

CULTURAL CHINA

No.122 Vol.1 March 2025



海德格爾到超越性思維(上) (高山奎、梁燕城)
道家哲學氣論的演進與發展 (龐燕飛)
宋初理學「孔顏之樂」思想 (王俊豐)
宋季三朝「士風澆薄」與國運存亡 (吳業國)
文明互鑒中的文化誤讀 (傅守祥、邵葉敏)

本期要目

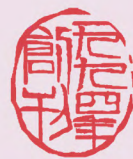
二〇二五年第一期

文

化

中

國



第122期

俄烏戰爭的幕後真相

梁燕城 本刊總編輯

冷戰後美歐稱霸世界，有一全球的戰略佈局，引起多國的戰爭及動亂，在西方控制其主流傳媒及網絡之下，很多真相被隱藏。

2025年2月19日歐洲議會邀請美國哥倫比亞大學著名教授薩克斯 (Jeffrey Sachs) 演講，對冷戰後美歐稱霸全球的戰略佈局，有非常到位的全盤研究和分析，他說明自己的觀點：「不是二手的，也不是意識形態化的，而是我在這一時期的親眼所見、親身經歷。」^[1] 因他在冷戰後被多國邀請為經濟顧問，親身參與中東、東歐及俄國的發展，才明白美歐的幕後運作。

他說：「我對歐洲過去發生的一系列事件有深刻的理解，不僅包括烏克蘭危機，還有1999年的塞爾維亞，中東的戰爭——包括伊拉克和敘利亞，非洲戰亂——包括蘇丹、索馬里和利比亞。……這些戰爭都是美國領導並引發的。……伴隨著蘇聯解體，美國開始認為自己現在主導了世界，美國不需要理會任何人的觀點、紅線、關切、安全利益，或任何國際義務，也不必遵守聯合國框架。」他指出美國建立一種操控世界戰略，「北約將一步一步地從布魯塞爾擴展到符拉迪沃斯托克（海參崴）。北約東擴永無止境。這將是美國的單極世界。」

筆者30年來一直在粵語電台點評國際地緣政治的爭鬥，確認他所論十分準確，證據有以下各點：

1. 俄國指控美欺騙蘇俄，承諾北約不會東擴，是確實的。從美國國家檔案館的解密檔案中，證實了戈爾巴喬夫 (Mikhail Gorbachev) 曾獲得前總統老布殊 (George H. W. Bush) 的承諾，北約不會東擴。1989年蘇總書記戈爾巴喬夫放寬東歐，柏林圍牆倒下，1989年12月2-3日老布殊總統在馬爾他峰會 (Malta Summit)，保證「我沒有在東歐革命的柏林圍牆跳上跳下來損害蘇聯的利益。」 (I have not jumped up and down on the Berlin Wall of the revolutions in Eastern Europe to harm Soviet interests.)^[2] 1990年1月德外長根舍 (Hans

Genscher) 公開說：「北約不會向東德擴張。」^[3] 1990年2月美國務卿貝克 (James Baker) 說「不會東擴一英寸」 (not one inch eastward)。^[4]

2. 美國前國防部分析員富蘭克林·斯平尼 (Franklin Spinney)，了解內幕真相，他在2022年3月2日俄烏戰爭發生後，基於良知發表「國防開支的迷幻藥如何破壞明智的大戰略」 (How the Narcotic of Defense Spending Undermines a Sensible Grand Strategy)，^[5] 指出美國的軍事-工業-國會-媒體-學界-情報複合體，操縱說客去推動俄烏戰爭以賺大錢，製造恐懼心態及妖魔化他國，以增加國防開支。洛歇馬田 (Lockheed Martin) 公司在1990年代領導一游說團去推動北約東擴，製造戰爭危機即有生意。

3. 2004年烏克蘭總統大選，群眾說中立的亞努科維奇 (Yanukovych) 獲勝是舞弊的，支持親美的尤申科 (Yushchenko)，上百萬抗議者在首都基輔市中心示威推翻結果，重選後尤申科獲勝，這場運動稱橙色革命。英國衛報 (The Guardian) 2004年11月26日：Traynor 寫「美國在基輔動亂背後的行動」 (US Campaign Behind the Turmoil in Kiev)，報導美國的NGO以資金和訓練，用非暴力推翻政府，包括國際開發署 (USAID)、國家民主協會 (NID)、國家民主基金會 (NED)、索羅斯的 Open Society Foundation 等。證據顯示美國幕後操縱這分化烏克蘭的運動。^[6]

4. 2013年11月21日烏克蘭親歐盟示威 (Euromaidan)，在2013年11月30日基輔全市動亂，並有組織地在全國發起暴動。12月發生多次暴力衝突，12月15日美參議員麥凱恩 (John McCain) 及墨菲 (Christopher Murphey) 飛來烏國，親到廣場支持反對派。2014年2月4日傳媒發佈美國國務院助理國務卿紐蘭 (Victoria Nuland) 與美國駐烏克蘭大使皮亞特 (Geoffrey Pyatt) 之間的對話，揭露了美國指點烏克蘭政治過渡不得任用什麼人士，^[7] 顯

明美國幕後對事件的組織操控。薩克斯教授被邀到廣場視察，說「有人告訴我美國是如何向廣場上周圍聚集的人群付錢的。」

5. 曾任北約總參謀部的雅克·鮑德 (Jacques Baud) 上校，曾接受美國和英國情報部門的訓練，基於良知，2022 年 4 月 16 日他發表了《烏克蘭的軍事局勢》(The Military Situation in Ukraine) 揭露情報內幕，指出 2014 年「我在北約負責打擊小型武器擴散，我們試圖偵查俄羅斯向叛軍運送武器的情况，以查看莫斯科是否參與其中。我們收到的訊息……沒有觀察到俄羅斯軍方運送任何武器和物資。」

6. 雅克·鮑德指出 2014 年 5 月，頓內茨克和盧甘斯克舉行的公投，並不是一些無良記者所稱的「獨立」公投，而是「自決」或「自治」公投。烏克蘭政府和東烏克蘭武裝份子代表終在 2014 年 9 月 5 日於明斯克達成協議，簽訂《明斯克協議》，內容包括停火及烏克蘭政府同意兩州自治，但烏政府很快破壞協議。^[8]

7. 烏克蘭政府建立軍事民兵。由外國僱傭兵及本國極右翼分子組成。路透社報導，截至 2020 年他們由美國、英國、加拿大和法國提供武器、資金和訓練。根據《以色列時報》(Times of Israel)，西蒙維森塔爾中心 (The Simon Wiesenthal Center) 及西點軍校反恐中心 (The Counterterrorism Center at West Point Academy) 均確認為烏國訓練的恐怖主義部隊，故稱為「納粹」份子。

8. 根據情報官雅克·鮑德上校指出，歐安組織觀察員的每日報告顯示，自 2022 年 2 月 16 日以來，烏克蘭對頓巴斯居民的砲擊急劇增加，但美歐傳媒一致掩蓋對頓巴斯人民的大屠殺。2021 年 3 月 24 日澤連斯基簽訂 2021 第 711 號令，要出兵佔領東部和克里米亞。

9. 2022 年 10 月法國「匯流新聞網」(CNEWS) 採訪了一位自 2014 年起就常駐烏克蘭頓巴斯地區的法國戰地女記者博內爾 (Anne-Laure Bonnel)，她悲憤地告訴支持烏克蘭政府的觀眾：自 2014 年起，烏克蘭政府軍就不斷襲擊、轟炸頓巴斯地區講俄語的居民，8 年來已經造成 13,000 人喪生。她還強調自己作為一個目擊者，拍攝了大量的視頻為證據，證明烏克蘭政府在屠殺自己的人民，她指出，澤連斯基是個反人類的納粹份子！這與美歐宣傳相反的言論引起轟動，很快她的帳戶被推特凍結，所有真相視頻在英語媒體被消除^[9]。

10. 2021 年 12 月俄羅斯向北約和美國提交了一份安全保障協議草案。包括北約保證不向東擴張，在相互射程範圍內不部署中程和短程導彈，以及禁止烏克蘭和其他前蘇聯加盟共和國加入北約。2022 年 1 月 26 日北約書面拒絕。

11. 2022 年 2 月 17 日，拜登總統宣布俄羅斯將在未來幾天對烏克蘭發動攻擊，他怎麼知道？情報官雅克·鮑德指出，原來 2022 年 2 月 16 日以來，對頓巴斯居民的砲擊急劇增加，但媒體或任何西方政府都故意掩蓋頓巴斯人民的大屠殺。2 月 19 日烏總統澤連斯基在慕尼黑會議指要擁有核武。由於持續砲擊，2 月 23 日，兩州向俄羅斯請求軍事援助。24 日，普京援引《聯合國憲章》第五十一條，正式出兵烏克蘭。西方為了讓俄羅斯的干預在公眾眼中非法，故意掩蓋戰爭實際上是在 2 月 16 日由烏方開始。

從歷史資料顯示，戰爭的真相與西方宣傳的劇本大不相同。

^[1]Jeffrey Sachs: "The Geopolitics of Peace – Speech to the European Parliament", edited transcript of Jeffrey Sachs' speech to the European Parliament 19 February, 2025 concerning EU, the NATO proxy war in Ukraine, and Israel's genocide in Palestine, Brave new Europe, <<https://braveneweuropa.com>>, Feb 28, 2025, 下同。

^[2]Svetlana Savranskaya and Thomas Blanton, *The Last Superpower Summits*, "The Malta Summit 1989", (CEU Press, 2016), pp. 481-569. The comment about the Wall is on p.538.

^[3]Federal Academy for Security Policy, record 1.

^[4]"NATO Expansion: What Gorbachev Heard", the National Security Archive at George Washington University, <<http://nsarchive.gwu.edu>>, Washington D.C., Dec 12, 2017.

^[5]Franklin Spinney, "How the Narcotic of Defense Spending Undermines a Sensible Grand Strategy", <<http://counterpunch.org>>, Mar 2, 2022.

^[6]Ian Traynor, "US Campaign Behind the Turmoil in Kiev", <<https://www.theguardian.com/world/2004/nov/26/ukraine.usa>>, Nov 26, 2004.

^[7]"Ukraine Crisis: Transcript of Leaked Nuland-Pyatt Call", BBC NEWS, <<http://bbc.com/news/world-europe-26079957>>, Feb 2014.

^[8]Jacques Baud, "The Military Situation in Ukraine", The Peninsula, <<https://www.thepeninsula.org.in/2022/04/16/the-military-situation-in-ukraine/>>, April 16, 2022, 下同。

^[9]Anne-Laure Bonnel: On CNEWS reporting from Ukraine <<https://www.bitchute.com/video/AzVYq03nIP5n/>>



目錄

卷首論語

梁燕城：俄烏戰爭的幕後真相 扉頁

專題對話

高山奎、梁燕城：從海德格爾談到中西方的超越性思維（上） 4

哲學研究

龐燕飛：道家哲學氣論的演進與發展

——圍繞莊子和稷下黃老道家展開 14

王雪寒、姜勇：東坡易傳的敘事解易 23

王俊豐：現實與超越：宋初理學「孔顏之樂」思想之三層內涵分析 29

宛小平：王星拱是中國馬赫主義者嗎？ 36

中華神學

梁燕城：天人合一與上帝感通 —— 天地正氣神學(下)

帕拉馬斯St. Gregory Palamas論神聖能量 41

劉鋒：羅國輝以逾越為中心的禮儀時間觀

——以四旬期聖周禮儀為例 52

歷史文化

吳業國：宋季三朝「士風澆薄」與國運存亡述論 60

楊躍琴、趙曉卓：廣告之「告」：教化大道——「告」字新解 67

社會生活

傅守祥、邵葉敏：文明互鑒中的文化誤讀與共生共榮中的文明生態 76

廖奕：數字人權，抑或智慧人文？——一種文化反思 83

李含情：守宮考：從驗貞方術到民俗事象 91

族裔文化

梁爾欣、梁爾道、梁燕城：加拿大與美國原住民研究（下） 98

藝術天地

李忠超：論方苞禮學與禮樂美學 115

博覽群書

韓思藝、張鎔：文明更迭的宗教考古學 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. 1-604-435-5486 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122期(截止到2025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它各方努力，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

破解多元虛無主義 興建天人合一哲學

後現代的核心問題，是推動一種「多元隔絕的虛無主義」，各種思想並行而不能溝通，人類的全體價值消散在虛無主義的黑洞中。下期中「哲學研究」欄目的主題是：破解價值多元虛無，推動文明會通互鑒。在會通成中英的「本體詮釋學」與唐君毅的「感通本體論」基礎上，建構「本體感通詮釋學」哲學方法論，破西方後現代的相對主義，為「人類命運共同體」建立哲學基礎。通過會通中國的天人合一思想與西方長青哲學，在與「神聖本原」合為一體中，會通中西方宗教文化。

學術季刊
網頁版：

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



訂閱印刷版：

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



首席學術顧問

安樂哲 Roger T. Ames(美國)

成中英(美國)

學術委員會高級顧問

陳少明

陳衛平

馮達文

黃保羅(芬蘭)

李歐梵(美國)

李翔海

梁元生(中國·香港)

林治平(中國·台灣)

劉小楓

劉再復

潘耀明(中國·香港)

杜維明(美國)

溫偉耀(加拿大)

謝文郁

徐岱

許正林

楊國榮

楊慧林

楊劍龍

楊念群

袁偉時

張踐

張志剛

趙馥潔

卓新平

(以姓氏英文字母或漢語拼音為序)

全體顧問團共51人，

由於篇幅的緣故沒有盡錄。

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

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

本期圖片來源：封面、封底設計：本刊工作室；封底插圖：春臨大地(四a)陳君立提供；第70, 72, 109頁：由作者提供。

從海德格爾談到中西方的 超越性思維（上）

■ 高山奎 暨南大學文學院哲學所

□ 梁燕城 本刊總編輯

摘要：梁燕城從海德格爾的《林中路》談起，探討了海德格爾從「存在」的思考開始，發展出的「此——在」觀念，展示出其中的神聖本質，即「最後之上帝」。列維納斯、布伯、馬塞爾都引起對「你」的討論，以超越自我中心作為一個思考，從人與人相交，到人與宇宙的真理。西方哲學的另一個傳統，柏拉圖用數學的存在來推導出宇宙應該有永恆性的東西的存在。由此可知，西方文化裡面有一個很重要的面向，就是對超越的追求。中國哲學則與此不同，尤其是孟子與天地同流的經驗，說明人與超越之間的內在關聯性。高山奎簡要總結了梁燕城的基本觀點，進而指出，列維納斯跟海德格爾的差別就是，海德格爾強調共在世界裡面原子化個人的那種生存在世的情緒狀態，而列維納斯則認為，有一個先在的與他者共在的倫理關係。另外，柏拉圖以神為視角來看世界，認為這個世界本身是美的、是好的。亞里士多德則是通過理性認識一步步達到的那種神性理解。《孟子》中也有超越的維度，但中國人喜歡

用人的視角去想像那個神，故而沒有達到絕對的、同一的、超越的理念神。

梁燕城接著又探討了當代中國哲人對內在與超越的結合，以及其存在的問題。如牟宗三論智的直覺人有限而可無限，但其實踐上是否做到還是問題。目的論推論可以認識造物主的存在，其局限性是無法與之建立關聯。道家和易學可以認識到「玄」與「神」的奧秘性，當更重要的是掌握歷史的時機。這是個奧秘，人必須在真理面前的保持謙卑，並保持信心且心存盼望。馬克思、布洛赫以及莫特曼因此發展出盼望哲學、希望神學。最後，高山奎總結了梁燕城基本思路，神人之間的會通有三條路：一條是從神到人；一條從人到神；第三條路人神之間有互動關係，人要保留一種謙卑的心態；同時作為一個有限的存在，人也要不斷追求無限的追求，向最後的神敞開，隨時等待他、傾聽他的饋贈和回應。

關鍵詞：林中路；他者；我-你；永恆的你；參贊化育；與他者共在

海德格爾的林中路與最後的上帝

■：梁燕城先生您好，很榮幸能與您有這次對話。訪談伊始，可否先請您談一談自己的學問歷程，

談談自己的問學受到過哪些名師點撥？您的學術旨趣的產生和轉向，以及怎樣一步步走過來的。從這樣一個回顧開始，然後，我們再慢慢切入到一些比較專門和深入的問題的探討。



□：好的，我們就從海德格爾 (Martin Heidegger) 開始講吧！海德格爾後期比較重視《林中路》的思考，那他早期思考「存在」，是最根本的問題，找尋存在本身是什麼，他指出，我們不僅沒有答案，我們不知道怎麼發問，存在是整個我們人類生存的一個基礎性概念，但一旦發問，用上古往今來的哲學的思想名詞或概念詞，就陷入既定思想框架中，以為已知道什麼是存在，其實遺忘了存在本身是什麼，我們從來沒有弄清楚它究竟是什麼。存在總是指稱某個存在者，存在本身則隱而不露，我們只有通過對「此在」(Dasein)，才能把握存在。「此在」就是一種對存在發出追問的存在者。從海德格爾早期思想，以人作為在此當下追問存在的存在者，是在歷史中，也在世界裡面的存在。我覺得他的思考還是比較重視人的有限性。

後期海德格爾在《林中路》裡面表達了一種想法，人生好像在林中要找尋一條路，但是林中走好像很多路，哪條路才對，他用這個意向來表達了，人生你總是面對很多可能性，但是你又不知道超越在哪裡，包括我講超越的主題，有超越的真理嘛。海德格爾本來他過去也是耶穌會的背景，他對上帝都做過研究的，後來他可以說是從基督教的人觀裡面發展出他自己的另外一種，人的有限性的哲學，或者說人的存在性，存在在世界的這樣一種哲學，而上帝好像變成一個不清楚的東西了。

海德格爾百歲冥壽時《哲學論稿》*Contributions to Philosophy (of the Event)* 德語 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* 一書問世，提出「最後之上帝」(*der letzte Gott, The Last God*)，在書中另一篇《建基》(*die Gründung*) 中將「此在」改寫為「此 — 在」(*Da-sein*)，論及真理的本現 (*Wesung*)，意味一可敞開的存在者。從存在者的存在沒有直接的路徑可通往最終之本在，因為存在者之存在的視域在此在之瞬間性以外，海德格爾重新提出最後的上帝思想，是在上帝的缺席和視具體的不參與的情況下，看到他最

本質的「親密性」，最終之本在超越事件，而為事件內的所有可能性。海德格爾認為「此 — 在」可超越而克服主體性，展示最終之本在就是「此 — 在」中的神聖本質，這是「最後之上帝」(*The Last God*)，為聖靈新世代開啟新路，是在我們歷史中的一種無盡可能性的開端。只有人（此有）在其存在本身中，才能不時回歸其對存在的本質歸屬，並保存和發現這一真理。

列維納斯破自我中心主義

我最近跟澳大利亞的教授（呂武吉）做了一個《林中路》的對話，講得很長很長，講了兩期。呂教授就是用《林中路》主題來開始對話，大家都已經 70 多歲了，是古稀之年的兩個老先生。他說他很追求宗教，不過他沒有相信宗教，他說近期願意將不信暫時「懸掛」起來，把「不信」拿開，存而不論，看看「信」是如何，大概做這樣一個討論。我們就從海德格爾《林中路》這樣一個話題展開，探討超越是如何可能。我以列維納斯 (Emmanuel Levinas, 1906-1995) 開始，列氏批判整個西方哲學傳統，從巴門尼底斯 (Parmenides) 到海德格爾，主要是希臘與近代哲學，都是一種「自我論」(egology)，或「自我中心主義」(egocentrism)，這是一種西方文明的生活方式，哲學是其理論的部分。自我論把人化約為整體同樣的內在自我，在其名著《總體與無限》(*Totalité et infini*) 中，認為西方哲學（其實是指希臘與歐陸哲學）和文化，有將一切化入統一的存在中，把一切化為「同樣性」(same，法文是 *tauton*)，成為整體的思想，也打開了獨裁的整體主義之路。他講到只有「他者」(*The Other*) 才能超越自我中心，而突破自我論的本體論。「他者」的出現，不是在一本體論的總體論斷下，卻是在倫理學上的他者的「臉容」，臉容是一個非實體性的呈現 (*disincarnate presence*)，它不是人知識所能操縱了解的，不能被理論佔有的，卻具有獨立的他異性 (*Alterity*)，超越於自我。人面對另外的他者 (*others*)，他者具體的臉容，命令自我去執行道德上的責任和義務，迫人走出

自我中心。人從他者中體會無限者的神聖，上帝是絕對的他者，來呼召、命令、尋求人的回應，使人作出道德上的抉擇，這上帝不是控制人的，卻是呼喚人跟從的。

布伯建立「我－禰」(I-Thou) 關係

列維納斯提到「絕對的他者」這個問題，最終是人對自我的超越，馬丁·布伯 (Martin Buber) 在 1923 年出版其名著《我與你》“*I and Thou*”震驚了以自我論為本的歐洲哲學界。他者世界對人呈現，人的回應有兩種，一是「我－它」(I – it) 關係，另一是「我－禰」(I-Thou) 關係。所謂「它」，是人把他者看成「死物」，是供人利用的，而不見其全面性。但人也可有第二態度，視他者為「你」(Thou)，即是一完整的，有其自身獨立性，但又可與人在關係中會面的他者。由之而可建立人與人性情際的關係 (inter-personal relationship)。終極的超越在建立與「永恆的禰」建立性情的關係。

馬塞爾論永恆的你

另外，法國有位馬塞爾 (Gabriel Marcel, 1889-1973)，在那個年代，沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 思想影響很大，他認為存在就是虛無，當人朝向未來，投射出理想的自我之時，他便不再只是當下的自己，因而否定自己，就是將當下自己虛無化。同時，人們的理想又尚未實現，所以未來也是一種虛無，故人生徹頭徹尾都由虛無貫穿，故他以虛無為本反對有神論。但是馬塞爾就不同，他自少因失去母親，但睡夢中又感到母親臨到，故雖然家庭信無神論，但知人心底需要一個「你」的關係。他的小說裡面特別提到人在衝突中，聽了巴赫的音樂，而產生某一種超越的經驗，找到一種共融，人與人的共融走向更高的境界，就是與永恆性的存在的溝通，即與一個「永恆的你」在愛中溝通。所以他慢慢就信了天主教，就找這個永恆的你。

20 世紀歐洲追尋超越性的思考，從海德格爾「最後的上帝」，到列維納斯、布伯、馬塞爾都

引起對「你」的討論，以超越自我中心作為一個思考，從人與人相交，到人與宇宙的真理。而從這條線的思維，就不是古典的客觀理性推論，從宇宙有沒有第一原因，或亞里士多德講「不動的動者」那種形態的形而上學，卻回歸到具體存在的人。

但是另外一方面，柏拉圖的推論建立一種外在超越，他從數學的存在來推論宇宙，應該有永恆性的東西的存在，數學的永恆性，來找到一個更高的超越的真理，奧古斯丁就從這個來找到上帝。柏拉圖也相信有造物者 (Demiurge)，或者有一個理型的世界等等。所有這些想法從西方文化裡面就有一個很重要的一種對超越的追求的，可以說不同面向的超越研究。

孟子述說上下與天地同流

而在中國，中國有關超越的想法，孟子所謂：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」《孟子·盡心上》即達至高境界的人，是所到之處，均成教化，所存留的是神妙奧秘的宇宙真理，其生命與天地的本性共同流化，人與天和地共同在一個創造性的過程中前進，天地流行就是宇宙的大化，生生不息，人在大化流行中，參與天地的創造性就是《中庸》所謂「贊天地之化育」。之所以可能參贊天地，因人具有天命之性，這個性是天之所命，人本性和天的本質合一，這是中國有關超越的思考。

我大概從這裡開始討論吧，人的心底需要追求某一種超越性，追求永恆真理和價值，是中西文化共同的，人也希望和超越真理建立一種感應溝通，這就是人的宗教感情，追求永恆的「你」，而達至天人共融，跟宇宙同流，參與宇宙的創化，這大概也是某一種形而上的感悟，形而上的一種思維，在各種偉大的思想家裡面都會產生，因為人生本來就是《林中路》裡面找出路，但是如果在林中裡面，你不知道出路在何處，除非你有個宇宙性的 GPS (全球定位系統)，可以從上面告訴你路怎麼走，開車都要靠它不斷告訴你，你有這



個好像超越的領域告訴你怎麼走，否則的話，你要摸索的話，總是遇到一種迷茫或者困難，所以人生如何找到那種超越的指引或者超越的關係，或者跟宇宙某種終極的關係，算不算一種形而上的感悟或者形而上的一種境界的追求。

論西方海德格爾與康德探索超越之途的分別

■：梁老師剛剛從西方視角，談到了海德格爾、列維納斯、馬丁·布伯、馬塞爾，一直回溯到柏拉圖，借助西方哲人對超越問題的理解，用「超越」這個關鍵詞，把西方哲學家的很多思想連綴到一起，並切回到了人的有限性問題，談到有限的人如何去實現超越這樣一個話題。最後又談到了中國哲學，尤其是孟子與天地同流的經驗，論述了這種感應式的理解與超越之間的內在關聯性。

因為這裡牽扯的話題有很多，說到了中、西兩條線，現在我嘗試著貫通一下您的說法，看看是否恰當？您剛才從海德格爾的《林中路》切入，談到有限的人去林中找這條路，就會有很多的可能性。這裡面的超越，能不能有一個超越的真理？這關涉超越的路向的問題，它是在林中去找尋這樣一個東西。然而，如您所知，康德的問題也關涉超越的問題，但不是通過林中存在意義的追尋去尋找，而是通過認識經驗的靜態結構分析去逼近，因此，他在《純粹理性批判》裡面要劃界，認為通過認識的、經驗的方式無法實現超越，我們只能通過另外的一條路去達至。所以這裡面涉及到對超越的認識問題：到底是一種從追問存在的意義或者存在歷史的角度去獲得，還是通過認識的角度去獲得，這是兩條完全不同的路線。

他者共在的倫理關係

回到列維納斯，他跟海德格爾的一個差別就是，海德格爾說人立身於一個共在的世界，強調共在世界裡面原子化個人的那種生存在世的情緒狀態，那種荒誕悖謬的情緒體驗。他認為「你」這個存在的理解是一種個體化的理解，是從共在裡面出來

的，但是在列維納斯那裡則會有一個對立性的東西，他認為個體總是遇到一個他者的東西。所以，人並不只是個體化的情緒性存在，而首先應該面對他者，因為人是一個倫理關係的存在，並最終走向了他者，倫理學才是第一哲學。然而，列維納斯顯然具有猶太的、希伯來的背景，這是一種猶太希伯來意義上的超越。個體的人與絕對他者的倫理性關聯，既不是從追問存在意義的角度出發，也不是康德式的從認識結構分析得出來的，而是一種對峙性的先在背景。

柏拉圖的超越和亞里士多德從經驗開始的不同

再說柏拉圖，談到超越問題，後來的新柏拉圖主義把這事兒說得比較清楚，就是太一流溢的方法，至於這個超越是怎麼來的？顯然不是通過人的經驗的、認識的方法，即如亞里士多德所認為的那種通過物理學到形而上學，從形而下事物運動的第二哲學一點點上升到那個不動的推動者的方法。柏拉圖意義上的知識是自上而下的神啟性知識，那就涉及到一個斷裂的問題，即人無法通過經驗的方式去認識超越的理念。它不是以人為中心，而是以神為視角，工匠神創世的過程，也就是認識世界的過程，工匠神依靠幾何化的數學來型塑這個混亂的世界，因此認識宇宙本質上就是認識這個世界運動背後的數學原理。柏拉圖的創世論和神學顯然不是從人出發，要是從人出發的話，神的形象往往與人的欲望需求相關，例如，我們認為財富很重要，那麼，我們就會塑造出一個財神爺來；我們認為土地很重要，吃飯很重要，就會立一個土地公、灶王爺，從人來看神的話，就很容易變成費爾巴哈的視角，神不過是人的欲望、人的需求的某種映射。但是柏拉圖筆下的神是一個理性的、至善的，跟古希臘同人同姓的諸神形象很不一樣，就是因為他從神的視角來看世界，認為這個世界本身是美的、是好的。因為從上而下看世界，就會有一個斷裂的問題，這樣的神只有一個，不是你隨隨便便想信什麼就信什麼，信仰本身都是你被神揀選了的結果，這是帶有否定神學的神

秘路向，這與亞里士多德那種通過認識自然而領會神聖的泛神論式主張有很大不同，後者強調經驗認識，是通過理性認識一步步達到的那種神性理解，這是兩種路向完全不同的神學主張。

因此，從西學路向來講，除了海德格爾的存在視角，還有康德到柏拉圖的認識視角，即通過否定的、揀選的、流溢式的那種斷裂的，從上往下看的那種賜予的、贈予的、饋贈的視角去看這個神（即超越）的維度，它不是通過人的認識、經驗能夠達至的。

中國孟子的超越維度

至於第三個視角，則涉及到中國。《孟子》可能也有超越的維度，因為剛才您也談到，超越這個關鍵詞，不僅可以打通西方的古典、現代、以及希伯來傳統，還能打通中國的思想資源，可以把中國資源帶進去。但是，這裡頭有一個很大的疑難，即我們的傳統往往通過人的實踐和行動的方式去看天人之際，很容易用人的方式，通過把人所求的東西賦予給超越的神靈，這緣於我們的傳統沒有一個斷裂的超越，這樣的話，我們去認識的時候，就沒有一個絕對的他者性的東西。結果就是，我們喜歡用人的視角去想像那個神，把經驗化、世俗化的東西映射到那個超越的神上面去，故而沒有達到絕對的、同一的、超越的理念神。換句話說，中國人心目的神更強調「全能」的一面，我求你，你因大能而有求必應，而不強調西方「全善」的那個維度。因此，這裡涉及到超越的一個路向問題，我覺得傳統中學的一個問題就是，它更強調人經驗的維度。

所以我想請教您，是否能在具體化的層面上來看一下，這個超越到底有哪些路徑去達到？這些路向中，你會更認同哪一路徑？中國對超越的問題會不會因為人的世俗性，因為從人的視角去理解神，從而把神拉回到經驗世俗的層面？

□：一個我們從理念上講到完美世界，作為一個真理，作為一個最高的完美理性的基礎，是柏拉圖思想的路，柏拉圖主義到後來的中世紀很多神學都是按這條線建立神哲學，也包括了神秘

主義的否定神學，進達上帝的這個說法。也有從知識往上走，就是康德這些都從知識往根源來追查的時候，康德就停在那裡，沒什麼好說，只有通道德的預設這條路找一點點和上帝相關的東西。

牟宗三論智的直覺及其實踐上是否做到的問題

中國新儒學大師牟宗三，他就從康德的哲學思考，由於人沒辦法看到物自身，所以人就永遠是有限。但是他指出中國哲學，設定人有限而可無限，通過修養工夫達至智的直覺呈現，人就可以呈現像上帝的無限性，來看宇宙萬物，得睹物自身。

牟宗三的理論很有洞見，與眾不同，這種說法有一個困難就是，第一就是人在實踐上是否真能呈現智的直覺，他所講人變成神的偉大境界，他自己是否已修養上達到，產生智的直覺？他從沒有描述自己有這個經驗，是純推論出來的。這理論很容易把人視為潛在的上帝，使人自我無限化，沒有成聖而又以為等同上帝，變成專橫獨斷。所以他的路只是很精彩的一個理性的推演，但如果作為一個存在的過程很難達到，而且很容易產生人自我無限化的獨斷，中國社會也產生這樣一個難題，就是有權或有錢的人很容易自我無限化，把自己的權或錢隨意濫用，來證明自己高於他人。任何都須承認自己有限，才能超越自己，走向成聖成賢。人可以認知或感通真理，但是他不同於真理，人必先要在真理面前謙卑，永遠學習和追求，一旦覺得自己已經達很高境界，就目空一切，專橫自大。

目的論推論及其有限性

對宇宙的探求，若從知識這條路徑進入，可觀察反思宇宙秩序的奇妙，一切事物的發展，都似在達至一種目的，如花開得美麗，是要引蜜蜂來採蜜，花和蜜蜂都不會思考，但又在互動中達至各自目的，這是目的論的推論，說宇宙可能有個偉大的造物主在安排這秩序，從柏拉圖到亞里士



多德都有這種思考，大約指向有終極的超越者，以智慧創造宇宙。不過推論最多達到這裡，只能停在這裡。

道家和易學論「玄」與「神」的奧秘性

另一路徑我還想到，是從中國哲學入手，關聯到終極奧秘的問題，中國道家老子提到，道先於天地，可為天地之母，但「吾不知其名」。道是不能用言語講清楚的，天地之始只能由無名來描述，「無名」是指不能通過任何語言、概念或知識範疇來說明，所以說「道可道，非常道」講得出的道就不是原本的道。老子也提到「玄」，「玄之又玄，眾妙之門。」「玄」這個字是有奧秘的，「淵兮，似萬物之宗。」深遠無盡而又像萬物之根源。

《易經》對奧秘有很精彩的描述，就是用到「神」這個字，所謂「知幾其神乎」，簡單意思就是一切事件發展的微小機勢動向，是一奧秘神妙的安排，掌握之即知宇宙萬事的整體方向，先見事勢即知吉凶的布局。事物發展的方向，起始時的巧妙條件，稱為「幾」，易傳「幾者動之微，吉之先見者也。」人在大化流行中，掌握事件發展時起始的微妙動向，這就是事物發展的「機勢」，明白機勢就可成功。宇宙所有事件起始的安排，易經稱為「神」，神即指神妙，即是奧秘，但「神」也可指安排事件發展的奧秘者。「神」也是安排運作萬物的，說卦傳：「神也者，妙萬物而為言者也」，「妙」是動詞，指微妙運作，「神」是指在萬物背後運作的不可知的奧秘力量。觀卦彖傳提到「神道」：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」這是將「神」與「道」兩概念的結合，道即所謂「變化之道」，是四時運行而無差錯的規則。神乃是運作道後面的奧妙力量。左傳載：「史墨曰：……神，聰明正直而壹者也，依人而行。」神是耳聰目明，能知世事，道德正直，且是獨一及一貫的。這是與易傳同期對「神」理念的描述，是指有性情的終極奧秘者。

從宗教看，歷史的機勢是上帝的計劃，所謂

「聖靈參透萬事」，人要追求靈性上和上帝感應溝通，「屬靈人看透萬事」，故有「先知」的傳統，預知歷史大勢，告誡人要悔罪遷善，歷史的奧秘安排即可改變，人可及早避開凶暴，轉向蒙福氣的命運。

如何掌握歷史機勢

從歷史哲學看，人要掌握歷史機勢，作正確的抉擇和理想獻身，就須尋求歷史大勢的奧秘安排，體會天地真神之計劃。說歷史如今發展這個地步，下一步如何沒有人知道了，好像掌管在神妙的宇宙的命運裡面，或者在上帝的手中。我舉例子，比如說中國剛改革開放的時候，那時候很落後，體制很不好，人又腐敗，很多官員沒有知識。但已開放發展，如果那時候有個官員對海外的企業家說，你來幫忙投資這裡，這塊地就給你了。企業家對這地要還是不要，如果他相信中國會成功，憑信心要這地，到今天必大大成功。但若那個企業家想，現在中國那麼落後，又沒有基礎建設，官員又腐敗，要的話不是很麻煩，還要我投那麼多錢來建碼頭、公路，搞一條鐵路，花太多資金，如果最後你又腐敗我賺不到怎辦，故決定不要。如果這樣抉擇就是大笨蛋。但是在那個時候心志是為了中國民族文化的重建，相信中國將來必可實現夢想，決定投資去救國，反正是幫助了國家，算是送給國家了。這是心中一念的美善，願意無論後果如何都是為國家做建設。在這一念美善而參加投資，原來乘了歷史的大勢，結果將來就發達得不得了。這就是忽然間走進一個宇宙的歷史大命運當中，走到正確的一面，這選擇是吉，不是凶。

王船山論歷史機勢

探求歷史發展的命運方向，這裡要思考王船山的歷史哲學，他寫《讀通鑒論》，提到歷史發展到郡縣的出現，這些都是有歷史的大機勢，就是從秦統一六國以後，自然是封建結束，郡縣制開始。從歷史大勢的變化裡面，其理則如何似是神



秘不可知，有命定或者沒命定，我們不知道，但在這一刻你要做一個決定，決定你要對前面的方向有一個看法，然後你按照這個看法走下去，如果對的，那你的一生就成功了，如果你走錯了就失敗。

對超越性真理的信心和盼望

探討宇宙人生及歷史機勢的奧秘，這奧秘本身就是對超越性真理的某一種領悟，這須要信心和盼望。人若相信美善仁愛是宇宙的真理，在任何困苦中都堅持對美善仁愛的信念，要求按美善仁愛之路而行，終會感通終極的奧秘，而對未來的發展就有盼望，深信一切事件到最後都會實現美善，這在政治社會上是公義平等無剝削的社會，人民過幸福的生活，宗教上是天國來臨，人經歷神聖力量的同在，彼此相愛。盼望使人看到未來的美善，乃能超越現實的苦罪，努力改善現世，而終身奮鬥不息。

現實的艱困是無可奈何的，但若相信歷史大機勢，自有宇宙奧秘神妙的安排，總在實現美善，人就有盼望，我們在歷史中盡力行仁愛美善，就能君子自強不息，對歷史做出正面和善意的後果。人生到這裡要做存在的抉擇，這不止我個人跟永恆的關係，而是我這一刻是對現實整體宇宙是不是做出一個正確的回應，達到宇宙未來發展應走的方向。

拉納論人的超越性發問及奧秘

但是另外一條線講到奧秘的，就是歐洲的拉納 (Karl Rahner, 1904-1984)，是 20 世紀天主教首席神學家。他探討到奧秘，指出當人去追問奧秘的時候，實際上是在追問上帝，拉納認為，人是會不斷發問的存在，他說「人發問，這是最根本，不能再被歸約還原的 (final and irreducible)。」發問是要超越現有已知的知識與世界，去追求未知的奧秘領域。這是人的超越性，超越性是人存在的「前認知」(pre-apprehension) 結構，就是人的靈性，靈性是人存在的本性。他說人開始問問題，

人就超越他自己。人發問題就因為不知，不知就要超越自己，知的多一點，人還面對很多未知，還是要超越自己，面對奧秘的追問就產生人不斷的往前，包括知識、文化、人的思考。如果奧秘裡面對人有沒有回應呢？奧秘會對你說話嗎？但是從拉納的神學傳統，就是如果那一邊的真理是有性情的，他是知道你的追求，人通過信心求問，就是宗教信仰，這終極奧秘的宗教，就不是偶像，而是宇宙性的最後真理，拉納認為人從自己的超越性體驗無限奧秘，這是人對上帝的最初體驗，這追求奧秘而得的體驗，是自由、超越及靈性的無限開放性 (infinite openness of the spirit)。這是「超越地體驗上帝」(transcendental experience of God)。亦即是從超越追求中，得以在哲學上初步體驗上帝，而後才進入信仰上的體驗。拉納提到，人的超越性，使人成為「道的聆聽者」(Hearers of the Word)，這是人向永恆的開放，聆聽終極奧秘所發出的聖言。同時，上帝可以主動向人有「自我溝通」(Self-communication)，這是上帝的啟示，啟示的出現，是奧秘者向人溝通，成為啟示形態的宗教。

不過有了啟示以後，你知道某一種人生宇宙的道理，神聖世界那邊向人顯示一些真理，最後人還不完全知道整體真理，這是一種「知而仍不知」，「不知而又知」的獨特體悟，拉納指出上帝最終彰顯為一「可知而又不可知者」(the known unknown)。人在前面還有很多潛能要釋放發展，這樣就永遠開放性地向前，宇宙永遠還有奧秘。所以拉納就打開一個因奧秘而不斷超越的路。

所以面對終極真理，人必須維持某一種在真理面前的謙卑，因為人生自強不息，前面仍是奧秘，人總是會面對繼續的不可知，還是要摸索，不過只要一直有信心和盼望，就生生不息這裡就產生所謂盼望的哲學和盼望的神學。

馬克思及布洛赫的盼望哲學

馬克思主義提到人的革命和奮鬥，是為了建立一個更符合人道、更正義的社會，始終相信



未來必是美好，那就是當代盼望的哲學的根源。新馬克斯主義思想家布洛赫 (Ernst Bloch, 1885 - 1977) 提出「尚未完成的本體論」Ontology of the Unfinished，人建立的本體論，是不完整的，尚未完成的，這成為未來的驅動力。對布洛赫來說，真正的未來是完全不確定的，這是以前從未有過的事情。在歷史過程中，主客體統一的基礎不是精神或物質，而是實踐活動，人的一切實踐活動都是在追求和期待更好的未來，這是對理想國（烏托邦）的願望 (utopian aspirations)。他在《盼望的原則》序論中說 The Principle of Hope 說：「思考意味著勇於超越。」(Thinking means venturing beyond) 又說：「只有思想指引改變世界的目標，並傳達改變的願景」。「盼望」可提升人的本體存在模式，尊重自己之根源，形塑希望而走向未來，由此人類得以走出靈性的洪荒，追求完成未來。世界是一個尚未完成的過程，是因為事物內部具有一種不斷向前的「潛在——傾向性」。這種傾向也就是目的、需要、期待，也就是他所概括的「盼望」。

莫特曼的希望神學

盼望的神學家莫特曼寫《希望神學》，他思考的基源問題，來源是他在二戰後期成為戰俘，真實地體悟上帝，那是上帝在苦難中的呈現 (God's Presence in Suffering) 這是作為希望力量的上帝，在具體人生中的出場。耶穌的被釘死，到死而復活，是死亡和生命的對立統一，使死亡到永生連續起來，耶穌的具體歷史，其道成肉身是上帝在人間出場，而後被人苦害至死，上帝缺席了，但經復活又再親臨了，應許未來會回來建造新天新地。宇宙的終結，是人類未來理想的完全實現。莫特曼說明，如果人知道世界終歸會有性質的轉變，人就可在苦難中有盼望，盼望使人超越現實，看到未來美好，而回頭改造現實，信徒群體帶著盼望去參與現實的改造。神學不僅要解釋世界，而且要改造世界，使世界刻不容緩地面向即將到來的新天新地。當人遇到永恆真理的親臨而

建立感通，既不是完全知道，但在感通中維持超越自己的迷執和罪過，就可自強不息。

盼望哲學和盼望神學結合，就是《易經》最後的「既濟」和「未濟」兩卦，一切已完成又未完成，神學稱為 already but not yet。「既濟」使人體會真實價值，產生盼望，「未濟」使人知現實的惡濁，並未完成，故永遠奮鬥下去，改造現世的腐敗和貧困。同樣，民族文化經過長久歷史的磨難，也須超越的盼望視界，使全民起而重建，死而復活，整個民族文化須對未來有盼望，不斷超越不足，形成全民永遠生生不息，自強不息的過程。

從中西資源探討超越之路

■：謝謝梁老師。您剛才用非常精煉概括的語言把這個思路重新回應了一遍。您大概的一個觀點就是，有兩條路：一條是從神來的，人是一無所知的，完全的領受；還有一條就是人通過知識的方法來通達的路。通過這兩個方面，人可以認識並達到這個神。人的認識是無界的，不像康德說的那樣是有界的。除這兩條路外，您覺得還有第三條路。這個第三條路，人可以認識一些，但由於人不是全知的，所以只能通過某種東西去領會。借助牟宗三的視角，您探討有限、無限的問題。您談到了奧秘問題，認為奧秘的東西就像天命一樣的東西，然後人也有運氣的、偶然的一面。您援引了拉納的一個想法，他跟海德格爾是有關係的，人總是要借助像神一樣的奧秘的東西，它或許是對有情眾生的某種回應。或者說，人在追求的時候，他對我們完全的置之不理，所以這個時候，我們不能有知識人的那種驕狂傲慢，認為自己可以認識一切，而要保留一種謙卑的心態；同時，也要作為一個有限的個體，通過對無限的追求，在無限的探索通道的意義上，達至這樣一個東西。您的這一說法，表明了拉納跟海德格爾的相似性，或者說兩者之間有繼承關係，事實上確實是有這樣的一種關聯在裡面，比如說海德格爾會說，有一個最後的神，我們假設是一個最後的神，那麼人能做的是什麼呢？就是把自己作為一個通道或中介向最後的神敞開，我們隨時等待他、傾聽他的饋贈



和回應。也就是說，我們不能把自己封閉起來，用傲慢的認識立場，把自己的通道給封閉起來，斷絕通達那個奧秘的可能。所以在這個角度裡頭，我們就敞開了一種饋贈與傾聽的姿態，在體驗、感應和回應中接近那個不可知的上帝，這樣，我可以從認識上帝的那種路徑中走出來，邁向第三條道路，這一點在中、西皆有例證，都有資源可以挖掘。

我總體上認同您的觀點和您的論證，這是一個很有說服力的論證。

如何面對西方科學技術的確定性思維

但是我想引出一點，就是在海德格爾那裡同樣會對現代的科學和技術有一個評判，剛才您談到了投資的問題，比如中國政府批給西方人一塊地，讓他們來投資建廠。這裡面涉及中西思維的一個差異問題：中國思維講求權變，而西方思維尋求的是一種確定性：你有沒有一個確定性的法律法規，你給我批一塊地，我建好廠房，什麼都投進去，剛要有產出和效益，我這邊建了碼頭，修了道路，所有的產業鏈都建起來了，你突然把地給我收了，你不給我一個確定性的保障，我怎麼敢到你那裡建廠投資。西方的科學技術恰恰是這種確定性思維的集中表現，在海德格爾看來就是一種集置，即把存在的東西，包括自然和人，都以訂購、預購的方式直接擺置到這裡。我們認識自然，就是為了預購它，為了征服它，為了把它當作一個資源，讓它源源不斷地提供能量給我們。這個思路推到極端，人本身也被拉入到這樣的一個系列當中。斯蒂格勒寫過一本書叫《技術與時間》（就是對著海德格爾《存在與時間》起的書名）認為，技術本身成了一個系統，這個系統是個有機體，但是它是無生命的有機體。以往我們從人類中心主義的視角出發，把技術作為工具、作為手段，讓技術為我所用。但技術本身有一個以自己為目的、有機論的一個進程，它不是生命有機體的那種生生不息，也不是那種無生命的機械物質，而是一種介於這兩者之間的，有自己的目的和趨勢的自發展系統。它把人的因素拉進來，借助人的中介作用，一點點來實現自己的目的，人就成了完成技術的一個

環節，最後技術成了某種超越的東西。本來我們說有奧秘、有敬畏、有謙卑，但是在技術的環節裡，在技術集置架的擺置中，一切都成了對象化的，有待征服的、現成性的東西，自然也好，人自身也罷，都被捲入到了技術的絞肉機當中，成了塑造自然與人類的一種天命般的存在。這個時候，我們感覺好像在利用技術，實際上是技術利用了我們來實現它的自我生產，海德格爾叫它命運。這個時候，人感覺自己變成了神，利用技術增強的方式，想達到神想做成的事情，包括改造我們的基因，創造一個新世界，等等。

如果用您的第三條道路的方法，即拉納式的奧秘說法，那種既有為又無為的謙卑傳統。我們如何來面對西方的、現代性的、技術主義的意識形態。當技術成為一個類似於資本一樣的循環系統。我們怎麼來用這套資源去克服這種超越性的技術路徑。這種路徑把人自己當神，把人自身當作手段來完成技術的目的。最後的結果可能有兩個：一是人類被毀滅掉了，技術成了自我複製和循環的一個自系統。技術作為中介和平台、力量是最強大的，兩端反倒變得無足輕重，兩端都依賴這個技術平台，沒有平台我們就無法運轉下去，如拼多多、京東、微信等等，作為中介平台，它把權力、資本都拉到這裡，資本通過這個平台來牟利、獲得資本增值，權力借助平台來實現自己的統治。所以，技術借助了資本、權力這些東西，形成了為達到自己目的的自循環系統。面對這樣一種強大的，用海德格爾的話講天命般的存在，人類感到越來越被操控，越來越無能為力，在這樣的處境中，您覺得如何用第三種資源來回應技術在當下的挑戰，這畢竟是我們的時代處境，我想聽聽您在這方面更進一步的說法，謝謝。

From Heidegger to Chinese-Western Transcendental thinking (Part 1)

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

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

Abstract: Leung started from Heidegger's "Holzwege" and deliberated Heidegger's thoughts of Being at the onset, which developed into his "Da-sein" concept, and evolving next into divine essence



of the Last God. Levinas, Buber, and Marcel all followed with discussions on “You”, transcending egocentricity through interactions between people, between people and the universe, and between people and the truth. Plato, in another Western philosophical tradition, deduces the eternity of things that exist in the universe using contemporary mathematics. Western culture obviously projects a very significant aspect in the pursuit of transcendence. Chinese philosophy has a different view. Mencius’ experience of flowing in unison with heaven and earth, illustrates inherent correlation between humanity and transcendence. Gao briefly summarized Leung’s basic observations, and denoted the difference between Levinas and Heidegger. Heidegger emphasizes the emotional state of living in the world that atomizes individuals within it, while Levinas believes in a preexisting moral relationship with the others. Additionally, Plato viewed the world from the Demiurge perspective and believed that the world itself is beautiful and good. Aristotle achieved his divine perception step by step through rational understanding. There is also a transcendent dimension in Mencius, but the Chinese like to imagine God from a human perspective, so they have not reached the absolute, unified, and transcendent ideal God. Leung next discussed contemporary Chinese philosophers

addressing immanence combined with transcendence, along with problems of existence. For example, Mou Zongsan’s theory of wisdom is that man is limited yet can become infinite, but whether achievable in practice is still a question. Teleological inference can recognize the existence of the Creator, but is limited as no mutual relationship can be established. Learned in Tao and Yijing may realize the mystery within “Xuan” and “Shen”, yet priority lies in grasping exigencies in history. Adeptness for mystery demands people to remain humble before the truth, maintain faith and retain hope. Marx, Bloch and Moltmann thus developed a philosophy of hope and a theology of hope. Finally, Gao rounded up Leung’s basic views as three ways God and man communicate: one is God reaching out to man; next is man reaching out to God; third path is the interactive relationship between man and God, necessitating man to keep a humble spirit, as a finite being aspiring after infinite pursuits, to be open to the Last God, to wait upon Him all the time, to listen for His rewards and responses.

Key Words: Holzwege, the other, I-You, the eternal You, transformative participating and educating, coexisting with the others

道家哲學氣論的演進與發展

—圍繞莊子和稷下黃老道家展開

龐燕飛 蘇州大學

道家哲學從形而上的本體層面出發下落到形而下的現實層面，進而言明宇宙萬物運行之理、社會人倫存續之則，將所有終極性的、不可言說的規律抽繹概括為「道」之一字。道論作為道家學派的闡釋重點，使得其他概念在道家哲學的思想體系中往往作為一個附屬性的、解釋性的理論內容而存在。

道家哲學肇始於老子，《老子》全書篇幅有限加之缺乏對相關內容的充分解釋，為後來的道家哲學在該書基礎上展開理論演進預留了廣闊的空間。

隨著社會歷史的變革和發展，僅僅憑著《老子》一書中抽象而粗略的道論已經無法回應人們對於現實生活的關切，因而道家哲學亟需一個或幾個具有描述和解釋雙重功能的概念，將學派的關注點從玄遠清虛的天道復歸於日常現實的人事，用以提高該學說的解釋力和可信度。「氣」作為中國哲學最精微、最基礎的主幹概念之一，自然而然地在道論的統攝下發揮著釋道的作用。「氣化論」的提出主要是為了便於說明道化生萬物的過程，以及萬物之間的統一性。因此，氣一般是作為道和萬物之間的中間環節。」^[1]用以連結

道和萬物。在以道釋氣和以氣釋道的過程中，氣論與道論也漸趨合流，共同構成了道家哲學的重要基石。

一、前言：作為並行學派的莊子哲學和稷下黃老道家

回顧中國古代哲學史的發展脈絡，篩選並結合各時期的代表性氣論，大致可將氣論的演進過程簡單地歸納為：

氣的哲學化（《管子》四篇「精氣說」）→宇宙論圖示（董仲舒）→古典氣論體系化（王充元氣本原論）→古典氣論巔峰（張載）→理氣之辯（程朱理本氣末→羅欽順理氣合一）→超越古典氣論的嘗試

（王夫之的「誠」）→古典氣論終結（嚴復全盤西化）^[2]

「氣」是一個內涵豐富的含混概念。文獻中最早記錄的「氣」是一個自然概念，許慎《說文解字》中指出「氣，雲氣也，象形，凡氣之屬皆從氣」，「氣的觀念是從雲氣、水氣煙氣以及人的呼吸之氣概括由來的」^[3]，此後學者通過一系列論述逐漸將「氣」這一自然概念上升為哲學範

摘 要：氣論是中國哲學內在邏輯自洽的重要支柱。老子之後的道家哲學氣論出現了注重自然知識、注重修身養性和注重社會政治三種傾向，莊子和稷下黃老道家沿著三條徑路發展了老子「氣」的本體論、修養論和宇宙論。在本體論層面，二派將老子的道本體論深化為道氣一元論。在修養論和宇宙論層面，莊子氣論偏重於主體心性的顯揚，關注個體生命的保有和養護，而稷下黃老道家聚焦於現實政治的運行，力圖社會秩序的恢復和重構。將老子、莊子和稷下黃老道家的氣論進行比較考察，便於從整體上把握先秦至秦漢時期道家哲學的演進與發展。

關鍵詞：氣論；老子；莊子；稷下黃老道家



疇，氣論在其理論發展過程中呈現出思辨性不斷增強、綜合性不斷深化的特徵，但在整體上似乎沒有超出中國古典哲學概念自身所具的「泛生命性、泛倫理性、經驗性和前邏輯性四大哲學特質」^[4]的傳統。先秦至秦漢時期，道家哲學氣論業已為未來幾千年的氣論變革趨勢奠定了基調。老子之後的道家哲學有兩條發展主軸，「其一是莊子學派在心靈境界層面對老子思想的承繼和發揮；其次則是黃老學派側重現實社會層面的關注，而將老子的道論結合刑名、法術等內容以展現出新的思想面貌」^[5]。除此之外，兩派仍然繼續深化貫徹了老子的道本體論體系。本文旨在通過考察這一歷史時期中老子氣論、莊子氣論以及稷下黃老道家氣論的演進與發展，以求對道家氣論乃至道家哲學有更為全面的理解。

氣論在道家哲學體系中佔據著基礎性的地位。為了便於對老子氣論、莊子氣論以及稷下黃老道家氣論進行比較，筆者選取了《老子》、《莊子》和《管子》四篇三本不同時期的代表性文獻作為主要抓手，輔之部分相關稷下黃老道家文獻^[6]，加以比較，以探究中國哲學道家氣論的演進和發展。《莊子》和《管子》兩書成書年代先後素有爭議，兩種觀點都有相應的理據支撐。《莊子》一書中部分篇目是偽作已為公共認知，學界一般將「內篇」視為莊子所著，「外篇」和「雜篇」為莊子後學和其它學派的偽作。《管子》作為一部雜糅各家各派的彙編類著述，其中混雜著諸家的思想精髓，也不是純粹的稷下黃老道家書籍，而《心術上》、《心術下》、《內業》和《白心》這四篇則是公認的稷下黃老道家著述。這兩本一手文獻在斷代和斷派上的難點不是障礙，反而有利於我們將其作為一段整體性的特定歷史時期切片，從而獲得對道家氣論思想的整全把握。

本文將莊子和稷下黃老道家定義為在邏輯上並列、在時間上無先後次序的道家理論，用以考察莊子氣論和稷下黃老道家氣論二者對老子氣論的承續和顯揚，而非稷下黃老道家氣論對莊子氣論，或莊子氣論對稷下黃老道家氣論的單向發展。主要原因有以下三點：一是稷下黃老道家學派內部自身的完整性，由於稷下黃老道家

的形成和持續時間以及從稷下道家向黃老道家轉變的過渡時間並不明確，比較稷下黃老學派和莊子學派的時間邏輯關係較為困難；二是莊子哲學和稷下黃老道家在學派思想上的交融，二者涵蓋的時間跨度並不完全吻合，《莊子》一書的成書年代大概在戰國中後期，而稷下黃老道家持續時間橫跨戰國至漢初，在秦漢至漢代時期學術合流的大環境下，莊子及其後學與稷下黃老道家在文本上表現出的思想層面上的契合與呼應，難以將二者進行分割；三是研究稷下黃老道家缺乏權威的原始文本，為了解決這個問題，只能儘量從似乎受到稷下黃老道家思想影響的相關歷史和哲學文本中收集材料。

二、老子氣論和道家哲學的三個發展徑路

「作為中國哲學史重要概念的『氣』，基本上是個介於形上、形下之間，常或帶著物質性的概念；它本指一種自然的生機流行，或生理生命力，也常被轉化提升為精神或道德生命力，也被解釋為構成形、神及一切身、心現象的根源。」^[7]道家哲學中的「氣」總體上也沒能超拔出這幾個維度，追溯至理論初始時的老子氣論似乎早已昭示了未來的發展徑路。

《老子》一書中提及「氣」的篇幅較少，與「氣」相關的章節總計三處，分別是：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？（《老子·第十章》）

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。（《老子·第四十二章》）

知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強。（《老子·第五十五章》）

「專」通「搏」，「專氣」即為「搏氣」。對於「專氣」有兩種常規性解釋：一是將「專」解釋為任，即任自然之氣流行；二是解釋為結聚，結合聚散自然之氣。^[8]「專氣致柔」既是老子修養方法論，也是老子修養目的論。^[9]通過對自然之氣的存有和養護，使個體能夠保持身體與精神合一的、如赤子嬰兒般的天然狀態，由此可見老子的「氣」已初具修性養身論的意味。

對於老子四十二章的注釋紛繁，主要爭議在於此處的「二」為何意。總的來說，「二」有「無」「有」、陰陽、天地三種解釋。其中，將「二」理解為「陰陽」有兩種細分的釋義，一是將「陰陽」作為描述氣的具體性質的陰陽二氣，二是指稱相互對立、相互消長的矛盾對待之氣。自莊子始及其後漢代的注釋大多傾向於將「氣」界定為作為萬物生成環節中的矛盾對待二氣，^[10] 矛盾對待二氣的規律性、週期性運動創生了宇宙天地萬物。作為漢代道家的常識性觀點，能否將以陰陽釋氣的緣起時間提前推定至老子是值得再思的。老子所言「沖氣」在語境中類似於陰陽對待之氣，但《老子》全文中僅在此章出現「陰陽」的表述，直接將這一章中的「氣」簡單地界定為漢代語境中的矛盾對待二氣似乎並不合宜，是否可以以此作為老子宇宙論圖示的佐證也是一個問題。

「知和曰常，知常曰明」作為老子預設的理想狀態，「益生曰祥，心使氣曰強」則是對理想狀態的背離和反叛。老子認為以心為氣之主宰會招致惡果，造成「和」的喪失，應該注重因循自然，這與儒家宣導的以心馭氣、心氣相輔的心氣關係迥然相異。

從《老子》三章中可以看出「氣」在老子哲學中還是一個較為原始的粗糙概念，從中卻似乎可以窺見後世道家學派「混而為一」的本體論、「專氣致柔」的修養論和「負陰抱陽」的宇宙論這三種雛形，為後代氣論的演進和發展留下了充分的闡釋空間。先秦至秦漢時期，受到各家學術交流和轉型的影響，道家理論逐漸與儒家、墨家、法家、陰陽家等諸派融合，《老子》中的氣論思想被後人從三個方面做了發展，逐漸形成了注重自然知識的派別，注重修身養性的派別和注重社會政治的派別^[11]，道家氣論也因此出現了注重自然知識、注重個體修養以及注重社會政治的三種徑路，在道家哲學體系中承擔著作為道氣一元論、養性修身論和宇宙生成論的功用。由於缺少清晰有力的說明，是否能夠依據《老子》這三章中的氣論內容具有的三種傾向直接推斷出後來道家學派的發展徑路是十分可疑的，但這些傾向確乎在老子哲學中已經開始萌芽了。

道家哲學在自我革新和發展中，將學派的關注點放置於自然領域。在對自然和生命的求索過程中，「氣」逐漸從殷商時期的自然概念提升為哲學概念，道家首創了作為本原的「氣」，其運動聚散產生了世間萬物。道家與陰陽家、法家交涉的過程中，「氣」作為萬事萬物基礎的特性進一步顯現，隸屬於最高層次的道之後的下一層次的概念。而在儒家的影響下，道家哲學的「氣」的意涵開始與「血氣」、「浩然之氣」等生理性和心理性概念接軌，並通過強調原先隱匿於「道」之後的「術」，突顯出個體養性修身的必要性。在生成論的意義上，與漢代天人感應思想結合後，「氣」與陰陽、四時、五行等相關概念一起構成了宇宙論圖示，使得道家的整個理論架構更為完整。而老子開創的道家學說的動機與目的，「並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。」^[12]

三、莊子氣論和稷下黃老道家氣論對於老子氣論的發展

（一）莊子氣論和稷下黃老道家氣論對於老子氣論發展的相同點

1、道即是氣——作為萬物本原的「氣」

「在春秋時期，『氣』被用以說明世界的秩序和普遍聯繫；至戰國時期，被看作是化生世界萬物的元素或本原。」^[13] 先秦至秦漢時期，建立一個完善的本體論體系用以規定共同性是迫切的，而「道家在中國哲學史上的最大貢獻，是開創了哲學本體論。」^[14] 老子哲學以「道」為核心概念，而「氣」作為「道」的附屬概念連接了道與萬物，強調「氣」生於「道」，「氣」馭於「道」。為什麼老子及其後道家學派會選取「氣」這一哲學概念呢？其一，在性質上，氣純粹、細微、無形，可作為構成宇宙萬物的基礎組成部分；其二，在形態上，氣能變能化，能聚能散，可用於解釋天地萬物的化生和流行；其三，在內容上，氣與精神、意識等人類生命活動相接軌。^[15]

莊子氣論和稷下黃老道家氣論延續和推進了老子氣論，不再過分關注「道」和「氣」之間的



差異性，將「氣」作為「道」得以踐履和實現的途徑，轉而高揚「道」和「氣」在本體論層面上的一致性，道家哲學從原先的道本體論發展為道氣一元論。莊子哲學仍以幽深縹緲的「道」為本原，卻也做出了模糊道氣之間界線的嘗試。稷下黃老道家抬升了「氣」的地位，以「氣」代替「道」作為天地萬物的本原。馮友蘭先生認為，以氣釋道、道即是氣、道氣結合是稷下黃老學派的特徵。^[16]個體生命、精神意識以及倫理道德觀念皆發源於氣的主張在二派著述中皆有所體現，人與天地一氣，與萬物一氣。

個體生命發源於氣。《莊子·大宗師》中「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣」^[17]，《莊子·知北遊》中「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也。」^[18]莊子在繼承老子道論本體論的基礎上，以氣之聚散作為人之生死的標誌，氣聚則形成，形散則為氣，進而得出了「遊乎天地之一氣」和「通天下一氣」兩個重要論斷，天地萬物的生成和迭代都是「一氣」實體化和流轉化的結果。「《管子》『黃老四篇』（《心術》上下、《白心》、《內業》）中的『精氣』已上升為哲學本原範疇」^[19]「精氣」即精微之氣，《管子·水地》中「男女精氣合，而水流形」^[20]，將陰陽二氣的交感融合作為生命產生的先在條件，發展了老子四十二章的萬物生理理論。《管子·內業》中提出「凡物之精，此則為生」^[21]，「五穀」、「列星」、「鬼神」、「聖人」等都是由精氣化育而成。《管子》四篇首創了完整的精氣說本體論，第一次明確地將「精氣」定義為產生宇宙萬物和個體生命的本原和質素，是先秦氣論的獨特論斷之一。該精氣說是在道家哲學對傳統宗教人神觀的破除後，沿著兩條路線進行抽象的結果，分別是「第一條路線：『六氣』—『道』—『氣（精氣）』，第二條路線『五行』—『水』—『氣（精氣）』。」^[22]

精神意識發源於氣。《莊子·人間世》云：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」^[23]，以耳聽之、以心聽之不如以氣聽之，以虛空之氣取代人感知和思維的官能，連接萬物方能排除「耳」、「心」等外在感官的刺激與滋擾，

使個體生命保持在自然虛靜、無為恬淡、逍遙無待的理想狀態。從老子的致虛極守靜篤、專氣致柔到莊子的心齋坐忘，都是通過外在修養工夫的力行從而達成內在養氣益生的功用。《管子·內業》云：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。和乃生，和不生。」^[24]天與地分別賦予了人以精神和形體，精神和形體二者的和合產生了生命，因而生命的前提是和氣。值得注意的是，《管子》中提及的精氣已經先驗性地具備了心智的認知功能，精神意識是作為一種定在而存在的。

倫理道德觀念也發源於氣。莊子哲學和稷下黃老道家各有偏重，莊子氣論偏向於自然生態倫理，而稷下黃老道家氣論則偏向於社會政治倫理。《莊子·知北遊》中「聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也。唯無所傷者，為能與人相將迎。」^[25]聖人處物而不傷物，應物而無累於物，物物而不物於物是因為遵循了以「自然」為中心的總原則，不受其他非自然意志的干擾。萬物的生成、存續與消亡都是天道的彰顯，都是氣聚集或分散的結果呈現，這就是莊子的自然生態倫理。《管子·內業》中「全心在中，不可蔽匿，和於形容，見於膚色。善氣迎人，親於弟兄；惡氣迎人，害於戎兵。不言之聲，疾於雷鼓。心氣之形，明於日月，察於父母。」^[26]以「善」和「惡」賦予氣以倫理價值判斷，因而社會人倫物理皆是氣內在性質的外化表現形式。《管子》四篇中設置了一種「預定和諧」狀態，即將「善」作為萬物的本質的界定。「善氣」雖為先驗性的道德原理，但並非恆常不變。「善氣」在各種社會行為過程中易於散失，只有通過個體在現實實踐場域中的「中得」，才能養護和光大本然之「善氣」，做具禮義廉恥國之四維之人，立「君無為而臣有為」的治國為政之道，維繫好基礎人際關係和社會倫理秩序。

個體生命、精神意識以及倫理道德觀念都發源於氣，道氣合一，那麼道和氣之間的關係究竟是如何從道本體論轉變為道即是氣的呢？在老子哲學中，氣是由道生成的，道在即氣存，氣既非自存也非依他物而存。而在上博楚簡《恆

先》中，創造性地提出了「氣是自生」的本體論表述。「氣是自生，互（恆）莫生氣。氣是自生自作。互（恆）氣之生，不獨有與也，」^[27]「恆先」即道，「氣」不再是道無意識、無目的自然生成，而是自生、自為、自作的。這意味著「氣」自身是本體，和「道」處於同等地位，「氣是自生」貼近了道氣二者的距離。「『氣是自生』的說法，這是中國思想史上第一次明確地把『氣』和『自生』聯繫在一起」^[28]，這種觀點在道家哲學中並非孤例，可將其作為老子氣論與莊子氣論及稷下黃老道家氣論的過渡環節看待。

（二）莊子氣論和稷下黃老道家氣論對於老子氣論發展的差異性

莊子哲學和稷下黃老道家的發展徑路差異鮮明，「一條是從老子到楊朱、列子和莊子等的路線（可稱為「老莊的路線」）。另外一條是從老子到《管子》、《黃帝四經》、彭蒙、田駢、慎到、申不害和韓非子等的線路（這是一般所說的「黃老學」的路線）」^[29]，即前文所述注重修身養性的派別和注重社會政治的派別。莊子哲學和稷下黃老道家分別從不同角度出發，對老子的氣論進行了闡釋和深化。莊子哲學側重於主體心性修養層面的顯揚，關注於個體生命的養護和發展，抗拒外在非自然的束縛與規訓。稷下黃老道家則聚焦於現實社會政治的運行，注重制度和法治的建立和完善，著眼於人當下的切身利益和需求的實現。

1、心氣交涉—作為精神境界的「氣」

「中國的傳統氣論總是傾向於說明氣在生成過程的初始意義與構成生命力的元素性質，以至在玄上的『氣』與氣血之『氣』間自由轉換」^[30]，作為自然之氣、本原之氣、生理之氣和心理之氣的「氣」是如何勾連轉化的，心及其官能在該環節中起著什麼作用。討論心氣關係，不免涉及先秦儒道兩家關於心氣關係的分殊論述。儒道兩家都把心區分為本然之心、後天之心和應然之心三者，認為先天授予的本然之心處於完滿狀態，後天之心受外物的遮蔽而損傷了先天的本然之心，需要通過特定的修行方法（存養或損忘）使後天之心回復到現實中的應然之心。但

是，儒道兩家對於本然之心和後天之心的觀點不盡相同，由此對應的養心方法也是大相逕庭。

「心」作為人之所以為人的特質，在儒家處主要是一種道德心。以孟子為例，這種心是有道德屬性的「不忍人之心」，表現為「惻隱之心」、「辭讓之心」、「是非之心」以及「羞惡之心」四種形式，四心自然的發用與流行便是人固有的仁義禮智秉性的展現。而老莊道家的心是一種自然心，是祛除物欲、人利和巧智後的清淨自然之心，是對自然的效法和依循，不執著於外在事物，與天地精神為一。

「先秦儒道在關於心以及心與氣的關係上表現出德行與自然的兩種進路。」^[31]儒家以為，在心氣關係中，「心」統帥著「氣」，「心」是第一位的，「氣」是第二位的，《孟子·公孫丑上》「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉」^[32]，氣的充盈和遍在是人的生命和精神的表徵。

「心」與「氣」相互交涉，「氣」反過來也可以影響「心」，「志壹則動氣，氣壹則動志也。今有蹶者趨者，是氣也，而反動其心」^[33]，所以儒家「養心」和「養氣」的目標和結果是一致的。孟子的「氣」與個體的精神屬性和道德境界相關，通過「養氣」，可以使「心」回復到天所賦予的本然狀態。養「氣」是手段，而復「心」是目的，因而「心」在儒家哲學中高於「氣」。在老莊道家的心氣關係中，「氣」絕不是主宰。「心使氣曰強」^[34]，「心」對「氣」的役使是對於「和」與「常」的破壞。老子的「養氣」側重於自然，整個自然界都是由「氣」構成的，他補足了儒家哲學忽視的身體維度，主張治身與治國並重。《莊子》中出現「氣」共38處，頻次明顯高於《老子》，「氣」的意涵也在一定程度上有所豐富，大致可概括為自然之氣、中醫之氣、面容之氣和造物之氣四類。《莊子·人間世》中「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」^[35]，他理想的心氣交涉關係是心淡氣漠，「心」歸於「氣」，心如死灰。「心」能如「氣」一般連接世界、虛而待物，才是對本然之心的保有。莊子的「養心」和「養氣」在一致性上和儒家相左，他堅持了道家哲學以「氣」為重的基本取向。「莊子哲學的『心』在作用層，而不在本體層」



[36]，心齋坐忘不是為了重拾失落的本心或真心，而是順無為之道而行，去心乃至無心，無所欲，無所求。

相較於老莊「捨心以歸乎氣」的心氣關係，稷下黃老道家秉持的心氣關係，與儒家的心（志）與氣的關係的基本精神更為接近^[37]。《管子》四篇可以說是稷下黃老道家關於心氣關係的重要論述：《內業》論述了內心的修養方法，憑藉化不易氣、修心聚氣、一意搏心、內靜外敬等要旨提升至更高的人生境界；《心術》上下探討了修心體道之術，《心術上》從治身引申到治國、從「心術」推衍至「主術」，《心術下》闡釋了治身和治國之間、「心術」與「主術」之間的聯繫；《白心》詳敘了使心潔白的要領。《管子·心術上》云：「心之在體，君之位也」^[38]，「心」的地位不再是老莊哲學中的從屬性的存在，而是和總領性的「氣」混成，類似於君臣關係中的「君」，宰治著「體」的運行，這與儒家的見解相通。雖然在《管子》四篇中「心」非被剷除的存在，但心不失位、不離道，遵循著「靜乃自得」的無為之道，還是一貫了老莊道家氣先於心、虛而待物的基本立場。而儒家的「氣」和稷下黃老道家的「氣」主要差異在於，「氣」字本來有兩種意義，一種是指客觀存在的物質，這是稷下唯物派所謂氣。一種是一種精神或心理狀態，這是孟子所謂氣。^[39]稷下黃老道家的氣是事物本體性質的氣，如管子的「精氣」；儒家的氣是作為個體生理心理基礎的氣，如孟子的「浩然之氣」、「夜氣」，荀子的「血氣」等。並非稷下黃老道家理論中沒有精神性的「氣」，儒家理論中沒有物質性的「氣」，而是二派理論中著重使用二氣概念中的某一種意涵。儒家氣論和稷下黃老道家氣論的殊途可能在一定程度上受學派的地理位置因素影響。^[40]

2、以氣釋道—作為宇宙圖示的「氣」

宇宙論主要是關於宇宙起源、構成、變化和歸宿的研究。上文已述，老子並未對其宇宙論進行整全的系統性說明（主要是缺少陰陽二氣交融融合的實證），因而不能簡單地從老子四十二章的內容中直接推衍出「道→氣→陰陽→萬物」的宇宙論模型。而「陰陽」一詞在《莊子》一書中

已經大量出現。莊子以為「通天下一氣」，宇宙萬物都是「氣」的造物，《莊子·田子方》中「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉」^[41]，由此以「道（氣）→天地→陰陽→萬物」為生成序列的道家宇宙論模型大體上基本成型。但莊子的宇宙論和老子一樣並不明晰，甚至準確來說不能稱之為嚴格意義上的宇宙論，更適合表述為一種自然主義式的人生論。莊子追求的是「真人」式的人生境界和人格理想，他的宇宙論不是道（氣）本體下沉的結果，而是以宇宙自然本體切入人的本體，將人作為本體提高到宇宙本體的高度。所以莊子的宇宙論沒有完全成形，還處在人生論的畛域之中。

而「稷下學屬於官學，黃老各派闡發的道論現實性很強，其性質均屬『君人南面之術』」，^[42]聚焦於社會政治治理這一面向。稷下黃老學派發軔於戰國齊地，在實用和樸茂的齊文化氛圍濡化下的稷下黃老道家，呈現出齊地文化中的尚權變、尊賢智、重外王的地域性特徵。「齊國稷下道家，把老子思想引向與陰陽五行、儒家等思想相結合的道路，逐步成為一種綜合性的治國之術。」^[43]《管子》四篇作為稷下黃老道家的代表性作品，呈現出經世濟用、重術尚用的入世特點。它以傳統的道家理論為核心，吸收和援引了儒家、法家、陰陽家等各派的觀點，特別是將陰陽、四時、五行等納入體系，極大地增擴了道家宇宙論的意涵。《管子·內業》中「凡物之精，比則為生。下生五穀，上為列星，流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人，是故民氣。」^[44]「精氣」作為組成物質的最小單位創生了萬有，並與四時、五行等時間節律結合，政權的正當性與合理性等社會政治倫理也與之掛鉤，共同構成了宇宙生成論圖示。《管子》四篇中創設的宇宙論圖示其實並不是最具典型性的，《管子·幼官》、《管子·四時》、《管子·五行》等篇章中的論述更接近於漢代的成熟宇宙論，但這些內容的成書時間本身也更接近漢代，不能肯定是純粹的稷下黃老道家典籍。至漢代《呂氏春秋》、《淮南子》等汲取先前的相關理論，大致形成了「太始→虛霧→宇宙→元氣→天／地（輕揚／重濁）→陰／

陽→萬物」的基礎宇宙論模式^[45]，之後的觀點大體上不出這一框架。

（三）總結

綜上，在本體論層面，莊子和稷下黃老道家將老子的道本體論深化為「混而為一」的道氣一元論，延續了道家哲學注重自然知識的基本面向。而在修養論和宇宙論層面上，二派發展各有所側重。莊子氣論偏重於個人主體心性的顯揚，關注個體生命的存續、保有和養護，而稷下黃老道家聚焦於現實生活的運行，擘畫了相應的宇宙-政治圖示，力圖實現社會秩序的恢復和重構。當然，這種差異只是一種總體性傾向，二派氣論中或多或少都摻雜著修養論和宇宙論的成分。

四、莊子氣論和稷下黃老道家氣論演進的原因探析

莊子氣論和稷下黃老道家氣論對於老子氣論在自然知識、修身養性以及社會政治這三個徑路上的發展，其原因可以簡單從內外兩個角度進行考察。

從社會歷史發展進程來看，先秦至秦漢初期大致經歷了春秋戰國時期的百家爭鳴、漢初的「與民休息，無為而治」和漢武帝時期的「抑黜百家，獨尊儒術」三個階段。在社會轉型、除舊立新的大背景下，定分止戈成為了各家共同的目標。國家從分裂到一統，政治從割據到集權，秩序從崩塌到重構，階級矛盾從尖銳到緩解，道家哲學也相應地隨之轉變面貌，從重道到重術，從出世到入世，從無為到尚功，從治身到治國，肩負著由亂到治階段的國家重建工作。在這個時期中，整個社會的學術大趨勢一直是各家各派的文化相互涵攝、相容多元、博採眾長，思想層面上趨向於合流。從老子哲學到莊子哲學、稷下黃老道家，通過和儒家理論進行融合豐富了養生論，依靠與法家、陰陽家等理論進行融合擴寬了宇宙論，加上自身開闢的本體論學說，道家氣論呈現出多學派特色複合的趨向。

從道家理論自身特質來看，道家哲學自身是一個不斷發展的、與時俱進的敞開理論體系，具有開放包容的現實性品格。「道」作為宇宙萬

事萬物旨歸的終極性規律，精微、素樸、無為，以虛無為本、以因循為用、以時變為守是道家哲學永恆不變的境界追求。司馬談在《論六家要指》中點明了「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多」的特質。他從正反兩面對每個學派進行了深刻的剖析和反思，認為道家能採各家之長，最具成為王朝統治馭下之術的潛質，道家哲學的部分思想天然地能與社會政治進行嫁接和轉化。老莊哲學和稷下黃老道家哲學都宣導治身治國並舉，筆力卻有所分散。「黃老道家既以道家思想為主幹，同時又能夠容納名家、法家，能夠借用陰陽家的框架，能夠重視儒家的倫理教化，不否定傳統的固有的好東西，著眼於構建現實的秩序與價值，所以成為一種非常具有可操作性的政治思想。」^[46]在《老子》和《莊子》中，「無為」、「自然」、「虛」、「靜」等概念經常被用來調節個體生命的身體與精神，該理論一直流行於知識份子和政治家群體之間。而稷下黃老思想在成為執政理念的過程中，人為地劃定了統治者和臣民之間的界限。原先道家哲學的重點已經從老莊的一般原則和精神問題轉移到了可操作的政治問題上，在歷史的前進過程中作為規範政府的行政概念被應用，較少涉及個人的培育和發展。換句話說，這些概念已經成為一項政治政策。

總而言之，從老子哲學到莊子哲學及稷下道家哲學的氣論發展和演進，是社會歷史發展和道家理論變革雙重需求下的產物，反映出一個時代的面目與氣質。沒有氣論的中國古代哲學，在本體論、心性論和宇宙論三個層面的內在邏輯會有一定的缺失和遺漏，也即氣論為中國哲學的孕育和自新提供了堅實的可能性。

^[1] 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，《道家文化研究》（第十輯）（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1996年），第19-20頁。

^[2] 以上總結的氣論演進過程並非說明氣論的理論發展方向由該哲學家首創，而是其理論體系中的氣論相應的特點較為突出，因而以此作為典型



- 性論斷加以歸納。
- [3] 程宜山：《中國古代元氣學說》，（武漢：湖北人民出版社，1986年），張岱年序。
- [4] 曾振宇：〈「氣」作為哲學概念如何可能〉，載《中國文化研究》，2002年第4期，第53頁。
- [5] 陳鼓應：《管子四篇詮釋》，（北京：商務印書館，2016年），第3頁。
- [6] 稷下黃老道家的參考文獻界定困難，廣義的「現存文獻（包括傳世文獻與出土文獻）中，《黃老帛書》和《管子四篇》是最無爭議的黃老之學的代表作。」「《管子四篇》，包括《心術》上下、《白心》、《內業》四篇，旁及《樞言》《宙合》兩篇。《鶡冠子》（元氣論）、《文子》、《淮南子》、《莊子》、《呂氏春秋》中的某些篇章。」下文可能會使用部分文獻。參見王海成：《黃老學派的政治哲學研究》（北京：北京師範大學出版社，2021年），第49頁。
- [7] 陳麗桂：〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，載《哲學與文化》，2006年第8期，第6頁。
- [8] 參見王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校注》（北京：中華書局，2008年），第23頁和陳鼓應：《老子今注今譯》（北京：中華書局，2019年），第109頁。
- [9] 王小虎：《先秦氣論思想新探》（北京：中國社會科學出版社，2020年），第123頁。
- [10] 「第二個環節就是萬物生成的環節，『萬物負陰而抱陽，沖氣以為和』，即是萬物都包含著陰陽對立，陰陽對立融合而外化的沖氣最終到達和諧的境地。」參見秦曉：〈老子氣論思想探析〉，載《老子學刊》，2021年第1期，第84頁。
- [11] 參見孔令宏：《從道家到道教》（北京：中華書局，2004年），第9-10頁。
- [12] 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（北京：九州出版社，2013年），第294頁。
- [13] 李存山：《中國氣論探源與發微》（北京：中國社會科學出版社，1990年），第3頁。
- [14] 張岱年：《道家在中國哲學史上的地位：道家文化研究》（第六輯）（上海：上海古籍出版社，1995年），第4-5頁。
- [15] 參見曾振宇：《中國氣論哲學研究》（濟南：山東大學出版社，2001年），第29頁。
- [16] 參見馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民文學出版社，2007年），第203頁。
- [17] 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2019年），第244頁。
- [18] 同上，第647頁。
- [19] 曾振宇：《中國氣論哲學研究》（濟南：山東大學出版社，2001年），第26頁。
- [20] 黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2021年），第815頁。
- [21] 同上，第931頁。
- [22] 李志林：《氣論與傳統思維方式》（上海：學林出版社，1990年），第31頁。
- [23] 同注[17]，第137頁。
- [24] 同注[20]，第945頁。
- [25] 同注[17]，第674頁。
- [26] 同注[20]，第943頁。
- [27] 參見李零注，馬承源主編：《恆先》，《上海博物館藏戰國楚竹書》（三）（上海：上海古籍出版社，2003年），第285-300頁。
- [28] 曹峰：〈《恆先》的氣論：一種新的萬物生成動力模式〉，載《哲學研究》，2012年第5期，第43頁。
- [29] 王中江：《根源、制度和秩序：從老子到黃老》（北京：中國人民大學出版社，2018年），前言1-2頁。
- [30] 路永照：《道教氣論學說研究》（成都：巴蜀書社，2015年），第124頁。
- [31] 鄭淑媛：〈先秦儒道養心觀之比較研究〉，載《中州學刊》，2015年第2期，第119頁。
- [32] 楊伯峻：《孟子譯注》（北京：中華書局，1960年），第62頁。
- [33] 同上。
- [34] 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校注》（北京：中華書局，2008年），第146頁。
- [35] 同注[17]，第137頁。
- [36] 郭勇健：〈心學還是身學？——論徐復觀對莊子的誤讀〉，載《南開學報》（哲學社會科學版），2017年第1期，第109頁。
- [37] 「學界對《管子》四篇與《孟子》的關係問題，有兩種相反的意見，一種觀點認為《孟子》思想影響了《管子》四篇，如李存山《〈內業〉等四篇的寫作時間和作者》，另一種觀點認為是《管子》四篇影響了《孟子》，如郭沫若《稷下黃老學派的批判》、《宋鉅尹文遺著考》，白奚《〈管子〉心氣論對孟子思想的影響》」（劉愛敏：《管子》四篇哲學思想對《淮南子》的影響，載《船山學刊》，2015年第3期，第83-84頁。）《管子》四篇與《孟子》中的心氣論在內涵上呈現出的一致性使得學界對二文的邏輯關係有不同看法。
- [38] 同注[20]，第759頁。
- [39] 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2007年），第280頁。
- [40] 「在同一個山東半島（即齊國和魯國之中），也存在著泰山南面鄒地的孟軻偏重於心，即精神

方面；泰山北面齊地的《管子》則偏重於「氣」即身體方面的傾向。」（[日]小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海世紀出版集團，2007年），第41頁。）

[41] 同注[17]，第630頁。

[42] 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》（北京：中國社會科學出版社，1998年），第40頁。

[43] 孔令宏：《從道家到道教》（北京：中華書局，2004年），第10頁。

[44] 同注[20]，第931頁。

[45] 參見陳麗桂：《漢代道家思想》（北京：中華書局，2015年），第285頁。

[46] 曹峰：《文本與思想：出土文獻所見黃老道家》（北京：中國人民大學出版社，2018年），第12頁。

The Evolution and Development of Qi Theory in Taoist Philosophy -- Focusing on Zhuangzi's Philosophy, Jixia Huang-Lao Daoism

Pang Yanfei (Soochow University)

Abstract: The Qi theory is the core of internal logic self-consistency in Chinese philosophy. The Qi theory of Taoism after Laozi had three tendencies: focus on natural knowledge, focus on self cultivation, and focus on society and politics. Zhuangzi and Jixia Huang-Lao Daoism developed Laozi's ontology, cultivation theory and cosmology of "qi" along these three paths. At the ontological level, the two schools deepened Laozi's ontology of Tao into the oneness of Tao and Qi. At the level of cultivation and cosmology, Zhuangzi's Qi theory focuses on the manifestation of the subject's mind and the preservation and maintenance of individual life, while Jixia Huang-Lao Daoism focuses on the operation of realpolitik and seeks to restore and reconstruct the social order. The comparison of the Qi theories of Laozi, Zhuangzi, and Jixia Huang-Lao Daoism facilitates an overall grasp of the evolution and development of Daoist philosophy from the pre-Qin to the Qin-Han periods.

Key Words: Qi theory, Laozi, Zhuangzi, Jixia Huang-Lao Daoism



東坡易傳的敘事解易

王雪寒、姜勇 吉林大學

敘事解易作為《東坡易傳》的特色

《東坡易傳》是蘇軾的易學著作，他在該書中常用敘事手段解易，將卦爻辭解釋成一個個小故事。常衛紅認為：「在蘇軾筆下，每一卦都是若干個故事，每一爻又仿佛是具有生命的任務，在錯綜複雜的關係中，這些人物演繹著悲歡離合，論證著人生的道理。」^[1]《東坡易傳》中有很多篇章都具此類鮮明的敘事色彩，值得我們特別關注。

蘇軾以敘事解易的根源在於《周易》已為敘事的構建提供了可能。《周易》各爻具

有不同的陰陽狀態及位置次序，本身就設定了敘事的時間性或空間性。從時間看，卦爻辭所敘之事是一個整體，從空間看，卦爻辭所敘之事又是多元錯雜的散點存在，需按照一定邏輯進行組接。以時間為主或者以空間為主，會使《周易》呈現不同的敘事模式。^[2]同時《周易》乘、承、比、應的解卦原則，也為敘事作了理路限制。圍繞卦爻辭建立的敘事，當不逾越此規則。這就是卦爻結構為敘事構建預設的衍生模型。有學者認為該模型具有時空運行方式上的陰陽互動、時間運行軌跡上的變異和循環、空間組合方式上的動態平衡

的特點。^[3]也有學者將該模型衍生的敘事類型分為個人情感抒發、心理空間蔓延的意願敘事、意象運動過程中所帶來的場景敘事、個人家庭空間與社會公共空間的碰撞互動性敘事。^[4]敘事為

事，規則為理，事理不二，又理一事殊。如何在《周易》中預留結構上進行發揮，闡發思想觀點，全看闡釋或建構者的選擇及其經驗投射。所謂「運用之妙，存乎一心。」

試以《大壯》為例，該卦雷上乾下，除了二陰爻居於最上外，下方均為陽爻。「六五」及「上六」作為兩個重要位置，剛好與「九二」和「九三」陰

陽相應，使得該卦在整體上形成了協調的積極走向。卦辭的「利貞」二字，就可以看做由此決定性的相應關係得出的判斷。除此之外，對各爻的解釋還受制於爻辭的制約。其一是定下了該爻的吉凶性質。如「九二」爻辭為「貞吉」，這就限制了易學家對該爻當採取積極的解釋。其二是提供有待解釋的意象。如「九三」爻辭為：「小人用壯，君子用罔；貞厲，羝羊觸藩，羸其角。」又如「六五」爻辭為：「喪羊於易，無悔。」這二辭都包含了「羊」的意象，易學家解此爻辭時便予格外關注。對此，不同易學家使用了的不同解易策略。

摘要：《東坡易傳》中很多篇章對卦爻辭採取了敘事的解釋形式，這是《東坡易傳》解易的一大特點。通過敘事解易，卦爻辭會被解釋成一個個小故事，故事發展中各爻或有鬥爭，但最終仍呈現一統一確定的主題。這一途徑不僅體現了蘇軾對卦義的理解，也可說是一種寓理於事、事理不二的解釋途徑。在具體的敘事解易中，蘇軾所敘之事又多切人事，爻象充滿了人情，傳達了作者生活實踐的經驗。這些特點的形成，與《周易》文本的結構、北宋的學術風潮、蘇門易學的內在影響、蘇軾的易學觀等均存在著密切的關聯。

關鍵詞：《東坡易傳》；蘇軾易學；敘事解易；北宋易學

王弼對「九二」爻的解釋是：「居得中位，以陽居陰，履謙不亢，是以貞吉。」王弼認為「九二」得位而吉。至於爻辭中的「羊」的意象，他則從對爻位的觀察入手指出該意象所象徵的義理，如其解釋「六五」說：「居於大壯，以陽處陽，猶不免咎，而況以陰處陽、以柔乘剛者乎？羊，壯也。必喪其羊，失其所居也。」^[5]他認為「喪羊」其實失的是「羊」所象徵的陽壯之義，原因在於「六五」的「以陰處陽」。

程頤對該卦「九三」爻辭的論述是：「凡物莫不用其壯：齒者嚙，角者觸，蹄者。羊壯於首，羝為喜觸，故取為象。羊喜觸藩籬，以藩籬當其前也。蓋所當必觸，喜用壯如此，必羸困其角矣。猶人尚剛壯，所當必用，必至摧困也。」^[6]程氏也明瞭《周易》中的「羊」是一種取象。王弼是直指「羊，壯也」，卻未進行分析，而程頤在解釋取象所指之義前，對為何此為「羊」取之了分析，認為羊的角是羊身上最強勢的地方，所以用角頂藩去解決問題會困在藩籬中，進一步將此道理移於人事。

而蘇軾解此處的方式與該二人均不同，他雖已通觀爻位，知曉其義理，卻不局限於對意象的解釋，而是由象生事——使其衍生為一個故事，構建為一個三羊觸藩的故事，別致地將「初九」、「九二」、「九三」視為三隻將以角頂觸向籬笆的公羊，而將「九四」、「六五」、「上六」視為三處不同的籬笆。下具體論《東坡易傳》中《大壯》^[7]卦。

代表三個公羊的下三爻處於不同故事。在解說「初九」時，蘇軾即以生動的敘事說明這三隻「公羊」的狀態：「壯者為羊，所施為藩，故五以二為羊，三以六為藩。以類推之，則初九之壯，施於九四。」他結合了象數之理，指出「初九」這隻「公羊」與另外兩隻的不同：「眾皆觸非其類，己獨觸其類。觸其類，則有孚於非其類矣，不孚於放壯之陽，而孚於已窮之陰。」即初九所頂撞的陽藩九四是同類相撞，因此「初九」可以借兩陰藩「六五」、「上六」之力，但又因這二爻太遙遠，雖可借卻借不到。他在解說「九二」時，認為這隻公羊與其對手相對和平：「初九以觸陽『凶』，九三

以觸陰『厲』，皆失中者也。九二之於九五，進不觸之，退不助之，安貞而已，中也。」當他解到「九三」時，認為這隻公羊因其對手最為強大，所以處境也最為危險：「上六，窮陰也；九三，壯陽也。以壯陽觸窮陰，其勢若易易然。」所以他認為「九三」這隻「公羊」的羊角將會斷掉。

代表三個籬笆的上三爻在故事中有著不同的形象。蘇軾通過解讀上三爻，將整個故事敘述到第二階段，給出了每一對公羊和籬笆的結局。他解到「九四」爻時，說明該爻在內憂外患的情況下自決其藩的結局：「外有二陰之敵，而內有初九之觸，此九四之所以有『悔』也……九四自決起藩，而不以羸初九之角」。「九四」的目的是化敵為友，借「初九」之力來消除另外兩陰對自身的攻擊。他解到「六五」時，認為「六五」和「九二」的矛盾本就小，自然「喪羊於易」，避免了衝突。他解到「上六」時，認為「上六」和「九三」還是僵持不下，但「上六」能意識到這種局面不利於自己故避免：「且未有羊羸角而藩不壞者也，故『無攸利』，均之為不利也，則以知難而避之。」

通過對比王弼、程頤、蘇軾對《大壯》卦的不同解語，我們可以發現三人均重義理，但表述方式有別。王弼與程頤偏重直接解釋《大壯》中的意象，以揭示其背後的義理。而蘇軾在《大壯》卦的解語中卻進一步豐富意象，即使「九二」的爻辭中並沒有「羊」的意象，他也要基於其他爻辭的創造出意象，再將各種意象統於同一故事之中，藉由故事的整體抒發義理。這便使得《東坡易傳》有了敘事解易的特色。《東坡易傳》的解易敘事在不同篇章中分布不同，除了上述《大壯》，還能鮮明體現《東坡易傳》敘事性的篇章又有《訟》、《比》、《履》、《同人》、《隨》、《蠱》、《頤》、《坎》、《離》、《大壯》、《晉》、《睽》、《蹇》、《解》、《革》、《歸妹》、《豐》、《旅》諸卦，共十八篇，已構成十分可觀的規模。

敘事解易中的「爭」與「合」

在《東坡易傳》中有不少敘事情節是通過「鬥



爭」來表現的，如《訟》^[9]卦。《訟卦》的卦象呈乾上坎下，上三爻皆為陽，下三爻中九二為陽，其上下與兩陰爻相鄰，鬥爭也就由此產生：「初六信於九四，六三信於上九，而九二塞之，故曰：『有孚，窒。』而九四、上九亦不能置而不爭，此『訟』之所以作也。」「初六」雖然已經被「九二」強爭，但是其「不永事二而之四以為從」。正因如此「初六」能得「終吉」。「九二」強求「初六」、「六三」，但它們「心不服我」，「九二」強求不成：「『不克訟』而歸。則初六、六三皆棄而違之」。「九二」因為「失眾而懼」反倒無災。「六三」的處境險於「初六」，因為爭奪「六三」的不僅有「九二」還有「九四」。可是「六三」一心與「上九」為應，所以：「雖二與四之德不能奪之矣。」「九四」本應得「初六」，但其近於「六三」便強求之，結果「不克訟」。六爻之中，只有「九五」在故事中不鬥爭，其：「處中得位而無私於應，故訟者莫不取曲直焉。此所謂『元吉』也」。「上九」雖是鬥爭勝的者，但：「奪諸其人之身而已，服之於人，情有赧焉，故終朝三褫之。」由此可見，整個故事裡除「九五」外，其他角色無論結果成功與否都遭受到了爭訟之禍。蘇軾是如此評價的：「夫使勝者自多其勝以誇其能，不勝者自恥其不勝以遂其惡，則訟之禍，吾不知其所止矣。」

蘇軾敘述鬥爭之事來解易，有兩方面的原因。一方面六爻之間產生矛盾的根源在於六爻之間存在承、乘、比、應的關係，^[9]這些關係如前文所言本就存在為敘事構建預設的衍生模型。另一方面是其父蘇洵的影響。「繼承父志」本就是《東坡易傳》的寫作原因之一，如《亡兄子瞻端明墓志銘》所說：「先君晚歲讀《易》，玩其爻象，得其剛柔遠近喜怒順逆之情，以觀其詞，皆迎刃而解，作《易傳》未完，疾革，命公述其志，公泣受命，卒已成書，然後千載之微言，煥然可知也。」^[10]蘇軾不僅繼承了作易之志，也繼承了以縱橫家之風解易的方式。^[11]錢穆說：「蘇洵閉戶讀書，當時號為通六經百家之說，及其子軾，父子為文，皆法《孟子》，兼參之《戰國策》，有縱橫家氣息。」^[12]朱熹

說：「東坡《易》說六個物事，若相咬然，此恐是老蘇意。」但他也並不完全承其父意，正如朱熹也說：「東坡見他恁地太粗疏，卻添得些佛、老在裡面，其書自做兩樣。亦間有取王輔嗣之說，以補老蘇之說。亦有不曉他說了，亂填補處。老蘇說底，亦有去那物理上看得著處。」^[13]究其原因，他是在烏台詩案之後始作《東坡易傳》的，所以其思想雖樂觀但卻有著憂患意識，《東坡易傳》的文風自然不同於其父的那種風骨棱棱、精悍峻整的文風。^[14]而朱熹所說的「亂填補處」便是指其以敘事解易之處。

《東坡易傳》的敘事解易雖有「鬥爭」，但「爭」中有「合」。其鬥爭情節的核心牢牢圍繞卦義，六爻的故事不離一個整體。如《同人》^[15]卦。此卦從字面上看是「同於人」之義，有息爭的意味，蘇軾解此卦的各爻所敘之事卻包含紛爭。但是將各爻所處的紛爭故事合而觀之，故事總體呈現的卻仍是「息爭」之義，即心誠則同，如不誠不可苟同。

具體觀之，《同人》卦的卦象呈乾上離下，獨一陰爻處於二位，各陽爻便於此境求同於人。首先是「初九」，它「自內出，同於上」、「能出其門而同於人，不自用者。」它不強求於「六二」，只呈現從於「六二」。「九三」卻不如此，「九三」距「六二」近，其正主「九五」又難以干涉，它便強同於「六二」，結果：「雖欲反，則可得乎？欲興不能，欲歸不可，至於三歲，行將安入？」「六二」從「九五」為正而從「九三」為不正。它處於「正者遠而不相及，不正者近而足以相困」的困境之中，倘若其同於「九三」便會「吝」。「九四」願同「六二」，但其近於「六二」之正主「九五」，所以：「是以雖有爭二之心，而未有起戎之跡，故猶可知困而不攻，反而獲吉也。」至於「九五」，其與「六二」、「其心誠同」，則「雖有堅強之物，莫能間之矣。」「九五」與「六二」相同，「息爭」之義似已表述清晰。但仍有「上九」在郊野四顧，發覺「同之者尤難……無所苟同」。它並沒有強求，而是心滿意足，雖「志未得也」仍「無悔」。「上九」出現於故事較為圓滿之時，

它的行動將「同人」的「息爭」之義進一步升華。

這種「爭」中之「合」的思想源自蘇軾的「卦合爻別」說。他在解《繫辭傳》時說：「吾論六十四卦，皆先求其所齊之端，得其端，則其餘脈分理解無不順者，蓋未嘗鑿而通也。」^[16]「『彖』者，豕也；『爻』者，折俎也。古者謂折俎為『爻』，其文蓋象折俎之形，後世以《易》有六爻也，古加『肉』為『肴』以別之。『彖』則何為取於『豕』也？曰：『彖者，材也』；八卦相值，材全而體備，是以為豕也。爻則何為取於折俎也？『爻者，效天下之動』，分卦之材，裂彖之體，而適險易之變也。」^[17]其以上述關係來對形象地解釋「彖」和「爻」的聯繫。而踐行「卦合而言之」的思想首先需要「合卦」。「合卦」的方式有三種：一者合六爻之義以為義；二者合內外卦之義以為義；再者，二者兼具，既合六爻之義，又合內外卦之義以為義。^[18]「合卦」之後，便是「言之」，即以合卦之義為基礎來提煉此卦所處的具體情境，再將全部的六爻置於這一情景下進行解釋。一方面，一卦之情境因爻的具體狀況而得以被認識，另一方面，一卦中的六爻也都是按照這一情境而產生了吉凶悔吝之變化。^[19]落實到文字上便成了故事，在這些故事中，各爻帶著情感體驗又形象各異，他們在不同境遇中追求自身的生命價值以及理想境界。^[20]

敘事解易——「人」與「事」

《東坡易傳》的敘事解易有著「多切人事」的特點，^[21]有著「不離日用常行內」的特徵。蘇軾作為北宋易學家，受到義理派的影響較大，而有學者認為王弼的義理派的易學之所以不同於鄭玄的象數派的易學，關鍵就在於「全釋人事」。^[22]「多切人事」的特點可具體分為「人」與「事」上的特點。

「多切人事」之「人」是富有人情味的「人」，這與蘇軾的性情論有關。他的性情論貫通於其治學思想中，他在《中庸論中》說：「夫聖人之道，自本而觀之，則皆出於人情。」^[23]《東坡易傳》的《乾》^[24]卦的：「情者，性之動也，溯而上至於命，沿而下至於情……卦以言其性，爻以言其情。情

以為『利』，性以為『貞』。」此論述便是他借著易學對自己性情觀的申說，即認為情、性、命本一體，只是形式不同。他從人的自然而然的本性中抽繹出情，再讓情進入到本體的層次，使情、性、命處於同一個層面。在現實中，人的各種活動往往是首先從感情出發的，因此，按照情、性、命合一的理論，人的情感實際上變成了人事活動的本源和根據。^[25]落實到敘事解易中，其所設計的角色形象富有人情味，各爻並不單單是以人物角色為比喻，卦爻皆有情，有著自身的喜怒哀樂之情。

「多切人事」之「事」是來源於現實的「事」，這與蘇軾作《東坡易傳》時的現實有關。所敘之「事」的一部分來源於「廟堂之外」的現實。為了解釋現實生活中的經驗，他將抽象的理論用生活中的常識具體化，使之貼近人事，淺顯易懂。^[26]如《坎》^[27]卦的：「其人可與同處患，而不可與同處安」。「夫同利者不交而歡，同患者不約而信。」均反映了他的處世之道。另一部分是「廟堂之上」的現實，《周易》是儒家經典，易學更是經世致用之學。蘇軾解釋《周易》卦爻辭自然揭露社會生活中的真實矛盾，警示當政者要從古老的經典中領悟為政治國的至理。^[28]如《履》^[29]卦的「武人見人之畏己，而不知人之畏其君。是以有為君之志也」便是他譏諷了「廟堂」之上的亂象。他在被貶至黃州後作此易傳：「到黃州，無所用心，輒復覃思於《易》、《論語》，端居深念，若有所得，遂因先子之學，作《易傳》九卷。」^[30]遭遇變故後他更為關注現實中的平凡生活，也對政治有了自己的思考，其所敘之事自然關涉「廟堂之上」、「廟堂之外」兩個部分。

具體觀之，「多切人事」的特點如《東坡易傳》的《隨》^[31]卦中「初九」、「六二」、「九五」三爻之關係。三爻關係的起點在於「六二」的行動，「六二」這一陰爻將要隨陽爻，那麼可供「選擇」的有距離近的「小子」、「初九」，也有上對應的「丈夫」、「九五」。不同於前文提到的《同人》卦中的「初九」及「六二」的和諧關係，《隨》卦中的「初九」想要爭搶「六二」。對於「六二」來說：「兼與，



必兩失」，所以「六二」不能同時事二主。從名義上來說「九五者，六二之正主也」。「六二」當隨「九五」。但從實際上來講，「初九」更為近切。於「初九」的視角：「初之取二也，得二而失五；初之不取二也，失二而得五。何也？可取而不取，歸之於正主。初信有功於五矣，五必德之，失門內之配，而得門外之交，是故捨其近配而出門以求交於其所有功之人，其得也必多。」可以看到，「初九」在「配二」和「有功於五」的選擇中，為了「其得也必多」而放棄了「配二」。於「九五」的視角：「六二以遠五而貳於初，九五不疑而信之，則初不敢有，二不敢叛，故『吉』。」是「九五」信於「初二」，才使得「初不敢有，二不敢叛」。三爻在故事中有著不同的形象，其行為出發點均繫於情感，其所作的選擇均秉承現實中的事理，最終三者間形成了一種互相得利的平衡。

《東坡易傳》的敘事解易中關切的「人」與「事」本於實踐也歸於實踐。從本於實踐的一面來看，不僅蘇軾所敘之「事」源於實踐，其所敘之「人」的性情更來源於實踐，歸根結底是他治經的邏輯頂點來自於實踐。他是蜀學學者，自小受到以通經學古為路徑的蜀學風氣的浸潤。^[32]與洛學學者不同，他治經的邏輯頂點並不是由一個或幾個抽象的範疇來填充，所以其易學思想呈「反敬」的態度，程頤的「敬」字，後世朱熹的「禮」和「律」字，就等於他所說的「奸」字。^[33]進一步來說，他的邏輯頂點不是一個範疇，而是其永遠向前的實踐活動，所以他在性情思考中將情感與性、命等範疇融合在一起，又在將各爻的情感的情感作為敘事解易的出發點。^[34]

從歸於實踐的一面來看，研究易學是蘇軾對自己人生觀和社會觀的重新思考和批判，用《周易》之理指導自身的社會實踐才是他解易的真正出發點。^[35]但他並非直取《周易》之理用於實踐，而是將自身的實踐經驗應用於解易之中，借解《周易》之過程對實踐展開進一步的思考，並將這種思考又反饋於實踐，易學思想與實踐便呈現雙向互動的過程。他的文學思想與實踐也呈此雙

向互動的關係。因此他在《東坡易傳》中的一些易學思想，可以經由實踐的橋樑，在主體的實踐精神與心路歷程之上與其文藝思互相影響。^[36]以《艮》^[37]卦的解釋為例：「鎖貴於聖人者，非貴其靜而不交於物，貴其與物皆入於吉凶之域而不亂也……故曰『時止時止，時行時行，動靜不失其時，其道光明。』此『艮』之得其所施者也。」這些話語是對動靜觀的闡述，但經由實踐再引申到文學觀念上，這些便是對文學創作技巧的表達。時止則止，是行者性與文理自然，姿態橫生。^[38]更進一步說，他是將事物視為一個渾然不分的整體，將存在的情境與個體內在心靈意識完全和合為一，在體驗、感知、玩味中慢慢去分別，然後再去理解。^[39]敘事這一解易形式恰恰能模仿這一和合、分別、理解的過程，他能以敘事解易的形式記錄自己的思考，而讀者能藉由對故事發展的體悟，來理解書中所解的義理。

[1] 常衛紅：《〈東坡易傳〉文學特色與文學思想研究》（廣西師範大學，2010年），第19頁。

[2] 鄭曉峰：〈《周易》「貞事辭」的敘事結構分析〉，載《學術交流》2014年第8期，第152-157頁。

[3] 李康：《〈周易〉時空一體敘事思維模型》（西南大學，2008年），第36頁。

[4] 孫麗、呂樹明：〈《周易》婚姻家庭空間敘事探微——以〈歸妹〉、〈漸〉、〈大過〉、〈家人〉等卦為中心〉，載《湖北職業技術學院學報》2018年第3期，第57-60頁。

[5] [魏]王弼撰；樓宇烈校釋：《中華國學文庫 周易注校釋》（北京：中華書局，2012年），第127-130頁。

[6] 楊軍，王成玉編譯：《程頤講周易 白話伊川易傳》（長春：長春出版社，2010年），第187-191頁。

[7] [宋]蘇軾；龍吟點評：《東坡易傳》（長春：吉林文史出版社，2002年），第152-155頁。

[8] 同上，第29-32頁。

[9] 金生楊：《〈蘇氏易傳〉研究》（成都：巴蜀書社，2002年），第115-119頁。

[10] [宋]蘇轍：《蘇轍散文全集》（北京：今日中國出版社，1996年），第306頁。

[11] 同上，第134-135頁。

[12] 錢穆：《朱子新學案》上冊（成都：巴蜀書社，1986年），第10頁。

[13] [宋]黎靖德編；楊繩其，周嫻君校：《朱子語類》第3卷（長沙：岳麓書社，1997年），第1503頁。

- [14] 舒大剛主編：《蘇軾研究文選》（成都：四川人民出版社，2020年），第88頁。
- [15] 同注[7]，第56-59頁。
- [16] 同注[7]，第293頁。
- [17] 同注[7]，第316-317頁。
- [18] 路璐：《蘇軾易學與其文學境界之形成》（杭州師範大學，2019年），第17頁。
- [19] 豐子翔：《〈東坡易傳〉思想析論》（山東大學，2020年），第42-45頁。
- [20] 同注[18]，第18-22頁。
- [21] [清]紀昀總纂：《四庫全書總目提要》（石家莊：河北人民出版社，2000年），第65頁。
- [22] 余敦康：《內聖外王的貫通 北宋易學的現代闡釋》（上海：學林出版社，1997年），第73頁。
- [23] [宋]蘇軾：《蘇軾散文全集》（北京：今日中國出版社，1996年），第561頁。
- [24] 同注[7]，第5-6頁。
- [25] 冷成金：〈從《東坡易傳》看蘇軾的情本論思想〉，載《福建論壇》，（人文社會科學版），2004年第2期，第73-78頁。
- [26] 同注[1]，第20頁。
- [27] 同注[7]，第129-131頁。
- [28] 邢春華：《蘇軾易學研究》（西安：三秦出版社，2012年），第72頁。
- [29] 同注[7]，第46頁。
- [30] 同注[23]，第1005頁。
- [31] 同注[7]，第73-76頁。
- [32] 徐建芳：《蘇軾與〈周易〉》（北京：中國社會科學出版社，2013年），第19頁。
- [33] 王水照著：《王水照文集》第2卷《北宋三大文人集團》（上海：上海古籍出版社，2023年），第247-260頁。
- [34] 同注[7]，第73-76頁。
- [35] 同注[29]，第2頁。

[36] 同注[18]，第92-93頁。

[37] 同注[7]，第233頁。

[38] 同注[35]，第55頁。

[39] 同注[18]，第22-24頁。

Narrative Interpretation of the I CHING in Dongpo Yizhuan

Wang Xuehan, Jiang Yong (Jilin University)

Abstract: Many chapters in “Dongpo Yizhuan” adopt a narrative form of interpretation for the hexagrams and yao, which is a significant characteristic of its approach to explaining the I CHING. By adopting this narrative approach, the hexagrams and their individual yao are unpacked as vignettes, each potentially portraying internal struggles yet cohering into a unified and definitive narrative arc. This approach not only embodies Su Shi’s understanding of the meanings of the hexagrams but can also be seen as a method of interpretation that embodies principles in events, where principles and events are inseparable. In specific narrative interpretations, Su Shi’s narratives often resonate with the affairs of common people, infusing the yao imagery with worldly sentiments and conveying the author’s practical insights gained from daily life. The formation of these characteristics is closely tied to the structure of the I CHING text, academic trends in the Northern Song Dynasty, the mutual influence of the I CHING studies within the Su family, and Su Shi’s views on I CHING.

Key Words: “Dongpo Yizhuan”, Su Shi’s study of the I CHING, Narrative Interpretation of the I CHING, I CHING Studies in the Northern Song Dynasty



現實與超越：

宋初理學「孔顏之樂」思想之三層內涵分析

王俊澧

湖南科技大學馬克思主義學院

摘要：本文主要從超越性與現實性兩個視角分析了宋初理學「孔顏之樂」思想的內涵。並認為，之前的有關宋初理學「孔顏之樂」思想內涵的研究多集中於其超越性內涵，將「孔顏之樂」思想的重點作為達到人、道合一的聖人境界後的自然表現。而這恰恰淡化了其在理學初期重提時重視的現實性目的。故本文首先從「孔顏之樂」思想的歷史淵源、現實需要等方面，分析了其在理學初期興起的必然性以及重提「孔顏之樂」思想的現實目的。進而基於現實與超越兩個視角，將該思想的內涵分為三個層次：循理求索的「見道之樂」，超越境界的「道中之樂」與現實關懷的「行道之樂」。以說明宋初「孔顏之樂」思想不僅有超越性內涵，還有其更進一步復歸的現實性內涵。從超越性看，「孔顏之樂」是儒家在心性修養領域的進一步完善，是一種他人難明的極高明境界。從其現實性看，內聖的超越根本上還是為了現實的外王，最終指向的是萬物各得其所的大同。最後，以現實性為根本的思想也體現在儒者的相關言行之中。

關鍵詞：儒家；孔顏之樂；超越性；現實性

眾多有關宋初理學「孔顏之樂」思想內涵的研究多集中於其超越性內涵，將「孔顏之樂」境界的重點作為達到人、道合一的聖人境界後的自然表現，認為此境界是對現實超越後的結果，而不太強調這一思想所立足的社會現實屬性，這是有所偏頗的。一直以來，「孔顏之樂」都是作為孔子、顏回安貧樂道的高尚品德的展現，漢唐諸儒，直至經學家邢昺，大都將孔顏所樂之事解為「樂道」。只是作為一種勉勵話語以激勵儒者為學為人要堅守心中道義，不因富貴貧賤所動搖，沒有深入發掘、闡發其內涵。此乃宋之前儒者之普遍理解，是完全未離現實的。宋初儒者則將這一直以來並未引起過多的重視的「樂」重新撿起，並在原來看似不深的含義中加入許多新的理解。宋初理學家之進步確在於其超越性之思，而實

際上，相較於有眾多研究的「孔顏之樂」思想之超越性內涵，其立足於此超越之思的現實性內涵才是更為宋初道學家們重視、強調的。而此時之現實性內涵，是超越之後的更進一步。

一、「孔顏之樂」在宋初興起的現實性目的分析

「孔顏之樂」思想根源於先師孔子與先賢顏回，在宋初針對現實性問題而重提，以其超越性而詳熟於儒者之間，又以其現實性特點而迥異於佛老，並為儒者的現實活動提供依托。哲學作為時代的精華，是哲學家面臨所處時代的問題的回答。宋明理學「孔顏之樂」話題重提的原因與現實目的，可以從北宋初年儒者們所面臨的社會問題與儒學的內部問題當中尋找。

首先，經長期動亂的北宋初期的社會現狀與中唐至五代時期不同，已由門閥貴族為主的莊園制貴族經濟轉變為以地主平民為主的自耕農經濟，被門閥勢族控制、壓迫下的平民得到一相對寬逸的社會氛圍。同時，宋初採取重文輕武之國策，又以「不殺士大夫之誓」開創了寬鬆的文化環境。在此條件下，各地書院群立，一時講學之風盛行民間，培養了大批儒學學者。再加之科舉制至宋逐步發展、完善，以平民為主的大量儒學學人仕，成為政權與文化的主體。北宋初年儒者們面臨的社會問題，也即是士大夫群體直面的問題。其一，官員的數量需求畢竟有限，大量讀書為官的士人只得偏安閑職，甚至根本無事而為。與此「無事而為」相對的，是難以掩蓋的社會問題：夏、遼大舉入侵，政府對外軟弱，對內又賦稅、徭役苛重，加之不抑土地兼併，農民賴以生存的土地大量流失，人民生活於水深火熱之中。上文提到，士大夫多自平民儒考學入仕，其與平民百姓有直接而密切的聯繫。他們雖有兼濟天下的情懷抱負，卻又無處安放。這是儒學知識分子作為官員卻外王無路的問題。其次，與之相關的是科舉製作為謀官求職的途徑，湧入了大量打著儒者旗號的投機分子，其多急功近利之徒，而真正秉持儒家價值信念的人在此環境下愈來愈少。這導致急功近利的社會風氣與淫力虛華的辭賦文風，片面追求華美的文學，卻脫離了現實社會生活。胡瑗就將「顏子之學」與辭章之學相對，以「顏子所好何學」為題試太學諸生，以反對形式主義的浮躁文風，要求恢復儒家修齊治平的理想。面對此為學風氣，又出於平衡內心、獲得精神安寧的需要，儒者們開始把目光轉向「內聖」的一面。其三，長期以來佛道思想的盛行帶來了許多政治弊端。魏晉有玄老之風，至唐代以來統治者又對宗教信仰高度重視，導致對現實人事的忽視，部分士大夫沉溺空、無、淡忘國政與責任。而就社會經濟角度看，佛僧不耕不賦，寺廟又佔據大量土地，這批不勞而獲的非生產人員嚴重破壞社會生產。再加之社會長期動亂，致使本就地位漸衰的原有價值

觀念與典章制度盡毀，道德淪喪，綱常失序，為現實政治帶來巨大損害。這些違背儒家傳統精神的現實問題，卻也致使佛教的地位相對衰弱，為儒學「孔顏之樂」思想的興起創造了條件。

另外，就儒學的內部問題而言，北宋理學家們繼承了韓愈的儒學道統說，嚴明區別於佛老。並使承續孔孟之後失傳的聖人之道成為一種同兼濟天下般極具吸引力的理想和責任。而現狀卻又是唐宋之際，禪宗興盛，參禪之風瀰漫朝野。如上文所言，儒學知識分子心性修養之需求甚切，而傳統儒學自身在形上邏輯體系與心性之學方面又不夠嚴密、成系統，「以致儒門欲求新意者，只能去佛道二門尋找^[1]」。在面對到「直指心性」的佛禪時，便為禪學所同化，以致「儒門淡泊，收拾不住，皆歸釋氏」。出於對佛禪的回應與儒者信念的自救，也是北宋初年儒者們主動探索儒家「內聖」境界，尋求人格提升的動力之一。可以說，宋初儒者面臨的是儒家關於人生的理想生活與人生境界應是什麼的問題。對此，他們大膽拋棄經學家們師古泥古之風，注重發揮義理，直面經典文本，從中發掘適應現實問題需求之新內容。

這一問題在《論語》中已有「孔顏之樂」的表達：「子曰：『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。』^[2]」「子曰：『賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！』^[3]」孔子不管是在日常的普通生活中，還是在食粗飯、喝冷水，只能曲肱枕眠這樣的極度困頓的環境下，都仍然感到有樂在其中。那些不義得來的富貴，對孔子來說如浮雲一般，並不能影響他分毫。也幾乎在同樣的情景下，孔子對顏回能在簞食瓢飲的簡陋環境中，仍能與從前一樣不改其心中所樂大為讚許。且先不論「孔顏之樂」的深層含義，僅就文字表層意義看，「孔顏之樂」的重提既是對當時功利學風與浮躁風氣的直接回應，又為當時苦於「外王」無路而入佛禪修養心性的儒者提供了一個適用於儒家「內聖」的理想生活圖景與境界目標。這個儒家的理想人生境界，便是孔子、顏回代表的



聖人境界。這個聖人境界的表現，也即理想生活的圖景是「樂」。

而另一方面，「孔顏之樂」作為一個有其歷史典故作為支撐而提出的概念，其相比於新創造的概念而言，更加簡單直截，便於理解與接受。又有別於佛老的「空」、「無」等概念的縹緲意謂，暗含儒家積極、「有」的基本價值，是對佛老思想的有力回應。

總之，我們可以看到，儒家學者帶有的「內聖外王」志學理想在此背景下必然無法繞過「孔顏之樂」的吸引，「孔顏之樂」作為對理想的聖人生活與境界的揭示，可以說，其在宋初的興起是必然的。我們亦可以看到，北宋初期儒者重提「孔顏之樂」思想的目的不僅僅是為了化解儒學的內部理論問題，更是要同時解決北宋時期的現實社會問題。

二、「孔顏之樂」思想現實性內涵的繼承與發掘

宋初理學中最早明確對「孔顏之樂」之本有內涵展開追問的是周敦頤，他多次令跟從他學習的二程兄弟尋孔顏樂處，所樂何事。相較於同時期胡瑗針對隋唐以來虛浮文風提出的「顏子所好何學」的問題，周敦頤的人生價值導向更加明確，直指對儒家生活方式與人生境界的探索。

周敦頤首先回答了孔子、顏回為何能「樂」。「夫富貴，人所愛也；顏子不愛不求，而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至愛可求而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足；無不足，則富貴貧賤，處之一也。處之一，則能化而齊，故顏子亞聖。^[4]」周敦頤認為，顏回之所以能樂，是能夠「見其大而忘其小」。這裡的「小」無疑是貧苦生活中吃穿住用之不足，是現實生活中需求與實際存在之矛盾。常人之思緒會受這些現實生活中的矛盾吸引而憂慮不斷，而在顏子看來這些只是「小」的問題，甚至應當是不成問題的「無不足」。關於「大者」之意，周敦頤在這裡沒有明確言明，而以「天地間有至貴至愛可求而

異乎富貴者」代指，對顏子而言即聖人之道。顏子的思緒全然凝聚在那至貴至愛的聖人之道上，現實的貧苦與富貴已被忽略，不會分得一毫思緒。這樣的表現便是「樂乎貧」，「處之一」，「化而齊」，實則是事先分明內心之事的大小與輕重緩急。至於具體所樂之事，周敦頤以「天地間有至貴至愛可求而異乎彼者」代稱而不直言聖人之道，應看作既是對顏子為何能樂乎貧的解釋，又是對工夫論關鍵的揭示。對現實的問題的克服要以天地間至貴至愛而異乎當下的平常瑣事為追求目的。對儒者而言，自然應是聖人之道。對他者而言，也應是一個切己審思後的區別於眼前名與利的高級追求。

然此程度的解釋並不能完全說服當時之儒者，張載就曾在其與程顥之書信中表達過他對此境界之不足的思考。張載寄於程顥之信的具體內容現已不得而知，僅留疑問「定性未能不動，猶累於外物。^[5]」張載之疑似即在於，儘管能以「至貴至愛可求者」也即聖人之道為心中之大事、重要事，在生活處事之中卻依舊難以達到內心長期平靜安定的效果，依舊感到為外在之種種事物所困擾。誠然，此時有關「孔顏之樂」思想內涵的解讀是有其心性論缺陷的。周、張及其以前的儒者面對內外之實際問題，採取的是立足現實，以提升自身之知識與心性追求解決的方法，此現實中實存的雙方就不可能避免物我、內外之對立，則即更不可能避免為對方所累的情況出現了。此為第一層次的由循理求索過程中的短暫見道之大體而忘諸事、物之小的樂。

三、宋初理學「孔顏之樂」思想的超越性內涵

儘管在記載中，孔子、顏回作為聖賢，其論心性道德修養應無人能出其右，然若僅以宋以前之人所載，甚至以周、張二人之所思揣摩孔、顏二人樂之境界，則理論難以圓融，確有所偏頗。那麼，應如何理解、回答此問呢？程顥以超越之思回答之。回信起首所言：「所謂定者，動亦定，靜亦

定；無將迎，無內外。^[6]他認為。正是儒者的二元對立之思導致了內外、物我等種種觀念，有此念之「外」則終歸是「猶累於外物」，就不可能實現「定性不動」。如此則應破解此二元對立之思，採取「以內統外」的方式，其所謂「莫若廓然大公，物來順應。^[7]」合天人、物我為一體，以化解對立之外，實現無內外之分。由此自然能夠「定性不動」。

二程更進一步通過形而上、形而下的區分，將「孔顏之樂」思想的超越性內涵進一步完善。程顥以《周易·繫辭》中「形而上者謂之道，形而下者謂之器^[8]」為依據區分了「形而上」和「形而下」、「體」和「用」。由此，程顥認為先秦儒家的仁學是屬於具體的「形而下」層面，「仁」還有「形而上」的層面，即作為世界的本原、天地之心存在。他認為「仁」是一種最高的精神境界，「仁者，渾然與物同體。義、禮、智、信皆仁也……此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃為大樂^[9]」。「仁」不僅是作為本原的「天地之心」，更作為儒者追求的「聖人之心」境界。可以看到，至程顥這裡已明確將天地之心與聖人之心同，達到這種境界就能「以天地萬物一體而莫非己」，達到「天地之用皆我之用」的大樂，即聖人之心與天地一體，聖人心中充滿仁。至樂與仁合，是內在「仁」的自然流露表現。曾皙曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然嘆曰：「吾與點也！」^[10]孔子曾讓子路、曾皙、冉有、公西華四人談談自己的志向，子路、冉有、公西華三人都回答了自己心中之志，三人都是關於治平的具體建功志向。最後曾皙的回答與三人不同，他不談治平之事而以遊牧舞詠的閑適生活為志。言志不談治國外王之事，卻又唯獨得到了孔子「吾與點也」的肯定。結合程顥「再見周茂叔，吟風弄月以歸，有『吾與點也』之意^[11]」的感嘆去理解曾點之志，曾點描繪的志向中，百姓安居樂業，生活幸福快樂，儼然一副聖人治世，天下大同後的和諧景象，曾點並

非不談建功治平，而是以另一形式表達出來。萬物各當其位而歸仁，這是孔子所期望的，也是儒者心中的至樂。

與這種「天地萬物一體」的層次相應，在程顥與其弟子鮮于侁的對話中，程顥明確反對顏子是以道為樂的觀點：「鮮于侁問曰：『顏子何以不能改其樂？』子曰：『知其所樂，則知其不改。謂其所樂者何樂也？』曰：『樂道而已。』子曰：『使顏子以道為可樂而樂乎，則非顏子矣。』^[12]」若如鮮于侁所說的那樣，顏子之樂是對道的追求而來的樂，而非與道合之樂，那麼顏子就不是那七十二賢之首的顏回了。聖人之樂是與仁同一的，由內而外的本心自樂，把心與仁為二物的以道為樂的說法是不正確的，至少並非聖人之樂。

言至於此，我們亦不難發現，「樂」的含義並非僅是一種簡單的愉悅心情。《論語》中孔子、顏回在貧困環境中的「樂在其中」，實則包含了兩層感情。一層是以他人視角看，孔子、顏回在貧苦環境中實際是平和的「無情」，貧富沒有在心中產生一絲累贅，如「情順萬物而無情^[13]」。而常人錯把超越層次的樂，視為對貧苦環境的樂在其中。另一層以孔子、顏回的超越視角看，其自身循道而行，與道合一，正是得天地間至貴至愛者的至樂，而他人所不能見。所以，「孔顏之樂」的「樂」既有一種平和寧靜、無累無擾的心境之意，又有切實的自然愉悅之意。用程顥在《定性書》中之言，對其已超越的現實內容，是「無情」，對聖人之道而言又是有切實感受的「有情」。此為第二層次的，由心性修養之超越境界而至於與道合一的道中之樂。

四、宋初理學「孔顏之樂」思想的現實性內涵及有關解釋

「孔顏之樂」思想的第三層內涵是行道之樂，這是它現實性的一面，其作用即是對儒者之進一步引導。正如上文所言，「孔顏之樂」的重提面臨宋初的現實問題，有其現實需要，指向的是帶有儒家特點的生活方式與人生境界。面對儒學的自



身不足，宋初儒者通過對儒學本有思想的重新建構與發揚，也實現了從超越性層面講心性，並與佛學相抗衡。但周敦頤教二程尋孔顏樂處，絕非僅僅為了心性修養的提升，宋初儒者們對儒學思想理論的發展，針對的是對社會現實問題。而唐以來佛道思想盛行帶來的弊端也足以證明，僅從超越性層面講心性，並不能解決現實的問題，儒者們一直以來追求的聖人之道不單有內聖的超越一面，還有外王的現實要求。「孔顏之樂」的價值導向是「實」「有」，而非佛老的「空」「無」。周敦頤認為「聖人之道入乎耳，存乎心，蘊之為德行，行之為事業」^[14]。聖人之道不僅要學聖賢的品質，增強內在的德性修養，還要確立聖賢「以天下重任為一身」之志，通過行動落實為外在的功業，此二者都極為重要。周敦頤的「事」中明顯帶有強烈的入世色彩，和憂國憂民的天下情懷。

而從儒家思想的內在邏輯上看，儒者們對世界的積極理解也決定了他們不同於佛老的積極入世態度。胡瑗在《周易口義》中借復卦彖辭和董仲舒之言，「以此見天地之心在於生成而已」^[15]。並認為這生成是動而不失其柔順的育養萬物的生意。世界的本原不是虛無縹緲，而是充滿生意與希望的「有」。不僅天地之心如此，聖人之心亦如此。聖人雖身處「幽暗之間」，其品行功業尚未為天下人所知，但聖人那顆為天下的行道之心如天地之心一般充滿生意，推己及人以致長養萬物。周敦頤亦認為本原帶有一種生生的取向，萬物正是由這若無實有的真實存在一步步生生而來的。而人承受於太極並得其精華，也自然應具備這生生之意，並順勢而為。由這樣天人合一的觀點看，天地之道、性在人們的日用倫常中得以體現、發用，而對人們而言正確、應當的日用倫常也即要合乎天理、順天地之道。而佛家「以心法起滅天地」，將天地、人生視為幻，這才導致許多士大夫身居高位要職卻淡忘國政。張載直截道出儒佛兩家的差異：「其語到實際，則以人生為幻，以有為為疣贅，以世界為蔭濁，遂厭而不有，遺而弗存。……彼語隨似是，觀其發本要歸，與吾

儒二本殊歸矣。^[16]」佛學以天地、人生為幻，使人超越現世而離人道，儒學以天地、人生為實有，體用無二，給人以現實關懷。儒、佛二家「有」與「無」的區別，是將最終落腳點止於現實與超越的區別！所以，正如程顥所言，「天地生一人，自足了一世事。但恨人不能盡用天下之才，此其不能大治」^[17]。人生在世，既然上承天理且有不同於萬物之靈，就有作為人應盡的一份責任，順天生生之道而行，使萬物各得其所，這是生而為人所應盡的義務，儒家將其稱為「外王」之道。程顥在這裡更是申明，只注重自身修養而不履行外王的義務是錯誤的。正所謂「人能弘道，非道弘人」^[18]，作為學修道的工夫，從根本來說不是要通過這個工夫使人的才能知識擴大，而是要使道發揚光大。孔子認為，把平民百姓從充滿憂患的狀態中解救出來，使他們過上寧靜閑適的生活，是比個人為仁更高的德行。

由此，有觀點認為的「孔顏之樂」之內涵是突出「清貧自樂」，只是處逆境時的超越心境，是失意時安身立命的出路，此等觀念顯然是淺薄的。以「孔顏之樂」代表的儒家之樂絕不僅僅是為了追求個體心靈的平靜、為了自我的樂，亦不說是教人面對眼下之不順而超越之就到此為止了，那樣最終難免陷入佛學之虛無。「孔顏之樂」是以「仁」這一儒家核心思想為根基的，它天然地包含了一種入世的社會責任心在其中，無論因其所處環境之優劣而顯現與否。

而另一種觀點認為「孔顏之樂」中的這份現實關懷就表現在以宋代士大夫為代表的憂患精神當中，但二者實際亦不盡相同。誠然，憂的精神對儒者十分重要，從儒家價值立場說，憂與樂是不衝突的，但二者實非一種情感表現，甚至是對立的。那麼，如何理解「孔顏之樂」的現實關懷與憂的關係呢？孔子言：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」^[19]。「發憤忘食，樂以忘憂」^[20]。由此看來，樂之境界明顯高於憂之思慮。應當說，「孔顏之樂」境是對「憂之思慮」的超越。憂還是沒有化多而為一，其作為主體對對象

的感通，是不同主體間產生的情感，這恰恰說明憂沒有達到仁、道心為一體的超越境界。就「孔顏之樂」的超越性而言，其已然超越了主體與主體之間的分別。那麼，如何理解這現實關懷才能既照顧到儒者外王的現實意願，又兼具超越性呢？應當說，達到那純然之樂心並非終點，還應更進一步完成現實性的「轉向」，即以超越的至樂境界回歸到現實人的社會生活中。此時的心境與之前的憂心不同，是面對現實種種離道，或即將偏離道的人與事時，自然生成的力圖將其制止、改變而歸化之的現實關懷，而這一關懷實際是收放自如的、不為來物所累滯而默化來物的兼具超越性的關懷。其轉向的「動力」便是生生之道，去踐行外王事業。

此時，現實的不順與貧苦只是「人不知」，心無累的超越是「而不愠」。不僅不愠，而且是知自己為所當為的行道之樂。歷經超越而復歸現實的儒家學者，不僅解決了自身內部的心性問題，更為社會現實問題的解決找到了有力依據。達極高明之超越境界非儒者的最終目標，而是以積極回歸現實，「正其不正，以歸於正」，以實現儒家的理想社會的最終目的。

結語

總而言之，「孔顏之樂」即聖人之樂，「孔顏之樂」思想內涵自重提至完善經過了長期的思考與實踐。該思想的內涵可以分為三個層次：循理求索的「見道之樂」，超越境界的「道中之樂」與現實關懷的「行道之樂」。面對上述繁多而又嚴峻的問題，北宋儒者們首先要完成的是儒學思想內部的重整與發揮，深入探索「孔顏之樂」思想本有之義。其次，儒者們要完成的是儒學思想內部的形上建構，這即對應著「孔顏之樂」思想內涵中超越性的道中之樂一層。最後，北宋儒者們在完成理論大廈的構建後復歸現實生活之中，對最初之問題予以回答，完成外王之責任與使命。此即「孔顏之樂」思想內涵中復歸現實而又不同於第一層次的「行道之樂」。從其超越性看，樂

是心與道合一境界後的自然表現，不達此境界便無法真正理解顏回、仲尼所樂何事。從其現實性看，內聖的超越根本上還是為了現實的外王，達到超越境界並非目的，最終指向的是萬物各得其所的天下大同。宋初「孔顏之樂」的重提，應看作是針對現實問題對儒學理論進行的繼承與深入發掘，並進行超越性改造，再由這超越理論回歸現實生活的過程。從最終的與道合一狀態來說，現實性關懷與超越性境界應當是一體兩面的，而若從普通儒者的為學體悟工夫與「孔顏之樂」思想的側重點講，二者則應是尋序遞進的，更側重於現實性關懷。

[1] 耿靜波：《北宋五子心性論與佛教心性論關係研究》（北京：中國社會科學出版社，2016年），第35頁。

[2] 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，2006年），第80頁。

[3] 同上，第65頁。

[4] 周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年），第33頁。

[5] 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1987年），第460頁。

[6] 同上。

[7] 同注[5]。

[8] 靳極蒼：《周易》（太原：山西古籍出版社，2004年），第82頁。

[9] 程顥、程頤：《二程遺書》（上海：上海古籍出版社，2020年），第65頁。

[10] 同注[2]，第135頁。

[11] 脫脫：《宋史》（卷427）（北京：中華書局，1977年），第12712頁。

[12] 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2008年），第1237頁。

[13] 黃宗義：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年），第546頁。

[14] 同注[4]，第40頁。

[15] 胡璣：《周易口義》（北京：中國社會科學出版社，2021年），第152頁。

[16] 張載：《張載集》（北京：中華書局，2006年），第65頁。

[17] 同注[9]，第52頁。

[18] 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2011年），第156頁。

[19] 同注[2]，第175頁。

[20] 同注[2]，第81頁。



Reality and Transcendence: An Analysis of the Three-Layer Connotation of the Thought of “The Joy of Confucius” in the Early Song Dynasty

Wang Junfeng (School of Marxism, Hunan University of Science and Technology)

Abstract: This paper mainly analyzes the connotation of the idea of “the joy of Confucius and Yan” in the early Song Dynasty from the perspectives of transcendence and reality. It is also believed that the previous research on the connotation of the “Joy of Confucius” in the early Song Dynasty has mostly focused on its transcendent connotation, and the focus of the “Joy of Confucius” thought is the natural manifestation after reaching the realm of the sage of the unity of man and Tao. And this just dilutes the practical purpose that it emphasized when it was reintroduced in the early days of science. Therefore, this paper first analyzes the inevitability of the rise of the idea of “the joy of Confucius and the joy” and the practical purpose of reintroducing the idea of “the joy of Confucius and the face” from the aspects of its

historical origin and practical needs. Then, based on the two perspectives of reality and transcendence, the connotation of the thought is divided into three levels: the “joy of seeing the Tao” of following reason, the “joy of the Tao” of transcending the realm, and the “joy of doing the Tao” of realistic care. In order to show that the idea of “the joy of Confucius and Yan” in the early Song Dynasty not only has transcendent connotations, but also has the realistic connotations of further restoration. From the perspective of transcendence, “The Joy of Confucius” is a further improvement of Confucianism in the field of spiritual cultivation, and it is an extremely intelligent realm that is difficult for others to understand. From the perspective of its reality, the transcendence of the inner saint is fundamentally for the outer king of reality, and ultimately points to the unity of all things in their place. Finally, the idea of being based on reality is also reflected in the relevant words and deeds of Confucianism.

Key Words: Confucianism, The Joy of Confucius, transcendence, Reality

王星拱是中國馬赫主義者嗎？

宛小平 安徽大學

列寧在《唯物主義與經驗批判主義》裡批判了馬赫哲學以及俄國的馬赫主義代表，這當然對扭轉當時俄國思想領域的混亂起到了很大作用。

五、六十年代中國哲學界受前蘇聯意識形態導向的影響，喜歡根據列寧對唯心主義的批評作為貼標籤的根據，把一些本來需要科學研究才能得出正確結論的一些中國哲學家也「一棍子打死」，不加區分這些哲學家究竟思想有無價值，簡單用唯物唯心對號入座。像對科學主義在中國傳播做出了不可磨滅貢獻的王星拱哲學也採取了這種態度，在 1964 年 5 月出版的內部批判參考資料^[1]對王星拱「作者介紹」就有如下表述：「王星拱是英國馬赫主義者皮耳士 (Charles Sanders Peirce) 的門生。……他和丁文江都是中國馬赫主義者的主要代表人物。他們打著『科學』的招牌，反對科學，反對辯證唯物主義。王星拱在 1919 年起即不斷發表文章，宣揚馬赫主義，在自然科學界有一定影響。……」

《科學概論》被列為舊武漢大學叢書之一，是中國馬赫主義者比較系統地宣揚馬赫主義哲學的代表作。……

王星拱對物質的看法，暴露了馬赫主義的唯

心主義實質。他把物質的『形式』和『實質』即質料，截然分開。認為『形式』是永恆的，『實質』是變換的。世界上存在著沒有本質的現象，而且

『我』所知道的只是這種現象。所以他認為『心也不是實在的，物也不是實在的，只有感觸是實在的』。甚至認為『迷惑』、『誤憶』、『妄想』都是『實在』。王星拱公開宣揚不可知論，他說超過直接感觸的範圍的物質是不能認識的，科學只限於直接感觸範圍內的。可是，馬赫主義者標榜『科學』，實際上是反對科學」。

摘要：王星拱的科學哲學思想在中國學界被誤讀的很嚴重。一般教科書給他的帽子是「中國的馬赫主義者」。甚至有些人還稱其為「惟科學主義的代表」。這些觀點都是沒有根據的。本文通過王星拱的原著比對，對一些錯把羅素對王星拱影響的觀點當成馬赫的言論進行了批駁：馬赫的實證主義到邏輯實證主義是兩個不同階段，王星拱受後一階段影響較大；馬赫反形上學而王星拱並不一定反對形上學。王星拱和羅素的哲學觀點更接近，不如說是「中國的羅素主義者」。
關鍵詞：王星拱；馬赫；羅素；舊實證主義；新實在主義；邏輯實證主義

這種武斷歸類，定性定調的批評對後來中國哲學界對王星拱哲學地位和作用不能充分估價產生了不良影響。即使是幾十年之後研究王星拱的國內專家李醒民也未能幸免，他也還是把王星拱看作馬赫在中國的代表，雖然，李醒民著文時已經是中國哲學界努力擺脫受前蘇聯唯物進步唯心反動二元對立劃分的影響；也不認為王星拱屬於反動的唯心論，似乎對王星拱哲學的非主觀唯心主義給予部分肯定。有些書不僅把王星拱說成是馬赫主義者；而且還說成是「科學萬能」的代表。「在國內較早從事科學普及工作，第一個向學術界介紹馬赫主義和科學方法論，並在科學與



玄學的論戰中旗幟鮮明地倡導『科學萬能』，堪稱一代『科學先驅』^[2]。但是，根據我們比對王星拱著述，其中很少提及馬赫，倒是反反覆復提及伯蘭特·羅素。並且寫作《科學方法論》以及翻譯羅素《哲學中之科學方法》，同時還寫了一系列解釋和介紹羅素的文章都集中在上世紀二十年代前後，稍晚點的《科學概論》也基本上是重複這一時期的哲學觀點。根據我們的研究，應該說王星拱是中國的羅素代言人而非馬赫。為了方便「撥亂反正」，我們一把李醒民是如何根據王星拱原著聯繫馬赫哲學思想得出兩者思想是一致的結論，再重新作一個分析。李醒民得出這個結論所依據的王星拱原文不妨我們也拿來和羅素的哲學思想進行比較。看看究竟是「中國的馬赫」還是「中國的羅素」更「合」王星拱哲學思想的「身」。

一、李醒民對王星拱原文詮釋的錯位

李醒民在《王星拱與批判學派的思想關聯（上）》^[3]一文對王星拱和馬赫的思想關聯作了分析。他引用王星拱《科學概論》一書以及《物和我》、《環境改造之哲學觀》等原文，牽強附會、生拼硬湊地將其和馬赫的《感覺的分析》、《認識與謬誤》關聯起來。事實上，王星拱這些原文明確聲稱是實在論觀點（也是上世紀二十年代羅素的代表觀點）。並且我們還可以找到王星拱在這一時期翻譯羅素《哲學中之科學方法》裡面與之相應的文字和觀點。不妨我們來一一檢視。

李文^[4]首先引了王星拱在家鄉安慶一次演講，講題為《環境改造之哲學觀》（1921年8月）^[5]裡一段話：

「實在論者說心也不是實在的，物也不是實在的，只有感觸一眼所見的，耳所聽的，手所摸的一是實在的。即以桌子而論，桌子的本體不是實在的，顏色形式等等性質，是實在的。這些性質是直接地由感觸得來的，若桌子之本體，都由這些感觸得來的張本推論而來。凡由推論而來的，都不能算作實在。縱令我們拿頭和牆碰一碰，所得的結果，仍不過是一

定感觸，並不能證實牆之物之本體。……現在的感觸，和最近的記憶，以及最遠的記憶，都是持續不斷的，都是實在的。……依實在論說來，他們都是實在的。然而我們何以把迷惑當作虛妄的呢？不過因為這個感觸和別的感觸不能互相符合罷了」^[6]。

需要說明一點是，王星拱在這篇文章這段話恰恰是說明實在論 (realism) 和唯物論以及唯心派的不同。並且，這個「實在論」在王星拱心目中指的就是以羅素為代表的「中立一元」（以「張本」或譯「感覺材料」為一元的非心實體和非物實體）論。比上篇略早一點，王星拱在1920年11月1日出版《新青年》第8卷第3號上發表《羅素的邏輯和宇宙觀之概說》一文，裡面對羅素新唯實論有一段和上面李醒民引的王星拱的話幾乎相同義的表述：

「邏輯是研究關係的學術，這些關係的張本，就是感觸（亦譯感覺）。這個感觸的張本，是實在的，不是像唯心論家所說，它是因心神而存在的，也不是像唯物家所說，它就是外界的物體的本身。凡感觸都是真的，即夢中之感觸，也是真的。因為夢中之感觸和醒時之感觸，不能連接起來而不相衝突，所以我們說夢不是真的。足見夢之不真，並不是感觸之分子不真，是這些分子之關係不真（科學的真實是系統的真實，也是這個意思）。這個感觸，既是實在的張本，則物理學中之『物』，都是由這個感觸建設起來的。換一句話說，物理學中之物，和感觸張本有一定的關係，物理學中之物，就是感觸張本之函數 (function)。譬如我繞一個桌子而走，看見桌子之聯續為眼所感觸的顏色；這些顏色之聯合的級系，是實在的，至於桌子本身之存在，乃是經由各感觸（視官的感觸和筋肉的感觸）之互組，而建設起來的。所有幾何學中之點 (point)，力學中之瞬 (instant)，都是由感觸張本建設起來的」^[7]。

這段王星拱介紹羅素新實在論觀點所舉證桌子例子皆出自羅素原著。文章多次指出哲學的精髓就是邏輯，邏輯和數學（算學）一樣，是專門研究形式一關係的學術，至於物質，有各行專門科學去研究他，他不是哲學要研究的對象。這顯

然是羅素的邏輯構造論，已經不是馬赫的實證論，雖然也是中立論的觀點，但要比馬赫更高一個思想階段。李醒民拿王星拱的話和馬赫印證是降低了王氏哲學的價值。

至於李醒民引王星拱《科學概論》^[8]裡那段話則非但不能說明王星拱和馬赫的思想關聯，倒是清楚表明王星拱和羅素的思想關聯。裡面再次談到唯實派，認為心與物均非實在，只有感觸為實在，即以桌子的本體不是實在的，它的形式、顏色、聲音、堅度等等性質是實在的，「這些性質，是直接的由感觸得來的，若桌子之本體一康德所謂物中之物一乃是由這些感觸得來的張本推論而來。凡由推論而來的，都不能算作實在。它是邏輯的構造，不是客觀性質。我們所能直接知道的，只有器官的感觸……」^[9]。

為什麼我們說李醒民把王星拱引文和馬赫哲學聯繫而不是和羅素哲學掛鉤是降低了王星拱的哲學價值呢？這是因為馬赫的舊實證論把認識局限於經驗和心理範圍，而對超越經驗以及數學和邏輯的「假設演繹系統」的認識不足。研究邏輯經驗主義的專家洪謙對從馬赫實證論到維也納學派的邏輯實證論的不同有一段非常概括和精闢的話：

「不過從馬赫的實證論到維也納學派的邏輯實證論，還要走一段艱難的路程。維也納學派雖然接受馬赫的反形而上學觀點，但馬赫的科學觀和維也納學派提出的『科學世界觀』（*die wissenschaftliche weltanfassung*）卻不是一致的。^[10]」由此可知，李醒民先生沒有仔細研究王星拱著述和羅素哲學的關係，錯把「中立一元論」高級階段的羅素讓「中立一元論」低級階段的馬赫替代了。

二、馬赫是反形上學的；而王星拱並不一般反對形上學

一般教科書是把馬赫放在新實證主義來說明的。這就是說，具有濃重的反形上學性質。梯利（Charles Tilly）在其著名的《西方哲學史》裡稱：

「他（指馬赫一引者）根據休謨和實證論者的現象論，創制了一種認識論，認為世界僅僅是由人的感覺組成的，自在之物是虛幻。構成他的認識論的基礎的，不是公理或先驗的真理，而是直接的純粹經驗。科學的目的在於對事實，即人的意識內容，作完全的描述；它唯一的任務是發現不能再進一步加以分析的感覺要素的聯繫一那就是認識這種聯繫，而不是用形而上學的預先置定的假設予以解釋。^[11]」

雖然，就哲學的「中立一元論」特性來說，馬赫的確和後來的羅素的新實在主義有共同之處，不過究其演化細節，不同之處是明顯的。不要說從馬赫到羅素，就是從馬赫到維也納學派思想演變的過程，分歧也是存在的。維也納學派並不像馬赫等人認為形上學是錯誤的，而是認為它無意義。或許王星拱的觀點更接近維也納學派的觀點。即使這樣，王星拱也只是從科學觀點對形上學有所批評。如果考慮到王星拱是把科學和哲學分開來看的情況，那就很容易見出他並不是一般反對形上學的。他認為科學和哲學範圍是不同的，因此方法也就不同。換言之，在科學知識裡形上學方法或許不可接受，但並不等於說在哲學裡它們也不是可以適用的。因為「哲學是研究本體的，科學是研究現象的」。「哲學研究形而上的道，科學研究形而下的器」^[12]。

對於王星拱並不否認形上學，我們還可以通過一個旁證說明這一點。羅志希（羅家論）在上世紀二十年代寫的著名著作《科學與玄學》，其未發表稿就請王星拱看過^[13]，他們兩人對哲學與科學兩者之間關係的觀點是相近的。羅志希也不反對形上學，他甚至將馬赫、羅素批評形上學（玄學）言論視為虛偽之作。他指出：「馬赫不幸叫他自己的系統是『反玄學的』，使『望文生義』的人起多少誤解。其實他的『知識論』所述的，都是玄學的問題。他一方面持休謨的精神分析經驗，一方面否認康德的『自在之物』（*Ding-an-sich*），而又不願意摧毀知識的真實；於是造成他的『普遍物象論』（*Universal physical*



phenomenology)。這還不是玄學嗎？

又如羅素有時批評所謂『正宗的』玄學 (Traditional metaphysics)，或者引起人家以為他是反對玄學的誤會；其實他所批評的，只是遺傳下來所謂『正宗的』玄學家，而並不是反對玄學的本身。因為他自己論到事物的關係 (Relations)，真理的性質和共相的『常住』等等，已經成為很重要的玄學家了^[14]。

羅志希當然是一種釜底抽薪的觀點，王星拱沒有像他那樣激烈維護形上學 (玄學) 的合理性，但其溫和地肯定形上學的價值是毫無疑問的。尤其考慮到在中土傳統儒道形上文化的熏陶之後，恐怕中國士層很難脫去這種影響。像上世紀留學西方並受西方很好哲學訓練的馮友蘭、金岳霖、方東美、馬一浮等都毫無例外肯定中國形上學自有其價值，即使是在西方反形上學甚囂塵上的時期他們也如此堅守這種信念。

王星拱不一般反對形上學，這在他對美的全體體認上見得出來。他說：「因為美術 (即藝術一引者) 不受維持生命的勢力所壓迫，所以它不要計較成功或失敗的結果。(即如預測將來一類的作用)。因為不要計較這些結果，所以不要研究彼此因果的關係，它要把宇宙全體的美整個兒領會得來。這樣的領會，乃是美術家或美術之愛者的內部的生活和宇宙全體兩相凝合兩相印契的徵象。美術作品，不過是二者中間的介紹，為領會宇宙全體的美之一個鑰匙，做一個象徵的記號而已」^[15]。王星拱古典格律詩詞的造詣很高，平日生活情趣也多有審美色彩。抗戰時期，他與朱光潛、劉永濟等常相互詩賀。美學作為哲學是全體大用的，這和科學是局部的觀察還是有所不同的。這種形上的「道」的味和科學形下的「器」之分在王星拱身上也是明顯的。現實生活中，王星拱是中國傳統的「士」，有很高的形上審美情趣。他崇尚無物無我，不障不礙的極樂境界。但另一方面，他是科學家，他有縝密分析的頭腦。這兩種看似矛盾的性格其實在中國一般文人身上是非常普遍的。

然而，即便就人類知識分類來說，馬赫作為舊實證論的代表，基本立足於類似於心理學的經驗意義上來考慮知識的構成。這樣，就不能科學證明數學和邏輯和自然科學的關係。由於不能將數學和邏輯從感性觀察中抽離出來，也就認識不到數學和邏輯是對自然現象做出「假設演繹系統」。這種假設當然帶有「形上學」特性，是康德的所謂超越的方法 (transcendental method)。恰恰馬赫的舊實證論有這種局限性，他們就把歸納認識的不可靠性歸於邏輯和數學。事實上是他們沒有很好處理哲學和科學的分界。王星拱則不然，他清楚地認識到哲學的「超越的方法」和科學的「發生的方法」(genetic method) 的區別。他以「哲學是研究知識的，科學是研究事實的」為題實際是把馬赫在舊實證論事實層面、心理層面上的研究和哲學的研究區分開來。他說：「康德的哲學，以純粹理性之批評為中心，換言之，就是知識論。他所研究的問題，不是知識之如何發源，如何進化，乃是知識之如何可能，根據於何種條件。前項問題屬於心理學，後項問題屬於知識論。心理學為科學之一支，知識論即是哲學。心理學與知識論之區別，即是科學與哲學之區別。心理學研究各種精神的即心理的事實—認識、概念之成立，印象之組合，及情緒之發生，欲望之發展等等，及管理這些事實之關係之定律。知識論研究在何種條件之下，知識方才可以成為知識。心理事實的研究和生物學一樣，須用歷史的方法，即發生的方法 (genetic method)。知識論裡須用超越的方法 (transcendental method)。所謂歷史的方法，乃是比較各事實之發生的多數原因，而彙集於其同者，歸之於一個定律之下。所謂超越的方法，乃是吾心之自然發見的動作。心理學中之材料，乃是個別的，起於後天的經驗。知識論中之材料，乃是普通的，根於先天的固有。前項的真實，須訴之於經驗之證明。後項的真實，無待於經驗之證明；若亦訴之於經驗之證明，往往發生衝突或虛偽 (例如康德之反論，見聯續與無限篇)」^[16]。

顯然，王星拱通過哲學和科學的界說，多少

保留了形上學的合法性。並且這種形上學特性是和邏輯和算學（數學）聯繫在一起的，它不是經驗的科學（如心理學）。馬赫反形上學的觀點似因未曾將這兩層區分開來所致。王星拱對哲學和科學之關係似乎更近似羅素的觀點。關於這一點，我們從王星拱寫的《羅素的邏輯和宇宙觀之概說》一文中即可見出。他寫道：「依羅素的意思，哲學之精髓就是邏輯；邏輯和算學（即數學一引者）一樣，是專門研究形式關係的學術，至於物質，有各行專門科學去研究他，不是哲學所應研究的。形式是普遍的，所以哲學的目標是普遍的。哲學不借科學的材料為基礎，而哲學的結論，也不因科學理論為轉移。他有他自己的範圍，若懂得這個範圍裡的東西，就可以懂得宇宙之普遍的模式（general aspects of the universe）。^[17]」

因此，我們認為雖然馬赫和羅素哲學有一致性；即中立一元論。但是，馬赫是一個以心理學為依據的中立論者；而羅素則是一個以邏輯和數學為依據的中立論者。在反形上學觀點上是有差異的。王星拱受羅素哲學的影響遠遠大於受馬赫哲學的影響。與其說王星拱是中國的馬赫主義者；不如說是中國的羅素主義者。

不過我們也必須承認羅素受到馬赫的影響，但羅素哲學顯然不同於馬赫哲學。從王星拱自己的科學哲學所受羅素影響以及他比較早介紹^[18]和翻譯^[19]了羅素的著述看，我們有理由說王星拱更像是一個「中國的羅素主義者」。

^[1] 中國人民大學哲學系中國哲學史教研室編：《中國現代資產階級哲學資料》（下冊）。中國人民大學哲學系中國哲學史教研室（內部參考資料），1964年。

^[2] 吳曉、程斯輝：《功蓋珞珈「一代完人」——武漢大學校長王星拱》（山東教育出版社，2011年4月第1版），第5頁。

^[3] 《哲學分析》第7卷第1期（2006年2月）。

^[4] 李醒民這篇文章以下簡稱「李文」。

^[5] 後載北京哲學社編輯：《哲學》第4期（1921年11月）。

^[6] 王星拱：《科學方法論與近代中國社會》（安徽教育出版社，2013年12月第1版），第84-85頁。

^[7] 王星拱：〈羅素的邏輯和宇宙觀之概說〉，《新青年》第8卷第3號（1920年11月1日），第63-64頁。

^[8] 王星拱：《科學概論》（武漢：武漢大學出版社，2008年），第33-35頁。

^[9] 同上，第35頁。

^[10] 洪謙：《論邏輯經驗主義》（北京：商務印書館，2005年1月），第85頁。

^[11] [美]梯利：《西方哲學史》（增補修訂版）（商務印書館，1995年7月第一版，2003年2月第5次印刷），第615頁。

^[12] 同注[7]，第210-211頁。

^[13] 羅志希：《科學與玄學》（北京：商務印書館，2010年12月第1版），第2頁。羅志希在1924年給自己這本書寫的《序》裡這樣稱：「趙元任先生於在柏林短促的居留期間，把全稿從頭至尾看過一遍，王撫五先生（指王星拱——引者）和朱經農先生於此稿寄回國內以後，又校看一遍；這都是著者所感謝的」。

^[14] 同上，第80-81頁。

^[15] 同注[13]，第247頁。

^[16] 同注[13]，第214-215頁。

^[17] 王星拱：《科學方法論與近代中國社會——王星拱文集》（安徽教育出版社，2013年12月第1版），第59頁。

^[18] 王星拱：〈羅素的邏輯和宇宙觀之概說〉早在《新青年》第8卷第3號，1920年11月1日。

^[19] 羅素著，王星拱譯：《哲學中之科學方法》（商務印書館，1921年11月）。

Is Wang Xinggong a Chinese Machist?

Wan Xiaoping (Anhui University)

Abstract: Wang Xinggong's scientific and philosophical ideas have been severely misconstrued within the Chinese academic field. He is commonly called a "Chinese Machist" in general textbooks. He is often referred to as a proponent of "representative of scientism". These perspectives lack a solid basis. This paper challenges the assertion that Russell's impact on Wang Xinggong is similar to that of Mach by examining Wang Xinggong's original works: Mach's positivism and logical positivism are distinct stages, with Wang Xinggong being more influenced by the latter stage; Mach held a stance against metaphysics, whereas Wang Xinggong generally did not exhibit opposition towards metaphysics. Wang Xinggong's philosophical perspectives align more closely with those of Russell, hence, it would be more precise to characterize him as a "Chinese Russellist".

Key Words: Wang Xinggong, Mach, Russell, old positivism, new positivism, logical positivism



天人合一與上帝感通 天地正氣神學（下）：

帕拉馬斯 St. Gregory Palamas 論神聖能量

梁燕城 本刊總編輯

摘要：東方正教思想家從卡帕多西亞教父到聖馬克西穆斯，都認為上帝不僅是三性情位格的一體真理，而且具有美善的本性，神聖能量是上帝美善性彰顯的「本質氛圍」。他們認為，通過「靜修」實踐可以看見的上帝的榮光與能量。默觀就是內在分別為聖，擺脫塵世煩擾，以純淨之心靜觀凝視上帝榮耀的澄澈晶瑩。以帕拉馬斯的聖格列高理為代表的東方正教的神學家，以東方靜修靈性體驗擊退西方經院神學的攻擊。他認為在深度靜修中，可以得見上帝的「榮境」，分享上帝神聖存在的性質，得以「脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有份」，實現人的神聖化。1351年君士坦丁堡大公會議正式批准了帕拉馬斯提交的《信仰宣告》為東方正教的基本信條，公開承認這是正統信仰的教義。其中有：神的能量是非被創造的，「神性」不僅可以指上帝的本質，也可以指上帝的本質能量。人可以參與上帝的能量，但不能參與上帝的本質。東正教神學這神聖能量的神學思路，用中華神學的名詞，可稱為天地正氣神學。東方正教的神學，以上帝超越而又內在的思路，和中國的天人合一哲學的結構相遇，從中華神學反省，中國哲學和東正教神學論宇宙之「本」，均是奧秘；論天地人的「本體」，東方教父及神學家提出「神聖能量」，中國儒家哲學提出「太極」、「浩然之氣」、「天地正氣」。東方正教的神聖能量神學和中國的天地正氣哲學可以通過對話，建立東西精神文化的共融。

關鍵詞：神性；上帝的本質；神聖能量；天地正氣神學；成神論

神聖能量是上帝美善性彰顯的「本質氛圍」

東方正教思想家從卡帕多西亞教父到聖馬克西穆斯，對上帝能量的深度反思，是基於新約記載中耶穌所展示的上帝本性而發展出來。上帝不僅僅以三位一體來顯現自己。他也表明自己擁有先天的一切美善本性質，如純粹、單純、力量、榮耀、智慧、慈悲仁愛等。這些本性的彰顯，說明上帝不僅是三性情位格的一體真理，而且具有美善的本性，雅典大學著名東正教學者梅加斯·

法蘭多斯 (Megas L. Farandos) 認為，這些美善構成一種「本質氛圍」(circum-essence)，他說：「這是獨特而基本的美善德性，顯明上帝的存在，是親自擁有內涵的真理，他是具性情的真理，擁有完全豐盛的生命。換句話說，這是格列高理的尼撒 (Gregory of Nyssa) 所謂的『真生命』^[1]，使徒約翰所謂『因為父怎樣在自己有生命，就賜給他兒子也照樣在自己有生命』。正如我們所言，上帝是有『性情位格』的真理，他有生命（也稱為「本質」），圍繞著他有一切相關的豐盛美善，這稱為『本質的氛圍』(circum-essence)。」^[2] 上帝

的能量不是祂創造的，卻是祂永恆的部分，成為其本質的氛圍。

梅加斯·法蘭多斯指出：「聖經不僅提到了三個性情位格——即聖父、聖子和聖靈——而且還提到了神聖位格所擁有和傳遞的多種性質 (qualities)。例如上帝的力量、智慧、慈愛、恩典等，上帝透過這些特質行事並向世界傳遞所有美好的事物（也稱為「靈性恩賜」(charismas 希臘文 = 禮物)）。我們不能將這些特質解釋為中立或客觀的現實，與上帝內在的性情位格平行存在。我們最好將它們視為與神聖性情的『相容互攝』(inter-embracing)，或者更確切地說，將它們視為崇高的統一、同等和同存：『三位一體的上帝自有永有地是生命、真理、愛、智慧』等也就是說，在上帝的性情位格中，其『本體存在』和『擁有性質』共同存在，聖經經常將上帝不僅表現為「有形」現實，而且表現為一種非性情格的真實性，即某種『神聖性』的一因而展現在人類經歷的恩典、公義、智慧等。此外，聖經本身區分了神聖的本質和它們的性質——這使得有關『上帝性質或能量的神學研究』得到合法認可。」^[3]

用簡單的例子，如太陽本身放出光芒，上帝的本質及本體存在，像太陽本身，而太陽的性質是光芒，可放射出光和熱，成太陽展示的本質氛圍，無所不在，人可從光和熱體會太陽的性質，這是太陽的能量，但人又不能直接仰視或接近太陽本身。正如上帝本質是絕對超越，是不可知的奧秘，像太陽本身不能仰視或接近，但上帝的性質，如祂的力量、智慧、慈愛、恩典等，卻如太陽的光芒放射而出，被人覺知、感應和體驗。

這就是神聖能量的神學的思路，用中華神學的名詞，可稱為天地正氣神學。中國自古有一天人合一的思路，是用氣的理念，來解釋天地萬物和人心性是基於共同的本體，稱為「浩然之氣」或「天地正氣」，而這宇宙性正氣的理念，具有宇宙動態本源，仁愛正義力量之意，與東正教神學中「神聖能量」的義理雷同。如孟子所講：「我善養吾浩然之氣……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」^[4]，莊子所講：「通天下一氣耳，故聖

人貴一。」^[5]、「壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。」^[6]「氣」的哲學到宋代張橫渠的思想，正式發展成天人合一的觀點。東方正教的神聖能量神學和中國的天地正氣哲學是同類的本體論，故可對話，建立東西精神文化的共融。

「靜修」(hesychasm) 的實踐可見榮光與能量

東方教父和神學家用這些理念如「能量」、「本質的氛圍」等，原是要形容修道者深度修養時經歷上帝臨在的一些真實境界，東方正教發展出「靜修」(hesychasm) 的實踐傳統。根源在第五世紀沙漠教父阿爾塞尼奧 (Abba Arsenios)，尋求成聖之道，向上帝祈禱，請求指示他拯救的道路，有一個聲音從天堂傳來，說：「要獨處、要安靜和要安息，這都是沒有罪過生活的根源。」(“Be solitary, be silent, be at rest. These are the roots of a life without sin.”)^[7]。這是一種「靜止」(希臘文 *hesychia*) 的獨處操練，通過靜默和安息，去操練靜修 (hesychasm)，由此尋求靈魂向內心的深處敞開，並超越上升向至高處。這成為東方正教的靈性修養傳統。

由十世紀開始，修士們已在希臘聖山阿摩斯山 (Mt. Amos) 操練靜修，以靜默禱告接近上帝，靜修者 (hesychasts) 公開宣稱，修養的目標是共融，追求人的「神化」(theosis，英譯 deification)，透過基督的激發而與基督聯合^[8]，經過長時間的神聖靜止修養，重複耶穌祈禱文，心中默頌「主耶穌基督、上帝之子，憐憫我這個罪人！」虔誠的信徒透過內心祈禱，會經歷一種榮光呈現的境界，東方正教神學認為這是上帝非受造之神聖光輝臨在。他們認為這和使徒在他泊山顯聖容時所見過的光一樣，即所謂他泊榮光 (Taboric Light)^[9]，這是真實體驗上帝非創造之榮耀、能量和恩典。要神學地解釋這種體驗，就是上帝的「能量」或上帝的「氛圍本質」。

非拉鐵非的聖泰奧萊普圖斯 (St. Theoleptus of Philadelphia) 的「純粹禱告」(pure prayer)



到 13 到 14 世紀之交出了一位靜禱修養的靈修大師：非拉鐵非的聖泰奧萊普圖斯 (St. Theoleptus of Philadelphia)，實踐一種「純粹禱告」(pure prayer)，其靜禱不在乎任何現世的修養方法，也不必躲到沙漠，重視靈性的純靜 (quietude) 和警覺 (vigilance)，他說：「只須在屋中安靜，懷抱對上帝的憶念，靈性無執於一切事物 (remove from everything)，以無言投入上帝之中，倒出心靈所有的品性在上帝面前，以愛依偎祂。憶念上帝就是默觀上帝 (contemplation of God)，將智慧的願景和渴望吸引到祂身上，並用祂自己的榮光照亮這一願景和渴望。」^[10]

他的祈禱方法，是教導修士們實踐警覺性，集中精神在自己身體的中央部份，默頌「耶穌禱文」(Jesus prayer)：「主耶穌基督、上帝之子，憐憫我這個罪人！」以這默禱去控制呼吸。這種方法與中國修養工夫有共通的實踐方式，但不同在其重點是對神聖世界的「默觀」(Contemplation)，不等同於道佛的靜思冥想 (meditation)，冥想是以坐禪靜思，止息念頭，倒空執著，達至「心齋坐忘」，「內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬念皆遺。」^[11] 是由倒空思想而達內在平靜，只限在人，不涉上帝。默觀卻是與上帝感通之修養，拉丁語默觀的字根是 *contemplatio*，意思是觀看、持續的凝視。其字重要構成是拉丁語：*templum*，是指古代通靈者劃出一個神聖的空間，在其中觀察神靈的力量。這個字譯自於希臘語 *Theoria*，有割斷、分別出來的意思，是神聖世界和塵世的界線，達至分別為聖。默觀就是內在分別為聖，擺脫塵世煩擾，以純淨之心靜觀凝視上帝榮耀的澄澈晶瑩。

基督教默觀作為一種靈性修養，是透過祈禱或默想，來感受到上帝的臨在，內心專注而單純地默觀上帝，以耶穌基督為焦點，以信心徹底捨棄自我，完全奉獻地凝視基督，基督同時也凝視修道者，其神聖光輝照亮人心，使人完全淨化，感通上帝聖潔美善的大愛，因而悲憫眾生之苦，也更愛上帝。最後重回塵世，成為與基督同行的仁愛使者。

聖泰奧萊普托斯深刻地描述修道的靈性價

值說：「修道的事工是一棵崇高而碩果累累的樹，它的根捨離了一切現世可朽壞的事物，它的枝條從情欲的執著中釋放出來，也斷絕於自己所離棄的一切，它的果實是獲得美德、神聖的愛與不間斷的喜樂。因為，正如聖保羅所說，聖靈的果子就是仁愛、喜樂、和平以及他所提到的其它經歷。」^[12]

他的一位弟子就是著名神哲學家帕拉馬斯 (St. Gregory Palamas, 1296-1359)，帕拉馬斯親身實踐靜修，認為聖經中描述的「上帝榮耀」，如摩西所見燃燒的荊棘，耶穌登山變像時放出的榮光，實際上是上帝「非被造的能量」，是上帝的恩典向人彰顯。他描述老師泰奧萊普圖斯是聖人：「為什麼我要提到過去的聖人呢？因為就在我們這個時代之前不久，那位被證明是聖潔的人，被認為具有聖靈的力量，已經透過他們自己的口向我們傳達了這些事情。你聽說過泰奧萊普圖斯，他的名字的意思是『受到上帝的啟發』，在我們這個時代，他被公認為一位真正的神學家，一位值得信賴而親見上帝奧秘真理的人，他是非拉鐵非的主教，或者更確切地說，他是來自非拉鐵非的燈台，照亮了世界。」^[13]

帕拉馬斯指出這長遠的靜禱靈修傳統，及其經歷的榮光體驗，是人和上帝的一種共融，上帝使我們真正有可能在地上或天堂有這種體驗。^[14]

帕拉馬斯 (St. Gregory Palamas) 論神聖能量

東方靜修靈性體驗擊退西方經院神學的進擊

1320 年左右意大利南部的神學家和人文學者卡拉布里亞的巴拉姆 (Barlaam of Calabria) 來到君士坦丁堡，學問豐博而能言善辯，在政界和學界建立了影響。巴拉姆拜訪了帖撒羅尼迦，在那裡他結識了遵循靜修教義的僧侶，並聽到了他們做法的描述。巴拉姆接受過西方經院神學的訓練，重視亞里士多德的邏輯和理性推演，他對靜修主義感到震驚，並開始在口頭和著作中批判和反對。

巴拉姆提出了一種與靜修不同的理性和命

題的方法，來了解上帝的知識，並寫了幾篇嘲笑靜修法的論文。他認為這是三世紀異端的寂靜主義 (Messalians)，這派主張祈禱擺脫激情和邪惡的傾向，三位一體的本質 (ousia) 可以透過肉體的感官來感知。巴拉姆特別反對靜修主義關於非受造之光的教義，認為它是異端和褻瀆的，他認為這種光不屬於神聖本質，巴拉姆認為榮光概念是多神論的，因為它假設有兩個永恆的存在，一個可見的（內在的）上帝和一個不可見的（超越的）上帝。

巴拉姆代表了西方天主教多瑪斯阿奎那 (Thomas Aquinas) 神學及經院主義的理性進路，強調用命題和邏輯推論，攻擊東方正教所強調的靜修靈性體驗。

為了回應巴拉姆的攻擊，帕拉馬斯起而維護東方正教的神學及靈修傳統，寫了九篇論文，題為「捍衛神聖寧靜者的三論集」(Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude)。這些論文簡稱為「三論集」(Triads)，因為它們被組織為三套三篇論文，從學理上反駁巴拉姆。他指出巴拉姆主張，世界只有上帝的本質和上帝創造之物，此外別無他物，那麼也就得出：每個受造物都直接地必然地存在於上帝的神聖本質內，按此推理，每個受造物在上帝的「質」中也成了質的分有者，由此每個受造物都是上帝，這樣就流於泛神論，與一神教的基督教和其教義不兼容，故此巴拉姆的論說才是異端。

1341 年君士坦丁堡大公會議 (Constantinople Council)，他辯駁並擊敗了巴拉姆，巴拉姆被迫流亡他地。

這次神學交鋒代表了歐洲西面天主教和東面東方正教的不同進路，而東方正教的思維和亞洲遠東中國哲學的思路更為接近，以修養建立人生境界體驗為本，認為理性的論證是外在而缺乏生命深度的。

帕拉馬斯思考的基源問題

在回應西歐天主教經院學者的學理批判，帕拉馬斯思考，在深度靜修中，他自己及其他修道者，都親身經歷過上帝臨在的神聖榮光境界，這是由沙漠教父到歷代教父下來的傳統，認為人

可體悟「上帝的榮境」(Vision of God)，基督教神學家都一致承認，信徒死後都可面對面見上帝的圓融美善境界 (beatific vision)，問題是人在今生會經歷嗎？理論上如何可能？

當代東正教神學大師洛斯基 (Vladimir Lossky) 指出，「境」(vision) 的原本意思是「知識」^[15]，上帝的榮境當然是真理性的證悟認知，這是體驗而證知的知識，可稱為「體知」，不同於邏輯推論或感覺經驗世界的知識。為何修道者得真實體驗上帝臨在的榮境，感通融入上帝，達至極圓融美善境界？若這不是主觀幻想，如何可能發生？只有在神學理論上處理上帝如何既是不可知，同時又是可知的矛盾，亦即是上帝如何同時超越又內在？這要同時破超絕的上帝觀及破泛神上帝觀，而這正是東方正教教父自始所建立的神學，與西方天主教神學從理性建立的經院傳統不同，也不同後來基督新教的傳統。

這傳統正可溝通中國哲學天人合一的本體論，因其基源問題的核心，是人成聖如何可能，在中國哲學而言，若天和入分享同一本體，天人在本體上合一。人心性等同天的仁愛，人成聖就可能。

基督教的東方正教，探討人的神聖化 (Theosis, or deification) 如何可能，這是基督教的成聖問題，人的神聖化是人分享到上帝的神聖存在性質，而使人達到像上帝一般的神聖。這是基督信仰中人可達的最高境界。當修道者體驗上帝榮光的臨在，被認為是見上帝的「榮境」，是分享上帝神聖存在的性質，就「得與上帝的性情有份」。^[16]

彼得所說「與上帝的性情有份」，指人可以參與到上帝的本性中。「性情」的希臘文是 *theias phusis*, *theias* 的字根是 *theós*，指上帝、至上神，今是形容詞，指至高神聖的，是上帝本性及特質的彰顯。至於 *phusis*，字根是 *phuó*，指產生，引致，引申為內在本性，性情即指神性的內在本性。「有分」的希臘文字根是 *koinonós*，指互相感通，互相投身，內外均美善的關係 (*Kalos k'agathos*)，是兩方面深入的參與、契入、分享、分擔、及有情的團契^[17]。這是上帝和人建立



的深情相交，達到感通共融，神人「相融互攝」(perichoresis)。

這境界之所以可能達至，是因上帝同時是超越及內在，如何理解上帝的內在性，帕拉馬斯即從教父傳統的神學繼承了一理念：上帝的能量。上帝的能量是宇宙的本體，道成肉身的基督，也在山上發出的榮光，就是這能量，相信而委身的人，在深度靜修中，可「脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有份。」^[18] 感通和參與到上帝的神聖能量中，是人能見上帝榮境的本體根源。

區分上帝的本質 (ousia) 和能量 (energeia)

帕拉馬斯作為一位深度實踐靜修者，重點關注在人進入深默靜禱時，確實體驗到上帝的榮光，而參與到神聖能量之中，他指出耶穌基督在他泊山上顯聖容，是神聖的光，「上帝永恆的榮光是可參與的，因為在上帝本身以某種方式可被見，同時可被參與。」^[19] 他又說：「任何有幸獲得神聖能量的人，並經歷神聖的轉變，使自己變得完全像光一樣。」因上帝就是光，「住在那些愛祂、被祂愛的人裡面，並向他們顯現自己。」^[20] 那是指參與神聖能量的人與光融合，因上帝的光住在他裡面。

他對這神聖境界的詮釋，是上帝的神聖能量確能臨到人，但這不是上帝不可知的本質，卻是祂放射出的能量，這能量即法蘭多斯 (Megasil Farandos) 所論的「本質氛圍」(circum-essence)^[21]。這成為他的基本思路，區分上帝的「本質」和「能量」。超越的上帝の本質是一奧秘，永遠隱藏，但上帝也尋求透過神聖的能量與我們進行個人溝通和聯合。靜修的核心，即神聖寧靜的實踐，是一種和上帝會面的神聖體驗，當上帝透過祂的神聖能量與人感通，在這虔誠的寧靜中與人感應，人即經歷上帝臨在的榮光，體證上帝的榮境，故此他能看透其他缺乏恩典的人不明白的隱藏奧秘。

帕拉馬斯在論述終極真實時，一方面堅持上帝是不可知的，並指出「沒有人見過或宣稱神的本質」，「我們不能分享」上帝「未揭示的本質」^[22]。保羅曾向提摩太說明，上帝「住在人不能靠

近的光裡，是人未曾看見，也不能看見的。」^[23] 故上帝本身不可知。但另一面，上帝放射出的能量，卻可與人分享。他說「榮光、國度和放射的光輝，是上帝和祂的聖徒共享的……但沒有人敢說眾聖徒分享到上帝同一的本質。」^[24] 上帝本質保持不變而祂的能量可臨到創造界，故上帝可居住在我們中間。^[25]

由此綜合解釋上帝「是在祂的存在中不可知，但可以在祂的行動運作中看到」。^[26] 他說：「神聖的本性必須是同時無法溝通的，但又在某意義上可溝通的 (incommunicable and in a sense, communicable)，我們都參與在上帝本性之中，但祂又保留完全難以接近的。我們必須同時肯定兩方面，必須保持造悖論作為敬虔的標準。」^[27]

本質相對於能量而言，享有一定的優先性，是本質產生能量。人類可通過光的形式體驗神聖能量，雖然是透過人的肉眼看到的，但它本身是非物質的、「可理解的」(noeron) 並且是非創造的。基督在他泊山上的顯聖容，是向使徒顯現這非受造之光，靜修者在祈禱時，也看到了這榮光。

上帝的三個真實本性：本質、能量、性情位格

帕拉馬斯指出：「上帝之內有三個真實本性，即本質、能量和三位一體的神聖性情位格。……那些被認為值得與上帝聯合的人，與他聯合成為一靈，正如偉大的保羅所說，『凡與主聯合的，便是與主成為一靈』(哥林多前書 6:17) 但這不是在本質上與上帝聯合，其實所有神學家都在他們的陳述中說明，人不能參與在上帝の本質中，而位格聯合只能基於『太初道』(Logos) 和神成為人的基督所有，所以那些被認為值得與上帝聯合的人，必是在能量上與上帝聯合。」^[28]

帕拉馬斯在 1351 年君士坦丁堡大公會議 (Constantinople Council) 提交《信仰宣告》(Confession of Faith)，簡單說明了上帝本質不可知，但在三位一體的恩典、能力和能量顯示出來，而被人所知，他說：「祂(上帝)並未在祂の本質(ousia)中被認知，因為沒有人見過或描述過上帝的本質；但祂是在聖父、聖子和聖靈所共有的

恩典 (*charis*)、能力 (*dynamis*) 和能量 (*energeia*) 中顯現出來的。三位中每一個的區別在於各自的性情位格 (*hypostasis*)，屬於其特有性情，這三者又同為一體，共有其超越的本質，即完全無名、無終始和無可參與的 (*altogether nameless, unmanifested and imparticipable*)，因為它超越所有的名相、始生因和可參與性。然而上帝卻通過神聖的恩典、能力、能量、光輝、天國和永恆不朽性來溝通。藉此上帝透過恩典進入與天使和聖徒們有感通和共融。上帝的完全純粹單一，不因性情位格的不同及分別，或力量及能量運作的各自多重性而被剝奪。因此，對我們來說，只有一位全能而一體的上帝。」^[29]

帕拉馬斯強調了上帝本質的純粹單一，超越名相、終始和可參與性，這是上帝之「本」，即「本來自在性」，是不可知的。但上帝的本質通過三位一體性情位格顯示的恩典、能力和能量，卻可與人感通共融。上帝與人感通共融的是能量，帕拉馬斯討論到這能量是來自上帝本身，而不是另一合成物，他說：「在上帝身上觀察到的能量如何避免合成呢？因為祂獨自擁有一種完全超越激情的能量，祂只是透過這能量自主行動 (*active*)，不是被動、不是被產生、也不會改變。」^[30] 這說明能量源自上帝的「自在本質」，成為上帝的「自主行動」，這上帝能量的行動，是人可以體驗證知的。

多瑪斯漢密頓 (Thomas Hamilton) 認為「帕拉馬斯闡明的神聖能量教義是徹底的三位一體教義。這非受造的能量，其存在同時是實現性和行動性 (*actualities and activities*)，解釋了為什麼神聖本質體現在聖父、聖子和聖靈的共同生命中。此外，出於同樣的原因，能量在上帝內在生命中的作用，也表明了上帝顯示為經世三位一體 (*Trinity in the economy*) 的方式進行啟示和救贖。」^[31]

經世三位一體指上帝在救贖歷史中，從實踐行動啟示出來的神聖性情位格——聖父、聖子、聖靈，三一上帝顯示在祂的行動中，祂創造和保存宇宙，並且道成肉身救贖人罪，均是在行動中，上帝行動發出恩典、能力和能量，成為同一的

「行動能量」，這「行動的能量」可從神哲學上理解為天地人「大化流行的存在本體」，從靈修學可理解為「淨化人性的榮光」^[32]。上帝的作為，從聖父那裡展開，並透過聖子在聖靈中的中介而顯現出來，當聖靈降臨並住在信徒的心中時，那就是上帝的全部豐盛，聖父、聖子和聖靈就臨在並更新人生命，我們得與三位一體的上帝打交道。

這就是本質和能量的基本區分，「本質」是上帝的「本來自在性」，人不能認知，但上帝創造和救贖行動中，發出「自主行動能量」，人可由此體知上帝。從神哲學理解，這神聖能量是天地人「大化流行的存在本體」，乃從宇宙中明明可知的「永能和神性」。^[33] 另一面，從靈修境界理解是「淨化人性的榮光」，乃聖靈重生人生命的靈性能量。^[34]

人參與在神聖能量中

帕拉馬斯進一步提到上帝造人，具有不同於萬物的理性和意志，可和上帝結合，分享祂的恩典和能量。說「由於創造和裝飾宇宙的那一位，以無比豐富的善良將宇宙建立為多種形式，並希望有些事物只擁有存在，而另一些事物除了存在之外還應該獲得生命，有些應該享受擁有智力生命，應該享受擁有理性的生活。祂希望某些生物擁有兩者兼具的生命。當這些存在物從祂那裡接受理性的、理智的生活時，祂希望透過他們對祂的意志傾向，他們應該與祂結合，從而以神聖和超自然的方式生活，被認為值得分享祂神聖的恩典和能量。」^[35]

所謂「分享祂神聖的恩典和能量」，帕拉馬斯指出：「但上帝被視為是所有存在事物的本性，因為所有人都參與在祂裡面，並透過這參與得到了他們的構造，然而遠遠不是參與在祂的本質中，卻是參與在祂的能量中。」^[36] 上帝不是純超絕在上，其能量也內在而為一切存在物的本性，人可參與到上帝能量之中，而明白萬物的結構，但不是參與在其本質中。

他又說：「神聖本質和神聖能量不可分割地存在於各處，我們人類也可以接觸到上帝的能量，因為根據神學家的說法，它是不可分割



的，而神聖本質對他們來說仍然是完全不可分割的。」^[37] 神聖能量來自上帝的本質，是上帝本質之彰顯，存在於全宇宙，為一切萬物的共同不可分割的本體，因此人參與在上帝的能量中，即可經歷到上帝。

「上帝完全存在於每一種神聖能量中，我們從每一種神聖能量知上帝之名，儘管很明顯祂超越了所有這些能量」。^[38]

由帕拉馬斯這論述，人本身參與在天地人的大化流行中，體會認知宇宙萬物及人心性之本體，是上帝的神聖能量。神聖能量和神聖本質不可分割，故人能體會認知神聖能量，即體知到其本性是上帝彰顯的力量。上帝本質是純超越而不可知的，但上帝的能量是內在於宇宙，人可體會認知及參與其中。

太陽及其光和熱的譬喻

帕拉馬斯用太陽和光線說明宇宙同一本體與天地多元萬物的關係：「神聖的超越存在從來沒有以複數形式命名。但上帝的神聖和非被造的恩典和能量，是像太陽光線的形象不可分割地劃開來，給予溫暖、光明、生命和增長，並將自己的光芒發送給那些被照亮的人，並在那些人的眼睛上顯現出來。這樣，以一種隱喻形象的方式，神學家不僅將神的神聖能量稱為『一』，而且將其稱為『多』」。^[39] 他從陽光作譬喻，太陽及其光線只有一個，但被照到的人，可體會到其分別多樣地賦予溫暖、光明、生命和生長之力。同樣，神聖能量是一無限本體，人卻看到其化為宇宙萬物的多樣性。其實多元的萬物，源於一體的能量，這一體的能量來自永恆無限而不可知的上帝本質。

帕拉馬斯用太陽和太陽的光與熱作譬喻，來說明上帝的本質和上帝神聖能量的關係。太陽本身永在發出光和熱，遍及於大地，是太陽性質的彰顯和臨在，人和萬物可參與在光熱之中，體會認知太陽。然而太陽本身超越大地之上，人不能接近太陽及直接理解太陽之本質，但由光和熱即可明白太陽的特性。太陽的光和熱，和太陽本身不可分割，是太陽的特性。由此例可明白，人不能認知上帝本身，但可參與到上帝的能量中，

得體會證知上帝之本質。

帕拉馬斯說：「正如太陽，從不減弱地賦予溫暖和光明給參與者，擁有基本的能量，作為一切活動之自然目的。同樣地，神聖的溝通從不減弱地常存於參與者中，是上帝自然和本質的能量，這是非被造的能量。……只有那建立道路追求超自然及神聖榮光的人，純粹參與了恩典，因此與上帝結合在一起。其他所有事物都是創造性能量的效果，恩典使其從無變成有，是一無償之禮物，不同於從上帝恩典之名而得燦爛榮光者。」^[40]

這裡帕拉馬斯用太陽之例說明，上帝的能量是非被造的，供應給一切萬物，是一禮物，但只有追求上帝恩典的人，可與上帝結合而得經歷神聖的燦爛榮光。他繼而說：「聖靈臨在所有人身上，但對於那些被淨化了情慾的人來說，他展示了自己的力量，然而不會對那放任罪性污點去困擾智力的人顯明」。^[41] 由此說明未潔淨罪污的人，不明上帝的能量，然而被聖靈淨化的人可體會證知上帝的能量。

但上帝的本質仍不可被認知，他說：「任何享受神聖光輝的人都不會參與造物主的實質，因為沒有、也不存在任何受造物有能力認知造物主的本質。更重要的是，任何享受神聖光輝的人都不會參與造物主的實質，因為沒有、也不存在任何有能力感知造物本質的受造物」。^[42]

神聖能量是一體多元

上帝的本質是獨一的，如何解釋宇宙萬物繽紛多樣的運動呢？帕拉馬斯認為這多元的萬象來自上帝在萬物中運作的自然能量 (natural energies)，他指出：「上帝的本質只有一個，但光線有很多，發放時以適合參與者的特有方式放出來，其眾多複雜性來自各接受者的不同容量。進一步言之，這本質其實是超級的本質，我相信無人能否定，這本質放出的能量或眾能量，就是這些光線，而人可參與其中，雖然其本質仍是不能參與的」。^[43] 這些光線代表事物的本性，他說：「那麼這光，……就是一『自然本性的符號』 (natural symbol)，……自然本性符號總是與各種符號的本性共同存在」。^[44] 他用符號一詞，應是

指萬物展示的各種現象，上帝創造天地，就像一複雜多彩的圖畫，神聖榮光是貫注在其中的共同本性，彰顯多元的符號，是宇宙本體榮光的展示。每當「自然本性的符號被知時，神聖超越的奧秘也變得可知。……進一步言之，神聖事物只能通過參與而被知。」^[45]

帕拉馬斯試圖調和統一性和多樣性，從世界的屬性推論，統一性和多樣性必須在上帝中共存。多樣化的行動植根於一個共同的本體，即神聖光能，而這些行動屬於表現形式。他說：「如果物質不具有不同於自身的能量，它將是完全沒有實際存在，只是頭腦中的一個概念。」^[46] 上帝的神聖能量，貫注在物質中，是其實際存在的基礎。帕拉馬斯所探討的形上學問題，對能量的關注不僅涉及上帝和創造物的存在方式的關係，且是上帝可被認知及參與其中的依據。上帝本質是不可知的奧秘，但祂發出的神聖能量，即其榮光，是萬有存在的共同本體，是可知和可參與的。

帕拉馬斯並將這一切連結於上帝的三位一體：「由於上帝的獨特天命 (providence) 和美善，而按祂神聖旨意對一切事物存在都有不同安排，……由此賜予了實體、生命和智慧，都是共同的聖父、聖子、聖靈。根據我們所認為的每一種善良和神聖的意志，聖父、聖子和聖靈與賦予物質、生命和智慧的能量和力量是同一的。祂將這些稱為無限和不可減少的交流，不屬於所有受造物，教導說這些是賜給參與者為其內在本性。」^[47] 聖父、聖子和聖靈的三一奧秘彰顯在神聖的能量中，等同賦予物質、生命和智慧的能量。由此顯明一種超越而又內在的上下一貫性。

超越同時內在的神學架構

總結言之，上帝本身是超越而必然存在，通過萬物本體的神聖光能，使人可知其能量，是一切事物的存在本體。萬物是神聖能量展示的多種符號現象，事物的多元存在，是以神聖能量為統一之本體，故此一切可見的事物，是在上帝的神聖光能中一體相關。

這神學建構是在肯定上帝本質的超越性時，同時確定上帝創造萬物的能量，內在於天地人之中，這能量與上帝的性情位格不可分，故人可

以從萬物本體的能量，參與到上帝的性情之中，而了解上帝是有性情的存在。因此人可以在任何地方，把握上帝性情位格內在於天地。帕拉馬斯說：「儘管很明顯地上帝超越一切，然而上帝完全彰顯在每一種神聖能量中，故此我們在每一種神聖能量中都可見祂的名。……感謝祂的不可分性及超自然的純粹簡樸性，可確定祂並不超越各能量。」^[48] 上帝完全彰顯在能量中，並不超越神聖能量，說明內在於天地萬物中的神聖能量，就是上帝本身的彰顯，不是上帝的本質，卻是上帝能力和性情的顯示。由此，人可認識和體驗上帝，靈修中經歷的榮光，都具上帝的屬性。

多瑪斯漢密頓 (Thomas Hamilton) 指出：「透過祂的能量，上帝接觸人，尋求在任何地方與每個人建立性情位格間的融合。這種理解使我們能夠將上帝的內在性和可參與性的維度，加入到上帝的超越性、及不可參與性概念上，即上帝的神聖本質中。……上帝的神聖能量是上帝親自降臨到各處，與我們見面並擁抱我們。這是上帝的真實性情位格內在於整個宇宙中，透過此上帝使我們在任何地方都可以與祂融合。……」^[49]

如洛斯基 (Lossky) 所言：「東正教觀念認為，上帝的神聖能量存在於一切事物之內和之外。」^[50]

John Cheng 總結地指出：「帕拉馬斯的聖格列高理所論的上帝，是一位超越而內在的上帝 (transcendent-immanent God)，祂的本質是超越的，但同時透過祂的能量對我們來說是內在的。因此，帕拉馬斯的上帝可以被稱為『神聖超越／內在的存在』或『神聖本質／能量的存在』 (Divine transcendent-immanent being or the Divine Essence-Energy Being)。這種超越內在的上帝概念幫助我們更好地理解上帝如何同時向我們隱藏和顯現。它為我們提供了一種真正的基督教內在論，因為它擴展了我們傳統的柏拉圖先驗傾向的視野，將超自然主要等同於超越。」^[51]

君士坦丁堡大公會議 (Constantinople Council) 確立為教義

1351 年 君士坦丁堡大公會議



(Constantinople Council) 正式批准了帕拉馬斯提交的《信仰宣告》(Confession of Faith)，成為東方正教的基本信條，公開承認這是正統信仰的教義。內容是帕拉馬斯將上帝的能量與上帝的恩典和力量聯繫起來，上帝透過這些恩典和力量與我們建立了親密的結合。

1. 上帝的「本質」和「能量」或「眾能量」之間存在著區別 (*diadrisis*) (以單數或複數形式提及後者同樣合法)。
2. 神的能量不是被創造的，而是非被創造的 (*akistos*)。
3. 非受造本質與非受造能量的差異，在任何方式都不會損害神聖的單純性；因為上帝本身不存在「複合性」或「綜合性」 (*compositeness or synthesis*)。
4. 「神性」(*theotis*) 一詞不僅可以指上帝的本質，也可以指上帝的本質能量。
5. 本質相對於能量而言享有一定的優先性或優越性，因為能量來自本質。
6. 人可以參與上帝的能量，但不能參與上帝的本質。
7. 人類可以以光的形式體驗神聖能量。這種光雖然是透過人的肉眼看到的，但它本身是非物質的、「可理解的」(*noeron*)、且是非被造的。在他泊山 (Mount Tabor) 上顯聖容 (*Transfiguration*)，乃是向使徒顯現的非受造之光，我們的聖徒當今在祈禱時看到了，這將在義人在終末復活時照耀他們。因此它具有末世論的特徵：它是未來新時代之光。
8. 任何能量都不應與一個神聖位格相關聯，而排除其他兩個位格，但三位一體的所有三個位格共同分享這些能量。

東正教教義與中華神學

東正教神學這神學觀點，以上帝自在之本質超越天地人之上，是宇宙之「本」，不能被認知。然而上帝發出神聖能量，創造天地，且存在於一切事物之內，這上帝神聖能量的內在性，成為天地人的本體。上帝自在本質作為宇宙之本是奧秘，上帝神聖能量作為天地萬物之本體，是人

可體知，上帝在歷史上的救贖行動是人可經歷。

用中國哲學理念看這神學，可有三層次：

1. 上帝本質之「超越自在」性，可從「無極」、「道法自然」、「道常無名」及「上天之載，無聲無臭」^[52]等理念去理解。
2. 上帝發出的神聖能量，及其創造天地，和維繫生育萬物的能力與秩序，可從中國哲學理念如「道」、「氣」、「天理」、「生生不息」等來理解。
3. 上帝對人的啟示和救贖，可用「示」的理念表達，中文「示」字常與宗教活動相關，在甲骨文已出現，據葉玉森的研究：「示從一，象天，謂恍惚有神自天而下」^[53]，是可指神聖維度的真理，在人間顯示。此外也可用「天命」的理念理解，「天命」指上天的意志臨在於人，對人有所命令，如舜作歌云：「敕天之命，惟時惟幾」^[54]，意謂要謹慎上天的命令，看時機而做事。《書經·盤庚上》：「先王有服，恪謹天命。」^[55]指古先王有遵守的規則，他們都非常謹慎地順從上天意志所下達之命令，又如《中庸》云：「天命之謂性。」^[56]指上天之旨意，通過人性指示善道和教育。

東方正教的神學，以上帝超越而又內在的思路，和中國的天人合一哲學的結構相遇；從中華神學反省，中國哲學和東正教神學論宇宙之「本」，均是奧秘，論天地人的「本體」。東方教父及神學家提出「神聖能量」，中國儒家哲學提出「太極」、「浩然之氣」、「天地正氣」，兩方理念在義理上接近，可建立共融相通之本體論，而互相會通。下一步將可作理論上的建立。

^[1] St. Gregory of Nyssa, *Against Eunomius*, 126.

^[2] Megas L. Farandos, "The Energies of God", *The Orthodox Teaching on God*, (Athens:1985), Chapter 7, p.423. <https://www.linkedin.com/pulse/energies-god-megas-l-farandos-athens-university/>

^[3] Ibid.

^[4] 《孟子·公孫丑上》。

^[5] 《莊子·知北遊》。

^[6] 《莊子·達生》。

- [7] Benedicta Ward trans., *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection* (Volume 59) (Liturgical Press, 1984).
- [8] 參考 J. Meyendorff (edit.) Gregory Palamas, *The Triads*. With an introduction by Meyendorff, Selective Translation of Meyendorff's Critical Edition of the Triads (*Defense des saints hesychastes*). by Nicholas Gendle. (New York: Paulist Press 1983) p.8.
- [9] 參考 M. T. Hansbury, Hesychasm, edited by Paul Kevin Meagher, Thomas C. O'Brien, and Sister Consuelo Maria Aherne, *Encyclopedic Dictionary of Religion*, Volume F-N, 1979. p.1660.
- [10] Études Byzantines (Byzantine studies), vol.5, 1947, 123. English translation from John Meyendorff, *A study of Gregory Palamas*, tran. George Lawrence, (NY: St. Vladimir's seminary press, 1964), p.19.
- [11] 司馬承禎，《坐忘論》，《正統道藏》，太玄部，（台北：新文豐，1977）第38冊。
- [12] G. E. H Palmer, Kallistos Ware, Philip Sherrard, ed., *The Philokalia: The Complete Text*. Vol.4. (London: Faber and Faber, 1982) p.117.
- [13] Ibid, p.341.
- [14] Ibid, p.37.
- [15] Vladimir Lossky, *The Vision of God*, (NY. St. Vladimir's Seminary Press, 1963) p.11.
- [16] 《聖經·彼得後書》，1:4。
- [17] 參考 New Testament Greek Lexicon - New American Standard, 2 Peter 1:4 https://biblehub.com/lexicon/2_peter/1-4.htm
- [18] 同注 [16]。
- [19] St. Gregory Palamas, *The Triads*, 3.1.12 & 3.2.13, 73 & 99.
- [20] St. Gregory Palamas, "On the Entry into the Holy of Holies II.," Christopher Veniamin, Ed. Waymart, *Mary the Mother of God: Sermons by St. Gregory Palamas*. (PA: Mount Thabor Press, 2005) p.48.
- [21] Megas L. Farandos, "The Energies of God", *The Orthodox Teaching on God*, (Athens: 1985) Chapter 7, p.423. <https://www.linkedin.com/pulse/energies-god-megas-l-farandos-athens-university/>
- [22] St. Gregory Palamas, "On Faith," hom. 8, *The Homilies of Saint Gregory Palamas*, vol.1, ed. by Christopher Veniamin (South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 2002) p.89.
- [23] 《聖經·提摩太前書》，6:16。
- [24] St. Gregory Palamas, "On the Transfiguration II," *The Saving Work of Christ: Sermons by Saint Gregory Palamas* (Waymart, PA: Mount Thabor Publishing, 2008), 55.
- [25] 《聖經·約翰福音》，1:14；《聖經·腓立比書》，2:7。
- [26] Hans Boersma and Matthew Levering ed., I, (Oxford: Oxford University Press, 2015) p.137.
- [27] Theophanes Archbishop of Nicæa, Nicolaus Cabasilas, Gregorius Palamas, *Patrologia Graeca*, 150, col, 932D. 英譯參考 Vladimir Lossky, *The Vision of God*, (New York: St. Vladimir's Seminary Press.1963) p.156.
- [28] Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, A Critical Edition, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz, C.S.B, Studies and Texts 83, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988) Chap. 75, p.171.
- [29] Aristeides Papadakis, Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351, Greek, Roman, and Byzantine Studies, University of Maryland, September, 1969, p.339. <<https://grbs.library.duke.edu>> article 對照另一英譯，來自 Kallistos Ware, God hidden and revealed: The apophatic way and the essence-energies distinction, *Eastern Churches Review*, 1975, Vol. 7, pp.125-136. 130-131.
- [30] Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, p.128.
- [31] Thomas Hamilton, "Energies of the Trinity: The Energies as Tripersonal Communion in Gregory Palamas" — The doctrine of the Divine Energies is significant not only as an account of how God manifests Himself to man, but also as a basis for understanding His trinitarian life. *Rule of Faith Orthodox Journal*, Vol 1 — November 2019, p.13.
- [32] 《聖經·彼得前書》，1:8。
- [33] 《聖經·羅馬書》，1:20。
- [34] 《聖經·約翰福音》，3:3，6。
- [35] Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, p.91.
- [36] Ibid, p.78.
- [37] Ibid, p.74.
- [38] Saint Gregory Palamas, *Triads* 3.2.7.
- [39] Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, p.68.
- [40] Ibid, p.92.
- [41] Ibid, p.93.
- [42] Ibid, p.94.
- [43] Saint Gregory Palamas, *Triads* 3.2.13.
- [44] Ibid, 3.1.19.
- [45] Ibid, 3.1.21.
- [46] Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, p.136.
- [47] Ibid., p.91.
- [48] Saint Gregory Palamas, *Triads* 3.2.7
- [49] Thomas Hamilton, "Energies of the Trinity: The Energies as Tripersonal Communion in Gregory



Palamas”, “The doctrine of the Divine Energies is significant not only as an account of how God manifests Himself to man, but also as a basis for understanding His trinitarian life.” *Rule of Faith Orthodox Journal* V. 1 - November 2019, p.4.

[50] Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, (New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1976) p.89.

[51] John Cheng, “The Distinction between God's Essence and Energy: Gregory Palamas' Idea of Ultimate Reality and Meaning”, *Ultimate Reality and Meaning* (University of Toronto Press) 21, No.1, 1998, p.61.

[52] 《詩經·執競》。

[53] 葉玉森：《殷虛書契前編集釋》甲骨文中的「示」字理解為「祭祀」的「祀」，（1932）一卷，頁4。

[54] 《尚書·皋陶謨》。

[55] 《書經·盤庚上》。

[56] 《中庸》一章。

Unity of Heaven and Man and Rapport with God Theology of Heaven-Earth's Righteous Qi (Part 3)

The Divine Energeia Theory of St. Gregory Palamas

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

Abstract: From Cappadocian Patriarchs to St. Maximus, Eastern Orthodox thinkers believed that God is not only one embodiment of truth in three personalities, but a self-nature of perfect goodness. Divine *energeia* is God's perfect goodness manifesting His "ambience of essence". They believed that through their "meditation" practice, God's glory and *energeia* can be seen. Contemplation sanctifies one's inner

being, erases worldly worries, as the quiet gaze of a purified heart fixates upon God's crystal-clear glory. As Eastern Orthodox theologians' representative, St. Gregory Palamas repulsed Western scholastic theological attacks by his Eastern meditation spiritual experiences. He believes he could see God's "glorious realm" during deep meditation, shares God's divine nature, and actualizes his sanctification, becoming a "*partaker of the divine nature, having escaped the corruption that is in the world through lust*". The 1351 Council of Constantinople formally recognized and approved the "Confession of Faith" as Eastern Orthodoxy's basic creed that Palamas submitted. In this doctrine: God's *energeia* is uncreated; "divinity" refers not only to God's essence but also His essential energy. Man may participate in God's *energeia* but not in God's essence. In Chinese theological terms, God's *energeia* in Eastern Orthodox theological thinking is akin to heaven-earth's righteousness *qi* theology. Eastern Orthodox theological thinking on God's transcendence and immanence, matches the Chinese philosophy on unity of heaven-man. Chinese theology considers both theories of Chinese philosophy and Eastern Orthodox theology on "origin" of the universe as mysteries; with Eastern church fathers and theologians proposing "divine *energeia*", while Chinese Confucian philosophy proposed "*Taiji*", "noble *qi*", and "heaven-earth's righteous *qi*". Through dialogue, Eastern Orthodox divine *energeia* theology and Chinese philosophy's heaven-earth righteous *qi*, can establish a communion of Eastern and Western spiritual cultures.

Key Words: divinity, God's essence, divine *energeia*, theology of heaven-earth's righteous *qi*, *theosis*

羅國輝以逾越為中心的禮儀時間觀

— 以四旬期聖周禮儀為例

劉 鋒 福建神學院

羅國輝作為天主教禮儀領域的傑出代表，對梵二禮儀在中華文化圈天主教會中的普及做出了卓越的貢獻。在他的積極推動下，梵二禮儀不僅在香港和台灣地區得到了廣泛實施，他還協助推動了中國內地天主教禮儀梵二化的進程。在推廣中文彌撒、培養禮儀人才，以及編纂和翻譯禮儀經本等方面，做出了重要貢獻。羅國輝的禮儀思想總體上體現了梵蒂岡第二屆大公會議禮儀的本土化詮釋，尤其在四旬期和聖周禮儀方面，他從中國教會的立場出發，對適應本土的四旬期及聖周禮儀神學進行了積極的探索與實踐。通過深入分析四旬期和聖周禮儀

的歷史發展、演變意義以及神學反思，羅國輝致力於恢復禮儀的原始精神作為其核心目標。並且羅國輝秉承梵二禮儀改革的原則，強調四旬期及聖周禮儀的整體性，目的是使整個教會預備且經歷基督逾越奧跡的恩典。在四旬期及聖周的禮儀節期中，我們應著重彰顯積極悔改、皈依基督、踐行愛德的精神內涵。基於此，羅國輝以逾越為核心，進行了精煉而深刻的總結，旨在

幫助教會深入理解和領悟四旬期及聖周禮儀的核心要點與深遠意義，進而促使教會更有意識地參與到這一重要的禮儀節期之中。

一、梵二對四旬期聖周禮儀的繼承與革新

摘要：羅國輝的禮儀神學思想體現了梵蒂岡第二屆大公會議禮儀改革的精神。尤其在他的著作《逾越——四旬期聖周禮儀的沿革及意義》中，他以四旬期聖周禮儀周期作為研究對象，突出了「逾越」作為禮儀核心的重要性。羅國輝從歷史演變和禮儀神學兩個維度深入探討了禮儀的深層含義，從而加深了我們對四旬期和聖周禮儀的全面、深入理解。羅國輝認為，在保持四旬期和聖周禮儀整體性的同時，還應當注重禮儀的簡明性，使其形成一個整體，突顯出慶祝基督逾越奧跡的重點。他進一步關注禮儀的本土化問題，強調必須深入理解教會禮儀與地方文化的內在聯繫，尋找兩者之間的互融焦點，進而發展出一種融合模式。這為四旬期和聖周禮儀的本土化提供了寶貴的啟示，並有助於推動教會禮儀在不同文化背景下的傳承與發展。

關鍵詞：羅國輝；逾越；四旬期聖周禮儀；本土化

四旬期及聖周禮儀是為慶祝耶穌基督的逾越奧跡而設立的。初始階段，四旬期及聖周禮儀在東、西方教會互相影響、借鑒中逐漸發展成型，體現出既簡明又兼具整體性的特點。可惜到了中世紀，教會經歷黑暗時期，禮儀層面的墮落自然也是不可避免。因著種種的因素，四旬期

及聖周禮儀之原意幾乎消失殆盡，只剩下徒有虛表的恪守時間。直至梵蒂岡第二次大公會議，對禮儀進行前所未有的徹底革新，其目的是要恢復施行禮儀的真諦，通過梳理四旬期及聖周禮儀的歷史沿革，提煉出禮儀所強調的核心，在保有禮儀傳統的基礎上，做出符合時代意義的革新。

（一）預備進入逾越

早在第二世紀時，教會每年在耶穌死而復



活的逾越節舉行禮儀性的紀念活動。「為準備慶祝基督死而復活的逾越節，也就是準備施行入教聖事，亦即已受洗者與將受洗者一起，準備新生。初時一天、兩天，繼而一周、三周，以至後來發展成六周到四十天，即四旬期。」^[1]因此，四旬期可謂是逾越節的預備期，羅國輝指出：「四旬期是整個教會『慕道』、『更新』準備逾越的歡欣時期；因為『慕道者』加緊準備迎接洗禮，全體信友也切實奉行祈禱和仁愛的工作，洗心革面，與主和人修好，重獲天主鍾愛子女的恩寵。」^[2]可隨著教會的發展，四旬期的原本精神漸漸衰弱。六世紀時因成人入教的減少，故成人慕道禮就失去意義，隨之增設嬰兒洗禮則改為平日舉行。進入九世紀，洗禮從逾越節中分離出來，與之相關的四旬期禮儀徹底瓦解，僅剩下為逾越節做準備的虛名。

直至梵二後四旬期的禮儀精神得以復興，恢復了四旬期為逾越節作預備的重要作用。在《禮儀憲章》109條便提到，「顯示四旬期的雙面內容，就是藉著紀念和準備洗禮，並藉著『補贖』，讓信友更熱切地聽取天主聖言，並誠懇地祈禱，以準備慶祝逾越奧跡。」^[3]羅國輝也強調，「四旬期是整個教會，包括候洗者和教友在逾越節前的慕道期，為使我們再一次在基督內逾越。」^[4]為了配合四旬期禮儀精神的恢復，做出了許多相關的調整。如1970年出版的新《羅馬彌撒經書》對四旬期的禮儀進行了修訂。又於1972年出版了《成人入教禮典》，重整了入教聖事並注明成人洗禮正常的時間就是在逾越節，為入教聖事而預備的四旬期也重新被重視。為了這預備期達到更好的效果，羅國輝提到在「四旬期內，全體教友在福音的光照下，勵行靈修操練，即以讀經祈禱、反省懺悔，與天主修好；並以守齋克己，操練和重整自己的內心傾向，以達致清心寡欲；及履行愛德，好能與人和好共融。」^[5]對於教友而言，這是全方位、多幅度的靈性更新，使人向上與天主的關係修好，向內使自己的生命更新，向外與他人和諧共處。同時教友們在四旬期的操練，將成為候洗者的美好榜樣與見證，使整個教會都彼此偕同為慶祝逾越節做準備。

（二）聖周慶祝逾越

「主苦難聖枝主日」是開啟聖周的日子。早期羅馬禮的教會在這日的禮儀是以「苦難主日」為中心，直至中世紀羅馬禮逐漸被「聖枝主日」的傳統影響，在1570年的羅馬彌撒經書中將原本「主苦難聖枝主日」的稱呼簡化為「聖枝主日」，這使得聖枝遊行被強調，從名稱上弱化了榮進聖城是為了朝向逾越奧跡的意義。隨後因著樹枝的遊行的發展，「混雜了當時人們對棕櫚樹等樹枝的驅魔或吉祥能力的迷信，而產生了祝福樹枝的習慣。」^[6]

梵二後對聖周禮儀進行重整。羅國輝提到，對於本禮儀日的重整，首先體現在名稱之上。1970年的羅馬彌撒禮書中，「恢復了羅馬禮於750年對這主日的稱呼：『主苦難聖枝主日』。這改變並非為復古，而是把這主日的意義重新正確地表達出來，即基督榮進耶路撒冷的事跡不是、也不能單獨存在，而是與祂的救世苦難和復活構成一體，絕對不能分割。」^[7]因此，將「聖枝主日」更名為「主苦難聖枝主日」，突出了耶穌榮進聖城的事件，強調了基督開啟救世苦難和復活工作的意義，而非僅僅慶祝聖枝遊行。但因聖枝遊行已深入人心，並且樹枝作為禮儀上的記號確實可以達到紀念主榮進聖城的作用。羅國輝建議，在舉行聖枝遊行時，「千萬不要在禮節上喧賓奪主，玩弄樹枝的繁文縟節和花樣。最重要的是簡單地舉行聖枝進堂，然後專心聆聽主苦難聖死的福音和舉行主的逾越聖祭。」^[8]其次，重整體現還在對禮文中帶有「驅魔致福」的內容作出調整。現今的禮文已完全除掉為樹枝祝福而帶來任何作用的詞匯，使民眾的誤解得以消除。最後，重整還體現在對「苦難主日」傳統的重視，從選讀經文方面就突顯出苦難的主題，特別在梵二後又加入依撒意亞書中關於受苦僕人之歌的經文，表明基督甘心聽命，以苦難救世。除此之外，包括集禱經、獻禮經、頌謝詞和領主後經，都應反映出苦難主日的主題，使基督榮進聖城為要實現逾越奧跡的本意被強調。

（三）逾越節三日慶典

羅國輝提到：「逾越節三日慶典，不單是聖

周，更是整個禮儀年的高峰。」^[9] 在三日慶典的每一日有著不同的重點，使基督逾越奧跡的不同角度得以顯露，信友在禮儀中得與基督的逾越奧跡同化。在聖周四的黃昏後^[10]，以紀念主的晚餐作為開始，藉著守齋和祈禱更好地指向基督的苦難聖死（聖周五），被埋葬（聖周六）。而聖周六的夜間禮儀^[11]，被視為逾越節三日慶典的高峰，同時也是復活主日的首要禮儀。當夜舉行的入教聖事，包括聖洗、堅振和聖體，使全體教友與候洗者一同重溫、領受基督的逾越奧跡，直到復活主日的第二晚禱，整個逾越節三日慶典才宣告結束。逾越三日的禮儀在歷史上也一度沒落，陷入繁複難明的錯謬中，直至梵二禮儀改革方才重獲「新生」。

逾越三日慶典以聖周四黃昏後的禮儀作為開始。羅國輝指出，這日的禮儀稱為主晚餐黃昏聖祭「是以一台簡潔的感恩祭來開始逾越節三日慶典，並幫助信友跟隨基督，亦步亦趨進入祂的逾越奧跡」^[12]。時間一定是在聖周四的黃昏舉行，因為按著猶太人的傳統從日落開始計算新的一日，因此聖周四的黃昏其實已經進入聖周五。羅國輝強調：「主晚餐黃昏聖祭」，實際就是以感恩聖祭紀念、宣告基督的死亡，又慶祝祂的復活，並期待祂的再來。行此禮儀時要清楚表達「主晚餐」與逾越奧跡的整體關係，不可將其脫節為一項，「故此禮節上務求簡單而莊重，以舉行感恩祭（宴）為主，而輔以有意義和實際的愛德獻禮，或名實相符的濯足禮，儘量把一切繁文縟節減去，而讓主的聖餐祭清楚地顯露其內容和意義，並協助信眾藉著參與基督的救世祭獻，而與基督同行，進入逾越三日慶典的信仰經驗當中」^[13]。

聖周五的禮儀保持古典的特色，梵二後羅馬禮書中將其稱為「主苦難的瞻禮六」。羅國輝指出，聖周五禮儀的重點「不在乎舉行什麼禮節，而是在嚴齋、讀經、祈禱當中，經驗基督在十字架上的逾越。這決不是周年的『追悼』，而是為『慶祝』主苦難逾越的奧跡，因為基督確實已經過苦難死亡而復活了，祂已經藉死亡戰勝了死亡，故此，聖周五是救恩史在禮儀年曆中的運作，即在時間和空間當中，基督藉聖言和祈禱繼

續在我們身上施行祂藉十字架所實行的救贖」^[14] 因此，如果僅在聖周五的禮儀中強調基督受難的悲慘，那便是對整個逾越奧跡的片面解讀。羅國輝明確指出，聖周五禮儀的核心在於聖道禮，通過當天所選讀的經文，我們得以沉思基督整個逾越奧跡的深意。隨後以「信友禱文」和「朝拜十字架」，作為對聖道禮的回應，旨在幫助我們更深入地祈禱和默想。聖周六是基督被葬於墳墓的時間，基督徒可以在安靜中默想，寧靜地等待為的是更好地迎接基督榮耀復活的神聖時刻。

逾越節守夜慶典是復活主日的核心，以施行入教聖事為高峰。羅國輝強調，此聖事不僅讓候洗者經歷死而復活，也使教友通過重宣聖洗誓願和灑聖水得到逾越更新。梵二後的《禮儀年曆總論》（29）說明逾越節守夜慶典的禮儀一定要在入黑後舉行，並在日出前完成。逾越節守夜慶典應在夜晚舉行，直至日出前結束。儀式以「燭光禮」開始，強調光的象徵意義，象徵基督復活驅散死亡的黑暗，為世界帶來光明，指向入教聖事的逾越時刻。施行聖洗聖事表達出死入生的經驗，教會借用「水」的元素，表達受洗者參與基督的死亡，和與祂一同復活。羅國輝提及教會傳統的洗禮方式是浸洗，亦是首選的方式，因為浸洗能更有益使受浸者體驗到出死入生的感受。最後藉著聖體聖事使基督徒與基督完全結合，成為其肢體。新教友通過獻呈餅、酒和愛德獻禮，表達他們成為天主子女的身份，並參與基督的祭獻。

二、羅國輝對四旬期聖周禮儀的理解與實踐

羅國輝強調四旬期與聖周禮儀是教會整體的行動。體現出整體教會參與的幅度，最終在入教聖事的施行中達致高峰。可以說，這段時間就像是教會每年的神聖慕道期，讓候洗者、悔罪者以及已經皈依的教友共同體驗基督的逾越奧跡，並在基督內成為新人。四旬期和聖周禮儀的整體性意味著，在這個禮儀節期中，應當將禮儀視為一個整體來對待，而不是將其拆分成獨立的片



段。相反，應從宏觀的角度推進禮儀的進程。至於簡明性，則指出每項禮儀都應摒棄複雜和多餘的部分，僅保留那些簡潔且能突出核心意義的元素。

（一）禮儀的整體性

羅國輝認為「四旬期的目的是為準備在逾越節慶祝逾越奧跡，因此，這時期的禮儀基本內容有：一、是為候洗者準備在逾越節舉行入教聖事，同時也為教友重溫洗禮的經歷；二、是藉著悔改補贖（這裡當然是包括施行修和聖事、齋戒抗誘、行愛德等等），以獲得真正皈依的效果；但歸根結底，就是以天主聖言為生活基礎，在祈禱的動力之中，不斷死於罪惡，而具體的活於基督。」^[15]

在禮儀方面體現出它的整體性。自四旬期的首主日候洗者需經歷「甄選禮」，象徵著天主通過教會的甄選，引領他們邁向新生。在四旬期的第三、第四和第五主日，分別舉行「考核禮」，以此審視信仰。在考核禮時，主教將親自為候洗者祈禱並施以傅油，祈求天主賜予他們悔改和皈依的力量。此外，為了協助已皈依的教友善度四旬期，教會每年在四旬期之初舉行「聖灰日」，提醒教友們在四旬期應當通過守齋、克己、讀經、祈禱以及實踐愛德來操練身心，重新皈依基督，並在這一過程中不斷與自己、天主和他人和解。

四旬期禮儀的整體性體現在生命操練，人們通過讀經祈禱、守齋克己，以及積極實踐愛德的方式操練自己，預備自己朝向基督的逾越奧跡。首先，在讀經祈禱方面，常配合「拜苦路」的方式，其基本結構包括閱讀聖經、默想和祈禱，幫助人們跟隨基督，踏上逾越的旅程。其次，通過守齋克己操練基督徒的意志，在四旬期以守齋的方式克勝欲望的捆綁和各樣誘惑。教友們也可按著十誡、四規、八福作為對照省察己身，藉著懺悔、自省，徹底檢視罪根，通過痛悔、定改、補贖使生命得以重整。最後，是履行愛德，可以《要理問答》中的「神形哀矜」為遵行的方向。具體的內容可延伸為福傳、環保、維持社會和世界的公義、締造和平，以實際的愛德行動與人和好共融。無論是為候洗者設計的四旬期禮儀，還是

為信友推崇的靈性修煉，都揭示了一個共同的目標，即四旬期是教會在這期間要做好充分的準備迎向基督的逾越奧跡。

與四旬期一樣，羅國輝指出：「主苦難聖枝主日」的「重點不是聖枝的會景巡遊，而是以遊行進堂舉行聖祭來紀念和參與基督榮進耶路撒冷以完成十字架的救世工程。這遊行是基督和我們一起的步伐，為走向真正的逾越奧跡。」^[16]我們應當強調，樹枝本質上是禮儀的象徵，用以紀念耶穌榮進聖城去面對苦難受死的。羅國輝指出，在聖枝遊行進入教堂之後，會誦讀耶穌受難的福音，並提供反思性的講道。會友們則通過祈禱和默想來回應。因此，這日的主題絕不能是樹枝遊行，而更應強調耶穌去迎向苦難。出於禮儀的整體性，在這「苦難主日」其他的禮儀細節中都得突出高舉基督苦難聖死的內容，使之幫助會友們在身心上做好準備，迎接聖周的慶祝活動。

逾越節的三日慶典是慶祝基督逾越奧跡的核心所在。梵二後的禮儀年曆總論中提及，「逾越節三日慶典就是紀念和慶祝基督的聖死和復活，是整個禮儀年曆的高峰。」^[17]羅國輝強調了逾越節三日慶典整體性的重要性。他特別提到了聖周四的主晚餐黃昏聖祭，並強調「在舉行這禮儀時，務要清楚表達『主晚餐』與逾越奧跡的整體關係，千萬不要陷入純教義或倫理感性的慶祝^[18]。關於聖周五，它是紀念基督的苦難聖死，羅國輝也強調：「聖周五與整個逾越慶典是同一個逾越奧跡在時空中的實現，故此，聖周五的慶典要反映出整個逾越的事實，而不能斷章取義。」^[19]而聖周六是基督在墳墓中的時刻，在這日教友們在默想中預備。直至逾越節守夜慶典的到來，當夜的儀式以點燃燭光為序幕。接著，聖道禮通過誦讀與逾越節主題相關的聖經經文，重溫救恩的歷史。講道內容旨在闡明基督的死而復活與入教聖事以及基督徒生活的緊密聯繫。接著以簡潔而莊重的入教聖事，將禮儀推向高潮。羅國輝提及，「施行洗禮和堅振是逾越奧跡的實現，藉著參與這聖事，整個教會重新逾越。……聖餐祭更是逾越節的實現，是入教聖事的高峰；

在聖體聖事中基督徒與復活的主完全合而為一，具體地參與基督的新生命」^[20]。

（二）禮儀的簡明性

原初教會的禮儀都具有簡潔明瞭的特徵，隨著歷史的發展，使禮儀在日臻完善的同時，也難免陷入繁復，甚至出現一些附會的禮節，導致禮儀原初的精神被埋沒。四旬期聖周禮儀在歷史中的發展也同樣遇到類似的問題。羅國輝在梳理四旬期聖周禮儀的歷史和意義時，不但強調其整體性，也強調每一項禮儀的簡明性。可以說不論是四旬期的預備，還是聖周的每一日，都分別有禮儀所強調的中心，同時每項的禮儀又都清晰地指向慶祝基督逾越奧跡這一主旨。既不能將禮儀分割為獨立的方塊，使其脫離慶祝基督逾越奧跡的主題，亦不能將禮節重複堆疊，或是因注重細枝末節而忽略了重點表達慶祝基督逾越奧跡的內涵。

根據以上所提出的原則，可以採取多種的方法使四旬聖周禮儀的簡明性得以突顯。為了強調四旬期期間教會整體慕道、預備的意義，應對不屬該主題的禮節進行簡化或改良，例如羅國輝談及「聖灰禮」時，表示該禮儀原是為公開悔罪者而設的，後因私下告解的盛行，犯嚴重罪行者多選擇私下告解，而「聖灰禮」漸漸被視為一種謙遜、做補贖的神修方式和個人德行的彰顯。1091年教宗吳爾班二世更是將「聖灰禮」推廣至全體信眾，在四旬期首主日前的星期三施行，至此「聖灰禮」已失去原本的意義。但由於該禮儀經過長時間的流傳已經根深蒂固無法取消，只能對其加以改良，以符合禮儀的主旨。羅國輝指出在1970年推出的彌撒禮書中，「已改寫了原本『祝福灰燼』的禱文，使其反映出準備逾越節的意義，如祝福灰燼禱文之一：『……使他們善度四旬期，準備聖潔的身心，歡慶基督死而復活的奧跡。』」^[21] 讀經方面也把創世記3:19，與塵土相關的經文，改為「你要悔改，信從福音」（谷3:15）。以上的調整都是為了使「聖灰日」的禮儀與四旬期的精神協調，反應出四旬期慕道、悔改、準備歡慶基督的逾越時刻。羅國輝整理「主苦難（聖枝）主日」的歷史發展，也同樣表示

「『主苦難聖枝主日』是『神聖的一周』的開始，為紀念主死而復活的逾越奧跡；故千萬不要在禮節上喧賓奪主，玩弄樹枝的繁文縟節和花樣。」^[22] 教堂在舉行主苦難聖枝主日的禮儀時，應簡單地舉行聖枝進堂的環節，之後以「苦難主日」的彌撒進行紀念，以此體現出聖周紀念「逾越奧跡」的完整性，不可太強調聖枝的部分，而忽視了基督死而復活之逾越意義」^[23]。

在聖周四舉行「主晚餐黃昏聖祭」，應以一場簡潔的感恩祭做為中心，進而開啟逾越節三日慶典。羅國輝指出：「至於在歷史中產生的次要或附會的禮節，現已被取消或酌量糾正了。」如濯足禮、愛德的獻禮和恭移聖體都應簡單舉行，旨為突顯感恩祭的重要性，「拆卸祭台」的禮儀更是被完全取消。當羅國輝談到聖周五的禮儀時，指出這日應在嚴齋中讀經和祈禱。其他禮儀如朝拜十字架，不可過分戲劇化而忽視了聖道禮的內容和在十字架前祈禱和默想的重心。另外聖周五最初是不舉行聖祭的，隨著歷史的發展加入了聖祭的環節，但這不符合該日禮儀的核心內涵，因此羅國輝建議：「應該考慮刪去聖周五禮儀中的領主禮，因為這與以嚴齋、讀經、祈禱來紀念主逾越聖死的古老傳統背道而馳」^[24]。

總而言之，梵二後的禮儀改革，所注重的便是禮儀能夠簡樸明瞭地被施行。所以應該引起重視的是，「禮儀上的一個大問題就是禮儀有過多的象徵，而且大部分是無關重要的。……我們對從前過多象徵的情況反應過度，竟把所有象徵一掃而空，轉而借助『說話』以致我們的禮儀變成堆積的『說話』，而忽略了那些最基本的象徵。」^[25] 因此禮儀的簡明性，是要強化每一項禮儀的基本的象徵，透過優化禮儀本身的內容，削弱或是取消某些與禮儀的主旨無關的部分。

三、羅國輝對四旬期聖周禮儀中國化的適應

教會的禮儀在不同地區實施時，不可避免地會面臨與當地文化對話和適應的挑戰。禮儀作為傳達教會信仰和實踐救贖行為的方式，不可能在文化真空中進行。例如，當教會的四旬期



與中國的傳統春節重疊時，便會產生實際的牧靈挑戰。若處理不妥，可能導致教友的信仰（禮儀）生活與社會生活相互脫節，從而產生相互排斥的負面效應。羅國輝根據「羅馬禮儀與文化互融」^[26]的原則，指出要對教會的禮儀與地方文化，進行全面、深入的了解，必須建立在互相尊重和認同的基礎之上，尋找二者的互融焦點，有機地發展出互相影響和融合的模式。

（一）全面深入考量禮儀與文化互融問題

羅國輝認為，必須全面、深入地考量教會禮儀和地方文化互融的問題。他指出，「禮儀節令與當地社會生活文化的互融，必須是全面的牧靈生活，包括全面的信仰生活及其禮儀內容，而不是斷章取義式的折中。」^[27]在十六世紀時教會面臨此問題就採取簡單折中的處理方式。當然在十六世紀時，四旬期的禮儀內涵已經丟失。追溯歷史可知，起初四旬期是為慶祝逾越節（入教聖事）而設的預備期，整個教會藉著四旬期積極慕道、皈依，共同慶祝基督的逾越奧跡。可隨著教會歷史的發展，到九世紀時四旬期慕道性的意義全面崩潰，只剩悔罪、嚴齋、克己與補贖，藉以修德升天堂的熱心神功之風盛行。故此，當十六世紀末，天主教傳入中國時，便將克己守齋作為四旬期的代名詞，將其直譯為「封齋期」，這恰恰是反應了當時教會對四旬期的片面認知和實際的情況。而中國傳統的春節是以歡欣為主調的節慶，人們歡喜團圓、遍訪親友、道賀新春，亦借新春之際表達，四時重啟、萬象更新之意。提倡克己守齋的「封齋期」與歡樂的新春佳節，自然產生衝突。「利瑪竇及其會士順應中國民情而予以免齋，但當時十七世紀中葉的方濟會士及道明會士則反對免齋。最後 1656 年傳信部決議說『該解釋理應守齋，但傳教士可按情況而給於豁免守齋』。」^[28]根據羅國輝的觀點，這樣折中的方式從表面上看暫時處理了問題，但此舉實則破壞了教會自身禮儀生活的內涵，讓禮儀經文無法反應在實際的生活中，又進一步導致了信仰生活與社會生活的脫節。羅國輝所謂全面的信仰牧靈生活，即全面、深入地透析，且回歸教會四旬期禮儀豐富的內涵，也吸收、結合當地節令生活文化

的優良。使被禮儀塑造的生命反應在實際的生活中，特殊節令所突顯地方文化特色亦體現在教會的禮儀中。

（二）在禮儀中體現文化互融的特點

羅國輝強調，在具體的禮儀中須反應出地方節慶的特點。他提及：「禮儀節令與當地社會生活文化的互融，是信仰生活和生命力的發展，必須從現有的禮儀生活，及真實地與當地人民生活交談中，充滿生機地發展出來，而不是辦公室裡的理論作品」。^[29]具體的禮儀實施，如在除夕應時舉行帶有團圓感恩之意的除夕彌撒，感念天主恩德，使眾人能在基督內與天父團圓。反應在除夕團圓彌撒時所用的頌謝詞：「在此除夕，大家團聚的日子，我們更讚美你，感謝你，因為你藉著你的愛子，我們的主耶穌基督，創造了萬物，且在他內加以保存，同時又藉著他，召集我們成為你特選的子女，與你歡欣團聚。」^[30]這段頌謝詞表達了歡喜團聚的氛圍，使信友能夠通過頌謝詞向天主表達讚美之情。在新春的彌撒中，也應當充分融合新春的元素與四旬期的精神，並在頌謝詞中體現這一點。即「主、聖父，全能永生的天主，我們藉著主基督，時時處處感謝你，實在是理所當然的，並有助我們獲得救恩。你藉時令節氣的變化，使萬象更新，充滿活力。聖父，你更藉教會，為我們制定了充滿救恩的四旬期，幫助我們勉力祈禱，履行愛德，洗心革面，以迎向新生。為此，我們聯同天下萬物，天使、聖人，歌頌你的光榮，不停地歡呼。」^[31]在這段的頌謝詞中，不僅看到新年「更新」的意涵，提到對天主在「時令節氣」的時間領域中，祝福他的子民，在這特殊的節慶氛圍中開啟更新的一年。當然在頌謝詞中也體現了四旬期「操練」生命的面向，其中所提及「勉力祈禱，履行愛德，洗心革面，以迎向新生」，「祈禱」是內心的操練，即為「形哀矜」；「行愛德」是行動的操練，即為「神哀矜」，這是基督徒生命整體的操練和預備。而「洗心革面，以迎向新生」的體現出悔罪精神，表達四旬期預備自己以迎接基督逾越奧跡的時刻。

在選擇禮儀中誦讀的經文以及設計的禱文時，也應充分考慮四旬期的禮儀精神，並將其與

新春的更新意蘊相結合，以期達到相輔相成的效果。羅國輝指出：「就在這些本地教會的祈禱和讀經中，信友體驗到上主藉著四時更替，在基督內給予我們團圓、祝福和更新，這一方面是順應本地社會節令民俗並融合其優長；另一方面也給予它基督內救恩的意義，通過基督徒的禮儀慶典，使之成為聖事救恩史的一刻，這也可以說是禮儀、文化互融的好例子，有『移風易俗』、『錦上添花』、『借題發揮』的福傳作用。」^[32]

（三）在信仰生活中彰顯禮儀的塑造

在羅國輝看來，四旬期禮儀的內涵，要在社會的生活中得以體現，是在充分了解兩者的情況下，進行結合、互融，活出被禮儀重整的生命。羅國輝認為：「禮儀節令與當地社會生活文化的互融，必須對自身信仰和當地社會生活文化，有充分的了解、尊重、認同，並活出其優長，尤其當本地教會的信友和牧者具體地在當地社會生活文化中，活出其身份和角色時，自然會結出福傳和牧靈果實，於是，基督信仰、教會及其禮儀節令便不再是與當地社會生活文化無關的舶來品。」^[33]在梵二後教會禮儀得以更新，拉丁禮也重整了四旬期的禮儀，「即藉著紀念和準備洗禮，並藉著『補贖』，讓信友更熱切地聽取天主聖言，並誠懇的祈禱，以準備慶祝逾越奧跡。」^[34]香港教區在結合整體四旬期精神的情況下，又考慮到香港社會環境實際的情況，認為將禮儀禱文中強調「守齋、齋戒」的字眼改換為「克己、行愛德」，更為適宜。在強調克勝私欲、割捨世物、力行仁愛，在與主和好的同時，與自己也與人和好。教友們可在四旬期自行選擇方法，以度克己淡泊的生活，並要履行正義、力行仁愛、周濟窮人等等。按照香港地區的習慣，教友在吃過除夕團圓飯後，到聖堂舉行謝恩彌撒，然後可闔家或邀約朋友一同逛花市，可由堂區的司鐸領隊，以體現其靈修和團體並重的精神。信友還可在除夕彌撒中，獻上餅和酒的同時，獻上春節常用的水果「柑」，取其獻上一年辛勞成果之意，在彌撒後彼此分享，有「分甘同味」之意。一般中國的春節有拜年的習俗，新春期間堂區也可加以仿效，舉行團拜活動，加強肢體的聯結，一次增加信友間

共融與往來。當然，這樣的結合還可根據不同地方的春節習俗進行巧妙結合，使信仰群體在春節期間，自然地在原本的傳統節日當中，以信仰的方式加以表達。

結論

羅國輝以逾越為中心的禮儀時間觀，反應出梵二禮儀改革對四旬期及聖周禮儀的徹底革新。羅國輝對四旬期和聖周禮儀的歷史沿革、演變意義以及神學反思進行了深入探究，他致力於找回禮儀的初心。他強調四旬期禮儀的目的是讓整個教會為紀念基督的逾越節做充分的準備。因此，四旬期期間以悔過自新、皈依基督、施行愛德作為靈修操練，整個教會的成員在相應的禮儀中預備身心。直至聖周到來，教會在禮儀將對基督逾越奧跡的慶祝推向高潮，借助光、水、餅和酒的元素，天主的子民在禮儀中與基督一同經歷逾越。羅國輝指出，四旬期與聖周禮儀在內在上呈現出整體性的特徵。在這一特定的禮儀周期內，各項禮儀應被視為一個不可分割的整體來加以尊重和實踐，而非將其肢解為孤立的單元。與此同時，禮儀的簡明性原則也得到強調，每一項儀式都應去除繁復和不必要的成分，僅保留那些簡潔且能夠彰顯核心意義的要素。並且羅國輝提倡全面的信仰牧靈生活，強調教會禮儀與地方文化的融合。必須在相互尊重和認同的基礎上，對教會的禮儀與地方文化進行全面而深入的理解。在此基礎上，探尋兩者之間的融合點，並有機地發展出相互影響和融合的模式。

[1] 羅國輝：《四旬期及復活期淺釋》（香港：天主教香港教區禮儀委員會辦事處，2004年），第20頁。

[2] 羅國輝：《禮者，履也》（上海：天主教上海教區光啟社，2007年），第39頁。

[3] 《禮儀憲章》，第109條。

[4] 羅國輝：《逾越：四旬期、聖周禮儀沿革及意義》（香港：公教真理學會，1987年），第13頁。

[5] 同注[1]，第27頁。

[6] 同注[4]，第26頁。

[7] 同注[4]，第29頁。

[8] 同注[4]，第32頁。



[9] 同注 [4]，第 145 頁。

[10] 按教會的傳統其實周四的黃昏後即可算為聖周五的開始。

[11] 按著教會傳統已經是主題的開始，而不只是復活節前夕。

[12] 同注 [2]，第 62 頁。

[13] 同注 [4]，第 61 頁。

[14] 同注 [4]，第 97 頁。

[15] 同注 [4]，第 13 頁。

[16] 同注 [4]，第 28 頁。

[17] 同注 [4]，第 119 頁。

[18] 同注 [4]，第 61 頁。

[19] 同注 [4]，第 98 頁。

[20] 同注 [4]，第 129 頁。

[21] 同注 [4]，第 13 頁。

[22] 同注 [4]，第 32 頁。

[23] 同注 [4]，第 33 頁。

[24] 同注 [4]，第 97 頁。

[25] Dennis C. Smolarski：《別這樣舉行彌撒》香港版（香港：天主教台灣地區主教團禮儀委員會和天主教香港教區禮儀委員會編譯，2011 年），第 25 頁。

[26] 本材料摘自趙一舟譯，《羅馬禮儀與文化互融》（台灣，1994 年），第 1 - 45 頁；香港教區禮儀委員會於 2006 年參照美國主教團提供之英文譯本，稍作整理。

[27] 羅國輝：〈基督徒禮儀節令與本地文化的互融以香港教會的經驗為例〉，《輔仁大學神學論集》，1996 年第 110 號，第 555 頁。

[28] 燕鼎思，田永正譯：《中國教理講授史》（台北：台北華明書局出版，1976 年），第 19、49 頁。

[29] 同注 [27]，第 557 頁。

[30] 《農曆新春禮儀（亦適用於四旬期）》（香港：天主教香港教區禮儀委員會辦事處，2010 年），第 2 頁。

[31] 同上，第 11 頁。

[32] 同注 [27]，第 551 頁。

[33] 同注 [27]，第 556 頁。

[34] 《禮儀憲章》，第 109 條；《禮儀年曆總論》，第 21 號。

LAW Kwok Fai's View of Liturgical Time Centered on Passover - Taking the Holy Week Liturgy of Lent as an Example

Liu Feng (Fujian Theological Seminary)

Abstract: LAW Kwok Fai's liturgical theology reflects the spirit of the liturgical reform of the Second Vatican Council. Especially in his book "Passover - The Evolution and Significance of the Liturgy of Lent Holy Week", he took the liturgical cycle of Lent Holy Week as the research object and highlighted the importance of "Passover" as the core of the liturgy. LAW Kwok Fai deeply explores the deeper meaning of liturgy from the two dimensions of historical evolution and liturgical theology, thereby deepening our comprehensive and in-depth understanding of the liturgy of Lent and Holy Week. LAW Kwok Fai believes that while maintaining the integrity of the liturgy of Lent and Holy Week, attention should also be paid to the simplicity of the liturgy so that it forms a whole and highlights the focus of celebrating the Passover mystery of Christ. He further paid attention to the localization of liturgy, emphasizing the need to deeply understand the inner connection between church liturgy and local culture, find the focus of mutual integration between the two, and then develop an integration model. This provides valuable inspiration for the localization of Lent, Holy Week liturgies, and helps promoting the inheritance and development of church liturgies in different cultural backgrounds.

Key Words: LAW Kwok Fai, Passover, Lent Holy Week Liturgy, localization

宋季三朝「士風澆薄」與國運存亡述論

吳業國 華南理工大學

宋末元初著名文學家方回 (1227-1305) 在反思宋季三朝 (理宗、度宗、端宗) 歷史時, 直言「人才消長, 世運之消長系焉」^[1], 王朝政治的興衰和人才的消長緊密相關。

人才的重要性, 成為歷代君主與士大夫群體的普遍共識。然而, 趙宋末年困於人才匱乏, 素有「江南無人才, 未有如今日之可恥」^[2]的時評。有關宋代士大夫群體特徵、黨爭與國運發展存亡的研究, 近些年來, 間有學者關注。

^[3] 本文則圍繞南宋末年限宗、度宗、端宗三朝的「士風澆薄」問題, 探討時論中「江南無人才」的原因及其對當時

士風的影響, 進而分析其與趙宋衰亡之間的關係。

一、「江南無人才」釋義

宋代科舉勃興, 士人踴躍仕進, 加上兩宋三百年間「待士大夫以禮」^[4], 造就了宋代人才繁盛的局面, 受到後人的傾慕。如明代學者徐有貞指出, 「宋有天下三百載, 視漢唐疆域之廣不及, 而人才之盛過之。」^[5] 史學大師陳寅恪指出, 華夏文化歷千載演進, 「造極於趙宋之世」。^[6]

這些都說明在學校、士子的數量以及文化水準上, 趙宋超越漢唐, 然而卻無法解讀南宋末年的孱弱與衰亡。

摘要：趙宋「崇文」風氣涵育中成長起來的儒家士大夫, 素有「心懷天下」之志, 在宋季卻呈現出「賢者」與「不肖者」的顛倒錯位。賢者如江萬里、文天祥、謝枋得等人, 都具有出色的吏治才幹, 懷「致君堯舜」之心, 卻難以改變當時社會中頹敗的士風; 不肖者如梁成大、薛極等人, 破壞了北宋以來士大夫的剛直銳氣, 與構成士大夫主要群體的隨波逐流的「中人」一起, 形成宋季「士風澆薄」的局面, 給宋季三朝政治帶來非常嚴重的惡果。宋季「賢者不得行道、不肖者得行無道」的哀嘆, 注解了宋季「江南無人才」這一時評。「江南無人才」論在宋末被時人集中拋出, 也成為國之必亡的佐證。

關鍵詞：宋季三朝 (理宗、度宗、端宗); 江南無人才; 士風澆薄; 國運存亡

首先, 各個時期人才的數量多寡不均。如, 史臣在《宋史·奸臣傳序》中對宋代人才多寡與消長規律做了概述: 「終宋之世, 賢哲不乏, 奸邪亦多。方其盛時, 君子秉政, 小人聽命, 為患亦鮮。及其衰也, 小人得志, 逞其狡謀, 壅闕上聽, 變易國是。」^[7] 宋季三朝人才更是稀少, 世間多「弊衣菲食, 高巾破履」^[8]的道學君子。

史書讚譽有加的喬行

簡、杜范、李宗勉、吳潛等正人, 也少有建樹。形成「小人得志、君子在野」的局面。

其次, 人才壅塞成為時人共識。端平元年 (1234), 魏了翁應詔上書言事, 向理宗 (1224-1264 在位) 描述北宋元祐年間 (1086-1094) 人才濟濟的盛況, 盛讚司馬光、文彥博、蘇軾、呂公著等人, 理宗心生仰慕: 「元祐人才如此」^[9]。理宗君臣身處的時代, 元祐與乾道、淳熙, 已成雲煙往事, 對人才頹敗毫無良策, 且形勢不斷惡化。到度宗咸淳年間 (1265-1274), 人才譴陋的現象



尤為嚴峻。朝臣程東鳳上書度宗皇帝，表達了自己的激憤之情：「臣伏念國無賢才，何以為治？為治尚不能，況兼欲撥亂乎？臣觀此江南半壁，可謂無人矣」^[10]。

此一「國無賢才」的衰亡局面，使宋亡之際歷經血淚的忠義之士與入元遺民的痛苦尤為深切，其言辭淋漓盡致。民族英雄文天祥縱有救國心，卻只能仰天長嘯「東南那個是男兒」，「甘心賣國人何處，曾識蘇公義膽不？」^[11]可謂義憤填膺。然而，也只能悲歌「哀哉！吾國之無人」^[12]。對於度宗以來的國勢，鄭思肖論道：「權臣持國，士氣沮喪」，最終形成「德祐莫大之禍，不可救藥！」^[13]疆域的日益淪喪使文天祥、鄭思肖、謝枋得等人，憤而抨擊人才壅塞的局面。然而，在宋季危亡情勢下，徒有感嘆與批評，均於事無補。這一讓人窒息、令人絕望的社會環境，使得人才變成了庸才。面對壓抑沉淪的官場，眾多正直擔當的士大夫無所適從，紛紛走向迷茫躑躅。陳亮有言：世間不乏人才，卻「每視人主之心為如何？」^[14]

「江南無人才」論在宋季被時人集中論爭，成為國之必亡的佐證。宋季三朝衰世中的士人，既無盛世的豪情，也無亂世的機遇。「賢者不得行道，不肖者得行無道」^[15]，成為末世風俗。宋季士大夫完全失去了北宋范仲淹、歐陽修、司馬光等「憂樂天下」的責任感與「同治天下」的主體精神，^[16]在人格上呈現出「賢者」與「不肖者」的顛倒錯位。

二、賢者不得行道

古代中國諸多衰世「無人才」的局面，並非人才難得，而是因為忠心耿耿、不合時宜者被壓制和拋棄。從今存史料看去，趙宋末年頗多學養深厚、富有才幹且忠君愛國的士大夫。以下是幾位時賢的不幸遭遇。

江萬里(1198-1275)，字子遠，籍貫江西都昌，少時即「神雋有鋒穎」，理宗在東宮時頗為仰慕，曾經「書其姓名於幾研間」^[17]。寶慶二年(1226)

中進士，先後任吉州與隆興知府、尚右兼侍讀、監察御史、右正言、殿中待御史等職，官至左丞相兼樞密使。淳祐元年(1241)，江萬里創白鷺洲書院，倡士氣、正文風，砥礪造就了歐陽守道、文天祥、劉辰翁、鄧光薦等一批名臣大儒。其治學「自成一家」^[18]，言行文章深受時人欽佩，為官為百姓稱道。淳祐五年(1245)，為了彈劾林光遠等趨炎附勢，上書理宗啟用趙葵，「議論風采傾動一時，帝眷注尤厚。」^[19]招致諸多奸佞之臣的嫉恨，因母喪未及時奔喪而遭彈劾，被閒置十二年。

在賈似道權勢熏天下、百官緘默不言之際，江萬里則「性峭直，臨事不能無言」^[20]，不顧自己的安危得失，力挫其鋒，維護了度宗的尊嚴，見其過人的膽識與才智。「帝在講筵，每問經史及古人姓名，賈不能對，萬里常從旁代答。」^[21]賈似道對他嫉恨日深，在其牽制掣肘下，江萬里不得不四次上書避退，未再出仕。文天祥讚其「早以言語妙天下，中以政事動中期，後以氣概風度上結人主之知，而下為四海所傾慕」^[22]，被比作北宋范仲淹、司馬光式的人物，卻無際遇成就范、馬的事業。

文天祥《宋史》有傳，二十中進士，殿試時「以『法天不息』為對，其言萬餘，不為稿一揮而成，帝親拔為第一。」^[23]意氣風華的文天祥，一心報理宗的知遇之恩。咸淳九年(1273)夏，文天祥和他的老師江萬里在長沙談及國事。江萬里對其寄予厚望：「世道之責，其在君手！」^[24]開慶元年(1259)，理宗授文天祥為承事郎、簽書寧海軍節度判官公事，恭帝德祐元年(1275)，在知贛江任上起兵勤王，前後十七年，文天祥數次被彈劾、兩次罷官歸故里。開慶元年，蒙古南下圍攻鄂州，董宋臣獻策遷都四明，文天祥直言「余以為今日之事急矣，不斬董宋臣以謝宗廟神靈，以解中外怨怒」^[25]，而無人理會。景定三年(1262)，文天祥時任秘書省正字、景獻太子府教授、殿試考官等職，忠心耿耿、才華橫溢，理宗也說「聯將老，汝之才，而極其用焉。」^[26]然而，次年理宗再次起用董宋臣，文天祥上書自免罷歸文山。

咸淳六年 (1270)，襄陽被圍三年，賈似道要脅度宗，時學士院權直文天祥，代擬挽留賈似道的制誥，直言「蓋常情以去就為輕，惟大臣以安危為重」，暗諷賈似道，斥其「以疾為故告休」^[27]，引致賈似道不滿，並遭到台官彈劾。再次罷還文山的文天祥，只能在山水間釋放心中的不快：「日日騎馬來山中，歸時明月長在地。」^[28] 文天祥對朝廷一片赤誠，卻屢次遭到論罷。與同榜者「無不登進」，文天祥卻「雁恤在外，尚遲向用」^[29]。

謝枋得，宋季名士，寶祐四年 (1256) 進士。廷對時，「以丞相丁大全為答」，抨擊權相專權，「頗忤上意」，以第二甲第二人的身份授撫州司戶參軍。景定五年 (1264)，謝枋得在江東漕闡任上，「其《江東十問》備陳賈似道景定以後政事，知國家必亡於權臣之手」，「《八陵一問》，讀之使人淚下。」^[30] 因而落個訕謗罪，被竄興化軍。謝枋得鬱鬱不得志，「三十而入仕，五十而休官，平生實歷不滿八月，俸祿無一毫養親。」^[31] 觀其述懷詩《疊山集》中《謝劉純父惠布》、《謝人惠米線》、《謝張四居士惠紙衾》、《謝人冬至送鴨酒》等，憤慨之意盡在其中。

宋季士大夫，江萬里、文天祥、謝枋得諸人，素有文才、吏才，存「致君堯舜」、忠君報國之心。他們都是有宋「崇文」風氣下，涵養起來的士大夫，素有北宋以來士大夫特有的「心懷天下」之人格精神，卻遭遇了宋季「賢者不得行道」的蒼涼。

「能臣禹、稷、皋陶者，必堯舜也」^[32]，然而宋季不是禹、稷所能自處的時代。江萬里、文天祥、謝枋得三人，均被庸君權臣羅織陷害，無法施展自己的抱負，甚至皇帝的眷顧也不能改變被權臣擯棄的不堪遭遇。江萬里入仕前名動東宮、文天祥少年得志、謝枋得文才吏治，均未能給他們帶來人們所想像中的君臣相遇、成就一番洪業；現實的遭遇卻是「微露鋒穎，輒見擯斥」^[33]，最後均落得悲壯殉國，令人扼腕。此種有才志士「忠而被疑，信而被謗」，才能被泯滅的現象，加

速了趙宋的衰亡。

三、不肖者得行無道

宋代士大夫基於「同治天下」，對朝廷敞開心扉，「憂樂天下」^[34]。然而，宋季庸君權臣對人才肆意欺凌打擊，造成了人才的缺乏與奴才的興盛。時人陳亮規勸當權者要善待士大夫，「勿以其可以爵祿誘，奴使而婢呼之」^[35]。宋季政壇遍佈的不是德行文章，而是順應當權者的意志與士風的潮流，滿朝充斥著一批有才無行或無才無德的庸陋之士，成為「不肖者」的天下。

南宋中後期，奸臣史彌遠、史嵩之、董宋臣、丁大全、賈似道等人先後佔據相職，造成宋末政風墮落。而且，當深受權相操控的台諫，或受制於功名利祿，甘當權相的幫兇；或因一己私利，將國本已弱的趙宋王朝導向更加混亂不堪。如史彌遠擅權時期 (1208-1233)，便依賴於「三凶」梁成大、李知孝、莫澤與「四木」薛極、胡集、聶子述、趙汝述等台諫群體，肆意彈壓不同政見者。

梁成大，字謙之，史稱其「天資暴狠，心術嶮巇，凡可賊忠害良者，率多攘臂為之。」^[36] 在理宗寶慶、紹定間 (1225-1227、1228-1233)，職任先後由通判揚州遷為宗正寺簿、監察御史、右正言、左司諫、宗正少卿、權刑部侍郎等。寶慶元年 (1225)，在史彌遠授意之下，論真德秀「大佞似忠，大辨若訥」，言魏了翁之「罪大罰輕」，將二人趕出朝廷。次年，史彌遠為進一步排斥異己，梁成大再次以「莫須有」的罪名攻訐罷免徐煊、胡夢昱、楊長儒等人。《鶴林玉露》載臨安太學生譏諷梁成大曰「梁成犬」，作者羅大經也指出，「受權貴之內則剪天子之羽翼，外則奪百姓之父母」^[37]。可見，在宋季史彌遠擅權時期，台諫橫行無忌。

不肖官吏的典型當屬陳宜中 (1234-1283)。寶祐年間 (1253-1258)，陳宜中和黃鏞、劉黻等六位太學生聯名上書攻丁大全 (1191-1263)，搏得「六君子」的好名聲。其本人在賈似道任相後，因通時務被委以重任，成為後者的得力助手。蒙元



兵鋒南下，在賈似道督兵江上時，「以宜中受卵翼之恩，且柔順易制，委以國」，在趙宋兵敗蕪湖後，陳宜中立改柔順之貌，即刻上書，「首劾賈罪以自解」^[38]，劃清和賈似道的界限。

陳宜中在賈似道死後，被拜右丞相，藉口與左丞相王爚不合^[39]，逃避相職，離職回家；後在太后寫信、其母勸說之下，返回朝廷。在蒙元破常州後，陳宜中又哭請太后遷都，自己卻蹤影全無。伯顏兵臨城下，陳宜中受命談判，又臨陣脫逃。在此危難情形下，張世傑、陸秀夫奉二王至溫州。端帝病亡之後，陸秀夫另立一帝，陳宜中南奔占城，後亡於暹羅。陳宜中在宋亡之際多次逃遁，「忠孝之誼，兩無所據。」^[40]多次挑起內耗，在個性上優柔寡斷、懦弱貪功，加速了趙宋的滅亡。

留夢炎(1219-1295)，淳祐四年(1244)狀元。其為人奸詐，見風使舵，在宋季官場步步高升。德祐元年(1275)，拜右丞相，稱病不出；在太后的要求下勉強任職，旋即逃遁；元兵破臨安，則投降仕元。同是宋季狀元宰相，其與文天祥在宋亡前後的表現迥然不同。

綜觀宋季末世，留夢炎只顧身家性命，毫無忠君愛國之心，陳宜中在宋季渾水摸魚，始終高位，梁成大等人無視道德準則，惟利是圖，可謂是對「不肖者得行無道」的最佳詮釋。

四、士風澆薄與宋之衰亡

除「賢者」與「不肖者」外，士人中的絕大多數是「窮而為小人，泰而為君子」的「中人」^[41]。他們既無賢者節操不改的堅持，也沒有不肖者的大奸大惡，在現實生活中深受群體士風的影響。^[42]前文「不肖者得行無道」，改變了士大夫主要群體「中人」的士風，造就了宋季「士風澆薄」的局面。

戴栩，字文子，永嘉人。嘉定元年(1208)進士。為太學博士遷秘書郎，出知臨江軍，後為湖南安撫司參議官等職。存《皖川集》十卷。四庫館臣《〈皖川集〉提要》考證其人：「史彌遠柄國之時，栩獻詩諛頌」，在胡知柔忤彌遠謫赴象台

的時候，又「賦詩贈行，深致惋惜」。^[43]前後判若兩人。檢之《皖川集》，確有《上丞相壽》、《賀丞相家廟詩》等諛媚詩作，皆作於寶、紹間史彌遠極盛之日，極盡誇張阿諛。這也是宋季士大夫戴栩之流在動盪政治中的處世之道。

另一類「中人」則是趙汝騰、徐霖之流。他們深受宋季道學僵化矯激之病浸透。趙汝騰(?-1261)，寶慶二年(1226)進士，官端明殿學士、提舉祐神觀、兼翰林學士承旨。生於朱子之鄉的趙汝騰以道學標榜，在朝時守正不撓，然而也深深地打上典型的道學士人之病，周密記述，趙汝騰為搏得高位，屢有召命而不就，後來，「除著作郎，則翻然而來，舉止顛怪，妄自尊大」^[44]

徐霖，是當時有名的狂生，凡士子之來受教皆拜庭下，霖危坐受之不發一語。以道學自命，卻又固名貪財，屬於道學末流的典型。然而，趙汝騰在《庸齋集》中多有對徐霖無限推許，與其惺惺相惜。如《贊徑阪使君柯山講席之盛》詩云：「立天地心鳴道鐸，開生靈眼識師儒。」^[45]將其譽為朱子以來不世之才，將他與范仲淹相提並論。在趙汝騰和徐霖身上，我們可以發現，宋季盛行的道學之風中，士大夫群體多數孜孜於矯激沽名，已不能正確地認識外界、客觀地評價自己。

戴栩左右逢迎、趙汝騰道學虛名，都深受當時澆薄士風的影響。「士風、人才關係氣數」^[46]，澆薄士風帶來人才匱乏，最終致使宋季氣數將盡。特別是宋亡之際，「滿朝朱紫盡降臣」^[47]的遁降之風中，王應麟、陳文龍、家鉉翁等知名士大夫皆在朝廷敗亡之時，遁跡隱逸於山林，他們的選擇多出於無奈。

真德秀(1178-1235)曾坦言，「人材圯陋，士氣摧頹」^[48]，直言士風之衰和人才之頹敗。文天祥寶祐四年(1256)在《御試策》指出，「士習厚薄，最關人才，從古以來，其語如此」，將宋季人才匱乏的原因直指士風頹喪，且士大夫之家，「父兄之所教詔，師友之所講明，利而已矣！」^[49]當時，在教育觀念與方法上急功近利，蠅營苟苟不

良官場士習，對當時的社會人心造成極大損害。真德秀、文天祥二人作為經歷者，均道明瞭士風頹喪對於人才的摧抑作用。

宋季世風沒落、士風澆薄，一如前文。權臣的高壓政治和道學的官方化，均對士人造成了考驗。同時，眾多士人薄弱的經濟基礎和狹隘的進身之階，與功名利祿的誘惑形成強烈的心理落差。對此，文天祥曾經呼籲改變士風是「淑士之道」，「士風一淳，人才或於是而可得矣。」^[50]

北宋以來，以范仲淹、歐陽修為代表的士大夫群體構建起來的「重義輕利」這一傳統儒家基本價值觀，在社會衰敗、士人群體道德水準下降的情況下，失去了社會約束功能。王安石筆下佔士大夫群體多數的「中人」，選擇了隨波逐流、隨遇而安。這些受士風影響的士人中不少才能出色之人，他們本應是社會中堅，為救亡圖存作出自己的貢獻。然而，他們囿於既得利益，趨於隨波逐流，而無法成為真正的人才，甚而滑入不肖者的行列。

五、結論

宋季理宗、度宗、端宗三朝是典型的衰亡之世，其國勢「宜強而日趨於弱，宜安而日趨於危」^[51]，賢者消弭、不肖者充斥，「江南無人才」成為宋季時人的普遍憂慮。表面上看來，像治世般風平浪靜；實際上，吏道不清、士風澆薄、百物踴貴，趙宋君臣卻束手無策。然而，宋季並非沒有人才，「江南無人才」的本質是宋季三朝不良的政治環境與士風，埋沒、消弭、扼殺了人才，最終形成前揭羅大經筆下「賢者不得行道、不肖者得行無道」的局面。

實際上，這種不良的政治風氣，源於南宋文化「在本質上趨向於內斂」^[52]。南宋前期以來高宗放任權相秦檜動用文字獄的手段，大規模整肅持異見的官僚士大夫，嚴重衝擊了北宋激揚剛直的士風，士人政治缺乏進取精神，趨於圓熟謹慎，北宋以來「以天下為己任」的使命感終至低落。士氣的低落帶來了兩個惡果：一是自持操守

的「賢者」「中人」，或不得行道，或避禍噤聲，使正氣不張；二是鮮廉寡恥的「不肖者」，因諂媚如魚得水，官運亨通，導致政風大壞。這種高宗秦檜時期以來相反相成的政風，造就了宋季官場言不由衷、無所作為乃至見風使舵、阿諛逢迎的風氣。正如王夫之在《宋論》裡所說，先是南宋高宗朝秦檜專權下「群情震懾，靡所適從」，其後韓侂胄、史彌遠與賈似道「取天下之士氣抑之割之」^[53]。南宋投降時，代表最後尊嚴的祈請使，左丞相吳堅、右丞相賈餘慶、樞密使謝堂、參政家鉉翁、同知劉岳等五人，除家鉉翁外，四位皆是無恥怯懦之人。^[54]

宋季三朝苟且萎靡的政風，失卻北宋士大夫剛直勁挺的銳氣，給王朝政治帶來非常嚴重的後果。各種矛盾的總爆發，意味著改朝換代的到來。趙宋遺民在《宋季三朝政要》中分析宋亡的原因：「國之興亡系乎天數，而亦關乎人才之盛衰。」其中，「天數」是虛無的言辭，而士風澆薄下人才的消弭則是宋亡的重要原因，留給趙宋遺民的，只能是「雖有忠良之臣，反擯棄而不用，束手待斃」^[55]的沉痛反思。

基金專案：全國哲學社會科學基金項目
「南宋前期財政研究」(21FZS046)·廣州市
哲學社會科學 2024 年度共建課題「中國古代監察制度的結構變遷與運作有效性研究」
(GZGJ227)。

^[1] [元]方回：《左史呂公家傳》，呂午《左史諫草》附，景印文淵閣四庫全書本，第 427 冊，第 408 頁。

^[2] [宋]謝枋得：《新刊重訂疊山謝先生文集》卷 1《上丞相劉忠齋書》，宋集珍本叢刊本（北京：線裝書局，2004 年），第 87 冊，第 364 頁。

^[3] 郭學信：《宋代士風研究》（北京：中國社會科學出版社，2019 年），對兩宋社會歷史風貌中士人多元化的人格特徵進行了研究。沈松勤：《南宋文人與黨政》（北京：人民出版社，2005 年）以「史學入而文學出」的研究方法，關注南宋文人與黨爭現象，涉及處於政治漩渦中的士大夫的精神領域。均未涉及趙宋衰亡歷



- 史中士風澆薄與人才頹敗的問題。
- [4] [元]佚名：《宋季三朝政要箋證》卷5，德祐元年三月壬申（北京：中華書局，2010年），第393頁。
- [5] [明]錢谷：《吳郡文粹續集》卷14《重建範文正公祠堂集》，文淵閣四庫全書本，第1385冊，第345頁。
- [6] 陳寅恪：《隋唐制度淵源略論稿》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年），第113頁。
- [7] [元]脫脫：《宋史》卷471《奸臣一·序》（北京：中華書局，1985年），第13697頁。
- [8] [宋]周密：《癸辛雜識》續集卷下「道學」（北京：中華書局，1997年），第169頁。
- [9] [宋]魏了翁：《重校鶴山先生大全文集》卷18《應詔封事》，宋集珍本叢刊本，第76冊，第763頁。
- [10] [宋]程東鳳：《全宋文》卷8239《上度宗皇帝書》（上海：上海辭書出版社，2006年），358冊，第29-30頁。
- [11] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷13《真州雜賦》（南昌：江西人民出版社，1987年），第501-502頁。
- [12] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷16《至廣州第七十七序》（南昌：江西人民出版社，1987年），第645頁。
- [13] [宋]鄭思肖：《鄭思肖集》、《中興集後序》（上海：上海古籍出版社，1991年），第100頁。
- [14] [宋]陳亮：《陳亮集》（增訂本）卷2《中興論·論開誠之道》（北京：中華書局，1987年），第26頁。
- [15] [宋]羅大經：《鶴林玉露》乙編卷3《末世風俗》（北京：中華書局，1983年），第165頁。
- [16] 有關此一北宋前期士大夫主體人格的研究，可見拙文〈歐陽修「新五代史」與北宋士大夫精神〉，載《河南大學學報》2010年第3期。
- [17] [元]脫脫：《宋史》卷418《江萬里傳》（北京：中華書局，1985年），第12523頁。
- [18] [宋]周密：《癸辛雜識》後集「太學文變」（北京：中華書局，1988年），第65頁。
- [19] 同注[17]，第12524頁。
- [20] 同注[17]，第12524頁。
- [21] 同注[17]，第12523頁。
- [22] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷6《賀江端明》（南昌：江西人民出版社，1987年），第232頁。
- [23] [元]脫脫：《宋史》卷418《文天祥傳》（北京：中華書局，1985年），第12533頁。
- [24] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷17《紀年錄》（南昌：江西人民出版社，1987年），第691頁。
- [25] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷3《己未上皇帝書》（南昌：江西人民出版社，1987年），第95頁。
- [26] 同注[24]，第687頁。
- [27] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷3《又擬內制》（南昌：江西人民出版社，1987年），第102頁。
- [28] [元]劉一清：《錢塘遺事》卷5「竄謝枋得」（上海：上海古籍出版社，1985年），第105頁。
- [29] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷17《紀年錄》（南昌：江西人民出版社，1987年），第689頁。
- [30] [元]佚名：《昭忠錄》，景印文淵閣四庫全書本，第451冊，第247頁。
- [31] [漢]王充：《論衡》卷1「逢遇」（上海：上海古籍出版社，1990年），第5頁。
- [32] 同注[17]，12533頁。
- [33] 同注[29]，第709頁。
- [34] 王瑞來：《天地間氣：范仲淹研究》（太原：山西教育出版社，2015年），第18頁。
- [35] [宋]陳亮：《陳亮集》卷2《中興論·論開誠之道》（北京：中華書局，1987年），第26頁。
- [36] [元]脫脫：《宋史》卷422《梁成大傳》（北京：中華書局，1985年），第12621頁。
- [37] [宋]羅大經：《鶴林玉露》丙編卷2「大字成犬」條（北京：中華書局，1983年），第274頁。
- [38] [元]佚名：《宋季三朝政要箋證》卷5，德祐元年三月辛巳（北京：中華書局，2010年），第403頁。
- [39] 詳見拙文：〈宰相王燾與宋季救亡圖存考論〉，載《歷史教學問題》2019年第1期。
- [40] [元]脫脫：《宋史》卷418《陳宜中傳》（北京：中華書局，1985年），第12531頁。
- [41] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷1《御試策一道》（南昌：江西人民出版社，1987年），第78頁。
- [42] 傳統士人秉持孔子主張的仕宦思想，所謂「邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之」，國家有道時，出來做官；國家無道時，把正確主張收起來辭官隱居。楊伯峻譯注：《論語·衛靈公篇第十五》，（北京：中華書局，2008年），第163頁。當代著名學者錢穆先生也高度概括內斂型人格特徵的中國傳統士大夫在衰亡之世，「仍可自求有得，其所得乃在道。行道有得，得於己之謂德」；錢穆：《中國歷史精神》附錄《從中西歷史看盛衰興亡》（北京：九州出版社，2011年），第174頁。當正面因素佔上風時，他們會趨向光明磊落的人格；當負面因素佔上風時，他們會不可避免趨向同流合污。
- [43] [清]永瑤等撰著：《欽定四庫全書總目提要》卷162《浣川集》（北京：中華書局，2016年），第1374頁。
- [44] [宋]周密撰，吳企明點校：《癸辛雜識》別集下《徐霖》（北京：中華書局，1997年），第179頁。
- [45] [清]永瑤、紀昀等撰著：《欽定四庫全書總目

提要》卷 164《庸齋集》（北京：中華書局，2016 年），第 1403 頁。

[46] [元]佚名：《宋史全文》卷 34，淳祐十二年六月戊辰（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2004 年），第 992 頁。

[47] [宋]汪元量：《增訂湖山類稿》卷 1《醉歌（其十）》（北京：中華書局，1984 年），第 16 頁。

[48] [宋]真德秀：《西山先生真文忠公文集》卷第 39《謝林侍郎薦舉啟》，宋集珍本叢刊本，第 76 冊，第 384 頁。

[49] 同注 [41]，第 80 頁。

[50] 同注 [46]。

[51] [宋]劉克莊：《後村先生大全集》卷 51《輪對劄子》（上海：上海書店出版社，1989 年），第 47 頁。

[52] [美]劉子健：《中國轉向內在：兩宋之際的文化轉向》（南京：江蘇人民出版社，2013 年），第 36 頁。

[53] [清]王夫之，舒士彥點校：《宋論》卷 15《度宗》（北京：中華書局，2003 年），第 173 頁。

[54] [宋]文天祥：《文天祥全集》卷 13《留遠亭》序（南昌：江西人民出版社，1987 年），第 490 頁。

[55] [元]佚名，王瑞來箋證：《宋季三朝政要箋證》卷 6，祥興二年二月癸未（北京：中華書局，2010 年），第 509 頁。

An Analysis of the “No Talents in Jiangnan” in the Song Dynasty

Wu Yeguo (South China University of Technology)

Abstract: Confucian scholars who grew up in the “Chongwen” culture of Zhao Song, known as the spirit of “thinking the world”, suffered the sorrow of “the sages are not allowed to walk” in the Song Dynasty. The sages such as Jiang Wanli, Wen Tianxiang, Xie Yude and others have all had outstanding talents and talents, and they have the heart of “to the sage”, but it is difficult to change the ethos of defeat at that time. Those who “have no way to do anything”, such as Liang Chengda, Xue Ji and others, have changed the morale of Wang Anshi’s main group of “corporate people”, which caused the situation of the Song Dynasty. In the Song dynasty, the sages of “the sages are not allowed to walk, the sinless people have no way to do it”, and the situation that the Song dynasty “there is no talent in Jiangnan” is annotated. The theory of “no talent in Jiangnan” was thrown out by the people at the end of the Song Dynasty, and it also became evidence of the death of the country.

Key Words: the end of the Southern Song Dynasty (Lizong, Duzong, Duanzong), Jiangnan no Talent, the Character of the Scholar, Dying.



廣告之「告」：教化大道

—「告」字新解

楊躍琴、趙曉卓 大連大學

一、考證「廣告」一詞內涵的必要性及其意義

現代社會是資訊社會，資訊在其中發揮關鍵性的作用。廣告是傳播資訊的一種方式，幾乎每個人每天都要接觸到它。廣告還是一門學科的名稱，所以從根本上解釋清楚「廣告」一詞的意義，對當今的資訊社會意義非凡。另一方面，「廣告」是漢語常用詞，而常用詞是詞彙的主體，所以常用詞的研究理應佔有重要的地位。漢語「廣告」一詞由「廣」與「告」二字組成，探究「廣告」一詞的內涵，須從「廣」「告」二字本源研究開始。

在古代漢語中，「广」和「廣」是兩個字，意義也不相同，所以我們很有必要查看權威繁體字字典及其它字典對這兩個字的解釋。《說文解字》對「广」字的解釋是：「因广为屋也，象對刺高屋之形」^[1]。清朝段玉裁在《說文解字注》對「广」字的理解是「依山崖所建造之房屋」。《說文解字》對「廣」字的解釋是：「殿之大屋也」^[2]，意為四周無壁、寬闊的大房子。香港中文大學的

漢語多功能字庫認為：

「廣」字的本義是大屋，有大的意思，由大屋引申出寬廣、廣大、增廣、推廣等義。班簋：「廣成厥功」，表示大成其功業。《詩經·小雅·六月》：「四

牡脩廣」，毛亨傳：「廣，大也。」《廣雅·釋詁》：「廣，大也。」又表示範圍廣大，晉公盆：「廣司四方」，表示廣泛地治理四方。「廣伐」表示大規模、大範圍軍事進攻，多友鼎：「廣伐京師」。禹鼎：「噩侯馭方率南淮夷、東夷廣伐南國、東國，至於歷內。」《睡虎地·秦律十八種》簡 98：「關市為器同物者，其小大、短長、廣狹必等」。

摘要：東漢許慎《說文解字》釋「告」之說是一椿爭執千年的學術公案。本文通過深入挖掘眾多先秦兩漢古籍考證：「告」字本義是教化人們大道。這就是廣告的核心內涵。本文詳細論證「告」字字形中的「牛」字是指天上的牛宿六星，它們竟然在天上神奇地組合成一個「牛」字。牛宿六星深刻影響時間、空間、萬物、歷數（自然規律）和王權，大道也是如此。牛宿六星在古人思想中有大道的內涵與意義，牛宿可以代表大道。本文的研究成果能為中國廣告學夯實基礎理論，打破廣告學主要理論基本上都是外來的尷尬文化僵局，提升文化自信，激活中華文明的生命力。

關鍵詞：「告」字本義；大道；牛宿六星；宇宙萬物；歷數

這樣，「廣告」一詞應該寫作「廣告」才合理，而不是「广告」。「廣告」的「廣」很明顯指廣大和推廣之類的意思，並沒有歧義。所以要想理解「廣告」的真正內涵，需要挖掘出「告」字的本義。

本文深入挖掘眾多先秦兩漢古籍，對廣告的「告」字探微闡發，得出「告」字的本義是教化人大道—關乎宇宙萬物、歷數和王權這最重要的事情，讓我們體會到超越時空而歷久彌新的中華文明的偉大和生命力。

二、從古至今對「告」字本義的研究結論

東漢許慎《說文解字》對「告」字的解釋是：「告，牛觸人，角箬橫木，所以告人也。從口，從牛。易曰：『犝牛之告』^[3]。許慎認為「告」字是會意字，意思是說牛會頂觸人，在牛角上施加一條橫木，把牛的這一危險告訴人，從而警戒人別被牛撞了。許慎的說法遭到了清代著名文字訓詁學家段玉裁的異議，他在《說文解字注》中記：

「如許說，則告即楅衡也，於牛之角寓人之口為會意。然牛與人口非一體，牛口為文，未見告義，且字形中無木，則告意未顯。且如所云，是告未嘗用口，何以為一切告字見義哉？此許因童牛之告而曲為之說，非字意也，故木部楅下不與此為轉注」^[4]。

段玉裁認為許慎對「告」字的解釋「牛觸人，角箬橫木，所以告人也」是對《周易》「童牛之告」的附和。古時，牛是天子獻祭的祭牲，為保證祭牛的完好無暇，故使其「角箬橫木」，旨在防止童牛觸人，以保護牛角完好無缺。在段玉裁看來，許慎其實並沒有從字形的角度清楚解釋「告」字的意義由來。他認為許慎既然是從字形來釋「告」，那麼其字形應該能清楚體現所釋之義才行，但是「告」字字形中並沒有能代表牛角所箬橫木的義符。此外，段玉裁還以《說文解字》木部下楅字的釋義間接證明，許慎沒有十足的把握從字形來釋「告」為「牛觸人，角箬橫木，所以告人也」。

《說文解字》對「楅」字的解釋是「以木有所逼束也」^[5]。《周禮·地官司徒》：「凡祭祀，飾其牛牲，設其楅衡。」西漢杜子春對此注曰：「楅衡所以持牛，令不得抵觸人」^[6]。在段玉裁看來，按照許慎在《說文解字》的風格，這樣一個對他來說難解的「告」字，其本義若果真明確的與牛角逼束橫木有關，他一定會在能表明此義的「楅」字釋義中寫明與「告」轉注。

許慎對「告」字釋義的無奈和遺憾為後來的研究者留下了很大的空間。繼他之後古往今來學

術界對「告」字本義進行了很多研究，結果眾說紛紜，各家研究情況基本如下。

1. 徐楷《說文繫傳》、王筠《說文句讀》、桂馥《說文解字義證》都認為「告」字本義是如許慎所說固定在牛角防牛頂撞人的橫木。
2. 錢宗武、蘇進躍《釋告》認為「告」字本義是教牛。
3. 陳啟彤《說文疑義》認為語事之理曰「告」。
4. 楊樹達《積微居小學述林》認為「告」當訓為牛哞聲。
5. 周及徐《釋告及所謂甲骨文牛齡諸字》認為「告」字本義是受衡木約束之牛。
6. 方述鑫認為「告」字本義是鈴聲使人知曉。
7. 潘任《雙桂軒答問》認為「告」字本義是舌之得伸。
8. 竇文宇、竇勇《漢字字源》認為「告」字本義是飼養牛馬的圈。
9. 陳詩庭《讀說文證疑》和張文虎《舒藝室隨筆》認為「告」字本義是祭告。
10. 王鳳翔《從傳播學視角對〈說文解字〉「告」字本義流變的考察》認為「告」字本義為祭祀儀式。

這裡列舉了「告」字本義的十條不同釋義，我認為這些觀點都不正確，需要重新梳理論證「告」字本義。

三、蔡邕、鄭玄正解「告」字為教化

既然《說文解字》沒有解釋清楚「告」字的字形和本義，那麼我們來看另一部繼《說文解字》之後南朝梁時期的中國第一部楷書字典《玉篇》，其對「告」字的解釋是「語也」。東漢大儒蔡邕被後人稱為文化巨匠，當時經學的集大成者、大師級人物鄭玄聽說蔡邕被殺，嘆息說：「漢朝的事，誰來考定啊！」《後漢書·蔡邕傳》記載：「北海鄭玄聞而歎曰：『漢世之事，誰與正之。』」^[7]。蔡邕在他所著的《獨斷》記載：「告，教也」



[8]。《禮記·玉藻》：「燕居告溫溫」^[9]。句中的「告」字被鄭玄注為「教使」。《洪武正韻》對「告」字的解釋是「啟也」，《說文解字》對「啟」字的解釋是「教也」。《說文解字》對「教」字的解釋是「上所施下所效也」，這裡包含了受教者的回應。真正的受教者當怎樣面對被教的內容呢？當然是以照之效法的方式積極回應。

古人學習受教育最基本的內容是包括儒家的諸子百家所宗、被稱為六經的《詩》、《書》、《禮》、《易》、《樂》、《春秋》，它們是中國文化的源頭。《國語·周語下》：「教，文之施也」^[10]。孔子思想中教化的核心就是六經，《禮記·經解》：「孔子曰：『入其國，其教可知也。其為人也溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。』」^[11]。六經也被稱為六藝或六學，《漢書·儒林傳》：「古之儒者，博學宓六藝之文，六學者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治之成法也」^[12]。《後漢書·桓榮丁鴻列傳》：「夫五經廣大，聖言幽遠，非天下之至精，豈能與於此」^[13]。《漢書·匡張孔馬傳》：「六經者，聖人所以統天地之心……，通人道之正……，此永永不易之道也」^[14]。這些論述說明孔子設教的六經不同於一般的典籍，而是與天地大道同齊，是人倫之大法，具有最高的權威與典範。六經承載了天道和天道。又《易經·觀卦》：「聖人以神道設教」。《中庸》的開篇更是開宗明義點出「修道之謂教」。綜上，我們可以知道，在古之聖賢看來，「告」字的主要意思是：語人或教人最重要、天下之至精的大道（天道、人道、神道），被教的人也同時應該積極回應。

《周易·繫辭下》：「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。易有四象，所以示也。繫辭焉，所以告也」^[15]。由這段文字可知，被稱為儒家經典文獻解釋《周易》義理的《繫辭》，所要告之於人的四個內容中有三個都與天相關。它

們分別是天生神物、天地變化和天垂象。第四個內容就是所謂的河圖洛書，它們是中國古代傳說中上天授予人的祥瑞之兆。相傳聖王如有德政，上天會授予河圖洛書，象徵天子為天命所歸，有合法治理天下的權威。這樣，《繫辭》或者說被譽為大道之源、群經之首的《周易》所以告之於人的「告」，與天和天子王權有關。

「告」與「教」字義本就相近相通，先秦時代已然存在的具有教化之意的並列式合成詞「教告」就能清楚證明這一點。《尚書·周書·多方》：「我惟大降爾四國民命。爾曷不忱裕之於爾多方？爾曷不夾介乂我周王，享天之命？……爾曷不惠王熙天之命？爾乃不大宅天命……，爾乃屑播天命，爾乃自作不典，圖忱於正。我惟時其教告之。」^[16]從以記言為主的中國第一部古典文集和最早的歷史文獻《尚書》的這段話可以看出，「教告」的內容與古人心目中至大至高的天命息息相關。班固《白虎通義·封禪》：

「王者易姓而起，必升封泰山何？教告之義也。始受命之時，改制應天，天下太平，功成封禪，以告太平也。所以必於泰山何？萬物所交代之處也。必於其於何？因高告高，順其類也，故升封者增高也，下禪梁甫之山基廣厚也。刻石紀號者，著己之功蹟也，以自效放也。天以高為尊，地以厚為德，故增泰山之高以放天，附梁甫之基以報地，明天地之所命，功成事遂，有益於天地，若高者加高，厚者加厚矣……，封者廣也，言禪者，明以成功相傳也。梁甫者，太山旁山名，正於梁甫何……，三王禪於梁甫之山者，梁信也，甫輔也，輔天地之道而行之也。」^[17]

封禪大典在中國古代是一種至高無上的典禮，是國家的最高隆盛大禮。古代帝王無不說自己是「受命於天」，泰山封禪是帝王表示自己與天溝通的方式。封禪賦予了帝王取得上天承認、證明自己是「天子」的神聖意義。由班固對封禪的記載可知，古代天子帝王在他的政治生涯中最重要的封禪之時，要「教告」天下，輔天地之道而行，並且此一教告影響萬物，下文在進一步解讀

「告」字本義時，會詳細說明「告」字與道和萬物密不可分的關聯。

四、「物」字與「告」字字形中的「牛」非是牲畜而是星宿

為要更加深入理解「告」字的含義，則必須要從「告」字字形入手。「告」字上部是下邊不出頭的「牛」字，下部是「口」字，所以有一個謎語的謎面是「一口咬掉牛尾巴」。甲骨文「告」字的結構與相應的簡繁體字是一樣的，其字形結構從古至今沒有改變。甲骨文「告」字和「牛」字的字形如下圖1所示。「牛」字是象形字，象形從正面看的一頭牛，字形上部是牛頭，兩側向上彎的部分是一雙牛角，字形的下部則粗曠勾勒出牛的肩和腿。「告」字字形所傳達出的資訊是說和講與牛有關的事。牲畜牛有什麼特別之處呢？為什麼教化人、給別人講一件重要的事就是給他講關於牛的事呢？看來此「牛」大有深意，下文對「牛」追本溯源。

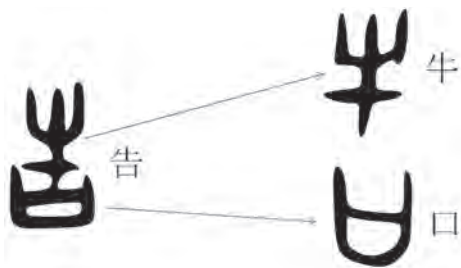


圖1 甲骨文告、牛、口三字

「物」字在甲骨文中就已經出現，其字形由「牛」字與「勿」字組成。「物」字在甲骨文有上下結構和左右結構兩種構型，並且其字形穩定，在甲骨文、小篆、楷書中都是由「牛」與「勿」二字組成，從古至今沒有變化。「物」字字形中的「牛」字很特別，《說文解字》對「物」字的解釋是：「萬物也。牛為大物；天地之數，起於牽牛，故從牛。勿聲」^[18]。顯然，按照許慎的說法，「物」字在六書造字方法中屬於形聲字，「牛」為形旁，「勿」為聲旁。

意為宇宙萬物的「物」字為什麼用「牛」字作為形旁表意，而不用其它事物呢？因為這裡的

牽牛並不是牽著牛走的「牽牛」，此「牛」不是一頭普通的牲畜牛，而是「大物」，是天地之數所起的「牽牛」，因為在萬物之中牲畜牛根本算不上什麼大物。

（一）牛宿六星決定中國古代歷數的初始化

天上的牽牛星在中國古代文化中的地位 and 意義可是非同一般。此牽牛非牛郎織女傳說中的牽牛星，而是指牛宿。1978年在湖北隨州發掘了戰國早期的曾侯乙墓，出土文物中有一個漆箱，箱蓋上以篆文書有二十八宿的名稱，其中牛宿寫作牽牛。著名的科學史家席澤宗院士在《中國歷史上的宇宙理論》一書中說「牽牛即牛宿」^[19]。《晉書·天文志》：「牽牛六星，天之關梁」^[20]。《宋史·天文志三》：「牛宿六星，天之關梁」^[21]。古人認為日月天體運轉起於牽牛星，天體運轉從牽牛星左轉，止於北斗星。段玉裁《說文解字注》對「物」字的解釋中說到：「戴先生《原象》曰：『周人以鬥、牽牛為紀首，命曰星紀』」。《爾雅·釋天》：「星紀：鬥、牽牛也。」郭璞注：「牽牛、鬥者，日月五星之所終始，故謂之星紀」^[22]。《漢書·天文志》：「牽牛，日、月、五星所從起，歷數之元，三正之始」^[23]。這句話中的「數」字表示規律、法則，歷數就是曆法的規律、規則之意；「牽牛」指中國古代天文學中二十八宿之一的牛宿，共有六顆星。整句話的意思是：日月與五大行星合璧於天上牛宿區域，曆法開端於此時。《開元占經》引《河圖》曰：「天元十一月甲子夜半，朔，日月俱起牽牛初度。」引《尚書考靈曜》曰：「天地開闢，曜滿舒元，曆紀名月，首甲子冬至，日、月、五緯，俱起牽牛初，日月若懸璧，五星若連珠」^[24]。由《開元占經》和《漢書》的這些記載可知：古人認為天地開闢之時，日月與五大行星合璧於天上牛宿區域，正值曆法的冬至時節。而冬至是上古一年之終結，又是下一年的開始。所以今天才有冬至如大年的說法。《說文解字》對「冬」字的解釋是「四時盡也」，又說「冬」字與終有關。冬至日一年中太陽高度最低，這日是一年中陰陽轉換的起始，陽氣漸盛，萬物復蘇開始生長。從萬物復蘇的角



度看，冬至與地上的生命萬物起源真的有關係。又因為冬至與牛宿關係密切，所以牛宿自然也關涉生命萬物起源。《說文解字》對「物」字的解釋中同時提到牽牛（牛宿）與萬物，足見古人認為牛宿與萬物關係之密切。

先秦兩漢時期的天文學文獻中多次記載日月天體運轉起始於牽牛。《春秋命曆序》：「天地開闢，萬物渾渾，……日月五緯俱起牽牛；四萬五千年，日月五緯一輪轉。」《逸周書·周月解》：「日月俱起於牽牛之初」^[25]。《漢書·律曆志》：「織女之紀指牽牛之初，以紀日月，故曰星紀。五星起其初，日月起其中」^[26]。《尸子》：「天左舒而起牽牛，地右辟而起畢昴」^[27]。這些古籍記載告訴我們：牛宿六星決定古代曆法的時間初始化，其重大意義可以毫不誇張地說已經不亞於黃鍾確立度量衡體系的意義。

相聚遙遠的人類不同古代文明之間，至今還存在令人不能清楚解釋的某些聯繫，在古天文學領域也是這樣。起源於巴比倫的黃道十二星座之一的摩羯座主要包含了中國二十八星宿中的牛宿，摩羯座的亮星組成一個門形的倒三角形結構，被稱為眾神之門。這與牛宿被稱作天之關梁完全一致，關梁的意思就是關鍵的關口和橋樑。西元二世紀的柏拉圖主義哲學家 Numenius 說：人類死後靈魂經過摩羯座的門，可以到眾神那裡。^[28] 由此可見，夜空中的牛宿區域在古代智者們的思想裡，具有無與倫比的特殊重要意義。

（二）歷數即天道，是聖人君王施行教化之要害

天文曆法在中國古代文化中佔據核心地位。國學大師南懷瑾先生曾說「中國歷史文化精神都在歷數」，此外，歷數還高度影響王權政治。從古至今，曆法不僅是為農業服務，更為政治服務，最終為王權統治的建立和穩定服務。所以，曆法是最能象徵王權的事物。司馬遷的《史記》記載堯將帝位禪讓給舜時說「天之歷數在爾躬」。意思是依照天的歷數，帝位當在舜身。《尚書·虞書·大禹謨》：「天之歷數在汝躬」。孔安國注曰：

「歷數，謂天道。……言天道在汝身，汝終當升為天子。」孔穎達疏孔注曰：「歷數，謂天曆運之數。帝王易姓而興，故言『歷數，為天道』」^[29]。古人認為天道的最主要表現，就是「四時不忒」。《周易·觀卦·彖傳》：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣」^[30]。聖人君王按曆象制定曆法，頒布正朔，統一人們的時間標準，是其施行教化、遵循天道的要害。《春秋左氏傳》十三次言及「元年春，王正月，公即位」，新國君即位，最關鍵之事就是開始使用新曆法。《春秋》的書名本身，也是以春、秋二時涵攝天道的陰陽變化之機，人世間的治亂興廢之要。

從周朝開始，「受命於天，既壽永昌」就是所有王朝最霸氣的一句宣言，將天授君權的正統概念展現得淋漓盡致。據天象而制定的歷數在古代絕對是政治的要害。修曆是每個朝代官方的重中之重，所以自古以來，歷數定正朔是天子權力的象徵，是「受天命」的表現。古代從有朝代開始，每個新朝代都要「立正朔」。孔穎達疏《禮記·大傳》「聖人南面而治天下，必自人道始矣……，改正朔……」曰：「改正朔者，正謂年始，朔謂月初，言王者得政，示從我始，改故用新」^[31]。正者，歲之始也，朔者，月之始也。正朔最初是曆法定年定月的基礎。使用當朝所立的年號和曆法，被視「奉正朔」，表示臣服，比如日本曾長期使用中國曆法。即使是到了孫中山的時候，他於 1912 年 1 月 1 日在南京宣誓就職中華民國臨時大總統之後，頒佈的第一道法令，不是關於軍事、政治或外交的，而是改用西曆令，宣佈自當日起在全國改行西曆。

（三）寫在星空中的「牛」字——牛宿六星

前文已說明，在中國古人的思想體系中，歷數的起始淵源於牛宿。夜晚星空中牛宿六星的相對位置如下圖 2。把牛宿六與牛宿四用線段連起來，牛宿一與牛宿五也用直線連起來，兩條連線組成甲骨文牛字下面的「十」字；而牛宿二、牛宿三分別和牛宿一用線段連起來，兩條線段組成甲骨文牛字中的「U 形牛角」。真是讓人不可思議，

甲骨文「牛」字不僅象形地上的牲畜牛，而且還象形天上夜空中的牛宿六星！

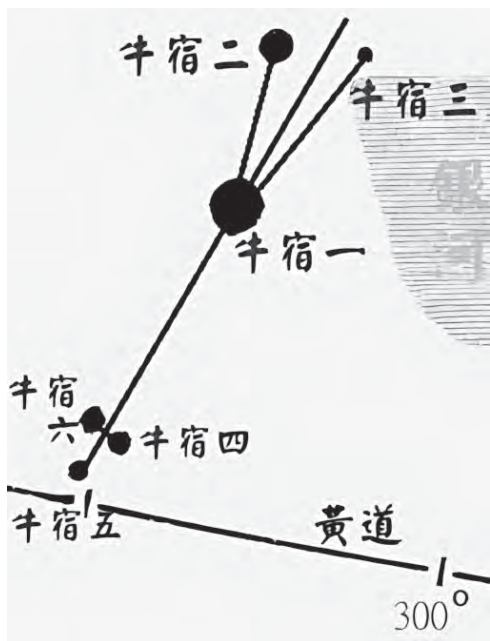


圖 2 牛宿六星

本文開頭簡要列舉了學術界對「告」字本義的研究，學術界相對比較普遍的觀點認為「告」字本義與用牛獻祭的祭祀有關。中國古人祭天獻祭，最大的祭牲是牛。《左傳·成公十三年》曰：「國之大事，在祀與戎」^[32]。在中國古代，祭祀是國家的頭等大事。但在中國古人心目中，天的地位遠超過地，古人云：「人法地，地法天。」所以，終歸屬於地上的祭物牛，無論如何也沒有天上的牛宿更能觸動上古中國文化的根基。

五、「告」字本義是教化百姓影響宇宙時空的牛宿之意義，也就是教化大道

我們再回頭看萬物之「物」就會豁然開朗。在《說文解字》中被稱為「大物」的牛，原來是中國古代思想體系中非常重要的歷數之元的牛宿。所以，具有教化之意的「告」字字形中的「牛」字當然不是指牲畜牛，而是指天之關梁的牛宿。

（一）牛宿六星關涉萬物

《說文解字》中「物」字唯一的意思是萬物，所以，形聲字「物」字表義的形旁「牛（牛宿）」自

然關涉萬物。「物」字的萬物之意還有其他眾多古籍為證。字典《玉篇》：「凡生天地之間，皆謂物也」^[33]。《荀子·正名》：「物也者，大共名也」^[34]。《周易·繫辭上》：「物以群分」^[35]。前文已經詳細論證：「物」字中的「牽牛」與時間之初有關。這樣，牛宿（牽牛）既與時間之初，又與萬物有關。所以《史記·律書》云：「牽牛者，言陽氣牽引萬物出之也」^[36]。

（二）牛宿六星與時間、空間、萬物、自然規律（歷數）、王權的密切聯繫

在中國古人的哲學思想中，宇宙形成之前是混沌鴻蒙的狀態。而根據現代理論物理學的研究，宇宙起源於約距今 138 億年之前的一次超級大爆炸。一個溫度極高、密度極大，體積極小的奇點爆炸後，便形成了宇宙，構成了萬物的開端，時空也就此產生。多數古代神學家和現代太空物理學家都同意，時間和空間，好比同母孿生，都是從無到有。科學家說：大爆炸之前，無；大爆炸之後，有。《聖經》認為上帝從虛空混沌創造物質世界。老子說：「無，天地之始；有，為萬物之母」^[37]。也就是說宇宙開始是虛無的，虛無、混沌是宇宙本原的樣子，因而「無」是宇宙之始，指物質的「有」生於「無」。老子認為宇宙從「無」誕生，之後便有了時間、空間和物質。這與宇宙大爆炸的理論相一致。這也與被稱為西方文明之基石的《聖經》開篇的記載遙相呼應。

《聖經》認為上帝同步創造了時間、空間、物質和自然規律。作為明代官修政書的《大明會典》記載了皇帝祭天典禮時吟唱一首「迎帝神」的頌詞：「於昔洪荒之初兮，混蒙。五行未運兮，兩曜未明。其中挺立兮，有無容聲，神皇出禦兮，始判濁清，立天立地人兮，群物生生。帝辟陰陽兮造化張。神生七政兮精華光。圓覆方載兮兆物康」^[38]。不難看出，直至明朝時，中國人還認為帝神從混沌中同時創造了天地、萬物和掌管時間規律的日月及五大行星。美國現代著名量子物理學家裴格士 (Heinz Pagels) 認為：宇宙被創造「之前」的虛無，是我們能夠想像的最徹底的虛空——



無空間、時間和物質的存在……但是，這不可思議的虛空，搖身一變成了滿滿的存在——成了自然規律的果實^[39]。以色列物理學家兼神學家西羅德 (Gerald Schroeder) 認為：宇宙大爆炸是時間、空間、物質和自然規律的開端^[40]。

中國古人、現代物理學家和宗教神學家都認為時間和空間是一起出現的，這種思想具體體現是中國古人對牛宿的認識。《春秋命曆序》載：「天地開闢，萬物渾渾，……日月五緯俱起牽牛」^[41]。由這處記載進一步可知，牽牛（牛宿）與天地開闢，也就是時空的出現深刻關聯，也與萬物的出現深刻關聯。此外，前文也詳細論證牛宿確定或標記歷數也就是時間的初始化，而根據日月及五大行星等天體規律運行而有的歷數又是最明顯的自然界規律。這樣，通過對相關古籍的抽絲剝繭、條分縷析，我們就全面知曉了古人思想體系中牽牛（牛宿）的全部意義，牛宿與時間、空間、萬物、自然規律這四者有非常深刻的聯繫。而這些都集中體現在《說文解字》對「物」字的解釋「萬物也。牛為大物；天地之數，起於牽牛」之中。天地之數的數指規律，更進一步地說具體是指歷數，此外，前文已經論述歷數是王權政治的要害。所以，牛宿還關涉中國古代王權政治。

（三）大道與時間、空間、萬物、自然規律（歷數）、王權的密切聯繫

與牛宿一樣，中國古人講的大道也與時間、空間、萬物、自然規律這四者有非常深刻的聯繫，是道創生了它們。《淮南子·原道訓》：「道者，一立而萬物生矣」^[42]。《周易·序卦》：「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者，唯萬物」^[43]。《淮南子·原道訓》：「道始生虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生氣……，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物」^[44]。《尸子》：「四方上下曰宇，往古來今曰宙。」這樣我們可以知道，道生宇宙時空、四時所表示的自然規律和其中的萬物。《道德經·第一章》：「無，名天地之始；有，名萬物之母」^[45]。又《道德經·第四十章》：「天下萬物生於有，有生於無」。由《道德經》、《淮南子》可知天地萬物是由「道」

所生，而「無」和「有」是對「道」的稱呼，是道的別名。老子說：「有物混成，先天地生」^[46]。這句話是說「道」在天地形成以前就存在，並且天地萬物是它所創生的。《道德經·第四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」^[47]。老子認為，「道」是「萬物之宗」，是一切存在的根始之源。在中國古代，大道與王權之間的關係密不可分。大道作為宇宙間的根本法則和自然規律，為君主提供了治理國家和社會的指導原則。君主只有遵循大道，才能得到天道的庇護。《道德經·第三十七章》：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」《道德經·第六十章》：「治大國，若烹小鮮。以道蒞天下。」

綜上所述，在中國古人心中牛宿影響時間、空間、萬物、自然規律和王權，大道也是如此。通過深入挖掘古代文獻，可以得出結論：牛宿六星在古人思想中有大道的內涵與意義，牛宿可以代表大道。

這樣，具有教告、教化之意、上「牛」下「口」的「告」字的本義到底是什麼呢？答案是：教告、教化人們牛宿深刻關聯宇宙時空、萬物、自然規律和王權政治，教告、教化人們大道的意義，引申為教告、教化人們最重要的事，而受教者也應作出積極的回應。至此，許慎《說文解字》釋「告」之說這一樁爭執千年的「學術公案」終於可以定案了。

六、「譽」字釋義證前文「告」字解讀的正確性

《白虎通義》：「謂之帝譽者何也？譽者，極也」^[48]。「極」在先秦古籍中有急的意思。《尚書·大誥》：「予不敢不極卒甯王圖事」^[49]。《墨子·雜守》：「隊有急，極發其近者往佐」^[50]。《管子·樞言》：「諸侯假之威，久而不知極已者殆」^[51]。《荀子·賦篇》：「無羽無翼，反復甚極」^[52]。「極」在先秦兩漢古籍中還有極盡的意思。《孟子·梁惠王上》：「何使我至於此極也」^[53]！《史記·貨殖列傳》：「至治之極」^[54]。這樣，可以知道「譽」

字有急和極盡的意思。《說文解字》對「譽」字字形的解釋是：「從告，學省聲」^[55]。《說文解字》「學」字被收錄在「教」字下，對「學」字的解釋是「篆文敦（同教）省」、「覺悟也，從教從門」。這樣，我們可以推測「譽」字完整的意思應該是：極盡所能急教告，使覺悟。而《說文解字》對「譽」字的釋義是「急告之甚也」，正與我們的推測分析完全一致。我們需要思考，在古人心目中，什麼是值得急著告之於人的呢？答案除了「大道」之外恐怕無他。前文詳細論證「告」字本義指教化、教告大道，並且受教者也同時應該積極回應。這樣，「譽」字更加詳細和完整的意思是：極盡所能急教告、教化大道，使受教者覺悟，受教者也同時應該積極回應。我們在此可以提出一個問題，受教者到底應該怎麼積極回應呢？

作為中國歷史上最重要的思想家和教育家的孔子，是如何面對大道的呢？他曾非常急迫尋求大道。在《論語·里仁》中孔子說：「朝聞道，夕死可矣」^[56]。錢穆《論語新解》：

道，人生之大道。人生必有死，死又不可預知。正因時時可死，故必急求聞道。否則生而為人，不知為人之道，豈不枉了此生？若使朝聞道，夕死即不為枉活。因道亙古今，千萬世而常然，一日之道，即千萬世之道。故若由道而生，則一日之生，亦猶夫千萬世之生矣。本章警策人當汲汲以求道^[57]。

此時我們恍然大悟，原來孔子對大道的急切回應完美契合了《說文解字》對「譽」字的解釋「急告之甚也」。孔子是真正的萬世師表，為我們樹立了榜樣。

七、傳揚「告」字蘊涵的中華大道，重新定義廣告的內涵

廣告之「告」的本義考證，使我們管中窺豹望見古人對牛宿所代表的大道的深刻領悟和極度熱忱。今天的我們應當知曉中華傳統文化的力量 and 魅力，在繼承優秀文化的同時，把中華民族的精華大道發揚光大，廣而告之於世。本文對「廣告」一詞的研究結論是：教告人們大道，引申為

告訴人們最重要的事情。本項研究為廣告的內涵正本清源，也為中國廣告學夯實基礎理論，打破廣告學主要理論基本上都是外來的這一尷尬的文化僵局，提升文化自信，啟動中華文明的生命力。

[1] 許慎撰、徐鉉等校：《說文解字》（中華書局，1963年），第192頁。

[2] 同上。

[3] 同注[1]，第30頁。

[4] 許慎撰、段玉裁注：《說文解字》（中華書局，1992年），第53頁。

[5] 同注[1]，第30頁。

[6] 孫詒讓：《周禮正義》（中華書局，1987年），第893頁。

[7] 范曄撰、李賢注：《後漢書》（中華書局，1965年），第206頁。

[8] 蔡邕：《叢書集成初編·0811冊漢禮器制度·獨斷》（中華書局，1985年），第2頁。

[9] 孫希旦集解、沈嘯寰、王星賢校：《禮記集解》（中華書局，1965年），第834頁。

[10] 徐元誥集解、王樹民、沈長雲校：《國語集解》（中華書局，2002年），第89頁。

[11] 王雲五主編、王夢鷗注：《禮記今注今譯》（新世界出版社，2011年），第434頁。

[12] 班固撰、顏師古注：《漢書》（中華書局，1962年），第3589頁。

[13] 同注[7]，第1251頁。

[14] 同注[12]，第3343頁。

[15] 孔穎達：《周易正義》（北京大學出版社，2000年），第341頁。

[16] 顧頡剛、劉起釪：《尚書校釋譯論》（中華書局，2005年），第1611頁。

[17] 陳立撰、吳則虞校：《白虎通疏證》（中華書局，1994年），第278頁。

[18] 同注[1]，第30頁。

[19] 鄭文光、席澤宗：《中國歷史上的宇宙理論》（人民出版社，1975年），第106頁。

[20] 房玄齡等撰、中華書局編輯部點校：《晉書》（中華書局，1974年），第301頁。

[21] 脫脫等撰：《宋史》（中華書局，1977年），第1014頁。

[22] 李學勤：《十三經注疏·爾雅注疏》（北京大學出版社，1999年），第175頁。

[23] 同注[12]，第1312頁。

[24] 瞿曇悉達：《開元占經》（九州出版社，2011年），第42頁。

[25] 黃懷信、張懋鎔、田旭東：《逸周書匯校集注》（上海古籍出版社，2007年），第575頁。



- [26] 班固撰、王先謙補注：《漢書補注》（上海古籍出版社，2008年），第1214頁。
- [27] 尸佼著、汪繼培輯、朱海雷撰：《尸子譯注》（上海古籍出版社，2006年），第50頁。
- [28] Tor Shaul, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p.247.
- [29] 李學勤：《十三經注疏·尚書正義》（北京大學出版社，1999年），第93頁。
- [30] 孔穎達：《十三經注疏·周易正義》（上海古籍出版社，1997年），第36頁。
- [31] 鄭玄注、孔穎達正義：《禮記正義：附校勘記》（上海古籍出版社，1990年），第616頁。
- [32] 楊伯峻：《春秋左傳注》（中華書局，2018年），第941頁。
- [33] 顧野王：《大廣益會玉篇》（中華書局，2019年），第806頁。
- [34] 王先謙撰、沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（中華書局，2013年），第495頁。
- [35] 李學勤：《十三經注疏·周易正義》（北京大學出版社，1999年），第257頁。
- [36] 司馬遷：《史記》（中華書局，1982年），第1244頁。
- [37] 老子著、陳忠評譯：《道德經》（吉林文史出版社，1999年），第1頁。
- [38] 李東陽等撰、申時行等重修：《大明會典》（廣陵書社，2007年），第1294頁。
- [39] Heinz Pagels, *Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time*, (Toronto: Bantam Books, 1985), p.365.
- [40] Gerald L. Schroeder, *The Science of God: The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom*, (New York: Free Press, 2009), pp.23-24.
- [41] [日]安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（河北人民出版社，1994年），第885頁。
- [42] 何寧撰：《淮南子集釋》（中華書局，1998年），第60頁。
- [43] 陳鼓應、趙建偉撰：《周易今注今譯》（商務印書館，2016年），第740頁。
- [44] 張雙棣撰：《淮南子校釋（上）》（北京大學出版社，1997年），第245頁。
- [45] 王弼著、樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（中華書局，2008年），第2頁。
- [46] 王弼著、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（中華書局，1980年），第63、117頁。
- [47] 同上。
- [48] 班固：《白虎通義》（中國書店出版社，2018年），第26頁。
- [49] 王世舜、王翠葉譯注：《尚書》（中華書局，2012年），第174頁。
- [50] 徐希燕：《墨學研究墨子學說的現代詮釋》（商務印書館，2001年），第250頁。
- [51] 黎翔鳳：《管子校注》（商務印書館，2018年），第279頁。
- [52] 王先謙撰、沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（中華書局，2013年），第566頁。
- [53] 朱熹撰：《孟子集注》（中華書局，1983年），第213頁。
- [54] 司馬遷：《史記》（中華書局，1998年），第1167頁。
- [55] 同注[1]，第30頁。
- [56] 朱熹：《四書章句集注》（中華書局，2012年），第71頁。
- [57] 錢穆：《論語新解》（生活·讀書·新知三聯書店出版社，2002年），第84頁。

The Message of Advertisement is Civilization of Great Truth -- A New Interpretation of the Chinese Character 「告」

Yang Yue Qin, Zhao Xiao Zhuo (Dalian University)

Abstract: The interpretation of the character 「告」 in Xu Shen's "Shuowen Jiezi" of the Eastern Han Dynasty is an academic case that has been disputed for thousands of years. Through in-depth excavation of many ancient books from the pre-Qin and Han dynasties, this article proves that the original meaning of the character 「告」 is to educate people the Great truth, all things in the universe and calendar. This is the core connotation of advertising. The article demonstrates in detail that the component 「牛」 within the character 「告」 refers to the Six Stars of the ox mansion, which are miraculously combined in the sky to form the character 「牛」. The Six Stars of the ox mansion deeply affects time, space, all things, calendar (natural laws) and royal authority, as does the Great truth. In the ancient Chinese thought, the Six Stars of the ox mansion embodies the essence and significance of the Great truth, and can represent the Great truth. The research findings of this article can lay a solid foundation for Chinese advertising theory, break the embarrassing cultural deadlock in which the main theories of advertising are basically foreign, enhance cultural confidence, and activate the vitality of Chinese civilization.

Key Words: The Original Meaning of the Character 「告」, Great truth, The Six Stars of the ox mansion, the universe and all things, Chinese calendar

文明互鑒中的文化誤讀與 共生共榮中的文明生態

傅守祥、邵葉敏 新疆大學

21世紀是文明繁榮、技術發達的時代，也是世界各國緊密聯繫、不可分割的共同體時代。在全球化程度日益加深的進程中，人們摒棄「某國優先」的霸權思維、秉持世界主義立場，各國開放交流、各文明互動互鑒，是當今時代的大勢所趨，也是祈盼和平與發展、追求互助與共贏的民心所向。2014年，習近平總書記在聯合國教科文組織總部演講時提出：「文明因交流而多彩，文明因互鑒而豐富。文明交流互鑒是推動人類文明進步和世界和平發展的重要動力」，「只要秉持包容精神，就不存在什麼『文明衝突』，就可以實現文明和諧。」^[1]以平等包容為前提和基礎的通力合作與交流互鑒，是文明發展的本質要求，它使世界文明保持歷久彌新的生動活性，使各類思想在交流融通的動態過程中煥發新的生命力，為各國文化精粹的繼承、傳播與發展創造了現實可能。

在中外文明交流互鑒的諸多現實路徑中，最生動、最真切、最具長久生命力的文化傳播載體，當屬文藝。習近平總書記2014年在文藝工作座

談會上明確指出：「文藝是時代前進的號角，最能代表一個時代的風貌，最能引領一個時代的風氣。」^[2]一個民族的精神氣質和內在品格，總是

蘊含在無數經典的文藝作品中；一個國家的文化質感和思想厚度，總是能夠從歷史過往的文藝作品中反映出來。在任何一個社會和歷史時期中，文藝都承擔著成風化人、啟慧潤心的職責，其不僅為本國文化根脈的創造和延續提供了精神養分和強大動力，更在與外國交往合作、助力構建人類命運共同體、創立「人類文明新形態」的進程中貢獻了不可忽視的力量。推

摘要：文明交流互鑒是推動人類文明進步和世界和平發展的重要動力。在中外文明互鑒的諸多現實路徑中，最生動、最真切、最具長久生命力的文化傳播載體，當屬文藝。跨文化交流與跨媒介重構的過程時常伴有文化誤讀的產生，由文化差異造成的「下意識誤讀」實乃人之常情，而偏見式、敵意式的「有意識誤讀」，以及資本操控下的「文化利用」和選擇性的「文化過濾」則加劇了理解的「變異」和文明衝突。全球化時代的文藝創作和文明交流，關注和聚焦的核心是構成「文化的人」或曰創新性地「以文化人」；要在40多年「改革開放」堅實積累基礎上守定本民族文化的自信立場、探索不同文明的文化共通點，嚴防他國商業化、媚俗化的「平移」蠱惑；要以開放包容、兼收並蓄的態度，夯實人類命運共同體的人文基礎，構築多元並存、共生共榮的世界文明新生態。

關鍵詞：文明互鑒；文化誤讀；跨文化交流；文明生態；共生共榮

動文藝自身的創新性發展、人類文明新形態的建立，必須以尊重世界文明的多樣性為前提，遵循文明互鑒規律，既能夠正視和消除不同文化之間的分歧、誤解和偏見，又進一步著力於促進形成「和而不同」、「美美與共」的新時代世界文明觀。

一、跨文化交流：文化誤讀的不可避免與消除偏見的文明自覺

人類文明體系的演進發展、世界文藝光譜



的燦爛繁榮，有賴於不同文明的交流互鑒，各民族國家在各種文化中吸收優秀文明成果，在人類智慧園圃的各種養分中滋養和創新主體文化，在各種交互的具體實踐中拓展和推動各類思想的傳播。習近平總書記提出的「文明互鑒」論，體現出包容開放、兼收並蓄的廣闊胸懷，內涵著關於人類命運共通性問題的時代思索，其實質是對全球化背景下誕生的文明衝突論、文明同化論、文化保守主義、文化相對主義等觀念的揚棄和超越，是對矛盾日益尖銳的國際政治局勢中人類文明走向的科學回答，是為生成人類共同價值和構建人類命運共同體而提出的文化路徑。^[3]

文明的交流互鑒是建立在國與國之間政治、經濟、思想、文化等多領域、全方位的交往互動中的。在此過程中，人是文明交流互鑒最好的載體；^[4]人身上不僅能體現其所創造的文明，更能反映其所生活於其中的文明社會面貌。^[5]不同民族、不同國家之間的交流，本質上是跨文化、跨語境的交流，是不同文化背景的人展開交流的行為和過程的總和。每一種文化都有其自身系統的獨特性，並深植於相異文明孕育的主體思維中，這使人們在與另一種文化系統接觸時，由於主體「前見」和「視界」的先在和文化解讀中對應性框架的缺失，常常不可避免地發生某種理解或意義交互的變異，也就是說，跨文化交流中總是伴有文化誤讀的產生，誤讀現象存在其必然性和合理性。^[6]

歷史上的中外文化交流，「郢書燕說」^[7]式的誤讀比比皆是，但誤讀也可能成為一種創造性的轉化。因為在不同文化相遇之時，每一種文化都希望完全展現自己，同時有意無意地難免「以己之心度人之腹」，接觸的雙方都不由自主地試圖透過自己的眼睛審視對方，試圖把對方收入自己麾下。這個打量的「眼光」就包含著自家的視角、自家的價值、自家的需求，「相對論」者和「不可知論」者都在這裡找到了馳騁思想的話題。^[8]在中國文化發展史上，最著名的因誤讀而成功涵化的例子，就是印度佛教變為中國佛教。

當然，在文化交流中，佔據劣勢的「弱者」對待佔據優勢的「強者」，可能存在「慕強」式的

亦步亦趨或「拿來主義」以及自以為是的「本土化」轉化，但是，實際社會效果的產生卻是多方博弈的結果。在中國文化對外傳播史上，最著名的例子，就是未入中國文學史主流的僧人寒山的詩歌外傳日本光大、再傳美歐卻風行世界。

從跨文化交流的角度看，文化誤讀是指一種文化在解析另一種文化時出現的錯誤理解和評估，及其文化錯位。人們總是習慣以自己熟悉的思維模式和已有的知識構成去理解對象，按照自身的文化傳統、思維方式、自己所熟悉的一切去解讀另一種文化。^[9]「誤讀」有兩種常見的形式：第一種是下意識的誤讀，主要是雙方文化上的差別造成的，它是零碎的、不系統的、粗疏的，常常是當事人以己方的價值觀去衡量他方的行為，以自己的文化為中心，得出否定或肯定對方的結論。第二種情況是有意識的誤讀，是系統的、理性的，有一種較深的文化沉澱。這種誤讀往往與政治、意識形態相連，或是出於某種實際需要，往往囿於成見。^[10]客觀地說，由認知盲點造成的「下意識誤讀」實乃人之常情，它歸根到底是文化差異為跨文化傳播、理解帶去的天然的屏障和阻礙，雖會造成一定程度的誤解和碰撞，但通常是暫時的，稍加解釋和科普即可化解；需要警惕的是，在全球化程度日益加深的跨文化交流中，精神相契和理念相投的文明不常有，而盲目式的「下意識誤讀」或偏見式、敵意式的「有意識誤讀」卻時常發生，諸如許多為滿足某些政治意圖或經濟利益目的而刻意為之的「文化代言」，甚至是基於固有偏見、惡意揣測的「文化利用」等，此類只會助長國際狹隘之風而無益於人類文明健康發展的行為，是跨文化交流的主體需要防範和規避的，也是文藝創作與生產過程中需要關注和重視的現象。

習近平總書記指出：「以文化人，更能凝結心靈；以藝通心，更易溝通世界。」^[11]作為當代文藝交流和文化傳播最為重要的載體，電影藝術以其通俗的影像畫面、直觀的意義負載、便捷的傳播方式，溝通並影響著世界範圍內的大眾意識。上世紀末至本世紀初，以著名導演李安、鄭曉龍為代表的文藝創作者，創作了一批關注和呈現文



明碰撞、釋疑文化誤讀並積極探索消除誤讀之法的良心之作。這類作品往往以世紀之交的大國交往為背景，以華裔移民的異國生活為主要敘事題材，書寫因盲目無知或蒙昧思想或刻板偏見引發的跨國人際間的矛盾紛爭，著重表現跨國交往中的文化差異與衝突、移民流散與孤獨、現實委屈與求和等人物困境和心路歷程，為創造和承載不同文明內涵之人的互動、誤解、衝突提供了現實生動的藝術文本。

譬如，2001年上映的電影《刮痧》，以中醫傳統刮痧療法引發的誤會為主線，講述了以許大同一家為代表的移民群體在美生活遭遇文化衝突的故事，重點呈現了中美文化的差異和兩國人民在價值觀念、思維邏輯及問題處置方式等方面的不同。被美國人指控為施暴「罪證」的刮痧印記，恰恰代表著中華傳統文化之精粹，這一矛盾點不僅反映了影片關注到了跨國交往中認知盲點、文明碰撞的無可規避和嚴重後果，更深度思考了中華優秀傳統文化的自覺繼承與海外傳播問題。影片中，值得注意的一處情節，也是進一步激化人物矛盾的衝突點，在於美方律師為達成勝訴的目的，有意誤讀和歧視中國名著《西遊記》中的孫悟空形象，惡意闡釋降妖除魔的悟空為徹底的暴力者，進而推導和判定中華文化教育背景的華裔許大同必然具備施暴的行為傾向，這無疑是任何文化主體都不願遭遇的有悖於文明發展的慘境。再如美籍華裔導演李安的處女作《推手》，聚焦由跨國人民構成的小家庭，講述了太極拳退休教授朱老先生一典型的中國式老父親和其美國兒媳瑪莎在相處過程中的諸多不和，公媳之間的矛盾發生在日常生活中的時時處處，影片涉及了中國孝道、中美家庭價值觀、集體主義與個體主義等多方面文化觀念問題；同時，電影借「推手」之名象徵了以和為貴、以柔克剛、彼此制約、平等平衡的中華傳統美學思維和共生共榮的中式處世之道，為中西方文化衝突的和解、各國間的友好相處提供了交往思路。

上述作品無不揭示了文明交往中文化誤讀的不可避免，跨文化交流的道路絕非平順的坦途，而是充滿各種或客觀或人為的阻礙。誤讀和

碰撞的發生是否都源於客觀一無意的冒犯，失德者以認知盲區為由罔顧史實、借勢欺人的意味又有幾分，為一國之利而將別國文化價值誤讀誤用的現象是否存在，對待異質文化的偏見和敵意態度還有多少，這些問題實在應當於無數衝突爆發的不為人知處被反復拷問。說到底，真正阻礙文明融通和傳承的絕不是人類文明浩繁多樣的特點本身，也不是地域、時間等物理意義上的現實阻隔，而是各國能否抱有開放接納的心態、堅持平等互惠的立場、遵循互鑒互補的原則，為世界文明的創新發展和持續繁榮有所思慮和貢獻。發現和展示問題的意義，在於思考問題的源頭，尋求解決問題的出路。呈現跨國衝突事例和誤讀惡果的文藝作品的最終旨歸，應當是激發人們對消除偏見和誤解的積極思索，助益建立起對本國文化的充分自信，培養起既能夠正向繼承和弘揚本國傳統文化，又能夠主動包容和借鑒外來優秀文化的文明自覺，如此才有可能營造出平和友好的國際交流環境和互通共榮的文藝交流風氣。

二、跨媒介重構：「他山之石」的商業蠱惑與「拿來主義」的文化立場

導演鄭曉龍在接受採訪時談到，電影《刮痧》在美上映後出現了兩個引人關注的文化現象：其一，影片的英文名為 The Treatment（治療），但「在美國放映這部電影的時候，沒有人把電影叫作“treatment”，都叫它『刮痧』。『刮痧』有可能因此成為一個進入美國的外來語。」；^[12]其二，美國人觀看影片後，普遍認為它是一部親情片，「看到的都是父子三代的感情和責任」^[13]，而非講述文化衝突的電影。由此可以推知，首先，文化的傳播與接受並不完全受人為所操控，也並不全然按照人的主觀意志和設計發展，而自有其偶然性；其次，全球化和新媒體技術興盛的背景下，弱勢文化由發展中國家向經濟強勢國家的輸入並非不可能，如何借力多元媒介打造由本土的走向全球的、外國的走入本地的特色文化品牌，是值得思考的問題，也是數字媒體時代



孕生的、包含著強弱勢文化相互容納、吸收、博弈過程的文明交流新形態；再次，同樣的作品在不同的國家地區引發的文化討論不盡相同，作為個體的觀眾和作為地方的本土接受也千差萬別，這表明，作為自我的人在對外來文化的差異化感知、文化間接受和選擇性轉化中，通過對他者的理解實現了自我的跨文化選擇和相異的意義建構。^[14]這進一步提醒我們，各類文本得以在不同市場和地區「落地」的條件，和不同本土接受者發出的感知「回音」，指向了不同文化主體的文化意識和認同視點，以及不同文明思想長久存在和延續的內在闡釋，而文藝創作和文明交流需要關注和依託的核心，正是創造和構成多元文化的人；同時，中國文藝的創作和生產要守定中華民族優秀文明的自信立場，從中發掘和汲取豐富深厚的內涵資源，認識到並承擔起中華文明對世界文明建設所具有的獨特價值和貢獻。

從文明演進的角度看，世界文明的形成和繁榮，是文明互鑒的成果，各國的共同努力使世界範圍內形成了多個博大精深的文化理論體系，其燦爛輝煌燭照後世之思想。然而，基於上述對全球化背景下文藝創作應有自覺和立場的探討，值得注意的是，中外文藝交流過程中的諸多影像作品，常常呈現出陷入西方中心主義、文化優越論、主觀片面想像等思維定勢的桎梏，其中透露出的傲慢與偏見、商業與逐利的心態仍不少見。從比較文學的研究視角看，即便是最早提出「世界文學」概念的、偉大的作家和思想家歌德，也難以克服西方中心主義思維的影響。不同於心胸狹隘、目光短淺的歐洲作家，歌德懷抱廣闊的世界主義胸襟，廣泛涉獵東西方文學，他一方面難能可貴地關注到了中國文學，號召歐洲作家要克服固步自封的缺點，把目光轉向德國以外的世界其它民族和國家的文學，但另一方面又認為，真正堪稱經典的作品應該在古希臘文學中尋覓。^[15]由此足可想像，古往今來無數文學研究者和創作者以西方文明為尊、以西方為文明中心的思想傾向和文化立場。

實際上，回顧世界文明史，不難發現，東西方文化的交流碰撞和互學互鑒，並未因西方的某

些狹隘文明觀或東方的文化自卑、自弱心理而有所阻滯，相反，它恒定地存在於人類文明發展的各個階段，並始終影響著各種學說、思潮、理論的生成。近年來，隨著我國綜合國力的提升、中華文化海外傳播的實踐努力使之產生的影響力不斷增強，西方的影像作品中出現了越來越多的中國文化元素。這其中不乏未能擺脫文明偏見和運用審美噱頭而將中國文化元素直接「拿來」挪用、拼貼、重構的現象，也常有將文化元素誤讀誤用或刻意進行「價值偷換」、「文化利用」等情況，例如引起學界廣泛關注和討論的動畫作品《花木蘭》《功夫熊貓》，通過對中國元素的加工和包裝以及置換核心價值觀念，反而成了中國文化在國際上的代言者。^[16]

再譬如 2020 年迪士尼電影公司出品的真人版電影《花木蘭》，該片在表現中式傳統「忠孝」精神的基礎上加入了人物對主體自我實現的極度追求，隱晦地完成了對中國古代文論中「氣」這一哲學概念的重釋和背離，並將其降格歪曲為區分男與女、人與巫的標準，進而構成了男性和女性的性別對立，以及對強勢、獨立、與男性對抗的女性形象的褒揚。^[17]細緻探究其中深層次的操演邏輯，恐怕還是承續了好萊塢電影擅長塑造「超人」形象和極度宣揚個人英雄主義的、備受西方認可的故事模型和文化價值觀。更值得注意的是，如此誤讀別國文化的跨文化改編和思想「變異」式的文本重構，不僅捏造了一個遠離真實和深刻意蘊的、全盤「美國化」了的中國形象，也間接反映出具備豐富的商業經驗和全球影響力的好萊塢電影工業背後，內隱著其與世界深邃文明之間的認知「脫節」、理解障礙和價值鴻溝等問題，以及其創作模式不過是「拿來」或「抽取」他國文化中最表層的符號元素和故事架構，而致力於為美國精神代言立說的目的和事實。

此外，西方影像作品中還出現了大量來自中國的獨特的自然風貌和人文景觀。譬如電影《黑客帝國》中引入了黃飛鴻這一人物角色，重點突出了其經典拳腳招式的颯爽英姿，諸如此類引入中國功夫這一熱門文化元素的影片還有《殺死

比爾》《功夫之王》等。再如風靡一時的科幻電影《阿凡達 1》的主要取景地在中國張家界國家森林公園，導演詹姆斯·卡梅隆的創作靈感正是來源於該景區中神秘、奇異、壯觀的自然景觀；又如電影《碟中諜 3》中出現了中國上海的現代化繁華都市景觀等。很顯然，文藝創作者不斷打開廣闊的視野，提升獨具超越性的認知水平，從異質文化中開掘優秀文明寶庫、吸收差異化知識養分，是促進文藝生產實現創新創造的現實路徑，也是豐富人類文明成果的必要環節。在實際的創作和追求實現文化融通這一目標的過程中，適當地對各國文化元素加以本土化的改造或重構，能夠有助於文化產品更好適應在地文化的語境、滿足不同文化主體的需求，進而達到更好的傳播和接受效果，因而是必要、可行的。

然而，需要警惕的是，隨著消費主義風行和互聯網新媒體崛起，相異文化之間的接觸交流變得更為便捷頻繁的同時，也催生了文藝創作和文化產品愈發呈現商業化、快餐化、娛樂化的問題，原本應該促進文明互學互鑒的相異文化內容，經常淪為資本操控下用於增加審美噱頭和提升關注度而進行「文化利用」的素材，或通過有意識有選擇的「文化過濾」達到某些商業或政治目的的手段——或「拿來」極具異國風情的元素給以接受者媚俗的「投喂」，或對文化輸出、滲透的目標國家受眾施以「捧殺」式的逢迎討好，更有甚者違背平等客觀的原則，在創作時有意選取別國文化中的弱勢部分，對他國展開抱有偏見式的、滯後的、刻板的文化想象和創演，以此滿足不同文化背景接受者的獵奇心態的同時，在和外來文化的比較中突顯自身文化「高人一等」的優越性，進一步鞏固以本國文化為文明中心的地位和立場……歸根到底，一個民族的文化軟實力和文明程度、一個國家的綜合實力和國際地位，以及國與國之間的利益關係、風雲變幻的國際政治局勢，都有可能影響乃至決定異質文化群體對待本國文化的態度。面對錯綜複雜的充滿文化交流、碰撞、博弈的世界文明生態，中國當代文藝創作如何在有效借鑒外國文化的基礎上，講好中國故事、傳播好中國聲音，與各類文明形

成良性互動，是值得深入思考的問題。

三、跨文明共識：開放包容的交流互鑒與共生共榮的文明生態

習近平總書記在文化傳承發展座談會上指出：「中華文明突出的創新性，從根本上決定了中華民族守正不守舊、尊古不復古的進取精神，決定了中華民族不懼新挑戰、勇於接受新事物的無畏品格。」「中華文明突出的包容性，從根本上決定了中華民族交往交流交融的歷史取向，決定了中國各宗教信仰多元並存的和諧格局，決定了中華文化對世界文明兼收並蓄的開放胸懷。」^[18]可見，創新性和包容性，是一個文明對外開放、開拓進取、綿延永續的重要特質。而對於一些慣用「拿來主義」的國家，魯迅先生認為：「我們要運用腦髓，放出眼光，自己來拿！……他佔有，挑選……或使用，或存放，或毀滅；首先要沉著，勇猛，有辨別，不自私。沒有拿來的，人不能自成為新人，沒有拿來的，文藝不能自成為新文藝。」^[19]他一方面肯定了「拿來」在文藝交流中能夠發揮的正面作用，它使人們關注和重視外國先進技術和優秀文化，在有辨別力、思想力、創造力的基礎上，主動自發地學習和借鑒外國文化的長處和優點，能夠使中國文藝的面貌煥然一新；另一方面，他強調，面對強勢文化國家，既要擯棄「閉關主義」，又要看到一味地接受「送來」，意味著一再忍受他國文化的、經濟的侵略，因而拓展見識、增強膽識地與外國文明交流互鑒，是民族文化得以自力更生、創新發展的重要動能。

就當下的文藝實踐來看，西方影像作品對中國文化元素的運用，與中華民族優秀文明自身所具備的廣博、深邃、迷人的形式和內涵有著直接關係。上世紀七十年代走出國門的中華武術，以精進的武藝招式和融通的文化意蘊，令外國人倍感驚奇和神秘，在海外一度掀起「功夫熱」。仔細分析，正是由於西方文化背景的接受者對博大精深、內涵深遠的中國文化的好奇與歎為觀止，以及對待這一獨特文化元素的喜愛和開放接納，造就了“Kung Fu”（功夫）成為一個音譯英文詞匯進入西方國家，成龍、李連杰等功夫巨星依靠



武術成功進軍好萊塢電影市場，中國武術也越來越多地出現在此後的西方影像作品中，螢屏上的展示使之產生了深入人心的傳播效果。這足以說明，來自不同文化背景的群體雖然在諸多方面存在差異和碰撞，但倘若用心感受、善於尋找，依然可以發現引起世界範圍內廣泛興趣和共鳴的文化共通點和「連接點」，以此為契機，可以架起國與國之間溝通和交流的橋樑。

進一步說，融匯了東西方優秀文化因子和積極實踐探索的文藝創作，往往可以產生創造性的、令人意想不到的積極效果。正如美國學者哈羅德·布魯姆 (Harold Bloom) 所言的對先時作者和文本作出「延異」、「校正」行為的「創造性誤讀」^[20]——異質文化之間彼此模糊、未知全貌的盲視，並非絕對帶來文化誤讀的惡果，也有可能激發出「神奇」嶄新的創見。這提醒我們，必須正視誤讀的雙重特性，同時，無數的事實證明，跨文明之間的文化誤讀和文化傳播過程中的「理解的變異」在所難免，減少文化誤讀的最好方法是深層次對話。^[21] 不同文明以平等包容的態度展開對話交流和互學互鑒，是各國合作謀求和平與發展的現實基礎，也是世界人民共同期盼的文明圖景。

應當看到，在當今技術盛行、娛樂至死的數字化網路時代，曾經看似遙遠國度的信息正變得唾手可得，不同文明之間展開「雲端」交流和分享亦非難事，然而，信息技術的無限更迭無法從源頭處規避價值誤讀、文化偏見等深層次問題，反而存在為有意曲解他國文明內涵提供高新媒介和傳播方式的現象。稍加分析即可發現，中西文化之根不同，國與國之間勢必存在各類文化差異，各國對彼此文化的解讀也勢必具有族群差異性。如今，在憑藉多樣化跨媒介載體實現文化價值「偷換」、文化「搬運」日常化的「地球村」裡，每個人都處於特定的歷史文化圈中，又難以避免與其他族群的文化發生互動交流，這一方面增進了全球信息的交互流通，另一方面也無疑為各國實踐各自的文化戰略提供了沃土良田式的環境。^[22]

就歷史和當下來看，全球範圍內沒有受到

足夠監管的市場經濟模式，加上原有的排他性的、二元對立式的資本主義發展模式，正在淪落為人類社會不平等、不穩定、不開放與不和諧的罪魁禍首。因此，世界正在呼喚一個更為公正、平等、正義與和諧的世界秩序的誕生，而這個世界秩序應該充分包容、吸納和尊重其他文明元素。^[23] 文化交往和文明溝通的實踐，歷來是各國除經濟發展以外不可或缺的外交環節，是人類社會價值交互、可持續發展的重要一環，是後疫情時代建設更文明、更和諧、更進步的世界秩序的必經之路。毋庸諱言，當前也出現了另外一種傾向，即隨著中西方之間的關係不斷惡化、政治外交衝突不斷，多個西方國家都在脫鉤斷鏈、去風險的呼聲下，致力於將任何領域內可能包含的中國元素抵擋在外。這也導致中西方無論是在國家、政府、人民等各個層面之間都鮮少、甚至不願交流，就彼此間的差異溝通對話，從而漸行漸遠。

萬物並育而不相害，道並行而不相悖。習近平總書記曾在多個場合指出，不同文明交流互鑒是各國人民的共同願望，要尊重世界文明多樣性，以文明交流超越文明隔閡、文明互鑒超越文明衝突、文明共存超越文明優越；他多次提出，要推動構建人類命運共同體，創造人類文明新形態。優秀的文藝作品，往往能跨越國家疆域的邊界，超越語言思想的障礙，溝通世界，抵達人心。當代文藝創作要堅定文化自信、文明自覺的立場，發掘出本民族現代文明元素、傳承好本民族傳統精粹的同時，廣泛汲取外國優秀文明成果，助益新時代文藝的轉型創新；同時，要積極探索和改善對外傳播方式，以開放包容、兼收並蓄的態度實現與他國的對話、交流與融通，以此夯實人類命運共同體的人文基礎，構築多元並存、共生共榮的世界文明生態。

^[1] 習近平：《文明交流互鑒是推動人類文明進步和世界和平發展的重要動力》，《論黨的宣傳思想工作》（北京：中央文獻出版社，2020年），第61-69頁。

^[2] 習近平：《在文藝工作座談會上的講話》（北京：人民出版社，2015年版），第3-6頁。

- [13] 王宗禮：〈論全球化背景下文明交流互鑒與人類命運共同體〉，載《西北民族大學學報》（哲學社會科學版）2019年第6期。
- [14] 習近平：《習近平談治國理政》（第3卷）（北京：外文出版社，2020年），第470頁。
- [15] 戴聖鵬：〈論文明交流互鑒的載體與原則〉，載《學習與探索》2023年第5期。
- [16] 謝華：〈跨文化交流中文化誤讀的合理性與不可避免性〉，載《江西社會科學》2006年第1期。
- [17] 鄧書燕說，是一個成語，出自《韓非子·外儲說左上》，原意是鄧人筆誤，燕相誤解，指的是在解釋文章時曲解了原意，穿鑿附會；但有時可能也表達出了意想不到的、有價值的觀點，因此，不全作貶義。
- [18] 張國剛：〈中西文明互鑒中的「誤讀」〉，載《北京日報》2019年12月23日。
- [19] 魏麗娜、傅守祥：〈文明互鑒視域中的文化誤讀探微〉，載《文學跨學科研究》2020年第4期。
- [10] 張威：〈文化誤讀與比較新聞學〉，載《國際新聞界》2001年第2期。
- [11] 習近平：《在中國文聯十一大、中國作協十大開幕式上的講話》（北京：人民出版社，2021年）。
- [12] 楊陽、丁人人：〈鄭曉龍王小平訪談：《刮痧》的細節來源於生活〉，載《北京晨報》2001年2月28日。
- [13] 楊非：〈鄭曉龍：《刮痧》非常「好萊塢」〉，載「南方網」2001年3月7日。
- [14] 劉滢、張毓強：〈轉文化傳播：中華文化「走出去」的升級新可能——基於「功夫熊貓」「花木蘭」等案例的討論〉，載《對外傳播》2021年第2期。
- [15] 王寧：〈世界文學中的西方中心主義與文化相對主義〉，載《人民論壇·學術前沿》2022年第2期。
- [16] 同注[9]。
- [17] 傅守祥、宋靜宇：〈從「木蘭辭」到迪士尼「花木蘭」的跨文化改編與誤讀探微〉，載《藝術傳播研究》2022年第1期。
- [18] 新華社評論員：《深刻認識中華文明的突出特性——論學習貫徹習近平總書記在文化傳承發展座談會上的重要講話精神》（新華社，2023年6月3日）。
- [19] 魯迅：〈且介亭雜文〉，《魯迅全集》（第6卷）（北京：人民文學出版社，2005年），第137頁。
- [20] Harold Bloom, *A Map of Misreading*, New York: Oxford University Press, 2003, p.3.
- [21] 傅守祥：〈尊重文化差異 減少文化誤讀〉，載《中國文化報》2019年7月3日第3版。

[22] 傅守祥、袁丹：〈迪士尼系列電影「花木蘭」的話語共謀與文化誤讀〉，載《教育傳媒研究》2021年第4期。

[23] 賈文山、江灝鋒、趙立敏：〈跨文明交流、對話式文明與人類命運共同體的構建〉，載《中國人民大學學報》2017年第5期。

Cultural Misinterpretation in Mutual Learning among Civilizations and Civilization Ecology in Symbiosis and Co-Prosperity

Fu Shouxiang, Shao Yemin (Xinjiang University)

Abstract: Exchanges and mutual learning among civilizations is a significant impetus for the progress of human civilization and the development of world peace. Among the various realistic paths of mutual learning between Chinese and foreign civilizations, the most vivid, authentic, and enduring carrier of cultural dissemination should be literature and art. The process of cross-cultural communication and cross-media reconstruction is often accompanied by cultural misinterpretation. The “subconscious misinterpretation” caused by cultural differences is commonplace. But prejudiced and hostile “conscious misinterpretation”, as well as “cultural exploitation” and selective “cultural filtering” under the manipulation of capital exacerbate the “variation” of understanding and the clash of civilizations. In the era of globalization, the core focus of literary and artistic creation and civilization exchanges is to shape “cultured people” or innovatively “educating people with culture”; Maintaining a confident stance of national culture based on the solid foundation of over 40 years of “reform and opening up”; Exploring cultural commonalities across civilizations and guarding against “copying” the temptations of commercialization and vulgarization from other countries; With an open and inclusive attitude, strengthening the humanistic foundation of the community with a shared future for mankind, and constructing a new ecology in which pluralistic coexistence and symbiosis and co-prosperity prevail.

Key Words: mutual learning among civilizations, cultural misinterpretation, cross-cultural communication, civilization ecology, symbiosis and co-prosperity



數字人權，抑或智慧人文？ ——一種文化反思

廖奕 武漢大學

一、以人權為名：「數字」話語的狂歡

當前，無論中國還是西方，甚至整個世界都陷入某種「數字」(Digital) 話語的狂歡。這種狂歡不僅體現在各種討論在數量上的加劇增長，而且似乎已在這種增長中形成特定的話語繁衍機制。其大體邏輯簡述為：先是人們普遍感覺到生活方式虛擬化及其實在化，即所謂「數位化生存」；繼而由這種普遍的平面化感受，轉化為一種試圖消除文化政治鴻溝的新型制度倡議，這種轉化主要由精英話語組織生產，最有代表性的當屬「數字民主」；^[1] 在這種話語機體上，嵌合性話語隨之跟進，衍生出新型「數字人權」話語。^[2]

現代人權論是一個實踐層面的綜合範疇，它不僅可在實現機制上包容民主的訴求，而且能在願景製造上及時回應民主不及的制度／文化空缺。與此緊密相關，現代人權話語通過構建自身譜系，意圖從民主話語蔭蔽下解放出來，為廣大非西方民族國家提供「普世」方案。現代人權話語的實踐雄心折射到理論建構上，即是它愈益

呈現的哲學化傾向，確而言之，是一種在反復回歸中整合超越的總體實踐哲學建構。現代哲學以「人」為本，它的基本模型屬於哲學家（如海德格爾）所說的「人類學」。打造一種普世而現實、日常且卓越的「人」的形象，是現代人權呈展實踐偉力的理論關鍵。效果如何暫可不論，僅就此

內核而論，「數字人權」話語背後必定隱藏一種人的形象預設。

沿此追問，「數字人權」話語到底提供給世人一種怎樣的「人」的圖形？是「理性人」嗎？從人類思想會通的角度觀察，現代主義製造的「理性人」形象一直未得消停，總處在各種懷

疑、非議和解構的威脅中。哲學家為捍衛「理性人」的經典形象，不停對各種「理性」話語進行反思，這深刻影響了人權哲學的建構。從人的標準生活圖形到多樣生活圖形的轉變，可視為現代人權哲學某種不得已的妥協。

與此相關，法律多元主義也只是現代性法治的戰略撤退，並不意味著理性人形象的根本瓦解。但到了一個所謂數字化社會、數字化生存的新時代，面對無所不在的資訊生成和系統規則，「理性人」已再難回歸，因為一種自身的瓦

摘要：在現今「數字人權」研究熱潮下，從「可能世界」的哲學視角反思人權文化很有必要。此種哲學思考，有別於西方人權哲學，更不同於人權法教義學。從當代中國「預付人權」話語的例證，可以發現此種思考早已開始，卻未在人權理論和法治實踐中產生足夠的影響。追究「預付人權」理論的構造邏輯，可以開示出西方人權文化與當今中國數字人權話語的類似問題，在權利話語的迷霧中返回人的文化本根。由此，可以重新理解人的智慧和智慧的人，並從超越技術智能的角度，構造一種真實的面向未來可能世界的智慧人文。

關鍵詞：數字人權；可能世界；預付人權；智慧人文；情感均衡

解威脅已然出現，人類有了自己製造的技術上的最大敵手。比如，「虛擬人」可能會在很多方面比自然人更強大，甚至終有一天會通過完美學習掌握人類生存的終極奧秘，最後毫無疑義、毫無懸念地取人類而代之。曾經的主人成為奴隸，曾經的被造物成為新的製造者。這些場景雖然現在看來還屬於科幻，但諸種跡象彙聚而生的「趨勢」判斷，已引出各界精英的強烈憂患，一種從潛意識深處湧發的對未來技術發展的深重憂懼。在此情感支配下，而今處於虛擬技術高段時空的人們聯合起來，以正義、發展、合作、人權等各種名義共同捍衛現實人的權利，賦予未來人類以抵制技術濫用的特權，並提前將其注入各種政體和政治力量的法律創制與實施議程。

由此，一種具有強大感染力、現實影響力的「數字人權」乃至「數字法治」話語悄然勃興。本質而言，這種對未來技術發展不確定後果的必要規制欲念，其所包含的技術工具主義邏輯仍屬於「主奴辯證法」的延展，人類對自身創構的產品乃至工藝心懷憂慮，卻又不願拋棄其有利於自身的工具權益，最後採取「防範性利用」策略，以在現實與未來之間謀求暫定的哪怕是表面上的「均衡」。

不得不遺憾地指出，製造這樣的理性策略的人，與經典的正義立法者形象有很遠的距離。我們不能妄斷現今已無理性的立法者，但來自歷史演化的各種因素經過疊加、堆砌、化合、異變，使得現代立法者與古典正義論的溝壑難以填平。即使在話語表述上全盤照搬或全力摹寫，現代人權論終歸回不到過去，當然也無需回到過去。真實的問題在於，面向未來的可能世界，「數字人權」話語是否有可能展現真正的智慧人文要領？這個問題看似同義反復，有循環論證之嫌，實則是為了提醒人們：「數字人權」只是一種大眾表述，因為數字技術本身並無人權意涵，而數字技術展現的人的智能 (Intelligence) 才是至關緊要的本質因素。因此，本文試圖言說的「智慧人文」就是立足並超越技術意義上的再度「轉義」，它有助於撇清數字人權話語的泡沫，回復人之為人的恆穩本質，為現今出現深重憂慮的人

權論找到一個可能出路。

二、可能世界與預付人權

任何哲學話語都無法回避「人」的形象預設，多少會產生有關人之權義的思考。相比於本初意義上的「權利」，人之為人的資格是更基本的問題。從自然意義上看，人不是生而自由、平等的，任何實然的自由和平等都發生在「關係」語境，都必須以他人的對待為條件。

嬰兒的自由是放聲啼哭，但遇到一個神經衰弱的產後女性，即使她有強大且天然的母愛，也可能感到煩躁，甚至因調停不成而精神崩潰。在兒童成長中，所謂的「平等」在形式上都很難存在，因為法律上的「家長權」，會時時處處給這些尚不完全的人以合理的限制。到了成人階段，一個有完全且充沛的權利資格的主體，也要時刻考慮自身的社會形象。因為如果放任行權，可能會招致集體反感、厭惡和排斥，最終淪為因自由實現權利而讓人生化為虛無的犧牲品。在理論上，怎樣的合乎「理性」的人，才是穩定且自由的現實生活樣本？這一直是哲學家興致盎然的論題。關聯人權哲學，這個問題可以轉化為：人權的前提條件如何證成？顯然，用人權去討論人權是不能服眾的，只有用人之為人的資格去討論，應屬東西方思想都能接受的路徑。

正基於此，當代中國哲學家趙汀陽在上世紀九十年代敏銳覺察到，西方天賦人權論的最大問題，在於普遍化的理性假定並不能回應人之為人資格，這種假定甚至會導致一系列麻煩，使應然與實然的分野不可彌合、難以超越。於是，現代社會常見這樣的情形：一元被多元替換，整體被部分侵佔；人的生活越來越碎片化，整體論的生存意義不斷迷失。他從倫理學視角提出「可能世界」理論，試圖為幸福和公正原則開出新的哲學思考路徑。在現今「數字人權」研究熱潮下，從「可能世界」的哲學視角思考人權的根本問題，很有必要。此種哲學思考，有別於西方人權哲學，更不同於人權法教義學。它既指向理解美好生活本體論基礎，又具有重估智能技術的方法論關切；既有反形而上學的一面，又有重建「第一哲



學」的特徵。以趙汀陽的「預付人權」話語為例證，我們可以發現此種思考早已開始，卻未在人權理論和法學研究中產生足夠的影響。對「數字人權」話語的發展而言，「補課」既屬必要也為時未晚。

具體而言，趙汀陽對公正理論的批判，從霍布斯到羅爾斯不可謂不詳盡，但他並未一開始就直指西方的人權理論。在《論可能生活》一書中，他未曾正面遭遇柏拉圖，因為這種由正義而生幸福的觀念實在難以駁斥，且一旦駁斥失利就會帶來致命後果。總的來說，他堅持用中國式的「果報論」填充西方公正論的前提缺失，將其作用和意義限制在制度設計範圍。^[3]雖然他也聲明，「我們在這裡討論的哲學意義上的公正原則不是制度本身，而是關於各種制度合法性的元定理」，^[4]但從具體論述看，他因為排除了正義的生活哲學意蘊，而不可自拔地陷入形式對等、惠益互換等語詞叢林。他對正義價值的解說，不僅沒有一個確定的整體標靶，比如亞里士多德的正義論或其它經典理論，而且在自我的體系建構上，也因事前的制度設計語境、理性定位追求而使他的正義理論陷於兩難。相比而言，他對突破形式理性的懲罰正義的討論卻很有創意，在法哲學上的價值和貢獻不容小覷。他對極端或曰「誇張」的人道主義之批評，引出對「天賦人權」(natural right) 話語的質問，以及因此確立的預付／有償人權論。在他看來，之所以這才是好的人權理論，關鍵在於懲罰不僅體現了對犯罪所造成損害的矯正與報償，而且隱含真正的人的前提標準。通過對「死刑」這個極端懲罰符號的解讀，他認為有些人(如殺人犯)已造成不可逆轉的損害，所以某些極端懲罰是合理的：

很顯然，殺人犯已經(1)無端毀掉了某人的生命，於是維持公正的對等性的正確方式或者是死刑(以生命來賠償)或者是別的極端懲罰(剝奪一生的意義去賠償)，比如永不減刑、永不赦免、終生不能享受生活樂趣、終身苦役的無期徒刑；而且(2)殺人犯還連帶毀掉了被害人親人的一生幸福，這同樣是無法彌補的，所謂死有餘辜。我們必須注意到一個人不僅生活在物質世

界中，而且還活在心理世界中，導致心理損失同樣是巨大的犯罪，因為「一生的幸福」甚至比「生命」更重要。^[5]

這裡，趙汀陽雖未細描犯罪造成的心理損失，但不難看出對抽象卻重要的法情感破壞，是他認為的極端懲罰合理性的重要因由。這一理由與形式對等存在關聯，但也不完全「對等」。因為針對那些殺人以外的犯罪，當局也可能動用某些極端刑罰。這種刑罰即使表面破壞了形式對等，但實質上卻仍在糾偏，發揮「均衡」調校的作用。當然，這種形式正義形態是相對古老的。當代的正義理論雖更重視心性治療，可以讓犯下重罪的人保留其肉體和部分權利或自由，但法律依然可以正義之名剝除其部分為人資格。雖然基本人權條款會繼續維護這些人的底線生存，但法律對其真正的人的不可剝奪的權利已然「凍結」，需要不間斷的評測決定是否啟用最原初的手段，或對其為人的資格予以部分解凍。隨著矯正或曰改造的推進，如果某個重犯展現出強大的人性光輝，以至於公眾普遍寬宥其當初的罪行，命運可能會在法律正義的輪盤下出現另一種可能。所以，即使是一個十惡不赦的「壞人」，也可能由壞變好——這與天賦人權強調人人享有基本尊嚴的教義並不矛盾。但多數重犯的命運可能不會這樣神奇。看似更為嚴苛的預付／有償人權論，實際上不比天賦人權論的理念更不近人情。與天賦人權論的邏輯近似，它將自然存在的人與自由存在的人進行區分，並對現實的權利前提和能力要件給予更多強調。而常見的自然人權話語，卻忽略了世間很多人並沒有自由存在的能力、意願和機會，更多只能沉淪於「平庸之惡」的基本事實。^[6]如若按照最嚴苛的理性人邏輯，這些不能稱其為「人」的人，只能依照公正法則合理消失。

經過不斷改進，趙汀陽將人權理解為一種全人類的道德契約，它以「借貸」的方式無條件地預付給每個人同等的人權，但每個人必須履行相應的人義(作為人的義務)去回報所預支的人權，以人義為條件方可保有人權。「一句話，人權是無條件預付的，但只能有條件持續享有。」

[7] 問題的關鍵還是在對「人」作何理解。趙汀陽認為，西方人權理論中的「個人」有深厚的神學淵源，不是一個普遍有效的人的概念；天賦人權中的人是一種生理學上的人，而非道德意義上的人。^[8] 無論是生理人還是道德人、理性人或是欲望人，都只是一種理論建構。多數人的生活徘徊在理性和欲望之間，這大概是無論哲學家、政治家或法律家都不能反駁的基本事實。這個基本事實提醒人們，要對人的理性智慧予以必要的條件限制，而對理性之外的情感智慧給予特別的關注。

回到預付人權論建構的理論基點。在論述「選擇與道德情感」時，趙汀陽提出應對選擇困境的「相對合理」技術。聯想到當代中國法學家也曾高呼「相對合理主義」，這個命題的法哲學意味顯得更加濃郁。趙汀陽以生死問題和情理難題為例，指出規避技術錯誤的若干原則。這些原則實質上都是當代正義論的延展，都與情感正義有著或顯或隱、或深或淺的關聯。至此，趙汀陽已充分察覺到曾試圖遮掩但未能成功的主題，這個主題對於建構新的人權理論意義重大：

儘管道德情感在倫理學中非常重要，但現代倫理學往往對那種高於自然情感的道德情感沒有認真嚴肅的興趣。道德情感是精神性的，它更多地與精神境界或人類理想聯繫在一起，而與屬於肉身的情感沒有太多關係。道德情感雖然也是「感性」的，但卻不低於理性，相反，道德情感與理性平起平坐，如果不是更高的話。^[9]

這段論述非常重要，因為它顯示了未展開卻又亟待展開的思想大綱。對於面向可能生活的新倫理哲學而言，如何克服西方理性主義的主流框架約束，回歸中國傳統文化的心本體，引出人類性的宏大普遍情感，對於人權理論的創新，確實是一項極富誘惑力和挑戰性的倡議。雖然我們不能輕易認同他對西方宗教的「邪思」判斷，^[10] 但相對而言，中國文化在這方面的優勢和特質，比如「思無邪」的普遍主義傳統，的確長期被忽視了。

三、從「數字人權」到「智慧人文」

延展「預付人權」的理論邏輯，趙汀陽指明了數字人權話語的一系列問題。第一，數字技術並沒有創造獨立的另一個本體論。即使在元宇宙，行為主體仍是真實世界裡的人，不可能超越人類生活的基本問題，政治、資本、意識形態的問題仍遞歸地發生。^[11] 第二，以數字技術為中心的本體論傾向，^[12] 與「人類自我解釋的人本存在論」(ontology of human beings) 難以兼容。^[13] 而後者恰恰是新人權理論的指引和基礎。第三，就核心能力而言，作為人權本源的心靈智慧，很難為數字技術賦權主體（如圖靈機机器人）完全掌握。「通過智能『減法』可以預見，無論演算法能力多強的圖靈機人工智能，都缺少人類特有的幾種神秘能力：反思能力、主動探索能力和創造力。」^[14] 認真對待數字人權話語，必須在西方人權論的迷霧中重返人的智慧本源。我們要重新理解「人的智慧」和「智慧的人」，從超越技術的角度，構造一種貫通過往、現實和未來的「可能」智慧人文。

首先，人的智慧發端，往往是欲望衝突時的性靈使然。在中國文化中，「性靈」是與「器象」相對的範疇。劉勰所謂「綜述性靈，敷寫器象」。有明一代，「性靈論」開始為世風推崇。王世貞有言：「詩以陶寫性靈、抒紀志事而已」。袁宏道讚賞「獨抒性靈」的「本色獨造語」，主張「情至之語，自能感人」。^[15] 從哲學上闡釋，人的性靈本根不滅，但閃現不易。當人的欲望出現內部衝突，或在實踐中出現與他人欲望衝突時，為了解決這些內部或外部的衝突，人必須對自身和他人、外物的關係審慎考量，做出單方退讓、和平獲取或激烈爭奪的選擇。人在衝突境遇下回歸自身的反思，成為智慧發軔的可能起源。無論中西，智慧從來都是一種情感美德，而非欲望知識。倫理上的正義美德，反映在人的判斷上就是智慧能力。基於人的智慧權能，人的向內思考與向外探索才能聚合為整全的知識體系。從物質人類學意義的人到哲學智慧論上的人，這是一次重大的轉變。

其次，人要維持智慧，做到性靈不滅，需要



不斷在紛擾中判斷，在判斷中權衡。這種實踐理性的思維能力養成，包含了「人權」思想的起源。比如，西方最早的人權思想，可以追溯到悲劇作家對命運的懷疑和質問，對人的不自主性的反思引發了自主能力的訴求。這種訴求，集中體現為人們對審慎為代表的智慧的渴望。這種智慧天然具有法理的屬性，是距離理性最近的情感能力。它可以駕馭常見的欲望，使其處在不偏不倚的中庸狀態。在中國文化中，「智慧」雖不代表最高的道，「智」甚至有些片面的貶義，但隨著「慧心」說的引入，形而上的「道」對形而下的「器」的管馭有了良好的仲介。人的器具實踐，也因為智慧，不至於淪為背離大道的不仁之事。中國文化中的「權」，主義為「權衡」、「權宜」，象徵一種有所調控的決斷過程。作為此種過程的人權，本身具有智慧的樞紐，始終包含欲望調控和理性證成兩項關鍵機能。但理性過於抽象，往往於現實中隱而不彰，而欲望又過於實在，在理念上難於言表。這讓人的權衡或權宜甚是艱難，實踐和理論樣式多種多樣。

再次，近代所謂的「理性人」形象，代表了欲望主導的人權功利主義邏輯，它掩蓋甚至異化了人權內含的智慧美德及其情感均衡法則。功利主義人權模型不難概括，邊沁及其信徒早有理論建構。最大利益化的訴求多數時物質主義的，未曾抵達人的性靈本根，難以進入人的情感世界。西方科學對神學性靈論的剿除，不經意間造成法的精神科學的虛空。布魯諾以近乎詩一般的語言，宣揚人類理性不受任何限制的力量。萊布尼茨主張用微積分式的數理工具看待世界及人類心智。斯賓諾莎倡導創立倫理世界的數學理論，以描繪「新人」之本質。丹納覺得藝術哲學也是一個力學問題，在《現代法國的起源》一書序言中聲稱，要像研究「一只昆蟲的變化」那樣去研究法國大革命。這些先賢及其探索，都在證明「自負科學人」的存在。雖然法學家有意回歸人權的智慧原點，但在政治主權論的蔭蔽下已難有突破性作為。哲學家有「思想肇事」的特權，這讓教義法學有了拯救的希望。法的實踐理性論緩解了此種問題，但仍未放棄近代虛擬的理性

之應然，最終出現「法的技藝」如此曖昧的表達。現代人權論的情感轉向，也許多少表明了這樣的轉機。但即使像努斯鮑姆這樣的學者，對人權能力無比強調，對道德情感極為關注，也只能在現有主流人權話語底下增補清單。

最後，當代人性解放運動，讓人權功利主義重新面臨道義論挑戰。正所謂，物極必反。當科學的自負達到一定閾值，「迷惘」便不可避免地成為現代人的突出意識表徵，非理性主義的反撲使得「自負科學人」形象瀕臨顛覆。叔本華說：「人從來就是痛苦的，他的本質就是落在痛苦的手心裡的。」尼采以其狂放不羈的酒神精神，釋放了現代人非理性情緒的極限。他構思的「超人」，是被超越了的人，是理想化的人，完全的人。超人是「非人」，是「金髮野獸」。薩特更是直接將人的存在定性為「荒謬」。一切都是荒謬，出生是荒謬，死亡也是荒謬，存在即是荒謬。人生的荒謬性決定了現代人的「焦慮」和「迷惘」永無終點。^[16]一系列情感衝突、困擾，讓現代人的美好生活出現越來越大的表達與實踐鴻溝。不解決情感均衡的難題，以人的智慧為名證成的權利話語及制度體系，都可能不再「合法」，失去應有公信力。這就需要「智慧人」的重新發現和出場，需要新的時代精英採取新的革命路徑，革除陳舊的生活哲學渣滓，用情感均衡的智慧去重新權衡人類和世界。當代人性解放運動本質上是重歸人之本義的運動，是對現代功利主義人權的反思和改進，具有濃重的後現代性。

所以，未來「智慧人」的聯合，讓人類重獲接近理性的可能，通過情感均衡欲望衝突，直到終結傳統欲望。人可以一時迷惘，但不能永遠迷惘。站在智慧人文的立場，我們可以斗膽做出一種「新人」假定。這種人的形象不是先在、超驗的睿智理性主體，也不是邏輯、經驗的幾何科學構造，更不是神秘、虛無的上帝肖像或荒謬存在。它是內具法理判斷力、正義感與推理術，能有效解除身體與內心、群體與自我、實存與意識之矛盾與乖張，並巧妙利用悖論發生後的闡釋動能，在正義生活的目的引領下，合乎法意、正義棲居的「智慧人」。此種假定兼具東西方哲學精

華，在此假定下，智慧人文代表了新的人性達成過程。沿此假定，以欲望需求為中心的國家法律體系，可能被天下共情的智慧法理系統代替。經過這種可能的智慧人文，代表最高理性的人（最後的人）可能出場，其具有自我革命的歷史終結性。經由此種可能的智慧人文，趙汀陽構想的依賴真正民心的「天下體系」形成，^[17] 保衛超越技術、接近真理的普遍人性。

四、對「智慧民主論」的可能改進

趙汀陽新近建構了一種可能的智慧民主，這是「智慧人文」的一個理論映照。^[18] 他從制度的民心基礎談起，面對這個最難確定的變數，現代民主理論已經無法對付遇到的實踐難題。他要討論一種更優民主的可能性，即「智慧民主」（smart democracy）。在他看來，西方選舉民主獨特的優勢，或許正是其最大劣勢。「正是民主的這個優勢同時造成了民主容易被利用的弱點，強大的政治勢力只要掌握了金融、媒體和信息傳播甚至制度運作機構，就能利用民主來獲得實際權力而不負責任。」^[19] 這也一直是民主政體下法治最大的隱患，也是哲學家 and 思想家不太喜歡民主的重要因由。

為求矯治民主的危機，「法治」歷來被賦予控制優勢權力的職責，但由於政體與法律至為緊密的關聯，這種控制往往有名無實，甚至成為無實權的大多數與掌握核心權力的極少數之間激烈衝突的制度導火索。現代民主理論如果不能奏效，與其配合的法治理論也好不到哪裡去。相應的普世人權理論，要麼成為烏托邦，要麼在歷次革命中充當旗手，等革命一旦落地，就化作另一種政治意識形態。法治的真諦是人權，但法治的制度形態主要靠民主政治塑造。這就造成人權價值與規範的持續緊張，讓民心難以通過人的權衡手段正常呈現。在數字化生存時代，互聯網輿情通過精英的合力操控，加劇了此種緊張，造成人們對此產生愈益深重的憂慮和恐懼。

趙汀陽所說的「代主」（publicracy），正是此種指意。此種隱藏在民主中的「特洛伊木馬」，正表明「社會中存在的某種具有壓倒性影響力的

公眾意見生產系統，這個強大系統以心理學技術和市場化支配眾人的價值觀和思維方式，由此批量生產出與共同利益或公共利益不一致甚至相悖的偽『公共意見』，而代替了本該如實反映共同利益或公共利益的本真公眾意見。」^[20] 由此出現的「以民主的方式反民主」，讓法治作為民主的防火牆無能為力，甚至無法識別。當下數字民主，正面對這樣的現實威脅。但數字人權、數字法治論的主流意見，仍堅持用舊制度擁抱新技術，或用新技術改造舊制度，忽略了數字技術自身可能就是威脅民主和法治理念的罪魁禍首。因為它不僅是一種「技術」，也可能代表一種專斷的普世法則，欲取代傳統神靈和基督教上帝的新神法。如同卡夫卡寓言中展現的那種神秘不顯的法，它始終在人們生活中、思想中存在，而人們通常看不到它的本質，難以接近其內部。

「法的秘密從來都是壟斷在一小撮貴族手中的」，卡夫卡的這句話完全可以用於當今某些數字技術新貴。這群神秘的「造物主」正在試圖以超強的網路力量，統一人類生活和思維方式，製造新的普世化的新型數字人權。但這種人權將最後可能取消人的獨立判斷權能，用機械化演算法歸制萬物，將最優的資源牢牢把握在外表淺白宜人、內裡深奧專斷的非人力量手中。

趙汀陽發現，西方民主固有的「代主」基因，在數字化生存條件下變得日益強大，技術只有一個操盤手。「這種具有當代性的新型政治權力，是偽裝為商業服務的政治權力，它超越了傳統的政治概念，因此無法以現代性的政治概念加以分析。」^[21] 人們心甘情願地接受系統權力的貼心服務，同時也被其操縱控制，甚至接受系統權力所為所有人準備好的意見來代替自己勞心費神的思考。」^[21] 現代民主通過數字技術為自己準備好掘墓人，當新專制主義誕生，民主的馬其諾防線崩潰，所謂「智慧民主」的拯救也是言實不一的。因為，它指向的根本就不再是民主，而是一種回歸本真智慧的新人權運動。

趙汀陽提出從「意見本位」的民主轉向「知識本位」的民主，理論上的前見和局限也相當明顯。知識與智慧存在質的區別，前者是一種精英



理智產物，甚至比「意見」更具有主觀建構的衝動；後者則屬於超越知識的美德情感，它可以將大眾欲望及意見加以必要調停和統合，但又拒絕將處理過程模式化、條款化，生產出適用於未來相似情形的模塊制度。這就讓精英生成處在流變中，人性不能不保持永不停頓的「我思」狀態，否則就會在意見海洋中湮滅，無法達成適當的引導與規制。一種「精英大眾」並非妄想，也非只有在所謂知識開源時代借助數字技術方可達成。恰好相反，數字技術帶來的知識海洋不斷讓「精英大眾」解體，出現虛假的「大眾精英」格局。自帶人的本真智慧的民主也許是可能的，但它絕不是根本或曰前提。價值領域的真理並非人之生存最緊要、離之不可的條件，人的欲望本能如何在情感調控下趨向合乎真理的方向行進，才是智慧人文的要義。

相比而言，趙汀陽的構思的「智慧民主」及其對善的共識，仍屬於過於執著的精英主義。他對大眾生活的態度始終是冷峻的排斥，而非同情的理解。儘管他發明「一人雙票」的智慧機制，但這種「小機靈」式的構想無助於證成智慧本真，反倒易被稍有實踐理性的人輕鬆反駁。更嚴重的問題在於，執著於選舉民主的前見，讓精英知識始終處於高位審查、一票否決的地位，本身屬於反民主的貴族政體思想。民主既然複雜難解，為什麼不果斷放棄對它進行純粹科學求解的妄念？為什麼不能理直氣壯地引入道德情感的法哲學，建構一種以更貼合人的本真性靈及由此生發的智慧的人權概念？人們對「民心」的體察完全可以通過反觀自身，以己推人的方法達成。這種經典的「做人」智慧，也許正是當下片面強調技術的時代最為或缺的。

儘管趙汀陽意識到「為民心重建共識是一個超出民主能力的事情」，但「民主的重啟點」應該不是民主本身，而是一種新的可能的智慧人文。他早年的預付人權理論，已經提出道德情感的重要性，卻在日後的政治哲學轉向中慢慢忘卻。將情感視為理性和欲望之間的關鍵仲介，通過情感的正義均衡使智慧人文得以普遍成長，這在理論上是完全可能。

最後，我們通過某個未來生活的虛擬片段，對「智慧人文」的實踐展開合理想像：

2050年，某地，某人（他已無明確姓名，姑且稱其為L）。L已經連續一個月沒有睡眠，通過一種生理激素補充因自然睡眠缺失帶來損耗。更重要的是，L雖然整月不眠，但他通過時間的集約使用，完成了一項非常重要的情感矯正工作。他是當地的情感矯正官，主要任務是通過大數據預警，發現需要治療的人物，並對其展開法定的情感治療工作。他需要手寫一篇篇日記，無需接受任何上級評價。這些檔案不會被數字化，而是作為法定秘密封存。最近一段時間，他注意到某種帶有趨勢性的動態，即這個地方的人們似乎顯著亢奮。引起人們亢奮之情的因素各有不同，但或許與一位宣講「性靈論」的學者到訪有關。人們在虛擬的公共廣場上全身心探討，不眠不休，甚至連睡覺都在直播，彈幕上出現人們對某人夢話的評論與反思。這場宣講持續了半個月，由此產生的集體亢奮，加重了L的工作，這也是他這一個月不眠不休的直接原因。像L這樣的矯正官是輪流擔任的，因為通常一個人的情感負荷是有限的。所以，接下來L要接受另一位L的矯正——他是自己在元宇宙中的投影，經由這樣的交互往反，這個地方的人們不需要任何成文的法律和專門的司法系統，一直維持著較為良好的治理生態。

本文系作者主持的國家社科基金重點項目「弘揚社會主義法治精神研究」（項目號22AZD058）成果。

^[1] 參見 Hague, B. N., and B. D. Loader, Digital Democracy: Discourse and Decision Making in the Information Age, Routledge (1999).

^[2] 參見 Dror-Shpoliansky, D. and Y. Shany, "It's the End of the (Offline) World as We Know It: from Human Rights to Digital Human Rights – A Proposed Typology", European Journal of International Law (2021).

^[3] 參見趙汀陽：《論可能生活：一種關於幸福和公正的理論》（修訂版）（北京：中國人民大學出版社，2004年），第71-72頁。

^[4] 同上，第172頁。

- [5] 同注 [3]，第 189 頁。
- [6] 參見 [美] 朱迪斯·N·施克萊，錢一棟譯：《平常的惡》（上海：上海人民出版社，2018 年版），第 3 頁。
- [7] 趙汀陽：《預付人權》（北京國際人權學術研討會，2010 年 10 月 16 日）。
- [8] 參見趙汀陽：〈「預付人權」：一種非西方的普遍人權理論〉，載《中國社會科學》2006 年第 4 期。
- [9] 同注 [3]，第 197 頁。
- [10] 同注 [3]，第 197-200 頁。
- [11] 參見趙汀陽：〈假如元宇宙成為一個存在論事件〉，載《江海學刊》2022 年第 1 期。
- [12] 參見馬長山：〈數字法學的理论表達〉，載《中國法學》2022 年第 3 期。
- [13] 參見趙汀陽：〈形成本源問題的存在論事件〉，載《哲學研究》2021 年第 12 期。
- [14] 趙汀陽：〈人工智能提出了什麼哲學問題？〉，載《文化縱橫》2020 年第 1 期。
- [15] 參見肖鷹：〈性靈說的精神軌跡：從李贄到袁宏道〉，載《中國人民大學學報》2013 年第 5 期。
- [16] 參見廖奕：《司法均衡論》（武漢：武漢大學出版社，2008 年），第 97 頁。
- [17] 參見趙汀陽：《天下體系：世界制度哲學導論》（北京：中國人民大學出版社，2011 年），第 19 頁。
- [18] 參見趙汀陽：〈一種可能的智慧民主〉，載《中國社會科學》2021 年第 4 期。
- [19] 同上。
- [20] 同注 [18]。
- [21] 同注 [18]。

Digital Human Rights, or Intelligent Humanities? --A Cultural Reflection

Liao Yi (School of Law Wuhan University)

Abstract : Under the current “Digital Human Rights” research upsurge, it is necessary to reflect the human rights culture from the “Possible World” philosophical perspective. This kind of philosophical thinking is different from the western human rights philosophy, but also different from the doctrine of human rights law. From the contemporary Chinese discourse of “Prepayment of Human Rights”, we can find that this kind of thinking has already begun, but has not had enough influence in the theory of human rights and the practice of rule of law. Probing into the constructional logic of the theory of “Prepaid Human Rights” can reveal the similar problems between western human rights culture and Chinese digital human rights discourse. Therefore, we can re-understand the wisdom of man and the wisdom of man, and from the perspective of transcending technological intelligence, construct a real intelligent humanities facing the possible world in the future.

Key Words : Digital human rights, Possible worlds, Prepaid human rights, Intelligent humanities, Emotional balance



守宮考：從驗貞方術到民俗事象

李含情 四川大學

緒論

「守宮」一詞本指壁虎，多以「守宮砂」為人熟知。「守宮砂」是記載於古代文獻中的、傳說可以驗證女子貞節的神秘事物。本文通過研究發現，「守宮砂」並不是因其藥用原理或科學原理被記載和接受，而是作為一種成熟的驗貞方術被人相信，最終作為記載於文學作品的民俗事象得到流傳。「守宮砂」與

《聖經》中的「聖水驗貞法」一樣，本質都是宣稱具備某種神秘力量的驗貞巫術。

目前學界對「守宮」的相關研究還比較少，僅丘雅的《「守宮」源流考辨》^[1]和呂亞虎的《守宮砂——一種民俗事象的信仰原理及源流考辨》^[2]兩篇，對「守宮」、

「守宮砂」的歷史源流及演變情況進行了一定探討，但仍留有缺憾。朱淵清的《戲一流行於秦漢時期的方術》^[3]，對守宮砂方術的早期形態——「戲」方術的相關情況進行了相關梳理。包永昕的《「蝮螭」、「蜥蜴」、「蠃蜒」、「守宮」辨》^[4]從訓詁角度，對四種蜥蜴類爬行動物的名稱釋義進行了辨析。聞一多先生猜想「守宮」是一種圖騰遺跡^[5]。本文在總結前人研究的基礎上，認為「守宮砂」並不是因其藥用原理或科學原理為人

接受，而是因「守宮」的神學內涵，發展為一種成熟的驗貞方術被人相信，進而演變為民俗事象而流傳至今。

一、守宮源流考

（一）「守宮砂」考

「守宮砂」作為古代典籍記載的一種用以檢驗女子貞節的秘術，廣為人知。但關於「守宮砂」

的歷史演變及主要原理，向來少有探討。呂亞虎的《守宮砂——一種民俗事象的信仰原理及流變考察》，對「守宮砂」的產生時代進行了較為詳盡的介紹。^[6]

最早記載「守宮砂」的傳世文獻，是西漢淮南王劉安的《淮南萬畢術》。此條收錄於《太平

摘要：「守宮」一詞，本是古人對「壁虎」的稱呼，常與其它蜥蜴類爬行動物相混淆。因上古時期的龍崇拜遺存，「守宮」被先民賦予了一定的神學內涵。隨著貞節觀念的興起及秦漢時期「婚前守貞」觀念的強化，民間方士選取具有一定「超自然力量」的守宮、丹砂，結合一定的信仰原理，創造形成了守宮砂驗貞方術。但守宮砂（省稱守宮）並沒有作為驗貞方術得以流傳。秦漢時，與眾多的神仙方術一起趨於凋零。魏晉時，作為驗證貞節的藥方記載於醫書藥典。至唐宋，作為「處女象徵」的歷史典故被文學作品所引用。「守宮」最早是一種驗貞方術，最終作為文學作品中的民俗事象流傳下來。

關鍵詞：守宮；守宮砂；蜥蜴；驗貞方術

御覽》中：

《太平御覽》九四六引《淮南萬畢術》：「守宮飾女臂，有文章。取守宮新合陰陽者，牝牡各一，藏之甕中，陰乾百日，以飾女臂，則生文章。與男子合陰陽，輒減去。」

《太平御覽》三一引《淮南萬畢術》：「取七月七日守宮陰乾之，治合，以井華水和，塗女人身，有文章，則以丹塗之，不去者不淫，去者有奸。」^[7]

《淮南萬畢術》明確記載用丹砂餵養守宮、

塗之手臂，用以驗視女子貞節。

馬王堆漢墓出土帛書《養生方》中也有類似記載：

「取守宮置新甕中，而置丹（於）甕中，令守宮食。須死，即治，軋畫女子臂若身。即與男子戲，即不明。」^[8]

帛書中記載的內容，與《淮南萬畢術》中的介紹大體相似，兩書記載的是同一事物。西漢淮南王劉安活動於漢武帝時期，馬王堆帛書則早於《淮南萬畢術》。依此，「守宮砂」大約在秦末漢初就已經出現。^[9]

（二）「守宮」考

關於《淮南萬畢術》和帛書《養生方》中共同記載的「守宮」為何物？晉朝張華《博物志》「戲術」條解釋說：

「蜥蜴或蠃蜒，以器養之，食之朱砂，體盡赤，所食滿七斤，治搗萬杵體，點女人肢體，終年不減，惟房事則減，故號守宮。」^[10]

意思是，「守宮」即名為蜥蜴或蠃蜒的動物。宋代羅願對「守宮」進行了進一步的甄別，「蠃蜒，似蜥蜴，灰褐色，在人家屋壁間，狀雖似龍，人所玩習。」^[11] 依此，守宮具體應當是指蜥蜴中的一種，是體型較小、活動於房屋內的「小型蜥蜴」，即今天所說的「壁虎」。羅願實際上將「守宮」同「蜥蜴」進行了區分。

關於「守宮」一名的來歷，一直有兩種不同的說法。「守宮」一詞最早出現在西漢《淮南萬畢術》和《漢書·東方朔傳》：「（朔）對曰：『臣以為龍，又無角；謂之蛇，又有足。跂跂脈脈，善緣壁，若非守宮，即蜥蜴。』」^[12]「守宮砂」則在宋朝以後廣泛流傳開來。以致很多人產生誤解，認為「壁虎」是因為廣泛用於製作「守宮砂」，進而產生了「守宮」這一別稱。

事實上，雖然文獻中最早關於「守宮」的記載就是與驗視女子貞節相關。但不能據此斷定壁虎稱「守宮」是得名於「守宮砂」。

據《本草》的記載：「守宮似蜥蜴而小，在屋壁間故名守宮。」^[13] 顯然，應當是古人觀察壁虎這一小型蜥蜴的生活習性，發現它一般在房屋內棲息，因其多在室內活動，而用「守宮」這個詞來

指稱它，取「留守宮內」之意。只是「守宮砂」中的「守宮」又可解作「女子保守其心」，後人便由此誤解了「守宮」名稱的來歷。

鄭樵《通志·昆蟲草木略》對「守宮」的具體所指進行了進一步的甄別，「小而青者曰蜥蜴，大而黃者曰蠃蜒，最小在牆間砌下者曰守宮」^[14]。認為「守宮」與其他「蜥蜴類」生物之間，應當是存在差異的。《淮南萬畢術》和《養生方》都記載需將守宮「置於甕中」，體型較大的「蜥蜴」不能滿足這一條件。並且，室內活動的壁虎，較活動於山間的「蜥蜴」，也更易取用製作「守宮砂」。所以說，從現代生物學綱目歸屬上判定，「守宮」與「蜥蜴」應當是兩種不同生物。

但是，「守宮」與「蜥蜴」相區別，是魏晉以後才逐漸明晰的觀念。古人認為「蜥蜴」、「守宮」指代同一生物。晉朝張華認為「蜥蜴」、「守宮」是同一生物的不同別稱。東方朔奏漢武帝時說：「若非守宮，即蜥蜴。」《爾雅·釋魚》：「蠃蜥，蜥蜴。蜥蜴，蠃蜒。蠃蜒，守宮也。」^[15] 根據上述記載，秦漢時期的人並不能對蜥蜴類的爬行動物作出細緻區分，多將「守宮」與「蜥蜴」混為一談。

總的來說，「守宮」本義指壁虎，是蜥蜴類爬行動物中的一種，多在室內活動。秦漢時期的人們經常將其與「蜥蜴」直接混同。在秦漢方士以「守宮」為主要材料，創造形成「守宮砂」方術後，「守宮」一詞，被作為「守宮砂」（驗貞方術）的省稱而得到了大量使用。

二、守宮的神學內涵

在中國古代，像守宮這樣的蜥蜴類爬行動物，常常因其獨特的形態，而被古人賦予神秘的宗教文化色彩。前已提到，中國上古時期常將守宮與蜥蜴視為同一物種。所以，先民對守宮的神秘性的認識，多表現為對蜥蜴的崇拜。

蜥蜴崇拜早在新石器就已產生，在原始文化遺存中就有蜥蜴崇拜的痕跡^[16]。甘肅甘谷縣西坪廟底溝文化遺址出土的彩陶瓶上有「蜥蜴紋」式樣。有學者研究認為，這種把蜥蜴繪於祭祀禮器上的行為，表明遠古人類首先注重的是蜥蜴的神性。河南三門峽市廟底溝出土的塑像彩



陶殘片，殘片上同樣繪有蜥蜴紋。因其形制較少，不少學者認為繪製的正是真實的壁虎圖像。長沙出土的戰國帛畫上有「蜥蜴龍」圖像。「蜥蜴紋」、「壁虎紋」在原始文化遺存中的多次出現，都說明了守宮這種蜥蜴類爬行生物被先民賦予了一定的神學內涵。

「蜥蜴」式樣的多次出現，反映了先民對蜥蜴的崇拜心理。這種崇拜心理的形成，與中國早期的龍崇拜關係密切。

關於龍崇拜中「龍」的原型，有蛇說、鱷魚說、蜥蜴說等多種說法。「蜥蜴象龍」是古人對蜥蜴的共同認識。古代文獻記載龍時，常將「龍」描寫成一種大蜥蜴狀的動物。《史記·周本紀》載：「周幽王時……有二神龍止於夏帝庭……滌流於庭，不可除……滌化為玄黿，以入王后宮。」韋昭注曰：「蜺，蜥蜴，象龍。」^[17] 據此來看，在古人觀念中，龍的形象與蜥蜴是很接近的。這也就是新石器時代遺存中有許多「蜥蜴龍」圖像的原因。在某種程度上，當時的人有將蜥蜴（包括守宮）當作龍或龍的親屬的觀念。

首先，守宮、蜥蜴有與龍相關的別名——「龍子」。

《名醫別錄》：「蜥蜴……形大純黃色者名蛇醫；其次似蛇醫而小形長尾，見人不動者，名龍子。」

《古今注》：「蜥蜴一曰守宮，一曰龍子。」^[18]

聞一多據此認為「守宮」是古代龍圖騰的遺跡。^[19] 將守宮稱作「龍子」，是古人對龍的崇拜心理轉移到蜥蜴身上的一種反映。

除「龍子」稱呼外，龍母信仰的形成也與守宮有關。根據目前關於龍母信仰的研究成果^[20]，龍母信仰的形成及其崇拜活動，在秦始皇統治時期已經存在。傳說，秦始皇時，嶺南有老婦信溫，在河中得大卵，回家孵出「如守宮狀」的龍子。這即是龍母信仰的由來。在龍母信仰的相關內容中，關於龍母所養龍子的外貌，多描述為「如守宮狀」、「形如守宮」等。

《雲笈七籤》中也有與龍子相關的記載：「騎龍鳴者，渾亭人，年二十，於池中求得龍子，狀如守宮者十餘頭，養食，結草廬而守之。龍長大，稍稍去。」^[21] 古人普遍認為，守宮與龍子外在形象

一致。所以「守宮」在文獻書寫中，常被賦予與龍相關的神學內涵。

其次，蜥蜴「變化膚色」的神秘特性，也被視為與龍變化萬千的能力相關。占筮之書《易經》即是以「蜥蜴」命名，用以指代其是解釋世間萬般變化的典籍。《說文解字》釋「易」字：「易，蜥易，蜥蜴，守宮也，象形。《秘書》說：『日月為易，象陰陽也。』」^[22] 即，《說文解字》認為「易」字本義是像「蜥蜴形」。《易經》開篇即以龍形象來闡發思想內容，亦可佐證「易與蜥蜴」、「易與龍」、「龍與蜥蜴」間存在密切聯繫。

此外，蜥蜴在一定程度上保留了龍崇拜中「龍」呼風喚雨的靈異能力。宋代，人們正是出於「象龍致雨」的心理，發明了「蜥蜴求雨法」。^[23]

總的來說，守宮這樣的蜥蜴類爬行動物，常與龍聯繫在一起，先民出於對龍法崇拜心理，把像龍的守宮也看作具備靈性的動物，賦予守宮一定的神學內涵。

三、守宮與驗貞方術的結合

（一）貞節觀念的產生

驗視女子貞節的「守宮砂」的出現，與先秦時期貞節觀念的產生與秦漢時期婚前守貞觀念的不斷強化密不可分。

有關中國古代女性的貞節觀念，一般認為，夏商周時代，逐漸產生了要求女性保持貞節的觀念。春秋時期，貞節觀念得到了一定的提倡。秦、漢時，貞節觀念上升，對女子「婚前守貞」的要求進一步強化。^[24] 根據目前關於中國古代貞節觀念的研究，中國古代的貞節觀念，真正確立於隋唐，成熟並強化於兩宋，到清代發展到極致。^[25] 事實上，雖然歷代都提倡「貞節」，但截止到宋代以前，「貞節」觀念還只是浮於空談，即只是在觀念意識層面上的宣導，並沒有用實際行動上進行過多干涉。也就是說，雖然秦漢時期的女性貞節觀念正在從淡薄走向強化，但真正從禮教層面上對女性貞節的干預還是有限的。

「貞節」觀念包含兩個方面的內涵：一是「守節」觀念，即「一女不事二夫」思想，要求女性從一而終，在婚後恪守貞節，不犯「淫戒」，夫死不

改嫁；二是「婚前守貞」觀念，即要求女性「防閑貞操」，在婚前始終保持處子之身。貞節觀念中的「守節」觀念，在宋以前都表現為較寬泛的態度。部分學者通過考察秦漢婦女的社會生活，發現秦漢時期的婦女，在兩性交往和婚後再嫁活動中，仍保有一定自由。對女子是否需要堅守貞節的態度是較為寬泛的^[26]。雖然社會價值取向提倡「守節」，但和離再婚、夫死改嫁等行為仍正常發生於社會交往中。

但「貞節」觀念的第二個內涵——「婚前守貞」思想，自西周以來就已經成為廣泛意義上的社會共識。

「婚前守貞」觀念的確立，是隨著母系社會向父系社會轉變形成的。隨著私有制的建立，只有保證女性在婚前保持貞節，才能保證私有財產真正傳承給父系親生後代。隨著以父子血緣為核心的家庭秩序的建立，必然伴隨對女性「婚前守貞」要求的不斷強化。眾多文獻記載都可佐證這一規律。比如，先秦典籍《詩經》以女子「貞靜」為美，實際就是對女子「婚前守貞」的宣導與要求。除此之外，儒家禮制中規定新婦嫁娶後前三個月需「廟見」，這實際是以防女性在婚前「失貞」，致使宗族血脈發生混淆的一種防護手段。

秦漢時期的驗貞方術，即是在此社會背景下產生。

（二）驗貞方術的形成

自先秦時期禮崩樂壞以來，不論是禮制還是社會風氣，都不能嚴格保證女性在婚前保有貞節。由此，社會廣泛產生了在婚前驗視女子貞節的需求。民間對驗視女子貞節的需求，同超自然力量結合，驗貞巫術（方術）即由此產生。

這種驗貞方術最早在馬王堆漢墓帛書《養生方》中被記載下來。帛書中的驗貞方術主要流行於民間，具體程式還較為簡略，最早記載於「戲」方術條目之下。這種流行於民間的驗貞方術多掌握在當時求仙問道的方士手中，後來隨著秦漢上層統治者對長生問仙之事的推崇，方士地位提高，這一驗貞方術由方士獻於貴族。秦漢方士對來自民間的驗貞巫術進行了一定的規範、定型，由此，確定為「守宮砂」的驗貞方術得以在

《淮南萬畢術》等神仙道書中得到記載，進而流傳下來。

（三）守宮砂方術的信仰原理

呂亞虎的研究同樣對守宮砂方術的信仰原理進行了一定討論，但只從「相似律巫術法則」這一個層面對守宮砂方術進行認識，對其信仰原理的揭示還不夠全面。^[27]

關於守宮砂方術的信仰原理，主要可以從以下三個方面進行認識：

一是，「守宮」具備龍崇拜遺存的神學內涵。依據胡新生對巫術的一般定義：「（巫術）是運用超自然力量並通過特定儀法控制客體的神秘手段。」^[28]民間巫術「守宮砂」的「超自然力量」來源即是先民賦予「守宮」的神學內涵。這種神學內涵，使得中國古代人民相信「守宮」這種生物具備一定的「超自然力量」，也相信將其作為原料施展巫術，能實現「控制客體」（即驗證貞節）的理想效果。

不僅如此，丹砂同樣被秦漢時期求仙煉丹的方士賦予了相關神學內涵。用丹砂餵養守宮，即是相信兩個同樣具有神學內涵的事物相結合，將會產生新的「超自然力量」。

二是，守宮砂方術是依據「同能致同」的相似律巫術法則形成的。驗貞方術以守宮為主要成分，除了「守宮」具備一定「超自然力量」外，還因為「守宮」符合巫術形成的相似律法則。前已提到，古人將活動於屋室的「小型蜥蜴」（即今日所稱壁虎）定名為「守宮」。「守宮」除了表示壁虎常留守屋室壁間外，還可以指代古代女子居守屋室的生活狀態，以及「守其心而不亂」的守貞心態。出於「守於宮室」含義同「女子持守於室」含義的相似性，以「守宮」為核心內涵的巫術（方術）被建構起來。方士賦予了「守宮」驗視女子貞節的巫術效用，並推進了這一驗貞巫術（方術）的塑造。正如柴旭健所說，守宮砂方術與《聖經》中的「聖水驗貞法」一樣，「這一系列的驗貞方法實際上是宗教迷信與原始巫術媾合的惡風陋習。」^[29]

三是，守宮砂方術效用的顯現同蜥蜴「變化膚色」的神秘特性有關。前已提到，秦漢時期的



人，還不能將蜥蜴類中的不同種族進行細化區分。「蜥蜴」中有一個類別，能夠根據環境改變自身顏色，即今日所謂「變色龍」。古人將其稱為「十二時蟲」，認為它同樣是「守宮」的一種。李時珍《本草綱目》云：「南方有十二時蟲，即守宮之五色者。」^[30]古人並不能對這種變換膚色的生物特性作出合理的解釋，於是只能將其歸於一種神秘力量。守宮砂方術以「點臂變色」作為顯示女子貞節的結果，正是古人對「變色龍」變換膚色的神秘力量的另類解釋和模仿。

總的來說，守宮砂這一驗貞巫術（方術）的產生依據：前提是「守宮」自身具備一定的神學內涵，這是巫術產生的「超自然力量來源」。具體建構是秦漢方士運用相似律巫術原則，將含義為「留守宮室」的「守宮」，改造為「致使女子能守其心」的驗貞方術。之後依據守宮能變換膚色的神秘特性，將守宮砂巫術的驗證結果設定為「點臂變色」。

（四）守宮與其他方術

「守宮」除了與驗貞方術的形成有關，它與其他方術或神秘現象亦有關聯。除了「防閑貞操」以外，守宮還常對婦人有其他神秘影響：

《太平御覽》九四六引《淮南萬畢術》：「守宮塗臍，婦人無子。取守宮一枚，置甕中，及蛇衣以新布密裹之，懸於陰處百日，治守宮蛇衣分等，以唾和之，塗婦人臍，磨令溫，即無子矣。」

《太平御覽》引《夢書》：「守宮為寡婦著垣牆也。夢見守宮，憂寡婦人也。」^[31]

此處記載了一種以守宮塗臍，可以使婦人無子的方術。同時，夢見守宮被認為是寡婦的神秘徵兆。

四、守宮砂的流變

根據前文研究，省稱為「守宮」的「守宮砂」，本質是一種驗貞方術。但在從秦漢至今的流傳過程中，不同時期古代人民對其的認知和解讀發生了改變。

秦漢時期，守宮砂方術被記載於《養生方》、《淮南萬畢術》等神仙道書中。當時人廣泛將其作為驗貞方術看待。秦漢以後，關於守宮砂方術

的記載越來越少。這可能與「守宮砂」實際運用的凋零有關。

秦漢神仙方術的逐漸沒落乃至湮滅，是時代發展的必然結果。秦漢時期的許多方術，都是依託當時的神仙觀念和方士的相關手段而存在，具有明顯的原始性和不成熟性，既無法通過科學原理產生致用，又無法提供民眾強烈的宗教體驗，很難有充足的民眾基礎。隨著神仙思想的變化和社會觀念的進步，部分方術被制度宗教吸收、改造，轉化為「法術」繼續存在，大部分方術因失去民眾基礎被遺忘，守宮砂方術就是如此。

至魏晉時期，僅醫書藥典中還零星保留有關「守宮砂」的記載。

陶弘景《本草經集注》：「案東方朔云：『若非守宮則蜥蜴』。如此蜥名守宮矣。以朱飼之，滿三斤，殺，乾末以塗女子身，有交接事便脫，不爾如赤志，故謂守宮。今此一名守宮，猶如野葛、鬼白之義也，殊難分別。」^[32]

隨著魏晉本草藥學的發展，有關「守宮砂」的文獻書寫，已不再將其視作驗貞的方術，而是將其視作一種能夠驗證貞節的神秘藥方，在醫書藥典中記載下來。

之後，中醫藥學家很快發現，「守宮砂」實際並不具備驗證貞節的藥用原理：

《本草綱目》引唐蘇恭曰：「亦名壁宮。飼朱點婦人，謬說也。」

《本草綱目》李時珍曰：「點臂之說，《淮南萬畢術》、張華《博物志》、彭乘《墨客揮犀》皆有其法。大抵不真，恐別有術，今不傳矣。」^[33]

到此時，人們對「守宮砂」的認識與理解，既遺忘了它作為驗貞方術的信仰原理，又否定了其作為藥物驗證貞節的效用，再無人探究其背後原理。

到唐朝，「守宮砂」開始作為一種「文學典故」、「民俗物象」出現在詩文中。

杜牧《宮詞》：「深宮鎖閉猶疑惑，更取丹砂試辟宮。」

李商隱《河陽詩》：「巴西夜市紅守宮，後房點臂斑斑紅。」^[34]

唐時，對「守宮」的引用僅為個例，《全唐詩》

僅見以上兩條。

宋代以後，隨著理學思想的發展，貞節觀念成熟並強化。出於對處子貞節觀的狂熱追求，能驗證女子貞節的特殊事物「守宮砂」被重新提及。

「守宮砂」多次出現在這一時期的詩詞、戲文等文學作品中。僅《全宋詩》中提及「守宮砂」的就有二十餘首：

艾性夫《昭君出塞圖》：「臂紗尚護紅守宮，妾命君恩盡如葉。」

胡仲弓《宮詞》：「通宵銀燭影搖紅，坐對孤鸞伴守宮。」

劉筠《宣曲二十二韻》：「難銷守宮血，易斷舞鸞腸。」

佚名《漢宮》：「三千嬪御無行幸，獨費丹砂飼守宮。」……^[35]

這些詩文，更多的是將「守宮砂」當作書於文獻記載的「文學典故」使用。廣泛在意的是文獻書寫下的「守宮砂」內涵，而非「守宮砂」的本質涵義和效用原理。神秘的「守宮砂」為當時的文人提供了無限的想像空間，提及「守宮砂」的詩詞、戲文和小說不斷湧現，致使「守宮砂」最後作為「象徵處女的唯一標準」的文學典故流傳至今。

總的來說，「守宮砂」最早作為一種驗貞方術產生，在流傳過程中，人們對其的認識不斷發生變化，機緣巧合之下，最後作為一種文學典故、民俗事象得到流傳。

結語

根據前文研究，「守宮」本義指壁虎，在秦漢時期常與「蜥蜴」相混淆。因上古時期龍崇拜遺存，「守宮」這樣的蜥蜴類爬行動物被先民賦予了一定的神學內涵。隨著貞節觀念的興起及秦漢時期「婚前守貞」觀念的強化，民間方士選取具有一定「超自然力量」的守宮、丹砂，結合一定的信仰原理，創造形成了守宮砂驗貞方術。

但守宮砂並沒有作為驗貞方術得以流傳。秦漢時，與眾多的神仙方術一起趨於凋零。至魏晉，被誤認為驗證貞節的藥方記載於醫書藥典。宋代以後，作為記載於典籍的「處女象徵」被文

學作品所引用。

最早是一種驗貞方術的「守宮砂」，最終作為文學作品中的民俗事象而流傳下來。

- [1] 丘雅：〈「守宮」源流考辨〉，載《現代語文》（語言研究版）2010年8月，第150-151頁。
- [2] 呂亞虎：〈守宮砂——一種民俗事象的信仰原理及源流考辨〉，載《中國俗文化研究》2017年2月，第143-159頁。
- [3] 朱淵清：〈戲——流行於秦漢時期的方術〉，載《古籍整理研究學刊》2004年1月，第29-30頁。
- [4] 包永昕：〈「蠐螬」、「蜥蜴」、「蚯蚓」、「守宮」辨〉，載《品位·經典》2021年10月，第69-72頁。
- [5] 參見聞一多：《神話與詩》（武漢：武漢大學出版社，2009年7月），第206頁。
- [6] 同注[2]，第143-159頁。
- [7] 李昉編纂，孫雍長、熊毓蘭校點：《太平御覽》（第8卷）（石家莊：河北教育出版社，1994年），第589頁。
- [8] 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》（陸）（北京：中華書局，2014年），第45頁。
- [9] 同注[2]，第143-159頁。
- [10] [晉]張華著，祝鴻傑注：《博物志新譯》（上海：上海大學出版社，2010年），第120頁。
- [11] [宋]羅願撰，石雲孫校點：《爾雅翼》（合肥：黃山書社，2013年），第378頁。
- [12] [漢]班固：《漢書》卷六十五《東方朔傳》（北京：中華書局，1964年），第2843頁。
- [13] [明]李時珍著：《本草綱目》（第4冊）（哈爾濱：黑龍江美術出版社，2009年3月），1456頁。
- [14] [宋]鄭樵撰，王雲五編：《通志》（第1冊）（北京：商務印書館，民國二十四年），第881頁。
- [15] [晉]郭璞校注：《爾雅》（杭州：浙江古籍出版社，2011年），第66頁。
- [16] 新石器時代遺址出土的陶瓶、陶盆中有「蜥蜴紋」式樣。相關討論參見：吳山編著：《中國新石器時代陶器裝飾藝術》（北京：文物出版社，1982年），第20-21頁。馬玉堃、李玲著：《中國古代生物文化概論》（哈爾濱：東北林業大學出版社，2005年），第66-67頁。
- [17] [漢]司馬遷：《史記》卷四《周本紀》（北京：中華書局，1963年），第147頁。
- [18] 同注[5]，第206頁。
- [19] 同上。
- [20] 參見翟衛姿：《宋代龍母信仰研究》（河北大學碩士學位論文，2014年）。
- [21] 張君房輯：《雲笈七籤》卷一百八「騎龍鳴」（濟南：齊魯書社，2016年），第288頁。
- [22] [漢]許慎：《說文解字》（北京：中華書局，



2013 年），第 196 頁。

[23] 參見齊德舜：〈宋代蜥蜴祈雨法研究〉，載《宗教學研究》2018 年第 1 期，第 223-232 頁。

[24] 參見王傳滿：〈秦漢時期的貞節觀念及女性人格〉，載《黃河科技大學學報》2008 年 5 月，第 68-70 頁。

[25] 關於中國古代秦漢時期的貞節觀念，重要的研究成果有，解洪興：《周代婚育習俗及其民間信仰研究》（東北師範大學博士學位論文，2015 年 6 月）。陳筱芳：〈春秋時期的貞節觀〉，載《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》，2000 年 1 月，總 21 卷第 1 期，第 105-109 頁。王傳滿：〈秦漢時期的貞節觀念及女性人格〉，載《黃河科技大學學報》2008 年 5 月，第 68-70 頁。柴旭健：〈從母權制到處女情結看女權的衰落〉，載《樂山師範學院學報》2008 年 6 月，第 59-61 頁。

[26] 同注 [24]，第 68-70 頁。

[27] 同注 [2]，第 151-154 頁。

[28] 胡新生：《中國古代巫術》（北京：人民出版社，2010 年），第 2-3 頁。

[29] 柴旭健：〈從母權制到處女情結看女權的衰落〉，載《樂山師範學院學報》2008 年 6 月，第 61 頁。

[30] 同注 [13]，第 1456 頁。

[31] 同注 [7]，第 589 頁。

[32] [宋]唐慎微等撰，陸拯、鄭蘇、傅睿等校注：《重修政和經史證類備用本草》（北京：中國中醫藥出版社，2013 年），第 1194 頁。

[33] 同注 [13]，1456 頁。

[34] 周振甫主編：《唐詩宋詞元曲全集·全唐詩》（第 10 冊）（合肥：黃山書社，1999 年），第 3917、4063 頁。

[35] 湯華泉輯撰：《全宋詩輯補》（合肥：黃山書社，2016 年）。

Shougong Research: From the Secret Recipe of Verifying Women's Chastity to Folk Allusions

Li Hanqing (Sichuan University)

Abstract: The word “Shougong” (守宮) was originally the name of gecko in ancient times, and it is often indistinguishable from other lizard-like reptiles. Because of the dragon worship in ancient times, the ancients believed that “guarding the palace” was related to mystical powers. With the deepening of the understanding of female chastity, the concept that women should maintain chastity before marriage was strengthened in the Qin and Han dynasties. The folk clergy chose the “Shougong” and cinnabar with supernatural powers, and through some belief principles, they created and formed the “Shougong Sha” (守宮砂) chastity verification technique. However, “Shougong Sha” (provincial name “Shougong”) was not spread as the secret recipe. During the Qin and Han dynasties, it was close to extinction along with many immortal secret recipes. During the Wei and Jin dynasties, it was a prescription for verifying chastity recorded in medical books. During the Tang and Song dynasties, it was cited in literary works as a historical allusion to symbolizing the virgin. “Shougong Sha” was originally a secret recipe of verifying virginity, and eventually passed down as a folk allusion in literary works.

Key Words: Shougong, Shougong Sha, Lizard, Virginity inspection, The Secret Recipe

加拿大與美國原住民研究（下）

梁爾欣 文化更新研究中心

梁爾道 翻譯研究員

梁燕城 研究指導

摘要：美國對原住民方面，完全是繼承英帝國主義侵略掠奪精神，以詭詐和掠奪獲取財富。美國對來自歐洲的人才講道德、和平、民主、人權。這形成美國特有的雙重標準。美立國後，在向西挺進的過程中，美政府以購買及侵佔方式取得西部，發起了 1000 多次不同規模的軍事行動，到 1890 年代基本上完成了驅逐原住民部族在美國陸軍和州民兵的嚴密監管下，被迫背井離鄉，前往遙遠的西部。一位酋長稱他們的西遷之路為一條「眼淚之路」，經過大大小小的戰爭和被迫遷徙，從人口統計數字推算，原住民大約被減去 95%。

加拿大政府以英法文化為標準設立民族同化政策，要求原住民民族和來自其他國家的移民放棄自己原有的文化與傳統，接受英法文化的行為方式和價值觀。1876 年頒佈的《印第安人法》，規定實施寄宿制教育制度，對原住民進行「文化上的種族滅絕」。「寄宿學校」在未經原住民自己及父母同意的情況下，將他們從原生家庭、社會、文化中連根拔起，摧毀其文化認同。這種寄宿學校傷害了孩子們，也傷害了他們的家庭和社區。

學校經常資金不足且人滿為患，不但教育品質不達標，生活質素也極惡劣，情感和心理虐待不斷，身體虐待被視為懲罰，性虐待也很常見。2006 年，寄宿學校的倖存者、原住民和聯邦政府、負責學校運營的教會之間最終達成了寄宿學校和解協議。1971 年以來，加拿大政府實施多元文化主義政策，尊重加拿大各民族的語言文化，保護各民族的語言文化權利，以實現加拿大各族群的共存共榮。雖然還有很多地方還需要改進與和解，但在名義上，政府的體制去除了白人至上主義。

關鍵詞：西進運動；種族滅絕；文化種族滅絕；寄宿學校；多元文化主義

第三章

美國立國後欺壓原住民的歷史

西方兩種精神的融合成美國

綜合西方勢力侵入美洲有兩種人，第一種是英國殖民地派去開發資源和土地者，去的人是皇家的軍人、探險家、商人等，是為了財富利益，他們認為土地是他們發現的，可以隨意自由開採和掠奪，沒有人覺得是掠奪了原住民土地，因他們認為是用文明去開化野蠻的原住民。這種人繼承西方文化的侵奪精神，根源來自希臘的

亞力山大、羅馬帝國的軍事擴張及英帝國主義的侵佔世界圖謀。他們的商業是以貪婪、欺騙和詭詐建立的資本主義。

第二種人是清教徒，他們因逃避歐洲的宗教迫害，到新大陸尋求信仰自由，期望從上帝的慈愛和公義，建立一個自由、道德而民主的理想國度，擺脫歐洲的國王和貴族權力。這種文化較重視仁愛公義、人性尊嚴、克己敬德、家庭親情等。清教徒其實人數不多，但其倫理塑造了美國



文化，(1) 強調用工具理性在世俗工作成功賺取財富；(2) 用勤勞的道德省錢；(3) 用崇高精神捐助窮人。財富在這意義下是美善的，財富、道德和自由融合成一種商業精神，建立誠信、勤奮及關愛窮人的資本主義。

這兩種相反精神的矛盾和融合構成了美國文化，但美國對原住民方面，完全是繼承英帝國主義的殖民地，以侵略掠奪為主，並無任何道德、公義和良知的考慮，摒棄清教徒以道德及和平進行商業活動，卻由詭詐和掠奪獲取財富。美國對來自歐洲的人才講道德、和平、民主、人權。這形成美國特有的雙重標準。

民主自由人權理想及其矛盾

美國精神是自由與財富的結合，繼承了希臘羅馬及英國的貪婪和暴力侵略的精神，又繼承清教徒的勤懇、關愛、及誠信的倫理。由於英國的掠奪資源、商品傾銷和重稅，引起民眾抗拒，1776 年美國獨立革命，7 月 4 日《獨立宣言》宣稱「人人生而平等，造物主賦予他們若干不可剝奪的權利，其中包括生命權、自由權和追求幸福的權利。為了保障這些權利，人們才在他們之間建立政府，而政府之正當權力，則來自被統治者的同意。」他們確立人的權利在平等、自由、幸福和民主上，視之為真理。這是美國立國的原初理想和精神，和清教徒倫理的標準接近。

但是其理想在建立時已陷入矛盾，因現實上就是美利堅合眾國立國之父們，包括華盛頓、佛蘭克林 (Benjamin Franklin) 等，都不是清教徒，華盛頓和佛蘭克林甚至不是基督徒，是共濟會 (Mason) 成員，相信歐洲啟蒙運動的自然神，和埃及何魯斯天眼神 (Horus)。^[1] 其平等觀不包括非白人，他們大都蓄有黑奴，傑弗遜 (Thomas Jefferson) 說要「追求滅絕印第安人或者將他們驅趕到我們不去的地方。」^[2] 為了現實財富利益上，即可違背立國原則，以雙重標準對不同族裔的人。美國不但繼承英國對原住民的欺壓、掠奪和殺戮，而且變本加厲，比起英治的加拿大，更

為殘酷。

美國國璽印的符號是一隻鷹 (有主張說是共濟會的鳳)，一隻爪拿 13 支箭，代表其立國的 13 州的攻擊性，一隻爪拿 13 枝橄欖枝，代表其和平性。但真實的是美國一面和對手和平談判，一面卻用軍事威脅人就範，最終是要零和遊戲，完全擊敗和壓服對手。民主自由人權只是用來攻擊他人，摧毀他人時用，一旦對自身，就是雙重標準，毫不尊重他人的權利和平等，對原住民時就充份表露其霸道和詭詐。清教徒的精神日漸衰落，其兇狠性卻超越大英帝國。

西進運動掠奪所有原住民土地

美立國後，18 世紀末工農業協調發展，須開發大幅土地，乃產生西進運動 (Westward Movement)，美國廣袤的西部有豐富的礦產、水利和森林資源，適合農業與牧畜業的發展。因此大量掠奪原住民的土地資源，到 19 世紀 60 年代，發展成為「小麥王國」及「棉花王國」。農業使美國有經濟繁榮的基礎，也為東部的工業提供了充足的原材料和糧食。

美政府以購買及侵佔方式取得西部，大批外來移民的廉價勞動力和技術人員湧入，奪取原住民土地。19 世紀 30 年代建成了橫貫大陸的 5 條鐵路。

19 世紀 60 年代到 90 年代，特別是 1864 年後 (美國內戰結束後)，美國人根據林肯頒佈的《宅地法》(Homestead Acts)，人人可用 10 元取得 160 英畝工地，大批白人湧入原住民原有的世界，無止地掠取土地和資源。做法就是立法趕走原住民，迫其進入貧瘠的自留區，遇到抵抗就用軍隊暴力鎮壓，許多原住民營地在一夜之間被摧毀，人民被殺戮。美國聯邦正規軍和當地民兵結合，採取分進合擊等戰術，發起了 1000 多次不同規模的軍事行動，到 1890 年代基本上完成了滅絕原住民的作戰任務。

眼淚之路 (Trail of Tears)

1828年，在喬治亞州 (Georgia) 的切羅基人 (Cherokee) 土地發現了金礦，隨後出現白人湧到喬治亞州的淘金熱，並將密西西比河東岸的原住民逐出其土地，原住民部族在美國陸軍和州民兵的嚴密監管下，被迫背井離鄉，前往遙遠的西部，約 16543 名切羅基人在西遷之路上，大約有 2,000-8,000 人死於途中。^[3] 一位酋長說這是一條「淚水與死亡之路」(trail of tears and death)。

[4]

白人向西進侵，知道在東南各州有豐沃土地，包括喬治亞州、田納西州 (Tennessee)、阿拉巴馬州 (Alabama)、北卡羅萊納州 (North Carolina) 以及佛羅里達州 (Florida)，可種植高經濟價值的作物如棉花。當地原住民被稱為「文明化五部族」(Five Civilized Tribes)，他們以自治形式居於這一帶^[5]，他們一向善待白人，和平共存，且吸納西方文化生活方式，故美國人以高高在上心態稱之為「文明化」。但當要搶奪其土地時，連「文明」的部族也大舉迫害和驅趕。

在白人以民主的民意要求下，各地的州政府通過了法律，限制原住民的權利和活動範圍，又將其土地劃分給白人使用，於是原住民用法治要求，向法院提出訴訟，最後美國最高法院也判決州政府無權限制印地安人的權利。但是當時的總統安德魯·傑克森 (Andrew Jackson) 卻拒絕接受最高法院的判決，美國國會依然在 1830 年通過《印第安人遷移法案》(Indian Removal Act)，該法案剝奪了原住民對居留之領地的所有權。這是美國白人政府利用民主立法權去抗拒最高法院，公然違背法治精神。

美國政府的軍隊在 1831 年的冬天，強行進原住民的部落中，強迫遷移，原住民只能用步行的方式，走大約 1200 英哩，去到政府劃定的荒涼區域居住。過程中美國政府完全沒有提供任何食物食水，且因傷寒及霍亂流行，政府也沒有給予任何協助，引致原住民大量死亡，托萊多大學 (University of Toledo) 原住民研究專家芭芭拉·曼恩 (Barbara Alice Mann) 教授認為政府是有

意引領其經過傷寒及霍亂疫區，以減低原住民人口，使其無法作有組織的反抗。^[6] 大英百科全書根據軍方及原住民記錄，估計有 10 萬原住民遷移，大概 15,000 人死亡。^[7]

殖民者因而得以搶掠 100,000 平方公里的土地，用於開發值錢作物棉花及農業產品，為東部的工業發展，提供了原材料和糧食，使美國走向富足。原來美國的富強建基在原住民的血淚上。

美對原住民背信棄義的蘇族戰爭

19 世紀初，美國西進勢力到中部平原區，美國國內流行美國人具上天使命，是要擴張領土與勢力，傳播他們的價值觀。1845 年合併獨立不久的德克薩斯共和國 (Republic of Texas) 為德州，引發和墨西哥 1846 年的戰爭，1848 年美國擊敗墨西哥，將格蘭德河 (Rio Grande) 以北領土歸美，美國由此獲取大批新領土，包括加利福尼亞 (California)、內華達 (Nevada)、猶他 (Utah) 等全部地區，又得到科羅拉多 (Colorado)、亞利桑那 (Arizona)、新墨西哥 (New Mexico) 和懷俄明 (Wyoming) 等部分地區。同年加州發現黃金，引致無數人由東部到西部掘金，西進運動使白人大舉經過或進入中西部草原，破壞原住民狩獵領域。

中部草原區是蘇族人 (Sioux)，又稱達科他人 (Dakota) 或拉科他人 (Lakota)，及夏延族人 (Cheyenne) 等土地。蘇族是一很多分支的大族，原居北美五大湖以東及密西西比河 (Mississippi River) 地區，因白人侵佔和壓迫，又和其他原住民易洛魁族人 (Iroquois) 有戰爭，17 世紀向西移到大草原，各分支形成蘇族大聯盟 (Oceti Sakowin)，是各分支的議會。主要靠狩獵維生。他們最喜歡的獵物是美洲野牛 (buffalo)。此外大草原區還有另一大部族夏延人 (Cheyenne)，1868 年其營地曾被卡斯特將軍 (George Custer) 屠殺，因抗拒白人入侵，與蘇人結盟抵抗。



1851 年美政府為了佔據中西部土地，迫蘇族人放棄狩獵生活，遷往明尼蘇達河 (Minnesota River) 兩岸 60 公里寬、110 公里長的保留地，耕種為生，答應供給援助食物和金錢，並簽條約 Treaty of Mendota, Treaty of Traverse des Sioux，特別是《拉勒米堡條約》(Treaty of Fort Laramie)，使白人的路可經過其地區，也建造軍事碉堡可在附近建立。然而強迫改變生活使他們不適應，不能獵野牛，土地又貧瘠。

林肯冤殺 38 酋長

南北戰爭爆發時，因保留區饑荒，政府援助因戰爭而遲來，當地食物商人不肯先提供糧食，待政府援助來才收錢，當地食物商人安德魯邁里克 (Andrew Myrick) 說：「他們如果饑餓，最好叫他吃草。」[8] 終引起蘇族人憤怒，其中一分支的酋長小牛 (Little Cow) 帶一部份人發起進攻附近白人定居點，捉邁里克，在其口中塞滿草後殺之，大部份蘇族人沒參加戰爭，小牛酋長很快投降，之後與兒子被殺。

事後美國捉了 303 領袖判死刑，審訊時無法律上的公平公義，全用英語，沒有原住民方面的辯護律師，每人只用 5 分鐘就定罪。歷史學家大都指出這是不公正的審訊，因這些酋長之中沒有犯過他們被控告的罪行。最後交林肯總統作復審，1862 年林肯總統要求重審 200 多人，不致死刑，但下令絞死 38 個明尼蘇達 (Minnesota) 曼卡托 (Mankato) 地區的蘇族酋長，被絞死的人大部分都是部落的神職人員和政治領袖，千計蘇族人在淚水中看其被行。這 38 位酋長被林肯判死刑，不少學者認為是製造了美國歷史上最大規模的冤殺案，而其他被重審的人也被送往監獄，其中大多數死於獄中。^[9]

南北戰爭結束後，美國得以更加集中人力物力推行西進運動，大舉侵入到蘇族地區，美政府簽一系列協議定出其保留地，1868 年《第二拉勒米堡條約》(Second Treaty of Fort Laramie)，割讓野牛狩獵區及打魚區，劃出一些較荒涼的土地

為保留區給原住民，迫其讓出大量豐沃土地給白人移居。

黑山 (The Black Hills) 戰爭

這時好戰而殘暴的卡斯特將軍 (George Custer) 在 1868 年 11 月 27 日突襲夏延族 (Cheyenne) 營地，屠殺大批婦孺，並殺戮 675 隻幼馬，搶去 200 隻，破壞原住民生存條件，迫其族回到其保留地。

1874 年卡斯特又領兵侵入蘇族聖地黑山，發現黃金，引致大批白人移入該區，侵入蘇族人神聖領域。黑山地區原是蘇族人歷代祖輩的聖地，位置在其保留區之外，但 1868 年《第二拉勒米堡條約》保證蘇族及阿拉伯霍族 (Arapaho) 在其聖地黑山活動權利。這原是荒涼的石山，白人沒有興趣。但是自從探險者在黑山地區發現了黃金，貪婪的白人湧湧而來淘金，且設法想把原住民趕走。

結果民意要求下，美政府並不信守 1868 年簽定的條約，反而為了白人掠奪該地金礦，背信棄義，為了白人利益，下令迫原住民離開黑山，限期 1876 年 1 月 13 日，若不離開，即視為敵意。原住民要求美政府信守條約，抵抗壓迫，領導的祭司酋長坐牛 (Sitting Bull) 聯合多族反抗，留在條約地上抗爭。

小大角戰役全殲美軍

美政府背信棄義，不但違約，1876 年美軍派出三大軍團圍攻蘇族人，卡斯特將軍領第 7 騎兵旅進攻蒙大拿州黑山山谷，計劃襲擊蘇族營地。決定分兵三隊圍攻坐牛酋長之營地，計劃是俘虜原住民的婦女與小孩當成人質，迫使原住民戰士為救家人而投降。

蘇族酋長瘋馬 (Crazy Horse) 是軍事天才，他領導各族聯盟早有準備，到處設埋伏，結果卡斯突的三隊騎兵，其中兩隊騎兵在前進包圍時被襲擊擊退，卡斯特將軍領導 2 百多人孤軍深入，被 2 千原住民戰士包圍，酋長瘋馬將卡斯特及其

騎兵團圍在小大角河 (Little Bighorn)，美軍被圍後全軍下馬，背對背構成一保衛圓圈，但被原住民騎馬戰士衝擊後，全軍被殲滅。^[10]

瘋馬與坐牛被殺

美國因卡斯特陣亡，大為震動。國會立法消滅拉科他 (Lakota) 族在保留區以外所有權利，大軍壓境，進攻各族營地，並且將大平原上的美洲野牛趕盡殺絕，斷絕他們的食物來源，用包圍餓死政策迫其投降。在 1877 年 5 月，瘋馬等酋長在羅賓遜堡 (Fort Robinson) 投降。於 1877 年 9 月在押送期間掙扎反抗，遭美軍從後刺死。

坐牛酋長則流亡加拿大，1881 年 7 月經談判後回來投降美軍，獲得特赦，坐牢兩年後釋放，住在立石保留區 (Standing Rock Reservation)，期間曾被表演巨星野牛比爾 (Buffalo Bill) 邀請演出，又曾與總統格羅弗·克利夫蘭 (Grover Cleveland) 見面。

他後來被殺的原因，是美國一些官員干涉宗教及言論自由而產生。原來原住民北派尤特族 (Northern Paiute) 一位宗教領袖沃沃卡 (Wovoka，英文名是傑克·威爾遜，Jack Wilson) 發明了一種鬼舞 (Ghost Dance)，他在 1889 年 1 月 1 日觀測到日食的異象，宣稱在天空中見到祖先們顯現，又見一幅原住民民族安居樂業、舉行狩獵儀式的場面。沃沃卡稱神靈告誡子民放棄鬥爭、彼此相愛。如果所有印第安民族一齊舉行這種全新的舞蹈儀式，世界的邪惡就將徹底消失，白人將停止擴張，另一位瘸鹿 (Lame Deer) 酋長預言「通過舞蹈……白人都會被捲走，消失，回到他們自己的大陸去。」^[11] 原住民將重歸清潔真誠的生活，世界將充滿糧食、仁愛和信仰。

美國印第安事務局的監督員卻害怕鬼舞把多族原住民團結起來，反對美國。因為在鬼舞之後，時會發生針對白人的軍事襲擊。美國部份官員認為這舞是對白人政府展示敵意，影響國家安全，開始驅逐組織鬼舞的領袖。官員詹姆斯·麥

克勞林 (James McLaughlin) 要求政府增派軍隊。他還聲稱坐牛酋長是拉科塔人鬼舞運動的核心領袖，而這特殊的鬼舞宗教儀式有叛亂嫌疑，遂派遣員警拘捕他，1890 年 12 月 15 日，坐牛因「未能阻止族人跳鬼舞」的指控而被捕，在抓捕行動期間，坐牛的部下捕熊 (Catch the Bear) 向一位美國中尉開火，美警隨即向坐牛開槍，令坐牛喪命於 1890 年 12 月槍戰中身亡。^[12]

大腳酋長與傷膝河屠殺

坐牛酋長被殺，族人逃到了另一個首領大腳 (Big Foot) 酋長那裡，另外一個部落的紅雲要求大腳帶這些人和自己的部族到他們所在的松脊嶺 (Pine Ridge) 印第安保留區來。美將領詹姆斯·福賽斯 (James W. Forsyth) 卻率領第七騎兵團追擊他們，大腳帶族人到傷膝河邊 (Wounded Knee Creek) 一帶，被美軍追上並包圍。

1890 年 12 月 29 日清晨，於傷膝河邊，福賽斯命令大腳交出所有的武器，原住民照做了。但是福賽斯認為仍有一部分武器未交出，命令士兵搜查。這時一名聽力障礙的原住民黑郊狼 (Black Coyote) 不明白這些士兵的意圖，在爭執中槍枝走火。第七騎兵團的士兵馬上開火屠殺，無差別的射殺已經繳了槍原住民。至少 146 名（一說 300 多人）拉科塔人因此被槍殺，其中成年男性 84 人，成年女性 44 人，兒童 18 人。

蘇族被迫回貧瘠的保留地，原有的保留地被美政府割去大部分地方，其中包括聖地黑山，剩下 5 個小的保留區。生活十分艱辛，許多人甚至只能局限在小小的保留區內等待政府的分配食物救濟。^[13]

原住民失去所有食物，更失去其種族的尊嚴。

夏延族的沙溪及沃希托河屠殺

在當地另一大族夏延族 (Cheyenne) 在這段時間也遭受屠殺，本來 1851 年《拉勒米堡條約》(Treaty of Fort Laramie) 也保衛了夏延族的



地區，但 1858 年在科羅拉多州的石頭山 (Rocky Mountains in Colorado) 發現黃金，又引來大批白人湧到，侵入原住民土地居留，1860 年政府要從新簽約，取去大片土地，只留下原有土地的 1/13 給他們，原住民各族大為不滿，引起一些衝突，白人控告原住民偷其牲畜，且擊殺四位追蹤他們的軍人。約翰·奇文頓將軍 (John Chivington) 在科羅拉多有自己的政治野心，他把饑餓的夏延人盜牛的可疑報導作為向該部落宣戰的藉口。1864 年 4 月初，奇文頓命令 700 美軍騎兵去鎮壓，背約搶掠夏延人的土地，且說明對原住民格殺勿論。

原住民一向主張和平的瘦熊酋長 (Lean Bear) 及黑壺酋長 (Black Kettle) 在沙溪 (Sand Creek) 畔帶領族人打獵野牛，15 個月前他們在白宮被林肯總統接見，平等對話，簽了和平條約，並得到和平勳章。他們見美軍騎兵迫近，非常信任林肯總統所講的和平。瘦熊酋長見美軍接近時，戴上和平勳章，拿美國簽的和平檣騎馬走向美軍，打算商談，表明他們是和平一族，不同好戰分子。不料接近時被美軍開槍打下馬，美軍衝近將他亂槍打死。美軍騎兵衝向營地開槍，殺傷了一些人，原住民即提槍預備迎戰，主張和平的黑壺酋長策馬上前勸停衝突，美軍後退。

1864 年 11 月 29 日奇文頓領騎兵襲擊黑壺酋長在沙溪的營地，當時大部份戰士出外打獵，黑壺酋長手拿美國旗及一支白旗騎馬走向美軍談判，美軍竟開槍打他，而後衝殺入營屠殺 163 名婦孺。^[14] 其中一位目擊者描述，原住民逃走時，一個三歲裸體幼童追不上大人，跌跌撞撞地在沙上走，三個美軍騎兵停下來用比賽用長槍射他，第三槍將他打死在地。^[15] 黑壺酋長飛馬回營，救回其中了 9 槍的妻子，逃到其他族的營地。他說：「我曾以為我是唯一可和白人保持友誼的人，但當他們來滅淨我們的房子、馬匹及一切一切，我很難再相信白人了。」^[16]

各族開始聯盟抗拒殺戮搶掠，而屠殺原住民繼續發生，1868 年 11 月 27 日，另一殘暴將軍

卡斯特 (George Custer) 襲擊沃希托河 (Washita River) 黑壺酋長營地，屠殺 103 人，擄去 53 婦孺。黑壺酋長和妻子逃過河時，背上中槍被殺。卡斯特殺了 675 隻幼馬，搶走 200 匹馬運送俘虜和戰利品。^[17]

晨星酋長及羅賓遜堡屠殺

夏延族大酋長晨星 (Morning Star，也稱 Dull Knife) 見美軍背信攻擊屠殺，當蘇族的坐牛大酋長及瘋馬酋長呼召團結，抵抗白人西向運動的搶掠，龐大的夏延族亦加入同盟去抗爭。在 1876 年小大角之戰後，美軍報復式到處出擊，襲擊和摧毀夏安族晨星酋長的紅叉 (Red Fork) 營地，族人大多逃出，之後投降，美政府要分隔他們和蘇族人，1877 年全族被迫遷南面奧克拉何馬州 (Oklahoma)，因新保留區貧瘠缺糧，族人病餓而死去三分二。

1878 年晨星酋長與另一酋長小狼 (Little Wolf) 決定帶族人出來覓食，且行 400 哩歸回老家，沿途抵抗了一些美軍，到家鄉附近時，與小狼分手各回本地，他後來遇到美軍，和平向美軍投降，被關在羅賓遜堡。晨星酋長不肯被遣回南面，美軍將其及族人關在無溫暖及糧食和水之屋中脅迫，他們被迫逃亡，美軍進擊及屠殺其中 64 人，大部份為婦孺，稱羅賓遜堡屠殺 (Fort Robinson Massacre) 捉回 78 受傷的人，晨星酋長一家及另 6 人逃掉，走到松脊嶺保留區，被美軍拘捕。終因公眾民意同情他們，美政府讓其族死剩的約 80 人，與小狼族匯合，住在北面蒙大拿州 (Montana)。^[18]

從人口推算原住民大約被減去 95%

以上所研究和描述的美洲原住民血淚史，只是冰山的一角，還有無數壓迫及種族屠殺，未能細述，但西方人的殘暴不仁，是明顯的事實。今日西方的富足，是掠奪他們的資源而形成，並不表示其種族、文化和制度的優越性，其手法的兇殘和暴力，和他們所講的民主、自由、人權完

全相反。

明尼蘇達大學 (University of Minnesota) 社會學教授羅素桑頓 (Russell Thornton) 從人口推算，1492 年時，美洲人口大約 7,200 多萬，到 19 世紀末，剩下 450 萬，只有原本人口的 6%。若以今美國範圍內的原住民人口超過 500 萬，在 1800 年剩下 60 萬，到 19 世紀最後一年，剩下 25 萬，只有原本人口的 5%，平均每世紀失去 125 萬人^[19]。至於整個美洲在 1492 年哥倫布到達時，人口有 7,200 萬，經歐洲人大舉入侵後，到 20 世紀初剩下 400-450 萬，只有原本人口的 6%。

這人口的大規模消失主因是西方勢力入侵，帶來一些他們沒有抵抗力的疾病如天花等，但天花的傳播，不止是自然的，也包括人為地用生化武器，以滅絕原住民。此外，另一原因是西方勢力帶來的戰爭和種族滅絕政策，使好些部族滅絕或近乎滅絕。又強將原住民移往其他地區、摧毀其食物來源，如屠殺平原的野牛，整體使原住民原本生活方式毀滅等。原住民受屠殺、奴役、虐待。1924 年頒佈的《印第安公民法》，才授予所有美國原住民公民權，但至今仍貧困和受歧視。

1900 年以後，據估計有 20 萬原住民死於殖民主義和有系統的種族主義的迫害^[20]，歐洲殖民主義者入侵美洲 5 個世紀，犯下嚴重的反人類罪行。

第四章

加拿大文化滅絕的罪行：原住民寄宿學校 (Indian Residential Schools)

加拿大文化上種族滅絕 (Cultural Genocide) 的圖謀

大英帝國殖民統治加拿大時，佔多數的講英語加拿大人，認為盎格魯撒克遜人和英國的政府，原則是生物進化的頂點，加拿大的偉大取決於盎格魯 - 撒克遜的傳統，以盎格魯一致性

(Anglo-conformity) 為白人統治標準。1763 年英國擊敗法國在北美的勢力，法國殖民的土地割讓給英國，英國為統治和安撫法裔人，1763 年皇家公告的條約寬容法國文化，只要英國法律允許，法語人口信奉羅馬天主教的權利得到承認。自 1774 年《魁北克法案》在民法中恢復了法語立法和習慣以來，法語在實踐中繼續保持著自己的地位。於是英法兩個白人文化為主流勢力，其他族裔按白人、亞裔人及非裔人都受到分級的歧視。

加國立國時政府採取盎格魯一致性 (Anglo-conformity) 和英法二元並重作為立國標準，以英法文化為民族同化政策，形塑加拿大社會，通過法律、行政等手段，要求原住民族和來自其他國家的移民放棄自己原有的文化與傳統，接受盎格魯 - 撒克遜和法蘭西民族的行為方式和價值觀。而作為政府民族同化政策重要組成部分的語言教育政策，強迫原住民和其他移民放棄本民族語言而接受英語或法語教育，以實現新的加拿大式民族認同，形成加拿大同一化的社會。

聯邦政府於 1876 年頒佈了《印第安人法》(Indian Act)，法案規定原住民的教育事務完全由聯邦政府負責，政府出資委託教會來實施寄宿制教育制度。加拿大下議院議員尼古拉斯鄧恩 (Nicholas Flood Davin) 是設計「寄宿學校」的人，1879 年加拿大政府派他去研究美國的原住民教育政策，在他的報告中，高度讚揚美國將原住民集中在保留區，將自治社區的領地劃入私人操縱的不同區域土地，而通過工業教育去改造原住民孩子，成為公民。他說：「如果對原住民有任何事情可做的，就是趁他們年青時抓住他們，將孩子們恒常地關在文明條件的圈內。」^[21] 他主張用寄宿學校，使孩童脫離其文化背景，但因經濟預算很貴，他建議加拿大政府動用已運作多年的教會學校主辦。加拿大教會學校原本是早期教會幫助原住民得到教育的，只是宗教的慈善工作，但 1883 年政府以政治干預來利用宗教，將寄宿學校納入政府控制和資助的全國性系統，去達至白



人操縱原住民之政治和種族政策目的。尼古拉斯鄧恩的報告出來後，加拿大很快推動其建議，進行「文化上的種族滅絕」(Cultural genocide)。

[22]

加拿大的「真相與和解委員會」(Truth and Reconciliation Commission TRC) 指出，將加拿大原住民兒童送往國家資助的寄宿學校的做法，進行了詳細和徹底的審查。沒有用種族滅絕這個詞來描述大規模屠殺。相反，報告談論的是它所稱的「文化種族滅絕」一種文化的消亡。報告導論說：「一個多世紀以來，加拿大原住民政策的中心目標是消滅原住民政府；忽視原住民權利；終止條約；通過同化過程，使原住民不再作為加拿大獨特的法律、社會、文化、宗教和種族實體存在。寄宿學校的建立和運營是這項政策的一個核心要素，最好用『文化種族滅絕』來形容。……文化種族滅絕是對那些允許該群體作為一個群體繼續存在的結構和做法的破壞。從事文化種族滅絕的國家開始破壞目標群體的政治和社會機構。土地被沒收，人口被強行轉移，行動受到限制。精神領袖受到迫害，精神實踐被禁止，有精神價值的物品被沒收和銷毀。而且，對現實上最重要問題是，家庭被打亂，以防止文化價值觀和身份從一代傳給下一代。」[23]

除了加拿大之外，其他白人國家的殖民地，為了對付和消除原住民，也有相同的寄宿學校系統。包括在愛爾蘭、南非、澳洲、紐西蘭、瑞典等。白人主宰的政權建立寄宿學校系統，目的是改變大量原住民和貧困兒童的原本語言、文化和思想，轉為與西方同構的生活和文化，並將他們培訓為「勤勞的好工人 (Good Industrious Workers)」。

1913-1932 年，寄宿學校高峰期的印第安事務部長鄧肯史葛德 (Duncan Campbell Scott) 曾說：「我要擺脫原住民的問題，現實上我不認為一個國家應繼續保護這能單獨自立的族群……，我們繼續之目的，是要加拿大不再有一個原住民不被我們的政治體制吸納。……我們政府之目的

和政策，是以原住民族裔的最幸福未來應是被吸納入一般的人口中，理據思考是將之同化，由此可解決原住民問題，只要強扭著 (wrenching) 兒童離開其父母，用寄宿學校將他們文明化，直至其到 18 歲，將可肯定達至政府之目標。」[24]

這位鄧肯史葛德部長的政策，完全沒有和原住民協商，未得其同意，就強搶其兒童去將之「文明化」，是撕裂原住民家庭，強迫下一代脫離其民族文化根源。基本思想是認為西方的文化優於其他文化，西方民族優於其他民族，西方體制是最高標準。世界文明發展只有一條路，就是走向西方式的政治經濟模式，不可以有其他民族文化的模式，只有西方的路才是理想歸宿。

西方主義 (Occidentalism) 將侵略視為理想

這些思路是後殖民研究大師 (Couze Venn) 所論的「西方主義」(Occidentalism) 思想，他指出西方主義的概念連結著一種全球性轉型計劃，及一種世界秩序，「西方主義是一組概念與歷史空間，要全球逐漸變得西歐化和現代化」[25]。基本上西方在侵略全世界時，提出一種西方為中心的思想，認為西方發展出的現代性，是一偉大的計劃，是人類要實現的理念，提倡一種線性的歷史進程，全球所有文化都當「以歐洲人作為人性歷史代表範本的主體」[26]

Venn 批判這種敘事已支配了社會科學界、人類科學界和用來形構主體的科技，並且伴隨著殖民主義，將一切非西方文化定位在這些論述之下，「被公開稱為有缺陷的、低度發展的、或甚至在時間上只停留在某些最初發展階段，也就是處處落後的狀態」[27] 他指出殖民主義者：將被殖民者視為「異類」(other)，作有系統的貶損 (Denigration) 及推動 Gayatri Spivak 所謂的「從屬化過程」(Subalternization) 使被殖民者對世界的認知理解留下了遺緒，影響其認同，不知不覺地順從西方或西方的權威論述。[28]

除了白人至上的意識形態原因外，整個寄

宿學校的設計，不是真的為了原住民的幸福，其動機並非出自好意，卻有經濟上的動機。同化了他們就不用當原住民是獨特的民族 (nation)，也不用向他們交代、負責任，國家可以無限地擁有其土地，掠奪這些土地的資源。

寄宿學校破壞人性

「寄宿學校」一詞是指由加拿大政府建立，並交給教會管理的學校系統，其名義上的目標是教育原住民兒童，但更具破壞性的，是其真正的目標，要向將原住民兒童集中管理，灌輸歐美／加拿大的西方思想、文化、宗教和生活方式，使他們同化加拿大主流白人社會。若一個原住民選擇同化西方，那是他的自由抉擇，沒有問題，但如今卻是政府強制，未經原住民自己及父母同意，就將他們從原生家庭、社會、文化中連根拔起，摧毀其認同，這是文化上的種族滅絕。

「種族滅絕」一詞由波蘭猶太律師拉斐爾·萊姆金 (Raphael Lemkin) 於 1944 年創造，該詞將希臘語的 “geno” (部落) 與拉丁語的 “cide” (殺戮) 結合起來，創造了一種新的方式，描述蓄意和有系統地毀滅一個民族。加拿大寄宿學校的學者，如詹姆斯·米勒 (James R. Miller) 和原住民領袖開始將加拿大政府通過居住學校和其他相關政策同化原住民的努力描述為文化種族滅絕，他們認為同化旨在摧毀加拿大原住民這一文化獨特的群體。^[29]

在 150 多年的時間裡，原住民、因紐特人和梅蒂斯民族的兒童被帶離他們的家庭和社區，去上通常遠離家鄉的學校。超過 50,000 名兒童就讀於印第安寄宿學校，許多人再也沒有回家。^[30]

寄宿學校系統從 1880 年代到 20 世紀末期正式運作。1894 年政府通過條例強逼原住民孩子入讀，父母不讓孩子去就是犯法，條例實行了 54 年至 1948 年。該制度強行將兒童與家人長時間分開，並禁止他們承認自己的原住民遺產和文化，禁止說自己的語言。如果違反這些嚴格的規定，兒童將受到嚴厲的懲罰。寄宿學校的前學

生談到了寄宿學校工作人員的可怕虐待：身體、性、情感和心理。寄宿學校為原住民學生提供不適當和低水準的教育，通常只到低年級，主要側重於農業中的體力勞動、輕工業（如木工）以及家務活（如洗衣和縫紉）。^[31]

寄宿學校系統地破壞了加拿大各地的原住民、梅蒂斯和因紐特文化，並擾亂了幾代人的家庭，切斷了傳授和維持原住民文化，並導致語言和文化的普遍喪失。由於與家人分離，許多學生在成長過程中沒有經歷過家庭生活，也沒有養家糊口的知識和技能。寄宿學校的破壞性影響是深遠的，並繼續對原住民社區產生重大影響。寄宿學校系統被廣泛認為是種族滅絕的一種形式，因為政府利用教會有目的地試圖根除原住民文化和生活世界的各個方面。^[32]

第一所教會經營的印第安寄宿學校於 1831 年開學。到 1880 年代，聯邦政府採取了資助加拿大各地寄宿學校的官方政策。明確的意圖是將這些孩子與他們的家庭和文化分開。1920 年，《印第安人法》規定 7 至 15 歲有條約地位的原住民兒童必須上印第安寄宿學校。^[33]

這種寄宿學校傷害了孩子們，也傷害了他們的家庭和社區。孩子們被剝奪了被愛、被尊重和獨立自由的人性天生的權利。原住民、因紐特人和梅蒂斯人獨特的文化、傳統、語言和知識體系被強制同化侵蝕，原住民文化的各方面被強制廢除。

學生們被迫剪短其傳統文化的長髮，身穿西方制服，經常給他們編號，他們的日子被嚴格地安排在時間表上。男孩和女孩被分開，甚至兄弟姐妹也很少互動，進一步削弱了家庭倫理關係。寄宿學校倖存者協會的負責人 Bobby Joseph 回憶說，他不知道如何與女孩互動，甚至「只在餐廳裡揮手」才認識了自己的妹妹。此外，學生被嚴格禁止說他們唯一懂的語言，也禁止實踐原住民習俗或傳統。違反這些規則的行為將受到嚴厲處罰。^[34]

不要以為這些學校提供等同加拿大其他白



人一樣的教育，學校經常資金不足且人滿為患，不但教育品質不達標，生活質素也極惡劣。寄宿學校的學生並沒有接受到與普通加拿大人相同的公立學校系統教育，教學主要側重於實踐技能。女孩們準備好接受家政服務，並教她們洗衣服、縫紉、做飯和打掃衛生。男孩們學習木工、錫匠和農業。許多學生兼職上課，其餘時間在學校工作：女孩做家務；男孩做一般維修和農業。這項非自願且無償的工作被作為對學生的實踐培訓，但許多寄宿學校沒有它就無法運行。由於上課時間太少，大多數學生到 18 歲時才上到五年級的小學教育。此時，學生被送走了，許多人不願繼續深造。^[35]

學校的虐待現象很普遍：情感和心理虐待不斷，身體虐待被視為懲罰，性虐待也很常見。倖存者回憶起被毆打和束縛；一些學生被銬在床上；有些孩子因為說自己的原住民母語而被塞住了舌頭或被迫用肥皂漱口。這些虐待行為，再加上過度擁擠、衛生條件差以及食品和醫療保健嚴重不足，導致了原住民孩子令人震驚的高死亡人數。

政府和寄宿學校把這些虐待隱藏，2016 年，聯邦政府簽約的私人調查人員確認了 5,315 人是施虐者，包括學生和工作人員，據信他們在加拿大印第安寄宿學校實施了性虐待。他們沒有受到刑事指控；他們已被追蹤到，看他們是否願意在聽證會上作證，以確定寄宿學校倖存者的賠償。根據真相與和解委員會的分析，只有不到 50 人因在原住民寄宿學校犯下的性犯罪而被定罪。在這些少數人中，幾乎所有人都是性罪犯，他們因破壞整個原住民社區公民生活的行為，而判有罪，但僅在監獄裡呆了幾個月，名字都不公開。

^[36]

1907 年，政府醫療督察 P.H. Bryce 報告說，加拿大有 24% 以前是健康的原住民兒童在寄宿學校死亡。這個數字不包括在家中死亡的兒童，他們經常在重病時被送回那裡。Bryce 報告說，從寄宿學校出院的學生中有 47%（在阿爾伯塔

省的 Peigan Reserve）到 75%（來自薩斯喀徹爾 Saskatchewan 省的 File Hills 寄宿學校）在回家後不久就死亡。^[37]

根據加拿大主流傳媒 CBC 在 2015 年 6 月的調查，第二次大戰加拿大軍人死亡的比例，是 26 人中有 1 個陣亡，但原住民孩子的死亡比例，是 25 孩子中有 1 人死去，被迫害虐待而死的，比例上竟比軍人在大戰中陣亡的更多。^[38]

據一些研究揭示，希特勒極有可能在設計猶太人集中營之前，曾參考過在美國類此加拿大寄宿學校的系統。^[39]

各種實例及心理影響

St. Anne's Indian Residential School(1902-1976) 還建造了電椅以懲罰學生，也有性虐待和暴力。^[40] 這引致後來學生通過法律訴訟要求賠償，自 2013-2020 年，渥太華花了 320 萬美元與 St. Anne's 寄宿學校生還者進行法庭鬥爭，不肯拿出數千份檔給生還者進行獨立審查。終於渥太華政府在 2021 年改變態度：要求這數千份 St. Anne's 寄宿學校的檔給進行獨立審查，這些檔詳細說明了對原住民兒童的性虐待和身體虐待。^[41]

根據真相與和解委員會 (Truth and Reconciliation Commission) 的報告，有很多令人觸目驚心的事例。如當年學生貝芙麗·安妮·馬歇爾 (Beverley Anne Machel) 的記憶：

「我甚至不被允許和我的兄弟說話，我在那裡有三個兄弟。其中兩個兄弟自殺了。是的，不能說話真的很痛苦，我甚至不能和我的妹妹說話。」

^[42]

另一位同學喬西亞·菲德勒 (Josiah Fiddler) 記述：

「上學的頭幾周，我每天都在哭。要麼是因為學長的毆打，要麼是因為修女的抽打，要麼就是因為修女拉耳朵，而我對校長的第一次介紹是一記耳光，讓我下樓去和其他 100 個男孩一起。在頭幾周之後，我終於說，我不會再給他們那種

滿足感了，我不再哭了，直到今天，我都沒有哭過。我真的不行。我為那些有能力哭的人感到很好，因為正如我所說，我不知道該怎麼哭。」^[43]

安東尼特·懷特 (Antonette White) 記述：

「我記得有一個年輕人在健身房被吊起，他們把我們帶到那裡，給我們看，給我們展示，當我們還是孩子的時候，他們就把他吊在那裡，就像那應該教我們什麼？你知道我已經 55 歲了，我還記得這一點，這是我記得的那所學校的一件事。」^[44]

以上所述，只是無數事例中的三件，都記錄在真相與和解委員會的報告中，令人難以想像的是，加拿大自稱是持守民主自由人權價值觀的國家，卻由政府行出這些滅絕人性的事，因為他們的人權觀並不包括原住民及少數民族，在當時也包括被迫交人頭稅的華人。

當今學者認為可能印第安事務部和教會人員對這些虐待行為的了解不足。然而，皇家原住民委員會 (RCAP) 和約翰·米洛伊 (John Miloy) 等人得出的結論是，教會和省政府官員完全了解學校的虐待和悲劇。當時一些檢查員和官員對可怕的死亡率表示震驚，但那些大聲疾呼並呼籲改革的人普遍保持沉默和缺乏支持。印第安事務部承諾改善學校，但惡劣的條件依然存在。^[45]

當然事情也有正面的部份，有些學生對他們在寄宿學校的時光有積極的回憶，因為管理學校的神父和修女也有不少帶有愛心和善意，有好些人會經驗到在當時處境下神父和修女盡所能的關愛。但即使這些關愛帶來的美好經歷，仍是發生在一個制度的罪行中。^[46]

對於很多倖存者來說，談論他們在寄宿學校的經歷意味著重溫他們所經歷的創傷。多年來，許多人沒有告訴任何人他們所經歷的一切。從 1990 年代起，政府和相關教會——英國聖公會、長老會、聯合教會和羅馬天主教會——開始承認他們對專門設計用於「殺死孩子身上的印第安人特性」的教育計劃負有責任。^[47]

據報刊報導前寄宿學校學生弗洛倫斯·斯

帕維爾 (Florence Spavier) 的話說，「他們讓我們相信我們沒有靈魂。……他們壓低我們作為人的尊嚴，所以我們學會了不喜歡自己。」^[48] 這是加拿大原住民政策造成的人性傷害。

綜合受害倖存者產生的心理創傷，形成社會問題如下：

1. 因缺乏家庭溫暖，長大後難以建立家庭，形成很多破碎家庭。
2. 男性並無父親形象追隨學習，長大結婚後不知如何負上男性的責任，常常不回家，形成很多沒有父親的家庭。
3. 因創傷後遺症，很多人產生抑鬱症和精神健康問題。
4. 因家庭破碎，社會上被歧視，形成高自殺率。
5. 成長期沒有經歷愛，故不懂愛家人，產生家庭暴力。
6. 成長中心靈受傷，缺乏自信，長大後被歧視，工作無滿足感，常常失業，為逃避痛苦，產生酗酒和濫用藥物。
7. 因創傷而不能奮發向上，缺乏學歷，不能達社會要求，工作不成功，變得貧窮。
8. 因創傷而無發展智力，也不能集中精神學習，形成缺乏學習動力，很少能完成學業。

政府道歉與成立真相與和解委員會

1996 年，具有里程碑意義的皇家原住民委員會提請注意寄宿學校造成的持久傷害。越來越多的倖存者及其後代站出來講述他們的故事並要求採取行動。^[49]

通過他們的勇氣和堅持，倖存者、原住民大會、因紐特人代表和被告、聯邦政府和負責學校運營的教會之間最終達成了法律和解。寄宿學校和解協議包括：

1. 承諾公開道歉。2008 年 6 月 11 日，時任總理斯蒂芬哈珀 (Stephen Harper) 代表加拿大發表正式道歉聲明，基本上承諾：「在加拿大，鼓吹原住民寄宿學校制度再次盛行的態度是不可容忍的。」道歉聲明說：「這些（原住民寄宿



學校)的目標,是基於原住民文化和精神信仰低劣和不平等的假設。事實上,正如臭名昭著的說法,一些人試圖『殺死孩子身上的印第安人特性』。今天,我們認識到這種同化政策是錯誤的,造成了巨大的傷害,在我國沒有地位。……政府現在認識到,原住民寄宿學校政策的後果是極為負面的,這一政策對原住民文化、遺產和語言產生了持久和破壞性的影響。……政府認識到,沒有道歉是醫治與和解的障礙……對於大約80,000名在世的前學生以及所有家庭成員和社區,加拿大政府現在認識到,強行將兒童從家中帶走是錯誤的,我們對此表示歉意。我們現在認識到,將兒童與豐富而充滿活力的文化和傳統分開是錯誤的,這在許多生活和社區中造成了空白,我們為此道歉。我們現在認識到,在將孩子與家人分開的過程中,我們破壞了許多人為自己的孩子做父母的能力,並為後代播下了種子,我們對此深表歉意。我們現在認識到,這些機構經常導致虐待或忽視,並且沒有得到充分的控制,我們為未能保護您而道歉。……這種經歷的負擔已經壓在你肩上太久了。作為一個政府,作為一個國家,我們的負擔是恰當的。』^[50]

2. 對寄宿學校倖存者的經濟補償,包括一次性的共同經驗付款、最嚴重的個人虐待形式的獨立評估流程以及紀念基金。^[51] 每一個倖存者得 \$10,000 到 \$40,000 加幣賠償,政府撥 19 億以支持原住民學生的學習需要,不同教會宗派合計給 1 億賠償。

3. 成立真相與和解委員會 (Truth and Reconciliation Commission), 通過見證和記錄倖存者、家庭、社區和受學校個人影響的任何人的真相,讓所有加拿大人了解寄宿學校發生的事情。TRC 就寄宿學校的歷史以及行動呼籲與和解原則發表了一份詳盡的報告。最後一份報告將文化種族滅絕定義為「摧毀那些讓該群體作為一個群體繼續存在的結構和做法」。報告總結道:「這些措施是一項連貫政策的一部分,旨在消除原住民作為獨特的民族,並違背他們的意

願將他們納入加拿大主流。」^[52] 報告指出「和解不只是需要道歉……但也需要有行動,有真正的社會政治和經濟的改革。」在 2015 年 6 月的閉幕式上,真相與和解委員會發佈了其執行摘要,其中包括調查結果和 94 項行動呼籲,旨在糾正寄宿學校的遺留問題,推進加拿大的和解進程。



圖: 加拿大真相與和解委員會: 94 項行動呼籲 (中英對照) Truth and Reconciliation Commission of Canada: 94 Calls to Action (Chinese Translation)

此中文版由加拿大文化更新研究中心翻譯,是加拿大文更對原住民真相與和解表示關注和作出貢獻,讓加拿大華人和移民社區用母語去理解加拿大真相與和解委員會報告的 94 項行動呼籲。
https://crrs.org/calls_to_action_chinese/

4. 加拿大議會通過了法案 C-5 法案,旨在設立一個全國紀念日,以紀念寄宿學校倖存者並促進對寄宿學校歷史的了解,定了 6 月 21 日為「原住民紀念日」(National Indigenous People's Day)。真相與和解委員會在其行動呼籲(第 80 號行動呼籲)中呼籲開展此類紀念活動。2021 年

9月30日是第一個全國真相與和解日。^[53]

在2015年12月15日真相與和解委員會的最後一次活動中，總理重申加拿大政府承諾與原住民社區、各省、領地和其他重要夥伴合作，全面落實真相與和解委員會的建議，首先是執行《聯合國原住民族權利宣言》(UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples)。

重要的不足是和解協議並不全面。梅蒂斯民族倖存者不是和解協議的一部分。2016年與紐芬蘭和拉布拉多的倖存者達成了單獨的和解協定。直到2019年才與聯邦印第安走讀學校的倖存者達成和解協定。^[54]

2020年9月，加拿大公園管理局宣佈，寄宿學校已被指定為具有國家歷史意義的事件。這些名稱標誌著加拿大歷史的各個方面，無論是積極的還是消極的，都對塑造加拿大社會產生了持久的影響。^[55]

2022年7月天主教教宗方濟各到訪加拿大，在25日到西部亞伯達省首府附近的原住民區馬斯克瓦西斯 (Maskwacis)，向加國三大原住民族群的約2,000名代表發表談話說：「我謙卑地祈求寬恕這麼多基督徒對原住民族所犯下的罪惡。」加國總理小特魯多 (Justin Trudeau) 和首任原住民出身的加拿大總督西蒙 (Mary Simon) 也親自到場。

教宗承認，包括寄宿學校制度在內的強制同化等政策，對原民是「毀滅性」的。他並稱，他對一些管理原民寄宿學校的神職人員的行為感到「悲哀、憤怒和恥辱」。教宗說，請求寬恕只是第一步，而非終點；要對曾發生的事實展開調查，並協助寄宿學校倖存者從創傷中療癒。現場許多原民代表低下頭感傷落淚。一位酋長代表在教宗談話結束後，為他戴上原住民原民傳統羽毛頭飾。^[56]

天主教教宗願意認罪和道歉，是理所當然要做的，因按其教義本是講慈愛和自由，不應接受政府的政治利用，去迫害原住民。加拿大政府的體制當時以白人至上主義為指導思想，認為

英法的文化最優越，由此而推出同化政策，殘害無數人。

多元文化政策去除白人至上主義

由於過去的同化政策弊端百出，撕裂不同社群，甚至產生殘酷迫害的後果，1971年10月加拿大總理皮埃爾·特魯多 (Pierre Elliot Trudeau) 正式宣佈加拿大實施多元文化主義政策，在體制上去除白人至上主義。多元文化主義的核心理念是承認文化的多樣性，尊重加拿大各民族的語言文化，保護各民族的語言文化權利，以實現加拿大各族群的共存共榮。其政策就是要對所有個體或群體的需要進行「應有的承認」^[57]，「使種族文化群體的獨特身份和需要得到承認和包容」。^[58]

加拿大推行多元文化主義政策後，才檢討和發現同化政策的惡毒，除了歧視迫害原住民外，也有欺負華人的頭稅政策。要到21世紀的斯蒂芬哈珀 (Stephen Harper) 才願意正式道歉及賠償，且其表達的感情及願賠償，表現了政府認罪的誠意。

美國無誠意的道歉

相比加拿大，美國迫害原住民遠比加拿大為暴烈，多次屠殺滅族，道歉卻遠為輕描淡寫。2009年美國向原住民部落的道歉，但卻悄悄藏在一份無關的支出賠償議案中，且從無公佈。在67頁的《2010年國防撥款法案》(H.R.3326)中，該道歉法案藏在第45頁，埋藏在美國軍方將花費多少錢的章節之間，第8113節題目是「向美國原住民道歉」。內容指出，「美國通過國會，代表美國人民向所有原住民道歉，因為美國公民對原住民實施了許多暴力、虐待和忽視行為……對過去的錯誤所造成的後果表示遺憾，並承諾在過去和現在的積極關係的基礎上，朝著更光明的未來邁進。」^[59]所謂「遺憾」，就不是道歉，而是類似中文說「不好意思」，是輕描淡寫的語氣。當趕絕及屠殺了多個原住民部族後，說「真不好意思



思，殺了你幾十萬人，以後大家仍是要向光明邁進，嘿嘿嘿。」真是毫無誠意的說法。

所謂道歉還特別聲明：「本節中的任何內容……均不授權或支持任何針對美國的索賠；也不作為任何針對美國索賠的解決方案。」殺人滅族、搶掠資源之後，不肯賠償，可見美國政府的道歉，是何等虛偽和傲慢。

2010年，奧巴馬總統公開承認「向美國原住民道歉」。2012年12月19日，代表納瓦霍(Navajo)民族的原住民領袖馬克·查理斯(Mark Charles)在華盛頓特區國會大廈前主持了一場公開宣讀《向美國原住民道歉》的活動。查理斯在Hogan博客的反思中寫道：「這份道歉被埋葬在2010年國防部撥款法案H.R.3326中。……2009年12月19日，奧巴馬總統簽署了該協議，但白宮或第111屆國會從未宣佈、公佈或公開閱讀。」查理斯寫道：「鑒於背景，H.R.3326的撥款部分聽起來幾乎毫無意義。……我們沒有指手畫腳，也沒有直呼領導人的名字，我們只是強調了他們道歉的背景和表達方式的不恰當。」^[60]

加拿大國際事務上仍歧視其它民族興起

加拿大比美國勇於向原住民道歉，但令人費解的是，當前的賈斯汀·特魯多(Justin Trudeau)總理，在國際事務中卻總跟著虛偽傲慢的美國走，歧視並打壓崛興中的中國，中國40年無打過仗，無侵害任何國家，卻被視為威脅，加國連同美國用侵滅原住民一樣的圍堵、抹黑和擄掠戰略來欺凌。如用圍堵方法，當年將原住民困在荒涼的保留區，殺其打獵吃的野牛，將其餓死，今對中國，就連盟列強搞印太聯盟來圍堵中國，叫G7國包括加拿大，駛戰艦來南海及台海武力威迫，並趕走中企，想用脫鉤削弱中國經濟、更強搶台日韓半導體科技加以操控，均是圍堵之法。另一方面是用抹黑宣傳，當年描述原住民為野蠻兇狠的紅番，可合理地加以屠殺，今偽造新強種族滅絕之劇本，將中國描繪為邪惡、及將競爭勝過美國蘋果的華為誣為有偷人隱私之後門，而發

動列強共同打壓。

不過中國已強大不可欺，以命運共同體聯合東南亞、中東油國、中亞各斯坦國、中南美各國、俄國和伊朗等，反包圍西方，歐洲的強國德國已透察美霸權的虛偽，率先來華，拆毀圍堵聯盟。中國又在科技上不斷突破，追上美國，軍事科技提升，使美不敢接近。新強騙局被瑞典和意大利中立研究，以證據摧毀，聯合國人權報告找不到客觀證據，只敢用「可能」下結論，且已悄悄放棄用種族滅絕一辭，也不再提一百萬人被禁之說。西方未能壓服中國。

從文化種族滅絕的惡果，人類吸取的教訓，是學習欣賞和接納不同的民族文化，特別是以為西方優越於其他民族文化的霸權思維。只有這樣才能使不同體制、不同民族文化，在地球能和平共存。

種族滅絕的權威學者拉斐爾·萊姆金(Raphael Lemkin)指出：

「全世界所表達出的文化和智慧活力，均由其組成的民族團體所創造。從本質上講，一個民族的理念，是基於真正的傳統、真正的文化和成熟的民族心理，意味著建設性的合作和原創性的貢獻。因此，一個民族的毀滅將導致其未來對世界的貢獻喪失。文明取得顯著進步的基本特徵之一是尊重和欣賞不同民族對世界文化貢獻的民族特徵和品質，這些特徵和品質……無法用國家力量或財富來衡量。」^[61]

^[1] 參考 Robert Hieronimus, *Founding Fathers, Secret Societies: Freemasons, Illuminati, Rosicrucians, and the Decoding of the Great Seal*, (Rochester: Destiny Books, 2005)

^[2] David E. Stannard, *American Holocaust*, (New York: Oxford University Press, 1992), pp.118-121.

^[3] David Baird, "The Choctaws Meet the Americans, 1783 to 1843", *The Choctaw People*, (United States: Indian Tribal Series. 1973), p.36.

^[4] Sandra Faiman-Silva, *Choctaws at the Crossroads*, (Nebraska: University of Nebraska Press. 1997), p.19.

^[5] 包括契卡索人(Chickasaw)、切羅基人(Cherokee)、喬克托人(Choctaw)、克里克人

(Creek) 以及塞米諾爾人 (Seminole)。

- [6] Barbara Alice Mann, *The Tainted Gift: The Disease Method of Frontier Expansion*, (Connecticut: Greenwood Publishing, 2009).
- [7] 參考 <https://www.britannica.com/event/Trail-of-Tears>
- [8] Richard Dillon, *North American Indian Wars*, (New Jersey: Chartwell Books, 1993), p.126.
- [9] 參考 Isaac V. D. Heard, *History of the Sioux War and Massacres of 1862 and 1863*, (New York: Harper & Brothers, 1863). John Isch, *The Dakota Trials: The 1862-1864 Military Commission Trials: Including the Trial Transcripts and Commentary*, (MN: Brown County Historical Society, 2012).
- [10] 參考 Sandoz, Mari, *The Battle of the Little Bighorn*, (Philadelphia: Lippincott 1966).
- [11] John Fire/Lame Deer & Richard Erdoes, *Lame Deer, Seeker of Visions*, Chapter 14: Roll Up the World, (NY: Simon & Schuster, 1972).
- [12] 參考 Mark Lee Gardner, *The Earth is All That Lasts: Crazy Horse, Sitting Bull, and the Last Stand of the Great Sioux Nation*, (NW: HarperLuxe, 2022).
- [13] 參考 Robert M. Utley, *Last Days of the Sioux Nation*, 2nd Edition, (New Haven, CT: Yale University Press, 2004).
- [14] 參考 Stan Hoig, *The Sand Creek Massacre*, (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1977) 及 Stan Hoig, *The Peace Chiefs of the Cheyennes*, (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1980).
- [15] Helen Jackson, *A Century of Dishonor*, (United States: Indian Head Books, 1994), p.344.
- [16] Who is the Savage? PBS: The West Film Project, 2001. (Retrieved 2011-07-13). <https://www.pbs.org/kenburns/the-west/>
- [17] 參考 Charles J. Brill, *Conquest of the Southern Plains; Uncensored Narrative of the Battle of the Washita and Custer's Southern Campaign*, (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 2002).
- [18] 參考 Mari Sandoz, *Cheyenne Autumn*, (NY: McGraw-Hill Book Company, 1953).
- [19] Russell Thornton, *American Indian Holocaust and Survival: A Population History since 1492 Paperback – March 15, 1990*, (Norm: University of Oklahoma Press, 1987), pp.42-43.
- [20] David Michael Smith, *Counting the Dead: Estimating the Loss of Life in the Indigenous Holocaust, 1492-Present*, University of Houston-Downtown, A-NAS-2017-Proceedings-Smith.pdf, p.13. <https://www.se.edu/native-american/wp-content/uploads/sites/49/2019/09/A-NAS-2017-Proceedings-Smith.pdf>
- [21] Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds 1879.
- [22] Andrew Woolfrd, James Gacek, "Genocidal Carceral and Indian residential schools in Canada", *Punishment & Society*, 18 (4): 400–419. (October 2016).
- [23] Honouring the Truth, Reconciling for the Future, Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada. <https://web-trc.ca/>
- [24] Adams, John Coldwell. "Duncan Campbell Scott", *Confederation Voices: Seven Canadian Poets*, Canadian Poetry Press. <https://web.archive.org/web/20110723151750/http://www.canadianpoetry.ca/confederation/John%20Coldwell%20Adams/Confederation%20Voices/chapter%205.html>
- [25] Couze Venn, *The Postcolonial Challenge, Towards Alternative Worlds*, 引自中譯本，謝明珊譯，《後殖民的挑戰，邁向另類可能的世界》（台北：韋伯文化，2011年），第13頁。
- [26] 同上，第15頁。
- [27] 同注 [25]，第16頁。
- [28] 同注 [25]，第41-42頁。
- [29] James R. Miller, *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*, (Toronto: Toronto University Press, 2012), pp.9-10.
- [30] "Residential School History", <https://nctr.ca/education/teaching-resources/residential-school-history/#:~:text=For%20a%20period%20of%20more,Many%20never%20returned> (Retrieved 2022-10-17).
- [31] Hanson, Eric, "The Residential School System", https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/ (Retrieved 2022-10-20).
- [32] "Residential School History", <https://nctr.ca/education/teaching-resources/residential-school-history/#:~:text=For%20a%20period%20of%20more,Many%20never%20returned> (Retrieved 2022-10-17).
- [33] Hanson, Eric, "The Residential School System", <https://nctr.ca/education/teaching-resources/residential-school-history/>
- [34] Hanson, Eric, "The Residential School System", https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/ (Retrieved 2022-10-20).
- [35] "Residential School History", <https://nctr.ca/education/teaching-resources/residential-school-history/#:~:text=For%20a%20period%20of%20more,Many%20never%20returned> (Retrieved 2022-10-17).
- [36] Tristin Hopper, Why So Many Sexual Predators at



Indian Residential Schools Escaped Punishment, National Post, June 10, 2021. <https://nationalpost.com/news/canada/why-so-many-sexual-predators-at-indian-residential-schools-escaped-punishment>

[37] Hanson, Eric, "The Residential School System", https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/ (Retrieved 2022-10-20).

[38] "Truth and Reconciliation Commission: by the Numbers" (CBC - June 02, 2015) <https://www.cbc.ca/news/indigenous/truth-and-reconciliation-commission-by-the-numbers-1.3096185>

[39] "How Hitler's Love of the Wild West may have Inspired Concentration Camps: Nazi Admired Canadians who Locked up Indigenous People to 'Take The Indian out of the Indian', Claims Author" <https://www.dailymail.co.uk/news/article-4956878/Hitler-s-love-Wild-West-inspired-Auschwitz.html>

[40] "A Fight for Truth: The Horrors of St. Anne's Residential School" - <https://indigenousspeoplesatl-sofcanada.ca/article/a-fight-for-truth/>

[41] "Supreme Court Refuses to Hear St. Anne's Residential School Survivors' Appeal (Oct 20, 2022) - <https://www.cbc.ca/news/indigenous/supreme-court-st-annes-appeal-1.6621902>

[42] 14 First-Hand Stories Underlining how Residential Schools Tried to "Get Rid" of Indigenous Cultures, by Press Progress, December 16, 2015 https://pressprogress.ca/14_first_hand_stories_underlining_how_residential_schools_tried_to_get_rid_of_indigenous_cultures/

[43] *ibid.*

[44] *ibid.*

[45] 參考 John Miloy, *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School*, (Manitoba: University of Manitoba Press, 2017).

[46] Hanson, Eric, "The Residential School System." https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/ (Retrieved 2022-10-20).

[47] *ibid.*

[48] Julia Peterson, "They Made Us Believe We Didn't Have Souls: 'Marieval Residential School Survivor', The Canadian Press, Citynews, posted Jun 24, 2021, Last Updated Jun 24, 2021, 7:54pm EDT. <https://toronto.citynews.ca/2021/06/24/they-made-us-believe-we-didnt-have-souls-marieval-residential-school-survivor/>

[49] "Residential School History", <https://nctr.ca/education/teaching-resources/residential-school-history/#:~:text=For%20a%20period%20of%20more,Many%20never%20returned> (Retrieved 2022-10-17).

[50] Statement of Apology to Former Students of Indian Residential Schools, <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1100100015644/1571589171655>

[51] "Residential School History", <https://nctr.ca/education/teaching-resources/residential-school-history/#:~:text=For%20a%20period%20of%20more,Many%20never%20returned> (Retrieved 2022-10-17).

[52] Honouring the Truth, Reconciling for the Future, Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada, <https://web-trc.ca/Ry Moran Truth and Reconciliation Commission, September 24, 2015, Last Edited, October 5, 2020, https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/truth-and-reconciliation-commission>

[53] "Residential School History", <https://nctr.ca/education/teaching-resources/residential-school-history/#:~:text=For%20a%20period%20of%20more,Many%20never%20returned> (Retrieved 2022-10-17).

[54] *ibid.*

[55] *ibid.*

[56] 教宗訪加拿大向原住民道歉，2022/07/27，旺報 <https://www.chinatimes.com/cn/newspapers/20220727000632-260301?chdtv>

[57] 威爾·金里卡，劉莘譯，《當代政治哲學（下）》（上海：上海三聯書店，2004年），第599頁。

[58] Charles Taylor. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition": An Essay*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.), pp.5-96.

[59] Robert Longley, U.S. Apology to Native Americans, Thought Co., updated on December 04, 2020. <https://www.thoughtco.com/the-us-apologized-to-native-americans-3974561>

[60] *ibid.*

[61] Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redress*, 2nd ed. (Clark, NJ: The Lawbook Exchange, Ltd., 2005), p.91.

Research on Indigenous People in Canada and USA (Part II)

Esther Leung (Culture Regeneration Research Society)

Emanuel Leung (Translator/Researcher)

Leung In-sing (Research Instructor)

Abstract: The United States inherited the British imperialist spirit of aggression and plunder towards the Indigenous peoples, and obtained wealth through deceit and thievery. The United States values morality, peace, democracy, and human rights only for those with

European background, this creates a double standard. After the founding of the United States, as the nation expanded westward, the U.S. government acquired the western territory through purchases and occupation, while conducting over 1,000 military operations of varying scales to forcibly displace Indigenous peoples by the 1890s. Native tribes, closely monitored by the U.S. Army and state militias, were forced from their homes and headed for the far West. One chief called their journey westward a "the Trail of Tears." After various wars and forced migrations, approximately 95% of the Indigenous people were wiped out based on population statistics.

The Canadian government established a policy of cultural assimilation based on English and French culture, requiring Indigenous peoples and immigrants from other countries to abandon their original cultures and traditions and adopt the behaviours and values of English and French culture. The Indian Act, enacted in 1876, mandated the implementation of a residential school system, which subjected Indigenous peoples to "cultural genocide." These "residential schools" uprooted children from their families, communities, and cultures without the consent of the Indigenous

peoples or their parents, destroying their cultural identity. This system harmed the children as well as their families and communities.

Schools often face funding shortages and overcrowding, resulting in substandard education quality and extremely poor living conditions. Emotional and psychological abuse is constant, physical abuse is viewed as punishment, and sexual abuse is also quite common. In 2006, survivors of residential schools, Indigenous peoples, and the federal government, along with the churches responsible for operating the schools, ultimately reached a settlement agreement regarding the residential schools. Since 1971, the Canadian government has implemented multiculturalism policies that respect the linguistic and cultural rights of various Indigenous and First Nation groups in Canada, aiming for coexistence and mutual prosperity among all communities. Although the government has systematically removed language reflecting white supremacy from its policies, significant improvements are still necessary to achieve true reconciliation.

Key Words: westward movement, genocide, cultural genocide, residential schools, multi-culturalism

論方苞禮學與禮樂美學

李忠超 安慶師範大學人文學院

李忠超：
論方苞禮學與禮樂美學

方苞(1668-1749)，字靈皋，號望溪，清江南安慶桐城人，被譽為清代古文大家，標舉「義法」，是文論界之巨擘。方苞其實還有三禮注疏之作，然相對其古文成就而言，方苞禮經學是長期不被重視。這是因為清代經學、理學、禮學研究本身在當時被認為是「空疏無學，假程朱為獻媚之具，品格殊無足言。」^[1]宋明理學談性理，好議論，在清代高度中央集權的氛圍下，難以有所發展。方苞學兼經術、文章，但重其文章輕經學的傾向早已產生。現今的方苞研究也大

都集中其文學，較少關注其禮經學，對於其三禮學及其禮樂美學思想研究就更少了。

桐城派一直都是被看作一個文學流派，學界較多關注其文論思想，儘管很早就有學者注意到了桐城派與程朱理學關係密切，但是在研究方向上，對於桐城派學者的禮學思想研究依舊存在些許不盡人意之處，將桐城經學、禮學與文章學聯繫起來的研究成果較少。^[2]目前為止，關於方苞禮學研究的專著只有兩本，專門且系統性的桐城派禮學研究更是稀缺。^[3]這既是因為作為一個文學流派，桐城派的歷史地位和價值極為重要，故其文學研究始終是重鎮。尤其是從清代

文學史、文學理論、文學批評發展的角度看，桐城派的確是一個標杆。「清代文論以古文家為中堅，而古文家之文論，又以桐城派為中堅。有清一代的古文，前前後後無不與桐城派發生關係。……由清代的文學史言，由清代的文學批評言，都不能不以桐城派為中心。」^[4]也正基於此，對於桐城派的理學、禮學研究的關注也就顯得有些單薄。桐城派興起的理學、禮學背景，主要是承接程朱理學。然晚清以來，程朱理學以「餓死事小」的吃人禮教戕害生命，已經被徹底否定。自五四

新文化運動以來，被冠以「桐城謬種，選學妖孽」的桐城派，似乎已經公然宣告它的理學、禮學研究並無多少可取之處，桐城派學者的理學、禮學都只是諂媚政治的工具，毫無品格可言。^[5]姜書閣曾用「空疏無學，假程朱為獻媚之具，品格殊無足言。」^[6]來評價桐城派的禮學。學行繼程朱之後，文章介韓歐之間方苞作為桐城派代表人物之一，其三禮學成就也在桐城派與五四新文學知識話語的交鋒中被低估了。

一、方苞禮學研究的現狀

從目前研究現狀看，自五四以來對於桐城

摘要：方苞與桐城派的禮學研究並未受到足夠的重視，這是因為桐城派學者以程朱理學為宗，在思想上嚴守儒家之道，並不被認可。方苞與桐城派的禮學應該被重新認識並重新給予評定，方苞禮樂美學思想主要體現在其禮學實踐與文學創作觀念中。在禮學實踐上方苞注重解經、詮經，在文學創作上則強調「義法」，注重文章之美與禮樂之美的結合，並沒有從抽象的道德立場出發圖解文學創作。方苞的禮學與禮樂美學應該一分為二，包括方苞在內的桐城派學者在宣揚禮樂緣乎性情作道德文章同時，卻又在日常生活中鼓吹極端的道德主義。

關鍵詞：方苞；禮學；禮樂美學

派的經學、理學、禮學的評價基本是否定的。姜書閣稱：「空疏無學，假程朱為獻媚之具，品格殊無足言。」對桐城派的批評極有代表性，建國之後關於桐城派評價有過兩次高潮，第一次是在六十年代圍繞「桐城派在社會主義社會有無作用」發表的文章大致分為否定和肯定兩種。^[7]第二次是在八十年代，由《江淮論壇》發起，其中涉及程朱理學的主要有吳孟復、王鎮遠、萬陸等。^[8]但整體而言八十年代桐城派研究呈現出的特點是重文學研究，較少關注其理學、經學、禮學成就。任訪秋《桐城派與程朱理學》對桐城派的理學基本上是持否定態度的，他認為在思想上的程朱、文學上的桐城都是維護封建統治階級的利益的，儒家禮樂道德倫理綱常都是不變的天理。^[9]審慎而言，桐城派的成就不只是在文學，其理學成就亦有可取之處。故呂美生《桐城派與程朱理學》指出需要辯證看待桐城派的成就，桐城派文論的理論基礎就是程朱理學，詩文創作是「文以載道」的工具，以程朱理學為理論基礎的桐城派先天帶有落後和進步兩種性質，一是，以禮樂制度為專制主義封建倫常秩序服務，維護專制等級秩序、主張禁欲和極端道德主義扼殺人心，這是將禮樂思想塑造成為禦民之轡，牧民之鞭。二是，從美善相樂角度而言，桐城派又有配合程朱理學為建立內在倫理自由的人性理想的一面。^[10]九十年代桐城派研究逐漸從文學領域拓展至理學方面。比如，馬積高《理學與桐城派》、陳居淵《論曾國藩的學術思想》、周中明《呼籲重新評價桐城派》，其中周中明提出需要重新評價桐城派的，對五四以來學術界對桐城派的全面否定態度進行了反思。^[11]2002年以來，劉相雨、王達敏、曾光光、張成權、盧佑誠、吳微、武道房、吳寶成、褚宏霞、陳國安、吳建民、查金萍、趙潤金、任雪山等分別從清代政治與文化、清代理學與學術崇尚轉移、漢宋之爭等角度對桐城派與程朱理學關係進入深入探究。從整體看學界對桐城派與程朱理學的關係進行了重新評價，取得了矚目的成就，然就目前而言還尚未看到就桐城派禮樂思想的系統研究。比如，方苞禮經學著述繁多，包含了《周官》、《春秋》、《禮記》、《儀禮》等，目前

方苞經學研究專著只有劉康威、丁亞傑兩種。

正是因為對桐城派程朱理學思想的否定，也造成了方苞經學研究的不被重視。較早關注方苞經學的是顧頤剛，他在《方苞考辨〈周官〉的評價——〈周官辨序〉》一文中分析了《周官辨》，其後楊向奎《論方苞經學與理學》進一步完善。張高評《方苞義法與〈春秋〉書法》、丁亞傑《方苞〈詩經〉學解經方法》探討了一系列方苞《詩經》學與《春秋》學問題。在此基礎上丁亞傑於2004年以「方苞經學研究(III)：《三禮》學——禮儀、行政與國制」進行方苞三禮學研究。丁亞傑的系列研究形成了一個初步框架，此後關於《三禮》研究的還有程克雅《探源與析疑——清代乾嘉學者釋禮成果析論》、林存陽《方苞的三禮學論析》、劉康威《方苞的〈周禮〉學研究》等。馮峰《方苞禮學的形成及其特點》認為，方苞禮學與同時期清代臣將理學「緣飾」不同，他還能在言行中體現道學精神，章太炎批評桐城派還不忘讚賞肯定方苞「孝友嚴整躬行足多矣」的程朱理學精神。^[12]中國禮樂美學對君權態度有兩種，一種是以道、禮約束君主，主張用心性修養限制君主行為，由此徑實現修齊治平，孔孟以及宋明理學中的實踐一派多持此論。另一種則是主張術、法來迎合附和君主，完全匍匐在君權之下，禮樂刑政是牧民之轡，禮樂教化淪為粉飾皇權的手段。方苞三禮學中的體現了他對於禮制的渴望，他希望建構的禮樂秩序是以王道為核心，以禮、道約束君主，儘管這是他遭受道專制壓迫後的學術見解，在具體制度實踐不免流於空疏。然而從禮樂美學制度履踐而言，方苞已經表明了他的禮樂觀是繼承程朱，「合民本，正人心」的。王云云《方苞禮學研究回顧與展望》全面詳細總結了方苞禮學、經學、禮治思想研究與實踐成果，系統說明了方苞禮學形成時代因緣、豐富內涵及其關聯與其他史子學的研究的關係。^[13]

方苞禮學是在晚明至清初《周禮》詮釋學「尚變」之風興起的背景下展開的。明代王應龍《周禮傳》十卷、《圖說》二卷、《刪翼》二卷。四庫館臣評：「雖略於考證，而義理多所發明。」^[14]王志長《周禮注疏刪翼》三十卷，四庫館臣評：「志



長此書亦多採宋以後說，浮文妨要，蓋所不免，而能以注疏為根柢，尚變而不離其宗。」^[15] 明清之際的禮學轉變，一是禮學的內在化、本體化，禮不是外在的規範，而是內在於生命之中，生命與德合一，呈現「心即禮」的模式；二是從家禮轉向儀禮，即從私家注儀轉向以經典為法式，以禮經的校勘、注疏、訓詁、圖表、注釋、正義為路徑展開經典詮釋。除以校勘之法發明禮義之外晚明禮學尤為重視事功，講求功利和實用，一準古禮以革時律，移風易俗，影響民間日常禮俗生活。

^[16] 清初康熙朝禮學注重禮制節儀，雍正乾隆時期禮學重心轉向經學詮釋研究。乾隆元年(1736)下詔開三禮館，至乾隆十九年(1754)三禮義疏定本刊刻。方苞的三禮學就是在晚明至清初經學詮釋「尚變」之風下展開的，康熙五十一年(1712)完成《禮記析疑》四十八卷，康熙五十九年(1720)方苞完成《周官集注》十二卷，康熙六十年(1721)完成《周官析疑》三十六卷附《考工記析疑》四卷，康熙六十一年(1722)又完成了《周官辨》一卷，乾隆十四年(1749)完成《儀禮析疑》十七卷。

綜上，方苞禮經學著述繁多，包含了《周官》、《春秋》、《禮記》、《儀禮》等，以方苞的三禮學為中心考察方苞禮樂美學及其實踐，可以在一定程度充實方苞禮經學研究。方苞的禮樂美學思想主要體現在其三禮學及其文學創作觀念上。

二、方苞的禮樂美學思想

方苞禮學思想沒能引起足夠重視，是因為桐城派以程朱理學為主。從顧炎武開始，至乾隆時清代漢學家惠棟、戴震對程朱理學的批判不絕如縷。其中尤其以戴震的批評最為深刻。方苞不僅僅是清代散文家，也是經學家，但其經學研究重在經典大義，並不在文字訓詁，與後來乾嘉漢學大異。方苞說：「若古文則本經術而依於事物之理，非中有所得，而不可以為偽。」^[17] 在禮樂美學上，戴震致力於兩個方面，第一是以禮、禮義為面向的禮樂美學的義理學，第二是對禮樂制度之中名器制度、輿服制度或各種禮器禮數的考據學。戴震一反宋儒理學存天理、滅人欲的禮樂靜修的心性禮樂美學之偏執，倡言體情遂

欲的情欲禮樂美學，尤其是通過義理學與訓詁學的完善結合，與宋儒爭奪「理」字的含義，致力於以禮樂制度的別異之理、時中之理、規則之理、時位構成的固定時序之理，來替代宋儒理學的無時間性之理的含義。戴震的這一反理學的禮樂美學，反對理學家的理欲對立、絕情去欲之說，重新探討基於身體感官愉悅感的性、欲、情，標誌著清代禮樂美學情欲化的重大轉向。以戴震為代表的乾嘉漢學和桐城派的宋學可謂水火不容，錢大昕《與晦之論〈爾雅〉書》曰：「解經、廢訓詁而談名理，日記誦為俗生，呵多聞為喪志，持論甚高，實便於束書不觀，遊談無根。」^[18] 江藩《漢學師承記》曰：「濂洛關閩之學，不究禮樂之源，獨標性命之旨。義疏諸書，束置高閣，棄等棄髦，視如糟粕，率履則有餘，考鏡則不足。」^[19]

方苞禮樂美學思想的理論基礎也就是程朱理學。程朱理學開闢了新的美學路徑。宋代新儒家以理代禮，一方面是將日常生活的倫理行為轉化成為形而上的超越倫理的存在。另一方面也是認識到人類自身作為個體存在是極為有限的，有限的感性存在諸多不確定性的面向，人心並不能自我實現內在的自律，以約束感性欲望的擴張。在這種情況下，感性存在的個體需要適當的倫理規範介入，這既是滿足在有限生命意識中充滿享受感性認識的完善，同時也達成了對過度、放縱、無法被控制的情欲的理性節制。也就說，程朱理學美學體系中禮樂審美生活包含了至少兩個層面：一是世俗的感性生活，二是受到禮樂節制的感性生活。世俗的感性生活必須經過禮樂調節，上升至理性化的階段，即被天理節制的人欲才是屬於人的生活。程朱理學美學既要滿足倫理生活的個體感性自然欲求，同時又要在個體感性生活之上構建超倫理、超感性的存在。桐城派對程朱理學的理解也是奠基於此，姚鼐說：「夫文者，藝也。道與藝合，天與人一，則為文之重。」^[20] 他提出「陰陽剛柔」美學觀念至少可以說明宋明理學家在文學創作上並未將陰柔與陽剛，優美與崇高完全割裂。崇高的陽剛之美表現在人的精神氣節上，孟子的浩然之氣，文天祥的一片丹心。在崇高之外，還有優美的、活潑的、生



動的自然之美，「等閑識得春風面，萬紫千紅總是春」「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」，這種生意盎然的自然之美所展現出來的審美情趣與前者相得益彰，卻在理學家藝術精神世界中實現了完美統一。程朱理學與桐城派關係密切，理解桐城派不能局限在文學創作、審美鑒賞上，還應該看到它在傳統理學、經學、禮學背景下的實踐意義。

明清禮樂教化思想在賡續唐宋的基礎上，繼續發展變化，在對待禮樂制度、禮樂傳統的態度上，強化了禮樂作為控制思想、鉗制社會的重要工具。清代封建專制統治進一步強化，乾隆閱至王安石向神宗抗表批注曰：「安石抗章、神宗遜謝，成何政體？！即安石果正人，猶尚不可，而況不正乎！」^[21] 根據核心驅力、運行機理的演化、變化狀況，中國禮樂思想史的發展脈絡可以分為先秦至漢代的初創奠基期、魏晉南北朝的劇烈變化期、唐宋的成熟期、元明清的繼續發展變化期。在專制社會，大體而言，禮樂制度、禮樂美學皆服務於皇權，但是儒家士大夫在對待皇權的態度卻可以分為，以道、禮去約束限制君主和以術、法去迎合君主兩種。前者認為理想的治世之君是聖賢式的，聖人君子治國先修心，以身作則，以道德涵養修養心性作為治國平天下的基礎。君主雖然是人間秩序的最高統治者，但卻要遵循天道、天理，順乎禮樂之治。後者認為君權至上，君主是最高的統治者，禮樂刑政只是禦民之轡，日常生活中的秩序建構也只是鞏固統治的工具和手段。自古以來，中國就被譽為禮義之邦，但是在近代以來經過西方話語的塑造中國是禮義之邦逐漸淪為形式上打躬作揖的禮儀之邦。固然，中國有禮儀之大，有章服之美，但禮儀、制度服飾文化只是禮之文，禮之所尊尊其義也。中國禮樂美學的核心價值就是把人類自然而樸素的審美情感，毫無滯澀的自由展現出來。

方苞禮學著述正是其禮樂美學思想的實踐。方苞《禮記析疑》說：「眾不可以遍告，俗不可以相通。先王制禮，事舉其中，物之為節，惟是為能備。」^[22] 禮對於推行道德倫理、移風易俗具有持續、普遍的作用。禮樂教化之功的實現還是借

助於具體形態的制度、禮儀，禮樂制度、儀軌本就順乎人情、合乎天性、天理之而興作。方苞認為，制禮作樂的原則是「事舉其中，物之為節」，從美學角度而言，所謂「事」就是指日常生活世界中的一切審美活動，「物」則是審美活動的對象。禮制、儀軌是規定日常生活世界人類行為的重要方式，禮樂制度、儀式作為審美活動，是以禮、樂規範人類的審美行為，使得人的活動符合社會道德倫理秩序的建構。在美感財富分配上，物之有節，按照禮樂社會等級秩序進行分配，賢與不肖皆可在符合禮制規範的前提下，盡性達禮，由此禮樂教化才能順利推行。

三、文章之美與禮樂之美

程朱理學思想是方苞思想的底色，禮樂道德教化不僅體現在方苞的經學、禮學著作中，也體現在文學創作理念上。方苞文論思想也受到程朱理學的影響。方苞禮樂思想在其文論中以傳統的文道關係方式呈現，尤為重視禮樂道德與文學創作的關係，即內容與形式的完美契合，實現文章之美與禮樂美學諧和。方苞文論以「義法」為特徵，他以「言有物」釋「義」，「言有序」釋「法」，注重文章形式與內容的統一，形成了完整的閉環。方苞「義法」中「法」是文章布局之先後、層次，「義」則是倫理道德在價值蘊藉。義法明確指向了倫理道德，方苞認為，覺義理充足於中，悉能闡明聖賢立身經世之道，足以垂範來學。方苞推崇的「義法」其實就是在行文時以明道，宣傳倫理道德、弘揚禮樂教化。方苞認為，文章本源自儒家經典，因此行文當以倫理道德為圭臬。禮樂仁義、道德倫理的審美話語是順乎人之自然性情的情感流露，桐城派古文家方苞深耕蘊藉於日常審美生活中的仁義道德倫理話語，建構起了一套系統完整的文章學理論。

方苞提出的「義法」、「言有物」、「言有序」，旨在追求以文見道，注重程朱理學的倫理道德宣講與文章形式之美的結合。所謂「義法」就是文章的內容與形式的統一，就其內容而言，方苞認為的「言有物」即是程朱理學宣揚的基本道德倫理觀念，文章的內容一定要表現禮樂審美及其



政治教化功能。從文與道關係而言，方苞提出文章要有禮樂教化功能，並未脫離中國傳統文論思想。方苞提出的文學創作觀並未止步於此，他們的文學創作不僅是傳道，而且還要持續發揮文學本身文體功能，換言之他們並沒有以禮樂道德削弱或者圖解文學審美的形式表達，文學創作不是對程朱理學的形象化圖解，藝術不是道德的注腳。劉大櫆說：「文章者，人之心氣也。」^[23]「文章者，古人之精神所蘊結也。」^[24]這裡的「心氣」、「精神」是指個體感性審美意識中應該包蘊並沉澱著程朱理學所倡導的那種人性整體性中的倫理意志結構及其功能。^[25]因而，從文學創作論角度而言，方苞「言有序」是結合程朱理學倫理精神，即將儒家仁義道德禮樂審美教化與藝術性表達技巧相結合，從而生成有序的創作理念。

在處理文章之美與禮樂之美的關係時，方苞沒有過度濫用禮樂道德進行圖示化的文學創作，文以載道，以文行事，從創作理念上看，文章之美與道德實踐並非生硬的結合而是要盡可能協調，在整體上呈現出一致性。然後在方苞所處的時代禮樂教化儼然成為等級森嚴，科律嚴明的教條，冠以禮教之名的儒家禮樂美學，帶有強烈的宗教意味，夫死守節，殉夫明志的貞潔烈女，無可辯駁昭示了禮樂美學已然成為專制統治的工具，成為維護政治穩定，愚民統治的重要手段。

從文論史角度而言，方苞以程朱理學作為其文論思想的內核或許傳統使然。然而這一傳統似乎不僅僅在體現在方苞一人身上，清代禮樂傳統的整體情況呈現出一個狀態即在民間流行極端的道德主義，以虹吸效應的方式影響到了上層，桐城一代的學者以及民間道德實踐表明，程朱理學或者禮樂教化已經完全滲透進社會肌理。周竊窈《清代桐城學者與婦女的極端道德行為》一文指出，桐城學者在提倡褒揚極端婦德的同時，也積極地從形而上的觀點解釋婦女的節烈行為並為之提供哲學理論上的根據。桐城地區對於禮教的重視是清代社會的一個縮影，這裡風氣保守，許多婦女以極端的貞孝行為作為人生的高標，其中乏身體力行，誓死捍衛的貞潔典範。這種刮骨、割肝、殉夫的極端婦德不是簡單的一句

被封建禮教戕害所能概括的，我們可以看到在桐城學者在極端婦德的態度問題上是不遺餘力的。作為「幫閑」的文人，它們似乎無法洗脫幫凶的嫌疑，桐城學者對極端婦德行為不僅是支持，而且極力為之辯護，這已經違背了儒家的「中庸」思想。我們不能否定的事實是專制社會下女性成為禮教的犧牲品，而男性社會的被壓迫者的事實。然而一度強調女性被壓迫一面容易忽略歷史的複雜性，即在建構理想審美政治的主觀意圖與現實生活中禮教吃人之間的矛盾、衝突與分裂。儒家美學、儒家哲學或者說是儒教在被宗教化的同時，以極端形態展現出它至暗的一面，而如何從現代意義上重新發掘其思想價值就成為一個問題。這既涉及到對桐城派理學、禮學研究的重新評價問題，也是觀察時代精神面貌的一個契機。即在一個時代都被籠罩在宗教化的道德氛圍內，女子經過禮樂傳統教育，或者耳濡目染，業已將禮教信條完全內化，生死以之，在踐行中追尋生命之意義，這也是人類精神世界的一個面向。^[26]桐城派學者在文學和日常生活中的禮樂道德實踐上呈現出了兩種狀態表明，他們在對於禮樂傳統的理解和繼承是有選擇的，禮樂制度，禮樂精神，禮樂傳統本應該與人的情感共振，而不是成為禁絕個人情感的工具。

以方苞為代表的桐城派學者，在禮樂美學實踐上呈現出兩種面貌：一是在學術理念上繼續尊奉儒家禮樂之道，以程朱理學為主臬，並將禮樂道德、禮樂精神貫徹到其經學詮釋、文學創作中。而在另一方面，在日常生活中，包括方苞在內的桐城派學者已經偏離儒家禮樂美學精神的「時中」原則，過猶不及，對日常生活中女性極端道德主義的泛濫，表現出了支持的態度。禮別異，樂合同。禮樂美學對社會生活的建構不僅確立身份等級秩序，規範社會生活，而且注重情感價值的關懷。樂統性情，樂感人心，就是從人的情感出發，注重人的情感訴求，而不是禁絕甚至扼殺人的正常情感。

本文系 2022 年度安徽省科研編制計劃重點項目「方苞三禮學美學思想研究」（編號：2022AH051013）階段性研究成果之一。

- [1] 姜書閣：《桐城文派評述》（上海：商務印書館，1930年），第17頁。
- [2] 任訪秋：〈桐城派與程朱理學〉，載《中州學刊》1983年第5期。呂美生：〈桐城派與程朱理學〉，載《理論建設》1987年第2期。楊向奎：〈論方苞的經學與理學〉1988年第2期。馬積高：〈理學與桐城派〉，載《中國文學研究》1993年第2期。暴鴻昌：〈論方苞與康雍時期的理學〉，載《中國史研究》1997年第2期。吳微：〈桐城文章與孔孟之道〉，載《東方叢刊》2009年第4期。吳建民：〈經學與桐城派散文理論〉，載《江蘇師範大學學報》2014年第2期。〈經學與清代文論之建構〉，載《江蘇師範大學學報》2015年第4期。
- [3] 方苞經學研究專著目前只有丁亞傑：《生活世界與經典解釋：方苞經學研究》（台北：學生書局，2010年版）。劉康威：《方苞的周禮學研究》（台北：花木蘭文化出版社，2011年版）。碩士論文則有李曉琳：《方苞〈禮記析疑〉研究》（曲阜師範大學，2020年）。
- [4] 郭紹虞：《中國文學批評史》（下冊）（天津：百花文藝出版社，1999年），第310頁。
- [5] 參考關愛和：《古典主義的終結：桐城派與「五四」新文學》（上海：上海譯文出版社，1998年版）。潘務正：〈「桐城謬種」考辨〉，載《安徽師範大學學報》2008年第1期。郭寶軍：〈「選學妖孽」口號的生成及其文化史意義〉，載《河南大學學報》2018年第5期。張器友：〈桐城派與「五四」文學革命的認識論和價值理想〉，載《西部學刊》2016年第12期。任雪山，劉柯：〈五四學人對桐城派的態度歸因〉，載《合肥學院學報》2017年第6期。
- [6] 同注[1]。
- [7] 安徽人民出版社編：安徽大學《桐城派研究論文集》（安徽人民出版社，1963年）。
- [8] 方銘：〈桐城派評價新論〉，載《安徽大學學報》1986年第1期。
- [9] 任訪秋：〈桐城派與程朱理學〉，載《中州學刊》1983年第5期。
- [10] 呂美生：〈桐城派與程朱理學〉，載《理論建設》1987年第2期。
- [11] 馬積高：〈理學與桐城派〉，載《中國文學研究》1993年第2期。陳居淵：〈論曾國藩的學術思想〉，載《求索》1994年第6期。周中明：〈呼籲重新評價桐城派〉，載《安徽史學》1995年第2期。
- [12] 馮峰：〈方苞禮學的形成及其特點〉，載《歷史檔案》2010年第3期。
- [13] 王云云：〈方苞禮學研究回顧與展望〉，載《池州學院學報》2022年第1期。
- [14] 丁亞傑：《生活世界與經典解釋：方苞經學研究》（台

北：學生書局，2010年），第234頁。

[15] 同上。

[16] 同注[14]。

[17]（清）方苞，劉季高點校：《方苞集》（上海：上海古籍出版社，2008年），第164頁。

[18]（清）錢大昕，陳文和主編：《錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），第574頁。

[19]（清）江藩：《漢學師承記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年），第6頁。

[20]（清）姚鼐：《惜抱軒文集》（濟南：山東畫報出版社，2004年），第34頁。

[21]（清）劉統勛：《評鑒闡要》，文淵閣四庫全書本。

[22]（清）方苞：《方苞全集》（上海：復旦大學出版社，2018年），第19頁。

[23]（清）劉大櫟，吳孟復標點：《劉大櫟集》（上海：上海古籍出版社），第59頁。

[24] 同上，第79頁。

[25] 呂美生：〈桐城派與程朱理學〉，載《理論建設》1987年第2期。

[26] 周窈窕：〈清代桐城學者與婦女的極端道德行為〉，自鮑家麟主編：《中國婦女史論四集》（台北：稻香出版社，2005年），第185-252頁。

On Fangbao's Ritual Study and the Aesthetics of Ritual Music

Li Zhongchao (College of Humanities, Anqing Normal University)

Abstract: The study of Fangbao and Tongcheng School has not received enough attention, because the scholars of Tongcheng School take the Neo-Confucianism as their school, and adhere to the Confucian way in thought, which is not recognized. The proprieties of Fangbao and Tongcheng School should be re-recognized and re-evaluated. Fangbao's aesthetics of proprieties and music are mainly embodied in his practice of proprieties and his ideas of literary creation. In the practice of ritual study, it pays attention to interpretation and interpretation of the scriptures, while in the literary creation, it emphasizes "yifa", pays attention to the combination of the beauty of articles and the beauty of rites and music, and does not start from the abstract moral standpoint. Fang Bao's study of rites and aesthetics of rites and music should be divided into two parts. The scholars of Tongcheng School, including Fang Bao, advocate the extreme moralism in daily life while advocating the moral article of rites and music depending on temperament.

Key Words: Fangbao, Ritual study, Aesthetics of rites and music



文明更迭的宗教考古學

韓思藝、張 鋈 中央民族大學

韓思藝、張鋈：文明更迭的宗教考古學

小引

《翦商》一書問世不久後便引發了學界內外的熱議，之後更榮獲豆瓣 2022 年度歷史·文化圖書、第十八屆文津圖書獎、2022 年度刀鋒圖書獎等諸多獎項。該書運用王國維所提的「二重證據法」，將「紙上材料」與「地下材料」相結合重新梳理了夏商周三朝人祭風俗的生成消亡，認為人祭的消亡和周滅商有直接關係，這甚至還引發了華夏文明的關鍵轉型與新生。《翦商》以大開腦洞的思維和自洽的邏輯將讀者帶入上古時代的文化時空中，同時也以獨特的視角引發

另一種思考，即商周更迭之際周公對於人祭制度的廢除，實際上是背後的信仰文化元素促成的轉變。而這一轉變過程若與聖經中以色列人進迦南的歷史過程相對比，可以發現前者通過清除人祭制度而走上了有神論的人文主義，在宗教上採取「敬鬼神而遠之」的態度；後者則以律法、禮儀和教化在內的新的宗教，取代了通過宗教儀式操縱神靈的人祭制度等舊的宗教傳統。沿著福柯開闢的知識考古學進路，我們可嘗試從宗教考古學的進路探討文明進程中的宗教問題。

一、華夏文明進程的宗教考古學

一般來說，人祭主要有三種表現形式：一是把人夯築在地基內，用作建築物的奠基，可稱之為「人奠基」；二是把人作為食物或僕役獻祭給神或祖先之靈，這是狹義的「人祭」；三是把人作為殉葬品埋在主人的墓穴內，可稱之為「人殉」。^[1]據考古發現，新石器時代中晚期已存在人祭行為並逐漸增多，直至商朝呈現爆發式增長，如殷墟留下了大量堆滿屍骨的人祭坑，人祭行為至此達到頂峰。《翦商》一書的前半部分根據大量的考古資料，系統而細緻地闡釋了人祭現象

在早期華夏文明的出現和發展。

首先是新石器中晚期的人祭現象。從考古遺址可看出，隨著早期社群規模的不斷擴大，新石器中晚期大致出現了從村落、部落到早期國家的發展趨勢。進一步對比不同作物區遺址又可發現，在一些對水利設施、集體協作能力比較依賴的稻作物區，如長江區域陸續發掘出的多座約 5000 年前的「古城」，聚落雖在不斷擴大但較少出現人祭現象；而較少依賴群體協作的旱作農業區則人祭現象比較興盛，如在黃河流域中河南王城崗古城、陝西神木石峁古城、山西襄汾陶

摘 要：《翦商》一經出版就引發學界熱議，該書以人祭現象為歷史線索，不僅勾勒出早期華夏文明的發展與更新的基本脈絡，更揭開了商周更迭之際廢除人祭背後的歷史真相，認為這一文明變遷的背後有著更為深層的信仰文化因素。這一信仰「革命」並非孤例，通過考察以色列人征服迦南的考古史，同樣引發了信仰與人類文明進程的關係探討。人類文明的進程，並非如孔德所預測的經歷三個階段，相反在人類社會的每個階段都會有神學、形而上學和實證科學。知性失序的問題不是因為神學與形而上學，而是知性跨越其界限而導致的。因此，文明的進程不是實證科學對於神學和形而上學的驅逐，而是天人秩序的確立，以及在此基礎上的人文精神的展開與科學精神發展。

關鍵詞：《翦商》；人祭；宗教考古學；天人秩序

寺古國宮殿區發現了大量人奠基坑以及批量處死的屍骨。^[2]

然後是夏朝時期的人祭現象。在對疑似「夏都」的偃師中遺址考古中發現，二里頭一期處於部落階段；二期有了宏大建築，墓葬在宮殿庭院內且沒有隨葬兵器，鑄銅作坊則在新建或翻修的時候有埋人現象，旁邊亦有埋入人祭屍骨的祭祀坑；三期增加了很多高等級建築，在一處院落發現了用人祭祀的跡象，宮殿區的大型祭祀場沒有發現人祭，屬於三期四期的宮城外的墓葬區也沒有殉葬人，但祭祀場旁邊的灰溝有人祭遺存。考古發掘表明，二里頭的人祭行為並不氾濫，各期墓葬沒有發現殉葬人，宮殿區也沒有發現人奠基，只在院落中發現了五具獻祭屍骨。由此，可以說，二里頭一夏朝的民間雖存在人祭風俗，但尚未建立以人祭為基礎的「國家宗教」。^[3]

商朝的人祭現象可分成早、中、晚三期，商湯（武王）帶領商人攻滅夏朝後，另建了兩座聚落，現被稱為偃師商城和鄭州商城，從這兩處遺址可以觀察到早商時期祭祀行為的變化軌跡。

「商朝開國 70 年內偃師宮殿區的祭祀遺存，明顯繼承了夏都二里頭宮殿區的祭祀禮儀，以埋豬祭祀為主，沒有人豬混埋現象，甚至用工程取土坑作為埋祭場的做法也被模仿了過來。」^[4]到開國近百年時，祭祀區出現了用人和牲畜獻祭的各種形式的祭祀現場和祭祀坑，使用了約半個世紀；到第三期，祭祀活動主要集中在某一區域，除了宮殿區的祭祀區之外，宮殿之外的平民區也有各種祭祀遺跡，說明平民中的殺人獻祭現象也隨著宮殿區人祭的普及逐漸蔓延開來。鄭州商城前三期與偃師商城基本同步。

綜合偃師和鄭州兩城的祭祀歷程可見，「在商朝一期（最初 70 年），宮廷和民間祭祀以豬為主，用人的現象很少。商朝二期（開國 70-140 年間），偃師的王宮區開始批量用人獻祭，鄭州的普通商人族群也出現大量人祭現象，用牲畜祭祀的現象繼續存在。商朝三期（開國 140-200 年間），兩城宮廷和民間的人祭數量空前增加。」^[5]總的來說，商朝開國百年，王室開始大量殺人獻祭，從而在偃師和鄭州商城的宮殿區形成密集的人祭遺存，這也意味著人祭成為商朝的國家宗

教形態。這是商朝早期人祭現象的發展歷程和主要特點。

接著看商朝中期。剛剛進入中商階段時，鄭州商城出現了一種全新的祭祀方式——埋藏青銅器。這種擺放器物並埋藏祭祀的活動，在古老的新石器時代曾有先例。考古發現鄭州商城第四期初葉發生嚴重蕭條，加之此地發掘出的銅器窖藏坑以及王宮區大量即將鋸制完工的頭蓋骨成品被投入壕溝埋葬的現象，可引出一種合理猜測，商朝開國 200 年左右時，某位商王可能曾試圖改革人祭宗教，用埋葬器物獻祭代替殺人和殺牲。然而，這場「埋祭改革」使得商王室內部爆發了激烈衝突和戰爭，結果各地大大小小的商城也相繼淪為丘墟，這段蕭條期屬鄭州商城第四期。九世之亂後，鄭州商城逐漸被毀棄，小雙橋則成為商王朝唯一的繁華都邑。從發掘跡象看，小雙橋聚落存在時間不長，規模也不太大，但已發現很多人祭屍骨，且有殘酷的人祭儀式，說明中商王都的人祭數量空前增加，屠殺方式也越來越殘忍。

再看商朝晚期。商王朝前後存續五六百年，殷商存在了約兩個半世紀，因此學界也稱之為「晚商」。根據現代考古，盤庚遷都實是從鄭州小雙橋遷到安陽殷墟（殷都）。商人在洹河南岸營建了新的王宮區，多數族邑聚落也都坐落在洹河以南，這便是後世著名的「殷墟」。殷墟出土了大量的商王占卜刻字甲骨，發掘出王宮、王陵和多處商人的族邑及墓地。「截至目前，殷墟王陵區發現 2000 餘座歷代商王奉獻的祭祀坑，已經發掘約 1400 座。根據 2013 年對舊坑的抽樣核對，每座坑內有十名人牲。保守起見，即使按平均每座坑埋有五人計，人牲數量也會超過一萬名。這還只是王陵區批量祭祀坑中的人牲，王陵中的殉葬人、王宮區的各種人牲以及殷都各商人聚落的人牲和殉葬人等，因材料分散未列入統計。」^[6]可見王陵區人祭規模之大，數量之多。

王室之下的貴族，其人祭和人殉雖然不如王室集中，但分佈範圍更廣。在殷都存世的二百多年間，商人族邑的人祭、人奠基和人殉坑越來越多，多處人祭坑留有蓄意虐殺的跡象^[7]，如在路北祭祀坑區的一小部分發掘中發現祭祀坑 18



處，包含大量被肢解的人和動物的骨骼；在殷都王宮區向東數百米的洹河對岸的大司空村，考古隊發掘了 354 座中小型墓，其發掘報告展示出獻祭似乎已經是一種公共的儀式和典禮。^[8]總之，「伴隨著聚落規模的擴大，殷商時期人祭和隨意殺戮現象同步增長，並在殷墟末期達到頂峰。」^[9]

最後是西周及後世的人祭遺存現象。殷商晚期，文王和武王父子開啟了翦商大業。武王攻滅殷商王朝後，並未立即廢棄殷商的祭祀傳統，反而在很大程度上接受了其宗教思維與祭祀儀式。如武王在殷都設立了周廟，用商人典禮祭祀上帝以及周族的列祖列宗。此外，武王還在周廟舉行盛大的燎祭，將紂王的舊黨砍斷手腳、砍去頭顱進行獻祭，將紂王及其餘人頭都扔到火堆中焚燒，產生的煙氣升入雲端意味著上帝在天界享用祭品。考古展示的商代各種人祭遺存和甲骨文記錄，為《逸周書·世俘解》中記述武王祭祀的內容提供了佐證，可以說，武王的人祭大典完全繼承了商代的人祭和牲祭傳統。但是，在周公主政時期，有著上千年傳統的人祭和人奠基習俗迅速地消失了，只有洛陽的「殷頑民」頑固堅持了一兩代人的時間。相比人祭和人奠基習俗，人殉風習更加頑固，一直延續了近百年，但最後還是消亡了。

二、華夏文明進程中的神聖敘事

如前所述，周朝建立後，新石器晚期已存在的人祭現象在周公主政時期迅速消失，後世如春秋時期雖出現復活跡象但再未能成為歷史主流。人祭現象在早期華夏文明的出現和發展引發了諸多探討，不同於大多數學者的看法——人祭是逐漸、自然、不知不覺地退場的，《翦商》一書通過對考古資料、甲骨卜辭及《易經》的分析，將人祭風俗的消亡歸因於周朝幾位開創者，尤其是周公旦的努力。

首先，人祭現象在周朝的消失與周族的來源與興起有特定關係。通過考古殷墟中的甲骨卜辭，再結合《詩經·大雅》中《生民》關於周族的記載，周族是從羌人繁衍出來的。這支姬姓周族在武乙王統治期間定居在周原，成為商朝的附庸，為商朝捕獵供商王獻祭的人牲。「商與周的

這種關係，……可能持續到滅商之前的周武王初年。」^[10]周昌年輕時經常率部外出捕獵羌人，後來還開始研究占卜、祭祀、通靈等巫術。紂王召周昌押送俘虜到殷都時，他一方面目睹了商人的各種殺俘獻祭儀式，另一方面也目睹了商王占卜和刻寫卜辭的過程，並私自學習通神占卜之術。從文王大宅中兩座窖穴發掘出的甲骨刻辭，一些是關於如何捕獵俘虜的，有一些竟是祭祀商朝先王的，如「甲骨 H11:1 記載，癸巳日占卜如何祭祀『文武帝乙宗』（紂王父親帝乙的宗廟）」^[11]，這些卜辭與殷商有明顯不同，也不是從殷商帶回來的，印證了周文王模仿商人刻寫卜辭的猜測。獻祭伯邑考後，紂王恩准周氏父子返回周邦，此次在殷都的經歷引發了周氏父子對人祭宗教的巨大恐懼。

與此同時，周文王在《易經》中記載下很多商代捕俘及人祭有關的內容，並且發現了一種「易」的思維方式，認為世間的一切都不是永恆和持續不變的，它們都可以有另一種相反的存在形式。^[12]也就是說，從「易」的思維方式來看，雖然當初上帝指示和支持商人滅夏建商，但上帝的心意也是可以更改的，周族也可以在上帝的保佑下滅掉商朝。^[13]因此，基於周族人對人祭風俗的排斥與恐懼，加之周昌對「易」的思維方式的篤信，使得周昌萌生了率領姬姓周族攻滅殷商王朝的翦商計劃，為消滅人祭宗教提供了現實基礎。

其次，人祭的消失與周昌父子對殷商「上帝」概念的重新詮釋有密切關係。當時人們普遍認為世間一切都被天界的鬼神主宰：商王家族世代向上帝和諸神獻祭，從而得到天界的福佑，因此和商朝作對，就意味著違反鬼神世界的意志，不可能成功。^[14]周昌重新詮釋和利用商人的「上帝」概念，把土著部落普遍信奉的自然神（如天神）和商人的上帝捏合在一起，不僅宣揚自己能和上帝交流，還擅長占卜和易卦占算。^[15]《詩經·大雅·皇矣》也記載了周昌改造過的上帝：

「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲。維彼四國，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷位置。文王西顧，此維與宅。」

在這裡，上帝是一位居住在天界且監察人間的神靈，秩序混亂的王朝（如商朝）使上帝感到

厭惡，而恭謹有德的周族人，能得到上帝的保佑。可以說，周文王借助周人傳統中對「天」的崇拜，將商人的上帝概念引入周族，把商人的上帝闡釋成普世的上帝，使自己成為上帝在周族和人間的代言人，也使得上帝和「天」成了可以互相替換的概念，上帝的命令即是「天命」。^[16]

周昌死後，其子繼續著他的翦商大業。在此過程中，「周公重新定義了『德』與『上帝』的概念，『德』不再是《尚書·盤庚》裡商人的那種無原則的恩惠，而是所有人生活在世間的客觀道德律，如孝悌長幼、中正恭遜、寬宏溫直等。上帝只保佑有『德』之人，也會替換掉那種沒有『德』的君王或王朝，以有德之人代之。所以，只要武王努力修『德』，就一定能在上帝福佑之下戰勝商王。」^[17]在征伐過程中，武王在《尚書·泰誓》中歷數商紂的種種惡行，並且指控紂王不敬神，為其攻伐殷商尋求一種宗教合法性，「他是代表天上的上帝和諸神（歷代商王）懲戒紂王，正所謂：『爾其孜孜，奉予一人，恭行天罰。』」^[18]最終，武王攻滅了殷商王朝，建立周朝。周昌父子對「上帝」概念的改造扭轉了殷商人祭宗教中人取悅「上帝」的方式，為周公徹底清除人祭現象提供了思想基礎。

最後，人祭現象的消失與周公輔政期間實行的一系列措施有直接關係。為了徹底消除人祭行為，周公大致採取了三方面的措施，一是拆分商人族群，毀滅殷都，防止商王朝與人祭宗教的復辟。平定內部叛亂後，周公要求「殷頑民」搬出殷都，拆分了商人族群，並系統而全面地毀滅了殷都，燒毀後的城邑只剩深埋在地下的墓葬和無數的甲骨卜辭，以及那些獻祭殉人和奠基人牲。此外，周人還挖掘了商王陵區的幾乎所有高級墓葬，連同十幾代商王及其夫人的墓穴均遭到毀滅性破壞，劫掠和破壞完墓穴之後，盜坑又被填埋變成平地。^[19]

二是分封諸侯國，廢止商朝的人祭文化。為了鞏固新征服的東方地區，周公把周人派遣到東方，建立一系列諸侯國，實行文化改造，剷除商人血祭宗教的遺留，使其徹底同化於周人的文明。^[20]「周公執政時期不僅禁止人祭、人奠基和人殉行為，還禁止在書面文獻中提及商人的這些

風俗。」^[21]目前已經發掘的西周遺址墓穴裡有或多或少的隨葬品，但不再有獻祭的大量屍骨。^[22]

三是以新的宗教道德體系替代人祭行為背後的宗教價值體系。商人的血祭宗教背後隱含著一種弱肉強食的宗教價值體系，周公不僅阻止了周人模仿和繼承這種宗教文化，而且發展出一套新的歷史敘事、道德體系和宗教理念。他提出王朝興亡更替背後雖都有天—上帝意志的改變，但唯一能影響天命的因素，是人的「德」，於是「天命」成為一種更為抽象的道德規訓。王者應當愛民、德治和勤勉，這樣才會受到「天命」青睞，否則天命就會轉移。

最終，商朝殘酷的人祭行為被人為地從歷史中消除與隱去，以殺戮和人祭為特色的華夏舊文明從此被周公營造的以「德」和「天命」為主要特徵的新華夏文明所替代。由此可見，殷周之際朝代更迭、文明變遷的背後有著更為深層的信仰文化因素，而這種文明進程背後的信仰「革命」在人類歷史中並非孤例，以色列人進迦南的歷史可與之作對比互鑒。

三、猶太人進迦南的宗教考古學

在聖經敘事中，以色列人在摩西的帶領下逃出埃及，經過四十年的曠野流浪，直至約書亞率領以色列人征服迦南，成為一個「有土地的」民族。從宗教意義上來看，這一神聖敘事隱含著以色列人與上帝之「應許——實現」的神人關係。^[23]近年來，關於以色列人征服迦南的考古學研究已有諸多發現，若從宗教考古學的進路來分析以色列人進迦南的歷史敘事，有助於了解早期以色列人在迦南地區的真实處境，亦可從另一角度看到信仰文化因素在文明進程中的獨特作用。

迦南地區通常指沿地中海東岸的一片區域，西邊是地中海東岸，東邊是約旦河谷，中部是一片中央山地，山地往南是一片較平坦的丘陵。在以色列人進入迦南之前，《聖經》記述迦南地區居住著腓尼基人、亞摩利人、基尼人等，這些人被統稱為迦南人，迦南人實際上是一個語言、宗教和族群都多元化的群體。1926年在敘利亞北部沿海發現了一批青銅時代晚期約公元前1550-1200年的古代烏加列文泥版，上面記載了烏加列



文明的神話、宗教與崇拜儀軌，^[24]可從中窺見迦南地區某些宗教的部分形態。

迦南人的宗教是一種多神教，其中最高神是「伊勒」，伊勒神有女性伴侶，名為「亞舍拉」。此外，巴力神是雷雨之神，常被用「公牛犢」的形象來象徵他的力量和豐產，其伴侶女神是「亞娜塔」。鐵器時代 I 期中央山地的村莊中曾發現一處帶有青銅牛犢像的高岡祭壇，考古學研究也進一步證明了牛犢像正是迦南宗教巴力神的象徵。^[25]在迦南人看來，巴力的死而復生是自然之季節循環的象徵，神的力量與自然現象是合一的，性愛在自然循環中也會決定著農作物之生長，因而迦南人會在神廟中通過對巴力與亞娜塔間的性愛和其與死神征戰的儀式化表演，來促進土地的豐收。^[26]

如上所述，迦南地區的宗教會通過儀式的方式實現人與神之間的溝通，並試圖通過人的儀式活動來控制神靈。《聖經》對信奉迦南別神極力排斥，如「為自己鑄了兩個牛犢的像，立了亞舍拉，敬拜天上的萬象，事奉巴力……耶和華向以色列人大大發怒」（王下 17:16-18），這一方面表明以色列人對迦南宗教的態度，一方面也證明了迦南地區廣泛存在的巴力神崇拜。此外，迦南人的宗教中還有獻祭（甚至人祭或童祭）的習俗、崇拜死人的習俗以及占卜，觀看動物臟腑來預測吉凶等。^[27]

另一方面，以色列人在摩西的帶領之下逃出埃及，前往「應許之地」——迦南地區。」據《聖經》記載，以色列人在進入迦南這一「應許之地」前曾在曠野生活四十年，這一時期以色列人為人們呈現了一幅關於信仰、律法及崇拜禮儀的操練圖景。如《出埃及記》中耶和華頒佈了十條誡命，賜給以色列人道德、民事和宗教的法律，吩咐以色列人製造約櫃，建造會幕和安排敬拜等事，並且訂立有關祭司的制度和崇拜的條例，與以色列人立約，「你們不可為我製造偶像，不可為自己造任何金銀的神像。你要為我築一座土壇，在上面獻牛羊為燔祭和平安祭。凡在我叫你紀念我名的地方，我必到那裡賜福給你」。（出 20:23-24）

《利未記》中耶和華規定了以色列人在敬拜

時和日常生活中應遵守的敬拜及生活規例，如燔祭的條例、平安祭的條例、贖罪祭的條例、祭司的條例及其在獻祭中的責任、日常生活事務的條例等；在《民數記》中耶和華在進攻迦南的過程中吩咐以色列人遵守獻祭的條例，規定以色列人在日常和節日節慶時的祭例，在摩押平原藉著摩西再次吩咐以色列人遵從耶和華的命令和典章。

《申命記》中摩西向新一代以色列人重新解釋律法，為未來進入迦南而發出勸告和警戒，「他將所吩咐你們當守的約指示你們，就是十條誡命，並將誡命寫在兩塊石版上。那時，耶和華吩咐我將律例典章教導你們，使你們在所要過去得為業的地上遵行」（申 4:13-14），此外還有大量要求以色列人遠離迦南別神的命令和誡命，「要拆毀他們的祭壇，打碎他們的柱像，用火焚燒他們的亞舍拉，砍斷他們神明的雕刻偶像，……你們不可那樣敬拜耶和華——你們的神」（申 12:3-4）；再如「你中間不可有人使兒女經火，也不可有占卜的、觀星象的、行法術的、行邪術的、施符咒的、招魂的、行巫術的和求問死人的。凡做這些事的都是耶和華所憎惡的……」（申 18:9-14）

關於以色列人在西奈半島與內格夫沙漠地區的流浪敘事的真實程度，考古發現的諸多宗教遺址可以證明這些地區曾有很多族群和他們生活的區域，如在南部內格夫和東西奈地區，發現了 142 處豎石崇拜，這在《聖經》中有類似的記載，「你若為我築一座石壇，不可用鑿過的石頭，因為你在石頭上動了工具，就使壇污穢了」（出 20:25）^[28]此外，根據一幅在阿布辛貝神廟（Abu Simbel）的壁畫，公元前 1275 年拉美西斯二世在遠征基低斯時，就居於會幕之內，這一長方形的接見會幕，形制和規模都接近聖經所講的以色列會幕；「弗萊明（D. Fleming）與基慶（K. Kitchen）還從公元前 18 世紀的馬里（Mari）和公元前 13 世紀的烏加列文獻，找出相關證據表明：摩西和以色列人在曠野中所用的會幕，廣泛見諸於公元前二千紀的古代近東世界」。^[29]再有，1930 年代考古學家們在約旦河流域的挖掘表明了以色列人在約旦河流域遭遇摩押和以東人是有可能的，這也為曠野敘事增添了進一步的考古

學證據。

在以色列人攻打迦南的過程中，約書亞還通過聖約更新儀式來堅固以色列人的信仰，「築壇、獻燔祭和平安祭、抄寫並宣讀律法、以色列人聚集聽法」^[30]。經過四十年的曠野生活，以色列人終於進入迦南地區。然而，支派間的內部紛爭、非利士人的侵襲都使得以色列人難以安定，這一時期雖時有士師出現拯救以色列人，但在非利士人的巨大威脅下，以色列人逐漸意識到應立一位王來進行治理，於是，掃羅被士師撒母耳挑選為以色列人的第一個王，但掃羅因違背耶和華遭到離棄，大衛成為第二任國王。大衛在政治、宗教方面採取了一系列措施來加強以色列的統治，他不僅統一了以色列的各個支派，擊退了非利士人、亞捫人和亞蘭人，大大擴充了以色列的疆土，保證了以色列國的安全與穩定；還建都耶路撒冷，將耶和華與以色列人立約的象徵——約櫃接到耶路撒冷，將分散在各地的神廟祭祀都集中到耶路撒冷，使耶路撒冷成為全體以色列人認可的宗教中心。

大衛去世後，其子所羅門在耶路撒冷修建聖殿，將約櫃放入聖殿，他向耶和華祭獻聖殿的禱文將聖殿稱為「耶和華的名」居住的地方，使人在聖殿所做的祈求能直達天上的耶和華，「你僕人和你民以色列向此處祈禱的時候，求你在天上你的居所垂聽，垂聽而赦免。」（王上 8:30）

「在古代近東傳統中，一個王國的建立被認為是其神靈戰敗所在國的神靈所致，而其標誌就是在當地修建一個屬於他的聖所。因此，在本屬迦南人的耶路撒冷修建耶和華的聖殿，迦南神巴力的能力都被耶和華所具備，表示耶和華已經徹底擊敗巴力神，也代表以色列人對迦南的完全佔領。」^[31]最終，有形的聖殿以及圍繞著聖殿而衍生的崇拜禮儀成為以色列的宗教和國家生活中的中心。

關於大衛王國的歷史真實性問題，考古學研究也給出了諸多證明，甚至不少考古學家認為，考古發現能與聖經文獻一起形成較強的「二重證據」。首先，1993 年在以色列北部但城發現了一塊石碑，上面用亞蘭文講述了亞蘭王入侵以色列的歷史經過，其內容中以大衛家來指稱南國

猶大，由此可見大衛是一個真實的歷史人物。19 世紀死海東部地區出土了一塊被稱為「摩押石碑」的碑刻，上面記載摩押王反抗暗利王朝的統治時也多次提到大衛，可見大衛王朝在巴勒斯坦地區已廣泛地被人所知。其次，對鐵器 II 期前段即公元前 10 世紀以色列地區的聚落模式的考古，可發現聚落出現城市化和集中化的趨勢，遺址中的防護設施和大型建築和考古器物的分佈都從側面證明了一個區域較廣的統治王朝的存在。再次，以色列地區的葬俗在這一時期也較為同一，而且在內格夫高原中部發現的聚落群和堡壘，更像是為保護南部邊境而設立，這傾向於證明統一王國對於南部的滲透與控制。最後，聖經對統一王國的行政體系的描述，與上面的考古發現可以相互印證。^[32]基於以上對於大衛王朝的考古學證明，對於大衛王國的歷史存在事實已經形成普遍共識。

於是，在大衛及所羅門的王國統治下，特別是所羅門建造的聖殿成為以色列人向上帝祈求、悔罪的唯一聖地，以色列人原先在曠野時期形成的以西奈律法為代表的「誠命傳統」逐漸被替代，有形的聖殿以及圍繞著聖殿而衍生的崇拜禮儀成為以色列的宗教和國家生活中的中心。

總的來說，通過對以色列人進迦南的考古學歷史的研究，發現在以色列民族進入迦南之前，迦南人的信仰也是充斥著操縱神靈、人祭童祭的宗教儀式和行為，以色列民族對於迦南地的征服，不僅逐漸用一神信仰取代了多神信仰，也在曠野中建立起來的包含律法、禮儀和教化在內的新的宗教，取代了通過宗教儀式操縱神靈的人祭制度等舊的宗教傳統，這是文明變遷進程中信仰文化因素發揮深層影響的又一例證。

四、在天人之際思考文明與野蠻

人祭現象在早期人類歷史中並非罕見現象，如地中海克里特島曾發掘出一座 3000 多年前的石砌神殿，這裡意外保存了一幕人祭的現場；克里特島一座米諾斯文明晚期建築出土了 300 多塊人骨，據發掘者推測是烹飪獻祭後吃剩的骨頭；《舊約》中亞伯拉罕用長子獻祭的記載也可在一定程度上反映出中東地區古老風俗習



慣；《大慈恩寺三藏法師傳》則記載了玄奘去印度求法途中險被殺祭的遭遇；西班牙殖民者曾為後世留下美洲阿茲特克人在石砌金字塔神廟的頂端舉行獻祭儀式的記錄；^[33] 近代考古陸續發掘出的甲骨卜辭和祭祀遺跡再現了中國殷商時期的人祭現象。^[34] 這些人祭現象都在外來文化的干預下逐漸消亡，如羅馬人後來皈依了基督教，阿茲特克宗教被西班牙殖民者所信奉的天主教所取代，而周公等人則通過一套新的宗教道德體系抹除了殷商的人祭宗教，由此轉向「敬鬼神而遠之」的有神論的人文主義。

從宗教社會學的角度來看，人通過祭獻同類以祈求得到神的護佑，實際上是在「天人相關」的預設下將自己的欲求透過「天」折射於人間，這種試圖以人為方式操縱神靈為自己謀求天命、權力、財富等的做法，往往會混淆「天」與人的行為界限，激發種種虐殺分食的野蠻行為，導致人類社會陷入黑暗之中。摒棄人祭無疑是人類從野蠻走向文明的重要歷程，但這一歷程並非是因著對鬼神的絕對驅除而實現的。一些地區在反思天人關係的基礎上，重新接受了一種新的宗教價值體系如基督宗教的上帝觀，還有一些地區從有神論的人文主義出發尋求天人秩序的建立如周禮孔學，因而人祭現象實際上是隨著天人秩序的重新確立而最終退場的。因此，人類歷史中文明與野蠻的界限並非人與神的絕對分隔，而在於天人秩序的確立，這在世界近現代文明的發展歷程中也得到印證。

社會學家孔德 (Auguste Comte) 曾預測知識與社會的發展經歷三個階段：神學階段、形而上學階段、實證階段。^[35] 孔德相信知性失序是社會失序之主因，唯有實證主義全面接管知性，才能解決失序問題。而事實上，實證科學並不能解決人類社會的所有問題，過度推崇實證科學反而容易導致泛科學觀的產生，引發種種社會弊病。以近代中國為例，在國家面臨內憂外患之際，五四知識分子喊出「科學萬能」的口號，過度推崇科學使得中國長久存在一種「泛科學觀」的心態，即堅持感官經驗是驗證一切可信知識的唯一標準，拒絕接受人類經驗中的諸多面向如宗教、道德、藝術等，武斷地將其存在的意義與價值加以

取消，導致人對社會的認識有偏狹，這也隨之引發了政治、社會中的種種流弊。^[36] 可見，知性失序的問題不是因為神學與形而上學，而是知性跨越其界限而導致的，同時也說明實證科學的發展並不必然保證社會秩序的穩定，也不必然意味著社會文明的持續進步。

而另一方面，被視為阻礙的神學與形而上學卻在很大程度上推動了文明進程，如西方自由民主思想的產生與發展與基督教思想有著密不可分的關係。西方自由主義的早期發展主要是以17、18世紀的英美自由憲政運動為主幹的，而這一運動從起始就和新教中的加爾文派有密切關係。具體來說，加爾文教派在16、17世紀的英國發展為清教徒教會，其教義中神是至善、人是罪惡的觀念在政治上體現為清教徒的互約論，這一思想極大地推動了英國的憲政革命，同時隨著移民北美的清教徒數量的不斷增加，也進一步成為美國自由憲政思想的重要思想泉源。^[37] 由此可見，神學事實上也是對天人秩序的一種審視，其對社會文明與進步的重要性也是不可忽視的，神學與實證科學不能成為野蠻與文明的判斷標準。

人類早期歷史中並不罕見的人祭現象，基於人對超越事物的無限崇拜與肆意操縱而出現，同時又隨著天人秩序的重新確立而退場。即使到了19、20世紀，實證科學空前發達，天人秩序的破壞也導致了人類社會秩序的極大破壞。近代中國知識分子高舉科學的旗幟，卻忽視了人類經驗中的其他面向，導致社會中久久瀰漫著一種「泛科學觀」的心態，產生了種種社會弊病。西方自由民主的憲政思想可謂是現代文明的重要里程碑，其產生與發展卻與基督教神學思想有著密不可分的聯繫。所以，人類社會發展的根本邏輯不在於對鬼神的驅除，而在於對天人秩序的重新審視。換言之，文明的進程不是實證科學對於神學和形而上學的驅逐，而是天人秩序的確立，以及在此基礎上的新的文明的建立。

五、小結

《翦商》以人祭現象為歷史線索，在勾勒早期華夏文明之出現與發展圖景的基礎上，聚焦於

商周更迭之際廢除人祭背後的歷史真相，顛覆了「人祭是逐漸、自然、不知不覺地退場的」的看法，將人祭風俗的消亡歸因於周朝幾位開創者，尤其是周公旦的努力，並最終認為殷周之際朝代更迭、文明變遷的背後有著更為深層的信仰文化因素。事實上，與此類似的信仰「革命」並非孤例，從當前以色列人征服迦南的考古學研究中可以發現，以色列民族征服迦南後用在曠野中建立起來的包含律法、禮儀和教化在內的新的宗教，取代了通過宗教儀式操縱神靈的人祭制度等舊的宗教傳統。由此引發進一步思考，信仰在人類文明進程中究竟扮演著怎樣的角色？

社會學家孔德曾預測知識與社會的發展經歷三個階段：神學階段、形而上學階段、實證階段，並相信知性失序是社會失序之主因，只有實證主義全面接管知性，才能解決社會失序問題，這實際上否定了信仰在文明進程中的意義與價值，但事實卻並非如此。一方面，人通過祭獻同類以祈求得到神的護佑，是在「天人相關」的預設下將自己的欲求透過「天」折射於人間，這一天人秩序的破壞往往由一種新的信仰體系重新確立，而非通過對鬼神的驅除。另一方面，從近現代文明的發展歷程中可以發現，實證科學並非醫治社會百病的「萬能藥」，被視為阻礙的神學及形而上學反而極大地推動了社會進步。

宗教是一個從古到今客觀存在的歷史文化現象，一旦人類（特別是統治者）試圖以人為的方式操縱神靈的作為，為自己謀求天命、權力、財富等，人類社會就不免陷入黑暗之中。在幾次文明的歷史變遷中，通過追問「革命」所造成的文明的斷裂，可以窺見其背後更為根本性的神聖邏輯。人類文明的進程，並非如孔德所預測的經歷三個階段，而事實是，人類社會的每個階段都會有神學、形而上學和實證科學。知性失序的問題不是因為神學與形而上學，而是知性跨越其界限而導致的。例如，十九世紀以來，實證科學的極大發展並沒有消除世界的失序問題，反而比以往任何時候更呈現出一種在宗教、哲學、社會、政治上試圖扮演上帝而導致的人類社會在信仰、理智、道德、社會國家秩序上的黑暗。因

此，文明的進程並非實證科學對於神學和形而上學的驅逐，而是天人秩序的確立，以及在此基礎上的新的文明的建立。

[1] [2] [3] [4] [5] [6] [7] [8] [9] [10] [11] [12] [13] [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] [22]

[33] [34] 李碩：《翦商：殷周之變與華夏新生》（桂林：廣西師範大學出版社，2022年）第18-19頁。第29-33頁。第70頁。第119頁。第127-128頁。第12頁。第393-394頁。第408頁。第412頁。第341頁。第338頁。第385頁。第386頁。第386頁。第465頁。第455-457頁。第484頁。第487頁。第519頁。第537頁。第554頁。第550頁。第13-14頁。第14頁。

[23] [25] [28] [29] [30] [31] [32] 游斌：《聖書與聖民：古代以色列的歷史記憶與族群構建》（北京：宗教文化出版社，2011年）第128頁。第190頁。第95頁。第96頁。第150頁。第240頁。第240-248頁。

[24] [26] [27] 游斌：《希伯來聖經的文本、歷史與思想世界》（北京：宗教文化出版社，2016年）第126-127頁。第119-120頁。第120頁。

[35] 孔德著，黃建華譯：《實證研究》（南京：譯林出版社，2011年），第1-2頁。

[36] 張灝：《幽暗意識與民主傳統》（北京：新星出版社，2006年），第128頁。

[37] 同上，第27-29頁。

Religious Archaeology of Civilization Change Han Siyi, Zhang Jie (Minzu University of China)

Abstract: The book *Jian Shang (Revelation)* has sparked heated discussions in the academic community since its publication. The book uses the phenomenon of human sacrifice as a historical clue, not only outlining the basic context of the development and renewal of early Chinese civilization, but also revealing the historical truth behind the abolition of human sacrifice at the time of the transition from Shang to Zhou. It is believed that there are deeper faith and cultural factors behind this civilization change. This faith "revolution" is not an isolated case. By examining the archaeological history of the Israelites' conquest of Canaan, it also triggered a discussion on the relationship between faith and the process of human civilization. The process of human civilization is not a three-stage process as predicted by Comte. On the contrary, there will be theology, metaphysics and empirical science in every stage of human society. The problem of intellectual disorder is not caused by theology and metaphysics, but by the intellectual crossing their boundaries. Therefore, the process of civilization is not the expulsion of theology and metaphysics by empirical science, but the establishment of the order between heaven and man, and the development of humanistic spirit and scientific spirit on this basis.
Key Words: *Jian Shang (Revelation)*, human sacrifice, religious archaeology, order between heaven and man

編後絮語

韓思藝 本刊執行主編

2025年新年伊始，全球格局在多重因素交織下加速演變，單邊主義與多極化角力，地緣衝突與技術革命並存，氣候危機與AI倫理等新議題重塑全球議程。在目不暇接的世界大變局中，要想避免由碎片化的信息帶給我們轉瞬即逝的觀念，就需要有歷史的視野和哲學的反思。俄烏衝突升級已經有三年多，希望在戰爭的塵埃落定之後，我們能夠更多地了解這場引發戰爭背後的真相，在經過血與淚的洗禮後，以超越冷戰的思維和良知，拒斥「分辨善惡樹」下被濫用的自由意志，及其背後的驕傲和僭越。（參〈俄烏戰爭的幕後真相〉）

面對世界潮流的快速變化，技術革命的日新月異，中國也欲通過多維度的戰略調整和系統性改革來把握發展主動權，如舉國體制的科技攻堅、產業鏈現代化工程、智慧治理體系、構建跨學科知識體系和教育機制等。這不僅需要科學技術發展進步，人文精神的培育也必不可少。中國近代史的發展歷程不僅給我們留下了「落後就要挨打」教訓，同樣也給我們留下了「愚昧招致落後、愚昧招致挨打」的警示。因此，中西方文明的核心均涉及到超越性的維度，文明之間的對話交流均少不了對「他者」珍視，只有以「他者」為友，平等對話、互敬互惠，才能推動文明的真正進步。一味強調先進的科技與強大的國力，或許能獲得一時一地的勝利，最終卻會導致文明的崩潰。（參〈從海德格爾談到中西方的超越性思維〉）文明的交流互鑒是推動文明進步和和平發展的重要動力，全球化時代的文藝創作和文明交流，關注和聚焦的核心是構成「文化的人」或曰創新性地「以文化人」。守定本民族文化的自信立場，探索不同文明的文化共通點，以開放包容、兼收並蓄的態度，才能構築多元並存、共生共榮的世界文明新生態。（參〈文明互鑒中的文化誤讀與共生共榮中的文明生態〉）

說到民族的文化自信與世界文明的共生共

榮，本期有兩篇相關的文章頗有見地。一篇將中華文化中培養「天地正氣」的心性哲學與東方正教思想家提出的「神聖能量」的神學相會通，不僅有助於推動基督教中國化的神學建設，也有助於在超越的維度上，培養中華文化學脈中的浩然正氣，建立中華民族的文化自信。（參〈天人合一與上帝感通〉）另一篇則探討了「士風澆薄」與國運存亡之間的關係。該文認為宋初在政治上開明包容，對士大夫以禮相待，造就了宋代人才繁盛的局面。但到了宋末，士人既無盛世的豪情，也無亂世的機遇。「賢者不得行道，不肖者得行無道」，「江南無人才」成為國之必亡的佐證。（參〈宋季三朝「士風澆薄」與國運存亡述論〉）

本期《文化中國》的中國哲學類論文較多，然而所談的問題卻依舊不離人的心性修養與國家的氣運流行的問題。氣論是老子以來道家哲學的核心問題，莊子氣論偏重於主體心性的顯揚，關注個體生命的保有和養護；稷下黃老道家聚焦於現實政治的運行，關注社會秩序的恢復和重構。從老子氣本體論到莊子心性修養的氣論，以及稷下道家的宇宙社會政治運行氣論的發展演進，說明了道家氣論對於人生修養和社會運行的整體關懷。（參〈道家哲學氣論的演進與發展〉）宋明理學對於「孔顏樂處」的追尋，分為循理求索的「見道之樂」、超越境界的「道中之樂」與現實關懷的「行道之樂」三個維度。超越目標是為了現實的外王，最終指向的是萬物各得其所的大同，見證了「極高明而道中庸」的儒家氣象。（參〈現實與超越：宋初理學「孔顏之樂」思想之三層內涵分析〉）

世界百年變局加速演進，需要以寬廣胸襟超越隔閡衝突，以博大情懷關照人類命運。

《文化中國》作為東西方文化交流的踐行者，文明互鑒的推動者，期望為動蕩不安的世界注入超越意識與人文情懷。



春臨大地 (四 a)

作者：陳君立

陳君立 · 現代水墨畫大師，先後畢業於加拿大蒙特利爾康戈狄亞大學藝術學士學位，以及澳洲皇家墨爾本理工大學榮獲藝術碩士銜。曾獲台北市立美術館、北京中國畫研究院、中國對外文化交流協會等頒發多個現代水墨畫創作獎項。作品為海內外各藝術館及藝術學院所收藏。現為國際彩墨畫家聯盟諮詢委員、香港現代水墨畫會名譽會長、丹青新塗協會顧問、香港中文大學專業進修學院現代水墨畫課程導師。舉辦個人水墨畫展二十餘次，參與聯展一百餘次，出版個人畫冊六本。