

第 118 期

本期要目

二〇二四年第一期

本體與方法的探討：重建中國

哲學（上）（李元駿、黃燕強、梁燕城）

論本體詮釋學、本體學與中西

神學的分野（成中英）

從面子文化到中國形象（王怡）



CULTURAL CHINA

No.118 Vol.1 March 2024

烏戰之解： 止損/止盈間道共生與永久和平

■ 錢 宏

全球共生研究院、北京師範大學

當烏克蘭戰爭打到第三個春季，進入相持階段時，實現「公正和平」的呼聲及不同的和平版本，浮上枱面。歸結起來，無非是以烏克蘭總統「十點計劃」為核心的版本和以俄羅斯總統「新領土現實」（含克里米亞「主權」）為核心的版本，但是，單方的和平版本無論支持率多少，和平協議都很難達成。本文提出介於兩者之間的第三條通路。

眾所周知，投資界有個鱷魚隱喻。說的是假定一隻鱷魚咬住你的腳，如果你用手去試圖掙脫你的腳，鱷魚便會同時咬住你的腳與手。你越掙扎，就被咬住得越多。所以，萬一鱷魚咬住你的腳，你唯一的機會就是主動犧牲一隻腳，及時止損或止盈。止損，是指當某一投資出現的虧損達到預定數額時，及時斬倉出局，以避免形成更大的損失。止盈，旨在防止已經獲利前提下出現的價格回調，前功盡棄，都是「適可而止」的風險控制。要知道撇開「沉沒成本」，止損/止盈下來的本錢，都是淨利！

鱷魚隱喻同樣適合烏克蘭戰爭，無論是發動戰爭的俄羅斯，還是被迫反抗的烏克蘭，抑或世界各國的援助者、贊成/反對者，當發現這場戰爭殘酷性，在生命、資源、糧食安全、環境污染和世界大局上的直損、間損上，已然統統背離了侵佔與保衛方的可承受程度，那麼，在各方精疲

力竭又相持不下時，為避免淨耗至同歸於盡，必須停止戰爭，再不得存有任何機會主義的僥倖。

這就需要「止損/止盈」間道共生的智慧。重要的是，鱷魚隱喻不僅指的是外在險境，也指內在智障。

咬住烏克蘭的鱷魚。早在1994年簽訂的《美、俄、烏就烏克蘭銷毀核武器達成協議》時，烏克蘭就等於放棄作為主權獨立的「生命自組織力」為前提的「外連接平衡力」，將自己的身體裸露在鱷魚面前。這就誘發了2014年俄羅斯武裝介入操縱克里米亞「公投」，反對「公投」結果的議案在聯合國安理會被否決後，美國並未盡到協議中給烏克蘭提供保護的義務，而俄羅斯甚至不承認烏克蘭是一個主權國家。烏克蘭自己也與東部說俄羅斯語的分離主義者不斷發生衝突，2022年戰爭打響後，東部及南部佔烏克蘭領土的15%的四個說俄語為主的四個地區，再次通過所謂「公投」脫離烏克蘭。老實說，這四個地區加上克里米亞，即使在烏克蘭的大反攻中全部收復，戰後重建過程中，對烏克蘭來說，依然會是個「燙手山芋」。不過，烏克蘭在這次不對稱戰爭中的頑強表現，贏得了國際社會的同情和國家尊嚴，也大大促進了國內的向心力和凝聚力，如今正需要「止損/止盈」的思維，獲得和平重建家園的條件。

咬住俄羅斯的鱷魚。俄羅斯2014、2022年對烏克蘭的入侵，看似主動，實則被動。這種被動，遠不只是遭遇國際社會的制裁，而且作為聯合國安理會常任理事國，俄羅斯在國際社會完全失去了公信力。有人反諷俄羅斯在已經打了746天的烏克蘭戰爭中，取得諸般「成功」：把「特別軍事行動」變成了抗日持久看不到和平的國家消耗戰，單是軍人死傷已達43萬（超過蘇芬冬季戰爭死傷35萬記錄）；讓一個演員總統成為硬漢總統和世界級的民族英雄；把歷史上慣用的「需要戰略緩衝區而入侵鄰國」的口實變成了笑話，讓百年中立的瑞典、芬蘭加入北約；讓爭吵不休的歐盟空前團結，看到了歐洲的新未來；特別是切斷了國家的生命自組織力與外連接平衡，在軍事科技金融貿易日見萎縮……俄羅斯雖然控制了烏克蘭的四個地區，但它仍然無法迫使烏克蘭基於這一現實而進行和平談判，而且，不得不應對歐洲和美國大幅捲入這場戰爭的情況，特別是作為防禦性組織的北約比以往任何時候都更加活躍和強大的情況，如何避免「除死方休，同歸於盡」，更需要「止損／止盈」問道共生的智慧！

咬住歐美的鱷魚。顯然，任由烏克蘭戰爭繼續，已經成為咬住歐美乃至世界的鱷魚。歐美政客和精英們1990年代中期至新世紀第一個10年，對俄羅斯制度創新及成就（見世界銀行的報告）的漠視和短見（參看《原德：大國哲學》），而在2014年俄羅斯吞併克里米亞，又綏靖而未能履行保護烏克蘭的承諾，特別2022年烏克蘭遭到武裝入侵時，沒有第一時間發出明確信號反對（只有英國當即表示「堅持住，援助馬上就到！」），甚至許諾「派飛機接走澤連斯基」，後來的援助雖然不小但力度遠遠不夠，以至烏克蘭失去了大反攻的戰機，這無異於美國放棄了維護世界秩序的義務，加上國內選舉政爭，在是否繼續援烏的問題上存在極大不確定性，連為烏克蘭提供星鏈(Starlink)通訊服務的馬斯克，都感到「延長戰爭對烏克蘭沒有任何幫助」。

所以，無論是俄羅斯，還是烏克蘭，還是歐

美及中國、印度、南美、非洲、中東阿拉伯，乃至聯合國及現行各國際組織，都有一個從「鱷魚隱喻」中受到啟發的時代課題：如何從咬住自己的那個鱷魚嘴中脫離出來，總結各自的經驗教訓，烏克蘭戰爭之解，從果斷「止損／止盈」的思維開始，實現問道共生的公正和平！

這就是，在雙方都能接受的國家和國際組織主持下，果敢舉行停戰和談。終戰選項中，不排除既不是完全的烏克蘭和平版本，也不是俄羅斯和平版本，而是介於兩者之間的第三條通路——即在烏克蘭收復部分國土的情況下，讓對烏克蘭和俄羅斯來說都是燙手山芋的克里米亞及東部頓涅茨克和盧甘斯克、南部赫爾松和扎波羅熱，有條件地成為5個不屬於俄、烏的獨立國家的選項，同時俄羅斯在烏克蘭戰後重建中承擔一定經濟義務。

這個選項，應該是烏俄都可以接受的「止損／止盈」結果。就像1939年「冬季戰爭」，儘管俄羅斯入侵芬蘭慘死一百萬俄羅斯軍人（赫魯曉夫回憶錄）、芬蘭以弱抗強反侵略非常成功，但最後的停戰和約中，面對馬克思、恩格斯1852-1898年多達12篇文章描述的「嗜土成性」的俄羅斯，仍然割讓了11%的土地那樣「止損／止盈」的終戰模式。今天，這個英勇不屈富有智慧的芬蘭，已經成長為人民「幸福指數」世界首屈一指的偉大國家，相信經過這次戰爭洗禮激發空前團結的烏克蘭，也將獲得新生。而再無必要死傷更從青年軍人的俄羅斯，也將重新審視自己過往的行徑，修復內在創傷。

人類所有精神鐵鏈，都是心智未開的智障，讓自己也讓別人陷入邪惡(evil)，從而陷入求同滅異的「無問道」，於是，無盡無休的權謀衝突疾苦災禍，不可避免！所以，如何做到所有生靈live and let live，道不同亦相與謀？是當今世界的哲學大課題。

其實，今昔展望去魔障，「存同尊異，問道共生」的法則，早就蘊涵在活生生的歷史之中！

翻開世界近代史，不乏止損／止盈，「存同

尊異，和解共生」的成功模式，如北南分家後的比利時、荷蘭雙雙成為發達的歐共體創始國，比如南北戰爭後的和解開啟了美國進步主義運動，特別是「有主心骨的武裝中立」的瑞士邦聯，最符合共生法則——自組織力與外連接平衡力的存在方式！第三帝國崛起時，瑞士人很清楚地知道，希特勒不會遵守中立國協定，果然到了1942年，希特勒就稱瑞士為「歐洲臉上的一個粉刺」，抨擊瑞士是「德意志民族的私生子」，聲稱瑞士已經沒有權利繼續存在（聽著是不是很熟悉），甚至制定好了入侵瑞士的「冷杉計劃」，但就在發動戰爭的最後一刻終止了計劃，因為他了解到入侵瑞士代價太大。瑞士早就發行戰爭債券加強國土防禦，做好了全民戰前動員進入戰時經濟狀態，要求所有家庭開始囤糧兩個月以上，到二戰開始時，瑞士已經動員50萬軍隊，調往各邊境駐防，並制定「堡壘計劃」，一旦德軍入侵瑞士人就進入山區與德國人周旋。這是人類遵從「生命自組織力與外連接平衡力」的共生智慧，在處理自身事務與國際關係中，迄今為止最成功的案例。

最後，既然「烏克蘭戰爭」事實上溢出了「俄羅

斯-烏克蘭」，而在地緣、人道、資源、是非、價值上，把周邊及歐亞美乃至東亞國家都捲入其中，直接威脅到世界和平、人權、發展，暴露了二戰炮火中誕生的聯合國建制(1945)上的問題，乃至結束「30年戰爭」的《威斯特伐利亞和約》(1648)，奠定迄今為止以「主權（民族）國家」為基礎的世界秩序所存在的諸般問題。

那麼，終止烏克蘭戰爭，考慮俄、烏雙方的「止損、止盈和約」的同時，還必須對既有世界秩序——主權、人權、工商、科技、人文、宗教、哲學發展的昔在、今在與未來，有一個全盤考慮。也就是，讓世界各國政治家、商界領袖、高科精英、藝術家、有影響力公眾人物和世界公民們，進行一次直面「當代問題」的哲學對話，形成一種新的共識，達成一個新的世界秩序的共識，從而達成並簽訂一個《全球共生公約》！

這樣的共識，若蒼茫長夜中的燈塔，燃起在至暗時刻，長明於人們心中。惟其如此，才能讓任何「統治全世界的帝國政治企圖成為不可能」，從而讓人類實現「永久和平」！

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.118

Vol.1 March 2024

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

錢宏：烏戰之解：止損/止盈，間道共生與永久和平 扉頁

專題對話

李元駿、黃燕強、梁燕城：本體與方法的探討：研究馮友蘭、
唐君毅、牟宗三與成中英重建中國哲學的努力(上)..... 4

哲學研究

成中英：論本體詮釋學、本體學與中西神學的分野 12

陸緒芹：從理氣道器到日生日成：

論王船山哲學世界的邏輯展開層次 28

劉怡翔：《主觀規律》導言 36

高山奎：現代技術與臨界的底線：

一種基於柏拉圖創世論視角的古今對觀 44

中華神學

梁燕城：天人合一與「存在本體的自身開顯」

(The Self Disclosure of Being) 50

張豐乾：《周易》今解：「天人合一」之「神」與「明」 61

呂飛躍：簡論艾約瑟對《周易》的考證和對占卜的辯證批判 74

張鏜：梁燕城的感恩神學研究 82

法律社會

楊靜：挑戰刻板印象：當代美國電影工業的華裔「她者」 90

民族宗教

劉定東：從《磐石雜誌》看民國天主教的中國意識 98

藝術天地

張祖群、趙浩天：中國現代民間繪畫：

基於鄉土性與現代性之間的闡釋 105

博覽群書

王怡：從面子文化到中國形象——講好中國故事背後的文化
反思與量化研究 115

張波：詩人及其詩何為？

——讀趙馥潔先生《靜致齋詩》引發的思考 121

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30年出版過百期到118期(截止到2024年3月)，仍將繼續下去。

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

下期預告

在天人合一中感通世間悲苦 合本體與詮釋化解現代危機

「天人合一」要回答的是超越世界和現實世界合一的問題，在宇宙論上，張載、王船山的氣化流行說與東正教傳統中的宇宙能量作了不同的回應。在歷史哲學中，中國史家在天人之際叩問通古今之變的契機，西方神學則在神人感通中參與上帝救贖世間的苦罪行動。本體的開顯與啟示、天人之間的感通與詮釋，都試圖在多元散立的世界中，尋求互為感通、彼此和諧、共同發展的可能。在這個世界中，無論其中的個體覺得自我多麼地與眾不同，都無法改變與他人同呼吸、共命運的共同體生活。

本期圖片來源：封面插圖：<https://www.freepik.com/free-vector/hand-drawn-oriental-cloud>；封底插圖：早春(一)，陳君立提供；封面設計：本刊工作室；第8頁：<https://www.tukuppt.com/muban/mvawoadb.html>；第53頁：本刊拍攝；第93頁：https://www.freepik.com/free-photo/full-frame-film-stripes-isolated-white-background_4822329...；第106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 122頁：作者提供。

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.

本體與方法的探討：

研究馮友蘭、唐君毅、牟宗三與成中英 重建中國哲學的努力（上）

■ 李元駿、黃燕強

暨南大學哲學研究所

□ 梁燕城

本刊總編輯

引子

■黃：各位中西哲學研究的學者們，大家好！今天，我們很榮幸地邀請到當代海外新儒家的優秀代表、海內外著名的愛國華僑梁燕城教授蒞臨暨南大學哲學研究所，跟咱們中國哲學研究隊伍的同行們舉行一場非正式的學術對話。梁燕城教授本次蒞臨暨南大學，是執行科技部的人文外專項目「一帶一路視域下以色列教科文昌明的哲學研究」，該項目由我們哲學研究所的謝伊霖老師為梁教授專門申請而成。借此東風，我想恭請梁教授就當代新儒家大哲如何重建中國哲學的議題發表一系列高見，因為梁教授在此學術領域深耕多年，積澱深厚，視角獨特，定會為我們更好地認識中國哲學在當代研究的範式轉移帶來不一樣的洞見和啟發。有請梁教授！

本體詮釋學思路的建立過程

□梁：高興今天和暨南大學諸位年輕的哲學教授見面。我先談一下我年輕時和長輩學者的學術和交往過程，以及如何在此互動中思考中國哲學的本體與方法問題。我年青時常苦思，如何建立一方法論，去將中國哲學的境界客觀有據地向世界陳述。我在1982年到夏威夷大學讀博士，出席當時剛舉行的國際朱子學大會，當年是中國第一次派學者出席，有馮友蘭、任繼愈、李澤厚、張立文等，其他學者有陳榮捷、羅光、成中英、劉述先、蔡仁厚、杜維明、傅偉勳、安樂哲等。成中英老師發表的論文引起我注意，他將朱熹本體論和方法論互動融合，再融通歐洲哲學新思潮，第一次提出「本體詮釋學」這新思想方向。我覺得這是在方東美、唐君毅、牟

摘要：中國哲學發展到當代，是否出現了別樣的範式轉移？這種範式轉移是如何出現和完成的？本刊主編梁燕城教授在學術出訪暨南大學期間，跟暨南大學哲學研究所的學者們舉行了一場有關此議題的學術對話。梁燕城教授從歷史的視角，梳理了儒家大哲諸如馮友蘭、唐君毅、牟宗三與成中英在重建中國哲學方面的貢獻，再重點理析了成中英先生的「本體詮釋學」對中國哲學走向世界的洞見。在梁燕城教授看來，成中英本體詮釋學的反思性，可建立明覺之知，唐君毅的感通本體論，可建立感通之仁，哲學同仁若可對二者進行整合，則可在今天建立一種新的儒家本體論知識範疇，從而可在多元而不同的文化處境中，為中西哲學的對話開拓出一條互相理解和感通的可能性出路。

關鍵詞：新儒家；本體詮釋學；感通之仁



宗三之後，開始提出新進路，建立一個新時代龐大中國哲學體系。其靈感是用中國哲學去發展歐洲「哲學詮釋學」(Philosophical Hermeneutic)的路向。德國從海德格發展到伽德默(Hans Georg Gadamer)的思想，從人的存在去建立人詮釋活動的根基，伽德默提出「前理解」(pre-understanding)作為詮釋的條件，以任何理解都牽涉人先存的歷史文化、先存的語言觀念、先存的前提和假設，故任何理解均有先存的偏見，在主體與客體的自覺區分之前，是人存在的方式。成中英用中國哲學突破伽德默的「先存成見」論，指出，「在詮釋的活動中體現自由，體現自主，體現一種界定真實與真理的自由與自主。但如果沒有本體的基礎與泉源，詮釋也會渙散成空。」¹¹詮釋不能只是按先存成見去自由界定真理，須找到本體的基礎與泉源。

成中英在1982年的論文指出朱熹的格物致知，是一詮釋的方法，根於人心性的天理本體，由本體衍生詮釋方法來掌握萬物的天理，天理本體經一方法過程去詮釋萬物的天理，當理解萬物的天理時，即可啟發心性中天理的新維度，使人對天理有更深入的理解，而後這深入的內心領悟，可以再衍生新的詮釋方法，去理解萬物的本體。他稱之為「本體詮釋學」，是本體與方法的結合，是一不斷創生的歷程。

我留美之前有一段時間不斷讀朱子，發覺牟宗三老師解釋朱子的天理是「存有而不活動」並不恰當，用朱子「太極生陰陽，理生氣也」之句問牟老師，牟老師認為朱熹不外是隨口而說，並非朱子的真正主張。我覺得不妥，我認為朱子的進路是由修養的真實經驗，重視人生常有不依天理而行的氣質偏差，故天理似不活動，但從宇宙全面看，太極是天理本體，能動而生陰陽之氣，明顯以天理是一動的本體。及至在國際朱子學大會讀明了成中英本體詮釋學，即時醍醐灌頂，存在本體與方法是一動態過程，即能一貫正解朱熹的理、氣關係，並可提出儒家的本體論和方法學，為「本體詮釋學」。

本體方法學及方法本體論的建立

然後我以這領悟寫博士論文「孔子哲學的方

法與方法學」，就應用這模式提出儒學思想的方法，是本體與方法的互依互動，是人心性的自省過程，人性本體展示為自省的方法，方法自省去詮釋本體，對本體更深的新認識可再開顯新的方法，人心性本體由自我認識而自強不息。成中英提出本體詮釋學的靈感，最早就在對朱熹的研究，我由成中英這思路，追溯孔子的方法，就是所謂「為仁之方」。雍也篇孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」這段說話，一方面是表達了仁的特質，是「己欲立而立人，己欲達而達人」。但同時也是一「近取譬」的一個方法，即從生活現實中，馬上體現這「仁」於身邊事物中，在與他人交往時，可以通過自己所求的價值，去幫助他人完成其價值。這是仁的本體描述，也是仁的方法描述，而「仁」一概念，同時是一本體，也是一方法。仁體是一方法的本體(Methodical Being)，方法是仁本體的方法(Onto-method)，這就是儒學的本體詮釋學，Being and Method是本體的兩面，人的心性是一仁體，仁體衍生方法詮釋事物，體現生活中的仁體呈現，本體產生「詮釋」，然後從「詮釋」又重新揭示本體，有新的對仁體的領悟，這新的領悟又產生新的方法去理解萬物。

由孔子這思想，形成中國儒家的方法學，是一本體論的方法學(ontological methodology)，而儒家的仁體，或宋明的天理本體，是一方法學的本體論(methodological ontology)，通過修養自省，到最後「一旦豁然貫道，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」這就是本體詮釋學的來龍去脈，建立中國哲學的思維特色，不同西方之以方法學是獨立外在的，卻是一本體方法學，同時是一方法本體論。在中國哲學的思維中，本體和方法並非二分的，卻是「由本體衍生方法」，再「由方法去揭示本體，詮釋本體」。

■李：聽到您說用「存在和方法」這個視角去理解本體學之後，我回頭再去看成老師的一些文章，我也注意到，他其實後來也接受並自己提過這個說法，看來他和您師生二人已經一貫地把這個東西已經發揚出來了。確實，我們傳統的特點是講內在超越，像陸王他們就完全是沉潛到內在超越這一路了。而朱熹那一路，其實相當於是他回應了一個就是內在超越何以可能，以

及它可能要面對的更多的一些挑戰的問題。

□梁：我跟成老師是有互相啟發的，我大概比他小十多歲，成中英通過朱熹，由內在超越之路而打開理解外在事物的方法學，而貫通內外、貫通超越與生活。

■李：對，亦師亦友。

■黃：梁先生的講話讓我想到成中英先生提出的「仁的直覺」概念。牟宗三先生講「智的直覺」，旨在對接西方哲學中的知識論傳統，所以他特別注重「智」。成中英先生從本體論角度突出中國哲學的特質，所以他強調「仁」，「仁」既是本體，也是人所內在具有的，是人的良知良能本有的一種道德自覺或直覺。

本真的直覺

□梁：我在2004年出版《中國哲學的重構》（此書後來結合其他論文，2019年在國內出版《中國境界哲學與境界神學》），建立一個境界哲學系統，提出「本真的直覺」作起點，探討以中國文化為本去建立的知識與價值思想，構作一套可描述不同境界的哲學系統。我指出中國哲學不同西方，不會一開始就區分「能知」和「所知」，中國哲學的起點在回歸心靈有原初狀態，是理論與任何先前結構之前的無結構狀態。這是理論與任何先前結構之前的無結構狀態。這是理論上必須的設定，也是實踐上可證驗的，中國哲學對這理論前的心靈，稱為「喜怒哀樂之未發」的「中」狀態。所謂「無聲無臭獨知時，此謂乾坤萬有基」，「獨知」時即「未發之中」，為心靈的零點。所謂零點，是心靈未作理論反省時的原始狀態，這原始狀態就是心靈的幅度，這幅度可稱為一種純粹的眼界(Horizon)。萬有的多種樣相，就在這心靈眼界中呈現，成為生活世界。

在心靈的眼界場所中展開「生活世界」的雜多性，不斷有新的樣相出現，而舊的樣相又可成為心靈貯存的資料，在回憶中使之再現。這心靈的貯存與回憶，成為一原始的變化流動經驗，而顯為一時間之流，是一動態的心靈場所。作為零點的狀態，心靈是一無內容之流化，生活世界就在此流化中生息變化。心靈的零點，即喜怒哀樂未發之「中」，是一純粹的時空之流。萬有在這場所中呈

現而未經區分、未有語言及思維架構的組織，也未有理論與偏見。人對天地的直接體悟，這原始的心靈直接觀照，不單是知識論基礎，也是一切生活實踐的基礎。其「無知」不單是知識意義上的先於知識，而且也是實踐意義上的本來天真。中國哲學所重的修養工夫，往往正是尋求本然天真狀態的呈現，使生命從理論之盲目橫流中，歸回一安寧寂靜的無偏見直接觀點，可稱為一種「本真的直觀」，而不是牟宗三先生所謂「智的直覺」。

從本真直覺到各家的境界領悟

這本真的直觀，是心靈原始的「覺性」。這覺性直觀所呈現的生活世界，通過時空之流行來理解生活世界所呈示的一切。這理解漸構成語言概念，以共同概念來組織樣相接近的事物，並賦與一語言名辭，以及創造概念的相關系統，而形成語言的系統。語言是一賦與意義的活動，將意義加給所呈示的生活多樣性事物，將之加以界定，形成一連扣起萬有的意義結構，用這結構將一切洞然清晰地理解掌握，這就產生初步的對世界之理解。

由理解世界到最後追求宇宙的真理，才有佛家的空、道家的道、儒家的仁愛，或者基督教的上帝，這些屬於高層次的領悟，這種領悟叫境界，我依這哲學反省，建立一個境界哲學，再由境界哲學建立一個境界神學，從中國哲學的深度處來講基督教，描述基督教講的啟示帶來的神人感通境界。這來自我20多歲時的初步建構，因受唐君毅龐大而圓融的哲學進路影響，嘗試構思一個綜合中西哲學的系統，通過現象學方法，由理性方法來撐開儒、道、佛及基督教基本體驗和不同境界，客觀描述不同領悟的方法，去表達人對最後真理的不同經歷，及其不同又如何可以相通之道。其中基督教之特色是從啟示而來的神人感通，不同於儒、道、佛，也不否定儒、道、佛。

27歲寫一本書《慧境神遊》

我27歲寫一本書《慧境神遊》，通過講故事的寓意方式去描述各大哲學境界，內容說我遇到一位「悲智」童子，帶我見齊克果，問如何明白真



理之道，明白須以信心開始而去追尋，之後「悲智」一分为二，一個是「悲情」，一個是「智慧」。「智慧」帶我見西方哲學家，「悲情」帶我見老、莊、釋迦、龍樹、孔、孟，再遇到一位「信心」小孩，帶我見朱熹和奧古斯丁，由天理略窺完美世界，但尋登天路時卻走進了巴別塔，見各種迷執思想的人，陷於自大封蔽的絕境。最後倒在「歪心沙漠」中待死，而後見過耶穌，沒有說話，只有愛。之後「信心」化為一長梯，得以進入窄門而入超越的完美世界，和諸聖哲在超越世界重遇，見到一位「靈性」童子，這童子是「悲」、「智」的父親，原都從我心中出來。帶我體悟與至高完美者的親情感通，最後由靈性從至高處帶回人間，在悲苦世界發現金色窄路，在人間以愛前行。此書十分暢銷，重印了27版，後來改名《東西哲學境界》。數十年後，50歲才將當年所悟寫成哲學系統，寫成《中國哲學的重構》，再後完成一本書叫《中國境界哲學與境界神學》，這是我早年的思想體系，是用理論去描述我由15歲到22歲修養道佛儒的體驗，及22歲後基督教靈修的體驗，建立中國文化的通道，而完成綜合各境界的神哲學，此中的神學反思是未有前人講過的，開創中華神學之路。

差異與共通的思考

■李：其實我們以前更多是講差異、講差別，其實講差別當然是容易的，但是我們其實回到無論是儒家還是基督教自己的傳統裡面，其實都是相信人性這個東西是共通的，所以我們更加有價值的可能是去越過這些看起來表層的那些差別，去追一下這個差別何以產生，實際上差別背後那些共通的地方在哪裡，這個其實是很有價值。

□梁：成老師講到西學的本體，同一個本體可以在不同文化裡面有不同表達，這樣就可以在差異中找到本體，如伽德默的哲學詮釋學。但成老師又有不同的，跟西方不同的方向，就是從中國哲學立本體。

■黃：這裡有兩個重要的概念，一個是直覺，一個是境界。比如「直覺」，馮友蘭先生和牟宗三先生都講「智的直覺」，但他們對「直覺」的詮釋理路不同，馮先生是借鑒柏格森的生命哲學，牟先生是採納康德的

理性主義哲學。他們用相同的概念來解釋中國古典哲學，但是因為選用的哲學理論和詮釋視角有別，就可能導向他們對中國哲學的理解存在差異。又比如「境界」，您的哲學思考和理論建構也很重視「境界」概念。從馮友蘭先生講人生的四重境界，到唐君毅先生講「人生九境」，他們對於「境界」的界定，對於人生境界的認識，以及對於天地宇宙境界的層次的劃分，也表現出不盡相同的思考。這是中西哲學比較中的常見現象，您怎麼評論和看待這樣的問題？

唐君毅的境界思路

□梁：我對境界的思考，主要研究當時各大師觀點的思想來路原本從哪裡來，牟宗三基本思路，與唐君毅有分別，唐君毅很受黑格爾《精神現象學》的影響，黑格爾於1807年10月28日為此書所寫的發行廣告，指出「精神現象學把不同的精神形態作為一條道路上的諸多停靠站點包攬在自身之內，通過這條道路，精神成為純粹知識或絕對精神。」唐君毅的境界哲學靈感，是來自反思黑格爾論宇宙精神在歷史發展中的不同精神形態，人類歷史不同的時代有不同的精神表現，將之化為人生發展中的不同精神表現。

所以唐君毅最早寫《人生之體驗》、《道德自我之建立》，這些書就是提出一種人生發展的描述，我稱之為「人生現象學」。他把宇宙精神的發展變成人生修養的方式，人的道德心在反思中步步深入，就像宇宙精神在人內在的思考。由於儒學以人心性和天合一，他早年寫的幾本書，就是將「天」（宇宙精神）的精神性的發展放入人心性中，而人生的精神性反省，就是天德流行的彰顯。而數十年唐老師將這思路綜合為生命存在的九重境界，最終於天德流行，盡性立命境，這樣就明白整個唐君毅的脈絡。

馮友蘭的境界思路

我高中一時讀馮友蘭《中國哲學史》一書，深受他影響，多年後研究他，知道他在1922年在美國寫「論比較中西」一文，說明中國人比較中西文化，不在理論，卻是在行為，預期將來中國文化之路。他苦思如何從中國文化建立科學之路，在《新



理學》中，他嘗試將新實在論與宋明理學結合，「理」是使某事物之所以為某事物之本體，事物之共相是理的真際，殊相是事物的實際。但這只是平鋪的本然系統，馮友蘭真正要找尋的，是《新原人》自序中所說的「人之所以為人的道理」，特別提出「覺解」理念，指自覺（有時用覺悟）與了解的結合，是人內心直覺反觀自己的認識，是人心的「知覺靈明」及呈現意義的能力，人盡心知性即可得境界。《新原人》指出：「人與其他動物的不同，在於人做某事時，他了解他在做什麼，並且自覺地在做。正是這種覺解，使他正在做的事對於他有了意義。他做各種事，有各種意義，各種意義合成一個整體，就構成他的人生境界」。

馮友蘭和唐君毅相同之處在想落在人生上去論境界，以境界是「人對宇宙人生」的了解而產生的「意義世界」。境界不是外在的客觀世界，而是內心與客觀世界相感應而生的意義世界。由上構成了人的境界，「人生境界」。人有不同的覺解，其高低建立人生不同的境界，包括自然、功利、道德與天地四重境界。最高境界是覺解到「宇宙大全」，展現充分的道德本性，體認宇宙整體的真際，知天、事天、樂天、同天，是為「天地境界」。在《新原道》中，中國主流思想求的最高境界，是即世間而出世間的「極高明而道中庸」。總結言之，

馮友蘭依新實在論建立科學，但由平鋪的「理」本體論轉出人心之覺解性，而超越新實在論，建立對整體宇宙大全的體認。這是馮友蘭的脈絡。

牟宗三的思路

牟宗三老師思路不同，是從邏輯與認識心開始，它的根源基本上就來自熊十力的《新唯識論》系統，由唯識講人認知，再轉向宇宙生生不息的本體，牟宗三早年寫的，不是人生之體驗，而是對認識心的批判思考，我早先聽他講課就是知識論，通過批判康德知識論為基礎而撐起中國哲學。

牟宗三老師年青時依康德的知識論而講「認識心」，從西方知識論進路講存在論，強調康德實踐理性的道德主體，將中國儒釋道三學置於康德哲學所開啟的實踐進路，由之重構中國的存在本體論，稱為「無執的存有論」。他基於道德主體實踐活動下的義理進程，建構本體論，不是西方客觀思辨下的範疇對象，也不是分解的概念進程，道德實踐活動所開發的是主體的心性與價值的把握，這個主體的實踐基於一個普遍的心靈，這個普遍的心靈一方面是主體的意志一方面是整體存在界的共同理性，牟先生稱之為「無限智心」。

牟先生由道德主體建立進達形而上本體之路，批判康德認為人感知直覺為時空所限，不能



見物自身，而只有上帝能見物自身。但康德的上帝只是一預設，不是一「呈現」。他指出中國哲學由於設定人是「有限而可無限」，可以通過修養實踐，而生「智的直覺」，使無限心「呈現」。智的直覺是一種創造性的原則，不同於康德認知的原則。認知原理的得出的結果是知識，依賴於人的感性和知性結合，智的直覺即是無限智心，是本體論的創造性實現原則。

智的直覺成為牟宗三後期全部哲學的基礎，他通過「圓教」思想說明智的直覺之實義。圓教是佛學名詞，指經過判教定出各派中，最究極圓融圓滿之思想，牟先生認為儒釋道各家均屬圓教。而西方哲學不具有圓教的品格，其主流思想都是走分解的方式。牟通過圓教的概念，可使圓善豁然開朗，而實現最高善，為哲學最高境界。

牟先生最後寫《圓善論》「圓善」一詞源自康德哲學中的「最高善」(Summum Bonum)概念。指現實人生中，有「德」行者往往不必有幸「福」，康德稱由道德得同樣幸福為「最高善」，牟宗三先生稱為「德福一致」，有圓滿、整全的意思，遂將「最高善」譯為「圓善」。

「有此無限而普遍的理性的智心，故能立道德之必然且能覺潤而創生萬物使之有存在。只此一無限的智心之大本之確立即足以保住「德之純亦不已」之純淨性與夫「天地萬物之存在以及其存在之諧和」於德之必然性。此即開德福一致所以可能之機。」^[2]

牟宗三的圓善論是道德形上學的最高發展，他認為康德的哲學體系中，實踐理性優先於純粹理性，實踐理性主要指向人的行為規範，探求如何實現人的自由意志。牟宗三卻提出人具「無限智心」，展示「智的直覺」，囊括了所有的存在，屬於最高的本體論範疇。它既是道德的實體，由此開道德界；又是形而上的實體，由此開存在界（無執的存有論）；同時也可「坎陷」而成認知主體，開出知性（執的存有論）。牟宗三由無限心的坎陷，建立知識的根基，遂使中國哲學能在康德哲學的理性架構中安立，既可說這套道德形而上學勝於西方，又可下開知識科學和民主，而構作出現代的中國圓教系統，包容而又高於西方。

圓教與判教缺乏開放性

牟宗三的圓教系統本是一很好的構想，面對現代西方種種新思潮的挑戰時，可以包容進自己的理論框架中，安放一位置，加以欣賞，又可使之不構成自己的威脅。世界上各大宗教和文化傳統，也可發展圓教系統，以開放心懷吸納新思想，不同圓教系統之間也可對話溝通。

但問題是以自身圓教理論而對其他宗教和文化傳統加以「判教」時，就很易形成一種自我無限化的情識，自以為可吸納所有思想，而又高於所有思想，成為一種天朝下的偽多元化，獨斷而缺開放性。「判教」本是佛家在面對內部不同派別時所應用的方法，去肯定各派的價值，同時顯示自己一派最圓融。佛家在自己教內分判，在系統中仍可說是合理。但如果佛家用這原則去判其他思想，將孔子封為菩薩，那就會不公平地把儒家納入自己標準中，而加以判低了。當認為釋伽牟尼已成佛，比孔子高一點，相信儒家對這種「包容」一定不服氣。

再談智的直覺

■黃：大概可以說，雖然他們詮釋「直覺」概念的理論來源不同，但他們都強調一個共同的「智」，都有一個共同的主題，那就是指向「智」或知識論傳統。細緻地分疏，「智的直覺」既指向「智」，即知識主義和科學方法；又指向人自身，即人的道德良知如何呈現，這是屬於玄學的問題。這麼說來，「智的直覺」概念似乎就包含科學與玄學之辨的議題，或者說蘊含如何處理科學與哲學的內在關係問題。因此，哲學家應用不同的理論或思想資源來詮釋這個概念，可能意味著他們對科學與玄學之關係的不同認識。

中國哲學如何開出科學的問題

□梁：對，牟老師用康德以上帝才有的「智的直覺」，將知識（智）和價值（直覺）結合，認為是人可以通過修養呈現，確是神來之筆，它基本上可通向科學的外在規律，但又可以通向中國儒家的心性論，以儒家思想開出知識性，完成儒家跟科學理性的結合。這是他的理想，也是當代中國思想界的共同追求，但康德論證人不能有智的直覺，而牟

宗三只能設定人是有限而可無限的，根據這設定而認為在中國哲學中，智的直覺是一呈現。我覺得這只是一個建議，帶獨斷性，提出智的直覺似是一個結論，其實也是他早已相信的起點，以乎是一種套套邏輯，未有嚴格論證去支持。故我論中國境界哲學，先從無設定的心靈零點開始，由本真直覺和生活世界的互動去逐步開展出知識和價值，再發展為高層體悟的境界。

■黃：確實，馮先生、牟先生、唐先生的思考是在古今中西的維度下，把很多傳統與現代的問題帶入進來，而且能夠以儒家，特別是傳統的宋明理學和心學作為基礎，來回應現代的知識論傳統、科學方法傳統，這個確實很了不起。我的印象是，整個20世紀的中國學者，無論是新儒家一派，還是馬克思主義哲學一派，抑或是其他流派的學者，大家在做中國哲學時，都在思考一個共同的問題，就是科學與哲學的關係。具體地說，就是發掘中國傳統哲學中的知識論與科學方法，即從中國哲學開出一個實證科學的知識論傳統。

中國哲學面對後現代的新問題

□梁：中國現今已可以成功運用知識發展科學，中國自己造火箭和太空站，不用美國幫助。不過中西文化面臨新的問題，就是我讀博士的年代開始，哈貝馬斯、德里達和利奧塔等興起，後現代哲學席捲西方文化界，這些牟宗三已經沒時間理解。所以那時候我們年輕一代都讀到，有些同學完成博士學位，問他有關現象學及後現代思想，他認為這都是不涉及本體的深度，十分膚淺，叫學生跟他的系統學習即可，有一次他演講一開始就戲笑地說，如今講什麼後現代，胡塞爾等，都是糊里糊塗。因為追隨胡塞爾現象學之路，慢慢就不像他按康德思路建立一個整體的架構，而是轉向開放性，發展出海德格爾的「此在」(Dasein)，從落在時空中的存在探討人，到伽德默的哲學詮釋學，都走向相對性思想，再無牟老師圓善論的絕對性哲學。牟宗三評論海德格爾，說他是限於氣的哲學，有氣無力。海德格爾之後就出現存在主義及後現代思想，後現代的相對主義和虛無主義，形成一個沒辦法把它收拾起來的一個文化局面。牟宗三為此有點不高興，怎麼搞的那麼亂，故他不回答這方面問

題。唐牟都仙逝了，跟著我們要面對這個一遍混亂的西方哲學年代。所謂後現代，利奧塔認為，敘述都是語言遊戲，科學只是語言遊戲，儒家也是語言遊戲。後現代文化摧毀任何真理標準，再沒有真理，你說你的，我說我的，大家也不能建立共識，所以變成不能對話，最後就是虛無主義。今日西方倫理價值已崩潰，可以吸毒、吸大麻、性放縱，男可以自認為女，都是自我人權的自由，還有運動推動雜交、人獸交和玩弄未成年孩等合法，這徹底摧毀家庭和婚姻，也摧毀了道德和倫理價值。在這虛無氛圍裡，中國文化講人心性的價值已無立腳之地。

■黃：是的，虛無主義可能導致不同文明之間的對立，而互動和對話是文明交流的橋樑。就這一點來說，中國哲學從一開始就是從東西文明比較入手的，國內學者基本上是以包容的態度來採納西方新學的。反觀20世紀中國哲學的研究，無論是「以西釋中」，還是「以中釋西」，目的都在於促進東西文明的交流。回到「智的直覺」這個概念，如果說「智」指向的是知識論，「直覺」包含了對本體的體認。當然，成中英先生的「仁的直覺」概念，更明顯地突出了本體論問題。可以說，現代新儒家在思考哲學問題時，儘管受西方語言哲學、分析哲學、實證哲學或實用主義的影響，但他們基本上沒有走向消解形而上學的路徑，沒有放棄對形而上學的探索。換言之，他們是把現代的「知論」與傳統的「道論」結合起來的，因此他們對現代中國與未來世界的思考，認為本體論問題與知識論問題同等重要，而中國哲學的本體論是可以作為現代性的道德倫理之基礎的。成中英先生相信「仁」本體可能作為道德哲學之形而上基礎。

成中英區分「本」與「本體」

□梁：很正確，成老師提出本體詮釋學即突破重圍，成中英的本體是開放性的，不是封閉性的，他很有洞見地將「本」和「本體」區分，宇宙之「本」是根源，這可涵接上一代張岱年所講的「本根論」，從本發展為肢體，是為本體，不同思想對「本」的詮釋不同，產生不同之本體論，但多元詮釋均從本根而來，他提出本體具「反思性」，反思性是人對世界的認識、交往和改造。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」。宇宙之「本」是什麼呢？就是「反思性」，由反思性為一切存在之本根，其開展為多樣化的肢體，即成本體。由本之一，發展成的本體有多樣表現，產生有機性的整體錯綜的感應關係，這使多元不同可以交往而互相對話感通。

那麼如何建立對話所標準？我從唐君毅老師那裡得靈感，唐君毅當年提出心靈九重境界，他以多重境界來包容所有不同，然後指出不同之間有通路，這就是「道」，通道就可使不同思想文化之間可以「感通」，從一境界走去感通另一境界是可以的。我理解他的境界，他也理解我的境界，這個基本上形成一個開放系統，相對牟宗三老師思想，牟先生建造的是個封閉系統，當遇到後現代，牟宗三沒有資源去回應，只能重講一次。唐君毅不同，他發展了一套多元一體的境界系統，多元中有一個統一的感通本體論為基礎，心性的仁愛，仁是感通性的，依這標準使多元不同可感通，最後的一個共同感通本體，建立了多元一體的儒學，此中的仁愛感通是價值判斷的標準，西方講人權，人權如果沒有標準，人權就可隨便亂講。價值標準在對於人性的肯定，所以從唐君毅大概就可回應後現代。

融合唐君毅與成中英

融合唐君毅與成中英，成中英從朱熹的格物致知，提出天理作為本體，衍生格物致知的方法，由方法的明覺感應去覺知本體之天理，人的覺知天理可豐富化本體的詮釋，由此再衍生新方法去再覺知事物。此本體跟方法永遠在互動中互相豐富化，本體詮釋學以「本」的反思性貫串多元相對的文化和世界，這反思性是「明覺之知」，世界文化中各種不同詮釋，均以覺知為本。這是宇宙及人性之共通根源，一切差異可找到彼此理解及和諧共生的基礎，而建立和諧，及彼此間之「感通」。成中英提出「有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係」，由反思性可在全體中建立感應關係，這即是良知的明覺感應，由明覺之知而達至不同思想文化的互相理解和感通。

成中英本體詮釋學的反思性可建立明覺之知，唐君毅的感通本體論可建立感通之仁。可建立21世紀的儒家本體論，在多元不同的文化中，建立互相理解和感通可能性。

^[1] 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263頁。

^[2] 牟宗三：《圓善論》（台灣學生書局，1985年），第263頁。

Discussion on Ontology and Method: A Dialogue on How Feng Youlan, Tang Junyi, Mouzongsan and Cheng Zhongying Endeavored to Reconstruct the System of Chinese Philosophy (1)

Li Yuanjun, Huang Yanqiang

(Institute for Philosophy Studies, Jinan University)

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

Abstract: Has there been a paradigm shift in the development of Chinese philosophy study in the contemporary China? How did this paradigm shift occur and complete? For Professor Leung In-sing, the editor-in-chief of this journal, during the period of his academic visit to Jinan University, he held an academic dialogue on this issue with scholars of the Institute for Philosophy Studies, Jinan University in Guangzhou. Professor Leung sorted out the contributions of modern Confucian philosophers such as Feng Youlan, Tang Junyi, Mou Zongsan and Cheng Zhongying in the process for a reconstruction of Chinese philosophy from the perspective of history, and then focused on the analysis of Professor Cheng Zhongying's "ontological hermeneutics" to the insights of Chinese philosophy to the world. In the opinion of Professor Leung, the introspection of Cheng Zhongying's "ontological hermeneutics" can establish the Perceptive Awareness (明覺之知), and Tang Junyi's Empathic Benevolence (感通之仁) can establish the benevolence of sensation. If philosophers can integrate the two ideas above, they can establish a new Confucian ontological knowledge category today, so as to trod out a possible way for the dialogue between Chinese and Western philosophy, moreover to promote the mutual understanding for each other in a pluralistic and different cultural situation.

Key Words: New Confucian School, Ontological Hermeneutics, Empathic Benevolence

論本體詮釋學、本體學 與中西神學的分野

■ 成中英

夏威夷大學

摘要：如何理解西方宗教信仰和神學是需要做一番詮釋的，而所謂詮釋，並非客觀的「解釋」，也非主體的「闡釋」，而是兼含主體與客體的「詮釋」。「詮釋」在求意義之全，使價值的概念因意義而成為可能。詮釋也涉及到本體的概念，本體顯示主客體的統一，由此才能使哲學的思考無限延伸，同時兼及神與上帝的概念。中西方有關神學的概念極不相同，雖然西方用了中文上帝一詞，但卻是希伯來人和希臘人的綜合出來的超越的位格存在，成為不可知的對象。在中國哲學傳統，上帝創造宇宙，等同於天地創造力，也兼及生生不已的生命力，同時呈現創造力的非位格存在性。不但說明生命自發的可能，也說明人存在的重要性。在中西不同的對終極存在的認識差異中，西方基於其宗教經驗發展了西方神學，從猶太教到基督教及其他有關的亞伯拉罕宗教，都強調上帝的超越性和不可知性，雖然具有無限的大能，最後能否回歸現實的生命體驗，是西方宗教革命內在的一個基本問題。但到近現代，西方雖經過宗教革命，卻又走回到超越和內在極端對立的二元主義。在中國哲學傳統中，上帝首先天化為自然宇宙，然後道化為生命過程，同時體現在人所存在的心靈的感受和明覺之中。

本文追溯西方神學發展過程以及其原始的希臘哲學化的理論模式，審視其發展的途徑，雖然有趨向一元主義的願望，但卻因為宗教信仰和神學相互影響，仍然回到其原始的存在二元主義。中國神學基於中國哲學，不堅持神的超越對象化。道家神祇的存在是在宇宙自然之中，至少不肯定一個超越自然的非現實世界。中國佛學在把自然世界納入於一個佛化的世界之中。主流的儒家則從人的生命體驗到存在的變化性和創造性，並以此來說明所謂神性，而非神的對象存在。如此所謂神，則可以涵括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，體現超越內在的相互統一，也就體現了天與人的本體統一。

關鍵詞：本體詮釋；生命本體；西方神學；中國神學

解釋、詮釋和本體詮釋學

關於本體詮釋學的發展，我首先考慮到詮釋的問題，這是近代十分強調的「詮釋」就是“Interpretation”，在中國的哲學理解，不是很深刻與通暢。一般把它翻譯為「解釋」(Explanation)，但我早就指出解釋是用普遍規則來說明具體現象，屬於科學律則的解釋現象。但是很多現象無法用

簡單的科學規則來解釋，至少我不知道哪些科學律則對解釋一個現象有效。實際上一個具體現象存在，有時可以用一個單純的科學律則解釋，有時則需要幾個科學律則組合起來解釋，甚至需要一個非常複雜的律則組合來說明具體存在的現象及其改變的情況。我們必須注意到科學律則之間，有的可做同層次的組合，有的則需要提升到更高層



次來說明，涉及到不同領域存在的規律，一個高層次的律則的解釋到底什麼，在不同的科學領域各有其假設和定論。在物理學的普遍相對論中，提到萬有引力的作用，光的運動受引力的影響，也會出現空間的曲線。但如果要解釋一個具體的物理現象和存在性質，萬有引力則需要和其他物質存在的另外三種基本力進行一個組合，才能更完整的說明具體事物的存在可能和性質，這三種力是強核力(Strong Nuclear Force)、弱核力(Weak Nuclear Force)、電磁力(Electromagnetic Force)，加上引力(Gravitation)，構成四種物質具體存在的基礎。其實這四種力必須要做出更基本的解釋，也就是說明各自為何物。但說到力，就涉及到力的發生的來源，所以力的存在是不是有一種根源，這個根源是什麼？我想在科學上都是需要進一步探討的。

除了科學知識的解釋之外，我們還要探討人所代表的生命現象的存在現象，科學的解釋透過普遍性規律來表明理由，所解釋的是物理現象、物質現象。但是物質現象和生命現象還不一樣，物質世界也不限於只是物理現象，我們能夠觀察到生命的存在。生命的存在由細胞開始，具有活力或活性，也就是具有自身變化、成長、發展、衰微等性質。就個體生命細胞而言，細胞不等於原子，可以看成是生命的原子。生命原子的存在有其內外之分，細胞之內的存在不等於細胞之外的存在，還因為細胞之內有生命的活動，其中包括細胞核中的基因的形成等等。正因為如此，生命能夠更新它自身的存在，雖然時間的長短可能隨細胞內基因的特色來決定，但值得注意的是，生命能夠重新自我組合，不斷更新，在一個時間過程中進化成為不同種類生命體，來體現生命的發展功能，也就是把內含生命的力變成生命存在體的功能。這個功能的不斷進化，也就成為決定人的存在的一個根本因素，成為人性的一部分。人的存在事實上就是生命功能性的存在，而這些生命功能也是由不同等級和特殊性的，除生理上的功能之外，發展成為心靈的存在及心靈的功能，顯現心靈的各種功能，如記憶、認知、意志、決斷力、信念力，甚至於超越自我的自我界定力。顯然世界除了物質的存在，生命的存在是特殊的，也是普遍的，至少在我們知道的

地球上，生命是普遍的。但我們也無法排除宇宙有很多時空中都有生命的存在。我們必須把物質現象與生命現象加以分開，從生命現象以了解人的存在重要性。人的存在不只是一般生物的存在性，人的性能使他的存在具有本質的性，能夠發揮一種情操、理性，甚至於生理的特殊欲望，加上可以客觀的自覺的認識自我的意識，最後能夠認識到外面的世界，形成自我的主體性和外在客體性的相互對應的關係，產生種種互動，其中有主體生命的判斷，也有消解生命的發生。

從人的生命來說，人生活在世界之中，基本的環境是正面的促進生命發展的營養。人接受天地的陰陽整體，就是天地的整體。這個整體陰陽既不是抽象的，也不是單一的一種特殊性，而是具有豐富內涵的各種力量的綜合，而且具有變化性、提升性、創新性，才能說明人的存在的各種方式。基於人的內在的性質來看，也基於中國哲學的發展來看，甚至結合一般性的西方哲學知識研究來看，人有欲、有性、有情、有心、有意志與意念等等，這些都是內在於人存在的活動。對於外在環境，人一方面要適應環境，與環境的事物產生互動，維持平衡，而且能夠充實自己的發展，完成自己的理想目標，同時也受到環境的限制，造成各種危機，甚至於受到壓抑和傷害。生命必然是一個主客合成的整體力量，是否有一個終極目標，往往造成爭議，但人自覺需要產生一個完整的形式和美好的內涵。這是人的自然之性的要求。當然，最後生命消解於自然，可以說是一種自然力量的現象，正如人的發生一樣，人的存在從生到死，是一個自然的過程。人能夠創造新的生命，使人類的存在生生不息，這是一種生命的力量，必須要從人的本體存在的意義來理解，也就必須要獲得一種具有整體性的詮釋，而不只是解釋而已。因為解釋是第三者的眼光，而詮釋則是第一人稱和第一人稱的理解。因為本體的詮釋包含了主觀的意義的自覺和闡述，也包含對外在環境的認知和價值判斷。從這個意義說，詮釋是一個自我理解、自我認知、自我掌握、自我行為的基本現象。但是透過人類心靈的反思，都取得一種價值和意義。只有對這種價值和意義的認識和表明才能叫作詮釋，也就是詮釋結

合客觀的知識和主觀的意願，產生一種自我創生，自我完成的理解。

意義、價值、生命與本體

所謂意義，其實就是一個概念或一個命題，針對現有的存在狀態突出它特有的性質。因此，它能夠改變對存在狀態的描述，更可能表現一種價值認知和確信，重點不在確認客觀存在的事實，而在突出主體認知者關照，使客觀化的性質與主體的認知活動為基礎。如此所謂意義，是相對主體的認知而言，因此可深可淺、可廣可窄、可上可下，體現一個層次性的主體理解，甚至滿足一個主體認知者的理想要求。所以意義並非一個抽象的名詞，而是一個實質的主體對存在事物的理解。它也不一定局限於一個概念或一個命題，而是在理論上可以展開成為一個有關存在概念的理論框架。意義和價值當然是兩個不同的課題，但兩者是有密切的關係。我們注意到一般說到意義，就會聯想到價值，因為意義是純粹理性的認知，而價值則涉及到主體認知者的情感、行動和實踐的意向。簡單來說，意義蘊含行動的可能以及行動的對象的追求，意義就成為價值。事實上，人們從事一個有意義的行為，具有相對客觀的價值，可以成為人的主體行動的對象。所謂知行合一的意義也就在於此，知涉及意義，而行則涉及目標。如果知帶動目標，就產生行的價值。行的價值是由知的意義而產生。我們也可以這樣描述，意義是就人的自身建立的認識，價值是對人的意義的一種保存和信賴。意義具有傳播性和公開性，因此它能夠為人類群體生活和行動帶來價值。由於價值，人們才能共同的行動與發展，有規範可循，有目的可求，才知道該做什麼，不該做什麼，才能夠生生不已。簡言之，意義代表存在的主觀性，價值則代表相對的存在的客觀性，兩者是一體的，但兩者所立足的經驗則是一個內外相應的世界結構。這是我對本體意義在說明之前對存在的理解。

在這種了解之下，我們就可以提出本體的概念。任何生命存在都有它自身的存在整體，而不是一盤散沙的存在，也就是具有一種內外之分不斷發展的存在實體性。所謂本體，具有從物質的世界

到生命世界的創造性，而此一創造性又顯現為主體和客體的分別和對應，但又同時合為一體。主客體都各有其創造性，而且彼此相應，客觀的存在有其物質自然的創造性，客觀的存在又具有意義和價值的創造性。客觀的自然和主體的生命彼此相互創發，彼此對應，形成一個內外一致的整體。這就是我所說的本體的根本意義。當然，我預設了一個原始內外不分的存在整體。此一整體經過生命的發生而形成主客的分別與主客的統一。我們也可以說，此一內外不分的整體創造性的形成主客相應的關係，此一形成就是生命的形成。此一創造性不但使生命本身具有內在的獨立性，也使生命具有內在的發展性，更進而有生命自身的意義與價值，在主體自我形成之後，透過實踐具有價值的實踐性。從分而合，而合而分，把分散的力量結合為整體。質言之，本體具有兩個重大意義，即在時間的流程中，存在從一個自我創造的開始，形成內外結合的本體。本來世界並無內外之分，本體的存在使內外成為可能，有了內外分別，才有整體的概念。這個本體是所謂生命的開始，因生命的不斷自我組合和超越，逐漸形成感受和意識。事實上，生命是從無思無慮反復創造的自我提升，因而產生自覺與反思的能力，形成所謂主體，最後也就有了人的存在。人的存在是透過自然產生的內在力量來實現自我意識，同時也就意味著人的身體的物質性的存在。人的這個意識的作用，不但可以反思自我，也可以否定自我、超越自我、提升自我。但對人而言，所謂外在的世界，就是廣大無盡的時空以及萬事萬物的呈現，在內外主客的人的意識中同時也自覺到主客關係的複雜性，並不因為互動而相互獨立，也不因為對應而萬物對立。可以說，這是生命本體存在對世界存在進行的一個分合行為，但此一分合也離不開一個整體化的包含和融合。在一個以此為本的發展中，確立了具體事物的存在。這個發展是對原初存在的豐富化，顯現為由本向體的發展過程，因此也是對原初存在體的豐富發展，在實踐上顯現為長期的、悠久的，從分到合，從合到分生命化和人的發生的過程。

在這個過程中，生命內外相合的本體就是最根本的本體所在。因此，我用「本體」這個概念



是一個包含主客和內外之分的整體的存在，從物質到生命的發展過程因此是再發展的主客統一的「本體自我」（人的存在）創新和提升，不但從物質發展到生命，再從生命發展到性情心智與心意。這個過程在中國哲學中叫做「道」。道具有彰顯本和建立體的作用，孔子說：「本立而道生」，透過人的自覺，我們也可以說：「道生而知本」。因為道生是道產生了體，而知本則是體反思道的存在與發展之本，是從體的存在來描述的。因本而生道，才能夠形成體。體就是體現這個完成自我的道的存在過程，體現就是具體事物的存在，也就是現實世界的存在的基本現象。所謂本立而道生，道生而體立。從一體發展到內外有分，再經過內外統一影響到體的內外，在自覺中也就成為一個體的發展的先後的過程。有本即有道，有道體斯立。至於本體具有什麼樣的層次，這是值得我們去深刻認知的。我有「本體的十性論」之說，主要從內外之道的不斷超越和統一來建立，可以見於我的《理解之源：本體學與本體詮釋學》的書稿。

這個深刻認知顯然要在人類文化發展之後由人的意識和經驗來決定，當然本體基本上是自然和自我的整合一體，有人叫做自然，有人叫做自我。事實上，它同時包含自然和自我，是主客合一的。同時我們也可以把它看成是動態的從本到體的創發關係和過程，是一個新的本和新的體的結合體。這一點很重要，因為有的文化傳統無知於從本到體需要一個發展的過程，而只需要有一個創造主來創造存在體的存在，確定創造主創造生命的模型，因此開始就假設了一個原始的超越思想，形成不同位格的存在。這種理解沒有看到存在的自然創造性、自然的超越與人的自我所形成的三者無位格的結合於一體，因此不是從自然主義的機械論來說明進化，就是從一個超越論的上帝來解釋生命的存在，也就是認定上帝從物質世界創造人的生命體，而不追問上帝之本和上帝之道以及上帝之體之間的密切統合的關係。

存在與上帝的存在

西方的形上學假設了兩個分離，一個主與客的分離，一個是本與體的分離。西方哲學在這種情

況之下導向了西方文化的宗教思想和其用語，他們提出了所謂上帝的概念。上帝這個概念在最早是與具體事物脫離不了關係的。亞里士多德強調了存在的最高形式，代表存在的一種可能，超越決定了個別存在的發展因素，包括形式、物質、動力和目標，他還受到柏拉圖哲學有關本與體，主與客分離論關係的影響。從柏拉圖哲學來說，已經有了外在超越和內在含有的分別。但事實上，這是一個相對的超越性，並沒有絕對超越的含義。再者，內外之分，外在性和內在性之分根本無需看成是存在層次的問題，而是存在本身組合的問題，也就是說內在的超越和內在的包含不可以看成是一個非連續體。

在以上描述存在體的發生，我們不能不提到柏拉圖有關“Demiurge”的概念。“Demiurge”在柏拉圖基本上是物質世界的創始者，後來新柏拉圖主義稱之為創造主。他的存在顯然別具一格，有獨立的位格和功能。但這個概念不為亞里士多德所承認或繼承，亞里士多德形上學只談所謂潛能（Energeia）的存在，潛能並無位格，卻是心靈存在的來源和基礎，因此說明了生命的可能和生命具有心理功能的可能。後來西方的神學家把柏拉圖的物質宇宙創造者Demiurge看成是具有獨立位格的存在體，而且也是人類靈魂的創造者。因此可見，我說的存在的發生並非需要一個位格的上帝，這點和本體的概念是接近的。因為體的本就具有潛能，而又能展現為發展的道，來實現具體的存在物。於此可見，西方自然中的上帝概念是另有來源，這個來源就是希伯來的上帝觀。希伯來的上帝從開始就是一個潛在的超人的地位，不但超越人，而且超越一切事物，但卻是所有事物的起點。這是希伯來人賦予存在的起點的一個信仰，可能是基於人存在的創造作用，而把這一作用擴大到無限倍，使它成為無所不能的創造力量，因而創造了人和世界。人存在的位格就轉移到所謂上帝的位格上而為人的位格的來源，而上帝也就成為人與世界的創造主。至於上帝究竟為何，是怎樣一個存在，卻是我們不可以直接了解的。我們作為有限的存在，只能對無限的存在無限的敬慕和崇拜，這就是所謂宗教的信仰。

以上分析中我們必須認清存在本身的延續性和一體性，但並不否定它本身具有的變化性和發展性，因此才能夠從無生命狀態發展到有生命狀態。宗教信仰的超越性並非哲學本身的鍛煉，也不是哲學的分歧，而是人的存在在自覺中需要一個超越的上帝，來保護和持續人的存在。為了理性化這種宗教信仰，希伯來人甚至於認為人與超越的上帝建立了一種相互責任的契約。人必須信仰上帝，而上帝必須保護人。至於上帝是誰，究竟上帝是能為人所知或是不能為人所知，這是宗教神學的問題。顯然就西方基督教而言，並沒有提供一個人認知或體現上帝的一個理性的或邏輯的方法，上帝也許可以用不同方式顯露他自己。但人們是否能夠認知這個上帝卻很難決定，而且決定的標準並不固定。在基督教神學的發展中，上帝基本上被認為是不可知的。雖然不可知，但我們卻知道上帝造人，因為我們可以通過人的母親的創造活動來認識所謂上帝如何造人。另一方面，我們也可說必須信仰上帝。因為我們可以透過父親這個想像，來認識上帝對人的保護作用。但西方宗教卻沒有產生人的存在的本體概念，也就是內在的陰陽、內外、主客、乾坤相互結合為一體產生萬物的想法。這個超越上帝因此對希伯來人來說，是絕對不可知的。雖然不可知，人們卻可以透過一種感受，認為上帝是超越時空實體的實體，是值得我們信賴的。而此一存在的信念事實上也就是我們生命自然產生的對生命的信賴，進而要求對生命的存在的永恆性的要求和盼望。既然人類已經有相互信賴的價值觀，所以假設有上帝，上帝一定是值得我們信賴的，保障人為善去惡的正當性，甚至也保障善有善報惡有惡報的基本信念。

有此理解，假設這樣一個上帝，直接信仰這樣一個上帝，這就是宗教的魅力所在。但在中國傳統，人的基本信仰是基於知而後信，不是不知而信。不管這個知是體驗、是感受，還是認知，都必須有這樣一種經驗的基礎才能夠信仰是合理的。西方與中國對認識自然本體有一個最大的不同，乃是西方缺少原始道的概念，也缺少原始的本身的概念，它的本開始並不是上帝本身，而是人的信念的反思和推理。另一方面，西方宗教認定一個已經

完美的對象，同時表現這個對上帝存在的肯定，認為上帝有他自己的存在位置，因此具有一種超越的位格，不屬於這個世界，但卻具有一個超越世界的位置。因此上帝就有他自身的存在。而因其完美，則具有無所不知，無所不能，無所不在的特質。他的無所不在，應該說是把他所在的超越世界包含了現有的世界存在，但是否任何時候都可以包含，卻是一個宗教神學的根本問題。貝克萊 (George Berkeley) 提出「存在即被知覺」(*esse est percipi*)，同樣上帝的存在也必須是被知覺的。如果不被知覺，上帝可能也不存在。並非因為人能夠使上帝消失，而是上帝可能在人不知覺的情況之下消失。這似乎說明了上帝的存在有不確定性 (Contingency)。另一方面，從佛教來看，佛作為完美的有道者，卻潛在的具有這個世界的位格。因為佛是由人的修持而來，而西方宗教的上帝，似乎並沒有這樣一種潛在位格的性質。事實上，他應該超越這個世界，而不具有這個世界的位格問題。當然，基督教的三位一體之說卻不以上帝具有這個世界的位格，而同時具有一種無時空的超越性。這個超越性在基督教的神學發展中是逐漸從靠近走向遙遠。我們可以從19世紀到20世紀的加爾文和巴特神學中體會到。

近代基督教神學把上帝提升到無時空的，形成絕對的超越。但上帝卻是最原始的存在，被說為是自有而恆有 (Self-existing and Eternal)。關於恆有，希臘哲學本來就有存在的永恆性這個概念。因此上帝是永恆的，就像數學中抽象的數字一樣，不屬於這個世界，但可以在這個世界呈現各種形象，而自有獨立抽象的存在。這是柏拉圖和畢達哥拉斯形上學的基本認知。人信仰上帝，以求得到上帝超越的拯救。上帝如何超越的來創造一個非超越的生命體，這是一個問題。既然認定上帝是一個位格的存在，不只是非位格的存在，這兩者的差別是什麼？這一點我認為是很重要的，因為基督教說上帝具有位格，他的位是在他的時空中具有客觀獨立的存在體，他不是一個存在體的性質，他也不是整體的存在體，而是獨立出來的個體的存在體，在超越的時空中具有必然的位置。這就需要去了解超越時空中超越的位作為上帝的界定。



人的位可以改變，不但世俗的位可以改變，人的存在的位也可以改變。但上帝超越的地位卻不可以改變。

另一方面，佛教中人的存在是沒有固定的地位的，六道之說允許人可以成佛，也可以成菩薩，可以成天成人，也可以變成畜生與餓鬼，甚至變成地獄。西方的神學不但和印度的佛學形成對比，和中國哲學也顯然有根本的差異。基督教三位一體之論，體現了超越和內在的一種邏輯的結合，但它並沒有體現一個發展的過程，因為它忽視生命的發展作為基礎，而是以永恆的上帝作為基礎，超越了生命。如果上帝的存在又有生命作為存在的特質，這一說法應該是超越其內在的特性，同時又是人必須接受的，作為保障人生命存在的基礎，也就是人必須信仰上帝的基礎。為了使上帝的存在具有超越性，也為了使人對上帝的信仰具有必然性，因此必須有三位一體的神學。三位一體把上帝的超越性和內在性描述出來，但對上帝體現道的存在和發展卻是沒有任何回應。

基督教特別強調的所謂上帝之愛的說法，把人的美好的一些品質用在上帝身上，上帝是全善全美全真，正因為人的不全才有上帝的全。從這個意義上講，超越的世界是人的世界的反射，具有改變人的世界的力量。這是我們對西方神學正面的了解。在這種正面了解之下，我們探討所謂本體詮釋是有重要意義的。西方宗教把本體當做並不是發展的存在，雖然在聖經中文翻譯中提到太初有道的命題，並說上帝與道同在，上帝即是道（見約翰福音首句）。這個說法必須結合中國本體概念，才能達到超越的目標。但此處約翰福音說的道並非易經和道德經之道，只是西方的邏輯，具有純粹理性思想的作用，也就是人的存在反思了存在的目標，最高理想的需要，產生了必然的要求。這樣就必須有上帝存在來保證人的存在，然後才產生了上帝與道同在。因為道本身不是一種獨立的位，道是在自然中的過程，不是一種位格，它是一種本，一種生命存在體的發展過程，具有眾多規律性原理結合而成。這個上帝與道存在，上帝是直接超越logos（純粹理性），更接近柏拉圖形上學的思考。

我們也可以看到笛卡爾所說的「我思故我

在」的說法，同樣的，我既然有一個logos式的自我存在，那我的存在是基於我思而存在，並非基於生命的存在。我思故我在說明上帝與道同在。從上帝到道的存在就是上帝的一種自我思考，自我統一，也是作為一個抽象的主體思考者的自我統一，與笛卡爾的我思故我在有異曲同工之妙。由此產生一連串的教會活動如傳教、救贖、懲罰、毀滅的現象，這些都是順理成章，因思而起。總的來說，上帝的超越性是西方把本體超越位化產生純粹思想的整體意識，以保證有限生命的未來價值。

西方神學與中國哲學的關聯

西方神學的發展經過幾個重要階段，從原始基督教到奧古斯丁的信仰神學為第一個階段。再到中世紀的絕對信仰的確立，把三位一體看成最終目標，不需要思考其他內外因素來確定生命安頓。這種宗教化的說法使人的生活宗教化，造成對人的一種壓抑，因而產生了十四世紀以來從宗教革命到文藝復興到啟蒙哲學等運動。這些運動具有一種反轉西方神學的作用，可視為西方神學發展的第二階段。現在的西方天主教神學發展了阿奎納斯的神學體系，把神看成一種活動，並不否定對外在世界的認識。隱約中亞里士多德的形上學得到一個新的體現。但這個發展對十六世紀西方物理科學的發展具有壓迫阻礙的作用。即使如此，西方的天文學基於觀察和實證，仍然突破了西方宗教的桎梏，產生了人類自己來肯定自己理性的知識體系，用知識來規定信仰，而不是以信仰來限制知識。這個發展是對西方宗教神學的挑戰，也促進了西方神學的一個辯證性的發展。

這裡我們必須認識到生命本體主體性的內在意義，為什麼西方會在十八世紀產生啟蒙運動，以理性作為價值的標準。假設沒有十七世紀天主教傳教士到中國來傳教，一方面構成對中國文化的衝擊，但另一方面卻把中國儒學中的自然主義的本體哲學與世界的存在價值帶回西方，使西方產生廣泛的理性啟蒙思想，而不限制在物理科學之內，歐洲德法諸國和英國都一樣受到中國儒學的影響。中國的生命本體學和西方傳統的本體學形成的強烈的對比，由於儒學生命本體學的影響，當時的西

方哲學家開始對上帝有新的看法，甚至把上帝拉下神壇，把社會文化帶向一個更具人文內涵的自然主義。這個發展應該是西方神學的第三個階段的發展。十八世紀以後，西方的工業化促使西方走向一個純粹的物質世界，壓迫人類心靈，造成精神空虛，一直蔓延到今天，西方發展到人工智能的研究，預設或相信人工智能能夠為人所用，甚至於取代人的存在。這無疑是對西方神學的一個否定，使西方人喪失精神信仰，走向虛無主義和霸權主義，不是盡量牟利，就是盡力爭權，以求人類欲望的滿足。西方人並沒有學習到中國傳統中的人文精神和道德，因此喪失了上帝的信仰，喪失了人的精神，造成當代西方人生活中的精神大空虛，事實上也是西方當前神學的空虛時代。當然，西方宗教信仰的形式和組織仍然存在，但在實質的宗教信仰上，卻是一個冷漠和空虛。西方有智者已經看到這樣一個西方文化中的危機，但卻缺乏廣泛和深厚的價值信息和生命創造力來克服這個危機，拯救西方宗教信仰的活力和自信。

在此，我們可以看到中國哲學的本體學和本體詮釋學對這個時代具有的重大意義。這是因為肯定人的本體性，而且肯定了人的生命根源和生命內涵的潛力以及對未來的希望。人的本體性具有內在的創造性和內外融合的本體性，也有結合超越和內在為和諧一體的實踐性。西方的宗教是否能夠從中國的文化精神和本體學中汲取活力，因此從超越走向生命，恢復生命內外互動的平衡狀態。同時避免西方原始的絕對超越主義以及後生的現代西方機械客觀主義和欲望霸權主義，這就需要西方對中國本體精神的廣泛探討和吸收，同時認識到中國本體詮釋學的轉化機制，把本體存在的理解作為詮釋的基礎，當然也就能知本、明道和立體，對轉化危機的心靈力量有所認識，並經過實踐以達到變化氣質的目標。

中國哲學對本體悠久和廣泛的認知，加上不斷對本體的基本了解，作各種不同層次的修持，因而具有普遍性的世界意義。我們可以說，中國文化中的本體學和本體詮釋學具有轉化和改善西方文化走向偏激的作用，所謂偏激就是從有到無，從實體到空虛，而不能維護「本—道—體」三者的相互

循環所具有的生不已的精神。我對西方神學的這種認識，並不表示西方四百年來的工業革命物質創造沒有價值，而是我們應該糾正偏離本體個別超越性和整體發展的空虛性，這樣才能保證人類可以走向未來，走向本體性的繁榮和歷史性的和諧溝通。這也反映出西方神學也需要經過一個內在的革命，走出霸權主義和不可知主義，走向一個內外合一的和天人合一的宇宙觀。當然這必然導向中國哲學傳統中的本體學和本體詮釋學的重要精神，及其動態的本體架構。

本體學與本體詮釋學

中國本體學是本體詮釋學的前提，中國本體詮釋學則是本體學的發展方式。基於這種認識，我們看到中國本體思想是主客互動，內外合一，知行合一，信念和知識合一的智慧發展的過程，表現為本與道，道與體的整體一致，同時又顯現為一個內外統一的世界結構。神學作為中國本體詮釋學一個對生命走向的反思，當然具有本與道，道與體的重大意義。這在易經，尚書與詩經的文字中透露出來。易經提出的太極，尚書提到的天與天命，詩經提到的天與上帝，都具有本體詮釋直覺表象，在現代詮釋學中卻能夠用分析而得到一個對象性和主體性的認識。其實對象性和主體性是分開的，因為兩者都是本體的整體的兩個部分，而又是兩個可以相互轉化的部分。因此，易傳說神無方，而易無體。存在事物所表現的最終性能就在體之為道，以及道之為本，本道體形成一個生生不息的變化不已的「易」的圓環，以及不可預測的動的方向和形式，但是在具體事物中卻能夠有人的主體感受，因此也可以經過修持，達到一個主體的超越而不著痕跡。

孔子在《論語·八佾篇》中說：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」這是一個既超越又內在的神的概念，神不是實體，但神是一切實體的變化性。人在自我本體的認識上，可以感受神的存在，但也可以在生活的具體活動中感受到神的存在，甚至忘懷無感於神的存在。這證明在中國的神學的思想中，天與上帝等概念是具有變化性的，而非固定的實體。同時又和人的主體性結



合在一起，是屬於人類生命本體及其實踐的一部分。

鑒於西方實體化的神學結構，如果沒有深厚的信仰，人們往往失落生命存在的自覺，產生虛無主義，或產生物質的機械主義，導向利益和霸權的追逐，以滿足生命的空虛感。於此可以看到西方宗教外在超越性的重要性，就是對生命的關懷也必須來自一個外在超越的上帝。但在中國的本體學和本體詮釋學的認知下，人的本體就具有內外整體存在的概念，因而產生儒家的仁道精神，發展成為孔子所強調的仁愛忠恕和孟子所強調的本善正義，對人的存在發展具有重大的穩定性。因為它是內在的，也是發展的。也許我們可以從這個角度找尋中國哲學中所呈現的神學形式。中國哲學中的上帝也可以轉化為宗教的上帝，即使被認為具有超越性，但他的超越性也包含了內在性，因為他仍然是人的存在本體的一部分，因此是一種超越的不超越或不超越的超越，這才可以說為一種內在的超越。內在的超越是融合內在為一體的整體性的存在，同時代表生命存在的推廣和延伸，其本質是創發性的，其目的是回歸人的本體存在，也就是宇宙本體的存在，不是要回到一個完全不屬於人的超越時空的世界。

我的早期學生梁燕城教授對我的本體詮釋學和西方神學都有很深刻的認識，由他來用他自己的語言，說明中國神學的發展所具有的根本含義，以及對西方的和人類未來的宗教信仰啟示是很重要的。他的論文也涉及到佛學，佛學是印度的文化傳統，佛學可以說是內在性的內在，從而建立一個隱秘的非超越的世界，把本體的概念納入到一個既是本體又非本體的潔淨精微的世界，表現為既不超越，也不內在，但同時既是超越，又是內在的心靈認知，非一般語言所能表達。佛學的波羅蜜大智度所指向的就是這樣一個超絕的存在。但要認識到這樣一個存在，就必須要超越語言，同時也要超越任何形式，而直指本體真實之所在。六祖壇經中慧能寫出：「本來無一物，何處惹塵埃」這樣的偈語，就是一個對終極存在直覺的表達方式。這個方式超越這個世界，但卻仍然在這個世界之中。這一點也是道家老莊對道的體悟。這一思想可

以叫做開悟之學，它是與中國的內在宇宙創造性脫離不了淵源。但另一方面也可說為是西方最終極的對上帝存在的認識的一個表示，是不知而知，知而不知。對此一理解可能同時具有本體詮釋的西方超越神學的精神，又同時具有中國本體詮釋內在仁學的精神。但其發展卻和中國的易學與道學脫離不了淵源，是代表儒道精神本體的結合。同時此一結合也不否定一個沉思和直覺的過程，慧能稱之為一行三昧。

當然，中國佛學對空的認識，最好和中國易學結合起來，展現一個從無到有的本體世界的發展過程，不但顯現中國本體宇宙論的創化成果，也提供了一個持續超越宇宙，達到西方超越神學的理論性的可能。但如果西方神學需要重新的建立，我想中國佛學的內在超越性也能消解西方神學的過分超越性，較能接近生命中人性發展的基本軌跡。西方已有的神學往往把上帝導向人的霸權化以及過度的外向性。基於這樣一個認識，西方神學也可能因此回歸到中國本體論的認知和理解，使人類走向中道，也可說發揮出上帝心中超人性的人性，更直接的接近人的世界。當然，我主觀的結論是這就是「天下歸仁」的一個發展方式。由西方神學開始，走向中國佛學，最後走向中國的本體學。這個結論是和梁漱溟所說的從西方走向中國，中國走向印度佛學的想法是不一樣的，其差別性在梁漱溟強調本體的消除，而我則強調本體的發育和充實。

對西方神學的再認識

以上我從本體詮釋學的立場，表達了我對西方神學的理解。我並沒有採取西方神學經典如聖經所作的自我詮釋，但我也不能否定西方神學的歷史發展。另一方面，我們必須把西方神學和西方宗教分開。西方的神學溯源於西方宗教的建立，宗教是信仰，神學則是信仰的理論化、理性化以及系統化。我想西方宗教最重要的源頭就是希伯來人對上帝的信仰。在這個信仰中，上帝已經被假設是無所不在、無所不能、無所不知，而且能夠拯救希伯來人。後來基督教的神學發展，把人的對象擴大成為所有的人類，不只限於希伯來人，也不限於一時

的人類。上帝是絕對性的，是超越種族的，也是超越文化的。但上帝卻在希伯來人的語言中顯示出上帝對希伯來人的眷顧和恩惠，但希伯來人是否履行對上帝的契約則是另外一個問題。在希伯來人以及後來的歐洲人如何解釋對上帝的責任。這種責任感應該假設了對上帝的一種理解，其中包含對上帝行為上的一些承諾。如果我們深入思考這個理解和承諾的可能性，就不能排除不斷詮釋上帝的需要，而不是接受西方的主觀話語，食古不化，一成不變。因為畢竟不同的族群有不同的文化環境和生命體驗，代表了信仰變化和理解差異的可能。這就是不同文化造成的差別。文化的差別對上帝的認識和理解自然包含著一種新的啟示，這個啟示又是什麼呢？

基督教所謂上帝，是一個至高的神，有無所不知、無所不在、無所不能的大能。更重要的是，上帝是全善的，是人的善的根本來源。如果人不能保持他原有的善，接受了魔鬼的影響，這也就說明除了上帝之外，還有一個魔鬼世界。在善惡的二元爭奪之中存在，人之變惡往往歸之於人的身體欲望的存在。這個欲望可以受到誘惑，忘懷原善或偏離原善，而做出違背上帝的善所要求的善的行為。在這樣一種存在狀態之下，人如何恢復其原始的善，就必須信仰一個救主。因此，西方的神學就寄托在救主產生的信仰上。耶穌被認為是上帝之子，他的使命在為人類洗罪，因此也就成為人的救主。但這個世界仍然是一個二元的世界，人類出生就被認為具有惡的欲望。事實上，基督教把欲望看成是惡，因此否定人的各種欲念。在這一點上，我認為是和印度佛學相近的。從佛學來說，人的出生只是無明和業的循環，因此人注定是惡的。但在佛教卻認為人具有原始的睿智(*pargana*)，此一原始的睿智讓人們能夠轉識成智，最後達到菩提的境界，恢復原始的人的本性，原始的本性就是佛性。因此恢復了本性也就恢復了原善，斷絕輪迴而獲得新生。在佛學，人的希望來自於人自身的覺悟。因此覺悟而不斷修心，終於得救。在理論上並不否定現實的存在，因此佛學在這個意義上也有隱藏的入世的一面。但在基督教，只有上帝或耶穌可以赦免人的罪。但人卻不能因為獲得原善而再生於世，因為從

基督教的立場，人一出生就有原罪，只有靠上帝或耶穌來赦免。因此我們看到基督教和佛教有相同的地方，也有相當不同的地方。但另一方面，我們提到中國的易學和儒學。人之生本來就至善，但人可以因生於世而墮落為惡，為惡的原因是要成為物質的存在而受到其他物質的影響，因而墮落為惡。但人之生仍然保有其原始之善，因此就其善，應該可以自覺的趨善避惡。從個人的道德修養來提升自己的存在精神境界，最後甚至能成為聖人。儒學和佛學更大的不同，就是儒學更積極的認識到人在現實世界中可以實現道德的理想，不但維護原始之善，而且能夠擴而充之，福慧他人，甚至於改變人世間的惡而實現人世間的所有人之善。從這個比較可以看出基督教的神學不但是二元，而且對人的存在基本看成是悲觀的，因而是否定的，而必須把一切希望寄托在一個宗教的信仰中救主的拯救上面。

從歷史看，人的文明道德都可以說為人的本善發展的成果。但在一個歷史中，人產生的罪惡可大可小，也都可以看成是人的自甘墮落。即使是受到誘惑，也是一種墮落，所產生的後果也必然是對人類文明和善的破壞和否定。如果受到懲罰和報應，那是罪有應得。但這並不表示其他人也都將如此。因為我們必須肯定這個善是與生命同在的，規範了生命存在的價值，使生命具有存在的意義，而且能夠在人的文化與道德發展中逐漸改善環境和外因素，並能夠逐漸自覺的認識自身求善的意志和能力。在創化過程中修持自我，走向完美，看不出把善惡二元看成是永恆的規定。當然從基督教的神話詮釋來說，人既然由上帝創造，雖然並非上帝的再生，而是雜糅了物質的元素。然而上帝卻賦予人自己的意志和欲念，如果人由於自身存在構成物的缺點，在某種情況之下背叛了上帝的意志，造成了自身的墮落，難道人原來的善就完全消失了嗎？最後必須要靠上帝另行給他新生，這當然說明了宗教信仰的重要，這也是對實際的宗教信仰的一個詮釋。因為人有宗教信仰，可以信仰一個生命源頭的祖先或創造主，這是最自然不過的事，正像一個子女天生信仰他的父母一樣，而不去另外假設信仰的需要性，因為信仰就是生命存在的一



部分，是與生具有的。信仰自己的父母是人的生命發展的一個內在機制，父母愛子女，子女自然信仰父母。這不需要做出外在的詮釋，可以看成是內在的人之性所致。而且每一個人的生命都有其根源，最後的根源就是上帝和上帝的善。這個根源是不可改變的，上帝的善也是不可改變的，因此上帝的善所形成的生命實體，也是上帝的一部分，其內在的善也是不可改變的。如果把人看成上帝的外在物，本質上和上帝無關。我們則有理由追問，何以人的存在有非上帝的一部分？那一部分到底如何形成？如果這一部分是形成人類祖先違背上帝意志的根源，這個根源又是什麼呢？其實，猶太教舊約和基督教新約走向人存在的外在主義，固然說明了西方宗教信仰的重要性。但其神學的詮釋卻顯示出許多難以理解的存在問題。如果我們承認宗教信仰是自然發生，並非由於某種需要拯救的因素。宗教信仰就像哲學智慧和藝術精神一樣，具有充實生命的作用，而不只在宗教性的拯救人生，而是在全面性的豐富人生。在中國儒學中，人可以知性知天，對人的存在根源，不管是天或祖先，都充滿虔誠的愛和敬，表現為適當的禮的儀式。這樣形成的人生和生活態度不就成為一個善的表現嗎？而所謂宗教信仰，也就是生命信仰的一部分。所謂神學，也就是哲學智慧的一部分。既超越既有的人生，又包含在原始的人性之中。

從人的實際反思來看，這樣一種認識是符合人的自由意志的選擇的，因上帝創造的善在每一個新的生命中展開，並不保證這個生命必然走向終極的善，就像一個嬰兒出生，並不保證他必然獲得完美的生命安排。這樣一種理解，更符合本體性的詮釋。因為這個理解是從實際的根源的發展，經過一個發展的階段，達到發展的成果。這是一個本經道而體的過程，因此也更符合生命實際的發展過程，也就是符合生命本體學的理解。上帝創造人的善，啟迪人的智慧，人能夠透過自由意志持續維持人的善，這並非不可能。因此人可以信上帝，但並非要求上帝的拯救而已。而上帝如果拯救人，也是在激勵和提攜人自我行善的能力，能夠主動的積極的實現善的目標，最後能夠完善自我，為生命帶來理想的意義和價值。但基督教神學並不

強求這樣一個認識，其結果反而是肯定了人的為惡的能力，然後說明了人在犯罪之後何以透過信仰得到上帝的寬恕和救濟。對人的為善意志的認識是缺乏的，事實上等於否定了人為善的意志，甚至於任何自由意志。這樣的神學是消極的，而非積極的看待人的生命存在。但從哲學來講，一個積極的看法卻並不因為這個消極的看法而消失，因此西方神學的發展還大有空間。但就現有的西方神學假定了人的永恆惡性，也就肯定了對上帝信仰的絕對要求和依靠，方能使生命具有正面的意義。同時上帝也就成為人的最高權威亦即救主。耶穌說：「我就是道路、真理與生命」（約翰福音14:6），耶穌的這個說法是就人的惡性來說的。最後我們可以說，西方的宗教信仰則是在這樣一種以人性為惡的基礎上建立起來。人類所展開的文化活動，就已經包含了一種本質上的惡。而我們說的人的德性，往往也不是善的保證，因為沒有上帝的認可，也無法真正建立德性。在這個意義上，人的社會倫理是空洞的，必須納入到宗教的律法之中來取得認可。人必須遵循上帝，祈求有一個完善生命的來臨。在另一方面，人作為生命的載體，不能不有生命的欲念，與上帝的純善沒有關係，只是相對的善，而且必須符合上帝的律則。

宗教信仰和西方神學

由於基督教對信仰的堅持和強調其根源性，基督教徒必須要接受宗教信仰救主的訓練，注意自己的靈修，使人的善性恢復到可以接受上帝的拯救，而不是直接恢復人的善性。因此，人就必須要加入教會來獲得恢復接受上帝拯救的善性。基督教作為純粹宗教生活來講，並沒有產生任何理性的反思和理性的理解建構，只是在宗教時間上產生各種儀式。由於重點放在洗罪和求得上帝寬恕和拯救，人的行善無法在現實生活中的道德圓滿，也不能面對自然或人生以及他人，產生應該可以產生的讚賞和美感，也就無法創造圓滿，人事實上也因此失去了真正的自由意志，而不得不承受一個被動而又缺少生氣的生活。這樣一種生活也許是在西方中世紀歷史中蔓延了一千年，最後由於對教會腐敗的抗議，顯示出人主動求善的意志，

成為新教革命的起點。在新教改革之後，基督教是否完全脫離原始基督教的規範和信念，是值得我們個別去認識的。有的新教教會接近天主教，形成保守狀態。有的採取理性，更接近自然，事實上也就脫離了傳統基督教信仰的窠臼。當然這就是新教神學的作用，新教的神學中看到基督教不斷改革的希望，一直到今天也是如此。

我們看到基督教在其發展的歷史中，逐漸走向系統的和具體的理性化。這一觀點就必須再回到希臘哲學背景。希臘哲學從柏拉圖到亞里士多德經過了一個宇宙論改變。柏拉圖受到更早期希臘哲學家巴門尼德斯主張真實的世界的永恆不變性的影響，也主張人類永恆存在的價值。存在的最高境界就是不變、永恆，但人類的經驗卻是一個變化發展的自然宇宙和生命現象。這也就蘊含著人的存在具有變化成長的基因，而事實上所有生物存在也都非永恆存在。基於人類對生命的這種經驗，亞里士多德不得不提出四因說，說明所有的事物存在的基本原理，具有質料(Matter)、發展(Motion)、形式(Form)和目的(End)四個因素。在這樣一個形上學框架之下，上帝的存在如果以創造人的存在為目的，上帝自身可以不變，但他必須作為人的存在的動力和目的的根源。人雖然有生命的成長，但其最高追求的目標卻是永恆的至善。所以上帝的至善與人之間有一個發展的時間和空間，同樣在人和生命的開始，有一個發展的時間和空間。人是宇宙真實的一部分，因之也反映出這個真實存在是具有內在變化性的，這個變化性的來源則在至善。也許這就是人必須依靠這樣一個至善的目標，來規定人生的理由。但這並非是人的存在的拯救，而是人性有善以及能夠向上更求至善的一個說明。因此對至善的信仰是人存在的一部分，而至善也並非一個位格的上帝，而只是一個創造性的永恆目標而已。人們如果墮落為惡，至於他的理性和認識也可以自救，以恢復善性獲得善的動力。這個理解是可以理性認識的，原始的基督教受到亞里士多德形上學的影響，事實上是採取了這樣一個神學的詮釋。但這個詮釋結果卻是把至善位格化為希伯來人的創造主之神。但就道理來說，不應該消除理性本性的善和向上追求的善。這

個形上學的架構並沒有希伯來人宗教信仰中人對上帝的背叛，也就沒有希伯來人那一種善惡同時對立的二元主義，所呈現的是一個宇宙中具有不同階層和層次的善的追求。基督教的發展我認為有柏拉圖主義的這一面，不但體現在柏拉圖主義的神學之中，也體現在中世紀但丁的神曲詩歌想像之中。也許是基於這樣一個認識，基督教的宗教改革也就成為可能。宗教革命之後，基督教的發展是否也保持這樣一種善的一元趨向主義，應該可以從不同的宗教體系中去尋取。上面我們提到基督教的幾個發展階段，都可以看到體現這個理性化的傾向和因素。當然，在當代的福音基督教中，重新回到原始基督教自然結構，以拯救罪惡為目標。這個主題也許更反映出當代西方社會現代化和工業化的處境中所面臨到的不同消極因素，而不得不承認人性內在之惡，因而必須尋求上帝的救贖以解救人生。

回到柏拉圖和亞里士多德的影響，柏拉圖和亞里士多德都肯定存在的階梯，代表不同的善的成就和不同存在的功能和性能。從物質存在到生命存在，而生命存在則具有不同靈魂的本質。生物的存在有它生物的靈魂，正像一個植物有它存在的屬性。只有人具有人的靈魂，因而有知覺、欲望、情感心靈和理性思想等屬性，方能確認如何認知真理以及最高的善，亞里士多德的形上學也就因此而形成。但亞里士多德並不提最終的善，而只提到一個最高的存在實體，就是神性的「不動之動者」(Unmoved Mover)，這是不是希伯來人的上帝也很難說。在亞里士多德的形上學中，萬物各有其定位。基督教接受亞里士多德的形上學，把柏拉圖的至善加上亞里士多德的不動之動者說為上帝，因此界定了上帝的本質。基督教神學因而建立了第一個比較完整的神學體系。但這個體系卻納入了猶太人原始的宗教信念，那就是人的原始犯罪和上帝救贖的能力，這樣就把亞里士多德形上學轉化為一個宗教的信仰系統，而且找到一個人何以必須信仰上帝的理由。

如此看來，基督教神學是希伯來人的信仰希臘神學化的結果。希伯來人提供了宗教信仰，而希臘哲學則提供了一個神學的架構。純就希臘哲學



而言，人的不斷提升從形式上是可能的。而上帝也並非是一個位格，而是一個價值的理想。這個位格的概念來自於亞里士多德的「實體」(Substance)概念，因為他的「不動之動者」是一個實體。但這個實體是在實際的時空之中，還是在實際的時空之外，是否具有超越性，卻是哲學中爭論的問題。西方神學的發展就和這個爭論有密切的關係，一個西方神學發展的途徑就是固定和確認一個造物主「不動之動者」的實體存在，但卻不是在人的實體宇宙之中，而是在人的宇宙實體之外，也是超越的，是不可知的。對人的信仰就必須肯定上帝的實體存在，以為人所需要的實體的拯救打下基礎。最重要的是，希伯來宗教信仰中的上帝本來具有某種祖先神，而且是希伯來人感覺上所親近的。但成為理性化的實體之後，作為具有位格實體的上帝，反而離開人間更遠。原始豐富的宗教情感逐漸為必然的對上帝的敬慕和感恩所代替，甚至於把上帝看成是一個必然存在的現實，是理性認知的對象。問題是這個理性的對象到目前仍然無法證明其存在，變成基督教神學中的一個根本問題。希臘化的猶太信仰成為神學，當然也說明了人有追求至善的願望，以實現最高的善與生命最終的目標。事實上，人必須確定自己的生命定位和本體定位，也就產生了对人的存在的最終價值和根源的追求。這就成為後來基督教約翰福音所說的太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。人要追求的是道，也是上帝。而人必須在一個價值體系中取得價值，基督教因此同時提供了一個追求的過程和一個終極的追求目標，那就是上帝，也就是實際去信仰上帝、認同上帝，以確立人內在的價值和存在的意義。上帝因人的存在而取得存在的定位，人也因上帝取得生命的定位。但必須要說，這個定位對上帝超越性的認識，上帝的存在超越人和萬物的存在，是自然時空中所沒有的。但由於人對最終真實的肯定和追求，上帝的存在也就成為可能。同時，上帝存在的可能也界定了人的存在的本質。

這個基本的基督教模型在西方從宗教改革以後到今天並沒有丟失，同時也一直為西方形上學哲學所基本肯定，當然更為西方教會體系所維護。由於這個形上學的影響，西方基督教的发展一直

是穩定的。因此西方基督教的神學更為鞏固。這個基督教的神學也提供了對基督教宗教信仰的理論詮釋，甚至把原始基督教的宗教信仰的神話也納入在這個理論詮釋之中，看不出特殊的改變。基督教宗教信仰對西方文化的鞏固性則來自於這樣一個神學詮釋體系，而西方基督教各類教會所堅持的宗教信仰，又以原始的宗教信仰所依存的神學詮釋體系作為基礎向外推廣，包括從事對基督教聖經不同語言的翻譯和不同地區的傳教，形成了一個本體性的理念和信仰的詮釋圓環。此一詮釋的基礎，即是聖經的文本和對基督教信仰的形上學的理解，相互結合產生的意義體系和指謂體系，以不改變原始的信仰為基礎。

二十世紀以來西方神學的演變

二十世紀以來，基督教神學固定的解經方法和翻譯規則，使基督教的信仰普遍化和一致化，而且與時俱進，因而建立起詮釋的穩固性和必然性。但時代的變遷仍然帶來一些對基督教神學的挑戰。這個時代的變遷包含基督教徒和教會的行為狀態，以及獨立的科學知識系統的建立。兩者分別促使基督教神學教義的理解必須有所改變。這種改變可以說是存在結構和存在價值的改變，社會的倫理關係和科學知識呈現出不同形式的存在狀態的可能，甚至也動搖了對上帝存在的標準認識。我們要問：在社會倫理方面的發展如何影響到上帝存在的概念？我們也要問：客觀科學的知識體系如何影響到傳統宗教對上帝存在的信仰？最後，我們也必須要問：新的價值和意義體系如何改變了基督教原本不變的思想結構？這兩個問題是對傳統基督教神學詮釋的重要質疑，是把基督教推向現代和後現代的力量，也促使基督教必須面對一個多元的世界和不同的存在結構所能夠做出的回應或應該承受的改變。至少可說的是，基督教神學逐漸喪失控制人類生活現實的價值和意義，甚至失去基於提供人類現實生活價值和意義的能力。

西方的神學家是西方宗教信仰的維護者，他們在積極的研究和認識聖經的基礎上來維護宗教的信仰。當然他們也因為不同的看法產生了不

同宗教信仰的分歧，但基本上重點在掌握上帝的屬性，來進行規範、維護和控制人類社會的生活秩序和關係。在近三十年的歷史和社會變遷過程中，宗教信徒必須遵守神學規定的宗教信仰的終極價值。但卻遭遇到現實問題的挑戰。一個具體的例子就是有關墮胎的規範和控制，天主教迄今是反對墮胎的。但現代的生活卻無法阻撓墮胎這個現象的不斷發生，因此如何對墮胎這個現實進行宗教的控制，是天主教的一個重要課題。天主教反對墮胎，除了在特殊的情況之下，是不允許墮胎的。但墮胎也是現實人生所面臨的一個普遍現象，天主教不能不面對墮胎而做出一個價值的決定，對其信徒和一般社會會發生影響。這個價值的決定涉及到如何決定母親的生命更重要，還是嬰兒的生命更重要。從天主教的立場，顯然是嬰兒的生命為第一考慮。因為嬰兒的生命是上帝創造的，但另一方面作為女性，是否一個母親的生命和她的意志應該也得到尊重。這必須經過人的深度思考來加以決定，同時也不能不涉及到天主教神學的問題。顯然，在懷胎的女性和嬰兒之間必須做出一個選擇。這自然涉及到女性的意志自由和選擇的權利的取捨問題。當母子生命都發生危險的時候，母親的生命也許更為重要。但另一方面也可能存在嬰兒生命更重要的情況。是否我們能做出一般性的合理判斷，並確立其標準，卻是一個根本問題。

墮胎合不合法必須考慮到人的處境來做決定，顯然並不能只是憑藉神學先天的規定來做決定。我們要問：這個選擇到底有什麼存在的意義？也就是要問生命和生命的自由是否為同等的重要。其實在神學中，人有自由意志，能夠選擇善與惡。但什麼是善和惡呢？如何能夠具體的做出選擇呢？如果從神學來看，是否隱含著上帝的安排，不是一個人的選擇就是自由意志。自由意志應該允許和上帝安排對立甚至對抗，而不必受到懲罰。因為這是上帝造人本身存在的一個內涵。從上帝角度來看，人的自由如果並無善意的話，最後必然帶來災難。如何證明人的自由意志並不違反上帝，那就是一個根本問題。因此，面對自由意志的存在，必須做出一個本體的詮釋。這個本體的詮釋

也必須包含現實人生的體驗和實踐，而不應該只是一個先行理論的架構。在這個意義上，現代天主教或基督教一般必須面對的是一個重新詮釋的問題。因此涉及到一個新的神學架構，才能做出正確的判斷。這些現實生活的體驗和實踐，使基督教神學面臨重新審視自我的需要。從中世紀以來，基督教神學經歷了三個重要的階段，其目標就在維護基督教信仰的永恆性和規範的普遍性，但在今天的生活世界中，這樣一個先驗的獨斷觀點也就不能不加以改變。畢竟一個真實世界的真實感，是我們作為人的存在無法逃避的，也不能不遵從的。

我提出三個天主教發展的主要階段，第一個就是阿奎納斯的系統神學思想，首先強調了信仰高於知識，必須先信才能夠知，因此把信仰看成一個獨立至高的生命原則。另一方面，阿奎納斯又強調理性的重要，也就是在有了信仰之後，說明基督教神學的一些命題。而這個說明則必須以聖經為對象，以消除一些矛盾的成分，可以理解為一個高度統一一致的思想體系。他的神學顯然仍然以奧古斯丁為基礎，來肯定一個無所不知、無所不在、無所不能的上帝，甚至以此證明上帝的存在，並用上帝的存在來說明生命創造和宇宙創造以及種種具有目的性的存在現象。另一方面，人們也不能忽視現實世界中充滿荒謬錯誤的現象，甚至一些極惡不善的事實。如何說明惡的存在問題，變成一個重大的問題。在這樣一個認識之下，就產生兩個效果。一個就是必須說明惡的存在有其根源。同時非善能夠完全征服，因此這個世界呈現出神和魔鬼鬥爭的現象。這從歌德寫的浮士德小說裡面就可以看出，最後上帝的信仰是勝利的。那是因為上帝的愛是無窮的。但是浮士德所面臨的魔鬼並沒有因此消失，仍然體現為一個基本的存在。第二個現象就是既然信仰超越知識，人們可以從信仰的角度來生活。這個觀點一直到十九世紀，祁克果都堅持這個認識，認為人們可以由信仰來認識上帝，來超越感性和理性。這也顯示出基督教發展的極端面，人們可以基於信仰進行一些殘酷的行為，尤其是在近現代，人們用基督教的信仰來違反基督教的理性精神。這也成為基督教神學的重大問



題。

阿奎納斯之後，乃有十七世紀的宗教革命。宗教革命是路德教士所倡導的，反對當時天主教的內部腐爛和墮落現象。那時的教會和教皇崇尚弄權和牟利，甚至出售免罪券以換取金錢。路德提出九十五條反對意見公諸於世，要求教會走向清廉正直誠實，並主張上帝是在人的心靈之中。這是基督教新教的開始。這個改革是把上帝的超越性納入到人的存在之中，但仍然認為上帝是超越的存在，是信仰的對象。上帝在人的心中，說明人自然有信仰上帝的願望。但並不表示上帝的權力移植到人的身上，所以上帝仍然是超越的存在。但路德這個認識是重要的，因為在傳統的基督教神學中，上帝是無法被證明存在的，即使有聖安瑟提出的所謂「存在論的論證」(Ontological Argument)，也無法保證上帝的存在。因為存在並非上帝的概念所決定，上帝的概念不必有上帝存在的蘊含。因為說上帝不存在並非概念矛盾，這自然是一個重大的問題。顯然存在不是屬性，一個存在體有它的屬性可以描述，當我們把它的屬性全部去掉，這個失落的存在怎麼去體會與證明呢？

老子說：「道可道，非常道」，所謂道可道，就是存在可以描述為不同屬性，但第一個道字到底是什麼呢？顯然非常道之道不等於屬性之道，它本身就是自身存在，並不限制在任何一個屬性之中。這樣一個赤裸裸的存在和道體，可以由人的心靈感受來確定，以此推出上帝的存在可以由人的心靈的感受來認識。在這樣一個認識中，路德所說的上帝概念就有一定的意義了。中國儒家強調心性的存在，而所謂心性就是能感知存在的一種機制。孟子說：「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」《孟子·盡心》，「大而化之」是一種心理精神的作用，把天地宇宙化為心中的感受，所謂「浩然之氣」的存在，而此浩然之氣又是不可預測的心靈的感動，這就是所謂心對神的感受。如果以這種感受可以作為神的存在的一個徵象，則我們對上帝的存在至少有一個抽象的認識。這個神在我的本體詮釋中就是生命的本體，存在的本源。當然，從路德的宗教神學來說，上帝仍然是超越不可知的對象，仍然具有那些可以認識到的重要屬性，

也許這些重要屬性加起來就呈現了上帝的存在或上帝存在的形象。

西方基督教的神學經過路德的宗教改革之後，反而對上帝有更深刻的認識。但是不能排除這種認識的多元性以及主觀性。這樣一個認識正好區別科學與神學的不同，科學具有客觀的普遍性，但神學具有主觀的普遍性。為了維持聖經對上帝的信仰的原始觀點，這個普遍性也仍然是神的超越性。在新教是可以感受到的超越，而在天主教則是必須信靠的超越。不管如何，新教的宗教神學更能適應現代西方文化的科學世界和複雜的社會生活結構。一方面，他面對科學知識的發展，更傾向於理性的客觀要求，但卻仍然維護其內在的超越性的信仰。另一方面，由於主觀性的超越性，因此也就不必和科學發生直接的衝突，而成為人的精神生活的一個重要部分。在這樣一個雙重認識下，最後有了十九世紀的絕對超越的神學，也就是加爾文主義的神學。

加爾文主義的神學認定上帝絕對的超越性和存在的他者性，但這個超越的上帝卻決定了一切存在的屬性，他不只是無所不知，而且任何事物包括生命的規律也都歸他所決定。因此一個人的生死存亡，從開始就由上帝決定，也就是說在人沒來到世界之前，上帝就決定了人的一切遭遇和命運。這個認識雖然是現代性的，因為它肯定一個超越的精神上帝世界，但同時也是最古老的希臘哲學思想，因為它可以和柏拉圖的理型論完全結合，也能夠與柏拉圖之前的巴門尼德斯，畢達哥拉斯幾何數學存在論完全合一。在沒有生命存在之前，一個不可想像的空間就已經有一些邏輯抽象的存在。人有了生命之後，只能憑藉自己最好的價值觀來生存。而他的一切，都為一個超越先驗的上帝所完全決定。從加爾文主義的神學來說，加爾文進行了超越心性的分析，做出理性信仰決定命運論的判斷，對人的行為一方面有了一種根本詮釋，另一方面又允許人的行為可以主觀的變化各行其善惡，把人的真實和現象分裂為二。

這種深度的存在二元主義，在加爾文主義的第二代神學家卡爾巴特(Karl Barth 1886-1968)特別體現出來。巴特主張上帝是第三者，人們不能認

識這個上帝，只能信仰或接受上帝的安排。在這樣一種超越性的神學基礎上，也會產生一種人面對上帝的體驗。這是猶太基督教神學家Martin Buber一書中有關於「It and Thou」（它與你）（1923年德文版，1937年英文版）的區分。“It”是指向客觀的世界存在物，而“Thou”的概念則體現出一個上帝存在的內在意識。這表示人和人對話，就已經假設了一種超越物的現象學的關係，這個關係必須建立在一個超越上帝的存在基礎上。必須要說，即使猶太神學提出了上帝既超越又內在的存在，但這也不能夠解除二十世紀以來人的存在的一種困惑。海德格爾在1929年所寫的《存在與時間》就追問人的存在為何物，當時海德格爾把人的存在看成是無根的拋出物。但在他後期的哲學思想中，卻把人的存在看成是上帝恩惠所賜的一個存在體，因此是基於上帝存在的存在物而又是補足上帝存在的存在物。總體來說，海德格爾作為西方最後一位神學家，從一個無神論走向有神論的神學，他並沒有直接探討基督教神學，但卻肯定了傳統西方基督教神學最後的對上帝存在的認識。這個認識是基於對人的認識而實現的。在這個意義上，西方基督教神學一方面是要保存其原始的古典超越性，另一方面又要肯定人的存在的現實必然性。至於如何描述這個神學的框架，卻沒有得到海德格爾最後的決定。

基於以上對西方神學的發展，西方基督教的神學是保守論的，是在歷史變化中要維持它原始的超越性，來作為人的生命的基礎和未來的希望之所在。從十九世紀以來，這個神學的框架有所鬆動改變，不管是尼采所說的「上帝已死」，或田立克（Paul Tillich）所說的「上帝是愛」，或海德格爾所說的「上帝是人存在的基礎」等等，都顯示出對上帝某些最深刻的認識。二十世紀英美哲學中，懷特海更是傾向於一個接近斯賓諾莎的哲學觀點，即上帝就是世界，世界就是上帝，兩者相互超越，彼此對應，猶如太極的陰陽兩面，彼此轉動，永不分離。這也說明了最近代西方神學思想的方向，是把神的超越性納入到人的世界，至少要把上帝和世界結合在一體。這是和長期以來西方基督教神學絕對相反的地方。懷特海影響到神學，形成所謂

「過程神學」(Process Theology)，為西方基督教神學帶來的新的形式，甚至於接近中國易學所說的易道思想和天人合一的思想。當代西方神學的一些福音教派，一方面採取了新的神學觀點，把神學和生活拉的很近，另一方面也產生決定性的二元思想，把上帝推向一個原始的超越世界之中。這種矛盾的思想可能是當代西方神學還需要進一步發展的徵象。

中國神學發展的重大意義

中國並沒有傳統的神學如我前面所述，中國文化傳統是把神看成是存在的一個信息，表現為人不可測知的現象，但卻是生生不息，不斷變化的存在體，與人具有十分密切的統合關係。一方面反映出客觀的存在，另一方面反映出主體的存在。一方面具有世界存在的外在性，另一方面具有主體存在的內在性，並沒有主客二元、上下二元的實體對立。因為原始本體論是以生生不息作為存在的屬性，存在作為一個具體的生命，是能夠發生它自身的生命的屬性的，而後逐漸分化或複雜化成為變動不居的世界萬物萬象，而又不失為一個整體。這樣一個本體宇宙論既符合人類的經驗事實，又更接近西方科學最終極的世界描述。但它能否包含西方神學的概念呢？抽象的說，它應該是提供了一個更好的融合外在與內在、神與人、主體與客體的關係的整體體系。但更具體來說，它卻和西方所主張的神學建立的超越的上帝和人的有限性的存在，形成一個對比。那麼如何建立一個以中國本體哲學為基礎的神學體系，可說是當前中國哲學可以嘗試的一項理論工程。而這個理論工程顯然有它悠久的經驗基礎，來說明所謂神的存在的含義。也就是必須肯定中國人自古就有豐富的對根源存在和終極存在的終極感受和信念，而且認為此一感受和信念是可以體現在日用平常生活的經驗之中。《中庸》所說的道，就是這樣一種體驗的認識。《中庸》說：「道也者，不可須臾離也，可離非道也」。所謂「不可離」，是不可離於生命與日常生活。如果我們細讀中庸，中庸所顯示的誠明之道以及至誠之道，都具有中國人對終極存在之精神含義，因此可以成為中國神學的一個重要資源，甚



至於呈現了一個中國神學的基本模型。

從以上的說明來看，中國神學是中國本體學的延伸，當然其中最重要的一個現象就是，作為變動不居的不可預測的變化思想是一個創造性的過程，不是一個不變的架構，如基督教神學所肯定的上帝存在和人的存在的立場對比。當然這並不表示中國哲學的易學思想不可以把一個變的世界和不變的世界結合在一起。因為易經有三易之說，不易、變易和簡易。在陰陽變化的變易之中，我們看到不易和簡易的結合，既是變化，又是一種不變的關係。最主要的問題不在於變跟不變的結合，而在於易學思想拒絕把上帝位格化或者超越的形象化和對象化，因此不能夠去說一個實體的上帝或上帝的實體。這是中西神學最大的分野。西方的神學決然把上帝位格化，以求實際的認知上帝，而中國可以把這個位格的變化納入一般的變化之中。當然就像道德經所說：「道可道非常道，名可名非常名」一樣，我們可以給予生活中的名一種名的含義，使它具有時空的位置。但這不表示上帝就是一個超越的位格存在，這是中西神學思想最大的差別，今天我們用本體詮釋學來說明西方神學，掌握其精華所在，同時也掌握其問題所在，如何來用它來對應中國的本體學和本體詮釋學，又如何來基於對西方詮釋學的理解，來重新建設西方神學以符合生命現象，甚至於如何建立一個具有西方特色的中國神學架構，都是最根本的問題，這也是我認為必須要研究的問題，值得我們充分去探求和討論。

Ontological Hermeneutics in Ontology Differentiates Chinese and Western Theologies Cheng Chung-ying (University of Hawaii)

Abstract: Understanding Western religious faith and theology requires some “interpretation”. Yet “interpretation” here refers neither to an objective “exegesis”, nor a subjective “explanation”, but one that includes both subject and object.

“Interpretation” seeks for a complete meaning with a possible value concept. Interpretation also involves the concept of ontology that unifies subject and object, extending philosophical thinking infinitely to include the ideas of God and Shangdi. Chinese and the

Western theological concepts are remarkably distinctive. The West borrows the Chinese word Shangdi, to denote a transcendental self-existing personality, a synthesis by Hebrews and Greeks, to become an incomprehensible object. In contrast, Chinese philosophical tradition accords Shangdi as creator of the universe with heaven-earth’s same creative power with incessant life-giving force, demonstrating concomitantly a nonperson creative existence. This suggests the possibility of spontaneous life, and the significance of man’s existence. Pertaining to the ultimate existence, China and the West have divergent understanding. Western theology develops through its religious experiences; from Judaism to Christianity and related Abrahamic faiths, all emphasize the transcendence and unknowability of an omnipotent God. A basic question lingers intrinsically in Western religious revolution: can there be a return finally to real life experience? Yet having undergone a religious revolution during modern times, the West reverts to the extreme dualism of transcendence and immanence. However, Chinese philosophical tradition purports Shangdi first transmutes heaven into natural universe, then transmutes Tao into life processes, and then embodies in man’s soul as emotions and perceptions. This article traces the Western theological development process and examines its theoretical model’s progression from original Greek philosophy. Despite aspiring towards monism, mutual influence of Western religious faiths and theology compels reversion to its original dualistic existence. Yet Chinese theology, based upon Chinese philosophy, does not insist on the transcendent objectification of God. Taoist deities exist in the natural universe, at least eschewing a supra-natural unreal world. Chinese Buddhists have also integrated the natural world into their Buddhist cosmology. Mainstream Confucianism uses human life experience to understand the variability and creativity of existence, and same to explain the divine nature, rather than the existence of divine objects. The so-called God may encompass the continuous regenerative creativity in man and universe, including the ritual practices of Confucian civilizing ethics. Chinese theology incorporates the oneness of transcendence and immanence, and the ontological unity of heaven and man.

Key Words: Ontological hermeneutics, ontology of life, Western theology, Chinese theology

從理氣道器到日生日成：

論王船山哲學世界的邏輯展開層次

■ 陸緒芹

蘇州大學哲學系

王船山作為明清之際一位大儒學家，其思想圓融宏大。他繼承張橫渠氣論思想，挖掘存在本身的陰與陽、隱與顯、幽與明的一體兩面的特性，即器而言道，由人而達天，以實現天人合一的至誠境界。王船山言：「盡天地只是個誠，盡聖賢學問只是個思誠。」^①「求誠」即「求真」，但並不僅限於對知識真理和德性誠善的追求，更為主要的是對真實存在的探尋。這是船山哲學對於人存在於天地間的本質要求。本文按照理氣關係、道氣關係、人道與天道關係的順序逐步深入，試圖在太和之氣充盈天地的背景下，用陰陽幽明的哲學視域，立足於人的歷史性存在，展開王船山人以宏道、日生日成的哲學天地。

摘要：本文意在討論王船山從理氣道器到日生日成的哲學世界邏輯層次。首先，在漢儒氣化宇宙論發展到宋明儒學宇宙生成論的背景之下，王船山繼承和豐富了張橫渠一脈的氣論思想，形成了理主宰太和之氣的本體天道論。其次，氣化流行凝聚成器，幽蘊於器中的道在人們的踐行之中由隱而顯，形成了道器相須，統之於形的宇宙生成論。再次，人道源於天道，人受天命而獲得性，由內而外踐行在具體生活中，同時學習外在事物顯現的理，形成了人以載道，道因人生的天人合一論。然後，人立足於自身的主體性存在既探查著世界的開始與終結，也感受著自身德性生命的擴充與成長，繼承先天善性，踐行後天工夫，形成了繼善習性，日生日成的人性工夫論。最後，本文總述了船山哲學隱顯性、歷史性和綜合性三特點。

關鍵詞：王船山；理氣；道器；形而上與形而下；性日生日成

一、太和之氣，氣上見理的本體天道論

在漢初大一統時期，漢人們發展了一套完整的氣化宇宙論思想，認為天地萬物都是一氣所生。具體過程就是氣不斷變動，能伸展為陽，收縮為

陰，氣之伸展與收縮疊加是陰陽交互化生四象，四象演化為五行，天下萬物也由此而生。此時的氣化

宇宙論賦予了萬事萬物自在變化的特性，但並沒有指明人在其中所發揮的主體性作用。因為在氣化宇宙論中，即使天地間沒有人的存在，陰陽五行也能夠化生萬物，人並不是連接天道的必要性和特殊性的存在。但在歷史與現實之中，人的確區別於其他生命，突破了固有的動物性而創立了文明，體證天道而發現了內在於人性的道德，並一直在朝代更迭中尋找更好的開化成務之道。再者，在氣化宇宙論背景下，董仲舒的氣化人性論中，無論是性善情惡論還是人副天數說，都過於順天而變，重視天而輕視人，忽視了人生存於天地間與自身、與萬物、與

天地可以達到的真正的有為。因而我們可以發現當時的氣化宇宙論雖然客觀上回應了漢代大帝國建設的文化需求，但缺少了對於人之為人的主體性、獨特性和實踐性的彰顯。

及至宋明儒學時期，周濂溪在《太極圖說》中

提出了「由天而立人」的宇宙生成論，才重新看到了天道下人的內在力量，也由此開啟了宋明儒學的新天地。所謂「無極而太極」，周濂溪認為天地間存在一個無形無相、至大至要的極，也就是理，而人又可持靜立極，由人達天，努力實現天人合一的和諧境界。但周濂溪只是構建了儒家心性論的基本規模。

隨後儒學大家張橫渠在此基礎上結合本體宇宙論和心性實踐論繼續充實宋明儒學。他持氣本原論，認為整個宇宙是由氣聚散於太虛的生成演化過程，陰陽之氣中有作為核心主宰的太極之理，兩者成就了兼具無形無相之理與有形有相之形的太和之氣。另一方面，他從自身的生命體悟出發，更加重視從深層次意義上挖掘人的德性知行的主動性，從而凸顯人在天地間的特殊性。

後至明清之際，王船山繼承了張橫渠的氣論思想。船山言：「理只在氣上見，其一陰一陽，多少分合，主持調劑者即理也。」^[1]說明了在氣由原始狀態的虛聚合凝結為具體萬物的實，而由萬物之實毀滅復歸於虛時的氣化生成的過程之中，理非獨立於外，而是內在於主宰於其間。氣能生物，理能成物，氣與理作為不同的存在，而在天地間有著不同的作用。

我們要理清船山的理氣關係，就要先弄清理與氣本身的特點。船山認為氣分陰陽，乃「本然之體，則未有幾時，固有誠也」^[2]，氣的真實性存在超越人的知能維度，也超越了一切經過人為思考構造的存在，因此氣絕非人能夠以思辨把握而加以利用和改造的純粹對象之物。人永遠不能作為脫離於氣的認識主體而存在，並且其作為天人交感而成的產物，在成就自身之時，必須以氣化流行間的天命事實為基礎。而理是氣化運行有效性的保證，船山專門對理的含義作了辨析。「理，本訓治玉也，通諸凡治者皆曰理」^[3]，隨後又衍生為「理國、理財」，此時的理是具動詞屬性，而後「理之則有理矣」^[4]，轉變為「理義」的理，具名詞屬性。這並非是說動詞性的理先存在於名詞性的理，而是說「名詞性的『理』只有在『治理』的活動中才能顯現」^[5]，也就是說本身存在的名詞性的理需要依托於主體의 思考和經驗才能顯現出來。所

以，對比於知識上的可理解性，理更偏重於維護和保證氣化流行的有效性，更看重人的經驗實踐在其中的作用。船山哲學中的理相比於知識論意義，更具有實踐性意義。

理是氣化流行中的主宰並不是說明理先氣後，實際上，船山主張「理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後」^[7]，即理與氣本無先後之分。此外，也不能以有無之分的視域看待理氣。自魏晉以來，常有「以老解易」之風，以有無的範疇定性萬物的生成演化，所謂「有生於無」，「無」如同至上純粹的存在，與「有」相對而談，以至於在存在論哲學中，有無之辨漸趨主題化發展。但至明清，王船山受張橫渠《大易》中「不言有無」的影響，辨析「有無」與「幽明」。船山認為有無與幽明的使用存在著明顯的不同，我們可以說「有生於無、無生於有」，卻不能說「幽生於明、明生於幽」^[8]。前者是從無到有的創生，後者是本隱陰陽，動靜而生的顯現。所以有與無使存在具有一種創生性的特點，同時不可避免地使存在具有了先後的順序和高低的等級，具有了時間性的斷裂，存在的「無」也成為了萬物生化的終極原因。當我們探討有無之時，這種存在和世界萬有便容易墮入人為構造的概念之中，被抽象化和主題化，缺少自然自在性的客觀空間。船山從隱顯的視域出發探討存在。他認為某些存在以隱形的方式存在著，即以超越了人所經驗的維度而存在，又將在一定的條件下由隱為顯、由幽轉明。因此，人也不能以自己抽象的邏輯概念去固化它、去影響它，阻礙其扎根於時間境域中自然性的存在。所以船山哲學要求我們從隱與顯的視域出發，來論析理與氣的關係。陰陽之氣化流行的過程就是隱與顯交互作用的過程，氣聚則顯，氣散則隱。與之相對，理在陰陽之氣運行變化之中，從隱轉顯，由幽而明，其過程也正是氣生化萬物，運行有效的表徵，能夠為真實存在的自在自為性提供基礎性的保證。

「自天地一隱一見之文理，則謂之幽明；自萬物之受其隱見以聚散者，則謂之生死……天地之道，彌綸於兩者間，此而已矣。」^[9]而對於存在而言，生是陽或顯，如同死是陰與隱。陰陽之氣充盈天地，其間萬物化生，「生」即是一陰一陽的運行，

其中理的顯露往往需要一個時間性的過程。氣「生」物、「始」物，專於開始和創造；理「成」物、「終」在物，在於引導和成就。天地乾坤，無謂始終，氣沒有間斷，理自然也不會間斷，在永遠創生和變化的過程之中，展現著天道本體的真實存在。

二、道器相須，統之於形的宇宙生成論

《易傳·繫辭上》有言「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」但在《繫辭》中又存在著另外一種表述，即「一陰一陽之謂道」。將兩者進行對比，可以發現其中涉及了形而上與形而下、道與器、陰陽與道、形與道器等多對範疇。而要想準確辨析這諸多範疇間的關係，我們必須弄清其中的關鍵連接詞「之謂」和「謂之」的區別。

在船山哲學中，「之謂」是「彼固然而我授之名也」^[10]，是對對象性實體的實際描述，而非主體自身的規定。以《中庸》中「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」為例。「命外無性，性外無道，道外無教」^[11]，性就是天之所命，道就是順性而為，教就是修道養心，其描述了不需主體構造，而僅關乎理論理性的自在事實。與之相反，「謂之」是「我為之名而辨以著也」^[12]，是出於自身目的所作的規定，而不是對對象性實體的客觀描述。又以《中庸》中「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」為例。「誠者天之道也，明者人之天也」的啟蒙^[13]，單純從「性」與「教」而言，人性在教化過程之中生成發展，二者不可分割。但加上「自誠明」和「自明誠」後，便通向了兩條不同的道路，前者不待於後天教化，趨向於先天本性的開悟，源於天之道，後者是經過後天的培養教化使之合於自身的本性，源於人之天。總結而言，「之謂」告知我們存在對象本身的真理，「謂之」告知我們主體自身建立和行動的狀況，而兩者是否能夠統一，就取決於主體的描述和規定與存在對象的實際情況的貼合度。而就此分析「形而上者謂之道，形而下者謂之器」時，刨除對於存在論上總是密切相關、不可分割的道器關係的分辨外，對於形而上與形而下的範疇區分就顯得格外清晰。從對「謂之」的分析出發，形

而上與形而下代表著主體使得存在顯現的兩種不同方式。

前面通過對於「謂之」和「之謂」的定義分析，我們在存在論上對形而上與形而下有了基本區分。但就兩者的具體特徵而言，我們不能把形而上與形而下定論為有無之別或有形無形之分，而是應當從隱顯視域出發進行辨析。王船山言「形而上者隱也，形而下者顯也」^[14]，說明形而上與形而下是隱與顯之別、幽與明之分，前者位於是隱而未見的幽，後者是成形可循的明。「形而下者，可聞可見也。形而上者，弗聞弗見也」^[15]，雖然主體知能不到，但形而上卻並非無，並非不存在，而是隱於天地間。因此形而上與形而下不能作有無之分。另一方面，「形而上者，亦有形之詞，而非無形之謂。則形形皆有，即此弗見弗聞不可遺也」^[16]。形而上並非無形，其具有形著的潛能，具有以主體經驗為通路由隱轉顯的可能性。因此，形而上與形而下不能定性為有形與無形之分，且有形與無形之分還是落入了有無思維的窠臼。我們分兩種情況討論形而上。其一，「『形而上』者：當其未形而隱然有不可逾之天則」^[17]。當其未有形時，形上的存在是具體的存在由隱而顯所依循的條件。其二，「及其形之既成而形可見，形之所可用以效其當然之能者」^[18]。原來未形的部分轉變為已形，遵循形上的當然之能，並與仍然存在的未形部分互為表裡，這就是存在的當然之道。而對於形而下，王船山的定義是「形之已成乎物而可見可循者也」^[19]。也就是遵循一定的形上原則，能夠被感官感知的有形之物的存在本身和與之相關的環境體系。由此可見，物並非是單純的有形體的形。物是主體經驗而引顯出來的事物，在此過程中物表現了可循可見的法則，而正是這些法則使得形上之道得以由隱轉顯。

可見可循的物為我們指向了一個「天下唯器」的哲學世界。王船山重器，認為「器而後有形，形而後有上」^[20]，即形而上形而下都來源於形，形來源於器，有器的基礎性存在，才有形上形下的區分。天下唯器，正因為器不是單純外在於人的實在物體，而是立足於人生存和實踐中，與我們的知行、經驗息息相關的萬事萬物，所以能夠充盈天



地之間。道與器作為一對哲學範疇常常被人提及。張橫渠認為道與器不是有與無的關係，而是隱與顯的關係。船山言「道者器之道，器者不可謂道之器也」^[21]，道與器是整體存在的兩個方面，但並不是截然分開的兩體。「治器、踐行、事為都是作為人的生存的動態歷史過程，故而『道』也是一個動態變化的過程。」^[22]總結而言，就是隱幽於器中的形上之道顯現在人們拓展開化、開物成務的經驗過程之中。

陰陽之氣中氤氳隱幽著使其保持氣化條序和效能的當然之理，而氣聚散於太虛，在其生成演化萬物的過程之中，氣化流行為形而上的隱而幽的「道」，氣化流行凝聚成形而下的顯而明的器，道由隱轉顯。是謂理氣不雜，渾然一體，道器相須，統之於形，展現著生生不息宇宙的真實存在。

三、人以載道，道因人生的天人合一論

萬物雖是一氣之化生，但氣卻有清濁薄厚之不同，因而不同類的事物也有不同的本質規定。但相對於其他存在物而言，人是陰陽氣化最為靈秀的產物，人能夠格物盡器，探尋其他具體存在物中蘊含的道，也能體證自己內在的人道。在人類共同的心理機制和心理素質之上，源於天道而又出自於人的倫理關係使人內在具有仁義禮智等道德本性和情感，從而引發特定的道德行為，所以人不僅能夠自覺掌握和實踐道，其所體現的天道更具有不可置疑的特性。是以王船山言：「人以載道，而道因人生，則道不遠人矣。」^[23]

我們首先立足於「究天人之際」的存在論問題來探析人與天、人與道之間的關係。從詞源學而言，「際」的本意是兩堵牆相合時中間的縫隙，後引申為靠邊和交界的地方。這意味著「際」隱含著兩層含義：相近卻仍有界限和差異。如同王船山論天地之際時所言「不能無所承而懸土於空，無所隙而納空於地」，是謂「相親相比而不可以毫髮間者」^[24]。大地因為厚實的特質而承載塵土，天空因空靈的特質而容納空隙，二者相親卻仍有清明的界限，是以天地間能夠容納生死衰榮的萬物，而其間生死衰榮的萬物也是如此，在相互聯繫相互影

響中守著各自的天性條理自在自生。

「究天人之際」就是在哲學層面上探究天道與人道的聯繫和分化。「孟子言『皆備』即是天道；言『擴充』即是人道」^[25]，天道是指人人皆有踐仁成德的潛能，擁有天命之性，人道是指人後天要擴充自己的潛能，修養氣質之性。人道源於天道，在不斷擴充和解放中接近天道。人自出生而有天性，入世經驗學習後，無論是知識性學習還是道德性學習都需要溫故知新。而在這種反思和批判的過程之中，主體一方面得以超越自身的動物性以異於禽獸，另一方面又能不斷拓寬自身自在自為的自由空間。可以說，在人為之人的存在不斷顯現和加深的過程之中，德性也迎合著天性規律而得以不斷擴充。但性不等同於天道，妄圖把天道與性等同，只顯示了人的狂妄自負，既否定了自在之物的自然存在，也否定了人道贊化育、參天地的自為。

王船山言「天道之本然是命，在人之道是性。性者命也，命不僅性也」^[26]，就涉及到了天與命、命與性、性與天道的聯繫與區別。其中，性是在人之天道，產生於主體承受天命、與天交互的過程之中；命是天道的本然存在，顯現於性生成的過程之中。所以，相對於僅僅內在於主體之中的性而言，命卻能夠流行和影響在主體知能不及的地方。但主體知能的範圍一直處於變化之中，尤其是對於人而言。人與其他生物不同之處在於人不是被決定者，因此從某種意義上而言，人能夠受天命，也能夠在自生的主體活動之中給予改變和創造以實現自身的目的，也就是說人能「造命」。當然，人在「造命」的過程之中也在遵循著某種氤氳於天地間的條理和規則，它淺顯地表示為人對於自身理性與感性的運用和控制或對於物的特性與事的規律的掌握與利用，卻又深隱為相與相成的人之理與天之理。因而能統一有為與無為，「循理」以「造命」，修身俟命而人定勝天。

「『天道』命也；『人道』性也。『天道』命之理；『人道』性之德也。知、仁、勇凝乎性矣；性之德者，好學、力行、知恥先乎心矣。」^[27]人道來源於天道，先天內在於人本性中知、仁、勇是天道給予人的成德修性的基礎，是命之理；後天外顯於人性的好學、力行、知恥等感性實踐是人道本身修德成務

的追求，是性之德。天與人道，人須修身以道；德為己有，人須用以行之。如同上天種於人心內的一顆種子，本為一體，種子擁有原始的胚胎，也具生長的潛能，人輔之以心血滋潤和行為培育，彼此都趨向於真正的完善的存在。可以說人道的一體之兩面實現了主客觀的辯證統一，給予了道之存在的客觀必然性，也給予了人足夠的發展和豐富自身的空間。

儒家天人合一的至高境界是「天人本無二」，而這種圓頓至上的狀態往往難以達到。因為「德性的培養既以個體的潛能為內在依據，又展開為一個包含多重內容的歷史過程。」^[28]若人只是動物性的生存，無意識的僅依賴於自然規律、優勝劣汰的生存，看似天人合一而無分別，實則是對天道和人道的雙重曲解。天人合一應當是自在的、自為的、自發的合一。人從動物狀態中解放出來，意識到自己是區別於其他存在的獨立主體的同時，能夠通過自身的存在體證天道，化內在的天性為德性，才是人能夠為之努力而真正趨向天人合一的通道。天道給予人內在的仁義禮智的性，自人出生以來，逐漸由內而外化為至善無惡的仁義禮智之德，但此時的德仍是內在於人心之中的，只有在具體的成長踐行之中，在遵守禮節、幫助他人、維護正義等具體行為之中才能使內在的德性得以顯現。但在人的生命成長之中，除了德性由內而外的顯現之外，人也在由外向內的汲取，汲取著由隱而顯的事物之理，了解規則，豐富經驗，從外而內的刺激內在德性的生長和擴充。所以人道與天道之間的通路絕不是一條狹窄的單行道，而是一條雙向大道。在這條雙向大道之中，普通人能夠安於守己，修養身心；君子能夠受命盡性，成身成性；聖人能夠體證天地大德，漸趨於天人合一的至極狀態。

在天人合一中，本源性的真正存在給予並引導著人自身的存在，人也在自身獨特的存在方式中趨向本源性的真正存在，在自身的生長踐行中使其得以由隱而顯，在這個雙向的過程中，和諧地顯現了天人合一的至誠境界。

四、繼善習性，日生日成的人性工夫論

人作為歷史性的存在離不開時空因素。王船山言：「天、地、人，三始者也，無有天而無地，無有天地而無人，無有道而無天地。」^[29]當我們立足於人的主體性來探查這個世界的開始與終結，世界的開始與終結才具有作為問題而存在的意義。天地有始終，萬物有衰榮，但當人沒有意識到自己是身處於其間的存在時，天地的始終和萬物的衰榮都是自在的，而當人意識到時，這些存在就進入了人的時間和空間意識之中，成為了人所要思考和經驗的對象。「過去、吾識也。未來，吾慮也。現在吾思也。天地古今以此而成，天下之亶亶以此而生。」^[30]人立足於過去、現在、未來的時間長河之中，以自身的知行接續了整個世界。過去是逝去的現在，未來是將到的現在，過去與未來從某種意義上來說都是現在。但與回憶中的過去和想像中的未來相比，正置於現實時空中的現在承擔著真正溝通隱顯的作用。主體對於現在的關注開創了人之存在與世界之存在的關係和意義探究。天之始，人之始，天地以及天地之始後有了與人的存在相關的意義。在始與終的延綿不絕中，歷史和未來通過人的活動而得以顯現，在接續天地間，人性日生日成。

王船山言「初生而受性之量，日生日成而受性之真。」^[31]意思是人最初所受天命而存在的性是有限的雛形，而後日生日成間才能逐漸生長為真正意義上的本性。日生日成分開而言，各有其意。陰陽之氣無間斷，氣中蘊藏的理亦無間斷，因此落在人身上的性命也是不間斷的，所謂「日生」。另一方面，人可以在變化發展的世界中，繼承先天善性、協調氣質，在新的事物中確定不移地表現出來，不斷接近自身氣命的完美發動，所謂日成。「形日以養，氣日以滋，理日以成……故天日命於人，而人日受命於天。故曰性者生也，日生而日成之也。」^[32]總而言之，天以氣理授予人為命，人受命成性是一個動態的過程，在此過程中，人生長發育，知慮踐行，受陰陽之氣滋養，受生生之理協調，自身不斷知新求成，所擁有的自然屬性和社會屬性都處於



有規律的流動變化之中，氣質之性也得以變化更新，即謂性日生日成。

性日生日成依賴於體現完美天人合一哲學概念的繼善習性。繼善習性是天賦予人的特性，使人能夠「繼」而有「成」的潛能，得以繼善成性，而天是在給予人基質的同時也對人的踐行作了要求，能夠習與性成。《易傳·繫辭》中有言「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，陰陽相生的天道成就了天道之善，人繼天命成就了人性之善，簡而言之便是道生善，善生性。性源於氣，是理與氣的結合。被理調劑主宰的陰陽之氣氣化流行間，化生成人時，理也隨之內藏於人的形色知行中。形色是與生俱來的天性，是人之為人所具備的基本生理和心理機制；知行是受後天影響的特性，是人之成人所具備的思想和行為方式。人有形色而得以生存，人能知行而得以生活。

人生存於兼具形而上與形而下的世界之中，其本身亦具有形而上與形而下的一體之兩面的特徵，人性中既包含形而上的精神層面，表現為仁義禮智等道德屬性，也包含形而下的肉體感官層面，表現為聲色臭味的感官欲望。「仁義禮智之禮，下愚所不能滅；而聲色臭味之欲，上智所不能廢」^[33]，人性中的感官欲望與仁義禮智不相違背，於人而言都有不可替代的作用，兩相結合而不可或缺。而個人氣質之性之所以有所不同，是因為先天稟氣清濁不同，加之後天影響，也隨之產生了善惡智愚之分。而王船山認為人生而具有仁義禮智的德性，又有理之協調，因而天然具備了向善的潛能得以繼善成性。然而這並不意味著王船山主張先驗的性善論，他認為天只是給予了人向善的潛能，而非使人性直接擁有善惡的性質。

在天授命、人繼善後，人必須做出選擇，在發揮自己的潛能，不斷擴充和豐富自己的本然之性和放棄甚至背離本性中做出取舍。王船山言「性者天道，習者人道。」^[34]在先天稟賦的基礎上主動擴充人性是為天道。然而人後天的行為多受環境影響，人在惡劣的環境下不知或不能繼善習性，形成不良的知行習慣，難以發揮向善的潛能並遮蔽了天然本性。人性處於一個動態的發展和變化的過程之中，而在如此複雜且變化莫測的後天環境

下，如何持續正確的選擇，踐行和擴充本性而習與性成則是上天給予人的考驗。

而人要習與性成，必然要治器顯道。當理氣道器的宇宙觀落實到現實人生上便具備了實然性。相比於偏向主體先天性承繼的繼善成形，習與性成更偏向於主體後天性修養踐行的工夫，這也是以人道明天道的要求。人從出生而來，便處於待人接物之中，人能從其他各種各樣具體存在的器物中感知其他器物的規律條理，所謂治器顯道。在其中，器起著十分重要的基礎性作用，從人的歷史性存在出發，以器作為媒介和通路，使得原本氣化流行氤氳幽隱的理顯現出來，由人的主體性感知和行動，成為顯而明的道。而在之後的生長發展之中，能夠結合物我，聯繫道器，達到更為完美的德性實踐。可以說，性命日生日成也給予了人一生的使命要求，以善性為指導，發而向外應世間萬物，積累經驗與規律，體證人道與天道，修德修心，養身養性，成就了人性的日生日成。

五、王船山哲學思想的三個特徵

通過以上四個部分的闡述，我們大致可以對王船山哲學的特點產生以下三點認識：

第一，船山哲學具有隱顯性的特徵。中國哲學從一開始就存有兩種視域：有無與隱顯。自張橫渠之前，中國哲學多以有無視域為主線，暗存有隱顯視域的輔線。如道家講有無，是主以有無視域出發。但同時老子又以「玄」的概念展現了世界神妙不可測的幽玄意識^[35]。如佛教言生滅，實則也是有無視域的另一種展現。但同時佛教又講依照人平生所作善惡，生死輪迴而分入六道，這便存有一種隱顯的轉換觀念了。

直到北宋，張橫渠孤明先發，發現了先秦哲學中本存的對於隱顯哲學視域的重視。但他並未對其有著充足的闡發。直到明末清初，王船山繼而發之。他言「可見謂之有，不可見遂謂之無，其實動靜有時而陰陽常在，有無無異也」^[36]，從而闡述了有無與隱顯之別。立足於有無視域而從對象出發來考察現象，一方面容易將對象的存在淺顯理解為主體感官知覺視野上的有無，另一方面又會過於超越主體感官，陷入對於生成論上先在根據的執著，

從而墮入人為構造的桎梏之中。而隱顯視域的突出，則辯證地聯結了主體知行視域和事物存在本身，體現了哲學本身的思辨性和批判性。由此，船山立足於隱顯視域，辨析理氣、道器、形而上與形而下，實現了其整個哲學體系在視域上的統一性和創新性。

第二，船山哲學具有歷史性的特徵。「歷史關聯於時間。在相當大的程度上，歷史哲學就是時間的哲學。」^[17]王船山把主體與對象的交互放置於隱顯的視域之中，明晰了時間的概念與人的主體性的聯繫，闡述了人性在時間終始接續中的日生日成，體現了其哲學歷史性的特點。

當人意識到自身的主體性存在的同時，也意識到了天地萬物的獨立性，確立了他者與自我之別的認知，並將其作為問題納入了自己的思考之中。而與此同時，容易被我們忽視和遺忘的一點在於，從主體性存在的角度出發，時空因素成為了承載我們進行自我認知的必要基礎。而當我們意識到這一點時，包括我們自身在內的一切存在時間上的開始與終結、生成與發展才具有了作為問題而存在的意義，成為了哲學理性中所要探究的內容。

所以王船山的人性工夫論立足於此，從人的歷史性存在出發，在主體與他者的交互中，立足於現在這個時間點，實現著主體自我理解和德性完善的統一，即所謂日生日成，展現了主體歷史性的生存實踐。

第三，船山哲學具有綜合性的特徵。船山哲學無論是在內容上還是體系上，都體現出綜合統一的特點。正如賀麟所說船山哲學為「一種諧和的調解對立、體用兼賅的全體論或合一論」^[18]。

就內容上言，在船山哲學中，宇宙間充盈陰陽之氣，理在其中主宰協調，給予了氣之運行有效性的保證，兩者開顯出形上形下的世界層次，氣化凝聚為器，器中幽隱有道，人作為治器顯道之間的通路，能夠先天性的繼善成性，也能夠後天性的習與性成，日生日成而達到對於本然存在的意義追求，即追求真實的世界，實現真實的自我。他將存在論置於時空之中，使人能夠立足於歷史性的視域中，使天下之器各得其所，突出了人之為人的主體性和自為性。他從理氣天道到人道心性，再到治化求

誠，由天立人，由人達天，構建了一個內聖開出外王而圓融一體的哲學世界。

就體系上言，太和之氣，氣上見理的本體天道論體現了船山哲學理氣合一的特點；道器相須，統之於形的宇宙生成論體現了船山哲學道器合一的特點；人以載道，道因人生的天人合一論體現了船山哲學天人合一的特點；繼善習性，日生日成的人性工夫論體現船山哲學統一人之內外超越性的特點。同時船山又立足於隱顯視域，從人的歷史性實踐出發，統一了形而上的理氣道器與形而下的人性工夫。

[1] 王船山：〈讀四書大全說〉，《船山全書》第6冊（長沙：岳麓書社，2011年），第998頁。

[2] 同上，第729頁。

[3] 同注[1]，第1057頁。

[4] 王船山：〈說文廣義〉，《船山全書》第9冊（長沙：岳麓書社，2011年），第352頁。

[5] 同上，第352頁。

[6] 陳贊：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》（桂林：廣西師範大學出版社，2015年），第104頁。

[7] 同注[1]，第1052頁。

[8] 王船山：〈思問錄內篇〉，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，2011年），第410頁。

[9] 王船山：〈周易內傳〉，《船山全書》第1冊（長沙：岳麓書社，2011年），第521頁。

[10] 同注[1]，第538頁。

[11] 同注[1]，第538頁。

[12] 同注[1]，第539頁。

[13] 同注[1]，第541頁。

[14] 同注[1]，第492頁。

[15] 同注[1]，第507頁。

[16] 同注[1]，第507頁。

[17] 同注[9]，第568頁。

[18] 同注[9]，第568頁。

[19] 同注[9]，第568頁。

[20] 王船山：〈周易外傳〉，《船山全書》第1冊（長沙：岳麓書社，2011年），第1028頁。

[21] 同上，第1027頁。

[22] 陳屹：〈道器之辨中的三種範式及其轉換〉，載《周易研究》2010年第6期。

[23] 王船山：〈四書訓義〉，《船山全書》第7冊（長沙：岳麓書社，2010年），第135頁。



- [24] 同注[9]，第852頁。
- [25] 同注[1]，第998頁。
- [26] 同注[1]，第532頁。
- [27] 王船山：〈禮記章句〉，《船山全書》第4冊（長沙：岳麓書社，2010年），第1291-1292頁。
- [28] 肖劍平，劉衍永：〈天道與人道〉，載《南華大學學報》2006年第7期。
- [29] 同注[9]，第903頁。
- [30] 同注[8]，第404頁。
- [31] 同注[8]，第413頁。
- [32] 王船山：〈尚書引義〉，《船山全書》第2冊（長沙：岳麓書社，2011年），第300頁。
- [33] 王船山：〈張子正蒙注〉，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，2011年），第121頁。
- [34] 王船山：〈俟解〉，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，2011年），第494頁。
- [35] 同注[6]，第51頁。
- [36] 同注[12]，第24頁。
- [37] [俄]別爾嘉耶夫：《人的奴役與自由》（貴陽：貴州人民出版社，1994年），第231頁。
- [38] 賀麟：《文化與人生》（北京：商務印書館，2005年），第261頁。

From Li-qi and Dao-qi to Nature Produces Everyday and Becomes Everyday: Explore the Logical Level of the Development of Wang Chuanshan's Philosophical World

Lu Xuqin (Soochow University)

Abstract: This paper will be divided into four parts to discuss the logical level of Wang Chuanshan's philosophical world. The first part, in the context of moving from the cosmology-Qi theory of Han Dynasty Confucianism to the theory of cosmology in Song-Ming Period, Wang Chuanshan inherits and enriches the thought of Zhang Hengqu the theory of Chi, formed the theory of Tiandao-noumenal doctrine that Li is dominant in

Chi. The second part, the flowing Yin-yang can condense into concrete utensils (Qi), Tao hidden in concrete utensils can be revealed in people's practical activities, formed the theory of cosmology that Tao and Qi are not separated and unified in the Xing. The third part is Humanity comes from the way of heaven. Man obtains nature by destiny, the inner nature is transformed into the virtue in people's heart, which is manifested in the practical behavior of specific people from the inside out. At the same time, people can learn the principle of external things, promote the expansion of Humanity, and the theory of harmony between Man and Nature by carrying the Tao and the Tao by the life. The fourth part of based on his own subjective existence, man not only explores the beginning and end of the world, but also feels the expansion and growth of his own moral life. People inherit innate good nature, practice the day after tomorrow. This is the effort theory of human nature about Man Inheriting nature and nature produces everyday and becomes everyday in the activity of life. Finally, the implicit, historical and comprehensive characteristics of Chuanshan philosophy are generally described. In conclusion, this paper in based on the philosophical perspectives of implicit and explicit, starting from historical existence of people, from the grand theory of Tiandao-ontology to the concrete effort theory of human nature, Wang Chuanshan's integrated philosophical world is gradually revealed.

Key Words: Wang Chuanshan, Li-qi, Dao-qi, metaphysics and physics, nature produces everyday and becomes everyday

《主觀規律》導言

■ 劉怡翔

西安市哲學學會

像德國有機化學家凱庫勒(Friedrich August Kekule, 1829-1896)說他是因為兩個夢境發現了苯的六角形環狀結構學說一樣，啟發和促使我研究主觀規律並把它歸結為技術活動的秘密或技術活動的本質，契機也奇巧得很。

在一次成人考試的考務會上，有人對監考人員始終延考場號後移一位的交換考場方式提出批評：這豈不讓考生摸出了我們的規律！

我們聽慣了客觀規律，知道那是客觀事物內在的固有的不可改變的必然聯繫形式。可是，像這種可以由人按照自己的需要創設、改變又具有一定範式的聯繫形式是什麼？說它不是規律，可在日常生活中，人們一直稱它為規律；說它是通常意義上那種規律，它又不是事物固有的，而是由人創設的。為了與通常那種規律相區

分，我將它名之為主觀規律而且認為它是技術發明的秘密或本質。

我在《同一論》（青海人民出版社，1998年）中認為，科學發現的認識論原理是思維與自然存在

物的必然性矛盾同一性。那麼，技術發明的實踐論原理又是什麼呢？或者說，技術主體是如何利用所發現的客觀規律實現技術發明？他通過什麼途徑把客觀規律納入到自己主觀的技術實踐中？

簡單說來，這個秘密就是主觀規律。技術主體只有在不違背客觀規律的前提下充分調動自己的主觀能動性，創設出符合自己主觀需要的主觀規律，才能實現技術發明。

什麼是主觀規律？

要知道主觀規律，首先應該準確把握「規律」的涵義。

規，《辭海》：校正圓形的用具^[1]。

律，《辭源》：用竹管或金屬做成的定音和候氣的儀器^[2]。

既然「規」是一種正圓之器，那麼，這種儀器的標定一旦設定，

以同一圓心按同一半徑無論重複畫上多少次，都是同一個圓。

既然「律」是校正音調的儀器，那麼，按照儀器的同一標定，彈上千遍萬遍，都是同一個音調。

摘要：規律是事物內在的按照一定範式重複顯示的必然聯繫形式，有客觀與主觀之分。客觀規律是事物固有的，人不能改變，只能利用。主觀規律是技術主體創設的，可以改變、廢止甚至更換。客觀規律是科學發現的目標，主觀規律是技術發明的秘密。與客觀規律的「物在理先」相反，主觀規律是「理在物先」。技術主體創設主觀規律，受八個因素制約。主觀規律分為物質形態與觀念形態、積極形態與消極形態、本然形態與假象形態。在某些情況下，無規律勝於有規律。認識了客觀規律不標誌人的自由，只有在認識客觀規律基礎上創設出主觀規律才標誌人獲得自由。主觀規律在亞里士多德學說中已有萌芽，20世紀60年代中國哲學界曾接近這個問題，最終失之交臂。研究主觀規律具有五個方面重大意義。

關鍵詞：主觀規律；創設；技術的實質；理在物先；自由



可見，「按照一定範式重複顯示」這一聯繫形式是規律的本質，比如，天時運行規律就是按照春夏秋冬周而復始這一範式重複顯示。「內在的」、「固有的」、「必然的」、「不可改變的」，作為規律的特徵都是在修飾「按照一定範式重複顯示」。「內在的」強調這一聯繫形式存在於事物自身內部，「必然的」強調這一聯繫形式只要具備了前件就必有後件，「固有的」強調這一聯繫形式是事物自身內部本來就有的，「不可改變的」強調事物內部固有的這種必然聯繫形式是不可以改變的。四個修飾語中，「內在的」和「必然的」具有普遍性，「固有的」和「不可改變的」不具有普遍性，因為有些規律不但不是固有的，而且是可以改變的。

客觀規律之所以是規律，就因為這種「按照一定範式重複顯示的聯繫形式」不但是事物自身內在的，而且是必然的，尤其還是事物本身固有的，因而是不可改變的。可見，所謂客觀規律，指事物內在固有的按照一定範式重複顯示而且不可改變的必然聯繫形式。那麼，如果某種按照一定範式重複顯示的必然聯繫形式不是事物本身固有的而是由技術主體創設的，而且是可以改變的，那就只能稱其為規律而不能稱其為客觀規律，因為它屬於另一類規律即主觀規律。

這說明，是不是規律，有三個標誌性條件：其一，以同一範式重複顯示；其二，內在性；其三，必然性。三個標誌性條件缺一不可。而固有性和不可改變性不是構成規律的標誌性條件，而是區分客觀規律和主觀規律的標誌，因為，世界是由事物構成的，而「事物」無非就是「事」和「物」。「事」是人事即人的行為，「物」則分為自然存在物和人工存在物，而規律是體現人事物理的。

自然存在物內部固有的按照一定範式重複顯示的必然聯繫形式是規律，人工存在物和人事中內在的按照一定範式重複顯示的必然聯繫形式也是規律。區別在於自然存在物的這種聯繫形式是事物固有的，不可改變的，因而是客觀規律。人工存在物和「事」中的這種聯繫形式不是固有的，而是由人創設的，甚至可以由人廢止和改變，因而不是客觀規律而是主觀規律。比如：

① 一個懸掛著正在擺動的小球，如果不再增

加外力，振幅將越來越小。

- ② 鐵在氧化中放熱。
- ③ 交通紅綠燈，定時交替顯示，經年累月，重複不窮。
- ④ 某部隊為給敵人造成錯覺，將主力嚴密埋伏於甲地，讓小股部隊每隔一定時間在乙地出沒一次。

這四種聯繫形式都是規律，但①、②是自然客體本身內在固有的，而且不可改變，因而是客觀規律。客觀規律與認識主體和實踐主體無關。它隨著自然客體自身存在形態的變化而變化。人不能創造它，也不能改變它，更不能消滅它，但人可以利用它。

③、④雖然也是事物內在的必然聯繫形式，而且也按照一定的範式重複顯示，但它不是存在於自然存在物中的聯繫形式而是人工存在物或人之活動的聯繫形式。由於人工存在物是人創造出來的，自然界本來沒有，所以人工存在物和人事中的這種內在的必然聯繫就不是其本身固有的而是由人創設的，而且可以由人改變。它雖然也是規律，但與①、②不同，屬於主觀規律。

主觀規律與客觀規律的區別除了「固有性」、「不可改變性」以外，還表現在六個方面：①客觀規律是自然物體的規律，主觀規律是人工物體和人事的規律；②客觀規律反映著自然的必然性，與人的目的無關，而主觀規律體現著人的目的；③客觀規律反映著自然物體自己的運動，主觀規律雖然在形式上反映的也是物體自己的運動，但實際上是由人設計的，有些還要受人操控；④由於自然存在物是自然界本來就有的，因此客觀規律是「物在理先」，而人工存在物由於是技術主體創造的，屬於「無中生有」，所以是「理在物先」；⑤客觀規律是外在於人的，人只能認識和利用它，不能改變它。相反，主觀規律不但可以由人創設，人還可以根據變化了的實際，廢止甚至可以更換它；⑥客觀規律與客觀事物存在著「有是物必有是理」的必然性關係，而主觀規律與人工存在物和「人事」不存在必然性關係而是或然性的。前者是「有是物必有是理」，後者是「有是理未必有是物」。這主要因為主觀規律有可能違背客觀規律的可能性而不能形

成技術產品。

客觀規律與規律不是同一概念，它是比「規律」次一級而與主觀規律並列的概念，或者說，「規律」包含了客觀規律和主觀規律。我們平常將「客觀規律」與「規律」在同一意義上使用甚至用「客觀規律」直接代替「規律」，都是以偏概全。

可見，所謂主觀規律，就是由技術主體所創設的事物內在重複顯示的必然聯繫形式。

二

這麼說來，主觀規律豈不是可以隨意創造了？不然。說主觀規律是由技術主體創設的，只是說了它的一般特徵，沒有揭示出創設的依據即技術主體何以要將它設計成這一範式而不設計成另一範式。

那麼，究竟有那些因素制約著技術主體做出此種設計而不做出彼種設計，大致說來，主要由於如下原因：

(1) 無論就其必要性還是可能性，主觀規律都受客觀現實的制約。

本文開頭所說的那種交換考場所以必要，是因為某些成人教育的學員大多在本地區又以公務員居多，如果安排固定的考場和監考人員，很容易作弊。交換考場雖說是人的創造，但它是客觀現實的需要。

再譬如，技術主體為什麼要創設交通紅綠燈？因為在十字路口，來自四面八方的人和車輛交叉穿行，不設置紅綠燈就會發生擁擠、阻塞甚至車禍，而且，紅綠燈的設計和安裝也不是設計者隨意為之，而是根據當地的車流量和人流量來確定間隔的時間。

(2) 受技術主體主觀需要的制約。

主觀規律的創設還受技術主體主觀需要的制約。技術主體可以根據自己的需要決定創設與否和創設成什麼範式。粗略看去，這似乎純粹是偶然性或隨機性在起作用，實際上，它顯示著技術主體的一種智慧和技巧，是技術主體主觀能動性的充分體現。

工商行政管理部門對自己轄區的農貿市場進行檢查和巡視是客觀現實的必然要求，但是，

何時檢查？從哪個攤位開始檢查？純粹是個人選擇。如果某一檢查順序在某一段時間成為一種範式，無疑就成了規律。

再以交換考場而言，雖然依據客觀現實的需要，對某些成人考試應該交換考場，但如何交換？卻純粹出於主考者的主觀設計。他可以在考場序號和監考人員中任意排列組合，帶有強烈的隨機性，而且，一般說來，隨機性越強，監考效果越好。

說主觀規律受技術主體主觀需要的制約，還因為這一規律的創設，是技術主體依據自己的需要來決定的。技術主體不可能創設一種妨害自己利益的主觀規律，不可能讓自己創設的主觀規律使自己做繭自縛。

一個人的生活規律，也不是心血來潮，隨意而為，而是根據身體狀況、經濟條件等因素決定的。

(3) 主觀規律一旦創設出來，對於其制約者即受它規範的行為人，又成了客觀規律。

比如，紅綠燈的定時更替顯示，是技術主體設計的，可是，當某十字路口的紅綠燈一旦發揮作用，原先設計和製造它的人，不管是步行還是開車，也得遵守。一把鎖子的開啟規律是工匠設計製造的，但是，當這把鎖子作為商品出售以後，即便是它的製造者，沒有鑰匙也不能開啟。為什麼？因為這時候，這些主觀規律對於製造它的技術主體和它的制約者都成了客觀規律。人們使用家用電器之前為什麼先要了解使用說明？因為隱藏在家用電器中的主觀規律對使用者而言又成了客觀規律，需要認識。同樣，一個部門的作息時間，一個國家的憲法，不只約束一般民眾，也約束著制定者。一旦制定頒布，對任何人都都成了客觀存在，必須遵守。

從這個意義說，主觀規律與客觀規律的區分，不是就其效果而言，而是就其產生而言。它不像客觀規律那樣是自然界本來就有的，而是由人創造的。人只要創造出了符合客觀規律和自己主觀目的的主觀規律，也就創造出了相應的人工存在物和行為規範。

(4) 主觀規律可以改變。

現在，手提電話日新月異，不斷更換花樣，每一代都與前一代甚至每一部都與別一部有著不同的機理即主觀規律。人健康時的生活規律與患病時的生活規律其所以不同，就是因為主觀規律具有可由人改變性。我在這裡用「可由人改變性」而不用「可變性」，因為「可變性」一般情況下有「自變」的意思，而主觀規律不能自己變化，而只能由技術主體所改變。

(5) 人不但可以創造和改變主觀規律，甚至可以廢棄和更換主觀規律。

任何機器的更新換代都標誌著原先的主觀規律被廢棄。立交橋的出現，是因為交通紅綠燈在某些十字路口不能繼續調節人流量與車流量。憲法和法律的每一次修改也是對原先主觀規律的修改。可以說，每一項技術進步的實質，都是對原有主觀規律的廢棄而代之以新的主觀規律。

(6) 主觀規律是技術主體主觀能動性的實現。

主觀規律不只受客觀規律的制約，與技術主體的主觀能動性也有密切聯繫，但是，主觀能動性本身不是主觀規律，它們之間是可能與現實的關係。

主觀規律的創設以對客觀規律的認識為基礎，但認識了客觀規律並不一定就能創設出主觀規律，其原因在於每個人主觀能動性發揮的程度不同。主觀能動性發揮得正確和充分的人可以創造出主觀規律，反之則不能。主觀能動性只是技術主體所具有的一種能力和可能性。一般說來，凡具有認識能力和實踐能力的人都具有主觀能動性，問題在於有的人能將它發揮出來，使它得到實現，有的人不能將它發揮出來而使它始終處於潛在形態。可見，主觀能動性與主觀規律不是一回事情，二者是可能性與現實性的關係，主觀規律是主觀能動性的實現。

(7) 客觀規律是支配客觀世界尤其是自然世界的那雙「看不見的手」；主觀規律是支配人之世界的這雙「看得見的手」。人之為萬物之靈，就是因為人類能夠創設出主觀規律而其它動物不能。

(8) 客觀規律規定著技術實踐的可能性，可能性是技術實踐的根據；主觀規律規定著技術實

踐的現實性，現實性是技術實踐的條件。

三

為什麼說客觀規律是「物在理先」，主觀規律是「理在物先」？

亞里士多德(Aristotle, 前384-前322)對物體的研究有一個概念叫做「形式因」，指物體的「是其所是」。但卻沒有涉及「形式因」從何而來。實際上，自然存在物「形式因」的來源與人工存在物「形式因」的來源是不同的。

客觀規律是自然存在物固有的規律，有是物必有是理。雖然就真實情況來說，客觀事物與其規律是同時存在的，但從邏輯上說，先有其物，然後才有規律，因為規律是事物內在的必然性聯繫形式。只有當某物存在著，才有關於某物的存在規律。沒有某物，就無所謂其存在規律。比如，電流只有在導線中傳輸，才能體現出從高電位向低電位傳導這一規律。

相反，人工存在物不是自然界本來就有的，而是一種「無中生有」，因此，反映其存在規律的主觀規律必然在人工存在物之先就存在於技術主體的大腦之中。比如我面前這部電腦，就是技術主體先設計好它的機制即主觀規律，然後才製造出來的。

一般情況下，能否創造出人工自然，是檢驗某一主觀規律科學與不科學的標準。這裡所謂的科學就取決於它的效果，也反證出它是不是以客觀規律為依據。科學史上，一直沒有製造出永動機這一事實說明，關於永動機的設想即主觀規律沒有客觀依據，因而是錯誤的，行不通的。

這說明，自然存在物的形式因在自然存在物本身，人工存在物的形式因卻在技術主體的大腦之中。

四

由於客觀規律是自然客體的規律，不以人的意志為轉移，所以它往往又被叫做自然規律，雖然二者並不完全是一回事。一般說來，自然規律都是客觀規律，但客觀規律未必都是自然規律，因為有些主觀規律對於其使用者和被制約者也是客觀規

律。

客觀規律尤其是自然規律的完善態往往叫做定律、定則，而且一般都可以用數學模型或者公式表示和計算；相反，主觀規律由於是人工客體和人之行為的規律，它既是由技術主體創設的，又是其被制約者的規範和律條，因此，往往又被叫做法規、規則、律法，比如，操作機器有操作規則，待人接物有行為規則，國家事務有法律法規。一般說來，實物形態的主觀規律都可以用數學模型和公式表示和計算，但觀念形態的主觀規律即關於人事的主觀規律大多不可能用數學模型和公式表示，也不能計算。

五

從理論上說，凡物都可分類，但實際上很少有人對客觀規律進行分類，因為世界上的物體是無限豐富的，而客觀規律由於與物體體現出一物一理的格局，使客觀規律也無限豐富和複雜，很難分類。主觀規律由於體現著人與物，主體與客體的相關作用，而且與事物不具有共時性，因此，它比客觀規律更豐富、更複雜、更難分類。

但是，從宏觀與微觀的結合上，還是可以對它加以分類。

第一，就形態而言，主觀規律可以分為實體形態的主觀規律與觀念形態的主觀規律。

實體形態的主觀規律指一切體現於技術產品中的機理、機制和操作規則。觀念形態的主觀規律一般指人類活動即「事」的規範、程序、計劃、規則等。

第二，就價值觀而言，主觀規律可以分為積極的主觀規律或善的主觀規律與消極的主觀規律或惡的主觀規律。積極的或善的主觀規律是指對自然和人類社會具有促進作用的主觀規律，它真正體現著人類的文明；而消極的或惡的主觀規律是對自然和人類社會具有破壞性的主觀規律。它雖然也標誌著人類技術活動的進步，但不標誌文明的進步，因為它體現著破壞性的價值觀念。

第三，就功能而言，主觀規律可以分為本然型主觀規律和假象型主觀規律。

本然型主觀規律（如人的某一生活規律）是

與創設者的利益和目的相一致，是創設者所實際遵從的規律；而假象型主觀規律與此相反，是創設者故意作出的假象和圈套，目的在於引導被制約者犯錯誤，最終控制被制約者。

戰爭史上通過創造假象型主觀規律給敵方造成錯覺，引導敵方犯錯誤從而戰勝敵方的實例頗多，如「聲東擊西」、「兵不厭詐」等。

六

主觀規律雖然具有目的性，具有為創設者和使用者服務的功能，但是，一旦它被其制約者所識破，反而會成為擺脫制約的手段。

一些個體攤販摸透了某些工商管理人員習慣抓兩頭的規律，往往在剛上班或快下班時格外遵守紀律，但在中期卻會幹出一些違反工商管理的事情。

為什麼人對自己家裡的鑰匙尤其是保險櫃的密碼格外保密？因為密碼一旦外泄，行竊者就知道了它的啟動規律。

人往往因認識了客觀規律而自豪，但又因主觀規律被識破而苦惱。主觀規律一旦被其制約者識破，就會成為被制約者擺脫制約的手段。不過，某一主觀規律一旦被其制約者識破並企圖擺脫制約之時，只要創設者或使用者能立即將它棄除和更換，就會使其制約者重新面臨無所適從的境地，比如發現鎖子被人開啟，就應該立即更換。

正是在這個意義上，我才提出一個新奇的命題：無規律勝於有規律。

「無規律勝於有規律」這一命題既不針對客觀規律，也不針對物質形態主觀規律，因為客觀規律是事物內在固有的按照一定範式重複顯示的必然聯繫形式，與事物具有共時性，不存在「無規律」的情形，物質形態的主觀規律對於其被制約者也是客觀規律。這一命題只針對觀念形態的主觀規律。主觀規律由於體現著人與物、主體與客體的相互關聯，它所面對的既有創設者又有使用者，還有被制約者。被制約者一旦識破了某一主觀規律，不僅會使技術主體的創設前功盡棄，而且將使技術主體或使用者的利益受到威脅，所以，有些精明的領導檢查工作往往採取不定期抽查的方法。目

的就是讓被制約者摸不出他的規律，始終規規矩矩、兢兢業業地工作。

七

我們以往總是認為，認識了客觀規律，就標誌人對自然獲得了自由。現在看來，這並不全面。因為首先，自由就是「由自」即「由自己」。它是表徵人之實踐行為的範疇，不是表徵人之認識的範疇。人的認識活動不存在自由不自由的問題，因為人的思維對於自然存在物不存在認識禁區。凡進入人之認識圈的事物尤其是自然存在物，都是人的認識對象，不存在自由與否即允許認識或不允許認識的問題。至於能否認識和認識的深度，那不屬於自由問題而屬於能力問題。其次，客觀規律作為人的認識對象只能被認識和利用而不能被改變，因而不存在自由不自由的問題。再次，人認識了客觀規律只表示人具有了改變事物當下具體形態的前提和可能，並不標誌人獲得了真正自由。人要真正自由，必須在認識了客觀規律的基礎上，還能夠利用客觀規律並充分調動自己的主觀能動性，創造出主觀規律。只有這樣，人才能從認識世界進步到改變世界，將改變世界的可能性變為現實性，從必然王國飛躍到自由王國。如果人在認識了客觀規律之後能及時地創造出理想的主觀規律，又能在它不適應或被其制約者所識破並實行反制約的時候，迅速予以更換，才標誌人真正獲得了自由。

八

主觀規律現在被發現主要由於人工存在物或人工自然越來越普遍，越來越充斥於我們的生活中。自然存在物雖然具有根本性的意義，但在現代科學技術條件下與人們的生產和生活越來越間接。這就要求人們必須研究和發現人工存在物的形成機制，發現它的秘密。人工存在物的形成機制發現了，就等於發現了技術何以可能的秘密。

主觀規律的提出不是我的功績，因為如恩格斯(Friedrich Engels, 1820-1895)所說：「在希臘哲學的多種多樣的形式中，差不多可以找到以後各種觀點的胚胎、萌芽。因此如果理論自然科學想要追索自己今天的一般原理發生和發展的歷史，它也

不得不回到希臘人那裡去」^[3]。比如，在亞里士多德的自然觀裡，就有關於自然存在物與人工存在物的區分以及對各自特性的簡單論述。

亞里士多德把「存在著的物」分為兩大類：一類是「由於自然而存在的物」，一類是作為其它原因的結果而存在的物。前一類物主要指動植物及其部分以及最簡單的物體——火、氣、水、土，等等。後一類物主要是人工物品，如床、桌子等。「由於自然而存在的物有著自我作用和反作用的能力，有著生成變化並趨向某一目的的能力；而對於人工物品來說，雖然組成人工物品的簡單物體，如組成床的物體——木頭，有著這種能力，但人工物品本身是沒有這種能力的。判定一物是不是自然存在物，就在於該物是否具有內在的自我運動的能力。此外，人工物品的性質，帶有明顯的人為作用的痕跡。而自然存在物的性質，則沒有任何人的意識的參與，自然存在物具有自身內在的本能特徵，所以，自然也可以說是宇宙萬物所固有的自我運動能力和內在的本質特徵」^[4]。「自然」意即「自己就是這樣」。亞里士多德把「存在物」劃分為「由於自然而存在的物」和「作為其他原因的結果而存在的物」即人工存在物，是非常了不起的識見，問題是西方哲學在經歷了一段相當長的經院哲學的冬眠，又迅速轉換到認識論方面，使亞里士多德撒播的這一粒種子沒有得到培育，因此沒有從人工存在物中發現它形成的秘密，更沒有認識到這一秘密就是主觀規律。

西方哲學如此，中國20世紀60年代的一次哲學討論也十分接近這一思想，可惜沒有再深入一步提煉出主觀規律這一概念並把它升華為技術的秘密。

1963年7月，《人民日報》發表了王若水談「桌子的哲學」的文章，受到毛澤東的稱讚。1964年3月，黃林發表文章提出不同看法，隨之引起討論。《學術月刊》還組織了兩期筆談。可惜討論局限於唯物主義與唯心主義這一框架，沒有從自然存在物與人工存在物的區別這一角度進行，當然更不會升華到主觀規律和技術的秘密這一高度。比如當時認為，討論這個問題，有助於人民更好地認識和掌握馬克思主義認識論，正確理解存在和思維

的關係，物質變精神，精神變物質以及人們的主觀能動性等哲學基本原理，所以引起廣大哲學工作者和愛好者的普遍注意並積極參加討論^[1]。現在，當我們從主觀規律這個角度來分析這個問題，便會豁然開朗，因為桌子不是自然存在物，而是人工存在物。

王若水雖然提出了這個問題，但因為沒有更進一步研究，就與發現主觀規律這一技術的秘密失之交臂。他認為：說先有石頭，後有石頭的觀念，這是沒有問題的，因為石頭是自然界的東西。可是，說桌子、房子一類的東西，情形就不完全一樣了。桌子、椅子、房子這類我們用的一切東西，是人創造的，……我們現在吃到的蘋果，就已經不是那種野生的蘋果了，這是經過人們培養出來的新品種，它們比野生蘋果更大更好吃了，所以，我們一方面要承認這些事物是客觀存在。另一方面也要看到人的實踐對這些事物所起的作用，要在這些事物當中看到人的勞動、人的智慧、人的力量。

事物從量變到質變有一個關節點。這個關節點有時候只是一步之遙。當年參加討論的人尤其是王若水，就因為沒能跨過這個門檻，使討論一直在舊說中打轉，最終未能進入主觀規律這一全新領域。

九

主觀規律的發現和提出，無論在實踐上還是學術上都有極其重要的意義，大略如下：

首先，科學技術發展到現在，我們耳目所及，主要已經是人工存在物。自然存在物真正直接發揮作用的機會實際很少了，它們大多是以原料的身份間接出現的，因此，在科學技術仿垂直發展^[6]的今天，研究主觀規律，發現技術得以實現的秘密，是一件在實踐上非常迫切且極有意義的事情。

其次，主觀規律的發現和提出，可以將自然科學與社會科學貫通起來。因為主觀規律就形態而言分為實體形態與觀念形態。實體形態的主觀規律涉及自然科學研究尤其是技術研究，觀念形態的主觀規律涉及社會科學研究。這樣就把自然科學研究與社會科學研究都納入進主觀規律的研究範圍，使自然科學研究與社會科學研究貫通起

來。

再次，主觀規律的主觀性表明，一切技術創新都體現著技術主體的主觀目的，因此，為了防止消極性技術和危害性技術對自然界和人類社會的威脅，技術倫理應該被高度重視，各國政府尤其是聯合國作為協調各國政府行為的最權威國際組織，更應該加強對技術創新的有效監管。

復次，主觀規律概念的發現和提出將使基督教與技術哲學統一起來，因為，如果世界真的是由上帝所創造，那麼，上帝就是那個最初、絕對、唯一、全能的技術主體。對於上帝而言，既沒有第一自然，也沒有客觀規律，整個自然界都是上帝按照自己創設的主觀規律創造出來的，包括人類。人類只是在把上帝創造的除人之外的一切都看作第一自然，又按照自己創設的主觀規律（包括實體形態的主觀規律和觀念形態的主觀規律）創造出技術產品並將之作為第二自然和社會本身及其規範、程序、計劃、規則等。

從這個意義說，如果上帝創造了世界，那麼人類就青出於藍而勝於藍，比上帝更加偉大，因為上帝只創造了現實世界中對人而言的第一自然，人類卻創造出了自己的第二自然和社會本身及其規範、程序、計劃、規則等，這個功績顯然屬於人類，不屬於上帝。

最後，主觀規律的研究將彌合唯物主義與唯心主義的對立。唯物主義認為存在決定意識，唯心主義認為觀念決定存在。主觀規律的發現和提出說明，主觀規律必須以客觀事物的存在為前提而且不能違背客觀規律。這顯然是堅持了唯物主義原則，但這又可以被理解為，所謂的自然存在可以看作是上帝按照其創設的主觀規律所創造的。上帝創造的除人之外的一切對人類而言僅僅是第一自然，人類作為新的技術主體所創造的第二自然即幾乎所有的現代生產資料和生活資料都是人類按照自己的主觀規律創造出來的。

本文曾以「技術的本質」導言，為題附錄於《科學技術發展定律》。

[1] 《辭海》（縮印本）（上海：上海辭書出版社，1980年），第1440頁。



- [2] 《辭源》（合訂本）（北京：商務印書館，1988年），第579頁。
- [3] 恩格斯：《自然辯證法》（北京：人民出版社，1971年），第30-31頁。
- [4] 苗力田、李毓章：《西方哲學史新編》（北京：人民出版社，1990年），第90頁。
- [5] 上饒師範學院政法系《馬克思主義哲學原理》編寫組，關於「桌子的哲學」問題的討論。
- [6] 劉怡翔：《科學技術發展定律》（西安：陝西科學技術出版社，2010年）。

Introduction to Subjective Rule

Liu Yixiang (Xi'an Philosophical Society)

Abstract: Rule has a definite linkage in a certain paradigm loop; it can be classified into objective and subjective rule. Objective rule is innate and unchangeable, it can only be utilized. Subjective rule is

a technical creation, it is changeable, can be eliminated or replaced. Objective rule is the goal of scientific discovery, subjective rule is the secret of technical creation. Contrary to the objective rule of “Things Come First”, subjective rule stands for “Reasons Come First”. The subjective rule of technical creation is bounded by eight factors. Subjective rule is classified into material and idea form, positive and negative form, natural and false image form. Under certain circumstances, no-rule surpasses any rule. Understanding objective rule doesn't imply freedom of man, only subjective rule base on the understanding of objective rule can bring about freedom of man. Subjective rule is originated from Aristotle, Chinese philosophy in the 1960s once touched this sphere but in vain. The study of subjective rule brings on significant meanings in five aspects.

Key Words: Subjective rule, creation, technical substance, reasons come first, freedom.

現代技術與臨界的底線

一種基於柏拉圖創世論視角的古今對觀

■ 高山奎

暨南大學哲學所

啟蒙理性主義高歌猛進了四個多世紀，到了本世紀初，人與神的關係（宗教之維）、人與人的關係（倫理、政治關係）似乎變得陳腐過時，與之相對，人與造物（技藝產品）的關係愈加變得凸顯，甚至劍拔弩張。近代啟蒙精神鼓舞下的現代人高揚人本（取代神本）主義和主體性精神，放棄古典自我湧現的旁觀者視野和審慎節制的實踐態度，借助自然科學成功所帶來的巨大自信，赤膊上陣，毫不畏懼地對自然進行認識、征服和改造工程。而到了21世紀，這種態勢愈演愈烈，尤其是在AI工程和基因編輯領域，人們開始將目光從外部自然轉向人類自身，熱衷於加快對人之自然的征服和改造。問題是，打著醫用和增強旗號的人工智能，在哲學上到底意味著什麼？我們到底如何審視這一造作技藝的形上基礎及其後果？本文試圖以古希臘哲學，尤其是柏拉圖的哲學為鏡，嘗試對基因工程和人工智能等科技理性的根底和現代偏離做出清理，同時對克服它的幾種可能哲學進路做出分析，算是拋磚引玉、

求教於方家。

一、柏拉圖視野中的完美宇宙和天人之際

柏拉圖的宇宙論和自然哲學論述主要集中在《蒂邁歐》中。在這部對話錄中，柏拉圖試圖借助虛擬角色——蒂邁歐之口，向我們闡發他關於宇宙創造、人類產生及其身心關係的基本構想。概括言之，這一構想可概述為如下幾點：

首先，柏拉圖的可感宇宙是由神匠製作出來的。這裡的神匠不同於猶太—基督教言述下的人格神，也不同於當時佔據主潮位置的古希臘諸神。猶太—基督教之人格神的六天創世可謂無中生有，根據《創世記》的描述，上帝沒有模板可理觀，也沒有質料可取用，一句悠然的

「上帝說要有……」，便有了世間萬物（《創世記》第1章）。與之相比，柏拉圖的神匠可沒那麼高能，在蒂邁歐的敘述中，創世之前就已然存在創世的模本（宇宙理型）、創世的材料（水火土氣），甚至

摘要：現代科技理性的古典偏離帶來了重要的古今轉換：祛神，意味著放棄沉思旁觀，主張實踐改造；祛善：意味著技術進步脫離了善好（倫理）和審美（藝術）的規約；祛魂：意味著過於關注肉身安頓，放棄了靈魂的滋養和提升，這直接導致了欲望對理性的造反。概而言之，現代科技昭示給我們的圖景是：上帝已死、善（好）懸置，技術與資本合謀，自利的人們在欲望戰車的驅趕下，走向了集體的的非理性和瘋狂。在作者看來，面對現代科技理性的高歌猛進，幾種有益的糾偏進路表現在：海德格爾式的藝術之思，本雅明式的神學政治方案，以及重啟中西傳統秩序化的自然之思。這些哲學進路，並非要徹底反對技術的應用抑或放棄現代生活方式，而是要為科技理性提供底線守護的評判基點和參照標準。

關鍵詞：柏拉圖；《蒂邁歐》；科技理性；宇宙論；海德格爾；本雅明



包括「生成過程的空間載體」(《蒂邁歐》50c-d)。¹¹換言之，柏拉圖的造物主更像是一個技藝高超的手藝人(工匠、建築師)，而不是後世一神教中無所不能的超越者(上帝)。同樣的，古希臘神話中的諸神也不像一個建築師，而是一個個需要在現實中吃喝拉撒的Superman。在荷馬的筆下，在赫西俄德的諸神譜系中，諸神為七情六欲所主導，其家族繁衍瀰漫著各種暴力、欺騙、嫉妒、情欲、勾心鬥角和權力爭奪，這與柏拉圖筆下不受情欲支配的，沒有嫉妒心的、內心充滿善的、具有高超製作技藝的工匠神判然有別。

其次，神匠為何要創世？在柏拉圖筆下的蒂邁歐看來，創世的根據和動力來源於善。首先造物主是完善而公正的，故而，他「希望萬物盡可能完善而無缺陷」，因此，當他發現可見事物「不穩定、到處亂竄」，就像頑劣而無教養的孩子。¹²出於本性的善和仁愛，神匠便想讓世界變得更好一點，所以他按照基礎三角形和幾何立體來型塑微觀質料，按照幾何圓形和合比例數列來創造宏觀世界的星體，並讓它們各安其位、有序運轉。對神匠而言，理性的存在總是優於無理性的存在，有序總是優於無序，因此他用同、異、存在塑造宇宙靈魂，並將靈魂置於生命球體的中心，並擴展到整個宇宙身體，構造了自足自轉的宇宙生命體；同樣的，他讓年輕的諸神如法炮製，構造人的靈魂和身體，並讓靈魂來勸服、控制身體，達到身心和諧；這樣，「秩序引入無序運動中」，從而有了我們所見的完美宇宙和高度符合理性原則的人類產生。(《蒂邁歐》30a, 34b-35a, 69a-77e)總而言之，在柏拉圖看來，工匠神創世的目的和根據來自於善(好)的目的。正是在善好意願的驅動下，神匠以數和理性為創世原則，通過幾何立體形塑水火土氣四種基質材料，為我們製作了合乎數學比例的宇宙生命有機體。

第三，柏拉圖的宇宙有機體是以靈魂為本原的生命有機體，而不是以元素或粒子為基礎的機械複合體。機械複合體包含了一種還原論的傾向，即認為複合物整合而成的宇宙整體以無靈魂的自然元素(如水火土氣)或基本粒子(如原子)為基本單位，依照偶然(不定因)或機械原因(因果關

係)拼構而成。然而，在柏拉圖看來，這樣的思路無法解釋現存宇宙的優美、善好和符合理性(數學比例)。例如，在《斐多》中，柏拉圖筆下的蘇格拉底向好友抱怨，按照阿那克薩戈拉的物質主義解釋，我坐在監獄裡等候判決是因為我的肌肉、骨頭、關節和皮膚的如此安放和擺布，這混淆了事情存在的條件和原因。肌肉、骨頭等只是物質條件，沒有物質條件，原因或許不能成其為原因，但把條件作為原因，就混淆了蘇格拉底獄中等候判決的真正原因，這個原因就是，蘇格拉底認為，我坐在這裡是對的，「雅典人判我有罪，而我也認為最好坐在這裡」。(《斐多》98e)¹³可見，柏拉圖認為靈魂才是生命(宇宙生命和個體生命)運動變化的最終根據，正是靈魂所認定的好(善)將可感萬物安置成現在這個樣子。與之相應地，人之身體的被造也是符合善因和理性原則，直立身體的構造與理性對情欲的支配高度契合的。

綜上可見，柏拉圖的宇宙論是有神的創世神話，神匠是依據善的目的和理性的原則造作了可感世界，創生了天地萬物，這樣的宇宙是一個有機整體，它以靈魂為本原和根據的生命有機體，物質元素只是宇宙和人之整體的必備條件，而非宇宙和人產生並開始行動的內在原因。這種理性化的創世敘述在形而上學上極大地契合了猶太——基督教的全知全能全善的上帝形象，並構成了萊布尼茨式神義論的基礎；在科學上，數學化的宇宙構想深刻地影響了開普勒、牛頓等近代科學的數學化的天文學研究；在政治哲學上，最佳秩序的宇宙構成了最佳政治的範本，成為天—地—人，宇宙—城邦—個體同形同構的基礎。遺憾的是，隨著近代科技的日益強盛，柏拉圖的創世構想及其理性原則因其與經驗科學的抵牾而遭到遺棄，人工智能和基因編輯的出現便是這一貶黜和背離的極端性體現。

二、從柏拉圖的創世神話對觀現代科技的學理根據和形上基礎

理解了柏拉圖宇宙論的動力因、原則和依據，我們便可以很好地理解現代科技對柏拉圖原則的現代偏離。這種偏離表現在如下三點。

首先，現代科技預設了神的缺席和人的自足。柏拉圖的創世論是有神的創世神話，宇宙是神而非人類的偉大作品。在柏拉圖看來，人是宇宙的沉思者和靜觀者，而非自然（包括人性自然）的征服和改造者。視覺是神給人最好的禮物，因為理論靜觀需要感官視覺，通過仰觀天象，區分晝夜、年、月，獲得有關數和時間的觀念，人類洞悉了宇宙的秘密，獲得哲學認知（《蒂邁歐》47a）。¹⁴與之相對，那些祛神的宇宙論學說，在柏拉圖看來，要麼是前蘇格拉底自然哲學，要麼是柏拉圖同時代的原子論學說。前者作為自然元素在形成具體事物時因其惰性而無法實現自足，後者則因為訴諸偶然外因或不定因而無法解釋這個世界的秩序與美好。毋庸置疑，現代科技承接的便是原子論的自然科學思維，在從事科學研究時，他們將上帝的存在懸置起來，對科學自身加以膜拜，試圖依靠人自己的力量對人自身加以改造和完善。問題是，人能夠依靠自己的力量洞觀全域，解決所有的問題嗎？缺少神（天）的維度，便意味著沒有敬畏、無須虔敬、沒有限度意識、無須底線禁忌，這種思維或許有助於人的肉體安頓，去無法帶來人類靈魂的安寧。

其次，現代科技技藝否棄了善和理性的創世原則。在柏拉圖的宇宙論中，創世的原因來自於善，即工匠神認為有序優於混沌，理性好於非理性，便用比例和尺度形塑水火土氣四種元素，造作並創生天地萬物。但在現代科技中，技藝的操刀者由神變成了人，科技尋求的目的也不再是倫理善好和審美和諧，而是因果關聯的邏輯可能性。科學因為無法安頓主觀偏好的普遍有效性，便將價值問題懸置起來。然而，一旦脫離了實踐價值的規約，秉持價值中立的科技就成了徹頭徹尾工具或手段。作為手段或工具，它既可以為理性和善說服、為人類的善好增益，也能為激情、欲望所俘獲，借以滿足人類無節制的本能衝動。放棄了善好的原則，欲望的造反便有了可乘之機，理性變成了欲望的奴僕，轉變為工具性的計算理性，這為資本的肆無忌憚提供了舞台。量磨平了質的差異，一切底線、善好、美醜等質的規定性都在數量的資本面前被拉平。技術更是拜倒在資本的石榴裙下，二

者聯姻苟合、狼狽為奸：資本為技術應用提供平台和動力，技術為資本的增值插上了翅膀。可以設想，在技術和資本強強聯合的背景下，基因定制如果像商品一樣流行起來，那麼，階層間的馬太效應將會立顯：通過編輯基因改良後代，將導致強者愈強、弱者愈弱。簡而言之，人工智能昭示給我們的圖景是：上帝已死、善好懸置，技術和資本的苟合聯姻，自利的人們被欲望的戰車驅趕著，走向集體的瘋狂和非理性。

最後，現代科技更加看重質料（物質）而非靈魂動因。對於技術專家而言，基因（基礎原因）附載著人類生命的原始密碼。這一理論的著力點，意在取代機械論的整體觀，重回生命的有機體的理論來理解人的存在。但基因的歸因方式仍然強調生命本原的物質層面：基因可以剪輯修改便預設了它具有廣延性，既具有物質性的空間維度。也就是說，基因工程的形上根基便是將物質而非靈魂作為理解生命的基本原則。我們當然承認，人的存在離不開物質性的基因基礎，但真正的全人卻在於靈魂的卓越。為了這種卓越，柏拉圖試圖通過教育來實現靈魂轉向，從洞穴上升，從而呵護和滋養人的德性。基因專家們則直接訴諸於對人的基因進行剪輯，希望直接提升人的品質。這種做法捨本逐末，將人類拖入不可測的不定因的風險之中。我們的時代太過於關注身體的舒適與安逸，而鮮有關注靈魂的滋養和安頓。這種反柏拉圖式頭腳倒立的身姿構造和欲望居上，為消費主義和倫理越界敞開了大門。毫不誇張地講，現代以來的生物工程領域的每一次科技革命，都是以突破底線和僭越倫常為代價的。我們的科技專家們放棄了有機聯繫的整體（宇宙論）視角，而是著眼於功能細節和功利目標，試圖不計任何技術風險和倫常後果，盲目地堅信自己的理性可以解決一切、征服一切，哪怕更改人的自然和人的生產本身。這種理性萬能的樂觀主義，無疑是啟蒙運動的直接結果。

綜上可見，柏拉圖與現代技術專家在有神論與無神論，善好與不定因，靈魂與質料，有機整體與功能細節等方面存在巨大的原則分歧。祛神，意味著放棄沉思旁觀，主張實踐改造人與自然；



祛善：意味著技術創制脫離了善好（倫理）和審美（藝術）的規制；祛魂：意味著過於關注肉身安頓，放棄靈魂滋養和提升，這直接導致了欲望對理性的造反。以柏拉圖為參照，科技進步的古典偏離一覽無餘：我們的科技專家們不再堅信這個世界是製作精良的完善之物，不再篤信人體構造是高度理性的完美藝術品。他們把上帝的存在遺棄或懸置起來，試圖借助人類自己的力量（科技力量）去修補人的缺陷，去馴服自然為人所用，去編輯基因來提升人的品質。在這樣的邏輯下，啟蒙變成了神話，科學變成了利器，人成了新的上帝。這種實踐觀根底裡包含的進步信念和狂妄衝動，最終滌除了對神聖自然的敬畏意識，拋棄了有機聯繫的整體觀念，放棄了對道德底線和善好目的的堅守，無質的量與價值中立的技術最終苟合聯姻。以這樣的觀念為指導，我們何來勇氣自我安慰：希冀基因工程對人類來說或許不是災難，而是一種福音。

三、應對現代科技狂飆突進的三種哲學進路

面對科技理性的肆無忌憚，以及技術與資本的強強聯合，我們僅是認清它的真實面目並不足夠，還要提供可行的應對方案。一般而言，對待科學技術，或者往大了說，對待現代性危機，哲學家的態度或是悲觀、或是樂觀，在應對方略上也往往採取兩條不同進路，即或是向前走，如後現代主義，或是回頭看，如回歸中西古典傳統。

顯而易見，本文論題的古今對堪便預設了筆者回頭看的古典哲學進路。換言之，在筆者看來，回到古典等級秩序的自然正當和有限理性原則，是應對現代理性僭越與狂妄的最具明智意義的學理方略。而這一路徑的展開，一方面通過修習古典巨作，對堪現代的極端偏離，從而查找現代性諸種危機的病症根源；另一方面，通過誦讀詮釋古代經典，滋養被欲望權利扭曲了的現代靈魂，警惕現代唯科技馬首是瞻的意識形態觀念，拉開與科技產品的個人距離。但問題是，我們真的能夠剎住狂飆突進中的現代性列車，讓被現代靈魂觀和科技產品嬌寵慣了的身心發生偏好轉向，進而回返到

古典虔敬和節制的禁欲主義生活方式之中？簡言之，我們真的能夠回到古代？如果不能夠，那麼作為中國人，我們還有沒有重返西方古典之外的學理資源可資利用？在筆者看來，如下三條解決方略值得我們認真對待。

首先是藝術的解決方案。在古希臘哲學那裡，技術和藝術統稱技藝，同屬與實踐相對立的創制範疇。但在海德格爾那裡，技術和藝術成為領會存在的兩種不同進路，兩者的區別表現在藝術的本質是「存在者之存在」的開啟，「亦即真理之生發」，^[5]例如梵高的油畫農鞋，作為一個藝術品，它敞開了農夫的整個世界和全部生活的艱辛。而技術是對象化的思維方式，它對有用性的強調，使得農鞋變成了一個器具性的存在，在工具化的使用中，農鞋喪失了與農夫相關聯的整個世界。對海德格爾而言，藝術敞開了本真性的生命存在，使得尋常之物變得與眾不同；而科學技術關注的是「變化中前後相繼的恆常和必然」，試圖使「每一過程的每一階段都變成可計算的和可掌控的」。「在技術的魔咒之下，我們就會盲目地追求一切能被設計和計算的東西。」^[6]因此，人要想擺脫技術的宰製，在海德格爾看來，就要把技術「當做藝術的衍生物」，讓它對藝術保持敞開。否則，受制於技術的操控，藝術就變成了「訂購的供應」，變成一種商品目錄中待售的體驗，也就無法敞開人的本真性生存和美的真理。^[7]通過訴諸詩歌和藝術，晚期海德格爾力圖應對「大地在精神上的淪落」：「世界趨於灰暗、諸神的逃遁、大地的毀滅，人類的群眾化」。儘管他帶有悲觀意味地多次重申，「唯有神的干預才能讓技術發展的競賽止步」，但他對藝術與技術對堪的理解確實為個體化的抗擊技術操控提供了可貴的嘗試。^[8]

其次是神學——政治的方案。這主要體現在本雅明的思想當中。1940年初，面對密不透風的黑暗，尤其是受到《蘇德互不侵犯條約》的觸發，本雅明書寫了遺作——《歷史哲學論綱》。在這篇札記性的天才寫作中，本雅明質疑了以線性時間、因果關聯和進步主義作為正當性根據的歷史主義學說，在他看來，要想打破歷史的連續統一體，需要革命的抗爭和當下的爆破，因為「日曆並不像鐘錶

那樣計量時間，而是一座歷史意識的紀念碑」，「偉大的革命引進了一個新的年曆」，歷史唯物主義為這一革命爆破提供了外在契機，一旦歷史連續統一的外殼被打開缺口，「時間的分分秒秒都可能是彌賽亞側身步入的門洞」。^[9]可以看出，面對技術進步和歷史主義共同織就的極權主義世界，本雅明希望借助神學——政治的方式加以解決。這裡的神學，是神秘主義的猶太教哲學，政治是歷史唯物主義的革命政治。在本雅明看來，表面上看，歷史唯物主義要實現塵世的解放和自我救贖，但究其根本，它不過是一個提線木偶，神秘的上帝就像一個「棋藝高超的侏儒」，躲在遊戲機裡，「通過線繩操縱木偶」，借助木偶的行為實現他（上帝）的自我意志。^[10]也就是說，現代技術世界之極權統治的摧毀，既需要馬克思主義的階級鬥爭和暴力革命，因為「沒有這種粗俗的、物的東西，神聖的、精神的東西就無法存在」；^[11]也需要作為末日審判者的上帝意志。因此，馬克思主義（作為手段）與彌賽亞主義（作為目標）的奇特組合構成了本雅明直面當代技術世界的最後心理依托。

最後，重返中國傳統親情倫理。毫無疑問，海德格爾哲學式的藝術進路和本雅明政治化的神學方案，直面的是20世紀的機械技術與極權政治，作為高度敏感和睿智的哲人，儘管他們的方案直接針對啟蒙的現代理性主義的自我背反，但他們都未能洞見到當下漸成風潮的人工智能和基因工程。作為中國人，我們是否有自己的學術資源借以對抗基因工程或科技理性的挑戰。根據前述，基因工程和人工智能預設了狹隘的靈魂觀，如人工智能，只是模擬強調了人的理性邏輯運算的一面，如基因工程，突出強調了人的物質基礎的改良。對於前者，在中國這樣一個注重血緣親情的社會，人性的標準就是人的感性而非理性的一面，一個沒有感情的理性人冷酷而薄情，並不受傳統中國文化的推重；對於後者，中國傳統文化強調生養和孝道，基因工程帶來的倫理悖論是，到底孩子的真正原因是髮膚父母，還是來自技術專家的改造。如果基因編輯在資本的護佑下得到風行，那麼，數代後的孩子不禁疑惑，他的良好基因是來自家族的優

良基因還是基因剪輯後的連鎖反應。生的原因都受到質疑，那麼養的合法性又如何維護。對於中國人，我們或許沒有猶太裔哲人本雅明的神學依托，也沒有哲學家海德格爾的藝術（詩學）觸悟，但我們有自己的血親傳統和倫理觀念，而這些觀念恰恰沒有受到過西方現代性的洗禮和污染。換而言之，我們復興中國傳統文化，不僅因為它是我們作為中國人的靈魂內核（根），也是我們檢省科技理性、馴服量化邏輯宰製的可貴資源。總而言之，復興中國傳統文化，或許是應對現代中國科技理性主義的一個重要契機，儘管當下它的真正效用尚未開始顯現。

小結

海德格爾在1935年夏季學期的講課稿修訂出版的一本書中，曾寫下如下一段話：如今的歐羅巴，還蒙在鼓裡，全然不知它正處在「千軍一發、岌岌可危的境地。如今，它遭遇來自俄國和美國的巨大的兩面夾擊，就形而上的方面來看，俄國與美國二者其實是相同的，即相同的發了狂一般的運作技術和相同的肆無忌憚的民眾組織。如果有一天技術和經濟開發征服了地球上最後一個角落……這個問題仍會凸顯出來，即：為了什麼？走向哪裡？還幹什麼？」^[12]這段話的含義極其豐富，單就一方面而論，海德格爾深刻看到了俄國和美國的一致，這種一致就是都是現代國家，更準確地講，都是現代的技術國家。在技術面前，意識形態的勢不兩立其實已經無關緊要。換言之，海德格爾看到，我們之所以會對技術的進步悲觀絕望，是因為技術受到了現代國家的庇護。現代國家為什麼如此熱衷技術？因為，國家可以利用技術更好地對內規訓公民、對外打擊敵人，例如：互聯網技術可以讓國家更好地24小時無間斷地監視（監控）他的公民，可以神不知鬼不覺地讓民眾只是知道國家想讓他或她知道的信息，進而讓治下公民成為單向度甚至無思的人；核技術、衛星遙感技術可以讓國家更好地消滅敵人，實現軍事威脅以達到經濟最大化原則；生物基因技術可以讓國家更好地設計並製造出符合其要求和偏好的人民……換言之，如果修昔底德陷阱存在正當性的話，在（軍



事和科技)技術競賽面前,有哪一個國家會冷漠靜觀,坐視其他國家發展技術?

如果說國家的支持,使得技術變成了一個power的問題、政治的問題,那麼,資本的介入,使得技術又變成了無孔不入的利益問題或靈魂秩序(欲望)問題。就基因工程而言,在強大的經濟利潤面前,有哪一個醫藥公司、哪一個高新企業會對此無動於衷。人們都想長生、長壽,這一欲望使得人會不惜一切代價去實現這一目的。從這個意義上講,基因編輯嬰兒事件的發生是遲早發生的事,只不過它發生在哪個國家、哪個人身上具有高度的偶然性。由於資本總是要尋求增值的,而技術為資本增值提供最大限度的可能,那麼,資本也就沒有理由不鼓勵、不支持、不推動技術創新和技術發展,谷歌公司高調宣布要和基因公司合作研發藥物,實現基因工程和人工智能的結合就是一個鮮明的例證。^[13]有資本推動的技術創新,有國家支持(未必是主動,但會默許)的技術發展,讓很多人文知識分子倍感絕望。但我們也可喜的看到,基因編輯嬰兒發生後,隨著各界的普遍介入,導致輿論方向的突轉。這提示我們,面對技術的肆虐侵襲,我們人類的前景或許不是無藥可救的。我們人文學者的發聲,或許真的微弱無力,或許只是隔靴搔癢,但我們仍可提供科學技術之外的倫理、法律或哲學思考,這不僅能為技術專家提個醒兒,更是讓公眾獲得另一種思路的信息來源。否則讓輿論的聲音完全被科技專家,尤其是資本操縱的專家控制,如轉基因事件所長期呈現的樣態那樣,不僅誤人誤己,而且貽害後人。這就是本文寫作的初衷之所在。

本文系上海市浦江人才計劃資助項目(項目編號:21PJC095)階段性成果。

[1] Plato, *Timaeus*, translated by Benjamin Jowett, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York: Bolingen Foundation, 1961, p.1177.

[2] *ibid*, p.1162.

[3] Plato, *Phaedo*, translated by Hugh Tredennick, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, in *The Collected Dialogues of Plato*, New York: Bolingen Foundation, 1961, p.80.

[4] Plato, *Timaeus*, translated by Benjamin Jowett, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, in *The Collected Dialogues of Plato*, New York: Bolingen Foundation, 1961, pp.1174-1175.

[5] 海德格爾、孫周興譯:〈藝術作品的本原〉,載於《林中路》(商務印書館,2015年),第25、27頁。

[6] 多羅西婭·弗雷德、劉佳琪譯:〈海德格爾論藝術作品和技術作品〉,載於《柏拉圖的〈蒂邁歐〉:宇宙論、理性與政治》(北京大學出版社,2014年),第159、165頁。

[7] 羅西婭·弗雷德、劉佳琪譯:〈海德格爾論藝術作品和技術作品〉,載於《柏拉圖的〈蒂邁歐〉:宇宙論、理性與政治》(北京大學出版社,2014年),第164、169頁。同時參見海德格爾、孫周興譯:〈世界圖像的時代〉,《林中路》(商務印書館,2015年),第83頁。

[8] 海德格爾,熊偉、王慶節譯:《形而上學導論》(商務印書館,1996年),第38頁。

[9] 本雅明、張旭東譯、阿倫特編:〈歷史哲學論綱〉,載於《啟迪:本雅明文選》(北京三聯書店,2014年),第274、276頁。

[10] 同上,第265頁。

[11] 同注[9],第266頁。

[12] 同注[8],第38頁。

[13] 「基因工程+人工智能的結合=長生不老?谷歌可能馬上要實現了!」,網址:http://www.sohu.com/a/214135873_710928,原發時間:2018-01-02,上網時間:2018年12月16日。

Modern Technology and Philosophical Basic

Shankui Gao(Jinan University, Department of Philosophy)

Abstract: Modern technology has brought about important transformations between the past and the present, for example, no god means practice instead of meditation; no goodness means that technological progress free from valuation; no soul means the rebellion of desire against reason. There are three possible solutions to the question of modern technology reason, they are Heidegger's artistic thinking, Benjamin's theological-political project and return to nature right of Chinese and western traditions. These strategies are not to completely oppose the application of technology or give up the modern lifestyle, but to provide critical perspective of scientific and technological rationality.

Key Words: Plato, *Timaeus*, Gene-editing infant, Cosmology, Heidegger, Benjamin

天人合一與「存在本體的自身開顯」

(The Self Disclosure of Being)

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：天人合一哲學是中國哲人對宇宙人生整體的理解，中國古代聖哲觀察宇宙萬物，發現整個世界充滿了生生不息的美善與秩序，在人心呈現為仁愛中正的良知。通過反思，他們認為宇宙之本根是統一的存在本體，這本體在天地間呈現其能力和本性，人通過靜思和修養可領悟這宇宙人生的一體性，產生天人合一的體驗。根據聖經，上帝向世人顯明自己的方式有兩種：一是「存在本體的自身開顯」，二是「上帝在歷史中的啟示」。從聖經文本看，上帝永能和神性是上帝的榮耀、是上帝的靈氣，可理解為上帝榮耀所放射出的神性能量，可開展出「天地正氣神學」。中華神學認為，「存在本體的自身開顯」是上帝的創造、管治、保守，使萬物生生不息，在這過程中上帝的永能和神性貫注在萬物運作之中，成為萬有的存在本體。人可通過哲學反省及經驗觀察，領悟到存在本體原具有永恆美善的價值，且與人的心性合一。天人合一的根源是上帝的本性在天地中的呈現。天人合一的哲學與中華神學探討的存在本體的自身開顯，是共融互通的。中華神學可從「存在本體的自身開顯」的思路，建立天人合一的哲學和神學，與中華文化及哲學共融，推動中國文化價值在當代的復興。

關鍵詞：天人合一；浩然之氣；存在本體的開顯；上帝的直接啟示；天地正氣神學

從易學開展天人合一的圓教系統

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，其根源來自古代易學的天、地、人思維框架，視宇宙萬物和人是一個整體世界，由「太極」或「乾元」所生，此中產生無數個事件，每事件中有人與事物的互動，多元事件間互動變化，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」，通過知識和價值判斷，在衝突中帶來平衡，使萬事萬物，在宇宙創造變化中，得以「各正性命，保合太和」，使整體得終極和諧。且人在陰陽之道中，「繼之者善也，成之者性也。」繼續發展之道，成就本性之善。因此「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推

而生變化。」發展出卦辭系統，嘗試用二進位數學推論事件發展的理則。在此中產生更深入的哲學思想，分三方面：

1. 追探宇宙之根源，易學以太極、乾元為本根，這根源思想，在中國古代有不同相類似的概念，如帝、天、道、氣、太一、大一、皇天上帝、太極陰陽等，共同點是思考終極的奧秘和最根本的真理。
2. 思索人心對宇宙的認知，及人和宇宙的關係，人在宇宙活動的創造變化中，不斷自強，所謂「天行健，君子以自強不息。」產生對仁義、心性、中和、天命的思考。
3. 尋索正確地詮釋一切的事件，理解人與



人及人與一切事物關係中的恰當道理，產生對禮、智、理和天理的思考，並按恰當的道理作出正確判斷，而有達至亨通的實踐。

4. 在宇宙整體的生息變化中，一切事物的本性及具體狀態得到正當發展，就可保持及成就終極的和諧。所謂「乾道變化，各正性命，保合大和。」^[1]

孟子與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」，使天人合為一體，到宋代通過格物致知，再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。

天人合一在當代的討論

當代哲學大師牟宗三老師對天人合一的解釋，重在本體的縱貫系統，肯定心即理、心性天是一，在工夫上只有是逆覺體證之路，故認為程伊川和朱熹是「別子為宗」。唐君毅老師則不同意，認為宋明理學不應如此分類，強調宋明儒者重工夫，工夫不同進路形成其論述的不同。他說：「宋明儒之學，雖重視天道人道之大本大原所在，然尤重學者之如何本其身心，以自體道、自修道之工夫，以見諸行事，非但於此道之本原作思辨觀解也。」^[2]鄭宗義先生指出：「對唐先生來說，孟子心學所表示之心與理一、心性天是一無疑是儒學的核心觀念，宋明儒者實皆以之為努力的目標和理想。然能達至此目標和理想的工夫卻因儒者氣稟有差別、所面對的存在困境有不同而可以有多途。……凡此種種工夫，實皆旨在增加對心性本體之超越的反省之所成，因此是殊途而求同歸。」^[3]

唐君毅老師以中國儒家文化從孔孟到宋明，都是同一系統，其共同義理是天人一體、天人合一之道，不同只在工夫論的分別。唐先生從工夫論看天人合一，則天人合一是由工夫實踐所達至的境界，是一種真實的體驗。中國哲學的核心不只是理論上的天人一體，且是實踐上真實體驗天人合一境

界。正是這種境界經歷，使中國哲學不是流於義理空談，而是人可通過修養真實地體驗的宇宙真理。

成中英老師的本體詮釋哲學，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。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，發展出詮釋學的維度。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。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。

天人合一作為一種境界體驗

中國天人合一哲學在當代種種發展中，還有一個重要維度，由北美學者秦家懿提出，就是人存在生活中的深度體驗，她用西方明白的概念密契主義（Mysticism，又譯神秘主義）來解釋，她說：「儒家雖然不以它的密契主義（Mysticism）而聞名，但類似《孟子》及其他的儒者著作，如果不從密契主義的角度來解讀，便無法被完整的理解。」^[4]

*mystic*源於希臘名詞 *mystes*，最初指秘密教派，*mystes*則源自動詞 *myein*，即「隱藏」，「關閉」，表示關閉眼睛或嘴巴等感官機能，是一種感官及理性以外的隱藏知識或經驗。所謂「密契」用中國哲學來說，可稱之為「深體悟」，「玄」是老子第一章所用詞。《說文》：「幽遠也。……黑而有赤色者為玄。」^[5]蘇子由解玄字說：「凡遠而無所至極者，其色必玄，故老子常以玄寄極也。」^[6]「玄」指幽深遙遠至無限極，即是宇宙最終極之奧秘。「深」是如老子第四章所言的「淵」字，《小爾雅》：「淵，深也。」^[7]，指淵深無盡無限的樣子。「體悟」是指具體真實的覺醒，所謂「體」，《說文》：「體，總十二屬也」^[8]，所謂「總十二屬」是指人的頭、身、手、足各再分為三而得的總數，意指「身體」，「體」作為動詞時是指具體親身的參與的經驗。《說文》：「悟，覺也。」《論衡·對作》：「冀悟迷惑之心，使知虛實之分。」「悟」是一種對

迷惑的覺知，明白虛實之分，即對虛假與真相的區分。

中國哲人所講的思想學問，最終是從實踐帶來一種人生存在中對本體的深度體驗，「玄深體悟」是對宇宙終極無限之本體真理有玄妙深刻的體驗領悟。

中國儒道之思想，不只是哲學，且要求通過自省、實踐和修養去達至領悟，經歷人性和宇宙本體的合一，這是密契的經驗。在古聖典籍中已有描述，如《易傳》：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與鬼神合其吉凶。」¹⁰⁹孟子說：「萬物皆備於我。反身而誠，樂莫大焉」¹¹⁰、「夫君子，所過者化，所存者神，上下與天地同流。」¹¹¹莊子說：「天地與我並生，萬物與我為一。」¹¹²這些都是描述天人合一的境界體悟。

其後中國的聖哲也有描述有關天人合一的真實體悟經驗，如陸九淵《年譜》記載，他在十幾歲時，讀古人書：忽大省，曰：「原來無窮，人與天地萬物，皆在無窮之中者也。」乃援筆書曰：「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。」¹¹³

又王陽明深明天人一體之道，說：「大人者以天地萬物為一體也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」¹¹⁴《年譜》記載，他在靜坐中：「忽中夜大悟格物致知之旨，悟寐中若有人語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」¹¹⁵又記載陽明先生在南安病危時，門人周積趕至，「先生召積人。久之，開目視曰：吾去矣！積泣下，問何遺言？先生微哂曰：此心光明，亦復何言？頃之，瞑目而逝。」¹¹⁶

中國文化和哲學所論的天或道，是宇宙的本體真理，人心性中的惻隱仁愛流露，是天本體真理的呈現，人與天是同體，這是人可成為聖人的根據，人可通過修養實踐將人性的本體真理實現出來，而產生天人合一的境界體驗，成為聖人。

中華神學如何理解這天人合一理論及真實體驗呢？神學如何理解人從修養產生對本體真理的「玄深體悟」呢？在人類描述對終極的崇高體驗

中，神學如何理解人的靈性、良知和罪性呢？

天地正氣與天人合一

綜合天人合一古今的發展，還有一個維度，就是充塞天地的浩然之氣。天人合一之所以可能，在乎氣的哲學，因天、道、太極等，都是本根的理念，其形成具體的宇宙萬物，須有一包容貫通萬物的本體，既有不變之天道，又能使萬物變化、互動、互通。古人就用「氣」的理念，使宇宙之本根可發展為千變萬化的世界，而為萬有萬化之體，而形成天人合一之本體論。

張橫渠提出「天人合一」之說，其思想核心，是：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一。」¹¹⁷中庸提出「誠」是宇宙之存在本根本性，「明」具有照明事理之意，由天的真理本體（誠）在人心中照明事理，使人可對宇宙本根本性有正確的理解。在此宇宙真理和人心是一體。

如何詮釋超越的本根本性，與具體的人心及萬物合一呢？關鍵在「氣」的概念。天人合一之所以可能，在宇宙之存在本根，所謂天、道或太極，衍生出「氣」，氣充塞天地，成為一切現實存在事物之本體，化為天、地、人與萬有的具體世界。人的存在與宇宙存在的本性同一，每個人的具體特質，同一於宇宙充塞的氣。在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源、同一存在本性、同一天理、同一浩然之氣。

中國哲學中「氣」的理念，具有宇宙本體之意，老子在論宇宙生成時，提出「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。萬物內涵是陰陽之氣的混合，在陰陽之氣的激盪消長中，和諧而統一而成宇宙本體，他說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」¹¹⁸所謂「一、二、三」，《淮南子》：「道曰規始於一（王念孫謂『曰規』二字衍文，宋書律志作道『始於一』），一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。」¹¹⁹由一生陰陽，一與二合和而成三，三生萬物。這陰陽是氣。

道是本根，是「一」，王弼注云：「萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一。」由道之一生陰陽二「氣」，道之「一」在陰陽二氣中，



而成三，因道之本根在二氣中調節，一、二、三互動形成動態平衡，二氣在一體中激盪消長，成變化萬千的世界，但是在一個本體中。王弼說：「故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。」這是氣的本體論，以道為本根，生氣為本體，衍生為天、地、人及萬物。

莊子也說明，天地是一氣，「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」^[20]又說「通天下一氣耳。」^[21]說明道家是以「氣」是「一體」的，故是充塞天地。

老子又以「氣」與人心的修養相關：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎。」^[22]「載」是助語句，「營魄」據河上公注是：「魂魄也」，孔穎達疏《春秋左傳》說：「魂魄，神靈之名，本從形氣而有；形氣既殊，魂魄各異。附形之靈為魄，附氣之神為魂也。」^[23]「魂」指「附氣之神」，是人心靈的精神性。「魄」指「附形之靈」，是身體活動的能力。「一」，指道，抱一為魂魄合而為一，二者合一而不分離，即合於道。人身心合一，不離於道。「專」，是專注結聚。「專氣」即身心專注結聚氣，達至嬰兒一般的純真。老子在這四句話說明，人身心均為氣，若能專注，能使氣回復嬰兒之純真，即

可讓身心與道合一。

道家的氣本體論，是天、地、身、心均是以氣為本體，而氣以道為本根。

儒家孟子，則將氣與人道德價值結合，他稱之為「浩然之氣」，他說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」^[24]朱熹解：「浩然，盛大流行之貌。」^[25]指天地整體浩大的創發，無所不在地「塞於天地之間」。此氣「配義與道」，成為這正義善良之道的生命力，在人心和萬物中之真實存在，是道義價值的根源，即天理（道）和正義（義）在宇宙和人心的力量。人要「善養」這宇宙性的正氣，即小心培育這本然之正氣，使其自然合理地生長。朱熹說：「失養故餒，惟孟子為善養之，以復其初也。」^[26]人生若不養正氣，則會使其「餒」毀，《說文》解：「魚敗曰餒。」^[27]即敗壞。人須善養這浩然之氣，使人不斷回復其始初之善，不忘初心，以這原初之善為生命的核心，這就是修養的工夫，則人生可沛然流露仁愛和美善。

孟子進而指出，這修養「是集義所生者，非義襲而取之也。」要存養這正氣，是要心志集中，事

事不斷地按義而活，孟子曾說：「仁，人心也；義，人路也。」^[28]，又說：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」^[29]義是貫徹仁的行動，故義不能離開仁，正義是行出仁愛的心，「集義」是使仁愛的心與正義的行動成為常態，就可生出正氣的生命，這不是來自「襲義」，即靠偶然行善，或依從外在的道德法則而得。道德的美善，只能由本心自身而自然流出。

孟子提出的「浩然之氣」，就是由人性本體論到宇宙生成的理論發展，孟子由人性四端揭示仁愛本體，再由這本體發展宇宙生成論，關鍵理念就是「浩然之氣」。由宇宙本體衍生浩瀚無盡、生息不已的生命力，這稱為氣，這氣生成天地，孟子描述之為「浩然之氣」。

儒學到宋代，張橫渠正式提出太虛氣本體論，他說：「太虛無形，氣之本體。」^[30]，「虛者天地之祖，天地從虛中來。」^[31]「太虛者，氣之體。其聚其散，變化之客形爾。」^[32]張載認為太虛是天地萬物的根源，氣之本體，「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。知太虛即氣則無無。」^[33]。「太虛」是「氣」的一種無形狀態，這無形的太虛是氣的本然狀態，氣聚成形而為萬物，形散返原而復歸於無形太虛，這不是無，只是無形的存在。他說：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」^[34]指出無形的太虛與有形的萬物是氣的兩種不同的形態，宇宙萬物均以一體之氣為存在的根據。

「太虛」是超越的本根本性，無形的氣是萬有本體，而又形成有形的世界，形上之道與形下之器，以氣來合為一體。由此他又區分「見聞之知」與「德性之知」，見聞之知是由感覺經驗得來的，德性之知是由修養獲得的對宇宙本體之明悟，人能「大其心則能體天下之物，……視天下無一物非我」^[35]。他主張變化氣質，克服氣質的偏差，通過學習，復歸天地之性。由此可見張載的氣本體，同於心性的本體，這是天人合一的基礎。

由此而發展宋明至今的氣本體論，程朱提出以天理為本根，但也同意具體有形的現實仍是氣的世界，氣依無形之理運作，以後學者或以理為本論氣，或以氣為本論理，仍是理氣結合無礙，以氣

本體論解釋具體世界，從宇宙萬象到人倫、人體、到民間命理、風水、醫學、武術、運動、廚藝、甚至鬼神傳說等。這形成一種對宇宙人生的全面詮釋學。核心就是天人合一的本體詮釋學。

南宋滅亡時，文天祥寫正氣歌：「天地有正氣，雜然賦流形。下則為河嶽，上則為日星。於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青。……是氣所磅礴，凜烈萬古存。當其貫日月，生死安足論。地維賴以立，天柱賴以尊。三綱實繫命，道義為之根。」^[36]在民族文化危亡時，文天祥毅然拒絕了元帝多番的利誘威脅，堅持不投降，他指出支持他不屈的精神力量，就是正氣。全文貫串一種宇宙性的視野，文化的價值認定，情深意遠，氣壯山河。這是天人合一氣本體論的最高道德實踐。

氣本體論的當代解釋

「氣」的理念是哲學性的，古代氣本體論的宇宙人生詮釋，如何回應當代科學的世界呢？

用當代語言論氣，美國學者劉紀璐用「能量」解釋「氣」中的理念說：「張載的概念中，虛不過是無形體、無形狀。氣是帶有能量的；因此，即便在氣聚而為具體之物之前，氣的狀態（太虛）仍然是充滿能量地沸沸騰騰，而不是完全的空無。」^[37]「能量」無形無體，稱為「太虛」，是虛廓而有動能的存在，來界定氣在太虛無形時的終極狀態。

唐君毅老師認為：「此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行，……說其即是虛，則是自其可顯可隱、可感可寂、可動可靜而說。其隱、寂、靜，即實而虛；其顯、感、動，即虛而實。」^[38]他以「純粹存在、純粹流行」界定氣本體，「純粹」一詞之意可見《易文言》：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」^[39]孔穎達疏：「純粹不雜。」^[40]那是指最原初的單純狀態，氣就是最單純狀態的存在，這存在不是靜態的Being，卻是一種流行不息而無形的存在。

中國古人觀察天地萬物的無數變化發展，而提出氣的理念，作為一切萬化運作的本體，這原是一哲學理念，唐君毅以「純粹存在、純粹流行」來界定氣，是明確的本體論詮釋，劉紀璐以能量



來詮釋氣，則可理解為無形而具體之能力，是現實上天地萬物的共通本質。

在西方17世紀哲學家萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)也提出過生命力(拉丁語: *vis viva*)一詞，用於描述類似於動能(Kinetic Energy)的量，是一個物體品質和其速度的平方。這動能就有能量的意思。1807年湯瑪斯·楊(Thomas Young, 1773年-1829年)於在倫敦國王學院講自然哲學時引入「能量」(Energy)的理念，針對當時的「活力」或「上升力」的觀點，提出用「能量」這個詞表述，相聯繫於物體所作的力對位移的累積的物理量。

1905年愛因斯坦(Albert Einstein)提出狹義相對論，對於物體慣性(質量)和它自身能量關係的研究。研究的著名結論就是物體品質實際上就是它自身能量的量度。品質和能量有確定的當量關係，質量和力量的方程式為 $E=mc^2$ ，E表示能量，m代表品質，而c則表示光速(常量， $c=299792458m/s$)。該方程主要用來解釋核變反應中的品質虧損和計算高能物理中粒子的能量。方程裡的質量並非本質，質量只是能量的另一種表現形式罷了，能量才是最本質的東西，我們測量的品質其實測量的都是能量，可以簡單這麼理解，萬事萬物本質上都是能量包而已，最本質的是能量。

1961年，諾貝爾獎的物理學家理查·費曼(Richard Phillips Feynman)在加州理工學院的課程中，描述了能量的概念：「有一個到目前為止掌控了我們所知道的自然現象的定律，……這個定律被稱為能量守恆(Law of Conservation of Energy)。它說明了有一個特定的物理量，我們稱之為『能量』。這量在自然狀態經歷了各種變化後，並不會改變。這是一個最抽象的概念，因為它是一個數學的原理：它說明有一個數值量在一些事件發生時不會改變。」^[41]在當代科學發展中，能量是在自然變化中不會改變的物理量，其數值不會改變。

這些物理學對能量的探討，其哲學內涵與中國哲學有關「氣」的理念相當接近，萬物的本質是能量，質量是能量的表現形式。而能量作為物理量，其數值是在自然變化中不會改變的。當然有不少研究也將氣的理念連接到生物學、人體學、中醫

學、生態學等。這都落入科學範圍，將來再跟進研究。

本文將集中探討，中華神學如何了解氣本體論。

創造中的靈氣理念

《創世記》一開始敘述上帝創這天地，說：「地是空虛混沌，淵面黑暗，上帝的靈運行在水面上」^[42]「靈」(*Ruach*)字原意是風、氣、靈等。上帝的靈(*Ruach Elohim*)可指上帝的風、上帝的氣。上帝的風在宇宙荒涼和狂亂之上運行，創造出光明、秩序和萬物，最後又創造人類。「運行」(*rachaph*)一詞在舊約時代，形容母鷹在她的雛鳥之上展翅盤旋，這在《申命記》形容老鷹在雛鷹以上兩翅搨展，教雛鷹學習飛翔。

從形像上思考，是起初上帝的靈鼓翼飛翔在大地原始的荒涼與狂亂之上，有理性和秩序地創造天、地、人。這說明「上帝的靈」是創造的能力、理性秩序的根源、也在扶持保育萬物，對天地萬物有父母般的親密關愛。這「靈氣」是有性情位格的，到新約就稱為聖靈。

萬物中彰顯永能與神性

保羅曾提到宇宙萬物中彰顯的能力：「自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」^[43]指上帝創造天地萬物，人從萬有存在的運作中，可明確知道上帝的永能和神性。

「永能」的意思，「永」是形容詞，希臘文為 *aidios*，可譯為「永遠長存」(Everlasting)，以別於較常用的永恆(*aionios*，英譯 *eternal*，參羅2:7)。

「能」字的原文是 *dynamis*，指能力，這字在新約中，路加記載天使對牧羊人說：「聖靈要臨到你身上，至高者的『能力』要蔭庇你，因此所要生的聖者必稱為神的兒子。」^[44]「主的『能力』與耶穌同在，使他能醫治病人。」^[45]這能力是來自「至高者」，即三位一體的天父上帝，藉聖靈或耶穌而臨到人間，故「永能」是指天父上帝永遠長存的能力。「神性」一字的希臘文是 *theiotes*，在新約只出現過這一次。指上帝的神聖本性，是祂不可見本性

的總和，是人對整體上帝能力和神聖屬性的綜合描述。*Theiotes*是*theos*（上帝）的本來性質，包括全能（*Omnipotent* 約伯記11:7-11）、無所不在（*Omnipresent* 耶利米書23:23-24）、全知（*Omniscient* 以賽亞書46:9-10）、完全的和知識（羅馬書11:33）、美善（詩篇34:8）、憐憫（羅馬書9:15-16）、慈愛（約翰一書4:7-8）、神聖（啟示錄4:8）、榮耀（哈巴谷書3:4）等等。

「明明可知」的希臘文是*nooumena kathoratai*，指「理解而明確見到」，前一個動詞專指理性智力，後一個動詞是指肉眼所見。這兩個動詞說明人能夠藉思想及觀察上帝的創造，領悟到宇宙彰顯上帝永存的能力和神聖本性，不至於錯將受造物當作神。全句的意思，是宇宙萬物為上帝的創造，彰顯上帝永存的能力和神聖本性。這裡是論及「所造之物」是從整體看天地萬物的存在，而綜合說明其存在的性質，是一種本體論(*Ontology*)的論述。指出上帝永存的能力和神聖本性，是一切事物的存在本體，即其本根及存在之基礎。這一切存在物，不單指天地的自然事物，也包括了人及人的靈性和心性，「上帝說，我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人。」^[46]保羅也提到：「他從一本（有古卷作血脈）造出萬族的人，住在全地上，並且預先定準他們的年限和所住的疆界。」^[47]這宇宙整體的格局與中國易經講天、地、人的眼界是一致的。

保羅在這裡指出，人雖看不到上帝，但卻可從萬物中見到上帝的能力和本性。當人觀察宇宙萬物的存在整體時，可從一切之所以有存在及萬物整體共存具秩序規律上，明明可思考和見到更高的能力、智慧、知識在安排，而人心性的存在也明明顯示來自一本源的美善慈愛，這一切可理解為上帝的永能和神性的「自身開顯」(*Self-Disclosure*)。

本體論進路與「存在本體的自身開顯」(*The Self Disclosure of Being*)

「永能和神性」(*Eternal Power and Divine Nature*)和哲學上的「造物主」(*Diety*或*Creator*)是有區別的。永能和神性是屬於上帝的能力和屬性。

造物主是創造自然萬物的主宰。自古智哲者觀察天、地、人的宇宙萬象，可有兩個進路，一是宇宙論進路(*Cosmological Approach*)，從宇宙論去追溯其起源，透過經驗觀察天地萬物，來推論其終極原因，理性上認為有「造物主」存在。另一是本體論進路(*ontological approach*)，從宇宙事物整體的運作，發現及理解其存在本體之性質。是人從觀察天地萬物，發現事物運作中有永恆的能力，也具有神聖的本質，是其存在的終極本體。上帝在此向人揭示其自身的「永能和神性」，這是上帝不可見屬性的默默呈現。保羅指出，人從天地萬物中「理解而明確見到」(明明可知)宇宙存在本體的神聖性質，是上帝屬性的自身開顯(*Self-Disclosure*)，這不是宇宙的起源推論，卻是宇宙本體自身呈現出上帝的能力和屬性，這稱為「存在本體的自身開顯」(*The Self Disclosure of Being*)。

這與舊約《詩篇》所描述一致：「諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚他的手段。這日到那日發出言語；這夜到那夜傳出知識。無言無語、也無聲音可聽。」^[48]「諸天」是指地球以外的世界，有多重維度，故天是眾數的。當人觀宇宙，默想穹蒼的深遠無盡，似是上帝在向人說話，上帝向人開顯出自身的榮耀，這上帝開顯是在宇宙中作出無言無語的信息，展示寬闊無際的知識。這榮耀與其永能和神性是一致的。

《詩篇》說：「耶和華啊，你所造的何其多！都是你用智慧造的。遍滿了你的豐富。……你發出你的靈，他們便受造；你使地面更換為新。」^[49]這裡陳明上帝以智慧創造和維繫所有事物。在这一切背後，其實是上帝發出的靈在運作，創造並托住了萬有。「靈」這字希伯來原文是風、氣，即上帝的靈氣，創造及更新萬物。

大衛王特別描述宇宙充滿仁義和慈愛：「他喜愛仁義公平；遍地滿了耶和華的慈愛。諸天藉耶和華的命而造；萬象藉他口中的氣而成。……因為他說有，就有，命立，就立。」^[50]天地的存在是由天命而來，上帝的話語使一切從無變有，且使一切得建立，這正是存在本體的意思，是一切事物的根源。萬象是上帝「口中的氣」形成，新舊約中上帝的氣息同時也是上帝的「靈」，代表了神聖的生命本質



和創造力，上帝「口中的氣」是創造萬物，又成為一切本體的靈，是萬有不可見的存在本體，這整體呈現的存在及秩序，即，故不是只為物質及機械的運作，卻充滿上帝的仁義公平及慈愛性。

此外，《希伯來書》指出：「我們因著信，就知道諸世界是藉上帝的話造成的；這樣，所看見的，並不是從顯然之物造出來的。」^[51]上帝的「話語」希臘文 *rhēmati*，指命令，即「天命」，語言是按規則建立的意義系統，上帝的話語在宇宙中，是指看不見的理念模式。人顯然可見的宇宙，是因天命這不可見的力量造成，上帝不可見的理念規則，正是宇宙萬有的秩序規則與存在本體。這「上帝的話語」等同於「上帝的氣」，也等同上帝的「永能」和「神性」，是天地萬物的存在本體，是運作使一切生生不息的力量，且是明明可知的。

以上的經文文本，都屬本體論的描述。說明上帝的永能和神性，等同上帝的榮耀和靈氣，是萬物之存在本體。榮耀的希伯來原文是 *Kavod*，字根是重量，意味著極尊貴重要的榮耀、榮光，代表上帝的威嚴和能力。希臘文是 *dóksa*，源自 *dokeō*，指行使決定性的價值，是上帝固有的、內在的價值，是上帝的光輝。榮耀和榮光是一種上帝放射出來的榮美和力量。靈的希伯來原文是 *Ruach*，原意是上帝的呼吸。上帝的風，上帝的靈及生命，這是一種維持生命的本質，是聖靈所顯示的力量，是宇宙中屬靈性的氣息。榮耀和靈氣可解釋為上帝本體放射出的神聖能量，美善正氣，充塞於宇宙，是上帝的永能和神性，在宇宙中開顯而為人所知曉。

中華神學在此從本體論進路，建立與中國哲學的天人合一本體論建立共通的理論架構，並通過「存在本體的自身開顯」(The Self Disclosure of Being)，來理解天人合一，而使神學可突破西方的理論框架，與中國天人合一哲學相融互攝，進一步可建立「天地正氣神學」。

探索存在本體的自身開顯

受造物可以表明上帝完備的神性，但這創造中彰顯的神性，與基督的神性有何分別呢？宇宙萬物運作中彰顯的神性(*theiotes*)一詞，與上帝位格的神性(*theotes*)一詞略有分別，*theotes*是居住在基督

裡的神本性，「因為上帝本性一切的豐盛，都有形有體地居住在基督裡面。」^[52]這區分是上帝的能力和上帝位格的神性之別，耶穌基督的神性是具有性情位格性的，基督道成肉身在人間，是上帝的特殊啟示，帶來救贖。而大自然萬物，除人以外沒有性情位格，故自然界彰顯的，是萬有的存在來自天父上帝之永能、神性、榮耀和靈氣，這上帝的能力是萬物的存在本體，不同基督帶有性情位格的神性。

萬物整體的存在、運作在及其規律的持續，是以上帝的永存能力和神聖本性為本體，在萬物中人可領悟和理解的，所謂「明明可知」，是「上帝神聖存在本體的自身開顯」(The Self Disclosure of the Divine Being of God)。這上帝神聖存在本體的自身開顯不同上帝在歷史上主動的啟示，啟示是上帝與先知會面，有語言溝通，也有行動參與在人類歷史中，如釋放以色列人離開埃及的奴隸制度，以神蹟大能分開紅海，使約瑟和但以理明白大帝的異夢等，最高峰是聖子道成肉身，以死和復活完成救贖。

「上帝神聖存在本體的自身開顯」，是表明在宇宙萬物中，天地人整體不斷的運作，呈現出上帝的永存能力和神聖本性。上帝超越在一切萬物之上，但上帝掌握宇宙運作，管治、保存及使萬物生生不息，上帝發出的永能和神性，貫注在萬物之中，成為萬有的存在本體。大地中可見的各種生命，都不斷生育生存下去，這是一生命延續的創造過程，在大自然萬物運作的規則與保存中，開顯出上帝的能力，是維繫萬有的永能和神性本體。

上帝的話語可以是宇宙中默默呈現的「天命」，沒有特殊的說話和神蹟的行動，是上帝永能和神性作為存在本體的開顯，不同於上帝直接與人會面時，用人明白的語言溝通，作出的特殊啟示。由此我們可區分出上帝顯示的兩個模式，一是「歷史中的啟示」，一是「存在本體的自身開顯」。

萬有整體的存在本體是永能和神性的運作

所謂「存在本體的自身開顯」，這是自古聖哲

們思考天地和人心性，發現的萬物和人心性，均有天理常道，是萬象背後的本體真性，產生無數美善的價值體驗和人生智慧，宇宙常道真理的開顯，可見於莊子說：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」¹⁵³天地呈現大美，四時呈現明法（規則），萬物呈現成理（天理），是自然而默默的彰顯出來，宇宙整體不言不議不說。聖人以無為不作之心，回歸自己存在本體去契合天地，超越偏見、理論、造作，即可原天地之美而達萬物之理，領悟宇宙的天理常道。

又如孔子所言：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」¹⁵⁴孔子以聖人之心觀宇宙，上天的本體真理沒有說話，只顯明其生生不息的創造力與法則，皆無言而自化。這上天無言之力量，在理論上即是天、地、人的根源，承接自古中國經書記載：「惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性。」¹⁵⁵即人心中的永恆性，由上帝所降，則人性那中正價值，也可推論為以上天無言力量為根源。在孟子思想，這種力量可相當於充天塞地的「浩然之氣」，在人是仁義禮智之本性，故「萬物皆備於我」，「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」在《中庸》則相當於「至誠之道」，可「成己成物」，盡人盡物之性，贊天地之化育。

從中國哲學的發展，這就是天人合一哲學的基本義理。天人合一的哲學，與中華神學探討的存在本體自我開顯，是共融互通的。

從中華神學思考天人合一思想，三位一體的上帝，是無限的關係性本體，上帝有無限的能力及神聖本性去從無中創造世界，其三位一體是在關係的一體中顯為圓融互愛的三性情位格，而其本身的神聖本質又彰顯出多種永存能力和神聖本性。例如上帝的力量、智慧、慈愛、天命及榮光等，這是上帝的永能和神性，這些特質創造天地，這些美好的性質不具有性情位格，是上帝發出的榮耀和靈氣，榮耀和榮光是一種上帝放射出來的榮美和力量，靈氣是充塞天地的靈性能力，可解釋為上帝本性所放發出的美善榮光和永恆能量，這能量成為一切物質、生命和人心性的存在本體。聖經中

常提到上帝顯現時有榮光、榮耀，是其聖潔神性的彰顯，但榮光本身不具性情位格，而是一種能力或能量，此即是上帝的永能和神性。人具心性反思的能力，從觀察反省宇宙萬物及自己內心，發現一切來自同一個存在本體，這存在本體自身流露出美善，如在人心呈現仁愛正義的天理要求，在萬物中呈現大美及規則常道，因為存在本體就是上帝的永恆力量和神聖本性。

由此，中華神學可從「存在本體的自身開顯」的思路，建立天人合一的哲學和神學，與中國主流哲學接軌，與中華文化及哲學共融，進一步支援中國文化價值在當代的復興。此外也要面對人間的罪惡和苦難的現實，來自人選擇了天人隔絕的心靈狀態，形成自我中心，使人本體美善進入陷溺虧損，這方面的理論須另文研究。

總結以上所論，中華神學可有以下各點反省：

1. 古聖哲觀察和反思宇宙萬物，發現天、地、人整體的互動，呈現有大美、規則，在人心有仁愛中正，在整體看是生生不息地創造。
2. 萬物之本根是統一的存在本體，這本體具有天理常道。本體在天地間呈現其能力和本性，是一種「存在本體的自身開顯」，人通過靜思和修養，可領悟這常道真理的一體性，產生天人合一的體驗。
3. 保羅從天地萬物中，發現上帝的永存能力和神聖本性，保羅清楚說明是「明明可知的」，這是「存在本體的自身開顯」，使人知曉。
4. 上帝在宇宙中默默向人開顯其自身的永能和神性，大衛描述宇宙諸天，以「無言無語、也無聲音可聽」的方式，述說上帝的榮耀。這述說是上帝榮耀無言的呈現和開顯，不同於上帝向人直接說話及以神蹟參與歷史的啟示。
5. 上帝向人溝通有兩模式，一為「存在本體的自身開顯」，上帝創造宇宙萬物，天、地、人默默呈現存在本體的永能和神性，使人知曉，而產生所有美善的體驗和智



慧的領悟，成為聖哲覺者們所創的文化價值。另一為「上帝在歷史中的直接啟示」，向揀選的先知說話，寫下律法，基督道成肉身，受苦為人類贖罪，帶來救贖和永生。

6. 「存在本體的開顯」，是以非言語所方式，向普世人類傳遞上帝的榮耀和慈愛，由之產生偉大的智慧、哲理與文化。「上帝在歷史中的直接啟示」，是上帝在特定時空和人會面，最終以救贖大愛顯示天國及永生之道。
7. 從經典文本看，這永能和神性是上帝的榮耀、是上帝的靈氣，上帝話語形成的宇宙規律、上帝的仁義公平和慈愛。可理解為上帝榮耀所放射出的神性能量，可開展一種天地正氣神學。
8. 從中華神學進一步反省「存在本體的自身開顯」，是上帝超越在萬有之上，創造、管治、保存及使萬物生生不息，這過程中上帝放發出其榮光和能量，其永能和神性貫注在萬物運作之中，成為萬有的存在本體。
9. 人觀察宇宙，領悟萬物有不可見的本體力量運作，這是存在本體的自身開顯，不同於上帝的特殊啟示，卻是上帝在宇宙中呈現其能力，是一切的神聖根源和本質。人可通過哲學反省及經驗觀察，領悟到存在本體原具有永恆美善的價值，且與人心性合一，是天人合一的根源，在中華神學看，這是上帝的本性在天地中的呈現。
10. 由這中華神學的反省，中國天人合一的崇高思想和玄深體悟，是可尊敬的高度智慧 and 修養。

由以上思路，可開拓「天地正氣神學」的研究，探討上帝榮耀的能量和中國哲學中氣的理念，如何可以共融而建立中華神學。

[1] 《周易·乾卦·象傳》。

[2] 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》（台北：學生書局，1990全集校訂版），第4頁。

[3] 鄭宗義：〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，林維杰、黃冠閔、李宗澤主編：《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2016年），第73-106頁。

[4] Julia Ching, "Confucianism is less known for its mysticism, although the Book of Mencius as well as other works cannot be fully understood except in the light of mysticism." Steven T. Katz ed. *Mysticism and Religious Traditions* (New York: Oxford University Press, 1983), p.231.

[5] 《說文解字》，玄字。

[6] 焦竑：《老子翼》，卷一，蕭天石，《道德真經名注選輯（六）》，道藏精華第十六集之二（台北：自由出版社，1979年），第21頁。

[7] 孔鮒：《小爾雅·廣詁》。

[8] 同注[5]，體字。

[9] 《周易·乾卦·文言傳》。

[10] 《孟子·盡心》。

[11] 同上。

[12] 《莊子·齊物論》。

[13] 陸九淵：《陸九淵集》鍾哲點校（北京：中華書局，1980）卷36。

[14] 王陽明：《王陽明傳習錄及大學問》（台北：黎明文化，1997）。

[15] 王陽明：《王陽明全集·年譜一》，吳光等編校（上海：上海古籍出版社，2011年）。

[16] 王陽明：《王陽明全集·年譜二》，吳光等編校（上海：上海古籍出版社，2011年）。

[17] 張載：《正蒙·誠明》。

[18] 老子：《道德經》，42章。

[19] 《淮南子·天文訓》。

[20] 《莊子·大宗師》。

[21] 《莊子·知北遊》。

[22] 同注[18]，10章。

[23] 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》，注釋昭公七年。

[24] 《孟子·公孫丑上》。

[25] 朱熹：《四書章句集注·公孫丑》。

[26] 同上。

[27] 《說文解字·銓》。

[28] 《孟子·告子》。

[29] 《孟子·離婁》。

[30] 張載：《正蒙·太和》。

[31] 張載：《張子語錄中》。

- [32] 張載：《正蒙·乾稱》。
- [33] 同注[30]。
- [34] 同注[30]。
- [35] 張載：《正蒙·大心》。
- [36] 文天祥：《文山先生全集·指南後錄》卷14。
- [37] 劉紀璐：《宋明理學，形而上學、心靈與道德》，（台北：聯經，2021年），第113頁。
- [38] 唐君毅：《中國哲學原論，原教篇》，（台北：學生書局，2004年），第93頁。
- [39] 《周易·文言·乾卦》。
- [40] 王弼、韓康伯註，孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》。
- [41] “Law of conservation of energy”, The Feynman Lectures on Physics, Michael A. Gottlieb, and Rudolf Pfeiffer, iBook textbook, 1963, 2013 by California Institute of Technology https://www.feynmanlectures.caltech.edu/info/index_content.html
- [42] 《聖經·創世記》，1:2。
- [43] 《聖經·羅馬書》，1:20。
- [44] 《聖經·路加福音》，1:35。
- [45] 《聖經·路加福音》，5:17。
- [46] 《聖經·創世記》，1:26。
- [47] 《聖經·使徒行傳》，17:26。
- [48] 《聖經·詩篇》，19:1-3。
- [49] 《聖經·詩篇》，104:24、30。
- [50] 《聖經·詩篇》，33:5-6、9。
- [51] 《聖經·希伯來書》，11:3。
- [52] 《聖經·歌羅西書》，2:9。
- [53] 同注[21]。
- [54] 《論語·陽貨》。
- [55] 《尚書·湯誥》。

Unity of Heaven and Human and The Self Disclosure of Being
Leung In-Sing (Editor-in-chief, Cultural China)

Abstract: Chinese philosophy of “Unity of Heaven and Human” pertains to comprehending the universe and life holistically. Ancient Chinese sages observed all things in the universe to discover the whole world as replete with endless goodness and order, even manifesting as benevolence and righteous conscience in the human heart. Through reflection, they believed that the root of the universe is a unified ontological being, manifesting as power and self-nature in heaven and earth. Meditation and cultivation enable people to realize the oneness in universe and life, and to experience the unity of heaven and man. Biblically, God reveals Himself to the world in two ways: one is “self-disclosure of being”, the other is “God’s revelation in history.” From scriptures, God displays eternal power and divinity in His glory and in His Spirit. Understandably, God’s glory radiates divine energy which may expand into “theology of righteousness of heaven and earth.” Chinese theology regards “The Self-disclosure of Being” as God’s creation, governance, and preservation, ceaselessly regenerating all things. In this process, God’s pervasive eternal energy and divinity activates all things, becoming the ontological being for all. Through philosophical reflection and empirical observation, the value of eternal goodness of the ontological being is realizable as in the unity with man’s mind-nature. The root for unity of heaven and man lies in God’s attributes permeating heaven and earth. The philosophy of unity of heaven and man is congruent to the Chinese theological exposition on self-disclosure of the ontological being. Based upon “self-disclosure of being” line of thinking, Chinese theologians can establish a theology of the unity of heaven and human that integrates with Chinese culture and philosophy, so as to promote the revival of Chinese cultural values in the contemporary era.

Key Words: the unity of heaven and human, the awesome spirit (of righteousness), The self-disclosure of Being, God’s direct revelation, theology of the righteousness of heaven and earth.

《周易》今解：「天人合一」之「神」與「明」

■ 張豐乾

西安外事學院

無論是「文化熱」、「國學熱」、「《周易》熱」中的「追捧」，還是絡繹不絕的冷嘲熱諷和嚴厲批判，《周易》因為其形式和內容融合了象、數、理，其影響遍及各個領域，而成為中華文化最有代表性的經典，這一點毋容置疑。一個文化要再生和發展的先兆和途徑，往往是向它的本根的回歸，儘管這種回歸是艱難曲折的，但本根性的經典所提供的價值觀念和思維模式是有超越意義的。即使要「批判」和「超越」，也要回到根源去分析；同時，也不能認為只要訴諸於本根，就獲得理論製高點和心理優勢，而是必須直面現代化、現代性所帶來的挑戰和質疑。

就《周易》中的具體觀點而言，當今論者多以「天人合一」作為傳統文化中宇宙觀、人生觀的代表，大抵是不錯的。事實上，雖然遲至北宋張載（子厚，1020-1077年）闡發《易》理，才明確提出了「天人合一」「與天為一」的命題，並從不同角度予以闡發：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。

摘要：在《周易》之中，「天人合一」之「合」的基礎在於「三才」一體的思想，具體而言，則有「觀察」、「感通」、「順應」、「佑助」等多種途徑和形式。「人」的德與位不同，與「天」相合的層級和效果也區別明顯。《易傳》中反復出現「其孰能與於此」的提問，即意味著「天人合一」並非輕而易舉。理想的狀況是「君子」、「大人」、「聖人」與天的合一。探索「天之道」的神妙，明曉「民之故」的由來，就可以激發、興起神奇的物性而提前為民眾備用，其中蘊含著科學精神。「天人合一」之道也包括上層統治者要像天地的廣闊和日月的光明一樣，沒有條件，不設限制，又適時加以調整地為民眾提供助益。統治者的義務，便是民眾的權利。這些思想資源，和現代的民主理念有諸多相應之處。

關鍵詞：《周易》；天；聖人；神；民；明；合一

大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼；聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癯、殘疾、惇獨、鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。（《西銘》）

釋氏語「實際」，乃知道者所謂「誠」也，「天德」也。其語到實際，則以人生為幻妄，以有為為疣贅，以世界為陰濁，遂厭而不有，遺而弗存。就使得之，乃誠而惡明者也。儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，《易》所謂「不遺」、「不流」、「不過」者也。（《正蒙·乾稱》）

見幾則義明，動而不括則用利，屈伸順理則身安而德滋。窮神知化，與天為一，豈有我能勉哉？乃德盛而自致爾。（《正蒙·神化》）

但西漢董仲舒（BC179-BC104）申述《詩經》

中的天人觀，已有「天人之際，合而為一」的提法：

物莫不有凡號，號莫不有散名，如是。是故，事各順於名，名各順於天。天人之際，合而為一。同而通理，動而相益，順而相受，謂之德道。《詩》曰：「維號斯言，有倫有跡。」此之謂也。（《春秋繁露·深察名號》）

謂天蓋高，不敢不局；謂地蓋厚，不敢不躋。維號斯言，有倫有脊。哀今之人，胡為虺蜴？（《詩經·小雅·正月》）

在董仲舒看來，天人之合，體現在「名號」。但董仲舒的著眼點並不局限於天人相與之際的「合一」、「同理」、「相益」、「相受」，也同樣指出甚可畏怖的方面：

臣謹案《春秋》之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也——國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。（《漢書·董仲舒傳》）

天心對於人間君主的仁愛體現在即將失去道義而導致敗亂之際，首先發出災禍危害予以譴責和警告；人君不知自我反省，又祭出怪誕異常予以驚醒和威嚇；依舊不知變惡為善，傷殘敗亡就會到來。由此可見上天制止人君作亂的良苦用心。即便是「科學昌明」的今日，董子之言亦值得重視。因為人類的種種「逆天」行為，必然導致環境的惡化和人心的敗壞，進而發生天災人禍。相反，如果政治清明，社會安定，那麼面對天然災禍，也會從容應付，把損失減到最小。

回到經典，先秦時期，《周易》已是「六藝」之一，但主要被視為卜筮之書，經過以至於幸免於秦火；漢代以後，經劉歆首倡，在《漢書·藝文志》中至西漢做《七略》，「群經之首」的《周易》，^[1]其中有沒有「天人合一」的思想呢？如果有的話，應該從那些視角去探討它的內涵呢？天然、人文、形而上學？抑或三者的交互使用？它們之間有何關係？

筆者認為提出並探討這些問題是很有必要的。毫無疑問，無論是董仲舒、張載，還是朱熹、王陽明，他們都對傳統文化的發展做出了自己的貢獻。同樣毫無疑問的是，他們對傳統文化的發展有著各自不同的背景和條件。而當我們今天面對多元的世界文化和傳統文化現代化的課題時，只有我

們自己才能回答該往何處去的問題。我們只有回到源頭，才能在接納別人的同時不丟失自己，不迷失方向。而要回到本根，首先就應該解決本根在哪裡，其次要會帶本根是什麼樣的問題。第一個問題的答案已比較明確了，即中國文化的本根在先秦，亦即先秦是中國文化的本根時代。^[2]對於第二個問題的理解以及應答卻是不能令人滿意的。除了天然的^[3]、人文的視角以外，還需要超越的、形而上的視角。本文的目的，就是從天然的、人文的、形而上的三重視角去探究《周易》「天人合一」思想的內涵，以作引玉之磚。

一、「天人合一」的天然視角

根據《國語·楚語》等典籍記載，上古時代，人們靠巫術和天地溝通，「人鬼相雜」、「家為巫史」。有人認為「巫」字本身就是代表人和天地相通。「上面是天，下面是地，中間是從事巫術活動的人。」而且醫療活動也是以巫術的形式進行。^[4]這種表面上的「神秘互滲」，實際上是祖先由蒙昧走向文明逐步過度的象徵。而且，「巫」的本義也不止於此。《說文·工部》：「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩褻舞形。與工同意。古者巫咸初作巫。」到了後來，依《國語·楚語》之文，在帝顓頊時，「乃命南正重司天從屬神、命火正黎司地從屬民，而絕天地通。」天和地的分離（其中隱含著天地地位的差異）、人和神的分離一方面是神權被壟斷，一般人被剝奪了和天地相通的資格；另一方面沒有這種天和地的分離、人和神的分離，就不可能認識人自身的能力和地位，不可能有後來精彩紛呈的天人之辯。

但是，我們依舊要注意到，「巫」的傳統並非被斷絕了，而是經過文王和孔子，被轉化了，並以占卜的形式被納入到《周易》之中，建構了天人合一的易學體系。^[5]

對於從巫史到禮樂的轉折，學界多有討論。然而孔子曾經感慨：

子曰：「南人有言曰『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！」「不恆其德，或承之羞。」子曰：「不占而已矣。」（《論語·子路》）

子曰：「南人有言曰『人而無恆，不可以為卜



筮。』古之遺言與？龜筮猶不能知也，而況於人乎？（《禮記·淄衣》）

先秦以來，諸子百家所討論的「天」，不僅是指自然界意義上的天地，更主要的是指本根及法則意義上的天地之道。他們所談到的「人」，不僅指的是生物狀態下的人的生命——包括生命的來源及人的生老病死等，更主要的是指人事、人道——包括社會運行的原理、歷史興衰的規律、個人生活行為的準則等。至於天地之間究竟有什麼關係，雖然大體上可以用「天人合一」來概括，但諸子側重點不同，「各居一隅」，天人合一的思想比較零散。

《周易》在由《易經》到《易傳》的發展過程中融合吸收各家的思想，由「一陰一陽」之道貫穿天人，形成了有內在系統性的天人合一思想。《周易·繫辭下傳》謂：「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者，非他也，三才之道也。」這說明天人關係是《周易》探討的核心。《周易》以八純卦之初爻、中爻、上爻分別象徵天、地、人，謂之「三才」或「三材」。在有關筮儀中，天、地還有數字和它們分別對應。而在六十六卦中則把重卦六爻按位序兩兩並列分別象徵「三才」。從《周易》卦爻的形式上就可以看出《易》者是把天、地、人視為一體的。《周易》天地並舉，人居其中，名為「三才」，實際上是兩大陣營。我們可以用「天人合一」之「天」來概括和人相對的天地及天地之道，首先從「天然」視角來探究《周易》天人合一思想的內涵。

這一視角下的天人合一思想具有三個方面的內涵。

其一，天人本來一體，人依賴於天而生存。

《周易·序卦傳》認為：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女。」《易傳》反復強調萬物的產生是天地絪縕交感的結果以及人類的繁衍從男女構精開始。天地生萬物，「節四時」，「鼓之以雷霆，潤之以風雨」便為人的生存和發展提供了合適的條件。包犧氏「仰觀俯察」而作八卦，「以通神明之德，以類萬物之情」。後來的聖人根據八卦象徵的天然現象，結繩為綱，設立集市，製作舟楫，進而教化天下，頤養萬民。《易傳》認為「生生之謂

易」，人類社會和天地萬物共同構成了生生不息的宇宙整體。

其二，陰陽是天人共有的現象和性質。《周易·繫辭傳》謂：「一陰一陽謂之道。」在自然界，天為陽，地為陰；日為陽，月為陰；暑為陽，寒為陰；晝為陽，夜為陰……。在人類社會，男為陽，女為陰；夫為陽，妻為陰……。在整個世界的運動狀態中，進為陽，退為陰；辟為陽，闔為陰；伸為陽，屈為陰……。這是最基礎、最直接的「天人合一」。陰陽原本指方位，山之北、水之南為陰，反之為陽。西周末年，周幽王的太史官伯陽父以「陽伏而不能出，陰迫而不能蒸」來解釋地震的原因。老子的宇宙觀中有「萬物負陰而抱陽」的思想。戰國中後期，曾有著名的陰陽家鄒衍等人十分活躍。《易傳》以概括力極強而又內容十分豐富的「陰」「陽」範疇貫通天人，使天與人的關係在理論意義上更加密切。從此以後，學者論天人莫不講陰陽。

其三，變通是天人共有的法則。《周易·大過》卦爻辭把老夫（婦）新婚看作是枯楊重新生根開花一樣，具有再生意義，天然合理。《周易·繫辭上傳》云：「六爻之動，三極之道也。」又說：「通其變，遂成天地之文；極其數，遂成天下之象。」可見，變通是天人共有的法則。這叫做「唯變所適」。《繫辭傳下》認為「剛柔相推，變在其中矣」「日月相推，而明生焉」「寒暑相推，而歲成焉」「屈信相感，而利生焉」。變不僅有剛柔相推之變、四時交替之變、屈伸相感之變，還有吉凶轉化之變、上下易位之變等等。天然與人類之中的這些變化都是以「一陰一陽」的對立為前提。陰陽剛柔不僅對立而且絪縕交感、相推相蕩，從而為事物的發展變化提高了動力。變是有條件的，「窮則變，變則通，通則久。」人應充分認識天地之間的這一規律。「君子尚消息盈虛，天行也。」^[6]

《易傳》強調，天地的變化、日月的運行、萬物的變動都要符合正道，掌握好時機才能吉利。符合正道叫「貞明」，掌握好時機叫「趨時」。如《周易·革·象》所說商湯王與周武王上順天時，下順民心，進行改朝換代的活動，像「天地革而四時成」一樣不可逆轉。

在天然層面上的「天人合一」，首先是天、地、

人的天然意義等到了充分的肯定。日月往來、雷霆風雨本就是天地間的應有之義。在天、地、人之外沒有什麼造物主在安排這一切。由此《周易》擺脫了「人為神設」的重壓，也克服了將天與人作感性比附的粗淺，而是總結出天地人之間共有的法則和規律，從人是天然的產物、生命從男女構精開始、人的社會形態無一不受天然過程的支配和影響的角度把天人視為一體。從這個意義上說「作《易》者」有濃厚的唯物主義思想未嘗不可。但是，《周易》，尤其是《易傳》的作者，真正關心的還是「人」。

二、「天人合一」的人文視角

本文所謂的「人文」，即人類已有的文明成果。「古文天字，本象人形。」「天本謂人顛頂，故象人形。」¹⁷結合《周易》，這一視角下的天人合一思想，我們可以從五個方面去探析它的意蘊。

其一，天(文)人(文)合於觀察。

《周易》本身基於「仰觀俯察」而形成的經典，而它成為經典之後，又是「觀察」的理論依據，從而實現天文與人文的交錯融合。《賁卦》就是很好的例證：

賁，亨。柔來而文剛，故亨；分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。（《賁卦·象傳》）

山下有火，賁。君子以明庶政，無敢折獄。（《賁卦·象傳》）

如吳寶麟所論：

「天文」和「人文」，兩者關係密切，前者制約著後者，又是後者發揮才能、展現本性的舞台。古人通過觀察「天文」，即天象星辰來確定曆法，依據自然事物、現象歸納出時節演變的規律；通過觀察「人文」，即人類社會的規律，來教化、培育人，實現全天下的正常運轉。¹⁸

「文」包括了我們習慣所稱的「規律」，但也沒有排除「現象」；「明」則是要訴諸於教化，把天文和人文昭示天下，即便是普通而繁雜的政務也要清明公正，達到理想的狀態；而對於刑罰的手段則要謹慎使用，明斷是非。

普遍言之，對於「象」的設計、觀察、歸類、引

申，是「人文」極其重要的方面：

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故，「吉凶」者，失得之象也；「悔吝」者，憂虞之象也；「變化」者，進退之象也；「剛柔者」，「晝夜」之象也。六爻之動，三極之道也。是故，君子所居而安者，《易》之序也；所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。是以，「自天祐之，吉無不利」。（《繫辭上傳》）

「聖人」、「君子」，是人類的傑出代表，他們的人文活動體現在《周易》之中，是能「綁定」哲人文辭，闡明吉凶變化，提示憂患不安，啟發進退選擇。安靜居處時觀看卦象，把玩卦辭；採取行動時則觀看卦變而把玩占斷，因此受到來自上天的佑助，沒有不吉利的。之所以如此，乃是因為《周易》中的象數和義理與天地齊準，所以能總括、統攝天地運轉的法則：

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，故知死生之說；精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違；知周乎萬物，而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛；範圍天地之化而不過；曲成萬物而不遺；通乎晝夜之道而知。故神無方而《易》無體。（《繫辭上傳》）

《周易》繼而為「仰觀俯察」、「原始反終」提供方法和途徑，其中蘊含的認知能力與德行素養遍及可見物與幽微者、確定者與變動者。《周易》之哲理，不違背天地之道，助濟天下而不會過分，旁行無阻而不會放逸；樂觀豁達地看待天意而通曉自己的使命，所以沒有憂愁。安居於大地，仁德敦厚，所以能博愛；把天地的變化加以規範和囊括而沒有過失；以委婉周全而非簡單劃一的方式成就萬物而沒有遺漏；¹⁹與晝夜交替的規律融通而體現出智慧。所以，神妙之力沒有固定的形式，而《周易》也沒有僵化的體例。

這樣的「觀察」是一種哲學行為，¹⁰⁰一方面「客觀地」總結天地日月的運作之道，以天知人；另一方面又強調「主觀地」、「相似」、「不違」、「不過」、「能愛」、「不遺」，以人合天。

其二，天人合於變通。

在林林總總的世界文化書籍中，《周易》是獨



一無二地將數、象、理融為一體的經典，數和象的變化錯綜而有規律，可以達到無所不包、無所不通的極致和神妙：

參伍以變，^[11]錯綜其數，通其變，遂成天下之文；極其數，遂定天下之象；非天下之至變，其孰能與於此？

《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？（《繫辭上傳》）

但《周易》在「用」的層面，本體卻是沒有思慮，沒有造作的，而是靜寂不動，沒有偏向的「至神」，「至變」。恰是如此，才能直接感知天下事物的來龍去脈。而沒有窒礙。

象數之外，尤其需要注意的是，禮樂在天人感通中的關鍵作用：

王權是上天賦予的，而民眾是實際約束君王恪盡職守的力量。由此，天的意涵構成了一個上下通達的圓環：往上是生養宇宙萬物的終極力量，往下是民意，與人同在。而禮樂的安排周遍地籠罩上天、人君、民意三極。^[12]

「往上」，即所謂「形而上者」；「往下」即所謂「形而下者」。天人在禮樂之中合一，可謂無以復加，故《禮記·樂記》有言：

樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。

其三，天人合於秩序。

《繫辭上傳》云：「乾道成男，坤道成女。」人不僅在性別上有男女之分，在社會上也有尊卑之別。家庭是社會的基本單位，《易傳》認為男女各得其位是天地之間的大道，「家人，女正乎內，男正乎外。男女正，天地之大義也。」^[13]《易傳》進一步推衍，認為夫道、君道和天道一樣具有尊貴、主導的地位。相反，「陰，雖有美，含之以從王事，弗成也。地道也，妻道也，臣道也。」^[14]這裡的「天人合一」，一方面強調家人之道、君臣之道對天地之道的模仿和效法；另一方面，早就按家人之道、君臣之道塑造好了「天地之道」。《周易·繫辭上傳》開篇便說：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。」在「絕地天通」的時代，天被看作屬神的世界，其地位天然要比屬民的地高。這種把天地分

貴賤的思想在《周易》之中被直截了當的突出來。

值得注意的是，《莊子》外雜篇中也認為尊卑先後是天地的固有法則。如《天道》篇就說：「夫尊卑先後，天地之行也。故聖人取象焉。」又說：「夫天地，至神也，而有尊卑先後之序，而況人道乎？」可見從「天尊地卑」尋找人倫秩序的可靠依據成了某種共識。《易傳》從天尊地卑引申出了一系列等級關係，「父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，而家道正；家道正而天下定矣。」^[15]「天」因此而成了一個客觀的而又有道德約束力的、包羅萬象的意義世界。這種天與人的迴圈推演，無論拿從前提到結論的演繹法，還是由個別到一般的歸納法，都不足以概括。

其四，天人合於美德。

《周易·頤象傳》云：「天地養萬物，聖人養賢以及萬民。頤之時，大矣哉！」朱熹在《周易本義》中說這是「極言養道而贊之。」頤養之德為天地聖人所共有，都值得大加稱道。《謙·象傳》云：「天道盈虧而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」為保持事物不想自己的反面轉化，應具有謙虛的美德，謙卑就能帶來好處，天地人莫不如此。而「天行健，君子以自強不息」「地勢坤，君子以厚德載物」的美德至今為人們所稱頌，被看作民族精神的象徵。由天地引起君子，有一種油然而生的莊嚴感、神聖感。同樣，它們對人的影響不在於必然的邏輯推理，而在於詩意的比興，充分體現了傳統文化中以詩的語言表達哲學思想的獨特魅力。《師·象傳》所說的「地中有水，師。君子以容民畜眾」也屬於這類。

「聖人」、「君子」集天之剛建有為和地之廣博深厚於一身，以「終日乾乾」的態度加強自我修養，「居上位而不驕，居下位而不憂」，平素「樂天知命」，關鍵時刻「致命遂志」，以求達到「陰陽合德」、「體天地之撰」、「通神明之德」的境界。

其五，天人合於互助。

《繫辭上傳》云：「《易》曰：『自天佑之，吉無不利。』子曰：『佑者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。』」「自天佑之，吉無不利」是《大有》上九之爻辭，這反映了《易經》產生的殷商之際，人們仍然把「天」看作保佑人事的必然力量。

但西周初年的統治者已經認識到夏商二代「惟不敬厥德，乃早墜天命」^[6]，出現了「天命靡常」「敬德保民」等觀點。這說明「天」不再是無條件地主宰人事，人也不再是完全被動地接受「天」的安排，而是可以「以德配天」，通過自己的德行（而不是巫術活動）對「天」施加影響。《易傳》繼承和發展了這一思想，認為「天」之助人，在於提供合適的條件和機會，使事物順利發展。人要獲得這種幫助必須保持真誠，信守原則。《繫辭上傳》又說：「言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？」這是借「天地」來強調君子必須注意自己的言行。

同時，《易傳》對人的能動作用也作了充分的褒揚。《周易·泰·象傳》指出：「後以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」「財」同「裁」，猶言裁節調理；輔相，猶言輔助贊勉。這是說，在事物通泰之時，亦必須多加扶持，不斷贊勉以促進天地化生之宜，才能保佑天下百姓。所以《繫辭上傳》又說：「化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。」裁成輔相，舉措推行，也是君子「自強不息」、「厚德載物」的具體表現。熊十力先生對「裁成輔相」讚揚說：「偉哉人生！功莫大乎裁成天地，道莫大於輔相萬物。裁成天地，惟賴知識技能；輔相萬物，更重道德智慧。」^[7]。事實上，在傳統的農業社會中，人們依靠簡單的生產工具和已有的生產經驗便能繁衍生息。怎樣協調人與人的關係、保持社會的穩定有序始終是人們生活中的大事。所以「知識技能」、「德行智慧」在傳統意義上就是「修齊治平」的政治本領和道德水準。

董仲舒曾說：「善言天者，必有徵於人。」^[8]離開人去談論天，是意義不大的。從以上的分析我們可以看出，人文層面是《周易》「天人合一」思想的核心。《易傳》把天作為社會倫理秩序與人的道德情操最直接、最靠得住的依據。從這個意義上說，人之合天，在於人以天為本根。而天的所有意義（如尊卑先後、交感流行）最終又落到了人的身上。說天如何如何，其實就再說人應該怎樣怎樣。所以，天之合人，就在於天以人為載體。有人認為《易傳》中由天道推衍人道的思維模式是受到了道家的影響。事實上，人分陰陽是由天道推衍人

道，陰陽（天地）有尊卑又何嘗不是由人道推衍天道呢？《易傳》正是以陰陽學說為骨架，融合儒道及其它各家的思想，構築成了天然主義與人文主義相統一的天人之學。但是，《周易》「天人合一」並不僅僅是對天然現象、現實生活和倫理道德的經驗總結，而是將這種天人之學進一步拓展，對宇宙本根、生命本體進行了追溯和思考，使「天人合一」具有了形而上的深邃，開闢了天人之辯的新層次。

三、「天人合一」的超越視角

在《周易》中，所謂的「超越視角」，亦即對「形而上者」的闡述。「形」首先指卦形，進而代指一切有形之物。天人同於「一陰一陽」之道，是「天人合一」在形而上的層面上的第一個含義，此為「體」的維度；分而言之，又有「兼三才」與「兩之」的方向：

其一，立三才之道。

《周易·說卦傳》謂：「昔者聖人作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成章。」這解釋了在《周易》中，天人合一之「合」的基礎在於從「順性命之理」的「三才」一體的思想。正如張岱年先生所指出的，天地人三才之道，分而言之，有「陰陽」、「柔剛」、「仁義」之別，合而言之，則無過於「一陰一陽」。^[9]《易傳》以為乾、坤分別代表「至健」之陽和「至順」之陰，把它們看作《周易》的門戶和意蘊所在。就天與人的具體現象和狀態而言，在一個意義上是陽，在另一個意義上就可是陰，以為事物總是處在多種關係之中。但《易傳》又講乾元、坤元、乾道、坤道，強調「一陰一陽謂之道」。這種形而上學意義上的陰只能是「陰」，陽只能是「陽」，具有絕對意義，是天與人的本體。

其二，述乾坤之元。

《周易·乾·象傳》認為「乾元」是「萬物資生」者，用它「統天」「禦天」，才可能有「雲行雨施」「品物流形」。而萬物的生長則要依賴《坤·象》所說的「坤元」，坤元的功用表現在大地，「遍養萬物」「德合無疆」。馮友蘭先生認為「乾元」是「能



生此物者」，處於主動、統帥的地位，而「坤元」是「生此物所用之質料」，處於被動、融合的地位。^[20]二者相互作用，相互配合，生成一切品物。「乾元」、「坤元」比天地更根本，是形而上學的本體。沒有「乾元」、「坤元」，天地將失去其根本性質和運行原則。但《繫辭上傳》又說：「取象莫大乎天地」，天地是有形有相之最大者，離了天地，「乾元」、「坤元」的根本作用就無從體現，人們對「乾元」、「坤元」的認識也無從著眼。借用中國傳統哲學的術語，即所謂「體用不二」。

就人事而言，「乾道成男，坤道成女」。「乾道」是「乾元」的展開，「坤道」是「坤元」的落實。就性別而言，「乾道」是男人之為男人的根據，「坤道」是女人之為女人的根據。在《易傳》中，「乾道」、「坤道」的區別不僅包含了男女性別的差異，更主要的是從「道」的角度使男女在社會生活中的地位的不同先驗化、本體化。《繫辭上傳》開篇就說：「天地尊卑，乾坤定矣。」在這樣的原則之下，《序卦傳》引申出了一系列社會關係：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。」

《繫辭下傳》還認為陰陽之間有德行的差異：「陽，以君而三民，君子之道也；陰，而君而一民，小人之道也。」這是把君臣地位的差異、君子小人的不同超驗化、本體化。夫婦、君臣、父子等基本的社會關係以及君子、小人不同的人格類型也都是「一陰一陽之道」（乾道、坤道）的體現，離開了具體的人事、人道，「乾道」、「坤道」的功用也無從尋找。

元代易學家吳澄在《答田副使第三書》中說：「捨了陰陽而有天地綱縕變化之機否？捨了陰陽而有物性之理否？以至開物成務、治國平天下之道，無非陰陽之用。今不知其為陰陽，正所謂百姓日用而不知爾。」^[21]前兩句是說天人都以陰陽為本體，捨了形而上的陰陽，便沒有天（天地）的綱縕變化之機，便沒有人和萬物的性情之理。後面一句是強調陰陽的功用就體現為「開物成務、治國平天下之道」。不管太極是否為《易傳》宇宙論的本體，「一陰一陽謂之道」便可以說明「一陰一陽」是

道的本有之意，足以作為天人共有的本體。然而這樣的本體並非孤懸於天人之外，同樣可以說捨了天地的綱縕之極、變化之機，捨了萬物與人的性情之理，陰陽的功用又在何處呢？所以，天人與陰陽，實在是體中 useful，用中有體。

「天人合一」在形而上層面上的第二個含義是天人互為體用。天何以作為人的本體呢？《易傳》中有明確的答案。

其一，在於天之「大」。《繫辭上傳》：「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著名莫大乎日月。」天地、四時、日月都可以用一個「天」字來概括，其形象、其變通、其光明都是「大」到了極點，是對「一陰一陽謂之道」最充分的體現，是可取象者、可效法者。所以「天」被《易傳》看作社會倫理秩序與人的道德情操更直接、更靠得住的根據。

其二，在於天之「恆」。《周易·恆·彖》：「天地之道，恆久不已也。」「日月得天而能久照，四時變化而能久成。」「歲歲年年花相似，年年歲歲人不同。」人生苦短，人事無常，但天然的變化確實有常而無息的。

其三，在於天之「神」。《周易·說卦傳》：「神也者，妙萬物而為言者也。」震（雷）、巽（風）、離（火）、兌（澤）、坎（水）、艮（山），這些由乾、坤兩卦演化而來的八個卦象所代表的是天然現象（也可以用「天」來概括）體現了天然變化的神妙。把這種變化的觀察和思考結果，歸結為「神」。從先秦以來都是頗有代表性的，荀子就說：「列星隨旋，日月遞迢，四時代禦，陰陽大化，風雨博施。萬物各得其和以生，各得其義以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」^[22]自然界的神妙顯然非人力所能為。

其四，在於天之「先」。如前文所引《序卦傳》文，在自然界，「有天地，然後有萬物，有萬物然後有男女。」

其五，在於天之「生」。倘若沒有「生」，其「大」、其「恆」、其「神」、其「先」，都是空泛而孤懸的。《繫辭上傳》：「生生之謂易」。孔穎達正義：「生生，不絕之辭。陰陽變轉，後生次於前生，是萬物恆生，謂之易也。前後之生，變化改易。生必有死，《易》主勸戒，獎人為善，故云生不云死也。」

其六，在於天之「養」。「天地養萬物。」代表「乾元」的天「雲行雨施」，使「品物流形」；代表「坤元」的地承載萬物，「德合無疆」。

天象之「大」、天道之「久」、天功之「神」、天的「優先」地位、天的「頤養」之德。無疑都是客觀的、優越的、不可動搖的，能夠超越於變動不居的人事。天的這種權威地位在農業社會中被廣泛承認，充分反映了人們對天然力量的崇拜和依賴。所以《易傳》中經常出現天地如何如何，而況人歟的斷語。

其七，在於人之「像」。如前所述，《周易》不僅以天道推行人道，更以人道塑造天道。天的所有意義來源於人，即所謂「為天地立心」，而最終又落實到了人的身上，即所謂「為生民立命」。故而天人互為體用，不可分離。但《周易》與其他任何經典最重要的區別，在於它的人文卦象系統。而卦象又是來自於對於萬事萬物極其運動的抽象、模擬、效法：

《易》者，象也；「象」也者，像也；「象」者，材也。「爻」也者，效天下之動者也。是故，吉凶生而悔吝著也。（《周易·繫辭下傳》）

此種論述，「即模擬、仿效、貼近所要效法、探究的對象。朝著與之完全吻合、一致、合一的目的推進。」「天人可會通絕不等於二者均質等同，人向著天翻轉自身，總是有一個大致的方向性。『模擬』的前提是主客分立，它包含著認知過程的對象化和進德中的他律，是有限者仰朝無限者，消融對象為內在，轉他律為自律的途徑。」「象的出場打破了語言文字對人類精神溝通的論斷，開闢了與人文世界平行的、萬有自存自動的空間，且在價值序列上不遜色於文字這些人引以為傲的創造物。因此象與生俱來履行著制衡文化陷入冥頑不化、經典走向盲目崇拜、人類文明墮入作繭自縛的職責。象保存了人返璞歸真的可能。總之，象一是開啟了自然之本真，藝術之空靈；二是能跨越語言名相障礙，脫開冗餘文字繫縛，凝練核心意旨，匯聚文化對話焦點、搭建溝通橋樑。」^[23]

其八，在於「君子」、「後」、「先王」及「大人」之合。

需要特別指出的是，「人」的德與位不同，與

「天」相合的層級和效果也區別明顯。尤其值得注意的是，《周易·乾·文言》中申論：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其凶吉，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況人乎？而況鬼神乎？

「大人」之「大」，不僅德行與天地合，明智與日月合、吉凶與四時合；而且到了先於天象而活動，天也不能違背他；後於天象，又奉行天時的程度。進而強調，天尚且不違背，何況是人呢？此處的「大人」，可謂達到了天人合一的最高境地。正如朱伯崑先生所指出的，大人能預測天時的變化，又能依天時而行動。

此種合一說，並不抹煞天人的區別，既不將天人化，亦不將人自然化，正確處理了天人關係，乃道家的自然主義和儒家的人文主義的結晶。其以天地風雷水火等自然現象解釋人事，雖出於聯想或比擬，但由此引出的結論則是難能可貴的。從而為後來的中國哲學傳統奠定了理論基礎。^[24]

《恆卦·象傳》在說完天地之道恆久之後緊接著便說：「聖人」也是能「久於其道」，使「天下化成」的人。《繫辭上傳》還特別強調《易》中有「尚辭」、「尚象」、「尚變」、「尚占」四種「聖人之道」，並說它們是天下之「至精」、「至神」、「至變」、「唯深」、「唯幾」、「唯神」。其實，「尚辭」無非是運用語言文字工具認識事物的能力；「尚變」無非是掌握時機、靈活處事的能力；「尚卜」無非是預知事物發展趨向的能力。《易傳》用文學式的渲染把它們形容到了無以復加的地步，只能和天地相並列，其中是大有文章的。

莊子對於「以人滅天」的批評，是希望「人合於天」，以至於荀子批評他「蔽於天而不知人」。而《易傳》闡發天地之大是要闡發聖人之大；突出天地之久是要突出聖人之久；強調天地之神是要強調聖人之神；指明天地之先是要指明聖人之先；頌揚天地之德是要頌揚聖人之德。而只有聖人之大、之久、之神、之先、之德才能和天地相配。所以聖人就是天人合一最完美的體現，成為士大夫窮經皓首、畢生追求的終極目標，「天人合一」則是他們安身立命的理論依據。

就整個社會秩序來說，又是「聖人作而萬物



睹，本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」¹²⁵¹聖人「體天地之撰」，可以超越於不斷更換的君主之上，在《易傳》中具有至高無上的地位。從中我們可以發現《周易》基於天人合一思想而「神道設教」的動因：從「天」之神維護道德之神、倫理之神、聖人之神、教化之神，試圖使被統治者把對「天」之神的相信和敬仰轉化為對道德之神、倫理之神、聖人之神的相信和敬仰。另一方面，以「天」為靠山的倫理道德和與天相合的聖人對統治者乃至最高君主都有一定程度的震懾、警醒作用。《周易》對於維護統治秩序，調節社會矛盾這一根本任務完成得可謂非常出色。

綜上所述，《周易》「天人合一」思想的前提和基礎都是它的天然層面，其核心和重點在於它的人文層面，而形上學意義上的天人同體（本體），天人互為體用的陰陽哲學是它的理論基礎。其現實功用，在人生表現為「安身立命」，在社會表現為「神道設教」。這種骨架顯明、血肉豐滿的「天人合一」思想在理論上帶有虛構色彩，但對整個中國文化及社會生活的影響卻是實實在在、至深至巨的。

其內容單單用「天然主義」抑或「人文主義」來概括都會失之偏頗，加上「形而上」的視角，兼顧起來才能窺其全貌。以《周易》視之，那種把中國哲學歸結為倫理型哲學，沒有形而上的根據的說法更是不攻自破。

當然，只要指出這種天人合一思想「神道設教」的目的，我們就不能把它和生態平衡意義上的天人和諧籠統地混為一談。然而，也不能否認其對於保持生態平衡的有益啟示。

除此之外，我們還有充分的空間和自由去思考、回答怎樣評估人在宇宙中的位置、這樣協調人與自然的關係和人與人的關係。這些問題是永恆的，雖然對它們的理解和回答有歷史的不同、文化的差異，但只有回到經典源頭，才能使我們不為這些差異所迷惑，去更好地理解 and 回答那些永恆的問題，找到自己的出發點。我們現在應該靜下心來，去做這些非做不可的工作。

四、「天人合一」與現代精神

所謂「現代」，中國讀者最熟悉的，非「科學」與「民主」莫屬。《周易》與近現代科學的關係也是聚訟不已。¹²⁶如果首先不是從具體的科技成果，而是從科學精神的角度理解《周易》，不失為有效的方法。

其一，仰觀俯察、探蹟索隱、極數尚變的科學精神

出於好奇和疑問，對天地萬物和自身進行觀察，是最基本的科學精神。而如前文所述，「仰觀俯察」也正是《周易》產生的過程，這個過程中的「天人合一」，集中體現為聖人對於天的「則」、「效」、「象」：

是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之。（《繫辭上》）

所謂「天生神物」，即後文所說的「河出圖，洛出書」，河圖洛書雖然有數學的機理和排列的陣勢，但《周易》的作者認為這是出自於河洛之水，而非人力所為，但聖人能夠以之為法則；對於天地變化的規律，聖人能夠效法；觀察到上天垂落的形象所顯示的吉凶，聖人能夠模擬。

遵循、效法、模擬，都是「以人合天」，在這樣的基礎上，古聖先賢探求天地人的奧秘與隱微幽深之處，從而根據已有的經驗總結出普遍的規律和共通的法則，並對事物未來的演進趨勢做出預測，是古今中外的科學得以發生的共同動力。《易傳》對於「聖人之道」有專門的理論闡釋：

《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此？（《繫辭上》）

《周易》的作者「人更三聖」：伏羲、文王、孔子。其中必然記載了聖人之道，最基本的有四個方面：據以講談的，推崇其中的文辭；據以行動的，推崇其中的變化；據以製造器皿的，推崇其中的卦象；據以卜筮吉凶的，推崇其中的占斷。君子將要有所作為，有所行動，因為回答問題而有針對性地講談，而不是浮泛空論；他接受使命如同發出迴響，及時明快，沒有遠近幽深的區別，隨即可知

即將到來的事物。倘若不是天下最精粹的人物，誰能和他一樣呢？可見，朱熹等人所謂的「《易》本卜筮之書」，充其量，只講到了《周易》四分之一的功能。

「尚其變」還包括通曉《周易》變化的數理基礎，進而促成天下的文化；把變化的數理基礎發揮到極致，進而確定天下萬物的形象。但《周易》自身卻是客觀中立，沒有思慮、沒有妄為的；它寂然安靜，通過交感通達天下萬事萬物的緣故：

參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天下之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此？

《易》，無思也，無為也；寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？（《繫辭上》）

實現「成天下之文」、「定天下之象」、「通天下之故」的目標絕非易事，《周易·繫辭上》接連用「其孰能與於此」這樣的反問句式來突出「天下最會變通」及「天下最為神妙」者的偉大作用。

可見，《周易》是聖人用以窮極深奧，研究幾微的，而神奇精妙的。唯其深奧，所以能融通天下人的志向；唯其幾微，所以能成就天下的各種事務；唯其神妙，所以能夠不用著急而十分快速，不勞行走而達到目的：

夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：「易有聖人之道四焉」者，此之謂也。（《繫辭上》）

孔子所說的四種聖人之道，在近現代以來，都可以通過技術手段實現。換言之，我們可以通過這四種聖人之道，對於現代科學的意義有充分認識；另一方面也要深入反思科學有沒有成為反人類的工具。

在孔子看來，《周易》創作的根本目的，在於「開物成務，冒天下之道」，而聖人對於天下人心志的感通、事業的定型、疑惑的決斷，也都借助於《周易》：

子曰：「夫《易》，何為者也？夫《易》，開物成務，冒天下之道，^[27]如斯而已者也。」是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。（《繫辭上》）

開掘萬物的特性和功能，成就各種事務，概括提升天下人應該遵循的道理，如此而已。也是如

此之故，聖人也就借助於《周易》，溝通天下人的志向，奠定天下人的事業，判斷天下人的疑惑。故而，聖人是天下最有智慧、能力和德行的人。

筮法圓融而神奇，六十四卦方正而明智，六爻的含義簡易地呈現，聖人對於這些特性和功能掌握得醇熟，能夠以「圓而神」、「方以智」、「易以貢」的方式洗滌心靈，但不會四面進擊，招搖過市，也不會冷漠孤僻，獨善其身，而是退守藏身於萬物的奧密之中，和民眾一道考慮吉凶得失。聖人的圓融和方正體現在以神妙的方式知曉未來，而以明智的辦法收藏過往。繼而提出「其孰能與於此」的問題，即意味著「天人合一」並非輕而易舉。理想的狀況是聖人上與天道的合一，下對民眾緣由的體察。「天之道」與「民之故」的通曉和結合，就可以激發、興起神奇的物性而提前為民眾備用：

是故，著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患；神以知來，知以藏往——其孰能與於此哉？古之聰明睿知神武而不殺者夫。

是以，明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。聖人以此齊戒，以神明其德夫。（《繫辭上》）

「天之道」、「民之故」與「物之神」都說明聖人的鄭重其事和有理有據，其齋戒也不是僅僅為了個人的潔淨，而是要把美好的德行神聖化且明朗化。科學公理的發現、闡明和應用，也是遵循這樣的機制。

《周易》把天地日月最基本的運作模式用《乾卦》和《坤卦》來表示，並進而概括為「一闔一闢」，「一陰一陽」，其中既有對立，也有變通，但沒有間隔，沒有滅絕，往來變通，無窮無盡：

是故，闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通；見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法。利用出入，民咸用之謂之神。（《繫辭上》）

子曰：「乾坤，其《易》之門耶？」乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德。其稱名也，雜而不越。於稽其類，其衰世之意邪？（《繫辭下》）

《乾》《坤》，其易之緼邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。《乾》《坤》毀，則無以見《易》，《易》不可



見，則《乾》《坤》或幾乎息矣。是故，形而上者，謂之「道」；形而下者，謂之「器」；化而裁之謂之「變」，推而行之謂之「通」；舉而錯之天下之民，謂之「事業」。（《繫辭上》）

對於顯現出來的「象」，有固定形狀的「器」，都能加以規制，進而充分運用，就可以稱之為「法」，具有普遍的可遵循特徵。「利」和「用」的交替，或輸出、或納入，民眾沒有例外地都能使用，這樣的特性也可用「神」來描述。

所以，「明」而普照天下的，以日月的懸象為最宏大；「器」是普利民眾的，以聖人的創立最為偉大：

是故，《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。是故，法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富貴，備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人；探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。（《繫辭上》）

夫《易》，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言斷辭，則備矣。其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱。因貳以濟民行，以明失得之報。（《繫辭下》）

而《周易》與其他經典的最大不同，就是以蓍草為工具推演卦象，又以卦象為基礎判斷吉凶，這似乎是「很不科學」的。然而，科學的理論和實踐，如果不考慮後果與影響的吉凶，豈不是很可怕？！更何況，《周易》強調探求精密之處，追索隱微之理，研究深邃之道，達至廣遠之所，既能彰顯過往的得失，又能觀察未來的禍福，以這樣究根問底而不是浮光掠影的態度和方法來確定天下的吉凶，成就天下綿延不絕的事業。凡此種種，都是科學精神的體現；而八卦的生成，六十四卦的排序又是完全符合數之理的。^[28]

其二，順天應人的民主精神

《易傳》屢屢言及「君子」，兼有德行和地位的意涵。涉及到「君子」與「民」的關係，沒有直接提到「民為主」，但是很有針對性地提出了「君子」要保全地位，所應該具備的素質，指出了「民不與」、「民不應」的原因及後果：

子曰：「君子安其身而後動，易其心而後語，定其

交而後求。君子修此三者，故全也。危以動，則民不與也；懼以語，則民不應也；無交而求，則民不與也。莫之與，則傷之者至矣。《易》曰：『莫益之，或擊之。立心勿恆，凶。』」^[29]（《繫辭下》）

處於統治地位的君子，要有三個方面的修養：安頓好民眾的身體，莫讓他們疲於奔命，然後再採取行動；平易民眾的心情，莫讓他們焦慮恐懼，然後再發號施令；和民眾確定好交情，莫讓他們孤立無援，然後再做出索求——三個方面的修養，亦即三個方面的義務、統治者的義務，便是民眾的權利。能把三個方面都調節得很好，故而可以保全自己。相反，讓民眾身處危險卻又勞作不止，民眾就不會支持和參與；讓民眾心懷恐懼卻又疾言厲色，民眾就不會響應和贊同；和民眾沒有交情卻又予取予求，民眾同樣不會支持和參與。沒有民眾的支持和參與，傷害統治者的因素和力量就會接踵而至。正如《益卦》上九爻辭所總結的：「沒有人來助益他，或有人乘機襲擊他。所確立的損上益下的心意不夠恆定，是兇險的。」

《彖傳》在解釋《益卦》時，根據「動而巽」的卦象，著重突出了「損上益下」的思想，認為減損上層以增益下層，民眾的愉悅是沒有邊界的；由上層而能自處於下層之下，這是對於增益之道的發揚光大，也是真正徹底的以民為主：

《益》，損上益下，民說無疆；自上下下，其道大光。「利有攸往」，中正有慶。「利涉大川」，木道乃行。《益》，動而巽，日進無疆。天施地生，其益無方。凡益之道，與時偕行。（《益卦·彖傳》）

《彖傳》所闡述的增益之道，一方面是基於《益卦》內卦為《震卦》（動），外卦為《巽卦》的卦象及有利出行、有利渡過大江大河的卦辭，引申出符合木材特性（通達，能行於水）的道理。另一方面又突出採取行動而順天應人，日益前進而沒有邊界的哲理。進而強調天的施捨與地的創生，對於萬物的增益不拘一格。凡是增益，都遵循與時間偕同行動的原則，而不是片面的「與時俱進」。故而，「天人合一」之道也包括上層統治者要像天地一樣，沒有條件，不設限制，又適時加以調整地為民眾提供助益。

上述的思想資源，和現代的民主理念是否相

應呢？不妨以蕭公權（1897-1981）先生的論述為衡量標準：

什麼是民主？我們的簡單答覆是：人民有說話的機會，有聽到一切言論和消息的機會，有用和平方式選擇政府和政策的機會。有用和平方式自由選擇生活途徑的機會，有用和平方式選擇政府和政策的機會——而且這些機會，不待將來，此時此地，便可得著，便可利用——這就是腳踏實地的起碼民主。假如這種起碼的民主尚且辦不到，卻明唱玄虛的高調，暗用武斷的方法，那絕不是民主，而是民主的蠹賊。^[30]

前文所引的「危以動，則民不與也；懼以語，則民不應也；無交而求，則民不與也。莫之與，則傷之者至矣」正好從「負」的方面闡述了什麼是「民主的蠹賊」。

其他經典之中，也有類似的思想：

天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。（《荀子·大略》）

天之生民，非為王也，而天立王以為民也。故其德足以安樂民者，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之。

（《春秋繁露·堯舜不擅移湯武不專殺》）

從「天人合一」的角度，可見「民」是「天」所生，而不是君王的手段；相反，樹立君主的天意，在於為民眾服務。所以，德行足矣讓民眾安樂的，上天賦予他合法性；而其惡言惡行足以賊害到民眾的，上天會褫奪他的權位。這一點已經反復為歷史所證明了。

除此而外，我們還可以從《周易》中歸納出「自強自謙的獨立精神」、「革故鼎新的創造精神」、「製器尚象的工匠精神」、「崇德廣業的服務精神」、「樂天知命的達觀精神」、「損益得當的時行精神」等等，均大有裨益於現代社會。

當然，「人能弘道，非道能弘人」；「雖有佳餚，弗食，不知其旨也。」現代人的最大問題是在於要麼食古不化，以為一切問題的現成答案都在《周易》中；要麼妄自尊大，以為可以視《周易》為弊履，棄之不顧，甚至認為它是現代化的最大障礙，欲除之而後快。殊不知，凡此種種，都是悖天而逆人的。

然而，在中國傳統文化的資源中，還有極力為君主「獨制於天下而無所制」並以此窮極快樂而

張目的理論：

夫賢主者，必且能全道而行督責之術者也。督責之，則臣不敢不竭能以徇其主矣。此臣主之分定，上下之義明，則天下賢不肖莫敢不盡力竭任以徇其君矣。是故主獨制於天下而無所制也，能窮樂之極矣！賢明之主也，可不察焉！（《史記·李斯列傳》）

如此的「賢明」，不僅是現代精神的死敵，也與古典的優秀文化相抵牾。使人深以為憂的是，此種「賢明」，輔以無孔不入的現代技術，還是能大行其道。

[1] 參見王葆珪：《西漢經學源流》（成都：四川人民出版社，2021年），第90-92頁。

[2] 「軸心時代」之說固然對於打破西方文明中心論有學理上的貢獻。然而，「軸心」的比喻依舊過於機械，無法說明文化的本根也在不斷生長這一有機現象。參見拙著《可與言詩——中國哲學的本根時代·前言：本根與枝幹——「古之道術」的分裂與重生》（北京：商務印書館，2020年），第9-10頁。

[3] 因為道家對「自然」一詞有特別界定，故而，本文用「天然」一詞，與「人文」相對而言。

[4] 馬伯夷：《中國醫學文化史》（上海人民出版社，1994年），第140頁。

[5] 參見趙法生：《儒家超越思想的起源》（北京：中國社會科學出版社，2019年），第172-173頁。

[6] 《周易·剝·象傳》。

[7] 王國維：《觀堂集林》卷六（北京：中華書局，1959年），第282頁。

[8] 吳寶麟：《人文化成——禮樂文明的理想指歸》（北京：外語教學與研究出版社，2023年），第124頁。

[9] 《說文解字》：「曲，象器曲受物之形。」通行本《老子》第二十二章：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰，不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂『曲則全』者，豈虛言哉？誠全而歸之。」《中庸》：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠為



能化。」

- [10] 這樣的「觀察」是一種意義深遠的哲學行為，參見拙文〈觀的哲學〉，載《中國社會科學院研究生院學報》2016年第1期。
- [11] 「三伍」本為數量大小、多少不定的意思，同時還有參差錯落、交互夾雜的意思。參見劉釗：〈說文解詞——三伍〉，載《辭書研究》2024年第1期。
- [12] 同注[8]，第74頁。
- [13] 《周易·家人·彖傳》。
- [14] 《周易·坤·文言傳》。
- [15] 同注[13]。
- [16] 《尚書·召誥》。
- [17] 熊十力：《體用論》（中華書局，1974年），第407頁。
- [18] 《漢書·董仲舒傳》。
- [19] 張岱年：《中國哲學大綱》（中國社會科學出版社，1952年），第28頁。
- [20] 見於蔡尚思主編：《十家論〈易〉》（嶽麓書社，1993年），第940頁。
- [21] 《吳文正集》卷三。
- [22] 《荀子·天論》。
- [23] 吳寶麟：〈天人之際——論通行本易傳的象〉，載《文化中國》2022年第4期（總第113期），第38-39頁。
- [24] 朱伯崑：〈《易傳》的天人觀與中國哲學傳統〉，《朱伯崑論著》（沈陽出版社，1998年），第677頁。
- [25] 《周易·文言傳》。
- [26] 參見筆談〈《易經》思維阻礙了中國近代科學的發展嗎〉，載《中國青年報》2004年10月25日；收入拙著《重塑君子》（蘭州：敦煌文藝出版社，2021年），第169-177頁。該組筆談是對楊振寧先生相關論點的回應，筆者之外，還有郭沂、胡星斗先生發表高見。
- [27] 王弼、孔穎達等先賢把「冒」解釋為「覆冒」（《周易正義》卷七，見[清]阮元校刻《十三經注疏》（上冊）（上海古籍出版社，1997年），

第81頁。但《說文解字》有云：「冒，冡而前也。」故冒還有向前、提升的意涵。

[28] 參見拙文：〈《周易》之卦序及其義蘊〉，載《中國哲學史》2014年第4期。

[29] 《益卦》上九爻辭。

[30] 蕭公權：《憲政與民主》（北京：中國人民大學出版社，2014年），第111頁。

Some Contemporary Interpretations of the *I Ching*:

The Divinity and Brightness in the Idea of the Unity of Heaven and Human

Zhang Fengqian (Xi'an International University)

Abstract: In *The I Ching*, the basis of the unity of heaven and human lies in the idea that the three elements, heaven earth and human, are one. Specifically, there are various ways and forms such as observation, sensing, adaptation, and helping each other to make it happen. However, human virtue and position are different, and the level and effect of concord with heaven are also distinct. The repeated question of “who can do the same” in *The Interpretations of I Ching* means that the unity of heaven and human is not easy to achieve. The ideal situation is the unity of the gentleman, the great man, or the saint with the heaven. The combination of the divinity of the way of heaven and the reason for the people’s actions can stimulate and rise up the miraculous physical properties, which can be prepared for the people in advance, which contain the spirit of science. The theory of the unity of heaven and human also includes the idea that the rulers of the upper echelons should be like the vastness of heaven and earth and the light of the sun and the moon, without conditions, without restrictions, and with timely adjustments. The duty of the ruler is the right of the people. These ideological resources have many parallels with modern democratic concepts.

Key Words: *The I Ching*, Heaven, Sage, Divinity, People, Brightness, Unity

簡論艾約瑟對《周易》的 考證和對占卜的辯證批判

■ 呂飛躍

中央民族大學哲學與宗教學學院

艾約瑟(Joseph Edkins)從1848年來華至1905年去世,前後共50餘年,在華期間展開了對中國儒釋道三教文明的研究。由於當時西方宗教學界比較盛行比較宗教學的研究方法,艾約瑟將之與基督教神學進行結合,創立了自己的研究體系。比較宗教學的創始人麥克斯·繆勒(Max Muller, 1823-1900)認為人類宗教的進化歷程可以分為從原始一神到多神再到絕對一神三個階段。基於此,艾約瑟則將之與基督教神學的敘事邏輯進行結合,認為繆勒所言的原始一神就是猶太教的獨一神,且認為這是人類早期文明所共有的現象,而中國上古文明所記錄的昊天上帝就是原始一神的痕跡。^[1]艾約瑟的研究邏輯不僅暗合著西方宗教學界的學術動態,而且與中國乾嘉樸學追溯中國遠

古文明進行考據並批判宋明理學的學術風格共相成趣,更為重要的是因此能夠聯合中國士人以製

造文化上的親和力,為傳教服務。

艾約瑟對《周易》考證延續著乾嘉樸學的基本思路,還原《周易》在歷史、地理、天文及義理等方面的記載,而對其術數成分則進行了辯證批判。

《周易》被稱為儒教「六經之首」,包括《易經》和《易傳》兩個部分。《易經》的內容為六十四卦、卦辭和爻辭,相傳文王拘於羑里而演《周易》,其子周公旦則被認為是爻辭的作者。《易傳》則被認為是由孔子所作,共有《彖傳》(上下兩篇)、《象傳》(上下兩篇)、《繫辭傳》(上下兩篇)、《序卦傳》、《說卦傳》、《文言》和《雜卦傳》十篇,故被稱為《十翼》。《周易》的作者,根據《漢書·藝文志》「人更三聖」認為是伏羲氏畫八卦、文王演為六十四卦,並作爻辭和卦辭,孔子則是作《易傳》來

解釋之。東漢時期,經師認為周公著作了爻辭,到宋代更是提出了「人更四聖」的說法,但這些觀點

摘要:艾約瑟是晚清時期來華的英國傳教士,一生致力於儒釋道三教的研究。來華後,為爭取中國士人的支持以便於傳教,採取了聯儒批佛批道的傳教策略。具體而言,他結合基督教神學和比較宗教學的研究方法,認為上古儒教道德純粹、絕少神秘主義、且崇拜昊天上帝,與猶太教一樣,均是比較宗教學所認定的原始一神,以此肯定聯合儒教。《周易》作為儒教六經之首,艾約瑟自然極端關注,他沿用乾嘉樸學的考證方法探析了《周易》一書的起源,並在此基礎上認為考證了先天八卦的源流發展,否認是邵雍的獨創。

《周易》本為卜筮之書,出於聯合儒教的考慮,艾約瑟則將占卜分為與《周易》相關和不相關的占卜兩類,肯定與之相關的成分,認為這多少窺測了原始一神啟示的奧秘,而對與《周易》不相關的占卜則進行了無情的批判。艾約瑟對《周易》的研究不僅在西方漢學界有一定的影響,且對晚清民國時期乃至今日之中國學者也有一定的啟發。

關鍵詞:艾約瑟;周易;先天八卦;占卜



在「五四運動」後皆被否定，雖然現在的多數學者認為《周易》的確成書於西周初期，但僅僅將之歸之於文王、周公所作未免過於簡單。^[2]

《周易》的內容十分廣博，涉及到中國上古時代天文地理、政治軍事等歷史事件、道德勸化、民風生活等諸多方面的內容，古人通過「觀物取象」和「象以盡意」的手法，對這些內容進行編輯整理，設卦繫辭，^[3]並增加其象徵意義，進行比附，擴大卦辭、爻辭的原始內涵，進而將之用於占卜。由於《周易》後來在儒教、道教中均居於重要地位，被廣泛使用於哲學、宗教、經濟、政治、軍事、武術、算術、文學等領域，與《黃帝內經》和《山海經》一起被稱為「上古三大奇書」，因此艾約瑟自然對之極為關注，先後用中英文發表文章多篇，對《周易》的成書歷史進行考證，並對與之相關的占卜進行了辯證批判。

一、《易經》成書考和作者考

艾約瑟在延續乾嘉樸學考證的同時，一定程度上也開啟了五四運動《易經》考據的先聲。他認為《周易》並不是一本很神秘的書籍，它保留了從上古直到周代真實的古老文化的遺跡，就其內容而言，有類似於《詩經》的內容。^[4]前文已言，《周易》的作者歷史上多有爭議，艾約瑟根據《周易》成書前已經有《連山易》、《歸藏易》的事實，否認《周易》為文王、周公所作，將之成書看成是一系列歷史文獻匯聚的結果。文王、周公只是對卦辭、爻辭進行了進一步的整理或評論工作。^[5]而在孔子出生之前已經成書的《左傳》更是記載了《易經》被應用於占卜的史實，這表明的《易經》已經存在且被應用，因此，孔子為《易傳》作者也被艾約瑟懷疑。總之，艾約瑟認為《周易》的內容有成書於文王之前，也有成書於文王之後，而有些諸如先天八卦、後天八卦的問題則是宋儒的偽造。

首先，艾約瑟先從歷史考據的角度分析《周易》自伏羲之時已經出現，後來受到了《連山易》和《歸藏易》影響，這可以用以下四個方面以為說明：

第一，就《周易》從伏羲而來的問題，艾約瑟用別卦中的離卦以為說明。由於在甲骨文中離的

本義就是用網捕鳥，且楊雄在《方言》中解釋離有「羅（網羅）」之意，^[6]且別卦離卦源自八經卦離卦。由於主客卦均為一個陰爻居中，兩個陽爻分居上下，艾約瑟將這些和伏羲結網教民狩獵、結繩記事進行聯繫，認為這可能是離卦最初的源頭。^[7]

第二，艾約瑟根據毛奇齡^[8]《仲氏易》的考證，說《周易》以乾卦為首，《連山易》以艮卦為首，而《歸藏易》則是坤卦，且商朝時《歸藏易》又名《坤乾》，這是因為夏商周三代在曆法上的變化所致，因為夏代正月建寅、商代建丑，而周朝則建子，正因此導致六十四卦卦辭、爻辭的混亂。

第三，據記載，《連山易》八萬言，《歸藏易》四千三百言，且毛奇齡認為在《左傳》和《國語》經常使用《歸藏易》進行占卜，也可以說《周易》出現之前，《歸藏易》還沒有丟失且被人使用，而且《歸藏易》為官方藏書，說文王不知此書卻獨闢蹊徑自創《周易》殊不可能，因此朱熹說文王之前沒有《易》的文本存在是錯誤的。^[9]甚至可以說，《連山易》和《歸藏易》為《周易》的編纂提供了必要的規則和先例。

第四，艾約瑟說在周朝文王用「六」、「九」來表示陰陽爻，但在夏商時期，占卜可能是用「七」和「八」來表示陰陽爻，「七」表示了完美的統一體，而「八」則表示了完美的二元論概念。而《周易》六十四卦的每一卦都一個卦爻，可以推測夏商的卦爻也必然有六個。只是《周易》六十四卦中每一卦的陰陽性用「六」、「九」來表示，而《連山》、《歸藏》則用「七」、「八」表示罷了，這一點通過司馬遷的《史記》和楊雄的《太玄經》得知。^[10]因為楊雄的《太玄經》是以天、地、人三方為基礎推演，與《周易》採取二進制，以乾坤二卦綜合全卦、每個別卦只有六爻不同，《太玄經》採取三進制、每一個別卦有九個爻的模式，且這九個爻分別以初一、次二、次三、次四、次五、次六、次七、次八、上九命名，有可能就是艾約瑟說的《連山》《歸藏》二易用「七」、「八」系爻辭的遺留，因此艾約瑟推論有一定的依據。

其次，艾約瑟從爻辭內容的角度進行了討論，因為爻辭不僅是一系列歷史文獻匯聚的結果，而且還可以發現晚於文王生平的歷史記載。艾約瑟

以「高宗伐鬼方」和「箕子之明夷」兩件史實以為說明。「高宗伐鬼方」記載在第六十三卦既濟卦第三爻中，該爻辭云：「高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。艾約瑟羅列了許多鬼方的資料，他根據毛奇齡的考證說「鬼方即今西藏地，與西戎相毗連，」同時，根據李善^[11]《文選》注引「鬼方於漢，則先零羌也，在今涼州」，遂認為二人說法差不多；但「《九經古義》^[12]云：『商時鬼方，周時荆楚之地』，《汲郡古文》^[13]『武丁三十二年伐鬼方，三十四年王師克鬼方，氏羌來賓』，則鬼方非專在荆楚，亦非專在戎」^[14]，則不儘然如此。艾約瑟說雖然這些歷史記載十分混亂，但對「高宗伐鬼方」這一史實發生在商朝卻無疑問，因此，這一卦的歷史內容可能取自於商代的《歸藏易》。^[15]艾約瑟的觀點的確符合後來的歷史考證，根據夏商周斷代工程確認，商王高宗武丁在位時間約為公元前1250年-公元前1192年，根據《汲郡古文》可知此事或發生在公元前1217年左右，距文王出生尚有半個世紀之遙。而對於晚於文王才出現的卦，艾約瑟說明夷卦最為明顯，因為該卦透露出了武王以後的信息。尤其是明夷卦第五爻「箕子之明夷，利貞」，箕子為紂王之叔，因直諫紂王獲罪，故而說「箕子之明夷，利貞」。商亡後，周武王曾問政箕子，是為《尚書·洪範》的由來，後被周武王封於朝鮮，此即箕子朝鮮。艾約瑟根據箕子在紂王時期的遭遇和受封統治朝鮮的歷史事實，及爻辭「利貞」的角度判斷明夷卦是武王滅商後人們根據箕子的遭遇編輯而成，因若早於此則不會有「利貞」的判斷。^[16]

最後，再來討論艾約瑟從卦辭具體用詞上分析《周易》的起源。在《易經》中，與爻辭、繫辭、彖傳等內容相比，卦辭當是最古老的。艾約瑟通過對卦辭的分類，認為卦辭主要涉及到兵刑、婚姻的吉凶等問題，而這幾個方面所透露的事件絕不是一件兩件那麼少，窮文王一生之經歷，也不可能經歷這麼多，因此，他就在這幾個方面重點討論之。

第一，他觀察到卦辭中「有言元者、有言亨者、有言利貞者，乾六陽之卦，元亨利貞四者俱全，然其他各卦言元亨利貞者亦不一而足」的情況，推測說：「此四字，非必文王所創設，必要有商

以來世俗流傳有此四字，文王取而用之，蓋商時本自有易，所謂《商易》者，此也」。因此如果說「文王之易謂之勝於《商易》者則可，謂之不根於《商易》，恐不然也。」另，艾約瑟說坤卦卦辭「有『利攸往』之言，其言似出門一事之意；亦有『有孚』之意，有孚者，言其可為依賴也；若『利涉大川』似即相傳之舊說，其先必為卜人筮人所假托，他如『利見大人』卜人筮人之所相為假托者，始意要亦如是。」而且還有「言乎吉者，言乎凶者，言乎無咎者」，其實這些言語其實都是商朝「卜人筮人襲用之成說，文王本卜人筮人之成說而引申之，以推衍為一家之書。」

第二，對《周易》中的「利」字進行討論，他說「用『利』為一句領起者，如『利建侯』，其言建也，似新封諸侯矣，然不僅封新諸侯也，大抵王者心有不定命，諸侯即來助之，抑或下令諸侯即來助之，似乎借此以為決斷之地也。」而「凡言利用獄女貞、利用行師、利堅貞云云，皆可即此求其故矣。」另一方面，就《易經》中出現的「不利者，如不利即戎，大約言其不可急遽以戰，須臨事而懼遲會回審，顧見其可而後進庶乎」等等之類的話「為《易》中常用之字，可謂之為卜人筮人所習用之字無所不可，而謂為文王之所創用轉覺有所不可。」這一方面多涉及政治軍事之類的言語判斷。

第三，艾約瑟從復卦卦辭：「亨，出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，利有攸往」中「七日來復」進行討論。艾約瑟說這其實是「卜人筮人喜習乎大祭，必變乎以持齋，而持齋之節每以七日為限，一月之中恒以七日守乎持齋潔淨之規，則事得其吉」。然而「大抵古時西方風俗與華相同，愈古則猶覺相似，而其由來，必由占者之自西徂東相為傳述、中人輾轉，稱道非出於《夏易》即出於《商易》，非出於《商易》即出於《夏易》，文王從而用之，又別成《周易》。其實前無所因，後人何能由此創設？」^[17]可見，艾約瑟將「七日來復」這句話和西方的七日一周的概念相互聯繫起來，在其英文文章中更是直接點明它和既濟卦中的「婦喪其茀，勿逐，七日得」的觀念類似，均起源於巴比倫，在猶太人的安息日中依舊得到保留。^[18]如此，艾約瑟不僅說明了《周易》起源於《商易》或《夏易》的問



題，更為其「中學西源說」尋找依據。

二、《易傳》考證

艾約瑟除了對《周易》的卦辭和爻辭進行考證外，也對《易傳》進行了考證。《易傳》成書的具體年代至今未定，作者相傳為孔子，司馬遷在《史記·孔子世家》第一次提出這樣的觀點，並影響至深。宋代歐陽修首先懷疑《繫辭》為孔子所作，清朝崔述^[19]對《彖傳》、《象傳》為孔子所作也表示懷疑。到近現代特別是五四運動以後，大多數學者均認為《易傳》非孔子所作，實為戰國時期陸續成書。^[20]艾約瑟來華時，正處於中國對《易傳》進行考證由古代向現代轉化邁進的關鍵階段，其對《易傳》的考證自然也扮演著關鍵的一環，通過考證，艾約瑟不僅使其「中學西源說」見諸筆端，且因此推導出對宋儒先天八卦的批判。

在《論彖傳象傳》一文中，艾約瑟說在以往的歷史研究中，有認為《十翼》「俱出於孔子」，但是艾約瑟根據自己的觀察說這些資料都是長期的歷史匯編而成，而非一人一時可以成功。艾約瑟大致從以下幾個方面加以論證：

第一，艾約瑟說《彖傳》並非孔子所作，因為該問雖「大抵作者即六十四卦之中一一釋其卦名卦義，以見易理之所包者至深且遠，而復真實可恃。雖經孔子之訂正，而亦不皆為孔子所自作，故門人弟子不加『子曰』以別之。」意即孔子只是《彖傳》的訂正者，而區分的標準則在有無「子曰」二字，由於這一情況在《繫辭傳》同樣出現，艾約瑟說「有『子曰』二字似本孔子所作，故門人子弟加『子曰』於上，以明悉其為師說；其無『子曰』字者，則似未必孔子之說」。^[21]

第二，艾約瑟說古人觀象設卦，包羅萬象，《彖傳》作者列舉事物駁雜繁多，與《易》已言，非一人之力可以完成，如屯卦《彖》曰：「剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞。」艾約瑟說「作《彖傳》者，一己既知其理，意欲人人共明其理，以出乎險也。」又如同人卦為「教人人心貞固以燭乎機先，而愚者可牖而明。此心既明，而事無不舉也。」再比如謙卦為「有謙卑者自牧之，而『謙受益、滿招損』其言實見於《夏書》，則《彖傳》所云『天道虧盈而

以謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙』諸辭實即書言而為之暢言其旨也」等等，總之《彖傳》就是「舉世間之事以為比附，而人與人往來酬酢亦必議擬及之。」而面對如此多的事情，與《周易》非文王一人獨自完成一樣，則可知《彖傳》「非一時一人只所為，其來為已久也。」

第三，孔子言論與《周易》不甚一致，細察之且「與文王、周公之意旨有不同。」艾約瑟根據《彖傳》文意推測其作者必然「深知五行之蘊，因其所發明只在乎剛柔、明晦、男女，大抵用心於五行之人故能講求推闡在此也。」但孔子則不然，因為儒學「微言大義皆堯、舜、禹、湯、文、武、周公之餘緒，不及乎剛柔、明晦、男女；而《彖》與孔子平日之言不同」，更為重要的是「孔子不甚喜言五行」，如果以《論語》為參考的話，可知孔子「所喜者三綱五常」，此為又一證據。

第三，就有人認為《彖傳》為老莊所作的問題，艾約瑟也認為絕無可能。艾約瑟說如果是討論虛無的道理有可能是老莊，而討論陰陽不可能是，且《彖傳》對人的仁義道德方面有要求，與老莊抨擊仁義道德有差別，因為《十翼》中「多及造物之主並人人耳目前所有之事」，所以也不可能是老莊。接下來再來看艾約瑟對於《象傳》考證。對於某些考證認為「《大象》出於周公、《小象》出於孔子」^[22]，艾約瑟則認為是「卜人筮人之舊說，蓋語必有所因，周公孔子正不能鑿空而言也」，而且《象傳》所「衍測頌讚之意初不越善惡邪正、仁義道德、人倫日用，作止語默之常則似非有道之士不能為之敷陳、為之訓示、為之旁通曲暢，以彰往而察來」，這些都表明其「為卜人筮人之舊而復羅舉儒先之說，薈萃成之。」此外，艾約瑟還觀察到《大象》中「喜言先王、喜言後與君子」，與老莊之言大不相同。

在艾約瑟所作《論繫辭傳（上、下）》中，對《繫辭》作者的考證基本與《周易》和《論彖傳象傳》的考證方法相同。在《繫辭傳》中有「《易》與天地准，故能彌綸天地之道」，又「廣大以配天地，變通以配四時，陰陽以配日月」等言語，艾約瑟認為這是「古人上觀俯察，近取諸身，遠取諸物，偏閱乎日月星辰、風雲雷雨、五聲五色以發明天地萬

物之理，寒暑陰陽幽冥生死之故」，而這道理在《繫辭傳》中「或有托言伏羲焉者，或有言神農焉者，或有言黃帝焉者，大抵此三聖人俱能深明大易之精蘊，故《詩》、《書》所不言者，而《易》之《繫辭傳》獨言之」。且在《繫辭傳》中討論到關於伏羲「王天下，而中國之法制、典章、器用、財賄一一由此而始，其言簡要親切，初不若列子禦寇^[23]所言伏羲之形半魚半人荒誕悠謬而無可考證，因以知《列子》之書作之者遠出於作《繫辭傳》者之人之後。」^[24]由此可見，艾約瑟將人類從原始一神向多神墮落的理論應用到了對《易經》的考證上，他不僅將儒教視為人類原始一神樸素信仰的保存者，更將神仙鬼怪之類的傳說和儒教撇清關係，並視之為墮落的體現，進而推論雖然《繫辭傳》《列子》均在戰國時期產生，但《繫辭傳》的思維肯定更接近原始一神的上古時代。在《繫辭傳》中，還談論到關於大衍推算問題，艾約瑟認為「大衍之數五十，其用四十有九」，又「天一、地二、天三、地四至天九、地十，凡諸所記載，皆中國算數之學之祖。」且關於大衍的算法，「一、三、五、七、九為天數，二、四、六、八、十為地數，天地分而陰陽即由之而分」，而天數之和為二十五，地數之和為三十，「合之為五十五數，去其五數為五十數用之以占測萬事，謂之大衍，當於其中抽出一著為太極，然後分之則兩儀是也，再分為老陽、老陰、少陽、少陰，則四象是也」，又和春夏秋冬四季對應。^[25]艾約瑟說四象對應四季的理論最早見於戰國時期的著作《素問·靈樞》，西漢時期已經在中國十分流行，可見《繫辭傳》同時也受到了道家思想的影響而採擇用之，因此其產生於戰國時期無疑。

三、先天八卦的流變考據

先天八卦，又稱伏羲八卦，它以乾坤定南北，坎離定東西，與在《說卦傳》中後天八卦離南坎北、震東兌西的布局不甚至一致。宋代以前，並沒有不同的八卦體系，邵雍繼陳搏之後，逐步區分了先天八卦和後天八卦，朱熹在《周易本義》一書中採用邵雍的說法，使其大為流行。對此，艾約瑟沿襲了乾嘉樸學的考據思路，特作《論說卦傳》一文進行考據，其主要目的是否定邵雍創立的先天八

卦理論，視先天八卦為是術數易學發展演變的結果，同時，也起到批判宋明理學的目的。

《說卦傳》本為《易傳》的篇目之一，西漢時期《說卦傳》同時包括《序卦》和《雜卦》，其主旨內容是介紹乾、坤、坎、離、震、巽、艮、兌八經卦所象徵的各種事物，同時對六十四卦的排列原理和各個卦象的屬性進行闡釋，進而輔助占卜，故名《說卦傳》。王充《論衡·正說》有言：「孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸《易》、《禮》、《尚書》各一篇。奏之，宣帝下示博士，然後《易》、《禮》、《尚書》各益一篇。」^[26]《隋書·經籍志》云：「秦焚書，《周易》獨以卜筮得存，唯失《說卦》三篇，後河內女子得之。」^[27]艾約瑟自然注意到了這一信息，開始了對《說卦傳》的考證。

艾約瑟說在漢朝《說卦傳》被發現後，「京房見之，因以其言作《易傳》，發明曆法，並推闡義理」，且「漢儒易學多從京房，借以《說卦》為本」的現實推動了象數易學的發展。到了宋朝，陳搏和邵雍附會遠古，直接將「先天之學以為是乃伏羲之易」，同時又「創立伏羲八卦方位之圖，謂即易之所自始」。在邵雍的先天八卦中，以「天（乾）居南地，地（坤）居於北，水（坎）居於西，火（離）居於東，風（巽）居西南，山（艮）居西北，澤（兌）居東南，木（震）^[28]居東北。居於南者多陽，居於北者多陰。」很明顯，這與後天八卦的方位不同，艾約瑟對此推測到艮為山居於西北是因為「中國江河之水多東流入海」，且「崑崙山在中國西北，江河之源實在於此」，將火放在東方是因為「東者為日東升之意」。艾約瑟說陳搏、邵雍這樣安排大概是他們比較喜歡京房、楊雄的說法，並且能夠「添出一先天之學」，欲分「伏羲與文王為二」，以達到「自矜其異」的目的。

艾約瑟進一步分析說，歷史的真實的情況卻是邵雍的先天八卦圖「或古所自有，考之殷易首地，夏易首山。知夏殷之易系如是者，《歸藏》、《連山》之名而自知。故毛西河（即毛奇齡）《仲氏易》云：『陳、邵之易有誤』，其言未嘗不得其實也。」同時，艾約瑟說在中國歷史上，「亦有格致之學，在觀《周脾》可知，且周公尤喜算學，而算學者，五行與格致之基也」，且「巴比倫古昔格致家多



言五行，或如佛教言地水火風，而或言四行、或言五行流傳於諸地，遂為中國五行學說之本」。而將五行引入對《易經》八卦的解釋則始自京房，而「漢學喜言八卦、五行相交錯流行於天地之中」，且「五行則有生克，八卦則如棋相關」，到了陳搏、邵雍繼續推闡出先天八卦的理論。因此，先天八卦是在巴比倫因素的影響下，「本於周公之說，特邵氏少變其名目」，溯遠古「上托於伏羲」，到漢朝「出於京房，後則鄭康成^[29]言之，迨宋陳邵言之益詳」，以致於「自漢迄宋，益多傳合並，美其名為『先天之學』云」。^[30]

四、《周易》占卜的定位

《周易》一書本為占卜之書，艾約瑟在考證其作者之時也多次言到為夏商周歷代卜人筮人匯撰的結果。既然為占卜之書，也就必然涉及到對占卜的評價。大體說來，艾約瑟將占卜分成了兩個不同的類別，一類是與《周易》相關的占卜，一類是與《周易》不相關的占卜。

由於艾約瑟對儒教採取聯合的策略，對《周易》占卜也表現出了兼具肯定、否定的雙重評價。他從比較宗教學的基本理路出發，認為在原始一神之後多神論出現之前，有一個二元論階段，由於此階段接近原始一神，沒有太多的神秘主義內涵。^[31]這與道家道生一、一生二、二生三、三生萬物的邏輯相類似。

艾約瑟對中國古人占卜所使用的工具也是了如指掌，最早的時候是龜甲，之後是蓍草。進行占卜的時候，卜人則將占卜的內容記錄下來，而《易經》的大部分卦辭、爻辭就是卜人在占卜之後給國家或人們的生活提供指導的記錄。由於人們的占卜必然與真實的歷史事件有直接的關係，因此《周易》也歷史資料的保存者，而通過文王、周公對卦辭、爻辭的整理，可以說《周易》已經建立了全面深徹的理論體系，囊括關於這個世界發展變化相對較為深刻的道理。

此外，《周易》中有很強烈的道德勸善、教化的成分，接受其建議的聖人君子或英雄們能夠獲得知識和智慧、道德的提升和思想境界的升華。如艾約瑟盛讚《周易》「蓋而與《論語》間有符合，

特較之《論語》意蘊更為浩博，有上下經未言而《彖傳》始言之者，後之儒者，學易而有得也。」並認為學習《周易》則「內而片念可幾於安坦，外而百事可浚其靈明。品之卑下者，可進於崇高；詣之瘠薄者，可臻萃美。」且《周易》用「實事以為指示，比人人尤易知而易行，如父兄之詔子弟、師長教生徒，由心而發之於身，由體而達之於用，或指引其人為印證，或備志其事以為法戒。」而這一切「不外於占卜之事引人去其不善以進於善，而易之能事已蔽之於此。則易之為易，一觀乎《彖辭》，一卦如是，六十四卦亦復如是。」^[32]因此，可以說是人類在最早的時候所進行的比較科學的活動。^[33]而艾約瑟否定的地方則明顯有基督教信仰的態度，將之視為對原始一神信仰的背叛。他說，在遠古的時候，人們都和上帝有一種交流的能力，但不是以占卜的方式獲得，乃是上帝以啟示的方式使人們知道，因此占卜其實是一些自認為有先知能力的人企圖窺測上帝的奧秘，是人的墮落的體現。^[34]

在對與《易經》不相關的占卜活動的評價中，艾約瑟則毫不客氣的斥之為無用、荒謬。他說在西方，現在「泰西諸國其富豪之家婦女多有能視人手掌紋而定是人終身之吉凶者，然亦不過藉以嬉戲；而上古希臘人喜炙骨卜，乃炙羊之琵琶骨以決吉凶」，此外還有「占火、占煙、占雲、占水等術」，其「占水之法，則以石子三枚投擲於水中，即水面三圓紋散處交錯而占定之也」，此外還有用杯水占卜法、字母奇偶數占卜法、動物占卜法、占字法、銅錢占卜法、占星術等等，艾約瑟說這些「占卜之術，究無足憑，長詐長奸勢所不免。今中西諸國以此愚者多，而以此愚人之事之語尤多也。」^[35]

五、結論

通過艾約瑟對《周易》的考證，我們可以發現艾約瑟的研究兼具中西方學術發展脈絡的情況。一方面，艾約瑟對中國學術發展的基本脈路十分熟稔，對乾嘉學派的考據之風也十分了解，在徵引乾嘉學派基本學術觀點的同時，更進一步利用其對上古中國文明的追溯考據和對宋明理學的批判，恰如其分的為自己比較宗教學的研究進路服務。另一方面，則運用西方宗教學界比較宗教學的

基本研究方法，視中國上古時代為最接近原始一神啟示的時代，之後的多神論和神秘主義大興則是導致中國文明逐步走向墮落，與乾嘉樸學對宋明理學的批判基本一致，從而構建起對《周易》研究的基本理路，也在此表明了他聯合儒家批判佛道教的基本傳教策略。在此基礎上，艾約瑟對《周易》的考證不僅基本上沿襲了乾嘉學派的學術意趣，更是在晚清民國時期乃至今日對《周易》研究史上扮演了不可或缺的一環。就占卜而言，艾約瑟的評價明顯偏頗，自然這與其試圖接好中國士人以便於傳教的目的相關。因此，可以說，在艾約瑟力圖做到中西協同、古今兼具的考證中，也恰恰將這樣思考的一些瑕疵表露無疑。

[1] 見聖經《舊約·創世記》第6-8章。

[2] 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷）（北京：華夏出版社，1995年），第8頁。

[3] 郭彧譯注：《周易·王樹人序》（北京：中華書局，2010年），第1頁。

[4] Joseph Edkins: The Yi King of the Chinese, as a Book of Divination and Philosophy. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series*, Vol. 16, No. 3, Jul 1884, p.363. 艾約瑟認為《周易》和《詩經》相同的文風問題在朱伯崑的《易學哲學史》（第一卷）中也有類似的論證。

[5] Joseph Edkins: The Yi King of the Chinese, as a Book of Divination and Philosophy. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series*, Vol. 16, No. 3, Jul 1884, p.360.

[6] 艾約瑟所處的時代，甲骨文尚沒有發現，他也沒有明確說明是參考了楊雄的《方言》一書來解釋離字，但在其文章中則將「離」釋為「網羅」，見Joseph Edkins: The Yi King and Its Appendices, *The China Review*, Vol 14, No.6, 1886, p.318.

[7] Joseph Edkins: The Yi King of the Chinese, as a Book of Divination and Philosophy. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series*, Vol. 16, No. 3, Jul 1884, p.370.

[8] 毛奇齡（1623-1716年），字大可，號西河，浙江蕭山人，明末清初經學家、文學家。毛奇齡所著的《仲氏易》一書論到宋人的《易經》講錯了，且認為周敦頤的《太極圖說》是來自道教的文獻，極為符合艾約瑟對宋朝關於先天八卦的批

判，所以艾約瑟多處採用毛奇齡的觀點，以為奧援。

[9] 《周禮·春官·宗伯·大卜》中言：（大卜）掌易之法：一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。其經卦皆八，其別皆六十有四；其《筮人》又云：筮人掌三易，以辨九筮之名：一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。參見孫怡讓撰：《周禮正義》，王文錦、陳玉霞校（北京：中華書局，1987年），第1928、1964頁。

[10] Joseph Edkins: The Yi King, with Notes on the 64 Kwa, *The China Review*, Vol 12, No. 2, 1883, pp.79-80.

[11] 李善（630-689年），廣陵江都（今江蘇揚州）人，高宗時期著名學者，書法家李邕之父，著有《文選》十卷，流行於世。

[12] 《九經古義》，清惠棟（1697-1758年）著，此書所注解的經典《周易》、《尚書》、《毛詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《左傳》、《公羊傳》、《谷梁傳》和《論語》，共十部儒教經典，故名。

[13] 《汲郡古文》，又稱《汲郡周書》《逸周書》，該書共10卷70篇正文，還有11篇有目無文，主要記錄周文王、武王、成王、康王、穆王、厲王和景王時期的歷史事件。有人認為是晉武帝咸寧五年（279年）發掘自汲郡，故名。但由於《漢書·藝文志》已經提到《逸周書》，故現代學者推斷《逸周書》是由晉人將漢代流傳的《逸周書》和汲郡發掘的《汲郡古文》合編而成。

[14] 艾約瑟：〈論爻辭〉，載《萬國公報》1891年10月，第5頁。

[15] Joseph Edkins: The Yi King, with Notes on the 64 Kwa, *The China Review*, Vol 12, No 2, 1883, pp.77-78.

[16] Joseph Edkins: The Yi King, with Notes on the 64 Kwa, (Continued from Vol 12), *The China Review*, Vol 12, No 5, 1884, p.413.

[17] 艾約瑟：《論卦辭》，載《萬國公報》1891年8月，第3-6頁。

[18] Joseph Edkins: The Yi King and Its Appendices, *The China Review*, Vol 14, No 6, 1886, pp.303-322.

[19] 崔述（1740年-1816年），字武承，號東壁，直隸大名府魏縣（今河北魏縣）人，清代著名學者。主要貢獻在疑古辨偽方面，主要著述有《考古提要》、《夏考信錄》、《商考信錄》、《豐



編考信錄》等，共計88卷，由其門人陳履和整理匯科為《崔東壁先生遺書》。

[20] 同注[2]，第42頁。

[21] 艾約瑟：〈論繫辭傳下〉，載《萬國公報》，1892年1月，第12頁。

[22] 《象傳》分為《大象傳》和《小象傳》，《大象傳》共有64條，分別對《周易》64卦的卦辭作出解釋，並闡發其倫理意義；《小象傳》共有386條，對應64卦的386爻辭（原本384爻，外加用九、用六二爻，計386爻爻辭），重點說明爻辭意義。原本單獨成章，今日通行本《周易》則常見分列於各卦辭爻辭後。

[23] 列子禦寇，即列禦寇（公元前450~前375年），人稱列子，春秋時期鄭國人，道家學派的先驅性人物，主張「貴虛」。列子事跡在《史記》中無載，其名散見於《莊子》、《管子》、《韓非子》、《呂氏春秋》等書，相傳其著作為《列子》，又名《沖虛經》，主旨內容為宣傳無為、順從自然，達到無用之用的境界，《列子》一書還包括諸多寓言故事，如杞人憂天、歧路亡羊、愚公移山等。

[24] 艾約瑟：〈論繫辭傳上〉，載《萬國公報》，1891年12月，第7-8頁。

[25] 同上，第9頁。

[26] 王充：《論衡·正說第八十一》，參見網址<https://zh.m.wikisource.org/wiki/%E8%AB%96%E8%A1%A1/81>，瀏覽日期2020年10月13日。

[27] （唐）魏徵等撰：《隋書》（北京：中華書局，1973年），第912頁。

[28] 為便於理解和下文敘述，括號內內容為作者自加。

[29] 鄭康成，即鄭玄（127-200年），字康成，北海高密（今山東高密人），東漢末年儒家學者，經學大師，曾入太學攻讀《京氏易》、《九章算術》、《公羊春秋》等，又從張恭祖學《古文尚書》、《左傳》、《周禮》等，最後師從馬融學習古文經。著有《天文七政論》、《中侯》等書，百萬餘言，為漢代經學的集大成者。

[30] 艾約瑟：〈論說卦傳〉，載《萬國公報》，1891年8月，第8-10頁。

[31] Joseph Edkins: *The Early Spread of Religious Ideas, Especially in The Far East, The Religious Tract Society*, 1893, p.23, 61, 71.

[32] 艾約瑟：〈論象傳象傳〉，載《萬國公報》，1891年11月，第13、14頁。

[33] Joseph Edkins: *The Yi King and Its Appendices, The China Review*, Vol 14, No. 6, 1886, pp.361-318.

[34] Joseph Edkins: *The Early Spread of Religious Ideas, Especially in The Far East, The Religious Tract Society*, 1893, pp.102-103.

[35] 艾約瑟：〈占卜無憑論〉，載《中西交會新報》，1891年5月，第4、5頁。

A Brief Discussion about Joseph Edkins Textual Research on Yiking and Dialectical Critique of Divination

Lu Feiyue (Minzu University of China)

Abstract: Joseph Edkins was a British missionary who came to China in the late Qing Dynasty. He devoted his life to studying Chinese civilization as well as adopting a missionary strategy of combining Confucianism, criticizing Buddhism and Taoism for evangelization. He combined Christian theology and comparative religion for researching and believed that the ancient Confucianism was morally pure, no mysticism, and worshiped God Haotian which is like Judaism. Joseph Edkins was naturally concerned about the Yiking for it is the most significant canon in Confucianism. He followed the research method of Textology in Qing Dynasty to analyze the origin of Yiking and believed that he found the origin and development of the Innate Gossip while denying created by Shaoyong. Yiking was originally a book of divination which was divided by Edkins into two parts: those related Yiking and those unrelated for uniting with Confucianism. Joseph's research on Yiking had influence on both Western Sinologists and Chinese later scholars.

Key Words: Joseph Edkins, Yiking, the Innate Gossip, Divination

梁燕城的感恩神學研究

■ 張 錯

中央民族大學

二〇二四年第一期（總第一一八期）

自教會建立以後，基督信仰傳到不同的文化地域，就會遇到不同文化層面的問題，當其按其文化獨特的思維和處境來建立其神學，就會產生不同的「基督教文化傳統」。自唐初景教傳入中國以來，基督教與中國文化就開始了交流互動。明末清初利瑪竇等傳教士來到中國後，試圖從中國傳統經典中發掘基督教思想，尋索基督信仰與中國文化的會通點，之後一大批本土教會人士也始終為此不懈努力。然而基督宗教與中國文化相遇後卻經歷了漫長的磨合期，至今仍在持續。隨著對基督宗教思想的不斷深入，會發現西方神學是在特定的文化背景中孕育和生發出來的神學反思。但對於長久浸潤於中華文化傳統背景下的中國人來講，這些神學反思並非中國

人所重視的問題，中國人對基督信仰有其獨特的理解角度，於是便引來一系列新的發問，如中國文化中的「天」與基督宗教的“God”是否等同？中國文化與基督信仰的會通點在什麼地方？中國基督教神學思想如何恰當處理其與西方神學思想的關係？基督教生根中國的關鍵即在於恰當處理這些發問，在這一神學反思的時代背景下梁燕城提出

了自己的神學構想，試圖通過中國人所重視的「恩情」與「感通」觀念對這一問題給予回應。

一、會通耶儒的「天」論

儒家經典中的「上帝」、「天」是否就是基督教神學中的“God”，這個問題自明末清初天主教進入中國以來就是一個長久爭論不休的問題。梁燕城對此也提出了自己的思考，他通過分析先秦儒家經典中「天」的內涵與性質，並從「默現天」之「朗現」和「朗現天」之默現這兩條路徑同時接通儒家思想與基督教神學，形成了會通耶儒的「天」論。

（一）先秦儒家之「主宰天」與「性情天」

梁燕城首先對先秦儒家思想中的「天」進行了分析。從「仁」的理念出

發，孔子在禮崩樂壞之際提出人應當堅守「作為人的價值」，禮樂秩序的恢復就在於人實踐人自己作為人的價值，即一人而仁。由是孔子創立了仁的理念，所謂「仁」既是一種在感通他人感受並建立人與人之間和諧關係時表達出來的崇高品質，如《論語·陽貨》載：子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、

摘 要：梁燕城的感恩神學基於會通耶儒的「天」論，在分析先秦儒家經典中「天」的內涵與性質基礎之上，試圖從「默現天」之「朗現」和「朗現天」之默現這兩條路徑同時接通儒家思想與基督教神學。從中國文化中的「感通關係」出發來看待基督教神學中的「神人關係」，可以發展出一種「上帝是愛」的恩情神學和「天人相通」的感通神學，並可合稱之為「恩情感通」的感恩神學。感恩神學中的「恩情」與「感通」概念不僅在神學思想中可以得到合理闡釋，其具體內涵也體現在一系列榮神益人的感恩行動中。

關鍵詞：「默現天」；「朗現天」；恩情神學；感通神學



惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」再如，仲弓問仁。子曰「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人，在邦無怨，在家無怨。」《論語·顏淵》此外，「仁」同時也是一種人在道德實踐中所追求的理想狀態和感通境界，如子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」《論語·雍也》再如顏淵問仁。子曰「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」《論語·顏淵》¹¹

在此基礎上，孟子繼承了孔子「仁」的理念，並進一步為「仁」立根。孟子面對的是一個相對主義盛行、普遍價值受到質疑的時代，但他發現「仁愛性」廣泛存在於人之常情中，於是將「仁」立於普遍人性的基礎之上，認為「仁」是一種內在於人心中的普遍本性。不僅如此，孟子還進一步區分心、性、天，認為其是可相互感通的三者，最終將人的仁愛性立根於天。《孟子·盡心上》載：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」¹²也就是說，人之性善源於本性之仁愛，人之仁愛性則源於天之本體。由此可說，儒家思想肯定了一個天人感通、美善為本的道德宇宙。

那麼儒家的「天」是否有性情的呢？這是一個頗為關鍵的問題，梁燕城對此提出了自己的觀點。他認為「從《論語》對天的描述，『天』是有性情的，首先，孔子是有祈禱的，子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。《誄》曰：『禱爾於上下神祇。』』子曰：『丘之禱久矣。』《論語·述而》其次，王孫賈問曰：『與其媚於奧，甯媚於灶』，何謂也？』子曰：『不然，獲罪於天，無所禱也。』《論語·八佾》天是祈禱的對象，必有性情。」梁燕城肯定了儒家的「天」有性情之後，接著肯定了「天」的主宰性，如「天將以夫子為木鐸」《論語·八佾》，再如「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！」《論語·憲問》只有「天」才能了解包括孔子的一切人，在此顯示出「天」的主宰性與感通性。孟子承接孔子的思想，也認為「天」有主宰性，「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動

心忍性，曾益其所不能。」《孟子·告子下》¹³至此，梁燕城認為，先秦儒家思想中的「天」是一個有性情、能感通、有主宰性的「天」。

總的來說，梁燕城從孔孟之「仁」理念出發，強調了普遍人性中的「仁愛性」，並通過孟子「盡心—知性—知天」的感通路徑將「人」之「仁愛性」溯源至本體「天」，由此肯定「天」是一個可感通的「仁愛本體」；接著通過孔孟對「天」的描述證明其有「性情」並且能「主宰」，最終先秦儒家思想中的「天」被理解為一個有性情、能感通、有主宰性的「天」，這是其會通耶儒的一個重要基礎。

（二）會通耶儒之「默現天」與「朗現天」

梁燕城雖然論證了先秦儒家思想中的「天」是有性情、能主宰的「天」，但並未因此將儒家的「天」直接等同於基督教的“God”，而是在對「天」與“God”進一步探討分析中發展出其獨特的「上帝觀」。

首先，他注意到儒家的「天」與基督教的“God”的不同之處，儒家的「天」是沒有言語的，而基督信仰中的“God”則是指以說話及參與歷史的方式向人揭示自己的。《論語·陽貨》載：子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」，孟子也提出天不言而能降命：「昔者，堯薦舜於天而天受之。暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」《孟子·萬章上》在他看來，「現」是指一種呈現，「天」則是指終極真理，此中儒家的「天」是默然不說話、只在宇宙中流露出一種自然的情意，可稱為「默現天」。相對於「默現天」，聖經中的“God”是以說話和行動的方式啟示自己，則可稱為「朗現天」。¹⁴

至此梁燕城提出了「天」的兩種呈現方式，並接著論證「默現天」與「朗現天」作為兩種彰顯形式接通儒家思想和基督教神學的可能性。首先，梁燕城認為「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」《論語·憲問》中這一與孔子相通的「天」彰顯出一種隱含的性情；其次，從孟子到王陽明的整個道統都強調從主體進達真理的修養路徑，該修養路徑強調主體可察識內在於心的道德感受修養自身，這道德感受的根源又是道德的心性本體—即「天道」，因人的「道德感受」帶著情意和人格，

所以「道德感受」所源於的「天道」也應帶著情意和人格，即是說作為心性本體的「天道」有潛存的性情。於是可以說，「天道」作為「默現天」可有三種呈現方式的解讀，一是儒家思想中內在於心的「心性本體」，二是前文提到有主宰性的大自然之「創造本體」，三是與人相知相契、有性情的「位格天」。^[5]

以此進一步來說，這一「位格天」如果隱含性情，有一「默現」的形式彰顯自己，那麼也能以說話行動之「朗現」的形式彰顯自己，於是儒家思想中的「天」就可與基督教神學中的“God”接通，這是「默現天」之「朗現」的可能性。此外，基督教神學中的「朗現天」也有「默現」之事實，如保羅在《新約·羅馬書》第一章中所說：「神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裡，因為神已經給他們顯明。自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」再如保羅在《新約·使徒行傳》第十七章中所說：「要叫他們尋求神，或者可以揣摩而得……世人蒙昧無知的時候，神並不監察，如今卻吩咐各處的人都要悔改。」並接著說：「因為他已經定了日子，要借著他所設立的人按公義審判天下，並且叫他從死裡復活，給萬人作可信的憑據。」^[6]這可表明主動來人間施行救贖的「朗現天」之「默現」的可能路徑。可見，梁燕城從「默現天」之「朗現」和「朗現天」之默現這兩條路徑同時來接通儒家思想與基督教神學，以實現耶儒之會通。

總的來說，梁燕城認為「默現天」與「朗現天」雖為不同的彰顯形式但在實質上都是同一「至上超越」，當上天不說話，顯示為「四時行焉，百物生焉」及「以行與事示之」時，就可以稱為有情而不言的「默現天」；當上天主動和人說話，向人顯示自己，即為啟示自身仁愛公義的「朗現天」。儒家的「天」與基督信仰中的“God”在不同的彰顯形式背後的「至上超越」層面有了相通的可能性，這可稱之為一種會通耶儒的「天」論，同時這也是梁燕城的感恩神學思想中的「上帝」觀。這種獨特的「上帝」觀可回答儒家關於“God”為何沒在中國歷史中啟示自身的問題，有助於拉近儒家與基督

信仰在至高真理上的距離，是梁燕城在會通耶儒時的大膽嘗試，但「默現天」與「朗現天」的區分似乎只解決了「最高真理」啟示自身的方式問題，「天」與“God”的豐富內涵並不能因啟示方式的聯通而得到統一，如「天」與“God”的可知性問題、「三位一體」與「天」的問題並沒有因之得到合理解釋，容易導致雙方產生教義上的誤解。

二、恩情感通的感恩神學

梁燕城比較了中西哲學的思維方法，認為中國哲學重視「關係」概念，西方哲學重主客二分，尤其在啟蒙運動後，「理性主義迫使神學用邏輯系統建構自己，又其以人主體為本的思路，也迫使神學走向以人為中心的思路，視神人間的屬靈關係為次要，以致近世紀的神學或走向抽象的純理性架構，或存在主義式的非理性體會中，而失去《聖經》中最核心的神人關係」。^[7]而中國文化中存在一種重視「感通關係」的鮮明特徵，從這種「感通關係」出發來看待基督教神學中的「神人關係」，可以發展出一種「上帝是愛」的恩情神學和「天人相通」的感通神學，並可合稱之為「恩情感通」的感恩神學。

（一）「上帝是愛」的恩情神學

《聖經》中上帝主動與人說話，主動在歷史中行動，主動與人建立關係，梁燕城認為可嘗試用「我一你相關」的模式取代「主—客」對立模式，以此更親切地從中國文化的思維中體悟宇宙的本體是仁愛本體，著眼於《聖經》中直接描述的神一人關係，構建一種側重「神—人恩情」的恩情神學。

恩情神學之「神—人恩情」首先表現在上帝主動與人立約，建立「神—人恩情」關係。第一是上帝與挪亞立約，「……『我卻要與你立約；你同你的妻，與兒子兒婦，都要進入方舟。』」（《舊約·創世記》6:18）「神曉諭挪亞和他的兒子說：『我與你們和你們的後裔立約，並與你們這裡的一切活物——就是飛鳥、牲畜、走獸，凡從方舟裡出來的活物——立約。我與你們立約，凡有血肉的，不再被洪水滅絕也不再被洪水毀壞地了。』（《舊約·創世記》9:8-11）上帝在發洪水前後都與挪亞立約，將世上

生命交付其手中，這是重述上帝與人在「創造」時的關係，人管理天地萬物或具有上帝的形象，這是創造時上帝對人的恩情。^[8]

第二是亞伯拉罕的約。「你當在我面前作完全人，我就與你立約，使你的後裔極其繁多。……我與你立約；你要作多國的父……我要將你現在寄居的地，就是迦南全地，賜給你和你的後裔永遠為業，我也必作他們的神。」（《舊約·創世記》17:1-8）

「亞伯拉罕的約」，是上帝主動要求亞伯拉罕作完全人，成為多國之父及賜予迦南地。這約使上帝與亞伯拉罕建立了一種恩情關係，使亞伯拉罕成為上帝的朋友。^[9]

第三是「摩西與西乃山之約」。「我與他們堅定所立的約，要把他們寄居的迦南地賜給他們。我也聽見以色列人被埃及人苦待的哀聲，我也紀念我的約。……我要以你們為我的百姓，我也要使你們的神。」（《舊約·出埃及記》6:4-7）從西奈山下來之後，「摩西將血灑在百姓身上，說：『你看！這是立約的血，是耶和華按這一切話與你們立約的憑據。』」（《舊約·出埃及記》24:8）上帝聽到以色列人受苦所發出的哀聲，主動釋放以色列人，並說「我要以你們為我的百姓」，通過這約，上帝和以色列人建立了恩情關係，這是上帝主動與人建立的恩情關係。^[10]

第四是耶穌來到人間與人所立的新約。「為此，他作了新約的中保，既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得著所應許永遠的產業。」（《新約·希伯來書》9:15）到了新約時代，耶穌基督道成肉身來到人間，通過流血受死和復活，與人類另立新約。這約是上帝親自臨到人間使人類可與上帝和好，使接受這救恩的人，被聖靈引導而成為「上帝的兒女」，重建神與人的恩情關係。^[11]

恩情神學之「神一人恩情」還表現在上帝「道成肉身」對人類的救贖。上帝「道成肉身」來到人間不僅是與人的「相遇」，更是一種向人主動開出的恩典和親情。梁燕城認為罪在根源上是人與完美者之感通關係的破裂，具體後果是由陷溺和蒙蔽而產生的罪行。^[12]世人因罪與上帝處於隔絕關係中，而上帝因著慈愛與恩情來到人間，願意寬恕和

接納人的一切罪過，也聆聽人的一切苦情，突破罪的困局，由隔絕而轉為復和，恢復上帝和人的溝通，這是上帝賜予人類的「神恩」，是上帝在救贖人類意義上賜予的最大恩情。以此來看「三位一體」之上帝，則可說聖父是最高恩情的主宰，是創造天地的主，執行公義、施行慈愛，拯救被奴役的民族，為弱勢的人申冤。聖子耶穌是感通人間苦罪，以大悲愛下臨具體人間的道，是上帝所發出的言語，成為肉身，參與在人類苦難與罪惡之中，帶苦罪進入死亡，而後從復活轉化出新生命。聖靈是臨到人心靈而彰顯上帝生命力，與人同行的保惠師，以包容之仁愛住在信徒心中，也是上帝直接在人心中感通，撫平人創痛，提醒人勿犯罪過，為人歎息禱告的上帝智慧與慈愛。在救贖人類的過程中三一上帝以聖父、聖子、聖靈的臉容與人相遇，且都參與在創造、啟示、救贖的天國的大行動中。

[13]

總的來說，恩情神學重點在於闡釋上帝與人立約所體現出的「神一人恩情」關係。從上帝與挪亞、亞伯拉罕、摩西所立之約到耶穌道成肉身對全人類的救贖，凸顯出的是上帝之慈愛恩情，這一方面可以平衡希臘哲學「實體」觀的影響，一方面則可以將中國文化中，尤其是儒家思想中的恩情擴充到宇宙是一個有恩情和親情的世界，上帝是跟人建立恩情關係的上帝，這是恩情神學的基本內涵。

（二）「天人相通」的感通神學

梁燕城認為中國文化中有一種重視「感通關係」的潛在特徵，於是從「感通關係」出發來闡釋基督信仰中的「三位一體」、「道成肉身」教義，構建其具有中國文化特徵的「感通神學」。

感通神學認為上帝是「三位一體」之感通上帝，是愛的本體。上帝是以感通為性的上帝，那麼其作為造物主，創造的也是易經中天、地、人三極感通的宇宙，同時也因感通性與仁義之人性相連接，這就在宇宙論和人性論上接通了中國文化與基督教。此外，傳統神學認為上帝有聖父、聖子、聖靈三種情格^[14]，聖父創造天地，來到人間道成肉身即為聖子耶穌基督，耶穌與人共擔苦難後復活升天，之後聖靈來到人間與人同在。若以「感通」這一理念來說，上帝作為本體之本，其三位一體是

感通的，上帝啟示自己是通過三種與人感通的方式，一是通過天地創造者和掌管者之聖父的方式，二是通過道成肉身之聖子基督的方式，三是通過臨入人心靈之聖靈的方式，因父、子、靈三位為感通無間的一體，信徒便通過與父、子、靈三種方式的感通而經歷同一位上帝，於是「三位一體」的神學解釋在「感通神學」中也得到了合理解釋。因而「感通神學」中的「三位一體」之「感通上帝」既有與中國文化的接通點，同時也不違背基督教神學的基本信仰與核心教義。

感通神學認為，「道成肉身」是人神恢復「感通」的復和過程。具體來說，世界原本是一個天地人感通且和諧共生的宇宙，人類始祖因偷吃禁果被趕出伊甸園，又手足相殘引發更大的罪惡，由此人類一同捲入共業原罪之中，這罪使得人與天地的感通性隔絕。但上帝又因著愛以聖子來到人間，經歷人間的悲歡離合，與人類一同承擔苦難，最終被釘十字架而完成對人類的救贖，由此突破人神的隔絕，恢復跟人類的感通關係，這種天、地、人恢復感通的復和給人帶來了終極和諧即新天新地的盼望。人與上帝復和後，表明上帝的天國已臨在人間，但還未完成完全的感通，基督徒於是在現世中要以犧牲和受苦來達至和諧。這種「神人」間的感通關係在儒家思想中即是成「仁」的境界，而新天新地的來臨——這一未完成的盼望，即是易經中「既濟未濟」所描述的狀態^[15]。由此，「感通神學」以「感通」拉近了「道成肉身」這一教義與中國文化的距離，同時也為「道成肉身」提供了一個更為豐富的救贖內涵。

總的來說，感通神學認為「三位一體」之上帝是彼此感通的統一體，其所創造的宇宙也是一個萬物感通的宇宙，上帝「道成肉身」是人神恢復「感通」的復和過程。「感通」概念既是中國人所親近的文化詞彙，也能恰當地解釋基督信仰中的核心教義，一定程度上還能調和耶儒在「人性論」上的分歧，是基督教中國化在神學反思層面的有益嘗試。

三、榮神益人的感恩行動

感恩神學中的「恩情」與「感通」概念不僅在

神學思想中可以得到合理闡釋，其具體內涵也體現在一系列榮神益人的感恩行動中。具體來說有三個方面：一是舉辦學術會議推動宗教間對話，這是基於恩情感通而推進的文明對話實踐；二是投身於基層教育與慈善活動，這是因恩情感通而生出的慈善行動；三是積極向政府獻言建策，這一參政議政行動是基於恩情感通的愛國實踐。

1. 恩情感通的文明對話

感恩神學強調「恩情感通」的「神人關係」，同時也肯定了一個「恩情感通」的宇宙世界。人類共同生活在一個「恩情感通」的宇宙世界，即便處於不同的文化背景之下，不同文明間也是可以彼此感通交流的，進而達到互鑒通和的理想效果。梁燕城在海內外積極舉辦各種學術文化會議，大力推動宗教間對話與互動，是基於恩情感通的神學內涵而推進的文明對話實踐。具體來說，1994年梁燕城在海外創立「文化更新研究中心」，並創辦中文學術期刊《文化中國》，致力於推動中國文化的發展以及不同宗教文化間的對話與交流互鑒，同時倡導海外華人積極參與中國建設，更新重建中國文化精神價值，這是基於感恩神學之「恩情」與「感通」而產生的實踐行動，其因上帝之「感通」關係而對中國文化有深切感悟，又因上帝之「恩情」參與到這一文化更新的實踐當中。此外，「恩情感通」之神學內涵也貫穿於其在國際上多次舉辦的會議與學術講座中。例如：1994年11月，在美國哈佛大學舉行了「儒學與基督教對話」會議。1995年1月，在加拿大西門菲莎大學，舉行了「文明衝突與文化中國」國際研討會。1995年8月，在加拿大溫哥華主辦了「當代中國文化的危機與出路」學術講座。1996年3月，在加拿大溫哥華，主辦了「現代管理與儒家的智慧」學術講座。不難看出，梁燕城舉辦的學術會議多是以中國文化的發展及其與基督教的對話為主題，這是其有感於中國文化的處境及其與基督信仰的互動而萌生的感恩實踐，因上帝是一恩情感通的上帝，人亦在這種恩情感通下有感通的可能性，於是其在中國文化的浸潤中能感通中國文化的處境，也能在推進中國文化與基督信仰的對話中促進這種「恩情感通」關係，形成所謂基於恩情感通的文明對話實踐。



2. 恩情感通的慈善行動

感恩神學中包括「上帝是愛」的恩情神學與「天人相通」的感通神學，恩情神學之「上帝是愛」即是強調上帝是儒家思想所推崇的「仁愛本體」，這一「仁愛本體」是人善之本性的來源，梁燕城投身於基層教育與慈善活動所體現出的愛，體現出上帝之「恩情感通」的神學內涵。具體來說，梁燕城以「文化更新研究中心」為組織平台，在全球各地奔走呼號募捐籌款，開展貧困兒童與青年助學活動，在廣西、雲南兩地建設學校15所，至2022年已資助了21000人次的學生完成學業，如今近百人大學畢業成為醫生、老師和其他專業人士，並進入這一社會慈善的良性循環中。這些助學慈善行動無疑是其因著對恩情感通之上帝的深刻體悟而去踐行的，恩情感通之上帝以其無限親情感懷弱者，人在這一完美者的感通之下彼此關愛感通，因著神恩重新恢復與上帝的感通關係。此外，梁燕城也關注弱勢群體的現實困境及受災民眾的心靈狀態。自2001年起，他深入到貧困山區留守兒童與城市民工群體中，了解底層弱勢群體的生存環境與現實困境，盡力為這些弱勢群體提供幫助與支持，如資助一些農民工子女在城市學校就讀，並及時向中央提交改善貧困的建議書。2008年四川汶川地震後，一大批災民失去親人與家園，心靈遭受重大創傷，梁燕城組織一批專業人士積極投身災民心理輔導工作，慰藉大批失去家園與親人的災民，鼓勵他們重新面對生活。這一系列社會服務與慈善工作，其內在動力都是源於梁燕城所提「上帝是愛」的恩情神學，世人因罪與上帝處於隔絕關係中，而上帝因著慈愛與恩情來到人間，願意寬恕和接納人的一切罪過，與人共擔苦難，人也憑著這份恩情與身邊人感通，用無條件的愛與底層弱勢群體共擔艱苦，以慈善行動踐行「上帝是愛」的恩情神學。

3. 恩情感通的參政議政

感恩神學強調上帝與人的恩情感通，若在奧古斯丁「罪是完美的虧損」這一定義基礎上，從「感通」關係來看待「罪」的問題可有如下理解：上帝是於內在關係中與人感通的完美者，恩典與自由是行善的動力。伊甸園本是一個實現人和世

界的完美性的過程，實現善需要自由，但自由可能使心靈陷溺於該過程的任一階段，以某一種善為「偶像」執著追逐，而不指向終極的完成，惡就因陷溺於善而生出來。所以，人犯罪是陷溺於實然存在層次的小善中，阻隔了與本體的仁愛感通，虧損了其本體的善。罪在根源上是人與完美者之感通關係的破裂，具體後果是由陷溺和蒙蔽而產生的罪行。¹⁶梁燕城面對中國社會中存在的「廉政建設」、社會民生等問題，沒有站在旁觀者的角度一味加以批評，而是極大的熱情投入到這些實際問題的解決途徑中，積極向政府獻言建策，嘗試推動中國的廉政文化建設，改善民生問題，這是基於其從「恩情感通」出發對「罪」的認識而進行的參政議政的神學實踐。從1996年開始，文化更新研究中心先後向政府提交過四十多個建議，包括農民工子女保障、教育政策、醫療改革等關涉不同方面的建議。1997年，與上海復旦大學發展研究中心合作，開始在中國提倡廉政文化，先在海外籌款，申請到加拿大國際援助基金，後又得到上海政協支持，共同推動廉政研究交流。1999年，在上海及溫哥華兩地成功舉辦中加廉政交流會議。從1999年至2001年在中國提倡符合新時代的道德教育，建立道德教育的教授團隊，到國家高級教育行政學院、華東師範大學、復旦大學等舉辦道德教育講座與培訓，以期通過重建道德來幫助腐敗問題的解決。可見，梁燕城認為廉政建設是處於「罪」的狀態下的人對「恩情感通」之上帝的回應，人因陷溺於實然存在層次的小善中，如無限追求權力、金錢等，而阻隔了與本體的仁愛感通，導致人與完美者之感通關係的破裂，推動廉政建設即是將人從權力、金錢的泥沼中拯救出來，這有利於恢復社會正常秩序與道德重建，從神學來講即是恢復與恩情上帝的感通關係，實踐其「恩情感通」的感恩神學。

四、結語

恩情神學所闡釋的「神—人恩情」關係，肯定了天人之間的「感通」關係，拉近了人與人間的溝通關係，建立了一個多元溝通的宇宙，有助於人與自然恢復感通關係，重建人與自然的和諧狀態。現

代文明的發展對大自然生態關係的破壞已經到了極其嚴重的地步，而這正是基於以人為中心的思想而導致的惡果。恩情神學有助於使人意識到自己和自然是息息相關的一個有機整體，天地萬物各安其位，人不能一味向大自然索求，人可因與上帝的溝通而徹底自省和批判其自我中心的偏見，轉而以上帝的無限眼界觀賞天地萬物，看其全面關係，尊重其各自的生存地位和價值，恢復與天地萬物的感通關係，重建人和自然的和諧。

感通神學在一定程度上調和了耶儒在「人性論」上的分歧，有助於實現耶儒會通。因儒家所謂「性善」是立基於人修養實踐的根據是人性所感知的善之本體而說的，基督教所強調的「罪」則是立基於人與上帝的感通關係破裂時的狀態而說的。從根源上來說，儒家思想和基督信仰在本體層次上對「原善」都是肯定的，而在「實然層次」上也承認惡行的存在。所以二者並非是對立的，這有助於實現耶儒會通。

總之，梁燕城通過比較中西哲學與文化，認為儒家的「天」與基督信仰中的“God”因不同的彰顯形式而有「默現天」與「朗現天」的區分，但在實質上都是同一「至上超越」，這種「上帝」觀雖然未能徹底解決雙方在具體內涵上的差異性，會通耶儒的「天」論也仍存在爭議，但其在一定程度上打通了基督教神學與儒家思想的隔閡，由此建立的感恩神學可以說不違背基督信仰的基本真理，同時也與中國文化有接通之處。

「上帝是愛」的恩情神學重點在於闡釋上帝與人立約所體現出的「神—人恩情」，使人重新認識上帝是一仁愛本體，還拉近了神與人的溝通距離；「天人相通」的感通神學從「感通關係」出發來闡釋基督信仰中的「三位一體」、「道成肉身」教義，二者從中國文化中的「恩情」、「感通」觀念入手，相比希臘哲學中「實體」上帝的概念，恩情感通的上帝似乎更符合中國人對於皇天上帝的想像，聖父創造、聖子救贖、聖靈保惠的三位一體之恩情本體使人以一中國視角認識上帝是一仁愛本體，拉近了神與人的溝通距離，這也契合中國人所嚮往的宗教體驗。

因此可以說，梁燕城的感恩神學是基督信仰

進入中國之後體現在神學思想層面的回應，在基督教中國化道路上提供了一個對話與會通的切入點，雖然其理論不盡完善，但在一定程度上緩解了異質文化的對立感，已然是一種從中國思維與文化出發的基督教神學思想，是基督教中國化在神學思想上的積極嘗試。

本文是中央民族大學公共項目「宗教中國化與鑄牢中華民族共同體意識理論體系研究」（項目號：2022MDZL03）的階段性成果。

參考文獻

- 1.《聖經》和合本2010新國際版（北京：中國基督教兩會出版，2019年）。
- 2.蔡仁厚、周聯華、梁燕城著：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》第2版（宇宙光出版社，1986年）。
- 3.范鵬、梁燕城：〈道不同可以為謀—關於宗教與社會和諧的對話〉，載《民族宗教問題高層論壇》2009年。
- 4.賈佑春、黃偉康、梁燕城著：《向死而生—心理諮詢師帶你走進汶川地震倖存者的世界》（成都：四川大學出版社，2012年9月）。
- 5.梁燕城：《破曉年代—後現代中國哲學的重構》（上海：東方出版中心，1999年）。
- 6.梁燕城：《巨變時代下的沉思—綠色、民主與後現代思潮》（現代教育研究社），1990年5月。
- 7.梁燕城：《中國哲學的重構》（宇宙光全人關懷機構，2004年）。
- 8.梁燕城：《當基督遇到儒道佛—中國文化與基督信仰的對話》（北京：宗教文化出版社），2016年5月。
- 9.梁燕城：《中國境界哲學與境界神學》（北京：宗教文化出版社），2019年12月。
- 10.梁燕城：《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年10月）。
- 11.韓思藝：〈建構中華神學：梁燕城融通轉化中西神哲學之路〉，載《文化中國》，2020年4期，第89-99頁。
- 12.李安澤：〈梁燕城「中華神學」的理論建構與「彩虹文化」的理想〉，載《文化中國》，2022年第1期。
- 13.呂武吉：〈中國哲學的重建：梁燕城、牟宗三與現象學〉，載山東大學易學與中國古代哲學研究中心、青島市嶗山風景區管理委員會《易學與儒



學國際學術研討會論文集》（儒學卷）；山東大學易學與中國古代哲學研究中心、青島市嶗山風景區管理委員會；山東大學易學與中國古代哲學研究中心，2005年12月。

14. 明曉旭：〈梁燕城的「彩虹神學」〉，載《文化中國》，2020年4期，第81-88頁。
15. 李振綱：〈解析《論語》的核心理念：仁〉，載《現代哲學》，2007年(05)，第57-61頁。
16. 文愛平：〈梁燕城：我的中國夢〉，載《北京規劃建設》，2013年，No.148(01)，第183-188頁。
17. 魯諄：〈熱心中西文化交流的梁燕城博士〉，載《炎黃春秋》，1997年(11)，第72-73頁。

注釋

- [1] 梁燕城：《儒道易與基督信仰》，（北京：宗教文化出版社，2013年），第208-209頁。
- [2] 同上，第209-211頁。
- [3] 同注[1]，第211頁。
- [4] 同注[1]，第212頁。
- [5] 梁燕城：《會通與轉化》增修版，（香港：文化更新研究中心，2019年），第81-89頁。
- [6] 同注[1]，第213-215頁。
- [7] 同注[1]，第224頁。
- [8] 同注[1]，第227頁。
- [9] 同注[1]，第227頁。
- [10] 同注[1]，第227頁。
- [11] 同注[1]，第227頁。
- [12] 同注[5]，第56-63頁。
- [13] 同注[1]，第237-238頁。
- [14] person，一般譯為位格，梁燕城認為性情更能代

表上帝是personal的，因此譯為情格。

[15] 梁燕城：《當基督遇到儒道佛》，（北京：宗教文化出版社，2016年），第93頁。

[16] 同注[5]，第60-63頁。

A Study of Leung In-Sing's Theology of Gratitude

Zhang Kai (Minzu University of China)

Abstract: Leung In-Sing's gratitude-theology is based on the "heaven" theory of mutual understanding between Confucianism and Christianity, and on the basis of analyzing the connotation and nature of "heaven" in the Confucian classics of the pre-Qin period, he tries to connect Confucianism and Christian theology from the two paths of the emergence of "Moxian Tian" and the gleaming of "Langxian Tian". From the "communing relationship" in Chinese culture to understand the "relationship between God and man" in Christian theology, we can develop The theology of loving-kindness which means "God is love" and The theology of communication which means the connection between heaven and man, which can be collectively called "loving-kindness and communication" theology. The concepts of "loving-kindness" and "communication" in Gratitude Theology can not only be reasonably explained in theological thoughts, but also reflected in a series of grateful actions to honor God and benefit people.

Key Words: "Moxian Tian", "Langxian Tian", The theology of loving-kindness, communing relationship

挑戰刻板印象：

當代美國電影工業的華裔「她者」

■ 楊靜

廣東外語外貿大學

引言

電影誕生於19世紀末，是藝術創作和科技進步的聯合產物，也是現代社會流行的文化商品，用聲光電的幻象為人群提供娛樂化的精神快餐。因其製作發行模式和感染情緒的巨大魅力，電影在映射構建社會現實的同時，潛移默化地影響了公眾集體無意識。百餘年來，美國銀幕上的華裔女性角色或柔弱或狠毒，富含異域風情，迎合了西方觀眾的獵奇心理。如文化學者勞拉·穆爾維所言，電影首先滿足的是「窺視慾」，¹好萊塢影片裡的女性既是鏡頭凝視的對象，也是承載男性欲望的客體。審視美國電影業，從銀幕上魅力四射的白人男性英雄，到掌控藝術品質的導演；從籌建劇組與審核預算的製片人，到奧斯卡主辦機構——美國電影藝術與科學學院的成員評委；男性主導的話語權滲透了台前幕後的諸多環節。在性別等級地位差異之外，華裔女性更面臨美國主流社會的文化傲慢和種族主義偏見，是被多重邊緣化的弱勢「她者」。

20世紀50年代以來，隨著非裔主導的平權運動興起，亞裔族群意識覺醒，華裔影人開始嘗試用影像探索族裔身份。劉詠嫦1980年執導的《中國：我的故土》(*China: Land of My Father Felicia*

Lowe)時長28分鐘，實況記錄了返鄉之旅；曾奕田的14分鐘短片《縫紉的女人》(*Sewing Women Arthur Dong*)1982年上映，根據母親的口述歷史，描述早期華裔女性移民的艱辛。王穎導演的偽紀錄片《尋人》(*Chan Is Missing Wayne Wang* 1982)用顆粒粗糙的黑白膠卷拍攝，勾勒唐人街的日常生活，榮獲了美國獨立先鋒電影的多個獎項，成為亞裔影像的經典作品。王正方執導的《北京故事》(*A Great Wall Peter Wang* 1986)以

摘要：回顧美國影史，華裔女性或隱形或沉默，受制於西方中心主義的思維定勢，是被好萊塢邊緣化的「她者」。近期的兩部華裔主導影片，2018年的浪漫喜劇《摘金奇緣》和2019年的家庭親情片《別告訴她》，用新穎多元的女性角色掙脫了異域符號的束縛，引起社會關注。本文擬結合亞裔影片的生產傳播，探討其如何挑戰銀幕刻板印象，改寫好萊塢的「東方主義」模板。新世紀以來，華裔影人努力突破窠臼，拓展發聲渠道，在藝術創新和商業效益之間斡旋，成功介入美國主流的種族、性別和文化等級話語。

關鍵詞：好萊塢；華裔女性；刻板印象；東方主義；挑戰

華裔家庭的探親之旅展現中美文化差異。這些低成本影片受題材和時長所限，往往只能參賽電影節或小規模上映，公眾關注度不足。在好萊塢發展的華裔女演員，如上世紀50-60年代的周采芹(Tsai Chin)、盧燕(Lisa Lu)和關南施(Nancy Kwan)，80年代以來的陳沖(Joan Chen)、鄔君梅



(Vivian Wu)、楊紫瓊(Michelle Yeoh)、劉玉玲(Lucy Liu)和溫明娜(Ming-Na Wen)等，也面臨曝光率不足的困境。在美國電影工業的性別和族裔版圖中，她們要麼扮演遙遠時空的弱女和尤物，要麼短暫露面烘托美國的多元文化氛圍，出演主角的機會寥寥。在曾奕田執導的90分鐘紀錄片《好萊塢華人》(*Hollywood Chinese 2007*)中，華裔影人多年的奮鬥歷程充滿艱辛和坎坷。南加州大學安南堡新聞傳播學院的研究顯示，亞裔演員被分配的台詞一般不超過全劇的5%^[2]。2019年5月，劉玉玲受邀在好萊塢星光大道按下手印，標誌著華裔影人逐漸上升的顯示度和影響力。在反種族主義運動、女性爭取平權等時代潮流中，好萊塢不得不採取一些「政治正確」的表態舉措，讓華裔境況有所改善。2000年，劉玉玲跟當紅影星德魯·巴里摩爾(Drew Barrymore)同台演出，在《霹靂嬌娃》(*Charlie's Angel*)中扮演身手利落的女偵探；但片酬只有後者的約1/10。2002年在拍攝第二部《霹靂嬌娃》(*Charlie's Angel: Full Throttle*)期間，她跟哥倫比亞公司據理力爭，謀求自己的合理權益，薪酬得以翻倍。劉玉玲隨後出演《殺死比爾》(*Kill Bill 2003*)和《清除代碼》(*Code Name the Cleaner 2007*)等熱門影片，聯合製作講述匈牙利革命的紀錄片《自由的怒吼》(*Freedom's Fury 2006*)，主演懸疑劇《福爾摩斯：基本演繹法》(*Elementary 2012-2019*)並擔任了部分劇集的導演，積極拓寬渠道。另一方面，電影工業的全球化程度加深，好萊塢對海外票房收入愈發倚重，為適應多元的市場需求進行了一些微調。《環形使者》(*Looper 2012*)和《鋼鐵俠3》(*Iron Man 3 2013*)推出「中國特供版」，添加了許晴與范冰冰的戲份。^[3]在科幻巨製《哥斯拉2：怪獸之王》(*Godzilla: King of the Monsters 2019*)中，中國影星章子怡排名演職員表的第五位。這些「植入」的角色充當了「象徵性的點綴」，是拓展海外市場的權宜之計。^[4]對美國本土而言，她們的人物形象模糊，敘事功能混亂，觀眾影響力和票房號召力有限。

近期兩部熱映的華裔影片改寫了好萊塢模板，讓弱勢的「她者」走向舞台中心。《摘金奇緣》(*Crazy Rich Asians* Jon M. Chu)講述移民家庭的女

兒到新加坡拜見準婆婆的故事，2018年連續3個月蟬聯周末票房冠軍，在著名影評網站爛番茄(*rottentomatoes.com*)的新鮮度一度高達100%，票房高達2.35億美元，居好萊塢十年來的浪漫喜劇電影之首，掀起社會熱議。攜其餘威，王子逸執導的獨立電影《別告訴她》(*The Farewell Lulu Wang*)描繪孫女與奶奶的溫馨親情，2019年7月開始小規模上映。令人驚訝的是，這部中文對白超過70%、配有英文字幕的影片單廳開畫成績達到87833美元，平均票房超過同期上映的科幻大片《復聯4》(*Avengers: Endgame*)，口碑爆棚，獲得院線主流觀眾的青睞，榮膺獨立精神獎和金球獎等多項大獎。對照好萊塢僵化的異域符號，這些女性角色複雜鮮活，魅力十足，是引領敘事發展的原動力。她們是華裔演員、編劇、導演和製片人合力構建的藝術形象，標誌著華裔影人與西方男性霸權話語抗爭的階段性成果。本文借鑒愛德華·薩義德「東方主義」理論的研究方法，^[5]結合好萊塢華裔「她者」的歷史變遷，聚焦《摘金奇緣》和《別告訴她》的生產傳播機制，探討其對刻板印象的挑戰和改寫。

1. 好萊塢的經典「她者」

好萊塢銀幕形象「蓮花」和「毒龍女」體現了美國民眾對異域文化的複雜心態。這對相輔相成的「她者」由黃柳霜(1905-1961)扮演，她出生於洛杉磯的唐人街，一生共出演50餘部電影，涉足電視、舞台和廣播等多元媒介，奠定了華裔女性的模板。^[6]黃柳霜在彩色默片《海逝》(*The Toll of the Sea 1922*)中扮演少女蓮花(Lotus)，影片改編自普契尼歌劇《蝴蝶夫人》(1904)，編劇弗朗西絲·瑪麗恩把故事背景從日本「挪到」中國，因為對美國觀眾而言，後者顯得更加遙遠神秘。^[7]影片講述了一個俗套的故事：中國少女蓮花從海邊救起了美國水手艾倫·卡維爾，一見鍾情的跨國戀愛最終以悲劇收場，蓮花被拋棄後跳海殉情。在反復出現的全景和近景鏡頭裡，蓮花留著直垂眉心的厚重劉海，身穿類似戲服的華麗衣飾，要麼羞澀地絞著手帕送別戀人，要麼捧著愛人的照片訴說衷腸，是自願自發的男性附屬品。在一幕戲中，她照著過期

畫報剪裁了一套西式衣裙，自稱卡維爾夫人，憧憬隨夫返美、逛街購物的幸福未來。痴情的蓮花不僅幻想婚姻，「僭越」了自己身為尋歡對象的「本分」；而且覬覦美國，觸犯了本土的「黃禍」禁忌，只能以死贖「罪」。¹⁸在這一時期的美國影片中，「清除」華裔女性是慣用的敘事策略，意在維持盎格魯-撒克遜新教徒社會的價值觀，弘揚白人男性主導的「純潔性」身份認知。

黃柳霜在獲獎影片《上海快車》(*Shanghai Express* 1932)中塑造了另一個經典形象——「毒龍女」慧菲(Hui Fei)。在軍閥混戰的亂世中國，她乘著小轎來到車站月台，落轎步入車廂，漠然地斜睨著人群。伴著鼓、鑼、鈸等戲劇舞台音效，慧菲滿臉倨傲，眼神犀利，直視鏡頭，「挑釁」著觀眾的窺探。她梳著精緻的髮髻，留著長長的指甲，妝容艷麗，叼著煙捲吞雲吐霧，混跡在英國軍官、美國騙子和德國毒販之間，兼具舊式女子和摩登女郎的風範。這個角色戲份不多，主要充當了異域風情的符號，襯托好萊塢影星瑪琳·黛德麗(Marlene Dietrich)和英國男星克里夫·布洛克(Clive Brook)的愛恨糾結。在撲朔迷離的光影中，慧菲隱忍籌謀，手持利刃殺死仇敵的一幕讓黑暗中的觀影人群不寒而慄，果敢陰狠的性格為美國社會排斥野蠻的「她者」提供了心理注腳。¹⁹在白人優越的種族主義話語框架下，銀幕上的「蓮花」和「毒龍女」代表了主流社會對異域她者既好奇又畏懼，既鄙夷又憐憫的曖昧態度。

好萊塢彌漫的種族和性別偏見給華裔影人設置了多重障礙。在多年的演藝生涯中，黃柳霜一直無法擺脫孱弱可憐或妖艷邪惡的標籤。從《巴格達竊賊》(*The Thief of Bagdad* 1924)的蒙古奴隸，到《老舊金山》(*Old San Francisco* 1927)的妓女，再到《龍女》(*Daughter of the Dragon* 1931)的女魔頭，她只能扮演卑微或惡毒的角色，要麼屈從於白人男性，要麼死於非命。這些雷同的設置揭示了西方中心主義的思維定勢，銀幕上的華裔女性是凸顯民眾優越感、構建身份認同的「她者」。¹⁰拓展到社會現實層面，聲勢浩大的排華運動跟國會制定的《排華法案》(1882-1943)互為依托，讓美國社會的種族主義歧視變得合理化、制度化和法律化。

薩義德認為，殖民主義和帝國主義霸權話語通過對東方的貶抑，實現了他人認知和自我認可的統一，建構「先進」的文化身份。為突破東方妖姬的窠臼，黃柳霜曾試鏡影片《大地》(*The Good Earth* 1936)，但被米高梅公司拒絕，最終德裔演員路易絲·萊娜(Luise Rainer)勝出，因扮演中國農婦獲奧斯卡最佳女主角獎。

用白人演員替代劇本裡亞裔角色的「漂白」(Whitewashing)慣例，使黃柳霜錯失珍貴的主演機會，暴露了好萊塢根深蒂固的偏見。時隔半個多世紀，在2016年的頒獎典禮上，非裔主持克里斯·洛克(Kris Rock)引用網絡媒體的熱門標籤「奧斯卡太白了」(Twitter Hashtag #Oscars So White)，對種族歧視進行抨擊。但他隨即調侃，說舞台上三個身穿西裝、手拎公文包的亞裔孩子代表書呆子和血汗工廠的童工，現場笑聲如潮。針對這個惡劣的種族主義笑話，著名導演李安聯合亞裔影人寫信抗議；女星吳恬敏(Constance Wu)因情境喜劇《初來乍到》(*Fresh Off the Boat* 2015-2020)嶄露頭角，也在社交媒體公開發聲，譴責奧斯卡頒獎禮對亞裔的醜化。面對美國電影業的打壓和歧視，華裔影人不甘被主流話語妖魔化，努力拓展渠道，從統籌幕後製作到重構銀幕形象，全方位改寫好萊塢的固化模板。

2. 嘲諷與迎合：《摘金奇緣》的雙重敘事策略

《摘金奇緣》的製作發行凝聚了華裔影人的集體力量，喚醒了亞裔群體的榮譽感。華裔影片《喜福會》(*The Joy Luck Club*)以母女和解為主線，褒揚了模範族裔的歸化，是1993年的賣座影片。時隔25年，美國才出現了另一部全亞裔影片：《時代》周刊稱《摘金奇緣》「將改變好萊塢」(Time 2018年8月27日)，主演吳恬敏成為該刊的封面人物。影片改編自暢銷書《瘋狂的亞裔富豪》，華裔作家關凱文(Kevin Kwan)對新加坡權貴的調侃觸動了社會熱點。¹¹好萊塢資深製片人妮娜·雅各布森(Nina Jacobson)與作家簽訂電影合約時，關凱文僅收取1美金的版權費，以保留在編劇、選角和台詞等環節的話語權。他與華裔導演朱浩偉合



作，果斷拒絕了好萊塢的「漂白」提議，力圖呈現真實的華人故事。^[12]

由於好萊塢的華裔人才儲備有限，團隊邀請出生於馬來西亞的阿黛爾·林(Adele Lim)為聯合編劇，並通過互聯網在全球招募華裔演員。英國籍的陳靜(Gemma Chan)、馬來西亞籍的楊紫瓊(Michelle Yeoh)和美國歌手林家珍(Awkafina)先後加盟，人才薈萃。影片於2018年8月初的星期二在洛杉磯首映時，引起轟動。演職員和影迷創造了推特話題標籤 (hashtag #GoldOpen)，呼籲院線增設黃金時段的排映場次；有亞裔觀眾攜全家買票，甚至包場招待親友觀看。不同於《喜福會》對舊中國的苦痛回憶，《摘金奇緣》洋溢著歡樂氛圍，講述吳恬敏扮演的華裔瑞秋隨男友返鄉，卻發現他是首富家族的繼承人，克服種種障礙征服豪門的故事。當代「灰姑娘」的愛情童話在新加坡取景，對華裔富豪圈的渲染印證了西方媒體宣揚的「亞洲新鍍金時代」，在一定程度上迎合了美國社會對異域的偏見和歧視。^[13]另一方面，影片的生產傳播堪稱亞裔群體的文化盛事，銀幕上光彩照人的華裔女性群像改寫了好萊塢的刻板印象。

影片選擇以華裔女性的視點展開故事，策略化地挑戰了西方的文化等級觀念。在美國長大的瑞秋來到新加坡，看到機場航站樓內五彩斑斕的

蝴蝶園，心醉神迷，忍不住感嘆「肯尼迪機場只有沙門菌和絕望」。新加坡地處太平洋邊緣，被譽為亞洲富豪的後花園，摩天大樓、屋頂泳池和跨海大橋等在航拍鏡頭下構成了超現代的都市景觀。頻頻出現的珠寶、跑車、別墅和遊艇等奢侈品彰顯了華裔富豪的消費能力：他們不再是渴盼逃離故土，憧憬「美國夢」的難民；而是人脈網絡強大、商業觸覺遍布全球的掌權者。影片開場的序幕中，楊紫瓊扮演的楊太太被倫敦的酒店經理歧視，她即刻撥打越洋電話，買下這家奢華酒店，精準擊潰了白人男性的傲慢。在運鏡手法和背景音樂的襯托下，楊太太穩居畫面的核心位置，冷靜地應對種族歧視，用資本的力量顛覆了西方社會的偏見。從被驅趕的遊客到新晉老闆，她睿智沉穩，把控局勢，雖然砸錢式的「報復」過於膚淺，但戲謔的情節逆轉引發了共情。華裔富豪的奢靡生活是影片的噱頭，跟2014年的兩檔電真人秀節目相呼應：美國NBC的《比弗利山的富二代》(*Rich Kids of Beverly Hills*)和溫哥華HBIC TV的《公主我最大》(*Luxurious Lifestyles of the Ultra Rich Asian*)記載了北美華裔富人的奢華生活。大小銀幕上的物質財富堆疊既挑戰了好萊塢貧瘠的異域想像，又隱含著對華裔新富階層的嘲弄和鄙夷。

職業女性瑞秋與豪門楊太太的矛盾構成敘事

動力，跟族裔身份和文化傳承的主題交織，豐富了影片的維度。這些華裔角色學識淵博，性格複雜多元，擺脫了「被侵害的……女性她者」的刻板印象，^[14]具有很高的辨識度。瑞秋的首次亮相是在階梯課室的講台上，演示怎樣使用「博弈論」反敗為勝，特寫鏡頭裡的她自信昂揚，縝密的頭腦風暴贏得滿堂喝彩。她的母親初到美國只能在飯館端盤子謀生，瑞秋聰穎勤奮，通過教育實現了跨階層的流動，任職紐約大學教授，堪稱「美國夢」的完美演繹。在美國的族裔語境裡，基因遺傳和職業選擇讓瑞秋對自己「純正」的華裔身份深信不疑。在華族文化傳統深厚的新加坡，楊太太卻認為她過於西化，不是真正的中國人，難以融入古老的家族。影片介紹並展示了美國、新加坡、澳洲、香港和台灣等世界各地的華人體驗，拓寬了族裔身份探討的時間和空間，讓西方觀眾開闊眼界，感知多元的華裔生活樣態。

豪門家族的掌舵者楊太太深沉內斂、精於世故，突破了頑固迂腐的封建大家長形象。楊紫瓊在試鏡時，拒絕臉譜化的反派角色設定，她對片方直言不諱：「我絕不會扮演反派角色……我寧可不參演這部影片……我會盡自己的最大努力捍衛華人的價值和傳統」。^[15]這番強勢的表態證明，華裔女星逐漸掙脫陳規枷鎖，通過參與角色塑造，提高自身議價能力。2014年內地女星李冰冰出演《變形金剛4：絕跡重生》(*Transformers: Age of Extinction*)時，也跟片方力爭，改變了角色設置，增加自己的戲份。^[16]經過台前幕後的精心設計，《摘金奇緣》的楊太太性格鮮明，豐富的情感打動了觀眾：她放棄了英國劍橋大學的法律學位，投身於家族事業，並為此深感自豪；她更擔憂兒子受女友的「負面」影響，痴迷追求個人幸福而無法執掌商業帝國。美國華裔二代與新加坡豪門家族的對抗跌宕起伏，戲劇性十足，跟美國銀幕上常見的移民家庭代際衝突相比，具有更高的觀賞性。最終，準婆婆解開心結，接納了瑞秋，背景音樂響起了歡快的華文金曲《月圓花好》和《我要飛上青天》，盛大的訂婚典禮再次呈現了一場異域色彩濃厚的視覺奇觀。銀幕上獨立自強的華裔女性衝破了文化隔閡與階層差別，甜蜜的結局同時肯定了華人家族

傳承和美式價值觀的優越性。

《摘金奇緣》塑造了鮮活飽滿的華裔女性角色，對好萊塢刻板印象的嘲諷與迎合構成雙重變奏。隨著東亞經濟圈的繁榮，美國社會開始調整傲慢的心態，重新審視東方。從華裔影人日益提升的話語權，到新加坡富豪圈的深度揭秘，影片在嬉笑怒罵中有限度地挑戰了西方社會的偏見，讓亞裔觀眾產生了強烈的認同感。導演朱浩偉接受《紐約時報》採訪時，預測影片的票房成績：「如果在第一個周末有不錯的表現，多家製片公司就會投拍大約六部以亞裔美國人為主角的電影」。^[17]果然，次年又一部全華裔陣容的影片《別告訴她》上映，再次引起轟動。另一方面，華裔女性爭取平權的道路依然漫長曲折。2019年9月，阿黛爾·林因薪酬遠遜於同片的白人男性編劇彼得·基亞雷利(Peter Chiarelli)，宣布退出《摘金奇緣2》的製作。

3. 非典型的「模範族裔」：《別告訴她》的移民生活與故土想像

王子逸執導的獨立影片《別告訴她》成功打入美國主流院線，實現了華裔女性在創作和商業層面的雙重突破。出生於北京的王子逸在邁阿密長大，2007年赴洛杉磯擔任製片助理，實地觀摩好萊塢的生產流程。在喜劇動作片《菠蘿快車》的拍攝片場，她向著名導演大衛·戈登·格林求教(*Pineapple Express*, David Gordon Green 2008)，遞交了一份自己拍攝的DVD樣版，卻無意觸犯了好萊塢潛在的等級規則，「僭越」的行為激怒了製片人，被迫離職。之後王子逸開設了一家名為Legal Reel Productions的短片製作公司，一邊為原告律師提供錄像服務，一邊創作電影劇本。獨立電影創作吸引了大批新人導演，成本低，發行速度快；但相對小眾的題材往往難以募集資金。《別告訴她》源自王子逸的親身經歷，籌拍時美方認為題材過於中國化；而中方投資者覺得戲劇性不足，建議加入白人男性的角色。王子逸不願妥協，改編為廣播劇後才募得投資。影片在長春取景，講述華裔家庭以婚禮為藉口返鄉探親，隱瞞實情，跟罹患癌症的奶奶告別的故事。這部原創的親情片感動了美國



觀眾和批評家，主演林家珍更憑孫女碧麗(Billi)一角榮獲金球獎影后，是第一個獲此殊榮的亞裔演員。^[18]

《別告訴她》用樸素的手法記錄華裔家庭的瑣碎日常，拒絕被貼上僵化的族裔標籤。亞裔群體約佔美國總人口的5.4%，大多勤懇上進，重視子女教育，相對其他少數族裔而言，融入主流社會顯得頗為順利，被譽為「模範族裔」(Model Minority)。講述族裔歸化(Assimilation)的影像故事，如好萊塢的《花鼓歌》(*Flower Drum Song* 1961)和《千金》(*Thousand Pieces of Gold* 1990)，及美國廣播公司的情景喜劇《初來乍到》等，展現移民家庭的新舊觀念衝突與矛盾和解，褒揚了「美國夢」的實現：雖然美國生活有不盡人意之處，但比起故土的貧窮苦難，華裔移民還是滿懷幸福感。這套經典的模式以家庭情節劇為載體，用少數族裔的文化風俗為賣點，肯定了美國兼容並包的多元文化主義。《別告訴她》則另闢蹊徑，描畫了一個平凡的華裔家庭，工薪階層的隱憂和壓力令人動容。故事背景雖然設在紐約，但鏡頭並沒有呈現帝國大廈和時代廣場等高聳的地標性建築，而是聚焦在街角的印度餐館和投幣洗衣店等場所，勾勒草根階層的活動空間和平淡生活。碧麗6歲時隨父母移民美國，一家三口奮鬥20餘年，在紐約市郊擁有一套住房，但日子遠稱不上富足。從事翻譯的父親日漸衰老，嗜好酗酒，患有脂肪肝，日日掛念著他持有的低價股票能否解套；母親是神情疲憊的家庭主婦，抱怨女兒沒有正式的工作，也不肯節儉攢錢，讓碧麗不勝其煩；女兒不願意跟父母呆在一個屋檐下，他們偶爾交流幾句，簡短的對話總是陷入苦笑或沉默，家庭氣氛壓抑。影片拍攝手法細膩綿長，生動地描繪了普通個體在大都市的庸常生活，觸發共鳴。影片對年輕華裔女性的刻畫更加逼真傳神，戳破了標板式的「模範族裔」幻象。碧麗大學畢業謀得辦公室文員的工作，她辭職後嘗試以寫作謀生，卻連房租都付不起，申請獎學金又被拒，前景十分黯淡。在生動的跟拍鏡頭和刺耳的警笛聲中，她身著廉價灰色套頭衫，聳著肩膀，神情落寞地走在繁華的紐約街頭。這個瘦弱的華裔女性毫不起眼，她在空曠的地鐵站倚牆而立，戴著耳

機發呆，是一個生活在都市邊緣的自由職業者。按照常規，華裔二代應該在金融、醫學和法律等領域謀職，收入體面，才算符合所謂的「成功框架」。^[19]而碧麗不願循規蹈矩，勇於追尋藝術夢想，讓工薪階層的父母焦慮不已。奶奶罹患癌症的消息讓家庭矛盾再度升級：父母要按照中國習俗隱瞞病情，讓老人安心度過最後的時光；而篤信個人權利的碧麗認為奶奶有權知道真相。代際的衝突象徵著美國少數族裔隱形的源文化、源意識與顯性的現文化、現意識之間的分裂，也映射了導演親歷的「雙重意識」和「雙重身份」。^[20]王子逸坦承，「我一直都感受到，自己跟家庭之間的關係，和自己跟同學、同事與生活環境之間的關係，存在巨大的差異」。^[21]影片打破獵奇濾鏡，運用移民敘事常見的代際衝突，深入挖掘當代移民生活，塑造了迷惘游離的千禧一代華裔女性形象。

華裔女性的探親之旅重新書寫了故土想像，在悲情和幽默之間保持著微妙的平衡。一方面，孫女探望奶奶的敘事自帶「政治正確」的屬性，越洋家庭的親人團聚在道德上顯然要優於好萊塢模式的異域探險之旅。另一方面，中文不靈光、美國教育體制滋養的碧麗讓西方觀眾產生認同感，她在長春的體驗生動寫實，淡化了獵奇的窺視，具有更高的可信性。碧麗重返故土，看到童年逮蜻蜓的小院已經消失，一棟棟高樓拔地而起，間雜著喧囂的燒烤攤點和豪奢的水療中心，回憶和現實反差巨大。繁華的長春街景在銀幕上頻頻顯影，闡釋了「電影製作過程中的政治、經濟和意識形態的潛在影響」。^[22]不管是執掌導筒的王子逸，還是她的銀幕「替身」碧麗，都必須面對故土的現代化轉型帶給遊子的疏離感。在「陌生」的故鄉，碧麗既要壓抑悲傷，對摯愛的奶奶撒謊，又要面對各路親戚的關懷追問，左右支拙，疲於應付。在豐盛的家宴上，久未團聚的親人們圍坐一桌，貌似閒適的拉家常時時陷入爭執。親戚認為碧麗一家在美國生活窘迫，建議她回國發展，在中國掙一百萬美金是「分分鐘的事兒」；碧麗有些難堪，磕磕巴巴地說錢不是最重要的事，卻被反駁「有錢也不礙事啊」。詼諧的片段揭示了經濟騰飛帶給中國民眾的自信和底氣，也讓人重新反思移民美國的動機和

前景。20多年前，風靡中國大陸的暢銷書如《北京人在紐約》（曹桂林1991）和《曼哈頓的中國女人》（周勵1992）等，講述人在海外的勵志故事，讓改革開放初期的中國人看到了大洋彼岸的事業成就和金融奇跡，在想像中與發達的西方世界成功接軌。在中國崛起的語境下，隨著內地高淨值人群的比例大幅度提高，華裔移民原來享有的較高收入和心優勢難以延續，在影片中表現為語言障礙和文化隔閡引起的尷尬，令人忍俊不禁。《別告訴她》以獨立影片特有的敏銳觸角和創新手法，挑戰了好萊塢的東方主義模式，也改寫了傳統移民敘事的悲情記憶。

影片立足當代，卸下沉重的歷史包袱，用華裔女性的轉變隱喻了中美文化的交流調和。對故土的依戀和逃避是華裔影片的重要母題，在《點心》（*Dim Sum-A Little Bit of Heart* 1985）和《吃一碗茶》（*Eat a Bowl of Tea* 1989）等影片中，唐人街的故事表達了游弋晦澀的移民心態。《別告訴她》則圍繞倫理困境，探討不同價值觀的平等共存。在家人合力隱瞞下，奶奶對病情茫然不知，一邊忙著給孫子準備婚禮，一邊操心給碧麗介紹男朋友，督促孫女練氣功，顯得精神奕奕。碧麗原本認為撒謊侵犯了個體知情權，是中國社會的「陋俗」；但她逐漸放下成見，意識到集體隱瞞的背後是對病患長者的愛與關懷，學會以開放的心態接受多元的價值觀並存。碧麗的轉變解開了困擾越洋家庭的難題，展現了跨界遷徙的不同訴求和「尊重文化多樣性的非霸權思維」。^[23]通過對西方中心主義定勢的反詰和質疑，移民重返故土的認知錯位和身份斷裂升華為新的世界性認知：富有活力的中國讓人耳目一新，其傳統習俗更有可取之處。

結語

美國銀幕上的華裔女性形象雜糅了種族、性別和文化等多重因素，是一個複雜深厚的命題。如果說「蓮花」和「毒龍女」滿足了西方觀眾對異邦的窺視欲望和征服幻想，《摘金奇緣》和《別告訴她》則以個性鮮明的女性挑戰了好萊塢「東方主義」的等級觀念。她們既不是白人男性異域尋歡的對象，也不是裝點門面的沉默配角，而是引領

敘事的主動力。她們跨越了不同的族裔、文化、階層和地域，在中美之間漂移掙扎妥協，曲折有趣的體驗吸引了美國主流觀眾。隨著西方逐漸意識到中國在全球經濟文化地形圖上的重要性，銀幕上的「新加坡」和「長春」超越了那些基於殖民主義的思維定勢，質疑了野蠻／文明、落後／先進的二元對立話語，蘊涵了多重性特徵。這兩部華裔影片創造了新的修辭，建構正面的族群形象，具有超越娛樂的象徵性意義。從一個世紀前黃柳霜闖蕩好萊塢的步履維艱，到新世紀以來勇於發聲的劉玉玲、吳恬敏、林家珍和王子逸等，華裔女性一直努力爭取台前幕後的話語權。她們整合多地資源，開展跨界合作，不斷地進行創新：林家珍在情景喜劇《奧奎菲娜是來自皇后區的諾拉》（*Awkwafina is Nora from Queens* 2020）中兼任編劇、主演和製片，開闢多條戰線；趙婷的小成本影片《無依之地》（*Nomadland* 2020 Chloé Zhao）獲奧斯卡最佳影片，她執導的漫威新作《永恆族》（*Eternals*）2021年11月在北美上映；林立仁（Debbie Lum）2021年導演的紀錄片《再加把勁！》（*Try Harder!*）榮獲聖丹斯電影節的評審團大獎提名；楊紫瓊憑《瞬息全宇宙》（*Everything Everywhere All at Once* 2022）獲奧斯卡最佳女主角；等等。華裔女性的湧現突破了美國電影圈的壁壘，改寫了好萊塢的敘事模版和類型套路，也震撼了主流社會的性別、族裔和文化偏見，鼓勵觀眾反思身份建構問題。她們構成一道亮麗的景觀，給深陷對立與撕裂的美國社會帶來啟示。

廣東省哲學社會科學2020年度項目「當代美國華裔電影身份政治研究」（項目編號：GD20CHQ01）；廣東省教育廳特色創新項目（項目編號：GD2020WTSCX017）；廣東外語外貿大學闡釋學院項目（項目編號：CSY-2022-01）。

[1] Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen* 1975 (16.3): 10.

[2] 陳思眾：《亞裔演員在歐美熱門劇中闖出了一片天嗎？》，（縱相新聞）<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1654246130477303841&wfr=spider&for=pc> [2019-12-29]

[3] 楊靜：〈美國電影裡的中國形象演變〉，載《美



- 國問題研究》2015年第2期，第49-50頁。
- [4]林澗、戴從容：〈華裔作家在美國文壇的地位及歸類〉，載《復旦學報（社會科學版）》2003年第5期，第11頁。
- [5]Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979
- [6]Graham Russell Gao Hodges, Anna May Wong, *From Laundryman's Daughter to Hollywood Legend* (New York: Palgrave Macmillan, 2004).
- [7]Cari Beauchamp, *Without Lying down: Frances Marion and the Powerful Women of Early Hollywood*, (Berkeley: University of California Press, 1998) 143.
- [8]Jenny Clegg, *Fu Manchu and the "Yellow Peril": The Making of a Racist Myth* (London: Trentham Books, 1994).
- [9]楊靜《美國電影塑造的中國女性形象》（上海外語教育出版社，2012年），第20頁。
- [10]周寧：〈西方文化關於中國烏托邦的想像與利用〉，載《文化中國》2004年第1期，第71頁。
- [11]從2013年到2017年，關凱文發表了三部小說——《瘋狂的亞洲富豪》、《中國富豪女友》和《富人問題一籬筐》(*Crazy Rich Asians, China Rich Girlfriend, Rich People Problems*)--都登上了美國暢銷書排行榜，銷量高達200萬冊，廣受好評。
- [12]關凱文解釋道：「我不想讓事情被錢給拖住。我想用那筆錢來請一個優秀的編劇去認真改編我的書，而不是給我一筆愚蠢的版權費。……那1美元值了。」〈好萊塢電影《瘋狂的亞洲富人》今日上映，中國人會買帳嗎？〉https://www.sohu.com/a/278780129_99944060 [2018-11-30]
- [13]Jing Yang, "The Cultural Politics of East-West Encounter in Crazy Rich Asians", *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 2021(4): 604.
- [14]Judith B. Farquhar and James Hevia, "Culture and Postwar American Historiography of China." *Positions* 1993(1): 507.
- [15]Marlow Stern, "Crazy Rich Asians' Director Jon M. Chu Is Out to Change Hollywood", *The Daily Beast*, New York: 18 August 2018.
- [16]楊靜：〈好萊塢的中國意象——套話與重構〉，載《文化中國》2017年第2期，第120頁。
- [17]秋池，這部電影，讓被好萊塢歧視多年的亞裔徹底翻了身。<https://zhuanlan.zhihu.com/p/51237046> [2018-11-30]
- [18]E. Alex Jung, "Lulu Wang Spots the Lie." *Vulture*, <https://www.vulture.com/2019/07/lulu-wang-the-farewell-profile.html> [2019-7-1]
- [19]Jennifer Lee, Min Zhou. *The Asian American Achievement Paradox* (New York: Russell Sage Foundation, 2015).
- [20]張沖：〈散居族裔批評與美國華裔文學研究〉，載《外國文學研究》，2005年第2期，第89頁。
- [21]Malina Saval, "Lulu Wang Shows Another Side of Awkwafina in The Farewell" *Variety* <https://variety.com/2019/film/features/10-directors-to-watch-lulu-wang-the-farewell-1203099291/> [2019-1-4]
- [22]Yomi Braester, *Painting the City Red: Chinese Cinema and the Urban Contract*, (Durham: Duke University Press, 2010), 5.
- [23]Yang Jing, Jiao Min, Zhang Jin, *An Alternative Discourse of Modernity in a Chinese Monster Film: The Great Wall*, *Cultural Studies* 2020 (4): 670.

To Challenge Stereotypes: The Chinese Other in the American Film Industry
Yang Jing (Guangdong University of Foreign Studies)

Abstract: Chinese women actors often play the role of silent sidekicks in Hollywood and function as the marginalized Other in American cinematic history. Two recent Asian-centric American films, *Crazy Rich Asians* (2018) and *The Farewell* (2019), construct multi-layered Chinese women characters in defiance of the deeply embedded Western-centric mentality. By setting them against the Asian filmmaking convention in the US, the paper examines how the two films manage to transcend Hollywood's Orientalist paradigm by challenging the exotic stereotypes. Throughout decades, the Asian filmmakers struggle to intervene in the mainstream imagination to engage with discourses of race, gender and cultural hierarchy in the US.

Key Words: Hollywood, Chinese women, stereotype, Orientalism, challenge

從《磐石雜誌》看 民國天主教會的中國意識

■ 劉定東

中央民族大學宗教研究院

一、《磐石雜誌》概說

《磐石雜誌》為中華公教青年會（中華公教進行會青年部）全國指導會主辦的公進青年部會刊，它創辦於1932年6月，初為季刊，從第二卷起改為月刊，停刊於1937年7月，出至第五卷七期，凡四十二期^[1]。其雜誌社和編輯部設在北平輔仁大學中華公教青年會支部，並且由該支部的青年天主教知識分子擔任編輯者，刊物由劉復（劉半農）為其題名，關於《磐石雜誌》之釋名，創刊號上發表了時年93歲的著名天主教學者馬相伯^[2]的題字：「磐石喻聖教，唯聖教能予人以真福常生，大學諸君能闡明教義真諦，則頭頭是道矣。九三相老人題」^[3]。

從創刊號上編輯部所述的雜誌章程可以看到，《磐石雜誌》是一份立足於公教立場，同時注重中西文化思潮的闡發，並且兼顧與公教以外學者對話的天主教刊物^[4]，其中存在大量的對於教友社會生活以及當時社會問

題的討論。總的說來，《磐石雜誌》是為中華全國公教青年會的公開刊物，它以聖教會思想為標準，匯總各支分部會務及所進行的事宜，始終以提倡青年修養為目的。內容方面，其主要刊載言論、文

藝、科學哲學、批評、記載、翻譯等內容。其中第一卷較為單調，多為宗教性內容。此後逐漸豐富。

通過對於其內容文體的整理我們可以發現，《磐石雜誌》所刊文章主要集中於公進事務說明與學術性說理論著的領域，同時亦兼顧其通俗性的必要，刊載了為數不少的文藝作品與一般性作品。總的說來，在其內容取向上，《磐石雜誌》重視教友（尤其青年教友）修養、學識水平的提高，但又不離對於社會實務、問題的具體討論，其議題設置是符合公進運動之精神而別具時代特色與組織特

色的。而作為一本面向社會的刊物，其所刊文章不只是應時之作，更是天主教中一類重要理論傳統——「社會信理」(Social Doctrine)的體現。

考慮到《磐石雜誌》由中華公進會總監督處

摘要：作為初創於北平輔仁大學中華公教青年會支部，後成為中華公教青年會全國指導會主辦之公進青年部會刊的公開發行物，《磐石雜誌》是1930年代中國天主教會中的一份比較著名且有深度和廣度的刊物。《磐石雜誌》中存在的我們所稱的天主教會的「中國意識」有兩方面的主要內容，即宏觀上的家國情懷與具體化的對於近人（具體社群）的關愛。前者有兩重意涵，其一是普世化的和平主義精神，其二是現實化的國民身份意識；後者也有兩項主題，即「教民」與「救民」。總體來看，民國天主教會的中國意識具有公教性、主動性、建設性、本地性與時代性的特點。這種「中國意識」的基本面向和建構過程是當代中國天主教會進一步參與中國社會歷史發展、推動天主教中國化理當借鑒的歷史經驗。

關鍵詞：《磐石雜誌》；天主教中國化；中國意識

主辦，由雷鳴遠、于斌先後任總監督的公進會青年部會刊性質以及其刊登文章的較高質量，它應當是較為代表性地表達天主教知識分子群體思想面向的一本刊物，在某種程度上也可以代表當時中國天主教會的主流思想。

而根據福柯關於知識考古學的有關理論，報刊的編訂過程事實上就是一種關於內容取捨、傾向表達的權力的實現。通過對於作為「權力」實現之結果的《磐石雜誌》的考察，可以復現其建構者亦即以其編輯與供稿者為代表的天主教知識分子，乃至民國時期中國天主教會的整體意志傾向與思想內容。又因《磐石雜誌》所處的特殊歷史時期，即中國近代社會矛盾尤為複雜的1932-1937年，中國教會對於社會問題與現象的態度尤為立體而全面，其對於「本地化」發展的總體認知就存在於雜誌所見的各具體的意見之中，本文以之為「中國意識」。即在本地化原則基礎上的，關於教會與社會（國家）之間關係的具體指導思想，包括教會對於當時中國社會主要矛盾的認識，對於教民社會性責任與屬性的判斷等。

二、《磐石雜誌》中的中國意識

考察近代中國天主教（本地化）發展的歷史，1900年至《磐石雜誌》創建的這三十年間左右時間可謂至關重要，由於晚清民教環境的改善以及民國政教分離的確立等因素，基督宗教獲得了極大的發展。在庚子教難之後，教會內部中已有識之士意識到教會中國化的急迫性，所謂中國化，在當時有不同的口號，在天主教如「本地化」、「當地化」、「本土化」等，在基督教如「自立」、「本色化」、「自治」等，本質上是要讓中國人掌握教權，包括教會的治理權、經濟權、傳教權以及一定的思想權等。

從1919年《夫至大》牧函發布及至1922年剛恆毅來華，中國天主教的本地化進程全面深入，而這一時期，發生於1922-1927年的「非基督教運動」¹⁹因所包含的民族革新意識、民主自由思想，以及哲學批判意義和文化重建精神又極大刺激了中國天主教徒進一步改革教會、創新自立的意識，從而使其本地化運動進一步發展。到1930年代《磐石

雜誌》創辦之前，非基運動已基本結束，中華公進會的發展基本鋪開，社會運動的主要焦點已集中於中國的救亡圖存事業上來，而輔仁大學「廣收教內外之學生，以樹通國中之模範，庶使教中可因學問，輔持社會，教外可因學問，迎受真光」²⁰之立校精神、《夫至大》通諭「福傳在地」之革新意義等等要素已全部成為了《磐石雜誌》及當時中國天主教會何以愛國、愛人，何以處理政、教身份的基本發端。

（一）家國情懷

1. 反對不義，深憂國情

首期雜誌（1932年）之中「國際正義與和平」一文始關注國際及中國的戰爭處境，「去年『聖誕節前夕』教宗對世界通電，重審國際親睦之需要，茲令各教眾組織和平十字軍。彼云：『現在各國人民深感前次世界大戰之痛苦，第二次大戰希望其不能成為事實，因深信各文明國家，均不願窮兵黷武，自取滅亡。即有之，吾等應默祈預知勝負之天主懲罰之，賜人類以和平』。……因今日氣象之不景氣，第二次大戰爆發誠屬可能，世界如一炸藥庫，一星不介意之火，足以燃之。四萬萬中國人忙於內戰，數千萬印度人被人壓迫，經濟組織帶有危險性之俄國不特威脅歐洲和平，且足影響世界大局」²¹。（國內國際）戰爭的威脅、和平與正義的受損，實是1930年代中國最嚴重的負面情勢；而在戰爭的陰影中，日本對於中國的威脅是最為迫切，前文有述2卷5期「以公教立場批判日人侵佔東四省事件」一文，而該期既為「公教與愛國」專號，同期之中還有「公教教義中仁愛與公義之幾項原則完全施用於被敵人武力侵佔之國家」「若以走為策，則何地不危？」等幾篇文章一致對於中日戰爭現狀及其之不義性進行揭露，《磐石雜誌》之中可見一明顯共識，即中日戰爭實為當時國情之中最緊要。

再於更普遍與宏觀的層面上，中國乃至整個國際社會都被認為處在一種「非常時期」中，這種非常時期的普遍性及嚴重性在於，遍觀遠東與歐洲之局勢，無不處於緊張的局面，且這種緊張是立體式的，從社會經濟到歷史文化再到民族意識，表裡一概發生了與外的衝突，因此已接近以最激烈之方式——全面戰爭以解決緊張的邊緣。而導致

這種緊張的主因，葉世英認為即「不外是若干國的元首與國民，不滿足於現狀，不惜犧牲，力謀向外發展」，「總之，這樣非常時期的普遍與嚴重的演成，一言以蔽之，實為自私自利的心所驅使」^[8]。也因此，葉氏所認為對此非常時期之徹底救策便被歸為「廣揚公教」以求「消滅人類的自私自利之心」。這實是在以心性為社會根本以及以公教為盡善思想的基本條件下所能得出的自然結論，事實上，《磐石雜誌》對於現實國情的討論還有很多，若談及「救策」，則根本之法確常被歸為公教的教化，但並非沒有較實際而直接的建議。

2. 自覺公民，盡責愛國

國民政府於1932年召開的那次國難會議及前後幾月的大討論對於全國人民的教育作用在於兩點，一是愛國，二是民主，更進一步的，人民似以之更認清國民黨之軟弱本質^[9]，其時有人為會議之無效而疾呼，「國人，國人，現在我們的武器何在？我們的工具何在？我們的組織何在？是政府、是人民不能監督政府的結果。如何打破現狀，殺開一條出路，責任全在國人」^[10]。《磐石雜誌》在涉及政治與時局的內容傾向上是較為真切落實了教宗比約十一世的囑托的，「教宗希望中華公教教眾對於中華之和平發達與進步皆有所貢獻，並重申一九二六年六月十五日通牒之言，即對於合法政府之恭敬與服從，向為吾公教所信仰主張及提倡其傳教士及信徒所要求者惟國民共有權利之自由及其保障，……」^[11]，因此其中未曾置評國民政府之軟弱。而應此蝸蟻國事，只是催人奮起，呼籲教胞國民建立公民意識，切實履盡國民之責。

進而言之，公民意識之首要，就是愛國。而公教人的愛國精神又是理所應當的，「『哀莫大於心死』，所以愛國工作以振作精神為先決條件。本來公教人愛國精神就是做模範教徒的精神。純粹的切實的公教信徒不能不愛國，因為能愛護祖國，公教的生活才有圓滿的可能。不過我們也可以換句話來把這個意義說明。公教人愛國的精神無非是，積極負責的精神。講積極，那麼一切悲觀絕望、坐以待斃等類的消極思想，都應當排除淨盡。講負責，那麼當仁不讓、進取求前的心志，就不能不徹底發揮」，中華全國公教進行會總監督于斌

進而強調此愛國精神應有對己、對家庭、對國家、對聖教這四重義務。而「救國既當從挽救人心入手，那麼也唯有公教才可以負擔這個重任。我們組織的公教進行會，以傳教為職志，也就是極有效的救國運動」^[12]。

《磐石雜誌》對於國人特別是公教青年之精神力求現實的振作，亦即希望造成公教青年以及國人對於國人以及民族前途命運的積極關切，這一點首先體現在其文章中對於愛國立場上具體實踐傾向——「抵抗侵略、圖救國難」的強調。

聖經中有這樣一段話：

「你們一向聽說過：『以眼還眼，以牙還牙。』我卻對你們說：不要抵抗惡人；而且，若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他。那願與你爭訟，拿你的內衣的，你連外衣也讓給他。若有人強迫你走一千步，你就同他走兩千步。求你的，就給他；願向你借貸的，你不要拒絕。你們一向聽說過：『你應愛你的近人，恨你的仇人！』我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女，因為他使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。」（瑪竇福音5:38-45）。[思高本]

1930年代時，國人曾以此為公教持「不抵抗主義」之據，甚至以此而反宗教，袁承斌因作闡明與反駁，首先他闡明，「『斷章取義』不是忠實的讀書法」，「福音上記錄耶穌的言語，如前面引的一段，在我們看來似乎未免可奇，但明瞭了當時的社會狀況（當時猶太人常有互相殘殺之私鬥），和文字的語法句法（常用反激的過甚其辭的語法、對比式的句法）之後，便覺沒有可奇，且很自然了」，其次討論羅馬公教對於愛仇不抵抗主義的立場，「羅馬公教最大的規誡是『愛』字。愛天主，為天主愛人。仇敵是人也應該愛，自己是人，當然也應該愛，所以不准自己殘害自己的身體，不准自殺。愛人，所以不能傷害人，不能殺人」，「但在遇到受敵人攻擊時，為保衛自己的生命，（但只在保衛自己，使敵人不能傷害自己的條件內），也可以傷害或殺死敵人。公教主張正義。所以我的權利，我的生命財產受到不義的侵害時，我在正義的立場，為愛護正義，應該抵抗他人的侵害」，「公教主張愛



仇，愛仇是要仇人為善。所以不能長養仇人的作惡，不能默認他扶助他多為不義。所以公教徒應站在可能範圍內阻人作惡犯義。有人在侵害你的權力時，你如放任他，是等於默認他，是等於扶助他作惡，多為不義。所以你必抵抗，所阻止他的不義行為」。……「公教的主張：不僅自己團體國家的利權，受人不義的侵害時，應該抵抗，但他人的國家團體，他人的利權，受到不義的侵害時，公教為正義，為人道，在可能範圍內，也應該見義而起，扶助人共同抵抗」，「這是羅馬公教原則下的抵抗侵略主義」^[13]。

這種積極的救國態度正是當時中國天主教應對國難的實際原則，無論是雷鳴遠神父身赴喜峰口參與救護與撫恤實際工作的經歷，還是「公教與愛國」專號中其他文章一並顯示的抗爭意志，都清楚地表露公教支持並願意積極投身民族、國家的救亡特別是抵抗侵略的決心，關懷國人，以至願一同奮力，得脫國難。

在更普遍的意義上，無論國難緊迫否，中國（民國）之為健全現代國家的建設與自強，還是需要一般人民從心理上的改變，不只是單純有著愛國的意識，還要有公民的認識以及民主的參與。

「現在我國表面上，是叫做民主國了，但實際上完全不然」，「民主國家的國民，必須有平等民主的精神，就是要有主人的自覺，政治的認識和興味，熱烈豐富的社會情感和愛國熱情，協作、互助、自製、負責、守法！等德性，簡言之，就是要有正確的國家觀念，並能執行國民應有的權利和義務」。而「普通對於國家觀念，或愛國熱忱，常有二種極端相反的解釋。一種可以解作離心力，就是使國家向外發展，完全站在本國的利害立場，和其他國家周旋。……一種可以解作向心力，就是使國家向內活動，努力改善國民的生活，尊重正義和和平。不欺凌鄰國，增加人類的混亂痛苦與怨仇！只希望實現人類的公共利益與繁榮，保障世界和平，漸漸進於世界大同」，「前者——離心力的解釋，是帝國主義的變象，我們不贊成。後者——向心力的解釋，合於人道主義，合於公教精神，為實現世界大同的正當步驟，且比較適合於我國民族性，及當前的需要，所以我們認定它是正確的國家觀念。每個中國

國民，都應當了解，應當堅信，而且要有實行的決心」^[14]。

如此，《磐石雜誌》之中存在的對於家國的關懷才算是完整。在複雜嚴酷的國內國際社會情勢下，《磐石雜誌》與天主教的知識分子們以籲求救胞與國民之公民意識的建立和踐行為最實際救策，而在根本上，又以耶穌基督為真光，認為福音遍傳方能達致世界的和平與有序。

（二）關愛「近人」——（中國）社會與國人

十誡之中的「愛人如己」原則對於公教教民的社會行為具有深刻的指導意義，而在現實中國社會的處境之中，《磐石雜誌》又展現了天主教會對於國人的根本關愛——求其得救、得教、得活、得脫國難，這是公教「愛人」教理中「關愛『近人』（鄰人）」的處境式實現與發展。《磐石雜誌》關愛之「近人」由傳統的「家庭」出發以至中華全體之國人，通過對於其具體內容的考察我們可以發現，《磐石雜誌》之中存在的關懷國人之情主要指向以下三個方面：全人教育、社會改良與國情討論，前者的取向是「教（育）民」，而後兩者共同的主題便是「救民」。

1. 全人教育，以望教民

《磐石雜誌》編者曾自述，「本志既建築於中華公教青年之總體上，故一切根據青年之需要，以衛護青年之信德，增進青年之知識，而養成純正完美人才，以期增進公教與社會之福利為宗旨。並由宗教之立場出發，而致力於青年之學識、教育、修養及訓練」^[15]。

《磐石雜誌》創刊號的第一篇文章「中國公教人才之需要」聚焦公教人才的培養，首先闡明人才培養之必要，即在於廣傳聖教，「聖教之不能廣揚於中國，豈因生長於中華國土之民族尚未達得救之時耶。……夫傳教之法，不限一端，倘願其廣揚流布，人人得救，自不能不以人才為第一要務。所謂人才者，即具有充分之中國學識，庶可以服人心，廣傳聖教也」，隨後又給出了對於人才養成之方法的建議，「如此吾等之『任務』，更顯而易見矣，既應將此衰微、黯淡之傳承流弊，鏟除之，改革之。此乃吾等無可疑憂之責任，應為天主之光榮，聖教之廣揚努力以行。往昔利瑪竇、龐迪我

等，無畏精神，已開吾等以光榮之先例，吾等應仿效先賢於熱心祈禱外，努力學問，廣造人才，俾作聖教之柱石，天主之勇兵，以救四萬萬同胞於火坑中」^[16]。公教人才之需要在於廣傳聖教，而傳教之根本目的在於使國人真正得救。

此外，廖惠如作為《磐石雜誌》供稿作者中專研教育者，在同一卷第四期的刊文中對於普遍之教育的意義及其目的做了說明：「教育是人類發展能力，增加經驗，應付困難，以謀完滿生活的一種努力」^[17]，並提出了五個小學之國民教育的具體方針：「1.健全的身心、2.良好的習慣——道德、3.耐勞好動的身手——職業觀念、4.日常應用的基本知識、5.正確的國家觀念」。該文討論的雖是小學教育之方針，但恰為《磐石雜誌》在部分內容設置上一類重要取向。我們可以認為，整個《磐石雜誌》在內容設置上體現著公教青年們的自我教育方向，抑或是編輯群體希望向全體國民、中國青年提供的自我教育資源，而這種教育，在其旨趣上可以用「全人教育」來概括，它既包括知識的積累也包括道德修為以及其他人文素質、社會意識的養成。

《磐石雜誌》提供的這種教育中獨特性地存在著宗教性的內容，包括宗教學、神學與信理的成分，其中純粹神學與經典信理內容的佔比並不高，在全民的面向上來看也同樣可以歸為知識的積累或暫予除外。因此較前文廖惠如所謂五點方針來說，《磐石雜誌》中的知識性文章內容在層次與深度上有了相當的提高，不再只是日常應用的基本知識，而是關涉包括中西方文學歷史、哲學宗教、自然科學、現代社會常識等內容；其說理性文章也不只是追求建立健全的身心、良好的習慣等。概而言之，其中包括有綜合知識的教育、德體美勞等綜合素質的教育、公民意識與社會意識的教育，此為盼望國人之「得教」。

2. 扶助苦弱，希求救民

在1930年代中國社會風尚改良的時代背景中，《磐石雜誌》始終關注著社會弱勢群體（婦女、兒童、鄉農、勞工）的救濟、扶助及教育，廣泛意義上來說，這兩者都在於其「社會改良」的面向之中，而《磐石雜誌》提供的關注與意見，既不失

其公教的底色，但在更多的時候表現得更為普世與知識化。對於婦女兒童、勞工的救濟、扶助及教育歸根到底是實踐性的，而《磐石雜誌》作為公共刊物僅能做呼籲與間接地紀錄。

如在婦女之救助方面，首期《磐石雜誌》之中始見其對女性，尤其中國女性的關懷，這種關懷以其現代意義而先進，文章認為即女性的受忽視與壓迫境況至今無改，而在現代中國（當時而言），卻是務必要改變的。有一期《磐石雜誌》曾連續刊登「北平婦女救濟院調查記」與「從娼妓問題談到婦女救濟事業」兩篇文章，著重關注婦女扶助的事業。又有3卷1期發布了輔大心理學系編制的「對於婦女服務之態度測量」一表，希望通過社會科學的方法向讀者進行統計關於婦女在社會經濟生活之中所任角色的態度傾向。對於女性的救濟也好，扶助也好，似都是女性解放與社會發展的外部工作，而根本性的方式，《磐石雜誌》認為應在「教育」，「人要『做堂堂的一個人』，女子是人，女子也要『做堂堂的一個人』，故女子不可沒有教育。即以社會生活方面來講，人貴能謀生自立。惟何以謀生？何以自立？則必賴學問知識而為之基礎」，而「中國的教育效果如彼，學生的成績如此，又不可不改造今日中國的教育」^[18]，因此最終需要使教育平民化、鄉村化，還要嚴格化。

還有在兒童之救濟、扶助與教育方面，關於兒童的事業，都以「慈幼」為起點，首期雜誌曾刊載童話「賣火柴的小女孩」譯文，以呼籲讀者對兒童之關愛，文後轉載有羅運炎^[19]對於慈幼事業的看法，表示「幼兒是將來的國民，國民是國家的基本。忘卻了幼兒，就是忘卻了國家的根本，忘卻了幼兒的事業，就是忽略國家基本的培養」^[20]。對於兒童之救濟，《磐石雜誌》少有專門文章論及述。前文曾提及的「北平婦女救濟院調查記」中有部分內容與此相關，全本其他文章如「公教與慈善事業」中也曾部分提及，雜誌所展現的兒童相關內容主要在於「扶助」與「教育」兩個主題之上。

毋庸多言的是，婦女、兒童相關問題是在現代文化與社會的背景下而愈受重視的，而現代社會最為顯著的特徵就是資本主義經濟制度與生產模式的確立與全球化，與之伴生的最為突出之社



會問題與變化是「勞工」階層的產生以及所謂「勞工問題」的急劇顯化，婦女與兒童群體事實上也部分地具有勞工之身份，亦涉於勞工之問題。《磐石雜誌》之中有重要的篇幅論述國中勞工扶助與拯救農村的問題，就其旨歸而言，正在於使國人「得救」。

三、結論

經由前文的梳理可以看到，《磐石雜誌》中存在的我們所稱的，天主教會的「中國意識」，有兩方面的主要內容，即宏觀上的家國情懷與具體化的對於近人（具體社群）的關愛。

前者有兩重意涵，其一是普世化的和平主義精神，教宗與中國教會都基於公教的公義觀對於不義戰爭進行反對，並且呼籲中國乃至整個國際社會的和平局面；其二是現實化的國民身份意識，這主要體現在「對於合法政府之恭敬與服從」以及「要有正確的國家觀念，並能執行國民應有的權利和義務」等公民原則的申明與闡發。這種對於國家間以及個人與國家合理狀態的原則性討論構成著民國天主教會「中國意識」的宏觀面向。

而具體化的、對於近人（具體社群）的關愛，是對「愛人如己」誠命的處境化實現與實踐。《磐石雜誌》以至中國天主教會曾對國人、青年、工農、婦幼等不同外延的群體進行觀照，總體說來，國人集體與青年群體挽救前途的關鍵被認為在於「教（育）民」，這既意味著需要普遍的成人教育，也務須依靠聖教真光的廣傳；而對於工農與婦幼的獨特觀照，是基於對這些群體在那一時代苦弱狀況的深刻覺察，他們的苦痛既由近現代社會轉型所帶來，也由具體的「國難」處境所造生。至於如何使他們以及全體國民從這苦難中「得救」，得以脫解，使人「得教」就是最為教會所關注的救策之一。但正如所謂「教民」有其單獨的、關於教育本身的普適意涵，「救民」也有其社會扶助的專門屬性，因此「教民」不應作為「救民」的方法路徑被理解，「教民」與「救民」是中國天主教會「近人之愛」具體化表達的兩個相互聯繫卻又相對獨立的主題。

這種「中國意識」在內容上既已清楚，其屬性

也便隨之顯現——其以基督信仰與教理思想為基底，積極回應並嘗試解決中國問題，深度觀照中國社會並與其他社會話語（特別是主流話語）體系互動，其具有公教性、主動性、建設性、本地性與時代性的特點。這種積極而正向參與時代議題的話語建構在天主教「跟上時代」以及本地化發展的多重進程中都具有鮮明的代表性，某種意義上也體現了一條天主教本地化、中國化的實際路徑，即「堅持信仰原則，自覺公民意識；參與中國社會，解決中國問題」。這是當代中國天主教持續推進中國化不可輕忽的歷史經驗與可行路徑。

[1] 停刊原因不詳，或與當月發生的盧溝橋事變有關。1937年（民國26年）8、9月本為該刊照例停刊時段（每年十期，八、九月份停刊，其餘月份按月發行），但自五卷七期發行之後便再無重發，當期刊物中未曾言及停刊，亦未見旁佐文獻記載停刊之事，現有資料只得此四十二期本，紙質版本與縮微膠捲均藏於國家圖書館，本研究依托於館藏縮微文獻（磐石雜誌[縮微品][輔仁大學中華公教青年會支部磐石雜誌社]—發行拷貝片—北京：全國圖書館文獻縮微中心，2018（北京：國家圖書館，2018—2盤卷片：正像，1:22;16mm）。

[2] 馬相伯（1840年4月17日-1939年11月4日），原名建常，後改名良，字相伯，又作湘伯或薌伯，天主教聖名若瑟，晚年號華封老人。為近代中國著名教育家、政治活動家，天主教耶穌會神父，以及震旦學院、復旦公學、輔仁大學的創始人。

[3] 《磐石雜誌》扉頁，中華公教進行會青年部全國指導會編《磐石雜誌》第1卷第1期（中華公教進行會總監督處）1932.6。

[4] 顧衛民，1934年《磐石雜誌》「公教與愛國」專號的民族立場，顧衛民：《社會科學》2007年，（2），第179-183頁。

[5] 1922-1927年，中國社會爆發了兩次規模巨大的抵制、反對基督宗教的運動，即非基運動。第一次運動以1922年3-8月為限，以世界基督教屆大會在清華大學召開為焦點，後迅速擴展全國範圍內對宗教，特別是基督宗教的討論、排斥與抨擊，不過這次運動僅限於知識界在學術和思想上的論爭，要求宗教與教育分立；第二次運動起自1924年4月廣州聖三一學校的學潮，至北伐結束、全國統一為止，波及全國，在範圍、規模、廣度、

深度上遠非第一非基運動所能比，此次運動有反對帝國主義、收回教育權、廢除不平等條約等具體的政治訴求和強烈的政治傾向，在教育權問題上，即是要求國家收回教育主權。收回教育權運動雖然遲至1924年春才全面爆發，但國人對教會教育問題的關注由來已久，促成這一運動爆發的原因涉及政治、外交、教育、宗教等諸多方面。既有外部條件的刺激，又有內部因素的促進，積薪厝火的教會教育在新文化運動興起以後，更處於一種隨時可能遭受攻擊的地位。

- [6] 馬相伯、英斂之：〈上教皇請興學書〉，載《輔仁生活》1939年，第2期。
- [7] 陳大經譯：〈國際正義與和平〉，載《磐石雜誌》第1卷第1期，1932年。
- [8] 葉世英：〈非常時期之普遍性嚴重性及其徹底的救策〉，載《磐石雜誌》第4卷第6期，1936年。
- [9] 蔣建農：〈簡論國難會議〉，載《民國檔案》1989年(02)，第99-104頁。
- [10] 滕霞：〈國難會議給我們的教訓〉，載《國聞周報》第6卷第14期。
- [11] 樞機主教嘉思巴利：〈聖教宗比約十一於民國十七年對華通電全文〉，載《磐石雜誌》第2卷第5期，1934年。
- [12] 于斌：〈公教人愛國的精神〉，載《磐石雜誌》第2卷第5期，1934年。
- [13] 袁承斌：〈天主公教的抵抗主義〉，載《磐石雜誌》第2卷第5期，1934年。
- [14] 廖惠如：〈如何培養兒童的國家觀念〉，載《磐石雜誌》第2卷第3期，1937年。
- [15] 卷頭語，載《磐石雜誌》第4卷第1期，1936年。
- [16] 許文清：〈中國公教人才之需要〉，載《磐石雜誌》第1卷第1期，1932年。
- [17] 廖惠如：〈小學教育方針之研究〉，載《磐石雜誌》第1卷第4期，1933年。
- [18] 黎正甫：〈中國女子教育改造的幾個原則〉，載《磐石雜誌》第2卷第6期，1934年。
- [19] 羅運炎：1889-約1966，字耀東，江西九江人。中國近代哲學家、基督教領袖、社會活動家、政

治人物，中國禁煙運動領袖之一。

[20] 引自羅運炎語：見於〈賣火柴的小女孩〉，先導頁《磐石雜誌》第1卷第1期，1932年。

Focusing on the Chinese Consciousness of the Catholic Church in the Republic of China from the Perspective of "Panshi Magazine" (1932-1937)

Liu Dingdong (School of Philosophy and Religion, Minzu University of China)

Abstract: As a public publication of the Youth Department of the Chinese Catholic Church, founded by the Youth Association Branch of Furen University in Beijing, and later organized by the National Steering Committee of the Youth Association of the Chinese Catholic Church, "Panshi Magazine" was a well-known, in-depth, and wide-ranging publication in the Chinese Catholic Church in the 1930s. The "Chinese consciousness" of the Catholic Church, as we refer to it in "Panshi Magazine", has two main aspects, namely the macro level of patriotism and the concrete care for nearby people (specific communities). The former has two meanings: one is the universal spirit of pacifism, and the other is the realistic awareness of national identity; The latter also has two themes, namely "educating the people" and "saving the people". Overall, the Chinese consciousness of the Catholic Church in the Republic of China has the characteristics of being public, proactive, constructive, local, and contemporary. This is a historical experience that the contemporary Chinese Catholic Church should learn from to further participate in the development of Chinese social history.

Key Words: "Panshi Magazine", Sincization of Catholicism, Chinese consciousness

中國現代民間繪畫：

基於鄉土性與現代性之間的闡釋

張祖群、趙浩天

北京理工大學設計與藝術學院文化遺產系

一、研究背景

(一) 概念辨析

中國傳統的農民畫是吸收了年畫、木版畫、剪紙等藝術精髓，長期在城鄉流傳，以實用民間繪畫為基礎發展而成的一個

「藝術關鍵種」。最初，如何區分與界定中國農民畫是按照作品的主體身份劃分的。如陳仕衡在《農民畫的特點》中提到：「農民畫不是按繪畫工具分類，不是按題材分類，也不是按社會作用分類……起初是按作者的社會職業分類的，即農民畫作者是農民，主要讀者是農民，內容表現農民、農村問題，表現特點是民族民間風格，活動也多是農民……」簡單概括來說，只有農民畫的畫才是

農民畫。^[1]到了1990年代後期，隨著中國社會經濟的發展與城鄉一體化的不斷推進，許多農民逐漸成了城市的一分子或者湧進城鄉結合部，真正的擁有單純的農民身份的農民畫作者比例越來越少。以嘉興秀洲農民畫為例，「純種」農民比例持續下降，僅佔所有作者的8%，以「純種」作者成分進行農民畫的區分標準變得十分尷尬，原來以農

民身份的界定就變得不再適用於新時代。為了避免這種尷尬的延續，這就需要我們為中國傳統農民畫賦予新的名稱和時代意義。

在1985年，時任中國美術館黨委書記兼副館長的曹振峰第一次以「中國現代民間繪畫」的名稱

界定「農民畫」^[2]，之後文化部採用這個名字來稱呼新時期的「農民畫」，「中國現代民間繪畫」的名稱應運而出，逐漸得到大家認同。毫無疑問，「中國現代民間繪畫」與「農民畫」之間有前後繼承關係^[3]。中國現代民間繪畫與中國傳統農民畫並不是割裂的，中國現代民間繪畫脫胎於中國傳統農民畫，是在有機地吸收了中國傳統農民畫的精華部分、保留了其外在風貌特色的基礎上，又融入了當代中國的時代精神的全新畫種。中

摘要：農民畫創造自農民，生於鄉土，記錄了農民的日常生活，是承載中國農村生活變遷記憶的真實資料。中國現代民間繪畫是中國傳統農民畫的功能延續、藝術延伸。基於歷史發展時序，應用案例比較方法對戶縣農民畫、金山農民畫、辛集農民畫、白洋淀蘆葦畫進行4個比較維度分析，呈現從政治服務向生活藝術回歸的整體趨勢。解析中國現代民間繪畫的藝術特點與審美價值，探討其文化內涵，有助於推動我國鄉村振興。在分析中國現代民間繪畫發展瓶頸基礎上，探討了增加鄉土自信、帶動地方就業、增加當地收入等未來趨向。

關鍵詞：農民畫；中國現代民間繪畫；案例比較

國現代民間繪畫是中國傳統農民畫的功能延續、藝術延伸。從廣義上來講，中國現代民間繪畫既不同於西方造型藝術繪畫，也不同於純粹的民間美術傳統原型，而是在時代轉折與過渡浪潮中產生的一個「文化關鍵種」。隨著創作主體的變化、審美觀念的變遷、繪畫材料的改變、繪畫技法的融合、文化消費市場的重構，「中國現代民間繪畫」

以適應轉型後期的中國當代藝術流派而留存於世。

對於沒有太多西方美術基礎的農民而言，於稚拙運筆中呈現誇張造型，善用大紅大綠色彩表現農村題材成為判定中國現代民間繪畫的基本標準^[4]。以陳建財《挑雞酒》這一典型的中國現代民間繪畫為例，整體呈對稱式構圖，造型誇張，用色明亮，沉穩喜慶。畫面描繪的是閩南女子生兒育女時，娘家人會為之送去公雞和美酒之習俗。概括中國現代民間繪畫主要有兩大特色：其一為內容豐富多彩，題材多樣，內涵寓意深刻。畫作在內容上有的表現優美恬靜的田園風光，有的描繪質樸的鄉村日常生產生活場景，也有刻畫節日慶典和美好神話的閑情逸趣。但無論具體內容是什麼，總體上都表現了當地的民俗民風，記錄鄉村真實的社會生活面貌，具有濃郁的民族風格和地域特色，擁有積極向上的生活精神內涵。其二為表現形式多樣，中國現代民間繪畫作者在繪畫的材料、工具和手法上有許多不同的選擇。例如在畫種類型上，中國現代民間繪畫有國畫、版畫、水彩畫等表現形式，與之相應，在紙張和畫筆等工具上的選擇也各有不同。



圖1：陳建財的《挑雞酒》

（二）發展脈絡

中國現代民間繪畫的發展歷程與我國政治的演變密切相關，以1940年代為起點，在時間歷程上呈現1940年代解放區美術運動與「魯藝傳統」、1950年代席卷全國的「壁畫運動」與大眾宣傳畫熱潮、1960-1970年代以政治宣傳和紅色意識形態為背景的領袖—太陽「樣板」畫、改革開放以後回歸農村日常生活的新民間美術四個階段。

1. 起步（20世紀40年代）：在20世紀40年代

解放戰爭期間，部分美術家、宣傳員在延安、魯西南等解放區生活，深入了解民眾生活，創作了許多涉及「農民題材」的版畫、漫畫、年畫、宣傳畫等簡明形式的作品。這些作品不僅內容，還有形式都與傳統千年的中國美術有所不同，奠定了中國現代民間繪畫之雛形。

2. 第一次高潮（20世紀50年代末期—20世紀60年代）

到了50年代末期，進入「大躍進」時代，口號「人人做詩人，個個當畫家」風靡全國，大量農民創作表現農村生活的作品，正式確立了「農民畫」這一名稱。這一時期湧現出戶縣農民畫典型：依托西北深厚的人文資源優勢，陳仕衡自1958年開創戶縣農民畫培訓以來，將民族底層的民間美術納入美術學院體系，形成中國美術高等教育的「四大傳統」之一^[5]。在「大躍進」時期，為凸顯農民階級的政治地位，富有農村生活情趣的農民畫風畫派得到大力發展，進入第一個高潮。

3. 第二次高潮（20世紀60初期—20世紀70年代末）

在我國「文化大革命」時期，中國現代民間繪畫的創作主要服務於特殊政治與高強度的意識形態，具備強烈的政治屬性。儘管作品受到思想內容的限制，但在構圖（突出領袖），色彩（大紅），造型（太陽、舵手）等藝術要素上仍保留了農民繪畫的象徵符號，奠定了中國現代民間繪畫藝術風格之基礎。這一階段，「農民畫」成為中國美術史上獨立的畫種。

4. 走向成熟（1979年—至今）

隨著改革開放到來，政治浮誇時代的結束，農民畫逐漸從政治工具轉向更高層次的藝術表

現。隨著東方—西方、傳統文化—現代文化在1980年代的激烈碰撞，中國藝術界出現「八五新潮美術」運動。1988年，文化部首次認定了45個「中國現代民間繪畫畫鄉」，標誌著中國現代民間繪畫得到官方的標籤式認可，中國現代民間繪畫在政府支持軌道與如火如荼的社會建設浪潮中進入了新的發展階段。此前，傳統農民畫的發展水平相對較低，受到政府監管較少，但在1988年之後，政府增加了對中國現代民間繪畫的關注，力求引導其發展方向，努力將其打造成地方的代表名片。

整個1980年代，在曹振峰等同志推動下，原本想成立獨立的中國民間美術博物館，徵集收藏民間美術品、開辦中國美術館畫廊、合辦《中國民俗與民藝》期刊等實驗最後都以失敗而告終。由中國美術館暫時代管的中國民間美術博物館籌備組在1996年之後最終轉換為中國美術館民間美術部⁶⁾。

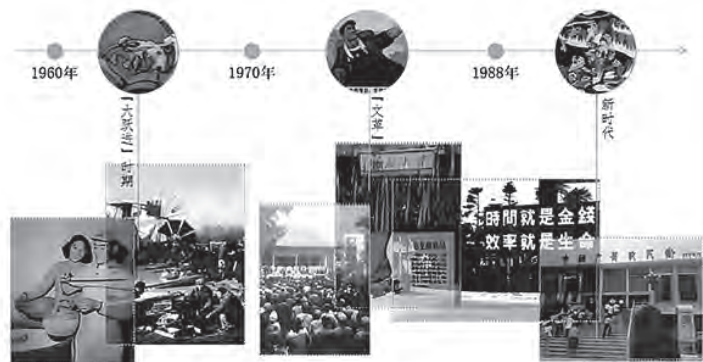


圖2：建國後中國現代民間繪畫的發展歷程

二、典型案例比較

中國現代民間繪畫歷經半個多世紀發展，取得許多輝煌的成就，也為後來者積累了許多成功經驗。無論是如戶縣濃郁樸實的傳統農民畫，還是以白洋澱蘆葦畫為代表的新生的現代民間繪畫……都是我國民間藝術的瑰寶。

(一) 發展背景

(1)西安戶縣農民畫：戶縣位於西安市西南方向，此地有著底蘊深厚的歷史文化，這裡是國家級非物質文化遺產秦腔、西路眉戶、關中皮影等發源地之一。風塵積澱的歷史文化，營造了一種深厚的人文氛圍。戶縣也有著最大宗和最分散的剪紙、刺

繡和古玩等文化分支。

當地主要的農民畫創作者有丁濟堂（戶縣農民畫的主要創始人、版畫家）、李鳳蘭、楊志賢、樊志華、葛正民、單春榮等。他們大多數都是從丁濟堂的農民畫學習班走出來的中國現代民間繪畫創作者集群。戶縣農民畫創作者隊伍慢慢成長壯大，從開始的幾十人發展到上千人。李鳳蘭，是中國國家一級美術師，曾任全國第四、第五屆人大常委會委員和第六、第七屆政協委員，被外國友人稱作「議員畫家」。1934年李鳳蘭出生於戶縣西韓村一個窮苦的農民家庭，自小受「巧手」母親熏陶，喜歡剪紙、繪畫。她1952年出嫁到西韓村後，不僅把自家窗戶用剪紙貼得花花綠綠，還常為村上人結婚、孩子滿月、年節喜慶活動等剪剪畫畫，成為遠近聞名的「巧媳婦」。1958年，戶縣興起農民壁畫熱潮，李鳳蘭成了鄉繪畫組成員，為全鄉各村畫壁畫，其中《幹部參加勞動》還被《西安日報》

刊登。1969年，她創作《春鋤》在省上展出，獲得好評。《好畫獻給毛主席》《總理和報童》《龍口奪食》《春燕展翅》等作品帶有典型的「文革」時代語境。1970年代李鳳蘭以藝術家的身份，隨我國政府代表團訪問越南等，把戶縣版中國現代民間繪畫播向世界，1996年出訪西安友好城市日本奈良進行民間交流。20世紀80年代是李鳳蘭大豐收時期，

她突破剪花鳥草蟲窗花的傳統，創新性為大型團花元素注入了嶄新的生活內容，創作了《百龍治水》、《千禧之年》、《群蝶鬧春》、《為國爭光》、《八虎上將》、《萬鶴祝壽》、《萬馬奔騰》、《百花怒放》及《十二屬相》等。這些中國現代民間繪畫作品以主題鮮明、雕刻細緻、形象生動、構圖優美、氣勢奪人等受到社會廣泛關注，被譽為「黃土地上綻放的藝術之花」。

(2)上海金山農民畫：上海金山在上海西郊，杭州灣畔，河網交織、風景秀麗，白牆黑瓦、吳儂軟語，是中國典型的江南水鄉，有著南方地區的耕織方式和民俗背景。以邵其華為例，女，1965年出生，自幼在金山長大，熱愛自由繪畫，1982年開始創作農民畫。現為金山農民畫區級非遺傳承人、

金山農民畫畫師、上海市美術家協會會員(2012)。她的作品曾多次選送到美國、德國等十幾個國家進行展覽。在上海市民藝術大展及江南之春上多次榮獲獎項。創作《春牛》、《載譽歸來》、《牧野趣歌》、《水鄉小鎮》、《遊古鎮》、《帆船》、《花籃灶》、《現代農業園區》。《現代農業譜新篇》、《護林》、《上海夜景》獲得廣泛好評。作品《稻香谷裡繪豐年》及《花籃灶》入展了由中宣部主辦的「新生活·新風尚·新年畫」——我們的小康生活美術作品展。



圖3：邵其華的《春牛》

(3)河北辛集農民畫：河北辛集石家莊市代管縣級市，在古時又被稱為束鹿。辛集有著悠久的農民畫歷史。自明清時期，人們就擁有壁畫和木版年畫等豐富的手工技藝。河北辛集中國現代民間繪畫創作者典型代表有林記杲、耿溫曉等。林記杲就職於辛集市文化館，2009年農民畫作品《年農家喜事多》，在第二屆中國重慶全國農民畫藝術節中榮獲一等獎。2014年5月農民畫作品《鳥巢》作為展覽宣傳片的一部分在紐約時代廣場大屏幕播出，這是紐約時代廣場上第一次有中國現代民間繪畫影像出現。畫作鮮艷的色彩、豐富的生活圖景與紐約時代廣場的時尚摩登交相輝映。

(4)白洋澱的蘆葦畫：白洋澱位於華北地區中部，主要湖泊分布在安新縣，是河北省最大的湖泊之一。在澱區，蘆葦是一種至關重要的植物，分布

廣泛，數量豐富。這種豐富的植被資源為當地工藝品製作提供了堅實基礎。起初，蘆葦畫是宮廷工藝品，後與民間剪貼技藝結合，演變成現在的蘆葦畫。然而，過去製作的蘆葦畫因缺乏色彩和層次感，畫面效果單一呆板，促使人們不斷創新工藝技法。劉永樂在白洋澱長大，精通蘆葦畫。他以蘆葦為材料，用烙鐵作畫，記錄著白洋澱的滄桑變遷。劉永樂在學習中不斷創新蘆葦畫創作。隨著雄安新區建設的推進，白洋澱水環境質量不斷改善，劉永樂創作了一系列與時代同步的蘆葦畫作品。作為一種獨特的地方工藝，蘆葦畫在中國傳統民間藝術中佔據重要地位。其精湛的製作技藝、多樣的表現形式和濃郁的地域特色為他贏得了廣泛讚譽。隨著時代的變遷，蘆葦畫的文化內涵也融入精美中國傳統工藝，展現獨特魅力。蘆葦畫不僅具備觀賞價值，還具有實用性，展示方式更加多樣。



圖4：劉永樂的蘆葦畫《澱上小憩》

(二)比較維度

地理基礎：戶縣地處黃土高原腹地，土塬高亢，地形崎嶇不平，具有西北地區明顯的豪邁質樸的風俗民情；上海金山具有很強的近代沿海鄉村生活環境和城市文化底蘊，具有海派文化特徵；河北辛集具有厚重燕趙大平原歷史背景，在經歷改革開放之後，真實表現人民的內心生活和情感，體現生活氣息；白洋澱蘆葦畫在文化底蘊上彰顯北國水鄉地域特色，融合了民眾對美好生活和事物的嚮往，更強調意象表達，更加關注水文化意蘊。

繪畫題材：戶縣農民畫創作的題材大部分是當地豐收盛況、風俗民情和民俗文化等，風格粗獷

樸實；上海金山農民畫創作題材大多以水鄉生活、南方居民建築和生活耕種方式為主，作品帶有江南氣息，風格柔和；河北辛集農民畫創作作品題材有農民衣食住行、農耕生活、傳統節日和神話故事等，借鑒傳統手工藝、結合現代創作技法，風格誇張大膽；白洋澱蘆葦畫不再局限於農村生活，更多地涵蓋山水、松枝、竹石和寒梅等元素，反映了當地人和創作者的情感與追求。

構圖形式：戶縣農民畫以大場面為主，大多是採用遠景來描繪農村的生活場景。以突出場景為目的，人物、景物和事物都是為場景作陪襯；金山農民畫大多以突出人物為中心，以中、近景為主描繪水鄉生活；河北辛集農民畫帶有強烈的主觀能动性，具有很強的象徵和寓意，構圖採用誇張、變

形表現農民生活；白洋澱蘆葦畫是傳統藝術與現代精緻裝飾的融合，是傳承與創新的結合體。採用天然植物材料而非顏料，具備強烈構圖裝飾性。打破了中國現代民間繪畫的單一平面感，呈現出肌理感，使畫面更加靈動。

色彩運用：戶縣農民畫色彩鮮艷明快、熱烈奔放、富有感染力，顏色單純簡一，顏色整體偏向暖色調；金山農民畫顏色採用明度高、純度高的基礎色進行搭配，配色柔和，整體偏向冷色調或冷暖中間色調；河北辛集農民畫顏色濃重艷麗，用色大膽誇張；白洋澱蘆葦畫善於利用蘆葦金黃與水藍色，吸收了中國山水畫的精髓，在表達創作者內心世界和情感的同時，也傳承並發揚了傳統藝術審美。

	材料	顏色	藝術特點	圖例
戶縣農民畫	素描紙；2B鉛筆、橡皮、水粉色、水粉筆（可1、3、5、7號或2、4、6、8號任選一組即可）；毛筆大白雲、小白雲勾線筆各一支；調色用小瓷碟5-7個；洗筆用塑料小桶	色彩自由，強烈色塊對比，作品艷而不俗，恰到好处	造型簡潔誇張而真切。最基本的形體表現，對象越簡潔就越本質，誇張是強化對象之特點	
金山農民畫		熱烈、明快、奮進向上的藝術感受	基於「現實」，通過寫實的、具象的、抽象的變形的、誇張等手法來表現	
辛集農民畫		親和自然，鄉土味濃，顏色艷麗	農民畫的肌理富有裝飾的圖案性，它和民間傳統藝術一脈相通	
白洋澱蘆葦畫		收割蘆葦，然後加工成葦料。去除葦葉，經過浸泡、剖割、摘料、漂染等形成原料。再進行分料，對葦料熨燙使之平整，根據圖樣開始拼貼、剪貼、雕刻、熨燙、粘貼、裝裱	本色天然，色澤淡雅素樸	素雅傳神，形神兼備

表1：典型的中國現代農民繪畫對比

（三）從政治服務向生活藝術回歸

中國現代民間繪畫具有「一方水土養育一方

人」的特徵屬性。之前的中國現代民間繪畫創作者，把自己置身於農村田間地頭，與人民群眾同吃同住，體驗式觀察祖國的民間藝術，挖掘各地風俗

民情、地方特色。中國現代民間繪畫的生成土壤使其富含紅與專、寫實主義與現實悲壯美、意識形態屬性與社會批評屬性的深刻歷史悖論。在全球化與地方化、民族化此消彼長的今天，中國現代民間繪畫凸顯的地方性特徵日益淪為地方文化產業名片。成為在文化旅遊產業大發展大繁榮、新時代的文藝復興浪潮、國內外藝術評價機制交錯、藝術品市場狂飆突進等複雜利益博弈之間不斷重構的產物⁷¹。在不同的歷史時期，在不同的城市地點，從戶縣到金山、辛集再到白洋澱，從「大躍進」到「文革」到改革開放新時期，中國現代民間繪畫充分體現了特殊歷史情境和不同地域嫁接的社會文化功能，滿足了社會不同時期的藝術需求。中國現代民間繪畫從政治服務到回歸鄉土的生活藝術性，再到獨特的時代藝術特徵氣息，在不停腳步地艱難前進。

三、文化悖論與發展瓶頸

（一）鄉土性與現代性辨析

1. 中國現代民間繪畫的鄉土性

根植於中國鄉土題材的中國現代民間繪畫，是一種具備濃厚鄉土氣息與記錄鄉土社會的藝術形式。其生長、生存的鄉土環境決定了中國現代民間繪畫從誕生初始就自帶「鄉土性」的基本屬性，具有濃厚的鄉土本體、民間風格和地域特色。中國現代民間繪畫的鄉土性主要表現在以下幾個方面：

第一，內容主題反映鄉村生活。中國現代民間繪畫的內容主題多來源於差序格局、男女有別、家族血緣和地緣等的鄉土中國農村生活、民間信仰、神話傳說、傳統節日等，反映了農民對美好生活的嚮往、對自然環境的敬畏以及對傳統慣習的傳承。例如在2014年前往聯合國總部展覽的吉林省東豐中國現代民間繪畫中，《打場》、《放鵝》等描繪豐收場景和豐饒物資的畫面，生動地體現出創作者對於白山黑水、世外桃源美好生活的期待；潘曉玲的《高原人家》描繪了西北地區獨有的地理風貌，從側面體現出作者對於當地特有自然環境的認可與敬畏；金山農民畫中出現很多取材於當地傳統剪紙和刺繡工藝元素，充分體現出江南水鄉文化

傳承之主題。畫作傳達了農民的生活態度和精神追求，展現了濃厚的鄉土氣息，折射了鄉土中國的印記。

第二，富含中國多元鄉村特色。中國現代民間繪畫具有鮮明的地域特色，各地的中國現代民間繪畫風格迥異。西北地區的戶縣農民畫色彩誇張，風格簡潔明快，樊志華的《打井》取材於農村打井真實盛景，藝術來源於生活又高於生活，濃縮了西北農民的生活場景與生活面貌；江南地區的金山農民畫多用紅、綠、藍三種顏色，色彩純度及明度都極高，作品大多展現江南水鄉的美景及文化；南方地區的龍門農民畫色彩鮮艷，善用濃墨，常以田間勞作、節慶喜事為主要題材⁸¹。這些畫作在風格和技法上具有顯著的地方差異性，既展示了當地農民的生活方式，也傳遞了地域特色文化，在畫作形象上展現多元的鄉村「地方性」特質。



圖5：樊志華的《打井》（105x78cm，1972年，資料來源：陝西省美術博物館官方公眾號）

第三，具有極強的藝術間性。中國現代民間繪畫的藝術手法主要以簡練的線條、鮮艷的色彩、誇張的形象以及富有幽默感的表現手法為特點。這些手法源自農民的生活經驗，既體現了鄉土氣息，又具有很高的藝術價值。部分藝術家對於中國現代民間繪畫藝術性的認可存在一定疑問，尤其是在民間繪畫產業化的當下，是否能夠保留中國現代民間繪畫旺盛的創造力？使其不要失去原本的藝術感染力。不可否認的是，中國現代民間繪畫在色彩選擇、構圖布局兩方面都有較強的藝術性。但當前有程式化、模板化、臉譜化趨勢，藝術性逐漸消解。在色彩上，中國現代民間繪畫色彩豐富且用



色大膽，多採用明度純度較高的顏色，且非常注重黑白、冷暖顏色之對比。在構圖上，中國現代民間繪畫整體布局相對國畫豐滿，構圖比較平面，傾向於布滿整個畫幅。程序化的創作模式和市場化的選題來源正在抹殺中國現代民間繪畫的感染力。在中國現代民間繪畫產業化的過程中，顧客對於畫作選題多固定於花鳥類主題，限制了其它題材的發揮。程序化的創作模式有利於創作者在短時間內產出更多同類產品，從而擠壓了創作者思考創新的空間。體系化的美術培訓也一定程度消解中國現代民間繪畫不加修飾的淳樸和率真，使之變得學院派、程式化、紳士化。

第四，承載獨特的鄉土社會功能。中國現代民間繪畫的創作過程充滿鄉土氣息。大多數創作者並非受過專業美術教育，而是在日常生活和勞作實踐中，通過自學或師承相傳的方式掌握繪畫技能。這種鄉村天然的實踐舞台，使得中國現代民間繪畫創作方式具有獨特的原生態魅力。中國現代民間繪畫在新農村建設與地方文化建設中具有重要的社會功能。在傳統農耕社會或遊牧社會，中國現代民間繪畫被用於祈求豐收、驅邪避害、祝福和平等場合，在轉型時期的現代中國，中國現代民間繪畫可用於個人居室裝飾、鄉村公共空間展陳、藝術畫廊等，均體現了農民對美好生活的嚮往和對傳統文化的尊重。這些附帶的與農民生產生活聯繫緊密的功能屬性，使得中國現代民間繪畫在社會主義新農村建設與現代化強國建設征途中具有特殊地位。

2. 中國現代民間繪畫的現代性

中國現代民間繪畫作為一個源於解放戰爭時期革命老區紅色基因，伴隨新中國誕生、建設發展時序的藝術變種形式，在與社會發展和文化思潮的不斷互動作用下構建了自己的藝術形態，是鄉村社會變遷的縮影。^[9]中國現代民間繪畫的生命力在中國發展的各個階段都煥發出不同的光彩，在新時代語境下，中國現代民間繪畫與新興科技融合，創新藝術表現形式，呈現現代性倫理特質。虛擬現實（VR）、增強現實（AR）動畫等技術發展，為中國現代民間繪畫的創作提供新的創作工具。基於AR技術創新設計的永豐版中國現代民間

繪畫數字化紋樣，通過將永豐版中國現代民間繪畫紋樣數字化與增強現實技術相結合，增強了中國現代民間繪畫的互動性與娛樂性，賦予了永豐版中國現代民間繪畫新的生命力^[10]。藝術語言在發展過程中的風格演變往往受制於社會生態和需求關係之間的複雜變化。在文化傳播途徑從靜態向動態轉變的今天，中國現代民間繪畫與動畫技術相互結合，創作出富含中國傳統文化特色、反映中國鄉土人情的動畫作品，實現了中國現代民間繪畫由靜態模式向動態表現形式的延伸^[11]。

總之，中國現代民間繪畫有著最為廣泛的歷史積澱、地理基礎與社會影響，充滿鄉土性和現代性之間的文化悖論，體現民族性和地域性、寓意性和符號性、質樸性和隨意性等多個文化命題的辯證統一。



圖6：基於AR技術的永豐版中國現代民間繪畫數字化紋樣傳承創新



圖7：徐小迪的《蘆葦情》動畫片段（2018年）

（二）發展瓶頸

近年來，人們逐漸認識到中國現代民間繪畫的重要意義，各地政府紛紛出台政策推動其發展，旨在將中國現代民間繪畫打造成地方的特色名片，推進市場化和產業化進程。富商購買中國現代民間繪畫用以裝飾家居已成為一種時尚，某些草

根藝術家的作品多次被國內外知名博物館收藏，中國現代民間繪畫正迎來大保護、大發展、大產業的新潮。中國現代民間繪畫在實際發展過程中仍存在一系列問題，歸納如下：

1. 人才缺失，作品同質化，創新不足

隨著城市化進程的加速，農村人口逐漸減少，許多傳統的民俗文化逐漸消失。一些中國現代民間繪畫工作者逐漸遠離農村到城鄉結合部或者城市創作，將中國現代民間繪畫視為一種繪畫技巧，而非鄉土文化。許多新興的現代民間繪畫者遠離了農村文化土壤，作品缺失深刻的傳統內涵，內容單一，缺乏創新。往往只學習了現代技法，作品浮於表面，難以經受推敲。極個別現代民間繪畫者以粗獷的技法模仿世界名畫而聲名鵲起，一度成為「網紅」卻難以長久。甚至存在一度的模仿、抄襲和剽竊現象，甚至有人通過剽竊獲得比賽金獎，這種極端行為對社會影響十分不利。

2. 政府宣傳不足，認知有待提高，管理混亂

以精英藝術與民間藝術共同構成了中國藝術的基本分野，以中國現代民間繪畫為依托的中國現代民間繪畫是民間藝術的一個變種，具有重要地域文化特色。一些政府機構對中國現代民間繪畫認識不足，甚至輕視之，對中國現代民間繪畫畫家的訴求常常置之不理。中國現代民間繪畫同屬於文化局和文化館雙重管理格局，在中國美術協會和民間美術協會之間遊走，管理部門不明確，管理職責紊亂，難以協調。

3. 缺乏補貼，生產機械化不足，產業鏈不完善

政府在運作上對中國現代民間繪畫缺乏實質性的補貼政策，主要以口頭鼓勵為主，導致中國現代民間繪畫畫家在經濟上壓力巨大，難以提升發展格局。中國現代民間繪畫的銷售模式以畫家個人銷售為主、小規模企業運營為輔，缺乏專業的市場營銷人才和配套的供銷窗口。由於中國現代民間繪畫者對市場了解有限，很難找到長期合作買家，使其作品在市場中難以脫穎而出。



圖8：中國現代民間繪畫發展問題邏輯圖

四、未來趨向

隨著近年來人們對中國現代民間繪畫了解度與認可度不斷上升，中國現代民間繪畫從增加鄉土自信、帶動地方就業和增加當地收入三方面助力鄉村振興。

第一，中國現代民間繪畫增加鄉土自信。因此，在中國現代民間繪畫產業化的過程中，要高度注重鄉土畫作淳樸手法和鄉土題材，切勿用產業化的框架束縛住中國現代民間繪畫的靈魂。應當繼續在國內外推廣中國現代民間繪畫這一藝術形式，讓更多人了解到、欣賞到中國的鄉土之美。豐富多彩的地域性和歷史文化的獨特性孕育了風格迥異、多姿多彩的中國現代民間繪畫。南北迥異的地區特色加以不同時期的時代特徵，豐富了中國現代民間繪畫的歷史演進和風格生成。中國現代民間繪畫緊跟時代變遷發展的步伐，永遠保持新鮮和活力，不斷地去發展去革新，最終呈現出蓬勃的生命力和多元的發展方向。通過提升中國現代民間繪畫的了解度與認可度，更多城市民眾和進城農民能夠了解當地農村的特色地形地貌、農村習俗、價值理念。對於中國現代民間繪畫認可，轉化為對於鄉土社會轉型和文化符號的認可，提升鄉土文化自信，進而提升農民的家鄉自豪感與歸屬感。

第二，中國現代民間繪畫帶動地方就業。中國現代民間繪畫具備鄉土性和現代性之悖論，是支撐地方文化創意產業發展的重要載體。根據地方文化產業的特質，從時間和空間角度可以分為地方傳統文化產業、地方觀光文化產業及地方文化活動三大類。^[12]中國現代民間繪畫在鄉村振興視域下，可以為地方文化產業發展提供助力。其創作過程作為一種展現地域特色、鄉土氣息的過程，具



圖9：《天賜糧雞》中國現代民間繪畫辣子雞包裝（貴州夜郎風文化有限公司出品）

備一定的觀賞性，可以通過與數字媒體技術結合等方式融入地方文化活動。隨著農民身份畫家向職業畫家轉變，原生的鄉村景觀逐漸解體，以表現鄉村變革、重現男耕女織田園景觀、暢想新農村建設與青山綠水等為題材的中國現代民間繪畫成為時代必需。將現代鄉村特色生活、變革生活納入繪畫創作內容，在「住農家屋、吃農家菜、賞農民畫、觀新農村景」中傳統社會主義新農村建設與民族復興的正能量^[13]。中國現代民間繪畫所創作的藝術作品，可以用於地方美術館、民俗館等展覽性場所，助力地方觀光文化產業發展。基於中國現代民間繪畫的文化產業發展，能夠為當地帶來更多就業機會，對留住當地人才、吸引外來人才、帶動整體就業形勢提升有著巨大作用。

第三，中國現代民間繪畫增加當地收入。中國現代民間繪畫貼合人們生活日常，畫面活潑生動深受人民喜愛，兼顧藝術性與商業性。在市場力量推動下，可以通過和現代商業產品相融合的方式，推出符合當下消費者審美心理的中國現代民間繪畫設計作品。根植於當地的地域文化特色，識別、打造中國現代民間繪畫IP，將鄉土中國、都市化進程、社會主義新農村的歷史文化價值合理轉化合理的商業價值。由貴州水城區夜郎風農民畫工作室所設計的《天賜糧雞》，成功用於當地的農副產品包裝，在帶動產品銷售、提高產品附加值、促進農民增收的同時，也傳播了本土文化、促進本土藝

術復興。

脫離中國民間文化的汪洋大海，中國現代民間繪畫的發展會成為無本之木。依托於中國民間文化本體與部分精英文化引領，借鑒與融合西方造型藝術中合理部分，在批判繼承中國傳統與西方藝術基礎上，於中西、古今的坐標對比中找准自己的藝術定位，形成中國現代民間繪畫的發展取向。中國現代民間繪畫作為最樸素、最真摯、最熱誠的中國民間藝術，其從萌發到如今一直為學術界提供著獨特的美學視野和社會功能。生於田野的中國現代民間繪畫具有天然的鄉土性，然而面對目前發展的阻塞，唯有順應現代化與人們審美功能轉變才是唯一的出路，但這不意味著要拋棄過去的一切，只有將繼承、借鑒與創新並重才是中國現代民間繪畫今後的生存與發展之路。依據已存在的藝術語言、文化符號進行批判繼承性與創新性改造，加持整體性的社會關懷和個人性生命感受。以自我藝術語言強化存在意識，表述創作者的心靈與時代脈動。強調傳統文化藝術圖式是並且只是一種藝術符號，對傳統的解構、顛覆與創造，以及進行相應的藝術實踐是針對傳統文化符號的重新認知與批判繼承^[14]。主體（藝術創作者、藝術家），本體（藝術語言、藝術思想、藝術觀念），客體（藝術品格、藝術品味、藝術作品的大眾接受度）三者最終的高度吻合，是中國現代民間繪畫的藝術終極體現。

基金項目：河北雄安新區哲學社會科學研究課題《白洋澱水文化研究：譜系、傳承與文旅融合(XASK20222301)》、北京市社會科學基金規劃項目《北京古都藝術空間因子挖掘與遺產保護(21YTB020)》、中國高等教育學會「2022年度高等教育科學研究規劃課題」重點項目《基於文化遺產的通識教育「雙向」實施途徑(22SZJY0214)》、北京理工大學研究生教研教改面上項目《藝術設計碩士新文科建設：誤區、改進與保障(2023YBJG024)》、教育部首批新文科研究與改革實踐項目《新文科背景下產品設計專業建設的探索與實踐——以複合型國防裝備設計人才培養為例(2021160005)》

致謝：劉芳銘、史雲菲、周婉瑩搜集整理原始資料，陳建武提出修改意見，特此致謝。

- [1]張偉：〈「農民畫」淵源初探—兼談農民畫發展歷程〉，載《南京藝術學院學報》，2015年(4)，第167-171頁。
- [2]曹振峰、廖開明：〈中國現代民間繪畫的崛起〉，載《人民日報》，1985-12-6(8)。
- [3]洪娟：〈從「農民畫」到「現代民間繪畫」的蛻變〉，載《貴州大學學報》(藝術版)，2010年24(1)，第21-24頁。
- [4]鄒漢明：〈大紅大綠的焦慮—在傳統和現代坐標上拓展現代民間繪畫的風格〉，載《美術》，2004年(11)，第124-128頁。
- [5]崔興眾：〈田野問藝—西安美術學院民間美術教學〉，載《民藝》2022年(06)，第99-103頁。
- [6]曹振峰、李寸松、廖開明：〈中國美術館四十年民間美術工作回顧(1963-2003)〉，載《民藝》，2019年(5)，第41-45頁。
- [7]周星：〈從政治宣傳畫到旅遊商品—戶縣農民畫：一種藝術「傳統」的創造與再生產〉，載《民俗研究》，2011年(4)，第168-198頁。
- [8]馬萍、李康化：〈農民畫與地方文化產業發展—以戶縣、金山和龍門農民畫為例〉，載《惠州學院學報》2015年35(01)，第30-36頁。
- [9]胡紹宗：〈另類的現代性貢獻：中國農民畫的文化敘事〉，載《廣西民族大學學報》(哲學社會科學版)2022年44(1)，第130-136頁。
- [10]楊昆昆：〈基於AR技術的永豐農民畫數字化紋

樣傳承創新研究〉，載《印染》2023年49(3)，第96頁。

- [11]范昭平：〈跨界與融合—貴州農民畫助力鄉村振興路徑研究〉，載《美術》2023年(3)，第58-61頁。
- [12]楊敏芝：〈地方文化產業與地域活化互動模式研究——以埔里酒文化產業為例〉，載(「國立」台北大學都市計劃研究所)2002年，第65頁。
- [13]王淑蘭、丁占勇：〈中國農民畫發展現狀反思〉，載《新美術》，2013年34(5)，第78-80頁。
- [14]潘魯生：〈關於「第二種文化意識」的思考—顧黎明繪畫作品的時代座標〉，載《美術研究》，1995年(1)，第63-65頁。

Modern Chinese Folk Painting: An Interpretation Based on the Relationship between Locality and Modernity

Zu-qun Zhang, Hao-tian Zhao

(Department of Cultural Heritage, School of Design and Art, Beijing Institute of Technology)

Abstract: Peasants' painting boned in the local area are created by farmers at first and record Chinese farmers' daily lives. They are real materials that carrying the memories of changes in rural life in China. Modern Chinese folk painting is a functional continuation and artistic extension of traditional Chinese peasant painting. Based on the historical development sequence, the case comparison method is applied to analyze the four comparative dimensions of Huxian peasant painting in Shaanxi province, Jinshan peasant painting in Shanghai city, Xinji peasant painting in Hebei province, and Baiyangdian reed painting in Hebei province, presenting an overall trend of returning from political service to life art. The artistic characteristics and aesthetic value of modern Chinese folk painting, exploring its cultural connotations is analyzed, will help promote the revitalization of rural areas in China. On the basis of analyzing the bottlenecks in the development of modern Chinese folk painting, future trends such as increasing local confidence, driving local employment, and increasing local income are explored in this paper.

Key Words: Chinese peasant painting, modern Chinese folk painting, case comparison

從面子文化到中國形象

——講好中國故事背後的文化反思與量化研究

■ 王 怡

蘭州城市學院

說到「國家形象」，可能很多人下意識想到的是另一個詞——「國家的面子」。事實上，「形象」與「面子」是兩個含義完全不同的概念。簡單地說，「形象」是指能引起人的思想或感情活動的具體形態或姿態，具有一定的客觀性。「面子」是一個社會心理的概念，它是在人際交往中具體形成並加以表現的。面子是一個人自尊與尊嚴的體現，面子不是一個客觀的事實，而是一個人的自我心像，具有一定的主觀性。不過，在中國文化中，大家很容易會把二者混淆在一起。因為在我們的文化生活中，並且歷史上也有漢學家們將「面子」看作是中國人的特有品格，將其視為中國文化形象的重要組成部分。

一、歷史上的面子文化與中國形象

一百多年前，美國來華傳教士明恩溥(Arthur Henderson Smith, 1845-1932)在其名著《中國人的

氣質》(*Chinese Characteristics*)整體地塑造了中國人的形象，在西方世界產生了巨大的影響中。在該

書的第一章中，明恩溥用許多事例來說明當時中國人對「面子」的重視。他說，中國人是一個具有強烈的演戲本能的種族，任何一個輕微的刺激，都會使任何一個中國人把自己當做戲劇中的一個角色。他會做出種種戲劇化的舉動，諸如躬身下拜，雙膝跪地，俯地不起，以頭叩地，……問題從不在於事實，而永遠在於形式。」^[1]比他更早的英國傳教士麥高溫(John MacGowan, 1835-1922)在其《中國人生活的明與暗》(*Man and Manners of Modern China*)一書中，也論述了中國人的面子問題。在他看來，「面子」一詞大概包含了兩種主要意思。第一種是榮譽或聲望，另一層涵義是自尊或尊嚴，這是中國

人在任何時候以任何代價都要全力維護的東西。無論是對是錯，他都不能使自己處於蒙羞的境地，

摘 要：在中國的文化處境中，人們很容易將主觀性的面子文化與相對客觀的形象傳播混淆起來，其結果是中國形象的國際傳播，可能被人們視作一種國家層面的面子工程。通過《改革開放以來中國形象的國際傳播》一書的研究，我們認識到。國家形象展示了一個國家的身份和認同，其他國家以此為依據，可以判定他們是誰，他們的民族性格特徵什麼。以此來展示推廣自己的名字和身份，建設積累自己的聲望，從而在國際的政治事務中形成軟實力。該書深入分析改革開放以來中國形象國際傳播觀念的演進歷程；借鑒國際發展理論，整理翔實史料與大數據，完整深入地呈現改革開放以來中國的國際形象；根據國家形象理論模型、評價指標體系，精準地廓清改革開放以來中國形象；並以問題為導向，從共通、共建、共享、共贏的國際發展的視角提出講好中國故事的策略。在對比的視野中，該文探討了講好中國故事背後的文化因素，以及中國形象在國際傳播的科學研究。

關鍵詞：面子文化；中國形象；軟實力；國家形象

要不惜任何代價地來維持住自己的「面子」。^[2]這兩本書在當時的西方世界都產生了較大的影響，「面子」也成為西方人眼中的「中國形象」的一個顯著特徵。明恩溥用面子、節儉、勤勞、禮節、漠視時間、孝順、仁慈、生命力、忍耐和堅韌、知足常樂、缺乏誠信等一系列的關鍵詞，刻畫了一個整體的中國人的形象，其中既有優點，也有缺點。由於這兩本書在當時西方社會的廣泛影響力，「面子」也成了那個時代西方人心目中「中國形象」的重要特徵。

不僅西方人認為「面子」是中國形象的主要特徵，中國的學者們也深以為然。魯迅先生說：「面子……是中國精神的綱領，只要抓住這個，就像二十四年前的拔住了辮子一樣，全身都跟著走動了。」^[3]我們從魯迅先生所塑造的「阿Q」身上可以看到，其「精神勝利法」背後的邏輯正是「面子文化」。當代學者張緒山更從中國文化傳統中分析了「面子文化」產生的制度性因素。他說，中國人之所以普遍而持久地「做戲」，是因為中國社會就是一個大戲台。在這個「家國一體」的大戲台上，每個人必須撇開本真的自我，充當社會倫理規範要求的角色。「禮法制度與家族制度的存在，是理解中國傳統『面子文化』的關鍵：只要這兩種制度存在，人們就要按照其要求行事，面子觀念就不會消歇。」他甚至說，對我們這個無信仰而講實用的民族而言，「面子」幾乎就是信仰。^[4]這些中國學者從民族信仰、民族精神的高度論述了「面子」是「中國形象」的重要特徵。

針對西方人所建構的「中國形象」，中國的學者辜鴻銘非常不以為然，所以他特別針對《中國人的氣質》撰寫了《中國人的精神》。在這本書中，他將中華文明理解為一種「道德的力量」、「良民的信仰」。^[5]他說，因為中國人完全過著一種精神生活——情感或者人性友愛的生活。所以具有同情的力量，並且具有無以言表的溫順。正因為如此，中國人是特別注重禮儀的民族。而禮儀的本質就是對他人感受的體諒。他們知道自己的感受，這使他們很容易對他人的感受表示體諒。^[6]這大概就是辜鴻銘對中國的「面子文化」的一種辯護。同時，他從文化精神的高度，來回應西方學者對於中

國人氣質的較為表面的刻畫，應該更為深刻準確。林語堂雖然也深刻地批評了中國的「面子文化」，稱其為中國人賴以生活的「空洞的東西」，並認為只有放棄「面子文化」才能有真正的民主和法治。^[7]但是，「面子」並非是其討論的重點話題。在《吾土與吾民》中，林語堂不僅對中國人的文化、德行、心靈、理想等精神文化層面進行了整體深入的闡發，也對中國人的家庭生活、社會生活、政治生活、文化藝術作了生動地描述，關於「面子文化」的討論只是其「政治生活」的一個方面。可以說，林語堂對「中國形象」進行了非常整全的、科學的描述，因此被賽珍珠稱為「歷來有關中國的著作中最忠實，最巨麗、最完備、最重要的成績。」^[8]特別需要提及的是，《中國人的精神》與《吾土與吾民》這兩本書都是用英文寫作，在西方世界出版發行並在西方世界產生了更大影響力的著作。在那個中國積貧積弱的時代裡，這兩本書的廣泛傳播，為「中國形象」在世界範圍內的正向傳播產生了巨大影響。

二、當代中國形象的海外傳播研究

一百多年過去了，中國已經早已擺脫了積貧積弱、衰敗殘破的面貌。特別是經過改革開放四十多年來的發展，中國人民已經實現了從站起來、富起來到強起來的偉大飛躍。在世界舞台上，中國的國家形象也早已不再需要通過西方學者的研究來所塑造了，中國的跨文化學者們已經在全球化的時代裡，立足於當前的國際形勢，在文明互鑒交流的過程中，通過一系列科學縝密的調查研究，探討在當前全球秩序中講好中國故事、塑造中國國家形象的途徑。2003年6月，由德國Spring Nature出版社出版的，北京外國語大學劉琛教授的英文專著*The Chinese Story in Global Order*^[9]就是其中的表表者。該書一經出版就獲得了國際學界的廣泛好評，在第75屆法蘭克福國際書展獲獎，被哈佛大學肯尼迪政府學院《通訊》報道，並得到了International Herald Tribune、中央電視台、新華社、中國教育電視台、北京電視台以及美、加、英、印、韓等國報道。通過這本書，我們可以比較全面地了解在當前中國國家形象自我塑造以及其國



際傳播最新研究成果。

*The Chinese Story in Global Order*這本書是劉琛教授在其著作《改革開放以來中國形象的國際傳播：從多元文化主義到軟實力理論的中國反思與實踐》（下簡稱《中國形象》，下引該書內容只標注頁碼）^[10]的基礎上改寫、英譯而成。該書以全球治理領域的國際前沿理論——國際發展理論為主要依據，針對該理論目前在發展貢獻評價方面存在的空白，提出了複合性國際發展貢獻評價理論，並據此設計了原創性分析模型。

對中國的讀者而言，《中國形象》這本書首先要澄清的一個概念就是「國家形象」，以突破長期以來在我們的文化中形成的「面子文化」的理解心理定式。受哈佛大學肯尼迪學院前院長約瑟夫·奈教授影響，英國政策顧問西蒙·安赫特於2007年提出了「國家形象」的概念。國家形象展示了一個國家的身份和認同(Identity)，外界據此對其作出判斷和評價。身份和認同體現了一個國家和民族獨特的性格特徵。其他國家以此為依據，判定他們是誰？什麼對他們是有意義的。國家形象是一系列的设计、規劃和傳播活動，目的是展示推廣自己的名字和身份，從而建設積累自己的聲望。(第77頁)約瑟夫·奈教授認為，在全球化時代，有時候軟實力的作用要超過硬實力。所謂軟實力，是指一個國家在世界政治中可能會得到預期成果。如果一個國家其文化和意識形態具有吸引力，則其他國家將更願意追隨其後，希望能夠達到他的開放與繁榮程度。(第73頁)如果該國能夠建立與其對象國（或者說目標國）社會一致的國際規範，對方就無需付出高昂的代價實施強制性權利或應權利。這就是說，如果一個國家在使用其權利，被其他國家視為合法，他將在追求自己的目標時就會較少受到抵制。(第17頁)因此，「國家形象」不再是一個國際交往中所要獲得的尊嚴或榮譽那麼簡單，而是一種文化的影響力，是一種國家的軟實力。它不再是一種主觀性的、封閉性的自我心像，而是一種開放性的、對話性的、科學性的文化傳播研究。

客觀的講，關於「國家形象」科學研究發端於西方，對於國家形象構成維度的界定也明顯帶有西方中心主義色彩，在國際主流媒體中，西方國家

仍佔據主要的話語權，如何提出更加適用於中國等廣大發展中國家國情與社情的國家形象構成維度是該書的主要創新點。《中國形象》以我國現實為研究起點，本著習近平總書記提出的：「立足中國、借鑒國外、挖掘歷史、把握當代、關懷人類、面向未來的思路」，提出了新形勢下體現中國特色、中國風格、中國氣派的中國形象國際傳播的策略。(第32頁)為了比較客觀地研究改革開放以來在國際社會形成的中國形象，該書的第一章簡要介紹了改革開放四十年來中國形象國際傳播觀的演進歷程。1978-1992年，中國形象的國際傳播觀是「以經濟建設為中心」，首要的任務是向世界介紹中國改革開放的路線、方針和政策，為引進外資服務。1992-2001年，中國形象的國際傳播觀是以「參與經濟全球化為目標」，明確中國形象的國際傳播觀的宗旨是以三個有利於為主體。有利於發展社會主義社會的生產力，有利於增強社會主義國家的綜合國力，有利於提高人民的生活水平。提倡解放思想，主動迎接世界潮流，以為中國融入經濟全球化創造良好，外部環境。2001-2012年，中國形象的國際傳播觀以「中國走向全球化」為重點。自2001年中國加入世界貿易組織起，中國國家形象的國際傳播任務是站在新高度密切建立中國與世界的聯繫，從前兩個階段的以中國視角為核心，轉向中國立場、世界視角和人文情懷，大力支持和廣泛參與國際性和區域性活動，促進國與國、地區與地區之間的交流。2012年至今，中國形象的國際傳播觀以「共擔時代責任，共促全球發展」為重點。這一時期，以「一帶一路」倡議為代表中國形象的國際傳播，重點是創新理念與方法，提出了既有理想主義情懷與國際視野，又能夠比較有效地解決實際問題的中國方案，極大的提升了中國形象的魅力與氣派。通過回顧改革開放四十年來中國形象的國際傳播觀的發展歷程，我們可以歷史地分析全球化過程，中國形象的國際傳播的主觀意圖，以此來促使國際社會對於中國的國家的身份和認同(identity)形成一個較為穩定的判斷和評價，借此可以判定中國獨特的民族性格特徵以及價值觀念。

在國際社會塑造穩定的國家形象，不僅需要

總結研究中國形象的國際傳播的歷史途徑和主觀意圖，還需要在對國際傳播理論的批判性研究的基礎上，思考如何講好中國故事，實現信息傳遞的效果，促進國際社會對中國的理解。關於這一點，不僅需要展示自己的政治、經濟、文化的魅力，還需要以自己的特色風格和氣派，凝聚共識，澄清謬誤，建設有利的國際輿論環境。(第64頁)在國際主流話語體系中，西方國家及其意識形態仍然具有巨大的影響力，但是以中國為代表的廣大發展中國家逐漸具備了國家形象國際傳播的條件，通過推進文化對話與交流，「一帶一路」的交流合作等新思想、新思路，已經能夠彌補發端於西方國家形象國際傳播理論的一些不足，為開創開放、包容、合作共贏的美好未來提供啟發。(第74頁)由於改革開放四十年來中國經濟的快速發展，以及中國所提出的合作共贏、和諧發展、文明互鑒的發展理念，為許多發展中國家探索聯合以外的關係模式提供了經驗和效法的榜樣，形成了中國在國際政治中的軟實力。

根據作者的研究，國家形象的主要維度主要有三個層面：國家政治形象、國家經濟形象、國家文化形象。國家形象作為國家軟實力的集成，政治維度與文化維度是他的兩個核心維度。(第77頁)像中國等廣大發展中國家，在當前乃至今後較長時期的國家形象建設重點是提升政治互信、強化經濟合作、凝聚文化共識。通過劉琛教授的研究，她對於國家政治形象的構成因素，又作了更為具體的等級劃分，她講國家形象的構成分為兩個級別，國家政治原則與制度是第一級，為國家的外交思想、政府治理、社會政治生活和政府形象做指導，這五個維度互相影響、互相作用，構成了整體的國家政治形象。(第82頁)國家經濟形象主要分為三個部分：政策制度、國家經濟活動、國家經濟形象展示。(第86頁)國家的文化形象也包括三個部分的内容、文化、信仰、文化價值觀文化範式。(第89頁)在此基礎上，劉琛教授通過梳理西方國際政治經濟學、社會學、國際傳播、文化研究等學科代表性成果，結合案例，歸納了安東尼·吉登斯、霍克海默以及形象理論提出者西蒙·安赫特等40餘位代表性學者的核心觀點，總結了「國家形象」具有穩定性的

特徵，也凝練了西方研究的主要局限性，並據此提出「三維度—四層級—32指標」的國家形象理論模型，從政治、經濟、文化等領域，展現、分析、評價改革開放以來重大歷史時期的中國國際形象，力爭做到鏡面清晰可鑒且稜面立體縝密。該書在研究中採用了國際前沿的理論——國際發展研究的技術方法，設計評價指標體系與計算公式。通過融合多元統計分析法和數據分析法，從官方文獻、學術著作、智庫報告、歷年民調、問卷與訪談，150個國家1600種主流媒體等多信源、多維度採集數據與信息，運用因子分析法做精細化處理，驗證所提出的中國形象理論模型對於「形象」多變量的屬性的效度與信度。

《中國形象》一書主要的學術貢獻與創新之處有四個方面：第一，深入分析改革開放以來中國形象國際傳播觀念的演進，著力把握中國的全球觀的本質與發展脈絡。以翔實的內容為依托，提出四階段中國形象國際傳播觀的原創性觀點。第二，借鑒國際發展理論的支點模型，提出案例年研究法，從多維度和多信源採集、整理翔實史料與大數據，完整深入地呈現改革開放以來中國的國際形象，做到歷史階段性和歷史聯繫性與貫通性的有機統一。第三，以時間為經，以國別區域為緯，根據所提出的國家形象理論模型、評價指標體系與計算公式，力爭全面、客觀、精準地廓清改革開放以來中國形象在世界眼中的變與不變。第四，以問題為導向，從共通、共建、共享、共贏的國際發展的視角提出新時代講好中國故事的建議。這種嘗試在國際學術界產生了積極的反響。在序言中，軟實力理論提出者約瑟夫·奈教授說：「（劉琛教授）通過歷史分析、定性與定量相結合的分析以及田野調查等方法，研究改革開放以來，中國形象的國際傳播。此外，她還提出了理論模型，以對國家形象進行比較預測測評。本書提出的理論模型豐富了軟實力研究。」加拿大政府前政務部部長唐納德·約翰斯頓在序言中也盛讚了該書的價值和意義：「她的研究對於處在快速的全球化進程中的國際社會來說是具有重要意義的。……從中我們可以看到中國為實現和諧共存做出的努力」。

《中國形象》一書歷時10年才得以完成，凝結



著作者的辛勤努力，同時也是坦誠的、高質量的國際學術合作的結果。該書的作者劉琛教授在北京大學畢業後，在哈佛大學肯尼迪學院進行博士後研究期間展開了這項研究，得到了「軟實力」概念提出者、哈佛大學約瑟夫·奈教授，國際政治經濟經典理論「依附理論」提出者、哈佛大學理查德·庫珀教授，哈佛大學前校長勞倫斯·薩默斯教授，著名中國問題專家哈佛大學安東尼·賽奇教授，「權力轉移」理論代表學者、哈佛大學文安立教授，著名政治經濟學家、哈佛大學羅伯特·勞倫斯等教授指導幫助。現在劉琛教授在北京外國語大學擔任教授，是北京市國際交往中心建設專家委員會特聘專家、中國加拿大研究會副會長、中國國學雙語研究會副會長。入選教育部新世紀優秀人才，出版了《海外華人華僑對中華文化的傳承與傳播》、《全球化背景下的亞洲電視傳媒：發展與文化》、《全球化背景下的跨文化傳播：印度電視傳媒的變遷》等5部專著。誠如哈佛大學女性聯合會網站上對該書評價：「本書是歷史地分析中國的全球化過程及其引發的世界性反響的重要研究，體現了作者對國際前沿理論的把握，改變了以往只在經濟領域評價中國貢獻的局面。」

三、當代中國形象的文化反思

在西方世界中，比較生動立體的中國形象大概最早出自於《馬可·波羅遊記》，其後，羅明堅的《中國地圖集》、利瑪竇的《中國札記》力圖在文明互鑒的基礎上以一種平等溫和的態度介紹中華文明。在這些著作的影響下，十八世紀的歐洲充滿了對中國社會理想化的描述，歐洲的一些啟蒙思想家如孟德斯鳩、伏爾泰和亞當·斯密亦開始用新的眼光審視華夏這個古老的文明，以為可成為西方文明的借鑒。這個時期西方的「中國形象」逐漸是豐滿的、亮麗的。十九世紀中葉以後，國門被堅船利炮轟開，一個半殖民地、半封建的屈辱時代由此開始。中國人的形象也逐漸變得扭曲模糊，西方文學和媒體視域下的華人，要麼如中國苦力一樣唯唯諾諾，毫無人格魅力可言，要麼如傅滿州博士那樣表面上溫文爾雅，實則陰險狡詐，是所謂黃禍的象徵。這種對中國人行為方式的歪曲並

沒有隨著中國改革開放的進程自然而然的有所好轉，美劇中華人形象相比較而言是扭曲的。(第262頁)縱使有辜鴻銘的《中國人的精神》、林語堂的《吾土與吾民》風行於世界，但在近代中西文明一邊倒的態勢下，塑造「中國形象」的話語權並不在我們手中。雖然改革開放以來中國的經濟發展取得了舉世矚目的成就，中國所展示的大國的責任意識以及區域影響力也在日益提升，但是，如果缺乏文化領域的頂層設計，中華文明作不到綜合創造、推陳出新，我們在政治、經濟領域所取得的偉大成就仍然得不到整全的詮釋與傳播，最終在世界上形成的「中國形象」依舊是扭曲破碎的。國家文化形象的內核是信仰、觀念和價值。實物、符號或技術只是表現文化的手段。社會學家約翰·鮑德利指出，文化信仰是對文化最深層次的詮釋。如果一個國家和民族擁有高遠而正向的文化信仰，社會就能夠健康發展；相反，如果一個國家和民族喪失了高尚的文化信仰，那麼社會就會出現嚴重問題，甚至導致國家滅亡。古羅馬帝國的衰落與滅亡就是前車之鑒。(第231頁)

《中國形象》一書中指出，與中國政治形象和經濟形象國際傳播相比，中國文化形象的國際傳播起點最低，基礎相對薄弱。但關注度增長量最為顯著。這顯示，中國改革開放越是取得歷史性成就，國際社會越是希望從中國文化的了解從探究中國崛起的原因。進一步來說，當前國際上最渴望聽到的是中國文化故事。(第237-238頁)然而，說到中國學者用英語完成的研究著作，如馮友蘭的《中國哲學簡史》、林語堂的《吾國與吾民》、梁思成的《圖像中國建築史》等，為中國贏得了世界級聲譽，樹立了中國文化信仰的聲望。(第245頁)我們不禁要問，改革開放四十多年，有哪些著作如同這些民國時期的作品一樣，用外語寫作，在國際社會發行，塑造了具有世界聲譽和廣泛影響力的當代中國形象呢？筆者相信，經過這些年來中華文化外譯工程項目，一定有不少優秀的哲學社會科學的著作在海外翻譯出版，如同本文所介紹的這本書一樣。我們盼望的是，在中西文明交匯之處，在古今文化更新之機，在天人感通相交之際，不斷反思中國的文化精神，向上叩問中華的文化信仰

特質，使得中國的文化形象在世界舞台上越來越光明，越來越清晰。

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

- [1]明恩溥，劉文飛、劉曉暘譯：《中國人的氣質》（北京：北京理工大學出版社，2010年），第1-3頁。
- [2]麥高溫，朱濤、倪靜譯：《中國人生活的明與暗》（北京：時事出版社，1998年），第334、336頁。
- [3]魯迅：〈說面子〉，《魯迅全集》第6卷（北京：人民文學出版社，1981年），第126頁。
- [4]張緒山：〈中國人的面子與面子觀〉，載《史學月刊》2019年第3期。
- [5]辜鴻銘，李晨曦譯：《中國人的精神·緒論》（南京：譯林出版社，2012年），第4頁。
- [6]辜鴻銘，李晨曦譯：《中國人的精神》，第5-7頁。
- [7]林語堂，黃嘉德譯：《吾土與吾民》（長沙：湖南文藝出版社，2018年），第174、176頁。
- [8]賽珍珠，黃嘉德譯：〈賽珍珠序〉，林語堂：《吾土與吾民》，第6頁。
- [9]Chen Liu: *The Chinese Story in Global Order*, Springer Nature, 2023.
- [10]劉琛：《改革開放以來中國形象的國際傳播：從多元文化主義到軟實力理論的中國反思與實踐》（北京大學出版社，2020年）。

From Face Culture to Chinese Image
- the Cultural Reflection and Quantitative
Research of Telling Chinese Stories Well
Wang Yi (Lanzhou City University)

Abstract: In the cultural situation of China, it is very easy for people to confuse subjective face culture with relatively objective images. As a result, the international communication of Chinese image may be regarded as a national-level face engineering. Through the study of the book *International Communication of China's Image since the Reform and Opening*, we realized that the national image shows its identity of a country. Based on this, other countries can determine who they are and their national characteristics. So that they can show the promotion of their own names and identities, build their own prestige, and form soft power in international political affairs. The book analyzes the evolution of the concept of international communication in China since the reform and opening up; drawing on the theory of international development, organizing the informative historical materials and big data, and showing the international image of China since the reform and opening up; Clear the image of China since the reform and opening up accurately; and with problems-oriented, we put forward a strategy of telling Chinese stories from the perspective of common, co-construction, sharing, and win-win international development. In the perspective of comparison, the article explores the cultural factors behind the story of Chinese stories and the scientific research of Chinese image in international communication.

Key Words: face culture, Chinese image, soft power, national image

詩人及其詩何為？

——讀趙馥潔先生《靜致齋詩》引發的思考

■ 張 波

西北政法大學哲學與社會發展學院

「價值精研碩果，人生長樂燦朝霞」，「靜致齋中靜掩門，靜思極致鑄詩魂」^[1]，李錦全先生在《題靜致齋詩》中道出了趙馥潔先生在中國傳統哲學價值論探討方面的獨闢蹊徑、碩果累累，也道出了趙先生化思為詩、體物成頌、比興志行、含情吟詠的詩人情懷。趙馥潔先生在八秩之望結集《靜致齋詩》卷，「平生立足於道根源而又遊走於詩世界」^[2]，道本與詩情相輔相成、相映成趣，既不負平生七十年詩緣詩情，也為後學研瞻其學、識、志、行留存了更為豐富的資料。讀《靜致齋詩》卷，典雅古樸裝幀中湧動著詩人的思考、追求、境界與情懷，擊節彈冠之餘不禁問道：詩人、詩究竟何為？詩意的追問何為？

摘 要：廣義的「詩」即是「思」，狹義的詩是人受激情驅動對於生活世界有韻律的語言表現形式，是前形而上學、外形而上學的表現方式，是人類觀照自然、社會與人生的一種方式，也是人的心靈放飛自我、自由翱翔的棲息方式。德國浪漫派詩人們、詩化的哲人們以自身不同的言說方式對於「現代性」予以反思批判，以追求「詩意的棲居」、以反叛科技理性的霸權、以守護人文價值與意義。東方傳統詩人們及其詩通過「感發志意」「吟詠性情」、進於儒而棲於道，在內聖外王中、在正心誠意中追求自在自由、群己和諧，最終達到真、善、美相互融通的天人合一的境界。

關鍵詞：現代性批判；哲學價值論；天人合一的境界

性！多麼偉大的力量！多麼優美的儀表！多麼文雅的舉動！在行為上多麼像一個天使！在智慧上多麼像一個天神！宇宙的精華！萬物的靈長！」^[3]；時隔約兩千年之後，德國詩人荷爾德林又高聲吟詠道：

「只要良善、純真尚與人心同在，人便會欣喜地拿神性來度測自身。神莫測而不可知？神如青天彰明較著？我寧可信奉後者。神本是人的尺規。劬勞功烈，然而人詩意地安居在大地之上。」^[4]海德格爾通過對荷爾德林的解讀，詩意的棲居竟成為濫調而被今日地產商作為廣告，讓人們甘心背負著物欲的重壓、安於鋼筋水泥鑄就的牢籠之中。大多數人並未真正懂得海德格爾通過荷爾德林的解讀，指向的是「現代性」技術理性的批判。以荷爾德林為代表

一、「人，詩意的棲居」的現代性批判意味辯正

當古希臘哲人普羅泰戈拉大膽說出「人是萬物的尺度」之後，文藝復興中的莎士比亞讚美道：「人類是一件多麼了不起的傑作！多麼高貴的理

的德國浪漫派詩人，以神性規度人性，讓人性回歸神性的純潔與高尚。海德格爾說：「他預先得知許多未來的可能性：人類更高的形象、德國民族未來的英雄事業、生活嶄新的美。」荷爾德林的詩作受詩的天命的召喚身不由己地表達出詩的本質。對我們來說，荷爾德林是真資格意義上的詩人之



詩。」^[5]

以現代為座標來進行時代區劃，人們經歷了前現代、現代、後現代，正步入一個「全球化時代」。文藝復興以來的時代是一個人作為主體、人作為主人覺醒的時代，人取代了上帝，在科學技術與資本力量合謀的裹挾之下，人不僅意欲重自我也重塑造地球乃至宇宙。科學技術按照自身的法則「座架」了整個世界：「本文所說的『座架』是本性的，因為它是存在命運性的。作為現代技術之本質的座架源出於希臘人所經驗的『讓呈現』，亦即邏各斯，源出於希臘語中的創作和設置。」^[6]科學技術成為一個魔術師，世界成為一個被它分解、組合、擺置的大玩具。在這位魔術師背後，推動它的力量則是資本及其對於利潤無止境的貪婪追求。馬克思的政治經濟學批判，「它敲響了科學的資產階級經濟學的喪鐘。現在問題不再是這個或那個原理是否正確，而是它對資本有利還是有害，方便還是不方便，違背警章還是不違背警章。無私的研究讓位於豢養的文巧的爭鬥，不偏不倚的研究讓位於辯護士的壞心惡意。」^[7]整個「現代時代」人類以理性的科學的自由進步的名義狂飆突進，以

追求真善美的名義企圖再造自然獲得幸福，以各種「主義」企圖改造社會關係實現公平正義。當人驀然回首才發現，自己所追求的那些美好的價值依然海市蜃樓般縹緲遙遠。因此，馬克斯·韋伯認為，現代性的發展本質上是理性化發展的表現。理性化滲透到日常生活、科學技術、文化領域與政治組織的各個領域；隨著理性化的肆意擴張，整個社會將無可避免生活於官僚制的「鐵籠」之中。後現代的代表性人物福柯試圖拆掉現代性的支柱，驚世駭俗斷言：人作為「我思」主體的死亡——對貫穿於19世紀的現代思想敲響了喪鐘：「對於所有那些希望談論人及其統治或自由的人們，對於所有那些還在設問何謂人的本質的人們，對所有那些想從人出發來獲得真理的人們，相反，對所有那些使全部認識依賴於人本身之真理的人們，對於所有那些若不人類學化就不想形式化、若不非神秘化就不想神話學化、若不直接想到正是人在思考就不想思考的人們，對所有這些有偏見和扭曲的反思形式，我們只能付諸哲學的一笑——這就是說，在某種程度上，付諸默默的一笑。」^[8]在他看來，人的出現，人的產生以及有關人的全部概念



和知識體系只是歷史長河中某一瞬間所產生的，是信奉人類中心主義知識形式的產物。

從現代主義肇始的文藝復興到後現代主義的終結，從對於上帝的驅逐、世界的理性化的祛魅、對人熱情的呼喚及其主體人概念的確立，到後現代對於人的概念的反思與解構及其反概念、反總體、反本質——反人類中心主義的異軍突起，重新對於「神性」的呼喚，西方歷史似乎走過了一個輪迴。相比較於馬克思對於現代性社會嚴肅的批判性反思及其樂觀的革命性期待，馬克斯·韋伯在價值中立前提下的現代性就是理性化的現代性反思更多了一分悲觀的色彩；現代性理性化的「鐵籠」只能期待「超凡魅力型」的領袖及其領導的革命運動。海德格爾後期對於荷爾德林詩的闡釋，對於作為藝術真理的「澄明」、「解蔽」的闡發，強調「人，詩意的棲居」只是對於現代性反思激起的一朵浪花，是對於科學技術對於真理的獨霸的反叛，是對科技理性統治世界所導致的人的社會異化的抗議。當我們的生活世界越來越深地被技術「座架」、被資本「綁架」、被官僚權力「掌控」，人還在這裡呢？文藝復興以來那個被頌揚高歌、期待並追求自由、平等、幸福、正義、進步的人在哪裡呢？現代性主導下的不斷被塑造的世界，人的理性並不高貴，他偉大的力量被異化，人再也不能自稱為「宇宙的精華、萬物的靈長」，人再也不能「詩意的棲居」。因此，後現代的旗幟性人物福柯斷言「作為主體的人的死亡」，對於現代性主體人為核心所產生的人類中心主義的價值觀「哲學的」、「默默的」嘲笑，只是看似荒謬罷了。不是福柯瘋了，而是現代性支配下的世界太瘋狂！現代性啟蒙最終走向了自身的反面，啟蒙企圖實現理性的祛魅、消除宗教性的神話，最終自己卻走向工具理性統治的自由進步的神話，這也是霍克海默、阿多諾《啟蒙辯證法》所要表達的主題之一。

現代性批判的哲人們和以荷爾德林為代表的德國浪漫派詩人們，通過不同路徑的批判，以祈盼人類社會有一個更美好的未來，以避免人類陷入毀滅的淵藪。也許哲學家以理論的方式放大了人類自身現代性進程中的荒謬性，但是它也讓人自身更清楚地看到其以理性名義行動背後的非理性

及其後果的災難性。因此，也可以看到，哲人們在現代性的反思批判中都鮮明地或者隱晦地都持有哲學所必然具有的價值維度，即使那些聲言要保持價值中立的哲人也無法迴避，其理論深處依然保持對於人類命運的關切。否則，他們的理論思考就不會引發持久的社會關注與迴響，其理論之所以持久地引發了理論界的關注與迴響正在於它切中了時代的問題，以批判的姿態引發了人們對於自身的命運、自身的存在方式的關切與反思。無論「人的死亡」的斷言如何驚世駭俗、令人望文生義，哲學依然會保有其反思、追問、探求「人學」的價值本色。

二、哲學價值論作為「詩化哲學」^[9] 自有品格辯正

《中國傳統哲學價值論》（增訂版）作為趙馥潔先生中國傳統哲學價值論的扛鼎之作，具有作為形而上學的哲學所具有的系統性、嚴謹性與完備性。它起於傳統哲學價值論原理的分析，結於傳統價值論對於全球化時代來臨的價值觀照。它將史與論相統一，遵循了歷史與邏輯相統一的法則；「論從史出」使其論具有歷史厚重的基礎及文本支撐，「史攝於論」使歷史的理論展現出其運用詮釋學方法的價值論重構的鮮明特色與風貌。從價值原理、學派取向、範疇關係到思維方式的排列序次，基本遵循了從抽象的價值原則、關係向現實具體的價值實現的模式，使哲學價值論探討從歷史的理論走向現實，讓理論從過去走向當下、讓理論從遙遠的形上天國回落人間。作為新增訂版新增內容的「價值思維篇」部分，既顯示了哲學價值論思考的深化與拓展，也構成了其有機的重要的組成部分，甚至可以說沒有這一部分傳統哲學價值論的探討是不完備的。這一部分才使理論不再是鑑古式的理論觀賞，使理論與現實相統一，從而使古老的理論煥發出當代的光彩，使古老的智慧為全球化來臨的當代提供了珍貴的知識資源，也印證了「一切歷史都是當代史」這一史論銘言。史論統一、理論與現實統一、詮釋學的方法，使得《中國傳統哲學價值論》在當代中國傳統哲學現代化進程中獨樹一幟。趙馥潔先生哲學價值

論構建中所遵循的「兩個統一」，可以看到對於黑格爾哲學與馬克思哲學基本原則的借鑒與運用。中國傳統哲學的價值論探討，對於借鑒、吸收傳統豐富的知識資源，建構當代中國特色社會主義核心價值觀，具有重要意義：「價值觀念是思想道德的重要內容，對於教育、科學文化有重大影響。形成科學的正確的價值觀念，對於優化社會的思想觀念、精神面貌、道德意識、社會風氣，具有重要作用；對於提高全民族的思想文化素質，鑄造優秀的民族精神，特別是青年一代，有深遠意義。」^[10]

將價值問題提升到哲學本性的高度可追溯到新康德主義者李凱爾特與文德爾班。文德爾班肯定價值概念對於哲學的完備性具有重要意義，主張甚至把哲學可以歸結為價值論。「哲學絕不能脫離價值的觀念，它總是強烈地、明顯地受到價值觀念的影響。」哲學就是一般價值論。我們的世界可二分爲「事實世界」與「價值世界」，前者屬於自然科學的知識，後者屬於人文科學的知識；自然知識的命題是表示兩種表象的內容之間的歸屬關係，價值命題則是表達估價主體和其被估價對象之間的評價關係。「價值（不論是肯定方面與否定方面）決不能作為對象本身的特性，它是相對於一個估價的心靈而言……抽開意志與情感，就不會有價值這個東西。」^[11]作為價值可區劃為特殊價值與普遍價值，前者是個別意識中的意志情感的表達，後者則是一般意志情感的表達。文德爾班的價值哲學無疑追隨發展了康德，而康德的理論則部分源於對於休謨的批判與改造。他的價值哲學與其老師一樣，具有先驗的形式的哲學的優點與缺點。其凸顯哲學價值論在哲學發展中的重要性，區劃事實判斷與價值判斷，區劃個別價值與一般價值，凸顯價值作為價值評價的主體性價值觀，反對所謂客觀價值論——價值絕不存在於客體的對象之中，而是來自主體對於對象的價值評判，都是有意義的創見。其主體性的價值觀念並不否認價值對象的虛無，也不否認價值標準的普遍性、普適性，而是凸顯價值作為精神文化現象具有鮮明的主體性品格。

人們通常誤讀了馬克思理論，將其與康德及其德國古典哲學決然對立起來，其實它們都具有

主體的能動的「建構主義」特點。馬克思說：「動物只生產自身，而人再生產整個自然界；動物的產品直接屬於它的肉體，而人則自由地面對自己的產品。動物只是按照它所屬的那個種的尺度和需要來構造，而人卻懂得按照任何一個種的尺度來進行生產，並且懂得處處都把固有的尺度運用於對象；因此，人也按照美的規律來構造。」^[12]如果我們將馬克思的觀點與康德及其新康德主義的價值哲學觀對比，就會發現他們的基本觀點的一致性。他們同屬於哲學的「建構主義」，只不過馬克思凸顯的是人類「實踐創造」的活動，而康德及其傳人則凸顯人類「理性的立法能力」。他們都認為，人類與動物不同，這一觀點甚至可追溯到亞里士多德。動物僅僅是適應自然並將其轉化為自身的生存本能，而人卻能動地認識並按照一定的法則改造世界（馬克思），或者人能動地運用自己理性的能力不僅為自然立法而且以「自由意志」為根基為人的道德與社會立法（康德）。黑格爾曾批評諷刺康德哲學的先驗形式主義，所謂一切牛在黑夜都是黑的，它失去了在時間之中歷史的具體的維度與內容，但康德也曾說，揭示先驗的形式的要素與法則的重要性，只需看看數學之中公理性法則確立的意義，人們就不會否認自己工作的重要性。馬克思追隨黑格爾，凸顯了社會的、歷史的、實踐的重要性，一切法則（規律）——包括道德與價值法則的具體規範因不同社會歷史條件而變，但他依然認為人有其「固有的尺度」「按照美的規律」「按照任何一個種的尺度」去實踐，他也按照自身的價值立場與原則對於資本制度予以分析批判。這也印證了文德爾班的觀點，真正的哲學——人文的社會的科學必然立足於價值論，具有自身的價值觀。這也說明了真正的完整意義的哲學，價值判斷統攝事實判斷，工具理性服從於價值理性，而不是相反。在近代康德哲學正是完整地體現了這一架構。康德哲學在近代其突出的重要性在於，為科學的形而上學開闢了道路，是科學形而上學的一個「導論」。因此其哲學具有「元哲學」的意義，即使馬克思哲學都具有康德及其德國古典哲學的「唯心主義」^[13]的鮮明印記。馬克思以歷史主義的實踐哲學，通過辯證的方法對於以資本為基礎的社會形



態的「人體解剖」作為對於社會歷史存在的「猴體」解剖的鑰匙，真正深入到社會歷史之中，從而揚棄並超越了德國古典哲學，開闢了認識社會存在的歷史的實踐的全新維度。但是，馬克思早期的「勞動異化論」批判或晚期的「政治經濟學批判」，都針對的是將人僅僅作為工具而不是作為目的——其批判理論遵循的就是康德式的「人是目的」的價值原則。作為哲學價值論的探討與構建，如果真正要達到哲學的尺規、哲學的高度，應當從德國古典哲學，從馬克思哲學觀及其方法的學習之中，去鍛煉哲學的思維能力、汲取哲學的智慧、實現理論創新，這樣哲學價值論才會具有真正的哲學品格，才會具有哲學所要求的理論的邏輯性、嚴謹性、科學性。

三、「詩」作為原初的激情湧動 「思」的辯正

詩的本意是指人發自生命深處的臟器「心」受激情湧動的「思」。《毛詩序》說：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而形於言，言之不足，故嗟歎之，嗟歎之不足，故詠歌之，詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之。」^[4]這裡的「志」是意欲表達的內在的情感、願望與衝動。這一願望與衝動所要表達的是「思」（所謂心之官則思），當「思」通過「言」外在地表現出來便形成了「詩」。「思」是內在的「詩」，「詩」是表現出的「思」。因此，「詩與思」儘管內外有別，卻具有統一性。受內在表達衝動的驅使，把內在的思想、感受等平和地用言語說出來，還不能夠完全得以表達內在的思想與感受——言不盡意，於是便有更為強烈的表達「嗟嘆」，進而就會有更為強烈的「詠歌」，在詠歌的同時不自覺地便手舞足蹈起來。難能可貴的是古人對於思想的表現方式及其過程能夠如此細緻入微地予以描述，並與現代人的經驗相吻合。它既可是普遍的經驗表達，也符合個別的體驗感受。這裡的「詩」還不是人們所說的被吟詠的韻文「詩」，也不是配樂的引吭高唱的「歌」，而是指原初的內在思想活動所要表達的內容——即廣義的「思」，它最初級的表現形式是「言說」，只有當言不盡意時才升格為更高表現形式的「詩」和

「歌」，其表現的最高形式則是「歌與舞」合一的載歌載舞。艾洛特說：「詩歌是生命意識的最高點，具有偉大的生命力和對生命最敏銳的感覺。」從中國詩學的原初理論來看，它只是較高的生命感受和表現形式，生命最高表現形式是具有綜合藝術形式的載歌載舞。

狹義的詩是人受激情驅動對於生活世界有韻律的語言表現形式，是人類觀照自然、社會與人生的一種方式，也是人的心靈放飛自我、自由翱翔的棲息方式。《文心雕龍·明詩》云：「民生而志，歌詠所含。興發皇世，風流《二南》。神理共契，政序相參。英華彌縟，萬代永耽。」「詩有恆裁，思無定位，隨性適分，鮮能通圓。若妙識所難，其易也將至；忽之為易，其難也方來。」^[5]詩歌所吟詠的是人生而具有的情志，它與神理相契合並與政教相配合，其豐富的文采為萬世之人所喜好。作為詩的「思」是不拘一格的，是「隨性適分」的。《滄浪詩話》說：「詩者，吟詠性情也。」凡詩人者皆是「性情」中人。所謂「言為心聲」，詩作為心靈的律動以最率真、飽滿的方式表現了一個人的個性、靈性、才情。一首好詩必定具有「靈性」並展露出詩人的「才情」。為何一首詩可稱之為「神來之筆」，一個詩人被稱為「天才詩人」，就是因為他道出了「人人心中有卻筆下無」的情思，他仿佛通神般在某種情境之中爆發出靈感，並吟詠出千古絕唱的名篇。人人都有感觸但卻不會人人成為詩人，詩人每天都會有所感觸，但卻不可能日日作詩，也不會每一篇章都會成為千古傳唱的佳作。詩人都是獨具個性的人，也是具有德性的人，天才詩人是最具個性的狂狷之士，而不是「德之賊」的鄉願之徒，因此才有「李白鬥酒詩百篇，長安街上酒家眠，天子呼來不上船，自稱臣是酒中仙」之說，有不為五鬥米折腰的執持，才有五柳先生《歸園田居》的絕唱。詩才不是僅僅靠後天習得的，而與一個人先天的氣質、秉性相關。其天性賦有自在的靈性，創作時如有神助。因此，柏拉圖說：「詩人們對於他們所寫的那些題材，說出那樣多的優美詞句，像你自己說荷馬那樣，並非憑藉技藝的規矩，而是依神的驅遣。」「詩人並非借自己的力量在無知無覺中說出那些珍貴的詞句，而是由神憑附著來向人說話。」

^[16]如康德言，藝術天才之所以是天才，是因為他們是為藝術立法的。在群星燦爛的唐代，天才詩人們被冠以諸多雅號，詩仙、詩聖、詩鬼、詩魔、詩佛，大約因為他們仿佛具有超自然的力量創造出了佳句名作，並形成了獨具靈性與才情的風格。天才詩人及其作品的確有著「說不可說」的創造的神秘與魅力，關於詩也有「詩無達詁」之說。也由此，詩的藝術呈現出超脫凡俗的審美情趣，呈現出獨具性情的風格與魅力，其魅力絲毫不亞於科學技術的工具性的真，特別是不具有技術製作的真，讓人間呈現出文化的美的多姿多彩。

唐宋的詩與詩餘（詞）堪稱韻文藝術的雙璧，就如先秦風騷並稱開啟中國傳統詩歌藝術現實主義與浪漫主義的先河。靜安先生是會通中西的學人，他對於詩詞藝術的創作與研究提出了關於詩意「境界論」一說：「詞以境界為最上。有境界則自有高格，自有名句。」對於《滄浪詩話》對於盛唐詩人所提出的「唯在興趣」的評判，不以為然：「然滄浪所謂興趣，阮亭所謂神韻，尤不過道其面目，不若鄙人拈出『境界』二字，為探本也。」^[17]他以境界為本品評詩詞藝術，深得詩詞藝術之奧妙。依次為本分出「造境」與「寫境」——理想與寫實分流、「有我之境」與「無我之境」分殊，認為詩詞藝術無大小境界之分，都具有獨特的審美情趣與意味；他還提出「性情真假」，來評判詩詞藝術之高下，其重要性甚至不亞於其境界論原則。有真性情，有赤子之心，才會有真境界，才會創造出具有審美趣味的好作品。如魯迅先生言，從血管裡流出的是血，從水管裡流出的是水，有缺點的戰士畢竟是戰士，再完美的蒼蠅也只是追惡逐臭而已。若內心沒有真正的「感發志意」，如果無病呻吟、扭捏作態，這樣的作品只能令人作嘔，境界何來？因此，「性情」與「境界」是互為表裡的關係。趙馥潔先生得傳統詩學奧妙，說得透徹：「人以詩言志、抒情、說理，實乃人內在精神生命之感發也，人對詩之閱讀、吟誦、寫作，皆是詩對人內心世界之美化也。詩以人而提升境界，人以詩而美化精神。人創作詩，詩美化人，雙向互動，循環往復，使人生與詩境共趨真善美也。」^[18]因此，人的「性情」與詩詞的「境界」，「人格」與「詩格」，互為表裡、相互進退。

趙馥潔先生作為中國傳統哲學價值論新路的開闢者，作為深受具有源遠流長詩學傳統的中國文化浸染的學者，古體詩集《靜致齋詩》的出版，就是順理成章的事情。「詩人感物，聯類不窮，流連萬象之際，沈吟視聽之區；寫氣圖貌，既隨物以婉轉；屬彩附聲，亦與心而徘徊。」^[19]它留下的是作者特定情境之中感發志意、寫氣圖貌、求善達美、與心徘徊、守護人文價值與意義的思想的蹤跡。如果從先哲孔子對於詩歌創作與欣賞的功用來考量，它是具有濃厚儒家色彩的「儒者」的「思」。夫子《論語·陽貨》云：「小子何莫若學夫詩？詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」^[20]「興」——即「感發志意、吟詠性情」是詩最重要的功用，《靜致齋詩》中有篇幅眾多的作於「興」的詩。如作於2002年的「新世紀」：「一樣悲歡逐逝波，新來世紀竟如何？江山百戰傷痕重，人類千年失誤多。北極冰消推熱浪，西天雲暗蔽星河。雖云全球現代化，高唱誰和國際歌！」^[21]千年回望，對於人類的命運其感、其思、其憂、其痛多矣，其以審美的方式表達出「悲憫」的情思。「六十初度」（六首）二詩云：「六十年華逐水漂，文人習性卻難消。藏書已患無餘地，弄筆原非慰寂寥。燕去花飛詩未老，月明雲散夢方遙。休悲白髮侵雙鬢，一抹斜陽山更嬌。」^[22]花甲之年回首瞻望，心潮逐浪、逝者如斯，幾分文人的自信寬慰、些許的樂觀期待流露於筆端。「登五丈原」作為一首懷古七律詩，總讓人聯想到杜甫的「蜀相」七律詩，它沒有杜甫詩的「隔葉黃鸝空好音」的淒婉、「長使英雄淚滿襟」的悲痛，卻具有「檐前雲卷秦山雨，門外風翻渭水潮」^[23]的曠達。詩能「群」——即「群居相切磋」、「以善道想切磋」，《靜致齋詩》中多有文人相互切磋的詩作。如「祝李錦全先生八十華誕」（十首），其九詩云：「史慧詩情總擅長，參今考古歷滄桑。貫通儒道百家義，重建人文譜偉章。」其注曰：「先生文史哲詩皆通，還從事過考古工作，治學以博而後約、雜中求專為法，運思以矛盾融合、承傳創新為則。」「先生碩果累累，桃李滿園，譽馳哲壇。但對世俗功利總是淡然處之，從不以虛名浮譽為喜。其淡泊為人、曠達處世、寬厚待

友的人生之道，深得先哲道法自然之旨。」^[24]又如「題李勇著生命的容顏」七律詩有「文情理趣共氤氳，生命容顏畫卷新」的褒美之句，又如「題郭明俊著儒家價值的普世意義」七律詩有詩句：「仁愛情懷千古頌，和諧境界萬邦崇。生生不已春無限，息息相關義可通。」其不僅有對後學的嘉許，也表達了對於儒家精神的讚美。《靜致齋詩》中，作為「觀」的「觀風俗之盛衰」，作為「怨」的「怨刺上政」，這兩類詩鮮見詩集。

《靜致齋詩》從趣向與風格而言，遵從了儒者詩人「溫柔敦厚」的詩教傳統，具有「沉著曠達」的詩風。儒家「溫柔敦厚」的詩教傳統，《禮記·正義》說：「此一經以《詩》化民，雖用敦厚，能以義節之。欲使民雖敦厚不至於愚，則是在上深達於《詩》之義理，能以《詩》教民也。」關於「溫柔敦厚」的詩教傳統，後世見仁見智、褒貶不一。但儒家凸顯詩歌的倫理意義——移風易俗、教化人心、知仁向善的總體態度是鮮明的。《靜致齋詩》對儒家詩教傳統的繼承，最鮮明體現在《中國傳統哲學價值論》「卷首自題」四首七絕詩中。其一寫到：「美善源流何處尋，茫茫學海問潮音。神州自有聖泉水，曾照人間取捨心。」^[25]從詩歌表現言，其金剛怒目式的「怨」之類詩的鮮見也可見一斑。關於詩的風格，「在司空圖之前，鍾嶸也著有《詩品》。……二者雖然同名，內容卻完全不同，司空圖的《詩品》開創了一個論詩的新科目。」^[26]司空圖的《詩品》開詩歌風格論先河，提出了二十四品以描述不同風格詩的評判尺度。其風格批評的底蘊還是「溫柔敦厚」的詩教傳統，其用簡約的詞句來對詩歌風格予以描述與評判也是傳統美學理論的一大貢獻。「沉著曠達」是《靜致齋詩》表現的風格。「詩感莊子」（三十五首）透露出《靜致齋詩》之所以「沉著曠達」的底蘊。風格「沉著」，是因為作為學者對於傳統文化有著深刻的研究、覺解，它是基於價值論理性研究「理念感性的外化」。其「曠達」則是在於對於「窮」與「達」、「兼濟」與「獨善」，一言以蔽之在儒和道之間保持了一定的張力，進乎儒而棲乎道，在詩中就有了「曠達」的格調。這也是深諳中國傳統文化之奧妙的諸多知識份子，在社會現實中既能保持定力、又具有平常心的

法寶。因此。他們在人生中才能一方面慷慨悲歌、上下求索、自強不息，「念天地之悠悠，獨愴然而涕下」，「致君堯舜上，再使風俗淳」；另一方面「竹杖芒鞋」「吟嘯徐行」，發出「也無風雨也無晴」的歌聲；趙馥潔先生的詩，一方面「自強不息天行健，錦繡乾坤繪彩章」，「喜看學海千帆競，再奮秋風萬里鞭」，一方面「夢蝶鼓盆參物化，樂魚觀鳥任天鈞」，「看破紅塵方不惑，他人煮酒我煮茶」，「春花秋月情無限，淡飯粗茶味最長」，詩人深得「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，用乎厥中」之心傳，終而能夠進乎儒而棲乎道、達於「天人合一」的境界。

四、結語

「詩」者「思」也，動乎中形於外。詩是「前」形而上學、「外」形而上學的思想的表現。形而上學則是詩的延續，是詩中之思的展開與概念化定型。詩中有真，它不同於科學的知識之真，不是運用於技術工藝的製造之真，它表達的是真心、真情的人生與生活之真。詩中有善的追求與期盼，詩中有美的意境與意象，從而使世界擺脫了自然世界的機械冰冷，讓德性注入人的心底。西方詩人在詩的思中多了一份批判主義的悲壯與悲憤、多了一份對於命運的思考與抗爭，中國人在詩的思中多了一份性情的感發、多了一份樂觀主義的期待、嚮往、追求。西方的詩人們、詩化的哲人們總糾纏於最高存在者的神秘觀照、追問存在的命運、在不斷超越中期待天國降臨人間，東方的哲人們則在內聖外王中、在正心誠意中追求自在自由、群己和諧、終達真善美相統一的天人合一的境界。

[1] 趙馥潔著：《靜致齋詩》，「題靜致齋詩」（上海世紀出版集團中西書局，2017年11月1版）。

[2] 同上，「跋」。

[3] 朱維之、趙澧主編：《外國文學簡編》（歐美部分）（中國人民大學出版社，1980年6月1版），第92頁。

[4] 轉引自劉小楓著：《詩化哲學》（山東文藝出版社，1986年10月1版），第93-94頁。

[5] 同注[4]，第95頁。

[6] 海德格爾著，孫周興譯：《林中路》（上海譯文出

版社，1997年12月1版），第68頁。

[7] 《馬克思恩格斯文集》第5卷(人民出版社，2009年12月1版)，第17頁。

[8] 福柯著，莫偉民譯：《詞與物》(上海三聯書店，2001年12月1版)，第446-447頁。

[9] 「詩化哲學」是對於人文價值意義的一種創造與守護。可參看劉小楓著《詩化哲學》一書。

[10] 趙馥潔著：《中國傳統哲學價值論》(增訂本)(人民出版社，2009年11月1版)，第15頁。

[11] 全增嘏主編：《西方哲學史》(下冊)(上海人民出版社，1985年5月1版)，參閱第489-491頁。

[12] 同注[7]，第1卷，第162-163頁。

[13] 同注[7]，第20頁：「如果從外表的敘述形式來判斷，那麼最初看來，馬克思是最大的唯心主義哲學家，而且是德國的極壞的唯心主義哲學家。而實際上，在經濟學的批判方面，他是他的所有前輩都無法比擬的實在論者……絕不能把他稱為唯心主義者。」

[14] 十四院校編：《文學理論基礎》(上海文藝出版社，1981年1月版)，第164頁。

[15] 周振甫著：《文心雕龍今譯》(中華書局，1986年12月1版)，第63、62頁。

[16] 伍蠡甫主編：《西方文論選》(上冊)(上海譯文出版社，1979年6月1版)，第19頁。

[17] 王國維著：《人間詞話·人間詞》，譚汝為校注(群言出版社，1995年12月1版)，第1-6頁。

[18] 同注[2]。

[19] 同注[15]，第410頁。

[20] 徐壽凱著：《古代文藝思想漫話》(浙江文藝出版社，1984年2月1版)，第1頁。

[21] 同注[1]，第5頁。

[22] 同注[1]，第6頁。

[23] 同注[1]，第9頁。

[24] 同注[1]，第35頁。

[25] 同注[1]，第3頁。

[26] 同注[20]，第128-129頁。

What are Poets and Their Poems can be?
--Reflections on Reading Mr. Zhao Fujie's
"Jingzhizhai Poetry"

Zhang Bo (School of Philosophy and Social Development, Northwest University of Political Science and Law)

Abstract: The broad sense of "poetry" is "thinking". The narrow sense of poetry is a language expression from that people are driven by passion and have rhythm for the life world. It is representation of pre-metaphysical and pataphysics. It is a way for human beings to observe nature, society and life. It is also a way for human hearts and spirits to fly and soar freely. German Romantic poets and poetic philosophers reflect and criticize "Modernity" in their own different ways of speaking, in order to pursue "Poetic Dwelling", rebel against the hegemony of scientific and technological rationality, and protect humanistic values and meanings. Traditional oriental poets and their poems, through "feeling and expression ambition", "chanting temperament", enter Confucianism and dwell in Taoism, in the mysterious sages and wise man, pursuing freedom and harmony among themselves in sincerity, and finally achieve the realm of the unity of nature and human, which integrates truth, goodness and beauty.

Key Words: Modernity criticism, philosophical axiology, the realm of the unity of nature and human

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

冬去春來又一年，《文化中國》步入了而立之年。遙想當年，一群有識之士正是懷著重建中華文化精神價值的夢想，在溫哥華創辦了這個中西文化思想和靈性修養對話的學術平台。三十年過去了，主編梁燕城博士依舊在大洋兩岸奔走不息，在中西文化交流、貧困兒童教育、中國社會改革等各樣的事工中熱心事奉，依然保持著十足的雄心壯志而不知老之將至。與梁博士一樣醉心於中華文化繼承和發展事業的，還有本期為我們撰寫卷首論語的錢宏先生。早在上世紀九十年代，他就曾主持策劃編輯出版了28卷的《國學大師叢書》，如今又創建了全球共生研究院，篤信力行其「全球視野、東方情懷、善待他者、體行共生」的共生哲學。在卷首論語中，錢先生期望以「存同尊異，和解共生」的智慧化解俄烏衝突，讓人類社會實現和平。我們衷心希望這美好的願望能儘快變為現實。

在一個多元他者共存的世界裡，人們或受肉體的情欲的捆綁，或被虛榮與驕傲所迷惑，或被時代潮流的牽引，都生活在其有限的自我世界之中。如何能跳出自我的局限，進入「共生」的境界，需要進行不斷地哲學性的反思和宗教性的超越。本期的哲學和神學欄目中，成中英與梁燕城師生二人分別從「人而神」和「神而人」兩條不同的進路，進行了雙向的奔赴，這正是錢先生所說的「存同尊異」的共生精神。成先生認為本體兼含主體與客體的自我詮釋，論述了中國哲學內在而超越的精神，同時指出希臘哲學將神超越對象化後導致的主客二元對立之不足，認為中國神學不應該堅持上帝的超越對象化，上帝可涵化在宇宙生生不息的創化中。梁博士同樣借鑒了成中英的本體詮釋學思想，不過他認為，由神到人的路有兩條：一是存在本體的自身開顯，二是上帝在歷史中的啟示，前者可以內在而超越地內化到宇宙的生生創化之中，後者則可以進入到人的內在生命之中，達到天人合一的境界，並使

人更加明確地領會上帝的旨意，走向內在而超越聖化歷程。張豐乾的「《周易》今解」一文指出，由於人的「德」與「位」的不同，天人合一的層級和效果也有明顯的不同。這便在一定程度上解釋了成中英與梁燕城對於「天人合一」的果效的不同體會與認識。張豐乾認為，天人合一的理想的狀況是「君子」、「大人」、「聖人」與天的合一。探索「天之道」的神妙，明曉「民之故」的由來，就可以激發、興起神奇的物性而提前為民眾備用，其中蘊含著科學精神。「天人合一」之道也包括上層統治者要像天地的廣闊和日月的光明一樣，儘可能地為民眾提供助益。這些思想資源和現代的民主理念有諸多相應之處。三位學者的論文都圍繞「天人合一」展開了討論，雖然他們彼此沒有交流，並且討論的側重點也各有不同，但得出的結論卻彼此多有回應和補充，冥冥中竟然構成了一段此唱彼和、相得益彰的和諧樂章。這是一場多麼奇妙的思想盛宴啊！

最後需要特別提示的是，為了紀念《文化中國》創刊三十周年，本刊特意在封面上做了改動，在一片雲彩中烘托著「30周年」的字樣。這不禁讓人浮想聯翩：《文化中國》三十年一路走來，有多少碩學鴻儒曾與我們一路同行，林毓生、余英時、劉述先、沈清松、李澤厚、湯一介、方立天、龐樸……他們像雲彩一樣圍繞著我們，激勵我們不忘初心、繼續前行。三十年來，海內外的中華兒女共同見證了中華文化劫後重生和更新繁榮。如今，中華文化在世界上已經獲得了廣泛而深遠的影響力，漢語成為了世界上使用人數最多的語言之一，中國傳統藝術以其獨特的美學和深厚的歷史底蘊吸引著全球觀眾，春節、中秋節等中國節日也成為全球性的文化盛事。在其中，《文化中國》將屹立在中西文明的交匯處，繼續弘揚中華優秀的人文價值，不斷推進中西文明的互鑒通和，共同邁向美美與共的世界。



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。

早春（一）