

CULTURAL CHINA

No.111 Vol.2 June 2022



緣起性空與空愛圓融（梁燕城）  
士：軸心、突破與超越之間（張  
豐乾）長青哲學視角下老子的  
「三寶」（王坤）孫中山「民生  
主義」的「托古改制」（陳勇健）

本期要目

二〇二二年第二期

文

化

中

國

一九九四年創刊



第 111 期

# 對病疫的不同文化價值觀

## — 仁愛融和共同體對自我中心主義

■ 梁燕城

本刊總編輯

### 一、美國病疫數據

根據統計數據，在香港時間2022年6月24日美國累計確診新冠肺炎病例88,566,961例，累計死亡病例1,040,236例。與前一日數據相比，美國新增確診病例123,563例，新增死亡病例465例。

據美國西雅圖新聞網站komonews在今年初消息，有人或許越來越樂觀地以為美國已徹底擺脫了新冠疫情的傷痛，然而事實是，當時仍有2,000萬美國人正在長期性的新冠症狀中掙扎。

近期全球病例比高峰期略降，但與病毒共存的做法仍未將人民從病疫的苦難中釋放出來。

### 二、西方無作為的躺平戰略並無改變困境

全球病疫使西方後現代主流價值觀深陷矛盾，法國思想家列維列斯(Emmanuel Levinas)準確地指出，西方文明有一種自我中心主義(egocentrism)的生活方式，特別到今日，西方進入現代化後期，是一稱後現代文化，如理奧泰(J. Lyotard)認為科學只是多種文化敘事之一，不再是標準，人與人各自分立，不能有對話和共識。由這觀點，在政治社會上個人的人權凌駕一切道德、人倫和社會責任價值之上。

在這種文化下，當病疫作為人類普遍共同的衝擊來臨，全社會要動員，依據科學來一起應對。但這與自我中心主義的價值觀矛盾。自我中心主義反對科學作標準，個人不必接受政府要求，引至西方人議論分歧，各人以自我中心原則來抗拒科學研究的抗疫要求，各自組成部落式的群體抗衡政府，他們認為滿足自我意欲

的權利，凌駕全體利益，只求優勝劣敗的零和鬥爭，反對互助互愛共贏。

因這種自我中心文化價值，西方政府無法執行整體抗疫，各國病例天天大幅增加，死人無算。

### 三、西方政府用躺平主義遺棄人民

病疫流行了兩年，西方政府抗疫政策達不到後果，遂假設多人已染疫或種了疫苗，病疫的兇猛性應減，即可變成感冒式的病，對身體不成大礙。

因此西方多國即提出與病毒共存之說，放棄要求打疫苗，對輕症放棄提供醫院治療，放棄社會隔離政策，用躺平方式，讓病人自己產生抗體，自生自滅。

這種與病疫共存之說仍是一假設，但縱使是真確，仍有大批孩童和老人會染疫死亡，也有很多人被病疫折磨，數據顯示美國年初仍有2,000萬人口在長期痛苦中掙扎，未解除人民苦難。

西方這戰略是遺棄體弱的病人，漠視他們生命的寶貴及人性的尊嚴。在這期間只有和西方政府權貴利益連結的疫苗公司賺大錢。

### 四、中國文化基於人性仁愛融和價值看病疫

當新冠病疫在武漢初發時，形勢兇險，中國第一時間封城，繼而調動全國醫療專家到武漢協助，再動員大批軍工人員建方艙醫院，及服務封城後的人民。這種處理的思想是以保護生命為優先，以封城斷絕傳播鏈，再補充醫療人

員和設備。然後迅速在全國各市各縣建立應急小組，一旦有事，在第一時間即可應付，盡量減少生命犧牲，生命比任何經濟利益更重要。

這是動態清零的開始，其文化根源是來自孟子的惻隱之心，不忍見他人受苦，化而為悲天憫人、仁者愛人的心。中國文化正統思想指出，這悲憫仁愛心是人的本性，對一切生命，「見其生，不忍見其死」(孟子)。由此對他人和萬物都尊敬，建造多元世界的整體和諧，中國稱為「各正性命，保合太和」(易傳)。

這種人性的天理和情懷，使人與人、人與萬物、人與宇宙，內在有一感通融和，而合為一命運共同體，是為天人合一，古人說「天地與我並生，萬物與我為一」(莊子)。

這是堅持人和天地萬物是一仁愛融和的共同體。這是兩年來中國動態清零的精神文化基礎，不單是國家和人民的互動抗疫，更是數千年下來匯聚的民族文化的靈魂。

## 五、建立新亞洲價值： 宇宙、萬物與人的感通融和

中國改革以來，全力吸收西方文化的優秀價值，促進中國文化的創造性轉化。中國文化界學者全力吸納西方最優秀的精神，如希臘的科學理性、基督教的感恩博愛、近代西方的企業契約、民主人權、社會主義的公義共富等。

我們很可惜地發覺西方已摒棄自己的偉大精神價值，變成自我中心主義。

但中國改革40多年，已一點一滴地吸收這些價值，結合中國文化精神，創發今日新時代中國的社會、政治和文化。

改革初期，先建造以實踐去檢證真理之路，回歸王陽明、王船山、孫中山到毛澤東的實踐精神，繼而發展企業和契約精神，推動經濟發展。又開始探索儒家和西方的商業倫理，並在民間推動關愛和感恩價值，重建家庭親情和社會倫理價值。

改革中期推動人民權利的改革，將政府權力放在籠子裡，立下多條保障人權的法律。又建立機制，從中央到地方，成立各層次專家團隊，使能了解人民意願，用科學理性掌握發展之道。並開始考察世界各國扶貧及反腐敗的工作，同時在文化上推動和諧及以人為本的價

值。與此同時，文化界也在推動儒家、道家 and 易學重回到主流文化。

最近十年，舉全國之力反腐敗，發動大批年青大學生到農村了解，就各地處境推動不同的精準扶貧，在少數民族地區改善經濟，又改進醫保制度。同時政府平抑大商家的壟斷，策劃共同富裕的方向，融會資本主義和社會主義。進行深入的科學科技研究，上月球探火星，下深海尋地極，鐵道公路穿越高山大川，建先進科技。

這期間中國重建了家庭和社會價值，融會了西方古來的理性和博愛精神，吸納資本主義市場機制、契約精神和社會主義公平正義、行政體制。同時以儒道易文化建造家庭和社會價值，結合法家和西方法律體系。

在這40年大規模全面重建中華民族文化命運共同體，再打開一帶一路，以「己欲達而達人」(孔子)的精神，貢獻各族各國的人類命運共同體。

中國文化精神，是對內對外，均以仁愛融和建立彼此互尊互重的命運共同體，多元不同下能感通融和，以仁愛尊重共建前途。

這是以人性之仁愛、家庭之親情、社會之感通融和為本的亞洲新價值，是國際霸權之外，獨立自創的價值觀。

在這改革整體發展成績的背景下，中國人以堅毅而大愛的正能量，展開動態清零抗疫運動，14億人口到2022年6月24日，累計確診4,048,939宗，死亡20,441宗。美國人口三億多，累計確診88,566,961宗，已近9,000萬，死亡1,040,236宗。數據已說明了抗疫戰略的成敗。

看到他國抗疫無能，失敗了只能躺平，也為其焦急，希望西方發達國家重新恢復自己原本的理性精神和博愛情懷，謙卑重建，戒其驕氣和多欲，才不會在全球盡失誠信。至於中國抗疫成功，但因一時的閉關形成短期與全球交流斷絕，必須考慮病疫退去後，如何重新推出開放政策，使與全球經濟交往回復暢旺，習近平主席在金磚四國會議提出「包容普惠」的全球交往原則，以中國文化精神開出，不同西方霸權的全球性交往原則，下一步按此原則行經濟開放大戰略，須思考在閉關與開放之間找出最好的政策方針及文化方向。

# 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.111  
Vol.2 June 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

梁燕城：對病疫的不同文化價值觀  
— 仁愛融和共同體對自我中心主義..... 扉頁

### 專題對話

蘇祖耀、梁燕城：大灣區歷史文化與發展機遇..... 4

### 哲思慧語

張豐乾：「土」：「軸心」與「突破」與「超越」之間  
— 余英時先生學術思想管窺..... 16  
王 坤：長青哲學視角下老子的「三寶」..... 28  
唐哲嘉：林兆恩〈大學正義〉中的心學思想探析  
— 兼與王陽明之比較..... 34

### 耶佛對話

梁燕城：緣起性空與空愛圓融..... 42  
陳 堅：支謙和康僧會佛經翻譯中的「度無極」概念..... 55  
孫建生：發問與真理  
— 印順早期信仰轉向中的內在文明對話..... 63  
易際漲：從禪宗「佛法不二」看中華神學之起點..... 70  
屈思宏：「一心開二門」：一個吸納佛教的神學思考歷程..... 79

### 政治法律

陳勇健：孫中山「民生主義」的「托古改制」..... 86  
劉柯紅：誰先違約的問題  
— 就「亞羅」號事件與黃宇和博士商榷..... 93

### 歷史文化

王星辰、楊躍琴：伯利恆之星與中國..... 104  
曹 萌：二道漠河流域的歷史文化與自然景觀..... 112

### 博覽群書

周亞平、李 夢：「群學」探源 — 《荀學新論》的四個維度..... 121

約稿啟示..... 128  
韓思藝：編後絮語..... 129

文化更新研究中心(加拿大)

PUBLISHING Culture Regeneration Research Society (Canada)  
ADDRESS 114B - 8988 Fraserton Court, Burnaby, B.C. Canada V5J 5H8  
TEL. 604.435.5486 WEB. [www.crrs.org/category/cultural-china/](http://www.crrs.org/category/cultural-china/)  
EMAIL. [cultural.china@crrs.org](mailto: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111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

### 反思中國哲學體系 會通多元文化傳統

人類的知識大概可以分為客觀性的科學知識和主觀性的人文知識，近代以來科學主義大行其道，人文知識體系淪為了科學知識體系的子集，在「祛魅化」的浪潮中，宗教道德、君子信念似乎成了人類情感的衍生物。下期《文化中國》將推出系列哲學論文，反思近代以來中國知識體系的建設、「以美育代宗教」的觀念，以及中國哲學研究的困境。在尊重彼此深厚而優秀的文化傳統基礎上，展開文明之間的對話，在互學、互鑒、互益之中，將當代人的思想創見，編織在人類文明的偉大傳統之中，尋求人類共識，創造和平未來。

本期圖片來源：封面設計：本刊工作室；封底：雲水山中聚(一)局部，陳君立提供；第7-13頁：取自<https://www.pexels.com/>；第17-25頁：作者提供，第31頁：取自<https://zhuanlan.zhihu.com/>；第39頁：取自<https://inf.news/zh-hans/culture/>；第67頁：取自<https://pixabay.com/>；第107頁：作者提供；第113-120頁作者提供；第121頁：取自<https://www.rujiarz.com/article/22318>。

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.

# 大灣區歷史文化與發展機遇

■ 蘇祖耀

粵港澳大灣區經貿協會會長

□ 梁燕城

本刊總編輯

**摘要：**大灣區又稱粵港澳的大灣區，是中國人均GDP最高、經濟實力最強的地區之一。從歷史上看，從南宋抗元的悲壯正氣，到清末人民的革命奮鬥，大灣區有著悠久的歷史文化傳統。近年來，大灣區發展戰略的提出，給該地區的發展帶來了更加廣闊的前景。大灣區戰略中，內地的三個圈和港澳各有不同的發展方向，卻又環環相扣。澳門定位以葡語為重心，與葡語國家建立關係。香港的定位就是金融中心，包括金融科技的區塊鏈及虛擬貨幣發展。大灣區的嶺南文化有多元的特色，這多元又歸為一體，是一「文化共同體」，與中原文化共同構成中華文化共同體。未來大灣區的文化精神應該是，用中華文化去吸納香港的英美文化精神、澳門的南歐文化精神，使西方優秀文化價值融入中華文化傳統，再將中華文化價值在全球化的一帶一路上發揚光大。其中，最重要的是以普遍的人性仁愛價值戰勝文化霸權，以家庭優先價值拯救人類文明秩序。

**關鍵詞：**大灣區；文化共同體；普遍仁愛價值；家庭優先價值

## 第一部份

### 探討大灣區的歷史文化 源流與新時代發展

#### 南宋及清末歷史與大灣區密切相關

□：今日我與蘇祖耀博士討論一下大灣區整體發展，蘇博士是粵港澳大灣區經貿協會會長，經貿協會就是希望粵港澳的經濟文化共結合，而且在文化方面又有貢獻，促進港澳與珠江三角整區交流—包括人才流、物流、資金流、訊息流等。

大灣區(Guangdong-Hong Kong-Macao Greater Bay Area, GBA)，是由中國珠江三角洲地

區沿零丁洋組成的城市群，包括城市：廣州、深圳（一線城市和副省級市）與珠海、佛山、東莞、中山、江門、惠州、肇慶七個地級市，還有香港與澳門兩個特別行政區，面積約5.6萬平方公里，人口約7,000萬，是中華人民共和國人均GDP最高，經濟實力最強的地區之一。

零丁洋是珠江出海口，南宋忠臣文天祥曾被俘經過，其時元滅大宋，宋全體君臣軍民在新會崖山大戰中覆沒，忠臣陸秀夫背少帝昀投血海自盡，大宋亡於蒙古。在民族文化大悲痛和危難中，文天祥在海豐抗元被俘，送經零丁洋，寫下忠義正氣的《過零丁洋》一詩，這使零丁洋和中國歷史文化緊密相連，也與民族存亡的命運相關。文天祥為保文化尊嚴，拒絕元朝招降當官的富貴榮華，堅決不投降，保持了中國儒家文化的正氣價值。



宋代崖山血戰倖存的遺民，大都散居大灣區，文天祥之堂弟文天瑞，隱居東莞，文族子弟文祿星、文壽強、文洪磋、文肇偉等，部份遷至香港元朗新田及大埔泰亨，均建有文天祥紀念公園。

又宋少帝是為瑞宗與大軍曾由潮州移到香山（今中山），得當地人民支援勤王，據說宋帝曾來到沙梨頭（今澳門）土地廟前的「淺灣」，隨行的大臣匆匆地在岸邊的岩洞搭了一座行宮，讓小皇帝短暫休息，今澳門人刻有宋王壁三字於沙梨頭土地廟裡，從廟內的醫靈廟旁有一條小路，踏級而上便可登上宋王壁所在的岩石。時宋艦隊駐紮在「井澳」，是今橫琴附近，後元軍圍攻井澳的宋軍，宋軍大敗，時颶風至，宋瑞宗船翻溺海，獲救後病死，宋軍轉到碙州（今香港大嶼山），當時陸秀夫在碙州梅蔚（史學大師羅香林在《宋王臺與宋季之海上行朝》推斷是今香港大嶼山梅窩），改碙州為祥龍縣（廣州為祥龍府）擁立七歲的趙昀為皇帝，在今香港九龍城馬頭圍建行宮，留下宋皇臺遺蹟。

宋艦隊之後轉往新會崖山，大戰後宋亡，未死宋軍民逃至濠鏡澳（即澳門半島），搭茅屋建草舍，靠打漁謀生，逐漸形成村落，是歷史上有記載成批來澳門定居的居民，也有一批到香港馬灣。此深圳赤灣（今南山區）有宋少帝陵，據說是少帝遺骸漂至附近，由僧人發現，從其身穿龍袍看出是宋少帝，於是把他葬於此。

近代鴉片戰爭爆發，英國以零丁洋走私鴉片，而後侵奪香港，零丁洋的大灣區再次與民族存亡命運相關，近代改革與革命人物很多都出自大灣區，如洪秀全在廣東花縣（今廣州市花都區）、康有為在佛山（南海）、梁啟超在新會、孫中山在中山（香山）、鄭士良在惠州（惠陽）、這些人物都在大灣區成長。從南宋抗元的悲壯正氣，到清末人民的革命奮鬥，沿著零丁洋，大灣區本有一個長遠的歷史文化傳統。

## 中國大文化與嶺南邊陲文化的蘊育

一般文化史過去講的是「大文化」，就是中華文化如儒、道、易等經典思想，禮樂和諧、社會倫理、家庭親情群體意識，及全國不同地域文化構成

的文明共同體等等。但我們當下探討的大灣區文化，是中國大文化裡面的某一個地域文化。從前杜維明教授曾用邊陲文化來描述中國不同地域的文化，例如西藏、新疆，產生各具特色之邊陲文化。現在的珠江三角洲，在古代宋元開始，建立邊陲的嶺南文化，又稱珠江文明，其特色是沿珠江各縱橫水道，發展農業及商貿文化，又沿大海開拓海洋文化，在東南亞貿易，不少廣府人移居東南亞開拓，近代更到歐美，也由大海帶來西方外來文化的衝擊，嶺南人接受多方文化衝擊，心態較自由開放，重視實踐致用，不同於較重敬持大道及守護王朝禮教的中原主流文化。

這邊陲的廣府文化，按其南方特色去承接中華大文化傳統，產生很多人才。漢代時期，有陳欽、陳元父子發展經學，陳元更設館於洛陽，傳授《春秋左氏學》，被譽為「嶺南之儒宗」。文化更大發展是在宋明時代，北宋有林巽、馮元、王大寶等經學學者，南宋名臣崔與之與弟子李昉英在創立菊坡學派，強調經世致用之學，培養士人要有正氣、有學識、有能力、有功績。明代有哲學家新會陳白沙，重靜中養端倪：「為學須從靜中坐，養出個端倪來。」（《與賀克恭黃門》，《陳獻章集》，卷二）重自得之學：「君子一心，萬理完具。……是心也，君子何自得之哉。」（《論前輩言銖視軒冕塵視金玉》，《陳獻章集》，卷一）及其弟子增城湛若水，主張「隨處體認天理，六字千聖同行。萬里一心感應，虛靈中正觀生。」（《示學六言贈六安潘汝中黃門》）相從士三千九百餘人，產生明代理學的甘泉學派，他們的理學表現了嶺南人特有的自由自在精神，影響了後來王陽明的思想。

近代嶺南大灣區的人最先受到現代化衝擊，也經歷到西方的欺凌，面對著清朝體制的迂腐無能，中國文化失去活力，產生很多反省。清朝利用儒家式的政治文化去統治中華民族，卻沒有重視到中國原本儒家文化的仁愛正義精神。中國文化發展到高峰是在宋朝，最高的精神文化，表現在宋明理學，由此產生了文天祥這種人物。明朝儒家式的政治發展到後期變得相當腐敗，宦官當政造成朝政衰落，但理學也產生了王陽明。王陽明的知行合一，將天理與實踐結合，使儒家文化再達高峰，

到明末劉戡山重視慎獨，謹慎自己孤獨的時候之道德及人格栽培，是理學家修養的極致。然而清兵入關，劉戡山痛心絕食二十日而亡，儒家文化精神在明朝至此終結。

## 近代大灣區人對改革與革命的貢獻

中國的精神文化發展到清初明末的王船山、黃宗羲等之後就慢慢地衰落了。王船山提出了一個非常重要的觀點，就是歷史的發展是有其「勢」，「理」在「勢」之中理解。即是說由實踐中才能了解歷史發展，繼承了王陽明知行合一的實踐精神，轉向為歷史大勢中的實踐反省。王船山死後，文化學脈斷絕。

中國文化亦失去活力。近代中國走向衰弱，主因在滿清統治後對中國文化的精神價值基本上不重視，擔心人民接受精神價值強調的人格和氣節會造反，因此，清政府在最強大的時候，用文字獄摧殘知識分子的氣節，文化上只推動考據訓詁，使知識分子有事可做，但只讓他們編修古書，絕不提倡精神價值，直到西方侵略衝擊，中國傳統文化沒有力量可以抵擋西方，所以張之洞講中體西用，又魏源提出「師夷長技以制夷」，要學好外國的技能來制服外國，這成為中國當時的一個吸納現代化的思維方向，可惜當時文化的「體」十分弱，無力吸收西方之長技，甲午戰爭到八國聯軍，清代改革一敗塗地。

近代西方文化打入中國，立腳點就落在香港，由香港到廣州這條線，大灣區成為中國人思考如何吸納西方現代化，目的是拒絕被帝國主義欺凌。結果大灣區出了多位重要人物，維新改革的康有為、梁啟超，辛亥革命創始人孫中山、陸皓東、楊衢雲、鄭士良等。他們以嶺南文化的自由奔放精神，一方面擁有中國傳統文化的仁義氣節，另一方面，他們又大多信奉基督教，在香港這個地方吸收西方文化的現代化價值。

孫中山本身有深厚國學底子，其革命成功是因為身在大灣區，特別是香港，接觸到西方文化，配合中國文化及處境而找到方向。孫中山先生將王陽明的知行學說轉化為知難行易，重革命實踐，提出三民主義，綜合中國現代化的反省，提出民

族、民權、民生。民族主義是要重建中華民族的尊嚴、道德及精神，包括五族共和，民權主義的原則是「天下為公」，他說：「堯舜之世，亦為今日之共和政體，公天下於民。……名義上雖然用君權，實際上是行民權。」（民權主義第一講）民生主義「就是人民的生活、社會的生存、國民的生計、民眾的生命。」（民生主義第一講）「就是要人人有平等的地位去謀生活。」（《孫中山全集》第10卷第462頁）。孫中山的理想經一個世紀掙扎奮鬥至今，中國終於大部份實現所想所求。由歷史追溯可見，孫中山及早年革命志士們，當年在南方的大灣區發展這些新時代精神文化確是十分重要。

## 改革後中國的成功發展

後來到了1949年，共產黨革命成功，中華民族重新統一，熱切找尋現代化的路。在頭三十年試驗發展，經過曲折和困難，特別是三年自然災難及文化大革命，但台灣中央研究院的朱雲漢教授分析，頭三十年中國共產黨的主要成就，是「建設了動員能力特別強的現代國家體制，……中國建立了非常強的國家意識，可以將社會中多數人的意志力凝聚在最需要優先發展的目標上。……這個龐大國家的集體資產大部分是國有資產，這成為中國後來三十年快速發展的資本。」<sup>14</sup>中國近代分崩離析，難動員全國，但是中華人民共和國卻做得到全國團結，只要政策走對方向，中國人可以眾志成城去奮鬥達至成功。

到鄧小平的改革就重新建立一種新的希望，鄧小平的其中一個精神就是回復包容性，放棄過去的激進排他性，使政策回歸中國文化的常道，走對方向。先是包容市場經濟，以社會主義大框架將資本主義引進成為經濟發展的動力，成立經濟特區，而最早的特區就落在大灣區，成為經濟起飛的龍頭。

經濟初步繁榮後，鄧小平開始重視及推動中國文化價值。我記得我在四川大學作985工程特聘優秀教授時，知道鄧小平要求四川大學建立宗教系，特別研究中國本土宗教的道教，並由卿希泰教授主持這道教研究，卿教授是共產黨員，但對道教十分尊重和愛護。這是鄧小平最早要求中國發



展本土的正統宗教，之所以選址在四川，因有青城山等等屬於道教的勝地。

那時就開始重新恢復道家、儒家、易經思想。到江澤民時期開始，更派學者到西方研究基督教，後來著名研究基督教的卓新平教授，是第一位留學德國學習神學的博士，他也是共產黨員，但對基督信徒的靈性和愛心，十分欣賞和尊重。之後在國內開設了好幾所機構來研究基督教及不同宗教，他基於中華文化價值，去了解西方文化精神，這是鄧小平改革所彰顯的文化包容性。

中國改革形成人類歷史最快速的持續增長，到習近平時代，進行大規模的打擊貪腐及消滅貧窮工作，也打擊裙帶資本主義的經濟寡頭，走向以社會主義平衡市場經濟造成的不公平，達至共同富裕理想，這期間仍大力發展經濟新戰略，就是大灣區發展規劃。

## 大灣區的新機遇

在中國開放期間，香港、澳門在這個時期有一個特別的角色，就是資金投資。特別是香港的資金，當然也有台灣的資金，華人及東南亞華僑的資金等，大家都幫助中國初期建立企業，建立市場。然後中國自己的企業就慢慢發展起來。然後外國的投資亦相繼進入，經濟就愈來愈暢旺。港澳台及東南亞有很多愛國商人共同努力，慢慢地就演變成中國特區經濟的繁榮，中國也參考香港的法治

精神，建造新時代的社會主義法制，中國同時吸收香港的西方文化精神，如行政管理法則及商業倫理等等，這個時候的大灣區由深圳到廣州成為一個最快吸收到新文化的地方。我記得中國剛開放的時候，廣州企業有較好的管理制度，因為比較接近香港，而我去到西安、北京等，原來他們很多酒店的行政經理是由廣州聘請去的。

我發現大灣區具有一個帶動全中國經濟文化復甦的功能，珠江三角洲區繁榮聯同發展，同期長江中下游聯同發展，帶來起飛，南方的港澳深圳與廣州永遠都是一個很大的推動力。

香港回歸後，中國政策上完全尊重一國兩制，並沒有一個大發展藍圖去逼香港和大中華融合，在一國兩制下的香港，仍然是你做你的，我做我的。香港澳門回歸之後，澳門的特色是中國裡面的一個小歐洲古城，其核心地帶的文化及建築特色是具有歐洲古城風格，香港的建築是沒有整體歐洲的設計，但社會運作模式是有西方體制的。在一國兩制下，港澳仍是須發展後殖民統治時代文化，必須完成其一國性，與祖國融會起來。如今大灣區發展，將是一個大藍圖，港澳參與民族文化大發展，同時完成後殖民統治時代的文化重建。

大灣區作為一個吸收外國資源，資金以及了解外國的窗口，香港如何融入其中呢？香港運用到熟習西方管理模式運作的特色，一方面要引入外國資金進行貿易交流，另一方面也要吸納西方

的市場經濟運作的先進方法，配合中國處境與文化，而產生融會中西的中國特色經濟戰略。大灣區發展策略出現，可以說是一個好有見地的做法，就是另一個大發展區，即是長三角、長江中游、北京、上海發展之外，一個大灣區不是一兩座城市，每個城市都有自己成功的發展，是諸城共進，建立一個區，帶來了經濟社會政治和文化的發展。

蘇博士，你本身是在香港從事經濟行業，你又熟習中國政治那麼多年，又在佛山有企業工作等等，你們家族捐獻了很多慈善工作，包括醫院等。由佛山到大灣區，由香港到大灣區，大灣區的戰略意義，對於中國乃至全球的影響將會是怎樣的？同時，在未來的文化發展方面又如何？我想聽聽你的意見。

## 第二部份 探討大灣區發展的潛質與方向

### 七十年代的經濟起飛

■：首先感謝梁博士邀請對話。其實從經濟角度看，中國開放始終是1978年，但是讓我們再回顧之前幾年，就是說1971年那個時候，即是七十年代，美元與黃金脫鉤。而八十年代其實是轉捩點，1985年的廣場協議(Plaza Accord)改變了製造業，以前所有的製造業，大部分都是去日本製造，就是說，那時沒有G7或是G5，只有這幾個國家（美國、日本、西德、法國、英國）。但這個廣場協議，使美元對主要貨幣的匯率貶值，逼使日元升值，一美元升到低於二百日元左右，製造業根本好難生存。

1986年，亞洲開始出現四小龍——台灣、香港、韓國、新加坡。因為這個廣場協議急速發展，適逢中國改革開放，突然就促使大部分香港企業家便開始進入深圳、東莞等設廠，基本上招聘一個員工，一個月工資都是二百幾元人民幣，而且地價又便宜，所以使到八十年代好多企業家進入中國設廠。

就是這樣，開放改革的經濟動力引擎就開始了，從八十年代開始到九十年代，鄧小平南巡講話，1986年至1996年可說是個黃金時代。當時香港經濟騰飛，而且多方面發展迅速。但是另一方面，貿易角度看，在中國還未

有正式全面開放之前，在中國做貿易還是要經過香港處理，譬如美國P&G品牌是通過香港的屈臣氏公司才進入到中國；星巴克要通過美心公司才入到去中國。因此，香港仍然有存在的必要作用。1997年回歸之後，1998年香港就發生金融危機，直至2001年時，世界更有兩件大事發生，第一件事是911事件，911就是恐怖主義襲擊。第二件事就是2001年中國加入世貿。香港1997年之前，香港佔全中國GDP都是十五點幾，但中國加入世貿之後，就慢慢減少。因為當中國加入世貿之後，意味著外國公司可以直接入中國，而不需用通過香港轉入中國去做貿易。

因此，香港的轉口貿易角色就越來越淡，所以其實中國的黃金十年是用2001年，之後開始到2011年這段時間。2008年在北京舉辦的奧運會，中國在這段時間前，經濟地位排第七、第八，但十年之內卻已經超過日本。爬到差不多第二名的情況，中國黃金十年，讓美國看到中國發展得好快，所以奧巴馬年代的政策便要重返太平洋戰略。

### 香港角色的轉變

在外在環境的持續不斷轉變中，香港的角色也轉變。雖然香港已經回歸，但是仍然受殖民統治的思想影響。即使二十三條是國家安全法，但從政治來說，二十三條是沒有成功立法的。香港以前是貿易港，但經貿協定後影響了其貿易主導角色，但香港仍然在法治、通訊、版權等方面有優勢，因為其法律、知識產權、金融、通訊方面都發展成熟，而且中央致力維持一國兩制。從金融方面來看，上海沒可能取代香港，因為香港的金融功能比上海好。為什麼上海無法取代香港？舉一個簡單的例子，你今天可以帶一百億入去香港，明天可以完完整整取回一百億，但是如果你在上海的話，你帶了一百億入去，之後你想取回一百億的話就不是那麼容易，這個金融的中立性仍然都在發揮作用。

香港以前有幾個大支柱行業推動經濟發展，除了上述提及的金融服務之外，還包括旅遊行業、貿易及物流。在物流方面，香港運輸網絡通達，整個香港的供應鏈(supply chain)多方面都帶有優勢。另一邊，中國在鹽田港及上海港的發展上優勢更大，上海的港口貿易已經大大超過香港、深圳。就這個情況來說，香港的港口貿易競爭性實在是比較困難。另一方面來說，一河



之隔的深圳已經不斷騰飛，中國以前未出過龍頭企業，例如中國企業有所謂BAT企業：百度(Baidu)、阿里巴巴(Alibaba)、騰訊(Tencent)。

你會發現到世界也在轉變，比較那些從2001到2010年與2010年到2020年的企業，已經有所不同。亞馬遜，Google的出現，讓你發現原來有一個叫做互聯網世界，這些全部都是發生在一個移動互聯網的空間裡。這個移動互聯網好重要，包括現在大家常常說的區塊鏈(Block Chain)，或者人工智能(A.I. Artificial Intelligence)。我們就用ABCDEFGF來代表，這是什麼意思呢？A代表A.I.人工智能，B是(Block Chain)是區塊鏈，C代表(Cloud Computing)雲計算，D代表(Data)，即是大數據(big data)，E代表生態(Eco-system)，F和G其實就是Five G即5G。可以看到中國的發展已經朝向這個方向。

## 粵大灣區

對於香港來說，她的體制仍然發揮其角色，就是與外國的交流關係。香港是一個中西文化交匯處，大灣區叫粵港澳的大灣區。不同區域，文化還是有點差異的，廣州說廣府話和香港說廣東話，但是文化不同，用字表達上，大家或許未必明白其意思。除了有更深的文化交流，大家一定要磨合共識。另一方面來說，我認為我們這一代，譬如包括梁博士，因為你曾經在西方住過，我也在西方生活過，我們都曾接觸西方文化，香港恰恰是需要我們這些擁有中西文化生活經驗的人才。就算

某人很有成就，但缺乏外國生活體驗，在中西文化理解上，還是有所欠缺的。其實我們應該凝聚這一班有中西文化體驗的人，我發覺現時我們參加好多中港社團，團員都是國內移民到香港，其中一些更是發了大財，對兩地的融合不是幫助好大。因為具備中西生活經驗的群體才能夠真正發揮文化上的溝通融和，所以從這個觀點看，國家對大灣區的定位，不是單單吸引香港人，而是要吸引全世界人，無論你是美國人，還是歐洲人。如果你只看到大灣區是吸引港澳的話，那麼就錯了，它是吸引全世界的人。

若將大灣區比較東京灣區、紐約灣區、三藩市灣區，它的特點是什麼呢？整個企業的布局來說，根據不同的情況，制定六年策略。逐步推向寶安區並發展現代電腦，建設鐵路，打造一小時生活網絡圈。

自香港興建虎門大橋，第二虎門大橋，近年又有港珠澳大橋的落成。可見其不斷完善交通基建，然後再針對網絡來說，這裡說的網絡是指即是有四大流，包括人才流、貨物流、資訊流、資金流。首先要有「人流」，人流通的話，便得搞基建。以前去廣州佛山，都要一兩天，現在的話，有了高鐵，我早上八點鐘班車，連續開五個會，夜晚九點回到香港都可以。第二就是要「定位」，9+2城市來說，其實中央真是好清晰，就每個地方的定位都不一樣。深圳、廣州、香港、佛山這四個城市的GDP已經超過一萬，第一是廣州，第二是深圳，第三是香港，第四是佛山。每個地方都有人才荒，即是每個地方都想吸引人才，譬如你做IT資訊科技，其實會選擇到

深圳，為何呢？因為騰訊、阿里巴巴、華為都在深圳設總辦事處。這些資訊科技巨頭都雲集在此，所以全國的精英都聚集大灣區。所以你發覺大灣區是有定位的，深圳是資訊科技、廣州是做服務業、佛山好清晰的是做先進製造業。

佛山這條線就越來越清晰。即是差不多我們叫紅褲仔，即是沒有讀過大學而自己創業做工廠。其實佛山早在改革開放的時候，是做內銷，不是做外銷的，不似東莞那樣做來料加工，所以當金融風暴出現，東莞或深圳好多廠都倒閉，因為它們倚賴國外銷售，但是對佛山則沒有太大衝擊，因為它七八成都是內銷，只有兩成出口。因為內銷反而帶來一定的交易量，其生產製造依然保持穩定增長的。

這就是國家主席習近平說的經濟模式，「內循環」及「外循環」這兩方面，而未來十年的內循環將帶動一百七十萬億經濟。所以，佛山要從傳統產業走向先進製造業，譬如用機械人、用人工智能提升整體競爭力。佛山的產業定位就是「先進製造業」。

## 9+2城市發展定位

每個9+2的地方定位都不同。因為要配合當地經濟和社會發展。或者我本身對佛山比較熟悉。大家都知道李小龍、葉問和黃飛鴻都是出自佛山，這方面可叫做「文化輸出」，就是功夫文化。另一種就是藝術文化，石灣陶瓷。每一個地方譬如惠州、深圳，每個地方的特色都不同，所以就要了解到每個地方的特色的發展是怎樣配合中央情況，中央已經分開三部分。

廣州、佛山、肇慶，就是一個圈；深圳、東莞、惠州，又是一個圈；珠海、中山、江門，又是另一個圈。三個圈不同發展，卻又環環相扣。

澳門曾經是葡萄牙殖民地，葡語在澳門是官方語言之一，近年中國提出「一帶一路」的經濟合作，澳門便定位以葡語為重心的策略。與葡語國家建立關係，當中包括葡語國家的巴西。

香港的定位就是金融中心，全球的三大金融中心，分別是紐約、倫敦、香港。可見香港是一個很重要的平台，無論是二次上市或者國內的公司都會在香港上市，所以中央定位香港在金融方面，是金融科技的區塊鏈及虛擬貨幣發展。而且香港稅低，國內則抽重稅，很多藝術品都會選擇在香港拍賣，促使香港成為國際拍賣

中心，可見香港仍然保持這個優勢。

香港與國內簽訂了《內地與香港關於建立更緊密經貿關係的安排》(CEPA)，此經貿安排成為跳板，使香港產品及服務貿易能開拓更龐大市場，大大加強內地與香港兩地之間已建立的緊密經濟合作和融合。所以，除了說大灣區聚集人才、政策優惠等之外，其實大灣區是非常重視金融，並進行及通過金融改革。以數字人民幣來說明，央行以深圳做試點，深圳和香港對數字人民幣跨境使用進行了技術測試。所以，金融其實包括很多方面，還有保險方面呢，都是大灣區未來發展要兼顧的事。

香港在這些背景下如何充分發揮其地位角色，對中央來說，希望招攬更多的年輕人去大灣區了解當地文化。中國在多方面都已經是世界級，但是我們下一代的思維仍然覺得中國好落後，當我們國家已經走上5G行列，我們的下一代仍然覺得科技不及西方的好。這裡牽涉如何「包裝」，即是市場形象的問題。舉例說，維珍銀河公司創辦人布蘭森(Richard Branson)，2021年7月便完成往返太空之旅，他的宣傳引起中外注意。其實中國也有那麼良好的科技，但是卻不會去做市場形象包裝。這方面需要下工夫去吸引現在的年青人。要讓他們知道大灣區的市場空間，不著眼於政治，對中央來說，也是兩難局面，一方面要顧全意識形態，另一方面又不能够太過開放，大家只能慢慢去協調。

## 兩地文化差異

中央的政策目標，是一定會大力發展大灣區，但是很在乎當地的父母官，究竟是否意識到中央政策，當知道政策後，又是否夠膽量去做。但會遇中港文化差異的問題，相類似的文化容易協調，不同的文化，如何切入互動，就是挑戰。其實我認為文化是非常之重要，既要了解中國人的思考觀，又要了解西方的思路，兩方面都要大家互相溝通，也就是此時此刻要做的事。我是國際學校的校董，近來收到很多家長的信息說要離開香港移民，說香港沒有希望。我覺得這是錯誤的觀念，回顧過去1989年，1997年的時候，香港已經形成了這樣氛圍氣氛，雖然有的移民家庭已經開始後悔，但是已經無辦法回頭。

特區政府究竟有沒有能力做到文化對話和共融這方面的事呢？其實大灣區這個概念不是今日的事，早



在2007年的時候，已經簽署「深港創新圈」，深圳與香港兩地全面推進和加強深港科技合作，包括人才交流和資源共享，使兩地形成創新資源集中、創新活躍的區域。但是香港擔心中國對知識產權保護不足及法治問題，始終覺得香港在這方面是安全的。今天的中國，對知識產權及法治已經開始成熟，特別在法治(rule of law)方面，讓人看到它的進展。但中國被香港人視為一切都有既定方針和政策，對政府只能惟命是從，但香港文化較重多元自由，公平公義，所以對既定的政策有抗拒，也正正是這個原因，引起大家的情緒。共同發展須在文化上更多互動和理解，在互相有諒解下協商解決問題。

### 第三部份 香港文化及中國文化的 共融及未來方向

#### 香港文化的元素

□：綜合香港的文化來看，從香港五十年代以後說起，當時1949年之後，錢穆、唐君毅等大師來到香港，希望在中國百年災劫後，在香港保留中國文化最高的精神的智慧生命。就是儒家重人性良知、仁愛惻隱、家庭價值及天地人和諧的思想，結果中國正統文化的儒家思想落根在香港，他們建設教育，建立中文大學的新亞書院，培育一批繼承中國文化的人。而另一方面，同樣是1949年之後，內地企業家、國民黨的官員和軍人、知識分子、避內戰的平民，紛紛逃到香港，亦都帶了中國文化的傳統價值。我的父母是知識分子，他們來了香港以後，努力奮鬥維持家庭，養大子女，堅守中國人共同的精神，即是社會上重和諧並存，不同人彼此尊重，各自勤奮謀生，維繫家庭，大家也期望中國未來能富足強大。他們共同建設香港文化，香港人默默奮鬥創造了世界經濟奇蹟，自己都想不到成為四小龍之一。多年孕育的香港文化，創造出香港特式的電影文化，產生了李小龍、成龍、甄子丹的功夫電影，更是聞名世界，然後有許冠文、許冠傑，周星馳等自創特式的喜劇，又創造了另一奇蹟。香港功夫電影創黃飛鴻及葉問等題材，來自大灣區

的佛山，佛山的功夫成為香港電影的特色。大灣區與香港本就息息相關，香港人的籍貫，很多來自珠江三角洲，他們家庭生活都或多或少帶有故鄉特色，大灣區文化是香港文化的根基。

#### 香港嶺南文化的自由奔放和創新精神

香港運作出色的體制是法治、行政及自由，但具體落實是靠香港人的努力，香港人具有嶺南文化的自由奔放、開放創新精神，又融合傳統文化的勤奮忠信、仁愛和諧，家庭親情等，達至香港特有的成功。然而殖民統治推動英式教育，基本上灌輸西方是最優越的，在意識上洗腦港人，看不起中國及其歷史文化，而不知香港成功來自中國人的文化因素，同是英殖民統治的印度和緬甸就沒有這香港特色。西方優越思想使香港人回歸之後，仍然不易適應中國。而且下一代的教育裡面，認識中國歷史文化非常有限，殖民統治的教育有計劃地限制港人對中國歷史的認識，特別近代西方欺凌中國及國共內戰史，所以我是靠自己看課外書才知道中華民族文化在歷史中的輝煌及近代中國人的苦難和創傷，中國文革期，我是由台灣出版有關中華文化的書吸收中國古今哲學的智慧。

鄧小平改革開放之後，香港的功夫文化、電影文化對中國大陸產生好大影響力，中國後來發展他們的電影企業，並利用香港的技術創新思維。另外，香港的新儒學也回流中國，產生學界研究儒學的熱潮。恢復儒學文化使中國文革後重建家庭價值，中國後來發展成功是因為鞏固了家庭價值，家庭親情是中國文化的核心，任何社會若穩固家庭，下一代身心就有正能量，社會就有團結動力，今日中國發展成功，是因下一代大都有正能量，有上進心。反觀西方數十年後現代文化，摧毀家庭倫理，放任吸大麻、性放縱，破壞婚姻定義。西方對婚姻是隨意定義，人性也隨意定義，西方文化因而走下坡。

#### 多元一體的文化共同體

在整個大灣區的發展下，商業的大舉投資，往來頻繁，當香港匯入中國之後，香港文化其實是

一個大華南文化裡面的一個重要構成，多元性也包括順德、佛山、東莞、新會。

■：即是多元一體。

□：正是，這個灣區的嶺南文化有個多元的特色，這多元又歸為一體，是一「文化共同體」與北方中原文化重視禮儀關係不同，南方是較為自由奔放。南越王趙佗統治嶺南，漢高祖派陸賈使嶺南、南越王「椎結箕踞見陸生」，箕踞指兩腳張開，兩膝微曲的坐姿，形狀像箕。這是一種不拘禮節、傲慢不敬的坐法，可見其不受禮教規限的特色。趙佗本是龍川縣令，並非蠻夷文化之人，當他在公元前206年以番禺為都建立南越國後，仍是依中原政制設郡縣和官制。但嶺南文化雖效中原，卻又有其自由之風，不隨中土禮法之結構形式，他以百越習俗箕踞見陸賈，而表現南方的自由空風采，吸納中原文化的同時，又不為禮法框框。後來被說服對漢稱臣，而嶺南文化和中原文化又有著極大差異，在嶺南區域發展具有多元而一體的，傳統而又創新的獨特文化。而在大中華文化中，又包含多元的不同地區文化，有中原地區，也有邊陲地區，嶺南是其中一元，與大中華各文化融為一體。大中華文化的統合力是在平衡及和諧，「乾道變化，各正性命，保合太和。」其精神是認為宇宙與社會在不斷的創造和變化，一切事件中的人與物各有其性質及發展的正道，在一體中各不同事件互相配合而成立終極的和諧。

今天的大灣區，是嶺南文化的重新出現，珠江三角區是大文化共同體，以嶺南文化的一體性價值下反映各城的多元文化。這個大嶺南文化其實對香港的文化產生影響力，它不會被傳統束縛，但是又有傳統的精神價值，這大嶺南文化再轉移為全中國文化的建構，成為大中華文化共同體。

## 殖民統治製造二等人

在珠江三角區文化帶，有多元不同的城市文化，而香港有個特質就是將西方文化吸納。但因殖民統治，香港精英很易崇拜西方。

■：對啊，香港人很喜歡去英國讀書啊。

□：香港政府的管治班底，好些公務員就是去英國留學，英式統治往往使人以為西方優越，官

員的英語很好，但是中文不好，不熟悉中國古書和中國歷史，所以便成為崇拜西方的人。

印度的後殖民統治思想家史碧華克(Gayatri Chakravorty Spivak)，她寫《次級人能講話嗎？》(Can the Subaltern Speak?)一文名聞世界。所謂subaltern這詞原意是陸軍中尉，是一種英國中級軍官階層，不能加入決策層，只是執行上級命令的次級管理者。在英國管治下最高級莫過於做到陸軍中尉，即是不會再升軍階，要甘心做中尉，如果覺得在英國體系裡面很光榮，其實不過是中層而無權的官員，香港親西方的人有同樣心態，我們一定要擺脫。

走入後殖民時代的香港，我們要重新認識中華文化價值，並在吸收西方的好處之餘，再發展中國灣區的理想，在一體而多元的大灣區文化，個別區域共建全體中華的大價值：仁愛、和諧、立根家庭、熱愛民族文化，進而再貢獻全球，就是一帶一路的命運共同體。大灣區對中國本身來說，就是一個命運共同體；中國對全球來說，又是一個命運共同體。

當發展「一帶一路」經濟帶的時候，未來的大灣區文化該如何走？我們應該怎樣會通到其他地區的文化價值呢？香港就比較有靈活性，是可以通向此價值，所以我們是時候開始探索，未來的大灣區文化精神應該如何走。從「一帶一路」的發展走向，可以從中華文化去吸納香港的英美文化精神、澳門的南歐文化精神，使西方優秀價值融入大中華文化，再將大中華文化在全球化的一帶一路上發揮出來。每一個地區的人都可以在一體化的大精神價值裡面，各正性命，保合太和。

香港人一般不明白中國人的思維模式，因為中國是多元一體，每件事都有一個精心仔細的設計，這是中國特有的，全世界的國家都沒有。中國有五年發展計劃，其他國家就是四年要選一次領袖，所以他們的政策發展會因為換屆換人就不同，好難延續。但是中國卻可以把大計劃延續下去，每一個政策研究以五年為單位，集中全國精英和智囊，聆聽民意，通過協商民主方式，研究了解民間的需要，又再協商民主，讓人民向政府反饋提出他們的困難和意見。政府體制中有協商的開放態

度，去聽取民意，來建立政治，中國的政治是一個集體精英共同的統治。而且這個集體以下又有龐大的智庫精英，在民間去了解各個方面，並由他們提出的意見為整體人民的利益設計政策，只要管治好，人民就會支持他，所以在中國整體來說，中國的政治體制最危險就是貪污腐敗，故習近平上台後大力解決貪污腐敗問題。



習近平年代第二樣解決的是黑社會勢力問題，讓社會和諧。第三就是解決裙帶資本主義(Crony capitalism)的問題，因見西方大資本家在壟斷資本與經濟。中國政府通過制衡，監管大企業不能操控經濟和社會，使中國的企業不能以錢謀權，建立一種中國式的法治企業管治，使社會穩定。中國近期對付了幾個寡頭大勢力，官員的貪污勢力，資本家以錢謀權，民間的黑社會勢力，連娛樂界的貪污也都對付了。而後用社會主義的共富，去解決貧富懸殊，消除貧困。

美國的恐懼和妒忌，使他向中國施壓，這是一個新問題，但是我相信中國只要做好自己，別人怎麼說也不要緊。始終中國的體制能夠讓投資的人賺到錢，資金就會不斷投入，資金不會受到政治影響。其次，如果你能夠有一種高水平的文化，不單止是外在城市的美觀或者是科技的高端，而且還有一種仁愛和諧精神對其他民族文化，慢慢地讓其他民族明白你的文化的王道性，不同西方的霸道，對世界有正面貢獻，所以我覺得華南這一個大灣區，如果能夠結合到非霸道性的王道文化價值，是吸引資金流入，又能夠向外輸出，是內循環外循環，一個大圈小圈的共同發展，又利用到香港澳門的特質定位，會是中國未來發展中一個非常重要的方向。

## 家庭優先觀的理想

■：有關文化價值，我想提出「家庭優先觀」，也是我們中國文化所重視的，我們看重血緣關係，譬如佛山有其社團總會，潮州有其商會等，而他們其實自然地各自各走在一起的，所以香港與國內始終有分別。香港有幾十萬佛山人、幾十萬客家人、幾十萬潮州人，他們就是一個一個血緣體統，可以針對性做統治的作用。雖然他們可能沒有到過家鄉，但大家容易共鳴到家鄉的情況，因為他們從小到大都會吃家鄉菜，談家鄉事，潮州吃滴水鵝便大夥兒走在一起，又或者順德菜也是如此，這是飲食文化，好自然促成一個氛圍，香港是可以容納不同文化的一個大熔爐。

過去香港政府是精英管治年代，今天要怎樣包裝傳統中國文化，並培養下一代興起，我有以下總結：

第一個是審時度勢，即是你要了解現在環境，當前處境。

第二個是與時並進，我們的機構——文化更新，會不會有一個屬於文更的App，我覺得一定要做。

第三個是後發先至，新媒體(Social Media)的出現，使傳輸速度及形式都改變。

最後是通達時務，整個大灣區未來五年，甚至十年的發展如何，我們是需要預測計劃的，我所談的是根據我們行業所知道的，未來軟件是怎樣情況。文化方面是刺激我們對將來要有遠見，未來五年或者我們都是一個叫加盟期都未定，但是過多十年到2035年，國家將

會有如何的新轉變呢，是我們要去思考的。所以，審時度勢，與時並進，後發先至，通達時務，這幾項一定要掌握。

## 美國立國理想的扭曲

□：今天的世界局面，帶來特別中國的契機，契機就是因為美國打壓中國，讓到本來崇拜美國的中國人看透其霸權的醜陋，回過來肯定中國正在建立的價值，美國想不到近年的霸道是打倒了新一代中國人對美國的盲目崇拜，原因是美國的手段是在中國人面前公然說謊，如說中國種族滅絕維族人，中國將病疫傳到世界，中國內任何族裔的人都知道是造假，這造成了中國人對西方傳媒霸佔全球話語權來說謊的憤怒，也讓中國人開始不再崇拜美國，這次美國得不償失，因為美國失去誠信，失去了大部分中國人對他的嚮往和信任。很可惜，我80年代在美國留學時，見美國是尊重不同的人、強調誠信、人民普遍關愛互助的國家，那時宗教精神仍濃厚，有愛怨之道，政治仍有清明，重法治下的自由。但見其精神日漸衰靡，將人權扭曲為破壞倫理和家庭價值的理由。且嫉妒中國的成功，而露出霸政壓人的面目。

■：這個是美國現在的情況，他想要搶盡地球資源，只有你輸我贏的零和遊戲，讓美國自己享受所有好處，所以美國不准其他國家崛起，你可以想像一下中國有四億的中產，如果中國崛起，對美國做成很大的威脅，這個純粹是西方的優越感。西方過去300年一直做主導，享受所有好處，認為走的民主制度也是最好。現在中國突然漸露頭角，而且竟然是走中國社會主義興起的國家。因為過去300年真是由西方社會作主導，突然要他承認社會主義都能帶來成功，美國根本是好難接受到的。

□：從文化來說，美國立國時有清教徒精神，原是重勤奮創新、以公義待貿易、不貪婪、不欺騙、善待窮人。但至二十世紀後期，美國文化已扭曲成自我中心主義(ego-centrism)，放縱自我、吸毒合法、歧視少數民族、摧殘家庭價值。美國對外則成霸權政治，欺凌甚至出兵侵略弱國，完全失去基督教精神。數十年來美國犯罪極多而沒有悔改精神，也無基督信仰應有的愛心寬容。他目前最難

的就是要悔改自己犯過的罪，特別是多次侵略他國（阿富汗、伊拉克、利比亞）的罪惡及承認走下坡。

■：他是好難接受到這方面的，再看大灣區的發展，不多不少就是中國通過大灣區的角度來進行創新(innovation)，不想香港變成邊緣化，我們叫前店後廠，對於前店來說，如果你不做好前店，你的後廠也會沒有。即是要前瞻將來有的情況，甚至去到2047年，究竟是什麼情況。

□：西方其實也擔心沒有了香港，所以他們沒有弄死香港，雖然他要弄死你也行，只不過他們利益太深了。

■：利益關係深，特別在股票市場，牽涉到三方面：第一，港元與美元掛鉤，如果美國不給你代碼(swift)你好難做生意貿易。第二，大部分的上市公司都是中國上市公司。第三，香港的市場是用普通法(common law)的，英國的制度缺少一個都不得。今年第一季已經發生三件大事：

楊潔篪，不給面子，以表抗衡。你制衡我，我就反制衡你。最好就是大家有平衡。

「中歐全面投資協定」中歐達成協議。美國拉攏歐洲盟友使中國與中歐關係也變得緊張，但德國做「中歐全面投資協定」主席，考慮到中國的龐大市場經濟利益，而中國又面臨美國打壓下，考慮到國際上，政治上形勢，談判後最終也就達成了協議。

中國與伊朗建交，中國向伊朗購買石油，伊朗收人民幣。中國與伊朗的貿易合作，導致美國害怕擔心，因為愈多使用人民幣，美國就愈擔心。現時美國仍然佔60%，但如果情況持續，美國的佔有率便會愈被侵蝕，所以美國經常攪很多動作。

## 總結：以普遍的人性仁愛價值戰勝文化霸權

□：中國與美國在這場對壘的仗裡面，應以普遍的人性仁愛價值去戰勝西方自由主義的文化霸權，另外要王道勝霸道，勝零和遊戲，以全球命運共同利益去勝零和遊戲。

這樣看來，中國是有文化上的「上手牌」，但如果以經濟、軍事方面來看，美國仍然是有「上手牌」。若果中國持有文化上的「上手牌」，並慢慢發



展經濟及軍事，其他國家會歸中國，而且全球最大的市場會在中國。他國公司要去中國發展，會考慮香港作為跳板，或在香港設公司，這是香港的存在價值。要更重視無條件的愛，精神價值並吸收西方的優點，成為一個模範，一個地球兩個制度。

■：同意梁博士的分析，恰恰是東西二元社會，全世界有幾千萬海外華僑，是一個很大的勢力，中國的強大，使這些海外華人很有自豪感，我認為馬來西亞的華文化比香港還做得好，馬來西亞的華文化是具體落實的。大灣區概念不只是有9+2，更是吸納世界領先的灣區，要在六年之後成為第一，所以要開放給外邊的人進入。

□：文明的精華集中在此。

■：在灣區，現在的GDP是一萬八千億，已經超越加拿大，一個灣區已經能夠超越加拿大這個大國，未來十年更會翻倍。

而澳門清楚其定位是葡語貿易的，香港則如何定位呢？香港在金融市場以外，如何在中西文化磨合一個新文化，集合東西文明的優點，精神的融和而產生新文化。我相信香港不是走一個傳統的中國文化模式，這也沒可能。

□：這是人類文化上一個新嘗試點，看看如何融和，不是一個人的能力，而是各種文化的並育。

■：中國文化對「家」有很重的觀念，如何培養「家」觀念，香港人如何西化，但是也有中國傳統過時過節的觀念行為。

□：建立家庭，重建家庭親情，救人類文明，免得落入西方反家庭的後現代個人中心主義，中國要強大才能守得住價值，人性與家庭親情無疑是人類價值。

## Development Opportunities in the Greater Bay Area Owing to its History and Culture

George So Cho-yiu (President, Guangdong-Hong Kong-Macao Bay Area Economic and Trade Association)

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

**Abstract:** The Greater Bay Area, also known as Hong Kong-Greater Bay Area, claims the highest GDP for entire China, and reigns among her most powerful economic regions. Historical and cultural traditions portray this area with the heroic stand of the Southern Song Dynasty against the Yuan (Mongols), and then the people revolutionary struggle against the late Qing (Manchus). In recent years, the strategic development of the Greater Bay Area proffers a much wider scope for the future. As three interlocking circles, Hong Kong, Macau and the hinterland counterpart are developing in coordinated yet different directions. Hong Kong remains as the established financial center, covering fintech's blockchain and virtual currency development. Macau is positioned with her Portuguese language to focus on building relations with Portuguese-speaking countries. The Greater Bay Area's pervasive Lingnan culture has plural characteristics. As a "cultural community", it coalesces with the Central Plain culture to form the Chinese Cultural Community. Future is seeing the Greater Bay Area's cultural spirit absorbing Hong Kong's Anglo-American cultural spirit and Macau's southern European cultural spirit, and integrating these excellent Western cultural values into Chinese cultural traditions, and with the latter flourishing along the global Belt and Road Initiative. Among the good results, most important being to overcome cultural hegemony with universal values in humanity and love, and to redeem mankind's civilized order with "family first" values.

**Key Words:** the Greater Bay Area, cultural community, universal values of humanity and love, "family first" values

[1] 朱雲漢：《高思在雲：一個知識份子對二十一世紀的思考》（遠見天下文化出版股份有限公司，2015年），第165-166頁。

# 「士」：「軸心」 「突破」 與「超越」之間

— 余英時先生學術思想管窺

■ 張豐乾

西安外事學院國學系  
七方教育研究院

**摘要：**如果說，錢先生強調的是「溫故而知新」，尤其強調對於傳統文化的「溫情和敬意」的話，余英時先生所強調的，則是「啟蒙與突破」。他認為在西方的傳統對照之下，中國「士」的文化特色是極為顯著的。在啟幕之際，中國思想便已走上了與西方截然不同的道路。文化和思想的傳承與創新自始至終都是「士」的中心任務。他對於「知識階層」這一名次的源流做了考察，並指出研究近代以前非西方社會的知識階層是當務之急。余先生回溯自己的學思經歷，對於「軸心突破」說情有獨鍾，奉為主臬。但「軸心突破」本身也有可議之處。余先生也非常關注近世，特別是晚明以來明清時期的商業文化的興起，對一些非常有意思的史料進行了重新的解釋，以探索中國文化內部走向現代化的自身動因。他對於現代新儒家也採取了客觀歷史的觀察。文末附有2007年4月底作者對於余先生的訪問記及余先生寄給作者的明信片與題詩。

**關鍵詞：**余英時；士；文化；思想史；軸心；突破

余英時先生去世不久，同濟大學劉強教授在微信「《論語》講師」群中組織了一個由我線上介紹余先生學術思想的活動，這個活動其實是帶有一點緬懷余英時先生的一個意思。但是因為線上的儀式不知道該怎麼樣比較合適，所以我當時請志願者申老師搜了一下余先生他們老家的潛山彈腔給大家播放，彈腔實際上也是京劇的前身之一。余英時先生對他的家鄉有很深的感情，這種感情和他講儒學的「遊魂」有關，包括他認為錢穆先生是一生為故國招魂。我覺得「招魂」好像有點悲壯，是吧？如果說，錢先生強調的是「溫故而知新」，尤其強調對於傳統文化的「溫情和敬意」的話，余英時先生所強調的，則是「啟蒙與突破」。

余先生是錢穆先生在香港所創辦的新亞書院最傑出的校友，他也曾經在香港中文大學擔任重

要行政職務。2006年，劉笑敢教授主持香港中文大學哲學系的中國哲學與文化研究中心，聘我過去做了一年副研究員，我當時在香港中文大學的時候，也是經常流連往返於新亞書院所在山頂上的天人合一亭，這個亭子的設計建造別具匠心，實際上主要是紀念錢穆先生，但是和余先生也有大的關係。<sup>[1]</sup>所以，不僅是後來有機會拜訪他，在香港中文大學的時候，我對於余英時先生的思想與行止也有身臨其境的體會。

## 一、「士」與「突破」

和很多大陸學人一樣，我自己讀到的余先生的第一本書是《士與中國文化》。當時我在該書前面的襯頁上自己做了一個標記：「97.7.29購於小西天中國書店」，我當時還是在北師大上碩士研究生



二年的時候買的這本書。這本書大概也是余先生為大陸學人廣泛所瞭解的一個契機，它的選題和論述都令人耳目一新。這書在大陸出版社初版時是收入周谷城先生主編的《中國文化史叢書》之中的，整個叢書裡面也應該是余先生這本書影響最大。如今想來，談論文化，有很多很多角度，但大多是從文化形式和文化成果去談，而恰恰淡忘了文化的創造者、承擔者和傳播者：「士」。另外一個原因則和「知識份子」古往今來，令人五味雜陳的遭遇有關，而捻出一個「士」字，可謂提綱挈領：

在西方的傳統對照之下，中國「士」的文化特色是極為顯著的。如果我們斷言孔子揭開了中國系統思想史的序幕，那麼在啟幕之際，中國思想便已走上了與西方截然不同的道路。<sup>[2]</sup>

當然，我們可以爭辯說，以六經為代表的中國系統的思維史在孔子之前業已形成；而在其「啟幕」之前，「士」已經登上了歷史舞台並發揮著重要作用。《道德經》已言「古之善為士者」如何如何，以及做出了「上士」「中士」「下士」的區別，這種區別與其說是社會地位上的，不如說是社會職能上的——「士」是以思想文化為底蘊而具有特定技能的人。

余先生從《說文》對於「士」的界定說起，認為：

至於所謂的「推十合一」為事，大概也是漢人從《論語》「聞一知十」、「舉一反三」等說法中推行出來的。無論是「通古今，辨然否」也好，或「推十合一」也好，都可以說是對於中國古代知識份子在性格方面的一種描寫。但是我們必須記得，這些描寫僅適用於已發

展至定型階段的士，而不是士的原始意義。<sup>[3]</sup>

余先生綜合學界的相關考察，認為原始意義的「士」恐怕存在於非常遠古的時代，既包括農夫，也包括武士，還包括知書識禮、講求內心修養的文士，是接近於庶人的低級貴族。他用歷史的眼光，特別考察了「士」階層在春秋戰國時代所發生的變化：

由於士階層處於貴族與庶人之間，是上下流動的匯合之所，士的人數不免隨之大增。這就導致士階層在社會性格上發生了基本的改變。<sup>[4]</sup>

但庶人之上升並不盡由於戰功，至少下逮春秋、戰國之交，庶人以學術仕進者已有多例。<sup>[5]</sup>

「士」的來源還有「沒落貴族」的下移，由此造成了「四民」社會。但「士」是「四民」之首，所以余先生說：

四民社會的成立必須以士從最低層的貴族轉化為最高級的庶民為其前提。這一前提是到了春秋晚期以後才存在的。<sup>[6]</sup>

「士民」的出現是中國知識階層興起的一個最清楚的標誌。<sup>[7]</sup>

有意思的是，孔子本人因為出身微賤，在魯國參加季氏招待「士」的活動時，被權臣陽虎拒之門外：

孔子要經。季氏饗士，孔子與往。陽虎絀曰：「季氏饗士，非敢饗子也。」孔子由是退。（《史記·孔子世家》）

陽虎拒絕的理由顯然不是孔子穿著喪服，而是認為他不是「士」。但孔子不但以「士」自命，還認為「士」有「最高級」的追求，這種追求不僅使得

「士」可以擺脫對於政治權力的依賴，也可以擺脫對於物質財富的依賴。我們可以從《論語》中得到清楚的答案：

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（《論語·里仁》）

子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」（《論語·述而》）

曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語·泰伯》）

但這並意味著「士」要「獨善其身」：

子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」（《論語·子張》）

子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」（《論語·子路》）

子路問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。」（《論語·子路》）

孟子對於「士」的精神和風骨做了更進一步的張揚和闡發，非常具有鼓舞意義。「士」的承擔精神和犧牲精神以及無論有沒有血緣關係，都能和別人以恰當愉快的方式融洽相處，無疑是難能可貴的。這實際上也是價值觀念和人格理想上的「突破」。對於這種「突破」的意義，余先生歸結為三點：

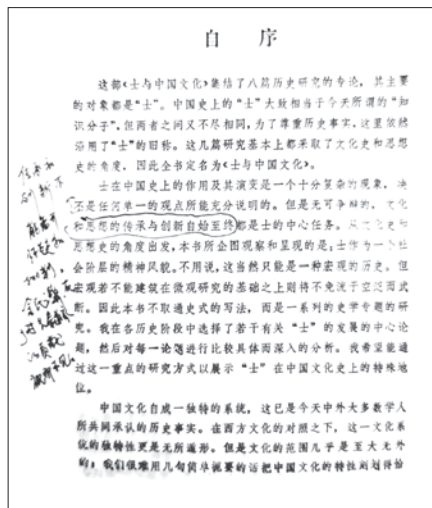
第一、「哲學的突破」為古代知識階層興起的一大歷史關鍵，文化系統（cultural system）從此與社會系統（social system）分化而具有相對的獨立性。第二、分化後的知識階層主要成為新教義的創建者和傳衍者，而不是官方宗教的代表。第三、「哲學的突破」導致不同學派的並起，因而復有正統與異端的分歧。<sup>[8]</sup>

但余先生的胸懷是開放的。諸子之中，他不偏重於哪一家，而是注重其共同的背景：

由於中國古代「哲學的突破」是以「王官之學」為其背景，而且突破的方式又極為溫和，因此諸家論「道」都強調其歷史性，即與以往的文化傳統之間的密切關係。<sup>[9]</sup>

諸子之學對於王官之學的「突破」自然也由「士」來承擔，孔孟老莊可謂「士」中的最優秀者。

然而，中國文化的特點在於《六經》的早成。換言之，諸子之學有早期經學的背景，諸子著作也屢引《詩》《書》為據。<sup>[10]</sup>需要進一步討論的問題是，《詩》《書》等經典的形成是不是「哲學的突破」呢？恐怕是的。因為「經典」之為「經典」，就是提出並闡釋了根本性的哲學問題。這些問題，本身具有「石破天驚」的意義。「天不生仲尼，萬古如長夜」，然而孔子自己說「述而不作」，所謂的「述」，固然是一種創造性的解釋，我們不能忽視其「不作」的特點；再結合「鬱鬱乎，吾從周」的自況，和夏商周之間的文化承續。是不是可以說，《詩》《書》等最早期經典的出現，就意味著「哲學的突破」已經全面展開了呢？



孟子的確有言：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。」（《孟子·滕文公下》）這其實和《莊子·天下篇》所擔心的「內聖外王之道闇而不明」異曲同工。問題是，聖王之「作」，是不是哲學的突破呢？

所謂的「突破」，亦即「創新」。但我當時在余先生《士與中國文化》的自序所言「但是無可爭辯的，文化和思想的傳承與創新自始至終都是士的中心任務」旁邊做了一個批註：「傳承和創新不能離開懷疑和批判，余氏之弊，在於對先秦道家的貢獻視而不見。」

當時是年少輕狂，批註了這句話。現在看來，余先生那些話還是說得很中肯的，因為傳承和創新之中一定蘊含著懷疑和批判，而余先生自己就是這方面的典範。



任何時代的思想文化建設一方面是傳承，另一方面是創新，但是現在「創新」講得有點濫了。所以，推陳出新是難能可貴而義不容辭的一個任務。我在反思自己當時為什麼有點輕狂，也是因為實際上余先生到後來的時候，他講反智傳統，包括在其他的方面，他還是對道家有很多的留心的。

《士與中國文化》這本書，實際上也是幾篇文章的一個彙集，我覺得這個也是余先生整個一生著述的一大特點，他的專著實際上都是先單篇發表，然後把有內在聯繫的文章編纂成書，每一本書實際上都是牽一髮而動全身的。而余先生他自己的學術的底色和本位是一個歷史學家，也就是說他實際上是非常注重史實史料的考辨，但是余先生的過人之處在於他的見識，即使他在具體的史料上面可能也有出入，但是他的見識和他的判斷力、分析能力，以及雄辯流暢的表達能力是超人的。

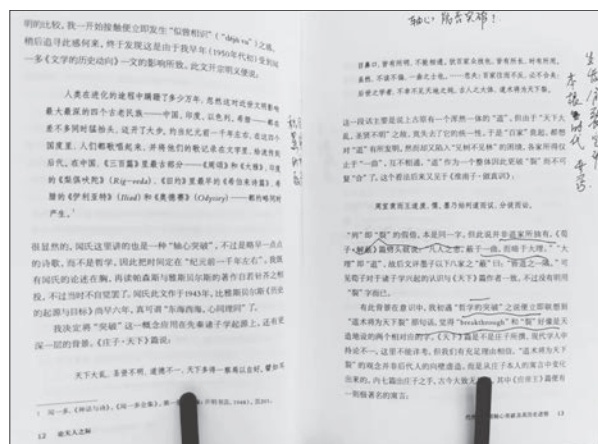
我們知道中國傳統社會的「士農工商」之中，「士」是四民之首，但是另一方面，他們有非常特殊的一種地位或者是一種作用，就是說它實際上是我們經常講的士大夫。也就是說，他們實際上是介於民間和貴族之間的。另外一個就是像孟子所說的：「士」是「無恆產而有恒心」者，他們有非常強的獨立性。所以余先生講「士」，也就是知識階層的興起，是中國古代社會演進史上的一件大事。<sup>[1]</sup>這個大事，我是覺得在今天也有非常重要的意義。

余先生他說的這個「知識人」，用大陸學人比較熟悉的話語就叫做「知識份子」，他自己也曾使用這一說法。但是個大家也可能知道，余先生後來不太喜歡用「份子」這個詞，他覺得這一份子好像就是「泯然眾人矣」，所以他後來用「知識人」的這樣一個講法。運用「知識人」的講法，實際上就說明一個什麼樣的問題呢？就說明余先生他本身對於這種「士」的階層或者是知識階層的這樣一個身份的定義，是非常在意的。這種在意也一定是和他對自身的一種定位有直接關聯的。所以，他在一生當中也保持了這種「士」的一種本色。

從學理的角度。余先生對於「知識階層」這一名詞的源流做了考察，並指出研究近代以前非西

方社會的知識階層是當務之急。<sup>[2]</sup>

在這個問題上面，實際上也不是他一個人在討論。比如說他講中國知識份子的原始形態的時候，也講道統與政統之間的問題。道統與政統可以說是中國文化的關鍵議題之一。中國古代士大夫以道統為己任，而所謂的統治階級則重視政統，兩種意識交織在一起，就會爭論誰是「正統」。杜維明先生也講道、學、政三個方面的互動；饒宗頤先生則專門討論過中國歷史上的正統論。當然他們也各有側重。與道統相比，杜先生是突出「學統」的重要意義，我覺得也有必要；而且，你也可以說道統本身就包含了學術，或者包含了士大夫的功能，也沒有問題的，但突出「士」，則是把行為主體放在險要位置，讀者立刻想到「士可殺不可辱」之類的語詞，說明「士」的風範實際是蘊藏在文化人的心目中的，但像余先生這樣深入系統闡發論析的，則不多見。



## 二、「軸心」與「突破」

大家看一下這一頁上面余先生講「哲學突破」的一些文字，這段文字實際上他是反復講的。這是《天人之際》一書裡的內容，關於中國古代思想的起源及其意義，集中體現在這本書裡面，其實他的觀念也是一脈相承的。

余先生認為他在這裡面講突破或者是超越的突破的問題，「突破」這個詞，跟它最相應的是《莊子·天下篇》裡面所講「裂」字，“breakthrough”和「裂」好像是天造地設的兩個對應的字。他還提到一般論者沒有充分注意到的聞一多在《神話與

詩》中所闡述的對近世文明影響最大最深的四個古老民族——中國、印度、以色列、希臘——都在差不多同時猛抬頭，邁開了大步。余先生回溯自己的學思經歷：

很顯然的，聞氏這裡講的也是一種「軸心突破」，不過略事早一點點的詩歌，而不是哲學，因此把時間定在「紀元前一千年左右」。我既有聞氏的論述在胸，再讀帕森斯與雅思貝爾斯的著作自若針芥之相投，不過當時不自己覺罷了。聞氏此文作於1943年，比雅思貝爾斯《歷史的起源與目標》尚早六年，真可謂「東海西海，心同理同」了。<sup>[13]</sup>

其實《莊子·天下篇》裡面講「道術為天下裂」的時候，其作者是有這種悲憫之心的，是吧？「裂」就是分裂，「道術為天下裂」或者「道術將為天下裂」並不是「突破」，而是很可悲的事：

是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

而顯然，余先生對於這種「裂」是深感鼓舞的：

自「道術將為天下裂」以後，古代禮樂傳統輾轉流散於士階層之手，於是知識份子主觀方面的構成條件便具備了。<sup>[14]</sup>

「突破」以後的士不但已擺脫了「封建」身份的羈絆，並且其心靈也獲得了空前的大解放。他們能夠超越個人的工作崗位（職事）和生活條件的限制而以整個文化秩序為關懷對象的對象了。<sup>[15]</sup>

「道術將為天下裂」，對於哲學的發生究竟有什麼樣的一個作用？或者是如何審視這樣一個問題，我自己和余先生的想法有一些不同的地方，如前所述，實際上也是涉及到諸子之學和王官之學的一個不同。我自己覺得雖然諸子之學的發生，與王官之學雖然如《漢書·藝文志》所言有一定淵源。但諸子都表現出一種民間思想家的形態，或者是說主要是在民間活動的這樣一種非常強的特徵。但是諸子他們所研習的經典，依然是以《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》為主。這些經典本身也好，或者是說夏商周三代以來的文化經典的一種系統也好，實際上是朝野都認可的。孔子以

《詩》《書》《禮》《樂》教，他對自己很久沒有夢見周公深感悲哀，說明他實際上是非常懷念那種從堯、舜、禹到夏商周以來的「鬱鬱乎文哉」文化積累的。

在我們現代人看來，這種「道術將為天下裂」之後的百家爭鳴是可以津津樂道的，是所謂的哲學上的突破。然而，如果我們回到古人的語境，它恰好是一種無可奈何，甚至是某種悲劇，就像《莊子·應帝王》中所言，混沌的七竅都被鑿開了，他也就死了。

當然，不管諸子如何分判，都以「究天人之際，通古今之變」，或「通古今」「辨然否」為能事，都有出於獨立思考和一系列判斷和行為。但既然「通古今」的話，我們對於所謂的「突破」，還是要做一些重新的思考。比如說孔子最典型的話應該是「溫故而知新」，好像他就不怎麼強調突破，只是期待知識的更新，對吧？包括孔子所說的「述而不作」，實際上從另外一個角度來講的話，甚至是有意迴避所謂的「突破」或者是「創新」的，對不對？

孔子為什麼要說「述而不作」，按照我的理解，他是覺得重要的問題，恰好是，在對於經典的這種傳承方面，所謂的禮壞樂崩的這樣一個局面恰好是對於以往文化成果，包括文化成果所體現的那些價值理念的背離，所以他說「斯文在茲」。「斯」與「茲」就是未被分裂和背離的，他自己是繼承者和弘揚者。

但余先生的論述沒有止步。在《論天人之際——中國古代思想起源試探》這本書裡面，他又重申和進一步的擴展他自己的說法，把「哲學的突破」（Philosophic breakthrough）一律改作「軸心突破」（Axial breakthrough）。「軸心時代」這個說法大家都比較熟悉了，是雅思貝爾斯（Karl Jaspers）在《歷史的起源與目標》一書中所提出的一個非常著名的論點。雅思貝爾斯這本書對中國學術界影響非常的大，非常多的學者把他奉為圭臬，余先生也是。雅思貝爾斯在考察文化歷史的起源時出發點，是要打破西方中心論，認為文明是在軸心時期是多點併發的，但是我自己對雅思貝爾斯這個是軸心的比喻本身，也一直是深表懷疑的，為什麼



這樣子講呢？後來還有人提出說有什麼新的軸心文明，建立新的軸心文明，我同樣保持一個高度的一種懷疑。

因為「軸心」這個詞的指向是非常強的，形象地表達了「高度長久集中」的意識。中國古代政治哲學裡面其實也講「群臣輻湊」，就像車輪的輻條集中於車軸上。老子所說的是「三十輻共一轂」，對於車來說這是必要的。余先生他也是非常坦率的說，他說「軸心」的概念在今天已經獲得西方學術界普遍接受，「吾從眾」是唯一合理的選擇。<sup>[16]</sup>看到這個地方的時候，我其實是有一點點詫異的。余先生他上下求索多少年，他一直想找一個這樣的解釋模式。這種解釋模式，他覺得通過比較文化史的這樣一個進路，打破「歷史演進一元論」，可以凸顯中國文化的主要特色，以及這個文化在世界文化史上的這樣一個地位，這和他個人的讀史經驗密切相關，也是他高中時代就萌生的想法。<sup>[17]</sup>我想這種苦心是完全可以理解的。

余先生引用了雅思貝爾斯的一段話，講哲學家的初次出現，中國的隱士和游士、印度的苦行者、希臘的哲學家、以色列的先知，無論內外差別多大，都是屬於同一類人，人作為個人敢於依靠自己，人證明自己能夠在內心中與整個宇宙相映照。余先生進一步說，「軸心突破」就是世界古代文明在發展過程中的精神大躍動，最後導致系統性的哲學史和思想史的正式發端。余先生也提到黑格爾根本不承認「東方哲學」(Oriental philosophy)可以望希臘哲學的項背，黑格爾的《哲學史講演錄》裡面對中國和印度的思想都評價極低，而雅思貝爾斯則認為中國和印度都經歷了「軸心突破」，因此它們和西方是站在完全平等的地位。<sup>[18]</sup>余先生的這樣一個論述，當然也是非常重要的一種貢獻，或者是說本身也是一個突破。但是我們能回到中國文化自身來講的話，我自己覺得諸子學的興起和王官學的之間，實際上是有非常深厚的內在淵源。淵源體現在什麼方面？就是中國早期有多元一體的經典體系，就是以《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》為代表的經典系統，這是非常關鍵的一點。

所以我也不太同意馮友蘭先生說的，說先有

子學時代，後有經學時代的這種想法，實際上說我們的先民或者是我們的先哲，他們一開始的時候，從創立文字開始，非常注重這種經典的一種整理編輯或者是創作也好，以六經為代表的這種中國最早期的這種經典，它首先是一個複數，它不是像其他文明當中說只有一部經典，它有多部經典，那麼最少就是說後來被概括為大家普遍接受的六藝或者是六經。但是從另外一個角度來講的話，每一部經典本身它又有多元性的，比如說「《詩》三百」有《風》《雅》《頌》之別，「風」有非常強烈的地域性、多元性的特徵；《周易》當中更是這樣的。六十四卦，每一個卦它的經文傳文其實都有相對的獨立性，但是它本身又是一體的，「多元而一體」是中國文化當中非常奇妙的一點。

大家知道費孝通先生說過一體多元是中華民族的一個突出的特徵，但我是覺得這種一體多元是如何奠定的，就是說以什麼文化資源來奠定的，其實首先是我們經典的這種一體多元。那麼我們先秦時期的經典，為什麼是一體呢？實際上就是所有的經典都在討論天人和古今的問題，無一例外的。所以司馬遷講的「究天人之際，通古今之變」，是所有經典都要討論的大問題。

而多元性也就體現的是對於這種天和人之間的關係，包括對人的定位的理解的不同。《詩經》反復出現過對於天和上帝的質疑，也包括對於革命的肯定，比如說《周易》所說的湯武革命順天應人，<sup>[19]</sup>這種「革命」，你怎麼可能說它不是一種突破呢？如果我們承認商和周實際上是都有「革命」的話，那麼隨之而來的這種思想就沒有突破，或者是說這個思想到了周晚期的時候，才會有突破呢？我自己是表示高度懷疑的。也就是這種哲學的突破，就在《六經》之中，而不會晚到戰國中後期才有。而突破的方式是「作」，突破的標誌，則是系統的人造符號的出現：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」。「上古結繩而治，後世聖人易之以書契。」（《周易·繫辭下》）「昔者蒼頡作書，而天雨粟，鬼夜哭。」（《淮南子·本經訓》）儘管倉頡所作的「書」是指文字的出現，但文字的出



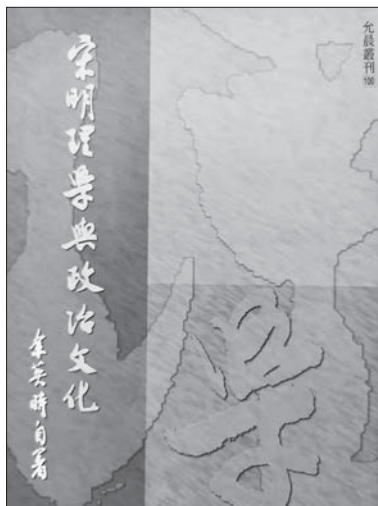


帛文獻，這對我們重新認識中國古代文化有非常重要的作用。

余先生認為第二次突破，是講個體自由與群體秩序的，這個是發生在漢末，一直延續到魏晉南北朝，這個也確實是一個非常重要的洞見。包括大家也都知道劉強老師《世說新語》等方面研究也是卓有建樹的。那麼魏晉南北朝時期，是一個在整個中國文化史上確實是非常特別，至今仍然令人非常著迷的一個時代。那麼在這個時代比較突出的首先是「三玄之學」的一個興起，三玄之學就是《老》《莊》《易》之學，但是很顯然三玄之學也是一種經學，但是這種經學和兩漢以來的這種官方體系構建當中的這種經學，是有非常大的一個不同，它首先就是經典系統不一樣，是把《老》《莊》列入經典，當然也有後來「格義」的活動，就是借用老莊思想把佛教的理論正式引入中國，成為中國文化當中非常重要的一個方面等等。但是在這一個時期，魏晉南北朝時期的經學，包括對於《論語》的研修仍然在繼續。

唐宋之際是他講的第三個全面變動的一個時期。唐宋變革論，也是一個討論得很熱烈的題目，但是唐和宋之間或者是說唐和兩宋，實際上也是一個非常漫長的歷史過程，在這個歷史過程當中，文化運動其實是非常不同的。我們現在大家都熟悉的，為什麼唐代的古文運動，其實也一直延續到宋代，為什麼古文呢？它實際上是向古典精神的一種回歸。

余先生接著講到的就是16世紀王陽明生活時代，是中國思想史上第四次重大的一個突破。我覺得這個可能是有一點晚了，為什麼有一點點晚呢？因為我們現在最通常的就是陸王，尤其是陸九淵所說的所謂「《六經》注我」的問題，這種意識當然是一種類似於突破。或者是說是一種學術範式，學術思想範式的一個非常重要的轉變。那麼在陸九淵之前，其實還有包括歐陽修，他對《周易》的一些篇章是否為孔子本人所做的懷疑，是疑古運動的先聲。余先生講到了王陽明的致良知，實際上是「人人皆可為堯舜」的基礎或者理論的根據，就是說人人都可以有良知，這個良知可以擴充出去。但是這裡面也有很多問題要討論，我們今天只



是提一下，在《孟子》當中本來是講良能的，在《周易》當中也講，就是講知和能的關係問題。那麼光講良知的問題，或者是說怎麼樣回到古典時代重新討論良知和良能的問題，也是一個非常關鍵的。

這裡面實際上涉及到的商業倫理和價值系統之間的關係問題，我們都知道被奉為儒商鼻祖的子貢，子貢是非常善於學習，又非常善於提問的是吧？所以馬克思·韋伯（Max Weber）的種種的解釋確實有非常大的一種缺陷，那麼余先生的這種響應也確實是重重肯定的。其實包括費孝通先生在《鄉土中國》裡面提到過，當時有個英國人收到一筆貨物，可能都是他的爺爺訂的一批茶葉或者是瓷器，但是這個中國的商人還是不遠萬里的把他送貨到這裡，這個是誠信。

中國古代的這種教育體系和這種價值系統，它有一以貫之的方面，或者是說有這種超越時空的這種穩定的一種特徵。進而言之，就是我們可以真正的去反思一下，就是說這種不講誠信，假冒偽劣氾濫，或者訴諸暴力的這樣一種行為是從什麼時候開始發端，而且是一發不可收的，這是一個讓人痛苦到幾乎窒息的問題。

作為歷史學家，余先生也有深切的現實關懷。他的關懷主要通過接受訪談的形式表現出來，其中不乏對歷史與現實的批評，難免引起一些爭議。但遺憾的是，爭議往往流於意氣，乃至於不免於意識形態鬥爭的窠臼，一方面忽視了他的觀點的來龍去脈及與他人生經歷的關係，另一方面更忽視

了他的溫情與期待——他一生沒有加入美國籍，並多次以「我在哪裡，哪裡就是中國」的表述來寄託他的故國之思。

姑以對聯兩幅、表達緬懷：

修辭立城，誠一家獨步之言；

去國深究，究天人互鑒之際。

學術人生

推十合一，在他鄉為故國尋路；

衡古論今，於濠上以新知為安。

文化中國

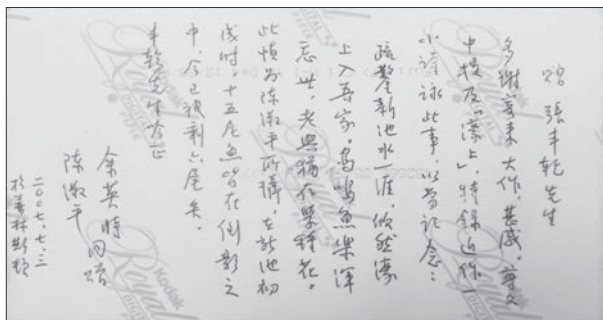
附：

## 林中隱豪傑 濠上聞玉音

——訪普林斯頓大學余英時教授

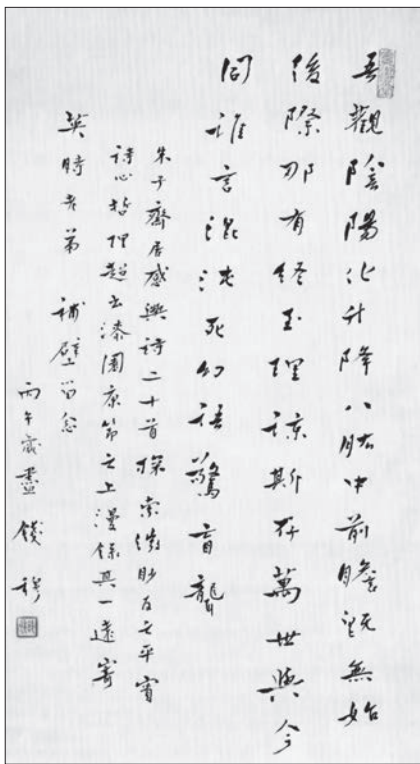
初到美國，就計劃拜訪余英時先生，後來他得了大獎，生怕打擾了他的清靜，反而有些猶豫。2007年4月底，梁濤教授積極聯絡，說余英時先生很歡迎我們去，又有在波士頓工作的儒學愛好者王先生開車，隨即成行。5月5日下午，我們在鬱鬱蔥蔥的名鎮普林斯頓見到了余英時先生。吃晚飯的時候，余英時笑著說，如果你們昨天來了，可以開一個五四的紀念會。余英時的提及並非刻意，但是，「五四新文化運動」乃是每一個當代中國文化人不能掙脫的成長背景。

余英時先生住的地方，在一片叢林當中，沒有院牆，非常幽靜。他自己笑著說，現在是隱居生活。在進屋之前，余英時和夫人給我們介紹了他們的壕上——院子裡有一個小池子，養了一些魚，原來有十五六條，有一陣逐步減少，使他們納悶，後來他們發現是因為鷺鷥「空襲」，擄走了幾乎一半。於是他們找來網子蓋在上面，觀魚之樂而外，又有了護魚之樂，那些鷺鷥只能望魚興歎了。余英時還在院子旁邊種了竹子，他說美國人比較怕竹子，因為竹子繁衍快。中國知識份子對於竹子歷來是情有獨鍾的，余英時先生的客廳裡也掛了一幅以竹子為主題的國畫，以及俞平伯先生送給他的書法作品，其陳設是典型的「中國特色」。



### 錢穆是「當代新儒家」嗎？

我們很自然地談到了錢穆先生。對於錢穆的評價，余英時堅持認為錢穆是一個儒家沒有問題，但是，絕不是「現代新儒家」。頗有研究者認為，錢穆應該屬於「廣義的現代新儒家」。2004年底，承蒙劉笑敢教授邀請，我自己作為新亞書院的「明裕訪問學人」在會友樓住過半月。錢穆先生晚年回中文大學參加新亞的校慶，也曾住過這裡，這被視為錢穆完全認可新亞書院併入中文大學的象徵。宿舍裡有紀念錢穆先生的文集，每日翻看，觸動甚多。當時又正好趕上「中文大學的儒者」國際學術研討會，勞思光、劉述先、墨子刻做主題演講。開幕式上，當時的香港中文大學哲學系系主任關子尹說，傳統意義上的「儒者」，是可以涵蓋錢、唐、徐、牟的。但是，會上劉述先認為他和余英時當時爭論錢穆是否屬於新儒家，現在看來是越來越多的人接受了他的觀點。然而，我的感覺還是不太一樣。一些研究新儒學的學者，大概是覺得把錢穆先生列入「當代新儒家」的譜系，才可以充分肯定錢穆的地位，或者因為錢穆先生的存在，又可以說明「當代新儒家」的陣容是如何龐大。但是，錢穆的視野是打通經學、子學而貫穿中國通史的，他作為歷史學家的意義絕不是「當代新儒家」這一名號可以涵蓋的。正如司馬遷也有他的思想傾向，但是他的意義，絕不是「漢代新儒家」或者「漢代新道家」之類的



不是對傳統文化的優長講得太多，而對缺點講得太少，錢穆則反問，是不是別人講缺點講得太多，沒有人講好處，我講好處對不對？如果對，我這麼做就沒什麼好說的。

### 傳統文化與「國學熱」

對於中國傳統文化，不可以「不明真相」而「妄肆破壞」，在這一點上余英時和錢穆是一脈相承的。但是，余英時更加強調歷史學家的超越態度，他認為問題不是一個人講好處，一個人講壞處，而是需要整體的考察，過去中國那一套在今天什麼情況是可以用的，在什麼情況下不可以用，不可一概而論，他的工作不是要證明中國文化的「好」或者中國文化的「壞」。他說自己做的工作是「理解」，探究為什麼有高有低，有成功有失敗，這是他求歷史知識的根本原因。思想觀念在政治場合和權力世界會起變化，這是大家都比較認同的，余英時最近關於宋明理學與政治文化的研究，就是要從學理的角度，說明其中的複雜原因。

余英時說「國學熱」裡面有比較複雜的形態和處於不同的動機，但是，值得肯定和關注。國學的教學和研究，要有一個架構，要從個案和基層做起，也要注意把零散的資料串起來。余英時也提到，要認識到前輩學者的局限之處，比如出土的帛書和竹簡《老子》，是對錢穆先生有關老莊研究的一個挑戰。但是，他也指出，出土文獻並沒有解決所有的問題，有些爭論恐怕只能存疑。余英時先生前後師承錢穆和楊聯陞等大家，他對兩位先生也極為尊敬，但是他強調學術研究要打破門戶之見，兼收並蓄，深造自得，否則只能一代不如一代。

名號所能概括的。所以，我自己更加認同余英時對於錢穆先生的評價。

很多人對傳統文化的信心來自錢穆的《國史大綱》和《國學概論》。余英時說《國史大綱》有特殊意義，需要仔細琢磨。他說錢穆1931年去北大任教，講斷代史的同事比較多，還沒有人可以講中國通史。錢穆博採眾長，自成一派，他對當時流行的各種史觀都很熟悉，但《國史大綱》採取了正面敘述的手法，很多批駁性的觀點是含而不露的。余英時說，要體會錢穆先生那一代人的苦心。在「百事不如人的心態下」，我們的傳統文化成了罪魁禍首和革命物件，但是錢穆立志從研究古代歷史和文化出發，說明我們的傳統文化和制度並非萬惡不作，一無是處，相反，值得敬仰，並有深厚的生命力。特別是抗戰時期，很多人以為中國要亡了，錢穆說中國不會亡，研究中國的歷史、思想和文化，就可以知道中國為什麼不會亡。他的《國史大綱》對於中國的未來抱有無限的希望。余英時提到錢穆先生和他說，《國史大綱》序言裡面說的「溫情和敬意」，是有針對性的，主要是針對傅斯年他們在史語所所主張的把歷史當作純粹客觀的研究物件。錢穆畢生的研究，對於過去的歷史和文化原來有什麼好處，對於現在有什麼幫助講得很多。1959年前後，錢穆在美國遇到蔣夢麟先生，夢麟先生問他是

## 新亞書院被「收編」風波

新亞書院被「收編」為香港中文大學的一個成員書院，也曾經引起不少風波。余英時介紹說，錢穆先生並不是反對新亞改組，教員要發薪資，學生要找工作，本來就是新亞的難題，如果香港政府另外成立中文大學而新亞不加入，面臨的危機更大。倒是唐君毅等先生以為，加入中文大學會損害新亞的獨立性。余英時說他自己不想責備某一方或者替某一方說話，每個人做的事，自己負責就是了。但是他指出，問題也不是一邊是理想，一邊是現實，一邊是很髒很臭的殖民心態，另一邊是偉大儒家理想，是現實糟蹋了理想或者殖民破壞了傳統那麼簡單。前兩年，中文大學校方推行「國際化」戰略，要求大部分核心課程要採用全英文教學，引起部分教師、學生和校友的激烈反彈，以為這是背叛中文大學雙語教學的傳統。其實背後還是傳統與現代，中國與西方，孰優孰劣的糾結。余英時先生說，他在擔任新亞校長和中文大學副校長的時候，正處於風暴的中心，如果沒有那兩年的經歷，他自己對於「歷史」可能沒有像今天那麼瞭解。

至於儒家，余英時認為其核心思想在當代只可能在個人的修身養性方面發揮作用，而不可能開出現代社會的各種制度。他說自己是一個歷史學家，對儒家思想有同情的瞭解，但不是儒家——連錢穆先生那樣的儒家也不是。和我們同行的盧風教授非常認同余英時先生的說法，梁濤則對牟宗三等設想的「內聖開出外王」的思路深具信心，而王先生則關注於經典當中的重複、自相矛盾、不近人情之處如何處理，他認為中國的出路還是在於施行「禮治」。我們在往返的途中也對這些問題熱烈討論。我自己認為，分家分派是研究者的權宜之計，不必拘泥，自我標榜為「新某家」，於事無補。況且，歷史上的任何一個學派，都曾經是「新」的，如今也都「舊」了，不能回答時代提出的新課題，而只是打出什麼「新旗幟」，或者發表什麼「新宣言」，其實都是非常陳舊的伎倆。

## 關於學術研究

余英時先生獲得美國國會圖書館克魯格獎，正在引起新一輪的「余學熱」。余英時說，獲獎完全是一個

意外，如果學術研究是為了得獎，那會非常糟糕，但是，克魯格獎可以看作是對中國文化和歷史研究的一個肯定。他告誡我們說，學術研究不是討巧的事，不要好高騖遠。余英時先生的態度，正是我們最缺乏的「只問耕耘，不問收穫」的心態。我突然想起錢穆先生有一個很「不合時宜」的看法，他認為農業社會是人類最好的社會形態。我現在非常認同，而且覺得從事人文學科的研究，最類似農民的工作——最重要的要有自己的一畝三分地，春種秋收，首先安頓自家的性命，自給自足，談何容易！（中國和美國的差距，在工業的方面大概可以比較快地彌補，但是在農業方面，我比較悲觀，在美國到處是「田園風光」，中國到處是建築工地）

聊天中，自然不免談起知識份子關心的國家和民族的現狀和未來。余英時先生說他有些反感「知識份子」這種稱呼，和「份子」有關的，都是貶義詞。他更願意使用「知識人」的說法。他說知識人不要覺得高人一等，目前的知識人的待遇，其實是其他社會人士奮力抗爭的結果，所以要對他們保持尊敬。但是，知識人也不要小看自己，只要認真做好自己的工作，將來會有很大的作用。也不一定要和外部環境水火不容。你走你的陽關道，我走我的獨木橋，走好自己的獨木橋，給家人安定的生活，就是很了不起的事情。

余英時先生和夫人開車來接我們。他們夫婦精神矍鑠，和我們聊天，興致很高。可以領略到他們學身互潤，中西匯通的高明和熱愛生活、善待後輩的平實。但是，當初余英時先生投師錢穆先生門下時，新亞書院在香港幾無立錐之地。再後來到哈佛讀研究生，也是花了大的力氣克服語言的障礙。現在看來，余英時先生走出了令人稱羨的陽關道，但是，在起步的階段，也是面對無人問津的獨木橋。更加可貴的是，他此後的每一項研究都是獨闢蹊徑，不依不傍。我們今日的處境，其實改善很多，但是，功名利祿的誘惑無處不在，「半途而廢」的危險實可警惕。清儒凌廷堪有言，學術之變遷，「當其將盛也，一二豪傑振而興之，千百庸眾忿而爭之；及其既衰也，千百庸眾坐而廢之，一二豪傑守而待之。」（《辨學》，《校禮堂文集》卷四）余英時先生在自己的研究上勇猛精進，毫無苟且，但是對於中國文化的未來，則「守而待之」，平心靜氣。余英時對於天下事的瞭解，



超乎我們的想像，我們只知道他「不出戶」的一面，這次是領略了他「知天下」的本領。《老子》云「不出戶，以知天下」，信然！——普林斯頓，大學與小城，山林與學人融為一體的重鎮，余英時先生選擇在那裡安居，堪稱天作之合。

（原刊《中華讀書報》2008年2月20日，收入作者《重塑君子》一書，敦煌文藝出版社，蘭州：2021年11月。）

[1]對於錢穆先生晚年「天人合一」說的概述和引中，參考梁燕城：〈從錢穆遺稿看天人合一的中西對話〉，《文化中國》第106期，2021年3月，卷首。

[2]余英時著《士與中國文化》（上海人民出版社出版，1987年），第7頁。

[3]同注[2]，第5頁。

[4]同注[2]，第12-13頁。

[5]同注[2]，第13頁。

[6]同注[2]，第19頁。

[7]同注[2]，第21頁。

[8]同注[2]，第31頁。

[9]同注[2]，第46頁。

[10]參見張豐乾著《可與言詩——中國哲學的本根時代》（商務印書館，2020年）。

[11]同注[2]，第1頁。

[12]同注[2]，第1-3頁。

[13]余英時著《天人之際——中國古代思想起源試探》（北京：中華書局，2014年），第12頁。

[14]同注[2]，第97頁。

[15]同注[2]，第98頁。

[16]同注[13]，第2-3頁。

[17]同注[13]，第3頁。

[18]同注[13]，第8-10頁。

[19]參閱張豐乾〈鼎革相繼〉，《文化中國》第106期，2021年3月，第21-27頁。

[20]同注[13]，第14頁。

[21]同注[10]。

[22]同注[13]，第51頁及第七章。

[23]同注[13]，第331頁。

[24]2007年10月6日，日本中國學會第59回大會在名古屋大學召開，他應邀講「我與中國思想史研究」。這篇是當時的講詞。[https://www.sohu.com/a/450666074\\_567589](https://www.sohu.com/a/450666074_567589)

Intellectual Class: "Axis" "Breakthrough" and "Beyond" -- A Peek into Mr. Yu Ying-shih's Academic Thoughts

Zhang Fengqian (Xian International University, Department of National Cultural & Qi Fang Academy of Education)

Abstract: If Mr. Ch'ien Mu emphasized "review the old and learn the new", especially the "warmth and respect" for Chinese traditional culture, then Mr. Yu Ying-shih emphasized "enlightenment and breakthrough". Mr. Yu Ying-shih believed that in contrast to the western tradition, the cultural characteristics of Chinese scholars would be very remarkable. At the beginning of the cultural curtain, Chinese thought has embarked on a completely different road from that of the West. The inheritance and innovation of culture and ideology was always the central task of Shi(scholar). He examined the origin of the rank of "intellectual class" and pointed out that it would be urgent to study the intellectual class in non-western society before modern times. Mr. Yu retrospected his own learning experience, for "axis breakthrough" as a special preference, even with worship. But the axis breakthrough has its own merits. Mr. Yu also pays close attention to the recent times, especially the rise of commercial culture in the Ming and Qing dynasties since the late Ming Dynasty. He reinterpreted some very interesting historical materials to explore the internal motivation of Chinese culture towards modernization. He also took an objective historical observation of modern Neo-Confucianism. At the end of this article, the author's interview with Mr. Yu at the end of April 2007 and the postcard and poem that Mr. Yu sent to the author have been attached.

Key Words: Mr. Yu Ying-shih, Culture, History, Intellectual Class, Axis breakthrough

# 長青哲學視角下老子的「三寶」

■ 王 坤

清華大學哲學系

兩三千年的宗教歷史一再證明，只有那些充滿愛、心靈純潔和精神謙卑者才能清晰地直接把握終極實在。

——《長青哲學》導言

吾有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。

——《道德經》第六十七章

每一文化體系都有其大傳統與小傳統、主流和非主流；正是在這種多元並存的巨流中，一個文明體系始成其豐富與活力，人的精神也於此間得到多個向度的激發、延展和安頓。「神秘學」傳統可謂西方思想文化中與「理性」、「信仰」鼎足而三的又一傳統，「不了解神秘學傳統，我們對西方科學、技術、宗教、文學、

藝術等的理解就無法真正深入。」<sup>[1]</sup>而這一傳統對東方的關注可謂深而久，藉由了解它，又可加深我們對東方思想、宗教等的反觀與思考。

在偌大的西方神秘學傳統中，長青哲學（Perennial Philosophy）乃是極為重要而頗具東方色彩的一支。它自古以來不絕如縷，二戰之後因英國學者阿爾道斯·赫胥黎（Aldous Huxley, 1894-1963，後文簡稱「赫胥黎」）的一本同名著作備受關注。長青哲學著眼點為人類的終極目的（Final

End），關心所有宗教及文明系統表面差異下共通共同的東西，即人和萬物的「神聖本原」（Divine Ground）或說「神聖實在」（或稱「實相」，Divine Reality），認為這才是大千世界一切生命與心靈的本質；在長青哲學的倡導者看來，個體之人最大的生命意義在於走向終極歸宿，獲得對神聖本原的合一認識（Unitive Knowledge），亦即契入

生命與世界的實相；而要想契入實相，須滿足如下條件：充滿愛（filled with love），心靈純潔（pure in heart），精神謙卑（poor in spirit）。

**摘 要：**長青哲學認為，人最大的生命意義在於獲致對神聖本原的合一認識，亦即契入生命與世界的實相；而要想契入實相，須滿足如下條件：充滿愛，心靈純潔，精神謙卑。老子奉以為寶的「慈」、「儉」與「不敢為天下先」，其意涵與長青哲學提出的心靈條件若合符契，老子的「三寶」之說可謂「長青心靈」卓越的道家表述。事實上，這一心靈條件近乎無我無為之境，有為之心與自我消泯，從而給道或說神性留出空間。

**關鍵詞：**老子；長青哲學；愛；純潔；謙卑

許多哲人曾問，人真正要什麼？在逐層深入之後發現，人真正追求的乃是無限，即「擺脫那拘束我們的有限性，達到我們的心靈真正欲求的無限的

存在、知識和妙樂」<sup>[2]</sup>，換言之，人真正追求的乃是「解脫」。長青哲學家認為，除非藉著對神的合一認識，否則人的這一渴欲絕不可能得到滿足」<sup>[3]</sup>，真正追求生命品質的人，絕不會滿足於僅在外部世界尋尋覓覓，目不暇接地搜集資訊、增長知識、「為學日益」，而是時時反觀自身、收視返聽、探索性靈、「為道日損」，而後者才是合一認識神聖本原的條件和路徑，才是正確的方向。對此，赫胥黎做過一個形象的譬喻：日常經驗裡，我們很難相信



水由氫和氧構成，然而，如果對水作某種激烈的化學處理，其組成元素氫和氧的性質便會顯示出來。同樣地，日常經驗也難以讓我們相信，「血肉之軀的人的心靈包含著某種東西，它類似於或等同於大千世界背後的實在。然而，如果對心靈也作某種非常激烈的處理，作為其組成部分的神聖要素便會顯示出來」；「只有通過物理實驗，我們才能發現物質的內在本質與潛能。同樣，只有通過心理學的和道德的實驗，我們才能發現心靈的內在本質與潛能」；而日常環境下，普通人心靈的這一神聖部分是潛在的、隱藏的，「想要實現這些潛能，我們必須滿足某些條件並遵守特定的規則，其有效性已經得到經驗的證明。」<sup>[4]</sup>

是何條件呢？赫胥黎從千百年來往聖的教導、啟示中總結出，要想獲得對神聖本原的合一認識，須滿足如下必要條件：「充滿愛、心靈純潔，精神謙卑。」數千年的宗教歷史已一再證明，只有那些充滿愛、心靈純潔和精神謙卑者才能真正把握終極實在。他反復強調，對於「神聖實在」，無論做多少理論研究，「也不如一個處於愛和謙卑狀態下的超然物外的心靈所直接領會的多。」<sup>[5]</sup>當代美國著名超個人心理學家肯·威爾伯（Ken Wilber）自認為「長青心理學家」，他在著述中多次強調，「實相」無法用文字描述，然而，「通過設立一組規則、一種實驗，並能夠全然忠實地遵循的話，就可以體驗實相。當我們說『大心境界』或者『意識』是『實相』時尤為如此：這並非一種描述，而是一種指令。」<sup>[6]</sup>

### 三

老子說：「天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖久矣，其細也夫。我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。」（《道德經》第六十七章）老子稱自己在保任大道上，有三個終生奉持的寶貝，分別為「慈」、「儉」和「不敢為天下先」；簡單來說，「慈」為慈柔，「儉」為儉樸，「不敢為天下先」為「謙下」，乃是三個精神性原則。老子說，因為慈柔，故而勇武；因為儉樸，故而深廣；因為謙下，故而成為眾器之長。這

「三寶」看上去是弱的，為何有如此之「威力」呢？大體而言，因為慈心是柔和而廣大的，可以包容和涵化對立方，故而無法被戰勝；儉嗇是內斂的，收視返聽，少私寡欲，反而會證量深廣；真正的謙下是忘身忘我的，心空如許，方為道器。我們發現，「慈」、「儉」與「不敢為天下先」——老子的「三寶」與長青哲學宣導的心靈狀態在具體意涵和最終指向上若合符契：「慈」對應「充滿愛」，「儉」對應「心靈純潔」，「不敢為天下先」對應「精神謙卑」。

#### （一）「充滿愛」——「慈」

長青哲學家發現，聖賢傳記清楚地記載，聖人「愛他的仇敵」，如果是佛教徒，他甚至意識不到敵人的存在，他會對一切眾生，不論是人還是動物，都施以同樣的慈悲和善意。「最終獲得對神的合一認識者，出發點各不相同。有男人，有女人，有的天性活躍，有的天生靜默。每個人都有獨特的性情和體質，生活的物質、道德和知識環境也大相逕庭」<sup>[7]</sup>，然而在滿足「充滿愛」這一必要條件上，他們驚人地相似。

「凡學習達到靜觀（即合一認識）者，需首先徹問自己愛了多少。因為愛是心靈的動力（*machina mentis*），它讓心脫離塵世，上達於天」<sup>[8]</sup>，羅馬天主教教皇大格里高利（St. Gregory the Great, 540-604）如是說。長青哲學稱許的愛，不同於期求回報的凡俗之愛，各靈性宗教的導師們已經或簡明或系統地描述了其本性，並把這種愛與其他較低形式的愛區分開來。赫胥黎考察了其重要特徵：首先，它無私、不圖回報；其次，它因於愛神而愛一切人和物；第三，它因無私而普遍。我們需補充一句，它在不同的宗教傳統被冠以不同的名字，或稱「聖愛」，或稱「大愛」，或稱「仁愛」，而在道家，老子則稱之為「慈」。

事實上，要達到這種慈愛的境地並不容易，因為人在給予愛的同時往往夾雜著期待，期待同等或更多地被愛。威廉·勞說：「愛本身萬無一失，絕沒有錯，一切錯誤都是對愛的期求。」<sup>[9]</sup>長青哲學主張的愛是無求的，它與自然安住、清醒覺知緊密相連，故而有力，老子稱之為「慈故能勇」。佛教講求「慈悲心」，所謂「無緣同慈，同體大悲」，「慈能

與樂，悲能拔苦」，在這個意義上，孟子言「仁者無敵」。「菩薩不是力求和善，而是自然慈悲」<sup>[10]</sup>；他對世間自然而然流露慈愛，他處理實際生活，但心無所住，無論何時何地，有人需要幫忙，他就施以援手，而毫無分別計較、期求回報或自矜自贊的心態。這種慈心與仁愛，是清明覺知的，是對他人敞開的，中有一種慷慨的分享和溫暖的無畏。「當你在禪修中不僅體驗到寧靜，而且體驗到溫暖時，即是慈悲開始參與了。那時你深感內心溫暖，從而產生一種敞開和歡迎的態度。」<sup>[11]</sup>

長青哲學認為，事實似乎是這樣：人越愛，便越能愛。赫胥黎引述了基督教神秘主義者威廉·勞（William Law, 1686-1761）的話：「由於愛沒有私下的目的，除了自身的增長不意願任何東西，所以一切事物都如同油之於火；它必定會擁有所意願的東西，不會失望，因為一切事物（包括那些被愛者的不善）都會自然幫助它以自己的方式活並產生自己的事功。」<sup>[12]</sup>這種愛，其內裡蘊藏著一種平等觀，即不只能愛「善者」，而且也能愛「不善者」。赫胥黎引述禪宗祖師永嘉玄覺的言論來呼應這一點：「觀惡言，是功德，此則成吾善知識。不因訕謗起冤親，何表無生慈忍力。」（出自永嘉玄覺《證道歌》）比較而言，世界各宗教之中，佛教是最富於這種仁愛或說慈悲精神的，不止對人，也對一切生命，其《慈愛經》中有言：「如母不惜身命保護獨子，應對一切眾生修習無量慈心；應對一切世界散發無量慈心，上下四維，無障礙無仇恨無敵對；住行坐臥，不偷懶不昏睡，應培養此種正念，此即現前梵住。」<sup>[13]</sup>如上種種，自長青哲學視角而觀，基督教、佛教、儒家等宗教傳統的同主題文獻似不約而同用各自的語言呼應著老子對慈心的讚譽：「慈故能勇」，「夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。」

## （二）「心靈純潔」—「儉」

在契入實相所需的心靈條件上，長青哲學明確指出「單純」之重要以及必要，通向神聖本原的意識狀態必是「去我」後的單純，譬如老子所謂「素樸」、「清淨」，而要達到這種單純，最可行的方式是「愛與謙卑」。認知依賴於認知者的模式，而認知者的模式在某些重要方面又受制於認知者

的意願。中世紀晚期神秘主義思想家呂斯布呂克（Ruysbroeck）對前來拜訪他的學生們說：「你希望自己多神聖，就會多神聖」，赫胥黎認為這句話的言外之意是，「人想對實相了知多少，就能了知多少」，因為「神的解脫知識會降臨在心靈純潔、精神謙卑者那裡；這種純潔和謙卑儘管極難達到，但人人皆有可能。」<sup>[14]</sup>托馬索·迪·佩特拉（Tommaso di Petra）記錄的錫耶納的聖凱薩琳（St. Catherine of Siena）遺囑中說：「一個人要想達到心靈純潔，就必須完全戒除對鄰人的任何評判和對自身行為的一切空談。在萬物中，人應當只是追尋神意」，「無論出於何種理由，人都不應評判他人的行為或動機。即便看到真實的罪過，我們也不應對它進行評判，而應懷著神聖、真誠的慈悲，用謙卑、虔誠的祈禱將它呈交給神。」<sup>[15]</sup>赫胥黎指出，全然戒除對他人的評判僅僅是達到內在純潔的條件之一，其充分條件應為完全無我，這是真正的「苦行」——「能夠消除自我意志、自我利益以及以自我為中心的思考、希求和想像的苦行是最好的。極端嚴苛地對待身體似乎達不到這種苦行。而在日常生活中接受發生在我們身上的事情（當然，除了我們的罪過）則可能產生這種結果。」<sup>[16]</sup>為什麼呢？人通常都會不自覺地試著改變別的東西，而不是改變自己，都會試著讓自己以外的事物變得恰到好處，而不是讓自己變得恰到好處，而事實上，如果自己不恰到好處，也就不可能讓任何東西恰到好處。用德國神秘主義神學家埃克哈特（Eckhart, 1260-1327）的話說，「神之國的這一寶藏已被時間、多（multiplicity）和靈魂自己的事功所掩藏，或者簡而言之就是被其受造物的本性所掩藏。但就靈魂可以與這種多分開而言，靈魂在自身之中顯示了神之國。在這裡，靈魂與神是一體。」<sup>[17]</sup>只有「我們的國離去」，才會有「你的國到來」，自我越多，神就越少，而自我越少，神就越多。「只有特意消除以自我為中心的思考、感受、希求和行動，有意喪失貪婪、自利的偏狹而分離的生命，才能獲得神聖圓滿的永恆生命。基督教、印度教、佛教以及世界上其他大多數宗教的經典著作，還有踐行和闡述過長青哲學原則的所有那些以神為中心的聖人或靈性改革者，都堅定地教導



苦行或有意死去自我。」<sup>[18]</sup>不評判他人，反求諸己，收視返聽，乃至「死去自我」，皆是致力於達致質樸、純潔的心靈狀態，其在方向性上是收束的、內斂的。

老子說：「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。」（《道德經》第六十五章）當人能棄智，離棄狡猾的心智和心機，便回歸了樸素與淳樸。所謂「為道日損」，「絕聖去智」，「吾有三寶，二曰儉」，都旨在勸人放棄多餘的心思、心機，降伏妄念，少營為算計，回歸素樸單純。在長青哲學看來，老子所謂「為學日益，為道日損」，說的正是通向神聖本原之正途，行者在途中精勤不懈，「損之又損，以至於無為」，至此，一切造作歇去，妄心不起，那個先天無為的東西——「道」，禪宗喚作「本來面目」、「那個」、彼「不生不滅，不垢不淨，不增不減」者——便顯露出來。老子有時將這種返本還原的涵養功夫形容為「嗇」，有時呼為「損」，有時稱為「儉」。稱謂不一，所指則一。這「儉」，包括少肥甘厚味，少聲色追逐，乃至少言語，少情緒；老子指出過度的聲色味享會令人耳聾目盲口爽，而馳騁田獵會令人心神外散、發狂，全真體道莫若「儉」與「嗇」，他規勸體道者「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」（《道德經》第五十六章）這「儉」，有自我收束、自我否定的意味。赫胥黎強調，「就社會關係

而言，自我否定的形式不應是自稱謙卑的賣弄行為，而應是控制語言和情緒，避免說任何苛刻或無聊的話（這意味著大約有一半日常交談可以省了），當外在環境或身體狀況使我們容易焦慮、憂鬱或過度興奮時仍然安之若素，寧靜欣喜如常。」<sup>[19]</sup>

長青哲學認為，基督教的「單純」和老子及其後學所希求的美德是同一個東西。儉事而修，見素抱樸，最終涵養素樸清寧的心神境界，亦即長青哲學所強調的「純潔」的意識狀態。「純潔」有時被表述為「赤裸」或「貧窮」，用埃克哈特的話說，「人必須變得真正貧窮，像出生時一樣擺脫其受造性的意志。我告訴你，藉著永恆的真理，只要你還想履行神的意志，對永恆和神還有任何渴望，你就還不是真正貧窮。只有『他』才真正精神貧窮，一無所願，一無所知，一無所求。」<sup>[20]</sup>這種「變得貧窮」的努力，用淮南子的話說便是「去其所本無」，用老子的話說就是「復歸於嬰兒」，用香嚴智閑的話說就是「錐也無」：

（仰山慧寂）問香嚴：「弟今日見處如何？」嚴曰：「某甲卒說不得。」乃有偈曰：「去年貧，未是貧；今年貧，始是貧。去年無卓錫之地，今年錐也無。」（《景德傳燈錄》卷十一）

### （三）「精神謙卑」——「不敢為天下先」

精神謙卑的關鍵，不在禮儀的持守、外表的

揖讓，而在心靈狀態的謙下，這一狀態是廓大、沖虛與柔和的。這一狀態下，人內在的傲慢消泯，從而能夠虛己以待神。赫胥黎將謙卑和無心之境相聯繫，他發現，在印度和東亞，這一主題得到了最系統的討論。「『無心』境界仿佛介乎凡俗之人的漫不經心與狂熱追求解脫之人的過度渴望之間。要達到『無心』，須步步在意；要保任它，須學會將高度警覺與寧靜柔順的自我否定相結合，將不屈不撓的意志與完全順從靈性的指引相結合。黃檗希運說：『將心無心，心卻成有，默契而已，絕諸思議。』換句話說，我們作為獨立個體，絕不能嘗試去想它，而要讓它想我們。在《金剛經》中我們也讀到，在試圖達到真如的過程中，『若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。』蘇菲派哲學家加紮利（Al-Ghazzali）同樣強調需要保持理智上的謙卑與順從：『一個處於「無我」（*fana*，大致對應於禪宗的「無心」）之境的人若有空掉自我的想法，那是缺陷。最高的境界是連空也空掉。』在梵我的內在高度裡有一種狂喜的空亦空；此外還有一種更加全面的空亦空，不僅在內在高度裡，而且在平凡的世間，在對完滿的神的覺醒認識中。」<sup>[21]</sup>

內心的謙卑不是一項道德條目，如果以它為道德條目去恪守，便背離了初衷，或致行動畏手畏腳、言語閃爍不定，倘如此，便成虛偽。人無需削足適履，局限自己，讓自己去俯就什麼職位或環境，企圖把自己分門別類塞入種種狹隘固定的環境，以謙虛和隨緣之名，行虛偽和逃避之實。老子看透了「自是」、「自彰」、「自伐」、「自矜」的幼稚，這些爭相「為天下先」的躁動恰是「不敢為天下先」的反面教材。在老子看來，個人的偽詐到社會的失調，根本都是由於人脫離了道這一神聖源頭，人根據自己的意志、觀念而不是據於道來生活所導致。在長青哲學家看來，道即邏各斯，道即萬物的本性，道是貫通的，從物質層面到動物層面，再到精神層面以及靈性層面，無所不在。當我們真正在內心謙虛下來，放棄自我意志，一任大道在周遭世界和我們內在的身心中運行，就會了悟，「既入真道，名為得道，雖名得道，實無所得。」（《常清靜經》全神合道章第三）

#### 四

實現對神聖本原的合一認識，這本身是遠大於道德的，但缺乏道德基礎則永遠不可能實現。

「充滿愛」、「純潔」與「謙卑」，這三點既是意識狀態條件，又是德性條件。這必備的德性條件是起點，實際上也可能是最高境界，因為普通人很難滿足這一條件。長青哲學家發現，「人對分離自我的執迷和固守是通向合一認識的最難以克服的最終障礙。對他們而言，成為自我就是原罪，而自我在感受、意志和理智上的死去則是具足一切的最終的美德。」<sup>[22]</sup>在這個問題上，老子有句經典的話：

「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）人之所以會有禍患煩擾，乃是因為人執於自我，當人能夠無我，又何禍患煩擾之有？赫胥黎引用基督教神秘主義靜觀書《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）說：「自己的認知和感受仿佛被自我這個污穢的臭皮囊所佔據和填滿，若要按照登山寶訓成為神的完美信徒，就必須痛恨、鄙視和唾棄它。」<sup>[23]</sup>他追問，在能真正認識神之前，必須加以猛烈懺悔並完全死掉的這個自我，其本質是什麼？進而引述各宗教教後作出回答，長青哲學認為，人由身、心、靈組成，「自我或個人是前兩種要素的產物，第三種要素則近乎甚至等同於作為萬物本原的神聖靈性。人的最終目的、人存在的目的就是愛和認識這個內在超越的原神並與之合一。只有通過『死掉』自我，活在靈性裡，才能把自己與這個靈性的非我等同起來。」<sup>[24]</sup>

埃克哈特說：「神的種子在我們裡面。有了聰明勤勞的農人，神的種子就會茁壯成長為神，它的果實也會相應擁有神性。梨的種子長成梨樹，堅果種子長成堅果樹，神的種子長成神。」<sup>[25]</sup>一個聰明勤勞的農人要去做的工作，就是日復一日地去除自我的雜草，耕耘自己的心田，漸漸使自己「充滿愛，心靈純潔，精神謙卑」，給神的種子的萌芽生長創造條件。經由這個過程，人最終學會以無心應物，「無心恰恰用，自然合乎道、真如或說神意。那些順應道的人，不是抱著貪婪和敵意，而是帶著愛，自然應物，從心所欲而不逾矩。」

「死去自我」，佛教稱為「消除我執」、「放下自我」、「人法兩空」。譬如「空去」一杯水，並不是說喝掉它，而是「空去」人先前具有的觀念，即我們對存在的種種概念，諸如大或小、圓或方、甜或鹹。真正的自我消泯必然「充滿愛，心靈純潔，精神謙卑」，而這一條件的道家表述—「慈」、「儉」、「不敢為天下先」，則必也發乎自然，而歸於自然。

此文初稿為清華大學110周年校慶「思想史視域中的中國宗教研究」會議論文(2021年10月10日)，今為修訂稿。

#### 參考文獻：

1. (魏)王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注》(北京：中華書局，2011年)。
2. [英]阿爾道斯·赫胥黎著，王子甯、張卜天譯：《長青哲學》(北京：商務印書館，2018年)。
3. [荷]烏特·哈內赫拉夫著，張卜天譯：《西方神秘學指津》(北京：商務印書館，2018年)。
4. 秋陽·創巴述，繆樹廉譯：《突破修道上的唯物》(拉薩：西藏民族出版社，2005年)。
5. [澳]彼得·哈里森著，張卜天譯：《科學與宗教的領地》(北京：商務印書館，2016年)，第III頁。
6. [美]休斯頓·史密斯著，劉安雲譯：《人的宗教》(海口：海南出版社，2017年)，第22頁。
7. [美]肯·威爾伯著，杜偉華、蘇健譯：《意識光譜》(北京：萬卷出版公司，2011年)，第15-16頁。

#### 注釋：

- [1]張卜天語，見《科學史譯叢》總序。[澳]彼得·哈里森著，張卜天譯：《科學與宗教的領地》(北京：商務印書館，2016年)，第III頁。
- [2][美]休斯頓·史密斯著，劉安雲譯：《人的宗教》(海口：海南出版社，2017年)，第22頁。
- [3][英]阿爾道斯·赫胥黎著，王子甯、張卜天譯：《長青哲學》(北京：商務印書館，2018年)，第57頁。
- [4]同上，第3頁。
- [5]同注[3]，第6頁。
- [6][美]肯·威爾伯著，杜偉華、蘇健譯：《意識光譜》(北京：萬卷出版公司，2011年)，第15-16

頁。

- [7]同注[3]，第62頁。
- [8]同注[3]，第105頁。
- [9]同注[3]，第106頁。
- [10]秋陽·創巴述，繆樹廉譯：《突破修道上的唯物》(拉薩：西藏民族出版社，2005年)，第220頁。
- [11]同上，第274頁。
- [12]同注[3]，第110頁。
- [13]同注[3]，第111頁。
- [14]同注[3]，第186頁。
- [15]同注[3]，第186頁。
- [16]同注[3]，第132-133頁。
- [17]同注[3]，第126頁。
- [18]同注[3]，第126頁。
- [19]同注[3]，第133頁。
- [20]同注[3]，第133頁。
- [21]同注[3]，第96頁。
- [22]同注[3]，第52頁。
- [23]同注[3]，第53頁。
- [24]同注[3]，第54頁。
- [25]同注[3]，第56頁。

#### On Laozi's Three Treasures: From the Perspective of the Perennial Philosophy

Wang Kun (Tsinghua University)

**Abstract:** According to the Perennial Philosophy, the greatest significance of human life lies in the attainment of the unitive knowledge of the Divine Ground, that is, to integrate into the Reality of life and the universe. To step into the Reality, one must meet three spiritual conditions: filled with love, pure in heart, poor in spirit. In *Laozi* this fundamental Taoist Classic, Laozi explicitly states that he has *Three Treasures: Benevolence, Thrift* and that *Dare not be the first in the world*, we found that the implications of which are in accordance with the spiritual conditions proposed by the Perennial Philosophy. Hence it can be agreed that Laozi's *Three Treasures* statement is actually an excellent Taoist expression of the Perennial Philosophy's spiritual condition theory. In fact, this spiritual condition is close to Laozi's *Inaction*, while the Self is vanishing, the room for the Tao or Divinity is left.

**Key Words:** Laozi, the Perennial Philosophy, love, purity, poor in spirit

# 林兆恩〈大學正義〉 中的心學思想探析

## ——兼與王陽明之比較

■ 唐哲嘉

蘇州大學政治與公共管理學院

### 前言

林兆恩，福建省興化府莆田縣人，生於明正德十二年(1517)，卒於明萬曆二十六年(1598)，享年八十二歲。林兆恩是融合儒、釋、道三教為一體的思想家，一生宣導「三教合一」的學說，並創立三一教，其門徒尊稱其為三教先生。

然其「三教合一」思想在極大程度上乃是受到了陽明心學的影響而形成的，因而心學可以說是林氏儒學思想的基礎。清人徐珂在《清稗類鈔》中將其稱為「姚江別派」，顯然也認為林兆恩之學乃出自陽明心學。而現代學者大多也持這一觀點，正如鄭志明先生所指出的「就其整體觀念來說，可以歸類於陸王一系的心學系統」<sup>[1]</sup>。而馬西沙與韓秉芳先生合著的《中國民間宗教史》中也曾提到「應該說，這一派是在陽明死後王學分化過程中不可忽視的一支，在東南亞數省廣有影響」<sup>[2]</sup>。由此可見，林兆恩思想與陽明心學之間的密切關係。而其所作的〈大學正義〉乃是《四書正義》中的一篇，林氏注解四書的主要目的在於彰顯儒學

之正宗，倡明「歸儒宗孔」的立場。然而其學說畢竟脫胎於心學，因而在對〈大學〉文本的詮釋過程中亦體現了其思想心學本位的實質，儘管林兆恩本人有意與陸王心學劃清界限，但他仍不可避免的運用心學思想來為自己的學說作辯護。如此〈大學正義〉中也充斥了心學思想的痕跡，通過與陽明「大學」思想之比較可以發現其「歸儒宗孔」的本質還是在於「宗心」。

### 一、林兆恩思想的心學淵源

明代中葉佔據官方統治地位的仍然是程朱理學，而陽明心學則在此時逐漸崛起，成為明中後期的思想主流意識。《明史·儒林傳》記載：

「原夫明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯。學術之分，則自陳獻章、王守仁始。宗獻章者曰江門之學，孤行獨詣，其傳不遠。宗守仁者曰姚江之學，別立宗旨，顯與朱子背馳，門徒遍天下，流傳逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉、隆而後，篤信程、朱，不遷異說者，無復幾人矣。」<sup>[3]</sup>

這種學術的影響普遍波及在傳統的士大夫階

**摘要：**林兆恩所作的〈大學正義〉乃是其《四書正義》中的一篇，林氏注解四書的主要目的在於彰顯儒學之正宗，倡明「歸儒宗孔」的立場。然而其學說畢竟脫胎於心學，因而在對〈大學〉文本的詮釋過程中亦體現了其思想心學本位的實質。通過對比王陽明對「大學」思想的闡發，可以發現林兆恩雖然在三綱與八條目的詮釋上與王陽明不盡相同，但究其思想之核心依舊屬於心學。

**關鍵詞：**林兆恩；〈大學正義〉；王陽明；心學

層身上，無論是官場還是文壇幾乎都遍佈心學弟子。心學的崛起與原本作為官學的理學，形成程朱和陸王二學曠日持久的正統之爭，雙方都務實於整理道統傳承來論證自為正統，在學理上造成的「道學問」與「尊德性」的不同取向，進一步造成了儒學的分化與割裂。而林兆恩思想的形成期恰逢明代第一次哲學突破之後，亦即陽明心學流行天下之時，林國平先生認為林兆恩的思想乃是直接繼承了王陽明的心學<sup>[4]</sup>。

林兆恩所在福建本身具有深厚的儒學傳統，八閩之地本是程朱理學傳播的一大陣營。首先，身為程門四弟子之一的楊時本是福建人，楊時從學程顥南歸後致力於傳播洛學，因而其所開創的「道南學派」也廣泛傳播於福建等地。楊時之後朱熹成為理學的集大成者，而朱熹亦出生於福建，一生在閩北的建陽、武夷山等地講學長達四十年之久，因而朱熹之學也被稱為閩學，由此在明代以前福建地域基本為理學傳播之重要陣營。而到了明代以後，福建文化中的心學色彩逐漸加重，心學之集大成者王陽明本人更是於明正德二年（1507）與正德十二年（1517）年兩次踏入閩地，王陽明的兩次閩地之行成為心學在閩地傳播的契機。《明史》記載「閩中學者率以蔡清為宗，至明衡獨受業於王守仁。閩中有王氏學，自明衡始」<sup>[5]</sup>福建莆田人馬明衡授業於王陽明，成為閩地王學的開端。儘管黃宗羲的《明儒學案》中曾列舉「粵閩王門」，但在行文中又僅說「閩中自子莘（馬明衡）以外，無著者焉」<sup>[6]</sup>。如此「閩中王門事」的說法似乎名存實亡，但事實上陽明在閩地之時確有不少閩地官員與士人與之交往，這些人很多都擁護陽明之學後來成為陽明的閩籍門人，例如福州府的謝源、黃中、馬森，泉州府的王慎中、鄭嶽、葉寬，興化府的林富、林俊、林學道、陳大章等人都是陽明在閩地的門人。因而陽明之學在「閩中王門」的傳播下逐漸成為與朱熹閩學相抗衡的重要思潮。

林兆恩本人出生於號稱「九牧林」的林氏家族，林家俱有深厚的儒學傳統。而上述提到的興化府林富乃是林兆恩之祖父，林富於弘治十五年中進士，授大理寺評事，後官至兵部右侍郎兼右僉都御史，巡撫兩廣。而根據錢明先生的考證，林富之

子亦即林兆恩之叔父林萬潮同樣與陽明弟子來往密切，因而錢明先生認為：

「憑林家福建莆田地區的較大影響力，他們父子二人從王陽明及其弟子身上感染到的王學趣旨，是會自覺或不自覺地擴散到整個莆田甚至周邊區域的。」<sup>[7]</sup>

可見林氏一族當為「閩中王門」中較為重要的一支。而林富與王陽明的交往始於獄中。正德元年（1506），林富應得罪宦官劉瑾而被捕下獄，在獄中林富結識了同因得罪劉瑾而下獄的王陽明，兩人都是正直之人又因同樣的罪名而下獄難免互生好感。因而林富與王陽明在獄中相談甚歡，兩人互相切磋學問並在獄中談《易》，林富曾作詩〈獄中與王陽明講易〉記述此事「同患有儔侶，幸接心所歡」<sup>[8]</sup>可見此時之林富乃是折服於陽明之學。到了嘉靖六年（1527），王陽明總督兩廣兼巡撫，入廣西平定少數民族叛亂，而此時的林富恰任廣西右布政使，此間林富協助王陽明平定了八寨瑯族起義。王陽明病重後乃推薦林富代替自己的官職。可以說林富與王陽明乃是有諸多密切的往來，而林富罷官後退居莆田東岩山講學，一直致力於宣揚陽明之學。林兆恩自小就是在其祖父林富的教導下習舉子業，因而林兆恩可以說是自小便接觸了陽明之學。根據《林子實行》記載，王陽明生前曾見過年幼時的林兆恩，陽明於正德十五年（1520）造訪林家並曾說：「此兒豐姿卓異，殆非科第中人，日後福量過先生遠矣」儘管此說被證實為偽說，但在一大程度上也說明了林氏思想與陽明心學的密切之處。而成年後的林兆恩又與陽明後學代表人物羅洪先、何心隱等人也有著密切的交往。因而可以說陽明心學為他後來「三教合一」思想的發展與形成產生了極大的影響。

## 二、〈大學正義〉中詮釋方法的心學特色

林兆恩在〈大學正義〉之前作《大學統論》用以闡明其詮釋〈大學〉的方法，這種方法論的探討對於理解林氏的心學思想尤其重要，故在此作一些簡單的論述。正如林氏所言曰：

「釋曾子之所釋者，尚恐不明〈大學〉之旨，而反曾子之說釋者，有安能得孔子之心邪？孔子之心，曾子

之心也；曾子之心，我之心也。以我之心，而通於曾子之心。以曾子之心，而通於孔子之心，此乃釋經釋傳之大義也。然孔子遠矣，而孔子之心可得而見者，孔子之經也；曾子遠矣，而曾子之心可得而見者，曾子之傳也。若夫我之心亦孔子之心，亦見之孔子之經也；我之心亦曾子之心，亦見之曾子之傳也。不以我心之經，以逆孔子之經，未有能釋經者也；不以我心之傳，以逆曾子之傳，未有能釋傳者也。況乎不知我心之傳，而擅反曾子之傳；不知我心之經，而強釋孔子之經者，區區之所不能知也，區區之所不能信也。」<sup>[9]</sup>

由此觀之，在詮釋的方法上林兆恩一方面注重〈大學〉本義的探究，另一方面又致力於闡明其「歸儒宗孔」的主張，因而在方法論上林氏兼採「六經注我」與「我注六經」的雙重方法論。「六經注我」與「我注六經」的思想實源於宋代心學大儒陸九淵，按照《宋史》記載：「或勸九淵著書。曰：『六經注我，我注六經。』」又曰：『學苟知道，六經皆我注腳。』」<sup>[10]</sup>所謂「六經注我」其意在於掌握義理之後把六經作為闡明我思想的注腳；而「我注六經」則強調在語言文字上推敲和梳理六經的義理。一方面林兆恩認為「然孔子遠矣，而孔子之心可得而見者，孔子之經也；曾子遠矣，而曾子之心可得而見者，曾子之傳也。」<sup>[11]</sup>也就是說孔子與曾子的時代過於遙遠，想要準確的把握他們的思想必須要以孔子之經和曾子之傳作為思想的媒介，即通過對文本內容的推敲、梳理來把還原孔子與曾子的思想，這種解釋方法可以視為「我注六經」。另一方面林氏又認為「若夫我之心亦孔子之心，亦見之孔子之經也；我之心亦曾子之心，亦見之曾子之傳也。」<sup>[12]</sup>他認為不知我心之經、不知我心之傳則無法通達孔子之經、曾子之傳，林氏以為真正的釋經釋傳乃是以我之心而通於孔之心子、曾子之心，孔子與曾子之思想本來就在我心中，而經傳不過是我心中思想的注腳，這種詮釋理路則合於「六經注我」的方法。從此中之論說來看林氏之詮釋方法可以歸納為「以心釋經」，這種詮釋方式恰恰是心學的詮釋模式，正如王陽明亦曾在《稽山書院尊經閣記》中提出：

「故六經者，吾心之記籍也，而六經之實，則具於吾心。猶之產業庫藏之實積，種種色色，具存於其家，

其記籍者，特名狀數目而已。而世之學者，不知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然以為是六經矣。」<sup>[13]</sup>

陽明認為吾心與六經的關係就像家中的府庫與其中所珍藏的財產，六經不過是用來記載吾心的典籍。因而對六經的掌握不在於考辨其中所內涵的章句文義，而是與吾心相互印證，發明吾心，因而王陽明本人亦是強調以吾心來通六經，正如李承貴教授就曾指出，陽明所謂「以心釋經」是基於「心即理」之上的「心學皆解經模式」<sup>[14]</sup>。由此可見，林兆恩與王陽明都強調以「以心釋經」，其詮釋方法乃是典型的心學解經模式。

從此中之論說來看林氏兼採兩種詮釋方法，然實際上他更加注重「六經注我」的方法，凸顯出以心傳心的特色。因而雖然從表面來看林兆恩的詮釋立場既非理學亦非心學，但從其詮釋方法的論述來看無疑是滲透著深厚心學的痕跡。

### 三、〈大學正義〉中三綱的詮釋

〈大學〉文本開篇便言三條目，即「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，朱熹將三者稱之為「大學之三綱領」。對「三綱領」的理解無疑對於詮釋〈大學〉文本有著至關重要的作用，林兆恩亦十分注重對三綱的詮釋。儘管林兆恩對三綱中「明德」內涵的解釋不同於王陽明，但與陽明一樣都認為「明明德」與「親民」乃為一事並非如朱熹那般分作兩件事。故而在林氏看來「明明德」與「親民」又以「至善」為體，則「明明德」與「親民」實為「至善」之用。

首先，林兆恩與陽明對三綱詮釋的差異主要體現在「明明德」上。陽明在〈大學問〉中提出：

「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之亦莫不然，彼顧自小之耳……草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之『明德』。」

<sup>[15]</sup>



可見陽明對「明德」的解釋乃是貫穿了「萬物一體」的思想。如此，按照陽明之解釋則「明德」乃是萬物一體之心，所以「明明德」之意則為「去掉蒙蔽此心的私欲，使萬物一體之仁心恢復。」而林兆恩對「明德」的解釋則是：

「明德也者，顯道也。〈書〉曰：『天有顯道，厥類惟彰。』君臣之義，父子之仁，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，天敘天秩，燦然而彰明也。故大學之道在明明德」<sup>[16]</sup>

在林氏看來所謂的「明德」乃是儒家之「道」的顯現，在林兆恩看來儒家的「道」所代表的乃是以三綱五常為代表的人倫準則。故而當有人問他「五常」之時他回答道：

「蓋五常者，常德也；常德者，明德也。夫謂之常德者何也？自其達古達今不可得而變者言之，謂之常德也。夫謂之明德者何也？自其天敘天秩不可得而紊者言之，謂之明德也。惟此常德而備天下之至美焉，故亦謂之『懿德』……有何不可？蓋五常之德，非由外鑠，而我固有之者，性之命於天也。〈中庸〉曰：『天命之謂性。』而五常之性，不命之天乎？〈書〉曰：『天敘有典，天秩有禮。』既曰天所敘矣，又曰天所秩矣，燦然較明，不謂命之天，而為天之明命乎？故明德者，明命也。以其命之於天也，而謂之命；以其得之於人也，而謂之德；以其為人之所固有也，而謂之性；以其為天下萬世之所共由也，而謂之道。」<sup>[17]</sup>

林兆恩將儒家之「道」理解為綱常性命，因而他認為「命」、「德」、「性」、「道」實為同一事物，一方面林兆恩以「命」、「性」來為儒家的三綱五常尋找形而上的依據，另一方面他又以「德」、「道」來賦予三綱五常以具體的內容和形態。宋代諸儒在與佛道二教的爭論中吸收了二教的理論框架，由此建構了極富思辨特徵的儒學新形態——理學。理學的誕生在極大程度上彌補了儒學形上層面的不足，而林兆恩對「明德」內涵的界定顯然在一定程度上又消解了這種形而上的意味，轉而回歸先秦儒家所強調的仁義道德。如此，再來看林兆恩理解的「明明德」之意，林氏認為「德本明也，而曰『明明德』者何也？蓋欲明此明德於國家天下而見之於行也」<sup>[18]</sup>如此「明明德」之意即是將此「明德」推廣於天下國家，使天下之人踐行儒家之人倫

準則。顯然，就「明德」的詮釋而言，林兆恩與陽明存在著明顯的不同之處，陽明之「明德」實為人先天所具備的道德本體，它本身具備「靈昭不昧」的道德判斷功能，故其帶有突出的形而上色彩；而林兆恩所理解的「明德」則為先秦儒家所宣導的仁義道德，因而林氏之學則明顯偏重形而下的人倫日用。

其次，關於〈大學〉三綱之間的關係問題。就「明德」與「親民」來看，王陽明認為：「先儒之說，是蓋不知明德、親民之本為一事，而認以為兩事，是以雖知本末之當為一物，而亦不得不分為兩物也。」<sup>[19]</sup>這裡所謂的先儒乃是針對朱熹而言，在陽明看來朱熹將「明德」與「親民」分作兩件事乃是以本末為兩物，實則割裂了內聖而外王之道。因而他認為：

「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。」<sup>[20]</sup>

由此觀之，「明德」是天地萬物一體之仁心而「親民」則是對天地萬物之仁愛，因而「明德」是體，「親民」為用，二者是不可分割的體用關係。而至於「至善」，王陽明則在《大學問》中將其釋為「明德、親民之極則也」<sup>[21]</sup>，又在《大學古本序》中又提出「至善者也，心之本體也。……有以復其本體，是謂止至善。」<sup>[22]</sup>如此在陽明看來三綱之中「至善」實為「心之本體」，而「明德」與「親民」為本體之發用，故而陽明對三綱的詮釋貫穿了雙重的體用關係。而林兆恩對三綱關係的詮釋則有所不同，〈大學正義〉中首先提出「在明明德，在親民者，人已合一之學也」<sup>[23]</sup>可見「明明德」與「親民」只是人已之別，從道德的主體來看是「明明德」，而從道德的實踐對象來看則是「親民」。另外他在解釋「親民」時認為「親也者，親之也。明明德以親民，使之相親而和睦也。孟子曰：『人倫明於上，小民親於下。』故大學之道又在親民。」<sup>[24]</sup>如此則說明「明明德」與「親民」實為一件事，二者是不可分割的，實為內聖顯為外王的過程。而關於「明明德」、「親民」與「至善」的關係，林氏以為「大學之大道，惟明明德親民二者而已。二者之大，亦將何所用其功乎？惟在吾身至善之地而止之而矣。」<sup>[25]</sup>

可見，於三綱之中「明明德」與「親民」為用，而其工夫所止則在於「至善」，這與陽明所謂「明德、親民之極則本無差別」。因而從整體來說，儘管林兆恩與陽明對三綱內涵的詮釋有所不同，但二者對三綱之間關係的論述則實無本質差異。

#### 四、〈大學正義〉中八條目的詮釋

在對八條目的詮釋中林兆恩特別強調「格物」之說，認為〈大學〉工夫之要義在於「格物」，而陽明則更加強調「誠意」工夫。因而在工夫次第上林氏反對陽明以「誠意」為主的工夫，闡明了「格致誠正」之工夫次序。但這並非是說林兆恩對八條目的詮釋更加接近朱熹，相反林氏所闡發的「格物」內涵恰恰是針對朱熹的「格物窮理」之說。他的「格物」思想繼承了陽明之心學，強調「格物」須在自家「心」上用力，因而他又對朱熹於事物物上「格物窮理」的工夫給予強烈的批判。

首先是關於工夫次第的問題。林氏明確提出〈大學〉之工夫要義在於「格物」，如其言曰：「格物乃大學頭腦工夫，物格而知斯至矣。若韓昌黎文章士也。論聖學而遺格致，其亦大失聖經之旨者乎？」<sup>[26]</sup>若林氏所言〈大學〉之首要工夫即是「格物」，因而他認為韓愈遺棄「格致」工夫實乃是丟失了儒家聖經的根本要義。至於修行的工夫次第林氏也認為應當始於「格物」而不能將「格致誠正」之次序打亂，因此他對於陽明以「誠意」為主的工夫亦有所批判。正如其在〈大學正義〉中記載：

「時有造林子，與林子談及格致誠正章。其人曰：『格致誠正，不必太分別，而其體之惟一，又當以誠意為主。然雖有先後次序之可言，而實無先後次序之可分。』林子曰：『此果出於一人之私言乎，抑或有所受之也？』曰：『夫有所受之也。』林子曰：『說經者當本之躬行實踐之餘，而逆其命意』立字之志，以心感心，是為得之。今若果以誠意為主，余亦從而易其語曰：『欲正其心，先致其知；欲致其知，先格其物』。格物在誠意。豈不明白？何為顛倒以罔人耶？若果無次序之可分，則上文不宜錯用四個『先』字，下文亦不宜錯用四個『後』字，且修齊治平先後之序，既如是其詳明，而格致誠正先後之序，何如是其無差別耶？』其人默然。」<sup>[27]</sup>

根據此則記載，應當是有人造訪林兆恩時談及〈大學〉中的工夫問題，後來林氏將其收入〈大學正義〉的詮釋中以倡明工夫次第的問題。按照此中所言之意，此人發問之意見乃是授於他人，而其主要觀點有二：其一，〈大學〉工夫當以「誠意」為主；其二，「格致誠正」本無先後次序之分，亦即實為一物。按照此種觀點來看，此人之學問之源頭明顯指向的是陽明之學。之所以這麼說，學理上來看理由有二：第一，王明陽曾作《大學古本原序》認為「大學之要，誠意而以」，另他又在《大學古本傍釋》中多次強調「惟以誠意為主」，此外他還在回應學生之時提出「〈大學〉工夫即是明明德。明明德只是個誠意。誠意的工夫只是格物致知。若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。」<sup>[28]</sup>由此可見陽明認為〈大學〉之工夫要義在於「誠意」。第二，王陽明在晚年所作的《大學問》中也曾提出「蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。」<sup>[29]</sup>如此按照陽明之解釋「格致誠正」實是一物，故工夫本無先後之分。而林兆恩所活動的時期恰逢陽明之後，心學流行天下的時候，此時程朱之學已經凋敝而心學則大為流行，因而這裡提到的時人之觀點應當是隱晦的指向陽明心學。而林兆恩則堅決不同意陽明以「誠意」為主的工夫，首先他認為「以平治齊修而本之與格物，大學之道知所先矣。由格物而推之修齊治平，大學之道知所後矣」<sup>[30]</sup>如此〈大學〉中工夫次第的邏輯十分明確，工夫首先在於「格物」。其次林氏認為若是〈大學〉工夫本無修行次第則原文中四個「先」字與四個「後」字實屬多餘，豈不是〈大學〉用字錯誤，因而林氏認為陽明的解釋並沒有遵循〈大學〉之本義。

既然〈大學〉工夫之要義在於「格物」，那麼再看林氏對「格物」內涵的詮釋。林氏所謂的「格物」之意乃是「故求其放心者，格物也」<sup>[31]</sup>，他始終認為「心外無學」，因而其「格物」工夫也是圍繞「心」這一主體展開的。在林兆恩看來，「心本無物，而渾然，而粹然，而至善也。」<sup>[32]</sup>、「心猶鏡也，虛而明者，本體也。」<sup>[33]</sup>林氏所謂的「心」顯然也是



在本體意義上來說的，但必須明確的是其所謂的「心」乃是指道德主體來談而非是知覺的主體，其言曰：「而謂心之知以為心之本體也可乎？」<sup>[34]</sup>顯然就〈大學〉文本而言，「知」的終極對象只能是「至善」，因而他明確反對以耳目之「知」（外在的物理知識）來作為「心」的根本作用。由此觀之，林氏以「心」（道德主體）為本的為學立場與王陽明是一致的，正如陽明在〈紫陽書院集序〉中說：

「孟子所謂學問之道無他，求其放心而已矣者，一言以蔽之，故博學者學此者也，審問者問此者也，慎思者思此者也，明辨者辨此者也，篤行者行此者也。心外無事，心外無理，故心外無學。」<sup>[35]</sup>

可見，二人對「心外無學」、「求其放心」的為學態度更毫無差別。因而林氏對「格物」工夫的闡發乃是以心學為基本理論展開的。首先，關於「格物」林氏有明確的界定，且如他所言：

「此所謂物者，非事物之物也，記所謂人化物之物也。此所謂格者，非扞格之格也，書所謂格其非心之格也。心化於物矣，不謂之非心而何？故格其非心者，格物也。格者，『格去』之義。」<sup>[36]</sup>

「物一也。自其物而言之，則謂之物；自其心之不能忘乎其物者而言之，則謂之欲。心之欲者，心之物也。《書》曰：『內作色荒，外作禽荒。』非以其色之為物也，而以其心之荒於色者，物之也；非以其禽之為物也，而

以其心之荒於禽者，物之也。」<sup>[37]</sup>

按照林氏以上之說法，顯然「物」的概念並非是一般現實事物的意義，他將其稱之為「人化物之物」，那麼「物」顯然不是與人無關的客觀存在，其的特點在於「稍有絲毫意見以存其中焉，即名為物。」<sup>[38]</sup>可見其所謂的「物」與陽明所謂的「意之所在便是物」是十分相似的。王陽明的「心外無物」與林氏的「人化物之物」的命題都表達了人之意識必然有其對象存在，因而二人都認為「物」是一個與「心」密切關聯的概念。但二者對「物」的理解依舊存在有一定的差別，陽明認為「致知必在於格物，物者事也，凡意之所發，必有其事，意之所在之事謂之物。」<sup>[39]</sup>可見陽明之「物」雖也是與主體相關的，但其「物」的指向主要是「事」，「事」的概念更多的還是偏向人類實踐過程中產生的活動，從這個意義上來說意識的對象（物）不能脫離意識（心）本身。而林兆恩雖然也以意識來定義「物」，但其「物」的範圍卻比陽明要廣，相比陽明他認為「砂礫物也，珠玉物也。」可見他所定義的「物」不僅僅包括實踐過程中的事物，而且同樣包括自然的存在，進入我意識範圍的一切都可以成為「物」。此外，林氏曾明確提出「余之所謂物者，殆非可邇可殖之物，而迷之以溺其心也」<sup>[40]</sup>，「物」是能使「心」沉迷的一切東西（包括事情與自然

物)。因而，就「物」的範圍和指向而言，林兆恩所謂的「物」範圍無疑更加廣大。而他所謂的「格」乃是「格其心非之格」亦即格去的意思，所以「格物」的目的是格除「心」上不正的欲念，故其言與陽明所謂「格其不正以歸於正」、「復心體之本然」的說法亦無不同。可見林兆恩對「格物」內涵的闡發還是基於陽明心學，因而他對以朱熹為代表的「格物」說有明顯的批判，其言曰：

「宋儒有言曰：『君子恥一物之不知。』夫天下之物可謂眾矣，安能以一物不知為恥，而益窮之至於其極邪？況其表也裡也，精也粗也，悉能格之而無不到邪？又況一草一木之細而必察之，今日格一件，明日格一件，將何為耶？……則堯舜仲尼，顧乃以為恥，而天下後世，遂謂堯舜仲尼為非聖人也，必不然矣。」<sup>[41]</sup>

朱熹本身於〈大學〉八條目中格外重視「格物致知」之說，並做〈大學補傳〉以闡發其意。但在《大學章句》中朱熹釋「格物」為：

「致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」<sup>[42]</sup>

由此觀之，朱熹將「知」解釋為外在的知識，因而其「格物」說強調的是向外窮理以拓展人心之知。從知識論的角度來看，朱熹所謂的「格物」即是於事事物物上求物理之道，並且通過今日格一物明日格一物的方法，最後達到「豁然貫通」的境地。然而其繁瑣的工夫也被同時期的陸九淵批評為過於支離。林兆恩同樣持此種觀點，他認為朱熹「格物窮理」的方法過於繁瑣，原因首先就在於天下之物無窮無盡，且不同事物之間還存在表裡精粗的不同，因而欲窮盡天下之物是不可能的。其次，林氏認為「學也者，心學也。外心以為學，非學也」<sup>[43]</sup>聖學本為心性之學，因而於外在的物理上求所無益於心性之學。再來看其對司馬光的批判則更為明瞭，正如其言「溫公拙禦之說，在物而不在心；若余格去之義，在心而不在物。」<sup>[44]</sup>如此林氏所謂的「格物」實際是在心上作工夫，所謂的「物」乃是「心」上的物欲並非是現實之事物。由此觀之，林兆恩雖然並不贊同陽明以「誠意」為主的工夫，但其「格物」之內涵實與陽明之學無異。

## 五、結語

綜上所述，〈大學正義〉作為林兆恩儒學思想的重要作品之一反映了其思想中心學的本質特點。儘管林兆恩並非是主動站在心學立場來詮釋〈大學〉，但從其思想淵源與詮釋的方法來看無疑在極大程度上受到了心學的影響。通過對比王陽明〈大學〉思想的闡發，可以發現林兆恩雖然在三綱與八條目的詮釋上與王陽明不盡相同，但究其思想之核心依舊屬於心學。正如韓秉芳先生所言林兆恩的思想乃是「從王學左派思想紛爭中分化出來的一個傍支並進而走向宗教的代表」<sup>[45]</sup>。

基金資助：江蘇省科研與實踐創新計畫項目  
(項目編號：KYCX21\_2889)

### 參考文獻：

1. 林兆恩著：《林子三教正宗統論》（北京：宗教文化出版社，2016年）。
2. 朱熹著：《四書集注》（長沙：岳麓書社，1987年）。
3. 鄭志明著：《明代三一教主研究》（台北市：台灣學生書局，1988年）。
4. 王守仁著，吳光編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2015年）。
5. 《宋史》（北京：中華書局，1985年）。
6. 黃宗義著：《黃宗義全集》（浙江：浙江古籍出版社，1992年）。
7. 盧金城，林春德主編：《興化文痕》（廈門：廈門大學出版社，1993年）。
8. 馬西沙、韓秉芳著：《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版社，2004年）。
9. 韓秉芳：《從王陽明到林兆恩——兼論一個傳佈於閩中的王學傍支別派》，《國際儒學聯合會-國際儒學研究》（第十九輯）（下冊）（國際儒學聯合會，2012:29）。
10. 錢明：《閩中王門考略》，載《福建論壇》（人文社會科學版），2007(01):60-66。

### 注釋

[1] 鄭志明著：《明代三一教主研究》（台北市：台



- 灣學生書局，1988年），第165頁。
- [2] 馬西沙、韓秉方著：《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版社，2004年），第807頁。
- [3] 張廷玉等撰：《明史》（北京：中華書局，1974年），第7222頁。
- [4] 林國平：《林兆恩與三一教》（福建師範大學，1985年）。
- [5] 同注[3]，第5464頁。
- [6] 黃宗義著：《黃宗義全集》第7冊（浙江：浙江古籍出版社，1992年），第763頁。
- [7] 錢明：《閩中王門考略》，載《福建論壇》（人文社會科學版），2007(01):60-66。
- [8] 盧金城，林春德主編：《興化文痕》（廈門：廈門大學出版社，1993年），第183頁。
- [9] 林兆恩著：《林子三教正宗統論》，〈大學統論〉（北京：宗教文化出版社，2016年），第697頁。
- [10] 《宋史》（北京：中華書局，1985年），第12881頁。
- [11] 同注[9]，第701頁。
- [12] 同注[9]，第701頁。
- [13] 王守仁著，吳光編校：《王陽明全集》（上）（上海：上海古籍出版社，2015年），第255頁。
- [14] 李承貴：《心理學視域中的王陽明心學研究》，載《學術界》，2020年第6期。
- [15] 王守仁著，吳光編校：《王陽明全集》（中）（上海：上海古籍出版社，2015年），第798頁。
- [16] 同注[9]，第701頁。
- [17] 同注[9]，第701頁。
- [18] 同注[9]，第701頁。
- [19] 同注[15](中)，第801頁。
- [20] 同注[15](中)，第799頁。
- [21] 同注[15](中)，第799-800頁。
- [22] 同注[13](上)，第205頁。
- [23] 同注[9]，第701頁。
- [24] 同注[9]，第702頁。
- [25] 同注[9]，第703頁。
- [26] 同注[9]，第706頁。
- [27] 同注[9]，第705-706頁。
- [28] 同注[13](上)，第38-39頁。
- [29] 同注[13](上)，第970頁。
- [30] 同注[9]，第705頁。
- [31] 同注[9]，第709頁。
- [32] 同注[9]，第710頁。

- [33] 同注[9]，第711頁。
- [34] 同注[9]，第711頁。
- [35] 同注[13](上)，第127頁。
- [36] 同注[9]，第706頁。
- [37] 同注[9]，第708頁。
- [38] 林兆恩著：《林子三教正宗統論》，〈七竅問答〉（北京：宗教文化出版社，2016年），第466頁。
- [39] 同注[13](上)，第374頁。
- [40] 林兆恩著：《林子三教正宗統論》，〈心本虛篇〉（北京：宗教文化出版社，2016年），第856頁。
- [41] 同注[9]，第707頁。
- [42] 朱熹著：《四書集注》（長沙：嶽麓書社，1987年），第5頁。
- [43] 同注[9]，第707頁。
- [44] 同注[9]，第707頁。
- [45] 韓秉芳：《從王陽明到林兆恩——兼論一個傳佈於閩中的王學傍支別派》，載《國際儒學聯合會-國際儒學研究》（第十九輯）（下冊），（國際儒學聯合會，2012:29）。

An Analysis of the Xinxue Thoughts in Lin Zhaoen's *Explanation of the Great Learning*-A comparison with Wang Yangming  
Tang Zhejia(Soochow University)

**Abstract:** Lin Zhaoen's *Explanation of the Great Learning* is one of his "Explanation of the Four Books". The main purpose of Lin's commentary on the Four Books is to demonstrate the authenticity of Confucianism and advocate the position of "returning to Confucianism". However, his theory was born out of the theory of the Xinxue after all, so in the process of interpreting the text of the *Great Learning*, it also reflects the essence of the standard of his thought and mind. By comparing Wang Yangming's elucidation of the *Great Learning* thought, it can be found that although Lin Zhaoen is different from Wang Yangming in the interpretation of the three outlines and eight items, the core of his thoughts still belongs to the Xinxue. Therefore, it can be said that Lin Zhaoen's Confucianism is definitely "A member of the "Wangmen of Central Fujian".

**Key Words:** Lin Zhaoen, *Explanation of the Great Learning*, Wang Yangming, Xinxue

## 緣起性空與空愛圓融

■ 梁燕城

本刊總編輯

**摘要：**佛教起源於佛陀對痛苦的感受和反省，佛所覺悟的，是對諸法實相的如實知見。若如實知苦，必然能如實地斷苦集，斷苦集即體證苦滅，並能修習苦滅之道，最後達了解脫生死的目的。如實知所覺悟的世界真相可歸為三法印：「一切行無常」、「一切法無我」、「涅槃寂滅」。早期佛教以因緣解釋無明生出生老死之苦，綜合為十二因緣，認為除去其起始根源「無明」，即可解脫。中道觀緣起的空性，後來成為大乘佛教的核心理論。

從中華神學角度來看，佛教所謂緣起性空，是以宇宙為一龐大的關係網絡，一切是在相依相待的關係中，一切現象所見的事物，皆無不變的自性。《聖經·傳道書》對宇宙萬物的本性也有類似的看法，它指出宇宙人生的真實狀態就是「虛空的虛空」。不過，《傳道書》也有神學上的二諦論。世俗諦是在日光之下的眼界，凡事虛空，如幻如化。勝義諦是超越的視界，即一切無常變化都有更高目的和價值。這是《傳道書》神學和空觀佛學的分水嶺。所羅門認為，上帝一切的作為都具有常恆喜樂的價值，宇宙人生的如幻如化中，藏有「常樂我淨」的真理。虛空指性空，如幻如化，「常樂我淨」指上帝的永恆慈悲仁愛、真理，中華神學二諦論是世俗諦與勝義諦的空愛圓融。

**關鍵詞：**緣起性空；常樂我淨；空愛圓融

## 佛法的性空學觀諸法實相

## 佛家哲學的基源問題

佛教起源於瞿曇(Gotama, 又譯喬達摩)太子對痛苦的感受和反省，「路傍見耕人，墾壤殺諸蟲，其心生悲惻，痛踰刺貫心，又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬髮而流汗，塵土塗其身，耕牛亦疲困，吐舌而急喘，太子性慈悲，極生憐愍心，慨然興長歎，降身委地坐，觀察此眾苦，思惟生滅法，嗚呼諸世間，愚癡莫能覺。」<sup>[1]</sup>這段傳說關鍵思考如下：

1. 人、蟲、牛皆有痛苦，是眾生普遍皆苦。
2. 人有慈悲、憐愍心，為眾生苦而慨然興長歎。
3. 反省觀察此眾苦，思惟生滅法，悲世人愚癡。

## 4. 追求能覺生滅的真相。

此中思考的基源問題是，眾生苦難是人生的真實，解脫痛苦如何可能？正確一點說，覺悟真相而得解脫如何可能？覺是領悟萬法生滅真相，也覺慈悲憐愍的本性。

釋迦成正等正覺，佛的梵語拉丁語系稱 *buddha*，本義即是「覺醒，醒悟，睡醒」，是梵語 *bodhati*（義為醒）的過去時態，來自原始印歐語 *bhewdh*，義為醒著、意識到。中文譯為「覺悟者」、「覺者」，也可音譯為「菩提」(*budhi*)。佛自己先覺悟，同時求覺悟他人<sup>[2]</sup>，不斷往復提昇，以達悲智雙運、福慧雙修，即所謂「覺行圓滿」，到此境界則為「佛」<sup>[3]</sup>。

## 如實知見與真相綜合

佛所覺悟的，是對諸法實相的如實知見，如實(*tathata*)，又譯「真如」。是一切如其所如的真正本然實在，即知一切流轉變化的。人若如實觀世界，即得解脫。如《雜阿含經》說：「如實知，見，明，覺，悟，慧，無間等，是名為明。」<sup>[4]</sup>與之相反的是「無明」：「不如實知，不如實見，不無間等，若闇，若愚，是名無明。」<sup>[5]</sup>無明是指內在的愚昧黑暗，不能如實知一切的真相。「如」是不異義，也就是沒有錯誤地，如其所如地知道真相；「實」是真實不倒義，即原本的樣子；「知」是遍知義，即全面地知。佛學思想家霍韜晦特別提出「如實觀」為佛學核心<sup>[6]</sup>，指出佛學如實觀可超越人自己的局限和虛妄。唯有妄盡，真理方可以呈現。是一語中的。

修行覺悟者能如實遍知苦、集、滅、道的真相，這是佛教「四聖諦」，所謂「諦」(*satya*)，義為真實的道理，即真理或真相。四聖諦是宇宙人生四個真相，若如實知苦，必然能如實地斷苦集，斷苦集即體證苦滅，並能修習苦滅之道，最後達成了解脫生死的目的，此為真正的覺悟。

從如實知所覺悟的真相，是一切在生滅變化，這在佛學稱「法印」(*dharma uddana*)，「法」指真實，「印」指總合和標準。法印是指總合所有真相，是佛教的標準，依這標準，其主要描述的是三個真相，即三法印，是諸行無常、諸法無我和涅槃寂靜。此外有四法印，加上「有漏皆苦」。

在早期佛教，三法印已提出，《雜阿含經》傳述早期僧團在鹿野苑已在合誦：「色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」<sup>[7]</sup>可見這是當時的佛教的總合真理觀，是為三法印。

第一法印「一切行無常」，「行」(*samskara*)是指活動的完成，內心的造作，即指一切事物及生命的活動，這法印是指世間一切活動及內心造作，都是無常的，即流轉變化的，沒有常一不變的本質。

第二法印「一切法無我」，「法」(*dharma*)是泛指所有事物，也是事物的軌則，指世間、出世間的所有義理，「我」(*atman*)在印度早期的《奧義書》(*Upaniṣad*)思想中，是指永恆的自我，與梵天同

一。這法印是指一切事物和義理中，沒有永恆不變的自我或實體，世上沒有永恆不變的事物。

第三法印「涅槃寂滅」，涅槃(*Nirvāṇa*)原文字義是吹熄、火滅之義，意涵欲火熄滅，歸回完全寂靜之義，若如實知無常與無我，一切意欲消失，進入無我，超脫生死，達不生不滅，此為解脫境界。

核心義理是，人的痛苦，來自內在的愚昧黑暗，即所謂無明，故不能如實知一切的真相。無明的思想驅動的行為，這些行為在未來會形成結果，也就是業報或果報。這來自印度思想的業(*karma*)理念，其梵文動詞字根 $kr$ ，意為做、執行等，成為業的理念後，意指造作、意謂眾生各種行為均形成後果，業造成的結果，稱為果報(*Karmaphala*)。佛教認為，一切眾生輪迴的力量，來自於其自身的業，業是決定了輪迴的主要因素。這使眾生永在業的束縛中，永遠輪迴受苦，無明使人執著，不明真相，其驅動的行為成為業，業的潛勢力在未來會形成業報，延伸到來世，形成世世輪迴。這就是苦和苦集兩大聖諦。破除無明就是苦滅，只有以智慧如實知宇宙人生真相，人才可去除無明，解脫輪迴永恆之苦，成為覺悟的佛。

解脫之道，是如實知所覺悟的世界真相，這真相歸為三至四個法印，即總結一切事物的準則，這真相有二，一是萬法流轉無常，二是一切事物和義理中，沒有永恆不變的自我和實體。覺悟而如實知這真相，即可熄滅心識意欲，脫業的網綁，而入不生不死的涅槃寂靜，得終極解脫。

《雜阿含經》曾較全面提到無常、因緣、苦、非我、非我所(非我擁有)及解脫的關係：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常，無常因、無常緣所生諸色，云何有常？如是，受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常，無常因、無常緣所生諸識，云何有常？如是，諸比丘！色無常；受、想、行、識無常，無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。聖弟子如是觀者，厭於色，厭於受、想、行、識，厭者不樂，不樂則解脫，解脫知見：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」<sup>[8]</sup>最後所言的「解脫知見」，亦即如實知。這段可以是綜合根本佛教的義理方向，這些理念亦成為後來佛教哲學的思想泉源。

## 根本佛教的實踐性質

由上四聖諦及四法印的解脫方向，是純實踐的，故《中阿含經》的《箭喻經》提到一位尊者鬘童子，向釋迦提出十大哲學問題，「謂世有常，世無有常，世有底，世無底，命即是身，為命異身異，如來終，如來不終，如來終不終，如來亦非終亦非不終耶？」<sup>191</sup>即世界是變？不變？有本體或邊？無本體或無邊？生命等同身體？不等同身體？佛死後仍存在？不存在？存在而又不存在？非存在非不存在？這是純理論思辯的哲學問題。

佛陀答曰：「此非義相應，非法相應，非梵行本，不趣智、不趣覺、不趣涅槃，是故我不一向說此也。何等法我一向說耶？此義我一向說，苦苦、苦習、苦滅、苦滅道蹟，我一向說。以何等故，我一向說此？此是義相應，是法相應，是梵行本，趣智、趣覺、趣於涅槃，是故我一向說此。是為不可說者則不說，可說者則說，當如是持，當如是學。」<sup>192</sup>他指出這些問題的探討與真理不相應，與正法不相應，非修梵行之本意，不能達到智慧、覺悟和不生不滅的涅槃。故佛陀自己從來都不講論，他一向講的是世間有煩惱痛苦(苦苦)，這一切都有原因(苦習)，都可消除(苦滅)，且都有方法去消除(苦滅道蹟)。這是實踐進路，是可說可持的，非回答理論好奇問題，那些問題是不可說清楚的。

佛陀提一譬喻猶如有人身被毒箭，便求箭醫，但若不為其拔箭，只問連串不相干問題，此人必於其中間而命終。拔箭醫毒是實踐問題，佛陀要解脫眾生痛苦正是如此，不在解答好奇性的理論問題。這是根本佛教的方向特質。

## 早期佛學的緣起與性空思路

早期佛法，所確定的三個真相，無常、無我、涅槃，這是覺悟者所見的宇宙人生整體的真如實相，但如何能將這覺悟之境解釋清楚呢？核心就是以因緣起滅(*pratītya-samutpāda*)來描述世界真相，這亦成為佛教哲學之基本思路。

「緣起法者，非我所作，亦非餘人作，然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法成正覺，為諸眾生分別、演說、開發、顯示，所謂：此

有故彼有，此起故彼起。謂：緣無明，行；乃至純大苦聚集。無明滅故，行滅；乃至純大苦聚滅。」<sup>193</sup>緣起法是法界常住，即宇宙原本常存的真相，由佛所開示，其特性是「此有故彼有；此起故彼起」，即一切在彼此依存的關係中，在因緣互動中，由無明而生苦，由滅無明而解脫苦。

「因」(*hetu*)指直接引發的根本條件，「緣」(*pratyaya*)指間接配合的次要條件。「因」是正面起源因素，「緣」是輔助而構成的因素，由因緣和合而生出各種事物。一切事物的生起，都是在各種條件互相依存及互動變化中形成，故此沒有獨立不變的存在實體。

任何事物都依於關係和條件存在，一切在因緣變化中，是為「諸行無常」。事物生起是多方關係和條件和合而成，並無獨立不變的實體存在，是謂「諸法無我」。一切因緣聚則生，因緣散則滅，眾生陷於無明，不明真相，多所執著，積聚苦業，是為「苦、集」聖諦。人尋智慧，若破無明，如實覺悟這緣起真相，即證「涅槃寂靜」，入不生不滅，是為「滅、道」聖諦。故此按因緣的哲學描述世界，即可貫穿四聖諦三法印，而為法界常住的真理。

以因緣起滅來描述真相的哲學基本思路，連著一個佛學關鍵理念，就是「空」，在早期佛教，提到「大空法經」，等同緣起的此有故彼有，此起故彼起，經說：「云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起」<sup>194</sup>所謂「大空」指究竟空寂，不同一般事物的空(小空)，「法」指軌持，軌謂軌範，即一切事物之確定本性，「經」指常道，如《左傳》：「夫禮，天之經也。」<sup>195</sup>綜合「大空法經」之義，指究竟空寂本性之本性常道，這是以空為本性，提出「空性」的核心理念，因緣起滅即是究竟空性，此為佛法的重要理念，即是「緣起性空」。

早期佛教以因緣解釋無明生出生老死之苦，綜合為十二因緣，認為除去其起始根源：「無明」，即可解脫。上文順大空法經因緣之說，貫通十二因緣中，全段如下：「云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。緣生老死者……所言：『命即是身。』或言：『命異身異。』此則一義，而說有種種。若見言：『命即是身。』彼梵行者所無有。若復見言：『命異

身異。」梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見，謂緣生老死。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行。……若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經。」

<sup>[14]</sup>緣起生無明，由十二因緣而最後是生老死，滅無明則滅苦，這一切緣起生滅都是究竟空寂本性之常道，是為大空法經。

此中還提到「中道」，如爭論「命即是身」（生命等同身體），還是「命異身異」（生命不等同身體），修道者（梵行者）心不隨理論爭執，以中道觀不執於一方，擺脫理論的偏見，以正見觀生滅。這中道觀緣起的空性，後來成為大乘佛教的核心理論。

## 大乘般若經系統的性空思想

佛教由根本佛教、原始佛教、部派佛教，到第一世紀前後，發展到大乘佛教的出現，大乘的經典據傳說是在第一次結集時，有一群佛弟子不滿佛陀大弟子大迦葉主持有偏見，而在王舍城七葉巖山窟結集處以西二十餘里，由另一大弟子阿難另作結集，稱為「窟外結集」，是分別於王舍城「上座部」結集，又稱為「大眾部」結集，其中包括大乘的《雜集藏》和《禁咒藏》經典，玄奘記錄這傳說：「大迦葉波結集西北，有窣堵波（佛塔），是阿難受僧訶責，不預結集，至此宴坐，證羅漢果。證果之後，方乃預焉。阿難證果西行二十餘里，有窣堵波，無憂王（阿育王）之所建也，大眾部結集之處。諸學、無學數百千人，不預大迦葉結集之眾，而來至此。」<sup>[15]</sup>

學界認為這傳說不可靠，不過是在第一世紀一些不滿小乘部派佛教的佛教信徒，搜集一些《三藏》以外的流傳甚或新作經典，而成大乘經典，並由之而生的論述，楊惠南教授提出大乘佛的特質，有一點我們特別強調，就是「試圖解釋純哲學問題」，他說：「釋迦是一個不喜歡空談哲學問題的實效主義者。但是這一特色卻被大乘佛教所打破了。大乘佛教一開始即關心事物之內在本質——『法性』（*dharma*）或『如』（又譯『如如』、『真如』等，*tathata*）的問題。」<sup>[16]</sup>楊惠南又特別提到大

乘佛學探討到宇宙萬物的根源，如瑜伽（行）派以這根源是「阿賴耶識」（*alayavijnana*）的精神體<sup>[17]</sup>，又龍樹除了說「眾生空」，也說「法空」，「這和小乘部派大都主張外在世界實有，顯然有所不同。」

<sup>[18]</sup>

印順法師指出：「大乘佛法開始興起，這是佛法而又大乘*mahāyāna*的；傾向於理想的、形而上的，信仰而又通俗化的佛法。大乘經典的傳出，從內容的先後不同，可以分為『初期大乘』與『後期大乘』。……大概的說：以一切法空*sarva-dharma-sūnyatā*為了義的，是『初期大乘』；以一切法空為不究竟，而應「空其所空，有（也作『不空』）其所有」的，是『後期大乘』。『初期大乘』經的傳出，約自公元前50年，到公元200年頃，傳出也是有先後的。也有思想與初期相同，而傳出卻遲在後期的，這如『部派佛教』，是先於大乘的，而在大乘流行中，部派也還在流行發展一樣。」<sup>[19]</sup>

印順稱初期大乘佛法是「深智大行大乘」，後期大乘佛法是「如來藏我思想」，這區分頗為恰當。本文將討論「深智大行大乘」的性空思想。其經典根源是般若經系統，亦即以智慧證性空的系統。

般若(*Prajñā*)指「智慧」、「洞察」，其字根*Pra*有超越及向前之意，*jñā*指是分辯之智知，佛法中般若智意涵超越的洞識力、超前的智慧，這不同一般人間有正有邪的智慧，卻是能正見實相的知識，是勝義智，能達至解脫，內外圓成。又常言「摩訶般若波羅蜜多」(*Mahā-Prajñā-pāramitā*)，摩訶指「無邊無際的大」，「波羅蜜多」(*paramita*)指到不生不滅的彼岸，全句意謂「以無邊大智慧到達解脫的圓滿彼岸」。

般若波羅蜜多是成菩薩所必學的，經說：「欲學菩薩地，亦當聞是般若波羅蜜，受持讀誦，如說修行。所以者何？般若波羅蜜中，廣說菩薩所應學法。」<sup>[20]</sup>大乘重菩薩行，菩薩須學摩訶般若波羅蜜多，核心領悟就是以智慧證性空。

般若經典很重空性，菩薩與般若波羅蜜多相應，就是在「習應一切諸法空」，「菩薩摩訶薩習應色空，是名與般若波羅蜜相應……習應受、想、行、識空，……習應眼空，……耳、鼻、舌、身、心

空，……習應聲、香、味、觸、法空，……習應苦空，……集、滅、道空，……習應無明空，習應行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死空，習應一切諸法空，若有為、若無為，……菩薩摩訶薩習應性空，……習應七空，所謂性空、自相空、諸法空、無所得空、無法空、有法空、無法有法空，是名與般若波羅蜜相應。……色不異空、空不異色，色即是空、空即是色，受想行識亦如是。舍利弗！是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減。是空法非過去、非未來、非現在，……亦無無明亦無無明盡，乃至亦無老死亦無老死盡，無苦集滅道，……亦無智亦無得無佛亦無佛道。舍利弗！菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。」<sup>[21]</sup>

所謂「無無明亦無無明盡，乃至亦無老死亦無老死盡，無苦集滅道，……亦無智亦無得無佛亦無佛道。」就是終極解脫，菩薩習應性空，明白色不異空、空不異色，色即是空、空即是色，是諸法空相，即得終極解脫，是謂摩訶般若波羅蜜多，「以無邊大智慧到達解脫的圓滿彼岸」。

般若經典提到悟諸法的深奧意義，就是領悟空性，深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、（無滅）、無染、寂滅、離、如、法性界、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義。……若菩薩摩訶薩如是甚深法與般若波羅蜜相應，觀察、籌量、思惟，……具足勤精進，一念生時，當得無量無邊阿僧祇福德，是菩薩摩訶薩超越無量劫，近阿耨多羅三藐三菩提。……須菩提言：「世尊說一切法空。世尊！諸法空，即是不可盡、無有數、無量、無邊。世尊！空中數不可得、量不可得、邊不可得。……佛言：「如是！如是！須菩提！一切法不可說。一切法不可說相即是空，是空不可說。」<sup>[22]</sup>

所謂「阿耨多羅三藐三菩提」，是指「無上正等正覺」，即指至高無上而徹底的覺悟。阿僧祇（*asāṃkhyā*）是佛教一個極大數字單位，意指無數，不可量算的。此段經文認為，要證悟無上正等正覺，須知道諸法的最深奧義就是空，菩薩修般若智慧悟空性，即證無量無邊的真相世界，得無量德，而接近無上正等正覺，得終極解脫。核心的真理和真相，就是空，空是不可盡、無有數、無量、無邊，且不可說。

諸法空相的描述是「不生不滅、不垢不淨、不增不減。」在思想方法上是離開基本的認知範疇，包括生、滅、垢、淨、增、減等，是無理論框架可描述的真如，日本佛學方法學專家梶山雄一（Yūichi Kajiyama）指出，般若經的思想方向，為對於語言的不信任，說：「對於實在的描述，……語言不能指述事物的真實，它不能由事物的真實引出，其自身亦非真實。……語言在實在的世界中，實找不到與它一致的對象。……區別只存在於語言的世界中，而不存在於實際中。人依語言而思考而區別的印象，與實際不相應，決不是它的本體。由此即引出事物是空、無相的意思。」<sup>[23]</sup>

經典只是描述證悟境界，將之加以合理解釋和說明的，是大乘佛教的開創人物：龍樹，佛弟子們尊稱為龍樹菩薩。

## 龍樹(Nāgaarjuna)的空觀哲學

龍樹的思想，簡單清楚表達在《中觀論頌》（*Mūlamadhyamakakārikā*），內有二十七章，由四百四十五偈頌組成，是用偈頌體寫的論書。印順法師對中觀作出簡要的解題：「中是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的『知諸法實相慧』，名為中觀。（阿含經）八正道中的正見（正觀），就是這裡的中觀。正就是中，見就是觀，正見即中觀。」<sup>[24]</sup>《中觀論頌》意思，就是以中道正觀悟入真如實相的智慧。

《中觀論頌》的理論，基本上是從緣起以論一切法無不變之性，故不能論述其性，只能說其性空，也可稱為空性。空（*śūnya*）或空性（*śūnyatā*），*śūnya*原義為空無、虛無、零點、無物，*-tā*是本性，存在性。空性是指諸法沒有自性，自性（*svabhava*）是指自我、自體、存在本體，是不變的本質，「空性」就是無自性，即事物都沒有自己的本質。

龍樹因緣品第一，開宗明義就是破一切理論範疇，提出八不：

不生亦不滅；不常亦不斷；  
不一亦不異；不來亦不出；  
能說是因緣；善滅諸戲論；  
我稽首禮佛；諸說中第一。



這八不是破四對範疇，生滅、常斷、一異、來出，這四對範疇是一般哲學對存在事物的分類，用這些概念以將存在分類。楊惠南教授指出這以「生滅」這對概念為最重要，認為是「代表了宇宙中萬事萬物的存在與不存在。」<sup>[25]</sup>這是涉及宇宙所有存在的描述。若問一切事物的存在如何生出和死滅？如果明白一切事物隨因緣而變，其性本空，其存在無自性，則其存在（生）和不存在（滅），不能用固定「生」或「滅」範疇描述、論斷或解釋。同樣，一切法皆空，無自性，則時間上的常恆或斷滅範疇（常斷），數量上的統一或差異範疇（一異），空間上的來或去範疇（來出），全都可否定。因所有範疇都有思想上置定的作用，以不變概念來描述變的世界，必不能如其所如地描述實相。唯有破所有範疇，一切就如實呈現其因緣變化的實相。

依範疇概念而立的，成為概念遊戲，造成思想上的執著，是為「戲論」，「戲論」(*prapanca*)一詞，青目注《中觀論頌》時說：「是諸煩惱業，皆從憶想分別生，無有實。諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相必竟空，諸戲論則滅」<sup>[26]</sup>憶想分別指從思念回憶的猜測，而界定事物之分別差異性。至於「諸說中第一」，那就是《中觀論頌》的核心觀點：中道。在《觀四諦品》，龍樹簡要地將因緣、空、假名和中道，一次綜合講明：

眾因緣生法；我說即是空；  
亦為是假名；亦是中道義；  
未曾有一法；不從因緣生；  
是故一切法；無不是空者。

這頌為以後多位論師所引用，因清楚說明，諸法由因緣生，而因緣生即是空。我在本文前面已解釋過，「因」(*hetu*)指直接引發的根本條件，「緣」(*pratyaya*)指間接配合的次要條件。由因緣和合而生出各種事物。一切事物的生起，都是在各種條件互相依存及互動變化中形成，故此沒有獨立不變的存在實體（自性），這狀態就稱為「空」。

印順法師對因緣起滅的解釋很詳盡：「世間的一切事物，都是在相依相緣的關係下存在的；相依相緣的存在與生起，稱為「緣起」。凡是緣起的，沒有不是受著種種關係的局限與決定；受種種關係條件而決定其形態與作用的緣起法，即不能

不是無自性的。「自性」，即自有或自成，有自體存在或自己規定自己的意思。現在說一切都是關係的存在，是依緣所起法，這與自性一自有、自成、自體存在的含義，恰好相反。所以凡是緣起的，即是無自性的；無自性的，即名之為「空」。緣起即空，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。自性，為人類普遍成見的根本錯亂；空，即是超脫了這自性的倒亂錯覺，現覺到一切真相。所以空是畢竟空，是超越有無而離一切戲論的空寂，即空相也不復存在，這不是常人所認為與不空相待的空。然而，既稱之為空，在言說上即落於相待，也還是假名安立的。空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。……豁（筆者注：指割破）破有無二邊的戲論分別而寂滅，所以空即是「中道」。中道依空而開顯，空依緣起而成立。依緣起無自性明空，無自性即是緣起；從空無自性中洞達緣起，就是正見了緣起的中道。……緣起、空、中道的同一，為信解佛法所應當先有的正確認識。中觀學，就是對此佛陀根本教法，予以深入而嚴密的闡發者。」<sup>[27]</sup>

「假名」(*prajñapti*)，指人為假設、約定而施設的語言概念。諸法實相是空，空並不是一個否認一切法的實體，空只是指諸法無自性，無自性的空法本不可說，但為了教導及溝通，而不得不約定借用語言概念，無這就產生假名，假名代表某意義的「有」，但「有」並無自性實體，只以假名施設而將之置定，稱「假名有」。一般人理解的「有」，是實體存在的有，一般人也以為「空」是真實的沒有。其實空性，也只是如實的緣起，並無真實存在的一個空體，故不能將空視為一固定範疇的自性，加以執著。執「有」是常見，執「空」是斷見，於是陷於執著有、空二邊，不能解脫。龍樹指出，「中道」才是真的空性，空性即無自性，以中道觀諸法，不陷入常斷二見，從中道即悟有、空皆無自性，有是「非有」，空是「非空」。以中道觀緣起實相，為勝空，離二邊，明白「有」和「空」只是假名，空、假、中都是同一的緣起性空。

龍樹又用二諦論空、假、中：

諸佛依二諦；為眾生說法；  
一以世俗諦；二第一義諦；  
若人不能知；分別於二諦；

則於深佛法；不知真實義；  
若不依俗諦；不得第一義；  
不得第一義；則不得涅槃。

佛家用「諦」(*Satya*)是指真實、真理的意，思源自於梵文動詞 *asti* (有)，字根具存在實相之義。佛家又提出二諦，一是真諦(*paramārtha-satya*)又作勝義諦、第一義諦，是離虛妄世間之真理。二是俗諦(*sajvrti-satya*)，又作世俗諦、世諦，即世間之真理，是順凡俗迷情而立之法。

諸佛依二諦說法，從最高真理（勝義諦、第一義諦）看諸法實相，一切因緣起滅，皆為性空，但諸法實相不可說。從世俗真理（世俗諦）看，為了渡眾生，佛在世間說法，不能直說不可說的實相，要以世間所知的假名，以言「有」的世界。假名所述的「有」世界，其實相仍是因緣起滅，與勝義諦一樣，不同只在其假名陳述的表達。

若從中道觀諸法，勝義諦（空性）和世俗諦（假名有），其實是同一個實相：緣起性空。故在深的佛法言，二諦圓融無礙。諸佛可依世俗語言和思路解釋真相，也可用超世界的實相傳講真理。但須知把握世間真理，是證入把握實相而解脫的真之條件。大乘佛法是可不離俗世而得覺悟的。

### 空觀哲學如何為慈悲立基礎？

佛教發展從釋迦到龍樹，經典無數，名相繁多，但龍樹將核心一句掌握，就是所謂「眾因緣生法，我說即是空」。佛陀所覺悟的真相，就是宇宙萬法，永在因緣起滅中，故一切事物無自性，是為性空。領悟性空，破除無明，即脫業鎖鍊，入不生不滅境。

緣起性空的宇宙人生觀，是以一切事物，是相依相待的關係中存在，因緣和合而生出各種事物。一切事物的生起，都是在各種條件互相依存及互動變化中形成，故此沒有獨立不變的存在實體。一切在因緣變化中，因緣聚則生，因緣散則滅，眾生因無明而不明真相，事事執著，積聚苦業，為痛苦根源，人發般若智慧破無明，如實覺悟這緣起真相，即解脫痛苦，證「涅槃寂靜」。

### 從神學如何理解因緣起滅的相依相待關係呢？

細思佛教這種以依他起性建立的解釋，如何能確定是如實地理解真相呢？是只能實踐來回答，因一旦用理性來追查其如何論證其說，就是執著，用了理論範疇，不明因緣起滅無常的實相。人必須先信因緣起滅是真實實相，才能以實踐去體證。這是一種循環論證，故佛教並不是如一些現代論師所言的理性宗教，仍是一種依信心而行的宗教，其理性只是用理論陳明因緣起滅。

龍樹的中觀哲學，陳示世界實相，是一個無情冷寂的因緣起滅世界，其中人的慈悲仁愛，及人間親情，只能是因緣條件和合而成，隨緣起滅，與實相無關，是無明所執。要領悟實相，須去此慈悲仁愛之情，才能去無明，歸於寂滅，入不生不滅。解脫是否無慈悲？若如是，佛和菩薩的慈悲是否只是隨緣起滅，並無自性？還是與終極真相有關？從緣起性空的原理，很難為慈悲立下基礎。這問題須發展如來藏自性清淨心及慈悲思想系統，才有更完滿的探討，將另文討論。

### 從中華神學論佛法的空

#### 所羅門的「虛空」與佛法的如幻如化

中華神學如何反省事物相依相待關係，又如何理解諸法皆空土壹無自性，是《聖經》如何觀照及描述關係及性空。

佛教所謂緣起性空，是以宇宙為一龐大的關係網絡，一切是在相依相待的關係中，不斷形成無數的業，產生無數因果變化，一切現象所見的事物，皆無不變的自性，只是假名施設，不可用任何知識範疇說明。覺悟這實相，即能脫無明和執著，而得解脫。

佛經稱這種知識範疇以外的實相為「如幻」及「如化」：「我說眾生如幻、如夢，……幻、夢（與）涅槃，無二無別。」<sup>[28]</sup>「一切法皆是化。於是法中，……有諸佛法變化，有煩惱法變化，有業因緣法變化。以是因緣故，須菩提，一切法皆是變化」。

[29]



「如幻」是指看似是真，其實是幻，但又不是沒有，那是如幻而不可描述的實相。如《金剛般若波羅蜜經》說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」<sup>[30]</sup>佛學者吳汝均頗有深度地解釋說：「世尊以夢、幻、泡、影、露和電來比喻一切緣起的有為法的性格，都是幻有假設，變化無常的，當中無有自性實體。夢的性格本身就是不真實的、是意識的虛妄假象罷了。「幻」即幻覺，幻象，是不真實的。「影」指光明受事物遮蔽所生的黑暗部份，就如真理被無知所遮蔽一樣。而露和電則是剎那生滅的性質，其中沒有常住的自性可被執取。」<sup>[31]</sup>如幻的法，是不真實的存在，但不是無有，存在實性，乃非有非無，是為「空」。「如化」則是指變化，亦即無常。如幻如化的特性，就是從中道觀諸法的空性。

聖經對宇宙萬物的本性，如何了解呢？《傳道書》一開始就提出「虛空」的主題理念，宇宙人生的真實狀態就是「虛空的虛空」，《傳道書》開宗明義說：「在耶路撒冷作王、大衛的兒子、傳道者的言語。傳道者說：虛空的虛空，虛空的虛空，凡事都是虛空。人一切的勞碌，就是他在日光之下的勞碌，有甚麼益處呢？」<sup>[32]</sup>傳道者自稱是作王的大衛兒子，我同意正統的肯定，內文是記述所羅門王所言，由人敘述，後人記錄成文，是偉大的智慧君王所羅門的反省。傳道者原文是*Qoheleth*，其動詞*qahal*是指聚合成一大眾聚會，並作出宣講(*qol*)，有點像佛經開始時佛在一個法會說法，用佛經方式記載，這段文本可以寫「一時作王的大衛兒子在耶路撒冷，爾時，諸賢會集，傳道者告諸會眾：虛空的虛空，虛空的虛空……」這是猶太文化智慧者或拉比論道的方式，屬東方文化的智慧傳達方法。中國、印度、近東都相似，不同西方希臘哲人在廣場的辯論與對話。

「虛空」原文是*Hebel*，字根是霧氣(*vapour*)、氣息(*breath*)、虛幻(*vanity*)，引申指空(*emptiness*)、無(*nothing*)、幻妄(*delusion*)或無效(*futile*)等<sup>[33]</sup>，舊約研究大師華爾基(*Bruce K. Waltke*)認為*hebel*指荒謬的(*absurdity*)及無認知意義的(*nonsense*)，指出傳道者(*Qoheleth*)用「虛空」這詞，是指「無實體義的」(*unsubstantial*)、「轉瞬即逝的」(*fleeting*)及

「無常的」(*lacking in permanence*)，對短暫有限的一切事物均不能找到答案，故此可描述為秘謎(*enigmatic*)及夢幻(*illusory*)<sup>[34]</sup>般的存在。學者Mark R. Reed用了*transient*一字來描述虛空，*transient*是指流轉、短暫、無常之意<sup>[35]</sup>。從這些描述，「虛空」一字具有「如幻如化」的意思。

「虛空的虛空」，在希伯來文是加重的語氣，最絕對的表達法，即「完全的虛空」，在程度上是「虛空到極點。」「凡事」是指一切，在範圍上是無一例外。虛空在傳道書出現三十八次，是全書核心理念。作為那世代最有成就的大帝，從智慧反省可觀察的現世實相，文學描述是如霧氣的虛幻莫測，如氣息之不可捉摸，但又不是無有，基本上是指現實上一切事物，都不具永恆實體性，一切是流轉、短暫、無常。任何勞碌奮鬥和智慧知識，都不能掌握，在無理可尋的世界找不到實體不變的價值。

根據華爾基的解釋，用「無實體義的」、「轉瞬即逝的」、「無常的」及Mark R. Reed用*transient*（流轉、短暫、無常）來描述「虛空」，這和佛法對「空」的描述很類似，華爾基又用秘謎及夢幻來對存在作文學式描寫，與《金剛經》「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」<sup>[36]</sup>的文學表達也很相通。他又提到一切事物均不能找到答案，意即不可用任何知識範疇說明，一切如夢幻、無常變化。由此可見，傳道者所羅門用「虛空」這理念，描述一切事物的實相，也可說是「如幻如化」，這點與佛法是有相通的體悟。但龍樹用因緣起滅來解釋，所羅門卻沒有提出解釋的學說，所羅門只是對事相作如實的描述，沒有用任何哲學去解釋。

智慧君王所羅門用「虛空」破人對事物的執著，他一開始就問：「有甚麼益處呢？」益處(*yitro*)乃商業用語，指「利潤」或「利息」，引申為「有何價值呢？」這是傳道者開宗明義地，向人們作出挑戰性的提問，若世界的實相是「如幻如化」，人在現世勞碌奮鬥有價值嗎？這是一種遮詮性的思維，所羅門遂用虛空，去破人對現世的各種執著，這有點類似耶穌問的同一問題：「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？人還能拿甚麼換

生命呢？」<sup>[37]</sup>意指人必有死，全世界一切好處都不能換生命，都是虛空而沒有益處的。這是新舊約間人生的共同核心問題。

在實相描述上，《傳道書》的「虛空」理念與佛法有相通之處，但《傳道書》沒有用緣起性空作哲學解釋，也不停在虛空的描述上，《傳道書》提出另一理念「日光之下」，虛空是日光之下的具體現實人生，「日光之下」出現29次，是與虛空一起，共同形成《傳道書》的基本結構。所謂「虛空」，是指「日光之下」的世界實相，那是在大地上的，物質界的現實生活，是人對現世生命的描述。日光之下現實生活的實相有二：

1. 虛空：「我見日光之下所做的一切事，都是虛空，都是捕風。」<sup>[38]</sup>虛空是荒謬無理的、變幻的、難以理解的。
2. 循環迴圈：「已有的事後必再有；已行的事後必再行。日光之下並無新事。」<sup>[39]</sup>其變幻是永恆地循環，一切事物不斷重複的出現，人是無法突破現世的循環。

這日光之下的虛空和循環，表示現世發生的毫無意義。傳道者提出各現象：

1. 一代過去，一代又來，地卻永遠長存。
2. 日頭出來，日頭落下急歸所出之地。
3. 風往南颺，又向北轉，不住地旋轉，而且返回轉行原道。
4. 江河都往海裡流，海卻不滿；江河從何處流，仍歸還何處<sup>[40]</sup>。

人生是如此一代代下去，天象，氣象，河海都是重複循環，沒有突破，沒有超越，沒有更新。

日光之下的世界，世事流轉，不斷變化無常，不具永遠價值，只可知其不斷重複。傳道者描寫宇宙萬事及人生是一輪轉不息的封閉系統，不能突破，這是一個令人厭煩的現實世界。因此「萬事令人厭煩，人不能說盡。眼看，看不飽；耳聽，聽不足。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。」<sup>[41]</sup>

「事」字的原文字源是*dabar*，指字句、說話、言辭，在這裡可引申為事情、活動等，意謂一切事情其實只是字句言辭，用龍樹的思想看，這有「假

名」的意思。「厭煩」原文字源是*yagea*指疲乏困倦、徒勞無功，人追逐世間所有的事物狀態，及所有的哲理言論，都不外是假名施設的言辭，直至筋疲力盡，都不能讓人尋得真實的價值，故人變得疲憊不堪。藉眼目觀看和耳朵聽聞的感官世界，都不能使人得到靈性的充實。人可知的，是一切在永恆的輪轉，舊事重演，日光之下並無新事，在人可感受的世界，既無創新、超越，也無永恆的意義。這是人生苦惱的根源。

如何克服煩惱呢？依早期到中觀的佛法，是正見實相如幻如化，緣起性空，以智慧破無明，不陷入語言和理論的執著，如實見如實行，即可解脫而得自由，入不生不滅的寂靜。所羅門也正見實相，但其思路發展不同，以他的智慧，他尋索超越一切日光之下的執著，領悟至高的美善根源，明白真理是常樂我淨，一切皆有目的和價值，而以大喜樂觀現世。

## 天下一切變化有目的

「日光之下」是人所見世界的描述，但所羅門特別多次用這句，似是指仍有「日光之下」以外的更大宇宙。果然到第三章，所羅門王峰迴路轉地，提出一不同境界，也可說是超越「日光之下」的一個廣大的終極宇宙。他說：「凡事都有定期，天下萬務都有定時。」<sup>[42]</sup>這段話用欽定本(King James Version)英譯更準確：To everything there is a season, and a time to every purpose under the heaven。所謂「定期」應更正確譯為「時節」，「萬務」更正確譯為「目的」，故應譯為「天下之目的都有定時」。又「時節」的希伯來文字源是*zeman*，指時期、特定的時間，四季的節令等。另一相關名詞是這裡所用的「定時」，希伯來文源是*eth*，也是指特定的時間，但有時指較具體的「情勢」、「處境」、「連續」。*zeman*是陽性字，多是指自然與人文變化中之大時期，及其表現的大道，*eth*是陰性字，多指具體時間的處境狀態。

但以理說：「上帝的名是應當稱頌的！從亙古直到永遠，因為智慧能力都屬乎他。他改變時候、日期，廢王，立王，將智慧賜與智慧人，將知識賜與聰明人。他顯明深奧隱秘的事，知道暗中所有的，



光明也與他同居。」<sup>[43]</sup>這裡「日期」原文字根是 *zeman* (時令、季節、時期)，「時候」原文字根是 *iddan*，指時間、處境或指定的時刻。這是說明上帝是永恆的光明，有一切智慧和知識，超越日光之下的世界，是一切「時候」(*iddan*)「日期」(*zeman*)和「定時」(*eth*)的因果主宰。君王的權勢和智者的知識都由永恆者賦與。上帝的榮光超越日光，能顯明深奧隱秘的事，掌管一切時間中生滅變化的深奧秘密。由此即可說時間中一切變化有其目的，一切悲歡離合都有價值。

「目的」在希伯來文字源是 *chephets*，意思是可喜悅的、可追求的，指可實現物有待完成的價值。所謂「天下之目的都有定時」，是說明一切發展都有時間上待成就的價值，是可喜悅之目的。這意指虛空的諸法，是被一個更大的美善真理宇宙所包容融匯，即永恆榮光的上帝，掌管一切時間中生滅變化的深奧秘密，使天下人文和自然的發展有美善價值目的。宇宙一切事情皆有上帝定的美善方向，萬物整體各有自身之目的。上帝對萬事有目的安排，故宇宙人生終極有天理，有意義，一切是可喜悅的，用佛教的說法是「常樂」的。

這是《傳道書》神學和空觀佛學的分水嶺。

## 《傳道書》的二諦論

所羅門王《傳道書》第三章開始，展示出對虛空的實相，有一真理的觀察，描述虛空變幻是在永恆美善眼界中的時節和目的，從中華神學看，那是神學上的二諦論。世俗諦是在日光之下的眼界，去觀現世的實相，凡事虛空，如幻如化。勝義諦是超越的視界，即不從「日光之下」的視界(*horizon*)，而由永恆真理的眼界觀宇宙人生，即上帝的眼界看同一個現世，卻發現一切變化無常的現象，原來有深奧隱秘的規則，因有至善者安排時期和節令，一切無常變化都有更高目的和價值，且發展本身有既定規律，如四季變化自有其規律，一切自然和人文事情，都有其時期和規律，故說：「生有時，死有時；栽種有時，拔出所栽種的也有時……」<sup>[44]</sup>一切虛空現象，只是從日光之下的視界觀宇宙真相，是世俗諦，但從超越的真理眼界看，同一真相卻有很高的美善價值，是為基督教的勝義諦。基督徒的中

道觀又是如何呢？

《傳道書》的中道觀可從論「勞碌」上看。世間的人大都勞碌工作，《傳道書》先從世俗諦論說：「人一切的勞碌，就是他在日光之下的勞碌，有什麼益處呢？」<sup>[45]</sup>又說：「我察看我手所經營的一切事和我勞碌所成的功。誰知都是虛空，都是捕風；在日光之下毫無益處。……我所以恨惡生命；因為在日光之下所行的事我都以為煩惱，都是虛空，都是捕風。我恨惡一切的勞碌，就是我在日光之下的勞碌，因為我得來的必留給我以後的人。那人是智慧是愚昧，誰能知道？他竟要管理我勞碌所得的，就是我在日光之下用智慧所得的。這也是虛空。故此，我轉想我在日光之下所勞碌的一切工作，心便絕望。」<sup>[46]</sup>「勞碌」希伯來語 *amal*，意味著工作及生活的艱辛。但《傳道書》在第三章開始又從勝義諦看「勞碌」：「我知道世人，莫強如終身喜樂行善；並且人人吃喝，在他一切勞碌中享福，這也是上帝的恩賜。」<sup>[47]</sup>又說：「我就稱讚快樂，原來人在日光之下，莫強如吃喝快樂；因為他在日光之下，上帝賜他一生的年日，要從勞碌中，時常享受所得的。」<sup>[48]</sup>講法和前面所說剛剛相反。從世俗諦看日光之下的勞碌，是「煩惱」和「虛空」，連智慧也是虛空。但從勝義諦看，人生可喜樂行善，在勞碌中享福。

《傳道書》也以中道觀兩端：「他怎樣從母胎赤身而來，也必照樣赤身而去；他所勞碌得來的，手中分毫不能帶去。他來的情形怎樣，他去的情形也怎樣。這也是一宗大禍患。他為風勞碌有什麼益處呢？並且他終身在黑暗中吃喝，多有煩惱，又有病患嘔氣。我所見為善為美的，就是人在上帝賜他一生的日子吃喝，享受日光之下勞碌得來的好處，因為這是他的份。上帝賜人資財豐富，使他能以吃用，能取自己的份，在他勞碌中喜樂，這乃是上帝的恩賜。他不多思念自己一生的年日，因為上帝應他的心使他喜樂。」<sup>[49]</sup>先是說人生與死都是赤身，一無所有，人的生命，本質是零，非空非有，即空即有。在一生之中「為風勞碌有什麼益處呢？」所謂「風」，即是指如幻的虛空，說明勞碌是虛空如幻的，無任何意義，只有煩惱和病患。但同時隨即又看到這一切是「為善為美的」，因為從勝義諦

看，一切無意義的變幻，在超越的真理視界，是美善的，因此「在他勞碌中喜樂，這乃是神的恩賜。他不多思念自己一生的年日，因為上帝應他的心使他喜樂。」世俗諦所描述的一世界是勞苦虛空，但勝義諦描述與上帝相關的人卻不是如此，一生之中充滿歡愉，所謂上帝「應他的心」，英譯**Keeps him occupied with**，即上帝使人心充滿美善喜樂，是「常樂」的境界。這是從中道同時領悟的兩面真理，類似佛學的二諦，但宇宙人生觀不同。

《舊約聖經》面對變幻的現世實相，認為生命本質有意義，明白變化只是時令不同，而每一時令都有目的和價值。生命的每一方面都有它的「時候」：如雨水（利26:4）、神仇敵的失敗（申32:35）、懷孕（王下4:16）等。因此甚須「辨明時候」（代上12:32；參傳8:5）。世俗諦的時間是流轉無常，勝義諦的時間，是有時令目的。這二諦是對同一世界的不同領悟，有不同描述。

從勝義諦覺悟，日光之下有常恆喜樂。世俗生活中，瞭解原是上帝美善的彰顯，即悟當下生活的快樂，勞碌中原來可享受吃喝，這些在自身是空虛的，但一旦領悟由上帝所賜，當下這些生活即是喜樂的泉源。

## 永恆在人心性

所羅門王在此轉而探討到「永恆」：「上帝造萬物，各按其時成為美好，又將永生（原文是永遠）安置在世人心裡。然而上帝從始至終的作為，人不能參透。」<sup>[50]</sup>

地上萬物的「時令」變化，不是絕望的原因，若明白上帝是美善根源，又以智慧安排一切，在各別時段裡按天理運作，一切事物各按其時發展，反是喜樂的泉源，因不論變化如何，一切在根本之仍有美好的安排。「美好」一詞的希伯來文字根是 *yapheh*，字源上是「有光彩」，可指美麗、恰當，其意義相通於易學中「乾道變化，各正性命，保合太和」<sup>[51]</sup>，即變化是宇宙剛健的創化，一切事物本性與具體情狀，各有恰當安排，彰顯終極和諧（太和），成為美好。在此所羅門王《傳道書》的真理觀，和易學更接近，而和佛學不同。

《傳道書》在此提出佛法所不重視的永恆性

價值，這段所用「永生」一詞，並不單指死後的永生，其希伯來文字源是 *olam*，意是指「超越視界之外」**beyond the horizon**<sup>[52]</sup>，意指超越人可知的，如古遠的過去，長久的未來，無限連綿、永無止境的時間等，常譯為永恆（*eternity*），或用一詞 *l'olam va'ed*，指超越遠的視界，譯永無窮盡（*forever and ever*），其神哲學意涵是永恆性。永恆的上帝，將永恆性安置在人心裡，意指從「日光之下」看，人雖與萬物一樣，僅能存活在一段特定的時間裡，但實質上人又與萬物不同，因為人裡面有永恆的靈性。在以色列的傳統中，很重視「永恆」，一切事物均依附永恆性而起生滅。

## 實相中藏永恆的常樂我淨境

上帝的永恆美善是永恆性之本，心底的永恆性，使人體會有超越的永恆世界，這永恆性使對未來有盼望。人的「我」是有來自上帝的永恆性，用佛法名詞，人靈性是具「我淨」性。配合前文所指出，宇宙人生終極有天理，有意義，一切是可喜悅的，用佛法名詞是「常樂」的。故所羅門說「天下之目的都有定時」，及「又將永生（原文是永遠）安置在世人心裡。」可指宇宙人生的如幻如化中，藏有「常樂我淨」的真理。

傳道者又說：「我知道上帝一切所做的都必永存；無所增添，無所減少。神這樣行，是要人在他面前存敬畏的心。」<sup>[53]</sup>從上帝的無限視界，從超越時空（日光之下）的、在永恆整全的視界看，世間廣大而流轉無常的實相，在整體中是不增不減（無所增添，無所減少）、不生不滅（永存）的，一切如常而又按規則重複，如上帝曾說：「地還存留的時候，稼穡、寒暑、冬夏、晝夜就永不停息了。」<sup>[54]</sup>

一切皆有定時、定期，上帝是永恆無限的美善，上帝一切的作為都具有常恆喜樂的價值，1.永恆；2.有效而完全；3.祂的作為全然穩妥，這一切使得人對上帝感到驚異與崇敬，故要「敬畏神，謹守他的誡命，這是人所當盡的本分（或作：這是眾人的本分）。」<sup>[55]</sup>人悟此，即得從虛空幻化中，得「常樂我淨」境界。

所羅門王又指出上帝是終極奧秘：「我就看明上帝一切的作為，知道人查不出日光之下所做

的事；任憑他費多少力尋查，都查不出來，就是智慧人雖想知道，也是查不出來。」<sup>[156]</sup>「神從始至終的作為，人不能參透。」<sup>[157]</sup>上帝是終極的奧秘，智慧知識都探不透，但智慧卻可明白，日光之下萬事在其本身雖虛空，但一旦接通永恆的恩情，就實踐地達「常樂我淨」境界。

《傳道書》的「虛空」及「常樂我淨」，同時描述同一實相。這是二諦圓融，按其思想特質，虛空指性空，如幻如化，「常樂我淨」是指上帝的永恆慈悲仁愛，真理是空愛圓融，其根源應是三位一體的愛相攝思想，稍後再研究。若如幻如化的性空實相，藏上帝永恆的常樂我淨境，這思路和覺悟，可和佛學中的「如來藏」(*tathagata-garbha*)「自性清淨心」(*prakṛti-prabhāsvara-citta*)哲學相通。將另文深入研究。

[1] 馬鳴，北涼曇無讖譯：《佛所行讚》(*Buddha-carita* 又稱《佛本行經》)，卷一，出城品第五，《大正新脩大正藏經》第四冊，第8頁。

[2] 參閱《大般涅槃經》，第18經，《大正新脩大正藏經》第十二冊，第469頁下。

[3] 《大乘義章》第20經，《大正藏經》第四十四冊，第864頁下。

[4] 《雜阿含經》卷9，第251經，《大正藏經》第二冊，第60頁下。

[5] 同注[4]。

[6] 參考霍韜晦，《如實觀的哲學》(香港：法住學出版社，1992年)。

[7] 《雜阿含經》卷10，第262經，《大正藏經》第二冊，第66頁中。

[8] 《雜阿含經》卷1，第11經，《大正藏經》第二冊，第2頁上。

[9] 《中阿含經》卷60《箭喻經》，《大正藏經》第一冊，第804頁上。

[10] 《中阿含經》卷60《箭喻經》，《大正藏經》第一冊，第805頁下。

[11] 《雜阿含經》卷12，第299經，《大正藏經》第二冊，第85頁中。

[12] 《雜阿含經》卷12，第297經，《大正藏經》第二冊，第84頁下。

[13] 《左傳·昭公二十五年》。

[14] 《雜阿含經》卷12，第297經，《大正藏經》第二冊，第84頁下-85頁上。

[15] 玄奘：《大唐西域記》卷9，《大正藏經》第五十一冊，第922頁下。

[16] 楊惠南：《佛教思想發展史略》(台北：東大圖書1993)，第111頁。

[17] 同上，第112頁。

[18] 同上，第113頁。

[19] 印順，《印度佛教思想史》(台北：正聞，1988年)，第81頁。

[20] 《小品般若波羅蜜經》卷1，《大正藏經》第八冊，第537頁中。

[21] 《摩訶般若波羅蜜經》卷1，《大正藏經》第八冊，第222頁下-223頁上。

[22] 《摩訶般若波羅蜜經》卷17，《大正藏經》第八冊，第344頁上、中。

[23] 梶山雄一著，吳汝鈞譯，《空之哲學》(台北：彌勒出版社，1983年)，第18-19頁。

[24] 印順，《中觀論頌講記》(台北：印順出版，1973年)，第6頁。

[25] 同注[16]，第168頁，也參考楊惠南，《龍樹與中觀哲》(台北：東大，1988年)，第70-76頁。

[26] 《中觀論頌》卷3，《觀法品》第18經，《大正藏經》第三十冊，第24頁下。

[27] 印順：《中觀今論》(台北：印順出版，1971年)，第1-3頁。

[28] 《小品般若波羅蜜經》卷1，《大正藏經》第八冊，第540頁下。

[29] 《摩訶般若波羅蜜經》卷26，《大正藏經》第八冊，第415頁下。

[30] 《金剛般若波羅蜜經》卷32，《大正藏經》第八冊，第752頁中。

[31] 吳汝鈞，金剛經研究，《圓光學報》，第一期創刊號，第3-46頁，(台灣桃園：圓光佛學研究所，1993年12月)，第39頁。

[32] 《聖經·傳道書》，1:1-3。

[33] Old Testament Hebrew Lexicon - Bible Study Tools, Hebel <https://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/hebel.html>

[34] Bruce K. Waltke, Charles Yu, *An Old Testament theology: An exegetical, canonical, and thematic approach* (Grand Rapids, MI.: Zondervan, 2007), p.956.

[35] Mark R. Reed, *The politics of pessimism in Ecclesiastes* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012), p.157.

[36] 《金剛般若波羅蜜經》卷32，《大正藏經》第

八冊，第752頁中。

- [37] 《聖經·馬太福音》，16:26。
- [38] 《聖經·傳道書》，1:14。
- [39] 《聖經·傳道書》，1:9。
- [40] 《聖經·傳道書》，1:4-7。
- [41] 《聖經·傳道書》，1:8-10。
- [42] 《聖經·傳道書》，3:1。
- [43] 《聖經·但以理書》，2:20-23。
- [44] 《聖經·傳道書》，3:2。
- [45] 《聖經·傳道書》，1:3。
- [46] 《聖經·傳道書》，2:11、17-20。
- [47] 《聖經·傳道書》，3:12-13。
- [48] 《聖經·傳道書》，8:15。
- [49] 《聖經·傳道書》，5:15-20。
- [50] 《聖經·傳道書》，3:11。
- [51] 《周易·乾象辭》。
- [52] 參考Eternity, By Jeff A. Benner, Definition of Hebrew Words, <https://www.ancient-hebrew.org/definition/eternity.htm>
- [53] 《聖經·傳道書》，3:14。
- [54] 《聖經·創世記》，8:22。
- [55] 《聖經·傳道書》，5:7、12:13。
- [56] 《聖經·傳道書》，8:15-17。
- [57] 《聖經·傳道書》，3:11。

### *Sunyata* in Dependent Origination with the Congruence of *Sunyata* and Love

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

**Abstract:** Buddhism is founded on Buddha's feelings and reflections on suffering. The perception of reality in all dharmas as truth and knowledge is premised on His realizations. In suffering *per se*, one surely will want to cut off the causes of suffering. Cutting off these causes will result in cessation of suffering. Cultivating the path to cessation of suffering, will lead one to attain the ultimate goal of liberation

from birth-and-death. Knowable and realizable universal truths can be attested by the Three Dharma Seals: "impermanence in all phenomena", "non-self in all dharmas", and "annihilation in nirvana". Early Buddhism explained suffering in ignorance, birth, old age, and death through karmic causality, of which "ignorance" is original root of the Twelve Nidānas, and so removing it will effectuate deliverance. Emptiness (*sunyata*) in the Madhyamika concept of dependent origination later evolved as the core theory of Mahayana Buddhism.

From Chinese theological perspective, the so-called *sunyata* of dependent origination in Buddhism refers to the extensive universal network of relationships. All things are in interdependent relationships. All visible phenomena belong to the immutable Self. The Book of Ecclesiastes in the Bible shares a similar view on the intrinsic nature of all things in the universe, indicating the true state of human life in the universe as the "vanity of vanities." Nevertheless, Ecclesiastes projects a theological dualism. Its mundane truth applies to the visible world under the sun wherein everything is vain, illusory and transient. While its ultimate truth covers the transcendent realm beyond visibility, where all non-permanent changes serve a higher purpose and value. Hence the watershed between Ecclesiastes' theology and Buddhism's *sunyata*. To Solomon, all acts of God are replete with values of everlasting joy, so the truth of "eternity-bliss-self-purity" is embedded within the phantasmagoria of human life in the universe. Voidness points to the illusory nature of *sunyata*, while "eternity-bliss-self-purity" refers to God's eternal mercy, love, and truth. Here, the Chinese theological dualism in both mundane and ultimate truths, reconcile with the congruence of *sunyata* and love.

**Keywords:** *sunyata* of dependent origination; eternity-bliss-self-purity; congruence of *sunyata* and love

# 支謙和康僧會佛經

## 翻譯中的「度無極」概念

■ 陳 堅

山東大學佛教研究中心

據相關史料記載，支謙並沒有出家，用現在的話來說，他就是個佛教學者或佛教愛好者，甚至是不是個「優婆塞」居士都還不好說。支謙比康僧會稍早來到吳地，後者乃是正兒八經的出家僧人。支謙和康僧會，一俗一僧兩老外，腳前腳後到建業

（今南京），可以說是三國時期吳地佛經翻譯的「雙響炮」。這一對「雙響炮」藉由吳地人才薈萃之靈氣，確實是翻譯了不少佛經，從而為早期中國佛教的演繹和發展提供了足夠的佛學資糧。那麼，他們兩人都翻譯了些什麼佛經呢？賴永海教授主編的多卷本《中國佛教通史》「漢魏兩晉南北朝」卷第一章第五節依據歷代佛經目錄和藏經資料，對此已有詳細考列，需者往檢，茲不贅述。我這裡花叢採花，只是擇要關注支謙所譯的《大明度無極經》和康僧會所譯的《六度集經》，而關注的焦點則是作為兩經之主導概念的「度無極」一詞，那什麼是「度無極」呢？要明白「度無極」，先要了解「無極」。

### 一、何謂「無極」？

一提到「無極」，不知別人是怎麼想的，反正

我腦海裡自動浮現出來的就是中國哲學中的「無極而太極」。這「無極而太極」，此乃宋明理學中爭論不休的重要命題。「無極而太極」最早是由北宋理學家、宋明理學的開山祖師周敦頤（1017-1073）在他的《太極圖書》提出來的。《太極圖說》

很短，字數跟佛教《心經》差不多，全文如下：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出

矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉，故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之，吉；小人悖之，凶，故曰：「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯之至矣。

「太極」和「無極」，在中國文化語境中本是有著不同出處的兩個概念。考諸文獻，「太極」一

**摘 要：**支謙和康僧會是早期中國佛教佛經漢譯的拓荒者，他們在各自所譯的大乘佛教重要經典《大明度無極經》和《六度集經》中，將印度佛教與中國文化作了無縫的對接，這是佛教中國化的早期形態，也就是佛典翻譯的中國化。他們兩人在翻譯過程中，不約而同地將大乘佛教「波羅蜜」（意為「到彼岸」）這個詞漢譯為「度無極」，其中「無極」一詞乃是道家術語。很顯然，這樣的翻譯乃是屬於「格義佛教」的範疇，但「無極」一詞確實能表達大乘佛教「心量廣大」的佛教內涵。

**關鍵詞：**支謙；康僧會；波羅蜜；無極；佛教中國化

詞出自《易傳·繫辭上》，曰：「易有太極，是生兩儀；兩儀生四象，四象生八卦。」這是大家聽得最多從而耳熟能詳的。另外，《莊子·大宗師》中亦提到了「太極」，曰：「夫道……在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。」至於「無極」，《老子》第二十八章有「常德不忒，復歸於無極」的說法；後來《列子·湯問》通過殷湯與夏革兩人關於「古初有物乎」的對話，對「無極」這個概念作了清晰的解釋，大家且看：

殷湯問於夏革曰：「古初有物乎？」夏革曰：「古初無物，今惡得物？後之人將謂今之無物，可乎？」殷湯曰：「然則物無先後乎？」夏革曰：「物之終始，初無極已。始或為終，終或為始，惡知其紀？然自物之外，自事之先，朕所不知也。」殷湯曰：「然則上下八方有極盡乎？」革曰：「不知也。」湯固問。革曰：「無則無極，有則有盡；朕何以知之？然無極之外復無無極，無盡之中復無無盡。無極復無無極，無盡復無無盡。朕以是知其無極無盡也，而不知其有極有盡也。」湯又問曰：「四海之外奚有？」革曰：「猶齊州也。」湯曰：「汝奚以實之？」革曰：「朕東行至營，人民猶是也。問營之東，復猶營也。西行至幽，人民猶是也。問幽之西，復猶幽也。朕以是知四海、四荒、四極之不異是也。故大小相含，無窮極也。含萬物者，亦如含天地。含萬物也故不窮，含天地也故無極。朕亦焉知天地之表不有大地者乎？亦吾所不知也。然則天地亦物也。物有不足，故昔者女媧氏鍊五色石以補其闕；斷鼃之足以立四極。其後共工氏與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，折天柱，絕地維；故天傾西北，日月辰星就焉；地不滿東南，故百川水潦歸焉。」

從上述材料看，「太極」與「無極」顯然不是一回事，其中「太極」是宇宙生成論中的概念，是指宇宙萬物據以生成的源點，有強烈的形而上學味道，類似於基督教中能創造萬物的上帝，只是「太極」沒有像上帝那樣被人格化罷了；而「無極」則是屬於形而下的範疇，是指宇宙無始無終、無邊無際這樣一種無有端點的相狀，至少在《列子·湯問》中「無極」就是這個意思。本來在意義上無甚關聯的「太極」和「無極」怎麼到了周敦頤那裡便被「無極而太極」地扯到了一起呢？原來，周敦頤所處的宋代，正是中國思想史上開啟思想大融合

的時代，這種思想大融合，大而言之從宏觀上看，叫儒佛道三教合流以至於最終造成宋明理學之潮流；小而言之從微觀上看，或者說從技術層面看，就是思想家喜歡將來自不同傳統和背景的概念和思想糅合在一起作串聯互釋（當然這多少也與中國古代思想家喜歡「以解釋字義來表達思想」的學術習慣有關）——周敦頤的「無極而太極」就是其中的典型案例。

對於周敦頤的「無極而太極」，當代有人這樣解讀：「周敦頤的《太極圖說》是對《太極圖》的解說，首句以『無極而太極』解《太極圖》第一圖，義為『無極即是太極』，認為《周易》的『太極』與老子的『道』或『無極』同義。」<sup>[1]</sup>既然是同義，那說一個就行了，何必要同時說「無極」和「太極」呢？而且如果說「無極而太極」就是「無極即是太極」的意思，那直接說「無極即是太極」或「無極即太極」不更好嗎？為什麼要令人感到有點隱晦地用個不明不白的「而」字說「無極而太極」幹嘛？實際上，我們今人對周敦頤「無極而太極」的霧裡看花乃是歷史的延續，因為歷史上對此就有不少爭論且爭論不休莫衷一是，最著名的莫過於朱熹（1130-1200）與陸九齡（1132-1180）、陸九淵（1139-1193）陸氏兩兄弟之間關於「無極而太極」曠日持久的辯論，其中，朱熹「訓『極』為『至』，『太極』指『理』」亦即所謂的『天理』，至於「無極而太極」中的「無極」，則是對『太極』的修飾。他說『無極』有三義：其一，針對有形、具體的器物界而言，『無極』即『無形』，它表明『太極』不是事物類屬鏈條上同質的一物，『太極』無形無象，不可以事物言；其二，針對形上界言，『無極』肯定了『太極』之上並無有一超然的絕對存在者，由此肯定了『太極』為邏輯在先的最高者，是確鑿真實的，不因形象的變動而遷流，不因事物的幻現而虛無；其三，從貫通形上形下兩屆而言，『無極』既是對有形的否定，同時也是『太極』自身內涵的否定因素，『太極』不是於事物之外別有一事物，『太極』即本然之理。」然而，與朱熹不同，「陸九淵兄弟訓『極』為『中』，據此認為『無極而太極』在字面上都言不成義，又認為先秦儒家舊典都只講『太極』而不講『無極』，『無極』出於老氏，正是反儒



家中庸之學的異端邪說，因此以『無極而太極』作為儒家思想體系的基礎，正是背離了孔孟道統之傳。況且如解『太極』為『天理』，則在『天理』的圓滿規定中不必附加『無極』以修飾，所以言『無極而太極』無異於疊床架屋！」<sup>[2]</sup>當然，朱、陸就「無極而太極」所展開的論爭，並不限於以上這些區區內容，其開枝散葉，乃是涉及甚廣。縱觀朱、陸雙方乃至我們今天學界對「無極而太極」的解讀，其分歧都在對「無極」的理解上，因為，對於「太極」，大家的看法都比較一致，至少不會有太大的偏差，而對於「無極」，尤其是將其與「太極」放在一起，那意義就模糊起來了，這「無極」和「太極」究竟是個什麼關係？然而，早在宋代提出「無極而太極」這一命題並因為對此有不同的理解而產生很多爭論之前，中國佛教就已經在其佛經翻譯的過程中毫無爭議地使用了「無極」一詞，那就是本文所要探討的所謂「度無極」。

## 二、漢譯佛經中的「度無極」

支謙所譯的《大光明經》，亦名《大光明度無極經》，收於《大正藏》第8冊。經題中的「大明，即摩訶般若之意譯；度無極，即波羅蜜之意譯」<sup>[3]</sup>，也就是說，「摩訶般若波羅蜜」被支謙譯作「大光明度無極」，其中「摩訶」是「大」，「般若」是「明」，「波羅蜜」是「度無極」。不過，我們現在對於「摩訶般若波羅蜜」的翻譯，一般是按照慧能（638-713）在《壇經·般若品》中的說法，即：「摩訶般若波羅蜜是梵語，此言大智慧到彼岸。……何名摩訶？摩訶是大。……何名般若？般若者，唐言智慧也。……何名波羅蜜？此是西國語，唐言到彼岸。」我們不妨將支謙與慧能對「摩訶般若波羅蜜」的翻譯列一簡表比較一下：

| X  | 摩訶 | 般若 | 波羅蜜 |
|----|----|----|-----|
| 支謙 | 大  | 明  | 度無極 |
| 慧能 | 大  | 智慧 | 到彼岸 |

對照支謙和慧能兩人的翻譯，譯「摩訶」為「大」兩人是一致的；譯「般若」為「明」或「智慧」，也好理解，因為佛曰開啟「般若」智慧就能破除「無明」而達於「明」，這「明」也就是禪宗所謂的「明心見性」；然而，將「波羅蜜」譯作「度無

極」或「到彼岸」，就有點犯怵了，這「度無極」和「到彼岸」有什麼關係？關於「到彼岸」，我們大家平時也都在說，一點都不陌生。大凡宗教，都是講個「此岸世界」和「彼岸世界」。「此岸世界」就是我們所生活的世俗世界，而「彼岸世界」則是宗教所宣揚的我們俗人可以通過一定的宗教實踐而去往的那個神聖世界，比如基督宗教講的「天堂」，佛教講的「西方極樂世界」等。不管什麼宗教，其最終目的，都是要引導芸芸眾生「到彼岸」去，因而可以說「到彼岸」乃是一切宗教的「終極關懷」，儘管不同的宗教所說「彼岸」有不一樣的景象。實際上，不但宗教，就是馬克思主義，也講個「此岸世界」和「彼岸世界」。馬克思主義認為，世界的存在和發展有其自身的不以任何人的主觀意志為轉移的客觀規律。人不掌握客觀規律，就是生活在沒有自由的「此岸世界」，而一旦掌握了客觀規律，那他就進入了自由的「彼岸世界」，亦即「到彼岸」了，「波羅蜜」了。

馬克思主義之「到彼岸」，意既如此；基督教的「到彼岸」，也比較確定，就是指死後升入「天堂」，那麼佛教的「到彼岸」究竟是指什麼而言呢？我們暫且不去管在印度佛教語境中「到彼岸」究竟是到什麼樣的「彼岸」，也就是「波羅蜜」（Paramita，也有以完全音譯稱「波羅蜜多」的）在梵語中原本究竟是什麼意思，只看我們中國人在中國佛教語境中是怎麼理解「到彼岸」的。中國佛教對佛教「波羅蜜」或「到彼岸」的理解大致有以下四種：

（一）佛教詞典、佛教教科書以及「百度」、「搜狗」上一般是這麼解釋的：「度生死苦海，到涅槃彼岸」，所謂「彼岸」是對於「此岸」而言的。生死便喻「此岸」。它指三界內的眾生由於妄念邪心而造業，因而不得不輪回於生生死死當中，永住於煩惱苦海中。只有修行才能擺脫輪回，永超生死地。<sup>[4]</sup>

（二）坊間「指方立相」的解釋：剛才我已經有意提到了佛教的「西方極樂世界」。坊間一般人都會說這「西方極樂世界」就是佛教所說的相對於我們所處的世俗「娑婆世界」的「彼岸世界」，而且，現在很多熱衷於佛耶比較的學者，尤其是基督

宗教方面的學者，他們都認為，佛教的「西方極樂世界」就相當於基督宗教的「天堂」，換言之即，就像「天堂」是基督宗教的「彼岸世界」，「西方極樂世界」也是佛教的「彼岸世界」。當然，熟悉佛教的人都知道，除了「西方極樂世界」，佛教中還有許多世界，比如「東方琉璃世界」、「華藏世界」、「兜率內院」等等，也都是與世俗世界相對的類似於「西方極樂世界」的「彼岸世界」。

（三）慧能的解釋：慧能在《壇經·般若品》中說：「何名波羅蜜？此是西國語，唐言到彼岸。解義離生滅，著境生滅起，如水有波浪，即名為此岸；離境無生滅，如水常通流，即名為彼岸，故號波羅蜜。」慧能說，「到彼岸」的意思就是「離生滅」，而所謂的「生滅」，即是指因緣而生因緣而滅的「假相」；離了「生滅」進入「無生滅」亦即《心經》所說的「不生不滅，不垢不淨，不增不減」的「空相」，就是到了「彼岸」。慧能在這裡還用了個通俗易懂的形象比喻來說明什麼叫「到彼岸」，他說，「水有波浪」就是「此岸」，而波浪止息，「水常通流」，就是「彼岸」。聯繫慧能的禪宗思想，「波浪」是指人的煩惱。人有煩惱，就在「此岸」；一旦煩惱消除，就到了「彼岸」，可見，慧能所理解的「到彼岸」，不是說位移到了另一個地方，而是說你離了煩惱，你就到「彼岸」了，用不著上哪兒哪兒去上「西方極樂世界」去才算到彼岸，心淨無煩惱，當下就是「彼岸」，這其實就是禪宗所提倡的「隨其心淨，即佛土淨」的「心淨國土淨」思想。正是基於這一思想，《壇經·決疑品》消解了遠在「十萬八千」裡之外的那個作為「彼岸世界」的「西方極樂世界」，改而主張「但心清淨，即是自性西方」—只要自性無煩惱，「彼岸」西方「目前便見」，就在當下，何勞遠求？<sup>[5]</sup>

（四）支謙所說的「度無極」：從字面上看，這「度無極」可以有兩種解釋，一是度過「無極」到了另一個「彼岸」，這個意義上的「無極」就是「此岸」；二是度到「無極」這個「彼岸」，這個意義上的「無極」就是「彼岸」，那「度無極」中的「無極」究竟是「此岸」還是「彼岸」？我們還是回到支謙在《大明度無極經》中看個明白吧！

《大明度無極經》〈行品第一〉啟首曰：

聞如是：一時，佛遊於王舍國其雞山，與大比丘眾不可計，弟子善業第一，及大眾菩薩無央數，敬首為上首。是時，十五齋日月滿，佛請賢者善業：「此眾菩薩集會，樂汝說菩薩大士明度無極，欲行大道當由此始。」<sup>[6]</sup>

一般漢譯佛經的第一品都叫「序品」並以「如是我聞」開篇，而支謙則相應名之曰「行品」和「聞如是」，這都是早期佛經翻譯中的羞澀處，不必計較，也不用計較，因為無關大局。在這段經文中，佛與一大幫弟子在「王舍國其雞山」集會，當時佛對一位叫「善業」的賢者（實際上就是《金剛經》中譯作「善現」的須菩提）說，大家都喜歡聽你說說關於「菩薩大士明度無極」的道理，你就來講講吧，你就來講幾句吧，因為「欲行大道」當由「明度無極」開始。這很像我們老師上課，老師說，唉，那誰誰誰，你某某方面學得挺不錯的，大家伙都喜歡聽你講，你就站起來給大家講幾句吧，就是在這樣的語境下，佛叫善業給大家講講「菩薩大士明度無極」究竟是什麼意思。我這裡再提醒一句，免得大家忘了或聽起「明度無極」來覺得彆扭（就是我自己也覺得有點彆扭），這「明度無極」就是支謙對「般若波羅蜜」的翻譯。好，話續前言，言歸正傳。善業一番客套後是這麼對大家說的：

如世尊教，樂說菩薩明度無極，欲行大道當由此始。夫體道為菩薩是空虛也，斯道為菩薩亦空虛也。何等法貌為菩薩者？不見佛法有法為菩薩也。吾於斯道無見無得，其如菩薩不可見，明度無極亦不可見。彼不可見，何有菩薩當說明度無極？若如是說，菩薩意志不移不捨、不驚不怖、不以恐受、不疲不息、不惡難此，微妙明度與之相應而以發行，則是可謂隨教者也。又菩薩大士行明度無極，當學受此。如受此者，不當念『是我知道意』。所以者何？是意非意，淨意光明。<sup>[7]</sup>

這段經文的核心語句乃是：「何等法貌為菩薩者？不見佛法有法為菩薩也。吾於斯道無見無得，其如菩薩不可見，明度無極亦不可見。」究竟「何等法貌為菩薩者？」，什麼樣「法貌」的人才可以叫菩薩？善業說「不見佛法有法為菩薩也」，其中「佛法」是出世間法，是「空」；「有法」是世間法，是「有」。所謂「不見佛法有法」，就是「空」、「有」都不執著，一切「無見無得」，猶如《心經》中所說的，「是故空中無色，無受想行識，無眼耳



鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界。無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃，這才是真正的菩薩，這才是真正的菩薩道，這就是「般若波羅蜜」，這就是「明度無極」。這「明度無極」，不但是不執著於「空」、「有」，就是菩薩和「明度無極」本身也都一律不能執著，按照《金剛經》的格式化說法，就是「菩薩即非菩薩」，「般若波羅蜜，即非般若波羅蜜」，如此方才是名副其實的「菩薩大士明度無極」。至此，「明度無極」的意思就赫然浮出水面而一目了然了，其實它一點都不神秘，就是我們通常所說的無有分別、不落兩邊、一切都不執著，諸如此意吧，大乘佛教之老生常談。那為什麼把不執著說成是「度無極」呢？道理很簡單，「極」乃極端、頂點之意，有執著就是有「極」，有「到頂了」的感覺，而不執著就是「無極」，有無限的感覺，實際上也就是佛教「空」的意思。從語文上講，「度無極」之「無極」與前文所引《列子·湯問》中的「無極」是一個含義，都有無邊界沒頂端的那麼個意思，也就是佛經中常說的「無量無邊」的意思，而了解佛教的人都知道，「阿彌陀佛」（Amitābha）中的「阿彌陀」，翻譯成漢語就有「無量無邊」的意思，大家參之！下面，為了更好地幫助大家進一步理解支謙「度無極」的佛學含義，我們不妨來個版本對勘。

### 三、版本對勘看「度無極」

支謙的《大明度無極經》在歷史上有很多異譯本，先後有：（一）東漢支婁迦讖（生卒不詳）所譯的《道行般若經》（十卷）；（二）前秦曇摩蜚（生卒不詳）與竺佛念（生卒不詳）共譯的《摩訶鉢羅波羅蜜經抄》（五卷）；（三）後秦鳩摩羅什（344—413）譯的《小品般若波羅蜜經》（十卷）；（四）唐代玄奘（602-664）譯的《大般若經》第四分；（五）宋代施護（?-1017）譯的《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（二十五卷）。我們且看看支婁迦讖譯的《道行般若經》和玄奘譯的《大般若經》第四分對於前文所引支謙《大明度無極經》那

段經文是如何翻譯的，先看玄奘的翻譯：

世尊，令我為諸菩薩摩訶薩眾宣說開示甚深般若波羅蜜多，教授教誡諸菩薩摩訶薩，令於般若波羅蜜多速得究竟。世尊，所言諸菩薩者，何法增語，謂為菩薩。世尊，我不見有法可名菩薩摩訶薩者，亦不見有法可名般若波羅蜜多。世尊，我於菩薩及菩薩法不見不得，亦復不見不得般若波羅蜜多。云何令我為諸菩薩摩訶薩眾宣說開示甚深般若波羅蜜多？世尊，我以何等甚深般若波羅蜜多，教授教誡何等菩薩摩訶薩眾，令於般若波羅蜜多速得究竟？世尊，若菩薩摩訶薩聞如是語，心不沉沒，亦無退屈，不驚不怖，如深般若波羅蜜多所說而住，修行般若波羅蜜多令得究竟，當知即是教授教誡諸菩薩摩訶薩，令於般若波羅蜜多速得究竟，亦名為彼宣說開示甚深般若波羅蜜多。復次，世尊，若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，應如是學，謂不執著大菩提心，所以者何？心非心性，本性淨故。<sup>[8]</sup>

長話短說，要而言之，這段經文中的關鍵句是「我不見有法可名菩薩摩訶薩者，亦不見有法可名般若波羅蜜多」，它顯然是表示「兩邊都不執著」義。再看支婁迦讖的翻譯：

佛使我為諸菩薩說般若波羅蜜，菩薩當從中學成。佛使我說菩薩，菩薩有字，便著菩薩。有字無字，何而法中字菩薩？了不見有法菩薩，菩薩法字了無，亦不見菩薩，亦不見其處。何而有菩薩？當教般若波羅蜜，作是說般若波羅蜜。菩薩聞是，心不懈怠，不恐不怯，不難不畏，菩薩當念作是學。當念作是住，當念作是學，入中心不當念是菩薩，何以故？有心無心。<sup>[9]</sup>

這段經文的關鍵句乃是「了不見有法菩薩，菩薩法字了無，亦不見菩薩，亦不見其處」，所謂的「了不見有法菩薩」，「有法」就是「世間法」（回見前文），就是「我相、人相、眾生相、壽者相」之世間「四相」，《金剛經大乘正宗分》中說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」，菩薩就是不執著「我相、人相、眾生相、壽者相」的人。然而菩薩光不執著「我相、人相、眾生相、壽者相」是不夠的，他還要「亦不見菩薩，亦不見其處」，也就是還要不執著菩薩本身，總之，只有既不執著於「我相、人相、眾生相、壽者相」之「四相」又不執著於菩薩的菩薩才是真菩薩，這同樣也是在表達「兩邊都不執著」的意思。總之，對照

支謙、玄奘和支婁迦讖的「同本異譯」，我們不難發現，支謙所使用的「無極」就是不落兩邊、不執著於任何一端的意思，從而「度無極」就是把你都到「無極」那裡，度到「不執著」那裡，也就是讓你凡聖都不執著，而不是像有的宗教那樣，說這一邊不好那一邊好，從而把你從這一端趕到另一端，並美其名曰「信仰」，這實際上是執著，這實際上是「有極」而不是「無極」，而佛教正好相反，它不是設一個「極」讓你去追求，它是要你不執著於任何一極而達到「無極」的狀態，這就是「摩訶般若波羅蜜」，就是「大明了無極」。對於這個「大明了無極」，康僧會的《六度集經》通過「六度」作了進一步的演繹。

所謂「六度」，也叫「六波羅蜜」，是指大乘佛教所主張的佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧這六種「到彼岸」的方法，其中「智慧波羅蜜」，就「般若波羅蜜」，就是支謙所譯《大明了無極經》所集中討論的，然而，康僧會所譯的《六度集經》除了涉及「智慧波羅蜜」，而且還涉及了佈施、持戒、忍辱、精進、禪定等其他五種「波羅蜜」，外延顯然要比《大明了無極經》廣大得多，此其一；其二，從佛經的寫作方式來看，或者說從「三藏十二部」的範式來看，《大明了無極經》屬於「修多羅」，也就是用散文體的「長行」寫就的直接表達佛教思想和理念的佛經，而《六度集經》則是康僧會從佛教的一些「本生經」或其他一些佛經中摘錄出來的「本生」故事編集而成，而且「六波羅蜜」中的每一「波羅蜜」都有相應的「本生」故事予以解釋。

聞如是，一時佛在王舍國鷄山中，時與五百應儀菩薩千人共坐，中有菩薩名阿泥察，佛說經道，常靖心惻聽，寂然無念，意定在經，眾祐知之，為說菩薩六度無極難逮高行，疾得為佛。何謂為六？一曰佈施，二曰持戒，三曰忍辱，四曰精進，五曰禪定，六曰明度無極高行。<sup>[10]</sup>

我們現在把「六波羅蜜」翻譯成「六度」，也就是六種度人到彼岸的方法，這是我們大家都知道的。不過，「六度」究竟是要把人度到什麼樣的「彼岸」呢？這從「六度」這個詞本身是沒法看出來的，然而《六度集經》卻明白地告訴我們，那就

是「度無極」，度到「無極」這個彼岸——「此岸」都是「有極」的，有對立之兩端的，而「彼岸」則是「無極」的，就是在這個意義上，《六度集經》把「六波羅蜜」亦即「六度」，叫做「六度無極」，「何謂為六？一曰佈施，二曰持戒，三曰忍辱，四曰精進，五曰禪定，六曰明度無極高行。」句尾處的「度無極」不僅僅是用來修飾「明」（也就是般若智慧）的，而是統領前面的「一佈施，二曰持戒，三曰忍辱，四曰精進，五曰禪定」而修飾之，也就是不但「明度無極」，而且也是「佈施度無極」、「持戒度無極」、「忍辱度無極」、「精進度無極」、「禪定度無極」。《六度集經》的這種表達方式有點類似於數學中的  $(a+b+c+d+e+f)h=ah+bh+ch+dh+eh+fh$ ，至於在「度無極」後面要加上「高行」兩字，那是用來說明「度無極」這種方法非常高妙，一般人難以做到，就是菩薩也難以做到。你若做到了，那你就是佛，此之謂「菩薩六度無極難逮高行，疾得為佛」之含義。下面我們不妨來看一下《六度集經》是如何開示「佈施度無極」的。

首先，《六度集經》對「佈施度無極」作了界定，曰：

佈施度無極者，厥則云何？慈育人物，悲愍群邪，喜賢成度，護濟眾生，跨天踰地，潤弘河海，佈施眾生。饑者食之，渴者飲之，寒衣熱涼，疾濟以藥，車馬舟輿，眾寶名珍，妻子國土，索即惠之，猶太子須大拏，佈施貧乏，若親育子，父王屏逐，愍而不怨。<sup>[11]</sup>

這段經文意思非常明白，所謂「佈施度無極者」，就是悲天憫人，慈悲濟世，佈施眾生，「饑者食之，渴者飲之，寒衣熱涼，疾濟以藥，車馬舟輿，眾寶名珍，妻子國土，索即惠之」，就像一位名叫「須大拏」太子，「佈施貧乏，若親育子」，對待窮人就像對待自己的親生兒女一樣，把自己所有的東西都佈施給窮人，即使因此而受到父王的驅逐，也毫無怨言。你們看了這個界定，可能會覺得沒有什麼，不就是盡己所能幫助窮人嗎？不就是做些慈善事業嗎？這有什麼「高行」不「高行」的，這有什麼「難逮」的？不要說菩薩，不要說須大拏，就是我們周圍也常見張三李四有很多人在做這樣的佈施。這裡提到的須大拏，乃是釋迦牟尼佛的前世身。須大拏因為生前行「佈施度無極」而在死後轉



世成為釋迦牟尼佛——《太子須大拏經》就講述了這個佛本生故事。康僧會以《須大拏經》之題名，將該經收編在《六度集經》卷二。我們不妨以「佈施度無極」為例來具體審視一下《六度集經》中的「度無極」並以此結束本文。

#### 四、「佈施度無極」

《六度集經》從卷一到卷三，都是講述與「佈施度無極」有關的佛本生故事，一共26個故事，我們不妨具體地來看一下其中的第一個故事，曰：

昔者菩薩，其心通真，睹世無常，榮命難保，盡財佈施。天帝釋睹菩薩慈育群生，佈施濟眾，功勳巍巍，德重十方，懼奪己位，因化為地獄，現於其前曰：「佈施濟眾，命終魂靈入於太山地獄，燒煮萬毒，為施受害也，爾惠為乎。」菩薩報曰：「豈有施德而入太山地獄者乎？」釋曰：「爾其不信，可問辜者。」菩薩問曰：「爾以何緣處地獄乎？」罪人曰：「吾昔處世，空家濟窮，拯拔眾厄，今受重辜，處太山獄。」菩薩問曰：「仁惠獲殃，受施者如之乎。」釋曰：「受患者，命終升天。」菩薩報曰：「吾之拯濟，唯為眾生，假如子云誠吾願矣。慈惠受罪，吾必為之，危已濟眾，菩薩上志也。」釋曰：「爾何志願，尚斯高行？」答曰：「吾欲求佛，擢濟眾生，令得泥洹，不復生死。」釋聞聖趣，因卻叩頭曰：「實無佈施慈濟眾生遠福受禍入太山獄者也。子德動乾坤，懼奪吾位，故示地獄，以惑子志耳。愚欺聖人，原其重尤。」既悔過畢，稽首而退。菩薩慈惠度無極行佈施如是。<sup>[12]</sup>

這裡提到的「昔者菩薩」也是釋迦牟尼佛的前世身，他「盡財佈施」，極盡自己所有行於佈施，並因此而社會上獲得了崇高的威望，結果引來「天帝釋」——即「釋提桓因」，也叫「帝釋天」，其在印度的角色乃是類似於中國的玉皇大帝——的羨慕嫉妒恨，生怕這位菩薩奪走自己君臨天下的寶座，於是就在後者面前化現出可怕的地獄，並對他說，你如果再做佈施，那你就得下地獄。然而，菩薩一點也不為所動，根本就不害怕地獄，照樣佈施如故，天帝釋這下可被震住了，並忙不迭地向菩薩道歉說，我化現地獄實際上只是嚇唬嚇唬你，做佈施哪能下地獄呢？沒這回事。你是最讓我敬仰的人，你是大聖人，我欺騙你，我有罪，我懺悔。說完就給菩薩磕了三個響頭，「稽首而退」。你看

菩薩就是這樣慈悲地行「佈施度無極」。從這個故事中，我們可以看出菩薩行佈施那可是不計個人任何得失，佈施就是佈施，毫無執著，猶如《心經》中「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖」，這就是所謂的「佈施度無極」，用《金剛經·妙行無住分》話來說，就是菩薩「應無所住行於佈施，所謂不住色佈施，不住聲香味觸法佈施」或「菩薩應如是佈施，不住於相」或「菩薩無住相佈施」，這裡的「不住」、「無住」都是不執著的意思。不但「佈施度無極」如此，「持戒度無極」、「忍辱度無極」、「精進度無極」、「禪定度無極」和「明度無極」亦復如是「不住」不執著。總之「無極」就不執著，不執著就是「無極」。前文已經說到，「無極」一詞乃是出自《老子》和《列子》，也就是說，它本是道家的一個概念。用道家的「無極」概念來解釋佛教的「波羅蜜」，這顯然是屬於佛教初傳中國時期的「格義佛教」現象。

對於「格義佛教」，學界往往會有一些看不上眼的感覺，覺得那是當時人們不太了解佛教，所以只好差強人意地用中國本土的一些概念來附會解釋佛學概念，但實際上不一定是這樣，至少在本文所討論的將「波羅蜜」翻譯成「度無極」、把「般若波羅蜜」翻譯成「明度無極」以及把「摩訶般若波羅蜜」翻譯成「大明度無極」，就是能準確達意的翻譯，因為這「無極」就能顯示不執著之「大」。如果我們把前文所引殷湯與夏革在《列子·湯問》中關於宇宙「無極」的討論與慧能在《壇經·般若品》中對「摩訶」的解釋作一對照，就不難發現，慧能用「虛空」來比喻「心量廣大」，也就是「盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大」，實際上這不就是「無極」的意境嗎？大家且看《壇經·般若品》的如下經文：

何名摩訶？摩訶是大，心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無嗔無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾，諸佛剎土，盡同虛空，世人妙性本空，無有一法可得，自性真空，亦復如是。善知識，莫聞吾說空，便即著空，第一莫著空，若空心靜坐，即著無記空。善知識，世界虛空，能含萬物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總

在空中，世人性空，亦復如是。善知識，自性能含萬法是大，萬法在諸人性中，若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大。

慧能先說「虛空」之無，再說「虛空」之有，在《列子·湯問》中，夏革對殷湯解釋宇宙時不也是這個次序嗎，先說無，「古初無物，今惡得物？」再說有，「含萬物也故不窮，含天地也故無極」，既無又有，亦無亦有，這才成其為大，這不就是般若「空」觀的究竟意義嗎？從這個意義上來說，將「波羅蜜」漢譯為「度無極」確實是佛教中國化的一個成功案例。

[1] 馮達文、郭齊勇主編：《新編中國哲學史》下冊（人民出版社，2007年9月版），第18頁

[2] 同上，第66-67頁。

[3] 《大明度無極經》，參見[http://baike.baidu.com/link?url=9ZZIuC2l-B7w\\_QbcLgM-RrkBxCLzm8xT6VBULk6OlPW6aUmIOUzSvGXXifGlm1pb7aIVEQFWdB3cadK\\_1KfCEK](http://baike.baidu.com/link?url=9ZZIuC2l-B7w_QbcLgM-RrkBxCLzm8xT6VBULk6OlPW6aUmIOUzSvGXXifGlm1pb7aIVEQFWdB3cadK_1KfCEK)。

[4] 《波羅蜜多》，<http://baike.sogou.com/v71621345.htm?fromTitle=%E6%B3%A2%E7%BD%97%E8%9C%9C%E5%A4%9A>。

[5] 《壇經·決疑品》中的相關經文是這樣的：（韶州韋）刺史又問（慧能）曰：「弟子常見僧俗念阿彌陀佛，願生西方，請和尚說，得生彼否？願為破疑。」師言：「使君善聽，慧能與說，世尊在舍衛城中，說西方引化經文，分明去此不遠。若論相說裡數，有十萬八千，即身中十惡八邪，便是說遠。說遠為其下根，說近為其上智。人有兩種，法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心。所以佛言：『隨其心淨，即佛土淨。』使君東方人，但心淨即無罪；雖西方人，心不淨亦有僣。東方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何國？凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般，所以佛言，隨所住處恆安樂。使君心地但無不善，西方去此不遠；若懷不善之心，念佛往生難到。今勸善知識，先除十惡，即行十萬，後除八邪，乃過八千，念念見性，常行平直，到如彈指，便睹彌陀。使君但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那，不悟念佛求生，路遙如何得達。慧能與諸人移西方於剎那間，目前便見，各願見否？」眾皆頂禮云：「若此處見，何須更願往生，願和尚慈悲，便現西方，普令得見。」師言：「大眾，世人自色身是城，眼耳鼻舌是門，

外有五門，內有意門。心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心壞。佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是眾生，自性覺即是佛，慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨即釋迦，平直即彌陀。人我是須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神，塵勞是魚鱉，貪嗔是地獄，愚癡是畜生。善知識，常行十善，天堂便至；除人我，須彌倒；去邪心，海水竭；煩惱無，波浪滅；毒害忘，魚龍絕。自心地上覺性如來，放大光明。外照六門清淨，能破六欲諸天，自性內照，三毒即除，地獄等罪，一時消滅。內外明徹，不異西方。不作此修，如何到彼？」大眾聞說，了然見性，悉皆禮拜，俱歎善哉！唱言：「普願法界眾生，聞者一時悟解。」師言：「善知識，若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡。但心清淨，即是自性西方。」

[6] 《大正藏》第8冊，第478頁中。

[7] 同上，第478頁下。

[8] 同注[6]，第7冊，第763頁中、下。

[9] 同注[6]，第425頁下。

[10] 同注[6]，第3冊，第1頁上。

[11] 同上，第1頁上。

[12] 同注[6]，第3冊，第1頁上、中。

### The Concept of "Du-wuji" in the Buddhist Sutra Translations by Zhi Qian and Sanghavarman

Chen Jian (Center for Buddhist Studies of Shandong University)

**Abstract:** Zhi Qian and Sanghavarman are the pioneers in the early period of the translations of Buddhist Sutra to Chinese characters in the progress of Chinese Buddhism. They translated *Ashtasahasrika-prajnaparamita-sutra* (*smaller-prajnaparamita-sutra*) and *Sutra of the Six Paramitas* respectively, which are the significant classical works for integrating Indian Buddhism and Chinese culture. Translating the Buddhist Sutra into Chinese was the early stage of the indegenization work of Buddhism in ancient China. They both translated the 'paramita' (i.e. landing on the other shore) in Mahayana Buddhism into "度無極 (Du-wuji)" in Chinese coincidentally, in which "無極" is a terminology from Taoism. It is obvious that this translation belongs to the category of 'Ge-yi Buddhism', but "無極 (wuji)" can certainly express the sense of 'the great power/capacity of heart' in Mahayana Buddhism.

**Key Words:** Zhi Qian, Sanghavarman, paramita, wuji, the indegenization of Buddhism in China

# 發問與真理

## ——印順早期信仰轉向中的內在文明對話

■ 孫建生

中央民族大學哲學與宗教學院

### 一、從雲棲株宏到印順： 作為前理解的「天佛論爭」

明末清初耶穌會士來到中國傳教至今已經超過四百年，天主教與中國的儒家、佛道二教的論爭幾乎從未停息。將早期耶穌會士與漢傳佛教僧人之間發生的「天佛論爭」納入考察視野，一方面可以釐清從株宏到印順之間，佛教對於天主教的觀念變化的發展脈絡，這作為一種「前理解」影響了印順的信仰轉向；另一方面從中可以發現宗教之間對話的基本現象，並將其原初地取出並考察。

《聖朝破邪集》是明末一部彙集儒釋道三家對於天主教回應的文獻，其卷七的主要內容是佛教界僧人對於天主教的反駁，代表人物及作品有雲棲株宏《天說》、密雲圓悟《辨天說》和費隱通容《原道辟邪說》等。其中以雲棲大師的《天說》

影響最大。《天說》分為四個部分：《天說一》辨說天主教之天主是忉利天王，而大千世界有萬億天王，天主並非至尊。天主教不明正理，也不知有色

界、無色界的區別；《天說二》和《天說餘》論爭殺生與輪迴的問題；《天說三》用儒家經典證明儒家天說全備，不必天主教創立新說。<sup>[1]</sup>

實際上，這一時期的天主教對儒佛兩家均有猛烈批判，相應地，「儒佛兩家對付天主教的方法，則聯合起來和它對抗。因此在釋家著作中，也有不少為宋明理學辯護者……可見這時天主教確稱為儒佛兩家共同攻擊的對象。」<sup>[2]</sup>株宏的《天說》內容簡要，所涉範圍以回應天主教的質疑為主，第一部分稱得上是某種意義上的「判教」，即將天主教判為不究竟之外道，彼之天主只是欲界六天中第二天之主，欲界之上尚有色界、無色界。可見在株宏看來，天主教的根本處尚不究竟，何況其教義主張。

以雲棲株宏和利瑪竇為代表的早期佛教與天主教的論爭，儘管充滿了「自話」，即以各自之教義為本而破斥他教，但也不失為一種「對話」的形式。我們想要強調的是，這種早期論爭所產生的影響，即在佛教如何看待天主教的問題上一直影響到民國時期的印順。在

**摘要：**在印順早期信仰轉向中所體現出的內在文明對話，既具詮釋學中的「理解」與「視域融合」的問題，也包含有的真理與此在關係的宗教現象。將明末清初耶穌會士與佛教的「天佛論爭」收入視野中，雲棲株宏所代表的佛教與天主教的對話，可以看作是一種「在先」之理解，從此顯示從理解到視域融合的可能。進一步地，將對話、宗教間對話各自的基本結構呈現出來，後者意味著「自話」「失與」和「先說」。在印順的信仰轉向中，從「自話」到「眼睛明亮」（眨眼之間*Augenblick*）這樣的宗教現象，意味著作為展開著、揭示著的此在，它始終在向「真理」的「發問」中。印順對於宗教本質的理解，則是「意欲自己有所光明」的一種發問。真理與發問「之間」，是此在能夠有所言說的境域。

**關鍵詞：**文明對話；視域融合；前理解；詮釋；印順

《我之宗教觀》一文中，印順認為，「宗教的深淺次第，是不容易說得大家同意的。現依據佛經——諸天世界建立的層次來說明。……比多神教高一級的，應該是一神教。這在三界中，自兜率天以上，一直到初禪的大梵天。大梵天即世界的創造主。梵天說，這世界，世界的一切，以及人類，都是從他而有的。印度傳說的創造神，近於希伯來傳說中的耶和華。……由此神格的特點，凡是一神教，都充滿了唯我獨尊的排他性。」<sup>[3]</sup>從祜宏的判教「忉利天王」到印順的判教「大梵天」，一方面顯示出了佛教僧人對天主教教義思想的理解的不斷深入，另一方面則顯示出對其理解依舊處於「定勢」之中。正如劉成有教授認為的，「對基督教的這種理解是否正確，不是我們關心的焦點。我們感興趣的是，正是這種理解，直接導致了他的信仰轉向！」<sup>[4]</sup>儘管印順的判教是其後期之作，也從某些方面反映了他對於天主教的理解是一貫的。在其早年間學習了解基督教思想，並最終改變了其信仰而到佛教中，他自己是這樣說明「出入於天主教」的，「這是富有社會性的宗教。從基督教中，我體會得敬虔而純潔的信心，對於宗教的真正意義。有信有望有愛的基督教，有著儒、道所不曾有的東西。我研讀《新舊約》，閱覽《真光》、《靈光》、《基督徒》等雜誌；我實行禱告，參加過奮興會，然而我終於不能成一基督徒。外緣是：那時掀起反基督教運動，雖無關於基督教教義自身，而基督教會憑藉國際背景，不免有文化侵略的嫌疑。主因是，某種思想的難以接受。如信者永生，不信者永火。」<sup>[5]</sup>不以人類的行為（內心與外行）為尺度，而但以信我不信我為標準。」<sup>[6]</sup>可見，印順早期信仰轉向涉及現實關懷和尋求真理兩個維度，前者使他不能接受當時有文化侵略嫌疑的基督教整體，後者使他不能接受其理論教義。而在兩年間的了解和體驗基督教的過程中，他既肯定了其積極的方面，也因著自己的「問之所問」即對「光明」的尋求而導致轉向。在信仰轉向中展露出「前理解」和「效果歷史意識」問題，這也將我們引向了現象學的「解釋學處境」，即此在的理解上來。

所謂的解釋學處境就是此在之理解的三個結構性要素，「前有、前見和前把握」。此在的理解具

有在前(vor)的結構，即此在是在前的「已經是」。需要注意的是，「理解」概念在海德格爾和伽達默爾那裡，還意味著生命(Lebnis)本身。「在理解按照不同的實踐的興趣或理論的興趣被區分之前，理解就是此在的存在方式，因為理解就是能存在(Seinkönnen)和『可能性』。」<sup>[7]</sup>在海德格爾看來，理解意味著一種雙向運動，此在理解著存在，在理解著存在的生存中此在實現著自身。倪梁康指出了伽達默爾對海德格爾的「理解」的發揮，「在解釋學循環中進行的『前理解』和『文本意義』之間的相互作用，在『效果意識』的意識中進行的所有解釋的歷史束縛性或各種歷史『視域的融合』的可能性。」<sup>[8]</sup>這意味著具有在前結構的「理解」是解釋能夠產生的基礎，即「理解」先於解釋。換言之，理解是屬於效果歷史意識的。

回到「天佛論爭」及其影響上來看，無論是祜宏或者印順，他們對天主教的理解都各自歸屬於自身的「理解」，同樣地祜宏的主張構成了印順的「理解」。這種「理解」不僅帶來了「視域融合」的可能性，還為其信仰轉向中的「宗教間對話」奠定了基礎。

## 二、「理解」與「視域融合」： 內在文明對話的先行勾畫

根據理解此在解釋著自身的生存。正如我們前面所提及的，「宗教間對話」奠基於「前理解」之中。「天佛論爭」裡佛教和天主教各自的「解釋」和主張都是以「對話」的形式展現的，這種「對話」現象目前還尚未澄清。因此需要還原出「宗教間對話」的基本結構以使其更原始的現象呈現出來。宗教間對話是屬於「對話」的一種變式，倘若對話的本質尚未釐清，對於宗教間對話的考察就不能夠順利進行。對話建立在提問中，提問比對話更為原始。我們能夠有所提問，正是因為我們對所問者在前地具有某種理解。變式的現象源自於對話之基本結構性要素，即「去遠、定向和話語」。至此，我們才可以把宗教間對話的可能性現象的基礎提供出來。

海德格爾在《存在與時間》中指出，任何發問都是一種尋求。「發問是在『其存在與如是而存



在』的方面來認識存在者的尋求。……發問作為『對……』的發問而具有問之所問 (*Gefragtes*)。發問不僅包含有問題之所問，而且也包含有被問及的東西 (*Befragtes*)，此外，在問題之所問中還有問之何所以問 (*Erfragtes*)，這是真正的意圖所在，發問到了這裡達到了目標。」<sup>[9]</sup>實際上，海德格爾在此處所給出發問 (提問) 的三個結構性要素，強調的是提問是形式指示的結構，提問本身就是一種存在關係，「就存在問題的形式結構而言，所問的方向 (*das Gefragtes*) 是存在，發問的目標是 (*das Erfragtes*) 是存在之意義，而被問及 (*das Befragtes*) 的則是人。」<sup>[10]</sup>按照海德格爾，對存在的追問實際上是要問存在的意義，而我們只能從此在上獲得對存在的理解和對存在之意義的解釋。此在是能對自身之存在有所提問的存在者，提問所具有的關涉存在及其意義的結構之原始性就在於此。伽達默爾也認識到了提問結構所具有的原初性。他認為，「重構文本應是其回答的問題，這一做法本身是在某種提問過程中進行的，通過這種提問我們尋求對傳承物向我們提出的問題的答案。一個被重構的問題決不能處於它原本的視域中。……真正的理解活動在於：我們是這樣重新獲得一個歷史過去的概念，以致它同時包括我們自己的概念在內。……重構那些把文本的意義理解為對其回答的問題實際變成了我們自己的提問。因為文本必須被理解為對某個真正提問的回答。提問和理解之間所表現的密切關係給予詮釋學經驗以其真正的度向。」<sup>[11]</sup>

「對於詮釋學經驗的思考使問題 (*Problem*) 重新回到那些自身呈現的問題和從其動機中獲取其意義的問題 (*Frage*)。……我們所論爭的問和答的辯證法使得理解關係表現為一種類似於某種談話的相互關係……期待一個回答本身就已經預先假定了，提問題的人從屬於傳統並接受傳統的呼喚。這就是效果歷史意識的真理。我們把它的實現方式描述為理解視域的交融，這就是在文本和解釋者之間起中介作用的東西。下面討論的主導思想是：在理解中所發生的視域交融乃是語言的真正成就。」<sup>[12]</sup>

伽達默爾首先指出了理解與提問的親緣關

係，他明確了「問題 (*Frage*) 對於詮釋學現象的構成性意義」，並且如同後期海德格爾思考「語言與存在」的關係一樣，把處理語言與真理的關係作為他詮釋學工作的目標。理解與提問的親緣關係實際上就是伽達默爾所意指的「真理與方法」，在真理與方法之間，是此在的效果歷史意識的視域融合。同時，伽達默爾還提出了理解與談話 (對話) 的某種相似結構，而這也是奠基於「提問」結構的。提問所具有的開放與懸而未決，伽達默爾認為「提問就是進行開放 (*ins Offene stellen*)」。被問及的東西的開放性在於回答的不確定性 (*Nicht-festgelegtsein*)。被問及的東西必須是懸而未決的，才能有一種確定的和決定性的答覆。以這種方式顯露被提問的東西的問題性，構成了提問的意義。」<sup>[13]</sup>對提問的回答之提問的意義的懸而未決，即對所問及的東西始終保持尋求，在尋求中對話得以可能。

調轉視線到印順信仰轉向時所呈現的內在對話上來，印順對「意欲光明」的發問也是始終處於一種「懸而未決」的開放中，換言之，他不確定的種種尋求 (如在儒家、道教、基督教) 正是他對於真理的理解。在《我之宗教觀》一書中，印順自述於民國七年 (1918年) 開始了宗教追求，末了選擇了佛教，民國十九年 (1930年) 於普陀山出家。儘管是從少年時期開始的自行摸索，到其皈依佛教也不過是個青年，但是這十餘年時間他先後遊歷於道教、儒家、基督教和佛教之中，汲取各種思想力量並加以領會。各種宗教思想都構成了他的理解，作為理解著生存的此在，也必然對自身的存在進行提問，他對各種宗教思想進行批判性的提問，提問的核心就在於「如何在世界中存在」。在印順看來，仙道的美夢不能對社會帶來積極的利益，儒家的思想缺乏鼓舞的攝引力，基督教不以人的行為為尺度而但以信不信我為標準，唯有佛教最為究竟，「三世因果，最為入情入理。」對於如何在世界中存在的追問，實際上在印順看來就是重視自我解脫，更重視利益眾生，在於徹底的覺悟。印順的提問就是對人如何生存的提問，其答案正是追尋生存之意義。

在此意義上，對話就顯現為各種思想文明對

生存的不同回答，不同的回答都構成了新的理解，在理解的對話中視域已經融合，因為「提問題的人從屬於傳統並接受傳統的呼喚」，即對存在的發問只能通過此在來提出，而此在向來已經在自身之前了，傳統和曾在呼喚著此在的到來並給出回答。在內在文明對話中，與視域融合所相關的，是佛教傳入中國過程中的「選擇性接受」。「儒家的道德倫理，在經學中以仁、禮統一的架構以及忠、孝一體的認知，成為中國古代社會家國情懷的典型表達。這為佛教菩薩精神的普及，培育了豐沃的文化土壤。」<sup>[14]</sup>中國既有的思維模式與倫理價值，作為「前理解」深刻地影響了佛教進入中國後的取向，換言之，「選擇性接受」可以理解為某種意義上的「視域融合」。儒家的「修齊治平」與佛教的「菩薩精神」共同澆築了中國佛教的新視域與新傳統。「視域融合」體現在印順信仰轉變上則在於其後期所撰寫的評論天主教思想的文章中，接受了祿宏以來的佛教傳統，並與自身的理解相交涉，將其視域置身於歷史視域之中而展開自身。

### 三、「真理」與「此在」： 信仰轉向的宗教現象

對話在原初性的「提問」基礎上才得以可能。對內在文明對話的先行勾畫，還沒有完全把宗教間對話完全澄清。我們還需要將對話的結構性要素標示出來以通達到宗教間對話現象中去。進行對話的對話者總已處於某種關聯（*Verhaltungen*）之中。關聯意味著此在存在於世界之中的基本關係結構的行為，總是先於意識而與其他存在者及存在處於某種關聯中並持續發生關聯。<sup>[15]</sup>關聯在此在與真理的關聯。

在《存在與時間》中，海德格爾用話語（*Rede*）來翻譯古希臘詞邏各斯（*logos*），是將話語所具有的「使某物顯現」的含義公開出來，並將話語作為此在在世存在的基本樣式與理解（*Verstehen*）放到統一結構中。因此他說「話語同現身、理解在生存論上同樣原始。」海德格爾對話語和邏各斯的討論最終引向的是他想指明的真理（存在的意義），即去蔽（*alētheia*）。大乘佛教的一個核心概念「真如」（或實相），從某種意義上來說

也具有海德格爾式的現象學含義，真實如其自身（而顯現），真如之具有諸多異名也提示我們其並非定義式的概念，而應當看做指示性的。真如或真理所能被觸及的是「言語道斷，心行處滅」。語言或對話以否定性的形式（去蔽）來揭示真理。

伽達默爾沿著他的思路在處理理解與視域融合的時候將「語言性」看作是詮釋學的主線問題。對話是此在與共同在此的其他存在者的對話，因此此在的對話具有空間性，即「去遠」和「定向。」去遠意味著將某物帶上前來，而定向意味著此在有所尋視有所前往，話語則意味著使某物顯現。三者共同構成了此在的對話的基本結構，對話這樣的結構中才得以發生。

作為對話的變式，宗教間對話還源自於宗教各自之真理的傳統，傳統即已經在先之效果歷史。利瑪竇《天主實義》中的「中士曰、西士曰」以及祿宏的「略辯一二」、印順的「我之宗教觀」都是依於各自傳統而對他者持有一種「觀看」和「言說」。宗教間對話作為一種宗教現象必然關涉「研究上帝或神聖的東西對於宗教生活的意義。」「宗教現象是由兩個基本因素組成：個體的存在的人和神聖性的東西。缺少了兩者之中的任何一個，宗教生活就不成其為宗教生活，從而也就沒有宗教現象。」<sup>[16]</sup>宗教間對話也是如此。宗教間對話所呈現作為對話變式出的結構性要素區別於對話，是因為神聖性與對話的交涉使對話之意義——對真理的理解先於對話本身而存在，即對神聖性意義的理解和解釋先於對話。因此這樣一種「宗教間對話」就意味著如下三個結構性要素，「自話」、「失與」和「先說」。區別於對話的結構性要素，對話與宗教間對話的各自結構的中心位置不同，對話在於定向而宗教間對話在於自話，二者都建立在「話語」，即意義之中。

利瑪竇在《天主實義》中說，「中士曰：吾國君子亦痛斥二氏，深為恨之。西士曰：恨之不如辯之，以言辯之，不如析之以理。二氏之徒，並天主大父所生，則吾弟兄矣。」<sup>[17]</sup>祿宏在《天說》中聲稱，「按經以證，彼所稱天主者，忉利天王，一四天下三十三天之主也。」<sup>[18]</sup>印順在《我之宗教觀》中說，「我之宗教觀，是以佛教的見地來看宗教，看宗教



的價值，看宗教的深淺不同。」一種可能的情况是，宗教間對話中，並沒有新的東西出現，因循著既有的傳統淪落於其中，視而不見故從未將「真理」帶上前來。對以上宗教間對話的基本現象進行考察可以發現，其與對話的基本結構具有不同的傾向，並呈現出「自話」、「失與」和「先說」三個基本結構。「自話」是「去遠」的變式。去遠是指此在在空間性上消除距離，使不再遙遠，在對話中則意味著通過視域融合使對話者的傳統相互靠近。自話同樣使作為曾在的此在相互靠近，但卻是以否定性的方式靠近。在自話中，將他者納入自身，安排成似曾相識的模樣。自話將對話者同「去遠」一樣帶到面前，卻使之更為遙遠。「失與」是「定向」的變式。定向在對話中意味著同處於歷史區域之中，並有所尋視有所把握。失與則意味著對歷史區域的未曾照亮或依舊黑暗，本在同一區域內的共同此在，看似贏得了對話但卻失去了與談的對話者，話語所承載的意義隨之失去了標的。自話者是被問及者，失與是提問的方向，而「先說」是提問之目標，即存在之意義或真理。「先說」是「話語」的變式。顯然「先說」作為先行在前者，已經對想要說的東西有所言說。作為先說的原始樣式，話語本要使某物顯現出來，但是作為關涉意義或作為前理解的先說，已經在先的遮蔽了對話中本

要顯現之物。「自話」「失與」和「先說」構成了宗教間對話的結構性要素。宗教間對話作為變式與對話同樣積極。

因此，一方面對話作為一種「內在」意味著覺解，在此在的生存中對本己事實性生命的施行的時刻「所是」；另一方面，在生命的「困苦和逼迫」中，在終有一死的有限中，此在希望將自身道說清楚。道出所朝向的正是對話之「間」。

對話之「間」所指的間隙使得對話成為可能。「間隙」是尚未所是者，即真理發生之地。此之「間」已如此之近，以至於其格外遙遠。因為總會將如此之近的「真理」「遮蔽」，此之「間」是話語之「無」，它不在別地，就在此在之中。倘若我們回憶起在《關於人道主義的書信》中海德格爾對路邊烤火的赫拉克利特故事的描述，我們就可以知道，在此「間」真理發生，它們在日常生活中也在場。對話使真理保持開放，讓其始終處於懸而未決。「爐邊取暖的赫拉克利特暖和著自己，又通過語詞以另外一種方式暖和了陌生人。語詞開放了自身，向陌生人發出邀請。於是，思維的第二個視野是：它分布傳達，它旨在與他人分享語詞開放的環境。」<sup>[19]</sup>

在宗教間對話所展現出的基本結構於是就意味著，保持語詞的開放和傳達，並使他人溫暖。一

方面在「先說」結構中，語詞產生了某種封閉，另一方面在原始的「話語」結構中，開放和溫暖得以可能。對話引導著理解朝向自身，即朝向理解著的此在（事實性生命）。因此，在印順的信仰轉變中，對真理的發問，即意味著他對於生命自身何所向的發問並有所尋求。在尋求中經由內在文明對話而走向佛教。他認為，宗教的本質即人類的意欲，「宗教是人類自己；是人在環境中表現著自己的意欲。」人所意欲的是光明的自己，即作為澄明的實存，由對話中的「開放與溫暖」而通達光明之路。在印順看來，佛教就是要實現真正的超越與自由，綻出此在的本真狀態。

此在在世界中對其存在而有所理解有所發問，理解是朝向事實性生命本身。早年信仰轉向時期的印順對自身可能性的追問，到人神間隔的基督教世界尋求新的關係的建立，繼而又到佛教中去重新建立自身與世界的關聯。所關聯者是生存（*Ek-sistenz*）。因此印順說，「凡是高尚的宗教，無不以自由、平等、福樂、慈悲等為理想，而要求實現理想。要實現這些理想，有一根本而主要的，即『生』的實現。生是生存，世間的一切希望都根源於生存……道教說長生，耶教說永生，其他高尚宗教，都一次永恆的生存為基本理想。」<sup>[20]</sup>對生存有所關聯的理解，使印順獲得了他所說的堅強力量，或者他多次提及的「眼睛明亮」。眼睛所觀看朝向的，是「生的實現」的「如何」。印順解讀亞當夏娃吃了伊甸園分別善惡果之後，「眼睛才明亮起來，才知道自己是赤身露體。」明亮起來之處，是黑暗未隱退之處。有所尋視的理解已經不再是最原初的理解，而是將世界與自身隔絕開的理解，在眼睛明亮之有所朝向之際，話語閃爍的地方，生存的可能性隱退了。印順對宗教本質即「人的意欲」的描摹，指出了人在宗教中吐露了自己的黑暗也希望開展光明，由此而來的宗教的基本理想中，佛教的「無生」在他看來是「自求新生」。「無生」是此在之「間」，在吐露黑暗與開展光明之間真理發生。在印順看來，佛教有自利利他的人本主張以及進取自覺的創造精神<sup>[21]</sup>，即是此在作為超越而生存。印順所主張的人的可能性的真正實現——人本與創造，是在理解與視域融合的內在文明對話中所呈

現出的，這集中體現在他的信仰轉向中。在其理解與視域中，文明之諸樣態是所問及的方向，問及的目標是生存的意義，即作為澄明之真理。在發問的尋求中，內在文明對話在其信仰轉變中展開。

## 四、結語

從印順早期信仰轉向來看其中所體現出的內在文明對話，需要從詮釋學中的「理解」與「視域融合」的問題，也包含有的真理與此在關係的宗教現象。在印順的信仰轉向中，他對儒家、道教、天主教、佛教都有了解和學習，尤其是對於天主教，他既承認其獨特的社會關懷，又指出其教義上不能被接受之處。換言之他並非是盲目的接受或拒斥，而是在自己有所理解有所把握之後作出的信仰抉擇。可以說，印順始終處在向「真理」的「發問」中。因而，對於宗教本質的理解，他說是「意欲自己有所光明」，這種「意欲」不是終結而是始終未曾停止的發問。真理與發問「之間」，是文明對話得以展開的境域。對話使真理保持開放，語詞則讓身處其中者「溫暖」。

### 參考文獻

1. 印順：《妙雲集·我之宗教觀》（台灣正聞出版社，2000年）。
2. 徐昌治編：《聖朝破邪集·卷七》，株宏·天說，鄭安德編：明末清初耶穌會思想文獻彙編第五十七冊（北京大學宗教研究所，2003年）。
3. 朱謙之：《中國思想對於歐洲文化之影響》（山西人民出版社，2014年）。
4. [德]海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016年）。
5. [德]伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法·詮釋學I》（北京：商務印書館，2020年）。
6. [意]利瑪竇著，[法]梅謙立注：《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014年）。
7. [德]海德格爾著，孫周興譯：《路標》，《關於人道主義的書信》（北京：商務印書館，2014年）。
8. [德]呂迪格爾·薩弗蘭基斯著，靳希平譯：《來自德國的大師》（商務印書館，2000年），第444頁。
9. 張汝倫：《〈存在與時間〉釋義》（上海：上海人民出版社，2012年）。



- 10.倪梁康：《現象學及其效應》（北京：商務印書館，2018年）。
- 11.劉成有：《印順早期的信仰轉向及其意義》全球化下的佛教與民族—第三屆兩岸四地佛教學術研討會論文集2009:10。
- 12.洪漢鼎：《伽達默爾的前理解學說》（上），載《河北學刊》2008(01):53-62。
- 13.郝長堉：《宗教現象學的基本問題》，載《現代哲學》，2006(01):96-102。
- 14.劉成有：《選擇性接受與佛教的中國化》，載《世界宗教文化》2020(02):1-8。

注釋：

- [1]徐昌治編：《聖朝破邪集·卷七》祿宏·天說，鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第五十七冊（北京大學宗教研究所，2003年），第214頁。
- [2]朱謙之：《中國思想對於歐洲文化之影響》（山西人民出版社，2014年），第147頁。
- [3]印順：《妙雲集·我之宗教觀》（台灣：正聞出版社，2000年），第14頁。
- [4]劉成有：《印順早期的信仰轉向及其意義》，2009年10月。
- [5]原文如此，疑應為「減」字。
- [6]同注[3]，第304頁。
- [7][德]伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法·詮釋學I》（北京：商務印書館，2020年），第369頁。
- [8]倪梁康：《現象學及其效應》（北京：商務印書館，2018年），第237頁。
- [9][德]海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016年），第6頁。
- [10]張汝倫：《〈存在與時間〉釋義》（上海：上海人民出版社，2012年），第11頁。
- [11]同注[7]，第528/529頁。
- [12]同注[7]，第532/533頁。
- [13]同注[7]，第513頁。
- [14]劉成有：《選擇性接受與佛教的中國化》，載《世界宗教文化》2020(02):1-8。

[15]同注[10]，第31頁。

[16]郝長堉：《宗教現象學的基本問題》，載《現代哲學》，2006(01):96-102。

[17][意]利瑪竇著，[法]梅謙立注：《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014年），第92頁。

[18]同注[1]，第213頁。

[19][德]呂迪格爾·薩弗蘭基斯著，靳希平譯：《來自德國的大師》（北京：商務印書館，2000年），第444頁。

[20]同注[3]，第25頁。

[21]劉成有：《印順早期的信仰轉向及其意義》，全球化下的佛教與民族—第三屆兩岸四地佛教學術研討會論文集，2009:10。

## Questioning and Truth - The Inner Civilizational Dialogue in Yinshun's Early Faith Turn

Sun Jiansheng (School of Philosophy and Religious Studies Minzu University of China)

**Abstract:** The inner civilizational dialogue embodied in Yinshun's early turn to faith is not only a hermeneutical issue of "understanding" and "fusion of horizons", but also a religious phenomenon that encompasses the relationship between truth and dasein. The dialogue between Buddhism and Catholicism, as represented by Yunqi Zhuhong, can be seen as a kind of "prior" understanding, which shows the possibility of moving from understanding to fusion of horizons. Further, the basic structure of dialogue, interreligious dialogue, is presented, the latter implying "self-talk", "disassociation", and "pre-talk". In Yinshun's turn toward faith, the religious phenomenon from "self-talk" to "bright eyes (the moment)" means that as an unfolding and revealing present, it is always in the process of "questioning" the "truth". Yinshun's understanding of the essence of religion is a kind of questioning that "desires its own light". The "intermediate" of truth and questioning is the horizon in which dasein can speak.

**Key Words:** Dialogue of civilizations, fusion of horizons, pre-understanding, interpretation, YinShun

# 從禪宗「佛法不二」 看中華神學之起點

■ 易際漲

多倫多大學

## 引言

不同於西方神學對基督教信仰的理性反省根植於希臘哲學經典和基督教文化傳統，中華神學主張走出西方框架，試圖以中國哲學和文化的思維方式對人的生活世界進行神學體認。在最近幾期的《文化中國》期刊中，學者們將基督教神學與中國哲學思想的對話從新儒家擴展到道家及中國其它文化傳統。然而，與中國佛家尤其是禪宗的對話還未深入開展。毋庸置疑，禪宗對唐代以後的中國哲學、文化和藝術影響巨大且深遠。新儒家代表人物周敦頤、朱熹、程頤、程顥、陸九淵、王陽明等所構建的思想體系，文化大家白居易、王維、蘇東坡等所創作的諸多文藝作品，皆曾從禪宗思想中汲取靈感和智慧。簡言之，禪宗對中國的文化形態、思維方式和審美情趣等都產生過很大的作用。因此，若欲有效地將基督教信仰與中國人的心靈建立聯繫，以禪宗的角度省思中華神學是必要且重要的。

本文主要集中以惠能禪宗之「佛法不二」的獨

特見解來討論梁燕城中華神學的起點。為此，我會先簡要概述梁燕城中華神學構建的背景及其基本思想，其中就「關係」與「感通」的神學範疇內涵進行重點論述，再對惠能的「佛法不二」進行闡發和分析，最後以惠能的角度對中華神學的起點本身進行省思和體認，並提出進一步研究問題。

## 梁燕城中華神學之起點

梁燕城的中華神學發展於他的中國境界哲學。其哲學神學思想體系融匯中西，吸收了其新儒學派老師們包括唐君毅、牟宗三、方東美、成中英等的學術成果，並結合德國猶太人哲學家胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）現象學（Phenomenology）的主要思想。梁燕城認為唐、牟、

方三人是20世紀中葉以來中國哲學在海外發展起來的三大學統的代表人物，他們體系的共同點是皆「以儒學為本，綜合道佛和西方哲學」且「重視人生境界的提昇，領悟人可達至的宇宙最高真實」。<sup>[1]</sup>在綜合並發展了其老師們的研究的基礎上，梁燕城建構了中國境界哲學的系統。「境界哲

**摘要：**儘管中華神學的學者們已將基督教神學與中國傳統哲學和文化的對話從新儒家擴展到道家等其它領域，與中國佛家尤其是禪宗的對話還未深入開展。本文主要以惠能禪宗之「佛法不二」的視角來反思梁燕城中華神學的起點。首先簡要概述梁燕城中華神學構建的背景及其基本思想，其中就「關係」與「感通」的神學範疇內涵進行重點論述，再對惠能的「佛法不二」進行闡發和分析，最後以惠能的角度對中華神學的起點本身進行省思和體認，並提出進一步研究問題。

**關鍵詞：**宗教對話；中華神學；禪宗；佛法不二；學術批判



學的思想起點」，梁燕城說，「是人心靈本真直覺與生活世界的互動，而呈現出人生不同境界」。<sup>[2]</sup>此基本思路源於梁燕城在夏威夷攻讀博士學位期間，受啟發於其導師成中英（曾為方東美學生）的「本體詮釋學」及其易學，汲取了方東美到成中英的哲學學統，並融合胡塞爾現象學。其中「生活世界」是胡塞爾現象學的一個重要概念，據梁燕城所言，意為「人具體地活著和實踐的世界，是人出生以來已呈現在感官可覺知之處，是如其所如的、未經理論框架系統化的、人活在其中的世界」。<sup>[3]</sup>值得一提的是，胡塞爾的「生活世界」有兩層含義：1) 作為經驗實在的客觀生活世界；2) 作為純粹先驗現象的主觀生活世界。<sup>[4]</sup>因此，梁燕城這裡對「生活世界」的定義應該屬第一層含義。

中華神學，梁燕城強調，是基於生活世界的反省，以關係與感通為起始點。不同於西方基督教神學建基於希臘哲學形而上理念和邏輯方法的文化傳統，梁燕城主張中華神學可嘗試去希臘化，「走出西方框架，從中國哲學的思想範疇思考，一開始就重關係與感通的理念」。<sup>[5]</sup>一方面，受胡塞爾「生活世界」概念以及列維納斯（Emmanuel Levinas, 1905-1995）和布伯（Martin Buber, 1878-1965）「他者哲學」思想的影響和啟發，梁燕城批判了西方哲學傳統自亞里士多德以來過於沉迷抽象邏輯思維而忽略人所生活的具體世界和特定社會狀況，以及近代歐洲啟蒙運動以後理性至上將主、客體完全對立而否定了道德、藝術和宗教的真理性。<sup>[6]</sup>另一方面，對《易經》、《易傳》、《莊子》、《春秋》、《尚書》、《左傳》、《禮記》等中國古代經典進行研究解讀，梁燕城發現中國哲學思想本源於對生活世界的體認、省思與他者共在的關係；因此，梁燕城反復強調中華神學應基於生活世界反省，以關係和感通為始點。<sup>[7]</sup>

為什麼要以「關係」和「感通」作為中華神學的始點？在深入回應此問題之前，有必要了解一下梁燕城對神學的基本理解。梁燕城指出，基督教神學的產生是對信仰本身進行理性反省的結果，其研究的起點是《聖經》；而經文記述的核心內容，梁燕城認為，「是上帝在人的生活世界中臨在，建立『感通的親情關係』。上帝是通過以慈愛

與救贖的行動臨到人間，與人同行」。<sup>[8]</sup>這被梁燕城視為是中華神學的起點。因此，梁燕城謹慎區分了「基督教核心真理」與「基督教文化傳統」；稱前者是《聖經》所宣稱的上帝啟示，是普世真理，後者只是對上帝啟示真理的文化解讀，並非普世真理本身。<sup>[9]</sup>言外之意，建基於希臘哲學和西方基督教文化傳統的西方神學只是對基督教核心真理的文化詮釋和理性反省。如果西方神學只是西方人根據其自身所處的文化環境對其信仰進行的神學反省，加之其反省過於強調以邏輯系統思維去證明上帝的存在以及推理上帝的性質和啟示，而忽略啟示本身就是人與上帝的感通與親情關係的體現，那麼，中華神學在建構之初就必須走出西方神學思維模式的禁錮，重新重視關係與感通的理念。因為「《聖經》本身沒有用抽象的系統性哲學去表達，卻從生活、關係與互相感通描述上帝」。<sup>[10]</sup>再者，相對於希臘哲學重視邏輯思維的傳統，梁燕城認為中國傳統文化的思維方式與聖經經文表達的核心思路更為接近。換言之，與聖經的教導和啟示類似，中國哲學反省源於生活，其思想範疇重視關係與感通的理念。沿此思路，「中華神學強調人在日常生活中遇到上帝，建立親情的關係，而這關係是上帝與人的感通」。<sup>[11]</sup>因此，「關係」和「感通」是中華神學的起點。

作為中華神學的基本神學範疇，「關係」和「感通」的神學意涵可以從兩個方面來理解。第一，是上帝主動臨在於人的生活世界，與人建立恩情關係。據梁燕城所言，啟示就是「上帝臨在人的生活」；他繼續說，「啟示的出現在人間，是因上帝主動與人說話，主動在歷史中行動，主動與人相關，這揭示了上帝作為終極的真理本體，其本身是具性情位格的，不是無知無覺的形而上本體，只有具性情位格者才能『主動』，才能有說話在和行動」。<sup>[12]</sup>梁燕城以聖經中耶穌道成肉身來到人間為例，展示基督與人同吃同住同行，感人疾苦，為救世人而受鞭打侮辱，甚至於甘願被釘死於十字架上。這是上帝對人的恩情。這種恩情關係是神人之間的立約，不只是上帝主動與人相遇，也有一種「我一你」關係的建立。正是在這種關係中，上帝以恩典慈愛赦罪的大能使人與上帝的溝通成為可

能。梁燕城說，「從上帝的啟示到與人立約看來，《聖經》是從『我一你相關』的模式去揭示真理，其核心是『神一人相關』」。<sup>[13]</sup>簡言之，中華神學中的「關係」首要指的是神一人關係。

第二，是人在日常生活中經歷上帝，與上帝建立感通共融的親情關係。當上帝主動臨在於人的生活世界，以實際行動向人啟示、與人立約，人又如何感知與上帝的「我一你」關係呢？要在生活中經歷上帝的同在，梁燕城強調，人就必須自省悔改，批判自我，摒棄成見，以信心去追求與上帝感通。這裡的「感通」是指人心靈對他者的感應和溝通。<sup>[14]</sup>梁燕城指出，神人之間的恩情的開展是上帝以言語，參與和行動等溝通行為啟示真理，要回應這恩情和感觸奧秘，人必須以信心開放自己。<sup>[15]</sup>而上帝作為「絕對的他者」或「永恆的你」具有「自我溝通性」，因此，從「我一你相關」和「神一人恩情」的模式思考，人要了解上帝的創造和奧秘，與他人、自然、乃至宇宙建立多元感通，就必須首先以信心開放自己的心靈，批判以自我為中心的執念和偏見，與絕對的他者建立關係，以實現生命的感通共融。<sup>[16]</sup>如《聖經》中的信心之父亞伯拉罕、先知摩西、使徒保羅等，當上帝臨在及顯現於他們的生活中，他們總是開放心靈、批判自省、認罪悔罪、交託仰望，以信心去重建溝通、追求與上帝的感通共融。

梁燕城的神一人關係與感通理論挑戰了西方傳統意義的上帝觀，吸納了列維納斯和布伯的他者哲學。如前所述，西方神學主要是以希臘哲學形而上理念進行架構並以邏輯系統思維方法進行反省推論。其上帝觀也是按此思路建構。梁燕城認為西方主流神學到19世紀，通常將「上帝」理解為希臘哲學傳統中的「實體 (substance)」或「本質 (essence)」，視上帝為一外在客體 (object)，與人作為主體 (subject) 相對立。<sup>[17]</sup>這種主客對立的模式忽視了人是生活世界中的人，遺忘了人與現實世界的關聯性，而把人心靈所覺察及感知的世界完全客體化，以及將人心靈的本真直覺絕對主體化，最終陷入自我中心主義的困境，以至於變成相對主義和虛無主義。然而，法國猶太人哲學家列維納斯的「他者哲學」打破了西方當代自我中心主義思

想的頑石，指出上帝不是形而上的實體，而是倫理和宗教意義上的「他者關係」，是「無限的他者」；用梁燕城的話就是「人從他者中體會到無限者的神聖，上帝通過他者來呼召、命令、尋求人的回應，使人作出道德上的抉擇」。<sup>[18]</sup>雖然列維納斯打破了主—客對立的模式，卻沒能完全擺脫其桎梏；因為他的「他者」是絕對外在的，故走向了「我一你」對立模式。另一位猶太人思想家布伯提出「性情際」本體範疇，破除了「我一你」關係的對立。他將他者的「你 (Thou)」視為和「我 (I)」具有性情際的感通關係。<sup>[19]</sup>換言之，「你」不是與「我」對立的外在客體或被「我」利用的對象，而是與「我」在關係中感應和溝通的他者。梁燕城特別指出，布伯「性情際」範疇強調的重點是「際」也就是「之間」的概念，表明「不再以『主體』或『客體』論事物，卻重視人與其世界之間，亦即以關係思維為本。只有從真誠的性情際關係，人才會與他人或其他存在有完整的會面」。<sup>[20]</sup>

在布伯思想的基礎上，梁燕城結合中國哲學的思維方式嘗試進行更深度的神學體認。布伯的他者哲學批判了主客對立的西方哲學傳統，對一些關鍵的思想範疇進行了區分；但是，梁燕城認為布伯並沒能建構出一套富有深度且具有文化內涵的理論系統。因此，他嘗試將布伯他者哲學中的一些重要概念和範疇與中國哲學和文化進行對話，以「建立一更為深度的哥白尼式革命」。<sup>[21]</sup>為此，基於對布伯的研究成果的洞見，並結合中國哲學經典所述，如《莊子》之「上與造物者遊，下與外生死，無終始者為友」，<sup>[22]</sup>梁燕城指出「造物者下與人遊」，與人在生活中相遇相知相交，即啟示；而中華神學的起點就是以「性情際關係」表達上帝的啟示。<sup>[23]</sup>由此可見，中華神學的上帝觀是以神一人之間關係為起點，強調上帝在人的生活世界的主動臨在和作為，以及人在生活世界中與上帝的感應與溝通。「神一人關係」是所有「我一你關係」的本體根基，是人與自我、他人、自然及天地萬物建立關係和感通的基礎。<sup>[24]</sup>

那麼，強調神一人之間的關係，是否有將上帝和人區分為二？在「中華神學之起點：關係與感通」一文中，梁燕城提到，當代神學受歐洲啟蒙運



動思潮「人為中心 (Anthropocentrism)」的影響，「將上帝和人區分為二，失去了神人間的關係」；而以「神—人恩情」模式下，主客體對立被破除，不再以上帝為客體，人為主體。<sup>[25]</sup>據此可推論，梁燕城反對將上帝和人區分為二，因為這是在一定程度上否定了神—人的性情際關係。但需要注意的是，這裡的「區分為二」主要是指將上帝和人進行主客體對立的區分。因此，反對將上帝和人區分為二並不是暗指兩者完全沒有區別。與人的有限不同，上帝是具有獨立性情的「無限的他者」或「永恆的你」。這一點在梁燕城詮釋布伯他者哲學時可看出。梁燕城明確指出，「布伯提出的『我一你』思想模式，關鍵就是要把他者視為一個完整的存在」，也就是說，所謂的「你」「其本身是完整的，有其自身獨立性情」。<sup>[26]</sup>那麼問題是，如果神—人有別但又不應被區分為二，這又是什麼樣的一種關係？在這種關係中，「神」、「人」具體指的是誰？與《聖經》中的上帝啟示又有什麼聯繫？以下我們將先對惠能禪宗的佛法不二思想進行詮釋，了解其佛性與人自本性之間的關係，最後以其視角反省中華神學的起點。

## 惠能禪宗之佛法不二

惠能 (638-713) 是中國禪宗歷史上最具有影響的人物。記載惠能傳奇人生和獨特教導的《六祖壇經》是唯一一部由中國人完成並被尊為「經」的禪宗經典。<sup>[27]</sup>據《壇經》敦煌版大英博物館藏本記載，惠能是個出身卑微的貧民、目不識丁的文盲，卻因對佛法的超凡見解和體悟受到禪宗五祖的認可及賞識。五祖更是將禪宗祖師的衣鉢傳於惠能，立其為禪宗六祖。<sup>[28]</sup>惠能所倡導的佛法修行與印度的佛教文化傳統以及中國早期的其他佛教支派不同。對他而言，佛法修行不只是禮拜佛像、頌經打坐、造橋建廟、善行布施等，這些口念外修行為是無法使人真正脫離生死苦海、成就終極解脫、獲得無上智慧。惠能認為佛法不二，要得佛法，須「識心見性」，即修行者須自淨其意、明心見性、頓悟自心。這種強調「識本心，見自性」，認為修行者個人內心覺見比外修禮拜更為重要的獨特教導主導著八世紀以後中國禪宗的發展，並深深影響著

中國其它文化傳統，如新儒家陸九淵的心學、王陽明的「知行合一」理念等。

根據《壇經》敦煌本自述，惠能所弘揚的佛法是基於「定」與「慧」的不二性。惠能說：「我此法門、以定惠 (慧) 為本」 (Yampolsky, 13)。<sup>[29]</sup>他主張首先不要執迷於區分兩者及輕言其差別，因為「定—慧」的關係是「體—不二」，對此，他解釋為「即定是慧體、即慧是定用」 (Yampolsky, 13)。為了更好地說明，惠能以燈與光的關係為例。他說，「有燈即有光。無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法，並復如是」 (Yampolsky, 15)。這裡需要特別說明的是，前兩句不可誤讀為「有燈才有光，如果沒有燈就不會有光」，若如此，燈成為了光的先決條件，兩者被明顯地區分為二。恰當的解讀應是「有燈便是有光，沒有燈便是沒有光」。同時，以現代語義上的「本體」和「功能」去理解「體—用」也不是很準確，因為有前者為主、後者為次的意味。將「定—慧」視為「體—用」關係，惠能想要表達的重點是其「不二」性。其見解挑戰了當時普遍將「定」與「慧」區分為二，「先定後慧」、「由定入慧」的佛教傳統理解。在他看來，若只見定與慧之差別，不了明其不二性，是無法悟得佛法大意的。

因為，佛法本身就是不二之法。這一點在《壇經》宗寶版裡有更為詳細的表述。當被印宗法師問起什麼是佛法不二之法，惠能回答說，「法師講《涅槃經》，明佛性是佛法不二之法。如高貴德王菩薩白佛言：犯四重禁，作五逆罪，及一闍提等，當斷善根佛性否？佛言：善根有二，一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名為不二；一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二；蘊之與界，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是佛性」。<sup>[30]</sup>簡言之，惠能指出，佛性是不二之性，沒有「常」與「無常」、「善」與「不善」之分，所謂的差別和區分只不過是因為當事人還沒有真正了達不二之佛性。

「不二」，在佛教語義上是指無彼此差別。「不二」一詞源自梵文 *Advaya*，意為「不二 (not two)」或「一實無二 (one undivided without a second)」或「普世佛性 (the universal Buddha-

nature)」。〔31〕隋代僧人慧遠(523-592)在其百科全書式的佛教著作《大乘義章》中對「不二」有以下描述：「言不二者，無異之謂也，即是經中一實義也。一實之理，妙寂離相，如如平等，亡於彼此，故云不二」。〔32〕這裡的「一實」即「真如」，是指世間萬事萬物的本真。「一實不二」，是說世間萬有本源於一體，平等無差別，也就是惠能所說的「體一不二」。

在印度佛教傳統中，不二的含義與śūnyatā梵語：「空性」)的教義和二諦教義密切相關。例如，大乘中觀的究竟諦與世俗諦的不二關係。中觀也稱為Śūnyavāda，意思是空性教義，其學說是由印度哲學家龍樹(Nāgārjuna)創立的大乘佛教哲學流派，強調佛性即空性。在《中觀論》中，龍樹指出，不二是指究竟諦與世俗諦並非絕對分離或完全不同。他寫道，「佛陀的佛法教導是基於二諦教義(two truths)：世俗諦(conventional truth)和究竟諦(ultimate truth)。不能明白二諦關係的人，是無法理解佛陀的奧義。沒有世俗諦的基礎，就無法教導究竟諦的意義。不了解究竟諦的大意，解脫是達不到的。」〔33〕說二諦之間沒有絕對的區別，對龍樹來說，意味著它們之間存在著非二元對立的關係。一方面，人們不能在無法覺察究竟諦時，僅通過世俗諦而獲得解脫。另一方面，究竟法是空性，它本身並不構成絕對實相，而是通過世俗的傳統事物來教導的。簡單地說，這二諦在根本上是「不二」，無彼此之別。也可理解為「一實無二」或「體一不二」。而在世俗的理解中，事物是存在的，但歸根結底，一切都是「空」，因為佛性即是空性。總之，「不二」及「性空」的思想，對大乘佛教的發展，尤其是中國的禪宗的發展產生了巨大的影響。

在禪宗中，究竟諦與世俗諦的關係常被表述為「體一用」的不二。像龍樹對二諦關係的理解一樣，惠能認為「體」和「用」無差無別、實為不二。但惠能，如前文所討論，更進一步把「定」與「慧」的關係視為「體一不二」的關係。因為惠能的佛法教導是以「定一慧」不二性作為基礎，視佛法為不二之法，佛性為不二之性，所以，從惠能的角度，洞見佛性、了達佛法者，不會將「定」與「慧」分離對立，視其為手段和目的關係，也不會執迷於「定」

或/和「慧」本身；而是要了悟「定一慧」之間的關係，即「不二」性。當禪定的修煉被認為是一種覺醒智慧的手段時，它無法幫助修行者達到開悟，因為「定一慧」被區分為二。因為佛法是不二之法，修行者必須另謀出路，即捨棄一切手段，直接無相地呈現本心，頓見自本性，了達其不二之性。

因此，佛法不能通過經文直接獲得。與許多佛教傳統不同，禪宗並不以佛經經典為最高權威，而是提倡「以心傳心」。「禪」一詞源自印度佛教術語梵文Dhyāna(英譯，meditation)，意指「禪那或禪定」。作為佛教發源地印度所沒有的獨特的中國創造，禪宗自稱「禪」宗，因為它聲稱是唯一代表佛陀(釋迦牟尼)原始教義的傳統。〔34〕在禪宗中，修行者要像佛陀在菩提樹下實現覺悟一樣；即，不依附於任何外來資源(包括讀經)或具體修行方式，而是透過清楚地看到自己的本心(即佛性)而大徹大悟。毫無疑問，佛陀本人並沒有通過研讀經書或按宗教律法修行而成就正果。佛法也是從佛陀的心中傳於他的弟子摩訶迦葉，〔35〕後者再「以心傳心」於他的弟子，直到菩提達摩(424-535)，第28任印度祖師；達摩最終將禪宗傳承帶到中國，成為禪宗始祖。〔36〕再傳授給中國的禪宗祖師，直至惠能成為禪宗六祖。惠能延續著禪宗「直指人心，不假外求」的傳統，強調佛法與人內在本心的關係，而不是把重心放在研讀佛家經典。

在惠能看來，所有的佛家經典都是人為的作品。是作者本人憑著對自身內在「智慧性」的覺悟而書寫的心得體會。惠能云：「一切經書文字、小大二乘、十二部經、皆因人置。因智慧性故、故然能建立。」(Yampolsky, 30)。值得注意的是，「智慧性」即佛性即本心，不僅存在於智者心中，也存在於愚者心中，是每個人與生俱來的。愚人之所以「愚」是因其自本心被迷惑，故無法得到深刻的覺悟。一旦頓見真如本性，愚者便與智者沒有差別，因為「一切萬法、盡在自身心中」(Yampolsky, 30)。強調自心覺悟的重要性，惠能進一步宣稱「不悟、即佛是眾生。一念若悟、眾生是佛。」(Yampolsky, 30)。故，惠能問道：「何不從於自心頓現真如本性」？(Yampolsky, 30)。因佛法是不二之法且自在本心，惠能倡導「識心見性」



(Yampolsky, 8;30)。即，明識自己的本心，洞見自己的本性。

簡而言之，惠能「不二」思想的核心就是回歸自本心，向內看，自性自度，而不是執迷於對外部事物、經書典籍、以及哲學概念的區分或理解。

## 從「佛法不二」看中華神學之起點

因此，以下不是將禪宗「佛法不二」與中華神學的「關係」與「感通」進行概念上的區分和比較分析，而是嘗試以惠能「不二」之核心思想為指引，對中華神學的起點進行省思體認。

讓我們從對中華神學起點本身的反省開始。據前所述，中華神學是以「關係」與「感通」為起點，強調上帝在人的生活世界的主動臨在和作為。這裡的「上帝」指的是《聖經》裡描述的上帝，更準確地講，是基於《聖經》啟示的基督教正統信仰裡的三位一體的上帝。<sup>[37]</sup>從這個角度看，我們可以看出梁燕城的中華神學其實還是屬於基督教神學，是以《聖經》為根本起點的基礎上對某種特定基督教信仰的神學反省。也就是說，中華神學預設、接受和強調了聖經所宣稱的上帝啟示為基督教核心真理，弱化了西方天主教及部分新教支派重視的基督教文化傳統。然而，作為基督教神學，中華神學仍保持了西方自教父時代以來篤信「三位一體」教義的信仰傳統，以及「以信尋知」

(Latin: *fides quaerens intellectum*; English: *faith seeking understanding*) 的神學反省傳統。<sup>[38]</sup>後者是以信仰尋求理解，對中華神學而言，也就是先相信聖經裡的上帝啟示，再嘗試用中國哲學的思想範疇（如，儒家「仁」之「感通」性）去詮釋聖經基要，以及用中國文化的思維方式去理解其特定的基督教信仰。簡言之，若「關係」與「感通」是中華神學的起點，那麼，《聖經》就是其起點的起點。

同時，中華神學將「神一人關係」作為其神學反省的基本前提。如前所述，梁燕城持守《聖經》所宣稱的上帝啟示是基督教核心真理。他說，「上帝臨在人的生活，稱為啟示。」<sup>[39]</sup>是上帝主動與人說話，在歷史中向人顯現其大愛大能，與人建立關係。當人在生活關係中經歷上帝，並作出理論反省，神學才會產生。據此，梁燕城宣稱「神人關係

是神學反省的充分而必須的條件，沒有這關係，人對上帝就沒有體驗，上帝就遠離生活，只是人想像的存在。」<sup>[40]</sup>也就是說，若上帝沒有主動臨在於人的生活，人就無法在日常生活中經歷上帝，更不會有「神一人」關係的建立，那麼人與上帝的感應和溝通也就只是人為的想像。因此，若聖經中的上帝啟示不是先知們或使徒們的想像物，那麼，舊約先知們所寫的舊約全書和使徒們所寫的新約全書中描述的有關上帝的神蹟奇事就應該確確實實發生過。換言之，上帝真實臨在於聖經作者們的生活世界中並與他們相關。否則，基督教神學以聖經為研究的起點就需要重新審視。當然，至於聖經所述是否是歷史事實，是另外的問題。

這裡需要思考的問題是，上帝的啟示是否止於聖經？即，上帝是否只在聖經中所述的歷史時期和只在聖經中的相關人物的生活世界中臨在過？對於這一問題，據我所知，在梁燕城目前有關中華神學的論述作品中還沒有直接的說明。這個問題也關係到「神一人」中的「人」所指為誰的問題。是否只是指聖經中所記載的人物，如舊約先知們和新約使徒們？若以布伯「我一你」關係來思考，「神一人」中的「人」也可表示為個體的「我」。神一人關係就是我個人與神的關係。若是如此，這種「神一人」關係必然是建立在上帝主動在我的生活世界中出現，與我相知相交的基礎上。既然上帝的臨在就是啟示，那麼啟示也在我的生活世界中顯現。言外之意，聖經不是唯一啟示之所。若我可以與神建立感通關係，並可通過這種關係從神那裡直接獲得啟示，那麼，我又為何要向他人求問上帝之道呢？

換個角度，若「神一人」中的「人」不是特指個體的我，而是泛指每個人或是普遍意義上的人類，那麼基於生活世界的反省是否可能？什麼是生活世界？梁燕城所提到的胡塞爾現象學中的「生活世界」一詞的德語原文是 *Lebenswelt*，德語字典對其的釋意是“*persönliches Umfeld; Welt, in der sich jemandes Leben abspielt*”，保持其原文語言結構，可英譯為“*personal environment; world in which one's life plays*”，翻譯成中文是「個人環境；某個人生活發生的世界」。當然，生活世界

中有人、人與人、人與自然及其它，是個關係的存在。但是，生活世界是否可以完全脫離個體的我而存在。如果生活世界本身不是一個概念，不是只存在於我的思想活動中，而是我能真真正正觸碰、感知、和體認的經驗世界 (empirical world)，那麼，生活世界也不會是我所未置身的他人的生活世界，因為那不是我所能親歷和體驗的真實世界。也就是說，那隻可能是我的想像物或是先驗的 (transzendental) 或超驗的 (transzendent) 存在。若我認為他人在其生活世界中所經歷的為真實，那是因為我心中「相信」，而不是因為我親身「體驗」。除非，「神一人」關係的建立無須通過上帝臨在於我的生活，而只需通過我心中的「信」便可對他人與上帝的感通經歷產生感同身受的體驗。但若此，對「神一人」關係的思考就不是基於經驗實在意義上生活世界的神學反省。

最後，我們來看神一人關係本身。如前所述，中華神學將神一人關係視為所有關係的基礎。神一人關係是一種「性情際」關係，神與人都具有獨立性情，但神與人不可區分為二，不是主客體對立。以惠能的角度思考，可將神一人關係理解為「體一不二」。用惠能的語言，神一人性情際關係就是「佛性一自性」。對惠能而言，佛性即自性。是人與生俱來的，而且佛性本身並沒有差別，但凡夫見其有別，是因其心被迷惑，不見其自本性，無法了達佛性。需要特別注意的是，與基督教信仰視上帝為創造人及天地萬物的主不同，對惠能而言，人與佛並沒有彼此之別。對他而言，佛即眾生、眾生即佛。人若覺悟，見自本性，也可成佛。這是中華神學以中國哲學和文化思維理解基督教信仰必須面對的問題，因為從禪宗、道家、儒家的角度都會問這樣一個問題：人是否都可以成為基督？

## 結語

綜上所述，梁燕城所建構的中華神學本質上還是基督教神學。是以《聖經》的研究為其神學反省的根本起點，嘗試用中國哲學和文化的思想範疇去解讀聖經所宣稱的上帝啟示和真理。以惠能的「佛法不二」省思，因萬法皆在自本心，不可外求，故不可在他人所作的經書典籍中直接獲得無

上佛法、成就正果。因此，若用禪宗的思維方式去理解基督教信仰，中華神學必須回應《聖經》所記載的上帝啟示是否已完成完全的問題，而回應這些問題的思想來源不僅只是以《聖經》自述或引述他人理論成果，因為這本身就與惠能的思維方式相背。但是，基於「生活世界」的反省可以是個好的對話點，因為惠能自身就是在他個人的日常生活中領悟佛法大意的。只是不要把「生活世界」概念化、聖經化（只存於聖經經文中）。總之，以中國哲學思維詮釋建基於《聖經》的基督教信仰，只能是狹義的中華神學。

廣義上思考，我們必須首先反省何為「神學」及「中華」。當佛教神學、伊斯蘭教神學、道教神學等被提出並系統性闡述後，<sup>[41]</sup>神學早已不只是基督教的專利。自然神學和亞里士多德的形而上學 (Greek: *μετὰ τὰ φυσικά*; Latin: *Metaphysica*; English: *Metaphysics*; 可直譯為「元物理學」或「物理學之上」) 也同樣可稱為神學。<sup>[42]</sup>《易經》云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。<sup>[43]</sup>因此，神學也可理解為是一門研究「道」的學問。另外，即使是文化意義上的「中華」是否只代表中國傳統文化？對應哪段歷史時期、哪個生活區域、哪些人？若忽視當代中國人所生活的特定的文化現象，即，傳統文化、馬克思主義、實用主義、後現代主義等大熔爐，中華神學是否還是基於生活世界的反省？

[1] 梁燕城：「成中英與當代中國哲學的重構」，《文化中國》2020年第105期，第4頁。

[2] 同上。

[3] 梁燕城：「回到生活與他者的共在關係」，《文化中國》2020年第104期，第46頁。更多關於梁對「生活世界」的詮釋和討論見梁燕城：《中國哲學的重構》（台北：宇宙光，2014年），第51-73頁。

[4] 見朱剛：「胡塞爾生活世界的兩種含義——兼談歐洲科學與人的危機及其克服」，《江蘇社會科學》2003年03期。另見Edmund Husserl, trans. David Car, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (Albany: Northwestern University Press, 1970); 胡塞爾：



《生活世界現象學》，克勞斯·黑爾德編，倪梁康、張廷國譯（上海：上海譯文出版社，2016年）。

[5] 梁燕城：「中華神學之起點：關係與感通」，《文化中國》2021年第106期，第57頁。

[6] 同注[3]，第52頁。

[7] 同注[5]，第55、57頁。另見梁燕城：「中華三一圖教思路」，載《文化中國》2021年第107期，第39、41頁。

[8] 同注[5]，第56頁。

[9] 梁燕城、徐濟時：《中國文化處境的神學反思》（導論）（文化更新研究中心，2012年），第XIII頁。

[10] 同注[5]第57頁。

[11] 同注[5]第55頁。

[12] 同注[5]第57頁。

[13] 同注[5]，第58-59頁。

[14] 同注[5]，第55頁。

[15] 同注[5]，第59頁。

[16] 同注[5]，第57-60頁。

[17] 同注[5]，第57頁。

[18] 同注[3]，第49-50頁。

[19] 同注[3]，第51頁。

[20] 同注[3]。

[21] 同注[3]，第52頁。

[22] 《莊子·天下篇》。

[23] 同注[3]，第52頁。

[24] 同注[5]，第58-60頁。

[25] 同注[5]，第58頁。

[26] 同注[3]，第51頁。

[27] 佛教經典主要分為三藏和十二部。三藏由經、律、論構成。通常而言，只有與佛陀一起修行的弟子對佛陀所傳授的佛法的憶述，才可以稱為「經」（例如，阿難尊者的《阿含經》）。由些可見，惠能的追隨者們將惠能的教導與佛祖的佛法相提並論。

[28] 惠能作為禪宗六祖的歷史真實性受到了一些當代學者的質疑；如胡適等認為《六祖壇經》敦煌本本身就是南禪神會一派的產物，目的是用於攻擊神秀的北禪。見Hu Shih, "Chan (Zen) Buddhism in China, Its History and Method," *Philosophy East and West* 3 (April 1953), no. 1: 3-24; 另見John Jorgensen, *Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2005).

本文旨在對《壇經》中的惠能的一些主要思想進行研究，並以此反省中華神學的基本神學範疇。有關《壇經》不同版本、實際作者、以及惠能六祖身份的歷史性查考與批判性討論見我的另一篇論文，易際漲：「六祖壇經敦煌本導論：史實還是傳說？」《文化中國》2020年第104期，第37-44頁。

[29] Philip B. Yampolsky, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-Huang Manuscript* (New York: Columbia University Press, 2012)。《六祖壇經》敦煌本中文原文是「以定惠為本」，因這裡的「惠」可通作「慧」，便於我們理解，故本文中皆以「慧」替「定惠」中的「惠」。「惠」同「慧」的例子另可見《晏子春秋·外篇上十五》：「夫智與惠，君子之事，臣奚足以知之乎」。

[30] 宗寶《六祖大師法寶壇經》，明版南藏本。見（日）柳田聖山主編：《六祖壇經諸本集成》（京都：中文出版社，1976年）。

[31] John A. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), p. 15.

[32] 慧遠：《大乘義章·卷一》，載《大正新脩大藏經》，第44冊481b。

[33] Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*, trans. (from Tibetan) Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 296.

[34] Chün-fang Yü, *Chinese Buddhism: A Thematic History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2020), p. 172.

[35] 同注[34]，第173頁。著名的「拈花一笑」故事講述了佛法是如何從佛祖釋迦牟尼傳給摩訶迦葉的。有一次聚眾說法，佛祖沒有像往常一樣講法，而是拿著一朵蓮花，沉默了一會兒。他的弟子們都一臉懵逼，唯獨摩訶迦葉一言不發，忽然笑了起來。出乎意料的是，佛陀立即宣佈佛法剛剛以無言的形式傳給了摩訶迦葉。在這個的典故可以看出，這是一種直接「以心傳心」的感應和溝通，一種不是以經書為基礎和權威的教導。摩訶迦葉是通過清楚地看到自己的心性本性而成就了佛果。

[36] 同注[34]。

[37] 見梁燕城：「中華三一圖教思路」，《文化中國

國》2021年第107期。從嚴格意義上講，梁燕城所指的上帝與猶太教和其它否定三位一體論的宗教派系所理解的上帝有所不同，儘管它們也以《聖經》（舊約或和新約）為權威。

[38] 「以信尋知」的表述最早由安瑟倫提出，其思路源於奧古斯丁在《論三位一體》的一句話。在論及如何理解關於三位一體時，奧古斯丁指出，「倘若這不能用理解力來領會，就要用信仰來把握，直到那藉先知說『你們若是不信，定然不得理解』的主，照耀在我們的心田。」奧古斯丁，周偉馳譯：《論三位一體》（上海：上海人民出版社，2005年），第213頁。

[39] 同注[5]，第57頁。

[40] 同注[5]。

[41] Edited by Roger R. Jackson and John J. Makransky, *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. (Surrey, England: Curzon Press, 2000). Edited by Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. (Oxford: Oxford University Press, 2018) 陳耀庭：《道教神學概論》（北京：宗教文化出版社，2016年）。

[42] 亞里士多德本人以多種方式描述了他的形而上學主題，如「第一哲學（first philosophy）」、「研究『作為存在的存在』（the study of being qua being）」、「智慧（wisdom）」、及「神學（theology）」。

見S. Marc Cohen and C. D. C. Reeve, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition),

Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/>>.

[43] 《易經·繫辭上傳》，第十二章。

## Thinking the Starting Point of Chinese Theology through Dharma as Nonduality in Chan Buddhism

Jizhang Yi (The University of Toronto)

**Abstract:** Though scholars of Chinese Theology have expanded the inter-religious dialogue between Christian theology and traditional Chinese philosophy and culture from Neo-Confucianism to other fields such as Taoism, the dialogue with Chinese Buddhism, especially Chan Buddhism, has not been carried out yet. This article mainly reflects on the starting point of Leung In-sing's Chinese Theology through the perspective of Dharma as Nonduality in Chan. Firstly, it briefly outlines the background and basic ideas of Chinese Theology formulated by Leung In-sing, focusing on discussing the two fundamental theological categories: "Relationship" and "Rapport." Then, it annotates and analyzes Huineng's "Dharma as Nonduality." Finally, from the perspective of Huineng, it rethinks the starting point of Chinese Theology itself and proposes further research questions.

**Key Words:** Inter-religious Dialogue, Chinese Theology, Chan Buddhism, Dharma as Nonduality, Academic Criticism



# 「一心開二門」：

一個吸納佛教的神學思考歷程

■ 屈思宏

漢語網絡神學院

## 一、引子：結構的類比

牟宗三先生指出「一心開二門」為人類「普遍性的共同模型，可以適用於儒、釋、道三教，甚至亦可籠罩及康德的系統」。<sup>11</sup>為此，他比較佛教《大乘起信論》之「一心開二門」與康德的「現象與物自身」，認為「真如門就相當於康德所說的智思界(noumena)，生滅門就相當於康德所說的感觸界(phenomena)」。<sup>12</sup>然則，如果這是人普遍的共同模型，那麼任何知識系統或信仰系統都有可能給這個二門結構所籠罩。只不過各家有自己的內容，彼此之間不一定等同，有的還南轅北轍，就如佛教的生滅門乃出自妄念，但康德的感觸界不過是人類中性的現象而已。這種結構類同而內容不一的關係，可稱為「結構的類比」(structural analogy)。其實二門結構不僅見於儒、釋、道及康德哲學，也可見於《馬太福音》以下事蹟：

<sup>16:13</sup>耶穌到了該撒利亞腓立比的境內，就問門徒說：「人說我人子是誰？」<sup>14</sup>他們說：「有人說是施洗的約翰；有人說是以利亞；又有人說是耶利米；或是先知裡的一位。」<sup>15</sup>耶穌說：「你們說我是誰？」<sup>16</sup>西門·彼得

回答說：「你是基督，是永生神的兒子。」<sup>17</sup>耶穌對他說：「西門·巴·約拿，你是有福的！因為這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」<sup>18</sup>

經文指出，在巴勒斯坦一般社會，人都以為耶穌是先知。其實這已是很好的評價。因為先知如以利亞和耶利米，在猶太教中是相當重要的人物。可是，先知充其量還不過是世上的人物。而西門彼得認耶穌為永生神的兒子，卻來自另一種眼界。這是「眼界」，原因在於第17節《和合本》譯為「指示」，原文卻是「啟示」(ἀπεκάλυψέν)。也就是說，上帝若願意，人也可超越俗世的眼界，看見事物的屬靈意義。如此，二門結構呼之欲出：一道門通往世俗的眼界；另一道門卻通往屬靈的眼界。但有趣的是，人就算通過了屬靈眼界之門，也不是一勞永逸，長此留在屬靈眼界裡。有時候，甚至轉瞬間，

也會轉回屬世之門。西門·彼得就是一個很好的例子。他一時受主稱讚(v.17)，但轉過頭來，一時甚至進入了撒旦之門，受主責備！<sup>19</sup>這就是所謂二門結構了。

那麼，在描述基督教二門結構時，我們應否運用佛教詞語(生滅、真如)，還是沿用基督教的詞

**摘要：**本文嘗試探求基督教發展一心開二門之可能性。按牟宗三先生的「普遍性共同模型」之說，揭示基督教啟示觀的二門結構，從而揉合大乘佛教義理，指出聖靈乃是如來藏，如實道來開啟基督徒的如來藏心，即阿摩羅識。在基督十架的復和之下，真如與生滅兩法門和合，以至聖靈在信徒阿摩羅識中統攝阿賴耶識這兩法門，基督徒因而能一心開二門而不受雜染，亦能向世人揭示世間一切法背後的永恆價值，基督教進而可與文化對話。這也開拓了探求大乘基督教文化神學之路。

**關鍵詞：**一心開二門；真如；生滅；阿賴耶識；阿摩羅識；如來藏；基督；聖靈

語(世俗、屬靈)?其實《新約聖經》也曾運用過希臘哲學來介紹基督。《約翰福音》開宗明義:「太初有道,道與神同在,道就是神。」<sup>[5]</sup>「道」的原文「邏各斯」(λόγος, logos)雖然在希臘世界是一個很普遍的字,但是把它配上「太初」就不平凡了。因為這個字,在柏拉圖哲學是用來形容永恆的理念和精神世界的。<sup>[6]</sup>因此,基督給命名為「邏各斯」之後,在希臘化的基督教世界中,便開始發展一種新的概念,就是認為基督在祂出生之前早已存在。<sup>[7]</sup>可是,約翰往後所描述,「道」成了肉身,住在人中間,<sup>[8]</sup>就與柏拉圖哲學大相逕庭了。因為柏拉圖從沒有預設「邏各斯」會成為人的身體。這就顯示基督教的「邏各斯」比希臘哲學的「邏各斯」更豐富。為此,神學家游斯丁(Justin Martyr)引入了「部分邏各斯」(part of the logos)的概念,以指出哲學的不完整,而真正的「邏各斯」是「永遠不可能由柏拉圖的思想去完成的,而只能由邏各斯(自己)去完成」。這樣,游斯丁便豐富了他的柏拉圖哲學詮釋。<sup>[9]</sup>如此看來,當我們沿用本地文化論述基督信仰時,信仰空間必然擴闊。但與此同時,信仰的獨特性質也能挑戰當地文化,以至給予當地文化新的解釋和意義。因此,本文希望也沿用佛教詞匯,在吸納佛教義理時,嘗試研究能否擴闊兩教的思想空間。

可是,論到義理,牟先生卻指出,今人重論不重經是不對的。經是佛所說,論是菩薩所造。後者看似闊大廣博,牟先生卻認為前者才能「使人心思教活潑、開朗」,「啟發性亦大」。<sup>[10]</sup>至於《新約聖經》,如果要分經論兩部,《四福音》大概屬於經典;書信,尤其是保羅書信,則屬論典,以闡釋福音。同樣,人可能以為保羅書信博大精深,因而輕視《四福音》的內涵。然而,正如牟先生所云經典啟發性高,那末耶穌的說話,乃至種種事蹟,也應可啟發出重要義理。所以本文開首特以《馬太福音》的事蹟,並耶穌的說話為引子,從而進入大乘論典,就著「結構類比」探索基督教的二門結構。

## 二、生滅門與真如門

所謂生滅門,是指生滅因緣相,「是論述萬有的開發變化,說明所謂生滅輪迴的因緣相狀」,<sup>[11]</sup>

人在生滅門就要受輪迴之苦。然而,單從現象界看,世間萬有確實此起彼落、有生有滅。這就相當於神學家托倫斯(T. F. Torrance)所描述創造界的偶發性(contingency)。萬有不是自足的(no self-subsistence),也沒有終極的穩定性(no ultimate stability)。<sup>[12]</sup>因此,基督教之二門結構,也不妨運用生滅門來看創造界一切事物。基督徒跟世人一樣,都能開這生滅門,明白這世間一切事物。但他們也能開真如門,看到世間一切事物背後的創造主,並明白這位創造主的旨意。《大乘起信論·論分》云:「謂一切法真如平等不增減故」。<sup>[13]</sup>大乘佛教之真如,是每人都有,人人平等。真如正就是自性清淨心,是永恆不變的,所以不增不減。然而,也只有無限本身,再加上什麼或減去什麼,仍然是無限。因此,就這「不增減」的意思而言,基督教所謂真如,必然從無限不變的上帝而來。

正如上引《馬太福音》一樣,一般人只看出耶穌是有血肉軀體的先知,屬於生滅門的眼界;但彼得因著上帝的啟示,卻認耶穌那真正如實的身份。推而廣之,我們也可說,真如就是描述生滅門中一切法背後的永恆價值,如人看山河大地都不過是山河大地,信徒除此之外,還看它是上帝美好的創造。<sup>[14]</sup>如此,信徒一心便可統攝兩門。在生滅門方面就像世人一般統攝世間一切法,因此他們也跟世人一樣作息如常;而真如門卻統攝屬靈的事。這就如《起信論·義理分》所云:「一者心真如門;二者心生滅門。是二種門。皆各總攝一切法。此義云何?以是二門不相離故。」其中那個「各」字,明顯是指各門攝各法。可是,如果這是唯一的解釋,心便成了二分,這就有違「二門不相離」之說。所以《起信論·義理分》還是指出「不生不滅與生滅和合」。慧遠對「皆各總攝一切法」的兩解甚為可取:

一義云。心真如中皆攝出世間一切法。心生滅中皆攝世間一切法。故皆名總攝也。二義云。心真如中皆攝世間出世間一切法。心生滅中亦爾。何者雖真如不隨緣染淨所依。諸法之體。如影依形。故言各攝。心生滅中。隨淨緣者轉理成行。隨染成妄。故言皆攝。<sup>[15]</sup>

第一義的意思就是各門攝各法,這是無可厚非的。但第二義的意思,就是各門都攝世間與出



世間一切法。簡而言之，就是真如與生滅互攝。而且，引文也表示，「心」在「生滅」中也不一定成妄，這要視乎心是「隨」著清「淨」還是「隨」著雜「染」。如果心「隨」著雜「染」，那就必「成妄」；但如果「隨」著清「淨」之「緣」，心便能夠將義「理」「行」出來。所以《起信論·論分》甚至指出，生滅也可顯示心之本體，那就是真如：「是心真如相，即示摩訶衍（即大乘）體故。是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。」其實如果大乘之體沒有其相，因而沒有其用，人得道後又如何能夠返回世間普度眾生？這樣，大乘就不再是大乘了。

同樣，主給予教會的福音使命，也需要在世上——即在生滅相之中——去完成。<sup>[16]</sup>在基督教而言，生滅門中一切法都是上帝所創造，原本是美好的，因此必能在真如的事上有所作為。巴特曾指出，「創造是聖約的外在基礎」。也就是說，創造界的意義應「完全取決於它的創造者，就是那位向它說話和賦予關懷的上帝。受造物的權利、意義、目標、目的和尊嚴，就僅在於上帝，就是那位懷著本意向它仰臉的造物主。」<sup>[17]</sup>造物主既然仰臉向著生滅門，這個生滅門也就必能轉理成用，指向真如上帝，及祂永恆之約。

可是，心生滅門也能「依妄念而有差別」。<sup>[18]</sup>所謂差別，不只能夠分別相狀，這種起於妄念的差別也生愛恨、好惡、苦樂等等，因而使人執於一狀而迷途，「猶如迷人，依方故迷」。<sup>[19]</sup>其實立名本身不壞，《大般若經》甚至有所謂「不壞假名而說諸法相」。<sup>[20]</sup>因此人類初時為動物立名，又為伴侶立名，本來是不壞的，也是必須的。只是立名之後，因吃禁果而生差別相，乃至起執著，那就墮入苦罪之中。《創世記》2:17所指「分別善惡樹」，<sup>[21]</sup>其中希伯來文「惡」(ra')一字不單單是指邪惡，它也懷有「壞」、「不愉快」、「痛苦」和「不快樂」的意思；<sup>[22]</sup>「善」(tob)則懷有「舒適」、「愉快」、「富裕」、「做得好」、「快樂」的意思。<sup>[23]</sup>這種把ra'與tob分裂的情況，就相當於妄念差別相。赤身露體本來是中性，吃了這樹的果子後生起羞恥之心，<sup>[24]</sup>正如潘霍華所指出，這是人生命一個很深的分裂(Entzweiung)。<sup>[25]</sup>羞恥之心也證明這樹不但能使人在認知上能分辨善惡，也使人墮入善惡之中。墮

落之前，人就像小孩子這樣純粹聽從造物主的話。可是當人墮入了善惡之後，卻一併帶來妄念，善惡不分，正如上帝悲嘆說：「禍哉！那些稱惡為善，稱善為惡，以暗為光，以光為暗，以苦為甜，以甜為苦的人。」<sup>[26]</sup>人把本身統一在上帝認知裡的一切事亂作分岔——就是分開ra'與tob的相狀——便繼而陷入苦罪的迷路裡。潘霍華指出，亞當本來是生活在統一的上帝知識裡，所以根本沒有善惡的差別相狀：

亞當不理解那是兩面的[*das Zwiefache*]；作為一個活在以上帝統一知識為中心，又以它為人類界限的人，亞當無法想像能把這種知識分成善惡。亞當既不知道什麼是善，也不知道什麼是惡，並且在最嚴格的意義上是生活在超越善惡之外。<sup>[27]</sup>

換言之，人在墮落之前，世界無分善惡，那就只有上帝真如之法。人本照上帝的形像，<sup>[28]</sup>只藉著自性清淨心去攝上帝真如之法。人的真如心超越一切差別相。

從以上的思考可見，基督教似乎可吸收佛教資源來發展中華神學，甚至提倡兩教合參。但在這看似融和之際，卻有顯著分流的地方。雖然佛教「真如、生滅」之說似乎可與基督教所描述，人在墮落之前與後的屬靈情況相似，但如何返回真如心，兩者卻相去甚遠。原因是佛教的拯救論在於返回內在真如，即個人成佛。基督徒卻是返回外在的真如上帝。前者因返回真如心，所以真如心獨立自存，心就不需與外界建立真常關係。<sup>[29]</sup>後者既然是建立關係，人的真如心就要與真如上帝聯繫。如此，兩者心的結構在本質上南轅北轍。但從結構的表象而論，一心開二門作為人類普遍性的共同模型確清晰可見。所以我們不應因分流而停止思索，反而要繼續追問：在合流與分流的前提下，我們可如何從大乘佛教的心識——心的結構——去發掘基督教的一心開二門？

### 三、心的結構：

#### 阿賴耶識與阿摩羅識

生滅與真如必須有心識作「基體」，那就是阿賴耶識：「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。」<sup>[30]</sup>依照《起信論》，阿賴耶識是

根本識。但既然這根本色是染淨和合，學者就稱之為「非染非淨」，顧名「中立」。<sup>[31]</sup>可是，《起信論》所謂「和合」，乃在於生滅與不生不滅彼此互攝、互相熏習。從這個角度看，「非染非淨」也可轉為「即染即淨」，同樣也可稱為「中立」。「即淨」代表著真如能熏習無明而得淨的經驗。「所謂以有真如法故，能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。」<sup>[32]</sup>真如熏習無明，使人看出一切法乃和合之故而「皆同真如性相」，<sup>[33]</sup>如此就可以樂於活在世間，隨緣起分別有而無執於分別有。當然，人若有執，便會返回「即染」。

可是，阿賴耶識包含生滅真如互攝，心又何以進入完全「即淨」？正如《瑜伽師地論》所云：「又阿賴耶識體是無常，有取受性。」<sup>[34]</sup>《攝大乘論》更指出「阿賴耶識與彼雜染諸法。同時更互為因。」<sup>[35]</sup>可知阿賴耶識還得需要外力支持才能返回真如。所以《起信論》指出，人要以行為「外緣」才能得熏習無明。但基督教卻相信「人心比萬物都詭詐，壞到極處」，<sup>[36]</sup>人因而不能自救，需要他力得救。因此，站在基督教的立場，阿賴耶識還未能突破二門互攝的局面。心「無常」不息，便需要另一恆常心識作為他力，那就需要引進第九識，即阿摩羅識，作為與基督教信仰和合的可能進路。

《瑜伽師地論》指出「轉依是常」，但「又阿賴耶識。是煩惱轉因。」<sup>[37]</sup>所以阿賴耶識並無轉依義。印順法師就在種子論證之下，直指「阿摩羅識是轉依」。<sup>[38]</sup>可是，如果阿摩羅識是轉依，那麼「阿摩羅識(就必定)是自性清淨心」。<sup>[39]</sup>這樣，阿賴耶識就不是自性清淨心。那麼阿賴耶識所謂真如又何以是真如？如要與基督教信仰和合，我們就必須解答這問題，那就先要定清何謂「轉依」。根據賴賢宗的了解，「轉依」可有兩義，梵文為 āśraya-paravṛtti 與 āśraya-parivṛtti。他指出：

在梵文中，para 是「他者」的意思，āśraya-paravṛtti 著重於轉依之「依之轉變為他者」，是「由轉煩惱得大涅槃」的轉依義，…另一方面，pari 是「全體」的意思，āśraya-parivṛtti 著重於意指轉依之「依之全體之變貌」之義。<sup>[40]</sup>

根據基督教思想，人轉依上帝即是在基督裡，「他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」<sup>[41]</sup>

然而，他們能夠在基督裡，是因為聖靈的重生。<sup>[42]</sup>變成新人，就成「他者」。重生的人既然是「新造的人」，也就必然是整體性的。因此，基督教的重生必發生在阿摩羅識之中。這樣，那重生我們，使我們成為他者的，必定是從他者而來的聖靈，正如聖經所說，祂是父與子差派而來的，<sup>[43]</sup>祂藏在我們心裡作印記。<sup>[44]</sup>根據斯托得(John Stott)的研究，「印記」是希臘古代時商業世界所用來作定金，以擔保能索取貨品。因此，擔保與被擔保的不會分離。<sup>[45]</sup>所以，聖靈「印記」也是這樣內藏於心。如此看來，聖靈本身就是如來藏！<sup>[46]</sup>祂在人心開啟如來藏心(即阿摩羅識)。《大智度論》指出「如來」者「如實道來」，「藏」代表藏在心裡。<sup>[47]</sup>聖靈正是從他方而來，藏在心裡。祂並沒有掩飾自己，祂是如實的來到我們心裡。只有這位完全由他者而來的聖靈，才能重生我們，我們的心才能成為全體的他者，擁有這轉依的相重性質：para-與pari-。這樣，人就既是義人也是罪人了。他因著信而受著聖靈開啟阿摩羅識的印記，這識在本質上是全體(pari-)的，所以是完全的稱義，是他者聖靈來開啟的，也所以是完全的恩典。可是，人靠聖靈行事都是源於阿摩羅識主體，使阿賴耶識順服上帝，但阿賴耶識在本質上仍可有雜染，所以人在本質上仍是罪人。

但問題是，阿賴耶識何以能就著阿摩羅識去順服上帝？那就要回到阿賴耶識的種子說。《攝大乘論》指出種子熏習是依他起的。所謂「依他起」，就是依外緣而起：「從自熏習種子所生。依他緣起故名依他起。」<sup>[48]</sup>換言之，無漏種子並不是依照本識(阿賴耶識)而起，而是依照他識而發揮作用，也就是阿摩羅識。可是種子何來？《成唯識論》指出，「無漏種子法爾本有不從熏生。」<sup>[49]</sup>也就是說，無漏種子本有存在，稱「本有種」。用印順的講法，無漏種是「親生的因緣」，並非由外緣熏習而生。<sup>[50]</sup>「漏」者「諸境界中流注相續泄過不絕」。<sup>[51]</sup>人總喜歡執「注」循環「流」過「不絕」之法，亂定善惡、愛恨、好惡等而入苦罪迷途，因而《俱舍論》就有「餘名有漏」的說法。<sup>[52]</sup>因此「無漏」者，「清淨無漏」，有最純潔無雜的心，不執於兩邊，只單純聆聽上帝之言，好比小孩子的信心，這正是墮落前的人類。



既然無漏種子本有存在於人類，學者湯次了榮便進一步指出，阿賴耶識一心開二門的「一心」，其實「是指宇宙的本體實體。這本體實體實乃絕對平等，而非相對差別，故名為一心……若以一心為宇宙精神，則眾生心是個體精神，即由宇宙精神形造出來的個體精神。」<sup>[53]</sup>換言之，這個「一心」是普遍的「一心」，並不只是每人個別所擁有的「一心」，而是統一於宇宙精神一體之中。如此，人因著阿賴耶識，就不再是個別的人，而是基於普遍性，並按著宇宙本體的一體彼此有聯繫。可是阿賴耶識仍有生滅分別相門，人與人之間就必然形成「我與你」。同樣，神學家安德遜(Ray Anderson)也相信上帝形像的普遍性，這當然不是來自宇宙精神，而是來自三一上帝的「我們」：「形像(imago)並不完全以個體人性的形式存在，而是更完全地以共同人性(co-human)的形式存在。因此，自然可以預料到，上帝自己也是一個『我們』。」<sup>[54]</sup>而正因為這上帝的形像，人與上帝，以及人與人之間就有了「我與你」的關係。<sup>[55]</sup>

如此，在基督教看來，那擁有一心開二門的阿賴耶識，必然是給照著神的形像所造的本識，內含真如。但有一點需要清楚指明，所謂「照著」，都不過是根據那被照著的來造，被造的是另一存有，與被照著的有別。換言之，被照著的並非是被造的物料。所以，阿賴耶識與真如並非上帝的形像，也不擁有上帝的形像。但既然形像反映關係，那麼阿賴耶識如要發揮其本質，就要首先連於上帝。如此，一切就清楚了：如來藏聖靈開啟阿摩羅識統攝阿賴耶識，無漏種便在真如裡依他發起，使心漸漸清淨去雜，真如漸漸明亮，阿賴耶識漸漸與上帝的形像相連，便與上帝建立關係，人就可聆聽上帝之言，又能回應，回復小孩的樣式。在阿摩羅識統攝之下，本心也可來回於兩門而不雜染。這就是基督教的一心開二門。人在墮落之前並沒有兩度門的，只有真如清靜。人類墮落之後，不再純一聆聽上帝，總要自我作主，自己作審判者，便離了真如，開生滅門。上帝的創造，一切在本質上是美好的。但開了生滅門之後，任何在上帝眼中看為美的，因人心執著，都會使之離開上帝真如本意，進入了生滅門之苦罪裡，以至連整個創造界都受咒詛。<sup>[56]</sup>聖

靈正是在阿摩羅識中幫助我們反回真如清淨。清淨就是基督教所描述的清心，清心而沒有自己的差別執著就得見上帝。<sup>[57]</sup>

可是，如果人不是上帝的形像，又不是用上帝的形像造出來，使之成為人的構造之一，那麼上帝的形像是誰？潘霍華在描述清心的人時指出：「清心的人像亞當墮落之前一樣，單純得好似孩童，既不知善，亦不知惡：他們的心不為其良心所管轄，卻受治於耶穌的旨意。」<sup>[58]</sup>換言之，聖靈如來藏引領我們不走其他，只走基督的路，正如巴特明言：「聖靈的工作就是耶穌基督的工作。」<sup>[59]</sup>如此看來，人所要相連上帝的形像就是耶穌基督，因為「愛子是那不能看之神的像。」<sup>[60]</sup>可是人墮落後與上帝隔絕，無漏種雖仍然存在於人心，卻難與聖子相連。基督在十架上卻成了中保，堵塞了人與上帝隔絕的鴻溝。不但如此，基督甚至「使萬有與自己和好，無論是地上的、天上的，都藉著祂在十字架上所流的血促成了和平。」既然生滅門和世間一切都與上帝和好，真如和生滅兩門便能和合，以至生滅門不再是離棄上帝真如旨意之惡門，但我們仍稱呼生滅門為生滅門，是因為萬有(包括聖徒)還未完全得贖。<sup>[61]</sup>在未完全得贖的世界，信徒雖然看見造物界背後的上帝和祂的旨意，但世人仍然以世俗的眼光看這世界，而基督徒仍然要在這世界中生活。聖靈便藉中保所成就的和合，帶領基督徒開顯兩門：心一方面仍然能夠繼續開往世界，在世界裡工作，跟常人一樣(即生滅)，但另一方面同時也能開往屬靈世界，知道這些世界的事背後有上帝的旨意(即真如)。

但來回於生滅與真如，卻意味將來有一個更完美的世界，指向終極得贖的日子，上帝更新一切。<sup>[62]</sup>在更新了的世界裡，信徒成為上帝的兒子。<sup>[63]</sup>聖經學者一般都認為「兒子」意表著信徒承受上帝的產業。<sup>[64]</sup>但學者卡盧維蒂爾(Paul Kalluveetil)卻提醒我們，兒子也得聽從父親。<sup>[65]</sup>換言之，更新的世界代表著人回歸昔日與上帝的真如關係，人類回復清心聆聽上帝的話，也就再沒有一心開二門了。而且，「更新」也有著《以賽亞書》43:18-19和65:17的背景。這三節經文並不在描述一個形而上或理想主義的景況，而是在描述真實的景況，一個

創造界和諧得贖的景況。<sup>[66]</sup>這景況首先在個別信徒身上體現，因為耶穌基督的死與復活，表彰凡在祂裡面的都是新造的人。<sup>[67]</sup>相對於新天新地，信徒如此個別的更新，在學者奧內(David E. Aune)而言，卻帶有終末的含義(apocalyptic notion)，<sup>[68]</sup>指向將來得贖的日子。如此看來，因基督和合了生滅與真如，以至聖靈開啟信徒的阿摩羅識，使信徒能一心開二門而不雜染，那就不只是一種心識的現象與活動，它也帶有終末的含義，指向上帝將來的作為，宣告得贖的日子終要來到。一心開二門也就帶著福音的使命，信徒倒要向世人揭示一切生滅之法背後的真如永恆價值，以至為世人指向更完美得贖的日子。

## 結論

本文嘗試鋪陳出一個思考歷程，融合聖經、神學和大乘佛教，探索基督教開展「一心開二門」之可能。在他力與自力看來仍互不相容之下，卻發現耶佛有不少呼應處。這是因為不論哪一宗教都是在論述人類基本心識結構，因而不同傳統亦有互通處。然而就在「通」之處兩教卻分道揚鑣。佛教以一心開二門論述人可如何超脫輪迴返回真如，基督教卻要返回生滅門，從中參透生滅背後的真如價值。但正因為基督徒能遊走兩門之間而不染，便能與世界文化對話，藉以開出福音使命：教會作為生滅門內一份子，能明白世人的思想模式；但作為基督的身體連於真如門，亦同時能向世界揭示生滅背後的永恆價值，在這樣肯定文化的永恆價值之下，基督教與世界各大文化便可建立對話的關係。如此，基督教一心開二門的文化神學維度，便可成為下一道思考的歷程。

[1] 牟宗三：《牟宗三全集29：中國哲學十九講》（聯經出版，2003年），第301頁。

[2] 牟宗三：《牟宗三全集30：中西哲學之會通十四講》（聯經出版，2003年），第95頁。

[3] 《和合本聖經·馬太福音》，16:13-17。

[4] 同上，16:21-23。

[5] 《和合本聖經·約翰福音》，1:1。

[6] Charles Bigg, *Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon Press, 1913), p.40.

[7] "Jesus Christ," *The Oxford Companion to the Bible*

(Bruce M. Metzger & Michael David Coogan eds, New York: Oxford University Press, 1993), p.362.

[8] 同注[5]，1:14。

[9] Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought Volume I: From the Beginnings to the Council of Chalcedon* (Nashville: Abingdon Press, 1987), pp.104-5.

[10] 同注[1]，第288頁。

[11] 湯次了榮著，豐子愷譯：《大乘起信論新釋》華藏法施會重刊：〈<http://www.bfn.org/book/books2/49.htm>〉（2022年2月10日瀏覽）。

[12] T. F. Torrance, *Divine and Contingent Order* (London: Oxford University Press, 1981), p.vii.

[13] 由此簡稱《起信論》。

[14] 《聖經·創世記》，1:10, 12, 18, 21, 25及31。

[15] 慧遠：《大乘起信論義疏》。

[16] 《聖經·使徒行傳》，1:8。

[17] Karl Barth, *Church Dogmatics III.1: The Doctrine of the Creation* (London: T & T Clark International, 2004), p.94.

[18] 《起信論·解釋分》。

[19] 同上。

[20] 《大般若經·散華品》。

[21] 《和合本聖經·創世記》，2:17。

[22] "7451. ra", *Brown-Driver-Briggs in Bible Hub*: 〈<https://biblehub.com/hebrew/7451.htm>〉 (Accessed on May 12, 2022).

[23] "2896. Towb", *Brown-Driver-Briggs in Bible Hub*: 〈<https://biblehub.com/hebrew/2896.htm>〉 (Accessed on Feb 11, 2022).

[24] 同注[14]，3:7。

[25] Dietrich Bonhoeffer, tr. Douglas Stephen Bax, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis p.1-3* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), p.88.

[26] 《和合本聖經·以賽亞書》，5:20。

[27] Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall*, p.87.

[28] 同注[14]，1:26。

[29] 佛教也講求心與外界的關係。但所求的是如實關係，不是真如關係。如實關係根據緣起性空之觀念，不求執著有。所以佛教有所謂「虛妄分別有」，卻沒有「真如分別有」。那就只能建立如實的「我與你」之關係，卻難以建立真如的「我與你」之關係。

[30] 同注[18]。

[31] 勞思光：《新編中國哲學史(二)》（台北市：三民，1996），第212頁。往後，勞思光亦以有漏與無漏的觀念論證阿賴耶識的中立性，參第214-



216頁。

[32] 同注[18]。

[33] 同注[18]。

[34] 《瑜伽師地論·卷五十一》。

[35] 《攝大乘論·知依分》。

[36] 《和合本聖經·耶利米書》，17:9。

[37] 同注[34]。

[38] 印順：「以佛法研究佛法——二阿摩羅識是轉依」，印順文教基金會推廣教育中心：〈[https://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/Master\\_yinshun/y16\\_09\\_02](https://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/Master_yinshun/y16_09_02)〉(2022年2月15日瀏覽)。

[39] 《十八空論》。

[40] 賴賢宗：「『轉依』二義之研究」，載《中華佛學學報》第十五期，2002年7月，第96頁。

[41] 《和合本聖經·哥林多後書》，5:17。

[42] 《聖經·約翰福音》，3:5-8。

[43] 同上，14:26。

[44] 《聖經·以弗所書》，1:13。

[45] John Stott, *The Message of Ephesians* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1979), p.49.

[46] 印順指出「阿摩羅識就是自性清淨心，也就是如來藏的別名。」但既然是指阿摩羅識，他所謂「如來藏」，也應是指「如來藏心(識)」，這樣，我便能夠把兩者分開，因以可以直稱聖靈為如來藏，而避免把聖靈當為人的一部分去處理。印順的詳細討論，請參「以佛法研究佛法——四阿摩羅識是自性清淨心」，印順文教基金會推廣教育中心：〈<https://www.yinshun-edu.org.tw/zh-hant/book/export/html/2165>〉(2022年2月15日瀏覽)。

[47] 《大智度論·卷二十四》。

[48] 《攝大乘論·所知相分》。

[49] 《成唯識論·卷二》。

[50] 印順：「攝大乘論講記：妙雲集上編之六」收於《印順法師佛學著作集》：〈<http://www.mahabodhi.org/files/yinshun/15/yinshun15-07.html>〉(2022年2月16日瀏覽)。

[51] 《俱舍論·卷二十》。

[52] 《俱舍論·卷二》。

[53] 湯次了榮著，豐子愷譯：《大乘起信論新釋》(2022年2月17日瀏覽)。

[54] Ray Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology* (Eugene: Wipe & Stock, 1991), p.73.

[55] Ray Anderson, *On Being Human*, p.74.

[56] 同注[14]，3:17。

[57] 《聖經·馬太福音》，5:8。

[58] 潘霍華，鄧肇明、古樂人譯：《追隨基督》(香港：道聲，2018年)，第88頁。

[59] Karl Barth, *Church Dogmatics I/2: The doctrine of the Word of God* (ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance; tr. G. T. Thomson and Harold Knight, London: T & T Clark, 2004), p.241.

[60] 《和合本聖經·歌羅西書》，1:15。

[61] 《聖經·羅馬書》，8:22-23。

[62] 《聖經·啟示錄》，21:5。

[63] 同上，21:7。

[64] 例如 G. K. Beale, *The New International Greek Testament Commentary: The Book of Revelation* (Carlisle: The Paternoster Press, 1999), p.1158 和 David E. Aune, *Word Biblical Commentary, 52a: Revelation 17-22* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), p.1125.

[65] Paul Kalluveetil, *Declaration and Covenant: A Comprehensive Review of Covenant Formulae for the Old Testament and the Ancient Near East* (Rome: Biblical Institute, 1982), pp.129-35.

[66] G. K. Beale, *The Book of Revelation*, p.1152.

[67] 《聖經·哥林多後書》，5:17。

[68] David E. Aune, *Revelation* pp.17-22, 1125.

## “One Heart Two Aspects”: A Thought Journey of a Theological Reception of Buddhism

Simon Sze Wang Wat (Chinese Online School of Theology)

**Abstract:** This article attempts to explore the possibility of the development of Christian theory of “one heart two aspects”. Based on Mou Zongsan’s notion of the “universally common model”, the article reveals the two-aspect structure of Christian understanding of revelation, thus integrating Mahāyāna Buddhism to point out that the Holy Spirit is the *Tathāgatagarbha*, coming as such to open up Christian *tathāgatagarbha*’s heart, namely *amala-vijñāna*. Under the reconciliation of the cross of Christ, *bhūtatahatā* and *samsāra* are reconciled in such a way that the Holy Spirit lives in Christian *tathāgatagarbha*’s consciousness overseeing the two aspects of *ālaya-vijñāna*. As a result, Christian *samsāra* and *bhūtatahatā* can intercommunicate with each other without being defiled, and at the same time Christian can also reveal to the world the eternal value of *samsāra* through which we can establish a dialogue between Christianity and culture. This has also opened up a way to explore Mahāyāna Christian theology of culture.

**Key Words:** one heart two aspects, *bhūtatahatā*, *samsāra*, *ālaya-vijñāna*, *amala-vijñāna*, *tathāgatagarbha*, Christ, Holy Spirit

## 孫中山「民生主義」的「托古改制」

■ 陳勇健

閩南師範大學閩南文化研究院

馬來西亞道理書院

## 一、引言

「托古改制」是從中國先古聖王和上古制度中去尋找推動社會改革和立論根據，是以「借古」作為改制的具體實踐和行動的方法。<sup>[1]</sup>自古以來「托古改制」聞名者，除先秦諸子托古成風外，漢以後稱著者有新朝的王莽

（公元前45-23）、宋代變法之王安石（1021-1086），以及晚清的維新派領袖康有為（1858-1927）。除了康有為的設想以外，前兩者可算直接參與了政治實踐和面臨考驗，尤以土地改革為甚。王莽的「王田制」與王安石「方田均稅法」皆有托古和「法先王」之鑒，藉以施行平均分田、均產和均稅等。惟盲目復古而未能根據現實制度，以及現有歷史條件和社會條件來進行創新，而且忽

略現實利益矛盾和歷史趨勢，將如同王莽改制改革失敗的下場。<sup>[2]</sup>

「井田」與相關制度，最初見於《春秋谷梁傳·宣公十五年》：「初稅畝，初者始也。古者什一，藉而不稅。初稅畝，非正也。古者三百步為里，名曰井田。井田者，九百畝，公田居一。私田稼不善，則非吏；公田稼不善，則非民。初稅畝者，非公之去公田

而履畝十取一也，以公之與民為已悉矣。古者公田為居，井灶蔥韭盡取焉」。<sup>[3]</sup>進入禮崩樂壞的戰國時代後，《孟子·滕文公上》也記載了孟子回答滕文公古時曾有「井地」的對話，具體形容是「方里而井，井九百畝。其中為公田，八家皆私百畝，同養公田」<sup>[4]</sup>，往往成為後世進行激進土地改革時的傳統觀念依據。

同樣行「托古改制」立論者，中國近代民主革命家孫中山（1866-1925）也可謂近現代的立論佼佼者之一。1912年民國初肇之時，孫中山認為「三大主義」<sup>[5]</sup>中的「民族主義」、「民權主義」等問題已算達成，因此呼籲實行最為重要的「民生主義」，並於演講中首次提到「井田」一詞，指出「平均地權」<sup>[6]</sup>之法系出「井田之法」，但因現實的中國地少人稠、面積無法平均、稅率不同，偏遠和繁盛地

區的土地價格天淵之別，所以井田制「板滯不可復用，則惟有師其意」。雖說如此，孫中山仍以「托古」井田制為根據，往後不停地檢討和發展「民生主義」理念，強調必須制訂平均之法來阻止土地投機業，故而提出照價納稅和土地國有兩策，藉以保障中國的實業革命與工商發達，達致國利民福。<sup>[7]</sup>

**摘要：**孫中山《三民主義》中的「民生主義」，一直被認為是受到自西方現代的社會主義思想的主要影響，然而從許多的根源和細節來看，其源自中國古代傳統主流思想的借鑒，並藉著「托古改制」的方式，與當時的政治與社會現實做比較和改良，繼而合理化並形成了符合近現代中國特色的一套治國理念。本文以「托古改制」為中心，探討孫中山思想關於「民生主義」理念中各個時期的變化，重新發現「托古改制」的重要性和其進步意義。

**關鍵詞：**孫中山；民生主義；托古改制；井田制；三民主義



孫中山的「民生主義」理念不僅以「托古」方法為構建依據，間中的演變亦值得被重新發現和探討。究以往對「民生主義」的文章，一為僅著重在討論思想層面，卻不根據時代脈絡進行梳理，難以觀察孫中山思想演變過程之餘，自然也不明白其因果；二則以「托古改制」來審視和比較孫中山思想，似乎未有人從此觀點出發和進行討論。本文將針對以上的兩個優缺點，對「民生主義」理念中各個時期的「托古改制」和其進步意義，放在一個清晰的脈絡上呈現與進一步討論。

## 一、初期對「社會主義」所認知的「托古」

晚清革命時期，孫中山對國外的社會革命和社會主義固然有接觸，但精確來說只稍有提及，更未曾有過具體研究或引介。孫中山最初對「社會主義」的認知，可能將它視為與同盟會創建時所主張的「平均地權」頗為相似。<sup>[8]</sup>辛亥革命至民國元年（1911-1912）這段期間，孫中山開始對「社會主義」有更深入的理解和探討<sup>[9]</sup>，並將巧妙地運用在「民生主義」理論中。但他所謂的「社會主義」指的是「民生主義」中關於討論「社會革命」的一環，是指阻止金錢勢力壟斷實業並由國家施行大實業收歸國有和統籌的政策，只是「民生主義」主張「人民共用生產之自由」的一部分；而「平均地權」是該「社會主義」的前提，被認為是實業發達和資本壟斷前必須妥善解決；如孫中山所言：「若能將平均地權做到，則社會革命已成七八分」，而「井田之法」在此時已正式被提及，而「平均地權」被確定為啟發自井田制<sup>[10]</sup>，與馬克思主義的關聯不大。孫中山甚至將這種能夠解決國民生計和使大多數國民享福、由國家來主導以防止資本家專制的「社會主義」略稱為「國家社會主義」，但強調該政策並非均貧富之主義。<sup>[11]</sup>

無奈民國建元後，中國一直處在國力不振、軍人混戰的動盪階段，孫中山多年來積極看重和推廣的「民生主義」理念不僅未能實現，時局紛亂也導致其顛簸流離，無從發揮和施展其「民生主義」抱負。但隨著1915年之新文化運動發起後，以及1917年俄國蘇維埃工農革命之勝利，將馬克思學說

順利引入中國，不僅鼓舞了文化人的追捧和研究，也連帶影響了離開廣州軍政府<sup>[12]</sup>後，將中華革命黨本部移往上海繼續革命的孫中山。<sup>[13]</sup>相比起1912年對「民生主義」作出的初步概念，孫中山在1919年的《三民主義》論著中，更明確地將「民生主義」等同於「社會主義」<sup>[14]</sup>。此「社會主義」不再僅是以往「民生主義」的其中一環或詮釋，而是被孫中山認定為「俄國已發其端，德國已見告矣，英、美諸國將恐不免也」的馬克思學說。相對1912年「民生主義」較專注於探討解決「平均地權」的問題，1919年的「民生主義」更偏向聲討「貧富不齊，豪強侵奪」等階級概念，進一步將歐美的時局和經濟革命納入參考，認為尚未經歷實業革命和資本發達階段的中國，是儘早解決土地問題的良機。<sup>[15]</sup>

一般認為，第一位將唯物主義運用於中國歷史分析，對中國古代封建制度賦予「原始共產主義」解釋的是同盟會元老胡漢民（1879-1936），並且將井田制比喻為中國古代相沿的共產制度。<sup>[16]</sup>其實早在1912年10月，孫中山已經稍有類似概念，並以井田制為例，認為「考諸歷史，我國固素主張社會主義者。井田之制，即均產主義之濫觴；而累世同居，又共產主義之嚆矢」，所以寄望久經蘊蓄「社會主義」精神的中國人，必能盡速解決平均社會生計的問題。<sup>[17]</sup>因此，王爾敏指出，孫中山思想一都直有回顧前古和引據前代人物故事為申述的特色<sup>[18]</sup>，不過後者的特色與活用，則是1920年代才逐漸明朗。

## 二、馬克思學說兼「托古」的「民生主義」

受到馬克思學說影響的孫中山，於1920年二度回到廣州舉旗護法<sup>[19]</sup>，次年再度為「三民主義」擬訂具體方針。此時，新文化運動旗手的胡適（1891-1962）針對古代是否存在井田制之疑問，發表《井田辯》兩篇藉以回應國民黨內唯物主義者如胡漢民、廖仲愷、朱執信等，舉證「井田制」是漢初儒家再借孟子「托古改制」的造假「烏托邦」（utopia）。<sup>[20]</sup>井田制有無的爭辯，民國迄今為止已進行無數回爭論，仍舊因缺乏新材料而存疑<sup>[21]</sup>，

但回歸當時的歷史語境，也未能阻止孫中山藉「托古」，並吸收和運用於創新理論，以便回應當時複雜的社會問題與世局態變。

其中「民生主義」一項，孫中山強調要「行資產國有制，借機器以興實業」，並且由政府來實施公平徵稅與制訂地價。孫中山針對土地問題再次引據井田制：「吾國古時，嘗有井田之制，與平均地權，用意正同」，而「平均地權」是「民生主義」以國利民福為指歸的最大關鍵，所以孫中山認為「民生主義」無法偏離「平均地權」，革命成功須優先解決土地問題。<sup>[22]</sup>孫中山雖藉馬克思學說來為「三民主義」立論，但其結合了「托古」方法，旨在合乎中國實際國情和歷史傳統上解釋貧富問題和土地問題的迫切性。再則，「民生主義」是為了達到「普利一般人民，消滅階級戰爭」為目的，主張由國家來實施均分和協調貧富矛盾，並不鼓勵階級抗爭合對立。猶如一些學者所說，國民黨早期只是借唯物史觀予以宣傳和運用，不甚認同馬克思主義適合中國。<sup>[23]</sup>

但於1923年1月，經「六一六事件」遭粵軍總司令陳炯明（1878-1933）驅逐出廣州政權的孫中山，在上海會晤蘇聯駐華大使越飛（Adolph Joffe, 1883-1927）後，一同共商國民黨與蘇聯之合作關係，並對外宣告國共聯合之成立。次年1月，在蘇聯軍事援助和穩定廣州軍事政權後，國民黨完成改組和發表大會宣言，強調「三民主義」是「對於中國之現狀而謀救濟之方策」和「中國唯一生路」<sup>[24]</sup>。孫中山乘國民黨改組後，分別於該年3、4和8月陸續發表了《三民主義》系列講話，再次對「三民主義」作出新的詮釋，成為日後該思想和原理的最終定論。

在〈民權主義〉講話中，孫中山闡明了「民生主義就是社會主義，又名共產主義」<sup>[25]</sup>。<sup>[26]</sup>根據孫中山的演講，他首先解釋「民生主義」與「社會/共產主義」的異同，也肯定馬克思和「『科學派』社會主義」在研究和解決社會問題的貢獻，但更令他贊同的是俄裔美國馬克思主義者、猶太裔牙醫威廉氏（Maurice William, 1881-1973）《社會史觀》（*The Social Interpretation of History*）一書<sup>[27]</sup>有關「社會問題才是歷史重心」之說法和對物質論的

批判，被其認為符合「民生主義」的概念。他的定義是，社會問題和歷史的重心歸於民生，採用「民生」一詞用來解釋社會問題，會比「社會主義」和「共產主義」來得確實和明瞭。<sup>[28]</sup>孫中山對「社會主義」的觀點之認同和融進「民生主義」之舉，確切來說是受到威廉氏的個人觀點的影響。況且，孫中山不甚認同馬克思關於「階級戰爭」是社會進化的必然性，而指出分配的社會化才是最好社會進化，認為經濟利益調和後，大多數人才有利益，社會才有進步。所以，孫中山覺得階級戰爭論是「倒果為因」，馬克思只是「社會病理家」，而非「社會生理家」。

孫中山並非全然否定馬克思學說，而是認為馬克思本人身處的年代和判斷，與歐美各國之後所發生的成效事實遠不相符，所以不認同消滅資本家就能解決社會問題，相反的，分配社會化與提升民生消費，才能振興經濟實業。<sup>[29]</sup>故此看來，「民生主義」理論有「社會主義」理論體系與馬克思學說，但不盡同意和照搬原樣，反之從「社會主義」汲取適合的條件，加以善用於「民生主義」的合理化解釋之中。

孫中山十分清楚「民生主義」的界定，他並不反對「社會/共產主義」，甚至也認同「共產主義是民生的理想，民生主義是共產的實行」，惟分別在於運用方法。他並不反對「民生主義就是共產主義」之說，但也稱共產主義制度並非馬克思的獨有發明。面對當時中國尚處貧困落後的階段，他倡議解決土地問題的方式是按照中國國情來徵稅和收買，堅持由政府來實施「平均地權和節制資本」，以便能製造國家資本和創造實業，藉以消弭社會貧富不均和制定土地政策等。<sup>[30]</sup>所以，「民生主義」無疑就是孫中山理想的「中國式」的「社會/共產主義」，在不偏離「民有、民治、民享」等民本共用基礎上，才能成就中國的「共產主義」。

### 三、「民生主義」托古改制的完成

除了「社會/共產主義」之說，孫中山也稱「民生主義」為「大同主義」，可謂「托古改制」的一大特例。「大同」一詞出自《禮記》的〈禮運·大同篇〉，被認為是儒家對理想社會所持有的設想。晚



## 結語

「托古改制」方法和實踐的理想主義，一般被認為是「烏托邦」的空想，或是因其付諸於復古行為的思想而遭到批判和否定。不過，烏托邦和理想主義兩者之間定迄今都被歸為相同意義，卻仍有不同的理論根據和敘事邏輯，烏托邦理念被認為與取消主義和逃避主義存有雷同，不僅否定現存社會組織，更意圖體現完美的新組織來取而代之。<sup>[45]</sup>「托古」未必是單純地重古、復古，或者是單獨的不滿和理想價值的體現，而是針對現實社會問題的一種反省、改良、革新和創新。<sup>[46]</sup>井田制從古迄今是個反復被提及和「托古」的土地制度理想模式，無歷代社會改革者甘於充作依據借鑒並改良，在不脫離中國傳統理想主義的軌跡和前提下，藉以完成當前的社會改革範式。「托古改制」可被視為改革者針對因時之相關制度，恆古不變的理想依據或傳統啟蒙途徑。

孫中山從革命起義開始，便苦於針對其革命建國理論，進行多次托古立言。最初以效法井田制為號召，來解釋同盟會的「平均地權」理念，並將它發展成為「民生主義」思想最主要的部分，再與當時模糊認知的「社會主義」作結合討論。孫中山對「社會主義」的理解和加強，是新文化運動和俄國革命後，在馬克思學說的影響下，把「民生主義」與「社會/共產主義」劃上等號，藉此解釋「社會/共產主義」的均產精神在中國其實自古有之，那就是井田制。

馬克思學說雖補充「民生主義」貧富不均和土地問題的論述，惟孫中山不盡全盤接受，而是按照中國實際的情況，從「社會/共產主義」理論中取經和運用，成為以中國為主體、以調和貧富矛盾和民本共用作為目標，而非強調階級鬥爭和平均主義。歷經多番嘗試，孫中山終於從西方「社會/共產主義」思想的探索、比較和分析，再從中國古代的根本上尋覓解釋和替代，為「民生主義」找到了「社會/共產主義」在中國的根源，即中國傳統和儒家思想所宣導的社會理想主義，將「托古改制」發揮得淋漓盡致，成功結合並貫通了中國民本和西方民主思想所共同追尋的理想模式，把「大同」

思想與均同「社會/共產主義」。孫中山心目中的「共產主義」，是達致與大同社會共用共謀福利的「民生主義」，是否「烏托邦」則見仁見智，惟無可否認孫中山多年來為找尋有效的治國方案，對社會民生問題、經濟發展和國家理論體系等進行了無數次反思和辯證上的結果。

孫中山欲用新思想來打破舊思想<sup>[47]</sup>，是革命同時也是改良，並非去此取彼或此消彼長的單純邏輯，而是不停從學習和借助西方民主革命思想，將其與中國的特殊情形、歷史和傳統背景糅合，把適合中國本身的「主義」(-ism)建構和成立起來。相比起當時新文化思潮衝擊下對中國傳統思想文化的挑戰和鼓吹西化與激進主義，孫中山所建立的思想，完全是以中國為出發點，而非硬性貫徹他國所實踐的主義或文化性取而代之，他藉由「托古」以中國本位和傳統思想淵源為基礎，融合西方影響和學說，與昔往的改革者有過之而無不及。

孫中山當時面臨的是國家往現代化急速轉變、戰禍導致民生疾苦的中國，以及社會文化劇變、新思潮湧入的年代。新思想對孫中山在思想無疑是種引介和參考，以便能以中國實際的情形對比運用、「托古改制」，其「托古」較之古人也更為合理和多樣化，不僅富有鮮明的時代意義和獨特性，同時也不鼓勵極端盲動和拒絕隨波逐流，全然以當時尚未達到理想發展水準的中國社會實況為據，苦尋一套合適和有助於中國傳統往現代化過渡的具體方針。暫且不談孫中山在政治現實層面上的是非功過，單憑他在思想的建樹和論述上，應給予肯定。

[1] 劉子蘇、王惠震：《淺談托古改制與其產生原因》，載《學理論》，2011年第12期，第174頁。

[2] 同注[1]。有趣的是，〈井田辯〉中曾評論王莽為「烏托邦試行」的胡適（1891-1962），隨後竟也稱王莽是一千九百年前的「社會主義者」，對其「土地國有」、「均產」和「廢奴」政策持平反態度。見〈井田辯（四篇）〉，《胡適文集2：胡適文存》，第322-323頁、〈王莽〉，《胡適文集3：胡適文存二集》，第19頁；歐陽哲生



編（北京：北京大學出版社，1998年）。

[3]「維基文庫」《春秋左氏傳》、《春秋公羊傳》、《春秋谷梁傳》網上電子文獻：<https://zh.wikisource.org/>，2020年4月23日。

[4]「維基文庫」（wikisource）中文版，《孟子》網上電子文獻：<https://zh.wikisource.org/>，2020年4月23日。

[5]1905年11月26日，孫中山於日本東京發表了《〈民報〉發刊詞》，認為歐美的進步和發達歸功於民族、民權與民生等三大主義，普遍視為「三民主義」的最初版本。參見秦孝儀主編、國父全集編輯委員會編輯，《國父全集》（第二冊）（台北：近代中國出版社，1989年），第256-257頁。

[6]「平均地權」是同盟會所制定的革命目標，最早出自1904年美國三藩市的《重訂華僑致公堂章程》，主張「驅逐鞑虜，恢復中華，創立民國，平均地權」；次年在中國同盟會成立宣言中，也延續了原本綱領，原先與孫中山提出的「三大主義」無甚相關。孫中山於1906年《民報》創立一周年的講話上，再進一步闡明「民生主義」是社會革命，討論了解決土地租稅過苛將導致貧富不均的問題。參見《三民主義與中國民族之前途》（1906），收於秦孝儀主編、國父全集編輯委員會編輯，《國父全集》（第二冊）（台北：近代中國出版社，1989年），第10-12頁。

[7]〈民生主義之實施〉（1912）、〈三民主義〉（1919），收於秦孝儀主編、國父全集編輯委員會編輯，《國父全集》（第三冊）（台北：近代中國出版社，1989年），第45-47、333-342頁。

[8]〈述平均地權與在檀香戰保皇黨致國內同志函〉（1903），收於秦孝儀主編、國父全集編輯委員會編輯，《國父全集》（第四冊）（台北：近代中國出版社，1989年），第32-34頁。

[9]〈鼓吹社會主義普及全國人民心中〉（1911）、〈亟須輸入社會主義新著譯以供研究瞭解〉（1912）；〈提倡國家社會主義〉（1912）、〈社會主義派別及方法〉（1912），《國父全集》（第二冊、第三冊），第434、440；73-75、97-112頁。

[10]〈民生主義與社會革命〉、〈提倡民生主義之真義〉、〈民生主義之實施〉（1912），《國父全集》（第三冊），第26-30、32-33、45-47頁。

[11]〈提倡國家社會主義〉（1912），《國父全

集》（第三冊），第73-75頁。

[12]1917年7月17日，孫中山率領舊國會議員和海軍南至廣東宣導護法運動，以反對段祺瑞（1865-1936）政府拒絕恢復《民元約法》，於9月11日組織「中華民國軍政府」，孫中山擔任陸海軍大元帥。次年5月，軍政府以七總裁制取代大元帥制，迫使孫中山離開廣州；10月24日，廣州軍政府宣佈解散。參見張玉發，《中國現代史》（台北：東華書局，1985年），第211-214頁。

[13]郭廷以：《近代中國史綱》（第三版）（上海：世紀出版集團，2012年），第350-353頁。

[14]〈三民主義〉（1919），《國父全集》（第二冊），第337-340頁。

[15]同上。

[16][美]德里克：《革命與歷史：中國馬克思主義歷史學的起源，1919-1937》（南京：江蘇人民出版社，2005年），第18頁。

[17]〈社會主義與派別及方法〉（1912），《國父全集》（第三冊），第97-112頁。

[18]王爾敏：《思想創造時代：孫中山與中華民國》（台北：秀威資訊，2011年），第102頁。

[19]1920年，孫中山聯絡親國民黨的粵北李烈鈞和粵東陳炯明等進兵廣州。次年國會再開，隨後選舉孫中山為廣州中華民國政府「非常大總統」。參見張玉發，《中國現代史》（台北：東華書局，1985年），第363頁。

[20]〈井田辯（四篇）〉，收於歐陽哲生編，《胡適文集2：胡適文存》（北京：北京大學出版社），第305-326頁。

[21]周書燦：〈民國以來井田有無之辯綜論〉，載《河南社會科學》，2016年1月，第24卷第1期，第100-112頁。

[22]〈三民主義基本政綱〉、〈三民主義之具體辦法〉（1912），《國父全集》（第三冊），第223、226-233頁。

[23]陶季邑：〈五四時期國民黨理論家與馬克思主義在中國的傳播〉，載《湖南師範大學社會科學學報》，1993年第1期，第88頁。

[24]〈中國國民黨第一次全國代表大會宣言〉（1924），《國父全集》（第二冊），第131-140頁。

[25]孫中山將「共產主義」視為「社會主義」的通稱，除非原文如此，否則下文以「社會/共產主義」稱之。

- [26] 〈三民主義：民生主義·第一講〉（1924），《國父全集》（第一冊）（台北：近代中國出版社，1989年），第129-145頁。
- [27] 李雲漢：〈孫中山思想體系中的美國因素〉，收於財團法人中華民國中山學術文化基金會編，《中山先生建國宏規與實踐》（台北：秀威資訊，2011年），第272-276頁；柴扭，《紐約客》上的孫中山：「民生主義」到底是不是抄自美國牙醫，《澎湃新聞》：[http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1294293](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1294293)，2020年5月12日。
- [28] 同注[26]，第129-145頁。
- [29] 同注[26]。
- [30] 〈三民主義：民生主義·第二講〉（1924），《國父全集》（第一冊），第145-157頁。
- [31] 參見金觀濤、劉青峰：〈理想主義與烏托邦-《大同書》中儒家與佛教的終極關懷〉，載《二十一世紀雙月刊》，1995年2月號，第54-61頁。
- [32] 同上，第157頁。
- [33] 〈中國革命之難易〉（1910），《國父全集》（第三冊），第18-20頁。
- [34] 李吉奎：〈孫中山晚年文化思想中對傳統的因襲〉，載《廣東社會科學》，2013年第5期，第108頁。
- [35] 〈與某日人的談話〉（1924），《國父全集》（第二冊），第600-605頁。
- [36] 張崑將指，孫中山是肯定程頤對孟子「天民之先覺」的詮釋和「行易知難」學說，從中認識到與其「民生主義」的關懷處境和實踐精神等都極相符，因此對儒學傳統進行了「創造性轉換」。參見張崑將，《孫中山對儒家思想的創造性轉換：以「道統論」與「行易知難說」為核心》，收錄於楊同慧總編輯，《傳承與創新：紀念國父孫中山先生150歲誕辰》（下冊），（台北：國立國父紀念館，2016年），第231-260頁。
- [37] 〈合五族為一體建設共和〉（1912），《國父全集》（第三冊），第77-78頁。
- [38] 《孫文學說》（1919），《國父全集》（第一冊），第351-405頁。
- [39] 馬政：〈三民主義與孟子思想（下）〉，載《三民主義學報》，1980年第4期，第188頁。
- [40] 同注[39]，第184頁。
- [41] 羅耀九、高常範：〈儒學對孫中山思想的影響〉，《學術月刊》，1996年第11期，第30頁。
- [42] 〈三民主義：民生主義·第三講〉（1924），《國父全集》（第一冊），第157-170頁。
- [43] 同上，第145-157頁。
- [44] 高力克：〈孫中山的「大國之道」〉，載《二十一世紀雙月刊》，2011年10月號，第40頁。
- [45] 同注[31]，第53-54、59-61頁。
- [46] 陳勇健：〈「井田制」與「烏托邦」：關於托古改制的一些討論〉，載《文化中國》，2018年第4期，第58頁。
- [47] 〈打破舊思想要用三民主義〉（1923），《國父全集》（第二冊），第371-379頁。
- “Tuo-gu Reformation”Thought in Sun Yat-Sen’s ‘Principles of Min-Sheng’  
Yoeng Jiann, Tan (Phd Student, Institute of Minnan Culture, Minnan Normal University; Project Assistant, Tao Seminary Malaysia)
- Abstract:** Sun Yat-sen’s “Three Principles of the People” (also known as the ‘San-min Doctrine’) has always been considered to be mainly influenced by the modern socialism from the Western countries. However, from the root of Sun’s perspectives, it was also derived from the traditional Chinese philosophical thoughts from the past, through the method of ancient “Tuo-gu reformation” (or “Expressing modern affairs in ancient form”), which he combined with political and social reality at that time, rationalized and forming a new governance and political concepts applicable to characteristics of modern China. This paper focus and discuss the changes in Sun Yat-sen’s thought on the “Principles of Min-Sheng”(or “Welfare Rights”)in each period, to rediscover the importance and significance of progressive in Sun’s unique thoughts of “Tuo-gu”.
- Key Words:** Sun Yat-sen, Three Principles of the People, Tuo-gu Reformation, Well-Field System, Principles of Min-Sheng

# 誰先違約的問題

## — 就「亞羅」號事件與黃宇和博士商榷

■ 劉柯紅

西華師範大學

第二次鴉片戰爭是影響中國近代史進程的重要事件之一，學界對這場戰爭的分析也多從軍事、外交、政治等方面著手，代表作如蔣孟引《第二次鴉片戰爭》、黃宇和《鳩夢：鴉片、帝國主義與亞羅戰爭——第二次鴉片戰爭探索》、茅海建《近代的尺度：兩次鴉片戰爭軍事與外交（增訂本）》都無法繞過「亞羅」號事件，

此事件也被看作是第二次鴉片戰爭的導火索之一。縱觀主流學術界中對這一事件的描述，主要將「亞羅」號事件的過錯歸於英方。其中黃宇和博士的論文研究成果近些年來產生了較大的影響，在參考了英國國家檔案局開放的材料以及各方當事人的文書往來等資料後，撰寫了一篇以《亞羅事件》為名的學術論文，黃宇和博士作為中國近代史的研

究專家，其文章不僅在國外享有頗高的聲譽，在國內也同樣擁有一批忠實讀者，尤其在撰寫《亞羅事件》的文章中引證了大量有份量且此前未公開的資料，將「亞羅」號事件從層層迷霧中進行抽絲剝繭的分析論證，最終判定出了主要過錯方。其中這樣總結道：

一、「亞羅」號在中國製造、水手由中國人組成、在中國水域行走，若無明顯的懸掛「英國國旗」的標誌是很容易被誤認為是中國船的；

二、英國領事巴夏禮與「亞羅」號船員之間發生了肢體衝突，他懷恨在心並要求兩廣總督葉名琛公開賠禮道歉，作者認為是巴夏禮<sup>[1]</sup>混淆了個人恩怨，讓「亞羅」事件朝著不利於清朝的方向發展；

三、「亞羅」號事件是英方利用此契機發動戰爭的藉口；

四、「亞羅」號停泊在港口時沒有升起國旗，也就不存在清廷侮辱英國國旗的事實，這是英方虛構的行為；

五、「亞羅」號日常與海匪有著密切聯繫，有證詞直稱這是一條海匪船，從事這種見不得光的行當讓他們不得不用英國國旗掩蓋自己的非法行為。

上述這幾點讓我們不難得出這一結論：英方屬於非正義方，也就是在

「亞羅」號事件中英方違約了。

黃宇和博士認為「亞羅」號事件只是英方發動侵略戰爭的藉口。這種論斷並不出乎意料，他在文中給出的證據和引證材料都是有信服力的，推導過程中的部分結論也是合理的，學界中人同樣受益於這篇文章提供的新材料。但有一個不可忽視的問題是作者在分析的過程中偏離了一個基本常識：判定過錯方不是搜集罪證的過程，而是擺出哪一方先做出違反條約規定的事實依據。要對這

**摘 要：**主流歷史敘事中，「亞羅」號事件被看作是第二次鴉片戰爭的起因，其重要性不言而喻，學術界對此已有眾多研究成果。近年來黃宇和博士根據新材料提出：「亞羅」號事件是英國對外擴張時代中對清政府借機發動侵略戰爭的藉口，引起學術界重視。遺憾的是，考察事件中誰先違約等因果關係後發現，黃博士的結論明顯站不住腳。

**關鍵詞：**亞羅事件；廣州入城問題；第二次鴉片戰爭

一事件做出準確而清晰的判斷需要先將「亞羅」號事件中幾個主要問題釐清，即：1.「亞羅」號的船籍問題；2.清朝官兵登船動機及帶走船員權力問題；3.葉名琛的解決方式問題；4.「入城問題」的由來。

## 一、「亞羅」號的船籍問題

辨明「亞羅」號的船籍問題包含其歸屬問題以及牌照過期事件兩點，這兩個問題同樣也是在爭議發生後清英雙方所重視的內容，因為一旦證明「亞羅」號確屬英國船籍，即表明清朝官兵的登船舉動是一種違反雙方簽訂條約的行為，而假如「亞羅」號屬於清朝管轄，那麼英方代表巴夏禮要求時任兩廣總督的葉名琛公開送回被抓捕船員以及登報道歉的要求則稍顯無禮。

### （一）「亞羅」號的歸屬問題

黃宇和博士敘述了「亞羅」號的來歷：據該船水手作證，「亞羅」號的船主原是蘇亞成，後被賣給在香港居住的中國人方亞明，後者於1855年9月27日在香港領了執照<sup>[2]</sup>。因此巴夏禮認為有香港執照的「亞羅」號是英國船<sup>[3]</sup>，跟其他在香港製造的船種沒有分別<sup>[4]</sup>。巴夏禮這句話從反面證實了「亞羅」號是在中國內地製造的。葉名琛在中國船員的訊問記錄中了解到「亞羅」號由中國人製造，船主是中國人，水手也是中國人，香港執照是由1000美元購得<sup>[5]</sup>，於是葉名琛聲稱這屬於中國船，雙方在此方面給出的理由都無法說服彼此，各執一詞，所以此事懸而未決。再看蔣孟引在其著作《第二次鴉片戰爭》中的說法：「划艇『亞羅』號有一段曲折的歷史。1854年8月7日，中國人蘇亞成造成了這隻綠殼，通過波碌行用一千元買得一紙香港執照，並僱用一個外國人叫亞羅的在船上工作……這時依公司和波碌的買辦方亞明的契約，船賣給了方亞明，並以他的名字在香港註冊，取得自1855年9月27日起有效期間一年的執照。此船還僱用英國人湯瑪斯·甘迺迪為名義上的船長。這樣，他就自命為英國船，享受英國國旗的保護。」<sup>[6]</sup>且先不論「亞羅」號的執照領取是否合法的問題，在上述對其來歷的追溯中至少可以明確「亞羅」號領取了香港執照。

黃宇和博士認為當「亞羅」號駛入中國口岸後，這一艘在中國製造、為中國人所擁有、被中國水手操縱的船隻很容易被當做一艘中國船<sup>[7]</sup>。這當然有一定道理，不過辨別船舶國籍並不只有根據船上懸掛的國旗這一種判定方式。在《虎門條約》中附的三款《小船則例》中有一條：「凡此等英國二枝桅，一枝桅、划艇等小船，必須領英官牌照，用漢、英字樣言明大、小，何等樣船隻，能載若干噸，以便稽查。」<sup>[8]</sup>「亞羅」號是一艘划艇且具有香港政府的牌照，這樣看來是適用《小船則例》的，那麼把「亞羅」號作為英國船對待是正當的。從這一規定看來，我們還可以得出這樣的資訊：「亞羅」號有香港政府的執照，即使在未懸掛英國國旗的前提下，也還有「用漢、英字樣言明大、小，何等樣船隻，能載若干噸」的標識。所以清廷官兵登船後若要稽查，需要在辨別船隻國籍的基礎上再有所行動，而想要弄清船隻國籍並不是一件困難的事情。再者從巴夏禮和葉名琛的闡述中已經能夠得到這樣一個公認的事實：即「亞羅」號的執照是香港政府頒發的。1842年清英簽訂《南京條約》後，香港已經處於英國管轄之下，也就是說具有香港執照的「亞羅」號是處於英國保護之中的，所以「亞羅」號是一艘英國船這一基本事實是毫無爭議的。另據《虎門條約》第十六條：「今議定，各港口海關按月以所發給牌照若干張，船隻系何字型大小，商人系何姓名，貨物系何品類，若干數目，或由香港運至各港口，或由各港口運至香港，每月逐一具報粵海關，粵海關轉為通知香港管理之英官，以便查明稽核。」<sup>[9]</sup>由此條可知即使「亞羅」號這時未懸掛國旗，但船隻的牌照上具有足以判斷船籍的資訊，因此僅用「亞羅」號在港口停泊時未懸掛起英國國旗以致引起誤會這一說法站不住腳。黃宇和博士聲稱：「中英雙方的檔從來都不否認『亞羅』號是屬於一個中國人的。」<sup>[10]</sup>似有誤導之意，但從以上所列證據可以表明「亞羅」號是一艘英國船無疑。

### （二）「亞羅」號牌照過期問題

此時出現了一個新情況：「亞羅」號的牌照已經過期了。這會對事情的發展有影響嗎？還需進行探討。黃宇和博士在論文中說：「如果巴夏禮沒有



被動武事件衝擊得那樣厲害，他可能會冷靜地檢驗一下「亞羅」號的執照。到1856年10月8日止，該執照已過時十一天，失效了，英國政府再沒有保護這條船的義務。」<sup>[11]</sup>這段話中存在兩個明顯的錯誤：一是作者斷定巴夏禮選擇無視執照過期事件的原因在於他登船救人時被清朝官兵推搡後懷恨在心，此為作者的自我臆斷，無直接證據證明，二是根據1856年5月29日香港頒布的《船舶註冊條例》第十條，船舶在途未返回母港前註冊執照過期並不會影響其所受到的保護，因此在法理上該船仍為港英籍船舶。

黃宇和博士在此認知下對這一事件做出判斷，得出的結論同樣也是存在問題的。接著對「亞羅」號牌照過期事件進行具體探討。首先，英國駐廣州領事對這一情形是知情的。「亞羅」號每年都更新登記，而正巧現在已經逾期……當中國人以海盜為由帶走船上的船員時，他們還不知道船隻的登記更新期限已經出了問題。<sup>[12]</sup>這段話透露出了兩個資訊：第一，英方知曉「亞羅」號的登記更新期限已經出現問題；第二，廣東當局尚不知這一消息。英方在明知「亞羅」號的登記更新期限已經逾期後，利用廣東當局未知曉此漏洞的情形大做文章，這一做法的確算不得光明磊落。但巴夏禮作為英國領事提出的要求是合情合理的，他有權申請與相關的清廷官員共同審理此事，這是在1843年清英簽訂的《虎門條約》第九條中明確了的權利。

克拉蘭敦在對此案件的公文中這樣評價：中國當局的行為違反了補充條約第四條<sup>[13]</sup>。對他們來說，唯一的藉口就是「亞羅」號並非英國商船，但是附加條約第十七項的第一條就特別提到了這艘船，承認它的主人是英國人，即使它是在1854年8月被不恰當註冊的，但也屬於英國內政管轄的範圍，應當交由英國當局來處理。<sup>[14]</sup>克拉蘭敦的這封公文蘊含了十分豐富的資訊：

第一、《虎門條約》第九條中確定了雙方對本國罪犯的處理方式，用一句簡單的話來概括就是一英人英管，清人清管。即在一艘英國船上廣東地方官不僅沒有逮捕本國罪犯的權力，更不能拘禁英國國民，因為清朝喪失了或者說主動放棄了

到英船上搜查、逮捕本國罪犯之權力。

簡要了解一下清英《五口通商章程：海關稅則》以及《五口通商附粘善後條約》之由來，可知此話並非妄斷。清英《南京條約》簽訂後，道光皇帝及明白此中利害的官員皆預料到條約的簽訂還不能永絕後患，如浙江巡撫劉韻珂在給南京的耆英、伊里布、牛鑑寫的一封長信中提出了他的十個憂慮，其中一條這樣寫道：赦免「漢奸」之後，若有匪徒投靠英方而擾害民眾，英方又予以庇護，該怎麼辦？<sup>[15]</sup>這一憂慮的確未在《南京條約》內言明，但他只提出了憂慮，卻沒有提出解決辦法，或許只是希望在南京簽訂條約的幾位官員能對此問題引起重視，再與英方周旋善後條款的完善。這一思想並不為他一人獨有，在道光帝給耆英的一封奏摺中，他下旨曰：該大臣既知善後難於措手，他國之不免生心，即應思前顧後，預為籌畫，於勉從下策之中力求弭患未然之計。倘稍留罅隙，日後有所藉口，以致別生枝節，辦理掣肘。<sup>[16]</sup>道光帝這段話言下之意表明他仍擔憂條約簽訂後會讓弊端愈開，因此勉勵耆英為清朝多籌畫爭取一些利益。不負所托的耆英在給璞鼎查的十二條照會中提出了這樣一項交涉：中國「奸民犯法」而「投入英國貨船、兵船」，英方「必須送出交官，不可庇匿」。<sup>[17]</sup>收到照會的璞鼎查在擁有豐富的經驗下認真研讀了此十二項交涉，最終將這一項完善為《虎門條約》中的第九條。不得不說，這是一次失敗的交涉，清朝主動讓渡了治外法權。不過既然選擇放棄了這項權力，就要在以後的實踐中履行條約，不能不具有契約精神。

第二、「亞羅」號的確是一艘處於英國保護下的船，即使處於逾期時刻，可一艘停泊在港口的船是不能被剝奪英國對它的保護權的。

第三、「亞羅」號的註冊是有問題的。為什麼「亞羅」號的註冊是不恰當的？緣由在於1855年香港頒布了第四號法令鼓勵中國船進行英籍登記，其中第六條稱：「本殖民地的中國居民，申請並取得殖民地船隻執照，是合法的，只要作為所有者而申請的人或是人們是本殖民地王家土地的註冊租戶，並有兩個租戶作為保人，而這些所有者和租戶在本殖民地的財產各值二千元，經審核屬實

者。」<sup>[18]</sup>一方面，這個法令同規定英國船資格的英國法律是抵觸的，英國法律規定英國船必須完全為英國人民所有，殖民地的規章不能違反英國的法律；另一方面，英國《商船運輸法案》規定任何英國領土，通過它的立法機構，可以在那個領土上取消本法案有關船隻登記的規定，但須得到國王批准。這種被批准的法令，連同批准書，應一起在那個領土上公佈。1856年2月英國的批准書到達香港，而且只是一個大臣擅自於1855年12月發出的通知<sup>[19]</sup>。「亞羅」號的註冊時間是1855年9月27日，早於批准書到達香港的時間，所以它的註冊是非法的。<sup>[20]</sup>英國方面在處理此事時確有不當之處，這項法令無論從頒布的內容還是批准時間上來看都是不合時宜的，不過這屬於英國內政的管轄範圍，應交由英國當局自行處理。如果清朝對英方允許船隻進行英籍登記有異議，可以通過外交手段對此提出抗議，但此前卻並未與英國當局就此事有過交涉，而針對一艘具有英國執照的船隻進行侵害，這樣的行為會被認為是對英國當局的打擊報復<sup>[21]</sup>，無疑會激發不必要的風波。誠然，廣東地方官不能在不明晰清英簽訂的具體條款中的內容前私自作出違反條約的行為，他們行為的不合法已經被證實，即在「亞羅」號的執照過期這一問題出現時，廣東地方官仍難逃脫不遵守條約的指責，但英方在對第四號法令的頒布上同樣負有不可推卸的責任。

## 二、清朝官兵登船動機及帶走船員權力問題

了解清朝官兵登船動機以及帶走「亞羅」號船員是否合法的問題是出於對清朝官兵登陸英國船隻「亞羅」號是否合乎情理、是否有帶走英船船員的權力問題的探討。英方是站在何種立場對清朝官兵的行為作出界定以及這樣的界定是否正當是判斷「亞羅」事件的重要一環。

### （一）清朝官兵的登船動機

英國方面收到了本國官員關於「亞羅」號事件的概述，巴夏禮在一封信件中對此事做了大致描述：「事情發生在一次拋錨時，4名清廷官員和約40名士兵一同上了『亞羅』號的甲板，降了『亞羅』

號的旗子，並把船員們帶到附近的一艘軍用帆船上。船長在他們登上甲板時離開了，但後來當他知道正在發生的事情時，他立刻以最快的速度回到船上，企圖阻止清廷官員的這些行為，可惜只是徒勞。於是他向我報告了情況，而我則希望由中國人先做出違反條約的事情，我讓他們在抓中國人之前先找到他們的罪證，所以我上他們的船去看中國人的所作所為，再懇請他們把英國人帶到我們自己的領事館，然後再調查是哪一方犯錯……我告訴他們我們具有治外法權，他們就開始使用暴力，我真的被他們打了。」<sup>[22]</sup>巴夏禮曾到「亞羅」號上阻止清廷官兵做出違反條約的行為，並清楚地告訴他們這是關於治外法權的問題，但他們沒有接受勸阻。於是這個問題也就轉換為了考察清朝官兵的登船行為是否合法的問題。

1856年10月8日（咸豐六年九月初十），廣州水師得到密報，有臭名昭著的海盜藏身於商船「亞羅」號中。所以，清廷官兵上船是為了抓捕海盜，理由正當。從黃宇和的「亞羅事件」論文中也可佐證這一說法：「亞羅」號僱用了兩名助理領水員名為梁明太、梁建富，這兩人是海匪，在1856年9月6日搶掠了兩條中國貨船，被搶船的主人名為黃連開，他目睹了船被搶的過程且注意到其中一個匪徒的明顯特徵後跳水逃跑，這個匪徒就是梁明太，他的特徵是沒有兩顆門牙。因此黃連開在「亞羅」號上看見了曾搶掠自己貨船的海匪就立即向廣州水師報信了。<sup>[23]</sup>另見1898年桑原鷺藏的《中等東洋史》，次年樊炳清以《東洋史料》的譯本為名發佈的書中也有相應描述，現摘錄其中與「亞羅」號事件有關的材料如下：「自五口通商以來，罪徒多受僱於外船，冀免逮捕。日本曆二千五百十六年（咸豐六年），有掛英國旗之商船名亞羅者，清廷官吏登船搜索，捕清人十二名以去。香港知事巴篤斯怒，訴於兩廣總督，不得要領。」<sup>[24]</sup>這則材料一方面印證了劉韻珂關於奸民投靠英方，英方又予以庇護的憂慮的確發生了，另一方面表明「亞羅」號從事過見不得光的行當。這樣看來清廷官兵接到密報後本著為臣民緝拿罪犯的初衷是無可置疑的，但在登船過程中無視英國領事的勸阻並與其發生爭執，又在未拿出確鑿罪證的情況下帶走船



員，這樣的行為是不合法的。對於「亞羅」號所從事的活動，巴夏禮的態度是：「一旦獲有任何充分證據證明英國船或英國臣民曾從事於海盜行為，當毫不遲疑地對他們提起訴訟，並且在適當官廳申請之下，中國罪犯當不得窩藏在英國船上，但是一切法律程式都必須依照條約的條件處理。」<sup>[25]</sup>巴夏禮的態度十分明確，即此事須按照條約的章程進行處理，清朝官兵不能在英國船上做出違反條約的行為。

## （二）清朝官兵是否有權帶走船員

清朝官兵登船的動機是無可指摘的，但在處理事件的過程中仍有可改進的部分。查《中英五口通商章程》中有關英人華民交涉詞訟一款：其英人如何科罪，由英國議定章程、法律發給管事官照辦。華民如何科罪，應治以中國之法，均應照前在江南原定善後條款辦理。<sup>[26]</sup>也就是「亞羅」號如果確切的是一艘英國船，而船上的船員都被當做英國國民看待，那清朝官兵登船後只能依照上述條款，在和英國領事進行溝通的基礎上協同審理「亞羅」號船員，斷然沒有獨自帶走船員的權力。

另《虎門條約》第十二條：則例船鈔各費既議定平允數目，所有向來英商串合華商偷漏稅餉與海關衙役私自庇護分肥諸弊，俱可剔除，英國公使曾有告示發出，嚴禁英商，不許稍有偷漏，並嚴飭所屬管事官等，將凡系英國在各港口來往貿易之商人，加意約束，四面察查，以杜弊端。倘訪聞有偷漏走私之案，該管事官即時通報中華地方官，以便本地方官捉拿，其偷漏之貨，無論價值、品類全數查抄入官，並將偷漏之商船，或不許貿易，或俟其帳目清後即嚴行驅出，均不稍為袒護。本地方官亦應將串同偷漏之華商及庇護分肥之衙役，一併查明，照例處辦。<sup>[27]</sup>這一條例明確規定了清廷官員只有查抄商船及貨物的權利，而無扣押不屬本國船員的職權。它同樣保護了英國國民在清朝的人身權和財產權不受侵犯，參見《南京條約》英文版第一條：There shall henceforward be Peace and Friendship between Her Majesty the Queen of the United Kingdom of Great Britain and Ireland, and His Majesty the Emperor of China, and between their respective Subjects, who shall enjoy full secu-

rity and protection for their persons and property within the Dominions of the other.<sup>[28]</sup>《南京條約》中文版將其譯為：嗣後大清大皇帝、大英國君主永存平和，所屬華英人民彼此友睦，各住他國者必受該國保佑身家全安。<sup>[29]</sup>不過persons and property的譯法更貼近於現今的「人身權與財產權」，早在1842年英方已經將英國國民的人身權與財產權寫進了條約中。但到了1854年清廷官員仍在「亞羅」號船籍問題上含糊不清，罔顧條約許可權，無視巴夏禮提出的合理要求，最終招致禍端。再看中法《黃埔條約》第三條：凡佛蘭西人在五口地方，所有各家產、財貨，中國民人均不得欺凌侵犯。至中國官員，無論遇有何事，均不得威壓強取佛蘭西船隻，以為公用、私用等項。<sup>[30]</sup>這一款不僅保障了佛蘭西人的私有財產不可侵犯，還限制了中國官員的職權，避免了兩國間由開放港口引發的紛爭。在「亞羅」號這一事件中，更具參考意義的是《黃埔條約》第二十五款：凡佛蘭西人有懷怨及挾嫌中國人者，應先呈明領事官，覆加詳核，竭力調停。如有中國人懷怨佛蘭西者，領事官亦虛心詳核，為之調停。倘遇有爭訟，領事官不能為之調停，即移請中國官協力辦理，查核明白，秉公完結。<sup>[31]</sup>其實縱覽與《黃埔條約》第二十五款如出一轍的這一系列條款，如《望廈條約》第二十一款、第二十四款、第二十五款、第二十九款以及《虎門條約》第九款等項，皆可以看出訂立此項條款的目的是在於盡力避免兩國間無謂的爭端，將各國間的具體職責劃分清楚，但清政府卻心甘情願將對別國人的審判權拱手予他國，以致徹底喪失了對英人的司法審判權。出現這一條款也不是偶然，在前述耆英給璞鼎查照會中第八項曾提及：「英國商民既在各處通商，難保無與內地民人交涉獄訟之事。從前英國貨船在粵，每以遠人為詞，不能照中國律例科斷，並聞欲設立審判衙門，如英國之呵壓打米拏一樣。但查乾隆十九年（佛）蘭西人時雷氏一犯，欽奉諭旨，令其帶回本國，自行處置。即道光元年英吉利兵船水手打死黃埔民人黃姓之案，亦經阮督部堂奏請，令英國自行懲辦各在案。此後英國商民，如有與內地民人交涉案件，應即明定章程，英商歸英國自理，內人由內地懲辦，俾免釁端。他

國夷商仍不得援以為例。」<sup>[32]</sup>在對通商口岸中的民夷糾紛中，礙於以往的案例，耆英為了一勞永逸地將此難題解決，竟將對英人的審判權拱手讓人，不得不說是糊塗至極，不過木已成舟，既然審判權已經出讓就要嚴格遵守雙方訂立的協議。通過援引上述條約，足夠明辨清朝官兵並無帶走英船「亞羅」號上船員的權力，毫無疑問，在「亞羅」號事件中，廣東地方官先違反了條約規定。

### 三、葉名琛的解決方式問題

黃宇和博士在其論文中談及清英雙方在對導火線的爭論中說道：「中國，尤其是中國政府的欽差大臣葉名琛，自始至終都在導火線的問題上反復辯論；但對英國人來說，導火線燃燒過後，都變了灰燼，大風一刮，什麼痕跡都沒有了，哪還有時間跟你糾纏是非黑白。」<sup>[33]</sup>從這段話中不難看出作者對英方善於利用爭端施展胡攪蠻纏的手段將事實真相扭曲的鄙棄，而把葉名琛看作是一個據理力爭、不妥協、不退讓的忠臣良將。這樣先入為主的印象難免影響事實判斷，但就這一事件中葉名琛佔據的分量的確值得深入分析。

#### （一）葉名琛的治外理念與方式

決定事件走向的既有事物本身的發展，也會受到當事人處事方式的導向影響。在廣州主持大局的葉名琛無疑在這一事件中扮演了重要角色，對葉名琛固執已見的保守姿態多數人持批評態度，如晚晴名士薛福成曾譏諷其為：「不戰不和不守，不死不降不走，相臣度量，疆臣抱負，古之所無，今亦罕有」。<sup>[34]</sup>陳恭祿在《中國近代史》中評價：綜觀亞羅事件之起，本無輕重之衝突，可立解決，安然無事，竟至重大之事變，葉名琛重要之錯誤有二：

一、葉名琛為欽差大臣，辦理外交事宜，不能維持領海之治安。香港政府之收費註冊保護華船也，當即抗議，促其取消，而竟置之不問，以致發生事端，實屬怠於職守，至堪痛恨。

二、亞羅案件發生之後，葉名琛應付之方法，殆無異於買賣式之折扣，其迫於威勢，逐漸讓步，固不如以正當方法，斷然了決也。夷考其剛愎之原因，殆由於自滿自傲，葉氏初以翰林清望，超任疆

圻，以拒英人入城，頗得賢聲，益以雪大耻尊國體為言，及太平軍起，廣東失業遊民，及秘密會黨聞風起應，擾亂蔓延於廣州附近。葉名琛用兵平之，遂亦自負。<sup>[35]</sup>葉名琛的部下南海縣令華廷傑，事後亦撰書指責葉名琛，說他「待外人不好挑釁，亦少恩撫，每遇諸國照會，或略覆數語，或竟不答，數年來雖幸無事，而憤懣愈積愈深矣。」<sup>[36]</sup>這些是前人在已知由葉名琛導致的廣州被佔領事件後的評價，「亞羅」號事件中葉名琛的處事方式多大程度上影響了其走向還需進行具體的分析判斷。首先有三件事促成了葉名琛外交理念的形成：

一是1847年德庇時總督動用武力使當時的兩廣總督耆英同意了兩年後開放廣州城；二是當兩年之期滿後時任兩廣總督的徐廣縉頂住了英方施加的壓力，沒有如期開放廣州城，英方未予深究；三是道光帝得到了反入城行動的勝利消息後大喜：「朕嘉悅之忱，難以盡述，允宜懋賞，以獎殊勛，徐廣縉著加恩賞給子爵，准其世襲，並賞戴雙眼花翎，葉名琛（巡撫）著加恩賞給男爵，准其世襲，並賞戴花翎，以昭優眷。」<sup>[37]</sup>在這幾件事務的推動下，葉名琛錯誤地以為堅守入城問題的基本原則不會給清朝帶來實際上的損傷，反而可以讓自己的加官進爵之路走得更加順利。<sup>[38]</sup>這就可以解釋為何葉名琛在這一事件中屢屢錯失良機，堅守入城問題的底線，最終釀成大禍。

眼見葉名琛無懼英方施加的壓力，包令與海軍總司令西馬縻各厘會談，指示海軍准將義律與巴夏禮共同商議「合適的報復手段」。<sup>[39]</sup>義律採取了行動，攻佔了一艘中國船隻以示報復，在以恐嚇手段依然無法與廣州當局進行正常交涉的情況下，英方繼續攻佔了廣州周邊的要塞並開始攻擊葉名琛的衙門。葉名琛不甘示弱，發表了一項聲明鼓勵廣州士民團結起來奮力剿殺「英夷」，以30大洋的賞格激勵軍民奮勇殺敵，雙方已經算是正式撕破臉了。但事情並沒有就此結束，既然英國方面動用了武力，是不是可以一舉將之前一直未解決的「入城問題」徹底解決了呢？答案是肯定的。西馬縻各厘司令在攻入廣州前向葉名琛重申自己的要求：英國官員獲得與中國當局面對面溝通的權利。廣州的「入城問題」已經無法拖延逃避了，葉名琛



需要給英方一個交代。英方的要求從把「亞羅」號上被拘捕的船員送回並道歉延伸到了重新提及「入城問題」。這一問題被重提只是時間問題，英國商人若希望繼續在中國擴大貿易市場，至少會盼望清政府盡快把此前在條約中簽訂的各項條款逐一履行，而英國政府在維護本國貿易的立場上敦促清政府履行條約的行為自然無可厚非，遲遲未決的廣州問題儼然到了提上日程的時機。「入城問題」在條約簽訂後的漫長時間裡一直沒有解決，不是因為英國人不想解決，是在長期和平交涉的努力下無法解決。而眼下，英方期待出現戰爭的導火索以便及早解決「入城問題」，當然這個過錯必須來自清朝。現在，廣州情勢的發展無意中迎合了英方的心願。首先，廣州民間出現了針對「蠻夷」言論的傳單，傳單內容煽動了人們的排外情緒，而當英方派巴夏禮交涉此事時，清朝當局未採取任何措施查禁傳單，此為罪責其一；其次，當地居民群情激奮，對兩名手無寸鐵的英國人發動了攻擊，事後未予深究，此為二；最後，「亞羅」號事件的發展堅定了英方動用武力解決問題的決心，因為廣東地方官違反條約的行為已經觸及到了英方對不遵守契約精神原則的底綫。這三點恰如其份地暗合了英方希望儘快解決爭端的心態，英國國民長久以來在清朝受到的屈辱也使得他們無法再委曲求全。

## （二）英方展開報復行為

在「亞羅」號事件中，廣東地方官的違約行為讓英方下定決心給其一個教訓，因此原先提出的要求已經不合時宜，從巴夏禮致包令的備忘錄中可以見出端倪：「相信您十分清楚，如果我們繼續允許中方違反條約，英國船隻的安全就無法得到保障。按照附加條約最後一項條款的規定，雖然船隻的長官和船員都由中國人組成，但是我們的帆船、蒸汽船都應得到保護。不僅如此，為了懲罰欽差大臣的傲慢無禮，避免我們的權利一再受傷害，我非常強烈地要求您支援我們的報復行動，不惜一切力量派遣海軍總司令採取軍事行動」。<sup>[40]</sup>此後發生的一件事為巴夏禮促成在廣州的戰爭提供了更好的依據，也讓在廣州的清朝貴族們意識到英方此後攻佔廣州的重要性。「巴夏禮組織的會談

在進行的過程中，清朝人突然組織了一支部隊對我們的船員和水兵發起進攻，這時巴夏禮變得更加有理，他壓低聲音說現在只有一種解決方法，就是向城市開火。特別是要炮轟葉名琛的衙門，如果他活著，事情就不會得到任何改觀……如果他在廣州，這裡就只有悲哀」。<sup>[41]</sup>簡而言之，葉名琛的固執已見讓英方更加堅定他離開廣州的必要性。同時，西馬廐各厘司令也開始採取行動迫使葉名琛屈服，但他此時的力量還不足以佔領廣州，事件的發展已經超出雙方的預期，而葉名琛還未有清晰的認識，不甘示弱地向皇帝彙報他已將英方徹底擊垮，並且接受了他們的投降的錯誤資訊；巴夏禮對此喜聞樂見，他在1857年2月16日寫給維維林夫人的信中說：「相信皇帝也會非常高興地發現我們將用相同的口吻對他說一樣的話，不過不是在廣州，而是在北京。要做到這一點，我們必須先征服廣州，然後，如果皇帝願意，我們可以用和平的方式解決，如果他不願意，那就讓我們佔領著廣州，直到他願意為止」。對他的姐夫，巴夏禮表達得更直白：我相信你我很快就可以看到大清帝國作出改變。這些問題應當通過在北京派駐常駐大臣來解決。3月底，香港傳來消息說政府將參與到這場爭論中，決定派出軍隊。巴夏禮立刻向維維林夫人表達了他的想法：「我們急切地希望國家的支援可以使我們快點開始行動。除了攻佔廣州，我看不到其他解決辦法，否則葉名琛是絕對不會投降的。我們需要軍隊，聽說他們已經在路上了，我很高興」。<sup>[42]</sup>在這兩封信中，巴夏禮透露出英方未來對大清帝國方針的幾點重要資訊：

第一，英方未來採取戰爭手段還是和平方式在於清政府的意願；

第二，英方將要佔領廣州，這一方面是為了給葉名琛一個教訓，另一方面也能迫使皇帝盡快同意英方的訴求；

第三，英方已經意識到在北京派遣常駐大臣的迫切性；

第四，英方為了徹底讓大清開放準備好了充足的軍力。「我們這裡唯一的大事就是在廣州慢慢集結軍力。完成所有的準備工作也許需要2周或1個月的時間……我們將會和法國人結成同盟，這

讓我感到有一點遺憾。廣州的事情是非常特別的爭論，整個過程都和我們密切相關，我們需要馬上找到一個發動戰爭的導火索。這一點解決之後，和法國人的同盟就可以結成，所有其中的法國人和美國人應該和我們一樣對他們的利益很感興趣……我們會佔領廣州，直到有一天中國人不再那麼傲慢地將我們拒之門外，並保證將來不再對我們採取侮辱性待遇，我們也贏得在大清帝國應有的地位。」<sup>[43]</sup>這件事不再只是英國和大清帝國兩國間的紛爭，英方還爭取了法國和美國作為同盟國，巴夏禮相信這其中的利益會達到他們最終的目的：貿易的自由，尊嚴的獲得，平等的交往。

#### 四、入城問題的由來

一場出人意料的風波演變成了英方利用「入城問題」進而攻佔廣州的戰爭，這其中的功過是非如果真如黃宇和博士所說是英國領事巴夏禮的私人恩怨促成的，實屬有些武斷。現在，「亞羅」號事件的真相已經浮出了水面，在所有疑問中最核心的問題只有一個，也就是確定「亞羅」號的國籍問題，由此而產生的侮辱國旗以及牌照過期事件只是英方為了解決「入城問題」所持的籌碼。所以我贊同黃宇和博士考證的結論之一：清廷官兵沒有扯下英國國旗。但事件的焦點的確在於亞羅號的歸屬問題，而不是作者運用大量篇幅探究論證的國旗事件的真相。清朝官員與英國當局最大的分歧在於：雙方簽訂條約的目的何在？這才是引發後來一系列紛爭的關鍵所在。清朝上下寄希望於簽訂條約後能夠早日擺脫「蠻夷」的騷擾，把簽訂條約看作是解決爭端的終點，而英國方面簽訂條約只是打開龐大的清朝市場的第一步，他們把簽訂條約當做友好貿易的起點，雙方抱持著完全不同的想法又如何可能稱心如意？英方只欠缺一個出師有名的理由讓清朝上下明白自己的真實意圖，「亞羅」號事件恰逢其時的出現了。當下「亞羅」號事件已經成為英方解決「入城問題」的敲門磚，那麼「入城問題」是怎樣演變而來的，如何運用這一事件將英方的訴求徹底實施則需要在具體事件上加以分析。

##### （一）中英《南京條約》的翻譯問題

《南京條約》重要之處在於它為日後廣州的入城問題埋下了種子，並且作為英方亟待解決的爭端直接引發了「亞羅」號事件。條約第二條寫道：「自今以後，大皇帝恩准英國人民帶同所屬家眷，寄居大清沿海之廣州、福州、廈門、寧波、上海等五處港口，貿易通商無礙；且大英國君主派設領事、管事等官住該五處城邑，專理商賈事宜，與各該地方官公文往來；令英人按照下條開敘之列，清楚交納貨稅、鈔餉等費。」<sup>[44]</sup>此條看來只是允准了英國官員入住五處城邑以及英國人民寄居港口，但英文版中原文是：“His Majesty the Emperor of China agrees that British Subjects, with their families and establishments, shall be allowed to reside, for the purpose of carrying on their Mercantile pursuits, without molestation or restraint at the Cities and Towns of Canton, Amoy, Foochow-fu, Ningpo, and Shanghai, and Her Majesty the Queen of Great Britain, etc., will appoint Superintendents or Consular Officers, to reside at each of the above-named Cities or Towns, to be the medium of communication between the Chinese Authorities and the said Merchants, and to see that the just Duties and other Dues of the Chinese Government is hereafter provided for, are duly discharged by Her Britannic Majesty’s Subjects.”<sup>[45]</sup>這段話直譯是：中國皇帝陛下同意，英國臣民及其家屬和僕役，為從事商業活動的目的，應被允許在廣州、廈門、福州、寧波、上海等城市和城鎮居住，不受騷擾或限制。統治大不列顛及各處的女王陛下將任命總監或領事官員，居住在上述每個城市和城鎮，作為中國當局和上述商人之間的溝通媒介，英國臣民按照此後規定，清楚中國政府交納貨物稅則和其他應付款項的規則。它與中文版條約最大的差異在於模糊了英國官員與民眾的居住場所，承認了英國官員和民眾擁有在一處居住的權利，而在中文版條約內卻對這兩者居住的場所進行了明確的劃分。中文條約內用「城邑」這個詞限定了英國官員居住的場所，城邑是否指的就是城內呢？答案是肯定的。閩浙總督劉韻珂因處理福州問題時在1854年4月21日上的奏摺中所附夾片有這樣一句話：「查核原議和



約，載有領事住居城邑之語。所云城邑二字，原指城內而言，該夷所請本非違約妄求。」<sup>[46]</sup>這說明清朝當局十分清楚英方官員若有要求入城居住的請求是正當的，只是還不知曉英國國民也具備入城的資格，因為在英文文本中表達的是英國官員與臣民都有居住在城市的權利。這種矛盾在當時沒有引起雙方的關注，也讓條約在以後的實施過程中爆發了衝突，即廣州入城問題。

此前，在《南京條約》中規定了英國官員可以進入五個開放港口的城市內居住，而在實際執行過程中廣州遲遲不讓英國人進城，其餘的如上海在1843年11月開放、寧波在同年12月開放、福州和廈門在1844年6月都已悉數開放。英國人以為清政府明白條約是用來遵守和執行的，不曾想只有動用武力時才能夠提醒清朝履行自己早該履行的義務，如1858年8月8日巴夏禮在給維維林的信中寫道：1841年的夏天，2300名英國士兵和水手來到廣州，中國人見到這樣的情形立刻支付了賠償金，並且從城市中撤出了4萬兵力。1858年，我們動用了3000人的英國軍隊以及1500名英法水手才將8000-10000人的鄉勇鎮住。<sup>[47]</sup>即使同年6月26日清英已經簽訂了《天津條約》，巴夏禮仍十分清楚：「如果沒有建立起敬畏之心，所有的合約都是一紙空文。」<sup>[48]</sup>這種敬畏之心在巴夏禮看來顯然不是契約精神，而是一種用武力證明實力的舉動。1852年4月19日，包令博士給克拉蘭敦勳爵寫了一封公文，概括了中國政府最初十年的政策：「他們的目的不是邀請，也不是促進，而是阻礙一切外國人與中國接近的管道。每一位帝國的高級官員都被灌輸了上述方針，同時他們也被告知要避免與外國發生衝突，小心行事，保證公眾的和平。以上所述的兩點成為中華帝國與所有外國在駐機關交往的準則」。<sup>[49]</sup>看清了這一點後也不難理解為何廣州的入城問題未得到及時的解決。一是在民眾強烈的排外情緒影響下，清政府不願冒著失民心的風險滿足英國人的需要。如徐廣縉在給文翰的照會中稱：「今廣東百姓，既心齊志定，不願外國人進城，豈能遍貼曙黃，勉強曉諭。中國不能撫百姓以順遠人……」<sup>[50]</sup>而且在士大夫階層內部也沒有形成一個統一的對外事務的準則，剿夷派和撫夷派交替得

到重用，導致了清朝對外態度變化多端，難以揣測。二是英國方面若無強硬手段約束清政府，則條約的履行會一拖再拖，直至最後英方不了了之是最理想的結果。三是清政府一開始只是想用簽訂條約的方式來結束這種超出他們控制範圍之內的事務，而英國方面卻是希望用這份條約作為一個與中國交往並進行友好通商的開端，兩者訂立條約的出發點完全不同，日後的衝突當然難免。

## （二）英方迫切希望解決「入城問題」

廣州的「入城問題」讓英方煩惱不已，1842年簽訂條約的目的是促進兩國自由貿易，而不被允許進入廣州城直接侵害了英國商人的利益，事情遲早都會被英方用其他方式解決。再者，外國人的人身安全在此地也受到了威脅，《巴夏禮在中國》中寫道：「外國人在外行走時被石頭打，被極具挑釁性的言語辱罵，甚至被殺害，已經是司空見慣的事情。」這也成為清朝當局推遲解決英國人入城問題的原因，在條約簽訂後英國人的人身安全不僅得不到保障，而且廣州人的排外情緒日益嚴重，英國官員在此地的權利十分有限。廣州為何成為清朝排外情緒最強烈的地區？書中闡述原因大致有二：外國人的形象被醜化了，如：「為了阻礙『蠻夷』商人進入城市，城裡貼著各種提醒當地居民的告示。外國人都是『害群之馬、騙子、惡魔、他們的罪行就像他們腦袋上的頭髮那樣難以計數」。當時在中國流通的報上沒有刊登國外事物的記載，國內民眾只能通過官方的隻言片語了解英國人，這種了解既片面也不盡真實。其二是清政府並不正確引導民眾正常看待外國人，因廣州人民勝利地將「蠻夷」擋在城門之外的事跡不被叱令反被官方刻了銘文來紀念此舉。至於英國人為何堅持向廣東地方官要求進入廣州的權利問題，是因為在廣州他們喪失了在城裡會見與皇帝有直接通信特權的官員的接觸機會，英國人的正當訴求無法得到滿足，推動本國經濟繁榮的貿易沒有如期興起，即使有條約的明文規定，他們也沒能按時獲得這種權利。

1854年初，克拉蘭敦給包令寫了第一封信：「毫無疑問，我們應該充分享有條約規定的權利，值得一提的是，我們與中國當局的交流不應受到

限制，我們應當自由進出中國的一些城市，特別是廣州。然而，處理這些問題時我們需要十分謹慎，如果我們用恫嚇的語言卻沒能成功地達到目的，那麼我們的國家榮譽就會受損。而且，處理不當的話，還可能讓我國在中國日益成長的商業利益處於危險境地。」<sup>[51]</sup>顯然，這封信傳達的內容有兩點。第一，重提「入城問題」的時機已經到來，英方不想再軟弱下去。第二，對於獲得這一應有的權利，使用的方式需要審慎，不能危害英國已取得的商業利益。4月，包令對葉名琛表明了下列內容：

一、重申廣州「入城問題」並闡述正當理由，同時表達了英國有行使權利的決心。信中這樣說：「不被進入廣州城，這從1843年開始就成為討論的話題。我的一些前任都數度和貴國欽差協商，一直到1846年4月4日才得到承認。當時耆英和德庇時在虎門簽訂了草約，其中規定我們有進城的權利，我們的這一特權被暫時擱置，但不會永遠被否認。」<sup>[52]</sup>

二、清政府當局慣用拖延戰術暫避問題的解決。「當到了兌現諾言的時間，文翰爵士和徐文縉多次通信，希望能徹底解決這一問題，卻被徐欽差以回避的態度搪塞過去」。<sup>[53]</sup>

三、包令希望能夠與葉名琛有直接對話的權利，以早日妥善解決條約的善後問題，如此看來兩國官員的交往是必不可少的，因此解決入城問題成為了關鍵所在。此前條約簽訂後，英國人預期中的繁榮貿易和平等交往並未如期實現，當「亞羅」號事件一經發生，英方徹底看清了清廷官員未有履行條約的打算，心中難免鬱氣糾結，以致採取了後續佔領廣州城的舉動。

縱觀整個事件的發展，清朝本可以不必有此後更大的損失，一件不足為人道的事演變為兩國間戰爭的釁端不可不說是令人嗟嘆，把小問題拖成大問題，讓本不必丟失的權利最終雙手奉上，不知堅拒以公開方式送回全體「亞羅」號船員的葉名琛欽差作何感想，也不知後被英國官兵帶至孟加拉拒絕食異鄉米以明志的葉名琛是否反思過，更不知清朝上下可否有人惋惜過這位氣節堪比不食周粟的伯夷、叔齊的晚清名士。歷史蘊藏在無數的細節中，每個人的選擇、當時的社會環境、統治

集團搖擺不定的決策以及不成熟不成體系的外交理念和方式等都會影響事件的走向。當然，不能過於苛責處於蒙昧時期的清朝尚不具備完善的國際外交體系，也不能過於譴責想把清朝納入國際貿易體系的英國採取的措施操之過急。

[1] 巴夏禮(Sir Harry Smith Parkes, 1825年-1885年)，英國外交家，曾出使中國和日本。是清朝第二次鴉片戰爭的當事人，時任英國駐廣州代理領事。

[2] 英國國家檔案局：F.O.228.213，巴夏禮致包令信第158號，附葉名琛答巴夏禮(1856.10.14)。

[3] 黃宇和「亞羅事件」，載《中山大學學報》(哲學社會科學版)；載《近代亞洲》1980年第8冊第3期，第46頁。

[4] [英]萊恩·普爾、[英]狄更斯著，金瑩譯：《巴夏禮在中國》(桂林：廣西師範大學出版社，2008年11月)，第159頁。其中引用了巴夏禮的一封信件(1856.11.14)。

[5] 齊靜：《第二次鴉片戰爭的英國國際法敘事》，全國外國法制史研究會《外國法制史研究》(第21卷)：法律文明的起源和變遷——以五大古文明為中心，2018年，第286頁。

[6] 蔣孟引：《第二次鴉片戰爭》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1965年2月第一版)，第33頁。

[7] 同注[3]。

[8] 王鐵崖：《中外舊約章彙編》第一冊(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1957年9月)，第38頁。

[9] 同注[8]，第38頁。

[10] 同注[3]，第50-51頁。

[11] 同注[3]，第52頁。

[12] 同注[4]，第162-163頁。

[13] 第四條的內容如下：違法的中國本地人犯了反對他們本國政府的罪，去香港或者英國軍艦、商船上避難，如果被英國官員發現，他們將立即被移交給中國官員審判和決定懲罰措施，如果在英國官員發現之前，中國政府官員懷疑罪犯逃逸，中英官員之間應進行適當的溝通，在確認罪行和犯罪證據之後，將被移交給中方。反之，對英國罪犯也如此。原文參見：王鐵崖：《中外舊約章彙編》第一冊(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1957年9月第一版)，第36頁。

[14] 1856年12月10日克蘭敦致包令函。

[15] 茅海建：《天朝的崩潰—鴉片戰爭再研究》修訂版(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年10



月)，第472頁。

[16]《鴉片戰爭檔案史料》第6冊，第165頁。轉引自茅海建：《天朝的崩潰—鴉片戰爭再研究》修訂版(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年10月)，第475頁。

[17]同注[15]，第482頁。

[18]英國議會文書，1857，第12卷，2166號，第3頁。轉引自蔣孟引《第二次鴉片戰爭》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1965年2月第一版)，第35頁。

[19]同注[6]，第35頁。

[20]蔣孟引：《從對亞羅事件的分析看陳恭祿先生的歷史觀點——評陳恭祿的「中國近代史」中的一頁》，載《史學戰線》1958年第2期，第58頁。

[21][美]馬士(Morse, H.B.)著、張匯文等譯：《中華帝國對外關係史》第一卷(上海：上海書店出版社，2006年7月)，第460頁。

[22]同注[4]，第159頁。

[23]F.O.22s.213，巴夏禮致包令信第153號，黃連開證詞。

[24]宋逸煒：《近代歷史教科書中的「第二次鴉片戰爭」》，載《史學月刊》2019年第3期，第71頁。

[25]同注[21]，第464頁。

[26]同注[8]，第42頁。

[27]同注[8]，第37頁。

[28]陳炯培：《中外舊約章大全》第1分卷(北京：中國海關出版社，2004年6月)，第69-74頁。

[29]同注[8]，第30頁。

[30]同注[8]，第58頁。

[31]同注[8]，第62-63頁。

[32]同注[15]，第482頁。

[33]同注[3]，第45頁。

[34]薛福成：《書漢陽葉相廣州之變》，寫於1887年，收入《庸庵全集續編》。

[35]陳恭祿：《中國近代史》(南京：江蘇人民出版社，2019年4月)，第100-101頁。

[36]華廷傑：《觸藩始末》，《中國近代史資料叢刊·第二次鴉片戰爭》(一)，第164頁。

[37]齊思和：《籌辦夷務始末》道光朝，第6冊(中華書局，1964年)，第3189-3190頁。

[38]茅海建：《入城與修約：論葉名琛的外交》，載《歷史研究》，1998年第6期，第73-77頁。

[39]同注[4]，第165頁。

[40]同注[4]，第172頁。

[41]同注[4]，第174頁。

[42]同注[4]，第179頁。

[43]同注[4]，第184頁。1857年11月15日巴夏禮在香港寫給維維林夫人的信。

[44]同注[28]。

[45]同注[44]，第69-74頁。

[46]茅海建：《關於廣州反人城鬥爭的幾個問題》，載《近代史研究》1992年第6期，第44頁。

[47]同注[4]，第196頁。

[48]同注[4]，第194頁。

[49]同注[4]，第114頁。

[50]同注[46]。

[51]同注[4]，第153頁。

[52]同注[4]，第154頁。

[53]同注[4]，第154頁。

## The Question of Who Default First: Professor John Wong Analysis over Arrow Incident

Liu Kehong (China West Normal University)

**Abstract:** The mainstream narratives suggested the “Arrow” Incident leading to the Second Opium War. It went without saying that the Incident played a crucial role and numerous persuasive findings had been made in academia. In recent years, Professor John Wong, based on new sources, proposed that Britain took the “Arrow” Incident as an excuse to launch a war of aggression against the Qing Government in the era of British expansion abroad, his sayings drew attention from academia. Unfortunately, after investigating the causation of who breached the treaty first, it was found that Professor Wong’s arguments didn’t hold water.

**Key Words:** Arrow Incident, controversy over Guangzhou invasion, the Second Opium War

## 伯利恆之星與中國

■ 王星辰、楊躍琴

大連大學

## 一、聖經中基督耶穌的誕生

《馬太福音》2:1-11說：「當希律王的時候，耶穌生在猶太的伯利恆。有幾個博士從東方來到耶路撒冷，說：『那生下來作猶太人之王的在哪裡？

我們在東方看見他的星，特來拜他。』……他們聽見王的話就去了。在東方所看見的那星，忽然在他們前頭行，直行到小孩子的地方，就在上頭停住了。他們看見那星，就大大地歡喜，進了房子，看見小孩子和他母親馬利亞，就俯伏拜那小孩子……」來自東方的博士們精通星象學，他們在東方天空看見特別的星，知道這預示著影響世界的一位誕生了，於是他們就跟隨星星的引導來到耶路撒冷。博士們到了耶路撒

冷後，星星當時已經消失了。若這顆星一直在夜空可見，博士們完全沒有必要去問別人。既然星星已經把他們從遙遠的東方引領到耶路撒冷，就必然會把他們帶到最終目的地。

當時在耶路撒冷做王的是希律，他聽到博士們根據星象得知猶太地生了一個做王的嬰孩，心裡非常不安，想要除掉他。他馬上召齊了熟悉舊約

聖經預言的祭司長和民間的文士，從他們口中得知猶太人的王基督當生在伯利恆。所以，《馬太福音》2:7-8說：「當下希律暗暗地召了博士來，細問那星是什麼時候出現的，就差他們往伯利恆去，說：『你們去仔細尋訪那小孩子，尋到了，就來報

信，我也好去拜他。』」希律吩咐博士們找到小孩後回來告訴自己，說他自己也要去拜，這完全是謊言，因為他最後把伯利恆和周邊所有兩歲以內的小孩都殺了，就是為了要除掉新生的王。<sup>[1]</sup>

希律問博士們那星是什麼時候出現的，表示那星當時已經看不見了。

《馬太福音》2:9說：「博士們聽見希律王的話就去了，在東方所看見的那星，忽然在他們前頭行，直行到小孩子的地方，就在上頭停住了。」經文中的「忽

然」原文對應的英文是**behold**，還可以翻譯成漢語「看哪」和「舉目」等詞語，**behold**傳達出博士們忽然看見星星及隨之而來的驚訝。

讀完本文我們將知道，**Behold**包含了三層意思。第一層意思是：星星的突然出現，意味著本來引導他們到耶路撒冷的星星已經消失了。第二層的意思是：這第二顆星星出現的位置，與第一顆星星

**摘要：**兩千多年前出現在夜空中的特殊星象，宣告基督耶穌的誕生；同時，也使西漢王朝很快終結。本文根據聖經福音書、中國漢朝的天文觀測記錄、中國古代的星宿知識和相關古籍、傳統節日、西漢末年的原始道教、羅馬和猶太歷史記載、將近兩千年前的羅馬古墓壁畫、巴比倫和古希臘的星象知識、梵蒂岡1700多年前的塵封抄本，在多位外國和華人學者的各方研究發現基礎之上，從多個角度，全方位分析基督耶穌誕生時的伯利恆之星及其重大意義。本文還研究耶穌出生時東方中國的社會主流思潮及大事，當時的中國人竟然相信末日論，並且盼望一位拯救者出現。

**關鍵詞：**耶穌誕生；漢朝；兩顆彗星；星象



在天上出現的初始位置是一樣的，所以聖經中說「在東方所看見的那星<sup>[2]</sup>」。第三層的含義是：這顆星星不是引導從耶路撒冷出發的博士們向南去伯利恆，而是向北到了拿撒勒。

## 二、西漢古籍中的星象預兆

這顆伯利恆之星，究竟是哪一種天文現象呢？歷來許多學者嘗試進行科學的解釋，但都沒有得到令人滿意的答案。<sup>[3]</sup>基於中國古代天文學記載，台灣清華大學歷史研究所的黃一農教授，提出了一個全新且相當合理的解釋——伯利恆之星是兩顆彗星。<sup>[4]</sup>在這個新的假說之下，耶穌誕生於公元前五年。

中國人對研究伯利恆之星應有相當程度的發言權，這是因為當時全世界只有中國在政府中設置職業天文學家，有系統地觀測天象，且留下豐富的紀錄。當時在皇家天文台（稱作靈台）有十四人輪值夜觀天象。《後漢書·百官志》云：「靈台掌候日月星氣。」劉昭注：「《漢官》曰：『靈台待詔四十二人，其十四人候星，……』」根據《漢書》記載，在耶穌誕生前後，共有下列兩則與之有關的彗星天象：

1. 漢哀帝建平二年二月（公元前五年三月九日至四月六日），彗星出牽牛七十餘日。傳曰：彗所以除舊佈新也，牽牛，日，月，五星所從起，歷數之元，三正之始。彗而出之，改更之象也。其出久者，為其事大也。——《漢書·天文志》
2. 漢哀帝建平三年三月己酉，有星孛於河鼓（公元前四年四月二十四日）。——《漢書·哀帝本紀》

為什麼說在牽牛與河鼓出現的兩顆彗星與耶穌出生有關呢？我們先看第一顆，《漢書·天文志》已經給出了答案。「彗所以除舊佈新」表示舊的時代將被新的時代所取代，彗星當時出現了七十多天，表示出現時間很長，一般彗星不會在夜空出現這麼長時間。這顆彗星在天上出現的位置特別關鍵，它出現在牽牛星，也就是牛宿。<sup>[5]</sup>

「牽牛，日，月，五星所從起，歷數之元，三正之始。」這句話中的「數」字表示規律、法則，歷數

就是曆法之意。整句的意思是：曆法的開端，天、地、人所表示的宇宙萬物與人在宇宙的開始時，日月與五大行星都處在天上牛宿的區域，七曜同宮。古人根據天象計時，牽牛可以說與時間的初始化有關，時間位於初始值時，日月五星合璧於牽牛。

秦漢時期的天文學文獻中常有「日月五星，起於牽牛」的記錄。《春秋命曆序》：「天地開闢，萬物渾渾，……日月五緯俱起牽牛。」《逸周書·周月解》：「日月俱起於牽牛之初」。《漢書律曆志》：「指牽牛之初，以紀日月，……五星起其初，日月起其中。」《易傳》：「日月五星起於牽牛」。

牽牛星竟然與時間的起始有關，其實，他還與空間中的宇宙萬物有關。「物」字，古文的結構與簡體字一樣，左邊都是牛字。《說文解字》對「物」字的解釋是：萬物也，牛為大物，天地之數，起於牽牛。從這裡看很明顯，物字字形左邊的牛字很顯然不是指地上的牛，而是指天上的牽牛星，也就是牛宿。

牽牛聯繫宇宙，聯繫時空萬物，在牽牛處出現七十餘日的彗星，絕對是一件最大的事，這件大事，就是基督耶穌的誕生，神成為人的樣子降臨到了地上！《馬太福音》中朝拜耶穌的東方博士不是來自很多人所認為的波斯、巴比倫或阿拉伯，而是來自中國，這個問題本文稍後給出全部分析。

《晉書·天文志》：「牽牛六星，天之關梁，主犧牲事。」《宋史·天文志三》：「牛宿六星，天之關梁，主犧牲事。」中國古籍中所謂犧牲就是獻祭給上天的無瑕疵的牛羊，聯繫宇宙時空的牽牛又與獻祭給上天的犧牲有關，這犧牲是誰呢？答案只有一個，神的兒子，基督耶穌，他創造掌管宇宙，他是神的羔羊，獻祭給神除去世人罪孽！<sup>[7]</sup>

## 三、彗星接力導航引領博士們找到耶穌

黃一農研究說，漢哀帝建平二年二月（公元前五年），在日出前一小時，出於牽牛的彗星可以在東南至南方地平線上約三四十度處見到<sup>[8]</sup>。很顯然，這顆彗星每天向西緩慢移動，若是向其他方向移動，不可能持續可見七十日之久。博士們通過這顆彗星在天上的軌跡知道了他們所要去的準確方

向。觀察天象的博士們看到彗星出牽牛應該不久後就出發上路，根據彗星軌跡導航，一路向西尋找這位除舊佈新、改變宇宙時空的大人物了。彗星軌跡一定是指向耶路撒冷，當博士抵達耶路撒冷時，由於這顆彗星只能夠以肉眼見到七十餘日，希律王並無緣親自察看，只得召見博士加以詢問。耶穌出生的時候，絲綢之路早已暢通多年，東西方的資訊和物質交流也有很多，博士們順著絲綢之路來耶路撒冷完全是可能之事。

博士們在從耶路撒冷去伯利恆路上所見之星，是中國天文學家在建平三年（公元前四年）所觀測到的出於河鼓的彗星，原因如下：《馬太福音》2:9中稱再次出現在天空中引導他們的彗星為「東方所看見的那星」。根據常識我們知道，彗星在接近地球的時候，可以被肉眼觀察到，但當它離地球越來越遠觀察不到之後，短時間內是不能再次在地球上被肉眼觀測到。這樣，「東方所看見的那星」肯定不是之前出於牽牛的彗星，但一定與這顆彗星很有關係。河鼓在天鷹座<sup>[9]</sup>，而摩羯座與天鷹座是相鄰的星座，這樣，摩羯座中的牽牛與天鷹座中的河鼓在星空中相聚很近，《史記·天官書》說：「牽牛為犧牲，其北河鼓。」博士們在從耶路撒冷赴伯利恆的途中，突然發現在河鼓附近出現了一顆彗星，這顆彗星距離當初出現於牽牛的彗星不遠，可以說幾乎是原位重現，讓博士們非常吃驚。所以他們稱呼這顆彗星為「東方所看見的那星」是非常合適的。博士們一定跟隨這顆彗星的帶領，找到了耶穌所在的房子，進去拜見耶穌。

後一顆彗星竟然能夠懸停空中指示博士們耶穌的住處<sup>[10]</sup>，大部分人以為是不可能的，但其實完全是可能的。引導博士們的第二顆彗星就是前文說的《漢書·哀帝本紀》中「有星孛於河鼓」的「孛」，字典中對「孛」字的解釋是：古書上指光芒強盛的彗星。

Colin Humphreys在他的 (The Star of Bethlehem) 一文中引用古文獻，證明從地球上人的視角看，彗星的確可以看起來有懸停的效果。他的文章部分內容如下：歷史學家Dio Cassius和Josephus與《馬太福音》的作者大致是同時代的人。Dio Cassius在(Roman History) 描述公元前12年的彗星

(哈雷彗星)時寫道：「彗星在羅馬城上空停留了好幾天。」<sup>[11]</sup>Josephus在(The Jewish War)寫道：「一顆星，像一把劍，停在耶路撒冷上空。」<sup>[12]</sup>這可能是指公元64年的一顆彗星。彗星因為其尾巴向上（朝向遠離太陽的方向），在古代文學中經常被描述為劍。Marcellinus描述了一個公元390年的彗星，寫道：「天上有像圓柱一樣懸掛並燃燒30天的異象。」Josephus和《馬太福音》作者描述，彗星在一個特定的地方停留，似乎彗星向上的尾巴將彗星的頭部指向地上的某處。<sup>[13]</sup>如此，劍狀的彗星就可以精準地把博士們帶到耶穌所在的地方。

根據聖經知識可以知道，博士們在東方初次見到彗星的時候一定就是耶穌出生的時候。《哥林多前書》15:35-49中講到信主之人死後復活會有天上日月星辰一樣之榮光的靈性身體，耶穌的身體是沒有瑕疵的，是屬將來世界的，所以他的身體真的是有天上的榮光，他降生的榮光竟然首先讓東方中國人看見，並唯一地在人類歷史上被詳細記載下來了，中國人非常地蒙神祝福！

這些博士從耶穌出生，直走到耶穌出生後的一段時間才見到耶穌，根據前文兩次彗星出現的時間可以算出，他們走了大概十三個月終於見到了耶穌，而耶穌的年齡大概也是十三個月。這樣我們就可以知道，博士們絕對不是來自波斯、巴比倫或阿拉伯，因為從那裡到以色列地幾個月的時間足矣，從以色列地向東走上一年的路程才能到的地方，除了中國還會有哪裡？事實上，從漢朝時的首都西安到耶路撒冷沿著絲綢之路走，大約一萬公里的路程，十三個月是完全可以到達的。

通過上文的思考，我們知道，耶穌出生在公元前五年。希律從東方博士們那裡知道耶穌的降生時間，殺了伯利恆和周圍兩歲以內的嬰孩<sup>[14]</sup>，可見，博士們見到耶穌時，耶穌不是剛出生。此時的耶穌早已不在伯利恆，而是回到了加利利的拿撒勒居住<sup>[15]</sup>，博士們是在拿撒勒見到了耶穌。他們之前按照希律的差遣從耶路撒冷往伯利恆去，伯利恆在耶路撒冷的南方。他們在去的路上，十三個月以前天上牽牛附近出現彗星的位置突然出現了一顆新的明亮彗星，並且這顆彗星在天上是向北運行，與他們要去的方向正好相反。此時的博士們面

臨兩個選擇，是聽希律的還是聽從彗星的引導，最終他們選擇聽從彗星的指引，沒有去伯利恆，而是來到拿撒勒。

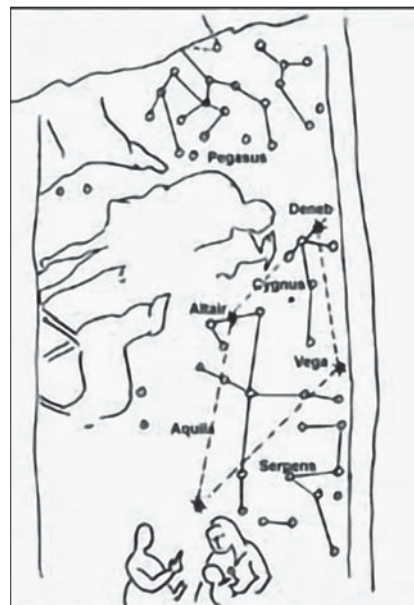
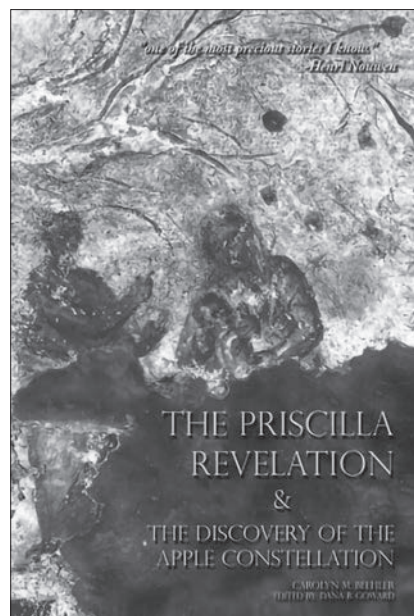
耶穌在馬槽中剛出生不久，有牧羊人在伯利恆的野地看守羊群，天使顯現告訴他們救主基督已經降生在伯利恆，於是他們急忙去，找到了耶穌，就把天使論他的話傳開了<sup>[16]</sup>。耶穌出生後一個多月，馬利亞按照律法滿了潔淨的日子把耶穌帶到聖殿獻給主，女先知亞拿將耶穌的事對一切盼望耶路撒冷得救贖的人講說<sup>[17]</sup>。這樣，希律如果仔細調查，他應該不久就可以查出耶穌的下落。此外，帶領博士們找到耶穌的第二顆明亮的彗星可以被當時以色列地的所有人看見，希律也已經詳細知道了有一顆彗星帶領博士從東方到耶路撒冷的事，他根據第二顆彗星也能很快鎖定在拿撒勒的耶穌。所以主的使者在博士們見到耶穌的夜裡夢中向約瑟顯現，要他帶著耶穌和馬利亞逃往埃及住，直到希律死了才能回來<sup>[18]</sup>。

#### 四、亞居拉百基拉羅馬千年古墓壁畫之謎



（圖片來源：The Priscilla Revelation and the Discovery of the Apple Constellation，作者：Carolyn M.Beehler，出版社：Xlibris US, 2015年）

百基拉 (Priscilla) 和她的丈夫亞居拉 (Aquila) 是耶穌使徒保羅 (Paul) 的朋友，夫婦倆都是基督徒，他們的名字多次在新約聖經中被稱讚。1980年，美國的藝術設計師Carolyn M.Beehler在探訪百基拉位於羅馬的地下墓穴後，在神學家和牧師Henri Nouwen的幫助下，發現了墳墓中一副壁畫隱藏的秘密，這一秘密使耶魯大學和梵蒂岡的天文學家大為驚訝，最後得到他們的認可。她於2015年出版了關於此發現的書*The Priscilla Revelation and the Discovery of the Apple Constellation*。這幅墳墓壁畫粗看之下，內容是兩棵結滿果實的樹，樹下站有一人和一隻動物。Beehler發現，若將這幅畫順時針轉九十度的話，將會發現在原畫的右側，



（圖片來源：The Priscilla Revelation and the Discovery of the Apple Constellation，作者：Carolyn M.Beehler，出版社：Xlibris US, 2015年）

畫有一位手抱嬰兒的婦人，旁邊還有一人，指尖向上指著一個果子。在天文學家的幫助下Beehler認為這些樹上的果子，其實就是天上天鷹座的星星，但有一顆星星例外，就是人的手指尖所指的果子，他應該就是伯利恆之星。前文中黃一農認為伯利恆之星是兩顆先後出現在天空相鄰位置的兩顆彗星，第二顆彗星就出現於天鷹座。Beehler的發現與黃一農的分析互相支持印證。非常讓人吃驚的是，天鷹座的英文是Aquila，竟然恰巧與百基拉的丈夫亞居拉（Aquila）的名字一樣！

百基拉時代的公元一世紀，當時基督徒遭受逼迫，所以才用果樹來偽裝壁畫。畫中的果樹上有果實，一個人用手指指向果子（伯利恆之星），這應該表示耶穌是初熟的果子。根據舊約律法，初熟的果子要奉獻歸給耶和華上帝<sup>[19]</sup>。耶穌出生後，按摩西律法滿了潔淨的日子，馬利亞和約瑟把耶穌帶到耶路撒冷獻與主<sup>[20]</sup>。

## 五、梵蒂岡塵封1700多年的古書

公元8世紀的時候，一位不知名的修道士在土耳其的一家修道院抄寫了一份可以追溯到公元2-3世紀的古代手稿——《智者的啟示》（*Revelation of the Magi*），之後該手稿輾轉保存在埃及沙漠的一家修道院中，到了18世紀被收藏在梵蒂岡圖書館中。2010年，美國奧克拉荷馬州大學宗教研究所教授Brend Landau將這份手稿翻譯成英文並出版，書名是《智者的啟示：遺失的智者伯利恆之旅傳說》（*Revelation of the Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem*）。該書最近被華人教會的神召會活水堂翻譯成漢語，並授權香港的葡萄樹傳媒轉載。書中記述：去伯利恆朝拜耶穌的至少12位被聖經稱為東方博士的智者，他們來自一個叫Shir的地方，這個地方在世界最東端的海邊，那裡是絲綢的產地，也就是中國<sup>[21]</sup>。

## 六、借助牽牛過天河、進天門、得永生

四川大學歷史文化學院的王煜教授考證<sup>[22]</sup>：漢代墓葬中的牽牛、織女圖像中皆有天門、天闕，牽牛、織女和天門、天闕緊密結合在一起，而天門

和天闕在墓葬中的意義與升仙有關。《荊楚歲時記》引《石氏星經》云：「牽牛名天關」。《晉書·天文志》亦云：「牽牛六星，天之關梁。」由這兩處古文獻記載可知，牽牛與天之入口—天關及橫渡天河之橋樑有密切聯繫。牽牛主天關、天梁，墓主希望能像牽牛、織女一樣或得其幫助，順利過天關、越天梁、渡天河，進入天闕、天門而升天成仙<sup>[23]</sup>。

《淮南子·精神訓》云：「是故精神天之有也，而骨骸者地之有也。精神入其門，而骨骸反其根。」高誘注：「精神無形，故能入天門。骨骸有形，故反其根，歸土也」。這說明漢代人認為人死後骨骸歸土、靈魂升天<sup>[24]</sup>，這與相信耶穌的基督徒對自身靈魂和身體的看法是完全一致的。

漢朝時的古人對牽牛的認識，竟然與聖經中的核心思想完全相符。如前文所述，牽牛密切聯繫宇宙時空，與之有關的獻祭，就是指神的兒子耶穌基督在十字架上的死亡，除去世人罪孽，更新整個受造的宇宙《羅馬書》8:19-21。這牽牛又是跨越天河的橋樑，是進入上天的門，連接織女。聖經中多次用女人表示神的教會《約翰二書》1:1,5，耶穌是連接神與人的中保，也就是橋樑；進入教會的每個人都要接受耶穌基督十字架的洗，歸入他的死，靠著中保耶穌，活出新生命，將來進入天門，得到神所賜的永生。聖經多次說到神與人將來完全合一的比喻：在天上要有娶親的宴席，耶穌基督是新郎，他要得到他的教會—新娘。這樣看來，中國古代牽牛、織女的故事及相關嚴肅的古文獻記載與聖經一致。

中國古人認為，牽牛織女在農曆的七月初七晚上跨越天河相見。為什麼是這一天，因為一年中的這個時間，日落后牽牛織女在天頂附近，在一年中的最高的位置，也最容易被看清。此外，「七」在中國古人心目中表示時間的階段性，在計算時間時往往以「七七」為終結。世界末了新郎基督耶穌與新婦教會要永遠合一同住。《周易·復卦》：「反復其道，七日來復，天行也。」在聖經中，日落后表示進入神的安息。數字七在聖經中表示完全、完美，神在創世的第七日安息，定為聖日。《舊約》聖經中的以色列人按照神的吩咐每七日守安息日，紀念神所設定的「七」的規律，舊約聖經中以色列人



一年有七大節期。這樣看，表示新郎基督的牽牛與表示新婦教會的織女在神的完全完美的、神所定的安息中相見，實在是最合適的。

有件非常奇妙的事：二十八宿中的牛宿，也就是牽牛，位於起源於巴比倫的黃道十二星座之一的摩羯座。摩羯座亮星組成一個門形的倒三角形結構，公元二世紀的柏拉圖主義哲學家Numenius說：人類死後靈魂經過摩羯座的門，可以到眾神那裡<sup>[25]</sup>，竟然與《啟示錄》驚人的一致。《啟示錄》21:7說：「得勝的，必承受這些為業。我要作他的神，他要作我的兒子。」《啟示錄》21:10-26記述了將來的耶路撒冷城有神的極多榮耀的樣子。

《啟示錄》22:14說：「那些洗淨自己衣服的有福了！可得權柄能到生命樹那裡，也能從門進城。」

## 七、西漢末年原始道教洪水末日論

西漢末年，也就是伯利恆彗星出現的時代，當時的道教無論在朝廷還是民間都有非常大的影響力。四川大學姜生教授研究認為：公元元年之前的幾年，西漢之末的社會中流行著出自齊人甘忠可編著的原始道經《天官曆》、《包元太平經》中深入人心末日論的觀念<sup>[26]</sup>。經中有這樣的話：「漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子，下教我此道。」《漢書·李尋傳》載漢哀帝時甘忠可的弟子夏賀良等原始道教信徒奏言「洪水將出，災火且起，滌蕩民人」。《漢書·五行志》記載：「成帝建始三年（前28年）十月丁未，京師相驚，言大水至。」洪水說闡述的末日論與聖經中挪亞的大洪水的記載非常相像<sup>[27]</sup>。兩漢時期整個社會瀰漫著極其強烈的終極災異意識，原始道教有「種民」思想<sup>[28]</sup>。種民類似聖經中的選民，作為種子在大災難後存活下來。人們都想成為被選的「種民」，期待、敬畏和仰賴「真人」下降以實現末世的拯救。<sup>[29]</sup>原始道教中，「真人赤精子」即是天帝派往下界的使者，溝通天人，他能使人從末日死地進入仙界生地<sup>[30]</sup>。「真人赤精子」頗似聖經中神的兒子耶穌基督，耶穌是連接神與人的中保和橋樑，把人從罪惡和將要毀滅的世界中拯救出來，進入天上光明的與神同住的國度中。原始道教的末日真人救贖思想，竟然與聖經中耶穌基督拯救世人的思

想驚人的一致！

## 八、終結舊漢之「新」朝與耶穌開啟的新時代

《漢書·天文志》中宣告基督耶穌誕生的彗星的詳細記載如下：漢哀帝建平二年二月，彗星出牽牛七十餘日。傳曰：彗所以除舊佈新也，牽牛，日，月，五星所從起，歷數之元，三正之始。彗而出之，改更之象也。其出久者，為其事大也。其六月甲子，夏賀良等建言當改元易號，增漏刻。詔書改建平二年為太初元將元年，號曰陳聖劉太平皇帝，刻漏以百二十為度。八月丁巳，悉復蠲除之，賀良及黨與皆伏誅流放。其後卒有王莽篡國之禍。從這段記載中，可以清楚看出，當時信奉原始道教末日論的夏賀良等人看到彗星出牽牛的天象並明白其所反映出的重大意義後，向哀帝建言改元易號，增漏刻，希望這樣做之後，能把漢朝國運返歸到「太初」與「道」的原始神創秩序中去，重開一個長久的新國運<sup>[31]</sup>。上奏皇帝的詔書中「太初」的意思是萬物未形成之前的宇宙元初階段<sup>[32]</sup>。東漢把老子和道合而為一，視老子為化生天地的神靈（這種做法從聖經角度看當然錯誤）的王阜，在他的《老子聖母碑》中這樣說：「老子者，道也，乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮游六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺清濁之未分。」從中可以清楚知道太初的準確含義，兩漢時期，道教對太初的理解與聖經可以說是完全一致的。

漢哀帝之所以接受夏賀良等人對漢朝自我否定的建議，與當時國家的衰落、動盪、災異和哀帝本人久病很有關係<sup>[33]</sup>。哀帝希望借改元易號和增漏刻之舉蒙天帝醫治自己的疾病，改變漢朝的衰落趨勢，於是以建平二年（公元前五年）為太初元年，而這年也就是基督耶穌出生的那一年。兩個月後，哀帝疾病沒有好轉，於是旋即下詔廢除所改，仍復舊制，建言改元易號者遭懲。

《漢書·眭兩夏侯京翼李傳》對建平二年改元易號的詳細記載如下：哀帝久寢疾，幾其有益，遂從賀良等議。於是詔制丞相御史：「蓋聞《尚書》『五曰考終命』，言大運一終，更紀天元人元，考文正理，推曆定紀，數如甲子也。朕以眇身入繼太

祖，承皇天，總百僚，子元元，未有應天心之效。即位出入三年，災變數降，日月失度，星辰錯謬，高下貿易，大異連仍，盜賊並起。朕甚俱焉，戰戰兢兢，唯恐陵夷。惟漢興至今二百載，曆紀開元，皇天降非材之右，漢國再獲受命之符，朕之不德，曷敢不通夫受天之元命，必與天下自新。其大赦天下，以建平二年為太初元年，號曰陳聖劉太平皇帝。漏刻以百二十為度。佈告天下，使明知之。」後月餘，上疾自若。賀良等復欲妄變政事，大臣爭以為不可許。賀良等奏言大臣皆不知天命，宜退丞相禦史，以解光、李尋輔政。上以其言亡驗，遂下賀良等吏，而下詔曰：「朕獲保宗廟，為政不德，變異屢仍，恐懼戰慄，未知所繇。待詔賀良等建言改元易號，增益漏刻，可以永安國家。朕信道不篤，過聽其言，幾為百姓獲福。卒無嘉應，久旱為災。以問賀良等，對當復改制度，皆背經誼，違聖制，不合時宜。夫過而不改，是為過矣。六月甲子詔書，非赦令，它皆蠲除之。賀良等反道惑眾，奸態當窮竟。」皆下獄，光祿勳平當、光祿大夫毛莫如與禦史中丞、廷尉雜治，當賀良等執左道，亂朝政，傾覆國家，誣罔主上，不道。賀良等皆伏誅。尋及解光減死一等，徙敦煌郡。

歷史的發展證明，改元易號、增漏刻的辦法並沒有扭轉西漢王朝很快終結的命運。出於牽牛的伯利恆彗星所宣告的影響整個宇宙時空的改更之象，不是人能用自己的方法實現的，而必須是神自己從天上差遣他的獨生愛子基督耶穌降生世界來實現。建平二年伯利恆彗星導致的改元易號事件，直接帶來西漢王朝的終結，下一個朝代是王莽建立的短暫的「新」朝。與之對應的是，伯利恆彗星真正宣告的內容是基督耶穌的降生，真正給世人開啟了「新時代」。王莽的新朝致力於復古推行周朝的制度，而耶穌的誕生卻是上帝做的一件在宇宙中空前絕後的真正「新事」。王莽很快在十幾年之後就被推翻了，而耶穌所帶來的上帝國度很快就要完全成就。王莽稱帝直接與建平二年夏賀良勸使哀帝進行的改元易號、改漏刻的事情相關，《漢書·王莽傳》記載王莽居攝三年（公元8年）時，十一月甲子上奏太后說：「前孝哀皇帝建平二年六月甲子下詔書，更為太初元將元年，案其本事，甘

忠可、夏賀良識書臧蘭台。臣莽以為元將元年者，大將居攝改元之文也，與今信矣。……以居攝三年為初始元年，漏刻以百二十為度，用應天命。……以承皇天上帝威命也。」

## 九、耶穌出生在半夜的子時

耶穌是神的「兒子」，中國古代的地支計時法中，「子」時是半夜，從11點至第二天的1點。子時是一天中黑暗的中心，在最黑暗的時候，神的兒子來到世界，就是要到世界最暗之處拯救所有人。他曾死過，下過極深之處的陰間，那裡就是真正的至暗之處。

耶穌出生時，他的星出現在天空，被東方中國漢朝夜觀星象的天文學家們看見，就是漢哀帝建平二年二月（公元前五年三月九日至四月六日）出牽牛的彗星。黃一農教授計算認為，建平二年見於牽牛的彗星，在日出前一小時，可以在東南至南方地平線上約三四十度處見到<sup>[34]</sup>，恰與馬太福音中的博士們在東方所見異星敘述吻合。此時節氣大致是春分前後，日出時間大約是早上六點，也就是說，彗星出牽牛的天象被西漢天文學家首次觀測到的時間大約是早上五點。耶穌出生在伯利恆，西漢都城長安與伯利恆二者緯度非常接近，都是北緯三十多度，根據兩地的經度差所確定的地方時時差是接近五個小時。耶穌如果出生在子時的十二點，則比耶穌出生地的伯利恆時間早五個小時的西安時間差不多是早上五點。前文中，直接帶領博士們找到耶穌的出於河鼓那顆孛星的「孛」字中就有一個「子」字。這樣，從多個角度看，耶穌當確實出生在半夜十二點這一天中的至暗時刻！

## 十、結論

耶穌基督的誕生，是宇宙中從神創世直到如今最大的事情。這事情被詳細記載在聖經中，但準確的日期、相關的詳細天象及意義卻被記載在中國古書中。通過本文的研究可以知道，耶穌是全人類的拯救者，他愛世界上的所有人，他非常愛中國人。中國的一些古文獻具有類似聖經的特殊啟示的性質。



[1] 《聖經》馬太福音2:16。

[2] 同上，2:9。

[3] 邱韻如：〈克卜勒與伯利恆之星〉，載《物理教育學刊》，2020年第21卷第2期，第60頁。

[4] 同上，第61頁。

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

[6] 同注[3]，第61頁。

[7] 《聖經》約翰福音1:29。

[8] 黃一農：〈伯利恆之星的秘密〉，載《科學人》，2002年試刊號，第34頁。

[9] 同注[3]，第61頁。

[10] 同注[1]，2:9。

[11] Dio Cassius, *Roman History*, vol 5: Books 54, 29.

[12] Josephus, *The Jewish War*, 6,5,3.

[13] Humphreys Colin, "The star of Bethlehem", *Science and Christian Belief*, vol. 5 (1995), p.86.

[14] 同注[1]，2:16。

[15] 《聖經》路加福音2:39。

[16] 同上，2:7-17。

[17] 同注[13]，2:22, 36-38。

[18] 同注[1]，2:12-15。

[19] 《聖經》申命記26:2。

[20] 同注[13]，2:22。

[21] 智者的啟示：遺失的智者伯利恆之旅傳說—*Revelation of The Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem*. <https://vinemedia.org/article/revelation-of-the-magi/revelation-of-the-magi-the-lost-tale-of-the-wise-men-s-journey-to-bethlehem/>，登錄於2021年9月18日。

[22] 王煜：〈漢代牽牛、織女圖像研究〉，載《考古》，2016年，第5期，第95頁。

[23] 同上。

[24] 同注[20]，第96頁。

[25] Tor Shaul, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology* (Cambridge university press, 2017), p.247.

[26] 姜生：〈原始道教之興起與兩漢社會秩序〉，載《中國社會科學》，2000年，第6期，第186頁。

[27] 同上，第183頁。

[28] 同注[24]，第183、186頁。

[29] 姜生：〈曹操與原始道教〉，載《歷史研究》，2011年，第1期，第23頁。

[30] 同上。

[31] 同注[24]。

[32] 同注[24]。

[33] 同注[24]。

[34] 同注[8]。

### The star of Bethlehem and China

Wang Xingchen, Yang Yueqin (Dalian University)

**Abstract:** More than two thousand years ago, a rare astronomical event which appeared in the night sky announced the birth of Christ Jesus, which also brought the Western Han Dynasty to an end soon. This paper is based on a lot of documents: the Bible Gospel, the astronomical observation records of the Han dynasty in China, the astrological knowledge and related ancient books in China, the traditional festival, the primitive taoism in the late western Han dynasty, the Roman and Jewish historical records, the frescoes in a Roman tomb nearly two thousand years ago, the astrological knowledge of Babylon and ancient Greece, a dust-covered copy of the Vatican more than 1700 years ago, and the various studies by many foreign and Chinese scholars. This paper analyzed the star of Bethlehem at the birth of Christ and its significance from multiple perspectives. This paper also studies the mainstream social thoughts and events in Eastern China when Jesus was born, when the Chinese at that time surprisingly believed in doomsday argument and looked forward to the appearance of a savior.

**Key Words:** The birth of Jesus, Han Dynasty, Two comets, Astrology

# 二道漠河流域的 歷史文化與自然景觀

■ 曹 萌

莆田學院文化與傳播學院

**摘 要：**二道漠河是遼寧西部和內蒙古自治區東部之間的一條河流，坐落在遼寧省建平縣青峰山鎮，位於中華5000年文明坐標的紅山文化覆蓋區。該河流域同時也分佈著夏家店文化的各種民人活動遺址，進入戰國時代後，建平縣屬燕國境內，二道漠河流域又分佈著多處燕國古城址；後來，二道漠河流域成為明清之際蒙古人駐牧地，這裡又明顯地存留著明清時期蒙古族駐牧痕跡；清朝中後期，關內「闖關東」人群進入二道漠河，這裡再凸起了移民文化。因此，二道漠河是一條歷史文化河流，是我國東北地區歷史文化和民族文化發展的一個生動標本；加之河川兩岸坐落著高低不等的四五座海拔近千米山峰，以及其上的諸多自然景觀，遂使二道漠河流域的人文特色更為顯著，並成為觀照東北地區歷史文化的一個窗口。考察描述二道漠河流域的歷史文化與自然景觀，可具體認識東北地區特定區域民族發展和移民聚集的軌跡，乃至山川地貌與民人生存關係，並能挖掘出特定的推動歷史進步元素和社會發展價值。

**關鍵詞：**二道漠河；歷史文化；自然景觀

二道漠河位於遼寧西部和內蒙古自治區東部，坐落在遼寧省建平縣青峰山鎮，是一條自北向南走向的河流，以及因此沖積而成諸多灣地和溝岔，其流域面積大約為100平方公里。因該河流域分佈著自夏家店文化以來的各種民人活動遺址，尤其是明顯地存留著明清時期蒙古族駐牧痕跡和清朝中後期漢族「闖關東」的移民文化，因此二道漠河也是一條歷史文化河流，是我國東北地區歷史文化發展的一個生動標本；加之河川兩岸坐落著高低不等的四五座海拔近千米的山峰，以及其上的自然景觀，遂使得二道漠河流域的人文特色更為顯著，並成為一扇觀照東北地區民族歷史文化發展的窗口。

## 一、二道漠河及其明清時期 蒙古人駐牧痕跡

如果僅從漢字角度去顧名思義，二道漠河似乎是一條經常刮著風沙的河床，或者其旁還應該有一條與之相聯繫的頭道漠河。但是據謝景泉副教授及地方學者劉志軍等人的考證，這條河流的名稱其實並非漢語名字，而是源於蒙古語。「二道漠」是蒙語「額爾德木圖」的諧音簡稱，意為聰明有才學，這是蒙族貴族的人名，因此二道漠河是一條以人名命名的河流。該河是今遼寧省西部地區大凌河的一個支流，源起於今遼寧省建平縣青峰山鎮的建昌溝村，在流經本鎮及喀喇沁蒙古族自治縣後，匯入大凌河，然後再與其他分支河流一起在錦州市東南一帶流入渤海。關於二道漠河，出版



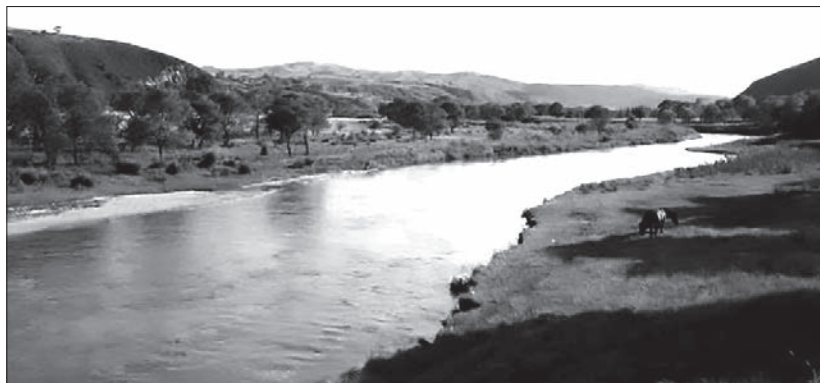
於1931年的《建平縣志》有所記載，云：「二道漠河發源於建昌溝裡的哈喇貴梁下」。「哈喇貴」也是蒙古語，意即黑暗或黑色，就是說這條河源於一座灰色的山梁。事實上，這條山梁確實也佈滿了含鐵量很高的青黑色岩石。所以至今二道漠河源頭所在地的建昌溝村民，還有人稱他們所居地旁邊的這條河為二道毛河，這顯然是二道漠河的諧音結果；二道漠河的河口是在距離其源頭30多公里的今葉柏壽鎮萬壽街道。在這裡該河匯入東西流向的牯牛河（亦稱吐力根河），然後向東匯入大凌河，便結束了自己獨立存在。

下圖為二道漠河與土里根河匯合處。



這樣說來，二道漠河是一條長約30公里、河流寬約150米的河流。上世紀六十年代，這條河還有四季不斷的淙淙流水，現在則變成了一條幹河套，連作為季節河都很勉強。可是古代的二道漠河及其流域，卻是水草豐美、林木茂盛、山川錦繡的所在，而從清代中葉以後，這裡又成為五穀豐登的米糧川，是一方非常適合游牧民族駐牧和農民耕作生息的好地處。

下圖為上世紀六十年代前的二道漠河。



所以在今天，我們以文化考察和發掘的目光審視二道漠河流域，很自然地就可以看到先民們在這裡壘砌的山城，修築的土堰或石牆，以及遍佈在山坡、山窪、山根的農田開墾痕跡。或許正因為如此，距離這條河不到15公里，就是中國紅山文化代表性遺址、號稱中華5000年文明坐標、也是中華民族文明起點的牛河梁紅山文化遺址。在這個意義上，二道漠河是中國最早社區紅山文化社區的近鄰。

二道漠河因為是喇嘛山、簸箕山、黃花山和黑山頭等山和山之間形成的河谷，所以主河道的兩邊分佈著大大小小的溝叉，以及被曲折的河水沖積形成的河灣平地。這些小溝岔的溝沿與河灣平地上雜草叢生、樹木茂密，造成了二道漠河流域適合放牧和開墾農田種植穀物的生態，所以這裡很早就有民人居住生產。根據該流域現有的村莊名和地名推斷，這裡較早的開發者很可能是游牧到此，並在後來駐牧於此的蒙古族人。謝景泉副教授曾在其《建平縣蒙語地名含義考證》論文中兼及了二道漠河流域及其附近的一些地名，認為它們很多都是源於蒙古語名字。比如二道漠河西面的那條更大的河流老哈河，是蒙語「錫喇穆楞」的漢語音譯名稱；二道漠河所在的建平縣縣城葉柏壽，也是蒙語「伊和板升」的諧音、縣城東面的朱碌科鎮則是蒙語「巨力科」的演化；二道漠河西面的沙海鎮的「沙海」是蒙語「靴子」的意思；而二道漠河西岸山梁下的長皋村是蒙語「察汗郭勒」的漢語諧音，其鄰村哈達火燒村則是蒙語「岩石山嘴」的意思；還有，二道漠河所在的青峰山鎮裡唯一的火車站，叫石腦站，其原名「石爾腦」為蒙語「沙日努德」的簡稱，「沙日努德」是蒙古喀喇沁部的著名氏族名稱；此外，

二道漠河有條小河岔叫哈拉海溝，也是蒙古語名字，意即蝎子草溝。以上說明二道漠河流域的較早居民是蒙古族牧民，他們游牧而來，後來駐牧於此，並給駐牧地賦予名稱。這種推測跟有關文獻記載的「自明成祖永樂年間建平縣地域即變為蒙古兀良哈部

的遊牧地，明末清初又演變為喀喇沁右旗的遊牧地」也很吻合。只是由於年代久遠，再加上人們採取音譯並以口語相傳，有些蒙古語地名的讀音發生了變化，與原蒙古語讀音相差甚遠。

與此同時，這些在二道漠河流域居住的蒙古民人，還因為沒有留下文獻的記錄和更多的實物遺址，使得他們來此定居的初始情況不可考述。只是筆者通過實地調研，從二道漠河流域現居民的老人口中得到過這樣的傳說：在二道漠河西岸的碾子溝小北溝源頭南面，有一片二台子地，叫柴營子，這裡曾經住著一戶柴姓地主，家裡非常富足，牛馬成群。每天早晨把牛群從牛圈趕出來，最前面的頭牛已經走到距離牛圈大約2公里的河東面的大窯溝了，圈裡還有一些牛沒有走出圈門。記得上世紀六十年代，筆者本家二叔曹國章和村民趙中山等人，為了給生產隊修建豬圈準備建築材料，在生產隊的組織下，他們挖開了柴營子地邊上的幾座很大荒墳。挖開墳以後發現，這些荒冢下面都是用磚壘砌的墳塋，形成了很大的墳壙，墳壙裡面是沒有朽爛的棺材，棺材的外面畫著精美的彩畫，還有一些隨葬品。從這幾座墳的出土情況看，墳的主人一定是非常富裕的地主或牧主。這很可能就是早期駐牧於二道漠河流域的居民了。謝景泉副教授經過考證後也認為：柴姓人且有那麼多牛馬，應該是蒙古族人，而在蒙古族裡，作為姓氏的哈吉古特氏，後來就改成了漢族的柴姓，而被稱為營子的地方大都是蒙族人所居住，二道漠河東面還有一個村莊叫柳營子。按著這種推斷，碾子溝小北溝源頭的柴營子就應該是蒙古人哈吉古特氏族的營子。

下圖中間部分三面松林包圍處即為柴營子全景。



## 二、清朝中後期二道漠河流域的移民及其文化

蒙古人駐牧二道漠河流域大約200年之後，這裡的居民幾乎全部轉換成了清朝中後期來自關外的「闖關東」移民，以致現今的二道漠河流域的居民，幾乎全是這些移民的後代。那些曾經盛極一時的蒙古駐牧人則在二道漠河流域銷聲匿跡了。

清朝時期關外民人「闖關東」始於康熙雍正朝，雍正朝則出台了每年可以有800人進入「關東」的政策。二道漠河流域也就在此時有移民活動。只是較早「闖關東」來此的移民，並沒有定居在此，而是採取了春來秋返的候鳥方式。這甚至在今天二道漠河流域許多村莊的名字上還能見出端倪，比如西南窩堡、張家窩堡等。這些窩堡應該是當年移民臨時搭建的住所；後來隨著移民數量的增加，才漸漸出現了定居現象。清朝的「闖關東」移民潮在乾隆後期達到高峰，二道漠河流域的移民也於斯為盛。據由山東移民來此的曹氏家族1933年修立的《家譜》記載，其祖先曹思鳳就是在乾隆三十九年（1775年）從山東濟南府齊東縣的李家莊通過「闖關東」來到了二道漠河流域，而且他們到達這裡的時候，就是首先住在蒙古人遺棄的窯洞裡安身立命，開創生活的。

二道漠河流域因為適合人居，所以在清朝末年就被來自山東、河北一帶的「闖關東」或「下關東」的流民佔據。大約在1900年左右，這條河川就形成了「三地九杖十八溝」的民人村莊格局。其中的三地從南向北依次的王洛地、新城地、和尚地；九杖是宋杖子、小北杖子、田杖子、燒鍋杖子、王杖子、喬杖子、邱杖子、任杖子、大杖子；十八溝則是任家溝、大坤兌溝、小坤兌溝、馬家溝、薛家溝、水泉溝、邢家溝、哈拉海溝、碾子溝、小窯溝、大窯溝、鬧陽溝、哈通溝、喇嘛溝、建昌溝、獨分子溝、貨郎溝、毛家溝。除了這「三地九杖十八溝」居民點之外，二道漠河流域還分佈著一些灣子、窩堡、台子一類的移民村莊，如宋灣子、姜

灣子；付家台子、王台子；張家窩堡、西南窩堡等，由此也可看出當年來此墾植移民生活的艱難辛苦和居住的簡陋。這些大大小小的杖子、溝和灣子、台子、窩堡密密麻麻地把個二道漠河流域填塞起來。

隨著移民定居在此的數量增加，宗教信仰和文化教育也在這裡萌芽並發展。關於二道漠河流域的宗教信仰情況，我們可以從這條河川上所出現的地名或村名上窺見一斑。在二道漠河流域，與宗教信仰有關的村名、地名至少有喇嘛山、和尚地、娘娘廟、山廟梁、喇嘛溝、雹神廟溝、三座廟等；此外在二道漠河的中間位置，也就是現在的青峰山鎮政府所在地王洛地村，當時還建有一座頗具規模的九聖神廟，這座廟在上世紀六十年代初還有僧人管理，香火旺盛。這些都昭示著二道漠河流域既流行過蒙古人崇拜的喇嘛教，也有漢族人尊崇的道教和佛教。與此相聯繫，到了清朝乾隆年間，隨著闖關東的漢族人增多，漢族文化在這裡開始大力傳播，在二道漠河一條分支碾子溝居住的曹氏家族開辦了私塾，而同樣居住在這條河分支開陽溝的移民則有人中了舉。這以後，到偽滿時期，有大批勞工在二道漠河西岸開採黃金，形成「大伙房」礦坑，偽滿政府又在距離這條河西面不遠的地方石二腦修建了鐵路和火車站；抗日戰爭後期，共產黨遊擊隊也在此多有活動，留下了好幾家堡壘戶遺址。此外，這裡還是建國初期興隆地鄉公所所在地。

### 三、二道漠河流域的古文化遺址與近代物質遺產

其實二道漠河流域的民人活動，早在明清之前，甚至在新石器時代和戰國時期就已經存在，先民們在這裡留下了多處古文化遺址。除此之外，近代以後，這裡也留下了幾處頗有文化蘊含的物質文化遺產。按著歷史時間順序排列，二道漠河流域的古文化遺址和近代文化遺產分別是夏家店文化遺址碾子溝城子山、王洛地古城址，以及戰國燕國姜灣子古城址、邱北山古石城遺址，此外還有清朝後期文化遺產簸箕山雹神廟、紅山書院和山嘴土圍子炮樓。以下我們分別予以描述介紹。

#### （一）碾子溝城子山

碾子溝城子山位於今建平縣青峰山鎮興隆地村碾子溝，坐落在二道漠川河東岸。是一座由二道漠河東岸的簸箕山西峰向西遞降，其餘脈在碾子溝溝口北面形成的方形平頂石土山。它一直沿襲著城子山的名稱，山頂平坦，石牆河菜畦等共同構成古城址規模。根據遼西山城大多為夏家店文化時期的推斷，這座山城應是夏商時期高夷在遼西居住過的遺址，民間傳說為高麗城，有待考證。《建平縣志》記載此山云：「城子山亦名平頂山，與興隆山（即簸箕山）相連，湯頭溝河自其峽中流出，距縣治南亦一百里，峰高處平原數畝，猶存城郭之形。中有石道菜畦遺跡，以此得名，惟「城」名、年代無可考證」。城子山的形狀類似一方倒置的古硯台。每到春暖花開季節，這座小山就被遍佈的杏樹所開出的粉白色花朵裝點成一個頂小底大的花壇，遠觀近玩都格外地妖嬈盎然。

下圖長滿青松之山嶺前的小山包即為碾子溝城子山。



#### （二）王洛地古城址

王洛地古城遺址位於今青峰山鎮政府北1公里，王洛地村北台子地的最高處。古城址為方形，東鄰哈拉海溝，其他三面皆為土地。城四邊為用淺黑色石塊砌築的石牆，其中北城牆保護較好，高二至三米，上部往裡收斂，東高西低。西部、南部石牆高約1米左右，倒塌嚴重，只有部分區域有保存。東石牆被洪水沖塌，只有土崖，斷面上有許多陶器殘件，最底層留有灰層痕跡，說明此城築於史前人類生活遺址之上。城址面積八畝，十分平整，地表散落陶器殘件。初步判斷應為夏家店文化時期的古城址。另，相距該城址1公里、在二道漠河東岸的邢家溝東坡頂上，也有一座類似的古城遺址，無城

牆，地表有陶器殘片，面積不詳，現已被鐵礦的尾礦掩埋。

下面衛星地圖中間溝壑左側近似方形台地即為王洛地古城址。



（三）姜灣子古城址

姜灣子古城址坐落在二道漠河西岸，今青峰山鎮興隆地村姜灣子。據考證該城址遺址為戰國時期燕國的較大型古城址。上世紀70年代姜灣子生產隊在取土墊牲畜圈時被發現，當時還挖出大約5公斤的燕國刀幣、布幣等。據當地老年人回憶：此城址原有近20畝範圍，南北有溝，是一塊夾心子平台地。現在該城址的南部、東部、西部均破壞嚴重，北部還留有古城城基的大塊石頭，城址表面有陶器殘片，古城址已經有一部分被村民住房覆蓋。據考證推斷，姜灣子古城址應是燕國時期類似今鄉級政府機構所在地，且可能是軍政合一機構。因為當時從該城址乘馬出發，向東越過山梁，即可經今建平縣張家營子鎮再向北經馬廠鄉到達今建平縣北部的燕國長城。其時長城沿線有軍隊駐守，需要後方補給，此古城應為駐守長城沿線軍隊運輸補給的軍政機構。這樣以來，姜灣子古城址就是燕國開拓東北並在東北建制的見證，也是中原文化傳播到東北的見證。該城址同時說明二道漠河流域曾是當時通往北部燕長城沿線的重要通道。

下圖為姜灣子古城址衛星圖，圖中上方民房中間月牙形空地即是古城址。



（四）邱北山古石城

邱北山古石城位於二道漠河東岸今青峰山鎮西大杖子村邱北山自然村西側的邱北山頂。邱北山是一座南北走向的山系，一般地圖標注名為哈拉海山，《建平縣志》稱其為「秋佩山」並有簡略描述。云：「秋佩山亦名嘎什罕溝，距縣治南110里，山峰峇堯，怪石璀璨，地產銀沙。」該山從北向南依次排列著四座山峰，其中在第四座峰的峰頂，有一條長約20米、最高處2.5米、較低處0.8米，寬度約2米的石牆。這堵石牆的人工壘砌痕跡非常明顯，可以確定為一座古代山城遺址。石城掩映在山頂的幾棵大松樹之中。據考證，這座石城也可能與建平縣北部燒鍋營子燕國長城有很大的關聯，為戰國時期燕國的防禦型城址。

下圖為邱北山古石城南牆。



### （五）簸箕山雹神廟

簸箕山雹神廟位於海拔約800米的西峰頂，頂上是巨石天然形成的平台，雹神廟就修建在這天然平台上。廟距建平縣縣城葉柏壽鎮18公里。據文獻記載，此廟是清朝中期當地居民為祈求風調雨順不受雹災，在曹思鳳等鄉民倡議和帶領下，共同修築雕鑿而成。《建平縣志》對此廟描述云：「（簸箕山）中有古寺，純為石工鑿成。四面環堵皆天生石壁，雖間有斷缺，繫連綴敞壤，亦天然奇境也。」雹神廟以山峰頂端天然石台為基礎，以基礎東南方向三塊巨石自然疊成的天然石門為山門。雹神廟小巧玲瓏，整體約9立方米，由多塊石板粘合而成，主體建築高約1.3米，建築共六間，前後各三間；前小後大，前間是廊，左右有方柱支撐；後間有殿，供奉雹神；廟的屋頂是石質雕刻的「滾筒瓦」樣式。前後間分體雕刻，拼裝一起，中間縫隙由下面石雕構件滴水石槽托住，屋頂的水沿石槽分左右流下。小廟後殿前門楣上刻有「雹神廟」字樣，左右刻「風調雨順」、「國泰民安」對聯；後殿左右兩間門楣上各雕刻兩枚小方窗，套以圓環，裝飾為古錢樣式。後殿左右兩間門楣上各雕刻兩枚小方窗，套以圓環，裝飾為古錢樣式，代表了當時本地百姓樸素的審美價值取向。雹神廟整體建築在方台上，方台邊長約3米，由石雕條石砌築，廟前有四級石雕台階，端莊雅致，古樸潔淨。該廟已屹立簸箕山西峰頂200多年。

下圖為雹神廟正面。



### （六）紅山書院

紅山書院位於二道漠河西岸今青峰山鎮興隆地村碾子溝自然村小北溝。其前身為道光十五年（1835年）碾子溝曹氏家族私塾。該私塾經五代人112年的努力，由二道漠河流域唯一的私塾學堂，發展為當地主要教育場所。1947年隨著建平縣解放，該私塾被新中國的小學校所取代。2019年為紹述私塾祖業，傳承家族文化，碾子溝曹氏家族第七代傳人曹振林與其胞弟瀋陽師範大學教授曹萌博士合作，將其祖上私塾和祖宅合併，修建改造並更名為紅山書院。紅山書院敬立孔子聖像，建有古代科舉考棚，以及鯉魚躍龍門雕塑和臨川亭、半塘亭、文冠園等。已由傳統私塾嬗變為致力科舉文化體驗與鄉賢精神傳播及推進本土文化發展的一座集普及性、學術性、觀賞性為一體的古代書院形制公益性文化平台。

下二圖分別為紅山書院正門和書院上院、中院的景觀。



### （七）山嘴土圍子和炮台

二道漠河在南流20公里後，隨山勢轉彎，成

東西流向兩公里後，與嘎什罕溝河匯合，並形成山嘴，後復改為南流。山嘴土圍子炮台即位於這段二道漠河的北岸，今青峰山鎮山嘴村西。該炮台與圍牆為清朝末期村民板築黃土而成、用以禦防外敵保護村莊。炮台為方形，4米見方，周邊牆厚1米，高約2.5米，並與圍牆連接，圍牆厚亦約1米，東起山嘴小西山腳下，沿山梁向上修築，至70米處結束。對此土圍子炮台，《建平縣志》在記述鄉賢樊兆勤事跡時有所涉及。言：「庚子（1900年）之亂，兵匪四出劫掠，民不安息，兆勤首出貲，聯合鄉村，於所居附近四面築圍牆，置器械，共起禦賊，一方漢、蒙人民賴以安堵」。此段文字大略交代了這堵圍牆和炮樓的來歷。現今，該土圍子炮台已歷時120多年，風雨之中仍屹立不動，是遼西近代歷史的很好見證。令人遺憾的是，山嘴土圍子當時是三面圍牆，一面背山，現在只剩下南面牆和炮樓。

下圖：山嘴土圍子和炮台。



#### 四、二道漠河流域的代表性自然景觀

二道漠河流域不僅有上述歷史文化遺址和文物古跡，同時，這裡還有頗具特色的自然景觀，且每一處景觀又都有蘊含著動人的故事傳說，因此這些自然景觀也就閃爍著人文色彩。二道漠河流域的自然景觀主要有簸箕山、老石碑、老石牆河黃花山、鴿子山。

##### （一）簸箕山

簸箕山為蒙語「博勒其」諧音，意為牧場山。位於二道漠河東岸，是今建平縣排名第三的高山，主峰海拔847米，全山覆蓋面積約9萬畝，山頭由並排而列的東、西、中三座頂峰構造而成；其峰頂均

由天然巨石堆積而成，形態險峻，嵯峨偉岸。《建平縣志》描述該山，云：「興隆山又名簸箕山，山形如箕，故名。距縣治南一百里。峰高處石壁屹立如堵，高者數丈，低者數尺。」簸箕山山頂在天然壘砌過程中形成了天然石門或石洞，因此有「一線天」「老虎洞」「長蟲洞」等景觀。主峰峰頂的巨大的獨立岩石突出則形成天然石床。站在峰頂舉目四望，方圓百十里景象盡收眼底，晴天無雲，可遠眺位於內蒙古寧城縣的遼中京大明塔；山西北坡為一片廣袤的松林，隨著山脈的逶迤向北延展，松林也漸被拉長構成林海；山的南脈低緩，在碾子溝的北岸再度抬升，形成另外一座海拔800多米的峰頂，峰頂有雹神廟，山峰由東向西逐漸下降延，至二道漠河東岸，積成碾子溝城子山。

下圖為簸箕山西側全景。



##### （二）黃花山

黃花山位於二道漠河南岸，海拔964米，是建平第二高峰，因山上有零星的黃花菜而得名。該山佔地30平方公里，包括大東溝、石虎溝、扁石牆等景觀。相傳該山是宋遼時期穆桂英演兵習武之處，因此又稱穆桂英山，至今山上留有宋代的點將台、拴馬樁、水井、菜畦等遺跡。黃花山內林木豐茂，溪流潺潺，奇峰雲海。遠望則層巒疊翠，雲海茫茫，整個縣城盡收眼底。《建平縣志》踏隊該山有描述，云：「黃花山距縣治西南一百里。山峰崢嶸，怪石叢雜，南北延二十餘里。其西山下即黑山口東口，迴環扼要山口也。山峰中有大窪，曰碱窪。山環若城，正中峭壁屹兀，高三丈餘，無路可升。土人名曰雕山。」

下圖為黃花山。



### （三）鴿子山

鴿子山又名大王山、老尖山。位於二道漠河東岸今青峰山鎮山嘴村東南，小北杖子自然村東。屹立在嘎什罕溝河與二道漠川河交匯處的東岸，巍岩聳立，挺拔險峻，是一處風景絕佳的天然山峰景區。《建平縣志》對於該山的描述是：「大王山俗名老尖山，距縣治南一百一十里，崗巒錯峙，四峰高出，一曰十八蹬，二曰黃石砬，三曰鴿子洞。山峰極崇者曰大王山。即俗呼為老尖山也，其東峰南面石壁中有洞口，深約二十餘丈，即所謂鴿子洞也，其山南有古廟一，土人謂為大王廟。內供石像五尊，不知其為何神。傍有小土山，俗曰大王墳，亦無碑碣可考。」鴿子山景區的特點是山勢險峻峭拔，景象奇絕，絕壁叢生，危峰矗立。

下圖：為鴿子山山頂。



### （四）老石碑

老石碑是簸箕山主峰下約400米處矗立的一塊巨形石峰。坐落在青峰山鎮宋家灣村邢家溝源頭。該石峰獨立聳峙，高約37米，周長約30米，上大下小，形似三國魏晉南北朝時期官員的帽子。當地人稱它為「老石碑」；傳說這座石峰是當年楊二郎挑著兩座山向北飛跑，走至二道漠河岸邊時，忽然挑山的扁擔把簸箕山穿豁了，他只好放棄挑山工作，拿著扁擔向北而去，但他把扁擔耷丟在了山半腰，這個扁擔耷於是化成為今天人們所看到的「老石碑」。老石碑是一座高大壯觀的獨立石峰，比起河北承德的棒槌山有過之而無不及。

下圖為老石碑遠景照片。



### （五）老石牆

老石牆位於簸箕山南坡，是橫亘在簸箕山南坡一塊巨大的長條石，因為該石形體巨碩，在十幾公里外即可看到，遠遠望去猶如一堵石牆，故當地人習慣稱它為老石牆。老石牆長80米，寬3米，平均高度9米，為淡褐色花崗岩巨石。老石牆的頂部，很像一張碩大的石床。這條巨石因為坐落在半山腰，又有幾條小溝橫在它的前面，車馬不能近前，所以保存完好。近年一些來此旅遊的遊客，多把老石牆看成是一座臥佛，因此逐漸把此處景觀又稱老石牆臥佛。

下圖是老石牆的近景照片。



### 結語

二道漠河所在的遼寧省建平縣是5000年中華文明的坐標地。在建平縣境內牛河梁發掘出的女神廟、積石冢群、方形石砌圍牆遺址，經碳十四測定和樹輪校正，距今約5500多年。這是迄今所見最早的中華民族雛形的原始文明社會，即紅山文化社會。該文化距離二道漠河流域最近點還不到十五公里。進入戰國時代以後，建平縣屬燕國境內。這裡至今有清晰可見的燕國長城，而二道漠河流域則留存有多處燕國古城址；後來，二道漠河流域成為明清之際蒙古人的駐牧地，以及清中期以後關內「闖關東」移民的居住地。這樣，二道漠河流域積澱著深厚的歷史文化和民族文化。考察描述和挖掘二道漠河流域的歷史文化和自然景觀，可以具體認識和理解東北地區特定區域的民族發展和移民聚集，乃至山川地貌與民人生存的關係，可以從中挖掘特定的推動歷史進步的元素和社會發展價值。

#### History, Culture and Natural Landscape of Erdao Mohe Basin

Cao Meng (School of Culture and Communication, Putian University)

**Abstract:** Erdao Mohe is a river between western Liaoning and eastern Inner Mongolia Autonomous

Region, located in Qingfeng Town, Jianping County, Liaoning Province, located in the Hongshan Culture Restoration Area of the 5000 Chinese civilization. The river basin is also distributed with various sites of Xiajiadian culture. After entering the Warring States Period, Jianping County was the Yan State and many ancient city sites in the Erdao Mohe Basin; later, Erdao Mohe Basin became the Mongolian residence during the Ming and Qing Dynasties, with obvious traces of Mongolian residence in the Ming and Qing Dynasties, the “eastward” people entered the Erdao Mohe, and immigrants were raised here Culture. Therefore, Erdao Mohe is a historical and cultural river, a vivid specimen of the history and ethnic culture of northeast China; together with the four or five peaks of nearly kilometers, and many natural landscapes, it makes the cultural characteristics of Erdao Mohe River more prominent and becomes a window of the history and culture of Northeast China. The investigation and description of the historical, cultural and natural landscape of Erdao Desert Basin can specifically understand the trajectory of ethnic development and migration aggregation in specific areas in Northeast China, and even the relationship between mountains and rivers and the survival of the people, and dig out specific elements and society that promote historical progress Development value.

**Key Words:** Erdao Mohe historical and cultural and natural landscape

# 「群學」探源

## —《荀學新論》的四個維度

■ 周亞平、李 夢

蘭州大學哲學社會學院



《荀學新論》新在哪裡呢？它不止新在思想觀念，而且新在學科創新、理論建構。儒家文化生生不息，他不僅給我們提供了古老的智慧，而且還能夠不斷發展出新的篇章。牟先生在《荀學新論》一書中，第一次提出荀子是中國第一位社會學家，將中國社會學的建立提前了兩千多年，有助於中國特色的社會學建設和發展，這一觀點已經不再是在以西釋中，更是在挖掘我們自己的「源頭活水」；這種方法，在文明的對話中，是根植於傳統，以平等的姿態，促使儒學真正走向世界、走向現

**摘 要：**《荀學新論》是牟鍾鏐所作，是荀學研究、中國社會思想史研究的最新成果。該書對荀學進行分析、評述，回顧了荀學的歷史，提煉出荀子的群學十項要義，並進而探討新荀學。作者從「角度」、「高度」、「廣度」和「溫度」四個方面構築起了荀學研究的圖景，堪稱名家寫小書的典範，帶領我們走進荀學研究的新視界。

**關鍵詞：**《荀學新論》；荀子；荀學研究

代。從根本上為我們培育文化自信、理論自信，奠定了基礎。在此基礎上，《荀學新論》一書對荀學進行分析、評述，回顧了荀學的歷史，提煉出荀子的群學十項要義，並進而探討新荀學的新結構，在「新荀學與新經學」一節中還提出了中華新的核心經典「六典五經」說和「九典五經」說以及新經學若干構想<sup>[1]</sup>。作者沉潛傳統文化四十餘年，關注荀子研究三十餘年，苦讀《荀子》三十二篇，從社會學的角度重新考察荀學及其當代價值<sup>[2]</sup>，其新作《荀學新論》給我們重讀《荀子》、研究荀學和中國社會思想史提供了新視界。

作者是國內少有的從社會學角度系統地進行荀子研究的哲學家，《荀學新論》一書是荀學研究、中國社會思想史研究的最新成果。在這本書中，作者從「角度」、「高度」、「廣度」和「溫度」四個方面共同塑造並展現了荀學研究的新視界。

### 一、「角度」： 從社會學視角出發， 構建荀學研究 新思路

荀學研究不是簡單地對經典進行閱讀、解注，而是在準確理解的基礎上讀出新意，創造性地轉化為促進學科發展和社會發展的研究成果。《荀學新論》一書從社會學的視角出發，認為荀子首創了中國社會學，總結性地

提出了荀子社會學要義，構建了荀學研究的新思路，為荀學發展注入了新活力。

社會學的視角貫穿於本書每個章節之中，為荀學研究提供了新思路。在荀學的歷史一章中，作者對荀學的思想來源、歷史背景、發展歷程和社會影響進行了梳理，在與諸子百家思想的比較中客觀地總結了荀子思想的歷史貢獻與研究價值，展現出了荀學發展的社會軌跡。在荀子群學（即今之社會學）要義一章中，作者認為荀子是中國社會學的開山祖，總結性地提出了十條荀子社會學要義，並展開了具體的講述，給荀子的社會思想研究提供了扎實的研究資料。在新荀學探討一章中，作者將荀子的社會學思想與現代的社會學觀點進行了部分對應，同時將荀學研究與現代化建設的實際結合起來，為中華民族偉大復興和社會主義現代化建設貢獻荀子智慧。社會學研究中比較的研究視角、客觀的研究立場、經世致用的作風都在本書的敘述中得到了展現，為荀學研究的社會學色彩加上了濃厚一筆。

通過對荀子思想的梳理和與其他思想家的比較，作者認為，荀子首創了中國社會學，荀子是中國最早的社會學家。其依據是荀子對當今社會學的很多命題都進行過探討，他指出，「在中國思想史上，以社會群體為基點構建自己理論體系並提煉出核心理念『群』的只有荀子一家，這其實就是古代的社會學，中國的社會學源於荀子，荀子是社會學的開山祖」<sup>[3]</sup>。「荀子是中國最早的社會學家」這一命題在學界有諸多認同，英國功能主義大師拉德克利夫·布朗和清末民初的康有為、梁啟超、嚴復以及後來的潘光旦、費孝通等都肯定過戰國末期荀子創立的群學就是中國古已有之的社會學<sup>[4]</sup>。景天魁通過對學科標準及其前提性假設的辨析，論證了群學之為中國社會學的事實根據；通過梳理群學概念體系，證明了中國社會學的歷史存在性和綿延性，進而探尋中國社會學的歷史基礎<sup>[5]</sup>。宋國愷也指出，荀子創造性地提出「群」的概念，「群」具有社會性、組織性和共生性，群的要旨是「合群」「能群」「善群」和「樂群」，對社會規範的形成、個體行為的約束和社會關係的協調都具有重要作用<sup>[6]</sup>。「誰是中國最早的社會學家」這

個中國社會思想史的經典命題容易被忽視和回避，學界對這個問題進行了部分討論，但忽視者居多。在這本書中，作者回答了這個經典命題，並給出了一定的依據與解釋，為我們研究中國社會思想史提供了新的參考資料與思考路徑，也為中國社會學的學術自信注入了一份力量。

通過對荀子社會學思想的系統化梳理，作者在《荀學新論》的第二章中系統地總結並提出了荀子社會學的十條要義，分別是明分使群論、隆禮重法論、天人之分論、人性趨惡論、君舟民水論、尚賢使能論、愛國富民論、君子守德論、勸學修身論和神道化俗論，而「群」是荀子思想的重要起點和思考脈絡。正如景天魁所講，荀子以合群、能群、善群、樂群為主線，在修身（合群）、齊家（能群）、治國（善群）、平天下（樂群）四個層次上展開了群學命題體系的「一線四層」基本格局，命題體系的演進邏輯是整合——貫通的邏輯<sup>[7]</sup>。也有研究指出，「明分使群」這個命題解釋了社會秩序的存在及其合理性，同時又提出「隆禮重法」作為社會整合的具體形式<sup>[8]</sup>，這總結性地概括了明分使群論和隆禮重法論之間的關係，也幫助解釋了荀子社會學要義之間的關係框架。荀子的社會化思想源於其對於人性的認識，「性偽之分」是荀子人性理論的基礎<sup>[9]</sup>，勸學修身論是道德社會化的重要途徑，君子守德論是道德社會化的結果，這反映出了荀子思想之間的關聯性。這十項要義互相關聯構成了荀學的整體框架，荀子社會學要義包含了荀子和作者對社會的理解，也滲透出了他們修身齊家治國平天下的情懷與抱負。在對荀子社會學要義的講解與敘述中，作者多採用經典、原著進行論證，並與其他思想家的思想進行比較，探究其思想來源、思想內涵與後續傳承，力圖完整、清晰地描繪出荀子的社會學想像和智慧結晶，給我們展現出了荀子思辨的智聖形象和務實的社會學家形象，同時，又給了解和研究荀子社會學思想研究提供了基本遵循。

在總結性地提出荀子社會學十條要義之後，作者提出了構建新荀學的設想。他提倡指導思想的返本開新、繼承和發揚當代新儒家「闡舊邦以輔新命」的綜合創新精神和儒家核心經典系統的



調整<sup>[10]</sup>。他認為，五經不變，四書可以增加為六典，分別為《論語》、《孟子》、《荀子》、《禮記》、《孝經》和《史記》，他解釋道，《禮記》中不只有《大學》和《中庸》重要，其他幾乎篇篇皆是精品，不讀不足以了解禮文化的深厚積蘊<sup>[11]</sup>；《孝經》論孝，大大提升了孝的層次，不讀《孝經》難以透徹了解禮儀文明的發展<sup>[12]</sup>；《史記》也是一部集歷史思想文學於一身的偉大作品和世界名著<sup>[13]</sup>。如果將視野擴及於中華文化中心地帶的儒道佛三教，則中華核心經典可增至為「九典」，即《論語》、《孟子》、《老子》、《莊子》、《荀子》、《禮記》、《孝經》、《史記》和《壇經》<sup>[14]</sup>。繼而解釋道，《老子》，又稱《道德經》，五千言，是道文化的第一經典，以哲理詩的方式展現貴柔的大智慧<sup>[15]</sup>；《莊子》也稱為《南華真經》，以藝術手法，用大量寓言故事表達一種心在物外的灑脫哲學，行文汪洋恣肆、恢詭譎奇，讀之可使人從實用人生提升到審美人生<sup>[16]</sup>；《壇經》是中國佛教作品中為以稱之為「經」的典籍，記載禪宗六祖慧能的言行，吸收了儒家重現實、重人倫的入世精神，又借重於道家微妙玄通、見素抱樸的超越意識，使禪宗在深層次上融入中華固有文化<sup>[17]</sup>。不論六典還是九典，我們可以感受到的是作者對中華經典的崇敬和龐大的學術野心，對中華經典文化的學術自信與熱忱。

總的來講，《荀學新論》一書從社會學的角度出發，為荀學研究和荀學發展注入了新活力。

## 二、「高度」：從《荀子》經典出發，重新考察荀學及其當代價值

真正的大家和經典回應了其所處時代和社會的大問題，是理論化、系統化的，而非零散的，對後世的理論創新和社會發展具有重要的啟示性意義。社會科學研究回歸大家和經典有助於把握學科發展的方向和脈搏，也有助於增強研究的基礎。作者沉潛傳統文化四十餘年，關注荀子研究三十餘年，苦讀《荀子》三十二篇，從智聖荀子和經典《荀子》出發，重新考察荀學及其當代價值，增添了荀學研究的「高度」。

荀子是智者型聖人、先秦儒家思想的集大成者，他綜合諸子而側重於禮治之道，以禮主法輔論

發展了孔子禮學，對後世禮儀之邦的制度建設做出了重大貢獻<sup>[18]</sup>。從荀子的胸懷和品格來看，他講四海如一家，有高尚的品格、超人的智慧，不慕權貴、實事求是<sup>[19]</sup>，這也使他的思想具有極強的綜合性和包容性，關注現實問題，具有現實主義風格。從荀子對儒學的貢獻而言，他最大的貢獻在於使禮文化系統化、理論化，從而促成了禮經的形成與禮制的建設，為中華禮儀之邦提供了豐富的文化資源<sup>[20]</sup>，作者將荀子與儒學和禮文化結合了起來，突出強調了荀子對禮文化的重要貢獻。從荀子與諸子百家的關係來看，不僅是否定批判性的，也是吸收綜合性的，在批判的同時加以綜合創新，集先秦百家之大成<sup>[21]</sup>，這說明了荀子思想的綜合性與先進性。從荀子與社會學的關係來看，荀子是中國最早的社會學家，他對當今社會學的很多命題都進行過探討，首創了中國社會學，是中國社會學的開山祖。從荀子的社會影響力而言，荀子的思想具體而講求實際，社會影響力實重名輕，作者認為荀子推動禮儀文化之智慧與功績超出了孔孟，現今應據實稱為「智聖」<sup>[22]</sup>，給予了荀子極高的社會評價。從荀子與中華禮儀之邦的關係看，荀子及其弟子與後學，對於古典禮經的詮釋和禮儀文化的多層面、多角度的闡揚，對於中華禮儀之邦的形成有重大作用<sup>[23]</sup>。總的來講，荀子是中國重要的思想家、社會學家，其思想具有深厚的學術研究價值和強烈的現實意義。

從經典《荀子》來看，《荀子》一書，現存共三十二篇，是先秦學者荀子思想的集中展現，《荀子》一書中包含著群學的元典形態<sup>[24]</sup>，是一座豐富的文化寶庫。從學問的具體觀點來看，作者苦讀《荀子》三十二篇，總結出明分使群論、隆禮重法論、天人之分論、人性趨惡論、君舟民水論、尚賢使能論、愛國富民論、君子守德論、勸學修身論和神道化俗論十項荀子社會學要義。從所引所記先秦經典而言，所引先秦經典在許多方面超過孔孟，對流傳下來的四書五經做出了重要貢獻，比如《荀子》一書引證《詩經》八十餘處，都是作為價值導航使用的；引用的先秦典籍中有很多逸書，非常珍貴<sup>[25]</sup>。從《荀子》的文風來看，宏富正大而又切合實用，論證嚴密，講究推理，極富說明力，這顯著

增強了荀學的系統性和層次性，前因後果極其分明，<sup>[26]</sup>也為我們閱讀《荀子》、研究荀學提供了便利。從《荀子》給後世提供的智慧來看，可以為社會和諧、共同富裕、當代法治、教育改革和宗教事務管理等提供重要啟示；也可以作為今日鞏固中華民族共同體的資糧，為構建人類命運共同體提供大智慧，幫助人類克服冷戰思維<sup>[27]</sup>。經典《荀子》是荀學研究的重要基礎，對於了解荀子、進行荀學研究的意義是基礎性的，值得荀學研究者苦讀、深入研究。

《荀學新論》一書，從荀學的歷史開始引入，與孔子、孟子的思想相比較，與諸子百家相關聯，有助於把握荀學思想的歷史定位，增添了理解的深度；從儒學大家荀子的思想出發，多引用《荀子》的原文，從原文的角度去理解、去把握、去闡釋，提升了研究的起點；從社會學的角度對荀子的思想加以分類和總結，有助於系統化、體系化地把握和理解荀學，增添荀學研究的體系化程度；將荀學與現代化建設實際結合起來，創造性發展、古為今用，增加了荀學研究的現實度。總的來講，作者的《荀學新論》一書，從大家和經典出發，結合現代化建設的發展實際，重新考察荀學及其當代價值，增添了研究的「高度」。

### 三、「廣度」：跨越時空距離，縱橫古今，融匯中西

《荀學新論》一書跨越了簡單的荀子研究，將荀學放置在中華文化的大框架中去理解、去探討，對荀學的思想來源、具體內容和後續傳承都有著深刻的理解和把握，跨越了時空的距離和限制，具備社會學的想像力和洞察力。

《荀學新論》一書將荀學放置在中華文化的大框架中去研究，將荀子與孔子、孟子進行比較，呈現出了荀子的智慧與功績和荀學的歷史貢獻；用荀子與諸子百家的否定批判性和吸收性合性關係，來說明荀子集百家之大成；將荀子與中華禮儀之邦聯繫起來，說明荀學對禮文化、中華禮儀之邦形成的重要作用；將中華文化核心經典的「四書五經」擴展為「六典五經」和「九典五經」，強調了《荀子》及其他經典的價值；將荀學對《呂氏春

秋》《淮南子》等經典的寫作具有重要作用，對黃宗羲、顧炎武、王夫之等思想家學說的形成具有支撐作用，對唐太宗的用賢和納諫、關懷民生和教育等政治實踐具有重要影響。可以發現，《荀學新論》一書擺脫了就荀子研究荀學的限制，將荀學研究放置於更廣闊的天地裡探討，避免了「故步自封」，具有寬廣的視野和極強的包容性。

從時間的角度來看，《荀學新論》一書涉及到了先秦及其之後的諸多時代，縱橫古今。荀學處於先秦，其重要思想來源孔、孟等諸子百家也屬於先秦，但荀學的影響則涉及到了先秦及其之後的諸多時代，比如秦漢、唐宋、明清以及近現代等諸多時期，就君子守德論一條就影響了中華道德傳統兩千餘年。就學術研究方面而言，荀學研究出現了復興的趨勢，學術研討日漸活躍，諸多荀學研究成果噴湧而出，產生了重要的社會影響；就今日的社會價值而言，荀學對社會管理學、職業分工與社會和諧、共同富裕、當代法治、教育改革、新宗教事務、道德中國和和諧世界建設等都具有諸多參考意義。荀子思想體現了儒學在變革時代堅持理想、與時俱進的品質，展現出理想性與實踐性的有機統一<sup>[28]</sup>，這大概也是其縱橫古今的重要原因。可以發現，荀學的影響不僅停留在先秦，而是縱橫古今諸多時代，正如景天魁所講，群學具有歷史綿延性，它並沒有伴隨荀學在一個歷史時期的「式微」而消匿，而是以潛入民間、深入日常生活、構成社會生活行為規範的形式而繼續綿延<sup>[29]</sup>，具有普遍性的永恆價值。

從空間的角度來看，《荀學新論》一書將荀學思想與國外思想相比較，將荀學的社會價值擴展至整個世界，融匯中西。文中用馬克思的《關於費爾巴哈提綱》、《哥達綱領批判》以及恩格斯的《家庭、私有制和國家的起源》中的重要思想來說明荀學中群學、愛民富民的重要價值，增加了中西經典和思想的對話，也說明了文明之間的相通性。在具體的應用方面，荀子的溫和無神論思想對整個世界的宗教事務都具有重要的指導意義，荀子的君舟民水論對整個世界政治體制都具有重要的警示作用等，這彰顯出了荀學具有的普世價值。荀學思想的影響也不只是中國，而是世界，只以中國



哲學的方向進行荀學研究的總結和反思始終是有所限制、不夠格局的。融匯中西，著眼世界，方顯世間研究大道。

社會學的想像力是一種心智品質，這種品質可以幫助我們利用信息增進理性，從而使我們可以看清世事，以及或許就發生在他們之間的事情的全貌<sup>[30]</sup>。這種心智品質包括了三種能力，宏觀結構與個體經歷之間的貫通力、歷史與現實之間的歷史穿透力和對社會轉型的洞察力。《荀學新論》一書的寫作過程中，作者並未將荀學研究局限於先秦，而是將其放置在整個中華文化的脈絡中去考察，並對荀學的後續傳承做出了重要的描述，展現出了其深厚的歷史穿透力和對社會轉型的洞察力，也滲透出了作者對荀學思想的深厚理解和對中華文化的獨特洞察力。社會學的想像力也貫穿於作者的研究和成果的書寫之中，其對中國社會結構和個體發展、中華文化的傳承與發展都有著深厚的理解與感悟。

總的來講，《荀學新論》一書跨越了時空的距離，縱橫古今，融匯中西，具備社會學的想像力和洞察力，增添了荀學研究的「廣度」。

#### 四、「溫度」：在書本與社會中穿行，極具人文社會關懷

社會科學的研究對象是社會，服務對象也是社會，研究成果不是放置於書齋樓閣，而是成為人們認識世界、改造世界的重要工具，推動歷史發展和社會進步的重要力量。作者在書本與社會中穿行，極具人文社會關懷，增添了社會學的想像力，更增添了社會科學研究的「溫度」。

作者的荀學研究不是只對荀學進行解讀或者闡釋，而是提出了他自己的觀點，他的觀點帶著強烈的人文社會關懷。他認為中國特色的社會管理學應當稱為「人本的民主的社會管理學」，具有以下三種特色：以民為本，既不同於君主制時代的「君主民從」，也不同於資本主義時代的「富主貧從」，而是真正的「民主官從」；處理好政治系統與社會系統之間的關係；在社會管理不同領域和層次上，必須由君子群體起主導作用<sup>[31]</sup>。他依據孔孟荀的君子之說，提出了君子人格「六有」論，即「有

仁義、立人之基」、「有涵養，美人之性」、「有操守，挺人之脊」、「有容量，擴人之胸」、「有坦誠，存人之道」和「有擔當，盡人之責」<sup>[32]</sup>，強調了君子道德的重要性，也飽含了他對當代君子的諸多期許。他將荀子的民生、富民思想與共同富裕結合起來，指出共同富裕不等於富裕的程度一致，認為富裕程度必然有等差，強調共同富裕與合理等差並行<sup>[33]</sup>，具有強烈的現實主義風格。他的新經學構想將「四書五經」擴增至「六典五經」和「九典五經」，跨越了儒家經學的一般思考範圍，將儒、道、佛更好地融入，體現出了作者極強的學術包容性，也體現了中華文化獨特的包容性。特別是在面對宗教文化時，牟先生從思想史的角度，反思了「戰鬥的無神論」產生的歷史背景，並根據新時期中國特色社會主義中宗教工作的本質是群眾工作，提出了「溫和的無神論」，來回應「戰鬥的無神論」。這不僅對當代宗教工作的管理具有現實意義，還具有更加深厚、更加普遍的理論意義。當代馬克思主義宗教觀的新發展「宗教中國化」，就是以「溫和的對話」來代替「對抗與戰鬥」，在多元通和之中，積極引導各宗教與社會主義社會相適應。可以說，「溫和的無神論」就是當代馬克思主義宗教觀的精神核心，「多元通和」、「修己安人」是真正落實宗教工作會議精神的具體方法、精神氣質，是在宗教事務管理中為人處世的基本態度。從中，我們能夠感受到牟先生學術研究中濃濃的人文主義情懷，「修己以安人」境界與溫度。此外，書中關於建議的部分也大多採用「參考」的前綴，不說「應該如何」，而是展現出可能的路徑，這表現出了作者嚴謹的態度，也展現出了學者求真務實的作風。

作者研究荀學、中國哲學，但並沒有拘泥於對傳統意義上哲學的研究，而是跨學科、綜合性的研究，從社會學的角度考察荀學及其當代價值。一個學科的話語體系是歷史積累的結果，歷史積累的時間越長，話語體系越豐富、越成熟<sup>[34]</sup>，作者將荀子作為社會學的開山祖、中國社會學第一人對中國社會學話語體系的建設具有重要意義，而社會學的角度也為研究增添了更多社會性與現實感。本書將近二分之一的內容都是結合我國社會發展

和現代化建設的實際而談，書中關於社會管理學、當代法治、共同富裕、宗教事務管理、教育改革甚至是新荀學、新經學的想法都具有強烈的現實意義與實踐價值，古為今用、對傳統文化做創造性轉化和創新性發展的思想在研究中得到了充分展現。同時，這些結合現代化發展實際的想法也包含著作者對中國發展的想像，更是一個學者愛國情懷、學術情懷的真實呈現。

身處社會，立足於社會，把握經典，而又不拘泥於書本。在閱讀本書的過程中，我們可以感受到作者對荀子的景仰、對荀學研究的人情和對學術研究的熱愛；也可以感受到那份學者的「書卷氣」和身處於社會的「煙火氣」。換言之，不拘泥於書本，關懷社會，人文社會科學的研究需要「溫度」。

## 五、結語

「思想的活動，最初表現為歷史的事實、過去的東西，並且好像是在我們的現實之外。但事實上，我們之所以是我們，乃是由於我們有歷史，或者說的更確切些，正如在思想史的領域裡，過去的東西只是一方面，所以構成我們現在的、那個有共同性和永久性的成分，與我們的歷史性也是不可分離地結合著的。」<sup>[35]</sup>《荀學新論》一書在「角度」、「高度」、「廣度」與「溫度」四個層面構築起了一幅荀學研究的圖景，增進了我們對荀子、荀學以及儒學的認識和了解，也對荀學研究以及中國社會思想史的研究提供了諸多助益。

《荀學新論》一書從社會學的視角出發，行文之中也帶有一些社會學的概念和色彩。從社會學的想像力角度看，社會學想像力是一種心智品質，基本內涵是微觀事實與宏觀結構之間的貫通能力，即一種穿透個體經驗與社會結構的能力<sup>[36]</sup>，《荀學新論》顯然沒有觸及到社會結構，但是我們不可否認其仍是荀學研究、中國社會思想史研究的積極有益嘗試。從行文角度來看，本書更像是荀學的哲學研究，而非社會學研究或者說中國社會思想史研究，其研究的思路依舊是遵循哲學的研究路徑，這與作者所受到的哲學學術訓練有關。

思想史是可以不斷地追問、詮釋和書寫的，

聶錦芳在讀宋榮培著的《中國社會思想史》給予了很高的評價，認為其研究問題時堅持自覺的比較視角和跨文化眼光<sup>[37]</sup>，《荀學新論》一書在書寫的過程中，作者也帶有自覺的比較視角，這是值得稱讚的。社會學中關於荀學的研究主要集中在中國社會思想史的研究之中，王處輝、陳定閔、謝遐齡、吳根友、龐紹堂和季芳桐、楊善民等在他們各自所著的《中國社會思想史》或類似著作中都對荀學有專門論述，各有洞見<sup>[38]</sup>，但以整本書從社會學角度呈現荀學研究的當屬這本《荀學新論》。從中國社會思想史研究的角度看，該書提供了思想家社會思想梳理與書寫的新思路，有助於豐富和發展中國社會思想史。

總而言之，《荀學新論》是一本極富研究意義的書。該書值得荀學研究、中國社會思想史研究者深入閱讀，是名家寫小書的典範。

[1] 牟鍾鑒：《荀學新論》（北京：商務出版社，2021年），第4頁。

[2] 同上，第3、4頁。

[3] 同注[1]，第45頁。

[4] 赫伯特·斯賓塞：《社會學研究》（北京：世界圖書出版社，2012年），第3頁。梁啟超：《中國法理學發達史論》（北京：中華書局，1989年），第1317頁。費孝通：《從實求知錄》（北京：北京大學出版社，1998年），第232頁。景天魁：〈中國社會學崛起的歷史基礎〉，載《北京工業大學學報（社會科學版）》，2017年第4期。景天魁：〈欲興其學先正其史——略談中國社會學史研究〉，載《人文雜誌》，2019年第6期。

[5] 景天魁：〈中國社會學崛起的歷史基礎〉，載《北京工業大學學報（社會科學版）》，2017年第4期。

[6] 宋國愷：〈群學：荀子的開創性貢獻及對其精義的闡釋〉，載《北京工業大學學報（社會科學版）》，2017年第4期。

[7] 景天魁：〈論群學元典(1)——探尋中國社會學話語體系的第一個版本〉，載《探索與爭鳴》，2019年第6期。

[8] 李驚雷：〈略論荀子的社會秩序論思想〉，載《中國青年政治學院學報》，2000年第3期。

[9] 萬江紅、狄金華：〈荀子社會化思想與西方社會化理論的比較分析〉，載《武漢大學學報》（人



文科學版)，2005年第3期。

[10] 同注[1]，第219-222頁。

[11] 同注[1]，第224-225頁。

[12] 同注[1]，第227頁。

[13] 同注[1]，第228頁。

[14] 同注[1]，第235-238頁。

[15] 同注[1]，第236頁。

[16] 同注[1]，第236-237頁。

[17] 同注[1]，第237-238頁。

[18] 同注[1]，第1、15頁。

[19] 同注[1]，第219頁。

[20] 同注[1]，第8-9頁。

[21] 同注[1]，第21、28頁。

[22] 同注[1]，第14-15頁。

[23] 同注[1]，第36頁。

[24] 同注[7]。

[25] 同注[1]，第201-207頁。

[26] 同注[1]，第219頁。

[27] 同注[1]，第219頁。

[28] 施凱文、梁濤：〈荀子思想新論綱〉，載《清華大學學報》（哲學社會科學版），2021年第6期。

[29] 景天魁：〈史海拾貝：中國社會學概念體系的歷史資源〉，載《社會學評論》，2017年第5期。

[30] [美]C.賴特·米爾斯：《社會學的想像力》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），第3頁。

[31] 同注[1]，第144-145頁。

[32] 同注[1]，第147-167頁。

[33] 同注[1]，第170-173頁。

[34] 景天魁：〈中國社會學話語體系建設的歷史路徑〉，載《北京工業大學學報》（社會科學版），2019年第5期。

[35] 黑格爾：《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1981年），第1卷第7-8頁。

[36] [美]C.賴特·米爾斯：《社會學的想像力》（北京：北京師範大學出版社，2017年），第4頁。

[37] 聶錦芳：〈不斷書寫的中國思想史——韓國學者宋榮培著《中國社會思想史》讀後〉，載《哲學動態》，2004年第9期。

[38] 景天魁：〈論群學復興——從嚴復「心結」說起〉，載《社會學研究》，2018年第5期。

### Exploring the Origin of Sociology in China --Four Dimensions in "Xun Xue Xin Lun"

Zhou Yaping, Li Meng(Lanzhou University  
School of Philosophy and Sociology)

**Abstract:** "Xun Xue Xin Lun", written by Mou Zhongjian, is the latest monograph on the study of Hsun-Tzu and the history of Chinese social thought. The author analyzes and reviews the history of Xunology, extracts the ten essential points of Hsun-Tzu's sociology study, and then proposes a new study of Xunology. In addition, the author provides an overview of Xunology research from four aspects, which can be regarded as a model for well-known scholars to write small books, leading us into a new horizon of Xunology research.

**Key Words:** "Xun Xue Xin Lun", Hsun-Tzu, Xunology research

# 《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://crs.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110期（截止到2022年3月）。詳情查閱本刊網址：<https://crs.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，順序連格式為：作者：書（文）名（出版地點，出版社，年份），頁碼。

稿件一經刊發，即會用快遞寄送樣刊。同時，凡在本刊發表稿件，會將作者列入贈閱名單以作酬謝，故請作者在稿件中提供詳細的郵寄地址（包括郵編），並請附上聯絡電話（手機）。

## 1. 近期主題

《文化中國》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》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》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@crs.org](mailto:cultural.china@crs.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://crs.org/category/cultural-china/>

《文化中國》編輯部 2022年

# 編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

春夏之交，疫情肆虐，大家的身心都處於封閉隔離狀態，縱使是香港、上海、北京這樣的國際大都市也無法幸免。當面對面的交往都困難的時候，個體自我就更容易陷溺於網絡世界。時代的一粒灰落到單個的人身上就是一座山，而現實世界中的一粒灰在虛擬世界中則會幻化為崇山峻嶺。在一個缺乏共識的時代裡，在一個去中心化的元宇宙裡，我深切地體會到了佛家所講的「緣起性空」，感受到「因緣聚合」背後的「無明」業力。如果缺乏對與生俱來的「我執」反省體察，無數的個體自我就會將一剎那的主觀意象等同於客觀現實，每個人都生活在自我意識所產生的化境之中，你的業力將決定你生活在天堂還是地獄。通過對話，我們才能突破自我的執念，增進彼此的了解，提升認知的深度與廣度。

梁燕城院長的「卷首論語」對比研究了中西方文化在應對疫情策略背後不同的價值觀。可以說，不同的文化涵養不同的價值觀，不同的價值觀不僅決定一個社會制定不同的防疫政策和策略，也決定了人們應對疫情的不同態度。雖然各有優劣，卻無法互相「抄答案」，這是由於不同的文化傳統使然。因此，雖然大家都主張要科學防疫，然而在科學之外還有不同的文化傳統在發揮作用。防疫、抗疫，不僅需要科學理性，也需要仁愛情懷和謙卑精神，需要戒其驕氣與多欲。

要提升自我的人文境界、拓展個體生命的視界、涵養社會的仁愛情懷和謙卑精神，離不開問道先聖、師法前賢，在不同的文化傳統之間展開對話、互鑒通和。本期「哲思慧語」欄目的文章，雖以儒道二家的經典為中心，卻兼顧三教融合，貫通古今之變，融匯中西哲學。張豐乾教授認為余英時的學術思想以西方傳統為參照，凸顯了中國文化中獨有的「士」的傳統意義和現代使命——對傳統文化的啟蒙與突破。王坤博士將西方近代發展起來長青哲學中所倡導的與神聖本原契合為一的心靈條件：充滿愛、心靈純潔、精神謙卑，與老子的三

寶：「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」對比研究，融匯西方神祕學傳統與東方道家和佛教的靈性修養經驗為一體，互鑒互學，感而遂通，共同為道的言說與神性的開顯留下了空間。

本期的重點欄目是「耶佛專題」，五位學者從各自不同的角度展開對話，以推動宗教之間的會通與融合。宗教之間的對話首先需要翻譯，宗教術語的翻譯不是單純的字面翻譯，它還將其所包含的信仰世界和生活體驗轉化為另一個信仰和生活世界所能理解的話語，最終導致宗教文化之間的互鑒通和。陳堅教授通過對「波羅蜜」一詞的漢語翻譯的研究，說明將「波羅蜜」漢譯為「度無極」是佛教中國化的一個成功案例。孫建生博士的論文以印順早期信仰的轉變歷程為例，探討了在個體信仰生命的宗教內對話中，其問題意識所引導的面向真理的「發問」以及其前理解，對於宗教對話與信仰生命轉變的影響。基督教的學者們在耶佛對話中，嘗試借鑒佛教的思想內容或思維結構，在中國文化的脈絡中創建中華基督教神學。梁燕城院長主張用佛教中世俗諦與勝義諦的二諦論，建構基督教神學神聖和世俗的二諦論，用基督教「虛空的虛空」呼應佛教的「緣起性空」，以上帝的慈愛公義會通佛教的「常樂我淨」，以此來建構可與佛教文化會通的中華神學。屈思宏博士嘗試探求用佛教「一心開二門」思想架構，闡述基督教啟示觀的「二門結構」，進而在與文化對話中，開拓基督教文化神學之路。易際漲博士從禪宗「佛法不二」的架構反思梁燕城中華神學的起點——基於對當代中國人信仰生活的特定世界反思之上的神學。他的研究反思了中華神學的哲學基礎和宗教學方法，對於當代華人社學的發展也有所鑒戒，頗有助益。

回顧這半年，越是在居家隔離之中，就越發盼望著走出斗室，與三五知己一起喝茶聊天、吃飯喝酒，一起插科打諢、吐槽吹牛，縱使言不及義，也是一片真實世界。



雲水山中聚（一）局部

作者：陳君立

陳君立・現代水墨畫大師，先後畢業於加拿大蒙特利爾康戈狄亞大學藝術學士學位，以及澳洲皇家墨爾本理工大學榮獲藝術碩士銜。曾獲台北市立美術館、北京中國畫研究院、中國對外文化交流協會等頒發多個現代水墨畫創作獎項。作品為海內外各藝術館及藝術學院所收藏。現為國際彩墨畫家聯盟諮詢委員、香港現代水墨畫會名譽會長、丹青新塗協會顧問、香港中文大學專業進修學院現代水墨畫課程導師。舉辦個人水墨畫展二十餘次，參與聯展一百餘次，出版個人畫冊六本。

ISSN 1201-0677



Printed in Hong Kong