

文

仁

中

國



第125期

本期要目

二〇二五年第四期

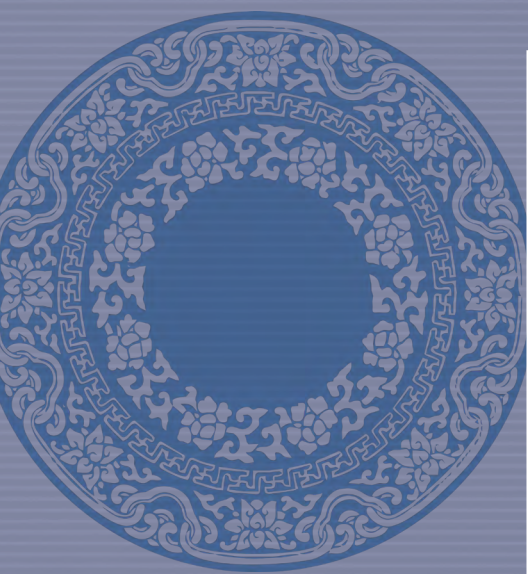
新儒學到陳來的發展（陳來、梁燕城等）

商鞅辯誣之誤（賈辰陽）

中國管理哲學的自主知識體系（黎紅雷）

媒體數智情感敘事的悲歌與探索（孫宇龍）

儒家天時觀的仁禮內涵（須宇寧）



CULTURAL CHINA

No.125 Vol.4 December 2025

# 後西方時代 (Post-Western Era) 來臨： 中國文化創新現代化，與西方並駕齊驅

梁燕城

本刊總編輯

英國《經濟學人》(*The Economist*) 2025年10月23日在封面標題為「勝出貿易戰」“Winning the Trade War”，內文刊兩篇專題文章，一篇題為《中國利用美國貿易武器擊敗美國，它多年來一直致力於找出美國的弱點並減輕自己的弱點》，稱中國7年前被特朗普「卡脖子」的境遇下，反思自身技術短板，並系統性地籌劃了如何應對。如今，這種戰略遠見使中國在貿易戰中佔據主動，中國通過反制措施，成功迫使美國多次讓步，標誌其正在塑造新的全球貿易規則。

另一篇題為《為什麼中國正在贏得貿易戰？它挫敗了美國的攻勢，並改寫了全球貿易規則》的文章說，當特朗普重返白宮，對華貿易提高關稅及高科技貿易管制。然而，半年多過去，中國在被脅迫下仍輕鬆自在，並在反制時表現出高超的技巧，根本原因在於中國的實力深厚。一年間中國對美出口下降了27%，但貨物出口總體仍增長超過8%，顯示中國利用自己作為「全球最大製造國與70多個國家最大貿易夥伴」的地位，已重塑貿易規則。

此外，《金融時報》(*Financial Times*) 在2025年10月31日發表《中國成為美國勢均力敵的競爭對手》“China Emerges as US ‘Peer Rival’ at Xi Jinping-Donald Trump Summit”，指出在韓國舉行的峰會上，習近平對特朗普表示：「我始終認為，中國的發展應該與您『讓美國再次偉大』的願景齊頭並進。」在這些客套話背後，兩人之間的力量對比變化顯而易見。這次，準備更加充分、經濟實力更加強大的中國，已經能夠與曾經遠比自己強大的對手展開一場勢均力敵的較量。

自從2025年9月中國大閱兵及10月習特會面

後，西方評論方向不再以假消息抹黑中國，轉為向事實低頭，承認中國長期的現代化奮鬥已達到與美國平手的地步，正挑戰數百年西方壟斷的規則。

這顯示百年未有變局來臨，中國正在創造一個「後西方時代」(Post-Western Era)，一個「中國文化創新現代化模式，與西方並駕齊驅的時代」(China's Innovative and Modernized Model of Culture is on Par with the West)。

所謂「西方」，是指一個大文明圈，根源於希臘、古羅馬及中世紀到現代的西方基督教文化，經由文藝復興、宗教改革、啓蒙時代、科學革命、工業革命、民主自由政制及資本主義，發展出現代西方文明。近代西方發展帝國主義和殖民主義，侵佔其他民族文化，掠奪全球資源，擴張為全球化的操控，形成當今世俗化的西方世界。冷戰時期，美國領導西方的資本主義國家，深受自由主義思想影響，形成反對共產主義的陣營。到蘇聯崩潰後，美國成為超強，領西方列強獨霸世界。西方日裔學者福山(Yoshihiro Fukuyama)以為於西方所創的制度，是人類最高的理想，人類歷史的前進至此正走向「終結」。

然而近年美國地緣政治上的過度擴張、持續在全球引發戰爭、預算赤字不斷加大、欠債超過收入可還、道德及家庭價值崩潰、社會上吸毒泛濫、情慾放縱、罪惡橫行。兩大民意機構聯合調查(Axios-Ipsos Poll)，在2021年國會大廈騷亂後，進行了民意調查，其中79%的受訪者表示美國正在「分崩離析」(falling apart)。這都使美國迅速減弱全球信賴的領導力。

美國華裔文化人郭怡廣(Kaiser Kuo)是著名

歷史學家郭廷以的孫兒，2025年在通訊平台 The Ideas Letter 發表《大估算：西方應該從中國學到什麼》，他引述經濟史學家亞當·圖茲 (Adam Tooze) 研究中國後曾對他說：「中國不僅是個分析對象。... 它更是理解現代性最關鍵的鑰匙。」圖茲稱中國是「人類歷史上組織化程度最高、且未來也難以企及的現代化實驗場。」郭怡廣指出：「我們目睹的不僅是另一強國的崛起，更是對西方思想中根深蒂固的認知——關於發展模式、政治體制乃至文明成就本身——的根本性挑戰。」「對美國人而言，更深層的心理衝擊在於：他們終於意識到現代性已非他們獨創、僅被他人繼承的產物。這個敘事已然過時。」

他進而指出中國創新的發展模式，本來自中國文化，「思想史學家約瑟夫·列文森 (Joseph Levenson) 在其鉅著《儒家中國及其現代命運》(1958-1965) 中指出，中國的追求在於尋找一條既具中國文化特質，又具有客觀有效性的富強之路。一個多世紀以來，中國知識分子始終在研究這一難題：如何實現現代化而不喪失文化認同，如何變得強大而不放棄中國的獨特性。這段歷史或許即將結束。中國似乎已尋得這條道路。支撐其成功的體系是一種複雜的融合思想——結合了儒家思想、列寧主義、技術官僚主義、國家主義與市場機制。」

筆者同意他所言，中國改革的成功，在實踐地逐步建立了一個人類歷史上的新融合文明，是中西方三個重要文化思路的共融及互相平衡：

1) 中華文化的價值精神，肯定宇宙有正道、天地有正氣、人性有惻隱仁義、交往須和諧共贏、商道求義以生利、管治講經世致用、尋求天地人和合創進、以開萬世之太平。

2) 馬克思主義的價值精神，掌握社會發展的規律、追求生產力解放、人民實現自身創造力的解放、立根現實作實踐檢驗、建立社會正義、消除兩極分化、公平共富、消滅剝削的社會。

3) 資本市場經濟的價值來自馬克斯·韋伯 (Max

Weber) 所言的清教徒精神，尋求富裕是天職、倫理上持守誠信公正、交易時遵守契約、管理重工具理性、效率重程序問責、全社會講法治、累積財富後回饋社會。

中國在多線實踐的發展中，融合中西文化的精神價值，摸索出 21 世紀有效運作的發展道路，建立了一個全過程民主的賢能政治體制 (Meritocracy)。這制度根源於古中國的治道，其現代化的發展來自革命到改革長期的摸索，發展到如今成為一新的賢能政治體制模式，以區別於西方的模式。

當今的賢能政治，建立為協商民主制度，最高權力機構人民代表大會由選舉產生，截至 2020 年底，全國共有人大代表 262 萬名，其中縣鄉兩級人大代表佔代表總數的 94.5%。即中國 94.5% 人大代表是縣鄉直選出來的，植根人民，再由這基礎互選而選拔出更高的市、省及全國人大代表，每一全國代表都有長期實務經驗，不是靠口才或宣傳，是按賢能被選拔並且由政協監督，而「黨的各級領導機關，除它們派出的代表機關和在非黨組織中的黨組外，都由選舉產生。」各方賢能者被引進參與討論國家或地方的政策發展。

加拿大學者貝淡寧 (Daniel A. Bell) 指出「賢能政治是指政治制度的設計旨在選拔那些能夠做出符合道德判斷、能力超群的政治領導人。」「孔子認為，賢能政治始於人人受教的假設。然而，並非每個人都能通過這一過程獲得同等的道德政治判斷能力。因此，政治體系的一項重要任務是選拔具有超乎尋常的道德政治判斷能力的領導者，並鼓勵盡可能多的人才參與政治。在孔子看來，這樣的統治者才能贏得人民的信任。」

這賢能政治與西方體制不同，但又達至成功，確是一個「後西方時代」的運作，世界將進入一個「中國文化創新現代化模式，與西方並駕齊驅的時代」。

# 文化中國

學術季刊  
一九九四年創刊

CULTURAL CHINA  
Academic Quarterly  
First Published in 1994

國際統一標準刊號  
ISSN 1201-0677

No.125  
Vol.4 December 2025

院長 梁燕城  
總編輯 梁燕城  
執行主編 韓思藝  
副主編 劉琛  
謝伊霖  
行政編輯 林寶玉

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

## 目錄

### 卷首論語

梁燕城：後西方時代(Post-Western Era)來臨：  
中國文化創新現代化，與西方並駕齊驅..... 扉頁

### 專題對話

陳來、梁燕城：新儒學到陳來的發展—兼論熊十力、唐君毅、  
牟宗三、杜維明、成中英、李澤厚等(上篇)..... 4

### 哲學研究

賈辰陽：商鞅辯誣之誤..... 14  
須宇寧：儒家天時觀的仁禮內涵..... 21  
趙霞：「郡縣」「封建」之辨：  
顧炎武、黃宗羲國家治理思想之比較..... 26

### 中華神學

梁燕城：從中華神學建構會通天人合一哲學：  
兼論成中英和唐君毅(上)..... 38  
鄭家棟：從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制..... 45  
孫岩岩：若望保祿二世的家庭神學與  
中國儒家傳統家庭觀思想的比較研究..... 62

### 儒商文化

黎紅雷：企業儒學：中國管理哲學的自主知識體系..... 73  
朱曉虹、張應杭：從儒家的心物之辯看企業儒學的學理價值與實踐意義.. 81  
呂力、陸文瑜：企業儒學與中國企業德治體系的構建..... 89

### 科技人文

孫宇龍：AI怎麼講故事？  
—媒體數智情感敘事的悲歌與探索..... 99  
張祖群、王滢、李科成、齊子豪、陶雪松、夏丹盈、王雨菲、徐立昂、許諾：  
適度干預：長城世界遺產文保員、居民生計與旅遊參與..... 111

2025第1-4期(總122-125期)總目錄..... 126  
本刊徵稿..... 128  
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125期(截至到2025年12月)，仍將繼續下去。

今文化中國的理念已頗為普遍，一些文化學術刊物，用類似的理念為名，對這些不同於原本刊物的其它各方努力，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

#### 在變局深處確立方向，於新春之際重申信心

立足中國思想傳統與當代議題的深度對話，在多學科交匯下的思想張力下，建構內在的人文精神與信心盼望，以回應外在時代變局的挑戰。在哲學研究板塊，既有對墨家價值的重新正名，也有《易經》與華夏文明起源的宏觀探討，同時兼及佛教人格理想的細讀，展現思想史研究的廣度與精度。中華神學欄目聚焦基督教思想在不同文化語境中的展開，從安波羅修「邏各斯」教義、基督教禮儀中國化的發展，到唐代景教的上帝論，體現基督宗教在跨文化詮釋的理論深度與廣闊生命力。敬請讀者期待。！

學術季刊  
網頁版：

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



訂閱印刷版：

<https://crs.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；本期圖片來源：封面、封底設計：本刊工作室；封底插圖：山野(三)，陳君立提供；第28頁：取自<https://www.tukuppt.com/photo/zhongguohongyincunluo.shtml>；第74, 119頁：由作者提供。

# 新儒學到陳來的發展

—兼論熊十力、唐君毅、牟宗三、  
杜維明、成中英、李澤厚等（上篇）

■ 陳來 清華大學

□ 梁燕城 本刊總編輯

**摘要：**梁燕城簡要梳理了近現代新儒學的思想譜系及其本體論走向。文章從新儒學鼻祖熊十力談起，指出其晚年「體用不二」、「即體即用」的思想奠定了當代儒學本體論的根基，並深刻影響了唐君毅、牟宗三等人的理論建構。唐君毅建立了以道德心為本源的生命與文化本體論體系；方東美則提出具有美感與和諧精神的宇宙本體論，成中英進一步將中國哲學本體論與西方詮釋學結合，提出「本體詮釋學」，並以朱熹「格物致知」為核心闡釋本體的自我開顯與詮釋循環。

在此思想脈絡中，陳來明確指出其思想從根本上源自熊十力的思想傳統。他通過對「仁」觀念歷史演進的系統梳理，將先秦儒家的「仁」上升為儒學的本體，建構出以「仁本體」為核心的「仁學本體論」體系，從而為當代儒學提供了一種新的形上學基礎和時代意義。陳來還深入辨析了李澤厚的思想路徑與局限，他認為，李澤厚以康德、馬克思為理論資源，提出「歷史本體論」、「情本論」和「兩種道德論」，其理論仍停留在發生學與歷史唯物主義框架之中，缺乏真正的本體論深度，與儒家「仁本論」傳統存在根本差異。

本文不僅展現了現代新儒學內部的思想流變與對話張力，也清晰勾勒出陳來以「仁」為核心重建儒家本體論的理論動因與學術價值，為理解當代儒學發展提供了重要思想線索。

**關鍵詞：**新儒學；體用不二；本體詮釋學；仁學本體論；情本論

## 熊十力到唐君毅、方東美到成中英

□：今天訪問陳來教授，因研究您寫的《仁學本體論》，再追溯您對本體論思想研究的根源，這主要涉及熊十力的《原儒》，此外還有馮友蘭的《新原人》和《新原道》思想，您是從馮友蘭和張岱年學統下來的學者，是否有受他們的影響？在《仁學本體論》中，您非常有深度的把「仁」這理念的歷史發展，對其來龍去脈做了一個交代，而且去建立一個希望走向比較完整的本體論理論，書中後段，您還稍微涉及李澤厚等等思想作為新的發展。

我在中文大學新亞學院求學時，承襲唐君

毅和牟宗三的學統，其後到美國跟隨成中英的本體詮釋學，則屬方東美學統。新儒家始源人物熊十力是這兩脈共同的師祖。熊十力之後到唐君毅和牟宗三走出通過西方哲學框架來重整中國哲學的新儒家路向，希望提出一個出路，一面用西方哲學的理性框架建立中國哲學，同時用中國哲學的進路解答西方哲學的問題。據我的理解，唐君毅早年時是受黑格爾《精神現象學》影響，建立一種「人生現象學」的一種描述，使中國人對人生價值的體悟，有一學理的描述，他年青時寫有三本有關人生的書，《人生之體驗》、《道德自我之建立》及《心物與人生》，基本上描述人生



發展過程，從人的心靈自省中，發現人的道德本體，在人生中一步步展開，他通過類似黑格爾那種精神現象學的方法，但不是講人類歷史，而是講一個人的心靈在其體驗和自省中，如何完成道德美善價值自我實現的過程，從這裡再發展出對文化的描述，寫成《文化意識與道德理性》一書，描述人類眾多文化意識後面均有道德理性為動力。晚年，他從道德心為本源，描述其開展出各大哲學和宗教的境界，建立「生命存在與心靈境界」的博大本體論系統，把中西文化最高境界放到宇宙天德流行，盡性立命的本體裡面去。

儒學另外一條線是方東美建立的，帶有美感的宇宙大和諧系統，方東美哲學論宇宙本體，重本體之統一、存在之統一、生命之統一、乃至價值之統一，尋求宇宙全體之生化不息，而又感應交織，重重無盡，他說：「宇宙是一包羅萬象之大生機，無一刻不發育創造而生生不已；無一地不流動貫通而豐豐無窮。」<sup>[1]</sup>發展方東美思想的弟子是成中英，他提出本體詮釋學，面對著當時西方的詮釋學學統，伽德默爾 (Hans-Georg Gadamer) 發展哲學詮釋學，指出任何理解均有先存的偏見，稱之為「前理解」(pre-understanding)，伽德默爾則稱這前理解狀態為「先見」(prejudice)，這先見由人的傳統和歷史所構成，是人理解時的基本視界 (Horizon)，也是理解的基礎，故他認為理解根本不是一方法論的問題，也沒有任何不帶偏見的中立方法論，理解是根於人生的存在。他的哲學詮釋學建構慢慢變成一種相對主義。

我當年剛剛跟成中英讀博士的時候，他想找出一個中國文化認知理論，中國文化的一個方法論，可以把中國文化在西方學術界清楚陳明出來。那個時候都注意到詮釋學，但必須破除其相對主義，他遂以中國哲學本體論為詮釋學立根，使世間多元的詮釋，可基於貫通天地人之天道天理為共同本體，1982年在夏威夷舉辦東西哲學大會及國際中國哲學會會議，以研究朱子學為主題，成中英發表論文論述朱熹的方法及理解觀，研究朱子的格物致知，作為一修養自省工夫，也是一種認知世界的方法，這造以天理為本

體，天理本體衍生詮釋活動，由詮釋去反省內在人性的天理，也掌握事物根於天理本體。天理是詮釋性的本體，去作出由本體而生的詮釋。他第一次提出「本體—詮釋學」(Onto-hermeneutics) 這理念，指出朱熹的「天理」理念既是本體，又是衍生格物窮理的詮釋方法，人再用這方法去理解人性及一切事物之本體，對本體有新理解和描述後，再由本體衍生新方法，又由新方法揭示本體新面貌，這形成一個本體和詮釋循環，是一不斷開顯真實提升的過程。

成中英由此通過中國朱熹哲學，尋求哲學詮釋學和方法學的匯合，以重構中國哲學，並首次稱之為「本體詮釋學」，與西方的哲學詮釋學接頭。再用中國文化的本體來為詮釋學立根，化解詮釋學的相對主義，格物致知是從人性的天理本體出發，在心中發出認知，由認知掌握事物之天理本體，再由事物之天理本體回來，來開啟人心的天理本體，由於事物和人心是同一天理本體，每個人心性所具有的對天理的認知能力，和事物中所包含的天理，均是由同一本體而來，是本體的自我開顯，在宇宙本體中各有其位分，互應相通，即不會成為相對主義。「格物致知」是本體的自我反省、開顯及詮釋自己的過程。這個過程就是本體在發展中通過詮釋而開顯自己的過程，由此而建立中國哲學的詮釋學新理論。

當年還有一位老師安樂哲，主張回到生活世界理解儒家精神，視現世一切事件即本體。

在各方儒學大師的交光互映中，您建造一個龐大本體論系統，您是否從馮友蘭的「新原人」、「新原道」、「新理學」這條路上來的？還是由熊十力直接圍繞仁體建構成完整的系統，我問問您怎麼看您自己的思想定位？怎麼理解您自己？

## 陳來思想學統源自熊十力

■：其實我的情況不是那麼單純的從馮友蘭、張岱年下來，我這個書有一個副標題叫《新原仁》，「新原仁」這個題目很像馮友蘭，因為馮友蘭講的是人類的「人」，我這個是「仁」，他還有《新原道》、《新理學》等著作，他以「新」字頭的一共六本書。但是我的哲學思想討論並不是跟著馮友蘭的《新

原人》的理路而來的，我是跟著熊十力的理路而來的，這個角度來講跟新儒家也有密切關係。我請香港歷史學家饒公（饒宗頤）題寫的書名，他 98 歲的時候幫我題的。這是另一個中國哲學家張世英，也是 98 歲幫我題的叫《新原德》。我這個「新」字像馮友蘭這個系列風格，可是我的哲學思想討論不是從馮友蘭來的，也不是從張岱年來的，根源上來講是熊十力。因為我早年研究過熊十力，1986 年，中國第一次舉辦熊十力討論會，由湖北武漢大學主辦的，那個時候成中英、杜維明都有來參加，我也提交論文。熊十力晚年的書《體用論》，大概 1956 年、1957 年寫的，他寫《體用論》的時候寫說「此書即出，新論宜廢」，「新論」就是原來他講的《新唯識論》，《新唯識論》可以不要了。

所以，我那個時候涉獵熊十力的書很多，但也不能詳述很多，主要是講的他晚年這本《體用論》，他晚年思想一直不變的，就是關於「體用」，「體用不二」，「即體即用」的這個思想，所以我以此為題寫了論文參加那個會議。北京最有名的哲學雜誌叫做《哲學研究》，是中國社會科學院哲學研究所所辦的，雜誌編輯也參加了那個會議，從 100 多篇論文中他挑的我那篇，在第二月發表了，1985 年 12 月份開的會，1986 年 2 月份登了我那篇文章。所以我早期就關注熊十力對於本體建構的論述，這是一個方面。

但是我又不是以一個新儒家的徒子徒孫這個角度去做研究，杜維明雖然是徒子徒孫，杜維明也沒有繼承熊十力寫的這個東西。我以前對新儒家有個批評，我就說熊十力早期出的這個書《新唯識論》，最早的時候是文言本的，大概 100 頁左右。到了 40 年代，又擴寫為語體本，語體本內容大幅增加。我說你們新儒家的徒子徒孫沒有人把 100 頁的文言本翻譯成英文。結果誰做了呢？是澳大利亞學者梅約翰（John Makeham）十多年前翻譯成英文，他的學生現在跟我做博士後。我其實很早關心熊十力，我認識成中英也是 1985 年 12 月，他來北大講學，主題是「本體詮釋學」。他講了 30 年，也沒有寫成一部書，到底你的本體詮釋學是什麼東西？他最早講的本體詮釋學，在就是 1985 年 12 月。當時湯一介是我們中國哲學教研室主任，他派我陪

同成中英，我全程陪同他，聽他講的這個課。但他始終也沒有講出一套明確的體系。其間寫過一點文章，論述都不明確，但是我很早抓住熊十力的思想，當時我在《哲學研究》寫他的本體論。我的這個本體論，不是以新儒家徒子徒孫的立場，也不是以馮友蘭的學生身份來寫這個書，我直接面對的思考從李澤厚來的。並不是我受李澤厚的哲學的影響，只是受他的哲學態度的影響。2010 年左右，他寫了兩本書，主張中國哲學應該出場了，第一本題目叫做《該中國哲學登場》，第二本叫做《中國哲學如何登場》，他在 2010 年和 2011 年寫了兩本書，在外國寫的，他主要住美國，這個內容還是在美國寫的。2012 年，我們開中國哲學史年會，才知道有這兩本書，到冬天找我的學生把李澤厚的書找來看，看了這兩本書我下決心寫一本書回應他。因為他的書說現在哲學變化到今天，中國哲學應該出場了，但是他自己是用一個「情本論」來出場，我就反對他。我說「情本論」你可以講，但是你不能說「情本論」是儒家哲學，儒家哲學不能歸為「情本論」，儒家哲學要歸為「仁本論」，「仁體」，所以我花了一年時間寫了這本書。正好這一年我太太到美國去了，家裡沒有什麼事，她要在我就不能這麼快寫出來。

□：我記得在美國哈佛參加杜維明的小型研討會時第一次認識你，也見到你和太太在一起出席。而那時李澤厚的名氣已大，我讀其作品卻有點失望，因他的思想是較重平面世界，總缺乏深一層次的探索和體悟，主要是他無意建立本體論或形上學的立體反思體系，我猜，您那時就正寫下最早期的巨著，旨在新時代建立儒學本體論。

■：是的，我利用這一年寫了這本書——《仁學本體論》。《仁學本體論》可以採用各種各樣名字，也可以叫《仁體論》，曾有人問為什麼這樣命名？我說語感上覺得這樣順，也可以叫《仁體論》，也可以叫《仁本體論》，都可以，我叫做《仁學本體論》順口。我把先秦哲學講的「仁」發展成本體觀念，變成儒家哲學真正的本體。

□：您此書對本和本體的來龍去脈做了很多研究，並為儒學立下新時代的哲學基礎。

■：我做了這個研究，寫法也不能說沒有受到



黑格爾影響，和唐君毅一樣，因為我順著歷史順序，認為它這個本體一直在歷史中顯現，所以把它顯現的過程和一些要義也都掘發出來，所以這個書就寫了。

## 陳來論李澤厚

剛才說到李澤厚，這個書裡面也有一些專門討論他的部分，但是我不是批評他，而是辨析，我就說他這個哲學並不是儒學的根本，他講這個「情本論」是他自己的一種哲學，因為他老想把它講成「第四期儒學」。儒學發展不是有第三期之說嗎？杜維明老講第三期儒學，結果他說我這是「第四期」。我不承認他是第四期的。後來他的學生碰到我也說，認為我講的是對的，他老師講的不是儒學的一種哲學。

□：他沒有本體論形態思想，反而較有從馬克思主義來的一種唯物論思路，講經濟及生產方式等環境因素對人的影響。

■：他自己叫做「歷史本體論」，「歷史本體論」方法以歷史唯物主義為根基的，要以經濟和生產方式的這個形成、發展、作用為核心的。本來它的基本立場是馬克思的，但是和一般講馬克思不一樣，講的是別的東西，講的是意識、文化的這些東西。

□：正是，他是試圖從馬克思思想吸納中國文化，轉化成（征）唯物論建立意識和文化的新理論出來。

■：他早期是鑽研康德，在文革中他下了幾年工夫，下幹校三年裡面，他一直在念康德的東西。但文革後，他完成的第一本書不是關於康德這個，1976年10月四人幫打倒後，就在1976年10月份，他寫了一個新書後記，要出版一個新書，是《中國近代思想史論》，所以他在文革中不是光看康德。他一直在總結中國近代思想，50年代開始寫康有為、太平天國等課題，這個體系一直在做，所以文革結束那個月，便寫了後記，結集為一本《中國近代思想史論》，這是它第一本著作，也是他成名作。最早他是以研究中國近代思想成名的學者。

## 談李澤厚《批判哲學的批判》

□：1982年，我在美國朱子學國際會議第一

次見到李澤厚，他在剛改革開放的時候就已經寫了《批判哲學的批判》，引起海內外哲學界的注意。由於他對康德的解釋思路與牟宗三大異，引起會中牟派大弟子蔡仁厚注意，蔡教授是牟老師的掌門大師兄，特別請我這年青博士生為他把李澤厚的英文論文翻成中文，以作回應，我也坐在他身旁作中英文翻譯。那時李澤厚《批判哲學的批判》的觀點，從人類物質生產實踐的歷史維度，重構主體性哲學，基於唯物思想的設定，他用積澱論詮釋先驗主體的經驗生成過程，主張製造和使用工具構成人類學本體論的基礎，正好和牟宗三的理解相反，牟老師的知識論建基在康德先驗主體上，再從中國哲學設定人具有「智的直覺」，有無限心可見物自身。他認為中國哲學超越並解答了康德的問題。李澤厚的以積澱講主體，從根基上否定了牟宗三的理論，自然和牟派新儒學磨出火花。

■：1976年10月份他寫了這本書的後記，出版了這個書。1979年《批判哲學的批判》出版，這個就是他在文革中下幹校那幾年，下幹校大概1969年到1972年，這幾年他下了一些工夫寫出這本書。

□：文革年代他還找得出康德的書來看不容易，他告訴我晚上用被蓋著頭，用小電筒在被中偷偷地看。

■：不容易，他對康德的 understanding 也不錯，當然他並不是康德專家，他寫那個書主要也是想在哲學上推動一種改革，這個書雖然不是一個純粹哲學書，因為講康德，廣義上還是算哲學史的，理解康德本身，但是他用康德思想糾正黑格爾對馬克思的影響，強調主體性。黑格爾講客觀的東西。這個應該說大的方向上對改革開放也是一種配合，是從改革開放的進程大的方向來講強調人的主體性的發揚，不是要講黑格爾影響馬克思，講到客觀的規律這些法則。那個書出來了以後影響很大，推動馬克思內部的哲學改革，是影響很大。書不是一個純粹哲學的書，更多是講哲學史的，康德怎麼講這個問題的，但是他的作用是很大的。

□：他同期劉再復是其好友，講文學理論，重主體的獨立自由，他們彼此有互相啟發嗎？

■：劉再復差得多，因為他不是哲學家，所以哲學能力比較差。所以他都是受李澤厚影響，看李澤厚的書，再寫點什麼，都是跟著李澤厚後面講的。他本身講的東西都不深刻，也沒有哲學家的風采。李澤厚那個書雖然不是搞馬克思主義的，也不是專門寫了一個馬克思主義哲學書，可是這個書對於馬克思主義的改革起的作用很大，這是他第二本書。

他第三本書，也是最有名的書是1980年出版的美學的書——《美的歷程》，前面我說他的第一本是《中國近代思想史論》，總結他對中國近代思想史的研究，後來他就不怎麼寫了，50年代、60年代他集中寫的相關文章，到70年代總結成了這本書。至於康德的相關研究，是他70年代前期，約1969、1970年、1971年這幾年在五七幹校寫成的。

《批判哲學的批判》在哲學界影響還是很大的，但超出哲學界沒有什麼影響了。可是《美的歷程》影響更大，對於整個社會乃至文化界影響大。《美的歷程》它不是專門講美學理論的，李澤厚是50年代討論關於美學的五個人之一，可是這本書並沒有體現它的美學思想，真的體現他的思想是，他到新加坡寫的書叫《華夏美學》。《美的歷程》為什麼影響大呢？這個書等於對這兩千多年中國跟藝術有關的這些學科發展，包括繪畫、詩歌、文學、雕塑等等，他全部做了一個藝術哲學的俯瞰瀏覽，書中貫穿著他的哲學觀念，更重要的是，他寫的這個書富有文采。為什麼影響很大呢？因為研究文學、歷史都要參考他這個書，特別是研究文學的人都很推崇這本書，他的文筆帶著理論的光彩。你比如說一個人寫唐詩宋詞一般的文學欣賞也可以寫的很好，文章也不錯，但是他沒有理論光彩，但是李澤厚講的這個東西始終有一種理論光彩。

□：從這方面看，他確是那時代的哲學家，有獨立的體系，不過又與各方學統沒有對話交接。

■：對，他的影響很大，但是這個跟主流哲學發展並沒有直接關係，裡面提出了一些文化哲學觀念。他用了一個觀念「積澱」，沉澱下來。這個概念我現在一下記不清楚，應該從歐洲心理學家榮格還有一個人叫什麼，我現在忘記了，應該從這些思想家來的，他應該是關注了心理學

領域的研究。他有一個同學在中央音樂學院，叫趙宋光是他的好朋友，他的本業是音樂學，可是兩個人經常討論哲學問題，而這個哲學問題討論往往跟心理學有關，好像趙宋光也寫過類似的文章，李澤厚也講過人類心理的構成，探討人類心理在歷史中怎麼形成，比如說跟勞動的關係是什麼？

## 李澤厚從發生學解釋思想史

□：那是從發生學解釋思想史，其實那年代西方都在批判發生學那種解釋，講現象學、哲學詮釋學及後結構主義。所以我一直覺得他思想核心未走出19世紀的框架，未受到20世紀一些重大哲學思想如胡塞爾、海德格等衝擊。

■：對，比如說跟勞動的關係，這是經典馬克思主義講的，因為恩格斯有一個文章專門講勞動作用，對人的心理形成的作用，但是恩格斯還是一般從認識論的發生論講的。他早期還是關心美學和文化的，文化的美學這個心理怎麼發生，和勞動的關係怎樣。所以他用積澱觀念，這是比較深刻的哲學觀念滲透在他這個書裡面，不是專講這個，更多還是對於藝術分析，所以他貫穿了幾個觀念，對大家影響還是很大的。

但是，李澤厚的問題是什麼呢？他的學問停留在那階段了，我剛才也提到，他對改革開放更多是配合姿態，提出了「文化主體」，他講的這個思想對青年當時是一種啟蒙作用，青年特別喜歡看他的書。如果我們真正從學術界來講，青年人過了這段啟蒙期以後，進入大學、研究所，畢業以後投身專業學習，他們需要的不再是李澤厚這個時代的東西，而是要有真正能夠稱得上學術研究的範例，需要扎實的、具體的研究成果。但李澤厚沒有。所以他自己也坦言，他講的是一些綱要，推動大家思想。到了80年代中期，改革開放後，年輕人陸續大學畢業，研究所畢業開始走向學術崗位，需要的不再是這樣的東西了，應該要康德、黑格爾那樣的研究。剛才講李澤厚寫了《中國現代思想史論》，並在1985年他出版了《中國古代思想史論》。他從1981年、1982年前後到美國去訪學，在美國哪裡我不知道，似乎並非在哈佛、哥倫比亞這類知名學府附近。杜維明當時說



希望他去哈佛，（那個時候都是中國政府資助一些中年的學者外出訪學，那個時候鮮有青年學者出去，自然科學的領域也是一樣），但好像他去了規模不太大的大學。

所以他去的學校規模不大，杜維明當時曾建議他應該到哈佛這樣的學術中心，去汲取美國學術的養份，雖然他最後也沒有到美國學術圈，還是看了一些書，包括唐君毅、牟宗三以及台灣、香港新儒家的書籍，了解了這些思想，回國之後，他對中國文化形成了一些自己的認識，這些認識不是完全從海外來的，但是也受到一些影響，最主要的是開拓了他的思路，他本來在國內就是屬於比較開放型的。從美國回來，去美國最多兩年時間，就更加開闊，所以他寫了這本《中國古代思想史論》。但是，其中第一篇關於孔子的文章，是在還沒有到達美國的時候寫的，這文章代表他研究孔子的一種重要看法：他認為孔子的意義，在於經過 2000 多年文化發展，其思想已經積澱成中國人的「文化心理結構」。這個結構怎麼形成呢？自然是積澱形成的，雖然當時他尚未提出「結構」這概念的問題，但已指出積澱形成了一個「文化心理結構」，正是以孔子為核心所塑造的「中國人的文化心理結構」，這個思想有代表性的，比較高明的，這是他到美國之前思考而寫的。

以後其他在書中論及莊子、禪宗等，其中魏晉玄學在《美的歷程》裡面講的那個觀點，代表了魏晉士人的自覺和覺醒。但是，書中涉及關於莊子、禪宗、以及宋明理學的篇章，是他從美國回來以後才寫的，內容也受到海外學思的影響。不僅如此，他也受到馮友蘭先生的影響，在《美的歷程》出版的時候，馮友蘭先生曾給他寫了一封信，說這個書寫得很好，是一個大作，表揚他。但是，馮友蘭先生也指出他們二人觀點的不同，說李澤厚對宋明理學沒有平反。而他做的事情都要對宋明理學平反，因為馮友蘭先生三、四十年代寫《貞元六書》是要「接著」宋明理學講的，所以叫「新理學」。不是「照著」講。馮先生是在肯定理學基礎上「接著」講的。他說李澤厚現在對宋明理學還沒有平反，只能是「反著講」，這對李澤厚也有影響作用，所以他後來寫了宋明理學的文章。其中當然也有對宋明理學的批評，但亦對宋明理學也有肯定，其肯定的立場是站在康德哲學的角度對宋明理

學所作的普遍性的肯定。

□：結果又走到牟宗三從康德建立宋明理學這條路，李澤厚以康德的倫理學屬絕對主義，即主張絕對服從道德命令，並反對價值相對主義，由此肯定宋明儒學所論的普遍道德價值，但他又不走牟宗三「心性本體」之進路，故難由此推導出儒家所強調的自律道德。

■：牟宗三是用「自律」概念，自律的講法是一個有限的講法，因為「自律」「他律」是針對朱陸之辯來講的，朱子是「他律」，陸學是「自律」。這是牟宗三對於宋明理學解釋的基本立場。至於李澤厚，他講整個儒學和整個宋明理學是用什麼觀念呢？他是用康德來論述的，當時他用絕對主義來講，即道德真理具有絕對性，用這個講的。這還是比以前深刻些，不僅僅對五四是一個反對，其實更加是對宋明理學深刻的肯定，當然他也有對宋明理學的批評，李澤厚的整體立場是這樣。

我剛才講到了 80 年代後期，他寫完這些書以後，他的思想便趨於停滯了，也沒有作出研究的典範。他講的「情本體論」，也沒有寫出一個成系統的「情本體論」，而成中英也沒有寫出「本體詮釋學」。2014 年上海開會，我發表了一個報告講成中英的本體思想，當時我幫助他總結了幾條綱領，把他講的更清楚一點。李澤厚始終沒有講出來，後來他把他的文章編起來，講的就是「歷史本體論」、「情本論」。我覺得他到美國以後，他沒有真正的發展哲學思想。

□：在上海探討成中英那個會議，我也參加了。你對他思想的重點描述十分準確、精要，是大師級的洞察力。至於李澤厚，到美國之後的思想發展似乎沉下去了，沒有最後的完整思考體系。我覺得他在美國期間，並無藉身處西方之便去深入對西方歷史文化作了解，對西方新的哲學發展也沒有深究，唯一是對西方的社會公共倫理及正義論作了好些論述。但他自己離開本土文化氛圍，失去了 21 世紀後中國社會文化新衝擊的體驗。隱居在洛磯山，不再下山與新一代論劍，人也老去，不像早年那麼活躍反思中國前途，連古哲學與文化也未能探索清楚。

■：他到了美國以後沒寫出像樣的書。我出版的兩本書對李澤厚有兩章比較厲害的批評，因為他

到美國以後講「兩德論」，我是就批評他的「兩德論」。

□：我拜讀了你 2018 年發表《李澤厚的「兩種道德論」述評》一文，你準確地指出他受到了羅爾斯《政治自由主義》一書的牽動，羅爾斯最重要的觀點是把道德和政治分開，他所指的正義概念是「政治的正義」，而不是「道德的正義」；公共理性是「政治理性」，而非「道德理性」。而發展這思想，最後指向的是政治哲學的討論，而不是真正的道德論。李澤厚論公德和私德時，主張注重公德，而認為私德只有範導的意義，這正是順羅爾斯的政治思想來，他並未反省當代倫理學上個人基本道德為核心被壓抑和取消，從而失去個人道德的獨立性的問題。總體而言，李澤厚的理論不很完滿，他對心性本體的理解不夠深入，且從心理學方向還是從幼稚的「發生論」來講，這些還是 19 世紀下來的舊框架，沒有接上到 21 世紀方向。

■：成中英也曾到歐洲，跟伽達默爾也見過面，但是他始終沒有清楚將自己的思想體系講出來，我覺得這個很可惜。他一天到晚全世界哪都跑，去開會，開會都認真發言，費了精力把本體詮釋學講出來，一輩子講的不就是本體詮釋學嘛。他也出了點問題，90 年代初到中國來跟幾個大學合作辦哲學的學習班，到 1993、1994 年間，當時的報紙《中國教育報》曾發表一篇文章批評成中英，指他先後跟海南大學、華東師範大學合作辦班，辦班是好事，但主要卻是要掙錢，後來教育部也批評他。

## 跟從成中英的經驗

□：1982 年，我攜妻子和女兒到夏威夷，跟成中英老師專研中國易學及儒家哲學方法論，成老師請我和費樂仁帶一家人到他家吃飯，那時他家只有他一人，沒有師母。也有幾次和我到海灘游泳。早期聚餐時，尚有一位劉國強，他是我在中文大學新亞書院哲學系的同學，是唐君毅牟宗三學生。記憶中，他後來是跟安樂哲研究懷海特和唐君毅的比較研究。成中英的私人生活我並不清楚，我們一般都是談論哲學及中國文化前途。有關他的家人，在上世紀 80 年代，那時我只

見過他的一位小兒子，到他 80 歲時，我才初次見過師母，待他 89 歲那年，我到夏威夷探望他，與他作最後一次對話，才見到另一位大兒子，並一起吃飯。從夏威夷的李永成牧師得知，成老師有一位女兒是虔誠基督徒，她每次前來探望時，都帶他去教會，與牧師討論儒家和基督教，後來探討悔改、赦罪和永生的問題，在逝世前一週，成老師決定請李牧師來為他施行洗禮，成為基督徒。他作為儒學大師，是以生命來融合儒家和基督教信仰，結合兩大文明。

## 成中英將蒯因「本體論的相對性」放入機體哲學網絡思路中

若將成中英視為美國哲學家，他要面對的課題是，在美國如何把中國哲學講清楚，這是他最主要的思考問題，如何與美國顯學有交往。成中英到哈佛大學讀博士時，從學於分析哲學大師蒯因 (Willard O. Quine)。蒯因反化約主義，由邏輯窺探本體論。一般分析哲學認為科學依賴於語言和經驗，並主張本體論缺乏經驗上的認知意義，然而，蒯因指出，一個本體論命題的意義，不取決於是否能還原為經驗觀察的內容，而在於該命題於整體知識結構中的作用，關鍵在與知識整體系其他部分的相互關係。成中英從蒯因的邏輯分析中引申出來的本體論，並結合對物理科學的機體網絡論思考，由此把握機體論思考的原理，把這一思考用於本體論上，再融合於中國思想傳統之中，將其「本體論的相對性」放入一更大的整體網絡思路中，通向蒯因的老師懷海特之系統，他要把分析哲學中的本體論發展出一個機體哲學體系。

■：機體哲學還是跟方東美可以結合的。

□：正是如此，他的思想繼承自方東美的傳統，方東美曾說：「宇宙是一包羅萬象之大生機，無一刻不發育創造而生生不已；無一地不流動貫通而亶亶無窮。」<sup>[2]</sup> 方東美哲學重本體之統一、存在之統一、生命之統一乃至價值之統一，尋求宇宙全體之生化不息而又廣大和諧。成中英建立他的本體哲學，區分了「本」和「體」的概念，這與西方的「本體」不盡相同，他所說的「本」是張



岱年講的「本根」，也是您在《仁學本體論》所提到的「本源性」，指的是萬物互相關聯的一體性。成中英說：「萬物只能在這個根源性上來找尋，在這個『本』到『體』的過程上來探尋它們之間的相互關係。有幾個面向：一個是尋找萬物之本，一種時間上的發生意義；一個是找尋萬物之間，一種有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係；一個是找尋它們在未來發展中可以如何組合或者是結合，來產生一個新的世界，或者產生新的事物的創發關係。」<sup>[3]</sup>以這「本」是萬物之間，一種有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係，及一個是找尋在未來發展中可以如何組合。認為「本」在歷史發展出很多不同的「體」，「本」落在不同文化的「體」上，產生不同的本體觀論述，論述都有某一種的詮釋。每一種不同的詮釋，最後其相對性仍歸入同一的「本」。所以他將哲學詮釋學的相對性作了一個本體學的轉化，而提出「本體詮釋學」。

### 成中英在夏威夷朱子會議提出「本體詮釋學」

在1982年夏威夷朱子會議上，成中英發表了第一篇「本體詮釋學」論文，題目是 Cheng, Chung Ying “Chu Hsi’s Methodology and Theory of Understanding” 夏威夷國際朱熹會議發表論文(1982年7月6日至15日)。那時我亦在場，與會學者包括馮友蘭、李澤厚、張立文、杜維明、劉述先、蔡仁厚、陳榮捷等。該論文首次提出「本體詮釋學」這概念，指朱熹的「格物致知」作為詮釋過程，始於人心性之「天理」本體，產生格物致知的詮釋過程，去理解宇宙一切事物之「天理」本體。我理解這是天理自身的自我開顯，而自我認識的過程，從人心性所天理去理解宇宙天理。天理是一詮釋性的本體，能自我開顯詮釋活動。具體而現實的人，起初自覺自身是有限的，但人性中的天理，會自動產生格物致知的詮釋，去揭露宇宙人生更整全的天理本體，而人自身的天理，就是全體天理(太極)的一部份。人生是一個不斷理解詮釋的過程，其本源是天理本體，詮釋之目的也是天理本體。人從現實有

限的自己，從本身的天理去理解宇宙，發現自己與全體宇宙本體是合一的，以我的本體去理解宇宙本體，最終是回到對於整全本體的理解，這境界就是朱熹所謂「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也」的境界。

本體詮釋學，其根源思考來自易學，宇宙是一生生不息的整體，本體太極生兩儀、四象、八卦、吉凶、大業。本體衍生陰陽，由之而成天、地、人萬事萬象的「存在系統」，包括「本體」(天)，「現象」(地)及「心靈」(人)的世界。「四象」和「八卦」是易象「符號系統」，易象符號是詮釋系統，故本體是一詮釋的本體，這是本體詮釋學的根源。由之而作出實踐上對吉凶的指示，「吉凶」是指價值抉擇的「價值系統」；「大業」是指現世的「實踐系統」。太極本體是「天、地、人的存在系統」、也是「符號系統」、由之而對「實踐系統」作出依「價值系統」的抉擇。這是本體存在、符號詮釋、實踐世界和價值抉擇的融合。整合起來的思路，就是本體詮釋學想法的根源。

### 從「存在本體」(Being)與「方法」(Method)的互動去解釋本體詮釋學

我那個時候嘗試了解他的智慧，用「存在本體」(Being)與「方法」(Method)之間的互動，去解釋「本體詮釋學」。西方的方法論是將存在和方法分開的，用客觀外在方法來研究存在萬物及本體。西方的方法論，是外在觀察而掌握真理的過程，視人的存在本體則是主觀的，故認知事物的方法及理解的過程，均與人的存在體驗和修養分離。但「本體詮釋學」以理解的方法，正根源於人存在本體，為存在本體所衍生，而對人存在本體自身及人眼界所及之世界加以理解。

我認為，如果方法是從存在裡面衍生出來，那麼孔子說為仁之「方」，《論語·雍也》：「夫仁者，已欲立而立人。已欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」「方」，這個字我認為是孔子對

方法的反省，但不是西方的方法論，而是一個修養的方法，所謂「近取譬」是以自身作比方，推己及人。儒家的方法，是從人內在的本體產生對修養方法的反省和詮釋，透過這詮釋，加強對本體的體會和發展，存在本體對自身有新的理解，引發新的體驗，而得以豐富自身。這豐富了的存在本體，又衍生新的方法去理解世界，於是方法亦得以豐富化。若中國的認知是從修養工夫裡面發展出來，而本體和認知又緊密連在一起，在實踐修養過程中，便形「本體生詮釋，詮釋開顯本體」的循環，存在與方法，則永在互為豐富化的互動中。是本體自身通過人去開顯自身，這是我最早對他的理論提出解釋。

這思想體系十分複雜，很多學者不明白他說什麼，他早期已確立此研究方向，後來他發展更多的種種說法，從「本根」、「本體」發展出來的不同的文化思想詮釋，但是他本人終究沒有撰寫一部系統性的著作。

■：講也沒有講清楚。

□：最後，終於有學者全面訪問他。

■：對成中英先生的訪談，當屬中國人民大學楊慶中教授所進行的系列訪問。楊教授於2000年代初曾赴夏威夷進行為期一年的學術交流，行前即有意系統採訪成先生。在夏威夷期間，他以一整年時間持續進行訪談，其後整理成書。

該書在出版前，楊教授曾將文稿讓我看了一遍，我幫他修訂錯處，因為好多人名是錯的。我粗淺之看法，我覺得成中英是聰明的，因為80年代初，我們中國人很少關注詮釋學這個概念。

## 西方哲學詮釋學

□：那時大部份國內學人不知道詮釋學，但是西方學界已討論得很厲害。我在70年代，對西方哲學的了解追溯到現象學的胡塞爾、海德格哲學，以及沙特存在主義等，那時劉述先老師開設了「哲學詮釋學」的課程，我花了時間去了解，但對海德格和伽達默爾仍感到難以明白。直至到了美國夏威夷跟隨成中英時才漸了解，結果西方又出現了德里達、哈柏馬斯，我要到40歲左右，才把他們逐個理解。不過，成中英的「本體詮釋

學」更為艱深。

■：西方學界正開始關注詮釋學，當然德國起步較早，美國人也在80年代初開始在文學領域興起。比如說在哈佛大學，哈佛研究中國文學的學者宇文所安(Stephen Owen)，他就已經開始關注這個理論，當時我還記得有一個同學叫張隆溪，剛開始的時候，他還不知道該如何理解，1982年，當時有個美國留學生問我，問這個詮釋學在中國怎麼翻譯？我說不知道，我就去問張隆溪，他說這是個新詞，他也說不上來。可是後來過了一兩年，他到美國去就開始關注這個，但是他並沒在這個研究方面做出什麼重要的成果，但是那個宇文所安，估計也是個猶太人，他在這方面做了一些挖掘。

## 傅偉勳的創造詮釋學

總之，八十年代初美國人已經開始關注詮釋學，當時別人都不知道，但是在美國的中國人有兩個人，一個是成中英，另一個是傅偉勳。傅偉勳也已經關注了詮釋學，傅偉勳講得比成中英清楚，因為詮釋學本來是關於文本的理解，是對於文本的理解。所以早期像施萊爾馬赫這些講的古典的詮釋學也是針對文本來做的理解，到伽達默爾以後，把問題要擴大一下，把文本跟歷史，跟歷史的世界結合起來，但是應該說它的核心還是不能離開文本的詮釋，當然文學可以把文本的概念放大，不是純粹文字的文本，也可以把它放大，但是文本的問題是核心。

成中英脫離開了那個文本，傅偉勳還是在文本展開論述，他還講「實謂」、「意謂」等五個詮釋層等等，他是對文本的逐步解釋開展。但是成中英始終離開了那個詮釋學本來的文本核心，如果一下跳到講宇宙的本體，這不是本來詮釋學所關注的，伽達默爾也不講這個，熊十力才講這個。若要講本體，本來應該跟熊十力的理路結合，但他也沒有，所以講來講去，也找不到合適的對談人，也引不起別人的關注。這些問題對美國而言，也沒有什麼重要意義？我覺得這個是有點可惜的，他很聰明，很早就抓住這個觀點，1982年就開始了，當時你在夏威夷也見證了這一點。

□：傅偉勳那篇〈創造詮釋學〉寫得很好，



是由正統解釋經典的方法論理路來。我那時也發表了一篇解釋經典方法論的論文，觀點和他接近，在會議中，成中英將論文轉給他，第二天他看了，十分讚賞。後來我出版了一本以武俠小說方式寫作的哲學書《哲客俠情》，送他後。第二天，他溫文地笑說：「充滿智慧，詩情畫意，(beautifully written)」那是我最後一次見他，不久後就病逝了。他為人豪爽自在，對我們這批30多歲後學十分鼓勵。至於成中英的詮釋學，不同傅偉勳的詮釋方法學，走的是伽達默爾哲學詮釋學之路，以「人」視為一種「詮釋的本體」。由於伽達默爾從人的主體講人的本體，各有其「事先的成見」，並非普遍的人性論，成中英乃將之轉為儒家的人性本體，是天人合一的普遍人性。且由朱熹的格致窮理，解釋人性為詮釋本體，從而開出以「本體詮釋學」之路去重建中國哲學。這一路徑，他在朱子學大會首次提出此思路。

[1] 方東美：《中國哲學精神及其發展》（台北：聯經出版事業公司，1981年），第21頁。

[2] 同上，第104頁。

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

**The Development of Neo-Confucianism up to Chen Lai, with Commentaries on Xiong Shili, Tang Junyi, Mou Zongsan, Du Weiming, Cheng Chung-ying, Li Zehou, et al. (Part 1)**

Chen Lai (Tsinghua University)

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

**Abstract:** Leung briefly reviews the intellectual lineage and ontological trajectory of modern Neo-Confucianism. Beginning with the forerunner of modern Neo-Confucianists,

Xiong Shili's concepts of "non-duality of substance and function" and "substance and function as one" laid the foundational ontological principles for contemporary Confucianism that profoundly influenced theoretical developments of scholars like Tang Junyi and Mou Zongsan. Tang established an ontological system of life and culture grounded on moral conscience, while Thome Fang posited a cosmological ontology with the spirit of aesthetics and harmony. Cheng Chung-ying further integrated Chinese philosophical ontology with Western hermeneutics, proposing "ontological hermeneutics" and using Zhu Xi's "investigation of things to extend knowledge" as gist to explain the noumenal self-revelation and the hermeneutic cycle.

In this intellectual context, Chen Lai clearly points out that his thoughts fundamentally stem from Xiong's intellectual tradition. Through a systematic review of the historical evolution of the concept of "ren" (benevolence), Chen elevates the pre-Qin Confucian understanding of "ren" as the core of Confucian ontology, constructing a "ren-based ontological system" affirmed on "ren." This offers a new metaphysical foundation and contemporary significance for modern Confucianism. Chen also provides an in-depth analysis of the intellectual trajectory and limitations of Li Zehou's thoughts. He argues that Li, drawing from Kant and Marx, proffered "historical ontology," "emotion-based ontology," and "two-virtues theory," but his theories remained within the frameworks of developmentalism and historical materialism, lacking genuine ontological depth and diverging radically from the Confucian "ren-based ontology" tradition.

This article not only showcases the internal intellectual evolution and dialogical tension within modern Neo-Confucianism but also clearly delineates Chen's theoretical motivation and academic value in reconstructing the ren-based Confucian ontology, providing significant intellectual insights for understanding the development of contemporary Confucianism.

**Key Words:** Neo-Confucianism, Non-duality of Substance and Function, Ontological Hermeneutics, Ren-based Ontology, Ontology of Emotion.

## 商鞅辯誣之誤

賈辰陽

中國礦業大學

## 一、「愚民」內涵之辯

## 1. 五位一體的愚民之術

商鞅明確說：「民愚則易治也。」（《商君書·定分》）有學者自覺擔當起護教者的職責，為商鞅的愚民政策進行辯護，指出「愚民」的「愚」字在《商君書》的語境中有三重含義：第一是缺乏知識，不好學問；第二是為人淳樸、務農務本；第三是遵守法紀。只有第一層涵義，即刻意保持人民的無知狀態，具有一定的貶義，而後兩種意義則是積極性的。正是因為商鞅的「愚民」的主要意義在於淳樸和守法，所以，商鞅的「愚民」

政策的實質是一種「法治啟蒙」，因為，「人治，是最大的愚民。法治，是最大的愛民。」<sup>[1]</sup>然而，商鞅只是「用法律進行治理」(rule by law)，而不是「由法律進行治理」(rule of law)。商鞅的變法，既無啟蒙的色彩，也無法治的實質。

首先，務農和守法並不是「愚」字的本意，在任何詞典中也找不到這樣的解讀，這只是商鞅希望達到的結果。即便承認商鞅使用的「愚」字

本身有務農和守法的涵義，這種涵義也不能脫離第一種涵義而存在，事實上，三者是有機相連的。如果「教導人愚昧無知，是商鞅思想的糟粕，應該批判」，<sup>[2]</sup>那麼，既然對此採取了批判的立場，商鞅所期待的務農和守法的結果就難以達成。簡言之，「愚」的三層含義是一個有機整體，

愚民是手段，而務農和守法則是結果，商鞅學說的護教者不可能在放棄手段的前提下保有效果。

商鞅的愚民政策在具體實施中，並非僅僅限於不鼓勵民眾讀書習禮、追求學問方面，而是體現為愚民、弱民、疲民、貧民、辱民的五位一體。儒家希望民富，當魯哀公想要

增加賦稅的時候，孔子說：「百姓足，君孰與不足？」（《論語·顏淵》）商鞅希望民貧，因為貧窮就不得不通過農耕來追求富貴，「故國富而貧治」。（《商君書·弱民》）「國富而貧治」的意思是說，國家的富強是通過（保持民眾的）貧賤實現的。「治國能令貧者富，富者貧，則國多力，多力者王。」（《商君書·去強》）一方面，如果人民不能維持生計，就會揭竿而起進行反抗，這就

**摘要：**有學者為商鞅的「愚民」政策辯護，指出「愚」除了愚昧的涵義外，在商鞅的語境中，主要是指淳樸、守法的意涵，而「民」則是指擅權謀私的官吏和豪強。通過分析商鞅變法的具體措施，可知愚民是包括弱民、貧民、辱民、疲民的五位一體，而「民」並非指官僚權貴，而是指普通勞動者。也有學者將商鞅變法中的小農經濟制度視為法治的基礎，實則是王權專制的經濟基礎。商鞅的「刑無等級」思想被有些學者視為平等法治觀念的踐行，實則是野蠻的「肉刑」的肆虐，是法治文明的倒退。更有學者將商鞅的「治不聽君」解讀為王在法下，是對專制獨裁的否定和超越，但這是標準的斷章取義的誤讀。由於君王無法事必躬躬，就希望行政事務和民間矛盾在基層得到高效率解決，而不必由君王親自過問，是為「治不聽君」。

**關鍵詞：**愚民；啟蒙；小農經濟；刑無等級



不利於統治階級自身的利益，於是，統治者必須要鼓勵民眾努力耕作，能夠自力更生，穩定生活下去。這就是商鞅所說的「能令貧者富」。另一方面，商鞅也反對讓人民真正富裕起來，因為他認為人民如果富裕了，就會驕奢淫逸、放縱恣肆，不便管束。商鞅的方法就是讓他們用餘糧換取爵位，滿足自己的虛榮心的同時，讓他們在經濟上重新返回到貧窮的狀態。這就是商鞅所說的「富者貧」。總之，商鞅的目的絕不是讓人民真正富裕，而是讓人民在溫飽線上掙扎，既不至於因餓死而要造反，也不至於因飽暖富足而放縱，這才是「國富而貧治」的確切內涵。

有學者將商鞅的這種思想美化為「法治精神」，認為「用刑法驅使懶惰者務農」不等於「逼迫農民進行奴隸勞動」；「以官爵換取糧食」不等於「以暴力手段掠奪農民的餘糧」。<sup>[3]</sup> 首先，孟子對這種荒唐的論證已經進行過無情的諷刺。國君治理的土地餓殍遍野，但國君推脫說是氣候原因導致的，孟子指出「王無罪歲，斯天下之民至焉。」（《孟子·梁惠王上》）孟子說，用刀劍殺人（「殺人以刃」）與用棍子殺人（「殺人以梃」）沒有本質區別，同理，用法律政策殺人（「殺人以政」）與用刀劍殺人（「殺人以刃」），也是沒有區別的。商鞅的政策能夠「令貧者富」，只不過是讓人不至於餓死；而讓「富者貧」，則是變相地掠奪人民的餘糧。其次，普通民眾靠體力勞動能夠獲得的餘糧是有限的，換取的爵位也是低微的，以餘糧換取官爵，這就如同犧牲民眾的生命以換取一朵小紅花作為獎賞，雖然不是直接的草菅人命，卻是一種間接的「吃人」，即用一個空洞的虛名來榨取公民的體力和腦力。第三，稍有怠惰的農民，哪怕是想通過詩書禮樂等途徑獲取生活資料的儒生，就被斥為「六虱」，被刑罰驅趕著去進行耕戰，這是用公權力剝奪民眾選擇生活方式的自由。商鞅提倡「利出一孔」（《商君書·弱民》）的原則，即由王權壟斷人民獲取物質財富和精神財富的管道。商鞅認為人民如果在王權之外能夠獲得社會的認可、實現自身的價值，就會傲視國家賜予的官爵和榮耀，所謂「民有私榮，則賤列卑官」。（《商君書·弱民》）讓所有的

人民都只能通過農耕致富，只能通過征戰來快速提升社會地位，這就極大地壓縮了普通民眾自由選擇的空間。讓他們永遠處在貪慕富貴的狀態，就會崇拜權力、尊敬官長，如此，則國家就實現了富強。可見，商鞅的國家富強之道是通過對普通勞動者的經濟壓迫和政治壓迫實現的，在愚民、貧民的同時帶有強烈的辱民色彩。據此，有學者一針見血地指出，「總而言之，要『富國強兵』就必須使老百姓停留在辱、弱、貧、愚之中，如同好操縱的『提線木偶』。」<sup>[4]</sup> 第四，以餘糧換取官爵，開創了中國歷史上「賣官鬻爵」的先河。讓富裕起來的農民用餘糧換取爵位，如果所授爵位徒有虛名而無實際行政權，就是變相的掠奪和欺詐；如果授予農民以行政執法權，就是明目張膽的賣官鬻爵。將「賣官鬻爵」的行為等同於「法治精神」，兩者之間需要填補的學術空白遠比滄海桑田的變遷更為令人驚詫。

商鞅明確說：「政作民之所惡，民弱；政作民之所樂，民強。民弱國強；民強國弱。」（《商君書·弱民》）可見，商鞅認為人民的私人利益與國家的公共利益之間是相互矛盾的，國家要有力量，就要對人民獲取幸福生活的途徑進行立法規範，讓人民先做他們討厭的事情，「使民必先行其所惡，然後致其所欲。」（《商君書·說民》）「行其所惡」是「致其所欲」的前提和手段。從人民自身來講，人們趨利避害，自然會盤算如何取得最大可能的幸福。人民本性都是貪慕富貴的，「民之欲富貴也，共鬩棺而後止」，（《商君書·賞刑》）只要沒進棺材，貪戀富貴之心就不停歇。「夫農，民之所苦；而戰，民之所危也。」（《商君書·算地》）人民為了擺脫貧困，就不得不在農田中耕作；為了獲得官爵，就不得不在戰場上廝殺。讓人民為了生機和生存而疲於奔命，這是在「疲民」。


## 2. 「民」字訓詁再審視


商鞅的愚民政策將愚民、弱民、貧民、辱民、疲民融為一爐，與自由、民主、人權、法治毫不相干。然而，除了在「愚」字上做文章，還有學者頗費周章，開始在「民」字上做文章，試圖為商鞅辯誣、正名，但是，效果恰好相反，因為他們

強作訓誥、南轅北轍。比如，對於「有道之國務在弱民」一語「有些學者解讀為，國家的目的是削弱百姓。百姓軟弱了，國家就強大了。從而引起百姓對帝王的憤恨。其實商鞅的本意是，要削弱卿、大夫、世襲貴族的權力，削弱其經濟力量、軍事力量，國君容易調遣使喚。『民』在商鞅那個時代不是『人民』『百姓』的代名詞，不是士、工、商，而是中間的世卿大族、地方豪強。」<sup>[5]</sup>這種解讀完全顛倒了，事實上，在先秦古漢語中，「人」是指士大夫階層，而「民」則是指普通勞動者。

古代漢語在從先秦時期向著兩漢魏晉演變的過程中，有一個明顯的構詞法的變化作為標誌，即從單字詞向著複合詞的轉化。以此為尺規，甚至可以為我們提供鑒別古書真偽的佐證。比如，學界基本形成共識的「偽古文尚書」問題，與今文尚書相比，其複合詞明顯增多。今文《尚書》中「祭」和「祀」均為單字成詞，古文《尚書》則是「祭祀」複合為一詞。作為先秦文獻，《道德經》中的「道」與「德」從未以「道德」的形式出現，《論語》中的「人」和「民」也從未以「人民」的形式出現。

趙紀彬的《釋人民》一文通過詳盡的考證指出：「人」是統治階級，而「民」是被統治階級，兩者是相互對立的；孔子只說「愛人」，從來不講「愛民」，而是說「使民」；「人」是奴隸主，而「民」是奴隸，「人」對「民」有生殺予奪的權力。<sup>[6]</sup>語言的歷時性變化是漸進的，少數反例不足以駁倒趙紀彬的結論。認識到「人」作為統治者的特殊性，就能夠理解為什麼韓非子多次提到「重人」和「當塗之人」，而不說「重民」和「當塗之民」，來自《韓非子·外儲說右下》的成語「中飽私囊」的中，就是指這些將利用公權力來滿足個人利益的當權者。

「人」與「民」的對立在古文字學上也有體現，「民」在甲骨文寫作根據商承祚等古文字專家的解讀，民的本義就是指被刺瞎眼睛的奴隸。上面是眼睛的象形，下面是錐子，合在一起表示「刺瞎眼睛」。<sup>[7]</sup>漢代董仲舒的《春秋繁露·深察名號》中說「民者，暝也」。董仲舒知道，民，就是瞎眼的意思，人民冥冥無所見，因此

是愚昧之人的專屬稱呼。試想，一個部落擊敗了另一個部落，如何管理這些戰俘呢？讓他們做奴隸服從自己，這是非常困難的。盧梭說：一個人奴役另外一個人，不能帶來幸福，只會帶來麻煩。需要盯著對方，無法安心睡眠，害怕奴隸拿石頭把自己砸死。如果要求對方去森林裡給自己摘蘋果，盧梭說：「我走進樹林二十步遠，我的束縛就解除了，他一生再也不會看見我了。」<sup>[8]</sup>但是，如果把對方的眼睛給刺瞎了，形勢就發生了逆轉。瞎子逃跑，不是摔死、淹死，就是為虎狼所食，跟著奴隸主，還有活著的一線生機。所以，奴隸主為了方便管理，就把戰俘的眼睛全部刺瞎。再強調一遍：民，本義是指「瞎了眼的奴隸」；如果不瞎，就給他紮瞎。其實，階級社會的意識形態宣傳，目的就是蒙蔽人民的雙眼，以便於管理。商鞅反對民眾追求學問，是出於同樣的目的。鉗制輿論、控制資訊的自由傳播，在「愚民」的效果上等於同刺瞎人民的眼睛。還有「臣」字，甲骨文這樣寫就是一個豎著的眼睛。《莊子·天地》中稱人類為「橫目之民」，李白的詩句說：「昔日橫波目，今作流淚泉」。說明古人對人類區別於動物的「橫目」特徵是有明確認知的。人的眼睛什麼時候能「豎」起來呢？郭沫若指出，當俘虜繩捆索綁，扔在地上的時候，奴隸主看奴隸的眼睛就是豎著的，即「人首府則目豎」。<sup>[9]</sup>所以，從甲骨文來看，「臣」與「民」，都與殘酷的戰爭和暴力統治直接相連。

商鞅說：「無宿治，則邪官不及為私利於民」，（《商君書·墾令》）這裡與「民」相對應的是「官」，「民」顯然不是「世卿大族、地方豪強」。商鞅希望褊急之民、很剛之民、怠惰之民、費資之民、巧諛噁心之民（《商君書·墾令》）全都去安心耕地的時候，他所指的顯然也不是「世卿大族、地方豪強」。

總之，無論試圖賦予「愚」字以特殊的涵義，還是將「民」字進行歪曲的訓誥，都不能改變商鞅「愚民」政策的實質，對商鞅「愚民」理論的所謂「辯誣」或「去妖魔化」本身就是一種混淆視聽的愚民行為。盧梭和黑格爾在為民主和自由論證的時候，還會遭到後來學者的批評，認為「他



們的目的也是一樣的，那就是：欺騙個人，使他們相信自己是自由的——即使他們事實上正匍匐在全能的國家的腳下，甚至使他們相信，國家的權力越大，個人就越是自由。」<sup>[10]</sup> 但是，當商鞅明確提出「愚民」政策並且加以踐行的時候，中國當代的學者卻想盡千方百計論證商鞅口中的「愚民」本質上是愛民和法治。

## 二、啟蒙法治之辯

### 1. 小農經濟並非法治的基礎

商鞅的治國之道並不導向啟蒙和法治，而是導向愚昧和專制。這首先表現在商鞅所推行的小農經濟體制之上。商鞅從土地制度和社會生活兩方面入手，一者為開阡陌，一者為分戶令，竭力把民眾分解為原子化的個體，從而瓦解民眾團結的可能性。

《史記·商君列傳》記載商鞅「開阡陌封疆」；《戰國策·秦策》說商鞅「決裂阡陌，教民耕戰」；《漢書·地理志》則記載商鞅「制轅田，開阡陌」；《漢書·食貨志》也記述說商鞅「壞井田，開阡陌」；上述記載共同指向一個結論：商鞅改變了井田制下的集體耕作，而將勞動者分散在小塊土地之上。農民獲得了土地的佔有權和使用權，可以根據自己的意願進行耕種和管理，甚至可以進行買賣。同時，商鞅規定農民按照土地面積繳納賦稅，這使得土地的收益與農民的付出直接掛鉤，的確調動了農民的生產積極性。在社會生活方面，商鞅為了避免家族中有閒散人口，就規定「民有二男以上，不分異者，倍其賦。」（《史記·商君列傳》）有兩個男孩的家庭，必須分家。商鞅所推行的分戶令，旨在將家庭結構拆解至最為基本的單位，充分挖掘大家庭內部所潛藏的冗餘勞動力，並強制性地引導這些勞動力全部投身於農耕生產活動之中，進而為國家的財政收入增長貢獻力量。鄭良樹指出：「分戶令地毯式地推行全國，而且影響深遠。從出土秦簡中，可以看到小家庭日後已成為秦國家庭制度的主流了。」<sup>[11]</sup> 每家每戶的人口有限，基本上就是夫妻二人，加上子女和一兩個奴婢，與今日的核心家庭頗為類似。

小塊土地的經濟模式和單一家庭的社會生活，非常有利於政治集權。小農所處的生活環境具有高度的同質性。從生產方式的角度來看，這種生產模式並未成為促進小農之間相互交流與合作的紐帶，反而起到了將他們彼此分隔的作用。尤其是，商鞅推行的秦法禁止人民「外交」，而小農生產過程又具有高度的獨立性與封閉性。他們獲取生活資料的主要途徑，並非是通過廣泛的社會交往與市場交換，而是更多地依靠與自然環境的直接互動。在空間分佈上，單一家庭呈現出一種典型的分散狀態。一小塊土地上，居住著一個農民及其家庭，他們以這塊土地為中心，進行著自給自足的生產與生活。這些一個個相對獨立的生產與生活單位，如同散落的棋子，逐漸彙聚形成了一個個村子。他們彼此孤立，缺乏緊密的社會聯繫與協作，難以形成強大的社會合力。馬克思稱他們為「一袋馬鈴薯」，「他們不能代表自己，一定要別人來代表他們。他們的代表一定要同時是他們的主宰，是高高站在他們上面的權威，是不受限制的政府權力，這種權力保護他們不受其他階級侵犯，並從上面賜給他們雨水和陽光。所以，歸根到底，小農的政治影響表現為行政權支配社會。」<sup>[12]</sup>

商鞅明確禁止人民彼此之間進行交流和聯合，即不允許人民「外交」。「民不貴學則愚，愚則無外交。無外交，則國安而不殆。」（《商君書·墾令》）水能載舟亦能覆舟，「覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟，置杯焉則膠，水淺而舟大也。」（《莊子·齊物論》）水若要能夠傾覆舟船，就必須聯合成浩浩湯湯的江河湖海，否則甚至無法保持自身的生存，因為一滴水很快就會乾涸。不允許人民「外交」，就是不允許人民團結起來，成為一股政治力量。有意識地將人民打亂成一盤散沙，防止人民自由結社，從而變為「洪水猛獸」。比如，「袁世凱將軍隊分佈於『衝要之地』駐紮，不但可以把義和團分割，阻止他們流動、聚集，而且對各地義和團形成威懾。」<sup>[13]</sup> 袁世凱在山東鎮壓義和團的時候，採用的最有效的手法就是用釜底抽薪代替揚湯止沸，即在民眾聚集起來之前就把他們成功分割。

## 2. 「刑無等級」並非平等法治

商鞅雖然明確提出「刑無等級」，《商君書·賞刑》）但這並不代表法治的進步。表面看來，「刑無等級」與「刑不上大夫」相對立，似乎實現了法律面前人人平等。商鞅的護教者也喜歡引用商鞅剷刑公子虔的事例。然而，這並不能證明王子犯法，與庶民同罪。恰好相反，秦孝公太子嬴駟犯法，太傅公子虔卻代為受刑。

「刑不上大夫」最早出自《禮記·曲禮》，這句話體現了中國古代法律對貴族階層的特殊規定，其內涵與現代法律中的「行政處罰」有本質區別。「刑不上大夫」並非絕對免除貴族法律責任，而是強調對貴族的刑罰執行需符合禮制規範，避免當眾施刑折辱，使其喪失尊嚴。在先秦至漢代，「刑」主要指肉刑（如黥、劓、剕、宮）及死刑，與現代以財產罰、自由罰為主的行政處罰有本質區別。「刑不上大夫」的本質是維護貴族階層尊嚴，通過避免公開肉刑體現等級差異。這一原則反映了古代中國「禮法合一」的特徵，即法律與等級制度緊密結合，刑罰不僅是懲戒手段，更是維護社會秩序的符號工具。

禮的目的是分別貴賤，而法的目的是統一行為。「儒家擁護宗法，他們把人看成首先是在他們的宗族中佔一定地位的成員……法家則把人看成首先是一個能生產的勞動力，一個能打仗的士兵。法家不管宗法那一套。對老百姓是如此，對於奴隸主貴族也是如此。」<sup>[14]</sup>商鞅執意要對太傅公子虔用刑，目的與「徙木立信」一樣，只是為了樹立殺雞駭猴、樹立絕對權威，讓人不敢有絲毫反抗。明代的盧格在《徙木立信辯》一文中直斥其為「小人徂詐之術」，「行不測之賞誘之於先，用不測之刑驅之於後，移其耳目，奪其心志，於是驅其立本則務農矣，驅之戰斬則死敵矣，驅之弑父則子不敢違矣，驅之弑君則臣不敢違矣……趙高指鹿為馬，延無間言，皆商鞅徙木之所致也。」<sup>[15]</sup>心理學家朱建軍在《「士」之死：被謀殺的高貴心靈》一文中指出，立木為信讓民眾認為獎懲的根據在於是否無條件服從權威，而不是建立在權利與義務的對等關係上的正義。「商鞅後來是被五馬分屍而死，死的很慘，但是從他

的邪惡行為給未來幾千年所帶來的後果看，這個下場也真是不能贖其罪惡之億萬分之一。」<sup>[16]</sup>

商鞅雖然成功打擊了宗法貴族的尊嚴，但與「刑不上大夫」相比，並沒有實現實質性的進步。因為「刑不上大夫」的「刑」主要是指「肉刑」，並非是免除刑事責任的意思。更重要的是，法律作為公權力維護社會秩序的工具，應該擺脫具有個人復仇色彩的殘酷和野蠻。恰好相反，商鞅並不是讓貴族享有的免於肉刑的「權利」擴大並惠及普通人民，而是通過剝奪貴族免於肉刑的權利，進一步擴大殘酷和野蠻。從法律面前人人平等的抽象形式上看，擁有特權階層的人數似乎變少了，法律取得了進步。但從法律文明的實質內涵看，遭受酷刑打擊的人群擴大了，結果反倒是一種嚴重的退步。個人的殘忍是野蠻的，以法律的形式使得殘忍組織化、體制化，絲毫也不會顯得更加文明。

商鞅的護教者所謂的「法律面前人人平等」並沒有真正實現，國君和王子都是凌駕於法律之上的。法律只是君王實現統治秩序的工具和手段，擁有法律和秩序並不是「法治」的充分條件，只是其必要條件而已。《莊子·胠篋》篇中說「盜亦有道」，黑幫內、賊窩裡也是有規矩和秩序的，但黑幫和賊窩並沒有實現「法治」。強盜無差別地搶劫了所有過往來客，對於被搶劫的受害者來說，這種「人人平等」沒有絲毫的正義成分。馬克思說，不同的動物之間沒有平等可言，唯一實現彼此平等和聯合的場所就是猛獸的胃。「自然界在猛獸的胃裡為不同的動物設立了一個結合的場所、合併的熔爐和相互聯繫的聯絡站。」<sup>[17]</sup>商鞅將大秦帝國打造成了專制君王的「胃」，所有的臣民都在這個「胃」裡實現平等和聯合。

## 3. 「治不聽君」並非憲政理念

商鞅沒有打破君主專制的獨裁，更沒有實施人權的法治啟蒙。商鞅說，堯舜治理天下，並不是要將天下作為自己囊中私利，而是「為天下位天下」；「三王以義親天下，五霸以法正諸侯，皆非私天下之利也，為天下治天下。」「今亂世之君臣，區區然皆擅一國之利而管一官之重，以便其私，此國之所以危也。」（《商君書·修權》）然而，



《商君書·修權》開篇就說：「權者，君之所獨制也，人主失守則危……權，制獨斷於君則威。」在先秦法家的理論中，一切治理方法得以具體展開的前提是君主「獨斷」、「獨制」，否則就會身死國滅。從抽象的理論看，商鞅也認為國君治理天下是為了全天下人民的利益。但在現實的政治實踐中，維護君王手中的獨斷權力成了法家的核心關切，哪怕是犧牲貴族和人民的利益也在所不惜。簡言之，先秦法家的政治實踐必然導致「朕即天下」的後果。我們無法從「為天下位天下」的空洞說辭中得出商鞅「打破了君主專制獨裁之蒙昧」的結論。

至於說「君主有人事任命權，但君主不能隨意任命官吏，只能依法論功任命，人事權被虛化；君主的行政權下放到各級長官，行政權被虛化；君主有司法權，但司法權由君主任命的各級法官、法吏獨立行使，司法權也被虛化；這些已經形成了初步的分權治理的框架。」<sup>[18]</sup>這完全是護教者將自己的心中理想加諸商鞅的結果，商鞅沒有任何借助三權分立以虛化君主權力的目的。事實情況是，無論君主如何專權，但他個人的生命是有限的，說白了他一天只有 24 小時，也不可能像佛菩薩那樣化身億萬萬，隨聲應化。既然無法做到事必親躬，必須將具體事務的執行讓渡出去一部分，由各級官員和官僚體制來負責打理。這絕不是商鞅或者君王想要弱化君權、實施民主，只不過是一種無奈之舉罷了。朱元璋為了強化君王的權力，不惜廢掉宰相之位，但是他不會想到，既然君王無法事必親躬，宰相所擔當的具體事務必須有人負責，於是乎，明朝後來的內閣大學士和司禮監掌印太監就成了沒有宰相之名的事實上的宰相。誰也不會因為明朝的皇帝把一些行政事務交由內閣大學士處理，就據此認為明朝的皇帝「打破了君主專制獨裁之蒙昧」。

《商君書·說民》中提到：「有道之國，治不聽君，民不從官。」有學者評論說：「這種把法律置於君主之上的思想主張，在兩千多年前無疑是超越時代的。」<sup>[19]</sup>這種斷章取義的做法完全誤會了商鞅的本意。商鞅是在討論國家處理政務的速度和方法，認為「國治：斷家王，斷官強，

斷君弱。」（《商君書·說民》）治理國家，如果將所有事務在家族中能夠就地處理，不要將問題拖延時日，不要將矛盾層層上交，這叫「斷家王」。如果在能自官府階段處理好，是次一級的情況，叫「斷官強」。如果任何事物都要上交到國君那裡才能夠有個了斷，這叫「斷君弱」。國君的生命和精力有限，不可能事必親躬，所以說「有道之國，治不聽君，民不從官。」這裡的「治不聽君」並不是「把法律置於君王之上的思想主張」，而只是說君王無須處理具體政務，行政事務的處理要有高效率，社會矛盾最好在基層（家族層面）直接消弭。

總之，商鞅的變法主張中不存在人民自由聯合的權利，不存在法律面前的人人平等，更不存在法律在君王之上的思想，所以，商鞅沒有實現法治，而踐行了專制，也沒有實現啟蒙，倒是踐行了愚民。在〈回答這個問題：什麼叫啟蒙〉一文中，康德開宗明義地指出：「啟蒙就是人從他咎由自取的受監護狀態走出。受監護狀態就是沒有他人的指導就不能使用自己的理智的狀態……要有勇氣使用你自己的理智！這就是啟蒙的格言。」<sup>[20]</sup>當秦國的民眾使用自己的理智評議變法的利弊時，他們「雖然表示擁護改革，但仍屬於私議違法，被商鞅處刑流放外地。這種剛直、平等的法治精神在中國歷史上幾乎是獨一無二的了。」<sup>[21]</sup>把鉗制言論的獨裁專制說成是「平等的法治精神」，這在人類歷史上也是「獨一無二」的了。兩千多年前，中國人尚且知道「國人莫敢言，道路以目」（《國語·周語上》）是暴君惡政的表現，21 世紀的中國，有些學者竟然能將商鞅的愚民政策和專制主張說成是啟蒙思想、法治精神，實屬咄咄怪事。

<sup>[1]</sup> 葉自成：《治道——商鞅治秦與現代國家治理的緣起》（北京：中信出版社，2021 年），第 257 頁。

<sup>[2]</sup> 同注 [1]，第 254 頁。

<sup>[3]</sup> 同注 [1]，第 252 頁。

<sup>[4]</sup> 秦暉：《秦漢史講義》（太原：山西人民出版社，2024 年），第 157 頁。

<sup>[5]</sup> 董金社：《先秦法家》（北京：現代出版社，

- 2021年），第244頁。
- [6] 趙紀彬：《論語新探》（北京：人民出版社，1976年），第1-26頁。
- [7] 古文字詁林編委會：《古文字詁林》第9冊（上海：上海世紀出版集團，2004年），第907-908頁。
- [8] [法] 盧梭著，李常山譯：《論人類不平等的起源和基礎》（北京：商務印書館，1962年），第108頁。
- [9] 同注[7]，第3冊，第524頁。
- [10] [法] 萊昂·狄驥著，鄭戈、冷靜譯：《法律與國家》（瀋陽：遼海出版社，1999年），第312頁。
- [11] 鄭良樹：《商鞅評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），第143頁。
- [12] 馬克思：《路易·波拿巴的霧月十八日》（北京：人民出版社，2018年），第110頁。
- [13] 邢超：《義和團和八國聯軍真相》（北京：中國青年出版社，2015年），第62頁。
- [14] 馮友蘭：《中國哲學史新編》（中）（北京：人民出版社，1998年），第298頁。
- [15] [明] 盧格：〈荷亭辯論〉卷五，載於《四庫全書存目叢書》第101冊（濟南：齊魯書社，1995年）。
- [16] 朱建軍：《壞傳統》（北京：光明日報出版社，2013年），第230頁。
- [17] 馬克思：《馬克思恩格斯全集》第1卷（北京：人民出版社，2016年），第142-143頁。
- [18] 同注[1]，第255頁。
- [19] 楊玲、張釗：〈被妖魔化的商鞅與被誤讀的《商君書》——「法眼再看《商君書》之一」〉，載《博覽群書》2022年第2期，第11頁。
- [20] 康德著，李秋零譯：《康德著作全集》第8卷（北京：中國人民大學出版社，2010年），第40頁。
- [21] 同注[1]，第256頁。

## Erroneous Argumentation of the Apologists for Shang Yang

Jia Chenyang (China University of Mining and Technology)

**Abstract:** Some scholars argue for Shang Yang, pointing out that in addition to the meaning of folly, in the context of Shang Yang, “fooling the people” mainly refers to the meaning of simplicity and abiding by the law, while “people” refers to the bold and strong officials who are good at obtaining personal gain. Through the analysis of the specific measures of Shang Yang’s reform, it can be seen that “fooling the people” is a five-in-one integration including to weaken the people, to impoverish the poor, to disgrace the people and to fatigue the people, and “the people” does not refer to the powerful, but to the ordinary labourers. Some scholars regard the small peasant economic system in Shang Yang’s reform as the basis of the rule of law, but in fact, it is the economic base of royal power. Shang Yang’s thought of “punishment without hierarchy” is regarded by some scholars as the practice of the concept of equal rule of law, but in fact, it is the raging of savage “flesh punishment” and the retrogression of the civilization of the rule of law. Some scholars interpret Shang Yang’s “rule without the monarch” as king under the law, which is the negation and transcendence of personal dictatorship, but this is a misreading of the context. Since the king is unable to be omnipresent and omnipotent, he hopes that the administrative affairs will be solved efficiently at the grass-roots level, rather than having to be personally attended by the king.

**Key Words:** Fooling the people, Enlightenment, Smallholder economy, Non-hierarchical punishment



# 儒家天時觀的仁禮內涵

須宇寧

蘇州大學

## 一、中國哲學的時間觀

通常談論時間觀，最為常見的兩種類型是循環時間觀和線性時間觀。前者最典型的例子來自印度哲學，其相信靈魂轉世，在輪迴之中，世界不斷地循環與重複。未來和現在的界限相對模糊。線性時間觀則是一種現代社會廣泛持有的時間觀，即將時間視為沿著一個方向不斷前行的過程、過去、未來在這個觀念中有著明顯的順序。除此之外，還有相對時間觀、進化時間觀、無時間觀、瞬時主義等。<sup>[1]</sup>

農業文明下的傳統中國，人們通常根據自然周期來規劃生活、農事和社會活動。對日升月落、四季交疊、循環重複的自然現象的觀察產生了最早的「自然周期論」時間觀，這種時間觀體現了對自然律法的敬畏和對宇宙周期性的關注。「自然周期論」的典型產物就是中國傳統的干支紀年法，通過對天體運行和自然變化節律的觀察，將十天干與十二地支相互配對，劃分與記錄「時」的流轉，掌握四季變化，天時運轉的規律，據此進行畜牧與耕種，「春言生，夏言長，秋言收，冬言藏」。六十年為一輪迴，循環往復。以「天不變，道亦不變」的方式進行長期而穩定的生活。

這種自然周期論的時間觀既非全然線性的，

也非全然循環的，它一方面強調時間的周行不殆，變化不止，同時也承認其陰陽交替，重複變化的特點。<sup>[2]</sup> 因而它既不同於印度教的「創造 -

衰退 - 復原」的自身封閉的輪迴體系，也不同於西方基督教的末世論，即認為在線性流淌的時間之後，有一個末世審判的終點存在。<sup>[3]</sup> 傳統中國的時間觀是在無窮無盡的重複

過程之中不斷創生，「開始趨向於終結，終結又指向開始」<sup>[4]</sup>，是一種兩端開放的時間觀。這種原始的、富有智慧的、開放性的時間觀也深刻地影響著文明的展開。

儒家在對時間的詮釋之中，傳達自己的哲學觀念。孔子說：「逝者如斯夫，不捨晝夜。」孟子說：「五百年必有王者興」，朱熹也曾提到：「古今之變，極而必反」。看似相互矛盾的兩種觀點，實際上反映的是對於時間觀兩個不同側面——周期性和循環性的理解。因此不能孤立地以一方觀點來涵蓋整個傳統中國的時間觀，將其說成是單純的循環或線性的時間觀。要深入理解中國哲學中的時間觀，則需要進一步地研究中國哲學的「時」的內涵。

## 二、「時」之內涵

儒家對於「時」的理解呈現出豐富的內涵。

**摘要：**在中國哲學中，時間有著豐富的意蘊，它不是純粹的邏輯時間，而是與歷史、生命、自然密不可分的社會時間、生命化的時間或原發時間。儒家通過將對「時」的理解融入進對仁和禮的詮釋之中，傳播其思想觀念、價值規範，實現了對於社會和個人的規訓。孔子以禮對時間進行劃分，傳播了一種與時偕行的中庸之道。也在追求價值不朽的過程中，克己復禮從而盡仁。  
**關鍵詞：**時間觀；仁；克己復禮；天時；自然周期論

通過對於將仁、禮、義融入到對於時的詮釋之中，儒家實現了對「時」的賦能，塑造了儒學獨有的社會規範，思想觀念，對文明的展開有著深遠的影響。在儒家哲學，「時」不是脫離了具體的歷史和現實的抽象範疇，而與自然、歷史、生命有著密切的聯繫。

### （一）以身為度：身體化的時間

有學者將傳統中國時間觀追溯到了甲骨文「昃」字，認為時間最早的來源是古人「以身為度」，通過陽光下影子的變化來確立時間。<sup>[5]</sup>因而「時」與「身」是相通的，傳統中國的時間是一種生命化的時間。因此，生命有作息、男女、候徵、凶吉、超越，是故時間亦有作息、陰陽、和諧、候徵、凶吉、超越等特性。這種強調時間的身體性和當下性理解與現象學對於時間的理解有相通之處。現代西方哲學經歷了一種身體論轉向，擺脫了傳統西方哲學身心二分，重視靈魂、心靈而貶低身體、欲望的傳統，而高揚「己身」。<sup>[6]</sup>梅洛·龐蒂 (Merleau-Ponty) 在他的身體理論中認為時間是在世存在的一個生存維度，它不是客觀存在的，而是與身體行為聯繫在一起的。他提出「主體就是時間」，認為「沒有主體的事物或與世界的關係，就不可能產生時間。」<sup>[7]</sup>梅洛·龐蒂所說的主體指的就是身體，人只能夠以肉身化的身體為媒介存在於世界之中，所以只能以此來感受世界。這與「以身為度」、「天之歷數盡在汝躬」傳統中國的時間觀相契合。

在這種對於時間的理解中，生命與萬物不是對立的，而是相互交融的，人與天之間產生了一種密切的聯繫<sup>[8]</sup>。在傳統中國，人根據天的變化來安排自己的活動，所謂「天有其時，地有其財」，《周禮》中記載了周代王朝的六官制度，將官職分為天官地官春官夏官秋官冬官，根據季節的特徵來決定崗位的內容。百姓的生活、耕種，乃至政治活動、祭祀都緊緊地依附於天之時的變化。在這種觀念中，逐漸形成了中國傳統的天人合一之精神。也促成了一種相信此一時彼一時、時來運轉、否極泰來的樂感精神。

### （二）陰陽消息：時機化的時間

時在傳統中國的觀念中，還有一個非常重

要的內涵，就是「時機」。張祥龍在《中國古代思想中的天時觀》認為海德格爾和胡塞爾以現象學的方式所理解的時間與《易經》、《易傳》所理解的時間遙相契合。張祥龍將其稱之為「原發時間」，強調它不同於邏輯時間，而是一種過去、將來、現在相互依存的當場呈現。<sup>[9]</sup>「原發時間」既非線性，也不是形式上循環的，而是一種「時氣」。此外，這種「時機」與人之知密不可分。

中國人強調天時地利人和，合乎時宜是成事與否的關鍵。在《易經》，《彖傳》解筮法的一個重要的方法就是觀爻之位，看其當位與否以斷吉凶。《繫辭》中說：「六爻相雜，唯其時物」。每一爻都有其時機含義，根據其「卦時」特殊處境，是否有應、居中、往來、得位，而代表著不同的凶吉內涵。

《象》認為在一個卦中，二四六為偶數，為陰位；一三五為奇數，為陽位。因此陽爻居陽位、陰爻居陰位則當位，吉。反之則凶。以火雷噬嗑卦為例，六三位陰爻居陽位，因此《象》曰：「遇毒，位不當也」。此外，第二爻，第五爻居於上下兩卦的中位，《易經》以「時中」為事物的最佳狀態，因此二五爻多為吉。噬嗑卦六五爻象辭曰：「貞厲無咎，得當也。」六五爻雖然以陰爻居於陽位，但由於它處中位，因此能夠以剛柔相機，得到「無咎」的結果。第三，易經也提出了承乘說，相臨的兩爻，在下對上為承，上對下為乘，陰為柔，陽為剛，如果陰爻在陽爻之上則為乘剛，是為逆位，因此不吉。噬嗑卦六二爻象辭曰：「噬膚滅鼻，乘剛也」。六二以陰爻居於初九陽爻之上，為乘剛，因此有「滅鼻」之災，但由於六二當位，且居於中位，因此最終無咎。

在爻的陰陽，當位的相交變化之中，就產生了卦象，《易》以為，八卦代表的不同的屬性，內外卦之間的相互關係，決定著整個卦的凶吉。以否卦泰卦為例，否卦乾上坤下，天氣上升，地氣下降，天地不相交則萬物不通。<sup>[10]</sup>因此《象》曰：「否之匪人，不利君子貞，大往小來。」而泰卦坤上乾下，天地相交萬物相通，因此爻辭曰：「小往大來，吉亨。」張祥龍在《中國古代思想的天時觀》中認為，這種相交意味著「擺脫現有的屬性



而轉入一個相互轉化的形勢中」<sup>[11]</sup>，從而能夠產生新的時機。海德格爾提出了一個「當下即是」(Augenblick)的概念來表示本真的當前，「從渙散於切近操勞之事的境況中被拉回來，並且保持在將來與曾在中。我們把保持本真的時間中的並因而是本真的當前稱之為當下即是。」<sup>[12]</sup>如果將兩者對比分析可以發現，在《易傳》之中，由陰陽相交而產生的「時氣」與現象學所理解的過去與將來的交融而產生的「當下即是」是相互契合的，陰可以對應過去，陽對應未來。<sup>[13]</sup>這種陰與陽，未來和當前的相互交融、消長產生了「時機」，通過對於「機」的把握，也就產生了「中」。

由於「時」所具有的獨特內涵，因此在中國哲學之中，時間觀並不能以循環或線性而一以概之，這種對於「時」的氤氳變化，天人合一的獨特理解，他所導向的是一種開放的時間觀。時間既在四季輪迴，陰陽消息之中循環，同時也在這種陰陽相交之中，不斷向前而產生新的境遇。

### 三、「時」與仁禮

如果以體用來區分時間，那麼可以將形而上的絕對時間稱之為是時之體，將具體的，生活中的時間稱之為時間之用。<sup>[14]</sup>儒家將關注的重心更多放在了後者。從「時機」、「原發時間」、「生命化的時間」、「相對時間」到「社會時間」，中國哲學強調「時」與自然、歷史、生命等多層面的緊密關聯。孔子雖然沒有直接關於「時」的概念性描述，但是他將對於時的理解投入關於到仁學和禮學之中，潛移默化地教養著眾人。

#### (一) 復禮：在適時應和中涵養對時機的領會

《易》在孔子的思想中，佔據著非常重要的地位，孔子不直接以卦象教導學生，而是讓學生在對禮和仁的理解和踐行之中，實現對於「時機」的領悟。子曰：「不學禮，無以立」。「禮對於孔子不是一套外在的繁文縟節和固定的國家體制，而是『與時偕行』的通天藝術。」<sup>[15]</sup>行為合乎時宜便是禮。孔子對食物和進食之禮做出了規定。《論語·鄉黨篇》中說：「齊必變食，居必遷坐。食不厭精，膾不厭細。食饁而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，

不食。割不正，不食。不得其醬，不食。」強調進食需要符合禮儀，食物的時節、狀態也需要合乎時宜。

孔子也對在朝之禮，祭祀之禮都做了嚴格的規定。根據人的行為，將時間劃分為不同「時刻」，《論語·鄉黨篇》中記載：「入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履闕。過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。」「入」時、「立」時、「行」時、「過」時，都有相對應的動作與禮儀。孔子不僅以時來規定行為，同時還以時劃分人生階段。《論語》：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」孔子對每一個年齡段的人應該有何行為，懷有何樣的心態都有明確的規定。對於逆時的行為，孔子進行了嚴厲的批判，《論語》中記載，宰予晝寢，子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也。」通過對現世時間的端正、籌劃、規範、實現了連續性、積累性、精細劃分的人生階段規訓。<sup>[16]</sup>賦予了形而上的時間以生存論的內涵。

在傳統中國，祭祀活動佔據非常重要的地位。李澤厚在《由巫到禮，釋禮歸仁》中認為，禮數是由傳統的巫術祭祀活動中的儀態，首飾與步伐演變而來，經由周公制禮作樂，將其理性化、規範化，最終形成了一套完整的禮儀規範。<sup>[17]</sup>祭祀一方面代表著對於天地與長者的尊敬，一方面是表明種族與血脈的延續。通過這種方式，個體生命的消亡並非是全然的消失在世間，而是以血脈的方式被傳承、被記錄，在子輩的繁衍之中不斷的延續，有限的生命由此而超越時間的向度。<sup>[18]</sup>在儒家的世界觀裡，個體並不是一個單一的，孤立的存在者，而是以一種共在的方式，個體的存在本身就代表著時間的延續。

孔子在討論服喪當滿三年的理由時說：「子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛，於其父母乎？」嬰孩三年方能脫離父母的懷抱獨立行走，因此當以三年之喪期報答父母之恩。三年守孝之禮是檢驗子女之仁孝與否的標準。同時，孔子還提出：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」不違父志，即是對於



祖輩的生活方式，思想觀念的傳承。在守孝的三年之中，一方面要嚴格遵守孝禮，另一方面要秉持長者的意志，作為對於長者風貌的一種繼承與懷念，表現出其意志與德性並沒有隨著肉體的死亡而消失，而是隨著血脈，世代被繼承與記錄下來。

《論語》中記載，子在川上曰：「逝者如斯夫，不捨晝夜」。時間周行不殆，流轉不止，人存在於世間，何其渺小。有限的人如何在無限的時間之中實現價值的留存？儒家提出了三不朽，認為君子當立言、立德、立功。在《論語·公治長》中，子路問孔子之志，子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之」。儒家重視傳承，思想的傳承、價值的傳承、乃至血脈的傳承。而這種對於不朽的執著正是根源於儒家對於時間的理解。在循環而時新的世界之中，「時」不僅僅是一種刻度性的計量單位，也不僅僅意味著當下的存在，而是與價值、歷史密不可分，未來的價值先行於此時的存在，並決定著當下的存在樣態；歷史的延續先行於個體的角色，並決定著個體的生活方式，過來和過去在當前時刻交融共存。

從進食之禮，在朝之禮到祭祀之禮，儒家以禮規範了生活、政治、文化的各方面，在對於禮的「適時應和」之中，涵養人的分寸感和對時機的領會。

## （二）克己：在敬中與萬物建聯·體悟中庸之道

子貢問仁，子曰：「克己復禮以為仁」。復禮指的是對於禮的踐行與對時宜的體悟，而克己一方面指的是對於孤立之我的克制，包括對於無限膨脹欲望的克制和自我與他者聯繫的建立。荀子在闡述其分群論的時候說，人之所以異於禽獸，並能夠役使其他動物的原因就在於人能群，而人類的群體生活之所以可能就在於「分」，即能夠有不同的社會分工，並劃分位不同的等級，他說：「離居不相待則窮，群而無分則爭。窮者患也，爭者禍也。救患除禍，則莫若明分使群矣。」分的形式通過禮來規定。禮儀本身是和群體生活所聯繫在一起的，人通過克制自己的欲望，克制孤立的「己」、「我」而投入到人與人

的聯繫之中。孔子說：「仁者人也」、「仁者愛人」。仁的實現不能夠脫離個體與他者之間人倫關係，孔子答子貢問仁時說：「夫仁者己欲立而立仁，即己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也。」還說：「仁者安仁，智者利仁。」人以仁作為自己的安身立命之本，在愛人的過程之中，促成了自我的實現，通過成就他人來成就自己，這是一種反身內向的自足性。

孟子將孔子「仁」中的人與人的聯繫進一步擴大為人與萬物的聯繫，他說：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」將仁拓展為了對家庭、社會、自然的統一態度。由於仁的普遍性，天命與人之間建立了普遍聯繫，「個體超越了自我一己形氣之私的局限，完成了終極意義上的天人合一」<sup>[19]</sup>。「四時行焉，萬物生焉」。天道中的「時中」精神由此下貫於人之道，形成了中庸的態度。因此，踐仁的最終結果是「時中」，即保持有一種「隨時以處中」的「中和」狀態。這是對於原發天時的最合適的表現狀態。

克己更深層的一層意思是對於自身有限性的認識，《中庸》中說：「贊天地之化育，輔萬物之自然」。「天時對於古代聖賢來講就是活的終極、生成著的『中極』」。<sup>[20]</sup>因此對於恆常生生不已的天，中國人始終有一種根本性的敬畏，這也就指向了主體自我限定的方向。但是這種克己並不是對於自我主體的抑制，而是對於自我主體的實現。牟宗三在描述中國哲學的特質時說：「在敬之前，我們的主體並未投注到上帝那裡去，我們所做的不是自我否定，而是自我肯定。仿佛在敬的過程中，天命、天道愈往下貫，我們的主體愈得肯定。」克己之敬並不是西方宗教式的將自我主體全然奉獻於上帝，而是感受自我主體與天道的合一。因此在中國哲學始終沒有產生一個超越的「上帝」，而是將「敬」內化為禮制規範和道德品格，並於其中體悟「與時偕行」的「時中」精神。

## 四、結語

不同於印度哲學的循環時間觀和工業革命



之後普遍認可的線性時間觀，根源於中國哲學對於「時」的獨特理解，形成了一種兼具循環與線性的開放的時間觀。在中國哲學之中，「時」不是超越的、形而上的抽象時間，而是與個體的生活所密不可分的一種身體化的時間，在這種理解中，百姓的生活與天時有著密切的聯繫，也由此產生了一種天人合一的精神。此外，《周易》中的「時」代表一種「時機」，是一種在陰陽相交中而氤氳而生的「原發時間」，其每一爻的都因此爻時的不同而代表著不同的情景，有著不同的機遇。因此如果以體用來區分中國哲學中的「時」，那麼可以說在中國哲學中，提到更多的是時之用。

在儒家，孔子將對於「時」的理解融入到對於仁禮的詮釋之中。孔子說：克己復禮以為仁。禮對於孔子來說是一種是時機化的藝術，孔子對於生活中的各個細節都做出了禮的規定，使人們在適時應和之中養成一種分寸感和對於時機的領會。而就克己而言，一方面意味著克制孤立之己，而投入到自我與他者的聯繫之中，從對他人之愛，到對萬物之愛，與天地自然建立普遍的聯繫。一方面意味著對自我主體有限性的認識以及對於無限的，生生不已的天的根本性的敬畏。因此克己復禮，而能夠體悟天時中的中道，中庸的精神。從不時不食、三年之喪到中庸之道，與時偕行的藝術貫穿於儒家的整個體系之中，並潛移默化地影響著後續文明的展開。這種與時共在的儒家智慧，使個體在無限流淌的時光中找到了賴以安身立命的根本。

[1] 詹冬華：〈中國古代三種基本的觀時方式——切入古代時間意識的一個維度〉，載《文史哲》2008年第1期，第79-87頁。

[2] 趙仲牧：〈時間觀念的解析及中西方傳統時間觀的比較〉，載《思想戰線》2002年第5期，第77-88頁。

[3] 王彬：〈論方東美「回旋變易」的《周易》時間觀〉，載《周易研究》2016年第4期，第32-37頁。

[4] 余治平：〈時間的哲學〉，載《東南學術》2002

年第3期，第115-123頁。

[5] 張再林：〈以身為度——中國古代原生態時空觀初探〉，載《西北大學學報》（哲學社會科學版）2012年第1期，總42期，第24-32頁。

[6] 張良叢：《從解構到建構：後現代思想和理論的系譜研究》（社會科學文獻出版社，2017年）。

[7] 馬元龍：〈主體就是時間：梅洛-龐蒂論身體與時間之關係〉，載《中國人民大學學報》2020年第5期，總34期，第132-142頁。

[8] [法]朱利安，張君懿譯：《論「時間」：生活哲學的要素》（北京：北京大學出版社，2016年）。

[9] 張祥龍：〈中國古代思想中的天時觀〉，載《社會科學戰線》1999年第2期，第61-72頁。

[10] 朱伯崑：《易學哲學史》（北京，昆侖出版社，2005年），第160頁。

[11] 同注[9]。

[12] [德]馬丁·海德格爾著，陳嘉映、王慶節合譯《存在與時間》（北京，三聯書店，2010年），第385頁。

[13] 張祥龍《從現象學到孔夫子》（北京，商務印書館，2011年），第215頁。

[14] 同注[2]。

[15] 同注[13]，第219頁。

[16] 王琴：〈論語的時間與規訓〉，載《中國文化研究》2014年第3期，第56-63頁。

[17] 李澤厚：《由巫到禮，釋禮歸仁》（北京，人民文學出版社，2022年）。

[18] 郭院林，馮月月：〈《論語》中時間的表述與價值指向〉，載《江蘇社會科學》2018年第3期，第45-52頁。

[19] 趙法生：〈論孔子的中道超越〉，載《哲學研究》2020年第4期，第62-71、81頁。

[20] 同注[13]，第219頁。

### The Ethical and Ritual Connotations of the Confucian View on Heavenly Timing

Xu Yuning (Soochow University)

**Abstract:** In Chinese philosophy, the concept of time carries rich connotations. It is not merely a logical interpretation but a form of social time intertwined with history, life, and nature-vitalized and primordial time. Confucianism integrates the understanding of "time" into the interpretation of ren (benevolence) and li (ritual), promoting its ideological concepts and value norms, thereby regulating society and individuals. Confucius uses li to divide time, promoting the Doctrine of the Mean. Through the pursuit of eternal values, self-discipline and returning to ritual propriety ultimately fulfill the practice of ren.

**Key Words:** View of time, ren (benevolence), self-discipline and returning to ritual propriety, heavenly timing, natural cyclical theory

# 「郡縣」「封建」之辨：

## 顧炎武、黃宗羲國家治理思想之比較

趙霞  
蘇州大學

春秋戰國是中國歷史上的大變革時代，其變革最明顯之處莫過於從封建制到郡縣制的轉變，這是兩種不同的國家治理模式的轉換：周朝的封建制是地方（諸侯、大夫）自治模式，創始於商鞅變法的秦國郡縣制是君主獨裁模式。秦國滅六國建立秦朝之後，在國家治理模式上兩千多年一貫實行的是郡縣制，但是各個朝代又都在不同程度上保留著封建制的殘餘。而圍繞「封建」和「郡縣」孰優孰劣以及如何取捨的問題所展開的爭論，自秦國攻滅六國不久便在丞相王綰和廷尉李斯之間展開，其後斷斷續續地進行了兩千多年。清初大儒顧炎武和黃宗羲作為明朝遺民學者，都曾從反思明朝敗亡原因的角度對上述問題有所探討，由此形成了其大致相近又各具特色的國家治理思想。本文擬就這兩位大儒在這方面的思想做一比較研究。

### 一、對郡縣制的評價：

顧炎武謂「郡縣之失，其專在上」<sup>[1]</sup>；黃宗羲稱「天下之大害者，君而已矣」<sup>[2]</sup>

顧炎武關於「封建」、「郡縣」孰優孰劣的討論，比較集中地反映在《郡縣論》、《裴村記》、《日知錄》等論著中；黃宗羲的討論主要反映在《留書》和《明夷待訪錄》中。

在《郡縣論》中，顧炎武歷覽古今治亂得失，對郡縣制總體上持肯定態度和積極評價，同時認識到郡縣制也有問題，尤

其意識到「今方郡縣之弊已極」<sup>[3]</sup>，以至於「民生日貧，中國日弱而益趨於亂也」<sup>[4]</sup>，為此詳細剖析了郡縣制所存在的問題，指出其弊端主要表現在以下幾個方面：

首先，中央過度集權導致地方治理失效。顧炎武說：「蓋自漢以下之人，莫不謂秦以孤立而亡。不知秦之亡，不封建亡，封建亦亡；而封建之廢，固自周衰之日而不自於秦也。封建之廢，非一日之故也，雖聖人起，亦將變而為郡縣。方今郡縣之弊已極，而無聖人出焉，尚一一仍其故事，

**摘要：**圍繞「封建」和「郡縣」孰優孰劣以及如何取捨的問題所展開的關於國家治理模式的探討，顧炎武和黃宗羲的思想之同異關係可以被歸為五個層面：（1）對郡縣制的評價——顧炎武謂「郡縣之失，其專在上」；黃宗羲稱「天下之大害者，君而已矣」。（2）國家治理體制設計——顧炎武主張「寓封建之意於郡縣之中」；黃宗羲主張「復方鎮」。（3）分權治理理想——顧炎武強調「宗子輔人君之治」；黃宗羲強調「天下之具皆出於學校」。（4）公私觀——顧炎武要求「合私成公」；黃宗羲追求「自私自利」。（5）政治改革意圖——顧炎武以「尊王」為旨歸；黃宗羲以「抑君」為目的。

**關鍵詞：**顧炎武；黃宗羲；封建；郡縣



此民生之所以日貧，中國之所以日弱而益趨於亂也。何則？封建之失，其專在下；郡縣之失，其專在上。」<sup>[5]</sup>，在顧炎武看來，秦亡的原因並不是因為廢封建，實行郡縣制，實行郡縣制是歷史的必然，但單一的郡縣制或分封制都存在明顯的不足，總的來說，「封建之失，其專在下；郡縣之失，其專在上」<sup>[6]</sup>。權力高度集中於中央，地方政府尤其是縣級官員的權力受到極大的限制，難以有效治理地方事務。

其次，地方守令不僅無權，還處處受到制約，影響治理效果。他說：「今之君人者，盡四海之內為我郡縣猶不足也，人人而疑之，事事而制之，科條文簿日多於一日，而又設監司，設之督撫，以為如此，守令不得以殘害其民矣。」<sup>[7]</sup>為君者為集中手中的權力，不信任地方官員，機構的設置不僅是滿足治理需要，還設置了許多監察機構用於監督地方政府，導致機構冗餘，地方政府處處掣肘，機構尾大不掉。且地方政府由於升遷罷免掌握在上級政府手中，因而不以百姓需要為目標，而以獲得上級政府認可的「面子工程」為行為目標，容易偏離為百姓服務的本心，最終導致國弱。

在《日知錄》中，顧炎武引用《左傳》中叔向與子產書云：「國將亡，必多制。」<sup>[8]</sup>監督體系繁複，如監司、督撫等過多的監察機構，非但不能提高行政效率，反而造成地方官員疲於應對上級檢查，無法專注於地方治理；同時，由於地方官員缺乏實權，真正的治理權往往落入胥吏手中，「州縣之弊，吏胥窟穴其中」<sup>[9]</sup>，由此形成「吏胥之害」，加劇了政治腐敗。另外，由於中央過於集權，導致國家層面的政策制定，往往脫離地方實際，例如「天下賦稅，有土地肥瘠不甚相遠，而徵科乃至懸絕者」<sup>[10]</sup>，由此加劇了社會財富分配的不均和百姓生活的困苦。

顧炎武還感嘆唐朝的藩鎮制度，並不是唐滅亡的原因。「國家因唐代、五代之極弊，收斂藩鎮之權，盡歸於上，一兵之籍，一財之源，一地之守，皆人主自為之也。欲專大利而無受其大害，遂廢人而用法，廢官而用吏，禁防纖悉，特與古異，而威柄最為不分。」<sup>[11]</sup>反而是收斂藩鎮之權，

使其全部歸於中央導致地方兵力薄弱，最終「無所寄任，天下泛泛焉而已。百年之憂，一朝之患，皆上所獨當，而群臣不與也。此夷狄所以憑陵而莫禦，讎恥所以最甚而莫報也。」<sup>[12]</sup>權力不下達，「郡縣空虛，而本末俱弱」<sup>[13]</sup>，他又列舉「李自成所以長驅而下三晉之故」<sup>[14]</sup>便是因為「上之人無權以與之，無法以聯之」<sup>[15]</sup>，若是地方無權對抗外敵便會如一盤散沙，會給國家帶來亡國滅族的危險。

顧炎武指出：「自治道愈下而國無疆宗，無疆宗，是以無立國，無立國，是以內潰外畔而卒至死亡。」<sup>[16]</sup>國家沒有有權強大的宗室支持，宗室力量被削弱，名存實亡便沒有穩固的國家立足之基，因此國家內部混亂、外部反叛，最終就有可能走向滅亡。他又舉例說：「逮乎福京即位，而封唐鄧諸王，然且無土無民，而當權臣跋扈之際，事已不可為矣。」<sup>[17]</sup>此例中雖分封諸王，但諸王無土無民，沒有實際權力，故無法做到有效拱衛王室。他感嘆，要是按照《象象譚》中關於宗室拱衛天子的思想辦理的話，明朝就不至於會敗亡。「書之論得行於數十年之前，足以隆藩維而重國勢，當不至於今日。」<sup>[18]</sup>

黃宗羲在順治十年九月所撰寫的《留書》中指出：「自三代以後，亂天下者無如夷狄矣！」而究其原因，「以余觀之，則是廢封建之罪也。」<sup>[19]</sup>與顧炎武不同的是，黃宗羲更加肯定封建制的作用。在易代鼎革之際，他覺察到夷狄之所以能夠入侵中國，是由於廢封建所導致的地方防禦力量薄弱。「蓋封建之時，兵民不分……無事則耕，有事則戰」，然而「廢封建則兵民不得不分。分兵民則不得不以民養兵，則天下不得不困」，故一朝夷狄入侵「而天下郡縣望風降附」。<sup>[20]</sup>和顧炎武一樣，黃宗羲同樣痛感明末郡縣制走向極端化所造成的弊政，事事都得聽從中央號令，地方了無自主權。這種極端化的郡縣制與秦朝的情況是一致的。「秦變封建而為郡縣，以郡縣得私於我也。」<sup>[21]</sup>也就是說，極端化的郡縣制將國家權力全部集中於君主之手，使得君主能夠直接控制地方官員，這樣容易導致君主利用自己手中的無限權力來服務於其個人私利，視整個天下為其



私人財產而肆意掠奪之。正是有鑒於此，黃宗羲評論道：「天下之大害者，君而已矣！」<sup>[22]</sup>

顧炎武和黃宗羲都從明亡的教訓中總結了明朝實行分封郡縣的優劣所在，他們都意識到了高度集權下地方勢力，自主權利太弱，邊疆兵力薄弱，無力抵禦外敵，地方治理效能也無法有效保障。顧炎武總體肯定了郡縣制為主體的必要性，只是需要變通，吸收封建制因素增強地方權力；黃宗羲更強調封建制的優勢，更重視如何克服郡縣制下君權過分集中所帶來的弊端，主張政府應以民眾福祉為本，倡導地方適度自治，並對君主權力進行有效的約束與監督。

## 二、國家治理體制設計：

顧炎武主張「寓封建之意於郡縣之中」；黃宗羲主張「復方鎮」

為解決當下過度的君主集權與地方治理失

效的問題，顧炎武與黃宗羲分別提出了各自的制度構想。顧炎武在《郡縣論》中提出自己的改革思路：「寓封建之意於郡縣之中，而天下治矣」<sup>[23]</sup>。「寓封建之意於郡縣之中」的政治構想並不單純是使「分封」與「郡縣」簡單並存在國家之中，而是一種以郡縣制為主體、綜合分封制和郡縣制優勢的理論構想。具體而言，他的構想為：

其一，充分提高縣令地位，並賦予其充分的權力，以增強縣令的責任感，使其全心全意為其所管轄之民謀福利。「然則令尊長之秩，而予以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行辟屬之法，所謂寓封建之意於郡縣之中，而二千年以來之弊可以復振。」<sup>[24]</sup>從優化地方治理效能的角度出發，將涉及經濟發展和政治治理的各項權力統一收歸縣令手中，也就擴大了地方長官治理之權，減少了監察機構對其行使權力的掣肘。為提高縣令的主動性和積極性，他也採取了一些激勵措施。首先為縣令正名，提升縣令地位，明



朝階段的縣官由從六品、正七品到從七品三個等級，因而顧炎武希望「改知縣為五品官，正其名曰縣令」<sup>[25]</sup>

其二，「任是職者，必用千里以內習其風土之人」<sup>[26]</sup>，選擇縣令人選時，選用「習其風土之人」對地方情況的熟悉度高，能更快地做出決策並有效執行，減少了因頻繁更換官員帶來的適應期和效率損失；其三，「其初曰試令，三年，稱職，為真，又三年，稱職，封父母；又三年，稱職，璽書勞問；又三年，稱職，進階益祿，任之終身。其老疾乞休者，舉子若弟代；不舉子若弟，舉他人者聽；既代去，處其縣為祭酒，祿之終身。所舉之人復為試令。三年稱職為真，如上法。」<sup>[27]</sup>

顧炎武對於縣令的考核也提出了一些具有前瞻性的想法，特別是「讓縣令世襲」的想法，沿用了封建制的特色，如果縣令治理得好，可以繼續在任甚至傳於子孫後代接續治理（設世官之獎），縣令有權組織和任命自己的行政隊伍，如果縣令的職位可以世襲，縣令作為「地主」將更關心本地的長期發展與民眾福祉，因為這直接關係到其家族及後代的利益，且由於縣令考慮到自身及後代的名聲和利益，可能會減少追求短期政績和貪污腐敗的行為，轉而注重地方的長遠發展和社會穩定。這種制度設計會促使縣令在治理時採取更為負責任和可持續的策略。簡單說就是以封建之自由之權力賦予到郡縣制的集權制度中去，增強縣級權力，提升縣令地位以盤活地方民生。然而，顧炎武的這一想法也存在爭議，現代視角來看，世襲制度可能限制了人才流動，不利於選拔真正有才能的人擔任重要職務。而且，它可能固化社會階層，影響社會公平與進步。實際上，顧炎武的這一觀點更多是基於對當時政治腐敗和官員不負責任現象的批判，以及對如何激勵官員更好地服務民眾的思考，符合時代特色。

黃宗羲在《明夷待訪錄》中表明：「今封建之事遠矣；因時乘勢，則方鎮可復也。自唐以方鎮亡天下，庸人狃之，遂為厲階。然原其本末則不然。當太宗分置節度，皆在邊境，不過數府；其帶甲十萬，力足以控制寇亂。故安祿山、朱泚

皆憑方鎮而起，乃制亂者亦藉方鎮。其後析為數十，勢弱兵單，方鎮之兵不足相制，黃巢、朱溫遂決裂而無忌。然則唐之所以亡，由方鎮之弱，非由方鎮之強也。是故封建之弊，強弱吞併，天子之政教有所不加；郡縣之弊，疆場之害苦無已時。欲去兩者之弊，使其並行不悖，則沿邊之方鎮乎！」<sup>[28]</sup>黃宗羲認為唐朝的滅亡並非由於地方藩鎮（方鎮）過於強大，而是因為它們變得弱小，無法有效制衡中央權力，從而導致中央集權過度膨脹，最終引發政治混亂和社會動蕩。基於這一認識，他主張恢復並改良方鎮制度來解決明郡縣弊端，增強地方權力。

黃宗羲又通過統計分析秦以後的中國與夷狄的關係史說明了封建制的重要性。「自秦至今一千八百七十四年，中國為夷狄所割者四百二十八年，為所據者二百二十六年。而號為全盛之時，亦必使國家之賦枕十之三耗於歲幣，十之四耗於戍卒，而又薦女以事之，卑辭以副之，夫然後可以僅免。乃自堯以至於秦二千一百三十七年，獨無此事。此何也？豈夷狄怯於昔而勇於今哉，則封建與不封建之故也。」<sup>[29]</sup>這是根據從公元前 221 年秦始皇統一天下到《留書》寫成這一千八百多年來的統計，得出了華夏大地幾次被夷狄侵佔的原因，並不是由於夷狄有多麼勇猛，而是由於封建制被郡縣制所取代，而導致地方無力抵禦蠻夷的入侵。這顯示出黃宗羲有褒「封建」而貶「郡縣」的思想傾向，至少是肯定了封建制有優於郡縣制之處。

自秦朝以來，縣不僅在全國範圍內建立起來，而且在中國古代政治制度中擔任著重要角色，甚至當代的縣域治理也承襲發展了傳統中國的縣制。明朝正式的行政區劃名稱已經不再是「郡」，而是「府」和「縣」。據《明史》記載：「終明之世，為直隸者二：曰京師，曰南京。……其分統之府百有四十，州百九十有三，縣千一百三十有八」<sup>[30]</sup>，全國約有 1138 個縣。方鎮在明代並沒有作為一個正式的行政區劃單位存在。但在歷史上，特別是在唐朝和宋朝，方鎮（或稱為藩鎮）曾作為重要的地方行政和軍事單位，是凌駕於州縣之上的一級軍政機關。唐朝的方

鎮數量在不同的歷史時期有所變化。在安史之亂期間，為了抵抗叛軍，唐朝在地方上設置了方鎮，到元和年間形成四十八藩鎮的局面。可見，藩鎮數量遠少於縣，是出於軍事原因考慮。顧炎武以縣為地方單位劃分，考慮到了地方勢力太大容易獨立，考慮到了平衡中央的力量。黃宗羲設方鎮是出於地方抗擊侵略力量太小，希望增強地方實力。

### 三、分權治理理想：

顧炎武強調「宗子輔人君之治」；黃宗羲強調「天下之具皆出於學校」

中央與地方的關係集中表現在權力分配關係上，歷朝歷代都存在權力是該集中在中央政府還是下放到地方政府的爭論，即「集權」與「分權」之爭。顧炎武與黃宗羲在國家治理體制設計的構想中也都考量到了中央與地方或者君主與臣下的權力分配問題，提出了分權治理的理想。

顧炎武認為：「人君之於天下，不能以獨治也，獨治之而刑繁矣，眾治之而刑措矣。古之王者不忍以刑窮天下之民也，是故一家之中父兄治之，一族之間宗子治之。其有不善之萌，莫不自化於閭之內。」<sup>[31]</sup>顯然，將天下的權力收到君主一個人身上並不能使得社會運行得更為良好，若君主獨自對政治事務進行掌控決斷，力所不及，會使得刑罰繁重，若是採用「眾治」的治理方式，就不需要用到嚴刑重罰，一家之中父兄來管家，一族之中宗族來治理，小家小宗治理好了，天下也就得到了善治。

他由此在「寓封建之意於郡縣之中」的制度構想下提出了「分權眾治」的主張，標誌著其「分權」思想的形成。<sup>[32]</sup>（周可真）他認為天下疆域遼闊、事務繁多，「後世有不善治者出焉，盡天下一切之權而收之在上，而萬幾之廣，固非一人之所能操也。」<sup>[33]</sup>不善於治理的君主，將天下權柄盡數收歸己身，旨在切實掌控所握權力，「人人而疑之，事事而制之」<sup>[34]</sup>，由此，各類法規條文與文書簿冊數量與日俱增，政府機構層層疊加、不斷增設，導致人員冗餘、辦事效率低下，從而治

理效果越來越差，國家愈發孱弱。

無論是從歷史演進的角度審視，還是立足現實發展的維度考量，中央集權的過度強化均潛藏著不容忽視的重大社會政治風險。顧炎武希望將權力分給地方，形成既能維護中央集權統治又能兼顧地方權力使用的靈活性的綜合模式。他運用封建之意寓於郡縣的原因就是看中了「宗子治之」<sup>[35]</sup>「天下之宗子各治其族，以輔人君之治」，還要「蓋知封建之不可復，而寓其意於士大夫」<sup>[36]</sup>他又列舉了氏族在守護家國上的優勢，賊人入西安時，天子臨朝而嘆，「乃欲其大臣者以區區宰輔之虛名，而繫社稷安危之命，此必不可得之數也。《周官》：『太宰以九兩系邦國之民，五曰宗，以族得民』觀裴氏之與唐存亡，亦略可見矣。夫不能復封建之治，而欲藉士大夫之勢以立其國者，其在重氏族哉！其在重氏族哉！」<sup>[37]</sup>在抵禦外敵時，光憑一些虛無的頭銜不足以讓士大夫竭盡全力，只有以血緣關係、宗族榮譽為紐帶才能形成緊密的聯繫，使他們在面對外來威脅時能夠迅速團結起來，形成一致對外的力量。這種團結不僅體現在軍事防禦上，也包括資源的共享和相互支援。他感嘆若是這樣的主張可以早被人知道，便「足以隆藩維而重國勢，當不至於今日」<sup>[38]</sup>這樣一種宗法制社會下的地方宗族輔助進行地方治理的方式，不僅體現出傳統儒家「親親之道」，也體現出「分權」在倫理角度的運用。他主張「立宗法」以推行「眾治」，實質就在於欲募政治之本以求「轉移人心，整頓風俗」，達到倫理上的「風俗之醇」而實現政治上的「科條之簡」。<sup>[39]</sup>（周可真）而黃宗羲在封建與郡縣之爭的表皮之下，將矛頭指向專制王朝對財富與權力的貪得無厭，對百姓之利益的肆意侵犯，並賦予了封建制限制君權、實現地方分權的新內涵。黃宗羲的分權構想主要希望中央權力分給臣子、地方以及利用學校作為社會輿論監督機構等，以實現對君權的有效制約。他主張官吏制度是為分權而設的，是因為公共事務繁多，必須要分而治之，「緣夫天下之大，非一人之所能治而分治之以群工」<sup>[40]</sup>「原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，則設官以治之；



是官者，分身之君也」<sup>[41]</sup>。在君主與臣子的權力分配上，黃宗羲突破了傳統「君君臣臣」的封建觀念框架束縛，對臣子僅為君主附屬這一觀點予以否定，「古者君之待臣也，臣拜，君必答拜」<sup>[42]</sup>便體現了君臣平等之意，更是闡述了君主的應然狀態就是承擔公共服務的職責，各級官吏的職能同樣是為公共利益服務。君臣地位差異顯著，君主難以對臣子委以信任，臣子亦無法全心全意奉獻於國家，如此態勢持續發展，國家將每況愈下，民眾亦會苦不堪言。

在地方權上他主張通過設置方鎮的方式強化地方的權力來分化中央和帝王之權。其方鎮的設立背後蘊含著現代民主政治的「權力下放」的思想觀點。主張賦予以方鎮為典型的地方政權一定程度的自治權限，旨在推動地方走向繁榮與穩定。考慮到其所處的特定歷史階段，在資本主義萌芽初現的中國南方地區，這一擴大地方自治權力的主張，恰好契合了當地新興力量渴望掙脫封建枷鎖的訴求。

並且，黃宗羲十分重視「學校」的建設，認為「學校」在國家治理過程中處於非常重要的位置，希望充分發揮學校的作用，實現其分權的主張。第一，學校承擔著培育具備獨立人格特質與一定政治素養士人的職能。這些士人一方面能夠為普通百姓發聲，助力治理信息在上下層級之間順暢傳遞，通過完善「學校」制度和拓寬「取士」渠道，促進士人和民眾議政獻策、公共參與，以此完善國家的公共治理，所謂「學校，所以養士也。」<sup>[43]</sup>；另一方面，能使知識分子借助公議途徑對君主決策施加影響，參與到地方治理之中，這一舉措對於防止君主專斷決策具有積極作用。第二，學校是眾議形成的場所，也是一個民意表達機構。他說：「然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。……天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校。是故養士為學校之一事，而學校不僅為養士而設也。」<sup>[44]</sup>在國家決策的過程中，統治者的「私見」未必完全正確，可以通過「學校」中產生的「公議」更好地辨別、完善，使得政令更適用於國家社會

的發展，同時也在一定程度上約束了統治者的決策和行為。顧炎武倡導的清議有類似的作用，但似乎更側重於教化方面。「古之哲王所以正百辟者，既已制官刑儆於有位矣，而又為之立閭師，設鄉校，存清議於州裡，以佐刑罰之窮。」<sup>[45]</sup>（《日知錄》卷十三《清議》）馮契甚至將黃宗羲的「學校」制度設想中將「學校」作為「監督政府的機關」，並認為這是中國最早的「議會制」的設想。<sup>[46]</sup>

在地方與中央的權力配置上，顧炎武與黃宗羲都希望擴大地方權力，只是擴大地方權力的出發點不同。在輿論監督方面顧炎武的「清議」和黃宗羲的「學校」有異曲同工之義。顧炎武的分權思想則更偏向於實踐，他強調君主親民、聽取臣下意見，重視地方自治。而黃宗羲的分權思想更側重於理論創新，他提出了一系列制度設計，如「百官分權」、「地方分權」以及利用學校作為社會輿論監督機構等，以實現對君權的有效制約。

#### 四、公私觀：

##### 顧炎武要求「合私成公」；黃宗羲追求「自私自利」

公私關係一直是中國傳統文化中的一個重要課題，公私觀關係著國家治理運行的方式和國家、社會、個人的價值取向和行為標準，公私觀是顧炎武和黃宗羲在封建與郡縣之辨中體現出來的重要思想，在討論郡縣制與分封制中如何處理君民關係、天下與統治者關係以及對國家治理的看法的時候，顧炎武和黃宗羲均以公私維度切入並以公私作為價值評判標準。

明中葉以後，由於商業和手工業勃興，城鎮逐漸富裕，具有獨立意識的市民階層逐漸形成和擴大，對傳統「重農抑商」的觀念提出了挑戰，商人地位不斷提高。明末清初，重利的市民價值觀逐漸流行和擴散於當時社會，原本飽受宋明理學批判的「私」的觀念開始受到人們的重視甚至辯護，人們對道德的標尺也隨著經濟的發展而產生了變化，這對顧炎武和黃宗羲也產生了思想上

的衝擊，也反映出社會道德觀念隨著生產方式轉型而變革，進而對政治生活帶來一定的影響。

在顧炎武「寓封建之意於郡縣之中」的主張中，他的「公私」思想也涉及其中，為制度的正當性提供一種倫理準則和價值評判。時代的變遷，意味著社會存在形態會經歷一場深刻變革，同時精神形態也會發生與之相應的重大轉換，明末的社會動蕩和商品經濟的發展導致社會風氣不再「尚禮儀」而是「尚利益」，功利主義成為當時社會的一種「主旋律」。但在顧炎武看來，當今官吏所主張的「以公滅私」不符合上古王政本意，但他並沒有把私的地位拔高到置於「公」之前。對於公私的先後高低順序問題，顧炎武並沒有一概而論，而是指出個體的私利如果得到妥善引導和安排，可以彙聚成為公共利益，從而實現整個社會的和諧與繁榮，這意味著個體的私不再是與公相對立，而是構成公的基礎。「故天下之私，天子之公也。」<sup>[47]</sup>

《日知錄》有云：「『雨我公田，遂及我私。』先公而後私也。『言私其豨，獻豨於公。』先私而後公也。自天下為家，各親其親，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗為之禁。非惟弗禁，且從而恤之。建國親侯，胙土命氏，畫井分田，合天下之私以成天下之公，此所以為王政也。至於當官之訓，則曰『以公滅私』，然而祿足以代其耕，田足以供其祭，使之無將母之嗟，室人之謫，又所以恤其私也。此義不明久矣。世之君子必曰『有公而無私』，此後代之美言，非先王之至訓也。」<sup>[48]</sup>其中援引了《詩經》之言「雨我公田，遂及我私」「言私其豨，獻豨於公」來說明古時就有「先公後私」的觀念，不必要求後世嚴格「以公滅私」或者「大公無私」。他回溯歷史指出：「自天下為家，各親其親，各子其子，而人之有私固情之所不能免矣，故先王弗為之禁」<sup>[49]</sup>。他在這裡也提出了私情是人固有的，是「人之常情」，「私」的意識是根植於人性之中的，是人的普遍之情，天下人都無法例外，並且「私」情是古往今來都存在的，具有不變性。顧炎武認為「人性有私」，即承認人的私心（情）是自然且普遍存在的，是人性的一部分。這種私心早在夏商周三

代以前就已存在，是不可抑制也不應禁止的。因此，百姓的自利自為之心也是情有可原的。在這裡，天下為家，蘊含著「家天下」的「私」的韻味，「各親其親，各子其子」與《禮記·禮運篇》中天下大同設想中的「不獨親其親，不獨子其子」是一對「私」與「公」的相對概念。顧炎武並不認為如「大同」境界中描繪的完全無視血緣紐帶的大公無私是可行的，反而認為理想的倫理境界應該「人人親其親，長其長，而天下平矣。」<sup>[50]</sup>他從根源上肯定了「私」的普遍性與合理性，從而得出「人之有私固情之所不能免矣」的結論。他認為「自古帝王為治之道，莫先乎親親」<sup>[51]</sup>，彰顯了他「愛有差等」的宗法倫理精神。

顧炎武不僅肯定了私的合理性，也重新思考了公私關係。他雖然肯定了「私」的合理性與正當性，但他並沒有把私的地位拔高到置於「公」之前。對於公私的先後高低順序問題，顧炎武並沒有一概而論。「『雨我公田，遂及我私』，先公而後私也。『言私其豨，獻豨於公』，先私而後公也。」<sup>[52]</sup>此句出自《詩經》，此句已經表明了「先公後私」和「先私後公」兩種情況存在的條件，也說明了在不同情況下，這兩種情況都是可以存在的。「雨我公田」中，上天降雨，並不會將公田和私田加以區分，一視同仁，在這種情況下，公和私並沒有處在一個對立的位置而不可調和，反而是均可以獲得利益。「言私其豨，獻豨於公」，將捕獲來的小獸留給自己，將大的野獸獻給公家，也是保障了私的利益。

人性論不僅是一個倫理學問題，同時也是政治哲學的重要組成部分。他主張「合天下之私以成天下之公」<sup>[53]</sup>，即個體的私心或私利在一定條件下可以彙聚成公共的利益，形成對社會有益的整體公義。顧炎武引證《尚書·大禹謨》中「從欲以治，四方風動」<sup>[54]</sup>的話來說明，只要順從人所固有的私欲來治理國家，國家就會像四方草木順季風而盛衰榮枯，四方的臣民也會聞風響應。人的私利只要得到妥善處置，它們便可彙聚成公共利益，從而實現整個社會的和諧與繁榮。這意味著個體的私不再是與公相對立，而是構成公的基礎。



他的改革方案獨具特色，巧妙地利用了人性中的私心因素，調動其積極因素「使縣令得私其百里之地，則縣之人民皆其子姓，縣之土地皆其田疇，縣之城郭皆其藩垣，縣之倉廩皆其困窮」<sup>[55]</sup>這導致縣令不得不因自身利益考量而盡心盡力履行職責。從縣令自身角度而言，他們之所以願意「效死」，也有其緣由：「非為天子也，為其私也」<sup>[56]</sup>，不過，儘管其動因是出於「私利」，但確實讓縣令與天子都達成了各自的訴求。鑒於此，顧炎武堅信若都能如此為私而成公，那麼便可以「厚民生，強國勢」<sup>[57]</sup>了。

黃宗羲亦在思考公私關係，他認為「有生之初，人各自私也，人各自利也，天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利；不以一己之害為害，而使天下釋其害。此其人之勤勞必千萬於天下之人。」<sup>[58]</sup>後來由於世風的變化，「天下之人不敢自私，不敢自利」<sup>[59]</sup>並且大膽提出假設：「向使無君，人各得自私也，人各得自利也。」<sup>[60]</sup>說明他認為人生來就是自私自利的，自私是人的本性，具有合理性，甚至君主也是，「好逸惡勞，亦猶夫人之情也。」<sup>[61]</sup>他並不簡單否定個人私利，而是試圖在承認私欲的基礎上構建社會倫理和政治秩序。

私，本質上屬於一種純自然的狀態，它並非處於道德範疇之內，而是個體為滿足生存需求所呈現出的狀態。而公則是建立在個體私的基礎之上，通過調和整合個體的私，形成更高層次的公共利益。他將人類歷史分為三個階段：無君時代、有君且王者大公無私的時代、君主一心謀私的時代。在這三個階段中，他認為有君且君心大公無私是最理想的政治模式。然而此為理想狀態，若君主擁有最高權力或者集權於一身無法制約的話，許多君主便不會因為要謀私利而放棄君主之位，他們不僅選擇君主之位又為自己謀私利，甚至利用君主權力為自己更好地謀私利、謀取更多地私利。黃宗羲揭開了後世君主以權謀私的虛偽面具，說：「後之為人君者不然。以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人不

敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下為莫大之產業，傳之子孫，受享無窮，漢高帝所謂『某業所就，孰與仲多』者，其逐利之情不覺溢之於辭矣。」<sup>[62]</sup>在此處，黃宗羲明確點明，後世君主把天下視為能夠傳承給子孫後代的個人私有財產，憑藉在家族內代代相傳的權力，為個人和家族謀取私利。這種行為與「若欲謀取私利便應放棄君主之位」的理想狀態背道而馳。

黃宗羲進一步剖析了導致上述狀況產生的根源，通過運用主客實例展開闡釋說明：「此無他，古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。今也以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也。」<sup>[63]</sup>在他看來，君主之所以能從天下人中脫穎而出擔當君主的職位，根源在於其秉持著為天下人「興利除弊」的使命。若是天下為君，而不是君主為人民則會造成天下人民服務於「一家一姓」，以公謀私，化私為公的狀態，揭示了「統治者」掌握攫取利益話語權的實質。因此，君主應該貫徹「天下為主，君為客」的理念，始終以天下人的幸福為宗旨，通過各種途徑去增加老百姓的福祉。

在此情況下，官僚系統也從公共權力進行分工而治理天下的公職轉變為君主的私人附庸，對人民負責轉而變為君主牟利。官員們為了保住自己的官職只能逢迎君主的喜好，循君主之私，而非因天下之公，非為人民。「世之為臣者昧於此義，以謂臣為君而設者也。君分吾以天下而後治之，君授吾以人民而後牧之，視天下人民為人君囊中之私物」<sup>[64]</sup>。黃宗羲主張，君主悉心經營的對象是整個天下，而非滿足一己私欲，尤其不能將天下淪為謀取個人私利的工具。封建君主專制政治會造成「於兆人萬姓之中，獨私其一人一姓」<sup>[65]</sup>的弊端，「蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂」<sup>[66]</sup>溝口雄三也認為黃宗羲在《原臣》中強調臣是為萬民服務的，希望臣能夠「從以往有私產的官僚的狀態中解脫出來」<sup>[67]</sup>，從而確立新的君臣關係。

根據侯外廬在《中國思想通史》中闡述的觀點，他從階級角度出發，將東林派的階級屬性定

位為士民群體（城市中等階級反對派），將泰州學派則歸為平民群體（城市平民階級反對派），而黃宗羲，在他看來，是吸納了中等階級反對派相關主張後，進一步提出平等訴求的城市平民反對派中的異端分子，即富民階級的典型代表。其主張「自私自利」，客觀上即是富民階級的權利，「工商皆本」是對富民階級的積極期望。<sup>[68]</sup>而顧炎武屬於地主階級知識分子。因而在階級上來說，他們均有著肯定私的合理背景。

顧炎武的人性論思想，對傳統的以私為惡的觀念實現了突破，他反理學的包含著「仁」本意義的人性論思想包含的人文精神的實質在於主張在制定和實施國家制度和政策措施的時候能夠充分考慮人性的合理範圍內的欲望和個性的自由，也使得傳統儒學得到了某種程度上的改造，認為君主不用完全捨棄自己的私利，只需要做到「先公後私」。然而，顧炎武的「公私」觀念還未曾涉足經濟學意義上的理論概念，只在倫理意義上闡述。強調私的追求應在適當範圍內，最終導向公的實現。他的人情觀念基於王道，利用人情，因勢利導，目的是希望可以「合天下之私以成天下之公」，以求天下大治，因而更側重於方法論，如何調和公私的矛盾上，希望通過合理機制將這些私利轉化為公共利益。而黃宗羲正視人性之私，預判到為政者在履行公職時會出現的人性之私，認為「天下為主，君為客」，君臣都是為天下人服務的公僕。他的公私觀代表了新型市民階層的政治訴求，豐富了我國公私領域的內涵與外延，然而他沒有考慮到君主和臣子作為單個主體，本質上也是天下人中的一員，自然也存在著維持生存的基本需求，成君不一定能成聖，大公無私只是一種至高的理想狀態，並不是歷代君王可以達到的可為狀態。

## 五、政治改革旨意：

顧炎武以「尊王」為旨歸；黃宗羲以「抑君」為目的

顧炎武和黃宗羲均在分封郡縣之辨中提出了自己的制度構想，他們對於制度的設計、權力

的分配等問題都提出了相似的主張，然而他們提出主張的歸宿和目的卻有不同。

顧炎武認為：「所謂天子者，執天下之大權者也。其執大權奈何？以天下之權，寄之天下之人，而權乃歸之天子。自公卿大夫至於百里之宰，一命之官，莫不分天子之權以各治其事，而天子之權乃益尊。」<sup>[69]</sup>可見，顧炎武通過分權並不是想要分走天子的權力以抑制君權，而是希望放權給百官、地方各自治理自己管轄的部分，以提高行政效率，更好地治理好國家，鞏固君主的統治地位。

顧炎武本身也受到家族薰陶，忠君愛國。他在許多詩中也表達了對明亡的憤懣與對明朝君主的思念，如「獨抱遺弓望玉京，白頭荒野淚沾纓。霜姿尚似嵩山柏，舊日聞呼萬歲聲」<sup>[70]</sup>等。明亡後，他屢次拜謁孝陵，寫下《恭謁孝陵》《再謁孝陵》《重謁孝陵》等詩，表明了他維護君王的立場。崇禎皇帝上吊煤山，清軍進入北京，福王朱由崧在南京即位，建立南明王朝。顧炎武在昆山縣令的推薦下，出任兵部司務，在前往南京任職的途中經過鎮江，寫下的《京口即事》也表明了對南明政權恢復大明江山的期望和對明皇室的支持。

黃宗羲在《明夷待訪錄》裡將《原君》、《原臣》分別置於第一篇和第二篇，體現了黃宗羲將君臣治理能力和關係放在一個非常重要的位置。他衝破了傳統天命觀念的束縛，摒棄了將君主與「天命」相捆綁的思維定式，而是基於現實層面君主所承擔的職能以及實際展現出的治理能力，對君主進行客觀審視與評述。這一視角的轉變，給儒家傳統「君權神授，受命於天」的說法帶來了極大的衝擊。他從傳統儒家的「民貴君輕」理念轉變為「民貴君抑」的新型民本理念。

黃宗羲認為君臣之間的關係是平等的，而非不平等的主僕關係。他提出君臣共治天下，彼此之間是分工合作關係，而非傳統的「君為臣綱」的封建關係。他進一步指出，臣並非為君服務，而是為天下、為萬民服務。這一觀點顛覆了傳統觀念中臣子必須無條件服從君主的認知。他提出了「古者以天下為主，君為客」<sup>[71]</sup>的觀點，將



批判的鋒芒直指封建君主專制政治，發表了「為天下之大害者君而已矣」<sup>[72]</sup> 這樣直接而尖銳的論述。他一反傳統「君尊臣卑」觀念，而主張「君與臣，共曳木之人」。他以天下萬民為考量，又說：「天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。」「故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。」<sup>[73]</sup> 在地方與中央權力的分配問題上，顧炎武和黃宗羲都希望擴大地方權力，然而他們希望採用此措施的目的也不一樣。顧炎武認為擴大地方的權力使得地方擁有較大的自主性，可以提高地方治理效率和治理成效，使得君主統治下的國家可以長治久安。而黃宗羲希望通過擴大地方權力來削弱和限制皇權，避免中央權力過大獨斷專行。

黃宗羲雖然肯定了制度建設的重要性，但是他不認為制度建設的正當性在於維護帝王統治，而在於其利於天下萬民的動機與措施。強調公共性的民眾利益要優先於君主的個體利益，讓利於民。超越了忠於「為一家一姓」的桎梏，而步入「天下關懷」的新境界。雖然不同於現代法治的分權制衡，但為限制君主濫用權力提供了理論基礎。按照蕭公權所言，「《待訪錄》……其政治哲學之大要在闡明立君所以為民與君臣乃人民之公僕二義」。<sup>[74]</sup>「公僕」一詞就體現出了蕭公權並不認為黃宗羲是「尊王」的，君主和臣子，也就是統治者和他管轄中的官僚系統，行使政治權力的動機和目的並非為了維護一家之統治，而是為提高維護人民生活進行治理，其中蘊含著反對君主專制的近代民主色彩。許多學者認為黃宗羲則是明清之際諸子中最具「近代」色彩也有此原因。

## 餘論

顧炎武和黃宗羲關於郡縣分封之辨產生的一系列制度構想和思想理論既是傳統儒家天下為公思想的發展，也是近代以來公私之辨的先聲，由此衍生出的國家政治制度的設計幾乎關涉到了國家治理的各個方面，顯示了顧炎武、黃宗羲對國家頂層設計的深入思考和宏大的政治關懷。黃宗羲與顧炎武在分析分封郡縣利弊、制

度構想等方面立場一致，都認識到郡縣制在消除地方割據、加強中央集權方面的優勢，但也批判了其導致君主權力過於集中、忽視地方自主權的弊端。但在對待傳統儒學、具體分權策略以及對公私觀念的理解上存在差異，這些差異反映了他們各自獨特的思想視角。

顧炎武主張在郡縣制下，通過擴大地方自治，將權力分散給地方官員，實現地方治理的實效性和靈活性。並允許官員在一定條件下享有世襲權，以激勵其為地方長期發展考慮。集中地反映其作為啟蒙思想家反對君主專權獨裁和主張變革專制制度的民主思想。

黃宗羲對於分封與郡縣制度的剖析，觸及國家制度設計背後是出於公義還是私欲，是為了保障個人統治還是為天下萬民謀福祉這一關鍵問題，彰顯出其思想中蘊含的近代因素。黃宗羲雖肯定每個人私欲存在的正當性，但堅決反對制度成為「一家一姓」攫取私利的工具。他認為，合理的制度應當保障天下萬民個體正當欲求的實現。基於此，在制度創設過程中，既要守護民眾的私人利益，又要對治理者過度的欲望進行有效規制，以防濫用權力謀求私利，這就在一定意義上劃清了公私的界限，對於現代政治治理有一定的啟發意義。

總的來說，黃宗羲和顧炎武他們提出的改革思路，雖有所不同，但都傾向於通過某種形式的分權來糾正郡縣制的不足，試圖在君主集權與地方自治之間找到平衡，以實現更好的社會治理。

<sup>[1]</sup> [清]顧炎武：《顧炎武全集》（21）（上海：上海古籍出版社，2011年），第57頁。

<sup>[2]</sup> [清]黃宗羲：《黃宗羲全集》（1）（杭州：浙江古籍出版社，1985年），第2頁。

<sup>[3]</sup> 同注[1]。

<sup>[4]</sup> 同注[1]。

<sup>[5]</sup> 同注[1]。

<sup>[6]</sup> 同注[1]。

<sup>[7]</sup> 同注[1]。

<sup>[8]</sup> [清]顧炎武：《顧炎武全集》（18）（上海：

上海古籍出版社，2011年），第364頁。

- [9] 同注 [1]，第 62 頁。  
 [10] 同注 [8]，第 345 頁。  
 [11] 同注 [8]。  
 [12] 同注 [8]。  
 [13] 同注 [8]。  
 [14] 同注 [1]，第 159 頁。  
 [15] 同注 [1]，第 159 頁。  
 [16] 同注 [1]，第 158-159 頁。  
 [17] 同注 [1]，第 215 頁。  
 [18] 同注 [1]，第 36 頁。  
 [19] [清]黃宗義：〈封建〉，載《浙江學刊》，1985 年第 5 期。  
 [20] 同注 [19]。  
 [21] [清]黃宗義：《明夷待訪錄》之《原法》，《黃宗義全集》（1）（杭州：浙江古籍出版社，1985 年），第 6 頁。  
 [22] 同注 [2]。  
 [23] 同注 [1]。  
 [24] 同注 [1]。  
 [25] 同注 [1]，第 58 頁。  
 [26] 同注 [1]，第 58 頁。  
 [27] 同注 [1]，第 58 頁。  
 [28] 同注 [2]，第 21 頁。  
 [29] 同注 [19]。  
 [30] [清]張廷玉：《二十四史·明史》（北京：中華書局，2000 年），第 595 頁。  
 [31] 同注 [8]，第 282 頁。  
 [32] 參見周可真：〈論顧炎武的「眾治」思想〉，載《蘇州大學學報》（哲學社會科學版）1999 年第 4 期。  
 [33] 同注 [8]，第 398 頁。  
 [34] 同注 [1]。  
 [35] 同注 [8]，第 282 頁。  
 [36] 同注 [8]，第 282 頁。  
 [37] 同注 [1]，第 158-159 頁。  
 [38] 同注 [1]，第 215 頁。  
 [39] 同注 [32]。  
 [40] 同注 [2]，第 4-5 頁。  
 [41] 同注 [2]，第 8 頁。  
 [42] 同注 [2]，第 8 頁。  
 [43] 同注 [2]，第 10 頁。  
 [44] 同注 [2]，第 10 頁。  
 [45] 同注 [8]，第 531 頁。  
 [46] 馮契：《馮契文集·中國古代哲學的邏輯發展》（下冊增訂版）（上海：華東師範大學出版社，2016 年），第 293 頁。  
 [47] 同注 [1]，第 60 頁。  
 [48] 同注 [8]，第 141-142 頁。  
 [49] 同注 [8]，第 141-142 頁。  
 [50] 同注 [8]，第 292 頁。  
 [51] 同注 [8]，第 408 頁。

[52] 同注 [8]，第 141-142 頁。

[53] 同注 [8]，第 141-142 頁。

[54] 同注 [8]，第 303 頁。

[55] 同注 [1]，第 60 頁。

[56] 同注 [1]，第 60 頁。

[57] 同注 [1]。

[58] 同注 [2]。

[59] 同注 [2]。

[60] 同注 [2]。

[61] 同注 [2]。

[62] 同注 [2]。

[63] 同注 [2]。

[64] 同注 [2]。

[65] 同注 [2]。

[66] 同注 [2]，第 4-5 頁。

[67] [日]溝口雄三，鄭靜譯、孫歌校：《中國的公與私·公私》（上海：生活·讀書·新知三聯書店，2011 年），第 349 頁。

[68] 參見侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1956 年），第 146-160 頁。

[69] 同注 [8]，第 398 頁。

[70] 同注 [1]，第 492 頁。

[71] 同注 [2]。

[72] 同注 [2]。

[73] 同注 [2]。

[74] 蕭公權：《中國政治思想史》（遼寧教育出版社，1998 年），第 551 頁。

### Centralized vs. Decentralized Governance: A Comparative Study of National Governance Ideology of Gu Yanwu and Huang Zongxi

Zhao Xia (Soochow University)

**Abstract:** The discussion on the governance model of the state centered on the question of which is better, “feudalism” or “prefecture and county”, and how to make a choice, the similarities and differences in the thoughts of Gu Yanwu and Huang Zongxi can be classified into five levels: (1) Evaluation of the prefecture and county system - Gu Yanwu said, “The failure of the prefecture and county system lies in its focus on the superior.” Huang Zongxi said, “The greatest harm in the country is the Monarch alone.” (2) Design of the national governance system - Gu Yanwu advocated “incorporating the essence of feudalism into the prefectures



and counties”. Huang Zongxi advocated the concept of “Frontier Commands”. (3) The ideal of decentralized governance - Gu Yanwu emphasized that “the principal line descendant assists the ruler in governance.” Huang Zongxi emphasized that “all the tools in the world come from schools.” (4) The view of public and private interests - Gu Yanwu demanded “the integration of private interests into public interests”; Huang

Zongxi pursued “selfishness and self-interest”. (5) Political reform intentions - Gu Yanwu aimed at “respecting the king”. Huang Zongxi aimed at “suppressing the emperor”.

**Key Words:** Gu Yanwu, Huang Zongxi, enfeoffment, County and Prefecture

# 從中華神學建構會通天人合一哲學： 兼論成中英和唐君毅（上）

梁燕城

本刊總編輯

**摘要：**作者回應了鄭家棟對其「境界神學」的評論，針對鄭氏將中國儒家「境界工夫論」與基督教基於上帝啟示的信仰實踐視為兩條不可會通之「平行線」的看法，提出系統性的反思。作者指出，此種二分法忽略了聖經原初的神人感通關係，以及基督教在非希臘文化語境中所發展出的多元神學形態。作者主張從聖經啟示與信仰體驗本身出發，尋求適合中國文化語境的神學表述。文章辨析了新儒學內部的多元取向，指出牟宗三所代表的「自足圓滿」體系，並不能代表整個儒家聖賢之學。唐君毅的「感通本體論」與成中英的「本體詮釋學」皆強調本體的超越性、開放性與感通性，承認天（或上帝）作為「絕對普遍而客觀的形上實在」，既內在於人心，又超越於人之上，並不泯滅神人之間的差異。本文旨在論證，中國境界哲學與基督信仰並非根本對立，而是可在同一真理本體中實現融通互補，為建構具中國文化深度的中華神學提供哲學與神學上的根據。

**關鍵詞：**中華神學；境界神學；天人合一；感通本體論；本體詮釋學

## 鄭家棟討論筆者的境界神哲學

最近新儒學專家鄭家棟，他信了基督教後，研究筆者從前提出境界神哲學思想，寫了一篇論文，提出一個問題，「中國思想體現實踐進路的『境界』工夫論與基督教基於上帝『啟示』的信仰修行實踐，最典型地體現出兩種傳統和思想形態的尖銳對立，它們似乎是『兩股道上跑的車』，並且走的是兩條『平行線』。於是乎，在某種意義上，接受耶穌基督似乎就不只是『信仰』的抉擇，同時也關涉到『文化』的抉擇。」<sup>[1]</sup>鄭先生是用簡單二分法，將中國境界工夫論和基督教基於上帝啟示的信仰界定為「兩股道上跑的車」。這是很多中國文化學者的想法，中西文化是異質的，基督教是西方的。

但此中忽略了他們所認知基督教，多限於西方經希臘化的基督教神哲學，而非聖經本身所展示的原初神人感應溝通關係，也未涉獵基督教在西方以外世界的神學建構，如東歐、印度、非洲、

南美、中東，及阿美尼亞、格魯吉亞、埃塞俄比亞等國的神學。所以我在 32 歲寫《會通與轉化》時已提出「非希臘化」(dehellenization) 的方法，「回到聖經的啟示與人神相遇的體驗本身，……再去探尋適合中國人的格套或整理方式。」<sup>[2]</sup>筆者這方面的思考的始點，是先擺脫西方式神學的框架，從聖經和信仰體驗開始，擺脫兩條「平行線」的對立。鄭先生大概未讀我這方面早期有關非希臘化的著作。

鄭先生指出「梁燕城則邁出一大步，他認為『肉身成道』和『道成肉身』兩條路徑，亦即『由人的反省和領悟』而『上達天德』的『上迴向』路徑，與『上帝的主動啟示』，『以恩典下臨人間』的『下迴向』路徑，可以成為統一『境界』形態(信仰形態)的兩『回環』。重要的在於，兩者之間並非彼此對立，亦非莫不相干，而是可以融通互補的。如此說來，中國傳統『聖賢文化』的哲學與文化探索及其精神成果，特別是他們立足於『感通』、『涵養』的哲學建構和『境



界』理論，亦可以某種姿態進入『神學』的視域。這當然不能夠是簡單的嫁接，而是同時關涉到對於中國傳統『天人之際』和基督教上帝神格和神學體系的重新闡釋。」<sup>[3]</sup>

鄭先生指出「梁燕城『境界神學』全然不是由『存在』（存有）方面切入，而是首先著眼於信仰主體的『境界』、『心靈』、『體驗』、『領悟』、『感通』的路徑，這就必然突出了信仰過程中的『文化』因素。某種意義上可以說，這是一條由『主觀』而『客觀』、由『內在』而『超越』的進路，其落腳點則是『內在』與『超越』的雙向回環。」<sup>[4]</sup>他的了解是準確的。

之後他提出「梁燕城『天德境界』講的是仁心感通的宋明儒家境界。『上帝境界』講的是基督教信仰境界。其間關涉到梁燕城對於宋明儒『天人合一』說的某種『扭轉』——若沒有此種扭轉，則『即人即天』的『天德境界』已然足矣，不需要也容不下再『疊床架屋』，講『上帝境界』。就實質而言，梁燕城的『扭轉』在於把宋明儒的『天人合一』、『天人不二』，重新闡釋為某種天人之間『不一不二』的關係。」<sup>[5]</sup>

「梁燕城『境界神學』面臨的最大挑戰在於：一方面肯定心靈自我超越的無限可能性（這是傳統『聖賢文化』的核心意旨），另一方面亦指出『啟示』的介入乃是『信仰』的前提，信心出現的同時，是因其遇見了特殊的啟示，所謂啟示，是指終極的奧秘者主動向人的呈現，使奧秘的上帝與人心靈得以會面、對話、感通，而達互為內在的境界。啟示之所以可能，在終極真理本身有情懷，能主動向人溝通而揭示自己，當其未主動揭示時，僅呈現為『可知而不可知』的上帝，其可知性在其與自然萬有及各重境界中的默默呈現，另一面則是終極奧秘。當其主動揭示時，則與人有交往感通。」<sup>[6]</sup>

鄭先生認為，對儒家來說，「『啟示』（姑且稱之為『啟示』）已然蘊含於人的本質的『先驗結構』之中，問題也只是在於如何使之成為『呈現』（綻放），因而每個人在本來意義上都是潛在的『上帝』，這正是儒家『聖賢文化』最核心的內涵。……以一種『連續性』的思考方式泯滅神人之間的界限，乃是中國傳統思想最顯著的特徵。」<sup>[7]</sup>

鄭先生的儒學研究甚有功力，認為我的思想既肯定儒家聖賢文化，但又可由儒家境界轉入基督教境界，須對儒家天人合一說的某種「扭轉」，但他指出新儒學思想是內部完滿的，儒家和基督教的根本差異，在儒家的思想並無人與天「斷裂」的過程，人是自足而圓滿的。基督教有人犯罪的說法，在理論本質是不易融合的。

## 儒家聖賢之學並不能由牟宗三代表

在這方面本人不同意鄭先生的觀點，我對儒學的了解和鄭先生不同，歷史中儒學思想發展，所創作的各種思路是非常多元及廣博的，聖賢天人合一之學並非鐵板一塊。單就本人三位新儒學老師，唐君毅、牟宗三及成中英，所開拓的新時代儒學體系就各有不同。

其中只有牟宗三老師的系統和鄭先生所論相同，是一個「泯滅神人之間的界限」，自足圓滿的封蔽系統。牟老師認為人是「有限而可無限」，確是「泯滅神人之間的界限」。牟宗三依康德的知識論而講「認識心」，再由道德主體建立進達形而上本體之路，批判康德的上帝只是一預設，而不是一「呈現」，因而謂中國哲學由於肯定人是「有限而可無限」，可以通過修養實踐，而得「智的直覺」而使無限心「呈現」，人可以如上帝一樣見一切的真相。然後再由無限心的坎陷，建立知識的根基。遂使中國哲學能在康德哲學的理性架構中安立，既可說這套道德形而上學勝於西方，又可下開知識科學和民主，而構作出現代的中國圓教系統。<sup>[8]</sup>

牟宗三老師的圓善論是一個儒學圓教哲學，形成內在自足圓滿的封蔽系統，帶排他性。筆者本「吾愛吾師，吾尤愛真理」之心，認為牟宗三的儒學是經過將朱熹排除在正統之外，視為「別子為宗」，又將康德的第三批判看為不重要，而將康德的道德形而上學吞入他自創的儒家體系中，而形成一孤高獨斷的儒家哲學體系。在學界都有很多不同意。我認為他解釋伊川和朱熹的天理是「存有而不活動」是未明朱子對太極的詮釋，忽視了朱子哲學的基本進路是由具體存在修養去體悟及解釋儒家正統。他更忽視了儒家在歷

史上的廣大深博，如漢唐經學、政學、明清的經世至用實學、考據學和公羊學。牟宗三似是見樹不見林，是真正的「別子為宗」。筆者多年研讀古經典，認為牟宗三提出「人有限而可無限」的設定，並不代表儒學精神，儒家的設定應是「人有限而可感通無限」，在這點上我認為唐君毅是對的。不過如今不展開討論了。

## 唐君毅論絕對普遍而客觀之形上實在

單就新儒學發展中，就有不同牟宗三「自足圓滿的封蔽系統」的看法，唐君毅老師的「感通本體論」及成中英老師的「本體詮釋學」，均是開放的系統，並不否定真理本體在其自己的超越性和奧秘性。

唐君毅曾清楚說明，「此仁心仁性呈露時，吾人既直覺其內在於我，亦直覺其超越於我，非我所賴自力使之有，而為天所予我，天命之所賦。……我遂由此益証天心天性之超越於我，而自有其高明悠久之一面。……如是天心、天性、天德，克就其本身而言，即為一絕對普遍而客觀之形上實在，謂之為絕對生命，絕對精神，或神與上帝，皆無不可。」他結論指出：「吾人以上謂先秦儒家之天或天地，為一客觀普遍之絕對的精神生命，乃自或天地之形上學之究極意義言之。」<sup>[9]</sup>他明確天心天性超越人的自我，「非我所賴自力使之有」，不是自力能達的，卻「自有其高明悠久之一面」、「為一客觀普遍之絕對精神生命」，人可從內在體証其為仁心仁性，但不由此推出人可達無限而等同絕對精神生命。

唐君毅在其《生命存在與心靈境界》中，討論引入「歸向一神境」，對人體驗上帝曾作出哲學的探討，指出人在道德生活中，發現「我與他人間，有真實之同情共感」，一般未有反省，然而「當人與我同遭遇一大患難，如自然之災難，民族之危難」時，才有真切的反省，知大家有此共同的心靈，並知這心靈「存於萬眾……存於天地……充塞瀾淪於人我及天地。」並且「見其超越在上，而又不離人我而觀，即可視如一洋洋乎如其上，如在其左右之普遍心靈或神靈，……依其為超

越，而有崇敬皈依之心，依其不離人我，而對之有一親切之感，與互相感通之情。……人即知此神靈之為一絕對無限之神靈，而貫通於一切人我之觀心靈與天地萬物之中。」<sup>[10]</sup>

唐君毅老師這論述是由人同情共感之心，去推論這心同時存在我之外，是充塞於天地之中的普遍心靈，絕對無限，且可與人有「互相感通之情」。唐老師這思想具儒家的自然神學意義，是由人心靈境界推出可與人感通的超越絕對之神靈，亦即上帝，上帝本性與人性通，故在人之內，其超越絕對又在人之上，成為崇敬皈依的真實存在，可與人感通，這是唐君毅描述「歸向一神的境界」。

若從神學反省這歸向一神境界，那是人有上帝形象，並在宇宙中呈現出上帝作為超越絕對之存在。由之順理成章再推論，這上帝可向人啟示，並道成肉身來人間，與人相交往，並以自身受苦去取代人的苦罪，帶來救贖，使人重生得救，而產生基督教的神人互為感通境界了。

唐君毅作為新儒學代表，並無鄭先生所言的「以一種『連續性』的思考方式泯滅神人之間的界限」，卻強調絕對神靈是「絕對普遍而客觀之形上實在」，人的本體通於神，人的修養可通達於上下天地，但人的現實存在不等同神。從基督教神學說，這是相通於人未犯罪時在伊甸園的狀態。

唐君毅在「歸向一神境」中提出由儒家思想建立的一套自然神學理論，是和基督教神學的思路是可接通的，絕不同鄭先生所言「兩種傳統和思想形態的尖銳對立，……是『兩股道上跑的車』，並且走的是兩條『平行線』。」

## 成中英從儒家本體詮釋學提出具包容性的神學

成中英提出「本體詮釋學」，不跟牟宗三所依從的康德形靜態知識論路線，從「詮釋學」思路，他界定「本體」是開放的：「真正的本體是開放的概念，它可以是天道，也可以是性命，也可以是天道性命。」<sup>[11]</sup>「人的本體的存在是一個開放的體系。」<sup>[12]</sup>他認為理解「不但具有整體性，



還具有開放性；不但具有開放性，還具有變化的開放性，能夠適應不同的環境。」<sup>[13]</sup> 這建立一動態開放性的儒學思想，不同牟宗三一線直落的獨斷封蔽系統。

成中英提出「本體詮釋學」的四個核心範疇，作為本體的人，具有「內在性」、「外在性」、「內在超越性」、「外在超越性」。「內在超越性」是「感其所觀」而反省根源，成儒道本體哲學，「外在超越性」是「觀其所感」而追尋目的，成基督教神學的上帝<sup>[14]</sup>。他指出「不可否定的是中國並沒有放棄外在超越性，中國文化也有宗教性。」<sup>[15]</sup>

成中英特別論到上帝的概念，認為「上帝概念的形成是一個非常重要的人面對世界的經驗與體驗的概括。……上帝說我就是我（I am that I am），這很有哲學意識，也詮釋了什麼是上帝的本質。上帝概念來自於原始的根源意識，一種對宇宙無限變化的崇敬和畏懼所產生的意識。」<sup>[16]</sup>「基督教的發展是基於YHWH（雅威）對希臘哲學中logos的詮釋，也是logos對YHWH的詮釋，……福音教人為善，具有道德的意味。同時，由於當時生命很痛苦，需要給生命一個寄託與希望。基督教告訴我們應該把信仰放在另外一個世界：來世。這一超越的彼岸產生了非凡的效用，它形成了外在超越的典範。傳播福音就是用logos來說明神聖的根源。這是對神性的『本』的詮釋過程。」<sup>[17]</sup>

成中英曾提過他自己的神學思考，他說：「上帝要維護他不可知的存在，但我們在理性上必須說這個存在有它理性上的結構，就是『三一』存在，這『三一』存在究竟是不是聖靈這一塊，這是非常不可知的，也是非常具有深度，是一種相信神的兩種狀態，一個方式，神的所謂陰陽關係，或者父子關係背後存在的那種東西。這個從我來比較的話，它的結構可能就是太極背後存在的陰陽，但把它位格化了，太極是聖靈創造的一種力量。所以在這樣一種情況下了解的話，一方面說不可知道，另一方面又要維護他的傳神結構，要變成一種信仰，這種不可知論的絕對他者的上帝，是不是就產生了一種以情感、以人的感通為基礎的神學，從這個角度來看，二十世紀以後，尤其在六十年代以後，從美國乃至全世界產生的福音派或靈恩派，因為它必須要找到一個

直接對我存在有影響力，不能否認聖靈是一靈活的精神。由於不能從理論上抓著它的存在性，就必須抓著它的靈性和活力。……當信仰變成一種個人的要求時，人更可能去思考問題，他的信仰可能要求他去感受這種信仰的基礎。當然，靈恩派也有它的基礎，就是說耶穌到上帝那邊去，也會讓大家知道他是存在的，而且是大家都可以直接感受到的。……西方基督教事實上早已超過了西方的文化，現在更了解到，西方之外有很多更多元的傳教體系或信仰體系，這些體系有它們自己的文化基礎，不一定是羅馬的和希臘的，有的可能是更接近原始的猶太教的，有的可能是更接近當地的文化比如埃及的。」<sup>[18]</sup>

成中英從太極兩儀講三位一體，很有啟發，他認為父子是陰陽的位格化，卻以聖靈為一體之本，是用中國哲學解釋神學，與西方主流羅馬的和希臘的神學思路不同，但和中華神學思路一致。若從中華神學回應，依成中英的本體詮釋學，他指出：「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。」<sup>[19]</sup>從儒學來看宇宙人生，天人合一之核心理論，是宇宙本體與人性合一，人的反思性產生對世界的詮釋，本體具反思性和詮釋能力，這反思性是一種思想。又唐君毅論本體具感通性，感通性是同情共感之道德情懷，兩者均是性情位格的心靈表現，則顯明真理本體具性情位格。

從這中國的本體哲學，由此作中華神學的反省，則在哲學上真理是一反思及感通的本體，人性中反思性及感通性與天人合一，故天隱涵性情位格，古書及古文字中稱上帝或皇天上帝。

中國哲學中的天本體，其性情原則上可主動與人感應溝通，若真發生，就成為向人啟示的具性情真理。基督教宣稱有古文本記錄這啟示，在神學上描述其啟示所彰顯的特性，為三位一體，父、子、靈均具性情位格，而上帝之「真身本質」（*ousia*，英譯 *essence*）仍是一無名之奧秘。

作為三一的上帝創造宇宙，在哲學上描述其創造萬物，就必然展示為太極生陰陽的三一，或一心開二門之結構。易學或大乘起信論的佛學對宇宙根源的描述，正正揭示三一的特性，這也正是我一向所主張，中國哲學從觀天地及內在修養所描述的本體，是一種「存在本體的自身開顯」



(Self-Disclosure of Being)，這是哲學建立的本體論，成中英老師用太極生陰陽的三一特性，來了解神學的三位一體。同成中英提出這本體具反思心靈的性情位格，當這三一本體主動以說話和行動與人感應溝通時，就是聖經記錄的啟示，而顯示為父、子、靈的性情位格，並「道成肉身」在人類歷史中有救贖行動。這是從成中英的中國本體論來建立中華神學。

易學、大乘起信論佛學、唐君毅感通本體論、成中英本體詮釋學的中國本體論，轉為中華神學的本體論，這個共同本體形成上帝「一體開二門」，一是「存在本體的自身開顯」，成為宇宙與人性的天理，是中國哲學的天人境界，一是性情真理主動啟示和救贖對人的感通關係，是基督信仰天地親情與人互為內在的靈性境界。從本體詮釋學可將中國哲學和基督信仰建立在同一本體論上，而使中國境界可通向基督境界。這點是鄭先生未明白的。

### 成中英建議以中國文化來發展基督教

成老師進一步建議以中國文化來發展基督教：「到了現在中國這個發展，是不是應該有一種新的形式，西方基督教有沒有一種新的發展，這種發展是因為認識到基督教應包含了一種文化的形式，以及包含了一種每個人自己可以去體會和感通的自我超越的精神。這種超越的精神以包含的方式表現出來，而不是排他的方式。這是一個重要的時機。更重要的是，中國對基督教的接受，有沒有一種心性的自覺？有沒有因為當時受西方傳教士影響或福音派的影響，把基督教（尤其是福音派）看成是一種更高或更優越的信仰形式？因為代表了西方的理性或超理性。在我們反思自己的生活經驗，在掌握到人內在的一種理性，或讓人感通到天地或宇宙溝通的理性，父與子溝通的理性，新的覺悟，新的自主的經驗和信仰出來？這種信仰當然是獨立的，是根植在生命裡面的，這種信仰從理論上是每個人都可以去感受到的，類似中國文化中人跟天溝通，天地人的溝通。也就是說，不需要堅持人和神永遠不能溝通的說法，也不能把身和心（性）截然分開，而是要用一

種人存在的感情來認識問題和解決問題。人與人之間關係是一種相互溝通和仁愛的關係，而不單是外在的傳教關係。這次會議 [編按：尼山論壇] 關於祁克果 (Soren Aabye Kierkegaard)，可以有兩種不同的解釋，一是他認為有外在上帝，是不是受到加爾文神學的影響，以追求上帝作為信仰的基礎？但另一方面，他又反對黑格爾、蘇格拉底，可見他又反對主流宗教，特別是德國的那一套。是不是想對真理有一種心性的認識，因為真理不僅是客觀的超越的，也是內在的主觀的。當然我這是對祁克果的解釋，其實還有其它各種解釋，包括天主教，靈恩派，主觀神學的，大家都想很好地對中國哲學進行思考，尤其是我們談到的本體哲學，從意義到存在，從天地人到儒道精神。這是不是要從本質上去改變現有的宗教，產生新的基督教，使之具有中國的傳統，建立一種更有理性更有包容的中華神學，把儒家的仁愛精神和道家的道德精神結合在一起，成為人類溝通的基礎和發展的希望。」<sup>[20]</sup> 成中英老師這一段是很有遠見的思想，提出了以中國文化的深度，去產生一個更有理性和包容的中華神學。

成中英老師提出他自己的神學建議：「過去基督教從所謂西方理性主義，走到現代邏輯命題化的表達方式，所謂真理性的命題來討論，這就把基督教變成脫離了有關人的生命的感受，這是基督教在西方今天需要重新思考的一個方面。這裡有一個重要的方面，就是我思考的詮釋學的問題。西方當初詮釋經典，包括聖經或新教的經典，把它看成具有啟示性的上帝的一種命題，在討論中往往越走越抽象，越走越離開真實的生活的本質上的形而上。到了近代的十九世紀，有了一種新的詮釋學，開始把人的感情，人的自己的體會，要把它拿出來作為一個說明經典的基礎。到了伽德默爾 (Hans-Georg Gadamer)，更加明確了任何一個文本的意義是超過了作者內涵本身的，這個意義來自我對它的理解和回應，一種深入的思考，代表是跟我的生命連在一起的，不是只追求它的原義當初在講什麼，這是找不到的，是形而上的一個抽象問題。所以我把形上學和本體學分開。」<sup>[21]</sup>

他強調「把人的感情，人的自己的體會，要把它拿出來作為一個說明經典的基礎。」就正正



和我之前寫境界神學的觀點一致，不從抽象理性命題論真理，卻從人的體會來說明經典，其實是我們兩師徒循同一思路去反省中華神學。

成中英老師提出對罪的觀點及他希望建立的基督教：「我不能假設每個人都必須有一種罪惡感，因為很多人確實沒有罪惡感，沒有犯罪的人不能強迫他有罪惡感，人要順其本然掌握自己。人有時確實會做錯事，欺騙了別人或自己，但這只是一種缺陷，當他領悟到了天地之大能的精神時，那時就會有一種超越，對自己有一種更改或自責，但有一種已經超越出來的純淨化。……我們可以相信一個上帝本身是有深刻的道德意義，當然可能會通過其它各種方式來考驗人的一種精神。說到這裡，對於中國的基督教應該有一個什麼樣的內涵，首先是有一個，能夠承受痛苦，能夠轉化成一種純潔，不假設把生命看成一種罪惡的存在，而把生命看成是喜悅的一種價值存在，只是在發展中缺少了某種資源或食糧，這樣看的話，上帝就會變成更人性化和仁慈化，但這並不妨礙他的神性和提升的作用。」<sup>[22]</sup>

成中英對罪反省，「是一種缺陷」，其實符合奧古斯丁在神學上用「原善的虧損」定義罪，神學上論罪不是指罪惡，而是指人和上帝關係的隔絕，這隔絕形成人原善的虧損，不過未深入研討其和現實人間罪惡的複雜關係，而更重視「超越出來的純淨化」，這仍是以儒家為本的思路。

成中英老師最後提出從易學建立中華神學：「有一個基本要求，就是中華神學應在易學的基礎上對基督教進行重新詮釋，或者提出一個新的改造。當然，我剛才已經提到有各種不同經驗和體驗是無法取代的，比如說，我在耶路撒冷的哭牆面前看到不同的民族，面對這有上千年歷史的聖地，各種人有不同的感受，我們並不要求每一個民族都是一樣的，但對於人類的希望來說，應該提供這樣一個新的神學形態。這是基於中國的經驗對於世界的貢獻，不是一定要把西方的或猶太人的或早期羅馬基督教的形式強加在中國人身上，而是要把中國人美好的經驗體現給人類作為一種選擇的可能。這一點很重要，因為中國的歷史就包括了神學的經驗。你剛才講到的仁愛，感通，天命之謂性等，都是可以成為道德基礎的，不一定需要用神的經驗來否定道德經驗，不一

定要否認聰穎的理性智慧和美的形象。當然，這種美跟以感覺為基礎的生活方式是兩回事，當然既具有道德感，又有美感，還有神的經驗，這些不是矛盾的，但同祁克果所說的那種被動式的感情生活還不是完全一樣的。問題是這裡的核心是什麼？你說神是可知和不可知的，發揮得非常好，還有中庸所講的『誠者自成也』這句話，孟子也講萬物皆備於我，反身而誠，自己就有一種明顯的充滿，體現了你的性跟天地之性有共同的心靈之性。你越能深刻地去掌握自己的生命，就越能產生一種自我提升的自誠，這比祁克果所說的那種當然還要深刻一點，『誠者自成』是最深刻的反思，產生出一種道德感和生命感。這可能是界定中華神學或基督教所要面臨的一個重要問題。」<sup>[23]</sup>

以上成中英提出他用儒學解釋基督教的思路，激發起一種中華神學的思維，我寫中華神學多篇論文，就是要回應他的龐大中國哲學智慧，在最後一次和成中英對話時，他了解我由本體詮釋學建立的中國神學，十分高興，在錄音中他表示由此思路去走出宗教價值及中國神學，會通中國的聖學，他說可以肯定這思想，是一個時代的成就，且可促進世界和平，建立命運共同體。這是他的最後的心願，用中國進路默想上帝，建立本體詮釋學相通共融的中華神學。最後奇異地，成中英在死前一天，清醒而堅定地，受洗接受了耶穌基督。

下一篇文章將提出筆者對兩大師的回應。

[1] 鄭家棟：〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之一）〉，載中華神學研究中心：《研究季報》第10期，2023年1月，第9頁。

[2] 梁燕城：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》（北京：宗教文化出版社，2015），第29-30頁。

[3] 同注[1]。

[4] 同注[1]，第12頁。

[5] 鄭家棟：〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之二）〉，載中華神學研究中心：《研究季報》第11期，2023年4月，第11頁。

[6] 同上，第14頁。

[7] 同注[5]，第15頁。

[8] 參考牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（台北：商務印書館，1971）；及《現象與物自身》（台

北：學生書局，1975）。

- [9] 唐君毅：《中國文化之精神價值》，（北京：九州出版社），第317頁。
- [10] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，（台北：學生書局，1977），第740-742頁。
- [11] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013），第193-194頁。
- [12] 同上，第326頁。
- [13] 同注[11]，第262頁。
- [14] 同注[11]，第360頁。
- [15] 同注[11]，第361頁。
- [16] 同注[11]，第355頁。
- [17] 同注[11]，第356頁。
- [18]，梁燕城：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》〈成中英、梁燕城對話：中國神學框架的思考〉，（北京：宗教文化出版社，2015），第181-182頁。
- [19] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013），第249頁。
- [20] 同注[18]，第182-183頁。
- [21] 同注[18]，第187-188頁。
- [22] 同注[18]，第189-190頁。
- [23] 同注[18]，第191頁。[編按：引文中「你」所指的是梁燕城。]

### **Integrating the Philosophy of Unity of Heaven and Humanity through the Construction of Chinese Theology: With a Focus on Cheng Chung-ying and Tang Junyi (Part 1)**

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

**Abstract:** The author responded to Zheng's

critique of his "Theology of *JingJie*," offering a systematic reflection on Zheng's view that the Confucian "Theory of Spiritual Cultivation Through Achieving Higher States" and Christian faith practices based on divine revelation represent two "parallel lines" that cannot converge. The author argues that such a dichotomy overlooks the original relational connection between God and humanity, as well as the diverse theological forms Christianity has developed in non-Greek cultural contexts. The author advocates for a theological articulation suited to the Chinese cultural context by starting from biblical revelation and faith experience itself. The article analyzes the diverse orientations within Neo-Confucianism, pointing out that the "self-sufficient and complete" system represented by Mou Zongsan does not represent the entirety of Confucian sage learning. Both Tang Junyi's "ontology of empathetic connection" and Cheng Chung-ying's "onto-hermeneutics" emphasize the transcendence, openness, and relationality of the ontological reality, acknowledging Heaven (or God) as an "absolute, universal, and objective metaphysical reality" that is both immanent within the human heart and transcendent above humanity, without erasing the distinction between the divine and the human. This paper aims to demonstrate that Chinese philosophy of spiritual states and Christian faith are not fundamentally opposed but can achieve integration and complementarity within the same ontological truth, providing philosophical and theological foundations for constructing a Chinese theology with profound cultural depth.

**Key Words:** Chinese Theology, Theology of *JingJie*, Unity of Heaven and Humanity, Ontology of empathetic connection Onto-hermeneutics



# 從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制

鄭家棟

前中國社會科學院中國哲學研究室  
多倫多大學「亞洲神學」中心

鄭家棟：從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制

## 引言

梁燕城博士在當代基督教神學和教牧群體中相對特殊，這首先在於他曾經接受「中國哲學」方面的系統訓練，多年來亦始終致思於儒、道思想與基督教神學之間，並且多有論著發表。

他所倡導的「中華神學」，也端在於努力打通中國傳統思想與基督教神學之間的「隔截」，他也似乎堅定不移地相信可以在兩者之間尋覓到某種通達的路徑——筆者曾經系統閱讀中國基督教神學歷史及先賢們的著述，竊以為，就融通於中國傳統思想與基督教神學而言，梁燕城無疑是較為「樂觀」的一位，也是用力

甚勤並且頗有創獲的一位；他也徹底突破那種大而化之的議論（比較），能夠深入到基督教神學與儒道釋的具體文獻脈絡做出疏解和闡釋。

## 一、「境界神學」與「聖賢文化」

環繞「中華神學」的理論建構，梁燕城提出

很多觀念，竊以為其中最具有「全局」意義者，或許是他關於「境界神學」的構想。「境界神學」所面對和處理的是中國傳統「聖賢文化」與基督教神學的關係，此前似乎沒有人系統闡述相關問題，特別是把問題提升到神學理解和建構的高度。而融通於傳統「聖賢文化」與基督教神學

之間，宋明儒學的地位一定會凸顯出來，梁燕城也似乎特別推崇朱子。

關於「聖」，王夫之有一說法：「法備於三王，道著於孔子。」<sup>11</sup>「法備於三王」講的是「聖王」，「道著於孔子」講的是「聖人」。關於「聖」、「賢」之間，《大戴禮記哀公問五義第四十》：

哀公曰：「善！

敢問：何如可謂聖人矣？」孔子對曰：「所

謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。大道者，所以變化而凝成萬物者也。情性也者，所以理然不然取捨者也。故其事大，配乎天地，參乎日月，雜於雲蜺，總要萬物，穆穆純純，其莫之能循；若天之司，莫之能職；百姓淡然，不知其善。若此，則可謂聖人矣。」

**摘要：**本文以梁燕城所建構的「境界神學」為例，分析了中國哲學尤其是儒家哲學在與基督教神學對話中的所具有的思想資源與思維限制。作者認為，梁燕城試圖透過「境界神學」融通中國傳統思想（尤其是儒、道、佛）與基督教信仰，強調以「中國心靈」的思維方式——如整體性、關係性、感通與連續性——來理解基督教和建構「中華神學」。文章指出，梁燕城的神學建構深受唐君毅「心通九境」哲學的影響，主張通過「感通」、「體驗」等中國特有的思維方式，實現從「內在超越」到「上帝境界」的躍升。然而，文中也深刻揭示了這一路徑的內在挑戰：中國傳統「天人合一」思想與基督教「啟示型信仰」在人性有限性與神聖超越性之間的根本對立。鄭家棟在肯定梁燕城創新性的同時，對其過度樂觀的融通態度提出質疑，並強調重建「敬畏」與「有限性」意識對中國文化現代轉型的重要性。

**關鍵詞：**中國哲學；境界神學；中華神學；肉身成道；道成肉身

哀公曰：「善！敢問：何如可謂賢人矣？」孔子對曰：「所謂賢人者，好惡與民同情，取捨與民同統；行中矩繩，而不傷於本；言足法於天下，而不害於其身；躬為匹夫而願富貴，為諸侯而無財。如此，則可謂賢人矣。」

這裡所謂「聖」與「賢」之間似乎有比較明確的區分，「聖」講的是德智「配乎天地，參乎日月」，而「賢」只是在「好惡與民同情，取捨與民同統」的品行上講的。不過到了宋明儒家那裡，「成聖成賢」毋寧說是表述一種整體的文化形態，它的核心關乎到「成人」——這裡所謂「成人」主要的不是在生物學意義上講的，甚至於也不是在禮俗意義上講，而是在品性、德性、人格意義上講的。<sup>[2]</sup>「成人」即所謂成為「君子」、「大人」、「聖賢」。依據宋明儒家，「成人」的終極目標和境界，恰恰關涉到突破「人」的有限性，而實現所謂「仁者以天地萬物為一體」的領悟。就是說，「聖賢文化」的核心意旨和本質內核關涉到儒家特色的有關人的本質（本性）之無限性和「天人（神人）合一」之可能性的基本預設。這當然是與凸顯人的有限和罪性的基督教信仰及其神學根本對立的。這也是當年利瑪竇一方面溝通、調和於中國早期思想與基督教上帝信仰之間，另一方面又激烈地批評宋明儒學的緣由所在。<sup>[3]</sup>至少在利瑪竇等人看來，中國思想與基督教信仰之間的溝通、調和，根本不可以取道於「聖賢文化」的路徑：即人即天（神）、自我救贖的「聖賢」理念與啟示型基督教上帝信仰是全然不相容的。

這也彰顯出梁燕城「境界神學」的特殊性：他明確肯定「聖賢文化」與基督教信仰之間存在某種溝通的路徑；並且認定全然排斥作為中國傳統文化特別是宋明儒學最重要的組成部分的「聖賢文化」及其修養工夫，基督教信仰如何能夠在中國文化語境中生根便始終是一個問題。應該說，關涉到基督教信仰與中國文化之間，這屬於一個新的問題和視域。

我們首先應當注意到，梁燕城相關的神學探索與他早些年的閱讀經歷和生命感受關係甚大。梁氏「早慧」，又身處自由開放的香港社會，中學時期便開始接觸儒道釋典籍，後來更有機

會親炙於唐君毅、牟宗三等當代大哲，一路探索、追求，最後貞定於基督教信仰。他一再談起自己早年的思想歷程，顯然是把自己追求信仰的歷程視為儒道釋領悟與基督教信仰之間並不必然衝突的某種「見證」，「基督教講上帝的啟示與救贖，不同於儒、道、佛的哲理與修為，然而三大教化均為聖人對宇宙的真實體悟，帶來人生極高之境界，是極珍貴的文化價值，應加以尊重、愛護與欣賞，就像西方神學家尊重和吸納柏拉圖與亞里士多德一樣。正因創造與啟示分屬不同境界層次，故基督信仰與各大教並無衝突。」<sup>[4]</sup>

在筆者看來，從「境界」切入討論神學，還必須面對一個特殊的現當代情境：與基督教不同，和世俗社會打成一片的中國傳統思想特別是儒家思想，在現時代不僅失去了一切社會建制方面的支撐，而且也在很大程度上失去了工夫踐履方面的「見證人」，這對於「榜樣」形態的「聖賢文化」同樣是致命的。我相信並且非常敬重少數前輩大哲的生命感受和文化關懷，可是在相對廣大的層面，傳統「聖賢文化」毋寧說只是流於某種書本、課堂上的「誇誇其談」。傳統「境界」說更是如此。類似於「內聖外王」，「境界」一語較之歷史上任何時期都十二分地火爆，學人們爭相談「境界」，似乎談了「境界」自己便儼然擁有了某種「境界」，據說還是「天人合一」境界——「境界」云者，似乎已經全然失去了歷史上曾經擁有的那種與生存境遇和工夫踐履相關聯的沉重感。

一個相關的問題是：當代中國傳統思想闡釋不免「說得太透」，仿佛是人人都可以「打破天窗」，「一覽無餘」，中國思想的「廣大精微」和宇宙社會人生的奧蘊真諦，無不盡在指掌之間，並且足可以「會當凌絕頂，一覽眾山小」<sup>[5]</sup>，傲視於其他文化和文明傳統。讀到方東美先生晚年著述，他的「六種境界」基本上還是屬於「聖賢文化」的講法（包括「宗教境界」），可是他最後給「奧秘」（「神秘莫測的神」，God the most high）留下地盤。<sup>[6]</sup>竊以為，中國思想文化的闡釋和發揚（當然也包括「境界」理論），首先必須向「奧秘」開放，而不是只聚焦於現實倫理，社會關係（權力、權勢和權謀），再就是已然蛻變成「寡頭



人文主義」的「境界」說。

梁燕城「境界神學」的建構當然和面對上述問題有關。「境界神學」包含有兩方面的關懷：「一個用中國心靈消化的基督教神學，既從基督教文化傳統充分了解西方精神優秀之處，又完全體會中國境界的深度，可以成為橋樑，溝通中西，帶來兩大文明的彼此參照。同時也投入中國文化的重建與更新，建造一個深度的新中國文化，其中能融合基督那公平正義、超越反省及無條件愛眾生的精神。」<sup>[7]</sup>「體會中國境界的深度」的一個關節點，首先必須使得中國思想及其「境界」向「奧秘」敞開；也只有真正向「奧秘」敞開，才可以克服「寡頭人文主義」的不知深淺和洋洋自得——動輒便振臂高呼「為天地立心」、「與天地參」等等，也常常扮出法相莊嚴相。面對「奧秘」，我們必須承認人的渺小和有限性，嘗試學習「敬畏」、「謙卑」和「愛」。即便是大自然的「奧秘」，也絕非是今天幾乎完全淪為沒有精神內涵之口號式的「天人合一」所能夠涵蓋和了斷的。

## 二、「道成肉身」與「肉身成道」

談到自己年屆「知天命」出版的《中國哲學的重構》一書，梁燕城說：「從生活世界及心靈之覺性為本，分析心靈如何構作對世界的認知，及如何領悟事件的真實本體，再描述心靈不同層次的領悟，建立一個境界哲學的系統，從不同境界去詮釋人對真、善、美及佛、道、儒的體悟，並以這境界的層次去展示上帝的境界及啟示的可能性，使人的存在成為開放向上帝的聆聽者。這境界思想體系是中國佛道儒哲學與神學接通的關鍵理論，這亦是中華神學根於中國文化的一個始點，可稱為『境界哲學與神學』。」<sup>[8]</sup>

從「境界思想體系」切入，溝通「中國佛道儒哲學與神學」，首先必須面對的一個問題便是：「肉身成道」乃是中國傳統思想的基本預設，這個預設的背後包含了中國思想傳統對於身與心、靈與肉、超越與內在、神聖與凡俗之「一體貫通」的全部理解，而與基督教信仰預設了根源性兩極對立和緊張的「道成肉身」迥然異趣。<sup>[9]</sup>中國傳統「境界」理論的前提和出發點，正是靈與

肉、神聖與凡俗之間在始源、根源上的「一體貫通」；就是說，「境界」理論的前提和實質乃在於否定任何根源性、本質性的斷裂、衝突與對立，從而把精神性的追求表述為某種身心互動過程中「心靈」自我超越的整體過程。這也正是當年令利瑪竇等早期傳教士們頭痛不已的問題，利瑪竇批判宋明儒家和中國化的佛教都與此有關。<sup>[10]</sup>換句話說，中國思想體現實踐進路的「境界」工夫論與基督教基於上帝「啟示」的信仰修行實踐，最典型地體現出兩種傳統和思想形態的尖銳對立，它們似乎是「兩股道上跑的車」，並且走的是兩條「平行線」。於是乎，在某種意義上，接受耶穌基督似乎就不只是「信仰」的抉擇，同時也關涉到「文化」的抉擇。某些缺乏理解或別有用心者，也正是刻意把成為基督徒和「做一個中國人」對立起來。

這方面梁燕城則邁出一大步，他認為「肉身成道」和「道成肉身」兩條路徑，亦即「由人的反省和領悟」而「上達天德」的「上迴向」路徑，與「上帝的主動啟示」，「以恩典下臨人間」的「下迴向」路徑<sup>[11]</sup>，可以成為統一「境界」形態（信仰形態）的兩「回環」。重要的在於，兩者之間並非彼此對立，亦非莫不相干，而是可以融通互補的。如此說來，中國傳統「聖賢文化」的哲學與文化探索及其精神成果，特別是他們立足於「感通」、「涵養」的哲學建構和「境界」理論，亦可以某種姿態進入「神學」的視域。這當然不能夠是簡單的嫁接，而是同時關涉到對於中國傳統「天人之際」和基督教上帝神格和神學體系的重新闡釋。

這當然屬於一個大膽的推進，儘管問題和理論的全部複雜性還有待於進一步闡釋和揭示。在當代新儒學的論述中，儒家思想的「超越性」義涵已經成為非常核心的議題和論域，儘管相關問題的展開論述呈現不同的脈絡，可是就總體而言，學人們還是遵循「肉身成道」進路，期求和落腳於某種「天人合一」（「內在超越」）的思想和理論形態。梁燕城卻提出環繞「肉身成道」的「境界」工夫論也可以在基督教「啟示」型信仰的追求中扮演積極的角色——這特別是對於教牧

神學是一個大膽的推進，當然，毫無疑問，在理論的嚴謹、周延和複雜性方面，所謂「境界神學」恐怕還有很長的路要走。

現時代關於耶儒之間或基督教神學與中國傳統思想之間的議論（比較、對話等等），總體而言，更多地仍然在很大程度上是順延利瑪竇的線索，其中凸顯的首先是「存在」（存有）方面的問題——中國思想文化傳統是否包含有基督教「上帝」意義上的「超越性」存有，常常成為問題的焦點（就哲學脈絡來說，這也特別與黑格爾提出的問題有關）。於是乎，早期典籍中（首先是卜辭中的「帝」、「上帝」、「昊天上帝」、「皇天上帝」以及後世脈絡中的「天」、「道」、「天道」等觀念與基督教「上帝」觀念的可比性，始終是一個核心問題。<sup>[12]</sup> 歷史上利瑪竇過世後那場曠日持久並且導致羅馬教廷與清王朝激烈衝突的「中國禮儀之爭」，還包含有另一個主題，亦即（絕對超越者的）「譯名」之爭，特別是接替利瑪竇位置的龍華民對於「天主」、「天」、「上帝」一類譯名心存疑慮（他主張一律採用音譯）。<sup>[13]</sup> 龍華民是一位很好的神學家，可是他所關注的只是「上帝」（天主）存在及其表述方式的「唯一性」，至於上帝的唯一性與人們「體驗」上帝和表述信仰方式的多樣性是否必然衝突，龍華民的回答是肯定的。像楊廷筠這類士人基督徒，顯然具有儒家傳統士大夫和基督徒雙重身份，你可以說前者是「文化的」，後者是「信仰的」，問題在於「文化的」與「信仰的」又似乎難以斷然切割，楊廷筠的基督教信仰也無疑包含有某些「中國化」的因素，這特別體現為他在很大程度上拒絕「神」（耶穌基督）與「人」（傳統聖賢）之間的截然兩分。這在龍華民那裡似乎有理由認定為「離經叛道」。<sup>[14]</sup> 可是，皈依基督宗教信仰的楊廷筠顯然在很多重大問題上與儒家士大夫主流傳統拉開了距離，諸如一神信仰、靈魂不滅、天堂地獄，等等。就是說，對於楊廷筠，基督教信仰引發了精神世界某些重大改變，這是毫無疑義的，問題在於此種改變是否必須同時意味著與本土傳統特別是士大夫主流傳統的某種決裂？

基督教與中國文化關係的深層，關涉到中國

傳統思想環繞「成聖成賢」所開發的「心靈」（精神）哲學相對於「啟示」型的基督教信仰及其修行實踐，是否只是具有負面的意義？龍華民固然拒絕任何「調和」、「折中」，利瑪竇激烈地批評宋明儒的「天人合一」理論<sup>[15]</sup>，實際上也是對於相關問題給出明確的答案。應該說，問題的核心正是關涉到能否以及如何對於以宋明儒學為代表的傳統「天人合一」理論及其價值加以重新闡釋。

梁燕城「境界神學」全然不是由「存在」（存有）方面切入，而是首先著眼於信仰主體的「境界」、「心靈」、「體驗」、「領悟」、「感通」的路徑，這就必然突出了信仰過程中的「文化」因素。某種意義上可以說，這是一條由「主觀」而「客觀」、由「內在」而「超越」的進路，其落腳點則是「內在」與「超越」的雙向回環。他說：

「中華神學」是擺脫了西方神學的思維框架，經過方法論上的「非希臘化」過程，不再用希臘與啟蒙運動的思想方法去組織聖經真理，也不再用西方形而上學的概念，如存在、實體之類描述上帝與世界。「中華神學」正視中國的思維方法與理念，中國不重抽象性的邏輯推論，卻重具體的、可通過修養去體驗的真理，也重整體性和關係性的思維。<sup>[16]</sup>

「正視中國的思維方法與理念」，重「體驗」，「具體」，「整體」，「關係」。「境界」可以說是一個主客之間的概念，確切地說是一個融通主客（亦主亦客，亦心亦物；非主非客，非心非物）的概念，某種意義上也可以說是凸顯「整體性」和「關係性」的概念，「所謂境界（英語可譯 lifescape），就是從某一面向領悟生活世界時，所呈現的情狀……是對生活世界真相領悟而形成的一個具普遍性的意義世界。」<sup>[17]</sup> 唐君毅先生關於「心靈之境」有一界說：

言心靈之境，不言物者，因境義廣而物義狹。物在境中，而境不必在物中，物實而境兼虛與實。如雲浮在太虛以成境，即兼虛實。又物之「意義」亦是境。以心觀心，「心」亦為境。此「意義」與「心」，皆不必說為物故。於境與言境界者，境更可分別，而見其中有種種或縱或橫或深之界域故。然以境統界，則此中之界域雖分別，而可共合為一總境。則言境界，



而分合總別之義備。<sup>[18]</sup>

這段話表述的曲曲折折（這是唐先生語言的特徵）。牟宗三、唐君毅是中國現代唯心主義哲學家的典型代表，也只有到了他們那裡，中國版本的「唯心論」哲學才得到系統而精緻的闡釋。唐先生上面的表述，是在以「心」統「物」的意義上說，他強調在「境（界）」的意義上，「物」（涵「物」和「以心觀心」之對待「心」）已然失去了對象性，而成為某種「兼虛實」（主客）的整體存有和意境。梁燕城由「境界」切入討論基督教信仰，其出發點也是旨在消解「上帝」觀念理解方面一味偏重於實體性和對象性的闡釋，而主張從整體「感通」的意義上定位和理解神人關係。

在與宣教相關聯的脈絡中，利瑪竇的路數仍然是一條主流線索。儒學研究領域有關「內在超越」與「外在超越」的討論亦關涉於儒學與基督教之間，並且說到底也是與明末清初開關的利瑪竇線索不無關係。只是儒學脈絡裡的相關討論，通常疏於對於基督教神學的理解和闡釋，而只是把所謂「（基督宗教的）外在超越」作為某種耶儒比較理所當然的前提預設，然後便轉向儒家「即內在即超越」、「極高明而道中庸」思想特色的闡釋。還有一條線索似乎更強調「啟示」型的基督教信仰與中國傳統文化的異質性，國內倡導歸正神學者似乎有此種趨向。至於向「政治神學」方面的延伸，則屬於「漢語神學」圈子的課題，基本上與教牧神學無關。梁燕城「境界神學」屬於另一種路向，他試圖疏通基督教面向上帝的靈修傳統與中國傳統思想以「成聖成賢」為旨歸的「心靈」哲學和修養工夫論的關係，並且認定此方面中國哲學文化傳統中所積累的豐厚成果，對於國人接受基督教信仰不僅不構成某種障礙，而且可以在層次區分與遞進的意義上成為某種助緣。<sup>[19]</sup>這在一定意義上是認定自力與他力、自我超越與上帝救贖的「啟示」型信仰，是可以融通的，這無論在基督教神學還是儒學方面，都會遭遇一系列理論問題。這也是筆者所謂「大膽的推進」所表述的。

### 三、「中國人心靈」：連續與斷裂之間

「中國心靈」，「中國人心靈」，是梁燕城經常提到的。他說：

當中國基督徒接受了基督信仰核心價值後，嘗試從中國文化的思維方法，按中國處境去作神學反思，用中國人的心靈去消化和架構聖經的真理，建立的神學結構，可稱之為「中華神學」。<sup>[20]</sup>

今天我們需要以中國人的心靈來消化基督教，然後以中國人心靈所產生的問題來探討中國的神學思想。只有通過中國人的心靈去消化基督教，才能夠一方面讓基督教信仰對中華民族的命運有所承擔，另一方面使基督教信仰與中國文化的概念交匯與融合，使基督教能夠在中國生根。<sup>[21]</sup>

這裡所謂「中國心靈」或「中國人心靈」，是一個文化概念，從梁燕城的相關論述來看，似乎首先關涉到傳統思維方式，他強調「整體性」、「關係性」、「感通」，等等，無不與此有關。在梁燕城看來，「基督信仰的核心價值」是超文化的「普遍真理」，可是，我們不但可能而且必須基於中國人的思維方式和文化處境接受、消化和表述（架構）基督信仰的核心價值。

「中國心靈」、「中國人心靈」或「中國文化的思維方式」的核心特徵是什麼？梁燕城論及「整體性」、「具體性」、「關係性」以及「體驗」、「感通」、「和諧」等等。不過在筆者看來，所謂「中國心靈」最核心的特徵就是所謂「連續性」的思考方式，也正是這一點，貫通和支配著梁燕城「境界神學」乃至「中華神學」的闡釋與建構。所謂「連續性」的思考方式，關涉到主客、心物、天人、神人、道德與宗教之間的一體貫通，認為一切都處在整體、過程、聯繫、關係之中，拒絕使用兩極對立或本質性「斷裂」的方式來思考問題，認定必須遵循一種相互關聯的整體性來思考和安頓宇宙、社會、人生，這是中國傳統思維方式的基本特徵，也構成梁燕城「境界神學」的基本特徵。

梁燕城曾經親炙於當代大哲唐君毅、牟宗三。他的思維歷程在起點上就深受唐君毅先生的影響。唐君毅先生可以說是當代新儒家營壘中



最富有宗教感悟的一位，這與家庭影響和香港社會環境都不無關係。他說：「憶吾年七、八歲時，吾父迪風公為講一小說，謂地球一日將毀，日光漸淡，唯留一人一犬相伴，即念之不忘；嘗見天雨，地經日曬而裂，遂憂慮地球之將毀。」<sup>[22]</sup> 儒家屬於腳踏實地的思想傳統，並且對於天地萬物的「天長日久」和「生生不息」深信不疑，「憂慮地球之將毀」很難說是典型的儒家關懷和意念。唐先生似乎特別以「心通九境」說流傳後世。唐氏「心通九境」說典型地體現出中國思想傳統「連續性」的思維趨向和定式，即主張各類認知的、道德的、宗教的「心靈境界」之間斷然不存在任何本質性的、不可逾越的斷裂，一切心靈活動皆可以表述為某種相互關聯、相互轉化和連續性的「超越」過程。<sup>[23]</sup>

心靈活動與其所對境之種種，有互相並立之種種，可稱為橫觀心靈活動之種種；依次序而先後生起之種種，可稱為順觀心靈活動之種種；有高下層次不同之種種，可稱為縱觀心靈活動之種種。凡觀心靈之體之位，要在縱觀；觀其相之類，要在橫觀；觀其呈用之序，要在順觀。<sup>[24]</sup>

這裡所謂「橫觀」、「順觀」、「縱觀」，又可以表述為「橫通」、「順通」、「縱通」，「境更可分別，而見其中有種種或縱或橫或深之界域故。然以境統界，則此中之界域雖分別，而可共合為一總境。」<sup>[25]</sup> 構成「心通九境」說實質的，乃是心靈自我超越的無限潛能和心靈活動相互關聯的整體性與過程性，其間不存在心與物、知與行、道德與宗教、世間與出世間一類本質性的區隔與斷裂。唐先生也自信可以把種種哲學與宗教理論（理性的與信仰的、道德的與宗教的、此岸的與彼岸的）統攝、涵攝於一個圓融貫通的理論系統之中。<sup>[26]</sup>

梁燕城切入「神學」的路徑似乎一開始就是「境界的」，並且在起始處就與唐君毅的影響有關。他的碩士論文就是比較意大利方濟各會神學家波拿文都勒 (San Bonaventura) 《心靈邁向天主之途程》的「六重境界」與唐君毅「心靈九境」。九十年代初，年輕的梁燕城曾經在台灣出版《慧境神遊》一書，該書明顯地受到唐君毅先生「心

通九境」說的影響；應該說此種影響伴隨他始終，進入新世紀，梁先生又以「慧境神遊」為題開設講座，會通於儒道釋與基督教之間。就方法論原則而言，唐君毅「心通九境」說的一個核心概念是「感通」。他說：「今著此書，為欲明種種世間、出世間之境界，皆吾人生命存在與心靈之諸方向活動之所感通，與此感通之種種方式相應；更求如實觀之，如實知之，以起真實行，以使吾人之生命存在，成真實之存在，以立人極之哲學。」<sup>[27]</sup>

中國哲學「感通」一語，乃是統攝「知情意」而言之<sup>[28]</sup>，涵蓋直覺體悟、理智思辨和實踐意境。<sup>[29]</sup> 有趣的是，唐先生居然把「感通」理解為事物存在和關聯的普遍方式：「所謂萬物間之空間非他，即萬物賴以相與感通之場所。一物於其位所見之空間非他，即一物所以攝受他物之觀景，或安排來感物之座標也。事物間之時間非他，即萬物之相承而感通之際會。」<sup>[30]</sup> 此類說法實際上其來有自，《易·繫辭》所謂「寂然不動，感而遂通」並不是就某種狹義的主觀意境而言說，而是關涉到天地萬物「相感相通」的、整體論和徹底機體主義的存在方式。原則是，儒家所謂「感通」是不可以設定「實質性」界限的。而以「感通」言「境界」，強調的是不同境界之間「各得其應，各得其實」<sup>[31]</sup>，同時體現為相互融通的動態關係。唐先生又講「全幅感通」，達於此境界即為「天德流行境」，「所謂天德流行境，乃於人德之成就中，同時見天德之流行。」<sup>[32]</sup> 這也就是宋明儒所謂「天人合一」境界。

「感通」原則上無「界限」可言，可是無礙於「判教」。唐君毅先生的「心通九境」同時也是一個「判教」系統，其涵蓋甚廣，統攝中西方哲學宗教而言之。「境界」，「感通」，「判教」，也構成梁燕城「中華神學」理論的不同面向。他反復講到自己的悟道過程，實際上是講的「判教」：先是佛教的華嚴境界，然後是道家的空靈境界，再是儒家的天人合一境界，最後是上帝啟示和救贖的基督教信仰。<sup>[33]</sup> 中國佛教的「判教」（與印度佛教的「判教」有所不同）的確體現出某種智慧，其要旨在於總持佛法，把各家各派的義理按照層



級做出安排，納入一個圓通的系統，而不是相互障礙。在梁燕城看來，這也適用於儒道佛與基督教之間的判釋。他顯然認為，不同的領悟並不是相互衝突，也不會構成本質性的「斷裂」，而是可以成為「認識上帝的階梯」，並且均可以在耶穌基督信仰中得到理解和安置：

緣起性空是上帝從無去創造天地之本，大道無形是上帝創造之規則，仁心流現是上帝賦予的靈性。儒、道、佛均為聖人對上帝創造秩序的真實體悟，不涉及救贖，故不同於上帝的直接啟示與人得救之道，義理上屬不同層次與範圍，只要在神學上區分創造 (creation) 與救贖 (redemption) 之不同義理結構，則信仰與中國文化處在不同義理的意義結構中，並無衝突。人若深探各教之境界，可發現是通向認識上帝的階梯。<sup>[34]</sup>

這裡貫徹的就是我們所說的「連續性」的思考方式。

#### 四、「境界神學」的「境界」層次

唐君毅先生理論學說的落腳點在於「立人極」。<sup>[35]</sup> 這所謂「立人極」是「學」與「教」相統一的，唐先生明確說「哲學的目標在於成教」。<sup>[36]</sup> 此「教」即為宋明儒家「天人合一」之教。應該說，中國思想或者說儒家思想宋明時期有一轉向：楊雄《法言》說：「觀乎天地，則見聖人。」到了理學家程伊川那裡，則更改為：「觀乎聖人，則見天地。」<sup>[37]</sup> 就是說，宋明儒家的「天人合一」乃是以「人」（聖人）統「天」的。唐先生的判教系統是落腳於宋明儒家以「人」統「天」、以「心」統「天」的「天人合一」。<sup>[38]</sup> 雖然是宋明儒的境界，講法上卻極盡曲折，這與「哲學」觀念引進和面對、吸收、消化西方哲學宗教思想有關。《中庸》曰：「君子之道，本諸身，征諸庶民，建諸天地而不悖，考諸三王而不謬，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」此種「境界」，天地、鬼神、聖王、內外、精粗、廣大與精微，一體涵蓋且無所不包。面對現時代極度分化和分裂的社會人生，如何疏解和重建儒家的圓融境界，是唐先生「心通九

境」說的基本關懷和立意所在。筆者欽佩唐先生立足於消解一切緊張對立，尋求某種「圓融無礙」的努力和信念；<sup>[39]</sup> 不過，從另一方面說，現時代儒家思想的重建首先必須真實地面對高度分化的社會現實以及人們內心世界「百味雜陳」的精神裂變，尋求某種理想信念的重建和堅守亦屬不易，至於某種打通上下精粗的圓融境界，事實上已經全然沒有可能。竊以為，當代儒學的重建只能遵循某種理想主義的路徑，而「理想主義」不可能廣大精微面面俱到（所謂「內聖外王」或現時代表述中的精神、物質「兩手抓」），必須「有所割捨」<sup>[40]</sup>，「有所割捨」才能夠有所持守，否則就只能夠隨波逐流或同流合污。當然，唐君毅先生也是在彰顯一種理想主義的路徑，他的信念是基於儒家傳統（特別是宋明儒家）所肯認的心靈自我超越和自我救贖的無限可能性。<sup>[41]</sup>

上一節我們指出梁燕城受唐君毅影響及其繼承傳統的方面。接下去的一個問題是：中國傳統思想的「連續性」思維方式及其所達致的「天人合一」境界，乃是「成人」的境界，是「立人極」的境界。在「立人極」的境界中，超越者已然被「內在化」，人性不只是包含有神性，並且人性的完滿實現就是「神性」。這樣一種思想進路，全然排斥了向神性宗教特別是「啟示」型宗教展開的可能。由此說來，梁燕城以「境界」貫通儒道釋與基督教就不能夠止步於宋明儒的「天人合一」，否則的話就只能是有「境界」而無「神學」，有「涵養」而無信仰。

在《中國哲學的重構》書中，梁燕城講到「六種境界」：一是「理性境界」，指的是以「邏輯與數學」為統攝的知識境界；二是「美善境界」，講的是關於倫理與藝術的感受與境界；三是「空的境界」，這是佛教打破執著的「緣起性空」境界；四是「道的境界」，「道的境界中，心靈擺脫了後天所加的成心偏見，回到虛靜之極篤狀態，此即為心靈的零點狀態。從道的境界言本體，則這正是從已實現之思維中，回溯到其根源的零點，回到了無，而這無正是一切潛能世界的入口。」<sup>[42]</sup> 五是「天德境界」，這是「天德流行」「仁心感通」的境界，「仁心之感通，可不斷擴大其眼界與幅

度，感通更多人的心靈，其愛的範圍越大，道德之善亦越高。由愛家庭親人，到朋友、社區、國家，再到全人類、全宇宙。仁心最高境界的愛，是及於天地萬物。<sup>[43]</sup> 六是「上帝境界」，他以「有情天」稱謂「上帝」，「有情之天，或一般稱的上帝，為無限的真善美，其情格即為終極之仁愛，是心靈所相信、所探求、所盼望達至的至高圓善。此圓善是心靈不斷創造、不斷超越之最後目的，也是其探求的本體動力。」<sup>[44]</sup>

就筆者的閱讀視野而言，梁燕城的判教系統似乎相對特殊。現代前輩大哲談境界，馮友蘭說的過於簡單，唐君毅說的過於曲折繁複，較為平實的倒是方東美的「六種境界」說，方氏把生命存在和人生境界依次區分為六個層級，即物質境界、生命境界、心靈境界、藝術境界、道德境界和宗教境界。梁燕城「判教」的特色似乎首先在於其間包含一個曲折。如果套用禪宗的語言，他所講的前三種境界乃是「由俗向真」，即所謂由「山是山，水是水」到「山不是山，水不是水」。後邊的三種境界某種意義上屬於經歷「由俗向真」之否定後的「開端別起」。這關涉到他所說的「心靈的零點」。「心靈的零點」也是梁燕城反復申說的觀念，心靈的零點，即喜怒哀樂未發之「中」，是一純粹的時空之流。萬有在這場所中呈現而未經區分、未有語言及思維架構的組織，也未有理論與偏見。人對天地的直接體悟，即始於這語言之前的「無名」狀態，所謂「無名，天地之始」可從這角度理解，這是無名與無知的狀態。這原始的心靈直接觀照，不單是西方哲學所重的知識論基礎，也是一切生活實踐的基礎。其「無知」不單是知識意義上的先於知識，而且也是實踐意義上的本來天真。<sup>[45]</sup>

竊以為，梁燕城相關論述尚缺少必要的分疏：他所謂「心靈的零點」有時是指混沌未開的「本來天真」或「原始天真」，以此解說道家的「無名，天地之始」是可以的，可是以此解說儒家「喜怒哀樂未發之中」，則似乎不妥。梁引述理學家李延平所謂「靜坐澄心，觀喜怒哀樂未發之前的氣象」和《莊子·知北遊》「非不答也，不知答也」，「黃帝曰：無思無慮始知道，無處無服始

安道，無從無道始得道。」<sup>[46]</sup> 無論是相對於儒家還是道家思想脈絡，這些都不屬於「原始天真」，而是屬於工夫修養的極高境界。《老子》所謂「如嬰兒之未孩」<sup>[47]</sup>，也並不可以直接等同於「嬰兒之未孩」；同樣，孟子所言「大人者，不失其赤子之心者也」<sup>[48]</sup>，也並不可以直接等同於「赤子之心」。先哲所表述都是經歷複雜後的「單純」。在梁燕城判教的「六種境界」中，「心靈的零點」出現在「道的境界」也說明了這一點。不過這並不是我們所要討論的問題。

梁燕城「天德境界」講的是仁心感通的宋明儒家境界。「上帝境界」講的是基督教信仰境界。其間關涉到梁燕城對於宋明儒「天人合一」說的某種「扭轉」——若沒有此種扭轉，則「即人即天」的「天德境界」已然足矣，不需要也容不下再「疊床架屋」，講「上帝境界」。就實質而言，梁燕城的「扭轉」在於把宋明儒的「天人合一」、「天人不二」，重新闡釋為某種天人之間「不一不二」的關係。

梁燕城以「情格」定位「天」（「上帝」）。「天為情格之體，其直接流現為仁的善情，則天之本質，不能不設想為具仁善之情格，故可云天有仁。」<sup>[49]</sup> 以「仁的善情」表述「天之本質」，旨在凸顯絕對超越者「仁善」且能夠與人相感通的方面。不過，梁燕城同時強調「天人之際」的另一個側面，亦即「天」「自存自在而超乎萬有整體之在其自己」的側面，如果援用《聖經》的表述，後一方面講的是天（上帝）的「自有永有」，「天之在其自己，其自覺性與情格性，原超越於萬有及創造性之上，為情格超越性（personal transcendence），是一切創性的主宰和創造者，可稱之為上帝。」<sup>[50]</sup> 就是說，「天」不可以全然轉化為「天理」、「天道」一類功能性表述，「天之在其自己」具有絕對超越性。

這裡筆者有一個疑問：以「情格」界定「一切創性的主宰和創造者」的天或上帝，是否全面和允當？梁燕城說：「『情』是指其性質感受與感應性，可指『情懷』、『恩情』、『親情』等，但非能動搖的情緒，也非扭曲善之惡情，卻為無限真善美之情。此情暢流充塞於天地，為萬有的根源。同



時又超越天地宇宙，有其獨特自存性，而不為純抽象的普遍天理，卻是一有自覺之無限存有，此名為『情格』。<sup>[51]</sup>「情格」凸顯上帝的大愛無疆和與人相感相通的方面，竊以為，這也關涉到對於傳統儒家「天」論的另一種闡釋。原則上，儒家是不從超越者(天)的層面講「愛」的。所謂「天地之大德曰生」「天地生物之心」(或「天地以生物為心」)等等，講的都是(與淑世主義世界觀相關聯的)生成與秩序，而不是「愛」。朱熹說：「天之生物之心，無停無息。春生冬藏，其理未嘗間斷。」<sup>[52]</sup>儒家所謂「愛」只能夠從人的方面講，從「親親」方面講，從人的現實存在及其社會關係方面講，「仁愛」乃是一種有限的、差等的愛。基督教的「愛」在社會層面有制度性的落實，這首先體現為基督教文明掩映下(面向社會弱勢群體的)多層次的、無所不包且無所不在的社會援助救護系統。歷史上儒家差等之愛在宗族背景下亦有某種程度的落實，宗族對於個體具有組織、協調、庇護、救助等功能，特別是在資助宗族新生代接受教育方面更義不容辭(這與「學而優則仕」、光宗耀祖的期待關聯在一起)。<sup>[53]</sup>梁燕城以「情格」講「天」(上帝)，不只是凸顯神的愛，而且把神聖之愛表述為某種「親情」感通(國人是習慣於把「愛」與「親」相關聯的)。問題在於：「情格」云者是否足以同時涵蓋上帝(天)的「全能」與「主宰」？即便是宋明儒家言「天」，「主宰」義也是不容否認的。朱子說：「天下只有一個正當的道理，循理而行，便是天。」<sup>[54]</sup>這是以「理」說「天」，天被徹底功能化了。不過這並不是朱熹說法的全部，「莊仲問：『天視自我民視，天聽自我民聽，謂天即理也。』」曰：『天固是理，然蒼蒼者亦是天，在上而主宰者亦是天，各隨他所說。今既曰視聽，理又如何會視聽？雖說不同，又卻只是一個。』<sup>[55]</sup>梁燕城意在對治那種關於「上帝」全然實體化的、孤懸超越的、冷冰冰的闡釋，他當然不會否認上帝的全能與主宰。在《易經的「神無方」與神學之「奧秘」理念》文中，他特別從「超越主宰性」角度討論傳統典籍中的「神」。<sup>[56]</sup>《儒家仁學與恩情感通神學》文中，則把儒家之「天」表述為「有性情的主宰」。<sup>[57]</sup>而「主宰」屬於「意志」

的品格，竊以為或許以「情意格」表述「天」(上帝)更全面些。一個相關的問題是：「境界神學」主要是強調上帝與人的感通和愛，可是上帝信仰更關涉到對於絕對無限者的敬畏。並且對於現時代「無所畏懼」的中國文化而言(只是畏懼於權力和權勢)，「敬畏」無論是相對於信仰和文化，都應當得到強調和凸顯。就總體而言，「境界神學」或許還是包含有太多宋明儒學或現當代宋明儒學的因素。

無論如何，梁氏關於「天」之「在其自己」的界定表明，天人之間不可以單純歸結於某種「即內在即超越」關係，「天」不可能在「人」(內在)的界域中展現其全副內涵，人性也不可能全然包涵神性。有了此種扭轉和釐清，也才可以在「天德境界『之上展開』上帝境界」。

「上帝境界」乃是向無限者敞開的境界，它不再是體現為某種(心靈的)自我實現，而是體現為「信仰」、「盼望」和無止境的「追求」。<sup>[58]</sup>

真善美之為內在，一切心靈境界本之而立。真善美之超越性，則心靈境界永不能靜止下來，永遠超出自身境界之限制，開放向未全被知的無限真善美本體，這是天德境界在人心靈中能不斷創造和超越的根據。<sup>[59]</sup>

心靈不斷自我超越向無限，並不具有過去回憶所產生的經驗為根據，也不具有理性知識去證明。卻是一種對不可知世界的投身，這投身是一信念，先相信有自身所知以外的無限領域，須超越現有情況去尋索。並由這信心產生一種盼望，盼望這超越過程可對無限的真善美有所理解，而得突破有限的理性與美善境界。<sup>[60]</sup>

這也是神人「互動」的過程。此所謂「互動」不僅關涉到上帝透顯於天地萬物和人的心靈之普遍啟示，而且關涉到「上帝臨汝」的特殊啟示，「上帝臨汝是超越情格天默默呈現的境界。這顯示上帝作為有情之真理，具有對人顯明自身的特性，這可稱為一種「啟示」。「啟示」是指真理主動向人心靈開顯自己，而不單是人去找尋真理。因真理具超越的情格，故本身即不僅為一無知覺的本體，卻是能和人有感應的有情天，故能主動呈現。」<sup>[61]</sup>

「上帝臨汝」關涉到「神聖的奧秘」，梁燕城以「被知的不可知者」(The known unknown) 表述此種奧秘的屬性。

上帝之可知性，能依祭祀禮儀而有所感應，也能在人生處境中有所感悟，呈現為無限之真善美。這是上帝之默現。……但上帝自身的情懷與思想，仍是不可知，當其臨在而被知的同時，也是顯明其奧秘不可知性，……由此而顯明人真實的命限，面對此無聲無臭的世界，人是無知，亦唯有人承認此無知，才知上帝之為被知之不可知者。<sup>[62]</sup>

當上帝臨在為「被知之不可知者」時，其被知性為無限之真善美，而不可知性則為深博之奧秘，這奧秘超乎真善美，但又貫乎真善美，超真善美者為一有情之「他者」，為「神聖」之深博奧秘，這形成神聖臨在的體悟，區分於美善的臨在。<sup>[63]</sup>

這裡存在一個實質性的區分：相對於宋明儒家，對於「神聖」的「體悟」即等同於「神聖」自身，所謂「東聖西聖，心同理同」表述的正是此種義涵。梁燕城「境界神學」則認為對於神聖的體悟不能夠等同於神聖自身，因為說到底，神聖自身乃是「被知之不可知」的「他者」，這關涉到「天」、「人」（「神」、「人」）之間的距離和張力，此種距離和張力是永遠不能夠消弭的，因為這關涉到人作為有限者的「真實的命限」，關涉到神聖奧秘和我們對於神聖奧秘的景仰和敬畏。

這其中的一個關節點是：心靈的自我超越與向無限者敞開的邏輯必然性和實踐必然性是什麼？梁燕城說：在經歷諸種「境界」，「然後對各境界之整體再反省，心靈即可明白自身之為有限，但因反省到自身之有限，即可超越其整體之界限，這超越諸境的追求，是心靈的無限超越過程。」<sup>[64]</sup> 這裡我們或許可以提出這樣的問題：為什麼儒家「聖賢文化」的心靈超越並沒有「反省到自身之有限」，而是落腳於「天人合一」，即人即天（即人即神）的境界？梁燕城說：

心靈這種無限超越自身的性質，是人不斷超越的本體根源。當心靈不斷超越，到超過其知識與智慧直覺可領悟和知道的界限時，就面臨深博之奧秘。此是人知識與智慧可以達至的盡頭以外，人至此如面臨一深淵，回頭照見各境界在後面，前面即為無

盡的奧秘真理，面對這不可知，而又要求超越下去的話，則需一種躍向深淵的勇氣，及向無限奧秘真理完全開放，放下迷執任一境界的可能性。這躍向深淵而又完全開放的心靈，是所謂信仰 (faith)。<sup>[65]</sup>

只是在筆者看來，「躍向深淵」的信仰似乎很難從心靈「無限超越自身的性質」方面得到解釋，否則的話，啟示救贖便仍然可以歸結於自我救贖。

梁燕城「境界神學」面臨的最大挑戰在於：一方面肯定心靈自我超越的無限可能性（這是傳統「聖賢文化」的核心意旨），另一方面亦指出「啟示」的介入乃是「信仰」的前提，信心出現的同時，是因其遇見了特殊的啟示，所謂啟示，是指終極的奧秘者主動向人的呈現，使奧秘的上帝與人心靈得以會面、對話、感通，而達互為內在的境界。啟示之所以可能，在終極真理本身有情懷，能主動向人溝通而揭示自己，當其未主動揭示時，僅呈現為「可知而不可知」的上帝，其可知性在其與自然萬有及各重境界中的默默呈現，另一面則是終極奧秘。當其主動揭示時，則與人有交往感通。<sup>[66]</sup>

這背後有自我救贖與上帝救贖兩大傳統根本不同的預設。梁燕城說：

聖人是心靈開放者，故能感通於天地，與天地萬物為一體，參贊天地之化育。這絕不是說聖人具上帝一樣的無限心，卻是其心虛靈，故能感通於無限。若視聖人或佛是無限，即將有限的人絕對化，自然會產生境界的迷執，而成魔性的真理，其實這是基於虛妄情識而立的理論。二千多年來，中國歷史中常有造神運動，對皇帝或教主歌功頌德，來自將自我無限化的魔性真理。如聖人或佛均非無限，則人人可成聖成佛之論，就是正常的修養實踐，而非視人為神、為偶像的迷執。<sup>[67]</sup>

這只能夠屬於對於儒家「聖人」說的重新闡釋。儒家視域中的聖人當然具有「無限心」，牟宗三更是援入後康德德國觀念論的絕對理性來闡釋此「無限心」。「聖人」是在「即人即天」（即人即神）、無限圓滿的涵義上被貞定的，否定「聖人」的無限性，則儒家「道統」便無從落實；「聖人」意味著「立人極」，而「人極」之外並無「天極」、「神



極」，否則「天人合一」便無從談起。<sup>[68]</sup>「天者，高之極也；地者，下之極也；日月者，明之極也；無窮者，廣大之極也；聖人者，道之極也。」<sup>[69]</sup>「聖賢文化」便是「人而神」的文化，「肉身成道」的文化；在現時代，我們也只能夠企望「肉身成道」的文化不至於淪落為「肉身即道」的赤裸裸、光禿禿的（以權勢崇拜為核心的）「肉身」文化。

試圖聯結「聖賢文化」與基督信仰，首先還是需要某種根本性的「扭轉」，梁燕城的「境界神學」無疑貫通著此種扭轉的嘗試，只是在筆者看來，梁先生似乎還是不免對於二者之間的相融相通看得重了一些。關於「聖賢文化」的扭轉首先關涉到否定「人雖有限而可無限」（牟宗三語）一類基於傳統的預設。<sup>[70]</sup>筆者欣賞梁燕城「命限」一語。「命限」亦即人與生俱有的並且不可以（全然）超越的限定（有限性）。這限定關涉到人的感性存在，人（通常是無可選擇）的生長環境，歷史、文化、世界觀（任何「世界觀」都同時意味著一種限定，乃至於「偏執」），等等。這「命限」既是個體的，也是人類的。人們可以從不同的角度談「命限」。康德、海德格爾都是立足於兩種直覺／直觀（感性直覺與智的直覺／感性直觀與理智直觀）的區分談「命限」。牟宗三與黑格爾相近，都是把人的認知和精神活動的有限性歸結於感性與知性認識形式的有限性，黑格爾通過肯定「理性」的無限性和上帝的全然可知而在「實體即主體」的意義上突破「精神」的「命限」；牟宗三則通過肯定「人可有智的直覺」而消解了康德所釐定的人與上帝之間的界限。牟氏「道德的形上學」也是典型的「在場的形上學」，在絕對自我意識（本心性體）的光照下，超越、絕對、神聖、奧秘者全然成為某種「在場的」朗現，超越者也被徹底主體化、內在化了，「上帝只有當祂內在化而為無限心以為吾人之體，或無限心即是上帝時，祂始能彰其用。因彰其用，祂始能成為具體而真實，朗朗如在目前，吾人可與之觀面相當。」<sup>[71]</sup>「耶教認上帝為無限的存在，認人為有限的存在，於耶穌則視為『道成肉身』，是上帝底事，而不視為耶穌之為人底事，如是，遂視耶穌為神，而不視之為人，因而亦不能說人人皆可以

為耶穌。此則便成無限歸無限，有限歸有限，有限成定有限，而人亦成無體的徒然的存在，人只能信仰那超越而外在的上帝，而不能以上帝為體，因而遂堵絕了『人之可以無限心為體而可成為無限者』之路。」<sup>[72]</sup>

這裡有必要提及卡爾拉納的相關說法。

「人——一個在所有思想和行動中都在對『在』發問者，他在其問中總是肯定『在』的可問性和照亮狀態，儘管『在』對人仍具有可問性。人只要肯定他的此在，而且由於他在生存所具有的人類特點上必須肯定他的此在，他便可能肯定這種可問性和照亮狀態。」<sup>[73]</sup>

「肯定『在』的可問性和照亮狀態」，亦即肯定人作為「精神」的無限性和開放性方面，這同時也關涉到人向上帝敞開和接受啟示的可能性；<sup>[74]</sup>可是從另一方面說，「既然他必然發問，他便肯定了他自己與其偶在性相應的有限性；既然他必然發問，他對自己的偶在性的肯定便是必然的。」<sup>[75]</sup>我們知道這是康德的看法，無限者是不需要「發問」的。「上帝對於人而言——從人的精神的實際認識能力方面看——總是一個未知者。此外，人們無法證明，直接面見上帝是人的與生俱來的天性目的。」<sup>[76]</sup>要知道，認為人可以與無限者「觀面相當」，乃是儒家特別是陸王心學最重要的肯斷，而在現當代儒學發展脈絡中，這個肯斷便是通過研究者們千百次重複的熊十力當年「良知是呈現」的一段陳述而放大地彰顯出來。<sup>[77]</sup>

因為人在綻出之中超越其有限而經驗著無限的神秘主義的（通常為夜晚綻出式的）體驗，在這裡被看成是優於和超逾啟示之言的一種體驗，它並不是為恩寵剷除藩籬而開闊視野，進而去認識一切並非神話般地閉鎖於單純範疇之內的啟示之言。……假定我們將關於有限精神之絕對超驗的命題納入一種純自然的神秘主義範疇，那麼上帝用自由之言表達的啟示從一開始便為一種人自己所能達到而且也更深刻的認識超過了。於是，絕對超驗儘管不至與一種思辨性的認識（Gnosis——它在某種程度上是理智所具有的清醒的白晝神秘主義）的絕對哲學合流，但卻陷入一種黑夜綻出哲學的神秘主義之中了。

然而，這兩者對上帝自由啟示之可能性有著同樣的破壞性後果。<sup>[78]</sup>

於是，啟示也許就是哲學家的上帝的行為，而非亞伯拉罕、以撒和雅各上帝的行為。啟示的全部內容大概至少從原則上看都不得不是可以轉換的，即轉換成從人的先驗結構之中可以推導出來的知識，至少不得不轉換成償還給人的天性結構的知識。啟示也許不過是哲學的前階；用黑格爾的話來說，只是絕對精神在人身上突發出來的、處在表象階段的知識，這樣一種知識必須轉變成絕對知識，在這種絕對知識中有限精神將以概念形式意識到它與無限精神的統一。<sup>[79]</sup>

「啟示」（姑且稱之為「啟示」）已然蘊含於人的本質的「先驗結構」之中，問題也只是在於如何使之成為「呈現」（綻放），因而每個人在本來意義上都是潛在的「上帝」，這正是儒家「聖賢文化」最核心的內涵。特別值得注意的是：這樣一種思想形態在現時代正演化為某種感覺良好的、自我稱聖且沾沾自喜的誇誇其談。

以一種「連續性」的思考方式泯滅神人之間的界限，乃是中國傳統思想最顯著的特徵。這裡我們不能夠展開論述相關問題。有一點是確定的，中國現時代的文化危機首先是倫理危機，導致危機的原因並不只是在於社會變革的層面，明代心學以下自我完滿的心性結構完全封閉了向「他者」敞開的可能性，不能不說也是深層原因之一。認為無限者可以全然朗現於全能而絕對的自我意識（自由無限心），從而徹底消解了超越與內在之間的張力，使得自我意識失去任何外在的限定；此在未流那裡，更是流失於某種以「天」、「道」、「神」自居的洋洋自得。這是當代中國思想文化闡釋和發展的核心問題。中國思想文化的發展首先需要正視人的有限性，正視人性的有限、卑污，凸顯超越與內在之間的張力。「君子之心，常存敬畏。」<sup>[80]</sup>「『敬』之一字，萬善根本，涵養省察，格物致知，種種功夫，皆從此出，方有據依。」<sup>[81]</sup>「敬，只是一個『畏』字。」<sup>[82]</sup>「然敬有甚物？只如『畏』字相似。不是塊然兀坐，耳無聞，目無見，全不省事之謂。只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。」<sup>[83]</sup>需要指出的是：「敬畏」

應當包括拒絕承認「人可有智的直覺」一類「知」的圓滿或曰「知」的自滿自足，絕對無限者不可能在人的自我意識中成為某種全然「在場」的「朗現」，祂一定具有某種隱秘、奧秘和（作為他者的）異質性，否則超越者就已然被主體涵攝和內化，與主體同質、同一，「內在」與「超越」的區分也無非是自我意識限度內的某種拉扯——人們或以為如此這般，適可以方便於玩玩「境界」。克爾凱郭爾有一段深刻的表述：

一小點兒「蘇格拉底的」無知性。讓我們永遠也不要忘記，然而又有多少人曾經真正知道了這個或者想到過這個呢，讓我們永遠也不要忘記，蘇格拉底的無知性是一種對神的敬畏和崇拜，他的無知性是以希臘方式出現的「猶太教的東西」：對上帝的敬畏是智慧的開始。讓我們永遠也不要忘記，正是出於對「那神聖的」恭敬，他才是無知的，他盡一個異教徒所能夠做到的，作為審判者守望著上帝和人之間的邊界線，警戒著保持鞏固他們之間的「質之差異性」的深淵，介於上帝和人之間，使得上帝和人不至於如此以哲學的方式、以詩歌的方式等而融合為一體。看，為此蘇格拉底是無知者，並且為此神聖將他認作是最有知者。<sup>[84]</sup>

在經歷了長期對於神聖超越價值的褻瀆和「人定勝天」一類的灌輸，「無所畏懼」的「放肆邪侈」成為某種常態之後，如何重塑國人的「敬畏」之心，使人們（首先使士人們）真正認識到「人不單不能等如上帝，也不可自稱代表上帝。面對絕對真理，人是終極的有限」。<sup>[85]</sup>這無疑是一個艱難的課題。

## 五、結語

啟蒙運動後，「世界」似乎被兩重化了：一方面「祛魅」的世俗世界失去了神聖光環的籠罩，成為某種只是服從於機械因果律的、經驗的「物理世界」；另一方面，上帝的（信仰的）世界則成為純粹彼岸的「奧秘」。黑格爾試圖運用他龐大的理性思辨體系重建人與上帝的內在關聯。作為西方近代理性主義巨擘，在黑格爾那裡，「理性」升騰到上帝的高度，上帝在「理性」（精神）中全然向人敞開，「『神聖的智慧』，就是『理性』，永



屬同一，沒有大小之分。」<sup>[86]</sup>「理性乃是神向人啟示其自身的精神場所。」<sup>[87]</sup>「『理性』是那個以完全的自由自己決定自己的『思想』。」<sup>[88]</sup>理性與信仰達成和解，這也是理性至高權威下哲學與神學的和解<sup>[89]</sup>，同時也是「天國」與「塵世」的和解，「世界歷史」便是「上帝計畫的見諸實施」，「『理性』支配著『世界』的這個思想——同我們所熟知的一種應用的形式，就是宗教真理的形式有連帶關係：這種宗教的形式，就是世界並不聽憑於偶然的原因和表面的變故，而是有一種神意統制著世界。」<sup>[90]</sup>就總體而言，黑氏所開顯的也是一條「人而神」的路徑，儘管理論形態與儒家「聖賢文化」迥然不同。「理性」體現了人性與神性的統一，面向「理性」（精神）全然敞開的上帝，不再具有彼岸性，也不具有相對於「理性」的任何「奧秘」。基督教信仰也全然內在化了。<sup>[91]</sup>值得注意的是，黑格爾神聖意志的歷史觀在東方則導致了空前的災難：權力意志取代神聖意志，千百萬人的苦難和犧牲在某種披著歷史目的論外衣的權力意志的籠罩下被合理化和常態化。

那麼儒家如何呢？它的「中道」智慧是否可以彌合神聖與世俗之間的斷裂呢？「內在超越」難道不是理想的路徑？應該說，歷史上儒家思想缺少傳統基督教世界那種上帝與人超越與內在、神聖與世俗之間的張力結構——其間的張力是不可以全然消解的，因為關涉到人與神之間不可逾越的本質劃界。儒家所謂「極高明」與「道中庸」之間並不存在根源性的內在張力，「極高明而道中庸」說到底大抵是歸依於「這個世界」中的左右逢源，進退有度，「從容中道」，成就一種老道、圓融的世俗智慧，這也是今天頗為流行的古裝影視劇所彰顯的主題。進入現時代，一種缺乏超越性引領和規範，單純聚焦於入世、用世（無論是以「內聖外王」還是「學而優則仕」名義）的文化傳統，更是淪為以權力和權勢崇拜為中心的極端世俗主義。

作為曾經長期浸染於儒家思想脈絡而最終皈依於基督信仰的學者，在基督教神學與中國傳統文化的溝通融合方面，筆者不似梁燕城博士那般樂觀。無論如何，對於梁先生「境界神學」，筆

者在理論上樂見其成，上文也特別在宏觀視野上指出此種神學取向所關涉到的問題及其特殊性。中國思想文化特別是儒家思想文化的核心，說到底並不是「超越性」視域中的「天」論、「道」論、「天道」論，而是與心性論相統一的「境界」工夫論，「境界」工夫論的背後則是淑世主義的世界觀和自我救贖的信念。在傳統思想中廣積學脈、結穴深厚的相關議論和成果中，亦可以找尋到通向基督教信仰的路徑嗎？如果這個扭結真正得以解開，取得某種「柳暗花明又一村」的功效，無疑意義重大。而對於傳統文化的現代闡釋而言，則關涉到如何對於「聖賢文化」的精神成果有所繼承的同時，又不至於陷入「道弘人」<sup>[92]</sup>的造勢與「無所畏懼」的寡頭人文主義或權勢功利主義的狂妄。

**說明：**本文發表於《中華神學研究中心研究季報》第10至11期，今與梁燕城的回應文章同時刊發於本刊，以便讀者更好地理解兩位學者的思想。

<sup>[1]</sup>《讀通鑒論》卷一。

<sup>[2]</sup>《論語·憲問》：「子路問成人，子曰：若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」《左傳》昭公二十五年：「人之能自由直以赴禮者，謂之成人」。《禮記·冠義》：「成人者，將責成人禮焉也；責成人禮焉者，將責為人子，為人弟，為人臣，為人少者之禮行焉。」

<sup>[3]</sup>關於利瑪竇名著《天主實義》，中西方都有大量研究成果，筆者所最難以理解的是一種經常出現的說法：利瑪竇嘗試「運用中國思維方式」闡釋基督教神學。在筆者看來，《天主實義》當然典型地體現出西方正統神學、哲學「兩極對立」的思維方式，這也構成利瑪竇批判宋明思想的立足點，何來「運用中國思維方式」？人們通常說當年利瑪竇對於中國思想文化如何「尊重」、「包容」，利瑪竇繼任者龍華民則是另一種情形。而實際上，他們的分歧毋寧說是在宣教策略方面，而關於基督教神學的基本理解，他們是完全一致的。利瑪竇也激烈地抨擊宋明儒家的「天人合一」說。居於西方正統神學的立場，他的相關批判當然具有堅實的理據。就基本神學方法而言，利瑪竇和龍華民沒

有重大差異，而龍華民對於中國傳統文化的理解，有他深刻（超越於利瑪竇）的一面。利瑪竇的神學闡釋的確做出了某些適合中國文化的調整（例如凸顯天堂地獄的賞罰，這實際上是適應中國民間受佛教影響的輪迴報應思想），可是無涉於「思維方式」。對於宋明理學的批判在《天主實義》中佔據相當的分量，並且由此拉開在華傳教士群體批判宋明理學的序幕，後來艾儒略、湯若望、龍華民、衛匡國、衛方濟等等，都有相關著作發表。

- [14] 梁燕城：《儒、道、易與基督信仰》，〈序言〉（北京：宗教文化出版社，2013），第4頁。
- [15] 杜甫《望嶽》。對於當代中國思想闡釋，「會當凌絕頂」似乎較比登上門前的土包容易許多，往往是三言兩語之間就已是「天人合一」。
- [16] 可以參見方東美〈中國哲學對未來世界的影響〉，原載台北《哲學與文化》，1974年第4期，輯入《方東美先生演講集》（北京：中華書局，2013）。
- [17] 梁燕城：《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版，2013年），第3頁。
- [18] 同上注，第11頁。
- [19] 關於靈魂與身體的關係曾經是早期傳教士面對的一個非常核心的問題，謝和耐指出早期傳教士試圖讓人們相信「靈魂是由一種與身體和無靈性的物質完全不同的實體組成」，是多麼困難。（參見謝和耐，耿昇譯：《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》，上海古籍出版社，1991），第217頁。
- [10] 「吾竊視貴邦儒者，病正在此。第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天主，以祈慈父之佑，成德者所以鮮見。」（《天主實義》下卷，〈修養工夫〉）這類表述針對主張自我救贖的儒家傳統特別是宋明理學傳統，應該說是切中要害且發人深省的。
- [11] 同注[7]，第11頁。
- [12] 《天主實義》中上帝論佔有核心地位，而基督論則相對薄弱。
- [13] 教廷後來頒佈教宗通諭，禁用「天」「上帝」的譯名，而沿用「天主」的譯名。
- [14] 在龍華民看來，楊廷筠「僅僅表面是基督徒」，這也特別關涉到楊氏《西學十誠注釋》，龍華民指出：「楊廷筠進士在對第一誠的解釋中聲稱，應崇拜天地。他在對第三種誠的詮釋中聲稱，可以向我們的聖人奉獻祭祀品，正如中國向天、地、聖人和死人奉獻的祭祀一樣。」（參見謝和耐，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》，上海古籍出版社，2003，第19-20頁。）
- [15] 站在正統基督教神學立場上，利瑪竇對於宋明儒思想的批判，並沒有太多的誤解，這也表明利氏對於兩大傳統之間的實質性差異確有領會。

例如他談到中國傳統思想關於鳥獸與人之分類的看法，「中士曰：雖吾國有謂鳥獸之性同乎人，但鳥獸性偏，而人得其正。雖謂鳥獸有靈，然其靈微紗，人則得靈之廣大也。」利瑪竇認為這只是關涉到程度的區分，「不足以別類」。（《天主實義》上卷，〈人與萬物之別不在性之偏正〉）中國思想乃是一種「連續性」的思考方式，一切所謂差異、類別，本質上都屬於「程度的」，這當然與基督教神學「斷裂的」、「兩極對立」的思考方式迥異。

- [16] 同注[7]，第7頁。
- [17] 梁燕城：《中國境界哲學與境界神學》（北京：宗教文化出版社，2019），第26頁。
- [18] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》上，（北京：九州出版社，2016），第2頁。
- [19] 「基督教講上帝的啟示與救贖，不同於儒、道、佛的哲理與修為，然而三大教化均為聖人對宇宙的真實體悟，帶來人生極高之境界，是極珍貴的文化價值，應加以尊重、愛護與欣賞，就像西方神學家尊重和吸納柏拉圖與亞里士多德一樣。正因創造與啟示分屬不同境界層次，故基督信仰與各大教並無衝突。」（梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，〈序言〉，第4頁。）
- [20] 同注[7]，第6頁。
- [21] 同注[7]，第9頁。
- [22] 唐君毅《生命存在與心靈境界》下，（北京：九州出版社，2016），第352-353頁。其父唐迪風為佛學大師歐陽競無先生弟子。君毅先生的信仰狀態與尋求路徑，亦頗為複雜，自述：「在香港時唯一度聞僧誦超度十界眾生之文，曆二時之久，吾之淚未嘗乾。六年前吾母逝世，居廟中十日，見廟中有法界眾生神位，嘗對之禮拜十日，若吾之悲情，亦洋溢於全法界。然吾以此而知吾之生命中，實原有一真誠惻坦之仁體之在，而佛家之同體大悲之心，亦吾所固有。」
- [23] 同注[18]，第1頁。開篇明義說：「今著此書，為欲明種種世間、出世間之境界（約有九），皆吾人生命存在與心靈之諸方向（約有三）活動之所感通，與此感通之種種方式相應；更求如是觀之，如實知之，以起真實行，以使吾人之生命存在，成真實之存在，以立人極之哲學。」
- [24] 同注[18]，第6-7頁。
- [25] 同注[18]，第2頁。
- [26] 唐先生講「最後三境」乃為「神教境」，「佛教境」，「儒教境」，「神教」是指一神論信仰。有趣的是，唐先生說：「盡性立命則為九轉而丹成也。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》上，第32頁）這裡用了《抱朴子·金丹》的「九轉丹成」一語。唐末陳樸《九轉丹成秘訣》（《道藏·洞真部》，《修真十書》卷十七），言內丹



之功起於「一」而成於「九」，「九」為陽數之極。筆者好奇唐先生「九境」的設定是否亦與此有關？

[27] 同注 [18]，第 1 頁。

[28] 「境為心所感通，不只言其為心所知者，乃以心之知境，自是心之感通於境，此感通中亦必有知；但知之義不能盡感通之義，知境而即依境生情、起志，亦是感通於境之事故。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》上，第 3 頁。）

[29] 牟宗三說：「感通的思想在中國哲學家家中是很流行的，幾乎無人不承認，也幾乎都能體貼到這種境界。」（《牟宗三先生全集》第 25 冊，（台北：聯經事業出版公司，2003），第 511 頁。）

[30] 唐君毅：《中國文化之精神價值》，（北京：九州出版社，2016），第 68 頁。

[31] 同注 [18]，第 8 頁。

[32] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下，第 117 頁。

[33] 同注 [7]，第 10 頁。

[34] 同注 [7]，第 10-11 頁。

[35] 同注 [18]，第 14 頁。「由吾人之論之目標，在成就吾人生命之真實存在，使唯一之吾，由通於一永恆、悠久、普遍而無不在，而無限；生命亦成為無限生命，而立人極；故吾人論諸心靈活動，與其所感通之境之關係，皆所以逐步導向於此目標之證成。」

[36] 同注 [18]，第 18 頁。

[37] 《二程外書》，卷 11。

[38] 關於「心」與「天」之間，程頤說：「天有是理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。」（《河南程氏遺書》卷二十一）朱喜說：「且如釋氏擎拳豎拂、運水搬柴之說，豈不見此心？豈不識此心？而卒不可入堯舜之道者，正為不見天理，而專認此心以為主宰，故不免流於自私耳。前輩有言聖人本天，釋氏本心，蓋謂此也。」（《晦庵先生朱文公文集》卷三十六）劉蕺山說：「釋氏之學本心，吾儒之學亦本心，但吾儒自心而推之意與知，其工夫實地卻在格物，所以心與天通。」（《劉子全書》卷二十三）竊以為，中國思想中以「心」統「天」的「唯心論」形態，訖有取於後康德德國觀念論的牟宗三、唐君毅，而有一系統的理論建構。

[39] 同注 [22]，第 363 頁。「吾所嚮往者，乃立於無諍不言之地，以使此相異相反之言，皆可為當機成教之用，則於一切哲學之說相異相反之義理，亦視如文學之說悲歡苦樂之相異相反之情，而不見有矛盾。此則吾有志而未逮者也。」

[40] 鄭家棟：〈有所「割捨」的牟先生——《「中國哲學」的牟宗三時代》自序〉，載《鵝湖月刊》（台北：四十七卷第五期，2021 年 11 月）。

[41] 同注 [22]，第 353 頁。關於自我救贖，唐先生用了一個「溫和的」表述：「自助」與「助人」。

筆者曾經反復誦讀《生命存在與心靈境界》書中唐先生敘述自己學思歷程的「本書思想之緣起」部分，情真真，意切切，自少年時代始而從無懈怠的感受、感通與探索追求，仁心與悲情同彰，亦常有「有志而未逮」的慨歎，迥異於時下學人們「道弘人」的自誇和賣弄。

[42] 梁燕城：《中國哲學的重構》（台北：宇宙光，2005 年），第 197 頁。

[43] 同上，第 214 頁。

[44] 同注 [42]，第 228 頁。

[45] 同注 [17]，第 27 頁。

[46] 同注 [17]，第 27 頁。

[47] 《老子》第二十章。「眾人熙熙，如享太牢，如春登臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（《老子》第二章）「常德不離，復歸於嬰兒。」

[48] 《孟子·離婁下》。

[49] 同注 [17]，第 113 頁。

[50] 同注 [17]，第 114 頁。

[51] 同注 [17]，第 115-116 頁。

[52] 《朱子語類》卷二十七。

[53] 現時代國人亦無妨把「仁者愛人」掛在嘴邊，可是一旦脫離小家庭的門檻，這實在是一個距離「愛」無限遙遠的社會。

[54] 《朱子語類》卷二十五。

[55] 《朱子語類》卷五十三。

[56] 梁燕城：〈易經的「神無方」與神學之「奧秘」理念〉，載《文化中國》2011 年第 71 期，第 77-87 頁。

[57] 梁燕城：〈儒家仁學與思情感通神學〉，載《文化中國》2012 年第 73 期，第 98-104 頁。

[58] 同注 [17]，第 115 頁。「具『情格超越性』的宇宙主宰或上帝，其呈現為人生的境界，主要在心靈的信仰、盼望與終極之仁愛的追求上。」

[59] 同注 [17]，第 115 頁。

[60] 同注 [17]，第 116 頁。

[61] 同注 [17]，第 117 頁。

[62] 同注 [17]，第 121 頁。

[63] 同注 [17]。

[64] 同注 [17]，第 123 頁。

[65] 同注 [17]，第 128 頁。

[66] 同注 [17]，第 129 頁。

[67] 同注 [17]，第 56 頁。

[68] 同注 [22]，第 268 頁。「人即可以當下合內外之心境，而通上下之天地，以成其立人極，亦貫天極與地極，而通三才；故得為大中至正之聖教，而可以一神教之接凡愚、佛教之接智者，並為其用，而亦與之並行不悖者也。」「一神教」只適用於「接凡愚」，佛教可以「接智者」，而只有「立人極」者，才稱得上「大中至正之聖教」。

[69] 《史記·禮書》。

[70] 同注 [17]，第 28 頁。梁燕城批評牟宗三：「智

的直覺本不是中國哲學的概念，卻來自康德。康德認為這是上帝無限心才有的直覺，可照見物自身。牟宗三先生認為中國哲學設定人是『有限而可無限』，本體上具無限心，故可從實踐修養中使智的直覺呈現，而能照見『物自身』。牟先生這種從康德的架構來撐起中國哲學之用心良苦，但其架搭出的體系，其始點仍是基於『主一客』對立的區分，從主體去建立人是『有限而可無限』的設定。而依此區分所作的任何理論努力，都可以形成理論的偏見。而康德所『智的直覺』概念，是對應於理論上的現象與物自身的區分，指出上帝才有這直覺，牟宗三認為人具有上帝的『智的直覺』，即有無限心，通過修養而呈現這無限心，起現為悟道之本體根源，即可破知識與理論的執著，而見『物自身』。牟宗三這哲學體系，也是由執著的理論構搭出來，而後又破理論，卻非先於理論的原初的無偏見狀態。」「智的直覺」是超越主、客區分對立的（對於上帝而言無所謂主、客區分對立），不過牟宗三先生所謂「智的直覺」的確是由主、客區分對立的架構逼顯出來，更重要的還在於它是基於「人雖有限而可無限」（「無限心」）的預設。梁亦批評牟宗三的「良知坎陷」說：「心靈運用概念掌握萬有時，是為主體，而萬有的呈現，則被概念所界定，為與心靈不同的客觀性客體。至此階段，本來為整體之兩面的本真直觀與生活世界，就被劃分為主體與客體兩個世界。這是人心直觀後的反省，同時運作語言以賦予事物意義的過程，形成主體客體的區分，是順本真而成的正常賦予意義活動，不能稱為牟宗三所謂的『良知的坎陷』。因這過程並不存在『坎陷』的意思，更不能描述為良知運作而產生的坎陷。」（同注[17]，第36頁）牟氏「坎陷」說，是針對傳統「聖賢文化」而立論，其所處理的問題關涉到在「實踐」優先和籠罩的前提下客觀知識論如何可能，順延傳統「聖賢文化」的方向的確開顯不出客觀知識論。

- [71] 牟宗三：《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》卷二十一，第469頁。
- [72] 同上，第467-468頁。
- [73] 卡爾拉納，朱雁冰譯：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》（北京：三聯書店，1994年），第95頁。
- [74] 同上，第58頁。「人是對『畢竟在』的絕對開放，或者用一個詞來說，人即精神。對『畢竟在』的超驗性是人的基本質素，我們以此表述了我們形而上的人類學的第一個命題。」
- [75] 同注[73]，第96頁。
- [76] 同注[73]，第93頁。
- [77] 牟宗三：《心體與性體》第一冊，《牟宗三先生全集》卷五，第184頁。牟宗三先生追憶：

「三十年前，當吾在北大時，一日熊先生與馮友蘭氏談，馮氏謂王陽明所講的良知是一個假設，熊先生聽之，即大為驚訝說：『良知是呈現，你怎麼說是假設！』吾當時在旁靜聽，知馮氏之語底根據是康德。而聞熊先生言，則大為震動，耳目一新。」

- [78] 同注[73]，第85頁。
- [79] 同注[73]，第80頁。
- [80] 朱熹：《中庸章句集注》。
- [81] 朱熹：《答潘恭叔》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十。
- [82] 《朱子語類》卷十二。
- [83] 同上。
- [84] 京不特譯：《克爾凱郭爾文集》6（北京：中國社會科學出版社，2013年），第516頁。
- [85] 同注[17]，第54頁。
- [86] 黑格爾：《歷史哲學》（北京：三聯書店，1956年，第53頁）。
- [87] 黑格爾，賀麟譯：《小邏輯》（北京：商務印書館，2009年），第38頁。
- [88] 同注[86]，第51頁。
- [89] 晏可佳，姚蓓琴譯：《克爾凱郭爾日記選》（上海：上海社會科學出版社，2002年），第121頁。克爾凱郭爾的批評切中要害：「黑格爾最危險之處在於他篡改基督教——以使它和他的哲學相一致。」克爾凱郭爾，一謙等譯：《恐懼與顫慄》（北京：華夏出版社，1999年），第28頁「神學痛苦地坐在哲學的窗邊，巴望著哲學的惠顧，向哲學大獻殷勤。」
- [90] 同注[86]，第51頁。
- [91] 同注[86]，第53頁。「上帝已經在基督教宗教裡啟示了祂自己，就是說，祂已經使人類了解他是什麼，祂再也不是一種隱藏的或者秘密的存在。……那種以上帝的啟示為原始的基礎，並且從上帝的啟示後而有的思維精神的發展，最後必然進展到一個階段，就是擺在感覺和想像的精神前面的東西，也可以用思想來理解。終究有一天，人們會理解活動的『理性』的豐富產物，這產物就是世界歷史。」
- [92] 《論語·衛靈公》：「子曰：『人能弘道，非道弘人。』」

### The Resources and Limitations of Chinese Philosophy: Perspectives from Leung In Sing's "Theology of *JingJie*"

Zheng Jiadong

(Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences)

(University of Toronto)

**Abstract:** This paper uses Leung's constructed "Theology of *JingJie*" as a case study to analyze



the intellectual resources and conceptual limitations of Chinese philosophy, particularly Confucian philosophy, in dialogue with Christian theology. Zheng argues that Leung attempts to integrate traditional Chinese thought (especially Confucianism, Daoism, and Buddhism) with Christian faith through “Theology of *JingJie*,” emphasizing the use of a “Chinese mind” mode of thinking—such as holism, relationality, empathetic connection, and continuity—to understand Christianity and construct “Chinese Theology.” The article points out that Dr. Leung’s theological framework is deeply influenced by Tang Junyi’s philosophy of “the Nine Realms of Mind,” advocating for the use of characteristically Chinese modes of thinking like “communing” and “personal experience” to achieve a leap from “immanent transcendence” to

the “state of God.” However, the paper also profoundly reveals the inherent challenges of this approach: the fundamental opposition between the traditional Chinese idea of “the unity of heaven and humanity” and the Christian “revelatory faith” regarding the finitude of human nature and the transcendence of the divine. While acknowledging Leung’s innovativeness, Zheng questions his overly optimistic attitude toward integration and emphasizes the importance of reconstructing a sense of “awe” and “finitude” for the modern transformation of Chinese culture.

**Key Words:** Chinese philosophy, Theology of *JingJie*, Chinese Theology, incarnation of the Dao, the Word became flesh.

# 若望保祿二世的家庭神學與 中國儒家傳統家庭觀思想的比較研究

孫岩岩  
湖州學院

## 一、若望保祿二世的身體觀與儒家身體觀的對話

儘管在中西方文化中對於身體的關照與理解存在著差異性和多元性，但是中西雙方都對身體的存在給予了首要的肯定。若望保祿二世的身體觀與儒家身體觀的對話，主要從人的位格層面以及人的角色、關係和人的本質層面展開。關於對人的位格理解，不可否認地，儒家與基督宗教存在著一定性的差別，但是當代儒家學者們關於人位格的關係性解釋卻是給予了積極的肯定。同時，當代基督教學無疑也在努力倡導對人位格的關係性解釋。<sup>[1]</sup>因此，若望保祿二世與儒家在人的位格的關係性闡釋的層面上具有很大的相同之處，這也是二者由此可以進行深入對話的橋樑。

### 1. 神 / 天與人

若望保祿二世從聖經文本出發，訴諸「起初」來揭示天主創造的男人和女人所具有神性與人性的身體，他指出，人的身體既圓滿地展現

了天主所賦予的能力，也體現了人的本質內涵。若望保祿二世強調人是位格性的存在，是客觀主體與獨立個體的統一，是作為整體 (holistic) 的存在。若望保祿二世出於神與人之間的關係，對人作出了整體性的思考。反觀中國儒家傳統

對於身體的理解，則主要體現出「天人合一」的思想特徵，闡釋天對人的決定性作用，闡發天人相合相應的思想進路。因而，無論是若望保祿二世所闡釋的基督宗教信仰還是儒家傳統思想，神／天與人的關係則能夠成為理解二者關於身體觀的對話關鍵。

**摘要：**若望保祿二世的婚姻家庭神哲學以愛為核心，通過「自我交付」的概念來表達男女之愛的本質，藉以夫妻之間的性行為給予新生命而展現家庭的意義。若望保祿二世關於婚姻家庭的思想，尤其他所闡釋的位格性身體、自我交付的涵義為當代人們對婚姻家庭的認識與理解提供一種新思路。而在中國傳統思想中佔據重要地位的儒家思想，其思想的核心則是以「仁」為中心的家文化。雖然儒家的「仁」與基督宗教之「愛」具有明顯的不同，但二者也具有一定意義上的相似之處。通過將「仁」與「愛」進行縱向與橫向的復合，二者具有可以進行深入對話的可能性，並且能夠為當代中西家庭所面臨的問題提供解決思路，以致從文化的視角來提供天主教中國化的可行路徑。

**關鍵詞：**若望保祿二世；儒家；身體觀；家庭觀

與以造物主為起源的基督宗教不同，儒家對於自我生命起源的思考，是基於自我的宇宙觀來闡釋人的生命歷程，「在中國古代哲學裡，其不僅把身體視為宇宙之天道的同義語，而且亦天人合一地把身體視為與社會之人道完全齊一的東西。這種身道合一的思想發軔於周易和周禮，中經玄學、佛學、理學的歷史衝擊和洗禮，最終又究不可掩地重新展露和發皇於明清之際。」

<sup>[2]</sup>「位格」的概念對於儒家而言無疑是陌生的，



在儒家傳統之中難以找到「位格」的直接描述，但是這並不表明儒家思想中就沒有與之相關的概念表達。通過對儒家思想的追溯，不難發現其中關於「體」、「欲」、「情」、「志」和「心」等術語的描述就表達了人的位格的思想。<sup>[3]</sup>這裡的「心」通常被解釋為“heart/mind”或“heart-mind”。徐復觀在《心的文化》一文中指出，中國文化的基本特點是「心的文化」，它與把人生價值或奠基於形而上的理性、絕對精神的西方文化不同，中國文化認為人生的價值根源於自己的「心」。

「心」在儒家的觀念中是人體的一個部分，它受到來自身體其他器官的「氣」的影響；「心」也能呈現出自己的生命，它可以通過意志來駕馭「氣」，並影響我們的身體，尤其我們的面容與外貌。<sup>[4]</sup>所以，安樂哲指出「心的活動不離於心的感受；認知與情感不可分。沒有脫離感受的理性思想，也不會有缺少認知內容的原始感受。」<sup>[5]</sup>這也就表明，在儒家的思想中，「心」與「體」則是人的一體兩面，而不是兩個不同的實體。因此，儒家肯定了心在人的位格中所具有的特殊性。但是值得指出的是，儒家思想中的「心」並不能被理解為可以與身體相分離並能夠獨立運作的永恆的靈魂，它只是關涉到人的認知、情感以及評價活動。<sup>[6]</sup>儒家強調身心的合一性，講求身心之間的統一，並以此來彰顯天德與仁義相統一的身體觀念。

如果若望保祿二世了解儒家所倡導的身體觀，一定也會滿懷讚賞與欣喜。若望保祿二世對人的位格性定義與儒家學者對人的理解具有一定的契合之處，若望保祿二世從神與人的關係中來考察人的完整性存在。儒家關於人的理解，「說『身體』是『天體』即是說身體完全成為天地生生不息之展現場所，它的一舉一動都是自然而然的，是『率性』而動的……」。<sup>[7]</sup>也就是說，儒家將作為「天體」的「身體」視作為一種感應的身體，它是與他人的身體、世界萬物的身體渾然存在於天地之間的，它是身心之間、人我之間、人物之間以及天人之間的共融。由此，我們能夠看到基督宗教與儒家都是從關係的視角來理解人，從神與人、天與人的關係來揭示人之為人的本質

性特徵。

## 2. 人的角色、關係和本質

中國儒家傳統在人的角色、關係和本質層面的理解與若望保祿二世關於人的思想可以發展出有益的互譯。若望保祿二世關於位格的人的思想指出，作為個體的人是自身行為的直接原因和行為主體；同時，人與他人具有密不可分的聯繫。在這種相互依賴的關係中，所有參與者都是關係性的構成，每個人都具有自己獨特的屬性，並在關係之中呈現出自身不可或缺的扮演角色。

儒家的身體觀，一方面強調了身心之間的關係；同時，它也體現出人作為實體在社會之中的關係性。儒家認為君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友是社會中五種最重要的人際關係，儒家稱之為「五倫」。儒家認為，五倫中每一對角色關係的互動都應當建立在「仁」的基礎之上。因此，儒家的人觀既是先驗的社會性關係中的存在，也是有待於在實踐中完成的意義結構。

儒家的身體觀講「身體髮膚，受之於父母，不敢毀傷」（《孝經注疏》卷一《開宗明義章》）。儒家有關「孝」的觀念，都是從這一個不容置辯的事實衍生出來的。作為個人，事親者需要保護好自己的身體；在與他人的關係上，事親者對待父母以外的人，也要對之尊重與愛。「孝」明確了人如何通過自己的身體對待父母、對待君主、對待他人。在儒家看來，「孝」不僅僅是一種倫理規範，它也是天道在人類社會中的直接體現。因而，「行孝」是儒家君子人生踐履的根本途徑，更是自我實現的重要內容。

儒家傳統中的每個身體都處於宗族血親的體系之中，並將身體視作宗族的延續。在這一定義下的身體，對於人自身而言只有「使用權」，而不具有「所有權」，其所有權則歸於宗族。儒家在人們心中灌注了個體對於群體的從屬和義務觀念，強化了家族共同體的命運意識。在此意義上，儒家的人觀可以看作為一種「承擔角色的位格」(role-bearing persons) 而不是「承擔權利的個體」(rights-bearing individuals)。<sup>[8]</sup>

儒學是關於人的學問，同時也是仁學。成「人」，即實現「仁」。<sup>[9]</sup>修身的最高境界是「成

仁」、「成聖」，修身成為儒家通向超越世界的橋樑，對儒家來說，生命是以身體進行的意義建構。因而，「成身」才意味著「成人」— 生命意義的完成。因而，在這一層面上，我們可以看出「成人」所呈現的一種動態過程。在這一過程之中，不僅僅是人自身具有著向上、向善的一種超越活動，同時也呈現出人與他人具體的互動關係。所以，在儒家的思想之中，修身既包含了自身的完善，也包括對他人人格的更好塑造。

儒家所談論的修身不是將人孤立起來，而是將其放入到社會關係之中來進行建構。「在儒家這種角色承擔之位的建構性關係的模式中，我們不是『在社群中聯繫的個體』，而是因為我們先有效地參與社群，我們才可被分辨出作為關係性地構成的個體；我們不是『先有了心而後再與他人交談』，而是我們先有效地相互交談，才使我們變得具有相似的心，並作為一個家庭及社群而茁壯成長。」<sup>[10]</sup> 與若望保祿二世既強調個體的人又注重人與他人的位格不同，儒家強調承擔角色的位格。但是儒家也通過提供了一種關係性的人觀，它通過強調人的社群性來肯定人權。

綜上所述，若望保祿二世的位格的人可以為中國儒家傳統思想對人的理解提供豐富的詮釋，對當代人們更全面深刻了解與把握人自身的內涵提供有益的資源。通過若望保祿二世的身體觀與中國儒家身心思想的對話，對於身體的觀照，我們不能僅僅局限於對生理性的、情欲性的身體的思考，更多的是要對肉身的提升、轉化、拯救與超拔的關注。

## 二、若望保祿二世的家庭神學與儒家家庭觀結構的比較

若望保祿二世從性別意識與家庭倫理的視角對婚姻家庭倫理進行了全面而深刻的闡釋，這與儒家所強調的「男女有別」的性別意識與「不孝有三，無後為大」的家庭倫理具有較強的對話意義。以下主要通過若望保祿二世以「自我交付」來表達婚姻之中男女間愛的關係與儒家源於「孝」的「仁」和以夫妻之愛為核心的家庭觀與以撫育後代為目的家庭觀兩方面的對話來論述

若望保祿二世與儒家家庭觀的結構特徵。

### 1. 以「自我交付」為本質的「愛」與以「孝」為根源的「仁」

若望保祿二世運用「自我交付」的概念來闡釋夫妻之愛的本質。若望保祿二世指出，對人類的愛和性的態度不是將其視為純粹的生物性，而是關係到人的內心存在。教宗認為性行為是對另一個人的實際奉獻，當它通過婚姻的聖事標誌在人們的親密交流中表現出來時，從而達到其真實和完整的意義：「真正合乎人性的性行為，是當他是男人或女人彼此相許至死不變的愛的全部時。」<sup>[11]</sup> 正是這樣的夫婦之愛，具有父母職的意義，並指向生育的要求，「這種生育是指向人的產生，而其本質則超越了單純的生理領域，從而包含一連串的人格價值。為了這些人格價值和諧的成長，父母雙方恆心而又合一的貢獻是必需的。」<sup>[12]</sup> 作為家庭的中心，自我交付的愛主要體現為生殖功能，它是名副其實的生命之源，並作為血緣的紐帶起著組合家庭、繁衍後代的作用。

儒家從「孝」的道德規範角度將人對父母的愛延伸到對他人的愛。在孔子看來：「其為人也孝悌，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與！」<sup>[13]</sup> 因而，儒家「仁」的本質—「愛人」發端於「孝」，所以「孝」是「仁」的根本。上對父母長輩的尊敬，旁及對兄弟姐妹的關愛之情，這些具有血緣關係的感情表達都被納入到儒家的家庭倫理規範之中。《孝經·開宗明義》寫道：「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身」。在此，儒家指明了「孝」的性質與作用。「孝」具有規範家庭倫理、調整家庭與社會人際關係的作用。同時，也表達出「孝」要立足於家庭情感卻也必須要突破家庭情感。關於儒家思想核心中「仁」的內涵，孔子說：「仁者，人也。」<sup>[14]</sup> 孟子說：「仁也者，人也。合而言之，道也。」<sup>[15]</sup> 因此，儒家的「仁」指出「愛人」的道理，它具有強烈的情感性，是一種敢愛敢恨的情感。

《孝經》將「孝」定義為一切善行美德的根源，它不僅僅是純粹的「養親敬親」的情感，它從「親親」的情感與家庭倫理出發，將人與人之間



的關愛之情，進而推至整個家、國與天下。由此我們可以看到，儒家仁愛倫理是從自身出發，以家庭為單位，推及社會關係，再到自然萬物的結構，並且它在不同的倫理關係中以不同的表現方式來呈現。

與儒家思想不同，若望保祿二世強調，美好的愛情是兩個不同性別的人在平等的基礎上達成的肉身合一與性情交融，愛使人從他人身上發現自己，從而得到自我的實現。但是面對個體的欲望，若望保祿二世強調貞潔是一種美德，主張以節制美德來控制對個體的欲望。

儒家雖然並不否認個體的欲望，但它側重於對欲望的節制與升華，強調社會的整體利益而壓抑了個體的情欲。「沒有任何一種身體現象像性這樣讓人們採取如此完全相反的態度，導致了諸如同性戀、戀物癖、性虐待、姦屍等千奇百怪的人間景觀。對古代中國人來說，性主要是抑制的對象，從對性委婉的用詞可以看出。」<sup>[16]</sup>身心和諧是儒家人物追求的最高境界，為了使身心處於和諧狀態，儒家對欲望持節制的態度。

若望保祿二世婚姻家庭倫理中所闡發的「愛」是被界定於男女之間的愛，它表達一種自由的交互性，是男女之間出於愛的自我交付。儒家的「孝」所表達的是一種單向的愛，是對親人、君主、他人的敬愛與關愛，而作為儒家思想核心的「仁」所表達的「愛人」則面向所有人。由此可以看出，儒家強調婚姻與生育的關係重於兩性的關係。若望保祿二世按照天主教傳統所發展的婚姻家庭神哲學所表達的是以天主為核心而發的自上而下的愛與儒家家庭倫理所體現的自下及上的愛具有深刻而廣泛的對話性，這對於更好地了解不同文化背景下關於婚姻家庭存在的必要性具有重要意義。

## 2. 以夫妻之愛為核心的家庭觀與以撫育為目標的家庭觀

若望保祿二世將夫妻之愛作為婚姻家庭的核心，因為「夫妻之愛包括一個整體，整個人的構成因素都包括在內——身體和本能的需求、感覺和情感力量、心靈和意志的渴望。」<sup>[17]</sup>在若望保祿二世關於婚姻家庭的論述中，他指出，夫婦

是家庭的主角，兩性之間的感情是凝合的力量，兩性感情的發展，使他們的家庭成了獲取生活上安慰的中心。夫婦共同經營生育事務，子女在這團體中是配角，他們長成了就離開這團體。由此可推論說，若望保祿二世的婚姻家庭思想可以概括為身體—兩性—婚姻—家庭的結構，而在這一結構中所貫穿始終的是男女雙方自我交付的愛。

中國傳統家庭觀所堅持的觀念是：家是男女兩性互感而生的產物。《周易·序卦傳》論述道：「有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子」。因此，男女夫婦關係始終被視為一切關係中最為原始和根本的關係。正如中國古人把身體視為一種基於男女互感的不斷生成過程一樣，也將「家」視為以此展開的過程。因此，這也正是中國式「家族」的題中之意。中國的社會關係在一定程度上就是一種家族關係，而家族在結構上包括家庭，家庭關係其實是一種婚姻關係。儒家傳統的婚姻家庭觀認為親屬的結構的基礎是親子關係，是父、母、子的三角關係。儒家經典《孝經》一直致力於將「孝」作為天理，不斷發掘忠孝的功能。儒家將事親作為孝的開端，著重於忠順事君，將孝由敬自己父母引申至敬天下之為人父母者再至敬為人君。儒家強調對父母的「孝」就是對家族共同體的珍重和敬畏，無論是生養還是死敬，都是「事之以禮」，都是對家族的延續和發展所盡的義務。儒家要求個體無條件地奉獻出自己，以自己的存在本身去構築家族共同體的利益。

而按照若望保祿二世對家庭的理解來分析，家庭是男人和女人因為愛而結合的結果，並且通過男女之愛，夫妻承擔撫育孩子的責任與義務。因此，家庭不管對於若望保祿二世來說，還是對儒家來說，都體現了男女之愛的核心。然而在具體的闡述中，若望保祿二世通過天主的神聖性，賦予了男女的神聖性，從而彰顯了男人和女人的結合並成為家庭的神聖不可拆散性。與此不同，儒家傳統的家庭觀念中維繫家庭穩定的則不是夫妻之愛，中國傳統家庭觀的核心則是親子關係。

儒家所注重的「孝」是維護家庭與社會穩定的手段，在以家庭為基本單位的社會中，奉養父母對於家庭的穩定和諧具有非常重要的意義。正如孟子在《離婁章句》中強調：「不孝有三，無後為大」。儒家傳統將生育後代作為孝與不孝的標準，這也體現出儒家的家庭觀是以撫育後代作為家庭的核心。對於家庭的現代解讀，費孝通先生指出：「家庭這概念在人類學上有明確的界說：這是個親子所構成的生育社群。親子指它的結構，生育指它的功能。親子是雙系的，兼指父母雙方；子女限於配偶所生出的孩子。這社群的結合是為了子女的生和育。在由個人來擔負孩子生育任務的社會裡，這種社群是不會少的。但是生育的功能，就每個個別的家庭說，是短期的，孩子們長成了也就脫離他們的父母的撫育，去經營他們自己的生育兒女的事務，一代又一代。家庭這社群因之是暫時性的。」<sup>[18]</sup> 由此可見，中國人的家庭觀是以孩子為中心的，家庭的建立就是為了繁育後代。

由此，「如果說西方式的世界結構一如康德哲學所示，是循著意識 → 範疇 → 宇宙這一理路來構成自身的話，那麼中國式的世界結構則一如《易經》所示，是以身體 → 兩性 → 家族這一途徑來構成自身。因此，這意味著，對於古人來說，正如其堅持身體的界限也即世界的界限一樣，其也堅持家庭的界限也即世界的界限。」<sup>[19]</sup> 中西方對世界結構的不同認識，對家的結構的理解自然也具有不同的特點。雖然，若望保祿二世的婚姻家庭理論所建構的家庭結構不同於中國儒家的傳統婚姻家庭觀，但是教宗的婚姻家庭觀為當代中國傳統家庭觀的理解提供了更為豐富的視野。首先，若望保祿二世將愛看作是男女之間自我的交付，並將性看作是夫妻之愛的自然本能，他強調了人的尊嚴與價值，肯定了性的積極作用。因此，在對愛的理解與性的積極肯定方面促使人們對愛和性進行更為深刻的思考；其次，與以生育後代為核心的中國家庭結構不同，若望保祿二世的家庭神學以夫妻之愛為核心，他強調夫妻之愛在家庭中的重要作用與地位，並將這種愛始終貫穿於整個家庭倫理的始終。以

夫妻之愛為核心的家庭觀對當代人們關於家庭的思考具有重要的積極意義。

### 三、若望保祿二世的家庭神學在中國處境中的調適

#### 1. 中西家庭所面臨的現實處境

基督宗教強調婚姻生活的神聖性和聖潔性。婚姻的神聖性和聖潔性源於《聖經》中所記載的天主對人的創造。同時，天主也命定了人的婚姻，婚姻是天主盟約的記號。因此，基督徒的婚姻是聖事，婚姻具有神聖性，並且具有不可拆散性。然而，隨著婚前性行為、同性戀、婚外關係以及離婚等現象的日益增長，天主教對於婚姻的觀點與主張受到現代世俗倫理層面的各種挑戰。現代婚姻家庭倫理所出現的各種問題已經在世界範圍內逐漸顯化。

若望保祿二世通過對人進行哲學層面的解析，揭示人是作為主體與獨立個體的存在，進而闡明人所具有的自由意志和自主決定性。同時，男人與女人通過自我的交付來表達愛，從而結為一體成為夫妻，共同擔負撫育後代的責任與義務。值得肯定的是教宗對婚姻和家庭價值給予極大的維護，尤其他對家庭之中愛的強調，這種愛，既包括夫妻之間的愛，也包括父母與兒女、兄弟與姐妹，以及親戚和家族中成員之間的愛。若望保祿二世指出，婚姻家庭以夫妻之愛為基礎。這一觀點與中國傳統文化中堅持一切人倫始於男女的觀點相似，《周易·序卦傳》謂：「有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮儀有所錯」。中國傳統思想中身體的倫理性不僅表現在身體被視為倫理的基礎和起點，而且還表現在其把倫理的主體間關係視為身體間關係。

按照天主教傳統，從聖經文本來看，最早的男女兩性從相互認識到性別差異，並最終進行結合，它是一種原罪，獲得原罪之後的男女所組成的家庭可能是作為一種懲罰，這似乎呈現出未組成家之前的原初狀態才是幸福的。若望保祿二世的家庭神學從聖經文本出發，從造物主所創造



的男女出發，揭示身體在婚姻之中的內涵，教宗強調通過男女自我完全自由的交付來實現家庭的重要意義。而在家庭之中，所有家庭成員都應該具有自身的自由以及做出選擇的權利，每一個家庭都具有其內在的規範秩序。因此，家庭是享有自己原始權利的社會（團體），並且也是人類最初的社會。

若望保祿二世的家庭神學思想鼓勵平等的傾向對人們具有較大的積極意義，他表達與支持了對個人生命、基本權利、人格尊嚴的明確與尊重，他肯定這種平等，但也注重個人的家庭性。若望保祿二世強調人的個人獨立性，但也關注人對家庭的依賴性。人因為有自己獨立的意志，具有自由選擇的權利。同時，由於每個人都是有性別、年齡、父母和親戚等一些家庭屬性，這就促使人又擁有一種自然地對家庭的依賴性。家庭中，每個人都在學習著自己所承擔的不同角色，在家庭環境中，人能夠更加意識到自己的存在和存有。

受儒家傳統思想文化的影響，中國家庭文化歷來受到人們的普遍重視。人們對家庭具有明顯的依賴性，家庭首先是人獲得生命的場所。儘管基督宗教宣稱人是由造物主創造所生，但我們每個人都知道父母是我們生命的直接創造者。從我們降生開始，我們最初的生存技能都是從父母和家庭那裡獲得的經驗。因此，家庭對我們在生理、心理以及文化等方面的發展發揮了無可替代的作用。即使人成長到了成年時期，乃至老年時期，家庭依然對人產生著重要影響。由此，人對家庭的依賴是必不可少的，人的發展也與家庭有著密切的聯繫，家庭對人們來說不僅僅是獲得幸福的手段，更為重要的它是作為人們所追尋幸福的目的。所以，家庭在人的社會生活中扮演著不可或缺的角色。

在中國傳統文化中，中國家庭倫理具有重要的理論基礎，尤其儒家所倡導的家庭倫理，它是一個成熟並且完備的道德觀念體系，因而它在中國傳統家庭倫理中佔據有主體地位，它規範著人們的行為舉止，彰顯著中國家庭倫理關係，並且對中國傳統社會結構的長期穩定起著維護

作用。然而，面對全球化時代不斷發展的今天，世界範圍內家庭都面臨著一定的危機，中國當代家庭當然也存在一系列的問題，諸如婚外戀、婚外性關係、家暴、離婚率上升等等問題顯現。因此，中國傳統家庭倫理觀念亟需向著現代化的方向轉換，並迫切需要積極尋求維護家庭和諧穩定的方法與途徑。

中國人受儒家傳統思想的深遠影響，我們一直在致力於對家庭文化的建設。由於「中國人普遍認為，一個和諧的家和穩定的家庭生活環境，是幸福人生中不能或缺、至關重要的東西。家是人出生、生存之所和終老的歸宿，是安全感與歸屬感的主要來源，家可以使人感到幸福，保持希望，並讓人體驗光榮與成就。」<sup>[20]</sup>因此，中國人傳統上對沒有家庭的情況是難以接受的。所以，這也是為什麼當今社會中普遍存在大多數父母催促子女結婚和生育現象的關鍵性原因。

面對當代社會經濟、科技迅速發展所帶來的諸多問題，如何重新認識與理解人自身及其家庭，對於當代家庭建構具有重要的意義。面對市場經濟條件下的婚姻制度，人們自然地把婚姻理解為民事契約，婚姻成為按照契約而互相利用的形式，這種形式之中往往摻雜著肉體、感情、金錢、權力等因素，在這些關係之中建立的婚姻與家庭缺乏一定的穩定性。

儒家傳統從人性與孝為主體的視角，從而對血緣宗法性人倫關係進行思考，揭示人們對於幸福生活的追求，因而這種價值追求具有普世意義。中國傳統社會中，人們將「孝」看作為一切道德的根本。它強調對於父母長輩的敬愛與順從，為了實現「孝」，人們可以犧牲婚姻關係，從而在以弱化夫妻關係的基礎上來加強代際關係。雖然，儒家傳統所提出的「五倫」關係之中包含了夫妻關係，但是，夫妻之間的「相敬如賓」並不能體現夫妻關係在中國傳統社會中的重要地位。正如許烺光指出：首先，「敬」這種德行是一種排除了性愛因素的德行，把本應以熱烈性愛為基礎的感情升華為一種與性不關聯、彬彬有禮的情感；其次，這裡的「敬」不是男女平等基礎上的和睦，大多數情況下實際上是「夫唱婦隨」；再次，

「敬」並不與君臣間的「忠」、父子間的「孝」、兄弟間的「悌」和朋友間的「信」相並重。<sup>[21]</sup> 所以，中國文化傳統和社會將性從婚姻中剝除，只是將性納入到最基本的生育範圍之內，夫妻之愛得不到重視，夫妻之間的關係也就讓位於家庭、家族關係。這也是為什麼在社會的不斷發展中，尤其在當今社會中夫妻婚姻關係問題日益增長的原因。

在中國傳統文化思想中，人們普遍認為家庭具有重要的位置，它高於人的社會地位之上。同時，在世界發展進程之中，人們認為社會思想與意識的發展水平也不及家庭思想與意識的水平發達。因而，在講求陰陽平衡，主張男女有別、男外女內，遵循孝悌等文化特點的影響下，中國女性在家庭中的崇高地位並不像西方一些國家的女性在家庭中那麼不對等。可以說「中國這邊的『陰陽』本身就有性別含義，也有家庭含義，所以中國人面對兩性關係的處理是發生變化的、動態化的，有一種動態的平衡。」<sup>[22]</sup> 然而，中國傳統文化中所強調的家天下，儒家傳統所倡導由「修身齊家」到「治國平天下」的發展過程中，中國的家文化有過度發展的傾向，甚至於家庭成員的個人自由、基本權利難以得到尊重。因而，從這一層面來講，中國文化需要積極與西方文化展開更進一步的對話，積極調適夫妻關係、父母子女關係，從而建立更加穩定和諧的婚姻與家庭關係。

若望保祿二世以愛為核心的家庭觀，強調婚姻本質上是男人和女人之間相互的愛，而不是一種契約關係。出於愛而建立的婚姻家庭關係在西方社會中具有一定程度上的穩定性，但是面對現代社會快速的發展，無論經濟、社會、文化和思想觀點都在發生著急劇的變化，男女之愛在現實生活中也會受到各種因素的影響，這種帶有神聖性的愛可以完全抵抗來自世俗社會的影響嗎？

## 2. 儒家的「仁」與基督宗教之「愛」的復合

世界現代化的不斷發展帶來了關於男女愛情、婚姻和家庭等方面的問題，分屬於不同文化傳統的中西方國家都同時面臨著這一問題與相

關挑戰。在此，筆者從中西文化融合的視角，對該問題進行嘗試性的探索。與儒家傳統強調以「仁」為核心範疇相一致，愛作為基督宗教的核心，二者都涵蓋了倫理層面的內涵並且也體現了其超越性的方面。因而，儒家的「仁」與基督宗教之「愛」的復合，其所指的是作為一種克服疏離，從而達到的趨於統一、和諧的狀態。這種復合既符合卻又超越了其倫理的維度，它可以從縱向維度和橫向維度來實現中西不同傳統的「仁」與「愛」的本質性復歸，因而能夠為當代人們了解自身，更準確理解愛、婚姻家庭給予理論支持，並為人們解決所面臨的婚姻家庭問題提供方法指導與解決途徑。

### (1) 「仁」與「愛」復合的縱向維度

雖然儒家與基督宗教分屬於不同的文化傳統，但是，無論是儒家傳統的「仁」還是基督宗教的「愛」，它都可以被視作人的終極復合的源泉，同時也是自我實現的價值呈現。「仁」與「愛」復合的縱向維度是從各自所屬的文化體系中的具體內涵出發，闡釋二者的差異性與相似性，並在此基礎之上揭示男女可以通過孝（貞潔）、禮（節制）等方式來表達夫妻之愛，從而使人真正實現其位格的存在以及德性的復歸與完滿。

儒家傳統從人性、美德與愛三個維度來定義「仁」，它包含了仁慈、完美德性以及博愛等內容。<sup>[23]</sup> 可以說儒家的「仁」體現了人的理想人格和基本要素的構成，凸出體現了其倫理道德規範。原始儒家認為「仁」的根本是以「孝悌」為核心的「親親」關係，《論語·學而》紀述：「孝弟也者，其為仁之本與」<sup>[24]</sup>；《禮記·中庸》有言：「仁者人也，親親為大」<sup>[25]</sup> 因而，在儒家思想文化中，「仁」呈現出以愛為中心的特徵，並且具有強烈的家族社會色彩。同時，仁愛的基本形式就是家庭之愛，就個體的人而言則指向了人的至高品性以及人生的最高境界，也就是儒家所說的聖人。而要達到聖人之境的普遍規則就是要「克己復禮」，通過對人的不完善狀態的超越，從而實現對理想世界之超越的追求。

而儒家的仁學在發展過程中，尤其「中期儒家仁學可稱為生的哲學，它用『生』深化了愛的



內涵，突出了生命的價值和意義，強調了對生命的熱愛和保護。它還使人道之仁擴展為天道之仁，突破了道德範圍<sup>[26]</sup>因而，在此種意義上，可以說儒家的道德律令與基督宗教對愛的信念具有著相類似的功用。

若望保祿二世指出，基督宗教中的愛，它所指向的就是天主本身。這種愛是由天主導向人的自上而下的縱向活動。「愛伴隨著婚姻的貞潔，其表現就是節制，體現了夫妻同度的婚姻生活的內在秩序。貞潔就是按內心的秩序生活。這秩序使『愛意的表達』按其應有的幅度和意義發展」。<sup>[27]</sup>若望保祿二世指出，男女在婚姻之中愛的體現與表達主要通過貞潔來呈現，而其主要的方式則是節制。貞潔在婚姻生活中佔據有重要的位置，「貞潔是婚姻生活靈修的核心，不單只是一種倫理德行（由愛培育的），也同樣是一種伴隨著聖神恩賜的德行——最主要的是孝愛之恩（*donum pietatis*），孝愛就是對那些來自天主的都懷有敬意。」<sup>[28]</sup>其中，若望保祿二世強調，這種孝愛之恩不僅僅體現在夫婦所踐行的德行方面，同時也包含了聖神的恩賜。

通過對儒家「仁」和基督宗教中「愛」的內涵的闡釋，我們可以更清晰地看到它們二者之間所有的差異性與相似性。儒家傳統的「仁」與基督宗教「愛」的差異性主要體現在於「仁」具有天人合一的指向性，而「愛」則是以神為中心。雖然「仁」與「愛」具有顯著的差異性，但是二者也存在相似之處。首先，「仁」與「愛」都開始於一個超越者。「仁」在儒家傳統中天然地具有天人合一的屬性與意義，「天」作為「仁」的始端，人「各得夫天地之心以為人心也」<sup>[29]</sup>，它是作為超越者的存在；而「愛」始於天主，是天主對人的恩典。因而，無論是「仁」還是「愛」都是通過超越者而開啟的；其次，「仁」與「愛」都具有從人朝向超越者的向上的縱向活動。對儒家來說，「仁」是人本體性的完全實現，是朝向人德性的本位復歸。在若望保祿二世的思想中，「愛」源自於天主，體現了天主對人的愛，也表達人的絕對信念；再次，「仁」與「愛」都具有一種完滿狀態屬性。「仁」表明人的至高德性境界，呈現出聖人

的本質性特徵，「愛」在基督宗教中體現了天主的至善、至美，二者都同時表達出一種完滿的狀態。

通過對儒家「仁」與基督宗教「愛」的內涵闡釋，我們能夠看到不管是儒家的「仁」還是基督宗教的「愛」，二者所面向的都是對現實人、現實世界的超越，這種超越可以通過孝（貞潔）、禮（節制）來實現其縱向的復合，從而為解決當今中西家庭所面臨的一些問題提供方法。值得指出的是，只有當我們不僅從自身人性之愛的美德不斷完善的層面發揮功用，同時也懷著對理想世界的信念出發時，我們似乎才能夠更加具有面對問題與解決問題的勇氣與底氣。

## （2）「仁」與「愛」復合的橫向維度

「仁」與「愛」復合的橫向維度所指向的是社會中家庭的共善，它涵蓋了人、家庭、社會之間相互穩定和諧的關係。家庭共善的實現能夠通過道德和信念在男女之愛中達到為夫妻、為孩子、也為所有社會的共善。因此，面對現當代社會家庭所面臨的諸多問題，人們必須回歸到人自身的視角，重新來思考人與人之間，尤其是男女之間愛、性的本質關係以及家庭的價值意義。從中西文化的視角來看，道德和信念的融合以及共同作用對當代家庭文化的建設具有積極意義。

傳統儒家的「仁」就其道德修養而言，仁的實踐可以說是屬於為己之學，但就其倫理關係而言，仁則指向他人的倫理、他者的倫理。因此，「仁」正如其字從人二一樣，其本身就預設了人與他人的關係，並以此為前提。<sup>[30]</sup>儒家「仁」體現了人類的一切美德原則，並且也包含了人己關係、人與人和自然關係，以及血親家庭關係。儒家家庭倫理關係對父子之愛、兄弟之愛、夫妻之愛、朋友之愛、鄰人之愛以及仁愛萬物都有所論及，但也因其面對不同的對象具有不同的愛的表現方式。在儒家的倫理關係之中，其倫理結構呈現出以人自身為本的系統，更加明顯的表達了儒家由己及人，再由家到國的追求。因而，儒家從「為仁由己」的維度來規範人自身的行為，並展現對「人性之愛」的追求。

按照若望保祿二世的觀點，我們對於性愛

的認識，可以從身體所蘊含的「禮物」意義的視角來理解，「性愛在於主體與主體之間的交流，而不把主體看成物品，因而蘊含『禮物』的向度。禮物正表達無價的交付和領受。至高的禮物就是愛。人在愛到盡處時，可通過身體，將自己作為禮物完全交付給對方」<sup>[31]</sup> 夫妻之愛的關係是通過彼此交付的向度而表達的。「在世上，男女間的愛情，較諸其他關係，更為出類拔萃，二人結合成為一體，並盡顯身體的一切美善和特質，不論男性特質或女性特質，都指向赤裸裸地交付的特質。」<sup>[32]</sup> 人們對於愛情的深刻理解同對性的正確認知緊密相關。

該怎樣正確認識性，或者我們該怎樣進行性教育，這也是我們積極構建當代和諧穩定的婚姻家庭關係的重要內容。在孩子的性教育方面，「如果成年人對待性問題就像對待其他問題一樣，對孩子有問必答，儘量告訴他們所渴望得到或能夠理解的知識，孩子決不會產生淫穢的念頭，因為這種念頭的產生，取決於他們相信某些問題不該提及的緣故。性好奇就像其他類型的好奇一樣，一旦得到滿足便會消退。因此，防止年輕人沉迷於性，最好的辦法是儘量按其要求，告訴他們關於性的一切事情。」<sup>[33]</sup> 當我們不再對孩子避忌、隱瞞甚至欺騙他們關於性知識的時候，性不再變得神秘，人們也不會因為過於好奇而導致諸多性道德方面的問題。對於性愛有了正確的認識，男女對於愛情、婚姻和家庭才能具有更深刻的了解。

中國傳統社會的穩定，家族代際關係的強化，在一定程度上都是通過弱化夫妻關係而實現的，而其實現這一目標的手段則是儘可能將性愛從婚姻關係之中淡化、抹去。「我們可以說中國文化使情感的功能獨立於性欲之外成為可能，這一點的確是中國文化的獨特之處。中國文化是一個高度發展情感智慧的文化，如同西方文明高度發展工業一般。」<sup>[34]</sup> 所以，愛情在中國家族、宗族關係結構中成為一個沒有被重視、被發掘、被升華的場域。現代社會的婚姻應該是向著其本質的方向不斷發展的，婚姻的這個本質性特徵就體現在它是以男女的性愛為基礎的。因而，當

代青年男女應該是要更加強調個人意志、愛情、自由、平等的深層內在。

若望保祿二世所倡導的以愛為核心的家庭觀是值得我們進行深刻思考與學習的，因為「在人類諸種感情中愛情是一種以性為基礎的感情，也是最強烈的一種感情，因此是有生物基礎的……在人類追求愛情的過程中可以說高度集中了一個人的全部生命素質——探索精神、追求精神、冒險精神、聰明才智、自信力量和表現力、創造力等。」<sup>[35]</sup> 愛情的重要意義不僅僅體現出它對於自我人格的培養與提升，同時也對男女關於愛、婚姻、家庭的了解與成就具有更加深刻的認識，使他們能夠承擔起相應的責任與義務。因此，面對來自現代社會對人們婚姻家庭的種種挑戰，愛的復歸是非常必要以及重要的。

若望保祿二世指出，愛的奧際之所以能得以深化，源於夫妻緊密結合的圓滿以及婚姻家庭生活中的相互交付。夫妻及家庭之愛是我們的根，沒有這一切，每一個婚姻、家庭和社會都只能是私人的算計，沒有禮物的意義。<sup>[36]</sup> 若望保祿二世發展了保祿六世「愛的文化」概念，並將這一概念與「負責任的父性與母性」相連結，從而為如何建立家庭文化提供理論方法。首先，致力於使世界更人性化。這種文化與傳統的家庭教育有關，不只強調每個人在公民政治上的生活層面，也強調人性文化。簡言之，愛的文化強調世界上的人類精神文明。因此，家庭成為愛的文化核心；其次，真正位格價值的目的，在於整合自己，能決定如何面對所發生的倫理問題。當前的文化傾向忽視人類內在價值，過度重視科技發展。若科技發展忽視位格價值，是去智和具功利性的，就遠離了真理。（《致家庭》13）若望保祿二世以愛的文化為基礎，提出人們不應該因為科技的發展而失去人自身，更不能因此忽視家庭的真理意義。在教宗看來，真情相愛的夫妻把天堂帶來世上，而沒有愛的地方就是地獄。<sup>[37]</sup> 因此，人的位格規範實現、夫妻之愛對愛的文化以及家庭建設具有極為重要的意義。

我們通過對儒家「仁」和基督宗教「愛」跨文化的比較分析，通過將二者進行縱向和橫向方



面的復合，以此來實現人自身的本質性復歸、加強人們對於愛、婚姻和家庭理解。當代家庭文化的建構需要人返回自身，通過道德和信念的深入融合來發展愛的文化，從而構建人與人、人與家庭、人與社會之間的和諧關係。因而在中西文化比較的視野下為解決當今中西家庭所面臨的諸多問題提供方法途徑，也能為天主教中國化提供可行性路徑。

[1] Christoph Schwöbel, "Human Being as Relational Being: Twelve Theses for a Christian Anthropology", in *Persons, Divine and Human*, (Edinburgh: T & T Clark, 1991) pp.141-165.

[2] 張再林：《作為身體哲學的中國古代哲學》（北京：中國社會科學出版社，2008年），第22頁。

[3] Kwong-loi Shum, "Conception of the Person in Early Confucian Thought", in *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy and Community*, eds. Kwong-loi Shum and David B. Wang, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) pp.184-186.

[4] *Ibid*, pp.188-189.

[5] Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, (Hong Kong: The Chinese University Press, 2011) p.127.

[6] Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, (Stanford: Stanford University Press, 1969) pp.49-83.

[7] 陳立勝：《宋明儒學中的「身體」與「詮釋」之維》（北京：商務印書館，2019年），第79頁。

[8] Henry Rosemont, Jr., "Rights-bearing Individuals and Role-bearing Persons", in *Rules, Rituals, and Responsibility: Essays Dedicated to Herbert Fingarette*, ed. Mary I. Bockover (La Salle: Open Court, 1991), pp.71-101.

[9] 同注 [7]，第 93 頁。

[10] Roger T Ames, *Confucian Ethics: A Vocabulary*, (Hong Kong: Chinese University Press, 2010) pp.75-76.

[11] 若望保祿二世著，天主教中國主教團秘書處編譯：《家庭團體》勸諭（台北：天主教教務協進會，1989年），第7頁。

[12] 同上。

[13] 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，2005年），第2頁。

[14] 王文錦：《禮記譯解》（北京：商務印書館，1988年），第784頁。

[15] 同注 [13]，第 329 頁。

[16] 肖學周：《中國人的身體觀念》（蘭州市：敦煌文藝出版社，2008年），第153頁。

[17] 《天主教教理》（石家莊：中國河北信德社，2012年），第394頁，第1643條。

[18] 費孝通：《鄉土中國與生育制度》（北京：北京大學出版社，1998年），第38頁。

[19] 同注 [2]，第 97 頁。

[20] 牟博編：《中西哲學比較研究》（北京：商務印書館，2002年），第304頁。

[21] Francis L. K. Hsu, *Rugged Individualism Reconsidered: Essays in Psychological Anthropology*, (TN: The University of Tennessee Press, 1983) p.275.

[22] 甘陽，張祥龍，吳飛：〈家與人倫關係〉，載《讀書》2017年第11期。

[23] 姚新中：《儒家與基督教：仁與聖愛的比較研究》（英國布萊頓：蘇塞克斯學術出版社，1996年），第94頁。

[24] 同注 [13]，第 3 頁。

[25] 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2011年），第30頁。

[26] 牟鍾鑒：〈儒家仁學的演變與重建〉，載《哲學研究》1993年第10期。

[27] 若望保祿二世，身體神學翻譯小組譯：《男和女——天主的傑作》（香港：公教真理學會，2013年），第573頁。

[28] 同上，第 574 頁。

[29] 陳榮捷：《中國哲學文獻選編》（南京：江蘇教育出版社，2006年），第593-594頁。

[30] 陳來：《仁學本體論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年），第78頁。

[31] 同注 [27]，第 xxv 頁。

[32] 同注 [27]，第 xxvi 頁。

[33] [英] 伯特蘭·羅素，陳小白譯：《幸福婚姻與性》（北京：華夏出版社，2018年），第77頁。

[34] 許煥光：《徹底個人主義的省思》（台北：南天書局，2002年），第338頁。

[35] 尚會鵬：《中國人的婚姻、婚俗與性愛》（北京：社會科學文獻出版社，2018年），第209頁。

[36] Stanislaw Grygiel, *Discovering the Human Person: In Conversation with John Paul II*, trans. Michelle K. Borras, (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014) p.112.

[37] *Ibid*, pp.103-105.

### The Comparative Study of John Paul II's Theology of the Family and the Confucian Concept of the Family in Chinese Tradition

Sun Yanyan (Huzhou College)

**Abstract:** The theology and philosophy of marriage and family developed by John Paul II

centers on love, expressed through the concept of “self-giving,” which reveals the essence of the love between man and woman. Through the conjugal act by which spouses cooperate in giving new life, the meaning of family is manifested. John Paul II’s thought on marriage and family—especially his interpretation of the personal nature of the body and the meaning of self-giving—offers contemporary people a new perspective for understanding and reflecting on marriage and family. In contrast, Confucianism, which holds a central place in traditional Chinese thought, is rooted in a family-centered culture whose core is “Ren” ( 仁 ). Although ren in Confucianism and love in Christianity differ significantly, there are

also meaningful similarities between them. By engaging in both vertical and horizontal dialogue between ren and love, it becomes possible to develop a profound intercultural conversation that may provide insights into addressing the challenges faced by contemporary families in both East and West. In this way, it also offers a culturally grounded path toward the sinicization of Catholicism.

**Key Words:** John Paul II, Confucian, View of the Body, View of the Family

# 企業儒學：中國管理哲學的自主知識體系

黎紅雷

中山大學

**摘要：**企業儒學，是在儒家管理哲學、儒家商道智慧以及儒商文化通論研究的基礎上，運用中國管理哲學的話語闡發現代企業功能而形成的理論體系。其內涵可概括為以下十個方面：一是導德齊禮的治理觀，二是以義致利的經營觀，三是親如一家的組織觀，四是身正令行的領導觀，五是舉賢使能的用人觀，六是內誠外信的品牌觀，七是時變和合的戰略觀，八是兼善天下的責任觀，九是創業垂統的傳承觀，十是敬天法祖愛人的信仰觀。企業儒學深深扎根於博大精深的中華優秀傳統文化，同時積極借鑒了豐富多彩的現代企業管理理論，有機融合了生動鮮活的當代新儒商企業治理智慧，是具有中國特色、中國風格、中國氣派的中國管理哲學自主知識體系。

**關鍵詞：**企業儒學；中國管理哲學；儒家思想；企業功能；新商業文明

「管理哲學」(The Philosophy of Management)的概念，是1923年由英國學者謝爾登(Oliver Sheldon)首先提出來的。1979年，美國夏威夷大學成中英教授在台灣講學期間，在《中國時報》上發表了「建立中國管理哲學」的文章。1981年，台灣交通大學曾仕強教授出版《中國管理哲學》專著。自1987年起，筆者進入「中國管理哲學」的研究領域，1994年在中山大學建立了「中國管理哲學」學科點。三十八年來，筆者運用中國管理哲學的話語闡發現代企業功能，先後出版了《儒家管理哲學》、《儒家商道智慧》和《儒商文化通論》三部專著，主編了《企業儒學

2017》、《企業儒學 2018》、《企業儒學的開創與傳承》和《企業儒學年鑒 2024》四部文集，指導舉辦了三屆「博鰲儒商論壇」、三屆「全國新儒商年會」，在理論與實踐相結合的基礎上，建構起「企業儒學」這一具有中國特色、中國風格、中國氣派的管理哲學自主知識體系。

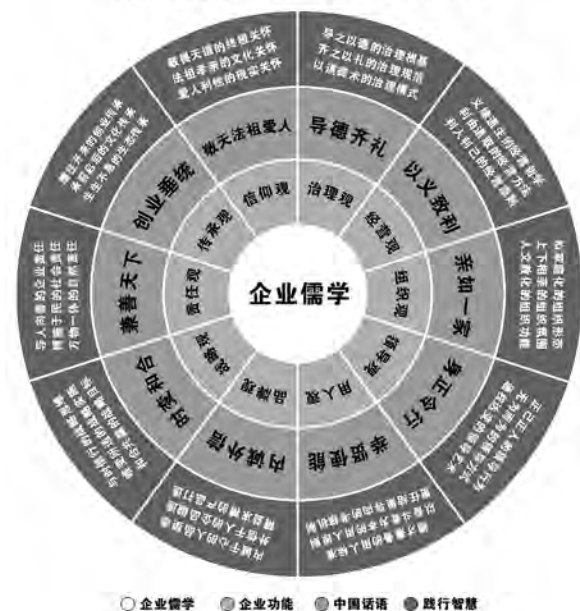
## 一、導德齊禮的治理觀

儒家治理觀的精髓集中體現在《論語·為政》篇這句話上：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」以此為圭臬，企業儒學的治理觀，既強調「導之以德」以確立治理的根基，又突出「齊之以禮」以樹立治理的規範，更提出「以道御術」以建立具有中國特色的現代化企業治理模式。<sup>[1]</sup>

1、導之以德的治理根基，就是以德修身、以德示範、以德化人。為此，當代新儒商提出「三為一德」的理念。「三為」的第一「為」是「為人之君」，即要有君子般的風度和承擔君王般的責任；第二「為」是「為人之親」，就是要像對待親人那樣對待周圍的人；第三「為」是「為人之師」，就是要求別人做到的事自己要先做到。這三句話構成了一個「德」字。以德平天下人心，大家就會無怨無悔地跟著你走。

2、齊之以禮的治理規範，就是內化於心、外化於行、固化於制。為此，當代新儒商運用《弟子規》教化員工：感恩而盡孝，感謝父母，感謝社會；盡孝而盡忠，忠於企業、忠於國家；盡忠而盡力，努力做好人、做好事。同時制訂《企業員工價值觀行為手冊》，把儒家的「仁義禮智信」等道德價

## 黎红雷企业儒学体系



值觀闡發轉化為員工可以踐行的日常行為規範，轉變為企業的要求、員工的習慣。對於踐行企業價值觀行為規範中表現突出的員工給予關注和獎勵，而對觸犯公司紅線的行為則嚴懲不貸。

3、以道御術的治理模式，就是將博大精深的中華優秀傳統文化與現代企業管理機制相結合，形成「中學明道、西學優術、中西合璧、以道御術」的現代企業治理模式。所謂「中學明道」，就是明確樹立中華優秀傳統文化的價值信仰體系；「西學優術」，就是借鑒吸收並進一步優化西方近百年來發展出來的現代管理體系、流程、制度、方法和工具；「中西合璧」就是將中華優秀傳統文化和西方管理科學技術有機融合、取長補短；「以道御術」，就是以中華文化的核心理念去「觀照」西方的管理制度、流程和方法，使之融入具有中國現代企業治理體系。

## 二、以義致利的經營觀

儒家的經營觀，集中體現在《春秋左傳·成公二年》這句話上：「義以生利，利以平民，政之大節也。」以此為指導，企業儒學的經營觀，既強調「義緣道生」的經營基礎，又探索「利由道取」的經營方法，更堅持「利人利己」的經營原則，從

而形成以義致利、以利弘義的企業經營模式。<sup>[2]</sup>

1、義緣道生的經營哲學。一是共享之義，「員工得幸福」：企業為員工提供安全可靠的工作環境，提供有競爭力的薪酬待遇，還實行全員身股制，根據崗位職級給予每位員工一定數量的身股。二是立信之義，「顧客得安心」：企業通過創新產品和生活方式，為顧客創立美好生活，通過品質與顧客建立無限信任，在保證品質的基礎上千方百計降低產品的製造成本，通過品牌建設為顧客鑄立價值意義。三是兼善之義，「社會得正氣」：企業積極投入社會慈善公益事業，並建立國學公益教育機構，將中華優秀傳統文化送進社區、機關、企業、校園，甚至還進「高牆」（監獄和戒毒所），使越來越多的人實現了文化自覺，增強了文化自信。

2、利由道取的經營方法。一是因民之利，就是企業要以用戶的使用體驗作為產品開發的出發點，自己承擔起複雜繁瑣的開發研究工作，而使消費者獲得人性化的設計、簡單便捷的使用體驗。二是因時之利，就是企業管理沒有最終的答案，只有永恆的追問，不可能一勞永逸、坐享其成，而是要與時俱進、不斷推陳出新。三是因人之利，這裡的「人」特指競爭對手，企業在市場競爭中要做到人無我有，人有我優，人優我精，人精我特，人特我專，人專我新，人新我變，人變我轉，人轉我棄，始終掌握市場競爭中的主動地位。

3、利人利己的經營原則。一是用「利他之心」處理企業與客戶的關係，站在客戶的立場思考問題，最終達到甚至超越客戶的期望，關注客戶需求，幫助客戶成長。二是用「共贏之路」處理企業與合作夥伴的關係，建立互信，利益共享、資源共享、及時溝通、解決衝突、定期反饋。三是用「競合之道」處理企業與競爭對手的關係，以公平作為企業競爭的基本原則，以誠信作為企業競爭的獲勝關鍵，以和諧作為企業競爭的條件保障。

## 三、親如一家的組織觀

儒家的組織觀以家庭為模式。儒家認為家庭組織是所有社會組織的基礎，家庭關係是所



有社會關係的前提，家庭制度是所有文明制度的起點。受此啟發，企業儒學主張構建擬家庭化的組織形態、營造上下相親的組織氛圍、推行人文教化的組織功能，從而形成親如一家的組織觀。

[3]

1、擬家庭化的組織形態。企業不是簡單地提倡員工「以企為家」，而是認為企業老闆要把企業當作自己的「家」，把員工當作自己的「家人」。老闆自己則要承擔一位盡職盡責的「大家長」角色，率領「家人」們一起建設「幸福大家庭」。「企業是家，董事長是大家長，董事長像父母一樣關心企業高管，愛護每一位員工。管理層也會學習效仿，這就是上行下效，兄友弟恭。管理層關懷員工，員工之間也會彼此關心，像兄弟姐妹一樣。員工之間就是兄弟姐妹，彼此關心彼此愛護彼此協助。」

2、上下相親的組織氛圍。在當代社會，人的社會關係擴張，使得人的情感鏈條由家庭延伸到公司和組織，組織為人們的情感激勵提供了機遇，並在人們的情感生活中扮演著越來越重要的角色。「擬家庭化」企業組織，就是自覺地將傳統家庭的情感鏈條轉移到企業組織中來，形成上下相親的組織氛圍，從而為員工獲得企業內部的情感能量創造條件，掃除障礙。事實證明，「情感邏輯」能夠反作用於「效率邏輯」，儘管企業並不能直接通過工具理性追求績效與利潤，但其結果卻遠遠超越了前者所達到的可能。

3、人文教化的組織功能。企業組織是由人組成的，而人是需要教育的。儒家認為人的教育，最根本的是「教以人倫」的道德教化。企業將人文教化作為組織的重要功能，企業組織員工學習和踐行中華優秀傳統文化，以培養企業和社會所需要的德才兼備的人才。人生最重要的是成長，企業不僅僅只是提供員工一個工作崗位和工資，最重要的是要給員工營造一個學習成長的環境。員工不能一味沉浸於追求利益，滿足於每天獲得的一點工資，而更重要的是要成長，成長才是大利。而從企業來說，能為社會培養一批又一批承擔中華民族復興大任的棟樑之才，則是光榮的使命和最高的追求。

## 四、身正令行的領導觀

儒家的領導觀，集中體現在《論語·子路》篇這句話上：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」為此，企業儒學的領導觀，強調正己正人的領導行為、無為而為的領導方式、通權達變的領導藝術，從而取得上行下效、左右逢源、無往不通的領導效果。<sup>[4]</sup>

1、正己正人的領導行為，具體表現在自我定位、以身作則、自我提升等方面。自我定位就是「有理想但不理想化」，一種理想即使再美好，但在缺乏條件的時候，也決不去勉強為之。「以身作則」則是勸導他人的唯一途徑。一個公司風氣正不正，最關鍵的還是看領導者自己為人是否正派，正所謂「上樑不正下樑歪」。假如領導者有把企業做大做強的宏偉目標，那麼就要首先要求自己把事做正。自我提升就要善於學習，勤於思考，並把自己的心得體會與員工分享，使自己從對事物的感性認知提高到理性認知的層次。

2、無為而為的領導方式，體現在建班子、定戰略、帶隊伍等方面。要在現代企業制度的背景下組建企業的「執政團隊」，推動參與式管理的具體措施，樹立整體權威、實現群策群力、進行權力制約。他們將企業戰略的制定分為五步：設立願景、設定目標、選擇路線、業務布局／組織架構、執行落實。「帶隊伍」的思路包括激勵措施，即對於企業員工，既要有精神上的激勵，也要有物質上的激勵；包括企業文化，就是企業的所有員工統一認識，什麼叫對，什麼叫不對，大家有共識；包括規章制度，制度一旦制定，就必須得到強有力的執行。

3、通權達變的領導藝術，體現為「開放、妥協、灰度」。「開放」是通權達變的前提，只有開放才能盡可能多地接觸到各種要素、各種智慧、各種可能，從而為通權達變提供必要條件。「妥協」是通權達變的方法，通過適當的妥協可以將不同的人、不同的要素、不同的思想加以整合，達到共同目標，實現「雙贏」和「多贏」；「灰度」是通權達變的哲學基礎，用「灰度」哲學看待世界，就是不搞非黑即白的絕對對立，而是在各種矛盾

的人、事、物中找到聯繫性和依存性，從而游刃自如。

## 五、舉賢使能的用人觀

儒家的用人觀，集中體現在《論語·子路》篇這句話上：「舉賢才。」這裡的「賢才」，指有德有才、自強不息、績效卓著的優秀人才。為此，企業儒學的用人觀，包括德才兼備的用人標準、以奮鬥者為本的用人原則、責任結果導向的考核機制等。<sup>[5]</sup>

1、德才兼備的用人標準。企業在人才的品德、能力、使用三個方面都提出明確要求。品德方面，要把企業幹部的個人品德看成高於一切，遵守紀律、有高尚的道德情操、忠於公司、忠於集體利益是選拔幹部的重要標準。能力方面，企業幹部要有「四力」：第一是決斷力，就是敢於決策、善於決策的能力；第二是執行力，就是落實目標、完成任務的能力；第三是理解力，就是領會意圖、把握本質的能力；第四是與人的連接力，就是人際交往、有效溝通的能力。使用方面，企業對不同的人要有不同的使用策略：對個人價值觀與企業價值觀不匹配、能力差的人，不能用；對個人價值觀跟企業價值觀相匹配，但能力不足的人才，經過培訓提高能力後使用；對個人價值觀跟企業價值觀相匹配，能力也強的人才，要大膽使用；對個人價值觀與企業價值觀匹配度非常高，能力也非常強的人才，要放手使用；對能力非常強，但價值觀與企業相衝突的人，堅決不能用。

2、以奮鬥者為本的用人原則。企業要明確「奮鬥者」的內涵，強調奮鬥者要有自我驅動的動力，有使命感，持續奮鬥，共享價值；要有自我擔當的能力，有績效，多付出，講奉獻，敢擔責；要有自我提升的活力，自我批判，勇於創新，團隊合作，群體奮鬥等。要倡導奮鬥者的團隊精神，重視對奮鬥者的物質激勵、精神激勵和文化激勵。

3、責任結果導向的考核機制。考核的原則：公正，就是人們希望得到正確的對待；公平，就是大家希望得到同樣的對待；公開，就是考核的流程、方法、標準及結果運用，都應該公開透明。

考核的方式：對於企業中基層員工，採用「個人業績承諾」的考核方式；對於企業高層人員，則採用數值的方法和述職報告的制度，通過比較考核與識別幹部。考核的評價：縱向評價包括員工自評和主管打分、隔級領導評價，以及再上一級的行政管理團隊，通過審視整個團隊的整體績效來給出評分；橫向評價，就是流程主管行使建議否決權，以確保每一項管理的目標都指向公司整體利益，而不是局部利益。剛性執行，就是人力資源管理部門對規則的嚴格執行，以保證企業用人制度的嚴肅性和有效性。

## 六、內誠外信的品牌觀

儒家的品牌觀，體現在誠信觀上。孔子講「信」，子思論「誠」，孟子和荀子則明確提出「誠信」的範疇，強調「內誠於心而外信於人」。由此，企業儒學提出「人品、企品、產品，三品合一」的理念，以「內誠於心」塑造人品，「外信於人」鍛造企品，「精益求精」打造產品，從而形成內誠外信的企業品牌。<sup>[6]</sup>

1、內誠於心的人品塑造。合格的企業員工必須具備四大品質，即傳統美德、職業道德、職業精神和職業能力。傳統美德是對儒家的仁義禮智信「五常」的闡釋，職業道德是對儒家傳統道德概念「廉恥勤勇嚴」的闡發，職業精神則包括「認真、負責、創新、極致」四個方面。企業要堅持用儒家文化培育員工，其培育方針是：教育薰化、關愛感化、制度固化、專業強化、領導垂範。企業可採用「企業書院」「國學課堂」「孔子學堂」等多種形式，孜孜不倦、持之以恆地開展員工的道德品質教育；並推行「五個一（立一個志、讀一本經、改一個過、行一次孝、日行一善）」的措施，以引導員工進行人品的自覺修煉。

2、外信於人的企品鍛造。企業「做大不如做強，做強不如做久，做久不如做得有價值。」偉大的企業的踐行體系包括——顧客得安心：創新立美、品質立信、成本立惠、品牌立義；員工得成長：關愛感化、教育薰化、禮制固化、才能強化；社會得正氣：法律責任、發展責任、倫理責任、慈善責任；經營可持續：戰略管理、運營管理、



人文管理、風險管理。品牌的涵義就是定位品牌在消費者心目中的印象，企業要塑造自己的品牌，就要真心幫助顧客解決問題，誠心站在顧客角度思考，貼心為顧客提供服務，全心關懷顧客幸福，以真誠贏得顧客的依賴與肯定。

3、精益求精的產品打造。企業要把「成己」的內在本務與「成物」的外在商務融為一體，提出包括領先設計、卓越品質、超值服務在內的產品要求。所謂「領先設計」，就是突出外觀、功能、品味；「卓越品質」，就是強調安全、可靠、精緻；「超值服務」，就是注重及時、專業、持續關懷。要致力於在企業中打造「工匠文化」，精益求精、不斷挑戰、永不滿足、用仁愛之心創美善精品，為用戶創造「恰到好處」的產品體驗，持之以恆地研發科技創新，以滿足人民群眾對於美好生活的需求。

## 七、時變和合的戰略觀

儒家的戰略觀，體現在《論語·衛靈公》篇這句話上：「人無遠慮，必有近憂。」這裡的「遠慮」包括「與時偕行」、「唯變所適」、「和合共贏」等豐富內涵，企業儒學由此而形成了自己的戰略觀。<sup>[7]</sup>

1、與時偕行的戰略思維，包括三個方面。一是「時代企業」的戰略定位。「只有時代的企業，沒有成功的企業。」成功的概念應是追求不間斷的創新，創新沒有止境而是不斷追求更高的目標。二是「惶者生存」的戰略選擇。「惶者」之所以「惶」，在於對時代的高度敬畏，「惶者」之所以「生存」，在於對危機的清醒認識。「惶者生存」之所以可能，在於對困境的積極回應。三是「守正創新」的戰略舉措，企業要在延續的基礎上創新，在開放的氛圍中創新，在客戶的需求下創新。

2、唯變所適的戰略實施，是對《周易》「三易」（變易、不易、簡易）的靈活運用。企業是時代的企業，企業的發展戰略必須依據時代和市場的變化而變化。但以客戶為導向，滿足客戶需求、增加客戶價值、實現客戶利益，這一點是永遠不會改變的。應對從工業革命到信息革命的時代變化，企業可採取「簡易管理」的新模式——「人

單合一」，每個員工都直接面對用戶，創造用戶價值，並在為用戶創造價值中實現自己的價值。

3、和合共贏的戰略目標，包括和合共創、和合共享、和合共生三個方面。企業針對「紅海戰略」、「藍海戰略」，而提出「黑海戰略」，創造的是以生態價值為基礎並可以自我進化的生態圈，超越競爭、實現競合、共創共贏、生生不息。「鏈群」是適應物聯網時代要求的組織形態，在滿足用戶需求和體驗迭代的基礎上，實現鏈群成員的共創共贏共享。「企業生態系統」強調員工、顧客、合作夥伴等生態夥伴的自我更新和自我協調，從而為生態系統賦予了生生不息的內在動能。

## 八、兼善天下的責任觀

儒家的責任觀，集中體現在《孟子·盡心上》篇這句話上：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」從「獨善其身」到「兼善天下」，包括了對自己、對他人、對社會、對自然四個方面的責任。企業儒學由此而形成兼善天下的責任觀，包括導人向善的企業責任、博施於民的社會責任和萬物一體的自然責任等。<sup>[8]</sup>

1、導人向善的企業責任。「偉大的企業不僅是一個經濟組織，要滿足並創造顧客需求；而且是一個社會組織，要積極承擔社會責任，不斷導人向善，促進人類社會的真善美。」企業要視員工為家人，相親相愛，成長成就，幹事創業；視顧客為親人，創造並滿足顧客的需求，讓顧客省心、放心、安心；視合作夥伴為企業的特殊成員，同心同德、同甘共苦、同頻共振、同向共進；視對手為市場經濟中的共生夥伴，通過良性競爭，推動產業的進步，謀求社會的福祉。

2、博施於民的社會責任。「企業家的責任，是應始終堅持下面三個信念：國家會因為有您而強大，社會會因為有您而進步，人民會因為有您而富足。」企業要盡公民之責，相信國家、尊重政府，遵紀守法、遵章納稅。要胸懷慈悲、熱心公益，將慈善作為企業的文化，成為全體員工的共識。「最究竟的慈善，莫過於拯救心靈」，為此而針對不同人群開展各種國學公益教育活動，諸如

「家庭家教家風公益課堂」、「親子經典公益學習班」、「傳統文化進校園」等。

3、萬物一體的自然責任。企業將「自然」納入企業利益相關者的範疇，積極推行綠色製造，發展循環經濟，保護自然環境。他們將綠色、低碳、和諧、可持續的理念貫穿於產品生產和經營過程中，形成以綠色設計、綠色採購、綠色製造和綠色銷售為一體的「4G 理念」。提倡積極發展循環經濟，「化廢為寶，化惡為善」。提倡支持鄉村建設，提倡素食、踐行有機農業，為保護自然環境，實現城鄉協調發展而積極貢獻。

## 九、創業垂統的傳承觀

儒家的傳承觀，集中體現在《孟子·梁惠王下》篇這句話上：「君子創業垂統，為可繼也。」在儒家看來，君子創業並垂下統序，是為了可以傳承下去。企業儒學由此而形成了自己的傳承觀，包括適應於家族企業的創業傳承、適應於非家族企業的文化傳承，以及適應於數字經濟時代的生態傳承等。<sup>[9]</sup>

1、承前啟後的創業傳承。家族企業的傳承，是承前啟後的「繼創」（繼續創造）過程。繼創是積極的傳承，要為繼創者創造必要的條件，包括接班人控股、其他家庭成員可以持股但必須退出企業經營、妥善處理創業元老等。繼創是動態的傳承，要把握好時間的節奏，及時制定傳承計劃、適時交接班。繼創是主動的傳承，一方面企業開創者要開明開放，為繼創者留出開拓的空間，另一方面繼創者要積極進取，為企業的發展不斷開拓新的局面。

2、繼往開來的文化傳承。非家族企業的傳承，是繼往開來的文化傳承。企業要高度重視接班人的培養和篩選，形成公平、公正、公開的良好氛圍，發展出有利於接班人脫穎而出和大展身手的環境。要將企業的交接班看作是企業文化的傳承、核心價值觀的傳承、理想信念的傳承，把那些品德好、學習好、實踐好、有幹勁的人不斷提拔上來。要將交接班制度化，寫入企業的「基本法」予以明確規定，包括對接班人的要求、對培養接班人的要求、接班人產生的途徑，以及接

班人與創業者之間的精神聯繫等。

3、生生不息的生態傳承。基於數字經濟時代的企業生態傳承，不是「他組織」的傳承而是「自組織」機制的傳承；不是「成功經驗」的傳承而是「成功條件」的傳承；不僅是「新」的傳承、「活」的傳承，也是「好」的傳承。從「變易」的角度看，生態傳承中的每一個鏈群都是靈活應變勇於探索的「哥倫布號」。從「簡易」的角度看，生態傳承中的每一個人都是價值中心和增值中心。從「不易」的角度看，企業「用戶第一」的宗旨永遠不變，但不同時期的「第一」內涵卻有不同。生態企業創造的是生態品牌，目的是為用戶創造價值，並在此基礎上，實現所有利益相關者的共同利益，從而形成生生不息的創造鏈、價值鏈、傳承鏈。

## 十、敬天法祖愛人的信仰觀

信仰，指的是人們對於某種思想、宗教、人物的信奉和敬仰。信仰起碼可以分為三種，除了人們熟知的宗教信仰、政治信仰之外，還有一種信仰叫「文化信仰」，指的是人們對某種文化思想體系的信奉和敬仰。儒家思想就是中國人的文化信仰，其內涵十分豐富，既包含高遠微妙的「天道」，也包含切近可行的「人道」。正是在這種「天人合一」的儒家文化信仰的薰陶下，企業儒學形成自己的信仰觀，包括敬畏天道的終極關懷、法祖孝親的文化關懷，愛人利他的現實關懷等。<sup>[10]</sup>

1、敬畏天道的終極關懷，以崇敬天道為核心、相信因果為依據、祭祀禮儀為表現。「敬天就是要尊重環境，尊重法律法規，尊重各地的風俗人情，承認它的存在，要有所懼怕。落到具體就是要忠於國家、忠於人民，忠於自己的職業，忠於自己的員工團隊，做到遵紀守法，遵章納稅。企業將「德福一致，深信因果」的理念融入價值觀，在「五福」中，德行是因，長壽、富貴、康寧、善終都是果，有因才有果。當代新儒商企業立足中國人的傳統信仰，吸收民間祭祀儀式的精神和形式，專門為來自五湖四海的企業員工設立集體「祖宗堂」，推行企業祭祀儀式。既滿足了個體的精神信仰需求，又增進了本企業員工之間的情



感交流，為建設企業命運共同體提供了必要的心理基礎。

2、法祖孝親的文化關懷，包括孝親敬老、弘揚家風和尊崇孔子。企業以孝道教育員工，盡孝而感恩，感謝父母、感謝社會；盡孝而盡忠，忠於家庭，忠於國家；盡孝而盡力，努力做好人、做好事。當代新儒商企業建立家風文化基金會，通過榜樣引領、思想引領，弘揚優良家風中蘊含的社會主義核心價值觀，講好中國家庭故事。企業自覺地舉起「儒家信仰，儒商文化」的旗幟，創辦企業書院，對內承擔文化培訓的職能，對外舉辦孔子文化節和祭孔大典，旨在幫助更多的人學習儒家思想、積澱儒家文化、建立儒家信仰。

3、愛人利他的現實關懷，包括愛人濟眾、利他內求、利他共享等具體措施。企業視員工為「家人」，視顧客為「親人」，視社會大眾為「朋友」，視天下民眾為「同胞」，視天下萬物為「夥伴」。企業通過創造性地推行「身股制」，將「老闆」與「員工」的利益捆綁在一起，將「所有者」與「治理者」的積極性融合在一起，將「貢獻」與「分配」的質和量聯結在一起，構建共生、共建、共贏、共享的「社會企業」。

## 結語

習近平總書記在中國人民大學考察時深刻指出，「加快構建中國特色哲學社會科學，歸根結底是建構中國自主的知識體系。」<sup>[11]</sup> 企業儒學立足博大精深的中華優秀傳統文化，借鑒豐富多彩的現代企業管理學說，融合生動鮮活的當代新儒商企業治理智慧，既講「中國話」又通「世界語」，既有歷史感又有時代性，既有理論基礎又有實踐依據，是具有「中國特色、中國風格、中國氣派」的中國管理哲學的自主知識體系。

企業儒學的自主知識體系，得到儒學界的高度評價。中國儒學研究的權威刊物《孔子研究》2024年第1期，發表華東師範大學陳衛平教授的文章〈學術中國化的轉向與十年來的儒學研究新向度〉，指出：當代儒學研究發生的一個顯著變化，是一批學者突破囿於書齋的研究，把如何使儒學成為社會主義核心價值觀的精神

資源作為研究課題。這方面最為凸顯的是企業儒學與鄉村儒學。企業儒學立足儒商傳統，以培育新儒商為使命，現在已有全國性的博鰲儒商論壇，召開了全國新儒商團體聯席會議（全國新儒商年會），著名的管理學刊物《企業管理》在2022年和2023年發表了多篇企業儒學和新儒商的論文，體現了當代學者從書齋裡的學問轉向以滋養民眾日用而不覺的價值觀為己任。<sup>[12]</sup>

企業儒學的自主知識體系，同時得到管理學界的充分肯定。上海交通大學安泰經管學院專題討論「黎紅雷的企業儒學思想」<sup>[13]</sup> 東北財經大學工商管理學院、江西財經大學工商管理學院先後主辦了「企業儒學學術研討會」<sup>[14]</sup>。在第三屆企業儒學學術研討會期間，筆者還應邀出席了「中國管理50人論壇」，並發表了〈企業儒學對世界新商業文明的貢獻〉的演講。<sup>[15]</sup> 2025年4月27日，在「《儒商文化通論》新書發布會」上，中國管理學界的權威刊物《企業管理》雜誌社社長暨企業管理出版社社長陳靜，在致辭中指出：《儒商文化通論》的誕生，是中華優秀傳統文化與現代管理實踐深度融合的里程碑之作。作為黎紅雷教授「企業儒學三部曲」的壓卷之作，本書系統梳理了儒商文化的千年脈絡，創造性提出「以儒魂商才鑄就現代企業文明」的實踐路徑，既扎根於《論語》、《孟子》等經典智慧，又直面數字化時代的管理挑戰。它的出版，標誌著「企業儒學」理論體系臻於成熟，更為當代企業家提供了修身治企的東方智慧指南。<sup>[16]</sup>

企業儒學的自主知識體系，還得到海外學者的高度關注。在「《儒商文化通論》新書發布會」上，新加坡南洋理工大學孔子學院創院院長許福吉教授指出：黎紅雷教授作為當代著名儒學家、管理學家，三十餘年來潛心研究，提出「企業儒學」這一開創性概念，將傳統儒家智慧與現代企業管理有機結合，開拓了中國式管理體系的新境界，為新時代中國企業家精神注入了厚重的人文底色。<sup>[17]</sup> 德國齊柏林大學寧洲明 (Matthias Niedenfuehr) 教授在致辭中表示，十分高興加入「企業儒學年鑒」編委會，將通過圖賓根大學中國中心和齊柏林大學卓越領導研究所的平台，

致力於向歐洲商界闡釋中國商業倫理，促進東西方理解。<sup>[18]</sup> 烏茲別克斯坦國立布哈拉大學古麗 (Gulchekhra Narzullaeva) 教授在致辭中指出，由黎紅雷教授創立的「企業儒學」基本原理同樣適用於烏茲別克斯坦企業，印證了其價值和影響已經超出了國界。<sup>[19]</sup>

當前，企業儒學的研究正方興未艾，越來越多的企業將儒家思想的精華轉化為新儒商的治理智慧，越來越多的學者將新儒商的實踐經驗轉化為企業儒學的理論成果，越來越多的高校將企業儒學作為研究方向和教學課程。我們期待更多的有志者加入我們的隊伍，進一步推進企業儒學的理論研究和實踐應用，為儒家思想在企業實現創造性轉化，為企業理論在中國推進創新性發展，為中華民族現代文明譜寫工商文明篇章，為當代世界新商業文明提供中國方案，為中華民族的復興、人類社會的福祉，而做出更大的貢獻！

- [1] 黎紅雷：《儒商文化通論》（企業管理出版社，2025年3月），第189頁。
- [2] 同上，第207頁。
- [3] 同注[1]，第225頁。
- [4] 同注[1]，第243頁。
- [5] 同注[1]，第261頁。
- [6] 同注[1]，第278頁。
- [7] 同注[1]，第296頁。
- [8] 同注[1]，第315頁。
- [9] 同注[1]，第334頁。
- [10] 同注[1]，第352頁。
- [11] 〈習近平在中國人民大學考察時強調堅持黨的領導傳承紅色基因扎根中國大地走出一條建設中國特色世界一流大學新路〉，載《人民日報》2022年4月26日第1版。
- [12] 陳衛平：〈學術中國化的轉向與十年來的儒學研究新向度〉，載《孔子研究》2024年第1期。
- [13] 〈上海交大討論黎紅雷的企業儒學思想〉，載《今日頭條》，2022年11月22日。
- [14] 〈第二屆企業儒學學術研討會在東北財經大學隆重舉行〉，載《今日頭條》，2024年7月20日；〈第三屆企業儒學學術研討會隆重舉行〉，載

《今日頭條》，2025年4月14日。

- [15] 〈黎紅雷教授出席「中國管理50人論壇」〉，載《今日頭條》，2025年4月14日。
- [16] 陳靜：《儒商文化通論》新書發布會致辭，載《今日頭條》，2025年4月28日。
- [17] [新加坡]許福吉教授：《儒商文化通論》發布暨高峰論壇致辭，載《今日頭條》，2025年4月28日。
- [18] [德]寧洲明教授：「黎紅雷新書發布會致辭」，載《今日頭條》，2025年4月28日。
- [19] 黎紅雷：《儒商文化通論》新書發布會在嘉興舉行，載《今日頭條》，2025年4月16日。

### Corporate Confucianism: An Autonomous Knowledge System of Chinese Management Philosophy

Li Honglei (Sun Yat-sen University)

**Abstract:** Corporate Confucianism is a theoretical system formed by applying the discourse of Chinese management philosophy to elucidate the functions of modern enterprises, based on research in Confucian management philosophy, the wisdom of Confucian business ethics, and an overview of Confucian business culture. Its connotation can be summarized into the following ten aspects: first, a governance perspective of guiding virtue and harmonizing rites; second, an operational perspective of pursuing profit through righteousness; third, an organizational perspective of fostering a family-like atmosphere; fourth, a leadership perspective of leading by personal integrity; fifth, a personnel perspective of promoting virtue and utilizing talents; sixth, a brand perspective of sincerity within and trust without; seventh, a strategic perspective of adapting to changes and achieving harmony; eighth, a responsibility perspective of benefiting all under heaven; ninth, a heritage perspective of establishing and passing on legacies; tenth, a faith perspective of revering heaven, honoring ancestors, and loving people. Deeply rooted in the profound and extensive fine traditional Chinese culture, Corporate Confucianism actively draws upon diverse modern enterprise management theories, organically integrates the dynamic and innovative wisdom of contemporary Confucian business governance, and constitutes an autonomous knowledge system of Chinese management philosophy with distinctive Chinese characteristics, style, and ethos.

**Key Words:** Corporate Confucianism, Chinese Management Philosophy, Confucian Thought, Corporate Functions, New Business Civilization



# 從儒家的心物之辯看企業儒學的 學理價值與實踐意義

朱曉虹 麗水學院

張應杭 浙江大學

**摘要：**儒家在心物之辯傳統中積澱了以「仁者不憂」為核心範式的快樂觀。「企業儒學」對其的批判性繼承意味著須著力揚棄其片面強調安貧樂道、重心輕物的弊端；對其創造性轉換與創新性發展則意味著以「時代之問」為問題導向，激活其在擺脫物欲主義藩籬，解決諸如「心為物役」之類的現代性迷失方面的價值觀引領作用。而且，對儒家快樂觀在心與物價值排序立場的繼承創新，本身也可望成為「企業儒學」理論體系的邏輯歸宿與實踐指歸。

**關鍵詞：**企業儒學；儒家文化；心物之辯；仁者不憂；守正創新

## 1、選題的緣起

自黎紅雷教授獨創性地提出「企業儒學」<sup>[1]</sup>這一核心範式及勾勒出相關的話語體系以來，如何從儒家傳統中激活出更多既具有中國敘事風格，又彰顯普適性與現代性的優秀成分以豐富「企業儒學」的學理體系與踐行原則，不僅已然成為中國管理學派探求中一道頗為亮麗的學術景觀，而且也引起了國內外諸多企業家的關注與積極參與。

我們之所以選擇從儒家的心物之辯傳統這一論域來探求「企業儒學」如何對儒家優秀傳統文化守正創新，一個根本的緣由在於快樂問題歷來被視為是人生哲學的「元問題」。<sup>[2]</sup>這個問題以中國哲學的範式來呈現便是心物之辯。也就是說，心物之辯涉及的是包括企業家、企業員工

在內的各色人等在人生哲學層面上無法迴避的問題。「企業儒學」自然也就必須直面這一問題，並給出相應的學理闡釋與價值觀引領。

## 2、儒家心物之辯中的「樂道不樂欲」傳統

在心物之辯中，心與物何者更給人快樂的解讀方面，儒家給出的第一個結論是：快樂與物質財富的佔有與物質欲望的滿足程度無直接關聯性。《論語》記載：「子貢曰：『貧而無諂，富而無驕，何如？』子曰：『可也。未若貧而樂，富而好禮者也。』」（《論語·學而》）這裡記載的是弟子子貢向孔子提的一個問題：「雖然貧窮，卻不去巴結奉承；雖然富有，卻不傲慢自大。這樣做怎麼樣？」孔子回答說：「這樣算不錯了，但比不上貧窮卻快樂，富有卻懂得禮節的。」孔子在這裡提出的「貧而樂」這一重大人生哲學命題，自此成為儒家的一個道統而被後世儒家所繼承。可以肯定的是，儒家並非教人要一味地生活在貧困中。事實上，孔子就曾經明確地表達過諸如「富而可求，雖執鞭之士，吾亦為之」（《論語·述而》）的思想。儒家只是告誡世人：當你的物質欲望無法滿足，不得已處在貧困的狀態時，你不僅必須懂得「貧而無諂」、「貧而無怨」的道理，而且，還要能夠擁有「貧而樂」的心態。這是儒家心物之辯中給出的首要的、基本的立場。

而且，對於物質欲望滿足為什麼不一定帶給人快樂的問題，儒家也給予了清晰的闡釋。《孔子家語》中有這樣一則孔子與弟子的對話記載：

「子路問於孔子曰：『君子亦有憂乎？』子曰：『無也。君子之修行也，其未得之，則樂其意；既得之，又樂其治。是以有終身之樂，無一日之憂。小人則不然，其未得也，患弗得之；既得之，又恐失之。是以有終身之憂，無一日之樂也。』」這裡記載的事是，子路向孔子討教說：「君子也有憂愁嗎？」孔子說：「沒有憂愁。君子在修身過程中當他做事還沒有獲得成功時，他會為自己做事的意念而高興；當他獲得成功的時候，他又會為自己有所作為而高興。由此，君子一生都很快樂，他沒有一天是憂慮的。小人則不是這樣。當他有想獲得的東西而還沒有得到的時候，他因得不到而不快樂；得到了又因怕失去而不快樂。由此，他一生都因患得患失而充滿憂愁，故其人生沒有一天是快樂的。」

儒家哲學在心物關係中認定心外之物多多佔有往往不快樂的相關論述，除了《孔子家語》外，其實也頗多見於《論語》文本。比如，「子曰：『鄙夫可與事君也與哉？其未得之也，患不得之。既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣。』」（《論語·雍也》）孔子在這裡描述的小人在物質欲望滿足過程中患得患失的心態可謂栩栩如生。為此，荀子曾總結說：「君子樂得其道，小人樂得其欲。」（《荀子·樂論》）可見，就心物之辯而論儒家主張的「樂道」是一種心靈層面的感受。一旦擁有這種感受，哪怕物質生活再清貧也能體驗到人生的快樂。以孔子讚揚顏回的話說就是：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」（《論語·述而》）

儒家心物之辯的另一個重要結論是：快樂源於仁愛之心的生成與付出。最能夠呈現這一儒家快樂觀立場的無疑是《論語》裡的如下一段記載：「子曰：『君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。』」（《論語·憲問》）孔子這裡論及的「不憂」是快樂，「不惑」是理智，「不懼」是擔當。它被後世儒家稱為人生順達的三大要素，即「三達德」（《禮記·中庸》）。在這讓人生順達的三大德性中，「仁者不憂」即為儒家推崇的快樂之道。也就是說，在快樂體驗的獲得中，以心與物關係的價值排序而論，儒家不僅

把「心」排在「物」之前，而且還明確把這個「心」理解為仁愛之心。

在孔子為代表的儒家看來，仁者之所以不憂、之所以快樂是因為仁者的德行可以為人與人交往帶來快樂的體驗。由此，孔子還有句名言：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」（《論語·述而》）這顯然是「仁者不憂」（《論語·憲問》）命題的另一種表達。

孔子提出的「仁者不憂」的快樂思想，在當時就對儒門弟子影響極大。比如顏回就堪稱是孔子這一思想的踐行者和體悟者。《論語》記載過孔子對弟子顏回這樣一段評論：「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！』」（《論語·雍也》）這便是「孔顏之樂」的來由。可見，在儒家那裡，快樂與人的富與貴無關，它是心靈中因為仁愛之心的充盈與付出從而體驗到的一種愉悅感受。

在心物之辯中，儒家把仁愛之心的培植視為比物質佔更給人快樂的立場，從而主張「仁者不憂」的快樂觀，對現代人的價值指引無疑是多維的。比如它主張「不義而富且貴，於我如浮雲」（《論語·述而》）的精神讓人對財富的執著心可以變得淡泊一些；又比如它對美德熏陶的重視，推崇「里仁為美」可以讓我們領略「德不孤，必有鄰」（《論語·里仁》）的人生快樂境界；還比如「君子成人之美，不成人之惡」（《論語·顏淵》）的告誡讓我們明白助人為樂的為人處世道理；再比如「反身而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》）的教誨讓我們知曉什麼是最大的快樂等。但是，針對時下人們太熱衷於從物欲的滿足來理解快樂的偏頗，我們認為儒家以「樂道不樂欲」為核心立場的快樂之道，顯然有助於我們確立起「居仁由義」（《孟子·盡心上》）為基石的快樂觀。

### 3、「企業儒學」對儒家心物之辯傳統激活的三大可能性向度

我們對儒家心物之辯傳統的思想史追溯及其學理梳理，絕非發思古之幽情，而是可望從中激活那些對「企業儒學」理論建構頗具啟迪意義的優秀成分。當然，這種激活是建立在「批判性



繼承」的語境下展開的。也就是說，儒家心物之辯傳統畢竟屬於過去，它如果對當下的「企業儒學」具有某種現代性價值，那一定是經過批判性之後才是可能的。如果以馬克思的唯物史觀立論，儒家心物觀存在著一個顯而易見的弊端，那就是雖然它在學理上秉持心物合一的立場，故不反對物質財富的合理佔有對快樂的前階性作用，但在實踐中極易導致對心外之物的忽視甚至是無視。於是，物極必反，這一弊端直接導致了「自五四新文化運動直至 1978 年改革開放之後的中國，在反傳統的過程中開始出現了另一個片面性，即物質利益被過度地追求。由此直接造成了一些中國人精神世界裡出現了，一方面諸如道德被貶損為『說教』、理想主義被改寫為『理想主義』，另一方面物欲主義則被視為天經地義、財富成為人生價值最重要標識之類不盡人意的現象發生。」<sup>[3]</sup>

可見，心物之辯中儒家推崇「仁者不憂」的快樂之道，其在正確強調了仁愛之心的生成與付出更帶來快樂的同時，它對諸如衣食住行、飲食男女的基本生存滿足之於快樂的基礎性意義是嚴重忽視的。這極易導致人們在快樂追求過程中虛偽心態的出現。因為在心物之辯問題上儒家積澱的快樂觀，呈現在人我之辯中必然要不斷地告誡自己：一方面須克己、無私、無我；另一方面對「他者」要有利他主義乃至自我犧牲立場的生成。而且，這通常還會被認為是快樂的唯一真諦，即所謂的助人為樂、成人之美。但與儒家不同的是，西方自古希臘的快樂主義開始，其快樂觀層面的文化傳統更偏重物欲的滿足。而且，其推崇向外開拓、多多佔有身外之物的思路帶來了物質文明的發達。這正是習慣於向內做功、注重心靈充實的儒家傳統所欠缺的。我們理解這正是改革開放以來，我們在快樂問題是極力批判傳統，主張向西方學習的重要緣由之所在。從這個意義上我們必須承認，時下人們對快樂的理解更傾向於物欲滿足的思路，也有某種歷史與現實的必然性。

但問題是我們顯然矯枉過正了。我們在物欲的過度追逐中出現了諸多的問題。時下的中國，

包括企業在內的各種組織中物欲主義<sup>[4]</sup>某種程度的流行，直接導致了一個非常令人憂心的現象就是，「經濟人」角色意識的增強和「道德人」意識的淡漠形成鮮明的比對。由此，人們不無憂慮地看到，在當下中國人的人生實踐中，「失當」的自私行為仿佛已不再遭貶斥，「正當」的行為在只要不踩法律紅線就可被無限地拓展，而「應當」的諸如仁愛之心培植卻被吐槽為道德綁架與 PUA（精神控制）。正是基於這一多少有些嚴峻的現實語境，我們認為有必要在心物之辯問題上激活儒家的優秀文化傳統。我們亟待通過對快樂追求這一亙古至今之「元問題」的認知釐清與實踐闡釋，從而努力回應好這一「時代之問」。

我們認為在揚棄了儒家心物之辯中諸如過於重心輕物之類的弊端之後，我們在「企業儒學」的理論建構與實踐探尋中，尤其是企業組織風氣引領層面可對儒家心物之辯中的「樂道不樂欲」傳統做如下三個向度上的繼承創新：

其一、就人已關係這一向度而論，儒家「樂道不樂欲」傳統推崇的仁道立場激活，可望為善待「他者」的仁愛之心培植確立起人性論的基礎。可以肯定的是，就人已關係而論以孔子為代表的先秦儒家明確承認，人從天性上講是利己的。比如孔子就將貪生、好色等稱為利己之天性。他曾感慨：「吾未見好德如好色者也。」（《論語·子罕》）因為在孔子看來，好色是人的一種自私利己的天性，好德則必須是後天才能夠培養的。既然這樣一個貪生、好色之類的衝動，在天性當中就已然存在了，那作為一種後天的教化之道，當然就無需再去刺激它，更不能刻意去張揚它，而是要著力去規範和引導它。正是由此，儒家文化講了幾千年「克己復禮」、「將心比心」的道理。而且，在儒家看來所謂的人性正是這樣生成的。這就正如馮契先生闡發荀子「化性而起偽」（《荀子·性惡》）「積善成德」（《荀子·勸學》）思想時提出的一個著名論斷：人性就是一個積善成德，由對天性的超越發展成為德性的過程。<sup>[5]</sup>

正是基於天性的利己本性，「仁」這一彰顯利他德性的規範自然就被儒家視為最重要的道德規範。為此，孔子明確地把「仁」的內涵定義

為：「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人；能近取譬，可謂仁之方也矣。」（《論語·雍也》）依照馮契先生的理解，孔子在這裡對「仁」的解說主要包含有兩層意蘊：「一是人道（仁愛）原則，即肯定人的尊嚴，主張人和人之間要互相尊重。建立愛和信任的關係；二是理性原則，即肯定人同此心，每個人的理性都能判斷是非、善惡，所以『能近取譬』。」<sup>[6]</sup>

重要的還在於，就人己關係而論，超越「己」之自私利己的天性，賦予「他者」以仁愛之心營造的倫理境遇，在儒家看來是一種心物之辯中的快樂之道。孔子之所以有「仁者不憂」（《論語·子罕》）之說，正是因為儒家認為對「他者」的仁愛作為一種「己」之美德，它能帶給自我審美的快感、愉悅感。事實上，也正是在儒家這一文化的熏陶下，漢語的「美德」一詞把美和德連用，其所要表達的意思就是：美德之所以被稱為美德是因為它給人帶來美感。而這種快樂感、美感顯然是那些信奉「人對人像狼」（霍布斯 Thomas Hobbes）「他人即是地獄」（薩特 Sartre）之人無法獲得的。

其二、就群己關係這一向度而論，儒家「樂道不樂欲」傳統推崇的仁道立場激活，可望為家國情懷的涵養確立起人性論的基礎。與西方文化強調原子式個人的至上性不同，儒家更推崇個人與群體的不可分割性。這種不可分割性被過分強化，固然有忽視個體權益的整體主義，甚至集權主義的風險，但就其理想化的形態而言則是形成了源遠流長的自覺將「小我」與家、與集體、與國家、與族群之「大我」相融合的可貴立場。這不僅是我們今天在以中國式現代化實現中華民族偉大復興進程中非常需要構建的家國情懷，而且從公司治理的視閥來看，也是諸如忠誠度、執行力得以有效培植和保持長久的組織文化支撐與團隊價值引領。

正是基於群己關係對每一個「己」之個人的重要性，孔子在《論語》中有大量關於群己關係的論述。比如，「君子和而不同，小人同而不和。」（《論語·子路》）又比如，「君子周而不比，小人比而不周。」（《論語·為政》）還比如，「君子矜

而不爭，群而不黨。」（《論語·衛靈公》）孔子在這裡提及的「和」，說的是「己」與「群」一致性，「和而不同」是謀求共識，但不隨聲附和，放棄自己的立場和觀點；「周」說的是「己」意識到居「群」中團結的重要性，故「周而不比」是指團結一切可以團結的力量，但不朋比為奸，為非作歹；「矜而不爭」說的是「己」在「群」里的謙和、退讓，「群而不黨」是說「己」居「群」中要有對群體或團隊有凝聚力與向心力，與群體風雨同舟，但卻不因此拉幫結夥，更不據此結黨營私，做蠅營狗苟之事以謀取私利。後來的荀子沿襲了孔子的思路，進一步從人與萬物的本質差異，論證了人之「能群」的重要性：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。」（《荀子·王制》）

從心物之辯中儒家的「樂道不樂欲」的立場來看，以仁道為尊、以仁愛之心的培植與涵養為修身之本，對於我們群己關係的處理，尤其是戰勝「己」之利己天性，自覺生成對家、對團隊、對國家民族這一「群」之利益的自覺維護具有最重要的意義。而且，這本身也是「仁者不憂」這一快樂之道在群己關係中的呈現。一旦我們在群己關係中能夠自覺地通過超越一「己」之利，而賦予作為「群」之呈現的家、團隊、國家民族以利他主義的倫理境遇，從而使「我」成為了「我們」，並因為這個「我們」而體會到了在告別了小我的形影相吊、自怨自艾狀態之後的美好，那麼這無疑就是儒家心物之辯中「樂道不樂欲」快樂觀的真正實現。

其三、就己與天下的關係這一向度而論，儒家「樂道不樂欲」傳統推崇的仁道立場激活，可望為人類命運共同體的構建與推進確立起人性論的基礎。如果說人己關係、群己關係中，「己」作為主體面對的客體諸如「他者」、家庭、團隊、國家，尚是我們可以直接感知的，那麼儒家修齊治平論及的「天下」作為「己」之客體，其存在多少有些間接甚至遙不可及。也許正是這個緣故，我們可能會有這樣的疑惑：在處理與「他者」及



諸多「他者」集合而成的家與國之關係時，我們能夠理解儒家仁道立場之合理性，並認可「仁者不憂」快樂體驗的真實性，可在世界大同還只是一個桃花源式的幻想，且當今世界國家利己主義<sup>[7]</sup>還肆意妄為的現實語境下，新時代的中國不是更應該學會獨善其身嗎？

這一認知上的疑惑顯然需要釐清。我們且不說在全球化已然不可逆轉的當下，中國試圖置身其外，且獨善其身本就不可能。更重要的還在於，當中國作為一個大國崛起時我們不僅要有GDP總量的增長與軍力的提升，也不僅要有科技領域裡的趕超世界先進水平，顯然還要積極以中華文明與文化之軟實力的提升來參與、影響與改善我們置身的世界。在這方面儒家同樣有著非常值得激活的優秀成分。在《禮記·大學》給出的君子明德立身修、齊、治、平的遞進中，「平天下」歷來被視為最高的境界。正是因此我們可以說，推動構建人類命運共同體理念與行動固然是中國共產黨在新的時代條件下對馬克思、恩格斯在《共產黨宣言》中奠定的共同體思想的繼承和發展，但與此同時，它也是我們黨以馬克思主義為指導對儒家傳統天下觀的激活、傳承和創新。事實上，儒家天下觀的這一可貴立場直接培育了中華民族諸如「四海之內皆兄弟」（《論語·顏淵》）「海內存知己，天涯若比鄰」（王勃：《杜少府之任蜀洲》）「青山一道同雲雨，明月何曾是兩鄉」（王昌齡：《送柴侍御》）之類「蘊涵中國特色的世界主義思想。」<sup>[8]</sup>比如當下的中國企業秉持互利共贏的理念，正越來越多地參與到「一帶一路」中去，正是這一世界主義思想的最好呈現。

重要的還在於，儒家這一「樂道不樂欲」傳統衍生的仁道立場還可為當今世界深受物欲主義、利潤主義、財富主義宰製，正不斷呈現「物的世界的增值同人的世界的貶值成正比」（馬克思語）<sup>[9]</sup>的商業文明提供中國方案。而且，這一以儒家心物之辯立場為支撐的中國方案，即便從追求快樂這一人生「元問題」上，也可為現代人走出「心」為「物」役的迷津或歧途給出清明的價值觀指引。正是因此我們斷言，立志「為當代世界新商業文明提供中國方案，為中華民族現代文

明譜寫工商文明新篇章」的「企業儒學」，在秉持與創新儒家「天下為公」（《禮記·禮運》）的世界主義立場方面可謂生逢其時，又任重道遠。

#### 4、儒家心物之辯傳統的對「企業儒學」的學理價值與實踐意義

就學理意義而論，我們之所以強調在文化自信與自強的語境下激活儒家心物之辯傳統中的優秀思想成分，其學理價值在於有望賦予「企業儒學」更嚴謹、更規範、更具有說服力的學理闡述體系。

旅美學界李澤厚在《論語今讀》中稱不重思辨體系和邏輯構造的《論語》是「半哲學」，因為「孔子講仁講禮都非常具體。這裡很少有『什麼是』（what is）的問題，所問特別是所答（孔子的回答）總是『如何做』（how to）。」<sup>[10]</sup>但在陳來教授看來，注重「實踐智慧」恰是孔子開創的儒家學說之優點：「儒家哲學的特點是：突出人的實踐智慧，而不突出思辨的理論智慧。」<sup>[11]</sup>的確，正是儒家哲學的這一優點使得這個學說，自孔子創立以來不僅深刻影響了廟堂之上的治國理政，而且對普通百姓的日常生活也產生了日用而不覺的深遠影響。然而，黑格爾在論及孔子時卻說：「（孔子是）一個世間的智者，但在他那裡思辨的哲學是一點也沒有的——只有一些善良的、老練的、道德的教訓。」<sup>[12]</sup>我們當然有理由指責黑格爾的說法存在偏見。但如果立足於今天文化交流與互鑒中既「不忘本來」又「學習外來」的基本立場，黑格爾為代表的西方學者對儒學的這一批評性評價，也許可以啟迪我們今天在「企業儒學」的學理建構與闡釋中，一方面著力繼承好傳統儒學之實踐智慧，並結合當今的「時代之問」進一步將其弘揚光大，另一方面則超越傳統儒學理論思辨、邏輯推演不足的缺憾，從而增強「企業儒學」理論的說服力。

可以肯定的是，「企業儒學」學理闡釋方面的創新不是離開儒家傳統的自說自話，而一定是建立在對儒家基本文化立場守正基礎上的創新。也就是說，我們為「企業儒學」提煉出的呈現民族智慧的標識性概念與範式、構建起彰顯中國

風格的核心原則與學理闡釋體系，本來就源自卷帙浩繁、內容宏豐的儒家思想寶庫。

具體地說，如果說人禽之辯中「以仁成人」的立場構成「企業儒學」之邏輯出發點的話，<sup>[13]</sup>如果說儒家認為把人與禽獸區分開來的仁德依據「仁者，二人」的解讀由近到遠地展開，並由仁德這一「基德」<sup>[14]</sup>衍生出儒家在處理諸多關係時給出的諸如孝悌忠信禮義廉恥、溫良恭儉讓以及貴和、中庸、敬天、利人、克己、慎獨等儒學的標誌性範式是「企業儒學」體系的有機組成部分的話，那麼心物之辯中儒家給出的「樂道不樂欲」的立場則可被視為是「企業儒學」的邏輯歸宿。因為它所闡釋的是對追求快樂這一人生幾乎憑經驗與常識即可印證的「元問題」的儒家解答。從邏輯推演的視閥而論，它是對「以仁成人」這一儒學邏輯起點展開的問題在理論體系指歸處的終極回應。它具體呈現為在一系列諸如人我之辯、群己之辯、義利之辯、欲理之辯、有無之辯中因堅守「仁者愛人」（《孟子·離婁下》）的核心立場，從而在心物之辯中以「仁心義舉」實現了快樂乃至幸福感的最終獲得。

重要的還在於，以仁愛之心的生成與踐行（即「仁心義舉」）作為人生快樂之真諦的倫理理念，它事實上也構成了儒家視閥下中國人所特有的信仰。羅素曾指出過這一點：「儘管中國曾出現過內亂和改朝換代，但孔子的思想體系以及與之有關的藝術、文學和教化的生活方式卻得以保存下來……它並非一種像我們所理解的『宗教』一詞那樣含義的宗教，因為它不是同超自然的或神秘的信仰聯結在一起的。它純屬於一種倫理體系。」<sup>[15]</sup>這種儒家信仰體系的獨特性，樓宇烈先生曾簡潔地將其表述為：「上薄拜神教，下防拜物教。」<sup>[16]</sup>這一概括的確無比精當，尤其是「下防拜物教」一說不僅很精準地表達了儒家在心物之辯中的立場，而且將這一立場視為中國人特有的人生信仰。可見，即便是從企業家、企業員工之人生終極問題——信仰的構建而論，將心物之辯中儒家給出的「樂道不樂欲」的立場視為「企業儒學」的邏輯歸宿也有著充分的學理依據。

就實踐意義而論，我們在「企業儒學」中激活儒家心物之辯傳統中的優秀思想成分，則可望為企業家、企業員工職業生涯中快樂感的提升提供重要的價值觀引領。

就整體而論，根據聯合國發布的《2024年 全球幸福報告》，中國大陸的國民快樂指數世界排名第 60 位，且呈快速上升的趨勢。<sup>[17]</sup>這固然值得欣慰。但也應該清醒地認識到，相比於我們國力的全球排名，我們的快樂指數並不與之相匹配。而且，就企業家、企業員工的相關職場調研報告披露所反饋的數據看，在快樂感的獲得上也問題頗多。<sup>[18]</sup>

毋庸諱言的是，導致包括企業經營者在內的國民快樂指數不高的問題有著諸多錯綜複雜的原因。但從人生觀上審視，與我們在心物之辯中心與物孰更帶來快樂的認知錯位，及由此導致的價值排序顛倒有著相當的關聯性。且不說一些官員們對 GDP 增長類似於拜物教般地迷信，也不說經濟學家做模型來探究收入、住房等所謂的「快樂指數」，就說大眾生活中諸如「我消費，我快樂」成為購物節主題、感情類節目裡「一隻名牌包包可治癒任何傷痛」之類的感慨、相親節目裡無房無車無存款的男嘉賓被主持人調侃為「三無男」慘遭出局之類的現象，便足以讓我們無奈地承認，改革開放語境下的中國社會正深受西學東漸而來的西方物欲主義誤導。眾所周知，馬爾庫塞對西方社會最深刻的批判就在於，他認為現代人受到「物的包圍」分不清真實需要和虛假需要，他們的人生邏輯不再是笛卡爾式的「我思故我在」而是「我消費，故我在」。<sup>[19]</sup>這一現象在馬克思看來「是異化了的人的生命的物質的、感性的表現」<sup>[20]</sup>。問題的嚴重性還在於，人對身外之物的佔有與消費在基因深處就具有欲壑難填的本性。於是，發達的工業文明不僅沒有給人快樂，反而「它給絕大多數人帶來了艱辛、不安和焦慮。」<sup>[21]</sup>快樂感自然也就在這個過程中煙消雲散。以中國古代心物之辯的論域來審視，這顯然是「心」為「物」所役。

特別值得一提的是，與我們一些人對西方的「樂欲」文化認同甚至膜拜形成鮮明反差的是



羅素對它的失望：「我們堅信自己的文明和生活方式優於其他國家，所以當我們遇到像中國這樣的國家時，深信自己最仁慈的舉動莫過於讓他們全盤接受我們的文明和生活方式。我認為這是一個很深刻的錯誤。在我看來，一個普通的中國人，即使他非常貧窮，也比英國人快樂。」<sup>[22]</sup> 羅素的這一批判性立場是意味深長的。正是有鑒於此，我們認為在「企業儒學」學理建構，尤其是價值觀引領中，亟待對西方心物之辯中呈現的物欲主義立場進行清算與批判。這一清算與批判的學理邏輯固然可以借助馬爾庫塞之類西方思想家的學說，但顯而易見的是，作為中國管理學派創立的重要路徑，我們更應該回歸孔子開創的儒學立場。儒學思想不僅有豐厚的內容可供「企業儒學」守正創新，而且這些基於中華民族特有的文化基因而世代沿襲的範式、命題與理念，在更彰顯親和力的同時，還因為它作為民族的「集體記憶」更容易在人們的職業生涯與日常生活中被喚醒。

## 5、結束語

對西方心物之辯中源遠流長的「樂欲」傳統，當下一一些具有批判精神的學者已做了頗多的反思。這其中特別值得一提的美國南加州大學經濟學教授理查德·伊斯特林 (Richard A. Easterlin)。眾所周知，西方一直流行著所謂的薩繆爾森快樂方程式，即快樂 = 物質 / 欲望。它曾經使人確信，在欲望不變的前提下物質滿足與快樂必然地成正比。但理查德·伊斯特林卻在一項研究中發現，國民的整體快樂水平與人均 GDP 的持續增加並沒有必然性的關係。這便是著名的「伊斯特林悖論」(Easterlin Paradox)，它表明人均收入的增長並不體現為快樂的增加。現如今的西方學界，越來越多的學者開始懷疑與證偽薩繆爾森的快樂方程式。事實上，也正是始於對「伊斯特林悖論」的關注與思考，聯合國開發計劃署非洲局首席經濟學家佩德羅·孔塞桑 (Pedro Conceição) 提出了如下全球性倡議：「我們必須追求這樣一種生活方式，其目標是個人享有最大限度的自由和快樂，而非國民生產總值的

最大化。」<sup>[23]</sup>

伊斯特林的研究從某種意義上堪稱是對古代中國傳統心物觀立場的絕妙印證。在以物質文明和精神文明相協調推進中國式現代化的進程中，我們將物質富足、精神富有視為社會主義現代化的根本要求，可謂是傳統的心物之辯在現代中國的當下呈現。因此如何以馬克思主義基本原理為指導，從傳統的心物之辯中批判性地汲取其合理性的思想，並將其作創造性的轉化和創新性的發展，無疑具有重要的理論價值與實踐意義。

這也就意味著我們在「企業儒學」中，激活儒家心物之辯中「樂道不樂欲」的傳統立場，並積極地予以理論創新與實踐探尋，既是置身中國式現代化語境下對中國管理學派的一種創新之舉，也是全球化時代對如何走出心為物役之類的「現代性迷失」給出的一種中國智慧、中國方案、中國路徑。

本文系麗水學院 2023 年思政課程教學改革研究和課堂教學改革專項課題「『兩個結合』賦能《馬克思主義哲學》課程教學研究」(23SZ02) 研究最終成果。

- [1] 黎紅雷主編：《企業儒學的開創與傳承》（中山大學出版社，2022 年），第 8 頁。
- [2] 張應杭：《人生哲學論》（浙江大學出版社，2000 年），第 38 頁。
- [3] 黃寅：《傳統文化與民族精神：源流、特質及現代意義》（當代中國出版社，2005 年），第 21 頁。
- [4] 「物欲主義」究竟何所指謂學界歧義頗多。本文作者借中國古代心物之辯的範式用以表達重身外之物、輕內心世界的一種倫理觀及其價值取向。參見張應杭：物欲主義的超越，載《學習與實踐》2013 年第 1 期，第 26-35 頁。
- [5] 馮契：《智慧的探索》（華東師範大學出版社，1994 年），第 177 頁。
- [6] 馮契：《中國古代哲學的邏輯發展》（上），《馮契文集》（增訂版）（第四卷）（華東師範電子出版社，2016 年），第 73-74 頁。
- [7] 從謹慎的立場出發，也許我們得承認「國家利己主義」這一範疇在學界是有爭論的。但與學界的爭論形成鮮明反差的是，在當今國際關係領域裡它卻是個不爭的事實。比如美國總統的特

朗普提出的美國優先 (America First) 戰略其實就是一個實例。法國國立工藝學院的經濟學教授洛朗·達弗齊曾於 2015 年出版過《新本土利己主義：國家的重疾》一書。在書中他尖銳地揭露與批評了當今世界諸多國家利己主義的行徑。參見《中國社會科學報》，2015 年 3 月 6 日，第 5 版。

- [18] 沈湘平：《中國式現代化的傳統文化根基》（江蘇人民出版社，2024 年），第 183 頁。
- [19] 馬克思，中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯：《1844 年經濟學哲學手稿》（人民出版社，2014 年），第 47 頁。
- [10] 李澤厚：《論語今讀》（生活·讀書·新知三聯書店，2004 年），第 3 頁。
- [11] 陳來：《中國哲學的現代視野》（中華書局，2023 年），第 305 頁。
- [12] 何兆武等主編：《中國印象——世界名人論中國文化》（廣西師範大學出版社，2001 年），第 194-195 頁。
- [13] 林語堂先生曾非常清晰地把「仁」視為儒家學說的基石：「孔子哲學的精義，我覺得是在他認定『人的標準是仁』這一點上。設非如此，則整個兒一套儒家學說就完全破產，也毫無實行的價值了。」參見：林語堂：《中國哲人的智慧》（中國廣播電視出版社，1991 年），第 11 頁。
- [14] 就《論語》文本而論，孔子並無「基德」之說。後世儒家也只是提出過仁、智、勇「三達德」（《中庸》）之「達德」一說。西方倫理學中則有智慧、公正、勇敢和節制的「四主德」之說。但在古漢語中「主德」一詞通常是指君主之德，如「主德不通，民欲不達，此國之鬱也。」（《呂氏春秋》）故本文嘗試性地提出以「基德」一詞來表達仁德在儒家眾多德目中的核心範式地位。
- [15] 羅素，楊發庭等譯：《羅素論中西文化》（北京出版社，2010 年），第 4 頁。
- [16] 樓宇烈：《中國文化的根本精神》（中華書局，2016 年），第 52 頁。
- [17] Wellbeing Research Centre. *World Happiness Report 2024*[EB/OL]. (2024-03-20)[2024-12-29].

<https://worldhappiness.report/ed/2024/>.

- [18] 依據浙江大學「國學智慧與領導力提升研究所」2023 年「浙大校友企業家 100 人訪談錄」中「是否獲得職業快樂感」一項的數據統計，僅有 12% 的受訪者給予了肯定性的回答。
- [19] 馬爾庫塞，劉繼譯：《單向度的人》（上海譯文出版社，2014 年），第 9 頁。
- [20] 同注 [9]，第 78 頁。
- [21] 同注 [19]，第 4 頁。
- [22] 同注 [15]，第 92 頁。
- [23] 佩德羅·孔塞桑：〈主觀幸福感研究文獻綜述〉，載《國外理論動態》2013 年第 7 期，第 10 頁。

### Examining the Theoretical Value and Practical Significance of Corporate Confucianism from the Perspective of the Confucian Debate on Mind and Matter

Zhu Xiaohong (Lishui College)

Zhang Yinghang (Zhejiang University)

**Abstract:** Within the traditional debate on mind and matter in Confucianism, a view of happiness has been shaped around the core paradigm of “the virtuous are free from anxiety” through long-term philosophical development. For “Corporate Confucianism”, critically inheriting this view means striving to sublimate its limitations: the one-sided emphasis on being content with poverty while upholding moral principles, and the focus on the mind over matter; the creative transformation and innovative development of this view requires taking the “questions of the times” as a problem-oriented guide, aiming to activate its role in guiding values by helping people break free from the fetters of materialism and addressing modern disorientations like “the mind being enslaved by matter”. Furthermore, the inheritance and innovation of Confucianism’s stance on the value order of mind and matter are expected to become the logical destination and practical orientation of the “Corporate Confucianism” theoretical system.

**Key Words:** Corporate Confucianism, Confucian culture, debate on mind and matter, the virtuous are free from anxiety, uphold integrity and promote innovation



# 企業儒學與中國企業德治體系構建

呂力、陸文瑜  
揚州大學

**摘要：**從企業內部契約不完備性出發，企業管理不能單純依靠「契約至上」的方式，「德治」是企業管理的重要手段。為構建現代企業德治體系，傳統德治理念需要向「創造價值的方向」轉化。根據企業儒學的德治思想，以「管理教化、中國式管理辯證法、管理道德智慧」為支點，可以構建中國企業德治體系，該體系由員工層面的管理教化、領導層面的管理辯證法、組織職能層面的道德智慧以及企業組織整體的「德」與「治」構成。

**關鍵詞：**企業儒學；企業德治體系；管理教化；管理辯證法；管理道德智慧

## 一、西方企業管理理論中的「法治」與「德治」

### （一）法治與西方管理理論中的法治思想

#### 1. 傳統法治思想

傳統上，法治是國家治理的理念，它包含以下基本內容<sup>①</sup>：

（1）法律至上。在文明社會的規範體系中，法律作為具有社會共識屬性的共同規則，體現普遍認可的價值目標。與之對應，社會管理職能的行使須以法律為根本遵循：法治框架下，最高權威歸屬於法律而非行政主體，法律從治理手段轉化為規範社會運行的基礎準則，其核心特徵包括：

其一，所有承擔公共職責的機構須以法律為行動準則，任何決策與行為的實施均須以合法性為前提。其二，國家管理主體與社會成員平等

接受法律約束，不存在特殊地位或例外情形。其三，社會管理職能的行使須經法律明確授權，法律既是職權的來源也是其行使標準，具體權限範圍、實施程序及制約機制均由法律規定，違反法律規定的行為自始無效並須承擔相應責任。

（2）權利平等。現代法治體系將權利定位為制度運行的穩定性要素，公共政策制定中權利保護成為不可缺失的核心考量。對權利的平等維護既是法律的根本目標，也是社會管理職能的法定要求，法律的權威性通過其對權利的保障得以具體實現。以權利為核心是現代法治的基本特徵，要求法律制度的建構以權利確認與維護為出發點。義務規範與職權設置的最終目的，是為權利實現創造公平條件。

#### 2. 法治在企業中的表現與「契約至上」的問題

如上所述，現代國家法治的基石是法律至上與權利平等，將以上理念轉移到企業組織內部就是「契約至上」。誠然，國家也屬於一種組織，但是國家組織與一般的組織有很大的區別：國家組織的首要目的是保證權利平等，而企業組織的首要目標是在法律框架下創造商業價值，將契約的權利義務觀點轉移到企業組織內部，便會出現契約與企業組織目標不匹配的問題，即既定契約很難剛好適應於迅速變化的商業環境，極容易出現契約過於寬鬆或過於嚴厲的問題。

若契約過度寬鬆可能反向解構組織的秩序基礎。當權責邊界模糊、績效標準缺失時，個體行為的可預測性與可控性顯著降低。缺乏明確約束的治理環境中，理性經濟人傾向選擇成本最小化路徑：在無外部監督壓力下，努力水平自然

向惰性均衡點收斂。這種狀態下的組織效率不僅受限於個體的自利選擇，更因集體行動的協調成本上升而持續耗散。

反之，過於嚴厲的契約通過制度性約束將員工行為嚴格框定於預設路徑，其核心問題在於消解了組織成員的自主性。當崗位職責被細化為不可調整的條款時，個體的創造性決策空間被壓縮至最低限度。這種機械化的分工模式雖能確保操作流程的標準化，卻割裂了任務執行與情境適應的有機聯繫。在高度剛性的契約框架下，員工被迫放棄對非常規問題的主動響應，轉而遵循既定程序以避免違約風險。由此產生的組織僵化不僅抑制創新，更可能導致系統性脆弱——當外部環境突變時，缺乏彈性的結構難以實現適應性調整。

## （二）德治以及西方企業管理理論中的德治思想

相較中國傳統社會的德治特徵，西方多被視作法治型社會。儘管如此，西方治理實踐中亦蘊含不少德治理念，如古希臘柏拉圖主張的「哲學王」治理模式、亞里士多德提出的「良法」思想，以及中世紀宗教倫理體系，在企業管理領域，亦有相當多理論蘊含德治的邏輯。限於篇幅，本文僅列舉傳播面最廣的「需要層次論」和「X-Y 理論」。

### 1. 需要層次理論中的德治思想

馬斯洛 (Abraham Harold Maslow) 於 1943 年提出需求層次理論，將人類需求劃分為生理、安全、歸屬與愛、尊重及自我實現五個層級。1954 年其理論迭代為七層次模型，新增求知與求美需求，形成生理、安全、歸屬與愛、尊重、求知、求美及自我實現的完整框架。

馬斯洛的理論在管理中有著極為廣泛的引用，上述理論直接否定了企業契約至上的觀點，而認可將管理的重點轉移到員工被尊重以及自我實現的需要上來，而滿足這兩種「高級需求」顯然只能通過「德治」的手段才能完成。

### 2. X-Y 理論中的德治思想

道格拉斯·麥格雷戈 (Douglas McGregor) 於 1957 年在美國《管理評論》發表《企業的人性

面》，提出「X-Y 理論」框架<sup>[2]</sup>。麥格雷戈指出，X 理論的邏輯基礎存在因果誤判，需構建基於人性特質與行為動機的新理論體系，即 Y 理論。其核心觀點為：(1) 個體並非生來對組織需求持負面態度；(2) 外部控制與懲罰並非實現目標的唯一途徑，自我約束與目標參與更具效能；(3) 自我實現需求的滿足是關鍵激勵因素；(4) 適當條件下，個體不僅接受且主動承擔職責；(5) 多數人具備解決組織問題的創造力，但工業社會中潛能未充分釋放；(6) 管理核心任務是優化組織條件與方法，激發潛能以實現組織與個人目標，本質是創造機會、消除障礙並引導發展的過程。

Y 理論的主要方法包括：分權與授權；擴大工作範圍；參與式和協商式的管理；鼓勵職工對自己的工作成績作出評價。從 Y 理論的出發點和具體舉措來看，顯然屬於在企業組織內實施德治的思想。

## 二、企業德治的理論依據與西方德治「體系化」之欠缺

### （一）企業德治的理論依據

科斯 (Ronald Harry Coase) 於 1937 年發表的《企業的性質》<sup>[3]</sup> 批判了新古典經濟學對企業本質的解讀，通過交易成本理論構建分析框架，闡釋了企業的核心特徵及其在市場經濟中的存在邏輯。該研究指出，組織形態的替代機制源於交易成本差異：產品市場的產權轉移常伴隨高昂協調費用，而企業通過層級結構降低此類成本。當市場契約效率不足時，企業便作為替代性制度安排出現，其本質是交易成本最小化原則的體現。

格羅斯曼與哈特 (Grossman and Hart) 等<sup>[4]</sup> 的研究表明，企業內部契約同樣面臨效率局限。他們將契約劃分為完備與不完備兩類，強調現實交易受環境不確定性、主體認知局限及機會主義行為的影響，導致契約條款必然存在疏漏。完備契約需滿足四項條件：締約方能預見所有潛在狀態並準確定義權責關係；各方就事件應對方案達成效率最優共識；締約後不得單方面修改條款；契約執行結果可被第三方低成本驗證。上述

條件的嚴苛性決定了現實契約普遍具有不完備性。

企業內部契約的不完備性直接引發治理困境。當契約無法覆蓋全部潛在權責關係時，單純依賴「契約治理」將導致隱性協調成本上升。由此可推演：在契約條款存在缺漏的情境下，需引入「德治」作為補充治理機制。這一結論與馬斯洛需求層次理論、Y理論主張的非契約化激勵模式形成理論呼應，共同揭示道德約束在組織管理中的必要性。而企業內部普遍存在的不完備契約則表明，德治不僅是「補充性機制」，而是極為重要的、甚至是主要的企業管理機制。

## （二）西方企業德治「體系化」欠缺之原因

由於契約的不完備性，企業德治必定是主要的治理機制，從理論體系上看，許多西方理論屬於德治範疇，但是，西方傳統中的德治遠未體系化。這是因為，受文化傳統、經濟、政治的影響，中西方德治思想有著各自的特質和顯著差異<sup>[5]</sup>，正是這種特質和差異導致西方「企業德治體系化」的缺乏。

第一、中西德治主體的文化邏輯不同。中國德治傳統以「內聖外王」為核心框架，主張統治者道德內修與社會治理的深度整合。領導者將個人德行升華為治理權威，形成「身正令行」的示範效應。此模式側重道德感召的社會滲透性，如「君子德風，小人德草」的論述，既強調統治責任，亦隱含對民眾道德潛能的認可。其優勢在於以人格化權威凝聚社會共識，弱化制度剛性引發的治理摩擦。這一邏輯可延伸至國家及各類組織的治理實踐。

西方德治主體性植根於抽象正義理念與宗教倫理體系。古希臘「哲學王」構想試圖以理性建構道德秩序；基督教通過「上帝之城」與世俗領域的二元劃分，將道德權威歸於神聖維度。此類設計雖釐清法律與信仰的邊界，卻造成道德教化與組織治理的疏離。

第二、中西治理領域的整合路徑不同。中國德治體系依托「仁政」與「禮治」雙軌並行，兼具價值導向與工具屬性。「仁政」倡導「為政以德」，以惠民舉措強化治理正當性；「禮治」通過差異

化規範維持秩序，既承認階層特性，又借「禮俗互嵌」推動倫理準則向民間延伸。這種「德法互濟」模式既規避純法治的僵化，又彌補純德治的失序，彰顯治理策略的彈性。

西方德治實踐呈現精神信仰與世俗規則的二元分立。古希臘城邦正義理論聚焦公共領域，基督教倫理則強調個體救贖，二者長期未能協同，缺失中國「修身—齊家—治國」的遞進式實踐脈絡。西方政權「拒斥道德教化」的定位，雖保障個體自由，卻削弱了社會共識的建構能力。

第三、中西人性預設的哲學根基不同。中國德治基於「性善論」的積極預設，主張「人皆可成聖賢」。孟子提出仁義禮智的先天存有性，認為教化可喚醒人性之善。該理念將社會治理轉化為道德共進工程，如鄉約制度將儒家倫理具化為行為規範，促使道德教化扎根基層。

西方德治以「原罪論」為邏輯起點，預設人性缺陷需神聖力量救贖。基督教視人類因自由意志陷入墮落，唯有信仰可重建道德完整性。此預設將道德完善性歸於超自然範疇，難以形成如中國「家國同構」的集體倫理體系。

## 三、企業儒學中的德治思想

企業儒學的核心在於將儒家倫理思想融入現代企業管理體系，構建以德治為核心的管理哲學<sup>[6]</sup>，其「導德齊禮的治理觀」是企業儒學的總綱，通過「導之以德」「齊之以禮」「以道御術」三層次框架，奠定了企業德治思想的理論基礎與實踐路徑。這一總綱不僅明確了德治在企業治理中的根本地位，更通過後續內容的展開，系統性地將德治思想滲透至企業經營、組織建設、領導行為、用人標準、品牌塑造、戰略決策、社會責任、文化傳承及信仰體系等維度，形成了一套完整的企業德治邏輯。

### （一）總綱性框架：「導德齊禮」的治理觀

「導德齊禮」的治理觀以《論語》「道之以德，齊之以禮」為理論根基，強調道德引領與制度規範的協同作用。「導之以德」聚焦於治理的倫理內核，提出「三為一德」的理念：「為人之君」要求管理者以君子風範承擔責任，「為人之親」

倡導建立親如家人的組織關係，「為人之師」強調領導者以身作則的道德示範。這三者共同構成「德」的實踐框架，通過道德感化而非強制約束實現人心凝聚。

「齊之以禮」則指向制度層面的道德轉化，將儒家「仁義禮智信」等價值觀具象化為員工行為規範，如《弟子規》的教化應用與《企業員工價值觀行為手冊》的制度設計。通過道德內化與外化，企業將抽象倫理轉化為可操作的管理標準，既保障組織秩序，又避免機械化管理對人性價值的壓抑。

「以道御術」進一步將德治思想與現代管理技術結合，主張以中華文化的核心理念統攝西方管理工具，形成「中學明道、西學優術」的治理模式。這一框架表明，企業儒學並非簡單復刻傳統倫理，而是通過道德價值的頂層設計，實現管理科學與文化精神的有機統一，為後續各領域的德治實踐提供了方法論指導。

## （二）德治思想的實踐延伸

1. 經營觀：義利統一的道德邏輯。「以義致利」的經營觀以《左傳》「義以生利」為原則，將德治思想延伸至商業價值創造過程。「義緣道生」強調企業經營需以道德責任為前提：對員工，通過身股制實現利益共享；對顧客，以誠信立信保障產品品質；對社會，通過公益事業弘揚正氣。這種「義利共生」的邏輯，將利潤獲取置於道德正當性框架內，避免了工具理性對價值理性的侵蝕。「利由道取」進一步提出經營方法的道德約束：因民之利要求以用戶體驗為產品開發導向，因時之利強調與時俱進但堅守道德底線，人之利則主張通過良性競爭推動行業進步。德治在此體現為對商業行為的倫理規訓，確保企業在逐利過程中始終服務於「成人成己」的更高目標。

2. 組織觀：家庭倫理的價值移植。「親如一家」的組織觀將儒家家庭倫理引入企業管理，構建擬家庭化的組織形態。通過賦予企業「家」的屬性、領導者「家長」角色及員工「家人」身份，德治思想轉化為情感紐帶與管理權威的融合。上下相親的組織氛圍通過情感激勵替代單純效率

驅動，而人文教化的組織功能則致力於員工道德素養的持續提升。這種設計將組織效能與人性關懷統一於德治框架，使企業成為道德共同體而非利益集合體。

3. 領導觀：道德權威的生成機制。「身正令行」的領導觀以《論語》「其身正，不令而行」為準則，將領導者道德修為視為管理有效性的核心。正己正人的行為準則要求領導者通過自我完善實現道德感召，無為而為的領導方式強調通過制度與文化賦能而非權力操控，通權達變的藝術則體現道德原則與情境適應的動態平衡。德治在此表現為領導權威的道德合法性來源，管理者需以「德性權威」替代「職位權威」，方能實現組織成員的自覺追隨。

4. 用人觀：德才兼備的評價體系。「舉賢使能」的用人觀以「德才兼備」為標準，將道德品質置於能力之上。對員工「傳統美德、職業道德、職業精神」的考核，以及對領導者「決斷力、執行力、理解力、連接力」的要求，均以德性為根基。尤其強調「以奮鬥者為本」的原則，將奉獻精神與責任意識納入績效評價，使德治思想成為人才選拔與激勵的內在尺度。

5. 品牌觀：誠信為本的價值傳遞。「內誠外信」的品牌觀將儒家誠信觀貫穿至企業價值鏈。內誠於心的人品塑造通過傳統文化教育培養員工道德自覺，外信於人的企品鍛造以顧客價值為核心構建信任關係，精益求精的產品打造則體現工匠精神中的道德追求。德治在此超越商業策略層面，成為品牌價值生成的倫理基礎。

6. 戰略觀：道德理性的決策導向。「時變和合」的戰略觀以「守正創新」為內核，將道德原則嵌入戰略決策。「與時偕行」要求企業在時代變革中堅守正道，「唯變所適」強調道德底線的不可妥協性，「和合共贏」則通過生態價值共創實現商業倫理的擴展。德治思想在此表現為戰略選擇的道德審慎，確保企業發展的長期性與可持續性。

7. 責任觀：兼善天下的倫理擴展。「兼善天下」的責任觀將德治從組織內部推及至社會與自然。導人向善的企業責任通過員工教化與顧客



關懷實現道德輻射，博施於民的社會責任以公益行動踐行儒家「仁政」理念，萬物一體的自然責任則將生態保護納入企業倫理範疇。德治在此突破傳統管理邊界，構建起企業與社會、自然的道德共生關係。

8. 傳承觀：道德文化的代際延續。「創業垂統」的傳承觀強調道德基因在組織延續中的核心地位。家族企業通過「繼創」實現道德傳統的動態傳承，非家族企業以文化制度化保障核心價值觀的承襲，生態傳承則通過自組織機制維繫道德共識的生生不息。德治在此成為企業存續的精神紐帶，確保代際更迭中倫理內核的穩定性。

9. 信仰觀：道德實踐的終極依據。「敬天法祖愛人」的信仰觀為德治思想提供形而上學支撐。敬畏天道賦予企業管理以神聖維度，法祖孝親強化文化認同的道德根基，愛人利他則將道德實踐擴展至普遍性關懷。德治在此超越工具性管理手段，昇華為企業存在的終極意義。

### （三）德治思想的系統性特徵

上述各維度實踐表明，企業儒學中的德治思想並非孤立的管理策略，而是貫穿企業全生命周期的價值系統。從治理觀的總綱設計到具體領域的道德滲透，德治始終作為「看不見的手」統攝管理活動：在縱向上，它構建了從個體道德修養到組織倫理、社會責任的層級化體系；在橫向上，它實現了文化信仰、制度規範與行為準則的多維聯動。這種系統性特徵使得德治思想既能適應現代企業的複雜性需求，又能保持儒家倫理的核心特質，成為具有中國特色的管理哲學範式。

## 四、傳統德治現代轉化的方向與支點

### （一）傳統德治向創造價值方向的轉化

林毓生於20世紀70年代提出「創造性轉化」概念<sup>[7]</sup>，旨在反思近代中國對傳統的否定傾向，主張在文化傳承中實現連續性與創新性的統一。其核心在於強調傳統與現代的「辯證連續」，即在繼承中實現轉化，通過轉化催生新質。這一理論框架為傳統德治思想的現代轉化提供了重要

啟示。與之呼應，傅偉動提出「批判的繼承，創造的發展」方法論<sup>[8]</sup>，主張對傳統進行理性甄別與選擇性吸收，進而在繼承基礎上實現創造性突破。兩種理論均強調傳統與現代的有機銜接，但需進一步明確轉化的具體方向。

既有研究多聚焦於傳統德治向自由、民主等政治價值的轉化，而從新工商文明的視角審視，德治思想更需轉向「創造價值」的實踐維度。這種轉化並非否定德治的倫理內核，而是將其從維護社會和諧的單一目標，拓展至社會價值與商業價值的協同生成。具體而言，需從本體論、實踐論與時間性三重維度重構德治思想的功能定位。

第一，本體論重構：從道德規範到價值生成  
傳統德治的本體論基礎在於通過道德規範維持社會秩序，其核心是「秩序優先」的倫理觀。然而，當代企業管理要求德治超越規範約束功能，轉向價值創造的能動性。德治思想中的「仁義禮智信」等核心範疇，需從靜態的行為準則轉化為動態的價值生成機制。例如，「以義致利」的經營觀不僅要求企業遵循道德原則，更需將「義」內化為商業創新的驅動力，使道德責任成為產品開發、服務優化與利益分配的內在邏輯。在此框架下，德治不再是外部強加的倫理規訓，而是企業通過道德實踐主動創造社會價值與商業價值的根本路徑。這一轉化實現了德治本體論從「維繫秩序」到「生成價值」的躍遷，使道德規範與企業使命形成深層耦合。

第二，實踐論融合：從制度移植到文化基因編碼

德治思想的現代轉化需突破制度移植的表層模仿，轉向文化基因與現代管理體系的深度融合。傳統德治強調「導之以德，齊之以禮」的治理邏輯，其關鍵在於將儒家倫理轉化為可操作的制度設計。在當代語境下，這一過程需進一步升級為「文化基因編碼」，即通過激活傳統倫理的底層邏輯，使其成為組織治理的差異化競爭力。例如，企業可將「家訓」中的誠信、責任等德治要素植入公司章程，使道德認同與股權結構、決策機制形成共振；或借助「和合文化」構建跨部門

協作網絡，將倫理共識轉化為創新協同的潤滑劑。這種融合並非簡單嫁接傳統符號，而是通過德治基因的現代表達，實現管理效能與文化認同的雙重提升。在此過程中，德治思想既是制度設計的價值座標，也是組織凝聚力的精神源泉。

第三，時間性重構：從短期維穩到長期價值韌性

傳統德治注重通過道德教化實現即時性的秩序穩定，而當代企業需將德治納入長期價值創造的時空框架。這意味著德治思想需從「短期維穩工具」升格為「長期價值韌性」的構建者。具體而言，企業可通過代際公平設計，將德治原則嵌入戰略規劃，確保每一代管理者的決策均符合「成人成己」的倫理目標；通過技術生態接口預留，使道德底線成為技術創新的默認約束條件；通過文化信用積澱，將誠信經營轉化為品牌價值的持久資產。這種時間性重構使德治超越了情境化的道德約束，成為企業基業長青的核心保障。德治在此不僅是應對當下挑戰的策略，更是面向未來不確定性的價值錨點。

上述三重轉化表明，傳統德治向創造價值方向的演進，本質上是其功能定位從被動適應轉向主動引領的過程。通過本體論的價值生成、實踐論的文化基因編碼以及時間性的長期韌性構建，德治思想得以突破傳統邊界，成為現代企業價值創造系統的倫理基石。這一轉化既保持了儒家倫理的連續性，又通過創新性發展回應了商業文明的當代需求，最終實現了「守正」與「創新」的辯證統一。

## （二）傳統德治創造性轉化的支點

呂力在《元管理》中首次提出將中國管理方式不同與西方的主要特徵歸結為三點：管理道德智慧、中國式管理辯證法與管理教化<sup>[9]</sup>。

### 1. 道德智慧與管理道德智慧

對於道德智慧的含義，簡單地講就是「善於善」的能力：「善於善」後一個「善」字屬於道德的範疇，倫理的範疇，前一個「善」字屬於智力的範疇，智慧的範疇。作為一個整體，這就是道德智慧。<sup>[10]</sup>

管理道德智慧則是將管理倫理與管理效

果、管理效率結合在一起的智慧。在企業管理中，道德智慧體現為「智慧的道德」與「道德的智慧」的辯證統一。所謂「智慧的道德」，是指管理者需超越教條式倫理準則，通過理性分析與情境判斷，將抽象道德原則轉化為可操作的治理策略。例如，在資源分配中，既需堅守公平底線，又需根據市場動態與組織能力靈活調整優先級，避免因僵化執行平均主義而損害效率。而「道德的智慧」則強調智慧實踐必須以倫理價值為內核，例如創新決策需兼顧商業利益與社會責任，防止技術理性凌駕於人本關懷之上，二者相互制約：道德為智慧劃定邊界，避免創新淪為投機；智慧為道德注入彈性，防止原則異化為束縛。這種動態平衡要求管理者既具備「致廣大」的倫理格局，又能「盡精微」地化解具體矛盾，最終在複雜情境中實現工具理性與價值理性的有機統一。

### 2. 中國式管理辯證法

西方哲學傳統中，黑格爾 (G.W.F. Hegel) 被視為辯證邏輯的代表人物。其理論認為對立面具有自我否定性，萬物轉化的根源在於內在矛盾，即「差異的內在發生」。黑格爾的辯證邏輯作為存在論與本質論，聚焦哲學本體論層面的「存在」本質，屬於終極性哲學議題。需注意的是，該邏輯體系在西方傳統中未延伸至日常生活與實踐領域。

中國式辯證邏輯則呈現顯著差異，其核心特徵在於實踐導向性。作為管理決策的重要思維工具，中國辯證法相較於西方形式邏輯的剛性特徵，更近似於概率化模態邏輯體系<sup>[11]</sup>。儘管缺乏形式邏輯的嚴密性，但其關注事物內在變化可能性的特質，使決策者能夠聚焦動態演變過程，形成靈活應對策略。例如，中醫診療中的陰陽平衡原理、商業談判中的中庸思維，均體現中國辯證法的實踐智慧。

兩種辯證邏輯的本質差異在於應用場域：黑格爾體系側重形而上學思辨，中國辯證法則嵌入具體實踐。前者通過概念推演揭示絕對精神運動，後者則通過經驗歸納指導現實決策。

### 3. 管理教化



「教化」指通過價值引導與文化浸潤實現個體精神塑造與社會秩序建構的實踐機制，其本質是以非強制方式將倫理規範轉化為個體的主體性自覺。在儒家思想譜系中，教化包含三個維度：其一，作為價值傳遞過程，通過禮樂制度、經典詮釋、師承關係等載體，將道德原則植入人的意義世界；其二，作為人格形塑路徑，借由修身克己的道德實踐，使人從自然狀態升華為具備倫理判斷力的文明主體；其三，作為社會治理技術，以文化認同替代法律約束，通過共享價值系統的建構維繫共同體穩定。教化的特殊性在於其作用方式的彌散性與滲透性——它不依賴外在規訓力量，而是通過符號系統的意義生產、日常生活的儀式操演以及人際網絡的道德示範，使規範內化為心理結構與行為慣習。

中國管理實踐的核心特徵，在於將傳統教化機制轉化為現代企業治理的深層邏輯。這具體呈現為四個層面：首先，強調價值共同體建構優先於契約關係確立，管理者通過願景傳遞、文化符號塑造及精神傳統接續，使組織成員形成共享的意義框架，從而消解制度剛性帶來的疏離感。其次，注重倫理領導力的培育，將管理權威建基於道德感召而非職位權力，領導者通過自身德性修養與行為示範，觸發下屬的價值認同與情感依附，實現「無為而治」的治理效果。再次，發展出獨特的柔性管理機制，在績效考核、決策協商、矛盾調解等環節中，注重「情理交融」的原則運用，既保持制度規範的約束力，又通過道德話語的溝通調解維繫組織和諧。最後，形成組織文化浸潤的長期導向，通過特定的儀式活動、空間符號布置（如企業訓言展示）及歷史敘事建構，使企業價值觀持續滲透至員工認知深層，最終實現「以文化人」的管理境界。這種教化型管理模式，本質上是通過倫理秩序重構，將工具理性主導的現代企業制度納入價值理性的規約框架，形成具有中國文化特質的治理智慧。

## 五、中國企業德治體系建構

### （一）企業元管理的三層架構

企業管理的本質是對組織內部要素的系統

性協調。元管理作為管理活動的底層邏輯架構，其核心在於識別並整合管理實踐的基本作用維度。通過解構管理理論的發展脈絡可以發現，任何有效的管理機制都必然作用於員工個體、領導主體和組織系統三個層面，這三個層面構成了元管理的三維結構體系<sup>[12]</sup>。

在員工個體層面，管理實踐需滿足人的行為規律與心理機制。馬斯洛需求層次理論揭示了管理措施必須適配員工不同階段的需求特徵，薪酬體系設計需兼顧生存保障與自我實現的雙重功能，培訓機制應平衡技能提升與職業發展訴求。該層面關注微觀個體行為動機的激發，但個體需求的滿足程度直接影響領導效能與組織承諾。例如，彈性工作制的實施既需要員工自我管理能力的提升，也依賴於領導層授權機制的建立，最終通過組織制度的保障實現管理目標。

領導主體層面強調管理實踐中的權力運行與決策傳導機制。變革型領導理論指出，領導者通過願景塑造、智力激發和個性化關懷實現組織變革，這種影響過程包含三個層面的動態交互：領導者對員工價值觀的重構、領導團隊對戰略方向的把控、以及領導風格與組織文化的適配性。權變理論進一步證明，領導效能取決於其對組織發展階段和環境特徵的準確判斷。當組織結構趨向扁平化時，領導者的協調功能將取代傳統的控制職能，這種轉變既需要員工自主性的提升，也要求組織溝通渠道的優化。

組織系統層面關注管理實踐的結構化載體與制度安排。系統管理理論強調組織作為開放系統的整體性特徵，任何管理創新都必須考慮戰略、結構、文化的協同演化。麥格雷戈的Y理論假設下，組織設計傾向於分權化與參與式管理，這種模式同時要求領導者的角色轉型和員工的素質升級。科層制與網絡化組織的交替演進過程，實質是三個層面要素的重新配置：剛性制度保障組織效率（組織層），層級權威確保決策效力（領導層），而柔性結構激發個體創造力（員工層）。

三維架構的相互作用形成管理實踐的動態平衡。員工認知偏差可能導致領導決策失效，組



織結構剛性又會制約個體潛能釋放，這種耦合關係要求管理者建立跨層思維。根據複雜適應系統理論，三個層面的非線性交互會產生湧現效應——績效考核制度的調整（組織層）可能引發領導權威重構（領導層），繼而改變員工行為模式（員工層）。因此，有效的元管理需要建立三維度間的正向反饋機制，通過制度設計促進領導賦能，借助文化塑造引導員工自覺，最終實現組織系統的持續優化。

### （二）員工層面的管理教化：信仰內化與倫理自覺

企業德治體系在員工層面的實踐，以「敬天法祖愛人」的信仰觀為核心，通過儒家教化機制實現價值觀念的深度內化。這一過程強調「導之以德」的治理根基，即通過文化浸潤與倫理教化，將「天道」、「孝親」、「利他」等理念轉化為員工的道德自覺。

其一，價值符號的儀式化傳遞。儒家治理觀主張「齊之以禮」，通過文化符號與儀式活動將抽象信仰具象化。例如，通過定期組織經典誦讀、倫理研修等活動，將「忠於職業、忠於團隊」的責任意識升華為集體共識。此類實踐呼應「導德齊禮」的總綱設計，使員工在參與中自然接受倫理規範的約束。

其二，道德規範的柔性內化。管理教化遵循「以德化人」的原則，避免機械灌輸而注重自主接納。例如，通過「立一個志、讀一本經、改一個過」等日常修煉，將「仁義禮智信」轉化為具體行為準則。這一路徑體現了「內化於心、外化於行」的治理邏輯，與「齊之以禮」的制度化規範形成互補。

其三，倫理關係的網絡化塑造。基於「親如一家」的組織觀，企業將家庭倫理移植至職場關係。管理層以「家長」角色關懷員工，同事間以「兄弟姐妹」之情互助協作，這種擬家庭化的情感紐帶直接呼應「為人之親」的道德要求，通過情感激勵替代利益驅動，實現「上下相親」的組織氛圍。

此層面的德治實踐，本質上是通過「教化型管理」消解制度剛性，使員工從「工具人」升華為

具備倫理自覺的「道德主體」，從而夯實「導德齊禮」的治理根基。

### （三）領導層面的管理辯證法：權變思維與德性權威

領導層面的德治體系以「身正令行的領導觀」與「舉賢使能的用人觀」為綱領，通過中國式管理辯證法實現道德原則與權變策略的動態平衡。

首先，正己正人的德性權威建構。「身正令行」強調領導者需以道德示範而非權力壓制樹立權威。這與「為人之君」的治理要求直接呼應——領導者需以君子風範承擔責任，通過「以身作則」觸發下屬的價值認同。例如，「有理想但不理想化」的自我定位，要求領導者在堅守誠信、公正等底線的基礎上，根據組織發展階段靈活調整目標優先級，體現了「通權達變」的辯證智慧。

其次，德才兼備的用人邏輯。「舉賢使能」的用人觀以「德才兼備」為標準，要求領導者兼顧品德與能力。在選拔人才時，既嚴格遵循「廉恥勤勇嚴」的職業道德標準（剛性約束），又根據崗位特性靈活調整「決斷力、執行力、理解力」等能力要求（彈性適應）。這種「剛柔並濟」的決策藝術，本質上是對「以道御術」治理模式的實踐——以儒家倫理統攝現代管理工具，實現工具理性與價值理性的有機統一。

最後，無為而為的領導藝術。通過「建班子、定戰略、帶隊伍」等舉措，領導者需在制度規範與柔性管理之間尋求平衡。例如，「開放、妥協、灰度」的決策哲學，要求包容多元意見（開放）、尋求共贏方案（妥協）、接受模糊性判斷（灰度）。這種思維直接源於「中國式管理辯證法」的實踐導向，通過非對抗性矛盾處理，實現組織穩定與變革的動態統一。

領導層面的德治實踐，本質上是通過「以道御術」整合倫理原則與管理技術，使「導德齊禮」的總綱在動態情境中得以落地。

### （四）組織職能層面的道德智慧：戰略、品牌與結構的倫理整合

在組織職能層面，「內誠外信的品牌觀」、

「時變和合的戰略觀」、「親如一家的組織觀」共同構成道德智慧的實踐場域，其核心在於將儒家倫理嵌入管理職能的各個環節。

其一，品牌觀中的「智慧的道德」。「內誠外信」要求企業將誠信觀貫穿至產品、服務與社會責任。例如，「人品、企品、產品」三品合一的設計，既堅守「安全、可靠」的品質底線（剛性約束），又通過創新滿足用戶情感需求（柔性創新）。這一實踐直接呼應「以義致利」的經營觀——利潤獲取需以道德正當性為前提，避免工具理性對價值理性的侵蝕。

其二，戰略觀中的「道德的智慧」。「時變和合」戰略強調「守正創新」，即在堅守核心價值觀（如用戶至上）的基礎上靈活應對市場變化。例如，「惶者生存」的戰略選擇要求企業在危機中保持道德定力，避免因短期利益損害長期信譽；而「和合共贏」的生態戰略則通過利益共享機制，將競爭關係轉化為共生關係。這一邏輯與「兼善天下」的責任觀一脈相承，將企業責任從內部擴展至社會與自然。

其三，組織觀中的倫理結構設計。「親如一家」的組織形態通過擬家庭化設計重構組織關係。例如，分權化制度提升員工自主性，而文化共識（如「兄友弟恭」）維持秩序；柔性管理激發創造力，而價值觀內化（如「感恩盡忠」）保障執行力。這種結構設計本質上是「中學明道、西學優術」的具象化——以儒家倫理統攝西方管理技術，實現剛性制度與柔性文化的協同。

組織職能層面的實踐，通過「中西合璧」的治理模式，將道德智慧轉化為可操作的管理機制，最終服務於「導德齊禮」的總目標。

### （五）企業組織整體的「德」與「治」：系統耦合與倫理擴展

企業德治體系的整體性，體現為「以義制利的經營觀」、「兼善天下的責任觀」、「創業垂統的傳承觀」三者的協同作用，構建了「德治」與「法治」的辯證統一。

首先，義利統一的經營倫理。「以義致利」的經營哲學通過「利由道取」實現商業利潤與道德責任的平衡。例如，全員身股制既保障股東權

益（利），又強化員工歸屬感（義）；公益事業既提升品牌美譽度（利），又履行社會責任（義）。這種「義利共生」的邏輯，將「導之以德」的治理根基延伸至商業實踐，確保工具理性始終受價值理性規約。

其次，責任層級的倫理擴展。「兼善天下」的責任觀構建了「導人向善——博施於民——萬物一體」的三級體系。員工教化（導人向善）提升組織凝聚力，社會公益（博施於民）增強外部合法性，綠色製造（萬物一體）保障生態可持續。這一擴展路徑與「齊之以禮」的治理規範相呼應，通過制度化設計將倫理責任固化為企業基因。

最後，文化基因的代際傳承。「創業垂統」的傳承觀通過「繼創」機制確保道德傳統的穩定性。無論是家族企業的動態交接，還是非家族企業的文化制度化，均需通過「基本法」將核心價值觀固化為制度。企業整體的德治實踐，本質上是「以道御術」治理模式的系統化呈現——以中華文化價值理性統攝西方管理工具，形成兼具效率與人文關懷的中國式治理範式。

基金項目：國家社會科學基金重大項目「中國傳統管理哲學研究」（項目編號：24&ZD221）

[1] 鄭成良：〈論法治理念與法治思維〉，載《吉林大學社會科學學報》2000年第7期，第3-10頁。

[2] 道格拉斯·麥格雷戈，韓卉譯：《企業的人性面》（杭州：浙江人民出版社，2017年）。

[3] Coase, R. H., Oliver E. Williamson & Sidney G. Winter (Eds.), *The Nature of the Firm: Origins, Evolution, and Development*, (Oxford University Press 1988), pp. 18-33.

[4] Grossman S. and O. 'Hart, Implicit Contracts under Asymmetric Information', *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 98, 1983, pp. 123-156.

[5] 李蘭芬：〈中西方德治思想比較研究〉，載《道德與文明》2002年第6期，第5-10頁。

[6] 黎紅雷：〈企業儒學的話語體系〉，載《深圳社會科學》（深圳：深圳社會科學院，2025年）。

[7] 陳來：〈二十世紀思想史研究中的「創造性轉化」〉，載《中國哲學史》2016年第4期，第5-9頁。

- <sup>[8]</sup> 同注 [7]。
- <sup>[9]</sup> 呂力：《元管理》（南昌：江西人民出版社，2024 年）。
- <sup>[10]</sup> 范樹成：《德育中的道德智慧培養研究》（北京：中國社會科學出版社，2020 年）。
- <sup>[11]</sup> 呂力：〈易學管理理論與管理學中國學派：基於管理與環境的視角〉，載《管理學報》2013 年第 8 期，第 1100-1109、1161 頁。
- <sup>[12]</sup> 同注 [9]。

### **Corporate Confucianism and the Construction of Chinese Corporate Virtue Governance System**

Lu Li, Lu Wenyu, (Yangzhou University)

**Abstract** : Starting from the incompleteness of internal corporate contracts, enterprise management cannot rely solely on a “contract supremacy” approach, as “virtue governance” serves as a critical managerial

mechanism. To construct a modern corporate virtue governance system, traditional virtue governance concepts need to be transformed toward “value creation”. Based on the virtue governance philosophy of corporate Confucianism, a Chinese corporate virtue governance system can be established through three pillars: “managerial indoctrination”, “Chinese-style management dialectics”, and “managerial moral wisdom”. This system comprises managerial indoctrination at the employee level, management dialectics at the leadership level, moral wisdom at the organizational functional level, and the integration of “virtue” and “governance” across the entire corporate entity.

**Key Words**: Corporate Confucianism, Corporate Virtue Governance System, Managerial Indoctrination, Management Dialectics, Managerial Moral Wisdom



# AI 怎麼講故事？

## — 媒體數智情感敘事的悲歌與探索

孫宇龍 中央民族大學圖像研究所

**摘要：**媒體數智工具可以敘事但尚未擁有自主智商和情感，而 AIGC 是媒體敘事必須直面的問題。媒體數智技術導致了人類情感敘事交流轉向。媒體面臨三類突出問題和三大困境，助推媒體從情感敘事走向智能敘事。探索與創新中，摸索出了五類新的敘事策略。

**關鍵詞：**數智情感；大模型；AI 敘事；敘事探索；路徑創新

智商、數智情感、數據智能等技術敘事工具，已廣泛用於媒體等各行業了<sup>[5]</sup>。「算法情感」使得人的情感彙聚成巨量數據，演變為被精確量化和追逐的商品。<sup>[6]</sup>AIGC 成為媒體超越虛擬現實技術的「共情機器」<sup>[7]</sup>。[見圖 1]

早期媒體情感敘事以「數據 → 信息 → 知識 → 智慧」路徑推進發展，現在媒體以「AI+ 數據 + 算法 + 模型 + 語料庫」為技術支撐進行情感敘事，但媒體 AI 情感敘事 ≠ 媒體 + AI 數據 + 敘事，而是經歷了多階段發展。[見表 1]

媒體數智情感敘事 AIGC 作品具備以下特徵：有全周期、全領域、全時空的情感狀態感知；有數據搜集、情感分析、AI 算法和精準執行的能力；有自我學習與提升並能表達的能力；有利用數智技術挖掘和釋放媒體數據進行情感敘事的模型。數字化是媒體的信息技術，數智化是媒體的應用技術，情感化是媒體的 AI 技術，敘事是媒體 AI 工具獲取和生產內容的目標，數智情感語料庫和大模型是媒體情感敘事的基礎。媒體的數智化資源、場景、符號與情感是媒體情感敘事元素。而媒體的數智媒介技術，不斷推動媒體從單一文本敘事到多模態、跨領域、全感官的情感敘事轉變。[圖 2]

無庸置疑 AI 是有情感的，那麼媒體數智情感是如何敘事的？

### 一、媒體數智情感敘事的悲歌奮進與特徵

#### 1. 媒體數智情感敘事發展

媒體數智是媒體數據智能<sup>[1]</sup>與 AI 的合稱，常指擁有數字情感<sup>[2]</sup>和數字智商<sup>[3]</sup>的媒體運用數智技術<sup>[4]</sup>獲取和生產數據產品，是技術與情感的融合，「數」強調數字、數據的數字化生存和交流場景，「智」則指人類通過持續的人機情感互動培育的實踐能力和智慧。當下，基於 AI 的媒體數智

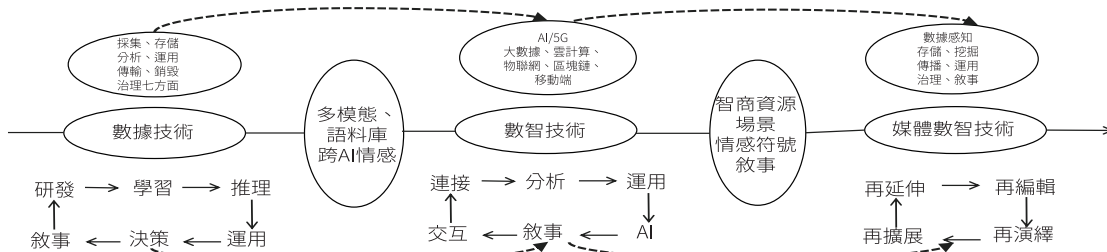


圖 1 媒體數智技術敘事及發展

| 維度   | 傳統媒體情感敘事  | 網絡媒體情感敘事                                  | 智能媒體情感敘事   |
|------|---|---|--|
| 驅動   | 數字驅動，傳統媒體敘事向網絡媒體敘事轉化                              | 數智驅動，網絡媒體敘事向數智媒體敘事轉化                      | AI 驅動，數智媒體敘事向智能媒體敘事轉化                                |
| 路徑邏輯 | 媒體業務信息化、資源化，將現實世界中的實體和關係轉化為媒體內容                   | 業務數據化、內容資源化；內容平台資源渠道網絡敘事轉化                | 「數據 AI + 業務」人機互融，虛實同構；有學習、感知、分析、決策與敘事轉化能力            |
| 內容生成 | 業務通過信息系統支撐媒體業務開展，敘事形式是流程 IT 化                     | 網絡語境下的數字業務再造，呈現形式是網絡化、可視化、移動化敘事           | 資源優化與重塑，呈現形式是雲化、物聯網化、動態化、個性化與精準化敘事                   |
| 數據處理 | 媒體各介質數據人工收集媒體內容數據並轉化，媒體行業或領域業務數據分析，應用弱            | 採集媒體內外部和網絡數據，行業大數據分析，數據與業務應用分離            | 算法分析採集、智能語料庫與 AI 全域數據，算法分析，數據生成敘事內容功能強               |
| 數據價值 | 媒體內部常求，規模化的單項規定性需求，數據是副產品，數據價值未挖掘釋放。提高流程處理效率與管理效率 | 內外部需求多樣化，數據是核心資產，部分數據價值被挖掘釋放。數據業務融合驅動媒體敘事 | 情感算法需求與受眾情感消費需求並重，AI 數據是核心要素，數據價值充分釋放並賦能業務和管理、支持管理決策 |
| 形態   | 傳媒媒體形態  | 網絡數字媒體形態                                  | 智能媒體形態   |
| 場景   | 媒體業務與 OA 系統場景                                     | 平台與網絡全鏈路，全要素、全場景、全觸點場景                    | 數智網絡、星鏈網和雲計算、移動協同與 AI 網絡等場景                          |

表 1 媒體情感敘事的信息化、數字化與智能化發展比較

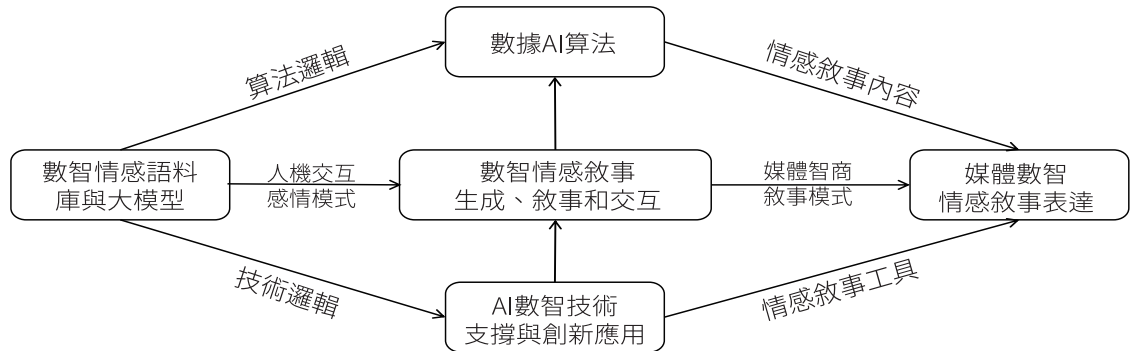


圖 2 媒體數智情感敘事的結構要素

## 2. 媒體數智情感敘事轉向

主要體現在三方面，一是情感敘事的話語權轉向。情感敘事的話語權正從媒體向受眾轉移。受眾的內容消費主導了媒體話語體系。媒體 WCI<sup>[8]</sup> 指數評價指標控制著媒體從業人員的數字勞動，並成為業績評價和考核標準納入媒體敘事體系。媒體內容生產與情感敘事轉變為數字信息勞動，內容敘事邏輯變為技術敘事邏輯，敘事從內容主導轉向「AI+ 內容」共同主導。技術邏輯對內容生產和傳播起到了決定性影響，媒體 WCI 指數取代了傳統媒體評價標準，業務流程受 AI 算法和大模型影響，內容生產與傳播依靠 WCI 評價。意識形態內容敘事被量化為閱讀量、點讚量等 KPI 指標<sup>[9]</sup>。2024

年 4 月，紐約時報把 WCI「專注度指標」AI 指標納入傳播算法體系。二是情感敘事的表意轉向。是指在媒體數智轉型過程中，媒體內容敘事逐漸向情感化表意轉向。在數字生態下，新聞生產理念和傳播模式發生了轉變，受眾中心體系引導新聞生產機制轉型，促使媒體在數智語境下構建新的話語體系。如澎湃「暖聞」和《新華每日電訊》的抖音號《每日暖聞》通過微觀敘事提升受眾情感體驗，探索社會問題的建設性解決辦法。各類媒體採用緊湊的線性敘事和音視頻元素，以貼近生活的敘事路徑增加情感色彩，增強受眾的情感共鳴和同理心。自 2016 年 Alpha Go 擊敗圍棋世界冠軍李世石後，AI 從個別領域發展到媒體領域。此後，腦機接口、記



億傳輸、AI 模型、情感敘事、意識傳達等技術漸次突破，並得到法律和倫理認可<sup>[10]</sup>。Chat GPT 大模型成為能夠對各種各樣的交互，生成類似人類的反應敘事工具。媒體數智情感敘事還通過情感療愈功能，凝聚社會共識，避免因情緒化敘事引發的公信力損害。同時，隨著 AI 技術的發展，媒體機器人開始嘗試情感敘事，但其情感表達仍依賴於數理邏輯和算法，缺乏意識的主動性，情

感表達有限。三是情感敘事的技術工具轉向。首先是智能工具壟斷了媒體情感敘事，媒體原有的內容敘事體系在 AIGC 技術的衝擊下，平衡被打破，真實客觀性被質疑，尤其是在智能網絡與 AI 語境下，新聞從業者的競爭出現了技術至上的趨勢，誰掌握更先進的技術，誰就可以成為業內最大的媒體組織<sup>[11]</sup>。其次，情感敘事主體從內容生產者轉向了受眾。如 2023 年 3 月某媒體對「孔乙己文學」的評論<sup>[12]</sup>，原本意在鼓勵年輕人突破就業困境，但受眾的反饋卻放大了年輕人的焦慮，導致了敘事反轉。受眾的情感接受和價值評判影響了共情關注度、敘事參與度和情感行動度，使得一些積極情感的內容可能遭遇不可預測的輿論反轉。再次，敘事從人的主觀敘事轉向了數智化客觀技術敘事。智能技術的快速發展使得「通算 - 超算 - 智算 - 量算」<sup>[13]</sup>的協同聯動在智能媒體領域展現出巨大潛力。如中國聯通與本源量子合作，探索「算力發現、交易、調度、運營」技術，為各行業數字化轉型和媒體情感敘事提供技術服務。四是敘事算法從感性情緒算法轉向了感性與理性融合的算法。媒體智能工具正從「感知智能」向「認知智能」發展<sup>[14]</sup>，媒體可更好地模擬人的決策和智商能力。據聯合國報告，2018 年，聯合國總部 21 個部門深度使用情感 AI<sup>[15]</sup>，預計 2030 年全球情感計算市場規模將達 6.2 萬億美元<sup>[16]</sup>。最後，媒體情感敘事作品正向消費商品轉變。在 AI 技術推動下，媒體內容的情感敘事作品逐漸變成數智化商品，這也對媒體平台的情感維度、受眾畫像和敘事

方式提出了新的消費要求。然而，信息過載和內容更新過快也導致受眾容易產生「倦怠感」與「情感疲憊」。此外，媒體過多的負面敘事而使受眾產生的心理失衡和抑鬱、恐懼或焦慮等情緒，媒體情感敘事療愈功能減弱，受眾被迫採取「新聞迴避」行為。[見圖 3]

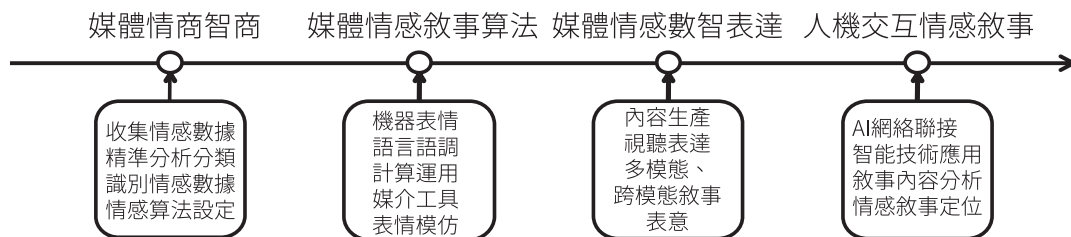


圖 3 媒體數智敘事表達流程

## 二、媒體數智情感敘事問題與困境

### (一) 媒體數智情感敘事的衝突與尷尬

主要是 AI 工具壟斷與情感控制、人機交互的人類情感恐懼與迷惘、媒體數智同質化情感、媒體話語權消解、AIGC 議題設置等問題和風險。

#### 1. 數智情敘事的技術工具敘事壟斷問題

技術敘事話語困境。首先是智能新技術的困境，AI/3D/VR 等新技術增強了受眾身臨其境的數字體驗，提升了媒體情感敘事的氛圍。突出問題是媒體把由文字承載的情感敘事變成了技術工具敘事；區塊鏈技術讓作品有源可溯，問題是技術應用受限、成本制約，使用是有邊界的；其次是媒體數智工具問題，如數字人的舉止、表情、AI 建模、渲染、合成，是需要龐大運算力和資金支持的，況且大模型、語料庫的技術壁壘，所有的困境實際上是資金問題和算法壟斷。媒體內容情感敘事的遊戲敘事迷局。情感敘事納入新聞遊戲<sup>[17]</sup>的表意方式已是一種常態，如 2023 年，德國攝影師鮑里斯·埃爾達格 (Boris Eldagsen) 的《電工 (The Electrician)》獲得了世界攝影組織舉辦的全球攝影大賽「索尼世界攝影獎」的公開創意一等獎，連鮑里斯自己都公開質疑：「AI 工具生成的圖片並不能也不應被稱作照片」<sup>[18]</sup>，引發了受眾對「攝影師不用相機講故事，只需對 AI 講故事」的爭議。受眾享受遊戲情感體

驗的同時也產生了情感敘事質疑。視聽多元化的情感敘事困境。採取年輕網絡語態的情感敘事方式，多用短視頻敘事表達，媒體平台鏈接媒體圈、朋友圈提升敘事實效。如中國青年報與騰訊地圖合作，為受眾提供尋找身邊便民服務，這也導致受眾對宣傳敘事的功能目的質疑和對媒體內容敘事的服務範圍局限性質疑。

### 2. 媒體數智情感敘事的「算法冒犯」與「情感錯位」問題

媒體情感敘事算法冒犯是指受眾對媒體情感敘事的強烈抵觸，或算法衝擊了受眾的閱讀底線。一些媒體出於利益目的吸引受眾閱讀，使用情感 AI 工具分析受眾的情感傾向、情感狀態和價值評判，通過機器學習和訓練設定推送內容。常用方法有「詞袋模型」「遞歸神經網絡 (RNN)」「卷積神經網絡 (CNN)」「長時間記憶網絡 (LSTM)」等，通用情感算法工具有 TextBlob, StandcoreNLP, Vader, NLTK 等。減少情感敘事冒犯需調整優化情感敘事算法，保障受眾隱私與權利，平衡受眾利益與平台算法。當下常見的問題有畫像失真、語境失當、泄露隱私，導致情感算法「疲勞」、「厭倦」、「隱蔽」和「新聞回望」等現象。情感錯位原本是一種為達到文學表達目的的藝術敘事技巧。媒體情感錯位敘事是指敘事情感與事實不符；或受眾反饋與預期不符。AI 時代，媒體情感敘事比例逐步上升，但個別媒體言語「誇張」、橋段「炸裂」、故事「離奇」，並未收穫預期情感反應，反而引發錯位現象。如 2023 年 3 月，某媒體短視頻《靠力氣賺錢心裡才踏實 是無數平凡人的生活信仰》，因底層百姓的艱辛與保時捷汽車的反差引發受眾反感。<sup>[19]</sup> 為規避錯位，媒體需客觀敘事，預判風險少作主觀評價，用技術規避不合受眾體驗的內容推送，減少反感頻率<sup>[20]</sup>。同時，完善平台輕量級互動接口技術，紓解受眾負面情感，為其情感落差提供敘事宣泄出口，幫助實現情緒平衡。

### 3. 狂飆的 AI 情感說教和「情感敘事話語腐敗」問題

首先是媒體 AI「算法壟斷」導致媒體「情感說教」。如某衛視節目《「流浪女」情關漫漫 悍夫當道家難回》，本意是鼓勵女性用法律保護自身權利，

卻讓受眾誤以為悍夫家暴難以解決。其次，情感敘事存在「話語暴力」。個別媒體節目情感敘事時運用「猛料」吸睛，敘事者尖銳誇張，期望達到「刀刀見血」的敘事效果。再次是「語言腐敗」引發的「情感腐敗」，如一些媒體「AI+人工」的新年獻詞過度煽情，用「煽情的紙飛機」在空中飛來飛去<sup>[21]</sup>。「用華麗詞藻扭曲語言表意功能，是對語言和思想的腐敗，也是對媒體話語權的腐敗」<sup>[22]</sup>。媒體數智情感敘事要避免「語言腐敗」和「情感腐敗」，注重共情共鳴。我國 AI 企業已超 4500 家，產業規模逾 3.2 萬億元，算力規模居全球第二位，在 AI 芯片、通用模型、媒體模型等領域取得了顯著成果。<sup>[23]</sup> 自 Open AI 推出大模型縮放法則後，國內千億參數規模的媒體模型漸次增多，但媒體模型、語料庫的標準與規範各自為政，訓練數據的標準與結構也各不相同，缺乏高質量的數據源。中央<sup>[24]</sup> 和地方管理部門及行業協會相繼出台內容審核、數據訓練、算法規則等規範，要求必須明確標注 AIGC 作品，發布 AI 內容必須加注虛構標籤，探索媒體數智情感敘事新路徑。

### (二) 人機交互中的媒體 AI 情感敘事困境

#### 1. 媒體敘事的「奧本海默焦慮」和「科林格里奇困境」

媒體數智情感敘事主要取決於平台「AI 算法」，依賴於受眾的視覺感官和興趣愛好以及敘事評價，以及受眾的碎片化閱讀，內容反饋、身體數據（五官、皮膚、聲音、指紋、視網膜）和隱私，這些都會被納入媒體敘事範疇，AI 數據構成了受眾的數字「具身」，奧本海默焦慮<sup>[25]</sup> 指的是人類對科技發展導致後果的憂慮，現泛指人對「如何過一生」「人生意義和價值」以及科技發展帶來的未知擔憂。有人預言，「人類距離首個『AI 核彈』只有幾年時間，我們正處於 AI 的『奧本海默時刻』」<sup>[26]</sup>。媒體「奧本海默焦慮」體現在情感敘事中的「情」「智」關係上，媒體如何面對的智商技術下的情感敘事？而媒體面臨的「科林格里奇困境」<sup>[27]</sup> 是指媒體面臨數智技術的「喜憂」兩難境遇，也是媒體需迫切解決的問題。Chat GPT 和「文心一言」改變了媒體內容的生產、生成方式，但這些 AI 敘事工具的「玩法」和監管又成了難點。美國聯邦貿易委員會 (FTC) 已



在AIGC領域實施嚴格管控；意大利因數據安全原因於2023年全面禁用Chat GPT。媒體AIGC讓媒體的虛假敘事、算法黑箱、隱私風險、內容剽竊、情感敘事等問題更突出，加上媒體敘事的「信息繭房」、「回音室效應」、「塔西佗陷阱」、「契訶夫定律」、「納西索斯陷阱」等問題。數智情感敘事治理成為全球性問題，但各國仍在持續探索，國家2023年推出了《生成式AI服務管理暫行辦法》，力圖帶領媒體AIGC走出「科林格里奇困境」。AI情感敘事讓媒體敘事話語權和消費權轉向由受眾決定，此時，內容生產與傳播又遇到新問題，進一步加劇媒體走出困境的風險。同時，中國傳統的「春秋筆法」、「意境靈韻」等情感敘事手法在當下媒體情感敘事中的困境更大，我們既要警惕這些陷阱，也要逃脫這些陷阱。

## 2. 媒體情感敘事的「恐怖谷效應」困境

人機傳播容易讓受眾陷入虛實融合的傳播生態中。<sup>[28]</sup>人類的日常生活已經全面數字化，「自我」的生理、心理陷入人機共生、共存、共享和共創的新語境，人類們不得不面對的新問題是，「AI人」或媒體AI工具更了解人類。媒體數智敘事工具試圖實現對人類情感的全面模擬替代，但仍是與真人的「虛擬」交流。隨著媒體技術的升級迭代，當機器的发展超出（或可能超出）人們的預期時，媒體機器敘事工具將成為高於人類的技術敘事體，即便機器的情感表達尚存在缺陷，但AI知識圖譜和問題解答能力已遠超常人，人機交流中的情感交互能力表現更加突出。無論是「人-人」「人-機-人」還是「人-機」交互情感敘事，人們已經將無意識但高度智能且有智商的「共情機器」視為交流的工具。另外，人機交互會導致連接但仍孤獨的狀態，還會因過度的「情感沉淪」導致受眾難以面對機器的情感缺位，更容易因AIGC圖像、音頻或視頻內容形成作品「深度偽造品」和媒體「恐怖谷效應」。<sup>[29]</sup>

## 3. 媒體從「情智悖論」到「情智耦合」的同質化敘事困境

當下，媒體與受眾在無止境的「雙AI循環」中敘事，媒體情感敘事常被受眾的「流量反噬」，媒體情感敘事本質上是對人類情感的反饋和迎合，缺乏獨立性與異質性，數字媒體傳播過程會產生差距和

「情感信息缺失」，會導致人們對真實世界的進一步遠離，<sup>[30]</sup>從而導致情感聯結的減弱。這些缺乏「事實」的「情感」，是「敘事」的假像，絕非真正的情感交流。<sup>[31]</sup>會導致受眾迷失在「千人千面」、卻「百依百順」的機器情感中，失去人機交互邊界，引發情感錯位和社會倫理問題。「情」是人的「內在本性和本真的靈性世界」，是一種複雜的心理和精神現象。<sup>[32]</sup>「智」則是數智智商。情具有一定的外部表徵和表現，但本質上是主體內在的情感體驗。人機交互中媒體AI更偏重「情」而非「智」。情智悖論<sup>[33]</sup>是指媒體平台情理融通的「情理結構」中情與智的內在矛盾對立。媒體理性智能越發達，模擬人類情感的複雜性越容易，情感與理性融合就越緊密。媒體情感敘事要解決該問題，須守住情感底線，避免媒體AI有情感無智商的敘事危險。媒體應回歸中華傳統文化「情理合一」的理念，從「情理一體化」角度解決AI情感敘事問題，推動媒體情感敘事從「情智悖論」向「情智耦合」轉化，助推媒體AIGC技術進步，媒體模型、語料庫、AI算法的創新發展，破解媒體AIGC的同質化內容敘事「套路」。「情智耦合」<sup>[34]</sup>強調媒體的情感與智力的相互影響和融合，通過情感化內容敘事吸引受眾，形成理性思考。如敘事中加入人物故事、情感描述等，增強內容的趣味性和吸引力，運用媒體情感識別技術了解受眾情感狀態，生成相應情感敘事內容。當前，AIGC模型結合數智數據，探索情感與智力的融合，通過AI算法生成人類可感的情緒體驗，實現情智「耦合」和共鳴。

## 三、媒體數智情感敘事的探索與實踐

媒體情感敘事包括敘事的維度、語態、場景、視角、方法、技巧，交互等多方面，那麼，當下媒體情感敘事的探索與創新在哪兒？

### （一）媒體數智敘事的路徑創新與敘事維度探索

#### 1. 數智情感敘事創新路徑探索

媒體數智情感敘事的發展進程與類型創新。人是情感的存在物，情感則是人對對象的感受和體驗。<sup>[35]</sup>媒體的數智情感敘事發展是漸進升級的發

展過程。[見表 2]

當下，媒體數智情感敘事遠沒達到「人類情感」的程度，但在媒體技術與人才方面，初步形成了媒體情感表現和情感影響的機制。情感是一個決策過程，情感敘事會導致人對機器產生不同程度的依賴，從而影響行為決策。當前媒體技術敘事重點在於多模態情感識別<sup>[36]</sup>、文化語境建模、個性化表達<sup>[37]</sup>和仿生人形機器人<sup>[38]</sup>等，以提升機器的情感理解和表達能力。未來，類腦計算和認知計算將推動機器意識和 AI 智商的生成，實現媒體情感客觀自主的人機交互。人類不僅是情感交流的發起者，也是機器情感敘事的承載者，而媒體則將情感轉化為數據。媒體技術敘事發展是呈波浪式前進，螺旋式上升的，包括提升機器情感理解和表達能力，以及通過類腦計算等推動機器意識和情感的生成。主要有以下路徑。一是「訴諸感官」情感敘事。通過視覺、聽覺等感官知覺進行線性敘事，如喜馬拉雅的「主播說聯播」以第一人稱視角吸引受眾，進行親密性、體驗性敘事。二是日常經驗情感敘事則貼近受眾生活，提供非儀式化、簡單易懂的內容。如「上觀新聞」《看看》短視頻，採用日常化情感表達，製造參與式、沉浸式體驗。三是代入體驗情感敘事增強受眾的情感代入感。如《新華每日電訊》的《青春新勢力》通過微觀視角表現真實生活，給受眾提供代入體驗空間。這些敘事方式要求媒體平台豐富算

法敘事手段，凝聚社會共識，引導公共情感，鼓勵受眾參與。[見圖 4]

## 2. 數智情感敘事情感元素與表意體系

媒體數智情感敘事元素包括數智智商、AI 技術、智能數據、數智技術與數智情感，以數智智商為核心構成了媒體數智情感敘事的表意體系，是一套全面而複雜的數智能力系統。<sup>[39]</sup>擁有數字智商的媒體將成為 AI 時代明智的、有能力的和面向未來的高素質智能媒體。[見表 3]

AI 語境下，人類的機器化和機器的人類化同時加速，且後者的發展呈現加速增長態勢<sup>[40]</sup>。媒體「AI」不再是工具，而是能夠做出決策的行為者，能在敘事中產生情感並交互的虛擬人，媒體迫切需要基於數智的 AI 敘事創新，完善智能網絡獲取人類的心率、大腦活動、搜索行為、態度立場等 AI 數據方式，讓受眾能準確地掌握並接受令人恐懼、憤怒、愉悅、悲傷內容的推送。優化媒體對情感的敘事、預測和操縱，會讓受眾順從自願地接受媒體推送的一切。AI 把人類從有限的生物世界帶往無限的數智世界，我們的肉身、網絡身份、虛擬身份等多重身份勾連的複雜聯結打破了既有的生物和物理定律。身心分離將帶來諸如情感及親密關係認知障礙、虛假情感及情感操縱、情感依賴及社會隔離、情感商品化及剝削等系列新問題，甚至是文化斷裂和社會分離。[見表 4]

| 類型     | 敘事特徵                     | 媒體情感典型應用案例   | 應用場景                    |
|--------|--------------------------|--|-------------------------|
| 深度情感敘事 | 情感識別、交互敘事能力強，情感敘事關係持久穩定  | 小冰，受眾可訓練自己的 AI 工具，AI 與受眾建立了情感連接。月之暗面：專注交互中的個人情感陪伴和互動，情感識別和敘事表達能力強，能精準回應受眾情感需求。ChatGPT(DAN)：AIGC 模型情感敘事內容交流           | 深度交互敘事，場景應用廣泛持久穩定       |
| 中度情感敘事 | 情感識別、交互敘事能力較強，敘事聚焦特定場景任務 | 豆包，受眾可自主創建、訓練智能體，或選擇他人創建的智能體交互，情感敘事能力強，敘事記憶能力弱。ChatGPT(GPT-)：多用於內容創作場景，情感敘事能力強，準確性和功能性高。Gemini：情感表達和信息提供能力均衡，適用於信息查詢 | 信息查詢能力強，場景敘事能力弱，多用於垂直行業 |
| 輔助情感敘事 | 具備基本的情感識別和表達能力，多用於輔助性敘事  | 小度，有基礎的情感識別能力，功能集中在任務和受眾指令響應上。華為小藝，能識別受眾的情感狀態並進行基本的情感回應，適合簡單的情感互動。小愛：有基本情感對話服務功能，能給予受眾情感回應和支持                        | 情感敘事輔助工具，多用於生活場景        |
| 工具性敘事  | 常用於行業情感識別和分析，較少涉及情感敘事    | 訊飛智文：專注內容的記錄整理和敘事，通過圖文視頻、語音等方式識別受眾情感狀態，適用文案寫作、軟文推廣等。Hire Vue：用情感 AI 算法，分析面部表情、語言表達、語音語氣等。多用於企業人才招聘                   | 專業設備應用場景，多用於專項工作        |

表 2 媒體數智情感敘事進程與應用

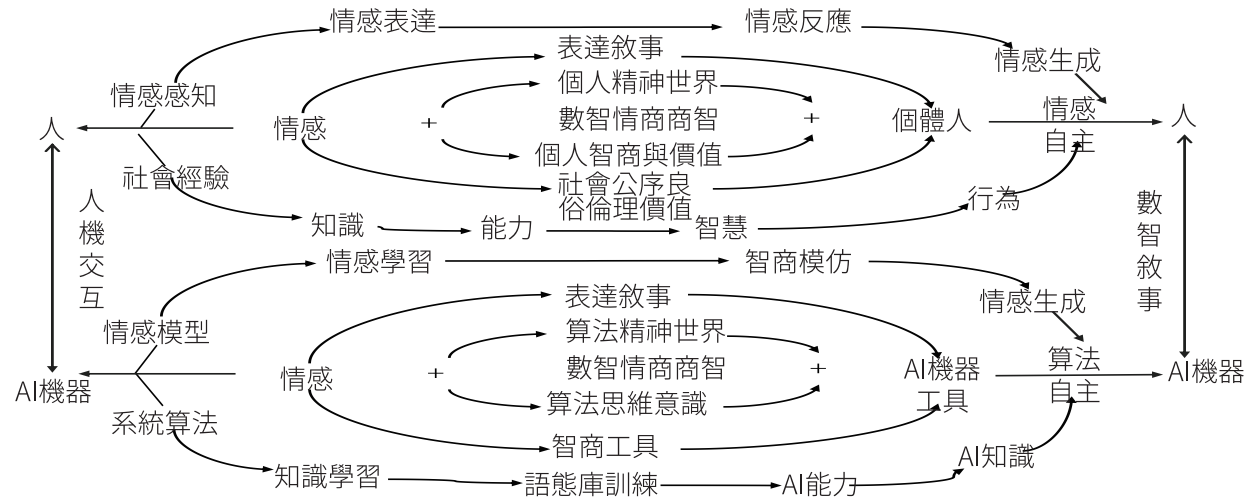


圖 4 媒體數智情感敘事 AIGC 技術敘事路徑創新

| 應用維度與路徑   | 媒體調用通用模型、訓練樣本維度                   | 媒體場景適用模型維度                          | 媒體 AI 數智人敘事維度                  | 定制模型應用                              |
|-----------|-----------------------------------|-------------------------------------|--------------------------------|-------------------------------------|
| 技術工具和場景應用 | 技術成本低效率低，直接運用通用大模型疊加受眾內容消費數據      | 技術成本低效率高，產品升級快。媒體 AIGC 應用場景與產品類型豐富  | 成本低人員少，可直接運用。打通線上、線下服務場景       | 成本高，自主可控制弱。媒體機構採購軟件/解決方案，按照服務調用次數付費 |
| 敘事流程和環節   | 媒體領域的應用質量、適應性和準確性                 | 媒體內容生產創意好，整合知識碎片與多樣化需求              | 創新媒體情感敘事形態與敘事體驗                | 受眾按照內容生成數量付費                        |
| 敘事功能和效果   | WCI 評價指標，自主可控的私有化部署，生成知識體系和情感敘事圖譜 | 全流程 AI 化，WCI 指標評估；生成媒體情感敘事產品模型與運營方案 | 打造 AI 數智空間，為受眾提供全新的沉浸式數智情感敘事服務 | 外委研發或採購，外用外部標準。受眾可按需接納情感敘事產品        |
| 應用難點      | 數據採用清洗難度大，訓練難                     | 模型測試評估和部署難                          | 大模型和語料庫標注難，匹配性弱                | 算力算法消耗大，情感敘事不精準，個性化敘事難              |

表 3 數智情感敘事邏輯與人機交互路徑

| 主體逐級遞增轉變 | 媒體能力     | 媒體主體 ID  | 媒體敘事數智運用   | 媒體數智敘事安全     | 媒體數智技術保障  | 數智情商數智智商    | 媒體數智情感敘事  | 媒體業務數智素養    | 媒體數智敘事管理 |
|----------|----------|----------|------------|--------------|-----------|-------------|-----------|-------------|----------|
|          | 媒體數智競爭主體 | 媒體數智創新主體 | 數智創新參與程度   | 網絡輿情內容系統業務安全 | AI 網絡安全   | 內容「授一受」關係   | 網絡和受眾交互敘事 | 數智智商與 AI 素養 | 參與協同綜合管理 |
| 媒體數智創作主體 | 數智產品創作主體 | 數智技術業務運用 | 內容敘事安全輿情風險 | AI 網絡敘事表達安全  | 自我意識和情感敘事 | 在線交流媒體情感敘事  | 內容創造與算法素養 | 知識譜系與知識產權管理 |          |
| 媒體數字個體   | 媒體網絡數字身份 | 媒體技術業務運用 | 個體網絡風險行為安全 | 個體網絡敘事和內容安全  | 數字移情與情感敘事 | 數字勞動與數智行為管理 | 媒體素養與數智智商 | 個體隱私管理      |          |

媒體情感敘事元素漸次增加，呈並列關係，最終呈現為智能媒體

表 4 媒體數智情感敘事表意體系與敘事元素構成與發展

### 3. 數智情感敘事的媒體生態和媒介素養

數智情感敘事是媒體智能化發展的必備的 AI 技術素養，也是媒體應對人類技術認知、元認知和社會情感在內的一套綜合性協同能力。媒體數智情感素養具有複雜性和多維性，敘事不僅僅是技術的應用，更是人類情感、社會互動和媒介素養的深刻體現。媒體情感敘事同媒體平台智商素養相關。尤其是人機協同和人機交流素養，強調在交互中借助受眾增強自身素養，降低機器對人的控制，尊重機器更好地認知自我的能力。<sup>[41]</sup>「媒體數字智商」是媒體的核心素養，包含技術、認知、元認知和社會情感在內的系列綜合素養和能力，使受眾能夠面對數字生活挑戰和應對其需求<sup>[42]</sup>；包括數字智商、數智敘事等縱向領域，以及知識圖譜、敘事管理、情感交流等橫向領域。這些素養的培養在媒體發展中非常重要，但面對當前的社會變革時仍不夠，AI 區別於信息技術的重要素養是，AI 的數智能動性。營造智媒生態，人機交流實踐中，媒體不斷自我 AI 升級，持續提升人類大腦、身、心智能能力。媒體數智生態是一種開放的、不斷修正的、實踐生成的系統。媒體情感敘事能力向情感自主方向演進發展，即從早期的情感感知，逐步過渡到有智商的情感表達和即時情感反應，進而發展到情感生成，最終實現持續且自主的情感能力。但需要正視的問題是，人類進入 AI 狂流後，遭遇的情感壓迫性多於釋放性。數智情感遵循人類「經驗 → 知識 → 能力 → 智慧」的邏輯鏈條，不斷探索打造提升或者實現人類全面發展和自我完善的傳播生態，意圖營造一個擺脫 AI 機器對人類情感的控制的數智生態環境。人類面對機器和人的交互會引發多個多樣化的情感類型與反應，導致人對機器不同程度的依賴，會深刻影響自然人行為決策的路徑和方法。其次，優化數

智情感敘事和互動的生態，打破人與機器的分割、對立的生存模式，創造了人機合一的新型交流發展並共生發展的新模式和生態系統。[ 見圖 5)

## (二) 媒體數智情感敘事策略

### 1. 人機交互的互信共情敘事策略

「情感敘事互動」多指媒體通過平台設置評論功能和討論環節，激發受眾生產特定情感話語內容，推動受眾內容與媒體敘事的良性互動，拓展情感化敘事效用。首先，數智媒介革新了傳統單向傳播模式，構建了多元互動傳播新生態。常用手段包括採用嵌入超鏈接、問卷調查、增強代入感等，以及利用反饋 — 響應算法激發公共情感，引導公益參與。社交平台如 B 站通過第一人稱敘事增強沉浸式體驗，優化了媒體「傳 — 受」敘事體系，形成互信共情的情感敘事體系。其次，強化主流價值敘事策略。探索「正能量敘事」的「眾包」和「眾籌」敘事。激勵公益組織、企業、自媒體從業者等共同參與正能量敘事。如「澎湃」「暖聞」，長期為受眾提供積極的情感敘事和正能量慈善或救助行動，實現了讓受眾從消費者到生產者的轉變，並向專業化水平邁進，完成了敘事內容從眾包到多元主體協同的專業化生產的轉變，豐富了主流價值敘事模式，形成了正能量敘事的「複調傳播」。探索跨媒介、多模態情感敘事新方法，通過 AI 技術強化敘事形式，提供全感官體驗，提升共情能力，推動傳統敘事向複合、多模態融合敘事轉變。

### 2. 從「新聞迴避」、「新聞偶遇」到「新聞納閱」的敘事策略

「新聞迴避」<sup>[43]</sup>「新聞偶遇」<sup>[44]</sup>「新聞納閱」<sup>[45]</sup>是受眾對媒體情感敘事內容的三種不同的回應方法與態度。當下，「新聞迴避」現象頻發，並逐漸演



圖 5 媒體數智情感敘事技術發展進程與應用邏輯



變為全球媒體面臨的嚴峻挑戰<sup>[46]</sup>。「新聞迴避」是受眾應對媒體數智情感敘事的消極應對策略，針對媒體情感敘事當下面臨的敘事危機，受眾借助數智媒介技術進行「新聞迴避」，緩解自身因頻繁接觸負面敘事而引發的焦慮、悲傷等消極情緒<sup>[47]</sup>。選擇正向情感敘事能激發積極情緒，能提升個人幸福感<sup>[48]</sup>，增強媒體情感內容的傳播力、影響力和引導力。但「正能量敘事」是雙刃劍，可能隱性傳遞意識形態和政治偏向，或強化壞消息的負面影響<sup>[49]</sup>。面對「地緣政治衝突」、「技術焦慮」、「經濟下行」等全球性敘事與交互治理問題，媒體用數智篩選過濾後的情感敘事顯得更迫切。克服了AIGC模型訓練的「缺陷」；避免了敘事模型化、僵化風險；發揮情感敘事的軟性優勢，挖掘深度內容，建好平台和數智基礎設施，完善智能媒體技術檢測工具，提升內容生產建設性創新，健全技術倫理規範，規範大模型和語料庫建設過程中的語料訓練、機器學習、內容算法、模仿主體等；嚴守行業底線，動態糾正技術失範，引導數智情感技術向善發展。當下，應從減少「新聞偶遇」，倡導受眾從「新聞迴避」轉向「新聞悅納」，創新算法，進行新的情感書寫和敘事。[見圖6]

### 3. 議程、儀式對立的均衡情感敘事策略

AI時代，媒體面臨情感敘事與內容傳播的均衡挑戰，避免情感敘事的「零和博弈」，防止受眾陷入情緒螺旋。媒體情感敘事的議程與受眾接受情感敘事的議程設置在AI時代明顯對立，媒體應重點關注了解受眾需求，提供針對性內容，開放敘事渠道，促進互信互動，達成情感敘事的共情和共鳴。優化心理和情感的AI算法，加強敘事

的真實性；深度挖掘內容，理解受眾情感認知，創新互動形式，提供啟發性內容，塑造理性、客觀、公正的情感敘事氛圍。在災難性或突發事件的敘事中，媒體注重應關注人自身，避免過度煽情，遵循公序良俗和道德倫理準則，增強情感認知，引導全面、平衡的判斷。媒體內容的情感敘事儀式應根據社會事件和具體內容靈活設置，優化技術敘事工具，用特定情感傾向的持續報道激發受眾情感體驗，宣揚社會主流價值，構建受眾身份認同，引導受眾參與。倡導數智技術、算法、流量向善。

### 4. 情感借用與共鳴的算法敘事策略

「情感借用」與「情感共鳴」的算法敘事策略強調媒體在敘事過程中引用真實、無劇本的音視頻素材來展現情感傾向，追求受眾高度認可的信任。這種策略通過「原生態」素材彌補傳統敘事的感染力不足，增強媒體與受眾之間的情感聯繫，提升積極情感體驗和傳播效果。如人民日報等主流媒體在短視頻平台上採用這種策略，通過情感化敘事拉近與受眾的距離，使專業媒體獲得「人格化」形象特質<sup>[50]</sup>，增強受眾的情感信任。構建媒體情感的真實感，廣泛搜集富含情感色彩的音視頻素材並運用到敘事內容中。此外，強調媒體矩陣跨平台情感敘事的情感共情共振，利用算法定位不同平台的特點和受眾，拓展傳播渠道，採取不同的情感敘事策略，實現跨媒體情感敘事，覆蓋更廣泛的受眾群體，提升內容敘事效果，產生一致的情感共鳴。融情均衡敘事是手段，共情敘事是目的，通過多元敘事視角將個體經歷凝聚成群體共識，實現情感與場景的鏈接，達成情感敘事認同，提升敘事效能。

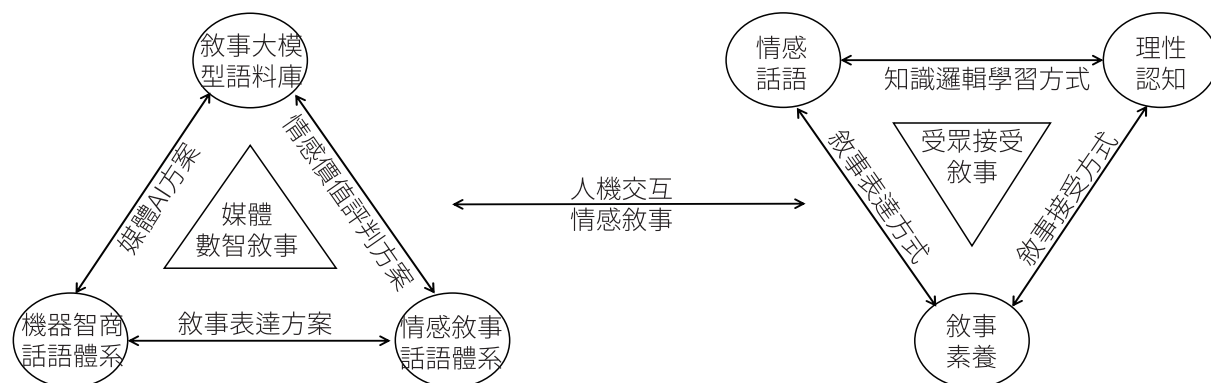


圖6 媒體數智情感敘事維度和交互邏輯

## 5. 氛圍構建和情緒算法的破圈敘事策略

「情緒氛圍構建」是指媒體平台和社交媒體圍繞同一事件協同行動，以不同角度的情感敘事營造沉浸式氛圍。媒體利用大數據和語料庫中的故事素材，結合算法與敘事形態，為受眾設置持續的積極情感體驗，突出主流價值觀，提供長效情感體驗，營造受眾層面相對穩定的情感敘事。媒體在數智情感敘事中引領主導共情敘事元素，設置共知議題，打造共情話語主題，引起共情氛圍，清晰界定算法策略進行情感敘事，達成共情敘事關係。在突發公共危機時，媒體通過正面情感敘事推動社會氛圍積極穩定，如聚焦青年就業問題，講述互助友愛故事，提振社會信心，塑造良好民眾形象和社會氛圍。優化情緒算法即情緒識別技術，是媒體數智平台基於大事模式的新方式；技術具有雙面效應，要使其能為人類社會賦能，創造出更好的人機交互新情境，使機器更「懂」人，根據風險差異調整機器情緒評估算法。當前一些社交平台的遞歸神經網絡(RNN)創新了情感分析算法，經過模型的迭代和參數調整，優化媒體的情緒識別技術，可以更好地理解和分析人類的情感傾向，為社會輿情分析、市場調研、用戶反饋分析等領域提供有價值的信息和洞察<sup>[51]</sup>。未來，媒體要從情感共鳴到正向激勵算法等方面進行改進並優化敘事策略。

媒體數智情感敘事還在變革，憂慮與困境並未解除，敘事將走向何處？媒體數智情感敘事的正義性、算法合規性由誰決定？不同的AI模型、語料庫和意識形態下的敘事如何發展，未來可期，我們拭目以待。

[1] 數據智能，中文較早見於2005年傅璇的〈完美的商務績效來自完美的數據智能〉一文中，英文見於2010年的(Digitalization & Intelligentization)。2014年，第四屆「百度技術開放日」引用了「數據智能」一詞。2019年，國際學術期刊“Data Intelligence”創刊，至此，數據智能成為獨立的新興領域。

[2] 數字情感特指基於AIGC驅動的媒體生態中，人機交互的情感、智商、修正的能力和智慧，聚焦技術與社會互動之下人類情感的變化，是人走出機器情感控制的多維決策路徑和動態調適策略。

[3] 王佑鏐、趙文竹、宛平等：〈應對數字社會挑戰：數字智商及其在線教育體系〉，載《現代遠程教育研究》2020年，32(1)，第61-67、92頁。

[4] 數智技術(Data-intelligence Technology)，是指媒體數據、智能、情商、智商、敘事融合的技術。

[5] Zhang L. “Editorial: Data Intelligence in Services Computing”, *IEEE Transactions on Services Computing*, 2010.3 (4):264-265.

[6] 肖珺、郭蘇南：〈算法情感：直播帶貨中的情緒傳播〉，載《媒體與寫作》，2020年第9期，第5-12頁。

[7] Bollmer, G. “Empathy Machines”, *Media International Australia*, vol.165, no.1, 2017, pp.63-76。2017年，美國傳播學者格蘭特·波爾默(Grant Bollmer)首次提出「共情機器」一詞，描述虛擬現實技術通過數字模擬培養同理心，以沉浸式體驗和視角轉換技術，使受眾人機交互中實現一種共情的心理建構。

[8] WCI指數是媒體平台通過系列指標和標準化計算，量化後的數值，反映媒體平台的傳播力。指標包括總閱讀數、平均閱讀數、最高閱讀數、總點讚量、平均點讚量、最高點讚量等。

[9] 唐東平、孫宇龍、周濤：《視聽媒體智能傳播與應用》(線裝書局出版社，2024年12月)，第1-2頁。

[10] Blitz, M.J., & Barfield W, “Memory enhancement and brain-computer Interface devices: technological possibilities and constitutional challenges”, in *Policy, Identity, and Neurotechnology: The Neuro Ethics of Brain Computer Interfaces*, Cham: Springer International Publishing, 2023, pp. 207-231.

[11] 石中鈺、蓋騰珣：〈顛覆與行動，AIGC熱在新聞業的冷思考〉，載《傳播與版權》，2024年(07)，第1-4頁。

[12] 澎湃媒體〈年輕人為何與孔乙己共情？央視網：正視孔乙己文學背後的焦慮〉[EB/OL]2023-03-16。 [https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_22321897](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_22321897)。

[13] 國家發展改革委等五部門2023年12月29日發布的〈關於深入實施「東數西算」工程加快構建全國一體化算力網的實施意見〉提出，通算、智算、超算和量算集成應用，一體化布局的要求。

[14] Zhao, G, Li, Y, & Xu, Q, “From Emotion AI to Cognitive A”, *International Journal of Network Dynamics and Intelligence*, vol.1, no.1, 2022, pp.65-72.

[15] McStay, A, “The right to privacy in the age of emotional AI”, 2018, [https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/DigitalAge/Report Privacy in Digital-Age/Andrew McStay](https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/DigitalAge/Report%20Privacy%20in%20Digital-Age/Andrew%20McStay)



- Professor\_of\_Digital\_Life, Bangor University Wales UK.pdf, 2024.06.10.
- [16] CISION PR Newswire, Affective Computing Market is Expected to Generate a Revenue of USD622.02 Billion by 2030, Globally, at 36.5% CAGR: Verified Market Research:2023.01.13, <https://www.prnews-wire.com/news-releases/affective-computing-market-is-expected-to-generate-a-revenue-of-usd-622-02-billion-by-2030-globally-at-36-50-cagr-verified-market-research-301728045.html>, 2024.03.12.
- [17] 「新聞遊戲」概念最早是烏拉圭的貢薩洛·弗拉斯卡 (Gonzalo Frasca) 在 2003 年提出。隨後，英國《金融時報》和「全球能源計算器」(Global Calculator) 團隊在社交媒體 FT 中文網的〈世界到底在採取哪些措施阻止氣候變化？〉新聞中推出一款「氣候變化計算器」的新聞互動遊戲。後來，《紐約時報》、《華盛頓郵報》等媒體也推出了較多的「新聞遊戲」報道。
- [18] 見新浪科技 2023 年 4 月 18 日文章〈AI 生成圖像獲索尼世界攝影獎大獎，獲獎者自揭真相拒絕領獎〉一文。網址：[https://k.sina.com.cn/article\\_1642634100\\_61e89b7404001c5ix.html](https://k.sina.com.cn/article_1642634100_61e89b7404001c5ix.html)。
- [19] 同注 [12]。
- [20] 陳陽、李宛真：〈新聞傳播中的「情感錯位」現象及規避〉，載《青年記者》2023 年第 17 期。
- [21] 見百度自媒體吐槽青年曹林 2024 年 12 月 31 日文章，〈過度煽情的媒體獻詞，都屬於語言腐敗〉。[https://author.baidu.com/home?from=bjh\\_article&app\\_id=1571519830012834](https://author.baidu.com/home?from=bjh_article&app_id=1571519830012834)。
- [22] 浙江經視：〈不要讓新年獻詞的調門高過媒體報道的貢獻〉，《新聞深呼吸》20180101 期評論，見 [https://www.iqiyi.com/v\\_19rretpfv8.html](https://www.iqiyi.com/v_19rretpfv8.html)。
- [23] 艾麗格瑪：〈我們正處於 AI 的「奧本海默時刻」〉，載《中國戰略新興產業》，2024 年 7 月 12 日，<https://mp.weixin.qq.com/s/5cr1vmxvmQUst3t1gPag>。
- [24] 2024 年 4 月，中央網信辦的《關於開展「清朗·整治『自媒體』無底線博流量」專項行動的通知》。
- [25] 見電影《奧本海默 (Oppenheimer)》。2023 年，美國電影導演克里斯托弗·諾蘭 (Christopher Nolan) 的傳記電影的裡的人物。「原子彈之父」羅伯特·奧本海默主持研發了原子彈並投放成功。但陷入了自我糾結困境：原子彈並沒有贏得和平，反而使戰爭威脅越來越大。奧本海默焦慮是指科技發展進步帶來的喜憂並存的複雜情感困境。
- [26] MIT 的 AI 與基礎交互研究中心教授 Max Tegmark 在 2024 北京智源大會上的對話，見《中外科學家發出 AI 安全警告：我們正處於 AI 的「奧本海默時刻」》，<https://www.163.com/dy/article/>。
- [27] 方興東，顧燁燁：〈Chat GPT 的治理挑戰與對策研究——智能傳播的「科林格里奇困境 (Collingridge's Dilemma) 與突破路徑」〉，載《傳媒觀察》，2023 年 (3)，第 25-35 頁。該理論由英國技術哲學家大衛·科林格里奇在《技術的社會控制》(1980) 一書中提出：一項技術如果擔心會有不良後果而過早管控，該技術未來難以發展；反之管控過晚，該技術可能失控，再來管控的成本會很昂貴、困難更多和耗時更長。
- [28] 斯拉沃熱·齊澤克、王立秋譯：〈數字神〉，載《智能社會研究》，2023 年第 5 期，第 1-37 頁。
- [29] Mori, M, Mac Dorman, K.F, & Kageki, N, "The uncanny valley from the field", *IEEE Robotics & Automation Magazine*, vol.19, no.2, 2012, pp.98-100. 該理論認為，人類對擬人化機器的認可並不是線性上升的，一旦機器的擬人程度超越臨界點，人類就會陷入「恐怖谷」。
- [30] Hassan, R, "Digitality, Virtual Reality and the 'Empathy Machine'", *Digital Journalism*, vol.8, no.2, 2020, pp.195-212.
- [31] 蔣建國：〈元宇宙：同質化體驗與文化幻象〉，載《閩江學刊》2022 年第 1 期，第 59-63、173 頁。
- [32] 劉芊玥：〈後人類中的「情動」〉，載《文藝爭鳴》2021 年第 8 期，第 64-71 頁。
- [33] 劉悅笛：〈AI、情感機器與「情智悖論」〉，載《探索與爭鳴》2019 年第 6 期，第 76-88、158 頁。
- [34] 陳世華、湯黎：〈人機之戀：人工智能伴侶的情感互鏈與情智耦合〉，載《海南大學學報》(人文社會科學版)，第 1-9 頁。
- [35] 張守連、胡敏中：〈情感之於人與機器〉，載《自然辯證法通訊》2021 年第 10 期，第 115-121 頁。
- [36] Li, C, Gan, Z, Yang, Z., et al., "Multimodal Foundation Models: From Specialists to General-purpose Assistants", *Foundations and Trends in Computer Graphics and Vision*, vol.16, no.1-2, 2024, pp.1-214.
- [37] Arya, R, Singh, J, Kumar, A. "A Survey of Multidisciplinary Domains Contributing to Affective Computing", *Computer Science Review*, vol.40, 2021, 100399.
- [38] 高工諮詢：《2024 中國人形機器人產業發展藍皮書》，2024 年 8 月 25 日，見 [https://mp.weixin.qq.com/s/ts-gKasO\\_a6HW6qq2Qaq8dg](https://mp.weixin.qq.com/s/ts-gKasO_a6HW6qq2Qaq8dg)。
- [39] 孫瑋：〈破域：數字時代的媒介論〉，載《中國社會科學》2024 年第 6 期，第 143-161 頁。
- [40] 肖珺：〈元宇宙：虛實融合的傳播生態探索〉，載《人民論壇》2022 年第 7 期，第 40-44 頁。
- [41] 彭蘭：〈智能素養：智能傳播時代媒介素養的升級方向〉，載《山西大學學報》(哲學社會科

學版)2023年第5期,第101-109頁。

[42] IEEE. “IEEE Standard for Digital Intelligence (DQ)-Framework for Digital Literacy Skills, and Readiness”, 2020.09.24, <https://standards.ieee.org/ieee/3527.1/7589/2024.02.15>.

[43] 見騰訊媒體研究院《傳媒文化評論》，AI語境下，「新聞迴避」是受眾對信息失序、信息過載和輿論極化等問題時做出的抵消行為。見 <https://news.qq.com/rain/a/20221230A03WCB00>。

[44] 余建(2023):《「在線活動的副產品」:數字環境下用戶偶遇式新聞接觸現象研究》(碩士學位論文,南昌大學)。「新聞偶遇」是指受眾在日常生活中意外接觸到新聞內容,並對其產生興趣和關注的現象。

[45] 黃義偉:〈從「新聞迴避」到「新聞悅納」:智能傳播時代融合新聞生產技術賦能創新研究〉,載《中國傳媒科技》,2022,(12):21-24。新聞納閱指受眾對新聞內容的積極接受和認可,強調受眾在閱讀或觀看時的儀式感,進而對內容產生愉悅的情感體驗,第3頁。

[46] 劉沫瀟:〈重思數字時代的新聞迴避:內涵、動因與啟示〉,載《傳媒》,2024年(15),第88-90頁。

[47] Buchanan K., Akinin L. B., Lotun S., “Brief Exposure to Social Media during the COVID-19 Pandemic: Doom-scrolling has Negative Emotional Consequences, but Kindness-scrolling does not”, *Plosone*, 2021,16(10): e0257728.

[48] Rowland L., Curry OS., “A Range of Kindness Activities Boost Happiness”, *The Journal of Social Psychology*, 2019,159(3):340-343.

[49] Ivor Gaber, “Government by Spin: an Analysis of the Process”, *Media, Culture & Society*, 2000, 22(4):507-518.

[50] 田浩,常江:〈社交媒體時代黨報的文化轉型——基於《人民日報》情緒化表達的個案分析〉,載《媒體記者》,2019年(01),第81頁。

[51] 張宗新、吳劍穎:〈媒體情緒傳染與分析師樂觀偏差——基於機器學習文本分析方法的經驗證據〉,載《管理世界》2021年37(01),第170-185、11、20-22頁。

### How does AI Tell Stories? The Elegy and Exploration of Media Digital Intelligent Emotional Narratives

Sun Yulong (Minzu University of China)

**Abstract:** Media digital intelligence tools can narrate but do not yet possess autonomous intelligence or emotions. AIGC is a problem that media narrative must confront directly. Media digital intelligence technology has led to a shift in human emotional narrative communication. Media is confronted with three major types of prominent issues and three major predicaments, which prompt media to transition from emotional narrative to intelligent narrative. In the process of exploration and innovation, five new narrative strategies have been identified.

**Key Words:** Digital Intelligence Emotion, Large Model, AI Narrative, Narrative Exploration, Path Innovation



# 適度干預：長城世界遺產文保員、居民生計與旅遊參與

張祖群 王 澐 李科成 齊子豪 陶雪松 夏丹盈 王雨菲 徐立昂 許 諾

北京理工大學

**摘要：**1987年12月，長城登錄《世界自然與文化遺產名錄》。聯合國教科文組織認定長城的突出普遍價值在於「長城體現中國古代農耕文明和游牧文明的交匯」。習近平總書記給北京市延慶區八達嶺鎮石峽村村民回信使得長城沿線居民與文旅從業者深受鼓舞，引發學界對應長城文保、文旅的強烈反響。保護長城生態系統的完整性和穩定性，有助於維護生態平衡和促進可持續發展。作為一種巨型超複雜文化遺產系統，長城保護面臨資金和技術投入不足、長城過度開發和商業化等諸多挑戰，中國政府調動全社會的參與，創新性建立「基層文保員」制度，形成適度干預理論在文化遺產保護政策的應用。在長城文物管理與保護工作中，基層工作佔據基礎性且至關重要的地位，文化遺產保護志願者是長城保護的重要力量。以嘉峪關大紅泉堡的「釘子戶」老安、河北省遷安境內的白羊峪長城東段俞海文等人為代表，長城文保員已覆蓋長城沿線所有省份，總人數超6,000名。長城文保員在促進旅遊發展、保護文化遺產、傳承地方文化等方面做出重要貢獻。長城地段的居民生計以傳統農業、牧業為主，沿線居民的旅遊參與可以有效補充生計，增加地方文化自信。梳理了北京市長城沿線民宿的發展與集群，剖析了「石光長城」、白羊峪長城旅遊區、花樓溝村特色民宿群等依靠長城發展旅遊業致富的典型案列，認為需要大力推進建設長城文化帶民宿集群。最後討論與總結了四個點：長城文保員制度創新對長城線型文化遺產保護的貢獻；長城沿線構築的自然—文化景觀帶、村鎮帶、貧困帶、文旅帶；長城沿線原住民旅遊參與關鄰效應；適度干預對長城保護的影響與展望。

**關鍵詞：**長城；基層文保員；居民生計；旅遊參與

## 一、研究背景

### （一）長城登錄世界遺產的突出普遍價值

長城是中國古代的一項雄偉的軍事防禦工程，歷經多個朝代修建，有效地遏制了歷代敵方騎兵的侵襲。長城不僅是城牆單體，還囊括了與城牆緊密相連的敵樓、營城、墩堡、衛所、烽火台、關城等防禦設施，共同構築了一個嚴密而完整的防禦網絡。2007年至2012年，國家文物局及相關文保單位歷經5年，對長城進行了深入考察與認定，首次以科學、系統的方式測量長城的

總長度，將長城牆體及各類相關建築、設施共計43,721處遺產點涵蓋於測量範圍之內，最終測得歷代長城總長21,196.18千米。1961年3月4日，北京長城被中國國務院列入首批國家級重點文物保護單位，體現了其在中國歷史和文明中的重要地位。1987年12月，長城被列為世界文化遺產。聯合國教科文組織認為長城的突出普遍價值在於「長城體現中國古代農耕文明和游牧文明的交匯，印證了中原帝國所具有的強悍軍事國防力量，及宏遠的政治戰略思想，代表中國古代軍事建築建造技術和建築藝術的高超水平，象徵著

保護國家和民族安全。」<sup>[1]</sup> 長城符合世界遺產評定的多條價值標準。首先，長城的修築與其周圍景觀完美融合，是十分優秀的軍事建築作品，符合價值標準 I；其次，長城對春秋時期民俗文化的傳播產生了重要影響，符合價值標準 II；西漢時期的夯土牆與明長城的磚砌城牆見證了中國古代文明，符合標準 III；長城作為軍事建築群的突出範例，在兩千年中服務於國家戰略，通過長

城，能夠探見在政治不斷變化的背景下，防禦技術的發展適應性，符合價值標準 IV；最後，長城不僅抵禦了外來入侵，更是在此過程中保護了中原文化，其建造過程也成為許多中國古代文學創作的重要題材，符合價值標準 V。

2020年11月，第一批國家級長城重要點段名單由國家文物局發布，再次強調了長城保護的重要性與緊迫性。

表 1 第一批國家級長城重要點段名單

| 時期  | 點段名稱  | 總計<br>(段/處) |
|-----|---|-------------|
| 戰國  | 戰國齊長城長清區定頭崖西山段、戰國楚長城葉縣段、戰國秦長城納林塔段、戰國秦長城吳起縣段、戰國秦長城原州區段、戰國秦長城第三鋪—四羅坪段、戰國秦長城臨洮縣望兒咀—宿鄭家坪段、戰國燕長城建平縣段、戰國燕南長城容城縣段、戰國趙北長城青山區東邊牆段、戰國魏長城龍亭鎮段  | 11          |
| 秦漢  | 漢代烽燧線通化縣段及古城堡、漢代三道營古城、秦長城坡根底段、秦長城天盛成段、秦漢長城廣申隆段、秦漢長城同和太—東希日朝魯段、漢代雞鹿塞障城、漢代烏蘭布拉格障城、漢長城西尼烏素段、居延遺址及漢長城、漢長城花海段、漢長城玉門關及烽燧  | 12          |
| 唐代  | 唐代脫西克烽燧、唐代克亞克庫都克烽燧、唐代克孜爾尕哈烽燧、唐代麻扎塔格戍堡   | 4           |
| 金界壕 | 金界壕遺址碾子山區段、金界壕遺址烏拉蘇太段   | 2           |
| 明代  | 明長城虎山段、明長城龜山段、明長城植股山段、明長城小虹螺山段、明長城錐子山段、明長城山海關段、明長城九門口段、明長城板場峪段、明長城義院口段、明長城界嶺口段、明長城劉家口段、明長城青山關段、明長城喜峰口段、明長城黃崖關段、明長城將軍關段、明長城古北口—金山嶺段、明長城五座樓段、明長城慕田峪段、明長城箭扣段、明長城居庸關段、明長城八達嶺段、明長城廟港段、明長城獨石口段、明長城沿字號敵台黃草梁段、明長城紫荊關段、明長城青邊口段、明長城烏龍溝段、明長城大境門段、明長城白石口段、明長城李二口段、明長城茨溝營段、明長城娘子關段、明長城鎮邊堡段、明長城新廣武—白草口段、明長城寧魯堡—八柞子段、明長城涼城縣、右玉縣二邊段、明長城板申溝段、明長城小元昂段、明長城老牛灣段、明長城鎮北台段、明長城鹽場堡鎮段、明長城鹽池縣頭道邊段、明長城北岔口段、明長城三關口段、明長城索橋堡段、明長城天祝縣烏鞘嶺—松山段、明長城涼州—古浪段、明長城民勤縣段、明長城永昌縣段、明長城大通縣段、明長城山丹縣段、明長城臨澤縣段、明長城高台縣段、明長城嘉峪關段 | 54          |

(資料來源：國家文物局)

## (二) 長城保護難題與中國制度創新

長城是世界文化遺產和中華傳統文化的重要組成部分，具有極高的歷史、文化和藝術價值。保護長城對於傳承和弘揚中華民族優秀傳統文化、促進國際文化交流與合作都具有重要意義。長城地帶顯示出人文地理與自然地理的過渡地帶性。沿線地區豐富的旅遊資源和文化底蘊，通過合理規劃與開發，對地方經濟社會的可持續發展與居民生計能夠起到重要的推動作用。保

護長城能夠保護長城一帶生態系統的完整性和穩定性，有助於維護生態平衡和可持續發展。

長城的保護也面臨一些挑戰。由於長城沿線地區廣袤，遺址範圍大，且大多處於人跡罕至和經濟欠發達地區，同時受到自然與人為因素的雙重影響，保護和管理難度極大。自然環境方面，氣候變化、自然災害、環境污染都在不斷加劇長城的損壞速度，部分長城段落牆體和建築結構遭到嚴重損害。社會環境方面，遺產旅遊的



發展為長城周邊地區帶來了經濟效益，也促進長城文化的傳播，但大量遊客的湧入，直接或間接地對長城遺產本體造成了損害。部分地區為了經濟利益對長城進行的過度開發，破壞了長城的原貌和生態環境。由於長城所在地區的經濟發展不平衡，一些地方政府在保護長城和發展經濟之間存在矛盾，長城的保護難以得到足夠重視。最後，長城的保護管理也缺乏有效的監督機制和激勵機制。一些地方政府和管理單位對長城保護不夠重視，存在監管不力、保護不到位等問題，長城遭受破壞的現象時有發生。

針對長城保護所面臨的問題與挑戰政府和社會各界也在不斷探尋解決辦法。北京市政府建立了跨部門、跨地區的長城保護管理機構，明確各方責任，加強協調合作。為加強長城保護的宣傳和教育工作，提高社會公眾和地方政府對長城保護的認識和重視程度，政府在義務教育中加強了對長城的建設。最後，政府還建立了長城保護的監督機制，加大對長城保護違法行為的打擊力度，形成保護長城的強大合力。《中華人民共和國文物保護法》及實施條例頒布後，國家、政府各部門經由各種渠道，在社會中大力宣傳、貫徹落實，在全社會引起熱烈反響，人民群眾的文物保護意識及文物保護法治觀念有了顯著提升。在政府、社會組織的一些文化活動的影響下，人們對文化遺產的關注與保護意識正在逐漸被喚醒。而長城作為中國最偉大的文物古蹟之一，對其的文物保護工作從某種意義上來說可以反映出整個國家、社會對文化遺產的保護工作的情况和重視程度。從長期實踐的經驗來看，長城的保護不能夠完全依靠政府及相關文保單位的力量，而必須調動全社會的參與。中國政府創新性的建立「基層文保員」制度，將全社會的力量納入文化遺產的保護工作中。選聘中，重視文保員對遺產文化的熱愛，而非僅關注其專業或知識水平。基層文保員不僅是守護者，更是傳承和推廣者，他們傳遞文化遺產價值，提升公眾認同感和保護意識。

## 二、適度干預與遺產責任

### （一）適度干預理論的基本內涵及其在文化遺產保護中的應用

適度干預理論的基本內涵主要指的是在特定情境下，對某一對象或領域進行恰如其分的介入和干預，既不過度干預導致限制或束縛，也不干預不足導致放任或失控。它強調干預應當是基於合理的依據、目標和方法，以達到促進、引導或保護的效果。在經濟學、法學等領域，適度干預原則通常被用來指導政府或相關機構對經濟或社會活動的干預行為。凱恩斯於1936年出版了《就業、利息和貨幣通論》，提出了以國家干預為核心的宏觀經濟理論和政策體系，這一理論標誌著西方經濟思想從自由市場理念向國家干預的轉變。<sup>[2]</sup>新經濟自由主義在此基礎上更進一步提出了適度干預理論。該理論認為國家應介入經濟以克服市場失靈，但應當是適度的干預而不是全面的干預，當市場機制失效時應加強國家干預，而當市場機制功能恢復時則需減少國家干預。新制度經濟學理論指出，政府應適度干預經濟。這意味著政府應在法律規定的範圍內，對經濟中的微觀主體進行干預。干預的模式和程度應根據實際情況靈活調整，以保持適當的平衡。一般來說，經濟下行壓力大時政府可以保持更多的干預，而在經濟恢復正常增長軌道時，政府干預應當適度減少（孫國鋒、趙敏、王淵等，2018<sup>[3]</sup>；賴明發、李傑輝，2019）<sup>[4]</sup>。王海蘭等（2016）指出「適度干預」的完整內容包括兩個方面，一是政府干預的「客觀必要性」，二是政府干預的「合理有效性」。<sup>[5]</sup>

在文化遺產保護領域，適度干預理論的應用也尤為重要。文化遺產具有極高的價值，但同時也面臨著各種威脅和挑戰。因此，對其進行適度的干預和保護是不可避免的。「適度干預」理論應用於文化遺產保護需要注意：

1. 在進行文化遺產保護時，需要兼顧文化遺產的完整性、真實性及其所在地的社會經濟發展需求。在保護文化遺產的過程中，需要權衡各種利益，確保干預措施既不會損害文化遺產的價值，也不會對當地社會經濟發展造成負面影響。

2. 在保護文化遺產時應當尊重其原有的歷

史和文化背景。干預措施應當基於深入研究和充分理解文化遺產的基礎上，避免過度商業化。應當尊重當地居民的意願和利益，確保他們能夠從文化遺產保護中受益。

3. 在文化遺產保護中注重預防性和前瞻性的措施。通過加強監測、預警和應急響應機制，及時發現並應對可能威脅文化遺產的各種風險和挑戰。提升公眾對文化遺產保護參與度，構建全社會共同參與文化遺產保護的優良環境。

在文化遺產的適度干預行為中，干預行為的主體不僅是政府及文物保護單位，也包括基層文保員、社區居民等個體。本文就基層文保員、社區居民對適度干預對長城世界文化遺產保護的作用與影響展開討論。

### （二）遺產責任與長城保護

1964年《威尼斯憲章》明確提出「遺產責任」的概念「為了人類的後代對文物古蹟進行保護，並將這些古蹟真實完整地傳下去是全人類共同的責任。」張朝枝(2014)認為：廣義上，遺產責任是個體或組織社會責任的關鍵部分，涉及認知、解釋和再現遺產價值過程中的法律、經濟、道德等多方面的責任。狹義上，遺產責任專指個體或組織在遺產價值再現過程中依法應負的法律與經濟責任。<sup>[6]</sup>長城責任的主體包括政府、社會組織、管理者、居民和遊客等。遺產社區居民是遺產旅遊的重要利益相關方，但相對被動和弱勢。他們是保護工作的重要部分，也需承擔保護責任。推動遺產旅遊時，需充分考慮他們的利益和權益，確保他們的主體地位得到尊重和體現。

習近平總書記在2024年5月14日給北京市延慶區八達嶺鎮石峽村的鄉親們回信，他強調：長城是中華民族代表性符號和中華文明重要象徵，凝聚著中華民族自強不息的奮鬥精神和眾志成城、堅韌不屈的愛國情懷。他勉勵鄉親們，帶動大眾了解長城、保護長城，把祖先留下的這份珍貴財富世代傳承<sup>[7]</sup>。習近平總書記回信使得長城沿線居民與文旅從業者深受鼓舞，引發學界對應長城文保、文旅的強烈反響。

## 三、基層文保員的角色與職責

### （一）文化遺產民間保護意識的形成與深入

中國文化遺產民間保護意識的形成和發展源於悠久的歷史文化。自古，中國人珍視歷史遺跡、傳統建築、藝術作品等文化遺產，如書法和繪畫受到文人大夫的重視和追求，形成了對文化遺產的珍視和傳承意識。同時，中國傳統宗教信仰如佛教、道教等對文化遺產的保護起到了積極推動作用，信徒們通過修繕捐資等方式為文化遺產保護作出貢獻，形成了深入人心的文化保護意識。長城作為中華民族象徵，其保護意識的形成離不開政府和社會各界的共同努力。隨著經濟發展和社會進步，人們對文化遺產的重視程度增加，政府出台相關政策加強保護，社會各界也通過舉辦主題活動、宣傳等方式提高公眾對長城保護的認識和關注度，形成強大的民間保護意識。

在文物管理與保護的工作中，基層工作佔據基礎性且至關重要的地位，主要包括對歷史文物、古蹟等進行保護、修繕、管理和傳承工作，確保這些文物能夠得到妥善保存並傳承下去。基層文物保護工作的做好與否直接關係到文物的長期保存和傳承工作的順利進行，對於弘揚民族文化、傳承歷史文化具有重要意義。現如今，我國的文化遺產民間保護意識不斷發展，基層文物保護員的規模不斷擴大，為基層文物保護工作提供了巨大裨益。

文化遺產保護志願者是長城保護的重要力量。北京長城文化研究院研究了《北京長城國家文化公園與北京長城文化帶地理空間重合區域》，涉及六個沿線區域，四十餘個鄉鎮，近68萬人口。研究顯示，98%的村民強烈願意參與長城保護與監督工作，展現了對長城的深厚情感和高度責任感，這為長城保護工作提供了堅實的群眾基礎和廣泛的社會支持。然而，沿線村莊面臨空心化和老齡化問題，持續參與能力有限。在預防性保護工作中，應重視沿線城鎮、村落及其居民的作用，並採取切實措施激發他們的積極性，共同參與長城保護。

### （二）長城保護員制度的確立與發展

早在上個世紀80年代，部分地區的文物保



護部門就開始聘請長城保護員。2006年，國務院頒布《長城保護條例》，該條例首次明確提出建立長城保護員制度。2007年隨著全國長城資源調查的開展，各地對長城的保護意識逐漸增強，開始發動社會參與長城保護，越來越多的長城地段開始聘請長城保護員。2015年，國家文物局面向多有長城保護員進行統一的核實審查工作，長城保護員系統形成。2016年頒布的《長城保護員管理辦法》是繼《長城保護條例》之後專門針對長城保護員的規範性文件。根據2017年開展的全國長城專項執法督察結果顯示，長城所在的15個省中，有11個省（自治區、直轄市）已經落實長城保護員經費（表2）。國家文物局及中國文化遺產研究院尚未公布2017年後長城保護員的經費保障詳情。但隨著文化遺產保護意識的增強，各省份對長城保護員制度進行了完善，提供了更多保障，使其成為保護長城的關鍵力量。截至2024年，保護員已覆蓋長城沿線所有省份，總人數超6,000名。

長城保護員制度面臨待遇落實、人員老化等問題。各省經費保障存在差異，保護員補助經費不足，部分地區存在吃空餉現象。根據報告，

表2：2017年各省長城保護員經費保障情況統計

| 省份  | 長城保護經費是否納入財政預算 | 長城保護員經費是否納入長城保護經費 | 2017年長城保護員經費每年額度（萬元） |
|-----|----------------|-------------------|----------------------|
| 北京  | 是              | 是                 | 各區負責財政               |
| 天津  | 是              | 是                 | 16.52                |
| 河北  | 是              | 是                 | 數據不詳                 |
| 山西  | 是              | 是                 | 47.16                |
| 內蒙古 | 是              | 是                 | 自治區財政列支              |
| 遼寧  | 是              | 是                 | 5                    |
| 吉林  | 是              | 是                 | 由市縣財政安排              |
| 黑龍江 | 否              | 否                 | 0                    |
| 山東  | 是              | 否                 | 0                    |
| 河南  | 是              | 是                 | 20（僅葉縣）              |
| 陝西  | 是              | 是                 | 100                  |
| 甘肅  | 是              | 否                 | 50                   |
| 青海  | 否              | 否                 | 0                    |
| 寧夏  | 是              | 是                 | 數據不詳                 |
| 新疆  | 是              | 是                 | 321.6                |

（數據來源：中國文化遺產研究院.2017年長城執法專項督察總結評估報告[R].2017）

3,403名保護員中，大部分年齡集中在50-60歲，超齡者達230餘人，存在老齡化現象。長城保護要求保護員有良好體力，但科技發展要求保護員具備使用智能設備的能力，年齡成為影響因素。

### （三）長城保護員個案分析

2019年，北京市內的長城點段沿線的村鎮，號召近500位村民，共同建立起一支「長城保護員」的隊伍。他們主要工作是對長城進行日常守護，同時致力於長城的預防性保護。長城沿線各省（市、自治區）也紛紛組建起保護長城的志願隊伍，湧現出一批批優秀長城保護員代表。

1. 嘉峪關大紅泉堡的「釘子戶」老安：老安一家自1998年起，即在此地扎根，以牧業為生。老安家共有四口，兒女皆在嘉峪關市就學。老安原籍河北，年輕時偕同妻子為生活所迫，遷移至甘肅。老安一家不僅在大紅泉堡開闢了牧場，更是長期以來積極參與文物保護工作，對大紅泉堡的文化遺產保護貢獻良多。2020年，鑑於老安對文物保護的熱情與貢獻，嘉峪關市政府決定任命老安為長城保護員，正式加入長城保護員的行列。在此之前，老安一直以居民身份，在維持生計的同時，協助保護大紅泉堡的文物。然而，由於老安在大紅泉堡的居住行為涉及違法，政府部門需對其進行制止。為此，政府多次派員與老安溝通，從文物保護、文物安全及後續保障等多方面進行勸導，希望老安能配合搬遷。經過協商，老安於2020年成功遷居，並在政府、文旅局及研究機構的支持下，於大紅泉堡附近建立了新家。同時，老安被聘為大紅泉堡的文物保護協管員，繼續為保護文化遺產貢獻力量。搬遷後，老安仍以牧業為主業，在放牧之餘，監管大紅泉堡的狀態，對任何破壞文物的行為予以制止，確保文物的安全與完整。

2. 河北省遷安境內的白羊峪長城東段文保員俞海文：俞海文，48歲，扎根於河北省遷安境內的白羊峪長城東段，用三十多年的時間守護著這片古老的遺跡。其祖輩來自浙江金華，世代與長城為伴，傳承著守護長城的責任。俞海文從小生活在貧窮的村莊，長城曾是村民拆磚蓋房的來源。然而，他對這片土地懷有深厚情感。隨著

旅遊業興起，白羊峪長城遊客增多，但垃圾和破壞問題也隨之而來。為此，俞海文加入中國長城學會，致力於尋找長城保護與旅遊發展的平衡之道。2005年，俞海文創建了全國首個結合長城保護和農家接待的長城驛站農家樂。他一邊經營農家院養家，一邊積極推廣長城保護事業，農家樂內裝飾著長城美景照片和宣傳圖片，並向遊客免費發放宣傳冊。俞海文在2008年北京奧運會前夕，沿著長城從白羊峪走到八達嶺，沿途留下宣傳材料，喚起沿線村民的保護意識。2016年，他正式成為專職長城保護員，配備了專業的裝備，在巡查工作中可以隨時拍照記錄及遠眺，巡查工作更加高效和安全。俞海文每次巡查長城路線長達十餘公里，需耗費五六個小時。儘管工作艱辛，但他始終堅守著對長城的熱愛和責任。他的故事告訴我們，長城保護需要更多像俞海文這樣的人，用他們的行動和熱情，守護著這片古老而神聖的土地。

3. 北京市延慶區八達嶺長城石峽段文保員梅蘭芬：梅蘭芬是北京市延慶區八達嶺鎮石峽村的第二代長城守護者，現年46歲。她的父親梅景田從20世紀80年代開始自發守護石峽關長城，40多年來堅持清理雜草、撿拾垃圾、勸阻遊客不文明行為，並帶動村民成立北京市首個農民長城保護組織。2019年，梅蘭芬通過筆試、體能測試等嚴格考核，正式成為北京市文保系統的專職長城保護員，每周至少巡查五次，負責第103-107號敵台段的保護工作。她繼承父親的堅韌精神，常攜帶鐮刀、測距儀等工具，在海拔1,200米的陡峭山脊上記錄長城牆體裂縫變化，勸導遊客文明遊覽。2025年「五一」期間，她帶著5歲兒子梅子昊巡查，用手機對比歷年照片評估長城保護效果，以此教育下一代共同守護長城之意義。在父親影響下，梅蘭芬的妹妹劉紅岩也加入長城保護隊伍，兩代人共同守護著這段明代軍事要塞的原始風貌。梅蘭芬不僅延續著家族的守護使命，還通過社交媒體傳播長城文化，其事跡成為延慶區長城保護的典範。

4. 北京市密雲新城子村長城文保員周文軍：周文軍是北京市密雲區新城子村司馬台長城專

職保護員，現年47歲，被網友與遊客親切稱為「周小帥」。他自幼生長於長城腳下，2012年起開始研讀典籍深入了解長城歷史，2019年通過考核成為北京市組建的首批長城保護員之一。作為擁有7萬粉絲的博主，他創新傳承方式，聯合蔡瑞宏、李凱力等10餘名保護員組成短視頻團隊，每周發布兩期長城巡查實況，展示長城保護細節與文化內涵。每天清晨5點半，他開啟抖音直播迎接長城日出，帶領網友雲遊司馬台長城，金色晨曦下的險峻山脊與歷史故事通過鏡頭廣泛傳播。其直播內容涵蓋長城構造講解、護城行動紀實，甚至即興演唱民歌，生動詮釋「傳承長城文化」的職責使命。周文軍以「原汁原味」的呈現風格著稱，年巡查累計行走路程兩千公里，被譽為「長城逐日者」。他的堅守不僅守護了《泰晤士報》評定的「全球二十五處風景之首」司馬台長城的文化初心，更通過數字化新媒體手段讓司馬台長城走出國門、走向世界。

5. 山西省朔州市山陰縣廣武明長城保護員尹成武：尹成武是山西省朔州市山陰縣廣武明長城的第一代專職保護員，自1979年起守護這段明代軍事要塞至今已逾46年。他高中畢業後被推薦擔任長城看護員，初期常駐守長城勸阻村民拆磚蓋房，通過長期溝通使長城生產性、生活性破壞行為在1990年代徹底杜絕。他創新保護方式，在1980年代僅用20米卷尺、50米米繩手工測量長城二段和三段，測得5,033米的數據與衛星遙感結果僅差5米，精度達1/100,036。2016年廣武長城標誌性建築「月亮門」倒塌後，他全程參與復建工作，推動其四年後修繕為朔州文旅地標與網紅打卡地。如今，尹成武帶領團隊完善基礎設施，推動長城文化一旅遊深度融合與全產業鏈發展。尹成武事跡被改編為微電影《長城長》，獲2024年山西省社會主義核心價值觀主題微電影一等獎。在他的感召下，郝中華夫婦等村民加入保護隊伍，形成「長城伉儷」傳承模式。從尹成武事跡中看到：保護長城既要守護歷史遺產，更要通過文旅融合讓群眾共享發展成果。

6. 山東省淄博市齊長城淄川段巡護隊領隊聞其東：聞其東是山東省淄博市淄川區齊長城巡



護隊領隊，帶領 44 名隊員守護著淄川段 32 公里的齊長城遺址。作為土生土長的齊長城淄川段劈山嶺人，他自 2018 年起專職從事長城保護工作，創新採用「網格化 + 信息化」管理模式，將轄區劃分為 8 個責任段，每周組織隊員開展 3 次聯合巡查。在 2023 年齊長城保護條例實施後，他推動建立「人防 + 技防」體系，協調安裝 12 處高清監控設備，配合文物部門完成劈山嶺段 3 處險情搶修工作。2024 年汛期，他帶隊冒雨搶通被山洪衝垮的巡查通道，確保文物安全零事故。聞其東團隊還承擔著遊客勸導工作，年均勸阻攀爬野長城行為 200 餘起。聞其東注重文化傳承，組織隊員學習《齊長城保護條例》，定期開展「長城故事進校園」活動，推動建立村級長城文化展室。2025 年，他帶領團隊配合山東考古文保部門完成劈山嶺段數字化測繪，新發現 2 處隱蔽敵台遺址，為研究齊長城防禦體系提供了新依據。

#### （四）長城保護員對文化遺產保護的貢獻

長城文保員在促進旅遊發展方面做出了貢獻。長城文保員不僅致力於保護長城，還積極為遊客提供優質服務與安全保障。隨著旅遊業興盛，眾多遊客前來體驗中華文化。文保員向遊客介紹長城的歷史文化，解答疑問，助其深入了解和感受這一世界文化遺產的魅力。同時，他們維護旅遊秩序，確保遊客安全，為旅遊業的繁榮發展提供了堅實支持。

長城文保員在保護文化遺產中扮演關鍵角色。他們憑藉專業知識和技能，深入研究長城的歷史文化，了解保護需求，制定科學方案，對長城進行全面保護。在修繕中，遵循文物保護原則，採用適當材料和技術，確保長城恢復原貌並增強耐久性。長城文保員還積極參與國際合作，與其他國家和地區的文化遺產保護機構進行交流和合作，共同推動文化遺產保護事業的發展。長城，這條橫貫半個中國、蜿蜒兩萬公里的古老巨龍，見證了中國數千年的歷史變遷。在保護長城的征途上，無數民間力量正在以各種方式積極行動。內蒙古錫林郭勒盟的牧民自發組成「馬背文物保護隊」守護長城；寧夏鹽池縣的企業家和社會愛心人士也認領並守護一段長城，為長城保護貢獻

力量；英國威廉·林賽 (William Lindsay) 先生堅守長城 13 年，撿拾垃圾、舉辦展覽，傳播保護長城理念。這些民間力量展現了對歷史文化的敬畏，為長城保護注入新活力。<sup>[8]</sup>

長城文保員在傳承文化方面也做出了貢獻。他們通過講座、展覽等形式普及長城知識，提高公眾保護意識。他們呼籲社會各界關注文化遺產保護，促使更多人參與保護事業，共同守護長城。

#### （五）長城保護員面臨的問題與挑戰

以北京地區長城為例，八達嶺、居庸關、山海關、慕田峪等景區內的長城段落便是其典型代表。然而，這些廣為人知的景區僅佔整個長城長度的不到 10%。令人遺憾的是，超過 90% 的長城段落，尤其是那些位於偏遠地區、鮮有人至的古長城，其保護狀況堪憂，許多部分已淹沒在歷史的長河中，亟待我們給予更多的關注和保護。我國把長城稱之為「萬里長城」，主要是根據歷代長城修建的長度統稱的。目前保存完好的長城牆體的僅有 513.5 公里，隨著時間的推移，長城面臨著諸多威脅，如自然侵蝕、人為破壞等。為了保護這一寶貴的文化遺產，長城文保員應運而生，他們肩負著守護長城的重任，致力於長城的保護與傳承。<sup>[9]</sup>

真正肩負長城保護這一神聖使命的，是處於最基層的縣一級政府。基層縣份大多數面臨著經濟困境，被歸為貧困縣之列。它們不僅缺乏足夠經費支持，更缺乏專業人才。河北省秦皇島市撫寧區展現出非凡的創新精神和堅定的決心，積極動員廣大村民參與其中，讓每一位村民都肩負起守護長城文化遺產的重任，成為了全國範圍內首個設立長城文保員組織的地區。當地出台多項舉措不僅體現了對文化遺產保護的重視，也充分展現了民眾對文化傳承的責任感和使命感。<sup>[10]</sup>

國家文物局、文化和旅遊部一同頒發的《長城保護總體規劃》明確指出：針對地處偏遠且尚未有利用單位的長城段落，其所在地的縣級人民政府或其文物主管部門肩負著聘請長城保護員的重要職責，並積極探索設立公益性崗位，以確保這些保護員能夠獲得必要的經費補貼。<sup>[11]</sup>這一舉措不僅體現了國家對長城保護的堅定決心，

也充分展現了對於長城文化保護員工作的高度重視和支持。

但是長城文保員的工作仍充滿挑戰。一方面，保護長城需要大量資金和技術，但目前投入不足，導致工資低、人才短缺、科研產出少、保護方法不夠科學。如圖 1 所示，與長城文保員相關

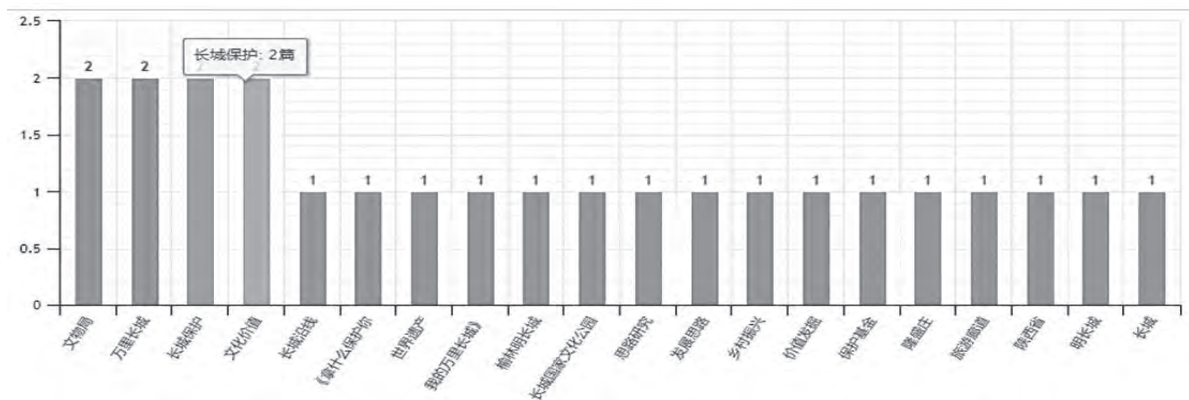


圖 1：與長城文保員相關的主題文獻研究現狀

長城保護工作執行需要縣級人民政府或文物主管部門審慎編制保護員名錄，確立全面而周詳的管理制度。在已有的《長城保護員管理辦法》基礎上，明確保護員的工作內容、流程和技術要求，提供工作指引和操作規範。同時，開展專題培訓，提升保護員的專業技能和保護意識，加強日常巡查和預防性保護技能培訓，確保長城保護工作的有效進行。

為了發揮長城文保員在文化遺產保護和旅遊事業中的作用，還需採取多項措施：增加投入，提升待遇和地位，吸引優秀人才；加強培訓和教育，提升專業素養；加強國際合作與交流，推動保護事業進步等。我們期待文保員發揮更大作用，呼籲社會更加關注支持文化遺產保護事業，共同為傳承優秀文化、推動旅遊事業發展貢獻力量。

#### 四、居民生計與旅遊參與對長城保護的影響

近年來，隨著旅遊業的快速發展，長城地段居民也逐漸參與到旅遊產業的開發中。一些參與性旅遊產業蓬勃發展，例如長城沿線地段居民發展農家樂，吸引外地遊客前來餐飲、住宿，

的文獻研究現狀亦不容樂觀。另一方面，旅遊業的快速發展導致長城面臨過度開發和商業化問題，增加了保護壓力。因此，長城文保員需積極尋求新的保護方法和手段，並與其他相關部門合作，共同推動長城保護事業的發展。

為當地居民提供了新的收入來源和生計方式。同時，通過這種發展文化旅遊的方式，不僅可以促進第三產業和國民經濟的發展，還有利於加強對長城等文化遺產的重視和保護，使其煥發新的光彩。

##### （一）長城地段居民的遺產認同

「上下兩千多年，縱橫十萬餘里」，長城橫跨了大半個中國北方，長城地段的居民在長期的生活中，對長城形成了深厚的感情和認同感。他們視長城為家鄉的驕傲，也是他們生活中不可或缺的一部分。隨著文化遺產概念在社會中越來越廣泛傳播，大大調動了長城地段居民積極參與到長城的保護與長城文化的學習和挖掘中，並將長城的歷史敘事和文化價值潛移默化的融入到長城旅遊發展當中。長城的歷史和文化價值在居民的生計與旅遊參與當中不斷被激活和延續。當地居民對長城的遺產認同，大大激發了居民參與長城保護與發展的自發性、積極性。

##### （二）長城地段居民生計與旅遊參與的現狀及影響

1. 長城地段的居民生計。長城沿線地域遼闊，地形地貌多樣，居民生活方式也各具特色。近年來，隨著旅遊業的蓬勃發展，越來越多的長城地段居民開始利用自家房屋與周邊資源開展



旅遊接待服務，形成農家樂、採摘、民宿體驗等。這些服務不僅為遊客提供了更為原生態、具有當地特色的旅遊體驗，也為當地居民帶來了可觀的經濟收益。長城地段的農家樂等旅遊服務形式多樣，既有傳統的農家飯莊，也有結合現代元素的精品民宿，在滿足遊客不同需求、避免同質化的同時，也促進了當地經濟的發展，拓寬了當地居民的收入來源。

2. 長城地段居民的旅遊參與。旅遊業的興起改善了居民的生活條件，隨著遊客的增多，當地的文化和傳統也得到了更好的傳承。一方面，長城作為文化遺產為當地居民提供了豐富的文

化資源和旅遊資源，促進了當地旅遊業的發展。另一方面，當地居民的生活方式和文化傳統也為長城注入了新的內涵和活力。在當地居民發展特色旅遊業的過程中，居民們通過向遊客展示當地的傳統文化和生活方式，使長城文化更加生動和鮮活。

#### (1) 全國重點長城地段旅遊產業發展概況

長城沿線各地紛紛利用長城遺產帶的文化旅遊資源，結合自身優勢，因地制宜發展旅遊產業。山西大同的守口堡村，位於雲門山腳下，曾是明長城的重要防禦關口和屯兵之地，戰略意義重大。古長城在此蜿蜒起伏，被譽為「小八達嶺」。

表 3：長城部分地段旅遊產業開發情況

| 地段        | 項目            | 內容   | 實況  |
|-----------|---------------|--|---|
| 八達嶺       | 夜遊長城          | 「長城禮物」文創、微型特色演出、古裝換裝、特色民宿                        |   |
| 寧夏        | 夯築長城<br>探秘歷史  | 文化研學   |  |
| 山西<br>代縣  | 雁門關<br>旅遊開發   | 國際徒步大賽、登山比賽、騎遊大會、邊塞文化旅遊節，以及徵文、長城攝影大賽、摔跤節、沉浸式體驗景區 |  |
| 遼寧        | 長城+           | 農家樂、文化節  |  |
| 山西<br>守口堡 | 守口堡<br>長城藝術小鎮 | 杏花節、藝術活動   |  |

守口堡位於晉蒙交界的山口，地形險要，是兩地交通的咽喉要道。建於 1546 年的守口堡，背後是雲門山，前方是黑水河，左右兩側分別與鎮門堡和鎮邊堡相鄰，構成了著名的關隘。近年來，守口堡村以「文旅興村、產業富村」為發展思路，依托明長城遺址和杏花老林的文化自然資源，打造了「守口堡長城藝術小鎮」。這個昔日的古戰場，如今已轉變為特色藝術小鎮。守口堡村按照陽高縣打造北部長城文旅康養帶的要求，以「陽高守口堡杏花節」為契機，挖掘資源，全力打造藝術小鎮。2018 年，守口堡村特聘中國鄉建院專業人員，確立了藝術小鎮的規劃設計思路。2020 年，完成概念規劃，按照「一核一帶多點」布局，以守口堡村為核心，古長城旅遊專線為一帶，多個村莊為點綴，形成鄉村旅遊多點產業、聯動布局、多點引爆的項目格局。守口堡村還全力打造守口堡長城旅遊國家 3A 級景區，帶動周邊鄉鎮形成特色融合發展的產業鏈，實現共同富裕。2023 年，守口堡村抓住鄉村旅遊振興示範村創建之機，重點實施 SOKO 長城驛站、守口堡杏林景區觀景平台、景觀大道升級改造和大門建設等項目。守口堡村黨支部利用「陽高守口堡杏花節」機遇，盤活閒置資源，發展集體經濟，包括景區、農家樂和民宿等。與巴林杏酒廠合作，建設守口杏酒農莊，提供民宿休閒遊。整合村中資源，打造藝術攝影展廳、遊客服務中心和民宿客棧，並新建美術館。以杏為媒，賦能文旅產業發展。陽高縣委、縣政府推進康養農文旅融合，打造京津冀康養避暑「後花園」。杏花節活動激發遊客熱情，掀起新熱潮。守口堡已成為遊客休閒、採風、攝影、懷古、探幽的首選地，四季風光各異，帶給遊客爛漫的春華秋實。

長城國家文化公園的建設，如同一幅宏偉的畫卷，在京、津、冀、黑、吉、遼、晉、陝、甘、青、寧、蒙、魯、豫、新這 15 個省區市徐徐展開。這一龐大的工程，不僅是對古老長城的尊崇與保護，更是對中華民族文化的傳承與弘揚。隨著國家文化公園建設的全面推進，各地對長城文化旅游的創新發展給予了越來越多的重視和投入，旨在讓更多的人感受到長城的魅力和文化的深厚。在北

京，長城國家文化公園的建設注重歷史文化的挖掘與傳承，讓遊客在欣賞長城的壯麗景色之餘，更能感受到中華民族的歷史底蘊。在河北，則通過長城國家文化公園的建設，推動了當地旅遊業的蓬勃發展，為地方經濟的穩步增長注入了新的動力。在山西，長城國家文化公園已形成「一帶〔以全省 8 市 39 縣（市、區）1,410.06 公里歷代長城遺存為主體，構建貫穿大同一朔州—忻州長城核心形象帶，是國家「萬里長城」的重要組成部分〕、三段〔明外長城段（自天鎮平遠頭至偏關老牛灣，展現邊塞軍事防禦體系）、明內長城段（從偏關丫角山至平型關，突出民族融合特色）、太行邊長城段（娘子關至固關一線，彰顯太行山險要地勢）〕、六區〔雁門關—廣武長城（邊塞文化）、得勝堡—大同鎮城（商貿互市）、老牛灣—丫角山（黃河交匯）、娘子關—固關（太行雄關）、平型關（抗戰紀念）、殺虎口—右衛古城（走西口文化）〕、多點」空間布局，建成 2,482 公里旅遊公路主線，集中體現山西長城文化多樣性，帶動沿線文旅融合與鄉村振興。

同時，長城國家文化公園的建設還注重與現代科技結合。在公園內，虛擬現實技術與互動展示為遊客提供沉浸式感受長城雄偉的機會。這種將傳統文化與現代科技相結合的方式，不僅讓遊客在遊玩中獲得豐富體驗，也充分展現長城的文化魅力。此外，長城國家文化公園的建設還注重與當地民眾的互動。公園內設置了眾多的文化活動，如長城文化講座、長城攝影展等，讓當地民眾在參與活動的過程中，更加深入地了解長城的歷史文化。互動式的文化傳播方式，不僅增強當地民眾的文化自信，也宣傳長城的文化價值。

## （2）北京市長城沿線民宿的發展與集群

自 20 世紀末以來，隨著長城文化旅游的興起，民俗接待戶數量迅猛增加，眾多經營者通過自營或租賃方式，將民宿業務推向高潮。據初步統計，北京長城沿線的六大行政區域是民宿業的繁榮高地，這裡匯集了 1,067 家民宿，佔到了北京郊區民宿總數的 76%。這些民宿，尤其是品質卓越的精品民宿，不僅僅是住



宿場所，更是歷史與文化的交匯點，它們的存在讓過往的歷史得以呼吸，為區域旅遊發展打下了堅實的文化基礎。長城元素在眾多民宿中扮演著重要角色，成為其獨特魅力和吸引力的源泉。這些民宿巧妙地運用「坐擁長城」、「望見長城」、「長城腳下」等宣傳語，將長城的雄偉景觀與賓至如歸的住宿體驗相融合，不僅提升了民宿的品牌形象，更激發了遊客對這些民宿的興趣和好奇心。通過這種巧妙的營銷策略，這些民宿成功地將長城的文化價值轉化為商業優勢，為遊客帶來了更加豐富和獨特的旅遊體驗。

在整個北京地區，精品民宿行業如雨後春筍般興起，「大隱於市」、「隱居鄉里」、「原鄉里」等多個品牌憑藉其獨特的文化主題和深入的資本運作，不僅實現了品牌化管理，更在長城文化帶的沿線地區布局了許多引人注目的項目。至少在延慶、懷柔、密雲等形成城體系、成規模的長城民宿集群。

延慶區的「奇跡長城」民宿集群。延慶區的「奇跡長城」項目更是目標明確，旨在打造一個精品民宿集聚區，形成「長城人家」、原鄉里民宿、長城·宿集民宿、白露小院、驚蟄小院、春分小院、舒適景觀親子房（延慶）等民宿集群。其中「長城人家」精品民宿已經掛牌經營，正致力於成為區域內的標杆品牌，其採用的創新經營模式和市場策略，已經開始塑造當地民宿業的新形象，並計劃培育出更多具有特色的民宿品牌，為遊客們提供更多元化、更具特色的住宿選擇。

懷柔區渤海鎮的精品民宿集群。這裡民宿不僅承載了傳統的接待功能，還因其集群效應而聲名鵲起。它們以獨特的地域文化和精緻的服務吸引了眾多遊客。得益於近鄰慕田峪與箭扣長城的區位優勢，懷柔區渤海鎮漸漸成為北京精品民宿的聚集地。依托獨特的地理優勢和豐富的文化資源，打造「長城人家」、「山尋」、雲海間精品民宿、悠谷精品民宿、山竹小院民宿、長城下的花園民宿等知名品牌，使其成為遊客及民宿業者的寶地。

密雲區長城民宿集群。密雲長城資源豐富，

明長城從大城子鎮下柵子村穿越北莊、新城子、古北口等 11 鎮 57 個自然村。多個長城腳下村莊依托長城形成北京山今宿精品民宿、古北水鎮民宿粟菽坊一民宿匯、古北口四合院私湯秘境、北京小隱星辰精品度假酒店公寓、禦道山居、拱院、蝶院、曲院、廊院、鏡院、水鎮美樂家別墅（古北口店）、北京雲舍民宿（司馬台長城店）、古北德鄰水鎮精品別墅（古北口店）、長城民俗農家院（古北口店）、古北雲夢度假別墅（古北口店），構築密雲精品民宿帶等。

### （3）依靠長城發展旅遊業致富的典型案列

#### A、「石光長城」

北京市延慶區內的八達嶺鎮石峽村，有一座名為「石光長城」的精品民宿。該民宿以獨特的石光長城為主題，為遊客精心打造深度感受長城精神文化的理想場所。隨著現代工作與生活節奏的加快，鄉村度假已成為眾多城市居民放鬆心情、緩解壓力的重要選擇，推動了京郊旅遊業的蓬勃發展。延慶區依托本地豐富的長城資源，在嚴格保護文物的同時，深入挖掘長城文化和旅遊資源，積極發展民宿產業，力求讓遊客能夠親身感受並理解長城文化的深厚內涵，同時留住鄉愁。石光長城精品民宿於 2015 年 5 月正式營業，遵循「長城文化+民宿」的文旅融合新模式，為延慶區的經濟與文化雙重發展注入了新的活力。

#### B、白羊峪長城旅遊區

位於河北省遷安市大崔莊鎮的白羊峪村，20 世紀 90 年代，全村 1000 多口人僅有耕地 300 餘畝，吃口糧都成了問題。依托家門口的長城，白羊峪村在 2000 年注冊成立了旅遊公司，村裡發展起了農家樂，百姓走上了「致富路」。經過嚴格評審，2020 年白羊峪長城旅遊區獲得國家 4A 級旅遊景區稱號，同時，白羊峪村也成功被評為第二批全國鄉村旅遊重點村名單。這一榮譽的獲得，充分展現了長城在推動當地旅遊業發展中的重要作用，同時也見證了白羊峪村在鄉村旅遊領域的卓越表現與巨大潛力。這一成果不僅彰顯了當地政府和旅遊業界的不懈努力，也為當地經濟的繁榮和文化的傳承注入了新活力。

#### C、花樓溝村特色民宿群

金山嶺長城段位於承德市灤平縣，「萬里長城，金山獨秀」就是用以形容該段長城，這段長城以其秀麗風景吸引大量遊客慕名而來。走進花樓溝村，道路兩邊的特色民宿成群連片。特色鮮明的攝影文化牆和藝術化的街巷標識，讓這座旅遊名村的文化氣息撲面而來。近年來，花樓溝村在提升村容村貌基礎上，積極發展長城攝影、研學旅行、特色民宿等文旅產業。如今，花樓溝村已建設特色民宿 100 多家，每年可接待遊客 10 萬多人次，直接或間接從事旅遊業的村民達 700 餘人，村莊還被評為「全國鄉村旅遊重點村」。

#### （4）推進建設長城文化帶民宿集群

為了規範民宿行業，提高區域品牌形象，制定嚴格的民宿準入標準，並為符合標準的民宿頒發資格銘牌。鼓勵將長城文化元素融入民宿設計中，為此出台相應的政策傾斜和融資優惠措施，以吸引專業力量參與。

為增強本區域品牌的市場競爭力，必須充分激發行業組織的潛能，深化與政府部門、行業聯盟及相關協會的交流與協作，同時促進民宿經營者間的知識共享與資源整合，共同推動行業的持續健康發展。例如，延慶區成立民宿聯盟，通過舉辦活動等方式推動區域民宿的發展。

圍繞長城文化，打造主題民宿集群。各村鎮應結合自身資源稟賦，開發具有長城文化特色的項目或活動，以豐富民宿的文化底蘊。此舉將有助於構建「一村一品」的文化旅遊品牌格局，提高民宿的吸引力和市場競爭力。

發揮優質民宿品牌的輻射作用。北京已經湧現出多個成熟的民宿品牌，這些品牌融合了本地文化和自然環境，並引入了當地民俗和非遺技藝。文旅部門將對這些品牌給予連鎖經營的支持與引導，通過提升服務質量和效率，加快民宿品牌的成熟與壯大，推動區域精品民宿產業的蓬勃發展。這將有助於提升整個民宿行業的品質和服務水平，為遊客提供更加優質、豐富的旅遊體驗。

## 五、研究結論

### （一）長城文保員制度創新對長城線型文化遺產保護的貢獻

長城獨特的線型結構跨越了多個地理區域和氣候條件，因此其保護工作具有複雜性和特殊性。單霽翔認為，線性文化遺產是一種特殊類型的文化遺產，它存在於線形或帶狀區域內，涵蓋了物質和非物質文化遺產。這些遺產由於人類的某種特定目的被串聯起來，形成了獨特的鏈狀文化遺存。這種遺存真實反映了歷史上人類的遷徙和文化交流，賦予了這些遺產深厚的人文意義和文化內涵。<sup>[12]</sup> 孫華教授認為，線性文化遺產是從線狀遺產發展而來的不可移動物質文化遺產分布形態，由人工營造或自然形成的線狀遺跡串聯點狀遺產組成。這些遺產群體有共同背景、關聯要素和象徵意義，構成有共同外部邊界和內涵特徵的遺產群體。<sup>[13]</sup>

線型文化遺產保護強調對長城的整體性和連續性的保護，不僅僅是保護其單個的牆體或段落，還要關注其整體結構和沿線的環境、生態系統等。旨在維護長城的歷史真實性、完整性和文化價值，同時確保其能夠持續地傳承和發展。

2019 年頒布的《長城保護總體規劃》第三章總體規劃專項、第四章行政管理專項和第五章保護維修專項中重點提及了長城文保員的制度創新。地方政府結合《長城保護總體規劃》，因地制宜地實施長城保護規劃與文保員制度創新，總體來說，對長城線型文化遺產保護的貢獻主要有如下五點。

（1）明確職責與強化責任擔當，長城文保員制度明確了文保員的職責和工作要求，為他們提供了行動指南。文保員負責長城的日常巡查、監測和記錄，還需及時發現並制止破壞行為。制度強化了文保員的責任擔當，確保保護措施得到有效執行。

（2）建立科學的考核與激勵機制，激發文保員對長城線型文化遺產保護的工作積極性與責任心。通過對文保員的工作進行定期考核，評估其工作績效和成果，並根據考核結果給予相應的獎勵或懲罰，加入反饋機制，使他們更加專注於長城保護工作，高效地提升保護效果。



(3) 引入現代科技手段輔助長城文化遺產保護，新規劃鼓勵長城文保員採用現代科技手段。通過無人機巡查和衛星遙感監測，文保員能更高效地監測長城狀況，及時發現隱患。同時，利用大數據和雲計算，文保員能收集、分析和處理保護數據，為制定科學保護策略提供支持。

(4) 明確區域歸屬，加強跨部門協作與信息共享。長城所在地縣級以上地方人民政府通過建立跨部門協調工作機制，整合各方資源，明確保護區域歸屬，形成合力保護長城的局面。同時，加強信息共享機制建設，實現長城保護信息的互通有無，提高了保護工作的針對性和有效性。在《長城保護總體規劃》指導下，優先選擇資源價值高、文化底蘊深厚、基礎條件優越、發展潛力大的段落，如承德—秦皇島、懷柔—延慶等，作為改革先行先試的重點。後期，以這些段落為引領，結合周邊資源，通過多元方式推動長城沿線古城、古鎮、古村的全面復興，共同打造長城文化帶的發展格局。明確長城保護區域歸屬，強化跨部門協作和信息共享機制，整合力量，形成保護合力，提高保護工作的精準性和實效性，確保長城遺產永續傳承。<sup>[14]</sup>

(5) 提升文保員專業素養與培訓，培養文保員人才市場。新規劃要求長城所在地政府加大對文保員的培訓力度，通過舉辦培訓班、組織經驗交流等方式，提高文保員的專業知識和技能水平。同時注重培養文保員人才市場，注重引進和培養專業人才，為長城保護工作提供有力的人才保障。

宏觀上看，我國線性文化遺產存在空間大、點段相似、管理困難等問題，導致面臨保護碎片化、傳承代際偏差等挑戰<sup>[15]</sup>，因此在長城線型文化遺產保護中，需要採取多種措施，包括加強巡查和監測、制定科學的保護規劃、開展保護修復工程、加強宣傳和教育等。同時，還需要明確長城歸屬地劃分，加強區域合作，共同推動長城保護的進程。

## (二) 長城沿線構築的自然—文化景觀帶、村鎮帶、貧困帶、文旅帶

長城自西周時期開始，經歷兩千多年營建，

橫貫大半個中國，蜿蜒兩萬多公里，分布於中國廣袤大地上，見證了中國數千年的歷史變遷。從長城國家文化公園到長城文化帶，從文化遺產到精神內涵，從沙漠戈壁到崇山峻嶺，東自遼寧虎山，西至甘肅嘉峪關，長城形成了一道獨特的自然—文化景觀帶，其串起的沿線關口、城郭，在歷史長河中演變成一個個村鎮，也構築了一條獨特的村鎮帶。在北京長城沿線，延慶區的八達嶺鎮，懷柔區的渤海、九渡河等鎮，密雲區的古北口鎮司馬台等村，平谷區的金海湖鎮將軍關村，昌平區的流村鎮長峪城等村，門頭溝區的齋堂鎮爨底下村，一個個村莊城鎮承載著長城鮮活的文化歷史。隨著時代變遷，旅遊業不斷發展，長城沿線的旅遊也煥發出新活力。從傳統農家樂到現代精品民宿，從夜遊長城到體育競技、文化攝影，多樣化的文旅項目滿足遊客的不同需求，促進當地經濟繁榮，為居民創造更多就業機會和收入來源，形成獨特的文旅產業帶。

### (三) 長城沿線原住民旅遊參與與關鄰效應

長城地段居民通過參與旅遊產業，不僅改善了自身的生計條件，也促進了長城文化的傳播和繼承。然而，在旅遊業的發展過程中，也需要避免過度開發帶來的負面影響。在未來的發展中，應更加注重文化遺產的保護與傳承，應當充分發揮旅遊業在推動地方經濟穩步增長和增加居民收入方面的積極作用，以實現可持續發展和社會進步，及文化遺產保護與經濟社會發展的和諧共生。隨著政府對長城文化的重視和民眾對長城旅遊的熱情增加，長城文旅為沿線原住民帶來了新機遇。農家樂、民宿等旅遊活動不僅促進了當地經濟產業的發展和完善，也增加了原住民的收入，帶動了周邊居民就業。同時，長城國家文化公園的建設與文化和科技的結合，宣傳了長城的歷史文化，增強了當地民眾的文化自信和鄉土自信，讓長城的文化價值和精神內涵得到廣泛傳播。

綜上所述，長城地段的居民通過參與旅遊產業，不僅改善了生計，也推動了長城文化的傳播與繼承。但旅遊業的發展也需避免過度開發帶來的負面影響。未來應更重視文化遺產的保

護與傳承，同時發揮旅遊業在促進地方經濟發展和居民增收方面的作用，實現文化遺產保護與經濟社會發展的和諧共生。

#### （四）適度干預對長城保護的影響與展望

適度干預在長城保護中扮演著至關重要的角色。它不僅是保護長城文化遺產的重要手段，更是推動長城可持續發展的重要策略。通過實施適度的干預措施，可以有效地平衡保護與發展的關係，確保長城的歷史文化價值得到最大程度的保留和傳承。基層文保員發揮著至關重要的作用。他們是長城保護工作的具體實施者，具備豐富的專業知識和實踐經驗。基層文保員通過日常的巡查、監測和修復工作，確保長城的完整性和安全性。同時，他們還肩負著傳承和弘揚長城文化的使命，通過各種方式向公眾普及長城的歷史和文化。而居民的生計改善與旅遊參與，則與長城保護工作形成了緊密的內在聯繫。通過改善居民生活條件，引導他們積極參與長城旅遊開發，不僅可以促進當地經濟的發展，還能增強居民對長城保護工作的認同感和參與度。居民們在參與旅遊活動的過程中，能夠更加深入地了解長城的文化內涵，更加自覺地參與到長城保護工作中來。

展望未來，長城保護工作仍面臨著諸多挑戰和機遇。隨著旅遊業的不斷發展，長城的知名度和影響力不斷提升，但同時也面臨著旅遊壓力增大、破壞行為增多等問題。因此，我們需要繼續加強基層文保員隊伍建設，提高他們的專業水平和工作能力；同時，深化居民生計改善與旅遊參與之間的聯繫，推動旅遊業與長城保護工作的良性互動。此外，還應加強科技創新和國際合作，利用現代科技手段提升長城保護工作的效率和水平，借鑑國際先進經驗推動長城保護事業的發展。

總之，適度干預是長城保護工作中不可或缺的重要策略。通過優化基層文保員隊伍建設、促進居民生計改善與旅遊參與、加強科技創新和國際合作等措施，不斷推動長城保護工作不斷取得新的成果和突破，為中華民族偉大復興貢獻力量。

基金項目：世界中餐業聯合會 2025 年度重點課題《新媒體時代中華飲食文化基因識別與傳播路徑研究》（WFCCI-2025-KT033）、世界中餐業聯合會 2025 年度飲食文化專題研究課題《京津冀地區飲食文化的地域特色與傳承》（WFCCI-2025-KT024）、2024 年北京理工大學教育教學改革重點項目《基於遺產公約與文明互鑑的設計學類本科專業綜合素養提升研究》（2024CGJG017）、2025 年北京理工大學本科教育教學改革與教學建設項目《推進遺產公約與文明互鑑：「文化遺產史與文化思潮」研究型課程創新》（2025KCJS028）、2025 年北京理工大學「研究生教學質量提升」重點建設專項《中華優秀傳統文化主體性與設計創新研究》（2025JXAL23）、2025 年北京理工大學研究生教育培養綜合改革一般項目（教研教改面上項目）《課程－競賽與實踐三位一體：設計學（文化遺產與創新設計）碩士生培養綜合能力提升計劃》（72233）

- [1] 中國長城遺產：長城資源簡介[EB/OL]，[2016-11-9]。http://greatwallheritage.cn/
- [2] 宋舒：〈試論經濟法的國家適度干預原則〉，載《齊齊哈爾師範高等專科學校學報》，2009年(1)，第85-86頁。
- [3] 孫國鋒、趙敏、王淵等：〈地方政府干預對產能過剩的空間外溢效應研究〉，載《審計與經濟研究》，2018年，33(6)，第90-102頁。
- [4] 賴明發、李傑輝：〈基於政府適度干預的國有企業創新能力提升研究〉，載《齊齊哈爾大學學報》（哲學社會科學版），2019年(4)，第47-50頁。
- [5] 王海蘭、寧繼鳴：〈適度干預：孔子學院發展中的政府行為選擇〉，載《雲南師範大學學報》（哲學社會科學版），2016年，48(1)，第54-61頁。
- [6] 張朝枝：〈遺產責任：概念、特徵與研究議題〉，載《旅遊學刊》，2014年，29(11)，第45-51頁。
- [7] 李德欣、李春宇、陳鍾昊：〈北京延慶石峽村：長城腳下看變遷〉，載《新華每日電訊》，2024年6月17日，(1)。
- [8] 丁飛：〈長城文保員：「青黃不接」的民間護衛隊〉，載《萬里長城》（2015年合訂本）2015年，第3頁。



- [9] 林志幹：〈誰來保護我們的萬里長城〉，載《萬里長城》（2015年合訂本）2015年，第2頁。
- [10] 同注[8]，第3頁。
- [11] 國家文物局：〈長城保護總體規劃〉2019年，第1-22頁。
- [12] 單霽翔：〈大型線性文化遺產保護初論：突破與壓力〉，載《南方文物》2006年（03），第2-5頁。
- [13] 孫華：〈論線性遺產的不同類型〉，載《遺產與保護研究》2016年，1（01），第48-54頁。
- [14] 鄒統鈺、呂敏：〈長城如何實現由國家文保單位向國家文化公園的轉型〉，載《中國旅遊報》2019年，第12-17頁（3）。
- [15] 本刊編輯部：〈賡續：我國線性文化遺產之保護實踐〉，載《北京規劃建設》2023年（03），第4頁。

### Moderate Intervention: Cultural Conservators of the Great Wall World Heritage Site, Residents' Livelihoods and Tourism Participation

Zhang Zuqun, Wang Ying, Li Kecheng, Qi Zihao, Tao Xuesong, Xia Danying, Wang Yufei, Xu Liang, Xu Nuo (Beijing Institute of Technology)

**Abstract:** In December 1987, the Great Wall was listed as a World Heritage Site. The UNESCO recognizes that the outstanding universal value of the Great Wall lies in its reflection of the intersection of ancient Chinese agricultural civilization and nomadic civilization. General Secretary Xi Jinping's reply to the villagers of Shixia Village, Badaling Town, Yanqing District, Beijing has greatly inspired residents and cultural and tourism practitioners along the Great Wall, triggering strong reactions from the academic community towards the protection and tourism of Changcheng. Protecting the integrity and stability of the Great Wall ecosystem helps maintain ecological balance and promote sustainable development. As a huge and complex cultural heritage system, the protection of the Great Wall faces many challenges such as insufficient funding and

technological investment, excessive development and commercialization of the Great Wall. The Chinese government mobilizes the participation of the whole society, innovatively establishes a "grassroots cultural heritage protection officer" system, and forms the application of moderate intervention theory in cultural heritage protection policies. In the management and protection of cultural relics in the Great Wall, grassroots work occupies a fundamental and crucial position, and cultural heritage protection volunteers are an important force in the protection of the Great Wall. Represented by Lao An, the "nail household" of Dahongquan Fort in Jiayuguan, and Yu Haiwen, the eastern section of the Baiyangyu Great Wall in Qian'an, Hebei Province, and so on the Great Wall's cultural protection personnel have covered all provinces along the Great Wall, with a total of over 6000 people. The Great Wall cultural heritage workers have made important contributions in promoting tourism development, protecting cultural heritage, and inheriting local culture. The livelihoods of residents in the Great Wall area are mainly based on traditional agriculture and animal husbandry. The tourism participation of residents along the route can effectively supplement their livelihoods and increase local cultural confidence. The article summarizes the development status of homestays along the Great Wall in Beijing, analyzes typical cases of relying on the Great Wall to develop tourism and become prosperous, such as the "Shiguang Great Wall", the Baiyangyu Great Wall Tourism Area, and the Hualougou Village characteristic homestay cluster, and believes that it is necessary to vigorously promote the construction of the Great Wall cultural belt home stay cluster. Finally, four points were discussed and summarized: the contribution of the innovation of the Great Wall cultural heritage preservation officer system to the protection of the linear cultural heritage of the Great Wall; The natural cultural landscape belt, village and town belt, poverty belt, and cultural tourism belt constructed along the Great Wall; Tourism participation and neighboring effects of indigenous peoples along the Great Wall; The impact and prospects of moderate intervention on the protection of the Great Wall.

**Key Words:** The Great Wall, Grassroots cultural security personnel, Livelihoods of residents, Tourism participation

# 文化中國 CULTURAL CHINA

## 2025年第1-4期總目錄（總第122-125期）

| 作者          | 題目   | 期·頁      | 作者          | 題目  | 期·頁      |
|-------------|--|----------|-------------|---|----------|
| <b>卷首論語</b> |  |          |             |   |          |
| 梁燕城         | ：俄烏戰爭的幕後真相.....  | 122 · 扉頁 | 劉志超         | ：儒家「生成哲學」的範式重構<br>—基於牟宗三「一心開二門」<br>哲學架構的批判性反思.....            | 123 · 44 |
| 梁燕城         | ：中華民族文化自救之最後覺悟.....                                    | 123 · 扉頁 | 呂 嘉         | ：中國哲學是中國人的世界觀理論.....  | 124 · 17 |
| 梁燕城         | ：美國竟為日本戰爭罪行洗白.....                                     | 124 · 扉頁 | 孫君恆、王富林     | ：墨教存亡芻議.....  | 124 · 26 |
| 梁燕城         | ：後西方時代(Post-Western Era)來臨：中國文化<br>創新現代化，與西方並駕齊驅.....  | 125 · 扉頁 | 亦 真         | ：如何是祖師西來的的意？—評《永恆的<br>智慧：長青哲學論略》.....                         | 124 · 34 |
| <b>專題對話</b> |  |          |             |   |          |
| 高山奎、梁燕城     | ：從海德格爾談到：<br>中西方的超越性思維（上）.....                         | 122 · 4  | 楊桂森         | ：「悟」的生命歸程—略論<br>「禪」的心性.....                                   | 124 · 44 |
| 高山奎、梁燕城     | ：從海德格爾談到：<br>中西方的超越性思維（下）.....                         | 123 · 4  | 賈辰陽         | ：商鞅辯誣之誤.....  | 125 · 14 |
| 劉 琛、韓思藝、梁燕城 | ：懺悔精神、多元文化：<br>與宇宙性仁愛親情—從加拿大文化<br>到中華文化對話.....         | 124 · 4  | 須宇寧         | ：儒家天時觀的仁禮內涵.....  | 125 · 21 |
| 陳 來、梁燕城     | ：新儒學到陳來的發展—兼論<br>熊十力、唐君毅、牟宗三、杜維明、<br>成中英、李澤厚等（上篇）..... | 125 · 4  | 趙 霞         | ：「郡縣」「封建」之辨：顧炎武、黃宗羲<br>國家治理思想之比較.....                         | 125 · 26 |
| <b>哲學研究</b> |  |          | <b>中華神學</b> |   |          |
| 龐燕飛         | ：道家哲學氣論的演進與發展—圍繞莊子<br>和稷下黃老道家展開.....                   | 122 · 14 | 梁燕城         | ：天人合一與上帝感通—天地正氣神學（下）<br>帕拉馬斯St. Gregory Palamas<br>論神聖能量..... | 122 · 41 |
| 王雪寒、姜 勇     | ：東坡易傳的敘事解易.....  | 122 · 23 | 劉 鋒         | ：羅國輝以逾越為中心的禮儀時間觀<br>—以四旬期聖周禮儀為例.....                          | 122 · 52 |
| 王俊澧         | ：現實與超越：宋初理學「孔顏之樂」<br>思想之三層內涵分析.....                    | 122 · 29 | 吳梓明         | ：愛、中國—基督教中國化的側影.....  | 123 · 55 |
| 宛小平         | ：王星拱是中國馬赫主義者嗎？.....                                    | 122 · 36 | 屈思宏         | ：大乘基督教永恆天人合一論.....  | 123 · 63 |
| 解啟揚         | ：通往中國社會主義的思想邏輯<br>—從大同思想到社會主義.....                     | 123 · 13 | 利百加         | ：「義」的多重含義與跨文化解讀.....  | 123 · 77 |
| 梁燕城         | ：當代新儒學破多元虛無主義：融合<br>唐君毅與成中英的本體感通詮釋學.....               | 123 · 25 | 梁燕城         | ：從天人合一、天地正氣到聖靈同行.....   | 124 · 50 |
| 喬 飛         | ：論董仲舒「三綱」思想的法理構成.....                                  | 123 · 37 | 阿列克謝·福金     | ：「聖經的聖靈感動」的概念以及<br>早期教父們（公元1-3世紀）<br>對其的不同理解.....             | 124 · 59 |
|             |  |          | 王鷲嘉         | ：衛禮賢德譯本《禮記》內容構成述論....   | 124 · 73 |
|             |  |          | 余玲瓏         | ：中國化視野下的基督教喪葬禮儀研究<br>—以當代福清地區基督教為例.....                       | 124 · 84 |

| 作者           | 題 目                                     | 期 · 頁     |
|--------------|---|-----------|
| 梁燕城：         | 從中華神學建構會通天人合一哲學：<br>兼論成中英和唐君毅（上）        | 125 · 38  |
| 鄭家棟：         | 從梁燕城「境界神學」看中國哲學的<br>資源與限制               | 125 · 45  |
| 孫岩岩：         | 若望保祿二世的家庭神學與中國儒家<br>傳統家庭觀思想的比較研究        | 125 · 62  |
| <b>歷史文化</b>  |   |           |
| 吳業國：         | 宋季三朝「土風澆薄」<br>與國運存亡述論                   | 122 · 60  |
| 楊躍琴、趙曉卓：     | 廣告之「告」：<br>教化大道—「告」字新解                  | 122 · 67  |
| 凌德祥：         | 「大道」視闕下道教文化研究                           | 123 · 87  |
| 冀 誠：         | 論希伯來法中的燔祭                               | 123 · 96  |
| <b>社會生活</b>  |   |           |
| 傅守祥、邵葉敏：     | 文明互鑒中的文化誤讀<br>與共生共榮中的文明生態               | 122 · 76  |
| 廖 奕：         | 數字人權，抑或智慧人文？<br>— 一種文化反思                | 122 · 83  |
| 李含情：         | 守宮考：從驗貞方術到民俗事象                          | 122 · 91  |
| <b>族裔文化</b>  |   |           |
| 梁爾欣、梁爾道、梁燕城： | 加拿大<br>與美國原住民研究（下）                      | 122 · 98  |
| <b>藝術天地</b>  |   |           |
| 李忠超：         | 論方苞禮學與禮樂美學                              | 122 · 115 |
| <b>博覽群書</b>  |   |           |
| 韓思藝、張 錯：     | 文明更迭的宗教考古學                              | 122 · 121 |
| 郜建華、徐佳希：     | 天人合一 心物無間：<br>長青哲學的中國篇章<br>— 讀《永恆的智慧》有感 | 124 · 122 |

| 作者                                       | 題 目                          | 期 · 頁     |
|--|------------------------------|-----------|
| <b>文化藝術</b>                              |                              |           |
| 張祖群、趙浩天、李潘一：                             | 《韓熙載夜宴圖》的<br>活化場景與中華美學透視     | 123 · 105 |
| 翟崇光、王禕婷：                                 | 新時期以來少數民族作家文學<br>與宗教關係研究述評   | 123 · 114 |
| 孫仁歌：                                     | 劉建東近期短篇小說欣賞與解讀               | 123 · 124 |
| <b>儒商文化</b>                              |                              |           |
| 黎紅雷：                                     | 儒商文化引論                       | 124 · 94  |
| 李平生：                                     | 儒商文化傳承及其時代精髓                 | 124 · 104 |
| 孔雲中：                                     | 當代儒商群體的<br>「中國式領導力」建設        | 124 · 111 |
| 黎紅雷：                                     | 企業儒學：中國管理哲學的<br>自主知識體系       | 125 · 73  |
| 朱曉虹、張應杭：                                 | 從儒家的心物之辯看企業儒學的<br>學理價值與實踐意義  | 125 · 81  |
| 呂 力、陸文瑜：                                 | 企業儒學與中國企業<br>德治體系的構建         | 125 · 89  |
| <b>科技人文</b>                              |                              |           |
| 孫宇龍：                                     | AI怎麼講故事？— 媒體數智情感敘事的<br>悲歌與探索 | 125 · 99  |
| 張祖群、王 滢、李科成、齊子豪、陶雪松、<br>夏丹盈、王雨菲、徐立昂、許 諾： | 適度干預：長城世界遺產文保員、<br>居民生計與旅遊參與 | 125 · 111 |
| 韓思藝：                                     | 編後絮語                         | 122 · 129 |
| 韓思藝：                                     | 編後絮語                         | 123 · 129 |
| 韓思藝：                                     | 編後絮語                         | 124 · 129 |
| 韓思藝：                                     | 編後絮語                         | 125 · 129 |

# 《文化中國》本刊徵稿

《文化中國》（學術季刊，國際刊號：1201-0677）

Cultural China (Academic Quarterly, ISSN: 1201-0677)

文化更新研究中心（加拿大）編輯出版

感謝諸位學者們長久以來的大力支持。《文化中國》（Cultural China, ISSN: 1201-0677）從1994年創刊以來，已經連續出版了125期（截至到2025年12月）。詳情查閱本刊網址：<https://crrs.org/category/cultural-china/>

本刊是一本以深度學術研究為特點的季刊，集東西方文化對話、中國當代社會與文化、哲學、歷史、宗教研究為一體。其理想是使中國文化的精神價值得以更新及發揚，並在中外對話中有更豐富的發展，團結海內外的有心人。本刊主要發行於北美、中國大陸、香港、台灣以及東南亞和澳洲等地。主要欄目有：

卷首論語；專題對話；哲學研究；經典詮釋；  
道德倫理；文學藝術；歷史文化；政治法律；  
中外會通；當代思潮；文化教育；城市人文；  
美學天地；民族宗教；社會關懷；等等。

因應時代的新發展，本刊近期組稿主題如下（以下主題僅供參考）：

中華神學；生命教育；共同體意識；  
人工智能；絲路文明；和平與戰爭；

百年變革；網絡空間；博覽群書；這些主題將是《文化中國》在未來兩三年內一直會關心的重要主題，歡迎各位學者就相關主題惠賜大作，支持本刊。

另外，本刊編輯部歡迎各位專家貢獻您們的遠見卓識，策劃新的主題研究計劃，組織志同道合的學者撰寫文章，創建新的專題欄目。如果各位專家學者有這樣的想法，歡迎您與本刊編輯部聯繫，提交您的「專題組稿計劃書」，經過本刊編輯部研究同意後，納入《文化中國》季刊的編輯出版計劃。

本刊是學術性刊物，來稿要求有較高的學術水平，觀點鮮明、論證嚴謹、內容翔實、原創的學術論文。篇幅以8,000~15,000字為宜，簡體、繁體文本均可，錄入請採用Word軟件。文稿檔案請以「附件」方式發送。歡迎海內外學界朋友惠賜佳稿。

規範要求：本刊倡導良好學風，嚴格遵守學術風範，來稿如發生侵犯他人著作行為，作者應負全部責任並賠償一切損失。本刊對擬採用稿件有酌情刪改權，如不同意刪改者，請在來稿時特別聲明。

為了及時處理和評審稿件，敬請注意本刊的格式要求：所有文章需提供三項數據：中英文標題、中英文摘要、關鍵詞；以及作者中英姓名、單位、職稱。另外，引文一律在文末「注釋」依序例注，順序連格式為：作者：書（文）名(出版地點，出版社，年份)，頁碼。

稿件一經刊發，即會用快遞寄送樣刊。同時，凡在本刊發表稿件，會將作者列入贈閱名單以作酬謝，故請作者在稿件中提供詳細的郵件地址（包括郵編），並附上聯絡電話（手機）。

《文化中國》投稿郵箱：[cultural.china@crrs.org](mailto:cultural.china@crrs.org)（請在投稿前自行檢查是否符合本刊注釋規範與格式要求。）

更多內容請查詢網站：<https://crrs.org/category/cultural-china/>

《文化中國》編輯部

2025年12月31日

# 編後絮語

韓思藝 本刊執行主編

歲序將盡，時維年終。回望過去一年的世界風雲與中國實踐，愈發清晰地感受到：這是一個正在「換軌」的時代。舊的國際敘事正在鬆動，既有的發展範式不斷顯露疲態；新的力量、新的理念、新的制度經驗，則在衝突、博弈與調整中逐漸浮出水面。本期《文化中國》所刊發的多篇文章，正是在這一時代背景下，對當今世界格局、中國道路與思想傳統展開的系統性思考。它們既是對現實的回應，也是對未來的探問。

通觀〈卷首論語〉全文，可以看到一個清晰的思想主線：世界正在進入一個「後西方時代」，而中國正在以自身獨特的文明基礎與制度實踐，參與並塑造這一時代。不過，這種變化並不是一種「你輸我贏」的零和競爭，而是文明演進與現代性重構的新文明形態。「新型現代化模式」應該植根於深厚文明傳統、革命實踐與現代制度創新結合。這一體系在價值精神上，吸收並重構了三大思想資源：一是以仁義、公道、和合為核心的中華文化精神；二是以解放生產力、追求社會公平、反對兩極分化為旨歸的馬克思主義精神；三是以契約、法治、效率和責任為要義的現代市場經濟倫理。正是在這種多重思想資源的張力平衡中，中國探索出一種不同於西方自由民主制度的政治運行邏輯。

從思想史與學術反思的角度看，〈商鞅辯誣之誤〉對商鞅變法等思想與制度傳統的再審視，提醒我們區分「秩序」與「正當性」、「效率」與「正義」、「工具理性」與「價值理性」。真正值得繼承的，並不是簡單的強制與控制，而是如何在制度建構中尊重人的尊嚴、激發人的主體性、引導社會走向可持續的良性秩序。這種反思，本身就是一種成熟文明的標誌。

與此相呼應，本期的〈專題對話〉對新儒學到陳來的發展，展示了另一種面向未來的思想可能。通過對「體用不二」、「仁學本體論」、「本體詮釋學」等理論的系統呈現，闡明中國思想傳統並非只能停留在倫理勸誡層面，而完全可以發展出回應

現代性問題的形上學與價值論體系。這不僅是對中國哲學自身的重建，也在全球思想舞台上，為人類文明提供另一種理解世界、安頓人生的思想方案。此外，中國思想傳統的倫理勸誡也不僅僅在個人修養和社會政治秩序中發揮作用，在現代的企業管理和商業社會中同樣需要儒家商道智慧。本期〈儒商文化〉欄目中的三篇文章都在探討中華優秀傳統文化與現代企業管理理論的有機結合，以期開創具有中國特色、中國氣派的中國管理哲學自主知識體系。

將這些文章放在一起閱讀，我們可以清楚地看到一個共同指向：無論是國際秩序的重構，還是國內發展的轉型；無論是制度實踐的探索，還是思想傳統的再闡釋，其核心問題始終是一人類應當走向一種什麼樣的現代性。

在這個歲末年初的時間節點上，全球範圍內的戰爭陰影尚未散去，經濟復甦仍顯乏力，技術革命在帶來效率躍升的同時，也加劇了不平等與不確定性。國內發展同樣面臨多重挑戰：結構調整的陣痛仍在釋放，人口、資源與環境約束更加凸顯，社會心態與價值觀念處於深刻變動之中。然而，也正是在這樣的背景下，中國所展現出的長期主義、系統思維與文明自覺，愈發顯現其意義。

中國的發展道路已經反覆證明，真正可持續的現代化，既不能脫離世界，也不能喪失自我；既不能否定傳統，也不能拒絕創新；既需要制度的剛性，也需要價值的溫暖。只要堅持以人民福祉為根本尺度，以文明連續性為深層支撐，以開放合作為基本姿態，中國就完全有能力在風高浪急的時代環境中穩步前行。

新春在即，萬象更新。我們期待，2026年的世界，能夠在對話中減少誤解，在合作中化解對立；我們也期待，中國能夠在持續改革與深化反思中，進一步完善自身的制度形態與思想表達，為人類文明的多樣發展貢獻更多可供借鑒的經驗與智慧。



山野 (三)

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。