得之物」和「見可欲」的人則不是聖人，他們是常人或俗人，雖然他們可能是君主。可是，這也反過來說明，常人或俗人都是「尚賢」、「貴難得之物」和「見可欲」的。如果真是這樣的話，這是不是說明這些都是「人之常情」呢？一種好的政治治理，不是應該依照人之常情而治嗎？如果不依照「人之常情」的政治，是更好的政治，還是更壞的政治呢？

當然，這裡關涉到如何看到「人之常情」的問題。因為人大多數是常人、俗人，所以，「人之常情」會既有其合理的地方，也有其不合理的地方。其合理的地方在於，這些「常情」往往來自人的本性，這種本性本身就是一種自然（nature），如果不順

著這個本性，它就可能變得不自然了；其不合理性在於，常人和俗人不知道本性的尺度，他們往往或錯用或濫用他們的自然本性，導致對他人、社會、國家、人類等的危害，會出現「爭」、「盜」和「亂」的情況。如果走到了這一步，那就不再是「人之常情」，而是宋儒所說的「人欲」了。如果說「人之常情」還在「天理」之內的話，「爭」、「盜」、「亂」就可算「人欲」的範疇了。

宋儒主張「存天理、滅人欲」，說明他們的理論還是希望容納「尚賢」、「貴難得之物」和「見可欲」的。我們知道，這也是儒家一貫持有的主張。但現在的問題是，常人和俗人不知道尺度所在，他們會濫用或誤用他們的本性，最終會導致「爭」、「盜」和「亂」，這該怎麼辦？辦法當然是制定合理的規則。但現在的問題是，何種規則才是合理的規則呢？合理規則的標準何在呢？顯然，各種政治思想或政治哲學的分歧，都出在這裡。不難看到，在標準問題上，中國人的看法是：聖人是萬物的尺度。無論是道家還是儒家，他們都主張聖人之治，也就說，聖人是標準的制定者。雖然在何為聖人這個問題上，他們的看法並不一致。

那麼，何為聖人呢？道家和儒家都認為是懂得道的人，其分歧主要在於何謂道。老子認為道是天地自然之道，孔子則認為道是仁義禮智之道。因此，在老子那裡，聖人是得天地自然之道的人；在孔子那裡，聖人則是懂仁義禮智之道的人。他們都主張聖人之治，但因他們理解的聖人不同，所以，他們各自的聖人之治也就非常地不同，甚至截然對立了。但是，真正的問題可能不在於他們的一致和分歧，而更在於他們都沒有看到的問題，即聖人能否掌握真理的問題。

在老子和孔子那兒，聖人似乎就是掌握了真理的人，讓這些掌握了真理的人去治理，就會到達治。可是，他們並沒有反思，聖人是否真的能掌握真理？或者說，他們沒有思考掌握真理的條件。那麼，掌握真理的條件是什麼呢？這當然與真理的性質有關，即對什麼是真理的認定有關。我們在第一章的解讀時提到，真理有絕對真理、邏輯真理和經驗真理之分：絕對真理是絕對者所具有的真理，邏輯真理是由普遍的邏輯原則所確定的真理，經



驗真理則是由人的主觀經驗所確定的真理。我們說，從真理的本義上講，它應該是絕對真理，這種真理既包括邏輯、也包括經驗，是邏輯與經驗的完全統一，這樣的真理只有絕對的存在者才可能擁有。邏輯真理是絕對真理的形式方面，是衡量真理的形式標準；經驗真理是對絕對真理的經驗性認知，是絕對真理的內容方面。從絕對真理只有絕對者才可能擁有上說，任何有限的存在者都不可能擁有絕對真理。在這個意義上，所有作為有限存在者的人是不能擁有絕對真理的，任何人宣稱擁有絕對真理，在邏輯上都是不能成立的，都是一種僭越。就此而言，中國人所謂的聖人也不能擁有絕對真理，即使他們比常人要卓越很多。當然，古希臘的哲學家們也不能擁有絕對真理，因為他們也都是有限的人。認識到了這一點之後，我們就能很好地解讀中國自古以來的聖人之誤了。

中國人一直把聖人當作掌握了絕對真理的人，可是實際情況是，任何人都不能具備掌握真理的形式要件，即有限的人不能掌握絕對的真理。因此，無論是老子主張的聖人之治，還是孔子主張的聖人之治，其實質都是一種政治的烏托邦，因為根本不存在掌握絕對真理的聖人。不難看到，幾千年以來，中國的政治之誤，就在於過於抬高了聖人，把他們當成了絕對真理的化身，從而落入了人治的深淵。事實上，掌握絕對真理的聖人是沒有的，故而，所謂的聖人之治，其實是一種人治的烏托邦情結。從古到今，中國社會深陷烏托邦追求而不能自拔，其根源就在於我們的經驗性思維：只從經驗的想像出發，而沒有從邏輯上反思真理的形式要件，落入了謬誤而不自知。

二、政治與常情

政治世界是人活動的世界。由於人不掌握絕對真理，故而，政治世界不是真理的世界。因此，一切宣稱掌握絕對真理的人，都應該退出或被逐出政治世界。否則，政治就會變成各種假真理的試驗場。結果帶來的不是政治的更加清明，而是更加的殘酷和恐怖。因為任何的非真理的徹底性理論都是烏托邦性的，把它們應用到現實的政治領域，結果只能是極端非人化、極端殘酷和恐怖。毋

庸置疑，歷史上的各種烏托邦實驗已經切切實實地證明了這一點。

政治就是維持人作為常情之人的存在，既要避免否定常情的行為，又要避免放縱常情的行為。也就說，政治就是維持合理的秩序，以實現人們合乎常情的生活。當然，在我們這麼說時，首先就是涉及到一個何謂常情的問題？什麼是人之常情呢？或者說，有人之常情這麼一個東西嗎？如果我們反思地看，可能覺得沒有一個關於人之常情的統一看法，因為所謂的人之常情，往往並不常：不同的地域的人不同，不同時代的人不同、不同文化的人不同，等等。因為情是個經驗性的東西，是變動不居的，所謂的常情只能是共同經驗的積累或經驗中的共識。這種經驗性共識的範圍雖然有寬有窄，但其普遍性一定是有限的。在這個意義上，人情總是具有地域性。如果政治是關於「人之常情」的秩序建構，那麼，它也一定是地域性的，很難是或者說不可能是普遍性的。

當然，隨著人類社會交往的不斷擴展，經驗活動的範圍越來越寬，人們要求的經驗共識也會越來越寬，甚至是全球性的，這使得人情越來越淡化，普遍性趨勢越來越強，這就出現了全球政治或普世價值的問題。如果政治是關於常情的社會秩序建構，那麼，還有沒有全球政治或普世價值呢？或者說，一種全球性的普遍常情是否可能？如果可能，這種常情是一種什麼樣的常情呢？在回答這些問題之前，我們先來看看老子對待常情的態度。

我們看到，老子的政治理論是一種反對常情的理論，主張「不尚賢」、「不貴難得之貨」和「不見可欲」。當然，也可以說，老子認為這些都不是常情，常情是無欲無求，這些欲望都是不當的治理方式製造出來的，所以導致了「爭」、「盜」和「亂」。但是，這麼說又是有問題的，為什麼呢？我們且來看看老子的下一段話，他說，「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」如果說人之常情是無欲無求，那麼，老子何必還說聖人之治是「虛其心」、「弱其志」、「使民無欲無求」呢？我們看到，老子這裡的「虛」、「弱」、

「使」都是主體性極強的動詞，都是使動用法。這是不是反過來說明，「心」、「志」、「知」、「欲」恰恰是人之本性，「人之常情」呢？如果順其自然，它們就會表露出來？正因它們總是情不自禁，所以需要「虛」它、「弱」它呢？如果是這樣的話，那就不能說無欲無求是「人之常情」，恰恰相反，它只能是一種教化狀態。並且，這種教化後面可能還隱含著暴力，因為要逆人的自然本性，沒有暴力作後盾，往往是很難的。如若是然，那麼，我們可以說，老子所說的無欲無求不是人之常情，乃是一種道德教化，並且是一種極強的教化。

反過來講，我們是不是就可以說，「尚賢」、「貴難得之貨」和「見所欲」就是人之常情呢？我想大致是可以的，雖然這些欲望也是被製造出來的。說這些欲望是被製造出來的，大概沒有錯，因為所有的欲望都是被製造出來的：欲望是符號化了的本能。因著人是一種符號性的動物，人就不可能完全靠本能生活，人的本能也不可能像動物一樣，完全保持為動物性，而是隨著符號而被欲望化。但本能因著符號而被欲望化並不能就說它不合理、不是人之常情，只要它們被限制在合理的範圍之內，合乎自然理性的範圍，就算是合理的。當然，如果它們超出了自然理性的範圍，趨向於無限（因為符號是普遍的、無限的），那就變得不合理而需要節制了。在這個意義上，政治乃是節制不合理欲望、建立合理秩序的一種人類活動形式。

但是，要節制人的不合理欲望、建立共同的合理秩序，是件非常艱難的事情。因為人的欲望總是非常地偏執，它往往不是服從理性的秩序，而是想把理性變成滿足自己的工具。因此，在現實的政治生活中，所謂的理性，總是帶著欲望的理性，甚至是，當欲望抵達自己的目標時，還會完完全全地拋棄理性，變得赤裸而任性。在這種意義上，政治領域又是最需要真理的領域，因為沒有真理，這個領域就會永遠紛爭、永不安寧。但是，如前所述，由於它是人的活動領域，而所有人都不能擁有真理，所以，它又是個最不能接受真理的領域。這樣一來，政治領域變成了一個真正矛盾的領域，它是最需要真理又最不可能有真理的領域。因為最需要真理，所有總是激起很多人的真理性衝動，製造各

種各樣的政治真理，產生各種烏托邦理論；因為最不能有真理，所以它總缺乏絕對標準，容易被各種意見、思想、思潮所撼動，易變而不穩定，且充滿著爭權奪利。在這個意義上，政治領域往往成了各種思想觀念和不同利益的博弈場，也是名利場。

三、政治與意見

由於政治領域是一種常情的領域，那麼，個人的意見就很重要。何謂常情、如何達到常情，這些都變為各個不同人的意見，而真正的常情，就是這些意見間的共識。但是，不同的意見如何能達成共識呢？這就需要意見交流或商談的規則。

因為意見都不具有絕對有效性，所以，意見間的關係就應該是商談性的。在這個意義上，意見表達應該是自由的，不受限制的，這就是所謂的言論自由。言論自由的根基就在於任何個體的言論都是意見，只要不傷害別人，就應該得到自由地表達。當然，說到自由就意味著規則，沒有規則就沒有自由，所謂的自由只能是任性。現在的問題是，規則應該怎麼制定，制定規則的前提是什麼？顯然，這裡存在著解釋學循環的問題，即規則的前提是自由，自由的前提是規則，或者說，自由與規則是互為前提的。因為規則只能是自由人的規則，或者說，制定規則是為了保護自由，如果規則不以自由為前提，不是為了保護自由，那它就不算是規則，而是奴役；同樣，如果自由沒有規則所對應，那就是抽象的，很容易變成任性，因此，制定規則是為了體現自由和保護自由。在這個意義上說，自由與規則是互為前提的，是一種解釋學的循環關係。

規則是對自由的範導，也是自由的體現。但如何能做到這一點呢？這就是人們常說的基於同意的原則。因為個體都是自由的，都有表達意見的權利，但任何意見又都沒有絕對有效性，故而，意見需要集中，以便達成共識。但如何集中意見而又不傷害自由呢？那就只有借助基於同意基礎上的規則。如果是基於同意，那麼，大多數人都認同的意見，就會成為主導意見，或者說共識，而一旦達成共識，大家都應當尊重，因為這種共識是基於自由、基於同意原則的、是尊重了個體意志的。當

然，要想在人數眾多的情況下，達成完全的一致，幾乎是不太可能的。因此，總會存在少數派或反對派，因為每個人都有表達自己意見的權利，所以，少數派或反對派也應該受到尊重。但是，既然少數派或反對派不同意大多數人的共識，那麼，怎麼尊重他們？要尊重他們，首先不能強迫他們接受大多數人的看法，而是保護他們反對大多數人看法和表達自己看法的權利，只要他們是和平的表達。其次，大多數人達成共識而形成的規則，他們可以接受，也可以退出，有自由進出的許可，只要他願意遵守規則，他可以過共同的生活，也可以過自己選擇的生活。如果能夠這樣，規則就既是自由的範導，也是自由的體現了。

當然，由於意見不是絕對有效的，故而，意見間的共識也不是絕對有效的，而是可以變動的。在一定的時間內，這些人的意見是多數，在另一時間內，他們的意見可能會變成少數。隨著意見共識的變化，也可能導致具體規則的變化。但是，作為制定規則的規則，即基於自由的原則、基於個體同意的原則，則不能變化，這就是民主政治的原則。我們看到，民主政治的哲學前提就在於沒有人擁有絕對真理，政治是意見表達的領域，每個人都有表達自己意見的權利與自由，政治活動就是謀求政治共識。在這個意義上，民主政治是基於意見的政治，是尊重意見的政治，也是整合意見的政治，它尊重人的表達自由、思想自由、信仰自由、結社自由、出版自由、集會自由，因為這些都是個體表達意見的不同方式。在這個意義上，民主政治本質上是自由政治，或者說，民主與自由是一體的，不可分的，沒有自由，就沒有民主，沒有民主，自由也得不到保障。

與之相反，非民主的政治不尊重意見，它要麼是轄制真理以壓制意見，要麼是用權力以強迫。在這個意義上，非民主政體都是與意見向左的，雖然程度各有不同。我們看到，在民主政體之外，還有君主政體、貴族政體、僭主政體、極權政體等，這些政體都是或多或少地與意見不容的，它們要麼藐視意見，要麼壓制意見，對意見的尊重和吸收，要視其開明程度而異。比較開明一點的君主政體和貴族政體，都能或多或少地尊重和吸納意見，

比較專制的僭主政體和極權政體，基本上不太尊重和吸納意見，而是害怕意見，視意見為敵意，大多加以壓制、控制或禁止。

正因各種政體對意見的態度不同，也導致了不同政體下，政治與常情的關係不同。一般來說，民主政體之下，政治與常情比較一致，因為它吸納的是大多數人的意見，又用規則防止了常情遭破壞。與之相比，其他政體距離常情就要稍遠些，君主政體和貴族政體因其能或多或少地尊重意見，故而對常情的保持也還稍好。僭主政體和極權政體則因其對意見的排斥，普通人的意見得不到尊重，橫行社會的只是統治者的欲望和意志，故而常常違背常情。

不難看出，意見與常情具有密切的關係，政治作為意見的世界和常情的世界，也與意見和常情有密切的關係，好的政治就是尊重意見和常情同時又賦予意見和常情以規則範導的政治，壞的政治就是敵視意見和常情且缺少規則的政治。

三、政治與普世價值

如前文所言，政治與常情相關，而常情又是經驗性的，要想達到全人類的共識，實在是難之又難，甚至是幾乎不可能。但是，隨著人類交往的增進，交往的全球化又成了一種事實，這種人類交往的全球化需要普遍的共識，既普世價值。可是，如果政治總是常情式的，那麼，這種普遍的共識或普世價值如何可能呢？

如果普世價值是由經驗建構的，那麼，它幾乎是不太可能的。為何這麼說呢？原因在於，經驗都是地域性的，常情受到經驗和地域的限制，很難超出經驗達到普遍性，一個完全普遍性的價值必定不是經驗的、常情式的。但現在的問題是，全球化的交往需要普遍的共識或普世價值，但政治的經驗性、常情式存在，又使得普遍共識或普世價值幾乎不太可能。那麼，這種矛盾如何解決呢？

我們看到，我們生活的這個世界非常的多樣與豐富，有不同的宗教、不同的文化、不同的民族、不同的信仰，它們形成了不同的價值和生活方式。如果說常情，它們構成了不同的常情，現在要把他們統一在一樣的價值規則下，是否可能又如

何可能呢？要思想這些問題，我們首先可能要思想規則的普遍性問題。

我們說現實的政治規則是基於人的意見共識，之所以要如此，乃在於任何有限的人都不可能掌握絕對的真理。但這是不是反過來可以否定絕對真理的存在呢？我們說是不可以的。因為人不能掌握絕對真理同是否有絕對真理存在是兩個不同的問題，前者是知識或認識問題，後者是信仰問題。一個人不能掌握絕對真理並不等於他不能相信有絕對真理。如果一個人相信有絕對真理，那麼，邏輯上就可以導出，絕對真理是絕對者擁有的真理，因此，他必定相信有個絕對者存在，絕對者的言說，就是絕對的真理。如若是然，那麼，一切非絕對者的言說之作為真理就被排除了，人們需要考察的只是何種言說是絕對者的言說、它是否屬實這麼一類的問題了。

在非絕對者的言說被排除在真理之外後，我們看到，只有啟示之為絕對者的言說是符合邏輯的。在這個意義上，只有希伯來傳統中的上帝啟示才有可能為絕對真理，而其他的言說傳統在邏輯上就被排除在真理之外了。但是，現在的問題是，希伯來的啟示之為絕對真理在邏輯上沒有問題，可誰能保證它在經驗中沒問題呢？誰能保證它不是人上帝之名的言說呢？這就涉及到信的問題了。我們看到，被譽為上帝之言的《聖經》也是通過人的手書寫出來的，這些書寫之人到底是在寫自己的話，還是在寫上帝的話呢？不同的人可能有不同的看法。相信上帝的人，會認為這是上帝借人之手表達自己的言說，所以是啟示；不相信上帝的人，可能會認為，那是人借上帝之名的言說，只是以啟示之名，並不是真正的啟示。在這裡，根本性的問題在於是否相信有啟示，啟示是否真是絕對者的啟示。相信的人，就會承認普世價值，不相信的人，就會否定普世價值。如此一來，普世價值問題就變成了一個信仰問題，政治與普世價值的關係就變成了政治與信仰的關係。

信仰問題又涉及到真理問題，因為真理問題本質上是個信仰問題。可是，我們不是說政治世界不是真理的世界，乃是常情與意見的世界嗎？如果言說普世價值涉及到信仰和真理問題，是不是它

已經違背了政治的本性呢？這的確是個需要審慎思考的問題。

回到我們關於政治和真理的言說。我們曾指出，政治是人活動的世界，沒有人能掌握絕對真理，故而，政治不能被宣稱佔有真理的人或組織控制，而只能是匯聚意見、謀求共識。但是，我們也看到，由於意見沒有普遍有效性，政治領域中有存在著對真理的渴求，總出現各種各樣的烏托邦衝動，這就使得以意見為主體的政治領域總是受到各種真理的威脅。這反過來又說明，政治並不能擺脫真理的糾纏。因此，政治與真理的問題依然是需要認真思考的問題。我們的思考是，何種真理是真正的真理，即絕對真理，這種真理與政治的關係應該怎樣？何種真理不是絕對真理，它們與政治的關係又怎樣？

我們說到，絕對真理只能為絕對者所擁有，只能是絕對者的言說。如果我們能堅持這一點，我們就能排除非絕對者的言說為真理。由於人是有限的存在者，不是絕對的，故而，一切人的言說和理論都不能為真理，一切有限個人宣稱的真理都是假真理，不能成為政治的指導原則。這一點應該是很好理解的。但現在的問題是，如果存在一種絕對真理，那它是不是應該成為政治的指導原則呢？從邏輯上來說，它的確應該成為政治的指導原則，因為它是絕對真理，是絕對無誤的。但從現實的政治實踐來說，用這種絕對真理來指導政治也是危險的，因為運用這種絕對真理的是人，誰也不能保證他能完整的領悟真理並運用真理；因為這個或這些運用真理的人畢竟也是有限的。正因如此，即使有人相信存在絕對真理，絕對真理也不應該成為政治的直接指導原則，因為絕對真理的誤用或濫用可能會導致絕對的災難。如果是這樣的話，真正的絕對真理是不是也應該像虛假的絕對真理一樣被排除在政治之外呢？我們的回答是，應該排除在直接的政治運作之外，但在間接的意義上，政治並不完全排斥絕對真理。為什麼這麼說呢？它是基於兩個方面考慮的，一方面，如果它是絕對真理，就應該受到絕對地尊重，即使是在政治領域，也不能完全排除它；另一方面，沒有人能完全正確地領悟和運用絕對真理，它在人的活動



中又應該受到限制，不能被人直接用於政治活動中。

現在的問題是，絕對真理既不能不在政治領域受尊重，又不能直接運用於政治領域，那該如何處理絕對真理與政治的關係呢？合適的做法就是政教分離。絕對真理是信仰和宗教的事情，政治是人的活動。但是，每個人可以信仰宗教和絕對真理，在他的政治表達中，他的意見可以受信仰的影響，他可以用信仰標準批評現行政治，促使政治意見接近絕對真理。但是，因為絕對真理只有絕對者擁有，信徒也不能完全擁有，故而，即使是信徒，也不能以絕對真理擁有者的姿態干涉政治，他們只能用絕對者的標準來衡量政治，做道德上的批判。這就使政治與信仰的關係發生了一種世俗化的改變，變成了政治與道德的關係。當然，這種信仰的道德是基於絕對真理的，是對普世價值的追求。如此一來，一種普世價值的追求就變得可能了，雖然它依然極其艱難。

五、無為的背後

回到《道德經》第三章，我們會發現，老子在自己的政治言說中採取的是普遍的形式，即他似乎在宣示一種普遍價值。在老子看來，他提出的「無為之治」是普遍有效的，即所謂「為無為，則無不治」。但是，正如我們前面指出的，他的這種宣示方式在邏輯上是有問題的，因為有限的存在不可能掌握絕對真理。故而，他的這種帶有絕對真理式的宣示，其實是不成立的。

但是，正如很多思想家和哲學家沒有意識到自己的有限性一樣，老子也沒有意識到自身的有限性。他也和其他很多沒有意識到自身有限性的思想家或哲學家一樣，用普遍性的方式宣示自己的思想，以至於自認為它是絕對真理。如果我們能反思人類表達的普遍性和人類自身存在的有限性，我們會發現這中間存在著一個巨大鴻溝。但有意思的是，真正能意識到這個鴻溝的人少之又少，即使是很多偉大的思想家或哲學家，也總是對其視而不見，總是有意無意地就落入了宣示真理的方式。究其緣由，大概就是基督教所謂人的罪性，有限之人總想佔有絕對者的位置，把自己的識見

當成絕對真理。

真理背後隱藏著權力，因為唯有掌握絕對真理者方可絕對地使用權力。有限的存在者不能絕對地使用權力，如果他們要使用權力，必須論證其使用的正當性。也就是說，有限存在者的權力使用是受限制的，在政治領域中，需要憲法，即限制權力使用的法律。當然，法律的制定和行使需要經過道德論證，但道德不能逾越法律行使權力。鑒於道德與信仰及宗教相關，又因政治與宗教分離，所以道德不能直接干預政治，它對政治的影響是間接的，也即絕對真理與政治被隔開了，他們之間的過渡是法律。這樣一來，法律既限制了道德及與之相連的絕對真理，又限制了權力，讓道德不能直接干預政治，又讓權力在法制的軌道上運行，此之為法治。

可是，中國從古到今都沒有法治傳統，權力和道德不受法律的限制，這就導致了權力與道德的不合宜關係，導致權力的濫用：要麼權力的使用者藐視道德，要麼以道德審判權力的使用。不難看到，在對待權力的態度上，老子似乎落入了後一種情形。在他看來，「尚賢」、「貴難得之貨」、「見可欲」是不道德的，因為它們不符合「道」；行這種治理的人不是得道者，而是未得道者，故而，會導致「爭」、「盜」、「亂」。得道之人是聖人，他的治理方式是道德的，即「為無為」。但是，這裡所謂的「為無為」並不是聖人什麼都不做，恰恰相反，聖人是有為的。所謂「無為」，乃是使民無為，民無為了，就達到了治。作為聖人，他是有為的，他的有為就是讓民無為，所以他要「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。」不難看到，老子這裡使用的動詞都是使動用法的動詞，所以，聖人不是無為，而是有為。當然這種有為可能是一勞永逸，因為如果民都無知無識、無欲無求，那就服服帖帖了，當然聖人也就不再需要有為了。但是，從聖人的強力之為來看，其背後支持他的必然是強大的權力或暴力，否則，怎麼能「虛、實、弱、強、使」呢？由此可知，從道家到法家的過渡是很容易的，韓非子之所以解老，就很容易被理解了。

顯然，老子使用暴力的理由是道德，對不合

乎道德的人使用暴力是合理的。可是，他所說的道德是不是就是道德呢？是不是絕對的道德呢？顯然，他所謂的道德同儒家的道德幾乎是相反的，那麼，誰的道德是真正的道德呢？在他們之間，似乎沒有區分的標準，這就給權力留下了很大的空間。所以到了韓非子那兒，就不管你道家道德是真道德，還是你儒家道德是真道德，一切都用權力來判定，誰有力量，誰就道德。這就從道德作為權力使用的標準變成了權力成為判定道德的標準了。不難看到的是，中國傳統中，經常出現這樣的問題。究其緣由，當然是因為我們的道德判斷是經驗的、體悟性的，缺乏絕對的標準，故而不是連接於絕對真理，而是變成了不折不扣的意識形態。

老子的無為政治背後隱藏著的是暴力和意識形態，這是很多中國人知道卻不願意承認的事實。我們很多人更願意把老子看成一個不食人間煙火的高人，讓他成為我們精神生活的座標，而不願意讓他變成一位權力和意識形態的導師。但實際的情況是，老子雖然提供了很多精神想像和烏托邦的東西，可那些東西大多是虛無縹緲的，它沒有讓人超凡脫俗，反倒是刺激了很多人的烏托邦衝動，讓他們在現實政治中玩弄權術與意識形態，並以絕對真理者的姿態自居。這就是缺乏信仰和邏輯思維的後果，僅憑經驗思維，烏托邦、暴政和意識形態都是無法避免的。

Five Faces of Politics: Truth, Common Sense, Opinion, Faith and Ideology

--The Logical Interpretation and the Questioning of Faith on the Chapter 1-8 of Dao

Te Ching (Part Three)

Jun Wang(Theological Studies Scholar North American)

Abstract: The third chapter is one of chapters for Laozi to discuss the problem of politics in his Dao Te Ching. Different from many interpreters who looked “rule by letting-things-take-their-own-course” as Laozi’s political idea, in this paper the author posed another explanation that he think of Laozi’s “rule by letting-things-take-their-own-course” as his appearance of politics, and at the back of “rule by letting-things-take-their-own-course”, there is a strong power to support it, we can recognize it by noticing the activating use of verb, and the author testified his insight by distinguishing the five faces of politics, namely truth, common sense, opinion, faith and ideology, and analyzing the Laozi’s discourse in the third chapter of Dao Te Ching. At the same time, the author did his best in this paper to clarify the faces of politics and to analyze their logical relations and to draw these conclusions as follows: the field of politics is not the field of truth, but the field of opinion, the aim of politics is to build a reasonable order to sustain people’s normal life based on their common sense, and to achieve this aim, freedom is the necessary precondition and democracy is a reasonable instrument, and truth or religion can be involved into politics only when it is incarnated into a kind of virtue of civil citizen, the reason of which lies to avoid all kind of political ideological desires to utopia which always appears as the faces of desire to truth and faith. As for Laozi, he also fell into a trap of utopia for his mistaking his opinion for an absolute truth.

Key Words: the five faces of politics, the field of politics as a field of opinion, the abuse of truth and the complex of utopia

禪眼觀道，博洽有歸： 論袁煥仙說莊子

■ 王 坤

清華大學哲學系

引言

袁煥仙(1887-1966)是震爍禪門的當代居士大德，其在成都主持維摩精舍，傳薪講學，四眾共仰；其門下弟子眾多，龍象奔騰，各有成就。其自謂「性好內典，棲志心宗」，不惑之年棄官專修，師事吳夢齡，參叩叢林耆老，精進不輟；閱宋慈明楚圓公案，因發疑情，不能得解，憤然掩關於成都什方堂逾月，一日於坐中聞啟扉聲，打破疑團，自此機辯無滯，時民國二十九年(1940年)，自此高提祖命、直闡法音。

1943年，袁煥仙與傅吾真、賈題韜等在成都成立「維摩精舍」，袁煥仙「駐舍主法」，應請隨緣而說，講論不輟，當機對境，啟人心慧，講論多由弟子現場筆錄整理。其中，袁煥仙關於道家的專門講論輯錄，傳世者僅見弟子鄧岳高保存的《統說〈莊子·齊物論〉》一種，2003年由弟子李自申等編入《維摩精舍叢書》第二函，付四川省佛教協會刻印流通，後以之為底本，經沈學凌點校，收錄於釋大願主編的「天柱文化叢書」之《袁煥仙著述集》，由東方出版社2014年出版。本文即以此《統說

〈莊子·齊物論〉》為中心文本，集中考察袁煥仙對莊子其人其文的整體見解及闡釋方法，嘗試把握其講論特點，並藉此對這種治學方式所透顯的某種中國文化傳統的圭旨進行回溯。

一、四分講論僅餘一

《統說〈莊子·齊物論〉》由袁煥仙口授，門人林梅坡輯錄而成。1948年夏，「成都海眾集老宿知識，數坐於提督東街維摩精舍，恭請先生講授《莊子·齊物論》，數請，可之」^[1]，然後升座，眾人恭敬行禮，講論開始。從這寥寥數語之中，我們讀出傳統講學的莊重感、儀式感，所謂如儀如法、「君子不重則不威，學則不固」。袁煥仙以四分來講：初分，統說莊子；次分，《齊物

摘 要：袁煥仙為四川鹽亭人，以禪者見聞於世，門下龍象輩出，其兼通儒釋道以並弘，可謂縱橫通達、博洽三家而歸宗禪海。本文集中探討其對莊子的專門講論，通過考察其對莊子其人其文的具體見解及闡釋方法，彰顯其禪眼觀道、禪道會通的特點，本文在比較宗教學的視野下對此進行闡發和評述。藉由這種闡發和評述，本文主張參研古人經典著述，貴乎有通達諸家、徹乎心源的一得之見，並藉此回溯了中國文化傳統學修雙彰、知行合一、博洽有歸的圭旨。

關鍵詞：袁煥仙；莊子；齊物論；禪眼觀道

論》釋；三分，正文；四分，結說。前後共歷時二十一日。這種四分而講的方式，使人自然想起佛教的三分科經法，即所有佛經在結構上皆可分為序分、正宗分、流通分三部分，序分為該經講說因緣，正宗分為該經正文主旨，流通分稱讚該經利益並勸勉信受流通之。需要指出的是，袁煥仙四分說莊子，與佛教的三分科經法並非嚴格的對應，其間

章法或有某種內在影響，更似內化而應緣自然流出者。遺憾的是，及於今，後三分皆已佚失，僅存《初分》亦即《統說莊子》。雖然，窺斑而知豹，片鱗而獲龍，微言中見大意，亦足以一窺袁先生的整體風格。

二、「至矣，尚矣」

《統說莊子》開篇即予莊子高評：「莊子者，至矣，尚矣，蔑以復加矣」^[2]，開門見山。莊子所處的時代，局勢混亂，國競逐利，眾說紛紜，梁惠王一看到孟子就迫不及待地脫口而問：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」^[3]可謂當時時代風氣的一個生動寫照。而在袁煥仙看來，「孟、荀猶滯半途」，其餘更不足觀，惟獨莊子在其同時代人中脫穎而出。袁評述莊子學說的宗旨與風格道：「其為說也，至宏而當；其宗趣也，至妙而常；其涉義也，至淵而顯；其躬於行而信於理也，至至而無適無不適，殆所謂冠冕百家、括囊千聖者歟！」^[4]宏廓又精當、玄妙又平常、淵深又顯明，亦且知行相副，竟達無可無不可、無入而不自得之高境，如上，袁煥仙對莊子可謂盛讚有加而著語精彩，直稱其「冠冕百家、括囊千聖」。禪者向以「人天眼目」自矜，不肯輕許人，袁煥仙卻對莊子不吝譽美，可見莊子在禪眼之中，輝光熠如，亦可見造道之深，早脫門戶。

接下來袁煥仙反駁了「劣執小師」的對莊子的非議。有非議莊子「蔽於天而不知人，方於外而不晰內，密於理而疏於事」者，一言以蔽之，即認為莊子之學不通人事、大而無當；對此，袁煥仙指出，莊子自己早就說過「言隱於榮華」^[5]，即至理真言恐會被華美辭采所掩蓋而不顯，久之人難識，真言反遭指斥嬉笑，而或許「不笑，不足以為道」^[6]，老子也早已洞達了這一層現實。袁煥仙認為，有後學矮化了莊子，他們「禰托上神，期工幸於丹道；自違帝則，華醞酬為鳩湯」^[8]，莊子則早就說過「道隱於小成」，即大道容易被小的成就或成見遮蔽，未流執屠龍刀而作殺雞之用，更有甚者迷信固必、與道相違，也是莊子有知而無奈的事。

三、具足宗趣之妙

袁煥仙稱許莊子之言乃是至理真言，具禪門宗趣之妙，這一點分別體現在宗旨和立言之方上。約而言之，在宗旨上，其「吾喪我」雙泯人法，其「有謂無謂，無謂有謂」不居有無，其「相忘於江湖」且忘相見。在立言之方上，莊子洋洋數萬言，皆把定「依名顯實」之根本原則。「依名顯實」，即依託名相而顯發真實，這名相包括人物、寓言、議論發揮等，皆作載體、方法用，依託和經由它們，實質與真意得以被彰顯和觸及；而雖說「依名顯實」，這「實」其實了不可得，可得則非真「實」，一如老子的「道可道，非常道」。也就是說，依名顯實，實亦不可得，故而實亦不執，隨立隨掃。袁煥仙認為，這一條是莊子立言之通徑，也是古往今來一切賢哲立言之通徑。可以說，這是袁煥仙理解和講論莊子的一個根本性思路，我們順著這個思路品讀莊子，在理解上頗為順暢通達，詳見後文。

在中國的文化傳統裡，道和德一直是貫通並舉的，德乃是道的顯化和具體落實。後世多有注莊者，而注家百千，皆得一端而各能自圓其說。袁煥仙舉了三家為例：「郭象以自然任天注莊子，而莊子之說悉自然任天也；海陽程子以陰陽坎離疏莊子，而莊子之言悉陰陽坎離也；章太炎以法相說莊子，而莊子悉法相也。」^[9]這段引文中「海陽程子」是誰，令人疑惑。疏莊子者的代表性人物有成玄英，成為初唐著名道士學者，其疏莊多用陰陽坎離丹家之語，且其曾隱居東海，茲疑「程子」或為「成子」之誤。倘這一處推斷成立，則袁煥仙所舉的三家注莊子者分別為郭象、成玄英和章太炎，三家分別從自然任天、丹道理法和法相唯識的角度來解讀莊子，門徑不同而各有所會。袁先生認為，這正是莊子「德大」的明證。莊子之文是莊子道境的顯發和流露，人各得一瓢飲，正說明莊子是一汪源頭活泉。

接下來，袁煥仙採用了設問-答問的方式，來層層深入地闡釋莊子立言顯真的妙處。一問隨立隨破為講道綱領，莊子數萬言，似有破少而立多之嫌。袁煥仙解釋說，實際理地絕纖塵，萬行門中含萬法，理地與行門，圓融無礙；「非離真而別有處，立處即真」^[10]，可以說，莊子的境界，見圓而行至，立在破中，破在立中。而莊子既涉言說，乃屬行



門，正宜安立，洋洋灑灑、頭頭是道無礙廓然大公、不染一塵。此處與維摩大士一默如雷、永嘉玄覺「默時說，說時默，大施門開無壅塞」千里同風、遙相呼應。「有真人然後有真知」，在袁煥仙看來，莊子這樣真人境界的言說者，無論其橫說豎說、多說少說、說或不說，都是「圓圓透法爾之全，的的極勝行之至」的，^[11]此中風光，不到不知。而唯有這種真人真知，才是真學問，學人造乎此，才得到一番真受用，否則學術文章不過浮光掠影甚或偽飾裝點而已，袁煥仙斥之為「堯服而蹠行」即偽善而實惡者，目之為「讀破四韋陀而不免生死者」，即讀破四吠陀這樣的天啟聖書而仍囿於生死小境，不得受用、不能超脫。這裡透顯出的袁煥仙的學思企向，是十分明確的，即學問是與生命之全體相關涉的，學問應真正裨益於生命之根本，人的知與行應是合一的、一致的。而袁煥仙之所以給莊子高評舉唱，也正是因為莊子其生命全體已造乎真境，其言說文章乃是自這一真境汨汨流出，而吸飲這一真泉之水者，有望得精神一振、塵勞一洗，由是返本還鄉可期。

四、主賓昭然，次第明朗

在篇目上，《莊子》分內、外、雜篇；多有論者認為僅內篇是莊子所作，外篇雜篇乃是後人託名偽作。在袁煥仙看來則不然，他認為《莊子》內、外、雜篇是一個清晰統合的整體，而主賓分明，即《內篇》為主，《外篇》、《雜篇》為賓；而內七篇中亦是主賓分明，《齊物論》為主，而餘六篇為賓。主賓之間有一以貫之者，而在呈現此一以貫之的中心意旨時，則有主有次，有徑直說有婉曲說，有究竟說有方便說，後者是前者的鋪陳敷演。形象而言，前者如月，後者如星，眾星拱月，共成星漢燦爛。在莊子的中心意旨問題上，袁煥仙對章太炎提出批評。依章之說，莊子「綱維所寄託，其唯《逍遙》、《齊物》二篇」。袁認為這種見解是含混不清、似是而非的；既然說「綱維」，那便是莊子全副學說的綱領、中心、主幹，只能是「一」，不可能是「二」，那麼《逍遙遊》和《齊物論》兩篇不可能同為是「擔綱者」，這兩篇之間也一定是分主賓的。袁認為「擔綱者」是《齊物論》一篇。

那麼，《齊物論》的主旨是什麼呢？袁煥仙的見解是否更可靠呢？袁清晰闡明，《齊物論》通篇主旨在「喪我」、「天籟」以及「為是不用而寓諸庸」，余言悉全此說，而餘內六篇者，亦悉圓此說，至於《外篇》、《雜篇》，則又共赴此七篇而又共赴此說者也。而「喪我」、「天籟」及「為是不用而寓諸庸」，這三者為體、相、用關係，具有普遍性意義。袁煥仙引儒佛兩家相與對觀，「此曰體相用，孔曰智仁勇、釋曰法報化」，並進一步強調體相用三者的區分不是截然絕對的，而是微妙聯動的，即「妙德權標為三，至用實原不二」，也就是說，「三」是權說顯說方便之說，其所本大用則「不二」或說「相與為一」。

講明內七篇的主賓關係之後，袁煥仙又進一步揭示了篇目次第安排的深意，其思致之縝密連貫、體貼莊子之細微深入，啟人深思。他給每一篇用一句話解釋了篇題，雖然僅一句話，卻對該篇有提綱挈領、畫龍點睛之作用，一一為：《齊物論》者，忘我任天以齊於道者也；《逍遙遊》者，褒大圓小以志於道者也；《養生^[12]主》者，保身全生以養於道者也；《人間世》者，存己成人以用於道者也；《德充符》，忘形全德以充於道者也；《大宗師》者，真知忘形以師於道者也；《應帝王》者，體盡無為以應於道者也。^[13]其中，《齊物論》為樞機，是根本之理與究竟之境，又是入道之門、進道之方，袁煥仙認為這一篇三根普被，「於初機為步始，於已入為長養，於大人物為勝行」，其境界至高，「齊生死，一有無，泯是非，類萬物之情，颯大和之至」，^[14]一派天然，生機無限。而恰因其境界至高，反而不易引起人的重視，所謂「太上，下不知有之」^[15]；而在袁煥仙的理解中，是莊子善體世情，恐世人囿小失大、泥偏忘全，故先以喜樂逍遙境界誘其修行，為利他故，將《逍遙遊》排在了《齊物論》篇目前面。而世人在喜行、志心齊於道後，莊子恐其道力未充、半途而廢，遂告之以養生全身之法，故而將《養生主》緊放在《齊物論》篇目之後。而道以用成，「既保且全，思必以用」，所以緊隨《養生主》之後的是《人間世》。在用世的過程中，行者又難免因為一己德行的不周全給他者帶來傷害，所以莊子在《人間世》後繼之以《德



充符》。行者充養既足，全德有歸，莊子又慮其滯於全德之境而不圓通，提醒行者以道為宗、以道為師，故而在《德充符》之後繼之以《大宗師》。至此與道合真境界，莊子恐道人滯於真，遂又發應化之意，故在《大宗師》後續一篇《應帝王》。如上，在袁煥仙看來，莊子內七篇不僅主旨明確、主賓分明，而且篇目之間環環相扣、一氣呵成；而莊子，則活脫脫是一個竭盡其能、曲盡其妙的深心救世者，一似佛教中的菩薩，已登覺岸，又倒駕慈航，度人同登覺岸；用袁煥仙的話說，莊子謀篇佈局、行文滔滔，這件事情本身乃是「達天德者指令末流明白本體」^[16]。

五、「吾喪我」亦多知音

值得注意的是，袁煥仙在講述《齊物論》的主旨時，特別強調了「喪我」的功夫論意義。莊子主「喪我」，不只是思想上、學說上的見解，而一定同時是身心修養上的功夫，惟此，學問才有歸向、落處，才真實、有力。在對莊子「吾喪我」的講述中，袁煥仙再度借重其會通三家的視野，「未流入德，業必昭於無我。孔子曰，毋意、毋必、毋故、毋我；修多羅曰，人無我，法無我；《齊物論》曰：今者吾喪我。蓋執我而勝徑不由、大業不昭矣。」^[17]其

實不止於此，我們在世界各個偉大的哲學宗教傳統中都能發現類似的教言，老子說，「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」^[18]蘇菲派祖師魯米說：「如果還沒見過魔鬼，就看看你的自我。」^[19]基督教傳統則有言，「清心的人有福了，因為他們必得見神」，「地獄中焚燒的只有自我。」（《日爾曼神學》）^[20]世界宗教林林總總，見處、主張多有不同，在「喪我」以「任天」的宗旨上，則可謂莊子的知音；而值得玩味的是，這一句同心者言，是不同文化傳統裡的賢哲用不同的口、不同的語詞說出。袁煥仙在統論莊子時，時常參儒佛而互鑒，破名相而會通，這種不囿門戶、不泥句下的學問格局，我們或許需要好好學習和繼承。

結語

綜上，袁煥仙先生以禪者見聞於世，其門下多龍象棟樑，可謂當代川蜀一帶禪門傳燈之扛鼎者，守先待後，其功甚偉，觀其學則兼通三教而並弘，可謂縱橫通達、博洽有歸。本文集中探討其對莊子的專門講論，通過考察其對莊子其人其文的具體見解及闡釋方法，發現其禪眼觀道、禪道會通的特點，這一特點並不讓人感覺牽強或突兀，反而顯得靈動、博洽圓通、順暢自然，這一點發人深思：直



徹心源者，乃真心心相印、惺惺相惜、把臂同遊者乎？袁煥仙與莊子，其為江湖相忘、不隔毫芒、千里同風者乎？袁煥仙講論莊子，即便是一得之見，也仍然可貴、可觀。自來治學講論，貴乎有得。有得，方誠於中而形於外，有諸己而求諸人。袁煥仙讀莊子如此，我們讀袁煥仙亦然。重要的是，這一得，是否上通造化，中徹心源。而藉由考察袁煥仙此番講莊子，我們益加體認出中國文化傳統的一個鮮明特色亦即一個可貴圭旨，即：學修雙彰，知行合一，博洽有歸。

本文為清華大學「《莊子》與《肇論》」學術研討會會議論文，初稿於2022年9月17日做現場報告，此為修訂版。

[1] 袁煥仙講述，沈學凌點校：《袁煥仙著述集》（北京：東方出版社，2014年），第297頁。

[2] 同上，第298頁。

[3] 語出《孟子·梁惠王上》。

[4] 同注[1]，第298頁。

[5] 語出《莊子·齊物論》。

[6] 語出《道德經·第四十一章》。

[7] 原文作「鳩」，「鳩湯」不通，「鳩」與「鳩」形近易混淆，恐為訛字，茲勘誤。

[8] 同注[1]，第298頁。

[9] 同注[1]，299頁。

[10] 同注[1]，第298頁。

[11] 同注[1]，第298頁。

[12] 同注[1]，第300頁。

[13] 同注[1]，第300頁。

[14] 同注[1]，第300頁。

[15] 語出《道德經·第十七章》。

[16] 同注[1]，第298頁。

[17] 同注[1]，第298頁。

[18] 語出《道德經·第十三章》。

[19] [英]阿爾道斯·赫胥黎著，王子甯、張卜天譯：《長青哲學》（北京：商務印書館，2018年），第227頁。

[20] 同上。

On Chan Master Yuan Huanxian's Teaching about Zhuangzi

Wang Kun (Department of Philosophy, Tsinghua University)

Abstract: Yuan Huanxian (袁煥仙) from Sichuan Province has been seen as a typical Chan Master, and many excellent disciples and followers have come out of his teaching. He is considered to be proficient in Confucianism, Buddhism and Taoism as well. This paper focuses on his very teaching on Zhuangzi (莊子). Through analyzing his specific views and interpretation methods on Zhuangzi, this paper highlights Yuan's characteristic of seeing Taoism with the eye of Chan, and further more tries to make an interpretation and comment on it from the perspective of comparative religions study. It can be concluded that the value of Yuan's teaching on Zhuangzi lies in: First, Yuan has insight into the spirituality, so that he understands Zhuangzi deeply and vividly; Second, his interpretation method reflects the very tradition of Chinese culture, that is, always advocating the unity of knowledge and practice.

Key Words: Yuan Huanxian (袁煥仙); Zhuangzi (莊子); Qiwulun (《齊物論》); Chan (禪)

儒家「賢能政治」及其 當代意義芻議

■ 郭明俊

西北政法大學哲學與社會發展學院

中國國家主席習近平說：「一個國家選擇什麼樣的治理體系，是由這個國家的歷史傳承、文化傳統、經濟社會發展水平決定的」，「我國今天的國家治理體系，是在我國歷史傳承、文化傳統、經濟社會發展的基礎上長期發展、漸進改進、內生性演化的結果」^[1]。中共十九屆四中全會通過的《關於堅持和完善中國特色社會主義制度、推進國家治理體系和治理能力現代化若干重大問題的決定》進一步指出：中國特色社會主義制度和國家治理體系「植根中國大地、具有深厚中華文化根基」，其顯著優勢之一就是「堅持德才兼備、選賢任能，聚天下英才而用之」。客觀地講，當代中國國家制度和治理體系是在馬克思主義指導下形成和發展的，但它不可能完全脫離中國傳統文化的根基，相反，它深受中華傳統文化尤其是儒家「民為邦本」「選賢任能」「為政以德」等思想理念的影響。在當今中國，儒學已經失去作為國家意識形態的基礎和條件，所以我們堅決反對一些人所

鼓吹的「政治儒學」治國方案，即以「王道政治」作為中國政治的發展方向，試圖恢復儒家在社會意識形態中的正統和主導地位。但我們認為儒家的「賢能政治」、「民本主義」等思想理念，對當代

中國民主政治建設和國家治理體系現代化具有極為重要的借鑒意義。本文就儒家的「賢能政治」及其當代意義做一粗淺探討，藉此推進中華優秀傳統文化的創造性轉化和創新性發展。

一、問題的緣起： 由貝淡寧的《賢能政治》引發的爭論

從文獻資料看，「賢能政治」一詞最早出現於20世紀80年代^[2]，但長期以來並未受到人們的關注。2004年，加拿大學者貝淡寧教授(Daniel A. Bell)來中國任教，他觀察到中國改革開放之所以能

取得如此巨大成功，一個重要因素是實行了「賢能政治」，因此他開始研究和倡導「賢能政治」。2012年，他發表了〈儒家價值觀需要更多建樹〉一文，提出「今天的政治儒學家們特別為兩種核心價

摘要：「賢能政治」是儒家一貫的基本政治主張和治國模式，其核心在於選賢任能，極為重視德才兼備之人在治國理政中的作用。但它並非一般人所謂的只重視為政者的道德素養和執政能力，不重視規範和秩序，其實質是一方面強調借助於為政者自身完美德性在政治實踐中起到範導、制約作用，另一方面強調在以德性為根本的「德治」前提下重視「禮治」的保障作用。因此，它不是純粹的「人治」，而是「德治」與「法治」的統一。這一模式對當今中國的民主政治建設和國家治理現代化具有重要的借鑒意義，它不僅在德性教化層面有助於提升執政者或國家治理者的道德素養，而且在具體制度形式和治理經驗方面對當代民主政治制度建設提供了有益借鑒。

關鍵詞：儒家；賢能政治；德治；禮治



值進行辯護：賢能政治與和諧觀」，「任何關心這個世界的政府都必須由道德和政治才能出眾的人組成。政治體制的一個重要任務就是鑒定和選拔那些能力超乎尋常的人。」^[8]同年8月，他又在《當代世界》雜誌發表〈賢能政治是個好東西〉一文，不僅對「賢能政治」下了一個十分明確的定義，即「賢能政治的含義是設計一種政治制度，挑選能力超過平均水平的政治領袖做知情的、道德上站得住腳的政治決斷」，還提出在當代中國現代化的背景下復興「賢能政治」的三大理由：「其一，賢能政治過去是，也會一直是中國政治文化的核心；其二，西方民主是一種有缺陷的政治體制，而賢能政治有助於彌補其部分缺陷；其三，過去三十多年裡，中國共產黨本身正變得越來越崇尚賢能。」此後，他又連續發表〈從「亞洲價值觀」到「賢能政治」〉、〈李光耀與新加坡式賢能政治〉、〈中國賢能政治的未來〉、〈中國的賢能政治與民主政治〉等系列文章，進一步宣揚「賢能政治」。尤其是在2016年，他的《賢能政治——為什麼尚賢制比選舉民主制更適合中國》一書中文版在中國大陸面世，一度成為當時的熱門暢銷書，由此引起中國學界對「賢能政治」的關注和爭論。

在《賢能政治》一書的前言，貝淡寧開宗明義地提出「本書旨在為政治上的尚賢制辯護」^[9]，主張「國家的高級政治領袖需要在智識能力、社交能力和美德方面都很出色。」^[10]他認為當代西方的民主政治制度存在著「多數派暴政」、「少數派暴政」、「選民共同體暴政」、「競爭性個人主義暴政」四大缺陷，因而它不一定比「政治尚賢制」更好；相反，政治尚賢制比西方民主制更適合像中國這樣的大國，因為它能有效地規避西方「一人一票式」民主選舉制度的缺陷。當然一種「可持續的政治尚賢制也要求擁有民主社會的一些典型特徵」，因此，一種理想的政治模式應該是「將民主與尚賢調和起來」^[11]，建構一種合適的民主尚賢制模式。此論一出，立刻在學界引起軒然大波。多數學者從立場上擁護賢能政治，主張當代中國的民主政治要與賢能政治相融合^[12]。也有不少學者反對貝淡寧的「賢能政治」主張，黃玉順教授最具代表性，他發表長篇大論，從多方面批駁貝淡寧的觀點，認為

其充滿邏輯矛盾，是一種否定人民主權、反民主的政治理論，在本質上是一條回歸前現代之路。^[13]另有學者劉京希對貝淡寧的賢能政治論持完全否定的態度，認為它是與社會主義民主政治建設格格不入的一種政治思潮，其本色是人治，或者說是人治的「2.0版」，它具有六大「無法解決的困境」，而「最為致命的軟肋，在於無力更無法從根本制度層面，解決權力的來源和權力的制約這兩個關涉政權合法性的根本性問題」^[14]。中共中央黨校的王長江教授則認為賢能政治在實踐上既無法離開民主政治單獨存在，也難以與民主政治相結合，更無法取代民主政治，理論上則由於混淆了國家意志表達功能和國家意志執行功能而陷入困頓^[15]。

總之，自貝淡寧教授提出並大力倡導「賢能政治」之後，引起學術界極大地關注和爭論，既有大量的擁護者，又有不少的批評和反對者。這一爭論還在持續之中，它引發我們思考現代民主制度的利弊何在？如何克服它的弊端？儒家的傳統賢能政治能否促進當代中國民主政治的發展？易言之，儒家「賢能政治」理念在當代中國還有沒有意義？這正是本文著力探討的問題。

二、儒家「賢能政治」的核心要義

「賢能政治」是儒家一貫的基本政治主張和實踐理念。春秋時期，面對「禮崩樂壞」的社會現實，孔子提出要對周道親親的世襲制度進行改革，主張「政在選賢」，擴大選用人才的範圍，不再局限於以血緣親疏為基礎的世卿世祿制所確定的「親親」、「尊尊」基本原則，做到「近不失親，遠不失舉」（《左傳·昭公二十八年》），既不遺落親族，也不遺落值得提拔的族外人。孔子曾曰：「舉直錯諸枉，則民服」，「舉枉錯諸直，則民不服」（《論語·為政》），這是因為「舉直錯諸枉，能使枉者直」（《論語·顏淵》），他反對壓制人才，認為「賢而不立」是不仁的行為。孔子的這種「政在選賢」思想被後繼者們繼承和發揚光大，形成了儒家「選賢與能」的賢能政治傳統。

孟子提出要使「賢者在位，能者在職」（《孟子·公孫丑上》），對「賢」與「能」做了區分。何為

「賢」、「能」？楊國榮先生詮釋道：「『賢』主要與內在的道德品格或德性相涉，『能』則指治國經世的實際才幹。與『賢』相聯繫的『位』首先涉及榮譽性的社會地位；相應於『能』的『職』，則主要指治理性或操作性的職位。對待賢者的方式是尊重，能者所面臨的問題則是如何被使用」^[11]。正是在這個意義上，孟子主張「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。」（《孟子·公孫丑上》）

《禮記》也論及賢能政治：「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦」（《禮記·禮運》），把「賢」與「能」的統一作為理想社會選用人才的基本準則，認為「先王尚有德，尊有道，任有能」（《禮記·禮器》），方有「三代之治」。

荀子批判以世系舉用賢人的制度，指出「先祖當賢，後子孫必顯，行雖如桀、紂，列從必尊，此以世舉賢也。以族論罪，以世舉賢，雖欲無亂，得乎哉？」又曰：「尊聖者王，貴賢者霸，敬賢者存，慢賢者亡，古今一也」、「尚賢使能，則主尊下安」（《荀子·君子》），把任用賢能看作為國家強盛的客觀規律，違背了這個規律就會亡國。他認為君主的治國能力最重要表現在對人才的選用、支配和管理上，故而主張「人主者，以官人為能者也」（《荀子·王霸》），「君不能者，其國亂」（《荀子·議兵》）。不難看出，荀子既強調「賢」的重要性，「人主無賢，如瞽無相何俛偃」（《荀子·成相》），又強調「能」的重要性，「君不能者，其國亂也」，二者共同構成了政治秩序與社會治理所以可能的條件。

及至漢代，漢武帝採納董仲舒的建議，推行「罷黜百家、獨尊儒術」政策，從此儒家思想在官方意識形態中逐漸佔據主導地位，賢能政治的主張也逐漸制度化，表現在人才選拔方面建立了賢能推舉制度和科舉考試制度，這種制度一直延續至清朝末年。

在儒家的賢能政治中，「賢」「能」都包含有兩個方面的意蘊：「『賢』作為德性既關乎個體的內在品格，又涉及社會領域的實踐過程；同樣，『能』作為能力也既涉及治國的才幹，又關乎個體的道德涵養。」^[12]這表明賢與能是相互關聯、內在

統一的。事實上，儒家一貫主張德才是統一的，才就是德，即一種道德修養的能力；德就是才，「內聖」就能「外王」。從國家治理角度說，君王最重要的「德」就是能任用賢人，而能任用賢人顯然就是一種能力。

總之，無論人們怎麼來理解儒家的賢能政治，其核心要義在於選賢任能，極為重視賢能在治國中的作用，而所謂賢能一般是指有德有才、德才兼備的人才。而在這種德才兼備、德才統一中，德是第一位的，「德為才之帥」，因此，儒家始終把修德（「修身」）視為最重要的，「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」，這就決定了儒家的治世邏輯或曰政治理想就是「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」模式。

當然，儒家的賢能政治也並非一般人所認為的只重視為政者的道德素養和執政能力，不重視規範和秩序。實際上，在儒家賢能政治中，既強調賢與能，還強調要遵循一般規範或普遍之道。正如孟子說：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」這裡的「規矩」、「六律」、「仁政」就是規範人們行為的準則。不僅如此，孟子還常常把治國理政中所採用的規範與治國者的道德人格相聯繫。他說：「規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。」（《孟子·離婁上》）在這裡，孟子將「規矩」與「聖人」對應起來，意在表明在政治實踐活動中，行為規範可以取得完美人格的形式，完美人格也可以具有某種規範的意義。這就使得「賢德」在政治實踐中也呈現雙重意義：「它既意味著為政者自身形成完美的德性，進而以德治國，也表現為提升被治理者的品格，從而使其自覺合乎社會的規範。」^[13]

尤值措意的是，儒家的賢能政治不僅借助於為政者自身完美德性在政治實踐中起到範導、制約作用，更強調在以德性為根本的「德治」前提下，重視「禮治」的保證作用。孔子主張「仁」與「禮」的統一，就是將「德治」與「禮治」統一起來；孟子提出「徒善不足以為政，徒法不能以自行」（《孟子·離婁上》），此中的「善」是道德的規定，



「法」則泛指普遍的規範、制度。從賢與能的關係看，「善」涉及的是「賢」，「法」更多地與「能」相關，強調的是為政者依法行政的能力；作為尤為強調「禮治」（「隆禮」）的荀子，也同樣重視為政者的道德表率作用，他曾言：「上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將辭讓致忠信而謹於臣子矣」，「故賞不用而民勸，罰不用而民服，有司不勞而事治，政令不煩而俗美」。（《荀子·君道》）

由是而觀，儒家的賢能政治傳統並非只重視道德、才能，而忽視法律制度建設，賢能政治的實現也依賴於一系列制度的保證，職此之故，中國傳統社會也建立了察舉制度、科舉考試制度、監察制度、吏治制度等，藉此達致「德治」與「禮治」的有機統一，確保賢能政治的有效實現。從這個意義上說，儒家的賢能政治並不是純粹的「人治」，而是「德治」與「法治」的統一，只不過這種統一是「德主刑輔」或曰以德治為主、法治為輔而已！儒家的這樣一種傳統，對當今中國的民主政治建設和國家治理的現代化具有重要的借鑒意義。

三、儒家「賢能政治」對當今中國民主政治建設的意義

不遑縷述，現代社會是一個民主社會，現代人總是無所逃於民主時代，當代中國也只能走民主的道路，只能建立現代民主政治制度，絕不可能退回到古代那種賢能政治模式。我們也不認同貝淡寧把當今中國的政治制度簡單地稱為賢能政治，更不同意一些人把民主政治與賢能政治對立起來，並把賢能政治作為民主政治的替代性選擇。我們主張中國在堅持民主政治制度的前提下，汲取儒家賢能政治傳統的合理的積極的因素，以克服和彌補現代民主制度的弊端和不足，使儒家選賢與能的傳統與中國現代民主制度相融合，形成一種像一些學者所說的「賢能民主」^[4]。就此而論，我們有限度地贊同貝淡寧「民主尚賢制」的某些構想。

具體來說，儒家「賢能政治」傳統對當代中國民主政治建設的意義有如下方面：

首先，在於德性教化，提升執政者或國家治理者的道德素養。毋庸諱言，當今中國的民主政治，

乃至於整個現代西方民主政治存在的最大問題就是德性危機^[5]，比如中國一些官員的理想信念缺失、道德敗壞等引發的腐敗，中國基層民主自治中時常出現的賄選等等，而這些德性危機僅僅靠維權普法這些現代自由民主的民權教育是遠遠解決不了的，這就需要進行道德教化加以克服。對此，我們可以借鑒儒家賢能政治傳統的資源和做法，弘揚儒家的「修身」傳統，通過「仁義禮智信」等道德教化，一方面，提升官員的道德修養，培養賢能君子；另一方面，將儒家賢能政治的「仁義禮智信」君子德性融入民主政治的公民美德。

眾所周知，人是政治活動的主體，政治實踐的有效展開和政治體制的合理運作，都離不開其背後的相關主體。而作為政治活動的主體，「人既需要具備相關的能力，也應當有道德的素養」，尤其是仁道、正義、清廉、自律等「這些內在的品格或賢德在不同的層面制約著政治領域的活動，並從一個方面為體制的合理運作提供擔保。」^[6]儒家的「賢能政治」作為一種社會政治領域的治理模式，它的根本之處在於將注意力或著力點放在政治領域中的人及其內在道德品格和才能上，通過選賢任能，讓品德高尚、能力強的人處在治國理政的崗位上，這樣就能保證政治實踐活動的順利開展。這種政治模式對當今中國的民主政治實踐活動仍然具有重要的借鑒意義，尤其是儒家賢能政治模式所蘊含的「為政以德」思想，在今天更值得大力弘揚。

當代中國民主政治建設和治國理政實踐活動中遭遇的最大問題不是制度不健全，不是沒有規矩或規矩不健全，而是制度的執行力不夠、不到位，不能做到嚴格按規矩辦事，甚至有些黨員領導幹部不講規矩，逾越紅線，超越底線，大搞不正之風，大搞腐敗，不僅敗壞了社會風氣，損害了黨的形象和威望，而且導致民怨沸騰，政令不暢，或有令不行、令行不止。凡此種種，都是由於一些官員或掌權者德性缺失，「能」而不「賢」，或者是既不賢，又無能。

孔子曰：「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之」，又曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正」「其身正，不令則行。其身不正，雖令不從」。孟子

也說：「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」（《孟子·離婁上》）這裡的「正」就是「正德」，「身正」就是自身品德端正。表明儒家要求為政者或統治者端正自己的品德，自身要做到公平、正直。之所以提出這樣的要求，一方面，是希望統治者或為政者能起積極的表率作用；另一方面，如果統治者或為政者不能正德正身，就無法要求臣民或百姓遵守秩序，統治者的政令也很難推行。這是一條千古不變的道理，對今天的中國尤為適應。中國國家主席習近平說：「國無德不興，人無德不立」，「道德之於個人、之於社會，都具有基礎性意義，做人做事第一位的是崇德修身。這就是我們的用人標準為什麼是德才兼備、以德為先，因為德是首要、是方向，一個人只有明大德、守公德、嚴私德，其才能用得其所。」^[17]這裡的「德」，既包括新時代的社會主義的「德」，如社會主義核心價值觀；也包括中華民族的傳統美德，如仁義禮智信、禮義廉恥等。因此，在加強用馬克思主義和社會主義的道德觀教育官員的前提下，大力發揮儒家傳統道德觀對各級官員的教化作用，以此提高從政者的官德，真正培育德才兼備的幹部隊伍，為當代中國民主政治實踐活動的順利展開提供人才擔保。

其次，儒家賢能政治模式對當代中國貫徹落實依法治國和以德治國相結合的治國原則提供了切實可行、極為便利的操作模式。眾所周知，當代中國在國家治理上推行的是依法治國，但「堅持依法治國和以德治國相結合」，「既重視發揮法律的規範作用，又重視發揮道德的教化作用，以法治體現道德理念、強化法律對道德建設的促進作用，以道德滋養法治精神、強化道德對法治文化的支撐作用，實現法律和道德相輔相成、法治和德治相得益彰。」^[18]如上所述，儒家的賢能政治傳統強調在以德性為根本的「德治」前提下，重視「禮治」的保障作用，是一種將「德治」與「禮治」統一起來治國模式，這與我國當前推行的依法治國和以德治國相結合的治國方略之精神實質是一致的，只不過在傳統社會是德治為主、法治為輔，而在今天卻是法治為主、德治為輔。但不管怎樣，儒家的這種強調「德治」與「法治」（「禮治」）相統一的

治國模式為當今中國堅持依法治國和以德治國相結合治國方針提供了具有深厚傳統根基且極為便利可行的操作模式。反過來說，依法治國和以德治國相結合的治國方略使得儒家德性教化思想在今天有了用武之地，這也是儒家「賢能政治」當代意義的具體體現。

最後，儒家賢能政治的一些具體制度形式和治理經驗對當代民主政治制度建設提供了有益借鑒。當今中國的民主政治也必須要堅持推舉賢能，選拔德才兼備之人擔任治國理政的職能，正因為如此，我們完全可以借鑒傳統儒家選賢任能的一些做法和形式，如歷史上儒家賢能政治採用察舉薦舉制和科舉考試制，今天我們則可以採用選舉代表制和考試選拔制；又如，為了防治官場腐敗，儒家賢能政治採用巡視制度，以此強化監察、監督，整頓吏治。今天反腐敗是我國國家治理中面臨的極為嚴峻的問題，而儒家賢能政治所採用的巡視制度對我們今天的反腐倡廉具有重要的借鑒意義。實際上，中國共產黨中央委員會和中央紀律檢查委員會日前制定的巡視制度以及開展的巡視活動可以說是對歷史上的巡視制度的傳承和創新。此外，歷史上儒家賢能政治還採用監察制度遏制腐敗，今天中國實行的監察體制改革也可以從中汲取有益的經驗借鑒。尤其是儒家在政治制度的建設上善於吸收法家的法治思想，形成援儒入法、禮法共治的治理傳統，今天我們完全可以將儒家德治和禮治的有益精神注入現代法治，形成民主政治下的禮法共治。^[19]凡此種種制度和經驗對我們今天的人才選拔制度建設無疑具有重要借鑒意義。

當代學人王長江引用美國政治學家古德諾的觀點，將國家的行為功能概括為兩種，即國家意志表達功能和國家意志執行功能。前者是政治功能，後者是行政功能；前者主要解決的是合法性問題，後者主要解決的是科學性和效率的問題。在王長江看來，「選賢任能」只能用於實現國家的行政功能，卻不能用來實現國家的政治功能，「誰考得好，誰就有可能更好地執行國家意志，這說得過去；但誰考得好誰就有權表達國家意志，則是無論如何都說不過去的。」^[20]這一見解是頗有道理的。



正是在這意義上，我們非常贊同唐皇鳳教授的觀點：「賢能政治不能取代民主選舉而成為現代政治的基本形式，而是需要在現代民主法治的基本制度框架下才能更好地發揮其積極作用。」^[21]當今中國的政治制度只能是民主政治制度，人民是國家的主人，主權在民。但在國家治理方面，我們完全可以吸納儒家賢能政治之「選賢與能」的積極因素，選拔德才兼備的公職人員來治理國家，促進國家治理能力的現代化。借用白彤東的話來說，「主權在民，治權在賢」^[22]，這正是儒家賢能政治之當代意義的根據所在。

[1] 習近平：《習近平談治國理政》（第一卷）（北京：外文出版社，2018年），第105頁。

[2] 楊桂生：〈論春秋戰國時期的賢能政治〉，載《東北林業大學學報》，1986年(增刊)。

[3] [加]貝淡寧：〈儒家價值觀需要更多建樹〉，載《中國科學報》2012年5月28日(005)。

[4] [加]貝淡寧：吳萬偉、宋冰譯：《賢能政治——為什麼尚賢制比選舉民主制更適合中國》，（北京：中信出版集團，2016年），第XXXIV頁。

[5] 同上，第91頁。

[6] 同注[4]，第91頁。

[7] 黃明英：〈賢能民主：賢能政治與民主政治的融合〉，載《天府新論》2018年(4)。

[8] 黃玉順：〈「賢能政治」將走向何方？——與貝淡寧教授商榷〉，載《文史哲》，2017年(5)。

[9] 劉京希：〈構建現代政治生態必須祛魅賢能政治〉，載《探索與爭鳴》2015年(5)。

[10] 王長江：〈再評「賢能政治」〉，載《北大政治學評論》（第4輯）2018年。

[11] 楊國榮：〈賢能政治：意義與限度〉，載《天津社會科學》2013年(2)。

[12] 同上。

[13] 同注[11]。

[14] 同注[4]。

[15] 孫磊：〈民主時代的賢能政治——儒家賢能政治傳統的現代意義探尋〉，載《天府新論》2018年(4)。

[16] 同注[11]。

[17] 習近平：〈青年要自覺踐行社會主義核心價值觀——在北京大學師生座談會上的講話〉，載《光明日報》2014年5月5日(02)。

[18] 〈中共中央關於全面推進依法治國若干重大問題的決定〉，載《光明日報》2014年10月29日(01)。

[19] 同注[11]。

[20] 同注[10]。

[21] 唐皇鳳：〈為新賢能政治正名與辯護〉，載《探索與爭鳴》2016年(8)。

[22] 白彤東：〈主權在民，治權在賢：儒家之混合政體及其優越性〉，載《文史哲》2013年(3)。

Confucian "Sage Politics" and its Contemporary Significance

Guo Mingjun (School of Philosophy and Social Development, Northwest University of Political Science and Law)

Abstract: "Sage Politics" is the basic political proposition and governance model of Confucianism. Its core lies in selecting and appointing the meritocracy, and attaches great importance to the role of those with both virtue and ability in the governance of the country. However, it is not the so-called only pay attention to the moral quality and governing ability of politicians, and ignore norms and order. Its essence is that, on the one hand, it emphasizes the guiding and restricting role of the ruler in political practice by virtue of his own perfect virtue; The other side emphasizes the importance of the safeguard function of "rule of etiquette" under the premise of "rule of virtue" based on morality. Therefore, it is not a pure "rule of man", but the unity of "rule of virtue" and "rule of law". This model has important reference significance for China's democratic political construction and national governance modernization. It not only helps to improve the moral quality of the rulers or national administrators in the level of moral education, but also provides a useful reference for the construction of contemporary democratic political system in the aspects of specific system forms and governance experience.

Key Words: Confucianism, Sage Politics, Rule of virtue, Rule of etiquette

由「天道命理詮釋」 到「實踐境遇自構」

——儒家核心價值觀之話語場域、語用邊界與功能限度辯證

■ 袁一達、李建森

西北大學馬克思主義學院

摘要：就學理而言，特定歷史與社會共同體內，代表了一種文明範型之應有高度的儒家文化及其核心價值觀，在其所秉持和主張的典範性知識性內容、話語範式，及其曾經的「歷史合理性」等的「信度」、「效度」等的認肯問題上，幾乎不存在多少智識層面的無謂論爭和疑義。當下的情景是，我們面對的是一個舊傳統不再，新傳統並不十分「圓融」的時代，曾經適用於自然經濟時代血親宗法本位之儒家文化及其核心價值觀，因傳統基因、理論優勢、制度優勢等的喪失，正變得十分外在、被動和促狹，且面臨著被繼續邊緣化的危險和夾縫化生存的尷尬處境。但從當下和未來著眼，我們需要做的有益的正事和善功，當是基於共同體質態變遷情境，在清晰、明確儒家文化當代思想文化（地圖）座標和方位的基礎上，立足中西歷史文明勢位變通的辯證觀照的高遠眼界，審慎反思以往過分的親政治化話語依附和全面介入式的宏偉抱負，以實質性地推進中國當代社會與文化從「人倫（臣民）共同體」轉向「社群（公民）共同體」的氣度與姿態，切實立足現代公民社會之新共同體的實踐與價值規制，明確理論邊界和論域空間，變革既有的話語實踐以及其作用於異質化新現實的方式，創制具有示範性的、引領性的鮮活、生動的新文化與價值場域和氛圍，為中國社會進入人類新形態的文明創制、為民眾優良精神生活奠定堅持可靠的根基，提供新的原創性的理念貢獻和更為正當性的合理理據。

關鍵詞：共同體；儒家；核心價值觀

人類文明史上，博大精深的儒家文化及其所確立的社會價值的規制方法和實現方式，在血親宗法本位的「倫理共同體」本位的傳統中國社會歷史上曾發揮過重要作用。近代以後，受西方理性主義文明價值觀以及工業社會生存與生活形態的衝擊，其逐漸被邊緣化了。

基於學術共同體的立場，對儒家文化之核心價值觀何以具有普遍性的理論品格和實踐品格，何以能夠在於現代文明的核心價值觀的對話中實現一種有效的交融，從而在自我形態的變革中新生等問題，做必要的詮釋和新創性辯護，無疑是必要的。

但問題是，當下和未來，儒家文化之核心價值觀所面臨的是一個更為緊迫和現實性的問題——現代性轉化問題，而其核心，則仍然是一個「傳統」與「現代」的深度糾結問題，一個學術文化的「正統」、「道統」和「學統」之間關係的深度彌合問題。除非能夠找到一種新的化解和走出這種固有的緊張和衝突的有效路徑，否則，這場看似熱鬧的爭論和所謂「識見」，依然無法為我們這個價值觀迷茫、迷失和混亂的時代提供多少具有智識性的學術新見。充其量只是換了一種說法，重複一個老套和老舊的說辭而已。

一、儒家文化與基本價值觀：內涵指認與學理辨析

「儒家核心價值觀」（或稱「儒學核心價值觀」）是一個語義不甚十分明晰的表達，很容易讓人產生困惑、狐疑與不解：一是「儒家基本價值」

或者儒家文化的基本價值理念究竟是什麼，有哪些核心主張？二是究竟何為「儒家核心價值觀」，以及在何種意義上要提出並強調「儒家核心價值觀」？三是「儒家核心價值觀」是相對於何種核心價值觀而言的？在一個由現代性文明的理論話語和意識形態規制主宰的時代，我們究竟應該在何種意義上談論「儒家核心價值觀」？「儒家核心價值觀」是否是一種本質上一個已經過時了的話語，我們需要對其進行理論上的重構？進而言之，我們是為了主動因應現代性文化框架內所謂「普世價值」的智識性挑戰，從而在民族文化本位的意義上，以自我辯護的姿態與立場，表明儒家核心價值觀念的合法性與在場性？抑或是基於特定思想文化、制度與政治意識形態的現實關切，對「社會主義核心價值觀」做學理與實踐融通意義上的新詮釋？除卻話語、語用意義上的辨析，儒家核心價值思路的努力所指，依然是延續了近百年的「道統」與「正統」紛爭中精神重構的情結與使命：現代性文化揚棄實踐中的返本開新。

（一）關於中國哲學的價值觀的認識

在現代思想史和觀念史的意義上，以現代價值哲學的理論範式自覺觀照中國哲學，張岱年先生是最早的開拓者和宣導者之一。依張先生之見，雖然「價值論」的名稱是近代才有的，但是關於價值的思想學說，則不論中國與西方，都是古已有之。「在中國，至少可上溯到孔子；在西方，至少可上溯到柏拉圖。在先秦時代，孔子『仁者安仁』的價值觀，與墨子以『國家人民之大利』為最高準繩的價值觀，有重要的分歧。」張先生進而指出：「價值觀的主要問題有二：一為價值的類型與層次的問題，二為價值的意義與標準的問題。價值不止一、二個，可分為不同的類型，如真為認識的價值，善為行為的價值，美為藝術的價值等。一件事物對人有用，可以說具有功用價值。如果對人有用的即有價值，人本身也應該有一定的價值。價值雖有不同的類型，但又必有共同的本質，這即為價值的意義所在。價值更有基本的標準，符合一定標準才能稱為價值。此標準何在？這是一個更根本的問題。」^[1]

二十世紀八十年代以來，運用價值理論視域

和範式，系統研究、整理和深度挖掘與開顯中國哲學之新的學術氣象方面，著名學者趙馥潔先生做出了獨到、突出的貢獻。^[2]趙先生明確斷言：「價值論是中國傳統哲學的核心，中國傳統哲學本質上是價值哲學。」儒、墨、道、法雖然旨趣有異，但卻殊途同歸，百慮一致，都把致思的最終趨向確定在世界對人的意義上，歸結到價值理想的追求上。與西方哲學的異隔性、分析性思維方式不同，中國哲學價值思維的突出特徵是融通性、綜合性。無論是對價值與本體、價值與歷史、價值與人生、價值與認識的關係，還是對價值各類型間的關係，中國哲人都將其視為相互貫通，相互滲透，相互融合的。就儒家基本價值觀念，學者張茂澤先生在《論儒家的價值觀》一文中，提出了有一定啟發意義和學理深度的洞見。張先生明確指認：理解儒家價值觀，必須抓住一個核心範疇——「道」。「道」作為古代儒家終極價值範疇，至少包含有三種意義，構成了價值本體的內在要素或層次或方面或階段。具體來說。一是所謂「生命價值」。這是生生不已之源，古人一般以「氣」範疇表示；二是所謂「人性價值」。這是世界的規範，至善、中庸、和諧都是對這個價值的不同描述。至善從最高價值、終極價值的存在形態說，中庸從價值本體的抽象運動方式或運動規律說，和諧從價值本體的必有功能作用說。古人多以性或理範疇表示；三是所謂「精神價值」。孔子說「為仁由己」、「我欲仁，斯仁至」。《中翁》說「從容中道」、「贊天地之化育，與天地參」，孟子則說「萬物皆備於我」，理學家所謂「仁者與天地萬物同體」，心學家所謂「心即理」，都強調價值本體的主體作用。以上三種價值的綜合，才能構成儒家價值整體形態，缺一不可。^[3]

毋庸諱言，由於歷史、文化傳統、制度、生活信念之不同，同是「價值論」，中國與西方（古今）都有本質的不同。此一不同，不僅表現在理論範式、理論特質之不同，更重要的是目的、旨趣之深刻差別。一方面，總體而言，中國傳統所謂「價值」在話語表達和理趣上，雖不乏中國文化與思想理論智識上所謂形上的關切和超越的意向，譬如，《莊子·秋水》的寓言中就明確設問：「然則我何為乎，何不為乎？吾辭受趣舍，吾終奈何？」（「既然

這樣，那麼我應該做些什麼呢？又應該不做什麼呢？我將怎樣推辭或接納、趨就或捨棄，我終究將怎麼辦？」）《秋水》篇雖然以「夫固將自化」對此一問題做了否定性回答。但「辭受趣舍」無疑涵攝了重要的價值思維智慧。另一方面，就整個中國哲學之根本的所指、所欲而言，依然是當下的、現世的、經驗的實用理性關切。就包括儒家哲學在內的整個中國哲學而言，所謂「價值」，其根本義、普遍義和終極義，無非是以人倫共同體生活圈內的「道德價值」和核心關切的。在這個問題上，幾成共識的定見是，傳統儒家文化、傳統儒學所表徵的，無非內聖外王的道德（人格與境界）之學，從修身齊家、到治國平天下，社會的道德信念與集體化的道德實踐，成為儒家文化價值觀的核心。就中國哲學之價值思維的現實化語境而言，在古代漢語中，通常認為，與「價值」概念相近或相當的，是「好」、「善」、「貴」等，而且這幾個詞經常混用，其理論意涵之狹隘和有限性是顯而易見的，缺少超出人倫共同體之外的對象性關切。

（二）關於儒家核心價值觀的見解

在這個問題上，中國哲學界之看法並不一致。學者蒙培元先生指出：「儒學是德性之學，其核心是仁。仁是人類最真實的情感，又有理性的普遍形式，我稱之為情感理性。仁是人的理性自覺。仁表現在家庭關係中，就是親情。家庭親情不僅使人的情感得到安慰，而且是人類幸福的源泉。在社會政治層面，仁主要體現在對人的尊重和關懷，形成以『仁民』為核心的社會政治倫理，其深層意蘊是以人為目的，而不是將人視為實現其他目的的工具。在人與自然界的關係上，仁的體現是『愛物』、『萬物一體』，這是中國古代的深層生態學。」^[6]「儒學是德性之學，不同於西方的智性學說。智性的最高成就是純粹理性（或自由理性）發展出近代的科學民主；德性的最高成就是情感理性，以『仁民愛物』、『萬物一體』為最高境界。二者各有特點和貢獻。」^[7]杜維明先生認為，儒家的「恕道」和「仁道」，可以作為全球倫理的基本原則。儒家的恕道為「己所不欲，勿施於人」，儒家的仁道為「己欲立而立人，己欲達而達人」。^[8]有學者認為，「儒家核心價值觀是儒家關於個體、社會、自然及其相互

關係的基本價值取向和根本觀點，是儒家文化的內核。仁愛、民本、和諧是儒家核心價值觀的三個基本價值理念。」^[6]

儒學誕生以來，儒家核心價值觀幾經變遷，呈現出較為清晰的線索和脈絡。有學者對此做了梳理和辨析，明確指出，孔子是儒學的奠基者，他在對弟子或當政者的談話中提出了20多個道德範疇，經過歷代大儒的豐富發展，逐漸形成了一整套儒家價值觀的觀念體系。孔子談得最多的是仁與禮，但也論及義、知、聖、和、忠、恕、敬、恭、寬、信、敏、惠、溫、良、儉、讓、中庸等價值觀念。「孟子繼承了孔子、子思的仁學思想而有所發展，其核心價值觀念是『仁、義、禮、智』四端之心，認為『仁』是惻隱之心，『義』是羞惡之心，『禮』是恭敬之心，『智』是是非之心，並斷言『仁義禮智根於心』」。孟子同時多次闡述了惻隱、恭敬、辭讓、善惡、誠信、良知、民本等價值觀念。介乎孟、荀之間的稷下儒家則提出了「禮、義、廉、恥，國之四維」（《管子·牧民》）的核心價值觀思想，認為「禮、義、廉、恥」乃支撐國家的四大精神支柱，如果四大支柱倒塌了，國家就必然走上覆滅之路。後儒便以「禮、義、廉、恥」加上「孝、悌、忠、信」合稱為八德，作為儒家修身、齊家、治國、平天下的道德準則。而自西漢至清末長達兩千年的封建社會裡，基本上把儒家的核心價值觀概括為「三綱五常」，即所謂「君為臣綱，父為子綱，夫為婦綱」和「仁義禮智信」，但實際上只注重貫徹「三綱」倫理，而沒有真正落實「五常」道德。^[9]那麼在儒學核心價值觀念體系中，那些觀念是最核心、最重要的呢？就是仁愛、和諧、誠信、中庸這四大範疇。^[8]有學者指出：儒家傳統核心價值觀卻是核心價值觀研究中非常重要的一個組成部分，也是理解和繼承中華傳統文化，弘揚民族精神的關鍵。「和」是儒家傳統價值觀體系的核心，而「生」是這一核心的發展方向。「親親」、「仁民」與「愛物」則是該體系的層次。而「天人合一」則是其整體的框架與模式。^[9]另有學者指出：仁愛、敬誠、忠恕、孝悌、信義等基本觀念的主要內涵是普遍的、穩定的，是東亞各儒學大師的精神追求和信念、信仰，在不同時空環境中對社會文化具有價值導向的功能。^[10]



從上述研究文獻可以看出，中國哲學界關於究竟何謂「中國哲學的價值觀」、「儒家價值理念」、「儒家基本價值觀」以及「儒家核心價值觀」問題，儘管在理解與規定方面並不完全一致，但是內在的理趣方面，並無實質性的理趣分殊和義理歧見。在這個問題上，文獻所呈的多數，就智識層面而言，依然是基於過往純粹理論經驗化描述層面的「是什麼」重複性追問，而對於「何以是」、「以何是」、「應是何」等更為根本性的建設性策對層面的深層問題，基本是依照中國思想文化的「知性邏輯」，或語焉不詳、或付之闕如、或不置可否（或者想當然地認為，後兩種追問已經包含在前提之中了，完全是多餘的可置之不理的話題），凡此種種，無非是對「失語」狀態的無奈掩飾而已。問題的癥結是：儒家核心價值觀是否就是仁義禮智信以及與之相關的諸多不同的文化規制，如果我們不滿意這樣的規制，我們是否有能力在所有這些表層的話語之外，重新提煉、凝練新的內容表達（漢語文化圈內，已經有許多學者在嘗試著這方面的工作）？

二、「親共同體時代」精神生活自我觀照的話語表達：傳統血親與宗法本位的政治共同體何以能夠實現儒家文化核心價值觀的圓融

文化的核心和靈魂是價值與價值觀。在一切思想、理論、文化、制度無一例外都具有深刻的人性根基，是助人為人、成人的意義上，任何一個社會、任何一個時代的價值觀主張和實踐思維智慧，其實都可視之為一種特有的「成為方式」。

儒家核心價值觀是傳統社會神學目的論的宇宙本體觀、經驗本位的知性認識論、循環論的歷史觀、以及現實、現世關切本位的生存與生活價值觀等多因素支配下產生的。儒家核心價值觀藉以確立自我權威地位，有其獨特的圓融化的話語生產、表達與傳播方式。作為傳統社會的意識形態，儒家核心價值觀在維護、闡釋社會的政治秩序之正當性，治理民眾道德與心性秩序，確立良好的社會風習方面，曾經做出了非常重要的貢獻。其成功

經驗在於「體系化的完備的頂層理論設計」、「制度化的分級推進實踐」以及將「核心價值觀融入國民教育全過程的生活化努力」。傳統儒家與儒學在宣傳、強化、傳承、保障作為封建社會核心文化與意識形態之核心價值觀的實踐方面，可謂不遺餘力。有學者指出，「儒家道德文化有著豐富而厚重的傳承核心價值觀的經驗和教訓。其基本經驗在於形上立道、形下行道；明確主流、多元一核；政府立道、志士弘道；先尊德性、後道問學；基本教訓在於徒法不利於推行核心價值觀，不『依人建極』，亦不利於核心價值觀的傳承。」^[1]

就儒家核心價值觀之內隱的理論特質而言，沒有人否認，與近代西方文化的核心價值觀之「認識你自己」的自我證成方式相異，在一個本質上是血親與宗法本位的「家國同構」、「國社同構」的「大共同體」的制度安排與生存規制中，政治倫理化或者倫理政治的成功實踐，基本上奠定了其核心價值觀的文化底色，即至少從表面上、從形式上看，傳統儒家文化之核心價值觀的自我證成方式是「溫情脈脈」的「自我照看」與「自我觀照」式的。如果說，一部西方文化的核心價值觀是生命和生活個體在自由、個性和人性怒放中自我放逐、最後自我迷失和自我墮落的歷史，那麼儒家文化之核心價值觀在根本意義上，就是成就生命個體之整全的道德人格和境界的方式。個體通過接收、踐行這一價值觀，實現了與其他個體、家庭、社會以及國家的實質性融合，獲得了具有這一歷史時代的「類群性」特質，在此基礎上完成了「成人」的歷程。

可以說，正是這種珍重自我生命、圓融人格、提升生命境界、昇華人性的價值觀的薰陶、踐履和實現方式，體現了儒家文化在境界上區別於西方文化核心價值觀的特異性、優越性品質以及獨有的思想光華。由此，可以歸納出儒家文化之核心價值觀自我圓融的三個突出特徵：其一是核心價值觀之話語表達方面的自明性、自洽性：自我圓融（前已述及）；其二，是上述家國同構社會的同質性便於儒家核心價值觀的實踐：權力的話語注腳。三是自然天成的「心理契約」的達成。儒家的核心價值觀之所以能夠在民間獲得廣闊的生存空間，取得了統治者比較滿意的「教化與規訓」的效果。

成功的關鍵，還是切近了民眾的生活現實，獲得了民眾的「信任」：民眾真信、真用。儒家文化之核心價值觀的最為優越之處在於，它不僅僅依靠威權的力量實現價值觀的上層建築規制，它更看重的是如何在政府的意識形態和民眾的接受之間，建立一種長久性的「心理契約」。這一點，充分體現了中國傳統社會的者們之「治國平天下」的高超智慧。當然，相較於複雜的歷史傳統、社會與人性現實，即使再完備的理論體系，也都有其力所不及之處。不僅如此，儒家核心價值觀由於其理念自身的地域性、民族性、狹隘性以及智識層面的自我設限性等特點，其在具體的實踐中其實也並非是一帆風順的，其真正的社會效果也是有限的。

客觀地講，迄今為止，尚沒有一種理論可以實現與現實的「無縫結合」，從而讓現實復興理論的應然邏輯。倘如此，人類社會的演進，就會是一直充滿種種美好。但現實並不如此，儒家核心價值觀的歷史和現狀亦是如此。普通民眾對於儒家核心價值觀教化的現狀，心態是複雜的。既有所謂「夜不閉戶」、「路無拾遺」的讚美，同時也有「人心不古」、「世風日下」，「滿口的仁義道德，滿肚子的男盜女娼」以及魯迅等新文化運動的宣導者在反思儒家文化之核心價值觀時所做出的所謂「禮教殺人」的無奈慨歎……。面對現代性理性文化規制的衝擊與洗禮，及其所導致的儒家核心價值觀在現代公民社會的規制不斷減弱的情境，現代社會、現代個體正經歷著對共同體的疏離與自我實存性何以可能的確證。從人類歷史的長時段和宏闊視野著眼，中國歷史無疑只是整個人類歷史的極為有限的一部分。從「文明論」「進步論」的立場著眼，已經接近「成熟態」、「完型態」的儒家文化及其核心價值觀的衰落，是必然的。當然，遵循歷史理性和歷史辯證法的邏輯，這一衰落恰恰是民族文化與價值觀獲得「新生」的開始，是邁向自我否定歷程中比經的新的開端。一方面，核心價值觀就其理論品質和存在邏輯，更重要的是屬於「工具主義」範疇，其理論建制與最重要的實踐，首先是契合其所處時代的「歷史理性」，為其取得合法的「政治」、「經濟」、「思想文化」以及民眾「日常生活」的延展和滲透，提供不懈的、堅實有理的論

證。其次，核心價值觀的使命所向，是政治和意識形態的。另一方面，核心價值觀之所以能夠獲得更進一步的存在，理由還在於，其一誕生，就明確而強勢地指向民眾的日常生活領域，要為日常生活領域提供行為規範與倫常日用的信念論證與支撐。

立足現代社會的生存情境，依照現代公民社會的制度氛圍與精神生活邏輯，辯證地、歷史地看待儒家的核心價值觀，我們必須在下述問題上達成一種基本的共識：那就是，必須透過儒家核心價值觀的具象內容，而深究其內在的旨趣。這一思路的確立，不僅僅是基於某種歷史的興趣，更重要的是賦予儒家核心價值觀以應有的觀念史的地位和意義。面對「儒家核心價值觀何以能現實化」這一在某種層面和某種意義上已經近乎「宏大」的時代新主題，提出何種「核心」？誰之「價值觀」？儒家是誰？儒家在哪裡？等這樣的「是什麼」「怎麼樣」「應如何」等的理性質疑和追問，對於儒家文化的信仰者、守護者和研究者來說，無疑是一個近乎滑稽、可笑且不值得回答的無聊的小問題。就已有不乏豐富的研究成果來看，除了重複或者詮釋傳統文化的核心價值觀的話語和理念以外，長期以來，一代代學者並沒有提出能夠真正適合這個時代的新主張。

如果從現實、當下甚至未來著眼，或問：當我們強調儒家核心價值觀的現實化的時候，其深層次的理論指向和價值目標究竟是什麼？難道不是要讓儒家的核心價值觀在一個文化與價值觀以及多種社會思潮並生、共在的複雜博弈的「價值觀場域」中，進入主戰場去「拼搏」、「廝殺」，「競爭」，從而為自己爭得一席之地嗎？如果儒家文化一直或者始終在場、強勢主導，且仍然是民眾倫常日用之生活實踐中優先選擇和認同的價值理性信仰，政府宣導、學者論證和辯護還有必要嗎？反過來，如果我們承認在當代社會這樣一個「世俗化」的社會，世紀起引導、主導和規製作用的，根本上並非是「儒家核心價值觀」，也即儒家核心價值觀處於嚴重的「缺場」或者「不在場」狀態，那麼，此種尷尬的情景下，憑什麼讓諸多非儒家文化及其核心價值觀圈內的客體、受眾接受、認同一個並



不具有中心和主導地位的儒家的核心價值觀主張呢？質言之，傳統儒家文化之價值思維智慧和對個體的規制方式所發生功用的情景發生改變了。面對新的生存情景，儒家核心價值觀變得「非圓融」了，也即難以自圓其說，更遑論與其他異質化的核心價值觀實現實質上的話語溝通了。換句話說，儒家文化所主張、所持有的核心價值觀是一種本質上不具有、也難以具有「普世性」的價值思維智慧，其最重要的理由在於，就話語表達方式及其指向來看，它是一種具有確定理論邊界的自我封閉的體系。對於一個生存與生活質態發生了雙重變化的中國社會而言，儒家核心價值逐漸從內在主導變為外在影響。這其中之深刻的理由有二：一是現代性是儒家文化永遠邁不過去的大坎。儒家文化的核心價值觀之堅持者之所以在現實中屢屢碰壁，就是因為越出儒家文化的本有邊界，發了一個根本實現不了的宏願。二是在對現代性的積極適應中不斷著眼於自我變革，才是儒家文化核心價值觀具有現代意義的重要選擇。

這裡不得不重複一下這個說法：思考這一問題的一個幾成共識的前提就是，近代以來的社會，在思想、制度、生活和文化規制上，已經完全是「現代性」的了。包括儒家核心價值觀在內的許多主張基本上在社會生活的各領域銷聲匿跡，沒有多少市場和用武之地了。除了我們這些自封為、自命為「為天地立心，為生命立命」的學者們的一腔古典激情，現代社會的芸芸眾生們，幾乎不識、不辨、不明儒家核心價值觀究竟為何物，究竟有何用。這裡面有一個更為根本、更為核心的重要的問題：我們這個正在全力邁向、全面接受現代性文化鍛造的現代社會，究竟有沒有在恰當的意義上形成、確立了心甘情願地接受、認同儒家核心價值觀規範的人群共同體及其與之相適應的人格特質和精神心理氣質？客觀地講，上述這樣一種思想場域如果沒有形成和確立，那麼，儒家核心價值觀的宣導者、推崇者、踐行者，雖然在該學術共同體內可以非常容易的不斷地以升級形態被鼓噪，實際上卻是「盛名之下，其實難負」，即難以從根本上避免和消除其「孤獨地異在」的命運。如果秉持文化客觀主義之價值中立立場，對包括儒家文化與思想學術之

主體的學術共同體的我們反躬自問：受現代性文化侵染和深度洗禮的我們，在思想、行為、生活信念、人生態度、家國天下情懷、自我關切等諸多方面的規範理性養成方面，究竟有多少成分是受了「儒家核心價值觀」的薰陶和影響？我們自己在面對和應對來自家庭、事業、工作、功名、人類事物爭端、緊張和對立方面，又是以何種方式運用了儒家核心價值觀的道德思維智慧？有學者在《清點我們人性的財富》中之發人深省的深刻發問，或許能給這個問題提供一個具有啟發性的注腳：「事到如今，當我們清點在這個世界上所獲得的財富時，是否也可以同時清點我們人性的財富如何？——我們的理性是否變得更加堅實和精粹？我們的感受是否變得更加敏銳和靈動？我們的心靈是否變得更加正直、勇敢和良善？我們在道德上是否變得更加清晰和富有力量？我們在語言和行為兩個方面是否變得更加中肯和忠直？當清晨或者夜晚我們在鏡子前打量自己時，是否對自己的容貌還算滿意？它有沒有被消耗、摧毀得全然失掉光彩和內涵？以及我們的身材，它看起來是否沒有被各種負擔完全壓垮、徹底失掉了形狀？」

與共同體疏離，是現代性文化及其核心價值觀的理性之明目張膽的大「狡計」。現代性社會從來不隱瞞自己的這一思想目標，並頑固地講這一目標的達成作為現代性成功的標誌。現代性是西方文化中心主義的造物，狹隘、偏執是其與生俱來具有的秉性。現代性的堅持者們從來就不認為、不主張所有民族、所有不同文化，都可以擁有自己各不相同的核心價值觀，以及本民族獨有的精神家園。出於此一立場，現代性試圖用啟蒙以來所確立的西方的文化與價值觀念規制、重構其他民族和文化的價值觀概念。現代性的這種成問題的文化立場已經得到後現代文化之無情的質疑物欲批判。在後現代文化看來，任何一種試圖將某一文化的核心價值普遍化的主張，都是一種必須警惕的可怕的霸權。不僅如此，即使現代性之西方文化中心主義自我證成和自我確立的過程，也是一個不斷衝破既有的文化與價值邊界，重新建構和重塑自我的過程。由此，創造儒家文化核心價值觀現代實踐的「新形態」、「新質態」，從而有功於這一偉大

時代之優良的精神生活，是應有之義。

三、後傳統時代「共同體」的再造與儒家核心價值觀的功能邊界釐定：以「生活在別處」的姿態重塑新時代中國民眾的心性秩序

首先，「後傳統時代」中的「後傳統」並非表明與舊傳統的決裂，而是表明，我們時代是一個「傳統再造的時代」，是一個「傳統」的邊界和功能不斷拓展和延伸的時代。核心價值觀貴在實踐，貴在成效的取得，貴在民眾的認同和口碑。歷史上，儒家的核心價值觀曾經是貫通傳統社會政治、經濟、思想文化以及民眾日常生活領域的唯一規範。現代社會生活與傳統社會有很大不同，儒家文化及其核心價值觀的作用範圍受到了非常大的明顯的限制，它無法也不能進入政治權力領域，成為主導性的觀念。舊的體制、制度不在了，文化與核心價值的全部優勢：曾經的設計者、執行者和載體——傳統的知識份子消失了，民眾也沒有了。所謂「皮之不存，毛將附焉？」憑什麼接受這一核心價值觀？

如果儒家文化的信奉者和傳承者們，為了證明自己的「當代性」和「在場性」邏輯，拋卻學術理性和學者尊嚴與氣節，想法設法進入、迎合、討好體制內，目的只是為了更好地討口飯吃，聽命於權力的邏輯和某種政治統治的需要，喪失自己的學術自性，而不是因為核心價值觀自身的吸引力等，絕對是一件非常可悲的事情。核心價值觀現實化問題上，需要首先明確的一點就是，現代社會是一個基於啟蒙理念而得以建制的。傳統儒家文化及其核心價值觀之所以能夠贏得民眾、贏得歷史，其最突出的一個品質就是「身體力行」，不斷豐富自己的直接現實性和實踐性內蘊。儒家核心價值觀的重建和現實化，至少要在對當代社會的文化、理論、制度、價值信仰、生活形態等全面慎思明辨的基礎上，尋找自己切入、進入現代社會精神生活身處的恰當而合理的路徑。否則，除了儒家文化共同體內部的一廂情願的熱情，其與現實的改變就會陷入不切實際的烏托邦。

其次，要依靠自身的魅力，做出一系列具有長遠意義的，真正「新民」、「明明德的」以及「匡扶時弊」、「拯救世道人心」的實質性的大事、實事，於社會風氣的改變、民風的優良淳樸，風清氣正的社會的形成，讓整個社會和民眾普遍地、真切地感受到這種文化價值觀的內在魅力和有形、無形的強大感染力，真正走進、深入民眾內心深處，觸動其靈魂，從而讓正在生成中的「中華文明新形態」以及全新面貌的中國新型、心質的文化在自信地走向世界的時候，讓全世界都能夠明顯地看到中國傳統文化和核心價值觀的因素的介入和作用，這是我們這一代中國傳統文化的守護者和傳人所應努力的目標和使命。我們必須承認的一個客觀的事實是，儒家核心價值觀衰落以後，中華民族作為一個族群共同體依然存在。但是，支撐這一共同體的主導性的核心思想，模塑其文化靈魂和心性秩序的，已經不再絕對不是儒家文化了。

再次，儒家核心價值觀現代性轉化的方略，在於話語場域(discursive field)、語用邊界與功能限度的創制過程中，著力點和著重點的確定。儒家文化與價值觀現代性轉化的過程，拋卻其中的理智性識見與探索勇氣，充滿了迷茫與糾結。一般認為，從儒家現代化的整個進程來看，儒家的調適和重建方式主要有：「西學中源」、「中體西用」、以「中學」釋「西學」或以「西學」釋「中學」、「中西會通」、「接續主義」、「全盤西化」或「充分世界化」、「本位文化」、「本位」或「民族本位」、「西體中用」、「合題」、「化西」、「創造性轉化」等十二種。在「現代化共識」形成(1919-1935前後)以前，儒家現代化的總體架構是「體用論」(「中體西用」)；而後是「創化論」(「創造性轉化」)。坦率地講，上述努力儘管用心精勤，但收效甚微。

其一，就話語場域而言，儒家核心價值觀念和語義之能指和所指，都有很大的模糊和不確定性，正是這一缺陷，決定了其局限性之所在。儒家核心價值觀之話語表達方式，就學科屬性而言，應該恰當地被理解為一種中國傳統文化意義上的「倫理關切」和道德價值信念的有限規制。而就其實踐過程中的「意義生成」、「意義傳播」和「意義規約」而言，則基本上是在「私人領域」(個體之修身養



性和健全之道德人格養成)中得以發生的。一言以蔽之,儒家所謂核心價值觀現實化的全部內容,僅僅是適應於社會倫理(道德)價值之教化領域。

其二,就語用邊界而言,在儒家核心價值觀的現代性轉化過程中,必須清楚地意識到,其在內容結構上的一個最大缺陷和先天之不足,就是無法對現代法治、民主政治國家的行為規範提供有效的規範。換言之,在家、國同構,「社會」嚴重缺位的傳統社會中,儒家核心價值觀所要達到的核心的、首要的目標,僅僅是修身、齊家、治國、平天下。人為地、一廂情願地擴大儒家核心價值觀的功用範圍和領域,無論在何種意義上,都是一種不太明智的價值邏輯之僭越。

其三,就功能限度而言,現代性社會是個體自由、權利本位的法治社會,其本質特徵之一,是「領域分離」與對立的不可調和。這種情境對核心價值觀發揮作用方式和效度,提出了前所未有的更高的要求。在《資本主義文化矛盾》,當代美國著名文化學者丹尼爾·貝爾將「現代社會視為三個截然不同領域的不協調混合:社會機構(主要是技術經濟秩序)、政治和文化」。^[12]在該書的初版序言中,貝爾重申此一觀點:「此書中詳述的觀點是,以上三個領域——經濟、政治和文化——受互相對抗的軸心原則所統治:對經濟來說,是效益;對政治來說,是平等;對文化來說,是自我實現(或自我滿足)。由此造成的分裂構成了西方社會過去150年來的緊張關係和社會衝突。」^[13]貝爾提醒人們,在西方當代社會,上述三個領域相互間不存在所謂「簡單的決定性關聯」,而是各自依照不同的模式和節奏變化,遵照不同的、甚至相反方向的「軸心原則」加以調節,三者之間存在矛盾,難以調和並日益趨於分裂(講等級、重權威的科層體制是經濟領域強調的法則,平等的參與和被統治者的同意是政治生活的基本通則。經濟領域崇尚效率和理性,文化則縱容感性和反抗。經濟領域重視角色分割和專業分工,而文化強調自我的滿足和自我實現)貝爾因此憂心忡忡地指出:「我們可以辨識出社會不同結構之間的張力:即擁有官僚和等級制度的社會結構(主要是技術經濟結構)與形式上相信平等和參與的政治之間的緊張關係;以角

色分配和專門化為根本基礎組織起來的社會結構和關注自我和『整個』人之提高和完成的文化之間的緊張關係。在這些矛盾中,可以洞察到許多潛在的社會衝突,……可以清楚地看見社會領域的分裂。」^[14]

最後,儒家核心價值觀現代性轉化之著重點、著力點和生活化場域的澄明。

其一,著重點的確立:積極尋求與主導性意識形態對話、融合的方略:為民間社會的行為規範確定具有創新意義的「新綱常」。傳統儒家文化及其價值觀就其理論屬性而言,是非常狹窄的,其主要是倫理層面的。也即儒家的價值學說,本質上是屬於單一的「美德倫理」範疇,是「內在價值論」或「道德至上論」。至於其在國家層面、社會層面所起到的規制與教化灌輸功能,是理論思想「外溢效應」的結果。在這方面,國內著名學者倫理學家何懷宏做了值得稱道的工作。其所著《新綱常》堪稱開儒家核心價值觀之現代性轉化之新風氣的典範之作。

其二,著力點的確定:必須劃定儒家核心價值觀的確定的作用範圍:民眾的心性秩序這個工作不做好或者做的不到位,就會出現價值觀上的不必要的「僭越」,僭越實踐處處碰壁,其結果,只能是儒家文化及其核心價值觀自己「失落」。

其三,走出學者的書齋,淡化學術性:尋求新的組織化、制度化、生活化實踐的依託形態。傳統社會儒家文化核心價值觀的實踐,依託的就是制度化實踐的力量。現代社會,儒家文化的非意識形態地位決定了,對它的實踐不可能提高到制度化的高度。但是,只要我們承認儒家核心價值觀依然是具有生命力和活力的思想主張,就必須尋找其進入制度的入口。(1)民眾是儒家核心價值觀的現實的載體,新時期民眾是否理解、接受、認同儒家的核心價值觀是一個需要認真對待的話題。從目前來看,儒家文化核心價值觀的現代性呼籲,基本上是學者自己在自說自話,自誤自樂。(2)價值觀的現代性踐行,依靠的不僅僅是宣傳、教化,而是需要在吸收現代公民社會的法律、政治、宗教、道德、藝術等多種形式和豐富資源的基礎上,找准自己的入口和持續的發力點。(3)從「價值澄明」走

向「品格再造」：在生活化之途中並持續地通過生活化之途，將儒家核心價值觀有效融入國民教育的全過程，是為上策。

【基金項目】2020年國家社會科學基金重大招標課題：「唯物史觀視域中人類命運共同體思想的原創性貢獻與世界意義研究」（項目編號：20&ZD026）階段性成果；陝西省思想政治工作重大理論與現實問題研究項目「陝西大學生中道德思維失範問題及對策研究」（項目編號：Sz040）的階段性成果。

[1]參見張岱年：〈中國古典哲學的價值觀〉，《學術月刊》（1985年第7期）。

[2]比較有代表性的論文如：趙馥潔：〈論中國哲學價值思維的融通性特徵〉，載《人文雜誌》1998年第2期；趙馥潔：〈論中國哲學認識論與價值論的融通及其意義〉，載《人文雜誌》2002年第4期；趙馥潔：〈中國傳統哲學本質上是價值哲學〉，載《人文雜誌》2010年第1期等多篇；趙馥潔：《中國傳統哲學價值論》，陝西人民出版社，1991年版等數部。

[3]參見張茂澤：〈論儒家的價值觀〉，載周樹智主編：《價值哲學發展論》（陝西人民出版社，2009年）。

[4]參見蒙培元：〈儒學的核心價值及其意義〉，載《社會科學戰線》（2009年第8期）。

[5]參見杜維明：〈儒家的核心價值〉，載《競爭力》（2006年第3期）。

[6]參見楊芳：〈儒家核心價值理念及其當代價值〉，載《學術論壇》（2011年第9期）。

[7]參見吳光：〈重塑儒學核心價值觀「一道五德」論綱〉，載《哲學研究》（2016年第6期）。

[8]參見吳光：〈論儒學的核心價值觀念〉，載《國際儒學聯合會論文集》（2008年）。

[9]參見李煌明：〈論儒家傳統核心價值觀體系的結構〉，載《雲南師範大學學報》（2009年第2期）。

[10]參見楊傑：〈仁義禮智通道德觀及其實現價值〉，載《齊齊哈爾大學學報》（2006年第五期）。

[11]參見陳力祥：〈儒家傳承核心價值觀之經驗與教訓〉，載《道德與文明》（2009年第2期）。

[12]參見丹尼爾·貝爾著，嚴蓓雯譯：《資本主義文化矛盾》（江蘇人民出版社，2007年），第1頁。

[13]同上，第2頁。

[14]同注[12]，第12頁。

From “Interpretation of the Fatal Principle of Heaven” to “Self Construction of Practical Circumstances”--Dialectics of the Discourse Field, Pragmatic Boundary, and Functional Limit of Confucian Core Values

Yuan Yida, Li Jiansen (School of Marxism, Xi'an Northwest University)

Abstract: In terms of academic theory, within a specific historical and social community, the Confucian culture and its core values, which represent a high level of civilization paradigm, are almost devoid of much intellectual controversy and doubt on the issues of the recognition of the exemplary intellectual content and discourse paradigm it upholds and advocates, as well as the “reliability” and “validity” of its historical rationality. The current situation is that we are facing an era in which the old tradition is no longer present and the new tradition is not very “integrated”. The Confucian culture and its core values, which were once applicable to the natural economy era, are becoming very external, passive, and narrow due to the loss of traditional genes, theoretical advantages, and institutional advantages, and are facing the danger of continued marginalization and the awkward situation of survival through cracks. However, from the perspective of the present and future, the beneficial positive things and good deeds that we need to do should be based on the context of the qualitative changes in the community, based on a clear and clear coordinate and orientation of contemporary ideological and cultural (map) of Confucian culture, and based on the high vision of the dialectical view of the changing situation of Chinese and Western historical civilization, and carefully reflect on the past excessive reliance on pro-political discourse and the grand ambition of comprehensive inclusion. In order to substantively promote the transformation of contemporary Chinese society and culture from a “community of human relations (subjects)” to a “community (citizens) community”, we should effectively base ourselves on the practice and value regulation of the new community of modern civil society, clarify the theoretical boundaries and theoretical space, transform existing discourse practices and the ways in which they act on the new reality of heterogeneity, and create exemplary and leading liveliness. The vivid new culture and value field and atmosphere provide a reliable foundation for Chinese society to enter the new form of civilization creation of human beings, lay a solid foundation for the people’s good spiritual life, and provide new and original conceptual contributions and more legitimate reasonable grounds.

Key Words: community, Confucianism, core values

天人合一與感通的上帝（上篇）

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：「天人合一」是中國文化裡一個宇宙人生哲學理念，由張載提出，在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源，是故提出「太虛氣本體」，由「性」貫通太虛本體和客形交感的可見世界，心性和宇宙存在同為一體。而中國文化自古已有「天人相通」的思想，散見於《詩經》、《論語》、《孟子》、《中庸》及佛教如來藏。繼張載之後，程顥以「人與天地萬物同為一體」的理念為「天人合一」的哲學總提綱。朱熹發展二程提出「理」的思想，以「太極」為理之全體。朱子的哲學是以人生實存的進路，從未發之中達至發而中節，實現天人合一。陸九淵提出宇宙本體就是仁義之心，直接體悟心體即宇宙，是宇宙本體之進路。經宋明理學諸賢哲的發展，最後，王守仁創「知行合一」，建立「本體與實存合一」進路而達至成熟圓融，建成儒學的圓教系統。他將張載的太虛氣本體論、二程的心性實踐進路、朱熹的人生實存進路、陸象山的宇宙本體進路，統合為良知真誠惻怛、明覺感應、知行合一的全面理論，將本體、心性、生活、修養實踐，徹上徹下通而為一。

關鍵詞：天人合一；本體；宇宙本體

引言：

「天人合一」是中國文化裡一個宇宙人生哲學理念，由張橫渠綜合孔孟到宋代的儒學，開創「天人合一」思想，在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源，是故提出「太虛氣本體」，由「性」貫通太虛本體和客形交感的可見世界，心性和宇宙存在同為一體。經宋明理學諸賢哲的發展，到王陽明創「知行合一」，建立本體與實存合一進路而達至成熟圓融，建成儒學的圓教系統。

一、張橫渠與程明道提出天人合一

張橫渠提出「天人合一」理念

中國文化的一個特別宇宙人生哲學理念，稱

為「天人合一」，是宇宙真理與人生價值結合為一體，也是一人生修養所達的境界，是聖人仁者的境界。這是一種天人同一本體的思想，在上古已萌芽，成為中華民族的一種核心靈性方向及人追求成聖之目的。

「天人合一」作為一理念提出，來自北宋張載的《正蒙·誠明》：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一。」這內容根據《中庸》：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」^[1]重點在「誠」的理念，朱熹解：「然誠者，真實無妄，安得有惡。」^[2]「誠」原是修養工夫上內心的誠實真摯，《中庸》以這真實無妄的內心本質，等同天的本性本體，心性之誠即是宇宙真理，故以這「誠」的理念來描述宇宙本體。「明」具有照明事理之意，孟子說：「日月有明，容光必照。」^[3]楊祖漢

先生解「明」說：「明覺朗照，是有創造性的功效的，聖人之明，是誠體本身之朗現，他的生命在什麼地方表現，什麼地方便會生起道德的創造，實現價值。」^[4]「自誠明謂之性」指由天的真理本體使心照明事理，即可對事物本性有正確的了解。「自明誠，謂之教」指由事理去了解天的本體真理，通過教育，可使一般人明真理。

張載對天人合一內容更詳細的描述，主要在《西銘》一段：「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」《西銘》原名《訂頑》，為《正蒙·乾稱篇》中的一部分，張載曾將其錄於學堂雙牖的右側，題為《訂頑》，後程頤將《訂頑》改稱為《西銘》，才有此獨立之篇名。

乾父坤母之說來自《周易·說卦傳》：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」即以天地類比為家庭倫理中的父母，天地乾坤之德能，在宇宙整體使萬物互為感通，稱父母指具倫理中的親情義。《易乾卦》象傳：「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」這裡的親上和親下，都是指「親近」，故萬物互為感通是有親情的關聯，這是本體論和價值論的合一。所謂「予茲藐焉」中，予指我。茲，語氣詞。藐，指渺小，即我作為一個人，在天地中是何等渺小。所謂「混然」，張伯行《近思錄集解》解釋為：「形氣與天地混合無間。」^[5]即指人雖渺小，卻與天地合一無間，與宇宙全體如父母般親近感通。「中處」可以指「喜怒哀樂之未發」的「中」，是未發動時的心性原始狀態，即人性的本然與天地混然同體。

所謂「天地之塞」，見《孟子》：「我善養吾浩然之氣。……塞於天地之間。」^[6]浩然之氣充塞於天地，「吾其體」指天地之氣是我們的本體，朱熹《朱子語類》說：「塞只是氣，吾之體即天地之氣」^[7]。所謂「天地之帥」，見《孟子》：「夫志，氣之帥也，氣，體之充也。」^[8]帥，指統帥、主宰，「吾其性」指我的本性，人的本性是統帥主宰天地之道理。朱子說：「帥是主宰，乃天地之常理也，吾之性即天地之理」^[9]。宇宙的常理是生化養育萬物，易所謂「天地之大德曰生」^[10]、「生生之謂易」。^[11]人性與主宰天地之道理同一，則人可用天理參與統

帥萬物。

若天、地、人在本性上同為一體，人的本質就不限於小小的自我，卻在本體上通於宇宙萬物。所以張橫渠說：「視天下無一物非我。」^[12]「吾」即「我」，人自我之小體同一於天地之大體，其本性就是統帥天地之道理，具體生命的自我，與充塞天地之氣通而為一。人與宇宙本體之同一，是為「天人合一」，這理論是本體論、心性論與價值論統一。如當代中國哲學大師成中英指出，本體是「包含一切事物及其發生的宇宙系統，更體現在事物發生轉化的整體過程之中。……我們可以說本體就是真理的本源與整體、真理就是本體的體現於理、體現於價值。」^[13]

天人合一的思想核心，是在宇宙的大系統中，宇宙之本是其存在本性，宇宙之體是其充塞的浩然之氣。人的存在同一於宇宙存在本性，每個人的具體特質，同一於宇宙充塞的氣。在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源、同一存在本性、同一天理、同一浩然之氣。張載認為宇宙的誠體，易學所言的乾坤，是人與萬物的父母。故此「吾」與萬民是「同胞」，與萬物是同類。由此張載推出其名言「民吾同胞，物吾與也。」「同胞」指同一父母所生、血脈相連，所有人都在天地中親情相連，彼此感通。「物吾與也」指人所有萬物是相關相連的同類。

北宋年代，中國經過晉代五胡亂華，南北朝分裂，佛教東傳，唐末大亂，五代荒淫無道，文化已衰敗，極待更新轉化，張載說：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」^[14]，他從中國傳統價值滋養下，在新時代重建儒家文化，提出「天人合一」，建新時代儒學。

中國天人合一的思想根源

中國文化自古即有天人相通的思想，《尚書》記載上古商湯大誥天下時說：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷惟後。」^[15]「衷」是指中正無偏之道，也是忠信之心，這成為人民的「恆性」，即天賦與了人永恆之本性，就是中正之道。《左傳》亦說：「民受天地之中以生」^[16]，宇宙中正之道是創生人類之力量。到《中庸》「中也者，天

下之大本也。」^[17]說明「中」是宇宙一切存在之本源、本體。又《皋陶》篇舜與禹論國事說：「天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明畏。」^[18]這是以天和人同心同德，故人具上天的心性，人只要順此本性，自可天下太平。

《詩經·烝民》篇談宣王時派仲山甫築城，由於臨行不捨其家，由詩人尹吉甫作頌，「以慰其心」，尹吉甫卻表達了一個形而上學的反省，該詩一開始時即云：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」^[19]。「烝民」指眾民，「秉彝」指依持常道。上天創生眾民，既有萬物，也使萬物有其合理規則，而這理性規則就是「懿德」，即美好的德性，人民須持守這常道，愛好美德。這裡所談的「則」，是在萬物之中，同時也是一種「懿德」，這顯明美德是宇宙萬有的規則，這是一以道德理性來構成的宇宙。孟子曾引述「孔子曰：為此詩者，其知道乎！」^[20]可見孔子所言的道，是宇宙與人具相同的合理規則。

孔子提出「仁」的理念，是一切德行的基礎，若美德是宇宙萬有的規則，仁應具有宇宙的根源，故孔子說：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」^[21]禮是指人文和諧的規則，仁是克制自我的私心，回到合乎人文共通的和諧規則。但為何如此一日即可以天下歸仁呢？這思想是設定天下皆在吾仁之內，仁不只是表面的心思行為，是人間和諧的共同本性，這本性通於天下，故人克己私心，即歸回美德的本性，回到宇宙萬有的規則，這仁德的規則通於天下。這觀點繼承詩書以來的傳統，肯定了仁與天下萬有在根本上相通。

孟子說：「夫君子，所過者化，所存者神，上下與天地同流。」^[22]君子指天地有德者，朱熹認為是「聖人之通稱」^[23]，聖人身經之處帶來多人的感化，其存留下的是聖人至聖莫測的神性，聖人本身就是人性美善的流現。所謂：「上下與天地同流」，指聖人生命可上下與天地共同創化，參贊天地的化育。由於人與天地萬物同體，才可與天地萬物共同創化。

《中庸》：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之

化育，則可以與天地參矣」^[24]。「誠」的概念，朱熹解說：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也」^[25]。這真實無妄之天理，是人心之理，同時《中庸》又說：「誠者，是天之道也」^[26]。作為天之道之誠也是宇宙之創生萬物的本體。《中庸》將宇宙本體與人心本體結合，用誠的理念貫通為一，人和宇宙都是以真實無妄的誠體為本性，指出宇宙終極真實與人性本真是同為一體。

所謂「至誠」，即終極的宇宙真實，「盡人之性」是指宇宙真實通過人性來實現自身，人的宇宙本體真性全面實現時，是同時要「盡物之性」，用人的努力將萬物之真實本性實現出來，而後可以與天地創生性力量共同創造前進，人性的全面實現，即可參與協助萬物的生育發展，而得與天地並立。天地人合為三極，是為「與天地參」，這是天人同體的思路，且在大化流行的整體中，天人共同化育萬物。

唐代佛教興盛，佛教如來藏自性清淨心的哲學傳到中國，是一宇宙心性本體的博大系統。中國的華嚴宗提一真法界^[27]，言宇宙真相無二不妄，交徹融攝，是諸佛平等法身。天台宗提「介爾有心，即具三千」^[28]，一念心具宇宙千差萬別之三千世界。宋朝中國文化復歸孔孟中庸的儒學思路，宋代理學家繼承儒學心性天一體之傳統，牟宗三握宋明哲學的精神說：「宋明儒之將《論》《孟》《中庸》《易傳》通而一之，其主要目的是在豁醒先秦儒家之『成德之教』，是要說明吾人之自覺的道德實踐所以可能之超越的根據。此超越根據直接地是吾人之性體，同時即通『於穆不已』之實體而為一，由之以開道德行為之純亦不已，已洞澈宇宙生化之不息。」^[29]

程明道提出天人同體論

北宋張橫渠即正式提「天人合一」的理念，以回應佛學，以心性誠體為本，打開儒學的本體論新視野，重建中國文化正統的精神價值。程顥（明道）隨後建構「天人同體」的哲學，以「人與天地萬物同為一體」的理念，來發展天人合一的洞見。他在元豐二年（1079）於洛陽講學，提出《識仁篇》，由呂大臨記錄，展開宋明理學的新理念和方向。

他在文章最後提到「《訂頑》意思，乃備言此體」，《訂頑》即張橫渠所寫的《西銘》，可見是繼承橫渠先生的思想，發展成儒學的新詮釋。

文中他說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。」^[30]所謂「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體」，所謂「識」，是指「察識」，即「省察而認識」，人要學習聖人之學，須先省察「仁」，而實現仁的人，是「渾然與物同體」，「渾」在康熙字典解「齊同也」、「大水流貌」，指不可分割的大流化。「渾然」可參考南宋周輝：「渾然忠厚之氣，可敬而仰之」^[31]，指忠厚質樸的宇宙本質。故綜合言之，「渾然」指「質樸而不可分割的宇宙大流化」。

程明道提出「仁者，渾然與物同體。」是一個「天人合一」哲學的總提綱，就是仁者是與宇宙大流化具有同一本體。他將孔孟所言的「仁」，視為等宇宙萬物一切存在的本體，故說仁者與宇宙萬物同體。儒家所強調的仁愛流露和道德行為，與天地萬物為共同本體的呈現。故此明道又說「仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。」^[32]仁者與天地萬物在同一本體中融合為一，以致人的自己和天地萬物一切事物相關聯，休戚與共。

由於本體上一切通而為一，義、禮、智、信等善端和德性，均根源於仁，程子說：「仁、義、禮、智、信五者，性也。仁者，全體；四者，四支。」^[33]義、禮、智、信是仁本性的分支。所謂「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」人要達這境界，須以誠敬的實踐去存養，即可自然流露，不必花外在的工夫去防檢偏差或窮索道理。「誠敬」是繼承孟子「誠者天之道，思誠者人之道」^[34]的觀點，趙岐解曰：「授人誠善之性者，天也，故曰天道。思行其誠以奉天者，人道也。」^[35]「誠」是上天本體之性，思誠是人思想通過實踐將誠體呈現之修養，而這思誠的修養就是「敬」，孔子說：「修己以敬。」^[36]敬是一種修養自己身心的工夫。須以敬去呈現誠體之仁。說文：「敬，肅也」^[37]，指肅穆恭敬，程伊川說：「但惟是動容貌、整思慮、則自然生敬，敬只是主一也。」^[38]主一指自覺自主地尊一於

誠體，人能自覺自主地以真誠恭敬行事。

修養源於人自覺自主地真誠恭敬，可見修養本身就是誠體之自動呈現。這是成中英老師所論的「本體詮釋學」，即修養工夫與本體之合一，誠的本體自動衍生誠敬的修養，誠敬修養揭示誠為天地之本體。明道說：「誠者，天之道。敬者，人事之本。敬則誠」^[39]，實踐真誠恭敬，就是誠體之呈現，產生誠的境界。明道又說：「誠然後能敬，未及誠時，卻須敬而後能誠。」^[40]由誠體衍生敬，人由敬而衍生誠，這是本體詮釋學的循環。

所謂「此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。」是指這天人同體之道的本質在「無對」，即不可分割，不能以知識與概念上之對立區分來了解，故不能用「大／小」之類範疇來說明，天地與我本為一體，故我的仁心，通於天地一切表現。基於「與物無對」之領悟，程明道乃有《定性書》：

「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。……人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私，則不能以有為為應跡；用智，則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。」^[41]

《定性書》所謂「定性」，牟宗三解為「要求性之貞定，即要求如何能使心不為物累，因而使吾人可以獲得性之表現時之常貞定。」^[42]定性的核心在批判「二本」，即區分內外之思想方法，以內在是心，外在是物，明道指出「性之無內外也」。因天地人本為一體，不會有內在是心，外在是物之「二本」區分。明道所謂：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。」即天地的常道，其心普遍地在萬物生化中，沒有分內心與外物，聖人的常道，以其性情隨順萬物之變化，其情不離萬物，而不能分內在之情及外在之物。心、情、天地、萬物，均為一。心有所貞定，即超越內外動靜，天地聖人均貞定為一。這就是他「一本」的



主張。所謂「廓然而大公，物來而順應」，是指君子之學問，是貞定而回歸心體之寬廓無限，大公無私，去順應萬物之流化。人一旦自私，即失心體之寬廣無限，一旦用智，即失自然流露的察識，陷於封蔽而不能適切回應天道。只有廓然而大公的心，能清晰明覺，去回應具體事件的變化。宋明儒學諸子對明道此書多有討論，《宋元學案》記載：

「嘉靖中，胡柏泉松為太宰，疏解《定性書》，會講於京師，分作四層：『一者，天地之常，心普物而無心，此是天地之定。二者，聖人之常，情順物而無情，此是聖人之定。三者，君子之學，廓然大公，物來順應，此是君子之定。四者，吾人第於怒時遽忘其怒，觀理是非，此是吾人之定。吾人希君子，君子希聖人，聖人希天地。』」^[43]

按明道之意，識仁是一切修養工夫的先決條件，修養工夫必須先明白，仁者與天地萬物渾然一體，這是一領悟，是本體之自動呈現。牟宗三認為明道所論的心就是性，也等同於天，明道以天人在本體上同一，他以天人同體，來說明張橫渠天人合一之理。牟宗三稱之為「一本論」，他說：「明道之一本論亦更能保持先秦儒家本體宇宙論的實體之創生義與直貫義。」^[44]他又說：「所謂『一本』者，無論從主觀面說，或從客觀面說，總只是這

『本體宇宙論的實體』之道德創造或宇宙生化之立體地直貫。此本體宇宙論的實體有種種名：天、帝、天命、天道、太極、太虛、誠體、神體、仁體、中體、性體、心體、寂感真幾、於穆不已之體等皆是——若就其為性說，它具五義：性體、性能、性分、性理、性覺。它是理、是心、亦是神，若就其為心說，它亦具五義：心體、心能、心理、心宰、心有。它是心、是理、是神、亦是情（以理言的本情、心之具體義）。在此直貫創生之一本下，心性天是一，心理是一。」^[45]

詮釋宋明理學的唐牟異同

牟宗三對程明道的解釋是精準到位的，他詮釋的重點是基於本體論，以心性天同一本體，從超越界下貫人開，他並以此為標準判宋明儒三系統，判朱子系統是「別子為宗」。鄭宗義指出牟宗三「是奉孟子心學為正宗（此正宗非關歷史標準而純是依理論標準定）以判義理之是非：此即在本體上是否肯定心即理、心性天是一；在工夫上是否把握住逆覺體證之路。這條研究進路，我們可稱之為『本體分析』的詮釋進路(the interpretative approach focuses on ontological analysis)。」^[46]牟先生的理論引發學界的爭論，有些學者認為牟先

生只集中在義理系統，未注意到宋明思想家有不同工夫及人生存在的實踐進路。

唐君毅亦強調程明道的圓融體悟，說：「明道所言者，皆剋就其德性所造，體證所及者，稱心而說此一天人物我、上下內外，圓融無礙之心與理一之境。」^[47]這是他和牟宗三一致的詮釋，不過他卻打開另一維度的思考，他提出這種頓悟本心型態的工夫，並非在實存人生中人人能達到，他說：「此在人之天資高者，固能之，然未必人人皆能。……此物來順應之境，如何能致，如何知物之當喜，物之當怒，以知理之是非，亦皆非易事。」^[48]「宋明儒之學，雖重明天道人道之大本大原所在，然尤重學者之如何本其身心，以自體道、自修道之工夫，以見諸行事，非但於此道之本原作思辨觀解也。」^[49]

鄭宗義指出「唐先生雖亦同樣肯定孟子的道德本心是正宗（儒學在理論上所不能否定者），但就以之為不同儒者沿不同工夫之殊途所求同歸的理想目標。如是，則宋明儒者在本體論說上的分歧以至爭辯，便應溯源於彼等不同的工夫路數來求解始能得其相應。又在評價方面，若以工夫本身之特性言，即對不同根器（或在不同處境下）的人須用不同工夫方能收效；適於此者不必能適於彼，故很難說工夫有對錯、高下之別。這條研究進路，我們可名之曰「德性工夫」的詮釋進路。（the interpretative approach focuses on virtuous efforts）」^[50]

由此打開對天人合一探討的不同維度，由工夫實踐入手，以人生實存上的體道修道來展示天人合一的理論和境界。

二、宋明的天人合一思想與中國本體論

西方哲學對本體的理解

探討中國天人合一的哲學，如程明道言「仁者渾然與物同體」^[51]、王陽明言「大人者，以天地萬物為一體者也。」^[52]均指出人具有與宇宙同一的本體，在中國哲學應用「本體」一詞，在中國文本中如何了解呢？如何建中國的本體哲學呢？其和西方有何不同呢？

這先要了解「本體論」(ontology)一詞，這詞源自西方17世紀，由魯道夫·郭克蘭紐(Rudolf Goclenius)在1613年最先用此詞，視為對存在(being)所有實在事物(entities)的理論研究，以別於形而上學。^[53]研究存在的本體，來自希臘時代亞里士多德的形而上學，他稱之為「第一哲學」(The first philosophy)，其中特別研究「存在之為存在」(being as being)，是本體論的始源。「存在」的希臘文on, einai, ousia本身，即英文的being及is等意思，具「有」、「在」、「是」等意思，乃實在事物於最廣泛的意義上的共同特性。根源思想來自希臘哲學家巴門尼德(Parmenides)對存在本身的反省，他說：「存在就是存在，不存在就是不存在」(What is, is. What is not, is not)，存在的共性即是「有」，其相反即是「無」，即「不存在」，能夠被思想，被說出來的就是存在。

西方希臘哲學中的「存在」概念，是基於其語言中being(希臘文on, einai, ousia)一詞的特殊用法，西方中世紀思想的權威學者埃蒂安·吉爾森(Étienne Gilson)指出這概念：

「在第一個詞義中，being是一個名詞。一方面是表示某物存在（即任何存在的事物的實質、性質和本質），但另一方面也可表示「存在本身」，這是所有可稱為「是」的事物之共同屬性。在第二個受詞中，同一個詞是動詞(verb to be)的現在分詞(present participle)，它不再意味著某種存在的東西，也不再意味著普遍存在，卻只是在現實事情或存在中的某一個行動。」^[54]

吉爾森從希臘哲學中探索「存在」這詞的應用，他說：

「當早期的希臘思想家開始進行哲學思辨時，他們問自己的第一個問題是：現實是由什麼構成的？就其本身而言，這個問題驚人地表明人類心靈最根本的需求。理解某事物，對我們來說，就是將它想像成與我們已經知道的其他事物在本質上相同。了解真實的普遍本質，是要理解構成宇宙無數單獨事物中，每一個最基本的本性，都與其他事物相同。」^[55]

亞里士多德曾經定義這種學問為「研究存在的科學」，他在《形而上學》第四書即說：

「有一門科學研究存在之為存在，及其根本屬性。……如今我們追尋第一原則及最高原因，明確地必



有其所依持的本性。如果那些追尋事物的元素，其實都是尋索這原則，那必然的這些元素是其所以如此存在的元素，不是偶然意外如此，而正「是」其存在本身是如此，也正因如此，我們必須掌握『存在之為存在』本身的第一原因。」^[56]

後來即稱這類研究為「本體論」。總結來說，都柏林大學著名希臘哲學及柏拉圖研究專家約翰·迪洛(John Dillon)指出：

「在希臘思想的背景下，『存在』(其特徵通常具有「真實」或「真確」的附加性質)表示一致的、永久的、不變的、基本的真理(fundamental reality)，與之習慣性地對立的是無常變化(inconstant flux)和可見事物的多樣性。這個真理最初被簡單地視為一種底層(substratum)，表像的多樣性可能從中演變而來。……簡言之，在希臘哲學中，「存在」(on或ousia)成為所有概念的儲存庫，這些概念可以設想來描述我們周圍所看到的正反兩對立面的事物，包括日常物理世界的所有方面，被稱為『形成中的』(或被創造的)。」^[57]

在西方哲學中「存在」一詞，來自其印歐語言(Indo-European languages)系統中，「是」這一字在文法上是一「介詞」(Preposition)，作為名詞是being，在西方語法中，用介詞「是」字指一切事物是什麼，用名詞即為其作為一存在物的性質，而所有事物普遍共同的性質，就是其「存在性」，這是一種底層的基本真理，因而稱為「本體」。

英國的威廉·瓊斯(William Jones 1746-1794)最先提出印歐語系，認為印度梵文、希臘文及拉丁文屬同一系統。印歐語言是用拼音字母，屬屈折語(Fusional Language)，屈折語的詞素趨向連在一起，利用詞綴(affix，附著在詞根或詞幹的語素)和詞幹(stem指詞綴所附著的部分)元音音變來表達語法意義；名詞和大部分形容詞有格、性和數的變化；動詞有時態、語態和語體的變化，主語和動詞在變化中互相呼應。

中國的漢語系統，是用表形文字為本，而不是用語音為本，其語法和印歐語言完全不同，印歐文字是音符構成，在不同地域及不同歷史下，文字就不同，中國以字形為本，不受地域和歷史時空影響，故北京人和廣東人用同一種文字，不受方言影響，唐朝人和現代人也用同一文字，不受歷史時空

影響。以表形字為本的漢語，成為一個統一多族的大國語言。漢語構成的語法系統，沒有嚴格意義的形態變化。名詞沒有格的變化，也沒有性和數的區別。動詞不分人稱，也沒有時態。其文法上的介詞，「是」只為一種語言文字的用法，並無being之意，中國思想故無特別探討希臘意義的「存在」或本體。

中國哲學中的「本根論」及「本」、「體」思想

中國哲學並沒有像西方哲學明確的「存在本體」(Being)概念，但對宇宙究極之基本根源，特別提出「本根」的概念。主要在莊子：「六合為巨，未離其內；秋豪為小，待之成體。天下莫不沈浮，終身不故；陰陽四時運行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。」^[58]這裡特別提到「本根」，指基本根源，並可由這本根去觀察天地全體。莊子描述這本根，包含了上下四方的大宇宙(六合)，也產生了細小如鳥獸在秋天長出的毫毛(秋豪)，本根使宇宙萬物(天下)變化，始終保持創新(不故)，又使陰陽與四季運行，各有其秩序。其性質恍惚幽昧(惛然)，看似無形體，但其本身卻總是存在，自然而然，神妙莫測，卻又不具形體，萬物被它養育卻一點也未覺察。

由上所論，莊子描述的「本根」，是宇宙萬物的最後根源，是變化中的秩序，其中提到「若亡而存」，指看不到而仍存在，是涉及本來存在的本身，而有存在本體的意義，和西方的本體論所探討的十分接近。莊子又說：「萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。」^[59]這裡「根」字指萬物產生的根源，並指出不能見這根源，也不能見萬物由這根源出現的門徑。莊子用本根一詞，是從中國語言文字的形象思維來建立，是由植物之根的形象思考，不同西方「存在」Being一詞，由印歐語言中的「是」觀念抽象地推出。此中張岱年先生極有見地的不用西方「本體論」一詞，而稱之為「本根論」^[60]。其實「本」字就具有「根」的意思，《說文》：「木下曰本。」^[61]《呂氏春秋·士容論·辯士》：「是以畝廣以平，則不喪本。」高誘注：「本，

根也。」¹⁶²莊子《天下篇》描述老子的思想說：「以本為本，以物為粗。」¹⁶³這裡「本」就是指本源、根源之意，全句指以本源為精妙，以具體事物為粗雜。「本」的理念也就是指「本根」。稍後的到漢代的《淮南子》，曾言：「一也者，萬物之本也。」¹⁶⁴這「本」的理念也明確是指「本源、根源」，全句指「一」是萬物之本根。

「本根」或「本」的理念可概括中國哲學中的幾個重要理念，如天、道、理、氣、無、無極、太極、大一、太一、太初、太始等。這和西方所用的「存在」、「本體」概念所研究的範圍，如宇宙的本質和根源等，是頗接近的。

中國哲學除了對本根的研究外，也討論到「體」的觀念，如《易傳》提到「神無方而易無體。」¹⁶⁵「神」是指玄妙深奧，「方」是指固定相狀方所，易是宇宙存在萬物在變易之中，「體」是指「形體」。易之神妙是玄奧無定相，變易之中事物無固定不變的「形體」。《易傳》說：「易無思也，無為也，寂然不變，感而遂通天下之故。」¹⁶⁶這是說明易學論宇宙的本根，是超越思想與作為的，在其中一面是永恆的安寂，但另一面卻具萬物的生機與潛能，整體交感溝通，而成就一個無方無體，但又網絡交匯互通的世界。這就是宇宙的一個稱為「神」的奧秘維度。

荀子說：「萬物同宇而異體，無宜而有用為人，數也。」¹⁶⁷意謂萬物並存於同一宇宙中，但各自形體不相同，它們不能主動地迎合人需求，卻對人都有用，這是客觀的規律。這裡的「體」字也是指形體。

王弼注《老子》38章「失道而後德」時，提出「體」的概念。他說：「夫大之極也，其唯道乎！……故雖德盛業大，富而有萬物，猶各得其德而未能自周也。……萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為「體」也。捨無以為「體」，則失其為大矣。」¹⁶⁸王弼在這段提到「體」的概念，是以無為體。其意是指只有道極大，盛大的萬物各自德性，還是不能完善周全。萬物運行的作用，須以道之無為用，也以無為體，這才能表達「道」之大。這裡指道作為大之極，其體是「無」才成其為大。道本身無限，不能是有限的形體，其具體性是「無」，無是超越有限

形體，是無限、無形之存在，這存在為道之體。這裡用「體」的概念可以指無限無形的根源。

唐代崔憬在解《周易》時，提到「體」和「用」，「凡天地萬物，皆有形質。就形質之中，有體有用，體者，即形質也。用者，即形質上之妙用也。」¹⁶⁹這裡用「體」的概念是指天地萬物的形狀及本質，是指萬物的特性。

張橫渠提出「太虛的氣本體」論

張橫渠對「體」作更哲學性的說明：「未嘗無之謂體，體之謂性。天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。」¹⁷⁰所謂「未嘗無」，指從來沒有消失成無有的，這種存在叫做「體」，「體」是一切事物的本性，是永存的。張載指出上天賦與的「性」，通於終極的真道，人氣性的昏明遮蔽不了這本性。天所賦與人的具體美善性為「命」，是人的使命，這具體使命來自終極的本性，人際遇的吉凶，妨礙不了這天命。張載將《中庸》「天命之謂性」的基本思想，用永存之「體」來說明。

張橫渠正式用「本體」這概念，這是中國反省本體哲學的最早建構：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。」¹⁷¹「太虛」是張載特別用的理念，是氣的本體，他曾說：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。」¹⁷²太虛作為「氣之本體」，如冰是水的本體，這「本體」是無形之氣的終極狀態，「虛」指其無形體及無具體事物的狀態，不等同於無，故稱無「無」。依這本體，客觀可見的有形世界，是氣的聚散表現。他提出「性」的理念，貫通本體與現實客觀世界，性的淵源在至靜無感的太虛本體，其識知則明事物之客觀交感，盡性者可通本體與可見世界。

張橫渠正式以「本體」一詞論述存在之終極本然，是中國哲學首次將「本」和「體」正式結合成「本體」這理念。他展開了「太虛的氣本體論」，是中國本體論系統之正式建立。由「性」貫通太虛本體和客形交感的可見世界，指出心性和宇宙存在同為一體，而正式在哲學上建立「天人合一」的理

論。

太虛的氣本體及中國式本體的理念

張橫渠建立的中國本體哲學，建立「太虛無形，氣之本體」理論，美國學者劉紀璐用「能量」解釋其氣的理念說：「張載的概念中，虛不過是無形體、無形狀。氣是帶有能量的；因此，即便在氣聚而為具體之物之前，氣的狀態（太虛）仍然是充滿能量地沸沸騰騰，而不是完全的空無。」^[73]「能量」無形無體，稱為「太虛」，是虛廓而有動能的存在，來界定氣在太虛無形時的終極狀態。

唐君毅認為：「此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行，……說其即是虛，則是自其可顯可隱、可感可寂、可動可靜而說。其隱、寂、靜，即實而虛；其顯、感、動，即虛而實。」^[74]他以「純粹存在、純粹流行」界定氣本體，「純粹」一詞之意可見《易文言》：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」^[75]孔穎達疏：「純粹不雜。」^[76]那是指最原初的單純狀態，氣就是最單純狀態的存在，這存在不是靜態的Being，卻是一種流行不息而無形的存在。

張載描述這太虛氣本體，具光明的特性，他說：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。……故聖人仰觀俯察，但云『知幽明之故』，不云『知有無之故』。盈天地之間者，法象而已；文理之察，非離不相睹也。」^[77]所謂「離明」，來自《易經》第三十卦之「離卦」，指火或日光，〈象傳〉：「離，麗也；日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下。」^[78]氣聚時，顯出光明美麗之正道，萬物的形可見，氣散時無形，則無光，退而為幽暗，但不是「無」，此為幽明之道，不是有無之道。天地萬物之規則和現象，及一切事物之文理，都因光明而被觀察到。劉紀璐教授指出：「這一解釋似乎是『光』定義了形。」^[79]有了光才顯出萬物之客形。由此可推論，「光」（離明）是氣作為能量純粹存在之一種特質，使多元萬物的客形得以顯明。

張載以一切規則和現象（法象）皆有「文理」（紋路規則），故說「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。」^[80]張載認為天地萬物的理是不虛妄的，所謂「理」，先秦時代韓非子

說：「理者，成物之文也。長短大小、方圓堅脆、輕重白黑之謂理。」^[81]即事物之規則。張載提出萬物中有不虛妄之「理」的概念，是為理學探討之始，其後稱為「天理」。

用「能量」及「純粹存在、純粹流行」界定本體，這是中國本體論的特色，張載的太虛氣本體，是宇宙萬物及人心性本體，其特性是流行不息而無形的能量存在，其中有「光明」和「理」。他指出人心性即以這氣為本體，故說：「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」^[82]人自我之小體同一於天地之大體，其本性就是統帥天地之道理，具體生命的自我，與充塞天地之氣通而為一。人與宇宙本體之同一，是為「天人合一」。這理論是本體、心性與價值的統一。

中國本體論與西方的不同

中國的本體論，不同西方本體論探討「存在（Being）之為存在」的進路。「存在」一詞於印歐語系中指「是」，即一切事物「是」什麼，希臘哲學探討現實是如行構成的，要求了解真實的共同本質「是」什麼，即每一個事物最基本的普遍本性。中國的語文並無這「存在」一詞的語法結構，中國語言中的「是」字也無哲學上「存在」之義。卻是直接對天、地、人的反省和體驗中，探索心性和宇宙之終極本性和根源，天、地、人是指宇宙萬物的整體，中國並無明確個體存在的想法，卻重視不同事物之彼此關係，萬事萬物交互感應、互動變化，這一切有其本根及整體相關的變化。古代已用「氣」這理念來了解，對其根源則用「本」、「本根」、「體」等理念，到張載將之結合而正式提出「本體」一理念。基本上概括了古人所論的天、道、理、氣、無、無極、太極、大一、太一、太初、太始等。唐君毅用「純粹存在、純粹流行」來描述張載開展的中國本體哲學，非常恰當。

橫渠先生第一個提出「本體」，也是第一個提出「天人合一」，可說是對宋以前中國儒、道、易哲學的大綜合，開創出中國的本體哲學，也開創中國天人合一的境界哲學。以重建儒學主流，回應道佛思想的挑戰，建構了宋、明、清至當代的中國哲學格局。

二程的天人合一： 天人同體及理一萬殊

張載的本體論，影響程顥（明道）的思想，明道提出「仁者，渾然與物同體」的「心性實踐進路」，建立由修養實踐所展示的「天人合一」境界，明道用「體」概念，即等同「本體」理念，他說：「一人之心即天地之心，心一作體。」^[83]這裡說天地之心是本體，人心即天地之心，天與人同體，故聖人與萬物同體，是其天人合一的思想。

程顥弟弟程頤（伊川）曾用「本體」理念來描述「中」：「喜怒哀樂未發謂之中」，只是言一個中，一作本體。^[84]宋代討論未發之中與已發之和，「中」是心的原初狀態，亦即心之本性，伊川指這心性為本體，而這本體來自天，亦即同於宇宙本體。伊川說：「心也、性也、天也、非有異也。」^[85]「自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」^[86]在此可見伊川先生順著兄長程顥思想，以心、性、天為一體，是天人合一的境界。

伊川在境界上言天人合一，但也從分解方式建立心、性、情三分的系統思想，由之解釋不善之起源，門生問「心有善惡否？」伊川答曰：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。心本善，發於思慮，則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水，至於流而為派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。」^[87]他以情的流失，處理不善之源。但核心仍是心性天合一。由於情可生不善，故說：「性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。」^[88]這是面對修養實踐時，作出概念分析的解釋。牟宗三單從心、性、情三分來論斷伊川，是不全面的。

二程重視從心性以言天人合一，並對「理」的理念作出不同張載的論說：「天理云者，這一個道理，更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來，更怎生說得存亡加減？」^[89]所謂「上頭來」，是指其超越性，「更有甚窮已」是指其永恆無限性。又說：「蓋上下、本末、內外，都是一理也，方是道。」^[90]這理是一體

的。不同於張載所言的「理」，是氣之變化聚合而形成，二程的「理」卻是超越氣之上的永恆天理，理是一種規範和秩序，來決定氣之發展。再提出「理一萬殊」，從理一而言天人合一，從其分殊而言具體萬物。

朱熹的天人合一：太極天理本體與 涵養用敬的實存進路

朱熹發展二程提出「理」的思想，以「太極」為理之全體：「總天地萬物之理，便是太極。」^[91]太極本就是宇宙之本來根源，這宇宙之本根為一理體。朱子指出「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。」^[92]因萬物各有太極，故人心性亦有天理，朱熹主張人性為天理，他從這說明「本體」理念：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。」^[93]人性即天理，太極統一天理為一理，這天理是人性的本體。

朱熹在注《大學》時，用「本體」理念解釋心體：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」^[94]指天賦與人「明德」，心虛靈而具眾理，是「本體之明」，心作為本體，其虛靈特性產生「明」的條件，天理是「德」，虛靈具天理，是心本體之性質。朱子不但以天理為人性本體，心虛靈具性理，也是本體，這可確證朱熹的心性同是本體，心體性體同為一體，同為太極與天道，此朱子之天合一。

朱子解孟子「惻隱之心，人皆有之」一段，指出這不再以仁義禮智為善端，因「彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體。」這是指仁義禮智的擴完，是顯明地呈現（著）本體，仁義禮智是本體的整全呈現，朱子的本體是包括了理氣性情。故牟宗三解釋朱子的天理是「存有而不活動」，與氣分開，是忽視了朱子以心、性、情均為本體，均為太極、天道之本體，是其天人合一的理論。

朱元晦關注的基源問題，是如何在實存人生中實現天理，基本上為一種「人生實存進路」，他繼承二程的心性修養境界上，深入思考「中和」的問題，即《中庸》首章「喜怒哀樂之未發謂之中；發

而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」這來自他老師李延平教導「默坐澄心，觀喜怒哀樂未發以前氣象」，他思考人的修養工夫，為何總停留在不能落實在人生的光景上，所謂「中」的境界，如何能在現實上去達到「發而皆中節」的「和」，換言之，即是作為宇宙本體美善的「天理」，為何不能在實然的人生中徹底自由流露？

於是朱子苦參「中和」，反省的核心在崇高美善的心體，如何能貫通在日常生活中呢？人的原初善性：為何總不能在生活中實現呢？這一切善若不與現實生活通起來，又如何能成為聖人呢？這些問題迫使朱子順程伊川之說，提出「涵養須用敬，進學則在致知」^[95]，作為基本的修養工夫，用「敬」以存養原始美善的呈現，並使之不間斷地呈現，使之常存不失，因而其發動時即可「中節」。朱子說明敬的意義：「君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已主乎存養之實；已發之際是敬也，又常行於省察之間。」^[96]以持敬使未發之中可連續達到已發之和。

朱子的哲學是以人生實存的進路，尋求從修養使未發之中，可實際在人生上發而中節。遂依此作了幾個重要的區分，把「性」（心中的天理）與「情」（心靈的氣質）分開，解釋了人為何常常不能自然流露善的問題，主因在人人具天理，但發而為「情」時，不必然依天理而行，常有偏離。故實存上的心只是具天理，不是等同天理。修養工夫須強調心靈的開放感通，時常格物致知，即物而窮其理，不斷地開放心靈，不斷地詮釋萬物，不斷地在格致的過程中豐富化自己。由此朱子將理學發展帶向一細密的修養工夫探索。這一切工夫之所以可能，在本體上先須確定天人合一，則修養才能達致最高的「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無明矣」^[97]的境界。

陸象山的天人合一：本心充塞宇宙的本體進路

陸九淵（象山）思想重點不同朱熹的思考修養上如何使美善落實，卻求先立出天地之大本達道，強調「心即理」，他提出一種「宇宙本體進路」，不

同意朱熹「心具理」的實存進路。

他首先說明人的「本心」，即充塞宇宙之道：「道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義，故仁義者，人之本心也。孟子曰，存乎人者，豈無仁義之心哉，又曰，我固有之，非由外鑠我也，愚不肖者不及焉，則蔽於物欲，而失其本心。賢者智者過之，則蔽於意見，而失其本心。」^[98]所謂「道塞宇宙」，就是宇宙本體，這本體就是仁義之本心，故他說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也，千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也。東西南北海有聖人出焉，同此心，同此理也。」^[99]

象山不大講哲學概念分析，卻求直接體悟心體即宇宙，察識本心即天理。他說：

「人非木石，安得無心，心於五官最大，洪範曰思，曰睿，睿作聖，孟子曰心之官則思，思則得之，不思則不得也，又曰存乎人者豈無仁義之心哉，又曰至於心獨無所同然乎？又曰君子之所以異於人者，以其存心也，又曰非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。又曰，仁之所以異於禽獸者幾希，庶民去之君子存之，去之者去此心也，故曰此之謂失其本心。存之者存此心也，故曰大人者不失其赤子之心，四端者，即此心也，天之所以與我者，即此心也，人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」^[100]

象山之道甚簡易，直從天人合一的本體為開始進路，去除蔽塞，明白「私意與公理，利欲與道義，直是不兩立，從其大體與從其小體，亦在人耳。……大人之事，至公至正，至廣大至平直，剖蠱管之見，蕩其私曲，則天自大，地自廣，日月自昭明，人之生也本直，豈不樂哉。」^[101]

從最高本體看，宇宙的真理是超越時空的普遍天理，亦即是人本心，這是天人合一的本體，陸九淵認為一切思想與行為應貞定在此統一的本體，以這本心的天理為起點，若從實存修養求克服人欲為始點，是必陷於支離破碎，不明最高真理。故在鵝湖之會時，陸象山吟詩提出對朱熹進路的批評：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」認為人應簡易地存心養性，不應遠離本心，窮究枝微末節的知識。朱熹在回覆張南軒時則批評陸九淵及九淵兩兄弟：「其病卻是盡廢講學而專務踐履，卻

於踐履之中要人提撕省察，悟得本心，此為病之大者。要其操持謹質，表裡不二，實有過人者。惜乎其自信太過，規模窄狹，不復取人之善。」^[102]他認為其操持修養工夫很好，但不夠寬廣，只講踐履省察，盡廢講學，陷於自信而狹隘。

唐君毅指出朱陸之異，並不衝突，均同原於二程之學，如中和、未發已發，他指出朱熹早年與張南軒曾論心性，已確立心體之「自存自在，而依此心體之虛靈明覺，以言其內具萬理，以主乎性，外應萬事，以主乎情。」^[103]這點對心性的體認是和陸象山是一致的，但為何在理論上又將理氣分為二呢？因他正視人在人生實存上的氣稟情欲，故唐君毅說：

「惟以人有氣稟物欲之雜，而心之用，乃恆不如理。而理若只超越於此心之上；故人當前現有之心，可合理，亦可不合，而心與理即於此可說為二。……則由工夫而更去此間隔，二者又終不得而二矣。此其與象山之別，唯在象山重在教人自悟其心與理之一，則為一正面的直接工夫，而不同於朱子之欲去此使心理不一的之間隔，以使心與理一，兼為由反『反面』以成正面之間接工夫者。……故朱陸異同之原，應首在工夫論上看。」^[104]

唐君毅不但解答了陸九淵評朱熹支離之說，也化解了牟宗三對朱熹的批判。他正視準確地掌握朱陸的不同工夫進路，而指出兩個進路是要達到同一目的，就是人心性本體的價值得完滿實現。依我的分析，是朱元晦用人生實存的進路，正視人生實存上情欲的真實，強調以修養工夫去克服，方法是在人生現實中不斷涵養致知，而達豁然貫通之境界。陸象山用宇宙本體進路，先從正面本體上悟心性即宇宙天理，由察識仁心之呈現而直接開展天理，去除蔽塞。兩不同工夫進路，同是追求達至聖人與萬物同體之道的完全實現。

王陽明的天人合一：從良知開出「本體與實存合一進路」

據年譜記載，十一歲時王守仁（陽明）向塾師提問：「何為第一等事？」塾師答：「惟讀書登第耳」。陽明卻說：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳」^[105]。這可能是他最早的一個問題，但卻

也是很終極性的問題，即人如何可以成聖？王陽明追求成聖，面對一個基源問題，就是理想的價值，如何落實在具體生活世界中，特別是在現實中，遭遇一個醜惡的客觀政治社會環境，與及個人經歷到極大之橫逆與挫敗，則價值之根源何在呢？若有崇高價值的體驗，又如何可以落實於污濁醜惡的現實中呢？關鍵為一個問題：宇宙與人心的所有價值與真理，如何得徹底落實於具體生活中？王陽明這問題是承繼朱元晦思考同一路向的。

王陽明要打通最高之宇宙真理與最具體的生活，遂將中國本體論發展到一覆蓋全面宇宙人生之論，他發覺單由學習和工夫，未達領悟，直至在龍場悟道，發覺「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」^[106]。人心靈與所覺的世界，構成了生活，生活世界中並不分別心與物，主與客，這一切區分都是後起理論思維，不是原始被給與的生活世界。迷執於理論才會去格亭前竹子，以致勞思成疾，一旦回到生活世界，心、理、事均一體呈現，即時大悟。由此建立「本體與實存合一進路」，而創其「知行合一」之思想，即本體即工夫，綜合朱元晦與陸象山兩大進路。他以「良知」為其思想核心，良知就是天理本體：「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。」^[107]這是天理的自然體會，自然的真誠流露。這流露是在生活實事上，所謂「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」^[108]生活就是本體的呈現。他將最高本體和人生實存的生活融合為一。

王陽明建立良知的理論，指出「心即理」，心、理、天與良知，原是一體，且會主動流現為人所體驗，得直貫於現實生活中，而使人在現實生活中修，即可悟良知，不必入於理論與知識世界。而陽明有關「人如何成聖」的基源問題，亦在此得到依據，即良知本心為成聖的本體條件。他說明本體即工夫，在生活中去蔽，即可實落為善：「人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中：利根之人一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善、去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。」^[109]從宇宙最終極真理言之：「良知是造化的精靈。這

些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與民無對」^[110]。良知是造化萬物，生天地鬼神的宇宙本體，本身是絕對無限的，無限中沒有對立，故謂之「與物無對」，即超乎相對的一切萬物與觀點的無限美善。最高的本體同時就人心的靈明，而與人生活相關。在人問到人心與物同體的時候，陽明說：

「可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉凶災祥？……如此，便是一氣流通，如何與他間隔得。」^[111]

宇宙與人間的合一，人良知既通天地，也通萬民：「天地萬物，本吾一體也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？……僕誠賴天之靈，偶有見於良知之學，以為必由此而後天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，則為之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。」^[112]因而王陽明提出其天人合一思想：「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」^[113]

但在天人一體的境界下，落實到生活上「知」和「行」的關係，如何了解呢？當友人問：

「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關」。這問題是基於常識上將主體與客體區分，花的客體在深山中自開自落，與本心的主體何關？陽明答曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」^[114]

此中心的「知」，在其感應之是非上知，即良知對所見萬物，會作出價值判斷，而在見事物中，作出知善知惡的判斷，同時作出「為善去惡」的實踐。因而所有事物，如花樹在深山中，不是獨立的客體自存，而是只有被心有知，才呈現出意義來。心與事物只有在相關時才呈現意義，而這意義建構之所以可能，在本體上心與事物本一氣流通，是一體中相關，而心之靈明，是「發竅之最精處」，故在這一體之中，可以感應萬物，建立意義。對這意

義建構，楊國榮教授總結得很好：「這樣，心物之間似乎便有了一種互為體用的關係，就自在之物惟有在意向活動中才能轉化為意義世界中的為我之物言，心為體，物為用，就無天地萬物亦無我的靈明言，則物為體，心為用。」^[115]

在這良知的「知」之運用中，主客無區分，在本體上原是一，同時在生活世界中，也是一，亦在此而言「知行合一」，是本體的境界，進入篤實的生活中，又言「致良知」，即從工夫去達致良知的覺悟，又以良知去達致為善去惡的實踐。形成本體、生活和修養的合一。因此知行合一即得完成，陽明云：「一念發動處，便即是行了」。這「行」就是「知」的意向發動，而這發動就是一價值判斷，所謂「發動處有不善，就將這不善的念克倒了」^[116]。此中本體與實踐同一，本體就是一實踐的本體，實踐就是本體的實踐，因而本體與生活相即不離，而得徹底落實。

這是將張載的太虛氣本體論、二程的心性實踐進路、朱熹的人生實存進路、陸象山的宇宙本體進路，統合為良知真誠惻怛、明覺感應、知行合一的全面理論，將本體、心性、生活、修養實踐，徹上徹下通而為一。

下篇將繼續探討當代新儒家的本體詮釋學思路，並由之尋到神學的資源而發展出天人合一的神學反省。

[1] 《禮記·中庸》，21章。

[2] 朱熹：《朱子語類》卷十六。

[3] 《孟子·盡心上》。

[4] 楊祖漢：《中庸義理疏解》，（台北：鵝湖出版社，1984年），21章疏解。

[5] 張伯行：《近思錄集解》，卷二，羅爭鳴編：《近思錄專輯》第四冊，（上海：華東師範大學出版社，2015年）。

[6] 《孟子·公孫丑》。

[7] 同注[2]，卷九十八。

[8] 同注[6]。

[9] 同注[2]，卷九十八。

[10] 《周易·繫辭下》。

[11] 《周易·繫辭上》。

[12] 張載：《正蒙·大心篇》。

[13] 成中英主編：《本體與詮釋》〈從真理與方法到

- 本體與詮釋》，(北京：三聯，2000年)，第5頁。
- [14] 《宋元學案》卷十七〈橫渠學案上〉，黃百家案語。
- [15] 《尚書·湯誥》。
- [16] 《春秋左傳》成公十三年。
- [17] 《禮記·中庸》。
- [18] 《尚書·皋陶》。
- [19] 《詩經·烝民》。
- [20] 《孟子·告子》。
- [21] 《論語·顏淵》。
- [22] 《孟子·盡心》。
- [23] 朱熹：《四書章句集注·盡心》。
- [24] 《中庸·二十二章》。
- [25] 朱熹：《中庸章句》，二十章注。
- [26] 《中庸·二十章》。
- [27] 澄觀，「先明所入，總唯一真無礙法界」《大方廣佛華嚴經疏》卷五十四，入法界品，第39頁。
- [28] 《摩訶止觀》卷5上。
- [29] 牟宗三：《心體與性體》第一冊，(台北：正中書局，1968年)，第37頁。
- [30] 《河南程氏遺書》卷二上。
- [31] 周輝：《清波雜誌》卷五。
- [32] 同注[30]。
- [33] 同注[30]。
- [34] 《孟子·離婁上》。
- [35] 趙岐：《孟子章句》，卷七。
- [36] 《論語·憲問》。
- [37] 《說文解字》，卷九。
- [38] 同注[30]，卷十五。
- [39] 同注[30]，卷十一。
- [40] 同注[30]，卷六。
- [41] 《宋元學案》卷十三。
- [42] 同注[29]，第二冊(台北：正中書局，1968年)，第235頁。
- [43] 同注[41]。
- [44] 同注[29]，第二冊(台北：正中書局，1968年)，第4頁。
- [45] 同注[29]，第二冊(台北：正中書局，1968年)，第18-20頁。
- [46] 鄭宗義：〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，林維傑、黃冠閔、李宗澤主編：《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》，(台北：中央研究院中國文哲研究所，2016年。)第73-106頁。www.douban.com/group/topic/197166952/?_i=7502957_SQh1kA
- [47] 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》，(台北：台灣學生書局，1990年全集校訂版)，第496頁。
- [48] 同上，第135頁。
- [49] 同注[47]，第4頁。
- [50] 同注[46]。
- [51] 《河南程氏遺書·識仁篇》卷二。
- [52] 《王文成公全書·大學問》卷二十六續編。
- [53] *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613 (reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1980).
- [54] Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Second edition, 1952.) 2-3.
- [55] *ibid*, 6-7.
- [56] Aristotle, *Metaphysics, The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, (Modern Library, 2009, 1003a), 20-32.
- [57] John Dillon, *The Question of Being, Greek Thought, Jacques Brunschwig, Geoffrey E. R. Lloyd (eds.)*, (Harvard: Harvard University Press 2000) pp. 51-71.
- [58] 《莊子·知北遊》。
- [59] 《莊子·則陽》。
- [60] 張岱年：《中國哲學大綱》，《張岱年文集》見第一篇(北京：清華大學出版社，1990年)，第38-122頁。
- [61] 《說文解字·木部》。
- [62] 高誘注：《呂氏春秋·士容論·辯士》。
- [63] 《莊子·天下篇》。
- [64] 《淮南子·詮言訓》。
- [65] 《易經·繫辭上傳》。
- [66] 同上。
- [67] 《荀子·富國》。
- [68] 王弼：《老子道德經注》第三十八章。
- [69] 李鼎祚：《周易集解》，卷十四引述其說。
- [70] 張載：《張子正蒙·誠明篇第一》。
- [71] 張載：《張子正蒙·太和篇第一》。
- [72] 同上。
- [73] 劉紀璐：《宋明理學，形而上學、心靈與道德》，(台北：聯經，2021年)，第113頁。
- [74] 唐君毅：《中國哲學原論，原教篇》，(台北：學生書局，2004年)，第93頁。
- [75] 《周易·文言·乾卦》。
- [76] 王弼、韓康伯註，孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》。

- [77]張載：《正蒙·太和篇》。
- [78]《周易·離卦·象傳》。
- [79]同注[31]。
- [80]同注[77]。
- [81]《韓非子·解老》。
- [82]張載：《正蒙·乾稱篇》。
- [83]同注[30]，卷二。
- [84]《河南程氏遺書·伊川先生語十一》，卷第十七。
- [85]《河南程氏遺書·伊川先生語三》，卷第二十五。
- [86]《河南程氏遺書·伊川先生語八》，卷第二十二上。
- [87]《河南程氏遺書·伊川先生語四》，卷第十八。
- [88]同注[86]，卷第二十二。
- [89]《河南程氏遺書·二先生語二》，卷第二。
- [90]《河南程氏遺書·二先生語一》，卷第一。
- [91]同注[2]，〈理氣上〉。
- [92]同上。
- [93]朱熹：《論語集注·公冶長第五》。
- [94]朱熹：《大學章句》，注「明明德」。
- [95]同注[87]，卷第十八。
- [96]朱熹：《朱子文集·答張欽夫》，卷三十二。
- [97]朱熹：《四書集注·大學章句》，五章補傳。
- [98]《陸象山全集》卷一，書，〈與趙監〉。
- [99]同上，卷二十二，雜著，〈雜說〉。
- [100]同注[98]，卷十一，書，與李宰二。
- [101]同注[98]，卷十四，書，與包敏道。
- [102]朱熹：《朱熹文集·答張敬夫》卷三十一。
- [103]唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，（台北：學生書局，2004年），第204頁。
- [104]同上，第205頁。
- [105]《王陽明全集》，卷三十二，陽明年譜，成化十八年壬寅。
- [106]《王陽明全集》，卷三十三，陽明年譜，正德三年戊辰。
- [107]王陽明：《傳習錄·答聶文蔚》。
- [108]王陽明：《傳習錄·徐愛錄》。
- [109]王陽明：《傳習錄·黃省曾錄》。
- [110]同上。
- [111]王陽明：《傳習錄·黃以方錄》。
- [112]同注[107]。
- [113]同注[52]。
- [114]同注[109]。

- [115]楊國榮：《良知與心體——王陽明哲學研究》（台北：洪葉文化，1999年）。
- [116]王陽明：《傳習錄·黃直錄》。

Unity of Heaven and Man and Communing of God (Part 1)

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

Abstract: “Unity of Heaven and Man” in Chinese culture, first propounded by Zhang Zai, is a philosophy of life in the universe wherein man and all things share a common origin of growth and nurture within the universe holistic system. Zhang’s “*qi*’s grand void noumenon” is pervaded by “nature (*xing*)”, which also permeates the visible world arising from object-form interactions. Thus mind-nature and the existential universe become one entity. “Interconnectivity between heaven and man” thinking persists in Chinese culture since ancient times as revealed in the “Book of Songs”, “Analects”, “Mencius”, “Doctrine of the Mean” and Buddhism’s *Tathagata-garbha*. Succeeding Zhang Zai, Cheng Hao’s concept of “man and all things being one entity” was his philosophical theme on the “unity of heaven and man”. Next, Zhu Xi developed the idea of “reasoning(*li*)” advanced by the Cheng brothers. “*Taiji*” becomes the perfect embodiment of reasoning. Zhu’s applied his existential living philosophy to heaven-man unity that manifests clearly in the range of man’s pre-outbreak to post-outbreak of sentiments with subsequent moderation. To Lu Jiuyuan, the onto-universe is the benevolent and righteous heart. While the universe is directly realizable with body-mind, the latter offers inroad into the onto-universe. Among prominent neo-Confucianist Song and Ming sages, Wang Shouren’s “unity of knowledge and action” allows access into “unity of noumenon with existential living” enhancing maturity and harmony, thus establishing Confucianism’s perfect teaching system. Adroitly, Wang integrated into one comprehensive theory of conscience, sincerity, compassion, awareness, and unity of knowledge and action: deriving from Zhang Zai’s ontology of *qi*’s grand void; Cheng brothers’ approach on mind-nature practice; Zhu Xi’s approach to existential living; and, Lu Xiangshan’s approach to the onto-universe. Noumenon, mind-nature, livelihood, and self-cultivation practice have coalesced into a oneness.

Key Words: unity of heaven and man, noumenon, onto-universe

當代漢語神學理論重建芻議

■ 李安澤

黑龍江大學

自上世紀90年代劉小楓、何光滬、楊熙楠等正式推出「漢語神學」以來，在學術界和國際社會上產生了相當大的衝擊和經久不衰的影響。時至今日，「漢語神學」這一提法不僅受到漢語思想界的重視，抑且為社會大眾所接納。事實上，它已成為一股蔚然新興的神學思潮和思想文化運動。漢語神學在剛開始時尚囿於個別同道的個人志趣和志業的範圍；而在以下的發展中，由於主辦者對系統的理論建構方面沒有足夠的興趣，迄今並沒有形成一個統一的系統神學的可見，漢語神學的宣導者或所謂「文化基督徒」，表現出以基督教信仰為根基參與當代中國思想文化建構的學術主旨和自覺意識，其神學的理論建構尚處在探索和發展的過程之中，其進一步的發展需要學術界持續的關注和理論上的跟進研究。

一、漢語神學的問題意識和思想主旨

漢語神學的興起，可以上溯到上世紀90年代

中期中國大陸持續推行改革開放的路線，造成相對寬鬆的社會文化氛圍和國際環境。漢語神學出現，帶有一定的自發性、偶然性，少數幾個對基

督教研究抱有濃厚興趣的大陸文化學者，藉助香港國際化自由港所提供的從事辦刊、研究和學術交流的便利條件，在「漢語神學」的旗幟下聚集了一批以研究基督教為志業的同道，他們在研究中表現出對基督教信仰的某種認同乃至認信的趨向。「文化基督徒」現象，曾經在香港和內地學術界和宗教界引發廣泛的關注和討論，產生了相當大的社會影響。^[1]這種現象從表面上看來是個別的、個人性的，而實際上，它從一個側面透現出大陸知識界在國內長期奉行的一元化意識形態主導下，力圖探索和尋求多元化的思想和信仰空間的嘗試和努力。

摘要：漢語神學乃是在全球化、現代化漸趨成為新的時代共識的當代境域下，由中國知識界發起的一股重建神學的當代思潮和思想運動。作為「漢語神學」的宣導者或所謂「文化基督徒」，他們對以基督教信仰為憑藉參與當代中國的思想文化建設，有著明確的自覺意識，力主基督宗教思想在中國當代語境中與中國傳統文化的對話，為中國文化的現代化、世界化提供一個以神學信仰為憑藉的思想資源和理論支持。毋庸置疑，漢語神學的當代發展，亟須在一種新的理論自覺意識引領下實現整體的方法論突破，力圖在新的理論框架下重新檢討和審視現有的多元化的神學觀點和思想資源，將分殊的理論觀點整合、綜合起來，納入到一個辯證統一、一體多元的神學理論架構，進而實現當代中國神學理論建構的飛躍與升華，其理論實質乃是一種思想方式和神學範式的創新與突破。

關鍵詞：漢語神學；現代化；普世化；理論重建

改革開放打破了「左」的一套思想禁錮，在左傾思想「大一統」的、「放之四海而皆準」的思想禁區衝破了一個缺口，也使思想上向西方文化包括基督教開放、學習成為可能。從這一意義來說，「漢語神學」不僅是一項以基督信仰認信為旨趣的個人性



學術志業，也可以視為中國改革開放在思想文化領域一個特殊方面的理論成果。

學術界普遍認為，「漢語神學」作為一種神學思潮和社會思想運動，其發起、形成和開展，體現出明顯的國際化、社會化、民間化和學術化的特徵。^[2]「漢語神學」不是由教會內部的神學家來主持或主導，而基本上由教會外的知識人自發地結合為一個較為鬆散的以研究基督教為旨歸的學術團體，並試圖以一種獨立的姿態與教會神學保持著良性互動的態勢和關係。它在很大程度上保留了學者個人研究的志趣和個性特色，而缺少一個統一性的神學理論的指導。漢語神學與建制內的大學體制和官方化的學術機構也有所不同。這是由於它所倡導的基督教信仰與主流的意識形態公然地對峙，處於事實上的信仰競爭關係。^[3]漢語神學從其產生伊始，就與官方化、建制化的學術體制保持一定距離，從而將自己置身於一種游離於現行體制的邊緣化地位。漢語神學由此積極地面向和尋求社會層面的支持，主動推進和走向國際化的學術交流的前沿，是很自然的選擇。其主要研究基地「基督教漢語神學研究所」落地香港，也是多重要素促成，與香港地區基督教的影響力及國際化橋頭堡對整個社會的輻射力有關。漢語神學在其剛開始亮相時，就凸顯其人文性、學術性的神學特色。它給自己的定位是：以漢語文化的思想資源發展基督神學及其文化，以形成漢語思想文化之風範的基督神學文化，同時積極推動與中國傳統文化儒釋道以及各種現代主義思想的對話，使基督神學成為當代中國文化思想的結構要素和人文學術的組成部分，並宣稱漢語神學乃是漢語世界宗教學研究者的共同志業。^[4]這說明，漢語神學的發起者對發展基督教學術文化事業，以資取和利用基督教的現代性、普世性的思想資源，進而使基督神學成為中國現代思想文化發展的一個重要資源乃至組成部分，是有著自覺認知和使命擔當意識的。^[5]

隨著基督教傳入中國，構建中國本土神學是一個被一再提起的話題。而「漢語神學」的提出，表達了一些文化學者在新的歷史條件和時代環境即所謂「現代語境」中重建中國本土神學的企圖

和抱負。「漢語神學」作為一群當代中國的人文學者共同的志業，乃是基於他們對創建以現代化、普世化為目標的基督教學術和理論範式的認可和共識，冀圖將基督教的現代化、普世化的思想資源納入當代中國思想文化發展的軌道。同時，他們對這一宏大主題並沒有一個統一的認識。仔細分析，可以發現它們之間的學術觀點並不一致，甚至是互相對立的關係。中國當代本土神學發展臻至「漢語神學」的階段，一定程度上表現出對突破既往的思想範式的理論自覺。從他們的問題意識來看，「漢語神學」仍然沿續了五四時期的「古今中西之爭」，但他們力圖提出新的解答方法和方案。「漢語神學」不同意「本色神學」將基督教中國化的觀點，提出了中國文化基督化的反題，甚至有人在此基礎上提出了進一步整合的觀點。「漢語神學」也不同意五四時期流行的用種種現代主義的話語和思想，來詮釋、代替傳統信仰的觀點，而是強調和突出用基督教信仰來統攝、涵蓋現代性的話語和思想。事實上，「漢語神學」雖然認識到五四學人思想範式中存在的問題，但他們自身是否完全擺脫五四時期將古與今、中與西完全對立起來的「大一統」的思維模式，尚值得探討。其實，作為「漢語神學」的宣導者或所謂「文化基督徒」，他們對以基督教信仰為依憑參與當代中國的思想文化建設，有著明確的自覺意識，力主基督宗教思想在中國當代語境中與中國傳統文化的對話，為中國文化的現代化、世界化提供一個以神學信仰為憑藉的思想資源和理論支持。

二、漢語神學多重的理論進路

漢語神學乃是在全球化、現代化漸趨成為新的時代共識的當代境域下，由中國知識界發起的一股重建神學的當代思潮和思想運動。雖然漢語神學的發起者也有一種自覺的省思意識和自我定位，但迄今尚停留在一種寬泛的學問意識和思想意向的層面。劉小楓指出，漢語神學「表達了一種新的學問意識和思想感覺，一種重新理解中國的基督教及其神學的企圖」。^[6]顯然，劉氏在此表達了一種在新的理論基點上重建當代中國神學的企圖，但並沒有上升到整體的方法論的高度。漢語神

學之所以形成一個學術共同體、聯合體，是因為主張漢語神學的理論家、神學家之間存在著一個共同體意識，即將構建現代化、普世化的中國神學理論作為他們的共識和共同的目標。漢語神學之所以呈現出多途並進、分殊發展的態勢，這是因為他們對構建現代化、普世化的神學理論存在著不同的認識和思想觀點。進而論之，漢語神學的當代發展，亟須在一種新的理論自覺意識引領下實現整體的方法論突破，力圖在新的理論框架下重新檢討和審視現有的多元化的神學觀點和思想資源，將分殊的理論觀點整合、綜合起來，納入到一個辯證統一、一體多元的神學理論架構，進而實現當代中國神學理論建構的飛躍與升華。

一般來說，漢語神學有廣義之分和狹義之分。廣義上的漢語神學泛指所有以漢語為載體的神學表達。而狹義的漢語神學則指所謂「文化基督徒」的神學思想。^[1]李秋零認為，「漢語神學不是一個系統的思想體系，不是一個統一的學派，而是一個建立在共同志趣之上的思想運動、一個思潮。」^[2]卓新平指出，「漢語神學目前顯然仍是一種內涵不清、外延寬泛的思想意向，其發展給人顯示了一條模糊且移動著的邊界」。^[3]漢語神學在當下面臨著一個重審、檢討的工作，需要對漢語神學發展中「模糊且移動的邊界」作一番清理、梳理的工作，使其中包涵的不同的學術流派和思想觀點，以更加清晰的、完整的體系的面貌呈現出來。本人認為，「漢語神學」包涵了如下幾種不同的思想流派和觀點，或者說顯現出這樣幾種不同的趨勢：

1. 「基督教中國化」的觀點和模式。

梁燕城的「中華神學」可謂當代基督教中國化運動中一個具有標誌性的理論成果。梁氏汲取成中英本體詮釋學的理論方法，運用中國哲學的思維方法詮釋基督教的普世信仰，致力於中西文化精神在形上學層面的超越性精神的深度會通、對話。他透過中西文化雙向的反省、批評和互詮互釋，開拓出當代中國神學建構的獨特視野，其神學理論關注中國社會的現實處境，具有突出的現代化、普世化的精神維度，故可以作為漢語神學在這方面的一個代表。^[4]香港中文大學賴品超教授也可謂漢語神學的一個同道。他力主以平等、開放的

精神開展基督教與中國傳統文化之間互補性比較和對話。在儒耶對話中，他汲取儒家的求同存異與和合共存的智慧，倡導一種「儒家式的基督教神學」。^[5]大陸學者研究基督教，傾向於採取基督教中國化的觀點，這與官方化的「三自神學」有一定的關聯，以致於「基督教中國化」在某種意義上成為「三自神學」的一種理論形態。大陸學者談論基督教中國化，大都單向度地強調用中國文化的思想和範疇來詮釋基督教，卻不大談用基督教的精神和思想來詮釋中國文化，否認或較少探討基督教的普世性、超越性。其實，這種取向與中西文化的雙向詮釋和文明互鑑的精神主旨，也很難說一定是符合的。也有少數學者例外，例如中國社會科學院卓新平研究員。他力主基督教在全球化對話中的超越性精神，指出宗教中國化不是回歸傳統，而是要面向現代化、全球化的大趨勢。這種觀點很容易被海外的「漢語神學」所接納和歡迎。^[6]

2. 「中國文化基督化」的觀點和模式。

劉小楓是「漢語神學」一個主要的發起者。他在宗教與人文的對話、比較中奉行一種信仰主義的思想路線，傾向於將宗教的、信仰的精神與人文的、理性的精神對立起來。他認為中國文化的人文精神根本不具有超越性的精神，而只有西方的基督教為信仰提供了一個可靠的超越性目標。他主張，要以中國文化的思想資源來承納、言述基督事件和認信基督，而拒斥用中國儒道思想的體系和範疇來詮釋基督教信仰。故而，他倡導基督教，實際上乃是欲以基督教信仰來「拯救」中國傳統文化。前香港浸會大學羅秉祥教授一直是「漢語神學」的一個熱情的批評者和參與者。他站在基督教的本位立場對當代新儒家學者作出回應。針對當代新儒家根據超越性將儒家傳統和基督教分別判分為「內在超越」與「外在超越」的類型，以此作為判教的依據，認為儒學的「天人圓融」優越於基督教的「神人分隔」的判教理論，羅秉祥堅持認為，上帝既超越又臨在，而儒家則不具有超越精神，因此當代新儒家的判教理論是站不住腳的。劉小楓、羅秉祥等的觀點大致可以歸為基督教神學本位立場，即堅持「中國文化基督化」。其真實要義乃在於，欲將經過現代化、普世化洗禮的基督



教精神納入中國現代思想文化的結構要素並發揮根本性影響，進而解除中國現代思想文化建構中根深蒂固的傳統思想模式或僵固的意識形態模式即所謂「帝國義理結構」和「現代義理結構」的專斷和霸權地位，故而反對將基督教作為民族化詮釋的趨向。

3.「基督教中國化」和「中國文化基督化」雙向的互證互釋的觀點和模式。

何光滬與劉小楓一起，是漢語神學主要的發起者。但這兩位學者的神學觀點並不是一致的。在中西文化之間，劉小楓強調的是它們之間的異質性、不可通約性，而何光滬則強調中西文化之間的普遍性、可通約性。何光滬的「漢語神學」和全球性宗教哲學的構想，力圖為構建一種整體性、普世性的精神和價值理念作論證。他通過一種對等的、雙向的比較，力圖發現和揭示現代化、普世化乃是中西文化乃至世界文化共同的課題和目標。在當代中西文化的對話、比較中，他提出以宗教的超越性、普遍性精神為主題，並以此作為中西文化會通的基礎。他倡言中國宗教的改革，以適應和參與到世界範圍的現代化、全球化的歷史進程，也是為解答全球化時代來臨的文化危機和問題而作出的一個重要的理論探索和努力。何光滬從傳統與現代互動關係的理解以及中西宗教雙向的比較和互證互釋的思考中，推進了當代漢語思想語境的神學建構，也可謂開創了漢語神學另一種模式和理論進路。^[13]

三、漢語神學重整的方法論依據

黑格爾的概念辯證法是現代哲學的一個重大成就，代表了人類理性思維發展達到的一個高度。雖然當代哲學的發展，已經將黑格爾哲學中存在的將理性的、概念的思維絕對化的誤區揭示無餘，但對黑格爾哲學也需要辯證地看待。特別是對主要任務仍然是現代化的中國文化來說，理解和消化黑格爾哲學的精髓、精神確為必要。^[14]應該肯定，黑格爾站在現代理性思維的立場，對傳統思維的弊端剖析確實是深刻的。在傳統思維的框架下，中西文化處在絕然對立的關係，這使中西文化的相互學習、溝通幾乎不可能。新文化運動提出了傳

統文化現代化的課題，但它仍然沒有擺脫傳統的「大一統」思維的模式，傾向於將傳統與現代、中西文化看成是全然對立的關係。在這種關係模式之下，傳統與現代的共存、聯繫和轉化，幾乎是處在其視野之外的；中西文化的會通、融合，成為終難完成的課題。黑格爾曾運用辯證法討論一般與個別、認識過程中肯定、否定和綜合的辯證統一的關係。^[15]我們以此來分析當代中國神學的主題和思想演進，可能從紛繁複雜的無序和雜多中梳理出一個一以貫之的線索和清晰的一體化的圖景。

顯而易見，「漢語神學」的概念，首先是針對「本色神學」提出來的。對此，劉小楓、何光滬都有清楚的表述。但他們還是承認「本色神學」屬於「漢語神學」的範疇。^[16]漢語神學從一開始就表現出揚棄、超越「本色神學」的思想趨勢和祈向。但是，漢語神學並不是要否定本色化神學，而是要以本色化或中國化的神學作為其理論發展的一個新的起點和環節。漢語神學的發起者確切地指出了源於五四時期所奠定的學術思想的模式、範式即所謂「帝國義理結構」和「現代義理結構」對基督教的理解所存在種種問題和局限所在。劉小楓否認「帝國義理結構」和「現代義理」對基督教理解的合法性，不同意用五四時期的思想範式來詮釋基督教。^[17]他看到五四時期所確立的現代性範式的固有問題和弊端，乃是將傳統與現代看成不相容的關係，以及在傳統思維的架構內處理中外文化的不對等的關係模式。但他本人是否完全突破這種思維模式的限制，仍須討論。以此觀之，「本色神學」構成了「漢語神學」發展的一個肯定的環節，而「漢語神學」相對於「本色神學」而言，則構成了一個否定的環節。可以說，「本色神學」的主題是以中國文化的思想和範疇來詮釋基督教，即基督教中國化，可謂一個正題。而「漢語神學」則標出以基督教的信仰和精神來詮釋中國文化，即中國文化的基督化。可謂一個反題。而從辯證思維的觀點來看，正題與反題之間並不一定是全然對立、否定的關係，而是一種辯證的否定、揚棄的關係，而且二者之間還存在著一個整合、綜合的課題。基督教的中國化與中國文化的基督化的命題，即是如此。

當代漢語神學面臨的一個主題和任務是，在現代化、普世化的背景下重建漢語思想語境下的系統神學，藉此將所有分殊的理論觀點整合、綜合起來。在當代，現代化、普世化乃是當代人類文化發展的兩個並行不悖的主題。二者代表了人類思想文化發展的兩個不同的方面和向度，應從理性與信仰辯證統一的關係，重新認識和整合當代世界文化包括基督教發展的整體的動態和趨勢。現代化的實質是世界文化發展的理性化、世俗化的精神和趨勢，而普世化的實質是世界文化發展的超越性、普遍性的精神和趨勢。當下學術界討論得如火如荼的後現代文化，可以說是過度現代化產生的文化課題，也可以視為現代化的某種形式的變異乃至持續。從一個大的歷史運動的全體視閥來看，傳統與現代之間構成了一種雙向的互動和張力的關係。基於傳統宗教和現代性文化作為一種對返式的矛盾運動的進程的認識，我們傾向於一種在傳統與現代之間交互的、雙向的詮釋和建構的觀點。既要從傳統宗教的觀點來了解和批評現代性的思想文化，進而範導現代性的思想文化；又要從現代的觀點來了解、批評傳統宗教，進而重建傳統宗教。^[18]如果說基督教代表了西方文化和世界文化發展中傳統文化的一個要素，那麼，基督教與現代化之間也構成了一種互動的、對返式的矛盾運動和關係，必須將這兩方面統一起來思考，才能形成一個整體性的觀點。而從普世化的觀點來看待中西文化的關係，乃是一個世界文化的普遍性與民族文化的特殊性的關係。普世化倡導世界各民族文化的普遍參與的一體化的歷史進程和共建共構的世界文化的統一體。在普世化的視閥下，中西文化也是一種對等的、平等的雙向式的互詮互釋的關係，二者之間因相互關聯、互補相成的關係構成一個新的統一體。由此觀之，漢語神學境域下基督教的普世化，應該不僅包涵中國文化本位意識，即以中國文化的思想範疇和理論體系詮釋基督教所謂「基督教中國化」，還包涵神學本位意識，即以西方神學的範疇和理論體系來詮釋中國文化所謂「中國文化的基督化」。而從一個整體的「普世化」的觀點來看，「基督教中國化」與「中國文化基督化」乃是一個整體統一的神學建

構之一體兩面，二者分別代表了一個整全的漢語神學建構兩個不同的發展面向，它們的整合、綜合和共建、共構，構成普世化的漢語神學大廈的整體。

四、漢語神學重整的理論檢討

漢語神學自上世紀末在漢語思想界異軍突起，迄今已發展成為一股舉世矚目的神學思潮。由於它在中外文化交流中特殊的相關性，其進一步發展的趨向，引發學術界的關切和思考。有識之士指出，「漢語神學」存在著因自身定位普泛化而使其神學特色消解的危機。卓新平認為，「如果沒有一種思想理論體系框架，漢語神學的歷史資源再多也不過是未能凝聚來構築其神學大廈的一盤散沙。」^[19]可見，漢語神學在當下的發展面臨著在新的理論基點上整合和重建的課題。如果說「本色神學」在中國文化語境中，代表了一種對待和處理外來文化的一種相當強勢的合法性傳統和中國文化本位立場的神學建構與理論進路，其實質是以中國文化為基礎來詮釋基督教；與其先驅「本色神學」相比，「漢語神學」從一開始就顯示出一種神學本位立場的介入，而在隨後發展的進程中，「漢語神學」更融入了多重的理論觀點，其總體面貌呈現為明顯的多元化的趨勢。漢語神學亟須從現代化、普世化的問題意識出發，在一個整全的理論視閥下將多重的、多元化的理論觀點整合、綜合起來。也就是在一種神學的本源意識和超越性觀念的統率下，將漢語神學中現有的「基督教中國化」與「中國文化的基督化」的神學理論和觀點納入一個一體化的神學思想的建構，其實質是一種思想方式和神學範式的突破。

漢語神學的發展及問題意識與當代普世化神學思潮幾乎是同步的。何光滬指出，漢語神學處在「處境神學」、「本土神學」和「母語神學」的系列與關聯。^[20]在特定的意義上，漢語神學可以說是當代普世化神學思潮在中國思想語境的延伸和發展，它既是普世化精神和理念在中國文化語境中的表達，又是中國文化的精神和智慧在普世化語境中的表達。當代西方普世化神學思潮內部存在著處境化、本土化和母語化等諸多的神學範式之間的碰撞和衝突。這些神學思想和理論觀點在其



內部存在著彼此之間相互涵容與兼容的問題，而在其外部則存在著如何涵容和處理與其它文化的關係問題。這些問題，其實也是當代漢語神學面臨的問題。當代漢語神學需要極大地拓展視野，廣納涵容，創造性地對現有的各種神學思想和觀點予以綜合和整合，以實現思想方式和思想範式的重大突破與轉換。當代西方神學發展的主流或主線仍然是延續了理性主義或調和主義的路線，其要在於推進和實現宗教與人文之間的深度融合、綜合；但這種理性主義神學路線，也激起了信仰主義的強勢的反動與回歸。可見，西方當代普世化神學思潮內在的矛盾與危機，推動著其自身走向一個深度融合與整合的理論範式與思想方式的革新。漢語神學作為當代中西文化和宗教思潮融匯、融合的大背景下的思想產兒，尋求在新的基點實現理論突破和創新發展，呈現為可資期待的願景和趨向。漢語神學藉此必須凸顯和發揮一種神學的本源意識的統攝作用和方法論的創新，將當代普世化神學所蘊涵的多重的理論境域和多元化的理論觀點，整合、綜合為一個統一的理論體系。在現代化的境域，漢語神學從現代化與基督教傳統的互動的、對返式的關係的理解中，開拓出一種雙向式的、互詮互釋的理論觀點和模式。而對於中西文化的關係的理解與處理，也是如此。由此，當代神學思潮中現代化、地域化、普世化這些彼此分割、隔離的境域得以聯為一體，其中分殊的乃至相互對立、矛盾的理論觀點，乃被納入一個相涵互須、辯證統一的理論體系。

在當前，人類文化的現代化、普世化向縱深發展。世界文化的普世化、一體化與各民族文化的地域化、特色化，呈現為並行不悖、共生共構的態勢。總體上，人類文化面臨著創建一個綜合統一的人類文明共同體的歷史性課題和任務。與此同時，漢語神學在現時代的發展，面臨著現代化、普世化課題的挑戰，也面臨著來自神學內部的整合、重建的契機。當下方興未艾的漢語神學運動，亟待將其中多元化的相互歧異乃至對立的神學觀點整合、統合起來，匯合為一個一體化的神學思潮。漢語神學的當代發展，亟須在一種新的理論自覺意識引領下實現整體的方法論突破，力圖在新的理論框

架下重新檢討和審視現有的多元化的神學觀點和思想資源，將分殊的理論觀點整合、綜合起來，納入到一個辯證統一、一體多元的神學理論架構，進而實現當代中國神學理論建構的飛躍與升華。其思想主旨仍然是接續和推進調和主義的神學路線，藉此將神學思潮內部的整合、綜合乃至中西文化的會通、融合，推進至新的境界。可以預期，作為基督教與中國文化在現代化、普世化境域下深度融合、會通的思想成果，當代漢語神學的重建，一方面必然會為中國文化的現代化、普世化，提供源於基督教神學信仰的思想資源和動力源泉，另一方面也必然會為中西文化的會通乃至世界文化的重建、重整，提供一個普遍性、整體性的觀點和新的思想範式的支撐。總之，漢語神學當下的發展到了一個臨界點。漢語神學的重建、重整，勢在必行。

- [1] 參見漢語基督教文化研究所編：《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997年）。
- [2] 參見何光滬：《中國宗教改革論綱》，《何光滬自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1999年），第16頁。
- [3] 參見劉小楓：《漢語神學與歷史哲學》，《聖靈降臨的敘事》（北京：三聯書店出版社，2003年），第57頁。
- [4] 參見《道風漢語神學學刊》第1輯（香港：漢語基督教文化研究所，1994年），第8-9頁。
- [5] 參見楊熙楠：《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000年），第8頁。
- [6] 同注[4]，第4頁。
- [7] 參見卓新平：〈「漢語神學」之我見〉，何光滬、楊熙楠編：《漢語神學讀本》（香港：道風書社，2009年），第344頁。
- [8] 李秋零：〈「漢語神學」的緣起、發展和成果〉，轉引自何光滬、楊熙楠編：《漢語神學讀本》（香港：道風書社，2009年），第339頁。
- [9] 同注[7]，第339頁。
- [10] 參見梁燕城：《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年）。
- [11] 賴品超：〈基督教生態神學可以向儒家學習一些什麼？〉，賴品超、李景雄：《儒耶對話新里程》，（香港：香港中文大學，2001年）。

- [12] 參見許志偉：〈「文化基督徒」現象的近因與神學反思〉，《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997年），第31頁。
- [13] 何光滬：〈漢語神學的根據與意義〉，《何光滬自選集》（桂林：廣西師範大學出版社1999年）。
- [14] 參見陳村富：〈現代漢語神學何以可能？〉何光滬、楊熙楠編：《漢語神學讀本》（香港：漢語基督教文化研究所，2009年）。
- [15] 參見王樹人：《思辨哲學新探》（北京：人民出版社，1985年）。
- [16] 參見劉小楓：《聖靈降臨的敘事》題記（北京：三聯書店出版社，2003年），第4頁；何光滬：《漢語神學的方法與進路》，《何光滬自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1999年）。
- [17] 同注[3]，第14-15頁。
- [18] 參見成中英：《中國文化的現代化世界化》（北京：中國和平出版社，1989年），第236頁。
- [19] 同注[7]，第344頁。
- [20] 同注[13]，第89頁。

A Primary Study on Theoretical Reconstruction of Chinese Theology in the Context of Modernization and Universalization

Li Anze (Heilongjiang University)

Abstract: Chinese theology is a contemporary

trend of thought and ideological movement to reconstruct theology initiated by the Chinese intellectual community in the contemporary context of globalization and modernization becoming a new era consensus. As advocates of Chinese theology or so-called "Cultural Christians", they have a clear conscious awareness of participating in the ideological and cultural construction of contemporary China based on Christian belief, and advocate the dialogue between Christian religious thought and Chinese traditional culture in the contemporary context of China, providing an ideological resource and theoretical support for the modernization and globalization of Chinese culture based on theological belief. Undoubtedly, the contemporary development of Chinese theology requires a holistic methodological breakthrough under the guidance of a new theoretical consciousness, striving to re-examine diverse theological viewpoints and ideological resources under the new theoretical framework, integrating differentiated theoretical viewpoints into a dialectically unified theological theoretical framework. To achieve a leap and sublimation in the construction of contemporary Chinese theological theory, its theoretical essence is a breakthrough in the mode of thinking and theological paradigm.

Key Words: Chinese Theology, Modernization, Universalization, Theoretical Reconstruction

「大道」標記符號體系及 干支諸字釋解

■ 凌德祥

滇西應用技術大學，上海交通大學

一、「大道」概念體系及其標注符號

「大道」自「一畫開天」始歷經漫長的發展演變，各發展階段都有其獨特的圖示和標記符號體系，在長期應用過程中，這些圖示形態及標記符號意義均發生了繁雜的異變，給今天人們認知理解帶來極大的困難。自古以來「干支」諸字也就有繁多解釋，但所有解釋往往多存矛盾及混亂，很多也只是想像性的為解讀而解讀，並非真正依據本源或從當時古人的視角加以考證，此後也一直蕭規曹隨沿用至今。^[1]

「大道」歷經所謂「一畫開天」、「盤古開天地」、「三星曜日」、「十日並出」、七星分月和二十四節氣等發展演變過程。^[2]「干支」諸字最早即源於「大道」扶桑測日標記符號體系。^[3]

(一)「一畫開天」

大道「一畫開天」實為華夏民族最早發現了地平線，由此產生了最初的陽陰等一組概念。形似

「一」的地平線被稱為「大一」或「太一」。大道一畫開天始形成的概念體系，即大一（太極、子午、

地維）線上（形而上）為陽、為天；大一線下（形而下）為陰、為地。大一線之上陽組概念為上、前、天、乾、東、木、春和荒等；大一線之下陰組概念為下、後、地、坤、西、土、秋和洪等。最初標記陽陰一組概念的符號主要為：

1. 圈點符號：陽白陰黑（○/●）

2. 刻契符號：連線為陽，斷或折曲線為陰（— / -- ^）

3. 顏色符號：陽黃陰玄（黑）

4. 文字符號：上下、前後、天地、乾坤、東西等。最初可能只是些象形記事

摘要：本文在「大道」體系發展演變視閥下，結合夏商周傳統的以形訓意及古人「遠取諸物，近取諸身」的命名、命意方式，同時仔細比對迄今中國最古老文字甲骨文字形。試圖以古人當時的認知視角，系統闡釋「大道」發展不同階段的標識符號體系，力求以更為貼近歷史原貌的方式，釋考本源於「大道」的干、支、十天干、十二地支、周天、太極、太虛等初始意涵及其諸字的來源。通過不同於慣常探究方式的理解與解讀或可引發對古文字與古文化研究解讀的全新認知思考，對進一步深入探索和 research 上古文化及漢字探源有著重要的價值和意義。

關鍵詞：「大道」演變；標識符號體系；干支；字源

符號

(二)「盤古開天地」

華夏先民觀察到日出點每年沿地平線上會出現由南到北再由北到南的周行性位移變化，由此在測日扶桑樹上標誌出三個日出點標記，圖形似在「一畫開天」地平線上再添加一豎道（天柱）。二道

「十」字「開天闢地」畫分出（兩）至、（兩）立、（兩）分等三日點的「三星曜日」，即所謂「二生三」。（見圖1）盤符化的「盤古」即古盤（見圖2）分割出天之乾坤離坎四極、春夏秋冬四季和地之東西南北四方或東西南北中五方。《禮記·禮運》^[4]「夫禮必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時」。進而形成「大道五行」。「叁天貳地」，最早可能即指五行盤火木水（汽）叁上天之象，土金貳下地之象。^[5]（見圖3）。



大道「三星曜日」標記符號體系主要有以下幾種類型：

1. 圈點符號：陽白陰黑兩圈點組合

乾 ☰、坤 ☷、離 ☲、坎 ☵

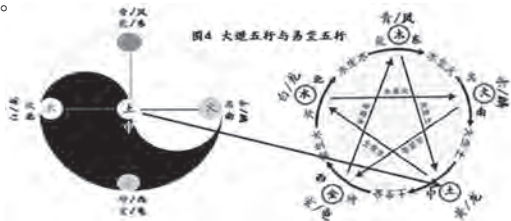
2. 刻契符號：連線陽，斷或折曲線陰，兩爻組合乾 ☰、坤 ☷、離 ☲、坎 ☵

3. 顏色符號：東（木、乾）青，西（坤、地）金，南（火、離）紅，北（水、坎）白（後為黑），中（土）黃

4. 圖形符號：較早見於記載的「四瑞獸」鳳龜麟龍圖形標乾坤離坎、四極和東西南北四方。後加黃龍標中土。當時還有多種瑞獸圖形作標識。

5. 文字符號：增加了左右、秋冬、離坎、南北中和宇宙等概念。

「大道五行」後演變為「易變五行」。（見圖4）。



二、大道扶桑與干支字源釋考

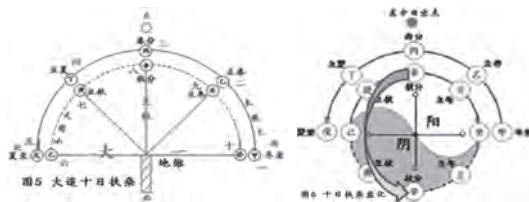
（一）「十日並出」與天干

華夏先民在「二生三」基礎上，「遠取諸物」借助自然界的「扶桑」樹，觀測一年中太陽日出點由南到北再由北到南（南北回歸線間）位移的往復周期變化，並「近取諸身」用伸開手掌（手掌面和手心面）五指為標記，分割出「十日太陽曆」，確定了

冬至、夏至，春分、秋分，立春、立冬、立秋、立夏等八個節氣。中間兩分、兩極為至，兩邊為立。因十日點標記兩兩並出於測日扶桑，故為「十日並出」，並非指現實中的「十日皆出」。^[6]

「大道」扶桑顯示的日出點往復位移周期名為「周天」（一年），上半年（外圈、大圈）周行為「大周天」，標記的日點數（甲乙丙丁戊）為「先天數」或「生數」，又因居十日盤大乙線之上天，故為「天數」「陽數」；下半年周行（內圈、小圈）為「小周天」，日點數（己庚辛壬癸）為「後天數」或「成數」，居大乙線之下地，故為「地數」或「陰數」。（見圖4）。

十日扶桑盤化後顯示「己」「癸」所標日點分別與「戊」「甲」相重，實為並不標「節」的虛日，「十日」實為「八節」。「己」「癸」兩虛日點演變成魚眼形「太虛」。大道一畫線中的「大一」至此曲變為「乙」形，名為「大乙」或「太乙」，由於與八卦所標示的八極或「中級」（天極、天柱、乾坤線）相對應，故又被稱為「大極」或「太極」。（見圖5和圖6）。



十日扶桑標記符號主要有以下類型：

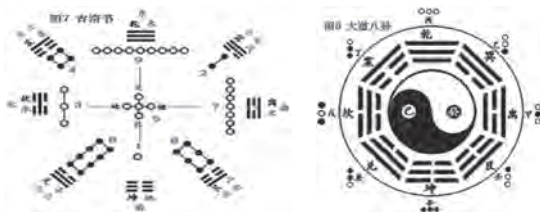
1. 繩結符號：河圖洛書形式。（見圖7）。

2. 刻契與圈點組合符號：通用為三爻組合，首爻標定每卦陽陰屬性。如：

離 ☲、巽 ☴、乾 ☰、震 ☳、

坎 ☵、兌 ☱、坤 ☷、艮 ☶、

（見圖8）。楊雄《太玄》陰爻分兩斷線和三段線兩類，將《易》六爻簡化為四爻。



太極（大一、大乙）線上離（火）巽（風）乾（天）震（雷）為四天象，均為陽卦，首爻均為陽符；太極線下坎（水）兌（澤）坤（地）艮（山）為四地象，均為



陰卦，首爻均為陰符。洛書白圈點標四極、四方，黑圈點標四隅，中標四極五方。

《尚書·舜典》「在璇璣玉衡，以齊七政」。「璇璣」很可能即為當時用於測日觀天可任意旋變的玉制卦盤；「七政」應指七日點標記的大道扶桑。說明早在4000多年前的堯（約公元前2287-約公元前2067）時，扶桑道盤已可機巧旋變。也正是由於卦盤繁雜錯亂的旋變，形成了以各種符號標記的異形八卦。留傳最廣的繩結標記為河圖洛書，刻契標記的主要為傳說中的「伏羲八卦」和「文王八卦」。為便於識記，根據八卦圖形突出特點，將前者乾（天）位在先（上盤）的稱之為「先天八卦」，將後者乾（天）位在後（下盤）的稱為「後天八卦」。^[7]

3. 顏色符號：東（木、乾）青，西（坤、地）金，南（火、離）紅，北（水、坎）白（後為黑），中（土）黃。

4. 圖形符號：如對應八卦的馬、牛、龍、雞、豬、雉（zhì，長尾）、狗和羊等八獸。《說卦傳·第八章》「乾為馬，坤為牛，震為龍，巽為雞，坎為豬，離為雉，艮為狗，兌為羊。」或四瑞獸基礎上增加燭照、太陰幽燐、應龍和黃龍。

5. 文字符號：增加了左右、秋冬、離坎、南北中和和宇宙等。首次出現了帶有現代理數概念的十「天干」。

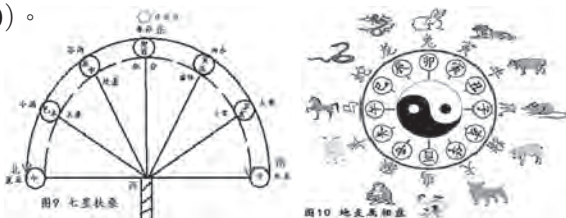
（二）「七星分月」與地支




由於十日扶桑測日在運用中有諸多不便，人們也發現了「月」與「日」運行周期之間的關聯性。大約距今7500年，「羿射十日」對十日扶桑測日進行徹底變革，形成「七星扶桑」測日體系，改變了「十日扶桑」系統「十日並出」現象。七日扶桑七日點不再兩兩並出（以故不並），「日」往復運行一個週期為一年十二個月。這時，「一周（天）」或「一星期」的「七日」，往復為一年十二個月，間隔「一日」（30度）即一個月，約30-31天。即《易》^[8]「七日來復」。（見圖9）。

北緯30度，日出點、測日標誌物和觀察點構成30度的直角三角形，即夏至日出點位於正東，冬至日出點位於東南，其夾角構成30度的直角三角形。30度直角三角形「對邊」的扶桑樹冠直徑線長度

為「斜邊」視點到扶桑樹視距線長度的一半。且這一地區四季分明，更易直觀感受並等分出節氣和一年中的等分「日」（以太陽運行軌跡劃分的「節/月」），從而比別處更易率先創制曆法、進入文明社會。因此，世界主要文明發源地均處於這一線就並不奇怪了。

大道「七星分月」文字符號標記為十二地支，圖形標記為十二屬相。十二屬相最初標記月份，後用於標年、記時。龍虎標記在扶桑盤上呈斗拱（犄角）形，古時「鬥」與「鬥（閨）」即已混用（「鬥姆」書為「鬥/閨姆」，如北岳恆山「鬥姆閣」）。民俗所謂「龍虎鬥（鬥）」之說即源於此。（見圖10）。



「干」，甲骨文為，本指樹「幹」，其異形字「乾（gān）」「榦」和「幹」左半邊都為日出形草叢符號，最初都指的是扶桑樹的「幹」。乾（gān）後用來指八卦中的「乾（qián）」。「支」，甲骨文為手持扶桑形的。「干」和「支」，初始取義均源自樹的幹枝，因測日扶桑上日點分割圖均形為扶桑樹的幹枝，故名。

在大道概念體系中，「日」為陽、為天，「月」為陰、為地。「十日並出」分出十日八節（相當於後世解讀的「八分月」，但當時尚無「月」概念）為「日曆」，標記十「日」點，日為陽、為天，故為十「天干」；七星分月為「月曆」，參照月盈虧周期標記十二「月」點，月為陰、為地，故為十二「地支」。

大道七星分月標誌現代曆法形成。茲此，大道發展各階段標記符號及圖形多已不再作為大道天文曆法科學之實用，即老子所說的「大道廢」（《道德經》^[9]第十八章）。古老的干支符號除常用於計時數列序外，與上述所有古老的標記符號也均隨之被廣泛借為他用，其意義繁雜派生並逐漸趨於玄秘化。

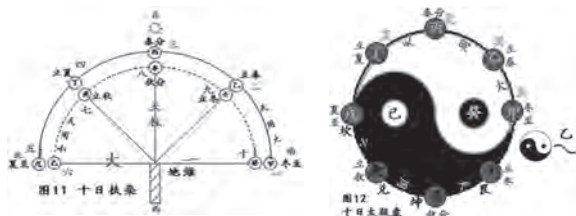
三、十天干諸字釋解

夏商周以形命意傳統根源於大道，干支諸字







命名依大道扶桑標誌點位置圖形及道之理數，並借用當時最常用生產生活等用具及鳥獸圖形作標記符號，同時有歷史傳承性，如十二屬相承繼自四神、八神及十神獸圖形。




通過對照大道扶桑及其盤化圖式，結合夏商周傳統的以形訓意及古人「遠取諸物，近取諸身」的命名、命意方法^[10]，參照迄今中國最古老的甲骨文文字形來辨識干支諸字。^[11]

對照大道「十日並出」扶桑（見圖11）及盤化的十天干太極盤圖式（12太極盤圖）可以發現，十天干符號中甲、乙、丙、己和辛等主要依道圖、道理，丁、戊、庚、壬、癸主要借當時常用器具圖形並結合道圖、道理命名、命意。



《說文解字》^[12]「甲，東方之孟陽氣萌動」，南宋戴侗《六書故》「甲，象草木戴種而出之形」。^[13]因此普遍認為「甲」本義指「種籽萌芽後所戴的種殼」，天干序位第一位的「甲」為在此意義上的引申。

其實「甲」最初有和兩種寫法。因（甲）與後起的「十」字易混，「十日並出」最初很可能也指「甲日並出」^[14]。戰國以後「（甲）」即不傳，但戰國楚系文字中仍有這兩種異體。秦系文字將中間一豎拉長作，此後一直沿襲，隸變後楷書寫作「甲」。

「乙」，甲骨文，最初還有和等寫法，秦漢以後逐漸統一規範，隸變後楷書寫作「乙」字。

《說文解字》「乙，象春艸木冤曲而出」。「春艸」即為立「春日」。《史記·律書》「乙者，言萬物生軋軋也」。據此，現多認為「乙」像植物破土而出時的萌芽形，後借用表天干數序第二位。



「大乙（太極）」在測日扶桑圖中標示一年中大小周天循環往復變化。十日扶桑中「乙」日點位於「乙」形線右（大乙尾）上，故應為借「乙」形命名、命意。（見圖12）

「己」甲骨文，一說像絲的形狀，為「紀」





本字，另一說像弋射時綁在箭或石上的絲線，後借用指天干第六位。「己」還有第一人稱代詞的用法。




十日扶桑測日，伸出手掌（「以手障其面」《山海經》^[15]），五指為標記。根據十日扶桑及道圖，此時可能左手為標（「天道尚左，地道尚右」《逸周書·卷一》^[16]），手掌面張開的五指分別標誌甲乙丙丁戊，手掌心面張開的五指標誌己庚辛壬癸。伸開的手掌背面拇指甲正好對應「甲」標誌點，手心面指向自己的拇指正好對應「己」標誌點（見十日扶桑圖），這也可能「甲」有指甲、甲殼、「己」有「自己」之義的主要原因。^[17]

「丙」「辛」因均位於扶桑中部主幹，故均為對稱形。

「丙」，《爾雅》依其形釋為「魚尾謂之丙」。通常認為「丙」後借用表天干數序第三位。「丙」甲骨文或，似「丙」位於十日扶桑樹頂之形，本義應為扶桑之「丙」，為「柄」本字。含「丙」之字多與測日扶桑相關。「邴」古通「丙」，「丙（邴）台」即測日台壇；「炳」「曷」，明亮、光明；「炳」，顯明、顯著。

《說文解字》「丙，位南方，萬物成，炳然」。「丙」原位東方扶桑樹柄處，扶桑盤頂旋轉南向後，「丙」位南方，故即有火炳之說。

「辛」，甲骨文或，一說其形象「刑刀」，一說似頭頂木柴或樹枝（薪）形，似頭頂「辛」之罪人，本義當為「罪」；或為兩個樹杈捆紮形，指類似「枷」的刑具。後借表天干數序第八位。《釋名·釋天》^[18]「辛，新也」。指出「辛」本義即「新（薪）」，將「辛」歸為「釋天」類，應已明確其本義與觀「天」直接相關。「辛」甲骨文或，「木」上加一橫或兩橫，非常形象表示位於扶桑樹頂端「辛」日點之形，柴薪之「辛」及上述所提諸義反倒可能均為後起。

「丁」，甲骨文和，金文，為「釘」本字，借用表天干數序第四位。《爾雅·釋魚》^[19]「魚枕骨謂之丁」。因早期「丁」為銅錠形，引申「壯健」和壯健之「人」等義。民俗有春分到「馬上添丁」之說。十日測日扶桑，春分為丙日、圖形符號為馬，馬日（丙）春分後即為「丁」日，故有「馬上添丁」之說，字面意思引申為「很快添丁（孩子）」之義。

戊，甲骨文𠄎，本義是斧鉞等類兵器，甲骨文中即借用表天干數序第五位，由此又引申為序數第五，為「五」代稱。又因其處於十天干的中間位置，因以指方位中央，也指代中「土」，後天宮分區「戊」為「中宮」（《說文解字》^[20]「戊，中宮也」）。

庚，甲骨文𠄎，金文𠄎，其構型及本義尚無定論。一說為樂器，郭沫若《甲骨文字研究》^[21]「庚字小篆作兩手奉幹之形，然於骨文金文均不相類」，「觀其形制，當是有耳可搖之樂器；以聲類求之，當即是鉦」；一說為農具篩糠器。其形或為簸箕或耙子。「庚」日為「立秋」，𠄎似扶桑「庚」位圖形。

「壬」，甲骨文 𠄎 或 𠄎，壬器形（見圖13），本義應指繞線「壬」器，後借指天干數序第四位，用作動詞為「紉」本字，義為「纏繞」。



图14 石峽遺址墙体紆木

《說文解字》^[22]「紉，禪繩也」。朱駿聲解「凡單展曰紉，合繩曰糾，織繩曰辯」^[23]即指單繩纏繞為壬（紉），合繩為糾纏，織繩為編纏。

由「壬」器引申出「纏繞、紆鉚」義。「壬」旁字義多含纏繞、紆鉚義。

「衿」rèn，多釋義為「衣襟」，據「壬」本義應指「繩線纏繞之衣襟」。

「柁」rèn（紆木），古同「桀」rèn，水平放置於牆體中起紆鉚加固作用的木材。陝西榆林石峽遺址（龍山晚期到夏早期，距今約有4000年左右）建築中曾發現中國建築史上最早的紆木（柁）。（見圖14）。

因 𠄎（壬）似婦女妊孕之形，故又引申出「妊」義。《釋名》^[24]「壬，妊也」。

「壬」為天干序數第九位，引申為「九」義，因九為單數最大，故又引申出「盛大」義。

「癸」guǐ，甲骨文 𠄎 或 𠄎，最初應為十字交叉形繞繩器（繞癸）。筆者小時見過這類簡易木棍綁成十字形繞線具實物（見圖15），十字形木約

手至肘長度，便於靈活纏繞，一手抓十字中心，另一手繞繩。兩手配合類似手肘彎曲作繩框的徒手繞繩動作。後演進為可轉動框狀繞繩器。（見圖16）。



图15 繞癸



图16 繞繩器（癸）

「癸」器借指天干序數第十位並成該字常用義，本義似乎反倒不再用。上古很多器具都可轉用來丈量並轉為動詞的。「癸」最初也可丈量，動詞「揆」（揆度、揆測）本字當為「癸」。

一 𠄎 𠄎（丁庚壬）形似所處扶桑日點標記圖形，𠄎（戊）近似位於扶桑左邊日點形，𠄎（癸）近似位於扶桑右邊日點形。

四、十二地支諸字釋解

十二地支圖形標誌沿襲十日扶桑馬、牛、龍、雞、豬、雉、狗和羊等八獸，形成十二屬相。文字圖形也有沿襲痕跡，這一時期文字體系應已基本形成。

七星十二地支扶桑盤化，子至午形成「子午線」（本初子午線）。地支用於記時，「午」居中，故為「中午（午中）」；「子」平居「午」線，故稱「午夜（夜午）」；丑寅卯辰巳位居午上盤，故稱「上午（午上）」；未申酉戌亥位居午下盤，故稱「下午（午下）」。（見圖17）後將亥時稱為「上半夜」，丑時為「下半夜」；寅時為「晨」，戌時為「晚」。有些地方現仍將傍晚至晚（特別是酉至戌時段）說成「下午」。

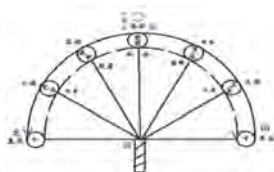


图17 七星十二地支扶桑盤化



「子」，甲骨文有多種字形。𠄎，解讀為生髮胎兒，𠄎和 𠄎 形似孩子，故義為「嬰兒」，泛指人，借用為十二地支序數第一位。根據新進出土文物及相關研究，𠄎為測日扶桑形，𠄎似三星堆「青銅

大立人形」（見圖18），**𠄎**似青銅祭壇形^[25]。（見圖19）。



圖18
青銅大立人



圖19
青銅祭壇

由此或可證「子」與測日扶桑的密切關係，同時或可解讀三星堆青銅神器真正內涵。「嬰兒」之義反倒可能為後起。最初「子」位在測日扶桑上的圖示為瑞獸麒麟，故民間有「麒麟送子」之說。

丑，甲骨文**𠄎**，《釋名·釋天》「丑，紐也」，指其本義為「揪扭」，後借作十二地支序數第二位。

《山海經》^[26]「女丑之尸」，「女丑」相當於現在所說的「女乙」，上古「尸」為司職觀天神人，故「女丑之尸」大致為「女乙之神人」。

寅，甲骨文**𠄎**或**𠄎**，形似箭矢，後借作十二地支序數第三位。

卯，甲骨文**𠄎**，被解讀中間「剖分」形，本義為「剖分」，引申指木器上安樅頭的孔眼，後借指地支序數第四位。《說文解字》「卯，冒也」，並認為古文為「朮」。**𠄎**和**𠄎**均為示意扶桑頂端春分「卯」位形。《詩經·小雅·十月之交》^[27]「十月之交，朔月辛卯」，即指十日扶桑與七星扶桑交合的「辛」和「卯」春分日點。

辰，甲骨文**𠄎**，所像不明。一說螭蟲欲動貌，引申為「震」，一說為蛤蜊制蚌鏟形農具，一說似蜃蛤，為「蜃」本字。後借用指地支序數第五位。

「𠄎」形似崖壁，「𠄎」內似刨土器，**𠄎**似用刨土器開山刨土，用作動詞應為「振」本字。

巳，sì或yǐ，甲骨文**𠄎**和**𠄎**，**𠄎**形似胎兒，「巳」當為「祀」本字，後借指十二地支序數第六位。**𠄎**似蛇形。

《淮南子·天文訓》^[28]「巳則生巳定也。」「巳」近前半年的「生數」未，故「生巳定」；「午」後即轉為後半年的「成數」，故「巳」有「已然」等義。

午，甲骨文**𠄎**和**𠄎**，形似「杵」，借指十二地支

序數第七位。橫向看**𠄎**形似扶桑「午」位圖形。

未，甲骨文**𠄎**，形似「木」，借指十二地支序數第八位。七星十二月扶桑中「未」至日始為「未、申、酉、戌、亥」等「成數」，簡稱「未成」數，由此「未」或即引申作否定詞。

申，甲骨文**𠄎**，一般認為其本義是「電」；或伸展形為「伸」本字，引申指延緩、說明、鬼神等，後借指十二地支序數第九位。

酉，甲骨文**𠄎**，尖底酒罈形，本義酒器，引申指酒，又引申指成熟，後借指十二地支序數第十位。《說文解字》^[29]「卯（卯）為春門，萬物已出；酉為秋門，萬物已入」，說明卯和酉，位於扶桑中部，似門的對稱圖形。

戌xū，甲骨文**𠄎**，其本義是斧類寬刃兵器，後借指十二地支序數第十一位。

亥hài，甲骨文**𠄎**，一般認為其形似刮掉了毛並被切割了頭和蹄子的豬，本義是切割，為「刻」本字，後借指十二地支序數第十二位。

《淮南子·天文訓》^[30]「亥者，閔也」。山水之阻為「隔」，門牆之阻為「閔」。

「亥」**𠄎**或為「豕」**𠄎**異體。《說文解字》^[31]「古文亥，亥為豕，與豕同。」

通過上述分析研究發現，天干地支及早期文字符號基本上均為象形為主體的圖符性文字符號，尚未出現合體的形聲構型。同時也引起我們對傳統的古文字探源研究思路與方法的一些反思。如現在面世的甲骨文等原始古文字及圖形符號大多已經規整化描畫，早期限於技術手段局限，通過描畫保存不失為一種非常好的方法。但經後期描畫整理的古文字及圖形符號往往多已帶入整理者理解並或多或少被規整化了，因而也極有可能喪失了古文字及圖形符號最重要的原始信息。現代科學技術手段下，古文字的獲取保存應儘量選取原形，這樣才能儘可能完整保留原始信息，以便於後續研究比對。同時，古文字研究解讀應儘量在當時特定認知體系中，不能僅憑現代視角認知圖像「現代化」解讀古文字符號。

[1]大羊·百年大謊：《甲骨文中的天干地支》個人圖書館。<http://www.360doc.com/con->



- tent/21/0914/04/30837857_995391757.shtml 2021年9月14日
- [2] 凌德祥：〈「十日並出」與扶桑測日——華夏民族遠古曆法演變〉，載《文化中國》2013年第3期，第80-88頁。
- [3] 凌德祥：〈老子「道」理與「正道」「易道」釋解〉，載《合肥師範學院學報》2020年第4期，第1-7頁。
- [4] 胡平生、張萌譯注：《禮記》（中華書局，2017年）。
- [5] 凌德祥：〈「大道」理數與《黃帝內經》研究〉，載《文化中國》2022年第4期；〈「大道」理數與《黃帝內經》陽陰五運醫理體系研究〉，載《語言與文化研究》2022年第4期。
- [6] 凌德祥：〈扶桑測日與十日九陽十二月——揭開華夏古文化的謎鏈〉，載《南京社會科學》1998年6期，第24-31頁。
- [7] 凌德祥：〈「大道」與華夏創世神話傳說研究〉，載《文化中國》，2021年第1期，第73-84頁。
- [8] 《馬王堆帛書周易》與傳本《易經》對照本，個人圖書館http://www.360doc.com/content/18/0906/04/55790025_784250105.shtml，2008
- [9] 任繼愈：《道德經（馬王堆漢墓帛書本）、老子今譯》（修訂本）（上海古籍出版社，1975年）。
- [10] 凌德祥：〈三星堆金銅器型與圖紋比對及「夏」文化考辨〉，載《合肥師範學院學報》2021年第5期，第21-25頁。
- [11] 徐中舒：《甲骨文字典》（四川辭書出版社，2014年）。
- [12] 許慎：《說文解字》（中華書局，1961年）。
- [13] 戴侗：《六書故》（上海社會科學院出版社，2006年）。
- [14] 凌德祥：〈賈湖「刻文」與「十日並目」釋證〉，載《文化中國》2021年第2期，第79-85頁。
- [15] 方瑤譯注：《山海經》（中華書局，2022年）。
- [16] 孔晁注：《盧文弨校刻·逸周書》（浙江大學出版社，2021年）。
- [17] 凌德祥：〈歷史文化的傳續語義——「巨石陣」與「扶桑」的比較研究〉，載《文化中國》，2014年第4期，第83-89頁。
- [18] 任繼昉、劉江濤譯注：《釋名》（中華書局，2022年）。

- [19] 郭璞注解：《爾雅》（浙江古籍出版社，2021年）。
- [20] 同注[12]。
- [21] 郭沫若：《甲骨文字研究》（科學出版社，1961年）。
- [22] 同注[12]。
- [23] 朱駿聲：《說文通訓定聲》（中華書局，1984年）。
- [24] 同注[18]。
- [25] 同注[10]。
- [26] 同注[13]。
- [27] 程俊英，蔣見元：《詩經注析》（中華書局，1991年）。
- [28] 陳廣忠譯注：《淮南子》（中華書局，2011年）。
- [29] 同注[12]。
- [30] 同注[28]。
- [31] 同注[18]。

Analyze and Explain Where System of Identifiers of Da-Dao and Chinese Characters of Heavenly -stems Earthly-branches Come from

Ling Dexiang (West Yunnan University of Applied Sciences, Shanghai Jiao Tong University)

Abstract: From the perspective of the development and evolution of the Da-Dao system, this paper combines the traditional according to the form of naming and understanding in the Xia, Shang and Zhou Dynasties and the ancients' naming method of "far according to all things, near according to all bodies". By carefully comparing the form of oracle bone inscriptions in the oldest Chinese script, systematically explains the symbol system in different stages of the development of Da-Dao from the cognitive perspective of ancient people at that time. In a way that is more close to the original historical appearance, it originated from the original meaning of Heavenly-stems Earthly-branches, Zhoutian, Taiji, Taixu and the source of these characters. Through understanding and interpretation different from the usual way of inquiry, it may lead to new thinking and cognition on the study and interpretation of ancient Chinese characters and culture, which has important value and significance for further exploration and study of ancient culture and the source of Chinese characters.

Key Words: Evolution of Da- Dao (Dao of astronomy), System of Identifiers, Heavenly Stems and Earthly Branches, the Origin of Chinese Characters

「刑法帝國」的文化反思

■ 廖奕、王科

武漢大學法學院

一、一個歷史的發問

長期以來，「帝國刑法」是海內外學界有關中國法的一個重要認知範式。美國學者布迪和莫里斯在《中華帝國的法律》開篇直言：「中國古代的文成法完全以刑法為重點……中國的法律注重於刑法，表現在比如對於民事行為的處理，要麼不作任何規定（例如契約行為），要麼以刑法加以調整（例如對於財產權、繼承和婚姻）。」^[1]在此範式下，法即是刑，刑起於兵。戰爭中源起的刑法，秩序維護功能顯著，在歷史演化中成為中華帝國治安基石。此種範式在當下學界可謂通行無礙，很少有人追問其文化根源。

實際上，古代中國是否「帝國」？中國傳統法治是否等於刑治？這些問題都有廣闊的討論空間。新的法文化研究表明：殖民者和被殖民者之間的緊張關係才是「帝國刑法」的話語核心，殖民者的法律身份是根據其與殖民地居民的差異及其「危險」因素構建的。因此，殖民者實施的法律，與其說是試圖確認自己的身份，毋寧說是為了控制潛在的無處不在的治理危險。從歷史境遇看，近代崛起的殖民帝國與傳統

中國的激烈碰撞，導致了兩種法文化的激烈衝突，由此催發出西方「帝國刑法」話語對中國的標籤化塑造。^[2]出於對「亡國滅種」危急想像的認同，近代主導變革的法政精英策略性接受此種構畫，並將之作為陳舊體制的典型予以解構和批判，但

最終「帝國刑法」的思想觀念甚至思維習慣存留下來，綿延至今，出現了新的話語表達和實踐樣式。

正是在「帝國刑法」的認知範式下，新的「刑法帝國」在近代中國開始鋪展。西方正式和非正式的「帝國主義」，由最初的「自由貿易」擴展至政治、司法等場域，逐漸形成新的「刑法帝國」話語。^[3]古老的中華政體被想像為西方意義上的衰朽帝國，中國的法制被等同於專斷而偏狹的刑法之治，相應的

制度闡釋被框構到西方「帝國刑法」的文化空間。除了中國的傳統法被近代西方法取代，本應「君臨天下」的立法主體也被帝國刑法監控。此種法權關係的曠世變局，也曾引發文化保守派的不滿和抵抗，但其抗爭多因未能看清「刑法帝國」的話語本質，或被單向度的法律進化論駁倒，或被法律和法學移植運動利用，反而強化了西方殖民者的刑法帝國主義思維。

摘要：當國家的權力擴展欲求和刑法制度擴張同體並行，相關實踐會逐漸催生「刑法帝國主義」的話語構造，甚至成為官方意識形態。受此意識形態武裝的「帝國」可稱為「刑法帝國」。長期被西方稱為「刑法帝國」的中華政體，不過只是一種帝國話語的近代建構。當下西方主導的「刑法帝國主義」話語，愈益接近一種動態文化系統，不斷通過實踐話語和話語實踐，將國家刑法權力擴張的意圖、方式、制度及變革勾連一體。中國的「刑法帝國」話語，應當從文化層面深度省察。

關鍵詞：刑法帝國；話語；文化



中華人民共和國成立後，西方帝國刑法理論被總體清除，但「刑法帝國」的思想幽靈仍在徘徊和盤旋。在全球化的風險社會，以「積極刑法觀」為理論代表的話語，多少沾染了「刑法帝國」的色彩。對此，中國法學家立足現代刑法理念，聚焦刑事制度規範，運用法哲學和法教義學方法提出批判，取得了諸多有益成果。¹⁴這些研究成果的專業屬性很強，主要針對的是刑法功能範圍的部門法學議題，對於大眾而言的可感知性並不充分。這就需要結合當下中國和世界的繁複現實，從文化層面對「刑法帝國」予以新的審視和反思。

二、「刑法帝國主義」及其西方系譜

毋庸諱言，刑法帝國的意識形態根源在於「刑法帝國主義」。作為一個新的學術話語，「刑法帝國主義」(Strafrechts imperialismus)最早出現在德國法學作品中，用以描述的是國家刑事權力的外部擴張，與當代刑法區域化、全球化進程密切相關。¹⁵這個語詞的出現，當初是作為一種比喻，法學家藉以表明對刑法權擴張的批判。¹⁶但新語詞一旦產生，勢必出現話語的流變和重塑，在實踐過程中激發爭論和反思。但近年來，德國法學界

對「刑法帝國主義」的態度也有變化，雖對其潛藏的「家長主義」邏輯仍耿耿於懷，但已開始肯定其域外效力擴張的國際法貢獻。¹⁷「帝國主義」的貶義似乎逐漸淡化，因刑法功能域外擴張是必要且正當的「帝國」抉擇。

本體和喻體的相似關係，是比喻語義分析之樞機。¹⁸刑法功能擴張與帝國主義語詞之間，是否存在相似關係？對此，我們的答案是肯定的。但「帝國主義」如「共和」「保守」等詞一樣，眾說紛紜，難以界定。如霍布森所言，「在眾多含混的政治概念的攪擾下，要想通過定義來明確指稱某種『主義』，似乎是不可能的。不僅僅因為是思想的變遷，而且也因為政客們刻意的誇大和曲解，既有的定義內涵會發生迅速而微妙的變化，從而變得愈加曖昧和模糊不清。要求政治概念像嚴格的科學那樣精確，是不切實際的。」¹⁹列寧也認為，帝國主義從沒有以單一的、恆久不變的意義來被定義和使用。²⁰因此，探求「刑法帝國主義」的語義，不能指望像科學概念那般精準，只能借助文化研究的方法予以釐定。

作為日常用語，「帝國主義」(Imperialism)指國家擴張其權力和統治的政策、實踐或主張，尤指

通過直接取得領土或間接控制其他地區的政治或經濟生活，也可指帝國的政府、權威和制度。^[11]《不列顛百科全書》對「帝國主義」定義是：「國家擴大勢力和版圖的政策、行為和主張，特別是通過直接佔領領土或對其他地區進行政治和經濟控制來實現。」^[12]此處，我們可將「帝國主義」理解為國家權力擴張的事實和企圖，以及為達目的通過法律設置的一系列權威和治理制度。當某個國家的權力擴展欲求和刑法制度擴張同體並行，相關實踐會逐漸催生一種穩定的話語構造，甚至成為某個國家的官方意識形態。受此意識形態武裝的「帝國」方可稱為「刑法帝國」。而長期被西方稱為「刑法帝國」的中華政體，不過只是一種帝國話語的近代建構。^[13]

在西方歷史上，我們可以發現「刑法帝國主義」的真實血緣和系譜。首先，它表現為展現帝國擴張企圖的刑法主張。希羅多德在《歷史》中不僅記錄了波斯的殘酷刑法，而且指引人們將其與帝國的擴張聯繫起來。^[14]此種帝國擴張的權力欲求，往往伴隨著嚴酷的刑法主張。隨著帝國的建立和權力鞏固，早期帝國刑法的殘酷性會受到控制和約束，因而它並非穩固的刑法帝國主義話語。其次，它表現為支援帝國擴張實踐的刑法工具。帝國主義，「這詞是從拉丁文來的，它表示同一個世界帝國或是凱撒帝國(imperium)聯繫在一起的政治意圖」。^[15]為從過度的暴力擴張欲望中解放出來，羅馬帝國的統治者運用刑法控制作為托底工具，在征服野蠻人的統治權驅動下，讓帝國擴張獲得了常態化的實踐模式。^[16]但羅馬帝國的衰亡，使其刑法工具的征服亦告崩潰。最後，它還表現為保障帝國權力擴張的刑法制度。此種制度，可謂代表了近代殖民主義拓展的核心機理。如維多利亞時代的英國殖民者，根據其預感和判定的危險，對印度土著施加制度化的刑法治理。與純物理的刑法工具不同，此種刑法規制帶有顯著的「教化使命」(civilizing mission)。但新的帝國刑法制度不僅在反殖民鬥爭中被削損否棄，而且殖民者也不得不在危機中批判反思。1857年印度兵變後，英國法學家梅因為帝國刑法提供了整體的文化論辯解，創造出新的殖民主義的「間接統治」模型。^[17]但此

種模型依然堅守文明與野蠻的二元對立，梅因的法律人類學也未能拯救岌岌可危的帝國刑法秩序。

當下西方主導的「刑法帝國主義」話語，愈益接近一種動態文化系統，不斷通過實踐話語和話語實踐，將國家刑法權力擴張的意圖、方式、制度及變革勾連一體。相比於以往的帝國主義，新帝國主義與刑法帝國主義有著更密切的關聯。^[18]全球經濟的嚴重失衡和人們目睹的波動，預示著帝國主義實踐的再度轉變。我們面對的不是單一形式的帝國主義，而是一系列不同的帝國主義話語實踐，它們由於越發不均衡的權力格局加速播散。^[19]原始的軍令刑法、嚴苛的工具刑法、進化的自由刑法，加上修正的規訓刑法及其變體，諸般話語皆有可能成為新帝國主義的實踐表達，組成特定意識形態，容納、承載甚至隱藏法的硬核強權，共同構造刑法正當化(Legitimacy)的紛繁系譜。帝國主義的租金、欲望和制度，在新的時代條件下，傳統帝國刑法很可能復活重生，通過新的刑法話語紐帶形成一種新的意識形態霸權。^[20]傳統的主流帝國主義理論，建立在有形主權帝國基礎之上，傾向於將法制系統視為靜止不變的既定結構。而新帝國主義則將「話語權」設為一個誘人的陷阱，試圖通過意識形態、思想觀念、制度精神的擴張建立「無形的帝國」。這就使得傳統刑法的強制、懲罰、威懾面目不斷被改造，柔性、矯正、認同等話語得到海量貫注，通過稀釋刑法功能本質的方法擴大刑法本質功能，強化新帝國主義的話語戰略。

三、「刑法帝國」的中國話語

中國從來都不是帝國主義國家，但這並不意味著中國刑法沒有「帝國」的話語表徵。此種表徵，在中國法律體系內部或多或少存在。帝制在中國的延續發達，支撐了成熟堅韌的傳統政治文明。皇帝制度，在中國刑法文化中歷來有「最高正義」的象徵功能，其對冤假錯案的頂級監督大權從屬於「奉天承運」的法理正當性。在中國法文化看來，刑法歷來都是必須被抑制和嚴控的治理手段，雖然它對國家和社會無比重要。這種制度雖與



「帝國主義」沒有文化親緣，但容易造成「中華帝國」的錯覺。可以說，「刑法帝國」在中國的話語塑造，屬於近代發生的「異象」，但的確又延續到了當代。

具體而言，「刑法帝國」話語源起於西方法文化的強行侵入，在近代革命的合法暴力論和社會大轉型下激烈矛盾解決的急迫需要中逐漸成形。傳統中國的刑法，圍繞政治和社會秩序的底線設定基本的行為規範，受到天理和人情的雙重制約，並不能自主形成擴張性的帝國主義話語。因而，刑治並不等於廣義上的法治，它只是法律統治的一個實踐基本面，在理念上是必須盡力抑制的「高級法」調控物件。帝制崩潰後，革命思潮帶來的多元文化，為刑法再造提供了各種備選方案。在話語及其實踐的綜合競爭中，共產主義和社會主義刑法觀勝出，否定了西方殖民主義帝國和本土封建主義的刑法擴張，塑造了新的獨立國家的刑法系統，同時又對國家主義刑法設定了界限，讓國家暴力機器主掌的刑罰權不能絕對自主，極大消解了「刑法帝國主義」的制度空間。

中國從制度上消除了「刑法帝國主義」的政治基礎，但這並不意味著「刑法帝國」的話語生產就此終止。20世紀80年代開啟「嚴打」運動，系由刑法主導的社會治理實踐，日漸彰顯的強制威力，是為其他法律部門難以企及。民刑交叉案件的依法處理，也時刻需要刑法的先行介入。雖然改革開放後民法話語可借助市場經濟建設的實踐驅動，外加經濟學帝國主義的知識配合，容易在規模上取得大盤優勢，但在實質功能上遠不如刑法話語的「一言定鼎」。進入21世紀後，隨著西方法學話語在中國的擴散，部分譯著的「標題」效應凸顯，國內法學者開始將法律治理之於廣義國家治理的統攝意涵，借助「法律帝國」等比喻語詞形象化展現。而在有關法律帝國的話語構造中，圍繞何種法律居於帝國首都的王者之位，相關爭論可謂激烈而有趣的話語權遊戲。刑法帝國的話語，正是在此種競爭環境中悄然生長的。面對治理局勢的挑戰，刑法系統不斷回應，一方面主張現代刑法理念，引入罪刑法定、罪刑均衡、罪責自負、刑罰謙抑等西方原則，維護刑法權力的正當性；另一方面

則借助所謂「風險社會」帶來的恐懼情感，積極營造刑法擴張的正當理據，讓刑法帝國的疆域不斷延展。

在當代中國，「刑法帝國」話語的實踐表徵，可從迅猛擴張的刑事立法中窺見一斑。中國現行刑法自1997年頒布以來，共出台十一個修正案，立法解釋和司法解釋則更多。這些修正案和法解釋主要不是為了限縮刑法的範圍，而是根據社會治理的需要通過新增罪名，解決社會治理面臨的難題。除此之外，對於原有部分罪名在主體和行為類型加以擴張解釋，實際上也擴大了刑法的功能範圍。這些範圍擴張主要涉及恐怖主義犯罪、電腦網絡犯罪、金融犯罪、環境資源犯罪等新興風險領域。可以認為，這些刑事立法具有安全功能導向，追求社會秩序維護功能，注重對社會矛盾的制度回應，都是總體國家觀的法制邏輯推演。但隨著刑事立法擴張逐步成為某種慣例甚或慣習，社會生活要求國家刑法權力介入的「偏好」會不斷普遍化，這可能導致國家以「維持安全的社會生活」為理由，推行「有危險就有刑罰」的擴張性入罪化原則。^[21]針對立法者希望通過刑法有效控制風險以達致安定的取向，學者將其概括為「積極的刑法立法觀」或「功能主義的刑法立法觀」。^[22]這種觀念在根源上符合「刑法帝國主義」的基本特徵，應當審慎對待。

此種積極刑法觀，在西方國家有其思想和制度的原型。在英國，所謂「過度犯罪化」(Overcriminalization)，指的就是刑法超出其合理範圍來推行道德準則、維護社會秩序、賦予警員額外的控制社區的權力的現象。^[23]僅在1997年至2007年間，英國刑法就新增罪名約3000個，共有罪名1萬多條。^[24]在美國，無論聯邦還是各州，犯罪種類大大增加，刑罰適用明顯擴張。^[25]在日本，由於社會潛在危險的飛躍性增大，人們不知何時會發生何種災難，等到侵害結果出現後處罰為時已晚，因此必須對法益加以提前保護，產生了刑罰處罰的早期化要求。^[26]表面看來，當前世界範圍的刑事立法擴張，顯示出全球風險社會下人們為了安全的共同焦慮。在此意義上，「刑法帝國」話語的復興似乎帶有某種必然性。但深層思忖，這樣的刑

法功能擴張到底有無充分的正當性？在西方法學家看來，現代刑事立法必須將國家理解為國際舞台上的參與者，並作出刑事政策決定，即在何種情況下，跨國的相互依存關係使得擴張刑法保護是必要的。在此背景下，對刑法帝國主義的指控都是無效的、失敗的。這種表淺的刑法全球化說詞，似乎在竭力掩飾「刑法帝國主義」的法理本質。「刑法帝國主義」最大的危害，在於它為基於國家暴力刑法權力濫用提供了無窮誘惑，使其難以安於現狀，對內刑事司法（最終是刑罰執行）日益嚴厲，對外通過在國家、經濟和社會中新的領域實現全球性的刑法規制。新帝國主義的政治主張，當然會對這樣的刑事立法表示欣賞，但對於一個真正尊重國際法原則的主權國家而言，此種狀況充滿了危險和挑戰。

與實踐中的刑事立法擴張相關，刑法理論也出現明顯的類似趨向。就研究主題來看，學界除了建立積極主義的刑法觀，主張刑法對社會生活適當的積極的介入，對於新興領域的刑法規制也提出了諸多完善罪名體系的立法建議。這些建議主要體現對風險規制的剛性而非情感需求，及當風險出現時首先尋求刑法治理的單向意識而非綜合權衡。反對刑法功能擴張的理論主張，也不少見。此類主張認識到國家治理是一個多方參與的綜合系統，通過刑法立法擴大懲罰範圍看似簡便且一勞永逸，但長遠效果堪憂，至少會讓其他可能的治理手段被忽略甚至遮罩。依賴刑法治理的簡約邏輯容易掩蓋社會風險的實質，讓國家治理系統過度迷信刑法規範的確定性和實效性，從而在社會治理和預防犯罪方面出現責任的鬆懈。^[27]總體而言，此類主張並未正視「刑法帝國」話語的思想文化根源，並不反對必要的刑法功能擴展，只是試圖通過更穩妥的方式實現刑法機能健康之目的。

四、面向大眾文化的再反思

無論承認與否，精英對刑法帝國話語的「貢獻」是決定性的。在實踐和理論中，精英話語都已取得絕對優勢地位。但這種優勢地位要得到維繫，必須不斷滿足大眾對刑法及其功能的想像、評價和期待。如刑事立法和司法持續得到輿論關

注，繼而強化大眾刑法話語的生成和作用力。但大眾對刑法的想像和期待，一定不會是支持無限擴張的。這就決定了現有的「刑法帝國」精英話語並不穩固，因而有必要從大眾文化的立場去重新審視精英話語的邏輯。

第一，最後手段的優先化。刑法規定剝奪公民財產權、自由權乃至生命權的懲罰措施，是社會關係失調到極為嚴重程度才不得不用手段。由此而生所謂「最後手段原則」，即在其他正當手段無法有效預防和制裁侵害公民自由權利的行為時始得動用刑法工具。但這一原則在風險社會背景下受到挑戰，結果是預防刑法觀極大強化。未雨綢繆應對風險，預防性使用刑法，將最後手段作為最早手段以期達到預防效果，這被稱為「法益保護早期化」。^[28]無論怎樣對刑法危險預防功能精準定位，或是適用時序調整擴大刑法功能範圍，都會引發大眾對刑法密佈的抗拒。如果我們認真對待大眾的「罪感」，隆禮重德，慎刑輕罰，刑法會得到更好的認同，其功能無須規範的外部擴張即可達成。

第二，適用範圍的擴大化。日漸積極的刑事立法態度和不斷提速的刑事立法進程，在規範膨脹中擴大了刑事處罰範圍。暫不論日漸擴大的刑法域外效力，單就刑法兜底條款的大量存在，即可大體明瞭此種特徵的現實表徵。司法機關在適用兜底條款時存在擴大外延的解釋傾向，讓原本起填補法律漏洞作用的兜底條款有了「口袋罪」的惡名。其中，比較典型的是以危險方法危害公共安全罪、非法經營罪和尋釁滋事罪。對那些處於「灰色地帶」的行為，例如民間借貸、兒童乞討、醉酒駕駛等，它們具有某種社會危害性，但是否將其作為刑事處罰對象，理論爭論較大。這與大眾期待的刑法功能相比，似乎已形成對立和鴻溝。大眾的法情感，在立法和法律實施沒有得到應有的重視，導致刑法功能實現的正當性資源不足。

第三，懲罰施用自覺化。這是「刑法帝國主義」的深層特徵，來源於精英對大眾心理慣習的想像。當主流理論預設人都有趨利避害本能時，刑罰具有強大的威懾預防和安全保全作用，成為一個被普遍接受的心理事實。如貝卡利亞所言：



「對於犯罪最強有力的約束力量不是刑罰的嚴酷性，而是刑罰的必定性。」^[29]大眾對刑法的道德強制功能給予認同，實質上反映了風險刑法的最大風險。那就是它會為刑法加速密集、無序擴張提供理由。「我不希望風險發生，而我又不知道風險何時發生；既然無法做到具體預防，便只能通過刑法進行一般預防。」這種思路本身就是高風險的治理陷阱。當一個普遍自覺接受懲罰的文化風氣形成，人們的罪感和正義的同情、憐憫等情感會被損害，直至變成刑法帝國的恭順臣民。

總之，正常的刑法文化決不能排斥大眾的渴望和感受，要在歷史傳統和現實需要基礎上，利用強有力的制度規範後盾，從制度表達和實踐模式上穿透帝國的話語陷阱，回應當前社會治理面臨的真實而普遍的問題。刑法帝國主義在中國的話語表徵，揭示了西方法文化的霸權，以及我們面對這種霸權時應有的立場和態度。在這一點上，復興中華傳統優秀法律文化，對於全球刑法觀念和制度更新都是富有意義的。有鑑於此，本文落腳的問題是，一種新的社會主義刑法文化如何形成？它將是「刑法帝國主義」話語的最佳替代。

^[1][美]D·布迪、C·莫里斯，朱勇譯：《中華帝國的法律》（南京：江蘇人民出版社，1995年版），第2頁。

^[2]參見Preeti Nijhar, *Law and Imperialism: Criminality and Constitution in Colonial India and Victorian England*, (London and Brookfield: Pickering & Chatto), 2009.

^[3]參見季洋：〈從「非正式帝國主義」到「法律帝國主義」：以近代中國的境遇為例〉，載《法學家》2020年第1期。

^[4]如劉豔紅：〈刑罰的根基與信仰〉，載《法制與社會發展》2021年第2期；何榮功：〈預防刑法的擴張及其限度〉，載《法學研究》2017年第4期；謝望原：〈謹防刑法過分工具主義化〉，載《法學家》2019年第1期；陳金林：〈現象立法的理論應對〉，載《中外法學》2020年第2期等。

^[5]Bernd Hecker, *Europäisches Strafrecht*, (Springer-Verlag, 2006), S.29.

^[6]德國有深重的帝國主義記憶，源起於羅馬法的

「全權」或許正是「帝國主義」的前身。曾經的主導意識形態遭到時代否定，法學家的集體持批判態度不難理解。

^[7]Peter Roegele, *Deutscher Strafrechtsimperialismus: ein Beitrag zu den völkerrechtlichen Grenzen extraterritorialer Strafgewaltausdehnung*, (Verlag Dr.Kovač, 2014). Elisa Hoven, *Auslandsbestechung: Eine rechtsdogmatische und rechtstatsächliche Untersuchung*, (Nomos Verlag, 2018),S.529.

^[8]參見花勇，盧剛譯：〈比喻的語義實現〉，載《當代修辭學》1998年第5期。

^[9][英]阿特金森·霍布森，盧剛譯：《帝國主義》，（北京：商務印書館，2017年版），第3頁。

^[10]參見朱亞坤：〈何謂「帝國主義」？語境、面向與反思——主要基於對列寧帝國主義論的評析〉，載《國外理論動態》2019年第4期。

^[11]<https://www.merriam-webster.com/dictionary/imperialism>，2022年4月20日最後訪問。

^[12]《不列顛百科全書》（國際中文版）修訂版第8卷（北京：中國大百科全書出版社，2007年版），第347頁。

^[13]Russell David Foster, “The Concept of Empire”, in William Outhwaite and Stephen Turner(eds.) *The SAGE Handbook of Political Sociology*, p.457.

^[14]在早期帝國中，刑法集中表現為統治者生殺予奪的命令。波斯帝國首任君主居魯士對被征服民族採取了嚴厲殘酷的壓制措施以求從經濟上精神上最大限度地削弱被征服者，這一措施也被後任君主岡比西斯所承繼，直到大流士統治時期到達頂峰並形成一種穩固的制度以提高對外戰爭的效率。這一刑法逐漸嚴酷的發展過程與波斯帝國的擴張進程相伴相隨。參見[古希臘]希羅多德，王以鑄譯：《歷史》（北京：商務印書館，2017年版），第46、260頁。

^[15][德]卡爾·考茨基，史集譯：《帝國主義》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1964年版），第24頁。

^[16]參見[英]愛德華·吉本，黃宜思、黃雨石譯：《羅馬帝國衰亡史》（上冊）（北京：商務印書館，2017年版），第21-28頁。

^[17]參見Preeti Nijhar, *Law and Imperialism: Criminality and Constitution in Colonial India and Victorian England*, (London and Brookfield: Pickering & Chatto), 2009.

^[18]參見[美]約翰·B·福斯特：〈重新發現帝國主

義》，載《國外理論動態》2004年第1期。

- [19] 參見[美]大衛·哈維：〈新帝國主義「新」在何處？〉，載《國外理論動態》2017年第7期。
- [20] 「帝國主義租金」的概念，萌生於這樣一種事實：北方和南方、富國和窮國的人民，同樣的勞動獲的是完全不平等的工資。這就是寡頭壟斷的資本主義體系，金融資本已開始掌控全球財富的生產和分配。在這個新帝國主義體系中，馬克思揭示的「價值法則」以「全球化價值法則」的形式出現，主導著帝國權力中心對南方國家工人的超級剝削。參見Samir Amin, *Modern Imperialism, Monopoly Finance Capital, and Marx's Law of Value*, Monthly Review Press, 2018.
- [21] 參見[日]關哲夫，王充譯：〈現代社會中法益論的課題〉，載《刑法論叢》2007年第2期（北京：法律出版社，2008年版），第338頁。
- [22] 參見周光權：〈積極刑法立法觀在中國的確立〉，載《法學研究》2016年第4期；勞東燕：〈風險社會與功能主義的刑法立法觀〉，載《法學評論》2017年第6期。
- [23] 參見Andrew Ashworth, *Conceptions of Overcriminalization*, Ohio State Journal of Criminal Law, 407 (2008).
- [24] Jonathan Herring, *Criminal Law: Text, Cases, and Materials (fifth edition)*, (Oxford University Press, 2012), p.11-12.
- [25] Douglas Husak, *Overcriminalization: The Limits of the Criminal Law*, (Oxford University Press, 2008), p.4.
- [26] [日]井田良：『変革の時代における理論刑法学』，(慶応義塾大学出版会，2007年)，第19頁

以下。

- [27] 何榮功：〈我國輕罪立法的體系思考〉，載《中外法學》2018年第5期。
- [28] 呂英傑：〈風險刑法下的法益保護〉，載《吉林大學社會科學學報》2013年第4期。
- [29] [意]貝卡里亞，黃風譯：《論犯罪與刑罰》（北京：商務印書館，2017年版），第63頁。

Cultural Reflection on “Criminal Law Empire”

Liao Yi, Wang Ke (Professor of the Law School of Wuhan University, PhD candidate of the Law School of Wuhan University)

Abstract: When the country's desire for power expansion and the expansion of the criminal law system are in parallel, the relevant practice will gradually give birth to the discourse structure of “criminal law imperialism”, and even become the official ideology. The “empire” armed by this ideology can be called “criminal law empire”. The Chinese regime, which has long been called the “criminal law empire” in the West, is only a modern construction of imperial discourse. At present, the discourse of “criminal law imperialism” dominated by the West is more and more close to a dynamic cultural system. Through practical discourse and discourse practice, the intention, mode, system and reform of the expansion of national criminal law power are linked together. China's “criminal law empire” discourse should be deeply examined from the cultural level.

Key Words: Criminal Law Empire, Discourse, Culture

法治文明視域下全面依法治國的香港實踐

——以《港區國安法》為例

■ 彭文平

暨南大學馬克思主義學院

暨南大學中華民族凝聚力研究院

一、中國法治文明的演進和全面依法治國的提出

法治的主要目標是追求政治民主和社會公平正義，它是人類政治文明的重要內容，是人類社會進步的標誌。法治具有整合社會共識、協調社會利益、調節社會關係、規範社會行為的作用，擁有固根本、穩預期、利長遠等特點，因而成為當今人類社會普遍採用的治理方式。

中國法治文明的發展先後經歷了先秦的禮樂文明、秦漢至明清的禮法文明和清末向現代法治文明的轉型^[1]。儘管中國自古代就產生了以韓非子為代表的法家思想，並對中國建立統一的封建王朝發揮了重要作用，但由於封建專制思想文化和經濟生產力發展的限制，法治在中國歷代治國

理政的實踐中並未佔據主導地位。清末資產階級改良派和資產階級革命派效法西方法治經驗，試

圖從制度上對中國社會進行改良或革命，使得民主共和的法治觀念在中國得以傳播，但在實踐上都歸於失敗。新中國建立之後，尤其是社會主義制度的確立，為中國現代法治文明的發展奠定了政治基礎和社會條件，以1954年憲法為標誌的法治文明建設昭示著中華人民共和國民主和法治文明的進步。然而，由於黨內民主集中制受到破壞以及人民民主遭遇挫折，建國後到改革開放前這段時間的中國法治文明進程受到嚴重影響，法律供給嚴重不足，出現無法可依、有法不依現象。鄧小平在總結建國後尤其是文革時期的經驗教

訓後，提出要保障人民民主必須加強法制，必須使民主制度化、法律化，使這種制度和法律不因領導

摘要：法治文明是人類社會進步的重要標誌，屬於政治文明範疇。中國法治文明實現了從傳統到現代的轉型，法治方式成為治國理政和社會管理的主要途徑，當前進入到了全面依法治國階段。香港「一國兩制」的法治實踐是全面依法治國戰略的重要組成部分，《中華人民共和國香港特別行政區維護國家安全法》（以下簡稱《港區國安法》）的出台和實施體現了全面依法治國戰略的法治精神：首先，它使香港「一國兩制」的法律體系得以更為完善；其次，它使全面依法治國的地域空間全面覆蓋，香港不是國家安全的法外之地；再次，該法的實施貫穿於立法、執法、司法、守法等法治活動的全過程。全面依法治國戰略在香港的實踐，體現了法治文明的中國特色和中國智慧。

關鍵詞：法治文明；全面依法治國；港區國安法；一國兩制

人的改變而改變，不因領導人的看法和注意力的改變而改變^[2]，把法治建設作為攸關黨和國家前途命運的大事來抓。十一屆三中全會作出了改革開放的決策，提出了「有法可依、有法必依、執法必嚴、違法必究」的十六字方針，標誌著中國法治文明進入到以完善法制體系的新階段。

改革開放以來中國法治建設經歷了三個階段。第一階段是從改革開放初期到黨的十五大召開之前，此階段以立法為重點，主要目標是解決有法可依的問題；第二階段是黨的十五大到十七大期間，依法治國成為國家治理的基本方略，社會主義法治國家建設是這階段的主要目標，其特徵是從注重立法轉向立法與施法並重和制法與修法並重；第三階段是2010年以來的法治實踐。在初步形成了中國特色社會主義法律體系的基礎上，中國進入了以「科學立法、嚴格執法、公正司法、全民守法」新十六字方針為指導的全面依法治國新階段，其宗旨在於全面提高法治建設品質^[3]。改革開放以來的法制建設使我國已形成了以憲法為核心的法律法規體系，在政治、經濟、文化、社會、生態等多個領域已實現了有法可依。但是，各法律體系之間還存在相互之間不協調、不一致、體系性差等突出問題，需要進一步完善。全面依法治國的「全面」包括五個方面的涵義，即完備的法律規範體系、高效的法治實施體系、嚴密的法治監督體系、有力的法治保障體系以及完善的黨內法規體系等五大體系建設^[4]。這「五個體系」相輔相成，體現了中國共產黨對法治文明的不懈探索，構成了全面依法治國的「四樑八柱」。

綜上所述，中國特色法治文明的發展首先是實現了從注重法治的「工具理性」向關注法治的「價值理性」的轉變。在近代以來中西文明的對比中以及吸取中國社會主義法治建設的正反兩方面經驗教訓的基礎上，中國法治由過去作為維護統治階級利益的工具向規範國家權力、保障公民的民主權利、維護社會公平正義的價值理性轉變，其對政治文明的貢獻在於實現了從「人治」到「法治」的轉變。其次，改革開放以來，從「老十六字方針」到「新十六字方針」的轉變折射出中國法治文明由靜態的「法制」向動態的「法治」變遷，反映出

中國法治文明走向全面建設的階段。「法制」和「法治」最大的差別在於法治體系是一個全面的、動態的完整體系。全面依法治國將立法、執法、司法、守法各環節都納入其中，體現了法治的整體要求。立法是為國家定規矩、為社會定方圓的神聖工作；執法是把紙面上的法律變為現實生活中活的法律的關鍵環節，司法是社會公平正義的最後一道防線^[5]，守法就是任何組織或者個人都必須在憲法和法律範圍內活動，任何公民、社會組織和國家機關都要以憲法和法律為行為準則，依照憲法和法律行使權利或權力、履行義務或指責^[6]。

二、全面依法治國的香港實踐彰顯了法治文明建設的中國智慧

香港回歸祖國後，就納入了國家治理體系。「一國兩制」創造性地將和平共處的國際關係原則運用到一國內兩種不同社會制度的和諧相處上，這是中國和平解決歷史遺留問題的創舉，同時國家治理也面臨全新問題，即如何解決一個國家、兩種制度、多種法律體系和多種法律文化和諧共存的問題。

香港回歸以來的法治實踐是建立在國家憲法和香港基本法共同構成的憲制秩序上。憲法是國家的根本大法和總章程，在全國具有最高法律效力。香港基本法是根據國家憲法而制定的，是「一國兩制」在香港實踐的法律化和制度化。憲法和基本法的關係，就是「母法」和「子法」的關係，憲法是「源」，基本法是「流」。在這個憲制基礎上，國家基於香港歷史和現實的需要，為保障香港特別行政區在一國框架下的高度自治，允許香港原有法律體系繼續發揮作用。根據香港基本法第八條的規定，香港原有的法律，包括普通法、衡平法、條例、附屬立法和習慣法，除同本法相抵觸或經香港特別行政區的立法機關作出修改者外，都予以保留下來^[7]。這體現了國家在依法治港領域的開放性和包容性，對不同法律體系和法律文化的尊重，使這些不同法律體系在香港法治實踐中相互學習和借鑑，在世界法治發展史上是罕見的現象，為人類法治文明的多樣性提供了中國智慧。除了保留符合香港基本法的原有法律之外，對於體



現國家主權的全國性法律如何在香港適用的問題，基本法也做出了堅持原則前提下的靈活處理，即規定在維護全國性法律的權威下，同時在保留原有法律的普通法地區不完全適用全國性法律。目前，在全國人大及其常委會制定的270多部全國性法律中，僅有11項在香港特別行政區實施，且限於國防、外交等不屬於特別行政區自治範圍的事項^[8]。

雖然國家在頂層設計上為香港「一國兩制」實踐確定了憲制秩序，但由於不同法律體系在運行中存在一定張力，更由於香港社會部分人與境外敵對勢力的勾連破壞，香港「一國兩制」實踐進入二十一世紀以來遇到一些亟待解決的問題。其中，香港法律體系中保障國家安全的立法長期缺位，使全面依法治國在香港的部署缺乏完善的法制體系。香港基本法第二十三條規定，香港特別行政區應自行立法禁止任何叛國、分裂國家、煽動叛亂、顛覆中央人民政府及竊取國家機密等違法行為，禁止外國的政治組織或團體在香港特別行政區開展政治活動，禁止香港特別行政區的政治組織或團體與外國的政治性組織或團體建立聯繫^[9]。然而，二十三條立法遭到各種極端政治勢力的阻撓和干擾。香港國安法的政府諮詢檔尚未推出，就被一些人抹黑為「惡法」，造謠說是要「以言獲罪」，會「窒礙香港新聞自由和言論自由」、「侵犯人權」，導致不少香港市民產生抵觸情緒^[10]。反中亂港分子李柱銘長期以來對二十三條立法進行反對，在「美國之音」節目中露骨地說：「只有那些所謂的『愛國人士』才會贊成立法」^[11]。亂港分子梁家傑主持大律師公會工作期間，大肆鼓吹叛國罪不受時空限制，妄圖將叛國行為合理化，辯稱分裂為正當的訴求，企圖為境內外顛覆活動提供保護^[12]。香港國家安全立法的缺失使香港成了全世界絕無僅有的一個連叛國和分裂都無法入罪的「法外之地」。

在國家安全立法這樣重要的國家治理領域，即便是被授予高度自治權的特別行政區，也不能以高度自治為由成為法外之地。在香港特別行政區未能完成二十三條立法的情況下，香港社會曾出現危及國家安全和香港繁榮穩定的不法活動，

這違背了香港社會長期以來奉行的法治價值觀念，也對國家的全面依法治國戰略構成挑戰。為使全面依法治國在香港得以貫徹落實，國家依法使用中央管治權為香港國家安全立法成為必然。2014年6月，國務院新聞辦公室發佈的《「一國兩制」在香港特別行政區的實踐》白皮書中，明確指出在特別行政區制度下中央對香港具有全面管治權^[13]，這是香港回歸祖國後國家層面第一次明確提出「全面管治權」的概念。全面管治權是對中央相對於地方而言具有的一切權力的概括性描述。中央管治權基於國家主權，而國家主權的正當性又來源於國家形成和發展的歷史^[14]。香港基本法第十八條規定，在發生特區政府不能控制並危及國家統一和國家安全的緊急情況下，全國人大常委會有權決定香港特別行政區進入緊急狀態。全國人大常委會在諮詢香港基本法委員會和行政長官的意見後，可以對基本法附件三所列的在港實施的全國性法律進行增減^[15]。根據憲法和基本法規定，中央履行全面管治權完成原本授予香港特別行政區開展的《港區國安法》的立法工作，並作為香港基本法附件三的內容，意味著該法是在香港實施的全國性法律。中央管治權在香港履行全面依法治國的職責體現在以國家名義為香港特別行政區制定了國家安全法。十三屆全國人大常委會第二十次會議於2020年6月30日通過了《港區國安法》，使得香港國家安全領域實現了有法可依。

要言之，香港「一國兩制」實踐是全面依法治國的重要內容。首先，中央治港逐步實現了法律體系的全面綜合性。從確立憲法和基本法作為香港「一國兩制」憲制秩序開始，國家始終秉承開放包容的法治理念，尊重歷史和關照現實，將國家憲法、基本法、香港原有法律體系、適用香港的全國性法律作為治港的法律依據。根據香港法治實況，國家還填補了香港國家安全法的空缺，使得治港法律體系進一步完善，這是全面依法治國在港實踐的第一層涵義。其次，中央全面管治權的提出，對「一國兩制」的涵義進行正本清源，昭示了全面依法治國在國家領土範圍內的全覆蓋，意味著香港不是「法外之地」，這是全面依法治國在港實踐的第二層涵義。

三、《港區國安法》的出台和實施弘揚了「全面依法治國」精神

《港區國安法》的立法和執行過程體現了「科學立法、嚴格執法、公正司法、全面守法」的新十六字方針蘊含的法治理念，將立法、執法、司法、守法四個環節作為法治實踐的全過程，體現了新時代中國特色法治文明建設的全面性要求，標誌著中國依法治港從「法制」到「法治」的價值轉向，每個環節體現著相應的法治精神。

（一）「科學立法」凸顯對良法善治的價值追求

科學立法追求的是「良法善治」，其目標是制定反映全國人民公意並能轉化為治理效能的法律。《港區國安法》是中央為確保「一國兩制」的順利實施而提出的「社會契約」，該法要求香港市民履行一種最低程度的義務，就是不能逾越「一國」這個底線^[16]，對「一國兩制」在香港的實踐規定了底線原則。該法在總則中開宗明義將維護國家安全和香港長期繁榮穩定結合起來，兼顧了國家和特區的利益。該法在立法過程中將維護中央管治權和確保香港特別行政區高度自治區結合起來，第三條明確中央政府對香港特區的國家安全事務負有根本責任，特區政府則肩負維護國家安全的憲制責任，第四條強調該法還要保障香港居民依據基本法、《公民權利和政治權利國際公約》、《經濟、社會與文化權利的國際公約》等適用於香港的有關規定享有的包括言論、新聞、出版的自由，結社、集會、遊行、示威的自由在內的權利和自由^[17]。

《港區國安法》具有充分的憲法依據和堅實的法理基礎。該法第一條指出其法理依據是中華人民共和國憲法、香港特別行政區基本法和全國人民代表大會關於建立健全香港特別行政區維護國家安全的法律制度和執行機制的決定^[18]。香港國安法的立法目標明確，規定了防範、制止、懲治各類危害國家安全的罪行，包括分裂國家罪、顛覆國家政權罪、恐怖活動罪以及勾結外國或境外勢力危害國家安全這四類犯罪行為及其法律責任，還包括了案件管轄、法律適用、法律實施程式等內

容。

《港區國安法》的執法機構健全。按照該法「組織法」的規定，香港特區維護國家安全委員會的組成和職責是：警務處設立維護國家安全的職能機構，律政司成立了負責危害國家安全犯罪案件的檢控工作部門「檢控科」並正式履行職務。為確保香港國安法的嚴格執行，切實履行中央政府對香港特別行政區國家安全事務負有的根本責任，中央政府在香港特區設立「維護國家安全公署」。中央保留對危害國家安全案件進行管轄的權力，明確規定在外國或境外勢力介入而特區政府無法有效執行香港國安法或國家安全在港面臨重大現實威脅的情況下，公署便可代表國家行使管轄權。公署及其工作人員執行職務的行為不受香港特別行政區管轄，形成了香港國安法較為科學嚴密的執法體系。

《港區國安法》將國家在港的安全關切和香港社會保護性訴求密切結合起來，對國家權力保持了高度的節制，建立了執法的雙軌制，形成了香港國安法科學的執法體系^[19]。該法在內容體系上涵蓋了香港特別行政區維護國家安全的職責、實施機構，罪行和處罰規定，案件管轄、法律適用和實施程式等，中央人民政府駐香港特別行政區維護國家安全的職能機構等內容，充分體現了實體法、程式法和組織法的綜合立法模式，覆蓋了香港特別行政區維護國家安全的法律體系和執行機制。可見，《港區國安法》的制定，既有規定權利和義務的實體法，還制定了實現權利和義務手段的程式法，做到了實體法和程式法的統一，確保該法制定的科學性，體現了該法維護公平正義的法治精神。

（二）「嚴格執法」強調保持法治的生命力

天下之事，不難於立法，而難於法之必行。制度的生命力在執行，有了制度沒有嚴格執行就會形成「破窗效應」^[20]。《港區國安法》要實現良法善治的目標，要將良法轉化為法治效能，真正發揮維護國家在港的主權、安全和發展利益，保障香港社會的繁榮穩定的作用，就必須在實施環節嚴格執法。

香港「非法『佔中』」事件以來，香港法治基



石遭到破壞和動搖，一些極端人士不但沒有被嚴懲，反而得到某些敵對政治勢力的聲援，以致抗議無罪、違法沒事的觀念日漸滋長。參與暴亂的「本土民主前線」、「熱血公民」、「勇武前線」和「陳雲弟子」等亂港組織成員在鬧事後都獲得公民黨、學民思潮等反中亂港組織提供的法律支援^[21]。在2019年的修例風波中，香港不少人對暴徒的違法行為竟然頗為包容甚至同情，而止暴制亂維護社會秩序的香港警員卻反而屢遭責難。眾多香港本地的法律界「翹楚」對嚴重暴力行為噤若寒蟬，甚至不惜以「違法達義」、「公民抗命」或「官逼民反」等荒謬理由為其開脫。一些暴力違法者甚至被一些不良媒體稱讚為「英雄」或「義士」^[22]。

《港區國安法》的出台以及嚴格的執法有效遏制了各種違法暴力行為。該法第八條規定，香港特別行政區的執法和司法機關應當切實執行本法和香港特別行政區現行法律中有關防範、制止和懲治各種危害國家安全行為的規定，有效維護國

家安全。國安法在香港的嚴格執行收到立竿見影的效果：香港警方以涉嫌勾結外國勢力、違反國安法等罪名拘捕了亂港頭目—壹傳媒創始人黎智英，凍結其股份和銀行資產，對其旗下的《蘋果日報》等不良媒體進行了整肅；亂港分子戴耀廷、黃之鋒等人也涉嫌顛覆國家政權而被拘捕。懼於香港國安法的威力和嚴格執行，香港反對派的核心人物掀起了一股「退群潮」，急忙與之前參與的亂港組織切割，有些甚至改頭換面成了「一國兩制」的堅定支持者，以英美利益在港代言人自居的亂港分子李柱銘就一改常態，表示支援香港國安法的實施。香港國安法實施一年來，一些「港獨」組織如「新民主同盟」、「香港眾志」、「香港民族陣線」、「教協」等紛紛偃旗息鼓乃至宣布解散，不少參與暴亂的激進分子畏罪潛逃國外。這表明香港國安法的嚴格執行發揮了「定海神針」的作用，迅速止暴制亂，維護了香港社會的穩定和長治久安。

（三）「公正司法」彰顯公平正義的法治價值

英國哲學家培根說：「一次不公正的裁判，其惡果甚至超過十次犯罪。因為犯罪雖是無視法律——好比污染了水流，而不公正的審判則毀壞法律——好比污染了水源。」^[23]公平正義是現代法治文明的核心價值，要發揮香港國安法的法律效力，就要讓香港市民在每一件司法案件中感受到公平正義。

在止暴制亂、維護國家在港安全的過程中，香港司法有失公平現象屢有發生。譬如，在海港城將國旗丟入海中被抓的亂港分子被無條件釋放和保釋，此類司法不公現象在香港屢有發生，不斷上演警抓人、法官放人的司法鬧劇，對香港司法的公信力造成了嚴重損害。由於香港基本法規定：香港可以從其他普通法適用地區聘用法官，香港終審法院22位法官中竟然有18位外籍人士，高等法院35位法官中也聘用了13位外籍人士，這些外籍法官不了解中國國情，對包括《基本法》在內的中國法律並不熟悉，至少在理解上是有很大差距的^[24]。結果是，香港回歸以後法治的根本規範雖然發生了改變，但絕大多數的香港原有法律卻沿用至今。原有的法官、律師和參與法治運作的官員悉數留任，仍操舊業，他們無須經過任何的再培訓^[25]。香港大律師公會主席夏博義就公然質疑全國人大常委會的權威，叫囂要修改國安法，公然為港獨分子叫屈喊冤^[26]。香港司法隊伍的現狀確實使人對香港司法的公正表示擔憂。

為規避由於香港普通法系和大陸法系之間張力而對國家在港安全領域的司法不公現象，香港基本法和香港國安法在維護「一國兩制」方針的基礎上，制定了確保香港司法公正的法律條款。在保障行政長官切實履行維護國家安全的憲制責任方面，香港基本法規定特區擁有獨立的司法權和審判權，第四十八條授予特別行政區長官任命各級法官的權力。新出台的《港區國安法》第四十四條進一步規定，審理國家安全類案件的法官首先在政治立場上必須維護「一國兩制」方針，沒有危害國家安全的言行，同時將此類法官的任免權交由行政長官，由行政長官指定業務能力強、經驗豐富的法官負責處理危害國家安全犯罪案件。審理國家安全類案件的香港法官必須同時滿足上述條件，

否則就失去被任命的資格，這有利於封堵亂港分子破壞香港法治的制度空隙，確保國家安全案件得到公平、公正、有效處理。

《港區國安法》在司法實踐中也充分體現了「公正司法」原則。在2020年7月1日香港國安法剛生效之際，香港男子唐英傑駕駛一輛插有「光復香港，時代革命」標語的電單車衝撞香港警員，被控涉嫌違反國安法，這是香港國安法實施後的「第一案」。根據《港區國安法》第四十二條對司法案件期限的規定，要求確保危害國家安全犯罪案件公正、及時辦理，有效防範、制止和懲治危害國家安全犯罪。此案從2021年6月23日開審，前後持續15日。一方面，司法部門本著實事求是的原則，判決唐英傑煽動他人分裂國家和從事恐怖活動的罪名成立；另一方面，司法過程中控方和辯方都圍繞案情和證據展開辯論，香港本地媒體對案情和審判詳情進行了報導，被告人的合法權益受到充分保障。這表明，香港國安法同時兼顧了內地和香港兩種司法體系的差異性，保障了司法正義。

（四）「全民守法」展現了法律面前人人平等的法治思想

亞里士多德曾經說過，雖有良法，要是人民不能全部遵守，仍不能實現法治。只有人人參與的法治，才有堅實的社會基礎。只有法治觀念深入人心，全民守法才會真正成為現實。法國思想家盧梭認為，法律是公意的宣告，真正公意的全部行為——就都在同等地約束著或便利著全體公民；從而主權者便只認識國家的共同體，而不區別構成國家的任何人^[27]。這些先哲們的思想共同指向法治文明蘊含的「法律面前人人平等」的思想，是法治對特權的否定。

《中華人民共和國憲法》第五十二條規定：中華人民共和國公民有維護國家統一和全國各民族團結的義務。這一義務事關國家的建構與維繫，是每個公民基本義務。由於國家憲法具有高度抽象性的特徵，不能對每個公民進行有效約束，需要將公民維護國家統一的義務通過國家立法具體化，並在執法 and 司法等環節作進一步細化方能適用於公民個人^[28]。國家安全法第十一條第二款規定：維護國家主權、統一和領土完整，是包括港澳



同胞和台灣同胞在內的全體中國人民的共同義務；第四十條第三款進一步規定，香港特別行政區和澳門特別行政區應當履行維護國家安全的責任。《港區國安法》第六條進一步明確了香港同胞在維護國家安全、統一和領土完整方面的義務，並規定特區內任何機構、組織、個人都要遵守本法以及其他在港實施的涉及國家安全的法律^[29]。

任何組織和個人都必須尊重國家憲法及相關法律的權威，都必須在憲法和法律範圍內活動，都必須依照憲法和法律行使自己的權力或權利、履行規定的職責或義務，沒有超越憲法和法律的特權^[30]。為杜絕香港「攪炒派」有法不依的行徑，十三屆全國人大第二十三次會議於2020年11月11日表決通過了香港立法會議員資格的任職資格問題，剝奪那些持有「港獨」立場、不承認國家對香港擁有主權和全面管治權、圖謀串聯境外敵對勢力危害國家安全的反對派擔任議員的資格。此舉徹底粉碎了反對派的「攪炒」圖謀，彰顯了國家依法治港原則。《港區國安法》的出台也使得境外敵對勢力如芒在背，美國為首的西方國家不惜干涉中國內政妄稱要對中國採取反制措施。

由此可見，《港區國安法》在法律適用物件上，任何機構、組織和個人都涵蓋其中，沒有誰擁有特殊權力，也不存在法治的真空地帶。對於香港的激進反對派和境外敵對勢力的干預，《港區國安法》的相關規定有利於特區政府統籌制度安排、兼顧內地和香港兩地差異、織密織牢法規的籠子，為香港打上安全補丁，為「一國兩制」實踐裝上殺毒軟體^[31]。

四、小結

世界各國的國情、歷史文化傳統和政治制度等方面存在差異，這決定了各國法治文明必然呈現不同樣態。只有將本國法治文化傳統和國家治理實踐與人類法治文明中的優秀成果結合起來，才能走出一條兼具民族性和世界性的中國特色法治道路。

中國法治文明的演變植根於本國深厚的傳統文化，吸收借鑑了西方現代法治文明的有益成果，法治成為治國理政和社會治理的主要方式，成為

國家治理體系和治理能力現代化的重要途徑。改革開放以來，從「老十六字方針」到「新十六字方針」，從靜態法制到動態法治，中國法治文明也相應從依法治國逐步向全面依法治國演進。香港「一國兩制」的法治實踐是全面依法治國戰略的重要組成部分，《港區國安法》的出台和實施體現了全面依法治國戰略的法治精神：首先，它使香港「一國兩制」的法律體系得以全面完善；其次，它使全面依法治國的地域空間全覆蓋，香港不是國家安全的法外之地；再次，《港區國安法》的實施貫穿於法治的全過程，每個環節都體現了現代法治精神。全面依法治國戰略在香港的實踐，體現了法治文明的中國特色和中國智慧。

【基金項目】本文系廣東省哲學社會科學「十三五」規劃項目「新時代廣東高校香港學生國家認同教育研究：以暨南大學為例」（項目編號：GD20CX Y03）；暨南大學鑄牢中華民族共同體意識研究基地課題「香港青年國家意識提升機制研究」（JDGTT202111）；暨南大學思政專項課題「華僑高等學校意識形態教育研究：以暨南大學為例」的階段性研究成果。

[1]張中秋：〈中西法治文明歷史演進比較〉，載《中西法治文明歷史演進比較》，2015年（5）。

[2]鄧小平：《鄧小平文選（第二卷）》（人民出版社，1993年），第146頁。

[3]胡雲騰：〈關於建設法治中國的幾點思考〉，載《法學研究》，2013年(2)。

[4]《中國共產黨第十八屆中央委員會第四次全體會議公報》，https://www.ccps.gov.cn/xytt/201812/t20181212_123251.shtml。

[5]習近平：〈加快建設社會主義法治國家〉，載《求是》，2015年(1)。

[6]中共中央文獻研究室：《習近平關於全面依法治國論述摘編》（中央文獻出版社，2015年），第43頁。

[7]《中華人民共和國香港特別行政區基本法》（法律出版社，2002年）第5頁。

[8]韓大元：〈論「一國兩制」文明觀及其當代意義〉，載《中國人民大學學報》，2021（3）。

[9]同注[7]，第8頁。

- [10] 峻煥：《香港憂思錄》（共和香港出版有限公司，2004年），第409頁。
- [11] 同注[10]，第410頁。
- [12] 《安得猛士守四方：香港特別行政區基本法第二十三條立法面面觀》（香港文學報社出版公司，2003年），第205-208頁。
- [13] 中華人民共和國新聞辦公室：《「一國兩制」在香港特別行政區的實踐》，http://www.gov.cn/xinwen/2014-06/10/content_2697833.htm。
- [14] 駱偉建等：《「一國兩制」下的中央管治權研究》（社會科學文獻出版社，2019年），第2頁。
- [15] 同注[7]，第7頁。
- [16] 羅旭：《為「一國」劃出底線，對「兩制」高度尊重——全國人大常委會香港基本法委員會委員、香港大學教授陳弘毅解讀香港基本法》，<https://m.gmw.cn/baijia/2020-07/15/33993690.html>。
- [17] 《中華人民共和國香港特別行政區維護國家安全法》，<http://www.npc.gov.cn/npc/c30834/202007/3ae94fae8aec4468868b32f8cf8e02ad.shtml>。
- [18] 同注[17]。
- [19] 田飛龍：《全面依法治國的制度亮點》，https://www.sohu.com/a/405515152_119038_trans_000014_bdss_dkygcbz。
- [20] 《十八大以來重要文獻選編》（上），（中央文獻出版社，2014年），第718頁。
- [21] 王平：《暴亂敲響警鐘，輿論呼籲法治：香港必須對暴力說「不」》，https://www.chinanews.com/m/ga/2016/02-16/7758290.shtml?ivk_sa=1023345p。
- [22] 劉兆佳：〈香港修例風波背後的深層次問題〉，載《港澳研究》，2020年(1)。
- [23] 同注[20]。
- [24] 徐靜琳：〈維護中央對香港管治權的法治視角〉，載《民主與科學》，2017年(3)。
- [25] 陳弘毅：《一國兩制下香港的法治探索》（中華書局香港有限公司，2014年），第8頁。
- [26] 香港中聯辦：《香港大律師公會主席夏博義挑戰國安法自不量力》，<https://www.bjnews.com.cn/detail/161191548315269.html>。
- [27] [法]盧梭：《社會契約論》（商務印書館，1982年版），第47頁。
- [28] 韓大元：〈論香港基本法上「國家」的規範內涵〉，載《中外法學》，2020年(1)。
- [29] 同注[17]。
- [30] 《中共中央關於全面推進依法治國若干重大問題的決定》，<http://cpc.people.com.cn/n/2014/1029/c64387-25927606.html>。
- [31] 李曉兵：《港區國安法，「一國兩制」的創造性實踐》，https://www.sohu.com/a/403809476_163278。

Hong Kong's Practice of Overall Law-based National Governance from the Perspective of Civilization of Law-based Governance - Take the National Security Law of Hong Kong as an Example

Peng Wenping (School of Marxism, Jinan University, Guangzhou, Guangdong, China)

Abstract: The civilization of law-based governance is an important sign of the progress of human society, which belongs to the category of political civilization. China's civilization of law-based governance has realized the transformation from traditional to modern, and the way of rule of law has become the main way of governing the country and social management. At present, China has entered the stage of overall law-based national governance. The practice of "one country, two systems" in Hong Kong is an important part of the strategy of overall law-based national governance. The promulgation and implementation of the Law of the People's Republic of China on the Maintenance of National Security in the Hong Kong Special Administrative Region reflects the legal spirit of the strategy of overall law-based national governance. First, it makes the legal system of "one country, two systems" in Hong Kong more perfect; Secondly, it makes the regional space for the overall law-based national governance fully covered, and Hong Kong is not an extra-law place for national security; Thirdly, the implementation of the law runs through the whole process of law-based activities such as legislation, law enforcement, justice and law-abiding. The implementation of the strategy of overall law-based national governance in Hong Kong reflects the Chinese characteristics and wisdom of civilization of law-based governance.

Key Words: civilization of Law-based Governance, Overall Law-based National Governance, National Security Law of Hong Kong, One Country, Two Systems.

明清清真寺漢文碑刻所見 伊斯蘭教中國化研究

■ 白玉帥

中央民族大學哲學與宗教學學院

一、緒論

中國存在大量的內容豐富、地域分布廣泛、語言多樣的清真寺碑刻。西方學者較早採用現代學術方法研究中國清真寺碑刻，英國傳教士海思波(Marshall Broomhall)在其代表作“Islam in China: A Neglected Problem”中著重分析了數種中國清真寺碑刻，包括西安化覺巷清真大寺的「偽碑」「創建清真寺碑記」、同寺的嘉靖二十四年阿拉伯文碑刻、至正十年廣州的「重建懷聖寺碑」和康熙三十七年的「重建懷聖塔寺之記碑」、永樂三年立

石的修建應天府和西安府清真寺的敕諭碑、乾隆二十九年的《敕建回人禮拜寺碑記》；^[1]1913年出版的法國人維思爾(Aronld Jaques Vissière)的《中國穆斯林研究論集》介紹了弘治六年「杭郡重修禮拜寺記」碑；德國哈特曼(Martin Hartmann)為第一版《伊斯蘭教百科全書》撰寫的中國伊斯蘭教條目收集了部分中國的阿拉伯文碑刻和拓片，日本的田阪興道於1942年在《回教圈》發表《大同清真

寺的「敕建清真寺碑記」》介紹大同清真寺的碑刻。^[2]另外，由牟潤孫翻譯的日本桑原鷺藏的《創建清真寺碑》從“Tadji”和“Mohammed”的歷代翻

譯問題、伊斯蘭曆法的特殊性等幾個方面論證該碑為偽托唐天寶年間的偽碑。^[3]國外對中國清真寺碑刻的研究側重宗教史學上的搜集與辨偽，在殖民與宣教背景下將中華文化與伊斯蘭文化視為二元對立的文化主客位衝突，沒能意識到伊斯蘭教進入中國與中華文化相調適、融合的漸次本土化進程。國內對清真寺碑刻的學術研究起步於張星琅對泉州清淨寺碑刻研究和陳垣對西安化覺巷清真寺所豎《創

建清真寺碑》的辨偽，^[4]後來馬以愚、唐宗正、金吉堂、白壽彝、奚利福等先生都有專門的清真寺碑刻研究；^[5]新中國成立，學界拓展對泉州、廣州、揚州等東南沿海地區阿拉伯文、波斯文清真寺碑刻研究，其代表性著作為1957年出版的《泉州宗教碑刻》；1978年以來，清真寺碑刻研究進入蓬勃發展期，圍繞泉州的阿文、波斯文伊斯蘭碑刻，陳達生1984年主撰的《泉州伊斯蘭教碑刻》成為研究國

摘要：明清清真寺漢文碑刻融入中華文化解釋伊斯蘭教核心信仰與宗教功修，合理處理儒家與孔子同伊斯蘭教的關係，將盤古、伏羲、神農納入中國伊斯蘭教「道統」，附儒式宣講臥爾茲，深度融入以儒家為代表的中華文化體系。碑刻中反復提到的穆斯林為皇帝祝延聖壽、中求札付以期獲得合法地位與清真寺豎立萬歲碑表明伊斯蘭教認同以皇權為中心的政治秩序，巧妙地化解伊斯蘭認主與忠於世俗統治的張力，推動伊斯蘭教向中國化方向縱深發展。

關鍵詞：明清清真寺漢文碑刻；伊斯蘭教；認同；中國化

內清真寺碑刻的重要史料，陳恩明還將其收集到的阿文、波斯文碑刻譯成英文。馮今源先生的《來復銘》析從「伊儒會通」探索伊斯蘭教中國化進程，成為研究清真寺碑刻的代表作。另外，《青海回族撒拉族金石錄》和《中國南方回族碑刻區聯選輯》也相繼出版，充實清真寺碑刻研究。21世紀以來，清真寺碑刻研究進入深化期，《中國回族金石錄》、《中國伊斯蘭碑銘集成》、《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》、《山東回族金石錄》、《中國伊斯蘭教碑文選注》^[9]等成為清真寺碑刻搜集整理研究的代表作。圍繞至正八年定州的「重建禮拜寺記」碑、至正十年廣州的「重建懷聖寺記」碑和泉州的「重立清淨寺碑記」等單個漢文清真寺碑刻研究成果豐碩，揚州普哈丁墓和杭州鳳凰寺的阿文、波斯文碑刻研究也進入學術視野。^[7]李興華的《中國名城名鎮伊斯蘭教研究》、楊曉春的《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》也搜集和句讀較多漢文清真寺碑刻，重點關注伊斯蘭教本土化、穆斯林文化變遷。中國清真寺碑刻研究主要有以下幾個特點，第一，注重從歷史角度進行辨偽與辨真。不同學人從不同角度對西安化覺巷「重建清真寺碑記」、定州「重建禮拜寺記」等進行辨偽與辨真，澄清了許多疑團；^[8]第二，以清真寺碑刻補官方伊斯蘭文獻記載和私人記述之不足。第三，從清真寺碑刻出發，證明中國伊斯蘭教沿著本土化方向不斷與中華文化融合。相較明末以降漢文伊斯蘭教譯著中出現的用儒家思想闡釋伊斯蘭教現象，元至正十年泉州「重建禮拜寺記」就已出現「崇儒」傾向，這種崇儒「傾向」被明清清真寺漢文碑刻繼承並持續深化。明清兩代清真寺碑刻撰寫語言已由阿文、波斯文轉為漢文，本文重點利用數量較多的明清清真寺漢文碑刻，指出伊斯蘭教在明清時期與中華文化深度交往交流交融，思想文化上「儒教尚矣」融入以儒家為代表的中華文化體系，以中華文化為參照解釋伊斯蘭教

的核心信仰和宗教功修；政治上接受王朝管理，「忠君親教」認同以皇權為中心的統治秩序，在這種適應、融入中不斷推動伊斯蘭教中國化進程。

二、適應與融入：明清清真寺漢文碑刻所見伊斯蘭教中國化

明清兩代清真寺漢文碑刻涉及大量的中華文化與伊斯蘭教核心信仰和宗教功修互動的內容。^[9]明末以降出現的「伊儒會通」可以上溯到元末明初清真寺漢文碑刻的「尚儒」，明清清真寺漢文碑刻內容貫穿的主線就是崇儒與附儒，可以清楚地看到伊斯蘭教深度融入中華文化的方式是以思想文化、政治認同的不斷中國化適應、融入中國社會，最終由「伊斯蘭教在中國」成為「中國的伊斯蘭教」。

（一）「儒教尚矣」：思想文化的中國化

如何用漢語理解伊斯蘭教的核心信仰「الله」和宗教功修伊斯蘭教實現思想文化中國化首先面臨的問題。對於上述問題教外人首先給出了答案——用中華文化表意「至上」的「天」來指代伊斯蘭教的「الله」。^[10]這種跨文化的指代書寫也被明清時期清真寺漢文碑刻借用與創新。嘉靖五年西安化覺巷「敕賜清修寺重修碑」稱「事天、敬天」；^[11]嘉靖二十八年福州「重修清真寺碑記」稱「事天」；^[12]萬曆三十七年泉州「重修清真寺碑」稱「惟天為大」，^[13]此類以「天」指代伊斯蘭教的「الله」的明清清真寺漢文碑刻屢見不鮮。實際上，洪武年間朱元璋「御製至聖百字贊」已出現用漢語詞匯「真主」來理解伊斯蘭教核心信仰「الله」的情況，^[14]但這種理解方式直至明中後期才大規模出現在清真寺漢文碑刻上。現根據《中國回族金石錄》、《中國伊斯蘭教碑銘集成》、《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》等將明清清真寺漢文碑刻用漢語詞匯「真主」來理解伊斯蘭教的「الله」情況錄表：

表1：明清時期清真寺漢文碑刻以漢語詞匯「真主」理解伊斯蘭教的「الله」

時間	名稱	內容	豎碑地點
萬曆四十一年	敕賜禮拜寺記碑	主也一也	北京牛街禮拜寺
康熙九年	真教寺碑記	造化之初	浙江杭州真教寺



乾隆七年	清真寺重修碑記	真宰	山西大同清真寺
乾隆八年	重修真教寺碑記	仰報真主造化之本源	浙江杭州真教寺
乾隆四十六年	古教西來歷代建寺源流碑文總序略	敬事真主；體認真主	北京牛街禮拜寺
嘉慶八年	西關清真寺碑記	真主降天經	河南焦作清真寺
道光六年	重修清真寺碑記	皆真主之大能	山東章丘清真寺
道光七年	桃花坪清真寺碑	真宰	湖南隆回清真寺
同治八年	重修南北講堂碑記	真主造化	內蒙古呼和浩特清真大寺
同治十二年	清真寺積金會碑	真主普慈之日	河南鄭州北大寺
同治十三年	重修清真寺碑	造化之真宰	山東濟南清真南大寺
光緒二年	清真寺重修碑記	真主造化	山西太原清真寺
光緒七年	關東清真寺碑記	真主至聖	河南博愛西關清真寺
光緒年間	重建清真寺碑	主之外無餘事	四川北川清真寺
光緒二十年	創修清真寺碑記	真主之大能	河南延津清真寺

從表中可以直觀地看到：明後期以降清真寺漢文碑刻用漢語詞匯「真主、真宰」解釋伊斯蘭教的「الله」已成為共識。從以漢語詞匯「天」到以漢語詞匯「真主、真宰」理解伊斯蘭教的「الله」，反映出教內人在用漢語詞匯準確理解伊斯蘭教核心信仰方面實現了由「比附」到「超越比附」階段，這種跨越式的宗教理解背後也可看出漢語在很大程度上成為回回人的書面用語和宗教用語。事實上，在明清清真寺漢文碑刻對「الله」的理解上，可以將「天」作為「真主」的「前理解」，^[15]這種「前理解」雖然是「不合理的理解」但並不是「錯誤的理解」，因為對新事物的理解和詮釋必然依賴自身已有的知識圖景，而知識圖景背後的歷史條件是穆斯林無法改變的。

對於如何理解伊斯蘭教的宗教功修，王岱輿認為「正教之五常……即念、施、戒、拜、聚之五事也」；^[16]劉智認為「聖教五功，念、禮、齋、課、朝」，^[17]以王岱輿和劉智為代表的漢文伊斯蘭教先賢匯通伊斯蘭教的「五椿天命」與儒家的五常「仁義禮智信」，認為「五常乃天命總綱」。明清清真寺漢文碑刻也用儒家文化解釋伊斯蘭教的「五椿天命」，且其出現時間相對較早。弘治八年曆城縣「禮拜寺重修記」載「所謂誠、禮、齋、濟、遊」是

也。誠者……君子誠之為貴；禮者，天理之節……齋者……遷善改過；濟者……助其不足；又有遊焉，遊祝西域」，^[18]君子、天理、改善遷過都是典型的儒家用語，尤其是將伊斯蘭的禮拜上升到宋明理學的「天理」，具有濃郁的宋明理學色彩。嘉靖二年張家口「重修禮拜寺記」認為伊斯蘭教立教目的有五「一、敬天忠君孝親……二、五時拜天以懺過愆……三、每日必清潔身心……嚴持齋戒……四、四十為率取其一……五、瞻禮……」，^[19]天啟二年大同清真寺「重修禮拜寺碑記」對伊斯蘭教「五椿天命」的闡釋同嘉靖二年張家口「重修禮拜寺記」幾乎完全一樣，應是大同清真寺漢文碑刻撰寫者馬文驥謄抄張家口清真寺漢文碑刻撰寫者王浹或者二者撰寫所參資料來源相同。總的來說，明清清真寺漢文碑刻用漢語語詞、儒家概念解釋伊斯蘭教的核心信仰和宗教功修是相對比較成功的，邁出了伊斯蘭教思想文化中國化的重要一步。

實際上，明清清真寺漢文碑刻在如何處理儒家、孔子同伊斯蘭教的關係也有較多撰述，其主要採用「尊儒重孔」的方式從文化層面打破異質文化之間的阻礙，推動伊斯蘭思想文化向中國化方向縱深發展。自漢武帝「獨尊儒術」以來，儒家幾

乎成為歷朝歷代的官方正統思想，儒家創始人孔子經過歷朝加封也成為「至聖先師」。因此，如何處理好伊斯蘭教與儒家、孔子的關係至關重要。萬曆三十年「嘉興府建真教寺碑記」尊孔「夫其教……誦法孔子……而實無所戾吾儒之意旨」；萬曆三十七年「重修清淨寺碑」載「儒有仁義禮智天道不謂命之說，淨之教近之」；康熙九年杭州「真教寺碑記」尊孔「其教……與堯、舜、周公、孔子遺書無異……與吾儒實相表裡」；乾隆八年「重修真教寺碑記」載「實與堯、舜、周公、孔子之道適相符合」。^[20]有一點值得注意，清真寺漢文碑刻在尊重儒家「孔聖人」之時也在強調伊斯蘭教至聖穆罕默德的地位，同是康熙九年「真教寺碑記」載「西方有大聖人」，王岱輿、馬注、唐晉徽等漢文伊斯蘭教先賢都認為孔子所說的「西方有大聖人」指的是伊斯蘭教先知穆罕默德，^[21]這種既認同「西土聖人穆罕默德」又認同「東土聖人孔子」的認同觀，成功化解了伊斯蘭教與儒家在「形而上」的矛盾。

比較有趣的是，盤古、伏羲、神農等中華人文初祖也進入明清清真寺漢文碑刻的視野。^[22]嘉靖二十八年「重建清真寺碑記」載「天方肇之盤古，衍於西域」；崇禎四年「重修禮拜寺碑記」載「自流衍羲皇，傳及禹湯文武周召孔孟……吾教祖聖人馬罕德……」；同治十三年濟南南大寺「重修清真寺碑」載「自伏羲神農……聖聖相承生……至聖穆罕默德……直與東土」；光緒七年「太康城關東清真寺碑記」載「南映伏羲台」。^[23]為什麼帶有中華文化起源色彩的盤古、伏羲、神農會進入明清伊斯蘭教當中呢？一個重要的原因是明清時期穆斯林知識分子對中華文明認識逐漸加深，他們想通過彌合伊斯蘭文明與中華文明在文化起源意義上的差異，以期實現兩種文明的多元通和。明清穆斯林將伏羲、文王、周公嫁接到清真寺漢文碑刻又帶來另外一個問題：伊斯蘭教對《周易》得接受和附會。嘉靖二十八年「重建清真寺碑記」載「每月遇牛婁鬼亢之辰」；萬曆三十七年「重修清淨寺碑」載「值亢牛婁鬼之日也……中圖象太極，左右二門，象兩儀；西四門，象四象；南八門，象八卦」；乾隆四十年「清真寺碑記」載「主者，推之而兩儀，推之

而四象，推之而卦……」。^[24]牛婁鬼日屬於易學的天文星宿學，屬金，五行中金對應申時與酉時，碑刻所說的「亢牛婁鬼之日」當指伊斯蘭教拜功的「脯禮」和「昏禮」；太極、兩儀、四象、八卦出自《周易·繫辭上》第十二章，構成易學「太極宇宙說」的重要元素。^[25]易學中的「太極」為宇宙之本，乾隆四十年碑刻中將易學中的「太極」視為伊斯蘭教的「主」，不同於阿拉伯哲學流溢說的是借助易學的宇宙發生論推衍出中國伊斯蘭教的宇宙發生論。

明清清真寺漢文碑刻對穆斯林聚禮、會禮時阿訇所講「臥爾茲」內容也進行「附儒」的闡釋。康熙三十五年柳州「重修清真寺並建門樓碑記」載「五時跪拜……所談者，不過子臣弟友之道……所論者，不外禮儀誠信之事」；^[26]雍正九年定州「清真寺重修碑記」載「一日五時禮拜，掌教者講君臣之意……明父子之親……論夫婦、長幼、朋友……五典敘而百姓親」。^[27]「臥爾茲」是阿訇宣講伊斯蘭教教義、聖訓、禮儀的重要方式，上述兩方碑刻所載「臥爾茲」主題不外乎儒家的五倫，這說明明清伊斯蘭教倫理學融入儒家倫理的核心思想，引導伊斯蘭倫理的中國化方向發展。穆斯林如何對待伊斯蘭教信仰與封建君主的關係，明清清真寺漢文碑刻內容主張「忠君親教」。嘉靖二十八年「重建清真寺碑記」載「要旨祛惡攝善，忠君孝親而已」；萬曆七年「東四清真寺聖贊碑」載「立教……獨敬天主……竭盡忠孝」；乾隆五十年「瀋陽清真北寺改建清真寺碑記」載「穆罕默德之教……又能敬天事上益效忠誠」；雍正八年雍正帝針對魯國華誣告穆斯林「不遵法度」特諭「回民為國家宣力效忠者，常不乏人」，^[28]這說明穆斯林忠孝行為是得到皇帝認同的。

（二）「忠君親教」：政治認同的中國化

明清漢文伊斯蘭教譯著從「中國哲學元理」的「理一分殊論」出發構建「既順主又忠君」的伊斯蘭政治認同理論，巧妙地化解伊斯蘭認主與忠於世俗統治之間的張力，為伊斯蘭教在明清社會繼續合法存在掃除了政治障礙。與明清漢文伊斯蘭譯著「既順主又忠君」的政治認同相對應的是明清清真寺漢文碑刻反復提到的穆斯林為皇帝祝延



聖壽與清真寺向禮部申求札付。我們可以這樣理解：「順主忠君」為明清伊斯蘭教提供政治認同的方法論，而清真寺「祝延聖壽」與申求「札付」是這種政治認同的具體實踐。唐宋時期由中國政府委任的「番長」帶領穆斯林為蘇丹祈福，據《蘇萊曼東遊記》載「他（中國政府委任的番長，引者注）帶領全體穆斯林……為穆斯林的蘇丹祈禱……」。^[29]蒙元時期來華穆斯林的祈禱對象發生變化。《世界征服者史》記載了「大哈的」札馬刺密刺瓦丁（Jamal-al-Millavad-Din）於1252年的開齋節末為蒙哥舉行的祈禱儀式，他以伊瑪目的身份為蒙哥祈禱「吉祥如意、鴻福、國土廣大、壽數日增」，^[30]蒙元穆斯林為皇帝「祝延聖壽」反映的是穆斯林群體主動適應國家政治和社會。明清時期將清真寺管理納入禮部祀儀當中，禮部頒授清真寺掌教「札付」與清真寺掌教申求「札付」形成互動，申求「札

付」的目的是为了更好的「祝延聖壽」，在這一互動當中伊斯蘭教國家認同意識和穆斯林群體「率土皆臣」意識得到增強與深化，共同推動明清伊斯蘭教政治認同的中國化。

宗教為以皇帝為代表的世俗社會祝贊祈福起源於北朝時期的佛道，宋元以來，伊斯蘭教也借鑒佛道的祝聖文化，^[31]推動自身政治認同的本土化進程。至正八年定州「重建禮拜寺記」已提到禮拜寺為祝延聖壽之所，明清時期清真寺為獲得合法身份，減少非穆斯林群體對伊斯蘭教的誤解，主動延續這一傳統。清真寺「祝延聖壽」不僅表明穆斯林祈福皇帝萬壽無疆的態度，也是穆斯林效忠皇帝和國家的方式。現根據《中國回族金石錄》、《中國伊斯蘭教碑銘集成》、《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》等將明清時期清真寺漢文碑刻載「祝延聖壽」情況錄表：

表2：明清清真寺漢文碑刻所見「祝延聖壽」

時間	名稱	內容	豎碑地點
正統十四年	敕賜清真寺興造碑記	蓋上□□聖皇齊天之壽	北京東四清真寺
景泰四年	杭郡重修禮拜寺記	告天祝聖	浙江杭州鳳凰寺
弘治五年	敕建淨覺禮拜二寺碑記	祝延聖壽	江蘇南京淨覺寺
弘治八年	濟南府禮拜寺重修記	頌禱天子萬壽者	山東濟南南大寺
弘治九年	敕賜禮拜寺碑記	祈祥禳禱	北京牛街禮拜寺
弘治九年	敕賜禮拜寺增修碑記	祝延聖壽於無疆	北京牛街禮拜寺
嘉靖二年	重修禮拜寺記	每遵日期詣寺焚修	河北宣化清真南寺
嘉靖二年	重修清淨寺碑	率其徒祝延之所也；祝延於斯	陝西西安大學習巷清真寺
嘉靖五年	敕賜清修寺重修碑	祝延聖壽	陝西西安大學習巷清真寺
嘉靖二十二年	秦州重建清真寺樓碑記	口祝聖壽	甘肅天水後街清真寺
嘉靖二十八年	重建清真寺碑記	祝聖之場	福建福州清真寺
萬曆十一年	重修清真寺記	祝延聖壽者奚賴也	河南沁陽北大寺
萬曆十四年	重修禮拜寺碑記	萬年天子壽可贊焉	甘肅徽縣東關清真寺
萬曆十八年	鼎建清真寺拜殿記	允稱祝延聖壽之所	河南沁陽北大寺
萬曆三十年	嘉興府建真教寺碑記	孔焚修計	浙江嘉興府清真寺
萬曆四十一年	敕賜禮拜寺記碑	與此報國祈福	北京牛街禮拜寺

萬曆四十二年	重修真教寺記	祝延宸壽	陝西西安小皮院清真寺
萬曆四十四年	重建禮拜寺碑記	祝皇王聖壽無疆	北京昌平清真寺
天啟三年	重修清真寺碑記	祝聖壽於無疆	北京三里河清真寺
天啟五年	清真寺修圖記	教人祝延之所	河南沁陽水南關清真寺
天啟六年	敕賜清真寺碑記	祝延聖壽嘿佐皇圖	陝西西安西大寺
康熙十六年	重修清真寺碑記	焚修不替	上海松江清真寺
雍正九年	重修碑記	華封之祝九如之歌	河北定州清真寺
乾隆七年	清真寺重修碑記	佑國佑民	山西大同清真寺
乾隆七年	敕建清真寺碑記	祝聖人之道	山西大同清真寺

以上即明清兩代清真寺「祝延聖壽」的主要情況。值得注意的是雍正九年定州清真寺「祝延聖壽」的表達方式與內容。明清時期大多清真寺漢文碑刻記載清真寺「祝延聖壽」時都只單純使用「祝延聖壽」幾個漢字，似是簡單套用，而雍正九年定州清真寺卻使用「華封三祝和九如之歌」的儒道式祝詞來表達「祝延聖壽」。華封之祝用典「華封三祝」，《莊子·外篇》天地篇載「堯觀乎華，華封人曰『使聖人壽……使聖人富……使聖人多男子』」；^[32]九如之歌用典「九如之頌」，《詩經·小雅·鹿鳴之什》天保篇載「天保定爾……如山如阜，如岡如陵，如川之方至……如月之恒，如日之升，如南山之壽……如松柏之茂」。^[33]多福多壽、財源滾滾、兒孫滿堂、品如松柏是中華文化常用的祝詞，定州清真寺不僅傳達其「祝延聖壽」的立場更將「祝延聖壽」的內容用儒道兩家的典故具體化。「祝延聖壽」表明明清伊斯蘭教認同「朕即國家」式的皇權政治，而對皇權政治的認同同樣可以說明對國家的認同。

「札付住持制度」是明清兩代對清真寺教職人員實行國家管理的主要方式。一般來說，獲得「札付」有兩種方式，一是國家對部分清真寺給予「札付」，此類清真寺大多為「官寺」，如洪武二十一年對歸附的西域魯迷國人首領可馬魯丁和亦卜刺金「節奉禮部札付」、^[34]順治元年頒給東四清真寺掌教馬承業的「札付」，此札付的札文比較完整的流存；另一種是由地方清真寺掌教主動申求「札付住持」，以期在官府公權力的庇佑下合法

存在，如嘉靖四十二年河南懷慶府水南關清真寺掌教張林請求禮部「賜札」以期更好「祝延聖壽」、^[35]崇禎三年牛街清真寺鄉老許林等保舉王永壽、八繼德、白汝瑾為「三掌教」請求禮部賜予「札付」。^[36]事實上，單純把「札付住持」放在明清的時空範圍並不能很好地理解清真寺教職人員發生的變化，而將之納入宋元以來伊斯蘭教逐漸中國化的歷史延長線上更有助於我們的認識和理解。以元朝「回回哈的」職權變遷為例，從掌念經、祈福祝壽和回回人世俗生活之職權到止令哈的「掌教念經」，其職權被牢牢控制在教內的日常宗教領域。明清兩代獲得札付「冠帶榮身」的清真寺掌教的職權同樣如此，隆慶六年易縣清真寺「住持題名碑記」載「住持之責而復給禮部札付，蓋允其焚修之詣也」；^[37]順治元年頒給北京東四清真寺掌教馬承業札付中的札文提到「本寺掌教領眾焚修，祝延聖壽，多要安分守己，毋得混亂清規」。^[38]禮部賜發札付都允許其「祝延聖壽」，但在順治元年頒發的札文中明確提出掌教「多要安分守己，毋得混亂清規」指的是什麼？聯繫元明以來清真寺教職人員權能的變化，我認為此時禮部要求的「多要安分守己」指的就是將清真寺教職人員的職權約控在教內的宗教領域，不得干預世俗政權。「札付住持制度」作為明清兩代治理清真寺「國家在場」的象徵，一方面體現國家對伊斯蘭教事務的管理，繼承元以來清真寺教職人員止令「掌教念經」的傳統，另一方面既然明清兩代對清真寺實行「札付」式的管理也就間接說明伊斯蘭教具有合法地位。



結合王朝毀「淫祀」現象或許更能理解伊斯蘭教為什麼要不斷加強政治認同。有明一代官方為釐正祀典開展的毀「淫祀」運動主要集中在弘治至萬曆年間，^[39]從上表所列清真寺漢文碑刻在這一時期集中出現「祝延聖壽」也可證明。弘治五年「敕建淨覺禮拜二寺碑記」載「淨覺禮拜二寺之基洵非淫祀可比」，^[40]王鏊得知淨覺寺掌教「節奉禮部札付且祝延不缺」後認為淨覺寺的「焚燒香火」並非「淫祀」可比，從而肯定其存在的合法性。在政府毀「淫祀」的背景下，清真寺通過「祝延聖壽」獲得禮部「札付」來適應官方釐正祀典運動，不僅證明自身存在的合法性同時也推動伊斯蘭教對明清王朝統治的認同。

另外，明清兩代清真寺出現的「萬歲碑」也是伊斯蘭教政治認同的象徵。^[41]《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》中收錄兩方「萬歲碑」；^[42]吳建偉在《中國清真寺綜覽》中提到河北易縣清真寺、洛寧縣王範清真寺、宜陽縣韓城清真寺等都立有「萬歲碑」。^[43]晚清來華的傳教士和旅行家也注意到此現象，^[44]擔任第13和第15屆俄羅斯正教駐北京傳道的大司祭巴拉第(Palladii, 1817-1878)在華期間考察北京的清真寺，記述當時北京有一所清真寺的門廊擺有刻著「祝當今皇帝萬壽無疆」的牌位，巴拉第還畫有一座北京清真寺的平面圖，將「皇帝祭祀桌」、「門廊」標識；^[45]在中國生活了43年的美國傳教士衛三畏(Samuel Wells Williams, 1812-1884)著“*The Middle Kingdom*”，其在考察北京和杭州的清真寺後說「清真寺掛著尊敬皇帝的習慣性文字的牌子」；^[46]蘇格蘭裔莫里循(Morrison, 1862-1920)1894年考察中國西南邊疆，其在《1894，中國紀行》中對杜文秀起義後昭通地區清真寺懸掛「大清皇帝萬歲萬歲萬萬歲」的匾也有記錄；^[47]美國傳教士、北京基督教青年會幹事裴德士(William Bacon Pettus)在“*The Chinese Recorder*”上發表的「南京的回教」說到南京的清真寺都豎有「萬歲龍牌」。^[48]傳統上認為，在清真寺設置「萬歲牌」是對伊斯蘭教的壓迫和對穆斯林的歧視，如莫里循看到的清王朝在鎮壓杜文秀起義後強令昭通地區清真寺懸掛「萬歲龍牌」、左宗棠鎮壓西北回民起義令各省回民「泐立石碑供奉萬歲

牌」，從這個角度看泐石「萬歲牌」確屬穆斯林群體的「無奈之舉」。但是，簡單用單一的「強令-被迫」的衝突式視角考察清真寺「萬歲牌」的設置顯然忽略了歷史的複雜性，清真寺設置「萬歲牌」是否有伊斯蘭教在政治認同上的主動調適呢？衛三畏在杭州清真寺期間詢問一位阿訇：清真寺裡面供奉「皇帝萬壽無疆」是否會褻瀆安拉？這位阿訇說這是「權宜之計」，如果敵人告發穆斯林不忠，穆斯林可以拿出此物作為效忠的證明，^[49]可見當時的伊斯蘭教職人員在如何看待清真寺設置「萬歲牌」上帶有「實用主義」色彩。是什麼原因讓穆斯林精英帶有「實用主義」色彩看待清真寺設置「萬歲牌」的呢？或者說在清真寺設置與伊斯蘭教義相違背且帶有偶像崇拜的「萬歲牌」為什麼沒有在穆斯林群體中掀起大的政治動蕩？或許可以從明清清真寺漢文碑刻中反映穆斯林群體對以皇權為中心的政治秩序的認同和漢文伊斯蘭譯著中提到的「權變」思想中找到答案。總的來說，明清時期「生於中夏」的穆斯林對以皇權為中心的政治秩序是認可的。正統十四年北京「敕賜清真寺興造碑記」載清真寺修建可以「遂臣子忠孝之情」；天啟二年大同「重修禮拜寺碑記」中穆斯林祝願「皇圖永固」；雍正九年保定「建修禮拜寺記」中掌教講「君臣之意率土皆臣」；乾隆八年杭州「重修真教寺碑記」認為吾教凡禮拜者皆「篤父子之親，尊君臣之意」，^[50]類似的漢文伊斯蘭教碑刻屢見不鮮。另外，值得一提的是乾隆二十四年在平定新疆回部後為籠絡新疆伊斯蘭教和穆斯林貴族乾隆本人於二十九年為敕建的回回營清真寺御製碑文，碑文說到大清「為天下共主」、新疆「稟我約束」，^[51]這表明新疆承認中央王朝「天下共主」的地位，接受中央政府的領導；另外「爾回...今則朔奉朝正矣」，「爾回」是乾隆對新疆伊斯蘭教和穆斯林的統稱，「奉朝正」表明新疆伊斯蘭教和穆斯林承認中央王朝的正統地位，中央王朝對新疆伊斯蘭教和穆斯林擁有治理的合法性。關於伊斯蘭教「權變」思想，馬注認為伊斯蘭教可以「常則守經，變則行權」，^[52]劉智也認為伊斯蘭教「有經常達變之法」，^[53]就是說保留伊斯蘭教核心信仰的同時，對一些「非信仰禮儀」做出「權變」。衛三畏提到阿訇



在禮拜時並不崇拜「萬歲牌」，而是將其位置放低；馬克·J·哈德森(Hudson, Mark J.)在“Religion and Ethnicity in Chinese Islam”說當穆斯林跪在「中國的帝王碑」面前禮拜時並不用自己的頭碰到地面，他們認為這種禮拜是無效的。^[54]可見，當時的穆斯林在履行拜功時想方設法地化解「禮拜安拉」與禮拜大殿存在「萬歲龍牌」之間的衝突與矛盾，這種「權變」式的禮拜方式凸顯出穆斯林既要完成宗教功修又不與明清以皇權為中心的政治秩序產生矛盾的努力。明清兩代伊斯蘭教先賢提出的「權變」思想既是當時穆斯林精英一定程度上從「實用主義」出發理解清真寺設置「萬歲牌」的理論支撐也是穆斯林化解「禮拜安拉」與禮拜大殿存在「萬歲龍牌」之間的衝突與矛盾的心理指導。

三、結語

「大蒙古國」的大規模西征導致蒙元時期大量穆斯林入華，經過窩闊台汗、蒙哥汗、忽必烈時期的「籍戶」，^[55]外來穆斯林成為國家的「編戶齊民」。與外來穆斯林身份轉變同步的是其禮俗的轉變，即陳垣先生所說元西域人產生的「華化」^[56]現象。有元一代穆斯林群體雖然發生名從漢俗、喪葬效漢俗、祠祭效漢俗的禮俗之變，^[57]但總的來說其伊斯蘭教信仰並未發生改變即在接受漢文化

時並不涉及伊斯蘭教，從清真寺漢文碑刻撰寫者身份歸屬角度來說，這一現象的改變起於15世紀末期伊斯蘭教內人士參與清真寺漢文碑刻的撰寫。^[58]事實上，現存明清兩代清真寺漢文碑刻碑文撰寫者的身份歸屬總體上是穆斯林群體居多，包括清真寺掌教、鄉老、穆斯林文武官員、宦官、穆斯林學者、普通穆斯林等。明清兩代清真寺漢文碑刻的撰述廣泛借鑒儒釋道的語詞、核心概念用來闡釋伊斯蘭教的核心信仰和宗教功修，推動伊斯蘭教在中國的自我調節、自我更新、自我完善、自我發展。^[59]從明清伊斯蘭漢文譯著提倡的伊斯蘭教「守經」與「行權」出發或許更能理解明清清真寺漢文碑刻呈現的中國化現象，在筆者目前所接觸到的明清清真寺漢文碑刻中幾乎所有的用漢語解釋伊斯蘭教核心教義、教理的落腳點都是承認伊斯蘭教的認主獨一，這屬於伊斯蘭「守經」的方面；但對其解釋的路數、方法、語言、詞匯、概念都廣泛借鑒儒釋道三教在內的中華文化元素，這屬於伊斯蘭「行權」的方面。正如埃及學者艾哈邁德·愛敏所說的「每個民族都是從本民族的歷史、社會制度，從以前所信奉的宗教，從語言、傳統、文化及教育等方面來理解和認識宗教的」。^[60]就伊斯蘭教來說，作為世界性宗教其確實起源於阿拉伯半島，這是無可爭議的，但隨著阿拉伯帝國的對外擴



張，傳入各地的伊斯蘭教也都發生本土化現象，做到「入鄉隨鄉」^[61]這也是無可爭議的，我們一定要區分伊斯蘭教的「源」與「流」、^[62]「統一性」與「特殊性」。中國伊斯蘭教作為世界伊斯蘭教的「支流」，統一性在於保留伊斯蘭教的基本信仰、核心教義、禮儀制度，特殊性在於同中華優秀文化相結合、同社會主義核心價值觀相結合，打造具有中國特色、中國風格、中國氣派的伊斯蘭教體系。

[1] 詳見Marshall Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problem*, London: MORGAN&SCOTT, LTD, 1910年，第83-88頁，第101頁，第110頁，第90-91頁，第94頁，關於書名的漢譯有不同譯法，如《中國伊斯蘭教》、《伊斯蘭教在中國》等，在此為尊重原書，使用英文書名。

[2] 相關中文研究詳見王建平：《國外學界研究中國伊斯蘭教著述簡介》，《上海穆斯林》2001年第1期，收錄在王建平：《露露集-略談伊斯蘭教與中國的關係》，（銀川：寧夏人民出版社，2007年），第268-276頁；寧夏哲學社會科學研究所編：《清代中國伊斯蘭教論集》，（銀川：寧夏人民出版社，1981年），第340-364頁；李林：〈巴拉第與19世紀下半葉以來東方學家的中國伊斯蘭教研究—西方中國伊斯蘭教研究的類型、分期與批評〉，載《世界宗教研究》2021年第6期。

[3] 桑原鷲藏著，牟潤孫譯：〈創建清真寺碑〉，載《禹貢》，1936年第5卷第11期。

[4] 分見張星琅：《泉州訪古記》，《史學與地學》1928年第4期；陳垣：〈回回教進中國的源流〉，載《東方雜誌》1928年第25卷第1號，收錄在《陳垣集》（北京：中國社會科學出版社，2000年）。

[5] 如馬以愚先生的《中國回教名禮拜寺記》；唐宗正先生對北京各大清真寺碑刻的搜集和整理，前後達八篇之多；金吉堂先生的《敕賜清真寺的五百年》；白壽彝先生的《關於「創建清真寺碑」》、《記創清真寺碑（節錄）》、《跋「重建懷聖寺記」》、《跋吳鑒「清淨寺記」》；奚利福先生的《來複銘》。相關研究已收錄在李興華、馮今源編：《中國伊斯蘭教史參考資料選編（1911-1949）》上冊，（銀川：寧夏人民出版社，1985年），第395-409頁，第414-503頁，第542-566頁。

[6] 馮金源先生《中國伊斯蘭教碑文選注》不同於其他學者對伊斯蘭碑刻的搜集與整理，其最大的特點是有非常詳細的碑文注釋。詳見馮今源：《三元集-馮今源宗教學術論著文選》上冊（北京：宗教文化出版社，2002年），第260-326頁。

[7] 杭州鳳凰寺所藏20方阿拉伯文碑刻和1方波斯文碑刻內容已被釋讀並被翻譯成中文，詳見（英）莫爾頓(A.H.Morton)釋讀英譯，周思成校注中譯，烏蘇吉(Vosougi)釋讀校，王一丹波斯文校，張帆，吳志堅，黨寶海通校：《杭州鳳凰寺藏阿拉伯文、波斯文碑銘釋讀譯注》，（北京：中華書局，2015年）。

[8] 以河北定州重建禮拜寺記為例，關於此碑刻的對話請參考馬娟：《試析元代漢人對伊斯蘭教的「解讀」—以定州《重建禮拜寺記》碑為例》，《世界宗教研究》2005年第1期；馬生祥，楊愛芹：〈再談定州清真寺元至正八年碑撰碑者楊受益是位穆斯林—與馬娟女士商榷〉，載《世界宗教研究》2005年第3期。

[9] 據元時泉州伊斯蘭墓葬碑刻內容顯示，元時外來穆斯林已部分接受漢文化。如部分墓葬碑刻使用漢語和漢姓、紀年採用中原漢地皇帝年號、接受漢族喪葬倫理、圖飾青睞中國傳統牡丹花、形制結合中國風格和伊斯蘭風格。但這並不涉及用中華文化解釋伊斯蘭教的核心信仰和宗教功修，楊曉春也認為元時接受漢文化的穆斯林「並不涉及其核心伊斯蘭教」，從這一角度講，當時伊斯蘭教的中國化程度相對較低。參見福建省泉州海外交通史博物館編：《泉州伊斯蘭教碑刻》（寧夏人民出版社、福建人民出版社，1984年），第19-25頁；吳文良：《泉州宗教碑刻》增訂本（北京：科學出版社，2005年），第136-139頁；楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》（北京：中華書局，2012年），第196頁。

[10] 如《通典》「大秦」條引《經行記》載「其大食法者……當祀而已」；僧人慧超《往五天竺國傳》載「國人愛煞事天」，《舊唐書》、《新唐書》等古籍也都用中華文化表意「至上」的「天」來指代伊斯蘭教的「الله」。相關研究詳見強金國，胡蓉：〈從儒家之天與伊斯蘭教的真主之異同看伊斯蘭教的中國化〉，載《世界宗教文化》2019年第1期。

[11] 楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第289頁。

[12] 同上，第295頁。

- [13]同注[11]，第310頁。
- [14]事實上，「御製至聖百字贊」存在異文現象，百字贊中是否存在漢字「真主」存在不同意見，參見胡玉冰：〈明太祖「御製至聖百字贊」異文現象初探〉，載《回族研究》2012年第1期。
- [15][德]海德格爾，陳嘉映，王慶節合譯：《存在與時間》，（北京：三聯書店1987年），第185頁。
- [16][明]王岱輿，余振貴等譯注：《正教真詮·清真大學·希真正答》，（銀川：寧夏人民出版社1988年），第207頁。
- [17][清]劉智，張嘉賓，都永浩點校：《天方典禮》（天津：天津古籍出版社1988年），第62頁。
- [18]余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》（銀川：寧夏人民出版社，2001年），第77頁。
- [19]同注[11]，第286頁。
- [20]分別見於楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第308頁，第311頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第53、56頁。
- [21]參見王岱輿：《正教真詮·清真大學·希真正答》，第15頁；馬注：《清真指南》，余振貴標點（寧夏人民出版社，1988年），第37頁；唐晉徽：《清真釋疑補輯》，《清真大典》第18冊第82頁。
- [22]撒海濤注意到具有文明源頭意義的伏羲在伊斯蘭道統譜系中的對應和其在漢文伊斯蘭教典籍、碑刻廣泛傳播，但其關注到的碑刻數量較少。詳見撒海濤：〈明清時期漢文伊斯蘭教文獻中的盤古與伏羲〉，載《世界宗教文化》，2022年第2期。
- [23]分別見於楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第295、326頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第85頁；胡雲生：《傳承與認同：河南回族歷史變遷研究》（銀川：寧夏人民出版社，2007年），第315頁。
- [24]分別見於楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第295、309頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第214頁。
- [25]楊天才，張善文譯注：《周易》，（北京：中華書局，2011年），第595頁。
- [26]周燮藩主編：《中國伊斯蘭教碑銘集成》，《清真大典》第18冊現代鉛印本，第700頁。
- [27]河北省地方志編纂委員會：《河北省誌·宗教誌》第68卷（石家莊：河北人民出版社，1993年），第185頁。
- [28]分別見楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第295頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第211，239，204頁。
- [29]汶江，穆根來譯：《中國印度見聞錄》卷1，（北京：中華書局，2001年），第7頁。
- [30][伊朗]志費尼等，何高濟譯，翁獨健校：《世界政府征服者史》下冊，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1980年），第703頁。
- [31]侯埏楠：〈山西寺廟「皇帝萬歲」碑額源流考——兼論古代祝聖文化〉，載《河南博物院院刊》2021年第2期。
- [32]陳鼓應譯：《莊子今譯今注》上冊，（北京：商務印書館，2007年），第359頁。
- [33]周振甫譯注：《詩經譯注》，（北京：中華書局，2002年），第239-241頁。
- [34]楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第270頁，相關研究詳見丁慧倩：〈札付、官府、清真寺：從札付看明朝政府對清真寺的管理〉，載《世界宗教研究》2016年第5期。
- [35]胡雲生：《傳承與認同：河南回族歷史變遷研究》（銀川：寧夏人民出版社，2007年），第229頁。
- [36]楊永昌：《漫談清真寺》（銀川：寧夏人民出版社，1981年），第25-26頁。
- [37]同注[27]，第185頁。
- [38]金吉堂：《敕賜清真寺的五百年》，李興華、馮今源編：《中國伊斯蘭教史參考資料選編（1911-1949）》，第485頁。
- [39]趙現海：〈明代毀「淫祠」現象淺析〉，載《東北師大學報》，（哲學社會科學版），2002年第1期。
- [40]同注[11]，第270頁。
- [41]「萬歲碑」又稱為「皇帝萬歲碑」、「萬歲牌」、「龍牌」、「聖壽位」，在佛道祝聖儀式中將「萬歲碑」移入祝聖場域，作為皇帝「在場」的載體。受佛道祝聖文化的影響等多重因素，伊斯蘭教清真寺也出現「萬歲碑」。參見侯埏楠：〈山西寺廟「皇帝萬歲」碑額源流考——兼論古代祝聖文化〉，載《河南博物院院刊》2021年第2期。
- [42]一方存於湖南省邵陽市白鶴塘清真寺，石制，重13.5kg，總碑面50cm×36.5cm，刻面38.6cm×8cm，漢書「皇帝萬歲萬歲萬歲萬歲；一方存於山東省濟南市天橋小寨清真寺，石製，碑體64cm×32cm×11.5cm，刻面51cm×19cm。詳見



國家民委全國少數民族古籍整理研究室主編：
《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》
（北京：中國大百科全書出版社，2008年），第
167-168頁。山東省濟南市天橋小寨清真寺所藏
萬歲碑也收錄在《山東省回族古籍編錄》，詳見
山東省回族古籍編委會輯錄：《山東省回族古籍
輯錄》（銀川：寧夏人民出版社，2008年）。

- [43]河北易縣清真寺所存為石製，刻有「大明皇帝萬歲」；洛寧縣王範清真寺所存為木製，清代；宜陽縣韓城清真寺所存為清康熙年間，刻有「萬歲碑」。分別見吳建偉：《中國清真寺綜覽》（銀川，寧夏人民出版社，1995年），第35、187、208頁。
- [44]這裡需要說明的是晚清來華的傳教士和旅行家所看到的「萬歲碑」大多為木製。
- [45]曹天生主編，張琨，何英玉，王澄波譯：《19世紀中葉俄羅斯駐北京布道團人員關於中國問題的論著》，（北京：中華書局，2004年），第604、607頁。
- [46][美]衛三畏，陳俱譯，陳絳校：《中國總論》下冊，（上海：上海古籍出版社），第269頁。
- [47][澳]喬治·厄內斯特·莫里循，李磊譯：《1894，中國紀行》（北京：中國旅遊出版社），第133頁。
- [48]William Bacon Pettus, "Mohammedanism in Nanking: Notes on a Winter's Reading Observations and Conversations among the Moslems", The Chinese Recorder, Vol.39(1908), p.450.
- [49]同注[46]，第271頁。
- [50]分別見楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第263、320頁；河北省地方志編纂委員會編：《河北省志·宗教誌》第68卷，第185頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第56頁。
- [51]《欽定日下舊聞考》收錄該碑刻，1937年孟森先生在《香妃考實》中也附錄該碑刻內容，詳見王東平：〈乾隆御製《敕建回人禮拜寺碑記》的兩個問題〉，載《西域研究》2007年第2期。
- [52][清]馬注：《清真指南》，第139頁。
- [53][清]劉智：《天方典禮》，第32頁。
- [54]Hudson, Mark J., "Religion and Ethnicity in Chinese Islam", JIMMA 1987 Volume 8 No.1, pp.156-160.
- [55]特指窩闊台汗時期的「乙未籍戶」、蒙哥汗時期的「壬申籍戶」、忽必烈時期頒布的《戶口條

畫》，三次「籍戶」推動外來穆斯林群體由「外來僑民」轉為「本國國民」的進程。

- [56]陳垣：《元西域人華化考》，《陳垣全集》第2冊，（合肥：安徽大學出版社，2009年），第214頁。
- [57]詳見楊桂萍：〈從元明回回的禮俗之變看漢文伊斯蘭教著譯產生的社會文化背景〉，載《回族研究》2012年第3期。
- [58]同注[11]，第130頁。
- [59]金宜久：〈探析伊斯蘭教自我調適〉，載《世界宗教研究》2019年第6期。
- [60][埃及]艾哈邁德·愛敏，朱凱，史希同譯，納忠審校：《阿拉伯-伊斯蘭文化史》第2冊，（北京：商務印書館，1990年），第341頁。
- [61]金宜久：〈再論伊斯蘭教在中國的地方化和民族化〉，載《西北宗教論叢》第3輯，（蘭州：甘肅人民出版社，2013年），第146頁。
- [62]金宜久：〈伊斯蘭教在中國的地方化和民族化〉，載《世界宗教研究》1995年第1期。

Chinese Inscriptions in Ming and Qing Dynasty Mosques and the Study of the Sinocization of Islam

Bai Yushuai (Minzu University of China)

Abstract: The Chinese inscriptions of the Ming and Qing Dynasty mosques integrate Chinese culture to explain the core beliefs and religious practices of Islam, reasonably handle the relationship between Confucianism and Confucius and Islam, incorporate Pangu, Fuxi and Shennong into the "Taoist system" of Chinese Islam, attach Confucian propaganda to the Wurtz, and deeply integrate into the Chinese cultural system represented by Confucianism. The repeated mention of Muslims in the inscription wishing for the emperor's holy life, applying for a request for legal status, and erecting a banzai monument in the mosque shows that Islam recognizes the political order centered on imperial power, skillfully resolves the tension between Islam's recognition of the Lord and loyalty to secular rule, and promotes the in-depth development of Islam in the direction of Sinicization.

Key Word: Chinese inscriptions in Ming and Qing Dynasty mosques, Islam, Identity, Sinocization

趙孟頫的書畫藝術境界

■ 唯 偉

長沙有點藝思教育諮詢有限公司

摘要：本文的目的主要是想探討趙孟頫在藝術上的具體成就，對其做出一個公允的評判，再由這個評判，回顧中西方藝術的脈絡。因此本文採用對比的方法，在西方藝術史上找到一個對應的人物來反觀他的藝術上所作所為的歷史意義，最後再回到中華文脈的傳承上解讀他的思想內核的成就意義。由此完成對東西方藝術關鍵轉折點的解讀。

關鍵詞：趙孟頫；書法入畫；觀看角度；程朱理學；傳承；現代主義

孟頫是一個非常偉大的藝術家。一個藝術家之所以偉大，通常是因為他解決了時代的問題。要理解趙孟頫的書畫，首先就要看懂他當時面臨著怎樣的時代問題？

我們先從繪畫說起：趙孟頫是元朝人，而他要解決的自然是宋朝繪畫遺留的問題。南宋末期的繪畫問題是：繪畫不追求寫實了，像不像沒那麼重要，書法筆觸更重要了，但是書法筆觸適合畫什麼呢？書法入畫的好壞標準是什麼？這個問題和19世紀歐洲繪畫留給塞尚的問題，某種程度上來說是一樣的。

為了讓大家理解清楚宋朝繪畫的遺留問題，接下來我將把宋朝和歐洲的19世紀繪畫做一個粗糙的類比梳理，讓大家初步理解這個問題是怎麼來的。宋朝建國前五代末的繪畫就和19世紀初期古典主義繪畫一樣，都是以宮廷政治繪畫為主。



左：梅索尼埃：拿破崙出征

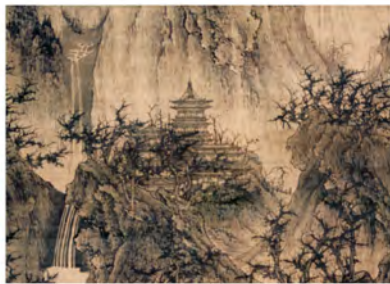


右：五代·趙鼎：八達遊春圖（最清晰版，絹本161x103）

仔細對比中國和歐洲，在宋朝和19世紀以前，雙方絕大部分繪畫作品的內容都和政治、貴族以及宗教有強關聯。到了五代末期北宋初期，水墨山水畫崛起。這和19世紀初法國巴比松畫派開始畫鄉村風景一樣。繪畫的政治屬性淡化，個人審美情趣屬性開始強化。



左：盧梭（法國的巴比松畫派（École de Barbizon）的代素畫家）



右：北宋·李成：晴巒蕭寺圖（絹本56x111.8美國納爾遜美術館）

而北宋末期文人畫的出現，就和法國19世紀末印象派的出現一樣。反對官方學院派的寫實主義，強調繪畫要表現自己的個人風格和情緒。前者的理由是書法入畫，後者的理由重新認識顏色。

觸已經成為了一個審美主流。我們看下面這兩張畫，線條筆觸很明顯，雖然不像米芾和修拉那樣把形狀也模糊了，但是他們已經不會在細節上進行過多的暈染和雕刻了。能感覺出來這些花草樹木幾乎是一遍完成的。



全圖 ↑



南宋 米友仁(傳) 雲山圖卷(全卷)紙本21.4x195.8克利夫蘭美術館藏/北宋文人畫代表作之一



南宋·馬和之：詩經·小雅·節南山之什圖卷(局部，絹本26.2x857.6)

← 局部

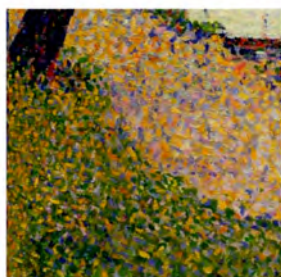


大碗島的星期天下午(修拉/印象派代表作之一)



南宋·夏圭：溪山清遠圖(局部，紙本46.5x889.1)

我們再看上面這張北宋《溪山行旅圖》裡的石頭，跟前面兩張南宋的畫作不一樣，他刻畫得非常仔細，這要畫很多層才能出來這樣的效果，就像古典油畫一樣，一層層反復上色疊加細節。



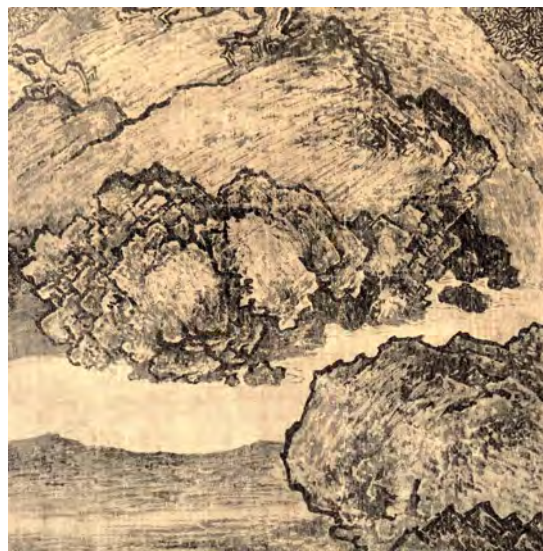
左：喬治·修拉：大碗島的星期天下午(局部)



右：南宋·米友仁(傳)：雲山圖卷(局部)

我們看，米友仁(米芾的兒子，也是著名書畫家)的國畫和修拉的油畫在筆觸表現上異曲同工，都是點出來的。他們都模糊了形狀，強化筆觸感，這樣的做法是不被宋朝畫院人士和法國學院派所認可的。

到南宋末，就和19世紀末印象派一樣，文人畫開始產生了較大的影響力。在繪畫中欣賞書法筆



北宋·范寬：溪山行旅圖(局部)

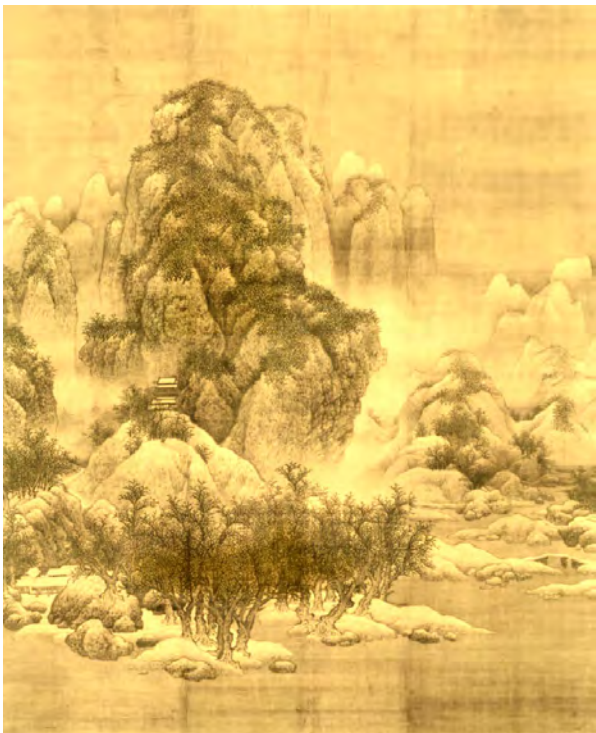
這就說明時代的風氣確實發生了變化：畫得瀟灑簡潔比畫得嚴謹精細要更好，筆觸的美感開始凌駕於形式的美感之上。簡單來說就是：畫畫可以不像了，大家也不追求像了。而趙孟頫和塞尚，正是處在這樣風氣裡的畫家。

那麼問題來了，如果畫得不像，那麼畫畫究竟是在畫什麼？「畫什麼」意味著：繪畫必須有一個需要描繪的主體對象，畫家則是把那個對象記錄下來的人。這是當時絕大部分畫家默認的事實：不管我們畫什麼，我們總有一個要描繪的對象。

趙孟頫和塞尚意識到了這一點，他倆幾番思索，又明白了一個道理：畫成什麼樣子取決於觀察者用什麼樣的方法去看。他們決定把目光從同時代的畫家中抽離出來，看看歷朝歷代的畫家們是用什麼方法去看的：

這一看，就抓住了整個問題的關鍵——空間。

空間的本質，在繪畫過程上來看，其實就是從什麼角度去看物體。接下來我們一起來看幾張畫，請大家帶著「他們是從什麼角度去看的？」這個問題來看：



宋·范寬：雪景寒林圖(128x103)



理查德·威爾遜：在懷中／On the Wye



南宋·林椿：枇杷山鳥圖



歐仁·布丹：落有鸚鵡的水果和蔬菜/
Fruit and Vegetables with a Parrot (1863)



南宋·佚名：瓦雀栖枝圖頁（故宮博物院）



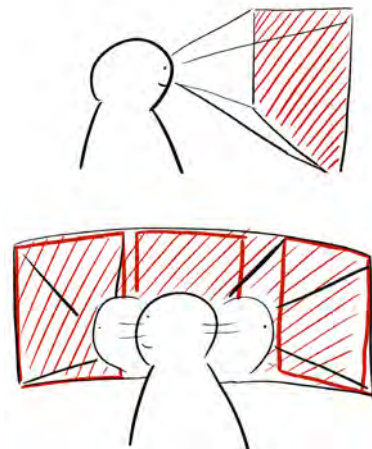
梅爾基奧·洪德庫特：天鵝和孔雀/Swans and Peacocks

不管是歐洲的古典主義油畫，還是宋朝的院派山水花鳥。以上畫作的角度，無非是仰視，平視或者俯視。這些觀察方式的共性，就是都是站在一個固定的角度去看的。這非常像我們站在某個角落裡用照相機拍下眼前的景色。大衛·霍克尼有一個很形象的比喻「這都是在鑰匙孔裡偷窺，是一種靜態的觀察。」而中國南宋時期流行的橫卷繪畫，打破了固定觀察的視角。



宋·趙昌：寫生蛺蝶圖（全卷紙本27.7x242）

我們想要看到如此寬的如橫卷一樣的長方形視覺。我們需要左右搖頭，才能夠捕捉。



在手機裡面，需要打開全景攝影這個功能，才能拍攝出如此長的一個畫面。



這就意味著這個畫面不是一次性成像的，而是拼接起來的。我們把不同時刻觀察到的圖像拼接在了一起。這也使得趙孟頫意識到，繪畫是可以脫離固定視角，超越時空局限的。

而印象派這邊，晚年的莫奈和塞尚都意識到了這個問題：

莫奈晚年所畫的睡蓮，很多都是超大型作品。其實是在不同的角度，不同時刻完成的。這和中國

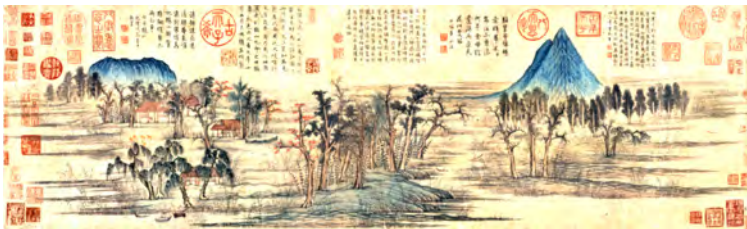
的橫卷繪畫異曲同工，打破了固定視角的限制。



巴黎橘園博物館



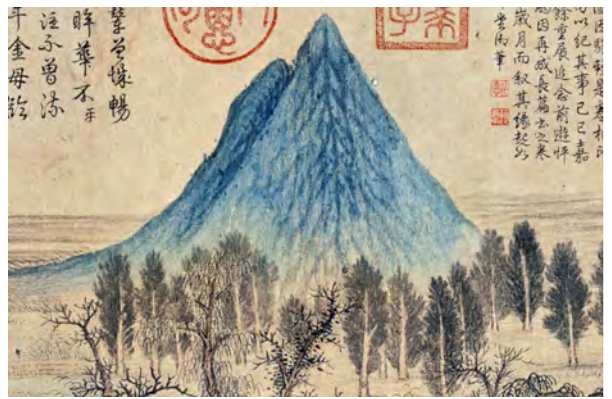
但是塞尚和趙孟頫意識得更徹底，他們都不約而同的決定：要徹底打破繪畫的時空限制。憑什麼繪畫只能從一個角度去看呢？為什麼不同角度的東西不能安裝到一個畫面中呢？不同時間，不同視角的畫面按照自己的意願拼貼在同一個畫面中，繪畫會變成怎樣呢？我們來看看他倆的答卷：



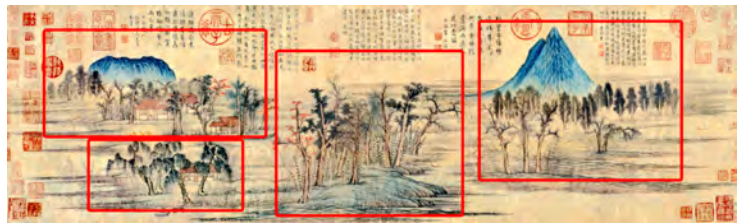
趙孟頫：鵲華秋色圖



樹葉的形狀和種類基本上是各種雜糅，長相明顯脫離真實感，有些童趣。



山體的脈絡如同葉脈，扁平，看出正側之分我們來看趙孟頫的畫，會發現它的山和樹都長得不正常。不同季節，不同角度的樹，都出現在了同一個畫面。



而整個畫面就像把四組不同的景色拼貼在了一起一樣，它們之間基本靠地面的橫向紋路來連接。我們再來看塞尚的，乍的一看，會感覺筆觸凌亂，不知道畫的是什麼。其實和趙孟頫是極其相似的邏輯。



保羅·塞尚：鄰近聖維克多山小路

他是把不同角度的山，不同角度的樹，融合到了一個畫面中。這些山和樹，其中一部分是正面，一部分又是側面，他們都被粘貼到了同一個本體中。事實上，他的作畫過程是這樣的，站在一個遠處的山坡中，畫一部分就移動一點位置，這樣畫下來當然不是正常模樣。這樣的作畫重新定義了觀看的方式，解放了繪畫寫實枷鎖。

以前的畫家改變的是繪畫的技巧或者風格，而趙孟頫和塞尚改變的是整個觀察的方式。二者相差了幾百年的年紀，如果他們能夠在現代同時復活，說不定是知己。他們都很清醒地知道自己在幹什麼，畢加索說塞尚是現代主義之父，他教會了人們怎麼去看這個世界。畢加索在他中年時覺醒的那一刻所畫的畫，和趙孟頫塞尚所考慮的事情是一樣的。



在百度上隨便找的兒童作品

我們看上面這張作品，左下角的小女孩，側面的臉上長了一個正面的眼睛，小女孩上方的小男孩甚至和畫面不處於一個平面之中，牛的大小和形狀也全都不合常理。這是因為，兒童的觀察邏輯很簡單：把腦海中重要的印象拼貼在畫面中。所以很多兒童畫裡的媽媽眼睛很大，嘴巴很紅，甚至沒有脖子，那是因為剛才這些化了妝的部分對大部分兒童而言都更引人注目。

兒童在一開始觀察這個世界的時候，便是天然不被固定角度所束縛的，他們的觀察邏輯和這趙孟頫他們三個人是一樣的。這也是畢加索為什麼會說：「我花了一輩子的時間去學習如何像兒童一樣繪畫。」

但是仔細看我們還是會發現，趙孟頫的山水並沒有像塞尚那樣樸素生猛，筆觸沒有那麼亂，還是看得出來，更精緻一點。其實趙孟頫山水的形狀和構圖他是有古法可依的，他借鑒的正是東晉顧愷之的《洛神賦》。



這是畢加索頓悟的關鍵手稿，畫面右邊這幅肖像，眼睛其實是正面的，鼻子是3/4側面的。

我們看他把不同角度的五官安在了同一張臉上，他也意識到了，是觀察方法限制了繪畫的方法。

有人可能會問：「他們這麼幹是為什麼呢？這樣畫畫多難看啊！」其實，趙孟頫、塞尚和畢加索並不是吃撐

了，這樣的觀察方法也不是他們獨創的，而是我們每個人本來就有的。是我們還處於兒童般赤子心狀態時的本能觀察方法：



東晉·顧愷之：洛神賦



洛神賦（局部）



趙孟頫：鵲華秋色圖

二者一對比，我們就會發現，這樹木的形狀、山丘的狀態、構圖，在氣質上高度的相似。

那麼多古人繪畫，為什麼挑選東晉的顧愷之？這就不得不說趙孟頫的書法了。因為趙孟頫的書法也非常崇尚晉人的筆法，他推崇王羲之，是歷史上正式把王羲之列為書聖的人。

在趙孟頫的心裡，魏晉風流是他嚮往的文人模樣。他甚至堅定地認為王羲之的書法用筆千古不易，聽上去好像有點古板守舊，其實這是中國人的老套路了，喜歡托古言志。他的書法主張和他的繪畫一樣，只是借著古人的幌子在開創當下的新意，解決時代的問題。

那麼書法的時代問題是什麼呢？這次我們不妨把視角再拉高一些，說一說元代文人面臨的時代問題吧。宋朝其實是中國文人階層最輝煌的時代，中國文人的地位在宋朝是歷史以來最高的。但是元朝統治者直接把南宋的文人劃到了最低等級，以趙孟頫為首的中國文人，一下子從社會階層的頂端掉落到了底端。

等級	名稱	民族
第一等	蒙古人	蒙古族
第二等	色目人	包括原西夏人和畏兀兒人等
第三等	漢人	原金統治區的漢族和契丹、女真族等
第四等	南人	原南宋統治區的漢族和其他各族

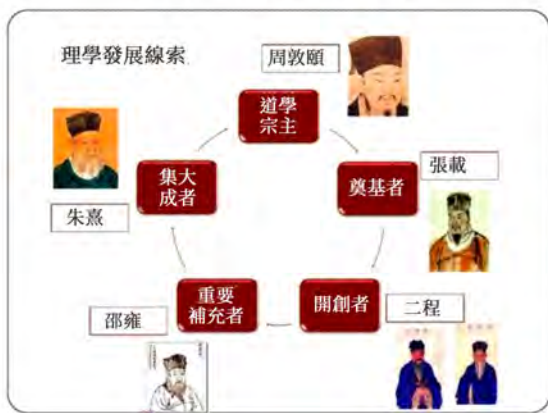
元朝的四等人制度

據說宋朝統治者的頭顱甚至被製作成了尿壺，元朝蒙古統治者的許多喜好對中國文人來說都是巨大衝擊，他們在心底裡難以認可。在這個極端的輕蔑和壓迫的統治下，漢人的文化傳承，不可能在政治層面上受到鼓勵。教科書裡的孔孟之道是別想了，必然是受到統治者排斥的。

所以文化傳承的重任被壓縮到了狹小的藝術領域裡。只有藝術作品這種模糊的地帶才不會輕易的被統治者打壓。那些鬱鬱不得志的中國文人們，政治上沒了去處。一腔熱血只好傾注到藝術領域。這也是元朝的藝術領域全面開花的一個重要政治原因。無論是書畫還是戲曲，元朝都創造了中國歷史上的一個高峰。

現在我們回到趙孟頫身上，對趙而言，他當時要在書法裡傳承的文化是什麼呢？其實就是程朱理學，這是宋代儒家文化的精華。要看懂趙孟頫等中國文人的藝術追求，其實把程朱理學的核心思想看明白就很容易懂了。

理學：存天理，滅人欲



程朱理學的核心主張就是那句著名的：存天理、滅人欲。但是程朱的天理其實指向的是古代聖人在書籍中論述的道理，而他們要滅掉的人欲是人性中不夠偉大、光榮、正確的陰暗面。存天理、滅人欲的目的，是為了成聖——就是成為像孔孟那樣的聖人。而讀書的本質目的就是為了修身成聖，讀書是成聖的手段。

這一整套思想，是當時中國文人的普遍追求，也是他們安身立命的精神支柱。而趙孟頫想把這

一整套思想精髓遷徙到書法裡面，這不是他一個人的追求，這是那個時代的中國文人的追求。他們心裡無法接受，傳承了千年的孔孟之道，竟比不上蒙古人相對野蠻的文化。

要把這一整套思想，遷徙到書法裡面，趙孟頫必須回答兩個問題：第一，書法界的聖人是誰？第二，如何成聖？

趙孟頫經過自己的苦心鑽研，得出了令人信服的答案，他認為書法界的聖人就是王羲之。

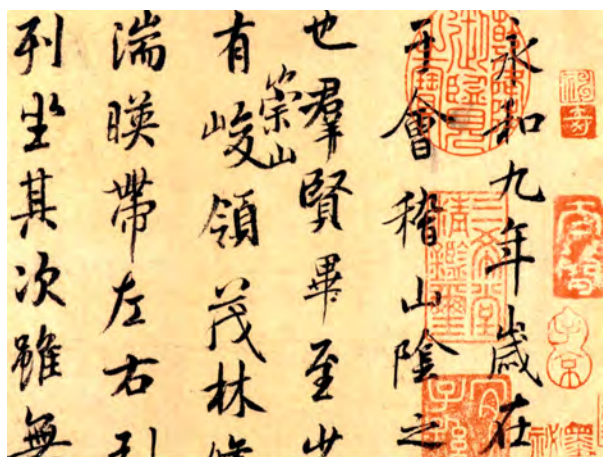
但是憑什麼王羲之就是書聖呢？部分學者如康有為和石川九楊等人，甚至認為王羲之的書法是不是真的都值得懷疑，他們這書法帖子傳了那麼多年，遠不如從土裡出土的石碑來的可靠。

其實，王羲之是不是書聖不重要，存不存在也不重要，關鍵是在中國元朝時期，歷史需要一個書聖。

接下來我們來看看趙孟頫是如何說服元朝文人認可王羲之的吧：首先他認為王羲之在歷史上就一直備受推崇，在唐朝有無數頂尖書法家臨摹他的作品，史書上唐太宗也對王羲之推崇備至：



唐·馮承素：摹蘭亭序



唐·褚遂良：摹蘭亭序

而元人對王羲之書法境界的想像主要體現在「中庸」之道和「從心所欲不逾矩」的境界。

「中庸」之道是程朱理學極為看重的，過和不及皆有背「中庸」之道。趙孟頫認為：王羲之書法出於神奇而復歸於正，出於天然而古法工夫（宋明理學所謂的「工夫」，是指道德實踐和精神修養的具體方法，不同於今天「工夫」一詞的語義）兼備，這些都符合理學家對中庸之道的想像。在程朱理學觀念中，聖人「從心所欲不逾矩」的境界就是「天理自然流行」的體現。無論是學聖人之道還是自身的行為要求，皆主張要使內在的仁德自然呈現出來。乃至文章日用諸藝的最高境界也是不雜私偽的人性的自然呈現，這就是天理的自然呈現。在元代，「天然」成為各類文藝在境界層面上的最高標準。趙孟頫認為王羲之的書法是按照書法之勢而為之，「無不如志」。可見，他對王羲之書法境界的詮釋，和理學家推崇的工夫境界是一致的，這是儒生追求的「從心所欲不逾矩」的境界在書論中的體現。

其次，在中國文人這個作品既是人品的思想裡，王羲之的人品也是無可挑剔的完美。趙孟頫曾說：「右軍人品甚高，故書入神品。」郝經也評價說：「羲之則造其極，羲之正直，有識鑒，風度高遠，觀其遺殷浩及道子諸人，書不附桓溫，自放山水間，與物無競。江左高人勝士鮮能及之，故其書法韻勝道婉，出奇入神，不失其正，高風絕跡，邈不可及，為古今第一。」

在以趙孟頫為首的這些文人看來，王羲之正直、有識鑒、風度高遠、不附權勢，自放山水間，與物無競，這些品格都符合理學家的人品理想。正是因為王羲之人品高尚，其書法才能「造其極」而入神品。總之，在趙孟頫的詮釋下，王羲之合理合法地成為了中國的書聖。

而關於如何成聖的道路，趙孟頫也說清楚了，那就是「惟精惟一」。既然王羲之是書聖，那麼他的書法用筆就是千古不易的真理。照著王羲之的用筆拼命的臨摹學習就對了。

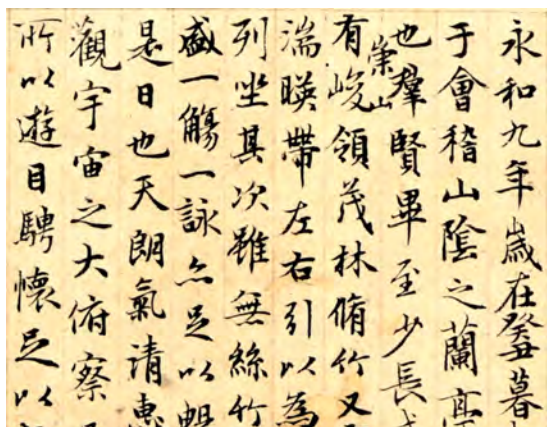


定武蘭亭，是趙孟頫認定的最佳範本

學習要專心、要誠心。不要朝三暮四，對著王羲之的作品，一條路幹到底。和熟讀四書五經那樣「書讀百遍、其義自見」，趙孟頫也決定認真臨摹蘭亭序：

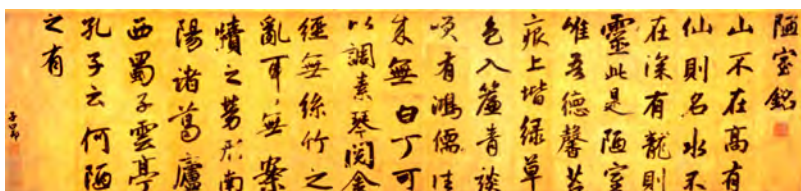


定武蘭亭拓本（局部）

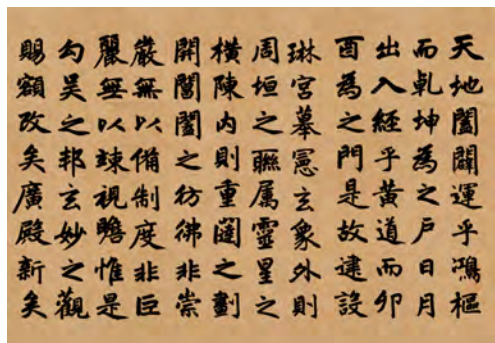


元·趙孟頫：玉枕蘭亭序

趙孟頫學王羲之的字是學的非常好的，歷史公認。這是趙體字的功力起點。而人活到最後的最高境界，就是孔子所說的「從心所欲不逾距」。



元·趙孟頫：陋室銘（紙本49×131廣東省博物館藏）



元·趙孟頫：玄妙觀重修三門記楷書

趙孟頫從王羲之那裡得到了規則和法度，經過大量的實踐，逐漸寫出了自己從心所欲的狀態。

作為後期大家公認的四大楷書書法家，在唐人已經把楷書寫到極致的情況下，他是後人中唯一一個以元人的身份上位的。

趙孟頫將宋朝理學思想引入書法之中，是對理學的一次意義重大的擴展，他使得讀書不再成為唯一的至高的修身手段，既然書法也可以成為修身的手段，那麼為什麼其他的東西不可以呢？

宋明理學傳入日本之後，日本也深受其影響，趙孟頫的做法為日本「道」的藝術開啟了先河和借鑒。日本的茶道，劍道，武士道，從根源上來說，也是一種對理學思想修煉途徑的擴展。趙孟頫是把書法上升為書道的關鍵人物，也是「以技入道」的開拓者。對整個東亞文化的影響十分深遠。

弄懂了趙孟頫的書法主張，我們再回過頭看他的繪畫就明白他為什麼要學習顧愷之的《洛神賦》。因為他同樣要把理學的這個思想傳承到繪畫中。不僅如此，他徹底的把書法筆觸，融入到了繪畫的筆觸中。



趙孟頫：枯木竹石圖

在這個竹石枯木中，已經完全說清楚了他的繪畫筆法思想：石如飛白木如榴，寫竹還應八法通。若也有人能會此，方知書畫本來同。

趙孟頫具體說出：畫奇石用了書法上的「飛白」皴擦，畫枯木用了古篆字的筆觸，畫墨竹需要了解精通寫字的「永字八法」。書畫同源的思想雖然晉唐時期已有，但是在趙孟頫這裡，書畫同源才終於從理論層面變成了操作技術層面。從此以後，中國的繪畫就不是畫出來的了，而是寫出來的了。

文人畫的思想在趙孟頫這裡被確立了標準格式，詩書畫正式一體。空間的瓦解，為隨心所欲作畫鋪墊了基礎，毛筆的筆觸之美最後束縛枷鎖也被打破了，同時還有了可以依據的法度——書法用筆。

如果說塞尚是西方繪畫的現代主義之父，開始了西方繪畫的下半場。那趙孟頫也完全配得上中國繪畫的現代主義之父名號。如從塞尚一樣，他直接開啟了中國繪畫的下半場，為中國的書畫打開了抽象的大門。所以韋曦說：「中國的上半場結束得快，下半場持續得很久，而歐洲的下半場來得很晚。」

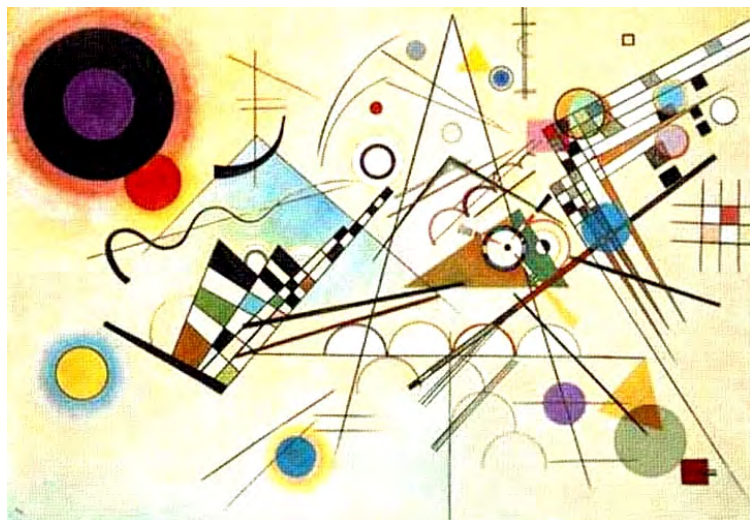
雖然塞尚和趙孟頫都瓦解了空間，但是二者打開的抽象主義大門卻不一樣。西方在19世紀下半葉之後，進入了形式主義的抽象。



王原祁：夏山圖軸

這也是中國宋元以後，很多繪畫看起來不太容易理解和欣賞的根本原因。元明清的許多國畫正如歐洲20世紀初的許多繪畫一樣，都已經進入了抽象領域。王季遷所說的：「中國人很早就意識到了筆墨的抽象」大致就是這個意思。

最後給趙孟頫來個總結吧，歷史上有不少人批評他，做了元人的走狗。不過從整個中國文化傳承的角度上來看，趙孟頫是解決了中國文化傳承危機的關鍵人物。不是每一個亂世都會有人來傳承文化的，比如歐洲那漫長



康定斯基：點線面

而中國在元朝之後，進入了筆觸表現的抽象。

的中世紀，多少古希臘古羅馬的文化遺失，幾乎斷檔。而元朝卻沒有，這是因為有不少傑出的文人，在努力地傳承文化。而趙孟頫是元朝時期當之無愧的最強的那一個。

他當了大官以後並沒有幹出很卑劣的表忠心的事情，我們要知道歷史上許多賣國賊唾棄自己的文化和族人比外人更兇狠。但趙孟頫不是，他是一個在夾縫中傳承文化的勇者。

他並沒有忘記自己是誰，他網羅民間遺留的文人志士，給予他們寬厚的待遇，真誠的傳授書畫之道。中國繪畫史上的元朝四大家都是他的學生，這已經很說明問題了。即使拋去以上一切政治歷史意義，他的書畫作品本身也是當之無愧的傑出作品。以上就是我關於趙孟頫的藝術成就評價。

參考書目：

- 1.[日]岡田武彥著，錢明譯：《簡素：日本文化的根本（插圖增訂版）》（社科文獻出版社，2016年）。
- 2.蔣勳：《漢字書法之美》（遠流出版事業股份有限公司，2009年）。
- 3.韋義：《照夜白：山水、折疊、循環、拼貼、時

空的詩學》（台海出版社，2017年）。

- 4.徐小虎：《畫語錄：聽王季遷談中國書畫的筆墨》（上海：三聯書店，2022年）。
- 5.施錫斌：《書法：不為人知的修身世界》。（中信出版集團股份有限公司，2019年）。

How to Evaluate Zhao Mengfu's Painting and Calligraphy Art and Ideological Realm

Wei Wei (Changsha Youdian Yisi Education Consultancy Co. Ltd.)

Abstract: The main purpose of this paper is to discuss Zhao Mengfu's concrete achievements in art, make a fair judgment on it, and then review the context of Chinese and Western art from this judgment. Therefore, this paper adopts the method of comparison to find a corresponding figure in the history of western art to reflect on the historical significance of his artistic actions, and finally return to the inheritance of Chinese context to interpret the achievement significance of his ideological core. Therefore, the key turning point of eastern and western art is interpreted.

Key Words: Zhao Mengfu, calligraphy into painting, viewing angle, Cheng Zhu Neo-Confucianism, inheritance, modernism.



彩色文本，參閱「文化更新研究中心」網頁：

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

《文化中國》· 第116期



十字架上的畫像

■ 龍 潛

貴州民族大學

1. 基督用肉身來到人們中間

奧古斯丁在《論上帝之城》中認為：「崇拜偶像就是崇拜魔鬼」。^[1]最初，《聖經》中有對偶像的忌禁：「不可為自己雕刻偶像，也不可作什麼形象。」^[2]基督教早期大多數皇帝都反對偶像崇拜，狄奧多西大帝（在位於376-395年）在公元4世紀後期關閉異教的神殿，禁止偶像崇拜，促成了破壞偶像運動。公元8世紀，反偶像運動形成強大勢力。拜占廷皇帝利奧三世（在位於714-741年）是堅決反對形象的倡導者。不過，在狄奧多西大帝到利奧三世之間，形象崇拜則持續了幾乎四個世紀。公元6世紀，由此還引發了一場神學論爭。

最初，形象是以「不識字者的書」為理由出現的。它們不再僅僅是獲取關於神聖事物的渠道，而且成為神聖體驗中的神聖因素。公元1世紀的大法官丟尼修（傳統上認為他是第一位雅典主教。《新約·使徒行傳》中有記述他的文字）說過：「各式各樣的形象化象徵，通過它們，同時也根據我們達到統一的神的化身的能力，我們分等級地漸漸被引向上帝和神的美德……通過可視的形象來感知神性」。^[3]形象成為神聖。到7世紀，更是從為不識字的人的觀看需要變成了「在形象和它的原型之間確立一種永恆的宇宙關係」。^[4]新柏拉圖主義者以神的本質為目的出現的宗教形象，確定了崇拜聖

徒的形象就是頌揚「聖靈之所」。基督變成了人形化的形象，「道成肉身」的教義就可以由形象化的圖形演示出來。

漸漸地，基督的形象在朝聖者的編年史中被神奇地誇大。基督教家庭裡，人們相信神聖的形象可以治癒疾病和出現奇蹟。圖爾的主教格列高利

就在宣講中告訴教民基督本人顯現聖靈的各種奇蹟。那時，人們甚至相傳，點燃在基督像前的蠟燭也能創造治癒病痛的奇蹟。7世紀的西克隆聖狄奧多爾傳中，稱言，從一幅基督聖像上滴落的露珠治癒了一位病人，而另一位病人，則在祈禱時面對基督的聖像感到口中有甜

味，從而解除了病痛。由此，用基督的形象來作守護的故事大量湧現。人們傳聞，城市因為聖像的魔力才免受攻擊，聖像成為驅除邪魔的「設備」。一位目擊者聲稱，公元626年，當君士坦丁堡主教讓人把聖母子的形象畫在城門上後，此城就擊退了攻城的敵人。在危難時教民們常常抬著基督像繞城遊行，求助於他的保佑。

利奧三世並不反感形象，據傳他後來受到阿拉伯穆斯林宗教文化的影響。不過他應該是清楚形象的力量。奧古斯丁在斥責形象的魔鬼本領時，也承認「形象的力量」。當利奧三世借助阿拉伯軍隊反東羅馬帝國之勢，奪取了狄奧多西的皇位後，開始了基督教改革，並把淨化基督教的改革

摘 要：十字架不是痛苦和死亡的標記，而是勝利和復活的象徵。十字架上的磨難，是基督獲得了榮耀，獲得了恩准，復活並永生。藝術家用耶穌的痛來連接靈魂的偉大。那些作品既是藝術家個人對基督精神的闡釋，也是藝術家表現理想人格的載體。

關鍵詞：基督；十字架；美術

的關注對象放在了對付形象上，即：毀掉宗教的形象和反對所有容忍這些形象的人。^[5]公元726年，他毀掉自己宮殿大門上方的基督鑲嵌像，吹響了破壞偶像運動的號角。731年，他對向他公開對抗的偶像崇拜者進行了報復。^[6]利奧三世的繼任者君士坦丁五世也產生了破壞偶像的激情，而且是一種狂熱政治激情。為了使破壞偶像運動合法化，君士坦丁五世在754年召集了一次宣布嚴禁任何種類的宗教形象存在的會議。這次會議作了這樣的論證：由於基督既有人性又有神性，任何基督的形象，必然不是企圖做不可能的事，就是犯了一種信奉異端邪說的罪。破壞偶像在神學中得到了支持，在晦澀難解的概念之中成為一種學說，^[7]而且在破壞偶像的聖戰中，君士坦丁五世把反對者逐出教門，處死教士，沒收和掠奪反對派的財產。

不過，反對破壞偶像者最終「道成肉身」，基督已用肉身來到人們中間，戰勝了偶像破壞運動。「現在人形已不再是導向偶像崇拜的一份請帖，而是通向上帝的一條大道。通過回想基督、聖母、使徒、聖人的可視形象，禮拜者升向最高的上帝。」^[8]

2. 十字架是勝利和復活的象徵

昂納·弗萊明合著的《世界美術史》中說，因為「上帝變成基督降臨人世這一主要教義引起了人們的強烈願望」，「想親眼看見自己的君主」。在3世紀末到4世紀初，「描繪這位救世主的形象成為可能。」^[9]儘管在宗教美術領域，這樣的做法——描繪基督——在後來的5個世紀引起了激烈爭議。不過，為了逃避迫害，早期的畫師們創造了一種只有他們自己能理解的神秘形象，用象徵的表意符號代替表像性的具體形象。從希臘文基督的頭兩個字的字母，XP (*Chi-Rho*)，找到了代表基督的形式；希臘文「耶穌、基督、天主、人子、救主」五個名詞的首起字母合起來就是「魚」字也成為形象隱喻的符號；再者，從《福音書》，施洗者約翰為基督洗禮時說的話：「上帝的羔羊，他帶走了整個世界的罪惡。」^[10]還有耶穌自己的話：「我是善良的牧羊人，將生命奉獻給了羊群。」^[11]「牧羊人」和「羊群」，也有了特殊的象徵喻意。

儘管形象最終得到了認可，但是，整個中世紀的造型藝術還是在反對偶像崇拜中從古希臘、羅馬傳統的自然寫真轉向了象徵表述，同時，仍然有不允許突破的禁區，譬如，沒有人敢為耶和華塑像，繪畫中也禁絕逼真寫實的具體形象。還是到了被世界永遠記憶的米蓋朗琪羅·博納羅蒂 (Michelangelo Buonarroti, 1475-1564)，他成為把上帝以人的裸體肉身放入畫面的曠古第一人。從此，形象表述才真正意義上從宗教的束縛中解脫出來。

公元2世紀的羅馬王室地下墓室的壁畫，那幅被稱為《分麵包》的著名壁畫上，出現了耶穌顯示聖跡的場面：耶穌變水為酒；耶穌用五塊麵包、兩條魚，餵飽了五千人的神奇場面。羅馬的聖·普丹西安納教堂，公元402-417年的那幅鑲嵌畫中，「基督形象已經演變」而且成為象徵「權力和威嚴」的「規範的形式」。^[12]在基督教神秘的象徵表達中，耶穌的形象總是出現在顯示神奇聖跡的場面：他在水上行走；他治癒了麻瘋病人；他使死去三天已經入土下葬了的拉撒路復活；他點化麵包和魚的奇蹟。約公元504年，在拉韋納城的聖·阿波利納里的那幅最著名的諾沃教堂的鑲嵌畫，畫上的耶穌年輕莊嚴，他的比例大於使徒，用了聖像的法則，充分顯示了神聖性。在早期以基督為母題的繪畫中，基督「幾乎限於一個創造奇蹟的治病者，偉大的傳教士，或者一位施予法律的人」，也就是說，他是一位牧羊人，一位施洗者，一位教師、法典制訂者或法官，他蒙難受辱的情景被迴避了。現存於拉韋納城，在聖阿波里耐爾教堂裡的那組繪製於公元490年的福音書組畫，十字架不是痛苦和死亡的標記，而是勝利和復活的象徵，畫中的耶穌基督像一個權威無限的執法者。

早期的基督聖像一直迴避直接表現在十字架上受刑遇難的耶穌。自從基督徒們選用十字架作為象徵符號以後的很長一段時期，造型藝術一直「不願露骨地表現十字架上受難的情景」，通行的說法是「因為上十字架是給予普通罪犯的嚴懲，是一種恥辱」。^[13]其實，當時《聖經》的新舊約已經被教會普遍傳播。《聖經·新約》的《馬太福音》、《馬可福音》、《路加福音》、《約翰福音》作為記

錄耶穌生平的幾大重要版本，作者馬太、馬可、路加、約翰用相同的基本事件重複敘述著基督的故事。從瑪利亞以童貞之身感受聖靈而孕，生下了神之子耶穌，然後為逃避希律王對聖嬰的追殺，瑪利亞與其夫約瑟攜幼子逃往埃及，直到希律王死後，又才輾轉於加利利的拿撒勒，最後，直至施洗者約翰在猶太的曠野施洗傳道時，耶穌才回到故地，並在約旦河與約翰相遇和接受洗禮。由此，耶穌開始了他傳奇的一生。特別是他在佈道的間隙或者在同時，不斷地顯露奇特異能，在這裡、那裡不斷給苦難的民眾以救助，如醫治不治的麻瘋病、癱瘓症、瘋病、婦科病、風濕病、眼疾、聾啞疾患、流行的瘟疫和霍亂；善待乞丐、妓女、流浪漢、貧窮者。為了說服人們信道，他在風暴狂怒的海上徒步行走；讓魔鬼附身的惡人們變成豬淹死在海裡；讓垂死之人成為健康之身。他還預見了他即將被門徒之一出賣，並認出出賣他的猶大，還知道將受到鞭打的折磨，最後被釘死在十字架上。

耶穌基督在福音書中就是以樂施好善並為拯救人類而甘於獻身的形象被構造的。基督的生平就是淡薄生理享受，所言所行，身體力行，都在行道，有時候還要借助顯靈——顯露聖蹟——來說服民眾相信他的信仰。在馬太、馬可、路加、約翰福音中，基督讓人吃他的肉喝他的血，而且必須如此的吃與喝，才能與基督同一。在《聖經·新約》的馬太、馬可、路加福音文本中，還渲染了十字架上的痛苦，雖說耶穌是代有罪之人類行刑受罰，但是基督的肉體之身也是痛的。

3. 散發著純潔、悲憫、柔懷和關愛

從基督教早期的宗教繪畫看基督精神，作畫者突出的是耶穌其人作為宗教領袖典範和完美的裝飾形象。在用馬賽克為材料的鑲嵌畫中，圖解式的人物面部居然散發著純潔、悲憫、柔懷、關愛的精神，成為感人的神之使徒的親切面容，畫面因此充滿了博大的光輝。很難想像，抽象而粗簡的表現手段，卻將一種非世俗的感動表達得如此透徹，使文盲的大眾感受到神恩，感受到神聖的感召。當然，對偶像的忌禁尚未全部解凍，反對形象可以讓步和妥協，但是反對「形似」則為宗教繪畫不可撼

搖的必遵之大法，古希臘已經成熟的人體透視和人體寫實的技法在宗教繪畫中是被禁絕的，基督的形象需要被抽象、概括和符號化，需要將他升華為神聖精神的象徵。

中世紀末到文藝復興前期，繪畫和雕塑的人物形象中逐漸有了帶著藝術家個人化理解的基督精神。有趣的是，在可視的圖畫文本中，早先表現耶穌時所迴避的十字架上的血，所迴避的受刑時身體的扭曲、變形、抽搐、傷痛，反而成了這時某些藝術家玩賞的對象。在許多表現基督的圖畫中，藝術家們沉迷於玩味身體遭受的磨難，讓人們觀看基督的屈辱、傷痛、苦難、絕望。不過，所有的表達都不是異教的，所有的表達仍然是從《聖經》福音書的文本提供的內容中選用的。在幾個福音書的版本中，釘在十字架上的耶穌的呼叫聲越來越小，最後，在《約翰福音》裡終於消寂了。

《馬太福音》中，在福音書的這個版本裡，可以看到，當表示靈魂即將離身體而去，生命之火在滅寂的剎那是絕望的、顫慄的，耶穌屬於人子的肉身之痛，最後使他禁不住哭成了「人」的一聲哀號。臨死前耶穌的呼告刺破了聽者的耳鼓，那是令人感到驚聳和恐懼的哭號：

從午正到申初，遍地都黑暗了。約在申初，耶穌大聲喊著說：「以利，以利，拉馬撒巴各大尼。」就是說，我的神，我的神，為什麼離棄我。站在那裡的人，有的聽見就說，這個人呼叫以利亞呢。內中有一個人，趕緊跑去，拿海絨蘸滿了醋，綁在葦子上，送給他喝。其餘的人說，且等著，看以利亞來救他不來。耶穌又大聲喊叫，氣就斷了。忽然殿裡的幔子，從上到下裂為兩半。地也震蕩。磐石也崩裂。墳墓也開了。^[14]

這個細節與基督早已預見到自己將落陷於悲慘，與他當時的從容形成一道裂隙。臨終無望的呼告像橫在生死之間的一道深淵，仿佛地獄在人們眼前嚇人地一閃。也許，馬太的文本寫到這裡的時候，作者不由自主地體驗了基督死前的恐怖，自然而然地流露了他所想像的無辜者的冤屈，感受到基督的身體因酷刑而不堪的疼痛。福音書的馬可版和路加版俱描述了耶穌臨終前「不堪如此痛苦」的呼叫，不過號叫之聲漸次減弱，馬可、路加版逐漸縮減為：

耶穌大聲喊叫，氣就斷了。殿裡的幔子，從上到下裂為兩半。對面站著的百夫長，看見耶穌這樣喊叫斷氣，就說：「這人真是神人兒子。」^[15]

那時約有午正，遍地都黑暗了，直到申初，日頭變黑了。殿裡的幔子從當中裂為兩半。耶穌大聲喊著說，父阿，我將我的靈魂交在你手裡。說了這話，氣就斷了。^[16]

在更後的約翰書中，被酷刑奪命的情節，不再猙獰和殘酷，不再讓人為了不堪的折磨而哭喊，它變成了一團和氣，變成了溫柔和緩的進入永恆的寧馨，生命自然從容地消寂於和平。耶穌的十字架向人們炫耀著歡樂。作為犧牲的歡樂。在他向門徒們預言了將被出賣後，為堅定使徒的信念又宣經佈道，安頓停當後，終於回歸到非常自我的內心獨白：

父啊，時候到了。願你榮耀你的兒子，使兒子也榮耀你。……父啊，現在求你使我同你享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀。……現在我往你那裡去。我還在世上說這話，是叫他們心裡充滿我的喜樂。^[17]

耶穌見母親和他所愛的門徒站在旁邊，就對他母親說：「母親，看你的兒子。」又對那門徒說：「看你的母親，」從此那門徒就接她到自己家裡去了。這事以後，耶穌知道各樣和事已經成了，為要使經上的話應驗，就說：「我渴了。」有一個器皿盛滿了醋，放在那裡。他們就拿海絨蘸滿了醋，綁在牛膝草上，送到他口裡。耶穌嘗了那醋，就說：「成了。」便低下頭，將靈魂交付了上帝了。^[18]

4. 猶大，用犧牲效忠主

死，很顯然，不再像前面福音書版本那麼令人恐怖和憂傷，它在約翰版本中像一個節日，是在享受「榮耀」。耶穌等待著那個不平凡的日子，等到借他人之手回到他的故地——主的懷抱。耶穌反復地說他「不屬於這個世界」，這句話，把受難去死，變成莫大的福份。十字架上的磨難，成為他的企盼和期待，是他最高的歡樂。《約翰福音》中，甚至連耶穌的十字架也不再由別人替他背扛，是他自己「背著自己的十字架出來」，到了那個叫「髑髏地」的地點。被釘上十字架後，他從容地為

門徒、家人安排著後事，見一切妥當，便說，「我渴了。」嘗了人們給他的臨終前的醋之後，說著「成了」，把「靈魂交付上帝」。^[19]約翰的版本沒有了死前的痛苦、呼號，他死得平靜和了然。

福音書的約翰版本，集中了道成肉身的耶穌基督用捐棄身體來殉道的儀式化的內涵。它略去了前幾個版本的一些細節。在馬太版本中，逾越節前，耶穌預見到了他的難期。

你們知道過兩天是逾越節，人子將要被交給人，釘在十字架上。那時，祭司長和民間的長老，聚集在大祭司稱為該亞法的院裡。大家商議，要用詭計拿住耶穌殺他。只是說。當節的日子不可，恐怕民間生亂。耶穌在伯大尼長大麻瘋的西門家裡，有一個女人，拿著一玉瓶極貴的香膏來，趁耶穌坐席的時候，澆在他的頭上。門徒看見就很不喜悅，說，何用這樣的枉費呢。這香膏可以賣許多錢周濟窮人。耶穌看出他們的意思，就說，為什麼難為這女人呢。他在我身上作的，是一件美事。因為常有窮人和你們同在。只是你們不常有我。他將這香膏澆在我身上，是為我安葬作的。我實在告訴你們，普天之下，無論在什麼地方傳這福音，也要述說這女人所行的，作個記念。^[20]

在《馬太福音》中，猶大出賣耶穌是這樣寫的：

十二門徒之中有一個加略人猶大，去見祭司長，要把耶穌交給他們。他們聽見就歡喜，又應許給他銀子。他就尋思如何得便，把耶穌交給他們。……門徒出去，進了城……他們就預備了過越節的筵席。到了晚上，耶穌和十二個門徒都來了。他們坐席正吃的時候，耶穌說，我實在告訴你們，你們中間有一個與我同吃的人要賣我了。他們就憂愁起來，一個一個的問他說：「是我麼？」耶穌對他們說：「是十二個門徒中同我蘸手在盤子裡的那個人。人子必要去世，正如經上指著他所寫的。但賣人子的人有禍了。」^[21]

「夠了，時候到了！看哪，人子被賣在罪人手裡了！起來，我們走罷！看哪，那賣我的人近了！」說話之間，忽然那十二個門徒裡的猶大來了，並有許多帶著刀棒，從祭司長和文士並長老那裡與他同來。賣耶穌的人曾給他們一個暗號，說：「我與誰親嘴，誰就是他。」……猶大來了，隨即到耶穌跟前，說：「拉比！」便與他

親嘴。他們就下手拿住他。^[22]

馬太版本的上述情節在馬可、路加版本中大抵相同，猶大賣主是他自己財迷心竅，鬼迷心竅。在路加版本中，增加了撒旦內容：

除酵節，又名逾越節。祭司長和文士，想法子怎麼才能殺害耶穌。是因他們懼怕百姓。這時撒旦入了那稱為加略人猶大的心，他本是十二門徒裡的一個。^[23]

然後猶大去與祭司長等人商量如何捉拿耶穌，當時就拿到了賞銀。最後的晚餐的席筵上，耶穌先談完了他的獻身之道，然後嘆息著說：「看哪，那賣我之人的手，與我一同在桌子上。人子。固然要照所預定的去世，但賣人子的人有禍了！」^[24]在馬太、馬可、路加三個版本中，耶穌是被他的使徒出賣的，對此耶穌雖能以先知先覺者的悟性洞見，但是，他對賣主求榮者是鄙棄的，「但賣人子的人有禍了。」這句話相當於咒語。在《約翰福音》中，猶大賣主的過程，更變得蹊蹺起來：

逾越節以前，耶穌知道自己離世歸父的時候到了。他既然愛世間屬自己的人，就愛他們到底。……耶穌原知道要賣他的人是誰，所以說：「你們稱呼我為夫子，稱呼我主，你們說的不錯。我本來是。我是你們的主，你們的夫子……我給你們做了榜樣，叫你們照著我向你們所作的去作。我實實在在的告訴你們，僕人不能大於主人，差人也不能大於差他的人。你們既知道這事，若是去行就有福了。我這話不是指著你們眾人說的。我知道我所擇選的是誰，現在要應驗經上的話，……如今事情還沒有成就，我要先告訴你們，叫你們到事情成就的時候，可以信我是基督。我實實在在的告訴你們，有人接待我所差遣的，就是接待我。接待我，就是接待那差遣我的。」耶穌說了這話，心裡憂愁，就明說，我實實在在的告訴你們，你們中間有一個要賣我了。門徒彼此對看，猜不透所說的是誰。……問他說：「主啊，是誰呢？」耶穌回答說：「我蘸一點餅給誰，就是誰。」耶穌就蘸了一點餅，給加略人西門的兒子猶大。他吃了以後，撒旦就入了他的心。耶穌便對他說，你所作的快作罷。同席的人，沒有一個知道是為什麼對他說這話。有人因猶大帶著錢囊，以為耶穌是對他說，你去買我們過節所應用的東西。或是叫他拿什麼周濟窮人。猶大受了那點餅，立刻就出去。那時候是夜間了。他既出去，耶穌就說，如今人子得了榮耀，神在人子身上也

得了榮耀。^[25]

在約翰的敘事裡，猶大是吃了耶穌蘸過的餅後，撒旦進到了他的心裡，在耶穌的催促中猶大去完成賣主的任務。《約翰福音》中的上述文字告訴讀者，作為門徒的猶大並不是可恥的叛徒，賣主是他的神聖使命。賣主是原先命定的，是神與人簽訂的契約，他必須成為這齣戲的犧牲品，他聽從耶穌的差遣扮演了賣主的可恥角色，他可悲的命運讓他非如此不可。耶穌給了他那塊帶著魔鬼意念的餅，向他發出不可抗拒的命令，並且讓他明白，這是他作為門徒的榮耀。在《約翰福音》中，猶大才是耶穌最忠誠的使徒，耶穌選中了他，像神選中耶穌。為了成就主，他自己讓自己上了恥辱柱，讓自己成為千古唾罵的罪人，他為成就耶穌的聖蹟獻上了自己的名聲，最終還以罪惡之名上吊自縊。

猶大賣主，他如何與巡捕商定了同耶穌親吻的指示暗號，他如何賣得了銀兩，前幾個福音書版本，如出一轍地重複著這些具體的細節。有趣的是，到了《約翰福音》，情節有了大變。當猶大領著一隊兵同祭司長、法利賽人的差役來捉拿耶穌的時候，不再是猶大發出暗號把耶穌指給那些人。在那個緊要關口，《約翰福音》這樣寫道：

耶穌知道將要臨到自己的一切事，就出來，對他們說，你們找誰。他們回答說，找拿撒勒人耶穌。耶穌說，我就是。賣他的猶大也同他們站在那裡。耶穌一說我就是，他們就退後倒在地上。他又問他們說，你們找誰。他們說，找拿撒勒人耶穌。耶穌說，我已經告訴你們，我就是。你們若找我，就讓這些人去罷。這要應驗耶穌從前的話，說，你所賜給我的人，我沒有失落一個。^[26]

毫無疑問，這種改寫，把耶穌的死從出賣的罪惡中分離出來。「你所賜給我的人，我沒有失落一個。」這句話，幾乎明瞭猶大是在完成「特派」給他的工作，因為此件事的環節需要猶大充當賣主者，於是猶大就按即定的方式去完成這一過程。一切仿佛都在計劃之中，甚至猶大，都已經成為計劃中的一個環節——他同樣是用犧牲精神效忠主的一個角色。所有的人都在為崇高的事業犧牲，耶穌獻身的歡樂不再由他人之惡以及把他人貶入地獄為代價。

5. 脫離了人世的苦海

福音書的各個版本皆不丟捨基督對受難的預言及等待，然而，馬太、馬可、路加版本所突顯的迫害和出賣，到了《約翰福音》已經淡出。而十字架上的受難，如同榮耀，成了耶穌切切的期待，他期待著在十字架上的那樣一種死法，死前他說的是：「成了。」全然在演示給人啟示的「面死而生」，演示「道成肉身」之「道」，如何在肉身的獻祭中展現並通向永生和神聖。晚些時候成書的《約翰福音》（一般認為寫於公元70-105年間，最後成書，是在前三書基礎上又作了神學化的本子）中，神學的因素增強了，神學的成分更著重強調了耶穌由受難而復活是一種自覺行為。非如此不可！磨難是必須的！非要讓耶穌死了以後重新復活！耶穌受難成為必然，成為絢目的姿態。而且也淡化了刻意或曰蓄意的迫害者。

羅素說，在約翰版本中，前三個版本中「較人性的」耶穌變成了「神學形象的基督」（亦為向神哭叫呼救的耶穌，變成了「低頭」說著「成了」，「將靈魂」交托出去的順服者）。而福音書的約翰本最受教父們看重。羅素說，討論約翰書的比其它三個版本的總和還多。^[27]從約翰版本，歐利根（公元185-254年，新柏拉圖主義創始人之一，將希臘哲學和《聖經》進行綜合者）看到：「（1）靈魂的先存在性，有如柏拉圖所教導；（2）不只基督的神性，就連他的人性，在道成肉身前就已存在；（3）復活時，我們的身體將變為絕對虛無縹渺的東西；（4）所有人甚至魔鬼，最後都要得救。」^[28]一語道破了約翰福音的特殊處。

基督上十字架，是以個人的犧牲來替公眾贖罪，但十字架不是災難，十字架上的他是在獲得榮耀，是獲得了特殊的恩准，是得到了解脫，脫離了人世的苦海，在榮耀中復活並永生。經過普洛丁、歐利根、奧古斯丁等教父的強調，繪畫雕塑的基督精神就以約翰福音中的基督形象為藍本，所以，一直迴避著在十字架上受刑的場面。早期基督聖像更多的是在圖解基督的正大光明，在各種有他參與進入的普通場景中，總是宣傳他如何把聖蹟的實惠帶給他的子民，種種圖譜渲染著關愛：耶穌俯

就於民，鞠躬於道，拯救成了一幅幅可以直觀的連環畫。

6. 藝術家玩賞的對象

不過，在《約翰福音》中消寂了的耶穌的呼號，就是馬太、馬可、路加福音中耶穌受刑的身體以及身體的痛苦，隨同中世紀末期、文藝復興前期藝術家對基督精神個人化的理解，出現在可視的圖畫裡。早先耶穌圖畫所迴避的十字架上的血，所迴避的受刑後身體的扭曲、變形、抽搐、傷痛反而成了這個時期一些藝術家所玩賞的對象。在一些表現基督的圖畫中，藝術家們著迷般地玩味著身體所受的折磨，讓人們看到基督在屈辱之中，基督在傷痛之中，基督在痛苦之中，基督甚至在絕望之中。

在帕馬大教堂，有一件B·安泰拉米（Benedetto Antelami B, 1178-1196）1178年的高浮雕《下十字架》。作品中，耶穌雖然被釘於十字架上，但作品仍然是十分節制的。為了保有莊嚴感，「情感被構圖的嚴格的幾何形所控制」，^[29]構圖中，列隊的人群向受難的耶穌偏垂著頭，端莊的人群肅穆地沉浸在神聖的儀式之中，莊嚴感是絕對的。作品也是富於感染力的，它由人群沉痛的面部表情表達，然而，節制又借人群井然的秩序將肅穆感再度加強，由此，作品產生了美術史學家們所說的，掩蓋了一場「人類的悲痛和損失的悲劇」^[30]的藝術效果。

B·安泰拉米的《下十字架》出現之前，早在公元969-976年，科隆大教堂的十字架木雕像《杰羅的十字架》，已經有過使「旁觀者淚流不止，好像他們眼前看到的正是救世主耶穌的受難」，正是對血的身體的直接表達。十字架上，耶穌被鐵釘釘住了手腳，他的肚子凸挺著，身軀上露著五處創口。不過，耶穌光潔而力量的身體一點不像正在受到和已經受過了酷刑，沒有刑罰嚴重摧殘後的肌肉變形和形體損傷，製作者依然用生機與活力來表達神恩的感召。當然，為了區分神聖和世俗，木雕保持了傳統的僵化人物的動態風格，讓造型富於神秘主義的象徵意味。幾近僵硬的塑像造型，用刻意的拘謹，使人們從中感受到基督的極度認真，從

而感受到基督對眾生深切的關愛。也許，正是由此形象，人們相信了在活著的男人或女人身上複製出奇蹟般的聖傷是一種神賜的禮物，就像他們的耶穌一樣。

約為1270年，托斯卡納的畫師製作的《耶穌受難像》(現存於佛羅倫薩烏菲茲美術館，用中世紀的圖案式技法繪製)，對耶穌所受的磨難，在表達上也不再迴避肉體之苦。耶穌的面部蘊含了深切的痛苦，沒有人不為這張哀苦的臉所打動。它象徵著全人類的哀痛。耶穌的五官被悲憫的哀傷壓成了沉重的曲線，從皺起的眉弓滑向眉梢的下垂線，被厚重的眼皮壓成的長長的眼線，被擠得窄窄的下垂的鼻線，被傷痛拉成向下的嘴線，觀畫者看到的是犧牲者悲天憫人的品格。由一種感召，人們內心湧出了肅然的敬意。痛苦的基督。畫師刻畫了毫不含混的痛苦，它是十字架上的真實。在十字架上的那個剎那，這種痛苦曾經以一聲號叫表露了受刑者內心的痛苦與絕望。

7. 耶穌死前淒厲的呼號重新響起

馬薩喬(Masaccio, 1401-1428)，這位偉大的佛羅倫薩畫家只活了二十七歲，他是繪畫史中一位不能略過不談的大師，他為意大利的文藝復興貢獻了繪畫透視的突破和革新，他的一些畫具有紀念碑式的標誌意義，譬如《三位一體》，聖母、聖約翰和供養人與十字架上的耶穌在一起，就在繪畫史上有著絕對的地位，構圖表現了景深、三維空間的視幻效果。他有兩幅著名的表現十字架的傑作。《磔刑圖》大約成於1426年，《三位一體》大約作於1427年。這是文藝復興初期表現的「十字架」和「血」。

《磔刑圖》中，耶穌的雙手被釘在了十字架上，身體上露著一些難看的創口。不過，耶穌正在僵化的屍身只有輕微變形，他的面部表情像疲憊過度昏睡過去，五官並未因垂死前肉體的難堪之痛而扭曲，基督的神態保持著平和、安詳。《三位一體》中，耶穌的身體有了變化。馬薩喬讓基督裸露出胸與腹，耶穌軀身由難看的胸肋骨和凹凸凸腹溝線轉轉折折的包裹著，刑罰在身體上留下的不僅是創口，還使身體嚴重的變形、歪曲。當

然，基督微微低垂頭，表情沒有顯露痛苦，面部的莊嚴感壓住了死亡的悲戚。從畫作中，觀眾感染到來自基督的超人意志和力量。渺小的個人顯示了神性的力量：只要你敢於犧牲，你就能得「道」，讓精神不死、不朽。人，可以用自己渺小的身體換取精神的超越。

馬薩喬強調了耶穌身體上難看的創口，但是它沒有減弱基督受難的體態所保有的從容。馬薩喬突顯了人物內在的主動性——四種福音書共同渲染的基督精神——基督自願替人們贖罪。《三位一體》中，藝術家個人化的理解力讓人們看到了肉體之痛是存在的——由不厭其煩地寫實磨難的細節——整個身體用層層疊疊的痛累積，完成了他的基督的特殊造型。這樣，犧牲在表達上找到了量化的方式。基督的獻身因此是極不尋常的，人們直觀到了他的耐受力，他因承受如此的磨難而更顯偉大。肉身使基督的獻身成為痛的，因而，也不再像以往說教似的那麼空洞。藝術家用耶穌的痛來連接靈魂的偉大。作品既是藝術家個人對基督精神的闡釋，也是藝術家表現理想人格的載體。

馬蒂亞斯·格呂內瓦爾德(貢布里希認為，這位被人稱為是德國阿沙芬堡的馬蒂亞斯·格呂內瓦爾德，很可能是錯誤。因為那個時期的記載和文獻根本沒有提到過任何叫格呂內瓦爾德的畫家，而有一個叫馬西斯·戈特哈特·尼特哈德，名字縮寫為「M·G·N」的教堂祭壇畫畫師。雖然他畫藝高超，卻像莎士比亞一樣，其生平是一個不可解開的謎。從存在的幾幅是他風格的作品看，他是保持了傳統類型畫技法，卻又不拘泥於宗教藝術束縛，他甚至也在需要的時候很有當時的時代感，用革新了的技術來表現自己的繪畫對象，他作品堪稱傑作，因此他是一位人們不知其個人情況的無名大師。現在人們已習慣於叫他為格呂內瓦爾德。)大約1515年為埃森海姆的聖安東尼修道院的醫院禮拜堂大祭壇所作的《磔刑圖》，與文藝復興時期出現的同類題材的作品有著許多相同的品質。圖畫中，耶穌被表現成了僵死，他的肉身，已經成為暴力蹂躪後的屍身。作品中，耶穌掌心向上，巨大的鐵釘陷在手掌的肉中，指尖緊張地向上翹起，他

身體的重量讓他張開的手臂在受累中下墜，更使身體顯得疲憊，再加上全身潰爛的傷痕，圖解了過度受刑的恐怖。這的確是一幅因身體過度遭遇殘暴而令人感到恐怖的圖畫。它不餘遺力地渲染著上述令人髮指的細節，甚至用紅色血液與綠色肌肉的反比效果來加強毛骨聳然的痛疼感。

貢布里希寫道：「格呂內瓦爾德卻像是在耶穌受難期的一個傳教士，不遺餘力地叫我們對這一受難場面深感恐怖。基督垂死的身體受十字架的折磨已經變形，刑具的蒺刺扎在遍及全身的潰爛的傷痕之中。」而且，「他還通過他的面貌和雙手的難忘的姿勢，這憂患的人，向我們表明他受難的意義」，「現實似乎是用它的十足的恐怖描繪出來的」。貢布里希甚至這樣推想著畫家的意圖：「也許他甚至還想叫我們看到基督必定怎樣生長而我們怎樣萎縮。」^[31]

耶穌死前淒厲慘烈的呼號重新響起。人們也仿佛看到了那一幕：申初的時候，「耶穌大聲喊著說：『以羅伊，以羅伊，拉馬撒予各大尼……我的神，我的神，為什麼離棄我？』……耶穌又大聲喊，氣就斷了。」^[32]

畫家讓耶穌正在死去的肉身成為一個痛苦的然而又是可以丟棄的外殼。靈魂就在這慘痛中飄升，精神就在這慘死中凝為不朽。這就是「人身」和「血肉」的「道」，它不再是僅僅屬於基督的道，它是眾生之「道」。它是由人趨向神聖的崎嶇路徑，通過此徑，平凡之身的人就能成為聖徒，成為不再平凡的一己。圖畫顯然有明確的目標：召喚一顆顆脫離世俗的虔誠之心，並表達自己的意志和決心。

[1] 《創世記·出埃及記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年），第4頁。

[2] [美]布爾斯廷，徐以驊等譯：《創造者》（上海：上海譯文出版社，1997年），第271頁。

[3] 同注[2]，第276頁。

[4] 同注[2]，第276頁。

[5] 同注[2]，第270頁。

[6] 同注[2]，第277頁。

[7] 同注[2]，第280頁。

[8] 同注[2]，第280頁。

[9] [英]昂納·弗萊明，毛君炎等譯：《世界美術

史》（北京：國際文化出版社，1989年），第218頁。

[10] 《約翰福音》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年），第14頁。

[11] 同注[10]，第17頁。

[12] 同注[9]，第220頁。

[13] 同注[9]，第218頁。

[14] 《馬太福音》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年），第45-52頁。

[15] 《馬可福音》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年），第33-39頁。

[16] 《路加福音》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年），第44-48頁。

[17] 同注[10]，第13頁。

[18] 同注[10]，第26-30頁。

[19] 同注[10]，第28頁。

[20] 同注[14]，第2頁。

[21] 同注[14]，第10頁。

[22] 同注[14]，第41-46頁。

[23] 同注[16]，第1-3頁。

[24] 同注[16]，第21頁。

[25] 同注[10]，第31頁。

[26] 同注[10]，第3-9頁。

[27] [英]羅素，何武、李約瑟譯：《西方哲學史》（北京：商務印書館，1977年），第403頁。

[28] 同上，第404頁。

[29] 同注[9]，第303頁。

[30] 同注[9]，第303頁。

[31] [英]貢布里奇，范景中譯：《藝術發展史》（天津：天津人民美術出版社，1986年），第302頁。

[32] 同注[14]，第48頁。

The Picture on the Cross

Long Qian(Guizhou Mingzu University)

Abstract: The cross symbolizes victory and resurrection, instead of pain and death. Sufferings on the cross implicit the glory and the grace, the resurrection and the eternal life of Christ. The artist connects the greatness of the soul to the pain of Jesus. Those works are both the artist's personal perception of the Christian spirit and the carrier of his ideal personality.

Key Words: Jesus; Cross; Art

詩性與神性的對話

——論張曉風的散文創作

■ 叢新強

山東大學文學院

張曉風是一位虔誠的基督信徒，其充滿詩性與神性的文字在當代中國文學中具有代表性。她一九四一年出生於浙江金華，八歲隨父母遷台，畢業於台灣東吳大學中文系，是著名的散文家、戲劇家、小說家。其中尤以散文享譽海內外，早在一九七七年就被台灣評論界推為「當代十大散文家之一」。通過考察張曉風的散文創作，不僅可以探究其文本的詩性與神性的對話特徵，同時也可能探索中國文學與基督教文化的深層聯繫，進而作出有效的價值判斷。

張曉風談及對她影響最大的書，是《聖經》和《論語》，還進一步指出，「如果有人分析『我』，其實也只有兩種東西：一個是『中國』，一個是『基督教』。」^[1]在她的心底和筆端，「中國」與「基督」是和諧存在而不是矛盾對立的。她虔誠地信仰基督，由對中國的熱愛到對人類的深愛，進而升華到對自然萬物的「詩化」與「神化」，對一切存在懷抱一種祈禱和感恩的態度，她傾心關注的是「我在」。張曉風極為看重「解釋」，她的散文是「詩性解釋學」，又是「神性解釋學」。

摘要：張曉風的散文創作在當代中國文學視野中具有獨特的代表性，呈現出詩性與神性相互對話的精神特徵。作為一位虔誠的基督信徒，張曉風通過自己的散文表達了「中國」與「基督」的同性；其散文中的博愛精神，體現在愛中國、愛人類、愛自然的統一性；在「祈禱」與「感恩」的基督文化意義上，其散文又具有詩性與神性的互動性。張曉風的散文世界，既是「詩性解釋學」又是「神性解釋學」，一定程度上達成了華夏文化與基督文化的相遇和對話。這已經超出單純文學的範疇，而具有文化的深遠意義。

關鍵詞：張曉風散文；詩性；神性；對話

張曉風信仰基督，肯定有信仰的人生，充滿對生命存在的沉思。她深深意識到「生命是一項隨時可以中止的契約」，深知一切皆會稍縱即逝，所以「那些秉燭夜遊的人，那些皓首窮經的人，那些餐霞飲露以修道的人，其基本背景恐怕皆是由於感知生命的大悲涼與大愴痛吧！」^[2]。個體生命是那樣的無常，甚至來不及真正地去把握，在歷史長河中更是微不足道。基督教文化的謙卑精神自然影響到張曉風對人生價值的認識。《新約》中的先知約翰曾一見耶穌便屈身降志說：「我僅僅是以水為你們施洗禮的，他卻以靈為你們施洗禮，我之於他，只能算一聲開道的吶喊聲！」先知尚且如此，何況人呢？「如果此生還有未了的願望，那便是不斷遇到更令人心折的人，不斷探得更勾魂攝魄蕩蕩可吞人的美景，好讓我更徹底地敗潰，更從心底承認自己的卑微和渺小。」^[3]人的渺小是事實，並不否認人存在的價值，相反倒是真正的人所必須意識到的。「真英雄何所遇？他

遇到的是全身的傷痕，是孤單的長途，以及愈來愈真切的渺小感。」¹⁴在無限的上帝面前，人的確是渺小的、卑微的。即便「真英雄」，也依然是一個「可憐巴巴」的人而已。實際上，這正是基督教文化所奉行的人的謙卑的精神品格。

認識到個體存在的有限與渺小，耶穌基督卑微而又偉大的精神便更為醒目。在長詩《我是一棵樹》中，張曉風深情敘寫耶穌苦難的一生，真誠歌頌他對世人的拯救與他的存在價值：

「他的名字叫耶穌/他要將自己的百姓從罪惡裡救出來/他是天神本體的形象/是眾光之上的真光/他的出生只為著死/我們太脆弱不能到他那裡去/他乃毅然地道成肉身/到我們這裡來/他到自己的地方來/自己的人卻不接納他/他的歷程是從一具馬槽開始/等著他的是山間的饑餓/井畔的渴/不眠的長夜/海上的浪/狐狸有洞，飛鳥有巢，人子卻沒有枕頭的/地方/等著他的是誤解/是門徒卑鄙的出賣/是戲辱，是口水/是釘痕，是十字架，是/三十三歲一個青春軀體的死——/然後是墳墓/然後是一個復活的完成……」¹⁵。

像「道成肉身」這樣的細緻精到的形象描述，充分體現出作者對基督的信仰與崇敬已經深入精神內裡。相對而言，人永遠不會達到神這樣的高度，但人卻應該盡可能地趨近於這一高度。在《因為青春是這樣好》中，張曉風對耶穌基督的救贖精神作了進一步的禮贊：「很多詩人將青春吟誦給我們聽，但只有神的兒子耶穌基督將青春的生命運行給我們看，並且讓我們可以追蹤他的軌跡。哲學家推給我們冰冷的課本，耶穌卻遞給我們溫暖的十字架。他為溷死的動脈輸血，他使不再激揚的生命重新澎湃。他使山水成為山水，人物成為人物，他使青春成為充分的有價值的青春」。¹⁶耶穌基督將青春的生命運行給人類，以一種無以替代的自我犧牲精神，成為人類救贖的永恆的象徵性存在。這是最高級的層次。耶穌基督在作者心目中同時具有了全新的形象，這也可以說是基督教文化與中國文化相遇的一個體現。

「耶穌受洗約旦河，待他自河中走上河岸，天地為之動容。經典上記錄那一剎那謂『當時聖靈降其身，恍若鴿子』。」¹⁷張曉風筆下的耶穌基督是神聖的、令人無限敬仰的。同時又是平凡的、與

人接近並令人喜愛的：「《新約》中的耶穌，其最動人處便在破體而出捨入塵寰而為人身，仿佛一位父親俯身於沙堆裡，滿面黑污地去和小兒女辦家家酒。」¹⁸正如詹姆士·里德(James A. Ryder)所說，「耶穌就是這樣總是力圖把家帶到人們中間，即人們都渴望慈父的愛，並用這樣的一位慈父對兒女的關懷來解釋上帝」。¹⁹這樣的救主自然成為人類最好的朋友，也成為人類的嚮往。「得到這樣的肉身，是所有的動物、植物、礦物仰首以待的，天上神明俯身以就的，得到這樣清亮颯爽如黎明新拭的肉身，怎能不大喜若狂呢？」¹⁰⁰上帝的「道成肉身」給人類帶來了獲救的可能與無限的希望，令作者莊嚴地體會到生命的存在狀態。「在生命高潮的波峰，享受它。在生命低潮的波谷，忍受它。享受生命，使我感到自己的幸運，忍受生命，使我了解自己的韌度，兩者皆令我喜悅不盡。」¹⁰¹這是耶穌基督的啟示，也是對生命的正視與珍惜。

在《初心》中，張曉風談到《爾雅》的第一句話時曾表現出「愕然」和「敬畏」。「初、哉、首、基、肇、祖、元、胎……始也」，這句話令張曉風聯想到中國文化的起始和基調。無獨有偶。《聖經》也是這樣開頭的：起初，上帝創造天地。其間，似乎有著原初精神上的內在關聯。「真是簡明又壯闊的大筆，無一語修飾形容，卻是元氣淋漓，如洪鐘之聲，震耳貫心，令人讀著讀著竟有坐不住的感覺，所謂壯志陡生，有天下之志，就是這種心情吧！寥寥數字，天工已竟，令人相見日之初生，海之初浪，高山始突，峽谷乍降以及大地寂然等待小草湧騰出土的剎那！」¹⁰²華夏文化和基督文化各自的民族性與地域性以及二者的隔閡與相遇，長期以來成為文化界討論不休的問題和事件。張曉風則一定程度上超越了二者時空上的差異，實現了超時空的暗合。在另一篇悼念亡友的散文《想你的時候》中，張曉風則讓中國大陸基督徒流傳的一首詩感動得淚下。其中一段是這樣說的：

天上雖有無比榮耀的冠冕/但無十字架可以順從/
它為我們所受一切的碾磨/在地，才能與它溝通/進入
「安息」就再尋不到「渡境」/再無機會為它受苦/再也不能為它經過何試煉/再為它捨棄何幸福……¹⁰³

我們知道，「十字架」是基督教文化的象徵符

號和信仰標誌。「十字架展現著一種時空縱橫、對立統一、兩極相通的信仰圖景。它的一端預示著上帝永恆、無限、絕對、完善等終極意義，其另一端則反映出人世歷史之相對存在和有限作為。而基督在十字架上受難使這本不可逾越的兩極得以相通，因為基督既意味著永恆對歷史的昭示，又代表著人性之完美典範。這樣，十字架上的真理即指信奉基督就是超越自我，追尋永恆，使人生在十字架之意義上達到完成和完善」。¹¹⁴很明顯，這裡描述的正是作者心緒的表達，同時，大陸與台灣、「中國」與「基督」也在張曉風這裡獲得了深層的遇合。

二

眾所周知，「博愛」是基督教文化精神的精義之所在。明顯滲透於張曉風散文中的也正是一種博愛的思想，其間包括愛中國，愛人類，愛自然。或許，愛祖國、愛人類、愛自然是人尤其是作家的普遍的本性使然，但張曉風筆下流露的「愛」卻明顯印上了基督教文化精神的神性色彩，已經有別於一般作家筆下的一般的愛。

自幼遷居台灣的張曉風，對故鄉有著魂牽夢縈的感情，作品中時時處處流露著濃濃的鄉思鄉愁。「那些住在自己國土上的人就不背井離鄉了嗎？像塑膠花一樣繁艷誇張，毫不慚愧地成為無所不在的裝飾品，卻從來不知在故土上扎根布須的人到底有多少呢？」¹¹⁵，這成為被作品中那故事擦傷最痛的一點。當在異國他鄉遇到兜售蓮蓬的小孩子時，她不禁嘆道：「小孩子啊，賣蓮蓬是可以的，可不要把屬於玄武湖的鄉愁一起賣給我啊！」¹¹⁶。無盡的鄉思鄉愁激起了對中國的無限熱愛。在張曉風筆下，「中國」是詩騷楚辭、唐詩宋詞，是孔子漫步、莊子化蝶，是取法自然的思維方式，是物我為一的和諧境界。她的「中國」亦是著獨特的語言文字的中國，在《色識》中她說：「世界之大，何處無色，何時無色，豈有一個民族會不懂顏色？但能待顏色如情人，相知相契之餘且不嫌麻煩地想出那麼多出人意表的字眼來形容描繪它，捨中文外，恐怕不容易再找到第二種語言了吧？」¹¹⁷。她的「中國」又是漢民族的中國，是文化

的中國。而且，她說：「我在一切今人古人和孩子以及萬物中看到我自己，我的前身」¹¹⁸。同時，對於學生們，她的理想便是「我渴望能教你們如何做一個人——以及如何做一個中國人」¹¹⁹。「中國人」的潛在意識，使張曉風對「中國」懷抱著如此的深愛：「有一個名字不容任何人誣衊，有一個話題絕不容別人佔上風，有一份舊愛不准他人來置喙。總之，只要聽到別人的話鋒似乎要觸及我的中國了，我會一面謙卑地微笑，一面拔劍以待，只要有一言傷及它，我會立刻揮劍求勝，即使為劍刃所傷亦在所不惜」。¹²⁰正因如此深厚的感情，張曉風為中國進行虔誠的祈禱。在《禱詞》一文中，她寫道：「主啊，我求你，賜福保守中國，如同保護你眼中的瞳仁。除了中國，我什麼都不是；除了中國，我恥於有第二個愛。我感謝你，因為你給了我愛的力量。我愛中國，包括中國的苦難。我愛時間的中國，空間的中國，微黃的線裝書中的中國，夜夜魂夢的中國，少棒場上一片旗海內的中國，以及更深時禱詞裡的中國。……我的主，求你允許我的耳得以重聞東北原始森林的松濤，求你允許我的眼得以瞻仰穆如帝王的五岳，求你允許我的雙掌得以親吻河套平原微潤的土膏，求你允許我的肌膚得沐蘇堤二月的柳風。求你允許我們生則撐起五湖三江之上的湛湛藍天，死則葬於白楊環生的安恬的祖塋。我的主，在我對中國的每一份愛裡，求你為我加上責任。我將引這份愛中的痛苦為甜蜜，我願以這份愛裡的沉重為輕省。」¹²¹她自然地把「愛中國」與「愛上帝」聯繫在一起，把中國傳統文化與基督教文化並列，以漢語方式言說基督思想，獲得了圓滿超越。對眾多宗教學者乃至思想文化界費力探討而不休的問題，在張曉風的文學世界中取得了實質性進展。

除了對中國的愛，張曉風散文中呈現出普遍的人類之愛。耶穌基督為拯救世人而被釘十字架，他的受難是與愛同在的。對此，張曉風有著理性和情感上的體驗與認同。在《初綻的詩篇》中，借助孩子的出生，她深深感到「十字架並不可怕，骷髏並不可怕，荊棘冠冕並不可怕，孤寂並不可怕——如果有對象可以愛，如果有生命可為之奉獻，如果有理想可前去流血」。¹²²上帝正是為了愛

所有的世人而奉獻出自己兒子的生命。所以我們的愛亦應該是普遍的，「愛所有的臉——可愛的以及不可愛的，聖潔的以及有罪的，歡愉的以及悲哀的，直愛到生命的末端」^[23]，「若我有所祈求，若我有所渴望，那便是願你容許我更多地愛你，並容許我向你支取更多的愛」^[24]。經典上說：「我是上帝的殿堂。」在張曉風看來，「天神如果有居所，那居所必是人心，而不是泥瓦土磚雕樑畫棟間的所謂聖殿」^[25]，「事實上，世間果有神靈，神靈果願容身於一座神聖的殿堂，則那座殿堂如果不坐落於你我的此身此體，還會是哪裡呢？」^[26]。是的，愛就在人身，愛就在人心。在《母親的羽衣》中，她把母親的愛比喻為一塊平凡不起眼的、柔順地接納了無數尖銳的割傷卻默無一語的砧板^[27]。在《情懷》中，她更為救助一隻被捕捉的鷹而奔走呼告。她仿佛聽見「有一種召喚，一種幾乎是命定的無可抗拒的召喚，那聲音柔和而沉實，那聲音無言無語，卻又清晰如晤面，那聲音說：『為那不能自述的受苦者說話吧！為那不能自申的受屈者表達吧！』」^[28]。她愛的可不只是一隻鳥，而是全部生命。這是心的聲音，這是愛的聲音，這是神的聲音。

在《另一張考卷》中，張曉風表達了對學生們的真切愛心，她說道：「如果我能給別人一點光，一點溫暖，我為什麼我要吝嗇呢？我多麼希望我所能給予學生的，不僅是錯字的糾正，不僅是句法的調動，不僅是文采的潤飾，而是愛的連繫。」^[29]在《念你們的名字》中，她深情讚頌醫學院的學生，呼喚並愛著他們的名字。「我常驚訝，為什麼世人不能虔誠地細味另一個人的名字？為什麼我們不懂得恭敬地省察自己的名字？每一個名字，無論雅俗，都自有它的哲學和愛心。如果我們能用細膩的領悟力去叫別人的名字，我們便能學會更多的互敬互愛，這世界也可以因此而更美好。」^[30]在張曉風的心目中，每一個名字都是一個生命，都需要愛。同時，她又由衷地與他們共勉：「孩子們，這世界上不缺乏專家，不缺乏權威，缺乏的是一個『人』，一個肯把自己給出去的人，當你們幫助別人時，請記得醫藥是有時而窮的，唯有不竭的愛能照亮一個受苦的靈魂」^[31]。她倡導並踐行的正是這樣一種全心全意的愛，愛每一個人。在《劫後》中，

這種愛更升華到一個新高度。面對死者與生者，一剎那，他們都成了「我」的弟兄。「我與那些素未謀面的受難者同受苦難，我與那些饑寒的人一同饑寒。……我第一次感到他們的眼淚在我的眼眶中流轉，我第一次感到他們的悲哀在我的血管中翻騰。」^[32]耶穌基督被釘十字架，道成肉身，就是與人類成為兄弟，與世人同受苦難。

愛還是理解和寬恕。在《霜橘》中，張曉風娓娓道來，勸慰友人如何對待所謂的「誤會欺詐和讒言」。「只要是人，沒有一位不曾被惡言中傷過的——即便是神，也不能免於詬罵。記得那個古老的故事嗎？在伊甸園裡蛇怎樣向夏娃進攻呢？他毀謗上帝——他成功了，錯誤的歷史便以此為起點而寫下去。」進一步，她以先聖的遭遇來勸慰友人：「蘇格拉底被認為是蠱惑青年的罪人，終於在群眾面前飲鴆而死，有誰知道他尋求真理的誠實？孔子被誤會為求官的政客，甚至隱士們也用曖昧的話諷勸他，有誰了解他『知其不可而為之』的熱忱？耶穌被人控告為煽惑群眾的暴動者，被高掛在兩個強盜中間釘死，有誰體會他捨生救人的苦心？人類史上充滿荒謬的例子。人們永遠虐待著偉大的先知先見，等到他們屍骨成灰的時候，人們的子孫才開始推崇他，為他修建美麗的墳墓。玫，所以每當有人譏誚我，有意無意地用言語傷害我，我總是沉靜下來，心裡充滿神聖而肅穆的感覺。玫，當我身受先聖們痛苦的一部分，當我戴上這頂曾經刺傷過他們的荊棘冠，我就覺得更接近他們、更像他們、更分沾了他們的榮耀」^[33]。在基督教文化看來，人是生而有罪的，人性是有其局限性和弱點的。「如果我們真能了解一點人生，多去揣測一點人性，我們就知道，我們沒有資格不被批評。既然比我們偉大、比我們聖潔的人都曾受人誤會、被人毀謗，我們又憑什麼希望能倖免？」退一步講，「如果我們不過分自高，我們將會發現我們並不如自己所想像的那麼完善、那麼無可攻擊」。因此，「你又怎能厚非他們呢？他們連自己做了什麼也不曉得呢！」實際上，這正是耶穌臨死時所說的話。所以，重要的是寬恕。「原諒別人總是對的。饒恕是光，在肯饒恕的地方就有光明和歡愉。在黑茫茫的曠野中，饒恕如燈——先將自己的小屋照得通亮，然

後又及於他人。」「我們生存在世，自有我們獨立的意義，我們做我們認為合宜的事，我們想我們認為正確的思想，我們只對上帝負責。」這樣，我們就能過好每一天，就能感謝每一個日子，「對我們來說沒有一件事是不好的，沒有一件事的發生是不值得快樂的」。¹³⁴即使我們仍然容易受傷，「我們仍然對人抱著孩子式的信任，仍然固執地期望著良善」。¹³⁵耶穌正是懷抱著這樣一種受傷的愛，成為我們的基督。愛不是榮耀，而是受傷，因為「神聖的事業總是痛苦的，但是，也唯有這種痛苦能把深度給予我們」¹³⁶。「人生世上，一顆心從擦傷、灼傷、凍傷、撞傷、壓傷、扭傷，乃至到內傷，哪能一點傷害都不受呢？如果關懷和愛就必須包括受傷，那麼就不要完整，只要撕裂，基督不同於世人的，豈不正在那雙釘痕宛在的受傷手掌嗎？」¹³⁷這是愛的辯證法，是耶穌基督用自己的犧牲教給世人的。

由對中國的爱、對人世的愛，張曉風的散文世界更上升到了對自然的愛。在她筆下，自然是充滿生命力和神聖性的存在。在《秋天·秋天》中，作者懷著「全部的虔誠與敬畏」愛秋天¹³⁸；在《雨天的書》中，對雨亦充滿「虔誠的敬畏」¹³⁹；《地篇》則對大地作了淋漓盡致的禮贊¹⁴⁰；《一鉢金》中，面對自然，胸中鼓蕩著「神聖的餘響」，「肅立良久，感到一種宗教的莊穆」¹⁴¹；在《常常，我想起那座山》中，每一種生物都尊嚴地活著，連沒有生命的也和諧地存在著。即使那夜的桂花對我而言也是一場神秘經驗，「有如一個信徒和神明之間的神秘經驗，……有一種花，你沒有看見，卻篤信它存在。有一種聲音，你沒有聽見，卻自知你了解」¹⁴²。作者心底，自然與「我」已經融為一體，我們亦應當感謝自然。「不是天地需要我們去為之立心，而是由於天地的仁慈，她俯身將我們抱起，而且剛剛好放在心坎的那個位置上。山水是花，天地是更大的花，我們遂挺然成花蕊。」¹⁴³在《畫晴》中，對著雨過天晴的自然，作者進入了物我兩忘之境界：「我起來，走下台階，獨自微笑著、歡喜著。四下一個人也沒有，我就覺得自己也沒有了。天地間只有一團喜悅、一腔溫柔、一片勃勃然的生氣，我走向田畦，就以為自己是一株恬然的菜花。我舉袂迎

風，就覺得自己是一縷宛轉的氣流，我抬頭望天，卻又把自己誤為明燦的陽光。我的心從來沒有這樣寬廣過，恍惚中憶起一節經文：『上帝叫日頭照好人，也照歹人。』我第一次那樣深切地體會到造物的深心。我就忽然熱愛起一切有生命和無生命的東西來了。我那樣渴切地想對每一個人說聲早安。」¹⁴⁴人與神奇的大自然實現了和諧的交流與溝通，這是「造物的深心」。

自然的神奇和對自然的愛，使張曉風意識到這是上帝給予人類的恩賜。《歸去》中，剎那間億萬片翠葉都翻作複雜的琴鍵，仿佛「造物的手指在高低音的鍵盤間迅速地移動」。「山谷的共鳴箱將音樂翕和著，那樣鬱勃而又神聖，讓人想到中古世紀教堂中的大風琴」。「我」帶著「敬畏和驚嘆」面對山色，驚異得幾乎不能自信。「天父啊！」我說，「你把顏色調製得多麼神奇啊！世上的舞台燈光從來沒有控制得這麼自如的。」¹⁴⁵《到山中去》一文，作者甚至想到：「人真該到田園中去，因為我們的老祖宗原是從那裡被放逐的！」「我真不信有人從大自然中歸來，而仍然不信上帝的存在」。從自然中歸來的張曉風，更加堅定了對上帝的信仰：「父啊，叫我知道，你充滿萬有。叫我知道，你在山中，你在水中，你在風中，你在雲中。叫我的心在每一角落向你下拜。當我年輕的時候，教我探索你的美。當我年老的時候，教我咀嚼你的美。終我一生，叫我常常舉目望山，好讓我在困厄之中，時時支取到從你而來的力量」¹⁴⁶。她在自然中體悟生命，傾聽聖言，自然與神性富有生命感地融合在一起。

張曉風深受基督教文化影響，她筆下的「中國」、生命與自然都具有濃郁的神性色彩。她以基督教文化的「博愛」之心面對大千世界的芸芸眾生，以自己的詩性之筆實現了他們與神性的相融。張曉風的散文世界，一定程度上達成了華夏文化與基督文化的相遇和對話。這已經超出了單純文學的範疇，而具有了文化的深遠意義。

三

朱維之先生在其名著《基督教與文學》中說道，「宗教的生命在於祈禱，那一天祈禱停止，就

算那一天宗教幻滅。反之，祈禱增加虔誠時，就是宗教心活躍時。基督教的崇拜中心也在於祈禱……」。^[47]對於「基督教的崇拜中心」——祈禱，受基督教文化影響的張曉風，其散文世界有著鮮明而自覺的表達。與「祈禱」須臾不可分的便是「感恩」，「基督教祈禱的第一件要緊事，就是要預備讚嘆感謝的心。倘使對上帝沒有渴慕仰望之情，怎會發出虔敬的禱詞呢？」^[48]與「祈禱」同步，張曉風的散文世界同樣充滿著「感恩」之情。她以祈禱和感恩向上帝剖白心跡，表達神性，迎接神明。把自身和他人的整體生命展示給上帝，讓上帝作主，在神的懷抱中生活。

當有人問猶太宗教哲學家馬丁·布伯「究竟為什麼信仰上帝」時，他答道：「假如這是一位人們可以談論的上帝，我是不會信仰他的。然而，這是人們可以與之談話的上帝，所以我信仰他。」^[49]祈禱正是「與上帝對話」的行為。上帝是萬有、萬能、萬全、永恆的存在，人則是一個局限性存在。在張曉風看來，無論人的力量是多麼強大，「上帝總還要留一兩招是你沒辦法的！」^[50]，「與時間角力，和永恆徒手肉搏，算來都注定要傷痕累累的」^[51]。於是，人反觀自身，祈求上帝。在《畫晴》中，作者省察自己的浮躁和淺薄就像「夏日之日」，使人厭惡、迴避，同時祈禱自己給人光明而不刺眼、暖熱而不灼人的「冬日之日」。「什麼時候我才能那樣含蓄，那樣溫柔敦厚而又那樣深沉呢？『如果你要我成為光，求你叫我成為這樣的光。』我不禁用全心靈禱求『不是獨步中天，造成氣焰和光芒。而是透過灰冷的天空，用一腔熱忱去溫暖一切僵坐在陰濕中的人。』」^[52]愛是一切，有了愛便無他祈求。

「芽嫩已過，花期已過，如今打算來做一枚果，待果熟蒂落，願上天復容我是一粒核，縱身大化在新著土處，期待另一度的芽葉。」^[53]讓我們傾心祈禱，「愛萬物，以及造物的天、成物的人。……讓事事物物都關情，讓我們生活得更好奇、更驚訝、更感激」。^[54]在《最後的戳記》中，作者由學生證上的戳記聯想到個體生命的戳記，進而發出虔誠的祈禱：「『我的主』，我抬頭望著藍寶石般的晴空，心裡默默地禱告：『但願在你那本美麗無比的生命冊上，我的名字下也蓋滿了許多整齊而又清晰

的戳記，表示你對我完成之事的嘉許，當我走完一生路程的時候，當你為我蓋下最後的戳記的時候，求你讓我知道，我曾有一個圓滿的人生！」^[55]。上帝在傾聽著祈禱者的祈禱，祈禱者則從上帝那裡獲得他自身。作者正是以祈禱使上帝「成為現實」，於是，上帝便與她相遇。如蒂利希所認為的，「祈禱的本質是上帝在我們心中做工並把我們的整個存在提升到上帝身旁的一種行動」。^[56]

除了為自己祈禱，還有為他人祈禱的問題，也就是「代禱」。「我們與其他人的生命交織在一起，其間的聯繫實際上比我們所能想像的更加密切。他們的歷史也就是我們的歷史，而我們的歷史同樣也是他們的歷史。」而且，「當我呼喚、祈求上帝堅定另一個人的信仰，加深他對上帝的認識的時候——我堅信，上帝一定會這麼做的」。^[57]基於此，「代禱」便不難理解並成為可能。在《初綻的詩篇》中，張曉風代孩子祈禱：

「上帝，我們感謝你，/因為你在地上造了一個新的人，/保守他，使他正直，/幫助他，使他有用」。^[58]

在《念你們的名字》中，她代學生們祈禱：「讓我們恍然自惕，讓我們清醒地推開別人加給我們的金冠，而選擇長程的勞瘁。誠如耶穌基督所說：『非以役人，乃役於人。』真正偉人的雙手並不浸在甜美的花汁中，它們常忙於處理一片惡臭的膿血。真正偉人的雙目並不凝望最翠拔的高峰，它們常低俯下來察看一個卑微的貧民的病容。孩子們，讓別人去享受『人上人』的榮耀，我只祈求你們善盡『人中人』的天職。」「孩子們，求全能者以廣大的天心包覆你們，讓你們懂得用愛心去托住別人。求造物主給你們內在的豐富，讓你們懂得如何去分給別人。某些醫生永遠只能收到醫療費，我願你們收到的更多——我願你們收到別人的感念。」這樣，「將有人以祈禱的嘴唇，默念你們的名字」。^[59]《聖經·新約·歌羅西書》第1章9-12節說道：「我們自從聽見的日子，也就為你們不住地禱告祈求，願你們在一切屬靈的智慧悟性上，滿心知道神的旨意，好叫你們行事為人對得起主，凡事蒙他喜悅，在一切善事上結果子，漸漸地多知道神，照他榮耀的權能，得以在各樣的力上加力，好叫你們凡事歡歡喜喜地忍耐寬容，又感謝父，叫我們能與眾

聖徒在光明中同得基業。」在上帝面前，我們共有一段歷史，我們共同向上帝祈禱。「默想的祈禱，可以陶冶性靈，提高人格，也可以堅定一個人對於社會的事業，同樣也可以產生深刻的文學作品。」^[60]

人在訴說，上帝在傾聽。祈禱不是無謂空話，而是存在於人心深層的事件。這一事件在祈禱中形成言語，又用言語表達出來。「祈禱就是我們與上帝相遇，與上帝同在，親密無間，每天每日，在我們自己的話語和自己的思想裡。」^[61]祈禱還意味著在尋找上帝和發現上帝，「人在祈禱中向上帝舒展開自己的肢體。他想超越自身，不想再孤獨，不想再讓自己與自己獨處。但祈禱不僅是一種尋找，它同時也已經是——至少虔信者的古老經驗如是說——一種發現。它始於與自己獨處的人的獨白；可是突然，在獨白自身的過程中，可能發生這種情形：這個人發現他不再是獨身一人，他所進行的早已不再是單純的獨白，而從根本上、從開始起就是一種對話。他發現神秘的眼睛在注視他，神秘的耳朵在傾聽他。他發現從寂靜中，從沉默中，有一種傾聽，一種聆聽正迎向他，迎向他這一個人此刻所做的、所思的和他所不得不說的」。^[62]正如《聖經·新約·馬太福音》第7章7-8節所言：「你們祈求，就給你們；尋找，就尋見；叩門，就給你們開門。因為凡祈求的，就得著；尋找的，就尋見；叩門的，就給他開門。」這樣看來，祈禱不是漢語語境意義中的虛幻，而是具有實實在在性。正如奧特(Heinrich Ott)所說：「在上帝之光的照耀下，整個世界以嶄新的面貌呈現於信仰的眼前，哪怕只匆匆一瞥。這便是祈禱向現實的位格深層的突破」。^[63]某種意義上遺憾的是，漢語言文化極為注重表面上「看得見」的實在，極為注重對實利的祈禱，而卻明顯忽視了類似基督教文化的祈禱這樣的「看不見」的實在，明顯忽視了這樣的身心兼備的祈禱。對此，我們有必要意識到，而張曉風的散文世界或許能帶給我們一定的啟示。

「親愛的上蒼，請給我順遂，請給我豐裕，但也時時容我稍稍感受枯竭的惶急和貧乏的傷痛。這樣，在大雨沛然之際，我才懂得感恩。」^[64]「祈禱」是祈求和盼望，「感恩」是酬謝和報恩，與「祈

禱」密切聯繫的便是「感恩」。在《最後的戳記》中，張曉風滿懷深情地講述了自己在獲得獎學金後內心的感恩之情。「那時我會快樂地流下淚來，我會找到安靜的一角，坐下來，感謝那位給了我機會又給了我智慧的天父，也很自然地想到我的父母，以及許多關切我、期望著我成功的人，因而覺得自己到底做了一件對得起人的事。」「我，一個沒有長處也沒有優點的人，上天何其鍾愛我，讓那麼多我所不曾謀面、不知姓名的人，助我完成了學業。」而且，作者講到自己抱病上課，也不請假。

「一則我不願意錯過任何聽講的機會，二則我太重視出席全勤的那份榮譽。我感謝上帝，他給了我一宗最大財富——健全的腦子，健全的理性，和健康的身體。我從來沒有生過比感冒更嚴重的病，而當我病的時候，他更給我足夠的支持力，讓我向上的意志不曾仆倒過。」^[65]在《劫後》中的災劫之後，作者感到自己「學會了為陽光感謝——因為陰晦並非不可能。學會了為平靜而乏味的日子感謝——因為風暴並非不可能。學會了為粗茶淡飯感謝——因為饑餓並非不可能。甚至學會了為一張猙獰的面目感謝——因為有一天，我們中間不知誰便要失去這十分脆弱的肉體」，更進一步，「那麼容易地便了解了每一件不如意的事，似乎原來都可以更不如意。而每一件平凡的事，都是出於一種意外的幸運。日光本來並不是我們所應得的。月光也未曾向我們索取過戶稅。還有那些燦然一天的星斗，那些灼熱了四季的玫瑰，都沒有服役於我們的義務。只因我們已習慣於它們的存在，竟至於習慣得不再激動，不再覺得活著是一種恩惠，不再存著感戴和敬畏。但在風雨之後，一切都被重新思索，這才忽然驚喜地發現，一年之中竟有那麼多美好的日子——每一天，都是一個歡欣的感恩節」。^[66]如果沒有對生命的體悟與理解，便不會有如此寬廣的感恩情緒。習慣是那樣地深入骨髓，而活著卻的確是一種「恩惠」。在《情懷》中，作者頗有感觸地寫道，「人是要活很多年才知道感恩的，才知道萬事萬物包括投眼而來的翠色，附耳而至的清風，無一不是豪華的天寵。才知道生命中的每一剎時間都是向永恆借來的片羽，才相信胸襟中的每一縷柔情都是無限天機所流瀉的微光」。

¹⁶⁷自然中的萬事萬物都是上帝無償賜予人類的，對這一切我們都應懷抱一種感恩的態度。試想一下，有限的人又有什麼資格獲得如此博大無限的饋贈呢？在《星約》中，作者則真誠地表達謝恩的心情：「如果我不曾謝恩，此刻，為茫茫大荒中一小塊荷花缸旁的立腳位置，為猶明的雙眸，為未熄的渴望，為身旁高大的教我看星的男孩，為能見到的以及未能見到的，為能擁有的以及不能擁有的，為悲為喜，為悟為未悟，為已度的和未度的歲月，我，正式致謝」。¹⁶⁸很明顯，「感恩」的同時亦自然包涵著「讚美」。赫舍爾(Abraham J. Heschel)認為，人的「精神生活的秘密在於稱讚的能力」，而「我們時代的人正在喪失讚美的能力。……讚美是一種主動狀態，是表達崇敬和欣賞的行為。……是將注意力集中在人的行為的超越性意義上，是乞求上帝從隱蔽處出場」。¹⁶⁹

我們知道，漢語言文化並不缺乏感恩戴德，但膜拜的對象卻總也不外乎世俗權威，甚至具體到生而有「罪」的個人。這是一種虛假的、缺乏根基的俗世感恩與個人崇拜，其負面影響至今不衰。相反地，對於自然萬物的存在、對於個體生命的存在、對於「三位一體」上帝的恩惠這樣的真正的、具有根基的神聖感恩，卻恰恰是漢語文化語境相當缺乏的。在這個意義上，張曉風的散文世界能否為我們提供一種借鑒，能否為漢語語境提供一種制衡性與互補性的糾偏作用呢？

因為有了融入身心的「祈禱」與「感恩」，張曉風的散文呈現為獨特的存在。它是神性的，同時又是詩性的。「祈禱的文體可以變化多端，而祈禱的本身總是詩的」，「一切虔誠而含善意的祈禱詞，必定含有詩意」。¹⁷⁰張曉風的散文又進一步在「祈禱」與「感恩」的基督文化意義上，實現了詩性與神性的對話。在我看來，基督教文化語境意義上的「祈禱」與「感恩」，正是這位女作家奉獻給現代散文史乃至漢語文學史甚至是漢語思想史的最大功績。

四

張曉風自覺自己是一個「過客」¹⁷¹，稱自己「是被送來這世界觀光的客人」，「帶著驚奇和喜

悅看青山和綠水，看生命和知識」。¹⁷²她意識到，自己「在」這個世界中，也就是「我在」。

「在」是張曉風散文的一個重要內涵，這個詞包含的對象是自然、人、神。也就是，自然、人、神同在這個世界中「存在」，而且共同擁有這個世界。她寫有一篇散文叫做《我在》，其間講到，人與人之間的關係以及一切的愛，都是基於你我「同在」的緣分。即使「神明」，也是由於「昔在、今在、恆在」以及「無所不在」的特質。相對於無限性存在的神，具有「只能出現於這個時間和空間的局限」性的個體「我」，同樣是組成這個世界的不可或缺的一小塊。只不過，「天神的存在是無始無終浩浩莽莽的無限，而我是此時此際此山此水中的有情和有覺」。¹⁷³神、人、自然和諧地「在」一起。神是「永在」，人是「此在」，自然因人、神之在而「在」。人則隨時準備應答神之召喚，就像《舊約》中的先知撒母耳那樣，一聽到呼叫，即刻回答：「神啊！請說，我在這裡」。¹⁷⁴張曉風寫道：「我當然不是先知，從來沒有想做『救星』的大志，卻喜歡讓自己是一個『緊急待命』的人，隨時能說『我在，我在這裡』」。¹⁷⁵相對於《舊約·創世紀》中「墮落」的亞當聽到上帝的詢問卻「藏匿起來」，「噤而不答」，張曉風說：「上帝，我在，我在這裡，請你看著我，我在這裡。不比一個凡人好，也不比一個凡人壞，我有我的遜順祥和，也有我的叛逆凶戾，我在我無限的求真求美的夢裡，也在我脆弱不堪一擊的人性裡。上帝啊，俯察我，我在這裡」。¹⁷⁶正像耶穌使徒聽見主的聲音時眾口一致所說的，「主，我在這裡」。¹⁷⁷於此，作者將個體人的存在形態講得充分、清楚，這是人性展開的事實。「我在」，正是在生命的大教室裡「出席」。天、地、人、神共在的世界，便是一個「完美」的世界。難怪張曉風不禁發問，「樹在。山在。大地在。歲月在。我在。你還要怎樣更好的世界？」¹⁷⁸。

既然我「在」世界中，那麼對於這個世界就需要做出「我」的解釋。「上帝是造物者，人類則是費心為萬物一一作注釋的人」。¹⁷⁹張曉風的文字難道不就是一篇篇絕妙的「注釋」嗎？《聖經》上說：「愛心能遮過錯。」在她看來，「因愛而生的解釋才能把事情美滿化解」。「化解不是沒有是非，而

是超越是非。就算有過錯也因那善意的解釋如明鑿入井，遂令濁物沉澱，水質復歸澄瑩。」^[80]進而，她明白了「述而不作」之「述」，就是「去悲憫、去認同、去解釋」^[81]。張曉風禁不住發出深深的祈禱：「上天啊，能否容我為山作箋，為水作注，為大地系傳，為群樹作疏證。答應我，讓我站在朗朗天日下，為乾坤萬象作一次利落動人的簡報」。^[82]她的散文正是為自然所作的箋注與疏證，為生命所作的「簡報」。她用自己的如詩之筆「解釋」這個世界，真誠不渝。「如果有一天，我因生命衰竭而向上蒼祈求一兩年額外加簽的歲月，其目的無非是讓我回首再看一看這可驚可嘆的山川和人世。能多看它們一眼，便能多用悲壯的雖注定失敗卻仍不肯放棄的努力再解釋它們一次。並且也欣喜地看到人如何用智慧、用言詞、用弦管、用丹青、用靜穆、用愛，一一對這世界作其圓融的解釋」。^[83]張曉風的散文正是用「愛」對這世界存在的一切所作出的「解釋」，而且圓融又極富有詩意。

相對於亞當式的「命名者」和仲尼式的「正名者」，張曉風自謙為只是一個「問名者」。如果說，命名者是偉大的開創家，正名者是憂世的挽瀾人，那麼問名者只是一個「與萬物深深契情的人」。^[84]從她的文字裡，我們看到的正是一個與自然、生命、神明有應答、有深情、有詩意的「問名者」形象。

作為基督徒的張曉風，用她的優美的散文對這個世界作出了基督教文化意義上的「解釋」。如荷爾德林(Friedrich Hölderlin)所言，一切宗教按照其本質將皆為詩性的。^[85]張曉風的散文世界是「神性解釋學」，同時又是「詩性解釋學」，形成「詩性與神性的對話」。

[1]轉引自楊劍龍：《曠野的呼聲——中國現代作家與基督教文化》(上海：上海教育出版社，1998年)，第241頁。

[2]張曉風：〈待理〉，《張曉風散文》(杭州：浙江文藝出版社，1999年)，第166頁。

[3]張曉風：〈矛盾篇〉(之二)，《張曉風散文》，第204-205頁。

[4]張曉風：〈高處何所有〉，《常常，我想起那座山》(天津：百花文藝出版社，1997年)，第108

頁。

[5]同注[1]，第242頁。

[6]同注[1]，第243頁。

[7]張曉風：〈我的幽光實驗〉，《常常，我想起那座山》(天津：百花文藝出版社，1997年)，第221頁。

[8]張曉風：〈矛盾篇〉(之三)，《張曉風散文》，第206頁。

[9][英]詹姆士·里德：《基督的人生觀》(北京三聯書店，1998年)，第20頁。

[10]同注[8]，第207頁。

[11]同注[8]，第208頁。

[12]張曉風：《張曉風散文》，第316-317頁。

[13]張曉風：《常常，我想起那座山》，第91頁。

[14]杜鳳英：〈話說十字架〉，載《中國宗教》(京)2002年第3期。

[15]張曉風：〈眼神四則〉，《張曉風散文》，第221頁。

[16]張曉風：〈地勺〉，《張曉風散文》，第292頁。

[17]同注[12]，第340頁。

[18]張曉風：〈前身〉，《常常，我想起那座山》，第62頁。

[19]張曉風：〈念你們的名字〉，《張曉風散文》，第125頁。

[20]同注[2]，第203頁。

[21]同注[1]，第245頁。

[22]同注[12]，第102頁。

[23]同注[12]，第105頁。

[24]同注[12]，第108頁。

[25]張曉風：〈衣履篇〉，《張曉風散文》，第132頁。

[26]張曉風：〈人體中的繁星和穹蒼〉，《張曉風散文》，第214頁。

[27]同注[12]，第140頁。

[28]同注[12]，第162頁。

[29]同注[1]，第247頁。

[30]同注[12]，第126頁。

[31]同注[12]，第128頁。

[32]同注[12]，第123頁。

[33]同注[13]，第28頁。

[34]同注[13]，第29-31頁。

[35]張曉風：〈我有〉，《常常，我想起那座山》，第152頁。

[36]張曉風：〈林木篇〉，《張曉風散文》，第32

- 頁。
- [37]張曉風：〈只因為年輕啊〉，《常常，我想起那座山》，第79頁。
- [38]同注[12]，第28頁。
- [39]同注[12]，第21頁。
- [40]同注[12]，第265頁。
- [41]同注[13]，第159-160頁。
- [42]同注[12]，第58頁。
- [43]同注[12]，第69頁。
- [44]同注[12]，第3頁。
- [45]同注[13]，第35-36頁。
- [46]張曉風：《張曉風自選集》（北京三聯書店，2000年），第9頁。
- [47]朱維之：《基督教與文學》（上海：上海書店出版社，1992年），第151頁。
- [48]同上，第162頁。
- [49][瑞士]奧特：《上帝》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年），第74頁。
- [50]張曉風：〈戈壁行腳〉，《張曉風散文》，第86頁。
- [51]同上，第89頁。
- [52]同注[12]，第5頁。
- [53]張曉風：〈情懷〉，《張曉風散文》，第164頁。
- [54]張曉風：〈萬物夥伴〉，《張曉風散文》，第347頁。
- [55]同注[12]，第99頁。
- [56][美]蒂利希：〈祈禱的悖論〉，《20世紀西方宗教哲學文選》上卷（上海三聯書店，1991年），第599頁。
- [57]同注[49]，第79-80頁。
- [58]同注[12]，第105頁。
- [59]同注[12]，第128-129頁。
- [60]同注[47]，第176頁。
- [61][瑞士]奧特：〈祈禱是獨白和對話〉，《20世紀西方宗教哲學文選》上卷，第602頁。
- [62]同上，第606頁。
- [63]同注[49]，第83頁。
- [64]〈我有一根祈雨棍〉，《張曉風自選集》（北京三聯書店，2000年），第336頁。
- [65]同注[12]，第96-97頁。
- [66]同注[12]，第123頁。
- [67]同注[12]，第157頁。
- [68]同注[12]，第243頁。
- [69][英]赫舍爾：《人是誰》（貴陽：貴州人民出版社，1995年），第106頁。
- [70]同注[47]，第160、150頁。
- [71]張曉風：〈春俎〉，《張曉風散文》，第48頁。
- [72]張曉風：〈雨天的書〉，《張曉風散文》，第18頁。
- [73]同注[12]，第178頁。
- [74]《舊約·撒母耳記上》第3章。
- [75]同注[12]，第180頁。
- [76]同注[12]，第182頁。
- [77]《新約·使徒行傳》9:10。
- [78]同注[12]，第182頁。
- [79]張曉風：〈杜鵑之箋注〉，《張曉風散文》，第151頁。
- [80]張曉風：〈給我一個解釋〉，《常常，我想起那座山》，第256頁。
- [81]同上，第257頁。
- [82]張曉風：〈杜鵑之箋注〉，《張曉風散文》，第154頁。
- [83]同注[80]，第262頁。
- [84]張曉風：〈問名〉，《張曉風散文》，第192頁。
- [85][德]荷爾德林：《荷爾德林文集》（北京：商務印書館，1999年），第218頁。

Poetic and Divine Dialogue: On Zhang Xiaofeng's Prose Creation

Cong Xinqiang (School of Literature, Shandong University)

Abstract: Zhang Xiaofeng's prose creation has a unique representation in the contemporary Chinese literature vision, and presents the spiritual characteristics of poetic and divine interaction. As a devout Christian, Zhang Xiaofeng expresses the identity of "China" and "Christ" through his prose. The spirit of universal love in his prose is embodied in the unity of love for China, love for humanity and love for nature. In the cultural sense of "prayer" and "gratitude", its prose is also poetic and divine. Zhang Xiaofeng's prose world is both "the hermeneutic of poetry" and "the hermeneutic of divinity". To some extent, the meeting and dialogue between Chinese culture and Christian culture have been achieved. This is beyond the scope of pure literature, and has a profound cultural significance.

Key Words: Zhang Xiaofeng's prose, Poetry, Divinity, Dialogue

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

《周易·賁卦》曰：「剛柔交錯，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」每一種文明都有其神聖性的根源，每一種文化都有其本土的特質。在上下五千年的歷史中，中華文明的發展就是一個不斷的「闡舊邦以輔新命」的過程，體現了「極高明而道中庸」中國氣派。中華文明是一個在中華大地上生長出來的文明，中國的現代化是一個賡續古老文明的現代化，是一個文化更新不已的歷程。在世界各國諸文明體系的發展中，雖然各有其連續性與斷續性的發展歷程，但是都離不開文明的會通與文化的本土化發展。

本期的特約專訪中，謝遐齡教授向我們闡明了中國文化中自古就有的宗教性。他說，在道教之前中國就有本土原生的宗教，「天」的信仰是中國人信仰的底色，不僅儒、釋、道中有深厚的敬天傳統，即使是信仰外來的基督教或伊斯蘭教信徒，其意識深處也是敬畏上天。在西方的現代化發展進程中，他們沒有背叛其傳統的上帝信仰。在中國的現代化發展中，我們也應該重新審視我們文化中的宗教因素，恢復對「天」的信仰，並在此基礎上構建當代中國政治哲學、法哲學和道德哲學。

帶著同樣的時代精神和問題意識，本期刊發的論文中，許多學者進行了相關的論述。梁燕城通過介紹論述宋明理學家們的「天人合一」思想，將儒家文化中本體、心性、生活、修養貫通起來。這篇文章雖然只是其圍繞天人思想進行中華神學構建的一部分，但其所論述的中國文化中關於宇宙人生的哲學理念——「天人合一」，呈現了儒家哲學對於信仰與心性修養以及倫理生活的整體思考。王坤在比較宗教學的視野中，探討了袁煥仙通過禪眼觀道，在禪道會通中詮釋莊子思想，並援引老子、基督教神學、伊斯蘭教蘇菲派的相關見解，參與到解讀莊子「喪我」以「任天」的心靈世界和修養工夫之中，體認出中國文化傳統的鮮明特色及可貴圭旨：學修雙彰，知行合一，博洽有歸。

在古老的天道觀念關照下，中國式現代化的政治、法律、文化的建設才能找到其進一步發展的坐標與方位。袁一達和李建森認為，我們面對的是一個舊傳統不再，新傳統並不十分「圓融」的時代，因此，從當下和未來著眼，我們需要基於共同體的變遷情境，立足當代中西文明的發展的基本勢態，實質性地推進中國當代社會與文化從「人倫（臣民）共同體」轉向「社群（公民）共同體」，為中國社會進入人類新形態的文明提供原創性的理念。通過對被西方稱為「刑法帝國」的中華政體文化的反思，廖奕和王科指出，「刑法帝國主義」的話語體系是西方近代法文化的建構，是西方法文化的霸權的表現。正常的刑法文化要在歷史傳統和現實需要基礎上，從制度表達和實踐模式上穿透帝國的話語陷阱，回應當前社會治理面臨的真實而普遍的問題。復興中華傳統優秀法律文化，促進全球刑法觀念和制度的更新。

我相信，本期論文中讓讀者眼前一亮的，應該是唯偉的〈趙孟頫的書畫藝術境界〉。這篇文章中用了大量的圖片，來向我們具體說明書畫藝術的不同風格以及其中的方法和背後的思想（為了更好地讓讀者欣賞與理解，我們在網絡電子版中，採用了其原稿中的彩色圖片）。其次，作者通過對中西古今藝術脈絡的梳理，運用對比的方法，會通了中西藝術家們在運用不同的藝術手段在探索真善美的道路上所經歷的共同的心路歷程，使當代的中國讀者能通過對西方當代藝術的理解，來賞析中國古人書畫藝術的精神世界。最後，作者對趙孟頫書畫藝術的解讀，也從單純的藝術鑒賞進入到了對其哲學思想分析的境界，使我們對趙氏藝術的理解更上了一層樓。

子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。以遵循天道為志向，以已有的德性為根據，以仁心感通古今中西之風物人情，潛心專研技藝以博其義理之趣。求學進德之道如此，文化更新之道亦然。



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。

靈思山野 (五)