

CULTURAL CHINA

No.117 Vol.4 December 2023



儒學現代化(李悅)

從賀麟的宗教與文化視角看

中國文化傳統與世界主義(安希孟)

(唐洪林、梁燕城)

轉向「中國化」的思與行反省

本期要目

二〇二三年第四期

文

化

中

國



第117期

以天人合一思想 建立人類命運共同體

■ 梁燕城

本刊總編輯

基辛格（Henry Kissinger，又譯季辛吉）在2023年11月29日去世，他在2022年8月12日《華爾街日報》訪問中，坦率指出近期世界正處於戰爭邊緣，美國的政策使美國與俄羅斯和中國處於戰爭邊緣，2023年5月27日，基辛格在《經濟學人》採訪中表示中國尋求的是安全，而不是「統治世界」。美國需要克制盲目的對抗，尋求與中國的對話。

基辛格特別提到了中國的儒家文化，「中國的儒家思想，影響著他們不會像納粹那般發動戰爭，比起戰爭，中國人想要的是尊重。」「如果美國不給中國尊重，那中國就會用他們自己的方法來獲取尊重。」基辛格因此奉勸美國，「在這一點上我們需要理解，你不可能將世界第二大經濟體排除在遊戲規則的制定之外，如果你執意將他排除在外，那麼他會自立門戶，建立一個新的體系。」指出美國「缺乏長期戰略思維，如果我們不能解決這問題，那美國將走向失敗。」

早一天「股神」巴菲特的搭檔查理·芒格（Charlie Munger）去世，2017年芒格談及對未來中國的發展看法，他強調「中國人有吃苦耐勞的品質，他們工作非常努力。中國的制度為它

提供了強大的發展動力。我對中國非常有好感。」

芒格和基辛格數十年持續看好中國，並非簡單的經濟、政治的分析，而是深刻洞悉中國背後的精神文化力量，這是支撐企業及國家能走多遠的最終決定力量。

美國在2018年開始對中國進行敵意對抗，先對中國進口的商品徵收關稅，2019年幕後操控香港暴動，隨著打壓華為，制裁1000多家中國企業，操控壟斷芯片供應，憑空偽造新疆迫害維族的謊言，以戰略競爭法每年撥超過3億巨款收買媒體抹黑中國，軍事上結盟西方及其代理人圍堵中國，軍事上聯合列強派艦艇到南海及台海脅迫，製造戰爭氛圍。充份表現希臘亞歷山大、羅馬帝國及近代歐美帝國主義的掠奪文化。但中國安詳不屈地以王道回應霸道，並無倒下，香港以立法平定暴動，華為自制先進芯片突破壟斷，中國經濟增長仍是全球之首，全球非西方國家紛紛與中國合作，中國沒作出戰爭動作，但軍事和太空科技已追越美國。

習近平到美國對大批商界領袖發表重要講話，主要觀點如下：

1. 相互尊重是人與人打交道的的基本禮數，

也是中美兩國相處的起碼準則。

2. 和平共處是國際關係基本準則，更是中美兩個大國必須守住的底線。
3. 合作共贏是時代發展的潮流，也是中美關係應該有的底色。

全場領袖不斷熱烈鼓掌，從民間肯定中國的王道思想，抗議美政府敵視中國，而中國王道核心價值是建立人類命運共同體。

命運共同體之基礎，在中國文化認為人和宇宙根源於共同本體，故一切不同的文化、一切事物均可以互相感通而和諧並存，這稱為「天人合一」哲學。當代中國儒學大師唐君毅建立「感通本體論」，以「感通」性說明人與天地之關係，指出：「人之仁，表現於人之以其情與萬物感通，而成己成物之際。」^[1]「今古上下四方。皆充滿其他事物之生化歷程。吾人自己之生命，亦即為一生化歷程，而與似在吾人之外者，恆在相與感通中，……而見一中和。」^[2]天地是一大生化歷程，人亦是一生化歷程，天地人是一相互感通的大系統，感通使一切能超拔限制，在永恆無限中交感互動，和諧並存，大家能「各當其位」^[3]。感通是人與人、國與國、民族與民族、文化與文化能彼此尊重、彼此欣賞、彼此和平共生的條件。

當代另一「天人合一」哲學是成中英的「本體詮釋學」，他指出：「宇宙的本體性一定會引發人的主體性，人的主體性又一定會去了解宇宙的整體性，而人的了解當中又必然會產生一種知識結構，所以從宇宙到人，從人到知識，知識再作為一種價值實現的基礎，提升了人的行動能力，讓人們更好地從體上面來掌握這個宇宙性。」^[4]又說：「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。人開始存在，面對這個世界，認識這個世界的處境，以與世界建

立一種交往關係，來充實自己的存在，然後再去盡力改造這個世界。」^[5]宇宙與人分享同一本體，人的反思和對世界的詮釋，就是宇宙自身的反思和詮釋。

今日不同民族各自對宇宙人生作出「詮釋」，多元不同思想文化並存，「本體詮釋學」強調一切詮釋根源於同一存在本體，從「本」發展為繁複不同的肢體，形成某一種思想文化。不同民族各有思想文化的詮釋，但基於同一之本根存在，故東西方各不同詮釋之間，可在宇宙及人性之共通根源中，找到彼此理解及和諧共生的基礎，而建立和諧，達至「感通共融」。

成中英的「本體詮釋學」可與唐君毅的「感通本體論」會通，成為新時代的中國哲學。基本觀點在宇宙人生之本根，是反思性及感通性之存在本體，反思性是知識與詮釋之源，感通性是仁愛與良知的根源，當代中國哲學可為人類知識與道德建立基礎。

若宇宙人生具同一本根基礎，各文化的多元詮釋是展示同一本體的不同性相，即可論證不同文化間可感應溝通，彼此和諧並存，發展共同的理想。依此即成為人類命運共同體，每個民族、每個國家以合作共贏的方式前進，實現全球人民對美好生活的嚮往。

[1]唐君毅：《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1979年），第110頁。

[2]同上，第99-100頁。

[3]同注[1]，第132頁。

[4]同注[1]，第305-306頁。

[5]同注[1]，第249頁。



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.117

Vol.4 December 2023

院長 梁燕城
總編輯 梁燕城
副總編輯 韓思藝
劉琛
行政編輯 林寶玉

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

卷首論語

梁燕城：以天人合一思想建立人類命運共同體.....扉頁

專題對話

唐洪林、梁燕城：轉向「中國化」的思與行反省..... 4

哲學研究

安希孟：中國文化傳統與世界主義.....16

李悅：從賀麟的宗教與文化視角看儒學現代化.....33

中華神學

梁燕城：天人合一與感通的上帝(下篇)

本體的明覺仁愛與神人的相融互攝..... 42

翟崇光、王梓萌：文明互鑒中的《拯救與逍遙》.....51

歷史文化

唐輝、鄧青紅：五行的由來、衍變、邏輯與意義..... 58

謝景泉、曹萌：甲骨文「癸」字形義新解..... 65

孫星群：《樂記》研究史要..... 69

民族宗教

畢芳：以「誠」與「敬」為核心的回儒功夫論..... 85

藝術天地

唯偉：吳冠中的畫好在哪.....91

孫宇龍：視聽技術賦能與影像敘事創新.....100

生態環境

李琳：東正教普世牧首巴爾多祿茂生態神學初探..... 110

博覽群書

何丹春：建構漢語學術神學學體系之路——讀黃保羅的

《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》.....120

2023年第1-4期(總114-117期)總目錄.....127

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 EMAIL. cultural.china@crs.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117期(截止到2023年12月)，仍將繼續下去。

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

下期預告

神人之際本體詮釋 天人合一仁愛感通

成中英先生認為，西方神學強調上帝的超越性和不可知性，其宗教信仰和神學呈現為二元主義特徵。中國文化中的神，包含在人與宇宙不斷的生生創化之中，也包含在人的文明禮教的祭祀之中，體現了超越內在的相互統一，即天與人的本體統一。梁燕城先生認為，天人合一的根源是上帝的本性在天地中的呈現，此即儒家所說的存在本體的自我開顯，由此耶儒可以會通。另一方面，上帝在歷史中的啟示，是性情位格之間的仁愛感通。本刊下期隆重推出的兩篇大作，將把儒家與基督教之間的對話推向新的境界。

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/...>；封底插圖：漫山飄雪(二)，陳君立提供；第7頁：<https://www.europeanguanxi.com/post/jesuit-missionaries-in-china-during-the-early-modern-period>；第91-99, 101, 106頁：作者提供；第121頁：本刊工作室。

學術季刊
網頁版：

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



訂閱印刷版：

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



首席學術顧問

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.

轉向「中國化」的思與行反省

■ 唐洪林

廣東協和神學院

□ 梁燕城

本刊總編輯

中國化與生根中國

■ : 大概從2012年開始, 國內一批研究基督宗

教的學者, 如中國社科院的卓新平、北京大學的張志剛大力倡導基督教要中國化。梁博士, 您應該也是其中的推手之一吧? 我記得不久之後, 宗教文化出版社就出版了一批基督教中國化系列叢書, 您和文化更新研究中心也是贊助者。2016年, 習近平總書記在考察寧夏新城清真寺時指出: 「我國宗教無論是本土宗教還是外來宗教, 都深深嵌入擁有5000多年歷史的中華文明, 深深融入我們的社會生活。要積極引導宗教與社會主義社會相適應, 支持我國宗教堅持中國化方向。」宗教的中國化發展方向就從基督教推廣到了中國現有的五大合法宗教, 宗教中國化也從單純的學術性的探討研究, 轉變

成為國家的大政方針, 成了如今政界、學界、教界都在不斷探討、力圖深化的工作。據我所知, 「基督教中國

化」這種提法早在民國時期就已經出現, 在1970年代, 海外的基督徒學者也有了很好的探索並積累了豐富的經驗。我記得您在《會通與轉化》一書中就明確地提出了

「基督教中國化」的說法, 我想問您的問題是, 您是基於怎樣的考慮來提出這個命題的, 這種說法與當時在教界普遍流行的「本土化」、「本色化」、「處境化」有什麼區別? 另外, 作為一個學者, 如何看待當前政界和教界關於基督教中國化的探索?

□ : 我從1971年入

中文大學新亞書院, 追隨唐君毅與牟宗三思想, 在1982年留美追隨成中英, 第一年綜合過去11年的儒道佛哲學教育, 用中國哲學消化基督信仰, 寫《會通與轉化》一書, 建立一中國形態的神學結構, 但又符合聖經的基本真理觀, 用之以回應新儒學首席大師兄蔡仁厚對基督

教提出的問題。1985年出版, 當時在最後提出「基督教中國化」的理念, 是要求基督教這龐大信仰

摘要: 基督教中國化是目前國內政界、教界、學界熱議的話題, 事實上, 這種提法由來已久, 已有近百年的歷史, 也曾在海外華人基督教界流行。梁燕城將基督教中國化在政、教、學三界的不同面相與基督宗教來華傳教的模式聯繫在一起, 並將他自己這些年來為祖國所做的事工也歸納為這三個方面。從中, 我們可以看到一個海外學人對國家民族所懷的一個赤誠之心, 以及因為愛國、愛民、愛文化、愛天地而有的僕人意識和服侍精神。這種愛國情懷與服侍精神既是源於基督教博愛的精神, 也是出於中華文化傳統中的家國情懷。在一個苦罪懸迷的世界中, 基督教的中國化發展既離不開耶穌基督在十字架上的犧牲救贖, 也離不開中華優秀文化傳統中敬天愛人的敬虔傳統, 以及在正視現實世界中罪惡現象和幽暗勢力後仍然保持的忠恕仁愛之情。

關鍵詞: 中國化; 文化融合; 僕人意識; 救贖之道



思想，須和中國文化中的仁愛、正義、虛靜、自然等美善價值會通共融，以生根中國。反省現今的基督教主流神學，由於在西方吸納了希臘羅馬及近代歐洲思想，產生了以西方思維為本的神學，成功生根西方文化中。但當來到中國面對中國的文化，須經過一個「非希臘化」的反思，回歸原初聖經的文本，以中國心靈消化聖經的原意，建造中國人的神學反省。到2012年左右，北大張志剛和社科院的卓新平所長，開始推動基督教中國化的研究，主張以不改變基本教義的大前題下，研究基督教中國化之道，與中國文化共融，也與社會新發展相適應。

文化融和與成全模式

之後研究歷史上好些前人已在這方面努力，綜合有三個中國化模式，首先是在文化上的全面反省，在最深心靈境界處才進入哲學與神學反思。唐貞觀九年（635年）景教傳入時基督教中國化已開始，如大秦景教流行中國碑所表達，用唐代人熟悉的文學及唐代人習慣的名詞語法表達，以優美的文采及書法寫下其教義和歷史，若不研究其內容都不知是由波斯來的宗教。這是中國化的第一個模式，以中國文化為主體，調整西方原來的思路，以中國的方法和思路來表達基督教。我稱之為「文化融和與成全模式」。

明代利瑪竇來中國，亦是循以中國文化為主體的模式建立。利瑪竇及耶穌會士都深入研讀中文，能善用文言文，又用中文翻譯《聖經》，更且深入研究中國古代典籍及哲學思想，對中國的精神文化有充分的尊重和理解，從中國文化的理路來消化和說明基督信仰，也與知識份子交往，表達自己的人格修養。名學者李卓吾的一封信中談到利瑪竇說：「凡我國書籍無不閱讀，……今盡能言我此間之言，作此間之文字，行此間之儀禮，是一極標緻人也。」^[1]

到清代基督新教傳入第一位宣教士馬禮遜，也是第一模式，花很多時間研究中文及古代文化傳統，第二位來中國跟馬禮遜學習的傳教士米憐牧師(William Milne)，曾說需要很長時間才能研究那麼複雜的語言，曾幽默的說：「人要說會中文，身體需銅造，肺腑需鐵制，樞木為頭，鋼簧為手，

有鷹兒的眼，使徒的心，瑪土撒拉的長壽（九百六十九歲）。」^[2]他們都要很有意志、耐心和愛心學習中國文化，如果語言文字跟思想全都不懂的話，那沒有用，你怎麼把基督教傳進來？這是文化融和上的中國化進路。

關懷及貢獻中華民族命運的模式

第二個中國化模式我稱之為「關懷及貢獻中華民族命運的模式」，美國第一位來華傳教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman)，向馬禮遜學習漢語，他收留中國窮苦少年，興辦學校，又擔任英文《中國叢報》(*Chinese Repository*)的編輯，向西方介紹中國的文化、歷史、語言、風俗，重點是從社會學及人類學研究中國民間文化及風俗。他觀察到當時英國大量走私鴉片，造成民間極大的困苦，他基於正義而批判西方，在1832年3月在《傳教士先驅》發表文章抨擊鴉片貿易對中國的危害，將鴉片描述為「折磨中國社會最大的罪惡之源。」^[3]由於他對英國販賣毒品給中國嚴重進行了深度描寫，使美國公眾震驚地了解西方商人在中國的鴉片走私活動。故他也支持林則徐銷煙，在《中國叢報》上撰文支持林則徐的禁煙運動，1839年裨治文在《中華叢報》發表和翻譯十六篇反鴉片文章，指斥英國「道德顛倒……與其責任和榮譽不符。」他並要求英國悔改和賠償中國的損失^[4]。當時馬禮遜訓練的華人傳道人梁發的兒子梁進德，被林則徐邀請為翻譯，得到重用，為欽差大臣翻譯西方的觀點為中文，又介紹裨治文見林則徐，林則徐曾寫一照會給英國，期盼英女皇禁止種植罌粟，使鴉片商人無法毒害中國人民。裨治文牧師將林則徐的反鴉片照會的全文則一字不漏地登載於1839年5月的《中國叢報》，他後來獲邀前往虎門觀看中國政府盛大的銷煙運作。裨治文的立場和路向，是與中國人民的利益站在一起，也支持中國政府，抗拒帝國主義的殘害和欺凌。

之後1869李提摩太(Timothy Richard)來華，深入了解中國處境在國家貧弱，知識落後，工業缺乏，政治腐敗，明白中國的困苦由於還未現代化，須從現代化的教育開啟民智，才能使中國人改變命運。他開始關心中華民族本身的命運，提倡富強



之道在教育和改革，投身支持中國知識份子變法改制的運動。1876至1879年華北大饑荒，親籌鉅款賑災。因而得官方信任，而他在期間體會中國交通與通訊落後，明白中國的苦難在於還未現代化，包括教育改革及現代建設，這成為其獻給中國的多個改革建議。他發現信仰要生根中國，必須包括參與到中國人的命運和苦難之中，與中國人共負一軛，並以其外國先進知識來幫助中國富強。他由此辭去原先差會的工作，全身投入廣學會的運動，參與《中國時報》(Chinese Times)中文版主筆工作，又在廣學會(The Christian Literature Society for China)中活躍，1891-1915年為廣學會督辦，主持翻譯大批西方歷史、地理、政治等書。他在《萬國公報》上提出很多變法思想，如光緒十年(1884年)寫《富晉新編》，指出「中國要富強，第一莫先於

教」，教育為富強之本^[5]。1890年駐北京後，即廣交朝中有新思想的人物，主張變法維新，如1890年見翁同龢，同年見李鴻章。1895年三次到南京見張之洞，陳言改變自強之道。1895-1896年，康有為建強學會，推動維新，與李提摩太交往甚多，梁啟超在同期成為李提摩太中文秘書，並在其西學書目表中，認為最佳者為李氏之《泰西新史攬要》及其編的《萬國公報》。

各方變法要人，均受到李提摩太及廣學會諸君子的影響，他發現基督信仰必須包括參與到中國人的命運和苦難之中，並以其外國先進知識來幫助中國富強。他說：「今日中國之要事，莫亟於養民，養民之要事，莫亟於新政。……必須羅致各國至明至正之通才。以廣行各國已行已驗之良法，不及二十載，中國之大富大強，蒸蒸日上。」^[6]



這一切純是基於對中國國情的考慮，而站在中國民族利益的立場，提出改革的建議。這表示他雖為外國人，但以基督的無條件愛，投入去關懷和理解中國，尋求改革體制之道。由這關懷中國的愛心，他能得中國知識分子和朝中大臣所接納。當時康有為與中國知識分子建立「強學會」，在其序中特別提到：「廣學會督辦李提摩太先生，英國通人也。來華二十五年，日以振興中國為己任，今秋自滬走京師，期以所去所學，陳緒當事，時正合肥相國拜入閣辦事之命，舊交重見，深相推挹。」^[7]這可見在其議論的背後，其人格的吸引力得到信任。

李提摩太在強學會與康有為交往甚密，康有為為薦李氏為光緒的顧問，後來李提摩太讀康有為變法奏摺，致函夫人說：「余甚驚異，凡余從前所有之建議，幾盡納結晶，若驚奇之小指南針焉。」^[8]這些交往之得成功，在其真誠地與中國人擔當改進民族命運的時代責任。可惜變法失敗，1898年12月，李提摩太寫信給香港友人，表達他為維新運動失敗的沉痛：「關於救中國的問題。我已盡了所能。……要救中國甚至全世界，不能依靠軍事，卻要靠友誼。使中國與西方最優秀的人，保持其和平與善意的美好工作，又以善意為其目的，則富足定必來臨。」^[9]李提摩太這思想完全是從中國前途走向富強而考慮。維新雖失敗，不過李提摩太仍不屈不撓地為中國民族的利益奮鬥，利用庚子賠款，在1907年建山西大學，完成其將中國教育現代化的心願。

草根百姓關愛模式

中國化的第三模式，是理解和關心中國人民的困難，協助改進社會民生需要，我稱之為「草根百姓關愛模式」。

此後循這關愛模式的，有戴德生(James Hudson Taylor)。從戴德生日記看，他記錄每一位街上見到的人，心中都很關愛他們，戴德生是從關懷平民，不是從高層的學者那邊開始，決定改穿中國衣服，並蓄起辮子，吃中國飯，表明尊重中國文化及人民的風俗，與當地人認同。他又與西方帝國主義劃清界線，不依附西方炮艦。初到揚州，受民眾圍攻宣教站，戴氏只通知中國官府，並不求英國

支援，然而英公使Rutherford Alcock知此事後，派英國炮艦與軍隊出動，脅迫知府驅散暴民。英政府議院批評宣教引起事端，也批評他反對賣鴉片。戴氏以後即走獨立自主之路，1895年寫信給The Chinese Recorder，表示傳教士絕不應向政府上訴，也不求賠償。教士被殺，不必派兵去炮轟無辜的中國人民^[10]。

戴德生見中國貧困大眾很多未有受教育，他一生為此努力，建立了125間學校。當時普羅大眾也深受鴉片之毒害，1876年開始設戒煙所，1877年傳教士楊格非(Griffith John)批判英國販賣鴉片，說：「這是我們國家(英國)的一個可怕污點。」^[11]丹拿牧師(F. Storrs Turner)更寫一書，指「英國在這事上是確確切切的有罪……鴉片貿易已經把我們帶到可恥又危險的位置。」^[12]他辭去傳教士工作，回英國推動反鴉片運動。戴德生到1905年設立戒煙所101家，為了幫助人民解決毒癮的痛苦。戴德生機構一些傳教士後來回英國的，開始發動群眾反對英國政府不道德，把鴉片賣給中國人。終於1906年戴得道(Theodore Taylor)議員動議：「鴉片貿易違反道德」，得一致通過，之後迫英政府停止賣鴉片。1911年5月英與中國簽協議停止進口鴉片。傳教士對中國社會做出了重大的貢獻，這是中國化的第二模式，是為了解除人民的痛苦，支持中國人民的權益，不惜抗拒帝國主義的利益和勢力。

歷史上這三條路是前輩在中國處境中，經無條件大愛投入一個民族文化，再深思熟慮的反省，經基督教中國化的三個模式：

1. 文化融和與成全模式
2. 參與及改進民族命運的模式
3. 草根百姓關愛模式

■：作為一個學者，您上述的概括對基督教在中國傳播與發展的範式做了總結歸納，可以說中國基督教的歷史就是基督教中國化的歷史，在政治方面，中國的基督教積極參與中華民族的救亡圖存，帶著家國情懷積極推進中華文明的復興與發展。除了李提摩太等傳教士外，還有許許多多的中國的基督徒對中華文明的進步、中國革命的發展和社會主義建設做出了積極貢獻，如徐光啟、容闈、孫中山、傅連璋、吳耀宗等。在文化方面，除了利瑪竇等傳教士之外，更有許多基督徒在

積極推動東西文明互鑒、中外文化交流融合，推動中華文化的發展、中國科學技術的進步作出了巨大貢獻，如李之藻、馬相伯、張伯苓、吳雷川、林語堂、林巧稚、吳貽芳等；在積極參與社會慈善事業、關愛底層民眾方面，中國的基督徒更是做了大量的工作，目前中國基督教會在與社會主義社會相適應方面作的最多的就是參與社會事工，如民國時期燕京大學的校訓就是：「因真理、得自由、以服務」，有舉世聞名的著名的平民教育家晏陽初，建了許多的教會醫院、孤兒院、養老院，至今還在活躍的有基督教青年會、愛德基金會、四川瀘州醫院等，數不勝數。

與上述這些人相比，您覺得，您在基督教中國化方面走過怎樣的心路歷程，有哪些特殊的思考和獨特的貢獻呢？

中國人自己的獻身：愛國、愛民、愛文化、愛天地

□：回顧歷史上這些中國化的模式，我很敬佩曾有這樣一批外國人，他們能尊敬中國文化，關心中國社會，愛顧中國人民的種種努力，這都來自他們內在一種超越國族界限的靈性。但我和這些傳教士不同，他們是外國人關心中國，但每個都有其西方背景的限制，我卻本身就是一個中國人，只是一個學者與文化人，並無西方教會的差派，我選擇投身中國，只是一個中國人理所當然的獻身，是見百年災劫後，要求重建民族文化的強烈情懷，中國基督徒獻身貢獻中國，本就是義不容辭的。

我雖在香港受英國的殖民教育，仍很清醒地知道自己是中國人。在初中二年級我已自學中國哲學和歷史，13歲到19歲閱老莊孔孟佛學及西方柏拉圖及笛卡爾等一些典籍，並靜坐內修，沉醉於古今聖哲的智慧和境界，又讀書經與史記，知歷代先祖治國的艱辛，正直忠信與奸邪賣國之爭，也讀中國近代史，深感民族文化遭災劫，十分悲痛，那時已產生一個宏大使命，要一生獻身重建民族文化。到大學時體會天地有一種宇宙性的親情仁愛，經歷上帝恩情成為基督徒，內在產生一種靈性生命的摧迫，就是來自上帝的內在呼召，是要我愛國家、愛民族、愛文化、愛天地萬人萬物。至此我對中國文化的使命和基督的呼召融合。

中國人的心靈消化信仰

在大學跟從唐君毅、牟宗三等大師，後到美國跟從成中英與安樂哲，更深入理解中國儒道思想的價值，是人間莊嚴正道。在1982年寫《會通與轉化》一書，回應新儒學派的大師兄蔡仁厚對基督教的提問，在結論部分我提到「基督教中國化」這觀點，期望為中國教會的發展提供方向，就是信仰來到中國，須經中國人的心靈所消化，在中國社會文化中生根發芽及做出貢獻。因從歷史看，基督信仰進入西方希臘羅馬文化的世界，經數百年磨合，才將信仰生根於西方文化，對西方作出重大貢獻。今在中國，不能將西方一套照搬過來，中國信徒可研究及參照西方的神學，但須回歸聖經文本，融合中國文化的思路去建造神學和教會，並思考基督信仰如何貢獻中華民族的復興。

人追求信仰最大可能的扭曲，是以個人有限的了解而以為代表最高真理，信仰原是一種靈性的深度體驗，回歸內在的單純，以信心體會天地的仁愛，從心底經歷潔淨，進入謙卑無執，感通宇宙無限的美善，得到生命的救贖重生，再以不止息的愛心服事世人，這是天國臨在的體驗。若以為自己掌握著真理，高人一等，根本不理不同民族的思想文化，甚至以霸力去迫人接受自己的觀點，這想法完全違背耶穌所教導和實踐的天國臨在人間道理，不配當基督的跟從者。

原本天國臨在是上帝美善旨意在地上的實踐，人悔罪重生，上天無限的愛怨充滿人間。但若將這道理扭曲為教條霸權，以教條代表真理，上帝根本就不用道成肉身，耶穌也不用死在十字架上，上帝只要在天上喊「你要按這套教條行」，在天上把一套教條丟下人間即可。但耶穌基督沒有如此，因耶穌要接觸有生命有思想的人。他來人間要成為僕人來服侍人。進入猶太人的文化中，用猶太的語言、猶太思想來表達，他來到人間是用人當地的處境和文化來表達真理。這就是道成肉身的神學意義，超越真理在具體人間，以愛的行動。

結合唐君毅與成中英

我31歲到美國夏威夷師從成中英老師，學習



易學、儒學的方法學，及成中英的本體詮釋學，旁涉西方的哲學詮釋學及科學方法學，開始進入中西哲學的深奧殿堂，又嘗試結合唐君毅與成中英的儒學，通過成中英本體詮釋學的天地人架構，融通唐君毅的感通本體論及心靈九境，思考重建中國哲學以化解西方後現代的虛無主義，也開始構作中華神學思想，融合新儒學來構作中華神學。當時最密切的同學是費樂人，他也是研究中國哲學而又有神學訓練的學者，中文水平高，後來我介紹他到浸會大學當教授，對中西交流作出很多貢獻。

1990年我被邀到加拿大維真學院(Regent College)開創中國研究部，但不久發覺西方學者無興趣知道中國人的歷史艱苦，也不重視信仰與中國文化交融的重要性。所以我自己另外開創「文化更新研究中心」及《文化中國》學刊，主張中西文化從衝突轉向對話，尋求中國文化在新時代的創造轉化，建造新時代文化精神，同時也推動西方自省其過激的自由主義和自我中心思想，尋回其原初的理性和靈性。由這開創與中國學界對話29年，不但親身見到中國從一窮二白轉向富足強大，也參與了中國文化的重建，同時亦展開基督教中國化的對話和研究，使中西精神文明得互相尊重及會通。

回中國的行動實踐

90年代開始回中國交流，看到中國那時候非常貧困落後，體制仍未健全，文化精神仍未被重視，人民普遍文化素質不高。十分焦急與痛心，那時海外的仇中派借此看不起中國，但我拒絕以高人一等的態度罵中國不行，反覺得任重道遠，應以無限的愛心投入祖國的困境，去實踐天國無條件的愛。天國行動的落實就在中國大地。

思考中國經文革災劫，精神文化衰靡，我誓要繼承各位老師的心願，將中國文化價值建立在大地上。至今行走中國三十年，既在大學講學，重建中國文化，推動中西對話，也在貧困農村助學，勉勵少年愛國愛文化。我持守兩句話為座右銘，一句為「愛是恆久的忍耐，又有恩慈」，改革初期每當看到中國仍落後時，感十分悲痛，而以恆久忍耐及慈

愛的心，盡一切所能去參與改革，又向中央反映地方困境，尋求改進。另一句為耶穌所說的「非以役人，乃役於人」（我來是服侍人，不是受人服侍），那是願意成為僕人，到貧困的世界服侍人，期望達到消除貧窮。以基督徒參與到民族文化復興大的運動裡面。基督徒來中國，不是以西方文明來取代，卻是尊重愛護中國文化價值，從中國的心靈去消化和說明信仰，並投身去造建中華民族更美好的前途和夢想。當有一天中國民族文化大復興的時候，中國人記得很多基督徒一同參與這奮鬥，就知道基督徒都有中國心，都是中國人，至此，基督教已生根中國，是屬於中國人的基督教，而不是外來的。

僕人意識與文化互益

■：聽了您剛才所分享的內容講，我簡單總結一下我對您的理解，也提出大陸學者對於基督教中國化的理解與實踐進路，作為回應。我認為，您作為一個海外的基督徒，對於基督教中國化的理解帶有很強的文化使命和家國情懷，而這種情懷深深地扎根於中華文化的傳統之上，更加具體地說，就是扎根於儒家的文化傳統之中，在學術統緒上帶有非常明顯的海外新儒家的思想特徵。我覺得，這就是您和許許多多的海外華人基督徒自然而然地走出的一條基督教中國化的歷程。在其中，五千年的文化傳統深深地鑄刻在你們的文化生命之中，並不會因為信仰基督教而丟棄，反倒因為基督信仰而成全這種文化生命。同時也因為儒家特有的仁愛感通的世界觀和心性論，豐富和發展了基督教的神學思想、道德倫理和社會關懷。

舉例來說，在基督教傳統中，耶穌基督就曾經說：「人子來，並不是要受人的服侍，乃是要服侍人，並且要捨命，作多人的贖價。」（可10:45）當初曾任基督教青年會幹事，後來擔任三自愛國運動主席的吳耀宗就覺得，共產主義的理念跟基督教很相似，基督教要服侍勞苦大眾，共產黨也是要解放勞苦大眾，所以他積極走基督教與社會主義社會相適應的道路。他雖然認為，中國基督教要堅持自己的神學思考，堅持同社會、同文化對話，並且在這方面也做出了很大的貢獻。但如果從與基督教中國化相關的三個領域——政界、學界、教界所關涉的三個方面：政治、文化、教會來分析

的話，他對基督教的理解偏重於社會實踐層面，在中國傳統文化方面也欠深入，而對於基督教作為宗教組織，對於它的教義教理、教會傳統、禮儀制度等更是欠缺平衡的理解和整體性的建構。作為一代宗師，吳耀宗尚且如此，其他的人更是在基督教中國化道路中，對於政治、文化、教會層面的理解和把握都欠平衡或缺整體的把握。

因此，我覺得您對基督教在中國傳播和發展歷史不僅有個整體把握，更是從三種傳教模式發展出三個基督教中國化的實踐道路，是非常具有創見的。您作為一個個體，帶著一顆服侍人的心，來參與到中國政治改革、學術發展和社會關懷之中，定位非常合宜準確，這是您這些年來在中國的事工一直比較順達成功的關鍵所在。不僅如此，作為一種獨特的文化現象，您所走的基督教中國化的實踐歷程，本身就具有文化人類學研究的意義和價值。與許多國內進行基督教中國化研究的學者相比，您所走的路線是基督教信仰內部的道路，所以無論是在參政議政的政治活動中，還是在著書立說的學術研究中，以及在扶貧慈善的社會關懷中，您將由信仰而來的做僕人的情懷，與儒家惻隱仁愛的文化基因結合在一起，通過擴充而發展成為家國天下的情懷。對於中華傳統文化而言，基督教的僕人文化精神可以補正中國古代政教文化中的綱常思維和好為人師的「人之患」。對於基督教而言，要想在中國社會扎下根來，就需要有仁愛感通的共同體意識，以及由此而生發的家國情懷。以上是我對您的中國化心路歷程的一點回應。

對於內地的學者而言，在從事基督教中國化的學術研究中，我們會有深厚的歷史縱深感，和豐富的當代基督教中國化的生活經驗，我們的研究和生活本身就水乳交融地融合在一起，往往作為公民當家作主的自豪感，使我們忽略了應當謙卑做奴僕服侍人的德性修養。您作為一位旅居海外的華裔學者，同時又是常常回到內地，參與國內學術交流和慈善活動的學者，您是如何實踐您的僕人心志的？

做中國的僕人

□：卓新平曾經這樣提過，他讀《文化中國》，見我提到基督徒來中國是當僕人的，他說這樣基督教一定會受到中國人的歡迎。但是如果帶

著西方的咄咄逼人，好像高人一等，中國人會很抗拒，認為基督教有排他性。只有學習耶穌那無條件的愛，可以去除高人一等的霸權思想。愛是恆久的忍耐，改革初期來到中國，若見到各種體制未成熟，人民仍有困苦，必須忍耐及堅持愛心，就好像愛我的母親，母親可能有很多短處，但是我要愛她，可以說中國文化是我的母親，我不是來責罵母親的，而是要反哺母親的恩情。當我看到中國的體制不完善，我需要忍耐，而且要無窮的忍耐，以愛來慢慢改進。

比如說看到中國腐敗的問題，我們不是在海外痛罵一頓中國政府。痛罵政府不能使中國體制改革。我反而因中國面對困難，而更愛中國，投身盡力支持中國去改變腐敗，當時我在香港向一位富豪基督徒籌款，他被感動而捐助30萬港元，在上世紀90年代，那是很多錢了，我們與上海復旦大學發展研究中心合作，支持中國作反腐敗研究，這是王滬寧的團隊，他已到中央了，而復旦的團隊已建立了一批知識智庫。我們努力去了解針對腐敗的制度，那時幾位學者到加拿大考察研究，理解西方獨立的審計制度，建立獨立的審計系統，審計機構的錢是怎麼用的，所有收入支出都要有客觀的文件和數據，在審計下清楚交待，不得蒙混過關，才使錢不能落入私人口袋之中。

我在上世紀90年代到農村，理解中國當時貧困地區的處境，發覺中國當時另一大問題，是有龐大的農村貧困人口，很多孩子因家中貧窮，不能完成學業，初中完了就要出城打工，幫助家計，特別是少數民族的女孩子。還有，農民工在城裡生的孩子們，因戶籍問題不能入正規學校。我們就在美加華人中籌款，幫助孩子完成中學，並資助第一年大學的開支。海外華人一呼百應，並形成一個關愛團隊，年年到農村探望孩子，使他們明白，我們不認識他們，但仍愛他們，使他們明白，愛是可以無條件的，入不單愛家人，也可愛社會、愛國家、愛人類。海外華人共同捐助祖國孩子，能夠幫助多少就幫助多少。然後把我們看到的情況寫報告給政府，後來政府通過精準扶貧，也一步步處理好教育與貧困問題了。我們是一點一點的服侍中國，我們遇到的政府還是非常用心去改善的，而不是敷衍了



事。所以，「我們是僕人」就是這個意思，我們在中國改革初期最艱苦的時候，來參與這過程，以愛來服侍中國人。從中國化神學反省說，這是上帝國度的具體實踐，全人投入到社會人群中，將上帝的旨意行在地上是生命的全面獻身。這是天國在地上實踐之道。

整全的思考落實為關愛草根人民， 人性神性圓融結合

這是從中國文化重現整全的天地人思考而來，成為天國在地的實踐。今也有人提出全備福音的名詞，是指生命的在內在外的思考，須在靈性上得到動能，內在有聖靈的能力，若行善而沒有內在的靈性生命，就沒有能力，然後又去到社會基層關心邊緣青少年及吸毒者。基督信仰不是口講大道理，而是全面的實踐。第二點，耶穌是不是聖人？耶穌是完全的人，也是完全的神。從其人性看，他真實視聖人本性，這稱為「人子」，指完全的人。他走進社會最不被重視的草根人民中，關愛受苦、受壓抑、受歧視、有殘疾的人中，去安慰。醫治、關愛他們。

但耶穌又稱為「神子」，因他的關愛行動，彰顯一種神聖，一種上帝的能力，能夠醫病，又能以五餅二魚餵飽5000人，最終經歷虐待、死亡和復活，所以使徒約翰記載他是道成肉身，真理成為具體的人來服侍。但是在他服侍的行動過程中他流露出他有上帝那種能力與無條件的愛，而這個無條件的愛也正是聖人所應該有的仁愛。

聖人為道犧牲而成聖，人子受苦而成大寬恕

儒學要求人實現聖人的本性，成為聖人，聖人是一個完美的人格，聖人也是一個自我實現到最高峰，我覺得在中國歷史中，好像文天祥，在宋朝已敗亡，元朝給他高高官厚祿的時後，仍堅持正氣，願為仁義之道犧牲的人格，另外是劉宗周（劉戡山），清兵入關，清順治二年（1645年），多鐸率清軍攻陷杭州，劉宗周正在進餐，聞訊推食慟哭：「此余正命之時也」，決定絕食殉國。因他看到已經沒有辦法挽救國運，擔心整個文化給毀滅，以自

殺來殉道，堅持絕食二十日而逝。其修養之高，意志之堅定，確是人的極致。而且他從王陽明學統下來，劉宗周特別重視慎獨，自己獨處時也謹慎嚴謹、堅持道德行為，是作為人修養的最高峰。

這是聖人的最高修養，在無人見到的獨處時刻，還是堅守聖人之道。這種人當然是人道德的高峰，沒人看你還是要行出善性，那是人內在本性實現達至一種神聖的境界。不過耶穌的犧牲又不同於聖人殉道，他願意釘死在十架是要為人類贖罪，他像文天祥那樣選擇犧牲，然而他承受大苦痛，是以他本體的無限生命去取代人類的罪，寬恕擁抱罪中的人類。文天祥的選擇是正面實現人性美善與天地正氣，寧放棄生命以堅持仁義的價值，以正氣保留中國文化所尊崇的一切美善精神，是為捨生取義。耶穌代人贖罪，是以無限純潔的生命，替代人類承受罪惡刑罰的痛苦，使人類得寬恕，可在上帝面前得潔淨，罪人因此被稱為正義。這特有的真理觀和中國的天地正氣哲學有不同，但可共融。

代人贖罪的中國敘事

■：說到耶穌基督在十字架上的犧牲與代人贖罪。對於當代中國人可能已經非常陌生了。我們今天所談的基督教中國化在其現實性上還有文明互鑒的意義，通過對比研究和對話交流，一方面可以推動基督教中國化的走深走實，另一方面也可以幫助我們發掘和理解我們傳統文化中曾經存在但久已塵封的神聖敘事。相傳，商湯在戰勝夏桀取得天下以後，天下大旱七年，洛水都枯乾了。在上古時代，天下出現巨大自然災害的時候，古代帝王都會認為是自己的德行有虧得罪了上天，天災是上天對自己的懲罰。於是商湯就在桑林這個地方用自己的身體去祈雨。他把自己的頭髮和指甲剪掉，把自己當作祭物，匍匐在祭壇之上向上天祈求降雨。商湯向上天祈禱說：如果是我一個人有罪，不能連累天下的百姓。如果是他們有罪，請將他們的罪歸在我一人身上。當大火燃起之時，大雨從天而降。旱災解除了，百姓們奔走歡呼。通過這個故事，讓我們再次回顧中國文化中古老的祭祀文化和敬天信仰。從中我們能夠看到，在中國上古的信仰文化中，皇天上帝與天下百姓的生活是彼此感通的，上帝是世間的至高主宰，監察

世間百姓，賞善罰惡。地上的君王代天牧民，是帝王也是祭司。當地上罪孽深重上天懲罰萬民時，君王祭司會代表百姓向天祈求，並代人贖罪。通過商湯這種犧牲生命代人贖罪故事，讓我們明白，其實中國古人也相信代人贖罪、拯救世人於苦難之中的宗教信仰，由此我們也能看出中國古人也有對罪惡得贖、罪人得救，以及人在上帝面前得潔淨的渴望。

由於這個儒家聖王的神聖敘事歷史過於悠久，我們現代人已經無法深刻體會中國古人敬天愛人的信仰傳統，也難以理解中國古代聖賢講道修德、希聖希天的敬虔心理，在「獲罪於天」的意義上對於「罪」的理解和體會也近乎闕如，所以，我先請教梁博士。我們如何在中國文化的語境中詮釋基督教文化中的罪的觀念呢？

中國文化對罪的意識

□：若罪的定義是指天人隔絕帶來的內心狀態，中國文化較少有這種罪的明確意識，中國人用「罪」的概念，從其根源看，犯罪的「罪」本來是用「罪」字表示，到了秦代，統治者嫌「罪」的篆文字形近於皇帝的「皇」（皇），改用「罪」字來代替，《說文》解為：「捕魚竹網」。「辜」字在《說文》解釋為：「犯法也。」是指犯了刑法的罪惡，這是指犯可法律上的罪惡，不是指天人隔絕的內心狀態，故普通中國人覺得自己沒有做什麼犯法的惡事，故沒有罪。

此外中文在道德上用罪字，一般指過犯。《孟子·公孫丑下》：「王曰：『此則寡人之罪也。』」^[1]那是因孟子指他認識齊王的五位地方長官，能明白自己罪過的，只有孔距心一人，對此王承認自己有罪，這罪是指「過犯」。

又商湯曾向天認罪「天大旱，五年不收。湯乃以身禱於桑林曰：『余一人有罪，無及萬夫；萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。』於是剪其髮，磨其手，以身為犧牲，用祈福於上帝。」^[2]此中湯因五年大旱，認是自己一人的罪，是指萬方做得不好，是因自己做得不夠好，預備獻自己為犧牲給上帝，使人民免於刑罰，這罪不是犯法的罪，也是指一種「過犯」。但以一人擔當全體的過犯，是聖人承受大家的罪。這思路可與耶穌贖罪有共通之處。

偏離正路與虧缺隔絕

「罪」的理念，希伯來文是*chata*，是指「不中目標」，希臘文*hamartia*有同樣意思，在希臘文學中，是指英雄犯了悲劇性的錯誤。古代以色列有些士兵擅長投石，而且可以「毫髮不差」地擊中目標，「毫髮不差」這個詞可以直譯為「沒有犯罪」。不中目標即偏離了正確道路，也偏離了上帝，這意思用中國文化方式表達，可指「不中不正」，「偏離正道」。故罪不是指一種惡性，而是虧損與偏離的原本美善的狀態，指人內心的「偏離正路」^[3]，也有過犯的意思。而罪的根源，保羅說：「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」^[4]「虧缺」是指對上帝美善的虧損，與中國儒學講良知陷溺之說，思路相通。虧損了上帝和人的關係，形成天人的隔絕：「你們從前與上帝隔絕，因著惡行，心裡與他為敵。」^[5]根源上人和上帝隔絕，產生人與天地終極真理、人與人、人與自己、及人與萬物的隔絕。

中國哲學核心的反省，並不在人的內在隔絕，中國儒學重點是反省人的正面美善性，是聖人本性，人如何把這本性實現。但中國思想家也注意到，人常陷入而沉溺於現實利欲世界，不能實現本性的善，這不叫罪，孟子叫「陷溺其心」，人的本心本性原是很偉大，不過人陷在現實利欲中走不出，是為陷溺。孟子又說這是一種「梏亡」：「其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，且且而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」^[6]即人的善良本性被日日砍伐，受關閉遏制而失去了。不同於罪帶來的虧損扭曲之意思。而中文中比較接近的詞是「不中不正」。宋明理學有類似罪的反省，是氣質的偏差，人的情不能合手天理，故重「覺識仁心」、「存天理，去人欲」、「涵養須用敬、進學在致知」等修養工夫，以克服罪念。這些都有不少的討論。中國對人偏離天理，行為上的罪惡，大概指道德的不完滿，而不是指隔絕終極真理的內在狀態。



從感通圓融到道術分裂隔絕的世界

中國的修養是克服「過」，不是「罪」，是對付偏離道德天理的心思與行為，如晉靈公曾表示：「吾知所過矣，將改之。」而後大臣士季說：「人誰無過，過而能改，善莫大焉。」^[19]屬於不合天理正道，不中不正。從中華神學討論「罪」，其希伯來原文 *chata* 的字義也有不中不正的意思，故記憶中幾十年前在《景風》季刊上有一位李湜源先生曾建議，用「過」字翻釋「罪」字，可使中國人更明白人的罪不同於犯法，頗有見地。然而「罪」的本義不只是道德及倫理的，卻涉及人和終極真理（上帝）感通的斷絕。這意思是指在原初的伊甸園世界中，天、地、人的整體是一切存在事物處在彼此感通圓融之中，人的裸體代表「與物無對」，是人與萬物一體的天人合一境界，人若吃生命樹的果子，代表以無限心看世界，將以和諧的正道管治修理萬物，因此人與萬物都「各正性命，保合太和」，是彰顯原善世界。用莊子的話，是「內聖外王」的境界，人處完美的狀態，如莊子說：「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。」^[20]指原初的人具有完備的道術，即是能通透真理的聖人，故可以配合宇宙神性靈光（神明）之道，能按天地之標準，去化育萬物。

在《創世記》文本的敘述中，人有自由選擇「分別善惡樹」的果子，這代表採用一般知識的主客區分的思想方向，「分別心」的出現，人用自由選擇與一切分別開來，人心性本體上的內在關閉隔絕狀態，隔絕於終極美善真理，形成自我中心，與自己的良知、與他人及天地萬物都分別開來，形成天地人的隔絕和分裂。用莊子的話，是「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，暗而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天

下裂。」^[21]

莊子所言的「道術為天下裂」，用中華神學消化之，是描述分別心使人各以其所欲而形成自我中心的偏見，分裂了原先美善圓融的真理。罪的隔絕使人有分別心，與自己良知分裂、與他人及萬物，這是分裂，形成人常在道德上背離天理的根源。中國儒學重提拔人本體的善，依以上分析，中華神學同意和接受儒學所強調人心性本體是純粹美善，這是人靈性中的上帝形像和樣式，是原初的原善。但因罪入了世界，人在現實上為何總有自私、貪婪、驕傲，而產生仇恨、鬥爭、陷害人和殘酷對待異己。這是人在實存上內心的隔絕狀態、關鍵是在本源上美善本體不能自然流露，隔絕使人性的無限追求扭曲，轉為追逐有限的權力、利益、欲望，將有限的事物當成為無限的美善本體，無窮追求，形成對有限事物的無限沉迷和執著，這是所謂罪的狀態，是人性內在與真理隔絕，使美美本體被人欲困鎖，其實現時扭曲為迷執於有限事物，形成自我中心，生出自私、貪婪、驕傲等生活上的道德之罪。由此人整體陷入無窮的爭奪資源與互鬥中，這就是奧古斯丁所講的「原罪」狀態，原善扭曲為原罪，由此則有宇宙對人整體罪惡的審判，而終極真理（上帝）有恩情，故有救贖的觀念。從中國哲學看，可消化和理解這一切道理，中華神學乃可基於中國的思想，展開對怨罪和救贖的研究。

罪的現實性與救贖的普遍性

■：謝謝梁博士對於基督教中「罪」的觀念與中國文化中「過」的思想所做的辨析理解，由此我們可以清晰地理解儒家道德修養的適用範圍與基督教救贖犧牲的宗教性意涵之間的異同，通過繼承和發揚中國優秀文化傳統中的宗教性因素，啟迪和復興中國文化中深厚的敬天愛人傳統和敬虔仁愛的生活態度，在此基礎上激發中國人的「幽暗意識」和「罪惡意思」，真正推進基督教中國化倫理道德層面和現實生活領域的落實。

說到罪惡問題，古今中外概莫能外；聖賢凡愚都難免一聲歎息。我想通過一則故事來說明在現實生活中罪的普遍性，特別是在基督教中國化的歷程中，中西文化的衝突，更是將這個問題變得更加複雜扭曲。我要講的故事發生在明末，在明末清初天主教徒的故事中，

大概沒有哪一個比「王徵與申氏」的故事更為震撼……

王徵是個孝子，其母去世後，因見道書中有「一子成仙，九祖升天」之語，故而信道。之後又因受到龐迪我所作的《七克》一書影響而皈依天主。在中國傳統的富貴人家，置妾相當普遍。特別是在官宦人家，如果沒有後嗣，娶妾求子就是非常合乎倫常的事情。但明末傳教士們明確以十誡中的「戒淫」為據，禁止信徒娶妾。王徵五十二歲中進士，當時他已經領洗奉教，所以在中進士之後，他隨即致書家人，不要為其娶妾，稱：「今日登第，皆天主之賜，敢以天主所賜者而反獲罪於天主乎？」他的妻子尚氏雖曾育有多男，但都早夭，僅存二女，王徵在「妻女踞懇，弟侄環泣，父命嚴諭」的情形下，遂心意鬆動，娶入年僅十五的申氏為妾，希望能生子以延續香火。由於娶妾一直是被在華天主教視為重罪，王徵自覺罪孽深重，乃數請金尼閣等神父為其解罪，但均不獲允，且謂其曰：「非去犯罪之端，罪難解也」。王徵非常痛悔，決心改過，他決定和申氏解除婚姻關係，並安排申氏改嫁，希望藉此了卻「孽緣」。申氏知道丈夫的決定後，誓言寧可「進教守貞」，誓死不肯改嫁，並且「痛哭幾殞厥生。」王徵能夠做甚麼呢？要是把申氏逼得過了頭，她選擇自殺，這也是罪孽。王徵不知所措，只好決定「終身不入內室」，「視彼妾婦，一如賓友，自矢斷色。」此外，王徵又把自己弟弟們的兩個兒子「過繼為嗣」，總算解決了絕嗣的問題。崇禎十六年，李自成攻陷西安，王徵聽聞李自成欲請其出來做官，為了避免附逆之罪，以實踐其忠孝氣節，絕食七日而死。王徵的自殺可以說是違反「十誡」不可殺人的誡命，這可謂是基督教中國化過程中基督教信仰與中國倫理道德之間的極大衝突。

王徵的故事已經落幕，申氏的故事才剛剛登場。申氏15歲為妾。但婚後不久，王徵因痛悔改過，他決定和申氏解除婚姻關係，並安排申氏改嫁，希望藉此了卻孽緣。申氏以死相脅，「進教守貞」才免於成為棄婦，22年過去了，王徵與申氏仍是有名無實的夫婦。崇禎自縊，王徵絕食殉明，完成了其「忠臣不事二主」的心願。王徵死後，申氏「痛哭流血，斷飲食，誓死相從。」這時，垂垂老矣的正室尚氏「憂憤成疾」，她阻止了申氏的激烈行動。原因是很現實，尚氏已老，難以持家，只有依靠37歲的申氏，才能養育王氏血脈。在尚氏強烈要求之下，申氏終於放棄了自殺的念頭。雖然如此，她為表對王徵

的忠貞，毅然「斷髮毀容」。以此表明申氏要放棄一切離棄王家的可能。她不要給自己留退路。不久，尚氏也去世了。申氏一直教養王徵的兒孫。王家在經歷明清變革，屢遭兵災饑饉，歷經險阻艱難，終於子女長大成人，家道得以恢復。這時候，申氏已經70高齡了。王徵兒孫非常感激申氏的勞苦，正好趁申氏大壽，擺設筵席好好表達心意。席間，申氏突然流著淚說：我是前朝臣子之妾，曾經受前朝俸祿供養，先臣絕食以殉國。我沒有共赴國難，隨先臣而去，苟延殘喘，以至今日者，只是為了不違背夫人之命，照顧家庭罷了。當年，王徵絕食而死；今天，她又怎能夠飲酒食肉！如今王家已經中興，她的任務也完成了。她終於要實踐她近四十年的決定——殉夫，終於絕食而亡。《涅陽魯橋鎮志·節烈志》開篇第一人即是「明申氏」。

王徵奉教之後，因面臨「無後為大」的窘境，只好私違「十誡」秘密納妾。為此王徵痛悔不已，公開發表《祈請解罪啟稿》，承認嚴重違反「十誡」，現將妾「異處」，視為「賓友」，斷色以求解罪。可惜好景不長，李闖攻陷西安，要王徵出來做官。王徵再次違反「十誡」，絕食七日而死。黃一農的《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》對王徵等奉教人士的精細研讀，將明末清初的中國天主教徒的兩難境地刻畫得極其充分。現在的中國基督徒們可能已經不用再面對明末清初天主教徒那樣尖銳對立的道德困境了，但是困境是否已經徹底消除呢？答案肯定是還沒有，這正是基督教中國化要繼續完成的任務。

面對中西文明衝突所造成的道德困境，嚴謹的學者們用「兩頭蛇」來客觀地揭示其困境和首鼠兩端的窘迫，但我在閱讀這段歷史時，每次都禁不住潸然淚下，為王徵的篤信力行、申氏的忠貞節烈感佩不已。在我看來王徵與申氏就是典型的「君子基督徒」，雖然違反了「十誡」，但在這世上誰不是罪人？正是在苦罪懸迷的世界中，人們才需要救贖的恩典，這便是道德修養離不開救贖的地方。走在中國化道路上的中華基督徒們，一定深有體會。

[1] 李贄：《焚書》（台北：中華書局，1974年），第249頁。

[2] 林元度：《造就故事真理與靈命》<http://ccbible.lamen.com/93IT18.htm>。



- [3] Missionary Herald, March 1832.
- [4] Chinese Repository, Vol. VIII, May 1839, p. 3.
- [5] 《萬國公報》卷11, 1884年, 第3-4頁。
- [6] 邵之棠編：《皇朝經世文統編》，經世文編，新政策，英人李提摩太附，卷38，1901年（光緒二十七年）刊行。
- [7] 見《萬國公報》卷7，83期，1895年，第15頁。
- [8] Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, (London: T. Fisher Unwin Ltd, 1916), 254, 引自《外人與戊戌變法》，（中央研究院近代史研究所，1963年），第102頁。
- [9] William E. Soothill, *Timothy Richard of China*, (United Kingdom: Seeley Services & Co. Ltd., 1926), p. 242-243.
- [10] J. H. Taylor, Letter on "Appeals for Readers", *The Chinese Recorder*, 26.12 (Dec. 1895), p. 575-579.
- [11] Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, 1877 (Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1878), p. 365.
- [12] F.S. Turner, *British Opium Policy and Its Results to India and China* (London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1876), p. 167.
- [13] 《孟子·公孫丑下》。
- [14] 《呂氏春秋·順民》。
- [15] 《聖經·羅馬書》，3：12。
- [16] 《聖經·羅馬書》，3：23。
- [17] 《聖經·歌羅西書》，1:21。
- [18] 《孟子·告子》。
- [19] 《左傳·宣公二年》，春秋時，晉靈公無道，濫殺無辜，臣下士季進諫。靈公當即表示：「吾知

所過矣，將改之。」士季很高興地對他說。

[20] 《莊子·天下篇》。

[21] 同上。

Reflection on Thoughts and Actions Toward "Sinicization"

Tang Honglin (Guangdong Union Theological Seminary)

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

Abstract: Sinicization of Christianity, a hotly debated subject currently in domestic political, religious and academic circles with a long history of nearly a century, is a popular topic even in overseas Chinese Christian communities. Various aspects of Christian sinicization in politics, religion, and academia are linked by Dr Leung to the Christian missionary model in China, relatedly to his own ministry over the years to the three circles in China. In him we see an overseas scholar's sincere heart, his patriotic love for his nation, his servant spirit and ardent love for his people, culture, and his God. Such patriotism and spirit of servanthood come from Christian spirituality, and from sentiments in Chinese cultural tradition for family and country. In a world of sin and suffering, sinicization of Christianity accrues to the sacrifice and redemption in Christ crucifixion; to the traditional Chinese cultural heritage of revering heaven and loving men; and to the love for faithfulness, forgiveness and benevolence to confront evil dark powers in the real world.

Keywords: Sinicization; cultural integration; servant consciousness; the salvific way

中國文化傳統與世界主義

■ 安希孟

山西大學哲學系

摘要：世界主義乃一種理想，而不是現實。它是分散的理論，而非系統學說。它有許多異名。它從古代到近現代不斷趨於完善，也不斷接近實現，已經在國際上部分實現。孔子曾倡「大同世界」。孫中山發揚了「天下為公」的觀念。他吸收了西方社會主義者的「普世觀念」。「世界政府」的觀念乃形成於近代。組織「主權國家聯盟」，共同維護和平，消除戰爭，這是先哲的理想。初期共產主義者欣賞並採納世界大同思想。但人類文明歷史終結於多姿多彩，而不是大同。本文只是就世界統一的理念加以梳理，並無任何實際可行建議。這是理論觀念，不是實際操作。中國近代學人學了西方思想，然後用以檢視華夏典籍，從中尋覓新思想，扎故紙堆，精神誠可嘉，收穫亦豐，頗能啟發民智。我們應當視野恢宏，面向世界更具先進博大精神的思想家。

關鍵詞：國際主義；大同世界；世界政府；法制；民主；世界公民

世界主義(cosmopolitanism)是一種很古老的哲學理念和社會學說。世界主義是市民社會、航海工商文明、私有財產制度的產物。它通往市場自由經濟。它主張全世界、全人類乃一國際大家庭，此種共同利益高於家族、民族、國家的利益。國際公準應以世界人類利益為旨歸。它反對民族利己主義，並主張設立世界政府(world government)以約束地方政府的行為，同時亦保護種族群、團體、個人的利益不受傷害。這些都類似於「發揮聯合國的作用」的理想。國際維和部隊、國際紅十字會以及無國籍者的行動、跨國市民社會(civil society)運動，均與此種理念有關。吾人應遵守成文與不成文的國際章程，把自己納入先進法制民主國家行列，成為世界大家庭的一員，而非游離於先進文明法制之外。如今，「天下主義」、「世界大同」等語詞已被淘汰，但它的思想精髓實質仍存在。名稱可以與時俱進，但名實相符，實質一樣。大家所討論

的，都是名詞與概念。但這些討論，卻關乎現實，改造現實。當代世界主義理念有不同表述，如全球化、普世觀念、世界一體、解放全人類、人類共同體、世界憲法(cosmopolitan constitution)、世界法律、世界和平、世界共和國、世界國家、世界法、永久和平、國際正義、萬民法、全球化、普世主義。世界主義成為我們時代的核心理念之一，美國哲學家托馬斯·珀格(Thomas Pogge)指出，現代哲學有司法世界主義、倫理道德世界主義、社會正義世界主義、一元世界主義。珀格指出，當代所有版本的世界主義哲學都強調三大原則：個人的價值與尊嚴、平等與全球就責任^[1]。古往今來，不少優秀學者曾提倡「四海一家」、「大同世界」(world of universal harmony)的理念。「國家主義」則被斥為一種狹隘的民族主義思潮，它強調國家至上。國家主義通過灌輸抽象的國家觀念和「愛國」精神，以維護狹隘的民族利益。人類三大聯合形式—家庭、



部落、國家—自古被認為是自然的，但自從社會契約論以來，國家便被認為不過是約定的。

一、馬克思主義者與世界主義拉斯基理論概述

英國工黨「民主社會主義」(Democratic Socialism)理論家拉斯基^[2](H.J. Laski, 1893-1950)說：共產主義(communism)要靠全世界各地同時爆發革命，才能成功。他認為，在馬克思主義(Marxism)看來，民族主義(nationalism)是資產階級堡壘的一部分。共產主義者主張「必須克服愛國主義(patriotism)」，因為，工人的真正祖國是他們的階級。國家政治組織是剝削的機器。第一次世界大戰中，許多國家的工人以「保衛祖國」的名義參戰，背離了共產主義初衷。可是，俄國的工人卻掉轉槍口，推翻本國統治者。拉斯基說：「服從民族主義，就是對工人階級的最大不忠。」^[3]不忠，就是背叛。

英國馬克思主義者拉斯基的話乃是對國家主義(nationalism, 即，民族主義)面孔的勾勒：「現代國家是一種主權國家；其意義就是國家除了自身的意志之外，沒有其他意志可以束縛它的目的。主權在法律上的意義就是完全的權能。國家可以隨它的意願媾和或作戰。國家可以建立自己的關稅、限制移民入境、決定國境內的外國人的權利，不必和它的鄰國協商，也不必理會什麼公道的原則。這一切，許多國家都做到了。為了保衛或擴展自己的權力，沒有一種罪惡它們是不準備去犯的。」他又說：「承認民族統一為國家，就意味著個人自由的破壞和對國際正義的違背，除非我們能夠找出限制民族國家行使權力的方法。」^[4]因此，國家主義的基礎就是排他性，也就是在國際關係中喪失道德質量。這在第一次世界大戰中為自己國家吶喊助威聲中可以聽到。國家主義的惡果是個人自由喪失殆盡，國際正義遭到踐踏。

作為共產主義的信奉者，拉斯基預言：民族國家的主權終將消失，而這意味著人類的協調一致。他說：「放棄民族國家的主權，就是放棄侵略的權力」^[5]。他預言：「世界不同民族的人們，都能在偉大的共同事業之前消釋偏狹的成見，通力合作，以

從事於國際政府的工作」(這裡，「國際政府」(International government)類似於聯合國(United Nations))，他認為，這個政府是國際的真正領導者。這使人想到美國(the United States, United States of America)。合眾國，這個名稱就不是原來意義的國家，而是超國家，世界國家。因此拉斯基說，一個英國人會由於他是「世界公民」(citizen of the world)而更完善。因而他認為，一個「世界國家」的概念正在形成，儘管是緩慢的。他看到，原來的民族國家的主權，同國際社會是勢不兩立的。世界正朝著「國際政府」的出現發展。他認為「國際聯盟」(League of Nations)。^[6]就是對無限地行使民族國家主權的限制^[7]。

第一次世界大戰以後，斯堪的納維亞(Scandinavia)各國放棄自己的主權，拉斯基認為，他們的國際地位並沒有絲毫屈辱，因為拉斯基認為，那裡的人民是世界上最幸福的人民。拉斯基說：「承認一個國家，假使主權也包含在內，那是和一種公正的國際關係體系不兼容的，並且，這也和被認為對於國際社會中各成員國都有約束力的那種國際法的觀念不兼容」^[8]。他甚至說：「民族國家主權的全部含義，就是容許破壞文明的胡作妄為」。他認為，國家的目的，應當是為著全人類的目的，應當是為其成員謀福利。然而，他認為，國家主權的概念，卻違反了國際幸福的需要。世界需要高於民族國家的權力機構。當一個民族國家的行為牽涉到別的國家時，民族國家便無權成為自己行為的仲裁者。

當前，隨著全球化的發展而興起的全球市民社會運動(Global Civil Society)，方興未艾。德國馬克思主義哲學家哈貝馬斯(Jürgen Habermas, 1929-)說：「世界公民權利必須加以制度化，並對所有政府都具有約束力，國家共同體(例如國際社會——本文引者)必須以制裁作為威脅，至少能夠督促他的成員做出合法行為。」^[9]康德認為，國家主權不可逾越。但哈貝馬斯認為，世界公民權利的實質是：它超越一切國際法主體，深入到個別法律主體。哈貝馬斯認為，我們正走向全球一體化，超乎國家民族之上的機構正在增加。

中國較早接受馬克思主義的文化人大都採取

世界主義觀念。這與後來的國際主義、國際共運異曲而同工。世界主義與共產主義有相近之處。二者都倡導「世界一家」、「萬民同體」，全人類走共同道路。共產主義相信國家將最後消失，但對將來是否還有政府並未給予否定。可以肯定，人類的演進不可能徹底消滅政府。因而世界政府的存在是必要的。各國政府將成為它的地方政府。共產主義主張通過暴力革命推翻舊的國家機器，並在社會主義這個過渡階段實行專政。然而從社會主義到共產主義將是平和的演進，是自行過渡的。總之，暴力將最終消失。從世界主義觀點看，在一個世界國家中，犯罪仍將存在，因而世界法庭不會消失。世界主義的目的乃在以國際大家庭制止國家的犯罪行為。

20世紀初期 中國馬克思主義者的世界主義

中國早期的馬克思主義者都奉行世界主義觀念，因為這和共產主義、國際工人運動、國際工人協會(International Workers Association)、「全世界無產者」、英特那雄納爾(internationalism)、共產主義在多國同時實現有關。資本主義使各國人民命運與共，這必然導致世界主義。不過初期所謂共產主義「在多國同時發生」，僅限於歐洲，甚至是西歐，並不包括落伍的俄國和我們摯愛的清王朝大帝國。

秦邦憲(1907-1946,又名博古,Bo Gu)在「國際主義和革命的民族主義」中引述「革命的民族主義者」孫中山(1866-1925)的話：「我們要知道世界主義是從什麼地方發生的呢？是從民族主義發生出來的。我們要發達世界主義，先要民族主義鞏固才行。如果民族主義不能鞏固，世界主義也就不能發達。因此便可知，世界主義實藏於民族主義之內。」秦邦憲認為，這說明在孫中山那裡，民族主義包含了國際主義(即世界主義)。由此可知，中國初期的馬克思主義者把國際主義等同於世界主義。但是，事實上，民族主義與世界主義二者並無因果關係。從民族主義之土壤上斷乎生長不出世界主義之參天樹。而且，二者成對立之勢。

20世紀初期中國思想家蔡鼎成在《社會主義

的進行，以國家主義為手續，以世界主義為目的》(Socialism with Nationalism as its Formalities and Cosmopolitanism as its Purpose)中說：國家主義和世界主義兩派「聚訟紛紜」。蔡鼎成說，「我國政治革命既成，共和之建設伊始，欲行社會主義，以國家為之引導，以世界為之極則，共產為其實行，大同為其結果。」他折衷地說：「陸行者必宜車騎，水行者必宜舟楫。國家社會主義為實行之基礎，非實行之終極，而為世界社會主義的媒介物也。名稱雖異，性質則同。國家主義與社會主義，前者為手段，為基礎，後者為目的，為結果。」^[10]然而，我們知道，國家主義與社會主義南轅北轍，由國家主義斷難達到世界主義。國家社會主義以納粹為代表，征服世界可也，遑論謀世界福利乎？這種調和主義同樣難奏效果。這種調和折衷，也具有中國哲學未能徹底的特色。然而，以國家為導引，斷難達到世界主義的極則(目標)。他認為，共產為其實行，大同為其結果。經過共產主義，可以從民族主義達到世界主義。用心可謂良苦。這說明，世界主義傳入中國，引起共鳴，而不是反感。借他人之酒杯，澆自己之塊壘，發思古之幽情，展未來之宏圖，良有以也。凡此，足見中國傳統文化中家國意識甚強。

馬克思提出「世界歷史」的思想。他認為隨著世界歷史的形成，過去那種地方的和民族的自給自足和閉關自守的狀態被各民族的各方面的互相往來和各方面的互相依賴所代替。共產主義同世界歷史緊密聯繫在一起。離開了世界歷史，共產主義就只能作為某種地域性的事物存在。狹隘的民族歷史必將走向廣闊的世界歷史。科學與生產的發展，使世界各民族不能不捲入世界歷史的洪流。世界市場把世界聯為一個整體。各民族和國家不再是封閉的、孤立的。「各個單獨的個人擺脫各種不同的民族局限和地域局限，而同整個世界……發生實際聯繫。」^[11]從這個意義上說，中國古代缺乏世界主義的基礎。世界主義乃商業市場經濟和環球航海的產物。

青年毛澤東(1893-1976)說過：「以我的接洽和觀察，我們多數的會友(指「新民學會」(the Institute of New Citizens)會友)都傾向於世界主



義。試看多數人都鄙棄愛國；多數人都鄙棄謀一部分、一國家的私利而忘卻人類全體的幸福之事；多數人都覺得自己是人類的一員而不願意更繁複的隸屬於無意義的某一國家、某一家庭或某一宗教而為其奴隸；就可以知道了。這種世界主義，就是四海同胞主義，就是願意自己好，也願意別人好的主義，也就是所謂社會主義。凡是社會主義，都是國際的，都是不應該帶有愛國的色彩的。」^[12]這裡的社會主義，實指共產主義。蔡和森(1895-1931)也提出「萬國一致」，「不要帶愛國的色彩」^[13]。

「五四」時期，在中國討論世界主義的，有兩種人：早期的馬克思主義者和教會神學者。「五四」前後，與馬克思主義傳入中國的同時，西方世界主義文化觀念也如惠風拂面，從開放的國門吹進華夏。與此同時，中國一些護國保家、救亡圖存心切的人卻拋出「國家主義」實即民族主義的誘餌。這受到馬克思主義者的批評。中國早期的馬克思主義者以海納百川的胸襟，以開放的眼光看世界，促使中國人從王朝順民向「世界公民」的觀念轉化，這使「睜眼看世界」的中國人心懷更加廣大。

中華民國以三民主義立國，民族主義是基石，故世界主義在民族主義者眼中乃尤物。追隨孫中山的人，首先以批評的態度介紹過世界主義。從民族主義出發反對世界主義的，在中國有國民黨的周佛海(1897-1948)。周佛海認為有兩種「世界主義」釋義：一、征服別國的帝國主義論，二、主張各民族平等的世界聯邦論。不過我們今天知道，自古至今，世界主義乃取第二種意義。世界霸權主義不是任何意義上的世界主義。世界主義不含霸權主義與奴役弱小民族的成分。周佛海此論，取法乎孫中山：「因為世界上的國家，拿帝國主義把人征服了，要想保全他的特殊地位，做全世界的主人翁，總是站在萬國之上，便提倡世界主義。」這是對世界主義的莫大曲解。因之，當時的國民黨把這種世界主義等同於共產主義而加以反對。

不過孫中山、周佛海對世界主義的認識包含了極大矛盾。周佛海又表示不反對本來意義上的世界主義：表示擁護「民族主義者所主張的世界主義。這種世界主義，不僅不和民族相衝突，而且須

以民族主義為基礎才能實現。」我們今天知道，世界主義斷不能和民族主義相調和，斷不能以民族主義為基礎。從民族主義斷難達到世界主義的結論。周佛海又說：實行民族主義「就是實行世界主義的第一步」。真不知道這結論緣何而生。周佛海激憤地說：「如果自己民族還在別的民族宰割之下，就大談世界主義，那不僅是民族主義的罪人，而且是世界主義的罪人。」這真是一種自相矛盾。然而我們知道，列寧和斯大林都對民族主義持批評態度。今天，民族主義也不在被宣揚之列。民族主義不包含世界主義觀念。

因而孫中山並不籠統反對世界主義，而是更提倡別一種世界主義：「必須把我們民族自由平等的地位恢復起來之後，才配講世界主義。」周佛海因而認為民族獨立乃實行世界主義的起點。結論：「世界主義是民族主義的理想，民族主義是世界主義的實行(基石、起點——引者)。」^[14]可見，世界主義同國民革命並不矛盾。「五四」時期，民主主義革命者、孫中山的追隨者朱執信曾撰文介紹「超國家主義」(Supra-nationalism)實即世界主義。這可以幫助當時的人認識世界思潮。

瞿秋白的世界主義觀念

中國早期的馬克思主義者瞿秋白(1899-1935)則大力提倡世界主義。因為共產主義本身就意味著人類共同體和共同命運。這時在人們心目中，世界主義同共產主義是一而二、二而一的。瞿秋白對所謂「愛國者」多所微詞。他恰恰批評下述觀念：「中國國富而兵強之後，才能實行世界主義」。他諷刺地說：「這樣的世界主義，李鴻章、張之洞、康有為也會舉雙手贊成的。這樣的世界主義，乃指望國家富強之後再舉兵掃六合！」

瞿秋白站在馬克思主義立場上，公開批評孫中山(大意)：他要恢復民族主義，便以為民族主義與世界主義是不共戴天的。在孫中山以為世界主義不可抗拒時，乃認為世界主義與三民主義大同小異。孫中山曾說，有些新青年(他指的是「五四」後接受馬克思主義的《新青年》，New Youth)以為，三民主義不合世界新潮流，世界上最好的主義是世界主義。瞿秋白說，孫中山沒有勇氣

反對這種世界主義，而是「胡纏一頓」，說什麼「康熙是講世界主義的，因他說夷狄都可以做皇帝」。然而，皇權能屬於世界主義嗎？在世界主義的世界裡，還容得下皇帝嗎？康熙那樣說，乃因為滿清原是漢人眼中的「夷狄」。孫中山顯然弄錯了。瞿秋白又引孫中山的話：「帝國主義天天鼓吹世界主義。」不過，我們今天知道，帝國主義鼓吹征服，並不屬於世界主義範疇。掠奪他人，乃是真正的狹隘民族主義。孫中山卻因此批評「新青年」是「變相的帝國主義」。

中國民主革命先行者孫中山吸收了西方學說。他說，世界主義在歐洲是近世才發表出來的，我們保守這種精神，擴充這種精神。世界主義之輸入中國，乃歐風美雨浸潤之結果。然而，必須指出，世界主義乃馬克思主義題中應有之義。以西方文化為背景的馬克思主義、社會主義及共產主義勢必同世界主義聯繫在一起。孫中山是舊式民族革命代表，提倡「民族主義」等三大主義。1924年，他說，英、蘇俄及「五四」新文化運動反對民族主義提倡三民主義(Three Principles of the People)，認為不合世界新潮流。孫中山認為，「世界主義」在中國古已有之，即二千年前的「天下主義」。他又說，康熙是「世界主義者」。「近日中國的新青年，主張新文化，反對民族主義，就是被這種(世界主義)道理所迷惑。」但他認為，如果民族主義不鞏固，世界主義也就不能發達。世界主義隱含在民族主義之中^[15]。

孫中山打了個比方：一個苦力，終日在碼頭勞碌，一日忽中彩，興奮之餘，以為從此告別苦力，乃將竹竿連同藏在竹竿內的彩票扔到水中，彩票因而打了水漂。這好比「一個雞蛋的家當」。彩票代表世界主義，竹竿代表賣苦力的民族主義。孫中山認為不應當以虛幻彩票(世界主義)而扔掉民族義的竹竿。瞿秋白批評孫中山是「希望苦力最好永久用竹竿」為他們挑行李。這批評當然有些激憤。不過，在我看來，如果中了大彩(20萬，即世界主義)，何必再去賣苦力(死守民族主義)呢？瞿秋白毫不留情地說，孫中山是用「宗法封建的辦法，結合豪紳地主階級的利益，以圖建立豪紳的民族及其主義。」瞿秋白自己則主張「建設聯邦國家

(federal state)，進入無國界、無階級的共產主義^[16]。

周恩來(1898-1976)說：「狹義的愛國主義運動的流弊，至少對內會造成法西斯。」^[17]中國自周武王大封諸侯，地方觀念開始得到強化。「五四」時期，費覺天^[18]提出「國界是變的」。「世界紛爭」起源於國界之劃分。他認為社會主義革命要打破「國家」，達到「大同世界」。費覺天呼籲「改造國家」，進入「大同世界」。「國家底國界，一進到職業為界，就等於沒有國界……打破血統的地方的界限，那世界就縛成一體，就大同了。」^[19]初期社會主義者都認為在大同世界中，血統、血緣、地緣關係將被打破。中國較早接受馬克思主義的文化人，大都採取世界主義。這與後來的國際主義、國際共運異曲而同工。不過哲學世界主義和文學的大同世界不一樣，那不是桃花源，也非蓬萊山。世界主義不同於大同世界的奇思妙想，在於它具有可行性。

「五四」時期，馬克思主義者李大釗(1889-1927)提倡「人類一體的生活，世界一家的社會」，「從前家族主義、國家主義的道德」，因為是家庭經濟(中國至今仍如此——本文引者)和國家經濟，「斷不能存在於世界經濟時代」^[20]。中國近代史上優秀思想家大都發揚世界主義觀念。幾乎所有西方空想社會主義者，都預言「國家消亡」，都傾向於世界主義，因而一般說來，世界主義在目前仍是一種理想狀態。我們正全力以赴之。李大釗說：「試看將來的環球，必是赤旗的世界。」^[21]

馬克思主義者李大釗提倡「人類一體的生活，世界一家的社會」，「從前家族主義、國家主義的道德」，因為是家庭經濟和國家經濟，「斷不能存在於世界經濟時代」^[22]。國近代史上優秀思想家大都發揚世界主義觀念。李大釗作為早期馬克思主義者，曾號召打破「國家界限」。「不要常備軍」、「要歐洲聯邦，做世界聯邦的基礎。」^[23]這也就是瞿秋白說的「從勞動者的聯邦國家……進於無國界、無階級的共產主義社會」^[24]。中國早期的馬克思主義者們大都不懷抱民族主義歧見，而是以天下為己任，對世界共產主義懷抱必勝信念。李大釗討論了未來的世界組織和聯合主義。他說：



「全世界人類組織一個人類的聯合，把種界、國界完全打破。這就是我們人類全體所馨香禱祝的世界大同！」^[25]中國的馬克思主義者從民族國家的觀念下解放出來，歡迎世界歷史的新時代的到來。他預言將來的環球如何如何，肯定是世界主義在激勵他。

中國早期卓越的馬克思主義者均反對國家主義，倡導「世界一家主義」、「世界大同主義」。這與共產主義的初衷甚相吻合。陳獨秀(1879-1942)說：「我們不是國家主義者」。他說無產階級本來沒有祖國。孫中山指責現在提倡世界主義和大同主義為時尚早，但他從中國古書中尋找大同主義的根據。陳獨秀因而說，他斷不是國家主義者或民族主義者。陳獨秀闡釋「工人無祖國」的三層含義是：

現今之國家不保護工人；

全世界工人不分國界地聯合起來；

各國工人不應借「保衛祖國」的名義為本國政府賣命^[26]。

中國共產黨內具有世界眼光的人物陳獨秀熱烈歡迎「世界語」。陳獨秀說：「世界語之成立，非即為世界主義之實現，且世界主義未完全實現以前，世界語亦未能完全成立。然世界人類交通，無共同（公同）語言為之交通情愫，未始非世界主義之障礙。」^[27]值得提出的是，抗戰爆發後，陳獨秀轉而批評「世界大同主義」，這與當時「一切經過國民政府」，「一切服從國民政府」的政治主張一致。「五四」時期的陳嘉異（生卒不詳）自稱是東方文化崇拜者。他認為，由國家主義而至世界主義，是東方文化的精髓，然而，他反對歐化，反對吸收西方文化，認為這乃是「愧對先人」^[28]。這怎麼能叫世界主義呢？而陳獨秀卻毫不含糊地尊敬西方文化，反對「尊國」，因為這會「堵塞民智」^[29]。

共產主義者蕭楚女(1893-1927)區分了兩種世界主義：基督教的世界主義（一切國、族皆馴服於上帝）和唯物主義社會主義的世界主義（不承認國家、階級、種族）。他認為，這兩種世界主義，實質上都是個人主義。社會主義的世界主義以每個具體的個人為單位，體現了人類「抽象的平等精神」。我們今天的人，千萬別一提到抽象的「平等」便生

反感。難道我們的哲學家們不正是以抽象的概念為研究對象嗎？抽象能力不正是人的知性和理性能力嗎？蕭楚女認為，在「消滅國界」這一點上，兩種世界主義相同。蕭楚女對「少年中國學會」余家菊(1898-1976)^[30]因反對基督教而反對世界主義提出批評，說他們是株連以人類統治人類的真世界主義，因為「談社會主義的人那一方面所主張的人本位的世界主義確乎與基督教底神中心的世界主義不同。」^[31]

偉大的東方詩人泰戈爾(Rabindranath Tagore, 1861-1941)批評西方思想是國家主義。他說，我們東方人素來不知國家為何物。他認為自己肩負「世界主義使命」。看來，「世界主義」有了版權之爭。然而，實情是：世界主義絕非起源於東方。泰戈爾批評國家主義。他疾呼「不要政治，不要國家」。然而，單單否認國家，並不就是世界主義。不過，世界主義之在古希臘卻是年湮代遠之事。世界主義一開始就同國家主義成對立之勢。印度哲人泰戈爾宣傳世界主義甚力。他對國家主義的批評亦不遺餘力：近代科學卵的「孵」出的是國家主義。他認為當下之急務是拋棄國家主義，「各種族大聯邦不久就要開始了」。與這聯邦精神相悖的傾向卻「不合於將來的世界的潮流」。他相信世界「合一」，「在那萬物和一旦合一的地方，愚昧和頑梗是不能存在的」。「和平是在那善在的地方；善是在那合一在的地方」(Shantam, Shivam, Advaitam, 合一就是和平，因為合一就是善)^[32]。泰戈爾雖是印度人，卻無意之中加入了「五四」文化運動的合唱團，佔據了中國思想史的一頁。他受到瞿秋白的歡迎。但如何達到世界主義的「無國家」的理想社會，馬克思主義者瞿秋白認為泰戈爾語焉未詳。瞿秋白還批評他向一群劫賊宣傳仁愛。不過，瞿秋白仍舊對泰戈爾表示「謝謝」^[33]。瞿秋白認為單對國家不在意，並不是世界主義。世界主義提倡只有消滅階級，才能消滅國家，建立共產主義大同世界。瞿秋白提倡的是無國界、無階級，但不是無政府！這是世界主義不同於無政府主義之處。共產主義預言國家消亡，但不準備消滅政府。世界主義提倡世界政府，這政府不是霸權政府，不是征服、掠奪、奴役，不是以大欺小，磨滅各族人民的特色。

同時世界主義也不是提倡無國家政府。原有的國家政府仍存在，擔負地方政府的職能（相對於世界政府而言）。原來的國家將部分職能轉讓給世界政府，正如國民個人組建政府時，將一部分權利轉讓給政府，而並不喪失基本人權一樣。

二、中國文化與世界主義

世界主義乃西方舶來品，主張以世界政府和法律約束各國政府。世界主義不是皇恩浩蕩、懷柔遠人、澤被萬邦、法外施恩。近代中國學人自西方引進世界主義，又從華夏古籍引經據典，弘揚中國古代思想，誤以為春秋戰國秦漢之際就有世界主義。我們當從世界卓越思想家那裡汲取新養分。

世界主義(Cosmopolitanism)中的cosmos乃指宇宙，且指秩序井然的亙古荒冷的宇宙。politan指都市市民。世界主義指擺脫狹小地方民族偏見，由諸多民族和語言構成的大都市。都市居民與鄉下居民不同。小農經濟下耕者有其田，子其子、父其父、親其親，至多可以老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，然而卻缺乏世界主義和宇宙公民的觀念。說孔孟老莊、秦皇漢武是世界主義者，有時令人奇怪。近代中國學人從古籍中闡揚世界主義，表明了「六經注我」的治學傳統。這是向西方學習的結果，擺脫了狹小的地域和種族觀念。但古代中國的觀念其實依然是天地人不分。

近代中國學人自西方引進世界主義之後，又從華夏古籍引經據典，弘揚中國古代思想，誤以為春秋戰國秦漢之際就有世界主義。然而，修築長城同「和親」政策一樣，都不是世界主義。相信中國先秦諸子之「天下」觀念是一種世界主義、大同主義或天下一家主義，乃是謬見。近代康有為(1858-1927)、梁啟超(1873-1929)、錢穆從中國故紙堆中翻找世界主義詞句，目的仍在發揚西方世界主義，並非引人懷舊。我們當從世界卓越思想家那裡汲取新養分。一個農業宗法制的民族，不可能有「市民」（即「公民」）的觀念。

20世紀初期的中國乃文化開放時代。西方思潮蜂擁而至，世界主義傳入中國。中國學人開始以西方思想觀念審視中國傳統學說，從古書中推陳出新，尋覓適合自己觀念的事物，研究中國古代哲

學的討論中始有「唯物」、「唯心」、「辯證」、「形上」、「世界主義」、「愛國主義」等觀念蓬勃出現。受近代西學影響，許多學者以世界主義眼光看待中國傳統哲學，從中推導出「世界主義」觀念。他們的要旨並非宣揚上古思潮，乃在推行現代思想。古為今用、頌古厚今、穿古人服、為今人計、借鑒既往、前瞻未來，此之謂也。西方學說傳入中土華夏，國人從故紙堆中找到根據，探跡索隱、鉤深致遠，說中國「古已有之」。然而世界主義畢竟不是中國的「特產」。

康有為與梁啟超

中國近代改良主義者康有為受西方空想社會主義影響，曾大力提倡大同主義即世界主義：一、沒有國家，全世界設一公政府；二、沒有家族，男女同栖不得逾一年，屆期須易人；三、兒童公育公養公教。他甚至提出「胎教」、「火葬」；四、他提議設立公共食堂、公共宿舍、公共澡塘（近代「公廁」、「公交」、「公共旅舍」……也來自西洋）。這裡一方面可以看出西方思想的影響，另一方面也可以看出近代學人對西方典籍的闡釋。從西方思想出發闡釋世界主義，可以也。但若說世界主義是中國古已有之，則過也。

康有為自己則提出理想的世界：入世界，觀眾苦，這是謀大同之道的的原因；去國界，合大地，這是謀大同之道的步驟；目的是去級界，平民族、去種界，同人類、去家界，為天民、去類界，愛眾生^[34]。這顯然是受到佛教(Buddhism)的影響。他提出全世界只有一個公政府，無帝王、君長，亦無統領。他提出在「大同世界」中，不許私人經商，所有商業貿易均由政府統管。這很類似於計劃經濟體制。不過他提倡「全世界人類皆為平等」，仍不失為極睿智的念頭。

戊戌變法失敗後，康有為出洋十二年，思想發生極大變化。他認為美國、瑞士接近於「大同之世」。他的《大同書》推崇聯邦制，顯然是受到西方影響。1891年以後，傳教士在《萬國公報》(Multinational Communique)上連載空想社會主義小說《回頭看紀略》，描述波士頓一青年人從1887年昏睡到2000年，醒來一看，世界面貌全新，已實



現電氣化、自動化。康有為也受到這種空想社會主義和傅立葉(Charles Fourier, 1772-1837)的影響。康有為的《大同書》表達了他的世界大同的理想。這一大同理想基於他關於「人性皆善」的理念。然而，斷言人性本善或惡，其實皆無道理。基督教認為人在伊甸樂園(Garden of Eden)裡原本沒有善與惡，是一張白紙，類如洛克(John Locke, 1632-1704)的「白板」(abula rasa)處於無原罪狀態。這似乎有些道理。人的犯罪乃後來的事。不過，康有為的大同理想乃起源於人性本善說，因為有此本性，我們才可以對人類未來抱樂觀態度。一切對人性悲觀的態度，不會導致世界主義。

據說，康有為在構想大同世界時，哀物悼世，居家作長夜坐。然而世界主義並非面壁虛構空想之產物，也不是悲天憫人、憐物傷情的結果。這種專講仁愛之心的社會主義，早受到《共產黨宣言》的批評。據說康有為一天忽「思蒼生困苦則悶(憫)，然後哭」(這比「不哭蒼生哭鬼神」強一些)，「天與我聰明才力拯救之」。一副救苦救難的菩薩心腸。但世界主義並不期待有一個救世主救民出於水火。世界主義基於「人性論」，但並不基於「佛性論」(狗子也有佛性)。康氏的心胸與佛教的西方極樂淨土理想一致，但與未來世界主義並無共同之處。「凡民有難，匍匐救之」。然而，世界主義者不是救世主。《大同書》開首便說：「入世界，觀眾苦」，可見他是現世悲觀主義者。一個悲觀主義，斷難成為世界主義者。世界主義者也絕不是悲觀厭世主義者。康有為忘記了各國明達之士及政府的共同努力是世界主義的基石。「國家自行消亡」——其含義乃各國地方政府會自動縮小其權限。康有為的「世界大同」源於其佛教悲憫情懷。他認為應當去除九界，其中之一是「類界」，即去除人與鳥獸蟲魚的區別。這簡直不是世界主義，而是獸道主義、生物主義了。《大同書》(Great Harmony)寫畢，康有為秘不示人，以為天機不可泄，其神秘如此，斷非真世界主義。

梁啟超在概括康有為的思想時說：「其哲學為博愛派、主樂派、進化派、社會主義派。所謂社會主義派，即指他的大同思想^[35]。」康有為是極反傳統的。他認為將來社會「婚姻之事不復名為夫

婦，只許訂歲月交好之和約而已」，因而家庭必須消亡。這種公妻制是早期社會主義的空想。現代資產階級和文明國家的家庭，是人類家庭的完善形式，可以永久。「若其農田、工廠、商資皆歸之公，即可至大同之世矣。全世界之人皆無家，則去國而至大同易易矣」^[36]。他提倡「自去人之家始」，即，首先破除宗法制度。他認為大同世界是極樂世界。可是我認為世界主義之下的世界並非佛教的極樂境界。

康有為的思想仍停留在比他早幾個世紀的歐洲空想共產主義上。在中國農業宗法制度土壤上生長不出世界主義的樹木。黃見德認為，中國文化的主流是「天下主義」(即世界主義)，而不是孫中山的民族主義。他很欣賞顧炎武(1613-1682)把「國」與「天下」區別開來^[37]。中國古人目力所及僅包括天下，而不如西方人放眼「宇宙」(cosmos)。不過，我不認為中國古人有「環球」意識。中國皇帝固然心憂天下，但他們大都以救世主和真命天子自居，缺乏平等意識——而平等觀念恰是世界主義精髓。

近代以來，中國人睜眼看世界，開始向西方學習。但奇怪的是，學生從老師那裡學到知識，反過來又說這些知識是東方「古已有之」的。這恐怕是近代思想史上的常例。誠如有人指出的：「《大同書》(Great Unity)中的思想與中國社會的傳統價值觀念幾乎無不相反。『大同』的傳統與原意已面目全非。」^[38]例如，康有為提出「世界大同而無界限的原則」，即世界合並為一國，此時，所有的人都成為「世界公民」，選「世界議會」。他認為，必須取消國家，進入大同，使各國的權力逐漸式微。不受限制的國家機器和權力，是人間災難。他說：「今欲至大同，先自彌兵(即「無武器、無軍隊、無戰爭」的三無世界)倡之，次以聯盟偉之，繼以公議會導之，次第以赴，蓋有必至大同之一日焉。」^[39]顯然，這是西學之結晶，非從古書中可導引出來的。中國人具有世界主義眼光，這未嘗不是一件大快人心事。毛澤東說：「康有為寫了《大同書》，他沒有也不可能找到一條到達大同的路。」^[40]可見，毛澤東認為人類將走大同之路——經由無產階級革命。但康有為認為世界主義下不置私產，沒有法

律，恐怕就謬以千里了。

早年的梁啟超是忠於清王室的民族主義者、國家主義者。他曾反對世界主義。梁啟超闡述國家觀念時說：「宗教家之說，動言天國，動言大同，言一切眾生，所謂博愛主義、世界主義，抑豈不至德而深仁哉？雖然，此等主義，其脫離理想界而入於現實界也，果可期乎？此其事或待至萬數千年後吾不敢知，若今日將安取之？……若曰並國界而破之……即成矣，而競爭絕，毋乃文明亦與之俱絕乎？」1902年的梁啟超大概仍站在清王朝立場上看世界主義。

梁啟超認為，國家思想有四種表現：反對世界主義，即其一也。梁啟超認為：「今世之學界，非不知此主義之為美也，然以其心界之美，而非歷史之美，故定案以國家為最上之團體，而不以世界為最上之團體，蓋有以也。」梁啟超認為，「知天下而不知有國家，此不過一時之謬見。」^[41]他要求國民「真利己國」，「惟茲國家，吾儕父母兮！」

早期的梁啟超是國家主義者和保守黨人。1911年辛亥革命後，他仍反對把整個世界看成單一之國。「我國人愛國心之久不發達，則世界主義為之梗也。有世界主義作祟便不會有愛國心。」^[42]但他在《先秦政治思想史》中又轉變立場，肯定了世界主義。這與他1918年底旅歐有關。他從先秦典籍中尋覓世界主義的根據。這是他晚年的新思想。他說：「我國先哲之言政治，皆以天下為對象，此國家之所同也……天下云者，即人類全體之謂，當時所謂全體者，未必為全體，固無待言，但其鵠的，常向於其所及知之人類全體以行，而不以一部分自劃，此即世界主義之真精神也。」^[43]他認為，「先秦諸國並亡之時，其環境與世界主義似相反，然其學說皆共向此鵠的，無異同，而且積極地發表其學理上的意見，成為一個時期的運動。」^[44]我奇怪：縱橫捭闔，春秋無義戰，怎麼能叫世界主義！

梁啟超說，中國元、清歡迎「外族入主而愛之者，等是以天下人治天下事而已」。我們今天不再宣傳抗清、抗金等「民族」英雄，是肯定周邊少數民族亦是同胞。不過，上述論點顯然也是受到近代西方思潮影響，並非說古之人就有如此博大襟抱。世界主義也不是說對異族入侵袖手旁觀。若吳三

桂(1608-1678)者，絕非世界主義者也。梁啟超說：「國家主義與吾人夙不相習，則彰彰甚也。此種反國家主義或超國家主義，深入人心。」他甚至認為，歐洲迄今大小數十國，而我則久成一體，顯然中國得大於失^[45]。歐洲國家小而呈多元態勢，自有其優越性，不可以之與華夏大一統帝國相比。一統天下，政出一門，有時也可能扼殺多樣化。大一統帝國未必會生產出世界觀念。

梁啟超又認為，孔子(前551-前479)作《春秋》，第一句常是「元年春王正月」，乃表示大一統。然而孔子夢想恢復周初封建制，乃是開歷史倒車，算不得世界主義。大封諸侯，以國土資源為私產，封賞子嗣，也能算世界主義嗎？他認為，「正月」前冠以「王」字，就表示「超國家」。但我認為這有些牽強。「禮樂征伐自天子出」，把天下萬民和錦繡江山裝入皇家私囊，以五湖四海為皇家園林，「盡入我彀中」，不能算「超國家主義」。周室乃極具強烈的國家色彩的組織。梁啟超說：在古書中「太平之世，非惟無復國家之見存，抑亦無復種族之見存。」^[46]他特別引述「四海之內皆兄弟也」，說明這是「將自己所有文化擴大以被於全人類而共立於平等之地位」。然而，「四海」究竟指什麼，都很值得商榷。把自己的價值觀念強加於世界，並非世界主義。周朝的分封制乃以天下為私產，私相授受，不可能有絲毫世界主義。梁啟超以為「據亂世」、「升平世」、「太平世」、「天下遠近大小若一，夷狄進至於爵」。然而，同世界主義相比，這些觀念還真有些「興滅國、繼絕世、舉逸民」的味道，其實質根本不是向前看，而乃復辟。這同世界主義向前看，面對未來，判若天壤，勢同水火。

梁啟超更認為，道家以自然為宗，氣象博大，「以天下觀天下」、「以天事治天下」、「抱一為天下式」，是「超國家主義」(supranationalism)^[47]。這就根本不成話了。他認為墨家(Mohist School)言「兼愛」(universal love)、「非攻」(non-attack)、「尚同」，是「超國家主義」。他又認為「天志」是世界主義，認為天之視萬國兆民，其愛之如一，故凡人類之愛覆育(撫養、養育)於天者，皆當體天之志以兼相愛而交相利，故曰「視人之國若其國」。如此，則「國家觀念，根本消滅」。他認為「天子一同

（一統）天下之義，其世界主義色彩最明瞭矣」^[48]。然而，東西南北，上下四方受一人領導，天子主政，一統天下，帝王思想，家長制，人莫予毒，不是世界主義。如此熱切地頌古，其實也包含了一種自大的民族主義。

梁啟超認為法家是國家主義，儒墨是主張聯邦的統一、平和的統一。梁啟超喜歡拿歐洲與中國相比，比來比去，「中國世界第一」便油然而生。不過我以為，一個無遠弗屆的大帝國，因言論不合當局而無所逃遁，恰恰會窒息生機。這樣的大國，反難以萌生人類一體主義。梁啟超認為，世界主義乃中國「古已有之」。這不符合史實。他認為自春秋戰國以降，凡百家言中，即有世界主義（他錯誤地稱為「平民主義」、「民本主義」），他又稱世界主義為「超國家主義」、「反國家主義」、「平天下主義」。他認為近世西方國家主義以仇嫉外人為獎勵「愛國衝動」之手段^[49]。「五四」新文化運動使中國人大大見識了一下世界主義。梁啟超說：我們須知「世界大同」，因而不能將「國際聯盟」看得「無足輕重」，而且要促進其發展。國際聯盟使「國際互助」深入人心，使人知道，國家意志決非絕對無限，還須「受外部節制」。他主張建立「世界主義國家」。「國是要愛的，但不能把頑固偏狹的舊思想當成愛國」。「我們的愛國，一面不能知有國家，不知有個人，一面不能知有國家，不知有世界」^[50]。

梁啟超認為中國古代先秦之長處，有「世界主義光大」一說。他認為，希臘人，島民也，虛想能窮宇宙之本原，其實不脫市府（城邦）的根性，故對人類全體團結之業、統治之法、幸福之原，未有留意者。他認為，中國人以「平天下」為一大問題：孔子言大同，墨子（前476-前390或420）禁攻寢兵，老子（生卒年不詳）抱一為式，鄒衍（前324-前250）倡終始五德……其理想皆以全世界為鵠的，此即「世界主義」的光大^[51]。然而，我們認為，世界主義斷不是五德始終說式歷史循環論——似乎世界主義實現之後又回到邦國、戰爭、私有、專權階段。世界主義不籠統地否認軍隊與戰爭，至少在相當一段時間內，戰爭仍是政治的延伸。中國之重國家，當然與現代世界主義精神相悖。

中國學者從中國典籍找出世界主義大義，梁

漱溟可謂獨樹一幟。他的《中國文化要義》即其顯例。他讚頌中國古代廣土眾民大單元之特質，認為這是「基於文化的統一而政治的統一隨之以天下而兼國際」。我卻認為世界主義與「天下一統」迥不相侔。世界主義並不包含用什麼觀念來統一天下，世界主義不是世襲王權、傳之子孫。多樣化恰是世界主義的特徵。梁漱溟引梁啟超的「我族夙以天下為最高理想，非唯古代部落在所鄙夷，即近代國家觀念亦甚淡泊。懷遠之教勝，而排外之習少，故不以固有之民族自囿而歡迎新分子之加入」^[52]以張揚世界主義。然而，皇帝招安，懷柔異己，乃居高臨下，並非證明人人享有其基本權利，乃「皇賦人權」。梁漱溟甚至認為，中國人缺乏集團生活，唯重家庭，「政簡刑輕」，故中國不像個國家。然而我以為「政簡刑輕」可能倒是一個上乘之國。他認為中國人有「天下觀念」，「天下」即指世界人類或國際^[53]。他說，西洋人反倒輕天下，重團體。我覺得這有點弄錯了。西方中古時代即有「出國」留學——當然不是「出洋」——家國觀念淡薄。他卻認為「天下」指的是關係普及，不分畛域。我認為，世界主義實現之日，國際關係和國家疆域猶存。

梁漱溟意在宏揚「世界天下一家」的觀念。這實際上也開闊了中國人的眼光與胸襟。不過梁漱溟讚揚方塊漢字象形文字，認為這是人類文化統一的一大助力，這我們實不敢贊同。毛澤東認為中國應放棄方塊文字，走世界拼音文字大道。但梁漱溟認為方塊字有助於人類統一，恐怕就有些不妥。梁漱溟認為中國傳統觀念中極度缺乏國家觀念，而總愛說「天下」，更見其缺少國際對抗性^[54]。但我認為，缺少國際對抗性，同時也可能缺乏國際交流，怎麼能是世界主義呢？自我封閉，小農經濟，拒絕通商，不是世界主義。梁漱溟又引顧炎武的「天下興亡，匹夫有責」，說顧氏恰恰沒有今日之「國家觀念」，他倒發揚了「超國家主義」^[55]。他說，這有點「像共產黨為了爭求一種理想文化，不惜打破國界，其精神倒不無共同之處。」^[56]他這樣矚目共產黨，不意竟遭不公平待遇。但共產主義從一開始就具有世界性、國際性，則人人可得而知。梁漱溟說，梁啟超在《先秦政治思想史》中「言政治莫不抱世界主義，以天下為對象」^[57]。這很打動

梁漱溟的心：「孟子時，排斥國家主義也亦更力……凡儒家王霸之辨，皆世界主義與國家主義之辨也」^[58]。似乎王道即世界主義。難道王道樂土能等於世界主義嗎？明君賢相，熏風和暢，天子親耕，與民同樂，居高臨下，不是世界主義的人人平等。梁漱溟說：「像西洋人那樣明且強的國家意識……民族意識……在我們都沒有。中國人心中所有者，近則身家，遠則天下。」^[59]不錯，中國人能放眼世界，甘灑熱血，「解救受苦受難之人」，但中國人也胸懷祖國。說中國人沒有國家意識，由我的經驗看，這根本不對。梁漱溟引述林語堂的話：「歷史上中國的發展，是作為一世界以發展的，而不是作為一個國家。」^[60]梁漱溟認為這話是不錯的。他又說「中國無民主」、「人權之不見」、「民主制度之不見」，是因為中國文化「早熟」，這看法卻未必恰當。也許中國文化是「晚熟」，也說不定。

錢穆的觀點

20世紀30年代，錢穆(1895-1990)著《中國文化史導論》(*Introduction to Chinese Cultural History*)^[61]。他認為，中國古人的終極理想是「天下太平與世界大同」。這結論固然值得商榷，但錢穆實借此宣揚一種與中國傳統素昧平生的主義與學說，其用心可謂良苦。他從古書中追尋微言大義，借古喻今。錢穆反反復復地說：「中國民族是個趨向和平的民族」。當然，世界主義者肯定是嚮往和平、拒斥戰爭的，因為追求一個兵荒馬亂、紛爭不息的「共同世界」乃是自相矛盾。不過中國歷史上戰亂頻仍，這恰好反駁了錢穆上述樂觀看法。毛澤東就認為中國農戰頻繁，乃中國不屈不撓的優良傳統。錢穆卻說，西方傳統是向外征服，中國是向心凝結。然而，認為中國人是「一盤散沙」，的確也是不少學者的一貫見解。錢穆處處稱頌先秦儒家「天下太平、世界大同」的理想。但古人於中國以外的事素來感到陌生，實在難以使人聯想到「世界主義」。中國古代的封閉是舉世皆知的，「天朝上國」論與「世界主義」難以調和。錢穆正確地說，古人講「修齊治平」，實則重視「修齊」，忽視「治平」。

錢穆因而否認自秦漢以下中國是「帝王專制的政府」。這觀點頗難以為人接受。他甚至毫無根

據地說：「將來世界若有真的世界國出現，恐怕決不是帝國式的，也不是聯邦式的，而該是效法中國的郡縣國的體制。」^[62]這可能過於牽強。也許，世界主義理想中的世界乃「聯邦式」吧。但錢穆下述一段話卻至為精當：「要建立理想的世界政府，便決不是周代般的貴族政府，決不是漢初般的軍人政府，一定應該是一種平民政府，由一輩在平民中有知識有修養的賢人（即文人）組織與領導的政府」^[63]。錢穆說，紀元前246年東方世界出現了一個「世界政府」^[64]。這是指「秦皇漢武」時期。不過，我們很難把修築萬里長城聯想為「世界政府」所為。長城乃封閉抗敵的標誌，秦皇漢武，略輸文采，斷不是任何意義上的世界主義者。

錢穆認為，中國古人不存在極為清晰的民族界限。這種說法不確切——恰恰相反，夷狄蠻戎乃漢語特色。他說，相信有一位昭赫在上的上帝關心整個下界，整個人類的大群全體不為一部一族所私有^[65]。這似乎是中國古代天下萬邦一家的觀念的根據。不過，拿宗教史的觀念來看，這說法很難成立。世界三大宗教中並不含有中國傳統宗教。中國傳統宗教乃民族主義之神鬼崇拜，民族上帝並不為普天下萬民所共同敬仰之。錢穆由此認為，中國古人對國家觀念平淡或薄弱。然而，對列國（東周列國、諸侯國）觀念的淡化，並不是世界天下主義思想。天子的觀念與世界政府的觀念難以適應。周天子的觀念實難與世界政府相侔。因此像錢穆說的春秋時代就有關心國際的「和平運動」，實乃以今人之心，度古人之腹。「春秋無義戰」才是正當的結論。錢穆把周天子的觀念說成是「超越國家（諸侯國）的國際觀念，是世界觀念，天下觀念」^[66]，並把這觀念與秦王聯繫起來，這乃是以今忖古，濫用現代國際政治與國際外交術語。

中國直至明代，中央王朝仍奉行「控馭八荒」、「懷柔萬國」、「四夷賓服」、「萬方來朝」。「天朝主義」是其處理外交的原則。「中國是世界的中心」乃其基本看法。「天朝居中馭外」、「王者無外」。除了「朝貢」以外，他們不承認任何別的形式的外交。受西方思想影響，中國近代學人力圖從中國古籍中闡發世界主義。這並非說古代中國就有世界主義。自然農耕文明土壤上長不出世界主

義。近代中國學人的世界主義乃從西洋「進口」。近代中國啟蒙思想家往往追求世界主義的理想。他們一面憂慮民族危機，另一面又嚮往全球性人類秩序。王韜(1828-1897)提出「大同」觀念，陳熾(1855-1900)，清末維新派，他在《庸書》中提出學習西法，發展資本主義，主張學習西方以求自強。陳虬(1851-1904)創辦我國近代第一所新式的中醫學校——利濟醫學堂。他提出人類「同軌同倫」。

三、湯因比和池田大作對中國的探討

第二次世界大戰後，國家的威信逐漸喪失。在國家形態高度發達完備的國家裡，這種情況尤其普遍。人類終於認識到，以國家為中心的國家主義是有害的。國家主義，即崇拜地方民族國家集團力量，在西方是晚近的事。人們奉自己的國家為神明，認為它享有神聖的權利，可以不受法律約束。這種情況，自第二次世界大戰後便有了改變。造成這一變化的原因乃在於國際交流的增加。作為個人活動的基層單位的地方民族國家，被視為國際交流的障礙。國家變得越來越小，越來越多，其職能受到限制。大一統的國家觀念被削弱。本來意義上的國家於是趨於消亡。國家日益成為代表社會文化的地區單位。這對於抵禦國君的殘暴和強權極有意義。湯因比(Arnold Joseph Toynbee, 1889-1975)因而認為，必須剝奪地方國家的主權，一切都要服從於全球的「世界政府」的主權。地方國家作為行政單位，行使地方自治任務，這同聯邦國家中成員國一樣。各地方國家的權限於是逐漸轉移到「世界政府」手中。這就是為什麼我們重視聯合國的原因。

對於故鄉山水的熱愛，使人類把自己的邦國凌駕於別的邦國之上，以為在所有的方面，本國都比別的國家優越。在這種國家主義影響下，許多純真的愛邦國之心被利用，變成了對其它國家的憎恨。兩次世界大戰中，許多青年人被邦國精神逼迫到悲慘境地。湯因比認為這是一種古老宗教，是喪失了基督教(Christianity)信仰的結果。「前基督教」的宗教被恢復——此即古代蘇美爾(Sumerians)和希臘(Greece)城邦(city-states)國家公

民的宗教。基督教在本質上是世界大同主義。它並不去煽動民族主義烈焰。基督教曾反對羅馬帝國的皇帝崇拜和民族宗教。這一態度受到湯因比的歡迎。湯因比認為所謂國家，不論是地方國家還是世界國家，都僅僅是公共設施。

現代人的生活基礎已經擴大到世界規模，把人類禁錮在國家框架中的作法，已經過時。現代的愛心應當是把世界看成「我的祖國」，提倡人類之愛、世界之愛。現代人生活在一個整體之中。過去只向其政府和居民獻身的政治熱情，現在則必須奉獻給全人類、全世界、全宇宙。人類的遠大目標是建立「世界政府」。自古以來，人們都以國家的名義建立武裝，使用武力，對外發動戰爭，表明忠君報國的氣節。然而，這一切在現代已失去根據。湯因比認為，應當放棄為防備其他地方主權國家的攻擊而建立的常備軍，同時要放棄傷害別的國家的行為。人類的信念是廢除一切軍備，建立一個三無世界(無階級、無軍隊、無戰爭)的最高境界。在一個世界政府領導下，各地方國家將不再彼此動武。當然，一個沒有戰爭與軍隊的世界，並不徹底排除競爭，相反，競爭還是存在的。這指的是開發宇宙的競爭。這一競爭的目的僅僅在於消除貧困。湯因比因此設想，不能讓地方國家永遠作為一個有權發動戰爭，有權最終決定各種民事的政治單位保存下去^[67]。這樣，國家就被看作只是供應自來水、煤氣和電氣的公共事業集團。在這種情況下，將不會有在戰場上犧牲自己的生命這種事。最大的忠誠便是獻給全人類，而不是獻給自己所屬的地方國家及其體制。對國家的忠誠便被削弱。「國家的神聖地位要否定，而應恢復純粹大自然的唯一神聖地位。」^[68]現在人類所居住的整個地區，在技術上已經統一為一個整體，因此在精神上也需要統一為一個整體。

湯因比和池田大作(Daisaku Ikeda, 1928-)探討過世界主義與古代中國思想的關係。湯因比說：「羅馬帝國解體後，西方的政治傳統是民族主義的，而不是世界主義的。」^[69]因為歐洲處於分裂狀態。湯因比的這種說法不妥當。歐洲之分為眾多小國，不足以說明他們是狹小的民族主義者。世界眼光與國土面積不成正比。希臘城邦雖小，但希臘人

的世界觀並不狹小。雅典和耶路撒冷彈丸之地，孕育出的是世界思想與世界宗教。世界主義孕育於希臘，絕非偶然。湯因比不恰當地說：「漢代的劉邦從地方分權主義持久地引向世界主義（即天下主義）。」^[70]他認為秦皇漢武、漢唐雄風有世界主義氣度。

鑒於兩次世界大戰的教訓，有識之士都希望對現行國家進行改革，實現「世界聯邦」。現代意義上的國家將消失。池田大作認為應當控制國家的殘暴。湯因比甚至提出「剝奪地方權力的主權，一切都要服從於全球的世界政府的主權」^[71]。他引用程顥說：「仁者以天地萬物為一體，莫非己也。」^[72]「仁者渾然與萬物同體」。湯因比又引用王陽明的話：「大人者，以天地萬物為一體也，其天下猶一家也」^[73]。似乎這與斯多葛派一致。然而，天人不分，世界如混沌，物我兩忘，同基於人類平等的世界主義並非一回事。湯因比認為，羅馬帝國解體後，西方政治傳統是民族主義，而不是世界主義。他把世界主義理解為「全世界的政治統一」。然而，池田大作認為這種政治上的成功的另一面，卻是禁錮人民的創造精神與自由，閉關鎖國，固步自封。他說：「中國式的統一也許是有意義的，但是如果自此個人被禁錮在社會裡，那就是一個很大的問題^[74]。我覺得池田大作的看法似乎處處比湯因比更洞察玄機。問題因而就是在政治穩定與和平中，同時保證個人能力的自由發展與創造精神，以及為此而建立的體制。這是池田大作與湯因比的深刻分歧。他們二人都認為，中國近代人由原來的世界主義轉入民族主義。不過，假如中國古籍中並沒有世界主義，何以有「轉變」之說呢？

湯因比認為「世界被統一在一個政府之下」，應以中國統治為動力，以中國為核心。他以為應當「以儒家哲學為基礎，在一個皇帝統治下，壯大永存的中華帝國的形象與典範。」^[74]對此，池田大作不同意：「在現代世界，使人們接受一人統治的想法有些過於困難。這是因為現代人反對由一個人進行統治和領導的作法，即或作為今天從混亂中產生的一種反動而要求獨裁，那就更加危險。」^[75]獨裁者認為，為了制止混亂，獨裁(dictatorship)是必要的。其實這不過是一種藉口。其實，獨裁，即專

政，恰恰帶來混亂。因而，歐洲的統一會是世界統一的樣板。地方國家保持其個性與不同背景，在平等的基礎上形成聯合體，這種西歐式的方式會成為將來世界統一的基礎。湯因比似乎被說服：「武力統一世界的嘗試，只能是自取滅亡，達不到統一的目的」^[76]。然而他又說，沒有武力，很難實現世界政治統一。池田大作認為還是要靠宗教。不過我認為用宗教統一世界，是不可能的。

湯因比惋惜地說：「今後西方也不能完成全世界的政治統一……將來統一世界的大概……是中國。」^[77]我身為中國人並不因此就顏面有光。世界主義談不到自上而下，自外而內的統一，好像始皇大帝們。世界主義不是由誰來統一世界，由誰來領導世界。他又說：「正因為中國有擔任這樣的未來政治任務的徵兆，所以今天中國在世界上才有令人驚嘆的威望。」^[78]他又說：「將來統一世界的人，要像中國這位第二個取得更大成功的統治者（劉邦），要具有世界主義思想。」這是以好心的態度把中國塗抹成「惡人」。相反，池田大作的說法就比較科學合理：「今後世界統一應走的方向，不是像中國那樣採取中央極權的作法，可能是採取各國以平等的立場和資格進行協商這種聯合的方式。」在這種意義上，與其說哪裡是中心，不如說哪裡表現出模範作用^[79]。他認為，歐共體堪稱樣板。

結語

中國與歐洲面積相近，但中國自秦以後鮮有「分裂」局面出現。歐洲則長期處在「分裂」狀態，多國林立。然而大一統的同質觀念阻礙了文明的巨大進步，而多國林立異質交融卻造就了「跨國」、「國際」觀念。中國人相信：「天無二日，民無二王」。孟子說：「天下惡乎定……定於一」。「天下一家」由此而來。可見，「家天下」不是什麼寬容異異的世界主義。千萬不要以為大一統的「中央集權」就是世界主義。不要以為地大物博會長出世界主義。中國天下一統來源於周初天神崇拜，從自然的「天」出發，仍停留在自然宗教與自然哲學階段，與西方歷史哲學及人性的觀念大不一樣。大一統的特點是文化同質性。這種同質性妨礙了中國文

化的進步。「天下一家」觀念與宗族觀念是聯繫在一起的。這與商業資本主義平等競爭觀念有所扞格。世界主義中的個人主義者不會很容易地成為大一統之下的「順民」。

在中國，家與國是密切聯繫著的。家是國的基礎，國乃家的放大。古漢語中「國家」即指帝王。個人價值微小，其價值在於保國衛家，為國殺敵——不論這國是否能保護個人利益，是否正義。傳統宗法農耕社會，一家一戶為耕作單位，故缺乏世界眼光，家國主義濃厚。熱愛人類，尊重一切生命，請從樹立世界主義觀念開始。我們時代遠遠超出古代思想家和早期共產主義者的理念。環球一家、憲政共和、人類一體、普世價值，是早期思想家的夢想，是世界主義理念。溫故而知新，對於今日思考，大有好處。解放全人類，而不是狹隘民族沙文主義和擴張主義，就是世界主義的理念。市場經濟，把中國拉進世界市場和國際社會，閉關自守的狹隘胸襟讓位於世界共同價值和國際規則。當今世界，和平而非武力，對接而不對抗，合作而不合謀。世界主義關注世界和平與發展，和平共處世界主義題中之義。對內對外，訴諸武力，被認為不可取。

「世界歷史」是隨同資本主義市場經濟的發展一並出現的。中國家譜記錄很發達，各朝斷代史記述也多如牛毛，但沒有一部民族通史，當然也不會有「世界通史」的概念。同古希臘不同，近代世界主義與大工業革命及世界市場有關，它勢必同封閉的民族國家產生矛盾。作為哲學上「普遍」、「一般」、「共相」產物的世界主義，只可能是西方的精神產品。東方人的思想偏重「特殊」、「個別」。世界主義是一種合理「公度」。世界主義根本不同於建立大一統家族天下的「漢唐雄風」。封建帝王之視外人為「蠻夷戎狄」，遑論世界一體，人類同源？用戰爭建立一統天下，奴役其他人民，並非世界主義。

湯因比認為秦皇漢武、漢唐雄風有世界主義氣度。不過，罷黜百家、獨尊儒術、分封諸王、殺戮功臣，怎麼能叫世界主義！東方的「慎終追遠」始終未能達到究竟至極的概念，這使中國人難以追尋宇宙與人類的合一，故而「人人平等」、「宇宙

一員」與「世界公民」的觀念始自西方。世界主義的基本精神是各民族的平等，人人享有基本人權，不是君臨天下、萬國賓服；不是稱臣進貢、百鳥朝鳳；不是「四海之內，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」。世界主義乃普遍和平，不是軍事征服、橫掃六合，不是大軍一到，所向披靡，玉石俱焚，片瓦不留，也不是皇恩浩蕩，熏風和暢，不是公卿百官、山呼萬歲、等級分明、秩序井然。世界主義不是「八方向化，九土來朝」。世界主義不是「寧贈友邦、不予家奴」、內外有別的空想社會主義。世界主義指擺脫狹小地方民族偏見，由諸多民族和語言構成的「大都市」。都市居民與鄉下居民不同。一個農業宗法制的古老民族，不可能有「市民」（即「公民」）的觀念。耕者有其田、子其子、父其父、親其親，缺乏世界主義和宇宙公民的觀念。世界主義同「中心論」毫無共同之處，它是「反中心主義」。「多中心主義」與「唯一中心論」一樣都不是世界主義的題中之義。

《史記》說：「蠻夷猾夏，寇賊奸宄」。自古中國自命為世界「中」心，重視夷夏之辨，主張「夷狄是膺（打擊、討伐）」。這都不能算世界主義。國土廣袤、人多勢眾、中央集權、家族世襲、思想齊一、貶斥多元、崇尚明主、反對分治，斷不是世界主義。秦滅六國書同文，車同軌，統一度量衡，如今，世界有公尺、公斤、公里、公分，有共享語言和國際學術刊物。醫藥標準趨於國際統一標準。國際會議、國際組織、國際科學獎、國際法、國際合作，這和馬克思的天下一家、共產國際、國際工人協會的觀念，是一致的。在國際領域中，當前正興起「跨國公司」。「跨國公司」追求「超國家水平的最大經濟目標」，而傳統民族國家追求的是「本國的最大利益」。「跨國公司」成為「無國界公司」（試比較「無國籍(stateless)護士」），實行「無國界管理」，破除國家觀念。這就是打破了主權國家觀念的全球主義立場。現代西方學者主張通過「跨國市民社會運動」。

[1] Christ Brown, *Political Restructuring in Europe*, (London: Routledge, 1994), p.89. 《歐洲的政治重建：倫理視角》。

- [2][英]H.J.拉斯基(Harold Joseph Laski, 1893-1950)英國工黨領導人、政治學家、費邊主義者、民主社會主義理論家。拉斯基終生是一個社會主義者，自稱馬克思主義者，主張變私有制為公有制，暴力革命是不可避免的。
- [3][英]H.J.拉斯基，齊力譯：《我所了解的共產主義》(H.J. Laski: The Communism I Know) (商務印書館，1961年)，第39頁。
- [4][英]H.J.拉斯基著，何子恆譯：《現代國家中的自由權》(H. J. Laski, The Right to Freedom in a Modern State)1938年，倫敦。(商務印書館，1959年)，第147頁。
- [5]同注[4]，第155頁。
- [6]國際聯盟(League of Nations, 1920-1946)，簡稱「國聯」，第一次世界大戰後建立的國際組織。
- [7]同注[4]，第152頁。
- [8]同注[4]，第150頁。
- [9][德]於根·哈貝馬斯：「論康德的永久和平觀念」(On Kant's Concept of Permanent Peace)，曹衛東譯，《世紀中國》(Century China)第三部分。
- [10]蔡鼎成：〈社會主義之進行，以國家社會主義為手續，以世界主義為目的〉(The Practise of Socialism, Socialism as the Procedure and Cosmopolitanism as the Purpose)，載《社會世界》(Society World)，第三十一期，1912年6月15日。
- [11]馬克思、恩格斯：「德意志意識形態」，(The German Ideology)，《馬克思恩格斯選集》，(Selected Works of Marx and Engels)第一卷(人民出版社，1974年)，第42頁。
- [12]毛澤東：〈給蕭旭東、蔡林彬並在法諸會友〉，載《蔡和森文集》(Collected Works of Cai Hesun) (人民出版社，1980年)，第56頁。
- [13]蔡和森：《蔡和森文集》(Collected Works of Cai Hesun)，(上)(湖南人民出版社，1978年)，第26頁。
- [14]以上皆引自周佛海：〈民族主義之科學的說明〉，載《新生命》(New Life)，第一卷第3號，1928年。
- [15]孫中山：《三民主義》，1924年。《孫中山選集》(Selected Works of Sun Yat-sen) (下) (人民出版社，1950年)，第622，632頁。
- [16]瞿秋白：「世界革命中的民族主義」，《布爾塞維克》(Bolshevik)，第一卷，第17、18期，1928年第13-20期。
- [17]伍豪(周恩來)：〈救國運動與愛國主義〉，載《赤光》(Red Light)，第3期。1924年。他說：「我們心中不容絲毫忘掉與我們受同樣苦痛的全世界無產階級和弱小民族，亦即是全世界的被壓迫階級」。
- [18]費覺天，生卒不詳。1920年李大釗、費覺天等九人發起成立「北京大學社會主義研究會」。1921年，費覺天在《改造》(Reformation)上發表《對於社會主義爭論問題提出兩大關鍵》。
- [19]費覺天：〈從國家改造到世界改造〉，載《評論之評論》(Remark on Remarks)，第一卷，第1號，1920年12月15日。
- [20]李大釗：〈物質變動與道德變動〉，載《新潮》(New Tide)，第2卷，第2號，1919年12月。轉引自《「五四」前後東西方文化問題論戰文選》(the East-West Cultural Debate during the May 4th Movement) (增訂本)，陳崧編(中國社會科學出版社，1989年)，第243頁。
- [21]李大釗：《Bolshevism的勝利》，(1918)，1918年11月15日，載《新青年》(New Youth)，第五卷第五號。《李大釗文集》(Collected Works of Li Dazhao) (上)，(人民出版社，1984年)。中國中共黨史學會編，「中國共產黨歷史系列辭典」(Dictionaries of the History of Communist Party of China) (中共黨史出版社、黨建讀物出版社，2019年)。
- [22]同注[20]。
- [23]李大釗：〈新紀元〉(New Era)，載《每周評論》(Weekly Review)，第3號，1919年1月5日。
- [24]瞿秋白：〈世界革命中的民族主義〉，載《布爾塞維克》(Bolshevik)，第一卷，第17、18期，1928年13-20。
- [25]《李大釗文集》(Collected Works of Li Dazhao) (上) (人民出版社，1984年)，第625-626頁。
- [26]陳獨秀：〈究竟是誰無祖國？〉，載《嚮導》(Guide)，第187期。《陳獨秀語萃》(Saying of Chen Duxiu)，唐寶林編(華夏出版社，1993年)。
- [27]《新青年》(New Youth)，第三卷，第6號。《陳獨秀語萃》(Sayings of Chen Duxiu)，唐寶林編(華夏出版社，1993年)。
- [28]陳嘉異：〈東方文化與吾人之大任〉(Oriental Culture and Our Mission)，載《東方雜誌》(Eastern Magazine)，第18卷，第1、2號，1921年1月。轉引自《「五四」前後東西方文化問題



- 論戰文選》(The East-West Cultural Debate during the May 4th Movement) (增訂本)，陳崧編（中國社會科學出版社，1989年），第294-331頁。
- [29] 陳獨秀：〈隨感錄〉(Random Thoughts) (一)，載《新青年》(New Youth)，第四卷，第4號，1918年4月。轉引自《「五四」前後東西方文化問題論戰文選》(A Selection of Essays on the Debate between Eastern and Western Culture before and after the May Fourth Movement)，(增訂本)，陳崧編（中國社會科學出版社，1989年）。
- [30] 余家菊：字景陶、又字子淵，湖北黃陂人。中國近代著名的教育家、思想家、社會活動家。
- [31] 蕭楚女：〈上帝底世界和人類的世界〉(God's World and Human World)，載《中國青年》(Chinese Youth)，第18期，1924年2月16日。
- [32] 泰戈爾（台莪爾）：「東西文化的結合」(Combination of Eastern and Western Cultures)，子貽譯，原載《東方雜誌》(Eastern Magazine)，第十九卷第10號，1922年5月25日。
- [33] 瞿秋白：〈泰戈爾的國家觀念與東方〉(Tagore's National Concept and the East)，原載《嚮導》(Guide)，第61期，1924年4月16日。
- [34] 康有為：《大同書》(Great Harmony, An Ideal or Perfect Society)(1901-1905) (古籍出版社，1956年)，第91-92頁。
- [35] 張伯楨輯：《南海康先生傳》(Biography of Kang Youwei) (滄海叢書，民國21-25年，東莞張氏刻本)。(北京市東城區，書林古籍)。
- [36] 康有為：《大同書》(Great Harmony, An Ideal or Perfect Society)庚部第十章 (古籍出版社，1956年)。
- [37] 黃見德：《20世紀西方哲學東漸問題》(On the Eastward Spread of Western Philosophy in the 20th Century) (湖南教育出版社，1998年)，第369頁。
- [38] 王處輝：《中國社會思想史》(A History of Social Thought in China) (下) (南開大學出版社，2001年)，第396頁。
- [39] 康有為：《大同書》(Great Harmony) (上海人民出版社)，第112頁。1885年開始撰寫，初名《人類公理》，秘不示人。1901年至1902年，書定稿，1913年在《不忍》(Unbearable)雜誌發表，1919年始印單行本，1935年由中華書局出版。
- [40] 《毛澤東選集》，第四卷(Selected Works of Mao Zedong, Volume IV) (人民出版社，1964年)，第1476頁。
- [41] 梁啟超：《論國家思想》(On State Thought)，《新民說》(New People)(1902-1903)，李華興等編《梁啟超選集》(Selected Works of Liang Qichao) (上海人民出版社，1984年)，第219頁。
- [42] 梁啟超：《中國前途之希望與國民責任》，《飲冰室文集》(Collection of Ice Drinking Room)，第18卷第49頁。轉引自《梁啟超與中國近代思想》(Liang Qichao and Modern Chinese Thought)，[美]勒文森(Thomas Levenson)著 (四川人民出版社，1986年)，第151頁。
- [43] 梁啟超：《先秦政治思想史》(A History of Political Thought of the Pre-Qin Period)1921年。(上海書店、中華書局，1986年)，第154頁。
- [44] 同上。
- [45] 同注[43]，第一章。
- [46] 同注[43]。
- [47] 同注[43]，第155頁。
- [48] 同注[43]，第155頁。
- [49] 梁啟超：「先秦政治思想史」(A History of Political Thought of the Pre-Qin Period)，1922年，載《飲冰室合集》(Compilations of Ice House)專集第13冊。轉引自《「五四」前後東西方文化問題論戰文選》(East-West Cultural Debate during the May 4th Movement (增訂本)，陳崧編（中國社會科學出版社，1989年），第494-495頁。
- [50] 梁啟超：〈歐游心影錄〉，載《晨報》(Morning Paper)，副刊，1920年3月2日--8月17日。轉引自《「五四」前後東西方文化問題論戰文選》(East-West Cultural Debate during the May 4th Movement) (增訂本)，陳崧編（中國社會科學出版社，1989年），第371-2頁。
- [51] 梁啟超：《論中國學術思想變遷之大勢》(On the General Trend of the Change of Chinese Academic Thought)，夏曉虹導讀 (上海古籍出版社，2001年)。
- [52] 忻劍飛等編：《中國古代哲學原著選》(Selected Works of Ancient Chinese Philosophy) (復旦大學出版社，1985年)，第117頁。
- [53] 梁漱溟：《中國文化要義》(Essentials of Chinese Culture)，《梁漱溟全集》(Complete Works of Liang Shuming)，第三卷 (山東人民出版社，

1990年），第164頁。

[54] 梁漱溟：《梁漱溟全集》(Complete Works of Liang Shuming) (第三卷) (山東人民出版社，1990年)，第160頁。

[55] 同上，第162頁。

[56] 同注[54]，第162頁。

[57] 同注[54]，第162頁。

[58] 同注[43]，第265頁。

[59] 梁漱溟：《中國文化要義》(Essentials of Chinese Culture)，《梁漱溟全集》(Complete Works of Liang Shuming)第三卷 (山東人民出版社，1990年)，第163頁。

[60] 林語堂：《中國文化之精神》。轉引自梁漱溟《中國文化要義》(Essentials of Chinese Culture)。《梁漱溟全集》(Complete Works of Liang Shuming)第三卷 (山東人民出版社，1990年)，第164頁。

[61] 錢穆，〈中國文化史導論〉(Introduction to the History of Chinese Culture) (上海三聯書店，1988年)；(商務印書館，1994年)。

[62] 同上，第90頁。

[63] 同注[61]，第82頁。

[64] 同注[61]，第76頁。

[65] 同注[61]，第40頁。

[66] 同注[61]，第41頁。

[67] 湯因比、池田大作：《展望二十一世紀》(Forecast 21st Century)，荀春生等譯 (國際文化出版公司，1985年)，第218頁。

[68] 同上，第218頁。

[69] 同注[67]，第283頁。

[70] 同注[67]，第295頁。

[71] 同注[67]，第217頁。

[72] 同注[67]，第217頁。

[73] 同注[67]，第289頁。

[74] 同注[67]，第304頁。

[75] 同注[67]，第304頁。

[76] 同注[67]，第305頁。

[77] 同注[67]，第289頁。

[78] 同注[67]，第289頁。

[79] 同注[67]，第296頁。

Chinese Cultural Tradition and Cosmopolitanism

An Ximeng (Shanxi University)

Abstract: Cosmopolitanism is an ideal, not a reality. It's a decentralized theory, not a systematic theory. It has many different names. From ancient times to modern times, it has been increasingly perfect and close to realization. It has been partially realized in the world. Confucius once advocated "great harmony with the world". Sun Yat-sen carried forward the concept of "the world for the common good". He absorbed the "universal ideas" of Western socialists. The idea of "world government" was formed in recent times. It was the ideal of our sages to organize a "union of sovereign states" to jointly maintain peace and eliminate war. This article is just to sort out the idea of the unity of the world, without any practical suggestions. This is a theoretical idea, not a practical one. Chinese scholars in modern times studied western ideas and then used them to examine Chinese classics to find new ideas. By combing through old papers, they gained a lot and were able to enlighten the people. We should have a grand vision, facing the world more advanced thinkers broad spirit.

Key Words: Internationalism, stateless world, World government, The legal system, Democracy, Citizens of the world

從賀麟的宗教與文化視角 看儒學現代化

■ 李悅

中央民族大學

在當下宗教中國化的浪潮下，外來宗教中國化已成大的趨勢，所謂的宗教中國化不僅僅是與中國社會相適應，更是要與以儒家文化為主的主流文化相契合。在這樣的文化背景中，儒家文化的

現代化轉換和創新性發展顯得尤為重要。儒家傳統文化的進化從其誕生之日就不斷地吸收各家學說變化，到20世紀三四十年代湧現出的一批的新儒家學者，在以儒家文化為主體的基礎上，都在尋求不同程度的新發展。賀麟作為新儒家學者的一員，重新建構文化哲學體系，以中西互敬的方法進行基督教和儒家學說之間的對話，從而提出儒家思想新開展的現代化路徑。將基督教精神引入新

儒家思想體系中是賀麟思想上的創新，也是引導後人對儒教現代化的思考和研究。在此基礎上，不少學者對儒學現代化提出自己的看法，例如唐文明認為儒教中國的沒落對儒教的存亡、發展提出的首要挑戰是制度問題；孫尚揚指出賀麟的「護教學」有其「另類性」，即它不具備教會性。也就是說，賀麟所護衛的不是作為宗教的基督教，而是表達人類終極關懷的基督教精神；張祥龍認為在今

天的文化形勢下，儒教的重建勢在必行，但又跟傳統意義上的「教」不太一樣等。

賀麟努力尋找中西文化的共性和通性，試圖為二者的融合建立合適的哲學基礎，這首先就代

表著一種開放的文化心態，在這種開放的文化心態之下，必定會有宗教之間會通的思想，這不僅對於當時用於探索中國文化擺脫困境的道路有幫助，對於今天想要在世界範圍內建立中國文化自信也是有幫助的。

一、賀麟對宗教與文化的哲學思考

在賀麟看來，宗教和文化的關係是緊密相連的。賀麟對於文化是這樣定義的：「一個民族的精神產物，而能給精神自身以滿足的就是文化。」^[1]

「所謂文化，乃是人文化，即是人類的精神活動所影響、所支配、所產生的。又可以說，文化就是理性化，就是以理性來處理任何事，從理性中產生的，即謂之文化。」^[2]所以在賀麟看來，文化與「精神」是相互給予和補充的。他說：「文化包括三大概念：第一是真、第二是美、第三是善。」^[3]即真善美的種種價值都是屬於文化的範圍，表現在外就是

摘要：賀麟作為當代新儒家代表性學者，對於儒家文化的新發展有著超前的意識。在宗教和文化方面會通中西古今，以「精神」觀念將二者緊密聯繫起來；在文化融合方面，以儒家思想為主尋求其在現代性社會中新的發展途徑，力求建立以儒家文化為民族精神、以西洋文化為補充的軸心文化系統。本文以賀麟的論著為基礎，聯繫賀麟對儒家文化和基督教精神的理解，以時代為底色，以現代學者對此問題的思考為佐證，並嘗試儒學現代化之可能。

關鍵詞：賀麟；儒家文化；儒教精神；儒學現代化

學術、藝術和宗教。賀麟又對宗教給予定義：「如果認為有一神聖的有價值的東西，值得我們去追求，這就是宗教。或者從內心說，人有一種崇拜的情緒，或追求有價值的願望，就是宗教。」¹⁴由此可見，在賀麟看來，宗教和文化都是屬於精神層面的東西，文化中包含著宗教，也可稱宗教文化。

賀麟在《基督教與政治》中談到：「大凡一個有深厚基礎的宗教必具有精神方面和具體的組織方面。」¹⁵比如佛教的精神方面由佛、法組成，具體的組織方面為僧。再比如道教其精神方面由道及其要義組成，具體的組織方面為道門。基督教則分為「耶教精神」和「耶教教會」，其實也就是精神文明的基督教和物質文明的基督教。那麼文化作為精神文明，宗教作為物質文明和精神文明的結合體，二者都有精神文明的共通性。雖然賀麟在此篇文章中表示基督教的精神和教會都是基督教的一部分，但是同樣的，他在這篇文章中也指出，基督教的組織，即教會與基督教的精神有的時候是背道而馳的，在基督教的組織越佔據明顯地位的時代，基督教的精神反而是最微弱的。在基督教的組織中，其實並沒有存在過多的基督教精神，而只有基督教的精神才是最能夠表現出西方文化中最為核心的部分。

文化作為社會精神的傳承，包含宗教。但是宗教裡同樣也有宗教文化。文化中的宗教作為文化的一個組成部分，與其他社會文化相並列。宗教文化則只是單純的指宗教領域範圍內的各種關於宗教文明和知識的集合體。所以說，文化中包含著宗教，同樣包含著宗教的文化。賀麟認為各部門文化皆有其有機統一性。「一部門文化每每可以反映其它各部門的文化，反映整個的民族精神，集各種文化之大成。」¹⁶宗教文化作為文化的一個部門，可以反映該宗教隸屬的那個民族的整體精神，是該民族文化的集大成者。賀麟以「每一事物都是全宇宙的縮影」來比喻這種關係。在這裡，文化作為「全宇宙」，而宗教作為全宇宙中的「事物」，是文化的縮影，同樣有著文化的特性。譬如基督教，賀麟認為中世紀的基督教是中古文化的中心，近代基督教是整個近代西洋文化的縮影和反映。人們在某種程度上只是看到了基督教作為宗教反科學的、

反物質文明的特徵，但是卻沒有看到基督教作為整個近代西洋文化的縮影所蘊含的西洋近代精神的一切特點。同理，現代基督教依舊是整個現代西方文化的縮影，反映著整個現代西方文化的民族精神。倘若我們對於現代基督教文明加以吸收和接納，那麼便是對整個現代西方文化進行吸收和融合，這對於發展中國文化也是利大於弊的。不僅外來宗教作為一種文化可以對我國正統文化產生積極的影響，儒家作為中華五千年的歷史縮影亦可以對他國文化產生影響。賀麟早就提出：「基督教可以其宗教思想幫助儒家，儒家亦可以其道德思想幫助基督教。」¹⁷同樣的，作為宗教文化，伊斯蘭教、佛教其中適合中國社會環境、有助於中國文化持續健康發展的精華部分皆可將其引入儒家文化中來，而儒家亦可以對伊斯蘭教就、佛教等世界其他宗教文化產生巨大的影響，尤其是儒家的道德思想意識，在維持人與人之間、人與社會之間的關係上起到重要作用。

賀麟的文化體用觀認為當時所倡導的「中體西用」論是行不通的，即「中學為體，西學為用」的說法是違背文化體用合一的原則的。賀麟認為西學有西學的體與用，中學有中學的體與用。西學的體並不會因為來到中國而變成用，而中學的用也不會因為離開中學的體而變成西學的體，二者是不能顛倒的。於是賀麟提出「透徹把握西洋文化，創進發揚民族精神」的主張，他認為應該以開放的心態接納西方文化，對其「體與用之全套，源源本本，加以深刻徹底了解，而自己批評地創立適合民族生活時代需要的政治方案。」¹⁸在這裡，賀麟較為妥當地處理了中西文化交流中民族性與時代性的關係。中華文化有其自身的動力和生命力，幾千年來，這種具有創造性的動力使得中華文化在與外來文化接觸後，於中國這片土地上碰撞出思想的火花，在這個過程中，中國文化越發展，其民族精神就越是昂揚。外來文化在進入中國，與中國的社會發展、人文精神相交融，變成了中國化的一切文化。

賀麟認為宗教作為文化的一個重要組成部分，就是把西方的正統哲學和基督教精神同中國的正統儒家文化思想融合為一體，同中國的民族



精神相結合起來，取其所長，補我所短；或取其所長，使我更長。在這樣一種中心思想的指導下，必能發揚我中華民族精神，實現我中華民族的偉大復興。

基督教也屬於西方「體」學的範圍之內。賀麟在《基督教與政治》、《認識西洋文化的新努力》、《基督教和中國的民族主義運動》等文章中闡述了他對基督精神的理解和認識。需要明確的是賀麟並非基督徒：「我並不是基督教徒，故我絕不是站在宗教的立場傳道，而純粹是站在哲學和文化的立場，覺得要了解西洋文化不可不知基督教，而基督教確實有許多優點，值得我們注意和採取。」¹¹⁹他關切的也只有「基督精神」，基督精神作為一種宗教文化，給予了西方哲學最原始的推動力；作為一種社會文化，充滿了民主精神和督促社會發展的力量；作為一種道德文化，維持社會中人與人之間互幫互助的關係，充滿著人文關懷，而這種人文關懷，與一向注重仁義禮智信的儒家思想相貫通。

在當今的中國，基督教在西方文化中一直扮演著「體」的角色，西方幾千年的文明和哲學淵源皆來自於此，可以說是西方文化的核心：「西洋近代文明的一切特點，基督教中均應有盡有。」¹²⁰到達中國後，在倡導基督教中國化的今天，基督教文化只能也必須成為中國文化的「體」，這種體並不意味著佔據中國正統儒家文化的主體和中心地位，而是作為中國正統儒家文化的一部分，發揚光大中國文化。不能因為基督教文化是「體」，而擔心對作為中國正統儒家文化的「體」產生影響而不去吸納其精髓。我們要有文化自信，而這種文化自信正是在千百年來不斷吸收和接納來自各種非儒家文化的精髓而得來的。

二、儒家思想新開展的途徑

在賀麟對宗教和文化哲學性的思考下，以求具體地實施儒教思想的新開展時，賀麟提出以下三條途徑：即從理學、禮教和詩教三個方面對儒家思想進行哲學化、宗教化和藝術化道路的推進。以此同時，貫穿在這三者之間的倘若需要一種動力，賀麟認為那就是熱烈的基督教精神與共產主

義之間的相似性。

賀麟基於對西方「體」學的認識和研究，所提出的儒化西學應當說是現在所倡導的外來宗教中國化的前身，或者說是雛形。賀麟提出首先以西洋之哲學發揮儒家之理學，從而實現儒學的哲學化。在儒家重視的倫理道德上，賀麟是這樣總結的：「五倫說反對人脫離家庭、社會、國家的生活，反對人出世。」¹²¹而黑格爾正是認國家為宗教，認為凡是政治、社會、文化又或者是道德的各種組織，都是上帝的表現，並且分有神聖性。「國家和法律不過是宗教在現實世界的各種關係之中出現的東西。」¹²²這點與中國古代時期的「君權天授」相呼應，皇帝是萬姓的主宰，是權力的依據，只有皇帝才是最接近上天的。黑格爾認為從這層意義上出發，中國的「天」就等於「上帝」，都是「絕對精神」的體現，而黑格爾絕對精神觀念的提出又與基督教精神關係密切，實際上是西方哲學與基督教思想共同演化的。並且黑格爾認為家庭作為社會中重要的道德組織，亦有其宗教功能：「因此由良心或自由意志出發以服從法律，以盡對國家的職責，亦是神聖的天命。」¹²³傳統儒家思想就是認為家庭和國家都是具有宗教功能的道德組織，只不過在儒家思想中，天子代替天命而行使權力；在家族制度的管理下，中國人宗教上的造詣只是不那麼宗教化的德性和行善而已，但是社會發展從上至下，無不有宗教的痕跡。黑格爾從道德出發，將宗教納入理性的範圍之內，與儒家的思想不謀而合。對此，唐文明十分認同，認為要想實現儒家思想的發展，使之適用於當今社會，就要重視基督教精神，以及認真對待以基督教精神為核心的西方哲學傳統。任何淺薄地將儒家和基督教以道德和宗教範圍區分的思想都是需要謹慎的。儒家傳統文化的復興和再壯大都無法避免對西方文化的解讀，也離不開誕生於古希臘的西方哲學。只有在中國傳統文化與西方文化的交流中，在儒家與基督教的對話中，才能夠實現儒家思想的新開展。

所以，為了將基督教精神納入到當代新儒學中，賀麟認為可以吸收基督教的精華部分，用以充實儒家的禮教，從而實現儒學的宗教化。宗教文化

作為文化的一個組成部分，具有其獨特的意義。「儒家的禮教本富於宗教的儀式與精神。」^[14]更不用說儒家本身就是以道德教化為主的中國文化。賀麟認為宗教和道德都是善的價值的表現，只不過「宗教以調整人與天的關係為目的，道德以調整人與人的關係為目的。」^[15]在這裡，在儒家歷史文化中，中國文化和宗教相互成就。中國宗教在早期為儒家奠定道德教化的基礎，儒家思想中道德教化意識的不斷發展也正是因為中國宗教在歷史上「天人合一」關係的演變。在此意義下，賀麟說：「宗教為道德之體，道德為宗教之用，宗教是人類普遍的心理需要。」^[16]

賀麟試圖以宗教化的形式將基督教精神納入當代新儒家文化之中，不僅僅是新儒學架構中的一個關鍵點，更是因為賀麟委婉地承認了儒家文化在宗教緯度上的不足。且賀麟並非只是提出，而是真實的進行過思考。賀麟在抗日戰爭時期創作《五倫觀念的再討論》一文，並提出「五倫觀念」的「再討論」是儒學現代化推進過程中的一個重點。作為中國傳統文化中的「三綱」和「五常觀念」，是帶有明顯宗教意味的儒家禮教內容：「五倫的觀念是幾千年來支配了我們中國人的道德生活的最有力量傳統觀念之一。它是我們禮教的核心，它是維繫中華民族的群體的綱紀。」^[17]雖是禮教，其本身也是「本富於宗教的儀式與精神」，但是在以倫理道德為核心的儒家思想中同樣是以人文道德為中心的。唐文明認為，賀麟在偌大的中國傳統文化中，沒有選擇內在化的倫理道德作為關注點，而是選擇聚焦在外在形式規範的五倫之上，本身就說明了賀麟作為新儒家思想的獨特性。

在《五倫觀念的再探討》中，賀麟先是反駁了將禮教視為洪水猛獸的一些人，認為所謂的「禮教吃人」、或將禮教作為一種實用工具，以及因為社會生產關係的變化想要推翻禮教的行為是不可取的。因為在一種思想形成並且付諸於行的過程中，必然有現實和思想不盡相同的地方，思想在實現的過程中必然會與思想本身產生差距。接著賀麟提出五倫觀念的實質就是其所蘊含的中國特性：「中國的五倫觀念特別注重人及人與人的關係。

如用天人物三界來說，五倫說特別注重人，特別注重人與人的關係。」^[18]「就實踐五倫觀念而言，須以等差之愛為準。」^[19]對於時下爭論的「等差之愛」予以認同，認為「愛有差等」乃是「普通的心理事實，也就是很自然的正常情緒」^[20]。從中不難看出儒家文化以人為主的特點以及賀麟對於這種倫理道德觀念的認可。對此唐文明卻認為，賀麟在推進儒家思想的新開展的方略中將理、禮以及詩都與道德相關聯的行為是肯定中國特性的表現，這確實是中國傳統文化底蘊中的特色，但是不得不說賀麟對人本主義的高度推崇，缺乏對其應有的批評。

除此之外，賀麟還提出須以西洋的藝術以發揚儒家的詩教。禮樂制度在儒家的文化體系中佔有重要地位，起源於西周時期，它和封建制度、宗法制度一起，構成整個中國古代的社會制度，對後世的政治、文化、藝術和思想影響巨大。且詩歌與音樂作為藝術的最高成就者，其所蘊含的本體，都是民族精神生活的具體表現，也是一個民族時代精神的表現，純粹的藝術才能帶給人以享受和愉悅，也只有純粹藝術才能保持其誠摯和熱情。儒家作為道德倫理思想的集合體，若想以藝術化作為前進發展的途徑之一，就要將其單純化、純粹化。因為只有純粹化的藝術才是詩教的源泉。儒家講究「思無邪」，即「純愛真情，天真無邪之思，如受桎梏不得自由發抒，則詩教掃地，而藝術亦喪失其精髓。」^[21]從根本上說，這種由於物件的形式而非存在和內容所引起的愉悅感真是對人們想像力和意識可以和諧共存的肯定，而只有這種單純的藝術化才能夠使得儒家在詩教上充其自身、提高而深刻化，「減少狹義道德意義的束縛」^[22]，從藝術的陶養中獲得更深刻的力量。

從思想狀態而言，賀麟認為基督教精神與共產主義在精神內涵上有著共同的追求。以基督教為例，作為西方哲學中最为基礎和核心所在，在中國哲學或是中國傳統文化方面依然有著啟示意義，基督教中國化在新的時代已經成為一種大的趨勢。中國作為社會主義社會國家，所追求的最高境界即共產主義。中國共產黨把實現共產主義作為自己的最高理想和最終目標。賀麟提出，基督教



精神亦可以表現為共產主義。「共產主義者要想徹底改造世界，要想把世界秩序倒轉過來，要使他們的理想為全世界所接受，及其以白熱的熱忱信仰主義，以犧牲生命的精神宣傳主義。」^[23]這與基督教精神及其近似。這指的並非全盤將基督教搬入中國，而是取其符合中國國情的有利於中國發展的精華部分來壯大中國的文化和民族精神。基督教精神是「一種熱烈的、不妥協的對於超越事物的追求」^[24]，而這種追求得借助自身的根本改造來得以實現的。在邁入中國特色主義新時代的道路上，在實現中華民族偉大復興的道路上，在邁向共產主義社會的道路上，「自我改變」和「自我改造」作為一種消極的革命態度在追求超越的過程中「滿懷積極進取的博戰態度」是與基督教精神相契合的中國人民和中國社會所擁有的生命力。二者所不同的是「共產主義者隨宗教政治化、政治宗教化的大潮流之後，以政治作宗教，寓全部宗教精神於政治信仰。他們表面上揭起無神論反宗教的旗幟，實際上是反對舊宗教與資本主義制度。」^[25]

由此可見，賀麟的整個思想歷程是由文化、基督教精神到儒學層層遞進的；且因為賀麟新心學的緣故，使得他對於宗教的定義更加地偏重精神和文化；也正是因為賀麟對於文化所提出的文化整體主義原則，所以將基督教精神納入到儒家文化的有機部分。但賀麟也反對全盤西化，主張應儒化西洋文化、華化西洋文化，否則將陷於文化貧瘠的狀態。那麼賀麟所提出的儒化西洋文化與現在所倡導的宗教中國化是否一致，區別在哪裡，筆者認為在於時代的精神，即「合時代」。

三、儒家-儒教的現代化可能

賀麟認為：「在思想和文化的範圍裡，現代絕不可與古代脫節。」^[26]儒家思想不管是作為中國過去的傳統思想來說，還是作為現代及今後的新的指導思想而言，其所蘊含的古代和現代的核心思想是不會改變的。只是在由古代思想向現當代新思想邁進的過程中，得到了現代精神與古代精神的交融，得到了最新思想與最舊思想的統一。在這層意義上，那麼儒家現代化是否有可能，或者儒教與現代性之間究竟存在怎樣的張力，也有不少

學者對此擁有自己的看法。

首先，需要提及一個爭論已久的問題，即「儒家」是否能稱之為「儒教」？關於這個問題，無數大家曾對此提出相關看法。唐文明認為，儒家是「『宗教』也好，『哲學』也好，都是來自西方精神世界的概念」^[27]，所以還是應該以西方的標準為主，從狹義的「宗教」概念而言，儒家可能不算是正宗的宗教，但是從儒家思想「就其著意於生命的安順、著意於為人們提供安身立命之所這一主要意趣而言，儒家思想更接近於宗教。」^[28]唐文明之所以肯定「儒教」的稱謂，是因為認為儒教是具有宗教性的，並且認為「宗教性也一定是儒教最重要、最本質的屬性。」^[29]唐文明認為「某種思想-信念體系因其超越性的精神主張而能夠成為一種信仰，就可以說這種思想-信念體系具有宗教性。」^[30]以上是唐文明對於「宗教性」給出的定義，而儒家十分推崇人文性，並且認為人文性是在天、地、人三道中才能夠有恰當的解釋，這種「極高明而道中庸」^[31]的超越人個體和類別的性質恰好說明了人文性所具有的超越性，這種超越性不限於國別與地區，而是以天下為基，正是這種不拘的超越性使得儒教富於宗教性。

在此基礎上，唐文明認為「儒教」的現代性是勢在必行，或是大勢所趨。而儒教和基督教相比之所以不被人承認是宗教，就在於「儒教似乎從來就主張帶著超越的理念投身現世，通過內在的經驗和外在的行動來體現自己的身份認同，而對於建立自己獨立的教會制度無所措意。」^[32]基督教從最初出身就是為了平民服務，是屬於平民的宗教，所以信眾廣大，且不論社會形式如何變化，處於社會中心的信仰基督教的平民都不會變化。而儒教從一開始就是封建社會中服務於社會統治階級與精英分子的，而正是如此，儒教反而沒有必要建立屬於自己的教團制度，因為儒教是依附於統治者而存在的，而正是因為這樣，現代性的轉變對於儒家，或者是儒教才顯得更加不可錯過。隨著中國幾千年來的社會變遷，社會意識形態也在不停地變換著，所以現代化對於儒教來說是挑戰更是機遇。

首先對於儒教而言，在新時代自由、民主等現

代性概念的輸入下，儒教不得不退出了大眾視野的公共領域，可以說儒教的衰落是現代化的必然趨勢；從個人信仰領域而言，因為科學、理性等西方觀念的傳播中，人們內心對於傳統文化的信仰和認可也在日益變淡。但是前者借機擺脫了被政治利用的可能性，給儒教的自我發展留下了空間；後者在個人信仰之上為「個人」提供了「人之為人」自由選擇和信仰的可能性，推動個人追求精神真理；同時有信仰自由的現代政治理念也可以為儒教現代化的實踐提供幫助。而如何使得儒教真正地面對現代化問題，唐文明認為屬於儒教的制度轉換或是制度更新顯得尤為重要，「即儒教如何在現代性的基本政治理念的框架下給自身以一個恰當的定位、並能夠積極地安置自身的問題。」^[33]由於儒教宗教性為其最本質、最根本的屬性，所以建立自主的「精神團契」，即教會組織不論對於個人精神生活的發展又或是儒教精神的發展都有著積極的意義。接著，唐文明又提出，從外在客觀環境而言，儒教應該努力與現代化社會相關聯，以中國國情作為考量，「積極推動政治自由與民主、社會平等與正義、信仰自主與多元。」^[34]從自身角度出發，儒教「應當依照自身的超越性精神作出面向實際歷史處境的調整。」^[35]也就是建立獨立的教會團體。唐文明從內外兩個方面出發，充分考慮到儒教在現代化進程中應該去往的方向和道路，所謂的立足中國國情就是與新時代社會主義事業相結合，將儒教文化與現代社會相結合，將儒教文化與馬克思主義相結合的問題，在馬克思主義的指導下，更好地適應現代社會的發展。

儘管如此，唐文明又指出儒教同樣面臨著來自現代化轉變的危機，那就是在個人的信仰生活中，一切都變得平庸，生活中的事物不再具有神聖性和崇高性，同時人們會重新擁有苦惱意識，且對現世的否定，大眾娛樂文化有取代儒教文化的可能，人們的精神世界游離飄散。這樣的文化虛無主義在儒教現代化的轉變過程中，不得不謹慎面對。而針對此，唐文明又說，要想減少上述可能性，儒教就要注重有限，即「存有的有限」，「有限收攏著事物的本真所是，是對事物的成全，而非限制。」^[36]以此來對抗世俗和宗教的虛無主義；而注

重有限並非意味著忽略無限，要面向未來，充滿對未來的希望和可能性，「相信天命的安排一定是和諧的，而不是衝突的。」^[37]

同樣認可「儒教」稱謂的還有張祥龍，作為賀麟的學生和學術思想的繼承者，不僅認同為了中國傳統思想和文化的復興，儒家更應該稱之為「教」，更提出若想實現儒教的現代化就必須實行的三種路線——上行路線、中行路線和下行路線。其中，上行路線實則為蔣慶最先提出，張祥龍認為上行路線目前看不到實現的可能，故而提出了中行路線和下行路線，進而闡述具體的方法。

首先，張祥龍也意識到儒家在20世紀的衰落嚴重影響了其在中國現代化進程中的發展，甚至存在的重要性。儘管儒家作為一個「不離人間生活的學說和實踐傳統」^[38]，但是在面臨著社會整體結構受到西方文化的衝擊和侵入時，儒家是無法適應的。而也正是因為社會現實的變化，使得儒家學說作為傳統理論在實踐過程中不再對稱。在此基礎之上，張祥龍認為儒學要想在21世紀繼續作為主流文化存在，那麼其自身的改變是必要的也是必須的。首先，儒家要在自身意義以上，尋找最初思想的源頭和感通方式：「也就是『喜怒哀樂之未發，謂之中』意義上的至誠入時的中道。」^[39]決不能不假思索地在現代化的潮流中不顧一切地全盤接受西方的哲學-宗教-藝術體系。儒學作為關注人長久的安身立命的文化和精神，要保持對於人和人性的關懷和守護。再者，對於儒學傳統的「六經」、「六藝」應該給予現代性的揭示和解讀，使其重新以生活的形態出現在社會現實中。

所以，張祥龍提出，儒家現代化最重要的就是要將儒家作為生活的一部分，將儒家文化真真切切地融入社會中去，使人們能夠身體力行地感受、生活在這種文化生活中，也可以說將儒家作為一種生活方式和結構，「而不只是限於道德心性的修養、形而上的論證和文獻的研究」^[40]。將儒家文化作為一種生活模式，也是破解所謂的在現代化衝擊下儒家傳統理論和實踐二元化割裂的有效途徑。所謂的上行路線就是將儒教立為國教，這在短期的未來是沒有實現的可能。下行路線是儒家必須在主流社會中恢復團體生存形態，這其實就是



唐文明所提出的成立獨立的精神團契，即教團制度。但是張祥龍又認為僅僅依靠下行路線是不足以恢復儒家的文藝復興，或者說在上行路線和下行路線中尋找一個平衡點，即中行路線。中行路線在下行路線的基礎之上，範圍不再擴大至全國，而是建立儒家保護區或儒家特區，在特定的範圍之內實行儒家的教化，在此範圍內一切按照儒家文化的傳統實行。如此以來，在中行路線下實施的儒家特區，就會「專注於儒教的人間生活化和親子源頭性的特質，以讓儒教獲得活生生的生活形態為第一要務，由此而煥發出儒教自身的潛在生機。」^[41]這樣的儒教特區有其獨特的社會結構和政治結構：「它以家庭和家族的聚居為基本社會結構，以農業為本，士農工商皆有，三教九流並存，使用無污染的技術」^[42]，這樣的社會結構以人力為主，以自然或半自然的活動化為輔，全面恢復傳統技術，以傳統經典為主，結合現實生活加以運用。當儒教再一次以生活化的形態融入社會中，融入人們的精神世界和物質世界中時，人們會更加以身心體會以親子關係為紐帶的儒家文化在長久的歷史中是怎樣展開並且發展至今的，儒家文化會以全新面貌出現在現代化的社會中，存在且發展進步。

張祥龍之所以如此堅定的認為儒家文化有現代性轉變的可能，並且認為一定會成功，是因為他認為儒家所講的「孝悌仁義，乃至仁政和天下太平觀，順乎人性之根本，合乎人類的長久生存之需要。」^[43]所以就算現代社會的前進潮流都是被裹挾在高速發展的科技手段之上，人終究還是要作為世界的、社會的、個人的主體和中心的，而這是所謂的科學和現代化帶不走的，只要有人作為社會關係的組成，儒家文化中關於人的長久生存的需要就永遠有存在的必要。

與此不同的是學者鄭宗義，他提出對現代儒學再發展的三種重構，並特意指出，之所以叫做「重構」而非「重建」是有意而為之，對儒學的再發展並非原封不動的恢復過去的樣子——這叫做「重建」，而是在社會現實的基礎上，使儒學能夠適應現代社會，進行設想。

首先，他指出現目前為止，最為必要最應該放在首位的是學術思想的重構。在學術思想的「返本

開新」中，對傳統文化思想做梳理和整合的工作，提煉屬於傳統文化本身的精華部分，以此作為思想資源重新開始的出發點，回到儒學本身最為核心的內容，對其進行現代性的發展和演繹，並且用於思考和回答現代世界所面對的各種問題，提高儒學作為主流文化與時代的相干性和關聯性，在這個意義上，儒學學術思想的重構是所有社會層面重構的活水和源泉，此為其一。其二在其一的基礎上由思想轉為現實的實施，即「由純學術思想的探究進一步伸展到相對比較應用的、針對現實問題的思考。」^[44]而非僅僅是學術性的、形而上學的思考，不將思想付諸於行是永遠沒有辦法使得儒學適應於現代社會的，只有在對過去進行思考的同時對未來進行展望才有可能使得儒學本身具有時代意義。

第二種是精神的重構，鄭宗義將精神的重構定義為不僅僅是在社會群體的精神層面對儒學進行重新建構，更主要的是針對那些研究儒學的人，他們從內心深處對於自己所研究的內容進行認可，從自身出發肯定儒學的現代性意義所在，這樣，研究主體和研究物件產生互動，在這層面，研究物件成為研究主體的信念，在現實中儒學也有了精神世界上的寄託和載體，儒學得以在研究者的身上傳承下去。

第三種是制度性的重構，鄭宗義所提出的制度性重構並非政治制度，也不是將儒學提升到國家層面的與現代性、自由概念一樣的制度，更不是有些學者提到的將儒教作為國教這樣的大的理論，而是從底層開始的，由下而上傳達的制度性重構。他以社會中「孝悌」的例子來說明，若想在社會中實現儒學，那就是要同等的來自社會公民的配合，這種配合並非與社會制度無關，而是需要二者配合，比如現代的老齡化問題，年輕人為了糊口尚未得到工作機會，更不要說是圍繞在父母身邊進行贍養，如此「孝」沒有條件實行也沒有機會，針對這樣的問題，鄭宗義提出：「觀念的落實必須有制度的配合。」^[45]以上，儒學的重構需要這三種重構的相互配合和支持，學術思想的、精神的以及制度的重構三者亦是環環相扣、層層遞進的關係。

儒家文化作為中國本土文化，不必再像外來文化那樣進行本土化的適應，而可以直接作用於中國的社會，尤其可以直接作用於社會中的人。儒家文化所倡導的道德意識對於中國人的影響是潛移默化的，是深遠持久的。但是要想為當下的中國社會建設所服務、為構建社會主義和諧做出貢獻，為我國新時期的偉大復興而奮鬥，這就需要將儒家文化與現當代時代背景相結合，要實現對當今的中國產生「正能量的轉化」。不管是唐文明所提出的建立獨立的教會團體和制度，還是張祥龍認為應該走中行路線，即劃定儒家特區，又或是鄭宗義對儒學進行的三種重構，都表明儒家文化不管是作為思想，又或是作為「儒教」，都應該實現現代化的轉變，以傳統的思想與中國特色社會主義相適應。儒家中國化的側重點並非「本土」而是時代，要合時代才能有無限的生命力。

結語

賀麟作為新儒家學者中重要的一員，其獨特的關於儒家思想新開展途徑的提出為中西文化的交融做出了不可磨滅的貢獻，在他的儒學與現代化思考中體現了其個人對於現實的強烈的關懷，其研究和思想時刻都在準備著應對時代化問題的到來。不管是以基督教精神入新儒家思想的發展還是對儒家欠缺宗教緯度不足的認識，又或是對文化哲學進行的時代化思考都是為了更好地應對到來的文化危機，以此來增強儒家文化作為中國傳統文化的文化自信。賀麟對儒家文化新的思考和疑問，促進了一批又一批文化學者對於儒家現代化的思考和創新性轉換的發展。

儒家文化是弘揚社會主義核心價值觀的土壤，更是各種外來文化中國化的土壤，儒家文化的進步和發展與宗教中國化的進步息息相關，只有孕育文化的土地更加肥沃、更加適合現代社會文化的紮根，各種外來文化的大樹才能夠更加茁壯。作為中國思潮主潮的儒家思想，其他思潮都受其支配，所以儒家思想的浮沉發展也決定著中華民族命運的沉浮。賀麟認為一個思潮之所以能夠發展，一是因為思想本身能夠發生的發展演變，一是解決實際問題的需要。儒家思想在新時代的開

展既要能夠解決思想本身所發生的問題，揚棄舊思想的古早；也要能夠解決大環境下，社會上的迫切問題。這也是身為中國正統文化所需要擔當的責任，所以儒家中國化勢必進行在路上。

本文是國家社科基金一般項目「宗教中國化與鑄牢中華民族共同體意識研究」（項目號：21BZJ002）的階段性成果。

- [1]賀麟：〈文化與文明〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第25頁。
- [2]賀麟：〈文化、武化與工商化〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第19頁。
- [3]賀麟：《文化與人生》，（商務印書館，1988年），第280頁。
- [4]賀麟：〈認識西洋文化的新努力〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第36頁。
- [5]賀麟：〈基督教與政治〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第65頁。
- [6]賀麟：〈文化的體與用〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第10頁。
- [7]同注[4]，第40頁。
- [8]同注[6]，第12頁。
- [9]賀麟：《文化與人生》，（商務印書館，2005年），第305頁。
- [10]同注[6]。
- [11]賀麟：〈五倫觀念的新檢討〉，載《文化與人生》，（商務印書館，1988年），第54頁。
- [12]黑格爾：《歷史哲學》，第449頁。
- [13]同上。
- [14]賀麟：〈儒家思想的新開展〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第91頁。
- [15]同注[6]，第9頁。
- [16]同注[5]，第83頁。
- [17]賀麟：〈五倫觀念的新檢討〉，載《文化與人生》，（商務印書館，1988年），第51頁。
- [18]同上，第52頁。
- [19]同注[17]，第54-55頁。
- [20]同注[17]，第54頁。



- [21] 賀麟：〈儒家思想的新開展〉，載《賀麟新儒學論著輯要》，（中國廣播電視出版社，1995年），第92頁。
- [22] 同上，第94頁。
- [23] 同注[5]，第82頁。
- [24] 同注[5]，第69頁。
- [25] 同注[5]，第83頁。
- [26] 同注[21]，第87頁。
- [27] 唐文明：〈中國文化的苦惱意識與現代中國哲學〉，載《近憂：文化政治與中的未來》，（華東師範大學出版社，2010年），第115頁。
- [28] 同上，第116頁。
- [29] 唐文明：〈歷史的任務與儒教的自我主張〉，載《近憂：文化政治與中的未來》，（華東師範大學出版社，2010年），第133頁。
- [30] 同上。
- [31] 同注[29]，第134頁。
- [32] 同注[29]，第130頁。
- [33] 同注[29]，第131頁。
- [34] 唐文明：〈中國語境中的儒教與世俗化問題〉，載《近憂：文化政治與中的未來》，（華東師範大學出版社，2010年），第135頁。
- [35] 同上。
- [36] 同注[29]，第135頁。
- [37] 同注[29]，第146頁。
- [38] 張祥龍：〈21世紀的儒學〉，載《杭州師範大學學報》（社會科學版）2011年第1期。
- [39] 同上。
- [40] 張祥龍：〈大陸新儒家的處境及其社會-政治取

向〉，載《雲南大學學報》（社會科學版）2011年第6期。

[41] 張祥龍：〈重建儒教的危險、必要及其中行路線〉，載《現代哲學》2007年第1期。

[42] 同上。

[43] 同注[40]。

[44] 鄭宗義：〈現代儒學的三種重建〉，載《中國儒學》，2016年。

[45] 同上。

Modernizing Confucianism from He Lin's Religious and Cultural Perspective

Li Yue (Minzu University of China)

Abstract: As a representative scholar of contemporary Neo-Confucianism. He Lin has an advanced understanding of the new development of Confucian culture. In the field of religion and culture, Chinese and Western thought are linked and studied, and spiritual concepts are used as a link between religion and culture. Using Confucianism as the national spirit and Western culture as a complementary axis to the cultural system, different ways of establishing Confucianism in a modern society are sought. Based on He Lin's thesis, this paper brings He Lin's understanding of Confucian culture and Christian spirituality up to date and attempts to modernise the possibilities of Confucian culture, supported by the thinking of contemporary scholars on the subject.

Key Words: He Lin, Confucian culture, Confucianism, modernization of Confucianism

天人合一與感通的上帝（下篇）

本體的明覺仁愛與神人的相融互攝

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：天人合一哲學，是中國對宇宙人生整體的參悟，其思想主要來自易學的天、地、人思維框架。成中英認為，太極不單生萬物，也生卦象的詮釋系統。因此，本體既是宇宙與意識的全體創化的過程，也是一個反思的概念，反思的本體以心性為本根精神，是知性與善性結合。成中英的本體詮釋學，是宇宙本體與人的認知詮釋活動合一，是21世紀新的天人合一思想。成中英的本體詮釋學含有極深刻的中華神學意味。從神學思考：

(1) 明覺知性和仁愛善性正是三位一體上帝的基本性情。(2) 三一上帝創造的天、地、人，是本根的體現而成天地萬物之本體，世界是一個整全的本體系統。(3) 人性具有與上帝感通的靈性，人和世界整體互動而形成動態的全體。(4) 從天地人本體回溯，是以三一上帝的創造為其本根。(5) 三一上帝向人的開顯和啟示，形成信仰和救贖的宗教體驗。按中國天人合一的思路，人具明覺仁愛心性，與終極本根真理同體。按神學的思路，人心性產生明覺仁愛，是上帝本體的明覺仁愛性的彰顯，人憑信心即可在本體上與太初之道基督關聯合一，從而產生仁愛正義的「聖靈果子」。在信仰中，人的生命回歸靈性與心魂的原本狀態，愛心與知識合一，是明覺仁愛性的心體，其愛心與知識根於上帝。在神人相融互攝中，神人合一，人轉化成神聖。這是從天人合一思路去瞭解神學上的神人合一。

關鍵詞：天人合一；本體；本體詮釋學；相融互攝；神聖化

天人合一本體的性質

天人合一哲學，是中國對宇宙人生整體的參悟，這是綜合性的全體視野，其思想的規模，主要來自易學的天、地、人思維框架，視宇宙萬物和人是一個整體世界相關的世界，由「太極」所生，太極生乾坤，交互作用始生成無數事件，每事件中有人與事物的互動，而多元事件之間互為交往變化，形成宇宙萬事萬物。人在眾事件中的實踐行動，須「知進退存亡而不失其正」^[1]，通過知識和價值判斷，人的行動可帶來平衡與和諧，使萬事萬物，在宇宙創造變化中，得以「各正性命，保合太和」^[2]，即一切都在正確處境，保證整體合乎終極的和諧。且人在陰陽之道中，「繼之者善也，成之者性

也。」^[3]發展及成就本性的善。聖人也用卦的符號去解釋事件，故說「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。」^[4]易學的卦辭系統，嘗試用二進位數學推論事件發展的理則，這卦象對事物能作正確的解釋，是因為卦象也是由「太極」所生，故說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」^[5]兩儀指陰陽，陰陽不但化生萬物，也化生詮釋萬物的卦象。太極作為本體，衍生萬物及對萬物認知及詮釋的系統。

聖人以卦象認知詮釋萬物，卦象是簡易的數學，所論「易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。」^[6]由這詮釋系統，人可得天下之理，則人地位於天地之中，明白天地人間一切變化之道，就能效法天地，盡人之住而自強不息。然而



聖人「順性命之理」即可通天地之道，也立人之道在仁義。仁義為人道，即人本性的善，和天地合為「性命之理」，貫通為一體。人也可從「天下之理」，認知和掌握事件吉凶之可能變化，作出正確的實踐。

易學思想有一整全的規模，天、地、人常在互動流化，萬事萬物在太極中成為一體，此中宇宙、知識、價值、實踐亦合而為一。孔子展開仁義思想，集中在人的共同美善價值，孟子以心、性、天來說明仁義在宇宙與人性中的根源，中庸將宇宙本根與人心性之原初狀態（未發之中）結合，提出「天命之謂性」，使天與人性合一，建立儒學的天人一體哲學。到宋代用心性和理氣詮釋天人一體，朱熹通過格物致知，使人心性可擴大到感通一切之理，到明代致良知於天地萬物，使心性的美善擴大到感通事物世界，而通過天理的概念，使心性的價值判斷擴及到萬事萬物。天人合一的思想，將宇宙、知識、價值、實踐融合為同一本體之中，成為一個圓滿的宇宙人生觀，可稱之為一個圓教系統。

成中英論中國的本體思想

易學的本體思想，以太極不單生萬物，也生卦象的詮釋系統，本體有詮釋萬物及詮釋自己的特性。當代成中英老師極具洞見地掌握這本體的自我詮釋的特性，發展出本體詮釋論。他綜合現代新儒學及西方哲學詮釋學，對本體理念作出新的理解，他將「本」與「體」區分，用中國哲學的特色來說明「本體」，指出人認識世界時，與外界互動，「自然會追溯到『本』。『本』，從我們一般的定義來看，是一個發展的起點，又是一個導向不斷發展與提升存在層次的活動過程，它必然表現為豐富的繁，形成肢體，但也可能會從繁再回到本能的簡，而呈現為精神。所以它可能是一種自然理性，好像是一個統一的、一體的根源，萬物只能在這個根源性上來找尋，在這個『本』到『體』的過程上來探尋它們之間的相互關係。有幾個面向：一個是尋找萬物之本，一種時間上的發生意義；一個是找尋萬物之間，一種有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係；一個是找尋它們在未來發展中可以如何組合或者是結合，來產生一個新的世界，或者

產生新的事物的創發關係。」¹⁷「本」是「起點」、「精神」、「自然理性」、「一體根源」，「體」是在發展中形成「肢體」。「本」是精神根源，體是發展成繁複具體的世界，本和體合成的「本體」，是宇宙人生的全體，其中有可「不斷發展與提升」的「存在層次」。

「本不只是一種根源，還是一種基本，它有一種內在的義理。……但本的體現還是在體，從體裡才能回到本，體是整體的意識，整體的世界。沒有本就沒有體，透過體才能領悟本。從這意義講，本體是我們形成的對世界認識的一個整體系統。在這整個系統中，任何一個事物，它的存在，都有一個意識和它相應，……由我與世界的相互關係形成的整體，它的存在是指向那個根源的，這樣也就形成了具有一種整體性的本體意識。……它又會是我們認定的一種最基礎的認識架構。在此架構中，本體事實上就是人之意識的存在基礎，當然也是這個存在的一個意識的表象。……要知道既不能把本體固定在心上，也不能把本體固定在物上，或任何一點上，它是全體，一動態的全體。它是一個不斷擴大的生命意識，是一個宇宙存在的、我們可以加以說明的發展性的認識。……真正的本體是開放的概念，它可以是天道，也可以是性命，也可以是天道性命。」¹⁸

成中英說：「我講本體存在，可以表達為一個過程，比如從宇宙創化，從生命創化，從人的創化，語言的創化，然後到一個哲學體系的創化，其中包括了知識，也包括了宇宙意識、生命意識、人性意識，也包括了人的心靈活動，以及人的價值理念。」¹⁹他的本體，就是宇宙與意識的全體創化的過程，這是21世紀的天人合一哲學。

成中英提出一個甚具洞見的觀點，說：「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。人開始存在，面對這個世界，認識這個世界的處境，以與世界建立一種交往關係，來充實自己的存在，然後再去盡力改造這個世界，充實這個世界。」¹⁰⁰本體與人結合，人的反思和對世界的詮釋就是本體的反思和詮釋，本體作為宇宙人生的整體，其基本精神力量，是「反思」，由之發展就是「詮釋」。「主觀地表達客觀就是一種詮釋，而客觀地表達主觀就是

一種實現。」^[11]本體不但是衍生人與萬物，也衍生人對萬物的詮釋。由此他提出其原創性的哲學：本體詮釋學。

成中英說：「詮釋是就已有的文化與語言的意義系統作出具有新義新境的說明與理解。……詮釋自身即可被看為宇宙不息創造的實現。……詮釋可以是對本體之道的詮釋，也可以是自本體的理解中進行詮釋。無論『對本體』或『自本體』的詮釋都可說是『在本體』之中。對本體與自本體基於在本體形成了一個『本體詮釋圓環』。詮釋是語言的道的活動，因而『本體詮釋學』也可以看成是『道的語言學』或『道的道說學』。」^[12]

成中英的本體詮釋哲學，是21世紀新的天人合一思想，是宇宙本體與人的認知詮釋活動合一。人的存在及其反思，是宇宙本體的展示，本體衍生出人的認知詮釋活動，也衍生出被認知的萬事萬物。顯示本體本身是具有認知詮釋性的宇宙終極真理。如此可進一步思考，本體不但是萬事萬物的本根，其本身也是心性的本根，能生認知詮釋活動，理解自身一切的運作，故成中英說本體「基本上是一個反思的概念」，這反思的本體，含有極深刻的中華神學意味。

成中英老師對中國哲學的重大發展，是在中國天人合一思想中，從儒家心性本體中發展出認知詮釋的維度。繼承了朱熹格物致知及王陽明致良知之說，從心性本體正面開出知識系統，以中國哲學為科學科技思想立根，從中國文化建立科學科技知識論。本體詮釋學基本上完成了近現代中國哲學體系的重建。成中英承接自先秦、宋明、20世紀新儒學的天人合一論，在21世紀完成儒學的創造性轉化，建立為新時代中國哲學的方向。

這也完成牟宗三老師所尋求而未建成的中國知識系統，牟老師曾努力使儒家思想與康德知識論結合，依康德的知識論而講「認識心」，再由道德主體建立進達形而上本體之路，批判康德的上帝只是一預設，而不是一「呈現」，因而謂中國哲學由於肯定人是「有限而可無限」，可以通過修養實踐，而得「智的直覺」而使無限心「呈現」，然後再由無限心的坎陷，形成主客對立，產生知識。遂使中國哲學與康德的理性架構接合，而構作出現

代的中國圓教系^[13]。牟宗三這思想的不足，是以良知的坎陷產生主客對立性，來解釋知識的起源，事實上沒有任何科學研究會認為其理論是基於良知的坎陷，牟的良知坎陷論與科學不相應。

且康德知識論建基於19世紀的科學，未能融合20-21世紀的相對論、量子力學、新宇宙論及人工智能(Artificial Intelligence, AI)科技等發展，這些新方向須以哲學詮釋學來理解。成中英以中國新天人合一哲學，以本體詮釋學的開放思維，融合了哲學詮釋學，才真正可由心性本體的反思性，展開認知詮釋活動，去理解同是宇宙本體所衍生的宇宙，完成了中國文化為21世紀後現代的科學科技立根的使命。這方面涉及對量子態的流化和信息宇宙的研究，可以用本體詮釋學來解釋，是另一中國哲學及中華神學的課題。

本體的認知詮釋與仁愛正義

成中英提出中國的本體思想，指出作為宇宙人生整體，本體具有反思性，「反思性的本體」是以心性為本根精神，不但可描述人認知和詮釋的活動，且可從反思本體說明孟子的人性善端，他指出普遍的人性，是「人皆有不忍人之心」，不忍見他人的苦難，產生「惻隱之心」，為仁之端，此外有「羞惡之心」是義之端；「辭讓之心」是禮之端；「是非之心」是智之端。四端由人心性而來，均是反思本體的活動。宇宙本體的反思特質，既呈現為認知詮釋，也呈現仁愛、正義、恭敬、明辨對錯的美善性。這反思的本體，本根上含知性與善性，呈現在具體世界，則展現認知詮釋活動，也展現仁愛、正義、恭敬及明辨對錯等美善流露。知性與善性結合，就是良知的虛靈明覺，是王陽明所謂充天塞地的靈明。

成中英所論的本體，是宇宙人生的整體，是一個「宇宙創化」，指生生不息的流化，這本體具反思性，呈現認知詮釋活動與仁愛正義的善性，其本根是什麼呢？成中英提到「更深一層的存在意識」，就是「根源意識」，他說：「這個根源意識就是本的概念，……從邏輯上講，可能先有本，因為這是一個時間意識。所以從空間上來講的話，是體立而本顯，從時間上來講的話，是本立而體



生。」¹⁴這是指宇宙人生有一最高的本來根源，這本根彰顯而為天、地、人整體。而由天、地、人之「體」去了解其根源之「本」，成中英指出本體「基本上是一個反思的概念」，若本體具心性的反思性，則其「本」必是具有這反思的特質，其認知詮釋是一種「明覺知性」，其美善流露是一種「仁愛善性」，這是本體詮釋學的精華之處，宇宙之「本」，宇宙之本來根源，是知性和善性結合的終極真理，這知和善結合之本根，是「天人合一」之所以可能成立的基礎。

從本體詮釋學的天人合一哲學，建立開放性本體思想，落在現實具體世界中，可發展本體實踐學，從本體的明覺仁愛，打開新時代的知行一體思想，以明覺仁愛建立政治、經濟、社會、文化的新面向，本體的明覺性重視開拓新知識的領域，探索科學與科技的最新知識和領域，本體的仁愛性開拓對社會民生及體制的改善，關愛弱勢群體，幫助解決貧困階層的生活、如居住、教育、醫療等問題。從本體的共同價值建立不同階層和不同族裔的共同體意識，從命運共同體推動不同民族文化的和諧共存，創新共進。

中華神學論本與體

天人合一哲學的基本真理，是宇宙的本體具有反思性，這反思性顯出宇宙之本根具有明覺知性和仁愛善性，這宇宙本性與人心性是同為一體的。若從神學思考：

1. 明覺知性和仁愛善性正是三位一體上帝的基本性情，上帝是宇宙萬物的根源。

2. 三一圓融是基本的內在義理。上帝創造的天、地、人，是本根的體現而成天地萬物之本體，世界是一個整全的本體系統。

3. 人性具有與上帝感通的靈性，是人的上帝形象和樣式，人和世界整體互動而形成動態的全體，這全體是天地人的本體。

4. 從天地人本體回溯，是以三一上帝的創造為其本根。

5. 三一上帝向人的開顯和啟示，形成信仰和救贖的宗教體驗。

明白這本體詮釋學的「本」和「體」，即可

在理論上會通中國思想和基督教神學。本根的反思性研究，開始涉及哲學的神學(philosophical theology)，進而可和啟示的神學作深入對話。中華神學的思考，是如何從聖經和神學，來理解及融合中國的天人合一本體論。這核心研究是神學和中國哲學的交界、對話與融通。交界點是感通的上帝和反思的本體。

神學是用理性反省上帝的啟示，從宗教信仰看，聖經是一啟示的文本，是上帝和人類感通而記載的記錄。神學是要用理性研究啟示中上帝的特性，及啟示所描述的宇宙人生本質，並與不同文化和時空哲學和科學所論述的宇宙人生圖景，有所對話融通。

從中華神學反省，天人合一作為哲學的思想和境界，是人盡了所有可知和可體驗的資源，去掌握宇宙人生整體的真相和價值，發現和體會到心性和萬物的本體具有反思性，其本根是一明覺仁愛的美善真理，這真理與人同體，人性是明覺仁愛的良知仁心。中華神學如何從聖經理解和融合這天人合一的境界呢？又如何通過中國本體哲學去消化基督信仰呢？

中華神學反省天人合一思想，從哲學的神學可有以下幾點的推論：

1. 天人合一哲學是以人心性和天地萬物同屬一個本體，宇宙真理具有心性的反思性，這反思本體可通過人來展現認知詮釋及美善流露的活動。

2. 本體更深一層的存在意識及最深的本來根源，是為宇宙人生之「本」，若從人的認知詮釋活動，追溯其本是明覺知性，若從人的美善流露活動，追溯其本是仁愛善性。明覺知性和仁愛善性，是本根真理的本性，也是人心性之本體。

3. 宇宙人生整體之本根，是明覺仁愛的終極真理，由之而創生天、地、人的多元世界。其中人的心性 is 明覺仁愛。

4. 在人心性，明覺仁愛本性必須能與他者感應溝通，才能作出認知詮釋及美善流露的活動，與天地一切事物產生感通共融，成為一體。

5. 感通是明覺仁愛本性在具體世界的實現，這感通是人的「性情」表現，孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣。」¹⁵趙岐注：「若，順也。」荀子說：

「情者，性之質也。」¹⁶⁶情是本性之實質，順性之善去回應具體世界的關係，就是善。性是本性，情是感通。

6.人心性的明覺仁愛性必須在感通中才能實現，故必具性情。

7.思考作為宇宙本根真理在其自己，是純粹完美的明覺仁愛之存在，也是具感通性情之存在。

8.本根真理的明覺仁愛性，及感通的純粹性情，是人明覺仁愛性及感通性情的根源。

9.本根真理若具性情，則邏輯上可能主動與人類溝通。

10.若事實上這溝通發生，就是啟示。

由以上哲學的神學推論，中國天人合一哲學，宇宙萬物和人心性同體，分析本體具反思的心性特質，這本性是明覺仁愛，在性情感通中實現。追溯本體之「本」，終極的本根真理，是純粹的明覺仁愛和感通性情，邏輯上可能主動與人溝通，而產生啟示，理論上終極真理向人啟示是可能的。在此理論場域下，可按天人合一的思路發展中華神學。

明覺仁愛心產生「靈愛覺知」

按中國天人合一的思路，人具明覺仁愛心性，與終極本根真理同體，在啟示文本《聖經新約》中，有同樣的描述，保羅在腓立比坐牢時深深反思人的心性，提到人在基督裡，愛心與知識的合一，他說：「要你們的愛心在知識和各樣見識上多而又多，使你們能分別是非（或作：喜愛那美好的事），做誠實無過的人，直到基督的日子；並靠著耶穌基督結滿了仁義的果子，叫榮耀稱讚歸與神。」¹⁷⁷這裡有三個概念，「愛心」、「知識」和「見識」，三者是互動合一的。「愛心」一字希臘文是 *agapē*，指無條件的、犧牲的慈悲仁愛¹⁷⁸，希伯來文是 *ahabh*，指關聯、獻身、信實、渴望、常恆持守的慈悲仁愛¹⁷⁹，具生命心靈之間的感通共融之意。在新舊約中的用法很廣，綜合可有5個層次的用法，包括：

1.上帝和人的感通共融：上帝對人的恩情之愛（詩篇145:8-9、耶利米書31:3、何西阿書11:1、約翰

福音3:16、羅馬書5:8），這是描述作為本根真理的上帝，通過主動啟示，與人類有愛的感通共融關係，並展示這愛是無條件的。

2.人回應上帝的感通共融：人對上帝的親情孝敬及獻身之愛（申命記6:5、10:12、13:3、馬太福音22:37、馬可福音12:30、路加福音10:27、羅馬書12:1），這展示人心性產生同樣的愛，也是無條件的。

3.人對親人的愛：人對夫婦及家庭關係的愛（創世記2:22-24、詩篇127:3-4、128:3、以弗所書5:21-29、33、6:1-4），這是落入生活中具體的親情之愛。

4.人與人建立的感通共融：人對他人（馬太福音22:39、約翰福音15:12）甚至敵人（路加福音6:27-36）的憐憫關愛，這是社會關係的愛。

5.上帝及人對天地眾生的感通共融：上帝對全人類及一切眾生的感通之愛（詩篇145:9）、及上帝看萬物甚好、交給人管理保育的責任（創世記1:24-28、創世記2:15），這是對宇宙萬物及眾生的大愛。

從中華神學看，這慈悲仁愛的感通共融，是人本體心性上，與上帝相感通的「靈性」，其本性根源是因上帝創造人時，吹給人「生氣」¹²⁰，希伯來原文是 *neshamah*（靈氣）和 *hayyim*（生命），指生命的靈氣，是上帝創造時賦與人的「靈性」，成為入與上帝相關的氣息，這使人有生命，人生命的氣息 (*nephesh*)，是人一般的心靈的思想、意志、直覺和感受，稱之為「心魂」。這「靈性」和「心魂」合為人的心性本體，其本質就是慈悲仁愛，可與上帝、他人及天地眾生感通共融。故人心性的本質具有上帝的形象和樣式，本體上與上帝通而為一，是為人的「原善」狀態。當人和上帝隔絕（詩篇31:22、以賽亞書59:3、以弗所書4:18、歌羅西書1:21），人陷溺其心而落入罪的處境，這心性本質就不顯，是為人的「原罪」狀態。當人以信心進入基督裡，靈性與上帝感通共融，靈性與心魂得救重生，回復「原善」的本質。

保羅指出，人這慈悲仁愛之心，是隨著「知識和各樣見識」而不斷增多，這「慈悲仁愛」和「知識」與「見識」，均是人心性的性質，以心性為共



同本體，人心性運作時，產生「愛心」和「知識」，由「見識」增多即帶動愛心增多。

「知識」一字希臘文是 *epignōseis*, *epi* 指「增強」*gnōseis* 指通過關係形成的第一手認知，在新約常指對上帝的知識（如以弗所書 1:17、歌羅西書 1:10、彼得前書 1:2、彼得後書 2:20）。人的靈性與上帝感通共融，即產生和上帝關係的第一手認知，成為對上帝的「知識」，且知識一字的字根，是指不斷增強的對上帝之認知。人靈性與上帝感通共融是一增強的過程，心性本體流露慈悲仁愛，從感通而覺察認知上帝，愛心與知識是同為一體的，是「善良的認知」，用中國哲學名詞，與王陽明所論的良知意義一致，為一明覺感應的心性本體。用成中英本體詮釋學看，是人的反思本體，展現認知詮釋及仁愛的，明覺知性和仁愛善性本就是一體。

從中華神學看，因上帝賦與人靈氣 (*neshamah*) 及生命氣息 (*nephesh*)，人心性本體具有靈性與心魂，對一切存在有仁愛和覺知，可以稱為人的「靈愛覺知」，是人靈性與上帝和一切存在萬物有感通共融與覺察認知，是在「關係」中對一切存在事物有認知，思考恰當地感通和回應之道，以靈性愛心對上帝和萬物關係有所覺知和詮釋，產生道德實踐上的「應然理解」，不同於理性及科學對物質及生物世界加以控制利用的「實然知識」。

保羅又提到「見識」一概念，原文是 *aisthesis*，指在現實生活的感知上能分辨清楚，能「分別是非」，「分別」一字在希臘文是動詞 *dokimazo*，指「試驗」，是知識上的審查，經查證而贊同，「分別是非」即辨別清楚對錯，而喜愛美好的事，作出正確的道德判斷，為善去惡。這見識是在生活中，應用「靈愛覺知」，去作道德抉擇。

由這知識和見識可使人得以「誠實無過」，希臘文是 *eilikrineis*，意為純潔、真實、沒有混雜、透明而無雜質。所謂「靠著耶穌基督」，是指與基督合一，生活即可結滿仁義的果子。所謂「仁義的果子」，大概是同於保羅所講「聖靈所結的果子」，他說：「聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制。」^[21]這是完滿的道德生活，是人與聖靈合一所產生的品格。

「靈愛覺知」是知識和愛心同體，同於王陽明

的「知行合一」，以良知的明覺仁愛性回應生活，在實踐過程中，愛心在知識和見識上增加，相近於格物致知的過程，通過見識而在生活上領悟是非對錯，可抉擇去過純潔透明的道德生活。人心性產生明覺仁愛，是上帝本體的明覺仁愛性的彰顯，人憑信心即可在本體上與太初之道基督關聯合一，從而產生仁愛正義的「聖靈果子」。

智慧來自與天人間的親密關係

此外，新舊約中所言的知識，也和「智慧」相關，所謂「耶和華賜人智慧；知識和聰明都由他口而出。」^[22]智慧的希伯來文是 *chokhma*，希伯來文專家哈伊姆·本托拉 (Chaim Bentorah) 指出：「所羅門在箴言 8:1 中使用了 *chakemah* 這個詞，原文用陰性表達。許多拉比認為，因為這是一種來自親密關係的智慧，知道一個人的心就像妻子與丈夫的心一樣親密，在這種親密關係中，她知道並理解他的心，就像他了解她的心一樣。……這就是所羅門所求的智慧，是神所隱藏的知識。然而，他要求的不僅僅是上帝隱藏的知識，他想通過與上帝的親密關係來獲得這些知識。」^[23]智慧是指通過和上帝親密的關係，而明白上帝的心意及其在人間事工計劃。

新約中論到智慧，雅各說：「惟獨從上頭來的智慧，先是清潔，後是和平，溫良柔順，滿有憐憫，多結善果，沒有偏見，沒有假冒。」^[24]智慧的希臘文是 *sophia*，指廣博而高度的智力，所謂「上頭」，希臘文 *anōthen*，字根是 *anó*，指上面的，滿溢的，常引申為天堂的，如耶穌說：「『你們是從下頭來的，我是從上頭來的；你們是屬這世界的，我不是屬這世界的。』^[25]這裡「上頭」是指「超越」這世界的，來自最高的「神聖世界」，又保羅說：「你們若真與基督一同復活，就當求在上面的事；那裡有基督坐在上帝的右邊。」^[26]指上帝的神聖世界，是來自上帝與基督的最高神聖智慧，由這智慧所結的果子，就是保羅在腓立比書 1:11 所講的「仁義的果子」，由愛心、知識、見識所生。

從超越而神聖智慧來的，和知識是相關的，但不是同義詞。智慧指與上帝的親密關係，可由神聖的根源辨別或判斷什麼是真實的、正確的或持久

的能力。知識是指通過經驗、推理或認識獲得的第一手認知資訊。人可以知識淵博而無智慧，如知識可以知道如何使用武器；智慧是知道什麼時候該使用它，什麼時候該把它藏起來。智慧和知識結合，可產生最高的道德生活，結滿聖靈所生的仁義果子。

總結以上有關愛心和知識的分析，人與上帝的感通共融關係中，超越而神聖的仁愛美善滿溢，人心性之本顯示為智慧、知識和愛心同為一體。其心性本質是無條件的「愛心」，同時因和上帝的親密關係，產生「智慧」，明白上帝隱密的心意，對上帝有第一手認知，成為對上帝的「知識」，遂能在生活上有「見識」，分別是非，過道德的生活，結聖靈仁義的果子。這就是人的「靈愛覺知」。

在信仰中人的生命，回歸靈性與心魂的原本狀態，愛心與知識合一，是明覺仁愛性的心體，其愛心與知識根於上帝。「因為愛是從上帝來的，凡有愛心的，都是由上帝而生，並且認識上帝。沒有愛心的，就不認識上帝。因為上帝就是愛。」^[27]同時「聖靈把智慧的信息賜給一個人，同一位聖靈把知識的信息賜給另一個人。」^[28]

人的神聖化及神人相融互攝

我曾描述啟示文本的上帝，指出上帝神聖本體具有性情，意即具反思性和仁愛性的本體，這與中國哲學的本體思想是一致的，中華神學強調上帝特質在其有性情位格，稱之為「性情本體」，這性情真理的本體，以明覺仁愛為本性，明覺之知與仁愛感通，必須在關係中實現。而人在萬物中的特別之處，也同是一「性情本體」，人良知的明覺感應，展示在孝悌、夫妻、朋友等親情、愛情、友情的關係中，故明覺仁愛不能只是一個孤立一元的無限實體，永恆地獨存，卻必然在永恆無限中展示為一種關係感通性。

在啟示文本中，上帝作為獨一真神，同時展示為關係感通的真神。故上帝必在永恆中以父子靈的親情關係存在，永在相知仁愛的關係中，是一「親情本體」。這在神學傳統是「三位一體」，上帝本體自身是「共一性情」，是一體的，父、子、靈三性情是「各一性情」，是三位的。三位「各有性情」，

其共同本體是「共一性情」。獨一的上帝是「性情本體」，父在永恆中生子出靈，父、子、靈三位即同時各具性情，是「性情位格」。三位格各具不同性情，三性情位格在一體中互相感通共融，構成「感通關係本體論」。在永恆中三性情位格相即相攝相入，同體而又不離不雜，一即三，三即一，三一圓融。

上帝創造的天、地、人，是在感通關係中生生互動，理想狀態是「乾道變化，各正性命，保合太和」，宇宙是由三一圓融的上帝創造，故萬物是在感通關係本體中，展示為多元而又一體，天地人在真理上因同體而可感通互動。「乾道」是指宇宙整體生息中展現的創造性，一切生命在創新的變化過程，這變中有其「道」，就是「保合太和」，即正確地保持終極和諧之路，如此萬物的本性和特質（性命）可得到正確發展。

在宇宙大化中，人作為「性情本體」，具有明覺仁愛的心性，是上帝的形象和樣式，這是人的潛能，可與上帝及天地感通，但若人與上帝隔絕，陷溺其心於現世情慾中，就不能實現其價值。不過使徒彼得指出人終極完成之道，在「與上帝的性情有分」，即與上帝神聖的本性相融互攝。他說：「上帝的神能已將一切關乎生命和虔敬的事賜給我們、皆因我們認識那用自己榮耀和美德召我們的主。他已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有分。」^[29]上帝本性具「神能」、「榮耀」、「美德」，通過救贖與呼召賜給信徒一切生命和虔敬的事。「神能」希臘文是*theias dynamōs*，英譯*divine power*（神聖的能力），或*miraculous godly force*（上帝奇蹟般的力量），即上帝的神聖能力、榮耀及美德等本性，可以成為人的本性。

所謂「與上帝的性情有分」，「性情」的希臘文是*theias physis*，*theias*的字根是*theós*，指上帝、神、至上神，今指神聖的，是形容詞，英文譯*divine*，是上帝本性及特質的彰顯。至於*physis*一詞，字根是*phuó*，指產生，引致、引申為內在本性，組成人或物的根本結構，且具有獨特性之意。故中譯「上帝的性情」，指神聖的內在本性。今中文性情一詞，在聖經翻譯上也可指上帝神聖的內在本性。「有

分」的希臘文字根是*koinonós*，指互相感通、互相投身，內外均美善的關係(*Kalos kagathos*)，人在此深入參與、契入、分享上帝的美善，人有限的本體溶化到無限的本根中，融合為一。這是上帝和人建立的深情相交，達到感通共融，是神人的「相融互攝」(*perichoresis*)。

「相融互攝」理念來自希臘文*peri* (指圍繞、環繞)及*chorein* (指空間、包容、前進、讓出空間)。T. F. Torrence定義為*coinherence*及*coindwelling*^[30]，我譯為「互為共生」與「互為內在」。早期哲學家Anaxagoras用過，是描述*Nous* (終極理性、終極精神)和*cosmos* (宇宙秩序)之常恆而有動力的溝通^[31]。終極精神是最高的本體真理，其可以與宇宙秩序溝通，這是指真理層次的不同範圍關聯互通。

12世紀時Burgundio of Pisa翻譯為拉丁語*circumincessio*，來自*circum-incedere*，意指「環繞而行」(to move around)或「進入而貫穿」(moving in and through the other)^[32]，這觀念在中世紀有表達為「神聖起舞」(divine dance)，原因是希臘文*chorein*一詞，原意是空間、包容，與*choreuo*一詞相近，意指跳舞，如此*perichoreuo*一詞指環繞而起舞。由此看三位一體的特性，三性情位格是互融互攝互動，互為內在，又互相貫穿，構成一宇宙終極美善的圖畫：三位一體的上帝在永恆神聖的愛中起舞。

「相融互攝」是上帝三一圓融的特性，也是人分享上帝性情，與上帝感通所達致的共融境界，人的本體溶入上帝無限的大愛中，與三一上帝共舞於宇宙人生。這境界是人回復上帝的「形象」(希伯來文*tselem*)，是上帝的反映，按上帝之行動而行，代表上帝的行動在地上。人同時回復上帝的「樣式」(希伯來文*demuth*)，類似上帝，可活出上帝的形態(pattern)和風貌(figure)，人內在有上帝相似的完美特性，是人「靈性的完美潛能」，在世上要表現得類似完美的上帝。人在人生中表現出似上帝的風貌。這就達至人的神聖化(*theosis*)，指「化為神」，準確點是「化為像神一般神聖」。

在尼西亞會議建立正統神學理論的亞他那修(Athanasius或譯阿塔納修)，在其《論道成肉身》

(*De Incarnatione*, 英譯On the Incarnation of the Word)中說：「祂(太初之道)道成肉身為人，為了使我們可以成為神。祂藉由身體啟示自己，好叫我們能夠領受關於看不見之父的觀念，祂忍受從人來的羞辱，為了使我們得到永生。」^[33]說明了道成肉身的真理，其圓滿成果是人分享到上帝的神聖存在性質，而使人達到像神一般的神聖。這是基督教信仰中，人可達的最高境界，上帝與人「相融互攝」，神人合一，人轉化成神聖。學者Goran Medved對這神聖化觀點特別作出澄清：「神聖化不是指人變成上帝，因這是不可能的，且從基督教傳統也知這是異端觀點。神聖化是意涵轉化，那是指我們更類似上帝的本質和性格。」^[34]即人因基督的道成肉身，在具體世界體會上帝的永恆，生命經轉化提升，而達分享上帝性情，人的本體與本根真理「相融互攝」，感通共融為一，是神人合一境界。

以上是從天人合一思路去了解神學上的神人「相融互攝」，下一步則要從中華神學去解釋「天人合一」的境界。

[1] 《周易·乾卦·文言傳》。

[2] 同上。

[3] 《周易·乾卦·象傳》。

[4] 《周易·繫辭上》。

[5] 同上。

[6] 同注[4]。

[7] 成中英、楊慶中，《從中西會通到本體詮釋》(北京：中國人民大學出版社，2013年)，第192頁。

[8] 同上，第193-194頁。

[9] 同注[7]，第249頁。

[10] 同上。

[11] 同上。

[12] 成中英，〈從真理與方法到本體與詮釋〉，成中英主編，《本體與詮釋》，(北京：三聯，2000年)，第6-7頁。

[13] 這些觀點可參考牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台北：商務，1971年)；及《現象與物自身》(台北：學生，1975年)。

[14] 同注[7]，第251頁。

[15] 《孟子·告子》。

[16] 《荀子·正名》。

[17] 《聖經·腓立比書》1:9-11。

- [18] Love-Agape (Greek Word Study), <https://www.preceptaustin.org/love-agape>
- [19] Biblical Vocabulary: אהבה (Love) , Bible Word , <https://www.biblword.net/biblical-vocabulary-%D7%90%D7%94%D7%91%D7%94-love/>
- [20] 《聖經·創世記》, 2:6-8。
- [21] 《聖經·加拉大書》5:22-23。
- [22] 《聖經·箴言》2:6。
- [23] Chaim Bentorah, Hebrew Word Study – Wisdom – Shakal שַׁכָּל . 參考Hebrew Word Study: Beyond the Lexicon, (Trafford Publishing; Illustrated, 2014) , 本文引自<https://www.chaimbentorah.com/2021/11/hebrew-word-study-wisdom-shakal-%D7%A9%D7%9B%D7%9C/>
- [24] 《聖經·雅各書》3:17。
- [25] 《聖經·約翰福音》8:23。
- [26] 《聖經·歌羅西書》3:1。
- [27] 《聖經·約翰壹書》4:7-8。
- [28] 《聖經·哥林多前書》12:8。
- [29] 《聖經·彼得後書》1:4。
- [30] T.F. Torrence, *Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, (Edinburgh: T&T Clark · 1966), p.102.
- [31] C. A. Disandro, “Historia semantica de perichoresis”, *Studia Patristica* 15(1984), no.1, pp. 442-447. 引述自Danut Manastireanu, Perichoresis and the Early Christian Doctrine Of God, *Stydistvdia, ARCHÆVS XI-XII (2007-2008, p. 61-93)*, p.62, Romanian Association for the History of Religions Member EASR & IAHR www.rahr.ro , & Romanian Academy, Bucharest, Institute for the History of Religions www.ihr-acad.ro
- [32] 引述自Danut Manastireanu, “Perichoresis and the Early Christian Doctrine of God”, *Archævs XI-XII(2007-200, pp.61-93)*, p.62, Romanian Association for the History of Religions Member EASR & IAHR www.rahr.ro, & Romanian Academy, Bucharest, Institute for the History of Religions www.ihr-acad.ro
- [33] Athanasius of Alexandria, *On the Incarnation of the Word*, Popular Patristics Series. 44. Translated by John Behr, (New York: St Vladimir’s Seminary Press. 2011). sec. 54.3, p. 167.
- [34] Goran Medved, Theosis (Deification) as a Biblical and Historical Doctrine, *KAIROS - Evangelical Journal of Theology / Vol. XIII No. 1 (2019)*, pp.

7-38. <https://doi.org/10.32862/k.13.1.1>

Unity of Heaven and Man and the Rapport of God (Part 2)

Ontological Understanding and Loving-kindness from God and Man’s Mutual Fusion and Assimilation

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

Abstract: Philosophy of “Unity of Heaven and Man” is China’s insight of the holistic universe and life. It’s thinking accrues to Yi-jing’s conceptual framework of heaven, earth and man. To Cheng Zhongying, tai-ji engenders all things including hexagrams with their interpretative system. Ontology therefore involves the whole creation process of universe and consciousness, as well as the concept of reflection. In ontological reflection, the mind-nature presumes the original spirit, the conjoint of intelligence and goodness. Cheng’s ontological hermeneutics is ontology of the universe uniting with human cognitive interpretation activities, being a new 21st century idea of “unity of heaven and man”. Profound Chinese theological implications are contained in Cheng’s ontological hermeneutics. Theological considerations: (1) Omniscience and loving-kindness are the Triune God’s basic attributes. (2) The Triune God created heaven, earth, and man. Embodying the fundamental essence, He becomes the ontology of all things, rendering the world as a complete ontological system. (3) Human nature is equipped for spiritual rapport with God. Interactions of man and the holistic world spawn a dynamic ensemble. (4) The heaven-earth-man ontology is derived from the Triune God’s original creation retrospectively. (5) Manifestations and revelations of Triune God are shaping man’s religious experience in faith and salvation. According to Chinese thinking on “unity of heaven and man” man possesses understanding and loving-kindness, corporeal to the ultimate fundamental truth. According to theological thinking, the understanding and loving-kindness in man’s heart is a manifestation of God’s ontological understanding and loving-kindness. By faith, man can be grafted to Christ, the original Logos, through ontology, to bear the “fruit of the Holy Spirit” of love and righteousness. In faith, man’s life returns to its original soul-spirit state, wherein love and knowledge are unified in a mind of understanding and loving-kindness rooted in God. Through fusion and assimilation between God and man, this unity induces theosis of man. The theological unity of God and man can thus be appreciated from the “unity of heaven and man” philosophy.

Key Words: Unity of heaven and man, Ontology, Ontological Hermeneutics, Perichoresis, Theosis

文明互鑒中的《拯救與逍遙》

■ 翟崇光、王梓萌

河北師範大學文學院

劉小楓的《拯救與逍遙》於1988年出版後，在其時產生了不小的影響，它也是給劉小楓帶來最多聲譽的一本書，例如李澤厚說劉小楓「最有名的還是《拯救與逍遙》。那時候，連劉再復都著迷了。那本書使很多人都著迷的」^[1]。劉小楓在《拯救與逍遙》的修訂版序言

裡，說這本書是礙於樂黛雲教授的邀請「冒充比較詩學」而寫的一部著作。如果說劉小楓的《拯救與逍遙》是借「比較詩學」在猶太—希伯來基督宗教傳統與中國儒道釋傳統文化之間進行比較，那麼也已經早有中國知識份子寫過類似地「比較」，例如林語堂的《信仰之旅》(From Pagan to Christan)、吳經熊的《跨越東西方》(Beyond East and West)等。《拯救與逍遙》的獨特性或許就在於

它的「批判性」與其獨特的觀照視角，今天再來看這部著作難免會發現它有不少偏頗之處，但它「片面的深刻」使其在某些方面依然具有一定的啟發性。

一、對儒家文化的解讀

劉小楓在《拯救與逍遙》的緒論部分先是追

問了「詩人自殺的意義」，他在這裡引述的「詩」、「詩人」是海德格爾所詮釋的「貧乏時代」「詩人何為」的詩人，這裡詩人「詩的言說在他身上成為對喪失了絕對價值的詩的追問，貧困時代的詩人必須把自己詩化為詩的本質。」^[2]

劉小楓首先論述了中國歷史上的大詩人屈原自殺的事件，並追問「詩人的自殺同樣在懇求僥倖活下來的哲人們想一想，什麼才是真實的意義和價值，自己具有的信念是否可靠。國家的歷史形態、歷史的必然權利、未來生活的絕對目的、免除苦難的歷史血腥、自救的審美主義乃至寫作本身，統統遭到質疑。不僅歷史中局部的、個別的价值受到詩人自殺的審判，超越歷史的絕對價值也受到詩人自殺的審判。」^[3]劉小楓試

圖通過對屈原「死於信念的探險」，來試圖「打掉」^[4]「中國儒家傳統」。

對於劉小楓在這裡的儒家文化解讀，高旭東、顏翔林等學者於21世紀初都批評過劉小楓對屈原的解讀不準確，認為劉小楓只看到了屈原的「君子人格」，只引了王逸「屈原放逐，憂心愁悴」的解讀，沒有看到對屈原作品的解讀有著儒道等

摘要：劉小楓是當代中國知名的人文學者，其上世紀末葉引介基督教文化精神產生過較大影響，尤其以他的《拯救與逍遙》最有代表性。在五卅時期引介「民主」與「科學」的基礎上，劉小楓於新時期更介紹了「宗教」的西方，《拯救與逍遙》對儒家文化信念和道家審美精神的批判，帶有激進地獨特個性。在基督教文化觀念的映照下，顯示出中國詩學與美學帶有肯定現世生命、超驗維度弱化的特徵。「借基督的眼睛看文化」作為一種方法，對之後的文學批評及研究有著一定的影響。

關鍵詞：劉小楓；儒家；道家；《拯救與逍遙》；基督教文化

不同立場的不同評價，也沒有看到屈原其實受到了南北文化的影響、尤其受到了楚文化的影響。屈原無疑是中國歷史上的偉大詩人，「而大詩歌之出，必須俟北方人之情感與南方人之想像合而為一，即必通南北之驛騎而後可，斯即屈子其人也。屈子南人而學北方之學者也。」¹⁵劉小楓在《拯》著中也強調屈原是「南人而學北方之學者」，「雖說屈原是專操神事的宗祝出身，卻是儒家學說哺育大的，他的基本信念都歸於儒家精神。」¹⁶即便劉小楓對屈原的解讀有所不足，但他也意不在此，正如上面所說，他意在借「北方之學者」的屈原來述說儒家的傳統信念。學者夏中義肯定了這一點，認為「讓屈原來表徵儒家風範，劉小楓是選準了。這不僅因為屈原是大詩人兼政治家，更是因為他將歷代儒生所神往的『內聖外王』理想演示得相當豐滿且別致。」¹⁷儒家君子個體人格的自足表現有三個方面：個人與歷史同一，個體與社會秩序同一，個體與天理同一。但是在中國傳統中，君王及其國家才是無上天道的體現，這就使君子個體人格與社會秩序的同一非要經過現世君王這一中介：

於是有趣的事發生了：由社會、國家的命運內聚於人格自身而激發出來的準無上意志往哪里施展呢？只能施展於對君王和國家的效忠。這是一個邏輯的循環推演：個體人格的自足意志得之於社會、國家及其化身—君王，而自足意志的展開複又不可超逾社會、國家及其化身—君王，這樣，意志自律（它得之於他律）又蛻變為意志他律。先儒諸賢說了那麼多激蕩人心的人格意志的話，結果可能等於零。個體人格的自足意志就是做孝子的意志，做忠臣的意志；濟世為民的高尚意志就是忠君報國的集權意志；實現個體人格的價值目的變為實現『君』、『國』意志的有效手段；個體人格至上蛻變成為君王至上、國家至上，等等，等等，這難道不令人拍案叫絕？然而，人們又用什麼來確保君王和國家肯定是人類幸福和理想的絕對根據呢？靠『天』嗎？

^{18]}

「君」、「國」的現世、歷史之道，並不能為個體人格的自足意志提供絕對可靠的價值本源，中國歷史上有太多這樣的實例，屈原因為對自身儒家信念的懷疑提出了有終極追問意向的「天問」。

「靠『天』嗎？」，劉小楓在另一處也曾追問過中國的「天」：「如果『天』不言，而人也不問『天』究竟是什麼，如果只駐足於道之不可言說，駐足於所謂圓而神的神秘主義，那麼，對絕對依託的實質性把握就被取消了。誰知道我們信的是什麼呢？過分信賴人之本心的體道，難道讓人放心？我們真能無條件地信賴人提到的是真『天道』，我們的每一位大儒——從古至今的而每一位大儒體到的是真道？中國傳統文化和社會中把非絕對的東西當作絕對的東西——家、國——難道不正表明聖人們的體道成問題，不正表明，如果天道之實質性陳說不明，此世的神聖顛倒就不可避免麼？」¹⁹從這些追問中我們可以看到一個在當時的文化語境中「年輕氣盛」的劉小楓，在1988年版的《拯救與逍遙》中他也批駁了新儒家學者用華夏傳統中的「天」比附西方「上帝」的觀點¹⁰⁰。

劉小楓說到：「在儒家學說中，『天』首先是指自然之本體，……這一意志又不是能動性的，它至多只能使萬物運行生長，不能推動人事，人事得由人去能動，因而另一方面，人應主動擔當事天的使命，自居為天命的代言人，這是天人合德的最基本的規定。個體人格之所以意志自足，就是因為『天』的意志有待於人的意志去實現，去完成，去實施。……先儒十分重視以人的意志去實現天的意志，這就是一種天人同一。」¹¹¹「『天』不言，於是君王代天立言，『天』不動，於是人代天之動，……人即價值蘊涵的設定者。儒學重人道、人為的根據都在這裡，李澤厚一語頌為：『天道』『人道』從來就是一個『道』。這本是儒家傳統思想。」¹¹²「天道」與「人道」是一個道，他也就確立了一個只有現世的世界，而沒有能確立一個超驗世界，如果說西方的世俗化進程是從啟蒙運動開始的，那麼某種意義上中國的世俗化是從儒家就開始了，它祛除了先民那裡具有神性的「天」。

屈原提出了「天問」，「屈原畢竟自己去詢問『天』了，『天』不來關照他，他只好自己找上門去。但『天』是瞎的、聾的，對每一個不幸陷入絕望深淵的人漠不關心。這不能怪『天』本身，它原本就沒有慰藉苦難的人靈的愛心和贖情。」¹¹³「而本來就沒有一個「天」，他又怎麼能問『天』呢。屈



原的思無所依是他所信奉的儒學信念本身造成的，他並沒有成熟到能突破一種基本的界限。……這個界限就是超驗的界限。只有從超驗的立場，才能詢問生命的根據，只有從世界的另一邊，才能詢問世界的這一邊。否則詢問永遠只能是一種內在的無限循環。……他的『天問』的提出不能不是悖謬的。」^[14]「屈原提出『天問』的原因是自己對信念的懷疑，是自我意識所面臨的困境，他的悲劇在於，他的追問沒有超越追問的前提。」^[15]「他懷疑國家、懷疑歷史、懷疑社會，但從來不懷疑人本身。」^[16]君子只靠「天人合德」之德，只修煉自己的心性未必就能走向「真」和「善」，因為君子所遇到的君主未必都是賢明的、所處的歷史、社會，未必都是公正的、善意的，只有現世的維度，只有「禮樂」的文化傳統之下流連此世的「美」，儒家君子並不能找到絕對可靠的價值根基。

劉小楓在《拯救與逍遙》中，通過論述「屈原自殺」追問中國傳統中的儒家文化信念。新世紀以來，劉小楓的學術思想進行古典學轉向後發生了較大轉變，他開始給予儒家和儒教較高地評價，認為「儒教仍然在型塑現代中國，未來的中國也不可能與儒教斷絕關係」^[17]。《拯救與逍遙》產生於1980年代的「文化熱」的文化語境中。甘陽當時說「幾千年來的中國傳統文化機制和幾十年來的『左』的僵化社會體制實際有一共同的根本弊端，這就是它的強烈的『泛政治化大一統』傾向，亦即要求一切都絕對服從政治，一切都首先從政治的尺度來衡量」^[18]，而當時的青年知識份子們則在進行對「泛政治化大一統」批判，這或許是甘陽在1986年讀了劉小楓「剛剛寫成的第一章『天問』與超驗之問」^[19]後，「興奮莫名」「大加推崇」《拯救與逍遙》的原因。隨著國際國內政治經濟與文化語境的變遷，甘陽、劉小楓等當時主張「走向世界」的青年學者，如今都倡導重建以儒家文化為代表的中華文明的大國文化。雖然文化語境發生了變化，但劉小楓其時對個體生命存在的關注、對超驗價值的追問或許還是有其獨特價值。

二、對道家審美精神的解讀

劉小楓在其早期的《詩化哲學》中，曾表情於

中國傳統裡「逍遙」的審美精神，高揚老莊、魏晉美學，而《拯救與逍遙》則對人的價值安頓精神進行了進一步追問。或者可以說，劉小楓的《拯救與逍遙》主要就是意在批判道家的逍遙精神，劉再復說，劉小楓這本書「把具有『逍遙價值』即靠近莊子精神的文學精華（包括莊子、陶淵明、曹雪芹等）一概罵倒，甚至連魯迅也不放過。」^[20]甘陽說，「小楓的《拯救與逍遙》就是要清算他自己的《詩化哲學》。」^[21]「逍遙」的美學精神曾讓1980年代的劉小楓對之鍾情，而後他也以「拯救」的神性價值維度，重審與批判了中國傳統文化中的「逍遙」精神。

當中國傳統的君子「士」遇到歷史王道不興時，在「仕途」的追尋過程中遇到挫折時，他們可以轉開儒家信念，而走上一條歸隱之路。嵇康、陶淵明都是典型的代表，他們的選擇顯示出與屈原不同的價值取向。當嵇康同樣遇見了屈原曾碰到的信念困惑，他沒有再自殺，他懂得並接受了道家精神，「老莊的道理能使人在殘酷、虛妄、不義的世界中活著，這真的很誘人」^[22]；陶淵明不屑「為五鬥米折腰」，辭官歸隱，走了一條屈原當年沒有走也未敢走的新途。道家之路是對政治仕功「涼」心的過程，雖然可以「救」他們遠離儒家有可能僵化的價值體系，但它也遺棄了儒家的價值關切，「道家精神是超功利的，它要求人擺脫外在的名譽、利害、物欲的束縛。這確是如此。但它也是超價值形態的。它否定價值實在的存在，否棄人的價值關懷的意向，使價值的混亂和毀滅轉變成價值虛無。事實上，在道家精神中，超功利與超價值混而不分，對某種虛妄的價值形態的否定與對價值形態本身的詆毀混而不分。這種混淆必然導致災難性的惡果：把人的價值意向暗中引向詆毀一切價值，否定神聖的東西的合理根據，從而在實際上鞏固和強化了世界的黑暗和虛無。」^[23]

劉小楓說，道家審美主義一方面通過「涼」心強化了世界的現狀，另一方面，「它又以另一種世界圖景來指控這個世界的荒唐和醜惡。這就是道家的所謂『真』的圖景。」^[24]而道家之「真」對現世的指責，能夠給人提供真實而可靠的根據麼？在這裡，劉小楓認為道家之「真」，與海德格爾所講

之「真」的存在顯現在類型上是相同的，「真」是自行顯現，「這自在地顯現出來的東西就是極難言說和理析的那個生生不息、汲取盎然的生命本然，也就是被道家稱之為『道』、『德』、『玄』的那個東西。」^[25]然而道家之「道」的顯現與海德格爾所說存在的顯現又有質的不同，「『道』的顯現（本然生命的朗顯）即是真，存在的顯現亦是真。但是，在『道』的顯現中出場的是『天、地、人』三重結構，在存在的顯現中出場的是『天、地、人、神』四重結構。存在不是上帝，但存在的顯現中上帝必得在場，否則存在就仍然是隱匿的；與此相反，在『道』的顯現中，神是缺席的，並且絲毫不損害於這種顯現。」^[26]在道家這裡神「是缺席的」，但在海德格爾看來，天、地、人的存在維度中，若沒有出現存在的神性呼聲，沒有出現神聖在場的參證，人的棲居就是不完整的。在陶淵明面前，沒有一位永恆存在的超絕神聖，實存的根據只能是本然生命（道）。人的生命是時間性的（生死），但本然生命是超時間性的，而本然生命與道融貫溝通，拒斥一切人為，就是人的本真方式，人的真性的顯現。劉小楓認為，「生命自然根本無法為人的存在提供價值尺規，如果人的本然生命以自己的生命為根據，那就不可避免地把人的存在從內在和外在兩個方面降解到植物性和生物性上去。」^[27]同時，「道家又把這種向原生命（植物性、生物性）的返回加以玄化、詩化、藝術化。」^[28]在這裡，忘情成了最高的「情」，糊塗、愚蠢成了最高的智慧，這種一個維度存在的「玄遠」與被海德格爾稱作將人帶到神聖面前的「詩化」是完全不同的。

魏晉時期的戰亂與苦難，讓人有了「覺醒」的可能，人們依賴的價值資源，不再以儒家為根本，而是開始推崇道家。魏晉既是「人的自覺」之際，也是「文的自覺」時期。在文論質料上表現為「道之文」-「人之文」-「美之文」的嬗變，這是一條「由道入玄且禪」的審美道路，「從『道學』到『玄學』轉移的實質乃是從存在論向美學的轉移，因為『道』引發的『思』是存在論的，而『玄』引發的『趣』（以及相關的『境』）則是美學的。」^[29]「從生存之『魏晉風度』到文學之『漢魏風骨』，從『人物品藻』到『詩文品評』，『審美』作為一種無所不在的

眼光廣披詩論，並構成了一種與『經世致用眼界』對立並舉的『審美品玩眼界』。」^[29]道家的審美主義通過「涼」心強化了世界現狀，少了對現實世界的關懷。對「美」的眷注，也就使其逐漸遠離了「真」和「善」。自魏晉以來，道家審美精神事實上也成為了中國文化的另一重要傳統，以文學的審美詮釋為例來說，「自魏晉以來，消解審美文學觀便逐漸取代經世致用的文學觀而成為事實上的主流文學觀（儘管後者仍在形式上保持著正統文學觀的地位）。這種文學觀不僅支撐著中國文人的『獨善之舉』，也是中國百姓的俗常之見。所謂『安樂窩中詩一編，自歌自詠自怡然。』遺興、自適、娛己、悅情、獨樂、暢神乃是文學的真正目的。」^[30]

對現世苦難關照和人性在體性的惡之承負，是劉小楓的價值意向選擇從「逍遙」轉向「拯救」的根本原因^[31]，「就算這種植物一生物性的世界有意味吧，那麼，為了這樣的世界而踩碎一切價值，對人類的苦難和不幸無動於衷，這算是民族之驕傲麼？！」^[32]「成為無情的石頭，就是道家審美主義的最終結果，……石頭的性格就是道家的審美人格。石頭的人格當然是超生死、超時間、超社會的。它祛除了關懷而發展了一種大智，即：冷漠、遊心、無我同物的智慧。從此，天地人的世界就喪失了神聖在場之可能，達到了生命自然（*Leben an sich*）的本然，這就是人的處境「與一世而得淡漠焉」。……可是，自然形態並不就等於價值形態。」^[32]有學者以生存論的美學維度對「莊子」的考察中，也得出這樣的結論：「在先秦時代，語言哲學和苦難哲學在莊子那裡弱化了；也由於此，中國傳統文化的泛審美化開始在莊子那裡張揚，並通過莊子的人格以及詩意的言說在後代文人雅士那裡代代相傳，從而彙集成了中國古代重詩性、輕邏輯的文化品性。」^[33]

劉小楓在《拯救與逍遙》中認為，道家的審美精神並不能為人提供一種「彼岸性」的精神關懷，「道家審美主義最終確立的美的景觀不管從內在方面還是從外在方面來看，都不是超越性的，因為它並沒有取得某種哪怕是審美之維上（而不是宗教之維上）的彼岸性。它是隨時隨地都存在著的自然性的狀態、生物性的狀態、非意識性的狀

態。」^[34]這與具有濃厚宗教傳統的西方文化不同：在現世之外，還有一個超驗的世界；在天地人的世界中，還有神聖臨在。

三、「借基督的眼睛看文化」

中華文化中道家的「逍遙」是與儒家傳統相對而產生的，是「儒道互補」的，兩者對中國精神氣質的形成極為關鍵，它們也引導出了相同的結果：「對現世生命的終極性肯定，對超驗世界的拒斥，一重世界的確立，以至固持人性及其救渡的『足乎己無待乎外』等等。」儒道文化都在一維、此世世界中的文化傳統也深深影響了中國文論、美學與文化品格，「屈原的作品就是他在政治上失意後的『自我表現』之作。」而且這一「表現說」展現著我國「獨特的民族文化品格」：「橫互在文人心中永遠也揮不掉、擺不脫的東西：入仕、立功，企圖在政治上有所表現。它操縱著古代文人的情感、心理的起伏，規定著古代文學抒情言志的內容取向。……使得從屈原、賈誼到曹植、陶淵明、李白、蘇軾、辛棄疾等大詩人的情感世界，無不迴蕩著懷才不遇、生不逢時、空懷壯志的悲哀和落寞。」這位學者還進一步說到：「如果我們進一步考察中國古代文人精神世界中另一重要障地——隱逸，就會發現，儘管隱逸現象比較複雜，卻與前面所論由深感『不遇明主』、『不得其時』而『發憤著書，以自表見』的心理機制同一文化母體，都是文人在政治事功上『無所表現』時作出的反應。」^[35]由此可見儒家文化的正統和其根深蒂固的影響。利瑪竇於明末清初來中國時也曾發現並非佛道，而是儒家文化才最能代表中國文化傳統。

道家精神的詩人在歷史上一再重返儒家信念，這樣的「循環」甚至還依然發生於當代。劉小楓在1986年寫作的《當代中國文學的景觀轉換》這篇文章裡，評述其時的「尋根文學」思潮說到：「儒家的『天』不就曾裝扮成在歷史理性中顯現的天重新露面麼？儒家的王道不就與現代歷史之道有內在關聯麼？不過，在文學中，『尋根』熱更多體現在與老莊精神的認同，有了現代的『竹林七賢』。這當然又是舊戲重演，中國文學史不知道上演過多少回這種「回到老莊」去的歸路，結果如何

呢？繼此之後，人們是否準備再次迎候帝王登基呢？是否甘心再次把個人的不在場和苦難當做自然地法則來「清靜無為」地消化掉呢？是否決心再次充當「難得糊塗」的高士，把「無所住心」當做精神品質的最高要求？」^[36]從這些敘述中，以及《拯救與逍遙》中對老莊的諸多批判，很容易讓我們聯想到五四時候持進化論的魯迅，「五四」時期的新文化運動，不但打到孔家店，在30年代也出現了以老莊為首的復古思潮，魯迅在整個30年代都對其採取了堅決批判的態度，劉小楓可說「對文學家的魯迅做出了遙遠而有超越的回應」^[37]。當然，既反「儒」又反「道」，是20世紀中國知識份子中少有的，就劉小楓的論述來說，這與他以新的基督教文化眼光重新打量中國文化有關。

劉小楓的相關言說可稱作是「借基督的眼睛看文化」。中國人民大學的漢學家雷立柏先生曾說過：「以『華夏的眼睛』看基督信仰的人相當多，但真正以『基督的眼光』來看華夏文化的人不多，所以劉小楓的《拯救與逍遙》是一個十分寶貴的著作。」^[38]將《拯救與逍遙》稱作是「借基督的眼睛看文化」的，是因為劉小楓在這本著作中以基督教的「拯救」所批判的「逍遙」，不僅指儒家「思無所依」的「偽價值」、道家「涼心冷意」的「非價值」，還有釋家「無情無性」的「反價值」，以及中國現代文學家「肩起黑暗閘門」的魯迅，西方理性形而上學的上帝觀、現代虛無主義等。

《拯救與逍遙》是中國新時期以來較早用基督宗教文化價值審視中國文學文化傳統的著作。這一價值參照有著較大的闡釋空間，甚至有學者說到：

從王國維到劉小楓，現代漢語思想史經歷了從審美代宗教，再到以宗教最後以基督宗教顛覆審美主義的過程。這個過程，實質上是幾代學人不懈尋求中國文化現代化的過程。他們對於漢語文化現代化的規劃不管正確與否，但其對漢語思想、漢語文學和詩學的影響卻是巨大的。尤其是劉小楓的學術思想，對20世紀80、90年代學術、文化和詩學的影響，再怎麼評價也不為過。在小說家北村、史鐵生，以及一批新銳的批評家、學者等一代文化人身上都流淌著劉小楓思想的血液。^[39]

不僅是北村、史鐵生等作家的文學寫作，謝有順、余虹等學者受到過劉小楓「以基督的眼睛看文化」的影響^[40]，劉再復等學者對古代文學經典的美學闡釋也帶有這一痕跡：「小楓的《拯救與逍遙》，我確實認真閱讀過。其中比較曹雪芹與陀思妥耶夫斯基的一章，我更是閱讀多次，並認真思索，剛才和你討論救贖和自救，心裡也想著小楓的觀念。有小楓的這本書和他提出的問題，我們才能深化對《紅樓夢》的思索，這應當感謝他。」^[41]

今天看來，劉小楓上世紀末「借基督的眼睛看文化」的文學文化詮釋，有些過於強調中西文化之異，而較少關注中西文化之同。但其作為新時期中西文化相遇對話並較有影響的一個「範型」，是值得關注的一種文學文化現象。

本文為河北省高等學校人文社會科學研究課題「劉小楓『詩化美學』詮釋及文學影響研究」（批准號SQ2021019）的階段性成果。

- [1] 李澤厚：《李澤厚對話集·二十一世紀（二）》（北京：中華書局，2014年），第360頁。
- [2] 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第73頁；也可參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第76頁。劉小楓的《拯救與逍遙》可說是新時期以來最早追問詩人自殺的形而上意義的文本，這一觀點有廣泛影響，也有學者在當代對這一觀點提出了批評，參見章啟群：《九批判書》（北京：北京大學出版社，2009年），第30-43頁。
- [3] 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第72頁；也可參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第76頁。
- [4] 「打掉」這一語詞出自甘陽，「他在《拯救與逍遙》裡著重打的不是中國的儒家傳統，這個是他早就打掉的，他現在要打的是老莊和魏晉。」參見查建英編：《八十年代訪談錄》（北京：三聯書店，2006年），第214頁。
- [5] 王國維：《中國現代美學名家文叢·王國維卷》（杭州：浙江大學出版社，2009年），第133頁。

- [6] 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第91頁；也可參照劉小楓：《拯救與逍遙：中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第96頁。
- [7] 夏中義：《新潮學案——新時期文論重估》（上海：上海社會科學院出版社，2017年），第148頁。
- [8] 劉小楓：《拯救與逍遙》（上海：三聯書店，1988年），第104-105頁；也可參照劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第97-98頁。
- [9] 劉小楓：《走向十字架的真：20世紀基督教神學引論》（上海：三聯書店，1995年），第358-359頁。
- [10] 有新儒家的學者把華夏經典中的「天」「就等於西方的『上帝』，是人祈福求德的絕對的神性依據」（唐君毅在《中國哲學原論·原道篇》卷三，第99頁），而「有人索性乾脆就把中國先民所認奉的『天』等同於西方的人格神（上帝）」（馮友蘭《中國哲學史》上冊，第55頁）；或者說「天」起碼「也有神性、天堂、主宰的意義」（李杜《中國哲學思想中的天道與上帝》第31-32頁），或說「它完全具有西方上帝觀念那樣的起自然性、超內在性（人性）的絕對超驗性」（李震《中外形而上學比較研究》上冊，第330頁）。見劉小楓：《拯救與逍遙：中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第108頁。
- [11] 劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第111頁。
- [12] 同注[11]，第113頁。李澤厚：《中國古代思想史論》，人民出版社，1985年版，第132頁。
- [13] 同注[11]，第110頁。
- [14] 同注[11]，第121-122頁。
- [15] 同注[11]，第154頁。
- [16] 同注[11]，第165頁。
- [17] 劉小楓：《儒教與民族國家》（北京：華夏出版社，2007年），第2頁。
- [18] 甘陽主編：《八十年代文化意識》（上海：上海人民出版社，2006年），第6頁。
- [19] 劉小楓：《拯救與逍遙》（修訂本2版）（上海：華東師範大學出版社，2007年），第2頁。
- [20] 劉劍梅：《莊子的現代命運》（北京：商務印書



館，2012年），第5頁。

[21] 查建英：《八十年代訪談錄》（北京：三聯書店，2006年），第214頁。

[22] 同注[19]，第182頁。

[23] 同注[11]，第223頁。

[24] 同注[11]，第225頁。

[25] 同注[11]，第226頁。

[26] 劉小楓在這段話後面加了注釋：這一本質上的差異非同小可。現在不少學者（尤其港台和海外）喜歡把海德格爾與道家扯在一起，以為兩者的景觀和目的完全一致。這不能不說是一個嚴重失誤。神性存在到場與否，在海德格爾看來，是存在澄明的關鍵。參見劉小楓：《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》（上海：上海人民出版社，1988年），第230頁。

[27] 同注[11]，第235頁。

[28] 同注[11]，第232頁。

[29] 余虹：《中國文論與西方詩學》（北京：三聯書店，1999年），第249-250頁。

[30] 同注[29]，第252頁。

[31] 姚新勇、翟崇光：〈劉小楓學術轉向批判〉，載《揚子江評論》（2017年第二期）。

[32] 同注[11]，第241頁。

[33] 包兆會：《莊子生存論美學研究》（南京：南京大學出版社，2004年），第231頁。

[34] 同注[11]，第233頁。

[35] 劉紹瑾：〈文人的「表現」與文學的「表現」——中國古代文學思想文化精神的一個重要特點〉，載《暨南學報》（2003年第三期）。

[36] 劉小楓：《這一代人的怕和愛》（北京：三聯書店，1996年），第146頁。

[37] 錢文亮：〈重讀魯迅對老莊思想的批判——從「〈莊子〉與〈文選〉之爭」談起〉，載《思想

文綜(第八輯)》（北京：中國社會科學出版社，2003年），第191頁。

[38] 雷立柏：《評1980-2004年間國內學者的基督宗教研究》，參見<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/36037460.html>

[39] 唐小林：《看不見的簽名：現代漢語詩學與基督教》（北京：中國社會科學出版社、華齡出版社，2004年），第47頁。

[40] 參見翟崇光：〈新時期以來中國文論基督教話語的倫理向度〉，載《基督宗教研究》（2020年第二期）；翟崇光：〈祈向神性之維——余虹文論研究與劉小楓詩化美學互文性論析〉，載《社會科學論壇》（2022年第二期）等。

[41] 劉再復、劉劍梅：《共悟紅樓》（北京：三聯書店，2009年），第223頁。

Delivering and Dallying as Civilization Monitoring

Zhai Chongguang, Wang Zimeng (College of Arts, Hebei Normal University)

Abstract: Liu Xiaofeng's "*Delivering and Dallying*" has had a great influence in the new era of China. Its criticism of Confucian cultural beliefs and Taoist aesthetic spirit has a radical and unique personality. Under the reflection of Christian cultural concepts, it shows that Chinese Poetics and aesthetics have the characteristics of affirming earthly life and weakening the transcendental dimension. "Seeing Culture through the Eyes of Christ" as a method has a certain impact on later literary criticism and research.

Key Words: Liu Xiaofeng, Confucian, Taoism, *Delivering and Dallying*, Christian Culture

五行的由來、衍變、邏輯與意義

■ 唐 輝

廣州華立科技職業學院

■ 鄧青紅

湖南理工學院

五行一詞首見於《尚書》，其《甘誓》稱「有扈氏威侮五行，怠棄三正」^[1]，其《洪範》稱「五行一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土」^[2]，但五行觀念其實有更遠的源頭。《史記·曆書》載：「太史公曰：神農以前尚矣。蓋黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘。」^[3]《史記》雖較《尚書》晚出，但對五行的早期運用場景有合理的追述，即天文觀測、曆法制定，其中星曆指日月星辰的運行軌跡，消息則指陰陽消長的過程和規律。看來漢語中所謂天運、天命、天機及時運、時令、時機、時程、時務、時成等一系列詞匯，也不是隨便創造的。

一、陰陽五行與五方五星

言說五行很難不及於陰陽，陰陽五行這一頗具文化意味的聯合稱謂普遍流行已資證明。深一層說，陰陽是日月的表像，或日月是陰陽的原型，因而也是五行的底層結構之一。《莊子》稱，「《易》以道陰陽」，《周易》稱，「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息」，

《說文·易部》稱，「日月為易，象陰陽」，等等。這些說法的一個共同指向，是先民利用日月星辰的視運動印象以建立其生產、生活的大尺度時間系統，後者以地球東北半球黃淮間區域為大致觀測

基點，具體基點則涉及王權布政行教，五行觀念的地理基礎也就在此。

五行的初始義與五方關係密切，後者指擬想中的立極建中之所——中方，以及東西南北四方。五行以五冠，表數，以行稱，表星體運動及其相應時空關係。包括五行在內的五+某系列詞何以以五稱數，《太炎文錄·卷二》有一個解釋：「一二三四五，皆有古文，而六字以上，既無古文，此為上古只知五數之證。西周典籍中，多以五概稱多數。」^[4]並認為五、無音同義通，均有極、盡之意。這從一個方面說明，五行

說不僅古老，而且西周以下對原五行所做的種種衍繹，要謹慎對待。

至於行的初始義，甲骨文指道路，《說文》訓「人之步趨」，即人在路上行走，後泛化為運動、變

摘要：五行源於先民的天文觀測、曆法制定活動，即先民利用日月星辰的視運動印象以建立其生產、生活的大尺度時間系統，後者以地球東北半球黃淮間區域為大致觀測基點，具體基點則涉及王權布政行教。五行以五冠，表數，以行稱，與陰陽、五星、五方等關係密切，表星體運動、時空關係、自然物候及其相應人文實踐，其實質是自然農耕文化中的年功日常，如春生夏長、秋收冬藏，或承時運、順時令、擇時機、依時程、行時務、得時成等。從文化哲學上看，三才、五行、八卦同屬大行之數，後者是一個攸關天地生成、人文化成的擬數理系統，五行的原生義理及其擬制性、轉喻性擴大運用要借助這個系統才能得到較好說明。

關鍵詞：五行；由來；衍變；邏輯；意義



化義，五行的取義也由此而來，古人稱為「陰陽消長、五行轉移」。五行稱行而不稱方，《鶡冠子》的相關論述可資啟發：「斗柄東指，天下皆春，斗柄南指，天下皆夏，斗柄西指，天下皆秋，斗柄北指，天下皆冬。」^[1]另外，古人關於天一生水、冬至為歲首起消息日、依消息斗建等一系列說法，亦資參考。所謂斗建即依斗建時（已隱含三正觀念及其與五行的關係），意即北斗七星之斗柄的方位視運動移動可以揭示春夏秋冬四季和十二月的時間變化，或者說抽象的時間要以具象的空間為表徵，所以行的內涵是特指某種天象相對於人的方位移動、物候變化及其可能蘊含的文化意義，漢語中的時候、季候、氣候等詞就是這樣產生的，徵候、證候、症候等則是其進一步延伸，應該屬於轉喻或擬制性運用。

五行的定名賦義與五星關係密切，後者指木火土金水五大行星，即東方歲星—木星、南方熒惑—火星、中央鎮星—土星、西方太白—金星及北方辰星—水星，不僅其中所包含的星以方定、行由星顯意味十分明顯，且五星的冠名都可直接或間接溯源於農耕，值得注意。如《淮南子·天文訓》說五星、五方與五行：「東方木也，其帝太皞，其佐句芒，執規而治春，其神歲星，其獸蒼龍，其音角，其日甲乙。南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，執衡而治夏，其神為熒惑，其獸朱鳥，其音徵，其日丙丁。中央土也，其帝黃帝，其佐後土，執繩而治四方，其神為鎮星，其獸黃龍，其音宮，其日戊己。西方金也，其帝少皞，其治蓐收，執矩而治秋，其神為太白，其獸為白虎，其音商，其日庚辛。北方水也，其帝顓頊，其佐玄冥，執權而治冬，其神為辰星，其獸玄武，其音羽，其日壬癸。」^[6]這個看似神秘玄妙的擬神話敘事，其實質不過是自然農耕文化中的年功日常及相關政治安排，如春生夏長、秋收冬藏，或承時運、順時令、擇時機、依時程、行時務、得時成，以及管理這種年功日常的技術憑藉，如規、矩、權、衡及結繩而治等，早期的王權政教、儒家文教也就是這些東西。其中黃帝執繩而治四方（黃帝四面）的說法，又隱然喻示了天文五行學經由地理五行學向政制五行學的衍變，比如天子有甸服、侯服、賓服、要服、荒服等五服，天子守中央而巡狩

四方，禮樂征伐自天子出等，前引《甘誓》「威侮五行、怠棄三正」（自為五行三正，或違逆法定五行三正）就與這種宗法王權政制有關。還需補充說明的是，中方其實應稱為中央，因為方是相對於中的矢量，所以漢語中基本沒有中方這樣的成詞或說法，有之也僅限於外交之類有限場合。

前述分析還表明，華夏先民的時間——指事系統一開始就是複合的，也是人文的。其複合構成，一是以日月運行為依據形成旦暮日、朔望月、回歸年，《易經》稱為「一陰一陽之謂道，百姓日用而不知」，普遍實用性強因而居首。二是以北斗七星運行為依據確定四季及十二月起訖，這個部分比較專業，非陰陽家之類天官（早期的羲和之官，後來的欽天監）不能為，其在史學敘事中的表現就是正朔、服色、氣數及奉天承運之類。三是以五星運行為依據規範農耕生產和家居日常，另外，旬的概念、節氣的概念、節候的概念、甚至月令的概念等等，也都被潛在包含。後者反映的是一年中氣候變化的某些重要節點、狀態持續及其生產生活宜忌，文人雅士（上知天文、下知地理、中知人事）往往多所發揮，並被雅稱為談天說地，從而為廣大俗民大眾接力傳信。

《史記·天官書》還有兩個有意思的說法，一曰「天有五星，地有五行」^[7]，一曰「水、火、金、木、填星，此五星者，天之五佐」^[8]。依前者，五星與五行應是對舉的概念，應該區分天地分別解釋。依後者，日月、北斗七星與五星有主輔之別，先民實際採用的天文曆法系統（陰陽曆而非五行曆，事實上沒有五行曆）也證明了這種區別。聯繫這種區別以思考五星、五行的命名大義，極有可能的情形是，先民依據農耕生產經驗為五星命名，此之謂心理移情、投射，又依據天人交感共生原則崇信天啟、神諭，如劉知幾《史通》引緯書說《尚書》命名的可能意義之一是，「尚者，上也，上天垂文象，布節度，如天行也」^[9]。這條路徑，既由人間而天上，也由天上而人間，所謂近取諸身、遠取諸物，所以五行的解釋還得從先民基本的身物感受、身物關係出發。

天道左旋，五星時見，地道右旋，四季流轉，任何一個負北面南——負陰抱陽的中國人，不能

無感於這種規律性的乾坤挪移、時序更迭現象，並試圖作出合理的理論解釋與人文安頓，五星、五行以配四方、四季說乃由此形成，但這個配法不夠圓滿（周天，輪回，方圓之間不夠協調）。問題在於土、土星無所適配，既無法配方，也無法配時，硬要配的話，那就只能配給擬想中的中方（中土、土中、意念中、邏輯中等，現實展開後其實也可以有一方土地，這要看定都何處及首善之區的劃定），含中方本身及中方配四方，合計五方，同時中方與長夏作時空適配。這個看似多少有些人為痕跡的方位與季節適配體系應該體現了先民的巧智慧心（土鎮中方，兼填四方，重填南方），意味頗為深長。《說文》釋土曰，「地之吐生物者」，地吐生物即地生植物及其派生物，這構成了一個體量巨大、種類繁多的生物集聚圈。依古人的說法，附土之民，食土之毛，土地是華夏先民的衣食父母，其意義不言自明，這為土居中方、適配四方四季及長夏（土不只居中方，普天之下、莫不有土）的季節設置提供了強大的背景支持。正因為土地因意義重要而需要在擬想中居中，所以相應方位的土星要叫做鎮星，鎮即鎮守護持之意，又因為這個重要角色加配或兼配南方夏以後，原有的夏季要切分出一個長夏與之配合，這個加配結果是土星也可以叫填星，填即填補加強之意。所謂長夏之長，既是漫長，也是生長，合而觀之，長夏的意義在於從時長和生長兩方面加持了土地的增殖效能，意義不可謂不大。中國夏季時間較長且雨熱同期，極為有利於各類生物生長，同時中國夏季又可以切分為長夏和季夏（三伏），前者溫度較高雨水較多，最利作物枝繁葉茂，後者溫度仍高但雨水較少，最利作物灌漿成實。基於此，自然天文地理上的四方四季當然也就變成參贊天地化育人文意義上的五方五季了。

二、五行相生與五行相克

中國古代有一個相對獨立的基礎性哲學系統，叫三才、五行、八卦，可視為一個數值漸增的擬數理系統，五行的義理或許要借助這個系統才能得到較好說明。綜觀多國早期哲學，要素、結構與功能為其首要關注，中國哲學當然也不例外，只是

致思的目的和方式有所不同。三才即天地人，明白如話，其意義多不被深究。《說文》訓才，謂「象草木之初生」，可視同為以才轉喻天地人的某種生長特性、本質，也淺白似無足道者。然而《老子》有個頗為宏觀的說道，即「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，要害就是這個生，三才之才訓草木之生可以落腳在此。生即衍生，這表示萬物的歷時性生長、變化、更替關係，也是演生，這表示某種對象之角色內涵的外在文飾性表達，要配形配色配音配語言文字等，天文、地理、人文等漢語詞匯的出現早已證明了這種文飾性表達的廣泛存在，且早期的巫者、史者和後來的樂府、教坊，甚至自古以來的民間紅白喜事之禮儀、程式、法事等，都曾以各種方式展演包括自身在內的衍生——演生活劇。要而言之，老子眼中的世界並不複雜，它是道（一）、天地（二）與集合意義的人（三）交互性相參相贊相化相育的過程和結果（萬物），即一道貫三才、統萬物，分別、靜態稱之曰道大天大地大人亦大，這表示各組成元素的獨立、尊嚴與價值，總合、動態稱之就叫「天地之大德曰生」，這揭示了各元素之間的交互、合成、共生關係，與三才說的並立共生精神比較一致。當然，這裡還少不了盤古開天地（中國版第一推動），否則就不可能有三才的說法，以及後來天地為家、水火為養、風雷其聲、山澤其形、品物咸亨之生命和擬生命的萬象世界。

五行說致思層面有所下移，但仍然比較宏觀，選取元素也較多、較具體，經驗性或可證實性顯然更強，同時內部關係也較複雜，難以徹底說清。較之道、一、二、三及萬這種數理型表達，或道、天、地、人、物這種總成型表達，五行取材水、火、木、金及土作為世界基本構成元素，概括水平不低，且相當平實可征。《尚書·洪範》曰：「水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。」^[10]如以「地之吐生物」即「土爰稼穡」為考察中心並適當調序，可以推知的五行義理原型應當是——土載育生物，水涵養生物，生物幹直枝曲生機勃發，溫熱助長生物，寒涼摧折生物，即土、水、木、火、金，置換為今語就是自然界的五種常態（非常態則要記入五行志一類史書以便人文反



省)，迄今為止的農耕世界難道不就是依此運行？當然，傳統上五行有多種排序，比如相生序、相克序，還有五行圖上的配方配時序等，也各有其理。後者如西方配金主寒涼主威殺，中國民間至今仍有「西風起、萬物死」的說法，其理在於立秋之後，風向逐漸轉為西北（東亞季風氣候區，春夏東南風，秋冬西北風），一場秋風一場寒，或一場秋雨一場寒，於是萬木蕭蕭、形同死寂，連秋後的螞蚱也蹦躑不了幾天，文士悲秋、老氣橫秋也由此走上文學、語言審美歷史的舞台，所謂金克木者是。

說到金，這是五行中唯一非自然元素，由於金屬制物春秋戰國以下才大面積使用，學者據此以為五行觀念不可能產生較早，這個恐怕還要斟酌。實際上，金的觀念應非從普通民器提取，它主要涉及官家、貴族所用貴器、重器，如銅貝錢鏹之類，及鐘鼎斧鉞之類，其中不乏勢大力沉、風格凜厲、震懾人心之屬，所以金訓從革雖然是取象於牲畜屠宰中刀具的砍斫剖析，也能生成革義，但這個革義還需要王權加持賦能即取得權威性、合法性和社會認同，所以金主威殺意義的主要來源還是前者（比如刑法中的秋後問斬），黃帝以來進入銅石並用的新石器後期，以銅為主的金屬發展、運用史應該可以提供證明。另外，五行中的水、火、木、金及土首先是具體的，也是類型化的，還是可以兼及從屬物的，最後，它還可以有條件轉喻運用，這又涉及先民思維的具象性和情理交融特徵，不贅述。

五行相生相剋，這表示其內部關係複雜，主因在於可連類而及的思辨空間實在太大，要證實或

證偽都不容易，捨繁就簡或許可行。五行相生，即木生火、火生土、土生金、金生水、水生木，這種種生長關係若求之經驗證實或證偽，其實都無不可，難就難在征信不易，故中國社會關於五行之類「信講究」行為，事實上多採取「信則有、不信則無」態度，其實是知識不足信仰代替，頗為圓滑世故、敷衍塞責。《孔子家語·五帝》曰：「天有五行，水、火、金、木、土，分時化育，以成萬物。」^[1]其關鍵就是時成萬物，即東方春木、南方夏火、西方秋金、北方冬水、東方春木等遞次推生時間空間及其相關物與物候，這在民間就表達為行時、點高，否則即為背時、點悖。要注意的是，這裡多了一個東方春木，又少了中方土與長夏，為什麼呢？前者意味著時空萬物流轉如輪，要緊密咬合才行，輪迴、風水輪流轉、往世現時來生之類觀念也許就從這裡產生，佛教東來後也順便夾帶，以利於中土之民接受。後者則意味著一個潛在邏輯，即長夏對土地效益的增殖歸轉為金（土藏金，金為土精），或南方夏季不只是長夏、季夏這兩個時間季，也是南方夏火、南方夏土（長夏屬土）這兩個時性季，這樣土夏在時間意義上轉為秋金，也說得過去，同時金由土出也與先民直觀經驗不悖。不過這樣一來，南方夏土的土生金就與南方夏火的火克金產生了矛盾。話說到此，五行學說的理論解釋力已顯不足，非多方彌合不能成說，後來五行由知識轉為信仰以至蛻變為迷信，原因也就在此。

較之五行相生，五行相克的理論解釋力更顯疲弱，更遑論由相克理論衍生的相乘相侮理論。相

生論好歹還有一個時序及相關方位序支撐，可以自成體系、自圓其說，後者只能各為臆說，因為時空不能倒轉，五行相克並不是五行相生的簡單逆反，所以五行相克形式嚴整、實質散漫，但不能輕易否認其一定經驗實證性。或者說，五行相克如果不能匹配觀測者關於星體運行的視運動印象或經驗（特定季節與星體運行的可否觀測或觀測所得印象強弱），則其解釋勢必陷入純粹思辨，不幸的是，後來發生的情形似乎正是如此。如隋·蕭吉《五行大義·論相剋》：「剋者，制罰為義，以其力強能制弱，故木剋土，土剋水，水剋火，火剋金，金剋木。」^[12]這番宏論以力勢強弱立基，語式嚴整綿密，思路圓轉接合，貌似科學可信，實則始是終非（由經驗可證到失智甚至反智強推），讓人哭笑不得，比如以水制火就是。儘管水能制某些火是經驗事實，但水並不能制所有火，且制火的機理並不是力之強弱，其機理顯然還需別求。又如權威性更強的漢代《白虎通義》說：「五行所以相害（相克、相勝）者，天地之性，眾勝寡，故水勝火也，精勝堅，故火勝金也，剛勝柔，故金勝木也，專勝散，故木勝土也，實勝虛，故土勝水也。」^[13]這個五行相克排序與上引不同，但語式、思路與上引一致，讓人感覺五行排序總以嚴整、綿密、圓轉、接合為要，看來是個有意味的形式。至於內容邏輯，即引文所稱性與能的必然聯繫，同樣以水火關係為例，古人以為水眾火寡所以水克火，這理可到哪裡去說？怕還是難於稽考核實，只能歸於思辨可貴、濫用無益。由此可見，至少戰國、秦漢以下的五行義理衍展，如非確以時序為基且衍展有度、驗證有效，則多為五行說的轉擬、轉喻運用，比如陰陽家鄒衍的五德終始、星占家的「五星出東方、利中國」、卜相家算命取名的八字命理學等等，這些都要詳加審辨，否則傷生害事、貽笑大方。

三、易備五行與大衍之數

當然，五行相克也可以另尋它說，竊以為易備五行，或許可行。周易的核心觀點是不易和變易，這有利於闡釋五行的相克和乘侮問題，即世間事物既有相生相克的普遍性，也有例外。不易代表普遍性，變易代表特殊性。水能滅火，這是普遍性，

有些火水滅不了，這是特殊性，即便是普通的火，當其大到一定程度後，澆水也滅不了，甚至為水所滅，這就是物極必反和變易的表像，相克乘侮問題也就在思辨中自圓其說了。從這個意義上說，五行的基因在周易中得以傳承，周易把五行演繹得更加完整，這大約就是後來文人學者重周易而輕五行的主要原因，或者說，五行說主要還是在民間流行。

五行說的合理訴求主要是季候和相關天象、方域知識，這比三才說細緻、形象，及身性更好，體系性也更好，因而是不少的進步。八卦說則更進一步，力圖解決日、月、候、節及年等一系列中觀問題，並且探索的態度更為理性、謙恭，所以後來易居於群經之首不是沒有來由的。結合易圖來看，八表數兼配方位，卦為圭表與卜問合體，整體是求問之意，八卦則意味著包含天地陰陽的八方求問，問時間問萬物，理想是萬幾可察、萬機就理，後來的周易神算大概就從這裡起步。順帶提及的是，太極陰陽居中位，八方以至八荒並呈圓周形依次布列，這似乎隱然喻示了大小九州的方域概念？另外，易圖與五行圖存在大致同構同型關係，這似乎可以證明易學與五行學屬於同一大類體系，所不同者，中方之土被太極陰陽取代，這無疑表示技術的精細、高級。從內容上看，八卦包括天、地、雷、風、水、火、山、澤等基本元素，多了天、雷、風、山、澤，少了金與木，還在土、地（生物者土，載物者地，後者與天相對）之間做了置換，可謂廣大悉備，比五行要豐富、複雜、具體、立體得多，因而這套求問體系關乎天下、地表之間大氣、生物循環圈甚多，同時山林藪澤之利更直接攸關國用民需，其效能也要好很多。

易學包含一個頗為複雜的擬數理系統，這或許是理解易學簡單日用性質（易道簡易，易知易從）的關鍵。《繫辭》曰：「大衍之數五十，其用四十有九……此所以成變化而行鬼神也。」^[14]大衍之數即天地生成、演化之數，幾千年來，這個數究屬何者、何用、何為，學者爭議紛紜，莫衷一是。馬融說：「太極生兩儀，兩儀生日月，日月生四時，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣，合五十。」^[15]可謂一目了然。原來某生某並非是確定



性的生命因果——邏輯關係，它僅僅意味著經驗直觀中的時空及其標示物的相互伴生。所以這個數組的意味涵蘊，是先民利用極杆這一量度工具對中國曆法、節氣系統的認知成果，所謂天人合一的本源意義，及漢語中積極、消極等涉極詞匯的起源、賦義等，極可能與此有關。連帶可推的是，周易系統中的某些數字，例如六、八、六十四、三百八十四或三百八十六等，它們是如此接近節候數、年時長數及國外的星期日數、年星期數，這一切難道僅僅是巧合，抑或是冥冥中自有定數？後者可能性顯然更大。

此外，周易系統中還有一組卦，歷來易學家認同度較高，即十二消息卦，又稱十二辟卦。辟義君主，引申為主使，這十二卦主月建（標準時空卦，向明而治的主要取義區間），代表十二月，分別是復、臨、泰、大壯、夬、乾、姤、屯、否、觀、剝、坤等，是主控陰陽消息、五行轉移的重要之卦，也是後來科學易與人文易的重要交匯節點之一，其具體內容、特徵無需細述。重要的是，無論是單純的擬數理表達，還是結合卦形卦義爻形爻義的形義表達，周易的底層訴求與五行系統只有精粗之別而無本質之異，孔子晚而喜易，稱學易可以無大過，述易教則稱「潔靜精微」，後來太史公說「究天人之際」，大約也都圍繞這個意思吧。

中國古代學術話語體系中，陰陽五行的地位頗為尷尬。一方面，它曾經是代表先秦時代的一門顯學，不僅鄒衍鄒奭父子有「談天衍」「雕龍奭」之美譽，而且司馬談《論六家要旨》列陰陽家第一，《漢書·藝文志》則列陰陽家為諸子第三，地位僅次於儒道，比法家還高。另一方面，陰陽五行跡近讖緯，後者導致王充《論衡》要「疾虛妄」，劉勰《文心雕龍》要「正緯」，稱「無益經典，有助文章」，後者的態度較為持平。還是史學家更為理性，司馬談說：「嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多畏，然其序四時之大順，不可廢也。」^[16]又說：「夫陰陽、四時、八位、十二度、二十四節，各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也，故曰使人拘而多畏。夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為綱紀，故曰四時之大順，不可失也。」^[17]班固《漢書·藝文志》則說：「陰

陽家者流，蓋出於羲和之官，敬畏昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。」^[18]這說明包括五行在內的大衍之數還是要禮敬三分，除此之外，象鄒衍五德終始之放言氣數（過大），或星占家詭言五星出東方利中國（過大過遠），或舊時所謂萬年曆之諸事宜忌（過小），以及災異、祥瑞、輪迴、天譴、感應、果報等等，這些都不宜拘泥，或者說，以之為心理、精神助劑則可，以之為人情、物理定理則否。

綜上可知，五行研究應當區分原五行與擬五行，前者應當是早期天官—陰陽家所為，但《論六家要旨》及《漢書·藝文志》已不列代表人物，這說明漢前某一時期陰陽五行學說已呈泛濫之勢，以致諸子學術源流考辨中五行家、易家無所歸屬。當然，易家的情況要好一些，它搭上了伏羲、周孔這條線，從而改姓歸宗，入了儒家，孔子到晚年才推崇易學，似乎也說明了些什麼？秦漢以降，陰陽五行有三項推及性成果，其一在哲學，其二在國家管理學，其三在中醫藥學。哲學史上，矛盾論的前體之一是陰陽五行，其對立互根、相生相剋、相乘相侮、消息轉移等至少在外部意義上或思維原型上形塑了這套矛盾理論。國家管理上，中國社會總是要求中央執中執本執重執要，以平衡四面八方的政治經濟文化諸元素，這個傳統自「黃帝四面」以來基本較少中斷，除非中樞朽敗、四方散亂，並從而「亡國」、甚至「亡天下」。不過這裡沒有西哲所言的「歷史終結」，因為「消息盈虛，終則有始」，歷史不過是一場螺旋式周期循環，利樂悲苦唯看方向而已。在中醫藥學方面，沒有陰陽五行及易學就沒有中醫藥學的理論與實踐，其五運六氣、大小周天、經絡臟腑、四診、八綱辨證、理法方藥、性味歸經、君臣佐使等構成了一個嚴密複雜的體系，沿用至今不絕，可謂居功至偉，雖然其某些深層機理仍未完全闡明。其它方面，如陰陽五行催生的各類民間信仰、習俗源遠流長，只要與主流價值相適應，讓百姓知所敬畏利樂，就應讓其有一定作為空間。至於依托五行原型創造出符合新時代、新場景要求的新五行學，例如晚近時代劉伯承的兵學五行，將敵情、我情、友情、天時、地利納入五行模

式，道是五行不定、輪得乾乾淨淨，這樣的兵家決策學就更值得提倡。

- [1][清]孫星衍《尚書今古文注疏》（北京：中華書局出版，1936年），第210頁。
- [2]同上，第296頁。
- [3][西漢]司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），第1256頁。
- [4]章太炎：《太炎文錄初編》（上海：上海書店出版社，1991年），第2頁。
- [5]黃淮信：《鶡冠子匯校集注》（北京：中華書局，2004年），第76頁。
- [6]劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，2013年），第105-106頁。
- [7]同注[3]，第1342頁。
- [8]同注[3]，第1350頁。
- [9][清]浦起龍：《史通通釋》（上海：上海古籍出版社，1978年），第2頁。
- [10]同注[2]。
- [11][三國]王肅：《孔子家語》（上海：上海古籍出版社，1990年），第65頁。
- [12][隋]蕭吉：《五行大義》（上海：上海書店出版社，2001年），第49頁。
- [13][清]陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），第189頁。
- [14]高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），第524頁。
- [15][唐]孔穎達：《周易正義》（北京：北京大學出版社，1999年），第154頁。
- [16]同注[3]，第3289頁。
- [17]同注[3]，第3290頁。
- [18][漢]班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），第1740頁。

The Origin, Evolution, Logic and Significance of the Concept of “Wu Xing” (Five Elements)

Tang Hui(Guangzhou Huali Vocational College of Science and Technology)

Deng Qinghong(Hunan Institute of Technology)

Abstract: The concept of “Wu Xing” (Five Elements) originates from ancient generations’ astronomical observation and calendar making process, during which they established a system of time to manage production and life based on the apparent motion of celestial bodies. The approximate geological basis of such activity is between the Yellow River and the Huai River in China, located at the eastern and northern hemisphere, whereas the exact location involves rulership, governance and religion at the time. “Wu Xing” is closely related to “Yin-yang”, “Wu Xing” (Five Planets) and “Wu Fang” (Five Positions), indicating the celestial motion, time-space relationship, phenology and the corresponding human and social practices. The essence of “Wu Xing” is the legacy and routine practices of an agriculture-based society, which are summarized by idioms like “be born in spring and grow in summer, harvest in autumn and store in winter”, “to carry season’s luck, obey season’s pattern, seize season’s chance, follow season’s course, do seasonal works and harvest seasonal fruits”, etc. In the view of philosophy of culture, “San Cai” (Three Talents), “Wu Xing” (Five Elements) and “Ba Gua” (Eight Trigrams) all belong to “Da Yan Zhi Shu” (Numbers of Evolution), which is a quasi-quantitative interpretation system of the universe and human civilization. Therefore, the original meaning of “Wu Xing” (Five Elements) and its fictional and metonymic extension in application could be more appropriately elaborated with the help of this interpretation system.

Key Words: Wu Xing (Five Elements), origin, evolution, logic, meaning

甲骨文「癸」字形義新解

謝景泉

朝陽市委黨校理論研究室

曹萌

莆田學院文化與傳播學院

學界對甲骨文「癸」字的原形義解釋一直多有爭議，至今尚無令人信服的解釋。筆者通過對殷墟甲骨文、周原甲骨文卜辭中的癸字和商周青銅器金文中的各種形體的癸字進行比較分析後認為，甲骨文的「癸」字為甲骨文龜字正視體的繁寫體的簡化，其簡化後的字體被獨立出來後稱作「癸」，從鬼（龜的變聲）聲，用來作為天干的第十位。在甲骨卜辭中「癸」字除與十二個地支相配用於記日外，還被用作第十四位商王的廟號——「示癸」和配偶的廟號——「妣癸」。研究癸字的原形義，對於識讀以龜和癸為偏旁的甲骨文字及研究商朝時期以占龜為主的祭祀活動對於甲骨文字起源的影響都具有重要意義。

一、甲骨文癸（癸）的原形是龜

殷墟甲骨文癸字主要有兩種寫法，即𠄎、𠄏。對於人們對癸字的形義爭議，徐中舒在其主編的《甲骨文字典》癸字條做了總結和評議：「羅振玉謂𠄎乃𠄏之變形，𠄏字上象三鋒，下像著物之柄，乃戣之本字（《金文編》初版引羅說）。按𠄎與𠄏形相去甚遠，以𠄎為𠄏之變頗屬牽強，羅說不

可從。吳其昌謂癸字原始之初宜為矢之象形，雙矢交揆成𠄎形、𠄏形、𠄐形、𠄑形而得癸字（《金文名象疏證·兵器篇》）。饒炯謂癸為葵之古文，像四葉對生形（《殷墟書契前編集釋》）。按皆無確證。

《說文》：『癸，冬時水土平可揆度也，像水從四方流入地中之形。癸承壬，像人足…癸籀文從𠄎從矢』。按《說文》說解不確^①。上述觀點之所以「說解不確」，就在於他們沒有找到「癸」字的原形。只有找到癸字的原形，才能對癸字的形義進行正確的解釋。

甲骨文的十個天干文字由於在卜辭中經常使用，為了刻寫方便，筆劃都比較少，它們不應是文字的原形，而應是某一文字的簡化形式。順著這一思路來思考，我們先觀察一下癸字的甲骨文各種字體。

甲骨文癸字多寫作𠄎形（一期京862），此字形很抽象，很難與現實中的某種東西相對應。殷墟甲骨文癸字還有一種寫法，即𠄏（合集36846），其兩個交叉長畫的兩端分別穿過四個短畫中間，但對其所描述的形象還是不清楚。商代的金文體是當時流行的正體字，但由於商代的癸字金文體受甲

摘要：甲骨文「癸」的原形義解釋歷史上多有爭議，至今無令人信服的解釋。本文通過對殷墟甲骨文、周原甲骨文卜辭中的癸字和商周青銅器金文中的各種形體的「癸」比較分析，認為：「癸」的甲骨文原形是龜；在上古時代「癸」用作記錄最後一個天干日和廟號；「癸」、作為偏旁使用具有一定釋讀意義，以及「癸」字形態有演變。「癸」的甲骨文原形，及其用法表明，「龜」在上古時代具有特定的文化價值。

關鍵詞：甲骨文；癸；龜；天干

骨文體影響較大，其字形也如甲骨文體，如父癸方鼎、戊父癸甗的癸字呈𠄎形，而戊嗣鼎、六祀邲其卣、我鼎和母朕父癸鼎的癸字如𠄎形。因此從商代金文體中也很難看出癸字的形象。周原甲骨文字是商朝的周侯國流行的一種文體，其字形雖然刻得比較草率，不如殷墟甲骨文刀法熟練精緻，但有的字筆劃比較圓轉，尤其是有的字繁劃較多，這使其字形比殷墟甲骨文體更接近於所描畫的物體原形，如殷墟甲骨文禦字多簡刻為御字，即「午」加一側跪人旁，像一人朝「午」即馬轡跪祭。而周原甲骨文「禦」字則刻為示上一跪人手持馬轡御車形。由此看出，周原甲骨文的禦字形要比殷墟的禦字形更形象，其字形表明禦祭是為國王乘車出行而進行的祭祀、占卜活動。周原甲骨文把癸字寫作𠄎（周甲探13），此字把兩個相交長劃的四個末端畫成如同甲骨文「手」字形，但人足不論是殷墟甲骨文，還是周原甲骨文都刻成「止」字形，因此，此字不是人的形象，而應是有四個爪形足的動物形象。在眾多的動物中，龜前兩足各有五趾爪，後兩足各有四趾爪，而龜是商朝人崇拜的重要神靈，因此龜字在甲骨文中出現頻率較高。在甲骨卜辭中龜字的側視繁寫體之形𠄎（一期甲984）刻有兩個爪形足，而龜的正視繁寫體之形𠄎（合集10076）則刻有四個爪形足。我們把龜字甲骨文的正視繁寫體之形𠄎與周原甲骨文的𠄎進行比較可以發現，龜的正視繁寫體之形省去頭尾和背甲邊緣即為周原甲骨文字𠄎。由此我們可以說，周原甲骨文𠄎字為殷墟甲骨文龜字正視體繁寫體之形𠄎的簡化，即周原甲骨文𠄎的原形是龜。周原甲骨文字雖然與殷墟甲骨文字的風格差別較大，但二者有密切關係。據殷墟卜辭和周原卜辭的記載，商朝晚期曾向臣屬的侯（方）國發布公冊，主要是向各侯（方）國冊告祭祀商先王及軍旅之事。這一事實說明，周侯國的文字與中原侯國的文字一樣都屬於殷都文字系統，它們有共同的源頭。因此殷墟甲骨文𠄎字也如周原甲骨文字𠄎一樣為殷墟甲骨文龜字正視體繁寫體之形𠄎的簡化，其原形也是龜。按理，殷墟甲骨文中也應有𠄎字，但筆者看到的材料有限，至今沒有發現這類字形，可能是由於𠄎字使用頻率較高，殷都的貞人為了刻字方便，把𠄎皆簡刻為𠄎

或𠄎。這種簡化雖然方便了刻字，但使人們很難溯源它們原來的形象。

二、「癸」用作記錄最後一個天干日和廟號

刻甲骨的貞人之所以用龜的簡寫體「癸」來命名十個天干最後一個天干日，這可能與商朝在每旬的最後一個癸日用龜甲占卜下一旬吉凶的習俗有關。通過甲骨卜辭可以看出，癸是十個天干中使用頻率最高的，如《甲骨文合集》的第36537片和36846片皆是連續7個癸日占卜的卜辭。商王對癸日的占卜很重視，有時親自參與占卜，在殷墟卜辭中，多有「癸某日卜，貞旬無禍。王占曰……」之句。在商朝人的信仰中，龜是神靈，能夠預見未來的吉凶。既然是向龜卜問下一旬的吉凶，那麼用龜字的簡寫體𠄎來命名第十個天干日也就不奇怪了。

龜字正視體的簡化體𠄎獨立出來後被借用為天干的第十位，從鬼聲，即龜字之轉聲。在卜辭中，癸不再表義為龜，而是作為十個天干之一與十二個地支分別相配用於紀日，同時癸字還是第十四位商王和配偶的廟號，即「示癸」和「妣癸」，商王中只有這一位商王和配偶的廟號稱「癸」，但在商代晚期的多件青銅器如「戊嗣鼎」「母朕父癸鼎」「再父癸爵」「父癸佳觚」銘文中有「父癸」銘文，「我鼎」有「妣癸」銘文，而商代晚期沒有廟號稱「癸」的商王。說明「癸」字除了商王示癸和王后妣癸用作廟號外也被商朝晚期的高級貴族及夫人用作廟號。𠄎字獨立出來後，龜字的正視體、側視體及其他形式的異體字仍在使用，如「貞貞𠄎翌日」（金355），「丙午卜，其用𠄎」（前4·54·7）。「不契𠄎」（合集17746），「𠄎豐七……」（明634）等等。西周早期的金文繼承了殷墟甲骨文龜字的正視體，如獻侯鼎銘文中的「天龜」。但甲骨文龜字的正視體和其他字體後來皆被棄用，流行到現在的龜字繁體字「龜」則為甲骨文龜的側視體形象。

三、「癸」作為偏旁的識讀意義與字形演變

在甲骨卜辭中，𠄎、𠄎也作為偏旁使用，組成新的字。既然𠄎、𠄎為龜字的正視體的簡化，

那麼我們就可以識讀帶𠄎、𠄎字旁的甲骨文字，如甲骨文卜辭中有𠄎（合集36537）、𠄎（合集292285）、𠄎（合集29293），如果𠄎、𠄎字旁皆表義為龜，那麼此三字與甲骨文𠄎（合集10198）為異體字，皆為手持荊木灼龜之義或以工具治龜甲之意。甲骨文有𠄎（前7·2·4）字，此字為龜在河邊之形，此字在卜辭中為神祇名，如卜辭有「貞又𠄎燎」。此神祇名應與龜有關。在卜辭中𠄎又為地名，此地名應因在河邊占龜而得名。甲骨文有𠄎（四期南明496）字，其形象為雙手持龜占卜之義，卜辭中有「𠄎示」，為祭祀先公、先王及舊臣之祭，而𠄎字的形象說明在此種形式的祭祀過程中要雙手持龜占卜。甲骨卜辭中有「而伯𠄎」，為而方伯的名字。在商代，各方國的侯、伯也利用龜甲或牛肩胛骨進行占卜，考古工作者在陝西周原、山東濟南市郊都發現了商朝刻有卜辭的龜甲，而方伯以𠄎為名也充分說明了這一點。《說文解字》收「揆」字，應是𠄎字後來的簡寫。《說文解字》：「揆，度也」，許慎說的「揆」字是後來的引申義，與甲骨文𠄎字為雙手持龜占卜之義相近。甲骨文有𠄎字，在卜辭中為地名，其中的𠄎字旁表義為龜，此地名得名也與占龜活動有關，此字現在未被釋讀。西周大簋銘文有𠄎字，此字為雙目注視龜即龜兆之義。此字後簡寫為「睽」，引申為注視之義，今有眾目睽睽一詞。在甲骨文卜辭中至今還有一些疑似龜字的異體字或帶有龜字旁的字未被釋讀。

西周滅商後，其金文癸字繼承了商代金文𠄎形和𠄎形，如西周早期的癸山簋、亞高作父癸簋的癸字如𠄎形，而令彝、走將作日癸觚、黃作父癸簋、開父癸簋和員鼎的癸字如𠄎形。西周的金文體同時也繼承了周原甲骨文字𠄎形體，如西周中期的五祀衛鼎、仲辛父簋、格伯簋、大簋，晚期的多友鼎和此簋上的𠄎字就與周原的甲骨文𠄎字相同，其中五祀衛鼎的癸字的四個短畫稍彎曲。格伯簋的癸字下面兩個短畫與兩個長畫的下端形成雙趾形，為刻字者故意省略，並不是異體字。大簋的「癸」字為𠄎字的偏旁。這種𠄎字形後來又被春秋的都公平侯鼎和戰國的侯馬盟書繼承下來，西漢時被許慎收入《說文解字》。癸字被隸化後已與甲骨文字的原形相去甚遠。

四、「龜」在上古時代的文化價值

龜是較早被古人信仰的神靈，用龜占卜在古文獻中就有記載，《洛書》說：「靈龜者玄文五色，神靈之精也，能見存亡明於吉凶」。《禮統》指出「神龜之象，上圓法天，下方法地，背上有盤法丘山，黝文交錯以成列宿，五光昭若黝錦，運轉應小時。長尺二寸，明吉凶，不言而信。」《管子·水地》進一步說明了用龜進行占卜可以預知吉凶的作用：「伏暗能存而能亡者，耆龜與龍是也。龜生於水，發之於火，於是為萬物先，為禍福正。」從上述記載中我們可以看出，龜作為神靈能夠把人間的吉凶禍福以兆的形式向人們顯示。正因為古人相信龜具有此神秘功能，才用龜殼進行占卜。考古資料證實，在河南舞陽賈湖遺址（7800-9000年）大墓中 useful 上下龜殼陪葬現象，龜殼內放置黑白兩色石子，有學者認為是響器，用於伴奏，但龜的上下殼相扣後，並不嚴密，容易從四足處、頭尾處漏石子。考古工作者鑑於有的龜殼經過修整，並刻有人眼等符號，認為龜殼和石子為占卜所用。賈湖遺址的龜神崇拜和用龜殼占卜習俗被後來大汶口文化（距今6300-4500年）繼承，在距今6300多年的大汶口文化早期的大中型墓葬中就有用龜殼和獐牙或獐牙鈎形器隨葬現象，墓主人手握獐牙或獐牙鈎形器，腰部放置龜甲。有的龜甲經過修整和鑿坑，有的刻畫「八」和「義」等符號，有的龜甲內放置四至六粒或十粒石子，顯然當時用龜殼和石子進行占卜已很流行。5000多年前的牛河梁紅山文化遺址中曾發現玉龜和以龜殼上下合體形式的斜口筒形玉器20多件，有龜崇拜和用玉龜進行占卜的痕跡。比紅山文化稍晚的安徽凌家灘文化遺址中曾發現分體式玉龜殼和斜口筒形玉器，有的斜口筒形玉器稍短的一側為平面，如龜的腹甲，稍長的一側為圓弧形如龜的背甲，尤其是在一個斜口筒形玉器內發現兩枚玉簽，說明當時用斜口筒形玉器和玉簽進行占卜。《史記·龜策列傳》記載的占龜祝詞有「今日吉，謹以梁卵煇黃拔去玉靈之不祥」和「假之玉靈夫子」^[2]之句。祝詞中稱龜為「玉靈」，這應為遠古用玉龜占卜習俗的遺留。商朝時期，占龜習俗達到鼎盛。商王族是一個比較

擅長卜骨的氏族，商王族的先祖「契」即為雙手持刀刻骨占卜之義，而商朝的「商」字為在祖先神位前用語言祈求之形。

在商朝之前，已經出現少量象形符號和數字符號，史籍傳說中也有倉頡造字之說，山西陶寺遺址一陶罐上有用朱砂寫的「文」字，但是，考古資料至今還未證實在商朝之前已經出現大批文字，而恰恰是商朝中晚期占龜活動的興盛促使了中國文字呈爆發式出現。這一現象始於商從洹城遷到安陽之後。在安陽，各代商王不論決定什麼事都要占卜，而刻字者為了把占卜之事用文字刻下來以備館藏，這就需要對眾多神靈名稱（含先公、先王名）、人名、地名（含方國名）、山崗、河流、動物、植物、器皿、兵器、工具等進行描畫造字，一開始是描畫原型，即象形文字，後來隨著描述的事物增多，字符描畫難以勝任，於是刻字人就利用原來的象形字做偏旁來會意或標聲創造形聲字，這樣就出現了文字大爆發現象。如果沒有商朝的占龜活動，也就沒有後來發現的數千計的甲骨文字。甲骨文卜辭中頻見的龜、甲、貞、卜、灼、兆、占、禍、區等字本身就與占龜活動密切相關。據筆者統計，在甲骨文中，起源於龜或龜身某一部分的文字就有100多個。甲骨文癸字作為象形文字，就如出土的眾多商朝青銅器一樣被深深地打上了商朝文化的烙印，但由於貞人用龜字的簡寫體代替癸字的繁寫體，再加上人們在傳承過程中對癸字原形義做出了錯誤的解釋，以今天我們在理解癸字原形義時感到困惑。好在我們有龐大的甲骨文字庫，只要我們依據當時的歷史背景進行溯源考察，就能夠在甲骨文字庫中找到它的源頭，還原其本來面目。

參考文獻：

1. 許慎：《說文解字》（北京：九州出版社，2001年），第863頁。
2. 吳令華：《吳其昌文集：金文名象疏證·兵器篇》（太原：三晉出版社，2009年），第59頁。
3. 王宏利：〈「天癸」詞義溯源〉，載《遼寧中醫藥大學學報》2013年（3），第172-173頁。
4. 何金松：〈漢字形義考源〉，載《華中師範大學學報》（哲社版）1994年，（4），第115-119頁。

注釋：

- [1] 徐中舒：《甲骨文字典》（下）（四川辭書出版社，2003年），第1567-1568頁
- [2] 司馬遷：《史記》（岳麓書社，1988年），第923頁。

A New Solution of Oracle Bone Inscriptions “Decyl” Shape

Xie Jingquan (Chaoyang Municipal Party School)

Cao Meng (School of Culture and Communication, Putian University)

Abstract: The original interpretation of “decyl” has been controversial in history, and there is no convincing explanation. Through a comparative analysis of the characters in Yin ruins, Zhou Yuan and various characters in Shang and Zhou bronzes, this paper believes that the original form of “decyl” is a turtle; in ancient times, “decyl” was used to record the last heavenly sun and temple number; “decyl” is used as a side, and the form of “decyl” has evolved. The original form of oracle bones of “Gui” and its usage show that “turtle” had specific cultural value in ancient times.

Key Words: Oracle, Gui, turtle, sky trunk



《樂記》研究史要

■ 孫星群

福建省藝術研究院研究員

摘要：《樂記》中闡述的音樂與國家、政治、社會、自然、人際、情性、道德、倫理的論述，心游萬刃，思接千載，視通萬里，蘊涵著現實與浪漫的翩翩思維，讓人在「類比推理」中感悟它思想的真諦。漢代稱《易》《尚書》《詩》《禮》《春秋》為五經，唐初與《周禮》《儀禮》《公羊》《穀梁》、唐開成(836-840)年間加《孝經》《論語》《爾雅》為十二經；宋代增《孟子》，明代合稱《十三經》。它是中國古代文化的重要組成部分。要了解中國古代傳統文化，必須了解《十三經》，可見「樂」的重要地位。歷代研究《樂記》的重要注疏本有：漢唐14部、宋26部、元明26部、清68部；1911-1949年民國1部4篇；建國以來的不準確統計，大陸學界29部75篇；港澳台的6部5篇；外國學者日本、捷克、韓國1部6篇。筆者以11個問題對《樂記》與《詩學》的音樂美學思想進行了比照研究，還以《荊門郭店一號楚墓》中《性自命出》篇近30條竹簡章句的比照來論證《樂記》成書於戰國中期。這份研究書目為我們對《禮記·樂記》的溯古研究提供了根據，開拓了對古酌今的眼界，打開了古籍文獻的大門，可以說這是《禮記·樂記》研究的一部概貌、簡述與史要，其學術價值是不言而喻的。

關鍵詞：《樂記》；《樂記》注疏；《樂記》研究史

1962年11月20日，筆者在北京王府井萬葉書店買了音樂出版社1958年出版的吉聯抗先生《〈樂記〉譯注》。由於時代懸隔，學識淺陋，對《樂記》不甚了然，這正是《孟子·萬章下》所云：「尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人可乎？」。「論古人」不但要「頌（誦）其詩，讀其書」，更要「知其人，論其世」方是。

一、研究《樂記》的現實意義

《樂記》中闡述的音樂與國家、政治、社會、自然、人際、情性、道德、倫理的論述，是那樣的深邃，那樣的入情入理。它心游萬刃，思接千載，視通萬里，蘊涵著現實與浪漫的翩翩思維，讓人在「類比推理」中感悟它思想的真諦；它的語言流暢優美，文字的平仄、音韻、對仗是那樣的自然抑揚，帶有詩歌的特點，一幅先秦社會的政治、經濟、文

化、哲學、審美、軍事、民俗，特別是音樂的燦爛圖景栩栩如生地展現在讀者的面前，敬仰與喜愛之心油然而起。

孔子（前551.9.28—前479.4.11）春秋末期的政治家、思想家、教育家，儒家學派的創始人，乃「萬世師表」。孔子政治上主張「為政以德」，創立以「仁」為核心的道德學說，他在世時被譽為「天縱之聖」（《論語·子罕》）、「天之木鐸」（《法言·學行》）、「千古聖人」，被後世尊為「至聖」「萬世師表」，他修《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，序《周易》，作《春秋》。孔子思想已為世界所崇仰，1988年，75位諾貝爾獎獲得者在巴黎發表聯合宣言，說「21世紀人類要生存，就必須汲取兩千年前孔子的智慧」。

儒家思想今天已播及世界，又爆發出旺盛的生命力。自韓國於2004年創辦世界上第一所孔子

學院到2007年「9月2日為止，中國已在156個國家和地區建立了175所孔子學院，這都是各國的教育部長、教育官員或駐華大使在中國國家漢語推廣領導小組辦公室主動申請的」^[1]。美國加利福尼亞州議會於2005年通過決議，將9月28日孔子的生日定為「孔子日」；2006年6月6日紐約州眾議院又以全票通過把9月28日定為紐約州的教師日，以紀念這位對人類教育事業作出傑出貢獻的先賢；美國眾議院於2009年10月28日以壓倒多數票通過議案紀念孔子，頌揚他在「哲學、社會和政治思想方面做出的無價貢獻」^[2]；中國國家主席胡錦濤2008年11月20日訪問秘魯時，為秘魯的孔子學院揭幕。孔子思想波瀾壯闊，浸潤五大洲，為世界人民所理解、所接受。

2005年9月28日舉辦了世界首次全球祭孔活動，聯合國教科文組織於2005年11月29日在北京舉行發布會，宣布從2006年開始在該組織設立「孔子教育獎」，以獎勵在全民教育領域取得突出成就的政府機構、非政府組織和有突出貢獻的個人。這是聯合國設立的首個以中國人命名的國際獎項。

為什麼紀念孔子活動在21世紀顯現國際化？這是世界各國人民對孔子思想認識的深入與加強，是中國傳統文化在世界興盛的跡象。孔子創建的儒學，孔子關於個人道德的修養，孔子關於教育的思想，儒家的「中庸」思想、「和」的思想，追求「和諧」世界的理想，對今天解決世界現代化狂飆進程中的諸多矛盾，有著重要的啟示意義。劍橋大學出版社出版的《現代世界的儒家學說》一書，集中了18位東西方學者的論文，他們都認為孔子思想對現代社會有著重要的意義，認為：當今社會的鬆散和不和諧與二千多年前孔子時代有著許多的相似之處，儘管兩個時代的表像千差萬別，但在孔子「仁者愛人」的「仁愛」、墨家的「兼愛」、道家的「慈」愛、佛家的「慈悲」、基督教的「博愛」，這種超越種族、超越民族、超越國家、超越階級、超越地域、超越歷史的「仁愛」意識形態，都是今天和諧社會、和諧世界所極需的博大思想。2006年10月在韓國進行過一次調查，有87%的受訪者認為理想的社會應該是儒家的「天下大同」，這是受儒家思想影響極深的國家韓國調查的結果，而受儒家

思想影響不深的北歐丹麥也有85%的受訪者同意儒家的「天下大同」的理想。儒家思想將給這個世界以極大的幫助。

孔子愛「樂」，是一位音樂家，他會彈琴鼓瑟，擊磬唱歌，《詩經》三百五篇孔子皆弦歌之，《論語·述而》載：「子與人歌而善，必使反之，而後和之」；《論語·憲問》載：「子擊磬於衛」；《史記·孔子世家》載：「孔子學鼓琴於師襄子，十日不進。師襄子曰：『可以益矣』，孔子曰：『丘已習其曲矣，未得其數也』」。又學數日說「丘未得其志也」，又學數日說「丘未得其為人也」，最後「師襄子辟席再拜，曰：『師蓋云《文王操》也』」。他不僅「習其曲」、還力求「得其數」、「得其志」、「得其為人」。他對「樂」的研究、論說，都立足於他的政治仕途、生活閱歷、音樂實踐，因此也就十分的深刻、十分的有見地。作為儒家學說的經典《樂記》，對中國的浸潤深也、廣也。故，郭沫若先生說：「凡談音樂的似乎都沒有人能跳出《樂記》的範圍」，今天我們研究《樂記》，研究《樂記》在漢儒文化圈的傳播，研究《樂記》在世界的傳播，不僅是中國音樂哲學美學思想研究的需要，也是世界各國對中華文化的需要，是21世紀發展的需要。《牟牟賈》篇論述武王的仁政、武王的弛武、武王的「五教」、武王供養老者親自為老人割豬羊牛三牲、向老人饋送醬、向老人舉爵獻酒漱口的尊老愛民行動，武王是多麼偉大的聖君！《樂記》為人類勾畫出一幅武王身體力行的和諧社會的藍圖，它將給這個「失控的世界」提供極大的精神支持。

二、《樂記》的歷史地位

漢代，《易》《尚書》《詩》《禮》《春秋》立於學官，名曰五經；唐初五經與《周禮》《儀禮》《公羊》《穀梁》合稱為經；唐代開成（836—840）年間加《孝經》《論語》《爾雅》為十二經；宋代增《孟子》；明代合稱《十三經》。《十三經》以孔子為不祧（tiao）之祖，它經歷了西漢的經學全盛，六朝至明末的經學衰落，以及清代的經學復興。它是中國古代文化的重要組成部分。要了解中國古代傳統文化，必須了解《十三經》。可見「樂」的重要地位。

何謂「經」？「經」的定義，所知有四。一、持

古文說的學者主張：「經」本周公舊典，故為官書。周公（前十一世紀），姓姬名旦，周文王之子，輔助周武王滅紂，建立周王朝；武王崩時，周公攝政，周公在總結殷商典章制度的基礎上，於公元前1058年制訂了一套嚴密的封諸侯、建國家的等級制度，即周公的「制禮作樂」，這是「經」說的開始。從此它影響了中國三千多年，中華民族的「禮樂之邦」亦自此弘揚。二、持今文說的學者主張：「經」本聖人所作，故為萬世不易的常道。《釋名·釋典藝》曰：「『經』，徑也，常典也。」《文心雕龍·宗經》曰：「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。」《孝經·序·疏》曰：「經者，法也。」人們都認為孔子之道，萬世不變，六經之教，乃萬世不變也。三、「孔子所定謂之『經』，弟子所釋謂之『傳』，或謂之『記』，弟子輾轉相授謂之『說』」^[3]。四、「聖人」製作曰「經」，賢人著述曰「傳」^[4]。

「六經」的提出，西漢末年劉歆(xin)始纂中國目錄學《七略》，它包括《輯略》《六藝略》《諸子略》《詩賦略》《兵書略》《數術略》《方技略》，其中的《六藝略》就是「六經」。

何謂「六經」？「六經」專指《詩經》《書經》《禮經》《樂經》《易經》《春秋》。《莊子·天運》引孔子對老聃的話說：「丘治《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》六經，自以為久矣。」「六經」所指的「六藝」有兩種說法。一說《禮記·經解》以《詩》《書》《樂》《易》《禮》《春秋》為六經。一說《周禮·地官·大司徒》「禮、樂、射、禦、書、數」。二者的不同在於：《禮記》有「詩」、「易」、「春秋」為孔子教授學生的六種教材，《周禮》有「射」、「禦」、「數」為孔子教授學生的六種技藝。

「六經」的內容：1、《詩經》是詠歌之書；2、《尚書》是記言之書；3、《春秋》是記事之書；4、《周禮》記載官制，《儀禮》記載禮儀；5、《樂經》雖亡，當記述樂制；《周禮》《儀禮》《樂記》都是記述典章制度；6、《周易》雖是卜筮之書，而《繫辭》中有古代之哲學，六十四卦有古代的社會歷史等。

「六經」的功用與排列，《莊子·天下》曰：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名

分」。

「六經」的順序排列有兩種：1、今文家謂「六經」為孔子所作的垂教萬世之著，所以按「六經」的程度淺深作為排列的次序，《詩》《書》為文字的教育，故列最前；《禮》《樂》為行為的訓練，心情的陶冶，故列於次；《易》談哲理，《春秋》記史，微言大義，故列於末。《莊子》《荀子》《春秋繁露》《史記》都是按這樣的次序排列的。2、古文家謂「六經」為周公舊典，以時代之先後為序，《易》之八卦，作於伏羲，故列於首；《書》有《堯典》，故次之；《詩》有《商頌》，故又次之；《禮》《樂》為周公所制，故又次之；孔子據周公舊例，以修《春秋》，故列於末。《漢書·藝文志》、《儒林傳》等都是按這樣的次序排列的。

為何「六經」缺《樂》？《漢志》^[5]著錄中，唯獨《樂》無「經」，僅有《記》，由此，「六經」實則只有五書。為何「六經」缺《樂》？持古文說的學者認為：《樂》本有經，遭秦始皇焚書之禍而亡；持今文說的學者認為：《樂》本無經，附於《詩經》者。持今文說者還說：《詩》本全部皆可合樂，《樂》與《詩》本相附而行，《詩》為歌詞，樂為曲譜，所以《論語·子罕》才記孔子之言說：「吾自衛返魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所」。孔子是在魯哀公11年冬（前484）自衛返魯，當時道衰樂廢，孔子返魯方才正之。

樂正就是正樂。就是按《韶》《武》《雅》《頌》之思想、情調、風格，達到「《關雎》樂而不淫，哀而不傷」，「和」的最高境界。今人認為這是因為西漢的經師所傳的是五經之書本，重視的是文字之章句訓詁，而不能記下音樂曲譜；而音樂家只能記鏗鏘鼓舞，不能言《詩》之義。這就是經師與音樂家各有所長，造成了《樂》無經^[6]。

概而言之，《樂記》是中國文化的重要文獻，是儒家詩、書、禮、樂、易、春秋文獻的重要組成內容。它蘊涵著政治、音樂學、哲學、文學、美學、史學、禮學、社會學、訓詁學、國學等內容，深深地影響著中國與東方二千多年的文化。

三、歷代《樂記》的研究

歷代研究《樂記》的重要書目有：漢唐14部、

宋26部、元明26部、清68部、民國1部4篇，中華人民共和國建國以來不準確的統計大陸出版29部專著發表75篇論稿、港澳台6部、5篇論稿，外國1部6篇。筆者以11個問題對《樂記》與《詩學》的音樂美學思想進行了比照研究；還以《荊門郭店一號楚墓》中《性自命出》篇近30條竹簡章句的比照來論證

《樂記》成書於戰國中期。這份研究書目為我們對《禮記·樂記》的溯古研究提供了根據，開拓了斟酌今的眼界，打開了古籍文獻的大門，可以說這是《禮記·樂記》研究的一部概貌、簡述與史要，其學術價值是不言而喻的，人生百年，書傳萬代。現論述於下：

（一）漢至唐代14部

	書名	作者	朝代	出處
1	三禮目錄（一卷）	鄭玄	漢	各目錄多存
2	《禮記》注	王肅、徐遵明 盧植、陸德明	漢至唐	通志、史記續 禮記集說等
3	禮記略解	庾蔚		通志
4	新義疏	賀瑒		玉海·藝文·三禮，通志
5	禮記義疏	皇侃		玉海·藝文·三禮，通志
6	禮記義疏	沈重		玉海·藝文·三禮，通志
7	禮記義疏	熊安生		玉海·藝文·三禮，通志
8	三札義宗（三十卷）	崔靈恩	梁	各目錄多存玉海·藝文·三禮
9	三札宗略	元延明	唐	通志
10	禮記疏（七十卷）	孔穎達	唐	各目錄多存
11	禮記釋文（四卷）	陸德明	唐	直齋書錄解題·禮類
12	禮略（十卷）	杜肅（依唐志）	唐	中興館閣書目輯考·禮類 文獻通考·經籍考·經禮
13	蜀本石經 禮記（二十卷）	張紹文	偽蜀	郡齋讀書志·禮類 秘書省續編到四庫闕書目·禮類 文獻通考·經籍考·經禮
14	禮記外傳（四卷） （玉海作「唐禮記外傳」）	成伯璵撰 張幼論注	唐	各目錄多存

（二）宋代26部

	書名	作者	朝代	出處
1	興禮書	葉宗魯	宋	遂初堂書目·禮類 文獻通考·政書類
2	禮書（一百五十卷）	陳祥道	宋	遂初堂書目·禮類 四庫總目·經部·禮類
3	芸閣禮記解（十六卷）	呂大臨與叔	宋	各目錄多存
4	禮論	何承天	宋	玉海·藝文·三禮
5	《禮論》《禮書》 《禮記外傳》	陸左丞佃	宋	遂初堂書目·禮類
6	禮記解（四十卷）	陸佃	宋	宋史·藝文志·禮類
7	禮記新義	陸佃	宋	文獻通考·經籍考·經禮



8	禮記解（二十卷） （宋史作「禮記解義」）	方慤	宋	直齋書錄解題·禮類 宋史·藝文志·禮類 文獻通考·經籍考·經禮
9	禮記解（七十卷）	馬希孟	宋	直齋書錄解題·禮類 宋史·藝文志·禮類
10	禮記集成 （一百六十卷）	衛湜	宋	直齋書錄解題·禮類 文獻通考·經籍考·經禮 玉海·藝文四庫總目·經部·禮類·三禮
11	樂書（二百卷）	陳暘	宋	直齋書錄解題·音樂類 四庫總目·經部·樂類
12	禮記解義	陳暘	宋	宋史·藝文志·禮類
13	禮記精義	李格非	宋	秘書省續編到四庫闕書目·禮類 宋史·藝文志·禮類
14	破禮記	夏休	宋	宋史·藝文志·禮類 文獻通考·經籍考·經禮
15	禮記傳（十八卷）	胡銓	宋	宋史·藝文志·禮類
16	禮記要義（三十三卷）	魏了翁	宋	宋史·藝文志·禮類 續修四庫總目·經部·禮類
17	禮記小疏	不詳	宋	宋史·藝文志·禮類
18	七經小傳 （禮記三十一條）	劉敞	宋	四庫總目·經部·五經總義類
19	禮書（一百五十卷）	陳祥道	宋	四庫總目·經部·通禮類
20	朱子語類·禮記·樂記 （清黎靖德編）		宋	四庫總目·子部·儒家類
21	朱文公文集· 樂記動靜說	朱熹	宋	欽定天祿琳琅書目
22	張子全書·禮樂	張載		四庫總目·子部·儒家類
23	張子全書·禮樂	輔廣		以下四位注《樂記》的內容
24	張子全書·禮樂	邵淵		在衛湜《禮記集說》、杭世駿
25	張子全書·禮樂	周敦頤		《續禮記集說》中有保存
26	張子全書·禮樂	周諤		

（三）元代明代26部

	書名	作者	朝代	出處
1	禮記集說	陳澠	元	四庫總目·經部·禮類
2	禮記大全	胡廣等	明	四庫總目·經部·禮類
3	三禮考注	吳澄	元	四庫存目·經部·禮類
4	禮記纂言	吳澄	明	四庫總目·經部·禮類
5	禮記目錄	黃乾行	明	四庫存目·經部·禮類
6	禮記要旨	戈九疇	明	四庫存目·經部·禮類
7	禮記通解	郝敬	明	四庫存目·經部·禮類

8	禮記意評	朱泰禎	明	四庫存目·經部·禮類
9	禮記纂注	湯道衡	明	四庫存目·經部·禮類
10	二禮經傳測	湛若水	明	四庫存目·經部·禮類
11	禮記手書	陳鴻恩	明	四庫存目·經部·禮類
12	禮記會解新裁	童維嚴	明	四庫存目·經部·禮類
13	禮記輯覽	徐養相	明	四庫存目·經部·禮類
14	說禮約	許兆金	明	四庫存目·經部·禮類
15	禮記說義纂訂	楊梧	明	四庫存目·經部·禮類
16	禮記疑問	姚舜牧	明	四庫存目·經部·禮類
17	禮記思	趙僕	明	四庫存目·經部·禮類
18	讀禮記略記	宋朝瑛	明	四庫存目·經部·禮類 (《明史·藝文志》未見)
19	禮記新義	湯三才	明	四庫存目·經部·禮類
20	禮記中說	馬時敏	明	四庫存目·經部·禮類
21	禮記敬業	楊鼎熙	明	四庫存目·經部·禮類
22	就正錄禮記會要	宗周	明	四庫存目·經部·禮類
23	禮記明音	王覺	明	四庫存目·經部·禮類
24	禮記集說辨疑	戴冠	明	四庫存目·經部·禮類
25	禮記集注	徐師會	明	四庫存目·經部·禮類
26	讀禮日知	金淵	明	續修四庫全書·經部·禮類

(四) 清代68部

	書名	作者	出處
1	禮記鄭讀考	陳喬樞	續清經解
2	禮記鄭讀考(六卷)	陳壽祺撰, 陳喬樞述	續修四庫
3	禮記釋注(四卷)	丁晏	續修四庫
4	禮記析疑(四十六卷)	方苞	四庫總目
5	禮記集解補義(一卷)	方宗誠	清史稿
6	禮記質疑(四十九卷)	郭嵩燾	續修四庫
7	讀(衛氏)禮記集說(一百卷)	杭世駿	續修四庫
8	(鄭氏)禮記箋(四十九卷)	郝懿行	續修四庫
9	孔子三朝記(七卷)	洪頤煊	續修四庫
10	禮記宮室答問(二卷)	洪頤煊	清史稿
11	欽定禮記義疏(八卷)	紀昀等	四庫總目
12	禮記訓義擇言	江永	續清經解
13	禮記訓義擇言(八卷)	江永	四庫總目
14	大戴禮刪翼(四卷)	姜兆錫	四庫總目存目附錄
15	禮記章義(十卷)	姜兆錫	四庫總目存目, 續修四庫
16	禮記補疏	焦循	清經解



17	禮記補疏（三卷）	焦循	續修四庫
18	禮記經注正訛（六十三卷）	金曰追	清史稿
19	禮記鄭讀考（四卷）	孔廣牧	清史稿，續修四庫
20	大戴禮記補注	孔廣森	清經解
21	大戴禮記補注（十三卷）序錄（一卷）	孔廣森	續修四庫
22	禮記天算釋	孔廣森	續清經解
23	禮記補注（四卷）	李調元	續修四庫
24	禮記異文釋（八卷）	李富孫	清史稿，續清經解
25	禮記纂編（六卷）	李光地	清史稿
26	禮記述注（二十八卷）	李光地	四庫總目
27	學禮闕疑（八卷）	劉青蓮	四庫總目存目
28	禮記桓解（四十九卷）	劉沅輯	續修四庫
29	戴記緒言[存目叢書作戴禮緒言]（四卷）	陸奎勛	四庫總目存目
30	禮記注疏校正（一卷）	盧文弨	清史稿
31	陳氏禮記集說補正（三十八卷）	納蘭性德	四庫總目，通志堂經解
32	禮記厘編十卷附錄（一卷）	潘相	續修四庫
33	禮記淺說（二卷）	皮錫瑞	清史稿
34	禮記注疏考證（一卷）	齊召南	清史稿
35	禮記提綱集解（四卷）	丘元復	四庫總目存目，存目叢書未錄
36	禮記詳說（一百七十八卷）	冉覲祖	四庫總目存目
37	禮記章句（十卷）	任啟運	四庫總目存目，續修四庫
38	禮記校勘記	阮元	清經解
39	禮記類編（三十卷）	沈元滄	四庫總目存目
40	禮記集解（六十一卷）	孫希旦	續修四庫
41	大戴禮記過補（三卷）	孫詒讓	續修四庫
42	禮記偶箋	萬斯大	續清經解
43	禮記偶箋（三卷）	萬斯大	四庫總目存目，續修四庫
44	禮記章句（十卷）， 清史稿還有或問（四卷）	汪紱	續修四庫
45	三禮約編	汪基	四庫總目存目
46	大戴禮注補	汪照	續清經解
47	大戴禮記注補（十三卷）附錄（一卷）	汪照	續修四庫
48	大戴禮正誤	汪中	清經解
49	大戴禮記正誤（一卷）	汪中	續修四庫
50	禮記章句（四十九卷）	王夫之	續修四庫
51	大戴禮記解詁（十三卷）	王聘珍	續修四庫
52	禮記滙編[存目叢書作豐川禮記滙編]（八卷）	王心敬	四庫總目存目

53	經義述聞	王引之	各目錄多存
54	禮記附記（十卷）[叢書集成初編作六卷]	翁方綱	續修四庫
55	禮記疑義七十二卷[存卷十三至卷三十七] （清史稿為十八卷）	吳廷華	續修四庫
56	禮記惜陰錄（八卷）	徐世沐	四庫總目存目 存目叢書未收
57	讀小戴日記（一卷）	于鬯	續修四庫
58	禮記異文箋	俞樾	續清經解
59	禮記鄭讀考	俞樾	續清經解，春在堂叢書本
60	禮記鄭讀考（一卷）	俞樾	續修四庫
61	禮記說（八卷）	楊秉杞	清史稿
62	禮記通論輯本	姚際恆	
63	盧氏禮記解詁（一卷）	臧庸	清史稿
64	撫本禮記鄭注考異	張敬仁	清經解
65	禮記疏略（四十七卷）	張沐	四庫總目存目
66	日講禮記解義（六十四卷）	張廷玉等	四庫總目
67	禮記訓纂（四十九卷）	朱彬	續修四庫
68	校補禮記纂 （言三十六卷）	元吳澄原本 清朱軾重訂	四庫總目存目

（王禕附言：本表根據《四庫總目》《存目》及《續修》，《清經解》及《續清經解》，《清史稿》等中清代「禮記之屬」所列書目，校對、去重後，編制而成。各版本不同之處，一並列出）^[7]。

（五）民國1部4篇

1	張清常：《〈樂記〉的篇章問題及作者》（獨立出版社，1944年版）。
2	天華：《〈樂記〉的作者及其內容》，載《台灣省交響樂團「樂學」》1947年第一號。
3	天華：《史記裡的音樂部分——樂書律書》，載《台灣省交響樂團「樂學」》1947年第三號。
4	天華：《〈樂本篇〉淺釋之一》，載《台灣省交響樂團「樂學」》1947年第四號。
5	趙灝：《從詩經的音樂看雅樂的音樂制度》，載《台灣省交響樂團「樂學」》1947年第四號。

（六）中華人民共和國29部75篇

建國以來大陸出版29部專著發表75篇論稿，港澳台6部5篇，對《樂記》的研究其數量不算少，假如說1976年以前我國學術界對《樂記》的研究主要還停留在介紹和一般評論的話，1976年之後，我國學術界對《樂記》的研究就向具有我國民族特點的馬克思主義的音樂美學方向發展。

大陸29部75篇：

1、郭沫若《公孫尼子與其音樂理論》1943年9月5日，原載《青銅時代》上海新文藝出版社1951年

版。1.對《樂記》的作者與成書時間，郭沫若說：「沈約的《奏答》使我們知道《樂記》取公孫尼子」，「我認為今存《樂記》，也不一定完全是公孫尼子的東西，由於漢儒的雜抄雜纂，已經把原文混亂了。但主要的文字仍來自《公孫尼子》。」「公孫尼子比子思稍早，後於子貢、子夏，先於孟子、荀子。《藝文志》列他的書目在魏文侯與李克之後，孟子、荀子之前。」「把孔子的理論展開了，事實上就是公孫尼子《樂記》」。郭沫若在「追記」中說：「《公孫尼子》原書已佚，今日所能接近者，僅《樂記》中所保留的斷簡殘篇，然在班固乃至長孫無



忌的當時，原書尚在，前人下論必另有依據，僅據斷殘的資料與推臆而欲推翻舊說，勇則勇矣，所『失』實難保不比長孫無忌更『遠』了。」2.「樂」的內容很廣：「音樂、詩歌、舞蹈，本是三位一體，繪畫、雕鏤、建築等造型美術也被包含著，甚至於連儀仗、田獵、肴饌等都可以涵蓋。」「公孫尼子的所謂『樂』，除純粹的音樂之外，有歌有舞、有干戚羽旄、有綴兆俯仰，但大體上是以音樂為主」。提出「凡是使人快樂，使人的感官可以得到享受的東西都可以廣泛地稱之為『樂』」。(本文筆者注：古希臘把音樂看成是「九藝」，是數學結構，蘇格拉底把醫藥與音樂放在一起，作為「不太純粹的知識」；中國元代朱震亨醫生也提出：「樂者，亦為藥也」。)3.墨道儒對「樂」的認識：墨家「非樂」但並不認為「樂」不「樂le」，而是認為費財力、物力、人力，主張強力疾作，蒙著頭苦幹；道家認為「樂根本有害，主張恬淡無為，閉著眼睛空想。墨、道都力主去情欲。儒家主張享受「樂」但要節欲，與民同樂(le)」。4.音樂的功用，「樂」是內在生活的花，外在生活的反映、批判⁹¹。

2、吉聯抗：《〈樂記〉譯注》(音樂出版社，1958年版)。吉聯抗把《樂記》定性為「音樂社會學理論」，可以看出「儒家學派音樂理論的光輝」，「古代音樂理論遺產之可貴」。它是「劉向劉歆父子纂輯而成」，「原書作者和成書時間都難於肯定，但成書時間不會遲於紀元前三世紀的戰國末期」。他對五個問題的見解是：1.「樂」的根源：主張物動心感說，認為「這無疑是屬於原始唯物觀點反映論的，某些觀點還帶有一些原始辯證觀點。」2.「樂」的作用，主張「樂」是社會教育的工具，與「禮、政、刑並列」，它「既沒有把『樂』看作是虛無縹緲的上界的語言」，也沒有把「樂」說成是超社會的與政治無關的純音樂，因此也是屬於原始唯物觀點範疇的。3.《樂記》說「君子以好善，小人以聽過」，說明它的音樂階級性，這是符合當時的歷史要求。4.「樂」的美學觀點(道德觀點)，主張以善為準則，提倡「德音」「和樂」，反對「溺音」「淫樂」，認為「這是從社會功能出發的審美觀點」，但「與天地同和」進而說成是「天人感應」就墜入形而上的玄學泥坑。這裡有真偽參雜的部

分，需要研究。5.「樂」的成型過程，「說之」「言之」「長言之」「詠嘆之」「手之舞之，足之蹈之」的步驟，屬於原始唯物觀點的⁹¹。

吉聯抗輯譯《孔子、孟子、荀子：樂論》(北京：人民音樂出版社，1983年版)。

吉聯抗輯譯《春秋戰國音樂史料》(上海：上海文藝出版社，1980年版)。

吉聯抗輯譯《秦漢音樂史料》(上海：上海文藝出版社，1980年版)。

吉聯抗輯譯《兩漢論樂文字輯譯》(北京：人民音樂出版社，1980年版)。

3、《余嘉錫論學雜著》中第38-49頁的《禮記·樂記》與《史記·樂書》(中華書局，1963年版)。

4、丘瓊蓀：《歷代樂志律志校釋》第一分冊(中華書局，1964年8月版)。著者在「序」、在「綴言」、在「漢書·樂志」第172-181頁，多有談及《樂記》之言論。在「史記·樂書」第8-91頁對《樂書》作了全部的考釋。

5、中央「五七」藝術大學音樂學院理論組《〈樂記〉批注》(人民音樂出版社，1976年版)。

6、文化部文學藝術研究院音樂藝術研究所編《中國古代樂論選輯》(北京：人民音樂出版社，1981年版)。

7、人民音樂出版社編輯部編《〈樂記〉論辯》1983年版。在中國音樂家協會主席呂驥的倡導下，把近四十年來學術界25位學者：郭沫若、杜國庠、楊公驥、聯抗、周谷城、宗白華、余嘉錫、丘瓊蓀、楊蔭瀏、廖輔叔、董建、周柱銓、金鐘、王善忠、孫堯年、馮喆軒、朱光潛、周來祥、施昌東、劉楚材、蔡仲德、余樹聲、吳毓清、劉兆吉、于民，他們或從史學、或從心理學、或從美學、或從文藝學的角度就音樂的起源、音樂的功用、《樂記》的作者、成書年代、哲學屬性、學科定位、歷史學術價值、美學觀點、音樂的形成等問題撰寫的29篇論文，編輯成《〈樂記〉論辯》出版，趙楓作「序」說該著述的出版對「建立和發展具有我國民族特點的馬克思主義的音樂美學，將是有所裨益的」。

8、于民：《春秋前審美觀念的發展》(中華書局，1984年版)。

9、李澤厚、劉綱紀：《中國美學史》(中國社科

出版社，1984年版），第340-363頁。

10、郁沅：〈論《樂記》美學思想之兩派〉，載《中國文藝思想史論叢》北京大學出版社，1984年版。

11、蔣孔陽：《先秦音樂美學思想論稿》（北京人民文學出版社，1986年版）。

12、敏澤：《中國美學思想史》（禮記·樂記）（齊魯書社，1986年版）第399-408頁。

13、葉純之、蔣一民：《音樂美學導論》（北京大學出版社，1988年版）。

14、呂驥《〈樂記〉理論探新》（新華出版社，1993年版）。呂驥力求把《樂記》放在「歷史發展中來觀察，對《樂記》理論、對公孫尼子以前的思想傾向，特別是關於『樂』的認識，這樣才能弄清他的思想來源，弄清先秦音樂理論的發展線索」。呂驥「對傳統的《樂記》篇目依據《史記·樂書》進行了初步的梳理」，對「《禮記·樂記》各篇的順序進行了重新的個別調整，文字上，完全依照《樂書》」，「編了《樂記》整理本，把原來的《樂記》（《十三經注疏》本）作為附錄，使大家可以看到其原貌」。呂驥認為「《史記·樂書》遠比《禮記·樂記》好，第一，她的篇章次序比《樂記》合理，而《樂記》的篇章次序顯得比較亂；第二，兩者在文句上各有不同之處，大多數在《樂書》上用句比較順，而《禮記》則顯得不如《樂書》合理。」他說「我推斷《樂書》可能比較更接近公孫尼子的原本^[10]。《樂記》何時被吸收編入《史記》，現無定論，但《史記》所根據的版本，比《禮記》所根據的版本，這只要對比看，就很清楚」。

15、蔡仲德：《中國音樂美學史論》（人民音樂出版社，1988年版）。在第三組第132-263頁；有七篇談《樂記》，第一篇「《樂記》作者問題辨證」的結論四點：1.《樂記》的成書年代不是在先秦、戰國初，而是在西漢武帝時代；2.《樂記》的作者不是戰國初期公孫尼子，也不是「西漢雜家公孫尼」，而是西漢河間獻王劉德及其手下以毛生為代表的一批儒生；3.劉德作：《樂記》時，曾廣泛採用《周官》及諸子論樂文字，其中有些文字採自《公孫尼子》，但更多採自荀子《樂論》等；4.《樂記》成書後，其中十一篇由戴聖於漢宣帝時編入《禮記》，

流傳至今，此即今存《樂記》，此後又有人將該十一篇收進《史記·樂書》，也流傳至今。漢成帝時，王禹曾向朝廷獻二十四卷（篇）本《樂記》，後亡缺。劉向校書，得二十三篇，後亦亡佚，唯有《別錄》所著錄二十三篇名及《說苑》所抄錄一千四百餘字流傳至今^[11]。

16、蔡仲德：《中國音樂美學史資料注譯》（人民音樂出版社，1990年版）《樂記》注譯第222-293頁。著者言：「本書所采《樂記》文字以阮刻《十三經注疏》之《禮記注疏》為底本，參照中華書局標點本《史記·樂書》進行校勘，異文隨處注明。」^[12]

17、蔡仲德：《〈樂記〉〈聲無哀樂論〉注譯與研究》（中國美術學院出版社，1997年版），第1-282頁；在「《樂記》哲學思想辨析」一節中第一段的題目是「『動靜』說——精緻的唯心論」；第二段的題目是「『理欲』說——露骨的唯心論」；第三段的題目是「『天人感應』說——一種有神論」；第四段的題目是「『唯君子為能知樂』論——一種唯心史觀」；第五段的題目是「《樂記》哲學思想的歷史地位」總結說：「《樂記》哲學思想在歷史上的作用和影響有保守、反動的一面」^[13]。筆者以為著者的思維有失公允，思風尚缺學術研究的胸臆。

18、蔡仲德《中國音樂美學史》人民音樂出版社1995年版。第十六章《樂記》的音樂美學思想，最後結論說「《樂記》是儒家音樂美學思想之集大成者」，「為中國音樂美學史做出了重大貢獻。但不顧音樂藝術的特殊性過分強調音樂與倫理道德、社會政治的關係，不把音樂當作審美的對象，而把它視為教化的手段、政治的工具」。因而導致：「1.以德抑情；2.以度限聲；3.以道制欲；4.重德輕藝」。第十七章《史記》中的音樂美學思想（略）。第十八章《禮記》中的音樂美學思想（略）^[14]。

19、孫星群：《音樂美學之始祖〈樂記〉與〈詩學〉》（人民出版社，1997年版）；20世紀八十年代末筆者選擇了十一個問題與影響西方二千多年的古希臘哲學家亞里士多德的《詩學》進行了歷史背景與音樂思想本體的比較研究並概括它的功能：1.歷史、文化與思想；2.「樂」的概念與內涵；3.物動心感說與摹仿說——樂的起源；4.樂不可為偽



說與真實說——音樂真的圭臬；5.美善說與整一說——音樂內容形式的基點；6.大樂必易說與不求繁複說——音樂結構思維的基點；7.禮樂中和說與中道和諧說——音樂倫理基礎；8.治心說與淨化說——音樂社會功能的基礎；9.「一」「不一」說與「一」「雜多」說——音樂美學的哲學基礎；10.「非樂」說與「反對音樂」說；11.悲以立志說與悲以莊嚴說。

音樂學家呂驥在83歲高齡審讀我的《音樂美學之始組〈樂記〉與〈詩學〉》書稿後來信鞭策說：「這是馬克思觀點的美學思想基礎」的論著，「是這方面最早的論著」，「開闢了一個新領域」；中央音樂學院院長、中國音樂美學會會長于潤洋教授作「序」說：作者「將中國古代先秦以來以《樂記》為代表、西方以亞里士多德《詩學》為代表的一系列重要的有關文獻做了系統的比較研究，在相當翔實的材料基礎上，做了認真的分析，形成了自己的學術見解。應該說，這部著作是在國內外中西音樂美學思想比較研究領域進行系統的專門研究的第一部專著。它的開拓性意義和價值是應該得到充分肯定的」。

《樂記》與《詩學》這個中西音樂思想比較論題筆者發表的論文有20篇：

20、孫星群：《〈樂記〉研究與解讀》（人民出版社，2012年版）；第一、二章論述了《樂記》歷史文化背景；版本與篇目；注疏本；歷史價值；《樂記》認識論、學科定位等諸問題的討論。由於《樂記》作者涉及成書年代及它在百家系中的歸屬；成書年代涉及《樂記》的歷史價值及它反映的社會存在、社會形態、社會結構、社會生活等等內涵的不同；也涉及對《樂記》書中所論述之樂事、樂物的理解、詮釋。因此需要研究。這裡僅對《樂記》與楚簡《性自命出》篇的比照中摘要談談《樂記》作者與成書年代問題。如果《樂記》成書於戰國中期能得到考古的進一步證實，那麼，《樂記》撰著者是公孫尼子也就自然成立了。

1993年10月18日至24日湖北省荊門郭店村出土了一號楚墓，湖北省荊門市博物館發表在《文物》1997年第七期，第35-48頁上的《荊門郭店一號楚墓》的報告說：出土「竹簡804枚（M1：T4）」，

「是公元前310年到公元前300年之間」^[15]，即戰國中期周赧王延五年至十五年。這說明這批竹簡比戰國末期的《荀子》早，這是力證一；竹簡的「形制有兩種：一種兩端作平頭，另一種兩端削成梯形」。說明竹簡不是一時一地所抄，或不是一個來源，或不是同一個思想，或不是同一個學派。筆者認為：不同形制的竹簡都出土在戰國中期偏晚的楚墓中，這個時間對論證《樂記》成書於戰國中期是重要的，這是力證二。《性自命出》篇比荀子的出生時間（約前313年）晚3-13年之間，荀子不可能在他3歲至13歲時就寫出《荀子·樂論》的。這說明這批竹簡比戰國末期的《荀子》早；也說明《樂記》在公元前310年到公元前300年就存在，就流傳，不然以上竹簡（包括《性自命出》篇）是不可能十幾處出自《禮記》《檀弓》《樂記》等篇的，《樂記》更不可能抄襲荀子的《樂論》的。楚墓竹簡早於荀子《樂論》這是力證三。據研究郭店竹簡中除《緇衣》篇外，其它諸篇「至少還有十幾處出自《禮記》《檀弓》《樂記》等篇」，楚簡中「《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》作為一個整體出現過兩次，一次是在楚簡《六德》，一次是在《語叢二》，這說明至少在戰國中期『六經』就已經作為一個整體存在，以前有人說『六經』作為一個整體是在西漢才出現的，現在這個說法看來要重新考慮了」^[16]。《荊門郭店一號楚墓》報告也說：「簡文的內容與今本《禮記》的某些篇章相似」。還說：「這部分簡文至少可以證明《禮記》某些篇章的成書年代不會晚於戰國時期，真實性也是可靠的」。筆者在《性自命出》竹簡34、35中看到「喜斯慍，慍斯奮，奮斯詠，詠斯猷，猷斯口。口，喜之終也。慍斯憂，憂斯口，口斯慍，慍斯口，口斯通。通，慍之終也」。這段話與《禮記·檀弓下》子游說的：「人喜則斯陶，陶斯詠，詠斯猶，猶斯舞，舞斯慍，慍斯戚，戚斯嘆，嘆斯辟，辟斯踊矣」相同。據本書著者就性、情、德、道、禮樂五個方面，近30條章句的比照研究，在《性自命出》篇中有許多的論述與《樂記》的論述相同或類同（詳見拙著《〈樂記〉研究與解讀》第二章「七、《樂記》與楚簡《性自命出》的比照」），這裡僅略舉一二，如《性自命出》中有一段論「樂」論「聲」，還談到賚、舞、韶、夏及

鄭、衛之樂，這與《樂記》中關於韶、夏、舞的論述相近，甚至所用的語言也都一樣；再如《性自命出》云：「聞歌謠，則滔如也斯奮。聽琴瑟之聲」，這與《樂記·魏文侯》「聽琴瑟之聲」的論述是一樣的。以上說明《樂記》在戰國中期及其之前已存在，否則楚墓竹簡是不可能引用它的，《樂記》更不可能抄襲戰國末期荀子的《樂論》，這是力證四（其他例證從略，詳見拙著第28-48頁）。

對《樂記》作者，拙著查閱了《漢書》卷五十三「河間獻王」條，云：「河間獻王德……從民得善書……故得書多……獻王所得書皆古文先秦舊書」。不知為何沒有河間獻王與毛生等共採《周官》及諸子言樂事以作《樂記》的支言片語，是河間獻王無此作為？還是《漢書》卷五十三「河間獻王」條漏記？還是《漢書·藝文志》是一條孤證？

中國人民大學教授、古漢語學家郭成韜為拙著作「序」說：第三章《樂記》解讀「首先是資料的豐富和論說的透徹。……如論說《樂記》的撰著者及成書年代時在引用各家的說法後又引用了新出土的《郭店楚墓竹簡》，說服力很強。特別是把《樂記》的內容與楚墓中的《性自命出》篇進行比照，令人信服。其次是《〈樂記〉研究與解讀》不囿於成說，有所創新，如關於《樂記》篇目的排序問題，作者列舉了《史記·樂書》、《禮記·樂記》、劉向《別錄》、鄭玄《禮記注》、孔穎達《禮記注疏》及今人呂驥的不同編排順序，指出是由於編者的觀點不同，理解不同，儒學修養的深淺不同，儒學師承派別的不同所致。作者認為可以從封建社會的禮制地位、壽考和談話時間及學術地位方面來考慮，並提出了自己的主張，這是很有見地的。第三是從文字訓詁入手進行訓釋，《樂記》共十一篇，這是《〈樂記〉研究與解讀》最重要也是最精彩的部分，包括『原文』『釋文』和『解讀』，『釋文』是對『原文』的白話文串解，而『解讀』則是對『釋文』的進一步論述和評說。值得注意的是，作者在對字詞的解釋中吸取了古代的大量的訓詁資料，如《禮記·樂記》『禮主其減』，以《史記·樂書》的『禮主其謙』訓之，這就加深了對原文的理解，《〈樂記〉研究與解讀》上了更高一個層次。第四是『信、達、雅』的語言風格。《樂記》句式工整，

講究對偶排比，帶有詩歌語言的特點。《〈樂記〉研究與解讀》在釋文中也盡可能做到了這一點。作者說要盡量地錘煉文字，追求形式美，達到形聲相益，不僅字詞釋義準確，句式整齊，互為呼應，而且行文生動優美，順通流暢，顯示著者的學術造詣。」

21、修海林：《中國古代音樂美學》〈「樂記」的音樂美學思想〉（第八章）（人民音樂出版社，2020年版）。

22、周武彥：《中國古代音樂考釋》是一部音樂律學、古代音樂名物度數考證的頗為著力的一部著作。

23、林存陽：《三禮館：清代學術與政治互動的循環》（社會科學文獻出版社，2008年）。

24、王鏞：《〈禮記〉成書考》（中華書局，2007年版）。

25、楊向奎：《宗周制度和禮樂文明》（人民出版社，1997年版）。

26、沈文倬：《宗周禮樂文明考論》（杭州大學出版社，1997年版）。

27、夏靜：《禮樂文化與中國文論早期形態研究》（中華書局，2007年版）。

據研究以上49-53五部是研究禮學、禮樂問題的。

28、沈立岩：《先秦語言活動之形態觀念及其文學意義》（人民出版社，2005年版）。

29、天津大學王禕：《〈禮記·樂記〉研究論稿》（上海人民出版社，2011年版）。本書從文獻、文本、文化、哲學、文論等諸多方面對《禮記·樂記》進行了比較全面和深入的研究。上編談《樂記》文本之分合、來歷、作者與時代，比較《樂記》與《詩經》、《易傳》、《荀子》，論述漢魏南北朝以降各代《樂記》研究之方法與是非；下編借助史前巫卜文化、古樂考證、文藝地理、樂理研究等諸多方面的知識，對歷代《樂記》的研究學風、義理考據、史料挖掘、疑古辨偽都做了評述，對《樂記》的字詞、名物、典制也努力地做了考證，呈示出著者對《樂記》的獨到理解。

1、李純一：〈略論春秋時代的音樂思想〉，載《音樂研究》1958年第二期。



2、李純一：〈論孔子的音樂思想〉，載《音樂研究》1958年第五期。

3、李曙明：〈音心對映論——《樂記》、「和律論」的音樂美學初探〉，載《人民音樂》1984年第五期。

4、蔣孔陽：〈評《禮記·樂記》的音樂美學思想〉，載《中國社會科學》1984年第三期。

5、韓林德：〈《樂記》的美學思想、作者及其他〉，載《美學》1984年第五期。

6、趙瀛：〈審美感受的民族屬性——從《樂記》《聲無哀樂論》談起〉，載《廣東民族民間音樂》1985年第2期。

7、修海林：〈《樂記》音樂美學思想試析〉，載《音樂研究》1986年第2期。

8、吉聯抗：〈《樂記》不批「墨子非樂」一解〉，載《音樂研究》1987年第4期。

9、卓支文：〈《樂記》美學思想淺談——兼論中國古代文藝美學的民族特點〉，載《暨南學報》1987年第2期。

10、陳野：〈從文獻比較中看《樂記》的撰作年代〉，載《杭州大學學報》1987年第三期。

11、陳野：〈《樂記》撰作年代再辨析〉，載《音樂舞蹈研究》1987年第七期。

12、蘇志宏：〈《樂記》美學思想芻議〉，載中國社科院研究生院《學報》1988年第三期。

13、劉順利：〈在「動」與「靜」的對立中施行情感教育——《樂記》文藝思想初探〉，載《天津師大學報》1988年第四期。

14、曲阜師範大學薛永武、牛月明：《〈樂記〉中國文論精神》（社會科學文獻出版社，2012年版），是這個課題比較系統比較全面的著述。

15、夏宗禹：〈孔子的音樂觀〉，載《新建設》1958年第六期。

16、陶禮天：〈《樂記》的音樂美學思想與「遺音遺味」說〉，載首都師範大學《學報》2006年第1期。

17、東北師範大學張恩普：〈《禮記·樂記》文學批評思想探討〉，載《古籍整理研究學刊》2006年第1期。

18、曲阜師範大學薛永武：〈大樂與天地同

和——論《樂記》天人相諧的和合神髓〉。

19、周來祥：〈中國古典美學和古典文藝理論的奠基石——論公孫尼子的《樂記》〉，載《文藝理論研究》1981年第1期。

20、聶振斌：〈「大樂與天地同和」——《樂記》的藝術哲學思想〉，載《江蘇社會科學》2002年第5期。

據研究以上15-20的六篇從古典文藝理論、文藝美學方面對《樂記》進行了總結。

21、北京大學張學智：〈王夫之對禮樂的禮學疏解——以《禮記·樂記》為中心〉，載《中國哲學史》2005年第4期。

22、張義賓：〈《易傳》對《樂記》音樂美學思想的影響——兼談《樂記》中兩個相互游離的美學觀〉，載《周易研究》2002年第4期。

23、趙東栓：〈《易傳》的哲學體系與《樂記》的文藝理論體系〉，載《孔子研究》2002年第2期。

24、高建平：〈論「以類相助」——《樂記》體系初探〉，載天津師大《學報》1985年第3期。

據研究以上21-24四篇從哲學範疇研究了《樂記》叢屬的體系、《樂記》中是否有「天人感應」論、《樂記》對朱熹「格物致知」論是否有影響、《樂記》與《周易》《呂氏春秋》的關係等^[17]。

25、李業道：〈《樂記》的社會學與音樂學〉，載《人民音樂》1995年底10期。

26、陰法魯：〈讀呂驥同志新著《禮記》理論探新札記〉，載《音樂研究》1995年第一期。

27、荊門市博物館《荊門郭店一號楚墓》，載《文物》1997年第七期第35-48頁。

28、徐宗文：〈試論《樂記》及兩漢音樂史料的歷史地位〉，載《鎮江師專學報》1985年第1期。

29、吳乃恭：〈荀子〈樂論〉及其同《樂記》關係的探討〉，載《社會科學戰線》1987年第4期。

30、黃倫生：〈《周易》與《樂記》的三重對應關係〉，載《學術論壇》1989年第5期。

31、呂驥：〈試論《樂記》的理論邏輯及其哲學思想基礎〉，載《音樂研究》1991年第2期。

32、王耀貴：〈《樂記》的中和思想〉，載《南開學報》1994年第6期。

33、余虹：〈從《樂記》之「樂」的變遷看中國

人美意識的發展》，載四川師範大學《學報》1995年第1期。

34、葉祖帥：〈阮籍《樂論》的美學思想及其局限〉，載《廣東社會科學》1998年第3期。

35、李銳：〈儒家詩樂思想初探〉，載《中國哲學史》2002年第1期。

36、江宇冰：〈《樂記》的詩歌創作理論初探〉，載《學術交流》2002年第9期。

37、朱錦華：〈淺談《樂記》對「詩言志」的繼承與發展〉，載宜賓學院《學報》2003年第3期。

38、陳芸：〈對《樂記》音樂美學辯證的探討思想〉，載《黃鐘》2004年增刊。

39、王琴：〈從篇目組合看《樂記》美學理論體系的建構〉，載五邑大學《學報》2005年第11期。

40、樂棟：〈易辯法界說——人文學方法論〉，載《哲學研究》2003年第8期。

41、薛永武：〈從先秦古籍通例談《樂記》的作者〉，載《文學遺產》2005年第6期。

42、劉躍進、孫少華：〈漢初《禮記·樂記》的版本材料與成書問題〉，載《古籍整理研究學刊》2006年第7期。

43、李小成：〈文中子的《樂論》與《樂記》〉，載《古籍整理研究學刊》2007年第3期。

44、胡厚宣：〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，載《復旦學報》1956年第1期。

45、鄭杰文：〈談前輯古佚書的滙集整理與古佚書新輯新考〉，載《中國典籍與文化》2008年第4期。

46、鄭杰文：〈古佚書整理中的讞緯輯佚和研究〉，載山東大學《學報》2003年第1期。

47、王承略：〈論《孔子家語》的真偽及其文獻價值〉，載煙台師院《學報》2001年第3期。

48、駢宇騫：〈出土簡帛書籍分類述略（諸子略、詩賦略）〉，載《中國典籍與文化》2005年第4期。

49、張立文：〈中國文化的精髓——和合學源流的考察〉，載《中國哲學史》1996年第1-2期。

50、米繼軍：〈「和合學」辨證——與張立文先生商榷〉，載《學術前沿》（香港）2005年第7

期。

51、鄧喬彬：〈先秦諸子的地域文化特徵〉，載華東師範大學《學報》2004年第7期。

52、李學勤：〈古代中國文明中的宇宙論與科學發展〉，載煙台大學《學報》1998年第1期。

53、張曉光：〈中國邏輯傳統中的類和類推〉，載《廣東社會科學》2002年第3期。

54、陳桐生：〈哲學·禮學·詩學——談〈性情論〉與〈孔子詩論〉的學術聯繫〉，載《中國哲學史》2004年第4期。

55、張岱年：〈中國哲學中「天人合一」思想的剖析〉，載《北京大學學報》1985年第1期。

56、孫星群：〈禮樂中和說與中道和諧說〉，載《上海音樂學院「音樂藝術」》1992年第二、三期。

57、孫星群：〈物動心感說與摩仿說〉，載《音樂藝術》1993年第一、二期、美國紐約《中外論壇》2001年第三期，載《文化中國》2001年六月號、2002年第一期。

58、孫星群：〈美善說與整一說〉，載人民音樂出版社《世界音樂》論叢1993年（一）。

59、孫星群：〈《樂記》與《詩學》〉，載人民音樂出版社《音樂研究》1994年第四期。

60、孫星群：〈「大樂必易」之識析〉，載《人民音樂》1994年第八期。

61、孫星群：〈探新的《樂記》研究——讀呂驥同志《樂記》理論探新〉，載中國藝術研究院《文藝理論與批評》1994年第六期。

62、孫星群：〈讀卓菲婭·麗薩《音樂美學新論》〉，載《人民音樂》1995年第十一期。

63、孫星群：〈治心說與淨化說〉，載《音樂藝術》1995年第三、四期。

64、孫星群：〈「一」「不一」說與「一」「雜多」〉，載《音樂藝術》1996年第二、三期。

65、孫星群：〈中國先秦與古代希臘音樂美學思想之比照〉，載《音樂藝術》1999年第二期。

66、孫星群：〈20世紀中國古代音樂美學思想研究之回顧〉，載中央音樂學院《學報》1999年第四期。

67、孫星群：〈「非樂」說與「反對音樂」說〉，載貴州大學藝術學院《學報》2000年第二期。



68、孫星群：〈悲以立志說與悲以莊嚴說〉，載《音樂藝術》2000年第二期。

69、孫星群：〈「樂記」研究百年回顧〉，載中國音樂學院《中國音樂》2000年第四期、美國紐約《中外論壇》2001年。

70、孫星群：〈「樂記」與「詩學」比較研究中一些問題的思考〉，載天津音樂學院《天籟》2002年第一期。

71、孫星群：〈世紀回顧——百年來中國古代音樂美學思想研究〉，載《文化中國》2002年第四期。

72、孫星群：〈郭店楚墓竹簡中的音樂思想〉，載韓國國樂學會《韓國音樂研究》2002年第32期。

73、孫星群：〈心靈的善端——中國先秦與古代希臘音樂美學思想的比較〉，載《文化中國》2003年第四期。

74、孫星群：〈「樂記」成書於戰國中期——以湖北郭店楚墓竹簡為據〉，載天津音樂學院學報《天籟》2005年第三期。

75、孫星群：〈先秦與古希臘音樂思想之異同〉，載《人民音樂》2011年第十二期。

筆者2004年11月赴韓國參加第二次韓中佛教音樂學術研討會時，韓國音樂家協會會長權五聖先生送我一一份《禮記淺見錄》中的《樂記》複印件，說權近先生是他的先祖，是漢學家，回國後我花了幾年時間撰寫一部《中國〈樂記〉在韓半島的傳播——中韓儒家音樂思想的交流》（未出版）。

港澳台6部5篇：

1、正存：〈孔子禮樂之教〉，載《民主中國》1952年五卷第六期。

2、濤聲：〈泛論孔門禮樂之教〉，載《民主評論》1961年第12、13期。

3、仁培道：〈禮樂的宗教性與藝術性〉，載《孔孟學報》1961年第2期。

4、柳絮：〈孔子的樂教思想〉，載《中央日報》1968年11月12日。

5、王夢鷗：《「樂記」今注今譯》（台北：台灣商務印書館，1977年版）。

6、唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（台北：台灣學生書局，1984年版）。

7、徐復觀：《中國藝術精神》（東風文藝出版社，1987年版），第7-11頁。

8、盧雪昆：《儒家的心性之學與道德形上學》（台北：文津出版社，1991年版）。

9、方穎嫻：《先秦之仁義禮說》（台北：文津出版社，1996年版）。

10、王菡：《〈禮記·樂記〉之道德形上學》（台北：台灣學生書局，2002年版）。

11、郭偉川：《儒家禮治與中國學術》（香港：容齋出版社，1999年版）。

外國1部6篇：

1、[捷克]伍康妮：《春秋戰國時代儒墨道三家音樂思想上的鬥爭》（北京：音樂出版社，1960年版）。

2、[日本]水原渭江：〈孔墨的音樂思想〉，載《大谷女子大學研究紀要》1972年第六期。

3、[日本]依東倫厚：〈關於「樂記」本文中的引用〉，載《東京大學教養部紀要、比較樂學研究》1973年第13期。

4、[日本]笠源潔：〈「樂記」注解〉，載《名古屋藝術大學研究紀要》1982-1987年第四至第九期。

5、[日本]笠源潔：〈對〈禮記·樂記〉篇的成立及其散佚的文章研究〉，載《名古屋藝術大學研究紀要》1985年第七期。

6、[日本]吉田照子：〈從「樂論」篇到「樂記」篇——樂和性的形而上學〉，載《福岡女子短期大學紀要》1986年第31輯。

7、[韓]南錫憲：〈阮籍、嵇康對「樂記」美學思想的繼承和發展〉，載《理論學刊》1998年第4期。

[1]全國人民代表大會常務委員會前副委員長許嘉璐2007年9月2日在參加「第四屆世界華文傳媒論壇」時發言，見福建《海峽都市報》2007年9月3日A12版。中央電視台四套節目於2008年7月8日在播發奧運會外國人學中文的節目中說：世界有75個國家、建立256所孔子學院，學生達10萬

人。兩種數字不同，僅記，以備考。

- [2] 《海峽都市報》2009年10月30日星期五A31版。
《日本時報》9月10日文章，見《參考消息》
2006年10月18日14版。
- [3] 皮錫瑞：《經學歷史》（中華書局，1981年），第
67頁。
- [4] 范寧：《博物志校正》〈博物志·文籍考〉卷六，
（北京：中華書局，1980年），第72頁。
- [5] 《漢書·地理志》、《漢書·藝文志》為最早系統
敘述我國地理、疆域、政區、學術著作源流的著
作，後來有關地理及學術沿革的書，引用《漢
書》兩志的，往往省稱其為《漢志》。
- [6] 蔣伯潛：《十三經概論》（上海古籍出版社，1983
年版），第4-5頁。
- [7] 王禕：《〈禮記·樂記〉研究論稿》（上海人民出
版社，2011年版），第180、181、182、205-207
頁。
- [8] 《〈樂記〉論辯》（人民音樂出版社，1983年
版），第1-18頁。郭沫若《公孫尼子與其音樂理
論》第3、5、16、6、7、11頁。
- [9] 吉聯抗：《〈樂記〉譯注》（音樂出版社，1958年
版），第1-4頁「一些介紹，幾點說明」。
- [10] 呂驥：《〈樂記〉理論探新》（前記）（新華出版
社，1993年版）。
- [11] 蔡仲德：《中國音樂美學史論》（人民音樂出版
社，1988年版），第157-158頁。蔡仲德《中國音
樂美學史資料注譯》（人民音樂出版社，1990年
版），第222頁。
- [12] 蔡仲德：《〈樂記〉〈聲無哀樂論〉注譯與研
究》（中國美術學院出版社，1997年版），第198、
203、205、207、211頁。
- [13] 蔡仲德：《中國音樂美學史》（人民音樂出版
社，1995年版），第356頁。
- [14] 同上，353-355頁。
- [15] 龐朴、王博：〈震驚世界學術界的地下文獻——
關於郭店楚墓竹簡的對話〉，載《跨文化對話》
2，（上海文化出版社，1999年），第13頁。
- [16] 同上，第17、16頁。
- [17] 王禕：《〈禮記·樂記〉研究論稿》（上海人民出
版社，2011年版），（緒論），第4、5、6頁。

Historical Summary of Research on the
“Book of Music”
Sun Xingqun (Researcher at Fujian Art Research

Institute)

Abstract: The “Book of Music” describes music in relation to state, politics, society, nature, human relations, emotions, morals, and ethics. It allows people to realize the true meaning of its thoughts through “analogous inference” by exposing myriad facets of a wandering mind that traverses time and space, infused with realistic and romantic thinking. The Five Classics during Han Dynasty comprised the “Yijing or Book of Changes”, “Book of Documents”, “Book of Odes”, “Book of Rites” and “Spring and Autumn Annals”. Early Tang Dynasty added the “Rites of Zhou”, “Book of Etiquette and Ceremonial”, “Gongyang Biography” and “Guliang Biography”; and then “Classic of Filial Piety”, “Analects” and “Erya Dictionary” were included in Kaicheng’s reign (836-840 AD). Altogether, they constituted the Twelve Classics. “Book of Mencius” was added during Song Dynasty, and hence this collective reference emerged as Ming Dynasty’s Thirteen Classics. Being at the core of ancient Chinese culture, understanding ancient Chinese traditional culture requires knowing the Thirteen Classics, even the important role of “music”. Historical studies with annotations and commentaries on the “Book of Music” encompass Han and Tang’s 14 works; Song’s 26 works; Yuan and Ming’s 26 works; and Qing’s 68 works; during 1911-49 Nationalist period, 1 volume with 4 articles. Inaccurate records since the founding of PRC show 29 volumes with 75 articles by mainland academic circles; Hong Kong, Macao and Taiwan produced 6 volumes with 5 articles; foreign scholars from Japan, Czech Republic and South Korea contributed 1 volume with 6 articles. The author conducted a comparative study with 11 questions on musical aesthetic thoughts between the “Book of Music” and “prosody or poetics”. Additionally, examining 30 Guodian bamboo slips pertaining to “Xing Zi Ming Chu” chapter (nature conferred by Heaven’s mandate) as retrieved from “Chu’s Tomb#1”, he confirms the “Book of Music” was composed in mid-Warring States Period. Such investigative bibliography provides a basis for research into our ancient “Books of Rites and Music”, broadens vistas on past and present worlds, opens the door to ancient books and documents. His study of “Books of Rites and Music” proffers an overview, brief description, historical summary, and self-evident academic value.

Key Words: Book of Music, Annotaton on The Book of Music, Study of “Book of Music”

以「誠」與「敬」 為核心的回儒功夫論

■ 畢 芳

中央民族大學

摘 要：功夫論或功夫哲學是傳統中國哲學的概念，主要討論中國傳統文化中的成德之道，作為一種方法，其研究範圍不僅包括儒學、道家和佛教的功夫論，同樣作為一種「成德之學」的回儒功夫論也值得探討。本文認為，回儒功夫論主要討論中國穆斯林體認真一、體證明德本體、通往至善、歸根覆命的具體實踐方法，可以包括知識的獲得與習得、道德的體認與踐行、宗教實踐的內在超越三個層面。作為中國伊斯蘭哲學思想體系的組成部分，回儒功夫論貫徹於我國穆斯林宗教禮儀與社會生活的各個方面，體現了現實與超越層面的人生追求，不僅包括宗教義務，也涵蓋道德倫理，不僅繼承他律的規範，也提倡自律的功夫。對回儒功夫論的探討，符合伊斯蘭教中國化的發展規律，體現了伊斯蘭教鮮明的本土化特色，是伊斯蘭文明和中華文明的碰撞與融合。不僅有利於弘揚中華傳統美德，也有助於弘揚人類共同價值，促進相知相親，共同應對現代挑戰。

關鍵詞：回儒；功夫論；「誠」；「敬」

「功夫」一詞指一種技能、本領、造詣與素養(skill)，同時也指做事花費的精力與時間(effort and time)，後者與「工夫」含義相通。功夫論(The Theory of Self-Cultivation)^[1]或功夫哲學是傳統中國哲學的概念。楊儒賓認為在當前學術分類中，功夫論屬於倫理學、道德哲學，或宗教學的靈修領域。^[2]廣義的功夫論指所有有關功夫的論說，指儒家所教導的實現內聖外王的具體方法，這些方法貫穿個體生命的始終。而狹義的功夫論是指宋明理學中以功夫概念所發展出的一系列論說，指「人通過意志作用使自己的思想行為符合某種要求規範，實現某種價值目標，獲得某種精神體驗。」^[3]它的目的是使個體無限趨近於本體或本然，實現卓越人格的目標。

一、功夫論作為一種方法

儒學功夫論整體上是個體追求內聖外王之道的一種方法論，功夫論被認為是中國哲學最具特色的部分。如果哲學被視為一種生活方式的話，「道」就是中國哲學的核心，是好的、合適的生活方式，那麼功夫就是按照合適的方式去生活的藝術。^[4]儒學整體而言，是對人及其生活方式的一種指導，而非道德規範，功夫論概括了中國傳統文化中對踐行成德之道的重視，因此被看成是一種成德之學，是一種被推薦、讚賞與提倡的生活方式。它將技能、實踐和人的精神境界融為一體，講人及其各個方向的提升與超越。功夫論在明清回儒學者的文本中有所體現，涵蓋對本體的認識和對本體的復歸，包括理論依據、修煉技藝、實踐方法、修養境界等內容，主要討論中國穆斯林體認真一、體證明德本體、通往至善、歸根覆命的具體實踐方法。回儒功夫論同樣作為一種「成德之學」，

體現了現實與超越層面的人生追求，不僅包括宗教義務，也涵蓋人倫規範，其「功夫」貫徹我國穆斯林宗教禮儀與社會生活的各個方面。在人與他人、與社會的關係層面強調不斷地學習與效仿聖賢，在個體與群體中達成和諧，在宗教實踐層面實現超越。

如今，「伊儒會通」研究中與功夫論相關的大部分內容，已經引起學者們的重視並加以討論。但是，缺乏系統性地將「功夫論」作為一個專門研究範疇，將功夫哲學作為一種方法論進行研究。相關研究一部分以「修養」⁹為主旨進行討論，主要側重於穆斯林心性修養、道德倫理培養；一部分以「修行」，即蘇非主義及其宗教實踐為主旨，聚焦於宗教實踐的內在超越。這種內容的表面劃分，容易導致提到「回儒功夫論」，就將之等同於「伊斯蘭蘇非主義」或者「中國西北門宦的功修」，但很顯然這是一種前置觀念，容易導致對「遜尼—蘇非」傳統的割裂。事實上，這兩部分的内容是功夫論的兩個重要面向，缺一不可。並不是說一個傳統的遵循哈乃斐教法的普通穆斯林，不能（從主觀選擇上來講）進行「道乘」修行，而一個遵守蘇非行知的人卻不重視「教乘」的實踐，儘管人確實應該按照自身實際情況，針對不同方面進行不同的功夫修養。反觀明清穆斯林學者王岱輿、馬注、劉智、馬德新等人的漢文譯著作品，他們將「教乘（禮乘）—道乘—真乘」統合為修身養性、明心見性的體系的策略與做法，不僅還原了伊斯蘭「遜尼—蘇非」傳統關於如何「成為完滿的人」的認識理論與實踐方法，也通過精妙恰當的翻譯與著述，展現了伊斯蘭文明與中華文明在內核與本質上的一致性，是對中國穆斯林成德之道的一種論述。因此功夫論的研究範圍，除了儒學、道家和佛教的功夫論，回儒功夫論也值得被探討。

伊斯蘭教傳入中國後，深受我國儒、釋、道等傳統文化的浸潤且保持自身特色。明中後期隨著經堂教育的興起，一批精通伊、儒，甚至佛、道的穆斯林學者開始漢文譯著的活動，從伊斯蘭文明和中華文明傳統中汲取營養，用漢語翻譯、闡釋阿拉伯文與波斯文著作，用儒釋道思想闡發伊斯蘭教義理，建構了獨具特色的中國伊斯蘭思想體系。

其中與功夫論相關的「明德」概念也在此時被譯出。明清穆斯林學者將伊斯蘭教的核心概念之一——「信仰」（伊瑪尼Iman），翻譯為「明德」¹⁰，將伊斯蘭「遜尼—蘇非」傳統中的成德之道與中國儒學傳統的成德之方法進行對接，促進了伊斯蘭教和儒學在功夫論之間的深入對話。回儒對「明德」內涵及其功夫論的闡釋，是立足於伊斯蘭傳統和中國儒釋道傳統的雙重語境，以漢語為母語對回、儒思想一種貫通與表達。這一概念及其豐富內涵不僅符合伊斯蘭盡人合天、歸根覆命的道路，也能在漢語語境和中國傳統思想體系中被人們所理解，能夠很好的表達中國伊斯蘭思想體系中功夫論領域的問題。在回儒功夫論的建構中，「明德」及其功夫論構成了「真主—明德—人與萬物—功夫—明德—真主」的貫通個體生命的成德路徑。回儒學者認為「明德」之目標伊斯蘭教和儒家都講天命固然而人性相異，前者性命同源，命顯於「明德」，「明德」源於真主，最終復歸真主；後者「明德」源於天理，理備於萬物，而止於至善。二者都講天人貫通，都強調恢復「明德」，都表達對完滿的人的狀態與理想的社會狀態的追求，因此，「明德」的目標在於追求至善、實現天道、完成天命，伊、儒具有高度一致性。在中國伊斯蘭教的語境下，在回儒的諸文本中，如果說「明德」概念是造化和本體論意義上的關鍵，那麼「功夫」就是方法論層面成德以回歸真主的必要方法與手段。「明德」概念的提出及其所涉及的本體論、宇宙論、認識論、功夫論體系的貫通，不僅能夠為回儒功夫論的探討奠定基礎，也能夠為功夫論的探討補充一種新視角，包括功夫論與本體的關係問題、功夫論超越性層面的問題等。

回儒功夫論包括理論基礎、修煉技藝、實踐方法、修養境界等內容，主要討論中國穆斯林體認真一、體證明德本體、通往至善、歸根覆命的具體實踐方法，它結合伊斯蘭教禮儀與儒學功夫論相會通，尤其是與周敦頤、二程、朱熹、王陽明等理學家們提倡的「誠」與「敬」之功夫相會通。

二、回儒功夫論的核心——「誠」與「敬」



回儒功夫論中「誠」與「敬」的功夫建立在「信仰」這一核心要義之上與儒學會通，但並不直指「信仰」，而是經歷一個趨向於至善、通往歸根覆命的過程，因為人首先「以信仰和誠實接近真主，之後以他的善功和功德」。^[7]

「誠」與「敬」的概念從先秦儒學時期就得到重視。回儒對「誠」與「敬」的翻譯與著述是伊儒會通的具體表現之一。「誠」在《孟子》中表達為「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」^[8]，在《中庸》中解釋為「誠者，物之始終，不誠無物」^[9]，到宋明儒被闡發為「唯天下至誠，為能盡其性」^[10]。「誠」不僅表示萬物本源、萬物本真的存在狀態、真正實在和信以為真的東西，還表示真誠、誠意等人的態度、品質與行為標準。「敬」不僅表示敬畏、謹慎、緊張、恐懼等心理特點，還表示專心、集中注意力等行為特點。宋明理學家們注重的「主靜」或「主敬」與「至誠」的方法與技藝。朱熹功夫論強調不僅要專於學問，也要在事上理會，集中體現在「致知」與「用敬」上。朱熹認為「若是敬時，自然『主一無適』」^[11]，要時刻保持思維和意識高度集中，認為「誠則無不明矣，明則可以至於誠」^[12]，揭示了「誠」的境界與成德之間的關係，主要方式就是「敬」，「人之心性，敬則常存，不敬則不存」^[13]，「敬」成為持續性技藝。周敦頤將「至誠」發揮為一種絕對至善的根本，即「誠者……純粹之善者」^[14]，認為仁義禮智信是「誠」的表現和「明德」之根源，他主張「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」^[15]，要求主靜以至誠，而無欲故靜，靜即安定，沒有私欲的干擾，才能達到「靜」的狀態，發揮人的根本本性，達到純然至善。程頤認為「涵養需用敬」，強調「主敬」，需要集中注意力去克服思慮，通過「敬義夾持」，也就是持守內心並躬行於身體以修養德性。相較於隔離外在紛擾之「靜」，「敬」則更進一步強調內心之安定，功夫在於不離事。王陽明認為《中庸》上講「不誠無物」，《大學》中明明德的功夫，「只是一個誠意」^[16]，陽明後學對「主敬」與「主靜」也有不同側重，但殊途同歸。

回儒學者著述中誠敬功夫的內涵亦是如此。王岱輿注重「意誠」；馬注強調「至誠」；劉智提倡

「敬事」與「守誠」；馬德新強調「慎獨」、「誠敬」與「自謙」。不過，回儒功夫之對象具有十分明確的指向性，即真主。「誠」不僅表示客觀上的「真」與「實」，還表示人信以為真的觀念和態度，「敬」的具體內涵與儒家無二。「誠」與「敬」作為成德之方法，不僅概括伊斯蘭信仰層面的「信」與「敬畏」這兩個核心，也在穆斯林的日常生活中起到指導作用，貫穿於中國穆斯林成德之學的整個過程，本文從以下三個方面進行探討。

（一）知識的獲得與習得

「對一般人來說，接近真主依賴知識和能力。對於信士來說，接近真主依賴玄妙和援助」^[17]，知識的獲得是回儒功夫論的基礎，知識的獲得與「信仰」（明德）緊密相關，包括經驗的、自然科學知識的獲得和超驗的、宗教知識的獲得。知識^[18]獲得的前提是：確定「真」（哈格*haqq*）的知識，傳述正確的知識，並以敬畏的態度體證有關「真」的知識。就對知識的本質的認識而言，對知識的斷需要秉持「誠」（綏德格*sidg*），指「符合實際的判斷」，對知識的傳述也要秉持「誠」，即誠實的、「與事實相符的傳述」^[19]，如果敘事內容與外在事實不相符，則是「妄」（凱貼卜*kadhīb*），「誠」是「傳述的德性」，也是「傳述者所具有的德性」。^[20]回儒學者認為知識的獲得是有階段性的，小學是大學的基礎，必須通過格物致知，作為「啟其明」的開始。第二個階段以誠意、正心、修身的方式，達到對外物的認識和對心性的認知。第三個階段是在「啟其明之之端」^[21]和「致其明之之實」^[22]。基礎上，使被「氣稟所拘，人欲所蔽」的本性彰顯。宗教知識的學習有三種，包括內心之虔誠，以及通過話語表述和身體維度的實踐來確認信仰。認己的基本途徑有七，通過拜主、孝親、預辦、遵守、醒悟、施捨、正道，再憑藉信仰之護佑，可以去除私欲，體證本體之誠明狀態，認己的目標是認主。

在掌握知識的過程中，需要一定的技藝與方法。伊斯蘭教中，一個人學習可以搭救七輩先靈，「為子孫者，不可不習學遵守；有子孫者，不可不教以習學遵守」^[23]，王岱輿、馬注等回儒學者都十分重視教與學，強調學習的重要性，其目標是認

己，進而認主，「誠」與「敬」的功夫貫徹其中。效仿聖人、學君子之道是功夫習得與踐行所必需的方法。回儒學者王岱輿認為踐行內聖外王之道不可或缺的是「意誠」之功夫。他根據朱熹稟之清者為聖賢，濁者為不肖的論斷，對「誠意」做出自己的解釋，認為人只有體驗或效仿聖人的做法而後才能達到意誠，即「體聖而後意誠」。在他看來，「聖品乃自誠而明也，賢人乃自明而誠也。所以賢者不能離聖而誠，不然，聖賢何以別乎？但賢者之誠，若鏡中之光，少有塵垢，必須揩拭工夫，始能透澈，非有兩城也。」^[24]以此說明賢人與聖人不同，聖人成德由內而外，賢人成德需要一定的功夫才能夠達到「誠」的狀態。

（二）道德的體認與踐行

一個信仰體系中功夫論的重要面向之一就是其倫理道德意味，回儒學者強調伊斯蘭傳統作為一種生活方式對人的指導和教導，一個人通過獲得理智知識、經過道德品格培養，繼而才能付諸正確行為。「誠」之功夫的重要性體現在「誠」也是主命，而且是連續的主命，「沒有履行連續的主命（誠實）的人，他的定時的主命（五功）也不被接受。」^[25]所以道德層面的「誠」與「敬」可以說是宗教功修的前提，貫穿道德的認知與踐行中。

在穆斯林看來，通過《古蘭經》、聖訓和教法所傳授的宗教知識必須通過行動來驗證，知識必須被體驗而不是僅僅被知道才能領悟，因此道德的體認基於行為的重復與習慣的養成，然而，這種行為的重復必須基於「誠」與「敬」才是有效的。「誠實者」（薩迪格）是指言語誠實的人，而「至誠者」（筭迪格）是指所有的言語和行為都誠實的人。馬注認為「僕之念主，猶子之念親。……是謂至誠。」^[26]「至誠」在於時刻記念，時刻謹記伊斯蘭傳統對人的教導，包括宗教禮儀與社會禮儀，在履行念、禮、齋、課、朝五功時，在日常行事、與人交往時都要保有「至誠」，將「至誠」之工夫貫穿言行兩方面。王陽明講修身提到「念念致良知」^[27]、「念念在良知上體認」、「念念要存天理」（《傳習錄》16:57），無論是伊斯蘭教中的心念、口舌念，還是王陽明的念念，都是修身之道最基本的功夫，通過習慣的養成、功夫的積累，可以靜心觀己觀

物，去除浮躁，時刻提醒個體追尋最高目標。

道德層面的「誠」與「敬」，不僅表現在事主，也表現為事君，不僅包含自身持守仁義禮智，也包含忠君孝親。馬德新以孔子過位之禮言拜功時的誠敬之功夫^[28]，以孔子對待君王之態度，類比而言人對待真主之態度。強調以內心與身體兩種維度來表達敬畏。劉智認為如果不能守誠，就會導致品德欠缺。守誠，即「信」是最基本的一種德行。在劉智這裡，有三個方面會影響「誠」之功夫，第一身體，指日常生活中背離身體的自然規律而行事；第二內心，也就是追求真一的過程中背離內心原本規律；第三本性，體現為對真一的懷疑。這三者無論如何會影響到人之品德，應該予以警惕。

（三）宗教實踐的內在超越

宗教實踐層面的「誠」體現為「虔誠」（倭勒阿Wara），宗教的根本是虔誠。而「敬」體現為「敬畏」，「沒有以敬畏和監察來確定他和真主之間關係的人，他不會達到揭示和見證的境界」^[29]。回儒功夫論在宗教實踐層面功修層次有三，即正身、清心、盡性。唯有至誠才能盡性，誠，即信也，言於內而表於外，內心之確信與虔誠與身體力行之功夫相結合才能達到天人合一的超越境界。

其一正身，是最基本的要求和必須履行的宗教義務，即每日五功，每一功都有不同的效用，「念以知所也，禮以踐所歸之路也，捨以去愛也，齋以絕物也，聚以歸真也。」^[30]「誠」與「敬」在身體維度的體現主要是對拜功的踐行，「拜功之中五功皆備。其中讚頌，念也；立躬叩跪，禮也；不食不飲，齋也；見利不取，捨也；面向天房，朝也。不言不笑不取不與，盡絕塵務，是為超凡脫俗之象，渾然無我之境，是則所謂克己復禮還天理也。」^[31]拜功所含的念、禮、齋、課、朝五功與人的身、心、性、財、命一一對應，可以由外而內修持，禮拜之功夫意味深長，起立跪坐之間，人處於安定、靜謐以及誠敬的狀態中，能夠關照自我本然之性，在不間斷的自我察覺與身體輾轉敬拜之間，功夫定能有所長進。其二清心，主要是清除外物繁雜之侵擾，修養內心明德之本來，這是被推薦的明心之功夫。劉智強調：「以敬事為工夫。敬，無一念不專凜於主也。……專凜於主，心之工夫也；遵主而行，身之工夫

也。然敬者，事之本；事者，敬之用。心敬，而後事成；……敬，則無往不善。」^[32]認為就內在而言，需要念主；就外在而言，需要遵主命以行事。就敬而言，忠君孝親、持守仁義禮智，也是伊斯蘭教在覆命歸真中的要求。王岱輿認為「心」、「口舌」、「身體」的完善必須遵循十個條件，即節飲食、節言語、節睡眠、悔過、僻靜、甘貧、安分、忍耐、順服、樂從。^[33]這也是功夫所踐行之方法。其三盡性，「盡於其心之能知也，尤盡於其形之能踐。心以返照為知，則理無所遺理；形以順應為踐，則形歸無形。知其全體，復知其大用，則我之性明，而萬性不外於是。」^[34]，這是萬物一體進而全體歸真之超越層面的最高追求。與修身中的天命五功不同，清心與盡性在宗教實踐層面是一種被推薦和鼓勵的功夫。

回儒學者認為「誠敬」功夫貫穿整個身、心、性、命修行的過程。人從「敬事」與「守誠」出發，格物致知、修齊治平、最終歸真覆命是回儒功夫論的目標。劉智有言：「以聖教教人識主，以返其本體；教人敬事，以完其初命。初命完，本體返，聖道之極致也」^[35]。回儒主張常人自外而內，聖人自內而外修行，人通過禁欲、苦行等修養方式，歸根覆命，體證明德本體，獲得直接的精神體驗，即無物無我、萬物一體的狀態。

結語

綜上所述，回儒功夫論的主要內容知識的獲得與方法的習得、道德的體認與踐行、宗教實踐的內在超越。格物以致知、用敬以明誠，通過體證知識、效仿聖賢，以及修身、明心、見性的宗教實踐來完成歸根覆命的要求。「誠」與「敬」的功夫貫通伊斯蘭教和儒學成德之道的整個過程。回儒功夫論中的宗教實踐維度與儒學功夫論相比，不僅是對一種生活方式的遵循，還有其宗教義務與規範，相比儒學，其要求更高，執行難度更強。馬德新認為儒家雖說人在世以修身為本，但是沒說明修身者有何益，不修者有何傷，馬德新強調以完美的身心性命復歸於真主是主命和歸宿，否則會面臨不同的後世之審判，以此來警醒人對基本教乘的履行，是一種他律與自律的結合。儒家對後世

很少談論，因此馬德新認為伊斯蘭教義「有補於儒教」、是「補儒教所未發者」^[36]。

回儒功夫論不僅包含哲學義理，還涉及宗教功修、神秘主義等超越性的層面，不僅是中國哲學思想中不可分割的組成部分，也是世界伊斯蘭思想的重要組成部分。因此，對回儒功夫論的研究，可以豐富儒學功夫論的討論範圍，能夠展示伊斯蘭教的本土化、地方化和民族化，有助於促進伊斯蘭文明與中華文明的溝通交流，消除偏見，促進理解、認同與深入的對話。回儒功夫論在當代亦有助於協調穆斯林日常社會生活與宗教實踐的關係，解決在當下如何安身立命的問題。

本文是國家社科基金一般項目「宗教中國化與鑄牢中華民族共同體意識研究」（項目號：21BZJ002）的階段性成果。

[1]「工夫」一詞未見於先秦文獻，而明代開始被使用，因此何時出現還需考證。「功夫論」或「工夫論」的名稱學者們均有所使用，本文使用「功夫論」一詞。概念辨析詳見汪俐《「工夫」與「功夫」辨析原道》2019年(01)。

[2]楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與功夫論》（上海：華東師範大學出版社，2008年1月），第1頁。

[3]陳明：〈工夫論之前提基礎追問——以朱子與湖湘學察識為先的爭論為契機〉，載《中國傳統功夫論與功夫哲學工作坊論文集》，2018年4月。

[4]倪培民：〈從功夫論到功夫哲學〉，載《中國傳統功夫論與功夫哲學工作坊論文集》，2018年4月。

[5]季芳桐：〈回儒修養理論比較——以清初回族思想家劉智《天方性理》為考察點〉，載《西北民族研究》，2005年第3期，認為劉智的修養理論與理學的修養理論在內容、次第、境界等方面基本相同。

[6]回儒學者王岱輿在《正教真詮》中首次提出：「『以媽納』三字，為西域本音。譯曰：即明德之源也」。

[7][古阿拉伯]艾布·嘎希姆·古篩勒著，潘世昌譯：《古篩勒蘇非論集》（商務印書館，2016年4月），第78頁。

[8]《孟子·離婁上》。

[9]《中庸》。

[10]同上。

[11][宋]黎靖德編：《朱子語類》第1卷（長沙：岳麓書社，1997年11月），第332頁。

[12]同注[9]。

[13]同注[11]，卷十二。

[14]周敦頤：《通書·誠上第一》。

[15]周敦頤：《太極圖說》。

[16][明]王陽明著，陳永勝譯注：《傳習錄》（北京：中華書局，2021年11月），第55頁。

[17]同注[7]，第78頁。

[18]知識分為「必然的知識」和「獲得的知識」。前者是真主使其發生於人的心靈而無需人的思考，後者是人通過努力與選擇獲得的。

[19]「誠實的傳述分為兩種：（一）連續的傳述，即無一致妄言之可能的多數人的傳述。這種傳述，能使人必然地獲得必然的知識，往古的帝王，遠方的城市，都是藉此而認知的。（二）以聖驗為後盾的天使之傳述，能使人獲得推理的知識，由此種傳述而獲得的知識，在確定方面，與必然的知識相似。賽爾頓丁著，馬堅譯：《教典詮釋》（北京：中國伊斯蘭教協會，1988年），第12頁。

[20]參考麥日排提·麥合木提：〈「教典詮釋」的認識論及其中國化探究〉，載《中國穆斯林》，2022年第4期。

[21][宋]朱熹：《朱子全書》（第六冊）（上海古籍出版社，2002年），第508頁。

[22]同上。

[23]同注[21]，第185頁。

[24][明]王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮 清真大學 希真正答》（寧夏人民出版社，1987年），第92頁。

[25]同注[7]，第245頁。

[26][明]同注[24]，第154頁。

[27][明]王守仁著，何懷遠，賈歆，孫夢魁編：《傳習錄》（遠方出版社，2004年3月），第144頁。

[28]「事人且然，事真宰當何如？身在拜闕而反不如孔子過虛位之敬……夫事以敬為體，敬以事為用，敬而不事，猶未敬也，事而不敬，尤未事也。禮拜雖以身而敬畏在乎心」。見[清]馬復初原注；楊德元，馬宏道校閱：《大化總歸·四典要會合印》（清真書報社，1923年1月），第143頁。

[29]同注[7]，第108頁。

[30]中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《清真大典》第17冊（合肥：黃山書社，2005年10

月），第100頁。

[31][清]馬復初原注；楊德元，馬宏道校閱：《大化總歸·四典要會合印》（清真書報社，1923年1月），第144頁。

[32][清]劉智著：《天方典禮》（天津：天津古籍出版社，1988年3月），第31頁。

[33]同注[24]，第115-119頁。

[34]同注[30]，第100頁。

[35]同注[32]，第31頁。

[36][清]馬開科著；復初氏校訂：《大化總歸》，清同治44年，第88頁。

The Theory of Self-Cultivation of Huiru-the Core Concept of “Cheng” (Sincerity) and “Jing” (Reverence)

Bi Fang (Minzu University of China)

Abstract: The Theory of Self-Cultivation is a concept of traditional Chinese philosophy, mainly discussing the way to achieve virtue in traditional Chinese culture. As a method, its research includes not only the self-cultivation theory of Confucianism, Taoism and Buddhism, but also the theory of Huiru (Chinese Muslim scholars in Ming and Qing dynasty). This paper argues that the self-cultivation theory of Huiru mainly discusses the specific practical methods of Chinese Muslims to know Allah through experiential observation, to prove the essence of virtue, to lead to the ultimate good, and to return to Allah, which includes three levels: the acquisition and application of knowledge, the understanding and practice of morality, and the inner transcendence of religious rites. As an integral part of the Chinese Islamic philosophical system, the theory of self-cultivation of Huiru is implemented in all aspects of the religious and social life of Chinese Muslims, embodying the realistic and transcendent life pursuits, including not only religious obligations, but also moral ethics, not only inheriting the norms of heteronomy, but also promoting self-discipline. The discussion on the self-cultivation theory of Huiru conforms to the development of the Sinicization of Islam, embodies the distinct characteristics of localized Islam, and is the collision and integration of Islamic civilization and Chinese civilization. This research not only conducive to promoting traditional Chinese virtues, but also the common values of mankind, promoting mutual understanding and affinity, jointly cope with modern challenges.

Key Words: Huiru, The Theory of Self-Cultivation, “Cheng” (Sincerity), “Jing”(Reverence)

吳冠中的畫好在哪

■ 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梳理吳冠中在藝術上的演變過程，結合中國繪畫的脈絡，總結他的歷史意義。對關鍵時期的作品進行逐一解讀和串聯，把握背後的脈絡，解析其中的主線，對比西方抽象，闡述中國抽象美學內核。

關鍵詞：吳冠中；抽象構成；油畫；水墨；波洛克；詩意

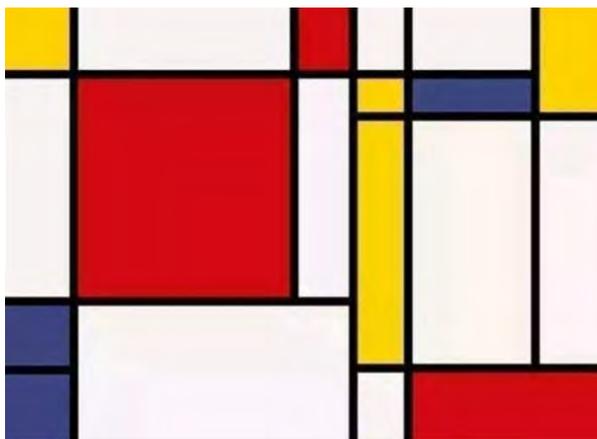
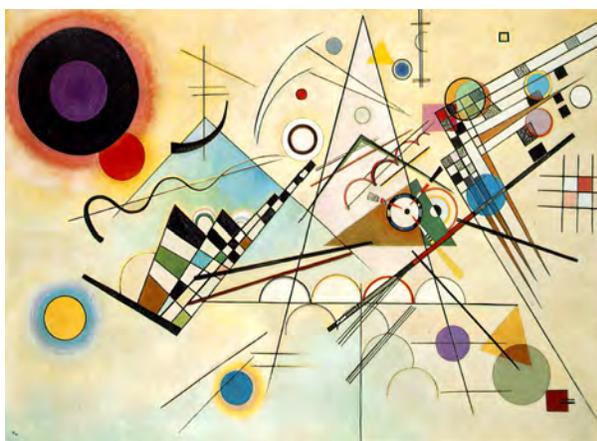
先說結論，吳冠中的作品是國畫形式美學抽象主義的巔峰作品，他提煉出了中國繪畫美學特徵，開拓了抽象主義的中西美學內核。



那麼如何評價吳冠中的畫呢？其實不僅僅是吳冠中，要欣賞任何一個畫家，首先要關注的是時代的問題，每一個偉大的畫家都是在回答時代問題的。

吳冠中創作繪畫的時候，正是西方現代抽象主義風潮盛行的時期，全世界都被捲入了現代主

義的潮流之下：



蒙德里安作品(二幅)

歐洲的抽象主義已經發展到了極致，蒙德里安把點線面的元素做到了理性的極端，繪畫已經瀕臨解體的邊緣了。此時擺在中國國畫家面前的，是一個世紀性難題：國畫有像蒙德里安這樣的抽象主義繪畫嗎？如果有，中國繪畫的抽象主義應該是什麼面貌？這個問題非常非常難，時至今日，仍然也有很多畫家在嘗試回答這個問題。



孫昌茵（加拿大華裔畫家）作品



夏凱《折痕》系列之一

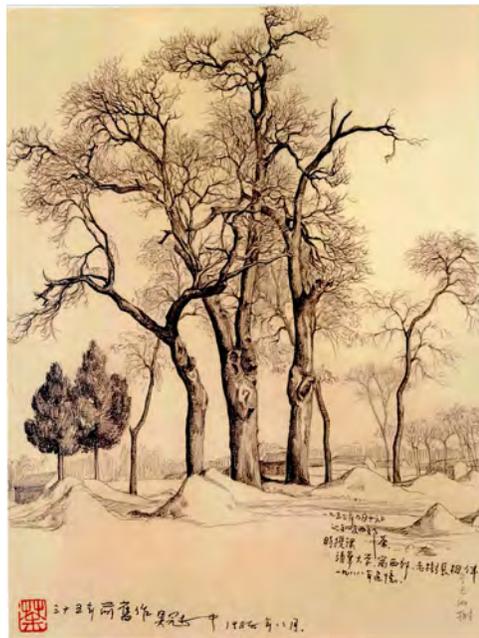
上面這些國畫抽象作品都是21世紀之後的作品，很抽象……但我會有一種困惑，這是獨屬於中國人的抽象嗎？

在我有限的繪畫作品記憶裡，我會覺得上述作品和歐洲眾多抽象主義繪畫的區別，僅僅只是材料差別而已。如果是這樣，那就意味著在抽象主義的命題下，是沒有民族文化區別的。而吳冠中的作品和上述作品的區別就在於：他嘗試告訴大家什麼是獨屬於中國文化美學的抽象主義繪畫。

接下來我們來仔細體會吳冠中繪畫風格的演變過程，看看吳冠中是如何破解這個難題的：抽象主義這個概念，是從西方繪畫的語境裡面發展出來的，所以要回答中國繪畫的抽象主義，那麼這個人就應該深入了研究西方繪畫，具備良好的西方繪畫功底。我就不詳細寫吳冠中的歷史了，簡單來說，吳冠中在35歲之前，最重要的經歷就是在法國學習西方繪畫。



郝文傑作品



上面這張作品是吳冠中早年在清華大學建築系擔任老師的時候畫的寫生作品。



希施金素描

跟上面這幅俄羅斯風景大師希施金的素描手稿一起對比一下，大家就能感覺出功力的相似之處。我個人認為，吳冠中這樣高超的素描風景功力屈指可數。不比歷史上任何一位西方素描風景大師的功底差。

吳冠中寫實功底不用質疑，不過我們再來看一眼，吳冠中早年時期的風景油畫。可以看到他的風景油畫和素描的區別：



吳冠中1963《桑園》

並不是很寫實，而且也不是很立體。在追求平面感和裝飾美感，可以看到似印象派一樣強烈的

油畫筆觸。吳冠中在法國留學的時候，正當歐洲畫壇反寫實風氣盛行。吳冠中作為一個中國人，和徐悲鴻一樣，也會很自然地思考中西結合的事情。



徐悲鴻把西方的寫實繪畫體系，帶入到了國畫中。在徐悲鴻晚年的這張國畫作品裡，我們可以看到這個人物比例精準，骨肉起伏非常寫實，大腿上還有明顯的光影變化。



蔣兆和也是改造國畫的思路，他把這種寫實感做得更徹底。他們的中西結合思路是讓國畫更加寫實。

而吳冠中，則想反其道而行之，想把中國山水的精神面貌帶到歐洲的風景油畫之中，想以中國的繪畫體系來改造西方的繪畫體系。吳冠中當時所認為的中國山水畫的精神面貌是注重筆墨，在畫面中以線條為主導的印象：



董其昌：仿黃公望(局部)

所以在70年代左右，吳冠中一直在試圖把線條感引入到風景油畫中。比如，下面這張鼓浪嶼的油畫。



鼓浪嶼（油畫）1977

這是他在廈門鼓浪嶼寫生的繪畫作品，他在

自己的日記中明確說出了自己作畫時的想法：

「我在油畫中引進線條，煞費苦心，遭遇到無數次失敗，有一次特別難堪。大概是70年代末，我到廈門鼓浪嶼寫生，住在工藝美校招待所，師生們都想看我寫生，我總躲，一次用大塊油畫布在海濱畫大榕樹，目標明顯，被人發現，圍觀的人越來越多，我從早晨一直畫到下午，畫面徹底失敗，而且有不少美校的老師也一直在認真看天還有風，後來聽說一位老師因此感冒了」。（吐槽：即使是著名畫家也怕現場寫生，而且這個油畫在吳冠中心裡是「徹底失敗」的……）

此時的吳冠中，對中西結合的思考仍然是一種潛意識性的思考，還沒有明確地主張自己一定要畫抽象繪畫。這一點和蒙德里安非常相似，別看蒙德里安的成名作是線條和方塊。實際上蒙德里安早年的時候也是畫風景畫起家的，他也畫了很多印象派式的風景繪畫。



蒙德里安早年風景作品(二幅)

此二者不僅僅是擅長風景繪畫，更令人感動的是他們倆對繪畫的那種痴迷狀態。我給大家看一張吳冠中在文革時期畫的畫：



1972《灑江新篁》

這張畫，背後的回憶如下：……我徹夜難眠，構思第二天一早便要動手畫的畫面，翌晨，卻下起雨來，我讓老伴去觀光，自己冒雨在江畔作畫，祈求上帝開恩，雨也許會停吧，然而雨並不停，而且越下越大了，老伴也無意觀光，她用一把小小的雨傘擋住了我的畫面，我倆都聽憑雨淋，我淋雨是常有的事，但不願她來吃苦頭，她確乎不樂於淋雨，但數十年的相伴，她深深了解勸阻是突然的，也感到不應該勸阻，只好祝我作畫，畫到一個階段我需搬動畫架，變動寫生地，遷到了山上，雨倒停下來了，但刮起大風來，畫架支不住，我幾乎要哭了，老伴用雙手扶住畫面，用她的身體做了畫架……我們已是鬢色斑斑的老伴，當時我們的三個孩子老人在內蒙邊境遊牧，老二在山西農村插隊，老三在永遠流動的建築工地，我們倆也不在同一農場，不易見面，家裡的舊房子空鎖著已三四年了，這回去探望她彌留的老母，心情是並不愉快的，但她體諒到我那種久不能作畫的內心痛苦，在陪我淋雨挨凍中沒肯流露出心底的語言：「還畫什麼畫！」

我第一次看到這段文字的時候，內心很觸動，吳冠中言語之間那種熱愛繪畫的狀態深深地感染著我。

在蒙德里安早年的言論中也有類似思想，他曾經不吝讚美之詞。把他所有對世界美好的想像和認可，都傾注在了風景中。

回到吳冠中對油畫風景改造的路線上來。真正使吳冠中徹底被喚醒，意識到自己要進入抽象繪畫的關鍵時刻——是他1980年去江南寫生的那

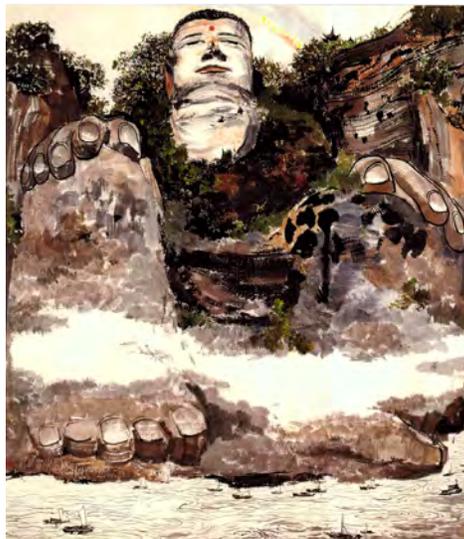
一次。



江南油畫1980

在這一次的繪畫中，吳冠中意識到了在日常生活景色中那顯而易見的抽象構成：「一間屋連接一間屋鋪展開來，最後畫面效果倒又往往失去了那密密層層、重重疊疊的豐富感，是眾多形象在爭奪畫家的視線：橫、直、寬、窄、深、升、進、出……造成了非靜止感的複雜結構。」吳冠中在密密麻麻的屋子和窗戶中，察覺到了純圖形之間的高低大小關係，他關注的是各種眼前東西之間的關係，而不是東西本身。——這正是進入抽象繪畫的意識基礎。這就猶如音樂家在雜亂的聲音中察覺到了節拍和起伏一樣。

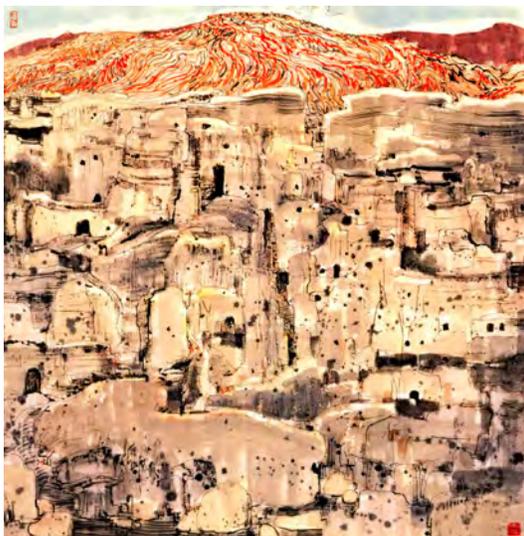
而給他在油畫寫生中帶來這樣觀察視角啟發的正是國畫。在不久前的樂山大佛的寫生中，他畫了下面這樣一張非常有意思的畫：



繪畫的上半部分是偏向於寫實的佛像描繪，有一點水彩的感覺。而下半部分的河流，是純粹的國畫筆觸。這張畫，河流以上是西方的，河流以下是東方的。在這條河流中，水如「線」，遠處船如「點」，近處船和帆如「面」。康定斯基所說的繪畫基本構成語言「點線面」在這裡朦朧地湧現了。也就是從這張畫開始，吳冠中的繪畫精力就開始轉向了國畫了。

用他自己的話說：「數十年油畫的功底，都為國畫做了鋪墊。」

江南寫生不久後，吳冠中又去新疆吐魯番高昌遺址寫生，這一次，吳冠中覺醒了，他大幅度地跨越到了抽象繪畫裡：



高昌遺址（彩墨）1981

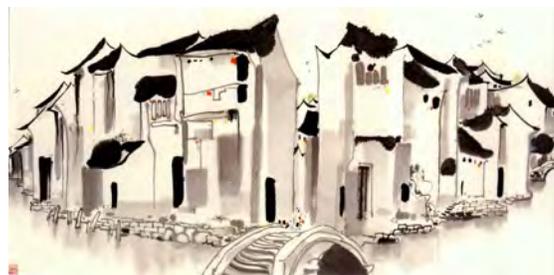
怎麼一下子就畫成這樣了呢？「1981年工藝美院在新疆辦了個班，教師輪流去上課，我上完課便去吐魯番……大約畫了一個來小時吧，構建了大局及關鍵性的局部，實在受不了暑之酷，便不得不回到宿舍，繼續憑印象和想像加工。」

在某種程度上，是天熱的機緣巧合加速了吳冠中進入抽象繪畫，這幅畫的絕大部分是在房子裡面依靠記憶補完的。我不是說，沒有了現場參考以後就畫不出寫實的畫面，而是從江南回來以後，吳冠中就更關注事物之間的構成關係了。所以他現場記住的全是關係本身，而不是物體本身。這就使得他回來默畫的時候，很自然地畫出了極具抽象感的風景繪畫，他描繪的正是他當時所記憶的關係。

從此，吳冠中獲得新生，徹底進入到了抽象領域。那個當初想要在油畫中引入中國繪畫線條美感的男人，開始用毛筆劃起了抽象風景繪畫。接下來他開始在全國各地寫生，用抽象構成的水墨筆法，來描繪大自然山川。



1983《獅子林》



1986《水鄉周莊》



1987《嶗山松石》



1988《武夷山村》



我們可以看到，吳冠中畫的，越來越抽象，越來越簡練。此時的吳冠中開始自然而然地想要去嘗試這種抽象的極致會到什麼程度？還有哪些景色能夠給予他更加抽象的聯想？帶著這樣的追求，他終於找到了他人生中，最重要的一個風景——藤。



蘇州拙政園文征明手植藤

這簡直就是一個活著的，自然界的抽象線條作品。吳冠中當年第一次去蘇州寫生時，他就看到了文征明在拙政園所種植的藤條，那個時候他就念念不忘，許多年後，當他在思考這個問題的時候，當年的藤，開始在他腦海裡浮現，他如獲至寶，憑著印象，畫下了下面這張著名的抽象畫：



1991《紫藤》

接下來他又進行了更多類似的嘗試



我們可以看到，此時的抽象作品，已經到了幾乎純粹抽象的程度。點線面等繪畫元素成為了繪畫主角，畫面中畫的是什麼？已經退居到很不重要的地位了。吳冠中之前的抽象作品，我們可以一眼從畫面中辨認出來，他畫的是什麼。而紫藤作品系列裡，如果不寫標題，我們是難以辨認出來，他畫了什麼的。這樣的作品和當時大洋彼岸美國，波洛克的潑濺藝術，所形成的視覺效果，特別像。



波洛克潑濺藝術作品

吳冠中是從自己肉眼的觀察中，提煉出了這樣，純粹點線的畫面。波洛克是通過潑濺這個動作，在長時間的揮灑下，自然形成的畫面。



波洛克作畫時的場景

前者是從大自然中觀察提煉出來的，後者是在狂野的作畫過程中自然沉澱出來的。二者的邏

輯，幾乎完全不同，但最後所形成的畫面視覺效果卻很相似。這也使得吳冠中不得不深入思考本文開篇時所提到的問題：什麼才是獨屬於中國繪畫的抽象主義？

因為到這一步看下來，中西繪畫的區別，好像僅僅是材料的區別了。中國傳統繪畫裡獨特的美感究竟是什麼？吳冠中回望自己的過去所畫的抽象作品，才幡然醒悟：自己曾經已經做到這一點了，答案早已在過去的作品裡湧現出來了。自己早就畫出來了具有獨特中國審美的抽象主義作品。串聯這一切的關鍵詞語就是中國傳統繪畫美學的精髓——詩意

什麼是詩意？吳冠中認為，這其實就是一種不言盡的隱喻。在中國傳統繪畫裡，這種詩意主要是靠意象和留白這兩個手法來實現的。所謂的意象，就是通過筆墨描繪朦朧的物象，使得觀眾通過物象引發感受聯想，喚起碎片般的思緒，進入詩意的沉醉中。所以意象是一個介於「似與不似」之間的畫面。

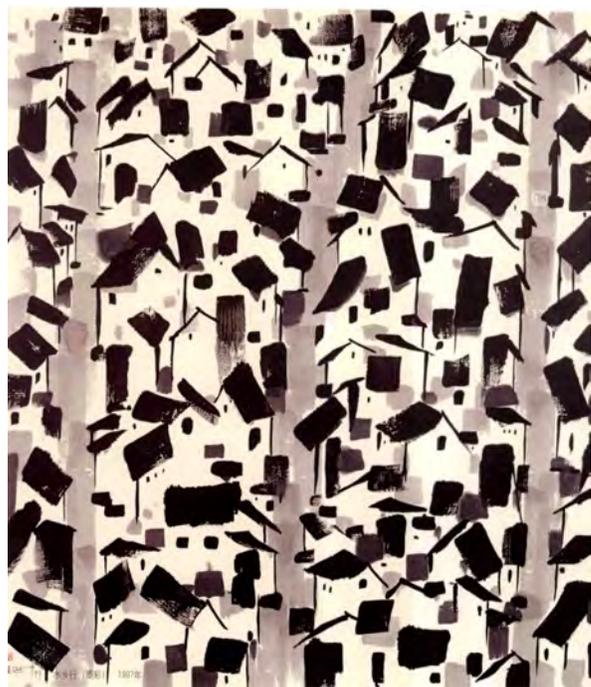


徐渭的潑墨葡萄，齊白石的蝦，鄭板橋的墨竹，就是典型的意象，這也是大寫意繪畫流派明確出來的一種美感套路。留白則是從宋徽宗與李唐開始，到馬遠和夏圭手上而正式確立的一種不畫而畫的藝術。



馬遠《月下賞梅》圖

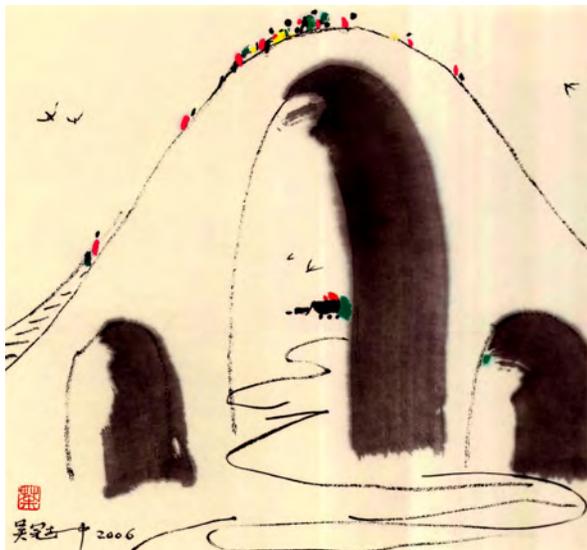
它起初是一種通過留白來模擬雲霧水汽的一種技巧策略，到後面正式成為一種美感套路。想通這兩點以後，吳冠中後面的抽象繪畫，就十分強調意象的存在和留白的重要性了。



1997《水鄉》



1999《牆上姻緣》



2006《高橋》

以上幾張是他晚年所畫的抽象主義作品。我們可以輕易地在他的畫面中辨認出小橋流水和樹蔭枝條。從它極其稀疏而精煉的線條與色塊中感覺到形式構成的抽象美感。

至此中國繪畫的形式抽象，被吳冠中詮釋到了全新的高度。吳冠中，提煉了中國傳統繪畫美學的精髓——詩意，並將這種詩意與抽象主義繪畫的樣式進行了很好的契合，使得這個世界上多了一種，一眼即知的，獨屬於中國人的抽象主義繪畫。

我對吳冠中畫作的解釋到此為止，肯定有很

多誤讀和偏見之處。只是提供一個簡陋的參考視角。以下是本文所參考的主要書籍資料，這些書籍給了我很大的幫助，大家有興趣，可以買來看看，寫的都非常好，尤其是吳冠中的親筆自傳，感人至深。

吳冠中著作：

1. 吳冠中：《審美力》（沈陽：遼寧人民出版社，2020年）。（精選50篇吳冠中歷年發布在報刊上的文章）
2. 吳冠中：《我負丹青：吳冠中自傳》（北京：人民文學出版社，2004年）。
3. 吳冠中：《畫與詩》（北京：團結出版社，2007年）。
4. 吳冠中：《吳冠中畫作誕生記》（北京：人民美術出版社，2008年）。

非吳冠中著作：

1. 邁克爾·蘇立文：《中國藝術史》（上海：上海人民出版社，2022年）。
2. 魯虹：《中國當代藝術史1978-2008》（石家莊：河北美術出版社，2014年）。

What is Wu GuanZhong's Paintings Known for?

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

Abstract: To consolidate the artistic transition of Wu GuanZhong, this article collaborates his thoughts on Chinese paintings and concludes the historical meaning. His works during the critical period were illustrated and linked up, to get hold of his thoughts and genre. Comparing with the Western abstract ideas, his works reflect the core of Chinese abstract aesthetics.

Key Words: Wu GuanZhong, abstract construction, oil-painting, Chinese brush painting, baroque, poetic



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117期

視聽技術賦能與影像敘事創新

■ 孫宇龍

北京電影學院

一、當代技術迭代與視聽敘事亂象

1. 明室與暗室，誰的影像更真實？

當代影像敘事的根本性變化，源於傳統的銀鹽膠片技術敘事向數字技術敘事所轉變所致。網絡語境下，攝影創作力圖以影像的方式打破受眾

的幻覺，面對現實，而且是殘酷的現實，讓受眾通過似是而非的觀念滿足其視覺消費需求，逃離現實，進入片刻虛幻的狀態，如把產品或人性最美的一面展現給受眾。網絡與數字時代，拍照者背後的「拍攝動機」影響著創作者的「選擇」。美圖秀秀、美顏手機相機的廣泛流行，意味著受眾在「美化事實」上有一種與生俱來的偏好。廣告商不惜採用數字軟件與專業修圖工具的等手法「篡改」模特兒的身材和容顏。至於商品，則盡可能「篡改」

得面目全非或完美無缺。2011年7月27日，英國廣告標準局（The Advertising Standards Authority, ASA）對兩個廣告——羅伯茨代言的蘭蔻奇蹟薄紗粉底液和特林頓代言的美寶蓮抗衰老粉底“The Eraser”下了禁令。這是對廣告影像已經失去「真實」的一種警告。廣告中被美化的形象，人們又有

多少真實的評判，但影像的審美標準已經成功地將商品推到對象手中，數字暗房讓我們改變了「眼見為實」的觀念，人們甚至已不屑於評判影像的真假對錯了。而此前膠片時代的影像，又有幾多真實

呢？有人認為或許這是數字時代的弊端。電腦修圖軟件的發展，讓影像的作假更加容易。

2. 一圖勝千言，眼見不一定為實

嘉德「20世紀及當代藝術」秋拍夜場上，武漢油畫家冷軍的油畫作品《肖像之相—小姜》布面油畫拍出7015萬元天價，這在藝術品市場倒也無可厚非，但這幅創作一年的作品，從女孩細膩的皮膚到一根一根的髮絲，從牛仔服上的布料纖維到毛衣的一針一線，無不被藝術家表現的毫髮畢現。因

作品風格完全類似影像作品，而引發爭議。畢竟原本可十分鐘完成的攝影影像作品，油畫要用一年時間完成，究竟如何評當代藝術，怎麼看待攝影真實，與文字語言表達相比如何？成了爭議焦點：用油畫表現的對象同以影像表現的對象，誰更真實？

摘要：2014年，《一個少年扎西的媒介之旅》^[1]與《母親的故事：一個下崗女工的社會互動和自我建構》^[2]文章引發年度爭議。爭議焦點是兩位學生以講故事形式完成碩士論文並被評為省級優秀論文。「講故事本身並不決定文本是論文還是記敘文，起決定作用的是敘事行為能否提出和回答有學術價值的問題」^[3]。此後，以講故事記敘的文體語言方式完成碩博、本科論文的現象如潮水般湧現。與此同時，影像新技術變化、主體與職業語言變化也是日漸明顯。變化永遠在路上。當今時代，影像已成為一種「公共服務+產業發展」的「無邊界生態」形態，完全浸入日常生活，影像語言成為日常生活不可或缺的工具。

關鍵詞：技術賦能；視聽敘事



左圖為冷軍油畫作品《少女版蒙娜麗莎》，右圖為放大十倍的油畫作品細節，細節與真人無異，完全類同於攝影影像作品。



此前此類爭議並不少，爭論中，冷軍的油畫作品價格一路飆升，不斷刷新紀錄。2001年冷軍在深圳辦畫展時，有人投訴「畫家把拍的照片拿來辦畫展，欺騙觀眾」。同時受產業資本與藏家的幾番轉手，其作品《少女版蒙娜麗莎》也賣出天價。一個活生生的人竟然憑一雙手讓作品的細節真實超過照相機，有人稱其為「中國達芬奇」。媒介類影像一直以真實為生命，但當不是影像的真實衝擊受眾視覺時，「眼見為實」的觀點再次被改寫，從而致使影像的倫理真實性再次置於藝術的「風口浪尖」。影像語言是綜合了視聽影像、聽覺形象、語言文字、圖像繪畫等符號，以形象、具體的視聽形象表達為特徵的動態、開放的語言表徵體系¹⁴當代影像、數字藝術雖以影像語言作為交流、表達工具，但常被忽略甚至邊緣化。

3. 視聽影像本體語言危機重現

簡潔地說就是「言不及義」，為什麼？一是影像數字化後，更強調創作者的主觀意識、社會責任、人道關懷、批判精神。移動網絡時代，更執著於創作主體的藝術觀念、思想內涵和文化判斷；輕表達方式與語言，忽略數字語言與建立在媒介、工藝、材料、技法之上的材質語言。兩者交互作用，使視聽影像形成了新的表達與觀看形式，尤其是當代各類大小呈現屏幕。二是視聽影像本體語言面臨認同危機，創意者在影像文本中暗藏大量的

人文信息與倫理價值，為實現快速表達目的，過分強調「說什麼」，忽略了「怎麼說」；視聽影像作為媒介，其本體對象自身的特質與魅力被省略、漠視。三是創意者自身的語言素養的規範訓練被漠視，看不到建立在攝影媒介、材料、工藝上的完整連貫的語言素養與表達體系，觀點模稜兩可，手段複雜混同，駕馭材料與語言的能力弱並呈周期性循環，成為本體語言危機的主要因素之一。90年前，德國學者莫霍利·納吉說：「未來的文盲是對影像一無所知的人，而不是不懂書寫的人」¹⁵，其意對於當代影像仍有一定導向性與警示作用。四是當前視聽影像的媒介優勢未充分發揮。從網絡視聽影像的信息獲取方式看，受眾習慣於對影像產品進行「實時、個性、定制」慣性消費，通過終端定制個性化視聽產品，或平台與網絡經數據分析後智能推送，是受眾在海量影像環境中尋求影像產品消費的最佳方式，不再僅依靠媒體或平台推送。從視聽影像接受規律看，受眾的視聽覺對影像的接收偏好，取決於其生活方式與愛好。因此，要根據地域、風俗習慣，經大數據分析有針對性推送視聽商品或視聽影像信息。從受眾層面看，受眾既是「影像產品的個性化消費者」，也是「互動化視聽商品的生產者」。五是CG (Computer Graphics電腦動畫)、MP (Matte Painting數字繪景)、UGC、PGC、OGC、MGC、AGC¹⁶影像產品的流行。受眾

主動拍攝大量生活化、碎片化、個性化和隨意化的視聽影像，自媒體傳播，或受眾常在重大事件現場隨手發布的視聽影像，甚至聯合起來專門做「草根視覺新聞」。從行動主體角度看，受眾被動接受影像，容易被技術控制；只有重大公共信息，才會出現「積極接受」狀態。移動網絡弱化了視聽影像深度閱讀能力，強化快餐式淺思慮意識。六是影像語言與藝術語言的混淆。影像語言中，特別是新聞與報道影像，注重語言的紀實性與時效性。但其它用途的影像作品出於各種目的、用途以傳播實現其自身獨特的價值；藝術影像語言注重藝術觀念與思想的表達，傳播只是其擴大影響的輔助手段。影像語言的用途與目的不同，其編碼與解碼的流程雖相似，但作用與範圍是完全不同的，當前不少實用類影像或媒介類影像常以藝術類影像形式呈現展出，時而把媒介類影像貼上「藝術」標籤當作藝術類影像作品，時而把藝術類影像當作「速效速逝」的媒介影像，故意混同了兩類影像的功用與性質。美國人類學家埃德蒙·卡特(Edmund Carter)曾指出，「新型大眾傳媒，如廣播、影視等視聽語言，人類尚未得知其語法，影像以不同的方式編碼現實，每種媒介都隱藏著獨特的哲學意味」^[7]。

當下，視聽影像媒體經歷了影響深遠的變革，靜態與動態影像的交混以及聽覺媒介介入影像作品，強化和突顯了影像語言的功用，弱化了實用功能。

二、技術賦能與當代影像語言應用

1. 技術迭代與視聽技法的敘事應用

媒介產業化已成為「互聯網+」時代的不爭事實，影像產業範式下的直播平台、「抖音」等火爆一時，而影像技術創新更是迅猛發展。近幾年，我國在區塊鏈、5G、AI、大數據等核心技術領域的創新能力不斷增強，視聽產業的融合度高，推動視聽語言發展變幻。視聽表達無所不在，傳統視聽技術已讓「世間萬物幾乎都被拍攝下來」。所謂的「媒介時代」^[8]，是新技術日新月異，表達與閱讀無縫覆蓋。4D、VR、AR、MR等技術，給視覺主體與受眾帶來了全新體驗。

短視頻商業平台與主流媒體雙向賦能。短視頻

成為主流媒體擴大傳播影響力的新契機和突破口。主流媒體與短視頻平台在內容、技術、渠道上深度融合，更好地發揮輿論引導作用。數據顯示，截至2022年6月，微博、抖音、快手、嗶哩嗶哩四大平台上共有媒體號8028個，平均粉絲量138萬人，百萬粉絲賬號數量佔比19.5%，千萬粉絲賬號數量佔比2.8%。其中，人民日報抖音號、央視新聞抖音號的粉絲數量分別為1.55億、1.44億，排在所有媒體號的前兩位^[9]。2022年元旦當天，央視新聞抖音號發布的短視頻《我把2022第一次點讚，送給2022第一次升旗！祝福祖國繁榮昌盛！》點讚量達1861.3萬，全網熱度最高。機器生產內容(MGC)^[10]大量湧現。穿戴視聽設備、無人機、全景視頻、虛擬現實、語音交互及實時事實核查等視聽高新技術的迭代暫且不說，大數據與預設模板設置，將使機器生產內容(MGC)批量化產品的聚合、生產、分發提速，新華社早在2017年就發布國內首條時長2分8秒的MGC視頻新聞，製作僅耗時10秒^[11]。此後各大視頻網站與平台相繼推出MGC視頻新聞。影像語言的智能化表明影像語言時代的真正到來。

影像呈現到屏幕呈現的轉變。傳統的影像生產受制於技術條件，數字影像的生產和視聽呈現以手機為代表的各種大小屏幕為主，數字影像語言從傳統的介質狀態轉變為以屏幕呈現的傳播消費狀態。屏幕視聽觀看與消費成為傳播形式的主流，受眾關注的重點是從屏幕「呈現」出來的影像消費與觀感體驗。2017年，人民日報為紀念建軍90周年推出的「我的軍裝照」活動^[12]，累計屏幕瀏覽次數11.55億，該活動獲得了28屆中國新聞獎一等獎，顛覆了傳統新聞照片的標準與價值觀。人臉識別技術現已廣泛應用於航空、交通、醫療等各個領域。傳統老照片也可用視聽數字技術在屏幕改裝換面以新視聽形式進行呈現，如新華社的《國家相冊》系列視頻，用3D、CAD、AE技術，把珍貴的老影像圖片嵌入進新影像中，產生新的敘事語境與視覺體驗。

2. 技術敘事與影像本體言語的變化

「視覺賦能」使影像技術語言流行。相機賦能是一個機械設備視覺智能化的學習應用過程，讓



相機等視聽設備通過其自身系統的智能學習，從而具備人工視覺智能或其他能力。這一能力在谷歌街景影像紀錄中已廣泛應用。傳統視聽語言是一種經長期專業訓練與視覺素養修煉而形成的影像拍攝與創作語言，當下影像設備越來越「智能化」，曝光、聚焦、構圖甚至視頻、圖片採集製作生成，幾可全部智能化。影像創作者可無需按快門，「賦能設備」在創意者的指令中完成包括「按」快門在內的系列工作，甚至無指令也可進行視聽影像採集製作及發布。高科技、新技術已無縫融入我們的時代，全民5G時代，衛星航拍、谷歌街景與監

控記錄普及並實現了全覆蓋，無人影像成為一種現實，並呈泛化趨勢，形成多層次多方位的全時空影像生態系統。

影像思維由「編輯思維」向「用戶思維」轉變。除了高新技術下的「視覺賦能」外，思維的轉變是另一個主要原因。影像在當下，兼具公共宣傳品與消費商品兩大功能。公共宣傳品的「編輯思維」是由意識形態的國家價值觀決定的，但接納與否以及接納的多少則是由商品的屬性決定的，用戶的體驗與價值觀成為影像產品消費的一個重要衡量標準。

影像思維語言的異同比較分析								
	思維語言	對象接受	傳播內容	交流方式	語言中心	傳播介質	內容樣式	內容品質
↓	編輯思維語言	客體接受	傳播資訊信息	我印你看 我播你看	以編輯為中心	網絡與兩微一端傳播	主題、內容觀念單一優質	優質信息 內容為王
	用戶思維語言	用戶消費	傳播即服務	受眾看 傳者生產	以用戶體驗為中心	自媒體、病毒式傳播	主題、內容觀念多元	個性化信息 消費體驗為主

表1 視聽思維語言的異同比較分析

3. 影像敘事的組織機構變化與行業語言變化

組織機構的變化體現在從影像部到視覺中心再到「中央廚房」的變化。本世紀初，攝影部或影像部還是傳統媒體的重要部門；當下，該部門已成明日黃花，轉型成為視覺中心或新媒體部門了，通過內部的業務拓展及增加視覺媒介與融媒介內容實現了定位轉型。2016年，平面媒體浙江日報推出「浙視頻」視聽App，其人員由原來報社攝影部轉為全媒體視頻影像部。基於高新設備與5G技術的「中央廚房」^[13]，當下已成為智能視聽媒體信息的重要集散地。「中央廚房」的從業者不僅擅長攝影，更重要的是還精通影像的編輯與採集。影像素材在「中央廚房」裡成為多樣化視聽信息原料，可加工製作成不同受眾與主體接納消費的差異性視聽商品。

從宣傳品到兼具商品與宣傳品的視聽消費的行業語言變化。日月同天，滄海桑田，變化從未停止。視聽媒體的內容形態經歷了從早期的意識形態宣傳品到作者的個人作品，再到視覺產品，最終到目前的網絡視聽消費品，其身份地位的變化導

致了行業語言的巨大變化。其主體、對象與受眾以及目的用途都有所不同。當下，影像技術、創意主體與組織機構，是否成為5G時代的「過去式」已不重要，最為重要的是，5G時代的市場需求與消費欲望。風光一時的「在賦權與技術支撐下的影像實踐活動，取決於機構和行動者的實踐理念」^[14]已隨風而逝，影像語言當下風光無限。

三、「5G+AI+全場景」的影像語言應用創新

數字鴻溝^[15]不斷縮小。「數字鴻溝」的負面差異化影響，不僅體現在個體、家庭層面，還體現在商業組織、地區和國家層面。其影響既存在於信息技術領域，也存在於影像領域。2023年2月，中國互聯普及率達74.4%，IPv6地址全球第一^[16]，影像用戶規模總數14.85億，基本實現了優質資源共享的目的^[17]。據權威統計資料，2013年3月，歐洲網民用戶規模數4.08億，月人均上網26.9小時；美國網民用戶規模數2.17億，月人均上網37.2小時^[18]。並且數據表明，網民85%的網絡時間耗費在影像產品

上。美國學者馬克·波斯特(Mark Poster)^[19]從歷時性角度把以互聯網為特徵的新媒體出現之前的大眾媒體時代，界定為「第一媒介時代」，把互聯網為代表的新興媒介時代界定為「第二媒介時代」。有學者^[20]把當下基於高新技術的雲平台與大數據的泛眾視聽傳播時代稱為「第三媒介時代」^[21]，認為視聽信息保存和傳輸的各類方法，都交織構

成於社會關係的網絡中^[22]，社會關係網絡將人及一切都變成了媒介，而高科技與新技術為交流與傳播提供了一切可能。由影像空間的變革帶來了人類生存空間的變革。美國權威諮詢機構Forrester Research預測：2020年，世界物物互聯規模將是人際通信業務的30倍。數據表明，高度智能化的社會，人與物都成了媒介。

	劃分標準與依據	視覺表現	媒介空間	交流態式與特徵	信息狀態	主要載體與傳播形態
第一媒介時代	強化意識形態宣傳，五大傳統媒介，以報紙為臨界點	閱讀、收聽、觀看；以電視為代表的技術媒介	真實社會環境	單向被動；資訊共享為特徵	還原重複過去時場景與狀態	以印刷與電子形式為主的大眾傳播；一對多傳播
第二媒介時代	以人為中心基於網絡與數字的媒介，以電腦與網絡為臨界點	基於屏幕的網絡交互互動；以網絡為代表的數字網絡媒介	真實與虛擬的網絡生存環境	人際互動多元；網絡共享為特徵	批量複製過去場景與狀態，還原現在時場景	以數字形式為主網絡分眾傳播；一對少數的傳播，使傳者與受者時空處於同一等級
第三媒介時代	以人為媒介的高度智能網絡化的融媒介，以大數據、雲計算為臨界點	人機不分，交互體驗；人同時活在真實與虛擬世界為代表的智能生物媒介中	融合心理、物理、虛擬和真實空間的整體人類環境	沉浸式體驗；無邊界共享特徵	去批量、去重複，展現當下進行時場景與狀態	泛眾沉浸傳播；對所有人提供個性化傳播；多對多與一對一同時發生的傳播

表2 不同媒介時代的內涵與表現特徵

影像的核心是創意講故事。媒介時代劃分也好，媒體融合也罷，萬變不離其宗，核心是創意講好故事。但「故事之所以是故事，並不由其形式決定，而是由敘事形式與敘事闡釋語境之間複雜的相互作用所決定」^[24]。內容決定品質，關係決定敘事，不同影像場域中傳播不同的故事。受眾決定市場，技術推動變革，無論是高科技新技術的升級換代，還是5G時代的語言「全覺傳收」^[25]，重點在於內容與受眾，最重要的是講故事，用優秀的影像語言講好故事。

1. 當代影像語言迭代：CG技術語言、鏡頭技術語言與屏幕技術語言

CG影像技術與CG技術語言。CG，是Computer Graphic的英文首字母縮寫，即計算機圖形，是一門研究怎樣用計算機生成，處理和顯示圖形的學科，通過算法和程序在顯示設備上構造生成圖形

的過程。CG影像是一門融合計算機圖形學和影像藝術的物理真實、人眼的視覺真實和攝影機真實的綜合性藝術，視覺特徵是無拍攝對象但視覺效果卻仍以傳統攝影影像的外觀為旨歸的綜合性真實感^[26]。CG影像有真人特效和動畫長片兩種形式，特效又分角色、場景和場面三類。CG影像的真實感是奇觀電影所預期的觀眾心理反應，CG影像形成了它獨有的認知心理特徵和美學特徵。CG影像語言是以CG影像技術為表達手段的工具性技術語言，為影像帶來了空前的創造力和表現力，使得從前不可能的景象，如今能在觀者面前栩栩如生地展現。最典型的代表作品為2009年卡梅隆的《阿凡達》。目前，CG影像語言已成為影像的一種表達與敘事語言。

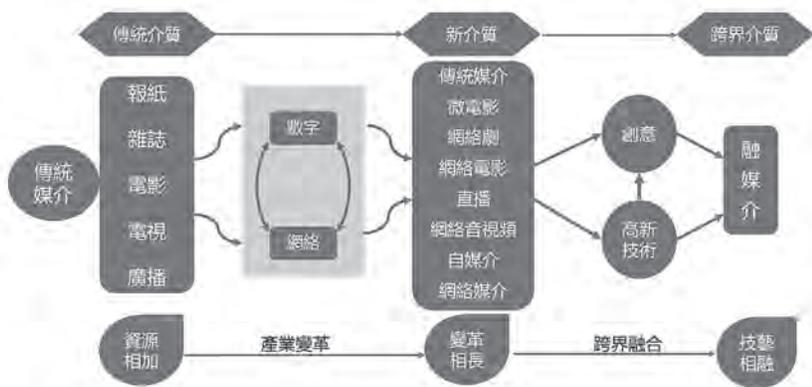
鏡頭技術語言與屏幕技術語言。鏡頭技術語言是基於鏡頭的工具性表達與交流技術手段的語



言，是各基本技術單位的有機組合，由其畫面敘事形成的機械語言形式。屏幕技術語言是基於視覺語言和計算機語言形成的屏幕影像語言，作為數字影像表達的工具性手段，是直觀性與科學性結合、時空並置的視覺語言的「再媒介化」^[27]語言。具有傳播範圍無縫覆蓋、信息類型多元融合、敘述視點全知全能、影像質量好的特徵。是科技作用於人類想像力的產物，注重時空並置的「時間蒙太奇」。具有連續性、完整性和可敘述性與非線性、橫斷性和可索引性特徵。屏幕語言的呈現方式就是將敘述和數據庫結合，語義層面注重自我指涉的意義系統；語法層面注重無縫全息的傳播環境。屏幕語言容易地被不同文化、不同教育水平、不同性別或不同階層的人理解和掌握。屏幕語言自我指涉的意義系統使屏幕世界與現實世界被隔斷，創造了新的言語情境。

屏幕敘事語言和新媒體敘事語言。屏幕敘事是以各類屏幕作為信息、文化與消費呈現介質的敘事，以光影與像素規制形成的屏幕媒體內容作表達方式的藝術是人際交流的影像化與影像化方式，兼具傳統視聽媒體與數字視聽媒體特徵。新媒體敘事是相對的敘事概念。網絡出現以前，新媒體是指報紙、廣播、電視、電影、雜誌五大傳統媒體外的第六媒體即數字媒體。

極致。2003年，英國泰特美術館的渦輪大廳展出的奧拉維爾·埃利亞松(Olafur Eliasson)的《氣候計劃》(The Weather Project)，用影像手段在英國倫敦泰特藝術館製造了當地居民久違的太陽，把日落的美好和天氣的影響力引入到美術館內，受眾席地而坐，感受著頭頂的暖陽，在特定的光線、空間與溫度、適宜的濕度與芬芳中聊天說笑，從視聽觸嗅味五覺方面喚醒受眾的懷舊情懷與思緒。



當前，微電影、微動漫、短視頻、抖音、自拍秀、動態影像、「閱後即焚」(Snapchat, 2016年更名為Snap)充斥了現實視聽環境。Screenager(屏幕少年)作為專用語來描述當前的青少年網絡群體，這個時代，每天都有影像故事發生，影像語言的敘事地位也隨之強化深化。短視頻、直播等應用迅猛發展，降低了視聽信息呈現交流門檻，IP電視、網絡視頻、手機電視、公共視聽載體、移動多媒體廣播電視(CMMB)發展進入快車道，視聽用戶

規模達到網民的85.6%^[29]。雖然傳統影像的保守力量一直恐懼科技的力量並拒絕由此帶來的變化，但轉變通常是在悄無聲息中進行的。黑澤明曾說過：「我必須尋找一種表達途徑，因為大部分真實很難通過『說』來完成」。黑澤明說的表達途徑其實就是影像語言。當前，手機上無數的影像

鏈接則表示，「影像鏈接的轉發行為既為影像產品創造了內在附加值，也同時創造了一個迷你社區」^[30]。據統計，每分鐘上傳YouTube的視頻時長有

視聽新媒介的特性轉變與敘事特徵					
傳統媒介	雜誌 電視 電影 報紙 廣播	↓	數字化 模塊化 自動化 可轉碼 可變性	↓	無限複製性 互動交互性 共享同一種數字編碼 允許隨機訪問 模擬媒介的數字化 數字信息的不衰減性
視聽新媒介					

影像技術語言在當代藝術與當代影像中的工具化。影像作為交流、表達手段，在當代藝術創作與當代影像表達中常被工具化。99分鐘的《俄羅斯方舟》^[28]一個鏡頭完成，把影像技術語言發揮到了

2800分鐘，相當於每天增加了過去8年才會產生的視頻量，YouTube網站新增的視頻內容比ABC、NBC、CBS三大電視台自成立以來所有視頻量的總和還要多。每月YouTube訪問量超8億人次，其中70%來自美國境外^[31]。隨著大數據、雲平台的發展，人際、人機互動愈發頻繁，視聽產業經濟加速發展，產品的敘事交流也借助網絡野蠻生長，產品地位日益提升，跨越國界、種族與文化，成為全球範圍內的通用語言。影像語言的運用推廣，跨越「地球村」，讓現代人養成了「用文字寫作、用影像閱讀」的習慣，視聽影像敘事不單指動態影像敘事，也包括文字語言的「意境」敘事，和聲音語言的「聲景」敘事。

影像技術語言與傳統媒介語言。影像語言既包括以影像為主的視覺語言，以聲音為主的聽覺語言，以及以文字為主的符號語言等多種介質的語言，概念極寬泛。視聽影像又分為傳統影像與數字影像，或藝術類影像與實用類影像等分類。傳統影像通常指的是拍攝曝光後的感光膠片經沖洗，在底片上形成的由銀粒或染料組成的被攝體的負像或正像；數字影像則多指以光電傳感器成像方式捕獲的圖像，又分為科技、醫學、媒體、刑侦、藝術等多種類型。影像作品是指專門將影像作為藝術表達的手段，創造性運用與發揮而獲得的結果，其價值不在影像自身，而在借助於影像而生發出的意義層面的審美認知。一般意義上，醫學、刑侦等實用類影像以及手機拍攝的生活類影像文件一般不屬影像作品^[32]。而影像作品之所以能夠稱得上作品，是因為它具有傳統架上藝術品特質：專業性強、意蘊豐滿、製作精良，具有深刻見解與獨立精神的作品；實用類影像如媒介類影像（證件照、合影、紀錄片）經過時間沉澱洗禮，也可能成為影像作品。

2. 視聽影像技術本體創新與敘事表達創新

媒體語言的概念一直很寬泛，2012年，教育部的《普通高校本科專業目錄》將廣播電視編導專業的核心課程「視聽語言」改為「影像語言」^[33]。至此，影像語言的統稱有了一個大致範疇。數字網

絡時代，傳統視聽影像已無法涵蓋靜態影像、液晶屏、移動電視、多媒體、Flash、三維影像、手機視頻等呈現形式，視聽影像不再局限於傳統的視覺媒介，與其他介質或載體的滲透融合進一步拓展。2013年出版的《影像語言》把影像語言分為「視覺」、「聽覺」、「結構」三部分，其中「結構語言」部分，把構圖、場面調度、聲畫關係、剪輯納入其中，並把構圖定位於「平面視覺結構」，場面調度定位於「空間視覺結構」，聲畫關係定位於「聲畫結構」，剪輯定位於「時空結構」，試圖概括影像語言的核心與實質。在視聽影像的發展過程中，媒體類影像的語言藝術化傾向十分明顯，或藝術類影像化的趨向也較重，縱觀攝影史，媒介類視聽影像語言的真實記錄性，同藝術類視聽影像語言的藝術表意性有著完全不同的功用。其中，最主要的原因是基於網絡與數字的5G時代，人心的浮躁和對視聽影像的作用及影像語言的不了解所致。



佩內洛普·烏姆布里科，《2017年7月8日從Flickr網站33,720,197張日落影像中搜集，製作日落肖像》，該作品既有圖片也有視頻介質的作品。

影像語言的數字技能分化。影像逐漸與其他媒介融合，媒介化工具特徵日益明顯，成為當代藝術和視聽影像的表達工具和敘事手法。美術、雕



塑或其他藝術類型，也將視聽影像作為一種表現手段。繆曉春的當代藝術作品《最後的審判》就是對視聽影像本體語言的創新，他採用攝影方式紀錄，形成作品初始視聽影像素材，再運用3D技術加工視聽影像素材，最終展現的是完全不同於傳統影像作品的當代視聽影像藝術作品。鑒於此，不少攝影人認為：攝影走向了視聽影像工具化之路並走向了末路。其實，仍是對影像語言膚淺的理解與把握，沒有掌控、運用、理解影像語言的表達本質。攝影影像不僅具有紀實特性，其構圖、色彩、影調、畫幅等視覺語言形式極為豐富，有取之不盡的語言表達財富與資源，個別藝術家急功近利不研究影像語言，整天考慮如何採取極端方法嘩眾取寵引起視覺關注博「眼球」，捨本求末。同時，也有不少當代藝術家，綜合嫻熟地運用影像語言創作了很多當代藝術作品。這個道理很早就有攝影藝術家提出過：於影像語言而言，重要是思想表達，而不是景深技術。

3. 構建全場景智慧時代

「5G+AI+全場景」敘事在視頻的創作和分發以及消費各環節全面創新，全場景智慧化視頻服務的三個核心要點：多屏融合，實現從手機到iPad，到車載，到大屏的跨終端無縫切換。可視化的智能語音交互，具有場景以及上下文識別能力；場景化的內容，在不同場景下及時推薦和切換內容。萬物互聯的全場景智慧時代，視頻行業已跨入新的藍海，視頻娛樂消費將全面升級，成為視頻新生態的制高點。而以手機硬件為中心的終端全場景延伸和以雲服務為中心的數字生活體驗，也已成爲構建視頻新生態的關鍵。5G時代，視聽影像語言問題，有人認定攝影的器材、感光材料、曝光是攝影的內部語言；而構圖、色彩、敘事、影調等語言是攝影的外部語言；也有不少人認為當下攝影影像、視聽影像作品已不屬攝影範疇，其實是對視聽影像本體語言理解與運用的不透徹、不深刻所致。

當代攝影、影像和數字藝術與國際同步發展，無論是當代藝術作品還是當代影像作品，多依賴於數字相機、攝像機、電腦及圖像軟件。近年來，當代藝術領域，中西方藝術家同時運用高科技

新技術手段，表達創意者獨特的觀念和現實，體現了中西方創意者對於影像語言的把握深度。

- [1]次仁群宗：《一位少年扎西的媒介之旅》（南京大學，2014年）。作者是南京大學新聞傳播學院2014年省級優秀碩士論文作者與畢業生。
- [2]蔣易澄：〈母親的故事：一個下崗女工的社會互動和自我建構〉，載《雲南大學》，2014年。作者是雲南大學人文學院新聞系2014年優秀碩士論文作者與畢業生。
- [3]清華大學的梁君健評論，見甘險峰、邵延鵬：〈從「編輯思維」到「用戶思維」——新媒體環境下如何做好理論傳播〉，載《青年記者》，2016年(30)，第28-29頁。蔣易澄：〈母親的故事：一個下崗女工的社會互動和自我建構〉，載《雲南大學》，2014年。
- [4]唐東平：〈影像語言研究〉，載《中國攝影家》，2014年第3期，第64-69頁。
- [5]拉茲洛·莫霍利·納吉(Laszlo Moholy Nagy)，是德國20世紀最傑出的前衛藝術家之一。《新視覺》(1946)和《運動中的影響》(1947)是其最著名的兩部。
- [6]AGC (Algorithm Generation Content首字母的英文縮寫)算法生產內容：大數據通過價值主導技術和人工手段，解決個性化不足問題；機器人全面入駐客戶端，將傳統的資訊閱讀、網上評論轉化為與用戶聊天，實現資訊有效到達和提高用戶粘性的作用。
- [7][美]斯蒂芬·阿普康(Stephen Apkon)著，馬瑞雪譯：《影像敘事的力量——在多屏世界上塑造「視覺素養」的啟蒙書》(The Age Of The Image (浙江人民出版社，2017年6月)，第26頁。
- [8]美國學者馬克·波斯特(Mark Poster)在《第二媒介時代》中提出「第二媒介時代」概念，從歷時性角度把媒介時代加以區隔。波斯特把互聯網為特徵的新媒體出現之前的大眾媒體，以信息製作者極少而信息消費者眾多的單向性播放型模式佔主導的時代，統一劃分為「第一媒介時代」。把互聯網為代表的，以媒介的製作者、銷售者和消費者為一體的、去中心化的雙向交流模式為主導的時代，劃分為「第二媒介時代」。波斯特的劃分，並未立足於傳播技術本身，而是從後現代主義的主體出發，試圖建構一個以多重的、分散的主體為核心的新傳播體系。波斯特認為，第一媒介時代是播放型傳播模式盛行時期，這一時代少數精英人士與知識分子享有傳播話語權，由此建構起一個自上而下，一對多向外輻射的單向度傳

播體系。

[9]數據來源於中國互聯網絡信息中心2022年8月發布的〈第50次中國互聯網絡發展狀況統計報告〉。

[10]MGC (Machine-generated Content英文首字母縮寫) 機器生產內容, 電腦通過攝像頭、傳感器、無人機等方式獲取新的視頻、數據信息, 然後經由圖像識別、視頻識別等技術讓機器進行內容理解和信息價值判斷。基於大數據將新理解的內容與已有數據進行關聯, 對語義進行檢索和重排, 以智能生產稿件。人工智能還將基於文字稿件和採集的多媒體素材, 經過視頻編輯、語音合成、數據可視化等一系列過程, 生成一條富媒體資訊。

[11]見新華社新媒體官網, 原題為〈新華社發布國內首條MGC視頻新聞, 媒體大腦來了!〉, 具體網絡地址見<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1587837872338337274&wfr=spider&for=pc>。

[12]2017年為紀念建軍90周年, 人民日報客戶端借助人臉識別、融合成像等技術, 製作互動H5「我的軍裝照」H5, 幫助網友生成自己的虛擬「軍裝照」, 共同表達對人民軍隊的喜愛之情。「軍裝照」H5於2017年7月29日發布後, 呈現「裂變式」傳播, 不同年齡、區域、行業的網友踴躍生成、分享自己的「軍裝照」。建軍節前後, 通過「軍裝照」H5曬自己的「軍裝照」在網絡上形成刷屏效應, 營造了濃烈的愛國愛軍氛圍。傳播數量級創下業界單個H5產品訪問量新高。

[13]「中央廚房」是視聽媒體面向受眾、面向國際、面向未來的新一代內容生產、傳播和運營體系。以內容的生產傳播為主線, 不僅服務於媒體的各個媒介, 更為整個媒體行業搭建了支撐優質內容生產的公共平台, 聚攏各方資源, 形成融合發展合力。「中央廚房」運行機制有以下特點: 一是構建適應融媒體生產的策採編發網絡, 再造策採編發流程。主要是設立總編調度中心, 建立採編聯動平台; 二是改革採編部門設置, 強化各媒體總編室職能。為推進深度融合, 對編制體制、機構職能、人員配置做出重大改革和調整; 三是強化績效考核, 創新激勵約束機制, 依托「中央廚房」形成的新的採編體制機制, 需要與之相適應的績效考核體系來保證。

[14]John Tagg, *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*, (London: Macmillan Education.1988), P.63。

[15]「數字鴻溝」最早由美國前副總統阿爾·戈爾於1996年提出。1995年, 美國商務部曾開展數字鴻溝問題調查。1999年的第二次調查就以《在網絡

中落伍之二數字鴻溝的新數據》為題。1999年5月, 馬克爾基金會的名譽總裁利奧伊德·莫里塞特出版《數字鴻溝的演變》。2000年, 哈佛大學肯尼迪政府學院政治學副教授皮帕諾里斯在《數字鴻溝》中提出了數字鴻溝的劃分法: 一是全球鴻溝, 指發達社會和發展中社會之間在網絡方面的差距; 二是社會鴻溝, 指的是每個國家中信息富足者和信息貧困者之間的差距; 三是民主鴻溝, 指那些使用和不使用數字資源的人們之間的差別。

[16]據<http://www.cnnic.net.cn/hlwfzyj/>, 中國互聯網絡信息中心數據2023年2月數據, 中國IPv6地址數量63079塊/32, 居全球第一。中國IPv6活躍用戶數6.83億。

[17]據<http://www.cnnic.net.cn/hlwfzyj/>, 中國互聯網絡信息中心數據2023年2月數據, 中國在線教育用戶規模4.23億, 佔網民整體的46.8%。2019年《政府工作報告》提出發展「互聯網+教育」, 促進優質資源共享, 一年時間內, 在線用戶需求充分釋放, 在線教育尤其是新冠肺炎疫情期間爆發式增長, 日活躍用戶數達到千萬以上。

[18]數據來自美國互聯網統計公司ComScore 2013年4月發布的內容, 原標題為Europe Digital Future in Focus 2013, April, 2013。

[19]馬克·波斯特(Mark Poster), 1941年生, 1968年獲得紐約大學歷史學博士。現為美國加州大學歷史學系和電影與傳播學系教授, 批判理論研究所所長。並同時受聘於該校的信息科學院和比較文學系。著名的西方馬克思主義批判理論家。研究領域為西方文化思想史, 批判理論, 新媒體研究。代表作《第二媒介時代(1995)》。

[20]李沁博士, 傳播學者和文化產業學者。曾就讀於美國哥倫比亞大學新聞學院, 並獲美國電視「艾美獎」學院獎。先後擔任人民日報記者和編輯、華爾街股票媒體集團分析師、美國時代華納有線電視欄目總製片和主持人, 回國創辦沁人心彩傳媒公司。先後在紐約大學、清華大學等高校講學, 為清華首開「文化創意產業」課程。

[21]李沁: 《沉浸傳播: 第三媒介時代的傳播範式》(清華大學出版社, 2013年)。

[22]據<http://www.cnnic.net.cn/hlwfzyj/>, 中國互聯網絡信息中心2020年4月28日第45次發布的《中國互聯網絡發展狀況統計報告》數據。

[23]此表有關指標參考以下文章數據: 李沁, 熊澄宇: 〈沉浸傳播與「第三媒介時代」〉, 載《新聞與傳播研究》, 2013年, 20(02), 第34-43, 126-127頁。以及以下文章個別數據, 張成良,



甘險峰：〈融媒體語境下「第三媒介時代」媒介形態研究〉，載《編輯之友》，2018年(01)，第50-54，60頁。

[24] [美]戴衛·赫爾曼(David Herman)編，馬海良譯：《新敘事學》(北京大學出版社，2002年)。

[25] 全覺時代、全覺傳收、全覺文化等系列概念，是中國人民大學楊保軍教授在2015年9月25日，中國人民大學新聞學院主辦的「轉型與超越：新媒體環境下的視覺信息傳播」研討會上提出的；強調的是隨著傳收技術的日新月異，信息傳收界面正變得全覺化，即視覺、聽覺、觸覺等的融合或整合，提出該統攝性的概念以描述新的信息傳收現象和文化現象。

[26] 李天：《CG影像藝術的真實感研究》(中國社會科學院研究生院，2014年)，第40頁。

[27] 「再媒介化」的概念提出，有廣義的和狹義兩方面。廣義「再媒介化」是攝影術誕生後，新的媒介對已經為人類前傳播手段所塑造的現實世界以新的傳媒方式進行重新塑造。狹義的「再媒介化」是指不同類型的傳統藝術形式，其藝術媒介隨著複製技術和數字技術的介入，在藝術的表現形式、藝術手段等方面產生了「基因變異」或者「升級」，有一些藝術的形式是主動的利用了新媒介的複製、重塑的手段改造了自己，有一些則是被動的，被新的媒介通過混仿、重製等手段進行了各種方式的諧擬、解構和重制顛覆，是一種「被媒介化」的過程。

[28] 俄國導演亞歷山大·索科洛夫(Aleksandr Sokurov)，用數字硬盤拍攝的99分鐘的一部僅一個鏡頭完成的故事片。情節是：一位當代電影人與另一位來自19世紀的法國外交官發現自己置身於聖彼得堡的一座古老的宮殿中，周圍的人完全看不到他們。兩人結伴在宮殿中徘徊，見證了暴怒的彼得大帝用鞭子抽打他的將軍；凱瑟琳女皇的私人生活；革命前夕末代沙皇一家最後的晚餐以及1913年最後一場輝煌盛大的宮廷舞會。短短99分鐘，受眾親身經歷了俄國200多年的歷史……。該片獲2004年阿根廷影展最佳外語片獎、2003年德國相機獎劇情片榮譽獎、2003年西班牙奇幻電影獎最佳男主角(Sergei Dontsov)，最佳劇本和最佳導演、2004年尼卡獎最佳美術指導、2003年舊金山影評人協會榮譽獎、2002年多倫多國際電影節視覺獎。

[29] 據<http://www.cnnic.net.cn/hlwfzyj/>，中國互聯網絡信息中心2020年4月28日第45次發布的《中國互

聯網發展狀況統計報告》數據。

[30] [美]利·詹金斯(Henry Jenkins)，薩姆·福特(Sam Ford)，約書亞·格林(Joshua Green)《延展性媒體：在網絡文化中創作意義與價值》(Spreadable Media: Creating Meaning and Value in a Networked Culture)，(New York: New York University Press, 2013)。書中指出：我們並不是將這種傳播看成脫離背景和意義的空洞的信息交換行為，而是將其看作對意義和價值的競標。我們認為誰發出了信息及誰接收了信息尤為重要，而最為重要的是發送了什麼信息。

[31] [美]斯蒂芬·阿普康(Stephen Apkon)著，馬瑞雪譯：《影像敘事的力量——在多屏世界上塑造「視覺素養」的啟蒙書》(The Age of The Image)(浙江人民出版社，2017年)，第19頁。

[32] 唐東平：〈各就各位，方可各得其所——略議媒體類影像與藝術類影像作品的界線〉，載(北京電影學院學報，2017年)(05)，第55-59頁。

[33] 孫英利、沈嘉達編著：「新世紀全國高等院校影視舞台設計專業十二五重點規劃教材」《影像語言》(上海人民美術出版社，2013年)。

Audiovisual Technology Empowerment & Narrating Innovation

Sun Yulong (Beijing Film Academy)

Abstract: In 2014, the articles “A Teenager Tashi’s Media Journey” and “Mother’s Story: Social Interaction and Self-Construction of a laid-off female Worker” sparked annual controversies. The focus of controversy is that two students completed their master’s thesis in the form of storytelling and were awarded the provincial excellent thesis. “Storytelling itself does not determine whether the text is a thesis or a narrative, but whether the narrative act can ask and answer scholarly questions.” Since then, the phenomenon of completing master’s and undergraduate dissertations with the style and language of storytelling has emerged like a flood. At the same time, the changes of new imaging technology, subject and professional language are also increasingly obvious. Change is always on the way. In today’s era, image has become a “borderless ecology” form of “public service + industrial development”, which is completely immersed in daily life, and image language has become an indispensable tool in daily life.

Key Words: technology empowerment, Audiovisual narrating innovation

東正教普世牧首 巴爾多祿茂生態神學初探

■ 李 琳

中央民族大學

一、研究引論：生態神學的緣起和 東西方基督教傳統對生態影響 的差異

上世紀60年代，生態問題正式成為一個全球性的話題。另外，在現代環境運動的推波助瀾之下，生態神學正式作為一個新興學科而誕生。雖然說，歷史上的基督教神學言說從來都不缺乏對環境和自然的關注，但其實並未在基督教思想史上成為持續的熱點和中心議題。60年代以降，生態學發展如火如荼，它不但引領許多當代神學家加以關注，同時也會刺激、牽連和催生眾多的生態議題，可以說，生態神學似乎大有成為神學大家庭中的一門顯學之趨勢。近年來，漢語思想界也在逐步加大對西方生態神學思想發展的關注。

讓我們先探究一下生態神學誕生的社會背景。1962年，一本譴責殺蟲劑影響的著作的出版，

即美國海洋生物學家雷切爾·卡森(Rachel Carson)的《沉寂的春天》“*Silent Springs*”，使現代環境運動首先在美國爆發，並由此向全世界輻射和拓展

^[1]，結果就是，生態問題開始引起人們的廣泛重視。5年後的1967年，中世紀史學家林恩·懷特(Lynn White)在美國科學促進會(The American Association for the Advancement of Science)的華盛頓會議上發表了一場題為「我們生態危機的歷史根源(The Historical Roots of Our Ecological Crisis)」的演講^[2]，雖然其中很多觀點都富有爭議，尤其是他特別指出，人類在20世紀雖然在科學與技術發展方面取得了巨大進步，不過，隨之而造成的生態危機西方的猶太——基督教傳統當難

辭其咎，尤其是經由基督教所促進的人類中心主義，對環境的破壞更是首當其衝。^[3]這樣的觀點，引發了一波又一波的關於猶太基督教是否真的是破壞環境的罪魁禍首的廣泛辯論。外部的刺激產

摘要：本文首先通過梳理生態神學的發展動態和研究現狀，發現漢語學界對基督教傳統生態神學的研究具有明顯的不足，那就是對東正教代表人物君士坦丁堡普世牧首巴爾多祿茂生態觀點的研究長期闕如，實在是一大遺憾。巴爾多祿茂的生態神學師法東正教古老的禮儀傳統，注重東正教靈修學的理论資源，這是迥異於西歐北美理性思辨傳統的一種風格和價值迥異的生態神學。本文認為，巴爾多祿茂的生態神學的誕生，有其獨特的對正教傳統神學的再闡釋，形成別具一格的宇宙性關懷底色，而他對人與自然關係的闡釋，不但可以彌補或拓展我們已知的來自於西歐和北美思想界的生態神學，而且可以刺激漢語學界在生態主題方面進行新的思考和展望。

關鍵詞：生態神學；東正教；巴爾多祿茂

生了一種宗教內部的反思與理論重構，從而正面回應環境問題，催生了生態神學這個學科。事實上，也正是對林恩·懷特幾大批評點的回應才構成了生態神學最初的理論框架。^[4]莫爾特曼隨後出版的生態神學系列經典之作^[5]和2015年教宗方濟各的環境通諭《願祢受讚頌——論愛惜我們共同的家園》(Laodato Si')^[6]中的許多觀點和內容便都可以視作新教和天主教兩派對懷特議題的代表性回應。這也促使宗教界學者們努力挖掘更多宗教傳統中利於環境保護的解釋，使信眾更加能夠對環境友好，形成「宗教的綠化」(Greening of Religions)這一現象與風潮^[7]。

同樣作為基督教三大支派之一的東正教在林恩·懷特的文章中呈現讓人驚訝的判斷，他認為東正教非但不應該在環境惡化罪魁禍首的「指控」之列，恰恰相反，它有著極為豐富的對環境保護友好的意識傳統。因此他在文中特別澄清了他所說的基督教並不包括所有基督教派別而是特指西方的基督教，點名基督教有兩個例外——其中一個是天主教中的「另類」聖人方濟各(Saint Francis)^[8]；而另一個就是東正教，即希臘東方教會。他認為它們二者非但不是環境的罪魁禍首，反而有著尊重和照料自然的內容。他坦言：

「我所說的很可能適用於中世紀的西方，事實上那裡的技術取得了驚人的進步。但是，希臘東方，一個高度文明的、對基督教同樣虔誠的領域，在7世紀末希臘火的發明之後，似乎沒有產生明顯的技術革新。」^[9]

他特別指出了東正教和西方基督教幾乎可以說是相反的思想調性，羅列了各自的幾大特徵和表現，並認為正是一種與西方截然不同的思維路徑才導致東方教會最終沒有發展出像西方那樣的對環境造成毀滅性破壞的科學和技術：

「希臘人認為，罪是智性上的盲目性，救贖是在靈明、正統中找到的清晰的思維。另一方面，拉丁人認為，罪是道德上的邪惡，而救贖是在正確的行為中找到的。東方神學一直是知識主義的。西方神學則是唯意志論者。希臘的聖人在思考；西方的聖人在行動。基督教對征服自然的影響在西方的氛圍中會更容易顯現出來。」

甚至他還分析了希臘東方教會和拉丁西方教

會各自在看待自然界視野上的顯著差異：

「在早期教會中，而且始終在希臘東方，自然界主要被想成一個象徵性的系統，上帝通過它對人說話：螞蟻是對遲鈍者的說教；上升的火焰是靈魂渴望的象徵。對自然的看法本質上是藝術性的，而不是科學性的。……我們所設想的科學幾乎不可能在這樣的氛圍中蓬勃發展。」^[10]然而，到了13世紀初，在拉丁語系的西方，自然神學正在遵循一種非常不同的傾向。它不再是對上帝與人類交流的物理符號的解碼，而是通過發現上帝的創造物是如何運作的，來努力了解上帝的思想。彩虹不再僅僅是大洪水後第一次送給諾亞的希望象徵了……彩虹的光學……^[10]

可以說東正教被對基督教在環境方面影響持負面評價的林恩·懷特反而貼上了對環境極度友好的標籤。

二、巴爾多祿茂生態神學相關領域國內外研究綜述

然而，懷特所認可的這一古老傳統和靈性資源，近代以來在全球生態學逐漸興起的浪潮裡並沒有受到足夠的重視，直到一個人的出現。這個人就是有著「綠色牧首」之稱的巴爾多祿茂(Ecumenical Patriarch Bartholomew, Archbishop of Constantinople)——現任的君士坦丁堡普世牧首，全球3億東正教徒名義上的精神領袖。東正教生態思想在現代社會尤其是西方的廣為人知和東正教生態事工的在全球的開展與他本人的努力和多年來在全世界奔走呼號形成的影響力是分不開的。

遺憾的是，對於這樣一位在國際社會有如此重要影響力的東正教領袖的生態著作和思想，據筆者本人的搜尋，國內研究非常之稀缺。對其生態著作、論點和所代表的希臘東正教生態思想的研究，僅見山東大學哲學與社會發展學院、猶太教與跨宗教研究中心教授陳家富教授在《聖靈聖禮觀與宇宙人觀：蒂利希、正教神學與儒家》(Pneumatological Sacramentality and Cosmic Humanity: Tillich, Orthodox Theology and Confucianism)一文對其略有提及，文中注腳部分略微介紹了巴爾多祿茂之於東正教生態觀推動的重要性，而正文也在與田立克、儒家的對比中闡發

了一些東正教的生態觀點，認為東正教的傳統的宇宙論是一種聖餐式宇宙論，這種理論否認世界是供人類操縱和支配的實體，而是聖像(Icon)或聖事(Sacrament)，一方面象徵著神性，另一方面創造(Creation)被視為上帝提供給人類的禮物。^[11]而對巴爾多祿茂本人的關注僅見於國內天主教界刊物《中國天主教》的新聞報道，焦點只是集中在他和近幾任羅馬教宗(保羅二世、本篤十六世、方濟各等)會見、對話與進行普世聯合聲明等事件，以及學界對這些活動的一些評論；^[12]其次是學者徐鳳林、劉博玲和于時語等人對2019年初關於他的全球時事熱點之一——2019年1月君士坦丁堡神聖主教會議正式批准烏克蘭東正教會脫離俄羅斯教會成為自主教會，這一事件的評論與分析^[13]。對於巴爾多祿茂所在的主教府駐地——土耳其伊斯坦布爾城內東正教社區的研究，也僅見1986年《世界少數民族》一篇翻譯過來的介紹性說明文，介紹了土耳其境內作為少數民族的希臘正教徒社區的概況^[14]。

至於國內對「東正教生態思想」這個主題的研究，則主要集中於在俄羅斯東正教^[15]和俄羅斯文學^[16]等領域中偶有涉獵部分。但希臘東正教的生態思想研究相比於俄羅斯東正教會來說則稀缺得多。^[17]

綜上，國內對巴爾多祿茂生態神學相關領域的研究雖然是有，但相關東正教研究能夠提到巴爾多祿茂本人和生態神學的都非常少，遑論有針對性的專門研究和推介。因此本文的研究似可以填補國內學界東正教研究中這個領域的近乎空白的情況，也期待深入挖掘其有益於基督教中國化的理論啟迪資源。

至於國際上對其研究的成果則比較豐富，主要集中在英語和希臘語世界，以希臘東正教世界的神學家們^[18]為主，當然也有少量的法語^[19]等其他語種的著作。^[20]其中最重要的有四本：

(1) Ecumenical Patriarch Bartholomew, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, (New York: Fordham University Press, 2011). 本書搜集並精選了巴爾多祿茂任職頭二十年(1991-

2011)的關於生態的重要報道、在研討會和國際活動的演說、採訪問答等資料加以整理發表，也收錄了他一系列的生態方面牧函、對教會勸勉和在教會重要節日的講道等，展示了他認知早期和中期對環境退化、全球變暖和氣候變化的許多神學觀點和態度的變化，是一本難得的針對他散落各處的演講的一次有針對性主題的系統搜集和整理，本文很多觀點也來自對此書原材料的閱讀。

(2) Ecumenical Patriarch Bartholomew, *In the World, Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, (New York: Fordham University Press, 2009). 該書涵蓋了巴爾多祿茂對信仰與自由、種族主義和原教旨主義、宗教間相互尊重和容忍、生態與貧困、人權與自由、種族和宗教歧視、教會和國家、恐怖主義和腐敗、個人良心與自由、歐洲、土耳其和世界的關係問題、宗教與政治、基督徒和穆斯林、基督徒和猶太人的關係等關鍵性問題的發言，顯明了他在人權、宗教容忍、國際和平、環境保護等方面作為橋樑建設者和和平締造者的形象。這本書可以帶給我們關於巴氏完整思想體系的俯瞰視野，讓我們清楚生態神學在其中的位置以及其與其他部分的關聯和互相作用。

(3) Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Speaking the Truth in Love: Theological and Spiritual Exhortations of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, (New York: Fordham University Press, 2010). 這本書主要是巴爾多祿茂對普世對話和教內聯合問題各種教會宣言、通諭和訓導等材料，尤其是對東正教和天主教之間有爭議的問題——教宗至上、基督教內部分裂，以及東正教自拜占庭帝國消亡後一直無法統一等敏感話題的回答，這種政治立場與他的生態觀看似無關實則在思想譜系上是一脈相承，因為生態問題本身也涉及政治，巴氏在本書中所展示出的普世胸懷是他重視生態事工的重要基礎。

(4) Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*, (New York:

Doubleday, 2008)。此書是為了彰顯巴爾多祿茂作為正教精神領袖對現實社會問題的洞見，他將東正教神學^[21]傳統視角與現當代全球社會現實熱點問題如自由與人權、社會正義與全球化、民族主義與戰爭等一一聯繫起來，借現代問題闡發東正教一貫的傳統教義和精神指導，論證古老的東正教在現代社會依然有巨大的靈性指導和啟發作用，生態神學是其中的一個重要內容。巴氏用詩歌一般優美的靈性語言向現代人娓娓道來東正教對生態的守護情懷和其後的神學背景，是本文的重要參考書和原始材料來源。

巴氏的個人傳記目前主要只有兩本，傳記中所展示的巴氏的成長環境、思想軌跡和所面臨的國內外局勢都是其生態神學誕生的重要土壤和研究背景，這兩本書分別是：

(1) John Chryssavgis, *Bartholomew: Apostle and Visionary*, (Nashville: Thomas Nelson, 2016)。本書是其生態顧問John Chryssavgis在查閱教會檔案、巴爾多祿茂的個人筆記和與其本人密切接觸觀察的基礎上，為其立的傳記，並且有羅馬教宗方濟各為本書作序，是目前普世牧首區官方認可的唯一一本其個人傳記，也是本書參考的背景資料來源之一。

(2) William G. Rusch, *The Witness of Bartholomew I, Ecumenical Patriarch*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2013)。作者William G. Rusch在這本書中收錄了來自7位不同背景的見證人對巴爾多祿茂的文章，分別講述了巴爾多祿茂作為普世牧首是如何影響當代歐洲格局、東正教與新教以及羅馬天主教之間的對話關係、巴爾多祿茂在世界基督教聯合會中的工作以及他對現代普世運動的承諾，從外部描繪了一個牧首的立體肖像——一個希望將東正教與現代世界聯繫起來、為基督徒的團結做出貢獻的領袖，每一個人的見證多多少少都涉及對他生態事工的評價，是研究其生態觀的一個重要外部訊息和對比參考資料，在一手資料官方話語佔絕對優勢的情況下這本書能使對很多問題的研究更加客觀。

綜上所述，國際上對巴爾多祿茂的生態思想

的推介資料主要集中在官方發布的一手文獻，比較零散，本文可以做的就是結合中文語境對其進行再思考和整理。

三、巴爾多祿茂生態神學的主要內容：人與自然關係之再反思

巴爾多祿茂曾提綱挈領地指出現代生態僵局背後的癥結，不是物質層面的問題而是對上帝、人和世界的看法問題，這個批判與懷特不謀而合。他說：「正如許多其他的現代問題一樣，在生態問題的背後，隱藏著一個神學立場和態度的問題。西方社會人們對上帝、鄰人、環境的異化和對個人主義、功利主義的強調，導致了對上帝神聖創造物的濫用，也導致了現代生態的僵局。」^[22]這段話觸及生態神學首先要處理的議題：人和自然（受造界）的地位和關係應該是什麼，或者說這個地位怎樣排序才是恰當的。

在這個問題上一直有兩種傾向。第一種正如林恩·懷特所指出的，造成近代以來生態環境災難的環境觀，就是一種人與自然二元對立且人居高臨下的環境觀：人是自然的主宰，自然是人達到自身目的的手段和工具。第二種傾向最終容易導致多神論或萬物有靈論的世界觀，是懷特所批評的西方基督教在歷史上所戰勝的將自然物當作神的世界觀。在那個價值系統裡，自然在某種程度上比人重要、高於人，甚至成為人頂禮膜拜的對象，使人對之深深敬畏和懼怕。而巴爾多祿茂所代表的希臘東正教的生態論，走的既不是這種路線——人作為匍匐在自然物之下的膜拜者，更不是第一種路線——把人類當作萬物的主人。而是第三種路線：人乃是萬物的「祭司」。這種觀點和東正教悠久的禮儀傳統是分不開的。具體來說，這種觀點包括三個方面：

1. 對人以外受造物一貫被貶低地位的提高

(1) 受造物所擁有的神性

首先，我們需要在和上帝的三角關係中來理解東正教中人和萬物的地位和關係。從巴爾多祿茂眾多生態演講和佈道^[23]中不難發現，不同於主流西方基督教觀念，萬有和創造(Creation)在東正教神學裡，是一個神聖的概念。因為他們相信所有

自然物的主人是上帝，而非人類。上帝是神聖的，所以上帝所造的物也是神聖的，具有神性（但不等同於神）^[24]。雖然他們並不否認人在受造物之中的特殊地位，但自然物的神聖性並不因此而降低，正如巴爾多祿茂所說：「（東正教）視人類為整個受造界的中心，但受造界的神聖性是顯而易見的，不能被人類在自然界中是擁有上帝形象的存在這個中心地位和特權所貶低。」^[25]。

（2）以聖像的眼光看世界

巴爾多祿茂的生態首席顧問、神學家約翰·克里斯薩吉斯(John Chryssavgis)^[26]認為，生態問題的根源在於，我們看待我們自己和我們周圍世界的思維範式(Paradigms)：我們如何構想我們自己，如何構想這個世界——當我們張開眼睛看這個世界的時候，是缺乏對超越、永恆的意識、以自我為中心、把他者僅僅看作是物品，還是看見一個「奇跡」（或譯「奧跡」，Mystery）？他認為，東正教特別重視的聖像的世界，向我們揭示的，正是這樣一個看不見的世界，是我們所看見、經驗的每一事物背後那看不見的永恆維度。而這，正是當下的生態困境中的人們所缺少的視野和問題的癥結所在。事實上，在聖像中，整個世界都被不同地看待了，整個世界被看作一個象徵物，每一個事物都是上帝的一個記號(Sign)，這是自二世紀以來就有的東正教傳統^[27]。他認為，如今地球生態環境的破壞和資源的濫用只有在人類開始視整個自然界為一個聖像的情況下才有可能被制止——如果這個世界是一個聖像，那就意味著，沒有一物是缺少神聖性的。

（3）人被造時的雙重屬性

東正教一個對人和自然萬物的關聯的理解是來自對創世記中創造七日的解讀。在這個創世敘事中，人們常常關注的是按著上帝形象所造的人（創世記1:27），而忘記了，這個敘述中上帝造人所使用的地上的塵土是一個先於人的自然被造物^[28]。而這，傳達了一個重要訊息，即人和其他被造物之間有著天然的連接。因此，巴爾多祿茂認為，我們在強調人的屬天性(Heavenliness)的同時，不應當遮蔽人的屬地性(Earthliness)^[29]。

（4）沒有被排除在上帝的救贖計劃以外的非人

受造物

再者，約翰·克里斯薩吉斯認為，在諾亞洪水故事的聖像中，東正教生態神學提醒我們注意的是：諾亞所拯救到船上的生靈不止有人，還有一對一對公母搭配的各樣飛禽走獸。所以，諾亞（預表新約中的被贖之民）所拯救的，是一整個生態系統。這也是一個深刻的預表。因為諾亞故事的重點是人類和上帝之間那已經被破壞了的永約的重新建立，所以也就是說在這個人和上帝的永約之中，動植物等人以外的受造物並沒有被排除在外，在新天新地的終末意義上人以外的受造物也有其地位。

2.人被過分抬高的地位的降低

（1）共享受造的一天的人類和爬行動物

約翰·克里斯薩吉斯指出，東正教生態神學在創世敘事中所重視的另一個點是：人類在七日創世故事中並沒有獨自佔有其中任何一整天，人類是和其他所有爬行動物共享了創造的某一天——也就是第六天而已。這種人與爬行動物共享受造同一天的關係親密性顯明了人的地位並非那麼高高在上。

（2）人的管家職分的誤解和誤用

而巴爾多祿茂在許多演講中更是一再強調：人需要擺正自己在自然萬物面前的姿態，因為事實上人並不是萬物的主人。這裡主要涉及到對創世記1:28經文的解釋。東正教對這個經文的解釋是其生態神學的基本理念——大地並不屬於人類，不是人類的自有財產；人類並非大地的主人，而只是受委托的代管者而已。大地和其上萬物真正的主人是上帝。所謂代管人，和主人這個概念間有著身份和主權上的天壤之別。當然也有其不可推卸的職責義務，就是聖經中所記載的上帝親自設立人類去修理、看守地上的樂園（創世記2:15）。這隱喻了東正教生態神學中人的天職的部分，這也暗示了人工作的意義。在東正教看來，這工作、責任、使命、天職本是一份神聖的邀請，一種恩賜，使得人可以從被造物上升到與創造主同工的特殊尊榮地位，但卻被極大地誤解和誤用了。

因為上帝雖「賜予」人這個職分，但「賜予職



分)和「統治的權柄」(創世記1:28)這兩個概念卻又有著根本的不同。巴爾多祿茂認為,人類常常是在統治者的自我身份設想中去行動,所以成了僭主(Tyrants)^[30]。人類在近現代社會對自然的所作所為證實了這一點,人們僭越身份把自己當做大地的主宰、隨己意濫用、虐待和破壞了屬於上帝的所有物,導致了生態的災難和今日人類生存條件的岌岌可危。

(3) 被呼召修理看守的使命

巴爾多祿茂說:「東正教會相信上帝的創造,不管是自然的創造還是精神的創造,都「甚好」(見創世記1:31)並且人類有義務培育和保護這個美麗的世界,上帝將人類放置在這個美麗的世界中作為治理者(rulers)和供應者(providers),但不是不理性的和虐待的治理者(rulers)。」^[31]所以在國際舞台上他一直重複著許多批評現有經濟和生活方式的話語^[32],這些話語的背後是他強烈的神學信念,即聖經創世記中所記載的人類和上帝之間的神聖盟約和上帝賦予人的天然使命——「修理看守」地上的樂園(創世記2:15),即維護上帝神聖可畏的創造,他深信破壞生態平衡、污染我們的環境以及浪費資源就是在犯罪(Sin)——這也是他被時代雜誌授予「全球100位最有影響力人物」之一時頒獎詞中所特別引用到的他的一句話。因為一草一木一石都是這神聖受造界的一個不可分割的部分,毀壞人有不可推卸的責任,不只是看管不力,甚至罪魁禍首正是人類自身。所以他認為,「我們應繼續努力敬重那作為神聖造物主作品的受造界。我們一起被呼召去保護上帝造物的神聖與美麗。」^[33]「人類必須記得他們是受造界的保護者、經營者和管家,而不是擁有者或統治者。」^[34]

3.人之於受造界的重要性:祭司的職分

在巴爾多祿茂看來,人類對大自然資源無休止的破壞和浪費的原因之一是因為人們已經丟失了聖禮(Liturgy)的精神^[35],也就是7世紀的希臘教父認信者馬克西姆斯所稱的「宇宙性禮儀」(Cosmic Liturgy)的維度,以及崇拜(Worship)的精神。

(1) 禮儀中身份的轉化及所帶來的更新

在禮儀中,人們將不再是像平日一樣把自己

當作這個世界的遊客(Tourist)那樣,抱著對這個世界到此一遊的心態來看待和對待萬事萬物,而是在音樂的維度、藝術的維度、美的維度中,在一場場生命的舞蹈中,在一次次對那神聖共融感的慶祝中,恢復東正教認為的我們本該有的朝聖者(Pilgrim)的身份,恢復在和世界的關係中那種敬畏感以及由此而來的神聖的喜樂感,因此能夠不僅不像對待物那樣地對待人(因為他們相信人是按著上帝形象所造的),更能做到不像對待「東西」那樣地對待物、對待萬有(因為他們相信物中包含了上帝的獨特蹤跡),即用對我們所愛的人那樣的細膩的情感、相同的敏銳和溫柔來回應大自然。

(2) 人與自然關係的恢復

所以東正教所珍視千年的禮儀並不是儀式(Ritual)的層面,而是關係(Rational)的。在巴爾多祿茂看來,禮儀正是紀念並慶祝那上帝與人之間、上帝與物之間、人與物之間那所與生俱來的親密連繫的語言。因此,在東正教禮儀中,整個世界都是聖禮的一個組成部分,世界中的每一個存在都在讚美上帝(詩篇18:2)。而人的使命正是作為祭司的身份將整個受造界即整個世界、萬有都帶到上帝面前,帶入到上帝的國度之中,為被污染的宇宙、被破壞的世界的更新而祈求上帝。東正教認為這正是許多人將自己的生活狹隘化為自我的關注和欲望、自己的利益的病症的一劑良藥。

整個世界在巴爾多祿茂看來並不是一個靜止的存在,而是動態的運動。東正教認為這個世界在一個不停地走向終末王國的運動(movement)的過程之中,因此它和他們所信仰的(終末才會來臨的)天上的上帝王國之間有著深刻而密切的聯繫。他們相信在這個世界上他們所做的事情與他們所相信的天堂息息相關。因此,在聖禮中,天上和地上的隔膜最終被打破的經驗被預嘗,這種親密的連繫被以象徵的形式「恢復」了。

(3) 在禮儀中實現造物的目的

在“*Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*”一書中,巴爾多祿茂說,在正教徒的信念中,整個自然界和其中的物質不僅是上帝賜給人的禮物,祂還命令人類「修理和

看守這地土」^{136]}（創世記2:15和合本）。他認為，基於這個前提，那麼聖經接下來所描繪的那個「亞當之罪」的意思，正是人類對「將這個世界當作一份和上帝、和其餘的受造相遇和共融的禮物來接受」的邀請的拒絕。保羅的《羅馬書》提到這「罪」的結果，就是「整個受造界一直在痛苦中呻吟」，「一同嘆息勞苦，直到如今」（羅馬書8:22和合本），而「受造之物，切望等候神的眾子顯出來（羅馬書8:19和合本）」。神的眾子也就是屬神的兒女們。在正教傳統教導中認為有特殊屬神身份的人應當在人群中如山上之城、桌上的金燈臺般顯露出來、採取行動營救在罪的虐待和壓制下嘆息、勞苦、呻吟的受造界。

他認為，這種營救不只是單槍匹馬地去靠著自己採取行動，而是靠著基督的力量。這種營救和東正教聖像中經常描繪的一幅畫面息息相關，即「耶穌登山顯榮變相」的聖像。這幅聖像涉及東正教神學的一個關鍵概念「宇宙性轉化」(Cosmic Transfiguration)。

東正教傳統相信，耶穌在他泊山上的變相顯榮和發出的非受造之光預示人性也能復活、成聖（或神化），自然界萬物最終將在末世經歷一種奇妙的更新，神人二性的耶穌身上這種人性和神性之間的轉化正是人和宇宙終極轉化的一種預嘗。這在正教禮儀尤其是節期禮儀慶典中被經常性地強調和演繹。例如基督顯榮節（8月6日）所傳揚的：「正如主的身體被尊榮一樣，當他登上（他泊）山並變身成為榮耀和無限的光時……同樣，我們的人性也會被轉化為上帝的權能，被點燃為火和光。」^{137]}正教禮儀將耶穌身上這種神聖之光和變化的力量擴大到整個世界：正教認為作為聖子的耶穌在他泊山上的光是從非受造的聖父而來，因此這光也是非受造之光，聖父是光，聖子是光，聖靈也是光，而三位一體共同用光顯明了自己，並用這光引導著整個受造界。

又如基督受洗節（1月6日）所歌唱的「水的本性被聖化，大地被祝福，而諸天被照亮……因此通過受造界的元素，通過天使們，通過人類，通過可見與不可見的事物，上帝至聖的名字被尊榮了。」

^{138]}顯明了東正教對人類借著耶穌基督而完成的受

造使命的理解：基督對創世記之初的原始命令的完美順服並恢復了世界起初被上帝所造、所願的目的。因此耶穌基督成了榜樣，基督徒（人類）也當效法他，順服上帝在創世之初的原始命令：修理和看守這地土，恢復人類、大自然和萬物起初被造的目的，那上帝所願的目的。雖然人和受造界其他部分共同構成基督顯現的一部分，但是人類在其中扮演的是獨一無二的角色和承擔獨一無二的責任：即作為聖經上所說的君尊的祭司、聖潔的國度、屬神的子民，承擔著帶領整個受造界歸回上帝的使命。這就是巴爾多祿茂常說的東正教聖禮的維度。

四、餘論

巴氏的生態神學思想的獨特價值和意義在於，他突破了西方智識主義和人本主義，注重生態靈修和人的禮儀性角色——即大地祭司的角色。這種對人類在受造界祭司角色的定位，是具有東正教特色的觀點，它既不貶低人而過度抬高非人受造的地位，也不一味高舉人從而將人對自然的僭越行為合法化，擯棄生態元凶人類中心主義的弊病，也對後起矯枉過正的動物至上主義有一個適度糾偏。作為東方教會的代表，我們可以看出他迥異於西方的生態價值取向和理論路徑。與此同時，中國傳統文化卻與其有著許多英雄所見略同之處^{139]}。因此，漢語語境下基督教中國化的理論探索中如果要發展生態神學或生態哲學，完全可以借助巴爾多祿茂這面鏡子。他師法古老的禮儀傳統，傳承教父們的理論資源，法古開新，以古老東方智慧解答現代性問題和現代人的迷思的做法，可以帶給漢語學界和中國化的基督教界巨大的啟發。他在理論建構中成為東方生態保護理論的一面旗幟，深入研究這一點，同樣可以讓我們反思自己的理論起點——在實踐中為何重蹈了西方的覆轍，是否由於長期被範疇化和制式化的西方話語體系和框架模式所影響和牽制，這也是我們基督教中國化不得不直面的問題。對於巴爾多祿茂為代表的東正教生態神學，本文正如標題所言只是初探，希望可以起拋磚引玉之薄效，以期為學界基督教中國化研究和我們基督教界自己的神學

話語體系的建立注入來自古老傳統的強有力的滋養。

[1] 關於雷切爾·卡森《沉寂的春天》是如何引爆媒體，使地方環境問題上升到全國乃至全世界的關注，草根研究成為全民共識，催生現代環境運動和環保主義，詳見Gary Kroll, “The ‘Silent Springs’ of Rachel Carson: Mass media and the origins of modern environmentalism”, *Public Understanding of Science*, 2001(4).和Thomas R. Dunlap, *DDT, Silent Spring, and the Rise of Environmentalism: Classic Texts*, Washington: University of Washington Press, 2008.

[2] 這篇演講後來被發表在《科學》雜誌上，見Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*, 1967(155), pp.1203-1207.

[3] 詳見Bron Taylor, “The Greening of Religion Hypothesis: From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly”, *Journal for the Study of Religion Nature and Culture*, 2016(10).

[4] 這幾大批評點包括：一，（西方）基督教通過摧毀異教萬物有靈論的方式，使得人們對自然之物失去敬畏之心，大自然成了沒有靈魂或理性的次等存在，更確立了人與自然決然分開的二元論；二，聖經《創世記》中上帝賦予人對自然萬物統治權的教義，奠定了人類中心主義的趨勢，使人利用自然來達到自己目的的行為合法化，自然物變成了除為人類服務外沒有自身意義和目的的存在；三，猶太-基督信仰確立了一種非重複性的線性時間概念，使人對自然的行為被一種永久性的進步觀所支配，造成自然資源的過度開發。見Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*, 1967(155), pp.1203-1207.

[5] 代表作（中譯本）見：（德）莫爾特曼，隗仁蓮等譯：《創造中的上帝：生態的創造論》（香港：道風書社，1999年）。

[6] 該通諭的中譯本見梵蒂岡官網文件（由天主教會台灣地區主教團翻譯）：https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_zh-cn.pdf（2021年9月20日）

[7] 詳見Bron Taylor, “The Greening of Religion

Hypothesis: From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly”, *Journal for the Study of Religion Nature and Culture*, 2016(10).

[8] 他認為將大自然中的一切生靈視為自己親人的方濟各及其後產生的方濟各修會是不合天主教內主流的「異端」般的存在，它的存在並沒有阻止天主教或者說整個西方基督教在全球環境破壞進程中的精神導向作用。見Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*, 1967(155), pp.1203-1207.

[9] Ibid.

[10] Ibid.

[11] 2015年6月，《聖靈聖禮觀與宇宙人觀：蒂利希、正教神學與儒家》，《蒂利希、佛教與儒家國際學術會議》，香港浸會大學。此會議文章後又收錄於William NG Yau-nang & Keith CHAN Ka-fu, *Paul Tillich and Asian Religions*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017, pp.221-238。

[12] 文章為《中國天主教》幾年來的新聞報道，具體來說，有2004年第4期的《海外信息》對教宗若望保祿二世和君士坦丁堡普世牧首（天主教稱之為「大公宗主教」）巴爾多祿茂在梵蒂岡簽署盼盡速重開神學對話、彌合分裂傷痛的聯合聲明的報道；2005年第5期《教宗接見君士坦丁堡賀節代表團重申推動基督信仰合一決心》報道了新上任的教宗本篤十六世接見巴爾多祿茂派來的代表團時的講話；2008年第3期中的一篇對巴爾多祿茂當年訪問教宗本篤十六世的報道《君士坦丁堡東正教牧首拜會教宗》。

[13] 文章有：徐鳳林：〈烏克蘭東正教會「牧首教令」中的教規問題〉，載《世界宗教文化》，2019年第5期；劉博玲：〈俄烏教會紛爭引發的東正教世界的危機與應對〉，載《世界宗教文化》，2021年第3期；于時語：〈烏克蘭東正教會緣何「求獨」〉，載《南風窗》，2008年第17期。

[14] 1980年代程同對《世界少數民族》中埃里加-伊倫·A·達亞斯所著的一篇文章〈土耳其的希臘正教少數民族〉的翻譯，載《民族譯叢》，1986年第5期，這篇文章簡要介紹了截止1986年為止土耳其境內的希臘正教少數民族的艱難生存狀況——這個族群正是土耳其境內的君士坦丁堡普世牧首區的主要成員，從時間上看也涉及

到巴爾多祿茂成長歷程中在土耳其的艱難生存環境。

[15] 這方面研究主要有北京師範大學張百春教授的《當代東正教神學思想：俄羅斯東正教神學》（上海：上海三聯書店，2000年），其中在具體神學家的思想介紹時就包括了一些正教生態神學的內容。

[16] 「俄羅斯生態文學」這個領域研究最多、最深的當屬中國人民大學文學院的梁坤教授，其專著《末世與救贖——20世紀俄羅斯文學主題的宗教文化闡釋》（北京：中國人民大學出版社，2007年）和數篇論文，如〈當代俄語生態哲學與生態文學中的末世論傾向〉，載《外國文學評論》，2003年第3期，〈俄羅斯生態末世論思想探析〉，載《中國人民大學學報》，2004年第4期，對俄羅斯東正教生態神學中的宇宙論、末世論、救贖論和基督論均有深刻的剖析。還有一些俄羅斯生態文學領域的研究成果，主要是對具體俄羅斯作家如陀思妥耶夫斯基、拉斯普京、阿斯塔菲耶夫等人基於俄羅斯東正教信仰而創作的生態文學或文學中的生態救贖思想的剖析性研究。

[17] 事實上，國內對希臘東正教的相關動態、體制和思想理論學界的關注都非常有限，這有限的研究又主要是從文學、歷史的角度，東正教思想涉及並不多，首屈一指的是北京大學歷史研究中心的陳瑩雪，其相關成果包括：〈奧斯曼帝國統治時期東正教會對希臘公益教育的支持（1593-1821年）〉，載《世界歷史評論》，2021年第8期；2016年第2期；《東正教會對伏爾泰聖經批判的駁斥——以帕里奧斯的〈解藥〉為例》，載《世界宗教研究》，2017年第3期等。而其他的零星研究成果是：黃天穎：〈歐洲東正教應對新冠疫情的措施與爭議——以希臘地區東正教為例〉，載《世界宗教文化》，2021年第2期。

[18] 想了解巴爾多祿茂的思想，有一個人是絕對無法繞過的，那就是巴爾多祿茂的牧首辦公室總執事和環境顧問約翰·克里斯薩吉斯(John Chryssavgis)博士。巴爾多祿茂本人的著作，尤其是其所倡導的生態方面的公開著作，多由他執筆編纂。在著作以外也寫了大量的對普世牧首巴爾多祿茂的生態努力的推介文章。他是為數不多可以獲得巴爾多祿茂生平檔案一手資料的人——從他為巴爾多祿茂本人著書立傳中所

引用的資料就可以看出。因此可以說他是外界了解巴爾多祿茂本人尤其是其生態思想的最主要窗口之一，是巴爾多祿茂生態思想的研究中最重要的學者。普世牧首區所公布的四本巴爾多祿茂本人著作（多為演講集）他都是編輯者。

[19] 法文版的選集有 *Bartholomee Patriarche Bartholomée, Et Dieu vit que cela tait bon*, CERF, 2015.

[20] 鑒於筆者的語言能力，以下研究綜述不免以英語世界的成果為主，希臘語成果稍有涉及。

[21] 巴氏作為一個宗教領導人，其著作多為演講、採訪、評論的合集，鮮有專門的神學學術作品，本書是唯一一本神學研究意味稍濃的作品，他的生態神學的神學論證很大程度上依賴於廣大希臘東正教神學家們。John Chryssavgis, Bruce V. Foltz的“*Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*”就是這樣一本聚集了希臘正教世界最有影響力的神學家、哲學家們跨界與生態科學家們合作來探討如何解決當今世界環境問題的綜合論文集，東正教神學家們在本書中也論證東正教如何為全球生態保護提供獨特精神資源；另有John Chryssavgis的“*Creation as Sacrament: Reflections on Ecology and Spirituality*”，Elizabeth Theokritoff的“*Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*”和Frederick W Krueger的“*Greening the Orthodox Parish: A Handbook for Christian Ecological Practice*”都是了解希臘東正教學術界針對生態神學及其實踐研究的重要作品。

[22] Ecumenical Patriarch Bartholomew, edited by John Chryssavgis, *On earth as in heaven: ecological vision and initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2012, p.314.

[23] Ibid, pp.65-144.

[24] 這裡還有一個能量和本質的區別的問題。這種神性是能量而非本質層面的。詳見John Chryssavgis, Bruce V. Foltz, *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, New York: Fordham University Press, 2013, pp.34-45.

[25] Ecumenical Patriarch Bartholomew, edited by John Chryssavgis, *On earth as in heaven: ecological*



vision and initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew, New York: Fordham University Press, 2012, p.304.

[26] 約翰·克里斯薩吉斯(John Chryssavgis)作為巴爾多祿茂的生態顧問，二者的生態觀點是高度一致和統一的。

[27] 詳見John Chryssavgis, Bruce V. Foltz, *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, New York: Fordham University Press, 2013, pp.398-410.

[28] *Ibid*, pp.152-153.

[29] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, pp.22-23.

[30] Ecumenical Patriarch Bartholomew, edited by John Chryssavgis, *On earth as in heaven: ecological vision and initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2012, p.98.

[31] *Ibid*, p.317.

[32] *Ibid*, pp.18-19.

[33] *Ibid*, p.305.

[34] *Ibid*, p.305.

[35] *Ibid*, pp.194-235.

[36] 巴爾多祿茂所引用的聖經英文原文是英皇欽定本的服務(serve)和保守(keep)。詳見Bartholomew, *Ecumenical Patriarch of Constantinople, Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*, New York: Doubleday, 2008, p.91.

[37] *Ibid*, p.101.

[38] *Ibid*, p.102.

[39] 本文因篇幅所限無法展開其與中國傳統文化的對比研究，期待能引起學術界重視，對此有更多的研究。

A Preliminary Study of the Ecotheology of Greek Orthodox Ecumenical Patriarch Bartholomew

Li Lin (Minzu University of China)

Abstract: The first thing that this paper has discovered is that the study situation of the Eco-theology of the Christian tradition in the Chinese language is poor. Through a review of the development of ecological theology and the current state of relevant research, the author found that it is a great pity that the ecological perspective of the Greek Orthodox Ecumenical Patriarch of Constantinople, Bartholomew, a representative figure of the Orthodox Church, has not been studied for a long time in China. Bartholomew's Eco-theology is based on the ancient liturgical tradition of the Orthodox Church and focuses on the theoretical resources of Orthodox spirituality, a style and value of ecological theology that is very different from the rational discursive tradition of Western Europe and North America. This paper argues that Bartholomew's Eco-theology was born out of a unique reinterpretation of traditional Orthodox theology, forming the basis for a distinctive cosmic concern, and that his interpretation of the relationship between human beings and nature can not only complement or expand the Eco-theology we know from Western European and North American thought, but also stimulate new thinking and perspectives on ecological themes in the Chinese-speaking world.

Key Words: Eco-theology, Greek Orthodoxy, Bartholomew

建構漢語學術神學學科體系之路

—讀黃保羅的《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》

■ 何丹春

上海大學文學院

導言

漢語神學作為一種基督教研究，經過數百年的發展，已經成為中國人文學統中的重要組成部分。利瑪竇在16和17世紀所寫的《天主實義》以及他跟中國儒家學者之間的對話，開啟了漢語世界的學術型基督教研究。1994年6月，香港道風山基督教叢林出版《道風：漢語神學學刊》出刊詞對漢語神學的概念進行了解釋，掀起學界對「漢語神學」研究的高潮，一代代的漢語神學研究學者，努力推動漢語神學研究與傳統文化的儒、道、釋以及馬克思主義和當代思想並駕齊驅，相互競爭。「漢語神學」的提出與發展，展現了中國大陸知識分子對於神學思想發展的一種自覺，對於基督教神學思想意涵的一種把握。它超越了以往從民族化和本土化來理解

神學的格局，從現代化語境建構基督教思想。從理論上來講，這是可能與當代解放神學、黑人神學、女性神學相媲美的神學發展方向。^[1]

儘管漢語神學已有一定的研究成果，但在學科建設方面，漢語神學的研究規範尚未建立，甚至沒有一本教材專門探討作為學科的基督教研究是怎樣的學術研究。2008年宗教文化出版社出版的黃保羅教授的《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》一書則為我國建立漢語學術神學學科體系提供了重要的建議和指導。

黃保羅教授學習中國語言和文學出身，在歐美和日本學術界學習十多年，特別是在芬蘭赫爾辛基大學接受了正規嚴格的學術神學教育訓練。黃教授不僅從理論上研究道家、儒家、楚文化和基督教的系統神學，而且親身

參與了基督教的生活實踐以及宗教文化的對話。

摘要：在漢語神學的蓬勃發展中，《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》提出「漢語學術神學」，探討了作為學科的基督教研究的發展方向，對神學的學科體系與學術規範提出要求。該書區分了「漢語學術神學」、「漢語神學」和「宗教學」的區別，從而凸顯「漢語學術神學」的「非教會性」、「學術性」和「漢語性」。該書還解釋漢語神學學科構建的可能性和必要性，一方面，該書提到了西歐基督教研究的發展歷史對漢語學術神學體系的構建的示範作用，另一方面，作者也提到了構建漢語學術神學對學科發展的意義，以及漢語世界的基督教研究所面臨的亟待解決的問題。此外，作者在綜合考慮了漢語學術神學的八個構成因素之後，通過五個部分介紹系統的學科體系。作者給出了芬蘭模式供我們參考，但如何使其為我們所用、真正在學科體系構建上實現突破，還有待進一步探索，例如形成漢語神學的學術共同體、建構與使用漢語學術神學的本土話語與研究工具、加強學科之間的交流的同時維護自身學科特點、推動宗教學的學科建立等等。

關鍵詞：漢語學術神學；漢語神學；基督教研究

當他從歐洲來到香港和大陸的漢語世界，參與漢語神學研究的隊伍時，深覺在翻譯和討論的基礎上，漢語神學有必要嘗試建立學術規範^[2]。而《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》正是他對嘗試建構漢語學術神學學科體系的重要成果之一。

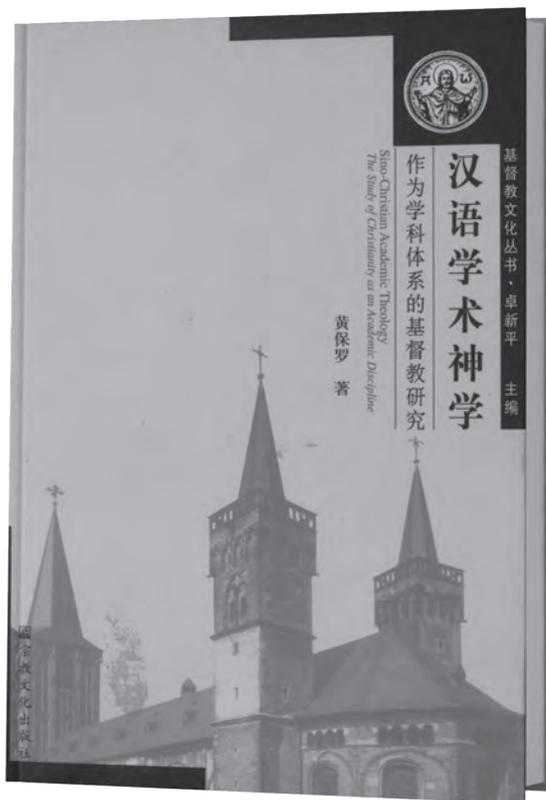
《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》全書40餘萬字，除了「總序」、「序」、「導論」、「附錄」、「後記」之外，共分為五個部分。在導論部分，作者介紹了「漢語學術神學」以及作

為學科體系的基督教研究的神學及其發展。之後的五個部分則分別介紹了基督教研究在神學傳統中的五個分支學科：聖經神學、歷史神學、系統神學、實踐神學、宗教學。作者旨在通過這本書為漢語學術界提供一本基督教研究的入門課本，以促進漢語神學學科的規範化。

總體而言，該作品可以被歸納為三個方面：第一，「漢語學術神學」是什麼，它和「學術神學」、「漢語神學」有什麼區別。第二，將基督教研究作為國內學術界學科體系的一部分進行構建的可能性和必要性。第三，結合國外大學神學體系的建設經驗，國內學術界應從哪些方面進行基督教研究，應如何加深對基督教研究的神學方法和學術規範化。這三方面分別回答了是什麼、為什麼、怎麼做的問題。此外，筆者還結合該書提出建立漢語學術神學體系的一些建議。

一、漢語學術神學及相關概念解析

作者從三方面對漢語學術神學這一概念進行闡述。首先，它是關於耶穌基督的上帝的言說，與《聖經》相結合。其次，它的表述語言是漢語，神



學的產生發展與漢語文化圈。第三，它是學術性而非教會性的，其生存平台是中國內地的學術界而非教會的神學院^[3]。

隨後，作者對「漢語學術神學」的概念與其他概念進行區分。作者認為，「漢語學術神學」作為一種「大學神學」，與「教會神學」相區別。「教會神學」把其他宗教都看做「他者」，基督教信仰是教會神學的最高標準。雖然理性特別在「信仰尋求理解」之中佔據重要位置，但理性總是在「信心」之下或之後。而「大學神學」（也稱「學術神學」）研究者則遵循「理性原則」，強調「以知求信」、「以知求知」、「理性位於信心之上」^[4]。

「漢語學術神學」區分了信仰與漢語神學，是作者為解決當前學界在「教會神學」和「漢語神學」研究中的誤解和分歧提出的。由於當前學界的漢語神學研究者包含了「信徒」和「非信徒」，人們會不知不覺以「教會神學」的標準和傳統來要求漢語神學，而漢語神學又以自己的學術性、超教派性或非教派性來為自己辯護，以致於雙方都有道理，可都又無法說服對方。為此，在充分考慮了「教會神學」的特點之後，作者結合「學術神學」和「漢語神學」，專門提出「漢語學術神學」的概念，通過「學術」這個定語來對「漢語神學」進行限制，或者說只限制討論漢語神學中的「學術性神學」，強調其非教會性和學科體系性，免得對話雙方互相誤解^[5]。

另外，作者還提到了「漢語學術神學」與「宗教學」之間的區別。「漢語學術神學」作為一種基督教神學，主要是從基督教傳統的內部來研究基督教，而「宗教學」性質的基督教研究則主要是從

所有宗教傳統之外的視角來把基督教當成人類宗教信仰之一來進行，完全不受基督教教義或其他特定宗教觀點的約束⁶⁾。從研究方法上來看，「漢語學術神學」採用了宗教學、人文學和基督神學三種方法。這表明宗教學的原理和方法只是漢語學術神學的其中一部分，這兩個概念不完全重合。

總之，「漢語學術神學」與這些概念的區分，使得「漢語學術神學」的特點更加鮮明：第一，非教會性，作為一種學科，它跟教會神學沒有從屬關係，也並非教會信仰或任何宗教活動的一個部分，漢語學術神學研究者不以認信為必要前提。第二，學科體系性，漢語學術神學是漢語人文科學中的一個分支，是人文學、基督教神學和宗教學相混合的學科，它包括漢語學界所有以宗教學和人文原理和方法對基督教進行的研究。第三，「漢語」性。它是「漢語神學」的一個下屬概念。作為「漢語神學」中的重要部分，「漢語學術神學」能夠通過挖掘漢語的歷史文化資源，減少基督教文化與中國文化之間的隔閡。

二、漢語學術神學學科體系構建的可能性和必要性

基督教是自西方的大學誕生以來的人類學術的重要組成部分之一，但是對基督教研究是否有理由在學術界作為學科體系的一個部分生存，國內目前似乎仍有異議。為解釋漢語神學學科構建的可能性和必要性，一方面，本書提到了西歐基督教研究的發展歷史對漢語學術神學體系的構建的示範作用，另一方面，作者也提到了構建漢語學術神學對學科發展的意義，以及漢語世界的基督教學研究所面臨的亟待解決的問題。

大學、神學、宗教之間的關係的發展，表明了基督教研究對於大學發展的重要性，也體現了將基督教研究作為一個學科體系的可能性。作者提到，西歐大部分中世紀建立的大學是從基督教會的座堂學校和其他教會所建立的機構發展而來。其他學科（如哲學、藝術學科）的建立、教學和研究是為了充當神學的輔助課程⁷⁾。在之後的發展中，宗教改革重新確立了西方既有的教會、大學跟神學之間的關係。路德是聖經研究院的教授，他

強調自己的教師身份和博士誓言，發誓將堅守聖經的真理並且宣言聖經。這樣一來，宗教改革也就成為大學裡的一個部分⁸⁾。神父的職責也發生改變，他們需要在大學學習新的神學內容以進行講道和教導。可見，神學在大學的體系建立與發展中扮演了非常重要的角色。

與西方形成鮮明對比，基督教研究在國內是位於非常邊緣的學科或只作為預備性的學術資源，距離建設專業性的神學學科為期尚遠。基於以下三個原因，我們有必要建立漢語學術神學學科。首先，基督教在漢語世界中面臨知識結構等問題，亟待解決。很多漢語學者對其教義信仰、行為習慣和機構組織的知識型掌握上都有先天的欠缺。其次，建立漢語神學學科，有利於我們對真理的價值判斷。談論基督教跟非基督教特別是中國宗教文化之間的關係，為了做到客觀和公正，學者們有必要從基督教的傳統內去看待它自己以及基督教跟其他宗教文化的關係⁹⁾。第三，我們擁有建立漢語學術神學學科的優勢。我們擁有西方神學沒有的研究資源：傳統文化的三大資源和多樣性的當代文化資源¹⁰⁾。漢語學術神學學科的建立有利於我們對研究資源進行整合，並呈現更為豐富和多樣性的作品。

儘管目前在漢語世界的學術神學研究中，只有香港中文大學的崇基學院和台灣輔仁大學設有基督教神學的研究，但是學術神學已經在國內學界獲得了一定發展，並為國內大學學術神學學科體系的建立奠定基礎，如中國社會科學院世界宗教研究所所長和宗教會會長是宗教學的代表人物，以劉小楓和何光滬為代表的香港漢語基督教文化所在漢語神學領域頗有建樹。加之西方大學的基督教神學研究為漢語世界構建神學學術體系所提供的經驗，相信假以時日，漢語學術神學研究能夠建構自身的學科體系與學科規範。

三、漢語學術神學學科體系的建構方向

在該書中，作者將漢語學術神學構成因素歸納為：經驗、啟示、聖經、傳統、教義、漢語文化、神學家個人的神學作品和理性。在綜合考慮了漢



語學術神學的八個構成因素之後，作者通過五個部分介紹系統的學科體系，以促進漢語學術神學研究的規範化。這五部分內容主要突出以下三個特點。

第一，為漢語神學學科的建立提供參考模板。作者分別介紹了聖經神學、歷史神學、系統神學、實踐神學、宗教學，並根據上述五個內容的框架來構建漢語學術神學的體系。每個部分都介紹了學科的誕生和發展歷史、研究內容、研究對象和研究方法等內容，並推薦了一到兩本教科書。作

者對這五個部分進行了極為詳細而精彩的闡述。為更簡潔地展示這一部分內容及凸顯各門學科的特點，筆者將書中所闡述的五門學科的核心部分以表格(表1)的形式呈現。囿於篇幅，筆者還未將許多重要內容歸納在內，比如每一門學科發展的歷史等內容、對神學研究方法的評價等。另外，作者還聯繫了國內的研究現狀，發現在國內對這五個內容框架的研究中，聖經神學和實踐神學被忽視，提出需要在這兩方面進行補充的建議。

學科類別	研究對象	分支學科	研究目標	研究方法	進深課程的選修方向	推薦課本
聖經神學 (解經學)	研究聖經的內容	舊約、新約、解經學的練習	解釋和發現文本的意思，努力客觀地進行詮釋	聖經批評法、接受美學、文本批評法等	早期基督教中的女性領袖、新約經文注評等	《聖經概況》、《舊約概論》等
歷史神學	研究基督教會和基督教運動的歷史	古代教會、中世紀教會歷史、宗教改革、虔誠主義，宗教複習運動和理性主義、當代教會歷史	弄清楚教會或基督徒是為什麼按其固有的方式來活動	技術性方法、詮釋性方法等	第三世界教會歷史、中國教會史等	《基督教會史》、《中國古代基督教及開封猶太人》等
系統神學	以某種秩序來介紹基督教信仰的核心問題	宗教哲學、教義學、普世神學、神學倫理和社會倫理、宗教神學和差傳學	「建構」或「製造」某種體系	概念分析法、系統分析法	教義歷史和神學歷史、教義學上的普世主義等	<i>Five Types of Christian Theology</i> ， <i>《基督教概論》</i> 等
實踐神學 (應用神學)	研究宗教團體	普通實踐神學、宗教教育學、教會社會學	為教會活動、發展及對其進行評價提供知識	藝術研究方法、系統方法、經驗方法	禮儀和證道學、教牧輔導和心理學等	<i>Practical Theology and Qualitative Research</i> 等
宗教學	從宗教外部觀察分析宗教	狹義：宗教歷史學、比較宗教學、宗教現象學、宗教心理學、宗教社會學、宗教人類學、宗教地理學 廣義：宗教哲學、宗教神學、宗教批評學	認識宗教現象的本質，揭示宗教產生和發展規律	縱向描述、橫向比較、現象學探究和精神分析方法	佛教、印度教、比較宗教的當代視角等	《世界宗教》、《宗教學是什麼》等

表1：基督教研究在神學傳統中的五個分支學科(筆者根據該書歸納)

第二，作者所提出的諸多建議經過了實踐的檢驗，具有可行性。作者主要參照芬蘭赫爾辛基大學的基督教神學研究，為漢語學術神學研究提供了切實可行的建議。一方面，該書對個人的研究學習提供指導。比如在介紹實踐神學時，作者結合了芬蘭赫爾辛基大學的一些研究項目。作者提到了以經驗方法研究實踐神學的教會社會實例：芬蘭神學家Eila Helander在1996年研究的「在傳教語境裡進行合作的社會學途徑」。作者也提到了歷史方法的普通實踐神學研究實例：芬蘭神學家Jyrki Knuutila在1990年研究的「芬蘭到1629年為止的權力和教會機構的婚姻」。作者還提到了用定性方法研究普通實踐神學的實例：芬蘭神學家Lauri Kruusi在1996年研究的「允許訴說和被聆聽：對退休人員和學生組成團隊的經歷講述的研究」等多個實例。每個實例都分別介紹了研究對象、研究方法、研究任務、研究資料、研究成果等內容，具有較高的參考意義和模仿價值。

另一方面，該書對推動漢語學術神學專業的設置和學生的培養有著積極的意義。以赫爾辛基大學的宗教學研究為例，在完成基礎學習之後，學生的下一步目標是掌握關於宗教、宗教團體和宗教生活的知識，不但要了解自己所熟悉的宗教而且要了解陌生的其他文化語境中的宗教。大學特別注重培養學生擁有實踐知識，並能繼續就自己所特別感興趣的問題進行深入的研究。

第三，為初學者普及了神學的基本內容。這五章內容主要目的是建構漢語學術神學學科，但是在通過對具體學科在建構描述中，作者也為初學者了解神學提供了一把鑰匙。一方面作者提到了很多基督教發展中重要事件。如在「聖經神學」那一章就概括了舊約和新約的重要事件，如：上帝創造世界、懲罰世人、特選亞伯拉罕做萬國之父、從埃及到應許之地、以色列亡國的經過、耶穌的生平和生活，以及他復活之後對門徒的顯現等。在歷史神學部分，在闡述歷史神學的內容即教會在歷史上的進展，在進展時的阻撓以及教會如何克服或度過艱難的發展情況和過程時，作者講述了基督教前三百年從猶太地區的小宗教團體如何克服困難變成羅馬帝國國教的事件，不僅使歷史神學的

學科定義更為清晰，也使讀者了解了基督教的早期發展。

另一方面，該書也幫助讀者認識了神學的一些重要術語。如在系統神學部分介紹系統分析這一方面時，作者提到當個別獨立表述的內容被放入更大的整體框架中去觀察時，這個表述內容會發生變化。很多基督教傳統中的重要概念像「羅各斯」和「靈」既出現在古典神學中，也出現在希臘哲學中，但出現了這些術語的神學語句，因為跟基督教相聯繫的關係，它們所表示的意義就跟基督教之前的哲學表述中的意義大不相同^[1]。這無形中幫助讀者認識了「羅各斯」和「靈」等神學重要術語及它們在不同語境下的不同意義。

四、對於體系建構的一些建議

漢語學術神學學科體系的建立意義深遠，但漢語學術神學學科體系在國內的建立仍任重而道遠，為此筆者結合本書，針對現有的一些問題提出一些建議，以平衡漢語學術神學研究中學者與教徒、西方與本土、學科特點與學科交流之間的張力。

首先是形成漢語神學的學術共同體。作者所說的漢語學術神學研究者包括了大陸的「文化基督徒」、部分教會基督徒、非基督徒的人文學者和宗教學學者以及活躍於大陸的有海外背景的基督徒學者，凡是以理性的學術規則來研究基督教的學者都是漢語學術神學研究者^[2]，他們在該體系建構中發揮著主體作用。但是由於這是漢語世界促成一門可以產生學術對話的神學學科，一門由精英階層的學者參與的具有漢語文化思想要素和人文學術的基督神學^[3]，目前的科研人員儲備尚不充分，而接受過專業學術訓練的教徒更少，存在信仰方面感受不深的問題。為此，「漢語學術神學」應不再局限於教會和信徒之內，也不囿於基督教研究的學術圈之中，而是促進他們之間的學術與信仰交流，將更多的人吸納到漢語學術神學研究的隊伍中來，形成研究漢語學術神學的學術共同體，從而增強漢語學術神學的話語權。

其次是在現代化背景下，塑造漢語學術神學的本土話語與研究工具。該書提到的芬蘭的基督



教神學研究體系，對我們建構漢語學術神學學科體系有重要的借鑒意義。芬蘭的教育體系根植於西方基督教研究，很多非西方世界的研究者雖然很自然地會基於自己的傳統，從自己的立場出發開展研究，但是他們使用的工具卻是歐洲或北美製造的。誠如作者所提，我們必須結合自己的經驗。當西方的宗教話語在中國的播撒使得中國本土話語中成為他者話語的挪用或引伸時，我們應當學會創造自己的研究工具，保持本土思想和價值信仰的自洽性和合法性。^[14]為此應當注意的是，要結合儒釋道傳統文化與當代人的生活境遇，從精神上真正引起國人共鳴，滿足國人的精神發展需求，從而擴大其影響力。

最後是在加強學科之間的交流的同時，維護自身學科特點，推動宗教學的學科建立。基督教作為一個研究對象吸引了宗教學、哲學、社會學、歷史學、文學等多學科的關注，這為基督教研究提供廣闊發展空間的同時，也要求漢語學術神學需要明確自身的學科屬性，以防止被其他學科所歸化。因為中國的學科體系安排，宗教學一直是位於哲學之下的二級學科，研究和教學只發生在過去二、三十年之內，許多方面還有待發展和深化。^[15]基督教研究作為一個學科需解決自身特點確立問題，以使宗教學成為一級學科，而不再依賴於其他學科，從而促進漢語學術神學體系的建立。

五、總結

黃保羅教授在《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》一書已經很好地完成了他所提的目標——建立漢語神學的學術規範。他解釋了漢語學術神學及相關概念，闡述了這一學科建立的可能性與必要性，並為研究人員以及學科的建立提供了切實可行的研究途徑。作者在實現這一目標的同時，還結合國內外神學研究，就當前漢語神學提出一些問題，促進了漢語神學的學術探討。比如，作者提到了和卓新平教授對學術神學不同的認知。卓教授認為，學術神學是宗教學原理和研究方法在基督教神學領域中的具體應用，作者則認為中西方的學術神學不是單純以宗教學的原理和研究方法為依據的。作者通過芬蘭赫爾辛基大

學神學和在基督教不佔主流地位的中國內地學術界的例子，論證漢語學術神學是宗教學、人文學和基督神學三種方法並用的，雖然其存在和發展平台可能是在中國大學的宗教學系，最起碼部分學者使用的是基督神學的方法。因此，學術神學並不一定只是以宗教學的原理和方法對基督教進行研究^[16]。他不僅對學科的定義提出了獨到的見解，也與國內學界在漢語神學的學科體系的探討上進行對話^[17]。這些學術交流促進了漢語學術神學的發展。

此外，在介紹西歐特別是芬蘭的基督教研究經驗時，作者沒有照搬，也不僅僅只是停留在介紹層面，而是結合國內的漢語神學研究現狀，指出了諸多漢語學術神學學科發展的關鍵問題。如作者提到芬蘭的基督教研究主要集中在赫爾辛基大學的神學院，宗教學系則主要研究非基督教的世界各宗教以及基督教跟這些宗教之間的對比問題，而在國內，由於基督教不是中國內地主流宗教等原因，承擔宗教學研究的主要是哲學宗教學系、歷史學系、社會學系和文學系，採用比較宗教學的人文主義方法。因此，中國內地的基督教研究是宗教學和神學的混合，但畢竟二者是不同的學科。我們需要從這個角度來思考和反省漢語學術神學的成就、困難和挑戰。作者提出的這一點相當重要，因為國情差異，中國並非一個基督教國家，中國的學術神學不可能完全是神學性質的，我們必須結合自身的情況，才能正確地將西方現有經驗為我所用。至於具體的探索模式，作者給出了芬蘭模式，如何使其為我們所用、真正在學科體系構建上實現突破，還有待進一步探索。為此，筆者给出了一些拙見，如形成漢語神學的學術共同體、建構與使用漢語學術神學的本土話語與研究工具、加強學科之間的交流的同時維護自身學科特點、推動宗教學的學科建立等。

總之，《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》一書不僅有利於讀者了解西方基督教神學和漢語學術神學的相關概念、發展歷史、研究方法等諸多重要內容，也為我國為建立漢語學術神學的學科規範打下基礎。一代代學者努力使基督教神學成為漢語文化思想的結構要素和人文學

術的組成部分，但正如文中所提到的漢語神學面臨的種種挑戰，建構漢語神學學科仍道阻且長。這不僅為該書所提到的漢語學術神學體系設置提出挑戰，也更進一步表明了本書作為一種基督教神學進入中國主流文化的嘗試，為基督教研究融入中國文化的主流而在中國的學術領域獨立成為一門學科奠定良好的基礎有著非凡的意義。

- [1] 孫向晨：《漢語神學—發展的吊詭：從「文化基督教」到「基督徒學人」》（據《基督教思想評論第十三輯》，2011年），第237頁。
- [2] 黃保羅：《漢語學術神學：作為學科體系的基督教研究》（宗教文化出版社，2008年），第118頁。
- [3] 同上，第4-6頁。
- [4] 同注[2]，第9頁。
- [5] 同注[2]，第84頁。
- [6] 同注[2]，第92頁。
- [7] 同注[2]，第61頁。
- [8] 同注[2]，第63頁。
- [9] 同注[2]，第89頁。
- [10] 同注[2]，第5-6頁。
- [11] 同注[2]，第280頁。
- [12] 同注[2]，第7-8頁。
- [13] 楊雪梅：〈漢語神學概念探討與辨析〉，載《甘肅理論學刊》，2011年，第64頁。
- [14] 王岳川：〈香港的後現代後殖民主義神學問題〉，載《南方文壇》，2000年，第59頁。
- [15] 黃保羅：〈轉型社會中的漢語基督教研究：作為學科體系的漢語學術神學〉，載《基督宗教研究》，2009年），第44頁。
- [16] 同注[2]，第92頁。
- [17] 同注[2]，第81-82頁。

The Road to Constructing a Disciplinary System of Sino-Christian Academic Theology
--Sino-Christian Academic Theology: The Study of Christianity as an Academic Discipline
by Paul Huang

He Danchun (College of Liberal Arts, Shanghai University)

Abstract: In the flourishing development of Chinese theology, Sino-Christian Academic Theology: The Study of Christianity as an Academic Discipline proposes Sino-Christian Academic Theology, discusses the development direction of Christian studies as a disciplinary system, and puts forward the requirements for the disciplinary system and academic norms of theology. The book distinguishes between “Sino-Christian Academic Theology”, “Sino-Christian Theology” and “Religious Studies”, thus highlighting its academic characters of and Chinese context. The book also explains the possibility and necessity of the construction of the discipline of Sino-Christian Academic Theology. On the one hand, the book mentions the exemplary effect of the development history of Christian studies in Western Europe on the construction of the Sino-Christian Academic Theology system; on the other hand, the author also mentions the significance of the construction of Sino-Christian Academic Theology for the development of the discipline, as well as the urgent problems faced by the study of Christianity in the Chinese-speaking world. In addition, the author introduces the systematic disciplinary system through five parts after comprehensively considering the eight constituent factors of Chinese academic theology. The author gives the Finnish model for our reference, but how to make it work for us and realize a breakthrough in the construction of the disciplinary system needs to be further explored, such as the formation of an academic community of Chinese-language theology, the construction and use of the local discourse and research tools of Chinese-language academic theology, the enhancement of exchanges between disciplines and the maintenance of one’s own disciplinary characteristics at the same time, and the promotion of the establishment of a discipline of Religion, and so on.

Key Words: Sino-Christian Academic Theology, Sino-Christian Theology, Christian studies

文化中國 CULTURAL CHINA

2023年第1-4期總目錄（總第114-117期）

標 題	作 者	期 · 頁	標 題	作 者	期 · 頁
卷首論語			歷史中的價值問題與價值中的歷史問題		
文化與眾生的地球.....劉琛		114 · 扉頁	一以絕對性和相對性為視角解析		
中國新時代多層次的文化開放.....梁燕城		115 · 扉頁	歷史研究中的難點問題.....楊桂森		114 · 43
電影《奧本海默》的啟示.....丁果		116 · 扉頁	重建中國知識體系.....呂嘉		115 · 16
以天人合一思想建立人類命運共同體			論孔子慎畏思想的德政倫理蘊涵.....王霞		115 · 33
.....梁燕城		117 · 扉頁	儒家「賢能政治」及其當代意義芻議		
		郭明俊		116 · 30
特約專訪			由「天道命理詮釋」到「實踐境遇自構」		
「三個文明」磨合下的當代中國社會			一儒家核心價值觀之話語場域、語用邊界		
一復旦大學謝遐齡教授學術訪談錄（一）			與功能限度辯證.....袁一達、李建森		116 · 36
.....唐艷		115 · 4	中國文化傳統與世界主義.....安希孟		117 · 16
國家宗教，何以迫切需要？			從賀麟的宗教與文化視角看儒學現代化		
一復旦大學謝遐齡教授學術訪談錄（二）		李悅		117 · 33
.....唐艷		116 · 4			
專題對話			中華神學		
探索「哲學與信仰」的邊界到			成聖之學與人的神聖化(Theosis).....梁燕城		114 · 51
「不信的暫時懸掛」(下)..呂武吉、梁燕城		114 · 4	希望與受難——莫爾特曼神學評論...安希孟		114 · 66
轉向「中國化」的思與行反省			三一圓融與如來藏真心.....梁燕城		115 · 42
.....唐洪林、梁燕城		117 · 4	布魯姆哈特父子的上帝國度觀念.....金學哲		115 · 57
			天人合一與感通的上帝(上篇).....梁燕城		116 · 45
			當代漢語神學理論重建芻議.....李安澤		116 · 60
			天人合一與感通的上帝(下篇)本體的明覺仁愛		
經典詮釋			與神人的相融互攝.....梁燕城		117 · 42
經驗、邏輯與拯救—《道德經》前八章的			文明互鑒中的《拯救與逍遙》		
邏輯詮釋與信仰詰難（二）.....王俊		114 · 21翟崇光、王梓萌		117 · 51
莊子的感知—中國古典聽覺美學初論					
.....藍韻璐、劉應全		114 · 28	民族宗教		
政治的面相：真理、常情、意見、信仰及意識形態			近代居士徐蔚如對華嚴學的貢獻.....趙化雨		115 · 99
—《道德經》前八章的邏輯詮釋			民間苯教文獻中的貢則（孔子）形象研究		
與信仰詰難（三）.....王俊		116 · 17用旦加措		115 · 110
禪眼觀道，博洽有歸：論袁煥仙說莊子			納西族多元宗教的和諧共生研究.....張志鋒		115 · 117
.....王坤		116 · 25	明清清真寺漢文碑刻所見伊斯蘭教中國化研究		
		白玉帥		116 · 89
哲學研究			以「誠」與「敬」為核心的回儒功夫論		
論中國哲學研究中華而不實的作風		畢芳		117 · 85
一暨中國哲學研究的內卷及其克服					
.....蔡志棟		114 · 36			

標 題	作 者	期 · 頁
政治倫理		
朱熹「三綱」人倫觀再探討.....	喬飛	114 · 84
歷史文化		
「隱秘的顛覆」：「文化置位」下的馬克思主義中國化 ——李立三與安源工人運動析論	胡可濤	115 · 62
抗戰時期中國基督徒的民主想像與認同政治	許俊琳	115 · 69
行走的「他者」：錢熱儲現象探析(1919-1927)	王志偉、夏泉	115 · 81
中國現代化與基督教中國化視域下的婦女解放運動 ——以中華婦女節制會創立者劉王立明為例	王凡	115 · 89
「大道」標記符號體系及干支諸字釋解	凌德祥	116 · 67
五行的由來、衍變、邏輯與意義	唐輝、鄧青紅	117 · 58
甲骨文「癸」字形義新解	謝景泉、曹萌	117 · 65
《樂記》研究史要.....	孫星群	117 · 69
法律社會		
「刑法帝國」的文化反思.....	廖奕、王科	116 · 74
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	116 · 81
生態環境		
合理干預——中國生態旅遊中的人與動物視角	張祖群、吳秋雨、賴彥麟、 張耘溪、盧成鋼、賀婷婷、陳琦、趙浩天	114 · 90
東正教普世牧首巴爾多祿茂生態神學初探	李琳	117 · 110

標 題	作 者	期 · 頁
藝術天地		
趙孟頫的書畫藝術境界.....	唯偉	116 · 100
十字架上的畫像.....	龍潛	116 · 111
吳冠中的畫好在哪.....	唯偉	117 · 91
視聽技術賦能與影像敘事創新.....	孫宇龍	117 · 100
博覽群書		
開拓中國傳統價值論領域的原創成果		
——趙馥潔教授中國傳統價值論研究「三書」述評	林樂昌	114 · 103
覺悟——何士光《今生：經受與尋找》讀書札記	龍潛	114 · 110
圓舟？方舟？還是圓底方舟？ ——《挪亞之前的方舟：破解洪水故事》書評	楊海利	114 · 119
詩性與神性的對話——論張曉風的散文創作	叢新強	116 · 119
建構漢語學術神學學體系之路		
——讀黃保羅的《漢語學術神學：作為學科 體系的基督教研究》.....	何丹春	117 · 120
編後絮語.....	韓思藝	114 · 129
編後絮語.....	韓思藝	115 · 129
編後絮語.....	韓思藝	116 · 129
編後絮語.....	韓思藝	117 · 129
本刊約稿啟示.....		114 · 128

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

鐘聲將鳴，多少人在寒風中一起呼喊計時；黎明將至，多少人在黑暗中等待著第一縷陽光劃破天際。對於《文化中國》而言，2024年的意義更是非比尋常。隨著新年的來臨，本刊將步入而立之年。

三十而立，《文化中國》已經形成了自己特有的風格，也聚集了一大批有相同志趣的作者群和讀者群。前些天，我在《文化中國》的微信群裡讀到一位學者談及中國文化中儒釋道三教之間的異同問題，他說，儒家和道家都認為人不是獨立的個體，而是綿長的家族血脈中的一位成員。對於這種說法，我很認同。我認為，與西方文化相比，這正是中華文化中獨特的關係性思維和共同體意識。在本期的卷首語和中華神學欄目中，梁燕城都談到了「天人合一」的問題。天人合一哲學是中國對宇宙人生整體的參悟。在天人合一中，人所具有的明覺仁愛與終極真理同體。在基督教神學中，心性所產生明覺仁愛是上帝本體的明覺仁愛性的彰顯，人憑信心即可在本體上與太初之道相聯合一。在神人相融互攝中，人轉化成神聖，這是從天人合一思路去了解神學上的神人合一。在神人合一的境界中，才能理解天人合一中的民胞物與，進而產生人類命運共同體的偉大情懷。梁燕城稱其思想是在融匯唐君毅與成中英思想的基礎上形成的，他稱之為「感通本體詮釋學」，據此可破解後現代的相對主義和虛無主義，使世界人民對美好生活的嚮往變成現實。

說到人類命運共同體，在安希孟通過梳理共產主義在中國的接受史，指出中國早期的共產主義者們認為，共產主義與大同社會、天下主義、世界主義，以及人類共同體和共同命運，是一系列彼此相關但分散的理論。他說，集權主義、家族世襲、貶斥多元、反對分治都不是世界主義。當今世界，有共同的度量衡，有共享語言和國際學術刊物，國際會議、國際組織、國際科學獎、國際法等國際合作不斷加強，這和馬克思的天下一家、共產國際、國

際工人協會的觀念是一致的。因此，人類文明歷史將會終結於多姿多彩，而不是思想統一。

事實上，共同體的意識與思想文化的多姿多彩並不矛盾。在中華民族的發展歷程中，不同的民族宗教之間就是在交流融合中不斷形成多元而統一的共同體。近年來在國內開展得如火如荼的宗教中國化運動，其源頭至少可以追溯到清末民初，其精神內涵很早就落實在海外華人中的信仰生活之中了。本期的專題對話從海外的視角來探討反思了「中國化」的議題。在多元文化的會通融合方面，李銳認為，賀麟作為現代新儒家的重要代表，他對儒學的現代化的思考，不管是將基督教精神引入新儒家以補足儒家所欠缺的宗教性，或是對文化哲學進行的時代化思考，都是為了增強儒家文化作為中國傳統文化的文化自信，以便更好地應對中華文化的危機。畢芳從「成德之學」的角度，探討了中國穆斯林體認真一、體證明德、通往至善、歸根覆命等會通回儒功夫論的具體實踐。說明伊斯蘭文明和中華文明的碰撞與融合，體現了鮮明的中國伊斯蘭教本土化特色，有利於弘揚中華傳統美德，推動明德、守公德、嚴私德，有助於弘揚人類共同價值。唯偉對於吳冠中繪畫的賞析，在繪畫的領域為我們解讀了中國畫家們在會通中西方哲學、文化、藝術方面所做的努力，讓我們感受到藝術家們對「美」的追求，可以衝破東西方藝術哲學的界限，達到東方詩意與西方抽象的契合。

新舊交匯之時，夾雜著衝突與征戰；辭舊迎新之際，總給我們帶來希望與憧憬，三十年前，一群海外華人學者有感於改革開放帶給民族的新希望，立志在世界各地傳承弘揚中華文化，並豐富發展中華人文精神。三十年後，《文化中國》依舊懷著中華文化復興繁榮的偉大夢想，砥礪前行。感謝與我們懷有同樣夢想和希望的作者和讀者朋友們，有你們的相伴，未來的道路一定越走越寬。



漫山飄雪 (二)

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。