

文

仁

中

國

一九九四年創刊



第 109 期

本期要目

二〇二一年第四期

命運共同體與本體詮釋學（成
中英、梁燕城）王夫之與現代
新儒家（徐瑞宏、劉建平）基督教
神學與中國哲學有何相干（葛
擁華）「屠牛」與「釣魚」（陳薇）



CULTURAL CHINA

No.109 Vol.4 December 2021

李澤厚與中國當代思想的萌芽

■ 梁燕城

本刊總編輯

李澤厚去世，使我們懷念這位中國改革後興起的思想家，改革開放剛開始，1979年他出版哲學研究重要作品《批判哲學的批判》，深入探討康德的認識論、倫理學、美學和目的論，將真、善、美帶入中國哲學的論域，震驚海外學術界，想不到文革剛過，中國竟有如此有份量的哲學學術作品。

他與海外大部份中國學者對康德的解釋不同，將康德哲學歸向由實踐方向去分析，指出「實踐不僅具有普遍性，而且有觀實性的優點，認識的能動性根源於實踐的能動性。工藝史、認識論與主客體的區分。」他的思路重生活的實踐，不同新儒學派講道德心性的實踐。由此突顯了中國大陸學者的思路，因馬克思主義的氛圍，以生活實踐為依歸，由之建立人認知的基礎。他亦開創了中國大陸學者不同的哲學新領域。

他特別提出使用工具是人與動物的基本區分：「人類實踐活動以原始工藝(製造工具)為始端。使用工具、製造工具的人類勞動打破了動物生活活動的狹隘性、固定性、特殊性，對現實世界在客觀上造成了大量的、多樣的因果聯繫，這才是因果觀念和範疇的原始基礎。構架、理想模型對認識有重大作用。」他由此說明人和物的區分，人從使用工具展示其社會性及對自然的改造，建立了主客體的區分：「而動物是不可能有人所特有的認識能動性的。以

使用工具、製造工具的活動為特徵的原始人類的實踐，突破了這個限制。它不再是原來動物性的既定的族類生活活動，而是在特定的社會結構的制約下，通過對客觀自然界種種事物日益廣泛和深入的掌握，從而具有無限發展可能地去支配自然、改造自然的客觀性的現實活動。這就與動物適應環境的本能性的生存活動有了根本的區別。在這裡，主客體之分才有真正意義。」這是李澤厚哲學的核心思維，我曾問他如何在文革期研究康德，有如此創新的理解，他說是躲在綿被中，用小手電筒讀書，有空時寫下論文，改革後即出版。

我第一次認識李澤厚是在1982年夏威夷大學的朱子學會議，我那年剛到夏威夷讀博士，跟從成中英老師，之後也聽安樂哲及阿部正雄老師的課。在開學前即飛檀島參加這大會，這次大會是第一次中國大陸派中國哲學學者出國開會，有馮友蘭、任繼愈、李澤厚、張立文等，美國有陳榮捷、成中英、杜維明、傅偉勳、秦家懿等，台灣有羅光主教、蔡仁厚、高明、韋政通等，還有日本名學者岡田武彥及支枝龍太郎，都是上世紀80年代中國哲學界一時之俊彥，還有一些研究中國思想的年青美國學人。

在會中我最高興是見到敬仰的馮友蘭，我在中四(即高中一)已讀馮老師的《中國哲學史》，第一次全面了解中國哲學，因而到中

五有基礎可讀得懂唐君毅的《中國哲學原論導論篇》，心中很佩服馮老師，這次第一次見面，十分欣喜，他在參觀夏大哲學系時，有一簡短發言，可惜聽不清楚他的普通話口音，大概是討論理在氣中的問題。後來在慕尼黑的中國哲學會議，認識他在清華大學的弟子羊滌生教授，得知馮友蘭那時寫《中國哲學史新編七冊》，馮友蘭去世前發論文《中國哲學的底蘊精神——（中國哲學史新編總結）》，提出張載之言：「有象斯有對，對必反其為；有反斯有仇，仇必和而解。」（《正蒙·太和篇》），他指出過去革命鬥爭，是「有反斯有仇」，自然會講「仇必仇到底」，但至今建國應該轉向，回到張橫渠的「仇必和而解」，這就是中國哲學的傳統和世界哲學的未來。馮友蘭為中國改革開放的新時代，展開新思想路向，就是「仇必和而解」，重建中國文化和諧之路。

大會中認識張立文教授，他贈我《朱熹思想研究》一書，學術性甚高，是文革後有水準作品，他提出朱子的邏輯結構，進路與海外新儒學派不同，我博士論文寫到朱熹時，也參考其說，與成中英的本體詮釋學比較。他後來寫《和合學概論——21世紀文化戰略的構想》，是馮友蘭和解哲學之路，他是第一位發展新一代和諧哲學之思想家，從易學思路化解人類共同面臨的五大衝突：人與自然、社會、人際、心靈、文明等衝突。其體系具大師級視野。

大會用英語舉行，新儒學牟宗三學派的掌門大師兄蔡仁厚，請我坐在他旁邊翻譯中文，又因李澤厚在大會提到不同意牟宗三老師的思想，蔡老師請我將其英語論文翻中文，以便回答。那時牟宗三老師重建儒學，由康德哲學轉向道德形而上學，名氣在中國哲學界如日中天，我們這些弟子們稱之為天下第一劍。然而李澤厚卻挑戰儒學盟主，提出不同的對康德解釋，以生活實踐路向和美學目的論，打開另一

維度的中國哲學思路。蔡仁厚的回應只是守住老師立場，但李澤厚已開拓中國大陸的儒學傳承，及融會西方思想的路。

1994年李澤厚與我對話時指出：「最高的美學境界就不是感官快樂的問題，而是一種宗教情感或者接近宗教境界的情感，與天地交流，我與天地統一。」（見《文化中國》第二期）他提到對真理的信念是什麼時說：「我認為是情感。人生的意義在於情感。包括人與上帝的這種關係，最後還是一種情感的問題，不是認識的關係。……所以我說天人合一，歸結為情感問題。」他的天人合一論是美學和情感性的，不同牟宗三的道德理性。他指出：「我與新儒家不同。我是以情與具體的生活為本。他們是以心性為本，我認為心性為本容易建構一個外在的權力知識結構造成對人的壓迫。」

他又說中國吸收西方的科學科技不難，但「中國人比較難於接受，而應該去了解或吸收的，就是宗教方面的文化例如東正教中的苦難觀念，和其神秘經驗中所追尋的靈性黑夜境界。這是一種很崇高的精神境界。中國沒有從希臘古典悲劇到杜斯妥也夫斯基這種種作品。」這是對西方精神文化的精闢見地，其深度在90年代是少見的。

李澤厚的實踐哲學與情感美學，和張立文的和合論與中國哲學邏輯結構論，建立了改革後的思想體系，成為中國新時代文化復興的萌芽。到今天中國建國初步成功，恢復文化自信，當今中國文化的重建，都有實踐論及和諧論的思路，用中國文化強調的天人合一之道體論言之，我稱當代中國思想方向，為建立本體—實踐論，本體—和諧論。指從本體開顯實踐之道，包括道德、生活及社會實踐，由本體之道帶來和諧，又由和諧的實踐，回頭開顯本體，引出新的實踐與和諧，而成生生不息的進程。

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.109

Vol.4 December 2021

院長 梁燕城
總編輯 梁燕城
副總編輯 韓思藝
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
EXECUTIVE EDITOR
Freda Po-yuk LAM

目錄

卷首論語

梁燕城：李澤厚與中國當代思想的萌芽 扉頁

專題對話

成中英、梁燕城：命運共同體與本體詮釋學(上) 4

哲思慧語

徐瑞宏、劉建平：王夫之與現代新儒家 18

朱光磊：現代新儒家的陽明學研究 24

段文豔：中國傳統社會的時空觀芻議 33

中華神學

梁燕城：人為萬物之靈：中華神學論人 43

葛擁華：基督教神學與中國哲學有何相干？
——「無中創造」與道家本體論 54

經典詮釋

郭 紅、郭 雷：敲新舊約之骨髓而咀嚼出之者：
麥都思在滬漢語基督教著述研究 64

楊海利：論聖經中譯本土化的嘗試之一：
吳經熊並其所譯詩篇《聖詠譯義初稿》 73

陳 薇：「屠牛」與「釣魚」——論姜太公主要形象的演變及原因 .. 81

文明對話

張旭曙：中國和印度會發生一場真正的思想交鋒嗎？
——讀弗朗西斯·X.克盧尼的《印度智慧》斷想 93

米麗娟：中華文化跨文化傳播所遵循的認知傳播規律 102

博覽群書

孫星群：《中國少數民族古代音樂史稿》(遠古-清末)體例與結構 107

石衡潭：走出封閉千年的圓圈
——評劉震雲長篇小說《一句頂一萬句》 113

孫仁歌：童慶炳《中西文學觀念差異論》若干論斷釋讀 117

人物春秋

陳文捷：趙馥潔先生培育理想人格的「儒道融合」特徵 123

2021年第1-4期(總106-109期)總目錄 127

韓思藝：編後絮語 129

文化更新研究中心(加拿大)

PUBLISHING Culture Regeneration Research Society (Canada)

ADDRESS 114B - 8988 Fraserton Court, Burnaby, B.C. Canada V5J 5H8

TEL. 604.435.5486 WEB. www.crrs.org/category/cultural-china/

EMAIL. cultural.china@crrs.org

《文化中國》的歷史起源

《文化中國》起始於一群海外華人的夢想，在中國經過百年艱苦後，見改革開放展現民族的新希望，一群加拿大華人特別關心中華精神文化價值，在古今之變，中外之交的契機，能否更新重建。一面以中國價值貢獻世界，另一面吸納世界優秀文化，豐富自身的精神。

由此一群有理想的華人在加拿大社區中籌款，得當時卑詩省督林思齊大力支持，在1994年成立「文化更新研究中心」，由八位發起人在加拿大登記成為文化與慈善機構，大家決定出版《文化中國》學刊。

《文化中國》是由文化更新研究中心主導創辦，代表了這群發起人的共同理想。《文化中國》一開始主張文明對話，成為一橋樑，去溝通東西文化。至今已27年出版過百期到109期，仍將繼續下去。

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

下期預告

在命運共同體中 活出各自精氣神

疫情籠罩、糧食短缺、環境污染、經濟疲軟，使我們深刻體認到了人類命運共同性。下期本刊還將在命運共同體中，探討不同文化對自身使命擔當的不同理解與對話融通。子曰：士不可以不弘毅。士與中國文化密切相關，當代知識份子的使命擔當是傳承與創新、啟蒙與突破。《道德經》言「貴身」與「無身」，以「無身」否定「肉身」而成就「大身」，此之謂「貴身」，修身與治國平天下一道貫之。中華神學會通靈、魂、體與精、氣、神，以二者共通的靈性、心魂、體魄結構，以救贖重建上帝和人的感通，從稱義走向成聖之路。

本期圖片來源：封面設計：本刊工作室；本刊工作室；封底：漫山飄雪(二)局部，陳君立提供；第9，48頁：取自<https://pixabay.com/>；第57頁：取自<https://www.freepik.com/free-vector/>；第65頁：取自<https://www.joseflebovicgallery.com/pages/books/CL173-4/>；第109，110頁圖片由作者提供。

訂閱
印刷版：



網頁版：



試閱
電子版：



首席學術顧問

成中英(美國)

學術委員會高級顧問

安樂哲 Roger T. Ames(美國)

陳少明

陳衛平

馮達文

黃保羅(芬蘭)

李歐梵(美國)

李翔海

李澤厚

梁元生(中國·香港)

林毓生(美國)

林治平(中國·台灣)

劉小楓

劉再復

潘耀明(中國·香港)

杜維明(美國)

溫偉耀(加拿大)

謝文郁

徐岱

許正林

楊國榮

楊慧林

楊劍龍

楊念群

袁偉時

張踐

張志剛

趙馥潔

卓新平

(以姓氏英文字母或漢語拼音為序)

全體顧問團共52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.

命運共同體與本體詮釋學(上)

■ 成中英

夏威夷大學哲學系教授

□ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：全球範圍內的疫情把人從自我中心的後現代思想中驚醒過來，使我們認識到人類命運是共同性的。「人類命運共同體」是很好的一個理念。本體詮釋學認為，人類存在一個共同的本體，雖然不同的文明、不同的國家都有不同的詮釋世界的方法，但是本體詮釋學認為，你與我所詮釋的是一個共同本體，這個共同本體放在不同的處境裡面就會有不同的對世界的詮釋。通過本體詮釋學來作多元的詮釋，回歸到一個共同的本體，在這個共同的本體裡面我們又有各自的多元詮釋，彼此並不對立的，而是通過對話可以會通。這成為命運共同體哲學的根據。成中英同意梁燕城從本體詮釋學的角度理解命運共同體，並且說中國哲學一開始就講天下一家，從來都是在講自我的時候還要考慮到天下，講天下就必須講天的本體，天地的本體。本體詮釋學認為，這個內在的本體本身就具有一種詮釋精神。詮釋是一種開放的、理解的，也要求去認識對

方的一種認識。全球化是一種自我實現，來幫助他人實現，來實現人類共同本體的一個過程。

兩位學者通過對話彼此啟發，在以下問題上達成共識。中國文化有一個天地人的三位一體，天地人不離不雜，彼此相交，彼此開放的，是生生不已的；中國的還有靈魂體、精氣神、理氣心的三位一體，不僅修煉，而且還有涵養。談到中國當前的制度和政治哲學，他們均認為中國目前的制度嘗試是有《易經》精神的，它也吸收了某種社會主義，用的很好。從象山到朱子，再到陽明，到劉蕺山，到王船山，到孫中山，到毛澤東、鄧小平、習近平這樣一貫而下的精神都可以用本體詮釋、本體實踐來表達。中國共產黨的馬克思主義走的就是本體詮釋論路線，所以能夠發揮改革創造作用。

關鍵詞：本體詮釋學；天地人；精氣神；靈魂體；理氣心；三位一體

病疫迫人面對命運共同體

□：成中英老師，和你在病疫期間對話，我們討論一下疫症後的中國文化、及未來世界大變局裡的中國文化前途等等，人類經過病疫已快兩年了，病毒帶來全球的震盪，這個震盪把人類驚醒了，19世紀至今，西方列強的勢力擴張向全球，控制世界文明的方向，摧毀各大文明傳統，迫走向西式現代

化、工業化、民主化及資本主義化，將人類埋葬在一種紙醉金迷的資本主義經濟及個人權利凌駕普遍價值的社會模式之中，到20世紀末，後現代的資本主義形成一種文化，特性是只重個人自由，忽視人類整體利益的關懷，形成後現代的自我中心主義，最簡單就是西方很多人以人權拒絕種疫苗及戴口罩，不肯對整體利益負責。其價值觀就是原始欲望的滿足，社會倫理上流行性放縱，吸大麻與



毒品、破壞正常家庭價值。後一代的人越來越是这样，每個人的知識和思想都局限在手機這小盒子的資訊裡。人類整體文化都陷溺在個人的自私和愚昧中，如孟子所言，人「不思而蔽於物」，失去對宇宙人生大體的認識，人性共同的仁愛美善和本體的價值都枯亡了。

經過病疫，突然之間我們整個人類文明，都碰到一個大難題，那就是人類的科技是有限的，西方主流的政治制度是沒辦法很好處理病疫的，除了中國這種制度，其他的一般都是手忙腳亂，特別是美國、歐洲等等，以為是自己最先進的國家，現在全都變得無能無力，而且做的最壞。

從自我中心的後現代迷執中醒覺

在這個震動裡面，人就須反省，應從自我中心的後現代迷執中醒覺過來，若陷溺於半世紀以來西方文化所定之自我本位文化的標準，及強國優先的規則，面對病疫就全盤失敗。疫症迫人面對人類整體的共同價值，人人的生命都有尊嚴，不是強國才有尊嚴，人類是有命運共同性的。中國文化自古認定天、地、人整體彼此相關互動，萬物也是命運共同體，任何將每一人或物孤立化的觀點，都是陷溺於小體的愚昧思想。

中國在早些時期提出命運共同體，西方根本不理，因看不起中國，也怕中國的價值觀勝過他們，引起第三世界弱國的追隨。但是現在全人類面對疫症，迫人類思考命運共同體的問題，我們要共同面對人類未知的危難，包括：病疫不斷變種傳播的問題、環境破壞及地球變暖的問題、強國強權霸凌全球弱國、第三世界貧困人口的防疫與教育問題等等，都是全球要共同去面對的。西方自我中心主義及強國霸權文化對人類命運完全無能為力。

命運共同體與「本體詮釋學」

但命運共同體不能只是一個口號，必須構作一個理論基礎，我就想到「本體詮釋學」，實際上本體詮釋學，基於中國易學、儒學、道家哲學等為基礎，也吸收西方當代的哲學，在面對未來的人類前途，本體詮釋學提出一個人類多元文化和思想

人類不同的文化、不同文明、不同國家都有不同的詮釋世界的方法。我們發現當前人類的爭論，是在詮釋上，大家都認為自己詮釋才對，其他的詮釋不對。但是本體詮釋學就是說你的詮釋跟我的詮釋基本上有一個共同本體，就是宇宙和人性，有一個共同本體，而這個共同本體放在不同的處境裡面就會有不同的對世界的詮釋。而在他詮釋的過程裡面，如果經過不同文明文化的對話，會帶來一種啟發，我們發現雖然個別的人看法不一樣，價值觀也不一樣，我們對很多事情的解釋也不一樣，但是我們同是人類，面對同一個宇宙、同一個人性、同一個本體。

相即相入與各正性命

所以通過本體詮釋學而來的多元詮釋，還是回歸到一個共同的本體，而這個共同的本體中我們又各自有多元詮釋，但是彼此不是對立的，不是說我是對的，你是錯的，而是說我們各自的詮釋是通過對話可以「相即相入」，這是華嚴宗的說法，「相即相入」指我跟你相遇，交往中我通過同情理解，進入你的生命裡面，你也進到我裡面。這也是《易經》的「各正性命，保合太和」，易學認為各種事件共同存在，存在於一個感通和諧的大宇宙人生系統，天、地、人大系統互相感通，所有事物各按其本性安立，而有終極的和諧。各自不同的一切能「各正性命」，不是敵對，不是我比你高，而是人共同面對宇宙大自然帶來的問題、人與人衝突的問題、經濟對立競爭問題、政治不同體制對立問題、軍事上霸權國欺凌他國問題等。只有通過命運共同體推動互相的對話，才可達至彼此諒解、互利與和平，這須用本體詮釋學作為一個基本的理念，我覺得應該可以提出來成為命運共同體哲學的根據，這個也是以中國哲學來的一種根據。

中國提出命運共同體的時候，我們可以把本體詮釋學作為一個後現代哲學，當未來人類面對衝突危機的時候，學習一種共同本體之下彼此的尊敬、彼此的欣賞，並且敬畏人性的美善，敬畏宇宙的太和，克服人的罪惡性及分別心，以本體共同性來面對人類未來。我是從本體詮釋學的反省提出這樣的想法。成老師，你的看法如何？

人類命運共同體的深刻豐富含義

■：你講的非常好。而且這可能就是當前這個時代人類必須面對的問題。當然這個問題要更深入的去思考，聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。你以本體詮釋學為命運共同體概念的本體與方法基礎，是非常正確的。但是為什麼早期沒有發現，這是一個過程的問題。人們必須深思所謂人類生命共同體的起點，是人類共用的本體，而此一本體也可以化為多元的詮釋，最後從詮釋中逐漸匯通，為一個自覺的理想目標。這就是人類命運共同體的提出。我也用了人類生命共同體這個字眼，因為人們的命運是以人的生命的發展作為基礎的。

近三年來，從2018到2020，中國人都在積極的找尋一條人類應該走的路線，跳出局部中西方或中美方文化衝突的格局。從根源上思考人類的前途，包括人的安全、人的發展，也就是人的存在和文明的未來，提出了人類命運共同體這個概念，極為重要。人類命運包括人的存在、生命、以及存在的價值、生命的實現以及人類文明的融合發展，來保證人類在宇宙中的地位，以及能夠持續發展的潛力，這是非常重要的。一個思考，是值得大家深思的。越深思越能感覺到這個提法的深層宏大意義，可以說令人震驚。

中西文化的差別的確是西方走向一條資本主義發展的路徑，而此資本主義的發展，從早期到中期，可說已成為西方國家發展的目標。在20世紀之前涉及的問題不提（仍然要提一下鴉片戰爭，英國資本主義對中華國家的侵略），20世紀初兩場大戰顯然都與現代資本主義的發展有莫大關係。在現代資本主義背後的追求自由的精神，固然是人類的一個重要價值。但這一追求，用擴大資本主義的方式，只能產生壓制其他族群或文化以滿足戰勝者的物質欲望，其實對西方的發展也不一定是最好的。由於物質欲望可以無限滿足，西方人為了尋求更大的滿足，他的欲望也就無限度了。這就是問題之所在。資本主義是實現少數人自由的工具，卻是摧毀更多數人的生存權利，成為奴役他一文化或他一民族的手段了。中國作為一個文明古國，經過歷史的演變，最後踉蹌蹣跚的走入現代。但已經是在英國的貿易之上的壓力下，感到十分窘迫。

但這需要一個復原的過程。事實上，從鴉片戰爭到二次大戰結束，中華民族幾乎沒有一個休養生息的機會，而是在重重屈辱中掙扎奮鬥，尋求一線生機。更要指出的是，中國人的歷史的光榮的，有一個光榮的文化傳統，在各方面對人類做出了重大的文化貢獻，也造就了歷史上崇高的地位。但在現代西方人的侵蝕壓迫之中，卻感到難以喘息。中國的世界地位無論從人口國土人民的成就和價值的理想，都應該有一個光榮的世界地位，是文明的人類應該十分尊重的。但中華民族在近代，反而受到西方的壓迫，可說是位不配德。而在西方，我們看到的是德不配位，以侵略和霸凌的行為，以權代德，使世界成為一個權力鬥爭的競賽場，甚至於戰場。這與早期野蠻人的處境又有何等差異。你提到西方的現代國家是後現代資本主義推動者，但我認為此一後現代資本主義除了過分濫用自由之外，就是防止中國的興起。資本主義在此一關頭，成為更重視防範以求永續，當然也並不完全放棄不斷擴充的意念。這個以防範作為基調，以強化其已有的權力地位，可說是明顯的表露在美國總統特朗普上台之後的發展。這個發展事實上顯示中國的現代化已進入到一個獨立自主，富強立國的階段，逐漸走出過去一百多年來的被動狀態。對於西方來說，這是一個警訊。他們認為這挑戰了西方的既得利益，因此開始了新的一輪對中國的打擊。

中國只求恢復自己的文化地位

令人值得反思的是，西方人不能捨身處境理解中國的發展。中國的現代振興並不是走一個西方人的霸權主義，而是走一條王道之路。從現實說，中國的振興代表經濟與國力的加強，更有防衛自己的能力，這並不是要侵犯西方，而是要從一個平等的立場，來與西方進行平等的交流和對話，以避免人類的戰爭，並追求人類的長期和平。這個理想也許他們並不理解，也許我們說的還不夠清楚。但中國人的表達仍然是很明顯的，中國只要求平等，只要求在天空之下，在海洋之上有一個適合人類文化品質的地位。也許中國必須分別理想和現實，無疑中國人的世界理想是與既成的國際權力政治格局有杆隔不入的地方，但人們可以逐漸溝通，達到共識。中國所追求的就是這樣一個開放的胸襟，在有限的共同經驗的基礎上，擴大共同



的經驗，來消除文化的偏見和價值的成見。這是完全符合本體詮釋學追求文化意義與視野的融合。其實戰後的德國就已經有這樣一種觀點，體現在伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）的哲學詮釋學中。而我則從一個人類本體，也就是一個統一客觀與相互主觀的立場，來加深並堅定此一文化融合的理想。在本體詮釋學中，我們強調一個深度的人類生命存在本體觀，並強調無限的開放和無限的對話交流，排除偏見，排除私心，排除既得利益之外任何覬覦之心。這就是我理解的中國人的願望。總言之，中國人的心態是一種追求平等的心態，而不是追求自由。事實上是要在平等的基礎上追求共同的自由，而不是強調片面的自由，不顧及因為你的自由而影響到他人的自由。很不幸的是，由於西方人的霸權主義到了一定程度，就非常注意別人對他的既得霸權有所威脅，因此採取一個排斥他人發展的機會。同時也加強把自己的價值觀用在他人身上，故意顯示一種認知的差異。從本體詮釋學來說，既然是人，人可以從他人的經驗裡學習，認識真理。不應該有這樣一種認知的差異，如果這不是偏見，就是愚蠢。中國人的復興並沒有西方那種宰制或霸權天下的意欲，因為中國沒有這樣的傳統。就是在唐朝，也只是安居長安，萬國來朝，也就是一種文化的善意和尊敬。而總的來說，中國從來沒有利用其成功的地位，來侵略他國或防範他國。

不能接受人的平等

我必須說後現代的西方社會往往產生一個潛在的偏見，認為中國近代是一個受人宰制的國家，因此習慣的認為中國不能夠翻身。所以中國一旦崛起之後，西方不能接受中國的現狀，不能平等待遇。我認為這是現代西方人的後現代主義，只追求自由，而無視於對他人的平等精神。雖然西方人對他自已國家的存在強調平等的重要，而西方的革命歷史也在追求平等。但一旦面對世界他國，卻只重自己的自由，而不能發展為一個推己及人的平等觀。這可以說是它的歷史文化中的一個盲點，可能從羅馬的世界中心主義與原始猶太教的上帝中心主義發展而來。西方人這種沒有平等觀，只有自由觀的文化傾向，是後期資本主義的一個重要特點。有錢的資本家享受更大的自由，往往是在不平等的基礎上實現。所以他們可能認為要自

由，就不需要平等。當然這不是明說，是一種行為的表現，這是很不幸的。而且具有地域主義的特點，在國內平等，在國際上就不平等。如果不能以平等待人，人的自由也是受到限制的。因為不平等必然帶來矛盾，形成不安，使世界走向混亂和戰爭。這將是人類的不幸，因此本體詮釋學所強調的本體，就是一個平等自由的本體。在本體中人人平等，人與萬物也平等。彼此保持已有的敬重，而不由於自由而妄懷侵犯他人自由的不平等態度。這等於是排斥人類融合的願望，也排斥一個人類可以和平相處的世界。

我尤其不瞭解的是，當年中國加入世界貿易組織The World Trade Organization(WTO)，中國人要求西方人付出一定的代價來佔有中國的市場，讓他們賺很多錢。中國人要求他們把應該有的技術轉移給中國，這個不是偷竊，但是偏偏西方的政治人物，像特朗普這樣的人就說你是偷竊美國的技術。這可以說是用詞不當。什麼是偷呢？難道偷沒有一個標準的定義嗎？雙方都能夠彼此互惠，是誰偷取誰呢？西方政客們往往用文字先發制人，用文字來威脅對方或霸凌對方。在很多方面，西方人所做的不好的事，也都有先例可循。中國人固然從西方學到很壞的一面，但從中國文化的傳統來看，中國人站在文化傳統的價值觀上，無論是易學或道學或儒學或中國佛學，基本上都是重視平等，甚至於比重視自由更多。同時也很講究用詞的恰當性，不是濫用名詞，也不誇大其詞，泛泛其詞，更不會發為詖辭之邪說。

中國文化的基本精神是追求平等，因此傾向於社會主義的發展，以社會的利益超越個人的利益，同時也以社會的平等保障個人的自由。但西方人走向一種重視自由的資本主義心態。這兩者顯然是有矛盾的，你要自由卻不承認別人的自由，這就是不平等。你要消除平等來得到自由，這是沾他人的便宜。中國人說我們平等，我們共同自由，這是合理的，這是公平的，是合乎正義的。這也反映在西方對民主的探討，不從實際的平等自由來考慮，而是確定一個抽象的脫離平等的自由，來談自由精神，也就很難達到真正的民主。這個問題是應該在政治哲學與歷史文化學進行深刻的探討。在中國哲學中，從《尚書》到黃宗義的《民夷待訪錄》，我們都可以看到中國重視人民平等的精神。而道家如易經與莊子則特別提出萬物平等的

關照。你說的易經中「各正性命」的就是這種萬物平等的表露。只有萬物平等，各正性命，才能做到保合太和的境界，這也就是本體詮釋學的回歸本體的含義，自然也是人類命運共同體理想的歸趨了。

西方的自我本體及中國的天地本體

《易經》哲學是一個開放的哲學，因為萬物皆從太極發生，均為天地之一員，各有其性，各有其位，而且經過彼此平等交換互動，產生一個開放的合理秩序，共同享有。周代文明的禮樂文化制度也就在易經這種開放平等下形成，最後也啟示了孔子，提出「己所不欲，勿施於人」的仁愛哲學。易經中提出宇宙的形成是乾道的自強不息，而非壓制他人。相反的，坤道則是厚德載物，不但不壓制他人，而且資助他人。乾坤這兩種精神，就是自由與平等最美好的結合體，也是理解生命存在的基本原則。西方沒有發展易學，而是以神學與宗教作為其文化的起點，西方的神學在西方說的軸心時代，顯示的就是文化傳統各自為政，並不強調彼此溝通的問題。但一旦強勢的羅馬文化發展，歷史就走向以利征服天下的格局。雖然經過1648年的Westphalia會議，取得以權利平衡代替戰爭的和約主張。但最後仍然為十八世紀現代化的歐洲資本主義打破，又回到羅馬時代的強權主義和三十年戰爭的征服主義。從這個歷史看，西方人開始也並非不能有一個共有本體的認識，但是這個認識並不突出，不像中國提出天下一家的想法深入人心，為人民普遍的心願。這是不幸的，但該會議建立了主權的概念，以國家的主權不容侵犯。這個主體性的認識，由於沒有本體性的客觀的理解保護，到今天西方以主權發展超級主權的概念，來干涉其他的主權，不以其他的主權為平等，這仍然是只有自由性沒有平等性的惰性的現象。我認為，西方人仍然有可以接受文化教育的潛能，只是他自身的偏見使他的潛能埋沒於內，因此無法從主權認識到主權的平等性與相互依持性，這也是很不幸的事。現代美國作為超級主權也就是霸權，強調單邊主義，不能從多元的傳統與主權，來實現彼此的溝通，建立主權之間共同本體性，缺少整體觀，對世界的發展也就沒有一個清晰的理想，而只是一些偏頗的烏托邦的想像。不管是用科技手段統治宇宙，或是用軍事力量征服地球。

中國從易學時代開始就是以天下為一家，因為中國的先賢們觀天察地，以天地為人類存在的依託。天地生長萬物，包含萬物，顯示了自強不息、厚德載物的生生不已精神。這就是中國立國的基本精神。總是從個人說到國家，從國家說到天下。強調每一個個體都能自強不息，厚德載物，為世界的整體帶來共同的生命活力。講天下就必須講天的本體，天地的本體，天地人合一的本體。這是一種宇宙的本體，也是人類根本存在的本體。人能夠為天地立心，為萬物立命，是從天地萬物一體的體驗中感受到的精神。在這個天地人的本體之中，萬物是平等的，都有享受和發展生命的權力。人與人之間更是平等的，都能各自發展，也可以依持群體以求發展，而不是用群體來壓制個體或侵佔另一群體，這是人類文明的原理，也是人類存在的生命規律。今年剛好是張載的一千年誕辰，天下人都是兄弟，天地自然就是人的父母，彼此都是內在的相連。因此不但應該彼此尊重，更要彼此愛護。以有餘來補不足，而非壓制不足，來豐富有餘。西方改革宗教中的上帝，也許也能夠認識到此一平等仁愛的精神。至少西方宗教的改革，也必須走一個既平等又仁愛的開放的厚德之路，拒絕為強權或霸權的力量背書。

尊重自然，尊重人性，尊重本體

我說的這個平等當然有兩個意思，一個是物質上的平等，一個是精神上的平等。彼此尊重，彼此關心，這是精神上的平等。物質上的平等就是互通有無，共用科技，作為發展人類福利的工具。這一方面我覺得在西方過去的歷史哲學，以及神學中都沒有特別強調，而在當代的美國卻出現了亨廷頓(Samuel Huntington 1927-2008)提出文明衝突的理論。首先認為美國是具有普遍性的民主精神，此點與福山(Francis Fukuyama 1952-)所說的民主是歷史的終結意見一致。但卻突出美國的民主成就，最後以為美國文化是人類文化的獨特發展，與世界其他價值傳統不相一致。不管亨廷頓的想法如何，很明顯的是他把美國看成是一個獨特的民族，一個偉大的國家。至於其他國家是否有美國這樣偉大或獨特，就似乎不必考慮了。這個態度也可能影響了後來的特朗普總統，但這一個態度卻是有問題的態度。因為一方面美國還在



發展中，其歷史還相當短暫，是否終極的偉大尚未可知。另一方面，其他國家尤其中國都有其不同的歷史傳統，也有其自身文明的偉大之處與獨特之處。因此必須要以平等的精神，同等的尊重其他民族傳統的價值觀點與文化傳統。只有在平等相互溝通的過程中，實現更好的融合與人類的潛在群體感與統合感，並以天地為一體，作為人類為一體的基礎。美國人用自己的偉大與再偉大作為興奮劑，但興奮劑並不能代替實際的生態。實際的生態必須與天下萬物平等溝通，才能持續的維持下去，因此我感受到美國與中國的氣候合作，應該更深層的思考氣候合作所包含的整體人類生態含義，並以它作為政治經濟與文化價值互通共用與共同奮鬥的基礎，而不是把它孤立在一個氣候的圈子之中。事實上，這個圈子也無法孤立起來，正像後來發生的疫情一樣，必然是全面性的彌漫到每一個群體之中。既不能隔離，也不能消除。而必須共同協助，共同激勵，來形成解決問題的力量，因此促進人類互相團結關愛的狀態，而非相反。

就像你剛才說的，人類有一個共同的本體，只有共同的本體，也就有一個共同的目標。但是不經過一個發展的過程，這個目標的意義甚至形成也都可能有

問題。當然有了本體的精神，如果我們堅持，也就必然走上一條共同發展的道路。這是中國易學發展到儒學與道學到理學到心學到佛學到西方哲學的一個創造精神。在這個發展當中，我們要尊重自然，尊重人性，尊重本體，因為本體裡面包含了自然和人性的融合，也包含了一種平等溝通的力量。只是我們能否自覺能否積極的發展而已，因此我們的意志必須關注在這個發展上面。如果只是為了當前的利益和既得的利益，來衡量對方，來擴大自己，也就走上歷史的歧途，對人的文明的發展沒有一種責任感，當然這是由於缺少深思，偏執在利益的注意上面，把人類意志的力量浪費在自毀與毀他的行動中。

我自己從一開始學習哲學就有一個願心，在人的生存思考中，解除私心，追求人類共同的理想。從這個角度，我發現中國的哲學家比西方的哲學家更多一種世界情懷，也許這就是由於我接觸到的是易學這個傳統。從易學時代開始，中國人建立了易經的宇宙觀，再從易傳中發展成生命觀與德性觀，經過歷史的傳承，都能維持對易學的認識，而且更逐漸加深，表現為不同的角度或不同程度的關切。無論是宋代的理學家或明代的心學家，以及近代的中國志士仁人，都

有一種基於宇宙天地認識的生命的創造力。但在西方由於超越的宗教，哲學家們往往只在抽象的思維中發揮才情，對於現實的自然與人生，並沒有一種實踐的關懷，不能跟現實的世界融在一塊。當然我這只是一種泛論，並非一個實際統計的描述。值得注意的是，在美國歷史哲學曾經受到重視，但很快就失去了重心而很少提及。反而是歐洲的哲學家或歷史學家更具有歷史的觀賞能力與歷史的實際較多溝通。美國人不重視於已無關的歷史，或者可說根本不重視人類的歷史。要建立一個宇宙的本體哲學，可能需要一個重大的啟蒙。如何深入歷史及其變化的哲學，這在中國哲學來說，不但過去已有基礎，對於未來也應該是中國哲學發展與啟蒙西方的一個必然方向。本體詮釋學的作用也就在於此一西方的再啟蒙與世界的再認識。

柏拉圖與《易傳》

總的來說，我覺得2019年是一個很重要的分水嶺，2019年我剛好從重慶講學回來，在重慶西南大學做了一個演講，談的就是柏拉圖跟《易傳》差異的地方，中國是要把超越的存在把它內在化，內在化於人之心靈之中，再把內在的價值提升與推廣，成為世界共用的思考資源。這一內在化的過程，是把自然和人性更自覺地拉近。這就是對宇宙新的認識，也就是對人的生命新的認識。這就是我說的本體的精神。因為本體的目標就在於融合主體與客體，把宇宙和人性在其原點的一致上推廣成為經驗的一致。這一個認識可以說是後現代認識，是從後現代主義的泥淖中走出來，走向一個更為現代化，但又更為內在本體化的胸襟與境界。這也就是我一直在提倡的本體詮釋，這個內在的本體自身就是一種詮釋力量。詮釋是一種開放的理解，是與宇宙生命的實際認識作為基礎的，而不是一種對自然的撇開和消除。這是一個包含的整體活動的現象詮釋學，而不是一個刮除的只求淨化的現象學方法。在此一詮釋的要求下，我們能夠理解對方，我們能夠讓對方理解我們自己。而且我們能夠建立一個互通的管道，形成一個彼此共用的空間與時間。我所強調的本體詮釋學自然和胡塞爾的刮除主義與海德格爾的超越主義不一樣，更不同於列維納斯（Emmanuel Lévinas 1906-1995）的他者主義。因為他們都沒有中國哲學強調的本體概念對存在與生命

的根本性，沒有中國的那種開放的認識。當然他們也反映了他們的文化背景，而必須經過一段的磨練，才能和中國哲學接引起來。

我說的本體詮釋學，是認定外在世界是可以瞭解的，人的存在也是可以理解的，人的心靈活動也可以透過經驗與觀察以及文化背景來進行理解。因為我們本來就是一體的部分，怎麼能夠不相互有理解的可能呢？我們不能自己因為自己的心理缺陷或文化的偏見，把自我關閉在一個自我狹隘的空間裡，形成一種畏懼或一種不明的焦慮。只有經過深刻的沉思與廣泛的觀察，在自我努力的基礎下，建立心靈的開放性。來理解他人的經驗，讓他人理解你的經驗。如此我們才能面對過去，也能面對未來。因為過去和未來，都是經驗，一個是過去的經驗，一個是未來的經驗，都可以從人的本體進行理解和溝通。在長期的過程中，逐漸除掉偏差，形成一個坦蕩蕩的理解空間與理解力量。因此也就能更好的為人類的整體做出理想的投射與構思。這是《易傳》精神，是周敦頤和張載的哲學精神，也包含朱熹和王陽明在內的宇宙本體哲學的精神，是一種全球人類內在的本體性。

全球化是實現人類共同本體

全球化是一種自我潛力實現，也實現他者潛力，形成人類生命共同體的一個過程。你說共同本體這個概念我非常贊成，事實上本體就具有共同性，來自於人的根源性與宇宙的發展性。中國文化發源甚早，是這個本體共同性的一個初步展開。其共同性隱藏在其特殊的發展之中。其他文化傳統也具有中國文化傳統的內在共同性，但卻表現為特殊的形體。中國文化的特殊性在包容與融合，其體現的哲學思想就是易經哲學的太極多元與尚書的協和萬邦。因此是最早的人類共同本體性的自覺。其次，中國文化的開放性視萬物為一體，有共同的生命本體，因之具有平等精神。上面已提到莊子齊齊物論，從道的觀點，以萬物為道的一個顯露方式。萬物各正性命，而又保合太和，都具有多元實現生命的本質。這種生命的平等精神發展為社會的平等追求，在儒學就是仁愛與均衡的基本要求。從社會平等到天下大同，就是把平等精神作為人類社會的一個共同基本價值，也就是人類共同本體的根本部分了。



我們今天還面臨一個問題，如何先瞭解中國哲學的想法，從整體一體主義走向多元發展主義，而又實現個體與個體之間的平等對話與相互補充，社會與社會的平等交流與互惠，並相互學習，避免認知誤解或陷入矛盾。這就不能不強調每一個個體以及每一個社會體，應該多做深思反省的工夫。目前很多社會的媒體唯恐天下不亂，毫無文化傳統的共同意識，也無促進人類互通的理想，因此很需要一個新的溝通意識的啟蒙以及相互認知的經驗基礎。這種溝通尤其在今天中西交往與對峙的情況中更為需要。在宗教這一方面，哲學與神學層次的相互溝通，顯然是極為重要的。因為這兩個層次的溝通是最根本的，也是最實際的。

西方流行的基督教來到中國，往往造成一種盲從的現象。我記得有幾次和基督教宗教人士對話，感受到的是一種說教，而非溝通。我想要把思想理念的交流與信仰實踐的要求分開，方能發揮理論影響實際，實際補充理論的效果。西方基督教導向西方的神學，神學是對宗教信仰終極存在的思考與認證，可以放在哲學討論與研究的範圍之中。因此，就神學的對話來建立宗教的溝通，是一個重要的方式。基督教的发展，往往是基督教神學的革新，以神學的革新產生宗教實踐的更新，這見證於馬丁路德與近代改革神學家布爾特曼(Rudolf Bultmann, 1884-1976)的神學反思中。布爾特曼能夠接受海德格爾的生命體驗，尋求真實的生命的信仰，可以看到神學的突破僵化形式與獨斷的生命旅行的活動，更能切合人內在的生命需要。中國哲學在易學、儒學與道學方面，充滿了深刻的對生命的反思與體驗。既對海德格爾是一個啟發，也能夠成為西方宗教神學的一個更新發展的介體與創造泉源。

中國宇宙論具有神學的精神

我一直強調中國哲學的本體宇宙論具有一種內在神學的精神。但在這裡我說的神學，應該有另外一種含義，不是西方所謂的超越存在的物件，而更是一種主體內在性的自我超越，也就是人的生命在宇宙的變化過程中具有超越現實困境，提升自我意志與精神的創造力量。中國人所說的這個神字，並非一個名詞，而更是一個形容詞，是形容陰陽不測的變化性以

及玄而又玄的道體性。不把所謂神建築在精與氣的互動之中，因此產生了精氣神這樣一個認識。精是本源，氣是活動，神是活力。易經繫辭說「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀」，因此所謂神就是在精氣的變化與創造的過程中，涉及過去為鬼，涉及未來為神。當然，中國哲學另有天的認識，但所謂天的實體性，也必須從太極之發生乾坤兩氣來理解。這種理解是人的心理內在的超越，也可以說是人的內在經驗，而不是不涉及經驗的外在超越存在。因此，中國所謂神學，事實上不一定等於傳統西方所說的神學。中國的神學經過說明，可以作為西方神學的一種革新的力量，正如布爾特曼所採行者。中國的神學在這個意義上，事實上就是本體詮釋學所說的本體學或本體論，是從創造性的根源發展為宇宙與人的個體與整體，再提升為一種生命推動與創新力量，結合變化與不變，形成一個動態的簡易概念系統，不流於西方中世紀神學的繁瑣框架。如此理解，我們也可以說中國人並非沒有宗教精神，只是這個宗教的含義是與中國的神學本體學作為基礎的，而不必必須等同於西方外在化的神學。從本體詮釋學的觀點，此一內在化的神學也許更能達到轉化社會，實現人類命運共同體的理想目標。同時也不具備西方宗教具有的排他性與對人類世俗生命的揚棄。其目的在淨化世俗生命，在轉化一己為多元，形成終極的融合與提升。此一看法，當然對人類走向共同本體以及生命共同體的未來，具有重大的含義，重點在人們是否能夠面對變化的世界，認識變化的深層含義。如此認識，人的信仰與實踐也就自然水到渠成。所以我說，知易行易，而非知難行易，也非知易行難。總言之，以本體詮釋學作為核心的中國宇宙本體論，形成了一個中國化的神學體系。不但對中國哲學的發展有深刻的意義，對西方神學的發展也有深刻的意義。西方文化走到今天，把自由絕對化，把平等邊緣化，把神學超越化，只會增加人對現實的負擔，而不能獲得一種解放。因為它不再是人類生命的內核，而是生命以外的不知名的盲力。我認為這是一種西方神學的危機，或說宗教的危機。其為危機的影響將不亞於氣候危機與經濟社會危機，或甚而過之。因為人們如果不能面對生命的真實，體驗生命的真實，把信仰和真實的生命結合在一起，就是徒有上帝的信仰，也不能真正解決生命面臨的苦難與磨難。

我不知道你對中華神學有如何看法，但從你對本體詮釋學作為人類命運共同體的哲學基礎的認識來說，我相信你的看法也不會離開我說的中國神學的意見太遠。

美國精神形成反智

□：我發現當代西方哲學好像到現在我們都看不到有什麼人物出來，比如說德里達（Jacques Derrida）講解構思想以後，還有李歐塔（Jean-François Lyotard）講了後現代主義，伽達默爾講哲學詮釋學，這一代人，之後就沒什麼大師了，好像沒有什麼新的哲學觀點出來。因為西方好像在全球化過程當中進到一種唯利是圖的文明，它的自由主義變成一種否定普遍人性、拒絕共同價值的自由主義，原則上什麼都可以。西方當前價值觀已不重視家庭親情，個人權利凌駕家庭倫理關係，過分的自由主義，變成性放縱，否定性別區分，形成對家庭的破壞。

傳統美國精神的問題在哪裡？傳統美國建國精神，是原本來自歐洲清教徒精神，重刻苦奮鬥、節儉清廉、關愛貧苦，這是西方基督教精神文化，塑造了美國經濟倫理，但如今已被貪婪逐利的自由主義所摧毀。此外，美國立國精神也重視民主自由，自認為是山巔之城，全世界應該跟隨的。不過19世紀法國人托克維爾（Alexis de Tocqueville）在實際考察美國後，寫《論美國的民主》“*Democracy in America*”，對於美式民主下可能出現「多數暴政」（tyranny of the majority）提出了警告，美國人強調透過勤勞工作來累積財富，但不重視知識精英，瀰漫平凡庸俗的風氣。這種特質會形成反智主義，如當代哥倫比亞大學教授Richard Hofstadter所主張，美國政治和商業掌權者都是反智的，即民粹主義很易煽動多數人而控制權力，這會形成「多數暴力」。

美式民主不符合西方近代的互不干預精神

美式民主自由是不符合西方近代發展的基本精神，西方近代發展到30年戰爭以後，1648年就產生了歷史性的威斯特伐利亞條約（Westphalia

treaty），各邦國打來打去都不能征服對方，整個歐洲破壞了30多年，一點都沒有成就，神聖羅馬帝國鎮壓宗教改革各邦，兩邊都沒有打贏，最後大家同意立一個和約學習並存，所謂Peace of Westphalia是一個精神，就是彼此尊重，互不干涉內政，以後你不要管我的體制，我也不管你的體制，我不要你跟我一樣，你也不要我跟你一樣，這就帶來和平共存。

西方文化經過30年戰爭，覺醒到和平互重的重要，亦從西方精神文化吸取了希臘的理性和基督教的慈愛，已經開始成熟了，學會了從理性去管控分歧，以慈愛來接納各自的不同，由此建立多元雙贏的國際秩序。但是後來破壞這精神的是二百年後的拿破崙，拿破崙想重新建立大帝國，要用軍事把整個歐洲統一，因此引起一場大戰亂。大亂之後，奧地利就主動推動各國開維也納會議。維也納會議也是比較重要的，精神上是你不管我，我不管你，我可以幫助你，你可以幫助我，我國家有內亂，你派兵過來幫幫忙，你的國家有內亂，我派兵來幫幫忙。奧地利建立了維也納會議的制度，各國合作並存，隱定了歐洲。直到德國興起，又失去這個平衡，所以引起第一次大戰，然後第二次大戰，之後美國就出來成為霸主，進入冷戰時代。

美國稱霸以來，對外國缺乏威斯特伐利亞和維也納會議互相尊重的精神，卻以簡單二分法，自稱是民主人權體制，代表公義，視非西方體制的國家民族為邪惡。美國立國的時候，美國之國父傑弗遜就說過：「我們是全人類的代表。」美國的理想是希望全世界跟隨他們這個自稱最好的制度。但是傑弗遜也講了另外一段話，他認為印第安人沒有辦法明白美國的價值，他們野蠻的，要麼把他們趕跑，要麼把他們全殺掉。他是第一個總統違背民主、自由、人權的原則，不能平等對原住民。第二，美國也不能平等對黑人，南北戰爭所謂黑人解放，只是去除奴隸的身份，但實際上沒有真的解放，因解放的時候政府沒有提供他們土地、資源、金錢及教育，他們只能自生自滅，變成了是美國最貧困的階層。

美國到現在還是隱藏少數族裔的血淚史，差不多2000多萬印第安人給消滅了，有些可能染西方

帶來的天花病死，也有很多被屠殺了，至於黑人壓迫到現在，還是被主流白人歧視，因為他們沒有辦法站起來，沒有資源給他們站起來，只有讀了大學才有些機會。

美國基層人士失去希望

在資本主義帶來的貧富懸殊下，在美國社會底層的人基本上都沒有希望，不但黑人這樣，很多白人也同樣沒有希望。主因在美國推動全球化以後，美國利用其他較為落後的國家提供廉價勞工，所以他們把工廠實業和種種工業都遷到外國去了，很多產業放到中國。企業因此賺更多錢，因為利用剝削外國廉價工人替他們工作，成本遠為便宜。

美跨國企業調走資金以後，本地的白人也找不到工作。這是美國自己造成的，可以說美國立國的清教徒精神已蕩然無存了。清教徒精神是幫助貧困者、誠實待人、不可以貪婪等等。但現在美國變成非常貪婪的全球化掠奪的新帝國主義，以經濟資本操縱代替土地控制，變成吃人不吐骨的大企業控制全球。這些美國的經濟勢力，使美國的資源分配只有1%的人拿到了美國豐厚的資源，99%的人就沒分得到。

我最近看了美國很有名的金像獎電影《小丑》。它講的是蝙蝠俠那個壞蛋小丑怎麼形成的，這個電影的內容非常深刻，那個小丑原本是個在社會中沒有希望的白人，背景貧困、教育不多、才華不被欣賞，街上常被人嘲笑，他只能靠扮小丑來生活下去，他的出生也充滿悲劇。他媽媽給一個市長所姦淫而生了他這個孩子，事後置之不理。當他發現的時候很憤怒，他去找那個市長，市長不承認。慢慢地他的憤恨變成暴力，把很多嘲笑他的人殺掉，就成一個很醜惡的人，然後整個社會大暴動、大動亂，他最後去把市長殺掉了，而市長的兒子後來長大成為蝙蝠俠。

包曼(Zygmunt Bauman)提出液態現代性

這個電影很震撼，但人看了也很不安，美國社會深層次的問題都暴露出來，資本主義已經發展到窮人無尊嚴的地步。波蘭裔英國社會學大

師包曼提出「液態現代性」(liquid modernity)一詞，認為如今世界發展出的後期現代性，是使人感到高度不穩定、矛盾和猶豫不決的，他說這是「現代性的混亂化延續」(chaotic continuation of modernity)，社會高度碎片化，像水流回轉，失去固定性，人在其中像流浪者，不斷改變工作、家人、居所、價值觀，人生沒有安定的獻身，隨著自己的選擇改變，流轉不定。

針對西方社會的問題，包曼又寫《廢棄社會》“*Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*”一書，指出西方社會在二十世紀後期，所謂X世代的青年人，罹患抑鬱症的人增加一倍，很多青年一代人被排除於教育和財富的增長之外。他說：「現在的市場更關心的是透過降低勞動成本和資產剝削來增加利潤，而不是創造新的工作崗位和新的資產。在這樣的一個市場中，這些剛剛踏出校門的業生所面對的就業前景十分黯淡。」^[1]他認為這年代竟要勸年青人不要期望太高，不要把工作作為人生企劃序幕，這些X世代年青人似被拋棄。

大敘事(Grand Narrative)的消失

由於現代後期的社會體制，非常複雜和巨大，爬上成為菁英要付很大代價，散漫的個人，要各自冒風險，很多人想逃避艱苦奮鬥，選擇放棄，成為廢棄的人，日本政論家橘玲探討當代先進社會這種處境，使社會產生下級國民，奮鬥為菁英的則是上級國民。^[2]橘玲指出：「反身性現代社會的另一特徵，就『大敘事』(Grand Narrative)的消失。」^[3]本來西方發展現代化，發展出現代文明，在西方是一宏大敘事，西方人以此為榮，也認為自己文明遠優越於全球各文化體系。但自從社會發展向現代化後期，同時文化走向後現代主義，以自我人權凌駕於所有價值，一切仁愛美善及全體互助精神被邊緣化，社會失去核心價值觀，成為自我中心為本的文明。

中國現代化、社會主義及中國文化

如果回頭看中國，中國改革開放時，即開始了一個大敘事，鄧小平的改革開放，發展經濟，主要吸納西方資本主義的市場經濟，引進外資，以推動

解放中國生產力，但同時要求社會主義，去消滅剝削，消除兩極分化，最終達到共同富裕。中國政府對社會的每一步發展，都有周詳而謹慎的計劃和部署，而不走西方放任的自由主義之路，之後重建中國文化，以包容性建造新時代中國的精神。胡鞍綱論中國走的道路，是三個因素的結合，即現代化、社會主義及中國文化的三位一體結構^[4]，這使中國總體方向既包容西方，又不被西方所限，同時融合社會主義體制及中國文化的性質，建立了中國從改革到新時代的大敘事，避免了西方後現代的危機。

幸好中國已經興起和富強，保護了它文化的重建，而不陷入西方失去文化敘事的危機。中國文化是一個整體宇宙人生的思想，易學基本上是以天地人為三位一體，以天、道或太極為一個本體，然後分天地人三才，這是我們整體的一個框架。進到人裡面就是道教的精氣神，或者儒家講的心性天等等。這整體相關互動的宇宙人生觀，不會落入後現代的個人中心主義。

三位一體不離不雜，又相攝相入

如果跟西方神學交融的話，實際上天地人跟西方三位一體，有一個很好的啟發，天地人是不離不雜，同時又相攝相入。由此可詮釋西方三位一體一直很難解釋，上帝是一個，也同時又以三個性情和人相交，我把person翻譯成性情，是一個本體，但是有三個性情。這三性情的獨立性、一體性如何講清楚？我從中國哲學就找到這樣一個靈感。三位一體在一體是不離不雜，又相攝相入，指我在你裡面，你在我裡面，但又各有特性，既是永遠不分開，同時又不混在一起。依基督教說三性情彼此相愛，以愛來建立三一圓融，我在你裡面，你在我裡面，在同一個上帝本體當中。

在哲學上三一結合實際上是很大的智慧，只有一會很容易變成一種獨裁形態的思維，故同時一體中有三，那就是一體多元的形態。所以三位一體提出來還是非常有哲學的味道。在羅馬第二世紀，那時的教父特土良(Tertullian)提出來，就是針對新柏拉圖主義的一元性哲學，把它打開一體多元的可能性，宇宙真理的本體是一，同時是三個性

情。這三個性情使多元的詮釋的可能性。依這種思路，西方神學的三位一體，跟中國的天地人易經思維可以結合，產生一種新的神哲學，我稱之為「中華神學」。

精、氣、神與靈、魂、體

另外我也從道教仙學的人觀，提出精、氣、神的神學，精大概是講物質的身體精微的部分，氣就代表人的精神力量。神者，靈也。所以我也講到人為萬物之靈，這個靈又可以比較在西方所說的上帝創造人，「上帝的靈」(*Ruach Elohim*)吹生氣(*neshamah*)給人，使人成為有靈的活人。人的「生氣」原文是*neshamah*，指具有上帝賦與的靈性，「有靈的活人」的靈字原文是*nephesh*，與氣字和風字是同一字，即有氣息的存在，也是指人一般心靈中的思想、意志、直覺和感受，可稱之為「心魂」。「活」原文是*hayyāh*，指有生命、活著，是生物所共有的，可稱為人的體魄。總結是人的靈魂整體包括靈性、心魂跟體魄的部分，如果以西方神學，特別其靈修學，常講到靈魂體，倪柝聲是很偉大的中國靈修學大師，他就提出靈魂體分開之理論，認為人須把靈性深度培養，成為屬靈人，就能夠把魂和體發揮得最好，那麼人就可以跟上帝常有溝通了。

但是倪柝聲有一個問題，他把靈魂體完全分開，不能視為整體，在《聖經》中是沒有這樣區分的，卻是人在一體中的靈魂體。我們若以靈魂體配合精氣神研究，神跟靈，就是人的靈性，或者神靈，也可以說靈神性。氣就是人的魂，精就是魄，靈魂，魂魄，這是跟身體相關的部分。而且所有的中醫都是跟這些有關，而且養生之道全都跟身體相關，以身體回到它的神，從精到氣，到神，練神入虛，這時候就回到道了。這樣也成為一個修煉過程，變成身體好的一個基礎，變成一個強身的基礎。反正基督教這方面沒有說，基督教的靈修是有的，但是它很少把靈修看成是一個養生之道。所以這個可能是玄學。

因為西方醫療到目前為止還沒有理解《黃帝內經》那種養生思維，反而都是用理性的方法來對付人的病，它有很大的成就。但是對養，對全養身

體這方面是比較弱的。全養身體還有全養你的靈性、你的天理，這個中國有。養或者說修養，好像在西方英文nurture，沒有用在人身體跟靈魂的修養方面，他的靈修是沒有養的意思。這些在中文哲學才會發揮。

重玄學與上帝的奧秘

另外中國道家講到玄之又玄，所謂「重玄」，這個就闡釋宇宙真理最後的奧秘性，就留下一個空間，人接受上帝不等於你知道一切的真理。上帝還有不可知性在這裡。這裡我們想到在西方神學裡面，是馬丁路德跟加爾文的不同在這裡，馬丁路德永遠認為有個不可知性在上帝那裡。上帝有它的奧秘性。但是加爾文認為從《聖經》我們就掌握了上帝的真理，然後就把真理變成一個上帝定了一大套理性的系統，人只要跟著行即可。可惜加爾文主義對美國影響很大，加爾文主義本來就比較容易變成獨斷思維，雖然美國法律界定個人的自由，民主制度原是要尊重不同的人 and 思想自由，但是這種思維和文化，就易產生獨尊性及代表真理的心態，這使美國將其民主自由變成獨尊而排他的自以為是真理。

新教神學的根源，路德主義跟加爾文主義是比較大的系統，路德主義在美國沒有發展成主流，美國較強的教會，神學上較多傾向加爾文神學及思路接近的巴特(Karl Barth)新正統主義。當然美國還有天主教的系統，到拉納(Karl Rahner)，他是上世紀領頭的天主教神學家，他就提出the known unknown，就是可知的不可知，人知道有上帝，或者通過啟示而知道有上帝，但是上帝還不是永遠你可以掌握的，它還是the known unknown，你知道祂，但是你不能完全知道祂。

上帝不可能全都知道，不要以為拿著幾段的經文就可以把上帝的真理講完。所以要維持一個對真理的開放性。剛才你講到中國的神學，從中國哲學有一種哲學意味，從張載，從易經，到朱熹、王陽明，他們的系統說起來最後還是本體詮釋學。這是一個開放性的本體學。

方東美、牟宗三與唐君毅哲學

我從你那裡得到啟發，是你通過伽德默的哲學詮釋學，轉化到中國的本體詮釋學，這是開出中國哲學的新方向。過去牟宗三、唐君毅、方東美都很偉大，方東美把希臘精神跟中國精神結合，而且打開一個華嚴宗跟易經，還有書經那種的廣大和諧的系統，成為一宇宙和諧系統。牟宗三是從中國哲學，提出人是有限而可無限的設定，把康德的哲學轉為中國思想，康德認為人認知有時空限制，而不能直接知「物自身」，牟宗三用中國哲學來解答康德的問題，人可發無限心而見宇宙真相，他可以說是把中國哲學跟現代哲學最高峰的康德結合起來。至於唐君毅，他是從黑格爾的精神現象學來發展出一種人生的現象學，建立以道德自我為本的人生哲學，然後他提出一個大系統，就是生命存在與心靈九重境界，來包容他那個年代的整個中西哲學，換成不同的境界，最後也把基督教、佛教和儒家看為是最高境界。他是一個比較開放性的系統，他跟方先生是開放性的系統。而牟宗三先生是自成一套的封閉系統。

後現代虛無主義放棄人性價值

然後這種開放性的系統，怎麼面對後現代文化呢？首先中國哲學須回應現象學，還回應海德格爾的哲學，然後在他們之後產生的後現代文化和解構思想的衝擊。後現代文化是一種虛無主義和相對主義，把人類的價值衝擊得七零八落，現在美國已失去立國時的倫理價值，變成個人自我幹什麼都可以，只要不違法，什麼不道德的事都可以幹，撒謊、欺詐、淫亂、出賣、作假見証、迫害少數民族、合法地掠奪等等。孩子從小沒有道德對人格的栽培，在人權名義下，人可以毫無規範。一群人在民粹號召下，就可拿著槍到華盛頓國會暴亂，這就很危險了。一旦有爭論議題，就產生街頭暴動和搶掠，一亂這些事情就出來了。當今美國已失去道德的教化，因為他們把道德去掉了，把它相對化了，變成後現代的相對主義、虛無主義，即是原則上人可以無法無天，為所欲為的社會倫理。

這自由是可以自己選擇男女性別，隨便性放縱，多人雜交、人獸交、吸大麻海洛英，什麼都變得可以。在歐洲和美國已放棄了人的規範及人性

價值，視人只是一種無任何美善本性的高功能禽獸。美國立國本有基督教的清教徒精神，這是唯一的精神文化，至今也被邊緣化了，美國的政治社會，只是一種庸俗的平面人文化，已將其基督教的慈愛寬恕精神邊緣化，它已失去一種文化或者精神價值把人統一起來。

特朗普常說他要保護基督教的精神，但是他個人一點基督教精神都沒有，真正仁愛、寬恕、寬容、對人尊重，這些全都沒有，變成一種暴力性的自我中心、自大、任性的表現。這個實際上是非常扭曲的示範，也代表美國現在，道德虧損敗壞的一種情況，如果道德敗壞了，你怎麼強調都沒有辦法解決，就好像羅馬帝國後期一樣，走向衰毀。

虛靜、性空與無條件的愛破虛無主義

這裡我也想到，中國哲學如果面對虛無主義，我們可以講道家的無為與虛靜，佛家講性空。實際上講虛、講空都可以有價值的。道家通過虛靜可以有智慧看透宇宙的變化，看透宇宙的規律，佛教的性空也可以顯明白性清淨心，顯出慈悲，悲智雙修。所以虛或者空可以產生智慧和慈悲，智慧看透宇宙的真相，慈悲是對眾生的關懷。所以中國文化這方面，面對虛無主義我們還是有話說的，這是人類文明的一種精神。

面對不同文明的並存，基督教有一個關鍵精神，就是無條件的愛。耶穌釘死在十字架上為人類犧牲，受那麼多痛苦，仍寬恕所有的人，就是你怎麼壞我還是愛你、寬恕你，你害死我，我還是接納你，這才是基督的精神。如果有這種精神，就能夠寬容不同的人、國家和民族曾有的過錯，而使人類能和平並存，及鼓勵人的改過自身。西方列強的後現代虛無主義今剛相反，只因其他民族有不同文明和體制正在崛起，就要判之為邪惡，目的為了遏制不同者競爭，而與之對立，我覺得這種心理十分自私和可怕。明明中國也不是什麼妖魔，你們就把它說成妖魔一樣，以前它做的不足的地方就不斷的誇大，而且造假的訊息，根本沒有的事情也當成是真。

現在霸權勢力講的謊言很多，謊言講的多

了，很多人就信以為真的。所以政客、傳媒、互聯網都可以睜著眼睛有系統地講謊話，可以說完全沒有道德精神。美國眾議院的主席佩洛西(Nancy Pelosi)，看到香港暴動，說是美麗風景線，她說是人民爭取民主。香港那時候暴力對社會破壞得很嚴重，連商場、商店、地鐵站都被破壞了，還在馬路上堵路、丟汽油彈、又用火燒一個不同意見的老人家，此外用石頭丟死一個在旁邊只是在觀看的老人家。這樣的事情你還說美麗風景線？你還有良知嗎？睜眼睛講假話，你說這是為了民主而奮鬥嗎？如果真正講民主，起碼要尊重他人的不同意見，珍惜他人生命。民主、人權是用和平去爭取的，靠暴力打壓他人是完全違背民主。稍後美國的特朗普支持者用暴力打入國會，是同樣的美麗風景線嗎？結果稱他們為暴徒，馬上開鎗鎮壓，打死一位入侵國會者。香港出現暴動，美國說為了民主，是為了民主。一旦美國自身出現暴動，即時暴力鎮壓，而且連傳媒都控制了，最後前總統講話都被封了。

回到一個宇宙人性的共同本體

觀西方民主政治世界的欺詐和虛偽，有太多非理性和違背良知的東西，主因在西方移向自我中心主義，變成虛無主義，放棄了西方精神價值，放棄了宇宙與人性的本體真理觀。要解決其對人類文明的危害，最後還是要回到一個宇宙人性的共同本體。本體詮釋學以本體是詮釋的本體，人通過共同本體的詮釋性，來提出對世界的不同詮釋，其他人也提出對世界的詮釋，各種不同的詮釋都是來自共同人性的詮釋性，故先要尊重他人不同的詮釋，然後和平地共同存在。人須理解他人的想法。但是更重要的是要有一種自我反省，反省內在的心性、美善是必須要肯定人類的共同精神價值，才能找到我們共同存在而彼此激勵創新的可能性，否則就是你死我亡，那這個世界就變得非常可怕了。起碼制度上又回到西方30年戰爭以後威斯特伐利亞條約(Westphalia treaty)那種會議，不要再干預他人的文化和制度，每個國家、每個民族、每個文化、每個文明都應該有它自己發展自己的權利，而後互相幫助，大家是命運共同體。宇宙人



性的真理須大家共同去追求，而不是否定他人的追求，這些就是本體詮釋學可能帶來的人類共同的價值，就是命運共同體的一個可能性。

（下期再續）

[1] 包曼，谷蕾、胡欣譯：《廢棄社會》（台北：2019，第36頁）

[2] 參考橘玲，林雯翻譯：《上級國民、下級國民》（台北：先覺出版，2020）。

[3] 同上，第169頁。

[4] 瑪雅著：《道路自信，人類史上大國興盛新模式》（外文出版社，2015年），第13-15頁。

Chinese Culture and Ontological Hermeneutics in the Fast Changing World

Cheng Chung-ying (Department of Philosophy, University of Hawaii)

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

Abstract: Dr Leung believes that this global epidemic has jolted people from their self-centered postmodern thinking, making us more mindful of mankind's common destiny. "A Human Community with A Shared Future" is an excellent vision. Ontological hermeneutics views all men sharing a common ontology despite different civilizations and different countries interpreting the world differently. Ontological hermeneutics deems it as common ontology in what you and I interpret, even as the world remains differently interpreted in different situations within this common ontology. Employing ontological hermeneutics to make multiple interpretations that accrue to one common ontology, we find in our own multiple interpretations, though not intrinsically antithetical, they are communicating through dialogue. Here the basic philosophy for sharing communal destiny is substantiated. Prof Cheng agrees with Dr

Leung's understanding of shared communal destiny from the perspective of ontological hermeneutics, and that Chinese philosophy has always proclaimed the whole world as one global family. Whenever the talk concerns ourselves, consideration for the world is there; whenever the talk concerns the world, it refers back to the noumenon of heaven, and the noumenon of heaven-and-earth. Ontological hermeneutics believes that there is an interpretive spirit intrinsic to ontology itself. Hermeneutics is openness and understanding, requiring the knowing of the other party. Globalization is a process of self-actualization, helping others to actualize, and actualizing the common ontology of mankind.

Through dialogue, the two scholars inspired each other and reached consensus on the following issues: Chinese culture has a trinity of heaven-earth-man, a trio immutable and inseparable from each other, intertwined yet open to each other and to flourish ceaselessly. China possesses other trinities, like the trios of spirit-soul-body; of essence-energy(qi)-spirit; and of reason(li)-emotion(qi)-volition(xin), involving practices for self-cultivation and self-nurturing. Regarding current Chinese organizational and political philosophy, it is imbued with the spirit of Yijing (Book of Changes), while assimilating certain socialism, they work out well. Permeating through Lu Xiangshan to ZhuXi, to Wang Yangming, to Liu Zongzhou, to Wang Chuanshan, to Sun Yat-sen, to Mao Zedong, Deng Xiaoping, and Xi Jinping, this spirit is expressible by ontological interpretation and ontological practice. Marxism in Chinese Communist Party follows this line of ontological interpretation, effectuating reform and creativity splendidly.

Key Words: ontological hermeneutics, heaven-earth-man, essence-qi-spirit, spirit-soul-body, reason-emotion-intention, Trinity

王夫之與現代新儒家

徐瑞宏

武漢大學哲學學院

劉建平

西南大學文學院

王夫之是中國傳統思想的集大成者，他上承宋明理學家張載「知禮成性，變化氣質」的思維進路，下啟現代新儒家「道器一體，體用不二」的學術精神，在中國思想史的明清啟蒙大潮中佔有十分獨特的地位，對中國傳統思想的開陳出新、近代轉化起到了重要的啟蒙作用。熊十力曾這樣評價王夫之的思想，「尊生以箴寂滅，明有以反空無，主動以起頹廢，率性以一情欲。」^[1]尤其是他融合宋明理學、莊佛諸家及晚明考據之學而建構起新的哲學思想體系，別開生面，對中國傳統思想的開陳出新、近代轉化起到了重要的啟蒙作用。也許正

是王夫之思想的這一特質，使他的哲學對於現代新儒家而言不僅具有思想史的研究意義，而且具有重要的現實價值，現代新儒學諸大家如熊十力、方東美、唐君毅、徐復觀都從王夫之的思想中獲得了養分而建立了自己獨具特色的返本開新的哲學理論。

一、歷史背景

現代新儒學思潮起源自20世紀20年代，以熊十力、梁漱溟為先導，而後隨著中國社會的變局散

佈、勃興於50年代的港台地區，主要以熊十力的三大弟子牟宗三、唐君毅、徐復觀及方東美等人為代表。這一學派力圖以中國傳統文化為本位，以西方文化的思維和方法為鑒鏡來重構傳統的儒家文化

價值體系，從而完成對傳統價值的現代轉化，並以此為思想資源開創有儒家特色的現代資本主義道路。現代新儒學思潮在改革開放以來的中國大陸激起了強烈的共鳴，與馬克思主義、自由主義西化派並稱為中國現代三大思潮。從現代新儒家對傳統思想開陳出新、重新闡釋的層面看，他們和王夫之在還原儒道、對注經傳統的繼承和對啟蒙思想的發

掘等方面是極為相似的，二者在思維脈絡、思維進路上有著內在的延續性。現代新儒家之所以心繫於王夫之的啟蒙思想，我以為和二者所處的社會文化歷史背景有著深刻的聯繫。

明清之際，正是中國歷史近代的前期，^[2]湧現出了王夫之、顧炎武、黃宗羲等一批卓越的思想家，這和當時社會劇烈的變化是分不開的，異族入侵所激起的民族情懷和家國意識使得他們的思想具有濃厚的民族主義色彩。王夫之、顧炎武、黃宗羲等人都親身參加了抗清運動，堅持鬥爭，始終不

摘要：王夫之是中國傳統思想的集大成者，他上承宋明理學家張載「知禮成性，變化氣質」的思維進路，下啟現代新儒家「道器一體，體用不二」的學術精神，在中國思想史的明清啟蒙大潮中佔有十分獨特的地位，對中國傳統思想的開陳出新、近代轉化起到了重要的啟蒙作用。現代新儒學諸大家如熊十力、方東美、唐君毅、徐復觀都是從王夫之的思想中汲取了養分而建立了自己獨具特色的返本開新的哲學理論。

關鍵詞：王夫之；熊十力；現代新儒家；返本開新



屈，表現了中國知識份子崇高的精神氣節和反奴役、反專制統治的錚錚傲骨。明末農民起義運動的風起雲湧和資本主義生產方式的萌芽，對哲學上啟蒙思潮的激發也產生了直接的推動作用，這使得明清之際的學風較之主導明代學風百餘年的陽明心學發生了根本性的變化，顧炎武曾指出：「昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精，而已遺其粗；未究其本，而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務……以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社兵墟。」^[1]王夫之亦云：「六經責我開生面，七尺從天乞活埋。」^[2]他通過對經學的詮釋批判了現實政治及學術上的清談之風，建立起了務實、主動、重行、思變為特徵的哲學體系。而糾正陽明心學空疏之偏失、對陽明心學進行系統的批判和反思正是當時時代發展的新要求，因而這一時期也被梁啟超稱為「對舊思潮初起反動之期」，^[3]這就是清初以王夫之為代表的經世致用之學和啟蒙思潮興起的歷史背景。

興起於20世紀「五四運動」前後的現代新儒學思潮，其時代背景正和明清之際有著驚人的相似之處：都是異族入侵內憂外患，都是思想衝突人心思變，都是革命和啟蒙思潮風起雲湧……現代新儒家的思想也具有鮮明的民族情結和憂患意識，他們中不少人都曾投身於時代的運動風潮中，如熊十力曾參加反清鬥爭和辛亥革命，梁漱溟積極開展鄉村教育運動，徐復觀投身軍政官至少將……這種與時代同呼吸、共命運、關切現實的精神和明清之際的王夫之、顧炎武等人是一脈相承的。不同的是，現代新儒家所面臨的時代變局和思想變革，是一次前所未有的斷裂式變革，西方文明以其高度發達的科技文明為載體，打破和顛覆了中國傳統的思維模式和價值體系，中國文化傳統在此一強勁對手的衝擊下土崩瓦解，對異域文明的接受不再是一個以我為主、融合同化的過程，而是一個被迫接受、衝突磨合的漫長過程，這種文化生態也開創了自春秋戰國百家爭鳴之後中國歷史上極為罕見的思想交流和自由爭鳴的新時代。當時爭論的核心問題之一就是儒家文化為代表的中國傳統文化的現代價值問題，這一問題後來在列文

森(Joseph Levenson)的《儒教中國及其現代命運》一書中得到了詳盡而深刻的闡述。列文森認為，處於「瓜果飄零」境遇中的中國文化已經「博物館化」^[4]了，成為歷史文化博物館裏的一個陳列品，尤其是在20世紀下半葉以來，台灣社會面臨著「去中國化」的文化和政治危機，中國大陸則經過了「文化大革命」的清洗和馬克思主義的改造，文化傳統幾乎喪失殆盡，這是我們不願承認卻不得不面對的現實。20世紀中國社會的啟蒙思潮是以「德先生」和「賽先生」為代表的西方文化為主要精神旨歸的，現代新儒家為中國傳統文化起死回生的努力在王夫之那裏找到了新的養分，「中國人經三百年漢學風氣，斫喪性靈，生命力空虛，已至極度……船山哲學實為振起沉疴之良藥。」^[5]現代新儒學的開山祖師熊十力就是以王夫之的思想為自己哲學研究的起點的。

應該注意的是，中國思想史上每一次變革，都有其承接性和歷史淵源，而不單純是外在政治、經濟變動激發的結果。余英時談到清代思想史時，曾提出了「內在理路」的研究方法，「同樣的外在條件、同樣的政治壓迫、同樣的經濟背景，在不同的思想史傳統中可以產生不同的後果，得到不同的反應。所以在外緣之外，我們還特別要講到思想史的內在發展。我稱之為『內在的理路』，也就是每一個特定的思想傳統本身都有一套問題，需要不斷的解決，這些問題，有的暫時解決了，有的沒有解決，有的當時主要，後來不重要，而且舊問題又衍生新問題，如此流轉不已。這中間是有線索理路可尋的。」^[6]王夫之和現代新儒家都是在民族危亡、思想衝突的歷史背景下，積極投身時代大潮中，通過借助新的文化資源來重構中國的思想傳統以解救中國社會的政治、文化危機，從而實現「為往聖繼絕學，為萬世開太平」的文化理想，這種「經世致用」的啟蒙意識也使得他們的思想都不可避免地帶有混雜性，例如王夫之對同為啟蒙思想家的李贄進行了激烈的批判，蕭蕭父曾指出這一點，「如果按照簡單化的思維方式，既肯定李贄為早期啟蒙者，那麼痛罵李贄的王夫之、顧炎武等人就不僅不能看作早期的啟蒙者，甚至是反啟蒙的；既肯定李贄的思想是進步的，那麼罵李贄的王

夫之、顧炎武等人的思想就是一種倒退和反動。這種簡單化的理解當然不能說明複雜的思想史。」^[9]熊十力、梁漱溟也和馬一浮的思維進路大相逕庭，因而，單純思想史上「內在的理路」的研究方法對王夫之和現代新儒家們並不一定適用，外在政治、社會風氣對明清之際的王夫之和現代新儒家的啟蒙思潮的形成具有舉足輕重的影響，他們的思想也只有放在這一複雜的歷史背景下才能得到完整而深刻的理解。

二、王夫之與熊十力的「體用不二論」

曾有學者認為，熊十力的哲學體系，從總的精神構架上看，就是思維更為嚴密、體系更加完整的王夫之的思想，這種說法曾遭到了諸多批判，然而未嘗全無道理。無論從學術進路上，還是在價值取向上，王夫之對熊十力都有著重要的影響，熊十力曾言：「余平生於古人，多有少之所歆，移時而鄙，獨至船山，則高山仰止，垂老弗變。」^[10]在熊十力晚年的起居室中，分別懸掛著王夫之、孔子、王陽明三人的畫像，這代表著一種文化價值取向的皈依。

早在辛亥革命期間，熊十力就研讀了王夫之的《周易內傳》和《周易外傳》。王夫之認為《周易》是一種精義之學，他對《周易》的評價頗高：「周易者，天道之顯也，性之藏也，聖功之牖也，陰陽、動靜、幽明、屈伸，誠有之而神行焉，禮樂之精微存焉，鬼神之化裁出焉，仁義自大用興焉，治亂、吉凶、生死之數準焉。」^[11]他認為《周易》也是張載之學的核心，由此提出了「立天、立地、立人」的「乾坤並建」說，「乾坤並建為周易之綱宗，篇中及外傳廣論之，蓋所謂易有太極也……乾明則坤處於幽，坤明則乾處於幽。周易並列之，示不相離，實則一卦之向背而乾坤皆在焉。非徒乾坤為然也，明為屯蒙，則幽為鼎革，無不然也。」^[12]乾坤幽明往復，相反相成，貫穿全易。在王夫之看來，《周易》同時也是一部立身處世、崇德廣業的書，「乾坤並建以為首，以之體也；六十二卦錯綜乎三十四象而交列焉，易之用也。純乾純坤，未有易也，而相峙以並力，則易之道在，而立乎至足者為易之資。

屯蒙以下，或錯而幽明易其位，或綜而往復易其幾，互相易於六位之中，則天道之變化，人事之通塞盡焉，而人之所以酬酢萬事，進退行藏質文刑賞之道，即於是而在。」^[13]學《易》者，正是要從那錯綜變化中去精其義，窮其理，在「變」中把握常理常道，在「常」中顯現出變化的微妙。

熊十力通過對王夫之易學思想的研究，認為王夫之超過漢宋諸儒頗多，「二千年來，《易》之大義湮絕已久，晚明王夫之作《易外傳》欲振其緒，然於體用之義未融，情性之分莫究，天人之故猶未昭晰，羽翼《大易》，疑於弗備。《新論》之作，庶幾船山之志耳。」^[14]由此可見，熊十力是帶著借鑒、批判和反思的眼光來解讀王夫之的。他將王夫之的易學思想概括為「以道器為一源，形上形下為一體」，尤其是王夫之「乾坤並建」的觀點，對熊十力哲學體系的形成具有重要的影響，「王夫之《易傳》有云：『不憚玄黃之血，天地以雜而成功。』至哉斯言！有所傷者有所成也。若擬斷義於不生，其見且出船山下。孰謂大雄無畏勇猛精進者，乃與愚癡同其廢滅耶？」^[15]這體現了熊十力以王夫之《周易外傳》中的思想來闡發哲學本體所應當具有的剛健向上、變易流行、生生不已的特性。熊十力從王夫之的「兩中並建」說以及「乾坤並建」說中獲得啟發，而後逐步衍生、建立起了自己體用不二、本體內在而非外在、本體剛健創發而非靜止的哲學本體論。然而，熊十力卻並不認為這是自己的獨創，而是把自己的體系看作是王夫之思想的繼承和完善，他說：「故吾人初生之頃資生於宇宙之大生命力，既生以後，迄於未盡之期，猶息息資生於宇宙之大生命力，吾生與宇宙始終非二體。故吾之生也，息息與宇宙同其新新，而無故故之可守。命之不窮，化之不息也如是。斯理也，船山王子，蓋先我發之矣。」^[16]平心而論，一向自視甚高的熊十力在這裡實在是過謙了，謂熊十力的「體用不二論」受了王夫之的影響和啟發則可，謂「體用不二論」是王夫之早就闡發清楚了理論則是虛飾之辭。熊十力的哲學本體論雖然具有王夫之的學術氣象，但其路數則很明顯是陽明心學的套路，此亦為史家所公認。熊十力認為王夫之「乾坤並建」的理論並沒有識得真正的哲學本



體一心，「衡陽王子之言性也，可謂深了生滅矣。」與其說熊十力的哲學體系是對王夫之思想的繼承和發展，不如說熊十力是通過對王夫之「性」論學說的批判和反思而回歸儒學的心學正統的。

三、王夫之與方東美的「生生之德」

作為哲學本體論的最高範疇，王夫之對《易傳》的「太極」作出了新的詮釋，「易有太極，固有之也，同有之也。太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，固有之則生，同有之則俱生矣。故曰是生。是生者，立於此而生，非待推於彼而生之，則明魄同輪而源流一水也。」^[17]萬物皆有自己的法則，有則「同有」，生則「俱生」。生之因，不能「推於彼」，而是「立於己」，這樣，生就是「自生」。從單個的存在看，是「前有所始，後有所終」，是有限的；而從整個宇宙生命生生不息的變化看，今天既是「已生之天地」的終結，又是「未生之天地」的開始。萬物從胚胎經過「流燙」「灌注」到最後「散滅」，固然是「衰滅之窮」，但在「散滅」的同時亦孕育著「推故而別致其新」的契機，生非創有，死非消滅，此即「死亦生之大造」，^[18]整個宇宙就是這樣一個「新故相推，日生不滯」的無限創生過程。王夫之的重要貢獻，就是將發展運動的觀點運用於探討有無關係和萬物的生成過程，他提出的「以動為造化之權輿」「只在動處體會」^[19]天地之化育的觀點，在更高的層面上豐富和發展了宋明理學的思想。王夫之所詮釋的太極其實就是一種瀰漫天地、生生不息的宇宙生命精神，它是一個「流動洋溢」的矛盾統一體，其動力就在於本質自身固有矛盾的「網緼變化」，^[20]正是在有極、無極的變化過程中，生命「積其健盛之氣」而永葆日新之生機。

王夫之對宇宙生命精神的詮釋無疑對另一位新儒學大家方東美產生了深刻的影響。早在1924年丁文江同張君勱的「科學與人生觀」論戰時，方東美就提出了生命的問題，1936年出版的《科學哲學與人生》體現了他以生命精神來陶冶科學知識、融合哲學智慧的思維進路。^[21]一般認為，方東美的哲學思想受到伯格森的生命哲學的影響，伯

格森認為世界的唯一實在是一種向上的、創造的「生命衝動」，生命是一種超越空間、永不停息、無始無終的宇宙運動，在過去、現在、未來的無限交合變化中衍化出生命的發展進程，生命是人類精神生活的源泉和基礎。但事實上，我們如果對照伯格森的生命哲學和王夫之對生命的詮釋，我們會清楚地發現方東美的生命哲學其實是上承自王夫之。與伯格森強調生命的進化運動性不同的是，方東美強調生命的內在生成性，這和王夫之的「所自生者肇生，所已生者成所生」是兩相契合的。

方東美融合了道家的生生不息的生命精神、儒家積健為雄的進取精神、佛家一體參融的智慧來詮釋生命精神，他所謂的生命是「不斷的、創造的欲望和衝動」，瀰漫於自然，又內化於萬物之中。中國文化在價值、本體的終極層面上將宇宙視為統一的生命體，將理想與現實的矛盾予以化解，生命是創造萬物的行健不息的力，宇宙萬物都處於這一永不停息的創造和流動貫通之中，這種生生不已的宇宙時空觀是他思考中國文化的哲學基礎。他通過對宇宙形象的探索把握到了中國哲學的中心在於生命，因而特別看重中國藝術所表現出來的協和宇宙、參贊化育、天人合一、相與浹而俱化的浩然生氣與酣然創意。方東美則認為中國文化的這種生命精神「貴在鉤深致遠，氣韻生動，尤貴穿透神奇創意，而表現出一個光輝燦爛的雄偉新世界，這個世界絕不是一個乾枯的世界，而是一個萬物含生，浩蕩不竭，全體神光煥發，形成交光相綱，流衍互潤的一個『大生機』世界。」^[22]王夫之的生命精神主要源自於《易傳》，同時他還融合道家的虛實、有無來詮釋生命境界，他說：「兩實之中，虛故自然；眾動之極，靜原自復；不邀不執，乃極乃篤。」^[23]方東美對生命精神的詮釋也帶有濃厚的道家色彩，「從道家看來，生命在宇宙間流行貫注著，是一切創造之源，而大道瀰漫其中，其意味是甜甜蜜蜜的，令人對之興奮陶醉，如飲甘露，因此能在飽滿的價值理想中奮然興起，在燦溢的精神境界中毅然上進，除非我們先能瞭解道家這種深微奧妙的哲理，否則對很多中國藝術，像詩詞、繪畫等等，將根本無從領略其中機趣。」由此我們可以看到二者之間清晰的思想脈絡。

四、王夫之與現代新儒家的佛學觀

另外，王夫之對佛學的態度可能也對現代新儒學諸大家產生了一定的影響。王夫之的父親和憨山大師之間的論辯想必曾給青年王夫之留下了深刻的印象，^[24]因而他認真研究過佛學，並著有《相宗絡索》一書，對相宗繁瑣嚴密的理論切實下了一翻工夫。正因如此，他才能敏銳地看到佛學對儒、道哲學的影響，「立一界以為『所』，前所未聞，自釋氏昉也。境之俟用者曰『所』，用之加乎境而有功者曰『能』。『能』『所』之分，夫固有之，釋氏為分授之名，亦非誣也。」^[25]然而，王夫之學佛，本質上並非是出於尊佛、崇佛的目的，而是把佛學當作一種磨礪思想、辨析名理的武器，正所謂「蓋入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其瑕矣。」^[26]他利用佛學的分析方法批判佛學，「浮屠謂真空常寂之圓成實性，止一光明藏，而地水火風根塵等皆由妄現，知見妄立，執為實相。若謂太極本無陰陽，乃動靜所顯之影像。則性本清空，稟於太極，形有消長，生於變化，性中增形，形外有性，人不資氣而生，而於氣外求理，則形為妄而性為真，陷於其邪說矣。」^[27]因而能見人所未見，他對佛學研究頗深，但是卻並不認同佛家的世界觀，其原因是「佛老之初，皆立體而廢用；用既廢，則體亦無實。」^[28]這可謂一語中的。

劉夢溪認為，現代新儒家的思想淵源之一，是佛教哲學的影響。^[29]新儒家諸大家如梁漱溟、熊十力、馬一浮、張君勱、方東美、唐君毅、牟宗三等，均在佛學研究上頗有造詣，他們通過研究佛教哲學中的名相分析、邏輯推理中所包含的現代認識論、心理學等相似的內容來彌補傳統思維之不足，回應西方現代思想的衝擊和挑戰。梁漱溟、熊十力、唐君毅都曾問學於一代佛學大師歐陽竟無，梁漱溟對儒學並不精通，他實以佛學研究名家；熊十力引儒論佛，成就了不朽名著《新唯識論》，建立起了現代新儒學第一個形而上的思想體系；馬一浮則打通儒、佛二家，熔鑄一爐，成為一代儒宗；方東美也曾言「我在家學淵源上是儒家；在精神性格上是道家；在宗教情感上是佛家；而在哲學訓練上是西家。」^[30]然而，以上諸家除了方東美

正視佛學的價值外，其他人無一例外地都只是借佛言儒或論道，佛學在他們的思想體系中的地位並不高。唐君毅雖然對大乘佛學下過很深的工夫，但他也未能積極肯認大乘佛學有什麼過人之處，在《生命存在與心靈境界》中，唐君毅以「生命存在之三向與心靈九境」而規定大成佛學為「我法二空境」，即第八境，仍然比儒家的最高生命境界「盡性立命境」要略微低一層，並認為「此九境可只由吾人最後一境（指儒家）中主客觀通境中開出。」^[31]一味地肯定儒家的境界為高顯然有貶低佛學之意。可以這樣說，王夫之和現代新儒家都從佛學中汲取了豐富的思想養分，然而在他們的思想體系中，佛學和禪宗始又終處於一個被忽略的、邊緣性的地位。現代新儒家的佛學思想是否受到王夫之佛學思想的啟發或者二者之間僅為「暗合」，這尚可考究，但從明末清初和20世紀上中葉中西文化衝突的整個大的時代背景及哲學所面臨的危機來看，他們在思考的問題和致思的方向上的確存在相似之處。同時，二者的思維差異也是相當明顯的。相較王夫之的「華夷之辨」和民族主義情結，現代新儒家走出了傳統的詮釋範式，在多元文化相互觀照、比較的視野中揭示出了中國傳統的弊端及其反異化、反省現代性的時代價值，視野更加開闊，思想也更具前瞻性，這也是二者的根本區別之所在。

本文系西南大學文學院「雨僧學術計劃」基本科研專案階段性成果。

[1] 熊十力：《十力語要》（中華書局，1994年），第93頁。

[2] 溝口雄三亦稱這一時期為近代的萌芽時期或準備時期。參見[日]溝口雄三：《中國前近代思想的演變》（中華書局，1997年），第340-341頁。

[3] 顧炎武：《夫子之言性與天道》，《日知錄》卷七。

[4] 王夫之：《古棹初集·鷓鴣天》，《船山全書》第15冊（嶽麓書院，1996年），第717頁。

[5] 梁啟超：《清代學術概論》（上海古籍出版社，1998年），第2頁。

[6] 參見[美]列文森，鄭大華、任菁譯：《儒教中國及其現代命運》（中國社會科學出版社，2000年），第342頁。



- [7] 蕭蓬父、郭齊勇主編：《熊十力全集》卷三（湖北教育出版社，2001年），第839頁。
- [8] 余英時：《清代思想史的一個新解釋》，《歷史與思想》（台灣聯經出版社，1995年），第124-125頁。
- [9] 蕭蓬父、許蘇民：《明清啟蒙學術流變》（遼寧教育出版社，1995年），第295頁。
- [10] 轉引自郭齊勇：《天地間一個讀書人——熊十力傳》（上海文藝出版社，1994年），第15頁。
- [11] 王夫之：《序論》，《張子正蒙注》（中華書局，1975年），第4頁。
- [12] 王夫之：《周易內傳·發例》。
- [13] 王夫之：《周易內傳》卷一。
- [14] 同注[7]
- [15] 同注[7]，卷一。
- [16] 同注[7]，卷二。
- [17] 王夫之：《周易外傳》卷五。
- [18] 同上，卷二。
- [19] 王夫之：《讀四書大全說》卷八。
- [20] 王夫之：《思問錄·外篇》。
- [21] 《科學哲學與人生》一書約完成於1928年，初版為1936年。參見唐君毅：《有關方東美先生之著述二三事》，《中華人文與當今世界補編·下》（台灣學生書局，1988年），第674頁。
- [22] 方東美：《中國藝術的理想》，馮滬祥譯，牟宗三等：《中國文化論文集·第二編》（台北幼獅文化事業公司，1980年），第374頁。
- [23] 王夫之：《老子衍》十六章，《船山全書》第十三冊。
- [24] 嵇文甫：《王船山學術論叢》（三聯書店，1962年），第39-40頁。
- [25] 王夫之：《無逸》，《尚書引義》卷五。
- [26] 王夫之：《自序》，《老子衍》。
- [27] 同注[11]
- [28] 王夫之：《思問錄·內篇》。
- [29] 劉夢溪：《中國現代學術要略》（三聯書店，2008年），第100頁。樓宇烈也認為，佛學對中

國近代哲學尤其是新儒家有著廣泛而深刻的影響。參見樓宇烈：《中國的佛教與儒教》，《中國哲學的詮釋與發展——張岱年先生九十壽慶紀念論文集》（北京大學出版社，1999年），第83頁。相關論述還可參見何建明：《佛法觀念的近代調適》（廣東人民出版社，1998年）；覺醒、賴永海主編：《現代新儒家與佛學》（宗教文化出版社，2007年）。

[30] 方東美：《方東美講演集》（台北黎明文化事業有限公司，1978年），第55頁。

[31] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》（台灣學生書局，1977年），第954頁。

Research on the relationship between Wang Fuzhi & Modern Neo-Confucianists Xu Ruihong (Department of Philosophy, Wuhan University)

Liu Jianping (The College of Liberal Arts, Southwest University)

Abstract: Wang Fuzhi is a master of traditional Chinese thought, who inherits the thinking approach of “through moral cultivation, as to change temperament” proposed by Zhang Zai, a confucianist in the Song and Ming Dynasties, and enlightens the modern Neo-Confucian academic spirit of “the integration of Tao and Qi”. He has a significant position in the tide of enlightenment of the Ming and Qing Dynasties in the history of Chinese thought, and plays an important role of enlightenment in the development and modern transformation of traditional Chinese thought. The representative figures of modern Neo-Confucianists, such as Xiong Shili, Fang Dongmei, Tang Junyi, and Xu Fuguan all draw nutrition from Wang Fuzhi’s thought and establish their own unique philosophical theories of returning to the original root and establishing new national spirit.

Key Words: Wang Fuzhi, Xiong Shili, Modern Neo-Confucianists, Returning to the original root and establishing new national spirit

現代新儒家的陽明學研究

■ 朱光磊

蘇州大學哲學系

近代中國思想界的一大趨勢即是陸王心學的復興，而承擔這一復興的學者群體被稱為現代新儒家。劉述先提出了現代新儒家的三代四群說，認為第一代第一群為：梁漱溟、熊十力、馬一浮、張君勱；第二群為：馮友蘭、賀麟、錢穆、方東美。第二代第三群為：唐君毅、牟宗三、徐復觀。第三代第四群為：余英時、劉述先、成中英、杜維明。此四群新儒家，從二十世紀20年代到80年代，每二十年為一波，總共四波。由於第四群新儒家大部分尚且存世，故本文所涉及的現代新儒家即以前三群為限。

現代新儒家的陽明學研究，是在西學東漸背景下發生和持續的。他們的陽明學研究不僅僅是使用現代哲學術語重新解說陽明學的義理，更是從陽明學中尋找到了中國哲學走向現代的理論可行性，故希望借助陽明學的闡釋來解決新的時代問題。統觀現代新儒家群體的陽明學研究，主要呈現

出三條路徑。一是以外釋中，即以佛學、西方哲學等外來哲學系統解讀陽明學；一是會通朱、王，即化解朱子學與陽明學之間的對立，通過重新詮釋其差異處來化解兩者的矛盾；一是面向現代，即通

過在陽明學中增添知識理性的方式來確立物理世界，建立現代政治制度。

一、第一代第一群新儒家的陽明學研究

第一代第一群新儒家群體主要以梁漱溟、熊

十力、馬一浮、張君勱為代表，他們自二十世紀20年代左右開始活躍於學術領域。他們對於陽明學的研究，開啟了現代新儒家陽明學研究的一代風氣。

（一）直覺訓仁：梁漱溟陽明學研究

梁漱溟的哲學思想，主要受到柏格森與陽明後學中泰州學派的影響。柏格森的生命哲學認為，生命是永無休止之「綿延」，是唯一的實在。「綿延」是自由的創造，創造精神和生命形式，而「綿延」的停滯或削弱則成就物質。「綿延」不能靠理性認知，只能靠直覺把握。理性是用符號概念去人為地把握物件世界，已經離

開了生命本源，而直覺是對生命的直接體悟。柏格森的直覺主義哲學與梁漱溟所推崇的泰州學派有相通之處。泰州學派的王艮尤其注重不慮而知，不學而能的天然自有之理。梁漱溟借用了柏格森哲

摘要：現代新儒家的陽明學研究具有三條路徑。其一，以西釋中。這條路徑極大凸顯了陽明學中的形上意涵，並希望這種形上學的論說方式可以進入世界的哲學話語體系，以及這種論說方式所彰顯的東方價值具有超越西方形上學的地位。其二，會通朱王。這條路徑重新對朱子學、陽明學的差異進行新的解釋，從而在一個更高的理論平台上化解了宋明儒學內部的差異，達成儒學內部的圓滿融合。其三，面向現代。這條路徑在陽明學本有的道德涵養之中，增加新的思辨理性和物理知識，從而將物理世界收納進來，為現代性的開展奠定了理論上的基礎。這些哲學體系的構建、哲學史敘述範式的轉變，以及哲學現代新開展的努力，可以視為儒家知識分子在西學東漸背景下所交出的理想答卷。

關鍵詞：現代新儒學；陽明學；以西釋中；會通朱王；面向現代



學，高舉直覺的大旗，認為王艮講的良知良能，就是直覺。而這個直覺，就是仁。

梁漱溟以知覺與非直覺來分判天理人欲，認為天理是自然流行日用不知的法則，是完全聽憑直覺的，而人欲則是人為的一切打量、計較、安排。欲念多動一分，直覺就多鈍一分；欲念亂動的時候，直覺就鈍到了極點。因此，我們要保證直覺的自然而行，就要做到無欲，順其自然，放棄人為的操作計量。

對於直覺的境界，梁漱溟吸收了王陽明、王艮「樂是心之本體」的說法，強調生機的活潑、暢達，並認為這種活潑、暢達，是生命本體自得的樂，絕對的樂。而達到這種境界的仁者，「雖有事亦行所無事，都是所謂隨遇而應，過而不留，安和自在，泰然無事。」¹⁴無論外境順暢抑或困厄，都不能干擾到仁者內心之樂。

梁漱溟認為王陽明講的知行合一，並非僅僅是針對先知後行補偏救弊的權說，而是講的是知行之本然。在梁漱溟看來，王陽明所謂的知，是「總要發生行為的主觀上有情味的知」，而不是與行為無關的客觀物理知識的知。王陽明所謂的行，是「念念相續的一念上所有的情意」。知即在行上，行即在知上，知行都在一念上。這樣一來，知行合一不是分開的知與行的相合，而是知行本來合一。

（二）開出量智：熊十力的陽明學研究

熊十力是現代新儒家群體中極為重要的人物，他不但以《新唯識論》為代表開創了「體用不二」、「翕辟成變」的哲學體系，而且還培養了牟宗三、唐君毅、徐復觀等傑出弟子，在現代新儒家群體中開創出港台新儒學這一學脈。

熊十力對王陽明基本上持肯定態度，但對於陽明後學則持批評態度，認為陽明後學「淪空滯寂，墮廢大用」。而對於陽明後學的這種流弊，陽明其實也應該負有一定的責任。王陽明之學說，重在人生修養，但輕視了物理世界。故而熊十力對於王陽明哲學，做出了進一步的創新與發展。這一番工夫，充分體現在他對王陽明四句教的解讀上。

熊十力解讀「無善無惡心之體」，認為心體是絕對的本源，具有的「虛寂」、「清淨」的一面。就

這一面而言，心體能出生萬善（或發現萬善），而又不留萬善之跡。人們通常所謂的善，是後起的善惡相對的善。如果將心體稱為善，很容易將之誤解善惡相對之善。熊十力還指出，心體還有「剛健」、「日新」的一面，這正是儒佛之區別處。熊十力又認為，宇宙本體具有「翕辟成變」的作用，發生在宇宙萬物上。所謂「翕」，就是一種展開、創新的勢用，所謂「辟」，就是一種攝聚、成形的勢用。兩種勢用，相續不斷，生生不息，持續生成又不斷革新整個宇宙。而人的本心，就是來自於此宇宙本體的勢用，故只要反觀自己，就能認識到宇宙本體。

熊十力解讀「有善有惡意之動」，認為善意與惡意具有不同的來源。意直接發端於心體，則為善意；意發端於心體時，即有私欲俱起。一旦沉湎於私欲，則為惡意。那麼私欲又是怎麼生起的呢？「私欲者，吾人有生以來，役於形，而成乎習，其類萬端，盤結深固，恒與意相緣附以行者也。」¹⁵私欲本身沒有實體，需要依附於本心之發動，但在發動的同時，不斷受到認識器官，認識物件，認識功能等有形物之限制與影響，慢慢成就習心。在習心的牽引下，就有惡意之產生。

熊十力解讀「知善知惡是良知」，認為良知是心的自體或自性，具有心之為心的本質屬性，具有「至善至惡」、「好善惡惡」、「為善去惡」之能力。而良知之知最為根本的關鍵在於良知體悟自身，體悟體用不二的大化流行。

熊十力解讀「為善去惡是格物」，認為王陽明的格物將「格」訓為「正」，將「物」解為「意之所在」，於是格物就轉成誠意。這樣一來，格物就變成去除私欲。熊十力認為王陽明的解讀，注重了道德實踐，但卻忽視了知識，故而導致陽明後學生出玄虛的弊端。熊十力主張將朱子的格物納入陽明學中，訓「格」為「量也，度也」，這樣既有道德實踐的性智，又有物理知識的量智，從而為保住物理世界、發展科學技術給出了哲學形上學的方案。

（三）朱王是同：馬一浮的陽明學研究

馬一浮的儒學思想具有融合的特質，他以儒家六藝之學融合一切學術。在此學術宗旨下，馬一浮認為朱子、陽明皆為明心見性的一代大師，他們的區別僅僅是隨機攝化的不同，並沒有本質上的

差異。

馬一浮建立了心體與性體合一的哲學體系，並以此來融合朱子學與陽明學。在心性論上，馬一浮批評陽明講「心即理」講得太易，導致陽明後學誤認氣心、欲望為理。馬一浮的心性論只在心之本體上承認心與性理的相通，故其讚賞朱子「性即理」之說，認為心之體即性即理，心之用即情即氣。在由性理貞定的心體的前提下，馬一浮也可以說「心外無物，事外無理，事雖萬殊，不離一心。」

^[9]在上述心性理解下，馬一浮以此模式貫通儒佛，在他看來，《起信論》中「不生不滅與生滅和合，非一非異」的阿賴耶識，張載的「心統性情」，《通書》的「無極之真，二五之精，妙合而凝」，三者可以會通。其實，《起信論》的阿賴耶識，是真常心的系統，不生不滅的真如理體具有覺性，如此的覺性即能關照生滅之法而顯其空性。將此真常心系的心性理論貫徹到儒家學說上，那麼「心統性情」則可以解為：心中的性體時刻具有覺性，由心的抉擇故能讓性體去貞定住情感之發動，從而使情感發而皆中節。同理，「無極之真」解為性體，「二五之精」解為陰陽和五行的精華。性體之理與二五之氣，凝結而成心靈。此「無極之真」的性體就是心靈的本體。馬一浮用了《起信論》、張載、周敦頤的語句，但解讀之義理卻有陽明學的影響。由於張載的「心統性情」成為朱子學的核心，故馬一浮對於張載「心統性情」的王學式解讀也就是對於朱子心性學的王學式解讀。馬一浮的心性論，較之王陽明則將心性的貫通收到體上說，顯得更緊；較之朱子則打通了性心的理氣分隔，顯得一貫。

在格物說上，馬一浮也套用了朱子的語句，但其解讀則又有鮮明的王學特徵。馬一浮認為朱子釋「格物」，就是窮至事物之理；「致知」，就是推極吾心之知。知，就是知理，而知具於心，而理不在心外。馬一浮所謂的心，既具有理，又具有認知功能，而此心的認知，主要在於求取性理。在這層意義上，馬一浮的格物與王陽明的格物已經沒有太大差別了。同時，馬一浮又吸收了《易經》的思想，對王學之心物論做出了一定的發展。馬一浮認為：「言『有』者，謂法爾如然，非是執有。言『生』者，謂依性起相，非是沈空。從緣顯現故謂生，乃

不生而生，遍諸法界為體故謂有，乃不有而有」^[4]

「法爾如然」確立了物顯現背後的性體的客觀基礎。萬法的存在，並非妄識而顯，而是有心中之性體的本體基礎，再由心之發動而生成的。這樣，萬法的存在就有本體論上的客觀性，可以杜絕陽明後學玄虛遺物之流弊。

在工夫論上，馬一浮力倡篤行，他認為：「知是本於理性所現起之觀照，自覺自證境界，亦名為見地。能是隨其才質發見於事為之著者，屬行履邊事，亦名為行」^[9]知是理覺於事，行是氣發於事。而理覺必然體現於氣發，氣發則以理覺為主宰。如此，馬一浮之篤行又與王陽明的知行合一相合。

（四）建立事業：張君勱的陽明學研究

張君勱一生遊走於政治與學術之間，既有學術的理性又有政治的抱負，故其對於陽明學的思考，更多地關注在陽明學在近代政治轉型中的作用。對照中國儒學，張君勱考察了日本儒學，他認為日本的儒學有五大優點：其一，具有相容並包的特徵；其二，日本王學對於「知行合一」、「即知即行」尤為看重；其三，日本人具有濃厚的忠君愛國的觀念；其四，日本以自主的殺身成仁成為積極的死諫；其五，日本的政黨學說之爭，不會動武以至於動搖國本。張君勱借用日本學者高瀨武次郎的話來分別中日陽明學的不同，認為陽明學有事業的陽明學和枯禪的陽明學，事業的陽明學可以興國，枯禪的陽明學可以亡國。日本的陽明學屬於事業的陽明學，其學說尤其注重忠孝，不講無善無惡，而且不喜歡玄談空想，更不會摻雜太多的禪宗思想。而中國的陽明學屬於枯禪的陽明學，故張君勱認為中國陽明學既要學習日本陽明學的「事業」特徵，又要從禪宗思想中解脫出來，建構新的陽明學理論。

張君勱認為陽明學有兩個來源：一是孟子，一是禪宗。因此，陽明學中既有孟子的成分，又有禪宗的成分。張君勱認為要建設事業的陽明學，就需要將陽明學中內含的禪宗成分進行改造，保留禪宗「訴諸本心」、「冥想靜坐」的部分，而拋棄「有無雙遣」、「無善無惡」等部分。經過改造後的陽明學，既要保留深厚的理論思考，又要能夠立起



真正的事業，建立一套現代的學術話語，完成自身的現代轉換。

綜合第一代第一群現代新儒家的陽明學研究來看，梁漱溟以柏格森直覺主義來解讀陽明學，熊十力借用印度唯識學的術語來解讀陽明學，張君勱以日本陽明學來對照中國陽明學，這都是以外釋中的詮釋方法。馬一浮的儒學體系建構，則是開啟了現代新儒家會通朱、王的先聲。熊十力要在心中開出量智的努力，則是現代新儒家在心性學中發展知識、重視物理的肇始。

二、第一代第二群新儒家的陽明學研究

第一代第二群新儒家群體主要以馮友蘭、賀麟、錢穆、方東美為代表，他們自二十世紀40年代左右開始活躍於學術領域。他們對於陽明學的研究，基本上繼承了第一代第一群的研究方向，並又深化了對於朱子學、陽明學的理解。

（一）客觀唯心：馮友蘭的陽明學研究

馮友蘭作為現代新儒家，其思想具有前後期的變化。早期的思想將西方新實在論與中國程朱理學進行融合而建立新理學體系，其代表性著作為《貞元六書》。後期的思想則是晚年自覺吸收馬克思主義哲學進行中哲史研究，其代表性著作為《中國哲學史新編》。馮友蘭的王陽明研究，主要體現在哲學思想史上的源流梳理，以及在馬克思主義哲學史框架下的理論定位。

在哲學史研究上，馮友蘭認為以前統稱二程思想不夠精細，其實程顥與程頤的思想具有較大的差異，程顥的思想開出心學一脈，程頤的思想開出理學一脈。而在心學一脈的思想系統中，陸象山著重說明了人人都具有良知，陽明則在此基礎上則著重論述了致良知。陸象山談知，但談行不夠，而陽明特別注重行，而言知行合一。馮友蘭認為《大學問》是王陽明的代表作，並對《大學問》做了很高的評價，認為《大學問》既繼承了周敦頤、程頤、陸九淵的思想路線，又將《大學》的綱目進行重新安排和融合，具有更為嚴謹的邏輯性和形上特性。而在晚年的《中國哲學史新編》中，馮友蘭更是對《大學問》進行了新的定位。在常規的馬

克思主義哲學史的定位中，王陽明的思想一般被認為是主觀唯心主義。而馮友蘭則挑戰了這種看法，他認為《大學問》闡明了天地萬物與人為一體的思想，天地萬物的世界是公共的。公共性就是客觀的，而非主觀的。因此，《大學問》的思想並非主觀唯心主義，而是客觀唯心主義。由此進一步審視王陽明的思想，則王陽明的思想也是客觀唯心主義的，只是具有主觀唯心主義的傾向和色彩而已。

（二）知行新說：賀麟的陽明學研究

賀麟的唯心論體系，結合了德國古典哲學與中國陸王心學，是在陸王心學的框架中塞進了康德、黑格爾的理性精神。賀麟指出王陽明的知行觀僅僅局限在德行和涵養心性方面，而知行觀的新發展，需要將學習科學知識和發展科學技術的實踐融攝到知行範疇之中。因此，賀麟唯心論中所論之心，就包含了極強的黑格爾哲學的色彩。賀麟認為，心可以分為心理意義上的心和邏輯意義上的心。而賀麟所重視的，正是邏輯意義上的心。「邏輯意義的心乃一理想的超經驗的精神原則，但為經驗知識以及評價之主體。此心乃經驗的統攝者，行為的主宰者，知識的組織者，價值的評判者。自然與人生之可以理解，之所以有意義，條理，及價值皆出於此心即理之心。」^[6]在此意義上，賀麟之唯心論也可以說「人同此心，心同此理」，也可以說「離心而無物」。但此心又比純粹的陸王之心增加了邏輯理性的意涵，而其對於世界的開顯似乎也更多地來自於理性對經驗世界的規範與判定。

在知行關係上，賀麟吸收王陽明的「知行並進」論，建立了知行平行論。賀麟認為，就一串的意識活動而言，可謂知；就一串的生理活動而言，可謂行。然而，意識(知)活動的歷程和身體活動(行)的歷程是同時並進，次序相同；知行不能相互影響和彼此決定或互為因果；知行各有分界，不能互相解釋，各自自成系統，不能把對方的含義包含於自身之內。因此，知行合一即是知行並進、知行平行。但是知行的平行並不代表知行各行其是，賀麟吸收王陽明「知是行的主意，行是知的工夫」的觀點，認為邏輯之心與世界萬物之關係就是主從關係或體用關係。這落實在知行關係上，就是知為主，行為從。而且這個知行，也從原來的道德體

悟與道德實踐進一步擴充為科學知識的掌握與科學知識在生產實踐中的運用。當賀麟把科學知識和技術融入知行合一的命題中時，那麼對於社會整體的知識與實踐就無法由一人來承擔，於是賀麟提出「社會的知行合一」，即每個人都做好知或行、以及某一部分知、某一部分行的分工，部分合一為整體，就是社會的知行合一。在這樣的思想指導下，賀麟希望儒家思想發展，為人人所共具。士農工商各階層都有儒者氣象，一方面由其專業技能從事工作而為士、為農、為工、為商等等，另一方面又具有道德修養而為儒士、為儒農、為儒工、為儒商。賀麟希望道德精神並不限於知識分子，而是體現在從事於各行各業的人中。

（三）崇朱黜王：錢穆的陽明學研究

錢穆對於王陽明的評價具有前後期的轉變。在其思想早期，錢穆閱讀《傳習錄》、《近思錄》、以及《宋元學案》、《明儒學案》等宋明儒學的著作，偏嗜陽明。錢穆認為，明道、象山之學偏於內，其流弊是涵養持守而無進學，不免於空疏；伊川、朱子學偏於外，其流弊是記誦博覽而無湊泊，不免於支離。唯獨陽明學，拈出「感應」一詞，使內心與外物同時分明起來，如同百川之赴海，心物兼賅，體用一源。此外，錢穆還認為，陽明的「知行合一」，就是對北宋以來「敬」字的繼承；陽明的「致良知」，就是對北宋以來「義」字的繼承。但北宋以來，「敬義夾持」，分作兩截，而在陽明的理論中，「知行合一」與「致良知」實為一事，故敬、義也就渾化為一。面對他人對於陽明四句教「無善無惡心之體」的攻擊，錢穆認為：「後人對陽明《四句教》引起很多爭論，有人認為《四句教》的第一句『無善無惡心之體』當改為『至善無惡心之體』才對。其實這種改法也是多餘的。因『無善無惡』就是『至善』的意思。比方說：人的眼睛沒有任何遮蔽的時候，就是他能看到東西極清明的時候，因此人之心體在『無善無惡習』的時候，也就是他能識別『至善』的時候」^[7]

然而，錢穆在1944年病中通讀《朱子語類》之後，則逐漸對朱子學的體認不斷加深，而對於陽明學的評價則由高明轉為空疏。錢穆認為《孟子》中的良知良能與《大學》中的致知，並非同義。《大

學》是荀子學的系統。陽明的良知來自於孟子，用此良知來解讀《大學》的致知屬於範疇之誤用。由此，錢穆也開始批判四句教的「無善無惡心之體」，認為心既然是無善無惡，《大學》何來講正心？繼而認為，陽明的四句教用來解讀《大學》中的「正心、誠意、良知、格物」皆不相合。在後期評價中，錢穆認為陽明學只能適用於人生方面，不能擴展到宇宙方面。他說：「陽明良知學，最先立腳在人生實踐上，很近象山。後來要邁進宇宙論範圍，也就窒礙叢生了。」^[8]

綜觀錢穆對於陽明學前後期的評價，其不變的評價標準似乎是一種心物兼備的整體觀，前期之所以盛讚陽明，則在於錢穆認為陽明學符合了這個標準，而後期之所以責難陽明學，亦在於錢穆認為陽明學不能符合這個標準。其問題之關鍵，在於心之感應明覺之物，是否包含現實客觀世界之物，而錢穆由於受到朱子學的影響，似乎對此持否定的答案。

（四）渾然一體：方東美的陽明學研究

方東美認為中國哲學具有機體主義的特徵，即「以天地萬物為一體，從心之靈明發竅處感應，而一視同仁」^[9]這樣的機體主義特徵，也同樣適用於陽明學。方東美認為，陽明學是對象山學的超越。象山學承認理普遍存在於天地之間，又存在於人心之中，仍沒有徹底地心理合一，故方東美稱之為「超越理想性原理」。而陽明學則已徹底地心理合一，方東美稱之為「內在理想性原理」。陽明學的「內在理想性原理」比象山學的「超越理想性原理」更符合機體主義的特徵。在方東美看來，陽明學「心物合一」的觀點摒棄了心、物二元論的對立，「致知合一」的觀點又是價值的一貫，故陽明學將人性與宇宙融合在一個整體的系統之中。

在良知的理解上，方東美總結了良知對於事物的兩大要旨。其一，人心存乎天理，專一守己，故能不役於物；其二，至善是心之本體，只是明明德而至精至一處便是，然也未嘗離事物。前一要旨講心不役於物，後一要旨講心不離於物。而對於良知本身「無善無惡」的理解上，方東美給出了三種理解途徑。其一，「無善無惡」者，指價值中立，將一切存在均價值漂白；其二，指絕對至善超越一

切正負相對價值(如以「善、惡」名之者)之限制;其三,指心體本身光明瑩潔、純淨無染,不執著於外界善惡觀念,視為悉由外界種種環境影響所構成者。方東美繼而認為,第一種解讀不符合陽明哲學本身。第二、三種解讀則為陽明哲學所包含。方東美認為,第二種解讀表明陽明受到道家影響。《老子》言:「天下皆知美之為美,斯惡已;天下皆知善之為善,斯不善已。」世俗的善惡是對立兩分存在的。而真正的大道,就是要超越世俗善惡對立兩分的狀態。陽明的良知就具有這種超越性,故而言「無善無惡」。第三種解讀表明陽明受到禪宗的影響。禪宗講「不思善、不思惡時認識本來面目」,陽明的良知心體就是這一光明瑩潔、純淨無染,不執著於外界善惡觀念的道德主體。雖然二、三兩種解讀吸收道家、佛教的義理也為陽明學本身所包含,但這都是就著陽明心學與佛老相通之共法處而言,而在根本主旨上,良知本體的道德動力仍舊具有鮮明的儒家立場。

綜合第一代第二群現代新儒家的陽明學研究來看,馮友蘭以哲學史家的身份闡發了陽明學的精義,而方東美的「內在理想性原理」也大大豐富了陽明學的內涵。這些研究,都可以說比傳統的陽明學研究更富有哲學意味。方東美的機體主義詮釋視角,賀麟的德國古典哲學的融入,也可以視為以外釋中的繼續。錢穆後期對於王學的批評,可以視為融合朱、王思潮的反向運動。賀麟對於知行關係的新解,也可以看作是陽明學面向現代的嘗試。

三、第二代新儒家的陽明學研究

第二代新儒家群體主要以唐君毅、牟宗三、徐復觀為代表,他們都是熊十力的弟子,自二十世紀60年代左右開始活躍於學術領域。由於他們都是由大陸輾轉去了港台,多有傳統文化花果飄零之歎,故他們的傳統研究,具有自覺的「靈根再植」的使命感。他們的陽明學研究繼承了前面兩代人的命題,並在哲學的深度和廣度上獲得了新的成就。

(一) 朱陸通郵:唐君毅的陽明學研究

唐君毅評價陽明為「朱陸之通郵」。此「通郵」之義,從朱子一面說,陽明之學說所欲解決的

問題正是承朱子而來,並且陽明處理此類問題之法乃是將朱子分解之法轉為綜合之法以解決之;從象山一面說,陽明之學說根本主旨如「心即理」義暗合於象山之學。故在唐君毅看來,傳統程朱、陸王之派別劃分並非無異議,陽明學更多來自於朱子學,而非象山學。

唐君毅曾比較朱子、象山、陽明三人學說之同異,並給出以下五點結論。其一,從知行關係上看,朱子、象山皆知行為二,而陽明主張知行合一;其二,從工夫次第上看,象山「先立乎其大」為第一義工夫,而朱子之格物致知與陽明之致良知於事事物物,均屬象山之第二義工夫;其三,從天理人欲上看,象山倡天理而不對言人欲,朱子、陽明則皆重天理人欲之辨;其四,從佛、道觀上看,朱子以理之實虛分別儒學與佛老;象山以公私義利分別儒學與佛老,而陽明則以廳堂三間之喻納佛老於儒門。其五,從推尊孔門弟子上看,象山推尊仲弓,朱子推尊顏子之克己復禮,陽明推尊顏子之真見。就以上五點而論,陽明未必同於象山而異於朱子,更可以說,三人各有異同。

就陽明學本身而言,唐君毅認為陽明學之本體,基本上繼承發展了朱子學,而陽明學之工夫,則既融攝了象山與朱子的兩種工夫形態,又有對朱子學的發展。從本體上看,唐君毅對於朱子學理解不同於一般心學家的觀點。唐君毅認為,朱子詮釋《大學》,將格物致知與誠意分為知與行兩個階段。在格物致知的知的階段,朱子之心本身具有性理之發動,這一點與陸王並無差異。但是,心中所具之性理之發動由於形氣之桎梏而不能完全,這時候需要格物致知,人之心知之向於外之物理,以拉出其心之性理之事。唐君毅言:「即物窮理之事,如以粗俗之言喻之,實似人之心知之向於外之物理,以拉出其心之性理之事,如船上之一卷之繩索,將一頭拴在岸上,則船移,而繩皆自出。」^[10]就事一面而言為實然之理,就心一面而言為應然之理。在誠意的行的階段,作為心之所發的意需要順著應然之理去發動實踐。應然之理本身即給予了誠意的動力。在朱子系統中,應然之理之知與應然之理之行,是分為兩個階段。而陽明將此兩個階段融為一個整體,故格物、致知、誠意即為一

事，就是知行合一。真正知其理必然行，真正行其理必然知。實則陽明這樣的融合，就是將朱子之心具理轉為心即理而來。依照朱子，此說可以分為三步，其一，性理自動顯現於氣心；其二，氣心所顯之純粹道德意識就其觀照之事物給出一應然之理；其三，心切實地去實行此應然之理。但依照陽明，則將此三步全部收為「致良知」中，可謂由分解說轉為綜合說。從工夫上看，朱子詮釋《中庸》，針對已發、未發兩種心靈狀態提出兩種工夫路徑。未發時，需要做存養居敬工夫，已發時，需要做省察克治工夫。而陽明將兩類工夫合而為一，用戒慎恐懼之工夫，貫通了已發未發。此外，唐君毅認為陽明好善惡惡，為善去惡的工夫，又是對象山與朱子工夫的綜合。象山之工夫形態是「依正以成正」，由發明本心而當下成就真理。朱子之工夫形態是「反反以顯正」，通過對於識心負面因素的去除來顯出真理。唐君毅認為陽明之好善惡惡，為善去惡之工夫，就好善為善言，則為象山工夫形態之吸收，就惡惡、去惡言，則為朱子工夫形態之吸收。

（二）良知坎陷：牟宗三的陽明學研究

牟宗三繼承了熊十力的思考，從陽明學中轉出一套知識系統。而這套兼具道德與知識的體系，也成就了其自身的道德形上學。

牟宗三認為傳統的心學理論僅僅在道德意願上貫徹了本體與行動的一貫，但缺乏對於物的知識系統的理解，故而難以真正達成道德事件的圓滿實現。由此，牟宗三提出了格物副套，在行為宇宙中嵌入知識宇宙，建立知識理性的重要地位，並將之統攝於道德理性的系統中，建立了良知坎陷說。良知坎陷說是心學系統自身義理的邏輯開展，是對格物說的發展與完善。

牟宗三解讀陽明學中對於物的實現的理解，認為良知天理既是本體論，又是價值論。物在良知天理的觀照下而貞定其價值性的存有。牟宗三認為：「人與天地萬物為同體，而且人與天地萬物俱在此靈明同體之涵蓋中。此是一個本體論的涵蓋原則。此由感應之幾而建立一個客觀的本體論原則。由此本體論的涵蓋原則復函一天地萬物之存在原則：此即天地萬物之所以為天地萬物必須在

此靈明中而始然也。即必在此靈明之貫徹中而始得其呈現也。此存在原則亦名『實現原則』。此存在原則歸於感應上複成功一『認識原則』。」^[1]實現原則是存有論的，而認識原則是價值論的，物由於良知天理而成為道德價值的存有物。在牟宗三看來，道德價值的存有物就是物之自身，是物最為本然的狀態。

物的實現固然需要本體的確立，不然就沒有根本，變成漂浮不定的零碎片段。然而，物的圓滿實現在本體的貞定基礎上還需要知性所成就的物理。比如說，道德主體在實踐過程中良知判斷需要用桌子來成就課堂教學工作；然而現在沒有桌子以及無法購買桌子，於是就需要自己造桌子。製作桌子就需要研究桌子的材質結構等物理問題。在這些專業知識的幫助下，吾人才能製作好桌子，並使用桌子來為課堂教學服務。因為，就課堂教學這一事件的物而言，我要興辦教育的道德實踐的願望固然可以在明覺感應中貞定此事件的本體，但如果光光只有道德願望，而沒有製作桌子的專業知識，那麼興辦教育的實踐仍舊缺乏真正的圓滿，無法徹底的實現。故而，從實現原則上說，圓滿的實現必然包含著知性所成就的物理的輔助。牟宗三從陽明心學的性理學中逼顯出物理學，性理學之圓成必然包含物理學，故物理學必然是物之實現原則所應當開出的一條道路。由此，牟宗三提出行為宇宙與知識宇宙的兩分。行為宇宙是道德性的，知識宇宙是思辨性的。良知的圓滿實現，既需要行為宇宙，也需要知識宇宙。如果說行為宇宙是格物的主套，那麼知識宇宙就是格物的副套。在格物副套中，物不是行為物，而是獨立的、客觀的存在物；物不是與意的有知相一貫的那個實相，也不是與意的無知相牽絆的那個妄相，而是無所謂知與不知（知是指良知）的中性的範疇規範；物不是直接與道德本體一體貫徹的實體，而是與道德本體無直接關聯的輔助物。如果我們在主套中可以看到良知天理、誠意、格物一貫的理路進展，那麼在副套中就無法看到這樣的模式。

在原本的意物關係中，攝物歸意，意物一體，故並無主客對待之相。即使在意之所發未秉持心體方向時，良知仍能夠逆覺其自身，而此逆覺亦無



主客的對待。然而在格物副套的意物關係上，意物關係就由原來的主客無待變成了主客相待。意自身分裂為能知性認知的主體，而剩下的所靜觀認識物的意則轉為客體。在這樣認知下，物就成了客觀的、獨立存在的物，與人的主觀意識無關的物。基於這樣的認識，認知主體可以獲得關於物理的相關知識與規律。從格物副套而言，對於具體事物的知識，以及架空具體事物而成就抽象的知識論，都是此過程中所產生的結果。此結果與良知沒有直接的關聯，並不具有價值意味，既不能說善的，也不能說惡的。但這種結果，可以進一步輔助道德實踐的完成，促成物的完滿實現。

格物主套的行為宇宙與格物副套的知識宇宙具有完全不同的格局，但又不能承認兩套宇宙各自成立。（如果承認各自成立，就成為二元論，於是儒家的道德形上學的一元論的本體地位就會動搖。）因此，牟宗三必須將知識宇宙的副套納入到行為宇宙的主套中去。牟宗三認為，開顯知識宇宙的了別心與開顯行為宇宙的天心，原來就是一心。但這兩種狀態卻都為一心是何以可能的呢？並且如何進行主次排序呢？牟宗三認為，「每一致良知行為自身有一雙重性：一是天心天理所決定斷制之行為系統，一是天心自己決定坎陷其自己所轉化之了別心所成之知識系統。此兩者在每一致良知之行為中是凝一的。」^[12]由此可見，主套的天心為核心基調，此天心開顯行為宇宙；而天心自我坎陷而成就副套的了別心，此了別心開顯知識宇宙。故雖然統於一心，仍舊具有主次關係。這一說法即是牟宗三孤明先發的「良知坎陷」說。此說在陽明學的心性系統中創造性地添加了知識理性的形上依據，借用康德哲學構建兩層存有論，並以黑格爾絕對精神辨證開顯的模式，為中國傳統哲學開出架構理性的科學與民主奠定了本體論基礎。

（三）事上用功：徐復觀的陽明學研究

徐復觀雖然為現代新儒家代表人物之一，但是他並不贊同像唐君毅、牟宗三等人那樣，借助西方哲學系統建構中國哲學。在徐復觀看來，中國文化與西方文化，在發軔之初，其動機已不相同。由於中西文化走的是兩種不同的發展路徑，故用西方哲學比附中國哲學，不僅不能發現中國哲學的

精髓，反而會加深對中國哲學的誤解。在王陽明思想的解讀上，徐復觀明確表示反對方東美以「機體主義」解讀陽明心學，他說：「把王學完全觀念化了，完全脫離了事上用功的切義，而只勾畫出一幅渾渾噩噩的虛境。所以凡屬方東美這一類型的哲學家。都不能把握到儒家的命脈。」^[13]徐復觀認為方東美的解讀，抽離了「事上用功」的實踐，僅僅用「機體主義」的套子將陽明心學解讀成一套玄學思辨的系統。徐復觀給王陽明冠以「政治家」的稱號，並非在於王陽明個人的卓越事功，而是要挖掘出「事」在心學系統中的核心地位，揭示出陽明學「事上用功」的旨向。這種「事上用功」的旨向，使心學擔負著修齊治平的政治重任。

秉承上述切於實用的主旨，徐復觀對於陽明學的「教法三變」作出了新的解讀。錢德洪曾將王陽明教法劃分為三個階段，一為知行合一，一為靜坐，一為致良知。徐復觀認為，靜坐教法時間太短，只有七月，而且靜坐僅為一種方法上的嘗試，無關教學的內容，故靜坐作為一個獨立階段的教法並不能成立。而關於知行合一與致良知的相互關係，徐復觀認為：「所要求的知行合一，即是『致良知』。『致』是把良知實現於事物之上，故『致』即是『行』。而致良知之致，乃良知自身的要求，所以致與良知實為一體。其真實內容，即是知行合一。」^[14]這樣一來，知行合一與致良知別無二致。徐復觀認為，之所以有知行合一、致良知兩種不同的闡釋方式，是因為王陽明在講「知行合一」、「知行本體」時，雖然在體驗上已觸到根源之地，但觀念上還未完全透徹。等到王陽明體悟到「致良知」時，才把「知行合一」的本體通透出來。所以，兩者的差異，只是表述的不同，而不能劃歸為兩個不同的獨立教法。無論是「知行合一」，還是「致良知」，王陽明的教法都是主張良知的發動要投身於事事物物中，「修己之仁」必須通過事上磨煉才能獲得真正的證成。這樣一來，良知就對人的政治活動具有積極的作用，而陽明心學也必然是一種能夠指導現實政治實踐的政治哲學。

綜合第二代現代新儒家的陽明學研究來看，牟宗三借用康德哲學、黑格爾哲學創造了良知坎陷，是對於以外釋中的繼承。唐君毅朱陸通郵之

說，則是會通朱、王的集大成者。牟宗三架構理性的確立，以及徐復觀以政治哲學解讀陽明學，都是將陽明學推向現代，希望陽明學可以容納民主科學的現代文化。

四、結論

現代新儒家的陽明學研究，可以說是近代中國接受西學的歷史進程的哲學反映。他們以西釋中，極大凸顯了陽明學中的形上意涵，並希望這種形上學的論說方式可以進入世界的哲學話語體系，以及這種論說方式所彰顯的東方價值具有超越西方形上學的地位。他們通過建構整全的哲學體系，重新對朱子學、陽明學的差異進行新的解釋，從而在一個更高的理論平台上化解了宋明儒學內部的差異，達成儒學內部的圓滿融合。他們在陽明學本有的道德涵養之中，增加新的思辨理性和物理知識，從而將物理世界收納進來，為現代性的開展奠定了理論上的基礎。這些哲學體系的構建、哲學史敘述範式的轉變，以及哲學現代新開展的努力，代表著近代中國時代精神的變遷。而現代新儒家的陽明學創新性詮釋，就是在這一時代精神變遷下所交出的理想答卷。

本文為國家社會科學基金青年項目「先秦諸子社會治理的思想體系與理論判釋」(18CZX041)階段性成果，蘇州大學江南文化研究專項「唐文治會通理學心學的文化貢獻研究」(21JNWH026)階段性成果。

- [1] 梁漱溟：〈孔家思想史〉，《梁漱溟全集》第7卷(濟南：山東人民出版社，2005年版)，第909頁。
- [2] 熊十力：《讀經示要》(長沙：嶽麓書社，2013年版)，第79頁。
- [3] 馬一浮：《馬一浮集》(第一冊)(杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年版)，第111頁。
- [4] 同注[3]，第842頁。
- [5] 同注[3]，第41頁。
- [6] 賀麟：《哲學與哲學史論文集》(北京：商務印書館，1990年版)，第131頁。
- [7] 錢穆：《講堂遺錄·中國學術思想史十八講》(北京：九州出版社，2010年版)，第167-168頁。
- [8] 錢穆：《中國學術思想史論叢》卷五(合肥：安

徽教育出版社，2004年版)，第266頁。

- [9] 方東美：《生生之德》(北京：中華書局，2013年版)，第306頁。
- [10] 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》(北京：中國社會科學出版社，2006年版)，第175頁。
- [11] 牟宗三：〈王陽明致良知教〉，《牟宗三先生全集》第八冊(台北：聯經出版社，2003年版)，第95頁。
- [12] 牟宗三：〈致知疑難〉，《牟宗三先生全集》第八冊(台北：聯經出版社，2003年版)，第208頁。
- [13] 徐復觀：〈一個政治家的王陽明〉，載《儒家思想與現代社會》(北京：九州出版社，2014年版)，第224頁。
- [14] 同注[13]，第222頁。

Research on Yangming School of Modern Neo Confucianism

Zhu Guanglei(Department of philosophy, Soochow University)

Abstract: Modern Neo-Confucian Yangming studies have three paths. First, Explaining Chinese Studies with Western Studies. This path greatly highlights the metaphysical meaning of Yangming, and hopes that this metaphysical approach can enter the world's philosophical discourse system, and that the Eastern value demonstrated by this approach has a status surpassing Western metaphysics. Second, Combining Zhuzi School and Yangming School. This path re-interprets the differences between Zhuzi school and Yangming school, thus dissolving the internal differences between Song and Ming Confucianism on a higher theoretical platform, and achieving a complete integration within Confucianism. Third, Facing Modern. This path adds new speculative rationality and physical knowledge to the inherent morality of Yangming School, thereby incorporating the physical world, laying a theoretical foundation for the development of modernity. The construction of these philosophical systems, the transformation of the narrative paradigm of philosophical history, and the new efforts of modern philosophy can be regarded as the ideal answer papers handed in by Confucian intellectuals under the background of the introduction of western academics into China.

Key Words: Modern Neo-Confucianism, Yangming School, Explaining Chinese Studies with Western Studies, Combining Zhuzi School and Yangming School, Facing Modern



中國傳統社會的時空觀芻議

■ 段文豔

大連大學歷史學院

時空，是任何時代任何文化中的人們都無法逃遁的基礎的生命坐標系。它關涉著「我從哪裡來」、「我到哪裡去」、「我是誰」這些基本哲學問題的解答。然而，每一種文化對自身時空座標的認知方式卻不盡相同，有追索時間之永恆的，有固守空間之穩定的，有將時間囿於有限空間之內的，有用空間去物化時間之無限的。於是，空間、時間呈現出了不同的樣貌：輪回的、線性的、循環的、層疊的、物化的、超然的、主觀的、客觀的……不同世界觀由此而生，進而不同的價值觀、人生觀（文化的本質）得以確立。反觀之，不同的文化樣貌與其時空觀緊密相連。追本溯源，歷史文化研究的首要任務之一即在釐清人們的時空觀念。

可以說，時空觀念內化在歷史文化之中，因為歷史研究中，時空關照是應有之義，對此不必多言。就目前的國內學界研究來看，以時空觀念本身作為研究物件的課題不能說少，特別是在文學和哲學領域多有涉及。^[1]然而，在現有的相關研究中，有關時空與文化秩序的內在關係似乎還有深入探討的餘地。本文擬在學界原有研究的基礎上，進一步考察時間觀念和空間觀念於中國傳統

文化的內在關係，並嘗試提出「中國傳統時空觀念中，比起時間，空間更具有主體意義」的觀點，進而欲在中西文化的對比方面以及中國文化秩序的研究方面有一點兒新的思考。

—

關於中國人的時空觀（或說宇宙觀），許倬雲先生認為始於春秋時代，也即早在中國文化的軸心時代既已定型。彼時人們已將「自然崇拜和祖靈崇拜結合為一，也就是將自然人生合組為一個空間系統，從上有天、地、日、月延伸到人間，然後又深入到人體內部，建構一個四個層次的大網路。在時間上，將過去和現在以及人生的生前和死後，建構為一個不斷流變的過程。空間和時間配合為一個巨大的系統，其中各個部分則

有多元性的互動，也特別標出若干因素——例如陰陽、五行等個別的變數，將廣宇長宙看做一個各部分和各因素互動的秩序。」^[2]本文對許先生的這段論述深以為然。對時空的認知和感受是中國傳統文化之精義所在，也因此，我們有必要對這一問題做進一步的探討。對此，「盤古開天闢地」、「女媧造人補天」的神話當是繞不開的起點：

摘 要：中國傳統社會的時空觀決定著中國傳統文化的根本面貌或走向。就時間而言，中國傳統時間觀念可以分為客觀時間、主觀時間、日常時間、生命時間等幾種類型，這幾種類型的時間又分別呈現出了政治性、循環性、模糊性、血緣性等特徵；就空間而言，中國傳統社會可以分為天下、國、家、個人這樣幾個維度，從大到小的各空間維度以「天人感應」得以融會和溝通。對於中國傳統文化來說，比起時間，空間的影響更具有根本上的主體性意義，並最終因重視空間而產生了先秩序後邏輯的文化特徵，這與西方社會因重視時間而產生了先邏輯後秩序的文化特徵形成了鮮明的對比。亦是中國傳統文化之「大一統」的哲學根源。

關鍵詞：中國傳統社會；時空觀；價值觀

三國時期吳國徐整著《三五曆紀》載：天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬里。^[3]

《淮南子·覽冥訓》載：往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載……於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水……背方州，抱圓天。^[4]

在這兩個經典神話裡，天地混沌之初，生於天地之盤古——人之先祖——用身體開天闢地，孕育萬物；作為天地精靈之女媧煉石補天，搏土造人，是人參與天地之再創造的行為。從這兩個創世神話中，我們不難看出，天地與人儼然為一體，從天地的大宇宙，到人間秩序的宇宙，再到人體內的小宇宙，彼此之間的內在感應關係。至漢代董仲舒在建構其「天人感應」的宇宙系統時，不知是否有來自遠古神話的啟示。所謂三才之「天地人」統一在同一有機的時空系統中當是無疑的。所以，鄧曉芒在論述中國人的思維模式時提出了這樣的觀點：中國人的思維模式歸根結底，從本質上講不是「天人合一」。是「天人未分」。^[5]即天和人本來就是空間一體的存在。此外，由以上兩段文字我們還可以得到另一層內涵，即，中國古代神話中的宇宙是從空間（天地）的開闢開始的。無論是盤古，還是女媧，在宇宙創始上，其貢獻重在實在的空間之創造，而對於抽象時間的描述則相對模糊不清。其中「萬八千歲」形容時間之長，「一日九變」「日長一丈」形容時間之短，都是時間計數之語；女媧補天中的「往古之時」也不過是對時間之久的模糊論斷。二者均無對時間之始終及其本質的描寫。反之，無形無色、循環往復之虛空則成為萬物的源泉，道家名其曰「自然」。

另外，中國人關於宇宙時空的最初認知，也集中反映在漢語言的日常表述中。古代漢語中，關於時空的描述詞語很多，諸如宇宙、天下、四海、天地間、乾坤、陰陽、寰宇、九州、中原、華夏、六合、太虛、太空、四境、江山、混茫、社稷、光陰、日

月……，由以上所述不難看出，與描述宏觀空間的詞語的豐富性相比，古代漢語中描述宏觀時間的詞語則相對寡淡，這是否也反映出中國人對空間的認知和重視要多於時間？另有《淮南子·原道訓》曰：「橫四維而含陰陽，紘宇宙而章三光。」高誘注：「四方上下曰宇，古往今來曰宙，以喻天地。」此處，四維、宇宙為表，陰陽、三光為裡，而「宇」在「宙」前，是為「宙」之前提，「宙」由「宇」中往來出入，此為時間觀念之產生。就此是否可以設論：這種以空間為主的時空觀念產生了陰陽、五行等理論體系，並最終直接決定了「中國為中心」的天下觀之形成？

陰陽是中國古代哲學範疇最核心的理論，也是中國人對宇宙秩序最精要的描述。所謂「一陰一陽謂之道」。可以說，「陰陽」這一理論中體現更多地是古人對空間層次和形象的認知。由此，古人取類比象，將自然界中各種對立又相聯的現象，如天地、上下、內外、生死、男女、尊卑等概念一一對應出「陰陽」的意向，甚而將時間也做類似比附，如晝夜、光陰、寒暑、日月等。於是，陰陽八卦、五行生克的哲學推理最終演變為一套複雜的空間識別的方法論，成為古人在帝王之學、政治、軍事、醫術、建築、天文、曆法、地理、藝術等幾乎所有領域的必修之術。以空間為本的時空認知觀念於是成為中國文化的基本邏輯起點，並作為基本特徵在現實生活中的方方面面表現出來。

二

以空間為本的論斷，並非忽視時間觀念在中國文化中的重要性。因為，在人類歷史的閼限裡，時間和空間本來即是一體。時間的諸種屬性在一定的空間中才能有效，也必然會在一定的空間中通過人們的行為被物化並展示出來；另一方面，人類所有的空間行為及其成果中，也必然會留下對時間屬性理解的痕跡。在此只想說明：比起空間，古代中國人的時間觀呈現出了與西方線性時間觀明顯不同的表達方式，大體可以表現出以下內容：

客觀（自然）時間的循環性。《易經》所謂「觀乎天文，以察時變」，即基於對天象之空間佈局的觀察，去判斷時間的運行軌跡。古人根據四季輪



回，寒暑往來，日夜交替等天文現象的觀察，發現了時間的循環性特徵，並用天干地支、陰陽八卦表示出來，形成了六十甲子的曆法方式。這種趨於「完足」狀態的宇宙時間循環論給人以時間相對穩定且內化於自然中的認知，並進而使人們將認知中心轉向了空間秩序的變動上。因為人在客觀時間的自然循環中是無力且無為的，只能被動地適應、遵循，也只有順應了自然的變動節奏，人才能在時間中獲得自由，在時空合一的大自然中獲得超脫。這似乎正是道家思想的最高境界。

主觀（社會）時間的政治性。古代帝王有頒曆授時的職責，有聖化時間的能力。不同的年號和帝號是時間的政治性表達。對最高統治的認可，首要即是對其「王正月，大一統」的認可。由此，才能理解康熙曆獄案中，楊光先所言：「寧可使中夏無好曆法，不可使中夏有西洋人。」^[9]在這裡，楊光先們所「不得已」的不是曆法準確與否，而是究竟該奉誰的時間為「正朔」。換句話說，時間在這裡並不具有客觀性，而是歸屬於具有空間屬性的權力。那麼，隨著政治權力的更迭，政治上的時間又具備了可更替、可終止的屬性。所以，古代有一朝一代，改朝換代之說，民間對此亦稱為「變天」。這裡的「朝」在前，「代」在後，時間的「代」隨空間的「朝」而改變，或者說，社會時間因其明顯的政治屬性而被寓於王朝更迭的政治空間裡。

日常（生活）時間的模糊性。日常生活中，人們慣常的計時方式是執有觀時，即以隨時隨地的事件去標識時間。如，燃香（幾柱香）、雞鳴（雞叫幾遍）、城門開合、更夫打更、日影（日上幾杆）、生活事件（打個盹兒、上趟廁所、一袋煙、吃個飯、掌燈時分……）等，這些看似簡單、模糊的計時方式在熟人社會中沒有使用障礙。在日復一日的生活勞作中，民眾大多不需要過於精確的時間。這種時間的模糊性所反映的正是相對靜態的空間社會之特徵。人們甚至常常以表示空間秩序的「上下」來代替表示時間邏輯的「先後」。比如，上（下）個月、上（下）輩子、上（下）午、上（下）半夜、上（下）次、上（下）半年……，這些不經意的空間化表達方式，也是民眾時間觀念特徵的具體反映。在農業社會中，對土裡求食的民眾來說，空間比時間也許更具

有根本的意義。

生命（個體）時間的血緣性。傳統中國社會中，人們對於生命時間的理解不同於自然的時間和社會的時間。人們將個體生命稱之為「壽命」，「壽」是福祿的前提，人們希望小孩子長命百歲，希望老人壽比南山，民諺「好死不如賴活著」就是人們求「壽」觀念的直白。孟子說：「天下有達尊三：爵一，齒一，德一」（《孟子·公孫丑下》），一個人無官無德，僅憑壽命即可成為至尊。但是「壽命」終究有限，於是人們不得不將個體生命的終極關懷投射在血脈的延傳上，即「愚公」所謂的「子子孫孫無窮匱也」。也因此，在中國文化的語境裡，保障傳宗接代的家庭（族）比個人獲得了更為根本的存在意義。「香火不斷」為人羨慕，「絕戶」為人所忌諱。所謂「後繼有人」就成為上至帝王，下至百姓的所有人在面對個體壽命（時間）有限性時的自我安慰和追求。所以，「滿門抄斬」「誅滅九族」就是從時間和空間兩個層面上對犯人施行無以復加的嚴厲懲罰，被宮刑的太監——沒有辦法承嗣的人則是不完全的人。當然，歷史中也有人並不把個人的生命時間局限在血脈的延續上，他們從某一姓氏的「香火」中脫俗，以「天道」為根基，將自身的視野越過家族甚至朝代，修身成聖，以精神立世，如孔孟老莊、屈原、司馬遷、關羽、岳飛等，成為後世景仰的先師，獲得血緣以外的萬世香火。這些歷史上超凡脫俗的人亦成為孟子所謂「人皆可以成聖」的典範，得以留名於歷史。當然，亦有放棄世俗血緣關係，試圖通過宗教信仰或神秘巫術來掙脫時空束縛，以達到延年益壽甚或得道成仙、與天地同壽的目的，此為道教得以形成和傳播的重要文化根源之一。

總之，從祖先那裡來，到子孫那裡去，是中國古代社會中大多數人們對「我從哪裡來，我到哪裡去」這一終極生命之間的標準答案。那麼，關於「我是誰」這一基本哲學問題的所有回答則都蘊含在此生此世的有限時空裡。對傳統中國民眾來說，唯有活著的身體才能承載時間，死亡意味著生命時間的終結，意味著與此世相聯繫的另一個空間——陰間的開啟（陰間是與陽間相對的另一空間，那裡沒有時間）。對於死後境界的想像，人們

仍以活著的世界為樣本，活人和死人仍藉由血緣關係連結在一起。許紀霖在給許倬雲先生的《中國文化的精神》一書做導論時總結說：「一個個體的生命，串聯成一個群體的生命，成為成個家族乃至整個民族的生命延續。個人的死亡，只不過是下一代『生』的轉換。」^[7]中國人的生命觀中，死生是連在一起的，但以生為中心。可以說，後代的生生不已為個體的有限生命帶來了必要安慰。而佛教的生死輪回、業緣報應說亦從另一方面補足了人們對生而有憾的認知。

與作為陰間的彼岸的超驗性相對，此岸（陽間）的時空意味著經驗的、有限度的、可觸摸的，其中的秩序和規範更容易傳承和仿效，因而具有相對的穩定性。也因此，在這種經驗的社會裡，通過立德、立言、立功來「稱王」和「成聖」均可以為一般人想像和實踐。換句話說，當人們放棄了對終極時間的追問後，活著的「我」在一定的空間裡就變成了意義中心，於是「血緣」就成為人倫秩序的根本。那麼，「我」在此世的身份便成為定義「我是誰」的根本指標。忠、孝、節、義等道德要求即是修飾「我」這一身份的重要標籤，是獲得他者認可、確定空間位置的途徑。

由以上內容可以看出，在古代中國，個體的生命與社會文化和政治體制緊密相關，由孝及忠，個體身份與政治秩序發生牽連，人們夢想著通過提升空間身份以名留青史。史家也極其認真地將歷朝歷代那些具有特別身份的人們記載在史冊中。獨具中國特色的浩瀚史籍實在是中國人努力追求時空價值的有力證據。在史書中，個體的生命時間、社會的政治性時間、客觀的自然時間統合為一體，完整地體現了古代中國人對時間的所有認知。

同時，人們也認為，個體生命的運勢由其出生的時辰（生辰八字）所決定。如前文所述，生辰八字是人們對陰陽秩序的進一步解釋和體現。換句話說，宇宙（天地）觀念內化於個體的生命時間中，並通過血緣表現出來。同時，可循環的客觀時間與被政治化的主觀時間也通過個體生命的價值觀得以具體展示。於是，世界觀、價值觀、人生觀三位一體於中國傳統社會的時空觀之中，並以傳統及文化的名義得到傳承與演示。而這一總的中國

文化之意義無不可以一總地納入「天長地久」的時空觀之中。

三

通過前文論述，我們可以知道中國歷史中，時間對民眾來說是具有多重屬性的。不同屬性的時間觀念又被人們物化在他們多層次的生活空間裡。如德國民俗學者赫爾曼所言：「對有約束力的習俗而言，其空間的和社會的本質曾經與其時間—歷史的本質同樣是根本性的。」^[8]即，多屬性的時間與多層次的空間共同構成了歷史的本質。那麼中國歷史文化中，時間之外的空間又是以怎樣的方式表達出來的呢？對此，我們且以「天下」、「國」、「家」、「身」四個層次分而論之。

首先，關於天下（即空間）之形態，歷來是人們思考的重要問題，在天文學領域大體形成兩種看法，即空間是有限的（即蓋天說和渾天說），和空間是無限的（即宣夜說）。^[9]不過，儘管歷朝歷代都有人主張宣夜說，以此來反思空間是有限的這一論斷，但是不可否認，在天文學領域之外，人們對空間的認識似乎更傾向於空間之有限性。當然，古人對於空間本質的認知並非同質單一、枯燥無物的存在，而更多地將其認為是無往不復、周而復始的、有道運行於其中的、靈動的、節奏化的空間。《易經》：「無往不復，天地際也。」精確地概括了中國人獨特的空間意識。人們以大觀小，以小見大，老子故曰：「不出戶，知天下。不窺牖，見天道。」可以說，傳統社會中，「天地為廬」的宇宙觀進而影響了人們日常的時空認知。

古人認為天上地下，所有的一切都在天的下面，所以謂之「天下」。人們認為，整個天下的空間分為不同的層次，人、鬼（怪）、神（仙）分而居之，世俗與神聖並存其中。各種不同層次的空間根據陰陽屬性的不同，互相區別，比如陰間、陽間、仙界的區分。但是，這些具有不同屬性的空間之間又有多種通道得以聯繫，比如墳地、廟宇，甚至通靈的動物，跳神的靈媒，得法的僧道等均可以在三界之中穿行。總之，整個天下之空間歸人鬼神共同分享，也共同建構起天下之秩序。^[10]所謂天之「星象」和地之「風水」（亦稱堪輿）是人們探索天地秩序的



重要成果，而所謂「神判」「福報」「刑忌」「巫蠱」等刑罰思想^[11]亦是神、鬼參與人類空間秩序締造的反映。無疑，中國傳統文化中的天下觀是以人為中心的，人在理論上可以溝通三界，群體的人即集體意識——所謂民意可以撼天動地。英雄人物亦可以與天地同在、與日月同輝，恰如文天祥在其《正氣歌》中所吟「天地有正氣，雜然賦流形，在地為河嶽，在天為日星」。在宗教領域則直接表現為「奉神為人和奉人為神，即神人一體」的特徵。^[12]此一特徵尤以本土道教為著。

古代中國人以自己的國家為天下之中心，視其為「天朝上國」。天朝上國的真龍天子（帝王）是被天所揀選的，有九五之尊的極陽之體，位格在各路鬼神之上，有為天下頒正朔、封禪山川鬼神，以規定時空秩序的最高權力。所以，葛兆光先生說：「漢族中國……作為一個邊緣相對模糊的『中華帝國』，它的身後又拖著漫長的『天下中央』、『無邊大國』的影子，使它總覺得自己是一個普遍性的大帝國。」^[13]可以說，傳統天下觀是中國帝王學說的根本，也是空間中國的最高層次，甚而由此還形成了個體的至高無上的道德觀——「天下興亡，匹夫有責」、「以天下為己任」。這種與大空間相匹配的大道德——也可稱為集體主義和英雄主義道德——意識最終成為基因，浸入骨血，流傳至今。

其次，關於「國」的空間表述。從字形的起源上來講，「國」字即是對某一方位、領域等空間的象形描述，最早指「城」。從字意上來說，「國」字表述的空間範圍，是有邊界有限度的。那麼在有限的空間內，生活於其中的人便自然會產生秩序，進而由秩序而生等級，由等級而生權力。位於空間內權力頂端的即為天下之主的「天子」，亦是「中國」之「帝王」。單就字形上，也能看出「王」在「國」中的絕對地位。有著天子身份的人間帝王不僅是所有臣民的主人，甚至有封禪鬼神的權力。另外，歷朝歷代的皇城建設在風水術的普遍運用上，亦能充分反映出空間佈局的象徵意義，對此，學者們多有關注。^[14]空間佔有的範圍、方位與權力的大小直接相關。可以說，空間不僅限定了「中國」，也限定了中國之內的「秩序」。不同身份的人生活於「國」這有限的空間內，居中的為天子，居邊的為

四夷，天子與四夷之間則為各等臣民。

在「中國」之內，臣民權力、身份有高低，生活空間亦有大小。天子在名義上擁有天下的所有空間，即所謂「普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣」，但在日常操作上則又為各等臣民甚或夷人留有相對自主的空間，所謂「天子有道，守在四夷」、「皇權不下縣」等。因此，「中國的空間雖然邊緣比較模糊和移動，但中心始終相對清晰穩定，中國的政治王朝雖然變更盛衰起伏，但歷史始終有一個清晰延續的脈絡，中國的文化雖然也經受各種外來文明的挑戰，但是始終有一個相當穩定、層層積累的傳統。」^[15]具體而言，在陰陽五行的思維路徑下，天子與臣民的空間分配有其特定的標誌，比如南面為王的方位設定，比如黃色為尊的顏色設定。可以肯定的是，空間的佔有關係是隸屬的，最後形成權力的秩序定位。這種權力的秩序定位，不僅表現在世俗權力的等級分配上，更體現在信仰層面，如《禮記》所說：「天子祀天地，諸侯祀封內山川，大夫祀宗廟，士庶人祀祖禰」。^[16]由此可以說，「禮」即是中國傳統文化中關於空間秩序進行精準表達的術語。

再次，與「國」相對應的另一個基本空間單位是「家」，甚而「國」與「家」相連為「國家」，「家」是「國」的最基本元素，猶如細胞之於身體。家是以血緣關係為核心形成的同居關係，其空間特徵尤為明顯，院牆、房屋、門窗等要素依照風水規則共同構成實在的物化空間，即陽宅。在家的空間裡，以血緣定親疏，父為家君，君為國父，所謂家國一體。也即，家的空間和國的空間一樣，有其必要遵守的內在秩序。家內空間的佔有仍以權力高低來定，家庭權力的大小映射在家庭內部的空間秩序中。如作為「高堂」的父母，必要居主屋，處尊位。另外，家庭的空間秩序由神人共同建構，因此，家有世俗性之外，還有其神聖性。可以說，家既是家人日常生活所在，也是神靈、祖先的供奉之所。門神、灶神、財神等各路神靈與家人一樣，依照尊卑位序，各有安放。以家居的內外關係而言，家居空間是相對獨立的，私密的，神聖的，是「免遭國家干涉的神聖的保留地」^[17]（這一點只能從民眾的主觀意願上講，在皇權的無限性上來講是

失效的)，並為個體提供最基本的時空定位。個體以家為基點，繼而逐步感知在家庭之外的，諸如村落、府縣、國家等不同空間中的身份變換。即如費孝通所論：中國人獨特的「私」的個性，造就了中國獨特的「差序格局」。^[18]

最後，中國人對身體的認知亦顯示出明顯的空間特徵。無論盤古的身體化生萬物，還是女媧搏土造人，圓顙方足（象徵天圓地方）的「身體」都天然地與天地產生了感應關係，亦從根本的存在方式上具有了空間本質。以後，陰陽理論影響下的兩性關係中，男陽（喻天）女陰（喻地）、男尊女卑，男女婚配乃天地（陰陽）之合；身體健康方面，陰陽、五行、藏相、經絡這些中醫理論中的關鍵詞均具有明顯的空間意涵，至於中醫之身體穴位系統中的相關命名如「門」、「關」、「口」、「府」、「庫」、「海」、「池」等，無不是對身體內部之空間方位的表示；民間養生學裡的同類相補，吃啥補啥更是簡單明瞭地表達了身體各部分的空間對應關係；禮教上，「身體髮膚授之於父母」的看法與「割骨療親」「披麻戴孝」等孝道直接相關，「三跪九叩」「五體投地」等各種禮儀也是通過改變身體的空間形態來表達身份的尊卑關係；刑法上，以「五刑」為首的各種體罰，是通過對身體的不同部位用刑，來表達對犯人的不同罪過的懲治；民眾的宗教觀念中，身體亦分為魂魄兩部分，魄（體）為魂的載體，魂可以離開魄，因此民間有「叫魂」習俗，亦有巫婆神漢有能力降神，民人可能被鬼怪附身等說法。另外，面相、手相、骨相等如同風水術一樣，被民間術士用來算命占卜。綜上，我們不難看出在中國文化中，作為立體空間存在的身體是空間的又一表現層次。如果將「天下」「國」和「家」看作是「外空間」，那麼「身體」則可以看作是「內空間」。如許倬雲先生所論，人體本身是一個自然平衡的小宇宙，而人之所處的外在自然環境則為大宇宙，兩個宇宙之間互相呼應，這個形而上學的理論，既影響中國人的身心，也影響中國人的世界觀。^[19]

根據以上論述，大體可以看出，傳統社會中關於「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」這人生志向四部曲，正反映了人們對自身所感的空間層次

大小的相應描述，而「修」、「齊」、「治」、「平」這四個字則為人們指出了空間提升的合法路徑，也是空間秩序得以穩固的要訣。這些要訣在實操上，又具體體現為統治者通過「科舉」「選拔」「戶籍」「重農輕商」「統一思想」等政治手段將人們固定在相對穩定的生活空間裡，以維護皇權獨尊的空間秩序。專制制度將那些覬覦皇權，妄圖改天換地的行為稱為叛亂，最嚴重者要被抄家並誅滅九族。可以說，專制制度正是身居高位的統治者為維護自身空間安全和權力所採取的對策，而中國傳統政治在某種意義上講也可以稱之為空間秩序的統治術，即所謂「人君南面之術」。只是，有關各空間維度內的秩序規則，並非變動不居，而是在責任的約束下呈現一種相對穩定的狀態，當然也是無自由的狀態。

另一方面，儘管個人生命時間可以在血脈延續上獲得安慰，個人「壽命」的有限性也終究是不可忽視的根本問題，在壽命時間中的「無法作為」使得人們必然會在空間的擴展中去尋求更多安全感。所以在空間秩序的問題上，個人的行為就產生了兩個面向：其一，人們會努力守護對自己具有保護性的空間的安全秩序；其二，要努力打破對自己不利的空間限制，並努力擴建更加有利的秩序。正如費孝通先生在論述鄉土中國時所提出的兩個概念——「差序格局」和「熟人社會」。對個人來說，「差序格局」是客觀被動的秩序限定，而「熟人」關係則是人們能夠跨越空間限制的有效路徑。所以，雖然有試圖維護「龍生龍、鳳生鳳」的外在的政治制度，但並不妨礙人們擁有「望子成龍」、「望女成鳳」^[20]的內在的人生夢想，甚至總有人冒險驗證自己就是「真龍天子」，進而「替天行道」，打破現有規制去實現自己的終極目標——「家天下」。歷朝揭竿而起的農民起義即是人們不滿現有空間秩序，而試圖取而代之的結果。

當然，探討以上問題的時候，我們決不能忽視血緣關係在空間秩序裡的核心作用。血緣像粘合劑抑或筋脈一樣，規定了各層次空間的秩序及聯繫。費孝通先生在其著作《鄉土中國》中論道：

血緣是穩定的力量。在穩定的社會中，地緣不過是血緣的投影，不分離的。「生於斯、死於斯」把人和



地的因緣固定了。生，也就是血，決定了他的地。世代間人口的繁殖，像一個根上長出的樹苗，在地域上靠近在一夥。地域上的靠近可以說是血緣上親疏的一種反映，區位是社會化了的空間。我們在方向上分出尊卑：左尊於右，南尊於北，這是血緣的座標。空間本身是混然的，但是我們卻用了血緣的座標把空間劃分了方向和位置。當我們用「地位」兩字來描寫一個人在社會中所佔的據點時，這個原是指「空間」的名詞卻有了社會價值的意義。^[21]

如以上所論，在中國傳統文化中，血緣是時空秩序的核心。它既賦予時間以生命的意義，亦給空間以穩固的秩序。離開血緣談中國文化及歷史，無異於隔靴搔癢。反之，把握了血緣之於中國人的時空價值，也便能對中國文化探至幽微。關於血緣之於中國文化的根本意義，我們可以進而將其昇華成具有普遍性的「人情」來理解也許更為透徹，因為在血緣以外的「地緣」關係與擬人的「神緣」^[22]關係均是基於人情而存在的聯結方式。李澤厚將這一總的人情統稱為「情感」，並認為中國傳統文化實在是一種「情感本體論」，這裡，姑且嘗試將其稱為「空間本體論」的話，是否更進一步呢？因為情感似乎不過是作為空間秩序的潤滑劑而存在的。

四

時至近代，在中西交流的背景下，「天下觀」逐漸崩散，傳統時空觀念首先在國家層面發生了天翻地覆的變化，完成了「天下」到「列國」的轉變，中國不再以自己為天下之「中」國，而是認識到自己不過是列國之中「國」。於是中國人也不再需要作為天子的皇帝來封禪名川大山，不再需要皇帝來祭祀天地之神、頒正朔，而是順理成章地在時間上選用了線性的西元紀年法，對時間進行政治去魅，將自己置身於人類歷史的長河之中，認可了時間的客觀屬性。在空間上努力將國家權力通過法定的民權滲透到個人，以打破通過血緣、地緣建構起來的傳統的家—族—村的空間局限，解放被束縛、被定義的身體，然後重新建構起公民（個人）—國家這樣的二元勢位關係，以適應世界時空秩序，獲得相應的世界地位。可以說，近代中國

完成對時空的客觀認知，是其後來得以接受馬克思之唯物主義的大前提。

然而，國家尋找現代時空坐標系的努力，在社會層面卻未必全然產生相應的效果。如前所述，中國傳統社會中，時間有四種屬性：自然的、社會的、日常的和生命的。現代國家在接受了西方的時空觀念後，將自然的和社會的時間在政治性和神聖性方面去魅，認可了時間的客觀、線性的屬性。與此相對，在客觀無情的時空觀念裡——傳統社會中，天人是合一的，也即個人的內在空間和天地是相互感應而存在的一個體生命時間的有限性卻愈發顯得突兀而孤立起來了。於是，倍加珍惜有限的壽命，進而通過空間價值體現生命之價值就成為當代中國人的價值觀之根本；另外，在客觀的大歷史背景下，個人生命價值的落腳點不得不仍然從集體主義中尋求救贖。由此，個體從集體中獲得意義，某種情景下，個體的死亡可以上升為集體名譽的「犧牲」，這與傳統王朝國家中的必要性「盡忠」是同義的。總之，近代以來，比起政治時間、社會時間，附著於生命的個體時間觀念並沒有發生根本的變化，仍然指身體的「壽命」，而現世「壽命」的有限性及其重要性依然是中國文化中無可更改的最基本底色。如此，在空間上拓展個人生活範圍也依然具有無限可能性，熟人關係仍然是跨越空間界限的有效路徑。

因此，對一般中國人來說，在時間上，養生求壽，同時努力延傳後代，留下身體的血脈；在空間上，努力開拓，齊家治國仍是確證自身時空座標、並獲得安全感的根本路徑。「當家作主」「頂天立地」「闖天下」就成為不同朝代、不同身份的人們實現其人生意義的共同的終極目標。也即，「家天下」與「國天下」是內在統一的。而在一定空間內對資源——通常以「財富」和「地位」為表徵——佔有的多少也便成為人們證實自己人生價值的重要指標，在精神層面，似乎也可以提煉出「唯物」的特徵。或者說，空間觀念的本質便是物性的。

總之，從個體生命層面來說，近代中國人的時空觀念並沒有發生根本的變化。人們仍然和其先祖一樣，不相信生命以外時間的永恆，仍然相信此生的空間才是生命價值得以實現的全部物件。

也即，長時段來看，政治性的時空觀還是比較容易改變的，但是相比較而言，社會性的時空觀卻不容易發生變化，因為民眾的時空觀是滲透在日常生活裡的，是他們用生命感覺出來的，是受到傳統習俗規訓的。只是，在現代文明的衝擊之下，感應不到天地的個人越來越從家、鄉等傳統空間中疏離出來，這些被從集體中「解放」出來的孤獨的個人，在強大的國家面前，又該如何在此生此世得以安身立命呢？

時空觀的不同認知，最終體現在個體的思維方式上一邏輯產生於對時間的認知：因為時間是順序流動的有前才有後，不可更替；^[23]秩序產生於對空間的佈局：因為空間是涵蓋的，有大有小，可以隸屬——並最終形成不易更改的傳統。說到底，中國文化最根本的特色即在將對時間的理解物化於一定的空間之中，由此佈局起互有隸屬的時空秩序。可以說，中國傳統文化中具有核心地位的儒家文化即是以空間秩序為本的最好例證。當然，如前文所提，在這種以空間為主軸的時空秩序裡，人們的價值觀念更多地體現出「相對」性，這種相對性既可以表現為同一事物在不同時代具有不同的看法，也可以表現為主流價值，如儒家價值體系的寬泛性和包容性。可以說，文化中的空間本位，決定了其秩序至上，又進而促進了其群體意識和實用觀念的產生和發展。總之，中國傳統文化重秩序輕邏輯的特徵到底是其時空觀念最為根本的反映，並由此和先邏輯後秩序的西方文化形成鮮明對比。

五

尋找中國文化的精神所在，必然要立足於中西文化的比較。有關中西文化的對比，一直是中外學界探討的重要話題，如國內老一輩學者梁啟超、梁漱溟、胡適、馮友蘭等均有專論，當代學者鄧曉芒、劉小楓、徐行言等亦有深論。其中尤以梁漱溟的中西文化的「意欲觀」影響最大。竊以為，本文中所持的中國文化以空間意義為中心的看法，亦是對梁先生所謂「中國文化意欲持中」這一論點的一個論證。在此，本文不做過多論述，只是就中西時空觀念之異同這一問題，略作涉及。與中國文化

誕生於自生自足的天下時空相比，淵源於古希臘、羅馬的西方主流文化，則呈現出了開放的時空觀和世界觀。希臘神話的史前時期，即認為最初的最初沒有宇宙，意即時空沒有邊界，是開放的。在諸神時代，混沌以後，歸屬於空間一系的大地女神、地獄之神、天宇之神、海洋之神等，與歸屬於時間一系的黑暗之神、黑夜之神、光明之神、白晝之神等，以及超越時空的愛神共同建構起了諸神世界。^[24]其中的「時」「空」都是「無限」的元素之一，諸神之間沒有分明的上下隸屬關係，但是個性（或曰性格）卻非常鮮明突出，甚而發生矛盾和爭鬥。如果說希臘神話裡體現出的時空觀念是開放的無限的，神人之間的關係是對立的。那麼猶太—基督教系統的時空觀則呈現了另一種情況，在猶太—基督教系統中，「不可名」^[25]的獨一神——耶和華——以天、地、人的創造者之身份，更是獨立於人之生存的時空之外。不難看出，無論是希臘神話中的時空觀念還是猶太—基督教系統的時空觀與中國創世神話中體現出來的「天地人」一體的時空觀均存在根本上的差別，如《聖經·舊約》中所載：

起初上帝創造天地。地是空虛混沌。淵面黑暗。上帝的靈運行在水面上。上帝說，要有光，就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分開了。上帝稱光為晝，稱暗為夜。有晚上，有早晨，這是頭一日……上帝看著一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，是第六日……天地萬物都造齊了。到第七日，上帝造物的工已經完畢，就在第七日歇了他一切的工，安息了。上帝賜福給第七日，定為聖日，因為在這日神歇了他一切創造的工，就安息了。^[26]

在這裡，由「起初」這一表示時間性詞彙作為開篇，接下來，對於上帝創造天地一筆帶過，但是再接下來卻是不厭其煩地描述了上帝按照「第一日」到「第七日」的時間順序進行創世的情況。上帝用光暗區分了「晝」「夜」以後，又一再強調「有晚上，有早晨」，並特別祝聖了「第七天」，以之為「聖日」，並「歇了他一切創造的工」，就「安息了」。如果說：「起初」代表時間的開始，那麼「安息」則示意時間的結束，「聖日」最終作為上帝之日的確立，似乎也昭示了時間遠超於空間的重要地位。

還需要注意，上帝用精神性的「語言」來創世



的這一行為，也表明上帝是外在於天地的，那麼按上帝肖像所造之人的終極意義也要在天地之外去尋找。與此相比，盤古用物質性的「身體」化生天地這一舉動，則表明盤古（即人）是內在於天地的，那麼孕育於盤古身體的人之終極意義也不可能超越天地之外去尋得。所以，中國人的最高精神境界便是「我心即是宇宙」、「盡心知性而知天」。總之，與中國創世神話中明顯具有的空間意境相比，基督教的創世故事則重在對時間意義的強調，而空間在這裡則是模糊不清的。或者說，基督教世界裡，「時間在宇宙觀的淵源處就已經被當成了一種工具、方法來對待，至少是上帝為自己進一步造物而設置出的一種方便。沒有進入宇宙生成的時間，無疑也不可能成為人生生命的組成內容，因為它始終不與人的生存狀態直接關涉。」^[27]竊以為，從時空觀上來說，中西文化的分別即從此凸顯，並以此作為各自的底色，從根本上影響了東西歷史文化的特徵和路向。至明清以來的基督宗教傳華，中西文化發生深層碰撞，其間的諸多矛盾、糾葛以及後來基督宗教於中國之命運等問題終究都可以歸結到時空觀念的差異上。對此，我們可以在謝和耐的《中國與基督教：中西文化的首次撞擊》一書中得到詳細解釋。^[28]然後我們會發現西方宗教信仰的起點是「信不信」，而中國民眾的信仰起點則是「靈不靈」。概因，西方文化以「神」定時間（精神性的、超驗的）為中心，而中國文化則以「人」居空間（物質性的、經驗的）為中心。當然，中西文化的時空差異不僅僅體現在對信仰的影響上，還體現在其他許多方面，如宗白華便在其《美學散步》一書中將中西藝術精神歸結為這樣一種結構差異：中國藝術精神是一種空間意識的時間化，西方藝術的精神是時間意識的空間化。宗先生說：「俯仰往還，遠近取與，是中國哲人的關照法，也是詩人的關照法。而這關照法表現在我們的詩中畫中，構成我們詩畫中空間意識的特質。」^[29]可以說，西方藝術的美之核心在於對永恆時間的終極追求，而中國藝術的美之核心則在於對自然空間的終極追求中。

關於東西方時空觀念差異的問題，是具有根本性質的。如果就此深入下去，我們還可以將其延

伸至西方文化中的個體的、理性意識與中國文化的集體的、感性的意識之差別上去。這是因為以時間定位的人與人之間的關係是相對獨立的而平等的，相反，以空間定位的人與人之間的關係則必然是互相隸屬而同時存在差異性的。或者說，不同個體相對於無限時間來說即具有客觀的、平等的關係屬性，而個體相對於有限空間來說則不可避免地具有主觀的、等級的關係屬性。無限時間裡的個人必須要找到他者即上帝才可以認識定位自己，由此而來的個體是絕對的、唯一的，因為上帝是唯一的。而有限空間裡的個人則需要以自己為中心去定位自己，去尋找天道，由此而來的個體便是相對的、之一的，並只能在空間關係裡認識自己。

可以說，在近代西方文化以神為中心的相對開放的時空觀念中，尋找事物在時間上的「絕對」邏輯關係比確立事物在空間中的「相對」秩序更能給人帶來安全感；思考人和神的關係比思考人和人的關係更重要，因為神是終極時空的來源和歸依，也是回答「我從哪裡來」「我到哪裡去」「我是誰」的關鍵之關鍵。當然，基督教神學之外，西方世俗的哲學家們也一直在努力回答「神是誰」（或者「誰是神」）這一根本問題，有關形而上、下的哲學解答在相當長的歷史時期內對東西方社會都產生了深遠的影響，並在近代以來的東西時空觀念之溝通和連接上起到了根本性的作用。總之，中世紀以後，以自然實在性為根據的人本主義價值觀，顛覆了原有的人神關係，從諸多方面將西方社會的終極意義引到了現世福利上，從此種意義上說，東西方的世界觀才開始有了可溝通或者相似之處。特別是馬克思在唯物論指導下的關於共產主義的理想社會與中國傳統文化中的人間天國觀不謀而合，並由此成就了中國當代歷史的革命成果。當然，這一問題還有待深入探討。

綜上所述，本文基於時空觀決定世界觀，世界觀決定人生觀和價值觀這一基本的邏輯關係，對中國傳統社會的時空觀念進行了初步考察，並嘗試探討了時空觀念與文化理路的內在邏輯關係，以期對歷史文化研究提供一個新的視角。

- [1] 宗白華先生在其《美學散步》（上海人民出版社，1981年）一書中，有三篇文章論及中國傳統藝術之空間特質，對於本文寫作多有啟發。
- [2] 許倬雲：《中國文化的精神》（北京：九州出版社，2018年），第3頁。
- [3] [唐]歐陽詢等編：《藝文類聚》卷一·天部上本，《四庫全書》清文淵閣本。
- [4] [西漢]劉安撰，許慎注：《淮南鴻烈解》卷第六，《四部叢刊》北宋景鈔本。
- [5] 鄧曉芒：《中西文化比較十一講》（長沙：湖南教育出版社，2007年），第338頁。
- [6] [清]楊光先：《不得已》卷下「日食天象驗」民國十八年中社影印清抄本。
- [7] 同注[2]，第vi頁。
- [8] 轉引自岳永逸：《行好：鄉土的邏輯與廟會》（杭州：浙江大學出版社，2014年），扉頁。
- [9] 參見鄭文光、習澤宗：《中國歷史上的宇宙理論》（北京：人民出版社，1975年）。
- [10] 參見王斯福，趙旭東譯：《帝國的隱喻：中國民間宗教》（南京：江蘇人民出版社，2009年）。
- [11] 參見瞿同祖：《中國法律與中國社會》（北京：商務印書館，2010年）。
- [12] 同注[8]，第167頁。奉神為人即指將神擬人化對待，奉人為神則指把死去的人甚而活著的人視為神。
- [13] 葛兆光：《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（北京：中華書局，2011年），第27頁。
- [14] 參見陳金華、孫英剛編：《神聖空間：中古宗教中的空間因素》（上海：復旦大學出版社，2014年）。
- [15] 同注[13]，第26頁。
- [16] 《禮記·王制》第31章。
- [17] 同注[8]，第109頁。
- [18] 費孝通：《鄉土社會》（中華書局，2013年）。
- [19] 同注[2]，第87頁。
- [20] 想像中的龍鳳之所以能成為中國圖騰文化之首，應當與其具有超越時空的神力有關，皇帝、皇后以龍鳳為喻，大概亦是同理。
- [21] 同注[18]，第70頁。
- [22] 中國傳統社會的民間信仰中，對神的稱呼常常是擬人的，如祖、爺、媽、奶、姑、姐等均是神靈名稱的慣用後綴。
- [23] 關於邏輯和時間的關係以及中國傳統文化邏輯不足等問題，鄧曉芒教授在其《中西文化比較

十一講》（湖南教育出版社，2007年）一書中曾多次論及，可資參照。

- [24] 參見布爾芬奇編著，楊堅譯：《希臘羅馬神話》（北京：高等教育出版社，2009年）。
- [25] 在《聖經》的《舊約·創世記》記載，「上帝」是沒有名字的，或者說人類的語言無法對其作出定義。這與老子在《道德經》裡對「道」的描述類似。但是，老子所謂「道」當然與「上帝」不是共同所指。
- [26] 《聖經》《舊約·創世記》，1:1-2:4和合本。
- [27] 余治平：《唯天唯大：建基於信念本體的董仲舒哲學研究》（北京：商務印書館2003年），第371頁。
- [28] [法]謝和耐著，耿昇譯：《中國與基督教：中西文化的首次撞擊》（商務印書館，2013年）。
- [29] 宗白華：《美學散步》（上海：上海人民出版社，2015年），第111頁。

A Superficial View on the Concept of Time and Space in Chinese Traditional Society

Duan Wenyan(College of History, Dalian University)

Abstract: The concept of time and space in Chinese traditional society determines the fundamental appearance or trend of Chinese traditional culture. In terms of time, the concept of it in Chinese tradition can be divided into several types, such as objective time, subjective time, daily time, life time, etc, which respectively show their political nature, circulation, fuzziness, consanguinity and so on. In regard of space, Chinese traditional society can be separated into such dimensions as the world, the state, the family, and the individual. From large to small, each dimension can integrate and communicate through “the interaction between human and heaven”. For Chinese traditional culture, the influence of space is of more fundamentally subjective significance than that of time, and finally the cultural characteristics of order before logic are generated due to the emphasis on space, which forms a sharp contrast with the cultural characteristics of logic before order caused by the stress on time in western society. It is also the philosophical root of “the Great Unity” of Chinese traditional culture.

Key Words: Chinese traditional society, space-time view, values

人為萬物之靈：中華神學論人

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：《尚書》：「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」，這裡也是將天、地、人相關而論人，天地是萬物父母，也是人的父母，說明宇宙整體是一親情關係，人在宇宙萬物的親情網絡中，有其特別的本性，就是特具靈性，這是人內在和宇宙本體相通之處，靈字和神字相通，具奧秘、機竅、神聖、不朽之意，神隱涵性情和道德的特性，是宇宙的神性。人的靈與神通，可理解為神的性質在人心性中，人是具與宇宙性的神相通之本質。從中華神學論人為萬物之靈，三位一體為「感通關係」的本體，祂是按這「感通關係」的形像和樣式創造人。人按上帝形像被造的特性，是與他者相關的。先是人與上帝相關，到男與女相關、人與人相關、人與萬物相關。「形像」是陽性字，像Elohim(上帝)本身，是一感通關係的本體，「樣式」是陰性字，像Ruach(上帝的靈)，是人內在類似上帝的靈性，具完美本質，通過運行而達至上帝要求的完美。前者是人的本性，具一切像上帝的完美潛能，由此人可像上帝管理天地。後者是人靈性，是實現完美的動力，最終達到完美而形成上帝交給人的使命。中國哲學和神學的人觀有很多相通之處。

關鍵詞：人；萬物之靈；三位一體；感通關係；形像；樣式

中國哲學論人的靈和神

人可贊天地之化育

中國哲學論人在宇宙中的地位，可從《中庸》一段上見：「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」^[1]「至誠」指宇宙最真實無妄的本體，與人本性同一，充實窮盡這本性本體，也能全面發揮萬物的本性。所謂「贊天地之化育」即人參與、輔助、支持天地之生化發育，將人內在的心性本體創發成美善之創造，與天地之創造性共同創發，融合為一。「參」指三，意為人由此可與天與地鼎足而三，當人盡其性，即參與天地，同

為化育創造之源。

這是天、地、人彼此相關、彼此牽連、彼此感通的關係本體論。天、地、人在易傳中，作為三才，均源於太極本體，故天地人同體相關，因而牽連而彼此感通，故人可在宇宙創造變化中，贊天地之化育，與天地並立為三，而這三者又因同體，故天、地、人又合而為一，是為天人合一。中國哲學中的天人合一思想，在其視人與宇宙萬物分享同一本體。

惟人，萬物之靈

至於人在天地中的定位是如何呢？古代最明確的定義，來自《尚書》一句話：「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」^[2]，這裡也是將天、地、人相關而論人，天地是萬物父母，也是人的父母，依易

學所言，宇宙本體是太極，太極生兩儀，即成一陰一陽之道，天和地都由太極而生，天地生萬物，為萬物父母，說明宇宙整體是一親情關係，人在宇宙萬物的親情網絡中，有其特別的本性，就是特具靈性，這是人內在和宇宙本體相通之處，這靈性是人可參贊天地之特質。

《泰誓》是周武王出兵伐殷，在孟津（孟春）大會諸侯，誓師伐紂，對諸侯及軍士發言，提出革命征討殷紂的根據。在紂王違背天、地、人的根本價值，由此對宇宙人生的真理與價值提出一整體的解釋。天地是萬物之父母，而人是萬物中具靈性的本質，天子本應「作民父母」，然而「今商王受，弗敬上天，降災下民。沈湎冒色，敢行暴虐，罪人以族，官人以世。惟宮室、台榭、陂池、侈服，以殘害於爾萬姓。焚炙忠良，剝剔孕婦……今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬，自絕於天，結怨於民，斫朝涉之脛，剖賢人之心，作威殺戮，毒痛四海。崇信奸回，放黜師保，屏棄典刑，囚奴正士。郊社不修，宗廟不享，作奇技淫巧以悅婦人」^[3]。

這是面臨歷史現實的殘忍暴政，要進行革命，對革命作出合理化的思考，而提出一個哲學反省為理據。主要是尋索宇宙萬物與人的彼此定位，認為宇宙和人是父母與子女的關係，故天地人之間是一種親情連繫。進一步由天地人的親情去指出，人在宇宙萬物中特有的本性，是「靈性」。靈性使人不同於萬物，具有與天地親密相關的特殊價值。正因人有靈性，由之即可建立價值判準原則，為現實征討暴君的行動建立道德根據。由於紂王違逆天地人價值，故起兵革命是合理的。

《泰誓》是偽古文尚書，不能證明為周代著作，但這起碼是秦漢年代以來中國人對天地人的綜合反省。從思想史角度看，經過春秋戰國多年諸家學派並起，而到秦漢是思想大綜合的年代，《泰誓》所表達的綜合，是從天地整體對人的價值加以肯定。這是古代哲學對人的較清楚定義。

靈，神也

探討「惟人，萬物之靈」這定義，先要理解「靈」這理念指什麼。《尚書正義》注「惟人，萬物之靈」一段說：「生之謂父母。靈，神也。天地所生，

惟人為貴」。這是對靈的明確定義，所謂「靈，神也」。更深一步，其疏：「萬物皆天地生之，故謂天地為父母也。《老子》云：『神得一以靈。』靈、神是一，故『靈』為神也。《禮運》云：『人者天地之心，五行之端也，食味別聲被色而生者也。』言人能兼此氣性，餘物則不能然。故《孝經》云：『天地之性人為貴。』此經之意，天地是萬物之父母，言天地之意，欲養萬物也。人是萬物之最靈，言其尤宜長養也。紂違天地之心而殘害人物，故言此以數之。」^[4]

這裡對「靈」字的解釋，是「靈，神也」，古代「靈」字常解為「神」，主要在老子將神與靈並用，由此而視「靈神是一」，與其他經書如《禮記·禮運》及《孝經》配合，而這被解為人具有天地之性。

至於「靈」與「神」之關係，《國語·晉語》「若以君之靈」一句，《吳語》「實式靈之」一句，及《離騷》「字餘曰靈均」等，注皆是「靈，神也」。《離騷》「夫惟靈修文故也」注：「靈謂神也。」^[5]又有關「神」字，亦有解為「靈」，如《玉篇》云：「神，靈也。」^[6]

人的界定，是萬物之靈，即是萬物之神，神是什麼意思？

「神」的四個意義

1. 微妙玄奧

根據「靈，神也」的界定，須掌握「神」的意義，「神」字又作何解。《尚書·大禹謨》：「帝德廣運，乃聖乃神」，提到「聖」與「神」兩理念，《尚書正義》注這句曰：「聖無所不通，神妙無方」疏：「乃聖而無所不通，乃神而微妙無方……」。《洪範》云「睿作聖」，言通知眾事，故為「無所不通」。《易》曰「神者妙萬物而為言也」，又曰「神妙無方」，此言神道微妙，無可比方，不知其所以然。」^[7]這裡解「聖」是「通」，通指知眾事的睿智，「神」為「微妙無方」及「神妙無方」，帝德是聖與神，即是睿智地可通一切微妙之事。「神」是和「聖」的理念連結，是聖人智慧所通的微妙之道。

「神」的意思，是微「妙」，「妙」是甚麼？《周易正義》疏解《說卦傳》：「神也者，妙萬物而為言者也」^[8]一句時，對「妙」作出定義：「妙謂微妙」^[9]，與《大禹謨》一樣是「微妙」，意謂微小而奧妙。所謂「妙萬物」中的「妙」是動詞，意謂一種力量，運作萬物的微妙奇異之處。

如何理解這「妙」？老子言「玄之又玄，眾妙之門」。「玄」是所有奇妙事物的門戶，「妙」字由「玄」而來，《說文》：「幽遠也。黑而有赤色者為玄。」^[10]蘇轍說：「凡遠而無所至極者，其色必玄，故老子嘗以玄寄極也。」^[11]玄字指深黑而幽遠，意思指奧秘。故「妙」字具有細微而奧秘之意，是宇宙萬事最後的微妙奧秘。至於所謂「神妙無方」，何謂「無方」，「方」字可解為既定的框架或方位，易傳也說：「神無方」，即神是不能用任何既定的框架或理論可以解清楚的，也與奧秘的理念相通。

《易·繫辭》「陰陽不測之謂神」，王弼注時解釋「神」：「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰」。《周易正義》疏：「不可測量之謂神也。」^[12]王弼也是引說卦傳以解釋「神」，「神」是指「不測」，指在萬物背後奧妙地運作一切的不可知力量與規則。「陰陽不測之謂神」的意思，指變化到人不可知的奧秘，就是「神」。

「神」的第一界定，是「微妙玄奧」，這裡神的意思是指奧秘，這是「神」理念的第一個界定。人的靈是神，是指人最微妙玄奧之本體。

2. 「神」指事件起端的機竅

又繫辭傳：「子曰：知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎」^[13]。何謂「幾」？易傳跟著解釋：「幾者動之微，吉之先見者也，君子見幾而作，不俟終日。」^[14]「幾」指事物變動之微小發端，明白之即可知其吉的方向，而作出正確的決策。

周濂溪通書云：「動而未形，有無之間者，幾也。」^[15]「幾」是指事件剛起動的最微細機竅，在事件剛起時掌握其深細之妙，即可知其吉凶，而有正確判斷。所謂「知幾其神」，是

指事物之「幾」的最深處，有一奧妙地掌管的奧秘力量，知道而通透之即可快速成事，處處暢順吉利。

萬事整體後面有一奧秘奇妙的規則或安排，就是「神」，繫辭：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。」^[16]深入研究事物起動之「幾」，即能通透瞭解事物之情理，成就天下之事務。此中提到「神」，由神而可知事物之「幾」，由「神」可通萬事之「幾」，即安靜而可快速成事，處處暢順吉利。

《易·繫辭下》：「窮神知化，德之盛也。」^[17]有盛德的人可窮盡神妙的奧秘（「窮神」），就可以徹底瞭解變化（「知化」）之道。這種「窮神知化」的知識，超過一般的知識，可參透奧秘，可稱之為超越的知識。

「神」的第二個界定，在《易經》中可界定為宇宙奧秘的幕後安排，決定事件起始時那微妙的機竅，「神」是指萬事中的宇宙運作的不可知力量。人的靈是神，即和這宇宙規則是相通，故聖人可有「窮神知化」的知識。

3. 神聖與天神

在其他先秦典籍中，孟子曾說：「聖而不可知之謂神。」^[18]「神」是從可知的神聖引申到最高之不可知的終極神聖，這裡奧秘也連結到「神聖」的意思。這終極的神聖，是連繫到萬物的根源，《說文》：「天神，引出萬物者也。」^[19]「神」的理念與「天」連結，「天神」是宇宙萬物的根源，也可說是莊子所言的造物者。

《易經》觀卦彖傳曰：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」^[20]這是將「神」與「道」兩理念的結合，道即所謂「變化之道」，是使四時運行而無差錯的規則。神是道後面的奧妙力量。漢劉向說：「神者，天地之本，而為萬物之始。」^[21]繫辭：「子曰：知變化之道者，其知神之所為乎。」^[22]這裡用「神」的理念，似乎不只是宇宙之奧妙神秘性，因「神」是有所為的，其作為就是變化

之道，很明顯，神不同於道，即不同於規律及事物依循發展之道路，道只是神的作為。

神能運作道，必然超越於道之上，具有超越性。故不能一般地注解為「神妙作用」，這是未領悟超越的視角。

《春秋左傳》載：「史囂曰：吾聞之，國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行」^[23]。神是耳聰目明，能知世事，是有智慧的，又有正直之道德，且是獨一及一貫的。《左傳》是與易傳同期文本，說載史囂對「神」理念的描述，是控制國家興亡者，有智慧和道德性情的終極者，隱涵與人相似的性情位格，故在天與道之終極本體中，藏有最高美善與道德性情位格之義，與古經書的「上帝」理念接近。

「神」的第三界定，是神聖的、引出萬物的、相通於天和道的、超越有作為的、涵有性情位格與道德的終極者。人的靈是神，故人的本體，通於超越的神聖，可感應有性情位格的宇宙真理。

4. 聖人之精氣不朽

上面三點是指「神」理念，是宇宙無限的玄奧，安排一切事件，有性情位格。但「神」有時與「鬼」並稱為「鬼神」，那就是有限但不朽的奧秘存在。《禮記·樂記》說：「幽，則有鬼神。助天地成物者也」。此中「鬼神」是助天地成物的，似是參與造物的靈界存在。而《禮記正義》注這句之鬼神如下：「《五帝德》說黃帝德曰「死而民畏其神者百年」。《春秋傳》

「若敖氏之鬼」。然則聖人之精氣謂之神，賢知之精氣謂之鬼。」^[24]偉大的聖人黃帝，死後其神仍在，人民百年來仍敬畏他，賢知者死後則為鬼。又聖人之精氣就是其神，死後這神仍存在。這裡的「神」字，可指人的不朽部分。

人的靈是神，則這與基督教靈魂不朽的觀點有相似之處，中國文化亦相信人具有靈或神，死後仍存在，成為神或鬼。

「神」的第四界定，是聖人的精氣，死後仍存在，而這神是延伸向死後不可知之永恆世界，也是指人內在本體具不朽的永恆性。

人本性通宇宙本體

由此我們對「惟人，萬物之靈」一句，可有更深之瞭解，人具有與宇宙終極本體同樣的本性，因「靈」與「神」意義相通，「神」的理念是指天與道作為終極奧秘及其隱藏的種種精微潛質，包括道德與性情。人的靈與神通，可理解為神的性質在人心性中，人是具與宇宙性的神相通之本質。

《詩經靈台傳》注：「神之精明者稱靈。」^[25]又《詩·鄘風·箋》：「靈，善也」^[26]又《廣韻》：「福也。」靈是神之精明表現，也代表善與福，則人作為萬物之靈，可指人與宇宙的奧秘之安排者相通，且是精明、美善的，並具各種福氣。

靈與巫

靈的觀念為何通於神呢？因靈字與古代巫祝求福或求雨有關，靈字的象形結構，是從巫，巫從三個口求雨，靈字的古字形有詈，是巫在用言語以通神的奧秘世界之意。《廣韻》亦解靈為「巫也」^[27]。

《尚書正義》解《伊訓》「時謂巫風」：「事鬼神曰巫。」^[28]左傳注「主祈禱請雨者」云：「巫是禱神之一。」^[29]巫是與鬼神或天神上帝溝通的人，也是向神祇祈禱求雨的人。《說文解字》論巫字：「祝也。女能事無形，以舞降神者也。像人兩袂舞形」。古文「巫」字的象形，據甲骨文，像古代女巫所用的道具。小篆像女巫兩袖舞形。巫是指古代能「以舞降神的人」。段玉裁《說文解字注》有詳細解釋：「按祝乃覡之誤。巫覡皆巫也。……祝，祭主贊辭者。周禮祝與巫分職。……周禮女巫無數。旱暵則舞雩。……」^[30]巫的象形是揮舞兩袖跳舞，是以舞降神者，即通過宗教舞蹈儀式而與奧秘世界相通的人。

《楚語》對巫覡有深入的定義：「古者民之精爽不攜二者，而又能齊肅中正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之。在男曰覡，在女曰巫。」^[31]巫覡在中文的意義不同於西方傳統所講的邪惡通魔鬼的秘術士，卻是具精爽心靈，又有齊肅中正的修養者，其生命有光輝而能聆聽宇宙奧秘資訊，故能與

神明溝通。

靈字象形是雨因巫的口不斷祈求而下降，而巫是心靈有修養、生命有光輝，與宇宙終極奧秘溝通的人。

由靈字的字形構成，我們可以對「人為萬物之靈」的定義有另一深入的界定，那是指人具有精爽之氣，能與宇宙終極奧秘的真理本體溝通，人的本性實為一種靈性，亦即神性，是天地萬物最後的本體的彰顯，人的本體與宇宙之本體合為一，是為天人合一，而聖人就是指能充分發揮這宇宙本體靈性者。

中國哲學定義人有靈性

總結「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」一句，對人可有如下的定義：

1. 天地作為萬物之父母，顯明宇宙與萬物具有親情關係，這設定了宇宙是以親情連結一切，萬物之間亦有親情。故中國的宇宙觀，並不是西方近代的機械唯物論宇宙，而是一種網絡相關的宇宙，其關係是類似人的父母子女親情，亦即是和諧的關係，故天地是一網絡和諧宇宙。
2. 在天地網絡和諧宇宙中，人是萬物中最具靈性的，而靈性意思即神性，這神性是宇宙終極的奧秘，在中國哲學中，「神」的理念有四界定：
 - (1) 是「微妙玄奧」，「神」在這裡的意思是指奧秘，這是「神」理念的第一個界定。人的靈是神，是指人最微妙玄奧之本體。
 - (2) 在《易經》中可界定為宇宙奧秘的幕後安排，決定事件起始時那微妙的機竅，「神」是指萬事中運作的不可知安排。人的靈是神，即和這宇宙規則是相通，故聖人可有「窮神知化」的知識。
 - (3) 是神聖的、引出萬物的、相通於天和道的、超越有作為的、涵有性情位格與道德的終極者。人的靈是神，故人的本體，通於超越的神聖，可感應有性情位格的宇宙真理相通。
 - (4) 是聖人的精氣，死後仍存在，而這神是延

伸向死後不可知之永恆世界，也是指人內在本體具不朽的永恆性。

3. 靈的理念亦與「巫」通，巫是與鬼神或天神上帝溝通的人，是具精爽心靈，又有齊肅中正的修養者，其生命有光輝而能聆聽宇宙奧秘資訊，故能與神明溝通。

綜合言之，中國哲學的天、地、人三才，是一個關係網絡和諧宇宙，這宇宙中有超越而內在的本體，這本體是一微妙不測，神聖美善而又隱涵性情和道德的奧秘。這是宇宙的神性，而這神性又與人的靈性相通，故人具有宇宙的本性，這不單是天人合一，且是天地人合一。不過這合一不是指合為一塊東西，卻是指具同一本體本性，但三者又各有位份特性，所謂「惟天地，萬物父母」，天地人的合一是以親情關係相牽連互動，推動天地之創生不息，這是中國哲學的三位一體觀。

中華神學論人為萬物之靈

宇宙性親情關係：上帝的形像和樣式

從中華神學反省中國哲學的人觀，人是萬物之靈，天地是人父母，和人有親情關係，人的靈性又是神性，可通奧秘與神聖的世界。從神學來反省，這在基督教就是探討人有「上帝的形像和樣式」，及人成為「有靈的活人」。

首先按中華神學的關係本體論進路，說明人的特性。《創世記》提到在上帝創造宇宙中，人和上帝的關係：「上帝說：『我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜和全地，並地上所爬的一切昆蟲。』上帝就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。神就賜福給他們，又對他們說：『要生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥和地上各樣行動的活物。』」^[32]

「耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當。耶和華神在東方的伊甸立了一個園子，把所造的人安置在那裡。……耶和華上帝就用那人身上所取



的肋骨造成一個女人，領她到那人跟前。那人說：『這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的。』因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。當時夫妻二人赤身露體，並不羞恥。」^[33]

《創世記》是一啟示文本，不是哲學推論，故一開始就講上帝創造天地及創造人，從中華神學看，人的被創造是在宇宙萬物的龐大關係網絡中。上帝的創造展示出宇宙之無盡萬物，一切日、月、星宿、空氣、水土大地、動植魚蟲，構成一博大相關互動的世界，人在天地間，與一切共同存在，建立關係。

上帝的三位一體的本體是愛，故可推論上帝是以愛創造了世界，上帝是以恩情創造天、地、人，而使上帝、人和萬物成為親情的關係。這和中國以天地為父母的親情相關性，是同性質的。

從上帝本質上看，「耶和華是有憐憫有恩典的上帝，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實。」^[34]、「應當稱謝耶和華；因他本為善，他的慈愛永遠長存。」^[35]「上帝就是愛」^[36]、「上帝愛世人」^[37]。

同時萬物也因上帝而蒙福：「耶和華善待萬民；他的慈悲覆庇他一切所造的。耶和華啊，你一切所造的都要稱謝你；你的聖民也要稱頌你。」^[38]

「願天歡喜，願地快樂；願人在列邦中說：『耶和

華作王了！』願海和其中所充滿的澎湃；願田和其中所有的都歡樂。」^[39]

中國《尚書》論天、地、人說：「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」，說明天、地、人是親情關係，從神學反省此說，耶穌教人在主禱文稱上帝為「我們在天上的父」^[40]，使徒保羅說：「一上帝，就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內。」^[41]上帝以愛的本性來創造人及萬物，顯明上帝為人類和萬物是愛的關係，是天地人的父親。正是一種親情關係，而《創世記》一開始，正描述了這親情關係。上帝特別創造人，是特別的恩典和愛，人的定位，是在宇宙恩情中確定，上帝創造人成為「有靈的活人」，故神學上可同意《尚書》所言：「惟人，萬物之靈」。

恩情的上帝，創造一個萬物感通關係的網絡宇宙，以仁愛的親情貫串其中，又創造有靈性的人，管理、治理和修理萬物，使「萬事都互相效力」^[42]，天地一切事物在相關中調協，而達至互動中和諧。

上帝的形像與樣式是三一的「感通關係」

《創世記》描述上帝「照著我們的形像、按著我們的樣式造人」，提到「我們」一詞，這眾數的

用法，在《創世記》一開始就如此，第一句「起初上帝創造」，上帝(*Elohim*)是眾數式，字尾為*im*，但創造(*bara'*)卻是單數式動詞，即由一位上帝去創造。顯明上帝是一位，但涵眾數和多，同時是一和多。《創世記》頭三節已說明，一位上帝在創造，同時上帝的靈運行，同時上帝的聖言說話，產生萬物。故上帝自身、上帝的靈及上帝的聖言，合而為三位，三位又是獨一無限的上帝本體，是上帝的三位一體。我曾定義上帝神聖本體是有性情的，今稱之為「性情本體」，因其本性是愛，也可稱為「親情本體」。三位一體即「一親情本體，三性情位格」。這是一個「感通關係的性情本體論」。

當上帝創造人時，自己說明是眾數的「我們」，是三位一體的上帝，三位一體為「感通關係」的本體，祂是按這「感通關係」的形像和樣式創造人。故人有上帝的三一感通關係為形像及樣式。上帝創造了男和女，男和女共在顯明人不是物質身體上有上帝的形像，因上帝沒有男和女，卻是關係性的存在。人的上帝形像和樣式，就是「感通關係」的本性。三一感通的上帝，創造了本體具感通關係性的人。這即是儒學所重的仁性心體。

形像與樣式

「形像」的希伯來文*tselem*，其中*tse*是指影子，人的影子是按其行動而動，是人的反映，故人就是上帝的反映，按上帝之行動而動。可引申為複製品或模本(*replica*)，人是模倣上帝的本性而行動，管理天地。在《聖經》其他地方有時是指偶像(民數記33:52、歷代志下23:17)，是物質的形像。但「上帝是個靈」^[43]，故上帝不容許人雕刻偶像^[44]。所以上帝按自己形像造人，不可能指人的身體形像，應是指人代表上帝的行動在地上，而有的實際表現，就像影子隨人而動一樣，人的形像與上帝是有同一行動的。

那上帝本身是什麼？上帝的本體是三位一體的感通關係，上帝先說「我們」，而後說「照著他的形像造男造女」，男女就是人和人的關係，人按上帝形像被造的特性，是與他者相關的。先是人與上帝相關，到男與女相關、人與人相關、人與萬物相關。由夫婦的關係開始，最終通於宇宙，正好與中

國哲學相通，《中庸》說：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」^[45]

從經文提到「我們」及「男女」，可分析出，上帝的形像(*tselem*)，就是「感通關係」。人的形像與上帝有同一的行動，就是關係中的感應溝通，就是愛。

此感通性使人超越自我中心，而關愛他人，有人性中的惻隱仁愛，及良知明覺感應，這是道德之基礎，故人可有正義是非之心。又超越自我之心，也可與萬物相關，探索萬物之道，這是人理性冷靜分析之心，為科學研究的基礎，由之研究事物的規則原理。

上帝造人按自己的「樣式」，「樣式」希伯來文是*demuth*，指類似(*resembling*)、相像(*similitude*)，可引申為形態(*pattern*)、風貌(*figure*)等，即人內在有相似上帝的性質，人性有類似上帝的形態和風貌。「樣式」一詞和「形像」不同，也不連著用，且在希伯來文「形像」是陽性字，「樣式」是陰性字，如在《創世記》1-2中，*Elohim*(上帝)是陽性字，*Ruach*(上帝的靈)是陰性字，代表同一上帝的兩個位格，*Elohim*創造，*Ruach*運行。此是一體中有不同性情，故不是一些解經家所看為與「形像」的同義字。

那「樣式」是什麼意思？在舊約可見這字多次描述與上帝顯現相關之事，(《以賽亞書》13:4，40:18，《以西結書》1:5、10、13、16、22、26、18，8:2、10:1、10、21、22，《但以理書》10:16等)都和上帝的神聖世界相關。故「樣式」(*demuth*)的意思，可被理解為神聖界事物的地上表現。人有上帝的樣式，指人內在有上帝相似的完美特性，在世上要表現得類似完美的上帝，人按上帝形像管理世界，是一過程，達至類似上帝的樣式，是人要實現之目的，在人生中表現出似上帝的形態和風貌。這詞是陰性字，與創世時*Ruach*(上帝的靈)對應，故應是特別指人是由上帝的氣所造性的靈，這人性中類似上帝的靈性，是人的完美本質，若完全實現，就是完美的人。

人作為上帝的形像(陽性)和樣式(陰性)，反映上帝*Elohim*(陽性)和上帝的靈*Ruach*(陰性)兩性情位格。上帝創造了男和女，是關係的存在。人原是

泥土，被賦與上帝的形像和樣式，擁有類似上帝的特性，是一切完美的潛能，被放在世界去治理和管理萬物，當人實現上帝的完美靈性樣式，「事就這樣成了」^[46]，完成上帝之目的。

人的特性，是具上帝感通關係的本體形像，經過靈性去實現其價值的過程，達到完美地建立天地人和諧、宇宙和人以親情相關。用中國理念講，易學所謂「一陰一陽之謂道」^[47]，形像和樣式是陰陽和合，建立宇宙和人的完美和諧，實現上帝在宇宙的計劃。

人是萬物中特具靈性的存在

總結人具上帝的形像和樣式，有以下各點：

1. 上帝的「形像」，是三位一體的上帝，創造人成為複製上帝的「感通關係本體」，分別在人是有形的，在時空中的，分開男和女的。人的本性像上帝，是關係性的存在。人的形像須和上帝是有同一行動，在世界以仁愛和理性去管理天地，也以仁愛感通為主去建立天、地、人的和諧。
2. 上帝的「樣式」，是指上帝是無限和完美的靈性本體，祂將靈的氣息吹在塵土所造的人，使有限的人成為有靈的活人，具有屬靈的心性，這是有限的人內在「靈性的完美潛能」，通過一個過程去追求相似於上帝無限的美善。人的靈運行，去完成上帝賦與的使命，掌管人的魂(心思、意志)，在人生過程中，使上帝的完美形像在地上實現，最終目的是管理天地，使天、地、人和諧。人即完成靈性實現，而成為類似上帝風貌的完人。
3. 從中華神學看，上帝按自己形像和樣式造人，人的特性有兩個基本理念，一是「感通關係」的本體，用中國思維說，即人的仁愛心性，由之而生惻隱之心，發而為義、禮、智、信。另一是「靈性的完美潛能」，用中國思維說，即「內聖外王」的過程，是人追求成聖的動力。
4. 用「感通關係」解釋上帝的形像，可與巴特(Karl Barth)的神學傳統相通。巴特認為上帝創造之意義和目的，是「祂意欲要一個實存的存在本體，因並不是神，而有所分別，可以成為真正的夥伴(partner)，可以和上帝建立關係，有能力去行動及負責任，由此上帝的神聖形態(form)和生命並非異質的，是一複製的被造物，是上帝的摹本和模仿，能夠承載上帝的形態和生命，人就是被創造為這種存在。」^[48]巴特又提到上帝創造男和女，是一種區別和關係(differentiation and relationship)，指出「人能夠在上帝及其他人面前總是人，只有在男人和女人是關係的，女人和男人也是關係性的。」^[49]他又指出，人管理天地萬物，不表示人有上帝的神聖樣式，卻是「只有在關係之中，動物王國依賴和連結人，而得參與在向人顯明的創造奧秘及這奧秘的應許中。」^[50]
5. 用「靈性的完美潛能」解釋上帝的形像和樣式，可承接教父愛任紐(Irenaeus)的思路，愛任紐的邏輯，是人既有上帝的形像和樣式，應可分享上帝的永恆性，但人又是被造的，不同永恆的上帝，只有通過成長過程，達至完美及不朽。他說：「由於所有事物都是被造的，不是(永恆的)非被造物，他們將持續一個長的年月，而將可接受一個非被造的官能，而被上帝無條件地賦與永恆的實存。……但因人順服上帝是在不朽中持續的，不朽是非被造物的榮耀。故根據這安排與和諧，及這性質的連續性，作為被造及被規劃組成的人之存在，被非受造的上帝賦與形像和樣式。」^[51]我不打算討論愛任紐神學及其引起的爭議，只強調他指出人被造後，須一「過程」來實現其完美性。這觀點不單合乎邏輯推論，也合乎《創世記》的表達，《創世記》的文本一開始，就是上帝通過六日的「過程」創造天地，是有一合乎理性的演進程序，在第3至6日的創造，都說「上帝看著是好的。」創造完一切後，「上帝看著一切所造的都甚好。」^[52]這是價值上由「好」到「甚好」的過程。又《創世記》第二章描述上帝改善大地、造男後再造女、再把人放在伊甸園，是一具體在地上的創造和管理過程。故愛任紐從實現過程，來解釋上帝按自己的形像和樣式來創造人的意義，從文本解釋到邏輯推論都是有據的。

6. 若上帝的形像是「感通關係本體」，那人的犯罪就是感通關係的破裂，用《歌羅西書》的名詞是「隔絕」^[53]，是感通的隔絕。若上帝的樣式是「靈性的完美潛能」，人的犯罪就是《羅馬書》^[54]的名詞是「虧缺」，是靈性的「虧缺」。這將在另文探討。

中國哲學與中華神學論人為萬物之靈

中華神學就中國哲學「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈」的人觀，可作出以下的神學反省及融和：

1. 天地親情

《尚書》言：「惟天地，萬物父母」，所謂天地，指可見的宇宙，但天地仍根於最終一體的「天地之道」，《中庸》：「天地之道，可壹言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。」^[55]天地之道是「不貳」的，即「不二」或「不已」，是指一體的、不停止的，是創生萬物的本體，是創生的不測奧秘。天地之道是博厚、高明、永久的，亦即是有無限永恆性的。

天地之道生天地、生萬物，故是一切之「父母」。不是指宇宙有一父一母，而是指宇宙一體之道生成陰陽，或太極生兩儀，由之生成天地，而後再生萬物，用「父母」一詞，是指萬物像天地的兒女，如人間親情之有密切關係。由之而可顯出，萬物源自一體的天地之道，天地之道是父母一樣，故一切事物是有宇宙兒女，和天地之道及和其他萬物都有親情關係，是彼此相關的。

從中華神學反省，上帝Elohim(陽性)創造天地，上帝的靈Ruach(陰性)運行，從黑暗混沌中創造出光明和秩序。是同一上帝的兩個性情位格，創造和運行。還有另一性情位格是上帝的聖言，即新約太初之道(Logos)，用話語創造出萬物，合成三位一體的創造。三位一體是一愛的親情關係，故基督教以上帝就是天父，由天父創造的萬物，人及萬物對天父是親情關係，一切事物也彼此相關，是一親情關係。故聖芳濟各(St. Francis of Assisi)曾稱太陽、月亮、自然界各物質及動、植物為弟兄姊妹，這是被視為靈修的最高境界之一。這種以萬物有

親情關係的思路，基督教和中國文化宇宙觀是一致的。

2. 人有靈性

《尚書》指出「惟人，萬物之靈」，人是萬物中唯一有靈性的，注解為「靈，神也。天地所生」^[56]，這靈性由天地所生，天地來自天地之道，即宇宙終極本體，由這本體創生人的靈性。

從中華神學反省，上帝按自己形像和樣式造人，又用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人。以人的靈性來自最後真理，基督教和中國文化也是一致的。

3. 靈是神的四個意義

中國哲學界定「靈」是「神」，綜合前面研究，神的理念共有四個意義

- (1)「神」是指「微妙玄奧」，人的靈是神，故人的靈性是微妙玄奧之本體，有其不可測之神妙本性。

從中華神學反省，屬靈的人內心不可測透，「屬靈的人能看透萬事，卻沒有一人能看透了他。誰曾知道主的心去教導他呢？」^[57]屬靈人與聖靈相通，明白萬事不測的規則和發展，平常人屬血氣，不領會聖靈，不知道上帝的心，故無人能明白屬靈人。基督指出，人本有靈性，但因罪的隔絕，靈性已不再活躍，但當人得到救贖，上帝的聖靈入住，恢復人的靈性活動，人的靈和聖靈接通而交融，就成屬靈人，回復上帝的形像和樣式，其類似上帝之特性是屬血氣的人不能看透的。

- (2)「神」是指萬事中運作的奧秘安排。人的靈是神，即人能夠和這宇宙幕後規則是相通，故聖人可有「窮神知化」的知識，而對事情作出適切的回應行動。

從中華神學反省，上帝掌管安排一切事物，是深不可測，保羅說：「深哉，神豐富的和知識！他的判斷何其難測！他的蹤跡何其難尋！誰知道主的心？誰做過他的謀士呢？誰是先給了他，使他後來償還呢？因為萬有都是本於他，倚靠他，歸於他。願榮耀歸給他，直到永遠。阿們。」^[58]

這說明上帝是萬事萬物的安排者，因一切是「本於他、倚靠他、歸於他」，但他的掌管是一奧秘，因其智慧和知識，是「深不可測」。

人如何知世事的變化呢？保羅又說：「上帝為愛他的人所預備的是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的。只有神藉著聖靈向我們顯明了，因為聖靈參透萬事，就是上帝深奧的事也參透了。」^[59]這說明上帝對人的計劃，包括祂對萬事的安排，超越感官和心思，只有聖靈參透深奧的事，而向能和祂感通的屬靈人顯明，使屬靈人能看透萬事。故可說屬靈人是窮神知化，了解萬事發展的奧秘。故此舊約時代上帝召喚一些人作先知，新約時代差派一些人做使徒，通過聖靈向人顯明，先知和使徒是可以「窮神知化」，窮盡明白萬物的奧秘規則，知道變化之安排。

- (3)「神」是神聖的、引出萬物的，涵有性情位格與道德的終極者。人的靈是神，故人的本體，和有性情位格的真理有相通之處，人可通於超越的神聖，可感應有性情位格的宇宙真理。

從中華神學看，人和上帝有深密融通的關係，因人的始祖，「亞當是上帝的兒子」^[60]。上帝創造人有祂的形像和樣式，是有靈的活人，有兒子的位份，是和上帝有一親情的關係。中國哲學以人的靈即是神，有神聖和性情位格的本性。基督教以人的靈性，就是上帝的形像和樣式，複製三位一體的上帝特式，有完全仁愛的潛能，及感通關係的本體，可和上帝對話溝通，建立情際感應溝通的關係，且要管理萬物，在地上實現上帝的風貌。這和中國哲學的人觀相通。

- (4)「神」可以指聖人的精氣，死後仍存在，而這神是延伸向死後不可知之永恆世界，也是指人內在本體具不朽的永恆性。

從中華神學反省，所羅門王說：「上帝造萬物，各按其時成為美好，又將永生（原

文作永遠）安置在世人心裡。然而神從始至終的作為，人不能參透。」^[61]這裡說明，上帝創造萬物，也把永恆放在人心裡，指著上帝創造在人心中的靈性，是永恆性的，是永生的依據。故人有不朽之靈性，是其與萬物不同的地方。這段也說明上帝的作為，人不能參透。相通於中國講神之奧秘性，及對一切有不可知的安排。

4. 基督教和中國哲學的不同

從中國哲學消化基督教《聖經》對人靈性的描述，及其神學反省，是有很多相融通之處。但其中也不能完全等同，因其經典文本仍有不同的特性和結構。中國的文本是哲學性或人間聖人和智者的反省，具有探索真理的思考性，《聖經》的文本是啟示性的，具有上帝向人溝通宇宙真相的特性。

中國哲學是從人到聖的思路，人的本體具有聖人心性，將之實現即可成為聖賢。其實踐是以人的修養工夫為本，由人內在尋索體證領悟宇宙的本體真理，這進路一般稱之為「肉身成道」。基督教神學的思路，是神人感通的思路，人本體是上帝的賦與的靈性，可和上帝溝通，但陷溺在罪中而和上帝及萬物隔絕，重點在上帝「道成肉身」，通過啟示和救贖，打開人神感通之路，實踐在先知以信心開放自己，委身上帝，再以深度靈性修養，而進入和聖靈深度的感通。

[1]《禮記·中庸》22章。

[2]《尚書·周書·泰誓》。

[3]同上。

[4]孔安國傳，孔穎達正義：《尚書正義》注釋《泰誓》「惟人，萬物之靈」。

[5]參考董增齡：《國語正義·韋昭注》，及王逸，《楚辭章句》。

[6]顧野王：《玉篇》。

[7]同上《尚書正義》注釋《大禹謨》「乃聖乃神」。

[8]《易經·說卦傳》。

[9]《周易正義》說卦傳疏。

[10]《說文解字》。

[11]蘇轍：《道德經解》解老子一章。

[12]同注[9]，繫辭傳「陰陽不測之謂神」注和疏。



- [13] 《易經·繫辭下》。
- [14] 同上。
- [15] 《宋元學案》，卷十一，周濂溪，《通書》，聖第四。
- [16] 《易經·繫辭上》。
- [17] 同注[13]。
- [18] 《孟子·盡心篇》。
- [19] 同注[10]，說神。
- [20] 《易經·觀卦象傳》。
- [21] 劉向：《說苑·修文》，卷十九。
- [22] 同注[16]。
- [23] 《春秋左氏傳》，莊公三十二年，公元前662年。
- [24] 《禮記正義·樂記》注「幽則有鬼神」。
- [25] 《詩經大雅·靈台傳》。
- [26] 《詩·鄘風》靈雨既零。
- [27] 陳彭年：《大宋重修廣韻》。
- [28] 《尚書正義》注釋《伊訓》「時謂巫風」。
- [29] 《春秋正義》注釋《左傳》魯僖公廿一年「主祈禱請雨者」。
- [30] 段玉裁：《說文解字注》。
- [31] 《國語·楚語》。
- [32] 《聖經·創世記》，1:26-28。
- [33] 同上，1:7-8，22-25。
- [34] 《聖經·出埃及記》，34:6。
- [35] 《聖經·歷代志上》，16:34。
- [36] 《聖經·約翰一書》，4:16。
- [37] 《聖經·約翰福音》，3:18。
- [38] 《聖經·詩篇》，145:9-10。
- [39] 同注[35]，16:31-32。
- [40] 《聖經·馬太福音》，6:9。
- [41] 《聖經·以弗所書》，4:6。
- [42] 《聖經·羅馬書》，8:28。
- [43] 同注[37]，4:24。
- [44] 同注[34]，20:4。
- [45] 同注[1]，12章。
- [46] 同注[32]，1:30。
- [47] 同注[16]。
- [48] Karl Barth, *Church Dogmatics*, trans. J.W. Edwards, O. Bussey, Harold Knight. vol. 3:1. (Edinburgh: T&T Clark, 1958), 184-185.
- [49] 同上，186
- [50] 同注[48]，187.
- [51] Irenaeus, *Against Heresies*, ed.& trans. A. Roberts and J. Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989), 4, 38, 3.

- [52] 同[32]，1:31。
- [53] 《聖經·歌羅西書》，1:21。
- [54] 同注[42]，3:23。
- [55] 同注[1]，7章。
- [56] 同注[4]。
- [57] 《聖經·哥林多前書》，2:15-16。
- [58] 同注[42]，11:33-36。
- [59] 同注[57]，2:9-10。
- [60] 《聖經·路加福音》，3:38。
- [61] 《聖經·傳道書》，3:11。

Chinese Theology on Man: Man is the Spirit of all things

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

Abstract: China's Book of Documents remarks that "Heaven and Earth are Parents of all things, and Man is the Spirit of all things". Heaven, Earth and man share a familial relationship. Man has a unique trait as progeny in this interrelated universal network. The immanent spirit in man has rapport with the onto-universe. Words like "Spirit" and "God" project the mysterious, intricate, sacred, and immortal relational rapport. God's implicit nature and moral character culminates as the universal divinity. Man's spirit and God-connectivity may be seen as God's attribute resident in man, enabling communion with the universal God. In terms of Chinese theology, "Man as the Spirit of all things" sees the Trinity manifesting as the ontology of relational rapport, the same rapport that has created man in God's image and likeness. God's image in man engenders the relating to others. First comes the relationship with God, then relationship of men with women, then between men, and lastly with other things. Just as "Elohim" (God), a masculine noun, God's "image" indicates the ontology of relational rapport. Concurrent with "Ruach" (Spirit) as feminine noun, so God's "likeness" is akin to God's Spirit, essentially perfect, fulfilling all God's operative desires. The former specifies man's innate nature, replete with God's full potentialities, even to administering heaven and earth. The latter refers to man's spirituality, the perfect power for eventually achieving God's commission in him. Regarding man himself, Chinese philosophy has rapport with Chinese theology in many aspects.

Keywords: man; Spirit of all things; Trinity; relational rapport; image; likeness.

基督教神學與中國哲學有何相干？

—「無中創造」與道家本體論

■ 葛擁華

西三一大學神學研究院中文部

對於華人基督徒而言，一個不可迴避的問題是：《聖經》的啟示與中國傳統文化之間有何關聯？以色列的上帝與中國歷史有何相干？其實，初期教會的基督徒，尤其受希臘文化薰陶的基督徒，面臨同樣的問題：「耶路撒冷和雅典有何相干？」耶路撒冷代表基督信仰，雅典代表希臘哲學，因此他們的問題是：基督教信仰和希臘哲學到底有沒有關聯？^[1]同樣，華人基督徒的問題是「基督教神學與中國哲學有何相干？」當然，這是一個範圍很廣並且極其複雜的問題，許多學者已從不同角度和層面試圖回答。本文無意對這一話題作出全面的回答，而是選擇一個特定角度，即通過對基督教「無中創造」教義和道家本體論的比較，來探討這個問題。

作為基督教基石性的教義之一，「無中創造」（*creatio ex nihilo*）強調世界萬物是被上帝從絕對虛無中創造出來的。一方面，這一教義突顯了上帝的超越。上帝不是世界的一部分，因為世界從無中被創造出來的。上帝和世界之間不僅沒有任何本質的連續性，而且有不可逾越的壕溝。另一方面，「無中創造」又強調上帝的臨在。超越的上帝並不遠離

世界，而是臨在於世界。一切被造物都源於無，因此上帝必須時刻托住萬有，否則它們不復存在。換言之，上帝必須要深刻內在於這個世界，否則世界就不能存在。所以，「無中創造」同時強調上帝的超越性和臨在性，是一種非常獨特的世界觀。這種世界觀在希臘哲學中的缺失是學術界的普遍共識。^[2]

但有學者認為，印度教和其他東方哲學中含有類似的思想。^[3]我們由此追問：傳統中國哲學中有沒有與「無中創造」對應的思想？美國哲學家南樂山是此領域的先驅。他認為，道家思想有與基督教「無中創造」類似的概念。南樂山指出：《道德經》第一章第一段，「道可道非常道，名可名非常名，無名萬物之始，有名萬物之母」蘊涵「無中創造」的世界

觀。^[4]作為萬物源頭，「無」超越萬有但又內在於萬有。^[5]本文將檢驗南樂山的結論，並論證道家本體論與基督教的「無中創造」教義雖有一定類似性，但同時存在深刻差異。在某種意義上，道家本體論和新柏拉圖主義哲學更接近。為此，本文將首先考察南樂山的「無中創造」理論和傳統基督教教義是否相符，然後討論他對道家本體論的詮釋是否準確，最後比較基督教和道家的「創造」和「超

摘 要：基督教神學和中國哲學到底有沒有關聯？南樂山認為道家哲學包含了與基督神學的「無中創造」教義相類似的思想。本文將評估南樂山的結論，並比較基督教神學和道家本體論中的「創造」和「超越」的概念。考察表明：與其說道家包含「無中創造」的思想，不如說它更接近新柏拉圖主義的流溢說。我們由此得出結論：基督教神學和中國哲學不僅有對話的空間，而且這種對話是互益的。

關鍵詞：南樂山；無中創造；道家；無；有；超越；臨在

越」概念。

一、南樂山的「無中創造」思想

1、「無中創造」的上帝觀

南樂山在許多地方闡述了他的「無中創造」理論。他在出版於1968年的《創造者上帝》中第一次全面論述了「創造」的概念，^[6]但在2011年《終極問題》的一篇文章中給出更為簡潔而清晰的論述。^[7]在這篇文章中，南樂山首先指出在西方神哲學中存在兩類不同的上帝觀。第一類視上帝為一個確定實體，過程神學是這種上帝觀的例證之一。南樂山認為，這種神學存在很大缺陷，尤其不能解決「一與多問題」。第二類視上帝為「存在的基礎，而非一個存在於世界之中或與世界並存的確定實體。」^[8]在第二類上帝觀中，他又分為兩種。第一種視上帝為完美存在（perfect Being）。上帝具有簡單性，超越所有的確定性，^[9]新柏拉圖主義和托馬斯主義是此上帝觀的例證。南樂山認為這種上帝觀也有缺陷並提出許多批評。最後，他提出「無中創造」的上帝觀，強調只有這種上帝觀能解決「一與多問題」。「無中創造的上帝觀認為：上帝是使世界存在的創造力；在創造過程中，上帝獲得了創造者的屬性。除創造之外，上帝沒有確定屬性，也不是一個不可確定的無限屬性，雖然創造使上帝的屬性得以確定。」^[10]上帝不是完美的存在，而是有創造力的「非存在」（non-being），即所有確定性存在（beings）的非確定性源頭。南樂山為這種上帝觀作出論證。首先，他指出世界由可確定的事物組成，但一個事物只有在與其他事物相對的情況下才是確定的——這意味著它們是複雜的。可確定事物的複雜性構成一種由不同因素合在一起的和諧。然而，「和諧的可確定事物必須依賴於」一種非確定性基礎，即「無」。^[11]「無中創造」認為一切確定性事物都源於「無」。關於「無」，「除與被造物的關係外」我們無法言說其他事情。^[12]「無」本身不是創造者，而只在創造過程中獲得創造者的屬性。

2、南樂山的理論和傳統基督教教義

仔細分析南樂山的上帝觀，我們會發現與傳統基督教的上帝觀之間的深刻差異。

第一點：對「無」理解

按南樂山的詮釋，「無」是非確定性的，而具創造力的存在基礎。在此意義上講，「無」就是創造之前的上帝本身。但這種解釋和傳統基督教大相逕庭。在傳統神學中，「無」不是非確定性存在基礎，而是絕對的虛無。「無中創造」的意思是上帝創造無需既存的原材料，即創造無需質料因。「創造」有別於「變化」，因為變化的前設是既存事物。「出自虛無」（*ex nihilo*）第二層意思是：在被造物中，「無」先於「有」。^[13]如果上帝撤離他的維護，一切被造物會回到虛無。^[14]因此，在經典神學中，「無」代表絕對虛無或存在的缺失，不是存在的源頭。但在南樂山的理論中，「無」不是絕對虛無，而是非確定性的萬物源頭或創造前的上帝本身。南樂山指出，「作為一切形式和存在超越源頭的上帝和作為萬有源頭的無幾乎等同。」^[15]這種對「無」的解釋和傳統基督教創造論中的「無」不可同日而語。

第二點：對上帝的理解

南樂山的上帝觀和傳統基督教也是大相逕庭。他認為，上帝在創造之前沒有任何可以言說或確定的屬性，只是在創造之時才獲得屬性。在某種意義上講，上帝是否擁有屬性取決於他是否創造；換言之，上帝的屬性和創造之間有某種依賴關係。但是，傳統神學強調上帝的自存性（*aseity*）和獨立性。被造物完全依賴於上帝，但上帝絕不依賴於被造物，他的屬性也不依賴於創造。上帝在創造之前就有確定的屬性，如永恆、正義、良善等。上帝不需要創造，也沒有必要創造。此外，南樂山認為，除與被造物的關係外，上帝本身是「無定性、無界限、非真實的。」^[16]但傳統基督教強調，上帝的屬性是自存的，不依賴於與被造物的關係。不管上帝是否創造或與被造物的關係如何，上帝自身都必然是良善的。

總之，南樂山的「無中創造」理論和傳統基督教的「無中創造」教義之間有較大的差異，^[17]所以不能代表後者與道家本體論展開對話。為使基督教創造論和道家思想展開真正對話，我們必須找到前者的更好代表。為此，我們選擇阿奎那對「無中創造」的論述。我們將在文章第三個部分就阿奎

那和道家本體論的創造和超越概念作出比較。但首先我們要考察南樂山對道家思想的解釋是否合理。

二、南樂山對道家思想的詮釋

1、南樂山對《道德經》的解讀

南樂山在「無中創造」的理論框架下解讀《道德經》。他認為，中國哲學的核心概念之一即是《道德經》中的「道」。在他的理解中，可見世界中的「道」就是「陰陽」，而「陰陽」互換的過程就是「道」。「陰陽」並非兩個對等的概念。「陰」是根基，「陽」是從「陰」裡面發展出來的新事物。「陽」出於「陰」，又歸於「陰」，南樂山將這一過程稱為「道」。「『陽』代表新事物的生成。『陽』出於『陰』，並在回歸『陰』的過程中獲得自我的實現。」^[18]在某種意義上，「『陰』對『陽』的關係是『無』對『有』的關係。」但「陰」不是「萬有起源的『無』」，因為「陰陽」關係是嚴格意義上的宇宙性關係(cosmological relation)。^[19]從表面來看，《道德經》似乎與「無中創造」毫無關聯。但南樂山認為：陰陽的交換只是可見、可言說的「道」，但在可言說之道的背後有更深層次的「道」，即「無名之道」：

道可道，非常道；

名可名，非常名。

無名，萬物之始；

有名，萬物之母。

南樂山指出，「可道之道」和「可名之名」就是可見的宇宙性「陰陽」關係，即「可名之道」，但是這種「可名之道」不是永恆的「道」。永恆之「道」是不可見、不可言說的「道」，即「無名之道」。《道德經》開篇在「可名之道」和「無名之道」之間作出區分，說明「無名之道」有別於「可名之道」，而且是其存在基礎。因此，南樂山一再強調，「可見之道」的背後是超越世界特徵的「無名之道」：「可以言說的『道』徹底依賴於不可言說的『道』。」^[20]從此意義上講，「無名之道」是萬物存在的基礎。

在南樂山看來，「無名之道」對應於其「無中創造」理論中的「無」，而「可名之道」對應於被創

造出來的「有」。「無名之道」和「可名之道」之間存在一種不對稱的關係：「『無名之道』創造，『可名之道』被造。除了與後者的關係外，我們不能言說任何關於前者的事。我們至多只能說，『無名之道』含有可見陰陽變化的起始，但總是隱藏在可見變化的內部和背後。」^[21]「無名之道」與「可名之道」的關係是「無」與「有」的關係。因此，「無名之道」既超越世界又臨在於世界。^[22]「道」的臨在性已被普遍認可，^[23]但關於其超越性仍存在不少爭議。南樂山承認，道家思想中沒有「一種確定性的超越事物」，但世界對「無名之道」的本體依賴意味著「道」具有超越性——「道」超越「世界的界限」。^[24]如果世界裡的事物都有確定性，那麼「道」的不確定性意味著它超越世界。因此，「道」既超越世界又臨在於世界。成中英支持這一看法：「『道』既絕對超越又絕對臨在。作為萬事活動的永恆基礎，『道』超越萬有；作為萬事的創造性源頭，『道』臨在萬有。」^[25]在此意義上，這種既超越又臨在的「道」和基督教的「上帝」有一定的可比性。

基於這種解讀，南樂山為道家本體論總結出三個要點。第一，「無名之道」的「無」是萬有存在的基礎和本體根基。第二，「無名之道」與這個世界之間存在一個不對稱的關係：「無」不依賴於世界，但世界依賴於「無」。第三，「無名之道」既超越世界又臨在於世界。

2、對南樂山解讀的局部辯護

毫無疑問，南樂山對《道德經》的解讀和主流學術界觀點存在分歧。一些漢學家方和中國哲學界的學者對南樂山的解讀採取嚴厲的批評態度。他們認為，南樂山對道家的解讀受到太多西方形而上學的影響，曲解了傳統中國哲學。^[26]例如，漢學家大衛·霍爾(David Hall)和埃莫斯(Roger Ames)強調：中國哲學整體上是完全臨在的，所以任何對道家思想的超越性解讀都是將西方哲學範疇強加給中國哲學。^[27]霍爾尤其強烈反對南樂山對《道德經》的解讀，認為後者關於「無中創造」與道家的論述具有誤導性，^[28]並強調「陰陽」關係背後沒有超越的「道」，因為「道」就是「陰陽」關係的總和。^[29]他認為南樂山完全誤解



了道家哲學，因為道家思想一包括整個中國哲學——沒有真正超越的概念，也沒有西方形而上學的「無」(Nonbeing)與「存在」(Being)等概念：「道家思想只有過程和變化。『有』(Being)和『無』(Nonbeing)不過是為了解釋這些過程的抽象化概念。」^[30]為了說明中國哲學沒有形而上學的「存在」(Being)概念，霍爾將中文的「有」和西方的「存在」作比較。他指出，根據漢學家Angus Graham，中文裡表示存在的動詞「有」(being)在意思上跟「擁有」(having)重疊，但不是系動詞。因此，中文的「有」的主要意思是「在場」或「在這裡」，而「無」的意思是「不在場」或「不在這裡」……因此，有/無的區分只是表示一個事物(x)是否在場，而不是關於x是否存在的斷言。^[31]

接下來，他做了一個有意思的語言學比較。中文和英文在表達一個事物是否存在時，在用詞和語法上有很大差別。在英文中，為了表達某種事物存在，我們說「A存在」，把A當作主語。但在中文裡，為了表達某種事物存在，我們說「有A」，把A當作賓語。比如，在用中文說「有一位神」時，我們把「有」放在「神」之前，儘管我們的意思是表達「神存在」。在「有神」這個短語中，「神」成為一個賓語。同樣，當我們說「有鬼」的時候，「鬼」是一個賓語。然而，在用英文表達「有神」的時候，人們一般會說「神存在」(God exists)，「神」是一個

主語。因此，在英文中，存在者是主語；但在中文中，存在者是賓語。為什麼有這種微妙的差異呢？中文說「有鬼」，從語法角度看，好像是缺了一個主語。「有」是一個動詞，動詞之前應該有一個主語，但中文不提這個主語，只說「有鬼」。那麼「有鬼」這句話的主語到底是什麼？

其實，這句話暗含了一個主語，即宇宙。這種主語的缺失顯示了中國哲學的一個特質：鬼或神不是獨立存在的個體或主體，而是宇宙的一部分。在說「有鬼」的時候，我們的意思是「這個世界上有鬼」，即鬼是這個世界的一部分。同樣，當我們說「有神」的時候，意思是「這個世界上有神」，即神是世界的一部分。因此，在中國語境裡，鬼神不是獨立於世界而存在的主體，而是世界的一部分。「世界」是囊括一切事物的總稱，而鬼神只是世界的一種組成部分。因此，中國思想有一種獨特的宇宙觀，即一切事物都被囊括世界之內，這和西方——尤其基督教——關於上帝的理解有很大的差別。在此意義上，很多學者認為中國思想沒有「超越」的概念，認定南樂山誤解了道家思想，因為他們堅信中國哲學沒有「超越」的概念。

我們如何看待這些學者對南樂山的批評？筆者認為，一方面，他們的批評有一定的道理，因為南樂山的確在某種程度上誤解了《道德經》和中國哲學。但另一方面，在徹底否定中國哲學中的形

而上學維度時，他們對南樂山的批評走向另一個極端。首先，我們必須知道，形而上學是中國哲學重要的組成部分。比如，魏晉玄學討論許多關於「有」和「無」的問題，明顯涉及形而上學話題。^[32]《道德經》的重要注疏者王弼也大談「無」和「存在」的問題。^[33]所以，正如一位中國哲學學者指出，「中國人同樣關注『存在』和『無有』的問題，」甚至「無中創造」的思想，雖然他們思考這些問題的方式有別於西方。^[34]中國的形而上學誠然和西方的形而上學有區別，但這種區別並不能說明中國沒有形而上學，而只能說中國的形而上學有別於西方。其次，他們強調中國哲學裡的「有」和「無」概念只代表事物是否在場，而沒有關於存在的意思，也是錯誤的。雖然在「有神」和「有鬼」這些短語中，「神」和「鬼」是賓語，但它們畢竟涉及到了存在的問題。在說「有鬼」的時候，我們的意思的確是在表達「鬼是存在的」，只是對「鬼」的存在方式有不同的理解。其實，英文中也有將存在者當作賓語的用法，如“*There is a ghost.*”這個句子中的“*there is*”對應於中文的「有」。在兩種情況下，「鬼」都以賓語的形式出現。最後，南樂山的批評者認為，中國哲學沒有超越性，只有臨在性——這是缺乏根據的。中國哲學的確側重臨在性，但這不說明中國哲學中沒有超越。在基督教傳統神學中，上帝既完全臨在，又完全超越——兩者不是一個相互排斥的關係。^[35]因此，強調「道」的臨在性並不一定否定「道」的超越性。事實上，如成中英所言，「道」的臨在性與其超越性不可分割。^[36]關於道家思想中的超越維度，我們會在下面詳細討論。

三、基督教與道家中的創造與超越

在文章第一部分，我們談到南樂山的「無中創造」理論和傳統基督教教義有一定差異。在第二部分，我們談到他對《道德經》的解讀雖然有偏頗之處，但他正確地指出「無名之道」既超越又臨在的特徵，從而為基督教創造論和道家本體論之間的對話提供了基礎。但鑒於他的「無中創造」理論有別於傳統基督教創造論，我們接下來讓阿奎那的「無中創造」思想和道家本體論展開對話。我們特別比較兩個傳統的「創造」的「超越」概念。

1、創造

按照阿奎那的定義，「創造」是「將一個事物的整個實體帶入存在。」^[37]換言之，「創造」是將事物從不存在帶入存在。南樂山基本認同這個定義，但是相對「存在」而言，他更注重確定性。^[38]按照他的解讀，道家包含「創造」的概念，因為《道德經》強調「道」是萬有存在的源頭。正如上帝創造世界，我們說「道」創造一切有確定性的事物。就定義而言，道家似乎含有類似於基督教的「創造」概念。阿奎那在論述「創造」時使用了亞里士多德的「四因說」。同樣，我們也用「四因說」比較道家和基督教的「創造」概念。

首先簡單解釋一下「四因說」。亞里士多德認為，在考察一個事物時，我們需要檢驗四個方面：動力因、質料因、形式因、終極因。我們用桌子來說明：看到一張桌子時，我們首先問，誰造了這張桌子？換言之，桌子的動力因是什麼？在得知是一位木匠製造了桌子時，我們可以說木匠是桌子的動力因。其次，我們問：木匠依據什麼模型造出桌子？木匠造桌子時所依據的理念或圖紙即是桌子的形式因。第三，我們問桌子是用什麼材料做成的？這是質料因的問題。木材是桌子的質料因。最後，我們問桌子存在的目的是什麼？這是終極因的問題。如果桌子為我所用，那麼我就是桌子的終極因。

阿奎那使用四因說來討論上帝和被造物的關係。首先，他證明上帝是萬物的動力因，因為一切被造物都是被上帝創造出來的。第二，他論證上帝也是萬物的模式因（*exemplar cause*），^[39]因為萬物都是按照神聖理念（*divine ideas*）創造出來的。上帝的理念就是上帝本身，所以上帝是一切被造物的模式因。第三，阿奎那論證，上帝創造無需質料因。木匠造桌子首先需要木材，但上帝在創造的時候不需要任何原材料，而是直接從虛無中將萬物創造出來。上帝的創造是「無中創造」。最後，上帝是萬有的終極因，因為上帝是一切被造物存在的意義和目的。上帝為自己的榮耀而創造世界，因此整個世界及所有（包括人）的存在是為了上帝。在基督教創造論框架下，上帝是萬物的動力因、模式因和終極因，但非萬物的質料因。



接下來，我們用「四因說」來考察道家思想中的「創造」概念。首先來看動力因。很清楚，在道家思想中，「無」或「無名之道」是萬有的起點或源頭。《道德經》第一章表明：「無名，萬物之始。」因此，在道家本體論中，「無名之道」是萬有的動力因。這一點與基督教相似。第二，萬物的形式因或模式因是什麼？按照南樂山的理解，道家的「無名之道」無法言說，沒有確定屬性，所以不是萬有的形式因或模式因。這一點有別於基督教傳統。第三，萬有的質料因是什麼？筆者認為「無名之道」既是萬物的動力因，又是萬物的質料因。在道家思想框架中，整個世界或一切事物都源於「道」，是「道」的延申，而「道」蔓延在整個世界裡。世界從「道」中被生出來，而「道」就是世界的原材料，即萬物的質料因。最後，萬物的終極因是什麼？萬物存在的終極因也是「道」。世界存在的終極目的是要歸向「道」，因為「道」是萬物趨向的目標。《道德經》第十六章說：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根。」最後一句話說欣欣向榮的萬物最後都要回到各自的根源。我們已經知道，「道」是萬物的起點和根源，所以萬物都歸回於「道」。因此，「道」是萬物的終極因。「道」既是萬物的起點，又是萬物的終點。

因此，在道家思想中，「無名之道」是萬物的動力因、質料因和終極因，但不是形式因或模式因。如果我們將之稱為「創造」，那麼這種「創造」是動力因、質料因和終極因層面的創造：創造者是被造物的起點和終點，也是後者的原材料，但不是後者的典範。這種創造觀與基督教創造論既有相通之處，又有深刻差異。就動力因和終極因而言，「無名之道」和上帝扮演類似的角色，兩者都是萬物的起點和終點。在這一點上，新柏拉圖主義有同樣的圖景：萬物源於「太一」，又歸於「太一」。世界與「太一」的關係是(*exitus-reditus*)的關係。阿奎那的《神學大全》是按這個框架構建的：被造物源於上帝，又回歸上帝。另一方面，道家的「創造」概念與基督教創造論至少有兩點區別。第一，基督教的上帝是一切被造物的原型或模式因，但道家的「無名之道」不是萬物的模式因。經典基督教神學認為：創造之前，上帝對創造有理念或藍圖，然後按

照此理念將被造物創造出來。但是「無名之道」在創造之前沒有先存的理念。第二，基督教強調：創造沒有質料因，因為上帝從絕對虛無中將萬物造出來。「無中創造」的「無」是絕對的不存在，不是不可言說的萬物源頭。萬物出自虛無，而非上帝，所以被造物 and 上帝之間沒有本體的連續性，而有絕對的本體壕溝。然而，在道家思想中，「無」不是絕對的不存在，而是無定性的萬物源頭。萬物出自「無」，因此「無」在某種意義上是萬物的質料因，與萬物有本體上的連續性。在這一點上，基督教和道家思想有深刻差異，而這種差異也明顯地體現在兩者對「超越」的理解上。

2、超越

如上文所述，南樂山認為，「無名之道」作為不可言說的萬物源頭超越萬物之上，但作為萬物存在的根基又臨在萬物之內。這種對「道」的詮釋和基督教關於上帝既超越又臨在的思想似乎相一致。然而，經過仔細考察之後，我們會發現道家超越觀與基督教超越觀有著深刻差異。

霍爾和埃莫斯為「超越」給出一個定義：就兩個事物A和B而言，如果A為B的存在、意義和價值提供基礎或解釋，以致在離開A的時候，B的存在、意義和價值無法得到解釋，但反過來並非如此（即A不依賴於B），我們稱A超越B。^[40]按照此定義，「無名之道」的確超越於萬物，因為萬物依賴於「道」，但「道」不依賴於萬物。就「道」與萬物的不對稱關係而言，「道」的確是超越萬物的。然而，這種對「超越」的定義還不夠完整。不對稱關係只是「超越」定義的一部分。在基督教傳統中，「超越」概念中另一個更重要的層面是上帝與被造物之間的不連續性。基督教的「無中創造」教義強調：作為超越的創造主，上帝是「全然他者」(*the wholly other*)；被造物不是出自上帝，而是出自虛無。基督教的超越觀基於上帝和被造物的不連續性。因此，更完整的「超越」概念必須包含兩個方面：不對稱性和不連續性。雖然「道」在第一個層面上是超越的，但其第二個層面的超越性則大有疑問。我們在上文談到，「道」在某種意義上是萬物的質料因，因此「道」與萬物在本體上存在某種連續性。這一點體現在中文「有」的語法結構上。

中國人在說「有鬼」或「有神」的時候，將鬼神默認為宇宙的一部分。換言之，在傳統中國思維中，鬼神不能獨立於世界而存在，而與世界有本體上的連續性。同樣，「道」雖然在一定意義上超越世界，但在本體上是和世界相連續的。這種連續性體現在《道德經》第四十二章：「道生一、一生二、二生三，三生萬物。」在描述萬物如何從「道」中生成時，《道德經》使用的動詞是「生」，而「生」代表屬性連續的關係。在中文裡，當我們說A生B時，我們默認A和B之間有本質的連續性。中國人常說「龍生龍，鳳生鳳，老鼠生的兒子會打洞」。這句俗語表達的意思是，父母將他們的本質屬性傳遞給子女。同樣，「道生一、一生二、二生三，三生萬物」默認了「道」與萬物之間的本體連續性。杜維明在「存有的連續性」這篇文章肯定了這一理解。在探討中國人是否有「創造」概念時，他寫道：「中國古典思想家對世界起源和創造的問題極其關注……真正的問題不是中國思想中有沒有創造神話，而是世界觀背後的基本前設：即世界與造物主之間是否連續……和許多其他民族一樣，中國人將存在連續性視為自明的真理。」^[41]的確，中國哲學的核心概念之一是「天」或「道」與萬有（包括人）的連續性——這是道家和儒家的共同基礎。基於「天人合一」的理念，儒家強調對內在人性的「道」的提升。基於「道」與萬物的連續，道家在萬物——甚至低等卑賤的事物——中看到「道」，以致莊子在《齊物論》中說「道」在「屎尿中」。

因此，作為萬物的源頭，「無名之道」的確在某種程度上超越萬物，但其超越性受到與萬物的本體連續性的限制。在這一點上，道家的超越概念和基督教有著深刻差異。筆者認為：道家「無名之道」更接近於新柏拉圖主義的「太一」，道家本體論更接近於新柏拉圖主義。的確，道家思想和新柏拉圖主義有許多相似之處。第一，「無名之道」和「太一」都符合南樂山關於「無」的定義：無確定性、不可言說、不可表述的萬物的源頭和基礎。普羅提諾強調「太一」超越「存在」（Being），因為「存在」含有「多」，而「太一」是絕對簡單、不可言說的。在這一點上，「太一」十分接近於「玄之又玄」的「無名之道」。第二，「無名之道」和「太

一」都超越萬物，和萬物都有不對稱的關係。正如「道」和萬物之間有不對稱性，「太一」和流溢物之間也有不對稱性：「太一」不依賴於流溢物，但流溢物依賴於「太一」。第三，「道」和「太一」和萬物都有本體的連續性。基於此，我們建議修正南樂山的觀點：道家本體論應該被稱為「無中流溢」（*emanation ex nihilo*），而非「無中創造」（*creation ex nihilo*）。與其將道家納入「無中創造」的框架，不如說道家本體論更接近於新柏拉圖主義的流溢模型。^[42]

結論

南樂山認為傳統中國哲學——尤其道家——含有「無中創造」的思想。考察表明：雖然他的「無中創造」理論有別於傳統基督教，但是他對《道德經》的解讀有一定的可取性。通過對道家和傳統基督教「創造」和「超越」概念的對比研究，我們發現：與其說道家本體論和基督教創造論有可比性，不如說前者更接近於新柏拉圖主義的流溢說。如果這一結論成立，南樂山的工作為道家與基督教的對話提供了重要線索：

第一，道家和基督教之間可以展開有意義的對話。正如基督教和柏拉圖主義可以對話，道家和基督教也可以對話。因著某些共通的概念和主題，基督教和新柏拉圖主義曾開展富有成效的對話，從而深刻改變了西方思想史。如果道家和新柏拉圖主義有相似之處，那麼基督教和道家真的有對話的可能性。正如基督教和新柏拉圖主義的互動深深影響了西方思想，基督教和道家的對話也可能推動中國哲學的發展。

第二，正如在歷史上基督教神學家使用了許多新柏拉圖主義的資源，基督教神學同樣可以從道家思想中吸取養分。比如，道家或許可以幫助基督教恢復自然界的神聖性。通過強調被造物沒有神性，基督教加速了對自然的祛魅，而祛魅化的一種極端形式即是機械論世界觀。同時，受二元論影響的基督教流派過度屬靈化並藐視物質世界。在這種框架裡，物質世界不只是無生命的，而且是邪惡的。但在道家思想中，因為「道」臨在於萬物，所有事物都有尊嚴或在某種意義上是神聖的。在這



方面，道家可以幫助基督教恢復上帝的臨在性以及物質世界的尊嚴和神聖維度。

第三，正如基督教曾在歷史上深刻改造了新柏拉圖主義，基督教同樣可以改造和更新道家思想，尤其填補「超越」維度的不足。基督教給西方哲學帶來的最重要的貢獻之一是提供一種絕對超越的概念。超越的上帝不僅創造萬有，而且為萬有提供絕對不變的真理標準。「道」雖然既超越又臨在，但臨在性佔主導地位，並有削弱超越性的傾向，因為其超越性受到與萬物連續性的限制。如果「道」與世界是連續的或與世界的區分不清晰，我們就難以建立一種不帶主觀和隨意的真理標準。在此方面，基督教可以為道家提供一種絕對並外面於世界的超越觀。^[43]有學者認為，中國人拒絕一切外在人和世界的超越。但如前文所述，超越和臨在並不相互排斥。相反，在奧古斯丁和阿奎那的詮釋裡，基督教的「無中創造」教義提供徹底超越又深刻臨在萬物之中的上帝觀。^[44]但願基督教的超越觀為道家的超越觀提供更堅實的基礎，並使道家思想扎根於那不可言說的「道」——那既超越世界又臨在萬有的永恆之道。^[45]

[1]當然，對此問題，以德爾圖良為代表的基督徒給出否定的答案，但更多的基督徒選擇在基督教和希臘哲學之間展開對話，並在基督教神學發展過程中讓前者不斷吸收和轉化後者。然而在今天，希臘化問題再次在西方基督教陣營中激起劇烈爭議。

[2]Janet Soskice指出：在很大程度上，「無中創造」的誕生是猶太——基督教對古典希臘世界觀批判的結果，因為希臘哲學有一個普遍共識，即世界永恆自存。Janet M. Soskice, "Creatio ex nihilo: Jewish and Christian Foundations," in *Creation and the God*, ed. Burrell et al (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp.30-31.

[3]David B. Hart, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), 第一章。

[4]Robert C. Neville, "Nothing to Being: The Notion of Creation in Chinese and Western Thought," *Philosophy East and West* 30 no. 1 (1980): 21-34; *Behind the Masks of God: An Essay toward*

Comparative Theology (Albany, NY: State University of New York Press, 1991).

[5]請參見成中英對道家的詮釋："On Neville's Understanding of Chinese Philosophy: The Ontology of Wu, the Cosmology of Yi, and the Normality of Li," in *Interpreting Neville*, ed. J. Harley Chapman and Nancy K. Frankenberry (Albany, NY: State University of New York Press, 1999): 249-56.

[6]*God the Creator: On the Transcendence and Presence of God* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

[7]Robert C. Neville, "Some Contemporary Theories of Divine Creation," in *The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatever*, ed. John F. Wippel (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011): 191-205.

[8]ibid, p.191.

[9]ibid, p.192.

[10]ibid, p.192.

[11]Robert C. Neville, "From Nothing to Being: The Notion of Creation in Chinese and Western Thought", *Philosophy East and West* (1980), p.22.

[12]ibid, p.21.

[13]這不是時間上的「先」，而是本體上的「先」。

[14]阿奎那，《神學大全》，1.44.2.

[15]Robert C. Neville, *Behind the Masks of God* (Albany: State University of New York Press, 1991), p.54.

[16]ibid, p.74.

[17]南樂山認為他的無中創造理論與某些基督教神秘主義傳統相吻合。參見 Robert C. Neville, "From Nothing to Being: The Notion of Creation in Chinese and Western Thought", *Philosophy East and West* (1980), p.21.

[18]Robert C. Neville, *Behind the Masks of God* (Albany: State University of New York Press, 1991), p.54.

[19]Robert C. Neville, *The Tao and the Daimon: Segments of a Religious Inquiry* (Albany, NY: State University of New York Press, 1982), p.137.

[20]Robert C. Neville, *Philosophical Theology, Vol. 1, Ultimates* (Albany, NY: State University of New York Press, 2013), 228.

[21]Robert C. Neville, *Behind the Masks of God* (Albany: State University of New York Press, 1991), p.55.

- [22] 南樂山在《創造者上帝》中曾提供關於「無」相對於「有」既超越又臨在的關係的詳細論證。
- [23] Robert C. Neville, *Behind the Masks of God* (Albany: State University of New York Press, 1991), p.73.
- [24] *ibid*, p.74.
- [25] Cheng Chungying, edited by J. Harley Champman and Nancy K. Frankenberry. "On Neville's Understanding of Chinese Philosophy: The Ontology of Wu, the Cosmology of Yi, and the Normalogy of Li" in *Interpreting Neville* (Albany: State University of New York Press, 1999), p.252.
- [26] David L. Hall, The Culture of Metaphysics: On Saving Neville's Project (From Neville), in *Interpreting Neville*, *American Journal of Theology and Philosophy* (University of Illinois Press, 1997) pp.271-88.
- [27] 參見他們的中國哲學三部曲: David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking through Confucius* (Albany, NY: State University of New York Press, 1987); *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995); *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence* (Albany, NY: State University of New York Press, 1998). 另有學者，如余紀元，認為中國哲學缺乏形而上學或關於存在的議題。Jiyuan Yu, "The Language of Being: Between Aristotle and Chinese Philosophy," *International Philosophical Quarterly* 39 (1999): pp.439-54.
- [28] David L. Hall, The Culture of Metaphysics: On Saving Neville's Project (From Neville), *American Journal of Theology and Philosophy* (University of Illinois Press, 1997), pp.271-7.
- [29] *ibid*, p.274; Chad Hansen, "The Metaphysics of Dao," in *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, ed. Bo Mou (Burlington, VT: Ashgate, 2003), p.214.
- [30] David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence* (Albany: State University of New York Press, 1997), p.246.
- [31] David L. Hall, The Culture of Metaphysics: On Saving Neville's Project (From Neville), *American Journal of Theology and Philosophy* (University of Illinois Press, 1997), p.274.
- [32] Haiming Wen, *Chinese Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp.74-84. 關於郭象的哲學，可參見 Brook Ziporyn, *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang* (Albany, NY: State University of New York Press, 2003). 雖然對魏晉玄學思想的詮釋存有爭議，學術界的共識是魏晉玄學家的關注核心是關於起源、存在和無有等形而上學問題。參見 Tang Yijie, *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture* (Beijing: Council for Research in Values and Philosophy), 1991, p.25.
- [33] See Wang Bi's commentary on *Daodejing* in Rudolf G. Wagner, *A Chinese Reading of Daodejing: Wang Bi's Commentary on Laozi with Critical Text and Translation*, trans. Rudolf G. Wagner (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), 119-24. Also see Alan K. L. Chan, "Sage Nature and the Logic of Namelessness: Reconstructing He Yan's Explication of Dao," and Jude S. Chua, "Tracing the Dao: Wang Bi's Theory of Names," in *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, ed. Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo (Albany, NY: State University of New York Press, 2010): 23-70; David Chai, "Meontology in Early Xuanxue Thought," *Journal of Chinese Philosophy*, 37 no. 1 (2010): pp.90-101.
- [34] May Sim, "The Question of Being, Nonbeing and 'Creation ex nihilo' in Chinese Philosophy," in *The Ultimate Why Question*, p.58.
- [35] 其實，我們可以論證，只有真正超越的上帝才能真正臨在於世界。參見Yonghua Ge, "The Many and the One: The Metaphysics of Participation in Connection to *creatio ex nihilo* in Augustine and Aquinas," (PhD diss., University of Cambridge, 2015), pp.95-6.
- [36] Cheng Chungying, edited by J. Harley Champman and Nancy K. Frankenberry. "On Neville's Understanding of Chinese Philosophy: The Ontology of Wu, the Cosmology of Yi, and the Normalogy of Li." in *Interpreting Neville* (Albany: State University of New York Press, 1999), p.252.
- [37] *Aquinas on Creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard, Book 2, Distinction 1, Question 1*, trans. Steven E. Balder and William E. Carroll (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies,



1997), article 2.

[38]從他第一本專著《創造者上帝》到最新的三部曲Philosophical Theology (Vol. 1, Ultimates; Vol. 2, Existence; Vol. 3, Religion), 南樂山對「創造」的定義基本沒有變化。在他的理解中,「創造」是從「無」中產生有確定性的事物。在其對「創造」的最新論述中,南樂山進一步闡明他的「創造」理論和以阿奎那為代表經典「創造」概念的差異。他認為,亞里士多德-阿奎那的「創造」概念基於因果關係並認為創造有先存理由。但南樂山強調,「創造」無需任何前設,必須包含真正的新意(參見其*Ultimates*, 217)。

[39]阿奎那在這裡不用形式因(formal cause),而用模式因(exemplar cause),為的是否定上帝與世界的連續性,從而捍衛上帝的超越性。參見葛擁華,「阿奎那論創造與分受:對「一與多」問題的再思」,載《道風:基督教文化評論》,第49期(2018年),第165-6頁。

[40]David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence* (Albany: State University of New York Press, 1997), p.189.

[41]Weiming Tu, "The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature," in *On Nature*, ed. Leroy S. Rouner (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), p.113.

[42]在談到道家於新柏拉圖主義相似處的時候,我們必須同時認識到兩者之間的巨大差異。雖然兩個體系都同時含有超越和臨在的維度,道家思想更突顯臨在,而新柏拉圖主義更突顯超越。另外,道家強調「道」與世界的和諧,而新柏拉圖主義強調「太一」與萬物的對立。因此和道家相比,新柏拉圖主義有更明顯的二元和去世傾向。

[43]著名學者湯一介曾對儒家的超越觀表示批評,認為必須有外在超越來填補其不足。參見Yijie

Tang, "Transcendence and Immanence in Confucian Philosophy," in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, ed. Peter K. H. Lee (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1991), 181. 在一定程度上,這種批評同樣適用於道家。

[44]奧古斯丁清楚認識到上帝既超越又臨在。比如在《懺悔錄》1.4,他稱上帝為「至上…至隱與至顯。」同樣,阿奎那在《神學大全》1.8.2寫道:「存在比任何其他一切都更內在於事物,因為相對存在而言一切都是潛在的。因此,上帝必然存在並且以最內在的方式存在於事物之中。」

[45]基督教神學中,「道」既超越世界又臨在萬有的最完美彰顯是「道成肉身」。

What Does Christian Theology Have to Do with Chinese Philosophy?

--Creation *ex nihilo* and Daoist Ontology
Ge Yonghua (Trinity Western University)

Abstract: What does Christian theology have to do with Chinese philosophy? Robert Neville has argued that concepts of creation *ex nihilo* are found in some strands of ancient Chinese philosophy, particularly Daosim, in which Wu is understood as the transcendent origin of all being. This essay re-visits his thesis by re-examining his theory of creation *ex nihilo*, his interpretation of Daoism and the ideas of creation and transcendence in Christian and Daoist contexts. My conclusion is that while there is some validity in Neville's claim, it can be argued that the Daoist view of reality is closer to Neoplatonic Emanation than to *creatio ex nihilo*. This suggests that not only can there be constructive dialogues between Christian and Chinese thoughts, but interactions between the two can be mutually beneficial.

Key Words: Neville, *creatio ex nihilo*, Daoism, non-being, being, transcendence, immanence

敲新舊約之骨髓而咀嚼出之者： 麥都思在滬漢語基督教著述研究

■ 郭 紅、郭 雷

上海大學

麥都思 (Walter Henry Medhurst, 1796-1857) 作為鴉片戰爭後英國倫敦會來到上海的第一位傳教士，對於新教早期在華漢語文字事工而言，他有承上啟下的作用。他繼承了19世紀前期馬禮遜、米憐在傳教文字方面的認識，1843之前在東南亞開拓宣教基地，選擇適應當地華人的文字；來滬之後，開辦墨海書館，為中國近代出版之先聲，同時他自己仍著述不輟，其文字對晚清基督教漢語文字事工影響深遠。

麥都思的漢語著述風格對慕維廉、艾約瑟、文惠廉、高第丕等曾在上海宣教的傳教士的作品有深刻影響，同時對晚清中國他地傳教士也有觸動，尤其在寧波、福州、廈門、廣州、杭州、蘇州等地的漢語文字出版都有模仿麥都思的痕跡。他堅持文字創作面向普通的中國百姓，除聖經類文字外，他的多數著述文字通俗、形式活潑，更易為人所接受。他注重宣教文字與地域相結合，其以漢字拼寫上海土白的方言書寫選擇，對許多傳教士都有影響。1857年他去世之

後，其文字的影響依然長期存在。可以說，雖然麥都思在中國期間絕大多數時間在上海傳教，且文字地域化明顯，但他的著述的影響卻是更廣泛地域範圍與更長時間的。他的文字更能夠體現基督教進入中國之初的調適。

麥都思是中國開埠以後新教文字事工早期的開拓者，其文字不僅在宣教史、西學上具有意義，在語言學上亦有價值，學者洪惟仁認為麥都思是晚清最著名的漢語文字學家^[1]。但是長期以來學者對於麥都思的漢語文字研究主要集中於其1843年前在東南亞宣教時的《三字經》、《地理便童略傳》、《小子初讀易識之書課》等^[2]，以及他的聖經翻譯與墨海書館等角度，對其進入上海後13年自身的著述卻缺乏探討。對於麥都

摘 要：麥都思是晚清基督教漢語文字事工的基石之一，這不僅指他在墨海書館的工作，更指他自身的文字著述。他的漢語文字著述分為東南亞、上海兩個時期。學者對東南亞時期研究較多，對他在上海13年中的文字關注較少。在上海時期，麥都思承繼通俗化文字風格，但更注重教理的闡述，放棄了前期形式上對中國典籍的利用和對民俗的直接批判；創作上海方言文字作品，使宣教當地語系化；不僅引領了19世紀中期上海新教文字，還影響到他地的漢語著述。麥都思的漢語文字不僅在晚清基督教史上具有重要地位，也是研究當時西方人中國認知的重要文獻。

關鍵詞：麥都思；漢語；基督教；上海

思在上海後的研究，一方面，墨海書館引人注目，另一方面，偉烈亞力《1867年以前來華基督教傳教士列傳及著作目錄》中詳列了麥都思的大部分作品^[3]，但是這些著述絕大多數都不藏在中國，也給學者的研究帶來不便。

一、從《鄉訓五十二則》到官話《人所當求之福》：麥都思文字風格的成熟

麥都思1796年出生，1817年被倫敦會派往東南亞傳教（期間只有1836年4月至1838年底返回英國），1843年底到達上海，至1856年9月離滬返英，1857年1月21日回到英國，24日去世。他近40年的海外宣教歷程明顯以1843年為界分為兩段，前期在東南亞馬六甲、檳榔嶼、巴達維亞、新加坡等地，後期13年的時間都在上海。他在東南亞期間主要以福建華僑為宣教對象，共計中文宣教著述多語言淺白、形式多樣，問答體、啟蒙讀本、方言讀本、《論語》體^[4]等靈活的文字形式成為麥都思這一時期文字的主體風格，為其進入上海後的文字奠定了基礎。

1842年之後，倫敦會打算把麥都思派到大清帝國，但一直沒能決定去哪座城市^[5]。最初考慮到上海有很多廣東人和福建人，因麥都思在東南亞已經掌握福建方言，於是決定派其往上海^[6]。1843年12月麥都思到達上海縣城，由此開啟了他文字創作的新階段。

據不完全統計，1843年至1858年間在上海出版麥都思著述共計52種圖書，這些書中有他的新作，也有對東南亞時期文字的修訂與再版。同一時期，他的書還在香港、廣州、寧波等地出版，但數量都無法與上海相比，種類上也多是上海已出書籍的再版。在麥都思海外宣教的後一時期，他的寫作與出版中心都在上海。

在上海出版的著作中，除了頁數較多的聖經類與教理講道類著作外，最引人注目的則是他的宣教小冊子。1846年《真理通道》出版後，除聖經類翻譯與注釋作品外，少有大部頭的著述，基本都是適用於散發的薄冊。在牛津大學現存的麥都思作品上，有幾本封面上有紅色印章，內容為：「講書堂在上洋城裡五老峰後面每禮拜日早講書，亦在北門外三茅閣西每禮拜日晚講書，要者可以來聽焉」，即使是1844年96頁的《天理要論》上亦有此章，可見麥都思著述的主要目的是散發以宣教。從《天理要論》到1847年《講頭一個祖宗做惡》、



1849年《論悔罪信耶穌》和墨海書館的其他一些作品上都有此章，亦可看出麥都思上滬著述的重點所在。

在裝訂形式上注重宣教散發的需要，只是從表面上看到的麥都思著述用途。從文字風格及內容而言，上海時期的麥都思文字當地語系化或者說鄉土化的風格趨於成熟。如果說在東南亞宣教時所創作的《三字經》、《論語新纂》等是麥都思利用中國傳統典籍的表述形式，那麼在進入上海後他的文字更傾向於本土化與通俗化。1856年所出的《人所當求之福》等12種官話宣教小冊子就體現了這一點。

追溯《人所當求之福》等12種官話小冊子，可以與1820年馬六甲英華書院所出米憐的《鄉訓五十二則》^[7]聯繫在一起，韋烈亞力記其為「米憐《鄉訓》的官話譯本」^[8]。《鄉訓五十二則》實則只有12則，1856年麥都思的12種官話小冊子與之相對應。據筆者考證，1854年由麥都思修訂《鄉訓五十二則》而成的《福音廣訓》是介於兩者之間的過渡版本。《福音廣訓》篇目名稱與1856年小冊子書名相同，從文字而言，兩者也更趨於接近。牛津大學藏有一本有紅色與黑色筆跡修改與批注的

《鄉訓五十二則》^[9]，文末有朱筆在「鄉訓卷一終」旁標有「福音廣訓十二卷終」，比較1854年上海版《福音廣訓》的文字，筆者認為這本有修改批注的《鄉訓五十二則》是麥都思等人在創作《福音廣訓》時的底本。這份底本上黑筆與紅筆字體不一，應有2-3人參與修改工作之中，其中有些筆跡書

法嫺熟，推測應是麥都思的中國助手王韜等人所為。雖然因承自《鄉訓五十二則》，韋烈亞力將《福音廣訓》歸為米憐^[10]，但是從內容的修改與擴展而言，《福音廣訓》有諸多麥都思增改之處，所體現的是麥都思上海的文字特點。

《鄉訓五十二則》、《福音廣訓》目錄與1856年官話本書名比較

1820年《鄉訓五十二則》目錄 ^[11]	1854年《福音廣訓》	1856年12種官話本書名
論人該求之福	人所當求之福	人所當求之福
論只耶穌為救世者	論救世主只耶穌一人	救世主只耶穌一人
論人不信耶穌之故	論人不信耶穌之故	人不信耶穌之故
論失羊歸牧	論失羊歸牧	失羊歸牧
論度日之道	論君子終日為善	君子終日為善
論過年之道	論歲終自察行為	歲終自察行為
論人知罪求憐之道	論悔罪祈求之事	悔罪祈求之事
論惡者不獲入神國	論惡者不得入天國	惡者不得入天國
論祈禱之理	論善者受難獲益 ^[12]	善者受難獲益
論善人因此世之獲而受益	論祈禱上帝之理	祈禱上帝之理
論善人平安死	論善人考終命	善人考終命
論死如夜賊之來	論死至猝不及備	死至猝不及備

1856年12種官話小冊子在書籍的勒口上都有「福音廣訓」4字。從文字內容來看，這些小冊子也與《福音廣訓》的血緣更為緊密，可以說是它每一章的官話單行本。雖然《福音廣訓》是在米憐《鄉訓五十二則》基礎上發展而來的，但是它的內容更加豐富、邏輯更為嚴謹，字數也遠超原文，更重要的是，雖仍是文言，但它的文字更趨於典雅但易懂，符合麥都思上海時期對文字的要求。從《鄉訓五十二則》到《福音廣訓》再到1856年的官話通俗宣教小冊子，體現了麥都思本土化文字風格的變遷歷程。

以「人所當求之福」為例，1820年版《鄉訓五十二則》在此篇開始為「聖書云：厥恩中乃有活也。厥，指神天也；恩，神天之恩愛也；活，真福也。言凡受神天之恩愛者，有真福；凡不受神天之恩愛者，無真福也。夫福者，人人所願也；禍者，人人所厭也。然福中有真有假，真福如形，假福如影，求形者少，逐影者多。能明辨真假，求此而棄彼者亦

甚少」^[13]，麥都思在《福音廣訓》中則改為「民之多言謂『誰之福我兮』，予曰：『願耶和華色相之光華於我而普照，予歡然喜樂兮，雖旨酒孔多、五穀繁熟，比之且足。』常思人之常情，無不欲求福而免禍，然亦在乎知所求與不知所求而已。何則？福有真假，真福可憑，假福不足恃。可憑者，久而罔替；來足恃者，得而懸失。乃世人每以真為假，以假為真者，是豈不知真之可貴？特不知其真之為何爾！故有誤求者焉。」^[14]，後者在闡釋上更清晰。在官話《人所當求之福》中，所有的文字都以官話口語的形式直接延續了《福音廣訓》，其伊始為「百姓多話說：『那個給我福氣呢？』我說道：『願耶和華的喜容普照著我，我就歡喜快樂，雖然美酒很多，五穀豐熟，比起他來，尚且不足呢！』每每想人的常情，沒有不要求福氣、免禍患的，然而也在乎曉得求和不曉得求就是了，何以呢？福氣有真有假，真福可以靠得住，假福不能夠靠的。那可以靠得住的福氣是長久不改的，那不能靠得住的福氣

是得著就失的。這世上的人每每把真當假，把假當真的，難道不曉得真的可貴麼？實在不知道這真的是什麼咯，所有有誤求的人。」^[15]

《鄉訓五十二則》中一些不夠典雅的描述亦被修改，如「蓋我看世人所示之福，都為身壯、財盛、樂大、爵高、友眾、屋華、園茂、田廣、名揚、壽長、後多之類」^[16]，在《福音廣訓》則被改為「若步履安康、財用豐裕、爵秩顯榮、第宅宏麗、園林華茂、田陌連阡、益算延齡、子蕃孫衍之類」^[17]，官話《人所當求之福》直接將《福音廣訓》中這段文字改成了「若體氣康健、財源豐足、爵位顯耀、房子美麗、園林華盛、田地廣闊、壽元高大、子孫眾多等等」^[18]。

實際上米憐在1820年出版《鄉訓五十二則》已是計劃用通俗易懂的語言講解教理，其書序言中記「夫鄉訓者，即教訓鄉人之書也，言其書之理義甚為要緊，而其文法字句皆為鄉中無學問之人所可易曉也……此部雖曰《鄉訓》，然既住於京城之人亦可看之而受教也」^[19]。但19世紀早期新教的這種為不便於去教堂的人準備的漢語教理讀物雖力求通俗，但因聖經翻譯與漢語寫作等的不成熟，難免語句晦澀。麥都思進入上海後，在中國文人的幫助之下，在《鄉訓五十二則》架構之下重新組織語句，在通俗的基礎上，重視文字的典雅與優美，「其文簡而賅，即非學問淹通之士亦瞭若指掌」^[20]。

這種通俗化的文字風格在其《野客問難記》中亦有體現。《野客問難記》以問答體的形式解釋教會對中國傳統寒食、掃墓、祭祖、事親之道等的態度。這種問答體，不同於一般的教義問答，而是通過「野客」與「墨海先生」的辯論，將對一些中國傳統文化儀式的批判與宣教相結合。麥都思這一著述的源頭也要追溯到他於東南亞宣教時在新加坡出版的《清明掃墓之論》。《清明掃墓之論》本就是問答形式，文字直白而不雅致，偏向口語化，《野客問難記》就內容而言，與前者並無大的差別，只是在章節上更為完整、文字上保持通俗的特點的同時，重視字句的雕琢，讀起來更引人入勝。

《清明掃墓之論》在辯論祭祖的重要時記「且或有人言曰：清明之時奉香獻祭非為他神，乃為自己祖

宗父母爾。為孝之子，豈不當祭祀父母乎」^[21]，此句在《野客問難記》中變為「客曰：嘻，異哉！如先生之言，古禮可盡廢矣乎。清明獻祭豈曰祭非其鬼哉，乃為己之祖若父也，因其已亡而致其敬，人子之職也」^[22]。

《清明掃墓之論》中一些非常直白的話語則直接被摒棄，如「且或有人曰：清明熱鬧，人要玩耍，若止其事，恐冷淡無味矣」^[23]在《野客問難記》中被改成了「客於是拱手直立曰：諾，謹受教。子理頗長，拂之不祥。然如子所言，則遊於市不見楊柳之插門，行於野不見紙灰之亂舞，墟墓之間，棠梨減色，家庭之際，酒醴無香，恐虛此良辰，不無可惜耳」^[24]。

1857年麥都思的《葆靈魂以升天國論》、《行道信主以免後日之刑論》、《人當自省以食晚餐論》都有即通俗又不失典雅的特點。

麥都思在進入上海後的漢語福音文字對東南亞時期的文字內容與風格有繼承，更重要的是有改造與完善。東南亞時期，一方面對漢語的理解與運用能力有限，另一方面他和米憐等所面對的宣教人群中的華人主要為福建與廣東華僑，受眾本身漢語文字的水準亦不高，這是當時傳教士漢語文字直白淺顯的直接原因。進入中國大陸後，語言文字環境要求傳教士不能再以這種文風創作，麥都思1844年的《天理要論》的文字風格已開始有了變化。

為滿足向社會基層宣教的需求，無論是東南亞還是上海時期，麥都思的漢語文字一直有通俗化的特點，即使在到了上海後他開始注重文字的典雅，但這於他文字通俗化並不相違背。至於上海方言與官話類宣教文字則是他在這條路上走得更遠的標誌。艾約瑟在麥都思死後再版其《耶穌教略》時曾作序談及其對教理的漢語解釋「簡而不繁，而妙義已賅，固已敲新舊約之骨髓而咀嚼出之者矣。」^[25]麥都思對教理等在漢語語境中理解與運用，體現了他在進入上海後對中國的深入思考及對上海的區域認知的加深。與東南亞時期的文字相比，上海時期他的作品更趨於深刻與成熟。雖然從表面上看，兩個時期都有通俗化的特徵，但前期重視啟蒙，以「尚德者」作為筆名，利用中國儒家

經典的名稱創作中文著作，並用中國人所能接受的編纂形式來撰寫啟蒙類作品，將中國傳統的忠孝節義等道德觀摻雜與基督教教義的簡單語句中，偏重於形式上對中國文化的利用。且有《清明掃墓之論》、《普度施食之論》、《媽祖婆生日之論》、《踏水之事論》等對佛教、道教及其他民間習俗等直接批判的著述；上海時期這種作法被放棄，更重視教理的基礎闡釋，在這個過程中對儒教、佛教及其他中國文化中不利於宣教的因素進行批判，從前期的《清明掃墓之論》到上海的《野客問難記》的變化也可以表現出這一點。可以說在東南亞時期他對中國文化的理解還較淺，到了上海之後，他對中國社會的認識加深了，在文字形式與內容上都有了變化。

麥都思上海時期的著述集中在純粹的宗教福音上，東南亞時期揉和啟蒙、西學類文字不再出現，慕維廉、韋烈亞力等人接手了這些方面的工作。可以說，進入上海後形勢的變化及墨海書館、譯經等工作量大增，使得麥都思的漢語著述只能集中在宗教福音上。

二、宣教文字的當地語系化：麥都思對上海方言的記錄

對方言的運用，是麥都思漢語宣教文字通俗化的重要證據。在東南亞時期，為適應向福建華僑宣教的需要，麥都思已經編寫了福建方言字典。進入上海後，官話與上海話就成為他與人交流的語言工具，作為對語言特別敏感的人，他立刻意識到這兩種方言對他宣教的意義，開始了新的文字書寫。

在官話方面，除了上述提到的1856年12本官話宣教小冊子外，麥都思還有大部頭的官話《聖經》類作品，1854年出版官話《馬太傳福音書》，1857年出版官話版《新約全書》。他死後，官話《新約全書》被多次再版，影響地域大。

考慮到上海宣教，最初是因為麥都思得知上海有很多廣東人和福建人，^[26]正好可以借助原來在東南亞華僑中傳教的優勢。在進入上海之後，他確實有一段時間仍向上海的福建人傳教，但同時也開始了上海方言的學習，很快便將其運用到口

頭宣教與文字創作上。所以在上海之初，他經常安息日的上午用福建方言宣教，下午用上海方言同本地人宣教。很快，對於他而言上海方言的重要性便超過了福建方言。

麥都思在上海方言宣教方面的主要貢獻在於他奠定了以漢字書寫上海方言的記錄方法，這一類型的文字在晚清至民國的新教傳教士上海方言宣教著述中佔據了絕對優勢。1840年代，傳教士在進入五個通商口岸後面對著千差萬別的中國方言，為了宣教，方言是他們所必須首先學習的。他們不僅在口頭宣教時使用方言，還嘗試著將其運用在文字事工上，但是如何書寫方言可有多種選擇，在中國他們主要在漢字書寫、羅馬字母書寫、新建拼音文字三種上徘徊。在五個通商口岸中，只有寧波與福州的方言宣教文字形式相對單一，寧波以羅馬字母為主，福州則基本上以漢字記述平話，上海與廣州、廈門的方言宣教文字相對多樣化。1860年代前後，上海的方言宣教文字三種類型均有，有麥都思、文惠廉、麥克開拉啟、淑士人（Jehu Lewis Shuck）等堅持的漢字書寫和吉夫人（Mrs. Keith）、范約翰等用羅馬字母的拼寫，還有高第丕、吉牧師（Cleveland Keith）等創造的上海土音字（為拼音文字），但對於上海方言而言，後兩種書寫方式或是著述較少，或是存在時間短暫、影響也有限，以漢字書寫始終佔絕對優勢。在這個過程中，不可忽視麥都思的引領與堅持。1844年麥都思已開始有漢字拼寫上海方言的《祈禱式文》出版，是最早的上海方言宣教文字。這在五口中，也是最早出現方言宣教著述的了。在麥都思的引導下，隨後進入上海的英美傳教士有眾多的方言宣教作品，構成了晚清上海文獻中的獨特成份。

麥都思的上海方言著述內容上有聖經類、教理講道等，形式上除一般的論述外，還有問答體，其風格以直白講道為主，這是所有方言文字的最大特點，1845年其所譯米憐問答體《上帝聖教公會門》體現出了這一點。米憐《天皇上帝聖教公會門》原文的正文開始為「今兄既想欲受洗禮，我且問兄數件，請兄說真實的話。因為此禮大緊要，又因為至尊天皇上帝常聽我等口講諸話，識我等心



內諸念，又因為我等現在之言行，並有關係，所以人不可造次行此大事，亦不可輕亦出言也。所列問答於左，牧者乃與來求洗之人相言，牧者問，而其人答也」^[27]，上海方言本《上帝聖教公會門》文字則變為「是行洗禮個先生問，受洗禮個徒弟答應。老兄既然要領洗禮，我第歇個問儂，一定老實話出來拉。因為第個水裡淨個禮數是要緊個拉。也因為最大個上帝常莊聽我嘴裡那能話法，曉得我心裡那能想法拉。我第歇個說話行事，到之天地末末腳個日子，全要撥拉上帝審問個拉。介佬人勿要粗草行第個大事體，又勿要容易話出來拉。底下個問咗答應，是老師搭之進教個人，介多白話，老師問，要進教個人答應拉」^[28]。

在方言創作中更引人注目的是他的宣教小冊子，麥都思的上海方言文字貼近上海人的生活，極其通俗，但用詞相對比較講究。以《講頭一個祖宗做惡》為例，在講到亞當、夏娃伊甸園裡的故事時「人起頭本來好個，頭一個祖宗上帝造個辰光心腸好，曉得為善個好處，忒天堂上個忠臣一樣，（有）啥老要打緝；作惡個邪事體，學地獄裡個惡鬼，有啥加添快活呢？」^[29]同一時期，美國聖公會的淑士人的《獨耶穌救靈魂》則更為直樸：「天浪沒有兩個日頭，國度裡向沒有兩個皇帝，普天底下沒有兩個真神，真神名頭叫爺火華，造天地人萬物，真神是天堂浪個天爺，最高最大，最聖最靈，真神末最愛憐世界浪個人拉，所以施個大大恩典，打發伊個獨養子耶穌，降拉世界浪，代替我俚個人受苦難，代贖我俚人個罪孽」^[30]。淑士人的《怕死否》、《獨耶穌救靈魂》與麥都思的《講頭一個祖宗做惡》、《論上帝差兒子救世界上人》、《講自家個好處靠弗著》、《講上帝告訴人知識》等都是40年代後期出現的上海方言宣教小冊子。這些早期進入上海的傳教士的方言小冊子試圖用最易為當地人所接受的語言形式達到宣教的目的。

就整體而言，晚清上海方言基督教文字以漢字書寫為主。在1843年後20餘年的時間裡，上海的美國傳教士在方言宗教文字方面成果頗多，內容多樣，3種書寫形式皆有，但是以漢字書寫的作品最多，而在英國傳教士中則一直是以漢字書寫佔絕對優勢，這和麥都思對漢語書寫的重視關係密

切。這一點也印證了在麥都思活著的時候，他是新教在上海文字事工的靈魂人物。

麥都思上海方言作品從內容上包括聖經、教理講道、禱告文、教義問答，除讚美詩外，其他基督教文字事工的內容都有，對後來的傳教士亦有影響，增強了晚清上海方言宣教作品的豐富性。在他的引導與幫助下，艾約瑟有《上海方言語法》（1853）、《中文語法：以上海方言為例》（1868，1853年《上海方言語法》的修訂版）等語法、詞滙類英文研究出版，1868年在《中文語法：以上海方言為例》所引用1853年《上海方言語法》的舊序中，艾約瑟專門致謝了麥都思這位師友，因為他曾對1853年第一版進行了校訂^[31]。1862年墨海還出版了瑪高溫的《上海方言詞滙集》，以幫助外國人學習上海方言^[32]。

晚清上海基督教方言文字對杭州、蘇州都有影響，被在當地宣教的傳教士所模仿。

三、區域內外的餘香

1843年至1856年間，除少數幾次短時間離開去他地外，麥都思都堅守在上海。他自身的文字創作對當時及之後上海和中國他地的傳教士都有深刻影響。在他的指導下，倫敦會慕維廉、艾約瑟、施敦力、約翰等都成為晚清新教傳教士中文字事工的佼佼者，他們在麥都思基礎上又形成各自的風格，並且繼續修訂出版麥都思著作。他去世後不久，艾約瑟在北京再版了麥都思的《耶穌教略》，即言「余與先生友最密，今先生已辭塵世，永享明宮，余述先生之遺志而樂為之序，不勝景仰之志云」^[33]，以向麥都思致敬。在與麥都思同時在上海工作的倫敦會傳教士中，偉烈亞力後向西方科技文字上發展，艾約瑟則以語言學著稱，麥都思宣教文字最突出的繼承者是慕維廉。慕維廉最初是讀了麥都思的《寓華傳道》一書受到了啟蒙，進入倫敦書院研究聖經並學習拉丁文和希臘文，1847年來到上海傳教。^[34]他亦是倫敦會宗教文字事工的中堅，雖然他以《地理全志》、《大英國志》等為後人所知，但他在宣教著述數量眾多，文字深受麥都思影響。

美國聖公会的文惠廉、美南浸信會淑士人等

在文字方面也受到了麥都思影響，主要即體現在文字的通俗性與當地語系化上。可以說英美的傳教士在1843年後的二十餘年中的文字事工有趨同性，在這之中，麥都思是執牛角者。麥都思死後不久發表在《六合叢談》的《麥都思行略》評價其「至東方者，當以麥君為巨擘焉」^[35]，這其中也包含了對麥都思的漢語宣教文字的定位。

除了文字風格的影響外，麥都思關於“God”的翻譯在上帝、真神、天帝、阿羅訶等上的徘徊也會對同時期的傳教士產生影響。施敦力·約翰的《福音要言》受到麥都思的直接影響，1850和1853年在上海再版時都曾被麥都思修訂。^[36]對照1850年墨海書館版的《福音要言》和麥都思的《天地人論》，可以看出兩書間的親緣關係。這是兩部以「阿羅訶」來稱呼上帝的文獻，雖然《福音要言》是語錄體，《天地人論》以論述為主，但二書起始都對耶和華稱為阿羅訶進行了一定的解釋。50年代前後施敦力·約翰在上海與麥都思等人合作翻譯聖經，當時關於“God”如何漢譯有許多爭論，阿羅訶是他們借鑒唐朝景教的一種嘗試。此時，麥都思對景教在中國的流傳很感興趣，並在其1846年版的《耶穌教略》一書後附有文字記述唐朝景教歷史，另附《讀景教書後記》，1851年版增加了《大秦景教流行中國碑序》^[37]（即大秦景教流行中國碑碑文）。在筆者所見1848年墨海書館出版麥都思修訂米憐的《十條誠論》的封面上貼有一紙，上印與《天地人論》書首相似的文字，稱「書稱上帝天主，即阿羅訶是。凡稱阿羅訶者……」，此紙應是書出版後被麥都思貼上的，由此可知，在1848年前麥都思還未用「阿羅訶」這個譯名。

麥都思一度所堅持的以「真神」來翻譯“God”，也對他和周圍人的漢語著作產生了影響。他、米憐等在東南亞時期作品在再版時，有的書中原來用的「上帝」會被改為真神，如麥都思不同版本《三字經》語句就有「有上帝」、「只天主」、「真神主」，1843年上海再版米憐的《進小門走窄路》中的「真神」亦應是麥都思修訂的，1840年代麥克開拉啟的上海方言《早禱文》和1857年費小姐（Miss Fay）所作上海土白《創世紀問答》等許多作品都受了麥都思的影響而使用「真神」和「神」。

1850年前後傳教士在聖經翻譯時曾有許多討論，為此麥都思還曾出版了數本英文著述^[38]。「神」之稱還影響到了其他地方，1867年寧波版胡德邁著《主神十條誠》不僅形式與內容參考1848年麥都思修訂的米憐《十條誠論》，且將其中所有的「天帝」都改成了「神」。

上海時期麥都思所創作的文字的影響是超越上海之外的。在五口及香港、澳門等地都有他的書出版或改編，有的是麥都思的著述直接在當地出版，而有的則是被其他傳教士借鑒改造後，新編出版。《天地人論》、《耶穌教略》、《野客問難記》、及其改編的《福音廣訓》諸篇等在他死後還在不斷被各地再版，與東南亞時期所作《三字經》、《養心神詩》等一起成為他宣教文獻的重點。開埠早期麥都思的漢語基督著述形式與內容引導上海及上海之外的許多傳教士在宣教文字上不斷突破，結合中國及所在區域文化和風俗進行宣教。

四、餘論：麥都思漢語文字的漢學意義

如果說馬禮遜是近代來華傳教的奠基人，那麼麥都思就是1843年後來華傳教的引領者，更是基督教漢語文字事工的基石之一。

作為最早來上海傳教的倫敦會的傳教士，後繼者都認為麥都思為傳教事業樹立了高貴的榜樣，被認為是教會中的大腦，「他以非常熱情親善的姿態進行傳教，他宣教的種種事蹟為大家樹立了榜樣」^[39]。從文字上而言，麥都思不僅有大量中文著述，他還在上海和英國出版了不少英文書籍，以介紹與深入討論中國與中國文化，可以說麥都思在漢學上的成就也是同時代的翹楚，衛三畏1841年時就曾評價「在世的所有漢學家中，沒有一個人比得上他」^[40]。作為開埠以後新教文字事工早期的開拓者，其漢學成就是由其英文及漢語著述共同構成。

麥都思英文文字引導西方人更深入的認識中國，吸引了慕維廉、戴德生等人來華傳教，在英國漢學史上佔有一席之地。19世紀中期漢學史上，新教傳教士的漢學成就中只有衛三畏、理雅各等少數人可以與其相比肩。他自身在上海期間的漢語

宣教文字的意義不僅在於對1843年後整個漢語基督教文字風格形成及對基督教在中國的傳播有重要作用，也是研究19世紀中期中西方認知的重要文獻。因此，麥都思的中、英文文字是當時中外文化交流的重要媒介。對麥都思英文作品的研究，也不能迴避同時期與之相輔而行的漢語文字。

- [1] 洪惟仁：《台灣文獻書目解題：語言類》（台北：南天書局，1981年），第210頁。
- [2] 在麥都思早期宣教文本的相關研究中，熊月之探討了麥都思在馬六甲時期的中文史地類著作，討論了麥都思的《特選撮要》等三部典型著述（熊月之：《西學東漸與晚清社會》，上海人民出版社，1994年，第171頁）；鄒振環著重介紹麥都思的史地著述（鄒振環：《晚清西方地理學在中國——以1815至1911年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》（上海古籍出版社，2000年）；《麥都思及其早期中文史地著述》，《復旦學報》2003年第5期，第99-105頁）；俞強從麥都思的早期中文著作入手，對麥都思在馬六甲和巴達維亞的中文著述做了詳盡的分析整理（俞強：《尚德者和他的早期中文著作》，《宗教與歷史》第6輯，上海大學出版社，2016年，第298頁）；郭紅、司徒等對麥都思基督教《三字經》的版本與影響進行了梳理（郭紅：《從幼童啟蒙課本到宣教工具——1823至1880年間基督教〈三字經〉的出版》，《史學集刊》2009年第6期，第51-58頁）；司徒：《麥都思〈三字經〉與新教早期在華及南洋地區的活動》，《學術研究》2010年第12期，112-119頁。）
- [3] 偉烈亞力著、倪文君譯：《1867年以前來華基督教傳教士列傳及著作目錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2011年），第32-47頁。書中關於麥都思的條目有缺漏與錯誤。
- [4] 指麥都思模仿《論語》而作的《論語新纂》，1840年出版於巴達維亞，1841年新加坡堅夏書院再版，亦為語錄體，中國典籍《論語》與新舊約內容相兼，如「子曰：學而時習之，不亦悅乎。所羅門曰：教子以道，老而不離也」。
- [5] 麥都思在1842年初就和倫敦會商討移駐中國本土傳教及巴達維亞傳教基地的後續安排等事宜，開始麥都思向倫敦會提出到澳門宣教的想法，但倫敦會1842年7月30日的回信建議暫時擱置此事；1842年8月，《南京條約》簽訂後，麥都思一得到消息即寫信給倫敦會理事告知五口通商一事，因自己熟悉福建方言，提出到福州開教的建議，見Walter Henry Medhurst, *Letter of Medhurst to LMS, from Batavia, The British Library*, Feb. 19, 1842; Oct. 4, 1842; Oct. 28, 1842.
- [6] Walter Henry Medhurst, *Letter of Medhurst to LMS, from Shanghai, The British Library*, Dec. 26, 1843.
- [7] 牛津大學藏有「嗎勒呷英華書院」所出《鄉訓五十二則》，根據後出的其他版本所引舊序中「嘉慶庚辰年博愛者自序」，此馬六甲所出之版本應是1820年之最早版本，偉烈亞力《1867年以前來華基督教傳教士列傳及著作目錄》所記1824年可能有誤。
- [8] 同注[3]，第42頁。
- [9] 牛津大學圖書館索書號為sinica 1304，核1876年 *Catalogue of Publications By protestant Missionaries in China*，該書為香港所出，第63頁。
- [10] 同注[3]，第26頁。
- [11] 同注[3]，中文譯者應是沒有看到《鄉訓五十二則》，所譯章節名完全是英文意譯（見該書第26頁），此處據《鄉訓五十二則》原書目錄。
- [12] 1854年上海版《福音廣訓》與同治六年香港版《福音廣訓》目錄均為「論祈禱上帝之理」在前，「論善者受難獲益」在後，此表為與《鄉訓五十二則》目錄相比較，調整了順序。
- [13] 《鄉訓五十二則》（馬六甲：嗎勒呷英華書院，1820年），第1a頁。
- [14] 《福音廣訓》（上海：1854年），第1a頁。
- [15] 《人所當求之福》（上海：1856年），第1b頁。
- [16] 《鄉訓五十二則》（香港：出版時間不詳），第1b頁。
- [17] 同注[14]，第1b頁。
- [18] 同注[15]。
- [19] 同注[13]，序，第1-3頁。
- [20] 同注[14]，序，第1a頁。
- [21] 《清明掃墓之論》（新加坡：新加坡書院，出版時間不明），第2b頁。
- [22] 《野客問難記》（上海：墨海書館，1863年），第3a頁。
- [23] 同注[21]，第6a頁。
- [24] 同注[22]，第13b頁。
- [25] 《耶穌教略》序（北京：京都施醫院，1862年），第1a頁。

- [26] Walter Henry Medhurst, *Letter of Medhurst to LMS, from Shanghai*, The British Library, Dec.26,1843.
- [27] 《天上帝聖教公會門》(馬六甲：嗎嘮呷英華書院，1835年)，第1a頁。
- [28] 《上帝聖教公會門》(上海：墨海書館，1845年)，第1a頁。
- [29] 《講頭一個祖宗做惡》(上海)，第5a頁。
- [30] 《獨耶穌救靈魂》(上洋聖會堂，出版時間不明)，第1a頁。當在淑士人1847-1851在上海傳教期間所寫。
- [31] J. Edkins, *A Grammar of Colloquial Chinese, As Exhibited In The Shanghai Dialect*, Shanghai Presbyterian Mission Press, 1869. p.v
- [32] John Macgowan, *A Collection of Phrases In The Shanghai Dialect*, Preface, Shanghai Presbyterian Mission Press, 1862.
- [33] 同注[25]，第2b頁。
- [34] 畢德恆：《倫敦會教師慕維廉先生事略》，《萬國公報》第142期，1900年10月，第67頁。
- [35] 《麥都思行略》，《六合叢談》1857年一卷四號(上海：上海辭書出版社，2006年)，第580頁。
- [36] 同注[3]，第110頁。
- [37] 同注[3]，第194頁在艾約瑟條下記1958年出版的《耶穌教略》才由艾氏加上了景教碑文及一些詳細說明，這個記載是錯誤的，筆者查找到的1846、1851版本都有關於景教的文字，1851年版已附碑文。
- [38] 最典型的如1847年在墨海書館出版的*The Deity in The Chinese language*、1850年*On the True Meaning of the word Shin*.等。

- [39] William Muirhead, *China and Gospel*, London: James Nisbet and Co., Reprinted From The Collections of The University of California Libraries, January 1, 1870. p 162.

[40] 同注[1]，第210頁。

One Who Chews out the Marrow of the Old and New Testaments: A Research on Walter Henry Medhurst's works of Chinese Christianity in Shanghai

Guo Hong, Guo Lei (Shanghai University)

Abstract: Walter Henry Medhurst is one of the cornerstones of the Christian Chinese literature work in the late Qing Dynasty. It not only refers to his contribution to The London Missionary Society Press, but also to his own writings. His writings in Chinese language are divided into two periods: Southeast Asia and Shanghai. Scholars have studied more about Southeast Asia, but ignored his 13 years' writing in Shanghai. In Shanghai period, he inherited the popularized writing style, but paid more attention to exposition of the theology. He abandoned the use of Chinese classics and the direct criticism to the folk customs. His Shanghai dialect works strengthened the missionary localization. He led the Christian Chinese literature work in Shanghai and the rest of the country. Medhurst's Chinese literature work has an important position in the history of missionary in the mid-19th century, at the same times they are the important literatures to the study of Chinese Concept.

Key Words: Walter Henry Medhurst, Chinese, Christian, Shanghai

論聖經中譯本土化的嘗試之一：

吳經熊並其所譯詩篇《聖詠譯義初稿》

■ 楊海利

北京大學外國語學院

第一部分：導言

19世紀，在中國的外國差會競相出版自己的漢語文理聖經譯本，彼此在用詞和翻譯原則上都有差別，後來考慮到需要聯合的譯本，期望用淺文言為這聯合譯本的文體，因其既有聖經應有的典雅文氣，又能讓只略受過教育的人閱讀。1890年的傳教士大會決定同時以深文理、淺文理、官話翻譯，以「聖經唯一，譯本則三」為目標，也認為需要一個聯合的官話譯本。1919年和合本正式出版，名為《官話和合譯本》，從此就成了現今大多數華語教會採用的《和合本聖經》。

隨後的一個多世紀，隨著華人基督徒的增多以及對中文聖經譯本的不同期待，不少新的中文版本發行，比如思高譯本、呂振中譯本、現代中文譯本、當代譯本、和合本修訂版等，這些不同版本在這百年內百花齊放、各有所長；藉著這些不同版本，基督教在華人也得到更好的發展。雖然和合本仍然是閱讀量最大、流傳最廣的版本，但一些其他版本也值得我們瞭解，來看其獨特性和合理性，也客觀分析其優點和不足之處。本文要討論的是吳經熊譯本，包括1946年

發表的《聖詠譯義初稿》及1949年出版的《新經全集》，而主要關注會在《聖詠譯義初稿》。

第二部分：吳經熊生平及其譯經簡介

吳經熊(1899-1986)，字德生，為現代中國政治和法學界頗有影響的天主教學者。他六歲開始接受傳統啟蒙教育，讀文識字，背誦四書五經。九歲就開始學習英文。熟悉儒釋道文化思想，中英文俱佳。早年曾在天津學法學，1917年到美以美會創辦的比較法學院就讀，同年領洗入美以美會。1920~1924年，留學美、法、德，獲法學博士學位。曾發表大量英文文章，並於1935年創辦英文雜誌《天下月刊》，作者在其刊物上發表關於法律、宗教、哲學、文化、人生等方面的感想和見解。1937年皈依天主教。1940年，吳經熊和妻子兒女移居義大利羅馬，並同時出任中華民國派駐梵蒂岡教廷之公使。1946年，吳經熊譯注、蔣中正協校的《聖詠譯義》出版，1949年，其翻譯的《新約全集》出版。

1937年吳經熊皈依天主教後，成為虔誠的信徒。1942至1945年間，吳經熊在避戰亂期間，受蔣

摘要：眾所周知，華人基督徒中流傳最廣的聖經版本是和合本中文聖經，於1919年被正式出版，距今已經100多年了。在這100多年裡，還有很多別的中文版本問世，這些也是中譯聖經本土化的重要嘗試。本文討論的是民國期間著名的天主教大法官吳經熊所譯的《聖詠譯義》，從翻譯資格、舉例評議、歷史價值等方面來談吳之譯經的必要性、合理性及局限性。總的來說，從文學角度及宗教情感層面來看，吳之翻譯非常精彩，但從神學角度、文化背景看，吳之翻譯也有不足之處。

關鍵詞：吳經熊；聖經詩篇；《聖詠譯義》；神學價值；不足

介石邀請和支持，專心用古詩詞(三言體、四言詩體、楚辭體、五言古體、七言古體、五言絕句、七言絕句)翻譯了天主教《聖詠集》(即基督教新教聖經中的《詩篇》)，用較文言的語言翻譯了《新經全集》(新約全書)。譯本也經蔣介石參與校對修訂，兩人的譯校過程也是中文譯經史的一段佳話。

1946年10月，上海的商務印書館出版了《聖詠譯義初稿》，引起很多教內外人士的評議和稱讚。1946年9月8日，吳經熊被任命為中華民國駐羅馬教廷公使。在梵蒂岡期間，他請教了梵蒂岡的多位聖經權威專家。吳經熊還將譯稿寄給在比利時本篤隱修會的陸徵祥，請他指點修正。1948年，譯本還得到了羅馬教宗庇護十二撰寫的序言，盛讚譯本能「增進中國信友虔讀新經之良好習慣，尋獲聖經所給予吾人之神聖安慰。」^[1]1949年春，吳經熊被急召回國，他又將譯本呈送至蔣介石再次審閱。路過香港時，他將譯本交天主教真理學會，於11月在香港出版了《新經全集》^[2]。吳經熊譯經出版後得到很多讚揚，不能勝數。

第三部分：對吳翻譯資格的評價

吳之譯經讚揚者眾，但也有人表示異議，不夠信任他的翻譯，因為他不懂聖經原文希伯來文、希臘文，又沒有研修過神學、聖經學，大多數情況下是根據英法文聖經譯的。本文覺得，原文基礎對聖經翻譯固然很重要，但譯者的信心生命及真誠的信仰情感也對正確翻譯情感豐富的詩篇也很必要。吳經熊的翻譯固然也不完美——如同其他任何譯本也不完美——但因其古文體的語言風格和真信徒的熱忱情感，將基督教精神和傳統中國文化結合起來，使得其譯本有獨特價值。

吳經熊自己也認為，兩千多年的英文和法文聖經專家的考證，已足供他參考；將聖經翻譯成中文，關鍵的是譯者對中文的把握，而不是對原文的。他的翻譯使命是要用中文來表達，首要目標是引發國人對聖經的興趣，使其像中國人自己寫的，以便讓中國人能夠接受。就這個目標而言，應該可以說是得勝有餘了。由此，因以下所列原因，本文認為吳有一定的翻譯資格：

(1) 因為吳的成長、教育背景，他精通儒釋

道，學貫中西，語言上他是集大成者，國學及外文功底在當時的學者文人中有不容置疑的優秀。

(2) 從他的自傳《超越東西方》中可知他是真正有信仰經歷、也認真虔誠的信徒，他對聖經有真實熱情的信仰情感，也有真正對上帝的認識；這樣，在翻譯時他能比較好地傳達經中信仰情感。歷史上很多有名的教父、譯經釋經者及護教者如寫《上帝之城》、《懺悔錄》等名作的奧古斯丁、把聖經翻譯為拉丁文的耶柔米(哲羅姆)等都是如此，他們都是所屬年代知識學問的集大成者，又是虔誠的基督徒，以至於他們的譯經解經及自傳作品等都影響深遠，成為後代基督教研究領域中的經典。

吳在其自傳中說：「『基督耶穌降世，為要拯救罪人。』這話是可信的，是十分可佩服的。在罪人中我是個罪魁。然而我蒙了憐憫，是因耶穌基督要在我這罪魁身上顯明他一切的忍耐，給後來信他得永生的人作榜樣」。聖保祿(或譯保羅)的這些話引起我身心共鳴。我不曉得他是否罪人之魁，我確切知道的卻是我比他壞多了。他至少是一個誠實的法利賽人，努力要按自己的信條行事。我呢，情形就大為不同了。知性上，我搖擺於懷疑主義和動物信仰之間；道德上，我是一個老到的浪子。我冷嘲我所不能理解的；我放任感性欲望，任意胡為。我是塵世的奴隸，使自己成了自由的使徒。雖然是一口無水的井，一片暴風前被驅逐的雲，我卻以為自己是一個聰明人。」^[3]

「當我回顧往昔，1937年可視為這一生的轉捩點。我的皈依發生在那年冬天……1936年10月13日我的日記裡有一段驚人的懺悔：我用一個又一個東西來替代宗教；但它們全都不能滿足我。友誼？我發現我的朋友們都不太完善。書本？你越博學，就越是被人的智慧的清淡無味所煩擾。科學？它只是宗教的一部分，這部分使得我們狡猾如蛇。官位？你爬得越高，你的人生就越空虛。錢？我曾掙過大量的錢，但這並沒有使我感到幸福。健康？它是好，但只是你建立人生大殿的基礎。名聲？我也享有，但惟一的好處只是我老婆出去買東西不用付現鈔。女人？我曾有夠多的女人。孩子？是的，他們是迷人的，但他們認為我不過是一個會哭又會



笑的玩具。動物？它們是好伴侶，也令我想到自己的起源。但僅此而已。花園？是美，但我聽到外面的不幸生活的回聲。自恃？我不過是一株細柔的蘆葦……在長時期的心智浪遊後，最後我回到了上主那裡。」^[4]

吳經熊還曾寫到：在我翻譯《詩篇》和《新約》的兩年時間裡，只為聖經哭過一次。一天晚上，我在譯《若望福音》（即《約翰福音》）第19章時，看到了這麼一句：這件裡衣原來沒有縫兒，是上下一片織成的。他們就彼此說：「我們不要撕開，只要拈鬮，看誰得著。」我看到這裡，忍不住痛哭失聲。整個情景就像閃電一樣閃現在我腦海裡。這件無縫的裡衣原是聖母用母親的手一針一線縫製出來的，是她現在懸掛在十字架上的兒子穿的！現在士兵們為這件衣服取樂，公然在我們的聖母面前將它變成了賭博的對象！但使得我哭的乃是這麼一種閃電般的直覺：我們聖母所織的從頭到尾沒有縫的裡衣是不能撕裂的！我們的聖母在哪裡，哪裡就有無縫的統一。我以為這只是我個人的一種孩子氣的幻想。但到了1945年我作為聯合國中國代表去三藩市時，賴里神父借給我一本拉格蘭治的《耶穌基督的福音》，在這本書裡我驚喜地找到了確證我心中所見的文字：「無縫的長袍是有價值的；大祭司就穿這樣的長袍。耶穌所穿的最有可能是由某位信耶穌的婦人手織的，也許是追隨他的某位富有的迦里肋亞婦人；也可能是他母親織的。從聖西彼裡安(St. Cyprian)的時代起，信眾就認為這件衣服作為教會的象徵，必須保持不分裂。那些撕裂它的人有禍了！」我在譯《新約》時，常常向聖母這樣禱告：「聖神的聖母啊，幫助我為你的兒子、天主聖言、織出這件中式外衣罷。讓它成為一件美麗可穿的無縫長袍罷。讓它有亞洲的質感罷；用乳香來噴它，用麝香來保持它，用金線來織它，讓它儘量地又光亮又舒適！和我分享你從東方三聖那裡接受的禮物吧，再加上你的祝福。一句話，聖母啊，幫助我吧，因為沒有人比你更清楚你兒子的身量和趣味的；我會當你的裁縫學徒，和你合作。」^[5]

書出版後受到極大歡迎和認可，很多教內人士表達欣賞，其中陸徵祥寫信給羅光主教說，「我

看不出有什麼理由不將這個譯本定為權威版本。他對經典詞句和成語的運用提供了靈活地綜合東西方的鑰匙，這綜合就像一件無縫的衣，像一塊煤被融到了聖愛之爐火裡。這一切若沒有聖神的默示，是可能取得的嗎？」^[6]

「我引用這些話不是為了虛榮，而是為了顯明，萬福童貞女沒有捨棄我，就像她沒有捨棄別的真誠地向她求助的人一樣。如果你將陸徵祥（他根本不知道我向聖母做的祈禱）上面的話與前面我說過我作的祈禱作一下比較，就會發現，我祈禱的每一句話都在字裡和靈裡得到了回答！至於我自己，是一刻也沒有忘記聖保羅如此地坦言的：「因為那吩咐光從黑暗中照耀的天主，曾經照耀在我們心中，為使我們以那在耶穌基督的面貌上，所閃耀的天主的光榮的知識來光照別人。但我們是在瓦器中存有這寶貝，為彰顯那卓著的力量是屬於天主，並非出於我們。」我若否認自己是泥做的容器，我就是一個撒謊的人了；但我若說上主之光沒有照在我心裡，或者萬福童貞女沒有幫助我工作，我也同樣是一個撒謊的人了。」^[7]

吳個人的文字中這些多多少少的見證顯明他的確是個真正渴慕上帝的真基督徒，在上帝那裡找到了安息，並且對上帝有真實的經歷。在寫作過程中他自己也感受到這是一份從上而來的召命，因為過程中有很多看似巧合的必然^[8]。按吳的說法，他譯經有上帝的帶領和祝福。

(3) 吳對自己譯經資格的評價

「在翻譯這樣的作品時，我有3000年的中國文學可借助。漢語裡描寫大自然之美的詞是如此之多，我很少找不到合適的詞或片語或整個句子。但使得《聖詠集》成為一個如此獨一無二的東西，乃是在充滿愛意地觀賞大自然之物時，對造物主有一個親密的體認。我以為，我的翻譯之所以這樣為中國學者所接受，原因之一就是使得《詩篇》讀起來像是中國人自己寫的自然詩，只不過這個中國人碰巧是個基督徒罷了。這樣，在我的同胞眼裡，它們就既是熟悉的又是新鮮的了——熟悉得不足以成為老生常談，新鮮得不足以離奇古怪。」^[9]

「我多麼高興閱讀《聖詠集》並將它們譯為

中文，這足以寫上一整卷。即便從純文學角度來看，詩篇也是至高的藝術作品……就聖詠而言，困難的是不要按字面意思來譯，而要把握聖詠作者心中的不可估量的激勵和動力——至少一部分——並將它們傳達給讀者的心靈。為了成功地做到這一點，譯者必須要經歷過和作者本人相似的事件和感情。為了這一任務，上主不僅給了我對詩歌的興趣和對《聖詠》的熱愛，還給了我對他的恩典的體會，讓我歷經各種揪心的試探，讓我為自己的罪而誠心地懺悔，讓我嘗到了他的甘甜，讓我無條件地信任他的神意，讓我愛他的作品——大自然，並喜悅於他的律法。他還給了我一顆孩子的心，使我總能以新鮮的眼光打量世界。簡而言之，他準備好了讓我享受詩篇，準確地解釋它們，使它們能為中國讀者所喜悅。正如我寫給John Monsterleet神父的那樣，『我不是一個詩人，但上主使我的生命成了一首詩，一首悲歡交集的詩。』^[10]

第四部分：舉例來論《聖詠譯義初稿》優缺點

從文學角度看，吳經熊之譯《聖詠》實在是上好之作，對此評價者很多，比如姚莘農認為，一個時代的文學作品，自然有一個時代的風格。詩篇《聖詠》的形成年代，始於摩西，終於瑪拉基，長達一千多年，相當於中國的商周時期。因此，其文字之古樸，只有漢魏之前的詩辭可以與之比擬。職是之故，吳經熊採用了漢魏之前的風格^[11]。無獨有偶，朱維之也認為：在現在的中國，用古詩體裁來譯《聖詠》可以說是十分得體的。^[12]天主教著名作家及學者蘇雪林曾對吳之譯經大為評價：「以個人力量而譯經者，過去亦大有其人，目前則吳經熊先生成功最為彪炳。抗戰勝利第二年，他在商務印書館所出版的聖詠集，文采之佳，音節之美，意味之雋永淵深，打破以往譯經界的記錄……」^[13]

但正如事情有兩面性，吳之譯經優勢之處也有缺點。因為吳譯詩篇是希望那些詩讀起來像中國人寫的，用古文體，語言風格及其中引典也多是中國文化中的。這種本土化嘗試很好，但過分本土化有時難免失去原文某些文化蘊含。讀吳譯的《聖詠》，有時會感覺原來希伯來人的思想沒有

了，而是中國人的信仰詩，這樣雖信仰情感真義在，但脫離了原本的文化處境，會失去原詩一部分的意蘊。現就以詩篇第一、第二篇舉例說明。

和合本詩篇第一篇為：

1. 不從惡人的計謀，不站罪人的道路，不坐褻慢人的座位。
2. 惟喜愛耶和華的律法，晝夜思想，這人便為有福。
3. 他要像一棵樹栽在溪水旁，按時候結果子，葉子也不枯乾。凡他所作的，盡都順利。
4. 惡人並不是這樣，乃像糠秕被風吹散。
5. 因此當審判的時候，惡人必站立不住，罪人在義人的會中，也是如此。
6. 因為耶和華知道義人的道路。惡人的道路，卻必滅亡。

吳之翻譯為：

*第一首，君子與小人

1. 長樂唯君子，為善百祥集。不偕無道行，恥與群小立。
2. 避彼輕慢徒，不屑與同席。優遊聖道中，涵泳徹朝夕。
3. 譬如溪畔樹，及時結嘉實。歲寒葉不枯，條鬯永無極。
4. 哀哉不肖徒！與斯天淵別。悠悠逐風轉，飄飄如糠屑。
5. 天心所不容，群賢所棄絕。
6. 我主識善人，無道終淪滅。

開卷第一首就讓我們看到吳之國學功底。拿「優遊聖道中，涵泳徹朝夕」來說，優遊和涵泳兩詞都是用典，在很多古作中都有出現。「優遊」本以為悠閒閒適遊玩之意，引申有從容致力於某事之意。

而且吳巧妙地取「優遊於聖作」、「優遊書史中」的結構而作「優遊聖道中」，實在是集眾作之優點而出此佳句，而且把喜愛耶和華的律法中那種喜愛、享受、致力專研的情感表達非常好^[14]。

下一句「涵泳徹朝夕」在表達精義上更加妙哉。「涵泳」一詞，古已有之。「涵」是潛入水中，有沉潛之義；「泳」是游於水中，有游泳之義。「涵泳」本義當是潛游。如西晉左思《吳都賦》：「涵



泳乎其中。」由本義引申，「涵泳」就有浸潤、沉浸之意。如唐韓愈《禘祫議》：「臣生遭聖明，涵泳恩澤。」取其喻義，「涵泳」便有仔細讀書、深入領會之意。宋代教育家朱熹說：「學者讀書，須要斂身正坐，緩視微吟，虛心涵泳，切己省察。」「所謂『涵泳』者，只是仔細讀書之異名。」與朱熹齊名的陸九淵在《讀書》詩裡也寫道：「讀書切忌在匆忙，涵泳工夫興味長。」清曾國藩在《曾國藩家書》中說：「涵泳者如春雨之潤花，如清渠之溉稻……涵泳者，如魚之游水，如人之濯足……善讀書者，須視書如水，而視此心如花、如稻、如魚、如濯足，則涵泳二字庶可得之於意之表。」

如此，當吳經熊寫出「優遊聖道中，涵泳徹朝夕」，來比喻晝夜思想神的話語的那種深入、浸潤和享受，我們就知道其中深意之精妙了，不能不讚歎吳國學功底之深厚。

但是，我們也不得不說，這樣一譯，這詩就失了古以色列的味道了。

從地理上講，大部分以色列乾旱缺水，溪流河道所經之處實被當地人視為福地。樹栽於溪水旁、羊兒休憩於可安歇的水邊，都是很蒙福的象徵。但也由於以色列缺水，整本聖經裡我們沒看到有關「游泳」的說法。

從軍事政治上看，以色列地處大國勢力之間，周邊也很多民族國家，常有紛爭摩擦，加上農業氣候環境不好，常被刀劍、饑荒、瘟疫侵擾，百姓安居樂業的機會真的不多，古代以色列人很少能像我們古代人在澤畔河旁優遊，應該也很難做出浸潤在神的道中如同在悠閒游泳的比喻^[5]。

可知吳經熊對此篇的翻譯精義把握很好，但展現出來卻與原作傳達的環境思想有所不同。他可能想將2節的翻譯與「譬如溪畔樹，及時結嘉實」聯繫，既然3節提到一棵樹栽於水旁，如生命飲水於溪，就把前面翻為了「優遊聖道中，涵泳徹朝夕」。如此考慮固然是好，但總有一點缺欠，因為兩語所涉的環境不同。

第二篇，和合本翻譯為：

1. 外邦為什麼爭鬧，萬民為什麼謀算虛妄的事。
2. 世上的君王一齊起來，臣宰一同商議，要敵擋

耶和華，並他的受膏者，

3. 說，我們要掙開他們的捆綁，脫去他們的繩索。
4. 那坐在天上的必發笑。主必嗤笑他們。
5. 那時他要在怒中責備他們，在烈怒中驚嚇他們，
6. 說，我已經立我的君在錫安我的聖山上了。
7. 受膏者說，我要傳聖旨。耶和華曾對我說，你是我的兒子，我今日生你。
8. 你求我，我就將列國賜你為基業，將地極賜你為田產。
9. 你必用鐵杖打破他們。你必將他們如同窯匠的瓦器摔碎。
10. 現在你們君王應當省悟。你們世上的審判官該受管教。
11. 當存畏懼事奉耶和華，又當存戰兢而快樂。
12. 當以嘴親子，恐怕他發怒，你們便在這道中滅亡，因為他的怒氣快要發作。凡投靠他的，都是有福的。

吳之翻譯為：

1. 何列邦之擾攘兮？何萬民之倡狂？
 2. 世酋蜂起兮，跋扈飛揚。共圖背叛天主兮，反抗受命之王，
 3. 曰：「吾儕豈長甘羈絆兮，盍解其縛而脫其韁？」
 4. 在天者必大笑兮，笑蜉蝣之不知自量。
 5. 終必勃然而怒兮，以懲當車之螳螂。
 6. 主曰：「吾已立君於西溫聖山之上兮」。
 7. 君曰：「吾將宣聖旨於萬方：『主會告予兮，爾為予新得之元良，
 8. 予必應爾所求兮，如聲斯響。普天率土兮，莫非吾兒之宇疆。
 9. 爾當執鐵杖以粉碎群逆兮。有如瓦缶與壺觴。』
 10. 嗚呼！世之侯王兮，盍不及早省悟？
 11. 嗚呼！世之法吏兮，盍不自守法度？
 12. 小心翼翼以事主兮，寓歡樂於敬懼。
 13. 心悅誠服以順命兮，免天帝之震怒。
- 何苦自取滅亡兮，自絕於康莊之大路？
須知惟有委順兮，能邀無窮之福祚。

想必略懂中國文化的人，都能在讀到蜉蝣之不知自量和螳臂擋車的典故時發出會心一笑，驚歎我們古典之豐富、吳之翻譯傳意之精妙。但略一回想，便又會覺得這詩翻得太「中國」了。如同我上面評價詩篇第一首時的看法，整本聖經原文沒有提到螳螂、蜉蝣，這是古以色列文化中很少提及的。

所以，看這兩首詩篇翻譯的例子，能知道吳的優勢，若說把詩篇翻譯成古文，可能沒有比他更有資格和能力的人了。宗教情感的傳達非常好，這是我們必須對吳表示承認肯定的。但就文化背景的傳達上，或許還有小小不足。

吳之譯聖詠還有一個缺點，就是去掉了原文中有的歷史背景小標題。他在《譯義初稿》凡例中說到：「聖詠多數有序例，如第六首序云『此乃大衛之詩，令樂官弦歌之，調用第八。』是項序言，年代雖古，然不屬於原詩，悉後人所作。歷來經學家對之頗有論爭。竊以此類序言於我國讀者無甚意義，概予刪去，於每首前另擬適合內容之標題。其序言中之有關重要者，則於附注中存之。」^[6]

這一方面是因為吳沒有經過系統的聖經學習，不足以認識到這些介紹背景的小標題對瞭解詩篇多麼重要；另一方面是他可能認為詩篇更是情感表達，而不是歷史作品，所以他說「竊以此類序言於我國讀者無甚意義，概予刪去，於每首前另擬適合內容之標題」，但他新擬標題只是主題概括，不是背景介紹。然而，若不理解作者寫作的境遇背景，就不能正確理解內容，不能正確釋經。雖然關於這些小標題是有很多爭議，但大多翻譯版本會將之保留作參考，所以吳刪除原小標題就有損了。我們就以詩篇第三首為例來說明之，

和合本詩篇第三篇為：

1. （大衛逃避他兒子押沙龍的時候作的詩。）
2. 耶和華阿，我的敵人何其加增。有許多人起來攻擊我。
3. 有許多人議論我說，他得不著神的幫助。（細拉）
4. 但你耶和華是我四圍的盾牌。是我的榮耀，又是叫我抬起頭來的。
5. 我用我的聲音求告耶和華，他就從他的聖山

上應允我。（細拉）

6. 我躺下睡覺。我醒著。耶和華都保佑我。
7. 雖有成萬的百姓來周圍攻擊我，我也不怕。
8. 耶和華阿，求你起來。我的神阿，求你救我。因為你打了我一切仇敵的腮骨，敲碎了惡人的牙齒。
9. 救恩屬乎耶和華。願你賜福給你的百姓。（細拉）

吳之翻譯為：

1. 第三首，恃主無恐。
2. 主乎主乎！吾敵何多？耀武揚威，向我操戈。
3. 曰：「彼無神助，其如予何？」
4. 主作我盾，護我四周；主為我光，令我揚眉。
5. 竭聲籲主，聲達靈帷。
6. 寤寐思服，主恩罔極。
7. 雖在重圍，無所用懼。
8. 主乎救我！俯聽悲嗟。既批敵頰，又折其牙。
9. 鮮民何恃？主德無涯。

我們對比看到，和合本翻譯有小標題，而吳之翻譯沒有，只知道是表達「恃主無恐」。這樣的話，我們甚至不敢說這詩是大衛寫的，因為講敵人很多、我靠主無懼無怕、主能拯救我的話，這主題在聖經中並不少見。那這篇有何特別使之能區別於其他表達依靠主的詩呢？然若我們知道了小標題，知道這是大衛逃避他兒子押沙龍的時候作的詩，就知道他是到了被攻擊被背叛的極境了，因為連他親生的兒子都背叛他，就不一樣了。當時押沙龍叛亂起的甚急，以至於大衛臨危帶人離宮出逃。然而大衛這位蒙神呼召並與之立約的王，知道神的心意，知道神已赦免饒恕他，再次接納他，並仍願堅立他的王位。只有他的信心告訴他，即使成萬的百姓來周圍攻擊他，倚靠主必不懼怕。而最後，按他的信心，神的確幫他平定了叛亂，使他重返耶路撒冷作王。

瞭解如此的背景，才能明白這詩裡每句話的意義和份量。每一句話語，不再是簡單的宗教情感的抒發，而是生死關頭歷練過後的信心告白和感恩頌讚。由此可看，這小標題對正確深刻地理解內容、解讀情感是多麼重要！

當然，吳說其翻譯也是為了讓詩篇讀起來像

是中國人寫的，這目的達到了，我們表示肯定和承認。然而，翻譯中的「達」和「雅」很好，但就翻譯的「信」，關注的不能只有情感上的「信」，還需有文化背景的「信」，還有神學意義上的「信」。所以吳「去小標題」不夠周全，對《聖詠譯義初稿》我們必須平衡地看。

第五部分：簡評吳譯經之價值與意義

吳經熊翻譯《聖詠》，看似個人的譯經行動，也有很重要的歷史和現實意義。歷史上耶柔米譯拉丁文經、丁道爾譯英文譯經等都很大影響了聖經和基督教的傳播，在中文聖經翻譯史上，吳之譯經也並不是純個人行為，而是惠人深遠的一次特殊嘗試。

第一：蔣介石宋美齡夫婦是新教基督徒，從歷史上說，天主教徒吳經熊與新教徒蔣介石的合作打破了天主教和新教各自譯經的習慣，在某種程度上做了連接的橋樑。而且無論是天主教還是新教知識份子，大都對《聖詠譯義》初稿表示認同，承認其具有較高的文學價值。但由於吳經熊是天主教徒，且在譯經過程中所請教之人多為天主教神父、學者等，全書的語言風格帶有明顯的天主教色彩，尤其是一些專有詞語的翻譯，基本採用天主教漢譯慣例。而且他們之間的合作，某種程度上堪為當時的「欽定版」。

1940年9月宋美齡在致信吳經熊時曾不無遺憾地說：「總司令很多年都盼望著有一個真正準確的和可讀的文理聖經翻譯本卻怎麼也找不到能做到這一點的人，他就此事和許多基督宗教領袖談過話，得到的答案都是上主之言是如此神妙，真理甚至在不理想的中文譯本裡也能找到。不過我們覺得這是在回避問題，因為如果人們在壞的譯文裡也能找到一些安慰和理解的話，假如有真正清晰可讀的譯作出來，那聖經的威力會有多大啊！會光照多少人的心和腦啊！」^[17]後來他們請吳經熊譯經，當時吳已經有自己譯過一些詩篇，深得蔣介石喜愛，並且當時在逃難中的吳並沒有正式工作，他本想繼續找與法律相關的工作養家，被蔣宋夫婦說服後欣然受命，並由蔣支持開始譯經。吳譯

經過程中多次請蔣讀譯稿，和蔣討論措辭，蔣也給過很多修訂回饋。出版成書過程中，蔣介石也給予很多支持，最終譯本發行，好評如潮。

《聖詠譯義》初稿成書之後，不少教內知識份子都對蔣介石的校閱工作給予了較高的評價，甚至認為蔣介石是校對《聖詠》最理想的人選，認為他雖然不通外文，但其地位、經驗、思想以及人格「最能體驗大衛王底心香」。因此雖然吳、蔣合作譯經僅為個人行為，但基於蔣介石的身份與地位，很多人認為吳之譯經和歷史上如希臘語聖經七十士譯本及詹姆斯王欽定版英語聖經可作類比，也有被在權者支持的背景，在某方面來說可謂「欽定」^[18]，甚至很多當時的人將此聯合譯經視為一個徵兆，預示上帝要在中國興起大的工作，基督教要在中國更加廣傳^[19]。

第二，《聖詠譯義》初稿是基督教經典適應中國文化的有效嘗試，吳經熊和蔣介石在翻譯和校對《聖詠譯義》初稿時，盡力使得讀者讀起來感覺是中國人自己寫的詩歌，使其「熟悉得不足以成為老生常談，新鮮得不足以離奇古怪」。^[20]但在這點上，若能兼顧保留原文的背景特徵就更好了。

第三，文本意義上說，和合本中文譯經是古文到白話文過度歷史時期的產物，雅俗共賞。傳播最廣、影響最大。而吳經熊的翻譯用文言文或古詩體，受眾很有限，影響力主要在少數知識份子圈內。但曲高和寡的陽春白雪也有存在的必要性，所以聖詠譯義初稿也其重要價值和意義。

第四，現實意義上說，在和合本譯經百年後的今天，提倡信仰本土化的現代，經文譯版的本土化也很重要。希望隨著信仰的開放，國民教育水準的提高，受過高等教育的信徒數量的增加，其版本能被更多人熟悉並造就更多人。相信其價值和意義會被越來越多人認識到。

^[1]這是中國聖經翻譯史上，唯一得到羅馬教宗序言的中文聖經譯本。

^[2]1960年4月，香港再版《新經全集》。1967年，台灣出版了《新經全集》第三版。1967年，台灣的商務印書館再版了《聖詠譯義初稿》五卷。1975年10月，台灣商務印書館出版了《聖詠譯義》的定稿本。

- [3] 吳經能，周偉馳譯：《超越東西方》，（社會科學文獻出版社，2002年），第1-2頁。
- [4] 同注[3]，第235-236頁。
- [5] 同注[3]，第362-364頁。
- [6] 陸徵祥：陸徵祥（1871年—1949年），字子欣，上海人，原籍江蘇太倉。畢業於廣方言館和同文館，隨清朝駐俄、德、奧、荷四國欽差大臣許景澄在駐俄使館任翻譯，此後即一直在外交界服務，成為中國第一代職業外交家。一戰結束後，曾代表中華民國率代表團赴法國參加巴黎和會。晚年隱居於比利時聖安德隱修院。二戰結束後，為了嘉獎他虔誠的宗教信仰和不畏納粹強權的精神，羅馬教皇親自任命他為聖安德隱修院名譽院長。1949年1月15日病逝，安葬於聖安德隱修院。他著有《回憶與思考》、《人道主義的會和》。
- [7] 同注[3]，第377-393頁。
- [8] 吳的妻子兒女也因他的信仰皈依了天主，他的妻子遵循聖經教導，有很美好的品行，他也從位高權重時有過的放縱墮落中幡然醒悟而悔改。他在罪中曾留戀歡場，認為學識不高的妻子不配他，也曾想再娶一個受過教育的女子。他妻子說等他40歲的時候可以再娶，而他後來則感恩天主讓自己40歲之前就認罪信主了。他悔改後，看到妻子的美好品性，後來感到是自己不配妻子了。
- [9] 同注[3]，第349-350頁。
- [10] 同注[3]，第343-344頁。
- [11] 姚莘農：《讀聖詠譯義初稿》，載《申報》1946-12-05。
- [12] 朱維之：讀《聖詠譯義》初稿，載《天風》1946(49)。
- [13] 蘇雪林：《評介吳譯〈新經全集〉》，1978，31-32。
- [14] 而且優哉遊哉是一個漢語成語，意思是悠閒的樣子，指生活悠閒自在，出自《詩經·小雅·采芣》。在吳經熊譯的詩篇119中，也用到了「悠哉遊哉」：《聖詠》第119首第1-8節：「樂只君子，心地純潔。遵行聖道，兢兢業業。優哉遊哉，順主之則。惟精惟一，無貳無忒。聖誠彰彰，寧敢荒逸。祈主導我，虔守大法。庶幾無愧，金科玉律。俾得暢詠，主之靈鷲。正心誠意，惟主是式。但求吾主，莫我棄絕。」

[15] 舊約時代說到加利利海、約旦河、死海（鹽海）、大河（幼發拉底河）等，新約裡羅馬帝國時期加利利海常被提及，但都很少寫到游泳，僅有詩篇104:26、以賽亞書25:11、以西結書32:6，47:5、使徒行傳27:42-43等幾處提到「汎水」、「游泳」。跟游泳或還有聯繫的可能就是亞蘭將軍乃曼到約旦河沐浴七次及新約裡約旦河的施洗、耶穌行走加利利海中、彼得跳下漁船游向耶穌、復活耶穌向打魚的門徒們顯現等記載吧。

[16] 同注[11]，第11頁。

[17] 同注[3]，第337頁。

[18] 楊娜：聖經文本翻譯欽定現象研究——《英文欽定本》與《聖詠譯義初稿》比較。

[19] 張樂，吳經熊：蔣介石與近代中國的《聖經》翻譯——以《聖詠譯義初稿》為例。

[20] 同注[3]，第350頁。

One of the Attempts to Localize the Chinese Version of the Bible: Wu Jingxiong and His "First Draft of the Translation of Psalms"

Yang Haili (PHD, Peking University, School of Foreign Languages)

Abstract: As known, the most popular Chinese version of the Bible among Chinese Christians is the United Version, which was officially published in 1919, more than 100 years ago. In the past 100 years, many other Chinese versions have been published, which are also important attempts for the contextualization of the translation of the Bible. This paper is to discuss the translation of Psalms by Wu Jingxiong, a famous Catholic judge during the Republic of China, as well as its necessity, rationality and limitations, by analyzing Wu's qualification and the historical value of his translation, and criticizing some examples of his translation. Generally speaking, from the perspectives of literature and religious passion, Wu's translation was very successful, but from theological and cultural perspectives, Wu's translation also had shortcomings.

Key Words: Wu Jingxiong, Wu's Translation of Psalms, Theological and Historical Value, Shortcomings.

「屠牛」與「釣魚」

——論姜太公主要形象的演變及原因

■ 陳 薇

武漢大學文學院

在我國眾多的歷史人物故事中，姜太公的故事無疑是濃墨重彩的一筆，「姜太公釣魚—願者上鉤」更是人們耳熟能詳的俗語。但也正是由於這種熟悉，很少有人追溯探究過這個家喻戶曉的故事的原貌，也就很少知道，在早期的文獻中，姜太公並不是一個漁夫。

先秦文獻中，作為歷史人物的姜太公以牧野之戰上領導伐紂的英勇武將形象首次出場。隨著社會歷史的發展，他在遇文王前的早年活動開始受到人們的關注，「朝歌屠牛」「賣食孟津」「坐茅以漁」等說法在春秋戰國時期相繼出現，關於姜太公的故事也從此開始變得豐富。

值得注意的是，隨著相關故事的進一步流變發展，「釣魚」成了姜太公歸周前形象的標誌；而「屠牛」「賣食」等相較於「釣魚」更早出現且流傳更為廣泛的營生經歷反倒退居次位，甚至被人遺忘。

通過對姜太公入歸周相關故事流變的縱向梳理，以及姜太公形象與其他類似的「賢臣遇明君」故事模式的主人公形象的橫向歸納、對比，可以發現，「釣魚」代替「屠牛」成為其形象的標誌，有著

故事敘述策略上的必然性。

一、姜太公歸周以前相關故事的流變情況

（一）先秦時期姜太公「屠牛」「釣魚」等不同說法的出現

摘 要：姜太公作為我國重要歷史人物之一，在文獻中有著豐富的人物形象及經歷，在這諸多經歷中，最為人熟知的當數「釣魚」，其次為「屠牛」。但事實上，「屠牛」的說法較「釣魚」更早出現，在先秦社會中被接受與言說的頻率也更高。隨著姜太公故事在後世的流變發展，「釣魚」逐漸代替「屠牛」，成為其最具代表性的標誌。文章首先對姜太公歸周以前相關故事的流變進行歷時性研究，梳理其不同形象在故事中的演變情況；其次將姜太公歸周的故事納入「賢臣遇明君」故事模式加以共時性的考慮，結合社會歷史文化分析「屠牛」作為其次要形象的合理性；最後從敘述學的角度進行分析，說明「釣魚」代替「屠牛」成為姜太公主要形象的必然性。

關鍵詞：姜太公；釣魚；屠牛；形象演變

關於姜太公的記載，最早可以追溯到先秦時期。其中較為可靠的，是《詩經·大雅·大明》中有關武王伐紂場景的描述：

牧野洋洋，檀車煌煌，
駟騶彭彭。維師尚父，時維鷹揚。^[1]

這裡的「師尚父」就是姜太公，他以領導伐紂軍隊的武將形象出現在牧野的戰場上，其神武氣概，如雄鷹之飛揚。《大明》的創作時代正是姜太公所處的時代，其詩具有史詩的性質，是關於姜太公的眾多文獻記載中最為可靠的。但是，這首詩中並未提及姜太公歸周之前的身世活動。

西周以後，春秋戰國時期，有關姜太公歸周前早期活動的不同說法開始出現，諸子百家、戰國策士的言論中常有提及。《尉繚子·武議》中寫道：

「太公望年七十，屠牛朝歌，賣食孟津。」^[2]《孟子·

離婁上》中記載：「太公避紂，居東海之濱，聞文王作興，曰：『蓋歸乎來！吾聞西伯善養老者。』」^[3]孔子和弟子子路談話時說到：「呂望行年五十，賣食於棘津，行年七十，屠牛朝歌，行年九十，為天子師。」^[4]姚賈在回應韓非對他低賤身份的非議時也提到：「太公望，齊之逐夫，朝歌之廢屠，子良之逐臣，棘津之讎不庸，文王用之而王。」^[5]文學作品中同樣也有關於姜太公的記載，屈原的《離騷》中就有「呂望之鼓刀兮，遭周文而得舉」^[6]的詩句。不難發現，這諸多的說法有一個共同的特點，即姜太公早年貧賤窮困，晚年才得遇文王。而關於其遇文王歸周以前所做的營生，最常見的即是「屠牛」「賣食」。

與這眾多記載所不同的是，題為「周文王師姜望撰」的《六韜》一開篇就講述了一個完全不同的姜太公遇文王的故事。在這個故事中，姜太公歸周以前、遇文王之時，並不是在朝歌屠牛，而是坐在溪邊釣魚：

文王將田，史編布卜曰：「田於渭陽，將大得焉。非龍非螭，非虎非熊；兆得公侯，天遣汝師；以之佐昌，施及三王。」文王曰：「兆致是乎？」史編曰：「編之太祖史嚳為禹占，得皋陶，兆比於此。」文王乃齋三日，乘田車，駕田馬，田於渭陽，卒見太公坐茅以漁。

……

文王再拜曰：「允哉，敢不受天之詔命乎！」乃載與俱歸，立為師。^[7]

按常理，姜太公自己所作之書，其中記載的自身經歷應當較他述更為可信。但據考證，《六韜》並非其所作或所述，而是戰國中後期道家託名的典籍，其中姜太公與文王、武王論兵治國的對話，也只是此書作者托太公之口說出的自己的主張而已，並非可信的歷史實錄。由此，姜太公「釣魚」的說法也同「屠牛」「賣食」一樣，可以說是後人的發揮，孰真孰假，難以辯駁。

「釣魚」的說法較之於「屠牛」「賣食」等說法後出，在先秦文獻中出現的次數也很少。除《六韜》以外，僅有戰國末期秦國臣相呂不韋召集門客所編撰的《呂氏春秋》中有這一說法：

太公望，東夷之士也，欲定一世而無其主，聞文王賢，故釣於渭以觀之。^[8]

太公嘗隱於釣魚矣，賢非衰也，智非愚也，皆無其具也。故凡立功名，雖賢必有其具然後可成。^[9]

在這裡，「釣魚」不僅僅只是姜太公與文王相遇時的客觀狀態，更是他主觀意圖的外在體現，「釣魚」被賦予了「隱」和「待」的意涵。姜太公欲求明主，便釣於文王封邑附近的渭水，來觀察文王是否如傳言般賢德；他垂釣渭濱，不是為了謀生糊口，而是因命守時，以待功名。

通過對先秦時期與姜太公有關的文獻的歸納，可以總結出，姜太公在歸周以前的活動經歷主要有以下幾種：一是「事紂/避紂」，涉及到姜太公在歸周以前是否做過商臣，「先仕後去」與「不事暴紂」兩種說法並存；二是「屠牛」，即在朝歌市中以宰牛為業；三是「賣食」，通常是在棘津；四是「釣魚」，地點一般是渭水之濱；五是「逐臣」，為人家臣而不見用；六是「逐夫」，被自己的妻子所棄。這六種主要經歷，第一種有關姜太公與商周王朝的關係，中間三種是他用以謀生或幹仕的手段，最後兩種是他的身份。這些經歷成為姜太公歸周以前故事的核心要素，後世的故事都是在此基礎上選擇一種或多種要素豐富發展而來的。

儘管這諸多不同的說法經歷在後世都有所流傳，但其被選擇的頻率和發展的程度卻各不相同。由於姜太公的身份及其與商紂王朝的關係對其故事流變的影響不大，故而以下僅分別對「屠牛」「賣食」與「釣魚」三種經歷在後世姜太公歸周以前故事中的發展情況進行縱向梳理。

（二）「姜太公釣魚」故事的發展與定型

在姜太公歸周以前的經歷中，「釣魚」相較於「屠牛」於「賣食」晚出，卻得到了最為廣泛的繼承和豐富的發展，甚至成為了獨立的故事。「姜太公釣魚」故事的發展經歷了兩漢到唐的三個階段。

兩漢時期是故事發展的第一個階段。在這個階段，姜太公「釣魚」從一個僅有只言詞組的說法發展成具有一定長度和豐富細節的獨立的故事短篇。這些故事有兩個重要的特點，一是「釣得玉璜」，二是「久釣不獲」。

「釣得玉璜」的說法首見於西漢伏勝所撰的《尚書大傳·殷傳》中：



周文王至磻溪，見呂望。文王拜之，尚父曰：「望釣，得玉璜，刻曰：『周受命，呂佐檢，德合於今昌來提。』」^[10]

在這條記載中，姜太公在釣魚時釣得了玉璜，玉璜上面刻著預示周王和他自己命運的預言，這是漢代「天人感應」、符命圖讖思想在故事中的直接體現。後來的故事發展對「釣得玉璜」之事多有繼承，雖所釣之物、預言文字略有不同，但其說法 and 思想是與之相一致的。

劉向所編撰的《說苑》與《列仙傳》中的「姜太公釣魚」故事，就直接繼承了「釣得玉璜」的事實情節，並出現了新的細節——「久釣不獲」：

呂望年七十，釣於渭濱，三日三夜，魚無食者，望即忿脫其衣冠。上有農人者，古之異人也，謂望曰：「子故復釣，必細其綸，芳其餌，徐徐而投之，無令魚駭。」望如其言，初下得鮒，次得鯉，剖魚腹得書，書文曰：「呂望封於齊。」望知其意。^[11]

呂尚者，冀州人也。生而內智，預見存亡。避紂之亂，隱於遼東四十年。西適周，匿於南山，釣於磻溪，三年不獲魚，比閭皆曰：「可已矣。」尚曰：「非爾所及也。」已而果得兵鈐於魚腹中。文王夢得聖人，聞尚，遂載而歸。至武王伐紂，尚作陰謀百餘篇，服澤芝地髓，且二百年而告亡。有難而不葬，後子伋葬之，無屍，唯有《玉鈐》六篇在棺中云。^[12]

這兩篇故事雖不盡相同，但核心內容與結構模式是一致的，即姜太公垂釣渭濱，久釣不獲，後來終於得魚。魚中之物，無論是預示姜太公將要封於齊的「書」，還是太公死後留於棺中的「兵鈐」，都可以歸結為與「玉璜」同類的祥瑞之物，其模式也可以用「釣得玉璜」來概括。在細節上，這兩個故事都出現了「久釣不獲」的情節，無論是《說苑》中的「三日三夜，魚無食者」^[13]，還是《列仙傳》中時間更長的「三年不獲魚」^[14]，都為後來釣出非凡的魚做足了鋪墊。從「釣得玉璜」到「久釣不獲」，人們對「姜太公釣魚」故事的關注逐漸從「發跡」的結果轉向了釣魚的過程本身，這一轉變，給這個故事在後世的進一步發展提供了方向。

作為「正史」的《史記》在記錄姜太公身世經歷時雖然捨棄了「釣得玉璜」和「久釣不獲」的內

容，但同樣還是選擇了「釣魚」作為其遇文王之前的活動。《齊太公世家》中寫到：「呂尚蓋嘗窮困，年老矣，以漁釣奸周西伯。」^[15]「奸」，即「幹」，《爾雅·釋言》云：「幹、流，求也。」^[16]「求」是主動的，主動者是姜太公。也就是說，「釣魚」是姜太公用以求遇文王的一種手段。可以說，這是對《呂氏春秋》中「隱釣」說法的直接繼承。但兩者稍有不同的是，「隱釣」和「待命守時」側重的是姜太公的賢能，而「奸」則更加突出他入仕的途徑。《史記》中這一「奸」字，對漢代以後「姜太公釣魚」故事的思想內涵變化產生了重大影響。

魏晉時期是「姜太公釣魚」故事發展的第二個階段。這一時期的故事幾乎延續前說，沒有太大的變化，唯東晉苻朗所撰的《苻子·方外》在直接繼承了《列仙傳》中姜太公故事的同時，出現了「不餌而釣」的情節。^[17]釣魚不設魚餌，自然不會有魚上鉤。這一新出現的細節，不僅突出了姜太公垂釣之意不在魚，更是第一次對「久釣不獲」的現象進行瞭解釋。或許正是由於這四字的解釋，引起了後人對姜太公「久釣不獲」原因的關注，使得後來的故事在「如何釣魚」的細節上大做文章。

經過兩漢至魏晉的發展以後，「姜太公釣魚」故事已經初見形態。南北朝至隋，故事以繼承為主，幾乎延續已有的形態，僅在個別處有一些細小的變化，但並未對後世「姜太公釣魚」故事的主流敘述產生影響，直到唐代「直鉤垂釣」說法的出現。

唐代是故事發展的第三個階段。這一時期，經濟實力的雄厚與文學的繁榮使得魚文化在當時滋生而興盛，自古以來的隱逸文化更是在這時熾盛。同時具備「漁」和「隱」兩個因素的「姜太公釣魚」故事以事典的形式頻頻出現在詩文之中，「直鉤垂釣」的說法更是突然在中唐時期突然出現。

「直鉤垂釣」的說法，早在西漢就有，東方朔《七諫·謬諫》中的「以直針而為釣兮，又何魚之能得？」^[18]是此說在文獻中的首次出現。但結合詩句的前後內容來看，這裡的「直鉤垂釣」顯然與「姜太公釣魚」無涉。初盛唐時期，儘管姜太公釣魚之事廣見於詩文，但並未有人提及「直釣」一事。直到中唐，姜太公「直鉤垂釣」的典故才在詩文中頻

頻出現。詩如盧仝《直鉤吟》：「初歲學釣魚，自謂魚易得。三十持釣竿，一魚釣不得。人鉤曲，我鉤直，哀哉我鉤又無食。文王已沒不復生，直鉤之道何時行？」^[19]，方乾《獻王大夫二首（其一）》：「鏘金五字能援筆，釣玉三年信直鉤。」^[20]；文如蔣防《呂望釣玉璜賦》：「昔太公之未遇也，隱於渭之濱，釣於渭之津。坐磻石而不易其摻，垂直鉤而不撓其神。」^[21]可見，此時姜太公「直鉤垂釣」的故事已經廣為人知了。在這些詩文中，時間最早的應該是盧仝的《直鉤吟》，從詩題和全詩內容來看，作者是有感於「直鉤」之事而抒發感慨，應該先於此詩有一個「姜太公直鉤垂釣」內容的故事。但是，由於資料的缺乏，現有文獻中還未發現更早於《直鉤吟》的關於「姜太公直鉤垂釣」的相關記載，這個說法何時何地產生，暫時不得而知。

但是「直鉤垂釣」的出現，賦予了「姜太公釣魚」以新的內涵，即「直鉤」所代表的寧直不屈的高潔人格，盧仝的《直鉤吟》就是對這一內涵最好的體現。這一內涵著眼於精神層面，是「直鉤」所特有的，也必須依賴「直」來體現。它在之前的「姜太公釣魚」故事中從未出現，而在此之後卻得到繼承，明代余邵魚的《春秋五霸七雄列國志傳》和許仲琳的《封神演義》，便是直接用姜太公之口說出了「吾寧向直中取，不向曲中求」^[22]的話。

從宋元到明，「姜太公釣魚」故事基本定型，「直鉤」成為姜太公垂釣的關鍵性標誌，「寧直不曲，只釣王侯」成為其主要的精神內涵。

《武王伐紂平話》（下稱《平話》）是「直鉤」說法出現以後第一次在故事中有具體的描寫，書題「呂望興周」，講述了姜太公輔助周武王滅商的故事。《平話》中，姜太公繼承了前代已有的善占卜的形象，在離開商紂之後欲投明主文王，但因知自己命未合發跡，便索性在磻溪旁釣起魚來，以待天命：

姜尚因命守時，直鉤釣渭水之魚，不用香餌之食，離水面三尺。尚自言曰：「負命者上釣來。」姜尚自歎曰：「吾今鬢髮蒼蒼，未遇明主！」尚止北望岐州，想：文王是仁德之君，吾在此直鉤釣魚，數載並無一人來相顧。我有心與周破紂安天下，吾待離了此個明君，恐無似西伯侯有仁德。且守天時。^[24]

這段重在姜太公的心理描寫，「直鉤」的細節雖不甚詳盡，卻是在姜太公「直鉤垂釣」的說法出現以後第一次具體的描寫。在這裡，姜太公釣魚出現了一個新的特點——「鉤不入水」。文中「離水面三尺」的描寫與現存最早的禪宗史書《祖唐集》中「浮定有無，離鉤三寸」^[25]的說法十分相似，因此，《平話》中「鉤不入水」的細節，大概率是人們為了顯示姜太公垂釣的與眾不同，從別的故事中借鑒相似的元素而補充進去的，其作用與「直鉤」「不餌」是相同的。

到了明代，余邵魚的《春秋五霸七雄列國志傳》（下稱《志傳》）集宋元講史平話而出，記敘了春秋戰國時期的歷史故事，其中武王伐紂故事部分，本於《平話》，依《春秋》《史記》等史書改編。在此書中，「姜太公釣魚」的故事有了更豐富的內容。

《志傳》中，作者並沒有以第三者的視角直接描寫姜太公釣魚的過程，而是繼承了《列仙傳》和《說苑》中的寫法，安排了另一個人——其妻馬氏，通過二人的對話，詳細闡釋了姜太公「直鉤垂釣」的細節和內涵：

馬氏私視藍簍，並無片鱗，及收釣視之，則其鉤不曲啖，但直針而已。馬氏怒而言曰：「吾以子為時未遇，甘守窮困，然不知子乃嗤嗤之士，何足怪其貧落？」子牙曰：「何謂也？」馬氏曰：「絲不設餌，釣不曲鉤，其魚從何而得？子將窮困至死，又何尚望封侯乎？」子牙笑曰：「吾絲不設餌，釣不曲鉤，不釣魚鱉，獨釣王侯。此非婦人之見所能知也。」馬氏曰：「雖釣王侯，亦必曲鉤而得，焉有直釣而能取者乎？」子牙又曰：「吾寧向直中取，不向曲中求。爾暫歸家，再過數年，不遇明王而取富貴，誓不立於天地間。」^[26]

這段描寫，先通過馬氏「收釣視之」的行為讓讀者看到了姜太公是如何垂釣的，即「絲不設餌，釣不曲鉤」；接著通過兩次問答，層層深入，不僅讓姜太公說出了其直釣的目的——「不釣魚鱉，獨釣王侯」，更讓他說出了直釣的原因——「吾寧向直中取，不向曲中求。」顯然，後者是《平話》中所沒有的，它賦予了姜太公直釣一個重要的精神內涵——寧直不曲，這一點，與《志傳》中不仕暴紂的姜太公形象是相吻合的。



到此，「姜太公釣魚」故事已經發展成為世人所熟悉的形態並基本定型，後來的《封神演義》中有關姜太公「釣魚」的部分幾乎是對《列傳》的直接繼承。「姜太公釣魚」完成了其從「說法」到「故事」的轉變。

（三）「屠牛」「賣食」經歷在後世的繼承及《封神演義》的集大成

在先秦時期，姜太公身為屠夫，屠牛朝歌的說法應該是最廣為人知的。從文獻的記載來看，「呂望鼓刀」「朝歌屠牛」「鼓刀入周」是當時人們在提到姜太公時最常見的描述。甚至在「釣魚」的說法出現以前，人們認為，周文王是在朝歌市中見到了正在屠牛的姜太公，屈原也才會在《天問》中問到：「師望在肆，昌何識？鼓刀揚聲，後何喜？」^[27]王逸在為之做注的時候還對當時的場景進行了描述：「呂望鼓刀在列肆，文王親往問之，呂望對曰：『下屠屠牛，上屠屠國。』文王喜，載與俱歸也。」^[28]然而，除此之外，後世再沒有對姜太公「屠牛」的說法有所發揮了。

在「釣魚」的說法出現以後，姜太公「屠牛」的說法雖然沒有消失，但卻退居次位，成為他在「釣魚」以前所做的一種營生。李白就在其《梁甫吟》和《鞠歌行》中寫到：「君不見，朝歌屠叟辭棘津，八十西來釣渭濱。」^[29]「朝歌鼓刀叟，虎變磻溪中。」^[30]可見，當時的人們認為，姜太公曾在朝歌屠牛，後來離開朝歌，前往渭濱垂釣，他是在垂釣之時得遇文王，為天子師的。

與「屠牛」相比，「賣食」的說法在後世就更為少見了，若有出現，也多是對《說苑·雜言》中孔子所說「呂望行年五十，賣食於棘津」^[31]的簡單重複，沒有其他發揮。如南宋胡宏所撰的《皇王大紀》中對姜太公的描述：「呂望，唐四嶽姜姓之苗裔也。事紂，以其無道，去之北海，窮困於朝歌，賣食於棘津。」^[32]就是對先秦文獻及《史記》等史書的簡單繼承。

隨著「屠牛」與「賣食」說法地位的降低，其在文獻中出現的頻率也隨之降低。在《全唐詩典故辭典》中，收錄與姜太公相關的典故共23條，其中與「釣魚」相關的有11條，而與「屠牛」有關的僅有「屠釣」和「朝歌屠叟」兩條，沒有與「賣食」相

關的詞條。^[33]文獻中姜太公「釣魚」說法對「屠牛」「賣食」等其他說法的取代，由此可見一斑。

不過，到了明代，出現了以姜太公為主人公，以其封神為線索貫穿整個故事的《封神演義》（下稱《演義》），它可以說是姜太公故事的集大成。之所以稱其為集大成，是因為它不僅有姜太公「釣魚」的故事內容，而且還保留了他在歸周以前其他的活動經歷，並對這些經歷進行了詳細而豐富的描寫。

這些經歷主要集中在小說的第十五回《崑崙山子牙下山》中。這一回以元始天尊勸姜太公下山開篇，下山以後，無親無故的姜太公前往朝歌投奔宋異人，宋異人不僅收留了他，還為他娶了馬氏為妻。成親之後，姜太公應馬氏之願出門做生意。他先是編了箬籬去賣，結果肩頭都壓腫了也未曾賣得一個；第二天他改賣面，不曾想驚馬掀翻了面擔，面被狂風吹了個乾淨；後來，宋異人將一家飯店讓給姜太公做生意，卻無一人光顧，天氣炎熱，酒肉盡壞；宋異人又給他買了些豬、羊牲畜去賣，卻被城中官兵全部沒收。姜太公做生意屢屢失敗，後來又因為直諫被罷官，其妻馬氏終於無可忍耐，要了休書離他而去。

在這一回中，作者不僅將「賣食」詳細地體現在賣面、開飯店的經歷中，還體現了先秦時期出現的其他說法經歷，如「齊之逐夫」「棘津之讎不庸」等。雖沒有表現「屠牛朝歌」的經歷，卻仍然安排了姜太公於城中販賣豬羊牲畜。可以說，姜太公歸周以前除「釣魚」以外的諸多經歷在這裡得到了為數不多的較為豐富的發展。

通過對姜太公歸周以前相關故事的流變情況的縱向梳理，可以發現：一方面，以「釣魚」作為核心要素及發展基礎的故事在後世發展中，無論是結構上還是內容上都得到了豐富與發展，「釣魚」成為姜太公人物經歷中不可或缺的關鍵部分。另一方面，在「屠牛」「賣食」等其他退居次位的經歷中，「屠牛」仍然佔據主要地位，是姜太公歸周以前僅次於「釣魚」的重要經歷。

二、「屠牛」作為姜太公的次要形象

在「釣魚」的說法出現以前，「屠牛」是姜太公除了「武將」以外的典型形象，這一形象雖然在「釣魚」出現以後退居次位，但並沒有被淹沒在漫長的歷史長河中，因此，「屠牛」可以稱之為姜太公的「次要形象」。為什麼「屠牛」可以成為「賣食」「逐臣」「逐夫」等諸多經歷與身份中的「代表」，甚至一度被認為是姜太公與文王相遇時的狀態呢？通過歸納先秦時期諸多「賢臣遇明君」故事的模式，總結、對比其主人公形象、經歷等要素，可以發現，「屠牛」在姜太公身世經歷中的重要地位，與先秦時期的歷史、政治、文化有著密不可分的聯繫。

（一）先秦時期「賢臣遇明君」的故事模式及其構成要素

在文獻中，除了相對獨立的姜太公相關故事以外，姜太公的名字與經歷常常是同其他與他有著類似經歷的賢臣並舉的。如西漢王褒在其《聖主得賢臣頌》中寫到：「是故伊尹勤於鼎俎，太公困於鼓刀，百里奚鬻，甯戚飯牛，及其遇明君，遭聖主也。」^[34]同時列舉了伊尹、太公、百里奚與甯戚四位先窮後達的賢臣；李白的《鞠歌行》在「朝歌屠刀叟」^[35]姜太公出場以前，也先後鋪排了甯戚、管仲與百里奚的經歷：「聽曲知甯戚，夷吾因小妻。秦穆五羊皮，買死百里奚。洗拂青雲上，當時賤如泥。」^[36]

經過對文獻的歸納，可以發現，與姜太公並舉的人物主要是伊尹、管仲、百里奚、甯戚、傳說等，他們都是輔佐君王成就霸業的重臣，與姜太公有著相似的入仕經歷。他們的故事都可以歸結為「賢臣遇明君」的故事模式，這種模式主要由三個重要部分組成：

首先，作為人臣的主人公一開始未遇明主，或是仕途不順，要麼被貶逐，要麼自行離開前主。伊尹大賢，但卻「欲奸湯而無由」^[37]；管仲家道中衰，屢次求官而不得；百里奚為亡國之臣，身為奴隸逃到楚國；甯戚欲見齊桓公，卻貧窮沒有盤纏；傳說甚至身為胥靡，「築於傳險」^[38]。

接著，沒有官職或是失去官職的他們為了維持生計，不得不以低賤的身份從事某些營生，這些營生主要有庖廚、放牧、經商以及躬耕漁樵等。伊

尹以有莘氏媵臣的身份入商為庖廚；管仲經商四處遊歷；百里奚「自賣取五羊皮」^[39]，為秦穆公牧牛；甯戚「為商旅，賃車以適齊」^[40]，飯牛車下。

最後，他們以貧賤的身份得到明主的賞識與重用，得遇明君的方式可以分為自薦、他薦或者托夢卜兆等神異現象。伊尹「負鼎俎，以滋味說湯」^[41]，百里奚借養牛與秦穆公論養民之道，甯戚「飯牛康衢，擊車輻而歌《碩鼠》」^[42]引起齊桓公的注意，都可以算作自薦；而鮑叔牙將管仲舉薦給齊桓公即為他薦；「武丁夕夢」^[43]，後舉傳說於版築之間，就是夢兆的結果。

姜太公歸周以前的經歷同樣可以用以上三個階段來概括。第一階段，太公或不仕暴紂而隱居東海，或仕紂後因直諫而被罷官，或為「齊之逐夫」「子良之逐臣」^[44]，未能得人賞識；第二階段，太公或於朝歌屠牛，或是賣食孟津，或是垂釣渭濱，所做的都是些低賤的營生；第三階段，太公或是鼓刀於列肆時被文王起用，或是於渭水之濱與文王論治民之道，亦或是文王夢兆求賢，都使得太公於貧賤中發跡，成為周朝的股肱之臣。

既然姜太公與伊尹、管仲、百里奚等人的故事都可以以同一模式加以概括，那麼他們在第二階段所做的營生經歷也可以放在一起加以考慮。再加上後世一些賢臣入仕的故事一起比較可以發現，在諸多營生經歷中，庖廚與放牧佔有比較大的比重。

（二）牛在祭祀中的重要地位及「工執藝事以諫」

^[45]的政治隱喻策略使「屠牛」成為求仕的有效途徑

拋開由托夢卜兆等神異方式得遇君王的情況來看，無論是自薦還是他薦，臣子想要得到君王的賞識，都必須具備兩個重要條件：一個是有機會與君王相遇見面，另一個是要能夠讓君王發現自己的賢能。

從第一個方面來看，治庖、飼養牲畜的工作無疑是有更多機會與君王見面的。《周禮·天官》中專設有「庖人」一職，其主要工作，是「掌共六畜、六獸、六禽，辨其名物。」^[46]為君王、世子等人提供膳食，為祭祀、喪紀等事準備膳饈與禽獻。在這樣的情況下，庖人是有機會與君王相見的，故而伊尹才



能夠「以滋味說湯」^[47]。《禮記·祭義》中提到：「古者天子諸侯必有養獸之官，及歲時，齊戒沐浴而躬朝之，犧、牷、祭牲必於是取之，敬之至也。」^[48]由於祭祀在國家事務中佔有極其重要的地位，正所謂「國之大事，在祀與戎」^[49]，不僅養獸之官要在歲時朝見天子、諸侯，其君王還需親自占卜選擇作為犧牲的牛，之後還要親自前往養獸之所查看犧牲的飼養情況：「君召牛，納而視之，擇其毛而卜之，吉然後養之。君皮弁、素積，朔月、月半，君巡牲，所以致力，孝之至也。」^[50]因此，養獸之官與君王見面是有可能的，身為奴隸的百里奚也就有可能因「秦穆公觀鹽，見百里奚牛肥」^[51]而與秦穆公有所對話。

根據對甲骨卜辭以及考古發現研究來看，在商代，牛在祭祀方面有著其他牲畜難以企及的特殊地位。據統計，甲骨卜辭所反映的祭祀用牛數量有十八種之多^[52]，所標明的牛牲的毛色有黃、幽、黑、白等六種，還常常特別注明牝牡；而其他犧牲如羊、豕、犬等數量情況相對較少，顏色也往往只有黑、白兩種。^[53]據考古發現，商代以前，占卜所用動物甲骨多為豬骨，祭祀所用犧牲多為豬、犬；而從商代開始，儘管牛的飼養難度遠大於豬、羊等其他牲畜，出產率也相對較低，但牛在占卜與祭祀方面的使用仍然取代了商代以前豬的優勢地位。^[54]自商代以後，牛在祭祀方面不僅所用數量較其他犧牲多，也是諸多犧牲種類中最為貴重的。「大牢」作為天子祭祀社稷的犧牲，是祭祀用牲中規格最高的，包括牛、羊、豕三種牲，而規格較低的「少牢」中則沒有牛。在燕飲中，含有牛的「大牢」是最高規格的款待，《禮記·郊特牲》云：「天子適諸侯，諸侯膳用犢，諸侯適天子，天子賜之禮大牢，貴誠之義也。」^[55]可見，天子賜諸侯以大牢之禮，同諸侯用牛犢進獻天子一樣，都體現了貴誠之義。正是因為牛的這種特殊地位，《禮記·玉藻》中才會有「君無故不殺牛」^[56]的說法。

由此可見，「屠牛」「牧牛」等活動，並不同於其他普通的營生經歷，庖人、養獸之官的職務特點以及牛在國家祭祀中的重要地位使得從事此項活動的人能夠與君王相見，甚至有交流的可能，為其得到君王的賞識奠定基礎。

除此以外，想要得到君王的賞識，還必須讓其發現自己的賢能。他人的推薦可能讓臣子有機會得到君王的召見，臣子自身所表現的異於常人的行為可能引起君王的注意，但最終，臣子只有通過發表政治見解、與君王交流談論治國治民之道，才能讓君王真正相信他的賢能並委以重任。因此，無論是自薦還是他薦，論說都是必不可少的。

《呂氏春秋·本味》中詳細記錄了伊尹「以滋味說湯」^[57]的內容。身為庖廚的伊尹在朝見成湯時，「說湯以至味」^[58]，當成湯詢問他是否可以做成此至味時，伊尹發表了一篇精彩的言論。他首先以「君之小學，不足以具之，為天子然後可具」^[59]向成湯表示，天下眾多食材難以具備，故不能烹調成至味。接著，他述說了烹調時水、火、調味的重要性，繼而詳細列舉了天下「肉之美者」「魚之美者」「菜之美者」「和之美者」「飯之美者」「水之美者」「果之美者」以及「馬之美者」^[60]，歸結至「非先為天子，不可得而具」^[61]一句。這些內容看似在向成湯展示烹調至味所需的食材和烹調的方法，實際上是以烹調至味為喻，談論治國平天下之道：天下食材不具，便難以烹調至味，因此要擴張版圖而一統天下，成為天子。眾多的美味食材是地域版圖的象徵，正如莊子為趙文王說天子之劍，是「以燕溪石城為鋒，齊岱為鏑，晉魏為脊，周宋為鐔，韓魏為夾；包以四夷，裹以四時；繞以渤海，帶以常山；制以五行，論以刑德；開以陰陽，持以春夏，行以秋冬。」^[62]同時也是天子所要治理的物件；而烹調時對水、火的把控以及調味料的運用，象徵著天子治理民眾的方式。這諸多關於烹調至味的言論，歸結到底，核心其實是最後的治理之道——「天子不可強為，必先知道。道者，止彼在己，己成而天子成，天子成則至味具。故審近所以知遠也，成己所以成人也，聖人之道要矣，豈越越多業哉！」^[63]

伊尹以烹調喻治國並不是特例，早在《道德經》中老子就曾說過「治大國若烹小鮮」^[64]，「工執藝事以諫」是古代臣子與君王論政常見的敘述策略。百里奚牧牛，秦穆公見其牛肥，便詢問他道路艱險牛卻能養肥的原因，「臣飲食以時，使之不以暴；有險，先後之以身，是以肥也」^[65]的回答不

僅僅是養牛之法，更是養民之道；庖丁為文惠君解牛，談論的不僅僅是解牛之技，更是養生之道；漢代善牧者卜式為漢武帝牧羊，武帝見其羊肥而喜，卜式便以「非獨羊也，治民亦猶是也。以時起居；惡者輒斥去，毋令敗群」^[66]勸諫武帝役民以時、攘除奸惡以治國。世間萬事，各個系統內部都有其自身的規律與規則，將特定的系統中的規則加以哲學上的提煉與抽象，往往能夠得到相對普適的規律。以「藝事」喻「治道」，正是從具體的某種職業中歸結出適用於治國治民的方法與道理，並將其以談論「藝事」的方式表達出來。這種政治隱喻策略，一方面能夠體現臣子自身的身份特點，一方面又能從看似平常的言論中體現出自己治國治民的賢能，同時使得其言論靈活生動而具有新意，是臣子向君王展示自己的有效方式。

在姜太公歸周前的經歷中，除「釣魚」以外，只有「屠牛」這一活動具有「隱喻」的可能，王逸為《天問》所作之注「下屠屠牛，上屠屠國」^[67]雖然沒有像《莊子·養生主》中庖丁解牛的言論那樣對「屠牛之道」做豐富的闡發，但仍然向人們展示了其用以論說的可能。由此，「屠牛」同時具備了使姜太公有機會與文王相遇和能夠以治藝喻治國的兩個條件，成為姜太公歸周以前僅次於「釣魚」的次要形象。

三、「釣魚」代替「屠牛」成為姜太公的主要形象

既然「屠牛」已經具備了以上兩個條件，足以支撐姜太公的形象，那麼「釣魚」的說法為什麼還會出現，甚至在後世的故事發展中取代了「屠牛」，成為姜太公形象的標誌呢？從先秦時期「漁夫」形象的傳統和「釣魚」本身的可述性來看，「釣魚」的出現及其在後世的流變發展有著故事敘述策略上的必然性。

（一）道家典籍中的漁釣傳統促使姜太公「釣魚」說法的產生於發展

春秋戰國時期，當姜太公「鼓刀而入周」^[68]的經歷廣為人知的時候，其身為漁父垂釣磻溪的形象突然出現在文獻中，可以說是異軍突起。不過，細考「釣魚」說法首次出現的位置，結合先秦時期

道家經典中的漁釣傳統加以考慮，可以說，姜太公身為漁父的形象的出現有其合理性。

前文已述，姜太公「釣魚」的說法首次出現在《六韜·文韜》中。《六韜》雖不是太公自作，但確是戰國中後期道家的典籍，而道家文獻中的漁釣傳統顯而易見。

老子以水喻道，其《道德經》云「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」^[69]莊子雖以氣喻道，但也常常論水：「水之性，不雜則清，莫動則平；鬱閉而不流，亦不能清；天德之象也。」^[70]由水及魚，游魚也是莊子常常談論的物件。他曾與惠子遊於濠梁之上，相論鱖魚出游之樂；還曾釣於濮水，寧「生而曳尾塗中」^[71]，也不願受楚王境內之累。游魚與水，與老莊思想中的自然無為有著天然的聯繫，而於此相關的漁釣、漁父的意象也就頻見於莊文之中。

《莊子·漁父》中與孔子論道的老者，便是先秦時期最典型的漁父形象之一。當孔子向他求道時，漁父與之談論道的要旨——「真」，告誡他應當「謹修而身，慎守其真，還以物與人，則無所累矣。」^[72]甚至批評他「子之蚤湛於人偽而晚聞大道也！」^[73]當孔子想要請他授業大道時，漁父拒絕了他，留下一句「子勉之！吾去子矣，吾去子矣！」^[74]便「刺船而去，延緣葦間。」^[75]與此交相呼應的，是《楚辭·漁父》中的漁父形象。《楚辭》雖非道家典籍，但其《漁父》一篇與莊文卻極為相似，其中的漁父形象也與《莊子》中的如出一轍。他告誡屈原應當「不凝滯於物，而能與世推移」^[76]，當屈原表白其死志之後，他「莞爾而笑，鼓枻而去」^[77]，僅留下一曲流傳後世的「滄浪歌」。這兩個漁父形象，具有相同的構成要素和精神內核，他們被認為是通曉大道的聖賢形象的化身，雖心懷大道，卻不滯於世，謹守天然，逍遙於自然江渚之上。他們的形象，對後世文學作品產生了極大的影響，逍遙於江渚之上的漁翁成為了大賢大隱的典型。雖然後世不同的人對於姜太公垂釣是「隱」是「幹」有著不同的理解與發揮，但人們對他的賢能是有共識的。那麼，姜太公作為一位大賢之人，《六韜》選擇讓他以漁父垂釣的形式出場是完全合理的。

除此之外，《莊子·外篇·田子方》中還有一個

臧丈夫釣魚，後被文王授之以政的故事：

文王觀於臧，見一丈夫釣，而其釣莫釣；非持其釣有釣者也，常釣也。^[78]

西晉郭象以「聊以卒歲」「竟無所求」「不以得失經意，其於假釣而已」^[79]之語注此句，可見此「臧丈夫」釣魚根本意不在魚。由於這個故事與後來的姜太公釣魚遇文王的故事有諸多相似，後世很多人便認為「臧丈夫」就是姜太公，唐代成玄英在為《莊子》做疏時便說此故事是「寓言於太公」^[80]，不過，由於缺乏確切的證據，「臧丈夫」釣魚的故事便只能看作是「姜太公釣魚」故事的雛形。

不僅如此，莊文中的漁釣內容對於「姜太公釣魚」故事在後世的流變發展還有一定的影響。前文已述，兩漢時期，《說苑》與《列仙傳》中都出現了姜太公「久釣不獲」的情節。這雖是「久釣不獲」在「姜太公釣魚」故事中的首次出現，卻並非其第一次見於文獻之中。《莊子·外物》中早有一任公子釣巨魚的故事，故事中，任公子「為大鉤巨緇，五十犗以為餌，蹲乎會稽，投竿東海，旦旦而釣，期年不得魚。」^[81]雖久不得獲，可一旦釣得，便是「自製河以東，蒼梧已北，莫不厭若魚」^[82]的巨魚。從故事模式上來說，任公子釣得巨魚和姜太公釣得玉璜有著相同的結構，即先久釣不獲，後釣得非同尋常之物。《說苑》與《列仙傳》中「久釣不獲」的情節很有可能是受到莊文影響而出現的。

由此可見，《六韜》選擇「釣魚」的漁父作為姜太公出場時的形象有著其道家思想的傳統，而《莊子》中的漁釣內容對於姜太公「釣魚」說法的產生及其故事在後世的發展都有著重要影響。

（二）「釣魚」相比於「屠牛」有更強的可述性

莊文與道家思想的影響可以用來說明姜太公「釣魚」的說法為何出現，卻不能解釋為何後世人們會更多地選擇「釣魚」而不是「屠牛」的說法加以繼承和發展。不過，從文學自身發展的角度來看，是「釣魚」所具備的可述性使得其相較於「屠牛」有著更強的生命力。

對比姜太公故事中「釣魚」與「屠牛」兩種經歷在後世文學中的發展，可以發現，「屠牛」的經歷不僅在地位上降低至次要位置，其內容也沒有得到更多的豐富；除了王逸在注《天問》時增加

了太公與文王的對答外，其他的作品中提到「屠牛」，幾乎都是對先秦已有文獻的簡單引用。而「釣魚」的情況卻大不相同，不僅成為了姜太公人物經歷中不可或缺的關鍵部分，更是在歷朝歷代都得到了豐富與發展，成為可以單獨講述的故事篇章。這種差異之所以出現，是因為「釣魚」具有相較於「屠牛」而言更強的可述性，這種可述性主要體現在精神內涵、文本形式和故事內容三個方面。

首先，從精神內涵方面來看，「釣魚」同時所具有的「隱」與「幹」的雙重內涵使得這一行為充滿張力。

在「姜太公釣魚」故事中，「隱」的內涵首次出現在《呂氏春秋》中，而「幹」則首見於《史記》，兩者雖有不同，但本質上是一樣的。《呂氏春秋》中的「隱」並非真正意義上的「隱而不仕」，而是以「隱」為「待」；姜太公釣魚並不是想要做一個不問世事的漁父，而是在靜待入仕的機會。因此，這兩種說法本質上都說明姜太公是有意入仕的，只是《呂氏春秋》側重於太公的賢能，而《史記》的表述更加突出其入仕的途徑。

姜太公「釣魚」的說法生成之初，並不具備「隱而不仕」的內涵，「釣魚」或是姜太公賴以謀生的一種營生，或是他幹求文王的一種途徑。「隱而不仕」內涵的加入，是受到傳統文化中漁父的典型形象的影響。先秦時期，《莊子》與《楚辭》中兩篇《漁父》塑造出集「賢能」與「隱逸」為一身的典型漁父形象，這使得後世的人們對於「漁父」這一形象有了先驗上的認識。因此，當姜太公以漁父的形象出現，同時又具備「賢能」的要素時，人們很容易也很自然地將典型漁父形象中的另一特性——「隱逸」也賦予其身。

「隱逸」內涵的產生，使得「釣魚」同時擁有了兩種相對立的精神內涵。這兩種內涵之間產生一種矛盾的張力，增加了後人談論和闡釋它的興趣。同時，「隱」與「仕」的兩種內涵加在一起幾乎涵蓋了中國古代文人精神追求的方方面面，這使得「釣魚」的故事有了更強的適用範圍。在唐代，文人對於「姜太公釣魚」故事的引用正體現了這兩種不同的內涵：一方面，人們將姜太公視作典型的漁

父形象，用其釣魚之典來抒發自己的隱逸之情；如王勃以「傳岩來築處，磻溪入釣前」^[83]（《三月曲水宴得煙字》）表現悠遊水濱的閒情，陳陶以「直鉤不營魚，蝸室無妻兒」^[84]（《避世翁》）體現避世翁的淡泊。另一方面，人們又將其視為君臣際會的代表，用釣魚來隱喻其得到君王的重用；如羅隱的「呂望當年展廟謨，直鉤釣國更誰如。」^[85]（《題磻溪垂釣圖》）黃滔的「直鉤猶逐熊羆起，獨是先生真釣魚。」^[86]（《嚴陵釣台》）

相比於「釣魚」，「屠牛」則不具備這樣豐富的內涵，它僅僅作為一種經歷、一個現象出現，因此而缺少了被闡釋的空間。

其次，從文本形式來看，「釣魚」這個動作有著更多被「擴寫」的可能。縱觀「姜太公釣魚」故事的發展，人們在姜太公釣魚「所得之物」和「如何垂釣」兩個方面做足了文章。

在《六韜》中，姜太公「釣魚」說法首次出現時，僅有「坐茅以漁」四字，沒有任何細節描寫。到了兩漢時期，「釣得玉璜」與「久釣不獲」情節的出現使得「姜太公釣魚」發展成為具有一定長度和豐富細節的故事短篇。由於「釣得玉璜」的著眼點在於所得之物對姜太公非凡命運的預示，因此，無論是玉璜，還是魚腹中的符書、兵鈐都不會影響故事內涵的表達；但這些不同形態的「所得之物」卻豐富了這個故事的文本形式。

從「釣得玉璜」到「久釣不獲」，人們對故事的關注逐漸從姜太公「發跡」的結果轉向他釣魚的過程本身。漢代以後，「姜太公釣魚」故事的每一次發展，都是直接圍繞著「如何垂釣」而展開的。東晉時期，《苻子·方外》中的「不餌而釣」第一次對「久釣不獲」的原因進行瞭解釋。中唐以後，「直鉤垂釣」的說法更是為「釣魚」賦予了新的內涵。到了宋元時期，《武王伐紂平話》中又增加了「鉤不入水」的說法。這些各式的細節之所以能夠出現，就是因為「釣魚」這個動作中具有大量的空白可供發揮想像。

而「屠牛」則不然，「庖丁解牛」故事中「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會」^[87]的細節描寫已屬極致，後世再也不見對於

「屠牛」的動作行為有更富想像的書寫了。

最後，從故事內容來看，「釣魚」這個行為有著更豐富的隱喻能力。

前文已述，「屠牛」所具備的以治藝喻治國的隱喻能力使得其成為姜太公歸周以前的次要形象；但是，相比於「屠牛」，「釣魚」有著更強的隱喻能力，這一能力在「釣魚」的說法出現之初就已經表現出來了。在《六韜》中，文王遇見姜太公「坐茅以漁」，便與他有了一段對話：

文王勞而問之曰：「子樂漁耶？」

太公曰：「君子樂得其志，小人樂得其事。今吾漁，甚有似也。」

文王曰：「何謂其有似也？」

太公曰：「釣有三權：祿等以權，死等以權，官等以權。夫釣以求得也，其情深可以觀大矣。」

文王曰：「願聞其情。」^[88]

接著，姜太公以釣者喻人君，以魚喻人臣，以緝、餌喻利祿，向文王說明用人、治國之道。對話結束以後，文王才認可了太公的賢能，再拜，「載與俱歸，立為師。」^[89]

可見，與「屠牛」相比，「釣魚」的行為更適合用以隱喻治國之道，這意味著後人在對故事內容進行發展時可以從對話入手，向故事原本的框架中增添更豐富的内容。

綜上，「釣魚」說法的出現源於道家經典中的漁釣傳統；而其代替「屠牛」成為姜太公形象的標誌，則是因為「釣魚」本身所具備的更強的可述性以及《莊子》《楚辭》所塑造的典型漁父形象對後世的影響。

四、總結

在姜太公歸周以前的諸多經歷活動中，「屠牛」與「釣魚」是其最主要的兩個方面。春秋戰國時期，這兩種說法相繼出現，較早出現的「屠牛」相比於「釣魚」得到了人們更為廣泛的接受與言說。秦以後，由於「釣魚」本身具有比「屠牛」更強的可述性，加上《莊子》《楚辭》中兩篇《漁父》所奠定的典型漁父形象對後世的深遠影響，「釣魚」代替「屠牛」後來居上，成為姜太公關鍵性的形象標誌。歷朝歷代的人們從姜太公「釣得之物」「如



何垂釣」以及「釣魚」所象徵的精神內涵等多個方面對「釣魚」的說法進行豐富與發展，使得其從一個簡短的詞語發展成為具有豐富細節內容的故事，姜太公歸周以前的「垂釣者」形象也因此深入人心。與此同時，「屠牛」由於其有限的可述性退居次位，成為姜太公的次要形象，在後世的文學中多有提及而少有發展。

- [1] 程俊英、蔣先元：《詩經注析》（北京：中華書局，1991年），第757頁。
- [2] 華陸綜：《尉繚子注譯》（北京：中華書局，1979年），第31頁。
- [3] 焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1979年），第512頁。
- [4] 劉向編，向宗魯校證：《說苑校證》（北京：中華書局，1987年），第423頁。
- [5] 何建章注釋：《戰國策注釋》（北京：中華書局，1990年），第288頁。
- [6] 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983年），第38頁。
- [7] 徐玉清、王國民注譯：《六韜》（鄭州：中州古籍出版社，2008年），第11-15頁。
- [8] 呂不韋編，許維通集釋，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009年），第322頁。
- [9] 同上，第506頁。
- [10] 皮錫瑞撰，吳仰湘編：《尚書大傳疏證》（北京：中華書局，2015年），第138頁。
- [11] 同注[4]，第536-537頁。
- [12] 王叔岷校箋：《列仙傳校箋》（北京：中華書局，2007年），第26頁。
- [13] 同注[4]，第536頁。
- [14] 同注[12]，第26頁。
- [15] 司馬遷撰：中華書局編輯部點校《史記》（北京：中華書局，1982年），第1477頁。
- [16] 郭璞注：《爾雅》（杭州：浙江古籍出版社，2011年），第13頁。
- [17] 《符子·方外》：太公涓釣於隱溪，五十有六年矣，而未嘗得一魚。魯連聞之，往而觀其釣焉。太公涓跪石隱崖，不餌而釣，仰詠俯吟，及暮而釋竿，其膝所處之崖皆若白，其跼觸崖若路。魯連曰：「釣所本以在魚，無魚何釣？」太公曰：「不見康王父之釣耶？念蓬萊釣巨海，摧竿投綸，五百年矣，未嘗得一魚。方吾猶一朝耳！」[清]嚴可均編《全上古三代秦

漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年第1版），第4669頁。

- [18] 同注[6]，第254頁。
- [19] 彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1960年），第4383頁。
- [20] 同注[19]，第7489-7490頁。
- [21] 董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1983年），第7401頁。
- [22] 余邵魚編集：《春秋五霸七雄列國志傳》，《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1994年），第48頁。
- [23] 《封神演義》第二十三回中為「吾寧在直中取，不向曲中求。」《封神演義》，《古本小說集成》第四輯（上海：上海古籍出版社，2017年），第585頁。
- [24] 佚名《武王伐紂平話》，《全相平話五種》（杭州：浙江人民美術出版社，2017年），第56頁。
- [25] 藍吉富主編：《禪宗全書》史傳部一，《祖唐集》（北京：北京圖書館出版社，2004年），第533頁。
- [26] 同注[22]。
- [27] 同注[6]，第114頁。
- [28] 同注[6]，第114頁。
- [29] 同注[19]，第1681頁。
- [30] 同注[19]，第1691頁。
- [31] 同注[4]，第423頁。
- [32] 胡宏撰：《皇王大紀》卷十，影印《文淵閣四庫全書》（台灣商務印書館，1982年），0313冊，第0098b頁。
- [33] 范之麟、吳庚舜主編：《全唐詩典故辭典》（武漢：湖北辭書出版社，1989年）。
- [34] 蕭統編，李善注：《文選》（北京：中華書局，1977年），第659頁。
- [35] 同注[19]，第1691頁。
- [36] 同注[19]，第1691頁。
- [37] 同注[15]，第94頁。
- [38] 同注[15]，第102頁。
- [39] 同注[4]，第423頁。
- [40] 劉向編，石光瑛校釋，陳新整理：《新序校釋》（北京：中華書局，2009年），第676頁。
- [41] 同注[15]，第94頁。
- [42] 同注[4]，第274頁。
- [43] 同注[4]，第274頁。
- [44] 同注[5]，第288頁。
- [45] 杜澤遜主編：《尚書注疏匯校》（北京：中華書

局，2018年），第1043頁。

[46]孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》（北京：中華書局，2013年），第257頁。

[47]同注[15]，第94頁。

[48]孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），第1222頁。

[49]洪亮吉撰，李解民點校：《春秋左傳詁》（北京：中華書局，1987年），第467頁。

[50]同注[48]，第1222-1223頁。

[51]同注[4]，第44頁。

[52]張秉權：《祭祀卜辭中的犧牲》，轉引自宋鎮豪主編《甲骨文獻集成》第三十冊（成都：四川大學出版社，2001年），第352頁。

[53]秦嶺：《甲骨卜辭所見商代祭祀用牲研究》（華東師範大學，2007年）。

[54]李凡：《商代牛類遺存研究》（鄭州大學，2007年）。

[55]同注[48]，第670頁。

[56]同注[48]，第783頁。

[57]同注[15]，第94頁。

[58]同注[8]，第313頁。

[59]同注[8]，第313頁。

[60]同注[8]，第315-320頁。

[61]同注[8]，第321頁。

[62]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2012年），第1020頁。

[63]同注[8]，第321頁。

[64]釋德清著，尚之煜校釋：《老子道德經解》（北京：中華書局，2019年），第123頁。

[65]同注[4]，第44頁。

[66]同注[15]，第1432頁。

[67]同注[6]，第114頁。

[68]劉安編，何寧撰：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），第1319頁。

[69]同注[64]，第31頁。

[70]同注[62]，第544頁。

[71]同注[62]，第604頁。

[72]同注[62]，第1031頁。

[73]同注[62]，第1032頁。

[74]同注[62]，第1034頁。

[75]同注[62]，第1034頁。

[76]同注[6]，第179頁。

[77]同注[6]，第180頁。

[78]同注[62]，第720頁。

[79]同注[62]，第720頁。

[80]同注[62]，第720頁。

[81]同注[62]，第925頁。

[82]同注[62]，第925頁。

[83]同注[19]，第680頁。

[84]同注[19]，第8471頁。

[85]同注[19]，第7623頁。

[86]同注[19]，第8132頁。

[87]同注[62]，第117-178頁。

[88]同注[7]，第11-12頁。

[89]同注[7]，第15頁。

“Cattle Slaughter” and “Fishing”

——On the evolution and reasons of Jiang Taigong's main image

Chen Wei (Wuhan University)

Abstract: As one of the important historical figures in our country, Jiang Taigong has rich characters and experiences in the literature. Among these many experiences, the most well-known is “fishing”, followed by “cattle slaughter”. But in fact, the term “cattle slaughter” appeared earlier than “fishing”, and was accepted and spoken more frequently in the pre-Qin society. With the development of Jiang Taigong's story in later generations, “fishing” gradually replaced “cattle slaughter” and became its most representative symbol. This article first conducts a diachronic study on the evolution of related stories before Jiang Taigong's return to Zhou, sorting out the evolution of his different images in the story; secondly, incorporates the story of Jiang Taigong's return to Zhou into the “wise minister meets the great king” story model for synchronicity. The rationality of “cattle slaughtering” as its secondary image is analyzed based on the consideration of society, history and culture. Finally, the analysis from the perspective of narrative shows the necessity of “fishing” instead of “cattle slaughtering” as the main image of Jiang Taigong.

Key Words: Jiang Taigong, fishing, cattle slaughter, image evolution



摘要：本文從對克盧尼的《印度智慧》的解讀出發，提出當今中國學界的一個具有重要意義的思想課題：中國和印度是否會發生一場真正的思想交鋒？認為歷史上的中印主流思想不曾有過真正的深入的交流，以印度教為支柱的印度文化在精神特質上與中國文化差異性大於相似性。主張中印思想交鋒的要義是既在審視對方的過程中重新認識自我和世界，又能根據自身的現實需要，主動攝取對方的思想資源，創造出能有效解釋中國人（或印度人）的現代生存經驗、發展模式、精神信仰的思想體系和知識話語。中印思想交鋒的最終意義在於促成各自的新型文化的誕生。

關鍵詞：印度智慧；中國智慧；思想交鋒；龍象崛起；社會存在的本體論；新型文化

我的面前放著一本篇幅不大卻頗有分量的好書——美國學者弗朗西斯·X.克盧尼的《印度智慧》（葉濟源譯，浙江大學出版社，2008年）。以智慧為書名的譯作並不鮮見，像羅素的《西方的智慧》、雅斯貝爾斯的《智慧之路》、阿德勒的《西方名著中的偉大智慧》、潘尼卡的《智慧的居所》、林語堂的《中國、印度之智慧》和《美國的智慧》、馬赫什·帕布的《吠陀智慧》等，都是很有影響力的著作。不過，克盧尼的這本書自有值得稱賞的特點或則說優點。

書分八章。克盧尼沒有按常見的以編年史順序為經、以人物或著作為緯的方式結撰全書，而是從印度教創造神話出發（第一章，最重要，理解後面章節的指南），分述不二論吠檀多、佛陀的探索、

中國和印度會發生一場真正的思想交鋒嗎？

——讀弗朗西斯·X.克盧尼的《印度智慧》斷想

張旭曙

復旦大學中文系

印度教核心克里希納、萬神之神濕婆、作為宇宙之母的女神、印度獨立之父甘地和作家、記者瑪哈斯韋塔·戴薇面向現實的靈修實踐，揭櫫他們在型塑、展現、詮解印度智慧的持久的硬核——發現自我、轉換自我、獲得解脫（心靈的絕對自由）的神性之旅中所具有的偉大的神性意義以及在新的世界環境中自我更新印度教傳統所發揮的示範性的效用（第二章到第七章），最後，以14世紀基督教神秘主義者朱利安在其《展現》一書裡所述瀕死時基督顯靈的故事為榜樣，呼籲基督徒不僅要過一種永不背離神的圓滿的靈性生活，還要對包括印度教信仰傳統的智慧在內的神性力量保持開放（第八章）。

我的概括似乎給人一種書的內容是粗線條的甚至有點大而無當的印象，其實並非如此。克盧尼每寫一章，都以經典為依託，計有《大林間奧義書》、《百道梵書》、《辨別寶冠》（連接印度各宗教思想的代表）、《中部經典》、《佛經》、《佛所行贊》、《薄伽梵歌》、《薄伽梵往世書》、《波羅曼達往世書》、《帕蘇帕塔經》（苦行者手冊）、《吉檀迦利》、《美麗的海洋》（崇拜女神手冊）、《羅摩克里希那大師》、甘地自傳《我體驗真理的故事》、戴薇的《翼龍、普蘭、薩海和皮爾塔》等，據我所知，其中《辨別寶冠》、《帕蘇帕塔經》、《美麗的海洋》、《翼龍、普蘭、薩海和皮爾塔》在國內學界似乎無人提及，更不談有漢譯本了。由於精選文本並細緻地解讀，加以經常徵引與所談主題相關的神話故事，使得書讀起來既充實豐富又生動有趣。

誠如作者自道，這本書略去了一些重要的傳統和主題，諸如《羅摩衍那》文化、瑜伽修習、廟宇崇拜、一些本土或外來宗教（耆那教、佛教、錫克教、伊斯蘭教、基督教等）對印度文化和宗教的巨大貢獻，但在我看來，就克盧尼想勾勒印度教智慧的主流傳統的初衷而言，他的寫法綱舉目張、舉重若輕，他的目的基本上算達到了。我們從書中能辨識出穿越時空、流衍至今的印度智慧菁華：生殖崇拜和自然崇拜兼顧、女神崇拜、宗教歷史神話倫理難分難解、三個世界（天空地）、人生四行期（法利欲解脫）、在靜心中探求自我、奉愛傳統、非暴力、

親證神、火祭（濕婆的瘋狂）、法（達摩）、征服身心的苦行、真我（靈魂）不死、森林文化、以恆河聖水或聖灰洗滌罪惡淨化靈魂、珍視絕對普遍的東西、永恆與無常相生相容等等。

這本書給我最深感觸也是最富啟示的地方在於，作為一名虔誠的羅馬天主教徒，克盧尼不僅對包括印度教在內的其他宗教持一種寬容、開放的態度，而且更進一步，到加德滿都的學校執教數年，進行靈性探索，親身體驗印度教和佛教的奉獻、祭祀、靜修活動，以求重新審視自己的傳統和信仰。因此，他對印度智慧充滿「同情之瞭解」，他的「汲取印度宗教傳統的智慧是多麼具有價值和重要」的論斷真確而可信。我們讀到，在每一章的最後一節，克盧尼都會緊緊圍繞印度智慧的兩個核心論題，也是基督教關心的問題——如何擴展自我的觀念、如何能更清楚地看見神——根據各個章節的具體題旨，拿基督教相關典籍與印度教相關典籍進行比較，給出適切的建議。這些典籍包括奧古斯丁的《懺悔錄》、特瑞莎修女的《完美之路》、《聖經·舊約詩篇》、《路加福音》、《使徒行傳》、《創世記》、《馬太福音》、《歌羅西書》、多羅西·戴伊的《長日孤寂》等。克盧尼清醒地看到，宗教之間的互補、互動決不是一片坦途，要超越宗教的界限去思想，光靠保持耐心、忠實、謙卑、開放的態度遠遠不夠，還必須在充分認識到雙方差異之價值的前提下，不斷地尋找足以對話的共通的智慧，再輔之以積極的長久的實踐。他的努力尋找雙方的契合點和共鳴之處的殷殷之情、拳拳之意，雖然不完全切合現實的情形，卻著實令人感動。

儘管作者自謙，他的書不是為專家寫的，而是寫給基督教、天主教國家的普通讀者看的。但據我的粗淺的閱讀體會，這本書有比較強的學術性，沒有掌握一定的印度文化的背景知識，想全面深刻地理解書裡的內容並非易事，它被西方的一些大學指定為學生的參考書並不令人感到意外。不過，我寫這篇文章的主要目的倒不是為《印度智慧》大唱讚歌，而是打算借此機會提出幾個在當今學界也許屬於冷門邊緣實質上卻有著不容輕忽的重要的理論意義和現實意義的思想課題：我們真得瞭解印度智慧麼？印度的靈性智慧對中國意味



著什麼？中國和印度^[1]會發生一場真正的思想交鋒嗎？在龍象崛起勢不可擋，相互競爭日益激化的當下，這幾個學院派的問題非但不是凌虛蹈空，反而在逼迫著我們作出認真的、嚴肅的、切己的回答！

二

印度，與中國接壤一千七百餘公里，古文獻中有身毒、天竺等譯名。兩個文明古國在政治、經濟、宗教等方面交往近兩千年，更不用說曾經發生過一場始自東漢，延續數百年的「佛教征服中國」（荷蘭漢學家許理和有一本名作《佛教征服中國——佛教在中國中古時期的傳播與適應》）的激蕩人心的世界文明史重大事件。你居然質疑我們瞭解印度智慧，是不是在故作驚人之語，嘩眾取寵？當然不是！

誠如方東美先生所言：「中國人對於印度哲學的瞭解，僅限於佛教一部分；中國人瞭解佛學之時，又值佛教開始衰微之際。」^[2]進一步看，這樣的歷史交往並不順暢。隨著佛教在印度本土幾近絕跡、戰事頻繁導致交通阻隔等原因，大唐之後，中印之間幾乎沒有重大的實質性的聯繫。更為緊要的是，中印兩大思想傳統的交流不僅時斷時續，而且不全面、有偏失。我們知道，印度思想的主流包括發源於古婆羅門教經典《吠陀》和《奧義書》的六派哲學（數論派、瑜伽派、勝論派、正理派、彌曼差派和吠檀多派）以及兩大史詩傳統（《摩訶婆羅多》和《羅摩衍那》），而順世論、耆那教和佛教等屬於非正統派，被稱為「外道」。在中土，經過與印度教的長期的激烈的相互排斥、爭鬥，佛教贏得了毫無爭議的統治權、話語權，稱落敗的印度教為「外道」。在本土如日中天的印度教，只能借助於佛經的翻譯，以一種零星、歪曲、破碎的形式淹沒在浩如煙海的漢語典籍中，福建泉州地區出土的印度教雕刻殘片仿佛仍在訴說著失意者的屈辱和不甘。^[3]因此，我們完全可以認為，歷史上的中國主流思想、中國智慧與印度主流思想、印度智慧僅僅打了個照面就擦肩而過了（稱其為「最熟悉的陌生人」也許不算過分），並不曾發生過真正的深入的交流，更談不上對各自的社會、思想產生過深刻

長久的影響。^[5]

數世紀的隔絕狀況到了近代才有所改觀。由於對西方列強的殘酷的殖民統治有著同樣的切膚之痛，更由於在反對帝國主義武裝侵略壓迫、爭取民族獨立的艱苦卓絕的鬥爭中有著共同的現實利益訴求，兩個偉大的文明古國在與「西方」、與「歐洲」形成尖銳對立的「東方」、「亞洲」的旗幟下又一次「發現」了對方，發現雙方存在著一種休戚與共的關係。孫中山在二十世紀初就提出了「大亞洲主義」概念，強調其核心是文化問題，是東方文化和西方文化的比較和衝突問題，並且呼籲要喚醒亞洲各國，尤其是中國和印度；「現代玄奘」譚雲山更是遠赴印度，創建中國學院，為印度的現代中國學立下不世之勳，直至圓寂菩提伽耶中華佛寺。印度開國總理尼赫魯在其名著《印度的發現》裡專設「印度與中國」一節，盛讚中華文明的強大包容力和富有活力，高度評價中印兩國的和諧的文化上的交往「舉世無雙」；「詩聖」泰戈爾1924年對中國進行的為期近兩個月的轟動性訪問幾乎成為中印近代文化交流的象徵。令人倍感遺憾的是，因為英國殖民者遺留下的棘手的邊界難題的干擾，在1960年短暫的中印衝突後，原本無以復加的熱烈友好（印度中國是兄弟）急轉直下為幾十年的相互無視冷漠。直到拉吉夫·甘地總理1988年訪華，中印關係恢復，經濟、貿易、科技、宗教、文化等領域的交往與合作才全面展開。

三

我非常贊同下面的觀點：「理解印度的宗教文化，中國必須關注和理解印度宗教文化的真正內核。其中重要的一點就是要認識到在印度社會佔主流地位的自始至終都是印度教文化。……因此，印度教及其文化才是我們理解當今印度社會的關鍵。迄今為止，我們在學習和研究印度教及其文化方面是十分不夠的。」^[6]不過，對這樣的論斷有必要加以更進一步的說明。首先，當我們承認歷史上的中國人眼中的印度思想圖像並不完整甚至有些偏離靶心時，也應看到，歷史上的印度人眼中的中國思想圖像更加模糊破碎。《易》、《論》、《孟》、《老》、《莊》等中國第一等重要的典籍在

印度千年思想演進的歷史上幾乎湮沒無聞，影響微乎其微，換句話說，印度人對中國的瞭解更少。文化貿易的這種單向性、不平衡性似乎延續到現在。用印度著名政治學家郭塔利的話講，「過去是中國拜印度為師，現在是印度拜中國為師」。^[7]印度人眼下倒是更加迫切地想瞭解中國，而中國人則天朝老大，普遍對印度不以為意。其次，印度教文化不等於印度文化。毋庸置疑，由吠陀經、婆羅門教和印度教一線貫穿的印度教文化主流是我們的主要研究物件，「在歷史上，印度教一直是印度文明的支柱。」^[8]（有人稱之為「印度文明的鋼鐵結構」）但不要忘記，印度文化的生命系統中還流淌著本土宗教（佛教、耆那教）以及伴隨帝國征服而湧進的外來宗教（伊斯蘭教、基督教）提供的血漿、血細胞和遺傳物質。泰戈爾就表示「我們家族的生活信念同時受到三種文化的影響：印度教、伊斯蘭教與英國文化。」^[9]也很難想像，抹掉犍陀羅雕刻（受希臘化風格影響的佛教藝術）、莫臥兒細密畫（波斯細密畫、印度傳統繪畫和西方寫實繪畫因素的折衷風格），一部印度藝術史怎麼能寫得下去。克盧尼專門添加非印度教智慧分支的佛教智慧一章，乃是由於「如果我們認識到佛陀在生與死、束縛與自由方面對每一個印度人所做出的重要貢獻，我們就會更全面地把握住印度教智慧。」^[10]再次，印度文化、中國文化云云，是歷史性概念，就是說，它們並非靜止不動、一成不變的，而是隨著社會歷史的發展而不斷地豐富自身的內涵，甚至多少改變自身的風貌。如前所述，印度文化是由多種宗教文化組成的複合型的文化（宗教博物館），同樣，中國文化在眾所周知的儒道釋互補互融之外，還有法家文化、陰陽家文化等，更不必提正在接受著由古希臘科學文化、希伯來宗教文化和近代啟蒙文化構成的西方理性主義文化的嚴峻挑戰和沖蕩洗禮。

細心的讀者或許已經發現，本文的標題是思想「交鋒」，而不是通常所講的「交流」、「交通」或「交往」。難道這裡面還有什麼非辯明不可的講究不成？確乎如此！我之所以著意凸顯「交鋒」二字，那是因為在我看來，任何一種思想文化精神的演進從來都是保存與革新的對立統一的過程。沒有

保存、沒有守成，它將是一株無根之樹、一滴無源之水；沒有革新，沒有創造，它又必然會失去前進的動力和方向。而這偏離自身的新的因素的攝取只能來自與異域的不同形態的文化的長期接觸、瞭解。異質性是兩種思想文化能否發生真正的實質性的衝撞、融創的重要的前提條件之一，異質性要比同質性更富於啟示力、更能引起持久的興趣、更能激發出新的思想光芒。克盧尼也敏銳地指出，「在宗教方面要深入下去，唯一的方式就是要認真接受新的和意料之外的接觸，始終貫徹到底，勇敢面對神的陌生形體和宗教的陌生方式。」^[11]來自「西天」的印度佛教與華夏本土的儒道思想經過曠日持久的辯駁、爭論，終於在大大豐富了「中土」的形而上哲思的精微玄妙和信仰方式的簡易方便（如淨土宗、禪宗等）後而「中國化」，成就了一段中西文化交通的曠世佳話。那麼，印度文化和中國文化到底是異質性的還是同質性的？據我的梳理，大致有三種意見。第一種是「孿生文明」說，以梁啟超、譚中、耿引曾為代表。梁寫有《印度與中國文化之親屬的關係》一文，譚、耿在《印度與中國——兩大文明的交往與激蕩》裡認為，中印（主要指佛教）是兩大孿生文明，起源於喜馬拉雅山麓，具有一種文化的親屬關係，後來分道揚鑣，走上了各自發展道路。但他們同為「農業先鋒」，具有講愛心、尚容忍、重道義的特長，有助於建立一個沒有「恐怖文化」的新世界。第二種是「差異」說。蘭密施指出，「中印兩國在歷史、意識形態、政治體系和社會結構等方面存在著深刻差異，這些差異影響了兩國的經濟表現。」^[12]郁龍余的態度有點搖擺不定。有時他認為「中印文化風格性質迥異，互補性強。」^[13]有時又為了聲援CHINDIA說而刻意突出中印具有十分相似的思想基礎。^[14]第三種是「中間狀態」說。梁漱溟在《東西文化及其哲學》裡從「意欲決定文化」的觀點出發，提出了著名的文化「三路向」說，即西方文化的意欲向前，中國文化的意欲自為調和持中，印度文化（主要是佛教）的意欲向後；美國比較哲學家巴姆特別主張應當從固有的東方文明和西方文明對立的二元框架中走出來，因為這些哲學家「沒有認識到印度文明與中國文明之間真正差異之巨大。」^[15]在他看



來，印度哲學和西方哲學相對立，而中國哲學居中。比較哲學家拉居認為中國、印度和西方哲學這三大傳統的「共同主要特質就是生命的特質——並非不同種類的生命，而是同一種類的生命卻置在不同文化環境中提出各種不同的問題。」^[16]總體而言，他分為重內在精神的印度、重外在物質的西方和處於兩者之間的關注人、社會和國家的中國。許烺光的《宗族、種姓與社團》在對中國（儒教）、印度（印度教）和美國（基督教）進行文化（社會組織）比較時也承認中印的差異非常之大。邱永輝的看法前後有含糊之處。她指出，「印度教的思想與實踐，可以說是處於西方宗教與東亞宗教之間的一種中間狀態」，^[17]卻又認為「中印文化有一種『同質文化』（或稱『同性文化』）的性質。一般而論，同性文明能夠產生一種同心力、親和力和吸引力，更容易接受甚至吸收對方的文化產品，也更能理解和包容對方的觀念和行為，因此比較容易溝通與交流。」^[18]總之，這一派在中印之間加了一個第三項——西方（美國），在不否認他們之間有相似點之處的同時更加突出他們的不同特徵。

在表明我的態度之前，我們不妨先臚列一下中國智慧的精神特質：人倫日常的實用理性、類推感應的體悟方法、道不離器（體用不二）的形上境界、巫史傳統、內在道德主體性的自覺踐行、憂樂圓融的人生態度、水的精神、宗教政治倫理融為一體、一個世界（人世間）、天地人大合一的審美超越、黃土大河文化、人的生命和自然氣息的共感諧和、情理交融的心靈結構、身心一如的理想人格、體認絕對普遍而不離個別特殊、文化的最高成就在歷史倫理和藝術、無神秘主義傳統。這些特質是我從文化哲學的視角對中國、印度和西方的審美智慧進行跨文化比較研究時，在學習、領會前賢時人的成果的基礎上所作出的搜羅、概括、總結，也許不那麼周全、準確，但與前面克盧尼的《印度智慧》裡的印度智慧菁華相參讀，已足以見出中國智慧和印度智慧之間的重大差異了（誠然，我絲毫不否認其間存在著相似之處）。我堅持文化類型學的立場，但與前面幾位哲學家不同的是，我倒主張中國和西方作為對立兩極而印度居中，這與邱永輝的觀點接近，但要加上一句，在我

看來，印度智慧的精神特質更接近西方，這可能與它的文化有機體中更多地存續著、活躍著征服印度次大陸的雅利安文化的強大基因有關。

毫無疑問，在季羨林、金克木等老中青學者的數十年腳踏實地的卓絕努力下，中國的印度學（梵學）研究取得了令人刮目的輝煌成就；但我所謂思想「交鋒」主要不是指這一方面，儘管它構成了思想交鋒的必不可少的深厚的學術積累。徐梵澄在《玄理參同》、《陸王學述》裡，參稽中西印三大體系之義理，倡言探討宇宙和人生的真理的精神哲學，而終以孔子「仁學」（心靈、主體之學）為「萬世法」；唐力權的《周易與懷特海之間——一場有哲學序論》通過對比研究《周易》和懷特海哲學，深究中國泰古哲學的道形器一體相連的思想，進而表顯三大哲學傳統的形上姿態、智慧類型和文明格局——動印留跡（西）、寂印無痕（印）、易印成化（中）；拉達克里希南在《印度與中國》一書裡不無誤解地以印度本土思想疏釋、對比儒家、道家、道教和中國化的佛教思想，並虔誠地祈盼「中國將出現一次偉大的宗教覺醒」；奧修在《道德經心釋》、《天下大道——道德經中的哲學與智慧》、《莊子心解》、《隱藏的和諧——關於赫拉克利特斷篇的演講》等著作中，燭照「無為之為」、「至譽無譽」、「至知不謀」的幽微精義，揭秘上帝與魔鬼、光明與黑暗、愛與恨的和諧的「合謀」，契通佛老、融攝二希。凡此種種，均已觸及自覺地思悟、比勘、會通舉世公認的三大智慧傳統的根脈、經緯、管道，閃耀著冷靜、深湛的思辨之光和震爍今古的異域觀念之間的碰撞。但我所謂的思想「交鋒」猶有進一層。實際上，唐力權先生已經卓有見識地提到：「一個本來以易印文明為本位的文化體系（引者按：指中國文化傳統），在吸收了其他文明格局的精華之後究竟會產生怎樣的變化呢？要怎樣的變化才能使當代中國人獨得他們所渴望的民主、科學與富強呢——或比較實際的說法，使『現代文明』的基本條件在他們演變中的文化裡生根呢？」^[19]這是一個華夏文明遭遇「百年未有之大變局」的嚴峻挑戰以來常問常新、尚遠為完結的思想史、文化史、社會史的巨大課題。唐先生的可貴在於他看到了解答這一艱巨無比的課題的立足點在現實、

在當下，而指向在未來。但由於他的屬意是從比較哲學中推演出場有哲學系統，因而上述見地只是一語提及而輕輕放過。現在，當世界文明活報劇的主角變成了幾百年來深受歐美強勢文化擠壓的兩個亞洲文明古國，我們的問題是：他們之間真得會發生一場真正的思想「交鋒」嗎？思想「交鋒」的真義究竟為何？它發生的社會條件、思想條件又是什麼？倘若他們果真吸收了各自的精華之後，原先的文化格局又會發生怎樣的變化呢？

四

近代以來，印度和中國先後受到歐美列強的軍事侵略、政治控制、經濟掠奪乃至領土吞併。經過無數仁人志士的前赴後繼、不屈不撓的反抗、鬥爭，他們先後贏得民族獨立，建立了現代主權國家——印度共和國（1947年）和中華人民共和國（1949年）。印度建國的最大特色體現為世俗主義原則的選擇、確立、辯論、探索的過程，「《印度憲法》規定要建立一個純世俗的共和國，世俗主義和民主、社會主義成為印度憲法的重要支柱和基本原則，被並稱為印度的三面旗幟。」^[20]世俗主義的內容包括政教分離、宗教信仰自由、宗教團體平等。中國在經歷了建國後一段時間並不算短暫的曲折後，二十世紀七十年代末至今，在經濟、法律、政治、教育、社會、科技、軍事等領域實施了一系列重大改革措施，儘管還存在著不確定的因素，但成就卓著，舉世矚目。中印兩國無論在總體國情、發展道路、面臨難題等方面存在著怎樣的差異，有一個至關重要的相同之處，那就是實現國家、社會和人的現代化。在印度表徵為議會政治、市場經濟、法律面前人人平等、思想表達和信仰崇拜自由等等；在中國表徵為周恩來1964年三屆人大《政府工作報告》提出的「四化」（工業、農業、國防和科學技術現代化）、2012年中共十八大提出的「新四化」（工業化、城鎮化、市場化、國際化）和2013年習近平在十八屆三中全會將全面深化改革總目標設定為「完善和發展中國特色社會主義制度，推進國家治理體系和治理能力現代化。」（第五化）不難看出，一方面，中印這兩個世界最大的發展中國家不得不接受、應對來自西方發達國家的價值觀

的挑戰，積極融入由他們主導的全球一體化的進程；另一方面，又頑強地根據自身的社會情況和內在需求，發掘傳統中具有生命力的元素，延攬到現實語境中實行轉換性的創造，積累一套有民族特色的現代化經驗，走出自身的發展道路。^[21]傳統和現代、東方和西方之間的撕扯、角力大概還會在相當長一段時間裡存續著。

兩種文化由不期而遇，經過長期的激烈的衝撞，直到形成最終的相互適應（往往是以強勢的一方為主導，弱勢的一方頑強地選擇、消化的過程），通常有五種始源驅動力量或則說現實條件：(1)官方出於政治統治或意識形態傳播的需要而主動發起的推廣活動。窮兵黷武的阿育王晚年幡然醒悟，向鄰國派遣傳教使團，決心宣揚「達摩之聲」，從而逐漸使佛教成為世界性的三大宗教之一。初中唐的皇帝實行道佛並行的政策，譯經事業隆盛，名僧輩出，民間信仰發達；而會昌五年（845），唐武宗大規模滅佛，佛教漸漸衰落。(2)大規模人口遷移（移民）。16世紀開始，大批歐洲人源源不斷地遷居南北美洲和澳洲，既帶去了提高物質生活水準的工程技術和機器產品（硬體），也傳播了制度設想、精神信念等文化價值觀（軟體），西方文化逐漸成為改變世界歷史進程的重要力量。(3)通過經貿往來潤物無聲地傳播思想觀念、文化習俗和技術工藝等。最著名的莫過於延續一千多年、全長數千公里的連接歐亞大陸的東西方政治經濟技術社會文化交往的通道——絲綢之路。(4)通過傳教士、取經士和文化使者進行的民間層面的交往活動。前面講到的泰戈爾、譚雲山是現代的典型範例。在古代，來到中國譯經、傳經的印度大師有攝摩騰、覺賢、佛藏、鳩摩羅什、真諦、闍那覺多和菩提達摩等；遠赴天竺拜佛求經的傑出學者有法顯、宋雲、玄奘和義淨等。(5)與前面以和平方式進行的文化交流（或輸出）迥然不同的殘酷血腥的帝國征服、宗教戰爭。公元前三世紀馬其頓國王亞歷山大的短暫的入侵，給印度的犍陀羅藝術（有人稱其為「希臘-羅馬式佛教藝術」）注入了外來文化的因素，這種藝術是通向印度古典主義美學典範「笈多藝術」的重要橋樑。隨著十二世紀開始的穆斯林入侵和十七世紀東印度公司的



建立，伊斯蘭教和基督教也相繼進入印度，為印度的宗教博物館增添了新的展品，儘管它們最終沒有動搖印度教的主流地位。北方游牧民族的滿清在軍事上擊敗中原的農耕文明的漢人政權後，反過來幾乎全方位地學習、遵循漢制、漢文化，最後也被同化，這種情況在中外文化交流史上實屬罕見。應當指出，(1)(2)(3)(4)(5)當然不是彼此割裂與排斥，文治武功、民間官方，從來都是相互牽連、促進的。然而，從目前的中印雙方的經濟、政治、社會、思想、文化交流的態勢看，(1)(2)(5)完全不具備，(3)的規模也不算大，很多設想因為地緣政治等棘手難題也沒有付諸實施，前面提到的學院派研究（梵學、漢學、比較哲學等）大概算得上(4)。

發人深思的是，此番全球化背景下「亞洲雙雄」中國和印度再次引起政界、商界、學界的普遍關注，最直接、最重要的原因是兩國在相繼（1978年，1991年）實行經濟上的改革開放政策後，隨著綜合國力的日益增強，在國際事務中的話語權也越來越大，中印已經崛起為影響、改變世界的兩股重要力量。換言之，讓世人看到中印兩國相互瞭解、交往的必要性、重要性的首先不是政治、軍事甚至文化因素，而是經濟起飛（新興經濟的龍象之爭）促使一批有遠見卓識的政治家、商人、學者、文化人士開始深入思考超越地緣政治、民生富裕，遠為複雜、深刻、長久的思想問題、文化問題。他們力圖超越西方中心話語，打破東西二元模式，在中國和印度這兩個「非西方」國家之間展開規模不大卻極有理論意義和現實意義的交流。這種堅持不懈的渴求、努力、意志，既是尊重歷史事實，延續兩國悠久文化交往歷史的自然進程，更是文化自覺、文化自信、建設新型文化之拳拳深衷的必然訴求。

有學者認為，推動印中對話的最根本的動力是「希望中國通過印度而自知」，^[22]「中國須要深切思考印度、親近印度是為了自明。」^[23]這樣的看法當然不錯。克盧尼也有類似的觀點：「當我遇到與我自己不同的宗教傳統時，我並沒有開始一個全新的主題。我依然是在自我探索。當我瞭解了其他宗教時，我對自己的瞭解會是全新的，不同的，更加深刻的。」^[24]然而，立足於思想交鋒的高度看，

「自知」、「自明」還遠遠不夠。在我看來，中印思想交鋒的要義是，既要求中國或印度在審視對方的過程中重新認識自我與世界，更體現在中印的第一流思想者、哲人們能夠互為明鏡，彼此「攝取」，依託對自身的現實生存處境（經濟基礎、政治體制、生活方式、思想意識等方面形成的社會整體結構）的深入、細緻的分析，在對方身上發現、選擇、利用符合自己的現實迫切需要、能解決自己的當下理論與實踐難題的歷史經驗、思想資源，然後沉潛反復、自鑄偉詞、籌劃、設計、奉獻出能切實有效地解釋中國人（或印度人）現代生存經驗、發展模式、精神信仰的思想體系和知識話語。質言之，這一重大的時代思想課題不僅是認識論的，還是社會存在的本體論的^[25]；不僅是鏡像反映的，更是思想創造的。

中印思想交鋒是對尚未到來之未來的展望，是對必將到來之未來的呼喚。但這種展望、呼喚卻絕非幾個學者、文化人關起門來高頭講章、坐而論道，絕非思想觀念在真空中翱翔、旅行，而是兩個偉大的文明古國自我更新的內在需求使然，是他們根據自身的現實需要而進行的有意識的選擇、消化、吸收，是文化精神、核心價值觀的碰撞、衝突，是思想交鋒的使者們就雙方可能找到的共同思想課題的深切對話、研判，是思想觀念與其社會具體情境之間的長期的、複雜的互動過程。中國和印度，一個是世界上宗教情感最深湛的國度，一個以對世俗生活的超高熱忱而著稱，處於人類生存的兩個極端狀態的千年古文明真得能碰擦、迸發出思想火花嗎？中國人的「一個世界」的生存智慧能為陷入兩難的印度世俗主義國家方案提供解困策略嗎？印度人引以為傲的對自我的哲學探索的精神遺產能為當代中國人的主體性建構輸出思想因子嗎？中印傳統思想中人與自然的和諧相親真得能為應對全球普遍的環境惡化提供學理支撐嗎？民唯邦本或長老會制與現代政治治理體系相容嗎？恕道或容忍的傳統社會道德理想究竟如何與現代國際政治流行的強力法則抗衡而不至於陷入理論與實踐的尷尬矛盾中？「慈悲」心態和「菩薩」精神能夠和諧劇烈變動中的中國現代家庭人倫關係嗎？中國處理民族、宗教關係的經驗

有什麼可以為種族、宗教矛盾深重的印度社會加以借鑒的嗎？印度在比中國更傳統的社會基礎上建立的現代政治和法律治理體系的實踐對中國有可資借鑒的意義嗎？印度的標榜精神至上和中國的「重義輕利」的傳統價值觀能在抵禦來勢兇猛的大眾文化的消費主義、拜金主義浪潮中發揮什麼作用？如此等等，實在是值得我們深思、細思的難題！

1988年12月，年逾八旬的鄧小平在北京告訴來訪的印度總理拉吉夫·甘地：「如果下個世紀有一個亞洲時代的話，這一定要等到印度和中國的經濟都發展了才能實現。」2003年5月，印度總理瓦傑帕伊在俄羅斯聖彼得堡會見中國國家主席胡錦濤時說：「如果兩國合作的話，這甚至可以讓整個21世紀都變成亞洲世紀。」「亞洲時代」、「亞洲世紀」的預言、憧憬無疑是美好而振奮人心的，但我要著重強調一點，如果這個偉大的時代、榮耀的世紀有一天真得來臨了，它的主要標誌不應當也不可能僅僅是經濟的高度繁榮、科技的空前發達、物質的無比優渥，而毋寧說，不管龍象共舞抑或中印爭雄，他們最終在歷史舞台上流下濃墨重彩的一筆的（如果可能的話），一定是新型文化的凝成和較量。中印思想交鋒的最終極的意義就在於促成各自的這種新型文化的誕生，它們與中印的真正崛起一樣，肯定要經歷一個漫長的艱難的歷史過程。這種新型文化（表現在宇宙意識、道德規範、宗教信念、審美趣味、藝術理想、科學精神、思想方法、人格心理等方面）既非「漢化」，也非「梵化」，而是兩個「非西方」的國家頑強回應西方世界的現代性話語挑戰，同時又相互審視、吸引，彼此學習、爭辯的產物，是各自的經濟、政治、法律、科技、宗教、社會等領域（社會存在的本體）深刻變革、轉型的必然結晶，是對人與人、人與自然、人與自我等「本源問題」的重新闡釋。它與看得見、摸得著的經濟數據、軍事實力、科技產品等共同構成了一個國家的綜合國力，但又比後者更持久、更深湛、更有力。世界文明史的偉大進程中，有多少橫跨歐亞、建起不世之功的雄偉帝國最終都解體、消失在歷史的風沙塵埃中，唯有華夏和天竺這兩個屢遭外來武力征服的文明一再浴火重生、延續

迄今。這就是文明的精神力量，這就是文化的傳承脈絡。這一切正應了深感悔恨的阿育王的醒世恆言：只有「達摩」（*Dharma*，核心是非暴力和寬容）的勝利才是最高的勝利。精神上的征服才是唯一真正的征服。

中印的一次真正的「思想上的」「遭遇」或許才剛剛開始。

[1]這裡的「中國」和「印度」主要不是地理概念或國家概念，而是文明概念，民族國家是其現實的載體和表現形式。「文明」指一個國家或民族的集體生活方式和社會組織特徵的總和，分為器物、觀念、制度、習俗四大部分。

[2]本文所說的「思想」既指人的基於反思的理性的批判活動，也指理性的這種自由的創造性活動所產生的結果與產品——思想文化系統。「文化」指人通過後天習得的由其生存的社會延續下來的人類精神的創造物，「哲學」作為「愛智之學」，是人的自由思考的最偉大的歷史性精神成果，而「智慧」構成了一種文化的靈魂，凝聚著一個民族的性格特質。

[3]方東美：《人生哲學講義》（中華書局，2013年），第60頁。

[4]有關印度教在中國的歷史傳播和現存遺跡的考辯，參看邱永輝的《印度教概論》（社會科學文獻出版社，2012年），第359-365頁。

[5]《瑜伽經》、《薄伽梵歌》、《奧義書》、《羅摩衍那》、《摩訶婆羅多》、《愛經》、《摩奴法典》等印度教的扛鼎之作在二十世紀七十年代以後才陸續有可靠的漢譯全本面世，於此便可見一斑。

[6]邱永輝：「全球化背景下的中印文化交流」，載《四川大學學報》，2006年第4期。

[7][印]譚中、[中]耿引曾：《印度與中國——兩大文明的交往和激蕩》（商務印書館，2006年），第11頁。

[8][美]阿馬蒂亞·森，劉建譯：《慣於爭鳴的印度人——印度人的歷史、文化與身份》（中國人民大學出版社，2018年），第279頁。

[9]曾育慧譯：《人的宗教》（湖南人民出版社，2017年），第119頁。

[10][美]弗朗西斯·X.克盧尼，葉濟源譯：《印度智慧》（浙江大學出版社，2008年），第38頁。

[11]同上，第86頁。

[12][印]傑倫·蘭密施，蔡楓、董方楓譯：《理解



CHINDIA—關於中國與印度的思考》(寧夏人民出版社, 2006年), 第154頁。

[13] 郁龍余、劉朝華：《中外文學交流史：中國-印度卷》(山東教育出版社), 第6頁。

[14] 郁龍余：〈龍象共和：歷史的神聖召喚〉，載《深圳大學學報》，2014年第3期。

[15] [美]巴姆，江蘇社科院哲學所巴姆比較哲學研究室編譯：《比較哲學與比較宗教》，(四川人民出版社, 1996年), 第9頁。

[16] [美]拉居，李增譯：《比較哲學導論》(台灣：黎明文化事業公司, 1980年), 第8頁。

[17] 邱永輝：《印度教概論》(社會科學文獻出版社, 2012年), 第376頁

[18] 譚中主編：《中印大同：理想與實現》(寧夏人民出版社, 2007年), 第441-442頁。

[19] 唐力權：《周易與懷特海之間—一場有哲學序論》(遼寧大學出版社, 1997年), 第328頁。但我並不贊成他「經過千多年來佛教文化的浸潤，中國人文明創造的智慧已經深具寂印法門（引者按：指印度文化傳統）的深度了」的論斷，理由已見本文裡的諸多論述。

[20] 邱永輝、歐東明：《印度世俗化研究》(巴蜀書社, 2003年), 第156頁。

[21] 這從「富強、民主、文明、和諧（國家層面）；自由、平等、公正、法制（社會層面）；愛國、敬業、誠信、友善（個人層面）」二十四字社會主義核心價值觀便可見出端倪。

[22] 張頌仁等主編：《從西天到中土：印中社會思想對話》(上海人民出版社, 2014年), 第380頁。

[23] 張頌仁等主編：《歷史與國族意識：杜贊奇讀本》（八卷本「從西天到中土：印度當代新思潮讀本」之一種），「緣起」(上海人民出版社, 2013年)。

[24] 同注[10], 第4頁。

[25] 這裡的「本體論」一語，沒有傳統哲學的所謂「形而上學」的涵義，而是指對社會整體語境、變遷與思想動機、行為的關係及其意義進行結構的和功能的分析。

Can a Genuine Confrontation of Ideas Happen between China and India?

Zhang Xushu(Fudan University)

Abstract: This paper raises a considerable meaningful subject in the Chinese academic circles nowadays from the standpoint of reading Francis X. Clooney's Hindu Wisdom for All God's Children, i.e. whether or not a real confrontation of ideas will come about between China and India. It is held that the mainstream of thought in the history of China and India has never had a deeply authentic communication, and India culture, remarkably dependent on Hinduism, displays spiritually more differences than similarities with Chinese culture. The significance of the struggles in the field of thought lies in the fact that, on the one hand, it tries to reflect the relationship of the self and the world in the course of their learning each other, on the other, in terms of the practical requirements, through assimilating counterpart's ideological essence, creates modern system of thought and theoretical discourse, which can interpretate forcefully Chinese (or Indian) living experiences, development patterns and spiritual beliefs. The ultimate goal of ideological opposition between China and India refers to the appearance of their respective new type of culture.

Key Words: Hindu wisdom, Chinese wisdom, confrontation of ideas, the rise of dragon and elephant, ontology of social existence, new type of culture

中華文化跨文化傳播 所遵循的認知傳播規律

■ 米麗娟

重慶文理學院思政中心

中華民族文化主導就是要在跨文化的傳播語境中，讓中華民族文化一枝獨秀，屹立於世界各族文化之林，讓世界各族人民認可和接受中華文化。在多元並存的全球話語體系中，在異質共生的傳播格局中，在此消彼長的文化生態中，中華文化要取得主導地位，關鍵在於：遵循認知傳播規律，做好中華文化的跨文化傳播，這能確保他文化者正確認知「一帶一路」的文化內涵。

跨文化傳播的過程是文化融合的過程，歷史上許多優秀文化成果都是融合的產物。比如琵琶，原來是印度樂器，唐代引入西域之後，與中

國傳統詩歌和詞曲相結合，誕生了不少經典名曲，《霓裳羽衣曲》就是根據中國古琴曲改編而成的琵琶名曲，它是南唐後主李煜之妻大周后的拿手曲目，一彈傾城，再彈傾國，打動了李煜的父親，因而獲贈一把燒槽琵琶。大周后搜集散落民間的曲目，改編成為經典。雖然天妒英才，她30歲就魂歸西天，但她的琵琶曲目卻流傳了下來，特別是中印合璧的《霓裳羽衣曲》，百奏不衰，成為人間絕響。經典一定要在多元共生的文化局面中才能廣泛流傳，在融合中創新，在創新中綿延。無論是古代絲

綢之路，還是當今「一帶一路」，都為這類多元雜糅的文化精品提供了溫牀。

人們的認知普遍受到文化的影響，各區域都有相應的地方文化，所以認知被打上地域的烙印，

「大部分人肯定都同意，印度農村居民與美國巴爾的摩城市商業區居民擁有不同的文化」。^[1]但二者卻不一定能體驗到對方的文化，因此，他文化者誤解「一帶一路」很正常。體驗他者文化取決於體驗者對認知傳播規律的把握，中華文化跨文化傳播遵循以下認知傳播規律：

一、遵循認知傳播的注意和記憶規律

文化傳播的效果與注意力資源的佔有密切相關，中華民族文化传播只有遵循認知心理學關於注意和記憶的規律，特別是注意力資源的分配規律，才能主宰人類的大腦，成為世界文化的主流，中華民族文化主導才能成為現實。The connection between attention and the human brain was originally investigated by correlating attentional deficits with brain traumas.^[2]（本文作者譯：注意力與人腦的關聯研究源於腦損傷引起相應的注意力缺損。）認知心理學研究表明：在給定時間（T）內，

摘要：通過認知傳播，弘揚中華文化，確保它在多元並存的全球文化中居於主導地位，可以讓其他文化者正確認知「一帶一路」的文化內涵；中華文化跨文化傳播遵循以下認知傳播規律：注意和記憶規律、概念形成和分類規律、知覺恆常性規律、心理定勢規律；這些公理能化解文化隔閡，改善中華文化的跨文化傳播效果，促進「一帶一路」廣泛實施，推動新一輪全球化。

關鍵詞：中華文化；跨文化傳播；認知傳播規律



任務複雜程度(C)與給定的健康個體的注意力資源耗費量(A)成正比,用公式表示為: $C=A/T$ 。對異域受眾而言,接受中華文化肯定比接受本民族文化複雜得多,所以傳播者務必降低文化編碼的難度,以減少受眾注意力資源的損耗,讓中華民族文化易於被人接受。比如中國文學經典的對外傳播,最好做到深入淺出、圖文並茂,可以改編成影視作品、動漫、遊戲、歌舞劇等多種藝術表達形式,讓異域受眾選擇最適合自己的形式,不但難度降低,還喜聞樂見,這種選擇性注意的高度自由會大大提高個體接受的效率,有的異域受眾甚至可能被簡單有趣的傳播形式吸引,而愛上中華民族文化,其喜愛程度甚至超過本民族文化,完成從選擇性注意到忠實追隨的嬗變,如今全球興起的漢學熱和大山等洋人的成名就是這種嬗變的明證。

選擇性注意好比過濾器(Broadbent,1958),任何時候人們能夠注意的信息量都是有限的(但這並不否認一個人可以同時注意兩條或兩條以上的信息,如果信息夠短或重複頻率夠高,或者大腦夠強,是可以的),如果感覺到的信息量超過這一限度,人們就會利用注意過濾器阻擋部分信息進入人腦進行後期加工,這部分被阻擋的信息就不能成為注意對象。注意過濾主要依據信息的物理特徵,比如聲源定位、音高等等。被過濾掉的信息很容易被人遺忘,也就是說選擇性注意會導致選擇性記憶。臨床神經學家的探索證實:大腦頂葉損傷的病人會有感覺忽略(sensory neglect)偏側忽略(hemineglect)現象,^[1]他們忽略的是損傷半球對側視野中感覺信息的存在,比如右頂葉受傷的人會忽略左視野信息,反之亦然,出現只刷半邊牙、只穿半邊衣服或只吃盤子一邊的食物等症狀,導致病態選擇性注意或記憶,頭腦中難以形成全面的、連貫的信息流。這些特殊人員在文化接受的過程中離不開醫護人員的精心護理和專業刺激。

另外,人們對注意力資源的分配還與他們對任務的熟練程度有關。所謂熟能生巧,就是指人們如果熟悉某項任務,就能很輕鬆地完成,所需要的注意力資源就少,熟悉程度和注意力資源成反比。比如熟練的打字員可以一邊聽音樂一邊打字,經驗豐富的駕駛員可以一邊開車一邊接電話,許多

孩子可以一邊打遊戲,一邊聊天,一邊做作業一邊擺弄玩具。認知心理學告訴人們:一心可以二用,專業術語是「分散注意」、「執行雙重任務」。中華文化的基本工具和核心要義要反復地、不間斷地、變著花樣地對他文化者進行傳播,見縫插針、無孔不入地傳播,這樣潛移默化,異質文化的受眾在不刻意的情況下就能接受中華文化。

知覺選擇和整合的依據是已有經驗和知識造就的理解力,這種理解力有助於記憶的形成,與高級思維活動密切相關。知覺不是被動複製對象,而是能主動地複製成自己可理解的東西,理解幫助人們把對象從它的背景中分離出來,形成牢固的記憶,並作為經驗助推可能錯誤的知覺期待和預測,比如「一朝被蛇咬,十年怕井繩」就是經驗主義錯誤。因為經驗形成時的條件與現實條件不同,如果不顧現實條件機械地照搬經驗,必然會犯經驗主義錯誤。

關於記憶規律,除了選擇性以外,認知心理學還有許多論述。按照信息儲存時間的長短,記憶被分為感覺記憶、長時記憶和短時記憶。感覺記憶描述大腦中呈現很迅速且未被注意到就消失的信息;短時記憶描述被注意但被短暫保留的信息;長時記憶描述那些被長時保存於大腦的信息。感覺記憶和短時記憶容易讓人產生近因效應,長時記憶容易讓人產生首因效應。^[4]感覺記憶包括視、聽、嗅、味、觸覺記憶,人們對視、聽感覺記憶相對重視,它們又被稱為圖像記憶和聲像記憶,都很容易被新的刺激所掩蔽。^[5]這一規律可以用來安排對外廣播電視節目的播出內容,可以根據當地時間和作息播出中華文化的相關節目,把一些重要的內容安排在當地人早晨剛起床和晚間入睡時,利用首因和近因效應刺激受眾的視聽覺和其他感覺,強化受眾對中華文化的接受效果。

關於同一信號分別被感覺記憶、短時記憶和長時記憶保留的時間長短,目前學界還其說不一。麻省理工近期心理學研究成果表明:大腦先把新信號儲存在短時記憶中供當下使用,海綿體對此信號進行複製後再儲存在長時記憶中供以後使用,當然,海綿體的複製也是選擇性的,總是選擇那些重要的、興趣盎然的、反復出現的、與長時記

憶中信號關聯度高的信號刺激。大腦對信號的這一加工規律能夠解釋以下問題：有的人會忘記剛才吃過什麼，卻能記住十幾年前老師在課堂上說過的一句話，這句話會冷不丁地浮現於腦海，讓人心領神會，它已經根深蒂固地被植入大腦的長時記憶區域，可以隨時被調用。

在中華文化的傳播活動過程中，傳受雙方都會進行選擇性注意、選擇性接觸、選擇性地鎖定闡釋目標、選擇性理解、選擇性記憶、選擇性使用。傳者會選擇自己認為重要的、有趣的、容易被編碼的、代表主流意識形態的內容，受者接受過程有更多的環節，包括注意、理解、記憶、組織、形成概念、分類、推理、決策等等，每個環節都是精心篩選的結果。

二、遵循認知傳播的概念形成和分類規律

概念的本質是描述事物是什麼，比如「人生」的概念就是描述「人生」是什麼，不同的人對同一事物的概念是不同的，體現在描述方式和描述內容上，描述方式表現為不同修辭手法（比喻、擬人、借代等等）或者不同的符號呈現（文字、漫畫、公式等等）。有的人把「人生」描述為「人的一生」，有的人則描述為「人在世上經歷的一切」，有的人則描述為「苦辣酸甜皆嘗遍」……對牛頓力學定律，可以用一句話描述，也可以用一個公式表達。對「文化」這一概念，有100多種說法，對「新聞」這一概念，有不下40種說法。不同的「文化」概念代表了不同的文化觀，基於不同的文化觀就能建構不同的文化學。對「新聞」這一概念的不同描述也會導致不同的新聞觀，進而建立不同的新聞基礎理論體系。那麼概念的概念又是什麼呢（什麼是概念呢）？筆者認為概念是建構知識體系的邏輯起點，有了概念才能進行判斷，才能將事物歸類，才能進行推理並作出決策，然後採取行動並解決問題。這裏對概念本質的理論性描述與「知識基礎觀」^[6]意義基本相同，只是換了個更簡單直接的說法。運用概念的「知識基礎觀」對事物分類時，不僅把事物特徵或物理屬性與大腦中所儲存的相關信息作比較，還用概念組織知識去判斷、

分類，並以實例加以說明。

除了「知識基礎觀」，對概念本質的理論性描述還有經典觀、原型觀、樣例觀、圖式觀。概念經典觀描述的概念集合中的每個個體都必須具備概念描述的特徵，這個特徵是將事物歸類的必要但不充分條件。比如「矩形」中的每一個都「有四條邊的封閉平面圖形」，但並不是「有四條邊的封閉平面圖形」的都可以歸入「矩形」這一類，「有四條邊的封閉平面圖形」只是「矩形」這個概念的一個特徵，是構成「矩形」的必要條件，充分條件除此之外，還必須「對邊平行且長度相等」、「相鄰兩邊夾角成90度」。所以，描述「矩形」這一概念必須具備三個條件。概念經典觀認為某事物的概念描述的是該類事物的典型特徵，不排除該類事物的個體差異。比如長方形有大有小，哺乳動物有食肉的，有食草的，鳥類中有高飛的（鷹），也有低飛的（雞）。概念經典觀還認為類與類之間的界線只是相對清晰，有的個體具有不同類的特徵，比如蝙蝠，有鳥類特徵（翅膀），但又被歸入哺乳動物。概念原型觀認為概念是以心理原型為參照對某類事物進行理想化表徵，心理原型包含該類的典型特徵，但不一定是充分必要特徵。家族相似性結構揭示了概念和分類的原型觀要義：幾乎沒有一個特徵是家族成員所共有，但某成員擁有的特徵越多，就越具典型性，越能代表這個家族，原型是某類事物中所有成員特徵的匯總或平均，分類時首先確定基本水平類，上位水平類包含基本水平類，下位水平類被包含於基本水平類，比如樂器是上位水平，吉他是基本水平，古典吉他和民謠吉他是下位水平，這是邏輯分層。與概念經典觀相比，原型觀對概念的分類界線更不清晰。樣例觀是把新樣例與已存儲的樣例相比較，再根據心理表徵的相似性或一致性將二者歸為一類，典型的樣例更可能被歸類，樣例觀仍然缺乏類別之間的準確界定，而且沒有解釋不同的樣例如何被存入大腦。概念圖示觀與原型觀、樣例觀都有共同特徵，單個圖示之間也沒有清晰界線，圖式可以分層級嵌套在一起，圖式作為構成記憶基礎的組織單元，在記憶組織、概念表徵領域中給認知心理學家巨大衝擊^[7]。



根據概念本質理論性描述的這五種觀點，可以把中華文化跨文化傳播架構下的龐雜內容進行不同類型的區分和細化：根據知識基礎觀，可用中華文化的有關概念組織知識，運用這些知識把看似不相干的內容分為一類，然後打包進行定向推送，這樣分解之後的傳播任務更小，目標更明確，效果會更好；根據概念經典觀可以把具有某個共同特徵的中華文化歸為一類，並在傳播中放大這一特徵，使其成為經典，比如中國四大名著，「長篇小說」是它們的共同特徵，可以把它們與國外經典的長篇小說比較，便於國外受眾識記；根據概念原型觀可以把目標受眾對中華文化的心理原型作為參照物，儘可能把中華文化編碼、製作成受眾心中的理想化表徵，進行分級（上位包含基礎包含下位）細化傳播，最好是同一母題的子題傳播；概念樣例觀要求中華文化對外傳播的新內容與舊內容之間要有相似性、一致性和關聯度，有相同特徵，可將新舊內容歸為一類；根據概念圖式觀，可把中華文化分層級嵌套成形象直觀的一個個圖式，圖式之間不一定界線分明，只要便於組成記憶單元即可。總之，遵循以上認知傳播的概念形成和分類規律，就能降低異質文化的受眾對中華文化的認知難度，擴大中華文化跨文化傳播的整體效能。

三、遵循認知傳播的知覺恆常性規律

信號通過人的感官（眼、耳、鼻、舌、身）刺激相應的神經，再經神經和神經元傳導到大腦的相關區域，腦細胞被激活，並對信號進行選擇、分類、解釋等活動處理信號，然後形成知覺。知覺形成後，會在一定時期內保持相對穩定。比如認識一個人後，即使髮型服裝、所處環境改變，還是能被認出。如果信號進入大腦的長時記憶區域，還有被永久保存的可能。這就是知覺的恆常性規律。知覺的恆常性與格式塔心理學派的完形和整體優先規律交互作用，讓人認知某事物的概念，獲悉某事物的整體情況，這種認知相對穩定、相對全面，為判斷事物發展走向、推測事物在一定時期內的發展結局奠定基礎。

知覺的恆常性與信號刺激的頻率有關。同一信號在固定時間段內出現的次數越多，對神經的刺激頻率越高，假設知覺者所有感官的注意力全部集中於這一信號，那麼，知覺的恆常性就越強。比如：在背單詞的時候，眼睛看著某個單詞，一邊讀，一邊寫，耳朵聽著這個單詞，在沒有外物干擾嗅覺和觸覺的時候，讀寫越快，就記得越牢，在沒有腦外傷和其他過多信息擠佔長時記憶區域的情況下，這個單詞在頭腦中儲存的時間也可能越長。

知覺的恆常性規律要求中華文化的對外傳播首先要排除目標受眾可能的干擾因素，避開當地文化的傳播高峰；其次是增加中華文化傳播容量和在單位時間的傳播次數，廣播電視節目可以在一天中重播幾次；另外，還可以用各種方式檢驗已傳播內容的接受程度，比如有獎答問、參與節目或其他傳受互動的方式。

四、遵循認知傳播的心理定勢規律

心理定勢（mental set）是採用某種特定框架、策略或是過程，以某種特定方式而不是其他同樣合理甚至更合理的方式看待事物的傾向。它常常使人們無意識地做出無根據的假設。經典的例子有兩個：1.一筆劃四條直線通過排成正方形的九個點，每排三個點，橫排和豎排相鄰兩點等距；2.將六根長度相同的火柴排成四個邊長均為一根火柴的三角形。人們面對第一個問題時的心理定勢通常是「四條線應在點的邊界之內」，而面對第二個問題時的心理定勢是「三角形在一個二維平面內」。^[8]許多腦筋急轉彎題目就是針對人們的心理定勢，比如「喝咖啡的時候是先加糖還是先加奶？」答不出的人一般把咖啡排除在外了，加糖加奶都不對，是先加咖啡。心理定勢常常妨礙人們解決問題，因為它總是先入為主，帶有成見，這些成見與問題的解決方法背道而馳。但是，如果合理利用人們的心理定勢，會出其不意地解決問題，或者帶來特殊的效果。

交流過程中的心理定勢表現為期待語境，^[9]它與闡釋學中的前理解差不多，受到交流雙方的文化背景、知識基礎、情緒狀況等因素制約。比如

數學家面對繁星密布的天空，考慮的是星星與地球的距離，或者星星之間的距離，通常運用公式計算得很確切；而文學家想到的是用修辭手法來描述星空——星星眨著眼、月兒畫問號（擬人），甚至給每顆星編出一個神話般的傳奇故事（比如牽牛星、織女星等等）。數學家和文學家交流的時候，數據和公式是數學家的心理定勢，因為他們已經習慣用數據和公式描述事物；而文學家的心理定勢則是比喻、擬人、誇張、象徵等修辭手法，因為他們已經習慣了發揮想像力把事物描繪得更生動。

在中華文化對外傳播的過程中，如何充分利用目標受眾的心理定勢，讓他們更好地認可並接受中華文化，這是一個非常重要的問題。非中華文化區的受眾對中華文化的態度大致可以分為三類：完全認同、部分認同、不認同。完全認同者的心理定勢是照單全收，通常會被傳者支配；部分認同者的心理定勢是協商剔除，與傳者在協商中接受部分內容，剔除部分內容；不認同者的心理定勢是抵制，與傳者敵對，對所傳的內容不予接納。因此，傳者應根據受者不同的心理定勢採取相應的認知傳播策略。

結論：

瞭解和運用認知傳播規律必能促進中華文化的跨文化傳播，提升中華文化在異質文化中的傳播效果。跨文化傳播者首先要弄清知覺、記憶、分類、推理、計算等認知術語，其次是遵循認知傳播規律，然後還要根據受眾的文化背景進行區別傳播。只有這樣，才能讓世界各民族在接受中華文化的同時，認可「一帶一路」美好願景，在共商、共建、共享的過程，實現全球和諧共處。

[1] Kathleen M. Galotti 著，吳國宏等譯：《認知心理學》第三版（陝西師範大學出版社，2005年10

月），第369-370頁。

[2] [America] Robert L. Solso, M. Kimberly Maclin, Otto H. Maclin, *Cognitive Psychology*, 第七版（北京：北京大學出版社，2005年），第99頁。

[3] 同注[1]，第70-72頁。

[4] 憶起單詞表末尾的詞就是近因效應，憶起單詞表開頭的詞就是遠因效應。

[5] 同注[1]，第91-94頁。

[6] 概念（concept）是對某種物體、事件或模式的心理表徵，其中還儲存了大量一般認為是與這些物體、事件或模式相關的知識。—Kathleen M. Galotti 著，吳國宏等譯《認知心理學》第三版（陝西師範大學出版社，2005年），第168頁。

[7] 同注[1]，第167-177頁。

[8] 同注[1]，第254-256頁。

[9] 如果交流的一方為另一方提供其預想的語境，那麼交流就可以更加順暢、更加愉快；如果一方為另一方提供的語境與其無關，或者超出其理解力和生活閱歷，那麼交流無法進行。

Cognitive-Communication Law Followed in Trans-cultural Communicating Chinese Culture
Mi Lijuan (Sizheng Centre of Chongqing University of Arts and Sciences)

Abstract: Cognitive-communication can propagate Chinese culture and ensure it dominate multiple coexistence of global culture, make other cultural background people have correct cognition about the cultural connotation of One Belt and Road initiative; Chinese culture's trans-cultural communication must obey the following laws: Attention-Memory, Concept formation-Classification, Perceptual constancy, Psychological setting; Such axiom can dissolve cultural estrangement, improve the effect of Chinese culture's trans-cultural communication, promote the full implementation of One Belt and Road initiative and New Globalization.

Key Words: Chinese culture; Trans-cultural communication; Cognitive-communication law

《中國少數民族古代音樂史稿》 (遠古-清末)體例與結構

■ 孫星群

福建藝術研究所



1、民族與人文

本著按朝代簡略地撰寫了中國歷史上17個消亡部落、部族、民族的音樂，有匈奴、塞種、月氏、烏桓、城郭諸國（即三十六國）、夫余、挹婁、鮮卑、吐谷渾、敕勒、柔然、庫莫奚、突厥、契丹、黨項羌、渤海國、沙陀等，這是繼拙著《西夏遼金音樂史稿》（中國青年出版社，1998年）出版後對消亡民族音樂的又一次關注與範圍更廣的研究，但由於古代史料的不足和感性的茫然，仍處於所知甚微的狀態，還難以還原它真實的原貌，甚至只能採取逆向法，以今天的材料來推論古代的音樂文化。同時按朝代分別論述了五千年來分化、融合、發展至今的54個少數民族在清末前的音樂發展歷程（中國俄羅斯族1935年才遷徙中國故不論及），也簡略地介紹了它們與音樂學有關的歷史、政治、經濟、習俗、語言文字、宗教信仰、歌種、民間文藝等諸多的人文材料，這是基於本著者的拙見：「音樂史」涵蓋著「音樂」與「史」，無人文材料僅有「音樂」不成為「史」；無「音樂」僅有「史」也不成為「音樂史」。如第七編「明清時期」，論述了滿族清朝的政治社會情況，本著者曾一度想把它刪去，認為它與民族音樂史聯繫不甚密切，後來又一想，這些情況告訴我們：中國在秦、漢、唐、宋、明、元及清代康乾時期曾經強盛過，是當時世界上最強大的國家，但由於政治制度、生產方式未能適應世界潮流的改變而改革，導致清道光以後成為世界的弱國，淪為半殖民地半封建國家，音樂

摘要：本著以歷史朝代為緯，以各個少數民族音樂為經，這是本著的新意，是適應民族音樂史研究的需要，是適應民族音樂史學科發展的需要，它依據朝代、族系、語系語族、地域、信仰、民族形成、立國時間並參照《二十五史》及有關文獻、著述、資料進行劃分；本著的冠名依據：除現存55個少數民族習慣稱「族」外，其他一律只稱名，不冠以「族」「民族」「國」等；本著的史料來源：讀原著，查資料，聽錄音，看錄影，進行田野採風，參加各種學術會議，與各族音樂學者溝通交流；本著者在少數民族地區工作二十餘年對民族歷史、民族政策、民族生活、民族習俗、民族感情等等的學識、感悟、體會。

關鍵詞：遠古先秦；中華音樂；融合

文化曾經的輝煌亦敗落得不為世人所重視。就像日本在馬關條約和遼南條約中掠奪了中國二億三千萬兩白銀的賠款；就像修建一百餘年，耗費白銀約二億兩的圓明園，在八國聯軍的鐵蹄下破碎，被掠，被焚，被瓜分，至今國寶還被強盜們堂而皇之地「擺在」他們的博物館裡炫耀；同樣不可容忍的是明成祖親為作序的《永樂大典》，全書三億七千萬字、兩萬兩千九百三十七卷、一萬一千零九十五冊，《英國大不列顛百科全書第十五版》介紹中國古代27種類書時特別指出《永樂大典》是全世界最大的百科全書，八國聯軍燒毀翰林院時被強盜們所劫掠，現在英、美、德、日、俄及愛爾蘭等國的大圖書館中都藏有《永樂大典》，目前國內僅餘195冊，各強盜國約有149冊，《永樂大典》中就保藏有久已失傳的三種南戲《小孫屠》《張協狀元》《宦門子弟錯立身》。這都使本著者想到音樂與美學、物理學、生理學、心理學、藝術史、文化史、政治史、哲學史、語言學、民俗學的關係，音樂與國家的強弱，音樂與政治是皮與毛不可分離的關係，皮之不存毛將無附焉。西洋傳教士錢德明（Amiot, J. J. M）說得對：「中國音樂體系是與這個民族的一切知識連在一起的，並成為這個古老民族的生存基礎。」因此，也就慨然地把它敘寫在此，以為史鑒。

2、設「樂府」的民族政權

我國歷史上夏桀時就設有宮廷音樂，《管子校正》卷二三《輕重甲》云：「昔者桀之時，女樂三萬人，端噪晨樂聞於三衢」；秦朝設立樂府；漢承秦制，其職在於採集詩歌，被以管弦以入樂，制樂譜、訓練樂工；東漢初年，樂府繼續採集民間歌謠，而文人擬作之樂府亦漸繁榮；《魏書·樂志》載：北魏朝廷因「無洞曉聲律者，樂部不能立」，當時西域諸國「地方數千里，眾可二十餘萬」的大國悅般國在他們的宮廷中設有樂署，有鼓吹，故北魏「通西域（後），又以悅般國鼓舞設於樂署」；前趙匈奴人劉氏、前秦氐人苻氏、前燕鮮卑人慕容氏等所建政權都設有樂府機構；諸燕樂府後來多保留在北魏樂府之中，據《魏書·樂志》載「《掖庭中歌》《真人代歌》……凡一百五十章，昏晨歌

之」，《舊唐書·音樂志》載：「自周隋以來管弦雜曲將數百曲」「今存者五十三章」。匈奴族政權前趙也置有「樂府」，設立「太常」機構，以統太樂、鼓吹等。遼立國後建立了宮廷教坊，有宮廷「樂官千人」；西夏立國後建立了宮廷樂舞機構「番漢樂人院」；金立國後設置教坊官署，掌饒歌、機構；渤海國設立樂府，渤海樂、靺鞨舞、渤海琴作為渤海國音樂，以其獨特的風格，與唐樂、林邑樂、高句麗樂一起為日本宮廷禮儀音樂所吸收，成為日本樂的組成部分，世代相傳，並直接、間接地傳播在遼、金、宋、元各個朝代的廣大地域，為各族人民所喜愛。忽必烈登極後，「儀文制度，遵用漢法」，把太常寺、太常禮院合併為太常禮儀院，教鼓吹、散樂、渤海樂、本國樂等；元世祖在禮部設立太常禮儀院、儀鳳司與教坊司三大音樂坊之下設「雲和署」「安和署」「常和署」「天樂署」「廣樂庫」五個機構。元朝還增設儀鳳司掌管「天下樂工」「調音律」執「樂籍」等，使宮廷音樂得以發展。清朝設教坊司、和聲署、樂部、升平署管理禮樂事務，升平署中設置「什幫處」專門管理各民族的音樂事務。各民族統治者參照「漢法」設置樂府機構，一是以統治者的意識來規範、管理民族音樂；二是促進了各民族音樂舞蹈的發展。

3、使用記譜法的民族

遼國使用中原的工尺譜，《遼史·樂志》載：「大樂聲各調之中度曲協音其聲凡十曰：五凡工尺上一四六勾合，近十二雅律，於律呂各闕其一，猶雅音之不及商也。」

吐蕃的布敦、宗喀巴於14世紀創造了「央移」記譜法。

白族沒有正式的樂譜，但廣泛流行著一些「口頭譜」，這些口頭譜雖然不準確、不完備，但有一定的實用價值，確切地說，它還只是口語的繞口令，如劍川的三弦口語譜《桑旦桑》：「桑旦桑，九鬥桑，九鬥桑旦桑，桑旦九鬥桑，九鬥桑旦桑」。劍川流行的三弦口語譜《桑納光》：「桑納光，納桑光，桑納光拉納桑光，桑納光桑納光桑，納光桑，納光桑納桑納光」。它一字代表一個音級，桑為la，旦為do，九鬥為mi mi。據說只要把桑、旦、九牛在



遼代契丹琵琶制作流程圖

三弦上的音位找到了，通過練習，就能很快演奏。

4、各民族的朝代安排

中國古代各民族就像「大珠小珠落玉盤」一樣散佈在中華大地，怎麼把它們編寫成史？一是各民族並列橫寫，各自為史；一是按朝代豎寫，共同為史。

按民族平列的橫寫來論述55個少數民族，不利於讀者對中國少數民族音樂發展整個歷史的全貌理解。因此2002年中央民族大學中國少數民族文學藝術研究所才構想按中國歷史朝代發展的脈絡來撰寫《中國少數民族音樂史》，先是得到中央民族大學「十五」科研規劃重點專案的立項，後提升為中央民族委員會的立項批准。他們邀請我撰寫該課題的第一章《遠古與先秦時期的少數民族音樂》、第二章《秦漢時期的少數民族音樂》、第三章《三國兩晉南北朝時期的少數民族音樂》、第五章《五代十國遼宋西夏金時期的少數民族音樂》，原定7萬字，我完成了27萬字，以中華民族歷史朝代為體的豎寫的體例由我在撰寫的幾個章中確立了，第四章隋唐、第六章元、第七章明清、第八章民國、第九章建國至二十世紀，由於其他撰稿者沒有完成，該課題也就停止了。但，許多學者都認為該課題按朝代豎寫的學術價值重大，如我曾向中央音樂學院院長于潤洋教授說起這個課題，他高興地說這個課題太有意義了；如中國音樂學院院長、中國少數民族音樂學會會長樊祖蔭教授於2014年9月11日給我來信說：「我認為您做的工作特別重要，為將來的中國音樂通史打下堅實的基礎。祝順利！一定要保重身體」。我撰寫的書稿完成後送給時任中國少數民族音樂學會會長馮光鈺

教授看，他說：這部音樂史「厚古薄今更有價值」，說：「資料齊全，寫的比較細緻」，「框架及內容都好，可以看出星群兄花了很大功夫，佔據資料充分，論述流暢，有學術價值，值得肯定」；中央民族大學音樂學院專攻少數民族音樂的關也維（錫伯族）教授說：「南北朝時期很亂，很不好寫，星群條分縷析，把第三章整理得很清楚。」因此我才強下決心，才有今天這費心費力的拼命，經過12年的努力才寫完後面的四個編，完成了這部一百幾十萬字的課題；它的時間只界定在遠古至清末；定名為《中國少數民族古代音樂史稿》。今天看來，以中華民族歷史朝代為體的豎寫是本著的新意，是適應民族音樂史研究的需要，是民族音樂史學科發展的需要，是整個中華民族音樂史研究的需要，因為少數民族離不開漢族，離不開各朝代的漢族音樂，以歷史朝代豎寫的體例目前是中國少數民族音樂史的第一部。本著者依據朝代、族系、語系、地域、信仰、民族形成與立國時間，並參照《二十五史》及其它著述做如下的安排：

(1) 民族形成：回紇——維吾爾族在唐朝才開始成為漠北獨立的大汗強國；藏族在松贊干布13歲（唐貞觀三年，公元629年）時才統一全藏建立吐蕃王國，又及門巴、珞巴同一地域，又同屬藏語支；南詔國與唐朝相始終，彝、哈尼、傣、傈僳、納西等民族都在它的統治下發展。故把以上民族都放在第四編《隋唐五代時期》論述；

(2) 族系與立國：「西南夷分佈區域極廣，民族成份多而又相互雜處，加上各種文化的影響，故其族屬和來源紛繁難辨」，按族系西南夷大致可分為氐羌（漢藏語系藏緬語族）、百越（漢藏語系壯侗語族）、百濮（南亞語系孟高棉語族）三個

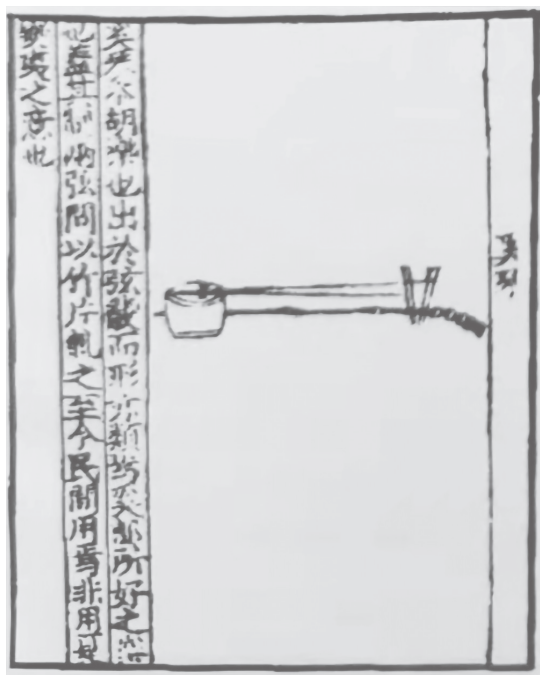
族系。1.屬於氐羌族系的有：滇、靡莫、勞浸、樊、巂（叟）、昆明、邛都、徙、笮都、冉駹、白馬、摩沙等，他們分別是今天的彝、白、納西、拉祜、哈尼、傈僳、基諾、羌、普米、景頗、阿昌、獨龍、怒等民族的先民；2.屬於百越族系的有夜郎、且蘭、句町、漏臥、滇越，他們分別是今天的仡佬、布依、傣、壯等民族的先民；3.屬於百濮族系的有哀牢、濮，他們分別是今天的佤、布朗、德昂等民族的先民。但由於秦漢三國兩晉南北朝時期他們多處於不同的歷史發展時期，故又按其它原則分列在其他朝代論述。

百越嫡裔有壯、侗、瑤（拉珈）、毛南、仡佬、黎，以及百越近親瑤（勉、布努）、畚；宋人朱輔《溪蠻叢笑》的葉錢《序》說：五溪之蠻「沅其故壤、環四封而居者，今有五：曰苗、曰瑤、曰僚、曰僮、曰仡佬」；黎族的稱謂「普遍使用始於宋」；「僮、布依族稱的出現是現代壯侗語族開始形成的標誌」。白族是大理立國的主要民族；所以把遼、西夏、金、沙陀、大理、白、壯、侗、毛南、仡佬、仡佬、布依、苗、瑤、畚、黎等民族放在第五編「遼宋夏金時期」論述；

（3）語系語族：1.阿爾泰語系突厥語有維吾爾、哈薩克、柯爾克孜、烏孜別克、塔塔爾，再考慮地域故把印歐語的塔吉克、滿語的錫伯一起放在第四編《隋唐五代時期》論述；2.阿爾泰語系南亞語的佤、德昂、布朗放在第四編論述；3.阿爾泰語系滿語——通古斯語族的滿族、赫哲、鄂倫春、鄂溫克，因地域也因明朝初期，女真族分為建州女真、海西女真、野人女真三大部，野人女真中留居黑龍江一帶的部落，後來形成為赫哲、達斡爾、鄂倫春、鄂溫克等民族，再考慮地域故把朝鮮與蒙古語的達斡爾都放在第七編《明清時期》論述；

（4）地域與信仰：元朝時期，「回回」才形成，撒拉族先民才從中亞的撒馬爾罕遷徙到循化地區，而東鄉族、保安族都信仰伊斯蘭教，蒙古語的東部裕固族與土族雖信仰佛教、西部裕固族雖屬突厥語但地域都在西北，故都放在第六編《元時期》論述；

（5）文獻記載：《後漢書》《三國志》提到「夷洲」「夷洲人」「山夷」，故把台灣高山族放在第三



唐代胡樂奚琴圖譜

編《魏晉南北朝》來論述。中國社會科學院民族研究所編撰的《中國歷代民族史叢書》也把高山族收在《魏晉南北朝民族史》的第十章。

《明史》《清史稿》在湖廣、四川、雲南、貴州、廣西（《清史稿》增加甘肅）等六個土司傳中論述少數民族時，《清史稿》設藩部一至七論述科爾沁等蒙古各部，藩部八論述西藏，但都沒有論述少數民族音樂；《清史稿·樂志》論述《十二律呂尺度》、《樂章一》論述「郊廟·群祀」、《樂章二》論述「禦殿慶賀·禾辭·桑歌」、《樂章三》論述「筵宴·鄉飲酒」、《樂章四》論述「筵宴舞曲·大宴筵吹樂·番部合奏」、《樂章五》論述「鏡歌大樂·鏡歌清樂·凱歌辭」，宮廷中演奏的只是平定西域、擄獲回部、擄獲藏族的音樂；《明史·樂志》記載宮廷禮儀音樂，只在《樂志三》記述了兩段「四夷舞曲」。所以把難以歸屬的其他各民族都放在第七編「明清時期」論述。

撰述中以著者掌握材料之多寡而定，各民族篇幅之大小沒有厚薄、輕重之意。

5、冠名根據

歷史上各民族興起、強盛後，有的立國，有的衰亡，立國的遼、西夏、金與宋是什麼關係？消亡

的匈奴、鮮卑、突厥應當冠以「民族」？遼國主稱自己為遼朝、北朝，稱宋為宋朝、南朝，把自己與宋看做是平等的兩個政權實體，番、漢有別但又不是對立的國家。遼還把自己看做是中原朝廷的兄弟，《續資治通鑑長編》載遼興宗耶律宗真在重熙十一年（公元1042年）《致宋帝書》中稱「弟大契丹皇帝謹致書兄大宋皇帝……」。故元朝圍繞着宋遼金三史的纂修義例問題發生過一次正統與偏統的爭論。揭傒斯、楊維禎主張宋為正統，遼為偏統；謝（修）端、王理主張北宋為宋史，遼、金為北史，南宋為南史。最後，元朝中書右丞相總裁脫脫於至正三年（公元1343年）採納確定為「三國各與正統，各系其年號」，宋、遼、金史就按此修撰。本著為簡便起見，在目錄和標題上，除現存55個民族習慣稱「族」外，其他一律只稱名，不冠以「族」「民族」「國」等。

6、史料來源

一部浩瀚的《中國少數民族古代音樂史稿》，對於一個著者來說是多麼大的工程，任何人都難以熟悉諸多民族的一切，以一己之力完成這樣一部大著，實在有許多的困難，始初又沒有科研經費，怎麼辦？本著者聯想到司馬遷撰著《史記》，其「八書」中的《禮記》抄自《荀子·禮論》，《樂書》抄自《禮記·樂記》，正如《史記·太史公自序》所云「《樂書》取《禮·樂記》」，《曆書》乃他先人司馬談《萬歲曆》，《封禪書》與《漢書·孝武本紀》相比僅少60多個字。同樣《漢書·禮樂志》中「禮」的部分，纂自賈誼、董仲舒、王吉、劉向諸人的奏議對策；「樂」的部分，摭錄高祖劉邦姬唐山夫人「安世房中歌」十七章，及武帝劉徹「郊祀歌」十九章。再想到《蒙古黃金史綱》一書，轉錄了《蒙古秘史》全書282節中的233節，亦成為最重要的一部蒙古史，而且《蒙古秘史》是現存保留蒙古古語詞匯最多的一部。魯迅的《漢文學綱要》《中國小說史略》就是從上千卷文獻中，不厭其煩地查閱和尋找自己所需要的材料，積累而成的，這種魯迅式的知識積累的方法已被大多數學者所採用。廖輔叔撰寫的《中西音樂交流史》是一項開拓性工作，他從閱讀清朝早期外交官的著作和遊記

入手，從中央音樂學院、北京圖書館、北大圖書館、北師大圖書館、科學院圖書館的藏書中，一本本的細心披閱，從中摘錄出有關音樂的隻言片語。他閱讀了清末外交官、洋務派馬建忠的《適可齋紀行》，披閱了紀曉嵐的《閱微草堂筆記》，通覽了容闥的《西學東漸記》。雖然沒找到一句有關音樂的記述。但，廖輔叔日復一日的伏案細讀，終於寫出了《中西音樂交流史》的最初論文，如《王韜與西洋音樂》《與音樂有緣的外交官——曾紀澤》《近代中國人筆下最早的西洋音樂劇作》《乾隆宮廷音樂中的洋玩意》《近代中國人最初接觸西洋音樂的反映》《貝多芬在中國》《劉師培論音樂亦有新意》等。古代纂述中，有的原著在散佚前被其它著述所引用，引用的部分被保藏了下來，後人才能在被引用的著述中看到該著的許多寶貴的史料與觀點，如南宋琴家姜夔（公元1155年-公元1221年）的《七弦琴圖說》，在它散佚之前，有幸被元代脫脫收進他主持修撰的《宋史·樂志》，姜夔《七弦琴圖說》中有關徽法律調弦法和正弄調轉弦換調法的論述被珍貴地保藏了下來，這就為我們研究七弦琴、研究七弦琴的徽律法、證實在宋代和宋代以前的七弦琴上就已經使用徽律法提供了有力的論據，這種引用為後人保藏了多麼珍貴的先人思想與成果。再如南齊（公元479年-公元502年）王僧虔的《伎錄》一書已佚，《伎錄》所收錄的豐富的古樂府資料，四百六十年後被北宋郭茂倩《樂府詩集》和六百六十年後被南宋鄭樵《樂略》所採擷，才得以靈光不滅，這也正是《樂府詩集》和《樂略》流傳於今的價值之一。漢代劉向把古文籍的提要從原書中抽出，編成《別錄》，成為我國第一部匯集經、傳、諸子、詩賦、敘錄的專著。其子劉歆摘取《別錄》再作分類，編成《七略》，其中有《六藝略》等。後世不少文獻學家，以此為宗，編撰了不少類似的著作。今天我們研究古代音樂史無法直面當時活的樂人樂事，引述只是無為而為之的通幽之徑而已。

因此本著者（1）讀原著、查資料、聽錄音、看錄影，述往事，思來者，忠實所述問題的時間性、條理性、真實性、完整性、文獻性，網羅散佚，力求精細，不避引用，重在根據撰著者的需要來選材，

加入撰著者對各民族音樂發展歷程的瞭解與感受，利用諸多民族音樂學者幾十年乃至上百年來浩如煙海的研究成果，得當選用，注明出處，以纂述的辦法加以解決。

(2) 本著「纂者述也，不參入己見；撰者著也，不容他人見」的原則，「纂者述也」該引述則引述，做到「不參入己見」的引述，並注明出處；「撰者著也」該發表己見之處，做到「不容他人見」的發表自己的見解。所以本著首先以《二十五史》為據，再參閱其他史著，以示所引材料的歷時性、學術性、權威性、嚴肅性，力求可靠為是。陳垣告誡人們：「查尋史源，有二句金言：勿信人之言，人實誑汝」，不查史怎麼知道史呢？撰寫中本著引用馬克思恩格斯的著述18條、次，《二十五史》806條、次，《資治通鑑》《禮記》《山海經》等史籍文獻246條、次。為了克服本著者個人對資料掌握的局限性，研讀了文獻171部、論著195部、論文630篇，引用少數民族圖騰圖54張、圖片289張，譜例96首，蘊含著大量的資訊。

(3) 本著者在寧夏文聯工作23個年頭，對西夏音樂有長期的研究，在國家級的核心音樂理論刊物上發表西夏音樂論文10篇，出版《西夏遼金音樂史稿》（中國青年出版社，1998年版）專著，以後又為中國藝術研究院李希凡總主編的「九五」全國藝術科學規劃重大課題《中華藝術通史》第七卷撰寫了「五代宋遼西夏金音樂」12萬字；做過高山族音樂的田野調查，出版了《高山族音樂史》；對寧夏回族音樂也熟悉，幾十年來通過各種學術會議、活動、田野採風，與各民族眾多音樂學者、藝術家的交流學習，這個歷程對我今天撰寫《中國少數民族古代音樂史稿》有極大的幫助。這裡要向所有我參閱過的、引用過的文獻、著述的著者表示我的感謝。

《中國少數民族古代音樂史稿》（人民出版社，2020年7月版）上、下冊。申報「國家社科基金後期資助項目」，批准號為13FYS002。全國哲學社會科學規劃辦審稿摘錄：在我國已出版的古代音樂史專著中，對眾多少數民族音樂大都是一帶而過，至今尚缺乏系統的少數民族音樂史研究專著。該成果以歷史朝代為緯，各個少數民族音樂為經的框架結構很具條理性，資料翔實，論述流暢，是我國目前第一部在歷史文化大視野下的填補中國古代少數民族音樂史空白的重要學術成果。

Historical Monograph on Music of China's Minorities—Styles and Structures

Sun Xingqun (Fujian Normal University)

Abstract: This work comes with a new intent, having history of dynasties as its warp and music of the minorities, its woof, to address the needs for researching national music and that for developing national music history, as evinced by dynasty, ethnicity, linguistic group, region, religion, ethnogenesis, and each nationality's founding time according to "The Twenty-Five Histories" and related documents, writings, and materials. In the spirit of the book's title, except for the specific 55 existing ethnic minorities customarily termed "nationalities", the rest are not entitled to be labeled as "ethnic group", "nationality", or "country". Source of original historical materials: reading original works, verifying materials, listening to recordings, watching videos, gathering field data, participating in various academic conferences, and engaging with all ethnic groups' music scholars. With over 20 years working in ethnic minority areas, the author has direct experience, insight, and perception of various ethnic histories, policies, lifestyles, customs, and sentiments.

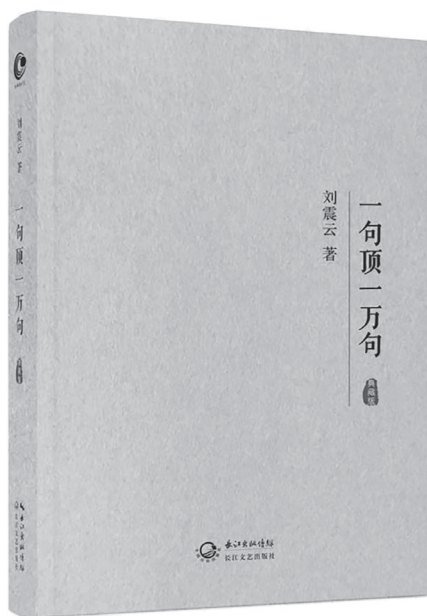
Key Words: Ancient pre-Qin era, music of China, fusion

走出封閉千年的圓圈

—評劉震雲長篇小說《一句頂一萬句》

■ 石衡潭

中國社科院宗教所



劉震雲的《一句頂一萬句》呈現了千年以來有話無人可說、遇事照前人去做的中國人生存狀態以及處於其中的憤懣、焦灼、掙扎與無奈的精神狀態，就像小說中的瞎子老賈體會的那樣：「瞎老賈閱人多了，倒把自個兒生傷了心，因為在他看來，所有人都生錯了年頭，所有人每天幹的，都不是命裡該有的，奔的也是白奔；所有人的命都和他這個人別這勁和岔著道。」同時，作者也試圖尋找這一封閉千年圓圈的突破口。

圓形的結構

從結構上看，整部小說是一個圓形結構。小說以延津為中心畫了一個大圈，上半部是出延津記，最後寫到吳摩西迫於習俗和輿論的壓力，帶著養女巧玲去尋找與人私奔的妻子吳香香，結果，不僅沒找到吳香香，反而在路途中把養女巧玲也弄丟了。這時候，有家難回，有國難投，忽然想起與他有類似命運的私塾老師老汪，據說失去愛女之後他去了寶雞，於是，吳摩西也前往寶雞，在那裡落下腳來。這是他的生存尋找，更是他的心靈尋找。火車上中年男人問他的問題，「你從哪兒來呀？」「你去哪兒呀？」「你叫個啥？」更是個個觸目驚心，直指心靈。叫他一時不知如何回答。那時，他才二十一歲，可姓名已經改過三遍，一開始叫楊百順，後來叫楊摩西，與吳香香結婚後叫吳摩西，於是，他回答問話人，你叫我羅長禮吧。這說明，他一直都沒有找到這三個問題的真切答案。羅長禮是他小時候崇拜的人物，是一個站在生死之間喊

摘要：劉震雲長篇小說《一句頂一萬句》呈現了幾千年來的生存狀態，就是重複、迴圈、孤獨、虛無、無意義、無可傾訴、沒有出路。本文通過分析小說的圓形結構、重複情節、重複語言與句式、說話與傳話等方面，論證了這一事實並說明了其所體現的意義。同時指出：作者也試圖通過傳教士老詹與其徒弟吳摩西一生行跡來尋找這種圓圈中的出口，給讀者留下了隱約的線索，並從而開啟了《聖經》與《論語》的超時空對話。

關鍵詞：重複；迴圈；孤獨；尋找；《論語》；《聖經》

喪的人。在精神上，他轉了一圈，還是回到了原點。

小說下半部回延津記寫的是巧玲的兒子牛愛國的生活，最後，他也是出於習俗與輿論的原因，不得不去尋找同樣跟人跑了妻子龐麗娜，同樣，他不是真找而是假找，在尋找的過程中，他想起自己真正要尋找的是母親曹青娥（也就是巧玲）的話或心願、他姥爺羅長禮（吳摩西）的話或心願。他沿著僅有的線索，從沁源回到延津找曹青娥生父姜虎家的後代姜素榮，又從延津到咸陽找羅安江的妻子何玉芬，最後，還打算到廣州去找羅曉鵬，這是他的尋找姥爺羅長禮（吳摩西）的話或心願的最後線索。一直忙於現實中生存罔事的牛愛國忽然把尋找五十年前、六十年前、七十年前的人當作最緊要的事了，這正是對生存意義、生命意義的尋找。小說在這裡戛然而止，沒有將這個圓圈閉合，尋找仍然在路上，最終會找到什麼：不知道。但這至少意味著對現有生存的不滿足、對新生活的盼望。中華民族在這種循環往復、沒有出路的生活持續了數千年，終於想到要有所突破了。

重複的情節

與圓形結構相應的是情節的重複，也就是人物命運的重複。大的方面是吳摩西與牛愛國祖孫兩代人命運的重複，當然，也不是完全重合，而是大同小異，即同樣的故事在另一個時代與環境中重演和翻版，此外，在很多地方也體現出這種重複。最多的重複是男歡女愛、偷情私奔，牛愛國的妻子龐麗娜先是與開「東亞婚紗攝影城」的小蔣偷情，最後跟姐夫老尚跑了，浪跡天涯，當初，牛愛國殺了他們的心都有，沒有想到，後來，牛愛國自己在泊頭卻與好友李昆的妻子章楚紅也一頭紮進了婚外情之中。而李昆也是到張家口販皮毛認識了章楚紅，才與自己髮妻離婚，另娶章楚紅。跟章楚紅結婚後，他也經常在外面沾花惹草，還因此得上了髒病。七十年前那個販毛驢的老裴在內蒙也與蒙古人的妻子斯琴格勒偷情，他差點被蒙古人追殺。後來，此事一直成為他妻子老蔡和妻兄抓在手裡的把柄，使他抬不起頭來。就是最守本分的曹青娥也有過類似的經歷，與牛書道成婚之後，對他不滿意，一天夜裡吵架之後，突然想起曾經與自己

談過戀愛的拖拉機手侯寶山，此時，曹青娥已經有身孕，她卻扛著肚子挨著村子去找侯寶山，等她終於找到了，才突然明白：「她找的侯寶山，不是這個侯寶山；她要找的侯寶山，在這個世界上，已經死了。」這說明，日光底下無新事，人類的慾望和罪性都始終相同，只是看有沒有相應的條件和誘因。

小說中也多次出現了想殺人的情節，卻又因種種原因而化解了。老裴想殺用理把自己繞暈的妻兄蔡寶林，只因他半夜遇到了為了找丟失的羊而不敢回家的楊百順，才改變了主意，他救助了楊百順，也等於救了自己和蔡寶林。楊百順想去殺給他爸老楊出餽主意讓自己上不成「延津新學」的趕大車的老馬，卻在馬家莊村頭遇見了與自己兒時同樣命運的來喜，也醒悟過來，把來喜帶到了溫暖的鎮上。吳摩西還想殺通過倪三背後使壞的姜家人，卻殺死了姜家的一條狗。吳摩西在火車站前終於找到了私奔的吳香香和銀飾鋪老高，本想用手中的牛耳尖刀結果了他們的性命，可看到他們兩人相親相愛、無話不說、心領神會的樣子，又改變了主意，轉而避著他們了。連曹青娥在遇到難處的時候，也說出了「除了殺人，我還想放火」的話語。這說明中國人生活的逼仄，遇到想不開的事情，只知道用最簡單、最原始的方法來解決。而在不同的情境下，這種情感和念頭又會發生難以預料的變化，這樣，那些揪心的問題就會得到緩解或轉化。

小說中的許多人物有姓無名，或者通常只稱姓，如老馬、老范、老楊、老魯。這也是表現人物的相似性。仿佛他們只是從芸芸眾生中隨意抽出一個個樣本，這個人與那個人並無多大差異。每個人不管姓甚名誰，他們都在重複著相同的人生、相同的命運。

小說中還有語言和句式的重複。「已經把一件事說成了另一件事。」這句話多次在小說中重複。還有像「不是……而是……」這樣的句式在小說中也多次出現。如「皮匠老呂這麼做不是與賣豆腐的老楊過不去，而是與馬家莊趕車的老馬有過節。」^[1]「飯碗丟了不是因為得罪了老蔣，或是跟哪一個人產生了是非，而是因為一隻猴子。」^[2]語言和句式的重複也表現生活的停滯，毫無新內容，千百年來都是如此。

說話與傳話

小說中人物的生活和命運都是相同或者相似的，他們卻都陷入孤獨之中，他們找不到可以說話的人，也找不到他們能解開他們心結的那句話。人物都在說話與傳話。說話的人是憋不住話要表達、排遣出去，傳話的人則要利用這些話達到自己的目的。總之，各人都以自己為中心來說話行事。這是他們孤獨的根源，也是他們總達不到自己想要達到的境地的原因。劉震雲說：「這就是中國的生活及文化生態所帶來的孤獨。孤獨在這個人人社會是無處傾訴的。這種孤獨和西方的不同，更原始、更彌漫。」^[3]

楊家抓鬮上學使詐的內情是由老楊自己說出來的，老楊說這話是為了顯示自己跟老馬是朋友，常在一起說心腹話，而傳這話的是老呂。老呂與老馬表面上以兄弟相稱，但在背後，卻互相拆臺。老呂傳這話是衝著老馬來，卻導致了楊百順的離家出走。老楊一直拿老馬當知心朋友，凡事都向老馬討主意，沒有想到老馬卻一直沒把他當回事，還非常厭煩他說話。此話是老馬在酒席上跟老李說的，恰巧讓楊百順聽到了。儘管後來老楊知道了老馬不把自己當朋友，可老楊還是照樣遇事找老馬商量，老楊說是因為「事不拿人話拿人」，其實更重要的原因是「老馬也是一輩子沒朋友。」

這就是典型的中國人的人際關係，找不到真朋友就退而求其次吧！有個人說話總比一個人扛著強。大家都在做同樣的事，說同樣的話，傳同樣的話，人人都走不出這個自私與功利搭成的圓圈。老楊以為兒子楊百業是因為自己說了實話才決定給癱瘓在床的爹吃烙餅和肉菜亂燉，所以，他仰臉向楊百業討好地笑了笑，意思是：「下回問我啥，我還說實話。」即使是父子之間，也免不了這一套，真是深入骨髓，變成基因了。

七十年後，楊百順的外孫牛建國也是滿世界尋找可以說話的人。「牛愛國三十五歲時知道，自己遇到為難的事，世上有三個人指得上。一個是馮文修，一個是杜青海，一個是陳奎一。」隨著結識的人增多，他也向新朋友討主意。不過，最後，他發現：他們出的主意不是餒主意，就是笨主意，還

有的是心懷鬼胎，另有所圖，實在找不到一個知心的人，也聽不到一句有用的話。於是，他只能去找七十年前的人與話。牛愛國的母親曹青娥倒是說過一句意味深長的話：「我還看穿一件事，過日子是過以後，不是過從前。」不過，當時牛愛國沒有認真聽，後來也沒有認真想，所以，這句話也落空了。牛愛國他爸牛書道與馮文修他爸馮世倫本來是一對好朋友，卻因為一個幹饅頭而成了仇人，見面互相不說話。牛愛國和馮文修也是為了十斤豬肉而鬧掰。這說明了中國人友誼的脆弱性。

劉震雲還在小說借對《論語》的解釋揭示了中國人的千年孤獨：「『有朋自遠方來，不亦樂乎？』徒兒們以為遠道來了朋友，孔子高興，而老汪說高興個啥呀，恰恰是聖人傷了心，如果身邊有朋友，心裡的話都說完了，遠道來個人，不是添堵嗎？恰恰是身邊沒朋友，才把遠道來的人當朋友；這個遠道來的人，是不是朋友，還兩說著呢；只不過借著這話兒，拐著彎罵人罷了。」^[4]不過，偶爾也有例外。老汪本來是一個講也講不清楚的老師，他老婆也是一個凡事愛佔便宜的人，東家老范卻沒有辭退他，連管家老季的告狀也不聽。聽餵牲口的老宋傳來這話，老汪潸然淚下：「啥叫有朋自遠方來呢？這就叫有朋自遠方來。」^[5]

哪裡是出口？

老范對老汪的善意並不能止息老汪失去愛女的悲痛，他只有靠出走遠離來療傷，實際上，就是想通過換環境來達到麻木和遺忘的效果，這是一種沒有醫治的醫治，沒有辦法的辦法。千百年來，中國人都是這樣來熬過苦難的，但是，小說還是提供了另外一種可能，這就是傳教士老詹所傳的福音。

在小說中，傳教士老詹是一個人們眼中失敗的人。老詹在延津待了四十多年，七十多歲了，只發展了八個信徒，教堂也被縣政府佔用，幾任縣長都沒有歸還的意思，他自己也只能在破廟中棲身，每天讓人用自行車馱著他走村串戶去傳福音，因教派不同，還受到新鄉教會的排擠。老詹遇到落難的楊百順，見他一說就願意信，心中大喜，把他改名為吳摩西並且寄予很大希望，「想借這個

名字，像摩西帶領以色列人出埃及一樣，能把深淵中的延津人，帶出苦海；想在自己人生的最後階段，把天主教在延津發揚光大。」其實，楊百順是因為被染坊的老蔣趕出了門，走投無路，才跟隨了老詹，並沒有真心悔改，他對老詹的講道也沒有興趣，似懂非懂，還老打瞌睡。直到最後，在流落到寶雞時，他還給自己用了個他一生嚮往的喊喪人的姓名——羅長禮。這表明，基督教信仰並沒有進入到他心裡去，甚至，他也沒有對之加以珍惜和重視。吳香香甚至把老詹送給吳摩西的結婚禮物——一柄銀十字架讓隔壁銀匠老高給自己打了一副水滴耳墜。這也代表了延津人乃至許多中國人對基督教信仰的態度。

但是，老詹畢竟留下了一條線索、一粒種子。這就是他一生的行跡，更是他所留下的那張八層樓高的宏偉教堂的圖紙，圖紙的背面，寫著五個黑字：惡魔的私語。它雖然被歲月塵封，被人們遺忘，但始終在那裡，不知道哪一天，人們會想起它來，找到它，好好地培育它，使用它。吳摩西在老詹死後受到了感動，「老詹在時，吳摩西並不信主；現在老詹死了，吳摩西也不想信主，但老詹這個人，讓他信了。」^[1]吳摩西還想用竹篾紮一個教堂，當然最後沒有完成。牛愛國也是這樣，他以往的生活、追求與夢想、高興與煩惱與信仰都沒有任何關係、任何牽連，在遭遇人生困境而苦思不得其解的時候，他想到去尋找羅長禮也就是吳摩西的那句話，在羅長禮兒子羅安江家裡他看到了那張教堂的圖紙，也看到圖紙背面的蠅頭小楷：惡魔的私語。除了這五個字外，他還看到下面還多了一行鋼筆字：不殺人，我就放火。這兩行字不是一個人寫的，卻正好相應。前一句是老詹寫的，後一句也許是羅長禮寫的，也許是不知道的什麼人寫的，但它卻表達了許多中國人的心態和心聲。我們在小說中看到，很多人都有過這樣的念頭，包括曹青娥，而這恰恰是惡魔的私語。現在，牛愛國覺得從前他認為重要的事情都不重要了，重要是找到這兩句話的解釋，它們背後的意義。小說的最後一句對話是：「宋解放：『還沒找到龐麗娜和老尚嗎？要不回來吧。』」牛愛國：『不，得找。』」宋解放指的生活中具體的人和事，牛愛國則早已經不在乎這些了，他

需要尋找的是能夠解決他心靈饑渴的信仰。同樣的尋找，牛愛國的外祖父吳摩西最後不了了之，牛愛國則堅定地表示要繼續尋找。這其實是作家本人在借牛愛國之口表達中國人的心願：得找。孔子的那句話到此刻才終於得到了圓滿的注解：有朋自遠方來，不只是不亦樂乎，還得去找啊！去迎接啊！去滿懷熱情地接待啊！劉震雲到此刻才終於完成了《聖經》與《論語》的超時空對話。

「你們祈求，就給你們。尋找，就尋見。叩門，就給你們開門。因為凡祈求的，就得著。尋找的，就尋見。叩門的，就給他開門。」（《馬太福音》7:7-8）

[1] 劉震雲：《一句頂一萬句》（長江文藝出版社，2009年3月），第45頁。

[2] 同[1]，第101頁。

[3] 劉震雲：《從〈手機〉到〈一句頂一萬句〉》，載《名作欣賞》2011年第13期。

[4] 同[1]，第26頁。

[5] 同[1]，第28頁。

[6] 同[1]，第178頁。

Out of the Closed Circle for a Thousand Years

- Comment on Liu Zhenyun's Novel "One Sentence Tops Ten Thousand Sentences"

Shi Hengtan (Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract: Liu Zhenyun's novel "One sentence is the top ten thousand sentences" presents the living state of thousands of years, that is, repetition, circulation, loneliness, nothingness, meaninglessness, no talk, no way out. By analyzing the circular structure, repeated plot, repeated language and sentence pattern, speech and transmission of the speech, this paper demonstrates this fact and illustrates its significance. At the same time, it is pointed out that the author also tries to find the exit in the circle through the life track of the missionary Lao Zhan and his apprentice Wu Moshe, leaving a vague clue for the readers, and thus opening the dialogue between the Bible and the Analects of Confucius.

Key Words: repetition, circulation, loneliness, searching, the analects of Confucius, the Bible.

童慶炳《中西文學觀念差異論》 若干論斷釋讀

■ 孫仁歌

淮南師範學院

前言

所謂漢語小說，就是指那些應用漢語書面形態及其語法規範寫作的小說文本，又被稱之為敘事性作品。然而，這種貌似說事敘事的虛構之事，放在中國文學史上具體語境上去考察，也就不難發現一個基本事實：漢語小說的敘事「基因」並不是從天上掉下來的，也不是滋生於敘事本身，而是與敘事性作品的前身抒情性作品的語境乃至文化淵源息息相關。

也就是說漢語小說家創作動機萌動之初，

講故事未必是作者的初衷，作者的初衷多是為情而造文，這樣，又不宜寫成詩句抑或長短句，它需要很細察的文字才能講清楚某些比較複雜的情感意緒，於是，情緒一拖沓，抒情形態就轉化成了敘事形態，漢語小說乃至戲劇最原始創作動機的構成顯然都是緣於物引情思而說事。

之所以會確立這一選題，是因為比較認可童慶炳《中西文學觀念差異論》一文中所闡釋的「中

國文學以『抒情』為主的審美論」。本著見仁見智、崇尚學術自由的原則，筆者認為把抒情視為中國

文學的一種觀念，是有充分依據的，也比較符合中國文學的文化語境乃至實際情況。縱觀中國文學史，每個階段的抒情似乎都在不動聲色地孕育著敘事的「胎盤」，直至敘事日益羽翼豐滿，做大做強，但只要對敘事文本的「DNA」加以檢測，就不難發現其抒情「基因」所在。如此，童慶炳在原文中的那麼幾句警示也並非武斷：

「現在中國學者不少人摹仿西方學者在研究中國敘事學，這誠然是

很好的事情，但如果看不到中國古代敘事文學的抒情特點，就沒有找到中國敘事文學的根本所在。」^[1]竊以為，童慶炳這一觀點並非一家之言，對照一下中國文學史，可謂言之有據。

一、《詩經》以降，抒情始終領唱 中國古代文學

童慶炳在《中西文學觀念差異論》一文中針

摘 要：中國文學自《詩經》以降，抒情始終頌唱中國古代文學是一個基本事實，可以說敘事是抒情的另一半，也是文學的另一半。本文緊緊圍繞童慶炳《中西文學觀念差異論》一文中所闡釋的「中國文學以『抒情』為主的審美論」之中心議題展開論證與闡釋，從而給予有理有據的應答。以《牡丹亭》、《紅樓夢》為代表的漢語戲曲、小說單單從形式上看是敘事的，即講故事的，但扒扒它們的皮，又不難發現其抒情為本的真面目。在童慶炳看來，《紅樓夢》是在歌唱故事，而不是一般地敘述故事。的確，《紅樓夢》是敘事的，也是抒情的、詩意的、浪漫的，通篇詩詞曲賦此起彼伏，構成了全書傷感悲世的基調，諸如此說，應該成為學界的一個共識。

關鍵詞：漢語小說；敘事文本；抒情為本；童慶炳文學觀

對中西文學觀念的差異性、從歷史文化根源上去尋求答案。這種以客觀的視域，從歷史文化的淵源上去探尋中西文學觀念上存在的差異性背景，無疑是一種實事求是的學術之道。為此，本文也樂於梳理並闡釋漢語小說敘事文本抒情「基因」的來龍去脈，表述的範疇當以中國文學的抒情脈絡及其對於敘事的孕育為序。誠如讀西方小說發生的文化淵源，就不能繞開古希臘神話乃至《聖經》等文化之源頭。讀漢語小說敘事之本的抒情性特徵，自然也繞不開《詩經》、楚辭、唐詩宋詞元曲以及種種中國式的浪漫主義風采。

《詩經》作為我國最早的一部抒情文本總集，它的誕生及流行，便領唱中國古代文學2000年之久。即便期間出現了唐宋傳奇、明清小說，但敘事的抒情「基因」的血統關係是不能因為敘事的崛起而改變。追溯中國文學的起源，我們不能否認魯迅的「拾木頭說」，如此，也就不能否認《詩經》的誕生與西周春秋時期民間狩獵、歌舞的關聯。《詩經》本是儒家的經典，那麼為儒家所崇尚的「制禮作樂」形成的獨有的禮樂文化體系，無疑就是《詩經》的精魂所在。《禮記·樂記》中有曰：「樂也者，情之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂統同，禮辨異，禮樂之說，管乎人情矣。」這雖然不盡是《詩經》之理，卻應該是左右《詩經》從萌芽到形成一種抒情模式並傳唱開去的早期意識形態元素之一。雖不敢說《詩經》就是漢民族頌聖文化的開端，但可以說《詩經》以歌傳詩的抒情模式對於後世文學的影響與滲透卻是空前的且與時俱進，不僅是歷代詩詞發展的資源，也是敘事兩性文學悄然萌芽、發展乃至崛起的「酵母」。

由於《詩經》的文化主流強勢長期深入領唱中國古代文學，抒情這個觀念一直統領著中國文學的表現形式，尤其在古代文人墨客的文學活動中，形成了一種牢固的為情而造文的風尚。之所以在民間會湧現取之不盡的歌謠、民歌等「集體無意識」遺產，就在於《詩經》所構成的抒情傳統已經滲透到中國文學的方方面面包括民間的每一眼老井處，儼然老母雞下蛋，《詩經》以降，後來又有了楚辭、唐詩宋詞元曲等抒情文本一茬茬崛起與興盛，所有這些都割捨不了與《詩經》的血肉親緣關

係的傳承機制。

回首中國古代文學的漫漫歷程，最高的旋律就是抒情性作品，可謂一路歌唱走來，且不論開篇《詩經》就是抒情的格調，就連《尚書·堯典》中所記載的上古文藝史話裡就有「詩言志、歌永言、聲依永、律和聲」之說，可見《詩經》也並非從歷史的天空掉下來的「天賜餡餅」，也是從遠古先賢那裡傳承下來的「文化種子」發芽開花並結果。尤其到了唐詩、宋詞兩個抒情巔峰，抒情為本的觀念在中國文人墨客的寫作審美尺度裡就成了一種圭臬，正如童慶炳所說：「到了魏晉六朝時期……文學的觀念從『言志』說轉向陸機的『緣情』說，轉向劉勰的『物以情觀』說、『情者文之經』說，就把中國詩學的情感論作出了重新的理論闡述，凸顯出中國文學理論強調文學乃抒情之作品的性質。」^[2]即便是「詩言志」，「志」與「情」也不可分割，「情」乃是「志」的基礎抑或前提，倘無「情生」，又何來「志向」？正因為如此，「詩言志」才會轉向陸機的「緣情」說。唐詩中的意境說^[3]及其廣泛應用，對後世的文學藝術影響是巨大的，特別是對後世敘事性作品的影響尤為難解難分。國畫的寫意觀念也正是來自意境的文化淵源，意境的本質特徵就是寫意，寫意的表達方式就是抒情，詩畫一體。

中國古代文學史的主流導向就是抒情為本的寫作形態，這也是中國文學的語境常態，這種抒情文學領唱中國文學的語境並不以個人意志為轉移，這種現象是一種事實，所以說，童慶炳認為中國文學觀念是以抒情為主的觀點，並非空穴來風，有著堅實可靠的材料支撐，具有不爭的可信度。

當然，抒情畢竟不是文學的全部，後世發生並崛起的敘事性文學，即便是以抒情為目的，卻也終究歸屬於敘事性文字，構成了中國文學史的另一半。

二、敘事是抒情的另一半，也是文學的另一半

縱然抒情長期領唱中國文學尤其古代文學，但抒情終究是相對的，如果沒有敘事形態的存在，抒情說也就缺少了支撐。有抒情就必有敘事，彼此



相輔相成，儘管是抒情孕育了敘事，但敘事畢竟是構成文學的另一半。雖然抒情長期領唱中國文學，但抒情一時一刻也沒有離開過敘事的表達方式。無論是《詩經》、《楚辭》，還是唐詩宋詞元曲等抒情性文體，幾乎都是抒情領唱敘事，物引情思，情動為志，因此，抒情必然離不開敘事，否則，抒情也不成為抒情了。所以說，中國古代文學史一直是抒情為本，敘事為輔，抒情離不開敘事，敘事更依賴於抒情的左右逢源。

說抒情孕育著敘事，敘事又堅挺著抒情，或許就是中國古代文學的一種語境形態吧？詩人之所以會抒情，首先是因為被外物感動了，可見，文學發生的情感說也具有一定的代表性。曹文軒在談及「感動文章」時說：「從前的小說理論基本是圍繞『感動』這一核心單詞而建立的，許多話題只是這一話題的旁出或延長。當小說家們進入構思過程時，盤桓於心的一個問題便是：如何感動他人與後世。」^[4]由此可見，中國的小說理論家談及小說及其敘事時，也深受抒情觀念的影響而左右，強調小說構思必須從感動出發的重要性，但要感動他人與後世，首先是自我的感動乃至激情滿懷，否則，還談何感動他人與後世？

抒情與敘事既然是相輔相成的關係，那麼與抒情性作品發展到某種非此即彼的關口，敘事性作品也就會很及時地應運而生。之所以會產生六朝志怪小說、唐傳奇乃至明清章回小說之文本，可能就在於長期貫穿抒情為本的文學已經不能適應社會發展及其人性日益複雜的需要，更不能代替敘事性作品而獨領風騷。

不過，有了敘事性作品並不意味著敘事發生於敘事，而應該承認敘事脫胎於抒情性作品中的慢節奏，是抒情作品中包容著的「講」的層面而孕育了敘事的「胎兒」，抒情堪稱是敘事的催胎劑，所以把抒情為本的目的視為敘事文本的動機，也就順理成章了。楊義在《中國敘事學》一書中也涉及到中國敘事學之於意象與抒情的淵源：「中國詩歌長於意象抒情，它所創造的閃光的意象，隨時從這種處於文學正宗地位的文體向其它文體的滲透。」^[5]這裡雖然提出的是「意象抒情」，其實也在證明「意象抒情」是奠基「敘事文本」抒情為本的

發展脈絡。

本文之所以要反復強調漢語小說敘事始於抒情、緣於抒情、依賴於抒情的說法，旨在推崇並證實抒情作為中國文學觀念之命題的實事求是性所在，我們只有找到了漢語小說敘事「抒情為本」這個根本之本，我們才能為漢語敘事性作品中存在的詩性美、意境美抑或是中國式的浪漫主義表現形式種種作出符合漢語語境的判斷，就像我們要闡釋西方文學觀念就繞不開模仿說乃至柏拉圖的「床喻」一樣。

與其說中國早期的敘事文本就是抒情文本這棵大樹的旁枝逸出，還不如說敘事文本就是抒情文本的載體。《世說新語》作為六朝志怪小說的代表，離抒情這棵大樹的根脈最近，說它是小說還有點勉強，但把它視為敘事文本的萌芽倒也未嘗不可。單從它的語言特色去考證，其精煉含蓄，雋永傳神，簡約真摯、恍然生動的語勢，就與抒情性作品形神相融，血肉之軀難解難分，甚至可以把抒情喻之為皮，敘事喻之為毛，彼此的關係，單從表現形式上看似乎涇渭分明，但從內在關聯上考察卻又形影相隨，皮毛緊密，可謂「皮之不存，毛將焉附？」唐宋傳奇中的代表作《柳毅傳》，之所以全篇洋溢著浪漫主義基調，尤其語言方面體現出來的節奏感和音樂美，誰能把這種敘事的抒情性根脈一刀斬斷呢？漢語小說自誕生以降至明清，無論短中長，差不多篇篇都離不開詩詞歌賦的點綴與靈動，倘若把中國古代小說中的詩詞歌賦都抽樣，那麼剩下的文字就如同一個失魂落魄的人，再讓這個人去講故事，他肯定就喪失了生動性乃至靈性。故此，陳平原言之有理：「中國古典小說之引錄大量詩詞，自有其美學功能，不能一概抹煞。倘若吟詩者不得不吟，且吟得合乎人物性情稟賦，則不但不是贅疣，還有利於小說氛圍的渲染與人物性格的刻畫。」^[6]

所以，有學者認為探尋漢語小說敘事的胚胎抑或根脈，都繞不開「詩強其裡」這個事實。因為「小說在中國這個『詩的國度』始終受著『詩騷』傳統的影響，使小說思維呈現出詩化的流變態勢，以致在唐代發現了可以追求詩意的傳奇小說，在現代文學史上更是產生了浪漫主義小說」。^[7]的

確，韓進廉的說法是符合中國文學乃至漢語小說發生發展實際的，作為漢語抒情性作品的源頭「詩騷」就如同民族文化的一代代「疫苗」被不斷注射到漢語小說的文脈裡，後世小說無論把故事講得多麼好聽，恐怕都割捨不了「詩騷」的干預乃至無意識作用其中。「詩賦雖然不是小說的直接源頭，但它發於小說產生以致早在漢代就趨於鼎盛，它那虛構故事情節的敘事框架，對客體的精細描繪，不可能不對小說文體施加影響。」^[9]此外，郭紹虞也持這一觀點：「小說與詩歌之間本有賦這一種東西，一方面為古詩之流，而另一方面其客主以首引，又本於莊、列寓言，實為小說之濫觴。」^[10]

當然，僅憑這點材料還不足以講清敘事是抒情的另一半，也是文學史的另一半的話題，因為漢語小說的巔峰既不是六朝志怪，也不是唐宋傳奇，無疑，明清章回體小說以及某些短篇白話等等，被更多的學界同仁視為漢語小說的「黃金白銀」。尤其《紅樓夢》的誕生，理所當然成為漢語小說的一大標杆，它的詩性特徵更是有力地證明了漢語小說抒情為本的觀念之無懈可擊。

三、童慶炳：《紅樓夢》是歌唱故事而非敘述故事

回首中國文學史以及文學理論史，抒情獨領風騷中國文學兩千年是事實，但敘事性文學不可逆轉地一步步之發展壯大起來也是事實。不過，明清章回小說及其他品種的崛起，雖然成為後世小說繁榮的前奏，但那時的小說地位極其低下，以致作者寫了小說也未必署上真實姓名，就像西方文藝復興時期的戲劇，由於文俗筆賤，大作完成了都署上別名，從而給後世研究帶來剪不斷、理還亂的學術之謎。《哈姆萊特》的原創者到底是莎士比亞，還是愛德華·德維爾，在西方哈學研究領域至今也沒有定論。

明清章回小說從文本而論是敘事的，即講故事的，但扒扒它的皮，又不難發現抒情為本的真面目。廣為傳播的四大名著《紅樓夢》、《三國演義》、《水滸傳》、《西遊記》以及《金瓶梅》、《儒林外史》、《鏡花緣》等等，抒情的、浪漫的、詩詞曲賦此起彼伏的表述習慣，亦詩亦文的筆意，詩意

的語言加之文采飛揚的情節氣氛駕馭，在這些名著中比比皆是，隨篇可見。比較之下，《紅樓夢》整篇抒情含量和詩性元素更為彰顯。

童慶炳之所以用翔實而細密的材料闡釋中國文學觀念是以抒情為主的審美形態，應該為此做了充分的準備，對於中國戲曲以及《紅樓夢》等名著的敘事文化淵源之研究，一定是做足了功課。他在《中西文學觀念差異論》中提到湯顯祖創作情緣時，首先認為：「《牡丹亭》之所以能寫出這樣一個死而復生的人物，乃是根源於作者有情感鬱積於心中，不得不發。……這就說明了中國戲曲以講故事為表，以抒發情感為裡。」^[11]換一句話說，沉澱在湯顯祖心底的一種內在需要就是要釋放藝術化了的情感，這也是構成創作動機的主觀因素之首要內驅力。

如果說「戲曲表面是講故事，深層次仍然是要抒發自己的情感」，^[12]那麼以此類推，與戲劇相似的小說自然也在這一原理之中。應該說文學就是情感的載體。詩人、小說家一生都在悉心侍候自己的思想情感，情生於萬物之誘惑，如此才有生命寫作的誕生，情滯而文謝，情是妙文之源。縱然中西方文學觀念有所差異，但在研究定論文學起源說中，卻也有人主張文學起源於情感說，托爾斯泰就是一個代表。

以中國「詩言志，歌詠言，聲依樂，律和聲」的文化淵源為考，明清以來的戲曲、小說的真正核心還是離不開一個「情」字，正如童慶炳所說，「明清以來，戲曲、小說作品的大量出現，從表面看，似乎離開了抒情傳統，轉向了敘事方面。其實也不儘然。因為第一，明清兩代抒情的詩仍屬於正統，是高雅的標誌；第二，就中國古代戲曲和小說作品而言，仍然貫穿著中國的獨特的抒情傳統。」^[13]是的，擺一擺明清以來傳世的每一部戲曲與小說，都是抒情與敘事的「種子」，《西廂記》、《牡丹亭》如此，此外，《紅樓夢》等四大名著也如此。

若以詩詞曲賦的數量作為衡量，一部名著抒情為本的事實，那麼《紅樓夢》也首當其衝。童慶炳不僅認為中國戲曲是以「講故事為表，以抒發情感為裡」，^[14]還不容易置疑地認為「一部《紅樓夢》不過是作者感歎自己身世，感歎生命的快樂與

悲哀而已。……《紅樓夢》是在歌唱故事，而不是一般地敘述故事。」^[14]或許童慶炳是提出《紅樓夢》「敘事如歌」的第一人，大凡認真讀過《紅樓夢》又深諳中國文學史的人，可能不會對這一說法持完全否定立場，《紅樓夢》是敘事的，也是抒情的、詩意的、浪漫的，通篇詩詞曲賦此起彼伏，構成了全書傷情悲世的基調，已是一種不爭的事實。

紅學研究者蔡義江曾編輯出版了《紅樓夢詩詞曲賦鑒賞》一書，並在書中提出「按頭制帽，詩即其人」的議題，同時也認可作者苦著《紅樓夢》定「有傳詩之意」，「傳詩」說可謂就是抒情為本的另一種說法。該書共選入了360餘篇詩詞曲賦和分析鑒賞，頗有可讀性，假如你把這些詩詞曲賦從《紅樓夢》中全部抽掉，那麼《紅樓夢》可能就曲終歌罷，面目全非了。

《紅樓夢》飽含抒情根脈的敘事形態，與童慶炳的「歌唱故事」說從某種原理上看完全和諧匹配。《紅樓夢》的思想及其敘事方式對於後世小說的影響與滲透之深，已無需贅述。漢語小說發展至上個世紀30年代乃至建國以來，80多年間，小說發展的長河中一直湧動著抒情的、浪漫的、詩性的小說，諸如魯迅的《傷逝》、郁達夫的《沉淪》、沈從文的《邊城》、廢名的諸多短篇小說，抒情意緒仍然顯而易見；即使當代小說敘事形態由於星轉月移、時過境遷，已與抒情的家族宗親出了「五服」，但深入扒扒當代小說的皮下根系，還是斬不斷抒情為本的「基因」。

所以童慶炳有關中國文學觀念是以「抒情」為主的審美論，以區別西方文學觀念是以「摹仿」為主的文學形態，不僅從歷史文化的根源上諸如中國農耕文明、人文傳統、務實精神等方面發掘材料，更重要的還是從文學本身去追根溯源並探尋漢語小說「敘事為表、抒情為裡」的文學史情感脈絡，並順理成章地提出《紅樓夢》是「歌唱故事而不是一般地講故事」之弘論。《紅樓夢》是抒情的，也是充悲情的，千軍萬馬一般沉澱在內心世界裡的「原始積累」，構成了作者長歌當哭的激情中心，真乃不吐不快、不抒不快。正如關四平所述：「《紅樓夢》的情感表現由多個層面構成，既有男女愛情，也有親情、友情。無論是哪個層面的情感

表現，有一點是共同的，即均帶有濃重的悲劇色彩。」^[15]這與童慶炳的《紅樓夢》敘事觀「歌唱故事」說如出一轍，悲劇的傳播，有時就是一種感歎、一種哀號、一種泣血，一言以蔽之，就是抒情。

童慶炳的中國文學觀念抒情說不僅與整體中國文學史相呼應，也與整體中國文學理論批評史相呼應，單以張少康、劉三富等著的《中國文學批評發展史》的脈絡為憑，自先秦文學觀的萌芽至清代前中期的詩詞理論，諸如詩、樂、舞三體一體的「詩言志」、孔子的「詩教」文學觀，西漢的「發憤著書」唐詩意境說，北宋論詞、《滄浪詩話》以及清代詩詞理論種種，都為抒情領唱中國文學史及其小說敘事抒情為本的中心議題提供了更加可圈可點的理論材料。小說敘事得益於抒情的孕育，同樣，中國文學理論批評史也得益於詩評的發展與豐富。倘若沒有詩評，又何來敘事理論的批評。

「小說的評點自然是從對詩文的評點發展起來的，但它的盛世則要歸功於李贄。」^[16]即使現當代文學理論抑或批評研究，詩學批評雖然所佔的比例銳減，但似乎也沒有任何一位專家會公然否定漢語小說敘事的抒情「基因」，相反，不少專門從事小說敘事理論研究以及美學研究的當下學者，也早已認識到了這一點。有關這一點，陳世驥給予的論斷更為明確：「中國文學註定要以抒情為主導，抒情精神成就了中國文學的榮耀。……賦中若有些微的戲劇或小說的潛意向，這意向都會被轉化，轉化成抒情式的修辭。」^[17]

小結

總之，童慶炳生前作為文藝理論研究領域的領軍性人物，對於文藝學科的貢獻是不言而喻的，一篇《中西文學觀念差異論》不過九牛一毛而已，但就是這「一毛」也是金牛之身彌足珍貴的「一毛」。筆者多次研讀了此文，尤其對第一部分「中國文學觀念——以『抒情』為主——審美論」作了深入的思考與考證，在充分認可這一觀點的同時，也並非盡信無疑。也就是說，漢語小說敘事固然可以視為抒情的載體，但就創作動因極其目的而言，抒情為本也並非敘事性作品的唯一，就文學的社會功能而言，應該還有補察時政、泄導人情乃至

傳播某種思想等等意圖，單純強調抒情為本抑或歌唱故事，難免顯得簡單而又空泛，因為抒情是與作者的創作思想、發揮某些社會功能的目的緊密掛鉤的，有關抒情的思想層面、社會功能層面的意義在強調漢語小說敘事抒情為本觀點的同時，也當給予必要的闡釋，讓「抒情為主」這個核心觀點既有內涵也見外延，更具有一種張力抑或彈性。限於篇幅，有關此文涉及的另外幾個分論點，這裡就從略了。

隨著社會現代性文化元素日益全方位注入，現代小說的現代性敘事也會多元生變，比如小說的主觀性色彩逐漸會被小說的客觀性所取代，不過萬變不離其宗，即中國文學的觀念抒情說或則敘事性作品的「抒情基因」永遠都是研究中國文學的真命題，不會因為文學的發展多變而被顛覆。

[1] 童慶炳：〈中西文學觀點差異論〉，載《文藝理論研究》，2012年第1期。

[2] 同注[1]。

[3] 同注[1]。

[4] 曹文軒著：《小說門》（作家出版社，2002年7月版），第206頁。

[5] 楊義著：《中國敘事學》（人民出版社，2009年5月版），第277頁。

[6] 陳平原著：《中國小說敘事模式的轉變》（北京大學出版社，2010年1月版），第210頁。

[7] 韓進廉著：《中國小說美學史》（河北大學出版社，2001年1月版），第6，15，16頁。

[8] 同上，第16頁。

[9] 同注[7]。

[10] 同注[1]。

[11] 同注[1]。

[12] 同注[1]。

[13] 同注[1]。

[14] 同注[1]。

[15] 關四平：《唐代小說文化意蘊探微》（人民文學出版社，2012年2月北京第1版），第437頁。

[16] 張少康、劉三富著：《中國文學理論批評發展史》（下）（北京大學出版社，1995年12月版），第225頁。

[17] 陳世驥著：《中國文學的抒情傳統》（三聯書店，2015年1月版），第5頁。

Interpretation of some assertions in Tong Qingbing's On the Difference Between Chinese and Western Literary Ideas

Sun Renge(Huainan Normal University)

Abstract: Since the Book of Songs was born, it is a basic fact that lyrics has always eulogized Chinese ancient literature. It can be said that narration is the other half of lyricism, and also the other half of literature. This article focuses on Tong Qingbing's "On the Difference between Chinese and Western Literary Ideas" to explain the central issue of "Chinese Literature's Aesthetics of Lyricism" and give a reasonable answer. Chinese operas and novels represented by Peony Pavilion and A Dream of Red Mansions are narrative only in form, that is, storytelling, but it is not difficult to find the true face of their lyricism by removing their skins. In Tong Qingbing's opinion, Dream of Red Mansions is about singing stories, not telling stories in general. Indeed, "A Dream of Red Mansions" is narrative, lyric, poetic and romantic. The rise and fall of poems and songs constitute the tone of the book's sad world. Such a theory should become a consensus in the academic circles.

Key Words: Chinese Novels; Narrative Texts; Lyric-based; Tong Qingbing's Literary Views

趙馥潔先生培育理想人格 的「儒道融合」特徵

■ 陳文捷

青海省中華文化學院

趙馥潔先生既是傑出的人文學者，又是卓越的教育家，能成為他的學生，是我畢生的榮幸和驕傲。先生的教育理念，既呈現於其學術著述中，也映現在教育實踐中。我隨先生學習多年，因才薄智淺，又不恥好問，故煩擾先生甚多，然先生不厭其煩，誨我不倦，每信必覆，有問必答。如今回顧與先生朝夕相處，請益學問的幸福時光，整理與先生交流交談的書信筆記，我深切地體會到先生在培養學生時，始終以「立人成人」為旨歸，致力於「強化人文，美化精神，優化人格」^[1]。將中國傳統價值觀融入理想人格培育的教育實踐中，並且具有「儒道融合」的鮮明特徵。

摘要：趙馥潔先生是當代具有聖賢氣象的人文學者、教育家。他在培養學生時，始終以「立人成人」為旨歸，致力於「強化人文，美化精神，優化人格」。他將中國傳統價值觀融入理想人格培育的教育實踐中，並且具有「儒道融合」的鮮明特徵。

關鍵詞：趙馥潔先生；培育；理想人格；儒道融合

旁貸的使命擔當。」^[2]因此他嚴謹認真，兢兢業業，一絲不苟，言傳身教，將儒家「忠勤敬業」的精神貫穿於教育始終，在課堂和日常中總是教導我們對學業對事業都要有努力拼搏的決心和堅持不懈的恒心，要「耐得住寂寞」「坐得住冷板凳」。孔子反對樊遲學稼學圃，但

老師說：「世界上沒有卑微的工作，只有卑微的工作態度」^[3]只要認定是於人民，於社會，於人類有益的事都應該忠於職守，勤奮執著，自強不息，止於至善，以此立世，從而實現自己的人生價值，如若渾渾噩噩，得過且過則是對生命的辜負。

然而老師亦強調，建功立業的目標不應該是追名求利，而是一種生命通達自洽之後的自我成就。老師從來憐憫被名韁利鎖束縛的不幸，讚賞淡泊明志的超越境界，他認為人通過自己的奉獻獲得應有的回報是正當合理，無可厚非的，然而對「物質性、功利性、世俗性的過分追求，必然會污染靈魂，褻瀆精神，異化人格」^[4]。因此應該「以崇高的道義引導功利的活動、以『出世』的精神去做『入世』的事業」。^[5]

二、反思內求的修己法與曠達純真的瀟灑氣

一、忠勤自強的進取心與超然物外的名利觀

老師對自己的事業一直都懷有真誠的敬畏心和神聖的使命感。他說：「古人以『天、地、君、親、師』為可敬可尊者，是因為他們會給一個人以精神的支撐和心靈的安撫。之所以五位同尊，是因為他們給人的教養、支撐，予人之恩，各有獨特意義，是不能彼此取代的。老師對學生應盡之責，應付之愛，非父母可代替也。對學生之成長，老師有責無

老師認為：「哲學對人生的意義在於反思和批判」^[6]有了這樣的反思和批判「就能對人生進行改造和提升」^[7]「常懷憂患意識，具有反思精神，才能覺解生命的意義，保持生命的活力」。^[8]

老師滿意我們對他學術思想的認真體會，著意理解。亦對我們效仿他為人處世的智慧深感欣慰。但他反對我們將他奉若神明，頂禮膜拜，深怕自己成為束縛我們的桎梏，常以亞里士多德和荀子所云之「吾愛吾師，吾更愛真理。」「青出於藍而勝於藍。」鼓勵我們提出不同見解，進行超越反思。他說：「在教師中，有的老師不喜歡，很害怕學生突破藩籬、超越老師，有的老師甚至嫉妒、壓制、打擊超越自己的學生，而愚師則自覺堅持激勵學生超越自己。愚師曾給青年教師講過：「一個老師如果教出了總是不如自己的學生，歷史會倒退，如果教出了總是與自己水準相當的學生，歷史會停滯，只有教出最終勝於自己的學生，歷史才會前進！當然，學生超越老師須有一個過程，而且要經過努力，但應鼓勵學生樹立『出於藍而勝於藍』的志向。」^[9]我畢業返鄉後，因不能適應新的環境而鬱悶不已，向老師傾訴：「觀於滄海者難為水，遊於聖人之門者難為言」。老師則認為，我這個「滄海情結」太嚴重了，應該自覺淡化。他說：「你有『滄海情結』，說明老師的知識傳授、智慧啟迪、人格培育、精神薰陶是很有成就的，更說明你的學習、領悟、汲取、融化是卓有成效的。老師對此甚感欣慰，然而，『滄海情結』太濃、太執，卻是不利於學生成長、發展的。這是教育智慧！……淡化滄海情結不是倒退，而是上升到超越滄海的『大洋』境界」^[10]。

老師在眾人眼中是「聖人」「神人」「完人」，但他從不自以為如此，常說「這些評價很不準確，人應該正確看待自己，這正是『人貴有自知之明』」。^[11]老師很注重自我反思，我能記準確的分別有這樣兩次。其一是反思自己教育上的不足，他說：「愚師一生讀書教書寫書，心靈很單純，精神很清高，治學做人追求高標準，大境界，總以『取法乎上，可得其中；取法乎中，必得其下』為警訓。而且，對人對事往往向好處想，看光明面，在教學中常引導學生具有『出污泥而不染』的清高品質，

具有『常在河邊走，就是不濕鞋』的道德自律。這當然是正確的，崇高的，在物欲橫流、道德淪落的當今之世，尤為重要。但老師同時對社會的陰暗面，人性的醜惡面就揭示較少，這可能就有些書生氣，有點理想化吧，因而在啟發學生如何去應對社會上的醜惡現象這一點上可能顯得乏力。這些都是肺腑之言，是老師從切身體驗中悟出的。」^[12]其二是對自己的詩作提出了自謙的認識：「莊重、嚴謹有餘，而神韻、靈動不足。此乃愚師詩作之通病也。個性、素養使然，改也難。聊可自慰者，愚師有自知之明、自覺之悟」。^[13]

另一方面老師也很注意維護感性生命的自然和精神空間的自由。他說：「標準太高，感情太執，要求太苛，容易束縛思想，壓抑心靈，拘於一曲，限於一隅，使精神抑鬱，失卻曠達之懷，難有瀟灑之氣。所以云『矯矯者易折，皎皎者易污』『水至清則無魚，人至察則無徒』」。^[14]有些事兒「因時因人置宜罷了，不必太費心，也無須太勉強自己，苛求自己，委屈自己。你放寬應對，順意而為，以自己本色自然而行便可」^[15]。「不要時時處處怕有失誤而謹小慎微；不要因為怕有人議論譏笑而束手束腳。道家云：『無為而無不為』『無為』是自然，『無不為』是自由，做到了自然就會有自由！一個人總想時時處處活在他人認可、贊許的眼光中，多累啊！」^[16]「責人太嚴則無徒，責己太嚴則多悔」^[17]。因我閱歷疏淺，天性幼稚，經常做「不知深淺」之事，說「沒有分寸」之話，老師不但不責備，反而說：「不曾長大的孩子是小孩子；不想長大的孩子是好孩子。因為不想長大就是想永葆童心。」^[18]他引用李贄的《童心說》告訴我「童心寶貴」希望我不要受道理聞見等知識的遮蔽而失去童心，保持自然純真就好。

三、貴和樂群的人際觀與堅守清高的獨立性

「和氣迎人，大氣處事」^[19]「記得人的好處，理解人的難處，學習人的長處，寬容人的短處。」^[20]是老師多次教導過我們的話，跟隨他學習多年，我從未聽過他對認識的人有過什麼負面評價。有次隨老師參加一個省內的學術研討會，老師因教



務繁忙，做完主旨報告後準備離開，此時一位老師走上前去拉住他的手說：「趙老師，你先別走，我要批判你的觀點」。我覺得此事實是好玩兒，於是閒談時又跟老師提起。老師哈哈一笑，說：「人家提出不同的看法，這很正常」。還有一次在會場，領導面沖老師講錯了典故，並補問了一句：「是吧，趙老師？」底下噓聲一片，而坐在領導身旁的老師則面色如常，沒有讓領導尷尬。老師並不是出於功利的考量而教我們刻意營造和諧的人際環境，而是出於一顆「仁者愛人」的善心包容差距，尊重個性。許多常人眼中的「錯誤」在老師看來只不過是認識程度不同或價值取向不同而已。老師說，即便遇上對我們懷有戒心甚至懷有敵意的人，也「仍然要以溫和的態度、誠懇的善意待人，這並非是因為溫和、誠懇的態度，會獲得他人的好感，而是因為『溫和』『善良』『誠懇』本身就是一種美好的品德。」「馮道的詩『但教方寸無諸惡，狼虎叢中也立身。』一語道出了人生立身的根本」^[21]。

老師教導我們「挫銳解紛」「和光同塵」，並不是要我們「同流合污」「隨俗浮沉」而是要我們以「出淤泥而不染」的境界，清高處事，獨善其身。我畢業時老師贈詩一首其中有句祝語曰：「從今免受俗塵蔽」是希望我走上社會後能夠著力堅守精神上的清純清高，也就是老師常說的「持有人生的形上姿態」。他說：「對多數人而言，學哲學的意義主要不在於成為哲學家或哲學工作者，而在於對人生持有形上姿態，使人生體現哲學精神！老師相信，如果你繼續堅持以形上姿態自覺地觀照生活、審視生活，你一定會有一個精神充實、境界美好、心態愉悅的人生。這樣，你雖然也過著與普通人一樣的平凡生活，但精神世界是超越的，自由的，是不受俗塵所蔽的。人生在世，不可能不在俗塵，甚至難以不染俗塵，但應該不受俗塵所累，不為俗塵所蔽。這不正是老師贈詩『從今免受俗塵蔽』的深意嗎？」^[22]當我帶著老師這樣的期許走上社會後，逐漸明白，堅守不易……有些時候也可能只是因為不願改變自己的生活習慣和作息規律而以清高之名做些「格格不入」之事，老師也從來沒有勸說要「以和為貴」「大局為重」反而加以肯定，他說：「清高而不自命清高，清高而不孤芳自賞，是一個

人對自己的精神獨立性、品德純潔性、人格尊嚴性的高度自覺。如果因品格清高而使一些人有不合群之感，這實在太難得了。」^[23]

四、不畏艱難的意志力與安時處順的養心法

我們這代人多為獨生子女，缺乏在逆境中成長的經歷，遇到些許困難便有畏難和退縮的情緒，不能正確面對。老師曾多次懇切教導，要直面困境，磨煉不畏艱難的意志力。要「以明朗的心境，和樂的心態，愉悅的心情，堅強的意志和積極的精神開創事業，昇華人生。」^[24]老師說「在任何時代，人生道路都充滿著坎坷和艱辛，只是不同時代有不同內容而已。俗語云：『不如意事常八九，可知心人無二三』。」

說的就是這個意思。然而，老師曾多次說過人生的意義包括幸福、快樂正是在踩踏坎坷、克服困難、解決矛盾和承受艱辛中呈現的，如果人生處於無困難境界，那也就沒有什麼人生的意義了，也就無所謂幸福和快樂可言了。因此，絕對完滿的人生是不存在的，假使存在，也是不值得過的。於是，人應該把主要精力用於克服困難的辦法上，而不是用於設想和企求無困難境界上。」^[25]「困難總是有的，闖過去，前途光明。若退縮，屢屢失敗！」^[26]「要勇敢地邁步，前景沒有你想像的那麼困難，那麼可怕。老師有詩云：『巨浪滔天原是水，晚霞散後又清晨』」。^[27]遇到困難時要「通過虛心地學習，認真地思考，作出判斷，找到辦法，予以妥善地克服和解決。」^[28]

而同時，老師也主張量力而行，適性而為，隨遇而安，在面對我們難以改變的挫折和逆境時，也要安時處順，以樂觀平和的心態理智地去接受它們。如若「明知不可為而為之」固執抗爭，亦非智者之為。老師說：「人生的諸多痛苦遭遇和困難處境，有些盡人力可以避免，有些盡人力也難避免。對那些盡人力可以避免者，當然要樂觀地對待，因為災難總會過去；即使對那些盡人力也難避免者，也要樂觀地對待，因為悲觀不會產生任何改變事態的積極效果。倒不如樂觀！」^[29]「老師是一個樂觀主義者，但不是盲目的樂觀主義，而是

承認有困境有艱苦，但堅信凡歷史遇到的問題歷史自己會解決，凡人製造的障礙人都會排除……」

^[30]「不管遭遇到什麼，都要以平常心待之，世事本來就是這個樣子的，只是人的願望太美好，所以常常失望。對世界的期望值，任何時候，不宜過高。方可平和心境！」^[31]

綜上所述，趙馥潔先生作為當代具有聖賢氣象的學者、師者，汲取儒道兩家的思想精粹，將治學和做人完美統一在一起，他的培育理念中，既充溢著儒家的風骨，又彰顯著道家的智慧，二者相異互補，使我們在面對人生各種境遇時，都能夠剛柔相濟，徐疾有度，進退得宜，竭力趨近於老師所示範的人格境界。

「高山仰止，景行行止，雖不能至，然心嚮往之。」！

參考文獻：

1. 趙馥潔：《中國傳統哲學價值論》（增訂本）（北京：人民出版社2009年）。
2. 趙馥潔：〈論教師〉，載《教學研究》1986年（3）。
3. 趙馥潔：〈做人師〉，載《西北政法學院院刊》1986年（4）。
4. 趙馥潔：《導師修養與研究生培養》，2015年9月20日。
5. 趙馥潔：《人本理念、人師風範與人文精神》，2005年9月。
6. 趙馥潔：《不斷提高師道的自覺性》，2015年9月。

注釋

- [1] 摘自老師《靜致齋哲話》，摘錄於2011年6月。
- [2] 摘自老師2012年3月28日信。
- [3] 摘自老師《培育和弘揚敬業精神》。
- [4] 摘自老師2011年8月25日信。
- [5] 同注[1]。
- [6] 同注[1]。
- [7] 同注[1]。

[8] 同注[1]。

[9] 摘自老師2011年12月27日信。

[10] 同上。

[11] 摘自老師2011年10月10日信。

[12] 摘自老師2011年9月21日信。

[13] 同注[4]。

[14] 同注[12]。

[15] 同注[9]。

[16] 同注[9]。

[17] 同注[1]。

[18] 摘自老師2012年5月27日信。

[19] 摘自老師2019年5月30日信。

[20] 同注[1]。

[21] 摘自老師2011年9月13日信。

[22] 同上。

[23] 摘自老師2012年4月11日信。

[24] 摘自老師2012年9月13日信。

[25] 同注[12]。

[26] 摘自老師2014年8月17日微信。

[27] 摘自老師2011年11月8日信。

[28] 同注[21]。

[29] 摘自老師2012年6月9日信。

[30] 同注[27]。

[31] 摘自老師2018年12月28日信。

The feature of “Integration of Confucianism and Taoism” of Ideal Personality Cultivated by Mr. Zhao Fujie

Chen Wenjie (Chinese Culture College, Qinghai Province)

Abstract: Mr. Zhao Fujie is a humanist, educationalist, a wise and sage man in the contemporary era. At the time he cultivated the students, he was engaged in strengthening the culture, perfecting the spirit, optimizing the personality with the aim of cultivating and making a human. He integrates traditional Chinese values into the teaching practices of cultivating ideal personality and it has distinctive features of “Integration of Confucianism and Taoism”.

Key Words: Mr. Zhao Fujie, Cultivating, Ideal Personality, Integration of Confucianism and Taoism

文化中國 CULTURAL CHINA

2021年第1-4期總目錄（總第106-109期）

標 題	作 者	期 · 頁	標 題	作 者	期 · 頁
卷首論語					
從錢穆遺稿看天人合一的中西對話...梁燕城		106 · 扉頁	中國哲學中對貪欲的對治智慧及其		
病疫期的奮鬥和沉思.....梁燕城		107 · 扉頁	當今意義.....郭延成		108 · 16
從余英時談那年代的儒學老師們.....梁燕城		108 · 扉頁	莊子「物化」思想辨析.....殷亭亭		108 · 22
李澤厚與中國當代思想的萌芽.....梁燕城		109 · 扉頁	王夫之與現代新儒家.....徐瑞宏、劉建平		109 · 18
			現代新儒家的陽明學研究.....朱光磊		109 · 24
			中國傳統社會的時空觀芻議.....段文豔		109 · 33
專題對話					
中西交匯中的海外華人文化			中華神學		
.....蘇 紅、梁燕城		106 · 4	中華神學之起點：關係與感通.....梁燕城		106 · 51
中西法律比較.....陳弘毅、梁燕城		107 · 4	天下、三重世界與上帝國：對中國基督教的社		
從比較到會通—探討宗教中國化的			會、思想和文化處境的初步觀察...瞿旭彤		106 · 62
哲學與神學.....游 斌、梁燕城		108 · 4	中華三一圓教思路.....梁燕城		107 · 34
命運共同體與本體詮釋學(上)			成為萬物中的萬有一基於《使徒信經》		
.....成中英、梁燕城		109 · 4	的一個中國化神學綱要.....游 斌		107 · 47
			論嶺南大學鍾榮光校長的「天職觀」		
經典詮釋			孫清海		107 · 60
「所言法者，謂眾生心」			道之奧秘—中華神學論中國哲學的		
一佛教中國化的佛學依據.....陳 堅		106 · 13	道、玄、神.....梁燕城		108 · 31
鼎革相繼.....張豐乾		106 · 21	從自然神學到關於自然的神學.....安希孟		108 · 44
遺囑，還是約？—論διαθήκη一詞在《希伯來			人為萬物之靈：中華神學論人.....梁燕城		109 · 43
書》九章16和17節中的含義.....冀 誠		106 · 28	基督教神學與中國哲學有何相干？		
敲新舊約之骨髓而咀嚼出之者：麥都思在滬漢語			—「無中創造」與道家本體論.....葛擁華		109 · 54
基督教著述研究.....郭 紅、郭 雷		109 · 64			
論聖經中譯本土化的嘗試之一：吳經熊並其所譯			民族宗教		
詩篇《聖詠譯義初稿》.....楊海利		109 · 73	在文化自信的視域下看宗教中國化...		
「屠牛」與「釣魚」—論姜太公主要形象的演變			趙慧翔、謝愛華		106 · 73
及原因.....陳 薇		109 · 81	亂世的良舟—以1948年哀牢山腹地的一場		
			普度儀式為中心.....熊開萬、楊明順		106 · 81
哲思慧語			從同化主義到多元文化主義再到新同化主義：		
正言若反，生活哲理—趣話漢語中的			反思及啟示.....王紀芒		107 · 68
語義悖論.....安希孟		106 · 37	孟姜女故事在杞地的流變.....許起山		107 · 75
道家文化對中國傳統政治文化的影響			賈湖「刻文」與「十日並目」釋證...凌德祥		107 · 79
.....余秉頤		106 · 46	猶太民族宗教一心同體對宗教中國化		
儒學復興的若干問題.....呂 嘉		107 · 14	的借鑒意義.....馬 楠		108 · 55
哲學的「前形而上學」視域中的《金瓶梅》					
解讀與反思.....張 波		107 · 27			

標 題	作 者	期 · 頁
法治天下		
論《民法典》中的連帶債務.....冀 誠		108 · 62
通過婚姻的治理：以《民法典》中的離婚冷靜期為分析對象.....李松鋒		108 · 72
歷史文化		
南宋中後期士人科舉危機及其出路研究 吳業國、陳佩瑜		106 · 93
近百年來兩宋急遞鋪研究平議.....肖新星		106 · 100
「江南科學計劃」的歷史輝映與範式 轉型.....莫 為		106 · 105
道德文明		
從新發現朱光潛一篇佚文—談大學生君子 人格養成要素.....宛小平		107 · 86
王國維《人間詞》「人間」的悲情 意蘊及其美學精神.....沈永英		107 · 92
文明對話		
中國和印度會發生一場真正的思想交鋒嗎？ —讀弗朗西斯·X·克盧尼的《印度智慧》斷想張旭曙		109 · 93
中華文化跨文化傳播所遵循的認知傳播規律米麗娟		109 · 102
疫下世情		
新冠病毒肺炎疫情對中國未來的多維 影響.....薛永武		106 · 122
危機、共生、重塑—疫情危機思辨與 冬奧文明交融.....唐雲松		107 · 99
新型冠狀病毒和大數據信息傳播演繹 社會奇觀.....米麗娟		107 · 106
通過法律的疫情治理——一種文化話語反思廖 奕		108 · 82
「文明免疫力」鴻溝—基於中美抗擊 新冠疫情差異分析之發現.....吳承義		108 · 91

標 題	作 者	期 · 頁
神州風采		
從百年未有之大變局一再論中華文化 藝術經典的重要性.....劉 琛		108 · 102
秦漢時期齊魯文化歷史地理初探(公元 前221年-公元220年)..... 聶浩然、莊曉靜		108 · 110
近現代中國軍事文化的景觀..... 張祖群、楊建明		107 · 114
粵港澳傳統醒獅的文化藝術特色及其 數字化保護芻論.....謝中元		107 · 121
博覽群書		
淺野裕一論中原文化的上天、上帝信仰 —評《古代中國的宇宙論》.....李忠超		108 · 115
《中國少數民族古代音樂史稿》(遠古-清末) 體例與結構.....孫星群		109 · 107
走出封閉千年的圓圈—評劉震雲長篇小說 《一句頂一萬句》.....石衡潭		109 · 113
童慶炳《中西文學觀念差異論》若干論斷釋讀孫仁歌		109 · 117
人物春秋		
「既悼沈老，行復自念」—王辛笛悼沈從文 詩三首疏解.....沈喜陽		108 · 122
趙馥潔先生培育理想人格的「儒道融合」 特徵.....陳文捷		109 · 123
編後絮語.....韓思藝		106 · 129
編後絮語.....韓思藝		107 · 129
編後絮語.....韓思藝		108 · 129
編後絮語.....韓思藝		109 · 129
2021年第1-4期總目錄 (總第106-109期).....		109 · 127

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

2021即將過去，不知不覺，新冠疫情已經伴隨了我們兩年，已有500多萬人死於看不見的病毒，我們還在深陷於這場沒有硝煙的世界大戰之中。

在紛亂不安的世界裡，一代哲人余英時、李澤厚先後仙逝，留給我們無盡的悲涼與回憶。想當年，余英時先生為《文化中國》創刊號撰寫專文「文化更新而不失故我」，指出「中國人如想在這個世界上活得有尊嚴與意義，那麼重建文化的中國今天便成了炎黃子孫最迫切的課題。」李澤厚與梁燕城的「性情宇宙與人的價值」，是《文化中國》的第一篇專題對話，探討在「有情天」之下，打開心靈開放的空間，挺立人的自由與尊嚴。哲人已逝，其睿智與情懷依然感動着我們、激勵着我們。本期的卷首論語，梁燕城撰文懷念李澤厚先生，述說先生在改革開放之初，以生活路向與美學目的論打開了另一維度的中國哲學思路，融匯西方思想，開拓大陸儒學傳承，以實踐哲學與情感美學，建立了本體-實踐論和本體-和諧論，成為中國新時代文化復興的萌芽。

如今，《文化中國》還在堅守着「更新而不失故我」的文化中國之初心。本年度，我們共刊發了6篇經典研究的論文，包括易經、佛經、聖經、道家等領域，還發表了9篇哲學思想類論文，既有傳統的儒釋道思想研究，也有對文學藝術和日常生活的哲學反思。本期的兩篇論文探討明清哲學與當代新儒家的關聯。「王夫之與現代新儒家」一文論述了，王夫之融合宋明理學、莊佛諸家及晚明考據之學而建構起新的哲學思想體系，及其對中國傳統思想的開陳出新、近代轉化起到了重要的啟蒙作用。「現代新儒家的陽明學研究」總結了當代儒家知識份子研究陽明學的三條路徑：以西釋中，可以進入世界的哲學話語體系；會通朱王，有助於達成儒學內部的圓滿融合；面向現代，在陽明學中增加新的思辨理性和物理知識。這些哲學體系的構建，可視為儒

家知識份子面對西學東漸的回應與創新。

在關於「中華神學」的探討方面，本年度共發表了9篇論文，加上圍繞此問題所展開的「專題對話」，共有11篇，既有梁燕城的系列論文，更有這方面的資深學者對此問題的不同思考。在本期的專題對話中，成中英與梁燕城圍繞「命運共同體」展開了本體論層面的討論。梁燕城指出，全球範圍內的疫情把人從自我中心的後現代思想中驚醒過來，使我們認識到人類命運是共同性的。他引用成中英的「本體詮釋學」理論，說明人類存在一個共同的本體，雖然有不同的詮釋世界的方法，但他們所詮釋的是一個共同本體，因此可以會通。這是「命運共同體」的哲學根據。成中英同意梁燕城從本體詮釋學的角度理解命運共同體，並且補充說，中國哲學一開始就講天下一家。如今，全球化給大家提供了一種自我實現、幫助他人實現，來實現人類共同本體的一個機會。在耶儒對話的脈絡中，兩位學者還探討了「三位一體」可能的中國式詮釋。在耶道對話方面，葛擁華對比研究了基督教的「無中創造」與道家的「無中生有」，說明道家「無中生有」的思想更接近新柏拉圖主義的流溢說。新柏拉圖主義與基督教之間的對話與互益，對基督教神學和道家思想對話互益也具有借鑒意義。

秦家懿認為中國文化中不僅有儒釋道，還有一個更古老的傳統，包括神話、占卜、祭祀等的原始宗教。在多民族、多宗教的中華民族文化大觀園中，民族文化的對話交流、美美與共，與深厚的宗教文化土壤的培植同樣重要。有鑑於此，本年度，我們刊登了6篇民族宗教的論文，希望將來能刊發一些海外華人與別的文化傳統對話融合的研究。

寒風凜冽中，夜空更加清明。浩渺深邃的「有情之天」之下，我們依然仰望星空，心存盼望：重建文化的中國，使炎黃子孫活出自由、尊嚴與有意義的人生。



漫山飄雪 (二) 局部 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。

ISSN 1201-0677



Printed in Hong Kong