

CULTURAL CHINA

No.110 Vol.1 March 2022



從奧運精神到面向未來的文明
對話（韓思藝）命運共同體與本
體詮釋學（下）（成中英、梁燕城）
「大道」與華夏創世傳說研究
（凌德祥）承繼與反思（褚寧）等

本期要目

二〇二二年第一期

文

仁

中

國

一九九四年創刊



第 110 期

從奧運精神到面向未來的文明對話

■ 韓思藝

本刊副總編輯

奧運精神與文明對話

雖然世界各地疫情籠罩，各種緊張的局勢還在加劇，北京冬奧會還是如期隆重召開了。聯合國秘書長古特雷斯呼籲，本著奧林匹克理想，所有衝突方在整個奧運會期間停止敵對行動。他稱奧運會是「當今世界團結、相互尊重以及不同文化、宗教和種族之間合作的可能性的一個極其重要的表現」。希臘駐華參贊海恩福說：「奧運會的意義並不只是追求力量、打破紀錄，而在於自我提高、自我提升、自我改善，超越自身的局限。沒有團結，一切將失去意義。」因此，當各國運動員在競技比賽中追求更快、更高、更強時，他們不僅展現了當代奧林匹克「費厄潑賴」^[1]精神，也在形象地詮釋了不同文化中的人們對於團結合作和自我超越的追求。這不禁讓我想到一年來逝世的兩位文明對話的倡導者——孔漢思與一行禪師，他們在建構普世倫理、推動世界和平方面的真知灼見，讓我們銘記在心、深切懷念。

文明對話中尋求共識

孔漢思(Hans Küng, 1928-2021)，是瑞士天主教神學家，他積極倡導文明對話，推進全球倫理思想的建設。1993年孔漢思起草的《走向全球倫理宣言》，提出了全人類都應當遵循的一項基本要求：每個人都應受到符合人性的對待！他以耶穌的名言「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」和孔子的名言「己所

不欲，勿施於人」作為黃金法則，並擬定了四項基本原則：珍重生命、正直公平、言行誠實、相敬互愛。八千多位代表不同宗教和文化的精神領袖簽署了《宣言》並做出莊嚴承諾：要獻身於共同的全球倫理，更好的相互理解，以及有益於社會的、有助於和平的、對地球友好的生活方式。筆者有幸在1996北京大學暑期宗教與文化高級研討班上，聆聽了他作的學術報告「全球化時代的全球倫理」。他的思想，照亮了我的文明對話探索之路。

孔漢思的「全球倫理」可以稱作是文明對話中的「向外擴展」，即通過推動各大文明圍繞倫理法則展開對話，在相互理解的基礎上建構全球普遍的道德共識和基本的倫理秩序。在這方面，「全球倫理」取得了長足的進步，並獲得了普遍的認可。不過，在文明對話中，孔漢思也遇到了西方文明前所未有困難，即《中國宗教與基督教》的結尾處提到的「雙重教籍」問題。在他看來，從信仰最深摯最嚴格的意義上看，雙重教籍的可能性似乎不存在。不過，他同時也對西方宗教傳統作了反思：「基督行為」先於任何傳統，基督精神突破基督教的預先界定。^[2]他試圖以此跨越「雙重教籍」困境。對此，一行禪師以他的智慧言語和生命經驗回應了孔漢思。

文明對話中活化信仰

一行禪師(Thích Nhất Hạnh, 1926-2022)，是

越南佛教僧侶，臨濟宗第四十二代法嗣，廣泛地被人們尊稱為「活的佛」。在越戰期間，他因公開呼籲和平而被迫流亡海外，因馬丁·路德·金提名，成為諾貝爾和平獎候選人。一行禪師參與佛教與基督教的對話有二十餘年，他以教外人士才可能有的眼光，理解了基督教之美好。一行禪師說：「我未認識基督宗教之前，唯一的心靈依歸就只有佛陀。後來認識了美善的男女基督徒，我也漸漸接受耶穌為我的導師了。自那時候起，耶穌基督也成為我的心靈依歸。我前面說過，我在法國的禪堂裡供奉佛陀、菩薩像，也供了一尊耶穌像。我不會因此而覺得內心會有衝突，反倒因為有兩個心靈上的根源而覺得更穩定。」^[1]一行禪師是如何做到這一點的呢？他解釋說，佛教信徒心中的佛不只是佛陀本人，更是那位超越時空的、終極真實的、活的佛。基督徒所信的耶穌也不僅是那位木匠之子，祂同時也是死而復活的永生上帝之子。人們若是徹底明瞭佛陀或耶穌的生命與轉化，而且用心去實踐修行，便可進入活的佛陀與活的基督居處的大門，看見永生。^[4]這便是《生生基督世世佛》所要表達的觀念：用心去實踐佛陀和耶穌的教導，遇見活的佛陀和活的基督(Living Buddha, Living Christ)。

一行禪師的宗教對話，不是他自己作為佛教的代表在與基督教展開對話，而是他作為一個人，不斷地用修行的方式與佛陀和基督對話、與佛陀和基督相遇。當他把歸依理解為正念和正信，即在歸依三寶或歸依三位一體的基础上進行信仰實踐和團體生活時，「雙重教籍」就不再是無法協調的根本性問題。筆者雖然無法完全領悟他的修行境界，也不是完全接受他對基督教的詮釋，但是從他生命中流露出來的對不同文明所有的平等的、開放的、平和的態度，以及他對佛教與基督教的真實體悟，還是使我深為感動、大受其益。

命運共同體需要對話

在文明對話中，既有橫向的「平視世界」的對話，也有縱向的「仰望星空」的對話。在橫向對話中，我們努力尋求共識，以期建立普世的價值標準和道德秩序。在縱向對話中，我們不斷在與終極實在展開對話中激活自我、尋求拯救，並更有活力地向他者開放。奧運開幕式上的「燕山雪花大如席」所展現的，正是在表明世界各國同處於一個「共同體」之中，在雪花中央的奧運火炬所寄托的，正是人類對於更加光明的「更快、更高、更強、更團結」的未來的嚮往。

本屆冬奧會已經順利閉幕，國際奧委會主席巴赫表示，北京冬奧會賽事非常成功，運動員展現出了非常高的競技水準，是奧林匹克精神的充分展示。美國、英國等冬奧會代表團的負責人也紛紛表示，本屆冬奧會非常精彩，各項場館設施和賽事服務令人讚歎，運動員十分滿意，享受在這裡的比賽。多國運動員在社交媒體上分享冬奧村的設施和飲食，並給予極高評價。對於海內外的中華兒女而言，無論是谷愛凌的奪金斬銀，還是陳巍的精彩絕倫完美表現，都是全球化時代所結出來的超越東西方文化的新文明之果。作為個體，他們在其生命歷程中與兩大文明相遇，無論是中華文明禮樂、仁義、和合與中正的精神，還是古希臘文明中道、和平、友誼與共同體的精神，都是在其生長的文化土壤中，孕育了他們「更快、更高、更強、更團結」的精神氣質。希望國際社會以北京冬奧會為契機，超越分歧，增進對話，一起向未來，共同構建更加美好的明天。

^[1]Fair play音譯，五四新文化運動時將其譯為「費厄潑賴」，意思是光明正大的比賽，不用不正當的手段，不要過於認真，不要窮追猛打。

^[2]參秦家懿、孔漢思，吳華譯：《中國宗教與基督教》（北京：三聯書店，1990年），第247，256頁。

^[3]一行禪師，薛絢譯：《生生基督世世佛》（台北：立緒文化，1997年），第90-91頁。

^[4]同上，第34-54頁。

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.110
Vol.1 March 2022

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

韓思藝：從奧運精神到面向未來的文明對話..... 扉頁

專題對話

成中英、梁燕城：命運共同體與本體詮釋學(下)..... 4

哲思慧語

梁燕城：走出無依之地：城市的新敘事..... 17

唐哲嘉：林兆恩《道德經釋略》中「身」的雙重詮釋..... 23

王樹群：從關鍵詞「化」看朱光潛美學思想..... 32

中華神學

安希孟：歷史的起源、目的、意義和模式
——基督教神學視域中的人類社會歷史..... 37

李安澤：梁燕城「中華神學」的理論建構與「彩虹文化」的理想... 49

歷史文化

侯 傑、王 敏：天津基督教青年會倡行現代衛生探析
——以《大公報》為中心..... 56

莫 為：閱歷與想像——魯本斯與東往耶穌會士際會的藝術箋注.. 65

民族宗教

凌德祥：「大道」與華夏創世傳說研究..... 73

褚 寧：承繼與反思——晚清以來多民族中國聚合視域下的
相關理論言說述評..... 85

社會關懷

馮慶林、周全德：論傳承創新「孝親敬老」
——文化與發展居家社區養老服務..... 94

薛永武：論智庫人才的開發..... 102

周 進：亞洲大型藝術博物館的設置與運營比較..... 109

博覽群書

傅守祥：愛智之境與啟蒙之思——讀《葉秀山全集》有感..... 118

石衡潭：藝術之光與永恆之光——評殷健靈小說《野芒坡》..... 125

約稿啟示(電子版)

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28年出版過百期到110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

以人文情懷超越世界塵囂

縱觀人類歷史，暴力總是短暫的，唯有思想才是永恆的。在不同的文明之中，思想的源頭在於終極實在的啟示或開顯，由此經典得以產生。在不同的時空中詮釋經典、撫慰人心、開啟民智，則是哲學家、思想家的天命。

《文化中國》下一期的文章中，有對佛經、道德經、聖經的分析解讀，也有對中國傳統文化的傳承與創造、突破與超越的哲學研究，還有西方現代哲學與老子思想的跨時空對話。在中西信仰文化的對話中，基督教與儒家、道家、禪宗、道教之間會通轉化，推動著東西方人心在最隱秘處的交流，以期尋得勝過世界的智慧。

本期圖片來源：封面設計：本刊工作室；封底：枝條現生機(一)局部，陳君立提供；第14, 88頁：取自<https://pixabay.com/>；第33頁：取自<https://inf.news/en/culture/>；第39頁：取自<https://dominicanajournal.org/the-paradox-of-christian-autobiography/>；第53頁：由Janice Li提供拍攝於卑詩省本拿比；第57頁：取自<https://www.natgeomedia.com/science/article/>；第66-70頁：由作者提供；第75-83頁：由作者提供；第97頁：取自<http://www.freepik.com>；第109-115頁：由作者提供；第118頁：本工作室；第125頁：取自<https://tao.hooos.com/>。

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51人，

由於篇幅的緣故沒有盡錄。

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

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

命運共同體與本體詮釋學(下)

■ 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

(接上期)

西方須再啟蒙

■：你講的非常好，整個把近代西方尤其美國發展的一些走向下坡的情況說的很清楚了。我再說一下我的觀感，可以說這是我們共同體現西方尤其美國的文明墮落和迷失。我們要回到中國哲學的高度與深度，讓西方能夠感受到再啟蒙的需要和力量。因為啟

蒙精神在18世紀可說是中國人給西方人上了一課。但是在此二十一世紀如何能夠給西方人一個中國哲學的再啟蒙，可說是中國哲學發展的一個現實目標。把西方從一種技術的繁華的虛無主義中喚醒，使它能夠敞開胸懷，懂得平等，重視人類整體，實現真正的生命自由。

過去美國人誠實、真誠，有關懷

我在回憶60年代到美國求學的一段經驗，這段經驗是和我對基督教的認識有關。我大學畢業後於50年代後期到美國華盛頓州首府西雅圖的華盛頓大學求學，那個時候的美國基督教精神還是很不錯的，傳教士對外來的學生主動提出照顧，很真誠，而且還有一種熱情，對外來的學生提供方便。雖然也趁此傳教，但並不是要求你非信基督教不可，我覺得這是非常好的，而且感受到很溫馨。

當然也不是說傳教士們當時沒有對華人的歧視，實際上他們並不瞭解中國。有一個人問我，說香港在什麼地方？香港是不是在新加坡？他們會問這樣的話。可見他們的知識是很閉塞的。吃飯的時候他們用瓷器，其實瓷器大家都知道是中國來的，可是他們卻問說你們有沒有這樣的瓷器？中國的瓷器事實上比他們的瓷器好多了。但是他們認為中國沒有，中國是窮的國家，他們對中國有一種憐憫。

1959年我進入哈佛大學。我看到美國東部的人也都循規蹈矩，重視禮節與誠實，整個社會風氣很好，社區非常安全寧靜，有的地方甚至夜不閉戶或鎖門。逐漸我瞭解到美國南部黑人受到歧視，產生了社會問題。黑人教會領袖馬丁路德金（Martin Luther King, Jr. 1929-1968）在1963年到華盛頓作了《我有一個夢》的演講，傳播甚遠。我對美國社會文化的理解也更為加深。同時在那段時間，美國進行越戰也有四年到五年之久，在1963年前後，美國社會發起了反越戰運動，對美國參與越戰發出社會的道德呼聲。在那段甘迺迪總統任職期間，我看到美國社會的各種政治運動，覺得美國十分關注世界，尤其亞洲太平洋國際事務。但我並不理解美國戰後社會心理的改變，他們極端反共，對中國也一無所知。不但不知道現代中國，也並不知道傳統中國。因為漢學傳統似乎有所斷絕，根本不認識中國文化與中國哲學，甚至否定中國哲學是哲學。我只覺得美國人重視正義，是一種理想精神。但在越戰中所表現的非人道的殘酷戰爭行為，卻叫人十分寒心。總之，在60年代早期，我在學校工作中逐漸加深了對美國的認識。美國是從一個清教徒傳統中走到世界，想把他們的理想加之於世界，甚至希望改造這個世界，繼續在英國沒有完成的清教徒革命。但是就現實而言，他們又不能接受現實的改變，包括黑人問題與越戰問題和中國的發展，而且他們好像抱

定了一個基本的信仰，不能因時利導，客觀學習，形成一種閉塞的理想主義。就以黑人問題而論，黑人在南方遭受不平等待遇，尤其考驗了中國人天生的平等主義。南方的中國朋友告訴我說，黑人白人分坐不同的公共汽車，中國人到南方去不知道應該跟黑人坐，還是跟白人坐。中國人面臨這個選擇很困難。因為中國人認為人都是平等的，為什麼要在黑白之間選一個座位。南方的中國人因此比較迷茫，他們有時候坐到黑人那一邊，白人就告訴他們說，你應該坐到白人這一邊。但是你真正跟他們坐一邊，他們又覺得你還是有色人種。中國人感到非常困難。

中國在西方或美國沒有發言權，沒有辦法說明自己的主張或者立場，甚至在學術方面，只能做專業的知識貢獻，而不能發揮哲學的主張，進行東西方平等的比較。我從事哲學研究，雖然重點是在西方當代的邏輯哲學與分析哲學。但我卻不願意放棄對中國哲學的反思。所以我在撰寫西方哲學論文之外，自己要求自己另寫一篇中國哲學的發揮，那就是我對戴東原《原善》的研究與翻譯。在中西文化的對立中，我覺得我們應該關心中西文化的彼此認識與彼此溝通的問題，尤其應該把中國哲學的宇宙觀、生命觀與價值觀表明，讓西方人都理解，這就是一種平等主義。用平等來作為出發點，來實現中西的平等互惠交往，導向一個包容差異的和諧整體。這也就是人類命運共同體的一個基本形式。

越戰後失去基督教的厚道

經過越戰，我慢慢感覺到西方基督教逐漸失去一種厚道待人的精神。其實基督教在美國的支派很多，作為主流的宗教，仍然能夠容忍不同的支派。但在對待政治體系的多元，基督教也有一種排斥，不只是制度，甚至及於其他文化傳統的價值觀。冷戰期間美國人心態非常不穩定，整個社會瀰漫著一種不確定感，同時又有非常強烈的基本教義的信仰，或者說由於這種不確定感，整個社會走向一個基本教義的價值觀。我看到其中不同邪教的發生以及美國社會風氣的極端個人主義。1964年在夏威夷大學舉行東西方哲學會議之後，我於1967年被邀請到耶魯大學哲學系任教，是第一位在美國東岸著名大學開設中國哲學課程。當時耶魯大學John Smith教授重視中國哲學，

是因為他看到中國哲學對西方哲學的重要性，以及對美國社會文化發展的重要性。因此，是把中國哲學當作一個新的傳統來補充西方的現代性和美國的極端宗教主義。從這裡看出，當時的美國有識之士面臨到西方文化的價值問題，與社會風氣問題，看到中國哲學的重要性，可說是美國文化中突出的創見。可惜我因為對當時台灣大學母校的承諾，選擇到台灣大學重建哲學系的任務，喪失了一次可以比較深度影響美國哲學發展方向的重要機會。但我在耶魯大學兩年的教學，卻讓我深信中國哲學的本體哲學與倫理哲學，是西方哲學所需要的新啟蒙與資源。美國70年代以後的發展，從80年代到這個世紀，是一個走向科技，強調金融、貿易與資本累積的文化潮流。80年代日本經濟興起，美國提高警覺，把日本經濟進行壓制，導向日本經濟的呆滯停滯不前，結局就是美國金融產品與經濟財富的大發展。此時美國也從各方面促使蘇聯崩潰，實現了世界霸權的唯一地位。美國社會產生的驕縱之氣以及在世界上的軍事權力擴充，使美國人更有了一番新的面貌，最後遭遇到2000年的紐約世界貿易中心的恐怖襲擊。這一事件，又把美國拖入到另外一個極端。美國要用科技、經濟與軍事力量來管制世界。由於中國的興起，逐漸與中國產生了利益的矛盾，不能發揮正面的文明和諧精神。逐漸從緊張、警惕到直接干預與圍剿，形成了當前的中美對立的格局。

從上面可以看出，美國有識之士還是想擴大精神境界來解決困境，但是卻未能做到。整個社會瀰漫著原教旨主義，而對外卻表現為世界霸主的姿態，不能從文化與文明中導引世界，走向大同與和諧。隨後美國倡導的經濟全球化，也是從美國自身的利益出發，並非真正認識到全球化的重要意義。因此，當美國利益受到威脅時，就反對全球化。但反對全球化也不是走回美國的原始精神，而是用美國的勢力來統治世界。如古代的羅馬一樣。對中國的發展自然就產生了極大的憂慮，認為是對他的威脅，而不能從文化的角度，來匯合中國文化的復興精神，為世界打造永久和平的基礎。我在懷疑美國的立國精神是否為後來的美國人所尊崇，因為19世紀以來的美國人越來越世俗化，越來越追求現實的享受和財富的積聚。尤其在政治權力的使用上。只講求美國人自身的利益，而不能考慮其他人的利益或美國與世界整體的利益。很

不幸的是，原來具有科學精神的實用主義，最後淪為更為庸俗的物質實用主義。不但與美國人自身的唯一利益為利益，而且把此一利益投射在金融資本主義發展的方向，造成了2008年的東亞金融危機。美國民間的原教旨主義似乎回到了猶太精神，以為上帝以美國人為選民，這樣就把上帝也偏見化了。因此也讓人們懷疑到美國的宗教是否淪為政治權力的手段和工具，而無法繼承基督教作為普世宗教的濟世精神。

美國以力量稱霸

20世紀80年代美國人把貨幣和石油掛鉤，而石油除了美國控制的中東之外，美國本身也發現了自己豐富的葉岩油。由此造成美國覺得可以任意發行貨幣的數量，對世界經濟產生重大的控制和影響。美國人基本的目標依然是建立自己不可摧毀的權力王國，對世界可以進行任意的控制與干涉。美國立國的精神變成美國優先，美國第一，美國偉大。因此，對中國文化復興的發展，不得不十分警惕，最後並予以打擊。我想這是當前中美對立的基本背景，即美國以國家自私作為最終價值，而中國則以世界文明作為終極發展標準。兩者的衝突因此也就十分明顯，如何化解在理想上中國提出人類命運共同體，並能從本體詮釋學的立場來溝通文化，但如果美國採取一個封閉的文化心態，強調物質的霸權，兩者是很難溝通的。因此從這一點看，人們不能不有一種悲觀。但另外一方面，如果我們接受中國哲學中的人性本善的基本信念，我認為中國的發展在文化上仍然能夠對美國產生積極的影響。這就要我們十分的掌握中國本體化的哲學精神，從本體詮釋的角度進行對西方與美國新的啟蒙。這個責任是很重大的，這個工程也是艱巨的。但它卻是人類的希望所在。因之作為中國文化的復興參與者，必須認識到這個艱巨的工作，也必須認識到這個重要的目標。這個目標不是空談，而是最實際的問題所在。這裡還有一個希望點，那就是歐洲的國家會自覺到自身的發展的需要，也許會成為中國發展的助力。但另一方面，也很難保證他們不跟從美國的勢力，變成美國的跟班。幸好歐洲有文化底蘊比較深厚，在中西哲學的交融中，中國哲學對歐洲的學者或許能夠產生更大的吸力與說服性。然而這都需要中國人自身加強的努力，並具有對自己文化深刻的認識與



堅定的信心。

我們看到西方的分分合合，整個過程並不穩定。個別的國家對中國的理解也不一致，往往以為中國仍是古代的中國，或者是19世紀的中國，因此抱有一種偏見。如何使歐洲國家更理解中國，更善待中國，是一個中國也必須面對的問題。我想在文化與哲學中，仍然可以發現彼此可以平等交往與對話的空間。按照康德哲學的說法，30年戰爭之後，人們應該有一些共識，認識到永久的和平的重要性。雖然世界各國已組成聯合國，但西方不一定能夠體悟到中國天下一家的情懷。中國也必須建立更好的世界哲學，強調中西哲學的互通與互釋，以及在對話中開拓出來的人類理想的大同世界。歐洲歷史有數千年，也許可以從歷史的教訓中認識到仁道與人文精神的重要性。但美國哲學卻最多只有兩百年的發展，而事實上真正的美國哲學就是實用主義。由於美國的強大，美國的實用主義往往被有些西方人看成價值的主臬。但事實上，杜威的實用主義往往流於功利主義與角色主義，並沒有整體人類的和諧化的精神。杜威強調科學與實驗，但人的存在卻有十分內在的體驗能力，而人類的歷史也透視出深厚的生命精神與道德精神。是否此一生精神與道德精神能為美國人所體驗，應該是一個問題。美國人缺少歷史感是一個事實，美國強調法律的合法性，而因此罔顧道德倫理的價值，也是一個事實。在美國，人們強調人性的自私與天生的道德缺陷。人們除了自我的利益和對道德的偽裝之外，往往不知道還有真的倫理價值與道德精神。這在今天的美國顯然是可以看到的基本現象。早期美國基督教的潔身自好的精神，與人為善的心態已經一去不回。也許這是美國社會最根本的失落，也代表美國精神的衰敗。至於它作為霸權，能否為所欲為，也是一個自身不能擔當的信念危機。

神學化的物質主義

另外我們需要警惕的是，科技的發展，把人看作物，同時又創造一些超智慧的機械。此一人造的機械不但失掉人的自然性與內在的神聖性，卻反過來可以構成一種壓迫人的自由的工具。機械本來就是工具，目的在怎麼用這個工具。發明超智慧的機械是為了服務人類，但它也可能悖用來作為物化人類的工具，這

就看誰具有對機械的控制權。人們當然可以把一個機器進行倫理學的規劃，使它服從倫理學的規律。但是這也不能保證它不同時是控制人的自由，造成人的不平等的手段。我提到此處是因為美國文化走的是物質主義的路線，具體來說在當前就是向自動化的超智慧極限的發展，可以作為武器，也可以作為社會的勞力，當然也可以成為取代人存在的一個潛在物體。至少它可以被用來綁架人的活動，使人們必須服從機械地規劃，而逐漸喪失人的自由與自然發展的生命行為。好萊塢電影裡面我們常常看到這些假想的情況，雖說是假想，但目前的趨勢卻是把假想變成實際，因此也將人類的世界變成機械的世界。而只有少數的人作為機器的主人，才能享受真正的自由。

總的來說，西方與美國逐漸喪失了原始的真誠與人性的厚道。更逐漸喪失了自我管束的能力，以及對他人的仁愛精神。人們變的很自私而且處處以私心揣測他人，使每個人都變成可能的犯罪分子或敵人。這樣的發展是無法走向人類命運共同體的，因為人們並不認同他者。而往往只是想控制他者，這可能是西方文化最大的悲哀。把同類的人看成工具，看成威脅者，陰謀者，看成對立者。由於對人類歷史的無知與對人的信心的失落，形成了一個只靠物質與機器的社會集團，這樣一個趨勢是我們應該去警惕的。本體詮釋學倡導回歸本體，從共同本體中建立人的自信與互信，自省與互通。這樣的認識需要推廣，需要傳承，也許這就是中國文化的使命所在。面對西方文化造成的危機而不得不在這方面給予最大的關注。

人性的異化與迷離化

現在真正的問題是跟這個精神相反，跟理性的包涵相反，就是不理性的一種猜測，一種造謠心理，一種陰謀論。因為陰謀論者本身就是以陰謀的心態來說明這個問題，來製造一種藉口。比如說這次美國選舉，我們也搞不清楚，到底是特朗普總統真的認為選舉是作弊，還是說他把作弊作為他的一個藉口來達到他的目的，還是說他也有可能自己作弊，然後他也認為別人作弊來作為達到自己目標的一個方式，我們就搞不清楚這種人性的模糊化和迷離化，到底有什麼意義。它不是理性，並喪失本體，喪失了本體的神智、良知、本性，最後就產生一種人性的異化跟迷離

化。如此一個人也就不知道自己說的是真的還是假的，就好像做夢一樣，也不知道自己是在講夢話還是講真話。

也許這是後現代資本主義追求自我滿足的壓力過大，自然產生的精神疾病。精神疾病的現象往往真假不分，並往往是群發狀態。比如說最近中國制裁西方與美國，因為歐美制裁了香港的50多位中國官員。但是美國的國會居然發言，他們怎麼可以來制裁我們？我們要展示我們的力量，不允許他們制裁我們。他們不問他們的說辭是否符合真相，只是與他們干涉中國主權的意願相違。他們不願意發生在自己身上的事情，卻片面的強加他人。這種不平等的精神成為西方人行動的主臬，可是他們並不自覺，自說一套，還要別人無條件接受。我不懂他們為什麼不可以從「己所不欲，勿施於人」的良知，來對待他人呢。他們為什麼不可以從根源的問題上來瞭解事實。顯然這就是他們不知本，不識體，更不知用，對人類共同生活的發展，只能造成傷害和倒退。

中國儒學強調自知，蘇格拉底也強調知道自己。固然這是就個人而言，但推廣到群體，以及代表群體的國家管理者，又何嘗不適用呢。我在早期的美國看到社會重視公平精神，所謂「公平遊戲」（fair play），認為這是美國的精神。但這個精神似乎只在美國適用，而美國人卻不用在國際或普遍的人類社會，這已經是違反了它本身的公平原則，這也突顯了美國人的狹隘的視域與自私的心理。我提出西方的再啟蒙，乃在希望西方人能夠開闊自己的心胸，反思自己的缺陷，學習真正的開放。因此我在美國推廣儒學，強調的是仁愛之學，智慧之學。但有些西方學者卻只看重儒學的繁文縟禮，以為這才是文明的表徵。實際上文明的表徵應該有一個相應的文明的核心，那就是仁義之道。仁義與禮儀都是中國做人的基本道理，表面上的虛文與禮節，固然有一定的社會作用，但實質上社會的發展在人對他人的關切以及對他人的正義。所謂本體，不只是形式，而且更重要是內涵。人的本體必須以仁善為核心，以禮信為表徵，內外互用，內外合一，方能提高文明與德性，促進人類的共同利益與共同繁榮。很不幸，美國在種族等問題上只有不平等的歧視，而缺少我們所說的內在的仁愛。而這個缺少在現代美國的發展中越來越增加，成為新移民社會

特徵。其實美國的當道者應該努力保存其原始的求善之心，並在實踐中發揚出來。這才會是美國真正的貢獻。但美國文化卻因為移民擴充，科技越發達逐漸喪失自我的本體與文化的本體，殊為可惜可歎。

從整個西方來說，西方的古典精神在近代化的進程中逐漸衰落，也可能是一個事實。主要的原因我們看是把霸權意識與富強意識看成是上帝所代表的價值，我們從韋伯（Maximilian Karl Emil Weber，1864-1920）的《新教倫理與資本主義精神》一書中，看到資本主義的興起。一方面是清教徒的禁欲的理性精神，另一方面卻把追求財富的成功歸之為上帝的榮耀。這等於把基督教資本主義化了，塑造了一個鼓勵資本無限擴張的上帝權威。這一觀點，其實是違反我說的本體概念的。因為本體的概念是自我意志與宇宙創造力的對應和統一，而不是片面的決定。資本主義的擴充往往傷害平民百姓，造成貧富不均，同時也造成環境污染。因此，這種後果並非人的基本為善的意志。所以我認為西方古典精神的失落，就是把一個崇高的上帝轉化成為一個有偏見的上帝。當然我這裡說的古典，可能也是一個理想的古典，是把希臘的理性精神與猶太人的宗教精神結合起來的一個理想的構想，也許並不實際。也許古典上帝的內涵並未全部決定，最後反而為後期的資本主義來作為補充了。回到中國來說，中國的古典一直強調中道，所謂中道就是不偏不倚，不是以公濟私，也不是以私為公，而是嚴格區分私心與公心，強調意義之辨。因此，本體的意志必須和宇宙的公正密切結合。在公心的實現下，私利也可以有一定的地位。但私利卻不可以代表公心，也不可以混淆公心。《詩經·大田》說「雨我公田，遂及我私」，由此可見一般。中國強調整體性與宇宙性，是要從大處來解決小處問題，從整體來解決具體問題。不是鑽牛角尖，而是從更開闊的角度來解決狹隘的問題，比如說個人問題不能解決就找朋友，朋友不能解決了，就從家庭，從學校，從社會，從整個歷史傳統，從整個宇宙來解決問題，而最後必然解決。而西方則是越走越狹，把天地的問題變成個人的問題，把公的問題變成私的問題，造成公私不分，以公濟私，以私為公。此一現象在我看來，是與西方原來的希臘邏輯理性主義相反的。也與康德的內在理性主義相違的。這就是西方現代化的精神病症，我們不能不重視。

我們為什麼要重視這一點？因為我覺得人類是一個整體。如果部分人精神混亂或心靈迷茫，我們如何使他恢復起來，使他正常化，這將是作為整體主義的中國文化所面臨的一個挑戰。我們現在強調中國文化的復興，它的含義絕不只是中國的，應該也是世界的，應該作為人類文化發展的前途的一個重要項目來探討。因此我們必須要有一種自覺及覺他精神，來把我們本體哲學的思想當作文化與神學的意識加以展開，使人類走向一個正確的發展方向，也為現代化的持續發展提出反思的智慧，走向正道與中道。

天、地、人與精、氣、神

說到這裡，你剛才提到三位一體，講得特別好，我也同意這個說法，天地人三位一體，天中有地，地中有人，人中有天地。天地是一個動態的存在，天地孕育了人，人是天地中的一個生命體，他有天地的精神，他能夠繼承天地的創造力和天地的開發性，能夠發揮不同程度的創造精神。孔子說「人能弘道，非道弘人」，我瞭解的是就人的層次上說，你可以發揮天地賦予你的創造力量。所謂繼善成性，開拓有益眾生的文明與提升人類德性的文化。這就是我說的宇宙本體精神。人類本體精神是開放的，是生生不已的，是一個動態的實踐過程。因此，不論是科學或神學，都必須重視人存在的倫理與人存在的內在之道與中心之德。

把以上所說的天地人的典範用在精氣神這一說法上面，也是很好的。作為道家的一個修持，所謂精氣，是宇宙的生命力量。這個提法從《易傳》裡面可以看到，淮南鴻烈也有同等想法。宇宙內在就有一種變動不居的力量，說它是氣，是一種能量，可以提升為生命的功能。即使從物理學來看，物理學走向化學，化學走向生物學，生物學走向生命學，生命學再走向人學，人學走向道德學，這都有一定的規律的。人的生命的本體，就代表了此一發展的過程。而且是一個生生不已的發展過程，它的存在包含了物理學、化學、生物學、生命學、道德學等。它的存在可以創造不已，可以自我更正，自我革新。因此，我們對人的自覺就在如何認識到人存在的內涵或內在性。此一內涵和內在性的原點，是一個創造的活力和火焰，我們不能任其毫無意義的消失，而必須在生命與文明的成就基礎上，來

完成生命的內在潛力與使命。

很可惜西方人還沒有認識到中國易傳所說的生命含義，往往由於外在的物質追求和私心的欲望，喪失了人的本體而不自知。

奧秘性與無限的深度

你用「奧秘性」，我覺得這個詞用的也很好，奧秘性就是如《道德經》所說的玄之又玄。所以玄之又玄是生命體內在的力量滔滔不絕的形成和發出，其深不可測，也可以說是一種自生，根植在無窮的宇宙的核心，而它的生生不已的力量，是內而無邊，又是大而無外的。它可以深入無限，也可以向上層層提升而無限。說它是奧秘，是說它有無限的深度，也有無限的高度，是取之不盡，用之不竭的。此一奧秘性的力量，也可以說是一個簡易的原理，因為它就是這個宇宙本身的自我轉化與創造力的自身本能。這就是宇宙本體的基本性質。

理氣心：物理、生命與自覺

我在此提出另外一個典範，那就是理氣心的典範。對理氣心的瞭解，我和牟宗三先生有很大的差別。從中國哲學的發展來講，理氣心這個說法，是認定宇宙的存在，有一個根本，就是理。這是本體的理，是所有理之源泉。它是一個存在的原理，也許和黑格爾所說的絕對的理和精神有相近之處。因此，凡是合理的，都能有存在的本性。因為理的存在就表現在存在之為存在，以及存在之為持續的存在。合理的存在，但存在的不一定合理。因為存在不能夠繼續存在，就表示它未能完全達到合理的標準。這說明存在是需要存在自身去發揮其合理性，而終極的存在只是提供一個存在的機會。存在者為氣，氣的存在必須持續的合乎理，才能夠形成氣的活動，不然也會斷絕。這本來也就是人的生命面臨的挑戰，能夠有責任的維護生命，發展生命，是生命存在體的自身的責任。一個族群的文化必須顯現其持續的活力，才能夠繼承下去。因此人們不能夠喪失本體，不能斷絕本體，不能不反思與理解本體。本體詮釋學的基本含義就是透過詮釋的理解，來維護本體的內在活力，使本體能夠發揚光大，為人類後繼者開創文明的道路，更好的去發展人性本體中的創造力與合理性的生命力。一代又

一代的發展，往往後繼者無法持續，自然有它基本的道理，所以我們對外力的破壞，不能不防備。只有在防範中，才能維持本體的健康發展。人不可能忘本，人必須要有文化自信，其道理就在此。不只是一要自身求進步，也在防範外在的破壞力量，有機可乘傷害到自我存在本體的精神。個人如此，社會亦然，國家更是如此。民族的生命也就繫於人的自我本體的自覺，而奮鬥不已，而生生不息。易傳與老子都認識到「一陰一陽謂之道」，因為一陰一陽之謂道就是理的運作方式，也就是生命存在的一個根本形式。」

那麼理的存在化就是氣，張載他用了「氣化」這兩個字，理的氣化是理存在的一個根本方式。理的氣化是生命的發生與變化，本來在地球上一無所有，但有兩億個具有生氣的存在體，那就是地球的本體性。有此本體性，雖然十幾億年前還沒有生物，後來有了海洋，有了空氣，然後忽然海洋裡面跳出一隻魚來，或者是空氣裡發出一聲鳥叫，是誰使然的呢？其實這就是宇宙氣化的成果。氣化帶來生命，生命帶來宇宙生物的豐富性。也許從物理的發展來看，從氣化的波狀存在到基本粒子的發生，產生了原子分子與細胞，然後才有了生物世界，然後才有了人。此一宇宙的進程，是神奇的，但卻並非無理可循。因此，從理到氣，從氣到人，我們看到一個變化的整體，一個生命豐富化的整體，一個物質、時空與生命的整體，形成了人的世界。而人又因為它的自覺，能夠繼善成性，創造了人類的文明，發揮了人的心性的創造力，這就是理氣心本體一致的發展。

時間是生命延續的一個歷史。在這個過程當中，理中有氣，氣中有理，氣中有心，心中有氣、有理，理中有心有氣。這個關係代表了生命存在的三位一體，這個三位一體是本體的三位一體，而不是西方宗教所說的上帝的三位一體。但是它的結構卻可以作為西方宗教所說的三位一體的基本，它的內在性也成為西方宗教超越性的基本。如果我們從人的自覺來說，人由於天賦的理性與氣質，發展了心性。由於心性形成聖賢，進而做出內在的超越的價值觀，也做出外在化的上帝存在觀。因此，我們可以說中外的關係也可以說是內外的關係，是可以相應，也可以相互轉換的。因此我們也不並執著某一觀點，而是從其相應的經驗中，來決定人的發展。此一決定也是最為合理的決定，既不

妨礙自身的發展，也不強加個人與他人，而是包容轉化，共同繁榮，交互營養，使人類生命文化的發展更為輝煌燦爛。最後要說一下，生命本體是人以及人的文化的根源基礎，這樣構建的意識是可以用中國哲學的生命哲學來表達，也可以用西方宗教哲學的語言來表達。

牟宗三對朱熹的誤解

在這樣的情況之下，文化之間的溝通就產生了更好的一種瞭解，大家能夠有這樣一種認識能夠更好的去發揮自己。這裡我為什麼跟牟宗三先生不一樣呢？牟先生他是為了陽明學，陽明學當然是從熊十力那裡接來，但是主要是他不喜歡朱子。為什麼不喜歡朱子？他認為朱子只是講存在或存有，而不重視活動。事實上，他認為朱子重視理而不重視氣，重理智而不重良知，離開牟先生提出的道德形上學甚遠。所以他把朱子貶為「只存在，不活動」。我認為這是最大的誤解。

在《朱子全集》裡面或朱子的《四書集注》裡面，朱子沒有說理非活動，理不是物，理存在的所以然。他說「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也」^[5]。理作為氣之所以然，是氣的根據，所以他又說「理生氣」^[6]。如此，我們可以說，理是這樣一個東西，其中原始的氣、原始的心，所以理不可能只是靜的。它應該是靜而無靜的。從根本來講，理氣的關係是動中有靜，靜中有動的。沒有不活動的存有，也沒有不存有的活動。所以理並不是一個動靜問題。你可以從觀察來看，像存有的一個礦山，它遲早會動的，因為它是在宇宙本體動態的創造活動發展之中存在的，不可能不是動的。宇宙一分一秒也不能停止。它只是相對的靜，相對的靜就是周敦頤所說的「靜而後動，動而後靜」，也就是愛因斯坦所說的相對性原理。基於不同個層次，這個地球是靜的，但也是動的。所以每樣東西它都是相對的動，相對的靜。內外的關係也是如此，靜中有動，動中有靜。

我們不可以說朱子中所謂的太極沒有動，周敦頤的《太極圖說》亦然。太極並非亞里士多德所說的「不動之動者」。因為太極是一個創生不已的能量，是其內在的動創生了乾坤二氣。它可以動而後靜，靜而後動，構成一陰一陽之道。牟宗三的「理無活動說」是由



於他未能徹底的思考太極的性質，他也可能受到佛學的影響。在佛學中有執和不執之分，他認為朱子只是執著於理，而不知氣的無執於存在的形態。但是執與不執也是要相對來講的。唯變所適，擇善固執，是一種本體的執，是人實現其本體性不可或缺的。陽明的良知是心之致良知，也就是執著於善而行，既是理又是氣。致良知而行，是理氣圓融的活動。從本體詮釋學的觀點，在本體知（致）用行上，朱熹與王陽明是整體一致的。在中國哲學史上說朱子是「別子為宗」是難以說通的。必須回歸到《易經》本體學和本體詮釋學的深刻理解，才能解決一些字面或表面上一些問題。

我最近構思重新寫一個簡明的中國哲學史，就本體學與本體詮釋學的精神疏導中國哲學的發展，以見其本、體、知、用、行的內在結構或邏輯。但還是先聽聽你對中國哲學如何走向世界的想法。你的新神學會帶來什麼樣的一些發展？

朱熹對修養中罪念的反省

□：我對朱子的思考是這樣的，牟宗三認為朱熹的天理存有而不活動，因為他忽略了朱熹的太極本體論，在太極中理氣是合一的，因為理跟氣都是太極的一個本體的表現，根本不可能有一種存有而不活動的理，我覺得牟宗三對朱熹的論述並不正確。朱子論「理」的概念，有時好像不活動，因他比牟宗三多了一種反省，從他的詩裡面能夠看到，他總是很用心的思考自己能不能做到聖人的那種精神和表現。他常反省自己做不到天理的要求，如說「困學工夫豈易成，斯名獨恐是虛稱」、「困衡此日安無地，始覺從前枉寸陰」、「向來妙處今遺恨，萬古長空一片心」。修養工夫常會一時有真實體悟，天人合一，但又稍後失去，妙處變遺恨，困衡不安。這種存在體驗，是理跟氣的分開，主要原因是人在現實存在中，不能常恆天人合一，氣不一定跟從理，這一點是聖賢真誠對內心罪念的反省。

實際上朱子最偉大的地方，在他是中國哲學中對罪念反省最深的一個人。孟子講到「陷溺其心」，這個是對人內在罪念的反省。實際上在中國儒家來說，他也不只是看到人美善的地方，也看到人罪惡的地方。但是儒家的大師們很少描寫罪惡，

只是朱熹不一樣，因為他有修養工夫，他很重視每人的心性能夠達到聖人那種領悟，然而人的心性常有氣質的偏差，所以他就在人實存層次提出理氣分開來解釋。所以朱熹的修養進路，是從人生的存在來思考。實存上人的思想行為常會不完滿，所以描述理氣分開。但是本體是完滿的，從太極來說理氣是合一的。

朱熹希望通過修養工夫讓理氣分開的狀態回到原初的本體上合一的領悟，然後通過各種修養的方法，如格物致知等等，讓心向天理這邊移動，而不是往情欲方面移動。我看牟宗三不懂這一點，朱熹作為大聖賢是有他很深刻的反省。

我又想到儒家的三位一體，理、氣、心，如果從朱熹來說，如果太極是理氣的本體，所以心也是以這個為同一的本體，所謂天地生物之心為心，所以仁義的「仁」也具有生物之心的意思。朱熹本身就是把這個三位一體特別講出來。其他宋明理學家沒有他講的那麼清楚。但是他在講理氣心的時候，他也把很特別的修養問題，人犯罪、人做錯、人的心不一定完全符合天地要求來作為一個討論的基礎。

王陽明到王船山對實踐的思考

修養工夫是實踐導向，理學發展到王陽明，他知行合一的思想，「行」是實踐，王學最後的人物是劉蕺山，劉宗周很重視「慎獨」，是聖人修養工夫的重點，單獨一人時，仍堅持謹慎道德持守，這是純實踐的哲學反省，慎獨是中國實踐內修的最高峰哲學，我稱之為「本體－實踐學」。劉宗周最後在清兵入關以後自己決定餓死自己，以表達出宋明理學所希望的那種人格內涵。

實踐哲學到劉蕺山以後就轉變，隨後的思想家王船山從修養工夫到對歷史實踐的反省，講歷史的理勢，我稱之為「本體－歷史實踐學」。王夫之哲學以氣為本，他說「理本非一成可執之物，不可得而見；氣之條緒節文，乃理之可見者也。」天理就在氣中，一切道理，必在現實歷史處境中，通過實踐來認知，在歷史來說就是對理與勢的認知。氣的本體展示為歷現實，歷史的現實形成發展的規律（理），故歷史的理，只體現在人們的歷史活動

之中。他認為須從歷史的勢而知歷史處境之理，一切都在實踐之中步步瞭解，所以實踐哲學變成一種對歷史的哲學分析，理是在是變動不居的勢中，是在歷史發展中。王船山經歷明亡於清，怎麼抵抗都失敗，歷史的勢在清的勝利，所以王船山及晚明所有的那些學者都沒把時代改變。

孫中山知行理論提出知難行易

然後以他的實踐思想延展到孫中山，孫中山知行合一的理論提出「知難行易」，就是通過革命實踐，可以改變世界。他把王陽明的知行學推到革命實踐。指出革命看來很難，結果原來很容易。

知難行易之實踐，如我回中國貢獻多年，初時以為到中國服務是很困難的，海外以為中國政府很嚴厲，不容易應付，結果回國後原來一切發展很容易，只要能真誠的愛這民族文化，真誠愛國家、愛人民，當中國人明白你的心意動機是真愛，事情就很容易做了。我們也幫助很多貧困的學生，貧困學生本來沒有希望，也沒有自信，沒有能力，我們不但給他錢，也付出關愛，鼓勵他們上進，結果學生畢業後都成為有用的人，而且他們工作賺了錢，捐回來資助教育扶貧工作。原來付出真的愛心，事情就順暢發展。這就是天理，就是宇宙人性本體的力量，這天理最後回報出來，那些人體會到這美善本體，把仁愛理解清楚了。實際上耶穌就是這樣感動人的，他無條件的愛人，才會引起一個木匠的犧牲和復活，把整個世界改變，因為他以真誠的愛為人類而犧牲的時候，無數的人受感動，這才把一個非常複雜的政治世界轉變，羅馬帝國的權勢、猶太主義和希臘主義的思想，原是非常複雜的政治，結果變為一種單純愛的世界，基督教就感動了整個羅馬世界。

一些看似沒有地位的人，如十一個門徒，加上一個知識份子保羅，結果把羅馬世界改變了，奴隸世界改變了，有時候這就是美善本體的力量。所以天理落在歷史，人可以通過本體的美善來創造一種新的氣勢出來，歷史就可以改變。

毛澤東的辯證—革命實踐學

我研究毛澤東的實踐論，也是順歷史大勢的

思考，用本體詮釋學看，毛澤東是一種辯證—革命實踐學，革命是純實踐，革命在現實正反辯證裡面不斷靈活變動，來把小小的一群共產黨，竟然能夠打贏比他們強大得多的國民黨，就像螞蟻把大象弄死一樣，你是很難想像的，共產黨能夠成功，後面有一種精神能力，這個能力他自己不一定自覺，但是那個時候無數革命的人都去犧牲，會為了理想而死，期望中國的窮人、工人、農民都會翻身，人人得到公平對待，工人、農民會得到公平，由此建造一個團結的新中華民族。這力量就是來自美善本體，這宏大理想創造了歷史的機勢。

到鄧小平改革，在文革的激進教條主義後，把實踐論再發揮出來。鄧小平的實踐論是摸著石頭過河，不知道前面有什麼困難，那時中國又貧困又落後，但有個精神動力在那裡，要把問題解決，想不到中國40年後現代化成功，經濟富足，科學進步，這是不可思議的。鄧小平把毛澤東的實踐論，毛澤東把孫中山的實踐論，孫中山把王船山的實踐論，王船山把王陽明到劉宗周的實踐論發揮出來了，然後到現在到習近平這一代。

當代易學形態的思維和實踐

這就回到本體詮釋學的實踐論，是《易經》形態的思維和實踐，不再是革命形態。《易經》形態是重回中國文化。當今中國政策在每一處境中，觀其前後之大局，掌握當前小局中的變化，找出平衡與和諧之契機，使實踐上能對大小變化作出正確決策，達最大可能的和諧和平。

中國改革三十多年，是按實踐哲學之路，不斷瞭解全面處境與現實困難，不斷聽取各方意見，逐步在嘗試中改善，不重複過去的錯誤，一步步走出今日新的局面。中國每一次判斷都是全體視野的，中國的口號是「四個全面」：「全面建成小康社會、全面深化改革、全面推進依法治國、全面從嚴治黨」還有「五位一體」：「全面推進經濟建設、政治建設、文化建設、社會建設、生態文明建設」，「全面」的意思就是整體的視野，從整體發展的矛盾裡面，找出和諧跟平衡之道。所以中國在這幾十年，每走一步的政策都很謹慎，都有很多民意調查來作基礎，由各級知識份子、智庫共同研究思考，

找出發展中應有的平衡方，故沒有犯很大的錯誤，每走一步都成功，連病疫也控制了，病疫控制成功以後，經濟也復甦了，變成這時期全世界唯一經濟增長的國家。

所以中國那種本體詮釋學現在慢慢真的實踐出來了，這是以易學的太極本體論，以廣大的創造性美善本體來看整體，然後不斷的找平衡，所以它會變化的，它不是一條線思維，它不是亞里士多德邏輯的一種思維，它不一定按照西方程式的，但是在實踐上應對每一個處境，作出回應的平衡的方法。這種是中國文化形成的政治策略思考。

中國重建仁愛文化

但我想中國文化上還差一點未提，就是仁愛思想。孔子講「仁者愛人」，孟子講「惻隱之心」，這個在政治上沒有提出。想不到習近平發表2021年新年賀詞，一開始就講到大愛精神：「面對突如其來的新冠肺炎疫情，我們以人民至上、生命至上詮釋了人間大愛……無數人以生命赴使命、用摯愛護蒼生，將涓滴之力彙聚成磅礴偉力，構築起守護生命的銅牆鐵壁。」中國仁愛思想回來了。我們多年希望重建仁愛，不只是友愛，不只是愛家愛國，更要有人類本性的仁愛。這個仁愛真的回來了，在病疫期間人的犧牲精神重新出來了，幾萬個醫護人員跑到武漢，很多人都是自己選擇去的，包括我們過去資助的學生，已成兒科主任，後來因為已經有很多人去了，政府叫她留在農村的縣城，成為中心醫療隊的主要醫生。

我看到年青一代已回復中國民族文化精神，我們在病疫時候花很多精力在美國買口罩寄回中國，那時只有美國還有口罩，那時候中國沒有，我們從美國的醫護人員，我們的工作人員，從中部才聽得到，沿海的都給中國人買去了，然後他們又回到香港才能把這些東西寄過去，那個時候是非常艱苦的，他們收到的時候我也在哭泣。我寄給一家醫院，基督教醫院在中國的，他們也很艱苦，一個口罩用好久，所以我們送回去的時候，他們終於收到了我很高興。

所以整個過程，這就是仁愛，不是嗎？我們都愛他們，他們也彼此相愛。所以中華文化的精神都

已經回來了。

中國目前它做的制度的嘗試是有《易經》精神的，實際上它也吸收了某種社會主義，而且用得很好。這一點是西方需要學習的。美國的動亂就是缺乏某一種社會主義。美國左的時候太左，右的時候太右。但是中國的社會主義跟資本主義調和的剛剛好。所以這段時間我在農村看到農村的改變，看到窮人的改變，中國脫貧的整個過程，我發現中國在大體的平衡當中做出了很多的工作，不只是資本主義的自由發展，而且有社會主義的調和。而且資本太過壟斷的時候它也處理，它不讓資本家來壟斷一切。這個美國做不到，中國可以做到。

所以中國這個體制，可能它做的試驗在人類裡面是很重要的。關鍵是如果它把官員培訓到更重視人的尊嚴，有時候官員對人民不一定很好，公安對人民不一定很好，還有城管等等。如果有一些培訓給那些權力的人能夠好好用他的權力，來對人有關愛跟尊重的精神。中國有不少官員有，但是也有很多官員沒有，我見過很多不同的官員。如果官員真的有士大夫從前那種仁愛的訓練，那麼中國未來面對整體的發展還是應該充滿生命力的，充滿機會的。

本體詮釋學的意義

■：這點我也是很有信心。可以這樣說，你剛才提到本體精神，把它用在各方面，尤其像你的話，你是一個虔誠的基督教徒，但是你又能真誠的以《易經》為本，發揮本體詮釋學，有儒者的情懷。你過去十幾年來救貧扶困，這是非常令人感動的事。這是因為你能把本體詮釋轉化為本體實踐的精神的表露。這個認識是很重要的。

你剛才歸納出，從象山到朱子，然後到陽明，到劉宗周，然後到王船山，然後到孫中山，然後再到毛澤東、鄧小平、習近平這樣一貫而下的精神都用本體詮釋及本體實踐來表達，說的很有信服力量。我自1985年回到中國講學做教育育才的事業，數十年來如一日，不僅因為我深愛父母之邦，也是我的本體之知的良知使然。我想作為中國人，作為本質的中國人，我們要盡自己的本分，對中國文化及哲學的發展要有一個深



入的反思與詮釋，這是對中華民族這個在近代多災多難的族群應為的理解，關注與愛心。這一點很重要，因為從詮釋到實踐，這是一個轉化創新的重要過程，是可以開拓出新天地的，不但為中國也為世界帶來光明。

本體詮釋與哲學詮釋不同

這裡要提到一個方向，本體詮釋我在1979年就提到了，到1985年第一次回到中國，在北大社科院我都談過這個問題，當時也引起了一些影響。但是很奇異的是許多學者尚不能正視本體詮釋學對中國哲學與文化的主體價值，以及其所具有的世界性。詮釋學的討論也看不到本體詮釋學是對加德默爾哲學詮釋學的重要發展，並且以傳統歷史性的經典詮釋為主臬來說明中國哲學或中國哲學史。對我說，有點畫地自限了。我希望看到的是突破西方的詮釋學框架，也創新中國傳統經典詮釋的格局。

首先，本體詮釋學提出來，大家對「本體」這兩個字的認識還是不夠。現在兩代了，從我1985年回到北大講課，到今天已經是2021年了，這有36年的歷史。由於大家對本體未能深深體會，知道詮釋學之後，就只講哲學詮釋。哲學詮釋其實也無不是。我記得在2000年與伽達默爾本人見面對談，他也十分重視我提出的本體問題，提出海德格爾形上學以為相應，經

我解釋中國易學與道家的關聯，他也理解了我說的本體的重要而豐富的含義，並認識它對詮釋學的重要。

但是有一點，伽達默爾他代表的是西方，西方有兩個方面，一個是以海德格爾作為他的基礎，我是以《易經》本體哲學作為基礎。海德格爾是某種程度上的虛無主義，對人的處境是非常悲觀的，認為人是被摔出來的一樣東西，也許這是原來基督教的認識。但在中國，人是宇宙創造的，是一個生命體，它不是被擱置在一邊的，而是繼承宇宙的創造力，可以剛健自強，厚德載物的，也就可以創造文明，建立生命的價值的，把善實現於現實之中。這就是本體詮釋學以易學的本體的創造力為基礎的原因。

伽達默爾理解了我說的本體之後，他說這是一種世界化，也是一種哲學詮釋。可惜中國的這一代的有些學者往往以為西方哲學家的思想更近真理，未能建立哲學自信。我相信這是會改變的。我們一方面要學習西方的知識，另方面也要商量中學，能廣且深，能深入分析，也能夠廣闊綜合，把中國文化及中國哲學的本體精神發揚起來。

本體詮釋學綜合天、地、人各方面

今天你談本體詮釋學重大各方面的發展，我覺得事實也是如此。包括在某種意義上講，中國馬克思主義它也是走向了本體詮釋學路線，因之能夠發揮其



重大的改革創造作用，我覺得這是非常重要的認識。我們還必須從本體詮釋學看成仁的存在原理，強調本體的世界性。如果聯繫中華民族的發展史來看，首先認識到中國這個民族是一個開放的民族，它的建立可以追溯到人類農業革命時代即農業化的時代，那是在中國一萬年前新石器中期時期。彼時在中國黃土高原的人種就已觀天察地，在生命經驗上審視反思，經過理解，創造變化符號，通過所謂對普世的一個詮釋實踐來改善現實的人生或歷史。這就是中國歷史本身的一種發展，認識了天地人的互動於融通關係，經過長期實踐，創造了我說的伏羲氏羊文化，伏羲的義字，重心就是羊字，中文用義字、美字，都是以羊為核心，羊的圖騰代表純和美，無侵略性，犧牲自己貢獻大眾。經過黃帝的整合，華夏民族也就自然形成了。這是中國文化遺傳基礎。我想很多人都沒有認識到這一點。很需要把這段歷史整合，對理解中國哲學中的本體思想必有所幫助。你是跟我談詮釋學最早的一個博士生，你的論文寫的就是本體哲學，今天你再深刻的提出，其作用是出陳開新，貢獻極為重大。

另外一點，中國人的這種本體精神是上下左右都考慮到了，從天地人合一到民胞物與，平等自由，顯露了一個仁者以天下萬物為一體的這種情懷。

中國社會主義產生大眾平等及改過精神

這裡可以說，中國社會主義成功的一個地方是它以中國群體大眾為主。重視溝通往來，表現了一種大眾化的基本平等性。但現在中國社會的種種弊病卻需要大家掃除。這就涉及到劉宗周所說的改過問題，陽明也強調這點，怎麼去立志而後改過。陽明提出勤學、立志、改過、好學，也中國最基本的本體精神。如果推廣出去，中國的發展，不管是科技還是道德，都會有高度的提升。

中國歷史到晚清末年，八國聯軍以後，中國人民是很失落的，人民需要一個好的領導，保護國家，為人民謀幸福。孫中山先生以博愛與大公喚起民眾為國為民艱苦奮鬥。也為拯救中國歷史文化，為萬世開太平。這就是人道本體精神，也是宇宙本體精神。以此來立己修身，治國平天下，自然產生莫大的改革創新力量。相信這個力量可以在世界上發揮更大的影響。

人的本性天賦了善德，也天賦了能善知善的潛智。詩經說「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」^[7]。人之為人，有受之於天地的那種本質，那就是善的本質。就是一個本體的價值，也就是一種動力。但也在經驗中卻是常常犯錯的，必須個別的及整體的學習，懂得反思改善自己，走向更整體、更開闊、更深入的生存空間，方能促進社會及世界的發展。這是一種提升的生命力，是人類的希望。

把中國整體精神實踐動起來

就中國的整體發展與長遠發展來看，我們需要把這個本體精神開發出來，不管是在那一學科，我們都應該認識到這一點。我創辦《中國哲學季刊》，然後創辦國際中國哲學會，也都是希望把中國整體的本體精神的調動起來，而且還需要你這樣的理論兼實踐的學者型的人物來推動來發揚光大。

以平權平等精神超越後現代資本主義深淵

現在美國可以說是在一個十字路口，處在一個後現代資本主義的深淵絕壁上，能否反思一條生路，尚不可知。能否走出來，產生一個平等的精神，而非只是盲目追求自由，實不可知。此處讓我想到孔子在《論語》16章裡面所說的話，「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」。不均為麻煩的，是一種偏倚的斜坡，隨時會發生震盪。人類的整體生活是需要平穩，平等與均勻及安和。儒家所謂德就是這種平等安和的心態，並以此展開民胞物與，親親而仁民愛物的社會實踐。這就是所謂「修文德以來之」。中國人不拒絕外來者，孔子甚至說「修文德以來之，既來之，則安之」。多了不起，你來了，我還給你飯吃，還給你幫助。

這說明我們要堅持一種平等精神，心存啟蒙與教化，讓世界人類深入的認識中國文化的倫理道德精神。但是現在西方人缺少對中國真實的認識，不但不認識，而且以為中國各方面都落後，因而產生一種欺辱中國的優越感，也就自以為是，用霸權與霸凌的方式來對待中國人，這不但愚蠢無知，而且會玩火自焚。

人類要懂得心存本體之善，實踐卻懂得謙虛之

情，如道之在天在地，如理之居中正位，以宇宙本體的精神發揮無邊的仁愛之心，來實現人類世界的永久和平與生命繁榮。

[5] 周敦頤：《通書·動靜十六》。

[6] 《朱子語類》。

[7] 《詩經·大雅·烝民》。

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

走出無依之地：城市的新敘事

■ 梁燕城

本刊總編輯

大城之外的邊緣人

奧斯卡得獎電影《無依之地》(Nomadland)

^[1]，反映了21世紀西方城市，產生了一批被主流排走的邊緣人，住在旅遊露營車中，到處遊蕩打散工，在西岸荒野中穿州過省，經過一片片的無際荒野，活在一個荒涼無奈的世界。他們過著孤獨的人生，唯一的享受就是觀賞浩瀚的星空、壯麗的沙漠黃昏、冰雪覆蓋的樹林及風濤大海的崖岸。

主角芬恩原本與丈夫生活在「帝國」(Empire)小鎮，作者用這名字似在暗喻原初富足的美帝國，這小鎮原先有一大石膏工廠，工作者聚集定居而成市鎮，統稱公司鎮(company town)，當公司富足，人口增加，但當2007年的次貸危機，2008年美國經濟蕭條，公司萎縮甚至關閉，失去工作的人口遷離，形成一座

鬼鎮。芬恩因此失業，芬恩丈夫去世後，陷入悲痛中。於是，她決定變賣部分家當，買一輛露營旅遊車，展開四海為家的流浪打工生活。

帝國輝煌已過，大城市之外的城鎮消亡，其中的市民成為大城之外的邊緣人，已失去工廠或企

業的工具價值，所以他們沒有走向城市，卻在城市之外的荒野中流浪，她沿途也遇到很多同樣生活的人，失去一切之後，浪跡天涯，四海為家。

這反映了21世紀美國新的貧窮人生存方式，一大批無法負擔房子與生活的老年白人，自稱「遊牧者」，是當代駕著旅遊露營車，逐零工而居的邊緣人。原是中產的生活安定工人，因社會變動成為低階的老人勞工，只是以低成本生存方式流浪，保持尊嚴。在主流社會看，這些是被廢棄的邊緣人。

導演是出生在中國的趙婷，並沒有美國左翼的怨恨或右翼的憤激，只是以默默的深情冷眼，描述邊緣弱勢群體的生活，他們如何在無前景的現實世界中，互相關心，欣賞宇宙

之美。電影的氣態是淡淡的哀愁，表達當前美國文化深度的荒涼，美國當今文化漸失去其立國精神的自由理想，反因自由主義過度自由放縱，社會分

摘要：失去整體的宏大敘事，國家就會失去夢想，失去價值方向，城市就會失去秩序、失去靈魂。電影《無依之地》記錄了一批21世紀西方城市中逐零工而居的邊緣人，成為現代工業社會中的「遊牧者」的故事。當今西方政經體制已經失去了整體的夢想和宏大敘事理想，社會失去了穩定性，人在其中像客旅一樣流轉不定，不斷改變工作、家人、居所、價值觀。在特定規則設定下，一些沒用的個人，就變成了社會的廢物。他們的命運，只能是在邊緣地帶遊蕩，成為了西方現代化後期的城市負擔。中國的改革開放吸納了西方兩個世紀以來現代化的優點，融合了中國特有文化及社會主義制度，以人對自己及國家未來的夢想，化解後現代文化的自我中心主義和虛無主義。在中國城市的規劃與設計上，需建立未來夢想的大敘事，應包括建立城市的夢想和市民可參與共同建共用的理想，使市民不分才能和背景，有共參與創造的空間。如此即可擺脫自我中心主義，克服躺平，發揮社會主義的集體智慧優勢，提出共同成功的方向，集體多元創造新成果的發展計劃。

關鍵詞：《無依之地》，液態現代性、廢棄人生、宏大敘事

配越來越不公平，所謂1%的人控制一切財富，使盛世之富足漸衰落。這電影表達美國社會困境中的一些人，在困苦中仍能自覺到人性的價值。

趙婷是以亞洲人的觀察，發掘美國富強外貌背後的貧乏。對美國社會作出溫和而有力的批判，同時仍正面地肯定人性在困苦中，堅忍及彼此關愛的價值，趙婷14歲左右移居西方，在中西兩大文化中遊走觀察，終於發現了西方文化當前的內在荒涼，作出了揭露和批判，並最後肯定了中國文化對人性美善的精神，對受苦者表現了關愛^[2]。

美國夢已成了美國噩夢，西方體制已不能使人實現夢想，個人只能自求多福。

後現代西方社會產生廢棄的人

波蘭裔英國社會學大師包曼(Zygmunt Bauman)提出「液態現代性」(liquid modernity)^[3]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，像水流迴轉，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，生活像客旅，人生成為自己存在造作出來的監牢^[4]。

針對西方社會的問題，包曼寫《廢棄社會》(Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts)^[5]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畢業生所面對的就業前景十分黯淡。」^[6]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，「被宣佈為過剩的人，表示你已經被當作廢品處理。」^[7]

他指出，現代性是一個改造現有世界的工程，現代化重視設計一些被認為理應如此的理想，總要發展未來的目標，而為此作出理性的設計，以達至建立優良的社會。包曼指出，「有設計，就有浪

費，……有些人不適合設計的模式，也不能被安置其中，……設計好的形式只能從這些有缺陷的人的不在場或消失中獲益。」^[8]在規則設定下，一些沒有用的個人，就變成廢物了。

由這後期現代性帶來的西方城市及社會發展的背景，西方社會已不再是家庭為單位，而是以個人為單位，在液態化的散漫社會，非菁英的個人被邊緣化，生活是一種流動的方式，無法安定，從一種社會地位轉變到另一種。游牧成為「液態現代性」人的普遍生活特徵，人像旅行者一樣生活，不斷變化居所、工作、配偶、價值觀念，很多個體被邊緣化，被廢棄。由此即可理解電影《無依之地》所反映的問題，不但年青一代，老一代的前中產階層，也變成廢物，如包曼所說：「他們已經被這城市中唯一的遊戲拋棄了，他們不再是遊戲的參與者——也因此不再被需要。」^[9]他們的命運，就是在包曼所謂的「全球邊緣地帶」遊蕩。

這一切來自西方現代化後期，社會文化發展，由個人主義轉向自我中心為本的後現代文化，「液態現代性」(liquid modernity)使社會變成一群無序組合之個體，大批不能擠身富裕上流階層的人，無法安身立命，變成被廢棄者，年青人有些仍未奮鬥，就已放棄任何目標，成為廢青。

老年人被廢棄，仍可隨遇而安，畢竟他們仍有些資財，但年青人一進入社會即被廢棄，怎樣過一生？

西方政經體制失去了整體的夢想

上世紀九十年代，德國思想家貝克(Ulrich Beck)提出「全球風險社會理論」，認為當前現代化發展已進入「二度現代性」，不再相信科技及專家萬能，而是一種「反身現代性」(reflexive modernity)。它是由「自我對抗」和「自我反省」所組成，人們遵循的不再是從前那種按目的理性思考的樂觀模式，而是全盤的反省到人類社會的未來，對未來風險作出評估，以未來可能風險的判斷為基礎，重新去設定現在。

但對個人來說，在資產運用中，風險也可以是機會，高風險可以是高回報，有些人冒風險而成功，攀上菁英階層，但只有少數，不少人失敗，落在

困境中，更有一批不敢冒風險，自動放棄，成被廢棄的散漫人。故貝克指出，現今也是高度個人主義化的社會，我就是我，個人用意志自負風險，個人承擔勝敗。最大困境在，勝利者是少數。

安東尼·吉登斯(Anthony Giddens)寫《現代性的後果》(*The Consequence of Modernity*)，指出現代時期的知識由專家確定和監控，但至今現代化後期，由於當代社會體系複雜分化，專業知識的本質有不同爭論，專業和專家知識，已無法提供本體論上安全的意義，而使得人面臨風險的抉擇。所謂「反身的現代性」是人只能參照自我來定義自己，人只能為自己負責。

西方後期現代化的社會，是以自我為核心的文化，強調個人權利和自由凌駕一切的價值觀。極度個人自由使人失去了社會性，使人失去整體人類的共同理想。在風險社會生存下的當代人類心理，普遍感到人生存在不安定的內心恐懼。青年人若無法按程式爬上做那1%成功階層的人，就成為散漫困惑的不安無產者，放棄奮鬥，變成廢青，或所謂躺平主義者。這就是包曼所謂的「廢棄人生」(*Wasted Lives*)，是城市的邊緣人，失去一切價值和理想，只是寄居在城市破爛角落的貧窮階層，或躺在父母家中的自我放逐者，成為西方現代化後期的城市負擔，也造成很多社會問題。

西方失去整體的大敘事理想

這種狀況，源自反身現代性的社會，使人轉向自我中心，以自我為本的社會文化，無法建立整體共同理想。

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。^[10]

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。」^[11]本來西方發展現代化，兩個多世紀以來發展出現代文明，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。

西方文化失去了整體的大敘事，青年人陷入性放縱、吸大麻、反奮鬥、反工作、反傳統婚姻、破壞家庭價值的風氣，城市青年人的文化大流，失去夢想，走向廢青主義。當然仍有好些青年努力奮鬥，有理想成為菁英，或成為關愛弱勢者的人士。可惜這種傳統價值並不成為主流。

失去整體的大敘事，就失去夢想，失去價值方向，城市就失去秩序，失去靈魂。

中國建立了大敘事

中國改革開放時，正式自覺地走向現代化，吸納西方兩個世紀現代化的優點，但又避免吸收後期現代化產生的問題，並融合中國特有文化及社會主義制度。中國要寫一個全體的故事，發動人民走向新時代的夢想。

中國改革開放時，即開始了一個大敘事，鄧小平說：「不堅持社會主義，不改革開放，不發展經濟，不改善人民生活，只能是死路一條。」^[12]鄧小平又說：「社會主義的本質，是解放生產力，發展生產力，消滅剝削，消除兩極分化，最終達到共同富裕。」^[13]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。

按這方向落實為制度，1992年10月12日，前總書記江澤民在中共十四大上宣布，中國經濟體制改革的目標是建立「社會主義市場經濟體制」^[14]。將社會主義基本制度同市場經濟相結合，是一種包容多種成分，融合平衡，講市場效率，又追求社會公平的經濟。

這制度的定調，具中國文化的多元和諧特性，中國改變文革時的鬥爭和排他性思維，回歸尋索中國文化的和諧和包容精神，用古智慧將現代化兩大制度方向融合，奇妙地用市場經濟達至經濟

高速增長，又發展社會主義的調節作用，四十年來通過社會主義制度設計逐步打壓了貪污腐敗、平抑了資本主義的豪強壟斷、對付了貧富不公、政商勾結、黑社會勢力及農村貧困等問題。再按中國儒家文化，重建家庭親和、人性美善，又推行法治，防治權貴任意而行。結果創造了另一模式的現代化制度，沒有產生後期現代化的「液態現代性」，沒有變成自我為本的「反身現代性」。因為中國社會整體仍有夢想，人對自己及國家未來的夢想，化解了後現代文化的自我中心主義和虛無主義。

清華大學教授胡鞍鋼論中國走的道路，提綱挈領地說明這中國的大敘事：「我對中國之路的定義是『中國特色社會主義的現代化之路』。這條道路的發展包括三個基本因素，是一個不斷增加並相互作用的過程。第一是不斷增加現代化因素，最大限度擴大生產、創造財富，最大限度利用現代知識、科技、教育、文化和信息要素。……第二是不斷增加社會主義因素，發揮社會主義的優勢和政治優勢，共同發展、共同分享、共同富裕。……第三是不斷增加中國文化因素，對構建中國特色的理想社會有重大創新，比如建立小康社會、和諧社會、學習型社會等。……中國在自覺地建設具有本國特色的社會主義現代化，自覺地促進中華民族的偉大復興，自覺地躋身於世界強國之列。」^[15]

胡鞍鋼提出的中國道路，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，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。他所言的現代化因素，包括了市場經濟生產、科學科技知識、文化教育及信息等，亦即西方列強達至富足及進步的原因。他提到社會主義因素，是中國實行的政治社會體制，不同西方資本主義的競爭及弱肉強食，卻重共同發展、分享及富裕，這是西方在資本主義之外的另一體制。還有第三個因素是中國文化，放在當代，是小康社會、和諧社會及學習型社會等，這是中國文化精神與現代社會主義及市場經濟的融合。

台灣中央研究院院士朱雲漢教授公正地研究中國，指出中國發展模式，不單震驚了西方主流經

濟學，也使第三世界思考，「如何在社會公正、可持續發展以及自由市場競爭效率之間取得平衡時，有一個更寬闊的思考與選擇空間。」^[16]他正確地提出，中國的特質是「社會公正、可持續發展以及自由市場競爭效率之間取得平衡」。

西方社會現代化，由資本主義、科學科技及自由主義政治展開，初期曾帶來富強，但後期因自由主義重視個人自由凌駕其他價值，因人各有不同的自由奮鬥後果，成功者富有，失敗者貧窮，產生不公平社會。又因個人權利凌駕一切道德、家庭和社會共同價值，逐漸摧毀家庭和社群，演變成自我中心的文化，自私自利，否定仁愛公義價值。加上全球開拓的新帝國主義，控制他國的資源，利用他國的廉價勞工，使資金外流，形成社會液態化，造成失業貧困大軍，及新一代廢青的無盼望風氣。

中國不同在吸納西方的資本主義、科學科技時，沒有接受自由主義政治，卻用社會主義的理念建立體制，馬克思認為「資產階級社會中個人的自由其實是不受制肘，不受限制的自私自利。」^[17]他認為要由人類的社會(Gesellschaft)轉為社群(Gemeinschaft)，「人們為了最高的目標而團結合作，轉而成為一個民主的國家。」^[18]中國從社會主義思想，是要從社群及人類最高目標講自由民主，而拒絕西方自由主義那「不受限制的自私自利」。中國在發展市場經濟時，用社會主義努力克服資本主義形成的不公平，強調共同發展、共同分享、共同富裕。大原則上是鼓勵人人自強的同時，兼重全體公義的體制，群體公義凌駕於個人私利。這就一步步平抑了資本主義的橫徵暴斂，也大力對付了貪腐和黑社會勢力。

中國因看透西方自由主義會形成自私自利的社會文化，在設定發展方向時，重建中國文化價值，重建整體和諧社會及仁愛互助的社群，教育上講人生意義，民族夢想，平衡了市場經濟的自我中心主義。中國吸收資本主義的商業運作及創新動力，但同時馴化了資本主義的見利忘義及自私自利的特質。

這使中國有40多年的驚天動地發展，市場經濟使社會走向富足時，社會主義則用精準扶貧，使貧困基層改善生活，且在全民教育體制下，一面建



立有關愛和感恩的文化，一面創造機會，貧困孩子只要成功入讀大學，可成為專業的中產精英，即可改進上代貧困生活。

這獨特的三結合發展模式，融會市場經濟、社會主義及中國文化，使中國並無變成後期現代化的液態性及反身現代性，也沒有產生包曼所講的廢棄人，持續發展使人人都有機會，有未來的夢想。習近平提出「中國夢」就是「每個人都有理想和追求，都有自己的夢想。……實現中華民族偉大復興，就是中華民族近代以來最偉大的夢想。這個夢想，凝聚了幾代中國人的夙願，體現了中華民族和中國人民的整體利益，是每一個中華兒女的共同期盼。」^[19]

城市規劃須有未來夢想的大敘事

中國在成功發展中，全國重要城市都華麗轉身，都市是經濟整合、價值創造及新興產業的平台，必須在規劃與設計上，建立未來的夢想的大敘事，並防範自我廢棄的思想。

中國在成功對付病疫後，卻有人提出躺平主義，2021年4月17日百度貼吧的一個題為《躺平即是正義》的貼文引發熱議，「與其跟隨社會期望堅持奮鬥，不如選擇『躺平』，無欲無求。」「那我可以自己製造給自己，躺平就是我的智者運動，只有躺平，人才是萬物的尺度。」這是一種自我廢棄思想。

原因在中國發展已初步達至富足，社會也充滿機會，但在各機會中達至成功，須經一個奮鬥與競爭過程，特別是讀書從中學到大學，大學後要努力工作或創業。在力爭上游時，人認為應該努力爭第一，達至100分，此中有莫大壓力，也有成敗得失的焦慮。有些人逃避這艱難，就選擇0分，調較心理無欲無求，躺平下來，甚麼都不幹。

中國的躺平，不同於西方的廢棄，西方的廢棄來自現代化後期的社會不公、勞工階層的崩潰，及高度自我中心的化，人是無奈地被社會體系所遺棄了，也因自我怕風險而放棄了。西方社會正疲憊而走向下坡，中國卻在創進性的上坡路中。上坡發展的社會，躺平者是逃避艱辛，選擇放棄。西方是來自太成熟的社會操控，基層人失去機會，中國是

新興社會太多機會，但須不停奮鬥，一些人畏難而放棄。

如何激發畏難者？應考慮發展不同層次的機會，不再是0與100的零和選擇，卻是100分之下，60分之上的各種可奮鬥機會，強調群體共創的成就。共同奮鬥，各自發揮潛能，達至整體成功夢想。在整體發展的成功中，60分與100分的人，是共同成功者，達至共同的富裕和共同的貢獻。所以凡參與者都分享成功的光榮與果實，人人平等，大家不分資質和資歷，共創集體成果。由此可以由人與人的感通關係，為了破除自我中心的躺平主義，中國城市在規劃時，應包括設計建立城市的夢想，並在城市大藍圖中，計劃市民可參與共建共用的理想，使市民不分才能和背景，有共同參與創造的空間。包括：

1. 規劃城市新區的建築及綠色環保佈局，須調查各區民意，下區邀請各區市民給意見，也聘請各區市民參與建設，包括發動社區共繪壁畫或梯級畫，共同種植公園或路旁的花草樹木，共同在節日裝飾每一區，大家參與繪畫和創建美好社區的夢想。

2. 規劃城市的重心經濟發展，建立委員會，諮詢大小企業商人、專家及各區人民需要，了解資源與營商環境，聘請不同學歷及能力的各區人民參與建設經濟結構，以共同繁榮為夢想。

3. 規劃城市的綠化計劃，由專家考察全城自然環境，建立各區諮詢委員會，了解區民對當地自然山、水、石、林等意見，邀請區民參加保育及美化處境，防範污染，以共同融和自然為夢想。

4. 規劃保留城市的歷史文化，由專家掌握全城歷史、文物及文化性格，以城市本身作為一個教育區，去傳述一個城市的靈魂，及其歷史文化的敘事，是全市人民共同參與及共創的，以敘述自己城市的故事為夢想。

若能使平民在實踐上的每一工作、每一生意、每一創作，每一生活動作，都是共同創作城市的理想。在這群體中自我實現，自己的理想同時是社會整體的理想。如此即可擺脫自我中心主義，克服躺平，發揮社會主義的集體智慧優勢，提出共同成功方向，集體多元創造新成果的發展計劃。

- [1] 香港譯《浪跡天地》，新加坡、台灣譯《游牧人生》，同時拿下威尼斯影展的金獅獎、金球獎的最佳戲劇電影與最佳導演。
- [2] 趙婷被一些國人批判，因她2013年接受《Filmmaker》雜誌訪問，曾提到對她年少時的中國的一些不滿。我想她是82年出生的年青人，中國改革才剛開始，體制未健全，她少年時經驗的世界，社會仍未發展完善，管理水準不足，故改革初年社會風氣仍有很多問題。她14歲左右就到英國讀書，作為年青人受到另一文化的衝擊，對自己的根源有所叛逆和批判是可理解的。但移居美國後，卻開始深入了解美國社會的種種不公平，2015年，趙婷所執導的首部長片《哥哥教我唱的歌》，描述原住民後代生活的困厄。2017年，她的第二部電影《重生騎士》，描述傷殘人士的艱苦，至《無依之地》，各片都是對美國邊緣人士的同情。趙婷接受澳洲媒體News.com.au採訪時稱自己在美國感覺像是局外人，沒有「歷史的負擔」，她是要重新在自己的歷史文化找尋價值。她在奧斯卡頒獎禮的講話中，一開始就傳揚孟子性善思想，看來是最後從自己文化傳統中找回價值。
- [3] 這理論可參考Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity, 2000).
- [4] 同上，第196頁。
- [5] Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*, (Cambridge, Polity Press, 2004).
- [6] 同上書，引述自谷蕾、胡欣譯：中譯本《廢棄社會》(台北：麥田出版，2019年)，第36頁。
- [7] 同上，第39頁。
- [8] 同注[6]，第68頁。
- [9] 同注[6]，第42頁。
- [10] 參考橘玲、林雯翻譯：《上級國民、下級國民》(台北：先覺出版，2020年)。
- [11] 同上，第169頁。
- [12] 鄧小平：《鄧小平文選》第三卷(北京：人民出版社，1994年)，第370-371頁。
- [13] 同上，第373頁。
- [14] 1992年社會主義市場經濟體制——中國經濟體制改革目標的新選擇，載：人民網2008年09月23日16:09 <https://web.archive.org/web/20141129041153/http://30.people.com.cn/GB/122382/8093159.html>
- [15] 瑪雅著：《道路自信，人類史上大國興盛新模式》，(北京：外文出版社，2015年)，第13-15

頁。

- [16] 朱雲漢：《高思在雲：一個知識份子對二十一世紀的思考》，(台北：天下文化，2017年5版)，第152-153頁。
- [17] Grundrisse, trans. M. Nicolaus, *Foundations of the Critique of Political Economy* (Harmondsworth & NY: Penguin, 1973), pp.163-164.
- [18] Karl Marx, *Collected Works* (Moscow: Proress, 1975), 3:157.
- [19] 習近平：《承前啟後，繼往開來，繼續朝著中華民族偉大復興目標奮勇前進》，載：新華網2012-11-29 http://news.ifeng.com/mainland/special/xjpmzxx/content-3/detail_2013_06/08/26248131_0.shtml

Exit from Nomadland: the new City's Narrative

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

Abstract: In losing the overall grand narrative, the country will lose her dream, lose her value and direction, and her city will lose its order and soul. Oscar-winning film, “*Nomadland*” documents the story of a group of marginalized people living on odd-jobs in the 21st century western cities, as “nomads” in the modern industrial society. Present-day’s Western politico-economic system has lost its whole dream and grand narrative ideal, a society losing its stability. People move around like tourists, constantly changing jobs, family-ties, residences, and values. Certain rulings qualify some useless individuals as social outcasts. Destined to wander merely along the fringes, they evolve into a city burden during the late stage of Western modernization. China’s reform and opening-up has absorbed the advantages of modernization enjoyed in the West for over two centuries, and has integrated them into her unique culture and socialist system. She has dissolved the postmodern cultural egocentrism and nihilism with people’s dreams for themselves and the country’s future. Chinese city-planning and designing necessitates establishing a grand narrative of urban dreams, inclusive of citizens’ ideals for city-building and functioning. This allowance enables joint-participation and creation by citizens, irrespective of their talents and backgrounds. Hence we may eliminate egocentrism and recumbency, unleashing socialism’s advantageous collective wisdom, propounding the direction for common success, and devising a development plan for collective diversified new achievements.

Keywords: “*Nomad-land*”; liquid modernity; wasted life; grand narrative

林兆恩《道德經釋略》 中「身」的雙重詮釋

■ 唐哲嘉

蘇州大學政治與公共管理學院

前言

老子哲學的內涵極其豐富，歷來就有不少學者對《道德經》進行釋義，由此形成了對老子哲學的不同理解。在關於老子哲學諸多範疇的討論中，

「身」的範疇無疑具有極其重要的意義。而林兆恩在其所著的《道德經釋略》中對老子哲學中的諸多範疇進行了詮釋，除了對「道」、「無為」、「仁義」等諸範疇的詮釋以外，他特別對老子哲學中「身」的範疇進行了闡發。不同於歷史上的「貴身」說與「無身」說，林兆恩明確的對老子所謂的「身」進行了一定的釐清。林氏區別了兩種意義上的「身」，他認為《道德經》中「身」的範疇具有雙重內涵，對應著兩種不同的價值主體，即「世人之身」與「聖人之身」。「世人之身」

對應著所謂的「形骸之身」亦即肉身，而「聖人之身」乃是「非身大身」也可以稱之為道身。因而「身」範疇的雙重性不僅意味著「身」範疇本身

內涵的差異，也意味著「身」所代表的主體的差異。通過這一思想脈絡再回到林氏對《道德經》第十三章的詮釋，可以發現林氏對《道德經》第十三章的詮釋實際上既非「無身」說亦非「貴身」說，其中貫穿了修身以治天下的主張，因而更加趨向於「無身」以「貴身」說。

一、學界對老子之「身」的理解

目前學界對《道德經》主要概念的研究集中在「道」、「無為」、「自然」等，這些概念無疑是關涉老子哲學的重要範疇。但老子哲學所關涉的智慧之思並不僅僅局限於「道」，更在於「以道觀人」。在老子所涉及的諸多範疇中，「身」無疑是理解老子關於「人」思想的重要範疇。按照陳鼓應先生《老子今注今譯》本為據，《道德經》文本中「身」總共出現了23次，

分佈於第七章、第九章、第十三章、第十六章、第二十六章、第四十四章、第五十二章、第五十四章和第六十六章。歷來就有不少學者對「身」範疇進

摘要：「身」的概念無疑是老子哲學中極為重要的範疇，圍繞著「身」的釋義，自古以來就有不同的爭論。林兆恩在其所著的《道德經釋略》中亦對老子之「身」進行了全面的詮釋。在《道德經釋略》中，林氏對「身」範疇的詮釋貫穿於三個維度，即「大身」與「肉身」之辯、「虛心」與「實腹」之辯以及「貴身」與「無身」之辯。林兆恩將老子之「身」區分為「世人之身」與「聖人之身」，由此形成了形而上的「大身」與形而下的「肉身」的對立。從對「肉身」的貶斥與對「大身」的追求，林氏以「虛心實腹」作為工夫論貫穿於「肉身」與「大身」，從而強調了修身的必要性。基於對「身」內涵的雙重區分，林氏將「無身」以「貴身」的理念貫穿於《道德經》第十三章的詮釋，從而系統地闡明了老子之「身」的內涵。

關鍵詞：林兆恩；《道德經釋略》；身；詮釋

行釋義，但由於《道德經》文本中「身」內涵的豐富性與含混性，學者們形成了不同的見解。尤其以第十三章的釋義最為顯著，學界形成了「貴身」說、「無身」說、「無身」以「貴身」說乃至於「貴身」以「無身」說等多種觀點。但無論是何種觀點，都是以說明老子對「身」範疇的重視。現將學界關於老子「身」的研究概述如下：

第一，強調「無身」說。此一說法，古已有之，如漢代河上公、唐代成玄英、北宋王雱等為代表。河上公本釋義中就認為「吾所以有大患者，為吾有身。有身則憂其勤勞，念其饑寒，觸情縱欲，則遇禍患也。使吾無有身體，得道自然，輕舉升雲，出入無間，與道通神，當有何患。」^[1]河上公的說法，顯然是按照兩漢道教修仙之說對老子之學的演繹，其中所強調的「無身」指的是人的軀幹即肉身。而近人持此說者亦不在少數，以高亨、鄧聯合、張松如、詹劍峰等為代表。其中高亨先生認為《道德經》第十三章「主要論點是教人不要只顧個人利益……只有大公無私，用盡自己的力量以為天下人，才可以做天下的君長」^[2]按照高先生的理解，所謂「無身」指的是無我，無私之義，也就是說治理天下要秉承「利他主義原則」。而鄧聯合則指出「質言之，此『身』即處於統治地位的君王難以消除的自是自大、自貴自高的自我意識，或自我中心主義的偏私之我。」^[3]按照鄧先生的理解，《道德經》文本中「身」的內涵具有統一性，且並非指形體意義上的肉身，而是一種「自我意識」。由此他認為「老子這裡絲毫沒有『貴身』的意思，前文提到的『貴身』說不僅有悖於《老子》全書的思想大旨，更與本章末段的句法文理不合，有『斷句取義』之失。」鄧先生主張「無身」說，且將文本中「貴身」與「無身」的矛盾歸結於「斷句取義」之失。其餘類似觀點概不多述，且以上述諸家為代表。

第二，強調「貴身」說。應該說這一論斷也並非新論，王弼、司馬光等人就持此觀點。司馬光就曾提出「有身斯有患也，然則，既有此身，則當貴之，愛之，循自然之理，以應事物，不縱情欲，俾之無患可也」^[4]從司馬光的理解來看，無疑是偏向「貴身」說。這一說法也得到了不少現代學者的支

持，如馮友蘭、任繼愈、楊增新、彭裕商、李零等人。任繼愈先生在解釋老子所謂「貴以身為天下」和「愛以身為天下」時將其理解為把天下看輕而把自己看重和愛自己勝過愛天下。^[5]任先生將老子之「貴身」理解成「輕物重生」主義思想。而彭裕商先生則從訓詁的角度來理解「貴身」，他提出「貴，重也，動詞，此指看重。身，身體。身體乃人之所至重者，今看重大患至於與身體等同，即所謂『貴大患若身』」^[6]他將「貴身」理解為看重身體。大部分持「貴身」說的學者，都將老子之「身」理解為身體之義。李零先生則更為激進，認為「此章，重點是講貴身……它貴身，不是貴修身，而是貴養生（或攝生、護生），認為治國不過是養生的延續，治天下是養生家玩剩下的垃圾」^[7]按照李先生的理解道家的「貴身」不過是一種養生思想罷了。

第三，強調「無身」以「貴身」說。持這一說法的學者認為「無身」表手段義，而「貴身」表目的義，如劉坤生、劉笑敢等人。劉坤生先生認為，《道德經》本文內所謂的「無身」是指不執著己身，因而老子以「無身」釋「貴身」是一種修身養生的價值追求。由此他認為「老子『貴身』修身的主張，是通過『無身』，即因任自然，寡欲清淨來實現的」^[8]。此外劉笑敢認為此章「無身」所指之「身」是世俗利益之身，而「貴身」之「身」是生命真身。由此劉先生提出「以『無身』、『忘身』而『貴身』、『愛身』，以放棄利益糾纏之身而成全生命之真身，這一解釋符合文章本意」^[9]。由此觀之，持此說的學者認為《道德經》文本中的「貴身」與「無身」並非矛盾，而是一種目的與方法的統一。

第四，強調「貴身」以「無身」說。這一說法乃屬少數學者之論，但畢竟也是一種學術觀點，茲簡單介紹。「貴身」以「無身」說同樣強調目的與手段的統一，但認為「貴身」屬於手段而「無身」屬於目的，正好與上述「無身」以「貴身」說相反。學者羅杏芬指出，第十三章中所謂的「貴身」、「愛身」實際等同於第七章中所謂「後其身」、「外其身」，其意無疑是表手段之義。而「無身」即是複歸於自然，其義合於老子以「道」為根本的原則，所以「貴身」與「無身」乃是手段與目的的統一^[10]。

以上幾種觀點基本代表了往近學者對老子

「身」內涵的理解，通過對這些觀點的梳理能更好的幫助我們審視林兆恩對老子之「身」的詮釋。對老子「身」範疇的理解之所以存在諸多觀點其根本原因還是在於《道德經》中「身」內涵的模糊性。《道德經》文本中「身」內涵是多重的還是單一的？對「身」的強調究竟是關注養生之道還是強調政治問題？「無身」與「貴身」是矛盾的還是統一的？這些問題正是理解「身」範疇的關鍵，圍繞著以上諸多問題林兆恩在《道德經釋略》中提出了自己的看法。

二、「大身」與「肉身」之辯

首先，關於《道德經》文本中「身」內涵的模糊性問題。老子所謂的「身」，其內涵究竟是單一的還是多元的？這一問題的澄清有助於理解《道德經》第十三章中的「貴身」與「無身」之辯，《道德經》中「身」概念的第一次出現當屬第七章中的「後氣身」與「外其身」的語境。而此章中「身」範疇的使用是與聖人相聯繫的，那麼這裡的「身」是否意味著「肉身」之意呢？林兆恩在此章中明確地對老子所謂的「身」進行了一定的判別。林氏區別了兩種意義上的「身」，他提出「若世之所謂身者，身也。聖人不以其身為身，而聖人之所以身者，大身非身，虛空之本體也。」^[1]他認為《道德經》中「身」的範疇具有雙重內涵，對應著兩種不同的價值主體，即「世人之身」與「聖人之身」。「世人之身」代表則一般人所看重的「身」，它是肉體意義上的身軀；而「聖人之身」則代表聖人所看重的「身」，它是一種「大身」。「大身」的概念是與「虛空本體」相聯繫的，而《道德經》所謂的「本體」概念顯然就是老子的「道」，所以「大身」實際上可以理解為「道身」。

（一）形骸之身—肉身

既然林兆恩明確區分了兩種意義的「身」，那麼他所謂的「世人之身」究竟是何含義呢？林氏雖然在《道德經釋略》第七章中提出所謂「世人之身」，但他只是簡單的以「身也」來解釋，其內涵似乎依舊不夠明確。關於「世人之身」的具體內涵可與《道德經釋略》第五十二章相聯繫，林氏在此中對「世人之身」的內涵進行了闡明。正如他所言

「大抵老氏言身，蓋不以形骸之身以為身也。老子又曰：『外其身而身存。』夫曰『外其身』者，是固形骸之身矣」^[2]依照此中解釋，林氏認為「外其身」所指的「身」即是「形骸之身」也就是「肉身」。所以世人所看重的是「肉身」而老子所看重的則並非是「形骸之身」。林氏認為「若或以形骸之身為身也，則便落於養生之家矣」^[3]如果將老子「身」的內涵僅僅理解為肉體，那麼老子之學顯然就淪落為一種低下的養生家思想了，而在《道德經》中老子是明確反對肉體對物欲的追求的。

那麼為何要反對保養「肉體」呢？老子在《道德經》第十二章與第四十四章中給出了解答。儘管第十二章中沒有明確的出現「身」的字眼，但其中所提到的「五色」、「五音」與「五味」無不是與「身」緊密相關的範疇，以下為第十二章的原文以及林兆恩的注解：

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」（《道德經》第十二章）

「鳩摩羅什曰：『不知即色之空，與聲相空，與盲聾何異？故目不視惡色，明也；目視惡色而目固在也，不謂之盲於心乎？心盲則目盲，以其無所見於道也。耳不聽惡聲，聰也；耳聽惡聲而耳固在也，不謂之聾於乎？心聾則耳聾，以其無所聞於道也。』」^[4]

在本章中老子明確的反對追求「五色」、「五音」與「五味」等肉體意義上的享受，認為追求這些物欲的享受只會令人心發狂而妨礙人的行動。而林兆恩則引用鳩摩羅什的話進一步解釋，他認為過分的追求聲色等外在的享受會造成「心盲」、「心聾」，由此造成耳目等器官的損失。而一旦耳目等器官受損就會妨礙心對「道」的關照，此說應該也比較符合老子之原意，從這個意義上來說要反對與肉身相關的物質享受。

那麼反對肉體對物欲的追求是否就意味著老子持「輕身」的觀念呢？《道德經》第四十四章中提出了「身」與「名」、「貨」的關係，並且得出了「知足不辱，知止不殆，可以長久」（《道德經》四十四章）的觀點，老子似乎在強調養生的觀念。林兆恩援引呂吉甫與薛惠之言對此作出了解釋：

「呂吉甫曰：『烈士之所殉者名也，而至於殘生傷

性，則不知身之親於名也；貪夫之所殉者貨也，而至於殘生傷性，則不知身之多於貨也。」^[15]

「《集解》：『名之與身，何者其親乎？何為外身而內名也？身之與貨，何者其重乎？何為賤身而貴貨也？或得名貨而亡身，或得身而亡名貨，何者其病乎？何為得名貨而亡其身也？』」^[16]

首先，林氏引用呂吉甫之言認為之所以有「烈士」與「貪夫」乃是因為他們一者沉溺於名聲，一者沉迷於財貨。沉溺於名聲的「烈士」為了「名」而傷害自己的身體，而沉迷於財貨的「貪夫」則為了「貨」而傷害自己的身體。他們的做法都是不可取的，因而在林氏看來「身」是高於「名」與「貨」的。其次，他又引薛惠的《老子集解》提出了一系列的反問。「名」與「身」何者親？「身」與「貨」何者重？這些問題的提出在於反對「外身而內名」與「賤身而貴貨」的價值取向，其本質是反對追求這些身外之物。對名利的追求只會造成身體的損傷，因而這裡所表現出來的養生思想，乃是指反對過分的追求名利。由此觀之，「肉身」的特性便是天然的嚮往和追求物欲上的享受，這也是一般世人的價值追求。

（二）超越之身一大身

然後，《道德經》文本中「身」的理解還有另一種向度，今人學者陸建華認為「既然人由道生，是道的產物，人之身體就天然地擁有道，在此意義上，人之『身』可以被稱作『道身』，本來就是『道身』」^[17]。林兆恩同樣持此種理解，他認為老子所重視的「身」乃是指「大身」，那麼何謂「大身」之義呢？《道德經》文本中有一個很重要的觀念就是「沒身不殆」，而林兆恩將「大身」之義與之相聯繫，用「大身」來詮釋「沒身不殆」的觀念。「大身」概念的使用首先是區別於世人所追求的「肉身」，而往往與聖人相聯繫。然而「肉身」的概念十分容易理解，這是每個人天生擁有的，那麼「大身」是如何產生的呢？

從源頭來考察所謂的「大身」，林兆恩認為「大身非身，虛空之本體也」，林氏此說似乎過於玄虛，但可以明確的是「大身」一定不是肉體意義的身軀。但「身」的範疇怎麼又會是「本體」呢？事實上，林氏之真意這並不是說「大身」就是「虛空

本體」而應該理解為「大身」具有「虛空本體」的特性，所以它能「沒身不殆」。從《道德經》文本內在的邏輯來看，老子之學的形上論依託於「道」論，在老子看來「道」的宇宙萬物的終極本體，也是人類社會的本體，它構成一切價值與意義的原因。從本體論的角度來看，萬物的產生無疑與「道」有著不可分割的關係，從這一點上來說人之「身」也是由「道」而生。那麼林氏所謂的「虛空本體之身」是否是指由「道」而生之「身」呢？且看林氏對此的解釋：

「林子曰：『虛空本體之身，乃釋氏之所謂非身大身者，天且不足以擬其大矣，地且不足以擬其廣矣，故曰非身大身。』」屢問。而林子屢與之言，且至淡旬，尚不能明其義。林子於是不得已，乃以堯舜仲尼養成之氣言之：『堯舜太和元氣，流行宇宙，豈非堯舜有此非身大身，而其氣故能流行於宇宙而無間邪？仲尼浩然之氣，充塞天地，豈非仲尼有此非身大身，而其氣故能充塞於天地而無外邪？莊子曰：『真人之息以踵。』不曰聖人養成之氣，充滿於一身者然乎？邵子曰：『聖人通古今為一息。』不曰聖人養成之氣，充滿於天地古今者然乎？而所謂非身大身者，可概見於此矣。』」^[18]

在此林兆恩援引儒釋道三教之言論對秉承「虛空本體」所生之「大身」進行了具體的闡釋，因而「大身」概念的詮釋也深受其「三教合一」思想的影響。首先，「大身」的概念本來源自佛教，乃是指滿虛空之大化身。因而林氏從佛學的角度認為「大身」從空間上來說具有至大的特性，所以天地也不足以比擬其廣大。再次，他又從「氣論」的角度來詮釋「大身」，他認為「大身」如同「太和元氣」亦或是「浩然之氣」充塞於身體、天地乃至宇宙之間。應該明確的是林氏所謂的「氣論」並非是張載的「氣本論」，所謂「太和元氣」、「浩然之氣」乃是作為形上之本體被提出的，如其言曰「氣自充塞於天地之間者，本體之自然也」^[19]。同時「大身」又具備「通古今為一息」的特性，所以其在時間維度上亦具有永恆性。如此看來，林兆恩混合了三教義理，將儒、釋、道三教之本體相互雜糅，結合《道德經》本身的體系，這裡所謂的「大身」應該是指秉承「道」而生的「道身」。因其秉「道」而生，所以無生無滅，故曰「沒身不殆」。

如上所述「大身」亦或是「道身」既然不屬於形而下的「肉體」，那麼「大身」應該理解為某種精神性的存在。台灣學者陳佩君認為老子所謂的「身」並非指身體，「而是主體的身份與地位，是一種基於政治社會相對價值標準的主意識」或「主體自我」^[20]。而林氏所言「非身大身，無我真我」^[21]，顯然也是持此種理解路徑，「大身」乃是「真我」之義，而「真我」必然是人之真性和意識的表現，這種真性本得源於「道」，所以林氏乃曰：

「此虛靜真常之性，所以歷萬劫而不壞也，故曰久。我既得虛靜真常之性矣，身雖沒焉，而虛靜真常之性，其可得而壞乎？故曰不殆。夫曰久曰不殆者，是乃老子所謂深根固蒂，長生久視之道也。豈非虛空中，一點性靈，炯炯長存，而與道相悠久而不殆邪？」^[22]

顯然，此中所言之「虛靜真常之性」便是「大身」的核心要義，這種「真常之性」源於「道」所以不可得而壞。「肉身」乃是由具體的「形氣」而產生，故有生有壞，而「大身」則是「一點性靈，炯炯長存」，這種精神性的「大身」是與「道」相冥合的。

由此觀之，林兆恩認為老子非但不「輕身」反而是持「重身」的觀念，但老子所重之「身」絕非「肉身」之意。林兆恩區分了兩種意義的「身」，並認為「肉身」天然的追求物欲上的享受，因而過分重視「肉身」的養護只會落於養生之道，老子所重視的乃是「大身」。「大身」概念的展現無疑強調了通過修身來實現對「道」的關照與追求，這一思想立場也符合林兆恩會通三教的根本旨趣。

三、「虛心」與「實腹」之辯

林兆恩對「肉身」與「大身」的區別在一定意義上闡明了「身」範疇的豐富意義，那麼如何理解「肉身」與「大身」的對立呢？這無疑牽涉到關於「身」的第二個重要問題，對「身」的強調究竟是關注養生之道還是強調政治問題？從根本上來說，林兆恩是從儒家的修身治國之道來解悟老子之學的，正如其弟子盧文輝所指出的「解悟其立言之旨，融會其度世之心，雖謂與吾儒之六經，相為表裡可也。此孔子所以有『猶龍』之歎也……今觀斯經，辭古義深意玄理邇，含蓄不窮廣大悉備，即

《大學》格致誠正修齊治平之略，亦多寓焉。」^[23]

盧文輝作為其親傳弟子，他的言論應該真實反映了林兆恩本人的思想。所以在林兆恩看來老子的思想與儒家《大學》的思想乃是相契合的，同樣是一種積極的修身治國之道，而其本人也在《大學正義》中所言：「《大學》之所謂格致者，格此聲色嗅味而知自致矣；老子之所謂虛無者，無此聲色嗅味而知自虛矣……道之虛無，儒之格物，其旨一也」^[24]。結合上述林氏對「肉身」的詮釋，顯然他否定了作為養生意義的「肉身」，他更加強調通過修身的方法成就「大身」。這一理解無疑是將修身與治國理政相聯繫，所以林氏對「身」範疇的理解顯然還是在政治意義上的。既然是修身那就必然牽涉到工夫涵養，《道德經》中另一對與「身」相聯繫的範疇即是「虛心」與「實腹」之辯，「虛心」與「實腹」關涉「身心」問題，更與修身問題密切相關。

既然林兆恩將「身」作為一個政治意義的範疇加以詮釋，那麼不難理解其區分「肉身」與「大身」的根本原因無非在於強調修身的理念。既然是談修身，那麼首先就必須清楚「肉身」與「大身」之根本區別。「肉身」與「大身」都是存在於人身上的，「肉身」是實體而「大身」則屬於精神，但其二者的根本區別還是在於「私欲」。林兆恩在解釋《道德經》第七章的時候認為：

「老子此章口氣，乃為我相而有私心者道也。其意以為孰無私心，而欲以成其私者眾也，而卒未有能成其私者。故天地不自生，非天地之無私乎？而卒能長且久者，非天地之成其私乎？而後其身而身先，外其身而身存，是聖人之德與天同也。太寧薛氏《集解》，程子有言曰：『老子之言，竊弄闖辟者也。』予嘗以其言為然，乃今觀之，殆不然矣。如此章者，苟不深原其意，亦正如程子之所訶矣。然要其歸，乃在於無私，夫無私者，豈竊弄闖辟之謂哉？」^[25]

林氏在《道德經》第七章中區分了兩種意義的「身」，並且認為第七章的核心要義在於談無私。也就是說所謂的「外其身而身存」，是由於聖人之德與天同而達到的，而聖人之所以能與天同就在於聖人無私。「聖人之身」所區別於「世人之身」的根本原因在於聖人無「私欲」。身懷「私欲」則是「世人之身」，導致身體對各自物欲的追求；身

無「私欲」則是聖人之「大身」，「大身」則「與道冥一」。所以區分「肉身」與「大身」的關鍵在於有無「私欲」。

既然無私是成就「大身」之關鍵，那麼修身的根本工夫就在於如何去除人身之「私欲」，林兆恩特別強調了「虛心實腹」作為聖人的修身工夫。林兆恩認為《道德經》第三章乃是針對聖人修身而言，指明了「虛心實腹」作為聖人行「無為」的根本工夫。在林氏看來老子的「無為」作為治國之道內含著一種從修身到治國的工夫轉向，這種思想無疑與儒家的修身治國之道是相通的。林兆恩認為聖人作為行「無為」的主體，必然也需要通過修身而實現治天下的目標。且看他對《道德經》第三章的詮釋：

「或問何以虛其心？林子曰：『實其腹而已矣。』又問何以實其腹？林子曰：『虛其心而已矣。』

林子曰：『虛其心矣，而其志有不弱乎？實其腹矣，而其骨有不強。』

林子曰：『虛心弱志，聖人之所以能無知也；實腹強骨，聖人之所以能無欲也。而聖人之所以使民無知無欲者，亦惟在我而已矣。』

林子曰：『夫為之而有以為，且不能治矣；而曰為無為，則無不治者，何也？豈其順事無為，以輔萬物之自然邪？』……

或問聖人之所以無為。林子曰：『夫聖人之無為者，非徒曰順事無為焉已也。而虛心實腹，是乃聖人之所以為無為也。』^[26]

從林兆恩對此章的注解可以發現他將此章的詮釋重點放在「虛心實腹」上。林氏認為聖人秉承「無為」的原則來治世，但他認為聖人之所以能行「無為」之道是以「虛心實腹」作為其工夫修養的。因而林兆恩將此章中的四個「其」的主體理解為聖人而非民眾，從而消解了其中的愚民之說而向工夫論轉變。首先，關於「虛心」與「實腹」的理解，薛惠在其《老子集解》中認為「使民消其貪鄙之心，守其素樸之行，恬淡而無所思，心之虛也，故神氣內守而腹實矣。」^[27]按照薛惠的理解則「虛心」與「實腹」之間乃是有因果關係存在。而王弼則解之為「心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。」^[28]在王弼看來「虛其心」也就是使心「虛有

智」，「實其腹」也就是使「腹懷食」，「虛心」與「實腹」似乎是並列的關係。而林兆恩的理解卻完全不同於他們，林氏認為「虛心」即是「實腹」而「實腹」即是「虛心」，兩者乃是同一的，也就是強調「身心」合一的重要性，這無疑是一種修身之工夫。其次，關於「虛心實腹」與「弱志強骨」的關係，林兆恩認為「虛心」是「弱志」的必要條件，「實腹」是「強骨」的必要條件，它們之間存在著因果關係。最後，關於「虛心弱志」、「實腹強骨」與「無知無欲」的關係，從林兆恩的論述來看，「虛心弱志」與「實腹強骨」乃是達到「無知無欲」的必要工夫。在這裡「無知無欲」的主體首先是聖人，而非是民眾，因而「無知無欲」在林兆恩的詮釋語境中並非是一種貶義的愚民論，而是一種高層次的修養境界。達到了「無知無欲」的境界自然也就不存在「私欲」的問題了，則「身」自能「與道德相為渾融」。

四、「貴身」與「無身」之辯

通過上述的考察明確了林兆恩對老子之「身」的理解與定位，如此再回到《道德經》第十三章中的「貴身」與「無身」之辯。《道德經》第十三章中「貴身」與「無身」的矛盾也是歷來學者所關注的重點，亦是造成「身」範疇內涵模糊的直接原因。稍加留意便可以發現，「身」概念乃是貫穿本章的核心範疇，這也是《道德經》文本中關於「身」範疇的最為重要的章節。而林兆恩通過對「身」內涵的雙重詮釋，消解了「貴身」與「無身」的矛盾，從而強調了「無身」與「貴身」的統一，這無疑是對老子學說的合理發揮與詮釋。

此章先言「無身」後又言「貴身」必然是有其思想的延續性。首先來看關於「無身」的理解，此章老子以「寵辱若驚」為開章明義，所以對「寵辱」關係的理解必然與後文中「貴大患若身」有貫通性的聯繫。林兆恩首先考察了「寵辱」之辯，他認為「有寵則必有辱，豈不以辱由寵而生邪？故君子不以寵為寵而以寵為辱者，非所謂寵辱若驚乎？」^[29]「寵辱」之間存在著一種因果關係，「有寵則必有辱」因此「辱」的產生乃是因為有寵，此意之理解也符合老子的樸素辯證法。按照這個邏輯，他進

一步認為「有貴則必有大患，豈不以大患由貴而生邪？」^[30]也就是說「大患」與「貴」之間同樣是因果關係，「貴」則會導致「大患」的產生。所以林兆恩認為「貴大患若身」的意思是過分看重「身」則會導致「大患」，那麼這裡所提到的「身」究竟是何意呢？這關係到下文對「無身」的理解，以下為第十三章的前半部分原文與林兆恩對「無身」的注解：

「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」——《道德經》第十三章

「林子曰：『何者謂之身？身也者，身之也。而曰大患若身者，似若以其身，而身此大患也；其曰寵辱若驚者，似若以其寵而取辱也，能無驚乎？』」^[31]

「林子曰：『何以謂之為吾有身？有也者，有之也。謂吾之心，而自有其身也。何以謂之及吾無身？無也者，無之也。謂吾之心，而不自有其身也。故自有其身者，不能忘身也。不能忘身，則凡所以貴我以大患我者，而有所不恤矣。不自有其身者，能忘其身也。能忘其身，則凡所以貴我以大患我者，而有所不為矣。』」^[32]

林兆恩將此中之「身」解釋為「身也者，身之也」，這裡的「身」與下文的「心」相對應，所以應理解為「肉身」之意。根據「肉身」的意義，再來看林氏引申出的「有身」與「無身」之辯。從這裡所提到「身心」關係來看，林氏無疑是更加重視「心」。所以他認為「有身」指的是養生意義的珍視「肉身」，所以按照林氏的邏輯，必然會推導出如下的關係：「有身」→「不能忘身」→「不恤」→「大患」。如若過分珍視身體則會導致對物質享受的追求，為了滿足自己的物欲那麼人勢必會「不恤」（指沒有顧慮，也就是為達目的不擇手段），如此則一定會招徠「大患」。再來看「無身」這個概念，以之前同樣的推導方式來看，必然導出如下的關係：「無身」→「忘身」→「不為」→「無患」。所謂「無身」並非是消除自己的「肉身」或者沒有身體的意思，而是「吾之心，而不自有其身」即「心」不過分看重「肉身」，如此方能「忘身」。「忘」的概念在老子哲學中是有其特殊含義的，莊子曾提出「坐忘」的概念，「忘」的意義往往是與「體道」相聯繫

的。也就是說所謂的「忘身」是指「內不覺乎一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺」^[33]通過「忘身」而能與「道」合一。「忘身」則能「無知無欲」，所以人心不為「私欲」所遮蔽，如此則「有所不為」。「有所不為」則自然能隨遇而安，所以不會招致「大患」。

通過以上分析明確了「無身」的意義後，再來看第十三章後半部分所出現的「貴身」思想。以下為第十三章的後半部分原文與林兆恩對「貴身」的注解：

「故貴以身為天下者，可以寄天下；愛以身為天下者，可以托天下。」——《道德經》第十三章

「林子曰：『何以謂之貴以身為天下也，而曰可以寄天下？何以謂之愛以身為天下也，而曰可以托天下？故我既已貴矣，而能以其身為天下矣，是蓋知有天下而不知有身也。然而斯人也，其不可以寄天下乎？寄也者，寄之也，寄百里之命之寄也。我既為人所愛矣，而能以其身為天下矣，是蓋知有天下而不知有身也。然而斯人也，其不可以托天下乎？托也者，托之也，托六尺之孤之托也。』」^[34]

《道德經》原文中第十三章的後半部分依舊是以「身」作為核心範疇展開，前半部分主要涉及「身」與「大患」的關係而後半部分則涉及「身」與「天下」的關係。思想雖然有一定的連貫性，但其側重點顯然並不一樣。按照林兆恩以儒家修身治國之道來理解老子之學的思路，他所側重的也是發明「身」與「天下」的關係。林氏認為所謂的「貴以身為天下」和「愛以身為天下」乃是指「知有天下而不知有身」。這裡所提到的「身」既然是「已貴」的狀態，那麼必然不是指「肉身」之意而是指「大身」。所以擁有「大身」的聖人治理天下的時候是「不知有身」即無「私欲」，此中所言之意還是在發明第七章所說的「無私」。所以林兆恩認為老子之意是強調將天下託付給沒有私心的聖人去治理。

如此，按照林兆恩的理解，「無身」所要否定的「身」乃是「肉身」，而「貴身」所強調的「身」乃是「大身」，因而「無身」與「貴身」之間並不存在明顯的矛盾。可以說「無身」是去除「大患」的手段，而「貴身」則是「無身」的目的，兩者分別是圍

繞修身與治理天下展開的，最終又落實到治天下的目的中。

五、結語

通過以上的分析不難發現，林兆恩對「身」範疇的定位始終建立在政治意義上。具體來看，林氏對「身」範疇的詮釋貫穿於三個維度，即「大身」與「肉身」之辯、「虛心」與「實腹」之辯以及「貴身」與「無身」之辯。林兆恩將老子之「身」區分為「世人之身」與「聖人之身」，由此形成了形而上的「大身」與形而下的「肉身」的對立。從對「肉身」的貶斥與對「大身」的追求，林氏又以「虛心實腹」作為工夫論貫穿於「肉身」與「大身」，從而強調了修身的必要性。基於對「身」內涵的雙重區分，林氏認為《道德經》第十三章中「無身」所要否定的「身」乃是「肉身」，而「貴身」所強調的「身」乃是「大身」，因而「無身」是去除「大患」的手段，而「貴身」則是「無身」的目的，兩者分別是圍繞修身與治理天下展開的。可以說，林兆恩對老子之「身」的詮釋貫徹了儒家修身治國平天下的理想。

中國分類號：B248.99文獻標識碼：A

基金資助：江蘇省科研與實踐創新計劃專案「林兆恩《道德經釋略》研究」項目編號：KYCX21_2889

參考文獻：

- 林兆恩著：《林子三教正宗統論》（北京：宗教文化出版社，2016年）。
- 薛蕙著：《老子集解》（北京：中華書局，1985年）。
- 樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局2008年）。
- 任繼愈著：《老子新譯》（上海古籍出版社，1985年）。
- 彭裕商，吳毅強著：《郭店楚簡老子集釋》（成都：巴蜀書社，2011年）。
- 李零著：《人往低處走——〈老子〉天下第一》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年）。
- 劉坤生著：《老子解讀》（上海：上海古籍出版社，2004年）。
- 劉笑敢著：《老子古今——五種對勘與析評引論》上卷（中國社會科學出版社，2006年）。
- 王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年）。
- 高亨著：《老子注譯》（北京：清華大學出版社，2010年）。
- 陳鼓應著：《老子注譯及評介》（北京：中華書局，1984年）。
- 羅杏芬：「貴身」還是「無身」？——老子「貴身」與「無身」的辯證關係探論，載《周口師範學院學報》，2016年，3303，第14-18頁。
- 鄧聯合：「貴身」還是「無身」——《老子》第十三章辯議（哲學動態，2017年03），第41-47頁。
- 陳佩君：《先秦道家的心術與主術——以〈老子〉、〈莊子〉、〈管子〉四篇為核心》，載《台灣大學文學院哲學研究所博士論文》，2008年）。
- 陸建華：道身與肉身：論老子的身體哲學（武漢科技大學學報[社會科學版]，2020年，2203），第277-280頁。

注釋

- [1]王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年），第48-49頁。
- [2]高亨著：《老子注譯》（北京：清華大學出版社，2010年），第31頁。
- [3]鄧聯合：《老子》第三章愚民說駁議（中國哲學史，2020年05），第43-48頁。
- [4]陳鼓應著：《老子注譯及評介》（北京：中華書局，1984年）。
- [5]任繼愈著：《老子新譯》（上海古籍出版社，1985年），第87-88頁。
- [6]彭裕商，吳毅強著：《郭店楚簡老子集釋》（成都：巴蜀書社，2011年），第419頁。
- [7]李零著：《人往低處走——〈老子〉天下第一》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年），第61頁。
- [8]劉坤生著：《老子解讀》（上海：上海古籍出版社，2004年），第63-65頁。
- [9]劉笑敢著：《老子古今——五種對勘與析評引論》上卷（中國社會科學出版社，2006年），第180頁。
- [10]羅杏芬：「貴身」還是「無身」？——老子「貴身」與「無身」的辯證關係探論，載《周口師範學院學報》，2016年，33-03，第14-18頁。
- [11]林兆恩著：《林子三教正宗統論》，《道德經釋略》第七章（北京：宗教文化出版社，2016



年)，第572頁。

[12] 同上，第五十二章，第611頁。

[13] 同注[12]，第611頁。

[14] 同注[11]，第十二章，第577頁。

[15] 同注[11]，第四十四章，第606頁。

[16] 同注[15]，第606頁。

[17] 陸建華：道身與肉身：論老子的身體哲學(武漢科技大學學報[社會科學版]，2020年，22-03)，第277-280頁。

[18] 同注[12]，第612頁。

[19] 同注[11]，《天人一氣》，第458頁。

[20] 陳佩君：《先秦道家的心術與主術——以〈老子〉、〈莊子〉、〈管子〉四篇為核心》(台灣大學文學院哲學研究所博士論文，2008年)，第70頁。

[21] 同注[12]，第611頁。

[22] 同注[11]，第十六章，第581頁。

[23] 同注[11]，《道德經釋略跋》，第560頁。

[24] 同注[11]，《大學正義》，第710頁。

[25] 同注[11]，第572頁。

[26] 同注[11]，第565-566頁。

[27] 薛蕙著：《老子集解》(北京：中華書局，1985年)，第3頁。

[28] 樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》(北京：中華書局2008年版)，第8頁。

[29] 同注[11]，第578頁。

[30] 同注[11]，第578頁。

[31] 同注[11]，第十三章，第578頁。

[32] 同上，第578頁。

[33] 同注[22]，第581頁。

[34] 同注[31]，第578頁。

An Interpretation of the Category of "Body" in Commentary on LaoZi

Tang Zhejia (Soochow University)

Abstract: The concept of "body" is undoubtedly a very important category in LaoZi's philosophy. There have been different arguments around the definition of "body" since ancient times. Lin Zhaoen also gave a comprehensive interpretation of LaoZi's "body" in his book Commentary on LaoZi. In Commentary on LaoZi, Lin's interpretation of the category of "body" runs through three dimensions, that is, the debate between "physical body" and "big body", the debate between "modesty" and "full belly", and the debate between "Cherish the body" and "no body". Lin Zhaoen divided the "body" of LaoZi into "the body of the ordinary people" and "the body of the saint", thus forming the opposition between the metaphysical "big body" and the "physical body". From the derogation of the "physical body" and the pursuit of the "big body", Lin's "modest and solid belly" as the theory of practice through the "physical body" and "big body", thus emphasizing the necessity of self-cultivation. Based on the dual differentiation of the connotation of "body", Lin's interpretation of the 13th chapter of LaoZi is based on the concept of "no body" and "Cherish the body", thus systematically clarifying the connotation of "body" of LaoZi.

Key Words: Lin Zhaoen, Commentary on LaoZi, Body, interpretation

從關鍵詞「化」 看朱光潛美學思想

■ 王樹群

浙江師範大學人文學院

前言

「化」是中國古典美學的重要範疇之一，朱光潛的美學論著中多次出現「化」字，其美學思想可以用「化」統領。下文將從「化」之生成、內容和影響三個方面對朱光潛的美學加以論述。《樂記》以來的心物一元論、王國維的「忘」物我的審美非功利主義對朱光潛產生了重要影響。朱光潛提出物我同一、意象和情趣交融的審美心理說，其美學思想蘊含著藝術有機化、人生藝術化的「混化」魅力。

摘要：朱光潛的美學思想龐雜豐富，匯通古今中外。從關鍵詞「化」入手，我們可以一窺其基本面貌。首先，朱光潛美學思想是對《樂記》心物感應說和王國維忘物我理論的繼承和發展。其次，朱光潛美學思想包括審美本質論和人生藝術化的審美功用論，審美本質論指向心物的感化，審美功用論指向人生的藝術化，即「混化」的美學思想。最後，本文聯繫西方的唯美主義突出朱光潛美學的「教化」傾向。

關鍵詞：化；朱光潛；美學

著作，《樂記》的「感物動情」的文藝原理深刻影響了後世。〈樂記·樂本篇〉曰「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也」，「人心之動，物使之

然也，感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變，變成方，謂之音。比音而樂之，及干戚、羽旄，謂之樂」，「情動於中，故形於聲。聲成文，謂之音」，「是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩……六者非性也，感於物而後動」。^[1]《樂記》認為，人心之初是寧靜的先天之「性」，受到外物的感染影響成為變動紛繁的「情」，詩樂等文藝就需

要秉持中和無邪的標準規範人情和社會，達到中正平和的理想境界。《樂記》的心物感應理論體現了文藝的本體論和功用論。

魏晉之後，隨著老莊哲學「物化」思想的滲透，「物我」的界限逐漸被打破。理想的藝術至境如同莊周夢蝶般自由地遊與化。此時，心物不再局限於單方向的線性關係中，而是往復環流，周行不殆。以心物關係為出發點的本質論為朱光潛先生所繼承，他在《文藝心理學》中認為，美不僅在物，也不僅在心，而是在於心與物的關係上面。朱光潛認為這樣解釋美的本質，可以打消美本在物及美全在心兩個大誤解。在朱光潛先生看來，美本

一、生「化」——從《樂記》、王國維到朱光潛

朱光潛的美學內蘊深厚的中國資源。朱光潛認為中國擁有長久的美學的光輝傳統，他認為《樂記》是一部極為重要的反映美學思想的論著。朱光潛還曾說他在自己的研究中深受王國維思想的影響。下文通過《樂記》心物感化的一元論和王國維《〈紅樓夢〉評論》中「忘」物我的理論，梳理朱光潛「化境」美學的生成資源和動因。

（一）《樂記》之心物交「感」

作為我國美學史上一部極為重要的文藝美學



質論的落腳點在心和物的關係上面，心和物的交互感應是美感經驗的基石。在心和物兩種創美「空間」裡，情趣和意象相互混化，最終達到美的「表現」和「創造」。

（二）王國維之「忘」物我

除了《樂記》，王國維的思想也對朱光潛的美學產生了重要的影響。王國維是二十世紀初的著名思想家，他在哲學、美學、文學等諸多領域均有涉獵，且成就矚目。王國維的文藝思想和美學觀念主要集中在三本著作裡，它們是《〈紅樓夢〉評論》、《人間詞話》和《宋元戲曲考》。

作為中國現代美學的奠基者，王國維早期深受叔本華思想的影響，擁戴人生悲觀主義和審美獨立論。王國維在《〈紅樓夢〉評論》中認為生活的本質就是欲望，而欲望不得到滿足就產生了人生的苦痛。「彼以生活為爐，苦痛為炭，而鑄其解脫」，「故美術之為物，欲者不觀，觀者不欲；藝術之美所以優於自然之美者，全存於使人易忘物我之關係也」。^[2]王國維認為萬豔同悲的《紅樓夢》是悲劇中的悲劇，悲劇不是因為少數的壞人作惡，而產生於人們不同意志欲望的相互碰撞及其帶來的傷害，這是普遍存在的悲劇本質。文藝作為救贖之道，就是通過放棄意志的欲望本能，忘卻心物的功利關係，達至超脫。然而，這種「忘卻」的藝術，仍然是為了拯救人生的絕望，其理論出發點是審美功能論，其理論旨歸就是現代學者認為的「審美

功利主義」。王國維也曾自省到理論的矛盾，「哲學上之說，大都可愛者不可信，可信者不可愛」。在《論性》篇裡王國維認為古往今來，不管東西的學說，論及人性都未免會自相矛盾。於是後來王國維轉戰文學，立志成為中國的莎士比亞，但其文藝批評比其文學創作更為世人接受。在《人間詞話》裡，王國維執著於「真」意的「無我」境界。可見王國維雖然自感矛盾，但總體上仍秉持忘物我的論點，但也有「入乎其內、出乎其外」之微芒。

相比靜安先生「忘」之決絕，朱光潛的思想更顯得含蓄與周到。朱光潛認為在凝神觀照時，我們心中除開所觀照的物件，別無所有，於是在不知不覺之中，由物我兩忘進到物我同一的境界。在朱光潛看來，物我兩忘只是一個階段而不是目的，物我兩忘是進入物我同一境界的前提。「忘」是直接否定主體，從而取消心物的關係和距離，而朱光潛之「化」通過製造了距離，形成了心與物、人生與藝術的空間的張力，在這種極富張力的場所中混化意象與情趣。從心到物的移情心理，由物到心的生理影響，二者交互作用，才能生「化」。在文藝功用論方面，「忘」在人生與藝術的關係中造成了封閉的審美選擇，否定和取消物件的方法論也直接影響到靜安先生之人生選擇，其自沉之結局令人唏噓靜安先生把自己活成一齣悲劇。而朱光潛先生之「化」才算秉持了「入乎其內、出乎其外」的冷靜的態度，因而能屹立於近代美學史幾十載，其堅毅

亦令後人欽佩。

二、混「化」——朱光潛之混化美學

在心物感的傳統之上，朱光潛融匯西方各家學說創造了混化美學。朱光潛認為藝術的至境在於情趣和意象的混化，混化的基本要素是情趣和意象，基本內涵是超時空性和情景交融，基本特徵是中和無邪，基本程式是藝術有機化和人生藝術化。下文主要通過朱光潛的《文藝心理學》和《詩論》兩部著作，從朱光潛的美學理論和詩作批評兩個方面進行「化」的具體解讀。

（一）從機械觀到有機觀

朱光潛以不同的人欣賞一棵古松為例子，說明審美之人的審美心理。當一個畫家在觀賞古松之時，畫家不是出於實用的目的，或者研究的目的，而是超脫實用等現世目的，被古松的形象吸引，古松的形象呈現於畫家為一種直覺。朱光潛認為在主體凝神觀照之時，主體心中除開所觀照的物件，別無所有，於是不知不覺之中，由物我兩忘進到物我同一的境界。主體一方面把自己心中清風亮節的氣概移注到松，於是松儼然變成一個人；同時也把松的蒼老勁拔的情趣吸收於主體，於是主體也儼然變成一棵古松。

朱光潛在《文藝心理學》中梳理了美之本質的研究歷史。他認為歷來對美的本質的問題總共有兩種見解，第一種是審美客觀主義，也即唯物主義，持此觀點的學者認為美在物。另一種是審美主觀主義，也即唯心主義，持此觀點的學者認為美在心。而朱光潛認為，研究美學要像康德一樣，兼顧美的客觀性和主觀性。在朱光潛看來，美是一個形容詞，形容的對象不是名詞「心」和「物」，而是由動詞變為名詞的「表現」或者「創造」。具體而言，有三個內涵。第一，美在於內容和形式的關係，即表現上面。第二，強調美的創造性，亦即情趣和意象的混化。第三，重視傳達問題。第四，美是藝術的特點。

在解決了美的本質問題後，朱光潛認為藝術不是機械的，而是有機的。朱光潛受到克羅齊派「直覺」美學的影響，從而進行批判和繼承。朱光

潛認為克羅齊美學存在機械的傾向。朱光潛梳理了十九世紀到二十世紀的哲學和科學思潮的大轉折，即機械觀向有機觀的轉變。持有機械觀的學者通過分析法，把人割裂成科學的人、實用的人和美感的人。而在二十世紀，有機觀逐漸盛行。有機觀注重事物處於整體關係之中，強調其有機性或者完整性。朱光潛認為克羅齊派形式美學就存在機械的局限，他認為形式派美學把美感經驗從整個有機的生命中分割出來，加以謹嚴的分析，發現就觀賞的「我」說，只有單純的直覺，沒有意志和思考；就所觀賞的「物」說，只有單純的形象，沒有實質、成因、效用種種意義，照這種分析看，藝術自然與抽象思想和實用生活無關，但是這種分割與人生為有機體這個大前提根本相衝突。因此朱光潛認為任何藝術和人生絕緣，都不免由缺乏營養而枯死腐朽，任何把藝術看成和人生絕緣的美學思想，都不免像老鼠鑽牛角，沒有出路。^[3]

（二）藝術有機化

朱光潛在《文藝心理學》裡認為藝術的成就在情趣意象契合融化為一整體時。無論是創造者或是欣賞者都必須見到情趣意象混化的整體（創造），同時也都覺得它混化得恰好（欣賞）。經過《文藝心理學》的奠基，朱光潛在《詩論》裡運用其審美相關原理進行了詩的討論。之所以選擇詩，是因為朱光潛認為詩的境界是理想境界，詩之境界是從時間與空間中執著一微點而加以永恆化與普遍化。這種境界就是化境，而中國文學中，朱光潛認為《莊子》、《離騷》、《史記》、陶淵明和杜甫的詩，以及《紅樓夢》之類才能算達到了「化境」。

混化之境界主要有情趣和意象兩個因素。情趣在朱光潛的文章裡時常出現，同義使用的詞語還有興趣、趣味等等。朱光潛認為詩的生命在情趣，情趣不同則景象雖「似而實不同」。比如杜甫，李白和陶淵明都寫山，但寫出了三種不同的詩境。杜甫曰「國破山河在，城春草木深」。李白曰「明月出天山，蒼茫雲海間」。陶潛曰「採菊東籬下，悠然見南山」。杜甫心憂天下，筆墨深沉，李白灑脫豪放，筆墨浪漫，陶潛隱逸山水，筆墨沖淡。朱光潛認為意象是對事物的直覺而來的，是一個情趣

飽和獨立自足的完整形象。

情趣與意象的混化之境有這樣幾個內涵。其一，超時空性。朱光潛認為詩的境界是在剎那中見終古，是在微塵中顯大幹，是在有限中寓無限。朱光潛讚賞崔顥、王維的詩歌，認為它們都是從「混整」而「流動」的人生世相中攝取一剎那，一片段。雖然是一瞬，但藝術灌注了生命給它，詩人在那一剎那「心領神會」，也使得後世知音能夠「心領神會」。比如王維的《鹿柴》一詩描寫了一小段生活。山裡無人的身影，卻有人之聲響，落日之餘暉穿透茂密的樹林，又照在青色苔草之上。幾個簡單的詞彙，幾個簡單的意象，融合了詩、畫、樂，描繪出一副光影流動、人聲窸窣的幽靜之境。原本有限的時間和空間，經過詩人的表現和創造形成了一個永恆的詩境，不斷觸動和感動後人。

其二，情景交融。朱光潛認為情趣就是情，意象就是景。二者不是割裂的，意象中寓有情趣，情趣表現於意象。朱光潛從情趣與意象的契合程度出發，梳理了古詩的三個演進階段。先是情趣征服意象，之後是征服的完成，後來是意象蔚起成就「獨立的境界」。第一個階段是景生於情，大體是漢魏之前的詩。如「關關雎鳩，在河之洲」是為了引起「窈窕淑女，君子好逑」。第二個階段是情景契合，大體在漢魏時期。如「採菊東籬下，悠然見南山」。詩境最為上乘。第三個階段是情生於景，大體在南朝時期，如「餘霞散成綺，澄江靜如練」，詩風趨於豔麗。

藝術即情趣意象混化的整體（創造），混化的恰好（欣賞）。混化了心和物、主體與客體、意象和情趣，而混化的動力來自主體，主體的情感把意象從無形式轉化為形式，情感表現於意象，情感與意象，情趣與意象融合。這種觀點超越了形式派美學的局限，美感經驗不能從整個有機的藝術生命中分割出來加以分析。以上是第一個層面，藝術有機化。

（三）人生藝術化

朱光潛最為欣賞陶潛的詩學境界和人生境界，因為在他看來，藝術與人生是具有深厚聯繫的。他認為詩與實際人生世相的關係，妙處惟在不即不離。只有「不離」，才有真實感；只有「不即」，

才有新鮮有趣。朱光潛認為陶潛的文章詩詞和處世為人才是混化至境。

首先是距離問題。朱光潛認為美與人生需要有一個距離。美之所見需要一定的距離作為基礎。英國心理學家布洛稱之為「心理距離」，朱光潛深受其影響，他認為審美經驗產生於主客體之間適當的距離。審美活動固然不是道德活動、生理活動、心理活動，但審美活動與道德、心理、生理或其他精神活動無法機械地割裂開來。距離太近導致了自然主義，即寫實主義，距離太遠就是理想主義。距離的把握需要合適的尺度，才能達至理想的混化之境。

其次，混化境界的主要特徵在於「中和無邪」。朱光潛認為陶詩的特色之處在於中，主要體現在不平不奇、不枯不腴、不質不綺，卻又亦平亦奇、亦枯亦腴、亦質亦綺。「這是藝術的最高境界。可以說是『化境』」。淵明所以達到這個境界，因為像他做人一樣，有最深厚的修養，又有最率真的表現。率真即無邪，因此合適的距離就是由中和無邪的涵養而來的。朱光潛借陶潛的人格與文風說明了如何適度地把握人生與藝術的距離。朱光潛也說過自己這一代人受孔夫子的影響最深，他曾經說要以出世的精神做入世的事業，「化」雖然是道家的詞語，朱光潛卻用出了儒士的風範。他推崇陶淵明式的人生，認為這樣的人生是儒大於道的。雖然仕途上走了絕路，但這極端的苦悶卻涵養成極致的調和肅穆，化悲愁衝突為調和靜穆，由化轉和。也許，正是帶有心理距離和移情作用的文藝活動，將陶淵明、蘇東坡等人的苦悶悲哀進行淨化，從而稀釋了他們真實人生中絕望情感的濃度。

三、教「化」——唯美與人生之間

朱光潛在《文藝心理學》中多次提到「為藝術而藝術」的反面例子。比如，在論述藝術和道德的關係時，朱光潛認為「為藝術而藝術」的唯美主義注重形式，忽視了美與道德的關係。並且朱光潛認為「為藝術而藝術」的理論並無太大的深刻思想。但是綜觀朱光潛的思想，其美學理論中不經意間透露出唯美主義的傾向，且唯美主義在人生與藝術的關係上也並不像朱光潛所認為的是絕緣無關

的。下文試圖通過聯繫王爾德的唯美主義思想反觀朱光潛的混化美學。

朱光潛思想中的唯美主義可以從他的死亡觀體現出來。朱光潛曾說過閱讀《少年維特之煩惱》的經歷，當時想到第一次閱讀《夜鶯歌》，耳聞夜鶯啼鳴，鼻嗅薔薇芬芳，無限靜謐美好，靜悄悄的在這種美之幻境中永遠沉睡也未嘗不可。還有一次乘船經歷，當時水月波蕩，海闊天空，使得朱光潛產生極大的審美愉悅。另一次朱光潛在秋夜紅日之下，想起李白的「西風殘照，漢家陵闕」，油然而生蒼涼之境，甚至死本身成為「生命中的一種奢侈享受」，於是產生棄絕塵世的想法。朱光潛認為他「不應該再留在這個世界裡」。此種對死的超然觀其實基於其對現世的深刻體悟。

王爾德深感維多利亞時代英國社會的虛偽壓迫和黑暗，其資本主義發展帶來了很多社會問題，如自然環境日益惡化。本著對現實社會的批評精神，王爾德倡導一種新的文藝觀，通過唯美的文藝喚醒麻木的人們，賦予他們更為開闊的視野和崇高的感情，實現無為而無不為的新道德的理想。朱光潛也深感於當時社會的不堪。他所想要棄絕的「這個世界」為何如此，主要原因是在於「人心太壞」，而不只是制度的問題，因此朱光潛倡導以美淨心，以美化人。

結語

本文以「化」為關鍵詞觀照朱光潛的美學，通過「生化」、「混化」、「教化」三個方面討論朱光潛心物同一的審美本質論、情景交融又中和無邪的審美境界、人生藝術化的審美功用論。朱光潛匯融

中西方的思想，綜合批判，其人生藝術化的美學思想不僅指向唯美的藝術境界，更滲透著對實際人生的深切關懷。「化」境既是朱光潛理想的美學境界，也是其理想的人生境界。

[1] 《十三經注疏》整理委員會整理；李學勤主編：《十三經注疏·爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，1999年）。

[2] 王國維著，姚淦、王燕編：《王國維文集》（中國文史出版社，1997年版）。

[3] 朱光潛：《朱光潛全集》（安徽教育出版社，1993年版）。

From the keyword “hua” to analyze the aesthetic thought of Zhu Guangqian

Wang Xiequn(Humanities College of Zhejiang Normal University)

Abstract: Zhu Guangqian's aesthetic thoughts are complex and rich, comprised of ancient and modern Chinese and foreign theories. From the key word “hua”, we can have a glimpse of its basic appearance. First of all, Zhu Guangqian's aesthetic thought is inherited and developed from the mind and matter induction theory of Yue Ji and Wang Guowei's theory of forgetful self. Secondly, Zhu Guangqian's aesthetic thought includes aesthetic essence theory and aesthetic function theory of artistic life. Aesthetic essence theory points to the feeling of mind and matter, and aesthetic function theory points to the artistic life, that is, the content of “mixed” aesthetic thought. Finally, this paper highlights Zhu Guangqian's “enlightenment” tendency of aesthetics in connection with Western aestheticism.

Key Words: Hua, Zhu Guangqian, Aesthetic

歷史的起源、目的、意義和模式

—基督教神學視域中的人類社會歷史

■ 安希孟

山西大學

摘要：作為思辨的歷史哲學，是基督教《聖經》思想和神學的產物。基督教賦予歷史意義。認為歷史有意義，有模式，有目的，有始有終，這才有歷史哲學。歷史的意義最終統一於基督。歷史哲學帶有歷史神學的特點。黑格爾的歷史哲學貫穿著歷史目的論。目的論的歷史觀具有基督教的特色。歷史哲學就是神正論。歷史的觀念同時間的觀念不可分割，因此，歷史哲學必然地包含著歷史觀、歷史意識及時間意識。世界歷史的未來意識，是歷史哲學的題中之義。持續運動的線性觀是另一種時間圖像。只有把時間看作線性的，看作不可逆轉的，才有可

能把過去、現在和將來完全明確地區別開，才有明確的歷史感與未來意識。西方全部歷史哲學的起源與發展都帶有《聖經》史觀。基督教打破了異教世界循環論的世界觀，它把《舊約》中的時間歷程看作走向末日的進程，看作緊張期待即將結束和解釋歷史的最終事件的過程。弗洛爾的約阿欣的神學歷史觀的思想更具有貫性，並為末世論歷史提供了一個新視角。約阿欣的基督教歷史哲學是千禧年主義。

關鍵詞：思辨；目的；意義；模式；線性

一、關於歷史哲學的起源，眾說紛紜。大多數人認為，歷史哲學是近代的產物。但是，事實上，作為思辨的歷史哲學，它同基督教一樣久遠，是基督教《聖經》思想和神學的產物。

保羅·利科 (Paul Ricœur) 著文《基督教精神和歷史的意義》^[1]從這題目中隱然可見基督教賦予歷史意義。認為歷史有意義，有模式，有目的，有始有終，這才有歷史哲學。除此以外，都是鬼話。這是一種神秘主義的希望歷史觀。兩部歷史，兩個世界，人類通過希望超越自身，進入另一個歷史。歷史的意義最終統一於基督。歷史有一種意義，並且只有一種意義。人間的紛爭掩蓋了這個意義。直到最後一刻，歷史的意義才得以顯現。這就隱含了基督教的希望和預言。後來的世俗歷史哲學對於意義的尋求，導源於基督教。歷史、理性與

邏輯一致，可以說導源於基督教。

所以，不可避免，歷史哲學帶有歷史神學的特點。黑格爾的歷史哲學貫穿著歷史目的論。目的論的歷史觀具有基督教的特色。黑格爾說：「我們既把歷史看作一條宰牛檯子，在這個宰牛檯子上面，各民族的幸福，各國家的哲理，以及各國人的道德，都要供其犧牲，那麼必然地就要發生一個疑問，這種絕大的犧牲所成就的是什麼，有什麼最後目的？」^[2]他的答案是：「一定有一個最後目的，做這種精神內容之絕大犧牲的基礎，這個問題逼著我們要問，在這種明顯的表面上紛擾之後，是否有一種內面的、沉靜的、秘密的工作，一切現象的力量，是在什麼地方保存著？」（第一編第一章）歷史哲學就是要解決這個問題。這顯然帶有神學目的論色彩。不過黑格爾認為，這最後的目的，就是理

性。

歷史哲學的使命

西方歷史哲學的前提和信仰，就是理性支配世界——這在中華文明史上是闕如。人類必須把這個信仰放到歷史中。理性支配世界，在希臘人，就是努斯（Nous）支配世界。在基督教，就是神意支配世界。黑格爾認為，歷史哲學就是要證明「歷史是神的本性在一個特別的歷史時期的發展」。歷史事實是神為自己工作。歷史哲學因而就是神正論。這是歷史哲學的最大任務。「神統治著這個世界。他的世界統治的內容，它的計劃的成功，就是世界歷史。了解他的計劃，就是世界歷史哲學的任務。」凡歷史，就是世界史。舉凡歷史哲學，就是世界歷史哲學。民族的孤立狀態無歷史可言。民族也沒有歷史哲學。國學，一族一家一派之學，眼下的學派，就沒有歷史哲學，也沒有哲學可言。歷史哲學當然就是對於世界歷史的哲學思考。對於民族的思考夠不上歷史哲學。因為神正論涉及世界歷史，某個局部的災難，可能服務於世界的歷史進程。局部的惡，全域的善。個人吃苦，人類受益。所以，「那指出各民族的各種原理之進行的、發生、遞嬗，這種運動之關聯在什麼地方，那就是哲學的世界歷史之任務。」^[3]

基督教並不一味責備災難（社會災難和自然災難）。這和佛教不同。災難也有積極意義。有關災難的預言，末日毀滅的預言，具有促人警醒的積極意義。促使人類前行的不是美好期許、盼望，反倒是有關災禍的預言和警示的反面烏托邦。馬克思摒棄田園牧歌式空想社會主義，並未規劃美好未來藍圖，反倒是對當時社會的災難性揭露警示詛咒。人類對於未來社會之預期夢幻，大多數並不是酣暢美夢甜蜜素，反倒是惡夢（噩夢）連連。美夢成真的事極少發生。美夢使人懈怠，因而夢幻世界常常並不那麼美好。惡夢反倒使人儆醒，發揚蹈勵，有所作為。情形常常是：反倒是惡夢，恰恰使人避免重蹈覆轍。甜夢美夢會麻痹心智。人類嚮往美好未來，這很正常。但懼怕厄運，避免厄運的努力，反而導致夢幻世界裏常是辛酸苦辣懼怕。因而對於人類未來的遠眺，更多的是災難、禍患、不幸

和悲哀。正因為預見恐懼，才格外奮發，趨利避害，才創生了美麗未來。

黑格爾的歷史哲學，就是精神歷史觀。「世界歷史不是別的，只是表現為神意統治的計劃罷了。這裡的神當然就是理性中的神，是以理性為根基的。」他的神，就是精神的異名。所以世界歷史是在精神的地盤之上進行的。^[4]他提出有兩個王國的理論：自然的王國和精神的王國，就是必然王國和自由王國。精神的王國包括上帝之國。

基督教的上帝觀念，承認從來就有救世主，卻不承認神仙皇帝。世界歷史上的帝王將相王公貴族，其命運絕非幸福。國家不是幸福的舞台。各種幸福的時代在歷史上都是空白^[5]。看看那些偉大人物的結局，古今將相在何方，一堆塚中枯骨而已矣。偉人不過是為歷史服務的。就價值來說，他們談不到道德。它們不過是以熱情和欲望促進歷史。歷史絕非道德的舞台。歷史超越道德。歷史人物是歷史主宰者的工具。英雄人物從不過問道德如何，不問何者為善，何者為惡，但卻一定能夠實現普遍的善，最高的至善。普遍的真理為自身實現起見，驅策盲目的熱情，以偉大人物供其犧牲。個人只是手段和工具。

黑格爾對宗教世界歷史發展的敘述

為此神學目的，黑格爾主張國家應該有宗教。他的歷史哲學敘述了宗教的發展。宗教與國家有一個共同的原理原則。他對於宗教的歷史發展，採取進化觀：一，自然宗教階段是妖魔鬼神崇拜，如中國和野蠻民族。第二階段是精神的個體的宗教，如猶太教和希臘羅馬宗教。第三個階段是絕對宗教，自由宗教，即，基督教。現如今中華過時迷信盛行，愈加彰顯宗教的歷史演化學說之偉大。黑格爾的論述和世界歷史的階段演化學說相契合。黑格爾認為，在各種意識形態中，宗教居於首位^[6]。在國家生活中，宗教居於一切知識的首位。國家建立於宗教之上。但是我覺得，現代中國仍盛行的迷信的宗教，也許足以使國家社團解體呢！一盤散沙，是由於鬼神巫術。

黑格爾關於歷史階段論完全不同於中國古代三世說。東方世界，相當於人類孩童時代。希臘世



界是青年時代。羅馬時代是壯年時代。日爾曼時代是老年時代。他稱中國是無精神狀態，是一種不獨立的未成年的不自由的精神，根本就是惰性不運動的。他認為人類的成年時代，就是基督教世界。在這個時代，精神借由基督教之力，從死裡復活——他完全是從基督教神學出發研究歷史！人類歷史到了基督教時代，就達到了人的完全的本質的絕對的圓滿，神人和解，從而世界和平與和解就成功了。日爾曼國家的原理，就適合於基督教。基督教世界就是完成了的世界。日爾曼世界是具體自由的王國，可以分為三個時期：聖父之國，聖子之國，聖靈之國。這裡，基督教的歷史神學蹤跡依稀可辨。

歷史的觀念同時間的觀念不可分割，因此，歷史哲學必然地包含著歷史觀、歷史意識及時間意識。

時間概念

在所有的哲學概念中，時間概念最難以定義。時間是無法定義的。時間無可名狀，不可言說，是語言難以把握的。這反映了人類語言的局限性。時間最富於流動性，說時遲，那時快，任何定義都是對它的限定。奧古斯丁(Augustine of Hippo, 354-430)說：「如果有人問我是否知道何謂時間，

我回答知道；但如果有人問我時間的定義是什麼，我回答不知道。」這真是，你不說我還清楚，你越說我越糊塗。帕斯卡兒更謹慎地說，凡是人所共知的和人人都理解的事物，尋求定義都是徒勞無益的。

然而，時間又無所不在地出現於我們的想像中，我們如不賦予它以某種形象，便不能把握它。康德賦予時間以某種先驗形式——諸形式的形式。實際上，人類的理解力發現了一些普遍適用的解決方法，通過空間表像來間接認識時間。時間與空間奇妙地結合在一起。這一空間形式即是線和圈。

關於時間的這兩種最基本的形象是遠古時代的人類從對自身及周圍自然的觀察中獲得的。首先，在大自然中處處可以看到循環往復、周而復始的規律。月圓月缺，潮起潮落，日月光華，旦復旦兮，春夏秋冬，四季輪替，花開果熟，生死不已。然而，人類容易接受一種運動著、流逝著、進行著的時間觀念：「光陰似箭」；「子在川上曰：逝者如斯夫」；「人生天地間，若白駒之過隙，忽然而已」，而不容易接受週期性循環的時間觀。然而，循環的時間觀念大大早於線性時間觀，且根深蒂固地儲存在人類意識之中。波德萊爾說：「時間的長線

如此緩慢地纏繞著」。叔本華說：「時間就像一個永不靜止的陀螺」。然而單向流動的時間觀念對我們來說更容易理解；時間是飛矢、穿梭、瀑布、大江，「機不可失，時不再來」，「天地轉、光陰迫，一萬年太久，只爭朝夕」。賀拉斯說：「歲月飛快地流逝」。但丁說：「我的生命的行程」。

時間循環觀及直線型時間觀

早期基督教護教者在為上帝創世論辯護時，涉及到歷史的意義問題。這就有了歷史哲學的發凡。希臘人的循環論是當時解釋歷史的許多方法中的一種。羅馬人用他們的命定論修正這種循環論。維吉爾認為，儘管早先的事件預兆羅馬的未來，但是，這並非說，早先文明國家的衰亡就一定是羅馬帝國的必然命運。只要羅馬繼續忠於自己的理想就行。但是基督教護教士不同意這種說法。歷史事件是不會重複的。（基督教的這一觀念和華人極不相同，這註定漢語神學或華文神學此路不通。）基督教認為，歷史事件根本不會重蹈舊轍，不會重複出現。這是基督教歷史哲學的必然前提。否則，按照歷史循環論，摩西將不停地帶領猶太人出埃及—循環不是一次，而是無窮期。和羅馬人的預期相反，德爾圖良聲稱，所有的民族在適當時機都掌管帝國。至於上帝對羅馬帝國的決策，只有那些最接近上帝的人，才知道。^[7]奧古斯丁云，種種跡象說明，人類歷史不是有一系列重複的模式組成。人類的歷史顯示出儘管曲折蜿蜒但必然朝向一個最終目標前進的特點。^[8]

圓圈的觀念表達了一種自身封閉的運動概念。

「五百年必有王者興」、「三十年河東，三十年河西」，「過七八年再來一次」，「皇帝輪流坐，明年到我家」，「循環往復，以至無窮」。時間會自動地返回原點，重新開始。但完全的重複又是不可能的，這使人產生了陀螺形運動的時間觀念，它既保留了循環運動的基本概念，又輔之以兩端的開放性（接近性觀念）。這樣，起點不再是終點，終點也不是起點，時間的進程既是自身同一的，又不是自身同一的。

另一方面，直線型的運動對生命有限的人類來說，似乎過於漫長而遙遙無盡期，非人力所可以

企及。人類的想像力便要求對時間進行切割分段，此即歷史的、地質的、天文的時間階段。時間階段的劃分同直線型時間觀是聯繫在一起的，也是它所必然要求的。

印度教和婆羅門教徹底地、全部地採用循環模式或週期性模式的時間觀念。印度人沒有直線性時間觀念，他們的宇宙結構具有數學的精確性，其基礎是圓的形象和有限事物的無限重複性。他們的想像力以自然年月和季節的輪迴為出發點。一個完全的週期（或大時，*mahayuga*）是由四個小週期或時（*yuga*）構成的，相當於世間的4323年。一千個大時為一個大週期或劫（*kalpa*），兩劫構成梵天生活的一日，梵天本身經歷1059600000000年，就是說，諸神也並非長生不老，梵天的生命無非是無限螺旋中的一段。所有週期呈現同樣結構：創造—衰蛻—復原。

古希臘人也持循環觀念。阿那克薩哥拉認為，宇宙產生於一個原初旋渦，憑藉精神，它進入一個以旋轉為共同規律的軌道。柏拉圖認為，天體運動是週期性的。亞里士多德把時間定義為「一定數量的天體」。柏拉圖說，現實是永恆理念的反映，歷史的週期重複著天體的週期，而個人的生活又重複著歷史的週期。據他的推算，一個歷史週期為40000年，由三個階段構成：黃金時代、衰落時代（衰老和混亂）、革新（或再生）時代。在人類社會中，這種循環交替呈現為一系列社會政治制度的依次更替：由貴族佔統治地位開始，繼起的是寡頭政治和民主制度，最後是專制制度。這一演進過程是逐步蛻變的過程。

古希臘人認為，世界是由命運支配的，不僅人類要服從命運，而且諸神，也要服從命運的安排。根本不存在歷史發展的餘地，因而希臘人是向後看的。古典時代是「天文學文學式的」，也就是沒有歷史的，靜止不動的。古希臘人想像的「黃金時代」是在我們的背後，屬於過去。希臘人厭惡未來，懷念既往，而不是面向未來。這種循環世界觀在羅馬時代發生了變化。羅馬人更樂於接受線性時間觀，但仍舊沒有提出一種擺脫當時普遍流行的歷史悲觀主義的歷史哲學。古代人沒有把歷史看作是一場戲劇，沒有把歷史看作人類實現自由

意願的活動領域。

人類的想像力感到循環的時間無異於一個牢籠，一個樊籬。黑格爾說：不僅個人，而且一個民族，只要生活在封閉結構的樊籬之中，便會排斥歷史。生活在封閉狀態中的人看不到事物的根本性質的變化，看不到舊事物被全新事物代替的可能性，看不到衰敗著的事物會徹底滅亡，也不企求一個徹底的全新的未來。這是一些毫無生機的人，死氣沉沉，抱殘守闕，得過且過，目光短淺。他們排斥歷史所創造的新的生活。他們並不期望美好的前程。在他們眼中，未來是迫不得已的選擇。

「誰寄希望於未來，誰就會到頭來兩手空空」。黃金時代之後的一切，都是不可避免的、永無止境的墮落。循環論的時間觀把黃金時代放到世界的開端，緬懷疇昔、情繫既往、追憶過去、鄙薄未來，是他們的特徵。

世界歷史的未來意識

古希臘的全部思想都意識到理想已經破碎，未來是一片厄運，前面的道路是黑暗的。克羅齊指出，薩盧斯特、李維和塔西陀以痛苦的心情看待未來，把未來看作是散發著臭氣的不可挽回的盲目過程。

德國現代神學家莫爾特曼(J. Moltmann, 1926-)闡釋了基督教的未來意識。治歷史哲學的人千萬不能忘記歷史哲學必須包含對未來的期盼。歷史不是發思古之幽情，前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下。樂觀主義的歷史哲學，絕非如是。上帝的應許和世界的開放性，應該包含在歷史哲學內。從莫爾特曼關於上帝啟示理論出發，可以看到，上帝的實在性的基本本體論可以被描述為：應許者上帝應許祂將存在。如此，把世界的實在性理解為歷史過程，就和這一描述一致。莫爾特曼提出，世界的現實，即全部受造世界，都通過啟示的作用成為歷史過程。啟示是所應許的未來的天啟，而不是永恆現在的顯現。因此，它被看作是使宇宙和人類的自我向上帝真理的未來開放。離開了上帝的啟示活動，則末世論的世界的開放性將無由出現。

世界歷史的未來意識，是歷史哲學的題中之

義。莫爾特曼關於作為歷史的世界現實過程的觀點是：這一過程已經到了終點。這不是說人類完蛋嗚呼哀哉，而是說，上帝借此成為純全的實現(ALL IN ALL)。新的創造並不僅僅是恢復上帝的原初創造，不是一任舊觀。《新約》中的啟示錄提出了新的創造。這新的創造，不僅同原罪相比，而且同原初的創造相比，都是新穎的。必須承認還沒有完成的新的創造，承認未來。這可以避免泛神論把當前世界等同乎上帝的做法。因此必須以基督教為背景承認世界歷史將終結。「我們可以在歷史中的萬物的意圖和趨勢中再度發現某種可以用傳統語言叫做精神的事物」。^[9]不安分的世界，正是世界過程本身，它同不安分的心靈是一致的。不僅人類自我，而且整個宇宙它，都遭受共同的苦難。這符合布洛赫(Ernst Bloch)「還不存在」(not yet)的本體論。「歷史的終結」，如今多麼常見的外來語。

二、持續運動的線性觀是另一種時間圖像。根據猶太—基督教傳統，時間有一個起點。在創世之前，它存在於作為統治者的上帝那裡。然而根據奧古斯丁的看法，時間只能從創世算起。有始必有終。奧古斯丁認為，人類的道路或者是上升而獲得拯救，或者是相反，跌入罪惡的深淵，總而言之，都將伴隨著末日審判而到達時間的終局。人類歷史不僅同時間的終結有關，也同歷史的方向性、目的性有關。這個直線只是一段時間，在上帝那裡開始，也在上帝那裡結束。

只有把時間看作線性的，看作不可逆轉的，才有可能把過去、現在和將來完全明確地區別開，才有明確的歷史感與未來意識。古代人的思維方式屬於非歷史性的，對過去所發生的事件的回憶是變形的、歪曲的。對這種思維方式而言，新奇性、奇異、創新是沒有意義的。重要的是重複已經發生的事，往昔與現今沒有明確的界限，因為往昔永遠被再生和複歸，成為現在的一部分。

東方循環論歷史觀和時間觀是以僵固閉塞的空間模式、空間觀念審視流變的時間之矢。在其現實性上，一維單向度的時間與多維往復循環的空間不一樣。東方思維因而視歷史為循環的圓圈形狀，沒有變遷，沒有進步。時間之流的觀念在這

裡是缺如。

有人讚美「時間開始了」，但在東方幾千年裡，時間卻依舊停滯，街市依舊太平。這裡沒有變遷，沒有進化。所謂僵化，就是不能與時俱進。缺乏時間概念，就缺乏變遷概念。人類在時間長河中遷移前進。人是其所不是，不是其所是。今是而昨非。空間在循環，時間卻流變，時間之流逝，是存在與時間哲學。

古以色列人的未來意識

古代以色列人對人與實在的關係的看法與當時中東其他民族迥異。其他民族對實在的認識是一種神話意識。以色列人認為，將來的新事物不是沒有意義的。自先知時代以降，以色列人認識到，生命的真正完滿，真正的救恩，是在未來而不是在當前。

以色列人受上帝應許的引導，公開向未來開放，以未來為導向。這就揭示了人的存在的基本因素。我們現在知道，人之為人的特質在於對未來的徹底開放，以及不斷希冀新的生活。人的存在的這種基本要素首先出現在以色列人之中。人對未來不再閉目塞聽，真理也不再是古代神話中既成事實。真理需要到未來去尋找。在以色列人眼中，任何原型和傳統都不是不可逾越的真理。傳統留下來的生命原型等於既成事物和故態。不論過去怎樣偉大，在未來都不可能具有無限控制力。就算是以前的神話給它戴上「上帝的創造」的美名，也不會在未來永遠具有支配力量。任何傳統總有一天會被未來的新事物所推翻。新事物是舊真理所不可戰勝的。粉碎了傳統形式的新事物是革命性、顛覆性和破壞性的力量。

猶太人只有一種傳統。上帝的應許本身就是一種傳統。這應許要世代相傳，成為千秋偉業。凡遵從上帝應許而生活的人，就等於活出了傳統。無止境地向未來開放，就是一種戰無不勝的傳統。在《新約》中，應許的傳統借耶穌獲得新的形式。依基督教傳統而生活的民族能夠以特殊的方式趨向未來，因而，現代的轉型及自然科學才發生在有著強固傳統的歐洲。基督教的傳統也能夠為解決新時代的危機提供令人滿意的答案。

人類麻木不仁，忘記了自己在幾千年中經歷過的天翻地覆慨而慷的變易。人類徜徉於永恆不變的生命原形的神話中。原始人以原初和傳統為歸宿、為指標、為目標，而不是以變革，以更新，以摧枯拉朽為取向。原始人相信每一樣東西都是上帝創造好了之後交到人手上的成品，最早的歷史甚至不去描述變革的意義。司馬遷認為歷史學就是要「究天人之際，通古今之變」，的確是先見。原始史學認為歷史就是要為某一人物立傳樹碑，做一永恆的記錄。他們意識不到自己的歷史性及對未來的開放性。

人類的歷史覺悟首先出現在以色列人中。雖然歷史著作史早於以色列人，但歷史思想、歷史觀念卻最早出現在以色列。以色列人看到全部人際關係是可變的，而不是恆定的。人倫不是倫常，不是綱常，不是常駐不變的。以色列人首先看到無法揣度和預測的未來對當前的每一件事都具有決定性影響。他們把眼光投向未來，把希望放到未來，他們期望從未來得到還不曾(not-yet)存在的事物。已經發生的事會不可逆轉地進入未來。

以色列人的歷史意識是他們上帝觀念的產物。他們以上帝的眼光來理解人和實在。《舊約》的上帝是無限自由的而又不斷創新的上帝。耶利米以耶和華的口氣說：「看，我是上主，是一切有血肉者的天主，難道我有做不到的事嗎？」（耶32:27思高本，編者註）。

以色列人認為，上帝創造世界，是上帝無限大能的表現，是上帝一整套歷史行動的首次行動。保羅認為，上帝是那「叫死人復活使無變為有的神」（羅4:17）。人只有不斷地期待上帝做出極不可能的事，亦即實際上無法相信的事，才能與上帝結合。在上帝眼裡，這個世界因為其秩序無法改變，因而不能給人以可靠的支持。

西方的歷史哲學的起源與發展帶有 《聖經》史觀印記

只有從《聖經》觀點出發，才能產生涵蓋全人類的世界歷史。人類歷史的統一，是後來才發現的。起初是各民族的獨立發展，後來才逐漸結合為人類的共同歷史。世界的統一性，產生於古代地



中海一帶以色列人中。基督教繼承了地中海文明這一觀點，關於全世界統一的觀點通過基督教擴散到西方。統一的世界歷史的觀念起源於以色列《聖經》的上帝和他在耶穌身上的顯現。

西方全部歷史哲學的起源與發展都帶有《聖經》史觀，如果沒有《聖經》史觀，就不可能有西方人的歷史興趣和對歷史觀的興趣。啟蒙運動以來，人們試圖創造世俗的歷史。現代歷史思想已不再把《聖經》中的上帝看作歷史連續性及其進步的保證，上帝被人取代。然而，一旦人僭稱自己是自己的保證，歷史的統一性便宣告瓦解。人在這個世界上只能在一定時期，做某一民族的人，做某一國家的公民。

為了避免歷史的支離破碎，西方歷史學家提出文化的概念，作為完整的歷史單元，以取代民族、國家、階級。人們侈談文化、文明，給各種文化編號歸類。但這些文化是互相關係著的，因而很有必要超越文化的界限，把人類歷史當作一個整合的單位來理解，來研究。現代科技與傳媒造成統一的地球村，乃是起源於基督教統一的世界性歷史意識。

三、基督教打破了異教世界循環論的時間觀，它把《舊約》中的時間歷程看作走向末日的進程，看作緊張期待即將結束和解釋歷史的最終事件的過程。這最終的事件即是彌賽亞的到來。《新約》繼承了《舊約》的末世論，但對它進行了改造，引進了全新的時間概念。

首先，根據基督教的世界觀，時間概念與永恆概念被區別開來。時間與永恆是對置的。在古老的宇宙觀中，永恆吞併了世俗的世界概念。在基督教中，永恆是上帝的屬性，而時間的產生則有始有終。這就限定了人類歷史的存續期。

其次，歷史的時間需要一定的結構，它在量的方面和質的方面都被劃分為兩個紀元，即基督降生之前和基督降生之後。歷史從上帝創造天地萬物向最後的審判發展。在這兩個過程之間有一個決定性事件，即基督的降生與被釘十字架。這個事件決定著進程的方向，給予它以新的意義，並預定其發展結果。《舊約》中的歷史被認為是預表基督的到來。基督以後的歷史則是這一事件的結

果。這個事件一經發生就不會重複，是絕無僅有的一次性事件。

這樣，就在三個具有決定性意義的事件（創世、全盛和毀滅）的基礎上確立了一種新的時間概念。基督教的時間方向同古典世界的時間方向完全不同；它既重視過去，也重視未來，因為在未來即將發生審判、救贖和末日審判。

基督教打破了異教世界循環論的時間觀

在基督教歷史哲學的源頭，站立著奧古斯丁，他傳授了一種新的時間觀念，反對舊有的循環論。古希臘人沒有賦予「從前」和「以後」以絕對的意義，所有的事情都在畢達哥拉斯的「大年」中重複敘述。柏拉圖在雅典學園教訓他的弟子們：在此以前不可計數的某年某月某日，同一個柏拉圖在同一個雅典學園裡用相同的方式開導過他的弟子。循環的觀念排斥了時間的不可抗拒的方向性，對於歷史的終將結束，一無所知。《舊約》的末世論奠定了基督教時間觀念的基礎，這就是：所有的歷史事件都是獨一無二的，不可重複的。基督教認為，關於時間的循環觀念，是毫無根據的，與基督教教義格格不入，因為它否認了《聖經》啟示的唯一性，而且使人類最終得救成為不可能。古代教父奧列金（Origen）曾混淆基督教的世界觀與古代世界觀。奧古斯丁認為這是「褻瀆神聖」。他提出，上帝的「真正的和直接的道路」打破了「自我重複的循環」。

奧古斯丁認為，不能用天體的運動來衡量時間，因為，上帝沒有答應約書亞的請求使太陽停止轉動。如果那樣，那場戰爭就可以當天結束。

《上帝之城》原是答覆410年羅馬遭遇哥特人洗劫的問題的。隨著寫作的進展，概括也就越全面，終於發展為包括過去、現在和未來的歷史哲學。異教徒把災難歸咎於羅馬教會，可是他們中間有的人卻在災難期間到教堂避難，可見蠻族敬重教會。所以，基督教保護了羅馬人。有的邪惡的哥特人，在來世將受到責罰——儘管現在逍遙法外。如果所有的罪惡在現在受到責罰，那還要末日審判幹什麼？如果基督徒有德行，那麼他們受苦難反

而有好處。對於聖徒來說，丟掉現世的東西並不算損失。在現世，兩座城池被混為一談，然而在來世，二者將被分開。奧古斯丁把柏拉圖置於所有哲學家之上。亞里士多德比柏拉圖遜色，柏拉圖主義在邏輯上和倫理上最為優越。歷史不像哲學家說的是循環的。基督為我們的罪惡而死，只有一次。^[10]

奧古斯丁也不同意亞里士多德關於時間是對運動的一種計量的看法，不同意時間是一種客觀物質。人類的時間與構成物質時間的時刻的連續大不相同。人類的時間是一種內在的真實，只有精神才能感知它。通過預感來理解未來，通過記憶來了解過去。

奧古斯丁的時間觀與柏拉圖也大不相同。柏拉圖認為，時間沒有盡頭。「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下」，因而是永恆的。「哀吾生之須臾，羨長江之無窮」，「逝者如斯，而未嘗往也，盈虛者如彼，而卒莫消長也」，「自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也」。因此，時間本身導向永恆。奧古斯丁把世俗社會經歷的時間與神聖的永恆的時間區別開來。普洛丁提出，人們應當擺脫時間的限制而上升到永恆，但他把時間看作一種實在的、形而上學的東西。奧古斯丁卻認為時間概念是人的一種內在的心理狀態。

亞里士多德認為，歷史過程與自然進程一樣經歷循環往復。「人類的事情以及一切其它具有自然運動和生滅過程的事物的現象，都是循環。這是因為，所有這一切都是在時間裡被識別的，並且都有它們的終結和開端，仿佛在週期性地進行著，因為時間本身又被這種位移計量之故。因此，把事物的產生說成是一個循環，就等於說時間有循環，而所以說時間有循環，則是因為它是被循環運動計量的。」^[11]認為歷史單單屬於人類社會，而歷史又呈現循環狀，且有說道，能講出一套循環之大理——不是雲南自治大理縣——此乃歷史哲學也。亞里士多德認為，在許多方面，未來和過往，今後和曠昔雷同，這種看法未免叫人失望。與此相反，基督教認為，歷史是呈現直線型發展的。奧古斯丁說，「一些哲學家除了採用時代循環論以外，找不出其它令人滿意的解決辦法，據此，自然秩序處於不斷延續與重複的狀態；這些哲學家宣稱，這些

循環將不停地發生，一次循環過去，另一次循環即將到來……在這一激烈的巨大變遷之中，他們（指歷史循環論的說教者）甚至不放過已經獲得智慧的不朽靈魂（指人類，尤指基督徒），讓它在虛妄的福蔭和真實的苦難之間不停地變動。怎麼能把不能確保永恆性、對真理全然無知和對苦難之將至毫無感覺或陷於苦難與恐懼之中，稱作真正的福蔭呢？如果它（指人類，基督教顯然沒有關於動植物和大自然無機物與有機物界進入天堂的內容）進入了天堂，永遠擺脫了苦難，那麼一種新事物便會立即出現，並且不隨時間而終結。為什麼世界不能如此（指隨時間而終結）？為什麼人類也不能如此（指隨時間而終結）呢？因此我們循著合理信條所示的直線逃脫，我不知道有什麼自欺欺人的哲人們所發現的迂途曲徑（指循環路徑）。^[12]

有些哲學家相信歷史世代地循環往復，每次的循環完成後，整個宇宙將返回到原先的狀態。奧古斯丁批評說，「在時間的循環中，相同的自然物永遠重複。他們斷言，這種世代的延續不斷地逝去，又不斷地到來，永不止息，而這個世界一如既往地穿越所有的循環，或者按特定的間隙盈虧圓缺，總是以嶄新的面貌展現著同過去和未來一樣類型的事件。」有的哲學家把所羅門《傳道書》中的話理解為支持循環論：「已有的事，後必再有；已行的事，後必再行。日光之下，並無新事。豈有一件事人能指著說這是新的？哪知，在我們以前的世代，早已有了。」（傳道書1:9-10）似乎所羅門指的是在循環中，相同的事情一次又一次地重複。可是奧古斯丁說，但願上帝不要讓這樣的事情發生！似乎同一個柏拉圖、同樣的城市、同樣的學校和同樣的學生反復存在，並將在未來的無數個世代中反復存在。但是奧古斯丁說，「上帝不會要求我們相信這種事情。因為基督已經為我們的罪死過一次了」，「既從死裡復活，就不再死，死也不再作他的主了」，我們在復活後將要「和主永遠同在」。《詩篇》說：「主啊，你必保護我們，你必保佑我們永遠脫離這世代的人」（詩篇12:7）。「惡人在圓圈中」——他們虛假的學說的路徑是循環的。^[13]

美國基督教歷史哲學家，神學家萊茵霍爾德·尼布爾（1892-1971，主要著作有：《道德的人和不



道德的社會》、《對時代末日的沉思》、《基督教和強權政治》、《人的本性和命運》、《光明之子與黑暗之子》、《信仰和歷史》、《基督教實在論與政治問題》、《自我與歷史的戲劇》)認為，歷史循環與歷史進步兩種觀念，並非截然對立，各自在一定領域裡有其道理，所以應該對他們的真理域加以限定。它們實際上確認了歷史中的兩個基本事實。歷史循環論反映了參與歷史長河的有機體的出生、成長與死亡。然而尼布爾認為，國家、文化與文明不是有機體，不像生物機體有一定時限。因此，把歷史週期與生物週期相比擬，是錯誤的。歷史的進步觀向亞里士多德的歷史結構固定不變觀提出了挑戰。但是，尼布爾又認為，歷史有週期循環觀念也包含真理，因為歷史的文化、文明和社會也是會死亡的。

尼布林認為，歷史進步觀和歷史循環觀一樣，各有其正確的一面，也各有其錯誤的一面。歷史循環與歷史進步這兩種模式不過表明了歷史舞台的廣闊與縱深這兩個側面。斯賓格勒和湯因比都力圖賦予歷史循環論某種積極的意義。但他們的努力表明，要把歷史戲劇納入循環的模式，雖屬可能，但卻有一定局限性。歷史戲劇中變幻無窮的主題層迭在歷史循環圈之上，而且它們的出生、成長與死亡並不是由於自然循環的必然性，而是由於人的無能與失敗。因此，歷史循環的週期不可能有積極的意義。每一種文化或文明的死亡是不可避免的。歷史的週期不同於生物的週期，從而對歷史的戲劇可以賦予某種積極的解釋。^[14]漢唐雄風俱往矣，西周服飾難面世。徒然懷古四發明，不知進取往前趨。

人的靈魂所感知的所經歷的世俗時間，是人的靈魂所必經的通道。奧古斯丁強調世俗時間的易逝性和不可逆性，反對時間具有超感覺的永恆性，為他關於人類歷史的著作奠定了哲學基礎。上帝之城和世俗之城之間不有可逾越的界限。上帝之城是所有基督徒的無形的精神共同體，教堂是它的有形的化身。上帝之城是永久存在的。世俗之城是羅馬帝國，它是短暫的，必定要毀滅。這兩座城池各行其是。如果說，上帝之城的進步存在於對神聖真理的逐漸發現中。那麼，人間就根本沒有進

步可言。現在一如過去，亦如將來，人們都經歷災禍和不幸。在奧古斯丁的理論中，悲觀主義與樂觀主義混雜在一起。

奧古斯丁還為目的論歷史哲學奠定了基礎。上帝對人的生活的每次干預，都構成了歷史的事實。歷史事實具有宗教的價值。歷史的意義在於發現上帝。這樣，時間就是一條永遠不斷延伸的直線。歷史被分為兩個時代：道成肉身及受難之前與之後。

目的論的時間觀

世俗生活附屬於基督拯救的歷史，這樣，人類社會在時間中的運動就具有統一性，它在超自然的設計指引下發展。歷史根據一個預定的計劃發展和改變著自己，向一個終點進發。在終點，世俗生活與彼岸生活融合在一起。崇拜上帝的歷史觀，是對歷史悲觀主義的一種抗衡。對末日審判的恐懼和對拯救與升入天堂的渴望混合在一起。關於世界正走向衰亡、最後的災難正在迫近的思想，是中世紀思想不可分割的一部分。也正因為如此，歷史知識被認為不可缺少。歷史起著重要的教育作用，為人們提供了具有永恆意義的例證。

基督教隱含著一種特殊形式的歷史決定論。中世紀的人認為，以往全部歷史都圍繞某些歷史事件展開：基督的降生和被釘死在十字架上。中世紀的社會被置於一個把過去與未來聯結起來的特定位置上。既然歷史的開端與終結都是已知的，那麼，它的內容就是可以理解的。雖然整個歷史進程的秘密只有上帝知道，但其中每一個事件都有其令人信服的意義，因為每一個事件都服從於總的規律。

波威克(Friderick Powicke)認為，應該避免歷史的神秘主義和犬儒主義。神秘主義認為歷史有意義，這意義外在於歷史。神學末世論是也。犬儒主義要麼認為歷史沒有意義，要麼歷史有諸多意義。希臘羅馬和亞洲的古代文明一樣，對於未來較少興趣。古人對於未來的憧憬，採取的是緬懷過去的幻想的形式。這依然是把歷史同化到自然中去的循環論。維吉爾突破循環觀念，這使他被看成基督教先知。希伯來人和基督徒認為歷史過程有其

前進目標——這就是目的論的世界觀。歷史就這樣取得了某種目的和意義，然而是以犧牲其世俗性質為代價的。達到歷史的目的，意味著歷史的終結。文藝復興繼承了基督教的樂觀主義。時間變得和藹可親了。培根說，真理是時間的女兒（*Veritas temporis filia*）。這和古代羅馬的賀拉斯說的「有害的時間把什麼都縮小了」不同。近代基督教史學繼承了猶太教基督教的觀點，但把它世俗化了。歷史成為向某種既定目標前進的過程。這個目標不在彼岸，就在人世間。吉本就是如此，世界每個時代都增添過財富、榮譽和美德。^[15]

基督教的歷史哲學相信歷史在進步，這與古代極端悲觀主義的歷史觀形成顯明對照。但他們所理解的進步有其特殊性。首先，它只涉及精神生活，因為在歷史進程中，關於上帝的真理逐漸地滲透到人們的生活中。人們對上帝的了解只能是越來越多。上帝之城正在走向完全的實現。對於世俗，歷史學家們並沒有談及，他們也沒有關於世俗歷史進程不斷前進的觀念。他們的歷史著作不是關於人類或某個民族不斷發展的過程的記載。其次，目的論哲學所說的「進步」是有限的，歷史向預定的目標前進，因為歷史是在一定限度內發展的過程。歷史的進步就是神聖計劃的實現。

四、約阿欣的神學歷史觀

弗洛爾的約阿欣（*Floris Joachim*）的神學歷史觀的思想更具有一貫性，並為末世論歷史提供了一個新視角。在《永恆的福音》（*Eternal Gospel*）中，他把歷史分為三個偉大的時代，其中每一個時代分別由三位一體的一個位格支配：聖父的《舊約》時代結束後，是聖子時代（《新約》），再次是聖靈時代。每個時代都包含著上帝的特殊的歷史啟示。這使得人類社會不斷走向完滿。在第三個時代，人類將達到絕對的精神自由，這個時代從1260年開始。宗教將重新振興，人類將獲得新生。精神的自由將使人們能夠理解福音的真正意義。約阿欣認為，這樣，在時間進程中，將有不不斷的啟示。人類社會在每一個發展階段都將得到它本身所需要的東西，得到它本身的被揭示的真理。

奧古斯丁認為，歷史的真理總是在一個一個單個的事件（體現了福音）中被揭示出來，而不會

再改變。約阿欣卻認為，真理是在一個由各個階段組成的連續不斷的發展過程中被揭示出來的。在每一個階段裡，下一個階段都是潛在的現在：「《舊約》之前的時間，《舊約》時代的時間，聖靈時代的時間，都是必要的。我們還必須認識到，還有另一種時間也是必要的」，此即理想的正義的時代。在《舊約》中，《新約》也是潛在的現在。所有的存在——人類和社會，教會和教義——也都在變化和再生。當然，這裡所說的變化，不是真理的本質的變化，因為世界的各個發展階段，都包含在那個預定的神聖計劃之內。

約阿欣的這種觀點受到教會指責。博納文圖拉（*Saint Bonaventura*）說：「《新約》之後，什麼也沒有」。阿奎那也認為，歷史僅有兩個時代——《舊約》和《新約》時代，將來不可能有第三個時代。阿奎那還認為，進步總是受到傳統的限制，因為隨著時光流逝，人們更清楚地理解了真理的原意，而對真理的最深奧的秘密，使徒們比後人理解得更深刻，更充分。約阿欣的理論則表明，中世紀人並非完全堅持悲觀主義的歷史觀。人們在對被拯救的渴望中，混雜著對末日的恐懼，因為天堂與地獄之火，一起在等待著人們。

約阿欣主義

約阿欣的基督教歷史哲學是千禧年主義（*chiliasm*）（千年至福說），又叫做約阿欣主義（*Joachimism*）。

這種學說關注的是從基督時代到世界末日所發生的事。《舊約》《但以理書》預言了將有四個大帝國出現；《新約》《啟示錄》預言三個時代：災難時代；基督再來及作王一千年；敵基督者出現及其統治。對此，有人做了字面的解釋，有人做了寓意解釋（認為它與精神而不是與物質有關）。顯然，第一種解釋把神聖的與凡俗的事物視為同一，認為二者互相滲透。凡俗歷史也有直線結構，可以期望在現世使墮落的人類的狀況有所改善。

整個中世紀，這種千禧年的預言在窮人及沒有文化的人中廣為流傳。彗星、皇帝加冕、瘟疫，都與基督再來、千年至福和敵基督者的再來連在一起。有教養的人不討論這些。因而千禧年主義不是

什麼神學理論，唯有約阿欣為這一盼望提供了神學理論框架。

約阿欣三段論

約阿欣認為，全部歷史按三位一體的三個位格劃分為三個時代。上帝的啟示不會隨基督而完成，《新約》不是上帝的最後的話語；《新約》之後是迄今尚未成文的永恆福音。從一個時代到下一個時代構成一種進步。第三個時代是地上千年至福時代。人類將成為新人，完全不同於過去，非常幸福，因為充滿了愛心，並能直接沉思上帝。這個時代並不會立刻到來，因為敵基督者將以世俗統治者的名義，摧毀腐化墮落的教會。敵基督者之後將會出現一個新領袖，他將革新宗教，帶來理想中未來的太平盛世 (millennium)，即基督再臨人間的神聖一千年。這個黃金時代與異教「黃金時代」不同，它不存在於遠古的記憶之中的過去，而存在於將來。

約阿欣的觀點有利於反抗政治當局的社會派別。萊辛、聖西門都受到他的影響。三段論被杜爾閣和孔德、黑格爾和馬克思繼承。約阿欣主義刺激了異端社會運動。

約阿欣的歷史哲學是通向近代歷史哲學的前階：

1. 救贖過程同世俗過程統一在一起，最後二者不可分割。聖史與俗史的界限從此消失。在第三個時代，人不僅在道德上完善，而且免遭一切苦難，即，俗世歷史也呈現線性發展，亞當的墮落得到補償。
2. 凡俗事物不再被看作不具有永恆性，而是變易的。萬物皆變而不是皆毀。基督以後的時間是線性變化的一部分，是一個進步的過程，人類日益完善。
3. 對一切現象都可以放在線性發展的背景上來考察。為了理解、認識某一事物的意義，就必須明確它指向以後的哪一點，又來自以前的哪一點。
4. 某一事件在線性過程中所處的地位成為對其進行評價的標準。一個人、一件事、一種制度、一種觀念，都應當根據其歷史

作用來衡量。約阿欣把較後的階段看作較好的階段。真理也同歷史境況有關，沒有什麼「永恆真理」。真理隨時間而進步。奧古斯丁把真理看作是一次性的永久性啟示，既無須補充，也無須完善，真理只能傳播，不會被重新發現、表述或欣賞，約阿欣則認為，真理從一個時代到另一個時代不斷「增長」(grows)，並達到較高階段。

基督教神學史充滿異己思想的駁難、激辯。扼殺異己，就是扼殺思想本身。異端，heterodoxy；heresy，原義為異常之徵兆，後引申為社會主流思想和意識形態之外的異己思想、理論。在中國古代，佔統治地位的儒家常將儒家學說之外的其他學說、學派稱為異端。《論語·為政》。朱熹集注：「非聖人之道，而別為一端。」焦循補疏：「各為一端，彼此互異。」基督教、伊斯蘭語境中，異端則是指與正統神學、認主學相違背的宗教信仰。自認為正統者對異己的思想、理論如此稱呼：「攻乎異端，斯害也已」。魯迅《而已集·魏晉風度及文章與藥及酒之關係》：「更因思想通脫之後……遂能充分容納異端和外來的思想，故孔教以外的思想源源引入。」《人民文學》1977年第5期：「凡有作品，未經他們（四人幫）點頭，一律視為異端。」異端對正統基督教教義並非完全反對。判定異端，以四大信經為準，即《使徒信經》、《亞他那修信經》、《尼西亞信經》和《迦克敦信經》。異端對於基督教神學發展具有補充、糾正作用，它促進辯理、論證。即使受到反駁，它也會被吸納一部分。

[1] Paul Ricouer, *Christianity and the Meaning of History*, 見 *History and Truth* (美國西北大學出版社, 1965年), 第87頁。

[2] 第一編第二章第二節。轉引自朱謙之, 《黑格爾的歷史哲學》(台灣商務印書館, 中華民國52年), 第37頁。

[3] 同上, 第41-42頁。

[4] 第一編第二章第一節。同注[2], 第44頁。

[5] 第二章第二節。同注[2], 第69頁。

[6] 第一編第二章第三節, 同注[2], 第70頁。

[7] 帕利坎著, 翁紹軍譯, 《基督教傳統》(香港道

風書社，2002年），第82頁。

[8] 同上。

[9] 莫爾特曼，《宗教、革命和未來》，第217頁。

[10] 何兆武譯，《新約·羅馬人書》（第6章）羅素，《西方哲學史》上（商務印書館），第223頁。

[11] 亞里士多德，《物理學》223b25。轉引自[美]莫蒂默·艾德勒，查爾斯·范多倫編，《西方思想寶庫》（吉林人民出版社，1988年8月，第1版）第1141頁。

[12] 《上帝之城》XII13，同上，第1144頁。

[13] 奧古斯丁著，王曉朝譯，《上帝之城》中冊，第139-141頁（香港道風書社，2004年）。人民出版社，2006年。

[14] 尼布爾，[美]莫蒂默·艾德勒，查爾斯·范多倫編，《自我與歷史的戲劇》（*The Self and the Dramas of History*）X，《西方思想寶庫》（吉林人民出版社出版，1988年8月第1版），第1165頁。

[15] 吉本，吳柱存譯，《羅馬帝國衰亡史》，第38章。轉引自卡爾，《歷史是什麼》（商務印書館，1981年），第129頁。

Origin, Purpose, Meaning and Mode of History

An Ximeng (Shanxi University)

Abstract: As a speculative philosophy of history, it is the product of Christian Bible thought and theology. Christianity gives meaning to history. The philosophy

of history holds that history has meaning, a pattern, a purpose, a beginning and an end. The meaning of history is finally unified with Christ. The philosophy of history is characterized by historical theology. Hegel's philosophy of history runs through historical teleology. The teleological view of history is characteristic of Christianity. Philosophy of history is theodicy. The concept of history is inseparable from the concept of time, so the philosophy of history inevitably contains the concept of history, historical consciousness and time consciousness. The future consciousness of world history is the meaning of philosophy of history. The linear view of continuous motion is another picture of time. Only when time is regarded as linear and irreversible can we make a clear distinction between past, present and future and have a clear sense of history and future. The origin and development of all western philosophy of history have biblical historical view. Christianity broke with the pagan world view of recycling, and saw the time course of the Old Testament as a process towards the end of time, as a process of intense anticipation that the final events of history would come to an end and be explained. Joachim Flohr's theological view of history is more consistent and provides a new perspective for eschatological history. Joachim's philosophy of Christian history is millennialism.

Key Words: speculative, purpose, meaning, model, linearity

梁燕城「中華神學」的理論建構 與「彩虹文化」的理想

■ 李安澤

黑龍江大學哲學學院

梁燕城是當代活躍的基督教文化學者。他早年曾受學於港台新儒家唐君毅、牟宗三，後又求學於當代新儒家大師成中英門下，獲得博士學位。以此學歷，梁燕城對中國傳統的儒家文化可謂深造有得。他於上世紀80年代就倡導並積極參與基督教與儒家的對話，引起學術界和宗教界人士的重視。在當代，梁燕城以其別具特色的「中華神學」的理論建構，為基督教神哲學的發展開闢了新的思想路徑。他所主張的基督教中國化的進路，具有更加開闊的國際化的視野。近年來，他標舉「彩虹神學」，在當代宗教與文明對話中獨樹一幟。可以說，梁燕城以基督教為底色，以儒耶會通為標識的文化更新運動，已然成為當代中國文化發展中一道獨特的景觀，引發廣大社會群體的興奮和思考。

一、信仰真道與文化傳統

梁燕城認為，在當代中國做一個基督徒，要深入瞭解和認識中國社會文化的歷史和現實處境，

以基督教仁愛美善的信仰精神，參與中國社會變革的進程。面對21世紀的全新境遇，中國基督教須尋索其在中國社會文化的新定位，反思三個大的問題。其一、如何在新世紀尊重、承擔、檢討和更新中國文化？基督教精神

要持續地反思融入中國文化的問題。必須廣泛地融合與吸收中西文化傳統，在超越性反省的基礎上，以中國文化作為神學思想的資源，尋求基督信仰生根中國之道。其二、如何承擔中華民族的命運？基督徒須反思近代以來中華民族的深重苦難，以恆久的忍耐、寬諒和愛心，醫治民族的內在創傷。基督徒不僅要傳福音，也要瞭解和分擔民間的疾苦，與中國人同行。其三、如何與當前中國社會相適應，關愛每一個中國人？當代中

國在急速發展中產生嚴重的社會不公和貧富不均問題。基督徒須在嚴峻的社會現場作「道成肉身」的神學反省，以實際行動去實行基督徒無條件的愛，特別是關懷和扶助貧困者和弱勢群體。可見，梁燕城是以現實的中國社會文化境遇為出發點，來探討中國基督教當下發展的問題。以上三者也

摘要：梁燕城的神學理論是基督教尋求生根中華文化的理論探索的接續和發展。其「中華神學」的理論建構，首次開啟了完整意義的中西文化精神在形而上學層面的超越性精神的深度會通、對話的嘗試與努力。梁氏從中西文化雙向的反省、批評和互詮互釋中開拓出當代中國神學建構的獨特視野。他運用中國哲學的思維方法詮釋基督教的普世信仰和啟示真理，實際上是從一種本位文化的立場致力於中西文化精神深層的比較與融通的神學試探。可以說，梁燕城的「中華神學」乃是當代基督教中國化的一個標誌性和理論成果。

關鍵詞：中華神學；彩虹文化；文化更新；文明對話

是梁燕城構築其「中華神學」的背景和方向。^[1]

梁燕城強調，基督新教進入中國已是第三世紀，必須進行深入的神學反思，以中國人的思維方法，以中國社會文化的處境為起點，來消化和構築聖經真理。他稱之為「中華神學」。可以肯定，梁燕城構築「中華神學」的努力，與其前輩基督教神學家如趙紫宸、謝扶雅等運用中國哲學的名相、概念來闡釋基督教的精神和思想要義，其基本的理路和方法是一脈相承的。他們都是沿襲了歷史上利瑪竇開創的「文化適應」的模式和思路，是基督教中國化的思想路徑在新時期的繼續和發展。但他更傾向於從思想方法的突破來推進基督教與中國文化的融合，表現了顯著的理論進展和躍升。可以說，梁燕城構建「中華神學」的思路是雙向的。他一方面強調以基督教超越性的信仰和精神，對中國傳統文化作深刻的神學反思；另一方面又強調神學思考必須透過中國思維的理解以及當代中國的現實境遇和背景。要而言之，梁燕城經過對中西文化雙向的批判思考，其「中華神學」的理論建構凸顯出基督教的普世精神和價值真理與中國文化傳統乃至現實處境的結合。^[2]

顯然，梁燕城「中華神學」理論的標出，表達了當代中國本土神學家獨立構建中國基督教神學理論體系的雄心和抱負。為此，他區分了「基督信仰核心真理和價值」與「基督教文化傳統」。他指出，所謂「基督信仰核心真理和價值」，是指基督教聖經的基本信仰乃是上帝的啟示，其核心內容在於認信上帝是天地人乃至宇宙萬物的造物主，是一位有位格、有性情的至上神。而人類以自由意志選擇了與上帝隔離，產生了罪的狀態。上帝乃道成肉身成為耶穌基督，上十字架為人類贖罪，才使天國的博愛與美善在地上出現。所謂「基督教文化傳統」，則並非普世性真理，而是基督教信仰傳到一些文化區域，人們對普世真理的文化詮釋。在歷史上，基督信仰曾傳到不同的文化區域，遇到不同的問題，按照獨特的文化思維和處境建立其神學，因而產生「基督教的文化傳統」。在中東、印度和歐美均有基督教的文化傳統。由於基督信仰最早傳入希臘羅馬文化中，經過幾百年的文化融合，基督教已成功生根於西方文化之中，並成為西方文

化的源泉和一個組成部分。目前，在基督教所有的文化傳統中，以歐美的傳統最為龐大，也最具代表性。但必須認清，這是基督教普世真理的西方文化詮釋，並不等於基督教的普世真理。梁燕城將基督信仰的普世真理與基督教文化傳統區別開來，為中華神學的理論建構掃清了藩籬，也使其理論建構具有了可靠的基礎。也就是說，歐美的基督教文化傳統可以成為構建「中華神學」的借鑒和思想資源，但不可以成為摹本。「中華神學」只能建立在基督教普世信仰和核心真理的基礎之上。^[3]

梁燕城認為，西方神學慣於運用概念化、理性化和形而上學的思想方法構建和組織聖經真理，將上帝置於一個實體化的思維框架。「中華神學」須正視中國思維不重抽象性的邏輯思維，卻注重整體性、和關係性的具體真理。因此，建構「中華神學」的焦點問題與西方神學有很大不同。必須從聖經真理出發來反思和處理中國哲學的「終極真理」問題，也就是以基督教基本信仰的立場，以性情化、位格化的上帝理念為依據來安排中國哲學的本體觀念，如道家的「道」、易經的「太極」、儒家的「天命」、佛教的「空」等思想和理念。「中華神學」須以中國固有的儒釋道文化傳統和中國人習慣的思維方式來消化和理解基督教的基本信仰和普世真理。就其具體內容而論，「中華神學」須以神學信仰為憑藉，反思佛教的「緣起性空」思想、道家的「虛無」思想和儒家的「仁義」思想，以神學的精神和價值理念貫通中國傳統文化的思想脈絡。同時，他還強調以重新建構的「中華神學」的理念和智慧對西方神學以及整體的西方文化的反思，從中西思維方式的比較研究中認識西方現代性、後現代性的深層問題，克服現代西方哲學中的「主客對立」以及後現代哲學中「自我中心主義」和「虛無主義」的困境，進而推進全球文化的更新與發展。可見，「中華神學」乃是基於聖經真理對中西文化的雙向反思，也是在新的思想高度和智慧境界對中西文化的重整和創新。一言以蔽之，「中華神學」乃是基督教聖經信仰和普世真理在當代中國處境乃至世界境遇中的系統性闡釋和理論建構。^[4]

二、中西文化的對話與會通

早在上世紀70年代，梁燕城就參與和推動了當時一場著名的基督教與新儒家的對話。對話由當時新儒家代表人物蔡仁厚和周聯華牧師發起。蔡仁厚提出了宗教會通的六個焦點問題：第一、人皆可以成為基督嗎？第二、耶穌是神而人、還是人而神？第三、人不能通過耶穌基督就不能得救嗎？第四、是耶穌獨尊，還是耶穌與孔子、釋迦同尊？第五、非基督宗教是否具有獨立的地位？第六、是基督教中國化，還是中國基督教化？蔡仁厚強調中國傳統文化尤其是儒家文化的主位立場，對基督教表現出一定的同情和理解。周聯華牧師對蔡仁厚的觀點有所回應，也有所折衷，但他堅持基督教普世真理的立場是一貫的。蔡仁厚與周聯華的對話，是歷史上未曾碰面的儒耶對話的一次真實在場的實施和體現。雖然對話雙方彼此尊重，也能從學理的層面展開，表現出相當的理論深度，但雙方仍然停留在各說各話的階段，沒有做到實質性的會通與轉化。作為參與者，這場對話對梁燕城的啟發是很大的。他發現，基督教對中國人的心靈造成的困惑，不一定來自信仰本身，而來自西方傳統神學對信仰的整理方式。因此，若只從西方神學的角度回答中國人的信仰問題，最多只能保持神學上的一致性，卻不能令中國人接納和信服。在他看來，僅僅由護教學的觀點作出回應是不夠的。他敏銳地意識到，這場對話，只是一個開始。他由此提出，要真正會通基督信仰和中國文化，必須從聖經的啟示和人神相遇的體驗開始，以中國方法重整信仰真理和福音內容。^[5]

梁燕城認為，西方傳統神學乃是聖經真理希臘化的產物，是基督信仰被安排在西方邏輯化、概念化的思維框架的結果。檢討西方傳統神學，會發現其建立的幾個預設是：在形而上學，上帝被當作概念化、實體化的邏輯思維的物件來處理。結果上帝被作為徹底外在化、超越化、物件化的實體。在知識論，是主體與客體的對立，人被作為自我的主體，而與作為客體的上帝對立起來。在人觀上，經過一套抽象的概念思維的處理，人被作為被造物的有限性的對象化的存在。要而言之，西方傳

統神學的基本精神和特徵是凸顯神人之間的對立和衝突以及神人之間不對等的關係。在他看來，這種神學思維模式根源於古希臘哲學的影響。基督信仰希臘化的一個主要方面，是運用柏拉圖哲學來解釋神學，其代表性成果是奧古斯丁的神學。基督信仰希臘化的另一個方面，西方神學家運用亞里士多德的哲學來建構神學，其代表人物是托馬斯·阿奎那。而近代以來，雖然宗教改革的領袖如馬丁·路德和加爾文都強調「回到聖經」，但是西方神學系統仍然基本上沿襲了古希臘的思想方式，將上帝作為絕對的、外在化的存有。梁燕城發現，這是中國本土文化學者不能接納基督信仰的深層思想根源。^[6]

梁燕城由此斷認，中西文化傳統的思想進路與方法是完全不同的。西方傳統神學中實體化的上帝觀並不合乎中國人的心靈和思維習慣。中國人不習慣將上帝與人設想為相互分離的「實體」，而是傾向於從整體性、關係性的範疇來認識和處理人神關係。在他看來，上帝既是超越的，又是臨在的。上帝作為一種具有位格和性情的真神，人可以通過信仰和感通的方式，與上帝溝通。他認為，西方傳統神學將上帝作為一種徹底外在化的實體範疇，造成了對上帝的限制，也阻隔了人與上帝的密契關係。相反，只有將人神之間作為一種關係範疇，才能回復和建立人神之間的圓融關係。以關係為起點，上帝與人相互臨在，主體與客體相互涵攝，從而建立一種「我在你裡面，你在我裡面」的「合而為一」的親密關係和境界。而由關係範疇來看人，人由上帝得到生命的本質，具有「上帝的形象」，即在原初的、本體的層面分有神性。而人的罪性是由後天的陷溺造成的。他確信，聖經不是如希臘哲學家一般，先構建客觀的概念系統，再去理論地搭建人神關係。聖經中所有人神相遇的事件，既是人主動地揭示自己，又是人主動地回應上帝，它們都是在關係範疇中展開。梁燕城強調人神的關係範疇，就是相信通過聖經的中介和人的信仰體驗，可以重新建立和恢復人神之間原初的和諧關係。可見，梁燕城將上帝與人作為一種關係範疇的思考，具有中國傳統哲學「天人合一」思想的濃厚的背景。^[7]

三、「中華神學」的多重理論進路

梁燕城認為，西方的系統神學與中國人的心靈格格不入。他提出，基督信仰要尋求在中華文化中生根發展之道，必須以中國的思維方式來理解和處理聖經真理。梁燕城「中華神學」建構的基本理論進路是，一方面以聖經真理為憑藉，以基督信仰為核心，來反思和重新整理中國傳統哲學；另一方面以中國哲學的思想路徑和方法，來詮釋和重新構建聖經真理和基督信仰。這兩者可謂是「中華神學」理論建構之一體兩面，也是其理論開展中並行不悖的兩個環節和進程。質言之，其「中華神學」的理論建構，乃是中國心靈對上帝信仰的獨特領悟。他從中體悟和開拓出一種獨特的「境界神學」，循此可以與中國傳統哲學展開多層面的溝通。他指出，「緣起性空是上帝從無創造天地之本，大道無形是上帝創造之規則，仁心流現是上帝賦予的靈性。儒道佛均為聖人對上帝創造秩序的真實體悟，不涉及救贖，故不同於上帝的直接啟示與人得救之道，義理上屬不同層次與範圍，只要在神學上區分創造（creation）與救贖（redemption）之不同義理結構，則信仰與中國文化處在不同義理的意義結構中，並無衝突。人若深探各教之境界，可發現是通向認識上帝的階梯。」^[9]可見，梁燕城從上帝信仰出發，從心靈境界不同層次的領悟中，開展出一套境界哲學和神學的系統。他試圖藉此作為會通基督教與中國傳統哲學的樞紐和開始。

儒家傳統在中國傳統文化中具有主流的地位。梁燕城十分重視基督教與儒家思想的會通。其主要的思路是將儒家作為宇宙本體的「天道」思想與基督教的「上帝」觀念進行比較與融合。梁燕城由聖經中上帝與人乃是一種相互臨在關係的認信，體悟出一種「雙回向」的神學建構的思想路徑。從「上回向」的路徑看，人可經由神學的反省和領悟，達至肯定上帝的境界；而從「下回向」的路徑看，基督教信仰的核心在於上帝的主動啟示，將上帝的恩典下臨人間，建立神人的親情關係。^[10]梁燕城從成中英的本體詮釋學得到啟發，並以此來詮釋孔子的儒學思想。他認為，在孔子學說中，

「仁」既是本體，又是方法。仁作為潛質的本體，須有一個將之實現的過程與方法。仁體衍生了方法，方法揭示了仁體，二者永遠處在一個互動的關係模式中。^[11]而在孟子，開啟了中國傳統儒家強調經由人的內在修養和道德踐履的理路，所謂「盡心」，「知性」而「知天」，終臻至上參天地的境界。在他看來，中國哲學的終極本體理念如天道等，雖不是具有位格的上帝，但同樣具有性情之本質。中國哲學強調從性情的自覺開始，在現實世界奉行一條遵循天命的德性生活，以歸向「天人合一」的最高理想。中國傳統儒家由天命之性內貫而展開參贊天地化育，是「由具體內在而超越」的思路。而希伯來和基督教傳統以上帝的恩情為本，但同樣肯定以人的智慧可以洞察明照，以契上帝。此則為「由超越而感通於具體內在」之思路。總之，中國儒家的人文文化型態與西方的宗教文化型態可以互釋互補。他由此思路構建其「恩情感通神學」。^[12]

梁燕城還重視基督教與道家思想的會通，以建構其「道體論神學」（Daology）。其主要思路是用道家的理念和思維方式來理解和消化聖經的啟示真理，從而創造中國思維特色的神學理論。梁氏的道體論神學主要包括兩個方面：其一是從老子哲學的理念來構架聖經真理。他認為，老子哲學中的道，乃是宇宙萬有的根源，具有虛通性、整體性和動態生成的特質，也是虛涵一切萬有的本體。可以說，老子的道體論哲學代表了中國哲學的特殊進路，與西方實體化的本體論迥然不同。^[13]他用老子哲學中的「無」、「無名」及「淵」等範疇和意象來詮釋正統神學以上帝從無中創造世界的命題，又用道家的「虛己」、「無執」的意涵來解釋基督的「道成肉身」。這是梁氏冀圖將老子哲學與基督教神學聯結起來解釋一切存在的理論試探。梁氏道體論神學的另一個方面，是用莊子哲學的理念來展示上帝啟示，解釋造物者與人遊，上帝與人在道中相遇的歷程。他指出，莊子哲學的基源問題是祛除人類思想中各種成見、偏見的限制。莊子由此展開了一個以「道樞」、「環中」為中心的思想觀點，進而開拓出「道通為一」及「逍遙遊」的自由、無待的境界。梁燕城從莊子哲學的解讀中，體會到



其中涵有某種神學的意義，其思想旨趣指向寂然不動、「無相真神」的上帝。^[13]

梁燕城將易經的和諧思維看作中國思維模式的典型。他力圖從易經的「太極」及「天、地、人」三才互動的關係模式和整體宇宙觀，結合當代科學的宇宙起源論和量子力學的成就，在中西互釋和雙向省思的基礎上，致力於探索當代中國基督教神學發展的新路徑，構建「三極感通神學」或「彩虹神學」。^[14]他認為，易經所揭示的「天、地、人」三才之道是一個整體的、互動的交互關係的宇宙模型，也是一個一體多元的本體論。易之本體，所謂「神無方而易無體」，無思、無為、寂然不動，是一個超乎有限而指向無限和超越的本體，此即宇宙中最大的奧秘，或謂「天下至神」。^[15]這也是一個多元的、與他者共在的世界得以感通和統一的終極性根源。顯見，梁氏對易學的基本觀點承自成中英本體詮釋學的理論框架而又有自己獨特的思考。^[16]梁氏通過易經和聖經的比較研究，斷認易經中的「神」與聖經中的「上帝」作為性情的、位格的神，內涵和意義接近。深入體會易經與聖經的深層奧義，從廣義上說，它們都是循著內在超越的智慧和經驗，揭示終極的奧秘和宇宙真理。這是中西文化的最高精神價值所在，也是易經與聖經得以共通共融的接合點。^[17]易經與聖經的區別在於，易經乃是從哲學的、人文的徑路達至對

最終奧秘的體驗，而聖經則是藉由「上帝臨汝」的主動啟示，展開神聖的啟示性敘事。而聖經作為啟示性敘事，可借助「性情際的」(inter-personal relationship)「我-你關係」(I-Thou relationship)模式來理解。^[18]總之，上帝的存在乃是宇宙間一切萬有一體感通、和諧統一的本源。

四、「彩虹文化」的理想與當代文明對話

梁燕城「中華神學」的理論建構，首次開啟了完整意義的中西文化精神在形而上學層面的深度會通、對話的嘗試與努力。毋庸置疑，梁燕城的神學理論是基督教尋求生根中華文化的理論探索的接續和發展。梁氏「中華神學」的思想路徑，沿承了歷史上利瑪竇文化適應的神學模式和20世紀上半葉中國本色化神學建構的基本理路，但在思想方法和理論規模上都有很大的突破和拓展。梁燕城從以往的本土神學執著於從中國傳統文化的理念和範疇來詮釋基督教神學真理的單向思路，拓展出一種雙向的省思和互詮互釋的理路；而在理論規模上也不再局限於通過儒學、墨學或某一局部領域尋求中西宗教精神的會通。^[19]可以說，梁燕城將當代中國本土神學的理論建構推向了新的境界。從一個宏闊的思想背景來看，梁燕城致力於中西文化在超越性的宗教精神和價值層面的比較、

會通，也應看作現代中國文化建構理論實踐的一個重要方面。梁燕城的「中華神學」理論建構，具有突出的普世意識和當代中國的處境意識。梁氏的神哲學實質上是在一種超越性的本源意識的統領下對中國哲學的整體重建和思想创新的工作。梁燕城基於對中西雙向的批評、反省和互詮互釋的理論方法和思考，凸顯一種根源於中國文化深層的超越性精神的文化自覺，經由現代、後現代乃至「後後現代」文化的洗煉和考驗，進而歸結為中國當代處境的神學理論的整體思考和研探。其神學思想的基源問題，既是中國的，也是世界的。他本人對此也是有著明確的自覺意識。他正是冀望於以其「中華神學」的理論建構，一面推進中國哲學現代化、普世化的進程，一面解答當代西方文化中的理論困境和種種問題。而這恰是梁燕城「文化更新運動」的標幟和宗旨所在。^[20]

梁燕城的「中華神學」在當代中國乃至華語世界的基督教神學理論發展中，獨樹一幟，可謂當代基督教中國化的一個標誌性成果和理論成就。梁氏神學理論具有一些顯著的理論特色：首先，就其理論方法而論，梁氏從中西文化雙向的反省、批評和互詮互釋中開拓出當代中國神學建構的獨特視野。他運用中國哲學的思維方法詮釋基督教的普世信仰和啟示真理，實際上是從一種本位文化的立場致力於中西文化深層的超越性精神和普世真理的比較與融通的理論探索和神學試探。再者，就其焦點的問題意識而言，梁燕城注重用中國哲學的思維方式來闡釋聖經真理，強調「中華神學」必須與當代中國的處境相結合。其神學理論既是基於超越性精神的反省對中國傳統文化的一種整合、重建，也是對中國哲學現代化世界化課題的一種神哲學的闡釋。不僅如此，他的神學理論實際上也意在彌補西方文化的不足。其神哲學理論建構的完成，可謂是對西方文化的一種超越和升華。可以說，梁氏的神哲學理論乃是在中西整體思維的理論背景下尋求對基督教普世真理的闡釋和表達，亦可謂藉由一種超越性精神為基點對中西哲學的重整與升華。再就其神學思想之主旨而言，梁氏力圖以中西宗教精神和超越性智慧為主題，探求中西文化融合會通的連接點，其理論實質是在

中西融通的世界哲學的背景下，求索中西文化對具有整體性的、超越性的智慧和普世真理的闡釋和表達。歸約言之，梁氏經由中國哲學內在超越的形上智慧和思想型態，來闡釋和理解基督教的超越性精神和普世真理，在中西之間開闢了一條獨特融會貫通的思想路徑。

在當代方興未艾的宗教與文明對話運動中，梁燕城以中國古老的易經哲學為主幹，會通中西文化的超越性智慧和宗教精神，進而開拓出其「彩虹神學」的理論建構，愈益彰顯出其獨特的思想魅力。當代世界文明的發展面臨極大的危機和挑戰，也迎來極大的重整和新生的機遇。重建人類文明共同體，成為當下人類發展的一大主題。梁燕城早在本世紀初，就提出「彩虹文化」的構想。^[21]這其實也可謂一種將當下的人類文明提升、升華到宇宙文明的境界和水準的思想觀點。在一種宇宙本源意識、本體意識的觀照下，世界文化的民族性與普世性，地域化與普世化猶如一體之兩面，共同構築成世界文明共同體互補統一的有機整體。

「彩虹」在聖經中是在災難後上帝與人類重新訂約的寓言，其五顏六色的繽紛色彩寓示著人類文明多元化的豐富色彩，它與易經哲學一體多元、和而不同的精神也是完全契合的。「彩虹文化」的理想預示著人類文明共同體的建構，不可能是一種單一型態，而是眾多文明的共同參與的複合型態。世界上多姿多彩、多樣化的文明型態，在一種宇宙本源意識的引領下必將實現一次有史以來空前的最廣泛的大聯合、大融合。這種高度的文化理想，來源於當代全球化的現實需要，也來源於各個具有悠久歷史的文化傳統對普世精神的共同訴求和表達。可以期待的是，新的世界文明共同體的建構，是在一種高度的文化精神和智慧之光的啟示和引導下，基於一種普遍的文化自覺意識的共同參與和共存共榮的結合體。在這個過程中，世界上各國家、各民族的文明不是被取消，而是得到完善和升華，它們共同參與和支撐起世界文明共同體的建構，並成為其中不可分割的組成部分。而經過洗禮、沐浴上帝神性光輝的中華文化，理應擔負起其特殊的使命。



- [1] 參見梁燕城：《中華神學導論》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第3-4頁。
- [2] 同注[1]，第5頁。
- [3] 同注[1]，第5頁。
- [4] 同注[1]，第7-9頁。
- [5] 參見梁燕城：與蔡仁厚教授及周聯華牧師對話，《會通與轉化——基督教與新儒家的對話》（宗教文化出版社，2015年）。
- [6] 同注[5]。
- [7] 同注[5]。
- [8] 同注[1]，第11頁。
- [9] 同注[5]，第11頁。
- [10] 參見梁燕城：孔子的方法學——本體詮釋學模式研究孔子哲學，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第192，193頁。
- [11] 參見梁燕城：性情的形而上學——儒家的誠體與聖經的邏各斯和智慧，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年）。
- [12] 參見梁燕城：無名與虛通——老子哲學道體論的深層詮釋，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年）。
- [13] 參見梁燕城：莊子哲學的飛翔心靈境界，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年）。
- [14] 同注[1]，第11頁。
- [15] 參見梁燕城：易學的感通關係本體論；參見梁燕城：易經的「神無方」與神學之「奧秘」理念，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年）。
- [16] 參見成中英：《論中西哲學精神》（東方出版中心，1996年）。

[17] 參見梁燕城：《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第73頁。

[18] 同注[17]第93頁。

[19] 參見趙士林、段琦主編：《基督教在中國》（北京：宗教文化出版社，2009年）。

[20] 參見韓思藝：建構中華神學：梁燕城融通轉化中西神哲學之路，載《文化中國》2020年第4期總第105期。

[21] 參見梁燕城：彩虹文化的理想，載《文化中國》2006年第4期總51期。

Leung In-sing's Theoretical Construction of Sino-theology and His Ideal of Rainbow Culture Li Anze (Heilongjiang University)

Abstract: Leung In-sing's theological theory is the continuation and development of the theoretical exploration of Christianity seeking to take root in Chinese culture. It is the first attempt and effort that his theoretical construction of "Sino-theology" has opened up a route of holistic communication between Chinese and Western culture in the metaphysical level. Leung has taken a unique vision of reciprocal criticism and mutual interpretation between Chinese and Western cultures to construct contemporary Sino-Theology. While, he uses the thinking method of Chinese philosophy to interpret the universal belief and Revelation truth of Christianity. In practice, he has devoted himself to the deep comparison and integration of Chinese and Western cultural spirits from the standpoint of Native culture. So to speak, Leung's Sino-theology is a landmark and theoretical achievement of the Sinicization of contemporary Christianity.

Key Words: Sino-Theology, Rainbow Culture, cultural renewal, civilization dialogue

天津基督教青年會倡行現代衛生探析

——以《大公報》為中心

■ 侯傑、王敏

南開大學歷史學院

在近代中國的城市和鄉村，個人衛生和環境衛生狀況令人堪憂。中華基督教青年會積極開展現代衛生教育活動，傳播現代衛生知識，解決「衛生健康」等方面的問題。目前，學界對中華基督教青年會的各項社會服務事業多有關注，已有諸多學術論著^[1]，但對其衛生事業的專門研究較少。因此，本文以天津基督教青年會為主體，透過天津基督教青年會的自我言說和《大公報》的他者言說，考察其倡行現代衛生的言論與行動，以期準確把握其在天津乃至中國衛生事業中所扮演的角色與發揮的作用。

一、天津基督教青年會與《大公報》

基督教青年會（Young Men's Christian Association），簡稱Y.M.C.A.，是全球性的基

督教青年社會服務團體，於1844年6月6日，由英國商人喬治·威廉（George Williams）在倫敦創立，以「忠事耶穌，敦本立行，更本己立立人之旨，服務同胞，改良社會」^[2]為宗旨，希望通過堅定信仰和宗教活動來改善青年的精神生活，這是世界上第一個基督教青年會。1851年，基督教青年會先後傳

入加拿大和美國。基督教青年會雖創立於英國，但卻蓬勃發展於美國，1854年，基督教青年會北美協會成立。隨著19世紀後期美國殖民主義以及對外經濟文化的擴張，基督教青年會逐步發展到亞洲、非洲和拉丁美洲的國家。

天津基督教青年會，是中國首個城市青年會。1895年，基督教青年會北美協會派來會理入華，成為中國基督教青年會首任專職幹事。同年12月，來會理成立了天津基督教青年會。天津基督教青年會成立後，以「非以役人，乃役於人」為會訓，以「服務社會、造福人群」為宗旨，開展各項事工。為了更好地融入天津社會，天津基督教青年會還積極爭取社會中上層人物的支持。而天津基督教青年會的社會服務理念和實踐也獲得了社會中上層人物的認同、支援，甚至參與其中。例

摘要：在近代中國，天津基督教青年會通過舉行衛生演講、放映衛生電影、舉辦衛生展覽、散發衛生圖書資料以及開展多種衛生運動等方式，向社會各界人士宣傳現代衛生觀念，普及醫學常識，改善天津城市衛生狀況，在一定程度上影響並改變著人們的衛生觀念及生活習慣。不僅如此，天津基督教青年會還參與到政府或其他社會團體組織的衛生活動之中，充分發揮其作為基督教跨教派團體的功能和優勢，踐行服務社會，造福人群的理念，為天津城市衛生事業的發展做出了重要貢獻，改變天津乃至中國城市衛生狀況，為現代衛生事業發展付出了努力。

關鍵字：天津基督教青年會；現代衛生；《大公報》

如南開學校的創始人張伯苓，實業家宋則久、宋棐卿，慈善家雍劍秋，就曾擔任天津青年會的董事或董事長，應邀在基督教青年會發表演講，參與其各項活動。在推動天津城市現代化的過程中，他們形成了良性互動，互相支持，擴大了天津基督教青年會的知名度和影響力，既有利於天津基督教青年

會的本土化，也有助於天津近代衛生事業的發展。

不僅如此，在傳播現代衛生知識，構建城市衛生文明的過程中，天津基督教青年會非常看重《大公報》在天津乃至近代中國所擁有的巨大影響力，將許多自我展示和宣傳自己理念的稿件寄給《大公報》刊發^[3]。《大公報》自1902年創建，以「開風氣、牖民智，挹彼歐西學術，啟我同胞聰明」^[4]為宗旨，對天津基督教青年會的社會服務活動也多加報導，刊載了大量其衛生教育活動的消息和評論。天津基督教青年會與掌握話語權的報紙媒體通過互動，建構起有別於傳統的公共話語空間，共同推動現代衛生發展，促進天津城市現代化。

二、天津基督教青年會倡行衛生教育

近代以前，「衛生」往往被視為個人之事。但社會精英和媒體在改造近代社會的過程中，逐漸把「個體」與民族和國家聯繫起來，使個人的「身體」不斷國家化，將國家的興亡與國民身體的健康狀況融為一爐，詳加論述。在清末民國發行、出版的報刊和書籍中不僅能看見大量呼籲強健國人身體的言論和藥品廣告，而且將各種與個體健康密切相關的「衛生」問題，作為關注的焦點。實際上，近代中國的衛生健康狀況早就引起了來華基督教的注意，傳教策略不斷調整。作為基督教傳教事業重要組成部分的醫療事業在中國很快發展起來，基督教在關注疾病救治的同時，也開始重視疾病預防，這為衛生知識的傳播奠定了一定的基礎。

天津基督教青年會格外重視衛生健康問題，



服務團自成立以來，「首為平民教育之設施，輔助社會，啟牖民智，最為美善。次即為注重衛生。」^[5]而天津基督教青年會智育部、體育部、童子部等機構共同協作，還舉辦了諸多內容豐富、形式多樣的衛生教育活動，既注重個人、家庭衛生環境改善，也重視公共衛生水準的提高，取得一定成效。

1. 辦演講、放電影：傳播現代衛生觀念

近代中國衛生狀況不佳的一個原因就是社會各界人士普遍缺乏現代衛生觀念，「我國民族素弱，尤以衛生之事多不講求」^[6]，而導致社會各界人士衛生意識淡薄的一個重要原因是衛生教育不夠發達。為提高社會各界人士衛生意識，天津基督教青年會自我賦權，大力開展衛生教育活動，通過辦演講、放電影等方式，提高社會各界人士衛生意識。

在傳播衛生知識，改善衛生環境的過程中，具有較強的宣傳性和感染力的「演講」是天津基督教青年會經常採用的方式之一。根據1906-1947年間《大公報》上刊發的天津基督教青年會舉行的「衛生演講」資料統計（如下表），天津基督教青年會邀請國內外名醫和各界人士不斷舉辦衛生演講，向對社會各界人士宣傳衛生知識。

1906-1947年間天津基督教青年會「衛生演講」一覽表：

時 間	演 講 人	主 題
1906年12月15日	天津著名牙醫艾君	保護牙齒之要理並醫治之妙法
1909年3月20日	北洋軍醫學堂幫辦伍連德	保身良法
1913年9月4日	不詳	預防肺癆妙法
1917年5月20日	陸軍軍醫學校校長全希伯大夫	傳染病防避之法
1917年6月25日	醫學博士蔡大夫	體育、注重衛生
1917年12月14日	衛生部麥大夫	災民之防疫、衛生要理
1918年1月4日	倪大夫	消滅污濁及衛生利益之關係
1918年2月7日	美國醫學博士麥大夫	衛生防疫辦法
1918年6月22日	陸軍軍醫學校校長全希伯大夫	綏遠防疫情形
1918年7月5日	陸軍軍醫學校校長全希伯大夫、 北洋防疫處處長劉韻波	各路防疫經過情形
1919年1月25日	婦嬰醫院密樂爾大夫	衛生種種利益
1919年9月27日	北洋女醫院院長曹麗雲	衛生相關事宜
1919年10月18日	婦嬰醫院陳傲霄女醫士	家庭衛生
1919年12月14日	南開大學教員余日暄	衛生之關係
1922年3月21日	上海青年協會幹事吳博士	中國衛生問題
1922年5月26日	幹事董守義	衛生之必要及每日應注意各事
1922年5月30日 - 6月4日	孫子文、北洋女醫院賀大夫、 馬大夫醫院雷舜笙大夫、張伯苓、李燕豪等	衛生之重要、衛生與家庭、衛生與教育、衛生與個人、傳染與預防、衛生與改造
1922年6月8日	幹事王寅生	蒼蠅之害□□□之要點
1922年6月16日	不詳	蒼蠅之害及滅除之法
1923年10月28日	美國佛尼亞醫科大學學士鍾振東	醫藥與人生之關係
1927年4月18-22日	黎宗堯大夫、鍾素媛女醫士、范蔚之大夫、 徐亞倫女醫士、楊雲英女醫士	眼睛衛生與眼疾之預防法
1928年4月23-28日	朱世瑛大夫、徐亞倫大夫、田大文大夫、章輯五、 黎宗堯大夫、全希伯大夫；朱世英(瑛)大夫	家庭衛生、眼科衛生、眼科自療法、公共衛生、兩種衛生、兩性衛生、疾病之預防法
1928年11月10日	蔣育英大夫	家庭衛生
1930年10月14日	臧市長代表侯希文大夫	兒童衛生健康
1932年5月6日	田大文演講	眼睛之衛生
1934年4月8日	李子曜大夫	兒童衛生
1935年4月20-26日	市政府科長陸滌寰、北平中華醫院癆病科主任盧永春大夫、馬大夫醫院醫師任益之大夫、公立女醫局院長丁懋英大夫、津市名醫馮英鎮大夫、本市名醫雷舜笙大夫、鄧志恩大夫	衛生問題、防癆、個人衛生、家庭衛生、衛生與健康、衛生與烈性毒品、衛生常識
1935年6月22日	津市名醫田大文大夫	暑期衛生
1936年4月21、23日	北平中華醫院院長盧永春大夫、 天津女醫院院長丁懋英大夫	防癆、婦女衛生
1937年5月29日	朱鐵臣大夫	病菌
1947年7月12-19日	衛生局杜慶林醫師、屈鴻鈞醫師、李宗遠醫師、 郭德隆醫師、魏文彬醫師	夏季防疫、津市去年霍亂流行預防備經過

(資料來源：《大公報》，1906年1月12日至1947年12月19日)

由此可見，天津基督教青年會舉行的衛生演講邀請的講者大都是醫界名人，演講很有專業性和說服力，講題內容廣泛，比較貼近社會各界人士生活，與社會各界人士健康息息相關。其中，家庭衛生、個人衛生、傳染病防治等是經常性出現的演講主題。不僅如此，有些講者在演講中還時常放映一些幻燈片，以助講述。這樣既直觀、形象，可吸引聽眾，又具有可操作性，感染力強，能產生更好的宣傳效果。作為主辦者，天津基督教青年會也會根據實際需要適時地安排、組織社會各界人士期待的衛生演講，如每逢夏季，有可能發生疫癘。為向普通市民灌輸夏令衛生常識，便適時舉行防疫演講。1917年，京畿地區遭遇特大洪災，天津基督教青年會便及時邀請名醫演講災民防疫知識^[7]。此後若干年，因夏季天氣炎熱，「蒼蠅繁生，傳染微菌，有礙衛生」^[8]，天津基督教青年會也會舉辦滅蠅演講。值得關注的是，基督教青年會十分注重兒童衛生教育，多次舉行相關演講。天津基督教青年會還比較早地關注到了兩性衛生問題，曾成功地舉行過女性衛生演講。1928年天津基督教青年會特別邀請全希伯大夫針對不同的聽眾發表《兩性衛生》演講，廣受青少年的歡迎：白天，「專為各校男生所講，故樓上下各大中小學生為之擠滿。朱大夫之衛生問答，亦頗扼要。晚間，全大夫又為該會會員講演《兩性衛生》，會場幾無插足之地云。」^[9]可謂聽眾踴躍，兩性衛生知識得到有效傳播。

除了在會所舉辦演講，天津基督教青年會還通過廣播無線電傳播衛生知識。同樣是在1928年，基督教青年會就曾借天津廣播電台播出過章輯五的《公共衛生》、全希伯大夫的《兩性衛生》、朱世英(瑛)大夫的《疾病之預防法》等衛生演講^[10]。此舉也為其他基督教團體所吸收、借鑒。特別是在建立起屬於自己的電台後，基督教青年會大力提供相關服務。1936年，天津女基督教青年會就曾通過東馬路青年會無線電台播音，講演有關家庭兒童衛生的問題^[11]。借助無線廣播電台這樣的新穎形式，無疑擴大了演講的受眾範圍，有助於更加便捷地傳播現代衛生知識，進行現代衛生思想、觀念的啟蒙。

為了吸引觀眾，天津基督教青年會往往還會

舉辦遊藝、音樂、相聲、茶點、遊戲、新劇、舞蹈、幻燈片、電影等活動，以配合演講活動的進行。其中，放映衛生電影就是天津基督教青年在衛生演講之後配合舉行的一種活動，既吸引了觀眾，同時也更直觀地傳播現代衛生知識。如1922年3月21日，天津基督教青年會邀請了上海中華衛生會、上海青年協會講演部幹事吳博士講演衛生，帶來了「各種儀器、圖畫、模型及電影等物」^[12]。講演結束後，主講人放映了有關生命來源的電影，旨在普及衛生知識，倡導衛生觀念。「所演者皆關於下等動物及高等動物生成之由來及微菌轉宿主時繁殖之迅速。而污穢之處，生殖尤速，苟不注意，一被侵入，頓有生命之危險，觀者為之動容。」^[13]

2. 辦展覽：普及衛生常識

衛生展覽也是天津基督教青年會開展衛生教育的一種重要方式，通過陳列圖畫、圖書、模型、標本等物品，配以講解人員的精心講述，起到較好的效果。

為了使社會各界人士了解講究個人衛生、維護公共衛生的重要，養成衛生習慣，自覺預防疾病的傳播，天津基督教青年會時常會通過舉辦衛生展覽的方式，傳授一些簡單易行的方法。如1922年5月31日，《大公報》就不厭其詳地刊載了天津基督教青年會的衛生展覽上宣導的各種預防傳染辦法：

咳嗽傳染預防法：1.咳嗽時，用毛巾掩口。2.他人咳嗽時，亦用毛巾將口掩鼻。3.侍病戴帽具，此專用之肺瘟。4.咳唾置痰盂。5.揩幾用油布。6.掃地先噴灑。

直接傳染預防法：1.禁止小兒臥行地上。若小兒下地爬時，須以淨席鋪地。2.禁止小兒以手指入口。3.禁止小兒與病人同居。4.禁止與病人接吻。

器具傳染預防法：1.禁用他人手巾。2.禁用他人煙袋。3.禁用他人茶杯。4.禁止冷食。5.禁入污穢理髮鋪。6.禁近病人及其服務之物。7.病人服用之物，或消毒，或煮沸。若不值錢者焚毀之。

食品傳染預防法：1.暴露不潔之物勿食。2.剖皮水果不可食。3.可疑之物品勿食之。4.數人共碗之物勿食之。

污土傳染預防法：1.口赤足，免受傷。2.防病菌入污土。3.受傷輕者，淨布裹藥水洗。4.受傷重者，

割傷處用注射。5.□□□株藥粉。

昆蟲傳染預防法，此種預防分三項：（一）防瘧疾法。1.滅蚊蟲。2.設蚊帳。3.服雞拿[納]。4.張鐵紗。（二）防瘟疫法。1.撲鼠，所以滅蚤。2.用鼠口。3.養巨貓。4.藏食物。5.實牆壁。（三）防瘟疫熱法。1.勸沐浴。2.常洗衣。3.男子剃頭。4.女用油洗髮。

瘋畜傳染預防法：1.籠口之狗，瘋狗則殺之。2.病狗則瘧之。3.咬傷速醫之。4.狗嘴必籠之。^[14]

顯然這些方法，簡單、有效，便於社會各界人士掌握和實施。為了提高現代衛生的宣傳效力，天津基督教青年會還購買了商務印書館、中華書局等近代著名出版社刊行的一些衛生書籍，配合展覽，集中展示，備人觀覽，並實現了與官方的某種合作。天津基督教青年會在展覽會上還張貼了教育廳的批示：「查此衛生講演會，敝廳會備有各種衛生書籍，□供眾□□□□苦無說解，用資考證。茲特由□搜集極多書籍，惟關於衛生□，購置多種，陳列於此，供□□□群加參閱，於衛生一科，不無□□，並擬於此會開會後，移至東馬路通俗書館長期陳列，俾眾觀□云」^[15]，從而促進了衛生宣傳的常態化和衛生知識持續地擴散和更大範圍的普及。此外，天津基督教青年會還曾「在南市、河北兩處遊人薈萃之地方，搭蓋席棚一座（或布棚），內中懸掛關於衛生放大之畫片，以便人觀覽，發人猛省……在棚內演照衛生生活電影，令人隨意入覽，使人人曉然衛生之必要。」^[16]這無疑是一種有益於增強社會各界人士的衛生意識，傳播醫學常識的有效途徑。天津基督教青年會還將衛生展覽辦到街頭巷尾，准「備衛生圖畫，分貼街市。」^[17]

相對而言，天津基督教青年會的東馬路等會所，是經常舉辦衛生展覽的地方，只不過主體不斷變換，但都通過視覺化的實物帶來視覺衝擊，向社會各界人士傳遞衛生知識，加深參觀者的印象，以擴大衛生教育的效果。1923年，天津基督教青年會為了宣傳滅蠅，在會所內「辟室陳列圖書、標本懸之壁上，任人觀覽，使人見蚊蠅傳病之慘狀與傳染得疾之危險。觸目驚心，即知自防。」^[18]不僅如此，天津基督教青年會還在1928年以「健身房為衛生圖畫展覽室，分組懸貼各種衛生圖畫，陳列各種模型等。」^[19]1947年，天津基督教青年會在會所舉辦夏令衛生會，展覽各種圖表標本，不下數十種。

前往參觀者，頗為踴躍。「圖表方面，除普通衛生常識之宣傳畫外，尚有各種統計圖表，計有《津市人口密度表》、《公廁分佈情況表》、《本年上半年度各科病人比較表》、《霍亂患者分佈情形》等十餘種，標本有赤痢腸、傷寒腸、霍亂腸、蒼蠅之傳染、蠅足上的污物、蠅頭污物等十五種。」^[20]

不論是在天津基督教青年會會所，還是在街頭巷尾，舉辦衛生展覽，都是為了提倡健康文明的生活方式，幫助社會各界人士養成衛生觀念，預防疾病。

3.發圖書：改變衛生習慣

天津基督教青年會倡行的衛生教育，除了舉辦衛生演講、放映衛生電影、舉辦衛生展覽外，還通過分發衛生傳單、出售或贈送衛生圖文資料的方式，把衛生知識傳播到民間，潛移默化地改變社會各界人士的認知和習慣。

1922年4月，為迅速掀起滅蠅運動，天津基督教青年會「預備滅蠅書一本送各界。又定五月六日七日散放傳單，說明滅蠅之害及消滅方法。」^[21]次月，天津基督教青年會童子部養成團向河東一帶的商戶散佈捕蠅傳單，令各號貼在窗間，以便購物者閱看。「該傳單文云：夏令的死亡率，較之他季為獨多，因為蒼蠅是殺人的媒介，但是人們為了不明原理以致斷送生命的，一夏不知有若干人哪！青年會開的衛生教育會，卻有滅蠅的新法，你何不預先去要票，臨時前往聽聽講演，看看展覽，得些防疫的方法呢？並繪有大蒼蠅一個，以資警目云。」^[22]天津基督教青年會有時也會售賣上海中華衛生教育會出版的《衛生圖說》、《嬰兒衛生》、《蚊蠅》各種小書，約八九種。^[23]同年，天津基督教青年會不僅在各地徵集衛生會會員，還向會員頒發會徽，贈給衛生書籍：「贊助會員除贈本會會徽外，並贈皮面精裝《攝生論》、《哲嗣學衛生叢書》、《口疾要訣》、《疾病探源》各一部，並刊上下款文，以存紀念。維持會員除贈本會會徽外，並贈布面精裝《攝生論》、《哲嗣學衛生叢書》各一部。普通會員除贈本會會徽外，並贈《攝生論》上下卷各一部。學生會員除增（贈）本會會徽，中學以上並增（贈）《攝生論》上卷一部，中學以下並贈《衛生教科書》第一、第二兩部。」^[24]

此外，天津基督教青年會還十分注意把衛生

教育與社會各界人士的日常生活結合起來，通過分發新年合（台）曆傳遞衛生知識。早在1913年，「天津青年會維持社會部因新年伊邇，特編新舊合曆一種，請各校學生於假期時間代為分送。內容青年圖畫並有公共衛生，個人衛生，家庭教育，預防下流，預防染疾，兒童道德，文明遊戲，勸誡吸煙、纏足、納妾、虐待兒女等，白話論說以開風氣。聞各校對於此舉甚表同情云。」^[25]難得的是，天津基督教青年會還組織學生走上街頭向社會各界人士派送畫有驅肺癆的年曆表。「天津青年會以本埠居民貧民頗多，時有不能記明陰陽曆日，確因無資購買陰陽曆書之故也。特在商務印書館印刷陰陽合曆單共八萬張，並在單上書畫如何能驅逐肺癆之圖，分給各校，由各學生按路施送，以資便利。」^[26]以這種送福利的方式為社會各界人士提供日常生活方面的便利，同時潤物無聲地傳播衛生常識，預防傳染病。

4.發動衛生運動：改善衛生環境

「大家合力共同提倡衛生，則大家可得保長年。然斷非一人一家之力所能辦到。」^[27]為了改善城市衛生環境，天津基督教青年會還在每年春夏之交舉辦專題性衛生教育會，發起城市衛生運動，呼籲社會各界人士廣泛參與，共同努力，提高城市衛生水準。

衛生運動多是在天津基督教青年會的大禮堂發起，一般持續3-7日。通常「每晚約請名人講演並演照衛生電影及各種遊藝，無論何界人士，皆可到會參觀。」^[28]此外，還會不時展覽衛生圖畫，「任人展覽，並不取費。」^[29]為了解除社會各界人士的病痛，天津基督教青年會還常請名醫為社會各界人士提供體檢服務，以及衛生諮詢服務，社會各界人士可直接與醫生提問互動。最受貧苦民眾歡迎的是，天津基督教青年會還施捨藥物給有需要的人，有時急病患之所急「轉托接近貧民區域之各教會，代為施送。」^[30]

在天津基督教青年會開展的歷次衛生運動中，滅蠅、種痘、查眼疾等格外引人注目，有時是舉辦專門的宣傳周，有時是同步進行，力求取得一定的實際效果。

開展滅蠅運動。夏季天氣炎熱，蒼蠅滋生，而「傳染疾病者，即為蒼蠅一物」^[31]。加之天津人煙

稠密，若不及早籌備，後果難以想像。然而社會各界人士對此認識不足，即便有所瞭解，也很難預防，以致於「蒼蠅蚊蚋，濕化叢生，最足傳染時疫，但知之而無法可防」^[32]，欲革除疾病之媒介，「當以滅蠅為第一要務」^[33]。因此，一到夏季，滅蠅就成為天津基督教青年會衛生運動的重要任務。該會的社會服務團通過舉辦衛生教育會，闡釋滅蚊蠅與衛生之關係的重要，售賣滅蚊器具，勸導社會各界人士，重視改善衛生環境，防患於未然。考慮到一般鄉民，可能認識不足，還派人前往四鄉講演《蒼蠅之害及滅除之法》等。

相對而言，天津基督教青年會在城市中組織領導的滅蠅運動，比較有起色，如成立滅蠅會、捕蠅隊等，設立獎項，宣揚滅蠅的益處，散放傳單數萬份，呼籲社會各界人士參與。天津基督教青年會董事喬錦堂對該會童子部組織一殺蠅大會，十分贊成，「故特捐助大洋十五元，並捐銀盃一盞，以作獎品，而資鼓勵云」^[34]。而參與滅蠅活動的團體、個人則將抓捕到的蒼蠅存於瓶中，集中上報，並按數量獲得相應的獎勵。「茲將捕蠅之數，續至前日（十八日）共有九十三萬零六百九十頭之多。該會近又擬頒給獎品及獎章四種，以資鼓勵，凡屬該會會員能以捕得最多數蒼蠅者，皆可領到獎章，所以各會員無不踴躍爭先云。」^[35]與此同時，各小學校學生所捕毒蠅，則送童子部檢查，「捕獲最多者給以獎物，鼓其精神，前後共滅蠅數十萬」^[36]。天津基督教青年會通過舉行如此形式的衛生運動，號召社會各界人士參與，無形中提高了社會各界人士的衛生意識。

開展種痘運動。天花是一種古老而且死亡率極高的傳染病，種痘，就是將牛痘苗接種到人體，使人體獲得對天花免疫力的一種醫療措施。民國時期，由於官方主導的公共衛生建設欠缺，種痘一般都是由民間主持。天津的種痘活動，也多靠民間團體來組織實施。因此，種痘也是天津基督教青年會宣導衛生運動的一項重要內容，歷年施種牛痘，「無論老幼男女均可往種，分文不取。」^[37]

作為一個跨教派的基督教團體，天津基督教青年會還聯合津埠各教會共同展開種痘運動，並形成慣例。一般操作方法為：將津埠分區，每區由該區教會施種，男女分種。每區教會派男女代表參

加天津基督教青年會開辦的種痘訓練班學習，由專門大夫教授種痘方法。所需要的藥棉、繃帶、火酒等材料，由各教會主任向相熟之大夫或醫院捐募，繼而進行分配。但若所需牛痘漿若捐募不易，則由社會各界人士自備。1926年，天津基督教青年會在5月17-23日舉行衛生運動，「並聯合各教會引種牛痘，種痘者共一千五百餘人，計共開講演會十四次，聽講者共五千〇百七十人」^[38]。1927年4月，天津基督教青年會仍擬援例舉行，原本為期5天，因種痘者活躍甚至兩度延長時間。「該會與各教會合辦之種痘運動業已經截止，旋為普及起見，曾推展三日。」^[39]天津基督教青年會的種痘服務不僅在城區進行，還曾「分赴鄉村宣傳及種痘，一般農民獲益良多」^[40]，為天津的衛生事業做出了重要貢獻。

開展眼睛衛生運動。由於很多社會各界人士沒有養成衛生習慣，不注意眼睛衛生保護，導致眼疾成為相當普遍的一種疾病。天津基督教青年會十分重視會員的眼睛健康，常為會員檢查眼疾，甚至專門舉辦眼睛衛生運動周，喚起社會各界人士對眼睛衛生的重視。1926年，天津基督教青年會童子部特請中西醫士為會員做眼睛衛生檢查。「據醫士云：查出會員身體五官毛病最多者，莫過於沙痢眼。」^[41]由於社會各界人士對於眼睛衛生認識不足，重視不夠，1927年4月，天津基督教青年會曾專門舉辦眼睛衛生運動周。於會所中懸掛各種關於眼睛衛生之圖畫及文字，任人參觀，體育主任董守義還向觀眾解釋圖畫的意義。每日上午請眼科醫士為到會者查看眼睛，不取分文；晚上有《眼睛衛生與眼疾之預防法》等演講，並放映關於眼睛衛生的電影^[42]，甚至還有相聲等娛樂形式助興，以喚起社會各界人士對眼睛衛生的重視，並參與眼睛衛生運動。果然，第一日晚上「到會聽講者約千餘人」^[43]，每日到會參觀及查看眼睛者，甚是踴躍。1947年，天津基督教青年會也曾開展過砂眼宣傳周。

為了保證衛生運動的順利進行，天津基督教青年會還舉行衛生教育大會。每逢此時，往往都有數百名各界人士從四面八方趕來。1928年舉行的衛生教育大會期間，「計此三日之經過，可謂日盛

一日。先後前往參觀者達兩千餘人。昨日下午雖有風雨，而各界前往參觀者仍擁擠不堪。」^[44]由此，其衛生運動影響可見一斑。更難得的是，天津基督教青年會不僅限於在會所主辦衛生運動，還時常安排人員攜帶衛生掛圖、傳單若干，到鄉村進行宣傳，講演普通常識，讓普通民眾也能受益。

除了專門的、定期的衛生運動，天津基督教青年會還主辦過「齊家節運動周」、「家庭生活運動周」，並將衛生教育作為重要內容。如在1928年11月的「齊家節運動周」中，就安排有《遺傳與環境對於兒童之關係》《家庭衛生》等專題演講^[45]。在1936年舉行的家庭生活運動周中，請了教育局長凌勉之及專家多人分日擔任有關家庭教育等問題的演講人，「並約請聾啞學校、培才小學及綠竹劇團表演話劇、歌舞助興，更廣約津市各大公司商店來會展覽有關家庭衛生及兒童健康之衣物、食品、書籍、圖表等。」^[46]

總而言之，天津基督教青年會倡行現代衛生不遺餘力，從內容到形式都有一些創新，並取得一定的效果，應該予以充分肯定。

三、結語

隨著海外基督教入華傳教的浪潮的出現而來到中國的基督教青年會，與中國近代社會的變革交織在一起。從全球化到在地化的歷史演進，也使其自身發展及其所舉辦的各項活動與中國近代社會發展變化形成強烈互動。

晚清至民國時期，天津基督教青年會不斷融入天津社會，通過舉行衛生演講、放映衛生電影、主辦衛生展覽、分發衛生圖書、開展衛生運動等豐富多彩的形式，傳播衛生知識，傳遞公共衛生觀念、防疫觀念，喚起天津社會各界人士的衛生意識。不僅如此，天津基督教青年會還積極參與政府或其他社會團體主辦的衛生活動，與各方共同推進天津衛生事業。天津多次出現疫病，防疫便是城市衛生事業中非常重要的工作。為此，天津基督教青年會除了每夏獨立組織衛生防疫大會，還大力支持並參加政府或其他社會團體發起的衛生防疫活動。例如，在1917年天津京畿地區特大洪災中，天津基督教青年會與天津員警廳、北京基督教聯合會、北京基督教青年會、順直助賑局、天津助

賑局、北京員警廳、中國紅十字會、上海紅十字會、中國青年會天中華聖公會、中國濟生會等團體共同參與了救災、賑災工作，不僅與各方積極配合，而且還在抗災中做好衛生教育工作。天津基督教青年會多方面為難民提供救助，尤其注重難民的救治和防疫工作。為難民建築了兩千間救助房屋，十分謹慎地對待難民的衛生健康問題^[47]，在《大公報》發表聲明：「俟災民一入後，本會即負完全管理及教育之責。現已派員赴各處演說，並中外醫士十數人赴各災民住所療治疾病，並有各校學生及本幹事分任調查災民一切實在之狀況，以便速籌拯救之方」^[48]。1932年，天津市政府為開展防疫工作，舉辦防疫講演，天津基督教青年會也積極回應並予以配合，提供無線廣播電台，作為防疫講演的重要管道。1946年4月，天津基督教青年會還與聯救總署中國救濟分署及天津市衛生局共同舉辦防疫衛生電影會，「本月十三、十四、十五三晚，分在廣西路、東馬路該會映演電影六場」^[49]，共促衛生防疫。由此觀之，天津基督教青年會通過如此多樣的形式，倡行現代衛生，為近代天津城市衛生事業做出積極貢獻，得到官方和社會各界人士的廣泛認同和充分肯定。

當然，天津基督教青年會也十分清楚，只有與著名報刊《大公報》合作，通過其相關報導、評論以及自身的宣傳更有利於展現自我，呈現自身主導或參與的衛生教育成果，樹立良好的社會形象，並在一定程度上掌握話語權。不可否認，天津基督教青年會所舉行的衛生教育活動，其影響範圍和實際效果都是有限的，遠遠無法滿足天津社會各界人士的實際需要。但近代中國政局動盪，政府對社會各界人士的衛生教育重視不夠，投入不足，惟有天津基督教青年會這樣的社會團體積極投入，發揮更大的作用，才有可能改變現狀。因此說，包括天津基督教青年會這樣的社會團體，在不同程度上潛移默化地改變著社會各界人士的衛生觀念及生活習慣，繼而為衛生現代化做出努力和貢獻。

年會的電影放映活動初探》（1907—1937），載《當代電影》，2016年第6期。鄭利群《博愛與成效的平衡：民國中期廣州基督教青年會救濟事業特點》，載《暨南學報》（哲學社會科學版），2014年第4期。王軍、侯傑：《略論天津中華基督教青年會與近代社會慈善救濟事業——以《大公報》1917年大水災報導為中心》，載《廣東社會科學》，2013年第1期。黃文治：《中華基督教青年會與公民教育運動》（1923—1930），載《甘肅社會科學》，2010年第1期。陳名實：《基督教青年會與中國體育事業》，載《中國宗教》，2008年第7期。侯傑、王文斌：《基督宗教與近代中國的社會和諧——以中華基督教青年會為例》，載《史林》，2007年第4期。徐京朝、李傳奇：《基督教青年會對中國體育發展的貢獻述》，載《西安體育學院學報》，第31卷第2期。趙曉陽：《強健之路：基督教青年會與近代中國體育的歷史考察》，載《近代中國社會與民間文化——首屆中國近代社會史國際學術研討會論文集》，2005年。劉子楠：《中華基督教青年會與中國近代教育》，載《福建師範大學碩士學位論文》，2005年。彭立紅：《中華基督教青年會與近代中國社會改造》（1902—1928），載《暨南大學碩士學位論文》，2000年。趙曉陽著：《基督教青年會在中國：本土和現代的探索》（北京：社會科學文獻出版社，2008年）。天津中華基督教青年會：《天津中華基督教青年會與近代天津文明》（天津：天津人民出版社，2005年）。

[2] 袁訪賚：《余日章傳》（香港：基督教文藝出版社，1970年），第31頁。

[3] 羅世龍主編；天津中華基督教青年會編：《天津中華基督教青年會與近代天津文明》（天津：天津人民出版社，2005年），第269頁。

[4] 《大公報序》，載《大公報》，1902年6月17日。

[5] 《服務團衛生運動》，載《大公報》，1922年5月21日。

[6] 《擴大衛生運動周；青年會今日起舉行》，載《大公報》，1935年4月20日。

[7] 《關於籌賑之種種》，載《大公報》，1917年11月3日。

[8] 《童子部組織收蠅處》，載《大公報》，1924年5月28日。

[9] 《衛生大會閉幕》，載《大公報》，1928年4月29日。

[1] 如郭常英、賈萌萌：《民國時期青年會募捐義演考析》，載《人文論叢》，2020年第1期。楊思怡：《上海中華基督教女青年會的慈善公益事業研究》（1919—1949），載《湖南師範大學碩士學位論文》（2020年）。張雋雋：《中國基督教青

- [10] 《廣播無線電；津台放送無線電》，載《大公報》，1928年4月27日、28日。
- [11] 《女青年會；明晚二次播音》，載《大公報》，1936年9月12日。
- [12] 《青年會之衛生講演》，載《益世報》，1922年3月7日。
- [13] 《衛生講演開會記》，載《大公報》，1922年3月23日。
- [14] 《衛生教育之展覽》，載《大公報》，1922年5月31日。
- [15] 《衛生教育開會紀》，載《大公報》，1922年6月2日。
- [16] 《社會服務團開會》，載《大公報》，1922年7月12日。
- [17] 《青年會衛生運動》，載《大公報》，1927年4月11日。
- [18] 《青年會開衛生大會》，載《大公報》，1923年5月15日。
- [19] 《青年會衛生大會昨日開幕》，載《大公報》，1928年4月24日。
- [20] 《青年會主辦夏令衛生會昨開幕》，載《大公報》，1947年7月13日。
- [21] 同注[16]。
- [22] 《童子部散捕蠅傳單》，載《益世報》，1922年5月28日。
- [23] 同注[18]。
- [24] 《教育衛生會要訊》（續），載《大公報》，1922年6月7、8日。
- [25] 《分送合曆》，載《大公報》，1913年12月20日。
- [26] 《施送年曆表》，載《大公報》，1915年2月10日。
- [27] 《衛生演講開會記》，載《大公報》，1922年3月23日。
- [28] 《青年會消息三則》，載《大公報》，1922年5月25日。
- [29] 《青年會之交誼會》，載《大公報》，1922年5月29日。
- [30] 《青年會代施暑藥；均由各大藥莊捐助》，載《大公報》，1932年6月20日。
- [31] 《青年會之教育大會》，載《大公報》，1923年5月17日。
- [32] 同注[18]。
- [33] 《一年來青年會之事工》，載《大公報》，1927年2月9日。
- [34] 《青年會近聞一束》，載《大公報》，1922年5月15日。
- [35] 《滅蠅會之成績與獎章》，載《大公報》，1922年6月21日。
- [36] 同注[33]。
- [37] 《青年會施種牛痘》，載《大公報》，1928年3月25日。
- [38] 《一年來青年會之事工》（再續），載《大公報》，1927年2月11日。
- [39] 《種痘運動再展三日》，載《大公報》，1927年4月17日。
- [40] 《檢驗身體工作青年會今日舉行》，載《大公報》，1935年4月25日。
- [41] 同注[33]。
- [42] 《紀青年會眼睛衛生運動》，載《大公報》，1927年4月20-25日。
- [43] 同上，1927年4月20日。
- [44] 《青年會衛生大會》（三），載《大公報》，1928年4月26日。
- [45] 《集會匯記》，載《大公報》，1928年11月9日。
- [46] 《青年會舉辦家庭生活運動周》，載《大公報》，1937年3月4日。
- [47] 同注[7]。
- [48] 同注[7]。
- [49] 《津沽簡訊》，載《大公報》，1946年4月12日。

Research on modern health activities initiated by Tianjin YMCA: Centered on "Ta Kung Pao"

Hou Jie, Wang Min(Faculty of History, Nankai University, Tian Jin)

Abstract: In modern China, the Tianjin YMCA has promoted modern health concepts to people from all walks of life, popularized medical knowledge, and improved the sanitation status of Tianjin by holding health lectures, showing health movies, holding health exhibitions, distributing health books and materials, and launching various health campaigns. These efforts have affected and changed people's health concepts and living habits to a certain extent. Not only that, the Tianjin YMCA has also participated in the health activities organized by the government or other social organizations, giving full play to its functions and advantages as a Christian cross-sect group, practicing the concept of serving the society and benefiting the people, and contributing to Tianjin's urban health services. It has made important contributions to the development of Tianjin and even China's urban health conditions, and has made efforts for the development of modern health services.

Key words: Tianjin YMCA; Modern health; Da Kung Pao



閱歷與想像

— 魯本斯與東往耶穌會士際會的藝術箋注

■ 莫 為

復旦大學歷史學系

上海海事大學外國語學院

魯本斯 (Peter Paul Rubens, 1577-1640) 是17世紀歐洲低地國家藝術家中的翹楚、巴洛克風格重大特徵的締造者、天主教復興時期宗教藝術的巨擘。這些宏大的標籤，也恰好對應了藝術史對於魯本斯研究的主要路徑。

故而，地域審美、藝術手法和宗教歷史語境三個維度凝為一體，使得魯本斯升格為一種立體的指代，並在世界範圍的藝術史研究中取得共鳴。

知名藝術基金蓋蒂中心 (The Getty Center) 研究員斯蒂芬妮·舒拉德女士 (Stephanie Schrader) 提出了研究魯本斯的新路徑，^[1]即從跨文化交流史的動態視野來審讀，比如魯本斯人像畫中不斷湧現的東方線索。的確，魯本斯不僅是天賦異稟的藝術家，能夠生動表現經典的、具有宗教意味的形象，更能在細節上展現自身的閱歷與想像。若對之深入研究，則可見微知著，以東西交匯的特有視角，將文化影響的路徑引入藝術家的個案研究，這必將產生新的思維火花。

筆者嘗試順著這一脈思路，聚焦魯本斯相對盛年時期中的數件作品，其中屢次勾畫了前往遠東打開傳教局面的耶穌會士形象成為重要的線索。本文通過對作品細部的把握和對背後時代動

機的解讀，探討魯本斯描繪東往耶穌會士的創作機緣、蘊含的東方資訊以及對後世的多向度影響。

一、機緣與閱歷：安特衛普的委託

作為弗拉芒畫派的主要代表，魯本斯極賦個人特色。他的作品常以誇張生動、旋轉上升的細部特寫取勝，因此，他的筆觸往往能被觀眾一眼認出，具有標識性。魯本斯更是一位高產的藝術家，一生共計完成了三百餘幅作品，且內容豐富多樣，包括祭壇畫、狩獵場景、肖像、寓言和神話故事等。對於自己驕人的天賦，魯

本斯也毫不忌諱地自我稱讚。^[2]

魯本斯藝術事業也具有相當的延展性。眾所周知，他經營的個人工作室蓬勃發展，無數青年慕名前來拜師學藝，其中就包括了後世聲名大噪的凡

摘 要：當下對於魯本斯的研究已逐步突破藝術史學科範疇漸入中西文化交往的動態歷史語境。作為低地國家巴洛克藝術風格的傑出代表，魯本斯的藝術活動一直同耶穌會的使命緊緊相連，地理上從歐洲大陸延展至渺遠東方，形式上從實用建築至繪畫造型，內容上從聖徒事蹟至商賈剪影。魯本斯與耶穌會藝術交往的閱歷打開了他與東方間接相遇的可能性，他專為耶穌會定制的藝術風格，滿足了修會所寄望展現的宗教感悟，更將之帶往東方世界。因緣際會之下，魯本斯與東往耶穌會士產生重大交集，並在宏大的藝術活動中留下箋注，既滿足了西方世界對異域東方的想像，又成為跨文化的藝術史中最靈動鮮活的細部例證。

關鍵詞：魯本斯；耶穌會；中西交通；東方想像

戴克 (Anthony van Dyck, 1599-1641)。同時，他還鑽研古典文化，收集相關藝術品和文物，並以外交官的身份廣泛交遊。作為外交官的魯本斯具有極高的語言天賦，他能說流利的拉丁語、意大利語、法語、荷蘭語，這也為他出任各個國度使節提供了便利，先後在曼圖亞、羅馬、馬德里和熱那亞的宮廷擔當外交使節。魯本斯藝術家 and 外交官的身份是相輔相成的，歐洲大小公國的領袖欣賞他的藝術才能，便賦予他額外的權力。這也使得他具有極為強大的關係網絡，魯本斯的藝術贊助人包括了曼圖亞公爵、萊爾馬公爵、巴伐利亞公爵、奧地利大公和公爵夫人以及安特衛普的首長等。有意思的是，這些貴族贊助者們通常也是羅馬天主教會的擁躉，其中一些人在得知魯本斯來自於一個加爾文宗家庭的出身時，感到極為驚訝。的確，魯本斯是在10歲時隨家人一起改信的天主教，而非來自世代虔信的教友家庭出生。並且，藝術史學者中還有這樣一種觀點，認為魯本斯家庭之所以改信，並非出於信仰的變化，而是為避免宗教迫害的權宜之計。不過，對於絕大多數的藝術愛好者而言，魯本斯的藝術才華結合著天主教信仰，是反宗教改革最具張力的表現形式之一。

魯本斯的藝術表現手法幫助他得到了天主教內部希望能發生相應變革的力量的青睞，這其中尤以耶穌會為代表。對於耶穌會而言，魯本斯擅用明朗的色彩以及大膽的構圖來描繪那些生動且極富戲劇性的宗教場景，這正符合了修會希望抓住觀看者注意力的設想。於是，雙方的合作水到渠成，在1600年左右就已經開始。自1600年至1609年，魯本斯在意大利停留期間，曼圖亞公爵文琴佐·貢紮加 (Vincenzo Gonzaga, 1562-1612) 委託他在當地耶穌會教堂中的貢紮加家族小堂作畫三幅。魯本斯巧妙地利用空間結構，並列呈現《基督受洗》(the Baptism of Christ) 和《基督變容》(Transfiguration)，並將其中的人物形象都換作貢

紮加的家族成員。^[1]而後，在熱那亞，貴族贊助人邀請魯本斯為新建的耶穌會教堂作祭壇畫，主要描繪耶穌出生後取名的儀式，畢竟這一場景對於耶穌會來說意義非凡。魯本斯和耶穌會的多次合作可以說是比較愉快的，借助他作品的表現力，耶穌會的藝術風格也打上了明快華麗的烙印。



圖一、安特衛普耶穌會教堂的巴洛克風格外立面

魯本斯和耶穌會之間的交往，在他回到故里安特衛普後繼續深入。1609年，魯本斯成為當地耶穌會聯誼會的一名成員，這是一個專為在俗的已婚男士舉辦的團體。他慷慨地為這個組織捐出自己的作品，著名的《聖母領報》(Annunciation) 正出於此。這番交集使得魯本斯開始大量接手耶穌會教堂的裝飾工程，修會在多瑙河畔的大教堂都有魯本斯的印記，如布魯塞爾、諾伊堡等。

而要細數魯本斯對耶穌會藝術最大的貢獻，屬安特衛普的耶穌會教堂首屈一指（見圖一）。這項委託的完成耗時達九年之久（1613年至1622年），也正是在那裡魯本斯為耶穌會的創始者伊納爵·羅耀拉 (Ignatius of Loyola, 1491-1556) 和遠東開教先驅方濟各·沙勿略 (Francis Xavier, 1506-1552) 繪製兩幅具有紀念意義的祭壇畫。但事實上，這兩位真正得到羅馬教廷的祝聖要到此後的1622年。顯然，魯本斯的藝術嗅覺顯然具有前瞻性。移目側邊小堂，《聖母升天》(Assumption of

the Virgin) 和《逃往埃及》(Flight into Egypt) 的聖經故事得到描繪。主祭壇的壁龕以及三十九幅天頂畫，也由魯本斯操刀設計，並囑其好友著名雕塑家範·米德爾特 (Hans van Mildert, 1588-1638) 親力完成。^[4]這組設計從中間延伸到兩邊的走道拱頂，並向下銜接到兩側浮雕，構成一個整體。



圖二、主祭台的正面觀感(含壁龕、半圓穹頂與浮雕)

魯本斯對於安特衛普的耶穌會教堂傾注了大量的心血，他參與教堂周圍的環境設計，嘗試從觀看者的審美感受出發，帶來全新鮮活的欣賞體驗。主祭台（見圖二）是獻給耶穌會祖羅耀拉的，魯本斯利用上方半圓頂的中心眼透射自然光，灑向周身多彩的大理石祭台主體，將聖母和聖嬰的純潔形象凸顯出來，這一立體景深的效果，強化了視覺震撼力。至於三十九幅天頂畫則描繪了《舊約》與《新約》中的重要畫面，將早期的教父與女性教徒佈置在其中，使得觀看者的感官從天堂轉入人間短暫的迷狂。^[5]綜合來說，安特衛普的耶穌會教堂不論從外部還是內部的裝飾都具有相當強的感染力，將藝術表現手法作為修辭術，旨在使得教堂的觀看者能夠將自身的宗教感受折射出來，加強信仰。由於耶穌會於1773年遭到鎮壓，安特衛普的耶穌會教堂被迫關閉，六年後再度啟用，改以

祝聖者、米蘭大主教及文藝復興時期神學家嘉祿·博羅梅奧 (St. Carolus Borromeus, 1538-1584) 重新命名並沿用至今。

來自故鄉的委託，打開了魯本斯的藝術創作的重要契機。一方面，魯本斯在主持設計期間，利用安特衛普耶穌會住院的藏書，從中學習到許多較為先進的意大利建築理論，並將所學付諸實踐，又運用回了安特衛普的委託中。另一方面，他借此機緣結識了不少親赴海外傳教的耶穌會士，在他們折返故里的途中，停留在安特衛普的間隙，魯本斯用畫筆定格了重要的藝術瞬間。之後的數年中，他陸續又為弗拉芒地區的耶穌會貢獻了多件藝術品，並合作至其暮年。

二、想像與重構：沙勿略奇跡中的東方剪影

前文提及魯本斯為安特衛普教堂繪製的作品中有一幅有關於沙勿略的作品在主祭台一側的立柱邊，該作名為《聖方濟各·沙勿略的奇跡》(Miracles of St. Francis Xavier, 下簡稱為「沙勿略的奇跡」，見圖三)。作為耶穌會的七位創始者之一，沙勿略是大航海時代遠赴東方開教的先驅。他於1542年抵達印度，在此後的兩個世紀中，近2100名耶穌會士追隨著他的步伐來到東方世界，在葡屬領地中建立起多個教務中心。這些傳教中轉站如印度果阿 (Goa)、中國澳門 (Macau)^[6]、日本長崎 (Nagasaki) 都成為早期現代化時期中東西文明交通的樞紐。

1541年4月，沙勿略同葡萄牙新任命的印度總督一同從里斯本搭乘聖地亞戈號 (Santiago) 出發，繞道莫三比克 (Mozambique)，並於次年6月抵達果阿。出發前葡萄牙國王希望他能帶上一名僕從，可沙勿略婉言謝絕了。船行途中，他已經開始做詳實的見聞記錄。時值大航海初期，行船並沒有相應的衛生醫療保障，聖地亞戈號幾乎成為一座漂浮的醫院。船上不時傳出痛苦的呻吟，一些感染疾病的人甚至連最基本的照應都無法得到。沙勿略主動承擔起照應病患的任務，儘管他自己也感到不適。這一路的顛簸並未消磨他的毅力，反而更加堅定。

季風週期迫使沙勿略中斷了前往更東方的目的地，而在果阿停留了多時。此間，他用葡萄牙語和當地人溝通，試圖將自己在里斯本和博洛尼亞的街邊傳教經驗移植到當地。輕揚的鈴聲響起將人們的注意力集中到果阿市鎮廣場的中心，然後他向孩童和奴僕們宣教。城市邊郊的信徒們能夠使用簡單的葡萄牙語和歌謠來傳遞信仰。這個方法在當地的神父中逐漸流行起來，信仰人數也多了起來。平信徒在當地神職人員的引導下，參與籌辦了聖保祿學院（St. Paul College）。最初這是一座修道院，旨在為印度當地和東亞使命培養神職人員。沙勿略提議讓耶穌會士來授課，後耶穌會逐漸成為這座學院的管理者，到1551年葡萄牙國王正式將聖保祿學院捐贈給耶穌會。^[7]因此，聖保祿成為耶穌會教育體系中第一所「學校」。

沙勿略在果阿傳教數年，期間不斷聯絡在歐洲的耶穌會同伴，請他們向東方派遣更多會士，也向葡王彙報進展，並要求更多的經費支持。^[8]而後，沙勿略啟程前往婆羅洲、馬六甲、日本和中國。



圖三、魯本斯繪製的祭壇畫《聖方濟各·沙勿略的奇跡》

魯本斯所作《沙勿略的奇跡》是一組重構，將聖經故事、事實記錄與主觀想像交融化一。沙勿

略站在陌生大陸的異教聖殿高台之上講道，手指向的上方是聖母顯靈和天使群像。此時異教神像紛紛破碎，他請求賜予力量，助他能夠治癒癱腿的人和天生盲苦的病患。前者對應《使徒行傳》中關於彼得、保羅的一段經歷特寫，後者則為《路加福音》和《馬可福音》中記載的耶穌事蹟。在魯本斯的妙筆下，沙勿略呈現出了至高無上的力量。



圖四、魯本斯的素描：身著長袍的人物像

整幅作品採用的是典型的歐洲繪畫手法，但對於群像的描寫則成為該作品為人熱議的重要切入口。魯本斯側重描繪多元族裔組成的聽眾群體，他們帶著懷疑、著迷、驚訝的表情，聆聽沙勿略傳播福音。群像裡，有身著印度紗麗的女性，有頭頂戴著象牙卻留著西式鬍鬚的亞洲男性，其中有一位身著精美絲質長袍、抬頭仰望沙勿略的人像引起不少研究者的興趣。關於他究竟對應東西交流史中的哪位重要人物，學界眾說紛紜。有一種觀點認為，他的原型是一位朝鮮人。極有可能是佛羅倫斯商人法蘭西斯·卡萊蒂（Francesco Carletti, 1573-1636）在《世界周遊記》（*My Voyage around the World*）中提及的在日本長崎買到並帶往歐洲的朝鮮僕役，^[9]這個人物形象在魯本斯後期的作品也再次出現。從洛杉磯蓋蒂美術館收藏的一幅紅黑鉛筆素描中，這位扮相高度相似的形象再次登場（見

圖四)。這幅素描是在1746年英格蘭的一場拍賣會上被拍獲的，與之一同競拍的是另一幅魯本斯的作品。不過，這兩幅組成一個競拍件，一併取名為「魯本斯筆下的兩位暹羅神父」。但是20世紀30年代，藝術史學者沃特利(Clarie S. Wortley)糾正了這種偏誤，畢竟歷史上暹羅使團並沒有在此間訪問過英王。且從服裝上看，這更像是朝鮮的長袍式樣，因此該形象便被喚作「朝鮮人」。此後，學者們不斷將這個人物可能涉及的歷史爬梳出來。他是朝鮮的一名戰俘，後來被日本人轉賣各意大利商人充當奴僕，並在1602年來回意大利，成為第一位來到歐洲的朝鮮人。從這個觀點出發，結合魯本斯於1605至1608年在羅馬常駐的經歷，似乎也是能解釋得通。



圖五、中國商人興浦的彩繪像，大約於17世紀初期完成

還有一種觀點更經得起推敲，近年，荷蘭學者韋斯特經(Weststeijn)經過考證賦予其新的身份，認為這是中國商人興浦(Yppong)^[10]，他也是最早抵達荷蘭的中國人。在荷蘭人尼克拉斯·德佛里斯(Nicolaas de Vrise)的友人簿中，藏有一張他的彩繪像(見圖五)。上面恰好有興浦的肖像和親筆字。他的裝束、相貌，均與魯本斯那幅素描相仿。畫冊上的漢字將他稱為：「大明之焚，客興浦」，其下內容介紹了興浦的個人經歷「大明山客興浦，來萬陳下港，來西難州，來何難州，歸去萬陳，去大明山。西難州，一千六百年又乙親，燕畫理，日無里六，舍字為記。」介紹了興浦的祖籍是中國，他曾到爪哇西部的萬丹(Bantam)從事貿易活動。1600年，興浦乘坐荷蘭東印度公司的船，途徑爪哇，到達荷蘭澤蘭省的米德爾堡，一年後又回到

了萬丹和中國。

弗拉芒漢學家鐘鳴旦(Nicolas Standaert)認為這幅畫是中國和低地國家展開文化商貿交流的直接佐證，上溯至晚明時期的互動為雙方在整個早期現代化的交流帶來重大便利。^[11]在他看來，這張彩繪像，現在或許應該被重新命名為「中國商人興浦的肖像」。至於興浦是否為「沙勿略奇跡」的目擊者，還需要在證據鏈上補足更多支撐，但是魯本斯對於具有異域情調的嚮往與好奇，為東西交匯留下重要的箋注。

三、適應與承襲：金尼閣的儒士像

1999年，紐約大都會博物館繪畫展品部門獲贈一幅魯本斯所繪製的彩色鉛筆素描畫(下簡稱

「大都會所藏」，見圖六)，與上述提及的18世紀中葉在英格蘭拍賣的作品在風格上如出一轍。魯本斯畫中人物著中式儒家文人服制，卻是西方人深邃的五官輪廓。

在這幅鉛筆素描畫中，他仔細選擇了不同的顏色，以棕色、黑色勾勒人物頭部和臉部輪廓，衣服則以青色和黑色來搭配。魯本斯深知具有象徵性意義的顏色通過服裝式樣、時代背景都能夠展現人物身份，顏色是靜態繪畫中極為重要的表達工具。通過傳教士帶來的「東方知識」，魯本斯瞭解到對於中國人來說黃色是不能用作衣服的顏色的，因為那是為帝皇所專用。魯本斯選擇黑色作為人像的服裝色彩，並非是將黑色視作為中國儒士專用，而是對應耶穌會士的身份象徵。在歐洲的耶穌會士常常著一身黑袍，極具可識別性。在這幅素描畫的左下角，魯本斯僅僅寫下年月「1月17日」，年份經由多方考證被鑒定為1617年，^[12]恰對應安特衛普耶穌會教堂的委託時期。

法國耶穌會士裴化行(Henri Bernard-Maître, 1889-1975)就曾嘗試通過三幅相關畫作中的人像

姿勢等細節來鑒定，^[13]除大都會所藏之外，另有法國杜埃美術館的藏品以及凡·戴克的素描草稿。最後得出這位體形清瘦，面部呈現三角形，蓄著山羊鬍，身著中式儒士長袍的人像為金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）。他來自弗拉芒地區，耶穌會士兼學者，是將天主教信仰在東方世界的傳播者，也是中國使命的成果向歐洲發佈的重要人物。



圖六：西儒素描像（左為大都會收藏的魯本斯作品，右為凡·戴克作品）

1611年，金尼閣抵華，在隨後的兩年中他迅速地掌握了漢語的書面表達及口語，改換上中國儒士文人的服裝同他們交流。1613年，他受命返回歐洲。此行的目的非常重要，首先是向歐洲傳回耶穌會在這個龐大的異質文明國度中的傳播福音成果；其次是希望能夠說服歐洲天主教國家能夠提供更多資金來支持這項事業；最後為更好地補給中國傳教事業，他此行需要招募更多的傳教士，並收集大量西方書籍。返回歐洲的船上，他將利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）的割記整理為《基督徒遠征中國史》（*De Christiana expeditione apud Sinas*），嘗試在歐洲出版，這是他遊說的重要工具。金尼閣也將東方許多新奇的事物，帶回歐洲，以滿足他們對於東方奇異國度的想像。^[14]在歐洲停留的整個過程大約是五年，金尼閣於最後的階段折返到家鄉弗拉芒地區，這段時間恰好與魯本斯全心專注安特衛普的委託重合。

作為同鄉人，金尼閣的中國描述給魯本斯帶來了大量的啟示。金尼閣帶回歐洲的東方物件中，正有儒士的服裝。魯本斯邀請金尼閣換上，並為其作像。^[15]金尼閣畫像上的絲質長袍展現了利瑪竇的影響力。眾所周知，利氏抵華後深刻意識到耶穌會在歐洲的、甚至亞洲其他地區的服裝樣式（服飾僅是個中一例），並不適合「中國使命」。基於利

氏對於中國的認識，他建議抵華耶穌會士「易服」，換上中國儒家文人的長袍，這有利於他們接近中國社會的權勢階層，走「上層路線」將有助福音傳佈。^[16]魯本斯曾經在1595年的一封信中詳盡地記錄了利瑪竇提及的長袍細節：長袍通常為紫色絲綢質地，領口鑲拼藍色絲綢，長度略短於一掌之寬，袖子和袖口採用同樣的鑲拼方式。利瑪竇建議耶穌會士選擇更具有精英階層象徵的儒士服裝式樣，而不是傳統儒生長袍。

凡·戴克隨魯本斯學習宗教畫出身，深受魯本斯華麗風格的影響，但

他在繪畫技法與色彩運用上也都保持了自己謹慎而靈活的態度，藝術史一般認為他是典型的巴洛克肖像畫家。由於凡·戴克的肖像畫手法上承繼魯本斯，下對英國的雷諾茲（Joshua Reynolds, 1723-1792）、勞倫斯（Thomas Lawrence, 1769-1830）等人都有影響，直至19世紀。因此，在一定範圍上，可以將視作為「魯本斯的影響研究」。就西儒像這幅單件而言，雖為同年的作品，但兩位畫家的藝術手法和風格也已經體現出了差異。魯本斯的手法相對嫺熟，能夠以比較溫和地運筆方式勾出側邊的面部姿態和服制特色。而凡·戴克選取的正面角度，人物的手部被藏在儒服的袖褶中，因而服裝層次的特點被更多地體現出來。

不過也有一種說法認為凡·戴克這幅作品收藏在紐約摩根藝術館（Morgan Museum）的素描像，實則為鄧玉函（Johann Terrenz, 1576-1630）的畫像。耶穌會士鄧玉函原為教宗所設猗猗之眼國家科學院（*Accademia dei Lincei*）的科學家，曾與伽利略共事，也是金尼閣折回歐洲招募的來華耶穌



會士之一。鄧玉函於1615年正式加入金尼閣遊歷歐洲，利用自己的聲望幫助籌募資金與各式資助。鄧玉函與金尼閣歲數相近，他們一行達到安特衛普時都已經是四十歲左右了。但很顯然金尼閣顯得更為蒼老一些，畢竟在中國艱難的開局事業，以及往返中歐的長程跋涉，難免消磨了一個人的光彩。1618年4月，金尼閣帶上他在歐洲的「成果」，攜數名科學家耶穌會士及被譽為「文藝復興種子」的西書七千卷返回中國。至於凡·戴克留下的西儒素描像究竟是誰？答案或許留在1617年的安特衛普，在那裡魯本斯與凡·戴克面對著東道而來和即將東往的西儒，共同留下他們的剪影。

東西交通的歷史磅礴浩大，藝術僅凝練了其中靈動的一小部分，耶穌會全球活動則是穿針引線的重要契機。當下的研究者們已然注意了東西藝術互漸的眾多案例，切入人物如吳漁山、郎世寧（Giuseppe Castiglione, 1688-1766）、王致誠（Jean Denis Attiret, 1702-1768）等藝術家，也著眼於建築等側重北京北堂、南堂、圓明園等。當然這些都屬於兩相交匯中國場景的書寫，而西方藝術場域的先聲也是另一片亟待拓展的精彩領域。魯本斯的畫筆定格了與東往耶穌會士的交集，呈現出中西文明初遇階段天時地利人和的機緣際會。當然，魯本斯僅為個中一例，更多的靈動史實，有待熱愛藝術與歷史的學者們進一步揭開。

基金項目：本文系國家社科規劃基金「比較視野下的近代徐家匯漢學研究（1842-1952）」（項目號：21CZS048）階段性成果。

參考文獻

1. Belkin, Kristin Lohse, (1998), *Rubens*, (London/New York: Phaidon Press).
2. Carletti, Francesco, (1964) translated by Herbert Weinstock, *My Voyage Around the World: The Chronicles of a 16th Century Florentine Merchant*.
3. Maryks, Robert & Wright, Johnathan, (2015) *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773-1900* (Leiden: Brill).
4. Martin, John Rupert, (1968). *The Ceiling Painting for the Jesuit Church in Antwerp*, Corpus Rebenianum Ludwig Burchard. Pt. 1. (London/New York: Phaidon).

5. Mayor, A. Hyatt, (1971), *Prints and People*, Princeton: Metropolitan Museum of Art.
6. Schrader, Stephanie, (2013). *Looking East: Rubens's Encounter with Asia* (Getty Museum Publications).
7. Schurhammer, Georg, (1973-1982). *Francis Xavier: His Life, His Times*, 4 Vols. (Rome: The Jesuit Historical Institute).
8. Standaert, Nicolas, (2007). *An Illustrated Life of Christ Present to the Chinese Emperor* (Nettetal: Steyler Verlag).
9. Worcester, Thomas., (2017). *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits* (Cambridge University Press).
10. Knapp, Anna C. "Seeing in Sequence" Rubens's Ceiling Cycle for the Jesuit Church in Antwerp." *Netherlands Yearbook for History of Art* (55) (Leiden: Brill, 2004), pp. 154-95.
11. Kolvenbach, Peter-Hans, "Francis Xavier and the Asian Jesuits." *Vidyajyoti Journal of Theological reflection* 66(2002), pp. 716-24.
12. Lamalle, Edmond "La propagande du P. N. Trigault en faveur des missions de Chine(1616)." *Archivum Historicum Societatis Iesu* (1940), pp. 49-120
13. Logan, Anne-Marie & Brockey, Liam M. "Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens." *Metropolitan Museum Journal* 38 (2003), pp.157-167.
14. Weststeijn, Thijs. & Gesterkamp, Lennert., "A new identity for Rubens's 'Korean man': Portrait of the Chinese merchant Yppong", *Netherlands Yearbook for History of Art*(66) (Leiden: Brill, 2016), pp. 142-169.

注釋

- [1] 關於這一路徑的提出，可參考Stephanie Schrader ed, *Looking East: Rubens's Encounter with Asia* (J. Paul Getty Museum, 2013), p.50.
- [2] 關於他的傳記中，就記下了他這番自詡：「我的天賦才華就是如此，不論作品的規模如何宏大，始終都不及我對藝術的勇氣。」Kristin Lohse Belkin, *Rubens* (London/New York: Phaidon Press, 1998), pp.7-12.
- [3] 參見詞條Peter Paul Rubens, Thomas Worcester ed., *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p. 698.

- [4] Anna C. Knapp, "Seeing in Sequence" Rubens's Ceiling Cycle for the Jesuit Church in Antwerp." *Netherlands Yearbook for History of Art* (55) (Leiden: Brill, 2004), pp. 154-95.
- [5] 參考John Rupert Martin, *The Ceiling Painting for the Jesuit Church in Antwerp*, Corpus Rebenianum Ludwig Burchard. Pt. 1. (London/New York: Phaidon, 1968), pp. 65-69.
- [6] 關於耶穌會建築教堂建築的藝術風格，曾經歷過從巴洛克式至哥德式的變化，這一過程伴隨著全球史與藝術史的交織展開。進一步的研究可參考Cesar Guillen-Nunez, "Rising from the Ashes: The Gothic Revival and the Architecture of the 'New' Society of Jesus in China and Macau." in Robert Maryks and Johnathan Wright, eds., *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773-1900* (Leiden: Brill, 2015), pp.278-298.
- [7] 沙勿略的多數信件，都被收錄於後世的研究作品中。參看Georg Schurhammer, *Francis Xavier: His Life, His Times*, 4 Vols. (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973-1982)。此處涉及的在果阿傳教的通信被收錄於第二卷中。
- [8] Peter-Hans Kolvenbach, "Francis Xavier and the Asian Jesuits." *Vidyajyoti Journal of Theological reflection* 66(2002), pp. 716-24.
- [9] Francesco Carletti, translated by Herbert Weinstock, *My Voyage Around the World: The Chronicles of a 16th Century Florentine Merchant*, 1964, pp. 123-127.
- [10] Thijs Weststeijn and Lennert Gesterkamp, "A new identity for Rubens's 'Korean man': Portrait of the Chinese merchant Yppong", *Netherlands Yearbook for History of Art*(66) (Leiden: Brill, 2016), pp.142-169.
- [11] Nicolas Standaert, *An Illustrated Life of Christ Present to the Chinese Emperor* (Netteral: Steyler Verlag, 2007), p. 56.
- [12] A. Hyatt Mayor, *Prints and People*, (Princeton: Metropolitan Museum of Art, 1971).
- [13] 裴化行：《天主教十六世紀在華傳教志》（台北：商務印書館，1964年版），第128-130頁。
- [14] Edmond Lamalle, "La propagande du P. N. Trigault en faveur des missions de Chine(1616)." *Archivum Historicum Societatis Iesu* (1940), pp. 49-120.
- [15] Anne-Marie Logan, and Liam M. Brockey, "Nicolas Trigault, SJ: A Portrait by Peter Paul Rubens." *Metropolitan Museum Journal* 38 (2003), pp.157-167.
- [16] 鄒雅豔：《13-18世紀西方中國形象演變》（天津：南開大學出版社，2016年版），第270頁。

Experience and Imagination: The Artistic Expressions on Rubens Communication with the Eastward Jesuits

Mo Wei (Fudan University, Department of Foreign Studies, Shanghai Maritime University)

Abstract: The current progress on the studies of Rubens has gradually broken through the scope of Art History and entered the dynamic historical context of Sino-Western communication. As an outstanding representative of the Baroque style of the Low Countries, Rubens' artistic activities had always been closely linked to the mission of the Jesuits, extending geographically from the core European continent to the rim of Far East, aesthetically from practical architecture to paintings, and thematically from Saints' deeds to merchants' silhouettes. The artistic interaction between Rubens and the Jesuits initiated the possibility of his indirect encounters with the East. The Jesuit style, found by Rubens, satisfied the expectation that the religious insights of the Order could be conveyed and extended to the Eastern end of the world. Under the most favorable circumstances, Rubens and the Jesuits commissioned to the East had a major intersection, which had left impressive notes on the grand art activities. Their joint efforts functioned as the most vivid illustrations satisfied the imagination of the exotic East from the West end, and also suspended the most agile moments in the Art History at the background of the Cross-cultural Studies.

Key Words: Rubens, Jesuits, Sino-Western Communication, Imagination of the East

「大道」與華夏創世傳說研究

■ 凌德祥

滇西應用技術大學銀齡教授

上海交通大學人文學院

一、華夏創世神話傳說

世界各民族早期都普遍存在創世神話傳說。創世神話傳說一般指有關開天闢地、人類和萬物起源的神話傳說，又稱「開闢神話傳說」。

馬克思曾在《〈政治經濟學批判〉導言》中解釋了神話的本質：「任何神話都是用想像和借助想像以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化」「也就是已經通過人民的幻想用一種不自覺的藝術形式加工過的自然和社會形式本身。」^[1]

現在學術界似乎一直都普遍認為，創世神話只是人類幼年時期由於生產能力低下和智力貧弱對自然宇宙由來不可理解，只有以他們貧乏生活經驗為基礎進行想像和揣測，用幻想形式對自然、宇宙所作的幼稚解釋和描述。即創世神話反映原始人類對天地宇宙和人類由來粗淺的原始觀念，只是一些沒有史實依據和科學價值的文學虛構神話故事。因而研究者多關注文學性，忽視其作為上古文明幾乎唯一「傳世」至今的極為珍貴的歷史和科學價值。^[2]

首先，華夏到底有沒有創世神話？西方世界一

直以來則認為中國沒有創世神話，筆者非常認同金鵬程、謝波先生的觀點：中國沒有「從虛無中創生萬有」的創世神話？「事實是中國有眾多的創世神話」。^[3]

華夏上古到底有哪些創世神話，學術界也難

有定論。大多數學者認同盤古開天地、女媧補天造人、神農嘗百草、黃帝大戰蚩尤、精衛填海、倉頡造字、大禹治水、夸父追日、後羿射日和嫦娥奔月等。^[4]也有人認為還應包含共工怒觸不周山、鑽木取火和愚公移山等等。^[5]還有人認為盤古、夸父、女媧、伏羲、女魃、軒轅、蚩尤、刑天、神農、後羿以及仙道神話等等都應納入道創世神及創世神話範疇。

從人類語言生活發展階段來看，人類文明發展

第一階段為口語時期，第二階段文字產生，即為書面語言時期，第三階段為電子傳聲語言時期，第四階段網絡語言時期，第五階段即為現在的智慧化網絡語言時期。

「創世」應指人類初始文明的開創性，狹義一點的創世神話或傳說應產生於人類口語生活時期。創世傳說最初一定是流傳於口頭，此後也一直仍在流傳，只是文字產生後才部分地被記錄於書

摘 要：本文深入闡釋了千百年來令人困惑的「大道」學說，解釋了道畫之理及易變過程，廓清了大道扶桑測日之「道曆」演變歷程。在「大道」理法視域下嘗試全面系統揭示華夏民族「一畫開天」「盤古開天地」「十日並出」「女媧補天」「共工怒觸不周山」「谷神」「玄牝之門」「三皇五帝」「東王公」「西王母」「帝張四維」，陰陽、河圖洛書、太極八卦等創世傳說及上古神秘文化的科學本原及具體內涵。

關鍵詞：扶桑測日；道曆演變；創世傳說；神秘文化

面。

創世神話傳說包括創世神和創世傳說兩大類。華夏上古創世神主要為「三皇五帝」，創世傳說主要為「一畫開天」、盤古開天地、女媧補天、共工怒觸不周山、十日並出與後羿射日等。而上述創世神或創世神話傳說都與中華之「道」或「大道」有著非常密切的關係。

通過「大道」之理映照將創世傳說所體現的史實更進一步清晰化。由「大道」衍化將創世傳說中所反映的遠古人類最為珍貴記憶珠串起來，同時，也可非常清晰地揭示華夏創世神及創世傳說的緣起及衍化的脈絡。

二、《道德經》與「大道」正義

世間任何文化都有其哲學基礎。古人祭天地承繼道統、拜君王神明承法統、祭先祖承宗族血統、尊儒承教統及學統，而諸統俱以天地之道為本。故「道」或「大道」即為中華文化哲學本源及核心。

人們口頭常說「知道」、「道理」和「大道理」，但真正能知「道」並講清其理卻絕非易事。幾千年來各家各派論「道」，眾說紛紜、莫衷一是，且名目繁雜、相互矛盾，闡釋或過於簡略，或語焉不詳，常顯神龍見首不見尾。更兼古今語義變化，名實多異、望文生義、顧名思義更加劇對道的誤識、誤解。從其本體角度有「天道」、「地道」、「人道」及「事道」（世道）之分，由道及其衍化至少又有「正道」（原道）、「易道」、「泛道」及「俗道」之別。

老子應為古代最能知道、懂道者。因任周景王守藏史兼司天監，老子既可方便閱讀上古傳三墳、五典、八索、九丘等歷代流傳典籍，又專業司天。

《老子》，唐時名《道德經》，是中國古代先秦諸子分家前的一部著作。馬王堆漢墓帛書本不分章，上篇《德經》、下篇《道經》。^[6]後被分為81章，並改前37章為《道經》，38至81章為《德經》。^[7]

《道德經》全書五千餘言，實際僅有前42章中約11章句幾百字才真正直接論及道。因此，現存《道德經》有可能只為《德》經，《道》經或散佚。當然，僅就這11章句幾百字也足以讓人們能夠較為清晰認識「道」的精髓。這也正是《道德經》能

夠成為大道之源、萬經之首最重要原因。老子指出「古之善為道者，微妙玄通，深不可識」（第十五章）的弊端，認為「道常無名」，故嘗試字、名為「道」或「大道」，並特別說明此非恆常之道，其名也並非恆常理解之名，且自今至古，道內含「象」、「物」、「精」、「真」和「信」等，唯有定名、正義方能真正認識道之本原。老子把「有物混成、先天地生、周行不殆、可以為天地母」的「萬物之宗」定義為「道」或「大道」，並指出大道核心為道法自然的天道，闡釋了「道」或「大道」的性質、形成與發展。同時，指出「天道」與「自然」及「地道」、「人道」之間的關係，並揭示了「道生一，一生二，二生三，三生萬物」至簡之道的核心規律。

三、大道扶桑測日與創世傳說

老子、《易》及各家各派幾乎都論及「道」本體的初始即為開天闢地之前宇宙混沌一片狀態，而後由無極生太極、太極生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦，以至再化生萬物、無窮無盡。道或大道本原、核心是「天道」。

遠古時期，人們所觀察到自然變化最為明顯且對人類生活產生最重要影響的就是太陽。太陽運行最為直接影響到與人類息息相關的氣候、物候，尤其是在大陸地區。而「月」除臨海居住地較易觀察到其影響潮汐變化外，月的盈虧對那時大多數人來說還似乎看不到對氣候、物候有特別重要或明顯影響。因此，觀察日的運行變化成為全世界文明最早的起始點。

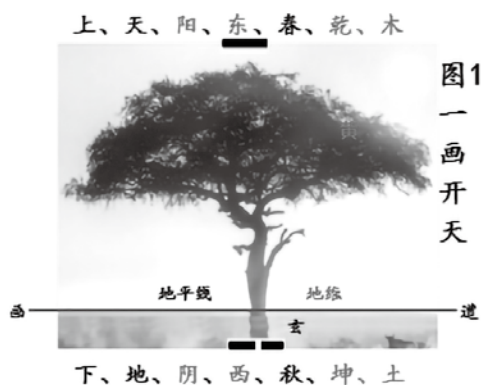
華夏先民遠取諸物，以樹（扶桑）為標誌物開始測日，開創了華夏文明。華夏民族扶桑測日的演變充分體現「大道」或天道的演變歷程。大道扶桑測日根源於「一畫開天」，「大道」之原道、原理也集中於扶桑測日。相對於「原道」基礎上變易形成的「易道」，大道扶桑測日可稱之為「正道」。大道扶桑測日原道或正道發展演變不同發展階段中的創世神和創世傳說主要有：伏羲氏「一畫開天」，「盤古開天地」與東王公、西王母，「十日並出」與「帝張四維」、「五方之帝」，「羿射十日」與河圖洛書、太極八卦，日出扶桑與「谷神」玄牝之門、「天地之根」，大道之「玄」與「女媧補天」、「共工怒觸

不周山」等。

四、「道生一，一生二」與「一畫開天」及陽陰兩儀

「大道」源自「一畫開天」。傳伏羲（距今約10000-9000年）「一畫開天」，實為華夏先民最早通過長期對自然界的觀察，發現了地平線（天際線），於天地間畫出第一「道」線——地維，即「道生一」。這一畫或一「道」也即為最本初的「經線」（本初子午線）。自此，華夏先民區分了上下、天地、乾坤、春秋、陽陰、東西、木土等所謂「兩儀」，即「一生二」。所謂「中為道」，即一畫開天這一「中道」、中庸之道，或「中為道始」。

地球上不論身處何地，太陽總是東升西落，所以人類最早感知的方位就是「東西」，最早感知的季節就是春秋。世界很多民族最早的方位概念即「東西」，而後才有「南北」。見圖1：



一畫開天扶桑冠頂朝東，上天為陽（光亮），刻契符號標為陽實線；下地均為陰（陰暗），標為陰虛線或折曲線。由圖很易理解各名稱、概念所指及與客觀事物間很強的邏輯語義對應和理據關係。大道「一畫開天」標記符號主要為：

1. 刻契符號：— 標誌陽、天、乾等，扶桑根部斷線__及培土狀折線形意會 ㄣ 為陰。西漢楊雄《太玄經》太極（太玄）為三極，即陽、陰和三段線的 ---（或可名為「太陰」）。
2. 繩結符號：☉（後用於河圖洛書中）等。
3. 圖形符號：日鳥、瑞獸等。
4. 顏色：黃玄（黑）標誌天地、陽陰、春秋和白天黑夜等。後因印刷書寫條件所限成

白黑。《千字文》首句「天地玄黃，宇宙洪荒」。「玄黃」，指黑黃。「洪荒」，指開天前宇宙的混沌蒙昧狀態。「天地」應對「黃玄」，「玄黃」為押韻顛倒。道尚黃青紫色，黃為天、青天，紫氣東來，均與「天」有關。大道初陽區之天象畫黃道標識，陰區之地象畫黑道標識。後黃道與黑道附會為主所謂吉凶。

5. 圖畫紀事會意：春（日出草木萌生）秋（禾熟），東（日出於木）、西（枝上鳥巢）等，後形成文字。「字」形初實意會測日扶桑之天陽，「宙」形意會扶桑之地陰。
6. 文字：天地、陽陰、乾坤、春秋、東西、黃玄等等。

「一畫開天」衍生的上下、天地、陽陰、乾坤、春秋、東西、宇宙和荒洪等所謂「兩儀」概念，均為「一畫」體系不同角度的表述。即老子所云「此（有無、天地等）兩者，同出（一畫開天）而異名」。中國古代「東西」還代指萬物，「春秋」含「一年」或歷史時間，宇宙等其他概念仍含「萬事、萬物」之意，均留有此概念體系的印記。人類文明初始於地平線、天際線的發見，古代農業文明每一階段的進步都離不開天文曆法取得的成就。全世界類同。^[8]

五、大道「三星曜日」之「二生三」與「盤古開天地」「東王公」「西王母」

距今約9000-8000年，由「一畫開天」地平線基礎上再畫一豎「道」——天柱，二道十字「開天闢地」畫分出（兩）至、（兩）立、（兩）分三日點，即所謂「二生三」，從而進一步分出四季、四極和四方/五方、四域和四隅。古之「六合」即指上下與四極或四方，「八荒」即四方與四隅。「天圓地方」據傳為闕伯傳承燧人氏觀測天象遺留。^[9]「天圓」就是指扶桑觀察「日」點運行的「圓」形「天道」，「地方」即指早期天柱、地維（準繩、準星）十字交叉後形成四方、四極。

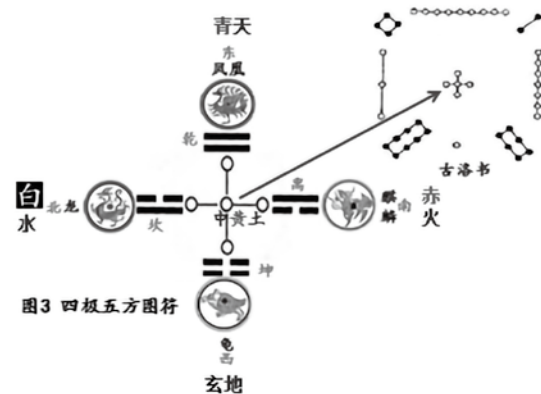
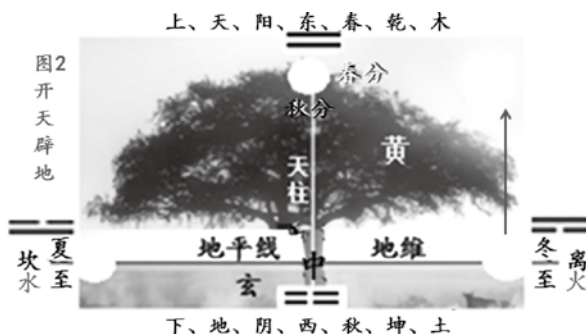
《淮南子·天文訓》：「中央，土也，其帝黃帝，其佐後土，執繩而制四方，其神為鎮星」。鎮星即

指河圖洛書中心的繩結符號標誌的四方/四極/五星的十字「準星」「準繩」。

《淮南子·天文訓》「子午、卯酉為二繩，醜寅、辰巳、未申、戌亥為四鉤」「日冬至則門北中繩……日夏至則門南中繩……日冬至則水從之，日夏至則火從之」，明確「準繩」為子午、卯酉二繩，夏至為火離南，冬至為水坎北。易卦所謂「否泰」，最早即對應「坎離」「陰陽」，故「否極泰來」實際即為「陰極陽來」和「坎極離來」日點的一年中週期往復運行現象。

世界各民族也都有類似文明階段，只是表述及文化延續形式有別。西方「十字」架崇拜溯其源也應與這本初天地十字線相關。

「開天」即將「天」開畫出若干等分，形成為四時曆法；「辟地」，將大地畫出若干等分為四方、四極、四域、四隅及最本初「經緯」線。繩結符號為十字五星標記，洛書白圈為四極，黑圈為四隅，盤符化後受太極所謂黑白「魚眼」影響，將黑白繩結符號作陰陽理解，故數有偶陰奇陽之說。此時，陽陰刻契符號根據需要增為兩道（爻）。見圖2、3：

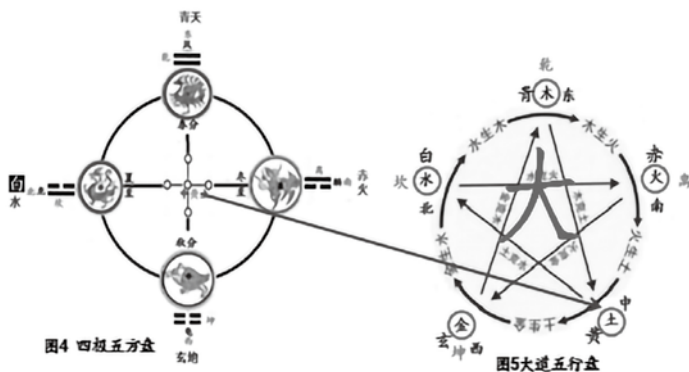


二畫「開天闢地」道畫出天柱、地維頂天立地的十字線。橫道畫「開」，豎道畫「辟」，用語非常準確、精當和形象。因此，不能太小看古代神話

傳說，也不能僅將其視為荒誕不經，其中富含先民文化記憶和文化傳續。天柱地維十字「開天闢地」（互文，「開闢天地」）實為華夏文明始源。因「開天闢地」道畫出冬至、春秋分及夏至三日點，故稱為「三星曜日」或初始意義的「三陽開泰」。「道」之四極五方初以鳳麟龍龜「四神獸」圖示，繩結圖符的十字五星（準繩、準星）標記亦成後世河圖洛書核心。見圖3。

圖2、3為非常獨特的立體圖形。平面視即為地理四方、四極；豎立看即為天地、陽陰、四季和四極。視圖應固定視點四平八穩「正視」才能真正明瞭「天道」裡本初「天柱、地維」及「四極、四方/五方、四域四隅」等概念的重要內涵。天柱、地維、中、四極及繩結符號中準繩、準星等構成了正道的最核心概念。只有依靠四極正的準繩、準星之「正道」才可校正、校準和真正釋解後世因斜視或旋轉錯亂等導致的折、易、變、旋、錯、亂、泛、俗諸象及所產生的諸多玄奇神秘文化。因此，從這個意義上說：人間正道是扶桑！

開天闢地、四極五方測日扶桑圓壇、盤符化後，土下埋金、五方相配形成五行，後位於中「土」右下移轉化為後世五行盤並以玄（黑）、青、白、赤、黃五色配金（藏於坤地）木（立於乾天）水火土五行。五行盤道畫即為「大」形，故老子曾將字「道」也名為「大」。古命理遵物候「夏不離水、冬不離火」明確反映最初「火（離）冬至，水（坎）夏至」。此時，金木水火土五行所對應的四極、方位關係的邏輯語義也均有很強的理據性。見圖4、5：



上古漢語「大名冠小名」語序與後世不同，正如《荀子·正名》所論，「乃古人之文，則有舉大名而合之於小名，使二字成文者」。現存古籍中常見約

有類似七大類一百多詞語，如魚鮪、城濮、丘商、草芥、草菅、樹桑、樹桃等即為後世的鮪魚、濮城、商丘、芥草、菅草、桑樹、桃樹等。^[10]

因此，「盤古」恐非如現傳所理解的神人，而實應指「古盤」。華夏族流傳最廣的創世神話「盤古開天地」，實應指標誌天之四極及地之五方的「古盤開天闢地」天文地理的分野。

東王公與西王母亦為華夏創世神，後為道教尊神，原恐也為測日扶桑上瑞獸圖形的日點標記，後依測日扶桑上所處位置的邏輯語義而命名。測日扶桑四瑞獸標記的**東鳳**(居扶桑冠枝頭)為木，青綠；**西龜**(生活於地下，扶桑根植地藏之)為金(銅)，玄(黑)；**南麟**(日始點及日居之所)為火，赤；**北龍**(冷瑟)為水，白；**中黃龍**(扶桑幹所培之處)為土(示意二畫三日的「十」字立於地之扶桑樹幹培土)，黃。故位居扶桑天台東日點標記，稱「東王公」，又稱「木公」、「東皇太一」、「東君」、「太陽星君」，因屬陽，引申為男神；位居扶桑天台西日點標記，稱「西王母」，又稱「九靈太妙龜山金母」、「太靈九光龜台金母」或「金母」，因位居扶桑玄牝之門(根植部)、屬陰，引申為女神、生育之神。

《中荒經》云：「崑崙之山，有銅柱焉，其高入天，所謂天柱也。圍三千里，周圍如削。下有石室，方百丈，仙人九府治之。上有大鳥，名曰稀，有南向，張左翼覆東王公，右翼覆西王母。背上小處無羽，一萬九千里。西王母歲登翼，上之東王公也。」

古將「物之圓渾者曰崑崙，圓而未剖散者曰渾淪」。「崑崙之山」當為測日台壇，銅柱即為扶桑測日環圓台壇中「天柱」。「西王母歲登翼，上之東王公也」，說明根據一年中日的運行週期，原上東下西的旋轉盤符視圖還會旋轉為「西王母上之東王公」。

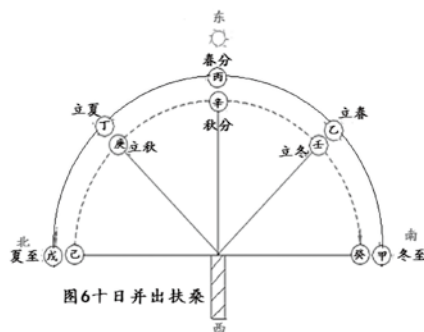
六、大道扶桑「三生萬物」與「十日並出」「帝張四維」「三皇五帝」

從理論上講，源於大道扶桑測日的道畫可無窮盡等分下去，故為「三生萬物」。大道扶桑測日

一直不斷演變推動華夏文明、文化的繁榮發展。

距今約8000-7500年，華夏先民在「二生三」基礎上，「遠取諸物」，借助自然界的「扶桑」樹觀測一年中日出點由南到北再由北到南位移的週期變化，並借用伸開五指作分割，手背(陽面)對觀察者的五指標甲乙丙丁戊五個日點，手心(陰面)對觀察者標為己庚辛壬癸五個日點，從而分割出「十日(八分月)太陽曆」，確定了冬至、夏至、春分、秋分，立春、立冬、立秋、立夏等八個節氣。三星堆面具及傳說中蠶叢的「縱目」很可能為觀測用目鏡標儀，通過此類面具測日觀天或可起定標及防護作用。

由於四畫十個日點標記兩兩並出於扶桑上，加之甲骨文「甲」(十)形似「十」，故有「十日並出」傳說，實亦為「甲日並出」。^[11]見圖6：



上下半弧表示日出點一年往復。上半年左行上弧標為陽線，下半年轉回右行下弧為陰線。「道」之所謂「生數」(先天數，一至五)和「成數」(後天數，六至十)，其理恐源自十日扶桑「周天(年)」之先、生半年數「甲乙丙丁戊」和後、成半年數「己庚辛壬癸」。

「十日並出」扶桑測日形成了較為完善的曆法，標誌華夏民族全面步入文明、進入農業社會。「日曆」、「農曆」非常準確點明中國古代曆法測日

服務農業的本質屬性。^[12]

「皇」甲骨文, 形似扶桑上日曜, 為扶桑枝幹日點標記 (見十日五曜牌樓頂標記)。因測日扶桑「三星曜日」, 加之道分天道、地道和人造, 故測日扶桑上三星 (日點) 標記分別名為「天皇、地皇和人皇」。後附為人神或氏族神。「三皇」一說為伏羲、女媧和神農。

《淮南子·天文訓》「帝張四維, 運之以斗, 月徙一辰, 複返其所, 正月指寅, 十二月指醜, 一歲而匝, 終而複始」。「帝」最初即為四道「十日並出」(十天干) 測日扶桑盤的道畫圖形。見上圖7。



由此可獲提示: 上古專用於表述大道及天文曆法等相關概念的甲骨文等文字其本初意義都應值得重新考釋, 這對重新認識漢字及華夏文明起源具有革命性意義。

「四維」即「開天闢地」道畫圖中的十字準繩、準星。在「帝」形圖中, 「帝」展現四維、四極和四隅標記的圖形, 即所謂「帝張四維」。「四維不張, 國之將亡」, 也說明「正道」之道曆對國及社會科技具有極為重要作用。

上古依此五行扶桑盤及所配五方、五色, 形成東西南北中的「東青帝、西白帝、南赤/炎帝、北黑/玄帝和中黃帝」等所謂「五方之帝」。古人以為舉頭三尺有神明、天地萬物皆神靈, 故又分別將之附為創世人神或氏族神, 如「青帝 (太昊)、白帝 (少昊)、赤帝 (炎帝)、黑/玄帝 (顓頊) 和黃帝」等。

「神」本質即為初民崇敬自然創造出來並逐步賦予了人格化。

人類文明的第一階段為農業文明, 農業文明先決條件是曆法的產生。北緯30度, 日出點、測日標誌物和觀察點構成30度的直角三角形。夏至日

出點在正東, 直角三角形對邊的扶桑樹冠直徑線長度為直角三角形斜邊的視點到扶桑樹視距線長度的一半。且這一地區四季分明, 更易直觀感受去等分出節氣和一年中的等分「日」(乙太陽運行軌跡劃分的「月」), 從而比別處更易率先創制曆法、進入文明社會。

北緯30度穿越國家最多, 而南緯30度多為大洋 (復活節島為27°10′)。古希臘最早以南、北回歸線和南、北極圈為界把全球氣候劃分為熱帶、南溫帶、北溫帶、南寒帶和北寒帶5個 (天文) 氣候帶。北緯30度地處北溫帶和熱帶交界處, 冷熱適宜, 水熱等自然條件好, 更易於人類生存繁衍和聚居。

上古時期, 如具備上述條件且較為平坦大陸地區都有可能成為人類文明最初的發祥地。因此, 世界主要文明發源地均處於這一線也就不奇怪了。

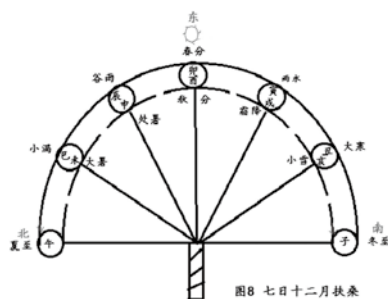
北緯30度由西到東穿越中國的藏川湘鄂贛皖浙, 其中古湖川地區城市最多。現普遍認定的華夏文明發源地多位於偏北的北緯35-40度附近, 這一區域觀察日出點偏南, 因此現在中原地區的面南文化可能並非華夏文明原發地, 而最大可能只是受臨近南部文明影響的較強悍北部民族通過攻伐兼併 (如炎黃及黃帝蚩尤之戰) 形成的較後起的次生文明。因此, 中華文明探源重心可能要南移。有巢氏及「火神居南方, 主夏」(「西夏」是否暗含有東夏或南夏) 的炎帝氏族、三星堆及這一地區其他民族的文明起源應更值得關注。

另, 如同文物, 文明亦有傳世文明與出土文明之別。「道」為代表的中華文明一直傳世 (世間流傳) 而從未中斷, 原地傳世 (如長城、敖包、瑪尼堆等) 會有層疊覆蓋流變, 地上遺存部分的歷史有時看似沒有那麼悠久, 但實際傳世、傳承、存續已很久遠; 而世界其他遠古文明大多均已出現中斷、絕世, 故唯有通過地下出土遺存去發現、證明其歷史的存續。

中華文明與其他業已中斷、絕續的「**出土文明**」不同, 是一直未中斷的「**傳世文明**」, 因此, 華夏文明考源應多關注遠古以來、一以貫之鮮活的傳世文明 (如「大道」等) 世代傳續, 而不僅僅是依據有限的地下出土遺存。

七、大道七日扶桑測日與「羿射十日」、河圖洛書及太極八卦

由於十日扶桑十個日點兩兩並出於扶桑且十日點中「己癸」兩日點為「虛日」（不作分月標記），實際標誌為八分月，且「己癸」位置為兩個兩兩並出至日點，特需非常專業判定，繁雜不便。距今約7500年，經「羿射十日」廢除了十日曆法轉而變革為「七日扶桑」曆法。變革後七日扶桑日點不再兩兩並立（以故不並），「逢七必變」「一星期」（七日來復）歷經七日點標誌一年十二個月。見圖8：



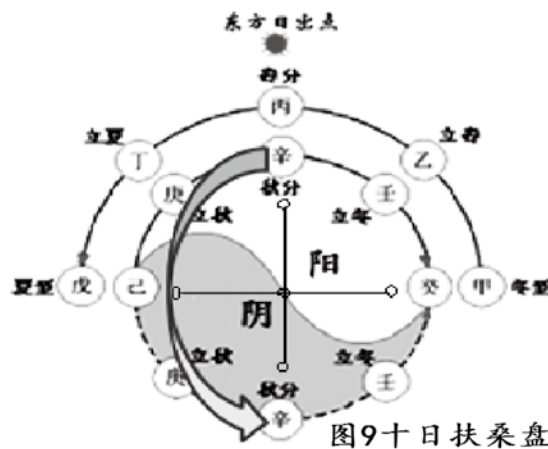
「羿射十日」是中華文明史上最偉大的一次曆法變革。人類文明、科技發展一般總是因循一脈相承的歷史傳續的慣性，而六畫七日扶桑測日曆法則為中華文明史上一次突變。射日後變革的曆法並沒有延續此前「十日並出」四畫到八畫（二十日十六分月）再到十六畫等分，而是革命性地引入「月」的運行週期參照系，突轉向六畫（道）七日十二月、十二畫二十四節氣的曆法變革。全世界現傳續的主要文明基本也都類似「羿射十日」後六畫、十二畫分的曆法形態。

中華文明近代以來經歷兩次非常大的危機，工業革命時期錯失了一百多年打字機普及便捷書寫時代，險些亡國；網絡智慧革命時期由於漢字輸入煩、難，險遭文明止步、中斷。1980年代，漢字編

碼系統研製應用實現彎道超車，中國有幸進入網絡甚至智慧化社會領跑行列。「得道多助，失道寡助」。「射日」前，中華文明曾險些「不合時宜」（類似瑪雅文明衰落）而失道，面臨極大危機，幸賴大道七日扶桑曆法極為重大創新變革使中華文明得以萬年永續。

大約距今約7000年，大道十日扶桑測日圓丘、圓壇及盤符化。「十日」（八分月扶桑）由樹冠「癸至己」半圓弧下拉演變為扶桑圓盤。十日扶桑盤中原表分割陽陰的地維線變成曲線陰陽魚形，十日扶桑中不作分月標記的己、癸（「易」學列為己、戊）兩「虛日」點（虛月）演變成所謂陰陽魚眼，即為後世流傳的陰陽太極圖。^[13]

原測日扶桑盤中橫平豎直十字的四極圖形演變為陰陽魚曲線形，因源於扶桑盤中心天柱地維構成的十字「四極」，變形後其形似「乙」字，道又名為「大」，故名為「太極」、「大乙」。「太」古同「大」，故又稱為「太乙」或「太極」。見圖9：



「八卦」初則為十日扶桑盤的刻契符號標記圖形。大道十日扶桑測日也因標記點增多的需要，刻契標記也由原一畫開天「一道爻」兩卦、三星曜日「二道爻」四卦（蒙古國旗火日月形下即為二爻太極四卦圖形），增為「三道爻」，刻契符號標記的扶桑盤演化成太極八卦盤。

依「道」理上半弧（黃）白色陽區「天象」火風天雷（離巽乾震）首爻為陽爻均標屬陽卦；下半弧黑色陰區「地象」水澤地山（坎兌坤艮）首爻為陰爻均標屬陰卦。見圖10、10.1：

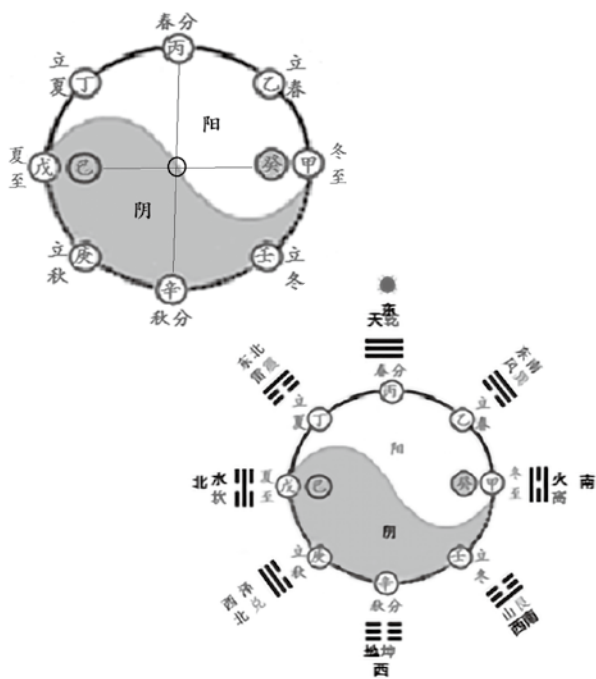
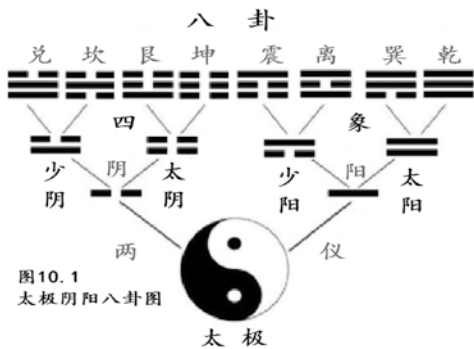
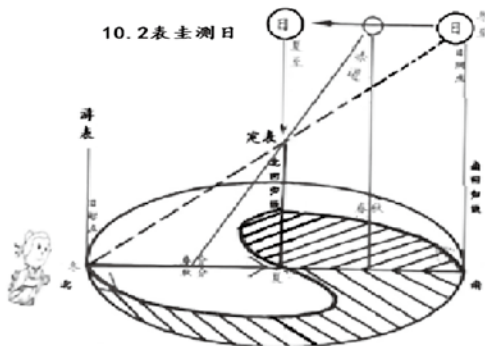


图10 十日太极八卦盘

图10.1
太极阴阳八卦图

太极

10.2表圭測日



時天柱地維十字線標示的「四極/四維」、五方及「四隅」。古河圖洛書中白圈十字五星「圖示」對應的即為四極五方。洛書黑圈圖示為四隅，並非後世將河圖洛書中黑白圈點數解讀的奇（白）陽，偶（黑）陰。後易泛諸道，反過來又將八卦爻符解讀為奇畫為陽，偶畫為陰。其實八卦陰爻並非只為二畫斷線形態，還有用一畫折曲線形式標示陰爻的八卦，故所有八卦符均為三畫，這樣用奇偶判定陰陽就更解釋不通了。實則離火、巽風、乾天、震雷諸天象均居扶桑盤上陽區，故為陽；而坎水、兌澤、坤地、艮土諸地象均居扶桑盤下陰區，故為陰，八卦均以上畫首爻形態標注其陰陽屬性。《淮南子·天文訓》「日冬至則斗北中繩……日夏至則斗南中繩……日冬至則水從之，日夏至則火從之」。因《天文訓》為依鏡像天圖，故亦可證「夏至為火離南，冬至為水坎北」。見圖11：

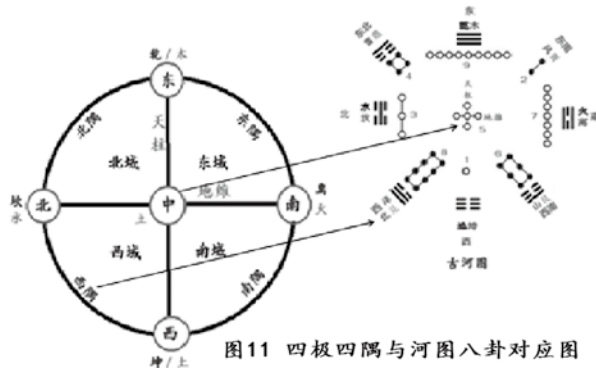


图11 四極四隅与河图八卦对应图

扶桑盤符化後測日就可不必再依靠專門的大型台壇等建築，手握一盤對著東方遠處某一標誌物即可較為方便測日，相對更為便捷、易於普及。但同時也易旋轉變亂，導致分歧不定。

八、扶桑測日的衍化與「谷神」 「玄牝之門」「天地之根」

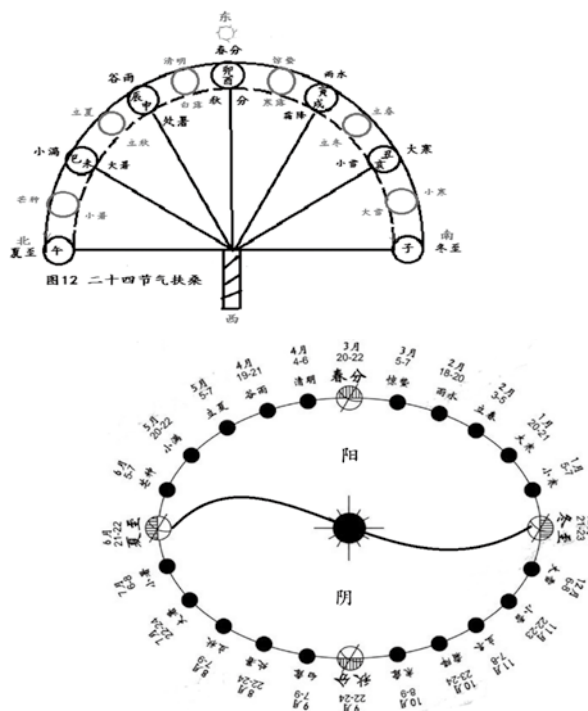
七日扶桑測日後，七日點與先前並立的五個日點重疊形成「九陽扶桑」。原十日扶桑的立冬/立春和立夏/立秋四立的兩個並立的日點在七日扶桑上形成的醜寅和辰巳兩個日點的分割。

受此啟發，大約不晚於均今6000年，七日扶桑七個日點間再作同樣均衡畫十二道分割，進而根據物候氣候畫分出「二十四節氣」，形成了具有現代意義的曆法「道曆」（建子，子為正月。黃帝曆為

三星曜日「開天闢地」，給天「畫道」，既開了天，又辟了地，即在「地道」（地理）上畫分「四方、四域、四隅（角）」。臨「四隅」外即「四夷」。在此基礎上後發展為經緯網格。後以四域、中土劃分五州。這也為「中國」稱「中土」，唐時稱西北部為西域，對應的大唐稱「東土」以及「北域/疆」、「南域/疆」演變之由來。

古河圖洛書最初為繩結符號標記，二畫開天

代表)。^[14] (見圖12)後世圭測日方法仍依扶桑測日原理,亦可反映太極曲線實際展示的日點週期運行軌跡。見圖12.2:



至此,「大道」之「天法道、道法自然」的「天道」或「正道」主要還仍屬天文地理自然科學範疇。扶桑測日歷經一直不斷地畫道等分天地實現「大道」本體自身體系或「正道」的演化發展同時也面臨不斷繁複衍化。

科學極致是哲學,哲學極致成宗教。道的本源即科學,這也可以很好回應「中國沒有科學傳統」的錯誤論斷,而中華文明的全面復興核心仍將是道畫萬物的科學。

「道」或「大道」最早即包括「天道」、「地道」,或天地合一之道,後延伸涵蓋「人道」、「世道」、「事道」及「萬物之道」。老子「人法地,地法天,天法道、道法自然」並非字面上簡單頂針式單向遞進關係,應為綜合的遞進互文關係。如「人法地」為「人法地、天、道、自然」。且「天地」等也「法人」,如天宮分區地域化,天地的神人化。而「天人合一」非簡單地「天和人合一」而是指「天地人等合一」。

由於「天道」立體渾圓,易旋、易變、形態萬千,特別是盤符化後,每層盤圈都可隨意旋轉,視圖時又會上下左右顛倒,圖符上下左右端正,還是

離心盤外圈為上或向心盤內圈為上,都會形成不同版本和解讀。「地道」四平八穩相對較少變亂。而「大道」之理,自然為終極,「天道」為核心,即老子所概括的「人法地,地法天,天法道,道法自然」。「大道」理術多集於扶桑測日。扶桑測日「大道」之「原道」中四極、視點、序向等均須上下左右端正固定:天柱、地維直;四極、方向正,左北右南,前/上東,後/下西;視點定,面對乾東、測日觀天台壇正門為東天門;序向明,上半年(陽線)冬至日點為起點從右到左至夏至日點(傳統文字書寫、視讀也遵從此序向),下半年(陰線)再由夏至日從左回復至右冬至日點,圓壇盤符行運為逆時針方向。相對於後起的變易之道的「易道」及泛俗之道,原道的道畫、圖符均須「端正」視,故為「正道」。

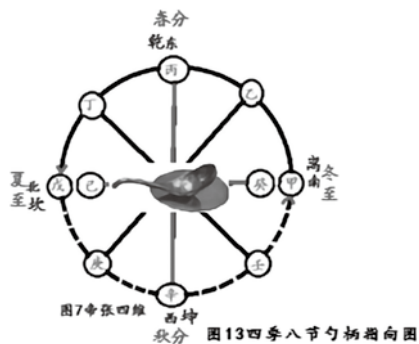
《道德經》第六章「穀神不死是謂玄牝。玄牝之門,是謂天地根。」

「穀神」,扶桑神樹所植根之「神穀」,故為「玄牝之門」、天地之根。

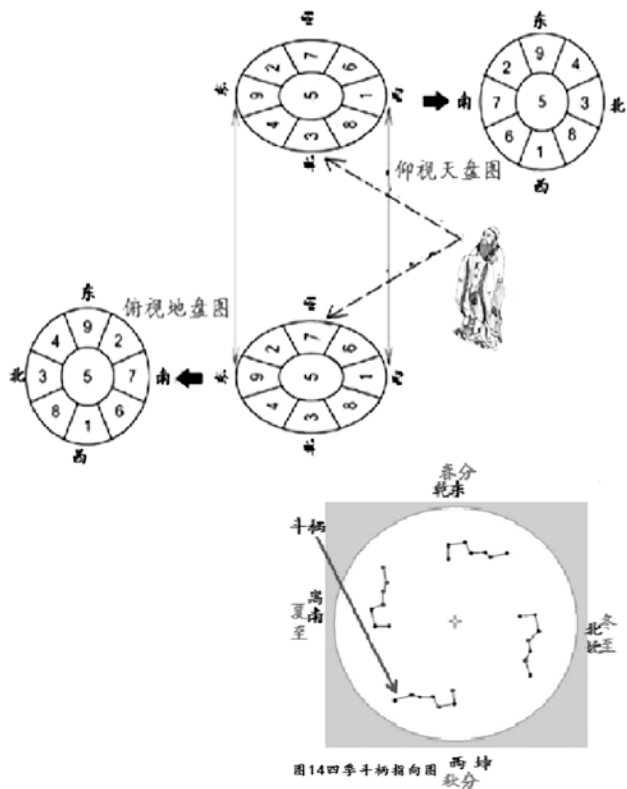
後世扶桑測日繁複衍化且改用以北斗星的斗勺指向的「天盤」,且多混用轉換了視點、旋轉、變亂、錯亂了本初次序,故有中性意義的「斜(邪)道」或「斜(邪)門歪道」之謂。

上古所說「斗轉星移」初指扶桑測日盤(地盤)中勺柄指標逆時針旋轉(視覺上扶桑盤盤面「地盤右轉」),標記日出點對應方向及節氣。後扶桑測日盤已改用北斗斗柄指向的天盤。天空北斗七星斗柄或斗勺標記,逆時針圍繞北極星旋轉(視覺上「天盤左轉」)指向對應相應方向和節氣,斗柄朝南為夏至、朝西秋分,朝北冬至,朝東春分。由於仰觀天圖(天盤)與俯視扶桑測日圖(地盤)左右南北呈鏡像相反,對比扶桑測日八卦

左坎右離來看,先天八卦的左離右坎應與北斗星圖的天盤相關。見圖13、14。「天盤左旋,地盤



右旋」後亦指干支配序，即天干盤(每配十干後)左旋，或地支盤右旋，逐次相配成60甲子。



傳伏羲氏「仰觀出河圖，俯察出洛書」，古河圖之龍馬，恐為天盤圖；古洛書之地龜，恐為地盤圖。古河圖對照地盤洛書作上下左右翻轉可見繩結符「上下左右」數序的邏輯關係。

上述源於大道的錯旋變亂和繁複衍化(先後天八卦及易卦等)，只要始終依一晝開天扶桑測日所定之天柱、地維，端正四極以正視，必然可釐清正道(真諦)並可校準任何怪誕玄秘或錯亂變易。這也正是「人間正道是扶桑」之精髓！

九、大道測日扶桑圓盤的「玄易」與「女媧補天」「共工怒觸不周山」

大道扶桑圓壇化、盤符化後必然會產生視點的旋轉及標誌的變易，從而形成各種各樣的錯位、錯亂現象。「女媧補天」出自《淮南子·覽冥訓》：

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……立四極……蒼天補，四極正。

該神話傳說正是反映了大道扶桑圓盤旋易後

所導致四極不明、無法清楚涵蓋天地「行道」周而復始的標記。「女媧」(或「媧女」)類似上古司天之「女醜」(地支之「醜」，相當於天干之名「女乙」或「乙女」)，後附為創世人神、氏族神或替天(施)行道之「職業神」。

「五色石補天」反映的可能是女媧時為應對圓壇化旋易及錯亂，在原有瑞獸為固定標記點基礎上，為更為明晰計，引入既有五方、五行之色輔之於觀天台壇標配四極五方，因只是對既有觀天曆法體系的改良，非「射日」式變革，故稱之為「補天」。

「立正四極」也正是指將觀天最為重要的天柱、地維之四極立正，即回歸本初大道扶桑測日的山形台坊之「正道」，校正了圓盤化後旋易錯亂導致不正的天柱、地維之四極。

後測日扶桑五行盤頂東向變南向，即視盤逆時針旋轉72度，原乾坤坎離四極、四維及五行隨之同步旋變為「天南地北」。原配之色也基本隨之旋變，只是原「玄金」變「白金」(黑金、白金之由來)，原「白水」變「黑水」(白水、黑水及白龍、黑龍之由來)。為增加辨識度，四瑞獸圖形較前也略有變化，原右麟改為虎，下龜添加蛇為「玄武」組合形，形成現流行的「左(東)青龍、右(南)白虎，前(東)朱雀、後(北)玄武」的所謂的「四神(聖)獸」及中「土」黃龍(應龍，似麒麟)圖形。瑞獸仍均有「日」點標記。見圖15、16：



易泛諸道圖形原理均源於大道測日扶桑的圓盤化後出現種種旋易而形成。正如《道德經》第一

章所云：「道，可道，非常道。名，可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」

玄，本義「搓線」，引申為「旋」。所謂「易道」正是指源於「正道」衍化產生的「變易之道」，主要以《易》為代表。^[15]

《淮南子·天文訓》依東南中西北順序，十天干扶桑測日中甲乙、丙丁、戊己、庚辛、壬癸每兩個日點依次對應「東南中西北」，並用「角徵宮商羽」五音對應五方。後對應為「木火土金水」五行。

東漢班固在《漢書藝文志》中指出：「易道深矣，人更三聖，世曆三古」。「人更三聖」是說《周易》的產生、發展要歸功於「三聖」，即伏羲、文王和孔子；「世曆三古」是指《易經》成書經歷了上古、中古、下古三個時期。

「易」的核心是太極八卦，而太極八卦也正是由十日扶桑圓壇化、盤符化而形成的。

據傳，上古伏羲依「河圖洛書」、「坐於（測日卦台山）方壇之上，聽八風之氣，乃畫八卦」；中古「文王拘羑里，（推）演周易」；下古孔子以「韋編三絕」之功編撰了「十翼」。

因此無論是伏羲先天八卦，周文王後天八卦，還是孔子編輯之卦，均為根據各自理解及借道推演其自身理術需要對正道的道卦做了不同形式的旋轉、變易及解讀。

先天八卦應不早於距今7500年，而伏羲一畫開天距今至少約10000年。伏羲創八卦恐為後人假託或伏羲氏族後人所作。即便如傳說，伏羲所依並非原道、正道之理，而是依扶桑測日盤符化繩結標記的河圖洛書。但畢竟伏羲坐於仿扶桑方壇畫出八卦，卦名、卦符均合原道、正道，只是「正道」乾為東卦盤順時針90度旋轉南向，但離坎則依天盤左右翻轉、兌震卦上下顛倒了。後世還有些卦盤則逆時針旋轉且錯亂，出現了類似所謂「共工怒觸不周山」之亂。

昔者，共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。——淮南子

「不周山」恐為仿測日扶桑的山形台坊，反

之，圓盤狀台壇即為「周山」。「共工觸不周山」或為將原先仿大道扶桑測日的非圓盤狀山形台坊「不周山」拆改為圓壇狀「周山」的測日方式變革。測日圓壇或盤符化導致盤面及視點自由旋轉變化並易錯位和錯亂。

如測日扶桑盤頂東向旋變為南向，則顯示為上盤「天」（或「天盤」）逆時針西北向旋轉，下盤「地」（或「地盤」）隨之自然逆時針東南向旋轉，即所謂「天傾西北，地不滿東南」。「天盤左旋，地盤右旋」亦反映這個道理，也說明中國古代天文觀並非一般所認知的「地球中心說」。而如「後天八卦」，乾坤離坎等卦位則出現錯位挪移，這樣，原為天柱的乾坤與地維的離坎構成的十字直線也出現了很大錯動，天柱直線（乾坤線）折曲、地維直線（離坎線）扭曲絕續即形成所謂的「天柱折，地維絕」及「地不通天」的現象。見圖17：



女媧最早與共工並無任何交集。直至東漢王充《論衡·談天篇》試圖解釋「女媧煉石補蒼天」是因「共工怒觸不周山」致「天塌地陷」，才將二者揉合成了一則創世、救世神話。

上古扶桑測日觀天台壇建築留存極少，即便活化傳世也頻遭毀亡。上圖廬源寺牌樓即於2007年9月7日震毀。但「道」不斷衍化形成的盤符卻很好記錄、保存了大道扶桑測日體系及其標記符號演變歷程及其文化傳續及文化發展階段。^[16]

道家所言「學道一年，道在眼前；學道兩年，道在身邊；學道三年，道在天邊」。「天邊」實指天際線、測日扶桑及觀天台壇上的「天」。「道在天邊」是在說明講、學、得道終得靠觀天畫道。「道」不僅要文字闡述，更要不暈畫、道線、圖和天，甚至得配多彩動態圖畫方能更清楚明瞭。即「紙上得來終覺淺，唯有畫道天機現」。現考察文明起源過

度簡單化關注狹義文字，沒有更多重視記錄人類文明更為精密複雜的道線、圖畫、標記甚至推演等符號體系。

周至春秋，觀天地畫道線、經緯天地自然之「道」已為其他科學方法所替代或轉向其他學科發展，原道也歷經繁複衍化、盤符化、變「易」（《易》為代表），已失去原有天文地理之實用，即老子所言「大道泛兮」或「大道廢」。而「大道廢」貌似廢止，實則並非化石化而是基因化，全面轉向其他學科，特別全面泛化轉為後世各科所因、所本、所承續。同時各家各派也借其原理恣意生發並廣用於縱論社會人文及宇宙萬物，這時「道」已泛化成為諸子百家借道闡理、釋人談國或卜筮未來所依、所本的萬經之源。

所謂「泛道」即指各家借道泛化之道。漢罷黜百家獨尊儒術，後世仍濟之以道，實仍外儒而內道法。

此後，「大道」的大部分內容則較多散見於風水、陰陽、建築、中醫、軍事諸學及道家、道教方術之中，其原理較多集中體現在歷代傳承演變錯訛的複式「卦盤」中並轉向民俗化流傳，成為極泛化之「俗道」。現民間流傳的很多道理、道術，與真正「道」之本質很多並完全不相干，較多為顧名思義、望文生義、以訛傳訛或淪為漫談式的「戲說八道」，而真正的原道正義並非均如民俗流傳。

[1] 卡爾·馬克思：《政治經濟學批判·導言》（人民出版社，2009年），第33頁。

[2] 凌德祥：《老子「道」理及「正道」、「易道」釋解》，載《合肥師範學院學報》，2020年第4期，第1-7頁。

[3] 金鵬程、謝波：《「中國沒有創世神話」就是一種神話》，載《復旦學報》（社會科學版），2018年第5期，第83-94頁。

[4] 張研：《中國十大創世神話》漢英對照（河南人民出版社，1998年）。

[5] 陶陽、牟鐘秀：《中國創世神話》（上海人民出版社，2006年）。

[6] 任繼愈、老子今譯：《道德經》（馬王堆漢墓帛書本）（修訂本）（上海古籍出版社，1975年）。

[7] 陳鼓應注譯：《老子今注今譯》參照簡帛本最新修訂版（商務印書館，2020年）。

[8] Ling Dexiang, Comparative Study of “Stone Mound” Culture and the Heritage of Eastern and Western Culture Semantics（「堆石」文化及東西方文化語義傳續比較研究），SJTU-KCL workshop First Session SJTU-KCL Workshop, King's University Press, 2018, p.156.

[9] 董楚平：《中國上古創世神話鉤沉》，載《中國社會科學》，2002年第3期，第151-163頁。

[10] 孟蓬生：《上古漢語大名冠小名語序》，載《中國語文》，1994年第3期，第301-307頁。

[11] 凌德祥：《賈湖「刻文」與「十日並目」釋證》，載《文化中國》，2021年第2期，第79-85頁。

[12] 凌德祥：《「十日並出」與扶桑測日——華夏民族遠古曆法演變》，載《文化中國》，2013年第3期，第80-88頁。

[13] 凌德祥：《扶桑測日與十日九陽十二月——揭開華夏古文化的謎鍵》，載《南京社會科學》，1998年第6期，第24-31頁。

[14] 同注[13]。

[15] 《馬王堆帛書周易》與傳《易經》對照本，個人圖書館。http://www.360doc.com/content/18/0906/04/55790025_784250105.shtml.

[16] 凌德祥：《歷史文化的傳續語義——「巨石陣」與「扶桑」的比較研究》，載《文化中國》，2014年第4期，第83-89頁。

Research on Daoism and Creation legends of HuaXia nation

Ling Dexiang (School of Humanities, Shanghai Jiao Tong University)

Abstract: In depth study of expounded the original Dao, the evolution of Tao and generalized Daoism, this paper explains the puzzling Taoist theory and reveal the true meaning of Daoism. According to the theory of Daoism, the paper reveals the origin and concrete connotation of science about Creation legends and Mysterious culture in HuaXia nation, which A Line Divides Heaven and Earth, Pan-Gu Created the World, Ten Suns Side by Side Raise, Nvwa Patching Celestial Sphere, Gong-Gong Hits Celestial Mountain Buzhou Angrily, Valley God, Door of Heaven and Earth, Three Sovereigns-Five Emperors, East Wanggong(Maharaja), Xi Wangmu(Queen Mother), Di Shows Four Poles, and Yin-Yang, HeTu-LuoShu, Taiji-Bagua etc.

Key Words: Fusang observing the sun, Calendar evolution of Tao, Creation legends, Mysterious culture



承繼與反思

— 晚清以來多民族中國聚合視域下的相關理論言說述評

■ 褚 寧

廣東第二師範學院馬克思主義學院

近年來，有關「何為中國」「何為中華民族」的理論言說分外熱絡，論著成批湧現，各種觀點層出不窮，與此同時，學界對於國內民族問題也尤為關注，其某種程度上是當下中國迅速崛起與內部發展不平衡之相關矛盾加劇的學術表徵。事實上，對於國家性質定位與國內民族認同、民族關係問題的交錯思考並非今天所獨有的現象，而是自晚清以降中國由傳統帝國被迫向現代民族國家轉型起就發生的重大且持久性的問題。誠如王柯所言：「中國傳統的多民族統一國家思想與來自西方的近代民族國家思想之間存在一個巨大的鴻溝，西方的近代民族國家思想的導入給近代中國帶來了許多棘手的、至今無法徹底解決的問題。」^[1]因此，試圖通過重建一種新的歷史敘事，以化解對內對外的各種緊張，便成為晚清、民國以至當下言說「中國」與「中華民族」熱的重要原因。

自晚清以來，中國面臨「三千年未有之大變局」。「三十年戰爭」及之後威斯特伐利亞合約的簽訂，宣告了以主權國家為行為主體的近代國際關

係體系的建立。正是在這套體系的擴張與持續衝擊下，中國傳統的宗藩體制及朝貢模式開始逐漸瓦解，古代中國不得不走向艱難的現代化轉型之路。在此過程中，經由歐美及日本傳入的「民族」觀念受到了清末知識精英的廣泛關注，而如何將中國從傳統天下國家、王朝國家轉變為現代民族國家則成為急迫而重大的問題。

對於清末民族國家的政治構想，學界一般認為，立憲派主張建立更具包容性的多民族平等共榮的國家，如梁啟超借鑒德國政治學家伯倫知理之說，提出所謂的「大民族」觀：「吾中國言民族者，當於小民族主義之外，更提倡大民族主義。小民族主義者何？漢族對於國內他族是也。大民族主義者何？合國內本部屬部之諸族以對於國外之諸族是也。」^[2]而激進的革命派則主張發起種族革命，通過「排滿」將中國改造成為單一的漢民族國家。如章太炎就強調滿漢分治，主張「自渝關而外，東三省者，為滿洲之分地；自渝關而內，十九行省者，為漢人之分地。」^[3]至於同盟會綱領中的「驅除韃虜，恢復中華」之說，更為世人皆知。這種兩派之分或許過於簡單。若細究該段歷史可知，在最初具

摘 要：近年來，「何為中國」「何為中華民族」的話題為學界所熱議，某種程度上與當下中國崛起、轉型所面臨的內外挑戰直接相關，這並非新問題，而是自晚清以降傳統帝國向現代民族國家轉型困境之當代表現。清末民初，通過引介現代民族觀，創生了「中華民族」的概念，但也同時埋下了「雙重民族認同」的隱患，迫使前賢與今人一直努力尋找突破此二元矛盾之路。其中，通過對於中國歷史特殊性的統合性闡釋加以超克則是最為普遍且持續性的方式。這種努力雖為相關問題的思考提出了不同的解釋路徑，但也逐漸累積為某種歷史迷思，甚至遠離「初心」而不察。

關鍵詞：轉型中國；中華民族；雙重民族認同；天下；多元一體

有現代民族意識的漢族知識份子群體中，無論是立憲派還是革命派，他們對於「中華民族」的認識大體都經歷過從單一漢族到合漢族與其他少數民族為一大民族的思考與轉變。^[4]換言之，從「大小民族說」到中華民國成立後的「五族共和」憲法之表述^[5]，其實反映的是更具包容性的現代「中華民族」觀從萌生到初步確立的歷史，作為中國現代轉型時期的重要思想成果，對後世的影響尤為深遠。而「中華民族」觀建構中所內含的大小民族之雙重認同問題也一直延續下來，特別是每當國家處在重大歷史關頭時則一再顯現。「九一八事變」與全面抗戰爆發所導致的民族危機就再次引發有關中華民族問題的熱烈討論。中華民族究竟是「一元多流」還是「多元一體」，成為當時主要的爭論所在。

早在1935年，時任中央研究院歷史語言研究所所長的傅斯年撰寫《中華民族是整個的》一文指出：「我們中華民族，說一種話，寫一種字，據同一的文化，行同一的倫理，儼然是一個家族。也有憑附在這個民族上的少數民族，但我們中華民族自古有一種美德，便是無歧視小民族的偏見，而有四海一家的風度。」^[6]顧頡剛則先後發表《中華民族的團結》《「中國本部」一名亟應廢棄》《中華民族是一個》《續論「中華民族是一個」》等文，直言批評「中國本部」與「五大民族」的提法，並明確區分了「民族」與「種族」的基本概念。他認為「血緣相同者的集團，叫做種族。有共同的歷史背景，生活方式，而又有團結一致的民族情緒的集團，叫做民族」。^[7]種族「是自然造成的」，而民族「是人力造成的」。^[8]於是中華民族就不是一個多民族複合共同體，而是歷史上許多「種族」不斷融合而成的單一民族，他們在血統上是混合的，文化上雖暫時表現出漢、藏、回三大集團的特徵^[9]，但也並非截然對立、各不相混，而是「日在同化的過程之中，將來交通方便，往來頻繁以後，必有完全同化的一天。」^[10]顧氏對於「中華民族是一個」的認識，顯然與後來蔣介石以「宗族說」為基礎的「中華民族」一體觀相契合。^[11]

相反，持「多元一體」論者多是當時的人類學、社會學家，如吳文藻、費孝通、芮逸夫等人。他

們雖然也認可中華民族的一體性，但同時也承認中華民族內部各分支之間存在著文化、語言、體質上的客觀差異。費孝通在顧頡剛《中華民族是一個》發表後不久便撰文質疑道：「中國人民不僅在文化、語言、體質有分歧，而且這些分歧時常成為社會分化的根據」。同樣，「文化、語言、體質相同的人民不必是屬於一個國家」，因此，「謀政治上的統一，不一定要消除『各種民族』以及各經濟集團間的界限，而是在消除因這些界限所引起的政治上的不平等。」^[12]這一看法，不僅承認中華民族內部各民族間存在差異，而且對於國家一體性的認知更側重於政治一統性而非文化一致性，所以實際上也否定了同化、融合不同民族的必要性。從該表述中，雖可窺見費氏半個世紀後提出「中華民族多元一體格局」觀的影子，但似乎更接近「文化多元，政治一體」之說。其師吳文藻也認為，「欲剷除各民族間互相猜忌的心理，而融洽其向來隔閡的感情」，需開展邊疆教育，啟迪民智，「闡明『中華民國境內各民族一律平等』的要旨，曉示『中華民族完成一個民族國家』的真義」。他特別強調借鑒蘇聯的民族政策，即「對於政治經濟事務，採取中央集權主義」，而「對於教育文化事業，採取地方分權主義」。^[13]

這樣的看法顯然與以中共為代表的馬克思主義者觀點相近。中國馬克思主義史學重要奠基人之一的維吾爾族學者翦伯贊於1940年在左翼刊物《中蘇文化》發表《論中華民族與民族主義》一文，進一步質疑顧頡剛「中華民族是一個」的命題，認為其「包含著否定國內少數民族之存在的意義。」他指出：「我們所怕的，不是各民族的獨立自由之發展，而是不能在同一歷史任務之下，統一團結起來。」^[14]已有的研究成果表明，中國共產黨的民族政策在全面抗戰爆發前後，經歷了一個由支持少數民族「自決」獨立，並與漢族共同組建聯邦制國家，到否定少數民族自決權和聯邦制，實行「民族區域自治」的轉變，^[15]這一轉變除了基於團結少數民族、防止分裂的現實考量外，也是中國歷來大一統政治文化的延續。^[16]此後，中國共產黨雖然放棄支持少數民族「自決」的政策，但是依然承認他們的「民族」身份及各民族的平等權利。該理

念在中華人民共和國成立後以憲法形式得到了更為明確的規定。

1954年9月20日，第一屆全國人民代表大會第一次會議通過了第一部《中華人民共和國憲法》，其中，序言裡有這樣的表述：「我國各民族已經團結成為一個自由平等的民族大家庭。在發揚各民族間的友愛互助、反對帝國主義、反對各民族內部的人民公敵、反對大民族主義和地方民族主義的基礎上，我國的民族團結將繼續加強。」^[17]為了更好地落實民族平等原則和開展民族政策，自上世紀50年代初以來，國家開展了大規模的民族識別工作和少數民族社會歷史調查，其主要理論依據是史達林對「民族」的經典定義：「民族是人們在歷史上形成的一個有共同語言、共同地域、共同經濟生活以及表現於共同文化上的共同心理素質的穩定的共同體。」^[18]通過民族識別工作，截止1990年全國第四次人口普查為止，正式確認的民族共有56個，其中少數民族55個。^[19]在此基礎上，國家先後成立了5個省級自治區^[20]和一大批自治州、自治縣（旗），以全面推行民族區域自治。民族區域自治制度是建國以來中國共產黨處理民族問題的重大舉措，該舉措在維護國家領土完整與保障少數民族平等權利上無疑具有重要的現實意義，但也隱藏著「雙重民族認同」的矛盾，只是這一矛盾一度被階級與革命話語所「消解」。然而，激進的階級鬥爭與社會主義改造實踐客觀上又累積了不少民族問題，某種程度上仍強化著「雙重民族認同」的內在緊張。

文革結束後，隨著「思想解放」「撥亂反正」的展開，以往突出反映在民族問題上的階級論觀點開始受到批判和反省，國家先後制定了更多、更為具體的少數民族優惠政策，《中華人民共和國民族區域自治法》在1984年正式頒佈，使得少數民族權利從法律層面上得到了更為明確的保障，同時，國家也採取諸多舉措，大力扶植並發展少數民族地區的經濟與文化。當然，這也在客觀上促進了同期各種族裔文化民族主義的話語和實踐。^[21]加之，市場經濟發展所帶來的更大程度的發展不平衡、人員流動頻繁及國際因素影響等進一步導致國內民族問題凸顯，「雙重民族認同」的危機再次顯性

化。正是在這種背景下，「中華民族多元一體格局」理論被提出。

二

1988年，費孝通首次提出「中華民族多元一體格局」理論，認為中華民族的形成經歷了一個由「自在」到「自覺」的轉變，「它的主流是由許許多多分散孤立存在的民族單位，經過接觸、混雜、聯結和融合，同時也有分裂和消亡，形成一個你來我去、我來你去，我中有你、你中有我，而又各具個性的多元統一體。」其中，漢族構成了中華民族多元一體格局中的凝聚核心。^[22]該理論無疑為新形勢下國內民族問題的解決提供了一套指導性綱領。但客觀而論，它並沒有充分發揮中華民族認同的整合功能。現實中重視族裔權利或民族平等者，往往強調「各美其美」「美美與共」；而擔心國家分裂者，則更看重「一體」，強調自古以來的「漢族凝聚力」。於是，深具理論張力和現實彈性的「中華民族多元一體格局」理論，一定程度上就流於多元（次級民族）與一體（國族）的不無空洞的二元構想。

伴隨著改革開放，中國開始經歷一場社會巨變，市場經濟變革帶來了國家經濟實力的騰飛，同時，西方的各種思潮也迅速湧入，社會思想日益活躍，但國家認同與文化認同的緊張也悄然增加。東歐劇變與蘇聯解體促使人們開始反思西方社會的政治、經濟體制，有學者就認為，以「西化」為導向的改革策略可能會帶來中國社會的混亂和失序，從而強調國家威權之於中國發展的必要性，這直接與九十年代逐漸興起的國家民族主義思潮相關聯。加之，西方的反華政策及圍堵策略也日益強化了國內民間仇外情緒的氾濫，《中國可以說不》《妖魔化中國的背後》《中國不高興》《中國站起來》等書籍的暢銷，便是新舊千年之交民族主義意識形態普遍化、民粹化的最好例證。

九十年代以來，「儒學復興」也開始走向前台，但相較於民族主義思潮的民粹性，它起初還顯得較為精英性與學術性。1992年，陳來於香港《二十一世紀》發表《貞下起元》一文，表達了他對新世紀儒學的展望：「無論二十一世紀前半紀的



歷史如何行進，二十一世紀後半紀必將迎來整個儒家文化地區的強勁發展，儒家思想與中國文化必然隨之重新活躍。這種中衰傳統的復興，正如席爾斯所說，當然不意味著對社會中心的重新征服。但毫無疑問，這有助於擺脫漂泊不定的搖擺，使中國文化在多元性發展中具有一種統一的氣質作為穩定的基礎。^[23]雖然儒學復興並未給中國帶來陳氏所企望的統一的文化氣質和穩定的基礎，但進入新千年之後，借助於互聯網的普及，在國家、學者及民間共同的作用下，初期少數精英學者所推動的儒學復興運動，很快就在新世紀演變成了一種從上到下、從學術精英到民間、從現實空間到網路世界共喧囂的「國學熱」，並由此衍生出一種相容愛國主義、社會主義、政府政績等其他多種元素的文化民族主義。^[24]

然而，人們在提倡回歸儒學、重返傳統時，常常自覺或不自覺地將「中國文化」等同於主流的「漢文化」，表現出一種「崛起之後的自我錯覺」^[25]。這種自我錯覺顯然是以主流文化即漢文化來建構中華民族整體的文化認同，但忽視了中國疆域內民族文化的多樣性和複雜性，某種程度上加劇了少數民族的身份焦慮與族裔民族主義傾向。近年來，馬戎參考中國的歷史傳統與美國、前蘇聯等國處理民族關係的經驗教訓，提出將國內民族問題「去政治化」的思路，主張在中華民族層面使用「民族(nation)」，而在其下的各民族層面使用

「族群(ethnic group)」，試圖將費孝通的中華民族「多元一體」具體化為「政治一體」(中華民族)與「文化多元」(56個族群)兩個層面的結合，一方面，避免中華民族與下屬各民族在使用同一詞彙「民族」時所造成的概念混亂；另一方面，在強化中華民族(國民)認同意識的同時，將56個民族降格為「文化群體」，從而淡化他們作為「政治群體」的色彩，試圖消弭族裔主權化所造成的國家分裂。^[26]這種將建國以來民族問題的「政治化」趨勢改為「文化化」的新方向，無疑為現行民族國家框架內化解「雙重民族認同」的合法性危機提供了一個新的理解思路。

三

近年來，國內越來越多的學者試圖通過發掘中國歷史的「特殊性」來推進有關「何為中國」「何為中華民族」問題的討論，從而為今天多元一體的中國提供更具說服力的合法性言說。2005年，趙汀陽的《天下體系：世界制度哲學導論》^[27]出版，傳統的「天下觀」被重新闡釋，並在國內學界引起了廣泛討論。就其產生背景來看，「天下」的再「發現」，源於中國經濟崛起、傳統文化復興、國內民族主義熱潮以及外部西方世界壓力等諸多因素。就其理論指向來看，主要針對的是當今世界政治問題。通過對古老「天下」概念的重新闡釋，旨在為正在崛起的中國提供合法性依據，也為突破

現有「民族國家體系」桎梏，「思考未來的世界治理，試圖論證一個為了所有人並屬於所有人的世界秩序」。^[28]然而，作為方法論的「天下」首先需要直面「何為中國」的問題，趙氏不久前出版的《惠此中國》可以視為這一努力和嘗試。在該書中，他將中國的生成解釋為一個長期「逐鹿中原」的過程，認為中原自西周起便形成了一套具有強大向心力的天下秩序，而後世的參與者或主動或被动地捲入對天下角逐的旋渦中，從而形成了一個具有穩定內涵的廣域中國。^[29]客觀上講，趙汀陽的「天下體系」仍未脫離華夏中心主義的立場，難怪有學者批評其為「偽裝成世界主義的民族主義」。^[30]相反，許紀霖則提出「新天下主義」的構想，即試圖在保留其普遍主義屬性的同時，超克傳統天下主義的中心觀，亦即割棄傳統家國天下以華夏為核心的同心圓等級性權力/文明秩序，同時加入民族國家主權平等的原則，來重建一種新的「承認的政治」。按照他的解釋：「與傳統天下主義相比，新天下主義有兩個特點：一是去中心、去等級化，二是創造一個新的普遍性之天下。」^[31]

王銘銘結合人類學與比較文明研究的方法，先後提出「三圈說」與「超社會體系」的概念，試圖以「文明體」為視角來闡釋「多元一體」的中國。他將中國看作是一個具有多元整合機制的「超社會體系」，具體表現為核心圈（漢人）、中間圈（中國民族地區）和外圈的跨文明互動，由三圈構成的「世界之間的關係」，其「一方面是恩與威、祀與戎從核心圈向中間圈和外圈推進的過程，另一方面是核心圈從中間圈和外圈汲取養分的過程」。^[32]雖然王銘銘一再強調中國作為「超社會體系」中跨文明互動的特質，但為了凸顯中國文明的整體性，他所構想的仍然是一套由儒家文化主導下的差序格局。

汪暉引入施堅雅的區域主義方法，進一步提出「跨體系社會」的概念，以重新檢視「區域」尤其是「民族區域」的概念，按照他的解釋，「跨體系社會」既不同於「民族國家」也不同于「文明國家」的概念，而是一種跨文明的社會體，它強調一種各層次體系之間相互滲透並構成社會網路的特徵，即「拒絕那種將某一區域社會描述成單一社會

的習慣，而將社會的複合性或跨體系社會視為一個普遍的特徵」，^[33]以突破「文化-地域-民族」之傳統同質化思維的弊端。在汪暉看來，民族主義知識框架強調一種縱向時間軸線上的主體概念，其往往導致某種族裔中心主義的排他性認同。為了打破這種敘事邏輯，汪暉試圖以「橫向時間」代替「縱向時間」，將一種橫向關係置於理解區域概念的中心，從而揭示這一概念所蘊含的重疊性、混雜性和流動性。他並不同意施堅雅將區域概念視為一種純粹非政治性的自然存在，而認為區域的形成與政治文化密不可分，即「一種承認民族、宗教和其他認同但同時將其置於橫向關係之中的政治文化」。^[34]該政治文化具有一種普遍王權的非人格性，其內涵也已經超越了儒學一家的範疇，顯示出整合多種理論資源、突破雙重民族觀二元局限，並給予現行「民族區域自治」以各不同層級「拼圖性」區域結構的解釋。

一般認為，中國由傳統天下帝國轉向現代民族國家始於晚清，然而葛兆光卻強調，中國作為一個文化統合意義上的類民族國家並不是近代以來才出現的，而是自宋代以降就已經開始形成。因此，他反對將傳統帝國與現代國家區分為兩個時代的理論，指出：「在中國，並非從帝國到民族國家，而是在無邊『帝國』的意識中有有限『國家』的觀念，在有限的『國家』認知中保存了無邊『帝國』的想像，近代民族國家恰恰從傳統中央帝國中蛻變出來，近代民族國家依然殘存著傳統中央帝國意識，從而是一個糾纏共生的歷史。」^[35]在葛兆光看來，宋代的中國已然由一個「包容四裔」的天下帝國贏縮為一個「嚴分華夷」的漢族國家，而「天下」則只殘存於觀念或想像當中。葛氏之說所關注的重心雖然仍是漢文化傳統，但他也強調「從周邊看中國」和「中國的流動性」。

不同於「天下觀」以「中國」「中原」為核心視角，近年來被廣泛關注的「大元史」「新清史」等學說則顛覆性地挑戰了漢族中心主義史觀下的「漢化」「朝貢體系」為主線的傳統書寫範式，轉而強調對蒙古、西藏、新疆等內亞地區的研究及內亞資源對於元、清帝國歷史的重要意義。這種對於中國王朝線性更替史的後殖民主義解構，其學

術脈絡可上溯至歐洲的「東方學」與日本的「東洋學」傳統。該傳統很早便將研究旨趣從漢族中國擴大到中國周邊及以外地區，由此推動了「西域南海」或「滿蒙回藏鮮」之邊疆史地學研究。^[36]此後，拉鐵摩爾（Owen Lattimore）更是以「長城地帶」為中心構建出一套「互為邊疆」的理論，他將朝貢體系視野下的邊界象徵——「長城」轉化為內陸亞洲的核心地帶，試圖闡釋長城兩側農業社會與游牧社會之間的互動關係，^[37]從而超越了傳統中原農業社會本位的立場。後來的巴菲爾德（Thomas Barfield）則在拉鐵摩爾邊疆理論的基礎上，從長時段出發，進一步提出「游牧帝國中心論」，認為是內亞游牧帝國而非中原王朝左右著雙方之間的互動與交往，並將傳統意義上中原王朝與游牧帝國的對抗關係解釋為相互依存的關係。^[38]而到了「大元史」「新清史」的歷史敘述，就不僅僅是雙邊對抗或相互依存，而是雄心勃勃的游牧民族通過軍事征服與多樣化的管治體系將中原、西藏、蒙古、新疆等多個區塊整合在一起，從而形成一個不同人群、不同文化共存的多元型帝國。

類似的歷史闡釋難免引來不少質疑，輕者認為其過分誇大了元、清帝國的非漢屬性，造成連續性中國史觀的斷裂；重者則直指其為分裂中國的學術陰謀。對此，被譽為「新清史」代表人物之一的米華健（James Millward）曾辯解道：「我們之所以進行被稱作『新清史』的研究，目標其實是調整、修正包括費正清在內的那一代歷史學家的學術話語（discourse），比如朝貢制度，比如漢化，又比如中國中心論」。^[39]客觀地講，「大元史」與「新清史」對於破除漢族中心主義史觀，理解中國作為一個統一多民族國家的歷史無疑具有積極意義。不過，這一研究範式也暗自透露出某種族裔民族主義的邏輯，亦即在元、清與中國之間做涇渭分明的劃分，甚至將後者視為前者的一個組成部分。正如汪暉所敏銳注意到的那樣：「通過分解結構的統一性，這一方法將多元性發展為新的主體論，從而為分裂型民族主義提供基礎。從認識論上說，這是以多元時間為框架『想像』或建構新的民族體的努力，一旦民族體建構完成，多元時間也就轉化為一元時間。」^[40]該邏輯旨在將中國建構為一個

純粹的漢族國家，從而與具有內亞屬性的帝國（元或清）區別開來。沈衛榮也指出：「西方人所說的『China』常常指的是一個純粹的漢人國家，所以說大清是中國也好，不是中國也好，其中已經有了一個預設的基本前提，即是說，大家同是承認在唐、宋、元、明、清這些具體的王朝之外，還當有一個抽象的、可以明確地指稱為『中國』的民族/國家存在。但是，這個脫離了具體的歷代王朝的『中國』，這個他們想當然地認為的一個純粹漢族的『中國』，它無疑只是一個虛構的存在。」^[41]

相較國內學界普遍的質疑，姚大力則更重視這一新範式對於反思以往單一的漢化視角，認識今天多元一體中國的積極意義。在他看來，歷史上的「中國」除了可以指漢族與漢文化外，也可以指一個超越具體王朝的歷史連貫性的政治共同體。^[42]換言之，前現代的中國除了內涵一套文化觀念外，也記憶體一套國家觀念。基於對後者的認同，不僅漢、唐、宋、明等漢族政權均自稱「中國」，而且公元10世紀前由非漢人群建立的「滲透性王朝」及遼、金、清之類的「征服型王朝」也大都自稱「中國」。^[43]有鑑於此，姚大力將傳統中國劃分為兩種不同的國家建構模式：以秦—漢—隋—唐—宋—明等為典型的「漢族帝國模式」與崛起於漢族帝國邊疆的「內亞邊疆帝國模式」，這兩種帝國模式共同塑造了現代中國的政治版圖。他特別指出：「中國目前的標準歷史敘事的最大缺陷之一，就在於它把中國歷史上的國家建構，看作只是漢唐帝國這樣一種模式不斷演化與拓展的過程。」^[44]姚氏的闡釋無疑具有可貴的超族裔情懷，但由於對兩類帝國模式的劃分過於清晰，似乎忽視了兩類模式之間可能存在的交互性。相反，鍾焄、沈衛榮等學者則著眼於發掘古代中國「內亞」之延續性，試圖將被「大元史」「新清史」等泛內亞視角所割斷的元明清之統一多民族國家的歷史更為有機地連接在一起。如鍾焄《簡析明帝國的內亞性》一文試圖從明帝國君主形象的多元性、明帝國疆域內的多語種文獻「合璧」、明帝國「以教促政」的宗教政策三個方面來舉證明朝所具有的「內亞性」。^[45]沈衛榮則通過漢、藏等多語種文本的對勘和解讀，討論了蒙元王朝之於明代中國的政治和宗教



遺產，旨在揭示元明時期西藏政治與宗教多元中所存在的國家治理的實質性與延續性。^[46]

四

回顧晚清以來多民族中國聚合視域下的相關理論言說，大致有以下三個特點：

第一，往往集中於對「雙重民族認同」問題的思考。雖然相關問題受到普遍關注是在新世紀馬戎提出「民族問題去政治化」以後，時間上晚於「救亡與啟蒙二重奏」之說，且影響遠無法與之相比，但「雙重民族認同」自晚清成為問題以來往往在中華民族重大的歷史關頭一再顯現，所以，它可以說是貫穿百年中國現代轉型的基本問題之一，是我們難以擺脫的歷史宿命。

第二，面對「雙重民族認同」困境，學界在普遍承認中國、中華民族一體性的前提下，又有兩種不同的取向。一是更為強調以國家主流文化（往往表現為漢文化）積極整合邊疆少數民族文化；二是更為強調各民族平等自主發展的權利，視其為實現各民族團結、自然融合的必要前提。

第三，受制於「雙重民族認同」困境，前賢與今人一直試圖努力尋找突破之法。一般較常見的思路是在概念層面做文章，如對民族、種族、國族、族群、宗族等詞彙的辨析；當然也有更具實踐特色的理論構想，如「政治一體，文化多元」等；此外，通過對中國、中華民族形成之歷史闡釋來加以超克則是最為普遍、持續性的路徑，且往往是前兩種思路的前提或基礎。

綜合上述三個特點，或許可以提出以下兩點建議及延伸性思考：

（1）思考「何為中國」「何為中華民族」等問題時，要有整體性的中國轉型歷史觀，不宜只就現實看現實，更不能割斷轉型時期的歷史看問題。比如近年來有關「民族問題去政治化」的討論，就把中國當下所出現的民族問題較多地歸於過往的民族政策，歸於對蘇聯民族政策的效法。但前文已經指出，「雙重民族認同」困境並非新問題，而是轉型中國所持續面臨的老問題。不僅如此，就是所謂「蘇聯民族政策」的影響和「政治一體，文化多元」的思路也具有歷史性和複雜性。只有把現實

問題放到近百年中國轉型的長時段中加以思考，才能有更為具體、深刻的體認。

（2）應當清醒且自覺地認識到，「雙重民族認同」困境是轉型中國所面臨的基本問題之一，是我們（當然也包括世界許多民族國家）無法擺脫的歷史宿命，任何設想一勞永逸的解決辦法都是不現實的。所以，面對該問題既要重視也應當保持平常心，要學會換位思考。但是回顧歷史，人們往往對此缺乏足夠清晰地認識，容易簡單、片面乃至極端地看問題，甚至幻想畢其功於一役。這不僅造成相關理論構建的諸多缺陷，而且往往也對現實民族問題政策的制定、民族關係的處理帶來諸多消極影響。

上述兩條建議是比較寬泛的，而就本文所考察的物件來說，亟須省思的恐怕是對中國、中華民族認知中的所謂「歷史迷思」。自「中華民族」觀在中國誕生之日起，通過溯源歷史來闡釋其古老性與連續性是非常普遍的做法，這不難理解，也可說是天經地義。因為通過共同的歷史記憶、傳統、神話、象徵將某些人群統一在一起是民族主義話語慣常的方式。當一個國家或民族在面臨轉型的重大歷史時刻時，往往需要通過回溯歷史來認識自我、確定未來的方向。所以國人如此重視歷史，通過歷史來回答「何為中國」「何為中華民族」具有充分的合理性。然而，歷史從來都是複雜多樣的，並不存在本質化、單一化的歷史。歷史回溯之於未來的意義在於歷史與現實之間具體、複雜且直面的對話。誠如意大利哲學家克羅齊的那句名言：「一切真歷史都是當代史」。^[47]說到底，歷史敘述的意義根本上取決於對現實問題的關切和考量，若非如此，歷史就不再是通向未來的橋樑，而很可能會淪為某種抽象的模式，乃至自說自話的臆想。然而，當下人們努力通過挖掘中國歷史「特殊性」構建起的新的歷史敘事卻往往只有帝國、民族、國家、天下等「類」概念之思，而普遍缺乏「群己權界」之「公民」視角。這不消說與八十年代思想解放之啟蒙思潮截然不同，就是與清末「變法圖強」的努力也相去甚遠。不錯，自晚清以降的現代化轉型直接起因於西方列強入侵所帶來的亡國或亡天下危機，故而帶有相當的歷史悲情色彩，

屬於「救亡圖存」的範疇。但「變法圖強」的初衷其實是睜眼看世界、向世界學習，從而改造傳統之道、祖宗之法，而學習西方、效法東洋，努力傳播並打造「民族意識」或「國民意識」的目的，恰恰在於喚醒四萬萬同胞，培養他們的國家意識、民族意識與個體責任意識，使之從傳統臣民轉變為現代國民或公民。此乃梁啟超「新民」說、魯迅「立人」論的根本。所以，轉型中國初期之民族建構，不僅包含著對外爭取民族獨立、維護國家主權，更包含著對內提倡民主權原則，重視社會的公平與正義，且後者本應是前者之基礎。這只需要翻看時人的一些論述^[48]就不難發現。此一歷史關鍵實在不能不察。

[1][日]王柯：《從「天下」國家到民族國家：歷史中國的認知與實踐》（上海人民出版社，2020年），第4頁。

[2]梁啟超：《政治學大家伯倫知理之學說》（二），梁啟超著，湯志鈞、湯仁澤編：《梁啟超全集》第4集[論著四]（中國人民大學出版社，2018年），第214頁。

[3]章太炎：〈正仇滿論〉，載《國民報》1901年第4期。

[4]黃興濤：《重塑中華：近代中國「中華民族」觀念研究》（北京師範大學出版社，2017年），第65頁。

[5]1912年，孫中山在〈臨時大總統宣言書〉中即宣稱：「國家之本在於人民，合漢滿蒙回藏諸地為一國，即合漢滿蒙回藏諸族為一人，是曰民族之統一。」，載《臨時政府公報》第1期，1912年1月29日。

[6]孟真：〈中華民族是整個的〉，載《獨立評論》第181期，1935年12月15日。

[7]顧頡剛：〈中華民族的團結〉，載《申報·星期論壇》，1937年1月10日。

[8]顧頡剛：〈中華民族是一個〉，載《益世報·邊疆週刊》第9期，1939年2月13日。

[9]同注[8]。

[10]顧頡剛：〈續論「中華民族是一個」：答費孝通先生〉，載《益世報·邊疆週刊》第20期，1939年5月8日。

[11]1943年，蔣介石在《中國之命運》一書中便認為：「就民族成長的歷史來說：我們中華民族

是多數宗族融合而成的。融合於中華民族的宗族，歷代都有增加，但融合的動力是文化而不是武力，融合的方法以是同化而不是征服。」參見蔣中正：《中國之命運》（青年軍出版社，1943年），第1-2頁。

[12]費孝通：〈關於民族問題的討論〉，載《益世報·邊疆週刊》第19期，1939年5月1日。

[13]吳文藻：〈論邊疆教育〉，載《益世週報》第2卷第10期，1939年3月17日。

[14]翦伯贊：〈論中華民族與民族主義：讀顧頡剛續論「中華民族是一個」以後〉，載《中蘇文化》第6卷第1期，1940年4月1日。

[15]同注[1]，第316頁。

[16]劉曉原，萬芷均譯：《邊緣地帶的革命：中共民族政策的緣起（1921-1945）》（香港中文大學出版社，2018年），第158頁。

[17]《民族政策檔案編》第2編（人民出版社，1958年），第1頁。

[18]〈馬克思主義和民族問題〉，《史達林全集》第2卷（人民出版社，1953年），第294頁。

[19]黃光學主編：《中國的民族識別》（民族出版社，1995年），第160頁。

[20]除內蒙古自治區（1947）為建國前成立外，其餘的四個省級自治區，包括新疆維吾爾自治區（1955）、廣西壯族自治區（1958）、寧夏回族自治區（1958）、西藏自治區（1965）均為建國後的50、60年代成立。

[21]關於八十年代以來的少數族裔民族主義文化思潮，姚新勇從文學方面做了較為詳細的分析。參見姚新勇：《文化民族主義視野下的轉型期中國少數民族文學》（花木蘭出版社，2016年）。

[22]費孝通：〈中華民族的多元一體格局〉，載《北京大學學報》（哲學社會科學版）1989年第4期。

[23]陳來：〈貞下起元〉，載《二十一世紀》1992年4月號，總第10期。

[24]鄭永年，陳納慧譯：《中國民族主義新解》（東方出版社，2019年），第135頁。

[25]葛兆光：〈疊加與凝固——重思中國文化史的重心與主軸〉，載《文史哲》2014年第2期。

[26]馬戎：〈理解民族關係的新思路——少數民族問題的「去政治化」〉，載《北京大學學報》（哲學社會科學版）2004年第6期。

[27]趙汀陽：《天下體系：世界制度哲學導論》（江蘇教育出版社，2005年）。



- [28] 趙汀陽、H.費格、S.戈思帕、L.繆勒等，王惠民譯，趙汀陽校：〈柏林論辯：天下制度的存在論證及疑問〉，載《世界哲學》2020年第3期。
- [29] 趙汀陽：《惠此中國：作為一個神性概念的中國》（中信出版社，2016年），第50頁。
- [30] 葛兆光：《歷史中國的內與外：有關「中國」與「周邊」概念的再澄清》（香港中文大學出版社，2017年），第154頁。
- [31] 許紀霖：《家國天下：現代中國的個人、國家與世界認同》（上海人民出版社，2017年），第441頁。
- [32] 王銘銘：〈三圈說：另一種世界觀，另一種社會科學〉，《超社會體系：文明與中國》（三聯書店，2015年），第148頁。
- [33] 汪暉：《東西之間的「西藏問題」》（外二篇）（三聯書店，2014年），第189頁。
- [34] 同上，第202-203頁。
- [35] 葛兆光：《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（中華書局，2011年），第28-29頁。
- [36] 同上，第237頁。
- [37] 參見[美]拉鐵摩爾，唐曉峰譯：《中國的亞洲內陸邊疆》（江蘇人民出版社，2010年）。拉鐵摩爾曾一度被學術界所遺忘，直到20世紀80年代才被重新發現，並逐漸掀起一股「拉鐵摩爾研究」的熱潮。
- [38] 參見[美]巴菲爾德，袁劍譯：《危險的邊疆：遊牧帝國與中國》（江蘇人民出版社，2011年）。
- [39] 鄭詩亮：《米華健談絲綢之路、中亞與新清史：發掘「被遺忘」的人群》（2017年7月9日），https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1726436
- [40] 同注[33]，第186頁。
- [41] 沈衛榮：《大元史與新清史：以元代和清代西藏和藏傳佛教研究為中心》（上海古籍出版社，2019年），第210頁。
- [42] 姚大力：〈再談歷史上的民族關係和中國認同〉，《追尋「我們」的根源：中國歷史上的民族與國家意識》（三聯書店，2018年），第27頁。
- [43] 值得注意的是，元代的蒙古語中似未產生出一個將中國各大區域合在一起的專有名稱，但這並不意味元朝不是中國。參見姚大力：《怎樣看待蒙古帝國與元代中國的關係》，張志強主編：《重新講述蒙元史》（三聯書店，2016年），

第21-22頁。

- [44] 姚大力：〈傳統中國的族群與國家觀念〉，《追尋「我們」的根源：中國歷史上的民族與國家意識》，第50頁。
- [45] 鍾烜：〈簡析明帝國的內亞性：以與清朝的類比為中心〉，載《中國史研究動態》2016年第5期。
- [46] 同注[41]，第105-160頁。
- [47] [意]貝奈戴托·克羅齊，道格拉斯·安斯利英譯，傅任敢譯：《歷史學的理論與實際》（商務印書館，2009年），第2頁。
- [48] 如佚名：《說國民》、康有為：《公民自治篇》，張枬、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》第1卷上（三聯書店，1960年），第72-77，172-190頁。

Inheritance and Reflection: A Review of Related Theory Discourses from the Perspective of Multi-ethnic Chinese Aggregation since the Late Qing Dynasty

Chu Ning (School of Marxism, Guang Dong University of Education)

Abstract: In recent years, the topic of “What is China” or “What is the Chinese Nation” has been heated discussed in the academic circle. To some extent, this is directly related to the internal and external challenges that the Rising and Transforming China faces. This is not a new issue, but a contemporary manifestation of the dilemma of transformation from a traditional empire to a modern nation-state since the late Qing Dynasty. At the end of the Qing Dynasty and the beginning of the Republic of China, the concept of Chinese Nation was created by introducing the modern national viewpoint, whereas burying the theoretical dilemma of the Dual National Identity, forcing the predecessor and the contemporary to find out a way to break through the Binary Thinking Dilemma. Among them, the most common and sustainable way to overthrow the Dilemma is making a concentrative interpretation to the particularity of Chinese history. Although the effort provides different explanations to related issues, it gradually accumulates them into a certain Historical Myth, even far away the Original Intention unconsciously.

Key Words: Transforming China, Chinese Nation, Dual National Identity, Tian Xia; Diversity in Unity

論傳承創新「孝親敬老」

— 文化與發展居家社區養老服務

■ 馮慶林、周全德

河南省社會科學院社會發展研究所

孝親敬老是我國對於人類文化的一大貢獻，它的文化魅力和精神感召力早已超出民族和國界，成為人類共同的精神財富。在當前人類社會面臨經濟衰落和道德衰退雙重困擾之際，作為世界上最富有孝親敬老文明傳統的國家，國人理應順乎推動社會文明進步的時代要求，繼承和發揚這份精神遺產所固有的道德良知，並且密切結合當前社會養老服務發展現狀及其趨向，在大力發展居家社區養老的鮮活實踐中，使之在優質傳承和綜合創新的交替推進下不斷完善，發揚光大。

一、孝親敬老文化的概念界定、功能作用及其現實價值

文化，在我國原指文字、文章、文采、禮樂制度、法律條文等對於人們品德、能力的教化，而按照英國學者泰勒的看法，「文化包含知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗和個人作為社會成員所必需的其他能力及習慣。」^[1]孝親敬老正是這種教化國人品德、能力及其行為習慣的文化類型；作為中

華民族賴以形成和發展的倫理依託及精神紐帶，可以說它充分體現了中華民族的文化特質。慎終追遠，孝親敬老文化是一種具有終極關懷性質的

本源型文化，其主要特點是感恩圖報、推己及人及永續傳承。所謂本源，意即事物產生的最初根源或其本體之所在。人之所以為人乃至人類社會文明的形成和發展，均策源於孝親敬老之人倫意識及其文化表現的萌發和拓展。孝親的原意是指子女對父母的敬重、奉養及順從，其中以敬重即尊親為核心，譬如，孔子提出「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」（《論語·為政》）^[2]，再如，孟子認為「孝子之

至，莫大乎尊親。」（《孟子·萬章上》）^[3]此外，社會上「敬老」是由家庭中「孝親」推己及人而來，例如，孟子曾強調「老吾老以及人之老」（《孟子·梁惠王上》）^[4]，將尊親推廣至敬重社會上一切老人。由此可見，孝親本是子女對父母養育恩情的感恩圖報，而敬老則是社會個體在意識到別人的父母理應與自己的父母一樣得到尊敬或幫助時，自

摘 要：傳承創新孝親敬老文化，能夠為發展居家社區養老服務提供倫理基礎、精神動力及智慧支援。一方面，傳承創新孝親敬老文化是居家社區養老健康發展的根本保證，是提升居家社區養老服務品質的必然選擇；另一方面，居家社區養老服務為傳承創新孝親敬老文化，提供現實平台和生長空間。現階段，在將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務中時，我們既需要關注其現實性、針對性、實效性、相容性，也需要把握其前瞻性、長效性、規律性、差異性。

關鍵詞：傳承創新；孝親敬老文化；深入開展；居家社區養老服務

覺採取的良善行為。這種良善行為不僅體現個人美德，而且帶有人文互動的感召性，有利於營造人人相親相愛，家和睦相處的良好社會氛圍。由於孝親敬老是一種源於兩性姻緣、自然血緣及地緣關係而又具有並不局限於這種關係的深厚人文性、廣泛社會性及無限神聖性，此種人類文化和生活方式的本真表現類型，將會伴隨社會文明進步而永續傳承且不斷提升。當然，其中有悖事理、情理、法理且不能被創造性轉化的落伍因素，也必然會在此激濁揚清過程中被淘汰。

孝親敬老堪稱中華傳統文化的精粹，其文化特質表現為在兩性姻緣、自然血緣及地緣關係中天然固有地蘊涵著對他人、對社會的責任，其中蘊涵的倫理理念、道德價值、心靈智慧及其它精神養分，實乃國之瑰寶。由於其中凝聚完善人性、完美人生的傳統美德，以及蘊涵充實人生價值和生活意義的倫理智慧，以至在今天，它依然是一種具有無限生機和活力、能夠讓國人生活變得更加美好的珍貴的精神動力資源。在我國老齡化步伐不斷加快且家庭養老由於種種原因而日漸衰微的現階段，傳承和創新中華孝親敬老文化，不僅能夠為鞏固家庭養老的基礎地位提供精神動力，而且能夠為提高居家社區養老服務品質水準，以及發揮機構養老補充和輔助作用，提供倫理道德智慧。尤其是在當前我國加快積極應對老齡化步伐的實踐中，孝親敬老的優良傳統已經成為家庭養老的思想道德基石，社區養老的精神動力支撐，機構養老的人文關懷酵素。顯而易見，新境遇下的孝親敬老文化現今已邁入新的理論生長空間，顯示出其在社區建設和家庭發展中更好發揮自身功能作用的可能。其中一大重要標誌，就是它正在為搞好社會化為老服務體系建設提供深厚思想定力、創造新穎道德智慧、注入濃郁人文關懷。可以預期，其中蘊涵的倫理理念、道德價值、心理情感智慧等，在竭誠為老服務的鮮活實踐中，必然會成為我國建設具有民族特色、時代特徵的新型孝親敬老文化的核心要素。

在從傳統現代性向新型現代性轉變的過程中，孝親敬老文化的傳承和發展既面臨嚴峻挑戰，同時也適逢良好機遇。一方面，在以往的現代化歷

程中，雖然憑藉思想觀念變革之力致使傳統孝道中的政治倫理說教得以清除，但並沒有將其中天然固有的人文精神養分適時地注入現代化土壤之中，以致其影響力被削弱，其正能量難以充分發揮。此外，在以往的政治動亂歲月中，對傳統孝道倫理的全盤否定，造成了孝親敬老文化傳承的斷裂，加上社會轉型期出現的新情況、新矛盾、新問題，致使如今在建設具有民族特色和時代特徵的孝親敬老文化時，傳承和創新面臨諸多困難，陷入傳承受阻和發展不力的現實困境。尤其是在我國老齡化步伐不斷加快且家庭結構功能發生重要變化的現階段，孝親敬老文化面臨著來自個人主義文化及其生活方式的深層影響和消解作用。這種影響和作用在當前社會快速變遷及急劇轉型中尤其突出，它不利於鞏固家庭養老的基礎地位，不利於營造尊老、敬老、愛老、為老的社會氛圍，不利於實現「老有所養、老有所醫、老有所教、老有所為、老有所樂」的老年發展預期目標。另一方面，在積極應對以上來自理論和實踐方面的挑戰時，孝親敬老文化也迎來了自身發展的良好機遇。從和諧社會建設的視角看，在我國社會體制深入變革、社會結構深刻變動、利益格局深層調整、思想觀念深度變化的改革發展新時期，傳承創新孝親敬老文化對於搞好家庭建設和社區建設，培育良好家風、民風、社風，形成尊老愛老為老的文明生活行為習慣，以及促進社會的良性運行、健康發展和文明進步，均具有重要理論意義及實踐價值。從積極應對老齡化的視角看，為了居家社區養老的健康發展，亟待通過對孝親敬老文化的傳承創新，去充分發揮其功能作用，以平抑家庭生活矛盾、型塑寬厚仁愛的個體心態，以及營造團結友善、互幫互助、和諧宜居的社區氛圍，進而為建構我國社會化養老服務體系作出其應有貢獻。

二、居家社區養老的概念界定、功能作用及其發展現狀

截止2016年底，我國60歲及以上人口總數為23086萬，其中65周歲及以上人口為15003萬，分別佔總人口比例為16.7%、10.8%。與此相應地，2016年年末，我國共有養老服務機構2.8萬個，養老服

務床位680萬張，按60及以上老年人口計算，每一養老服務機構對應服務老年人數為8245人，即每34人擁有一張養老服務床位。^[5]顯然，如此條件之下，絕大多數老人不可能入住養老服務機構養老，只能另闢蹊徑。由此可見，在《「十三五」國家老齡事業發展和養老體系建設規劃》中，政府提出使「居家為基礎、社區為依託、機構為補充、醫養相結合的養老服務體系更加健全」^[6]，這種發展目標十分契合現階段我國老齡人口生活現狀、養老意願及其緊迫需求。早在多年前，上海就提出「十一五」期間上海將逐步形成「9073」的養老格局——鼓勵90%的老年人由家庭自我照顧，規劃佔比7%的有一定困難的老人可享受社區居家養老服務，佔比3%的有特殊需求的老人可享受機構養老服務。^[7]然而，時至今日，在家庭養老由於多種因素干擾而日益衰退的現實狀況下，人們對於居家社區養老的需求日漸增強；這就要求有關方面不斷擴大由社區提供的為老服務的覆蓋面，即將家庭養老與社區養老有機結合起來，讓更多的老人能夠享受到居家社區養老的福祉。

顧名思義，居家社區養老就是老人一般情況下住在自己家中或特定時期入住社區設施，並在家人及相關人員輔助下，主要依靠其所在社區各種服務資源來為自己提供多重支援的一種養老模式。與傳統家庭養老相比，雖然居家社區養老其中包含子女及親朋好友為老人提供的物質幫助和精神慰藉，但這些人由於各種原因既很少與老人一起居住，也很少面對面直接照料老人，他們大多在忙中偷閒中探望老人，或借助現代技術工具表達和輸送自己的親情關懷。而與機構養老相比，居家社區養老是老人雖然沒有入住養老院，但其依然能夠享受到與養老院差不多的各類服務，以至這種住在自己家中或社區設施接受社區養老服務的方式，被人們喻之為「沒有圍牆的養老院」。此外，家庭是小社會，社區是大家庭；國人的家庭觀念及泛家庭意識根深蒂固且影響深遠，這些在其人倫日用以及精神文化生活的各方面，均會有所反映和體現。那些基本上能夠生活自理的老人，他們生活在自己熟悉的家庭及其周邊環境，不僅滿足其宜居需求、適應其心理行為習性，有利於其身心健

康，而且增強其社會認同感、提高其社會融入度，有利於其積極養老心理意願的形成及其付諸行動。顯而易見，居家社區養老融傳統家庭養老和社區養老的優勢於一體，堪稱大多數老人最現實而又最合理的選擇。

追根溯源，居家養老服務作為社區服務功能受到重視，原本發端於西方發達國家，譬如在「二戰」後歐美福利機構養老服務模式的弊端初露端倪之際，英國率先推行社區照顧的居家養老模式。之後，伴隨養老服務的「去院舍化」、「去機構化」潮流，社區照顧的居家養老模式在西方發達國家陸續興起，至今已成其主流養老模式。而在我國，由於老齡化步伐不斷加快、家庭養老功能逐步弱化、社會養老服務嚴重滯後，加上社區日益發展成為國人日常生活的基地，諸多有識之士紛紛將尋求解決老齡化問題的目光，聚焦在依託社區資源實行居家養老服務上，並且以社區為依託開展居家養老服務，也逐漸擺上各級政府議事日程。作為我國老齡化程度較高地區，上海市對居家養老服務的重視由來已久；在老齡化重壓之下，政府及其職能部門不僅較早在建構「9073」格局時提出老人居家依託社區養老，而且率先就居家養老服務的有關標準進行科學規範。此外，自北京率先出台《居家養老服務條例》之後，河北、蘇州等地紛紛效尤。其它地方如河南、山西、山東等，雖然暫時尚未出台專門性的居家養老服務條例，但在這些省份現已出台的有關建設社會化養老服務體系的地方性政策法規中，也無不將居家養老服務列入最重要章節特別強調。

在我國，發展居家社區養老就是訴諸家庭養老與社區養老的有機結合，指導其理論建構的思想道德基礎，充分體現了對中華孝親養老文化的傳承和創新。家庭是社會的細胞，而家其原初含義如《說文解字》所釋：「家，居也」^[8]。由此可見，家庭最早主要是指以婚姻、血緣或收養關係為紐帶聯結在一起生活的人們的日常居所，以後又被延伸、泛指為家鄉、家園或居住地。由於國人生老病死生命週期與家庭息息相關，在條件具備的情況下居家養老不僅順理成章，而且往往會成為老人們的首要選擇。社區是社會生活的支撐點、社



會成員的聚集點、社會文化的交匯點，因此，國人養老不僅要以家庭為基礎，而且要以社區為依託，需要借助社區的各種力量和資源。老人們居家依託所在社區養老，具有多重含義：一是為他們提供經濟支援的責任主體，包括個人、家庭、社會、政府的多元負責；二是為他們提供日常照料的生活服務擔當者，來自家庭成員、社區組織及社會機構等多方面；三是為他們提供的服務內容，囊括日常生活照顧、基本醫療護理、精神心理關懷、個體素質教育、宜人文體娛樂等多種類；四是為他們提供的服務性質，體現了社會公益性與市場營利性的相容互補。從各地出台的有關居家養老服務的政策法規中，人們均可以體悟出以上這些含義。

雖然在政府大力提倡、加大支持以及全社會積極回應、廣泛參與的推動下，居家社區養老服務業已初見成效，但是我們也應當看到：當前我國在發展居家社區養老中，尚存在諸多障礙性因素。一是在物質技術層面的力不從心；基本生活服務設施、網路通訊設備、醫療衛生機構及醫療水準等，這類開展居家社區養老服務的必要物質技術條件，離老人們的宜居及舒適要求還存在一定距離。二是在組織協調層面的無能為力；一些社區在其治理理念思路、體制機制、方式途徑以及管理格局、方法手段等方面有所欠缺，這就對組織協調社會力量、優化整合社會資源去搞好居家社區養老

服務，造成了嚴重干擾。三是在政策運用層面的無所作為；一些地方和部門的決策領導者不是緊密結合當地實際情況，去創造性地貫徹實施中央出台的有關發展居家社區養老的政策法規，而是以教條態度生搬硬套之或以經驗不足搪塞應付之。四是在宣傳引導層面的不得要領；在一些地方的宣傳中，非常重視對社區為老服務周邊環境、基本設施等硬體建設的推介，但卻在一定程度上忽略了對心理交流、人文關懷等軟體建設的關照。五是在理論研究方面有所不足；有些研究者對家庭養老、居家養老、社區養老乃至居家社區養老等概念之間的異同之處表述得含混不清；有些研究者言必稱國外，對發達國家養老理論和方法機械套用、片面依傍和簡單比附，缺乏以本土思想文化視角對這方面中國經驗的獨立思考和分析總結；有些研究者花大力氣致力於實證研究且滿足於其個別結論及局部經驗，卻在一定程度上忽略了文化自覺視角下的理論建樹。

三、傳承創新孝親敬老文化與發展 居家社區養老服務的關聯性

孝親敬老文化之所以能綿延數千載而經久不衰，其主要原因就在於它的人倫精義和道德良知植根於我國民間社會且融入百姓日常生活，成為孕育社風民俗的豐沃養料。時至今日，發展居家社區

養老，依然離不開孝親敬老文化的思想道德潤澤及其精神心理支撐。這既是居家社區養老賴以健康發展的根本保證，更是提升其服務品質的必然選擇。當然，與此同時，廣泛開展居家社區養老服務，也為傳承創新孝親敬老文化，提供了現實平台及其生長空間。

1· 傳承創新孝親敬老文化是居家社區養老服務健康發展的根本保證

眾所周知，我國的現代化之旅並非西方現代化之途的簡單複製，其整個進程必然帶有自身的鮮明特點及獨特個性。尤其是我國孝親敬老文化的更新和發展，受益於中華民族文化傳統中包容、變通、協和之思想秉性和倫理智慧的潤澤，能自覺地、主動地、創造性地適應社會變遷、社區建設以及家庭發展的客觀需要。在歷經衝突和碰撞中，這種文化不斷地自我改造、自我更新、自我發展，直至將自身精華積澱、凝聚、昇華，最終被創造性地轉化為推動居家社區養老健康發展的動力因素。由此可見，與國運家運血脈相連的孝親敬老文化，內在地蘊涵支持居家社區養老的道德情商和精神能量。

現階段，作為家庭養老與社區養老結合體的居家社區養老，其發展的主導趨向雖然是養老的社區化服務，但其立足之根基依然是家庭。因為無論從法律法規還是從倫理道德上講，子女都是父母養老的第一責任主體。尤其是從以文化人和以德育人的綜合角度看，由於孝親敬老理念本身體現了家庭倫理與社會倫理、個人美德與社會公德的高度融合，深刻認知和牢固樹立此種理念，實乃個體社會化或再社會化的必修課。這不僅決定個人家庭是否幸福和事業是否發達，而且直接關係到社會能否良性運行和健康發展。因此，習近平總書記特別強調：「敬老愛老是中華民族的傳統美德。要把弘揚孝親敬老納入社會主義核心價值觀宣傳教育，建設具有民族特色、時代特徵的孝親敬老文化。要加強家庭建設，教育引導人們自覺承擔家庭責任，樹立良好家風，鞏固家庭養老基礎地位。」^[9]

以往，家庭養老囊括日常生活照料、精神心理慰藉的各個方面；當今，儘管隨著經濟社會發展家

庭養老在內容和形式上會有較大變化，但它在社會為老服務中的基礎性地位及策源性作用，在較長的一個時期內並不會被輕易動搖或改變。這種相對穩定的狀況，是由國人特別眷念家庭及分外看重親情的文化秉性所決定的。當然，隨著社會變遷和時代進步，這種文化秉性必然有所變化和適時更新，但其主導傾向卻始終朝向親情、愛情、友情的交疊共識，而不會導致三者分道揚鑣。有鑑於此，國人理應順乎新型現代性背景下的社區建設要求，遵循家庭養老演變的內在規律及時代特徵，把弘揚孝親敬老的倫理道德理念，創造性地納入大力發展居家社區養老服務之中，進而為全面實現社會化為老服務，提供精神動力及情商支援。

2· 傳承和創新孝親敬老文化是提升居家社區養老服務品質的必然選擇

開展居家社區養老服務，在我國還是一個新事物，在其進程中勢必會遇到種種挑戰以及這樣或那樣的困難和障礙。正是在應對挑戰和解難排障中，居家養老服務品質方能得以完善和提升。從某種意義上講，傳承創新孝親敬老文化不啻居家社區養老服務中的軟體建設，可以說已經成為其破解現實難題、擺脫發展困境、提升服務品質的必然選擇。

不言而喻，居家養老服務的屬性是責任心、義務感、公益性、盈利性兼而有之，其價值目標指向是以尋求社會效益為主，同時兼顧經濟效益。《北京市居家養老服務條例》在其第二條中明確指出：「本條例所稱居家養老服務是指以家庭為基礎，在政府主導下，以城鄉社區為依託，以社會保障制度為支撐，由政府提供基本公共服務，企業、社會組織提供專業化服務，基層群眾性自治組織和志願者提供公益互助服務，滿足居住在家老年人社會化服務需求的養老服務模式。」^[10]在這裡，以家庭為基礎，是指子女盡其孝親奉老職責及老年夫妻盡其相互照顧義務，完全屬於不可推卸的法定責任及道德義務性質；在政府主導下，是指政府對實現公民社會養老服務也承擔著自身應有的責任義務；由政府提供基本公共服務，主要屬於事業化公益性質，但在其提供的實現方式及途徑選擇



上，則是在政府主導下，市場和社會力量均可參與其中；由企業、社會組織提供專業化服務，主要屬於合理收費的市場化盈利性質；至於由基層群眾性自治組織和志願者提供公益互助服務，則完全屬於社會化公益性質。家庭、政府、市場、社會力量，在這居家社區養老服務的四大主體中，就目前情況來看，家庭、政府位於第一序列和第二序列，分別起到基礎性作用和主導性作用，而位於後兩個序列的市場和社會力量，則分別發揮其專業效能和協同效應。顯而易見，提升居家社區養老服務品質的過程，就是這四大主體各自更好地發揮自身功能作用以便形成強大合力的過程。而在這一過程中，傳承創新孝親敬老文化則是其必然選擇。對於家庭、政府來說，傳承創新孝親敬老文化有利於增強履職責任、提高服務自覺和促進政策創新，而對於市場和社會力量來說，傳承創新孝親敬老文化則有益於優化資源組合、激發服務活力和推動公眾參與。

3·居家社區養老服務為傳承創新孝親敬老文化提供現實平台和生長空間

居家社區養老服務是一項內涵豐富且外延寬闊的，需要動員全社會力量廣泛參與其中的社會化養老模式。正是對令人矚目的這種養老模式的實踐探索，為傳承創新孝親敬老文化提供現實平台和生長空間，並且使之在廣泛、深入地推進居家社區養老服務持續發展中，大顯身手。

一是增強人們在居家社區養老服務中的責任心、義務感，需要通過傳承創新孝親敬老文化來營造氛圍、凝心聚力和形成合力。在一些地方的社區建設中，比較重視對孝親敬老文化傳統的大力宣傳，並且比較重視對人們孝親敬老意識及其行為習慣的悉心培育。例如，在社區玻璃櫥窗中陳列宣傳傳統孝道的家規家訓、民謠格言及圖畫圖像，在社區文明公約中明文規定尊老愛幼是人們日常生活的行為準則，在壽星榜上將九十歲以上的老人照片放入其中以示敬重和優待。再如，設置孝親敬老道德紅黑榜，用以表彰孝敬老的人和事，或者抨擊不孝敬老的人和事；將孝親敬老的典型人物及動人事蹟列入文明光榮榜和善行義舉榜，大張旗鼓地進行宣傳；評選五星級文明戶時，

將孝親敬老作為評選標準的重要一項列入其中。二是激發人們在居家社區養老服務中的主動性、創造性，也需要通過傳承創新孝親敬老文化去達致思想情感認同，培養敬業愛崗精神，以及提高服務能力水準。例如，有這樣一個社區居家養老服務中心，其秉承「敬老愛老、伺老奉老」的服務宗旨，對其工作人員提出的文明服務規範是：愛心貼心、細心耐心、想得周到、做得細到；眼勤、嘴勤、手勤、腿勤；嘴巴甜一點、動作輕一點、行動快一點、做事多一點、效率高一點、脾氣小一點、理由少一點、腦筋活一點、微笑露一點、技術精一點。從此類通俗易懂的話語裡，人們能體會到對服務物件認真負責的工作態度及心理關懷的人文情愫。再如，一些地方精心打造「12349」為老服務資訊平台，並且致使其實現與居家養老服務實體的有效結合。這種「互聯網+養老服務」模式，具有緊急救助、生活幫助、精神關懷、素質教育等多重服務功能，可為老年人提供滿意、周到、便利的服務。透過其服務理念「召之即來、來之能幹，急老人之所急、需老人之所需」，人們也能領略到融孝親敬老的思想情感於網路技術運用之中的非凡魅力。

四、傳承創新孝親敬老文化，促進居家社區養老服務深入開展

目前，在我國居家社區養老的多重需求與社會化養老服務的現實能力和水準之間，尚存在著較大的反差。因此，在推動居家社區養老服務進程中，需要通過傳承創新孝親敬老文化，去營造社區氛圍，破解發展難題，激發創造活力。

首先，在將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務時，要具有現實性和針對性。文化的核心要素是價值理念，雖歷經社會變遷及時代發展浪潮的衝擊，但由於能夠不斷自我更新去適應環境條件的變化，其最終洗盡鉛華，在國人的心理積澱為一種蘊涵深刻哲理及高尚情操的文化精神。孝親敬老正是這樣一種具有形而上意義且恆久彌新的價值理念，作為有史以來國人一以貫之的思想行為準則，其歷經滄桑而底色不變，在個體社會化實現、家庭文明型塑、社會秩序維繫中，一直發揮著不可替代的正向功能作用。當下，傳統孝

道遭遇社會轉型期各種複雜因素的強勁挑戰，有些人榮辱不分、羞恥不知、善惡不辨，缺乏感恩之心和仁義之德，以致在家庭和社會生活中欺老、騙老、辱老、虐老等侵犯老人權益的行為不端現象，時有發生。傳承創新孝親敬老文化，必須直面現實生活中的這類不良現象，充分發揮其正本清源、抑惡揚善的強大功能作用。此外，在新型現代化進程中，針對人們自由平等意識普遍增強、道德自覺自律性逐步提高、精神心理需求日漸擴大、同喻文化和後喻文化兼容並蓄、本土文化與外來文化交融互動等發展趨向，傳承創新孝親敬老文化理應尋求如何超越傳統孝道，使自身在促進居家社區養老服務發展時更能體現時代精神，以及更能展示自身文化特質。

其次，在將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務時，需要講求實效性和相容性。以往經驗已經證明：在推進居家社區養老服務中傳承創新孝親敬老文化，重在實踐，重在實效。這就意味著一些嘩眾取寵的形式主義花樣，以及一些不著邊際的空泛化宣傳套路，當在嚴格戒除之列。孝親敬老文化的生機和活力就在於它深深植根於、浸潤於民間生活方式的豐土沃壤，並且能以大眾化方式體現和落實在百姓人倫日用的具體生活實踐中。現階段，空巢老人、留守老人、失獨老人、高齡老人、半自理或不能自理老人等老年群體的養老問題迭出不窮，成為居家社區養老服務中亟待重點解決的難題。惟有貼近居家社區養老的鮮活實踐，才能克服形式主義弊端，跳出老套路和舊框框，致使對孝親敬老文化的傳承創新具有廣度力度深度，從而贏得公眾的普遍認同，並且觸動他們的心靈，感召他們去自覺踐履之。此外，在孝親敬老文化中官與民、雅與俗、新與舊、法與德、理與情等因素相互交融，因此，傳承創新孝親敬老文化，要努力在求同存異、綜合創新的整合過程中實現自身的現代轉化，向居家社區養老服務活動注入新元素、新品味、新風格。

再次，在將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務時，應體現前瞻性和長效性。凡事預則立不預則廢，傳承創新孝親敬老文化應從長計議，著眼於未來。譬如，隨著城鎮化步伐的加快，

近些年來流動隨遷老人不斷增多，雖然他們目前還比較年輕，尚能為其子女或隨遷地作出一定貢獻，但不久的將來他們的養老問題勢必凸顯。這就需要通過傳承創新孝親敬老文化，支持他們或積極融入隨遷地參加居家社區養老，或從容返回原住地參加居家社區養老。顯然，在傳承創新孝親敬老文化時，在這方面有關方面應當有所考慮，做到胸中有數，未雨綢繆。此外，傳承創新孝親敬老文化不僅需要因地制宜和因時利導，達致實際效果及即時效應，而且需要建章立制，確保在居家社區養老服務持續發展中，其能夠長期發揮自身功能作用。一是將傳承創新孝親敬老文化設為專章，列入各地居家養老服務條例之中，並且在有關社區立法中，將傳承創新孝親敬老文化作為重要一項列入；二是在各地社區建設謀劃中，將傳承創新孝親敬老文化列入發展規劃及議事日程；三是將傳承創新孝親敬老文化，以豐富多樣且符合時代要求的內容形式，深度融入各種家庭文明建設及社區文化建設活動，並且有機融入城鄉社區資訊服務平台建設。

最後，在將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務時，應把握規律性和差異性。將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務，惟有遵循「知行並進」、「傳創相長」的內在規律，才能由表及裡、由近及遠、由內向外、由淺入深。在這裡，「知行並進」是指既通過對孝親敬老歷史文獻和現實典型事例的宣傳教育，使人們牢固樹立孝親敬老價值理念，又運用有效方式及途徑促使人們將此種價值理念付諸具體行動，進而轉化為孝親敬老的行為習慣。在將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務時，這兩方面同等重要，不可偏廢。「傳創相長」是指在孝親敬老文化的傳承與創新之間，相輔相成，相得益彰，以至在將孝親敬老文化融入居家社區養老服務時，兩者也能夠相互促進，共同提高。此外，在將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務時，還應注意由社會變遷發展、社會分層分工等因素所致的區域、城鄉、族群、性別之間的差異性。譬如，在中原文化、巴蜀文化、三秦文化、瀟湘文化、嶺南文化、江南文化等地域文化中，雖然孝親敬老的思想道德內涵



是同源同質的，但其表現形式由於地方風俗習慣的影響卻有所不同。這就需要在開展居家社區養老服務中有所考慮。再如，由於社會分層和社會分工的影響，不同階層及不同職業的人們在居家社區養老中對服務需求的側重點也會有所不同，這也要求在將傳承創新孝親敬老文化融入居家社區養老服務中有所考量。如此，方能順其自然，事半功倍。

本文為國家社科基金資助項目《欠發達地區居家社區養老服務的社會支援研究》的階段性成果，批准號：16BSH125。

[1] 李鵬程：《當代西方文化研究新詞典》（吉林人民出版社，2003年版），第307頁。

[2] 朱貽庭：《倫理學大辭典》（上海辭書出版社，2002年版），第307頁。

[3] 同注[2]。

[4] 彭立榮：《婚姻家庭大辭典》（上海社會科學院出版社，1988年版），第220頁。

[5] 國家統計局：《中華人民共和國2016年國民經濟和社會發展統計公報》，<http://www.stats.gov.cn/tjsj/tjgb/ndtjgb/>。

[6] 國務院：《「十三五」國家老齡事業發展和養老體系建設規劃》，<http://www.cncaprc.gov.cn/contents/2/179240.html>。

[7] 王逸飛，楊雅雯：《三問中國養老「9073」格局「及人之老」如何實現？》，http://news.xinhuanet.com/politics/2017-01/05/c_1120252447.htm。

[8] 同注[4]，第148頁。

[9] 習近平：《黨委領導、政府主導、社會參與、全民行動，推動老齡事業全面協調可持續發展》，在中共中央政治局第三十二次集體學習時的講話，載《人民日報》，2016-05-28。

[10] 北京市人大常委會：《北京市居家養老服務條例》，載《北京日報》，2015-02-25。

The inheritance and innovation of filial piety culture and the development of home community pension service

Feng Qinglin, Zhou Quande (Henan Provincial Academy of Social Sciences and Social Development Research Institute)

Abstract: the inheritance and innovation of filial piety culture can provide spiritual power and wisdom, the ethical basis of support for the development of community home endowment service. On the one hand, inheritance and innovation of filial piety culture is the fundamental guarantee for the healthy development of the community old-age home, community home is an inevitable choice for enhancing the quality of service pension; on the other hand, the home of community endowment service for inheritance and innovation of filial piety culture, provide a realistic platform and growth space. At this stage, in the inheritance and innovation of filial piety culture into the home community endowment service, we not only need to pay attention to the reality, pertinence, effectiveness, compatibility, also need to grasp its prospective, long-term, regularity and difference.

Key Words: Inheritance and innovation, filial piety culture, Carry out in depth, community home endowment service.

論智庫人才的開發

■ 薛永武

中國海洋大學文學與新聞傳播學院

智庫(Think Tank,或稱思想庫)是現代社會治理和公民參與政治的重要手段和組織元素,越來越得到世界各國的高度重視。我國的社會發展需要大批高素質的智庫人才,「在中國特色社會主義進入新時代的背景下,智庫作為國家軟實力和國家治理體系的重要組成部分,成為推進國家治理體系和治理能力現代化的重要力量。」^[1]但由於主客觀多種因素的影響,我國智庫人才隊伍建設還比較滯後,遠不能滿足社會對智庫人才的迫切需要。因此,建設具有參政議政能力和富有遠見卓識的高素質智庫隊伍,這是實施人才強國戰略的重要任務。

一、我國智庫的主要類型

我國智庫的數量看似很多,但名副其實的並不是太多,許多部門雖然也具有一定的智庫功能,但並非學理意義上的智庫。就整體而言,我國的智庫類型主要有黨政系統智庫、事業單位智庫和民間智庫三大類。根據中國人事科學研究報告(2016年卷上冊)不完全統計,目前我國擁有各級各類智庫機構約2400家,其中官方性質的智庫機構約有1500家,高校智庫700餘家,民間智庫200家左右。

(一)黨政部門智庫

黨政部門智庫是指各級縣市級以上黨委和政府設置的政策研究室之類的機構。中央委員會、國務院和各省(自治區、直轄市)、市縣黨委和政

府都設有政策研究室。黨政兩類政策研究室的功能主要是根據國家現實需要和長遠需要,開展政策性研究,並提出具有建設性的研究報告,一般不研究純理論問題。

中央政策研究室與國務院研究室和研究中心

的研究內容各有側重:中央政策研究室是中國共產黨最高的智囊機構,是中央直屬機關,主要是跟蹤和滙集資訊,分析和整理關於全國政治、經濟形勢、黨建和思想理論等重要資訊,向中央提供建議和諮詢,同時還承辦黨中央交辦的其他事項。國務院研究室承擔國家綜合性政策研究和決策諮詢

任務;國務院發展研究中心是國務院直屬的政策研究和諮詢機構,主要研究關於社會發展、國民經濟和改革開放中關於全域性、長期性、綜合性和戰略性問題,向黨中央和國務院提供政策建議。從地位上講,中央政策研究室地位高一些,政治性更鮮明一些;從專業上講,國務院發展研究中心專家較多,更加注重學理性和科學性。

地方黨委和政府的政策研究室除了關注黨和國家的大政方針以外,主要針對本省(自治區、直轄市)市縣的實際問題,開展針對性的對策研究。

黨委和政府智庫的主要特點是人員較多,能夠緊密聯繫現實政策,研究經費比較充足,但有兩點不足:一是除國務院研究室和研究中心專家較多以外,其他研究室的專家不是太多,客觀上影響決策的科學性;二是由於受行政管理體制以及官

摘 要:本文在梳理我國智庫主要類型的基礎上,在肯定我國智庫取得重要成就的同時,指出我國智庫建設目前存在的主要問題,對我國智庫人才需要具備的素質和能力進行了多角度的分析,提出政府要高度重視智庫人才隊伍建設的具體思路和方法。

關鍵詞:智庫類型;智庫人才;智庫建設

本位的影響，研究室的專家有時缺乏相對的獨立思考，難以保障研究的相對獨立性和客觀性，可能會影響研究報告的科學性。

（二）事業單位智庫

事業單位智庫主要包括兩大類：第一類是國家級的科研機構和各省（自治區、直轄市）市的研究機構。國家層面的主要是兩大院：中國科學院和中國社會科學院。這兩大院內部設有很多研究所，有很多著名專家。各省（自治區、直轄市）市還設有社會科學研究院或科學院，有的省份還設有很多行業性的科學院或其他研究機構。中國科學院和中國社會科學院，一方面研究基礎理論和科研創新等學術問題，一方面根據國家需要研究現實問題，並提出建設性的研究報告，供中央、國務院以及國家各部委局決策參考。各省（自治區、直轄市）和地級市的研究機構既研究基礎理論和一般學術問題，也圍繞本省（自治區、直轄市）和本市的發展需要，研究實際問題，向政府提交研究報告。另外，國家各部委局內部有的也設置相應的研究機構。事業單位上述科研機構的優勢是比較專業，專家學者較多，經費相對充足，但受體制的影響，有的研究機構難以保障研究的相對獨立性、客觀性和科學性。

第二類是高校研究機構。在高校研究機構中，既有學校和院系自設機構，也有國家各部委和地方黨委政府在高校設置的研究機構。總體而言，大學的研究機構比較側重於學術理論研究，有時也會提交具有建設性的研究報告，但政府和學校對研究報告的重視程度還不夠。高校智庫的優勢是基礎理論比較紮實，人員眾多，但存在兩大問題：一是理論上講，全國高校教師通過教學科研，可以對社會問題發表自己的真知灼見，但實際上很多學者往往缺乏參政議政的有效途徑，因此難以發揮應有的作用；二是高校科研機構經費不足，其中國家部委局和地方黨政機構在高校設置的研究機構有的只掛牌子，沒有經費；而高校內部自設的研究機構大多不是實體性的，沒有單獨編制，沒有固定人員，也沒有經費，是典型的「三無」機構，這在客觀上必然影響對策性研究。

（三）社會民間智庫

民間智庫是指由社會資金設置的研究機構，

為政府或其他客戶提供決策諮詢服務，相對於體制內智庫或官方智庫而言，民間智庫是「體制外智庫」或者社會智庫，具有身份獨立、財務獨立、運作獨立和學術中立等特點。

民間智庫具有多元性、靈活性和開放性的特點，為我國政府決策提出很多建設性的研究報告。新中國成立以來，我國民間智庫開端於20世紀80年代中後期，唐磊認為，我們可以將1986年認定為中國民間智庫發展的「元年」。「1986年7月21日，時任中共中央政治局委員、國務院副總理的萬里在全國軟科學研究工作座談會上做了《決策民主化和科學化是政治體制改革的一個重要課題》的報告，相當於吹響了加強新時期政策研究和智庫建設的第一輪號角。」^[2]實際上，市場經濟促進政府職能的轉變，也促進民間智庫的發展，黨的十四大以後，民間智庫開始走向快速發展的軌道，十六大以後逐步進入穩定的發展期。^[3]

目前，在我國民間智庫中，中國與全球化智庫各項建設率先垂範。該智庫秉承「以全球視野為中國建言，以中國智慧為全球獻策」的宗旨，^[4]致力於中國的全球化戰略、人才國際化和企業國際化等領域的研究。根據美國賓夕法尼亞大學智庫研究項目發佈的國際上最權威的《全球智庫報告2015》，中國與全球化智庫（CCG）位列全球頂級智庫排行榜第110位；中國頂級智庫排行榜第7位，居中國頂級智庫中社會智庫首位；入選全球最佳獨立智庫榜單，也是全球最值得關注的前50家智庫之一。該智庫是中國領先的國際化智庫，是國內最大的社會智庫之一。另外，方迪智庫為了增加研究力量，從智庫外部聘請了60多位知名專家，形成小機構、大網路的研究團隊；華夏新供給經濟學研究院注重打造平台型智庫，推出「中國新供給經濟學50人論壇」和「中國養老金融50人論壇」兩個重要的人才集聚平台，匯集了兩個領域100多位有影響力的專家學者。^[5]

此外，從國家層面來看，我國八個民主黨派實際上也能夠發揮智庫的作用。民主黨派是中國大陸中國共產黨以外八個參政黨的統稱，包括中國國民黨革命委員會、中國民主同盟、中國民主建國會、中國民主促進會、中國農工民主黨、中國致公黨、九三學社和台灣民主自治同盟。中國共產黨與

各民主黨派合作的基本方針是「長期共存、互相監督、肝膽相照、榮辱與共」。在中國共產黨領導與多黨合作制的政治格局下，為了國家發展和民族振興，各民族黨派應該在參政議政的過程中充分發揮高端智庫作用。但從實踐的角度來看，我國民主黨派參政議政的功能還沒完全釋放出來，尚有待於繼續發揮更加積極的作用。

二、智庫人才需要具備的素質和能力

黨的十八屆三中全會通過的《中共中央關於全面深化改革若干重大問題的決定》明確提出，要「加強中國特色新型智庫建設，建立健全決策諮詢制度」，把智庫建設提到戰略高度。智庫是實施人才強國戰略必須重點加強建設的戰略性人才資源，是為國家經濟社會發展能夠提出戰略決策意見的高端人才。因此，加強高端智庫人才隊伍建設，對於我國進行科學的戰略決策，具有非常重要的意義。

（一）智庫人才應該具有強烈的社會責任感

智庫人才要站在國家和民族利益的大局，從時代的高度出發，以中華民族振興為目的，通過高瞻遠矚，既要敢於針砭時弊，又要放眼未來的光明與希望，逐漸形成遠見卓識，提出卓有成效的建設性意見。

智庫是國家決策的智囊和思想庫，其意見和建議是否科學正確，將會直接影響黨和國家的決策。智庫人才應該具有強烈的社會責任感，要深入調研，嚴謹議政，做真正的公共知識份子，不做被社會譏諷的「偽公知」「叫獸」和「磚家」。這類「偽公知」「叫獸」和「磚家」雖然人數不多，但影響和危害極大，客觀上損害了教授和專家的形象，甚至可能影響黨和政府的正確決策。

智庫人才是非常重要的端人才，只有具備強烈的社會責任感，擁有憂國憂民的情懷，才能站在社會發展進步的高度，克服個人利害的局限性，超越具體職業、區域和階層等思維視野的局限，為國家的改革和繁榮富強，提出真知灼見，真正為國家的發展提供高端的智力支援。

從人才開發的角度來看，智庫人才具有強烈的社會責任感，才能「激發人才自我成就的內生動

力……報效國家、服務人民的理想，艱苦奮鬥、勇攀高峰、自我塑造、自我超越的精神，是任何一個社會良才成長成就的必要條件」。^[6]因此，智庫人才應該富有歷史使命感，先天下之憂而憂，勇於擔當社會責任。

（二）智庫人才應該具備山型的知識結構與能力結構

智庫人才要具有強烈的社會責任感，也要具有山型人才的知識結構與能力結構，才能在融會貫通中形成創新的穿透力，提出富有建設性的新對策。

山型人才具有複合優化的知識結構和能力結構，是人才比較理想的內在結構。從智庫人才的角度來看，專家研究領域如果太窄，容易坐井觀天，成為井底之蛙，就很難把握全域。從學科研究的角度來看，大多數學者長期在一個二級學科甚至三級學科內教學和科研，缺乏跨界整合和思域融通的能力；從思維創新和產品創新的角度來看，「各類要素互相交叉、協同、分享，帶來整合和溢出效應，形成了跨界融合，源源不斷催生更多新創意、新技術、新產品、新模式和新業態」；^[7]從邏輯的觀點來看，專家如果沒有宏觀視野，思維就不可能融會貫通，解決問題時就容易只見仁或只見智，沒有既見仁又見智的思維系統性，就容易導致顧此失彼。我國1957年反右擴大化，1958年大躍進，1966年文化大革命，改革開放以來的決策失誤等原因是多方面的，但與決策者和一些專家缺乏優化的知識結構和能力結構不無關係。

因此，要加強智庫人才建設，學者自身要拓寬學術視野，敢於打破學科壁壘，通過跨學科的交叉滲透融合，努力打通各種相關學科直接和間接的聯繫，對各種需要掌握的知識和原理融會貫通，把知識轉化為解決問題的能力，才能夠實現知識和能力的橫座標與縱座標的立體交叉滲透融合，才能歷練出真正的火眼金睛和真知灼見。

（三）智庫人才應該具備全球視野

從全球化發展的歷史要求來看，我國智庫人才的數量和品質與社會需要相比，還有很大的差距。為了擴展視野的系統性和整體性，智庫專家應該站在全球化的歷時性與共時性交叉的維度，從我國的歷史和現實出發，通過對全球視野的系統

性整體把握，為我國經濟社會的全面發展提供前瞻性的智慧。

智庫人才要有全球視野，對世界各國尤其是一些主要國家的歷史、政治、法律、經濟、文化、外交、社會、民族性格、社會心理和價值取向等重要問題，做到胸有成竹，在認清各種複雜現象和深層原因的基礎上，認識問題、分析問題和解決問題時既要見仁，又要見智，力求做到思維的客觀性、整體性、全面性和系統性。

智庫人才要具有全球的視野，一要了解我國的歷史和國情，了解中國特色社會主義特點和本質內涵，特別是要深入了解我國社會轉型期各種錯綜複雜的社會矛盾，尤其要審時度勢地把握改革進入深水區已經出現或者可能出現的各種實際問題；二要了解世界性的一些相關公約等相關規定；三要正確認識和處理我國與世界各國之間、世界各國之間直接和間接的關係，正確理解民族性與世界性的辯證關係，在廣泛汲取民族智慧與世界智慧中尋找解決問題的正確思路和科學的方法。

（四）智庫人才應該具備全球化思維

智庫人才不僅要具有全球的視野，而且還應該拓展全球化思維，更好地在全球化的歷史進程中發揮智庫的作用。

「全球化」是改革開放以來非常時尚的一個詞語，但很多學者並不完全理解全球化的內涵。從語言概念的角度來看，「全球」是指整個世界；「化」，是改造和變化的意思。「全球化」的意思就是指按照全世界各國人民的利益願望改造世界的歷史過程。很顯然，全球化不是西化，不是單邊主義，更不是美國化，我們應該以積極進取的態度，在全球化過程中發揮我們的積極作用。

全球化總體上符合人類歷史的發展規律，體現了人類社會發展的必然趨勢，也是人類命運共同體在互動共生中的彰顯。在全球化過程當中，世界各國通過主動自覺的交流，資訊共用，文化共用，資源分享，人才共用，智慧共用，促進世界各國共同發展。智庫人才應該從人類命運共同體的角度出發，充分了解全球化的內涵和外延，把握全球化過程中的科學化、民主化、共生化和共用化。

中國在全球化的歷史進程中，智庫人才的建議對策既要體現中國特色，又要自覺地通過中國

特色蘊含出人類的可共用性，因為全球化不只是純粹的經濟全球化，而是通過世界各國之間的相互交流、相互影響和相互促進，逐步實現文化全球化和文明全球化，即通過文化和文明的傳播交流，各國各民族之間在文化的融合中互相促進，產生積極的共生效應，實現多元發展、多元共用和多元共贏。

在把握全球化思維進行智庫研究時，我們還需要正確理解和把握民族性與世界性的辯證關係。筆者在《高校智庫人才的角色塑造》一文中曾經指出：「廣義的民族性，是指特定民族所具有的民族屬性，包括該民族的思維方式、生活方式、風情習俗、價值觀與外在形式的統一；狹義的民族性，是指有利於該民族生存與發展的民族屬性，即科學的思維方式、文明的生活方式和風情習俗及其正確的價值觀與外在形式的統一。世界性是指世界各國各民族在思維方式、生活方式、風情習俗和價值觀等方面所表現出來的人類共同性。民族性與世界性不是對立統一，而是具體與抽象、個別與一般、個性與共性、局部與整體的統一。只有那些有利於民族生存與發展的先進的、文明的與科學的民族文化才能走向世界。」^[8]

民族化是傳統與現代的有機統一，也是民族文化與世界文化相互融合的時代產物。因此，我們在理解全球化思維時，應該在歷時性與共時性的融合統一中，正確認識中國特色、本土化與世界性的關係，既要避免一葉障目和坐井觀天，又要文化自信，從根本上克服非此即彼的二元思維方式。

（五）智庫人才應該具備思域融通的能力

筆者在研究海洋強國戰略時，最早提出「思域融通」的概念，^[9]認為實施海洋強國戰略需要思域融通能力。「思域」是指思維和思想的領域。「思域融通」是指在思維和思想的領域達到融會貫通的境界，也是融會貫通在思維和思想領域的具體體現。智庫人才只有具備思域融通的能力，才能避免思維的遮蔽性和片面性，才能提出卓有成效的創新性建議。

智庫人才應該從中國傳統文化中汲取思域融通的智慧。中國文化自信的重要歸因在於中國古代的開放性思維具有相當的廣度和深度，體現了思維的歷時性與共時性的統一，具有思域融通的

巨大靈通性和包容性。中國傳統文化思域融通，既有「天人合一」的哲學智慧，也有「天下為公」與「天下興亡，匹夫有責」的擔當意識；既有「以人為本」與「民惟邦本」的治國理念，也有「載舟覆舟」與「居安思危」的憂患意識；既有「止戈為武」「協和萬邦」的和平思想，也有「海納百川、有容乃大」的博大胸懷；既有「精鷲八極」的思維廣度，又有「心遊萬仞」的思維高度；既有「與人為善」「己所不欲，勿施於人」的人生哲學，也有「修身齊家治國平天下」的進取精神與整體思維。上述思想的深刻性與豐富性，充分蘊含了思域融通的思維內涵，為文化自信和在文化發展創新中尋找新的生長點提供了思維動力。因此，智庫人才應該從中國古代思域融通的智慧中獲得啟迪，為激發創新智慧獲得理論動力。

智庫人才要培養思域融通的能力，既要注重想像力的開發，又要注重培養優良的邏輯思維能力，按照科學的精神和現實的需要，用邏輯思維把無限的空間想像力交織起來，形成統攝全域的思維立體系統。

（六）智庫人才應該具有解決現實問題的思路和方法

智庫專家面對各種複雜紛紜的社會矛盾，要具有預測問題、發現問題、分析問題和解決問題的思路和方法，為政府科學決策和科學管理提出可行性的建議與對策。

智庫人才應該具有科學和嚴謹的態度，以聰明和睿智形成新的思想，為國家治理提出行之有效的建議與對策，為社會發展進步引路導航。但是，我國智庫人才由於受到多方面的影響，就整體而言，提出解決問題的思路和方法的前瞻能力還普遍不高，未能更好地發揮智庫應有的作用，「研究人員的戰略預測能力、深入調研能力、數據分析能力、專案獲取能力、對外傳播能力不強，國際交往能力較為滯後。」^[10]智庫人才為了提高決策能力，原則上應該掌握解決問題的如下思路：

第一，了解宏觀和微觀兩個層面目前需要解決的問題有哪些，這些問題產生的原因是什麼，在邏輯上是一因多果、一果多因，還是多因一果，抑或多因多果。

第二，認識這些現實問題本身的複雜性和危

害性，讓政府部門認識解決這些問題的必要性、重要性和緊迫性。

第三，對於擬解決的問題，要分清輕重緩急和主次關係，哪些是迫切需要解決的，哪些是不急於解決但又是必須解決的。力求做到先主後次，先急後緩，循序漸進，有條不紊。

第四，明確解決問題的主體。如果是多主體，還要理清彼此之間的互動關係。

第五，明確解決問題的時間節點和具體解決思路，設計解決問題的最優化方案，規劃解決問題的「路線圖」。

第六，設計對解決問題的跟蹤評價環節，預測解決問題以後可能引發的其他問題，注意牽一髮動全身的溢出效應甚至是蝴蝶效應，做好全方位的防範工作。

智庫人才在提出解決方案時，還要注意擬解決的是歷史遺留的複雜問題，還是當前社會突發的社會事件。對於前者，要特別注意矛盾和問題的盤根錯節，即使面對一團亂麻的複雜矛盾，也要善於冷靜化解，處變不驚，學會標本兼治的思維方式；對於後者，應根據急則治其標，緩則治其本的原則，先急後緩，在防患於未然的前提下，盡可能把問題解決於萌芽狀態，以防事態擴大。

三、政府要高度重視智庫人才隊伍建設

智庫要創造出智慧，離不開智庫人才主客觀兩方面的因素。除了個人的主觀努力以外，政府還需要做很多富有成效的工作。

（一）高度重視智庫隊伍建設

智庫是政府決策的智囊和參謀部，擔負著非常重要的使命。政府只有高度重視智庫隊伍建設，才能不斷提高智庫參政議政的能力。但遺憾的是，我們在智庫建設方面，存在的主要問題是對智庫的本質內涵理解不夠，比如在黨政系列的智庫隊伍中，由於體制的束縛和官本位思想的影響，有些智庫專家可能缺乏獨立思考的能力，對問題有時難以做出相對獨立的判斷，從而導致所提的議案缺乏科學性、前瞻性和可行性。

首先，為了重視智庫建設，政府應該加大對智庫人才教育培訓的力度。教育培訓的重點，應著眼

於智庫的國際化視野，在全球化中把馬克思主義中國化，把中國優秀的傳統文化現代化，在歷時性與共時性的交叉中實現視域與思域的雙重融通，克服一葉障目、坐井觀天的思維遮蔽性；通過認真學習和領會中央的文件精神，通過調查研究和深入思考，依靠各種科學的原理和方法，向黨和政府提交真知灼見的研究報告。

其次，要通過政府機關與事業單位之間「旋轉門」的流轉方式，通過多崗位的職業訓練，一方面豐富相關人員的實踐經驗，使其充分了解國情、不同崗位職責和諸多現實狀況；另一方面，通過雙向交流、多向交流、掛職鍛煉、國情調研等途徑，推薦專家學者到相關部委掛職或任職，或者到基層一線蹲點調研，實現學術型人才向智庫型人才的科學轉型。此外，政府應該鼓勵退居二線或者退休的領導幹部參與智庫研究，這些領導幹部具有豐富的管理經驗，「無官一身輕」，沒有職務升遷的顧慮，在研究問題時能夠在較大程度上超越利害關係。

再次，政府要採取有效措施，注重智庫專家團隊年齡、性別、個性、學緣背景、人生閱歷和工作經歷、知識結構和能力結構等多方面的優化組合，實現頭腦智慧的共生效應。對於黨和政府關心的重大理論和現實問題，一般需要團隊集體攻關；對於一般的社會問題和局部問題，也要鼓勵和支持個人單兵作戰、各自為戰的獨創能力，不能為了團隊而疏忽甚至壓抑個人獨特創造的智慧。

（二）建立不拘一格的選才機制

加強智庫建設，應該建立不拘一格的選才機制。「在目前中國崛起的世界背景下，中國急需一批影響世界話語權、傳播中國思想力量的國際化智庫，然而，研究領域和視角的狹窄，使得國內智庫更談不上人才隊伍的國際化和傳播途徑的國際化。」^[1]我們如果選才視野有局限性，就很難得天下英才而用之。

美國是現代智庫的發源地，擁有智庫的數量和品質都處於世界領先地位。美國能夠長期雄霸世界，其最根本的原因就是重視人才戰略，尤其重視智庫建設。根據美國賓夕法尼亞大學智庫研究專案(TTCSP)研究編寫的《全球智庫報告2016》，美國擁有智庫1835家，智庫數量名列全球第一；其

中6家智庫入選全球十大智庫，智庫發展水準也佔據絕對領先地位。^[2]美國許多智庫圍繞人才的「選、用、育、留」，創新人才選用方式，不拘一格選拔智庫人才。美國這種做法值得我們學習和借鑒。

聚天下英才而用之，關鍵在於如何吸引和集聚人才，充分發揮智庫人才的作用。要堅持黨管人才原則，遵循社會主義市場經濟規律和人才成長規律。「遵循市場經濟規律，可以讓各類人才在大浪淘沙的市場環境中，實現競爭擇優、優勝劣汰，滿足供求平衡、體現人生價值，也使得人才工作在推動經濟社會轉型中，更具靈活性、效率性和可持續性。」^[3]但在選擇智庫專家方面，有的省份竟然規定55歲以下的在職者才能申報智庫專家，而退休專家可60-70歲仍然可以申報。這一規定把55歲以上的在職專家排斥在智庫專家範圍之外，顯然違背了科學的用人原則。

（三）建立科學的人才評價機制

科學的人才評價對於評價物件具有重要的激勵作用。智庫人才是一種特殊的高級複合型專家，健全考核評價機制對於建設智庫隊伍非常重要。根據中央精神，要著力改變現有唯論文、唯職稱、唯學歷的人才評價方式。這種改變尤其適用於對智庫人才的評價，即評價智庫人才最重要的就是考核其對策性研究成果的水準，而不是論文、職稱、學歷和獎項。科技部、教育部、人力資源社會保障部、中科院和中國工程院在2018年10月已經聯合發佈《關於開展清理「唯論文、唯職稱、唯學歷、唯獎項」專項行動的通知》，這對於正確評價智庫人才也具有重要的啟發意義。

在考核評價智庫人才時，政府應該重視應用對策研究的社會價值，酌情加大對策建議研究成果的評價權重。特別需要指出的是，智庫專家進行對策性研究，前提是自身必須具有較高的理論素養和創新能力，所提交的對策方案是在科學理論指導下的創造性研究成果，能夠體現理論與實踐的結合，具有實踐性品格，能夠實現良好的社會效益和經濟效益。

智庫人才是一種特殊的高級人才，評價智庫人才既要考量應用研究成果的品質，又要注意彈性評價，要通過科學的評價，進一步激發智庫人才

的積極性、主動性和創造性，而不能簡單量化管理和剛性管理。

（四）加強對智庫人才的科學管理

在加強智庫建設方面，政府要加強對智庫人才的科學管理，既要在政治上保障智庫研究的方向性和先進性，又要給予智庫人才研究對策足夠的自由，從解放人才的高度出發，解放智庫人才의思想和創造力。

首先，政府要構建集聚優秀人才的研究平台，不僅要有一批多元學科背景、高度國際化和高水準的核心智庫團隊，而且還要通過建立智庫專家庫的模式，吸納來自各領域老中青三代相結合的優秀人才資源，為智庫專家產生頭腦風暴提供良好的組織保障和人文環境。

其次，堅持正確的智庫方向，破除管理弊端，要從機制體制上解放智庫人才生產力。解放智庫人才生產力，要釋放智庫人才的活力，尤其是思想的創造力，即創造性解決問題的能力。特別是在支持黨政部門的智庫建設方面，上級黨委和政府要給予政策研究室財政支持，在思想上給予鬆綁，鼓勵政策研究室積極開展智庫創造性工作，充分發揮政策研究室思想庫的參謀顧問作用，而不能用管理行政人員的辦法管理智庫人才，也不能僅僅把政策研究室視為下屬職能部門，甚至視為解讀和闡釋政策的傳聲筒。

再次，政府應該加大對智庫建設的經費支持。根據調研，一些黨政部門在高校設置的研究機構大多沒有經費，客觀上無法保障這些機構研究的基本需要。政府要加大對黨政部門智庫、事業單位和民間智庫的經費支持，除了按照計劃給予撥款以外，還可以通過課題委託的方式，鼓勵和支援事業單位和民間智庫開展智庫研究工作。

綜上可見，我國智庫數量眾多，但與美國的智庫相比，與我國社會的需要相比，還有很大的提升空間，需要引起黨和政府的高度重視。特別需要注意的是，智庫專家是特殊的高級複合型人才，智庫隊伍建設一方面需要智庫人才自身的高標準嚴要求，另一方面也需要政府採取有效措施，加大對智庫人才建設的力度，完善智庫人才的選拔和評價等機制，真正做到聚天下智慧而用之。

[1] 查建國，夏立：〈建設中國特色新型智庫〉，載《中國社會科學報》，2018年3月14日。

[2] 唐磊：〈中國民間智庫30年的初步考察〉，載《中國社會科學評價》，2016(4)。

[3] 藍波濤，羅一字，黎家嫻：〈國內民間智庫研究述評〉，載《廣西社會科學》，2018(5)。

[4] CCG全球化智庫網站<http://www.ccg.org.cn/About/>。

[5] 吳田：〈民間智庫現狀與前景淺析〉，載《中國社會科學報》，2018年6月7日。

[6] 余興安：〈優先實施人才發展戰略〉，載《光明日報》，2016年1月4日。

[7] 孫銳，王通訊：〈張江怎樣才能「聚天下英才而用之」〉，載《解放日報》，2016年5月17日。

[8] 薛永武：〈高校智庫人才的角色塑造〉，載《人才研究》2017（1）。

[9] 薛永武：〈實施海洋強國戰略需要思域融通能力〉，載《中國海洋大學學報》，2017（2）。

[10] 宋智富，鄧曼，周湘智：〈建設堪當大用的智庫研究人才隊伍〉，載《經濟日報》，2018年7月19日。

[11] 王輝耀：〈中國智庫國際化的實踐與思考〉，載《中國行政管理》，2014（5）。

[12] 王輝，彭倩：〈美國智庫人才創新機制及其啟示〉，載《決策探索》（上），2018（1）。

[13] 吳江：〈聚天下英才而用之〉，載《中國組織人事報》，2018年3月23日。

Study on the Development of Think Tank Talents

Xue Yongwu(Ocean University of China)

Abstract: On the basis of combing the main types of think tanks in China, while affirming the important achievements of think tanks in China, this paper also points out the main problems currently existing in the construction of think tanks in China, makes an analysis on the quality and ability of think tank talents in China from multiple perspectives, and puts forward specific ideas and methods that the government should attach great importance to the construction of think tank talents.

Key Word: Think tank type, Think tank talents, Think tank construction



亞洲大型藝術博物館 的設置與運營比較

■ 周 進

復旦大學藝術教育中心

摘 要：本文以亞洲中、日、韓、新加坡的藝術博物館為比較研究。論述了在上海、東京、首爾、新加坡城之中藝術博物館的設置與運營特點，認為在這些歷史悠久、人文底蘊深厚的大都市中，藝術博物館的佈局有著聚合式發展的特點；在藝術博物館的運營上，東京市的機制創新、首爾市的觀眾服務、新加坡城的老建築改造皆為特色，最後對上海藝術博物館的發展提出對策建議。

關鍵詞：亞洲；藝術博物館；設置；運營

藝術博物館也稱美術館 (Art Museum & Art Gallery)，基本功能與性質為：「藝術博物館是造型藝術的博物館，是具有收藏、研究、陳列展覽美術精品及相關資料，向公眾進行審美教育，開展國際文化交流等多項職能的國家美術事業機構」。^[1]本文主要關注亞洲中、日、韓、新加坡四國的藝術博物館。

從博物館的數量來看，日本居首，中國次之，韓國第三、新加坡第四。日本是目前亞洲地區博物館最多的國家，全國各種國立、公立、私立、大學的博物館總數超過了5000座；中國博物館在新世紀以來快速增長，「截至2010年底，全國登記在冊的各類博物館已達3020座」；^[2]「韓國全國博物館共369座(如果包括沒有登記的博物館大約有500座)」；^[3]新加坡博物館總數大約為55座。

一、亞洲大型藝術博物館的設置

(一) 中國上海。至2015年底，上海共擁有博物館173座，有120座博物館在上海市文化廣播影視管理局備案與年審，53座博物館不在登記註冊

之列(為企業建立、店館結合、小型博物館、家庭博物館等)，與藝術有關的博物館共42座。目前上海博物館的分佈也多集中在市區環線內和浦江兩岸。



圖1:上海市區環線內的藝術博物館

1.震旦博物館 2.觀復博物館 3.雲間美術館 4.外灘美術館 5.上海歷史博物館 6.上海博物館 7.K11美術館(K11購物藝術中心) 8.卜石新天地藝術館 9.自然博物館 10.M50藝術園區

首先，上海的市區環線內是博物館發展的重鎮。如：人民廣場區域內集中了上海博物館、上海城

市規劃展覽館、上海歷史博物館等；上海博物館創建於1952年，1996年10月上海博物館新館建成並開放。新館的建築外形識別度很高，造型由方體基座與圓形出挑相結合，寓意「天圓地方」的理念。上海博物館佔地面積1.1萬平方米，地下2層，地上5層。上海博物館設有11個專館，3個展覽廳，陳列面積2,800平方米。館藏文物近百萬件，其中精品文物12萬件，其中尤其是以青銅器、陶瓷、書法、繪畫、玉器、傢俱的收藏與展示，是以中國古代藝術為特色的博物館。

2013年6月，上海chi K11購物藝術中心開幕，號稱是中國首個藝術購物中心。K11美術館（K11購物藝術中心）是商業和藝術結合的典範，地處上海的高端商圈 - 南京西路，結合綠色設計和全方位藝術為重點的環境，吸引了時尚品牌進駐。3000平方米的美術館坐落於B3層，在努力向公眾推廣藝術、構建藝術與大眾互動的橋樑的同時，也希望通過此平台傳播公益服務的積極理念。同時，該美術館也收藏一些著名藝術家的作品，如：奧拉維爾·埃利亞松(Olafur Eliasson)、金氏徹平(Teppe Kaneuji)及因卡·索尼巴爾(Yinka Shonibare)等。

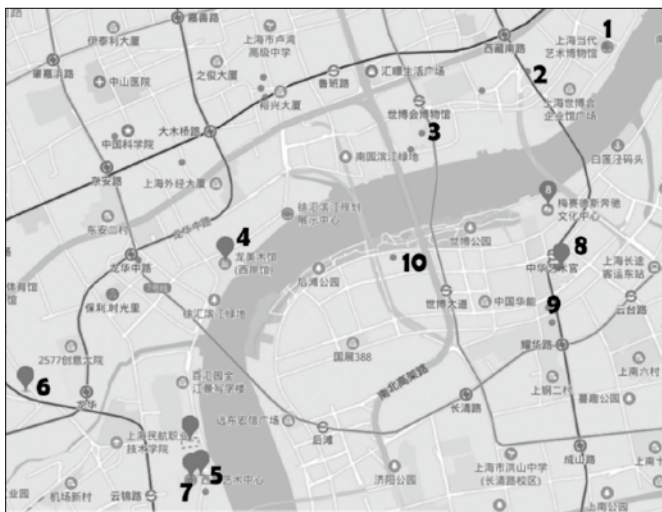


圖2：原上海世博會區域的藝術博物館

1.上海當代藝術博物館 2.中國民間藝術館 3.世博會博物館 4.龍美術館（西岸館） 5.余德耀美術館 6.朵雲軒藝術中心 7.油罐藝術中心 8.中華藝術宮 9.博源美術館 10.上海民生現代美術館

其次，2010年以後，黃浦江兩岸原世博園區內，中國館、城市未來館改建為中華藝術宮和上海

當代藝術博物館，這一決策使上海的藝術博物館形成較好發展態勢，最近幾年又建設了沿江兩岸的人行步道和騎行道，也極大帶動了這一區域的民營美術館的發展。據筆者觀察，除了一些大型美術館，如：余德耀美術館、龍美術館（西岸館）、上海喜馬拉雅美術館、上海外灘美術館都非常活躍，不斷舉辦重要展覽吸引觀眾。

上海當代藝術博物館成立於2012年10月1日，是中國大陸第一家公立當代藝術博物館。同時，上海當代藝術博物館也是上海雙年展的所在地。它坐落於上海的黃浦江畔，佔地4.2萬平方米，展廳面積1.5萬平方米，內部最高懸挑45米，高達165米的煙囪被設計成一支巨型溫度計，也是一個特別的展覽空間，已經是上海的城市地標之一。上海當代藝術博物館建築由原南市發電廠改造而來。它不僅見證了上海從工業到資訊時代的城市變遷，也宣告了上海市對使用新能源的渴求。整座建築是對上海近代工業遺產的改造更新之典範，迎合了國際上文化產業的發展思潮，為城市未來提供了豐富的可能。

中華藝術宮的前身是上海美術館，上海美術館創建於1956年，是新中國最早建立的美術館之一，館址在原南京西路325號，是歐式建築。2012年10月1日，上海美術館遷至2010年上海世界博覽會場浦東園區的中國館，中國館改名為中華藝術宮，毗鄰地鐵7號線和8號線，交通便利。中華藝術宮總建築面積16.68萬平米，展示面積近7萬平米，擁有35個展廳。該館不斷舉辦的重要展覽活動塑造了周邊社區的文藝氣氛，具有文化、藝術、休閒等多方面價值。

還有，上海西南徐家匯和虹橋地區也有不少美術館，如：劉海粟美術館、上海城市雕塑藝術中心等都是比較有份量的。劉海粟美術館舊館建成於1995年3月，2012年9月該館遷建於延安西路凱旋路口的海粟綠地內，總建築面積為12540平方米，設6個展廳、2個教室及閱覽室、會議廳和多功能廳等，配套設施先進完備。美術館現有藏品2000餘件，是我國首座以個人名字命名的省市級美術館。

（二）日本東京。據不完全統計，東京博物館

總數為126座，其中藝術博物館為57座，包括3座音樂藝術博物館。

位於日本東京都台東區的上野公園集中了不少博物館。上野公園，全名上野恩賜公園，是日本第一座公園，佔地約53萬平方米。1876年正式開園。此地原屬於日本皇室，至1924年始由大正天皇下賜與東京市管理，故名「恩賜」。1872年這裡率先建立起了東京博物館，最初的藏品是來源於萬國博覽會的展品。之後又相繼建立起了形形色色的主題博物館，與之共同構成了名副其實的文化公園景觀。



圖3.東京上野公園博物館群

1.國立博物館—法隆寺寶物館 2.國立博物館—表慶館 3.國立博物館—本館 4.國立博物館—東洋館 5.國立博物館—平成館 6.國立科學博物館 7.國立西洋美術館 8.東京文化會館 9.上野之森美術館 10.東京都美術館 11.東京藝術大學美術館

日本東京上野公園內的東京都文化中心實際上是一個側重於藝術類的大型專業性博物館群。在園內主要集中了科學博物館、東京國立博物館、東洋館、表慶館、法隆寺寶物館、東京文化會館、日本藝術館、市街風俗資料館、東京都美術館、國立西洋美術館、上野之森美術館和黑田紀念室等十多個大小不等、各具特色的博物館群。

東京國立博物館(Tokyo National Museum)創建於1872年。1889年改為帝室博物館，1900年又改名東京帝室博物館。1947年博物館由宮內省改屬文部省管理，更名國立博物館。1952年定名為東京國立博物館，隸屬文部省文化廳。博物館的藏品多達8.9萬件，其中有近100件國寶，500多件國家指定的重要文物。博物館的主體建築由象徵日本歷史的建築物構成，主館中分類展出了日本美術品、出土文物、工藝品。

國立博物館—法隆寺寶物館於1964年開館，設3個陳列室，專門展出明治初年法隆寺向宮廷獻納的各種寶物，由於藏品極其珍貴，只限每週四開放。「表慶館」是一座明治末年建築，為當時皇太子成婚紀念而建造，已被列為「重要文化財」，1909年開館，設9個陳列室，按時代分類展出史前時代至歷史時代的日本考古發掘遺物，有石器、繩紋、彌生式陶器、埴輪、漢式鏡、銅鐸、陶瓷器等珍品。

國立博物館—本館展示日本歷史文化，面積很大，在展覽廳中有區域可以讓人們體驗日本的和服文化、鏡面文化等，無論是喜愛傳統文化的中老年人還是新鮮感滿溢的留學生們，都能興致勃勃地參與其中。「東洋館」是1968年開放的新館，設10個陳列室，分綜合陳列、埃及藝術、西亞、東南亞藝術、中國藝術、朝鮮藝術和西域藝術等部門，展出日本以外的亞洲各國的藝術品和文物。

日本國立西洋美術館(National Museum of Western Art)日本國立西洋美術館由獨立行政法人國立美術館營運，收藏了大量西洋美術作品，包含印象派等19世紀與20世紀前半的畫作及雕刻。

上野之森美術館(Ueno Royal Museum)東京都台東區上野公園的私立美術館。是由以常陸宮正仁親王殿下為總裁的公益財團法人—日本美術協會運營的美術館。處於上野公園內一角，西鄉隆盛的雕像附近。此美術館將明治12年在日本最初設立的美術團體—日本美術協會展示館的設施加以翻新，並於昭和47年4月正式建館。

東京都美術館(Tokyo Metropolitan Art Museum)。東京都美術館的前身是東京府美術館，開館於1926年。1971年，東京都決定改建東京都美術

館。新的東京都美術館在1975年竣工。1995年，東京都現代美術館開館之後，東京都美術館主要舉辦各種藝術展。

東京藝術大學美術館(The University Art Museum - Tokyo University of the Arts)東京藝術大學美術館在日本東京藝術大學之內，大學自創辦以來已有110多年的歷史了。在該校的美術館裡，作為教育資料收集的藏品，以學生的畢業製作為主，也包括一些國家級的藝術品共約4.4萬件，這些藝術品能夠向社會公開建設高品質的收藏庫以及保存修復的環境。

此外，由企業興建的美術館、私立畫廊等，如雨後春筍般在列島出現。如西武美術館、三得利美術館、豐田美術館、根津美術館等，與國公立的美術館相輔相成。除了上野公園，東京飛鳥山公園附近也有博物館群，包括：印刷局王子展示室、東京歌德紀念館、紙博物館、北區飛鳥山博物館、澀谷史料館等。東京北之丸公園周邊的博物館群，包括：科學技術館、東京國立近代美術館、郵政綜合博物館、國會圖書館等。

（三）韓國首爾。首爾的各種博物館和畫廊達到了上百家，數量上佔整個韓國的五分之一。



圖4.首爾藝術博物館佈局

1.韓國國立中央博物館 2.兒童博物館 3.龍山家族公園 4.戰爭紀念館 5.首爾市立美術館慶熙宮分館 6.首

爾歷史博物館 7.錦湖美術館(Kumho Museum of Art) 8.ARA現代藝術博物館 9.一民美術館(Ilmin Art Museum) 10.三星美術館

首爾由於城市規劃的原因文化設施相對集中，龍山家族公園內美術作品眾多，沿散步路陳列的雕像不僅有韓國藝術家的作品，還包括德國、瑞士、加拿大等世界各國藝術家們的作品。龍山家族公園以眾多的雕刻作品聞名，遊客一走進公園大門，就能看到法國藝術家用韓國傳統房屋上的瓦片做成的手的樣子，非常獨特。這些藝術作品不僅為公園增添了很多人文氣息。公園附近也有幾座重要博物館。如：國立中央博物館、兒童博物館、戰爭紀念館等。

韓國國立中央博物館始建於1945年。其佔地面積為30.7萬平方米，建築面積達13.4萬多平方米（上海博物館的建築面積為3.92萬平方米），號稱世界第六大博物館。博物館主要分為常設展館與特別展館，共有藏品約15萬餘件，涉及考古、歷史、美術等領域。全方位地展現了韓國古代文化藝術的多樣性以及文物所處的歷史環境、製作工藝等，讓人們從中形象地了解韓國社會的方方面面以及文明演化傳承的過程。

國立中央博物館下屬兒童博物館，為了吸引觀眾，博物館鼓勵觀眾全面參與到博物館的活動中，館內設計了大量供兒童動手操作的裝置，筆者帶孩子進入其中，發現孩子被一幅大型地景畫吸引，整個地面與牆面上是一幅韓國的古代名畫，孩子可以在任意一台電腦中拼貼這幅畫。還有一些多媒體互動展項設立在實物展櫃的旁邊，其中一個關於古代兵器的裝置也很有吸引力，孩子看完櫥窗裡的實物，可以動手嘗試拼接這些古代兵器。裝置博物館還邀請了專業人員集中看護孩子們，採用繪畫、動漫、音樂、舞蹈、遊戲的交流方式，讓小朋友能夠在博物館玩得愉快。

首爾市立美術館慶熙宮分館(Seoul Museum of Art, SEMA)也是比較重量級的美術館，該館位於貞洞德壽宮和慶熙宮之間，是對1920年代復古風格建築舊大法院修復之後而建成。該美術館以韓國現代美術為主，展出多種風格的美術作品，共有6個展室，分為常設展室、企劃展室、特殊展室、

雕刻展室。其中，位於2層的千鏡子展室最為特殊：千鏡子是韓國最具代表性的女性畫家之一，這裡展有畫家捐贈的1940年至1990年60年期間創作的93件作品，可以了解這位元女性畫家的生活經歷和人生。地下1層還有一個很特別的地方——藝術體驗空間，這裡最多可容納200人，是一個多功能的娛樂空間，可供人們欣賞電影、音樂、錄影、各種演出、默劇表演等。

三星美術館 (Leeum) 是為了向公眾展示三星集團創始人李秉哲會長收藏的美術作品而設立的美術館，雖然不是國家直接運營的美術館，但其規模卻絲毫不輸於國家級美術館。腹地面積達3,967m²，總面積可達14,876m²。美術館由一號博物館、二號博物館和三星兒童教育文化中心構成。其中一號博物館由瑞士著名建築設計師馬里奧 (Mario Botta) 設計，外觀特徵以隱喻的手法用紅磚表現了城牆環繞的古首爾城形象，館中收藏的古代美術作品中，包括國寶36件，各種寶物96件；二號博物館由法國建築設計大師讓·努維爾 (Jean Nouvel) 設計，館內展出了1950年代以後的世界現代美術作品，其中不乏如享譽海外的韓國美術大家金煥基等名家的作品。

(四) 新加坡城。新加坡國土面積719.1平方公里 (約為上海市的九分之一)，博物館總數大約為55座。由於新加坡是一個國家，為了與其它城市一起比較，本文稱之為新加坡城。



圖5.新加坡城藝術博物館佈局

1.新加坡國家博物館 2.新加坡國家美術館 3.迷你

玩具博物館 (Mini) 4.新加坡亞洲文明博物館第一分館 (土生文化館) 5.新加坡集郵館 6.東京畫廊 (Tokyo Gallery by Musée Collection) 7.大都會博物館藝術商店 (The Metropolitan Museum of Art Store - Suntec City Galleria) 8. Debony 畫廊 9.瞭望台畫廊 (Galerie Belvedere) 10.義安美術館 (The Ngee Ann Kongsi) 11.伊斯塔納遺產畫廊 12.奢侈畫廊 (The Luxe Art Museum)

新加坡城的博物館在大規模改建中力求保留建築的原貌，使用現代化的鋼與玻璃結構加寬擴建，一方面提高了展廳光線的亮度，另一方面玻璃建築與石頭的建築形成某種對比，可以說既保存了城市的歷史文脈，也為博物館注入了新活力。要了解新加坡城，首推這三大國有博物館：新加坡國家博物館 (National Museum of Singapore)、新加坡國家美術館 (National Art Museum) 和亞洲文明博物館 (Asia Civilizations Museum)。

新加坡國家博物館最早建於1887年，最初的博物館稱之為「萊佛士圖書館與博物館」，收藏了大量東南亞的動植物標本。^[4]在1993年至2006年的大部分時間裡是新加坡歷史博物館 (Singapore History Museum)。博物館經歷過長達三年多的修復工程，後於2006年末正式開放，主要展示社會歷史。在原本的建築外觀沒有改動之下，博物館加裝玻璃和鋼架將博物館與福康寧公園相連接，將面積擴展到18400平方。主題展廳為新加坡歷史館和新加坡生活館：歷史館包括歷史學家和普通人眼中的新加坡歷史；生活館分成四個部分展示——「摩登都會」、「苦難昭南」、「成長歲月」和「多元聲音」，展覽體現了都市和文化的發展歷程，從最初的人群聚集、知識傳播，到地方文化特色的形成，讓人感慨萬千。

新加坡國家美術館 (Singapore Art Museum) 位處新加坡城的中心，1996年新加坡藝術博物館開館運營，但不久感覺美術館需要成為東南亞重要文化高地，於是改建了新加坡歷史上有著紀念意義的兩所標誌性建築物——前市政廳和前最高法院大樓，改建後的國家美術館佔地6.4萬平方米，堪稱東南亞地區面積最大的美術館之一。新加坡國家美術館專門收藏探討新加

坡及東南亞的獨特藝術、文化遺產和歷史的美術作品，藏品達到8000餘件。^[5]

2009年以來，新加坡國家美術館關注為當代藝術，內容包括新加坡和東南亞的當代藝術家和作品，如：新加坡本國的張荔英(Georgette Chen)、陳宗瑞(Chen Chong Swee)、陳文希(Chen Wen Hsi)、鍾泗賓(Cheong Soo Pieng)和劉抗(Liu Kang)的重要作品。來自亞洲其它國家的著名藝術家包括吳冠中(中國)、Raden Saleh(印尼)、Latiff Mohidin(馬來西亞)、Montien Boonma(泰國)、U Ba Nyan(緬甸)、Nguyen Gia Tri(越南)、Svay Ken(柬埔寨)和Fernando Cueto Amorsolo(菲律賓)等。

亞洲文明博物館成立於1993年，地址在亞美尼亞街(2006年經過改造後，2008年復館，復館後改為第一分館—土生文化館)。2003年，該館的第二分館在新加坡河入口和北岸建成，靠近維多利亞歌劇院、濱海藝術中心等繁華的濱水市區，交通與生活極為便利，第二分館同樣修復利用了老建築—建於1867年的皇后坊。由於新加坡是一個多種族和民族國家，展現這種文化的多樣性顯得非常必要，博物館旨在讓新加坡人思考自身與亞洲文明、世界文明的關聯。館內常設展覽包括古代宗教、南亞與伊斯蘭世界、唐代沉船、中國文化、當代文化專案、中國瓷器和貿易。

綜上所述，亞洲各國博物館的佈局是也有著一些共同之處，博物館一般建設在經濟繁榮、文化多樣、人流密集、交通便利的中心城區，以大型公園、重要交通樞紐、著名河流等為中心輻射及周邊所形成的地區，在交通與生活上非常有利於都市人群的積聚。而各大博物館圍繞歷史建築進行現代化改造、改建、重建堪稱經典之作。如果我們認可「城市是文化的容器」這一觀點，那麼博物館就是城市的名片和視窗。

二、亞洲大型藝術博物館的運營

大型博物館的運營是不光是一個學術問題，更多與國家體制、博物館性質和經濟發展密切相關，我們嘗試梳理一下各國大型博物館的運營特點。

(一) 中國上海。上海的公立博物館採用政府預算撥款，免費對公眾開放的參觀方式。如：中華藝術宮是集公益性、學術性於一身的近現代藝術博物館，以收藏保管、學術研究、陳列展示、普及教育和對外交流為基本職能，堅持立足上海、攜手全國、面向世界。自開館試展後，參照國際藝術博物館運行的經驗，逐步建立了政府主導下理事會決策、學術委員會審核、基金會支持的「三會一體」運營架構。根據《國際博物館協會章程》、《全國重點美術館評估辦法》的相關規定，中華藝術宮以近現代藝術為側重，履行收藏保管、陳列展示、學術研究、普及教育、對外交流的基本職能，是對公眾免費開放的公益性藝術博物館。

上海公立博物館的運營原則：堅持公益性質，堅持社會效益，不以營利為目的，不租借專業展廳。按照國際性、專業性、開放性的要求，參照國內外優秀博物館管理經驗，建立政府主導下的「理事會決策、學術委員會審核、基金會支持」的「三位一體」運營架構。通過運營模式創新，政府保障基本運營，社會資助和自主經營部分解決資金問題。將由市政府專門設立博物館收藏專項資金，由學術委員會每年提出收藏計劃和工作建議。

(二) 日本東京。日本的博物館經營管理一直處於發展變化之中。日本的文部省、大學、文化廳下轄所有公立博物館，都、道、府、縣、市、町、村等行政系統下也可設立的公立博物館(寺廟、財團法人設置的博物館屬於私立性質)。博物館受到《博物館法》約束，公立博物館和已註冊私立博物館都享受免稅政策、藏品的運費和手續費優惠。法律規定除非經營不得已之時，公立博物館才能買門票，這一政策現在開始改變，日本經濟不景氣，每年由政府所撥的預算等於零，藝術博物館數量減少，參觀人數減少，博物館在運營法則上開始普遍實行獨立法人化制度，各博物館紛紛尋找新的運營方式，以獲得運營開支的收支平衡，這對原有博物館的體制框架形成了一大挑戰。

以2007年開館的國立美術館新館(圖6)為例，該館位於東京六本木，建築是由黑川紀章設計，佔地30,000平方米，樓地板面積為47,960平方米，擁有14000平方米的國內最大的展示面積；美



圖6.東京國立美術館新館

術館外觀全部使用玻璃的建築形式，並有栽種許多植物的庭園包圍整棟建築，因為建築師的設計理念是「森林中的美術館」，設立的目的主要為舉辦展覽會、展示收藏作品和普及美術教育的功能，董事會制定的經營方針甚至是不事收藏，全部資源用來展示，以擴大藝術的傳播；館內設有博物館商店、餐廳、咖啡廳等設施，期望能成為親近市民的美術館。

東京的博物館在門票制度上更加靈活。我們知道，常識意義上的進博物館參觀，展覽路線相對固定，觀眾只能沿著參觀動線看完全部展廳。但是東京都美術館讓觀眾自由選擇參觀博物館的任何部分，在購買門票時，觀眾可以自由選擇購買通票看完全部展廳，也可以購買任意展廳的專門門票。日本細見美術館缺乏大量高價值收藏品，因此該館不設常設展，展覽內容全部為臨時展，這些臨時展一般借用著名博物館或相關機構的珍貴收藏品，進行高起點、高層次的展覽招商，定期組織新的臨時展，自然該館的門票也是相對昂貴，以此維持自身的運營。

公共空間運營商業化。餐廳、博物館商店是公共可盈利的商業空間，博物館商店首先對本館文化與館藏起到宣傳作用，其次是為觀眾提供文化交流、節假日休閒、綜合的娛樂融合。如：日本青森縣立美術館的做法是，考慮到美術館離市中心較

遠，坐落於青森市郊的三內丸山歷史遺跡區，周圍沒有大規模的商業區。而博物館自身的體量巨大，參觀完整個博物館往往需三小時以上的時間。加上博物館外景色美麗舒適，在此休閒是一種精神上的享受，因此決定在博物館內設計了大面積的餐廳。美術館的商業運營自負盈虧，堪稱成功經營案例。

（三）韓國首爾。首爾博物館的運營特色是博物館

的公眾服務。如：首爾歷史博物館曾制定未來五年發展計劃，目標是「建設受市民喜愛博物館」，在這個目標下所列的十一個課題中，最突出的是如何打造「市民建設的博物館」。作為一座公共博物館，藏品中的一半以上都來自市民捐贈，這在韓國是不多見的，由此大幅提升博物館對市民的服務，形成良性循環，被視為博物館發展的重要手段，例如：為市民個人提供連續化的鑒定、保管服務，為盲人提供盲文服務，為聾啞人提供手語服務，為養老院、孤兒院開闢參觀班車和免費午餐等都在市民中產生很好影響。

韓國藝術博物館認為藝術教育為博物館重要的功能，必須以良好的公眾服務和宣傳以達到藝術教育的目的。國際上曾經發起題為「博物館的品質與標準」的討論，實際上聚焦對公眾服務的問題，認為公眾服務將成為未來藝術博物館成功與否的重要關鍵之一，必須與藝術博物館整體的概念與策略性規劃結合。並從一個較務實的角度，總結了公眾服務包括了博物館參觀的前、中、後三個階段：參觀前——如何令觀眾想到博物館去？觀眾想要的資訊是什麼？如何方便觀眾找到博物館？如何讓觀眾有被歡迎的感覺？為殘障人士提供設備等；參觀中——在參觀停留期間，如何引導觀眾？如提供不同資訊的資源？如何令觀眾使用所有的感官？提供放鬆與娛樂的場所等；參觀後——如何讓觀眾帶走記憶？如何提供機會購買紀念品？如

何使得觀眾再次前來參觀？

（四）新加坡城。新加坡博物館借力政府規劃獲得長足發展，可以說是政策層面的支持。上世紀80年代，新加坡成立了「文化藝術諮詢委員會」

（Advisory Council on Culture and the Arts, ACCA），委員會建議成立新加坡國家文化資產局（National Heritage Board）和藝術理事會（National Arts Council），並且將國家博物館所在規劃為博物館特區（Museum Precinct）。新加坡順應世界潮流發展文化產業，2000年之後推出了「《文藝復興城市計劃1.0（Renaissance City Plan, RCP）》，2005年計劃改變為2.0版，2008年計劃更新為3.0版」。^[6]

從文化戰略規劃上，新加坡政府不斷地吸取其他藝術活動豐富的先見經驗，藝術理事會的成立，取代當時社會發展部下屬的文化事務的分部。同時，政府提倡企業與民間團體、大眾同心協力發展藝術文化，在這個合作中，政府發揮作用是訂立大的政策方向、提供適當的財源與設施。設施包括國際級的表演藝術中心、國家圖書館、美術館、專門類別的博物館。在博物館的改建與新建上，政府又提出國家級博物館計劃的持續規劃：1.美術館；2.兒童博物館；3.新加坡歷史博物館；4.東南亞自然史/民族學博物館；5.庫房、維護設備的提升，這些規劃如今基本一一實現了。^[7]

三、亞洲博物館比較研究對上海的啟示

藝術博物館作為一個城市的文化重地，從屬於同一國家的文化藝術體系。上海藝術博物館集群的運作，不單要結合博物館自身特點要求，並且必須突出城市的整體形象。本文借鑒相似亞洲文化圈的日韓和新加坡的長處，提出以下幾點建議：

1、上海的藝術博物館應不斷豐富館藏和提高展覽品質。藝術博物館以藝術與文化作為吸引觀眾的手段，特別需要注重館藏和展覽品質。上海作為國內一線城市和長三角的領頭羊，已經擁有了不少中國文化的收藏，但是，海納百川的意義還在於在藝術博物館中注重突出擁有亞洲乃至世界級的館藏，因為我們在上海的藝術博物館中還沒有

發現像東京國立博物館和新加坡亞洲文明館那樣的體現文化多樣性的重量級藏品，所以上海還有很遠的路要走。還有，上海可以積極參與國際博物館的認證和其它有助建立博物館高品質服務的計劃，從而在博物館收藏和展覽上先給予公眾以品質的保證、良好的體驗。

2、上海的藝術博物館可以學習東京經驗優化人事結構。在人事任用方面，東京藝術博物館整合人才與智力資源，引進競爭機制，採取雙向選擇，競爭上崗及採用合同制、聘任制等多種用人制度，按崗定酬、按績定酬；博物館管理層幹部要先經單位民主推舉、差額選舉後才能報上級批准任用等較積極和靈活的競爭方式，優化人才和資源配置。東京市經歷多年的探索，聯點成線，統合管理，內部組織不斷重組以適應發展需求，逐步走向企業化，博物館機構包括黨委會、理事會、行政管理層、專家決策諮詢委員會及學術委員會以及職工代表大會。

3、上海的藝術博物館需進一步細化觀眾服務。首爾的博物館人一直注重服務禮儀，服務態度親切細緻。藝術博物館內無論是設施及措施亦極為齊備。博物館不分大小，均有各種服務設備，特別注重殘障人士服務。如：提供給視覺障礙人士觸摸的展品，展品說明牌的大字體及突出字體，助聽耳機，可使用導盲犬等。對於臨時展覽的多語言免費宣傳資料，博物館餐飲、禮品及停車服務等。此外，博物館屬下的圖書館及電子圖書館，向公眾開放，提供專門領域的研究資料，如：藏品的影像資料使用、研究、下載等服務，使博物館的資源能獲得更充份的利用。

4、上海應率先建立公立博物館和私立博物館的合作機制。雖然公立私立藝術博物館的主管單位並不相同，但作為管理機構的地方政府、行業協會和專業團體之間可以共同合作，為城市建立鮮明的博物館形象。如：在對外宣傳上，強調城市文化的一體，藝術博物館為城市文化精華的核心，出現在所有形式的宣傳媒體上。利用這一特點，建立統一的藝術博物館諮詢服務中心及共同網站；建立全方位的資訊系統，整理統一當地博物館資訊，在城內各處統一博物館的標誌指示，資料說明，共

同組織參觀路線，提供交通及公共服務等。

5、上海應強化與亞洲藝術博物館的交流互動。近年來，上海和歐美博物館的交換展覽較多，相比之下，上海和亞洲其它城市的大型博物館文化交流偏少，2010年上海世博會期間，浙江杭州南宋官窯博物館與韓國康津郡青瓷博物館締結友好館，^[8]引起業內人士關注，上海主動走出去很有必要。值得一提的是，2002年開始，中、日、韓博物館國際學術研討會成立，該討論會是由中國首都博物館、日本江戶東京博物館、韓國首爾歷史博物館三國共同發起的一個國際性博物館學術研討會，每年輪流在中國、日本、韓國三國首都舉行，研討會已經就中日韓各館業務人員間的互訪、進修和培訓，展覽項目的交換或引進，以及聯合辦展等達成若干共識。

總的來說，上海藝術博物館也應在政府和專業組織的引導下，鼓勵上海市內藝術博物館之間建立優勢互補、互惠互利的合作機制，實現資源、創意、市場共用。鼓勵建立國內博物館文化產品開發網路，有效整合中小、民間、私人藝術博物館資源，形成群體優勢；在體制和機制上學習日韓、新加坡的先進經驗，拓展與亞洲各國藝術博物館國際合作的廣度、深度和方式。

基金專案：上海市哲學社會科學規劃一般專案「亞洲大型藝術博物館運營特點及發展趨勢研究」（批准號：2018BWY012）階段性成果

參考文獻：

1. 王宏鈞：《中國博物館學基礎》（上海：上海古籍出版社，2006年）。
2. 博物館文化的力量、情懷與智慧——陳燮君研究員在2011年歐亞經濟論壇文化分會上的講演，載《文匯報》，2011年11月14日。
3. 安來順：〈中日韓博物館政策環境與博物館發展的初步檢視〉，載《東南文化》，2013年6期。
4. 單霽翔：〈博物館使命與文化交流合作創新〉，載《四川文物》，2014年第3期。

注釋：

- [1] 《美術館工作暫行條例》，1986年發佈、2002年修改。

[2] 參見新華社網站報導<http://www.baixiangxiang.com/space-48283-do-blog-id-38566.html>

[3] 孫五一：〈日韓城市博物館面臨的發展問題及應對〉，載《中國博物館》，2004年4期，第87頁。

[4] Hanitsch Richard, "Raffles Library and Museum, Singapore", in Makepeace, Brooke & Braddelled: One hundred years of Singapore (London: Murray, 1921), pp.519-567.

[5] 參見新加坡國家檔案局網站<http://www.nas.gov.sg/archivesonline/speeches/view-html-file-name=2005082102.htm>.

[6] 朱紀蓉：〈新加坡博物館發展研究〉，載《中國博物館》，2016年1期，第110頁。

[7] Kwa, CG: "Transforming the National Museum of Singapore", In J.N. Miksic, GYGoh & SO'Connor (Eds.), Rethinking cultural resource management in Southeast Asia: preservation, development, and neglect (London: Anthem Press. 2011), pp.201-216.

[8] 張必萱：《浙江杭州南宋官窯博物館與韓國康津郡青瓷博物館締結友好館》（浙江省杭州南宋官窯博物館，2010年11月25日）。

Comparison of The Establishment and Operation of Large Art Museums in Asia

Zhou Jin (Art Center, Fudan University, Shanghai)

Abstract: This article compares art museums in China, Japan, Korea, and Singapore. It discusses the setting and operation characteristics of art museums in Shanghai, Tokyo, Seoul and Singapore city. It is believed that in these large and historically rich metropolises, the layout of art museums has the characteristics of convergent development; In operation, the mechanism innovation of Tokyo, the audience service of Seoul, and the old building renovation of Singapore City are all featured. Finally, countermeasures and suggestions for the development of Shanghai Art Museum are proposed.

Key Words: Asia, Art museum, Layout, Management

愛智之境與啟蒙之思

— 讀《葉秀山全集》有感

■ 傅守祥

溫州大學人文學院



摘要：「學」與「思」的關係、學術與學者的品格以及現代知識份子的軟弱與抵抗等話題，既有經典性也有當代性。回味葉秀山先生的教導，細讀《葉秀山全集》，其中的啟蒙意味深長、愛智境界寬廣。仔細反思與辨析其中的很多關節，讓「能思想的葦草」更少一些為時勢裹挾的曲折甚至變節，堅守自己求知和思考的職分，為使文明的力量柔韌長遠而甘坐冷板凳、甘當擺渡人。在這其間，「愛智境界」、「器識為先」、「立命之學」與「向善之路」尤為重要。

關鍵詞：愛智；啟蒙；《葉秀山全集》；思想；器識；向善

子曰：學而不思則罔，思而不學則殆（《論語·為政》）。聖人的意思是：學習而不知道思考，就會罔然無知而沒有收穫；只空想而不讀書學習，就會心中充滿疑惑而無定見。孔子借談讀書方法，意在告誡我們：只有把學習和思考結合起來，才能學到切實有用的知識，否則就會收效甚微。孔子還在《論語·衛靈公》中說過：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」《論語·子張》中，更是借子夏之口說：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」這些都是強調學習與思考相結合的重要性。對於讀書人來說，「學」與「思」是主業，更須養成一種良好的習慣和堅韌的定力。葉秀山先生結合自己的體會，進一步將「學-思」關係分成三類：一是小學而大思，二是大學而小思，三是中學而中思；他強調，此三類狀況因人而異、因時（人生階段）而異，無高低之差、有會心之別，調度得當則學思相宜、終生受益。

一、讀書與愛智境界

令人尊敬的前輩學者何兆武(1921-)先生在《上學記》(三聯書店,2006年)一書中講:「讀書不一定非要有個目的,而且最好是沒有任何目的,讀書本身就是目的。讀書本身帶來內心的滿足,好比一次精神上的漫遊。在別人看來,遊山玩水跑一天,什麼價值都沒有;但對我來說,過程本身就是最大的價值,那是不能用功利標準來衡量的。」何先生這裡又講到了一個「學」的心態問題—無目的的、超功利的心態,也是一種難得的自由的狀態。

對於「思」的意義,法國先哲巴斯卡(Blaise Pascal, 1623-1662)在其《思想錄》^[1]中曾說過這樣一段話:「人只不過是一根葦草,是自然界最脆弱的東西;但他是一根能思想的葦草……縱使宇宙毀滅了他,人卻依然要比致他於死命的東西更高貴得多;因為他知道自己要死亡,以及宇宙對他所具有的優勢,而宇宙對此卻是一無所知。」純粹學者的生涯,固然常常被時勢所裹挾,卻因為固守自己思考和求知的職分而顯出其高貴。當然,如果在「思」的過程中,因不斷的清明、醒悟與寧靜、充實而內心愉悅、歡欣,那麼,「能思想的葦草」不但高貴而且優雅、不但智慧而且幸福,因為他鍛煉出一顆像神一樣的心靈—悲憫、慈祥而寬廣。

18世紀時的德國著名浪漫派詩人諾瓦利斯(Novalis, 1772-1801)曾說:「哲學,原就是懷著一種鄉愁的衝動到處去尋找家園。」在希臘語中,哲學(*philosophia*)是由「熱愛」(*philos*)和「智慧」(*sophia*)兩個詞合成的,哲學就是「愛智慧」。純粹學者對知識的追求最初並沒有什麼實用的目的,是一種「為學術而學術」的、純粹的「學以致知」的探索精神,這種做學問的境界也可以說是「愛智境界」,體現出的是愛智慧、尚思辯、探索真理的哲學精神。

哲學家主張「愛智慧」,並非自詡「有智慧」,更不是古希臘在紀元前五世紀的那些長於爭辯的「智者」(*sophistes*)。因為「智者」與「哲學家」(*philosophos*)不同,智者以「智慧」為資本去服務官方、爭名奪利(類似於當前某些愛表演的「公知」),哲學家則以「智慧」追求真善美的人生境

界。「知識」能以數量計,屬有限之物,然而「人生」更加有限,必不能窮盡人類全部知識。「智慧」是一種人類精神的理想境界,是無限之物,只能以高低計,哲學家對「智慧」追求的動力來源於對智慧本身單純的「愛」,而沒有其它實用的功利性。

哲學史家葉秀山(1935-2016)先生常說:「要學會和書交朋友,書也是有生命的,但它不會搞陰謀詭計,不會暗算你,和書作心靈交流最安全。」葉先生終生以書為伴,20世紀八九十年代,他每天都到中國社科院哲學所的「寫作間」裡讀書、寫書;在他眼裡,書也是一種活著的「人」,是有「心靈」的。著名學者胡孚琛先生曾撰文稱:「葉秀山教授為人、處世、治學,教人的風格是一致的,即自內而外、自始至終貫穿著一種『愛智境界』,是真正哲學家的學風。」^[2]葉秀山先生除幾十年如一日地身體力行「學」與「愛智」外,還多次暢談、分享他親身體會到的「思」的感受。他說:「思考哲學問題是『愉快的』,如果你真正深入到哲學當中,就會覺得打通一個理路、想明白一個道理本身就是『好玩的』,而且這種興趣是發自內心的,『哲學』本身就可以構成一個目的,而不是達到另一個目的的手段。哲學有著深厚的歷史基礎,無數有大智慧的人對它作過研究、思考,它很值得我們對它發生興趣,去追求它、愛它,『哲學』本身就可以有『吸引力』,這是我一直持有的一個信念。」^[3]同時,「哲學」是一門「活」的、「接地氣兒」的學問,它追問「生活」、「生命」中最深層的問題,而並不給出現成的、一勞永逸的答案。因此,要生活就得生活在「大地」上,而不是生活在「天上」。

常言說:讀書時,不可有己見;讀書後,不可失己見。而葉秀山先生則更深入地指出:從某種意義上說,哲學不能由別人現成地教給你,要真正知道哲學是什麼,必須自己去思考。哲學不能僅僅成為一個人謀生的手段,在現在的狀況下,要是想著謀生,做點經濟類的工作可能效果會更好。做哲學就是為了追求真理,這是哲學工作者的使命。從傳統上看,「哲學」研究的是「無限」,「無限」就是「不受限制」,就是「自由」。「哲學」正是以「自由」的態度來對待萬事萬物,在有限的事物中保持著「無限」,在功利和世界中保持著理性的、清

醒的態度。用《莊子》的寓言中的比喻來說，「哲學」要不執著於萬物的「小用」，而著眼於事物的「大用」。「哲學」是超越具體知識的學問和智慧，其真正價值正在於它具有「無用之大用」，就是通過「形而上」地探索宇宙和人生「大道」，使人的心性昇華而達到「大智」。「哲學」總是向你提出問題，迫使你去思考，在那永無止境的思考中，哲學散發著一種無窮的魅力，有點像藝術帶給人的無窮餘韻一樣，當然這得靠個人悉心體會。

二、器識與立命之學

中國近代思想家梁啟超（1873-1929）說過：「夫學術者，天下之公器也。」（《歐遊心影錄》（商務印書館，2014年）作為社會公器，學術應當傳播知識、傳遞文明，而學者應當做有益於世的真學問。但中國傳統中向來崇尚「文人學士」，而輕視「專家學者」，甚至認為後者是「百工之徒」。近代以來西學東湧，這種風氣雖有所轉變，但是直到目前仍然還很有些市場。在中國大陸，「文人」當然有其自身的價值和意義。「文人」就常「領一代之風騷」，「文人」善作「應景文字」，「文人」對於「思潮」的鼓動宣傳之功蓋莫大焉，卻善惡難斷、教訓頗多。就西學語境來說，「學術」的工作是要進行深入探討，使一切思潮在學理和資料上精益求精，成為一個學問系統，傳之久遠。「坐冷板凳」是「學術」研究的座右銘。凡甘願「坐冷板凳」者，都是因為看到了「學術」之恆久的價值，並且從中得到了追求真理有所得的樂趣，哪怕只是短暫的「豁然貫通」的樂趣。當然，提醒重視「學者」的理論研究，並非就是排斥「文采」，其實社科學術著作也須具有「文采」，正如春秋孔子所說「言之無文，行而不遠」（《左傳·襄公二十五年》）又如南朝劉勰所言「聖賢書辭，總稱文章，非采而何」（《文心雕龍》）。而北宋劉摯所說的：「士當以器識為先，一號為文人，無足觀矣」（《宋史》卷340）總括古今，「文人」墮落、無恥者甚眾，軟骨病患者比比皆是，因此，確需警惕當今學者的「文人」化、投機化與喪心病狂。與此同時，當今之世，有不少「文人」卻裝扮成學者，濫竽於學界，堂而皇之地以「士」自居，世人難辨其真偽，常輕信其文墨，所以

「文人」大行其道仍盛而應酬、媚俗文字氾濫。正所謂：

國師不是病，

文人病不輕。

安網吸金重，

文藝輕騎兵。

人文學者不但可以用智慧為社會做貢獻，而且可以培養自身的優雅「氣質」進而用品格影響他人。正如宋代大儒張載在其《語錄鈔》中所說「為學大益，在自求變化氣質」。20世紀20年代，清華國學院的前賢們就曾開闢了一個不可複製的大師時代，他們具有「獨立之精神，自由之思想」，不入俗流，徑行獨往，真誠地對待學術，其精神範式和價值理念值得後人追隨，成為今日學術界的寶貴精神遺產和歷史使命。「學術」自有其「恆久的價值」，這是人文學者內心深處所應有的信念，是支撐著我們甘心「坐冷板凳」而不隨波逐流、追風趕潮的精神支柱。儘管北宋大儒張載曾認定讀書人應當「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，但是，在日趨功利、惡俗的時代，歷史教訓告訴我們：知識份子首先應該秉承「獨立精神」、「自由思想」。

作為當代中國的「國粹」，京劇可謂70年來的「話題王」——興衰褒貶陰晴圓缺，而借題發揮者眾、平實懂行者寡。葉秀山先生曾有一部專門研究中國京戲的論著《古中國的歌》^[4]，書中或談對京劇的品味和欣賞，或談京劇的意義和趣味，或抒寫京劇人物的精神境界，令人耳目一新。葉先生自小喜愛戲曲，建國初就讀北京大學時，還曾接任過學兄歐陽中石先生的「北大京劇社」團長一職，擅長青衣、花旦，一生都是一個專業水準很高的「票友」；曾化名「秋文」評戲，眼光獨到。在戲曲理論上，葉先生將中國戲曲表現手段中唱、念、做、打四功概括為歌（唱、念）、舞（做、打）兩類，即音樂性的對話、舞蹈性的動作，並提出「合歌舞以演故事」的觀點。他在《中國戲曲藝術的美學問題》一文中進一步指出，當代中國已發生由「聽戲」向「看戲」的轉變——「聽」的泰半是玩意兒（藝術），「看」的則多是故事，或舞台上的裝置；針對新世紀以來戲曲「現代化」的喧囂以及一味鼓吹「流

行」、「轟動效應」的淺薄，葉秀山先生明確提出「今人當自愛」的警示，可謂語重心長、切中肯綮。

新中國成立60多年間，政治風波浩蕩，大故迭起，知識份子少有全者與直人，而其言說也多為謊言抑或曲筆，箇中原因在於政治的擠壓與經濟的脅迫，也在於個體的粗野與人格的異化。英國哲學家、20世紀最重要的自由主義思想家以賽亞·伯林（Isaiah Berlin, 1909-1997）對知識份子有一個頗有說服力的分類：刺蝟與狐狸。在他看來，那些習慣追逐許多互無關連的目的，其生活、行動與觀念是離心而不是向心，思想或零散或漫射的知識份子屬於「狐狸」；與此相對，那些將一切歸納於某個單一、普遍、具有統攝作用的原則的先知，是「刺蝟」的人格特徵。^[5]遺憾的是，在改革開放40年後的今天，中國學界仍難見真正的「刺蝟」，即便是有靈性的「狐狸」也不常見，但學界內卻「狐臭」彌漫。近些年來，大陸文藝界不斷責難文藝批評「失語」、「缺信」和「缺位」，殊不知這與有些文藝批評家泯滅是非甚至顛倒黑白息息相關。人們（包括學者）確乎在犬儒與理想之間徘徊，現實常常讓人失望，但希望亦非絕無。

當代著名華語作家龍應台（1952-）在北京大學的演講中說：「在大陸的集體心靈旅程裡，一路走來，人們現在面對的最大關卡，是『相信』與『不相信』之間的困惑、猶豫，和艱難的重新尋找。」因此，其作品在內地點擊率和流傳率最高的是《（不）相信》這篇。「十歲之前相信的很多東西，後來一件一件變成不相信」，這當中包括「文明的力量」、「正義」、「理想主義者」、「愛情」以及「海枯石爛作為永恆不滅的表徵」。不過，「二十歲之前相信的很多東西，有些其實到今天也還相信」。

「譬如文明也許脆弱不堪，但是除文明外我們其實別無依靠。譬如正義也許極為可疑，但是在乎正義比不在乎要安全。譬如理想主義者也許成就不了大事大業，但是沒有他們社會一定不一樣。」此外，也有「二十歲前不相信的，現在卻信了」，「不過都是些最平凡的老生常談」，比如「性格決定命運」、「色即是空」、「船到橋頭自然直」。大陸的人們確乎在犬儒與理想之間徘徊，現實讓人失望，但希望亦非絕無。正如魯迅（1881-1936）先生所說，

「地上本沒有路，走的人多了，也便成了路」，希望來自於行動，為了行動必須相信。因此，龍應台期待「一個敢用文明尺度來檢驗自己的中國；這樣的中國，因為自信，所以開闊，因為開闊，所以包容，因為包容，所以它的力量更柔韌、更長遠。當它文明的力量柔韌長遠的時候，它對整個人類的和平都會有關鍵的貢獻。」^[6]

三、啟蒙與清流操守

殊難忘「大獨裁者」希特勒（Adolf Hitler, 1889-1945）曾經對其「宣傳部長」戈培爾（Paul Joseph Goebbels, 1897-1945）的「面授機宜」：「不需要讓青少年有判斷力和批判力。只要給他們汽車、摩托車、美麗的明星、刺激音樂、流行服飾以及對同伴的競爭意識就夠了。剝奪思考，根植對命令的服從心才是上策。讓他們對批判國家、社會和指導者抱持著一種動物般原始的憎惡。讓他們深信那是少數派和異端者的罪惡。讓他們都有同樣的想法，讓他們認為想法和大家不同的人就是國家的敵人。」這種赤裸裸的剝奪「思考」、敵視「思想者」、故意妖魔化人本主義的「批判精神」、人為製造「國家公敵」的反智主義「愚民」行徑，在不同歷史時期、不同國族環境中不斷重演，尤須人們警惕。

美國著名總統亞伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln, 1809-1865）有段名言：「你可以在某些時候欺騙所有人，也可以在所有時候欺騙某些人，但是你無法在所有時候欺騙所有人。」儘管西方世界曾有聯邦德國總理維利·勃蘭特（Willy Brandt, 1913-1992）於1970年底在華沙猶太人死難者紀念碑下的「下跪」謝罪與真誠懺悔，並發出祈禱：「上帝饒恕我們吧，願苦難的靈魂得到安寧」，以及聯邦德國時任總統向全世界發表了著名的贖罪書^[7]，也有俄羅斯領導人普京（Vladimir Vladimirovich Putin, 1952-）在「紀念蘇聯大清洗（70周年）死難者」儀式上反省「為什麼人類歷史上同樣的悲劇被重複上演，一個重要的原因就在於那些空洞的信仰、主義被置於人類基本的權利：生存、自由、尊重、愛、表達之上。」但是，這些畢竟不能掩蓋西方知識份子曾經的軟弱變節、助紂為

虐與為虎作倀。

「前事不忘，後事之師」。作為20世紀最偉大的哲學家之一，海德格爾(Martin Heidegger, 1889-1976)與納粹的關係一直是眾說紛紜的焦點；對於世人的追問，海德格爾卻一直固執地保持沉默。實際上，除了英美分析哲學之外，整個歐洲大陸最頂尖的思想家們無一例外地受到了海德格爾決定性的影響；這個名單裡有列奧·施特勞斯(Leo Strauss, 1899-1973)、漢娜·阿倫特(Hannah Arendt, 1906-1975)、蜜雪兒·福柯(Michel Foucault, 1926-1984)、雅克·德里達(Jacques Derrida, 1930-2004)、卡爾·施米特(Carl Schmitt, 1888-1985)、卡爾·洛維特(Karl Löwith, 1897-1973)、保羅·利科(Paul Ricoeur, 1913-2005)、伽達默爾(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)等一系列偉大的名字，當然還有著名的哲學家、猶太學家伊曼紐爾·列維納斯(Emmanuel Lévinas, 1905-1995)。1973年7月，還有幾個月就要走完一生的政治哲學大師列奧·施特勞斯，在給猶太學及神秘主義大師索勒姆的信中，筆調沉痛地寫道：「在度過如此漫長的歲月之後，我現在才明白，海德格爾究竟錯在哪裡：具有非凡的才智，這才智卻依附於一個俗不可耐的靈魂。」由此可見，以價值立場為支撐的人文品格和思想操守，對於當代學人的實踐意義。

哲學離不開社會，社會也離不開哲學。毋庸諱言，當今世界正遭遇貨幣、政治、道德、精神危機，哲學家不應僅滿足於解答他們感興趣的問題，而需投身解決現實問題，正常的哲學圈應該成為「思想的競技場」。而在當今時代，沒有人否認物質豐富、科技進步對人類生活改善的積極作用，但是，超越物欲至上、技術異化與娛樂至死，解決技術主義、享樂主義與虛無主義的思想難題，亟需無數學人的努力工作和堅定矯正，有良知的人文學者更是責無旁貸。漢語詞彙中的「清流」，原指清澈的流水，後喻指德行高潔、負有名望的士大夫，或社會層面的政治清明，現在也常常比喻有與眾不同魅力的人或事。時下提倡「清流操守」，意在強調知識份子的先知慎獨與啟蒙引領。哲學大師列奧·施特勞斯總結海德格爾人生失敗的教訓，對我

們和平發展年代的人來說是另外一個層面上的警醒：手握「利器」的「精神侏儒」更有可能在地球毀滅之前「腐爛」整個社會……

美國政治家佛蘭克林(Benjamin Franklin, 1706-1790)有句名言：憤怒總是有理由的，但是很少有可取的理由(Anger is never without Reason, but seldom with a good One.)。奉行「多元主義信念」的英國哲學家以賽亞·伯林多次提醒世人：世界上不存在絕對真理，比如仁慈和善也都只能是相對的，不可能對所有人都仁慈；他還反對非此即彼的思想，認為這種思想是獨裁主義的源頭，人們都應該有多元的選擇，需要適度的妥協；他認為自由的概念也是「消極的自由」，自由只在一定範圍內才存在。民國時代的學界精神領袖胡適(1891-1962)宣導「容忍比自由還更重要」。因此，人們對無良行為的警醒是有必要的，但憤怒必須控制；出色是每個人的願望，但良知應該是每個人必須的堅守；在判定是非對錯之前，「己所不欲，勿施於人」應當成為一條人人奉守的、普適性的準則。龍應台在歷史評傳《大江大海：一九四九》^[8]中能以「殺人眾，以悲哀蒞之；戰勝而以喪禮處之」的悲憫心，直面60年前的那段中華歷史令人欣慰，而大陸學者的「求真」、「向善」仍「在路上」且路途漫長。

四、樂思與永恆啟迪

英國詩人多恩(John Donne, 1572-1631)曾有詩句曰：「沒有人是一座孤島」。2016年9月7日，葉秀山先生在工作狀態中溘然長逝。他的仙逝毫無預兆，親朋弟子猝不及防，陰陽相隔的場景凝固在了那個清晨的書房：他留下了點亮的檯燈，留下了正在書寫的手稿，留下了打開的問題……這一切跡象似乎表明，他的身體雖然離開了這個「有情」世界，但他的「思」與「詩」依舊彌散與流淌在這個「理性」與「自由」尚遠遠不夠的人間。

整整三年過去了，親朋弟子以及學界師友近百人齊聚他晚年同時受聘的清華大學，真情緬懷並見證了《葉秀山全集》的出版。久久仰視先生的巨幅畫像，再次聆聽保存影像中先生的娓娓道來，悲欣交集——儘管仍不能釋然他的遠離，但是，

近些年看多了老病纏綿之後，又為先生能「潔身而退」欣慰；聽著先生惠及學林的諸多舊事，又為他的高風亮節感動；細看12卷《全集》以及學界諸賢的「心儀」與「私淑」，又為先生思想和學問的「燭照」當世自豪。此情此景映照，葉先生並沒有離開我們，他只是以另外一種方式與我們同在。

2007年11月，在拙著《審美化生存》「後記」中曾這樣記述對葉師的印象：「始進北京，在中國社會科學院哲學研究所隨葉秀山先生做美學方向的博士後研究，先生的學識與智慧可謂神龍見首不見尾，先生的雅量與隨性更顯大師風範。只需留心，先生的隻言片語皆有清明意蘊；先生在中國社會的張弛有度和遊刃有餘，我發自心底地景仰，遺憾的是卻至今未得要領。」在更早以前，哲學所王鐵軍先生在主持所裡的一次年終晚會時，曾將葉先生的名字擬就「綠染峰巒」的謎面，這個謎面也許暗合人們心中葉老師的形象：他就像那一片片綠葉，在不知不覺中暈染了周邊的一切——不論高峰還是低谷，卻從不炫耀自己。在熟識的人看來，葉先生自始至終都是這樣的思想「擺渡人」和純粹的「讀書人」。

中國人民大學哲學院李秋零教授認為，葉先生晚年有三個詞是銘記在心、念念不忘的，這就是：純粹、自由、理性。他對葉先生的理解是，所謂純粹，不是不食人間煙火、不是不管現實，而是不為物之所動、不為生活所迫、不為稻粱謀而真正進行的純粹的思想。也只有這樣的純粹，才能夠為我們爭得一點自由。這點自由，也不是什麼人恩賜我們的所謂「言論」「出版」那一類的自由，而是我們思想的自由、我們擺脫了自己的感情制約的自由、我們對我們自己的一種自由。也只有在這個意義上來說，才能把我們的理性充分展現出來。

回想追隨葉先生讀書的11年，除了他的學識、思想與智慧令我欽敬不已外，先生的人格魅力與為學風範更影響了我的學術人生，給了我無數啟迪，但我至今仍有很多「未得要領」處。作為弟子，我一直敬佩葉先生的三種超常「定力」：一是不出差串會閉門讀書，全身心地「入乎其內」、自然而然地「出乎其外」；二是「唸書」怡情悅性，而非世俗認定的「苦差」，所以有「無盡的學」與「愉快的

思」；三是學非「謀利」更非「討巧賣乖」或「換取富貴」，卻能「自足」，若天資尚可或達智慧之境。另外，我覺得葉先生又有三「奇」：一是先生拿出大量時間精力持續多年學習外語研讀西典，有「八國聯軍」的軼事流傳，卻因何沒有一部專門的譯著問世；二是在其學術著述中，引號「標示」遍佈，成為漢語哲學寫作中的一道風景，見者各有會心，甚至引起爭議，為何？三是先生一生超脫時尚俗流，卻執念於精英群體的「啟蒙與自由」，有何深意？多年的私下揣度，我的理解是：第一，學外語為的是直接面對「原典」，不譯實為避開思想上的「偷懶」；第二，近百年來漢語嚴重「污化」，套話猖獗、言不由心，更遑論「活態」的言語思想了，引號「標示」可以用來「點醒」讀者；第三，梁任公主張「學術公器」，從不「言人非」的葉先生體念「士」志萎靡卻又堅信「學」能「養」人，正如宋代大儒張載在其《語錄鈔》中所說「為學大益，在自求變化氣質」。也許，這正是葉先生晚年最愛毛筆手書陳寅恪名句「獨立之精神，自由之思想」的深意。

詩人屈原曾說：「亦余心之所善兮，雖九死其猶未悔」（《離騷》）。做學問不但是一項費心費腦的活計，更是一項耗費莫大體力的勞動。然而，在學與問的漫漫路途上，若是起意於內心愉悅的滿足、在做自己喜歡做的事，那麼，在身心疲累之外終究是快樂的，正所謂「學之不如好之，好之不如樂之」。學界前輩陳平原（1954-）先生曾言「做學問不靠拼命靠長命」，因為生命的延續意味著學問的厚積，連續的人生體驗才能做出更多的學問。我輩後學不敢奢望有前輩大師一般的學術貢獻，但是在當下市場經濟時代做學問的「窮途」與「愚執」，以及做學問者的頭腦發達與四肢萎縮，卻是不爭的事實，在不知不覺間我們都成為世間急速「旋轉的陀螺」。當然，做任何事都要認真和投入，但是對於真正想做學問的知識份子來說，身體透支式的「拼命」往往多於勞逸結合與休養生息式的「長命」；更兼世紀末以來教育現代化影響下的科研數量化管理，做學問的知識份子們被「看不見的手」驅趕著漸漸失卻了沉靜與從容，身體透支式的「拼命」也就從不自覺走向了被迫與無奈。「人應該把快樂建立在可持續的長久人生目標

上，而不應該只是去看短暫的名利權情。名利權情，沒有一樣是不辛苦的，卻沒有一樣可以帶去。」^[1]走向死亡的過程大多黑暗而痛苦，人生的勇士們也許相信：如果不能有像別人一樣的生命長度，那麼，就以「生如夏花之絢爛，死若秋葉之靜美」的方式去展現生命的寬度和深度。

相較於這些生死異變，人世紛擾何足道哉，榮辱體驗何須記掛，「能思想的葦草」這一命名裡涵蓋了人類的全部——榮光與平凡。小說大師米蘭·昆德拉 (Milan Kundera, 1929-) 在《不能承受的生命之輕》中曾說：「我們永遠不可能知道自己想要什麼，因為，一個人的人生只有一次，我們既不能拿它與前世對比，也無法在來世使它臻於完美。」人生是一場不得不散的宴席，悲傷是因為沒做好精神準備。禪詩偈云：「心如大海無邊際，口吐紅蓮養病身」，這世間有太多易逝，太多無常，當然亦有諸多珍貴，所以，我們唯有以「平靜的塵心」好好活著、善待生命。

基金項目：溫州大學人文學院科研成果培育項目A類「文明互鑒視野中世界文典的生成機理與詩性正義研究」階段性成果。

[1][法國]巴斯卡，何兆武譯：《思想錄》（商務印書館，1986年版）。

[2]胡孚琛，黃裕生等編：《斯人在思：直接同先哲對話——記葉秀山教授的愛智境界》，載《斯人在思——葉秀山先生七十華誕紀念文集》（江蘇人民出版社，2006年版）。

[3]王齊：《無盡的學與思——葉秀山先生訪談錄》，載《文景》2007年第7期。

[4]葉秀山：《古中國的歌：葉秀山論京劇》（中國人民大學出版社，2007年版）。該書以其名著《京劇流派欣賞》（1963年初版）和《古中國的歌——京劇演唱藝術賞析》為主體，部分京劇論文和隨筆也收錄其中。

[5][伊朗]拉明·賈漢貝格魯，楊禎欽譯：《伯林談話錄》（南京：譯林出版社），第172頁；亦可參見以賽亞·伯林，彭淮棟譯：《俄國思想家》（南京：

譯林出版社），第25-28頁。

[6]龍應台：《文明的力量：從鄉愁到美麗島（龍應台在北京大學百年紀念講堂的演講）》，載《聯合報》2010年8月9日。

[7]《德國總理向死難猶太人下跪謝罪瞬間》，鳳凰網-資訊2008年9月4日，http://news.ifeng.com/history/1/jishi/200809/0904_2663_764777_1.shtml。

[8]龍應台：《大江大海：一九四九》（天下雜誌股份有限公司，2009年）。

[9]于娟：《此生未完成：一個母親、妻子、女兒的生命日記》（湖南科學技術出版社，2011年版），第56頁（亦可見《復旦女博士于娟：為啥偏偏是我得癌症》，新浪女性2013年04月12日，<http://eladies.sina.com.cn/zc/2013/0412/07501219439.shtml>）。

On Level of Love for Wisdom and Thoughts of Enlightenment

Fu Shou-xiang (School of Humanities, Wenzhou University)

Abstract: Topics such as the relationship between “learning” and “thinking”, the character of academics and scholars, and the weakness and resistance of modern intellectuals, are both classic and contemporary. Recalling the teachings of Mr. Ye Xiushan, carefully reading “*The Complete Works of Ye Xiushan*”, the enlightenment is profound and the realm of loving wisdom is broad. Carefully reflect and analyze many of the joints, so that the “thinking reed” has fewer twists and turns trapped by the times, persevere in your duty of seeking knowledge and thinking, sit on a cold bench and be a ferryman in order to make the power of civilization flexible and long-term. In the meantime, “realm of loving wisdom”, “sensibleness first”, “learning of fate” and “road to goodness” are particularly important.

Key Words: realm of loving wisdom, enlightenment, *The Complete Works of Ye Xiushan*, thinking, sensibleness, goodness

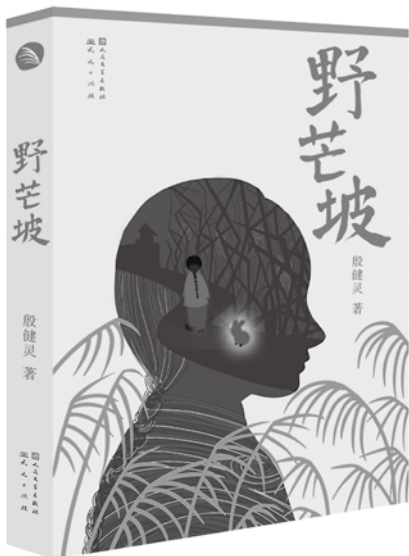


藝術之光與永恆之光

— 評殷健靈小說《野芒坡》

■ 石衡潭

中國社科院宗教所



摘要：殷健靈的長篇小說《野芒坡》描寫了一個窮苦而又孤單的孩子在土山灣孤兒院成長為一個藝術追求者的故事，寫出了他內心從痛苦、迷茫到逐漸清晰的豐富感受，寫出了修士們在困境中對信仰的堅持和對每個幼小靈魂的關愛，復活了一段被人們遺忘的歷史。遺憾的是：作為一個世俗作家，她看到更多的是藝術本身的魅力，而不是看到神聖的吸引；是人的需要與努力，而不是神的呼召與差遣。

關鍵詞：土山灣；天主教；藝術之光；永恆之光

一、獨特神奇的所在

土山灣，曾經是中國近現代史上的一個獨特神奇的所在。它地處偏僻，環境荒涼，卻因為有天主教創辦的孤兒院、工藝廠、繪畫館、印刷所、藏書樓而聞名遐邇，影響深遠。就繪畫而言，這裡的繪畫館被譽為「中國西洋畫的搖籃」，從這裡走出了張充仁、徐詠青、徐寶慶、任伯年等蜚聲中外的大家，徐悲鴻、劉海粟等巨匠也間接地受教於土山灣繪畫館。早在1915年美國三藩市舉辦的「巴拿馬—太平洋國際博覽會」上，土山灣的展品有19件獲獎，其中土山灣畫館繪製的徐光啟、利瑪竇等人的4幅水彩畫，還有以中國著名的86座寶塔為原型的木雕百塔，引發「中國熱」……

可是，這一切都被歷史塵封，淹沒，直到近些年，人們才發現它的存在。有一位作家，她在這中西合璧的繪畫作品中，美輪美奐的彩繪玻璃、大型木雕中，看到了一個個鮮活的人物，聽到了一顆顆心靈的脈動。這就是上海作家殷健靈，她給自己的小說取了一個富有詩意的名字《野芒坡》。

二、神聖的看顧與引領

《野芒坡》選取了幼安這個窮苦而又孤單的孩子，不僅表現他的人生傳奇，更是表現一個孩子在黑暗中尋找光亮、追尋自我的心靈歷程。「我在繪畫裡找到了我的心，我不想讓我的心死去……」

幼安的母親因生他而大出血去世，他的生日也是母親的祭日。啞巴父親和後來的繼母把他當

作了剋星，他唯一的歡樂和安慰是那在遠在南匯縣的外婆，在那裡渡過的元宵節和外婆親手為他紮的那隻兔子燈是他最溫暖的回憶。這是那個年代，許多窮孩子最平常的生活和命運。

後來，生活還發生了種種的變故，令他在黑暗中越陷越深，同時，也讓黑暗中的他不斷尋找出路。有一天他離家出走，不知不覺地走到了一座教堂跟前，高大的正門上有一塊石匾，上面刻著一行字：你們是世上的光。從此，他走上了一條新的道路。

盡管作品中的幼安只是一個藝術的追求者，他追尋的是藝術之光，作家本人也是這樣來定位他，作者也不是一個基督徒，但還是不自覺地寫出了基督對幼安的引領。

聖母院的卡米爾嬷嬷和老院長艾瑪嬷嬷的表情裡都有一種說不出的端莊和慈愛，冬天，艾瑪嬷嬷還將他冰冷的腳放在自己懷裡溫暖，讓幼安想起自己的外婆。還有那總愛笑的女孩卓米豆，她也成為幼安孤獨童年中的伙伴。

對幼安影響最大的還是野芒坡孤兒院中的若瑟。若瑟的父親是愛爾蘭人，在江海關稅局工作，母親在他三歲時就患病去世了，他患了小兒麻痺症，雖然倖存下來，腿卻成了殘疾，父親疏於照顧他，就把他送到了野芒坡。孤兒院的葛立豐修士對他很嚴苛，常常為了衣服髒了等小事而罰他站立，幼安和菊生都為他鳴不平，他卻說：「葛修士對我嚴厲，是為了我好。我帶著罪惡來到這個世界上，葛修士是為了洗盡我的罪惡。」

幼安問他為什麼要這樣逆來順受，若瑟說：「哪怕全世界的人都恨你，都相信你壞，只要你問心無愧，你依然可以保持純潔，依然可以有朋友。」幼安繼續問他怎麼做到的，若瑟把他帶到了教堂，這個若瑟經常來禱告的地方。「你問我是怎麼做到的，就是因為我經常來這裡，和上帝對話。說心裡的一切，不能告訴別人的話，都會跟他說。我做了錯事，也會向他懺悔，他給我改過自新的力量。」雖然幼安還似懂非懂，但若瑟給他打開了一扇通向天國的窗戶。

「幼安和菊生都是懵懵懂懂，不知道自己想

幹什麼，只有若瑟是清楚的，他說他要學習印刷，因為他想做一個『傳播者』，『將主的福音傳播出去，蔭庇天下人』。」

修道士的群體在潛移默化地影響著幼安等人的生活和靈魂。富有情趣的樂隊指揮艾爾嘉修士，說一不二的劉振山修士，一絲不苟的葛立豐修士，還有對孩子們滿含慈愛的安仁齋院長。「在他所在的土地上，隨時都可能醞釀和爆發『扶清滅洋』排斥外國傳教士的暴力運動，他卻常常忘記身處危險之中。他對上帝的信仰替代了一切，充斥了他整個靈魂。他沒有對自己承認的是，是他愛野芒坡的孩子甚至可能超過愛上帝。是這些孤單可憐、莽撞又善解人意的孩子，激起了他潛藏的父愛，他希望讓無家可歸的孩子們找到心靈的家園，並且獲得真正的精神的皈依。」這段話代表了作者對一名修士行為和情感的世俗理解，其實，愛神和愛人是一體之兩面，當然，愛神是基石，而愛人是愛神的真實體現。正如傳教士戴德生所說：「我若有千磅英金，中國可以全數支取；我若有千條性命，絕對不留下一條不給中國。不是為中國，是為基督。」中國人對前兩句記得很熟，卻往往忘了後一句。最後，在一次意外的大火中，安仁齋為了救孩子們，從樓梯上摔下，傷了肩膀，不久去世，而二百多孩子得以逃生。

安仁齋在離世之前，還為幼安精心安排了未來的路——讓他免費去意大利佩魯賈美術學院留學。他在給幼安的信中說：「盡管我曾經為你對上帝的不敬感到不安和憤怒，但是，可憐的孩子，我不能勉強你，正如我不能勉強每一個人——願寬容的主憐憫你。」

教會會長在安仁齋追思彌撒上的話對他的一生做了很好的總結：「他是最偉大的人。他一手創辦的野芒坡，不僅拯救了孤兒們的肉身，更拯救了他們的靈魂，他不是施捨，而是教給他們技能，讓他們成為一個獨立的有尊嚴的人，真正獲得立身和謀生的資本。他的耐心和精妙、無與倫比的智慧，讓野芒坡成為遠東地區的一個神話。」當然，作者似乎還未理解靈魂得救的真正含義，不只是在此世獨立有尊嚴，更是在永恆中與主同在。

三、人文的內核與光芒

作者把幼安定位為藝術家，她的目標是寫一個藝術家心靈的成長與塑造，用德國作家黑塞的話來說就是：「人人都在奔向自己的目的地，試圖躍出深淵。我們可以彼此理解，然而能解讀自己的人只有自己。」所以，一切都從這個角度考慮與著筆，包括她對一些神聖事物的描寫，對修士及其他人物心理的刻畫都免不了帶有人文色彩。

如作者寫安仁齋讓畫家劉振山破格收幼安為徒。

當時，安仁齋的決定遭到了葛修士的堅決反對，他憤然說：「現在說的是規矩，規矩！訂立規矩的人，現在卻帶頭破壞規矩。」安仁齋安然道：「可是，規矩是人定的，規矩不是真理，規矩更應該合乎人性。」「這個叫幼安的男孩讓我發現了規矩不合乎人性的地方，我們可以改規矩，規矩本身就是人定的，它應該順應實際情況。」顯然，在這裡，人性成為了最高依據。這是作者憑著人文主義思路的必然結果。而作為一名神父，遇到問題的時候，最先的考慮不是符合不符合人性，而是有沒有聖經的依據。在聖經中，耶穌就反對猶太人死守他們關於安息日的清規戒律，因為它們不是出自聖經，而是人根據自己的想法設立的。耶穌基督才是安息日的主，安息日的真正目的是讓人從工作、勞碌、疾病中得釋放，享受真正的安息。所以，在安息日醫治病人不是違背安息日，而是安息日精神的真正體現。神的心意和聖經的教導才是最終應遵循的原則。

又如作者寫若瑟之死。

若瑟死於霍亂，在彌留之際，他托葛修士把幼安和菊生叫到了跟前，他說：「只有當我們心無定所的時候，才會真正死去。所以，真的不必為我傷心。即便我的身體死了，我們還是會在一起的。」

幼安和作者對若瑟的遺言做了另外一番理解。隨後，幼安走進教堂，來到耶穌像前，學著禱告。「他試圖讓自己靜下心來……可是，他無法做到。他無法聽見上帝的對話，更無法讓自己眼觀

鼻、鼻觀心，虔誠地祈禱。他只有一個強烈的感覺，自己所有的感官都在踏入教堂的一瞬間活泛起來，他的視覺、嗅覺和觸覺每時每刻都被這裡的一切吸引，唯獨不是上帝。」

若瑟和安仁齋都希望幼安用心靈的眼睛看到永恆之光，但幼安始終只感受到藝術之光、美之光。「我的心覺察到，感召我的不是上帝的力量，而是……美。對，神父，是美！是藝術創造的美讓我的心靈戰慄、震動、安寧、是它讓我不安的心有了家，並且願意竭盡生命為它求索。神父，能解救我不安的心，不是看不見的上帝……上帝愛眾生，但是那麼多人的苦難他看不到，他不是萬能的……」

安仁齋叫他住口，說這樣想是危險的，有罪的，但他並不能阻止這個孩子這樣想，他只能用在胸前畫十字來為他求得上帝的寬恕。最後，安仁齋不得不承認：「我從你身上看到過我自己年少時的樣子。所不同的是，我們在不同的地方找到了寄托……」

「在不同的地方找到寄托」，顯然，作者對這種解決方案是認同的。她繼續通過安仁齋的口闡述了藝術之美和它動人心魄之處。「真正的雕塑是心靈之作。無言無語，可是偉大的雕塑家卻可以賦予石頭和泥土永恆的思想！就像你崇敬的米開朗基羅，他的雕塑作品，是他痛苦心靈的產物。他苦惱的一生，悲苦而高貴的心靈，他把一切都刻進了他的作品。他所有的作品，都迸發著人性的熱情和力量，他是人的精神的膜拜者。」「如果能將東西方的藝術相融合，就會創造出更加不可思議的美，它可以讓所有人的靈魂達成溝通，這是藝術最偉大的地方……」這些話真不像出自於一位神父之口，而像是一位世俗的藝術批評家所說的。它所強調的是人歡樂與痛苦的交集、人與人之間心靈的溝通，而不在乎靈魂所朝的方向、所去的位置。

四、神聖的光芒

作為一個世俗人文作家，能夠復活一顆顆激蕩的靈魂、一個個生動的場景，讓我們感知歷史

的豐富與厚重，已經非常不容易了。這是回眸往昔時的一聲驚歎、一個感喟。作者殷健靈說：「在寫作時，我曾為筆下的人物揪心感動。他們如此微渺，但作為個體，他們又都是一個個寬廣豐厚的世界。我著迷於這些個由無限廣袤和幽邃的心靈建構的世界。」

黑塞說：「每個人的生命都是通向自我的征途。」這句話是理解主人公幼安的一種方式，但是，還應該有另外的方式。對此，作者還是持開放的態度。最後，幼安雕出了外婆的雕像，她笑眼彎彎，卻掩不住眼神裡的憂愁。這就是典型中國人的表情和人生寫照。小說末尾部分也寫到了幼安所聽到的唱詩班男童的歌聲：

安靜的夜啊，
神聖的夜，
所有的平靜都是亮光，
聖母和聖嬰守護著你，
愛的純光照耀你的臉龐……
幼安不由得跟著他們，也輕聲哼唱起來。

這才是神聖的光芒、永恆的光芒、希望之所在、盼望之所在。

「各樣美善的恩賜，和各樣全備的賞賜，都是從上頭來的。從眾光之父那裡降下來的。在他並沒有改變，也沒有轉動的影兒。」（《雅各書》1:17）

Light of Art and Light of Eternity
-- Comment on Yin Jianling's Novel "The Wild Slope"

Shi Hengtan (Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract: The novel of YanJianLing "The wild slope" describes a poor and lonely child grow up in Tou-se-we orphanage as a pursuer of art, wrote his heart from pain and confusion to gradually clear the rich experience, write out the monks of faith in trouble and the care for every young soul, raised a forgotten history. It is a pity that, as a secular writer, she sees art more in its own right than in its divine appeal; It is human need and effort, not God's calling and sending.

Key Words: Tou-se-we Orphanage, Catholic, art light, eternal light

《文化中國》約稿啟示

《文化中國》（學術季刊，國際刊號：1201-0677）

Cultural China (Academic Quarterly, ISSN: 1201-0677)

文化更新研究中心（加拿大）編輯出版

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

感謝諸位學者們長久以來的大力支持，《文化中國》（Cultural China, ISSN: 1201-0677）從1994年創刊以來，已經連續出版了108期（截止到2021年9月）。詳情查閱本刊網址：<https://crrs.org/category/cultural-china/>

本刊是一本以深度學術研究為特點的季刊，集東西方文化對話、中國當代社會與文化、哲學、歷史、宗教研究為一體。其理想是使中國文化的精神價值得以更新及發揚，並在中外對話中有更豐富的發展，團結海內外的有心人。本刊主要發行於北美、中國大陸、香港、台灣以及東南亞和澳洲等地。

本刊是學術性刊物，來稿要求有較高的學術水準，觀點鮮明、論證嚴謹、內容翔實、原創的學術論文。篇幅以8,000~15,000字為宜，簡體、繁體文本均可，錄入請採用Word軟體。文稿檔案請以「附件」方式發送。歡迎海內外學界朋友惠賜佳稿。

規範要求：本刊宣導良好學風，嚴格遵守學術風範，來稿如發生侵犯他人著作行為，作者應負全部責任並賠償一切損失。本刊對擬採用稿件有酌情刪改權，如不同意刪改者，請在來稿時特別聲明。

為了及時處理和評審稿件，敬請注意本刊的格式要求：所有文章需提供三項資料：中英文標題、中英文摘要、關鍵字；以及作者中英姓名、單位、職稱。另外，引文一律在文末「注釋」依序例注，順序連格為：作者：書（文）名（出版地點，出版社，年份），頁碼。

稿件一經刊發，即會用快遞寄送樣刊。同時，凡在本刊發表稿件，會將作者列入贈閱名單以作酬謝，故請作者在稿件中提供詳細的郵寄地址（包括郵編），並請附上聯絡電話（手機）。

1. 近期主題

《文化中國》微信群各位同仁，本刊編輯部將近期組稿的主題方向給大家做個彙報。本刊近期組稿主題如下（以下主題僅供參考）：

經典研究與文化中國、中華神學與文化中國、生命倫理與文化中國、人工智慧與文化中國、百年變革與文化中國、疫情世界與文化中國、網路空間與文化中國、新著書評與文化中國。

這些問題將是《文化中國》在未來兩三年內一直會關心的重要主題，歡迎各位學者就相關主題惠賜大作，支援本刊。

2. 專題組稿計劃

《文化中國》微信群各位同仁，本刊編輯部歡迎各位專家貢獻你們的遠見卓識，策劃新的主題研究計劃，組織志同道合的學者撰寫文章，創建新的專題欄目。如果各位專家學者有這樣的想法，歡迎您與本刊編輯部聯繫，提交您的「專題組稿計劃書」，經過本刊編輯部研究同意後，納入《文化中國》季刊的編輯出版計劃。

3. 學術書評約稿

《文化中國》微信群各位同仁，近年來學術界新人輩出，新的思想、新的著作層出不窮，為了加強海內外的文化交流、學術對話，本刊編輯部新推出一個欄目——「博覽群書」，歡迎各位學者撰寫學術性的書評文章，介紹您所熟悉的學術領域中最新的研究成果和真知灼見，以飭學界同好。

《文化中國》投稿郵箱：cultural.china@crrc.org（請在投稿前自行檢查是否符合本刊注釋規範與格式要求。）

更多內容請查詢網站：<https://crrs.org/category/cultural-china/>

《文化中國》編輯部 2021年

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

北京冬奧會剛剛謝幕，俄烏戰爭隨即爆發。在將近一個月的時間裡，烏克蘭遭遇了二戰以來最嚴重的武裝攻擊，城市在炮火紛飛中化為廢墟，難民在天寒地凍中流離失所，連婦女也上戎裝衝向戰場。俄羅斯的狀況也沒有好到哪裡去，面對烏克蘭的頑強抵抗，戰場上損兵折將，國際社會中面臨西方國家的制裁。在戰爭的膠著中，在國際社會的政治經濟博弈中，世界大戰的爆發和核武戰爭的威脅如陰霾一般籠罩在世人的心頭。國際舞台上，國家之間連橫合縱黨同伐異；民間社會裡，網路中嘴炮互射，線下拳腳相加。這些現象背後所隱含的是人們對於人類共同體命運的深刻焦慮：世界格局的變化，全球經濟發展的衰落，以及最終會落在我們的日常生活中，化為諸多的不便、困境以及災難。但是在這些憂慮之中，人們所忽略的是，「命運共同體」本身對於國家的、民族的、個體的利益的超越。面對「命運共同體」時，人們最需要的是在終極實在的關照下，對於大到國家、民族，小到個體生命的深刻省察，對於自我（國家、民族、個體）局限性的認識和對他者（國家、民族、個體）的開放。這種時代精神的感召，引發了《文化中國》的作者們不同的迴響。

本期的「專題對話」接續了上期「命運共同體與本體詮釋學」的討論，成中英與梁燕城兩位先生不僅從本體論的層面討論了「命運共同體」的問題，也從現實的人生層面討論了東西方文明的不同走向。成中英認為，冷戰以來越戰之後，美國人的心態逐漸變得不穩定了，更加信奉物質主義，依賴實力權謀，漸漸丟失了其立國精神，即基督教的仁愛、誠實、厚道、慷慨的傳統。西方的有識之士希望借鑒中國物與民胞的思想，面向奧秘的本體，以擴充其精神境界。梁燕城認為，對於本體的詮釋不僅需要內在的修養工夫，也需要外在的革命實踐，對本體的詮釋是一個開放的、創造的過程。

成梁二位先生從本體論的高度思考了命運共同體的問題，安希孟先生則在思辨哲學的脈絡中理解黑格爾的歷史觀。他認為，歷史不是單純的延續的時間，而是有模式、有目的、有始有終的線性發展歷程。基督教賦予歷史以意義和目的，以打破異教世界循環論的世界觀。正是基於這樣的信念，國家才會有夢想和希望，百姓也會有價值方向，民族也會有整體的宏大敘事，以破解自我中心主義和虛無主義中，否則就難免陷於「無依之地」。（見本期另外一篇文章「走出無依之地：城市的新敘事」）圍繞個人與家國天下的關係問題，唐哲嘉論文揭示了《道德經釋略》中所包含的融匯儒道的智慧：老子之「身」可分為形而上的「大身」與形而下的「肉身」相對立。《道德經》中「無身」所要否定的「身」乃是「肉身」，而「貴身」所強調的「身」乃是「大身」，「虛其心而實其腹」作為工夫論貫穿於「肉身」與「大身」之中，實踐了儒家修身治國平天下的理想。

世事紛亂，似乎已經無法安放一張安靜的書桌！但是，如果不讀書而去振臂一呼，是不是會使時事更加紛亂，內心更加不安？！「烏克蘭戰爭不符合任何人的利益」，但是縱觀人類歷史，戰爭就像最近發生的「俄烏衝突」一樣，從來沒有中斷過。或陷溺於自我不斷膨脹的欲望，或執著於自我中心信念，試圖通過澄清戰爭與衝突中的是非對錯來和平地解決雙方的矛盾，顯然是太天真的奢望。終結的審判仍未降臨，世人並沒有終極判斷的超越智慧。過分熱情地爭辯是非，遠不如自我省察、常常懺悔、日日行善來的更有智慧。戰火籠罩東歐，疫情籠罩世界，在抗擊身心雙重戰役的征戰中，我們需要的是，咬緊牙關、同舟共濟，而不是固執己見、以鄰為壑，以他者為仇敵。與其為許多的事思慮煩擾，不如去選擇那上好的福分。《文化中國》同仁，以此為禱，以此為念。



枝條現生機 (一) 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