

文化中國

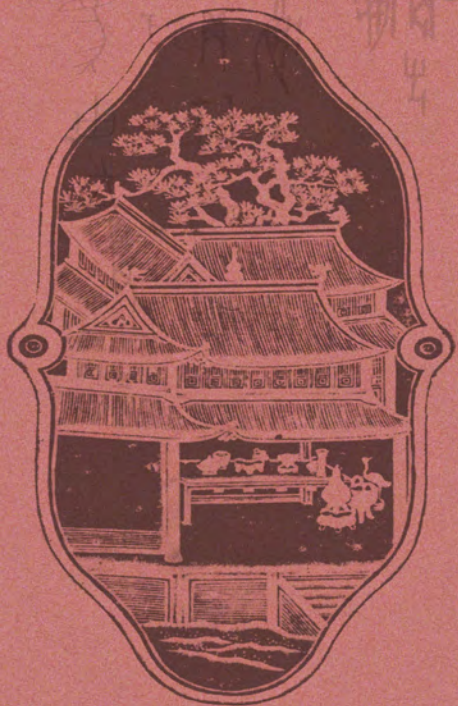
CULTURAL CHINA

本期要目

二〇一八年第二期

從歷史對話中國的發展（于力梁燕
城）當代教育和文化素質（劉正偉
姚興富等）儒家實心實政思想及其
創新運用（單純）律法的啟示和責
職（冀城）遼宋朝義倉考（何適）

97期



與文化處境配合的宗教中國化

■ 梁燕城

本刊總編輯

還在二〇一四年時候，北京大學宗教文化研究院院長張志剛在一學術會議中與我商談，希望建立一研究項目，重點是「基督教中國化」。同時中國社科院宗教研究所所長卓新平亦參與合作，他多年研究這課題，希望基督教能生根中國，成為中國社會和文化的一部分。這也是我數十年研究的方向，因我是精研中國哲學，也依中國聖人之學修養的學者，同時信仰基督教，研讀神學及靈修之道，多年來反思建立中華神學之路，探討基督教如何在保持聖經信仰及基要教義的核心下，與中國文化會通共融。學者們的努力是希望基督教文化能生根中國，而不再被視為外國滲透，或外國侵略的洋教。這項目成立後，開了幾個研討會，出版了一學刊及十多本學術性書籍。

沒想到政府後來在宗教政策上提出了「宗教中國化」的方向。十九大報告指出宗教方針是：「堅持我國宗教的中國化方向，積極引導宗教與社會主義社會相適應」。宗教中國化，是指宗教不只是追尋高超的境界，且可在中華大地上發揮積極的作用，在當前中國文化與社會中作貢獻。劉金光博士提出，「用中國傳統文化來浸潤各個宗教，而且要求各個宗教在保持基本信仰、禮儀、教規、教義不變的同時，挖掘各種宗教中包括友善、慈愛、和平、向上、向善等內容」。

從目前處境瞭解，中國發展至今，已成功建立了城市經濟體，中產階層已形成，初步完成了現代化，這是歷史空前的成就。但同時現代化社會的問題也跟著來臨，農村的血緣家族連繫漸解體，城市化形成小單位的家庭，親情繫帶漸薄弱，在繁忙工作及多元接觸的城市生活中，人有很多情慾的引誘，引致婚姻家庭基礎不穩固，帶來很多痛苦。對家庭中受傷的成人或孩子，極需要有關愛、輔導和心靈的醫治，更重要是建造新時代的道德倫理，這些正是宗教群體可以做的。

另一面社會在發展中產生貧富差距，弱勢階層在教育與醫療上資源不足，因此政府通過城鎮化及精準扶貧等，大力改善貧困處境，我親眼見到甚有成效。但弱勢者潛伏很多心靈上的不穩定性，一是在現實上仍會感到不安全，也有在城鎮改革時，因各種拆遷事件而感到權利不被尊重等。我的機構有十六年在農村與城市農民工中工作，接觸很多留守、流動兒童及其家庭，明白弱勢者不單需要金錢與物質，更需要精神上建立盼望與方向，也需要被尊重和愛護，這些精神上的支援，正是宗教群體可提供的。

我多年與政府不同部門及智庫學者交流，知道政府對中國現實上各種社會問題都一清二楚，也探討宗教對社會新發展如何有貢獻。十年來政府每年主辦與香港宗教團體及教會領袖對話，瞭解宗教如何供獻社會公益與服務。調研多年，國家提出宗教中國化，是考慮宗教徒是中國一個龐大的群體，政府要保障其信仰自由的同時，也希望各教在不改變其核心教義下，發揮其仁愛精神，對中國當前處境作貢獻，使宗教與社會發展相適應，共同達到民族文化重振之目的。

卓新平教授是人大常委委員，在二〇一三年三月五日《中國民族報·宗教週刊》訪問中說：「我們也理應將中國的宗教視為普通百姓安身立命的一種正常方式，視為中國人精神生活有機而

鮮明的構成之一」，「讓宗教『脫敏』，不再把宗教視為中國社會的『另類』，應該是我們當前中華文化重建中的重要思路之一」。這也是一個對宗教大方向的思路。

我考究政府這思路，是尋求各宗教與政府共通點，就是從務實的方向，鼓勵宗教對社會公益作出貢獻，也繼承中華文化的精神，而不管宗教的信仰內容，也不要求宗教改變其核心信仰。宗教教義各有不同，但都重視仁愛關懷的行動，這可安慰並化解人心在社會發展中遭遇到的苦楚，這就是宗教可作的貢獻。

至於基督教中國化，從信仰本身去瞭解，是指基督教生根於中國之道，能用中國文化的思維和理念去表達信仰的核心，信徒的見證能使中國人的心靈明白。這是信仰落入處境中的發展，並無改變聖經真理，反可幫助多人認識信仰。其實基督教中國化在歷史上基督教進入中國時開始，將聖經翻譯成中文，宣教士中一些有識之士從一開始就用中國的方法和文化進行傳揚，用中國人理解的方式帶入基督信仰的啟示與救贖，就是中國化的表達。第二、三世紀基督教的教父，都善用希臘哲學去解釋聖經，也因此發展了神學，使信仰生根在西方。

當然真理自身是普世自存，沒什麼中國或西方的，但表達和實行真理，就須與文化處境配合。從利瑪竇到馬理遜，他們都熟讀中國文化的深度價值內涵，宣教士一開始就用了中國化的方法，讓中國人能理解和接受基督教的教義。過去宣教士有三層次表達信仰：

1.利瑪竇熟讀中國古經書，懂書法，穿儒服，通過中國文化哲理介紹基督信仰，融會中國古文化表達聖經，與知識份子及士大夫交往，使不少有學識者知道信仰與中國文化融會，但又明白純正基督信仰的真理觀的獨特性，而學者領袖如徐光啟及李之藻等接受基督，同時又承擔中國文化價值及民族使命，這是文化上的中國化。

2.李提摩太知道基督教只要來到中國，就必須與中國的社會需要和文化現狀相配合，由關注中華民族前途見證基督，提倡政治、社會、經濟、教育等體制改革，得改革派官員及皇帝接受，差點戊戌維新改革成功。其間他作為信徒及教士身份貢獻中國，很受尊重。這是社會改革上的中國化。

3.戴德生深入中國草根階層，關懷和愛每一個個人。據他日記記錄，早期來中國時，在街上見每一個人，都關心其靈魂，愛這個人。他要求宣教士徹底放下，過貧窮的生活，也穿華人服務，拖一辮子，認同普通中國人民。在發生教案時，反對西方派兵去欺負無辜的中國人民。在鴉片猖獗時期，開戒煙診所，到一九〇五年增至一百零一間，在一九〇〇年已幫助了三十四萬人戒除煙癮。同期宣教士如德貞（H.J. Beattie）一八七六年回英建立反鴉片會成立，譴責英國販賣鴉片，發動全英國有良知的人簽名反鴉片，一九〇六年英國國會終通過「鴉片貿易違反道德」，迫英政府停止賣鴉片。這是在社會與人民關懷上的中國化。

從歷史到今日，中國基督教由景教在唐貞觀九年（六三五年）入華，已一千四百多年，基督教都在努力中國化的過程。此中的關鍵，是不能將信仰的普世真理觀失去，也不要變為政治化的宗教。中國的三自教會已開全國會議，一致堅持跟從聖經真理，及基督教普世核心教義，不會違背大公會議信條（即使徒信經與尼吉亞信經）。依這前提來探討基督教中國化，與中國社會及文化發展配合。基督教中國化不會妥協聖經真理與核心信仰，同時充分以愛心進入中國處境，用中國人的思想與文化特質瞭解信仰，現實上參與解決中國當前發展的問題，支持改革，建立社會和諧，醫治心靈創傷，教育扶貧等。信仰的普世價值即可生根在具體中國文化與平民心中，成為中國基督教，開花結果。

97.

文化中國
CULTURAL CHINA



從歷史到當今中國的變遷 (十力、梁燕城)
當代教育文化批判 (劉正偉)
姚興富等「國家與社會」思想及其
新近運用 (曹瑞、律法的歷史和實
踐) (曹瑞、施米爾與金考) (柯維)

卷首論語

梁燕城：
與文化處境配合的宗教中
國化

扉頁

專題對話

于力、梁燕城：
從明清到當代社會發展的
脈絡

——關於中國歷史文化變遷的對話
第4頁

本期特輯

社會轉型期間的高等教育

彭文平：
多元文化的教育理念
——跨文化教育與高校創新型人才
培養

第13頁



(內容見第一一〇頁)

姚興富：
高校通識教育的宗旨和哲
學人文類課程的設置問題

第18頁

劉正偉：
從「點」到「體」
——文化素質階段發展論

第24頁

下期預告

新文化運動開啟空前思想解放運動 百年歷史研究歡迎學者和專家討論

發生在上世紀初的新文化運動，至今已逾百年。新文化運動是中國近代史上一次空前的思想解放運動。它高舉民主與科學的旗幟，對封建專制制度和封建思想文化進行了一次猛烈的掃蕩，促進了中國人民特別是知識青年的覺醒，為包括馬克思主義在內的西方思想和文化在中國的傳播創造了條件。中國近百年來的一系列事件和變革，都與新文化運動後形成的新思潮和新文化有關。新文化運動在歷史研究中也存在不少爭議。本刊從現在開始，將陸續刊發新文化運動百年學術探討文章，歡迎學界人士參與。



(內容見第十六頁)

地址Address: 2/F 5069 Beresford Street, Burnaby B.C. Canada V5J 1H8

電話Tel: 604-435-5486 傳真Fax: 604-435-9344 編輯部郵箱E-mail: zhiye@crs.org

承印Printing: Fu Qiang Color Printing(HK) Limited

主辦：文化更新研究中心（加拿大）
院長：梁燕城
總編輯：梁燕城
國際統一標準刊號：ISSN 1201-0677

Publisher : CRRS. Culture Regeneration Research Society
President : Thomas In-sing Leung
Editor-in-chief : Thomas In-sing Leung
Printed in Hong Kong

中國研究

單純：

儒家的「實心實政」思想
——論歷史傳承及其創新性運用

第40頁

米麗娟：

中華文化跨文化傳播的當代語境及其主導全球文化的可能性

第49頁

文化評論

冀誠：

律法的啟示和責職

——論古代以色列社會中的法治因素

第59頁

孫仁歌：

雜而不離其道

——《淮南子》中的「道德經」對於文化強國的意義

第75頁

史學新論

何適：

遼朝義倉考

——兼與宋朝義倉之比較

第80頁



(內容見第四十八頁)

歷史人物

羅明：

厭亂傷時人，進退遭寂寥

——曾孝谷探析

第88頁

哲學論壇

梁燕城：

宇宙與人性的體驗

——中國哲學與文學論境界

第103頁

文學藝術

楊劍龍：

二十世紀中國文學整體觀的回眸與思考

第113頁

孫靜：

蒙古英雄史詩的認同功能

——以《江格爾》為例

第124頁

編後絮語

封底內頁

◎文化更新研究中心版權聲明

《文化中國》季刊文章之版權已註冊立案，獲加拿大及國際版權法保護，為文化更新研究中心所有。歡迎轉載、翻譯或輯錄《文化中國》文章，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。

◎ Statement of Copyright from

Culture Regeneration Research Society

Culture Regeneration Research Society owns the copyright on the text content of Cultural China (quarterly) which is under the protection of Canadian and International law of copyright.

Reproducing, translating or quoting of texts from Cultural China (quarterly) are accepted with the hope that Culture Regeneration Research Society has been informed in writing and credits are given after corresponding texts reproduced, translated or quoted.

本期圖片來源 封面：墨模雕塑（楊志豪提供）；封底：《中國民族服飾》，楊志豪提供提供；第十二頁：圖文二十世紀中國史；第十六頁：<http://history.sina.com.cn/his/zt/2013-06-09/131948100.shtml>；第二十三頁：<http://pr.ntnu.edu.tw/>；第四十八頁：<http://news.takungpao.com.hk/>；第五十三頁：<http://www.wttai.com/information-list/detail.html?id=1806>；第六十二頁：The DORE BIBLE ILLUSTRATION；第一一零頁：黎沃文書畫選；第一二六頁：<https://v.qq.com/x/page/y0021m6jy17.html>。

專題對話

從明清到當代社會發展的脈絡

——關於中國歷史與文化變遷的對話

■ 于力

溫哥華蘭加拉學院

□ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：本次對話從明清史的研究開始，以歷史的經驗和教訓來觀察今天中國的發展。兩位學者都是長期從事歷史研究，發現當代中國的政治文化，實際上都是可以看到從明代和清代一直延續下來的歷史脈絡。但是，中國的社會結構已經有了很大的改變，尤其從文化角度講，現在的中國社會結構同那個時候完全不一樣了。中國社會目前面臨許多新的情況，包括如何尋找新的精英階層的問題。兩位學者共同認為當代中國發展有一個重要的方面，就是融合，即不同文化的融合。中國歷史上有幾次大的融合，都帶來很大的成功和發展。目前中國要繼續探索如何建立一種符合自己情況的制度，並且體現自己特色。

關鍵詞：明清史，政治文化，中國發展

中國自古制度發展到明代的轉變

□：于教授您長期從事中國明清史的研究，現在又從事當代亞洲和中國的教學工作，這個背景使我們有可能從歷史來看今天中國的發展。當代中國的政治文化，實際上是從明代和清代一直延續發展下來的，有很深遠的歷史原因，所以有人一直把近代中國的苦難同明清的歷史拉上關係。從歷史上看，明清的體制和漢、唐基本

是不一樣的。漢朝和唐朝皇帝雖然掌握有無限的權力，但其實背後還是有一個很好的制衡系統，漢初那些建國功臣和皇帝實際上形成的一種關係，如同今日的集體領導，是由皇帝帶領一個集體的系統，所以當皇帝作一個決定的時候，犯錯誤就比較少。以後皇帝治國，都有用一些知識份子集團商議國事。

但明朝朱元璋開始廢除宰相之後，就變成完全的皇帝專制體制。在這種體制下，假如皇帝英明的時候問題不大。問題是當皇帝不行的時候，明朝很快腐敗，出現宦官和權臣控制皇帝，文官權臣還有些文化，但宦官就是皇帝身邊的人，由這些人控制權力，問題就大了。歷史上，本來尚書、門下、中書等都是皇帝身邊的普通負責文書審查及發佈的官，但因親近皇帝而被重用，後來都變成宰相級的三省制，成為很大的官。在這種情況下，誰接近皇帝，控制了皇帝，誰就控制了政治，而且宦官控制的時候，就變成了邪惡的年代。那種年代國家的貪污和腐敗也是很厲害的，面對外國的侵略也是無能為力的，忠臣也常常給害死。到了清朝，有了內閣制，算好一點，有一點集體統治的味道。尤其是開朝的幾個皇帝還算比較英明的。但清朝也遇到一個難題，就是外族統治中國，所以問

從歷史上看，明清的體制和漢、唐基本是不一樣的。漢朝和唐朝皇帝雖然掌握有無限的權力，但其實背後還是有一個很好的制衡系統。但明朝朱元璋開始廢除宰相之後，就變成完全的皇帝專制體制。

朝代迴圈理論曾長期佔據了對中國歷史的分析和解釋。歷史學家有一個說法，就是如果相信朝代迴圈這個理論，那麼中國歷史只是重複而沒有發展。實際上中國歷史有沒有發展呢？還是有的，比如說宋代明代的商業革命，都不是以前朝代就有的。

飽私囊，貪污腐敗，逐漸使國庫空虛，政府只好向人民加稅來維持開支。加稅在平時可以，但一旦在飢荒災害的時候，老百姓就反抗，國家又陷入混亂之中，於是需要下一個強人的出現來建立新的朝代，重複同樣的故事。朝代迴圈理論曾長期佔據了對中國歷史的分析和解釋。抗戰時期，黃炎培訪問延安曾經問毛澤東，假如共產黨獲得政權，能不能跳出這個朝代更替興亡週期的圈子。所以毛澤東一進城，就立即提出要反貪污反腐敗。郭沫若寫了《甲申三百年祭》，毛澤東向共產黨員推薦這篇文章，也就是要注意跳出這個圈子。歷史學家還有一個說法，就是如果相信朝代迴圈這個理論，那麼中國歷史只是重複而沒有發展。實際上中國歷史有沒有發展呢？還是有的，比如說宋代明代的商業革命，都不是以前朝代就有的。

清初的統治是非常有力的，有康乾盛世，而在這時有一個非常大的變化，就是人口的急遽增長，清初人口約一億，到清末接近四億，清代全國人口翻了三番。此前中國數千年歷史，人口從來沒達到過這個規模。漢唐盛世，全國人口都在五千萬到七千萬之間。只有宋明兩代，人口才一度接近或達到一億。人口的急遽增長的結果之一，就是導致清代晚期政府效率的低下。清代跟明代有一點不一樣，明代朱元璋廢除宰相之後，一個很大的問題是出現宦官專權，但清代沒有這個。中國歷史上有兩個朝代沒有出現宦官專權，一個是宋代，一個就是清代。所以，清代的問題不是明代的問題。清代人口的急遽增長後，政府的開支並沒有增加，清初一個縣官如果要管十萬人，那麼後期就要翻了三番，可能要管四十萬人。而清政府一直承諾不增稅，雖然後來也巧立名目增稅，但基本還是沒有像其它朝代那樣瘋狂。政府的開支沒有增加，資源就不夠。人口增加，需要更多學校，教育經費就要增加；犯罪案件多了，但衙役還是那麼多，再加上經常的災荒，需要救災，還有地方的防務也要資源，所有這一切都是問題。於是，政府效率低下時，誰來做這些事呢，就是社會上靠地方的士紳（gentry）。

題不僅僅是皇帝擁有無限權力的問題，而且有一個外族如何合理化統治的問題，這種情況下他就會利用中國文化，來說明其雖是外族，但仍繼承中國文化，使其統治合法。故清代召聚知識份子編纂總體的儒家經籍，到後來曾國藩亦以維護儒家正統之名，發《討粵匪檄》對付太平天國。

但清代統治者又恐懼中國文化，因為中國文化能帶起民族情結（比如文天祥的精神）抗拒外族統治，對清廷是不利的，所以清政府對中國儒家文化精神又要想摧毀，並製造文字獄迫害知識份子。到了近代來臨，清朝已經基本無法滿足中國人對民族主義和文化更新的追求，再加上對外國侵略無法守著國本，所以就崩潰了。但摧毀一個朝廷容易，而要重建一個國家和文化就不容易了，於是天下大亂。通常一個大朝廷倒下來，大亂要幾十年。經過孫中山、袁世凱，到國共內戰，再到新中國成立經四十多年，又經過文革，開始改革開放，這個基本統一的過程長達八十多年。這個時候，體制轉換成由外來馬克思主義的意識形態政治了。後四十年的過程是曲折的，犯過諸如大躍進、文革之類的錯誤。我的解釋是毛澤東原本是以實踐為本的哲學思維，但掌握政權之後就沒有按照實踐的規律來辦。一直到改革開放之後中國才回到實踐之路，開始摸索一種走向未來的制度。所以，從明清以來的這段歷史還是非常值得研究的。

朝代迴圈理論及其不足

■：明清時代，在西方一般稱為後帝國（Late Imperial China）時期。關於中國歷史，有一種著名的朝代迴圈（Dynastic cycle）理論，就是說每一個朝代的結束，國家都處於混亂和分裂的狀態，然後出現一個強人，擊敗所有競爭者，結束混亂，把國家統一起來，建立一個新的朝代。然後進入經濟發展、領土擴張的時期，這時國家有很多的建設和戰爭。大量的建設和戰爭需要用錢，官吏們於是乘機中

士紳力量的興起及消滅

哈佛大學有個很著名的教授孔飛力(Philip A. Kuhn)就討論過這個問題,他說清代因為政府效率低下,開始衰落,讓士紳有機會興起,權力往他們那兒轉移。我們可以看同治之後的私立書院、義學,大部分都是士紳建立,不是政府的了。政府建的公學已經很少了,大部分都是地方的。地方防務依靠士紳主導的地方團練。當時要鎮壓太平天國,政府幾乎是沒有多大力量的,靠的是淮軍和湘軍,而這兩支軍隊就是士紳建立的。當時曾國藩回湘丁憂在家,然後才成立了地方軍隊湘軍。李鴻章回到安徽建立了淮軍,也不是朝廷建立的軍隊。按照Philip A. Kuhn的意思,這個士紳階級對國家和社會的意義是非常重大的,他認為可以一直延續到清末的諮議局。清朝末年於各省成立的省級民意機構諮議局,主要就是各地的士紳組成的,一旦建立,就形成對政府的挑戰。後來的保路同志會,就是四川的士紳發起。有些歷史學家認為辛亥革命真正不是由同盟會主導的,而是主要由地方士紳弄起來的。當然,這個看法會有不同的觀點,但起碼說明士紳在清末的意義是非常重要的。這個現象在文化上能說明什麼重要性呢?Philip A. Kuhn就提出一個很重要的觀點,他問,清代的衰落,是不是一個朝代的衰落,就像上面提到的朝代迴圈的衰落期?他認為可能不僅僅是一個朝代的衰落,而是一種文明即中華文明的衰落。從這個角度講清代政治(包括地方人口的變化),就是所謂的「中國中心史觀」。我們經常說是因為帝國主義和殖民主義的入侵才引起中國的衰落,如果是從中國內部的變化來談中國的衰落,就是中國中心史觀,外面影響反而是次要的。問題是,後來中國的士紳經過兩次打擊基本消亡了,其中最大一次是一九零五年科舉制的廢除。清代農村是非常有文化的,因為士紳就住在農村。科舉制廢除後,學校集中到城市,精英都往城裏跑。現在也一樣,受過好的教育的人離開農村就不回去了,農村缺少文化精英。還有一次就是五十年代的土改運

中國每一次大亂之後要重建文化,例如宋朝,經過五代十國之後,整個變得很亂。唐朝經過南北朝之後,也是如此。歷朝歷代要重建文化,都是一個難題。只有重建文化,才能重建精英和人才來治國。

動,士紳階級被徹底消滅。中國的社會結構已經有了很大的改變。從文化角度講,現在的中國社會結構同那個時候完全不一樣了。

尋找新的精英階層及重建文化

□:由於士紳文化的崩潰,所以中國社會面臨如何尋找新的精英階層的問題。你從人口分析中國清代問題是很有見地的,當太平天國失敗後,大舉殺戮使人口少了些,龐大的問題稍微解決了一下,安定下來後朝廷本來有機會解決一些問題,但後來外國繼續侵略,清政府仍是不能安定下來,最後導致被摧毀。一九一一年後,當新時代來臨之際,中國那時需要重建一個中間的階層,但民國(國民黨)只建了一個上層而已,商業上出現了一些新的精英,雖然人數不多,但商業文明畢竟開始了,也有了一些早期大學畢業的知識份子和軍校軍人。但這個時候共產黨致力於解決草根群眾,動員最基層的人民進行革命,而且作出很大的犧牲。民國初年中國農村其實是很敗落的,農民很難生存,但人口極龐大,在共產黨感召下就有希望,農民在國共內戰時就成為解放軍的後盾及兵源。但那時中國仍然沒有建成一個中間的階層,一直到一九四九年始終沒有建立一個比較好的中間階層,之後三十年也沒有,一直到鄧小平改革之後,中間階層才開始出現。我九十年代開始到中國,那時中國還真的是很貧困,一窮二白,整體文化水準很低,官員水準也很低。但改革開放四十年後,現在已經形成了一個很好的基礎,這是很不容易的。中國每一次大亂之後要重建文化,例如宋朝,經過五代十國之後,整個變得很亂。唐朝經過南北朝之後,也是如此。歷朝歷代要重建文化,都是一個難題。只有重建文化,才能重建精英和人才來治國。鄧小平改革四十年後,中國可以說已經重建了一個精英階層。

毛澤東承繼明末清初的思路

改革開始後回到實踐論的原則，實事求是成為一種擺脫文革思路的理論根據。所謂摸著石頭過河的石頭論，不管白貓黑貓的貓論，都是實踐理論。後果是按現實處境，每一步謹慎發展，達至成功。

害，但不知道中國還有那麼窮的地方。中國思維不是直線的，它有時要處理城市的問題，有時又要處理農村的問題，有時要處理經濟問題，有時要處理貧窮，有時要處理體制問題，不是定死在一條直線上的思維去處理問題或選擇道路。外國人往往不理解中國的多元性。但是，能夠從第一世界的成功發展到第二世界的成功，再到第三第四世界的成功，這是鄧小平「讓一部分人先富起來」理論的成功。這個理論原先是由義大利經濟與社會學家帕累托(Pareto)提出的，即帕累托最優法則(Pareto Optimality, 或 Pareto Efficiency)，以資源配置的改進，使整體中的部份先改進，當一群固定的人，可分配一資源，從一種分配狀態，轉變向另一狀態。最優的配置，是在沒有使任何參與者處境變壞的前提下，至少使一些參與者變得更好。中國先使第一世界富起來，其資源帶動第二、三世界，這些地區即帶動第四世界。在世界上不同國家分成不同世界，但第一世界的發達國家就對第三世界落後國家掠奪與剝削。中國不同之處，在一個國家內部同具四個世界，就可統籌一切，在一個高效能政府下，通過「全國一盤棋」而使世界互通、互動、互助，而達至成功。有全國一盤棋的優勢，可以調動第一、二世界地區資源去幫助第三、四世界地區。我十七年前到中國農村扶貧，看到第四世界農民的貧困，但每年入村，親見第四世界改進。在近代史上，像中國這麼發展改變落後地區的做法，我看其它國家好像還沒有做過。這也是一個很特別的模式。

不同政治力量及中產階級的建立

■：中國畢竟太大了。剛才你說到的國共爭鬥，有一個明顯的區別，如果檢視國民黨那方，他們確實集中了許多精英人才，蔣介石所掌控的主要是江浙系，還有廣東人，對海外比較瞭解，而文官中許多都是受過高等教育的。

我是一直在思考共產黨革命成功的幾個方面，毛澤東之所以成功還是明朝以來的思維，首先王陽明知行合一的「行」，也就是實踐性的思想。這個發展到明朝末年的戴山(劉宗周)的「行」，就是他講的「慎獨之學」，修養上反省自己內心動念上的正直善良，孤獨無人見時仍持守道德，其「行」主要是道德上的實踐。但是如果精英只是道德反省上的很深還是不行的，所以到清初王船山就探討歷史上的實踐，如何從歷史中看理和氣(勢)，是先從氣(勢)裏面找出理，而不是先有形而上的天理才有氣(勢)，從理和氣(勢)的發展去找出現在的規律在什麼地方。所以，毛澤東寫了許多馬克思主義的東西，但最精彩的有兩篇，一是實踐論，二是矛盾論。他從民國以來的文化混亂中慢慢理出一個思路出來，就是用實踐的思路。這可以說是從明末清初到毛澤東都這樣，而毛澤東又把馬克思主義的革命理論融化在中國實踐哲學裏面，所以才能在井崗山搞革命能應付比他強大的敵人，在從長征到延安的路上才有可能總結寫出了實踐論。可惜的是，他在取得統治之後就不再用實踐論了，否則，情況會大不一樣，那時產生了一些浪漫的不切實際的想法，導致了大躍進等事件。

改革後的帕累托最優法則

改革開始後，鄧小平實際上是回到了實踐論的原則，實事求是成為一種擺脫文革思路的理論根據。所謂摸著石頭過河的石頭論，不管白貓黑貓的貓論，都是實踐理論。後果是按現實處境，每一步謹慎發展，達至成功。但那時中國有個難題，因改革開始一段時間，中國即存在四個不公平的世界，第一世界是沿海剛開始發達的城市，如上海、廣州等；第二是中部二線城市，如長沙、南寧等，初步繁榮；第三是農村市鎮或小城市；第四是農村的貧困地區。西方很多人從表面上看中國發展很厲

但反過來，中國共產黨的主要領導人大部分是內地的，湖北湖南四川的。有一種說法，國共之爭某種程度上就是沿海和內地之爭，是先進的中國和落後的中國之爭，有人更說是二十世紀和十九世紀之爭。問題是，毛澤東看到，當時貧苦人確實在中國是佔了大多數，江浙一系畢竟是少數，他瞭解了中國社會的真實情況。我同意你的說法，他的知行合一從王船山那兒來的。湖南有這個傳統，王船山、曾國藩、毛澤東，都是講知行合一的。尤其毛澤東很重視實踐，我曾看到一則材料，中共初期革命活動時，曾爭論半工半讀的可行性，爭得一塌糊塗，最後毛澤東說，大家不要爭，我來試一下，我一邊工作一邊讀書，看行不行。所以，毛澤東對當時中國社會實際情況是比較瞭解的，他的革命理論也確實適合當時的實踐。但到了奪取政權要準備實現現代化之後，就碰到了問題。歐洲現代化是從中產階級即資產階級或商人開始的。但俄國和日本是從上到下政府發起主導的。而毛澤東搞大躍進，是從底層把群眾發動起來，就是想把儘可能多的勞苦大眾發動起來建設現代化，後來搞文革也是這個思路。這一點後來證明不是很成功的。所以正如你所說，後來鄧小平的改革，逐步培養出中產階級。事實證明，沒有中產階級，就沒有現代化。現在有一個比較好的情況是中國城市化很快，百分之五十以上都是城鎮人口了，農村人口正在逐漸減少，你所說的第三第四世界正在縮小，而第一第二世界會越來越多，中產階級在穩步不增長。因此，鄧小平的改革正在明顯地改變中國社會的基本結構。

易經的平衡思維

□：現在人們更多的是思考下一步如何走，因為四十年來的第一步已經成功了，相對歷史上的許多情況來說，現在的中國已經達到歷史上比較好的一個階段，而且能全面處理許多難題。通過我的觀察，中國處理問題的方法基本還是易經形態的，就是在陰和陽之間尋找平衡點。就像我們去買菜時有一桿秤，中間的秤錘會移來移

去尋找平衡。西方有時不太會理解中國，他們一般都有個體制，定了一套工具理性之後就依規則，不會靈活變通。而中國的政策則有中國的特色，而且基本上是文化性的。從毛澤東的實踐思維到現在的領導人，已經成了易經的實踐形態了。易經並不只是占卦的，易經是一套事件系統，要看當前事件的處境，如果往一邊的極端走就要拉回來中間找平衡，不斷從極端拉回，所以有時緊有時鬆，在鬆緊之間去尋找某種平衡。海外許多觀察家解讀中國會發生錯誤，單從一面看中國，不明白中國是變化中平衡的思維。中國這幾年在制定政策時很謹慎，注意找出一個點來平衡，而不會走向一種極端或激烈的路子，好像文革時的樣子。

文化上的融合

■：就文化來說，我認為還有一個重要的方面，就是融合，即不同文化的融合。中國歷史上有幾次大的融合，第一次是周代的禮，融合了以前的各種文化、信仰和習慣等；漢代則是又一次融合，董仲舒把陰陽、讖緯那一套融合進了儒家學說；宋代則是儒家與佛教和道教的東西進行了融合。到現在可能是一次新的融合，因為我們很明顯地看到，既有馬克思主義，又有基督教文化，有中國傳統的東西，也有從國外引進的思想和文化，等等。我們可以舉一個例子，馬克思主義是鬥爭哲學，毛澤東是馬克思主義，講與天鬥與地鬥與人鬥其樂無窮。但從現在這幾代領導人，都講的是和諧，講和平崛起，這些其實都是中國傳統思想裏有的。這就是融合，也是不走極端，有包容性。所以，還是要走中國傳統的思路，不要走極端，哪樣東西有用就吸收，馬克思主義、儒家、佛教、道家，都可以融合在一起。其實，法家也是我們的傳統，共產黨講法家，這不是外國的東西，雖然商鞅時太過分了，但這個傳統一直存在，中國傳統還是要講規矩的。法家也是講規矩的，一個國家必須吸收國外好的東西，即便不照搬西方的民主，但必要的符合中國國情的民主還是應

就文化來說個重要的方面就是融合，中國歷史上有幾次大的融合，到現在可能是一次新的融合，因為我們很明顯地看到，既有馬克思主義，又有基督教文化，有中國傳統的東西，也有從國外引進的思想和文化，等等。

由於基督教某些價值觀跟儒家比較接近，兩者如能配合，帶出對社會的關懷和愛心，實在是一件好事。當前社會須重建精神價值，需要這種仁愛價值觀，才能真正要對付腐敗。

仰，但它的許多價值觀很多人還是認同的。

實用的宗教與仁愛的宗教

□：在中國的歷史上，民間宗教都是非常實用的，拜神是為了求神靈給與某些好處，如生子、發財、治病等，基督教基本沒有這種功利東西，而是要求人自發行出愛心，這跟儒家的仁和義比較接近，但儒家沒有像基督教的教會具有一定的活動方式和團體。儒家也面臨這樣的難題，一方面要復興儒學，一方面卻又沒有生存的載體，只存在於大學教授的課堂上。事實上，由於基督教某些價值觀跟儒家比較接近，兩者如能配合，帶出對社會的關懷和愛心，實在是一件好事。當前社會重建精神價值需要這種仁愛價值觀，才能真正要對付腐敗。

實踐哲學的七山

我曾就近代中國實踐哲學的發展歷史，提出了「七山」之說，明代「知行合一」思想始於王陽明，那是陽明山，然後到劉蕺山（劉宗周），再到王船山，近代發展到井崗山的革命實踐，毛澤東到延安總結出實踐論與矛盾論，改革後一直到王岐山成功處理腐敗，然後再引出聖經中的加略山（耶穌釘十字架的地方），指犧牲自己以承受人類苦罪，還有橄欖山，耶穌復活後在此升天，那是指未來永存盼望。這裏有七個山，七在聖經裏是個完美數字，中國文化和基督教的配合，可能會帶來一些新的亮光。

現代的法治

當然，正如你剛才說的，中國的法制，不能單靠以前法家的那種法制，中國自古以來就有不少法律，那不是現代化的法制。現代法制系統的一個重點是保護人民的，不是只保護政府的，所以人民就會聽從法律，法家則只是保護政府系統的，這樣人民就會有抵觸情緒。所以，如何在法

該給老百姓的，起碼要保證老百姓有表達意見的合法途徑。

基督教生根中國文化的問題

□：中國可能要繼續探索如何建立一種符合自己情況的制度。從目前來看，中國的體制是有自己的特色的。就以宗教比如基督教來說，中國是注重在它如何做對國家和社會有利的事，而不是以教會作為一個真理系統來處理的，信仰宗教者的關注是靈性的，當然和國家管理的角度是不一樣。像基督教在社會中是一種很大的群體，國家所重視的就是如何成為一種安定的發展動力，這是主要的考慮重點。例如基督徒的愛心以及對他人無條件的愛，可以為社會作出貢獻。四九年以來教會的社會服務都終止了，但現在新的條例重新允許基督教團體為社會服務，像辦老人院、福音醫院等。目前醫療系統有很多問題，如醫院手術費很貴，基督教的醫院則提供貧困人士免費手術服務。當前政府有一種「基督教中國化」的說法，要求教會與社會主義相適應，中國化並不是將宗教政治化，而是要在目前的體制下為中國的社會和發展作出貢獻。在基督教來說，中國化原是宣教士過去的努力，用中國文化的理念來表達信仰的真理觀，如利瑪竇研讀中國古經書，找尋與信仰的共通點。他們也協助解決社會上的一些難題，如戴德生開百多所戒鴉片煙所。他們的努力是使信仰生根中國社會與文化。如果宗教對中國社會的安定和發展有所貢獻，國家自然會採取更加寬鬆和開放的政策，這也是一種良型互動。基督教作為來自西方的一個大的文化現象，用「中國化」的態度，其實也是多年來通過實踐論按發展規律來解決問題的一個例子。

■：基督教在中國長期以來曾產生過正面影響，因為它的一些基本價值觀，例如誠信，人文關懷，同中國文化是一致的，而且也是中國社會所需要的。可以說，既使不作為一種信

律中體現保護人民的權利，這是一個應該重視的問題。無論是基層的執法人員，包括城管和員警，還是醫院裏的醫務人員，都要重視保護人民，而起碼從底層人民來說，這還是做得不夠的，認為沒有受到足夠的尊重，好好住在一個地方，或在那裏做小生意，城管公安來，要人走馬上就走，驅趕拆遷的手段不尊重人，讓人沒有尊嚴。執法人員缺乏一種保護人民意識，所以，一件民間很小的事情就會變成一個大的社會衝突事件。這就需要有文化上的法律上的重建，但這個問題比較複雜，需要很好的思考。

法律假設人性惡還是善

■：中國的法家，以及現在中國的法律，同西方還是有所差別的。但有一個共同點，就是都建立在假設人性是惡的基本點上，而大家都是人，在這一點上是平等的。但從中國傳統法律觀念上看，幾乎不認為政府是惡的。天子是不惡的，而老百姓中是有惡的，所以政府具有單方面用法律掌控百姓的權力，西方則認為都可能是惡的，除了上帝是善以外，政府也要假設為惡的，所以有一系列的規定限制政府的權力。這個就目前來說，就涉及到一個如何繼承傳統的東西。很多傳統的文化一定要根據當前的情況有所更新或轉換。比如說我們目前要提升儒家，但仔細看儒家的內容，其實是非常廣泛的，有道德的東西，有禮儀的東西，有天命之類的東西，還有迷信的東西，很多很多。

最近在看漢代儒士的東西，發現當時皇帝很喜歡儒士，其中有一個原因，就是因為他們懂朝廷禮儀，朝廷不是用他們的道德，而是用他們的禮儀知識。儒家、法家、道家，我們究竟要繼續他們什麼東西，這是需要好好思考的。現在新儒家對這個也在思考，傳統文化一定要經過改造才能為當前服務，要經過改造才能利用。

□：「禮」當然很重要，但一定要現代化，不能用古禮。有些人比較喜歡形式，用穿長袍來表示傳統，這就有點過分了。其

實，現代的禮儀，人們思考的並不多。我們現在用握手，基本也是西方的，從前共產黨人還擁抱一下，現在也沒有了。更進一步講，禮讓的問題也是「禮」的一部分。西方有些地方可以借鏡的，公眾地方如商店商場，開門後一定要把門控住，以便禮讓身後的人。有些行人較多的地方，車子會停下讓行人先過等。許多是不成文的，自動成為人們習慣，這是一種文明社會的表現。中國近年來有些社會風氣很不好，表現很自私，從某個方面來說是缺少禮的教育和禮的訓練。

宋朝儒士重內心修養

■：我想一個有些人在談論的問題，就是宋朝的儒士，相對於外在的禮儀，他們更重視內心的修養。反而，對於禮儀，孔夫子那個時代非常強調的，英文裏面有個詞叫ritualized conducts，就是說你的每個行為都是禮儀化的，包括手勢動作都很謙卑，這個東西在日本是很明顯的，到現在還有，他們的conducts完全是ritualized的。宋儒可能看到了禮儀這個東西，不一定內化進人心，而是表面的東西。在日本有一個故事，幾個低級軍官到高級軍官那裏去把他謀殺了，流了一地血，然後把傭人叫來，鞠一個躬說對不起，把你這個地方弄髒了。表面上是非常的禮貌，外表很謙和，但內心非常殘酷。這從日本人在侵華戰爭中的暴行中可以看出來。宋儒也許看到這點，ritualized conducts可能是不夠的，人必須內心有個修養（self cultivation），把內心變掉，朱熹和王陽明都談到這一點。宋儒是不是看到早期儒家過分強調ritualized conducts的某些弱點？

儒家要重建個人修養的哲學

□：其實從原初開始，孔子就發現周朝的禮樂已經崩壞了，重建禮就要有仁心，「人而不仁，如禮何。人而不仁，如樂何」，所以禮和樂後面還是仁。當孔子的精神到孟子那兒就變了，人性內在的普遍化了，到宋儒就把這種精神講了出來。漢朝事實是

很多傳統的文化一定要根據當前的情況有所更新或轉換。比如說我們目前要提升儒家，但仔細看儒家的內容，其實是非常廣泛的，有道德的東西，有禮儀的東西，有天命之類的東西，還有迷信的東西，很多很多。



中國目前有兩個問題要解決，一是中國還是要建立相應的法治，就是要講規矩。不但老百姓要講，政府也要講，大家都要講規矩。二是，這個社會一定要重建誠信。這裏需要文化學者，也包括宗教文化的貢獻的。

建立一個表面的儒家了，因為它需要有統治作用的，而唐朝也是這樣。宋朝不是單單要有禮，確實是要找回儒家背後哲學的真正精神，追求一種聖人境界，考慮的是如何成聖。程明道的天人一體，聖人與天地萬物渾然成為一體，這是人和宇宙結合的精神的重建，而不是表面的社會學意義上的事情。到朱熹是要講天理，明朝王陽明則把它變成內在心性的良知的自動流發。儒家要重建作為個人修養的哲學，而不是僅僅是禮儀形態的儒家。如果只是從禮儀來說，那麼日本繼承了中國這方面的傳統，韓國人也是，我們看他們也是動不動就鞠躬的。但我們也看到，許多事件中，日本人是一邊向你鞠躬一邊就把你殺掉，就像你剛才講的那個故事一樣。我曾經研究了武士道的精神內容，裏面有很多內容，但恰恰缺少仁，程明道天人一體精神實在也是很冷酷的。

■：宋儒之前，孟子講人心人性。我在日本曾問過一個教授，他說孟子的思想最初到日本的時候，他們是把孟子的書燒掉的。我不知道這是不是事實。但日本人似乎更喜歡孔子的儒家。

□：朱元璋也不喜歡孟子。這裏可以

看出對國家治理有不同的方法。中國目前確實不能走西方民主的道路，但中國需要摸索自己特色的民主。畢竟，通過民主的程式，使人人參與到國家治理中，是有助於安定社會的。一個是參與，一個是有權作決定，領導人是我選出來的，我是參與的，所以要一起共同承擔責任，能夠很安定地支持這個體制。中國現在國家和社會都發展得很不錯，但人民的參與感還是有待提高。其實中國這方面還是有基礎，政協就是讓人民參與的。這個制度全世界沒有的，很多精英參加了，等於是一個智庫。這個功能可以適當擴大，讓人民通過政協系統提意見和看法，包括改進政府的工作，至少可以讓人民有一種自己參與了的感覺。

西方講權利義務教育

■：我看過西方一些小孩子的讀物，同中國注重講的品德（主要是聽話和忍讓）不一樣，他們主要教育孩子如何懂得權利和義務的關係。既要懂得如何維護自己的權利，同時也有義務去尊重和維護別人的權利。這種東西並不深奧，但中國沒有這種教育。民主其實不僅是一種政治設計，而且確實是對人民基本

在政府和社會之間應該有一個平衡的載體。如果在政府和民眾之間有一種很好的溝通管道，對國家和社會有一種正面的起到和諧作用的影響，是有助於中國長期發展的。這是我們應該堅持的方向。

權利的保障。參與選舉不是功利性的，而是作為人的基本權利的體現。選舉是作為大家都是公平權利的人參加的，既使選錯了，那也是一種權利。不讓選舉就是剝奪公民的一項基本權利。中國目前政治運作的方法，基本還是很傳統的，從古代一直流傳下來的，是從上到下的，考核也是從上到下的。中國已有基層選舉的歷史和經驗，很多都是非常有意思的，這都可以借鑒。中國目前有兩個問題要解決，一是中國還是要建立相應的法治，就是要講規矩。不但老百姓要講，政府也要講，大家都要講規矩。二是，這個社會一定要重建誠信。這裏需要文化學者，也包括宗教文化的貢獻的。

從處境中尋找天理

□：講規矩，在西方是很有邏輯性的，是一條直線的，不像中國易經是在變化中尋求平衡。這兩種思維不一樣的時候，從易經文化中如何發展出規矩。好像天理這個理念，其中的「理」如何在不同處境下掌握它的平衡，這個「理」是有它的道理，每個在處境中作一個決定要符合道德和良知。但是關鍵是如何重建人性的普遍價值，這是一個大的問題。因為我們曾經有幾個大的破壞，一是文革，把傳統精神破壞了，二是在經濟高速發展中把家庭傳統破壞了。由於獨生子女，慢慢親人少了，過去中國是靠家庭維係社會的倫理，許多優良的品德首先是從家庭開始教育的。現在這個載體不怎麼存在了，本來還有一個學校，但學校是它律的，不能承擔這個載體，這點在西方目前教育體系中很明顯是沒有用的。西方社會還有一個教會承擔社區功能，人的一生都同教會有關係，從出生到結婚，在教堂進行，最後死的時候也是由教會安排禮儀。教會具有很重要的功能。中國有沒有類似教會的載體呢？在政府和社會之間應該有一個平衡的載體。現在中國對於民情的瞭解，已經出現由下往上反饋的管道，是一個比較好的現象。如果在政府和民眾之間有一種很好的溝通

管道，包括政策允許下的社會團體，對國家和社會有一種正面的起到和諧作用的影響，是有助於中國長期發展的。這是我們應該堅持的方向。

A dialogue about the historical and development of China today

Yu Li(Langara College)

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

Abstract: This dialogue begins with the study of the history of the Ming and Qing Dynasties and uses historical experience and lessons to observe the development of China today. Both scholars have long been engaged in historical research and found that through political culture of contemporary China, one could actually see the historical legacy from the Ming and Qing Dynasty. However, China's social structure has changed a lot, especially from a cultural point of view, the current Chinese social structure is completely different from that time. Chinese society is currently facing many new situations, including seeking a new stratum of elites. The two scholars both agree that there is an important aspect of the development of contemporary China that is integration--the integration of different cultures. There have been several major integrations in Chinese history, which have brought great success and development. At this moment, China must continue to explore how to establish a system that conforms China's situation and reflects China's specialty.

Keywords: History of the Ming and Qing Dynasties, Political culture, China's development

多元文化的教育理念

——跨文化教育與高校創新型人才培養

■ 彭文平

暨南大學社會科學部

彭文平：多元文化的教育理念

由於教育的全球化發展，高校生源的跨民族、跨國界的多元化特徵，創新型人才的培育必須融入國際視野，跨文化教育作為一種創新的教育理念備受教育工作者的關注。

摘要：我國正著力建設的創新型國家必須有創新型人才作為支撐。隨著高等教育國際化發展的深入，高校校園文化呈現多元化態勢。在多元文化背景下，高校如何進行創新型人才培養就成為一個新的課題。跨文化教育是一種針對多元文化現象而進行的教育新理念，它對教育對象在文化上主張的寬容、平等、尊重，以及批判吸收不同文化的優點，存在著有利於培養創新人才的因素。

關鍵詞：跨文化教育；高校；創新型人才；培養。

創新是引領發展的第一動力，創新型人才是一個國家和社會得以進步的永續資源。在科技發展的實踐中，我國深刻感受到創新型人才在推動社會經濟發展和科技進步當中無可替代的作用，將培養創新型人才提高到國家戰略。高校作為培養高級專業人才的場所，在培育創新文化和加快建設創新型國家方面責無旁貸。由於教育的全球化發展，高校生源的跨民族、跨國界的多元化特徵，創新型人才的培育必須融入國際視野，跨文化教育作為一種創新的教育理念備受教育工作者的關注。

一、跨文化教育與創新型人才

聯合國教科文組織發佈的檔《教育對文化發展的貢獻》認為，跨文化性或多元文化主義意指關於不同文化的知識和理解，以及在一國內部各種文化成分之間和

世界各國不同文化之間建立積極的交流與相互充實的關係^[1]。華中師範大學的魯子問先生認為跨文化教育是對某一文化的人類群體的受教育者進行相對於其他人類群體的文化教育活動，以引導這些受教育者獲得豐富的跨文化知識，養成尊重、寬容、平等、開放的跨文化心態和客觀、無偏見的跨文化觀念與世界意識，並形成有效的跨文化交往、理解、比較、參照、攝取、捨棄、合作、傳播的能力，從而消除跨文化衝突，建構和諧的跨文化社會，促進整個人類社會的發展^[2]。可見，跨文化教育實質上是針對擁有不同文化背景的教育對象的一種新的教育方式，它的內容包含對異文化的認知、選擇和吸收，其目的是將受教育者培養成無偏見、思想開放活躍、具有批判性思維、易於接受異己觀念的具有世界意識的創新型人才。創新，英文為innovation，意為產生或創造出現新的東西並由此引發相關領域的變革和發展。美國人類學家霍默·G·巴尼特將創新定義為：「任何在實質上不同於固有形式的新思想、新行為或新事物……所有的創新都是一種觀念或一群觀念」^[3]。創新人才是那種通過自己的創造性活動而獲得創新性成果的人，具有強烈的創新意識和完善的創新思維，有較強的創新能力和健全的創新人格。創新人才的培養主要是指在學校裡對學生有計劃實施的以創新意識、創新思維、創新能力為主要目標的系統性教育

每一個人都有一定的民族屬性，而每一種教育也都與特定的民族文化密不可分。跨文化教育正是這樣一種基於不同民族的、不同國家的異質文化之上的教育方法。

[4]。

二、跨文化教育的創新因素

人類的一切教育活動都是建立在某種特定文化基礎上的。也就是說，每一個人都有一定的民族屬性，而每一種教育也都與特定的民族文化密不可分。跨文化教育正是這樣一種基於不同民族的、不同國家的異質文化之上的教育方法。這種教育方式的內在特性和創新有何關係，或者說跨文化教育的創新因數是什麼呢？

首先，文化的差異性能對創新活動創造機會。因為文化的差異性可以產生不同的思想個體，這些活躍的思想個體能夠充分發揮自己獨特的作用。在各種創造性活動中，正是個體所具備的知識技能不同，觀念迥異，所以能夠從多角度提出問題，提供方案。

其次，創新能力與特定的文化相聯係，如英國的創造發明，美國和日本的實用主義。但是，僅靠文化的差異性還不能導致快速的創新。因為創新活動是要被激勵和激發起來的。美國學者阿瑞提則把文化環境視為「創造的基因」，他認為「包含創造基因的文化與具有潛在創造性的個人相結合」才會產生創造力。文化手段的便利，對文化刺激的開放，接受不同的甚至對立的文化刺激等，相對於那些與此相反的文化更能促進社會成員的創新^[5]。文化通常指人們在日常生活中所形成的價值觀念、行為模式和理想信念等。從這個意義來講，跨文化教育本身也是一種文化，因為它是一種新型的教育理念和教育價值取向。這種教育理念能尊重新鮮的文化知識，關注被慣常思維忽視的東西，改變認知結構，更新觀念意識，能夠激發每一個不同文化個體的創造熱情，營造一種有利於創新活動以及創新人才出現的文化氛圍。

再次，跨文化教育的雙語教學能激發創新思維。跨文化教育中，語言教學是主

要的內容。聯合國教科文組織發佈的《教育對文化發展的貢獻》中宣導，「選擇一種或若干種語言（母語、民族語言或外語）作為單獨的科目或作為學習其它科目的媒介」^[6]。中國二〇〇一年出版的《英語課程標準》明確規定，在基礎教育不同階段，英語學科教育的跨文化教育的目標分別是：對英語學習中接觸到的外國文化習俗感興趣；樂於瞭解異國文化、習俗；能意識到語言交際中存在的文化差異；在學習和日常的交際中能注意到中外文化的差異；進一步增強對文化差異的理解和認識，能體會交際中語言的文化內涵和背景；理解交際中的文化差異。可見，跨文化教育的語言教學主要培養學生的跨文化的語言思維。語言和觀念一樣，也是思維方式中不可缺少的要素。語言作為思維的工具，它直接影響著思維的結果。

跨文化教育中的雙語教學促進了人們創造性地思考問題，有利於產生創造性的觀念，原因在於：雙語可能有一種更為靈活的瞭解世界的方法，因為他們可以從兩種語言的角度感知世界，因而受教育者更善於用不同的方式組織和應用知識；雙語者對同樣的概念可以引發更多的聯係，因為同一概念處於不同語言的概念網路中。雙語者更能容忍模糊性，因為當他們遇到某種思想用不同的語言交流而存在一些微妙的差異時，不會覺得不習慣；雙語者的創造性優勢在於他們的生活條件中，他們可以經常參加兩種文化群體活動，瞭解兩種文化的產生、發展、實質以及差異、分析各自的利弊長短，有利於吸取精華、剔除糟粕、擇善而從^[7]。

三、創新型人才特質

創新型人才要進行創新活動，創造出新的物質形態和觀念文化，其特質必然體現在思維發散、不拘一格、頭腦靈活開放、不迷信和盲從、能與他人合作等方面。跨文化教育對異文化的包容、尊重、批判吸

跨文化教育的語言教學主要培養學生的跨文化的語言思維。語言和觀念一樣，也是思維方式中不可缺少的要素。語言作為思維的工具，它直接影響著思維的結果。

和突破。跨文化教育主張受教育者在獲取跨文化知識後要養成平等、開放的心態和客觀無偏見的意識。基於這個理念的教育途徑，懂得尊重不同文化模式的相異性，能夠虛懷若谷地吸收他文化的優點，博採眾長為己所用。中外的歷史實踐也充分證明了思維的開放與否與創新型人才的出現成某種正相關。歐洲文藝復興正是在消除一切偏執狂、無知者，推崇理性，尊重科學，開放務實的環境中催生了一大批的人文和科學創新人才。中國的清王朝也是在閉關鎖國，夜郎自大，唯我獨尊的無知傲慢行徑中被列強打開了國門，後來的洋務運動以及增設西學正是對思想開放以求真知的追求。「中學為體，西學為用」至少使國人認識到國學之外還有西學。很明顯，固有的從眾、守舊的文化氛圍，不利於好奇心和創新精神的培育，開放多元的文化才是創新之花生長的土壤^[9]。通常，一種文明的創造行為在它向外來影響的開放之後有上升的趨勢。跨文化教育秉承文化多樣開放的宗旨，通過各種途徑可以促進這一進程，比如移民、出國或者在外國教師的指導下進行學習等。

3、有利於培養創新型人才的批判性思維。批判性思維是創新型人才必備的一種素質。關於批判性思維的研究很多，霍爾普恩(D.F.Halpern)認為批判性思維是「對增加獲得期望結果可能性的認知技能和策略的運用」^[10]。還有研究認為。批判性思維是一個過程，是一種有目的性的，對產生知識的過程、理論、方法、背景、證據和評價知識的標準等正確與否作出自我調節性判斷的思維過程。批判性思維在於它對現有知識結構體系，價值觀念的不迷信不盲從，不斷反思和揚棄。人類知識的積累和創新史是在不斷的批判探索中實現的。

馬克思、恩格斯在談到文藝復興對歐洲從中世紀的黑暗中走出來並創造出新興文化的作用時說：「他們（指歐洲當時的批

收的理念，恰好為創新型人才的培養提供了適當的土壤和氣候。具體表現在以下幾個方面：

1、有利於培養創新型人才思維的多向性。創新型人才思維的多向性是指它不受傳統的單一思想觀念限制，思路開闊。從全方位提出問題，能提出較多的設想和答案，選擇面寬。思路若受阻，遇有難題，能靈活變換某種因素，從新角度去思考，善於巧妙地轉變思維方向，產生適合時宜的新辦法^[8]。跨文化教育是在多元文化背景下，針對不同文化人群開展的教育。教育對象因為文化的差異，思維方式多種多樣。由文化各異的群體組成的跨文化的組織中，不同的思想觀念、信仰和價值觀互相交流激蕩，人們的思想在觀點的碰撞之時才會閃現火花，產生靈感和創意。人類的各式各樣的文化體系中，都包含有積極的、有利於人類社會發展的因素。在學習和創作活動中，如果學生能夠吸取各類文化中的積極成果，懂得並能鑑賞各種不同類型的思想觀念，必定能夠開闊自己的視野。通過跨文化教育培養的此類人才，遇到問題必能從廣博的知識中找到解決問題的合適方法。跨文化的成員具備的這些素質和特點恰好是創新型人才突破自身傳統文化，從異文化中吸取精華從而進行創造性的活動。

2、有利於激發創新型人才的開放性思維。創新人才的思維具有高度的開放性。富有創造性的人，其思維邏輯必然異常的活躍。思維在哲學上來說，它是人的主觀意識，但這種主觀意識卻是客觀世界在人頭腦中的反映。所以，思維活躍必須要有活的源頭，也就是說要有源源不斷的知識營養。很難想像，受教育者如果局限於採擷本民族的或者本國的研究成果和知識資源，那麼他的思維必然也是相對封閉的。由此而導致的孤陋寡聞和狹隘性只會對其主觀能動性造成嚴重的束縛，更談不上在思想觀念和發明創造中會有所創新

中國的清王朝是在閉關鎖國、夜郎自大、唯我獨尊的無知傲慢行徑中被列強打開了國門，後來的洋務運動以及增設西學正是對思想開放以求真知的追求。「中學為體，西學為用」至少使國人認識到國學之外還有西學。



判創新人才)不承認任何外界權威……一切都必須在理性的法庭面前為自己的存在辯護或放棄存在的權利」^[11]。因此，大學要培養創新人才，首要就是培養學生提出問題、敢於挑戰權威和求異的意識和勇氣^[12]。在跨文化的教育中，教育的目的是讓所有受教育者在對各類文化體系進行消化吸收之後，放棄各文化中的糟粕，取其可用之處。也就是在對各個不同類型的文化進行認知和批判性反思後，形成自己獨到的見解。因為在教育的多元文化背景中，各種文化有其消極的一面，也有其積極的一面。有的文化本身就存在迷信和自大的特徵，鄙視異文化，拒絕接受異文化的觀念，不管這種觀念是否具有可借鑒之處。更有甚者，在當今文化之間交流頻繁的情況下，很多教育工作者往往以本文化的立場出發，對於各類問題的解釋和答覆，都站在本民族的立場上。這樣的教育後果，只能抹煞人的辨別是非的能力，培養出機械接受知識的學生來，很難造就創新人才。所以，跨文化教育在培養教育物件形成自覺的跨文化批判能力，進而激發其創新知識結構、避免偏執和以自我為中心等方面有著很強的現實意義。

4、有利於形成創新型人才所需的團隊合作精神。美國社會心理學家艾貝蔓爾研究發現，合作與競爭一般會促進創造^[13]。他舉例一九〇一年至一九七二年間，獲得諾貝爾獎的科學家中，有三分之一是

與他人合作完成的。沃特森等人研究了成員來自不同文化背景的團隊合作。他們發現，文化差異會對一個剛剛組建的工作團隊的工作進程和工作績效起到制約作用，但隨著時間的推移，跨文化的團隊在工作進程和績效方面都有了很大的進步，並且發現跨文化團隊比起那些單一文化團隊，在發現問題和找到解決問題的方案方面更具優勢^[14]。以上研究結果發現，團隊協作的情况下更容易取得創新性成果。隨著國際經濟、教育等方面的深入發展，團隊合作成員跨越文化的邊界，他們來自五湖四海，知識結構多樣化，思想活躍，在創新活動中更具有活力。因此，在培養創新型人才過程中，高校完全可以在跨文化的教育理念宣導下，更新教育思路，改進現行的教學方式，營造具有文化包容性的、激發創造力的活躍的教學環境，鼓勵學生思考各種文化互相交融互惠的益處，在知識上相互補充，在文化觀念上互相影響。

四、結語

教育作為文化的生命機制，對文化的生成和發展具有關鍵性的作用。那麼，跨文化教育這種新的教育方式是怎樣生成一種有利於培養創新型人才的文化呢？教育本身具有文化創新的功能，跨文化教育自然也能生成一種建立在多元文化基礎上的有利於創新的文化來。文化本身與創新具有很強的相關性，在跨文化教育的機制

文化本身與創新具有很強的相關性，在跨文化教育的機制下生成的文化，它必然包含有開放、相容、尊重差異、講求平等、團隊合作精神等。意識，也必然具有創新人才所必需具備的批判性思維、團隊合作精神等。

下生成的文化，它必然包含有開放、相容、尊重差異、講求平等、跨文化意識，也必然具有創新人才所必需具備的批判性思維、團隊合作精神等。這種新生成的文化正是高校培養創新人才所需要的。隨著全球化進程的不斷發展，教育的國際化使得跨文化教育日益成為教育界必須正視的問題。跨文化教育是在當今世界文化交流頻繁，國際間文化高度開放和創新的背景下進行著。在新形勢下應該具有新的創新型人才，這種創新人才必須適應社會發展的新情況，必須面對如何與各種文化背景的人進行跨文化交往，從異文化中吸取有利於創新的知識營養。培養此類人才的教育方式也必須與時俱進，跟上教育國際化的進程，突破傳統單一的教育模式，嘗試跨文化教育的新實踐，就能找到培養創新型人才的新途徑。

[1] 魯子問《國外跨文化教育實踐案例分析》，載《外國教育研究》二〇〇二年第二十九卷，第十期，頁六一至六四。

[2] 魯子問《試論跨文化教育的實踐思路》，載《教育理論與實踐》二〇〇二年，第四期，頁一至七。

[3] 馮增俊《教育創新與民族創新精神》（福州：福建教育出版社，二〇〇二年），頁二三。

[4] 韓天學《我國創新人才培養的文化阻礙與對策研究》，載《創新與創業研究》，二〇一七年，第二期，頁三至六。

[5] Silvano Arieti, Creativity: the magic synthesis, New York: Basic Books Inc., Publisher, 1976. P. 152.

[6] 同[1]。

[7] 張慶林、曹貴康《創造性心理學》（北京：高等教育出版社，二〇〇四年）頁一五四。

[8] 同上，頁一五五。

[9] 趙峰等《創新人才培養的體制機制建設研究》，載《科學管理研究》二〇一六年，第四期，頁七〇至七三。

[10] Halpern D F, Teaching Critical Thinking across Domains: Disposition Skills Structure and Metacognitive Monitoring, American Psychologist 1998, (4). p450.

[11] 《馬克思恩格斯選集》第三卷（北京：人民出版社，一九九五年），頁五六至五七。

[12] 譚天偉《大學創新文化與創新人才培養》，載《中國高等教育》，二〇一六年，第一七期，頁二二至二四。

[13] 特麗薩·M·艾蔓貝爾《創造性社會心理學》（上海社會科學院出版社，一九八七年），頁一七〇。

[14] Sue Ledwith and Diane Seymour, Home and away: Preparing Students for Multicultural Management, International Journal of Human Resource Management (December 2001). PP1292-1312.

Cross-cultural Education and Cultivation of Innovative Talents in Colleges and Universities

Peng Wenping (Jinan University)

Abstract: The innovation-oriented country which is being constructed in China must be supported by innovative talents. With the internationalization of higher education for development in depth, campus culture has diversified. Under the multicultural background, how to cultivate innovative talents becomes a new issue. Cross-cultural education, as a new concept in education, which is conducive to cultivation of innovative talents advocates tolerance, equality, respect for the objective of education and absorb the advantages of different cultures.

Key words: Cross-cultural Education, Colleges and Universities, Innovative Talents, Cultivation

高校通識教育的宗旨和 哲學人文類課程設置問題

■ 姚興富

蘇州大學哲學系

摘要：通識教育所要傳授的是帶有根本性、整全性和一般性的知識或智慧。這就使得通識教育與哲學人文學科有更密切的關係，通識教育的宗旨是要培養自由的、理性的和具有開放性的人，這與人文主義的精神是吻合的。高等院校開設通識教育課程要始終圍繞其宗旨，逐步擴大哲學人文類課程在通識教育中的比例。

關鍵詞：通識教育的宗旨，通識教育的課程設置，哲學與人文科學。

通識教育不同於專業教育（professional education）或職業教育（vocational education），前者既是對後者的補充和鋪墊，也是對後者的引導和提升。兩者的教學內容雖然都涉及自然科學、社會科學和人文科學的某個方面或某些方面，但通識教育所要傳授的是帶有根本性、整全性和一般性的知識或智慧。這就使得通識教育與哲學人文學科有更密切的關係和更多的親和力。要想準確把握哲學人文類課程在高校通識教育中的地位 and 作用，在釐清人文科學的內涵和範圍的前提下，更要明確高校通識教育的宗旨和功能以及通識教育中的人文類課程如何設置和優化的問題。通識教育也稱自由教育或博雅教育，它的英文表達是「general education」或「liberal education」或「A general liberal education」。牛津大學的查理斯·貝利教授概括了通識教育的四個基

本特點或主要目標：

（一）它是讓人解放自由的（liberal）——它要把人從當下（the present）和個別（the particular）的束縛中解救出來。人們通常受制於生理條件、心理因素、地理環境、經濟狀況、社會等級和家庭關係等內在和外在大力量，而自由教育是要拓寬人的視野、提升人的選擇能力、暴露其偏見和迷信從而豐富其參考和比較的維度。

（二）它提供一般性的（general）或根本性的基礎性（fundamental）知識——它要告訴學生最根本和最一般的知識，此類知識不是小學生式的簡單和膚淺的初級（elementary）和入門（rudimentary）知識。根本性基礎性（fundamentality）與表面性（superficiality）是相反的，一般性（generality）與特殊性（specificity）是不同的。根本性的知識是其他特殊知識的前提，具有普遍的適用性，比膚淺的雜多的信息改變更慢，更具穩定性和永恆性。

（三）它是探求價值的（worthwhile）東西——它要幫助學生辨別目的與手段的關係。如果一個社會僅僅關注財富的生產而不把教育看成是最終的目標，那麼所有的人就會陷在無意義的、被異化的惡性循環之中。通識教育就是要學生不要把知識當成工具或手段，而是要探求什麼是真正有價值的和知識本身的意義。

（四）它要培養人的理性（rational）

通識教育所要傳授的是帶有根本性、整全性和一般性的知識或智慧。這就使得通識教育與哲學人文學科有更密切的關係，通識教育的宗旨是要培養自由的、理性的和具有開放性的人，這與人文主義的精神是吻合的。

人們通常受制於生理條件、心理因素、地理環境、經濟狀況、社會等級和家庭關係等內在和外在于力量，而自由教育是要拓寬人的視野、提升人的選擇能力、暴露其偏見和迷信從而豐富其參考和比較的維度。

意識——這是通識教育的核心所在，理性的意識使人避免衝動、急躁和短見。正是通過博雅教育使空想讓位給對事實的認知、使非理性的欲求讓位給合理的需求、使情緒性的反應讓位給正當性的行動^[1]。

通識教育的最終目的就是培養自由的、理性的和具有道德感的人。為了實現通識教育的理想目標，課程內容的整體設計、精心選擇和合理搭配十分必要。西方的一些通識教育專家提出了許多有關課程內容的組合方案。

一九六四年，美國哥倫比亞大學教育學院的費尼克斯教授(Philip H. Phenix)以「意義領域」(Realms of Meaning)為考察對象提出了他的通識教育課程理論。他認為，每一個認知的意義從邏輯上說都有兩個方面，即量和質。量有三種不同程度的類別，即單數的(singular)、多元的(comprehensive)和一般的(general)。也就是說，知識有涉及一件事情的、有關涉多數的和整個全體的。質也有三種不同的表現，即事實(fact)、形式(form)和規範(norm)。也就是說，意義可以指某種實際存在、某種想像的可能性或某種應該的事情。通過量和質不同方面的配對，可以得出九個基本的意義類別，菲利克斯將其縮減為六大領域的知識，即符號類的知識(Symbolics)、經驗類的知識(Empirics)、美學類的知識(Esthetics)、反思類的知識(Synnoetics)、倫理類的知識(Ethics)、同觀類的知識(Synoptics)。

詳細的學科分類見【下表^[2]】：

一九七〇年代，英國劍橋大學教育系的赫斯特(Paul H. Hirst)教授批評菲利克斯的意義分類在邏輯上混亂不清，「有關知識的對象和相應的分類標準模稜兩可」，有時是邏輯上的對象，有時是日常生活的對象^[3]。赫斯特從「知識形式」(Forms of Knowledge)的角度論證：知識或意義的邏輯物件應該是真命題，它要通過概念、判斷和推理的檢驗，也就是說，沒

有概念意義是不可能的，概念還需要有其應用的標準，同時還包括對命題的真理性驗證。他認為，知識可以區別為七個不可通約的領域，它們的每一個都包含某些特殊的概念以及對客觀命題的獨特檢驗。這七個領域的分類是^[4]：

(一) 形式邏輯與數學真理(the truths of formal logic and mathematics)

(二) 物理科學真理(the truths of physical science)

(三) 對我們自己和別人意識的理解(awareness and understanding of our own and other people's minds)

(四) 道德判斷(moral judgments)

(五) 客觀的美學經驗(objective aesthetic experience)

(六) 宗教(religion)

(七) 哲學的理解(philosophical understanding)

一九七三年，倫敦大學教育學院的懷特(John. White)教授提出了「主觀價值理論」(a subjective theory of values)，他把人類的全部的活動分為兩個範疇，範疇一是：沒有從事於某種活動，從邏輯上看就不可能理解此種活動(N o understanding of X is logically possible without engaging in X)。範疇二是：沒有從事於某種活動，從邏輯上看可能對此種活動有一些理解(Some understanding of X is logically possible without engaging in X)。前者如語言的交流，後者如登山。懷特認為，儘管無法全部列出，像一般的語言交流、數學、物理科學、對藝術作品的鑒賞和哲理性思維是範疇一中的重要活動，而說外語，表演有組織的遊戲如打板球、烹飪、木工，藝術和音樂方面的創作活動，各種職業的和休閒的數不勝數的追求均屬於範疇二例子。要強迫學生從事上面所提到的範疇一的活動，而沒有理由強迫學生從事範疇二的活動^[5]。

一九八四年，劍橋大學教育系的貝利

意義的邏輯分類 (Logical classification of meanings)

一般分類 (Generic classes)		意義領域 (Realms of meaning)	學科 (Disciplines)
量 (Quantity)	質 (Quality)		
一般的 (General)	形式 (Form)	符號類的知識 (Symbolics)	語言學 (Ordinary language), 數學 (mathematics), 符號學 (nondiscursive symbolic forms)
一般的 (General)	事實 (Fact)	經驗類的知識 (Empirics)	物理科學 (Physical sciences), 生命科學 (life sciences), 心理學 (psychology), 社會科學 (social sciences)
單數的 (Singular)	形式 (Form)	美學類的知識 (Esthetics)	音樂 (Music), 視覺藝術 (visual arts), 行為藝術 (arts of movement), 文學 (literature)
單數的 (Singular)	事實 (Fact)	反思類的知識 (Synnoetics)	存在論方面的 (in their existential aspects): 哲學 (Philosophy), 心理學 (psychology), 文學 (literature), 宗教 (religion),
單數的 (Singular)	規範 (Norm)	倫理類的知識 (Ethics)	倫理與道德 (The varied special areas of moral and ethical concern)
一般的 (General)	規範 (Norm)		
多元的 (comprehensive)	事實 (Fact)	同觀類的知識 (Synoptics)	歷史 (History)
多元的 (comprehensive)	規範 (Norm)		宗教 (Religion)
多元的 (comprehensive)	形式 (Form)		哲學 (Philosophy)

如果一個社會僅僅關注財富的生產而不把教育看成是最終的目標，那麼所有的人就會陷在無意義的、被異化的惡性循環之中。通識教育就是要學生探求什麼是真正有價值的和知識本身的意義。

(Charles Bailey) 教授對赫斯特的「意義領域」(Realms of Meaning) 理論、費尼克斯的「知識形式」(Forms of Knowledge) 理論和懷特 (John. White) 的「主觀價值理論」(a subjective theory of values) 做了批評性的繼承和發展，他以整合性的觀念 (The integrative idea) 和競爭性的功能 (The serving competencies) 為標準，把通識教育的課程內容劃分為兩大

基本的探尋序列 (two great and fundamental orders of inquiry) 並分出一些子項目：一類是關涉人自身知識的探尋，另一類是不關涉人自身知識的探尋。具體分類見【下表^[6]】：

以上幾種通識教育的方案都包括了哲學人文類課程的內容，其中涉及哲學、文學、歷史、道德、宗教等學科。中國著名學者甘陽在《大學人文教育的理念、目標與

為了實現通識教育的理想目標，課程內容的整體設計、精心選擇和合理搭配十分必要。西方的一些通識教育專家提出了許多有關課程內容的組合方案。

通識教育的內容 (The content of a liberal education)

關涉人自身知識的探尋 (Divisions within inquiries into 'goings-on' identified as themselves manifestations of intelligence)		各種競爭性的能力 (The serving competencies)	不關涉人自身知識的探尋 (Divisions within inquiries into 'goings-on' identified as not themselves manifestations of intelligence)
人文學科 (The humanities proper)	人的作為與實踐 (The makings and practices of persons)	語言的能力 (Language) 計算的能力 (Numeracy) 邏輯推理能力 (Logical reasoning) 良好的品性 (Appropriate dispositions) 健美的身體 (Physical fitness) 鍵盤的技能 (Keyboard skills)	人體的運作 (The workings of the human body)
文學 (Literature)	社會和政治機構 (Social and political institutions)		健康和醫藥 (Health and medicine)
歷史 (History)	經濟、工業和商業機構 (Economic, industrial and commercial institutions)		食物與營養 (Food and nutrition)
道德 (Morality)	數學和邏輯體系 (Mathematical and logical systems)		動物與植物——行為與生態 (Animals and plants—behaviour and ecology)
宗教 (Religion)	宗教和道德 (Religion and morality)		簡單的技術 (Simple technologies)
	藝術、工藝和設計 (Art, craft and design)		天文學與宇宙學 (Astronomy and cosmology)
	文學和戲劇 (Literature and drama)		自然地理和氣象學 (Physical geography and meteorology)
	音樂和舞蹈 (Music and dance)		能源和材料 (Resources of energy and usable materials)
	遊戲和身體運動 (Games and physical activities)		生態和保護 (Ecology and conservation)

模式》一文中指出了現當代美國通識教育的兩個重要趨勢：一是通識教育的「核心課程」佔大學本科四年總課時的比例越來越大。比如，芝加哥大學本科四年須修滿四十二門課，其中一半即二十一門課為「共同核心課」即通識教育課程，這些課程就是所有本科生前兩年的主課和基礎課，而且每門課的要求都很嚴格。二是人文社科

類課程佔所有通識課程的比例越來越大。一九八五年哈佛大學通識教育核心課程分為六類，其中五類為人文社會科學(順序為：外國文化、歷史研究、文學與藝術、道德思考、社會科學)，而自然科學只佔一類。近年哈佛的通識教育分類改為七類，每個學生必須在七類領域的通識核心課程中每領域選修一門以上，這七個領域分

別為：外國文化、歷史研究、文學和藝術、道德思考、社會分析(社會科學)、定量推論(這裏一半是社會科學的課)、自然科學。也就是說，人文社會科學的核心課程佔到全部通識課程將近百分之八十^[7]。再進一步分析，可以看出，通識課程的七個領域中人文類課程佔了四個(外國文化、歷史研究、文學和藝術、道德思考)，即百分之五十七以上。

以本人工作的蘇州大學為例，目前通識選修課程劃分為五大模塊，共一百八十三門課程可供選修，其中：(一)文學與藝術類，四十二門，佔全部通識課程的百分之二十三左右；主要涉及人文學科中的文學、語言學和藝術學科領域的課程。(二)歷史與哲學類，二十五門，佔全部通識課程的百分之十四左右；開設了一批史學、哲學和宗教經典著作研讀類課程。

(三)社會科學類，三十九門，佔全部通識課程的百分之二十一左右；包括政治學、經濟學、法學、管理學、社會學、教育學、心理學等課程。(四)數學與自然科學類，二十八門，佔全部通識課程的百分之十五左右；包括數學和物理、化學、生命科學等自然科學領域的課程。(五)科技與發展類，四十九門，佔全部通識課程的百分之二十七左右；包括醫學、工程科技以及涉及人類與社會發展的跨學科領域的課程[8]。人文社科類課程與理科類課程佔整個通識課程的比例分別是百分之五十八和百分之四十二，去除社會科學類，哲學人文類課程佔整個通識課程的比例是百分之三十七左右。與國外相比，本校的自然科學或理科類課程在通識教育中比重過大，而哲學人文類課程比重過小。

這些哲學人文類課程內部的具體科目如何開設和搭配呢，根據目前中外通識課程開設的狀況，大致可以歸結為以下六種類型或模式：

(一)通史類課程：通史類課程是對某學科的發展歷史做一大致梳理和概括，

比如「中國哲學史」、「西方美術史」之類。雖然此類課程易流於面面俱到、大而化之，但對學生瞭解本專業以外的某一學科的起源、演化和基本內容是有幫助的。

(二)概論類課程：概論類課程是對某一學科的基本範疇和原理做一般性的介紹和講解，比如「美學概論」、「宗教學概論」之類。此類課程可能會枯燥乏味、空洞無物，但有利於學生儘快掌握和瞭解本專業以外的某一學科的研究術語、對象和內容。

(三)跨學科課程：比如，「生命倫理學」就是一門涉及醫學、法律、倫理、宗教等領域的課程。此類課程是比較符合通識教育博雅和自由理念的，有助於學生打通學科間的壁壘，啟發學生多視角立體性地思考和研究自然、社會和人生的問題。

(四)主題性課程：比如「正義論」、「幸福論」等課程，這類課程幫助不同專業的本科生瞭解人生和社會的重要課題和關注焦點，對其人生觀、價值觀和世界觀有巨大啟發功能和指導作用。

(五)案例性課程：比如「雄安新區」、「伊斯蘭國」等專題，此類課程偏重於對國際國內社會熱點問題的介紹、分析和評價，有利於擴大學生的視野和開拓學生的思路，提高其分析問題和解決問題的能力，增強其對策性思考、歷史使命感和社會責任感。

(六)經典類課程：比如「論語導讀」、「柏拉圖對話錄選讀」之類，這些經典作品是人類文化的精華和結晶，其內涵豐富，寓意深刻，是高等學校通識教育應該加以不斷關注和精心選取的對象。而且講授者既可以深入淺出，也能夠以小見大。

高等院校開設通識教育課程要始終圍繞其宗旨，設計、擇取和調試其授課內容，逐步擴大哲學人文類課程在通識教育中的比例。通識教育的宗旨是要培養自由的、理性的和具有開放性、包容性的人，這

跨學科課程是比較符合通識教育博雅和自由理念的，有助於學生打通學科間的壁壘，啟發學生多視角立體性地思考和研究自然、社會和人生的問題。



經典作品是人類文化的精華和結晶，其內涵豐富，寓意深刻，是高等學校通識教育應該加以不斷關注和精心選取的對象。而且講授者既可以深入淺出，也能夠以小見大。

與人文主義的精神是吻合和一致的。普及通識教育的理念和實踐已經成為目前中國高等教育的核心話題，對此問題的討論、思考和研究還有待於進一步深化和拓展。

(本文為二〇一五年蘇州大學高等教育教改研究課題「高校通識教育中哲學人文類課程設置和教學內容研究」的部分成果)

[1] Charles Bailey, *Beyond the Present and the Particular: A Theory of Liberal Education*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984, pp.16-19.

[2] Philip. H. Phenix, *Realms of Meaning* (New York: McGraw-Hill, 1964), pp.26-28. Charles Bailey, *Beyond the Present and the Particular: A Theory of Liberal Education*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984, p.64.

[3] P. H. Hirst, *Knowledge and the Curriculum: A collection of philosophical papers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1974, pp. 61-62.

[4] P. H. Hirst and R. S. Peters, *The Logic of Education*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 63.

[5] J.P. White, *Towards a Compulsory Curriculum* (London, Routledge & Kegan Paul), 1973, pp.27-29.; Charles Bailey, *Beyond the Present and the Particular: A Theory of Liberal Education*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984, pp.72-73.

[6] Charles Bailey, *Beyond the Present and the*

Particular: A Theory of Liberal Education, London: Routledge & Kegan Paul, 1984, p.100.

[7] 甘陽：《大學人文教育的理念、目標與模式》，載《北京大學教育評論》二〇〇六年第三期，第四三頁、第六一頁。

[8] 蘇州大學教務部網站「通識選修課」，<https://vpn.suda.edu.cn/pub/7/,DanaInfo=ajxqdDx0kiIoo6Mq2+CourseList.aspx>。

General education and curriculum of philosophy and humanities

Yao Xing-fu (Philosophy Department of Soochow University)

Abstract: General education imparts basic, complete and general knowledge or wisdom, which leads to a closer relationship between general education and the subject of philosophy and humanities. The purpose of general education is to educate people becoming disengaged, rational and open minded, which is consistent with the spirituality of humanism. The establishment of general education curriculum in colleges and universities must always focus on its purpose and gradually expand the proportion of philosophy and humanities courses in general education.

Key words: The purpose of general education, the curriculum of general education, philosophy and humanities

從「點」到「體」

——文化素質階段發展論

■ 劉正偉

青海省圖書館研究館

摘要：人類思維方式，由形象「點」思維到邏輯「線」思維，由邏輯「線」思維到辯證「面」思維，由辯證「面」思維到哲學「體」思維，從簡單到複雜，從低級到高級發展；由此個體文化素質完全發展表現為五階段：第一階段，兒童少年期，玩遊戲、藝術、運動等活動，著力培養形象思維能力；第二階段，青年期，學習人文學科和自然科學，著力培養邏輯思維能力；第三階段，壯年期，學習辯證法，著力提高實踐能力；第四階段，達年期，學習哲學，著力培養綜合思維能力，形成一種系統化、理論化的世界觀；第五階段中老年期以「玩」學問或「玩」藝術的衝動消解鄉愁衝動，追求消遣、自由、愉悅、享受、忘我、悠遠的意境。

關鍵詞：文化，素質，階段，發展

古希臘哲學家赫拉克利特認為萬物的本原是「火」，畢達哥拉斯認為「火」是一個「四面體」^[1]。類比推理法是利用事物存在與過程的相似性形成理論的方法之一。數學上，點組成線，線組成面，面組成體（四面體）。本文以此原理類比推理：個體的思維內容雖然是不斷變化的，不受時間和空間的束縛，但其形式則由形象「點」思維到邏輯「線」思維，由邏輯「線」思維到辯證「面」思維，由辯證「面」思維到哲學「體」思維，由形象到抽象，由簡單到複雜，由低級到高級，由不完全到完全發展。

高級完全的個體思維過程實際上就

是四個思維不斷切換的過程。由此個體文化素質完全發展表現為五階段：第一階段，兒童少年期，玩遊戲、藝術、運動等活動，著力培養形象思維能力；第二階段青年期，學習人文學科和自然科學，著力培養邏輯思維能力；第三階段壯年期，學習辯證法，著力提高實踐能力；第四階段達年期，學習哲學，著力培養綜合思維能力，形成一種系統化、理論化的世界觀；第五階段中老年期以「玩」學問或「玩」藝術的衝動消解鄉愁衝動，追求消遣、自由、愉悅、享受、忘我、悠遠的意境。



一、形象「點」思維

愛因斯坦於一九二一年在《幾何學與經驗》的學術報告中明確提出形象思維。一九八四年錢學森從思維科學的高度提出把形象思維作為人類思維的基本方式之一，抽象思維、形象思維和靈感思維是三種思維形式它們之間既有所聯繫又有所區別——抽象思維是線形的、形象思維是二維的、靈感思維是三維的。儘管從思維發展的歷史以及個體智力發展的階段來看形象思維的發展形成先於抽象思維

個體的思維內容雖然是不斷變化的，不受時間和空間的束縛，但其形式則由形象「點」思維到邏輯「線」思維，由形象到抽象，由簡單到複雜，由低級到高級，由不完全到完全發展。

「點」是感性形象思維運動的基本單元。感性的表像思維或形象思維是對客觀事物個別屬性的反映，表像是單個的，聯想是兩個以上表像的聯結，想像是聯想的聯想，是許多表像的融合。

大加強了電影藝術的表現力，不但使電影變得更加簡潔、精練，節奏快捷，而且又深化主題、含蓄蘊藉，令人回味無窮。電影中的這種蒙太奇手法在我國詩歌最鼎盛的唐代已被普遍運用。翻開《全唐詩》我們就可以發現處於公元世紀七至十世紀初的唐代詩人已經在無意識中多方面地運用了這種手法。今天我們借用電影中蒙太奇理論來搜尋唐詩中的「蒙太奇」鏡頭，從另外一個較新的角度來探討唐代詩歌的藝術魅力。

電影中的蒙太奇手法多種多樣，評論家李以莊在《電影理論初步》一書中把它們分為平行式、對比式、交叉式、複現式、叫板式、聯想式、隱喻式、積累式、錯覺式、擴大與集中式、敘述和倒敘式等十一種。以上各種蒙太奇手法在唐代詩歌中幾乎都可以找到，但很少以單一的形式出現，同時出現的頻率也不平衡。唐詩中運用較多的蒙太奇手法有對比式、平行式、隱喻式、時空交錯敘述式等。時空交錯式蒙太奇手法指電影中根據劇情的發展，常常打亂敘述順序，自由轉換時間和空間順序，造成時空交錯的敘述方式。這種超越時空的蒙太奇手法在李賀詩歌中為最典型，也最能體現李賀詩歌的藝術特色。例如李賀的《感諷五首》中「南山何其悲，鬼雨灑空草。長安夜半秋，風前幾人老。低迷黃昏徑，裊裊青棟道。日午樹立影，山山唯白曉。漆炬迎新入，幽塘螢擾擾」。這首詩空間轉化的鏡頭為南山——長安——青棟道——山山——幽塘，詩人的思緒從人間到冥界任意馳騁，時間變化鏡頭為夜半——黃昏——日午——夜晚，而在時間上則形成人間正午卻是鬼界午夜的相反時間點，就是晝與夜的交替，南山鬼雨、夜半秋風、日午樹影、漆炬迎人……這些不同時空的鏡頭交錯出現，忽而人間、忽而冥界，時而白天、時而黑夜，給讀者展現了人間和冥界完全不同的兩個藝術時空。李賀的《夢天》這首詩以主觀幻想來結構全

然而由於形象思維的非語言性的緣故人類對形象思維的研究遠遠落後於抽象思維。

思維科學經過幾十年的發展，目前對形象思維概念的定義學界基本趨於一致，認為形象思維是以事物的形象表像為思維材料的一種思維。本文認為「點」是形象思維運動的基本單元。現代認知心理學根據表像的產生和雙重編碼，認為表像具有三種表現形式，動作性表像，形象性表像，符號性表像。感性形象思維「點」由感覺思維、知覺思維、表像思維形成，感覺思維又由視覺思維、聽覺思維、嗅覺思維、味覺思維、觸角思維構成。感覺思維是主體憑藉天然感官直接反映客觀事物表面、局部和個別特徵；知覺思維是把人頭腦中事物的分散的初步的印象結合起來從而形成整個事物的形象；表像思維是主體在腦海中對認識對象事後的再現。

「點」是感性形象思維運動的基本單元。感性的表像思維或形象思維是對客觀事物個別屬性的反映，表像是單個的，聯想是兩個以上表像的聯結，想像是聯想的聯想，是許多表像的融合。感性的形象思維「點」的運動既是連續的又是間斷的，具體表現為組合、通行、量變、隨機、無軌跡的運動特點。

1、形象「點」思維的運動具有組合的特點

電影蒙太奇手法是形象思維點的組合運動。蒙太奇一詞來源法國建築術語ontage的音譯，意指「將各種個別的材料，根據一個總的計劃，分別加以處理而把它們安裝在一起」。在十九世紀末和二十世紀初，由著名導演美國的格裏菲斯和前蘇聯的愛森斯坦首先引進到電影中，蒙太奇現在已成為全世界通用的電影藝術的專門術語。它指電影導演或剪輯師按照某一特定的主題內容將拍在膠片上的一系列鏡頭及錄音帶上的聲音包括對白、音樂、音響組成影片的方法和技巧。蒙太奇的運用大

詩，組成了詩人夢游藍天月宮、路遇月宮仙女、指點人間滄桑等鏡頭，詩人通過現實時空與幻想時空的切換，構建了仙境與人世兩個不同的藝術畫面。打通人、鬼、神三界，上天入地進行超越時空的蒙太奇組合，構成了一幅幅神奇瑰麗的畫面，表現出虛荒誕幻的藝術特徵。

文學作品中的典型形象是由許多個別的形象觀念經過挪移和組合構成巨幅的生活圖景。南朝丘遲《與陳伯之書》中的「暮春三月，江南草長，雜花生樹，群鶯亂飛」僅以四個詞組融合成一幅江南春草圖有時間、地點，有地上的草、樹上的花、林中的鶯，有靜態物和動態物這種高度凝聚，被後人譽為抵得上一篇「江南賦」。元朝馬致遠的《天淨沙》秋思小令，以「枯藤老樹昏鴉。小橋流水人家。古道西風瘦馬」。這九個並列偏正詞，把九個典型的景物極凝煉、極巧妙地組合在一起，編織成一幅天涯旅客的背景畫面。那淒清幽靜的晚秋，更能襯托出人物孤寂愁苦的心境。當代詩人董躍章的《山村的夜色》中有兩行配對詩「月朗。星稀。風輕。鳴泉飛瀑流螢」乍看，無非是描繪山村夜色的靜謐與恬恬但其組合方式特別精巧。上行中的「月」、「星」為空中景物，下行中的「泉」、「瀑」為地上景物，這樣上下對應，造成一種無限的空間感。另外，上句後面的「風輕」二字屬空中之物，又與空中相接，這樣便將上下句中的天地景物空明靈透地融為一體。此外，月、星、螢都是光亮物，而泉、瀑、風又皆為流動體、有聲物，在上下句中交錯出現，就將動與靜、光與聲有機地交織起來，使人置身於一個有聲有色、有空間感、立體感的活動世界之中。再有，句號連用於超短句之間，節奏放慢，也就更加擴充了詩的空間，延展了詩的境界。在反映客觀事物中，作者的思維特徵總是化零為整，把零與零之間加以比較和概括，形成了完整統一的畫面。這種概括性，既可以是現時的某一時間片刻的不同的空間位

置的物象也可以是歷時的不同時間發展階段上具有相同屬性的物象。形象觀念正是在思維運動中不斷切開、挪移、組合匯成諸如「人面桃花」、「杏花春雨江南」、「赤橙黃綠青藍紫」等等各種不同彩色畫圖^[2]。

形象思維點的組合運動在繪畫和其他造型藝術中表現為散點透視和焦點透視。散點透視是畫家在作畫的時候，把客觀物象在平面上正確地表現出來，使它們具有立體感和遠近空間感。焦點透視，又稱定點透視，將視角固定在一個位置上，才能得到穩定的形象，不同距離的物體得以在同一畫面上正確體現近大遠小的關係，其特徵是符合人的視覺真實，講究科學性。在藝術與科學相結合的思想指導下，運用焦點透視，掌握了表現空間的規律。

2、形象「點」思維的運動具有通行的特點

通感是形象思維點的通行運動，是視覺思維、聽覺思維、味覺思維、嗅覺思維和觸覺思維在創作中無界線的融合。根據通感的原理，視覺形象與非視覺形象互換，由此萌生藝術形象。例如瓦雷裏的短詩《失去的美酒》中「丟了酒，卻醉了波濤／我看到咸空裏騰躍／深湛的聯翩形象」。其中「咸空」二字就是根據通感的原理創造的藝術形象。本來海水是咸的，海上的天空裏的空氣並不咸，但為了加強詩句的質感，也為了創造海天一體的景象，瓦雷裏就想像海上的天空裏的空氣同樣是咸的，可是「鹹」卻是味覺形象，「空」是視覺形象，誰也看不出「空」裏面的「鹹」。如伊姆魯爾·凱斯所作的長詩中有這麼一段：「珠目紅唇，吻甜勝蜜姣麗虜吾心。伊人未至，蘭氣先聞，恰如商賈珍藏香匣開。似未牧草地，新雨灑芳草，香草鋪荒泥；雨滴頻灑草地，似銀幣落平塘，灌以長流水；百蟲歡唱草地，似無緒酒徒，頻頌手中杯」。這整段詩句都是描寫詩人所愛的姑

形象思維點的組合運動在繪畫和其他造型藝術中表現為散點透視和焦點透視。散點透視是畫家在作畫的時候，把客觀物象在平面上正確地表現出來，使它們具有立體感和遠近空間感。

形象思維反映的是客觀事物的外部特徵，這種反映呈現只有量變沒有質變的相似性。形象思維對客觀事物的反映，都受到人類感覺器官的局限，因此都只能是相似的，不可能是完全的。

於觸覺了。「幽咽泉流水下灘」，「幽」是感覺，是聽覺通於感覺了。

3、形象「點」思維的運動具有量變的特點

形象思維反映的是客觀事物的外部特徵，這種反映呈現只有量變沒有質變的相似性。形象思維對客觀事物的反映，都受到人類感覺器官的局限，因此都只能是相似的，不可能是完全的。例如，人類的眼睛只能見到波長為八十毫米至九十毫米之間的光波，八十毫米以上紅外線、九十以下紫外線的光波，儘管客觀地存在著但人卻看不見。不僅人的視覺器官有局限性，聽覺、嗅覺、味覺、觸覺等器官的感知能力也都有局限。既然人的感覺器官是有局限性的，那麼人類通過各種感覺器官所得到的關於客觀事物的反映，也必然只能是近似的，而不是完全的^[4]。

文藝創作中，作家的思維始終不脫離生動的感性材料。當作者著手構思一部文藝作品，確定作品中的人物關係時，他必然先從頭腦中已經貯存的諸多表像中進行檢索。爾後歷經表像的分化、變異和重新組合，直到形成一個比較滿意的審美意象為止。這個審美意象與生活中的人和事物呈相似關係。從創作的角度講，表像的運動要服從於藝術創造的需要。它的變異和重新組合，實質上就是作家根據創作的需要，對貯存於大腦中的豐富的感性材料進行比較、綜一合和加工，直至形成一個完整、生動、灌注了生氣的藝術形象。魯迅說，作者「所據以綴合、抒寫者，何一非社會上的存在，從這些目前的人，的事，加以推斷，使之發展下去」（《致徐愚庸》）。意思說，在藝術創造，亦即形象思維的過程中，必須緊緊抓住生活中的具體的感性材料，把握其相似性加以生發。許多文學大師的創作實踐，都證明了這一點。

文藝創作離不開虛構，而虛構就必然要求展開豐富生動的想像和聯想。不過，無論想像多麼豐富，聯想多麼奇特，都是

娘的美麗的。其中用「未牧草地」來形容女性的美，顯示出沙漠地區游牧民族文學的特色；用「雨滴頻灑地」、「銀幣落平塘」和「灌以長流水」三種聲象來形容女性的美，更顯示出沙漠地區游牧民族文學的特色。用聲象來描寫女性的美，即把聽覺形象換為視覺形象，就是使用了通感這種藝術表現手段^[3]。

通感在中國古典詩詞中也有廣泛的運用，如通感中之一是「聽聲類形」。馬融《長笛賦》：「爾乃聽聲類形，狀似水，又像飛鴻」。又如稽康的《琴賦》：「狀若崇山，又象流波，浩兮湯湯，鬱兮峨峨」。琴聲有時如高山峨峨，有時如水聲湯湯。如山是聽聲類形，如水聲是聽聲類聲。白居易《琵琶行》：「大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私語；嘈嘈切切錯雜彈，大珠小珠落玉盤；間關鶯語花底滑，幽咽泉流水下灘。水泉冷澀弦凝絕，凝絕不通聲漸歇，別有幽愁暗恨生，此時無聲勝有聲。銀瓶乍破水漿進，鐵騎突出刀槍鳴。曲終收撥當心畫，四弦一聲如裂帛」。這裏用急雨聲、私語聲、珠落玉盤聲、鶯語聲、幽咽泉聲、銀瓶破裂聲、刀槍相擊聲、裂帛聲來比琵琶聲是以聲類聲。按《呂氏春秋·本味》：「伯牙鼓琴，鐘子期聽之，方鼓琴而志在太山，鐘子期曰『善哉乎鼓琴，巍巍乎若太山』。少選之間，而志在流水。鐘子期又曰：『善哉乎鼓琴，湯湯乎若流水。說琴聲如太山時是聽聲類形；說琴聲如流水聲，是聽聲類聲。鐘子期說象太山時，心目中既有太山的形象，說「湯湯乎若流水」時，耳中既有流水聲，眼中也有流水形，所以在以聲類聲時兼有以聲喚起流水形的感覺。因此，急雨聲、私語聲、珠落玉盤聲、鶯語聲、幽咽泉聲、銀瓶破裂聲、刀槍相擊聲、裂帛聲裏也會喚起各種形象，象急雨、私語、珠落玉盤直到刀槍相擊和裂帛的形象，即在以聲類聲中也會喚起以聲類形即聽覺通於視覺了。再象「鶯語花底滑」、「水泉冷澀」，「滑」和「冷澀」是觸覺，即聽覺通

以相似於原有的表像為基礎的。所謂想像，即是懷著一定的目的和明顯的自覺，在頭腦中改造記憶表像而創造新的形象的過程。高爾基說「想像在其本質上也是對於世界的思維，但它主要是用形象來思維，是『藝術的』思維」（《談談我怎樣學習寫作》），道出了想像在形象思維中的重要地位。一般說，想像可分為再造想像和創造想像，兩者實質上都「不過是擴大或加以組合的證明」（曲柯《新學向》）。且在文藝創作中是相輔相成的。再造想像的主要特徵是根據語言描述或圖像示意等條件，在腦中再造出相應的新形象。按照張光鑒同志的「相似論」觀點，語言描述或圖像示意，都可能以新的表像進入作家的頭腦，並喚起作家頭腦中貯存的相似的表像，爾後再根據創作的需要，在已有的表像基礎上進行分化、變異或重新組合，從而創造出一個新的形象。再造想像主要用於依據歷史資料創作文藝作品，或者根據文學作品改編成其他類型的藝術作品，因而可以說，通過再造想像創作出的文藝作品，勢必與其藍本保持著某種程度的相似。而且這個過程也不可能不融入創造想像。創造影像是文藝創作中最重要、自覺的表像運動，它不必依賴語言描述和圖像顯示，而是直接根據一定的目的或任務主動地創造新形象。不過，無論新形象「新」到什麼程度，都與頭腦中原來存貯的表像保持著千絲萬縷的聯繫。有時似乎分辨不出新形象與「舊」表像之河的相似關係，無非在於作家將衰象分解得精細，組合得巧妙而已。總之，無論再造想像還是創造想像，都表明相似性思維方式，對文藝創作起著舉足輕重的作用。

聯想是作家根據創作的目的，由一個表像想到另一個或者更多的表像，使之彼此聯繫起來，創造出一個新的藝術形象。聯想一般分為接近聯想、類比聯想和對比聯想幾種。它們分別體現著某種對應的相似關係。接近聯想指由一個表像很自然地

想到另一個或多個表像。這是因為兩者在某些方面存在著相似之處，人們在日常生活經驗中常將它們聯繫在一起，甚至歸為同類。類比聯想有著更為廣闊的領域。其特點是，作家在創作時，往往由一個表像聯想到與之相似的一連串表像。彼此之間的相似，或者體現在性質上，或者表現在形態上，或者反映在其他什麼方面^[5]。

4、形象「點」思維的運動具有隨機的特點

形象思維點的隨機運動表現為思維點的隨意性，不受時間、空間的限制。形象思維可以「觀古今於須臾撫四海於一瞬」陸機《文賦》，「思接千載」、「視通萬里」劉勰《文心雕龍·神思》它創造了曹操、賈寶下、寶娥、孫悟空、堂吉何德、哈姆雷特、浮士德、阿等等甚至創造神、鬼、仙、妖這就說明它可以不受時間、空間的限制。

虛構與誇張不受時空限制。形象思維和科學工作不一樣，它的一個重要特點，就是不僅允許虛構，而且必須虛構。藝術的真實非即歷史的真實，文藝創作可以綴合、抒寫，只要逼真，不必實有其事。在形象思維的過程中，經過藝術的概括，把日常生活中的矛盾鬥爭典型化。正因為這樣，文藝作品中反映出來的生活可以比普通的實際生活更高，更強烈，更有集中性，更典型，更理想因此就更帶普遍性。文藝作品還可以通過一些情節的安排，來增強感染力。《紅樓夢》把林黛玉的死安排在賈寶玉和薛寶釵成親的喜樂聲中《祝福》把祥林嫂的死，安排在「祝福」的鞭炮聲中，都增強了悲劇效果。

虛構是在反映客觀現實、創造典型形象的文藝創作過程中常用的重要方法之一。虛構的關鍵是掌握好度，應當虛構出合乎情理的情節和形象，而不能作違背自然規律、社會規律、精神生產規律的肆意虛構。虛構特別是浪漫主義風格的文藝作品創作過程中常用的一種形象思維方法。

虛構的關鍵是掌握好度，應當虛構出合乎情理的情節和形象，而不能作違背自然規律、社會規律、精神生產規律的肆意虛構。虛構特別是浪漫主義風格的文藝作品創作過程中常用的一種形象思維方法。

——誇張往往與比、興、典型化、虛構等方法交相作用，蘊含著想像、聯想、情感等形象思維的內容。創作主體運用豐富的想像力，有意將事物的某些特徵予以放大或縮小，以增強作品的藝術效果和內在張力。

在豪放派詩人的作品中，運用虛構方法創造藝術形象、蘊涵藝術意境是常有之事。郭沫若在《浪漫主義和現實主義》一文中稱「文藝活動是形象思維，它是允許想像，並允許誇大的，真正的偉大作家，他必須根據現實材料加以綜合創造，創造出在典型環境中的典型人物，這樣的創造過程，你盡可以說它是虛構，因而文藝活動的本質也應該就是浪漫主義」^[6]。栗昌大在《從文學的創作過程看形象思維》一文中指出「藝術的虛構是藝術創作中的最活躍，也是最細膩的思維活動」^[7]。意大利學者馬佐尼在《神曲的辯護》中指出「想像是作夢和作詩逼真時共同需要的一種心理功能。……詩人所追求的逼真具有這樣的性質詩人隨心逞意的虛構。因此，它必然是一種依照意願來構想均功能的產物」^[8]。高爾基認為「虛構就是從客觀現實的總體中抽出它的基本意義並用形象體現出來」^[9]。

誇張是文學藝術創作過程中經常採用的一種藝術方法。誇張往往與比、興、典型化、虛構等方法交相作用，蘊含著想像、聯想、情感等形象思維的內容。創作主體運用豐富的想像力，有意將事物的某些特徵予以放大或縮小，以增強作品的藝術效果和內在張力。蔣孔陽在《形象思維與邏輯思維》一文中認為「關於誇張，這是在浪漫主義作品和諷刺作品中用得最多，而現實主義作家也常常喜歡使用的一種藝術手法」^[10]。的確，不論哪個流派的作家，出於不同動機大多樂於運用誇張手法以達到引發聯想、突出形象、渲染情感、深化主題的目的^[11]。

5、形象「點」思維的運動具有無軌跡的特點

靈感是形象思維點的無軌跡運動。術界有著諸多說法。郭沫若指出靈感「在我看來是有的，而且也很需要。不過這種現象並不是什麼靈鬼附了體，或是所謂『神來』，而是一種新鮮觀念突然使意識強度

集中了，或者是有強度的意識集中，因而在得了一種新觀念而又累積地增強意識的集中度的那種現象」。陶伯華、朱亞燕認為「所謂靈感，是一種頓悟，在頓悟的一剎那間，能夠將兩個或兩個以上以前從不相關的觀念串聯在一起，藉以解決一個搜索枯腸仍未解的難題，或締造一個科學上的新發現。岳海、德新、晨光指出「靈感是一種心理現象，是人類在創造性思維活動中，普遍存在的一種思維形式，是人們在創造過程中思維活動達到高潮階段的一種最富於創新開拓性的心理狀態，是整個大腦處於協調的有序化，勞動效率極高，常常需要某種啟示物的觸發而突然閃光的思維力量。劉奎林指出靈感是以突破性、瞬息性、獨創性為根本特徵的一種非理性、非邏輯、非線性的思維形式，這本是靈感思維的本質。張浩認為靈感是在有意識的創造活動中，突然無意間產生認識成果的一種特殊的思維方法或認識形式，它是一種非邏輯的思維活動，其成果具有獨創性和不可模仿性。陶伯華、朱亞燕認為靈感思維的主要特徵是「一非預期的突發性」，「二不受意識控制的非自覺性」，「三多功能多因素的綜合性」，「四心物感應的不可重複性」，「五認識過程的跳躍性」，「六信息處理的模糊性」，「七反常規的獨創性」。岳海、德新、晨光指出，靈感思維的特徵「主要有獨創性、突然性、偶然性、瞬時性、觸發性和集亢性」。劉奎林認為，靈感思維的主要特徵是「靈感思維的突發性特徵」，「靈感思維的瞬時性特徵」，「靈感思維的獨創性特徵」。盧明森指出，靈感思維的特徵主要有四點靈感不具有直接性，靈感是潛意識的作用靈感具有不可重複性，靈感伴隨或引起一種特殊的心理狀態。張浩認為，靈感思維的特徵是：1、情緒性；2、突發性；3、瞬時性；4、跳躍性；5、偶然性；6、模糊性；7、不可重複性；8、非自覺性；9、綜合性；10、獨創性^[12]。

二、邏輯「線」思維

「線」是邏輯思維的基本單元。理性的邏輯「線」思維的顯著特徵為線性推理運動。一個邏輯論述由概念、判斷、推理的一段單元「線」構成，若干個邏輯論述則由若干個單元「線」組合而成。一篇論說文就是由若干個邏輯單元「線」組合成的。

邏輯思維由概念思維力、判斷思維力和推斷思維力構成。概念思維力是一種主體在感性材料的基礎上對同類事物共同的、一般特性進行概括，形成對該事物的界定的抽象思維力；判斷力是一種主體對客觀事物是什麼或不是什麼、是否具有某種屬性進行判明和斷定的抽象思維力；推斷力是一種主體以一個或一些判斷為根據，合乎規律地推出另一個或另一些判斷的抽象思維力。

邏輯思維亦稱概念思維。人們在認識過程中借助概念、判斷、推理等思維形式能動地反映現實的過程。同形象思維不同，它不是通過具有本質意義的典型形象來反映現實，而是通過科學抽象通過去粗取精、去偽存真、由此及彼、由表及裏的思維加工製作，撇開事物的具體形象和個別屬性揭示出事物的特徵、本質、形成概念，並運用概念進行判斷和推理來概括地、間接地反映現實，記錄人對現實的理性認識成果。邏輯思維主要是邏輯科學研究的對象^[13]。

線思維是思維的初級抽象形式，是主客體之間人腦通過語言對客觀事物的概括和間接的反映過程，通常稱作邏輯思維、抽象思維或「閉上眼睛的思維」。語言是線思維的主要工具線思維是語言生成和發展的深層機制。線思維以形象思維為基礎又超越形象思維的界限。它探索與發現事物的內部本質聯繫和規律性，是認識過程的二級階段。

我們所說的線思維主要指遵循傳統形式邏輯規則的思維方式。線思維是一種

確定的，而不是模稜兩可的；前後一貫的，而不是自相矛盾的；有條理、有根據的思維；在線思維中，要用到概念、判斷、推理等思維形式和比較、分析、綜合、抽象、概括等思維方法，而掌握和運用這些思維形式和方法的程度，也就是邏輯思維的能力。

線思維是概念性的，概念具有內涵和外延，擺脫了對感性點材料的依賴。線思維是判斷性的，判斷必須對事物有所斷定；判斷總有真假。線思維是推理性的，演繹推理的邏輯特徵是：如果前提真，那麼結論一定真，是必然性推理；非演繹推理的邏輯特徵是：雖然前提是真的，但不能保證結論是真的，是或然性推理。線思維的基本規律是同一律、矛盾律和排中律。

一般認為邏輯思維的特徵主要有嚴密性（規範性、必然性、規則性、可重複性），確定性有序性（按部就班、逐級建構、步步緊逼、古板化、格式化、程序性、連續性），形式化^[14]。

本文認為邏輯思維的顯著特徵是線性推理運動。金順福也認為邏輯思維「是依據系統的邏輯知識—概念、判斷、推理以及標示著他們的符號，嚴格遵守特有的邏輯程序，從前提通過逐層推演得出結論的思維方式。因此，邏輯思維是一種直線演進的程式化思維，具有嚴密性、間接性、必然性等特點，任何的飛躍、逆轉、中斷都不屬於這一範疇」^[15]。邏輯線性推理具有有序性、可操作性、規範性的特點。

邏輯線性推理具有有序性。邏輯思維以有序的思考方式，提出問題並驗證和解決問題。它的每一步都有嚴格的時間漸進順序，概念—判斷—推理的過程是不能跳躍前進的，即使在推理的省略式中，其省略的部分也是思維者心中自明的。邏輯思維以有序的、集中的思維方式提出問題並指向問題的解決。任何事物在其發展、變化的過程中，都存在著自身的質的規定性即相對穩定、靜止的狀態。這種事物本身

語言是線思維的主要工具線思維是語言生成和發展的深層機制。線思維以形象思維為基礎又超越形象思維的界限。它探索與發現事物的內部本質聯繫和規律性，是認識過程的二級階段。

邏輯推理思維的確定性能幫助人們發現偷換概念、轉移論題、自相矛盾等這些看似簡單的邏輯錯誤，以幫助人們在思維過程中做到概念明確、判斷恰當、推理合乎邏輯和論證有力。

所具有的運動的普遍性和靜止的相對性，決定了人們的邏輯推理思維活動既要反映事物內部及事物之間的運動、聯繫，也要揭示事物在某一方面或某一發展階段上的有條件的確定性。在人們的思維活動中，並非所有思想表達都是準確、有效的，邏輯推理思維的確定性能幫助人們發現偷換概念、轉移論題、自相矛盾等這些看似簡單的邏輯錯誤，以幫助人們在思維過程中做到概念明確、判斷恰當、推理合乎邏輯和論證有力。顯然，正確運用邏輯思維有助於人們明辨是非、揭露詭辯和駁斥謬誤。

邏輯線性推理具有可操作性。邏輯推理的思維方法具有可操作性的特點。運用邏輯推理的思維方法去證明問題和認識事物，就必須依據邏輯規則進行推理。只有前提真實，運用正確的推理形式，所得到的結論才是真實正確可靠的。邏輯思維正確可靠的推理過程也就是運用邏輯規則進行推導而獲得結論的過程，這是一個邏輯的操作過程。邏輯思維的這種特性主要表現在它減少了思維的無效性，提高了思維效率，使人們可以通過簡捷的手段獲取必要的知識，從而有力地推動了社會科學與自然科學的全面發展。邏輯推理思維的這種特性的應用最直接地表現在它的預測功能上。邏輯推理的思維過程是一個有限的過程，只要前提正確，並遵循邏輯思維的規律和規則，即可以通過有限的步驟，得出一個正確的結果。

邏輯線性推理具有規範性。邏輯思維的方法是由一系列的邏輯定理和規則組成的，這些定理和規則都可以簡化為一些由邏輯符號組成的形式系統。邏輯思維必須遵循這些規則。同時也要看到，邏輯思維的形式化會或多或少地割斷複雜世界中客觀事物間的某些關聯。邏輯思維注重縱向集中，長於機械的線性過程，追求結論的有效性，思維進程的每一步都要有充分的根據，都必須採取肯定或否定的形式，

有嚴格的真假規定。故而它的思維進程從一開始就是在實現目標所規定的區域內進行，有條不紊，循序漸進，步驟嚴密，且具有很強的說服力，其結果可以由以往思維進程的每一步所驗證，因此表現在思維內容中的可能世界要小。邏輯思維的規範性不僅表現在它自身內部，還表現在它的檢驗與反思功能上，主要是在對假說的形成和科學認識結果的證明過程中，這些都需要建立在推理和論證正確、可靠、嚴密的基礎上。邏輯思維是知識、技術轉為科學理論的必經之路。一個真理性的認識，首先要能經得起邏輯思維的檢驗和嚴格論證，它必須合乎邏輯程序。

邏輯線性推理主要有演繹推理、歸納推理和類比推理三種。

三、辯證「面」思維

「面」是辯證思維的基本單元。一個辯證思維由一個矛盾「面」構成，矛盾雙方的對立是對立面的對立，矛盾的轉化是向自己的對立面的轉化，矛盾的統一是對立面的統一。辯證論述就是由若干個矛盾對立「面」分析組合而成的。矛盾分析是辯證「面」思維運動的顯著特徵，具體表現為矛盾的同一性和鬥爭性，內部矛盾與外部矛盾，矛盾的普遍性和特殊性，矛盾發展的不平衡性。

矛盾是指事物內部兩方面之間既對立又統一的關係，也就是事物內部兩方面之間既相互排斥又相互聯繫的關係。矛盾規律揭示的是事物發展變化的源泉和動力。

同一性和鬥爭性是矛盾的兩個基本屬性。矛盾的同一性是指矛盾雙方互相聯繫的性質，它包括兩方面的含義：第一，矛盾雙方相互依存，就是矛盾雙方互為存在的前提，一方的存在以另一方的存在為條件，雙方共處於一個統一體中。第二，矛盾雙方相互貫通，是指矛盾雙方存在著由此達彼的橋梁。它主要表現為以下兩種情

形：其一是矛盾雙方相互滲透，就是矛盾雙方中都包含著對方的因素。其二是矛盾雙方向自己的對立面轉化的趨勢。

矛盾的同一性在事物發展中的作用主要表現在：第一，矛盾雙方相互依存，使事物保持相對穩定性，為事物的存在和發展提供必要的前提。只有矛盾雙方相互依存，共處於一個統一體中，事物才有相對穩定性，才能存在，在此基礎上，事物才能發展。如果沒有矛盾雙方的相互依存，事物就不能存在，也就根本不可能發展。第二，矛盾雙方相互吸取有利於自身的因素而得到發展。矛盾雙方是相互滲透的，矛盾雙方都從對方吸收和利用有利於自身的因素，促進自身的發展，從而推動整個事物的發展。第三，矛盾的同一性規定了事物向著對立面的轉化的基本趨勢。發展就是一物轉化為它物，但這種轉化不是任意的，而是向自己的對立面轉化。這一轉化的基本趨勢是由矛盾的同一性規定的。

矛盾的鬥爭性是指矛盾雙方相互排斥、相互對立的性質。矛盾的鬥爭性是一個具有廣泛含義的哲學範疇，具有無限多樣的表現形式，既包括矛盾雙方的激烈衝突，也包括矛盾雙方的區別和差異。矛盾的鬥爭性在事物發展中也起著十分重要的作用。主要表現在：在事物量變過程中，鬥爭推動矛盾雙方的力量對比和相互關係發生變化為質變做準備。在矛盾雙方相互排斥、相互鬥爭的過程中，雙方的力量此消彼長，從而使事物發生量變，為質變創造條件。第二，在事物質變過程中，鬥爭突破事物存在的限度，促成矛盾的轉化，實現事物的質變。當矛盾雙方力量的消長達到某一限度，使舊的矛盾統一體分解，新的矛盾統一體產生，才有事物的質變。

矛盾的同一性和鬥爭性既是相互區別，又相互聯結的。首先，同一性和鬥爭性是有區別的，是矛盾的兩種相反的基本屬性，它們在事物矛盾運動中所處的地位是不同的，矛盾的同一性是有條件的、相對

的，矛盾的鬥爭性是無條件的、絕對的。其次，矛盾的同一性和鬥爭性又是互相聯結、不可分離的。一方面，同一性是包含鬥爭性的同一性，沒有鬥爭性就沒有同一性。矛盾雙方的同一性，是包含差別和對立的具體的同一性，而不是絕對的自身等同。脫離對立的同一，是絕對的同一或抽象的同一。如果事物永遠和自身絕對等同，自身中不包含它的對立面，也就沒有矛盾，也不會有事物的發展。恩格斯指出：「舊形而上學意義上的同一律是舊的觀點的基本原理： $a=a$ ，每一事物都與自身同一。一切都是永恒的，太陽系、星體、有機體都是如此」^[16]。另一方面，鬥爭性寓於同一性之中，沒有同一性也就沒有鬥爭性。矛盾的鬥爭性是互相聯繫著的矛盾雙方的差別、對立與排斥。如果兩個方面毫無聯繫，就不能構成矛盾，雙方的鬥爭就無從發生。脫離同一的對立就是絕對的對立。把對立視為絕對對立與把同一視為絕對同一一樣，都是形而上學的觀點。

既然矛盾的同一性和鬥爭性是相互聯結的，任何矛盾都是既具有同一性，又具有鬥爭性，失去其中任何一種屬性就不成其為矛盾。矛盾的同一性和鬥爭性在事物發展中都有重要作用，但都不能孤立地起作用。只有兩者結合在一起才能成為事物發展的動力。毛澤東指出：「有條件的相對的同一性和無條件的絕對的鬥爭性相結合構成了一切事物的矛盾運動」^[17]。

四、哲學「體」思維

「四面體」是哲學思維的基本單元。理性的哲學「四面體」思維具有綜合性的運動特點。

哲學「四面體」綜合性既包含又超越形象思維、邏輯思維和辯證思維。這裏說的綜合性是從哲學思維的結果來說的而不是指哲學思維的過程。哲學思維是最高層次的綜合思維這也是哲學優越於具體科學的一個原因。各門具體科學都是在有限

矛盾的同一性規定了事物向著對立面的轉化的基本趨勢。發展就是一物轉化為它物，但這種轉化不是任意的，而是向自己的對立面轉化。這一轉化的基本趨勢是由矛盾的同一性規定的。

無論人們的精神世界還是物質構成形態均離不開綜合。「綜合」概念的內涵超出了人們通常所界定的「認識要素」最深刻地表現為人的綜合思維方式這是人類之所以區別於其它生物的根本標誌。

範圍內的一種綜合因而它所獲得的知識只是在一定領域內有效超出這個範圍就失去它的效用。哲學思維從宇宙整體出發要進行最大的綜合獲得最大的統一體因而哲學思維的綜合更具有普遺性和深刻性。

「綜合」二字在許多先哲眼中充滿了神奇魅力。西方哲學史上許多哲學家都把哲學思維看作是最高綜合。康德在《純粹理性批判》中分析和闡述人的主體能動性的時候提出了人的三種綜合能力一種綜合是通過感性先天直觀形式一空間和時間對感性雜多材料進行整理和綜合這種綜合得到的是關於事物的感性認識第二種綜合是通過知性的先天範疇對感性知識作再次綜合它獲得的是自然科學知識。以上兩種綜合認識到的是現象它們都是有限範圍內的綜合。第三種綜合是理性階段綜合這時人們要求認識無限、認識最高的、無條件的統一體一理念認識事物的本質——物自體。康德把人類理性所追求的這種最高的綜合、最高的統一體看作是形而上學的根本任務是人類理性的「自然傾向」這是有價值的思想。但是由於康德割裂了知性與理性有限與無限、現象與本質必然與自由的關係從而認為當理性去追求這種綜合追求這種統一的時候必然陷入「先驗幻相」即矛盾之中因此理性這種綜合是無法達到目的最高的、無條件統一體是不可知的。黑格爾垂青於「綜合命題」根據事物「綜合著的現象」提出了思維規律與客觀規律相一致的思想並為此揮就長篇巨著馬克思恩格斯認為他最大的功績是「把整個自然的、歷史的和精神的世界描寫為一個過程」^[18]。

無論人們的精神世界還是物質構成形態均離不開「綜合」。「綜合」的影子無所不在內容綜合、形式綜合、結構綜合、功能綜合、運動綜合乃至人的思維方法綜合等等充分說明，客觀世界是「綜合」的，人的思維活動所表現出的綜合性是人類大腦物質的根本屬性又是客觀世界綜合

性的反映。「綜合」概念的內涵超出了人們通常所界定的「認識要素」最深刻地表現為人的綜合思維方式這是人類之所以區別於其它生物的根本標誌。

哲學「四面體」綜合思維方式中的形象思維、邏輯思維和辯證思維是有機聯繫、相互包容、「總體式」地發生作用較低層次的方法被包含於較高層次的方法之中較高層次方法的運用意味著對較低層次方法的兼容。換言之「大智無形」綜合思維方式被人類運用時具有一種全息式的整合性。

哲學「四面體」綜合思維方式是人類自我意識、自我強化、運用知識自覺訓練、逐步趨向完善的過程。人的綜合思維能力的強弱都與人對自身價值的領悟對腦思維潛能的開發對相應知識量的攝取、活化運用程度相聯繫。人的文化程度越高，就越容易打破學科界限衝破某種「知識屏障」，從某一特殊角度通達思維活動的本質融會貫通多視角、多方面地洞悉和把握事物內在結構和規律^[19]。

五、文化素質完全發展觀

「德、智、體」全面發展的教育理論歷史上是由古希臘的蘇格拉底提出的。他主張首先要培養人的美德，教人學會做人，成為有德行的人；其次要教人學習廣博而實用的知識。他說，在所有的的事情上，凡受到尊敬和贊揚的人都是那些知識最廣博的人，而受人譴責和輕視的人，都是那些最無知的人；最後，他主張鍛煉，他認為健康的身體無論在平時還是在戰時，對體力活動和思維活動都是十分重要的。而健康的身體不是天生的，只有通過鍛煉才能使人身體強壯。

柏拉圖是西方教育史上第一個提出完整的學前教育思想並建立了完整的教育體系的人。柏拉圖中年開始從事教育研究活動。他從理念先於物質而存在的哲學思想出發，在其教育體系中強調理性鍛煉的

四個階段。第一階段，他要求三至六歲的兒童都要受到保姆的監護，會集在村莊的神廟裏，進行遊戲、聽故事和童話。柏拉圖認為這些都具有很大的教育意義。七歲以後，兒童就要開始學習軍人所需的各種知識和技能，包括讀、寫、算、騎馬、投槍、射箭等等。這個階段主要是培養形象思維的能力。第二階段，從二十至三十歲，那些對抽象思維表現特殊興趣的學生就要繼續深造，學習算術、幾何、天文學與和聲學等學科，以鍛煉他的思考能力，使他開始探索宇宙的奧妙。柏拉圖指出了每門學科對於發展抽象思維的意義。這個階段主要是培養邏輯思維能力。第三階段，他主張未來的統治者在三十歲以後，要進一步學習辯證，以洞察理念世界，即辯證思維能力的培養。第四階段，經過五年後，他就可以成為統治國家的哲學王。朱光潛《談讀書》中提出，十五六歲以後的教育宜重發達理解，十五六歲以前的教育宜重發達想像。所以初中的學生們宜多讀想像的文字，高中的學生才應該讀含有學理的文字。

皮亞傑的兒童認知發展階段論把兒童的認知發展分成以下四個階段：

1、感知運算階段（感覺—動作期，零至二歲）這個階段的兒童的主要認知結構是感知運動圖式，兒童借助這種圖式可以協調感知輸入和動作反應，從而依靠動作去適應環境。通過這一階段，兒童從一個僅僅具有反射行為的個體逐漸發展成為對其日常生活環境有初步瞭解的問題解決者。

2、前運算階段（前運算思維期，二至七歲）兒童將感知動作內化為表像，建立了符號功能，可憑藉心理符號（主要是表像）進行思維，從而使思維有了質的飛躍。

3、具體運算階段（具體運算思維期，七至十一歲）在本階段內，兒童的認知結構由前運算階段的表像圖式演化為運算

圖式。具體運算思維的特點：具有守恒性、脫自我中心性和可逆性。皮亞傑認為，該時期的心理操作著眼於抽象概念，屬於運算性（邏輯性）的，但思維活動需要具體內容的支持。

4、形式運算階段（形式運算思維期，從十一歲開始一直發展）這個時期，兒童思維發展到抽象邏輯推理水平。其思維形式擺脫思維內容，形式運算階段的兒童能夠擺脫現實的影響，關注假設的命題，可以對假言命題作出邏輯的和富有創造性的反映。同時兒童可以進行假設—演繹推理。

當代新的年齡劃分為如下階段：零至七童年；八至十三少年；十四至二十五青年；二十六至三十五壯年；三十六至四十五盛年；四十六至五十五達年；五十六至六十五中年；六十六至七十五老年；七十六至八十五壽年；八十六至一百暮年。因此，普通人文化素質完全發展教育可以分五階段完成，第一階段，兒童少年期，玩遊戲、藝術、運動等活動，著力培養形象思維能力；第二階段，青年期，學習人文學科和自然科學，著力培養邏輯思維能力；第三階段，壯年期，學習辯證法，著力提高實踐能力；第四階段，達年期，學習哲學，著力培養綜合思維能力，形成一種系統化、理論化的世界第五階段中老年期，以「玩」的審美情趣，或「玩」學問或「玩」藝術的衝動消解鄉愁衝動，追求消遣、自由、愉悅、享受、忘我的悠遠境界。

六、文化素質完全發展階段

第一階段，兒童少年期，玩遊戲、藝術、運動等活動，著力培養形象思維能力。

現代教育專家主張讓兒童通過自然經驗、社會交往和遊戲等方式自發地、自主地去學習。上世紀八十年代以來，世界發達國家兒童教育目標有一個明顯的變化，那就是由「智育中心」向注重整體發展方

人的文化程度越高，就越容易打破學科界限衝破某種「知識屏障」，從某一特殊角度通達思維活動的本質融會貫通多視角、多方面地洞悉和把握事物內在結構和規律。

各個不同領域的具體思維都需要應用的共同思維因素，就是具體思維的形式，或者說，就是思維形式。各個不同領域的具體思維所涉及的特殊對象，就是具體思維的內容，或者說，就是思維內容。

和反映在藝術形象中的先進人物的思想感情和活動來感染受教育者。它廣泛而深入地影響著學生的情感、想像、思想、意志和性格。它能豐富學校的文化精神生活，激起學生的情緒體驗，有助於培養高尚情操，鼓舞學生為實現和創造一切美好的事物而奮發向上。美育對德育、智育、體育都有積極的影響。美育不僅可以幫助學生認識現實，認識歷史同時可以發展他們的觀察能力、想像能力、形象思維能力和創造能力；還能調劑他們的生活，提高學習效果。在美育中要求整齊清潔，美化環境，也有利於健康，有助於體育的開展。

第二階段，青年期，學習人文學科和自然科學，著力培養邏輯思維能力。

邏輯思維能力的培養通過學習人文學科和自然科學而實現。任何具體思維都有它的內容，也有它的形式。任何具體思維，都涉及一些特定的對象。例如，數學中的具體思維，就涉及數量與圖形這些特定對象；物理學中的具體思維，就涉及聲、光、電、力……這些特定的對象；政治經濟學中的具體思維就涉及生產關係、商品、價值……這些特定的對象。各個不同領域中的具體思維所涉及的對象是不相同的。但是，在各個不同領域的具體思維中，又存在著一些共同的因素。例如，在各個不同領域的具體思維中，都要應用「所有……都是……」、「如果……那麼……」這些思維因素。各個不同領域的具體思維都需要應用的共同思維因素，就是具體思維的形式，或者說，就是思維形式。各個不同領域的具體思維所涉及的特殊對象，就是具體思維的內容，或者說，就是思維內容。

在具體思維中，思維形式和思維內容總是聯繫著的。即是說，在具體思維中，沒有不具有思維內容的思維形式，也沒有不具有思維形式的具體內容。這是一方面。另一方面，我們也看出，思維形式和思維內容是有區別的，思維形式對於思維內容

向轉變。六十年代，美、日、蘇等國在冷戰和「知識爆炸」等因素的壓力下，都以高、新、難等原則進行中小學課程改革，教學內容逐級下放。尤其是美國心理學家布魯姆關於兒童早期智力發展的觀點，受到許多國家的重視，加強早期智力開發成為美、蘇、日、德等國教育改革的重要內容之一。在這種情形下，人們傾向於把早期教育誤解為早期智力開發，導致「智育中心」，忽視學前兒童社會性和情感的發展。隨著冷戰時代的結束和人文主義教育觀的復歸，八十年代以來，各國教育工作者都呼籲要糾偏。一九八五年六月在日本召開的「日、美、歐幼兒教育、保育會議」的中心內容，就是要求從「智育中心」轉向幼兒個性的全面發展。美國幼兒教育界也普遍重視通過社會教育促進幼兒智力、社會交往能力、價值觀和自我意識的發展。

但是，智育中心的問題並沒有因此而得到根本的解決。由於家長們望子成龍心切，社會也要求高層次的人才，成人仍對幼小的孩子寄予過高的期望。在兒童很小的時候，人們就對他們進行某一學科或某一方面如計算、閱讀、體操、芭蕾舞、鋼琴、健美、武術等方面的教育。這種單一的技能技巧訓練有著明顯的片面性，並且在教學過程中無視兒童的興趣，強制行事，過於正規和嚴格，給幼兒個性的發展帶來不良影響。因此，各國教育專家認為，尊重、研究和瞭解幼兒的特點，提供適合他們發展的教育，仍然是擺在教育工作者面前的一項重要任務。他們主張讓兒童通過自然經驗、社會交往和遊戲等方式自發地、自主地去學習。

從具體實踐看，形象思維能力的系統提高是通過美育實現的。美育，又稱美感教育。即通過培養人們認識美、體驗美、感受美、欣賞美和創造美的能力，從而使我們具有美的理想、美的情操、美的品格和美的素養。美育是為培育學生心靈美、行為美服務的。它用現實生活中的美好事物

又有相對獨立性。即是說，同一思維形式可以具有不同的甚至相反的思維內容。因此，否認思維形式和思維內容的密切聯繫，是一種錯誤的觀點。但是，否認思維形式與思維內容的區別，否認思維形式的相對獨立性，也是一種錯誤的觀點。

各門具體科學都是從客觀世界的統一體中，抽出某個方面作為自己的研究對象。例如，天文學是從客觀世界的統一體中，抽出天體結構和演化作為自己的研究對象。政治經濟學是從客觀世界的統一體中，抽出人類社會在各個發展階段上支配物質資料的生產和分配規律作為自己的研究對象。涉及思維內容方面的問題不是形式邏輯所研究的對象，而是其他具體科學所研究的對象。

形式邏輯只研究思維形式而不研究思維內容，這不是要把思維形式和思維內容割離開來。相反的，形式邏輯研究思維形式，正是為了使人們自覺地掌握思維形式的規律，從而更好地把思維形式和思維內容結合起來以正確反映客觀現實。把思維形式和思維內容割離開來，是形而上學思想方法的結果，這是與形式邏輯毫不相干的。

從實踐角度看，邏輯思維能力的系統提高是通過智育實現的。朱光潛《談美感教育》說：「智育叫人研究學問，求知識，尋真理」。智育是教育者有目的、有計劃、有組織地向學生傳授系統的文化科學知識和技能的教育活動。全面發展教育的重要組成部分。智育隨社會經濟、政治和文化科學技術的發展而發展。據《周禮》記載，中國早在西周時期已有六藝之教；其後，自漢武帝「獨尊儒術」到宋代程朱理學興起，都是以儒家經典為主要教育內容。這種智育總是和封建倫理教育緊密聯繫起來。在西方，古希臘雅典的教育中，以語法、修辭、邏輯以及算術、天文、幾何、音樂等作為奴隸主學校的智育內容。歐洲文藝復興時期，學校智育進入一個新時

期，增加了許多新學科。十七世紀以後，英國思想家F.培根、捷克教育家J.A.誇美紐斯提出傳授百科全書式的科學知識的泛智教育，主張把一切知識教授給一切人。十九世紀末期，資本主義經濟和科學技術迅速發展，開始實施普及初等教育，自然科學在中小學教育中逐漸取得重要地位。近現代，隨著教育的發展和普及在智育理論問題上積累了豐富的經驗。中國社會主義學校智育的基本任務是：向學生傳授系統的現代化科學基礎知識和技能，大力提高學生的科學文化水平並培養科學態度，為學生奠定比較完全的知識基礎；積極發展學生的智力，尤其是創造性思維能力和培育勇於探索的精神，發展學生多方面的興趣和才能。

第三階段，壯年期，學習辯證法，著力提高實踐能力。

辯證法是唯一正確的思想方法和工作方法。青年人參加工作，逐步走向壯年，要做好工作，必須掌握事物的辯證法。每做完一件事，總結出優點和缺點，然後發揚優點，克服缺點，無往不勝。

辯證法的規律是實踐，認識，再實踐，再認識，如此循環往復，以至無窮。或者說從感謝認識到理性認識，從理性認識到感謝認識，人的認識水平就是以這樣的螺旋方式提高的。毛澤東說：「要完全地反映整個的事物，反映事物的本質，反映事物的內部規律性，就必須經過思考作用，將豐富的感覺材料加以去粗取精、去偽存真、由此及彼、由表及裏的改造製作功夫，造成概念和理論的系統」。這個「去粗取精、去偽存真、由此及彼、由表及裏」，就是我們辯證思考問題的鑰匙。我們必須很好掌握它，什麼事情，必須經過認真的比較、分析、聯繫和推理；分別它的粗和精，辨別它的真和偽，認識它的此和彼、表和裏；只有這樣，才能挖掘它的精髓，透過它的表面的和虛假的現象，深入揭發它的本質和客觀的發展規律。

形式邏輯只研究思維形式而不研究思維內容，這不是要把思維形式和思維內容割離開來。把思維形式和思維內容割離開來，是形而上學思想方法的結果，這是與形式邏輯毫不相干的。

辯證思維有自發的和自覺的之別。辯證法既是藝術又是知識，藝術天生，知識可學，即辯證能力既是天生的也是後天的，有些人是天生的，自發地發揮出來，有些人則是通過後天學習獲得的。

左右逢源，路子越走越寬。這也是辯證法為何不能普及，只有少數人掌握的原因。儘管如此，只要用心學習，還是有功效的。想成為事業上和工作上的成功人士，一定要學習和掌握正確的思想方法和工作方法，除辯證法外，別無他途。

第四階段，達年期，學習哲學，著力培養綜合思維能力，形成一種系統化、理論化的世界觀。

哲學是一門關於世界觀的學問。一個人從出生起的日常生活中就時刻都要同外在世界打交道。人與外在世界打交道的日常生活實際上就是人與外在世界構成了一種關係，這種關係用哲學的話來說是一種主觀與客觀的活動關係，主觀是這個人的思想，客觀是這個人的思想以外的所有事物。廣而言之，對整個人類來說，主觀與客觀的關係問題就是精神與物質，思維與存在的關係問題，這種關係問題就成了哲學研究的任務。

在與外部世界打交道的主觀與客觀的活動過程中，個人會不斷積累著對外部世界的認識，開始時只是對個別的具體的事物的認識，隨著年齡的增長，久而久之，這種認識逐漸豐富起來並連貫起來，形成了對外部世界的看法，這種看法就是這個人的世界觀。很明顯，個人的這種世界觀是自發的而不是自覺的，凌亂的而不是系統的，是未經過理論論證的，缺乏嚴密邏輯的。對這個關係問題進行專門研究並形成理論的人叫做哲學家。哲學家對外部世界通過理論論證形成的世界觀是自覺的，理論的。所以，又說哲學是一門關於世界觀的學問。

第五階段，中老年以「玩」學問或「玩」藝術的衝動消解鄉愁的衝動，追求消遣、自由、愉悅、享受、忘我、悠遠的境界。

經過形象思維、邏輯思維、辯證思維和哲學思維的發展後，思維具有了廣闊性、深刻性和敏捷性，這時可步入人類思

辯證地想，不但要勤想、苦想，也有善想與不善想的區別。善想的，真所謂「眉頭一皺計上心來」，預見效果；不善想的，想來想去，還是跳不出原來的圈子。所謂善想，並不是說要有特殊的天賦，或者有神機妙算的本領，這裏主要是分析問題的觀點和方法的問題。也就是說，必須有唯物主義的觀點和辯證的方法。因為：只有有了唯物主義的觀點，才能處處從客觀事實出發，從真實的情況出發，尊重客觀事物，尊重真實情況，事實求是地觀察問題；只有掌握了辯證的方法，才能深刻地瞭解事物的變化，科學地分析事物。

主要矛盾和次要矛盾、矛盾的主要方面和次要方面關係的原理，要求我們在實際工作中堅持「兩點論」和「重點論」的統一。「兩點論」，就是認識複雜事物的發展過程時，既要看到主要矛盾，又不忽略次要矛盾；在認識某一矛盾時，既要看到矛盾的主要方面，又不忽略矛盾的次要方面。如果只看到主要矛盾和矛盾的主要方面，忽略了次要矛盾和矛盾的次要方面就會陷入片面性而犯「一點論」的錯誤。「重點論」就是認識複雜事物的發展過程時，要著重抓住它的主要矛盾；在認識某一矛盾時，要著重把握矛盾的主要方面。如果不分主次輕重、不抓重點就會犯「均衡論」的錯誤。堅持「兩點論」和「重點論」的統一，就是看問題、辦事情既要全面，又要善於抓住重點。

學習和應用事物的辯證法不是一件容易的事，除有意識地訓練和培養外，與文化水平，性格等因素有關。辯證思維有自發的和自覺的之別。辯證法既是藝術又是知識，藝術天生，知識可學，即辯證能力既是天生的也是後天的，有些人是天生的，自發地發揮出來，有些人則是通過後天學習獲得的。有些人可能沒學過辯證法，但他們的思想卻是辯證的，他們沒有把活的事物想死，而是把看來是死的事物想活了。因此，他們工作起來，頭頭是道，

想境界發展的最高階段即審美「玩」思維階段，這時既可「玩」學問，包括人文學科和自然科學，也可「玩」藝術包括文學、美術、音樂，……等等。以「玩」學問，「玩」藝術的衝動消解鄉愁衝動追求消遣、自由、愉悅、享受、忘我的悠遠境界。顯然這裏中老年人的「玩」和少年兒童的「玩」不同，中老年人的「玩」是高級的「玩」，少年兒童的「玩」是初級的「玩」；中老年人的「玩」是為了享受，境界，少年兒童的「玩」是為了成長。科學和藝術多姿多彩，中老年「玩」的形式多樣、無限，人生境界多元多樣。

杜威認為科學研究具有審美情趣，「我們主張：科學作為一種方法要比科學作為一個內容更加基本些，而科學的探討乃是一種藝術，它既是控制（事物）的工具，同時也是作為一種純粹心靈上的享受而成為終極的目的」^[20]。

審美遊戲衝動說認為藝術就起源於人的遊戲本能或衝動。席勒認為，人的藝術活動是一種審美外觀為對象的遊戲衝動。席勒提出了這樣的觀點：他認為人生的最高、最完美的境界是遊戲，只有當人在充分意義上是人的時候，他才遊戲；只有當人遊戲的時候，他才是完整的人。

遊戲說又稱之為「席勒—斯賓塞理論」，該學說認為，藝術活動是無功利無目的自由的遊戲活動，是人與生俱來的本能，藝術就起源於人的遊戲本能或衝動。在古希臘時期，柏拉圖就曾發現藝術與遊戲的類似之處。在他看來，各種再現性藝術和各種實用藝術之間的區別可以看做是遊戲和一本正經之間的區別。十八世紀德國著名美學家康德在其《判斷力批判》一書中，也提到過「自由遊戲」的概念。但是，比較系統地提出遊戲理論並對後世產生了深遠影響的則是十八世紀德國作家、美學家席勒。席勒認為，遊戲不僅是審美活動的根本特徵，而且是人擺脫動物狀態達到人性的一種主要標誌。

藝術既代表經驗的最高峰，也代表自然界的頂點。杜威說：「在藝術中，我們發現了：自然的力量和自然的運行在經驗裏面達到了最完備，因而是最高度的結合。藝術是一個生產過程，在這個過程中把原來在自然界較低層次上一種不很規則的方式下發生的一系列的事情加以調整，在一種企圖求得圓滿成就的計劃中使自然的材料得以重新配合。當自然過程的結局，它的最後終點，愈佔有主導的地位和愈顯著地享受著的時候，藝術的『美』的程度愈高」，「因此，藝術既代表經驗的最高峰，也代表自然界的頂點」^[21]。

「哲學就是懷著一種鄉愁的衝動到處去尋找家園」，十八世紀德國的浪漫派詩人、短命天才諾瓦利斯這樣比喻。鄉愁源於對異鄉的不安，家園消解了鄉愁的不安，但家園的熟悉和穩定又會產生新的不安，否則每個人只要安於出生之地，就不會有鄉愁，也無所謂家園。但誰又能如此呢。因為不安是人最根本的生存狀態。生命存在一天，這種不安感永不會消逝。雖然不安是人的最根本的生存狀態，但人需要安定來暫時消化撫慰這種不安。科學、藝術、哲學，都是人類造出來的一個個安定的世界，它是為了人們在這裏可以獲得安定。我們這些凡人往往就沉入這種安定不想起來或者說沒有能力起來，而只有那些在科學、藝術、哲學上的創造者巨匠才有能力起來，接受新的不安的牽引，去不斷完善和修正這個人造體系，以便讓這個體系可以容納更大更多的不安。

[1] 羅素著，何兆武，李約瑟譯《西方哲學史》上冊（商務印書館，一九六三年，一九七六年），頁五五，頁六五。

[2] 沈輝簡《論寫作形象思維的特點和規律》，載《安徽教育學院學報》，一九九五年，總第一〇期。

[3] 潘翠菁，吳文輝《直覺論》，載《文藝理論與批評》一九九八年第五期。

[4] 盧明森《論形象思維的基本規律》，載

鄉愁源於對異鄉的不安，家園消解了鄉愁的不安，但家園的熟悉和穩定又會產生新的不安，否則每個人只要安於出生之地，就不會有鄉愁，也無所謂家園。但誰又能如此呢。因為不安是人最根本的生存狀態。

雖然不安是人的最根本的生存狀態，但人需要安定來暫時消
 化撫慰這種不安。科學、藝術、哲學，都是人類造出來的一個個
 安定的世界，它是為了人們在這裏可以獲得安定。

From "point" to "integrated"—
 Development Theory of Cultural Quality
 Stage

Liu zhengwei (Librarian of Qinghai
 Library, Excellent Expert from the Ministry
 of Culture)

Abstract: The human way of thinking, from the imaginal "point" thinking to logical "linear" thinking, from logical "linear" thinking to dialectical "facet" thinking, from dialectical "facet" thinking to philosophical "dimensional" thinking, the development is from simple to sophisticated, from low-level to high-level. The complete development of individual cultural quality is manifested in four stages: the first stage---Childhood. Playing games, art, sports and other activities and focusing on the cultivation of imaginal thinking ability. The Second stage --- Adolescence. Learning humanities and natural sciences and focusing on the development of logical thinking skills. The third stage --- Adulthood. Learning dialectics and focusing on the improvement of the ability to practice. The fourth stage --- Wisdom age. Learning philosophy and focusing on the cultivation of comprehensive thinking ability, and formation of a systematic and theoretical world of view; the impulsiveness of "Playing" with knowledge or art will dispel the impetuosity of homesickness, and pursue the artistic conception of amusement, freedom, pleasure, enjoyment, ecstasy, and tranquility.

Key words: Culture, the 4th Stage, Middle to old age, Quality, Stages, Development

- 《北京聯合大學學報》第二卷增一期總二增期。
- [5] 舒安娜、楊旭村《從形象思維的基本特點看相似性關係》，載《晉陽學刊》一九九三年第二期。
- [6] 復旦大學中文系文藝理論教研組編《形象思維問題參考資料》第一輯(上海文藝出版社，一九七八年)，頁二八。
- [7] 《社會科學戰線》編輯部編《形象思維問題論叢》(吉林人民出版社，一九七九年)，頁七〇。
- [8] 復旦大學中文系文藝理論教研組編《形象思維問題參考資料》第二輯(上海文藝出版社，一九七八年)，頁一〇。
- [9] 高爾基《論文學》，孟昌、曹葆華、戈寶權譯(人民文學出版社，一九七八年)，頁一三。
- [10] 復旦大學中文系文藝理論教研組編《形象思維問題參考資料》第一輯(上海文藝出版社，一九七八年)，頁一九。
- [11] 馮國瑞《論形象思維》，載《中國高校社會科學》，二〇一五年第二期。
- [12] 馮國瑞《靈感思維論》，載《北京行政學院學報》二〇一五年第四期。
- [13] 金炳華《馬克思主義哲學大辭典》(上海辭書出版社，二〇〇三年)，頁七五。
- [14] 孟文靜《論邏輯思維》，載《內蒙古師範大學碩士學位論文》，中國知網。
- [15] 金順福《辯證邏輯》(北京，中國社會出版社，二〇〇三年)，頁三五。
- [16] 《馬克思恩格斯選集》(人民出版社，一九九五年)，頁二一。
- [17] 《毛澤東選集》(人民出版社，一九九一年)，頁三三。
- [18] 楊壽堪《哲學思維的特點》，載《社會科學輯刊》一九八八年總第五期。
- [19] 周江陵《綜合思維方式初探》，載《南京政治學院學報》，一九九六年第三期。
- [20] 《經驗與自然》，杜威著傳統先譯(商務印書館出版，一九六〇年)，頁八。
- [21] 羅素《西方的智慧》(文化藝術出版社，一九九七年)，頁六，一四。

儒家的「實心實政」思想

——論歷史傳承及其創新性運用

■ 單 純

中國政法大學

摘 要：「以實心行實政」是儒家「內聖外王」思想在社會治理中的呈現，也是指導「垂二千年而弗能改」之「郡縣制」的行政倫理。「實心」偏於知識的倫理性，類似於儒家的「德性之知」；「實政」則偏於政治的倫理性，類似於儒家的「王道仁政」。「郡縣制」的執行者為「親民之官」，「實心」即其政治覺悟和行政倫理，「實政」表達者則為其慈幼、養育「子民」的本職責任；「實心實政」的統一亦是考績「牧令」職守的行政標準和「民貴君輕」的政治標準。這兩種標準為中國的子民百姓概括為「當官不為民做主，不如回家賣紅薯」。中國社會治理傳統中的「勤政愛民」、「視民如傷」以及當代中國政治中的「為人民服務」、「三嚴三實」等，也都可以理解為「實心實政」的歷史傳承及其政治上的創新性運用。

關鍵詞：實心，實政，郡縣制，父母官，王道仁政

一、引言

儒家所提倡的政治文化既是一種「王道仁政」的思想原則，也是一種「經世致用」的實踐性制度。這二者的有機結合就是「知行合一」在國家政治生活和社會治理方面的實證性體現。明儒呂坤的行政經歷曾為其後學編為《實政錄》，以明「以實心行實政焉」，這也是儒家「治道」的題中之義：「古之言治道者，要在於養民而已。牧令，養民者也。以仁心為之，質而又有其

才以佐之，斯利興弊除，家給人足，而治蒸蒸日上焉」^①。根據《大學》「誠於中，形於外」的邏輯，「實心」或「誠心實意」可視為社會治理的政治之體，「實政」或「求真務實」則可視為社會治理的政治之用，「以實心行實政」亦即宋儒所謂「明體達用」之學，也是現代中國社會治理中提倡「走基層、訪民生、接地氣」和「三嚴三實（嚴以修身、嚴以用權、嚴以律己，謀事要實、創業要實、做人要實）」的重要政治思想資源。

二、實心與為政者的主體性

儒家哲學與希臘哲學之明顯區別在於，前者關注的重點是「安身立命」或「入世哲學」，而後者的重點是「愛智慧」或「求知之學」。從孟子「盡心知性以至於命」來看，「心之官則思」固然具有知識論的性質，但是並未視其為儒者生命的唯一目的，而是「立命」的前提和手段，其唯一目的則如宋儒張載總結者，即「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，這也是理解孟子「知言」與「養氣」之間辯證關係的明確思路。希臘蘇格拉底的「知識論」中以「我知我無知」，即「無知之知」為一生追求的終極目標，為此，不惜甘願受死，他殉道之後那位宣稱「給我一個杠桿，我就能撬動地球」的阿基米德也死於對科學的癡迷。而儒家的人其「盡心」之知必定要與「立命」之行切實結合起來，

儒家的入所闡揚的「心」在「思」的官能之外，更強調道德上的「良」，所以常與「心思」、「心眼」、「心目中」這些物理性的本能素質的「良心」、「天良」、「赤子之心」這些倫理

儒家所提倡的政治文化既是一種「王道仁政」的思想原則，也是一種「經世致用」的實踐性制度。這二者的有機結合就是「知行合一」在國家政治生活和社會治理方面的實證性體現。

使其貫穿於人的生命過程之中，即孟子「存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」^[2]。其以生命所託付者，正如宋儒朱熹對此「立命」所作的解釋：「事天而能修身以俟死，仁之至也。智有不盡，固不知所以為仁；然智而不仁，則亦將流蕩不法，而不足以為智矣」^[3]。照他看來，孟子的「盡心」之思，只是「安身立命」的手段，是智慧，但不以「仁」為目的「智」本身也就失去了方向，反而可能戕害自己，這樣的「智」也就沒有意義了；像希臘哲人那樣為「愛智慧」而犧牲生命一樣，儒家的人堅信應該以「仁義」而「俟死」，即孔子說的「殺身成仁」和孟子說的「捨生取義」，「孔仁孟義」是儒家「外王之道」的內在倫理，是儒家的人「入仕」的「良心」，亦即為政者的主體性或政治覺悟。

儒家的人所闡揚的「心」在「思」的官能之外，更強調道德上的「良」，所以常與「心思」、「心眼」、「心目中」這些物理性知識能力相對舉的是「良心」、「天良」、「赤子之心」這些倫理性的本能素質。這樣的特性表明儒家的知識論與西方的「為知識而知識」、「知識就是力量」甚至「強權即真理」這樣的物理性或客觀性知識論，有明顯的區別，即強調知識論的倫理性或知識與道德的統一性。西方人的知識論主要關注主體的人對於客觀世界的認知，甚至是對作為客觀知識的思維規律的認知，即亞里斯多德「反思的思想」，而中國人特別是儒家的人更為關注的是主觀的人與人之間的社會關係，包括家庭成員、國民以及「四海之內皆兄弟」之間的關係，以「聖人」為此類社會關係的典範，即「聖人，人倫之至也」^[4]。這種帶有倫理學的知識論就是儒家的「良心」論，而從其強烈的對外在各層次人群社會關係的觀照講，此「良心」論又是「實心」論，它蘊含著一種指向外在社會實踐的特別政治情感。西方人從純粹理性主義或知識論的立場或許會提

出疑問：「儒家人倫之至的聖人是哪些？是真實的歷史人物嗎？可以用科學資料證實嗎？成聖成賢有現實可行的途徑嗎？」但是，這些都不是中國人的問題，特別不是具有儒家「德政」情懷的人所憂慮的問題。因為孟子說「人皆可以為堯舜」、荀子說「途之人可以為禹」、程顥說「雖堯舜之事，亦只如太虛中一點浮雲過目」，甚至毛澤東說「六億神州盡舜堯」等，他們都只是從社會人倫的價值取向言及聖人，而非指出幾個可資科學考古或歷史文獻實證的偉大政治家，以為社會活動中的「政治超人」。像動物心臟為每一個生命主體提供血液動力一樣，「良心」為每一個處在社會關係中的人提供實踐活動的精神動力，建構公平的政治自信心和人文情懷。照西哲亞里斯多德的說法，哲學家因「詫異」而生「好奇之心」，而中國的孟子卻認為「大人者」不失赤子之心，即「良心」。比如，中國老百姓很喜歡「狄公案」這類的文藝作品，其吸引力顯然不全在西方「福爾摩斯探案」之類的推理情節方面，更多的是「狄公案」背後揭示出的吏治「良心」：「狄仁傑為官，如老子所言：『聖人無常心，以百姓心為心』，為了拯救無辜，敢於拂逆君主之意，始終保持體恤百姓、不畏權勢的本色，始終是居廟堂之上，以民為憂，後人稱之為『唐室砥柱』」^[5]。這是現代中國人對「良心」與「聖人」的關係、「內聖」與「外王」之道的一種比較符合中國「實心」與「實政」關係的說明。

當代西方漢學家高羅佩傾十五年之心血寫出巨著《大唐狄公案》，西方讀者以「東方福爾摩斯探案」賞讀之、讚譽之，筆者認為在中國人自己的文化環境和政治倫理中，把「狄公案」視為西方文化和政治倫理中「行俠仗義佐羅」，反倒更為貼近中國人的政治情懷和行政倫理。因為，在儒家的政治邏輯中，「不忍人之心」、「惻隱之心」才是「不忍人之政」、「救孺子于陷阱」的主體性動機和實踐性衝動，這就

是「愛人之心」，拯救生命之心，孟子見齊宣王有不忍殺牛之心，故而推斷他能行仁政，所依據者自然是其「良心發現」和應然性情感，而非對客觀世界的好奇心及其必然性推理。

儒家此所謂的「赤子之心」要求「父母」盡對子女生命的養育責任，其中固然蘊含生物理性，但更多的是倫理情感，是「父母」的生物性與養育子女的責任倫理的結合，因此，「赤子之心」也就是「良心」和「實心」。父母之「心思」不僅顧及到孩子與自己的「赤」一血緣關係，而且還「誠心實意」地養育其子女、盡父母「慈幼」的「心意」，所以子女也以「大人」呼喚「父母」，百姓也以「父母官」或「大人」稱呼「親民之官」，一則以示他們之間的關係理性，一則以示他們之間的關係倫理；百姓俗諺「當官不為民做主，不如回家賣紅薯」，亦當視為「敬之誠，責之實」，一如子女之敬重父母，蓋因父母克盡家長慈幼、養育之職守。這種關係及其所啟示的社會倫理幾乎可以稱之為「仿生倫理學」或「仿生政治學」，元代文人政治家張養浩（以孟子「我善養吾浩然之氣」命名自勵）於此關係解釋說：「赤子之生，無有知識，然母之者常先意得之所欲焉。其理無他，誠然而已矣。誠生愛，愛生智。惟其誠，故愛無不周；惟其愛，故智無不及。吏之於民，與是奚異哉？誠有子民之心，則不患其才智之不及矣」¹⁶。

在父母與子女的關係之中，以一個「誠」字關聯起理性之智和倫理之愛，而且是以愛為終極目標；儒家的傳統認為，社會的政治關係與家庭的倫理關係一樣，首先要有情愛、有誠心，其次才能發揮生物功能，否則生物性的「棄養」和政治性的「不教而誅」都有可能發生，那就是生物性的戕害功能，而非養育功能，家庭家長和國家的父母官也因違反此「誠心」原則而犯罪，家庭層面的「棄養罪」和國家層面的「反人類罪」皆屬此類。宋儒名臣司馬

光的學生劉安世初學「經世濟民之道」于乃師，五年僅得一「誠」字；「誠」既可聯結「誠心」，亦可聯結「誠實」，前者多蘊含人的主觀性，後者多蘊含物的客觀性，因此，「實心」就常被儒家的人用以表達主客觀性的結合，但仍然以主觀能動性或主體性為精神動力和價值取向。這也是儒家「知行之辨」中「知」的特殊重要性：既可以為「良知」，亦可為「行知」，「實心」在「良知」和「行知」方面接引它們，即「誠心」為「良知」，「實意」為「行知」。

三、「實政」與實踐性

不少基督教神學家把《聖經》視為「淨化靈魂」的經典，可是斯賓諾莎卻認為它是以神學的形式討論政治的典籍，故以《神學政治論》一書闡發其獨到見解。然而，儒家的《大學》開宗明義就說自己是「成就大人的學問」，屬於政治哲學，即「經世濟民」的學問。儘管其中有明顯的「修身」旨趣，但是「治國」，特別是「平天下」乃為「修身」的目的。因此，儒家的「成聖成賢」的「大人」之學，既不以「好奇心」為限，亦不以「淨化靈魂」為宗，本質上乃獨具特色的政治倫理，所謂「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八條目者，乃合內外之道、由「實心」啟動的「實政」，即道德政治學或政治倫理學。其與「實心」略可區別者在於：「實心」偏於知識的倫理性，類似於儒家的「德性之知」；「實政」則偏於政治的倫理性，類似於儒家的「王道仁政」。

由「實心」開創出的「實政」雖然可以稱之為「王道仁政」，但其政治倫理的道場卻在「家國天下」，須由「齊家治國平天下」而得以彰顯，即其實政性顯現於中國社會的治理實踐。王夫之曾言，中國之所以為一連續不斷的社會實體，俱見於其穩定的社會結構和治理體系：「郡縣之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，勢之所趨，豈非理而能然哉？……世其位

由「實心」開創出的「實政」雖然可以稱之為「王道仁政」，但其政治倫理的道場卻在「家國天下」，須由「齊家治國平天下」而得以彰顯，即其實政性顯現於中國社會的治理實踐。

以秦之「郡縣制」經過漢之「儒家意識形態」的改鑄而穩定施行於中國二千多年的社會治理，這便是「漢承秦制」的完整涵義，「垂二千年而弗能改」的有效治理，使「王道仁政」的理想在「實心」與「實政」層面得以落實。

者習其道，法所便也；習其道者任其事，理所宜也。法備三王，道著於孔子，人得而習之」⁷¹。從歷史事實、社會制度和治理的有效性看，「郡縣之制」就是「實政」，是中國社會古今上下「安身立命」的「道理」，是借夏商周三代聖王而闡發的「孔孟之道」。

「郡縣制」形式上是秦始皇所推行的社會制度，而且大秦國祚不過十六年，但是，「郡縣」則由於「漢承秦制」而延續了二千多年，其中自有道理。這道理就在於「郡守縣令」便於以「親民之官」的身份「執守」中央的決策命令，政策可以落地實行，回饋政策的情況也更可信，利用中央決策層有效調整，與周代封建制下諸侯各自為政，甚至「挾天子以令諸侯」的「禮樂征伐」相比，更有實效，秦漢後儒家學者稱此「郡縣父母官」之制為「實政」，其特點是以「仁義」為「實心」，它既矯正了周制的「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」的「禮壞樂崩」的「天下無道」政治，也克服了秦之「郡縣制」中「仁義不施」的「霸道」，使「實心」和「實政」相互統一，以秦之「郡縣制」經過漢之「儒家意識形態」的改鑄而穩定施行於中國二千多年的社會治理，這便是「漢承秦制」的完整涵義，也解釋了「郡縣制」的開創者國祚十六年短命而亡，而其繼承者則「垂二千年而弗能改」的有效治理，使「王道仁政」的理想在「實心」與「實政」層面得以落實。

歷史學家陳寅恪曾說，秦代的制度與漢唐的法律都是儒家思想的社會實現形式，這比一般觀點僅從秦始皇「焚書坑儒」和法制「禁奸止邪」來區別儒法、辨析「王道仁政」和「霸道暴政」要高明許多，至少是從學術譜系和社會治理歷史方面揭示了「陽儒陰法」之間的互補關係。他在為馮友蘭的《中國哲學史》寫的審查報告中說：「儒者在古代本為典章學術所寄託之專家。李斯受荀卿之學，佐成秦治。秦之法制實儒家一派學說之所附系。《中庸》之『車同軌，書同文，行同倫』（即太史公所謂：

『至始皇乃能並冠帶之倫』）為儒家理想之制度，而於秦始皇之身而得以實現之也。漢承秦業，其官制法律亦襲用前朝。遺傳至晉以後，法律與禮經並稱，儒家《周官》之學說悉採入法典。夫政治社會一切公私行動莫不與法典相關，而法典為儒家學說具體之實現。故二千年來華夏民族所受儒家學說之影響最深最巨者，實在制度法律公私生活方面，而關於學說思想之方面，或轉有不如佛道二教者」⁸¹。對陳先生這段高論，可以作一點發揮：儒家「天下為公」的「王道」理想，經過荀子的法家弟子韓非和李斯的影響，在秦始皇那裡變成了「大一統」的現實，這是主觀精神「實心」到客觀制度「實政」之間的辯證關係，而不是像所謂「歷史唯物主義者」獨斷的秦制「車同軌，書同文，行同倫」客觀事實證明《中庸》的思想是其客觀的反映，故《中庸》乃為秦漢後的經驗之作。因此，史學家陳寅恪與「歷史唯物主義者」相比，更像一個「辯證唯物主義者」，承認儒家思想對社會現實的指引和激勵作用，而堅持《中庸》儒家思想為後出偽作的「歷史唯物主義者」則更像「機械唯物主義者」或「客觀獨斷論者」，只死扣住「主觀精神來源於客觀物質」之類的教條。再者，表現「王道」精神的「仁政」，按照儒家「仁者愛人」、「使民以時」、「博施於民而能濟眾」、「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政」的思想，必須落實為一種生民利民的制度，「儒家學說悉入法典」就是體現「王道」的「仁政」，即「陽儒陰法」，而落實在「制度法律公私生活之方面」者，就是「郡縣制」下的「親民之官」或「父母官」：「牧令乃親民之官，以保赤子之心為心，則一邑治，即推之天下，而天下無不治」⁹¹。「赤子」是借用生命質樸與自然無助的性質表達「百姓子民」，他們的「心思」自然是得到「父母官」的慈愛和養育，「牧令」或「守令」既是「父母官的權力」也是「父母官養育子民的責任」，這就如維繫家庭一樣，子

女不能僅僅父母尋歡作樂的結果，而是他們之間恩愛的見證和責任倫理，子民自然也不是父母官濫施淫威的對象，而是父母官的政治前提：如果沒有履行好對子民的牧養責任，父母官就應該以「棄養罪」論處，褫奪其對子民的監護權。

另外，對百姓子民的「牧養」不僅是父母官的「良知」和「實心」，而且也是他們的「應盡責任」和「實政」，在朝廷中央層面是「王道仁政」，在社會治理的基層則是「知行合一」，用現在中國政治常講的話叫「政策落地」、「解決最後一公里的問題」以及「讓人民群眾有實實在在的獲得感」，這就是「實心」必須見諸「實政」，這就是中國「郡縣制」下的行政官吏被稱為「父母官」或「親民之官」的原因。這首先是個行政為民的政治倫理意識問題，其次是個行政作風和能力問題，是「勤政愛民」和「行政惠民」以及「視民如子」和「視民如傷」的統一性問題。宋代中央派文人到基層單位如州、府辦事，先要求他們「知某州事」、「知某府事」，然後才能施行政策，所以「知州」、「知府」是先從辦事的倫理意識上要求行政官員，照王陽明「致良知」的解釋：「蓋『知天』之『知』，如『知州』、『知縣』之『知』，知州則一州之事皆己事也，知縣則一縣之事皆己事也，是與天為一者也；事天則如子之事父，臣之事君，猶與天為二也。天之所以命於我者，心也，性也，吾但存之而不敢失，養之而不敢害，如父母全而生之、子全而歸之者也；故曰『此學知利行，賢人之事也』」^[10]。「知州、知縣」是從一州、一縣的具體事務上證實「親民之官」的「良知」，其所謂「致良知」亦即「學知利行」，「養之而不敢害」是懼於「傷天害理」的生命倫理戒律，這些都是「實心」與「實政」的結合和施行。相反，知而不行，那個「良知」就會產生缺陷，所以，王學後人錢德洪常以「實心磨練」、「行著習察」警示自己，以免墜入「良知」之空套。

四、因名責實的經世思想

受清代儒家「樸學」風氣的影響，清代的地方治理中亦興起了「實心」與「實政」之間辯證關係的討論，此「明體達用」的「經世」風氣尤見於牧令一級的「父母官」及曾有過牧令經歷的「封疆大吏」或「朝廷重臣」，輯錄《牧令書》的徐棟和纂述《牧令書輯要》的丁日昌即為其顯例。在《牧令書》和《牧令書輯要》裏都輯錄了與他們同樣具有地方和中央官吏背景的官吏們的吏治經驗。如沈起元在《循吏約》中的坦言：「分疆守土之官，未有若知縣之于民至親至切者也。故易於見功，亦難於稱職。然才識之高者不足恃，下者不足慮，惟視其心何如耳。才有不同，心無不同也，識有不一，心無不一。心者何？一曰實心。國家澄敘官方，吏治章程，纖悉具備，特患視為具文故事。……苟能將士習民風獄訟賦役水利盜賊諸事，凡一切令甲之所垂，憲檄之所飭，民生之所系，國計之所關，一一實心整理，如飲食衣服之切己，饑必求飽，寒必求暖，不因上台督責而粉飾，不因同列異同而依違，一民未安，一事未究，寢食不敢甯也，焦勞不敢恤也。由是，則才高者尋理必細，操持必堅，更無難事足以沮我。何患政之不立？」^[11]「實心」是一種行政倫理意識，告誡官吏不能將「吏治章程」「視為具文故事」，以虛飾其權責，「實心整理」就是將行政倫理落實到老百姓的衣食住行之中。這就是在吏治層面落實了儒家「己欲立而立人，己欲達而達人」的「王道仁政」，此「立政」亦即以「實心」立「實政」。

無論是王陽明從「事上磨練」的「致良知」還是沈起元從「實心整理」的「立政」操持，都恪守著儒家因名責實的經世思想，意圖取得「實心」與「實政」的統一。對起源于「司徒之官」的儒者來說，他們有以「清議」監督官吏行政的權利，有什麼樣的官名權力就要履行好同樣的責任，這

「實心」是一種行政倫理意識，告誡官吏不能將「吏治章程」「視為具文故事」，以虛飾其權責，「實心整理」就是將行政倫理落實到老百姓的衣食住行之中。

治理天下的這個道理，「庶人」亦可「直言」議政，老百姓常以「佔著茅廁不拉屎」和「吃白飯」來諷刺只知道弄權而不知道辦事的官員，宋明以降的儒官儒吏對於「父母官」「親民」之「實政」多有留意並懇切處之，後儒經理郡縣者多傳為美談。

之影響最深最巨者，實在制度法律公私生活方面」（見前注）的情況只要去讀反映「郡縣制」的「牧令書」，就比較清晰了，因為那裏面有大量對應「實心」的「實政」議題和案例。至於「唯心唯物」二分法，用於純粹的學術思想如佛學和道家那還比較靠譜，我想這大概就是陳先生所謂（儒家）「關於學說思想之方面，或轉有不如佛道二教者」的衍生意義。關於儒家的研究，如果不考慮它「司徒之官」的起源背景，不聯繫其「修齊治平」的政治情懷，忽視儒家思想影響下形成的、任人唯賢的「德政」傳統和「科舉制度」象徵的治權開放體系，則我們很難解釋一個中央集權的社會治理體系在中國能夠維繫二千多年而不解體，而羅馬帝國、阿拉伯帝國、西班牙帝國、奧斯曼帝國、奧匈帝國等，最多也就能延續三百至五百年中央集權體系。兩種中央集權體系不同的歷史命運或許可以有支撐中央集權的「行省」、「王國」、「公國」或「郡縣」之不同而得到解釋。在西方的帝國體系裏，「行省」、「王國」或「公國」模仿中央，欲求統攬一切權力，結果是：要麼被滅，要麼自己獨立，帝國的中央集權最終分崩離析；在中國的「郡縣」制度設計中，中央只壟斷政權，官吏由中央指派，但事權由郡縣自主，鼓勵其親民之官實政惠民，權非官職壟斷，而隨事權衡，「一朝天子一朝臣」形成一政務官體系，而郡縣之制「垂二千年而弗能改」則形成一事務官體系，二者形式上矛盾，而歷史事實則可證為並行不悖，以示「事權」可以相對獨立於「政權」，中國歷代改革皆有「簡政放權」的呼聲，其實質就是啟示在郡縣制中的「事權」獨立性和「實政」功效性。清儒曾編一實政掌故，以明官權與事權之間的辯證關係：「何易於為益昌令，刺史崔朴泛舟春遊，出益昌，索百姓挽纜。易於即腰笏，躬自引舟。朴驚問狀，易於曰：『百姓方急耕蠶，惟易於無事，可代其勞。』刺史不安，乃以騎去」^[15]。這就是「事權」相對於

是「名副其實」的「立政」，否則就是「尸位素餐」，為「清議」所彈劾。治理天下的這個道理，「庶人」亦可「直言」議政，老百姓常以「佔著茅廁不拉屎」和「吃白飯」來諷刺只知道弄權而不知道辦事的官員，這是從老百姓樸實的語言講述「立政」必「實」的道理^[12]。宋明以降的儒官儒吏對於「父母官」「親民」之「實政」多有留意並懇切處之，後儒經理郡縣者多傳為美談。如明代李廷機所編輯的《宋賢事匯》中記載：

周濂溪先生敦頤（周敦頤）提點廣東刑獄，盡心盡職，務在矜恕，不憚出入之勤，瘴毒之侵，雖荒崖絕島，人跡所不至，皆綏視徐按，以洗冤澤物為己任。

真西山先生德秀再知泉州，決訟自卯至申未已。或勸養精神。先生曰：「郡敝，無力惠民。僅有政平訟理，事當勉」。政平訟理，亦惠民之一端也。

陸文安公九淵，知荊門軍。民有訴者，無早暮，皆得造於庭，複令自持狀以追，為立期，皆如約而至。即為決之，而多所勸釋。其有涉人倫者，使自毀其狀，以厚風俗。唯不可訓者，始置之法。……

范文正公領浙西時，大饑。公設法賑救。仍縱民競渡。太守日出宴湖上，居民空巷出遊。又諭諸佛寺興土木，又新廩倉吏舍，日役千夫。監司劾杭州不恤荒政，傷耗民力。公乃自條敘，所以宴遊興造，皆欲發有餘之財，為貧者貿易飲食。工技服力之人，仰食於公私者日無慮數萬。荒政之施，莫此為大。是歲兩浙，惟杭州宴然。民不流徙，公之惠也^[13]。

這些都是儒官儒吏「盡心盡職」、「以實心行實政」的案例，值得後世「親民之官」借鑒，也是儒家經世思想中的實實在在的議題。在許多讀者的印象裏，宋明儒者都是些空談性理的「道學先生」，誤以為他們只不過是些「無事袖手談心性，臨危一死報君王」的「腐儒」^[14]，這些大都是「空對空」的教科書或者以「唯心唯物」二分法獨斷地套裝儒家思想之故。陳寅恪說的那種「二千年來華夏民族所受儒家學說

「政權」的獨立性。同樣，孔子的「使民以時」、孟子的「不誤農時」等，都是由「實政」而提出的事權問題，這些問題僅在書本裏講未必能明其影響制度的深意，聯繫「親民之官」經世濟民的實際就比較容易搞懂了。宋明大儒絕大多數都有「牧令」經歷，其理事、心性之辨也多立於其「親民」「牧守」的事務，自然也會對「聖王事業」（政權）提出批評和修正，所謂「雖堯舜之事，亦只如太虛中一點浮雲過目（程顥語）」。「堯舜之事」屬於「聖王之權」，但亦如自然事物的變遷，「與時偕行」，因時因事而變，這就為基層治理的事權留下了獨立於中央政權的空間。中國兵家有句格言：「臣既已受命為將，將在軍，君命有所不受」^[16]。君命臣為將顯示的是「政權」，而「將在軍」表達的就是相對獨立的「事權」，它必須由親臨戰場、指揮瞬息萬變的戰鬥的將軍獨立行使，這與「郡縣官吏」相對「中央君臣」獨立行使「事權」的「實政」如出一轍，是「實事求是」在社會治理方面的體現。這也是宋明儒者中大政治家、改革家、「三立完人」多出之故，如司馬光、王安石、真德秀、薛瑄、王陽明以及呂坤等，所謂「宋朝人才最為興盛。名公巨卿，有的起家外吏，有的是重臣出曆州郡。其中政績卓然的大都底蘊深厚，並非恃才傲物者可以任意譏誚的」^[17]。

「郡縣」制下的「守令」既是「父母官」之名，亦當責以履行「事權」之實。根據「因名責實」的邏輯，郡縣治理或行政學應能提示此儒家為政之道的特點：「因心出治，惟我施行，則莫妙於知州、知縣矣。夫朝廷設官，自公卿以至驛遞，中外職銜，不啻百矣。而惟牧令，人稱之曰『父母』。父母雲者，生我養我者也」^[18]。「治國如治家」，「家長養育子民」的「權力與責任」在明儒呂坤的「知州知縣之職」文中被詳盡列出，其作為社會治理的工作指南可謂：詳盡備至，歎為觀止：

土地不均，我為均之。差糧不明，我為明

之。樹木不植，我為植之。荒蕪不墾，我為墾之。逃亡不復，我為復之。山林川澤果否有利，我為興之。訟獄不平，我為平之。兇豪肆逞，良善含冤，我為除之。狡詐百端，愚樸受害，我為剪之。嫖風賭博，扛幫癡幼，我為刑之。寡婦孤兒，族屬侮奪，我為鎮之。盜賊劫竊，民生不安，我為弭之。老幼殘疾，鰥寡孤獨，我為收之。教化不行，風俗不美，我為正之。遠里無師，貧兒失學，我為教之。倉廩不實，民命所關，我為積之。獄中囚犯，果否得所，我為恤之。斛鬥秤尺，市鎮為奸，我為一之。貧民交易，稅課亂征，我為省之。衙門積蠹，狼虎舞民，我為逐之。吏書需索，刁勒吾民，我為禁之。徵收無法，起解困民，我為處之。遊手閒民，蕩產廢業，我為懲之。異端邪教，亂俗惑民，我為驅之。庸醫亂行，民命枉死，我為訓之。士風學政，頹敗廢弛，我為興之。聚眾黨惡，主謀唆訟，我為殄之。火甲負累，鄉夫騷擾，我為安之。某事久廢當舉，我為舉之。某事及時當修，我為修之。民情所好，如己之欲，我為聚之。民情所惡，如己之仇，我為去之。使四境之內無一不得其宜，無一民不得其所。深山窮谷之中無陷弗達。婦人孺子之情無微不照^[19]。

立此為社會治理目標，則「知州知縣」不愧為名副其實的「父母官」，「家國天下」始可能有「長治久安」的政治局面和社會基礎；進而，儒家「民貴君輕」的思想亦可實現創造性轉化，與「為人民服務」、「立黨為公，執政為民」的現實政治相互接引，砥礪創新，以夯實當代中國社會的政治基礎並提升社會制度的行政效率。

五、結語

通過「實心」與「實政」在中國思想和制度環境中的辯析，我們可以看出中國政治哲學、特別是儒家的「經世致用」的思想對於中國制度及社會治理的影響。「實心」是從政治倫理的角度透視知識論，即知識不是人的「頭腦」機能對於客觀事物的觀察和總結，然後獲得價值中立（value-free）的必然性規律，而是以人的「心靈」

君命臣為將顯示的是「政權」，而「將在軍」表達的就是相對獨立的「事權」，這與「郡縣官吏」相對「中央君臣」獨立行使「事權」的「實政」如出一轍，是「實事求是」在社會治理方面的體現。

儒家「民貴君輕」的思想亦可實現創造性轉化，與「為人民服務」、「立黨為公，執政為民」的現實政治相互接引，砥礪創新，以夯實當代中國社會的政治基礎並提升社會制度的行政效率。

去體會各種關係，包括人與自然以及人與人之間形成的社會關係，最終獲得「天理」或「良心」，與純粹的認知性「頭腦」機能相比，「天理」或「良心」是用以指導「人欲」善的價值取向，是與人的社會關係相關聯的，因此它必定是「實心」，從而也影響或者約束調節人們社會關係的機制，即社會制度，形成「實政」。從家思想影響中國的社會制度和人的公私生活最深刻、最全面的在思想原則上講就是「內聖外王」之道，而從或生活現象層面講就是「以實心行實政」，既以「實心」激發並觀照政治決策一如劉安世言稱，自己從司馬光學為政之道，五年僅體會得一「誠」字，又以「實政」考績「親民之官」的「牧守」之政一如唐甄所慮者：「府縣之官，以知為名，非義也。請如漢制，為郡守，為縣令。守者，保也，令者，善也；保土善民也」^[10]。「知府」、「知縣」之深以為慮者，無他，憂其限於知府縣之官名而忽略府縣之治實，即「因名限實」而「郡縣吏治」其「永為後世稱美」者，則多見於其「因名責實」，以「父母官」之名，則其慈幼、養育「子民」之實，以「一命之官，分天子之權，以各治其事」（顧炎武語），成為名副其實的「實政」和「善治」典範。近代孫中山創建新型國家治理體制，以「政權治權相分離」而取代西方體制的「三權制衡」，其社會治理的重要思想來源即是儒家深契的「以實心行實政」原則，「實心」者，「政權」之主導者也；「實政」者，權力之運用、治理之實現者也；「實心」乃政權之體，「實政」乃治權之用，二者之辯證統一即「明體達用」之善政也。

告》（中國長安出版社，二〇〇九年），頁二〇二。

- [6]（元）張養浩著，司馬哲編：《為政忠告》（中國長安出版社，二〇〇九年），頁五。
- [7]（清）王夫之：《讀通鑒論·卷一》。
- [8]陳寅恪：「審查報告（三）」，見馮友蘭著：《中國哲學史》（下冊）（增訂本）（台灣商務印書館，中華民國八十二年），頁一二〇六。
- [9]（清）楊以增：「序《牧令書》」，見（清）徐棟：《牧令書》。
- [10]《王陽明全集》（上）（浙江古籍出版社，一九九二年），頁四三至四四。
- [11]見（清）丁日昌：《牧令書輯要》（江蘇書局，一八六八年刊印本，卷一），頁九至一〇。
- [12]明儒顧炎武謂：「『天下有道，則庶人不議』。然則政教風俗，苟非盡善，即許庶人之議矣」。顧炎武：《日知錄》（卷二十一「直言」）（下）（嶽麓書社，二〇一一年），頁七七七。這不是政府是否允許議政的問題，而是「天下無道，處士橫議」的問題，「橫議」就是「處士」不受「出仕」條件的約束而自由議政。這就是儒家「為政以德」思想中的「議政權」。
- [13]引自《中華藏典·名家藏書》（二十三卷）「從政遺規（清·陳弘謀撰）」（內蒙古人民出版社，二〇〇三年），頁一九二至一九三。
- [14]清初顏元感憤于宋明空談心性的儒者，嘲笑他們喪失了儒家經世濟民的大丈夫氣概：「宋、元來儒者卻習成婦女態，甚可羞。無事袖手談心性，臨危一死報君王，即為上品矣。豈若真學一複，戶有經濟，使乾坤中永享治安之澤乎！」見（清）顏元：《顏元集》（「存學編卷一」）（中華書局，一九八七年），頁五一。
- [15]（清）金庸齋撰，謝景芳譯：《居官必覽》（中國商業出版社，二〇一〇年），頁一八八。
- [16]《史記·孫子吳起列傳》。
- [17]《中華藏典·名家藏書》（二十三卷）

[1]李文瀚：「題徐棟《牧令書》序」見（清）徐棟：《牧令書》。

[2]《孟子·盡心上》。

[3]（宋）朱熹：《四書集注·孟子》（嶽麓書社，一九八七年），頁五〇〇。

[4]《孟子·離婁上》。

[5]（元）張養浩著，司馬哲編：《為政忠

近代孫中山創建新型國家治理體制，以「政權治權相分離」而取代西方體制的「三權制衡」，其社會治理的重要思想來源即是儒家深契的「以實心行實政」原則，「實心」，「實政」二者之辯證統一即「明體達用」之善政也。



「從政遺規（清·陳弘謀撰）」（內蒙古人民出版社，二〇〇三年），頁一九八。

[18] 《中華藏典·名家藏書》（二十三卷）「從政遺規（清·陳弘謀撰）」（內蒙古人民出版社，二〇〇年），頁一六七。

[19] 《中華藏典·名家藏書》（二十三卷）「從政遺規（清·陳弘謀撰）」（內蒙古人民出版社，二〇〇三年），頁一六七至一六八。

[20]（清）唐甄：《潛書》（中華書局，一九六三年），頁一三三。

Confucian Philosophy on Epistemological Heart and Pragmatic Politics

Shan Chun (China University of Political Science and Law)

Abstract: To conduct pragmatic politics by epistemological heart is manifestation of Confucian Inner Saint and Outer King in social rule, serving as the administrative ethics in Chinese County and Prefecture Administration. Epistemological heart reveals more ethics than intellectual faculty, similar to Confucian moral knowledge, while pragmatic politics discloses more messages on political ethics, resembling Confucian

humanity-oriented politics. In Chinese County and Prefecture Administration, the administrators are officials intimate to their civilians with their epistemological heart nursing political awareness and administrative ethics and their pragmatic politics illustrated in administrative duties to enriching and sustaining their children civilians in a country family. The integrity of epistemological heart and pragmatic politics is regarded as the standard to examine the administrative merits of county and prefecture officials and to implement Mencian doctrine of the political superiority of civilians over monarchs. This standard is popularly stated among civilians as Better to retreat to toast potatoes than to be officials without committing to serve the civilians. Such type of administration and politics has now been turned into Chinese Communist catch-phrase Serving the People.

Key words: Epistemological heart, Pragmatic politics, County and Prefecture Administration, Parent Officials, Confucian Humanity-oriented Politics

中華文化跨文化傳播的當代語境 及其主導全球文化的可能性

■ 米麗娟

重慶文理學院

摘要：「一帶一路」倡議為中華文化的跨文化傳播帶來前所未有的機遇。筆者運用認知心理學、傳播學的相關知識和數理邏輯來闡釋中華文化跨文化傳播的當代語境及其認知傳播學依據，把全球化、多元化、民族化的相互關係研究作為中華文化跨文化傳播的認知起點，然後從同一維度探討中華文化主導世界文化的可能性。

關鍵詞：中華文化；跨文化傳播；當代語境；主導；可能性

中華民族文化隨著「一帶一路」翩翩起舞，跨文化傳播更添活力，在國際合作與交流中扮演著越來越重要的角色，在與異質文化的碰撞中散發出歷久彌新的魅力，得到許多外國朋友的認可、學習、模仿乃至狂熱的追捧。中華文化所蘊含的科學內涵、藝術旨趣、人生智慧、道德境界、價值取向等正在成為全世界人民的共同財富。在認知傳播維度分析中華文化在全球傳播中主導地位的形成，將提升中華民族文化在全球的知名度、美譽度及其在異質文化中的接受程度。

一、語境及其認知傳播學依據

中華民族文化要在全世界取得主導地位，引領其他各民族文化的發展，就應該依靠科學的傳播和正確的認知，恰當運用認知傳播學的相關知識。認知傳播學是將認知心理學與傳播學研究及實踐相結合

的科學。它「以系統論為支撐，以『認知』與『傳播』兩大學科為研究基礎本體，運用認知科學的成果來研究大眾傳播中傳播主體、傳播客體、傳播行為、傳播流程等發生發展規律」^[1]，它是分析傳播過程中人腦、心及智能設備的工作機制和規律的系統理論與學說。認知傳播學以認知心理學為基礎，認知心理學經歷了結構主義、機能主義、行為主義、格式塔心理學、發生認識論、個體差異研究、認知革命以及認知神經心理學等階段，各階段相互聯繫且一脈相承。比如：格式塔心理學就是結構主義和行為主義的延伸，行為主義學派提出可供檢驗的假設，避免難以解決的爭論，為格式塔派的心理學家進行整體研究奠定基礎。認知心理學的其他流派也是相互啟發和關聯的，是學科發展到不同階段的產物。比如：機能主義關注「認知加工過程所服務的宏觀目的與背景」^[2]，皮亞傑的發生認識論思考認知發展和演進，高爾頓則進行了個體差異研究。在計算機科學、系統工程學、語言學及神經科學的輔助下，認知心理學在闡釋信息的獲取、加工、傳播等方面開闢了新途徑，積累了新素材，也得出了新結論。

認知心理學各流派相互區別又相互借鑑，建構起認知心理學知識體系，並與傳播學知識體系交叉滲透，融合發展為認知傳播學。這裏，不妨借用其理論資源來分析中華文化跨文化傳播的當代語境，該

「一帶一路」倡議為中華文化的跨文化傳播帶來前所未有的機遇。中華文化所蘊含的科學內涵、藝術旨趣、人生智慧、道德境界、價值取向等正在成為全世界人民的共同財富。

語境具有三個顯著特徵：文化全球化、文化多元化、文化民族化。

（一）文化全球化及其認知傳播學依據

中華民族文化的傳播正處於文化全球化的語境中。中華文化包含於全球文化，相對於全球文化這個整體而言，中華文化是其中的一個亞文化，如果中華民族文化要走向世界，首先就應該弄清整體與部分的關係，這裏不妨運用認知心理學的格式塔理論進行分析。格式塔理論關注事物的「構造」或「形狀」，注重整體分析，研究的主要內容是「知覺和問題解決」。觀察者不是從簡單的基本感覺獲取連貫的知覺，而是試圖理解經驗的整體結構，他們探討人們的思維如何「將知覺（或刺激）組織（一種行為）成整體結構」，並使用結構來規定自己的經驗。人的知覺往往是片面的、膚淺的，比如人的視知覺，通常只能看到事物的一個部分、一個側面，有時甚至看不到真相，只能看到真相操控者想讓人看到的表像，認知者因為能力有限，也無法看到事物的內在本質，所以眼睛是盲目的，眼見不一定為實，只有會思考的頭腦才能深刻地認識事物，把握事物的整體走勢。感覺、知覺和表像都處於認知活動的低級階段；而概念、判斷和推理是人類高級的認知活動，而人的頭腦具有判斷力，能綜合各種感覺和知覺，能穿透事物的表像，能對知覺進行加工，將其拆分或組合。格式塔認知就是組合認知，將各種知覺（聽覺、視覺、嗅覺等等）合成事物的整體。格式塔知覺組織原則第一條是接近律——將彼此靠近的事物歸在一起；第二條是知覺的相似律——將彼此相似的事物歸在一起；第三條是連續律——將時空連續或邏輯連續的物體歸在一起，比如連續的直線或曲線、七天構成一周、連貫語句成為一段等等；第四條是閉合律——在頭腦中填滿圖形的缺口使其完整；第五條是協變律——將同一運動趨向的物體歸在一起；第六條是完形律——人的知覺習

慣選擇最簡單和最穩定的形狀^[3]。格式塔知覺組織的這六個原則實質上就是按不同的標準對事物進行歸類，一類就是具有相同性質的一個相對完整的整體。

格式塔認知就是按照以上原則逐漸完善、逐步深入，最高原則是完形，也就是將認知對象固化成簡單穩定的形狀，認知順序可以整體優先爾後關注細節，也可以先局部後綜合為整體。另外，簡單和對稱的物體更易讓人發現（law of prägnanz。Koffka,1935），其整體形態更易進入人類的認知範圍。

文化全球化就是將各民族文化凝聚成一股潮流，這股潮流裹挾著許多亞文化，引領著許多亞文化的發展。探討各亞文化之間的最大公約數，使之成為全人類共通的情感、價值觀、道德律。全球化具有普遍性，也就是說每個民族的文化都存在全球化的內在動力、可能性和發展趨勢。全球化浪潮衝擊各國，席捲八方，各國無法回避，只能迎難而上，成為弄潮兒，才能在撞擊中獲得新生。

以格式塔心理學知識為依據，可以理清全球文化與中華文化的概念外延大小，辨別二者包含與被包含的數理邏輯關係，對中華文化在全球文化的地位有個清醒的認識，這是促進中華文化全球化的立足點，也是文化全球化背景下中華文化跨文化傳播的一個基點。

文化全球化背景下可根據格式塔知覺組織的五個規則，來進行中華文化的跨文化傳播：根據接近律，可把地理位置接近中國的區域作為首選區域，也可以把信仰接近的其他社會主義國家作為跨文化傳播首選區域，還可以把華人華僑人數多的文化接近區域作為首選區域；根據相似律，可把語言文字相似的新加坡、日本、朝鮮作為中華文化跨文化傳播的首選區域；根據連續律，可把曾經有過頻繁的文化交流與經貿合作的國家作為首選區域；根據閉合律，可把那些缺乏中華文化認知經

文化全球化就是將各民族文化凝聚成一股潮流，這股潮流裹挾著許多亞文化，引領著許多亞文化的發展。探討各亞文化之間的最大公約數，使之成為全人類共通的情感、價值觀、道德律。

面對一個龐大而奇妙的認知對象，人們總是喜歡各個擊破，這導致了人們對全球文化多元構成的認知體驗。全球文化無論是形成過程還是現狀都是多元共生的，中華文化的傳播面臨文化多元化的客觀現實。

驗的國家和地區作為首選區域；根據協變律，可以把那些與中國一樣處於上升態勢的發展國家作為首選區域；根據完形律，可以提煉中華文化要素，生成簡單圖形，固化在人們的頭腦中，然後把這些人所在的區域作為中華文化跨文化傳播的首選區域。

（二）文化多元化及其認知傳播學依據

結構主義的認知心理學聚焦於思維的基本單元和過程。人類思維具有把複雜事物細分為多個構成單元的天性，面對一個龐大而奇妙的認知對象，人們總是喜歡各個擊破，這導致了人們對全球文化多元構成的認知體驗。全球文化無論是形成過程還是現狀都是多元共生的，中華文化的傳播面臨文化多元化的客觀現實。

聯合國教科文組織為保護世界文化的多元性，提出「一個世界，多種聲音」的宗旨，推動多元並存的文化格局的形成。各民族文化共生共榮，它首先要求各民族人民平等相待，彼此尊重對方的風俗、習慣和傳統，形成意見的和平交流，觀念的互相借鑒，行為的相互模仿，價值的對等交換……中華民族文化從其他各民族文化中吸取養分，不斷充實、更新和完善自身。比如京劇吸收西洋歌劇的唱腔和技法，不但使京劇走向世界，讓其他各族人民分享京劇之魅力，京劇也更新自身，使國人在領略西洋歌劇魅力的同時，更加深對京劇的熱愛，二者相輔相成，京劇從形式到技巧、內容到主題都得以改頭換面，這種新嘗試在任何時候都客觀存在，而且很有必要，這種嘗試增添了歌唱藝術門類，使歌唱藝術更加多元。全球文化除了形成過程和現狀是多元的，其發展趨勢也是多元的，跨門類融合後產生新門類是多元化的重要方法。

格式塔知覺組織原則也有助於人們對多元文化模式的識別，以便強化文化多元化的觀念。對各元的區分也是一個分類過程，六個原則均適用。按照格式塔知覺

組織原則把全球文化進行科、種、屬、類、門^①的區分，就可以想像出同一源頭的全世界文化是如何開枝散葉，如何形成當今世界文化的參天大樹。這顆層次分明的文化樹上懸掛著智慧的累累碩果，儘管看上去文化的表徵可能雜亂無章，但其經脈卻無比清晰，只有懂得認知規律的人才能識別多種文化元素之間的邏輯聯繫。然而對認知規律的把握和運用在很大程度上取決於「基因對智力的影響」(Genetic influences on intelligence)，基因影響人的數學、語言等能力，有的孩子生來就善於用數字建構自己的童話世界，有的則在語言方面超出同齡孩子，有的則對圖形比較敏感。認知心理學家對基因和環境究竟在多大程度上決定孩子的智能沒有準確的判斷，甚至存在很大的分歧，有的認知心理學家認為孩子的智力和能力歸因於基因，所以個別孩子在某方面天賦異六稟，有的認知心理學家則認為環境決定人的智力和能力。認知心理學家Plomin & De Fries於一九九八年對雙胞胎進行了詳細的跟蹤研究，They demonstrate a substantial genetic influence on specific cognitive abilities from childhood to old age.^[4]（他們證明了基因從童年到老年對具體的認知能力有巨大影響。一筆者譯）。

基因序列的變化會改變人腦相關部分的功能，就象血流模式反應人腦完成任務的快慢一樣。比如：視覺表像的建立會激活視覺加工所涉及的大腦區域——枕葉（Kosslyn和Ochsner, 1984；Miyashita, 1995），枕葉大腦皮層的活躍程度與視覺表像大小直接相關，湯普森、吉姆和阿爾普特用PET掃描監測十二名志願者的腦血流情況，以證明這一點^[5]。關於基因與人腦功能的研究無需用如此複雜的實驗來得出簡單的結論，因為基因決定人腦功能是毋庸置疑的，不僅如此，基因還影響人們對文化符號的解讀與運用，影響人們的編碼與解碼，因而形成多元化的文

化景觀。這種變化首先取決於各地物質條件和自然風貌，因為它們為人腦提供了必要的營養，還為文化編碼解碼提供了豐富的素材，所以各區域都有獨具特色的地方文化，這就導致全球文化多元化。

（三）文化民族化及其認知傳播學依據

「民族」首先是在生產實踐中結成的若干人群實體，其次是想像的共同體。這些人群居住在特定區域，具有共同的生活習俗、宗教信仰、祭祀禮儀、通用的文字和貨幣等等，還認可共同的歷史，傳承共同的文明……每個民族還可以由若干子民族構成。比如：中華民族由五十六個子民族構成，其中的漢族主要聚居於黃河流域、江淮地帶，著漢服、說漢話、識漢字，世代傳承農耕文明，以大米為主食，信奉儒道佛，祭拜玉帝關公和佛祖，都過春節、清明、端午、中秋等節日。「民族」還是想像的共同體，是一群人頭腦中的共同存在，是認知上的歸類和相互認可，是與實體對應的虛像，實體越牢固，虛像也就越清晰，因此，為了強化人們頭腦中的民族觀念，增強民族凝聚力，儀式和活動必不可少，感同身受的參與能讓人找到民族歸屬感和民族自豪感。

民族化是個性化或特徵化的代名詞，文化民族化就是要讓某個民族的文化具備該民族的特徵（或個性）。認知心理學的特徵分析是將刺激整體分解為不同的成分，以便進行知覺的基本加工，然後根據各部分的認識推斷事物整體的狀況，被逐一認識的各部分就是被認知事物的特徵。這種知覺加工構成了「部分——整體」的認知模式，在此模式中，事物整體被認知取決於各部分特徵被認知。與此相反的認知模式是「整體→部分」，刺激首先被作為一個整體進行知覺加工，然後分析各部分的特徵。

文化民族化在認知上體現了族群對自我的肯定。人的認知具有避重就輕、舍

繁取簡、好近惡遠的特點，因此，人們總是容易認可和理解本民族的文化，對它族文化具有天然的排斥和否定，所以，文化民族化一直是文化發展的潮流。

（四）全球化、多元化、民族化的相互關係

認知傳播學為人們理解全球化、多元化與民族化的關係提供了新的視角。

1. 全球化與多元化是一個問題的一體兩面。只有讓文化進入全球大舞台，才能為文化多元化添磚加瓦；只有具備全球化的動機，才能有多元化的推手，也才能為文化多元化找到足夠大的運行空間，甚至讓各種文化在碰撞中產生聚變和裂變，形成難以數計的新文化。全球化與多元化實質就是兼收並蓄與開放搞活，在二者碰撞期，我們「除了持守，還需要吸納與應變，只是不能失了自己的骨架、血型、DNA。吸納不是唯洋馬首是瞻，不是自我放逐與矮化，世間萬事萬物唯有敢於並善於蓄涵並接納者」⁶，方可「以其終不自為大，故能成其大」（老子語）。如果一個民族的文化要進入全球化的軌道，就必須對外開放，就必須搞活傳播渠道；如果要感受文化多元化的魅力，就必須具備兼收並蓄的胸襟。全球化和多元化的關係契合哲學中共性與個性的關係，事物共性和個性的辯證關係是哲學關注的重要問題，其結論⁷普遍適用於一切學科，當然也適用於認知科學，所以認知心理學在研究了認知的普遍規律之基礎上⁸，研究了受到個體文化差異影響的個體認知差異(individual cognitive differences)，包括認知個體的能力差異、認知風格、專家和新手的區別、衰老對認知的影響以及認知中的性別差異⁹。對事物共性的認知是歸類的前提，被歸為一類的事物就成為一個整體；而對事物個性的認知是劃分的依據，是多元化的前提。全球化和多元化的關係契合格式塔心理學派的「完形」和「整體優先」認知規律。心理學研究表明：人的知覺有把個別

人的認知具有避重就輕、舍繁取簡、好近惡遠的特點，因此，人們總是容易認可和理解本民族的文化，對它族文化具有天然的排斥和否定，所以，文化民族化一直是文化發展的潮流。

民族化只有在全球化背景下才有意義，各民族文化在參與全球化的交流中，具有相對優勢的民族文化必然被其他民族文化所吸收，甚至引領全球文化，這種民族文化可能實現全球覆蓋、全球滲透，實現全球化。



屬性、局部特徵綜合為整體加以認識的習慣和能力。視覺系統把視野中的個別信息加工整合成一個有組織的整體結構來接受。德國格式塔心理學派（德文gestalt）（完形心理學派）在二十世紀初就提出這一知覺現象，概括了這一知覺規律。這裏的「形」是「經由知覺活動組織成的經驗中的整體」，是知覺積極建構和組織的結果，不是客體本來就有的，人們通過多個元素的認知，爾後綜合成全球文化整體。心理學實驗還證明：人對整體的知覺往往可能優先於對局部的知覺，內溫稱之為「整體優先」。日常生活經驗表明：面對人或環境時，知覺系統經常同時調動視覺、聽覺、觸覺、嗅覺、味覺，先得出整體印象，再進行細節審視，也就是先把我文化全球化，再對其進行多元認知體驗。

2. 民族化是多元化的一種方式，多元化是民族化的必然結果。民族化不是多元化的唯一方式，只是其中一種而已，這種方式以民族為文化區隔的標尺，把全球文化大致分成若干組成部分，使一體的全球文化多元化。不過，這把標尺的刻度有些模糊，它受到地理位置的影響，但又不象地理位置那樣具象，民族概念的抽象使民族標尺無法量化，很難把不同民族之間的文化畫出清晰的界線，因為各民族之間的文化始終在滲透，在融合，民族與民族之

間的過渡地帶客觀存在，這種地帶的文化是模稜兩可的，有相當大的歸屬自由。民族文化之間往往你中有我，我中有你。比如古希臘文化與古羅馬文化，法蘭西文化和日耳曼文化，中華文化與朝韓文化，等等。各民族如果都強調自身文化存在的合理性和優越性，拒絕與他文化融合，那麼多元化的勢頭銳不可當，所以說多元化是民族化的必然結果；民族文化存在內部分裂的可能，也存在與其他民族文化融合並產生新文化的可能，因此多元化趨勢可能加劇。

3. 全球化和民族化是對立統一的關係。全球化與民族化對立統一於文化發展全過程，這對矛盾推動或阻礙文化的發展，當二者關係得到妥善處理的時候，就對文化發展起推動作用，反之則起阻礙作用。全球化和民族化具有一致性，所以它們能統一於文化發展全過程。民族化只有在全球化背景下才有意義，各民族文化只有在全球大舞台交流，才能相互區別，彰顯各自的存在價值；全球化也只有對民族化而言才有必要，各民族文化在參與全球化的交流中，具有相對優勢的民族文化必然被其他民族文化所吸收，甚至引領全球文化，這種民族文化可能實現全球覆蓋、全球滲透，實現全球化。所以越是民族的，就越是全球的，就越是非物質文化中需要

加以保護和傳承的。全球化和民族化還存在對立性，這源於事物之間的普遍差異，全球化和民族化是兩種不同的文化發展趨勢，二者的對立是客觀存在的，特定條件下甚至是無法兼顧和調和的，比如：納粹德國片面強調日耳曼文化的優越性，過分凸顯其民族化，肆意踐踏猶太文化和其他民族文化，企圖主宰全球文化，毀滅了許多優秀的民族文化；日本大和文化也曾給許多民族文化帶來災難。

全球化、民族化、多元化相互聯繫、相互補充、相互掣肘，形成當今中華文化的傳播語境，既延伸中華文化的意義，又制約中華文化的闡釋。趙海翔把全球化、民族化和多元化納入建築文化論題，思考了全球化視野下民族建築的多元化問題，指出：「經過現代主義與後現代主義的多元化建構，對民族性建築的理解與價值評判在全球化語境中產生了新的思考與認知標準」。他「通過對民族性建築流變脈絡的梳理，重新審視了民族性建築以及建築的民族性、地方性在當今全球化社會中的內涵與意義，著力強調其中不可忽視的民族自尊與民族意識的社會性隱喻」^[8]。宋偉良等分析了國外跨國公司在全球範圍內整合資源、確立全球化的價值鏈；同時闡釋了得益於開放政策的我國企業在「走出去」戰略指引下，紛紛到國外多元化的空間尋求市場與發展機會^[9]。全球化的趨勢必然促進多元文化的共生，在多元文化並存的國際舞台上，各民族文化都以鮮明特色贏得交流融合的一席之地，越是全球化，越是多元化，同時也越是個性化（民族化），如果一個民族失去了自己的文化特色，也就失去了與其他民族文化交流的資本。何期、顧強把全球化與多元化相提並論，「經濟全球化、全球性問題的增多、國內市民社會的興起以及全球公民社會的產生與發展是行為體日益多元化的主要原因。行為體的日益多元化，在理論上對傳統的「國家中心論」提出挑戰，」「同時，在

實踐上也產生巨大影響，包括對傳統的国家主權提出挑戰、對全球治理有利有弊、對國際體系的變革產生影響」^[10]。全球化導致多元文化激蕩，有的亞文化在碰撞中成為齏粉、灰飛煙滅，碎片化、去中心成了全球化時代的兩大顯著特徵，全球化可能加劇多元化，也可能毀滅個別亞文化，那麼，中華文化可能保全自身並引領全球文化嗎？

二、當今中華文化主導全球文化的可能性

（一）在多元碰撞的全球文化舞台上，中華文化要取得主導地位，必須壯大自身，這取決於中華民族政治、經濟地位的獨立和軍事力量的強大。

當今中國采取合縱連橫的外交策略，取得了令世人矚目的政治地位，作為東道主在G20杭州峰會上散發光芒，隨後又在金磚五國廈門會晤中璀璨奪目；中國經濟迎來了史無前例的發展勢頭，高速鐵路和高速公路的延伸使中國經濟提速，中歐班列打通了中國通往歐洲的陸上通道，海上和空中航線的開闢使「一帶一路」更加立體；中國航母編隊遠赴亞丁灣執行任務；中國軍人在世界維和中展現出令人敬仰的風采，中國武警和公安在國際緝毒行動中威風凜凜……這些都確保了當今中國在世界上的大國、強國地位，為中華文化在全球的廣泛傳播（中華文化全球化）及其主導地位的取得提供了必要的硬件保障。

（二）中華文化的先進性確保了中華文化主導全球文化的可能性。

「三個代表」之一就是代表先進文化的前進方向，這裏的先進文化主要是指中華傳統文化。中華文化的先進性主要體現在以下兩個方面：1.中華文化源遠流長，經歷了歲月的磨礪和淘洗，保存至今的大都是能夠啟迪心智、有益於生活的精品。《本草綱目》就是歷代醫者的經驗累積和百姓的生活智慧的結晶，李時珍嘗遍

在多元碰撞的全球文化舞台上，中華文化要取得主導地位，必須壯大自身，這取決於中華民族政治、經濟地位的獨立和軍事力量的強大。

對外開放為中華文化走向世界，匯入多聲部合唱創造條件，使中華文化成為世界多元文化中的一元，也使世界其他民族的文化進入中國成為可能，文化的交流與融合在世界大舞台上展現。

高。

由於「世界文化」這一概念外延過於寬泛，所以把它分成若干地區（或國家）進行研究；又因為文化引導力與該文化被接受程度成正相關，所以把它們等同使用。

綜合相關因素，這裏對中華文化引導世界各地區（或國家）文化的可能性進行大致的排序⁽⁴⁾，挂一漏萬，在所難免。

朝鮮、日韓、東南亞 較高度接受

南亞、中亞 中度接受

歐美、大洋洲 次中度接受

非洲 較低度接受

拉美、西亞 低度接受

南極洲、北極洲 最低度接受

（四）條件與結果：中華民族文化主導的認知傳播生成依據

中華文化的跨文化傳播是一個複雜的認知過程，這個過程涉及許多條件或前提，而中華文化主導地位的確立是一個理想的認知結果。認知心理學強調條件與結果在問題解決系統中的重要地位，因此認知傳播學視闕的中華文化跨文化傳播規則包括條件與結果。如果在傳播過程中充分利用一切有利條件或前提，「每一前提都規定了規則運行必須滿足的情形」^[11]，尋找創造性的解決方法，這種方法需要「頓悟」，那麼良好的傳播效果就有望達成，就可以在多元共存的傳播語境中實現中華文化主導的目標，這也證明了中華民族文化主導具有可能性。

從全球範圍而言，中華民族文化有條件成為全球多元文化大融合的主導者，成為全球文化多聲部大合唱的領唱者或全球文化交響樂中的主旋律。中華文化主導地位確立的條件：

（1）外在條件：對外開放

對外開放為中華文化走向世界，匯入多聲部合唱創造條件，使中華文化成為世界多元文化中的一元，也使世界其他民族的文化進入中國成為可能，文化的交流與融合在世界大舞台上展現。

百草、親身驗證後將其精編成冊並傳於後人；腌制技術也體現了百姓的生存智慧，它在產量很低、物質匱乏的年代確保了物盡其用、地盡其利，也讓人們免受饑荒的折磨。2.中華文化具有兼容並包、博大精深的特質，能合理吸收其他民族文化精髓，吐故納新、與時俱進，這決定了它將永運屹立於全球各民族文化之林，比如：中國順應時代的需要，引入馬克思主義，與儒家仁義和人本思想相結合，成為治國理政的方略和社會主流意識形態。

（三）評估中華文化主導世界文化的可能性。

中華文化是世界文化的一個組成部分，即世界文化（A）包含中華文化（B），中華文化（B）包含於世界文化（A），所以在評估中華文化主導世界文化的可能性時適用概率減法公式：

$$P(A-B) = P(A) - P(AB)$$

運用概率減法公式後，剩餘部分就是非中華文化。也就是說：中華文化主導世界文化始終具有可能性，但主導程度是個變量，會隨著地理位置、人口覆蓋率、中國人占比情況、開放程度、與中國交流的頻率等因素而變化。

以地理位置為例：假設其他因素（A）都是定量，那麼，與中國越接近的地區就越容易接受中華文化，即「與中國的距離（S）越小，該地區（或國家）對中華文化的接受度（H）越高」，中華文化對該地區文化的主導性就越強。用公示表示為 $H=A/S$

以人口覆蓋率為例：假設其他因素（A）都是定量，那麼，某地區（或國家）人口覆蓋率（R）越高，可能接受中華文化的人就越多，中華文化對該地區文化的主導性（H）就越強，用公示表示為 $H=R/A$

以此類推，假設其他因素都是定量，中國人在某地區（或某國）的占比情況、某地區（或某國）的開放程度、某地區（或某國）與中國的交流頻率越高，中華文化引導該地區（或該國）文化的可能性就越

對外開放政策使中華民族文化走出去成為可能。閉關自守容易導致一家獨大，只有讓中華文化參與全球各民族文化的對話與交流，才可能在全球多元並存的文化生態下，確立自身的主導地位。所以，對外開放政策既是中華民族文化主導的外在條件，也是其政策要件，為中華民族文化的跨文化傳播創設了機會。文化只有通過傳播（交流）才能保持活力，才能區分主次。

對外開放方針確立於一九七八年，鄧小平復出後主持工作，提出此方針，經過中共第三代領導的集體醞釀和探討，吸取閉關自守的歷史教訓，形成重要的理論成果。十一屆三中全會後，對外開放政策進入實施階段，我國沿海十四個計劃單列市陸續開放，並逐步建立起四個經濟特區：深圳、珠海、汕頭和廈門，全國各地興辦的經濟技術開發區鱗次櫛比，沿海經濟開放區的建設如火如荼，比如上海的浦東、深圳的蛇口、廈門的湖里等等成為開發開放的重中之重。隨著對外開放格局逐漸形成，沿海、沿邊、沿江地區對所有國家開放，它為中國打開了多扇門窗，跨文化文化交流伴隨著各種經貿活動蓬勃開展，中國走向世界，世界如潮般湧入中國，一時間形成了經濟、文化、科技、教育繁榮昌盛的景象。對外開放政策漸進實施，點（經濟特區）線（沿海地區）面（內陸）結合，從「政策性開放」到「制度性開放」，對象、區域、行業全方位開放。

一九九二年，鄧小平視察經濟特區，並發表南巡講話，在深圳提出「改革開放政策一百年內不動搖」。國人更加堅信這一政策。他還在廈門湖裏工業區寫下「把經濟特區辦得更快些，更好些」。此後不久，廈門海滄也被列為重點開發區域，以獨特的區位優勢吸引了不少台商和外商投資，也組建了不少的內聯企業。鄧小平說過：「我們實行對外開放政策就是要爭取利用國際社會的資金和技術，來幫助我們

發展經濟」^[12]。其實不但要發展經濟，還要具備國際化的視野，學習國際社會先進的思維方式，更新觀念，發展教育、科技、文化等各項事業，特別是吸收世界各民族先進文化，充實和更新中華民族文化，匯入文化大融合的時代潮流中，為大眾製造新的文化產品。黨的十七屆六中全會進一步明確了：我國應加強社會主義文化建設，確立了文化在各項事業中的主導地位。十八屆五中、六中全會公報也強調了對外開放的重要性。

「一帶一路」倡議使對外開放進入新階段。二〇一三年九月，習近平總書記在哈薩克斯坦納扎爾巴耶夫大學發表演講，首次提出建設「絲綢之路經濟帶」，同年十月三號在印度尼西亞國會演講時又提出「共建海上絲綢之路」，倡導「共享機遇，共迎挑戰，實現共同發展，共同繁榮」^[13]。「一帶一路」（The Belt and Road，簡稱B&R）是指「絲綢之路經濟帶」和「二十一世紀海上絲綢之路」。二〇一五年三月二十八號，國家發改委、商務部、外交部發布了《推動共建「一帶一路」的願景與行動》，此後，我國與沿線國家建立、鞏固雙多邊機制和夥伴關係，倡導和平發展，於是，我國對外承包工程項目、對相關國家的直接投資、服務外包合同和進出口貿易總額猛增，以「奔馳的列車和飄揚的絲綢為造型」的中歐班列格外引人注目，成為絲綢之路經濟帶的象徵^[14]。「一帶一路」構想是中國對外開放政策在新的歷史階段的延續，它貫穿古今，鏈接中外，閃耀著古聖先賢和當今國人的智慧光芒，是以當代中國共產黨人治國理政的一大創舉，也是全體中國人民以繼承為前提的觀念革新。無論是眼下縱橫開闢的政治大格局、風生水起的經濟大動作、四通八達的交通大聯網，還是互聯共享的信息大集成、異彩紛呈的文化大交融，都體現了「一帶一路」戰略的大思維，這種大思維以高瞻遠矚、胸懷全球的氣魄把世界各國的發展納入同一藍圖。「一帶

無論是政治大格局、經濟大動作、交通大聯網，還是互聯共享的信息大集成、異彩紛呈的文化大交融，都體現了「一帶一路」戰略的大思維，這種大思維以高瞻遠矚、胸懷全球的氣魄把世界各國的發展納入同一藍圖。

「一帶一路」不是線性的策劃，而是立體網絡的構建，為人類命運共同體籌謀未來；它加強了世界各國人民的政治對話和經濟合作，「一帶一路」的大思維帶來各個領域運作的大手筆，它把中國推向世界，把世界結為一體。

飲食、中國服飾、中國價值等暢行於世。

堅持對內對外開放政策，肯定有助於更多經典名作的誕生，也有助於多元文化激蕩中中華民族文化主導地位的確立。

(2) 內在條件：中華文化自身的魅力

中華民族文化自身的魅力讓許多外國朋友欲罷不能，它本身多元、開放、包容的特徵吸引著無數外國人，中華民族文化有包舉宇內的氣魄、獨領風騷的特質，它是五十六個民族長期積澱和創造的結晶，飲食、服飾、語言、文字、器物、繪畫、音樂等令人應接不暇，許多民族的人民都能從中探析自身文化的淵源，比如飲食文化，中華美食讓許多老外垂涎三尺，央視熱播《舌尖上的中國》，彰顯中華文化魅力。從國內發展而言，中華民族文化事業完全可以作為引領其他各項事業的主導者。滿足了溫飽的國人在精神上有了更高的追求，中共中央適時提出「加強社會主義文化建設」，提高「文化自信」，從政策層面大力支持中華文化的傳承和傳播；再加上我國文化陣營向來不缺人才，如果有更開放的環境和更包容的胸襟，這些人才必將脫穎而出，為中華文化主導地位的確立人盡其能、地盡其利、物盡其用，再造中華文化百花齊放、百家爭鳴的繁榮局面。

從認知傳播學層面探討中華文化主導地位的確立，實際上就是利用以上有利條件，完善傳播過程，達成良好結果。

一路」在雙贏乃至多贏的前提下，世界各國紛紛行動起來，加入共同發展的行列；

「一帶一路」不是線性的策劃，而是立體網絡的構建，為人類命運共同體籌謀未來；它加強了世界各國人民的政治對話和經濟合作，為貨物運輸、信息互換、文化交融、思想溝通、情感交流創造條件，讓全世界人民渴望遠方，渴望詩意地棲居，詩意地游走，詩意地生活。「一帶一路」的大思維帶來各個領域運作的大手筆，它把中國推向世界，把世界結為一體。彩綢飄飛，奪人眼球，千絲萬縷，編織錦繡！

對外開放為中華文化跨文化傳播創造條件。物質上，吸收國外資金、技術和管理經驗，發展國內經濟，老百姓從中得到了很多實惠，中國改變積貧積弱的落後狀態，基本上實現了「人人有其業，戶戶得溫飽；居者有其屋，耕者有其田」的小康理想。精神上的尊嚴感、成就感大大增強，歸屬感和認同感也得到前所未有的提高。隨著腰包鼓起來，心靈也充實了，視野開闊了，見識也多了，中國人真的揚眉吐氣了。比如河南「把開放帶動作為加快河南經濟社會發展的主戰略，是省委、省政府根據國際國內形勢發展要求做出的一項重大戰略決策，是落實科學發展觀、全面建設小康社會、實現中原崛起奮鬥目標的重要保證」^[15]。對外開放給中國帶來了物質和精神的雙豐收，河南實施開放帶動主戰略，對內對外開放並舉，無論是在當下，還是未來，都具有重大的戰略意義。

這為中華文化跨文化傳播創造了主觀和客觀條件。越來越多的中國人主觀上需要得到更多外國朋友的理解和認可，交通、通訊和傳播技術的發展為這種需求提供了物質保障。中國人在世界上經濟地位的提高使文化影響增強成為可能，隨著中國標準、中國技術、中國製造走出國門，中國理念、中國習俗、中國傳統等文化範疇也走出國門。可以說：沒有對外開放政策就沒有中華文化跨文化傳播，就沒有中國

[1] 《認知傳播：融合突破、學科建構與創新——專訪中國認知傳播學學會會長歐陽宏生教授》，載《編輯之友》，二〇一六年（六），頁五至九。

[2] Kathleen M. Galotti/著《認知心理學》第三版，吳國宏等譯（陝西師範大學出版社，二〇〇五年（十），頁一二。

[3] Kathleen M. Galotti著《認知心理學》第三版，吳國宏等譯（陝西師範大學出版社，二〇〇五年（十），頁三一至三二。

[4] [America] Robert L. Solso; M.

隨著中國標準、中國技術、中國製造走出國門，中國理念、中國習俗、中國傳統等文化範疇也走出國門。可以說：沒有對外開放政策就沒有中華文化跨文化傳播，就沒有中國飲食、中國服飾、中國價值等暢行於世。

Kimberly Maclin; Otto H. Maclin. *Cognitive Psychology* 第七版(北京大學出版社，二〇〇五年)，頁三九九。

- [5] Kathleen M. Galotti/著《認知心理學》第三版，吳國宏等譯(陝西師範大學出版社，二〇〇五年)(十)，頁二〇七。
- [6] 陳彥《讓文化從我們內心走過》，載《人民日報》，二〇一六年十二月二十日第二十四版，文藝評論。
- [7] Kathleen M. Galotti/著《認知心理學》第三版，吳國宏等譯(陝西師範大學出版社，二〇〇五年)(十)，頁三四七至三六三。
- [8] 趙海翔《全球化視野下民族建築的再思考》，載《中央民族大學學報》，二〇一一年(六)，頁一〇九。
- [9] 宋偉良、周春穎、賈玉倩、景雲《中外MBA企業全球化課程的比較研究》，載《經濟視角》，二〇一一年(八)，頁一五二。
- [10] 何期、顧強《國際行為體多元化探析》
- [11] Kathleen M. Galotti/著《認知心理學》第三版，吳國宏等譯(陝西師範大學出版社，二〇〇五年)(十)，頁二六二。
- [12] 徐複主編《中國對外貿易》(北京：清華大學出版社，二〇一一年)，頁一五。
- [13] 新浪新聞. 習近平向世界發出邀約開啟「一帶一路」北京航程 [DB/OL]. <http://news.sina.com.cn/gov/x1xw/2017-04-14/doc-ifyeimqy1370574.shtml>
- [14] 「一帶一路」—國家級頂層戰略 [DB/OL]. <http://baike.so.com/doc/7487210-7757266.html>.
- [15] 李清樹主編，王彥武等副主編《河南實施開放帶動主戰略問題研究》(鄭州：

河南人民出版社，二〇〇八年)，頁五五。

(1)這裏借用生物學術語。

(2)共性寓於個性之中，個性是共性的反映。

(3)認知的普遍規律研究假定認知不受個體影響。

(4)這裏是半序，它不可能象數字順序那樣嚴格。

Contemporary Context of Chinese Culture's trans-cultural Communication and the Probability which lead Global culture

Mi Lijuan (Chongqing University of Arts and Science)

Abstract: One Belt one Road initiative has brought the unprecedented chance for the trans-cultural communication of Chinese culture. The writer uses the knowledge of cognitive psychology, communication studies and mathematical logic to explain the contemporary context and the cognitive-communication foundation of Chinese culture transcultural communication. Moreover, we can use the relation between globalization, diversification and nationalization as the cognitive origin of Chinese culture's transcultural communication to explore the probability, so that Chinese culture can lead the global culture at the same dimension.

Key words: Chinese culture, transcultural communication, contemporary context, lead, Probability

律法的啟示和責職

——論古代以色列社會中的法治因素

■ 冀 誠

北京外國語大學法學院

摘要：古代以色列社會中的法治因素，可從十誡、執政者的職責和民眾的參與這三個方面加以概括。以十誡為核心的律法是上帝在約中賜下的。以色列人遵守律法不單是出於責任，更是基於感恩。執政者當依法治理、向人民負責和按公義審判。在教導律法、選舉審判官和審判程序中均有民眾的參與。

關鍵詞：約，十誡，執政者的職責，民眾的參與。

歷史的研究顯示，古代以色列國的建立可以追溯到摩西帶領以色列人出埃及的事件^[1]。自建國伊始，以色列人的生活就和上帝啟示的律法有著緊密的聯繫。從以色列民族的經典文獻《舊約聖經》中，尤其是被稱為律法書的摩西五經，可以發現許多與法治相關的記載，其內容之豐富，思想之深刻，能夠給我們帶來有益的啟發^[2]。

在中國的法學界，已有學者對古代以色列法（又稱古代希伯來法）做過概覽性的介紹^[3]，亦有研究對以色列歷史中的某些具體事件和制度做出了細緻的考察和獨到的解讀^[4]。但總體而言，我們對古代以色列法的研究還處在起步的階段^[5]。

在本文中，筆者擬從十誡、執政者的職責和民眾的參與這三個角度來考察古代以色列社會中的法治因素，以求為漢語學界相關知識的積累盡獻綿薄之力。

一、十誡

（一）約的結構

1、《出埃及記》中的記載

根據《出埃及記》的記載，包括十誡在內的摩西律法是上帝在與以色列人立約的過程中賜下的^[6]。因此，對立約的背景進行考察，當有助於我們理解十誡的要義。

在古代近東地區，宗主盟約（suzerain-vassal treaties）是由宗主國國王和附庸國國王訂立的，通常包括下列六項要素：第一、引言，介紹宗主國國王的身份；第二、歷史序言，回顧宗主國國王在過去所施的恩惠；第三、約的條款：包括基本規定和具體規定；第四、存放約文以便定期宣讀；第五、立約的見證；第六、祝福和咒詛。立約雙方的關係體現為：宗主國誓言保護附庸國的疆界和王位，並保護其免受外敵的入侵，附庸國則宣誓臣服於宗主國的要求，向宗主國進貢和效忠^[7]。

考察《出埃及記》中的相關章節，可以發現，以色列之約在結構上與宗主盟約有著下列相似之處：^[8]

（1）二十章一至二節中的「上帝吩咐這一切的話，說：『我是耶和華你的上帝』」，可解讀為約的引言。

（2）二十章二節中的「曾將你從埃及地為奴之家領出來」，可解讀為約的歷史序言。

（3）約的條款記錄在二十章三節到二十三章三十三節。其中，二十章三至十七

古代以色列社會中的法治因素，可從十誡、執政者的職責和民眾的參與這三個方面加以概括。以十誡為核心的律法是上帝在約中賜下的。以色列人遵守律法不單是出於責任，更是基於感恩。

從以色列民族的經典文獻《舊約聖經》中，尤其是被稱為律法書的摩西五經，可以發現許多與法治相關的記載，其內容之豐富，思想之深刻，能夠給我們帶來有益的啟發。

節中的基本規定就是人們通常所說的「十誡」，內容包括：

除了我以外，你不可有別的上帝。

不可為自己雕刻偶像，也不可做形像仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因為我耶和華你的上帝是忌邪的上帝。

不可妄稱耶和華你上帝的名。

當記念安息日，守為聖日。六日要勞碌做你一切的工，但第七日是向耶和華上帝當守的安息日。這一日你和你的兒女、僕婢、牲畜並你城裏寄居的客旅，無論何工都不可做；因為六日之內，耶和華造天、地、海，和其中的萬物，第七日便安息，所以耶和華賜福與安息日，定為聖日。

當孝敬父母，使你的日子在耶和華你上帝所賜你的地上得以長久。

不可殺人。

不可姦淫。

不可偷盜。

不可作假見證陷害人。

不可貪戀人的房屋；也不可貪戀人的妻子、僕婢、牛驢，並他一切所有的。

二十一章一節到二十三章三十三節中的各類典章和條例則是條款中的具體規定。

(4) 在二十五章中，「耶和華對摩西說：『你要告訴以色列民』，『他們要用皂莢木做一個櫃』，『你要把我賜給你的法版放在櫃裏』^[9]，這涉及到約文的存放。

(5) 作為基本規定的十誡包含了與祝福與咒詛相關的信息。例如，在第二條誡命中，上帝宣告，「恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代；愛我、守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代」^[10]。根據第三條誡命，「妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪」^[11]在第五條誡命中，與「當孝敬父母」之責任相伴的應許是，「使你的日子在耶和華你上帝所賜你的地上得以長久」^[12]。

需要說明的是，在古代近東地區的宗

主盟約中，立約者會以諸神的名號作為立約的見證，而以色列之約中則無此類內容^[13]。如何解釋這一差異呢？在筆者看來，一方面，以色列人從上帝領受的是一神論（獨一真神）的啟示，如第一條誡命所言，「除了我以外，你不可有別的上帝」，因此，諸神的名號在以色列之約中絕無合法性可言。另一方面，在上帝與以色列人的關係中，上帝不但是立約的主體，而且是獨一的神聖見證者（a sole Divine Witness）^[14]，因此，無須再以第三方作為立約的見證^[15]。

2、《申命記》中的記載

在《申命記》這一整卷書中，我們亦可以發現約的結構：^[16]

(1) 一章一至五節是全書的序言，記錄了摩西對全以色列講解律法的地理背景，可視作約的引言^[17]。

(2) 一章六節到四章四十三節回顧了上帝為以色列人所成就的事，並勸勉以色列人遵行上帝的律例和典章，可視為約的歷史序言^[18]。

(3) 四章四十四節到二十六章十九節記錄了約的條款。在四章四十四節到十一章三十二節的基本規定中，摩西不但重申了十誡，而且闡釋了完全效忠上帝的基本要求。在十二章一節到二十六章十九節的具體規定中，摩西詳細地講解了如何在敬拜、司法、軍事、經濟和婚姻家庭等生活領域內切實地遵行上帝的律法^[19]。

(4) 論及約文的存放和誦讀，在三十一章二十四至二十六節，摩西吩咐利未人把寫好的律法書放在約櫃旁；在三十一章九至十三節，摩西吩咐祭司和眾長老，要定期將律法念給以色列眾人聽，使他們學習敬畏耶和華。

(5) 如前所述，以色列之約無須第三方的間接見證。然而，在《申命記》中，我們可以發現象徵式的「見證」，即，天和地都被呼召來，見證上帝對以色列人的控訴和審判^[20]。

(6) 從二十七和二十八章中可以看

除了法律關係以外，宗主盟約還關乎締約者之間的恩情，這是它與近代社會契約觀念的不同之處。附庸國遵守約的條款不僅是通過外在的行為來履行義務，而且是由衷地表達對宗主國國君的愛戴和敬畏。

出，祝福和咒詛都和律法有關：^[21]一方面，「如果你實在聽從耶和華你的上帝的話，謹守遵行他的一切誡命……以下這一切福氣必臨到你身上，必把你追上……」^[22]。另一方面，「如果你不聽從耶和華你上帝的話，不謹守遵行我今日吩咐你的一切誡命和律例，以下這一切咒詛就必臨到你身上，把你趕上……」^[23]。

(二) 從約的角度看十誡的意義

我們不妨以約的結構為參考來考察以十誡為核心的律法。

1、責任與感恩

除了法律關係以外，宗主盟約還關乎締約者之間的恩情，這是它與近代社會契約觀念的不同之處。在很多情況下，因著宗主國所做的禦敵和拯救等行動，附庸國遵守約的條款不僅是通過外在的行為來履行義務，而且是由衷地表達對宗主國國君的愛戴和敬畏^[24]。

對於生活在古近東文化背景下的以色列人來說，盟約結構所傳達的意義是他們能夠理解的。從以色列之約的引言和歷史序言部分可以看出，遵守律法並非以色列人從埃及被奴役的狀態中得蒙拯救的前提條件。就次序而論，是先有上帝拯救以色列人出埃及的行動，後有以十誡為核心之律法的賜下。因此，立約的基礎並不是以色列人的德行，而是上帝的憐憫和恩典。對於以色列人來說，遵守律法不單是履行基於約而產生的責任，更意味著當從內心深處對上帝的拯救之恩表示感謝^[25]。

2、律法的核心

十誡在摩西律法中居於核心的地位，這主要體現在以下幾個方面：^[26]

第一、十誡是上帝在西奈山頂上親自向全體以色列人頒布的，其他律法則是以色列人通過摩西而領受的^[27]。

第二、在諸多的律法中，只有十誡是上帝親自寫在兩塊石版上的^[28]。

第三、就約文的存放而論，惟獨刻有十誡的兩塊法版被放在櫃裏^[29]，其他律法

不是被放在櫃的裏面，而是被放在櫃的旁邊^[30]。在論及會幕和聖所的語境中，存放約文的櫃稱為約櫃 (the ark of the covenant)^[31]，亦稱為法櫃 (the ark of the testimony)^[32]，而約或法在此均可解釋為十誡^[33]。

3、對誤解的澄清：十誡並非缺乏具體制裁措施的「情感之法」

值得一提的是，在漢語學界，有觀點將十誡解釋為「情感之法」，其表現形式之一，「是訴諸道德勸誡和宗教威嚇，缺乏具體的制裁措施」。論者還根據《出埃及記》舉例來指出，「『摩西十誡』提出的十項禁則，對違者竟未宣布任何具體的制裁措施」^[34]。筆者認為，上述觀點不能成立，理由如下：

首先，我們不應脫離文本所處的上下文來孤立地解讀十誡。如前所述，從約的構成要素的角度來看，十誡記載在《出埃及記》二十章三至十七節，屬於條款中的基本規定，《出埃及記》二十一和二十二章則記載了當人違反十誡的時候所應受到的制裁，屬於條款中的具體規定，而無論是基本規定還是具體規定都屬於約的條款，二者在本質上是不可分割的。因此，我們不能說下文中的制裁措施與十誡無關。

其次，就律法的類型而論，十誡屬於誡命式的律法 (apodictic laws)，涉及具體制裁措施的規範屬於案例式或決疑式的律法 (case laws or casuistic laws)^[35]，二者之間是「原則和應用」的關係，即，案例法展示了如何將十誡中的法律原則應用到具體的處境中^[36]，在摩西律法的體系中，有許多案例法都規定了違反十誡者所應受到的制裁。例如，《出埃及記》二十一章十五節和十七節規定，「打父母的，必要把他治死」。「咒罵父母的，必要把他治死」。這是對違反第五條誡命者的刑罰。又如，依《出埃及記》二十一章十二節和十四節所記，「打人以至打死的，必要把他治死」。「人若任意用詭計殺了他的鄰舍，就

遵守律法並非以色列人從埃及被奴役的狀態中得蒙拯救的前提條件。就次序而論，是先有上帝拯救以色列人出埃及的行動，後有以十誡為核心之律法的賜下。



是逃到我的壇那裏，也當捉去把他治死」。這是對違反第六條誡命者的制裁。再如，《出埃及記》二十二章一節規定了違反第八條誡命者所應承擔的責任，「人若偷牛或羊，無論是宰了，是賣了，他就要以五牛賠一牛，四羊賠一羊」。

再次，根據《申命記》中與立約相關的記載，以色列人若不遵行律法，背叛盟約，則會導致各樣咒詛，包括被仇敵攻擊和被擄亡國^[37]。回顧古代以色列國的歷史，可以發現，在王國分裂之後，無論是北國以色列為亞述所滅，還是南國猶大被擄巴比倫，均可解讀為以色列民因背約而招致的咒詛^[38]。可見，就廣義而言，違反以十誡為核心之律法的制裁措施還包括上帝在歷史中藉著外邦人對以色列人施行的審判。

最後，從比較法和解釋論的角度來看，在我們較為熟悉的當代法律體系中，亦有將「義務」和「違反義務的制裁」分置於不同章節中加以規定的體例。例如，在中國的民法體系中，《民法總則》第一章第六條和《合同法》第一章第五條都規定了公平原則，而違法公平原則所產生的具體後果，則須結合《民法總則》第六章第一百五十一條、第一百五十七條、《合同法》第二章第四十條和《消費者權益保護法》第三章第二十六條等規定來加以判斷。既然我們不能稱民法中的公平原則缺

乏具體的制裁措施，那麼同理，我們亦不能說以十誡為代表的原則法缺乏具體的制裁措施。

綜上可見，前引觀點對十誡的解釋不能成立。此類觀點之所以會產生，恐怕在於論者對舊約聖經中與十誡相關的文本缺乏全面而細緻的解讀。

4、不能僅從普世倫理的角度來理解十誡

在談到中國社會法治建設所需共識的時候，有學者指出，法治社會所需的最大公約數，「應該是已經在歷史上被反復證明，至少在幾個比較大的文明裏得到共同尊重的東西。如基督教裏的摩西十誡，不可以殺人放火，不可以奸淫虜掠，不可以騙人。這不僅是全世界十億基督教徒的共識，而且是在其他各民族、文化中都得到認可的戒律」^[39]。筆者能夠體會論者的良苦用心，也承認上述觀點具有一定的合理性，但仍認為其需要被修正，理由在於：第一、就嚴謹程度而論，上述觀點的表述不夠精確，因為十誡中的前四誡規定的是人對獨一上帝耶和華的義務，這在信奉多神論的各民族文化中肯定是不被認可的。第二、即便我們存善意對上述觀點進行解釋，將其範圍限縮在後六誡，也會發現，如果不以約的背景和文本所處的上下文為參照，人們既不能確知誡命的具體含義，也很難領悟案例法中具體制裁措施的合理性。可見，如果脫離了約的背景，僅從

普世倫理準則的角度出發，人們無法對十誡的精義形成全面的理解。

（三）義務與權利之間的關係

十誡的影響力絕不限於古代的以色列社會。就義務和權利之間的關係而論，改教家們根據十誡而提出的觀點至今仍有不可低估的啟發意義。在他們看來，十誡可劃分為兩個部分：第一部分是前四誡，教導人對上帝的義務，其精義是愛上帝；第二部分是後六誡，教導人對鄰舍的義務，其總綱是愛人如己^[40]。其中，愛上帝意味著「惟獨敬拜上帝、按照上帝的旨意來敬拜他、尊崇上帝的名和紀念上帝的安息日」；愛鄰舍則意味著「對父母和一切在上有权柄者表示尊敬、不可謀殺、不可姦淫、不可偷盜、不可作假見證陷害人和不可起貪心」。當然，這兩部分不是截然分開而是互相關聯的，因為愛鄰舍本身也是愛上帝的一種具體表現^[41]。

根據一些改教家的闡釋，上述義務都可以且應當轉化為相應的權利。即，在人類社會中，每個人都有權按照上帝的誡命來履行自己的義務，這項基本權利是任何人都無權剝奪的，因為任何人都無權逼迫他人虧欠上帝。具體說來，一方面，與愛上帝相呼應的是榮耀上帝的權利，包括有權只尊崇上帝、有權不信假神、有權不起假誓言、有權在安息日休息並參加公共崇拜。另一方面，要求一個社會成員承擔不可謀殺、不可姦淫、不可偷盜、不可作假見證陷害人等義務，就意味著對其他社會成員的生命權、財產權，忠誠權和名譽權給予尊重和保護^[42]。

二、執政者的職責

（一）須遵行律法

根據學者的考察，在古代近東地區的文化中，君王必須遵守法律的觀念並不存在^[43]。然而，舊約聖經卻強調了執政者遵行律法的重要性^[44]。論及君王，摩西曾教導以色列人說，「他登了國位，就要將祭司

利未人面前的這律法書為自己抄錄一本，存在他那裏；要平生誦讀，好學習敬畏耶和華他的上帝，謹守遵行這律法書上的一切言語和這些律例，免得他向弟兄心高氣傲，偏左偏右，離了這誡命。這樣，他和他的子孫，便可在以色列中，在國位上年長日久」^[45]。

在實踐中，上述原則意味著君王的行事為人絕不能凌駕於律法之上，而一定要順服上帝在約中賜下的律法。古代以色列的歷史讓我們看到，先知們曾經多次根據上帝的律法，勇敢地指責君王的罪惡。例如，當掃羅擅自獻上燔祭後，先知撒母耳責備他沒有遵守耶和華所吩咐的命令^[46]；又如，大衛在與烏利亞的妻子拔示巴犯姦淫並謀殺烏利亞之後，先知拿單奉耶和華的差遣，面責大衛違背了上帝的律法^[47]；再如，在以色列國遭遇了多年的旱災後，先知以利亞面質國王亞哈說，「使以色列遭災的不是我，乃是你和你父家，因為你們離棄耶和華的誡命，去隨從巴力」，借此表明，以色列問題的根源在於不忠於上帝的約^[48]。先知們的仗義執言，可謂是對上述法治原則的絕佳詮釋^[49]。

根據以色列之約中與祝福相關的應許，除君王之外的其他政治領袖若遵行上帝的律法，亦會使以色列民眾獲益。依《歷代志下》所記，在猶大國王亞哈斯被以色列王打敗之後，「以色列人擄了他們的弟兄，連婦人帶兒女共有二十萬，又掠了許多的財物，帶到撒瑪利亞去了。但那裏有耶和華的一個先知，名叫俄德，出來迎接往撒瑪利亞去的軍兵，對他們說：『因為耶和華你們列祖的上帝惱怒猶大人，所以將他們交在你們手裏，你們竟怒氣衝天，大行殺戮。如今你們又有意強逼猶大人和耶路撒冷人作你們的奴婢，你們豈不也有得罪耶和華你們上帝的事嗎？現在你們當聽我說，要將擄來的弟兄釋放回，因為耶和華向你們已經大發烈怒』。於是，以法蓮人的幾個族長就是約哈難的兒子亞

立約的基礎並不是以色列人的德行，而是上帝的憐憫和恩典。對於以色列人來說，遵守律法不單是履行基於約而產生的責任，更意味著當從內心深處對上帝的拯救之恩表示感謝。

撒利雅、米實利末的兒子比利家、沙龍的兒子耶希西家、哈得萊的兒子亞瑪撒，起來攔擋出兵回來的人，對他們說：你們不可帶進這被擄的人來，你們想要使我們得罪耶和華，加增我們的罪惡過犯，因為我們的罪過甚大，已經有烈怒臨到以色列人了。於是帶兵器的人將擄來的人口和掠來的財物都留在眾首領和會眾的面前。以上提名的那些人就站起，使被擄的人前來；其中有赤身的，就從所掠的財物中拿出衣服和鞋來，給他們穿，又給他們吃喝，用膏抹他們；其中有軟弱的，就使他們騎驢，送到棕樹城耶利哥他們弟兄那裏；隨後就回撒瑪利亞去了^[50]。在上述事件中，先知俄德責備以色列人得罪上帝，是因為他們不但在戰爭中過度使用暴力，而且還違反了《利未記》中不可使同胞作奴隸的律法^[51]。值得稱許的是，作為政治領袖的各位族長聽從了先知的話，命令軍隊釋放並善待了戰俘，上帝的憤怒因此得以回轉^[52]。

筆者認為，執政者應受法律約束的古老觀念至今仍沒有過時。在當代社會中，權力是否受法律的制約，仍然是法治社會的一塊試金石。如果在一個社會中，執政者不但擁有不受制約的權力，而且在自己違反法律的情況下不會受到任何的制裁，那麼這樣的社會絕不是一個法治的社會^[53]。

（二）須向民眾負責

常識告訴我們，除非民眾擁有向政治領袖問責的權利，否則，權力受制約的法治理念難以得到有效的落實^[54]。回顧古代以色列的歷史，可以發現，撒母耳在這方面為後世樹立了好的榜樣。在卸任士師職分之際，他對以色列眾人說：「我在這裏，你們要在耶和華和他的受膏者面前給我作見證。我奪過誰的牛，搶過誰的驢，欺負過誰，虐待過誰，從誰手裏受過賄賂因而眼瞎呢？若有，我必償還」。眾人回答道：「你未曾欺負我們，虐待我們，也未曾從誰手裏受過什麼」。撒母耳對眾人說：「你們

在我手裏沒有找著什麼，有耶和華和他的受膏者今日為證」。眾人說：「願他為證」^[55]。我們從中可以看出，作為一名傑出的政治領袖，撒母耳不但一生清正廉潔，而且在上帝面前向以色列的百姓負責，坦蕩地把自己置於眾人的問責機制之下^[56]，真可謂「對上帝對人，常存無虧的良心」^[57]。

（三）須按公義審判

1、審判和公義的含義

對於古代以色列國中的審判官來說，按公義審判是其神聖的不可推卸的責任。如摩西所言，「你們聽訴，無論是弟兄彼此爭訴，是與同居的外人爭訴，都要按公義判斷。審判的時候，不可偏袒人；無論貴賤尊卑，都要一樣地聽訴；不可怕人的情面，因為審判是屬於上帝的」^[58]。猶大國王約沙法亦曾叮囑審判官，「你們辦事應當謹慎；因為你們判斷不是為人，乃是為耶和華。判斷的時候，他必與你們同在」^[59]。

值得注意的是，古代以色列國中的許多案件都是由長老在城門口來審判的^[60]。例如，根據《申命記》中的規定，如果女子在出嫁後，丈夫因為貞潔的憑據問題而與妻子發生爭執，那麼女子的父親和母親要到本城門的長老那裏去解決糾紛^[61]。又如，根據《路得記》中的記載，在士師的時代，有些與財產和婚姻事務的個案，是由長老在城門口處理的^[62]。在此類語境中，審判(judge)含義是「讓受攪擾的社會秩序恢復到平安的狀態(restoring the disturbed order of a community to a state of peace)」。審判的首要目標不是為了做出有強制力的判決，而是為了化解衝突，因為衝突的狀態非但不榮耀上帝，而且直接威脅著上帝子民的生活福祉^[63]。上述解釋有助於我們理解某些案例法的要義。例如，依《出埃及記》二十三章四至五節所記，「若遇見你仇敵的牛或驢迷了路，總要牽回來交給他。若看見恨你人的驢壓臥在重馱之下，不可走開，務要和驢主一同抬開重馱」。這條規範對那些處在衝突甚至

回顧古代以色列國的歷史，可以發現，在王國分裂之後，無論是北國以色列為亞述所滅，還是南國猶大被擄巴比倫，均可解讀為以色列民因背約而招致的咒詛。

如果不以約的背景和文本所處的上下文為參照，人們既不能確知誠命的具體含義，也很難領悟案例法中具體制裁措施的合理性。如果脫離了約的背景，人們無法對十誡的意義形成全面的理解。

擔其應得的後果，付出其應有的代價。從案例法體系的角度來看，規則的公正性體現為，量刑的輕重應與犯罪後果的嚴重性相適應。

第二，在審判中，實施刑罰的一個重要目的修復被破壞的關係。以賠償制度為例，在古代以色列社會中，違法者無須向國家交納的罰金 (fines)，卻必須對受害者進行合理的賠償^[72]。這種制度安排有利於雙方關係的恢復。

第三，在某些情況下，懲罰犯罪者是為了將惡從以色列人中間除掉。例如，根據《申命記》十九章十八至十九節的規定，「審判官要細細地查究，若見證人果然是作假見證的，以假見證陷害弟兄，你們就要待他如同他想要待的弟兄。這樣，就把那惡從你們中間除掉」^[73]。在上述語境中，除掉惡並不是指除掉罪行本身，而是指消除罪行對民眾的惡劣影響，以免上帝的忿怒臨到眾人^[74]。

第四，對於犯罪者以外的其他民眾來說，刑罰會產生震懾的作用，有助於防止未來同類罪惡的發生。如《申命記》十九章二十節所記，「別人聽見都要害怕，就不敢在你們中間再行這樣的惡了」^[75]。《傳道書》的作者曾經指出，「對惡行已判定的刑罰遲遲沒有執行，世人的心就充滿行惡的意圖」^[76]。相反，執政者若能公正而及時地實施刑罰，罪惡就會受到有效地遏制^[77]。如果以色列能夠以公義作為治國的原則，那麼，「公義的果實是平安，公義的效果是平靜和安穩，直到永遠」^[78]。

三、民眾的參與

(一) 立約守法

1、全民的承諾

與古代近東地區其他國家的情況有所不同，在古代以色列國，熟悉法律並不是祭司和知識精英階層的特權，而是每一個人的義務。這可以從約的角度加以解釋。在正式立約之前，上帝就藉著摩西吩咐以色

敵對狀態中的人所發出的挑戰是，當以兄弟之情來幫助對方解決困難。試想，如果昔日的對頭竟然費時費力地將我丟失的牲畜送歸到我的家中，那麼我很難再懷疑其動機是出於弟兄的友愛，我們過去的積怨也很容易因此而得以消解。可見，這條規範具有消除敵意和化解恩怨的社會功用^[64]。

除了上述基本含義之外，審判還有兩個更為具體的含義。其一是「伸冤」。例如，在上帝曾經藉著先知以賽亞勸誡猶大國民，「替孤兒伸冤」，即，「為他們辯護並幫助他們實現應有的權利」^[65]。其二是懲罰，因為在有些情況下，只有通過實施刑罰才能使被破壞的社會秩序得以恢復^[66]。

在與審判相關的語境中，公正 (justice) 和公義 (righteousness) 是指符合上帝的律法和旨意。然而，這並不意味著審判者應當僅僅根據律法的字面含義來斷案，因為在舊約聖經的語境中，公義一詞經常包含指仁慈 (benevolence) 和憐憫 (mercy)，例如，依《以賽亞書》所記，「耶和華必等候要恩待你們；他必興起來憐憫你們，因為耶和華是公義的上帝，等候他的，都是有福的」^[67]。又如，但以理曾向尼布甲尼撒進諫道，「王啊！求你悅納我的諫言，以施行公義斷絕罪過，以憐憫窮人除掉罪孽，或者你的平安可以延長」^[68]。我們從中可以看出公義和憐憫之間的緊密聯繫。因此，公義絕不意味著以嚴苛而無情的方式來機械地適用律法。相反，公義的審判者當以愛上帝和愛鄰舍作為解釋律法的指導原則^[69]。

2、刑罰的目的

我們不妨通過考察舊約中的刑罰制度來進一步思考按公義審判的意義。在古代以色列社會中，刑罰的種類主要包括死刑、從民中剪除、笞刑和賠償^[70]。刑罰的目的可從以下幾個方面來闡釋：^[71]

第一，公義的懲罰意味著讓違法者承

列人說，「如今你們若實在聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我的子民，因為全地都是我的。你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民」。摩西就將上帝所吩咐他的話都在長老面前陳明。「百姓都同聲回答說：凡耶和華所說的，我們都要遵行」^[79]。在正式立約的儀式中，摩西將上帝的命令典章都述說與百姓聽，「眾百姓齊聲說：耶和華所吩咐的，我們都必遵行」。在築壇獻祭之後，摩西又將約書念給百姓聽。「他們說：耶和華所吩咐的，我們都必遵行」^[80]。從《申命記》十二章論及遵行律法的內容中亦可看出，第一至十二節主要是針對「你們」說的，第十三至二十五節則主要是針對「你」說的。可見，在約的關係中，遵守律法不但是整個以色列國的義務，也是每一個以色列人的義務^[81]。

2、教導律法、各司其職

在古代的以色列，教導律法的職責是由祭司、家長、長老和先知等人以不同的方式來承擔的。簡述如下：^[82]

第一，以色列社會中的祭司由亞倫的後代擔任^[83]。除了看守聖所和祭壇之外^[84]，祭司還「要將耶和華藉摩西吩咐以色列人的一切律例教導他們」^[85]。

第二，摩西在《申命記》中多次強調，每一位父母都有責任教導自己的兒女明白並遵行律法^[86]。

第三，從家族結構的角度來看，以色列國由十二個支派(tribe)組成，每個支派包括若干個宗族(clan)，每個宗族又包括若干個家室(family)^[87]。與此相呼應，長老也分為以下三種類型：(1) 國家層面的長老，即以色列的長老^[88]；(2) 各支派的長老，例如猶大的長老^[89]；(3) 某宗族或某城的長老，例如基列^[90]、疏割^[91]、雅比^[92]、伯利恆等地區都有自己的長老^[93]。除了擔任審判官之外，長老的職責還包括教導以色列民明白律法。例如，眾長老曾經和摩西一起吩咐以色列的百姓，當遵守誡命^[94]。又如，摩西曾勸勉以色列民，「你當追

想上古之日，思念歷代之年；問你的父親，他必指示你；問你的長者，他必告訴你」^[95]。經文中的「長者」可解釋為「長老」。從平行結構中可以看出，長老承擔著與父親相似的職責，當向以色列民講述上帝在歷史中的作為。

第四，根據摩西在《申命記》中的吩咐，「每逢七年的最後一年，就是在豁免年的定期，住棚節期間，」祭司和眾長老要在以色列眾人面前將律法宣讀給他們聽，叫他們可以聽見和學習，好敬畏上帝，謹守遵行律法上的話^[96]。在上述情況下，教導律法的職責是由祭司和長老共同承擔的。

第五，以賽亞、耶利米、何西阿和阿摩司等先知都曾責備以色列民，當離棄違法背約的罪，回轉歸向耶和華^[97]。

第六，考察以色列的歷史，可以發現，教導律法有助於提升社會公義。例如，依《約書亞記》和《士師記》所言，「約書亞在世的日子，和約書亞死後，那些知道耶和華為以色列人所行的一切事的長老還在世的日子，以色列人都事奉耶和華」^[98]。據此可以合理地推斷，這與長老們忠心履行包括教導律法在內的職責有關。又如，約沙法在作王之後採取了許多與復興律法相關的改革措施，其中之一就是差派五位大臣、九位利未人和兩位祭司帶著律法書，「走遍猶大各城教訓百姓」。諸位領袖們的教導在社會中產生了積極的果效，百姓們因著信心得堅固而更加忠心地遵守律法，履行約中的責任，整個猶大國亦因此得享平安^[99]。

(二) 選舉審判官

以色列國中的審判官制度是在出埃及之後逐漸建立的^[100]。參照已有的研究，可以看出，審判官的設立與民眾的選舉有關^[101]。簡述如下：

第一，在出埃及之後，摩西的岳父勸他從百姓中揀選有才能的人，派他們做管理和審判的工作。摩西接受了岳父的建議，「從以色列人中揀選了有才能的人，立他

要求一個社會成員承擔不可謀殺、不可奸淫、不可偷盜、不可作假見證陷害人等義務，就意味著對其他社會成員的生命權、財產權、忠誠權和名譽權給予尊重和保護。

在實踐中君王的行事為人絕不能凌駕於律法之上，而一定要順服上帝在約中賜下的律法。古代以色列的歷史讓我們看到，先知們曾經多次根據上帝的律法，勇敢地指責君王的罪惡。

們為百姓的首領，作千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長。他們隨時審判百姓，有難斷的案件就呈到摩西那裏，但各樣小事他們自己審判」^[102]。可見，審判官的設立與「揀選」一詞有關。在希伯來原文中，揀選所強調的是「在充分調查的基礎上所做出的非常仔細的選擇」。從上述經文的表述來看，揀選這個動作的主語是摩西。然而，對相關的史料稍加分析即可看出，僅憑摩西一人，揀選的工作是不可能完成的。因為在出埃及之後，以色列人中二十歲以上且能出去打仗的男丁人數就超過了六十萬^[103]。照此估算，審判官的數量應該是數以萬計的^[104]，顯然，摩西不可能認識每一位合適的候選人。《申命記》1章的記載則讓我們看到，摩西當時曾向以色列眾人說，「你們要按照各支派選舉有智慧、有見識、為眾人所認識的，我立他們為你們的首領」^[105]。在希伯來原文中，與「選舉」相對應的詞可直譯作「為了你們自己而給予 (give for yourselves)」或「為了你們的益處而給予 (give for your advantage)」。眾人回答說：「你吩咐我們作的事很好」。此後，摩西就選出眾支派中的領袖，立他們作管理眾人的首領，「就是作千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長和其他官長」^[106]。可見摩西的揀選是以百姓的選舉作為群眾基礎的。

第二，在《申命記》十六章十八節中，摩西吩咐即將進入迦南地的新一代以色列人，要在各城裏「按著各支派設立審判官和官長」。此處的「設立」與一章十三節中的「選舉」是近義詞，照希伯來原文同樣可直譯作「為了你們自己而給予 (give for yourselves)」或「為了你們的益處而給予 (give for your advantage)」。

綜上可見，以色列的民眾以選舉的方式參與了審判官的設立。

(三) 司法程序中的參與

根據筆者的歸納，以色列民眾對司法程序的參與主要體現在以下幾個方面：

1、啟動審判程序

古代以色列社會中沒有警察^[107]，也沒有代表國家提起公訴的專員。當違法行為發生後，受害者或家屬通常以自訴的方式來啟動審判程序^[108]。例如，「人若有頑梗悖逆的兒子，不聽從父母的話，他們雖懲治他，他仍不聽從，父母就要抓住他，」把他帶到本城的長老那裏依法懲辦^[109]。又如，如果有人在娶妻後，捏造可恥的事毀謗她，那少女的父母就要去本城的長老那裏為女兒的名譽尋求救濟^[110]。

2、出庭作證

摩西律法多次強調了誠實作證的重要性^[111]。第九條誡命的內容就是「不可作假見證陷害人」^[112]。《出埃及記》中的案例法再次指出，「不可隨夥布散謠言；不可與惡人連手妄作見證」^[113]。《申命記》中的案例法則進一步明確，如果證人作偽證，那麼審判官就當判他承擔他想要被告受到的刑罰^[114]。

3、受理訴求或審理案件

在以色列的歷史上，長老、祭司和君王等領袖都承擔過受理訴求和審理案件的職責^[115]。值得注意的是，在有些情況下，會眾也會參與到受理或審判的程序當中^[116]。例如，當西羅非哈的幾個女兒在會幕門口請求分地為業的時候，受理此案的人包括摩西、祭司、眾首領和全體會眾^[117]。又如，當誤殺人的逃到逃城後，城中的長老若覺得其案情可信，就要把他接入城中。若是報血仇的人追來了，會眾就要在城外照著典章，「在打死人的和報血仇的人中間施行裁判」。「會眾要把誤殺人的，從報血仇的人手中救出來；把他送回他所逃到的避難城去」^[118]。

四、結語

行文至此，讓我們對古代以色列法的特色做如下的總結：

如果從約的角度來觀察，我們可以發現，古代以色列法具有很強的整體性，各

類法律並不是被隨意地拼湊在一起的，而是作為一個有機的整體，同屬於以色列之約的一部分。因此，只有對約的結構和要素給予必要的關注，才能對律法的內容和功用做出全面的解讀。例如，如果以約的背景為參照，就不會僅從普世倫理準則的角度去理解十誡，也不會誤以為十誡是缺乏制裁措施的情感之法，因為違反十誡的許多制裁措施都規定在案例法當中，而十誡和案例法之間存在著不可分割的內在關係，二者都屬於約的條款。

在當代社會的語境中，「法律為何需要被遵守」之類的問題看似簡單，實則很難從法理學的層面給出經得起推敲的答案^[1]。而對於古代以色列這個與上帝立約的國家來說，守法至少有以下兩重動力。第一、與以色列立約的上帝是公義的上帝，會信守約中的應許。如果執政者和百姓沒有以遵行律法的方式來忠心履行約中的責任，那麼整個以色列就會蒙受上帝的懲罰和審判。就此而論，因懼怕刑罰而心存敬畏是守法的一個動力。第二、以色列人之所以能夠出埃及而成為一個獨立的國家，完全是出自上帝的拯救之恩。對於以色列人來說，遵守律法不單是因著懼怕刑罰，更是從內心對上帝的拯救之恩表示感謝的一種方式。這與「無奈」或「不得已」的心態適呈鮮明的對比。如何從古代以色列的歷史中吸取經驗和教訓，為當代社會的法治建設做出有益的貢獻，是同仁們值得嘗試的工作。若本文的寫作能為法治要義的研討和反思起到拋磚引玉之用，則筆者心願足矣。

[1] 參見Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Second Edition, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008, pp73-109.

[2] 相關的研究，參見J.W.Ehrlich, *The Holy Bible and the Law*, New York, New York: Oceana Publications, 1962; David McIlroy, *A Biblical View of Law and Justice*,

Waynesboro, Georgia: Paternoster Press, 2004; Jonathan Burnside, *God, Justice, and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible*, New York, New York: Oxford University Press, 2011; Robert F. Cochran Jr. and David VanDrunen (eds.), *Law and the Bible: Justice, Mercy and Legal Institutions*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013.

[3] 參見由嶸主編，張學仁副主編：《外國法制史》（第三版）（北京大學出版社，二〇一五年），頁三〇至三五（張學仁執筆）；郭義貴、方立新主編，張蓉蓉、蕭光輝、陳敬剛副主編：《外國法制史》（北京：清華大學出版社，二〇一〇年），頁五五至六五（陳秀平執筆）；徐震宇：「上帝啟示的秩序——摩西律法」，載《法制日報》二〇一六年三月二日第十版。

[4] 參見喬飛、范忠信：「論古代以色列法對王權的制約——以《聖經》掃羅王被廢一事為例」，載《時代法學》二〇〇九年第二期；喬飛：「從《聖經》看古代以色列王國的『憲政』特色」，載《南京大學法律評論》二〇一〇年春季卷；王思傑：《希伯來聖經中的審判研究》（北京：法律出版社，二〇一七年）。

[5] 高鴻鈞教授在二〇一三年曾經指出，在摩西五經和古代希伯來法的領域，「我們法學界尚無專家」，參見高鴻鈞、李紅海主編：《新編外國法制史》（上冊）（北京：清華大學出版社，二〇一五年），頁五一八。

[6] 參見《出埃及記》十九至二十四章；Jonathan Burnside, *God, Justice, and Society: Aspects of Law and Legality in the Bible*, New York: Oxford University Press, 2011, p81; David Skeel and Tremper Longman III, "Criminal and Civil Law in the Toraah: The Mosaic Law in Christian Perspective," in Robert F. Cochran Jr. and David VanDrunen (eds.), *Law and the Bible: Justice, Mercy and Legal Institutions*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013, pp81-82; Thomas R. Schreiner, *The*

執政者應受法律約束的古老觀念至今仍未有過時。權力是否受法律的制約，仍然是法治社會的一塊試金石。如果執政者不但擁有不受制約的權力，而且在自己違反法律的情況下不會受到任何的制裁，那麼這樣的社會絕不是一個法治的社會。

除非民眾擁有向政治領袖問責的權利，否則，權力受制約的法治理念難以得到有效的落實。回顧古代以色列的歷史，可以發現，撒母耳在這方面為後世樹立了好的榜樣。

King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013, pp34-39. 本文稱此約為以色列之約，意指上帝在帶領以色列人出埃及後，藉著摩西與以色列人訂立的盟約，人們通常稱其為西乃之約或摩西之約。筆者認為，在舊約聖經的其他語境中，立約者的名字常出現在約的名稱之中，如「挪亞之約」、「亞伯拉罕之約」和「大衛之約」，因此，稱之為「以色列之約」是一種合宜表達，參見Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2012, pp304-305.

[7] 參見《新國際版研讀本聖經》（更新傳道會，一九九七年），頁二五；《新譯·和合聖經》（環球聖經公會有限公司，二〇〇五年），頁二五一；D. A. Carson, *The God Who is There: Finding Your Place in God's Story*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2010, p51; Vern Sheridan Poythress, *Redeeming Sociology: A God-Centered Approach*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2011, pp34-35; Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2012, p308; Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013, pp34-35.

[8] 參見Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 1991, p66; idem, *Redeeming Sociology: A God-Centered Approach*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2011, pp34-35; Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority Second Edition*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1997, p117; John M. Frame, *The Doctrine of the Word of God*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company,

2010, pp147-148; Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2012, p308.

- [9] 《出埃及記》（新譯本）二十五章。
 [10] 《出埃及記》二十章。
 [11] 《出埃及記》二十章。
 [12] 《出埃及記》二十章。
 [13] 參見湯普森著：《丁道爾舊約聖經注釋：申命記》李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁一六至一九。
 [14] 參見Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 1991, p65.
 [15] 參見Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority Second Edition*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1997, p116.
 [16] 參見Peter J. Gentry and Stephen J. Wellum, *Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2012, pp357-363.
 [17] 參見湯普森著：《丁道爾舊約聖經注釋：申命記》李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁九三至九四；Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989, pp94-95.
 [18] 參見湯普森著：《丁道爾舊約聖經注釋：申命記》李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁九六；Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989, p96.
 [19] 參見湯普森著：《丁道爾舊約聖經注釋：申命記》李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁九〇；Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids,

作為一名傑出的政治領袖，撒母耳不但一生清正廉潔，而且在上帝面前向以色列的百姓負責，坦蕩地把自己置於眾人的問責機制之下，真可謂「對上帝對人，常存無虧的良心」。

Michigan: Zondervan, 2007, pp486-488.

- [20] 參見《申命記》四章26節、三十三章19節和31章28節；湯普森著：《丁道爾舊約聖經注釋：申命記》李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁一二三，三一七，三二四，三二七；Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 1991, p381; Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority Second Edition*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1997, p116.
- [21] 參見James M. Hamilton Jr., *God's Glory in Salvation through Judgement: A Biblical Theology*, Wheaton, Illinois: Crossway, 2010, pp128-129.
- [22] 參見《申命記》（新譯本）二十八章1-14節。
- [23] 參見《申命記》（新譯本）二十八章15-68節。
- [24] 參見Michael Horton, *God of Promise: Introducing Covenant Theology*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2007, pp24-25;
- [25] 參見Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 1991, p102; David Skeel and Tremper Longman III, *Criminal Law and Civil Law in the Torah: The Mosaic Law in Christian Perspective*, in Robert F. Cochran Jr. and David VanDrunen (eds.), *Law and the Bible: Justice, Mercy and Legal Institutions*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013, pp81-82; Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013, p35.
- [26] 參見Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 1991, p75.
- [27] 參見《出埃及記》十九章十六節至二十章二十一節；《申命記》四章十至十三

節；五章四至二十八節；Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, p91.

- [28] 參見《出埃及記》二十四章十二節；三十一章十八節；《申命記》四章十三節；十章四節。
- [29] 參見《出埃及記》二十五章十六節；四十章二十節；《申命記》十章一至五節。
- [30] 參見《申命記》三十一章二十四至二十六節。
- [31] 參見《民數記》十章三十三節；十四章四十四節。
- [32] 參見《出埃及記》二十五章二十二節；二十六章三十三至三十四節；三十三章六節和二十六節；三十一章七節。
- [33] 參見《出埃及記》二十五章二十一節；《申命記》十章一至五節。
- [34] 參見由嶸主編，張學仁副主編：《外國法制史》（第三版）（北京大學出版社，二〇一五年），頁一一（高鴻鈞執筆）；高鴻鈞、李紅海主編：《新編外國法制史》上冊（北京：清華大學出版社，二〇一五年），頁九（高鴻鈞執筆）。
- [35] 參見賴建國：「從舊約幾處爭議經文看同性戀問題」，載《華神期刊》第一期，頁一二九。
- [36] 參見John M. Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2008, pp205-206; David Skeel and Tremper Longman III, *Criminal Law and Civil Law in the Torah: The Mosaic Law in Christian Perspective*, in Robert F. Cochran Jr. and David VanDrunen (eds.), *Law and the Bible: Justice, Mercy and Legal Institutions*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2013, p82.
- [37] 參見《申命記》二十八章十五至六十八節；湯普森著：《丁道爾舊約聖經注釋：申命記》李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁二九八至三〇五。

公義的懲罰意味著讓違法者承擔其應得的後果，付出其應有的代價。從案例法體系的角度來看，規則的公正性體現為，量刑的輕重應與犯罪後果的嚴重性相適應。

- [38] 參見《列王紀下》十七章十三至二十三節；哈理遜著：《丁道爾舊約聖經注釋：耶利米書/耶利米哀歌》李慧英譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁三六至三七；0. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants, Philipsburg*, New Jersey: P&R Publishing Company, 1980, p34.
- [39] 參見高西慶：「實現公平與效率均衡，政府須擺脫利益角色」，載《財經時報》二〇〇三年八月二十九日。
- [40] 參見《海德堡教理問答》九十三問，載馬丁編：《詩篇頌揚》王志勇譯（聖經改革宗教文學中文編譯基金會，二〇一一年，教義規範部分，頁一四四；《威斯敏斯德大教理問答》一〇二問和一二二問，載王志勇譯注：《清教徒之約》（上海三聯書店，二〇一三年），頁一五四、頁一六六。
- [41] 參見Cornelis Van Dam, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p79.
- [42] 參見約翰·維特著：《權利的變革：早期加爾文教中的法律、宗教和人權》，苗文龍、袁瑜琿、劉荊譯（北京：中國法制出版社，二〇一一年），頁三四；John Witte, Jr., *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p29; Cornelis Van Dam, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p79.
- [43] 參見Jean Louis Ska, *Biblical Law and the Origin of Democracy, in William P. Brown (eds.), The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004, p148.
- [44] 參見Wayne Grudem, *Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010, pp103-104.
- [45] 參見《申命記》十七章十八至二十節。
- [46] 參見《撒母耳記上》十三章十三至十四節。
- [47] 參見《撒母耳記下》十二章；John Smith, *Stolen Goods, Broken Trust: the Law and Gospel of Restitution, in Reformed Perspective*, November 2011, p21.
- [48] 參見《列王紀上》十八章十八節；魏茲曼著：《丁道爾舊約聖經注釋：列王紀上下》，楊長慧譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁二一二。
- [49] 參見Wayne Grudem, *Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010, p104.順便指出是，到了新約時代，體現了上述法治精神的原則同樣適用於教會的領袖。例如，當保羅發現彼得和巴拿巴等人的行為有可責之處的時候，他當眾面質彼得，勸誡其當遵照福音的真理而活。參見《加拉太書》二章十一至二十一節；馮蔭坤：《加拉太書注釋》（卷上）（台北：校園書房出版社，二〇〇八年），頁四六三至六一二。
- [50] 《歷代志下》二十八章八至十五節。
- [51] 參見《以賽亞書》十章十五至十六節；《何西阿書》一章四節；《哈巴谷書》二章二至二十節；《撒迦利亞書》一章十五節；《利未記》二十五章四十二至四十三節；四十六節；史爾曼著：《丁道爾舊約聖經注釋：歷代志下》，廖和美、徐成德譯（台北：校園書房出版社，二〇〇七年），頁五七一。
- [52] 參見史爾曼著：《丁道爾舊約聖經注釋：歷代志下》廖和美、徐成德譯（台北：校園書房出版社，二〇〇七年），頁五七一至五七二；Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture, Philipsburg*, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, pp53-54.
- [53] 參見Wayne Grudem, *Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for*

在古代以色列國，熟悉法律並不是祭司和知識精英階層的特權，而是每一個人的義務。在約的關係中，遵守律法不但是整個以色列國的義務，也是每一個以色列人的義務。

Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010, p104.

[54] 參見 Wayne Grudem, *Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010, p106.

[55] 《撒母耳記上》十二章三至五節。

[56] 參見包德雯著：《丁道爾舊約聖經注釋：撒母耳記上下》，潘秋松譯（台北：校園書房出版社，二〇〇二年），頁一一三至一一四；Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, pp72-73.

[57] 使徒保羅語，出自《使徒行傳》二十四章十六節。

[58] 《申命記》一章十六至十七節。

[59] 《歷代志下》十九章六節；史爾曼著：《丁道爾舊約聖經注釋：歷代志下》，廖和美、徐成德譯（台北：校園書房出版社，二〇〇七年），頁四九五。

[60] 參見 Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, p74.

[61] 參見《申命記》二十二章十三至十九節。

[62] 參見《路得記》四章一至十二節。

[63] 參見 Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, pp77-78.

[64] 參見 Gary North, *Tools of Dominion: The Case Laws of Exodus*, Tyler, Texas: Institute for Christian Economics, 1997, p774, p778; Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, p78.

[65] 參見《以賽亞書》一章十七節；Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company,

2009, p78.

[66] 參見 Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, pp78-79.

[67] 《以賽亞書》（新譯本）三十章十八節。

[68] 參見《但以理書》四章二十七節。

[69] 參見 Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, pp79-80.

[70] 溫漢（Gordon Wenham）博士指出，摩西五經記載的刑罰種類主要有死刑、從民中剪除和賠償這三類，參見 Gordon Wenham, "Law and the Legal System in the Old Testament", in Bruce Kaye and Gordon Wenham(eds.), *Law, Morality and the Bible*, Inter-Varsity Press, 1978, pp42-44. 在筆者看來，《申命記》二十五章一至三節中提到的「責打」是不同於上述三者的另一種刑罰，可以解釋為笞刑，參見湯普森著：《丁道爾舊約聖經注釋：申命記》，李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁二七四至二七五。

[71] 參見 Gordon Wenham, "Law and the Legal System in the Old Testament", in Bruce Kaye and Gordon Wenham(eds.), *Law, Morality and the Bible*, Inter-Varsity Press, 1978, pp39-41; Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, pp80-82.

[72] 參見《出埃及記》二十二章一至十四節；《利未記》六章一至五節。

[73] 相似的表述，參見《申命記》十三章六節；十七章十二節；二十一章九節。

[74] 參見《利未記》十八章二十四至二十八節；《申命記》二十一章一至九節。

[75] 相似的表述，參見《申命記》十三章十一節；十七章十二節；二十一章二十一節。

[76] 參見《傳道書》（新譯本）八章十一節。

諸位領袖們的教導在社會中產生了積極的果效，百姓們因著信心得堅固而更加忠心地遵守律法，履行約中的責任，整個猶大國亦因此得享平安。

- [77] 參見 Wayne Grudem, *Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2010, p79.
- [78] 參見《以賽亞書》(和合本修訂版)三十二章十七節; Cornelis Van Dam, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p39.
- [79] 參見《出埃及記》十九章五至八節。
- [80] 參見《出埃及記》二十四章三節至七節。
- [81] 參見 Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, p70.
- [82] 參見 Gordon Wenham, "Law and the Legal System in the Old Testament", in Bruce Kaye and Gordon Wenham (eds.), *Law, Morality and the Bible*, Inter-Varsity Press, 1978, p45; Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, pp31-32; pp46-48; p59; p64; p94; Jannes Smith, "Preaching the Gospel From the Law", in Diakonia, Volume XXVI No.2&3, pp50-51.
- [83] 參見《出埃及記》二十八章一節; 四十三節; 《民數記》三章十節。
- [84] 參見《民數記》十八章五節。
- [85] 參見《利未記》(和合本修訂版)十章十一節。
- [86] 參見《申命記》四章九節; 六章七節; 十一章十九節; 三十二章四十六節; 古德恩著:《系統神學》,張麟至譯(台北:更新傳道會,二〇一一年),頁八三。
- [87] 參見《約書亞記》七章十四至十八節。
- [88] 參見《利未記》九章一節;《約書亞記》七章六節;《撒母耳記上》四章三節。
- [89] 參見《申命記》九章二十八節;《撒母耳記下》十九章11節;《列王紀下》二十三章一節。
- [90] 參見《士師記》十一章五至十一節。
- [91] 參見《士師記》八章十四節。
- [92] 參見《撒母耳記上》十一章三節。
- [93] 參見《撒母耳記上》十六章四節。
- [94] 參見《申命記》二十七章一至八節。
- [95] 《申命記》三十二章七節。
- [96] 參見《申命記》(新譯本)三十一章九至十二節。
- [97] 參見《以賽亞書》四十二章二十至二十五節;《耶利米書》七章二十一至二十八節;《何西阿書》八章十二節;《阿摩司書》二章四節。
- [98] 《約書亞記》二十四章三十一節;另參見《士師記》二章七節。
- [99] 參見《歷代志下》十七章一至十三節;史爾曼著:《丁道爾舊約聖經注釋:歷代志下》,廖和美、徐成德譯(台北:校園書房出版社,二〇〇七年),頁四七六至四八二;J. A. Thompson, 1, 2 Chronicles (NAC), Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1994, pp. 278-280.
- [100] 有學者認為,以色列人進入迦南後,「始建審判官制」,參見由嶸主編,張學仁副主編:《外國法制史》(第三版)(北京大學出版社,二〇一五年,頁三四(張學仁執筆)。這一觀點並不準確。從筆者在下文的論述中可以看出,以色列人在出埃及不久就開始建立審判官制度了。
- [101] 參見 Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, pp68-69; idem, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p5.
- [102] 參見《出埃及記》(新譯·和合)十八章十三至二十六節。
- [103] 參見《民數記》一章四十六節。
- [104] 如果以六十萬作被除數,以一千、一百、五十和十作除數,那麼千夫長約六百人,百夫長約六千人,五十夫長約一萬二千人,十夫長約六萬人,審判官的總數約七萬八千六百人。當然,這只

古代以色列法各類法律並不是被隨意地拼湊在一起的，而是作為一個有機的整體，同屬於以色列之約的一部分。因此，只有對約的結構和要素給予必要的關注，才能對律法的內容和功用做出全面的解讀。

是筆者個人大致的推測，並非精確計算的結果。

[105] 參見《申命記》一章十三節。

[106] 參見《申命記》（新譯本）一章十四至十五節。

[107] 參見Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, p71.

[108] 參見Gordon Wenham, "Law and the Legal System in the Old Testament", in Bruce Kaye and Gordon Wenham(eds.), *Law, Morality and the Bible*, Inter-Varsity Press, 1978, pp41-42; pp45-46.

[109] 參見《申命記》二十一章十八至二十一節。

[110] 參見《申命記》二十二章十三至十九節。

[111] 參見Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1991, p111; Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture*, Philipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2009, p71; idem, *God and Government: Biblical Principles for Today: An Introduction and Resource*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011, p8.

[112] 《出埃及記》二十章十六節。

[113] 《出埃及記》二十三章一至二節。

[114] 參見《申命記》十九章十六至二十節；湯普森著：《丁道爾舊約聖經注釋：申命記》，李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇〇年），頁二四〇。

[115] 參見《申命記》十七章八至十二節；十九章十六至十九節；二十一章一至九節；二十二章十三至十九節；《路得記》四章一至十二節；《詩篇》七十二篇一至二節；《列王紀上》三章十六至二十八節；二十一章四至十四節；《以斯拉記》十章七節。

[116] 參見C. Umhau Wolf, *Traces of Primitive Democracy in Ancient Israel*, in *Journal of Near Eastern Studies* 6 (1947), p103.

[117] 參見《民數記》（新譯本）二十七章一

至四節；C. Scott Pryor, *Law in Action in the Old Testament: Zelophehad's Daughters* (Num. 27:1-11), in *IIM Magazine Online* 3(2001).

[118] 參見《民數記》（新譯本）三十五章二十四至二十五節；《約書亞記》（新譯本）二十章一至六節；溫漢著：《丁道爾舊約聖經注釋：民數記》，李永明譯（台北：校園書房出版社，二〇〇二年），頁二七〇；R. D. Cole, *Numbers* (NAC), Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 2000, pp. 547-556.

[119] 參見Arthur Allen Leff, *Unspeakable Ethics, Unnatural Law*, in *Duke Law Review* (1979), pp1229-1249; Philip E. Johnson, *The Modernist Impasse in Law*, in D. A. Carson and John .D. Woodbridge(eds.), *God and Culture*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993, pp180-194.

The rule of law in the society of ancient Israel

Ji Cheng (Beijing Foreign Studies University)

Abstract: The rule of law in the society of ancient Israel can be summarized to three perspectives: Ten Commandments, Duty of the Officers and Involvement of the people. The Ten Commandments is part of the covenant. People obey the law not only because of duty, but also due to the gratefulness. The calling of the officers is to rule in accordance with law. They are supposed to be accountable to the people and equitable justice. The involvement of the people is embodied in their teaching in law, selecting judges and participating in trial.

Key words: Covenant, Ten Commandments, Duty of the Officers, Involvement of the People

雜而不離其道

——《淮南子》中的「道德經」對於文化強國的意義

■ 孫仁歌

淮南師範學院

摘要：闡釋抑或釋讀《淮南子》一書中的若干命題，不單是一種學術研究行為，而且也是為國家推行的文化強國戰略提取正能量滋養的價值取向。以正確的讀書觀訓詁《淮南子》，取其精華，去其糟粕，「道」為今鑑，「德」為今用，正能量之無限耳。的確，《淮南子》源於道家也傳承道家之思想，不乏可取之「經」；而其自身也不惜筆墨弘揚聖人之「德」、養生之「道」；堯舜德操，觀照古今，滋潤億民，今人時習之，為人為文皆會受益之無窮。

關鍵詞：闡釋；《淮南子》；「道德經」；文化強國

一、闡釋道家之「道」

《淮南子》雖然被後世稱為「雜家」，但「雜」而不離其宗，即道家之思想。《道德經》中的「道」與「德」其實是兩個概念，「道」抽象，形而上，觀照宇宙觀、世界觀、人生觀等等，「德」具象，形而下，又與「道」息息相通，正可謂「道」生育萬物，「德」蓄養萬物，物質構成萬物的形態，形象完成萬物的品類，故萬物都尊崇「道」而貴重「德」。可見「道」與「德」形成於天地之間，各有側重，可等量齊觀。

《淮南子》卷一原道訓開篇就說「夫道者，覆天載地廓四方，析八極」，就是對道家之「道」思想的釋讀，把「道」升華到宇宙與自然的境界，把道家所主張的道法自然、無所不容、自然無為、與自然和諧相處的精髓與遠古的伏羲、神農的立身之

「道」融為一體，旨在說明立身有「道」，「道」生「德」隨，天人合一。之所以「父無喪子之憂，兄無哭弟之哀；童子不孤，婦人不孀；虹霓不出，賊星不行」，皆「含德之所致也」。

道家之「道」到了西漢初年奉命立言制《淮南子》門客諸君這裏，道家之「道」已經由純粹的哲學思想轉化為可觸可摸的人間煙火，生命意味，也就是說道家思想的可行性、可應用性已經在《淮南子》中得到了血肉豐滿、見筋見骨的訓詁抑或闡釋。越到後世，道家之「道」就越見其真諦，越見其「道可道，非常道。名可名，非常名」之深層次意蘊，真乃「玄之又玄，眾妙之門」也。

也正因為如此，從西漢初年至唐朝初年，幾代皇帝諸如漢文帝、漢景帝、唐太宗、唐玄宗皆以道家思想治國理家，使人民從前朝苛政之後得以休養生息，先後實現了「文景之治」、「貞觀之治」、「開元盛世」之大觀，也就在於道家思想順其自然、清靜無為之取之不盡、用之不竭的能量。順其自然就是歸順自然法則才能得天時地利，清靜強調心神寧靜，無為指的是不輕舉妄動，並非不作為。

如果說《淮南子》就是以後世的實踐及成果對道家思想或曰黃老學的理論總結，也是有充分依據的。《淮南子》對「無為」所作的闡釋是很接地氣的：「所謂無為者，不先物為也；所謂無不為者，因物之所為」（《淮南子》卷一原道訓），闡釋的

《淮南子》雖然被後世稱為「雜家」，但「雜」而不離其宗，即道家之思想。《道德經》中的「道」與「德」其實是兩個概念，「道」與「德」形成於天地之間，各有側重，可等量齊觀。

意思就是：所謂沒有什麼事辦不成，是說順應了事物的必然性；所謂不去治理，是說不改變事物的本性。以道家之理，「無」本身就是「有」的存在依據，「道常無為而無不為」（老子語），「無」與「有」在道家哲學中是相輔相成的，「無為」與「有為」也具有一種辯證法的思辨性意味，「無為」有時就是「有為」的前提，沒有「無為」也就不得「有為」之「道」。

所以，在《淮南子》中，我們闡釋所得的道家之「道」不再那麼虛無、那麼玄妙、那麼博大精深卻又遙不可及。而到了《淮南子》這裏，道家之「道」儼然彌天雲霧不知不覺之中都沉澱成粒，隨之開花結果，長出了遍地的五穀雜糧。正如《淮南子》卷一原道訓中所說：「夫太上之道，生萬物而不有，成化像而弗宰」。又如「故牛歧蹄而戴角，馬被髦而全足者，天也」。所謂牛蹄分趾而頭上長角，馬蹄完整而頸上生鬃，這就是「天然」。這種可觸可摸又近在眼前的對道家之「道」的闡釋，在《淮南子》一書中隨處可見，比比皆是，從中可取可用的道家之「道」，也即可為當下文化強省強國戰略積累正能量資源所在。

務必需要弄清楚的一點是，倘若沒有傳統文化尤其優秀傳統文化的傳承與轉換，文化強強國戰略又從何談起？《淮南子》崇尚道家之「道」，闡釋道家之「道」，給我們帶來的種種啟示乃至自覺的本身就是一種正能量的傳遞，與其說是道家之「道」成全了「文景之治」、「貞觀之治」以及「開元盛世」之大觀，還不如說是一種博大精深的文化力量成就了漢唐強國史實。的確，理政強國離不開文化強國，而文化強國又離不開傳統文化的給力與支撐。常言道「皮之不存，毛之焉附」就是此理。傳統文化就是當下強國的文化之「皮」，今文化之「毛」豐滿與否，離不開「皮」這個根本。對於此理，國人上下早已形成共識。習近平在一次講話中談及文化建設時就強調「要系統梳理傳統文化資源，讓收藏在

禁宮裏的文物、陳列在廣闊大地上的遺產，書寫在古籍裏的文字都活起來。要以理服人，以德服人等多種方式展示中華文化魅力」^[1]。

在本土文論研究領域，也正是在於致力於古代文論現代轉換的途徑及作為，以實現本土文論重建的遠大目標，尤其有人提出以《文心雕龍》為基礎構建國有文論本系，都在被研究實踐證明切實可行，也是堅持「以中釋中」話語立場的學術正道。當下，胸有大志之士有作為於文化強國之戰略，就當積極發掘傳統文化及地域文化的正能量，從而有效推進文化強省戰略的建設步伐。《淮南子》作為民族傳統文化中的瑰寶，在日常的學術研究中，取之有限，用之更少，單就《淮南子》而言，不僅闡釋了道家之正能量，也闡釋了諸子百家中儒家、法家等學說之正能量，也有可取可用之精華。

無疑，道家之「道」是《淮南子》漾溢著的看家之學問。

二、厚「道」還以「德」

所謂厚「道」，就是指《淮南子》對道家之「道」的厚讀乃至厚釋，也可以說尊「老」（子）奉「道」（德經）以「齊天」之禮。的確，「漢代道家集大成之作《淮南子》在繼承先秦道家生命結構的基礎上，作出了重大的理論發展……」^[2]。所謂還以「德」，是指《淮南子》既厚「道」，也崇「德」尚賢；「道」為本，「德」為標，無「道」便無「德」，有「德」便還以「道」，此乃道家之大理，也是《淮南子》熱衷闡釋之大理。

由古敏主編、北京燕山出版社出版發行的《老子》（中國古典文學薈萃）就將「道」與「德」分編，上篇為道經，下篇為德經，第三十八章開篇就說：「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為，而無以為也；下德為之，而有以為」。德之高下，老子在《道德經》中給出了十

《淮南子》作為民族傳統文化中的瑰寶，在日常的學術研究中，取之有限，用之更少，單就《淮南子》而言，不僅闡釋了道家之正能量，也闡釋了諸子百家中儒家、法家等學說之正能量，也有可取可用之精華。

《淮南子》具有一種超越精神，對老子的「道」與「德」有繼承，也有改造，也有突破，無論是對「道經」的闡釋，還是對「德經」的闡釋，都有所體現其超越精神。

堯帝「輕天下」（即把君位看得輕微，禪讓一身輕）、禹「細天下」（遇事處驚不變，視萬物皆細小）之恩澤，以示對於後世的深遠影響。文中描述堯帝雖養生條件較一般人優厚，卻樂於粗茶淡飯、麻布衣衫，過著謙讓天下百姓的苦日子，這種美德對於舜、禹、湯等等聖賢成為一種非物質文化遺產加以繼承與發揚。

這與前文所提及的「舜耕於歷山」之寫照相得益彰。史傳舜在歷山耕田，當地人不再爭田界，互相謙讓，人們都願意靠近舜而居住。堯舜乃至賡者禹湯等後世聖賢，認真釋讀他們相繼禪讓君位的硬道理就是：禪讓者是因為「德」高可讓其位；接位者也是因為「德」重能勝任其位，如此才形成君權的良性循環仁善美德洋溢於天地之間。

儘管舜帝家境貧寒，靠吃苦力活維持生計，經歷坎坷，但他終因「德」厚而得到堯的信服、禪讓天下於他。他也不負重托，攝政二十八年勵精圖治，臥薪嘗膽，終於治服了洪水，使天下人民安居樂業，被後世譽為「天下明德自虞帝始」。

可見，「德」一旦厚至極致便可載物也。

從《道德經》到《淮南子》都崇尚道家自然，一切順其自然，聖賢美德也正因為「所謂天者，……與造化者為人」，「是故君人者，無為而有守也，有力而無好也」。《淮南子》遵「道」奉「德」，全書也形成這樣一個思維定勢：古代賢聖似乎都是自然的寵兒，他們是君主，也必與美德相伴，以「德」自立，也以「德」治理天下，故天下太平。正可謂「義正乎君，仁親乎父」，「聖人在上，化育為神」等等，真乃上善若水，厚德載物。

後世學人研究《淮南子》也從養生之道去闡釋有關「修道而養壽」之理，甚至與當代人的健身之法掛鉤，這不免有些庸俗化套釋傾向。其實《淮南子》裏所闡釋的聖人養生之道，重在修心養性，真正的目

分抽象的詮釋。而在《淮南子》中，對歷代聖賢美德的闡釋卻是具象的、有意味的，即有一種可觸可摸的質感。如卷一原道訓從「昔舜耕於歷」說起，接著直言「是故內修其本，而不外飾其末；保其精神，偃其智故，漠然無為而無不為也，淡然無治也而無不治也」。《淮南子》對聖人之「德」的闡釋抑或描述，與《道德經》中上德下德之說簡直達到了一種形散神凝之契合。

筆者贊成《淮南子》研究中的一個觀點，即《淮南子》具有一種超越精神，對老子的「道」與「德」有繼承，也有改造，也有突破，無論是對「道經」的闡釋，還是對「德經」的闡釋，都有所體現其超越精神。以下各卷均不惜筆墨篇幅彰顯「至德之世」的聖賢美德於天下。

《淮南子》雖然揚「德」不惜墨、卻也揚「德」有度。這個度就是歷代聖賢之美德並非生成於莫須有，而是生成於天時、地利、人和以及自律之種種內外關係結構之中。對此，李澤厚先生的論述最為恰當：「『度』作為物質實踐的具體呈現，表徵為各種結構和形式的建立。這種『恰到好處』的結構和形式工，從人類的知覺完形到思維規則，都既不是客觀對象的複製，也不是主觀慾望、意志的表達，而是在實踐——實用中的秩序構成」^[3]。

的確，自遠古的伏羲、神農、黃帝、堯舜禹湯及後世的馮夷、大丙乃至儒道家諸家聖賢，他們的美德皆因順其自然，自然而然。正如《淮南子》卷一原道訓所言「所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有也雜糅者也」。又如卷六覽冥訓所言「故聖人在位，懷道而不言，澤及萬民」。這就是聖人之道，杜絕絕對肯定與否定，如此才有益於天下百姓。文中列舉王良，造父駕車精巧，鉗且、大丙駕車如行雲流水之美，黃帝治國之法度並得以賢臣力牧、太山稽輔佐之匹配，都證明「真人者，性合於道也」之真諦。

卷七精神訓中更是以濃墨重彩弘揚

的還在於培養德性。固然，修養德性也有益於身心健康，但在那個時代，養德本義遠遠大於後世所引伸的養生之觀念。天廣地厚，德行其間，自然之造化也。正如卷十繆稱訓所言：「道者，物之所尋也；德者，性之所扶也；仁者，積恩之見證也；義者，比於人心而合於眾適者也」。當然，對於《淮南子》中旁涉的某些鬼神靈怪之氣，奇物異類之事也當加以甄別以區別待之。

總之，《淮南子》尊「道」揚「德」是其主體。所揚之「德」雖然多屬於聖賢君主治國之道，今天之所以有以「德」治國之說並非空穴來風，原本來自傳統文化中的法寶。以「德」治國可以成立，那麼以「德」治文、以文強省強國之說也就自然順理成章。這裏要特別強調的是，時下有志於文化強國之戰略，那麼首先需要的是人才，尤其需要一支高素質、高學養、甘於「勞其筋骨」、樂於為文化強國有所作為的德才兼備之勁旅！以「德」取人，以才用人，各得其所，方擁有文化強國之前提。千言萬語一句話，用人「德」為先。

然而，得人容易高「德」難。也就是說所用之人「德」從何來？又如何滋生仁善美德才智集人才於一身？這個問題無疑是擺在文化強國戰略實施者面前的重大課題。無「德」為文會害文，所以為文「德」先行。所以，積極闡釋《淮南子》之「道」與「德」，對於實現文化強國之夢大有裨益。

從傳統文化中汲取正能量去感染、去影響、去啟發當下皖系文化人、知識分子，是力所能及的實事之一。馮達甫先生在《老子譯注》一書中積極倡導「修身為本」，指出：「善建善抱，是修治『身、家、鄉、邦、天下』必須共同遵循的原則，而其基石卻奠定在修身之上」^[4]。踐行以「德」傳「德」，以「德」滋「德」修身之道，就像種莊稼一樣種瓜得瓜，種豆得豆，有一分耕耘或許就有一分收穫。如此，也並非就是徒勞之舉。「道」具有傳承性，「德」也同樣具有傳承性，堯之所以能把「德」傳於

舜，舜又能傳於禹，禹又能傳於湯之無窮盡，就在於「德」自身具有生髮、發酵之功能，也就是說，「德」也是可以複製的，學習古代聖賢之美德，繼承古代聖賢之美德，就是一種複製，古為今複，用而有制，當為皖系文化達人諸君一以貫之。

三、以「德」養文，文以載道

魯迅先生曾警示國人，「不讀《老子》，不知中國的文化，不知人生真諦」^[5]。胡適先生也十分推崇《道德經》。國人當讀《道德經》，也當讀《淮南子》；那麼皖人不僅當讀《道德經》，更應當精讀、細讀、常讀《淮南子》，因為《淮南子》不僅誕生在安徽，而縣也是《道德經》「產」下的一隻「金蛋」，讀懂了《淮南子》，也就更加瞭解《道德經》的真諦之所在了。但不容樂觀的是，如今，能真正靜下心來焚香淨手苦讀深究《淮南子》的智者有幾？如此兩部優秀傳統文化經典被今人有效開發、積極應用的正能量也是少之又少。

筆者贊成這樣一種觀點，中國的一些文化瑰寶，常常會落得個「牆內開花牆外香」的命運。《道德經》就是如此。自該書誕生以降，就廣受西方哲人的青睞。像黑格爾、尼采、海德格爾、羅素等世界級哲學大師都對老子的道家哲學褒揚有加，甚或從中受到某些有益的啟示，比如辯證法。當然，在中國歷史上，《道德經》也幾度受到漢唐幾代明君的追捧、奉為國教，應用於治國理政並取得巨大成就，事實驗證了《道德經》既可成為「治國經」，也可以成為「育人經」。

但漢唐之後、尤其當今以經經濟為主導的時代，優秀的傳統文化一度暗淡失彩，被滾滾湧起的市場大潮所淹沒，再加之層出不窮的浮躁世風、淺薄價值觀、惡俗的時尚文化遍地「開花」，《道德經》、《淮南子》等等傳統文化經典似乎已經變成了歷史的「黃臉婆」被冷落一邊，真乃黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴，儼然文化的「命」又一

《淮南子》所揚之「德」雖然多屬於聖賢君主治國之道，今天之所以有以「德」治國之說並非空穴來風，原本來自傳統文化中的法寶。以「德」治國可以成立，那麼以「德」治文、以文強省強國之說也就自然順理成章。

用我們的文化去打造我們的核心價值觀，此乃中國夢之道也。所謂核心價值觀，內涵固然很豐富，卻也可以說就是古代聖賢美德現代說。此觀不立，文化強國戰略也就成了紙上談兵。

次被「革」了。好在中國夢應運而生，文化強國戰略又風生水起，優秀的傳統文化也隨之「起舞弄清影」，傳統文化群「龍」正在接受中國夢的召喚抑或集結號。

千里之行，始於足下。的確，要實現文化強國之夢，也要本著聚沙成塔、集腋成裘之理，各省各地理所當然要花大力氣強化文化建設，積極致力於把傳統文化中的正能量轉化為文化強國的正能量，注重以「德」養文，用人「德」為先，做文化強國的急先鋒。

以「德」養文，文以載道，是文化強省的根本。向傳統文化取「德」，為文化建設大軍補「德」，以「德」取人，以「德」取文，文方能載道而行。

文以載道，何道之有？用當下婦孺皆知的核心價值觀去加以闡釋就是：用我們的文去裝我們的思想包括德行，用我們的文化去打造我們的核心價值觀，此乃中國夢之道也。所謂核心價值觀，內涵固然很豐富，卻也可以說就是古代聖賢美德現代說。此觀不立，文化強國戰略也就成了紙上談兵。習近平說：「核心價值觀是文化軟實力的靈魂、文化軟實力建設的重點」^[6]。此言可謂一語中的，切中了我們當下正躍躍欲試的文化強國之要害。

不過，本文並非政治類策論，給不了什麼具體的金點子或策略。但本文要特別強調的是：尊「道」有「德」，天下唯「道」之大，唯「德」之厚，「德」可成就天時、地利、人和，文化強國離不開傳統文化；也離不開以「德」理文，能否擁有一支德才兼備的文化建設大軍、對於文化強國戰略具有決定性的意義。

厚德載物，何物之有？這裏也不妨加以現代說：只有道德高尚的人才能擔當文化強省的大任。也唯有高尚的道德方能裝得了天下，物乃德養之萬物。有德便有物，物產於德，此乃微言之大義也。

[1] 習近平：《習近平談治國理政》（北京·外文出版社，二〇一四年十月），頁一六一至一六二，一六三。

[2] 李霞《〈淮南子〉的生命三要素論及其對道家生命結構觀的發展》，載《淮南子研究》第一卷（黃山書社，二〇〇六年九月），頁九八。

[3] 李澤厚：《歷史本體論》（生活·讀書·新知三聯書店，二〇〇二年），頁四。

[4] 馮達甫：《老子譯注》（上海古籍出版社，一九九一年五月），頁八。

[5] 轉引自趙焱《老子辯證思維與人生智慧》（中國文聯出版社，二〇一四年七月），頁一。

[6] 同[1]。

The Significance of the "Tao TeChing" in the "Huainan Zi" to the Cultural Power

Prof. Sun Renge (Huainan Normal University)

Abstract: The explanation of "Huainan Zi" not only behaviours academic research, but also the values orientation of cultural strategy from countries which once implemented the positive energy and nourishing. We should discard their dross, select their essence, take their laws as a present mirrors and their morality as present uses and gain never-ending positive energy when reading "Huainan Zi". Indeed, "Huainan Zi" derived from Daojia, inherit Daojia's thought, are not lack of classics, and it also promotes the sage "Virtue", "Ways of keeping good health". Yao and Shun's moral conduct and personal integrity affect us in modern or ancient times and benefit many people. If people always learn it, it will benefit them all the times.

Key words: Explanation, Huainan Zi, Tao TeChing, Cultural Power

遼朝義倉考

——兼與宋朝義倉之比較

■ 何 適

揚州大學社會發展學院

摘 要：遼朝義倉之設，受到漢文化的影響，故其制度設定，與漢族政權下的義倉制度有相當的類似之處。遼朝義倉的功能、運作程式與隋唐義倉，特別是同時期的宋朝義倉相比，大端基本相同。但一方面遼朝倉儲體系單一，義倉遂成為最為主要的救荒倉儲機構；另一方面，作為少數民族政權，遼之義倉制度有其特殊性所在，主要表現在遼朝義倉與僧寺多有關聯，僧寺可直接創置或資助義倉。藉此可知遼朝除官方力量外，民間力量同樣可以參與義倉。而漢族政權下的義倉卻完全由官方主導。遼朝義倉之設及官方與民間參與義倉與否，一定程度上反映出期契丹族與漢族兩種文化的融合及其差異。

關鍵詞：遼朝，宋朝，義倉，僧寺

引言

遼朝作為異族政權，在一些基本建制上對中原王朝多有借鑒，其中除中央官職以外，也體現在地方社會事務機構上，義倉制度便是其中一例。義倉作為古代漢族農耕社會重要的倉儲機構，經隋唐之後在宋朝得到進一步發展，並在社會救濟過程中起到重要作用。唐宋時人對此多有重視，各類言說見諸載籍者，所在多有。今人對這種倉儲制度亦不乏研究^[1]。然而學界對遼朝社會救濟的關注還不夠，當時的倉儲機構尚未進入研究者的視野。這種研究缺陷相當程度上是受史料的限制，但遼朝義倉作為一種曾在遼境內詔令推行過的倉儲機構，其設置是遼朝社會經濟的一個重

要方面，也是契丹族受漢文化影響的一個表徵。考察遼朝義倉，對於認識遼朝社會救助機制以及經濟機構都有參考意義。與此同時，通過宋遼義倉的對比，也可認識遼宋社會經濟的差異與特色。職是之故，本文結合傳世文獻及相關石刻資料，從遼朝義倉的建置、運行和功用以及義倉與僧寺的關係等多個方面，對遼朝義倉作一考察，並將其與宋朝義倉比較，以見同種倉儲在不同社會背景下的異同。

一、遼朝義倉的設置、運行及功用

遼朝義倉之設，事在阿保機建國九十年以後。據《遼史·食貨志》記載，遼聖宗統和十三年（公元九九五年），詔諸道設義倉。歲秋，社民隨所獲，戶出粟庾倉，社司籍其目。歲儉，發以振民^[2]。這段文字很簡潔，卻是見存傳世文獻中關於遼朝義倉的最早記錄，而且涉及遼朝義倉的設置、功用與運作方式等多個方面的問題，值得做詳細的分析。茲結合其他相關記載，分條考述。

一、遼朝設置義倉的文化背景。據前引《遼史·食貨志》之文，遼朝官方義倉的設置，是由上而下，在中央統一規劃下於全域內推行的。遼朝官方推行的義倉，在時間上雖晚於宋朝三十年多年，但其由上而下的程序與宋朝義倉的設置是一樣的，官方在倉儲機構最初的設置中佔有主導地位^[3]。但契丹部族本無興置義倉的歷史傳統，據《遼史》所記尚不足以瞭解遼朝義

遼朝作為異族政權，在一些基本建制上對中原王朝多有借鑒，義倉制度便是其中一例。義倉作為古代漢族農耕社會重要的倉儲機構，經隋唐之後在宋朝得到進一步發展，並在社會救濟過程中起到重要作用。

整體來說當時中央與地方均有負責倉儲事務的機構這一點則毋庸置疑。宋朝在中央與地方同時設有管理義倉的機構，遼朝義倉在管理機構的設置上當有相似之處，至少中央與地方的統管模式是一致的。

倉之設的文化背景，故對此需要稍作解說。義倉本為漢族政權之下的社會經濟機構，隋文帝始置義倉以後，這種倉儲機構遂成為重要的備先之具，在漢族政權的社會救濟活動中起到重要作用，為官方所重視。契丹部族的生活方式與社會組織本與漢族有異，「其無禮頑嚚，於諸夷最甚」^[4]。但阿保機「變家為國」之後，契丹部族對漢文化有相當程度的借鑒，史載「阿保機率漢人耕種，為治城郭邑屋廬市如幽州之制，漢人安之，不復思歸」^[5]。這種向漢制靠攏的策略，顯然起到了良好的效果。阿保機的舉措，是為契丹上層主動漢化之表現；與此同時，漢族與契丹底層社會之間的交融，對契丹社會的漢化更有潛移默化的影響。五代後期，胡嶠曾居契丹七年，周廣順三年（九五三）「亡歸中國」，道其所見契丹社會生活之情狀，云：「西樓（按，即遼之上京）有邑屋市肆，交易無錢而用幣。有綾、錦諸工作，宦者、翰林、伎術、教坊、角觝、秀才、僧尼、道士等，皆中國人，而並、汾、幽、薊之人尤多」^[6]。可見上京的日常生活中，「中國人」的參與程度是很高的，這對於遼之漢化無疑有促進作用^[7]；而事實上在趙宋政權建立以前，契丹族已具有比較接近中土風情的文化與生活方式^[8]。遼聖宗統和十三年（公元九九五年）興置義倉，上距遼太祖耶律阿保機立國（公元九〇六年）有九十年之久，距離宋太祖建隆四年（公元九六三年）始設義倉^[9]也有三十年。在這期間，遼朝對漢族文化的吸收與利用當更進一步；遼朝義倉之設不能忽視這一重要的文化背景。今人在編《遼會要》時，在統和十三年詔令後加按語，其所引之文便出自《隋書·食貨志》及《文獻通考·市糴考》^[10]，多少提示著遼朝義倉受漢文化之間的關聯。

二、遼朝義倉之分布與管理。遼朝的行政區劃，大體來說分為道、州、府、縣三級^[11]。基於境內混含契丹本部與漢人的現狀，遼「官分南北，以國制治契丹，以漢制

待漢人」^[12]。義倉雖為「漢制」，然按諸「諸道設義倉」的詔令，顯然並沒有單獨針對契丹本部或者漢人群體的特別限定，遼朝義倉的設置當是遍及全域，地域分佈上並無契丹本部與漢族之區分；這一點與宋朝義倉於全域推行的做法是基本一致的。然而，宋朝義倉一方面於全域推行，另一方面也有層級上的差異，其路、州府軍監、縣三個級別之行政區域內均有設置義倉；與設置層級相對應，形成了中央、地方兩級三層的管理模式^[13]。遼朝義倉是否與行政區劃相關聯，在道、州、府、縣三級均有設置，由於無文獻可徵，今已不得其詳。但詔令中特別強調「道設義倉」，且有「社民」「社司」之語，這裏的社是為基層團體組織，則大體可以據此推定遼朝的高層政區與縣級政區是設有義倉的。所可注意者，遼統和十三年詔令中提到的「社司」，與隋代長孫平所謂「當社委社司檢校，以備兇年，名曰義倉」^[14]的用語是一樣的，皆為地方上管理倉儲之機構。除此之外，《遼史》載統和九年（九九一）三月「戊申復遣庫部員外郎馬守琪、倉部員外郎祁正、虞部員外郎崔祐、薊北縣令崔簡等分決諸道滯獄」^[15]。從倉部員外郎的職官名稱來看，遼之中央層面亦有管理倉儲的機構。所以整體來說，雖然據見存文獻不能對遼朝義倉之具體管理機構有確切之認識，但當時中央與地方均有負責倉儲事務的機構這一點則毋庸置疑。宋朝在中央與地方同時設有管理義倉的機構，遼朝義倉在管理機構的設置上當有相似之處，至少中央與地方的統管模式是一致的。

三、遼朝義倉之運作程式與功用。據前引詔令，社民在秋季豐收時節根據收成，以戶為單位繳納實物粟以充義倉，並且有專職人員做相關資料的登錄工作。義倉所儲之物，將在「歲儉」，通常是遇到蝗災、旱災、洪澇等天災人禍時，發散予民，以濟時困。這種收與散的流程便是遼朝義倉的基本運作程式。需要注意的是，據詔令之

文，遼朝義倉倉本係據社民收成之多少制定標準。由於收成因時而異，年有不同，所以遼朝義倉每年所入並非固定數額；這與宋代義倉隨兩稅按一定的比例繳納的方式有相當的不同。遼朝義倉收受更具靈活性，宋代義倉之倉本則更為穩定。今人以為遼朝義倉所收為「義倉稅」，系「田賦附加稅」之一種^[16]。然而，遼朝義倉收納倉本，是否可稱之為「稅」，見存文獻並沒有給出明確的交代，所謂稅當有一比較固定的收納比率，所以關於遼朝「義倉稅」的說法或不盡然。但若撇開具體內容，僅就形式而言，遼朝官方義倉與宋朝義倉之收受程式亦有類同之處，即均有一定的依託，而非獨立的收納項目。

遼、宋義倉在倉本收受環節表現出各自一些不同的特點，但在倉本散給方面卻有相當的一致性。遼聖宗統和十三年詔令中「歲儉，發以振民」的說法過於籠統，但作為社會救荒的重要儲備物資，遼、宋義倉所儲物資的基本使用方式是大同小異的。宋朝義倉的功能表現在多個方面，包括賑濟水旱之災，平抑物價、發放借貸等等^[17]，見存文獻中關於遼朝義倉功用的記載不多，故而無法進行詳細歸類。但通過僅有的記載，還是能看到遼朝義倉的主要功用所在。遼聖宗統和十五年（九九七）三月「壬午，通括宮分人戶，免南京逋稅及義倉粟」^[18]。又開泰八年（公元一〇一九年），「燕地饑疫，民多流殍，以（楊）佶同知南京留守事，發倉廩，振乏絕，貧民鬻子者計傭而出之」^[19]。此處「義倉粟振南京諸縣民」以及楊佶在燕地的活動，當均為無償表散義倉儲物，系遼朝義倉發揮功用的主要方式，且正好反映出中央與地方在社會救濟中對義倉之倚重。而「免南京逋稅及義倉粟」則是一種變相的緩解民眾負擔的方式。南京道作為遼與宋對峙的第一前線，沒有相當的後勤儲備是難以應付的，所以遼南京道民眾的經濟負擔相對而

言偏重一些很容易理解。遼聖宗已認識到了此地「稅法太重」^[20]，免稅以及義倉粟的舉措，當是在這樣一個大的背景下提出的。

以上義倉賑濟的實例系歲儉災荒時針對一般民眾的舉措，遼朝官方義倉還可以針對特殊人群實施救濟。遼道宗時人楊某在所撰賈師訓撰墓誌銘中，記賈師訓為官時「直亮不容人阿僻，遂為同列所忌」，但所可注意者，其人「政聲流聞」，深得民心，為百姓所愛戴。賈氏對於基層社會及地層民眾的生活甚為留意，墓志記遼道宗時他移官至中京留守時，途中聞得「京中猾盜朋聚，民不安寢」，於是下車「督有司盡索京中浮游乞食之民……其老弱癱疾不能自活者，盡送義倉給養」^[21]。這裡在沒有出現災害，亦非普遍意義上的歲儉的背景下，就通過義倉為「老弱癱疾不能自活者」提供救濟，而且揆之文意，似還包括提供住所在內，甚至於這些接受救濟的對象曾經並沒有「出粟庖倉」，所以案例中的救濟舉措顯然是針對社會上特殊群體而採取的。這種針對特殊群體的救濟措施，否是由於「中京」地域的特殊性，才使得義倉可以發揮這樣的作用，而「浮游乞食之民」也得以有機會享受這樣的待遇呢？由於史料記載有限，我們不得而知。若果真如此，那麼遼朝義倉的功用大概也有其地域性的差異，而且裏面也摻雜著人事因素，與地方官吏的作為有直接的聯繫。

除無償表散之外，遼朝官方義倉還有放貸的功用。《遼史·食貨志上》中記載的聖宗在開泰元年（公元一〇一二年）的一條詔令，隱約向我們透露出關於這方面的信息。其載「開泰元年，詔曰：『朕惟百姓徭役繁重，則多給工價；年穀不登，發倉以貸；田園蕪廢者，則給牛、種以助之』」^[22]。張國慶認為這裏的「倉」即是義倉^[23]，結合《遼史》此段上下之紋理意義，可知這一認定大體是可以成立的。所謂「年穀不登，發倉以貸」，當是借義倉儲物以為種

由於收成因時而異，年有不同，所以遼朝義倉每年所入並非固定數額，這與宋代義倉隨兩稅按一定的比例繳納的方式有相當的不同。遼朝義倉收受更具靈活性，宋代義倉之倉本則更為穩定。

遼朝義倉與僧寺之關係，主要表現為遼朝的個體僧人或者集體寺院均可資助義倉甚至直接創置義倉，僧寺可以參與到義倉之設置與運行中。具體的方式一是直接創置義倉，二是資助見存義倉。

糧，這種放貸應該要向借貸者收取一部分利息；宋代義倉運行過程中也有類似的情況。《遼史》中不乏關於利用倉儲機構放貸的記載，按《食貨志上》中所述，遼之農事在道宗時甚為繁盛，而其時尚有以倉儲為依託，「使民自願假貸，收息二分」^[24]之例，那麼「年穀不登」時平民百姓的生活更成問題，藉義倉借貸自然也就是情理之中的事了。

二、遼朝僧寺與義倉

通過上文對相關文獻的梳理，我們對遼朝官方義倉的成立背景、運作程式以及具體功用有大致的瞭解；結合宋代義倉所作的比較，則有助於瞭解遼朝義倉的漢文化成分及其特色。但從見存文獻來看，相較於唐宋義倉，遼朝義倉最主要的特色應該是其與僧寺之間頗有關聯。由於這一現象在隋唐以至於宋朝義倉上不曾出現過，故而在這裏單獨列一節展開討論。大體來說，遼朝義倉與僧寺之關係，主要表現為遼朝的個體僧人或者集體寺院均可資助義倉甚至直接創置義倉，僧寺可以參與到義倉之設置與運行中。其具體的方式可分為兩種：一是直接創置義倉，二是資助見存義倉。接下來先對這兩種方式的實例作一考察，之後再探究其背後的原因所在。

先說僧寺直接創置義倉。遼天祚帝時期的僧人即滿，在乾統八年（一一〇八）為其師中都大昊天寺妙行和尚所撰行狀中，說妙行曾「隨郡縣糾化義倉，賑給荒歉，凡有乞者，無使空回」^[25]。而廣善和尚在為妙行和尚撰寫碑銘中說妙行和尚，「以慈悲起義倉，以方便□□貧者，如古所謂維摩遣化，勿遠持香積飯，明智視虛空，能滿眾生願。師之所作，亦猶是也」^[26]。此為遼朝僧人直接創置義倉之例。結合兩段文字的記載，可知妙行和尚起義倉以賑給荒歉的舉措，是自發而為的，並無官方的介入。而且從「隨郡縣糾化義倉」、「凡有乞者，無使空回」等記載來看，妙行和尚所起之義

倉應該不止一處，並且有起到良好的效果。又遼天祚時人李檢在乾統十年（公元一一一〇年）所作《寶勝寺前監寺大德遺行記》一文中記：「（監寺玄樞）四眾瞻仰，莫不稱善。暨大安初，俗年四十有二，遂齋心禁足，以日系時，召集徒從，發菩提心，誦觀音、彌陀、梵行、大悲、心密、多心等經。歷數十年間，各不啻萬卷。由是聞達鞍山傳戒大師，知師以精進、慈悲、喜捨為務，乃相謂而言曰：『苟歲不登稔，如何濟世』。遂同建義倉，凡不足者，隨眾而惠之」^[27]。可見在玄樞的倡議下，寶勝寺眾「徒從」曾「同建義倉」，接濟生活中經濟不足的民眾。如果說上面妙行和尚是憑個人之力創置義倉，那麼此處寶勝寺的實例則是糾結寺院集體之力創建義倉，遼朝僧人個體與寺院群體，在義倉設置方面，都曾起到過積極的作用。

以上兩例由僧寺創建義倉的個案，都在遼朝官方義倉出現以後，據此可知遼朝民間僧寺措置的義倉，相當程度上應該是受官方行為影響的結果。但向南等編著《遼代石刻文編》所收遼穆宗應曆十五年（九六五）王正所作《重修范陽白帶山雲居寺碑》一文，言「風俗以四月八日共慶佛生，凡水之濱，山之下，不遠百里，僅有萬家，預饋供糧，號為義倉」，其編者按語雲錄文「據拓本參照《日下舊聞》、《遼文存》錄文」^[28]，於「義倉」處亦未出校勘文字^[29]。據此，則遼朝由僧寺組建的義倉，在遼穆宗時期已經出現，與宋朝官方義倉的出現幾乎同時，比遼朝官方義倉早三十年。但王正的同篇文字，在今人陳述輯錄的《全遼文》中，上面引文中的「義倉」作「義食」^[30]，此後閻鳳梧等編著的《全遼金文》，錄文也作「義食」^[31]。按，今檢《日下舊聞》、《遼文存》，皆作「義食」，故《遼代石刻文編》錄文當不足為據。實際上，閻鳳梧等編著《全遼金文》時，正文沿襲陳述《全遼文》中的「義食」，祇對「食」字出校勘記^[32]，即是主張當為「義食」的

舉措。進而言之，若詳研《重修范陽白帶山雲居寺碑》文中的紋理意義，可知作「義食」文義最為通暢，蓋其所言乃寺院向前來共慶佛生的民眾提供食物的行為，而非向民眾徵收糧食的舉措。今人研究遼朝倉、庫時，徵引《遼代石刻文編》收錄之文，未曾留意諸種不同，故而對遼朝義倉的認識當有偏差^[33]。「倉」「食」形近，然雖一字之差，卻關涉到遼朝義倉設置的時間以及民間與官方參與義倉的先後順序等重要問題，故略作梳理如上，接下來的討論將轉入遼朝僧寺介入義倉的另一種形式。

次說僧寺資助見存義倉。遼僧人慧材在天慶二年（一一一二）所撰《釋迦定光二佛舍利塔記》中敘及建舍利塔的功德時說：「即有惠行大德，潛資義倉，提點雲敷，共捨淨資一千緡；其諸釋侶，量力施錢，共四百千，用充公費」^[34]。慧材全文主要強調的是惠行等釋侶對舍利塔的資助，但卻同時也道出了惠行曾經資助義倉的故實。筆者系統翻檢見存遼朝相關文獻，由僧人資助義倉者，僅得此一例。但結合上面僧寺創義倉的實例，可知遼朝僧寺參與的義倉當不止於此；特別是與宋代義倉相比，這一特色表現的更為突出。宋朝義倉的興置由官方主導，不但僧寺不曾介入義倉，即便是地方官員，也沒有私設義倉的權力^[35]。所以僧寺在遼朝義倉中具有比較特殊的地位，這與漢族政權下的義倉有明顯的區別。另需注意者，在僧寺創建的義倉中，接受救濟援助的「乞者」、「貧者」，在被救濟之前，無需向義倉繳納任何物資。這是官方義倉與民間僧寺義倉在運作程式上一個顯著的不同之處，顯然貧者從民間僧寺措置的義倉中可以得到更多的實惠。從這個意義上講，遼朝僧寺創建的義倉，較之遼朝官方義倉乃至於唐宋兩朝的義倉，其社會公益性要更強一些。

遼朝僧寺參與義倉的設置與運行當中，是由哪些因素促進的呢？就見存與遼

朝義倉直接相關的史料來看，以下兩點值得特別注意。一是佛教教義中本有與救濟社會相通之思想資源；二是寺院自身的財力。其中前者是為思想上的促進因素，後者則提供了基礎性的物質條件。就第一點而言，佛教基本教義中自有與社會救濟想通者，如其所謂福田說，即是僧寺展開社會救濟活動的重要思想資源。實際上佛教在傳入中土的早期階段，便已經展現出其救濟社會的一面，這在漢文早期佛教典籍南朝梁慧皎之《高僧傳》中有明確的記載^[36]。

這一思想傳統輾轉延續，遼朝的佛教當然也繼承了其中的思想成分。上文曾提到，遼廣善和尚在為妙行和尚所撰的碑銘中，以為妙行「以慈悲起義倉」的舉措，「如古所謂維摩遣化，勿遠持香積飯，明智視虛空，能滿眾生願。師之所作，亦猶是也」。這裏廣善顯然是將妙行起義倉的舉措與佛教系統內部的故事進行類比。所謂「師之所作，亦猶是也」，便是明確地承認了妙行之舉有佛教內在的傳統可依循。我們據此可以窺見廣善、妙行等佛教內部人員對義倉本意的理解。妙行、玄樞、惠行等人或創建或資助義倉的舉措，一方面有佛教內在思想資源的激發，另一方面正是佛教介入社會事務的具體表現，從這個意義上說，前文談到的應歷十五年雲居寺提供「義食」之舉，雖然與義倉無涉，但同樣是佛教內在教義的一種體現。比較而言，宋朝佛教雖然不乏介入社會事務的實例，如地方橋梁、水利、道路的修建，甚至直接參與各類社會慈善、救濟活動也所在多有^[37]，但其中不見有參與義倉者；這是宋、遼義倉制度以及兩方佛教社會事務的一個重要差別。

就第二點而言，契丹族原本無佛教信仰，隨著契丹族在地域上的擴張，一方面契丹部族逐漸從接觸到漢傳佛教，另一方面契丹首領也逐漸重視佛教，以便更好地統治境內各色人群。契丹族重視佛教的政

宋朝義倉的興置由官方主導，不但僧寺不曾介入義倉，即便是地方官員，也沒有私設義倉的權力。所以僧寺在遼朝義倉中具有比較特殊的地位，這與漢族政權下的義倉有明顯的區別。

佛教基本教義中自有與社會救濟想通者，如其所謂福田說。實際上佛教在傳入中土的早期階段，便已經展現出其救濟社會的一面，這在漢文早期佛教典籍南朝梁慧皎之《高僧傳》中有明確的記載。

作為僧人生平大事而著重意標出、特意書之。回過頭再看，實際上前文提到的妙行、玄樞、惠行等人之所以會創建、資助義倉，多是集合了這兩方面的因素；這是考察遼朝義倉與僧寺關係不能忽視的一點。

結語

見存文獻中關於遼朝義倉的記載相當有限，本文通過對相關文獻搜羅與考證，釐清了遼朝義倉的一些基本輪廓，從而對遼朝義倉的設置背景、分布、運作、管理、功用等問題有比較切實的認識。其實契丹部族早期並無義倉之設，義倉是通過契丹部族與漢族民眾長期的交流互動之後，才最終被遼朝吸納為自身經濟機構之一部分。遼聖宗統和十三年(九九五)及天祚帝天慶二年(一一一二)均有關於義倉之記載，這期間有一百多年的時間，可見義倉在遼朝應該是長期存在過的。然而遼朝倉儲機構的建設相較於同時期的宋朝來說，還顯得比較單一。就見存文獻來看，義倉是遼朝最主要的救濟型倉儲^[41]，而宋廷的救濟型倉儲機構除義倉外，還有常平倉與社倉等等，顯得更為多樣化，且都長期發揮功效。但也正是因為遼朝倉儲機構單一，義倉自然而然在遼朝整個倉儲結構中佔有至關重要的地位，是社會救濟的重要載體。

所可注意者，契丹部族對漢文化的借鑒雖所在多有，這種借鑒卻並非全盤照搬，而是有所損益。就義倉而言，遼朝義倉之管理、功能、運行與唐宋兩朝的義倉大端一致，但義倉倉本來源卻不盡一致；而最重要的區別，莫過於遼朝義倉與佛教僧寺有著重要的關聯。遼朝僧寺可以直接創建或資助義倉，反映了民間力量在義倉設置上的主動性，是遼朝義倉特有的現象。這一現象受到經濟以及僧人個人因素的影響，或存在一定的地域性，但其在宋朝是沒有的，宋朝民間力量參與倉儲機構的設置，最典型的當屬社倉，但這已是南宋中

策取向在遼太祖耶律阿保機時期已經體現出來，但遼朝佛教的鼎盛時期則始於遼聖宗朝；而這正是遼朝義倉興置與發展的時期。遼統治者對佛教的重視，直接體現在其對寺院的經濟支持上，遼皇室以及貴族顯要者的經濟輔助是遼朝寺院一個至關重要的經濟來源。魏道儒曾指出，「遼朝寺院大多有相當規模的地產，其主要來源是社會的捐助，特別是遼朝帝室、貴族的大量施捨」^[38]。前文提到的廣善《沙門廣善撰妙行大師碑銘並序》，為這一論斷提供了實例，廣善記「清寧五年(一〇六四)十月初旬，車駕幸燕，有大長公主以宅為施。後懿德皇后為母酬口口施錢十三萬緡。道宗皇帝又助賜錢五萬緡，敕令宣政殿學士王行己想與建寺而提控之。師又造金銅漆竿，蒙禦書寺額，實有光於寺門也。其寺後口口口天火爇之，懿德皇后復施，道宗皇帝助緣，梵宇一新，不減於夕」^[39]。遼朝寺院的經濟支撐當然不止於皇室資助之一端^[40]，然遼皇室成員對寺院的資助，顯然是遼朝寺院得以存續的重要保障，而且是政治、經濟雙重保障；這是妙行和尚之所以起義倉不能忽視的一個背景。

所可注意者，在以上兩點中，第一點更具普遍性。因佛教教義，僧人多所熏習。然寺院介入義倉最後必須由高僧大德統籌，最後的落實才會成為可能；就這一點來說，僧寺創建或資助義倉與否，與佛教人士的個人品行也有直接的關聯。第二點則有其局限性。因遼皇室貴族對寺院的直接資助，並非包含遼全域內所有寺院，得到資助的寺院在地理或政治上當有一定的特殊優勢，比如上文提到的妙行即在遼中都天昊寺，因而在地理上更接近皇室貴族；而遼朝高僧大德意欲參與社會慈善事業，必須以一定的物資為必要條件。所以綜合兩方面的因素，可知傳世文獻雖可見遼朝僧寺創辦、資助義倉之例，但這一現象似乎並無普遍性意義，否則前引墓誌、遺行記、塔記等內容，不至於將義倉之事

後期的事情。無論如何，義倉是中國古代歷史時期重要的救濟型倉儲機構之一，通過對遼朝義倉的考察，一方面可以對遼朝倉儲機構乃至於社會救濟有具體的認識，另一方面也可以窺見歷史時期漢文化與契丹文化的交融互動。對遼朝義倉的考察，其意義已超出倉儲機構本身，故而值得關注。

- [1] 就專著而言，清人俞森《荒政叢書》（上海古籍出版社影印文淵閣《四庫全書》本，一九八七年，第六六三冊）分三卷，對古代常平倉、義倉、社倉一一考述，其中卷九專考義倉；近人於佑虞所著《中國倉儲制度考》（正中書局，一九四八年）一書，同樣分別考述了以上三倉之建置沿革；張文的《宋代社會救濟研究》（西北師範大學出版社，二〇〇一年）亦有涉及義倉。就論文而言，成果相對較多。其中關於隋唐時代義倉的論文，有周一良《隋唐時代的義倉》，刊《食貨》一九三五年第二卷第六期；潘孝偉《唐代義倉研究》，刊《中國農史》一九八四年第四期；《唐代義倉制度補論》，刊《中國農史》一九九八年第三期。關於兩宋義倉比較重要的論文有蔡華《北宋義倉制度述論》，刊《甘肅理論學刊》，一九九三年第五期；許秀文、閻榮素《論宋代義倉》，刊《河北學刊》，二〇〇六年第五期；孔祥軍《兩宋義倉研究》，刊《南京農業大學學報》（社科版），二〇一〇年第四期。筆者在別人的基礎上，對宋朝義倉也有考論，見《宋代義倉研究》（揚州大學社會發展學院，二〇一三年碩士學位論文）。
- [2] 脫脫等：《遼史》卷五十九《食貨志上》（中華書局，一九七四年），頁九二四。
- [3] 何適：《從官方到民間：倉儲機構與宋代救荒的社會力量》，載《河北師範大學學報》（哲學社會科學版），二〇一五年第三期。
- [4] 葉隆禮撰，賈敬顏、林榮貴點校：《契丹國志》卷二十三「國土風俗」條（中華書局，二〇一四年），頁二四八。

- [5] 葉隆禮撰，賈敬顏、林榮貴點校：《契丹國志》卷二十三「並合部族」條，頁二四九。
- [6] 葉隆禮撰，賈敬顏、林榮貴點校：《契丹國志》卷二十五「胡嶠陷北記」，頁二六六。
- [7] 關於這一點，可參陳述《契丹史論證稿》第五編三、四節中的相關論述（山西人民出版社，二〇一四年）。
- [8] 杉山正男著，黃美蓉譯：《游牧民的世界史》第五章（中華工商聯合出版社，二〇一四年），頁一七九至一八五。
- [9] 徐松輯，劉琳等點校：《宋會要輯稿》食貨五三之一九（上海古籍出版社，二〇一四年），頁七一二三。
- [10] 陳述等編：《遼會要》卷十一《食貨》（上海古籍出版社，二〇〇九年），頁五九三。
- [11] 周振鶴：《中國地方行政制度史》第四、五章（上海人民出版社，二〇一四年）。
- [12] 脫脫等：《遼史》卷四十五《百官志一》，頁六八五。
- [13] 何適、孔祥軍：《國家儲備與災荒賑濟：以宋代義倉為例》，載《文化中國》（加拿大）二〇一一年第四期，頁五二至六〇。
- [14] 魏征等：《隋書》卷四十六《長孫平傳》（中華書局，一九七三年），頁一二五四。
- [15] 脫脫等：《遼史》卷十三《本紀十三·聖宗四》，頁一四一。
- [16] 陳述等編：《遼會要》卷十一《食貨》（上海古籍出版社），頁五九三至五九四。
- [17] 何適：《宋代義倉研究》第三章，載《揚州大學》，二〇一三年碩士學位論文。
- [18] 脫脫等：《遼史》卷十三《聖宗本紀》，頁一四九。
- [19] 脫脫等：《遼史》卷八十九《楊佺傳》，頁九二五。
- [20] 脫脫等：《遼史》中有聖宗在統和十四年「十二月甲寅，以南京道新定稅法太重，減之」的記載。見《遼史》卷十三《聖宗本紀》，頁一四八。
- [21] 楊□□：《賈師訓墓誌銘》，收入閻鳳

因佛教教義，僧人多所熏習。然寺院介入義倉最後必須由高僧大德統籌，最後的落實才會成為可能；就這一點來說，僧寺創建或資助義倉與否，與佛教人士的個人品行也有直接的關聯。

契丹部族對漢文化的借鑒並非全盤照搬，而是有所損益。遼朝義倉之管理、功能、運行與唐宋兩朝的義倉大端一致，但義倉倉本來源卻不盡一致；而最重要的區別，莫過於遼朝義倉與佛教僧寺有著重要的關聯。

[38] 魏道儒：《遼朝佛教的基本情況與特點》，載《佛學研究》二〇〇八年，（總）第十七期。

[39] 廣善：《沙門廣善撰妙行大師碑銘並序》，見《全遼金文》，頁六一九。

[40] 關於這一點，除上面魏道儒之文可以參考外，漆俠、喬幼梅在《遼夏金經濟史》一書中，對遼之寺院經濟也有專門論述，可以參看（河北大學出版社，一九九四年）。

[41] 遼除義倉外，還設有和糴倉，見《遼史》卷五十九《食貨誌》。和糴倉與宋朝常平倉性質類似，可借貸收息，但其存在時間的長度不及義倉，見存史料對此倉之記載甚少，今已不得其詳。

A Study of Yi-Cang in Liao Dynasty
He Shi (College of Social
Development, Yangzhou University,
Yangzhou)

Abstract: The idea of relief granary in Liao Dynasty is influenced by the Chinese Culture. Therefore, the functions and rules are very similar as Han Chinese political power. To compare with Song dynasty relief granary, the function and program of Liao and Tang dynasty basically are the same. Due to the monosystems of relief granary in Liao Dynasty, it becomes the main association. In contrast, as the power of minority nationality, the main relations of relief granary in Liao Dynasty can directly initiate or sponsor relief granaries. Thereby, not only the power of Liao dynasty government, civil force can also join the relief granary activity. Nevertheless, the relief granary in Han Chinese is entirely dominated by the government. The establishment of relief granary in Liao Dynasty, the participation of the government and residents reflect the different between Khitay and Han Chinese in cultural integration and diversity.

Key words: Liao dynasty, Song dynasty, Relief granary, Monk and Temple

梧主編《全遼金文》（山西古籍出版社，二〇〇二年），頁五五四至五五九。

[22] 脫脫等：《遼史》卷五十九《食貨志上》，頁九二五。

[23] 張國慶：《遼朝「倉」「庫」功能探略》，載《北方文物》二〇一六年第三期，頁八七。

[24] 脫脫等：《遼史》卷五十九《食貨志上》，頁九二五。

[25] 釋即滿：《妙行大師行狀碑》，見《全遼金文》，頁六一四至六一八。

[26] 廣善：《沙門廣善撰妙行大師碑銘並序》，見《全遼金文》，頁六一九。

[27] 李檢：《寶勝寺前監寺大德遺行記》，見《全遼金文》，頁六三〇至六三一。

[28] 王正：《重修范陽白帶山雲居寺碑》，《遼代石刻文編》，頁三二。

[29] 王正：《重修范陽白帶山雲居寺碑》，見向南編《遼代石刻文編》（河北教育出版社，一九九五年），頁三二至三三。

[30] 陳述輯校：《全遼文》（中華書局，一九八二年），頁八〇。

[31] 參見閻鳳梧主編《全遼金文》，頁五三。

[32] 謂「食，《遼代石刻文編》作『倉』」，參見閻鳳梧主編《全遼金文》，頁五五。

[33] 前引張國慶《遼朝「倉」「庫」功能探略》一文，即徵引此文，論證遼朝義倉的功能。載《北方文物》二〇一六年第三期，頁八七。

[34] 釋惠材：《釋迦定光二佛舍利塔記》，見《全遼金文》，頁六四三。

[35] 何適、孔祥軍：《國家儲備與災荒賑濟：以宋代義倉為例》，載《文化中國》二〇一一年第四期，頁五二至六〇。

[36] 《高僧傳》中記當時僧人弘法起信之事蹟中，不乏與社會救濟相關者。具體考論，參看孔祥軍《〈高僧傳〉弘法起信考》，載《南京曉莊學院學報》二〇〇五年第三期。

[37] 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》第十章（台灣學生書局，一九九〇年），頁四一三至四四三。

歷史人物

厭亂傷時人，進退遣寂寥

——曾孝谷探析

■ 羅 明

成都市社會科學院

摘 要：曾孝谷留學日本回成都後，處於「進」「退」交替的窘迫生活中。他曾投身新文化建設與戲劇革新活動，以教育為志業培育人才，傾力民眾教育服務社會等。社會環境惡劣時，他閉門不出，進行文藝創作，與好友李叔同、歐陽予倩等於通信中以詩文交流，排遣寂寥。地域軍閥戰爭中，他的住宅被嚴重破壞，身心倍受煎熬。晚年雖貧病，卻仍然堅守志節。他所留下的精神財富雖大多失散，但從現存不多的詩歌和著述中，仍顯現出他獨特的傳統文化人格與可貴的價值觀。

關鍵詞：曾孝谷；憂患時世；寂寞寥落；堅守志節。

「改革開放」以來，有關中國話劇運動先驅——「春柳雙星」^[1]——李叔同、曾孝谷研究所取得的成就，顯然是前者多於後者。李、曾二人從日本留學回國後，李叔同在事業上（在塵和在佛）成就卓越，蜚聲海內外，而蜚居西南一隅的曾孝谷，則在歷史舞台上漸漸退隱，以至於在他的故鄉成都，至今也少為人知。究其原因，除了兩人的天資、性格差異外，曾孝谷回蓉後的生存遭際，是「春柳雙星」後來巨大反差的客觀原因。作為晚清後期的文人，李叔同、曾孝谷皆生逢中華民族「千年之大變局」。他們出生的社會背景、個人經歷、命運有相似之處。特別是，伴隨時代更迭的文化斷裂，在其精神成長過程中，亦有相似的烙印。筆者認為，歸根結底，就其文化

人格精神言，他們是中國傳統文化意義上的「士」；李叔同出家後，更傾向「佛」；曾孝谷回成都後，更傾向「儒」。曾孝谷的朋友在詩中，稱他「平生非隱亦非士」^[2]，這與其說是對他「平生」的概括，不如說是對他後半生（從日本留學回故鄉後）社會角色的準確觀照，是對曾孝谷在這一時期的生存選擇上，「進」「退」豁然^[3]，這樣一種曠達人生態度的評價。

對比李叔同回國後至出家前的生活與事業，回成都後的曾孝谷，其家庭生活，其入世之事業等，常常處於尷尬、窘迫以至於艱難的境地。曾孝谷在「大成中學」任教時的學生，劉君惠先生^[4]對自己中學時代的這位老師，有這樣的評價：「孝谷先生至情至性，而不偶於俗。他的學養深，聞見博，情志廣，其高節畸行，罕為世所知」^[5]。

一、蒿目憂世事，思友遣寂寥

曾孝谷於一八七三年九月二十一日出生在成都一書香門第（李叔同於一八八〇年十月二十三日出生，曾孝谷比李叔同年長七歲）。他的父親曾培，生於清咸豐壬子年（一八五二年），字松生，號篤齋，成都人，祖籍貴州興義府，是清光緒十六年（一八九〇年）進士，歷官兵部主事，後任山東濰縣知事等職。民國元年（一九一二年）因其政情熟，被薦任教育習長，後又任四川鐵道銀行總理，編輯過《四川國學雜

曾孝谷留學日本回成都後，處於「進」「退」交替的窘迫生活中。社會環境惡劣時，他閉門不出，進行文藝創作，與好友李叔同、歐陽予倩等於通信中以詩文交流，排遣寂寥。

辛亥革命之後，四川的都督、督軍、省長們，皆在他們的公署內聘請過一些前清遺老、社會名流、文人士紳等做顧問，以期為當政者效力，對地方公共事務發揮積極作用。

國初期臨時組建的類似於地方自治管理議會的機構被解散，雖然也重新召集過議事的會議，但對地方社會發揮實際作用不大。因掌控成都的地方軍事領導人，對社會公共事務的無為或胡作非為，從而使「五老七賢」、「袍哥」填補了城市行政公共領域管理的缺位，多少也發揮一些實際的社會協調功能，即：在某些特定社會情形下，起著社會代言人和公共財富保護者的作用。「五老七賢」實指一個有崇高社會聲望的紳耆群體。其中的人員是變動不居的，人數也是不固定的。這些紳耆大都於前清時代取得了功名。辛亥革命之後，四川的都督、督軍、省長們，皆在他們的公署內聘請過一些前清遺老、社會名流、文人士紳等做顧問，以期為當政者效力，對地方公共事務發揮積極作用。但他們常對新的地方政權不甚認同，不少人屢辭當政者的徵召，往往選擇「隱」的生活，他們自成一「舊派」小世界……到三十年代，「五老七賢」開始漸漸衰歇，其根本原因是「紳耆」產生機制的斷絕。

（一）投身戲劇革新

曾孝谷回成都後，正值新舊文化交替之際，他以己所長，參與成都的著名文藝刊物《娛閒錄》的編輯與撰稿，積極投身介入戲劇革新。曾孝谷針對川劇的借鑒改革中，諸多「非驢非馬」的「革新戲劇」現象，在《娛閒錄》「劇談」專欄及其它刊物中，發表了許多有益於戲劇革新且頗有見地的戲劇批評文章。在《五十步軒劇談·序》一文中，曾孝谷道明之所以撰寫戲劇評論，是自己早就有的願望。其出發點，是闡述中國戲曲古今之變遷，比較中外戲劇的異同；借戲劇藝術的審美社會功用勸善懲惡，論說新劇藝術重美感的要義；滌蕩既往戲曲中積澱的糟粕，闡發新時代戲劇藝術應具有的新的藝術價值和藝術生命力。他強調了撰寫劇評的宗旨：新劇應以大眾易理解接受的通俗藝術形式，傳達優秀的民族傳統文化，以至於起改良社會，

志》，為民國初年成都「五老七賢」之一。曾培工詩詞，善書法，有《變澄堂詩草》等傳世。

曾孝谷於一九一三年下半年（或一九一四年初）回到成都後不久，其父即謝世。成都少城柵子街¹⁶通往西城牆根的「小通巷」五號，是他回蓉後，生活於其中的私家宅院。舊時的成都，一般市民將這類獨院稱為「公館」。實際上，這些宅院有好有孬，差距甚大。小通巷五號院內，生長著老樹蒼藤，蔚然深秀。門前有聯語云：「春色豈關吾輩事，茅齋寄在少城隈」¹⁷。時代更替，世事無常，曾孝谷蒿目而憂世之患，深居簡出於「茅齋」內外，直至一九三七年去世。

一九一一年至一九三五年二十多年間，成都的社會政治現實，處於一個較特殊的歷史過渡時期，時時顯現著自古以來，該地域因四面的自然地理山高水險形成的天然屏障，被李白《蜀道難》一語道破的地緣政治格局特徵：「所守或匪親，化為狼與豺」。蟄伏西蜀一隅的「雄豪」，常將富饒的成都平原作為自己割據的中心，進而窺測天下。為此，地域的各派軍閥，為了成都的控制權，頻繁地展開爭奪戰。李劫人先生在《成都歷史沿革》一文中指出：「有人統計，從一九一三年起四川省的軍閥土匪的戰爭便達四百多次。成都是一省的政治中心，凡有野心的軍閥都想霸佔它。因此，爭城之戰（連圍攻和巷戰在內），前後大小有二十多次……軍閥政客匪徒特多，投機倒把的奸商們只知自私自利剝削壓榨，過他腐化墮落生活，根本不想建設。所以在此段時期中，總的來說，成都是繼西晉末巴西氏人李氏入侵之後，是繼宋末蒙古兵侵入之後，是繼明末張獻忠奪佔之後第四次衰敗了。不過這次衰敗與前有所不同處，是看起來好像有些小小的建設，但事實上都是甚至都破壞了」¹⁸。這一時期的成都，一些滿清時設立的社會公共機構雖然存留了下來，卻已漸漸衰落。民

寓教於樂作用，以彌補現實社會教育中高談闊論的不足！《娛閒錄》雜誌於一九一四年七月十六日創刊，它是《四川公報》^[9]的特別增刊，每月兩冊，農曆二日、十六日出版。一九一五年十月，《四川公報》改名為《四川群報》，《娛閒錄》便作為《四川群報》的副刊，不再單獨出版，李劫人被聘為《四川群報》首任主筆，並主編副刊《娛閒錄》。



《娛閒錄》雜誌第二期封面

民國初年，成都社會矛盾複雜，時局動蕩不定。軍閥、政客、土匪，時有勾結。每當社會進步力量的革新倡導觸及他們的利益時，即打壓、甚至暗殺進步人士。一九一七年樊孔周因得罪了軍閥被暗殺，一九一八年四月末《娛閒錄》被軍閥打壓，令其停刊。一九二七年成都著名報人孫少荊^[10]也由於得罪了地域的軍閥，慘遭殺害。洞悉了社會變遷中的政教敗壞、兵禍匪患不絕等諸多陰暗面，曾孝谷意緒悲涼，憤世嫉惡，他慨嘆：「況今丁浩劫，衣

冠殉洪流，滔滔賊仁義，患貧不諱偷。虎噬雜狐媚，啼笑看俳優。君看天下士，寧為大廈憂」（《漫題五十步軒》），心寒至「此身拼向秦坑葬」（《晚學篇書志所感》），在回復歐陽予倩的詩中表露：「何由甘伏櫪，我馬已虺頹」。蒿目世事，他的內心綿延著悲憤與疲憊。

（二）思誼友向江南

曾孝谷秉清人陸桴亭「天下自亂，吾心自治」之守持，常常杜門不出，時常以書信與李叔同、歐陽予倩以詩歌酬答，以志業情操相砥礪。如他懷念叔同詩云：^[11]

自號人間孔雀王，腹中蝌蚪鬱奇光^[12]。

曼殊西去春禪老，幸有詩僧接道場。

又如，懷念歐陽予倩詩云：

醉別中江夜放船，送行溫語憶尊前。

懷人漫續三秋詠，海月相違已十年。

再如，懷念李叔同和歐陽予倩的詩：

昔經弱水感同舟，不道煙波竟化鷗。

別後滄桑更幾世，春來歌舞滌千愁。

樊籠豈限雲間鶴，冠帶何傷楚國猴。

見說錦帆張挂好，年年芳草滿汀洲。

為掙脫了塵世紛擾、羈絆的叔同感到高興，稱其為自由翱翔於雲間之鶴；贊揚予倩突破舊禮的束縛，投身戲劇藝術，……錦城錦水錦帆挂，江頭江尾芳草碧。祈望年年可與友人相聚。三人留學日本時，不僅在文學藝術上同心同德，還是直諒多聞^[13]、進德修業的誼友。

孝谷先生年少矜任俠。篤齋公官京曹時，謝無量先生北游，即館於其家。孝谷先生方游學日本，得間歸北京度假，常與謝無量先生飲酒市中，意氣睥睨。一日，隔座人有若謾語相侵者，孝谷大聲叱之，其人辟易竄去（事見謝無量《夢明湖館詩序》）。孝谷先生返京時，述此事於歐、李、叔同正言箴之，先生自謂如飲良藥，自是終身無疾言厲色。十年以後，叔同還寫了一副五言聯語寄孝谷先生，聯語云：「忍辱波羅密，無量阿僧祇」。仍是十年以前贈言之義。「久要不忘平生之言」，孝谷先生每談及這副聯語的經歷時猶感動唏噓，不能自己^[14]。

曾孝谷秉清人陸桴亭「天下自亂，吾心自治」之守持，常常杜門不出，時常以書信與李叔同、歐陽予倩以詩歌酬答，以志業情操相砥礪。

諸多詩歌意象，蘊涵了詩人對「春柳社」時期，與同仁們追求藝術創造所激發起來的蓬勃生命力的緬懷。以此抵消所處社會環境對內心自我的擠壓，排遣生存於當下鬱積的無盡寂寥。



後，贈予南社後期負責人姚石子的。其時間極有可能是李、曾二人皆參加的南社第六次雅集（一九一二年三月）。這件李叔同的書法藝術作品，是李、曾二人難得的友誼及兩人曾參與南社雅集的見證^[16]；右側，是曾孝谷在日本留學時，贈給學友李叔同的「秋花圖」^[17]。此畫創作於一九〇六年，畫的落款為「息霜性嗜秋華，特奉此以將意，丙午深秋，延年」。畫面構圖簡潔，尺幅不大，它也是一件承載著曾李二人友誼的，非同尋常的藝術品。

（三）以教育為志業

民國初年，位於中國西南一隅的成都，較之國內近代開埠較早的地區，其社會經濟與文化皆顯落後。新舊時代之交的文化教育界，舊學新學並行，尊孔讀經依然，新學發展緩慢。曾孝谷雖不能忘情於戲劇，但客觀環境使然，其志業主要從事教育工作。他先後在成都高等師範學校、

足見李叔同作為誼友之行誼，使曾孝谷終生受益，亦終生不忘！

《題亡友陳師曾〈中國繪畫小史〉》，是曾孝谷晚年所作追憶詩：

百歲水爭流，陳李夙所厚。誓結金石交，不羨喬松壽。國變遇陳大，海上共尊酒。一別廿年餘，相望南北斗。時從李子書（同學李息霜，即今之弘一法師），問余舌在否。遠遺書中詩，居然黃子久。忽聞奔母喪，不恤泉下走。李子遁於佛，閉關不可扣。天地幾生才，況是無雙偶。眼中盡盛衰，老我難為友。朝來游書肆，遺篇忽在手。讀之嘆鴻烈，道人已不朽（師曾平日作畫常署款朽道人）。惟念西河痛，華顛散原叟。

回憶了早年與李叔同、陳師曾的交往和友誼。感嘆晚年滿眼世相皆衰，友少且孤寂。柳亞子曾遠道將自己的《分湖歸隱圖》寄請曾孝谷題詩，他予所題三首之一詠嘆：

吾廬遂對百花潭，似領分湖郭十三^[15]。

錦水桃花春漲闊，年年扶槳向江南。

「百花潭」，為成都市城西錦江邊一公園。「錦水」，又名「錦江」，為岷江上游支流，流經成都市區。詩人於錦水「扶槳向江南」，喻情繫湖山，心寄江南。在這類詩歌酬唱、對答的創作交流中，在對過去好時光緬懷追憶中，詩人抒發了對江南好友，南社諸詩友思念的遙寄，諸多詩歌意象，更蘊涵了詩人對「春柳社」時期，與同仁們追求藝術創造所激發起來的蓬勃生命力的緬懷。以此抵消所處社會環境對內心自我的擠壓，排遣生存於當下鬱積的無盡寂寥。

左側，「午眠溫客夢，獨醉選春愁」，是李叔同的書法作品。它關聯著李叔同與曾孝谷的友情以及兩人與南社詩友同仁的友誼。此行書對聯，是李叔同擷取曾孝谷早期五言詩歌《濰縣春居》（「暖氣襲簾鉤，檐前鳥語幽。午眠溫客夢，獨醉選春愁。家國憂何切，形駭累未休。萍蹤且無定，聊為此鄉留」）。中之佳句，手書抄錄

賓萌公學^[18]、大成中學（該校長期聘曾孝谷為該校教師）等學校任圖畫、國文教師。

其時，執掌成都教育界的人物，皆為曾孝谷父親於成都「尊經書院」求學時的同學和舊友。民國初年任四川教育總會會長的徐炯老先生^[19]，與曾孝谷父親有知己之交，為曾孝谷的師長前輩，曾孝谷格外尊重他。從事藝術教育課餘時，曾孝谷組織過成都最早的話劇團體——「成都春柳劇社」（也應該是國內最早的話劇團體之一），也曾組織一批成都縣中的中學生在一九一八年進行了成都歷史上的第一次話劇（當時俗稱「幕表劇」）演出，劇目仍然是《黑奴籲天錄》。其時，成都的「藝術教育」仍處於初創期，既沒有較系統的藝術教育理論，也沒有藝術教學指導思想，甚至沒有必備的藝術教學設備或工具，使曾孝谷頗感尷尬與無奈（他在給李叔同及吳夢非的信中有較詳細的描述）。雖然教學條件差，但他對教學卻竭盡心智、一絲不苟；他對學生和藹可親，不擺師長架子。學生眼中的曾先生，是一位能詩善畫並唱得一腔好昆曲的，多才多藝的好老師。他也經常參加學生的各種活動，談笑間妙語如珠，詼諧風趣。

為弘揚傳統文化藝術，提升學生對古代書畫藝術及文物的鑒賞水平及修養，大成中學在一九二六年孔子誕辰紀念日舉辦了「紀念孔子書畫展覽」。事後，曾孝谷專門撰寫了《丙寅孔子聖誕節參觀書畫紀略》一文。文章對各年級教室所陳列的書畫、文物作了條分縷析的評介，其品評之詳，賞析之細，如數家珍，足見其對學校藝術教育所傾心力之甚。該文較長，僅錄最後一小段，實不足以概全：

各教室之外，更有合班教室一，出品有錢岱雨蘿茫長卷，以冷雋放逸之筆墨，寫楚騷遺意，鑿空成跡，自我作古，所謂文人畫之可貴，蓋足以見文心也。又何詩孫團扇面，當是中年之作，此海內魯靈光也。又文衡山桃園圖，吳仁

山景旭，題為外大父藏、文蔚藏，筆墨平穩之外，無甚見長處。又蔣南沙花卉長卷集，雜花約百種，穿插成文，形色奇巧，信非凡手所能辦。又藍底繪松鶴花瓶一，長幾二尺度，是康乾時代官窯作品，其質大工，精可見承平製作矣^[20]。

曾孝谷在古代書畫藝術及文物方面的豐富知識、造詣修養，在全文中得以充分展現。字裏行間，也傳達出了他的鑒賞理論修養及藝術審美觀。

曾孝谷的學生屈義林^[21]回憶，曾先生常常在課餘時，手握畫筆，隨意揮灑，其深厚的油畫功力融於國畫之中。他所畫的花鳥人物尺幅寫生，往往有獨特的意蘊。先生教授繪畫時，常懸出日本風格的大幅水彩，指導臨摹，並講解其技法。這些示範畫的用筆、用色並不複雜，多寫自然風物，富有詩意，學生也易理解。

二、「留命供千劫，臨歌散百憂」

（一）早年喪愛妻，追念伴終年

曾孝谷自幼受到了良好的家庭教育，年少時，隨父篤齋公宦山東濰縣，並在外省考中秀才。青年時期，曾孝谷與濟南曆下吳氏成婚。婚後沒多久，吳夫人因病去世，葬明湖之陰，曾孝谷每年必前往哭其墓，寫有至情悱惻的追悼詩十三首。如《夢謁琬君墓》詩：

蟲聲唧唧那堪聞，碎月窺窗到夜深。

不忍池邊樓上客，連宵倚夢拜秋墳。

詩歌以秋夜詩境外第三人稱視角，刻畫倚夢祭掃的「樓上客」。似以平實寄幽願，實則更顯秋夜夢者刻骨銘心之哀傷，情洞之悲苦。夢魂縈繞所向，是「琬君墓」。靜謐簡穆的意象，傳達了詩人內心的至深至情。「吳琬君」，應是孝谷先生終生懷念的吳氏妻子的姓名。對髮妻的思念之情，老而愈深且摯。他為己居所題曰「夢明湖館」，即是追念吳夫人。筆者認為，曾孝谷的名號「存吳」亦與此追念關聯。

曾孝谷所畫的花鳥人物尺幅寫生，往往有獨特的意蘊。教授繪畫時，常懸出日本風格的大幅水彩，指導臨摹，並講解其技法。這些示範畫的用筆、用色並不複雜，多寫自然風物，富有詩意，學生也易理解。

(二) 兵亂困危城，心瘁創傷深

一九三二年十一月中旬，四川幾支軍閥部隊為爭奪地盤，在成都暴發巷戰，巷戰又升級為高地爭奪戰。城西少城附近的城牆，城中心皇城的煤山，成為雙方激烈爭奪的兩個主要戰場。李劫人寫於一九三六的《危城追憶》一文，詳細地記敘了這次「二劉奪城之戰」^[22]，其中標題為《戰地在屋頂上》一節，則以諷諷與反諷修辭筆調，詳細地描繪了曾孝谷一家在這次戰亂中的不堪遭遇：

住在少城小通巷的曾先生，據說，做夢也沒有想到他的房子會劃為前線，而且是機關槍陣地……他猶然本著民國六年（公元一九一七年）兩次城裏打仗的經驗，只以為把大門關好，找一個僻靜點的房間，將被褥等鋪在地上，槍炮聲一響，便靜靜的躺下去，等子彈消耗到差不多了，兩方都待休息時，再起來走走……就這時候，他的後院裏猛然有了許多人聲：「這裏就對！把機關槍拿來！」還不等他聽明白，接連火就聽見房頂上瓦片被踏碎的聲音，響得很是利害，而破碎的瓦片，恰也似雨點一樣，直向頭上打來……曾先生只管是自己造的房子，他之為人只管不完全近代化，不過既有了「吾從眾」的聖人脾氣，又扼於金錢的不夠……他那屋頂，到底也只能蓋到那麼厚……跑上二十來個只知暴殄天物的兵士，還安上一挺重機關槍，以及子彈匣子，以及別的武器等，這終於會把它弄一個稀爛的。

……機關槍陣地擺在屋頂上，陸軍變成了空軍，我們的曾先生，那時真沒有話說，全家四口只好慘默地躲在房間裏……三間屋頂雖然全被踏壞，但戰事還沒有動手。陣地上的戰士，到底是一脈相傳的黃炎子孫，或者也是孔教徒罷？有一個戰士因才從瓦樑中間，向陣地下的主人說道：「老闆，你這房間不是安全地方，一打起來，是很危險的，你得另外找個地方。」

剛才是那麼聲勢洶洶到連話都不準說，小孩子駭得要哭了，還那麼「不準做聲氣！老子要槍斃你的！」現在忽然聽見了這片仁慈的關

照的言語，我們曾先生才覺得有了一線生的希望了。連忙和悅以極的，就請義士指點迷途，因為他高瞻遠矚，比較明瞭些。

「我看，你那灶屋子挂在角上，又有土牆擋著，那裏倒安全得多」。

我們的曾先生敢不疾疾如律令的，立刻就夾著棉被枕頭毯子等等，搬到那又窄又小，而又很不乾淨的灶屋裏去？……曾先生的房子是前線，是機關槍陣地，所以他伏在灶下，只聽見他書房裏不時總要發出一些東西被打破的清脆聲，倒是陣地上，似乎還不大有子彈去照顧。

幾天激烈的戰爭過去了，白天已不大聽見密放，似乎相處久了的原故？陣地上的戰士，在休息時，也公然肯「下顧」老闆，說幾句不相干的話，報告點兩方已有停戰議和，「仍為兄弟如初」的消息……我們的曾先生的眉頭反而更皺緊了……曾先生在前所焦慮的事情證實了，「不曾」多買兩斗米放在家裏，等他們打仗，現在顆粒俱無了！……於是曾先生思之思之，不得不毅然決然，挺身走出灶屋子，「仰告」陣地上戰士們：他要帶著老婆兒女，趁這不「響」的時節，要逃出去而兼求食了。

說來你們或者不信，陣地上捨死忘生的戰士們會這樣的奉勸曾先生：「老闆，我們倒勸你不要冒險啦！小通巷走得通，柵子街走不通，柵子街走得通，長順街也一定走不通的，怕你們是偵探。……沒飯吃不打緊的，我們這裏送得有多，你們斯文人，還搭兩個小娃兒，算啥子，在我們這裏留些去就完啦！」

如其不在這個非常時節，以我們謙遜為懷，而又不苟取的曾先生，他是絕不接受這樣的恩惠。他後來向我說，那時，他真一點也沒有想到為什麼使他至於如此境地的原因，只是對於那幾個把他好好的房子弄成一種半毀模樣的「推食以食之」的兵，發出了一種充分的謝忱。他認為人性到底是善的，但是一定要使你良好環境，被破壞到不及他，而能感受他的恩惠時，這善才表暴得出。

又經過了幾天，又經過了兩三次兇猛的衝鋒，戰地上的兵士雖更換了幾次，據說，一般的兵士，對於我們的曾先生，仍那樣的關切。而曾

李劫人寫於一九三六的《危城追憶》一文，詳細地記敘了「二劉奪城之戰」，其中標題為《戰地在屋頂上》一節，則以諷諷與反諷修辭筆調，詳細地描繪了曾孝谷一家在這次戰亂中的不堪遭遇。

詩人的滿腔憤怒，直指「鼠穴門」的禍首，由自我被毀之大屋，推及災禍殃及死傷的無數百姓，其沉痛其哀傷，心如烹割。

先生便也在這感激之忱的情況下，以極少的腌菜，下著那冷硬粗糙的「戰飯」，一直到二十九軍實在支持不住，被迫退出成都為止。

戰事停止那天清晨，一般戰士快快樂樂從戰地上把重機關槍，以及其它種種，搬運下房子來時，都高聲喊著曾先生道：「老闆，把你打擾了，請你出來檢點你的東西好了。我們走了後，難免沒有爛人進來趁渾水撈魚，你把大門關好啦！」

格外一個中年的兵士更走近曾先生的身邊，悄悄告訴他道：「老闆，你這回運氣真好，得虧你膽子大，老守在家裏，沒有逃走，不然，你的東西早已跟著別人跑光了。你記著，以後再有這種事，還是不要跑的好。軍隊中有幾個是好人？只要沒有主人家，就是一床爛棉絮，也不是你的了」。

這一番真誠的吐露，自然更使曾先生感激到幾乎下淚，眼見他們走了，三間上房的瓦片尚殘存在瓦檣上的，不到原有的二十分之一，而書房以及其它地方，被子彈打毀的更其數不清。令他稍感安慰的，幸而打了這麼幾天，一直沒有看見一滴血^[23]。

如此「含淚的笑」之修辭描繪，生動地扶襯出曾孝谷內心無以言對的淒惶與酸楚！停火後，林山腴先生^[24]念及老友的安全，前往探視。當他走到曾氏寓所一帶，目睹民房多毀於戰火，殘垣瓦礫一片狼藉，心中不免黯然，料想老友已遭池魚之殃。哪知走進殘破的一小屋，只見曾先生安然蜷縮在舊灶坑內，上面蓋著木板，木板上還覆蓋著破棉絮。林先生見此情景，心中大慰。他感事哀時，寫成了《壬申兵禍》詩。這篇五言長詩中，也特別地記述了孝谷先生：

鱗櫛數千戶，犬豕當屠刀。或全家糜殉，或肢體斷拋，苦無棺槨收，乃用苴薦苞……西戰柵子街，撤瓦殘空椽。牆壁著彈眼，蜂窩石上窩。最慘小通巷，逼仄同煎熬。鄰國數叢竹，青者琅玕瑤，截斷若破帶，濯濯無完稍。中有一故人，灶觚覆弊袍。曾孝谷生死不可知，相見魂始招^[25]。

該長詩詳盡描寫了詩人親歷此次軍閥城內爭鬥造成的災禍：居民區屋毀人亡之慘狀、生民困苦之慘相，曾孝谷自然也成了詩史中的人物。經歷此劫，曾孝谷的小院被糟蹋得破敗不堪，他寫下了《哀大屋》詩：

大屋未倒群鳥啄，屋鏡已破鳥啄木。既破我屋升我堂，屋下雜雜走倉皇。食卵逐雞號且避，身非黃鵠安能翔？主人東壁^[26]張高宴，簾外血飛看不見。不愁落日黯西山，晚幕獨矜安巢燕。寄言巢燕慎將雛，胡馬東來人盡奴。奴忍饑腸不敢哭，還從屋根覓殘粥。

劫難結束後，一家人雖無傷亡，但棲身的房屋頂大多被毀，孝谷先生於《壬申九月成都圍城紀事五首》之一，對作惡的軍閥們以憤怒的斥責：

鼠穴門忽起，築壘與人高。城中十萬戶，畫地真成牢。雞犬且無聲，童稚不敢號。往來無行轍，白日寒蕭蕭。借問所敵誰？同室不相饒。豈有質首仇^[27]，主帥氣獨驕。一怒化蟲沙，冤魂誰與招！開國二十年，茂惡非一朝……

詩人的滿腔憤怒，直指「鼠穴門」的禍首，由自我被毀之大屋，推及災禍殃及死傷的無數百姓，其沉痛其哀傷，心如烹割。戰亂中，曾孝谷一方面要自保，另一方面主動履行先父「五老七賢」於此類亂局中之責，《壬申九月成都圍城紀事五首》之五有以下記述：

愷惻念吾叔，憂時心成痾^[28]。欲為被發救，奔走偕朋輩（與陳太常、徐霽園、尹約堪諸老叩門請命奔走數日。曾孝谷注）。叫閹^[29]雖不應，聊以盡人事。薄俗厭老成，到此責無貸。此情亡父知，泉下有餘快。由來五老賢，令聞至今在。玉貌坐圍城，無求終有賴。何必商山翁^[30]，超然人世外。

記述了與諸賢達一道，為民請命，四處奔走，懇請、籲求戰事各方主帥停戰。《夏日閒居三首》之一詩中，曾孝谷沉痛地哀嘆「治亂成古今，人世終不改」。亂世成常態，他亦「絕塵心所耽，肆志樂無悔」^[31]。曾孝谷後半生的這些經歷，在其心靈

臨歌散百憂，長詩《悠悠嘆·寄山腴先生》，被認為是曾孝谷的詩歌中，以詩明志，彰顯其人生態度之謳歌，是瞭解孝谷先生的平生，不可不讀之重要詩篇。

深處，烙上了厚重的陰影和精神創傷，「其沉哀甚於吞聲之哭。他的靈魂深處是一顆憂國憂民的熾熱的赤子之心！」^[32]他在《悠悠嘆·寄山腴先生》詩中抒發道：

大地塊然黯淡極，養成頑懦沉神州。至今蔓草痛貽禍，國步十改九浮漚！此心已死任烹割，搔癢不覺人何尤……吾淚久凝似新鐵，惟恐一揮不能收。化丹青寫荒怪，縱歌亦殊郢巴流……進退一生有千秋……

臨歌散百憂，長詩《悠悠嘆·寄山腴先生》，被認為是曾孝谷的詩歌中，以詩明志，彰顯其人生態度之謳歌，是瞭解孝谷先生的平生，不可不讀之重要詩篇。

跨越空間，移至閩南，我們作共時比較對比。孝谷先生「憂時心成癡」的一九三二年十月，弘一法師（李叔同）雲游南閩廈門，至萬壽岩安居，又到妙釋寺小住，這是他第三次至閩南弘法……這時，正值弘一大師精治律典、助僧教育、弘法宣講、立學辦報等弘揚佛法事業的鼎盛時期；孝谷先生則於西南一隅，於軍閥可恥的內鬥戰亂中，僅能求自保性命之時，也盡微薄之力，為民請命……當年的「春柳雙星」，一為民眾形而上之苦難，不辭勞苦，殫精竭慮，普度眾生；一為陷於水深火熱戰亂中大眾的性命，八方奔走……。

（三）書來思故人，花事冷於秋

積歲還鄉意，輕帆萬里游。書來思蹈海，春望約登樓。

留命供千劫，臨歌散百憂。錦城方息戰，花事冷於秋。

此《得倭婦貽書》詩的創作時間，應是「二劉奪城之戰」結束後的一九三二年底或一九三三年初。曾孝谷收到了離別十年的日本妻子的來信。劫後而餘生，詩人對自我生存的慘淡現實，對自我生命的價值意義以至於今後的艱難人生，有了更清晰的認識和透徹感悟：「留命供千劫，臨歌散百憂」！直面慘淡的人生，仍以豁然曠達之吟詠予以應對。筆者認為，這是曾孝谷後半生中，其人生之「進」「退」理念的精

神支撐！儒家稟執常道正理和善於權宜變化結合，從而走向通達的極致境地。歷史上，晏嬰處亂善治，孔子速久進退，以無可無不可之精神，一生行道不已等，方顯聖哲處世生存的大智慧。聞見博，學養深的曾孝谷，以他自己的理解，將儒家之常道，賦予自我後半生的生命歷程之中。

「書來思蹈海，春望約登樓」，劫後閱信思故人，初春登高望繁櫻。感情的因素往往傾向於過去，此時此刻的曾孝谷，遠致日本妻子之深情，不能說沒有。約一九二三年，曾孝谷的日本妻子離家返回日本。提及此令人遺憾感傷之事，他總神情淡漠地搖頭苦笑道：「她說我沒學問，這個我不服，說我老而貧，這倒是事實」。人們言傳這位日本妻子回國的原因，是不耐清貧空寂的生活。然而夫妻矛盾，其間之抵牾，旁人畢竟難明究裏。其時，曾孝谷才五十歲。清貧生活中，空懷才志而不得奮發的他，這時確已兩鬢霜染，老態微露。「錦城方息戰，花事冷於秋」。奪城戰事雖結束，但錦城自古以來每年初春的「花會」盛事，卻因戰亂的影響，顯得格外清冷，「往來看花人不斷，到處名花集市塵」^[33]之盛景不再。

三、「物性有殊異，所向莫能奪」

曾孝谷經歷了喪妻、日籍妻子回國、兵亂、貧病等人生之諸種打擊與磨難……因其稟有高簡淡然的性格，順隨世緣的人生態度，仍不改其志，深為士林朋友們所欽佩。他深居僻靜小巷，在日漸清苦的生活中，亦能以妙語遣寂寥。比如，他給自己的住宅自題為「五十步軒」。五十步，本來是不大的丈量距離。但曾孝谷在《漫題五十步軒》詩裏，卻喻為「地容億萬錐，富有吾何修」之解頤妙語。人們喻貧，以「無立錐」之地喻其甚，他卻幽默地說：我的五十步軒可以容億萬錐了，我是「富有」的！《夏日閑居三首》之二，更顯其「物性

有殊異，所向莫能奪。士方坐言志，義不問饑渴」之志：

牽牛盼早秋，葵心傾夏末。莖茶雖微生，不與蔗爭活。物性有殊異，所向莫能奪。

士方坐言志，義不問饑渴。入世悟玄機，一毛向人拔。高談輕冠蓋，遺行恥被禍。試作鱣鱖舞，能興波浪闊。乃知白社中^[34]，由來多賢達。

孝谷先生在成都的好友不多，主要有林思進、龐石帚、李哲生、李劫人、蒲殿俊等。這些學人、老友皆知他的秉性和「所向莫奪之志」，因為，他們對此皆有共鳴。在曾孝谷的詩歌中，有提及梁啟超，也曾提及胡適，但很難窺見新文化運動或「五四」精神產生的影響。他的這些蜀中老友之志趣，亦難見這一激進的現代精神，更多地皆顯現出晚清士大夫遺存的韻致。民國初年內地之士人，庶幾近之。

（一）票演是大藥

三十年代以降，內地文化藝術界漸開文明之風氣，現代各門類藝術形式方得普及。當時的「春熙大舞台」，有江南人陸淑田帶領的戲班演出京戲。曾有過戲劇藝術志向和秉賦的曾孝谷，其戲劇情結亦重新湧動。他終於有了一個機會，在春熙大舞台陸家戲班以票友身份「下海」客串了幾場戲。他與傅竺僧合作演《天雷報》（又名「清風亭」），他飾演老旦；在《翠屏山》中，他飾生角。這些演出轟動一時。其時，曾孝谷雖已六十多歲了，但他的扮相端莊，姿態灑脫，念白仍韻味十足，其唱腔圓潤悅耳。他的表演深受觀眾喜歡，叫好之聲不絕。演出成功，曾孝谷的老友蒲伯英（殿俊），特贈詩予孝谷先生：

縣知老態未婆婆，畫碗閒傾嫵媚多。

揮斥鬼神身更健，天然大藥是高歌。

演出了卻了曾孝谷的多年夙願，登台遣寂寥，高歌是「大藥」……日暮沉沉之時，天邊絢爛奪目的晚霞，與林間無比溫柔的黎明同樣令人陶醉。而夕照餘輝，總蘊含著惆悵和惋惜！

（二）傾力教育館

曾孝谷「退」能守持，「進」能盡責。據現有資料記載，在他的後半生中，曾出任過兩個公職：一是於二十年代，擔任過成都市政公所（相當於市政府）秘書長（其任職時間不長）；再就是於三十年代擔任「市通俗教育館」（後改為「市立民眾教育館」）館長。

上世紀二十年代中期，成都市政公所督辦（如今之市長）王瓚緒，承楊森旨意，在市區少城公園商品陳列館館址創辦「成都市通俗教育館」。王瓚緒邀請著名社會教育家、社會活動家、實業家盧作孚出任籌備主任及第一任館長。通俗教育館設有博物、圖書、體育、音樂、講演、出版、游藝、事物八個部。教育館的主要活動有三个方面：各種形式的展覽；群眾性的文體活動；群眾性的各類慶祝集會等，三十年代後期，「成都市通俗教育館」改名「成都市立民眾教育館」。其時的成都市市長鐘體乾（也是三十年前與曾孝谷同一時期在日本學習的留學生），懇請曾孝谷出任「民眾教育館」館長職務，曾孝谷接受了這一邀請（為該館的第二任館長），他由「退」轉「進」，企望以一己之力，為社會、民眾做些文化普及工作。

據現成都市檔案館館存民國時期「市立民眾教育館」殘缺不全的檔案目錄看，曾孝谷主持該館的時間，主要是在一九三三年至一九三五年期間。如：一九三三年十二月二十七日，「成都市政府令通俗教育館館長曾孝谷關於為轉行鬚髮慶祝二十三年元旦日頒發並發假三天毋庸鋪張一案的訓令」^[35]；一九三四年十月七日，「成都市政府令通俗教育館館長曾孝谷關於為轉行奉令籌借行二十三年植樹典禮議案的訓令」^[36]。在曾孝谷和其後的程鳴岐兩位館長努力下，市民眾教育館隨時代發展，不斷改進教育的民眾教育職能和模式，除繼續實施「來學」外，還開始注重「往教」，「以社會教育為目標，實施各種

曾孝谷詩歌，有提及梁啟超，也曾提及胡適，但很難窺見新文化運動或「五四」精神產生的影響。他的這些蜀中老友之志趣，亦難見這一激進的現代精神，更多地皆顯現出晚清士大夫遺存的韻致。

三十年代以降，內地文化藝術界漸開文明之風氣，現代各門類的藝術形式方得普及。當時的「春熙大舞台」，有江南人陸淑田帶領的戲班演出京戲。曾有過戲劇藝術志向和秉賦的曾孝谷，其戲劇情結亦重新湧動。

區區誠蛇足。

菊瘦淡影，病居孤寂，生命在慢慢消褪。小女兒的問疾關心，使詩人強作笑顏的內心更加地悲苦。災禍、兵亂……艱難憂患不斷，侵害、消損著詩人的身心健康，卻偏不予詩人以充滿希望的生命力。詩人時時以高昂的志節，直面死神的降臨：「高歌來鬼神，浩氣凌居諸^[38]。頓忘老將至，即老復何如」（《病居紀事雜詩十首》中詩句）。三十年代後期，當曾孝谷辭去民眾教育館館長職務不久，即沉疴不起。一九三六年舊曆七月二十五日，曾孝谷以「三十年前舊同學」的名義，給弘一法師寫了一封信：

弘一大師座右：塵勞迷惘，老與病緣，嘆息平生，實辜負盛眷。在昔回波結契，萍根偶合，一日相悅，允愈百歲。惟以故鄉井底，只合伏蛙，入蟄二十年，渾忘日月。兵戈水旱，骨肉捐替。苦海劫灰，豈復可說？昨聞飛錫憩處，廣蔭菩提，轉迷開智，群生隨喜。小子日昵塵障，若草沾泥，俗不與諧，佛所屏棄。第念法師愷惻，沉溺為憂。尚予箴規，阿殊寶筏。拜德音於上界，期懺悔乎幾微。奉告敝居，佇遲善教^[39]。

此為曾孝谷和弘一大師的最後通信。一九三七年十二月四日，曾孝谷因久病不愈去世。去世時，其身無長物，僅有一個年約十六歲左右的弱女和半室圖書。故舊老友紛紛解囊，並賣掉曾先生留下的部分書籍家具，才將其安葬。

成都著名文士林山腴挽聯：

杜甫一生逢亂世；鄭虔三絕少知音。

孝谷先生另一好友，四川大學教授李哲生先生^[40]，平時常和他論詩度曲，親如弟兄。他得到喪報後，痛哭失聲，揮淚寫了一付挽聯：

心苦貌疏狂，人方憂國，國恐隨人，一腔畫意詩情，愴冥冥以入地。

生悲死安樂，世竟愧君，君無愧世，萬古顏窮跼壽，疑蒼蒼者非天！

四、文學藝術成就

教育事業。輔導本市社會教育之發展」[37]，逐步改變以往僅接待市民到館娛樂、受教育的作法，通過流動車、廣告牌、民眾壁報、問字處、開辦學習班等形式，主動走向社會，深入市內各街巷，開展更廣泛的社會教育活動，增強了民眾教育館的社會責任感。



曾孝谷與女兒曾世琛合影

(三) 貧病志難奪

曾孝谷邁入老年後，其晚景較淒涼。雖在軍閥戰亂中逃過一劫，但他的健康卻在長期窘迫生活與精神重壓下，愈來愈來差。其《病居紀事雜詩十首》中，多有這時期的病中吟詠，謹從其中選取如下病中之感慨、太息：

三年兩回病，漸知精力頹。多少偉丈夫，峻峭骨已灰……；瓶花憐菊瘦，淡影病如予。靜對清欲語，無君胡可居……；百歲何悠久，忽已至今夕。明星照庭戶，燈下看頭白。覩面小兒女，繞床學問疾。強語博爺笑，萬千不得一。爺匪不汝憐，煩憂梗胸腹。忍作無情笑，悲於天聲哭……；天留命須臾，誰能故相促。有如入湯蘭，暫看絲斷續。恃此絲未盡，又得活幾日。死生義微奧，孔儒非不說。艱虞爨我軀，所患惟一活。生能勝憂患，便知生安樂。以死問鬼神，

劉君惠先生曾在文章中指出：曾孝谷是「我國早期話劇藝術活動家，是我國最早融中西畫理於一爐的著名畫家，是我國近代有獨特審美意象的詩人」^[41]。

（一）文學創作成就

曾孝谷回國以後的文學創作，以詩歌為主，另有文章、戲劇批評等著述。

他在青年時代即以詩名海內，早期的《濰縣春居》、《妾貌》等詩，柳亞子盛贊之。他的詩歌主要收集在《夢明湖館詩》（二卷）。該詩集收錄了作者同柳亞子、歐陽予倩、陸鏡若、李劫人、林思進、龐石帚、李炳英、陳師曾等名家的交游之作，有較高的史料價值。

曾孝谷詩歌有獨特的審美意象。詩歌形式上，他尤長於五言詩，平生創作的詩歌以五言為多。他講究詩法，但不屑於聲律，由此，形成了自我詩歌的個性特徵。曾孝谷詩歌最突出的審美意象是「氣味簡穆」（謝無量語），簡：簡古、古樸、平實恬淡而富於清新，這些審美意象在詩人早年的詩歌中比較突出，如前面提到的《濰縣春居》、《妾貌》、《入日本白馬會習繪事》等詩篇；穆：莊重，沉鬱而靜穆，所創作的《追悼詩十三首》、《壬申九月成都圍城紀事五首》、《病居紀事雜詩十首》等詩歌，多含此類審美意象。其中亦「名理淵淵」（劉君惠語），詩語間往往蘊含著明辨之義理，也正因為有這一詩藝上的個性特徵，謝無量先生中肯地評價：「夫危難之情，積久則忘。獨詩人推己身之所痛，明當世之所哀，言之親切而有餘，聽者鼓舞悲蹈而不能自己」，其詩「氣味簡穆而真實，出入陶元亮、孟東野諸家，近代則似揚州吳野人《陋軒詩》而真實過之」^[42]，是「至情」之作。儒家的民本思想和「惟歌生民病」的現實主義詩歌創作精神亦閃爍其間！

曾孝谷崇尚古文，其所撰文章（包括評論文章）多為文言文。他愛讀《古文辭類纂》中唐宋八大家的文章，也經常從中

選出作為教學範文。他撰寫的文章，尚清正，不著冗辭，常以幽默語言，闡述文章事理，如一九〇九年從日本回成都探親時所撰《毛賡臣四兄弟摹古書法書後》一文，即有此特色。他編有文章集《心治齋^[43]瑣言》五卷，內容為平生做學問的心得積澱，多有精論要語，亦含留學日本時，他與李叔同及歐陽予倩切磋藝術的相關文章，彌足珍貴。《大成會叢錄》曾連載過一些，今已零落。

戲劇評論方面，曾孝谷編有戲劇評論集《五十步軒劇談》，主要是刊載於《娛閒錄》雜誌和其他刊物上的劇評文章，其中多以「無瑕」為筆名。因晚年清貧而無力出版。該戲劇評論集應該是我國第一部劇評專著，其失散後，至今不可複尋。他的《夢明湖館詩》詩集（二冊），是在他去世後，於一九四七年由好友出資，才得以出版。

（二）繪畫藝術成就

曾孝谷在日本學習繪畫時，曾加入日本的繪畫會，以增強繪畫學習實踐。他曾作《入日本白馬會習繪事》詩一首：

天馬橫空信絕倫，毫端能擬四時春。

且將寥落平生意，並入胭脂寫戀神。

該詩漾溢著對繪畫藝術的熱愛與神往，也顯露出其時意氣風發，對自我藝術秉賦的飽滿自信。他的繪畫，在中國近代美術史上佔有突出的地位。劉君惠教授有較詳細介紹：

李叔同稱先生所作國畫和油畫都在「神品逸品之間」（語見崔龍潛《記曾孝谷先生逸事》）。謝無量稱先生「肆力繪畫，頗依新法貌山川人物，甚可觀也」（謝無量《夢明湖館詩序》）。先生自謂繪事之勤，已使禿管如山，加上萬里遠游，得江山之助，又縱觀中外古今名畫數百種，灼然見畫理之精微，畫學之博大。他慨嘆世之畫師矻矻窮年，為舊法所牽，無由自拔，比如浮芥並舟於蹄涔之水，不知天下猶有海濤，這是封閉的。他說：「圖龍畫犬皆塵相，結習難忘笑貫休」（《雜感》之一）。他一方面反對墨守，力求創新；一方面又反對那種

這些演出轟動一時。其時，曾孝谷雖已六十多歲了，但他的扮相端莊，姿態灑脫，念白仍韻味十足，其唱腔圓潤悅耳。他的表演深受觀眾喜歡，叫好之聲不絕。

菊瘦淡影，病居孤寂，生命在慢慢消褪。小女兒的問疾關心，使詩人強作笑顏的內心更加地悲苦。災禍、兵亂……艱難憂患不斷，侵害、消損著詩人的身心健康，卻偏不予詩人以充滿希望的命力。

親溺愛。世琛老人回憶：「他常常將我背在背上走路……夏天我的腳丫長水泡，癢。父親就把毛巾撕成縲，輕輕套在我腳丫上擦，止癢」。曾孝谷在三十年代又娶了繼室，世琛的繼母還帶來了一兒一女。因生活所迫，孝谷先生所住獨院的廂房也出租了。一九三七年孝谷先生去世後，十八歲的世琛像浮萍，艱辛地漂泊在動蕩的塵世……上世紀五十年代初期，歐陽予倩（時任中央戲劇學院第一任院長）出差來成都時，欲探訪曾孝谷的女兒，但其繼母只讓他見孝谷先生的繼子和繼女，沒有告訴世琛的下落，因此歐陽予倩沒能見到曾世琛。在「文革」期間，曾世琛被扣上了「特務」、「漢奸」、「反革命」等罪名，作為全市批鬥對象，剃陰陽頭，掃大街……。「改革開放」後，隨著對近現代以來的文化大師、文化名人們研究的逐漸深入，曾一度被刻意「遺忘」的文化名人及其後代，也逐漸獲得了應有的重視與尊嚴。與華東及全國許多地區比較，內地則在較長時間，對本地域文化名人的全面重視不夠。如曾孝谷在小通巷五號的故居，沒有得到應有的保護，他平生的許多文藝創作成果（繪畫、詩歌、各類文章等），大多數已毀棄或散失。比較「改革開放」後，李叔同、豐子愷等的後人與曾世琛老人的境遇，存在明顯的反差。

曾世琛老人於二〇一一年六月二日去世，享年九十一歲。她生前在成都中和場龍燈山陵園買下了雙墓穴，生前先將父親曾孝谷的遺骨移葬於此，並為自己留下一個墓穴好陪伴在父親身邊。如今，她就葬在父親的墓旁，永遠陪伴著她的父親。

[1] 陳星：《李叔同身邊的文化名人·春柳雙星——李叔同與曾延年》（中華書局二〇〇五年），頁七至二三。該章節在研究、梳理中國話劇初創史實的大背景上，詳細分析了李、曾二人的關係，所提出的「春柳雙星」，在學術層面，標示出了李、曾兩人對「春柳社」創立、戲劇活

「玄發無可怨，碧眼莫非才」（《雜感》）的全盤西化論。他認為客觀世界的美，要能盡態極妍地加以再現，就必須有邃密的觀察，不能為技法所縛。先生在他創作的一銀紅色牡丹的畫幅上題過一段話：「山左牡丹以銀紅色者最為富艷。往歲客歷下，常於陳氏靜樂軒中對花寫照，例年不改。歲月幾何，不謂已如隔世事也」。先生重視寫生工夫，這與畫本描摹者異趣。他和李叔同、陳師曾的認識是一致的。先生給一位姓梁的老先生所畫的《梁孟耦耕圖》，筆墨極簡古，題了兩句話：「能薄天下者而後可與言耦耕之樂。古人如梁孟，其庶幾乎！」寥寥幾筆，而先生離塵絕致的情操，躍然紙上。

先生所作油畫中，有一長約五尺，寬約二尺，畫西方神話故事者，表現其國王為懺悔畢生罪孽，把家人奴僕載大車上，自己拉車向淨土奔馳。畫中人物數十，情態栩栩。這幅畫的技法、筆墨都是西方的，而構圖、設色、神采、氣韻卻是有中國特色的。這種能借鑒、能吸收，更能消化、能融會的魄力，為中國繪畫的創新作了很深刻的啟示^[4]。

已故的四川師範大學文學院劉君惠教授，保存有孝谷先生的畫作「牡丹」；已故的四川大學教師周菊吾保存有孝谷先生的畫作「蘇東坡像」。當年成都的文人學士，在每年臘月，有專為東坡做生日的雅集，東坡畫像即為孝谷先生所造，至聚會時張挂。這兩幅畫皆攝取、融合了中西繪畫的藝術神韻。

（三）寂寞身後事

比較「春柳雙星」的前塵後事，曾孝谷的後半生，是寂寥的；他過世後，仍然是寂寞的。

曾孝谷的獨生女兒曾世琛，出生於一九一九年七月，她的生母是孝谷先生從日本帶回的日籍夫人。世琛老人的一生，命運多舛，歷經了諸多磨難。她的母親回日本時，因尚年幼，她甚至不記得母親的模樣，而她與父親相依為命的記憶，卻永存於心。因為失去了母愛，她從小倍受父

曾孝谷詩漾溢著對繪畫藝術的熱愛與神往，也顯露出其時意氣風發，對自我藝術秉賦的飽滿自信。他的繪畫，在中國近代美術史上佔有突出的地位。

動、演出的成功等所起的重要作用，和產生的深遠影響。

[2] 龐石帚：《曾孝谷大兄枉詩見投時曾方有買臣負薪之感因作奉答並示哲生》詩中曰：「十年所聞曾公子，平生非隱亦非士。蕉萃青衫錦水濱，相逢一笑干戈裏……」。龐俊（一八九六至一九六四年）字石帚，曾孝谷好友之一，初字少洲，因慕薑夔，更字石帚。成都人。博通經史。弱冠即受知於趙熙、林山腴等川中名家。歷任成都高等師範、成都師範大學、華西協和大學、光華大學、四川大學教授。有詩文集《養晴室遺集》。

[3] 孝谷先生長詩《悠悠嘆·寄林山腴先生》，被認為是個人明志之詩篇，其中有：「進退一生有千秋」詩句。

[4] 劉君惠，名道蘇，號佩蘅（一九一二至一九九八年）成都華陽人。曾分別就讀於私立大成學校小學部、大成中學校；一九三七年七月畢業於四川大學。他曾問學於蜀中鴻儒趙少咸先生，早年受章炳麟學術思想影響甚鉅，對哲學、文學、史學、語言學均有研究，曾在金陵大學文學院主編的《斯文》月刊，主講訓詁學和諸子專書研究，撰有《諸子學導論》，編輯《訓詁學名著選編》，著有《方言疏證續補》等。一九四九後，為四川師範學院（現四川師範大學）教授。

[5] 劉君惠：《話劇運動的先驅曾孝谷》，見四川省政協文史資料研究委員會編《四川近現代文化人物》（四川人民出版社，一九八九年），頁二一八。

[6] 成都「少城」位於成都市的城西，是清代滿人的聚居地，街道整潔幽靜。民國建立後，許多旗人將舊宅出售，吳虞先生即購少城柵子街二十一號院居住。小通巷是成都少城中的一條半截小巷，清代名仁風胡同，民國初少城中各胡同改名時，因為這條胡同的巷道狹窄，有如一條通道，故得此巷名。今少城北方胡同院落區域已翻新建成「寬窄巷子」文化街。

[7] 隈：《淮南子》有「田者不侵畔，漁者

不侵隈」。高誘注：「隈，曲深處，魚所聚也」。

[8] 曾智中尤德彥編：《李劫人說成都》（四川文藝出版社，二〇〇一年），頁一八至一九。

[9] 《四川公報》，是具有開明思想的著名商人、社會活動家，時任四川商會總理的樊孔周（？至一九一七年）主辦的報紙。《娛閒錄》是四川創辦較早的、頗有特色和影響力的一份文藝刊物，著名的文化藝術家、作家如吳虞、李劫人（筆名老懶）、曾延年（筆名無瑕、存吳）、方觚齋、劉覺奴、曾蘭（吳虞妻）、胡璧經堂、李哲生、「何六朝金石造像堪侍者」（何振義，字雨田）等，皆為該刊撰稿或擔任編輯。作為文藝副刊，《娛閒錄》形式多樣，內容豐富，有小說、叢錄、劇談、筆記、文苑、劇本等等。

[10] 孫少荊（一八八八至一九二七年）原名鐘元，筆名行者，成都人，是著名報人。辛亥革命後相繼主辦《公論日報》、《女界報》、《民治日報》，後赴日本考察。回國後，他又任《四川群報》、《鼎權報》、《蜀報》、《家庭》主筆、編輯。他曾參加少年中國學會，主辦《星期日》周刊。一九二〇年赴德國，一九二三年歸國，任成都市公所提調，參與創辦成都通俗教育館。一九二七年，因得罪軍閥，遇刺身亡。

[11] 論文中，有關曾孝谷詩歌引用出處：青年時期創作的詩歌，引自柳亞子主編：《南社詩集（第五冊）》，一九三六年開華書局出版；回成都後創作的詩歌，主要引自編委會編：《近代巴蜀詩鈔（下冊）》（巴蜀書社，二〇〇五年）；孝谷先生懷念李叔同、歐陽予倩等詩歌，則主要轉引自劉君惠先生的文章《話劇運動的先驅曾孝谷》。

[12] 宋朝邵桂子《海蟾》詩中有「……腹中萬斛蝌蚪藏，吐作列緯森光芒」句。

[13] 直諒多聞：成語，意為人正直信實，學識廣博。語出《論語·季氏》：「益才三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，損也」。孔子說：「有益的朋友有三

隨著對近現代以來的文化大師、文化名人們研究的逐漸深入，曾一度被刻意「遺忘」的文化名人及其後代，也逐漸獲得了應有的重視與尊嚴。與華東及全國許多地區比較，內地則在較長時間，對本地域文化名人的全面重視不夠。

種，有害的交友有三種。同正直的人交友，同誠信的人交友，同見聞廣博的人交友，這是有益的。同慣於走邪道的人交朋友，同善於阿諛奉承的人交朋友，同慣於花言巧語的人交朋友，這是有害的」。

[14] 劉君惠：《話劇運動的先驅曾孝谷》，見四川省政協文史資料研究委員會編《四川近現代文化人物》（四川人民出版社，一九八九年），頁二一三。

[15] 「郭十三」：郭麟（公元一七六七至一八三一年），又名郭？，字「祥伯」，號「頻迦」、「復翁」、「苧蘿老者」。因右眉全白，又號「白眉生」別稱「郭白眉」。江蘇吳江人。少有神童之稱。乾隆六十年（公元一七九五年）參加科舉不第，遂絕意仕途。專研詩文、書畫，好飲酒，工詩詞古文，所作清婉穎異，尤擅篆刻。喜交游，與袁枚為好友。

[16] 雅昌藝術網：<http://auction.artron.net/paimai-art5028440719>。2017年4月5日，上午8：50引用。

[17] 章用秀：《曾延年贈李叔同秋花圖（圖）》，載《天津日報》二〇一一年十月二十九日。

[18] 清末廢科舉、興學校之際，省城成都專為旅居四川的客籍人（外省人）子弟辦了一所「客籍學堂」，專收其子弟就讀，後來改名「賓萌學堂」。「賓萌」二字出自墨子，「賓」訓賓，「萌」訓民，較之「客籍」更典雅。

[19] 徐炯（一八六二至一九三六年），字子休，號霽園，成都華陽人。十九歲補廩生後，入尊經書院。他傾心宋明理學，廣交院中嚴謹之士。中日甲午之戰後，他將所辦私塾擴為「澤木精舍」（類同書院）。「熊克武、廖學章、尹昌衡、魏時珍、張群、戴傳賢、李植、謝持等曾先後求學於「澤木精舍」或是從師於徐炯。曾任四川教育總會會長。辛亥革命後，曾在北京任教於中國大學。一九二〇年，他創立「大成會」（取孔子集群聖大成之意），開辦大成學校並自任校長，主編《大成會叢錄》。著作有《霽園遺書》。徐炯飽讀詩書，提倡

「尊孔讀經」，為人鯁直，為成都的「五老七賢」之一。

[20] 曾延年：《丙寅孔子聖誕節參觀書畫紀略》，載《大成會叢錄》一九二六年第十六期。

[21] 屈義林（一九〇八至二〇〇四年）國畫家，一九三〇年畢業於國立成都高等師範學校國文部，後入上海美專學習繪畫。一九三四年畢業於南京國立中央大學藝術系，並受益於徐悲鴻、張大千諸大師，四十年代曾任國立重慶女師學院美術教授。曾任四川徐悲鴻、張大千藝術研究院院長、四川省文史研究館館員、成都吳芳吉研究會會長等職。有《義林吟稿》、《屈義林畫集》等叢書十種。

[22] 「二劉奪城之戰」，也稱自民國建立以來，成都的「第三次巷戰」。戰爭雙方的首領是劉文輝、劉湘，二人的血緣關係卻是叔侄關係（劉湘的祖父和劉文輝父親是親兄弟）。其時，劉湘率二十一軍占據川東，劉文輝率二十四軍占據川西。名義上都是「國民革命軍」，僅番號不同。奪城之戰主要在屬劉湘一方的田頌堯的二十九軍與劉文輝的二十四軍之間展開。

[23] 曾智中尤德彥編：《李劫人說成都》（四川文藝出版社，二〇〇一年），頁九一至九六。

[24] 林山腴（一八七三至一九五三年），名思進，字山腴，別號清寂翁，華陽人。晚清民國時期著名學者、詩人，著有《淡秋集》、《清寂堂集》等。時人評價其詩有王維、孟浩然風骨，所吟詠的哀流民詩「累數百言，詞旨悲壯」。深得其時蜀地著名學者、文人廖季平、嚴嶽蓮等人贊賞。

[25] 林思進著劉君惠王文才等編：《清寂堂集》（巴蜀書社，一九八九年八月第一版，頁二四五至二四六。

[26] 東壁：指曾孝谷住宅院牆東面鄰居住宅，此時同樣被軍隊占據。

[27] 質首：要得到對方的頭顱，指不共戴天的深仇大恨。源於典故《戰國策·楚策二》「甘茂與樗裏疾，質首仇也」。

[28] 「痲」，憂思成病。

曾孝谷的故居，沒有得到應有的保護，他平生的許多文藝創作成果（繪畫、詩歌、各類文章等），大多數已毀棄或散失。比較「改革開放」後，李叔同、豐子愷等的後人與曾世琛老人的境遇，存在明顯的反差。

- [29]「閩」：看門人。
- [30]「商山翁」：又稱為「商山四皓」，秦始皇時，有夏黃公、綺裏季、東園公、裏先生四人，不滿秦統治，逃亂隱居商山（今陝西商縣西南）。
- [31]肆：此為褒義，意為不受拘束。
- [32]劉君惠：《話劇運動的先驅曾孝谷》，見四川省政協文史資料研究委員會編《四川近現代文化人物》（四川人民出版社，一九八九年），頁二一六。
- [33]民國年間，詩人李門南先生以此詩句，描繪了成都花會花多人稠的盛況。
- [34]白社：借指隱士或隱士所居之處。唐白居易：《長安送柳大東歸》詩：「白社羈游伴，青門遠別離」。
- [35]成都市檔案館藏「成都市立民眾教育館」全宗目錄一九三三至一九四四年，頁六。
- [36]成都市檔案館藏「成都市立民眾教育館」全宗目錄一九三三至一九四四年，頁四。
- [37]成都市檔案館藏「成都市立民眾教育館」全宗目錄一九三三至一九四四年，附錄簡介。
- [38]居諸，本為語助詞，此借指光陰。《詩經·邶·日月》有「日居月諸，照臨下土」。
- [39]金梅：《李叔同影事》（百花文藝出版社，二〇〇五年），頁一五〇。
- [40]李思純，字哲生（一八九三至一九六〇年），四川成都人，著名歷史學家，元史學家。一八九三年生於雲南昆明。一九一九年赴法國巴黎大學勤工儉學，後轉赴德國柏林大學留學。歸國後，任東南大學、四川大學等校教授。一九五三年為四川文史研究館館員。與陳寅恪、吳宓等史學大師多有交往。著有《李思純文集》四卷。
- [41]劉君惠：《話劇運動的先驅曾孝谷》，見四川省政協文史資料研究委員會編《四川近現代文化人物》（四川人民出版社，一九八九年），頁二一一。
- [42]劉君惠：《話劇運動的先驅曾孝谷》，見四川省政協文史資料研究委員會編《四川近現代文化人物》（四川人民出版社，一九八九年），頁二一八。

[43]盒：古時盛食物的盒子，此「心治盒瑣言」之「盒」，為「蘊含」之意。

[44]劉君惠：《話劇運動的先驅曾孝谷》，見四川省政協文史資料研究委員會編《四川近現代文化人物》（四川人民出版社，一九八九年），頁二一七至二一八。

Tired of social chaos he takes
“into the social” or “out of the social”
alternating life as a Eliminate loneliness
——about exploration and analysis
of Zeng Xiaogu

Luo Ming (Chengdu Academy of
Social Sciences)

Abstract: After Zeng Xiaogu finished his study in Japan back, he went backs to Chengdu. That was the most embarrassing moment of his life thus alternating “into society” or “out of society”? He joined the construction of a new culture and theatrical innovation activity, nurture talent for the cause of education effort to public education and other social services. He usually stays at home to write some poetries with his friends Li Shutong and Ouyang Yu Qian when dreadful environment and loneliness. For Eliminate loneliness, as a communication he and his friends Li Shutong and Ouyang Yu Qian Writing poetry in the letters. Regional warlord war, his house was severely damaged and suffering of the physical body and the mind. Although he was suffering the poverty and disease, he still adheres to ethics. Even though he lost most of his spiritual wealth, there are few extant poetries and writings. It shows that his unique artistic personality and valuable values.

Key words: Zeng Xiaogu, Worry about the world, Lonely, Adhere to ethics

宇宙與人性的體驗

——中國哲學與文學論境界

■ 梁燕城

本刊總編輯

梁燕城：宇宙與人性的體驗

摘要：在中國哲學中，有關境界的理念，是一種重要的文化表達。中國哲學通過境界的理念，表述人對宇宙與人性中真、善、美的體驗，對宇宙人生真相的「覺解」、「感通」，以及由修養實踐所述對宇宙人生普遍真相的體會。中國文學中的美學，體現了中國哲學的境界理念。歷史上著名的文學家及文論大師，都是從美學去論境界，又以美學境界描述人生及文化社會的不同體悟。

關鍵詞：中國哲學，文學，境界

境界的理念，是中國哲學與文化所特有的表達，那是表述人對宇宙與人性中真、善、美的體驗，對宇宙人生真相的「覺解」、「感通」或由修養實踐所述對宇宙人生普遍真相的體會，其特性是超越主觀與客觀的區分，在人生中經過修養工夫而對天地人本體的經歷，是主觀與客觀的融會。

《段注說文解字》解「境」與「竟」通，而「界」亦是指「竟」，「竟」指終結，亦即「究竟」與「終極」之意。生活世界本身，是無限複雜的事件網路，而有多面向的呈現。不同的修養工夫進路，會從獨特面向來觀生活世界，只能見其一面向的真像，但不能見其整體。所謂境界，就是從某一面向領悟生活世界時，所呈現的情狀，為一普遍之境，是對生活世界真像領悟而形成的一個具普遍性的意義世界。因其方法進路時限制，此境限於某一面向的直接

觀察，故此境有其「界」，即其界限，並在其界之外可有不同的領悟，產生不同的境界。

中國文學論述中的境界

境界理念由來已久，中國古代莊子已提到「榮辱之境」、「是非之境」，佛教傳入後，提到感覺的六境及修養的七境，或天台宗的十境界。

文學上論境界這種理念的，有文學批評大師劉勰在《文心雕龍》中，雖無用到境界一詞，但有類似的論述，他提到「隱秀」的理念，云：「情在詞外曰隱，狀溢目前曰秀」^[1]。那是指文詞表面的美是「秀」，詞外還有深藏的內涵是「隱」。這「隱」是指表面語言文詞之後，仍有一潛藏的情懷與意義，掌握這表面看不到的情懷與意義，那就是在心中呈現的意境。

他又論到「神思」說：「古人云：『形在江海之上，心存魏闕之下』。神思之謂也。文之思也，其神遠矣。故寂神凝慮，思接千載；悄焉動容，視通萬理」^[2]。人可看江海之浩瀚，心卻在思念人間之風雲，「神」的理念本來自易傳，所謂「陰陽不測之謂神」，「神無思而易無體」，是指天地終極之玄妙奧秘，孟子所謂：「聖而不可知之謂神」。指心靈最高體證到超越神聖的地步，進入終極之奧秘。「神思」是指在「寂神凝慮」的修養時，心進入虛寂，思慮凝靜，則思想可進入終極奧秘，而接千載通

生活世界本身，是無限複雜的事件網路。所謂境界，就是從某一面向領悟生活世界時，所呈現的情狀，為一普遍之境，是對生活世界真像領悟而形成的一個具普遍性的意義世界。

萬里。虛寂凝靜的心，接觸宇宙終極的「神」，則思想即可超越時空了。這超時空的體會，是心中的境，為意境之美。

有關氣韻、隱秀、神思等理念，是西方美學所不能理解的，既不是主觀直覺，又不是客觀形式，也不是感性、理性、情意或移情作用，卻是一種心靈與天地存在的同體感通，由之而生的一種領悟，認為是對天地存在深遠真實本性的契會，由之而表現為美的創造。

這種美感與天地存在的終極奧秘相通，是妙悟宇宙最後那無名無限的真實，由心靈的虛靜修養，解構語言文字與知識的偏見，這終極奧秘才能呈現。核心就是揭示人所見之景象背後，有一深遠的真實大美。這思想內容是與後世言「境界」是一致的。

王昌齡在《詩格》中說：「詩有三境：一曰物境。……神之於心，處身於境，視境於心，瑩然掌中，然後用思，了然境象，故得形似。二曰情境。娛樂愁怨，皆張於意而處於身，然後用思，深得其情。三曰意境。亦張之於意而思之於心，則得其真矣」^[3]。此中所言的「境」，不只是外在的客觀景物，卻是人心觀萬物是所產生的內在感受與體驗。「物境」是心靈對自然景物感受，是心物交互作用而生，以形似表達之，重傳神地表達山水景物的形象，如山水詩等，「物境」掌握可見「景像」的感受。「情境」是娛樂愁怨的體驗，即在這景中引生之情，通過人生體驗，而成抒發情感之詩。「情境」是心中思想物境中所引發之心情，而生一種內在的「意象」。

「意境」是心靈再思考心意中呈現的「物境」與「情境」，將意中之象深刻體驗，使人心與景物交融而成精神體會的境。所謂：「處身於境，視境於心」。即從心中掌握呈現的境象，而得形象之外更真實的內涵。

王昌齡又云：「夫置意作詩，即須凝心，目擊其物，便以心擊之，深穿其境。如

登高山絕頂，下臨萬象，如在掌中。以此見象，心中了見，當此即用」^[4]，指「目擊」景物時，須心有凝靜之修養，再達至「心擊」，是指以心深入穿透景象，而呈現一種意中之境，為精神靈性上與世界的交會，而產生對景物深層意義的掌握，這是意中呈現的境，是為意境。所謂深穿其境，那就是穿透到事物終極之道了。

王昌齡以最高的「意境」，須以「心擊」去「深穿其境」終至「心中了見」，是心與景的融和感通，了悟景之真相，其「意境」基本上與後來用「境界」這理念的意義是一致的。張少康指出「意境就是專指文學藝術中，表現出外界具體的景象，和其（主體）內在心靈世界，緊緊結合在一起的境界」^[5]。這是美學的境界。

著名美學家宗白華認為，「人與世界的接觸，因關係層次底不同，可有六種境界」，包括功利、倫理、政治、學術、宗教等六種境界，概括了利益、仁愛、權力、求真與神聖六種，而他認為藝術境界介乎學術與宗教中間：「以宇宙人生底具體為對象，賞玩它的色相，秩序，節奏，和諧，藉以窺見自我的最重心靈底反映；化實景而為虛境，創形象以為象徵，使人類最高的心靈具體化，肉身化，這就是『藝術境界』」^[6]。

意境的美學表達，是連著情，宗白華說：「在一個藝術表現裏，情和景互滲，因而掘發出最深的情，一層比一層更深的情，同時也透入了最深的景，一層比一層更晶瑩的景；景中全是情，情具象而為景，因湧現了一個獨特的宇宙，嶄新的意象」^[7]。意境是人領悟整全而有情的獨特宇宙。

近代王國維將中國的詞分為不同的境界，來表達人生的成就，他在《人間詞話》論境界：「境非獨謂景物也，喜怒哀樂，亦人心中之一境界。故能寫真景物、真感情者，謂之有境界；否則謂之無境界」^[8]。他的意思是指境界來自心對景的感應，情景

這種美感與天地存在的終極奧秘相通，是妙悟宇宙最後那無名無限的真實，由心靈的虛靜修養，解構語言文字與知識的偏見，這終極奧秘才能呈現。核心就是揭示人所見之景象背後，有一深遠的真實大美。

境界是「人對宇宙人生」的瞭解而產生的「意義世界」。境界不是外在的客觀世界，而是內心與客觀世界相感應而生的意義世界。由上構成了人的境界，「人生境界」。

會，超越主觀客觀區分的知識思維，是在人生中經過工夫而對本體的經歷。

馮友蘭《新原人》一書的哲學思想，重視「人之所以為人的道理」^[10]。馮友蘭特別提出「覺解」理念，指自覺(有時用覺悟)與瞭解的結合，是人心知覺靈明事物，及呈現意義的能力。馮友蘭在一篇短文指出：「人與其他動物的不同，在於人做某事時，他瞭解他在做什麼，並且自覺地在做。正是這種覺解，使他正在做的事對於他有了意義。他做各種事，有各種意義，各種意義合成一個整體，就構成他的人生境界」^[11]。

境界是「人對宇宙人生」的瞭解而產生的「意義世界」。境界不是外在的客觀世界，而是內心與客觀世界相感應而生的意義世界。由上構成了人的境界，「人生境界」。人有不同的覺解，其高低建立人生不同的境界，包括自然、功利、道德與天地四重境界。

馮友蘭四重境界包括：

1.「一個人做事，可能只是順著他的本能或其社會的風俗習慣。就像小孩和原始人那樣，他做他所做的事，然而並無覺解，或不甚覺解。……就是我所說的自然境界」。

2.「一個人可能意識到他自己，為自己而做各種事。……其動機則是利己的。所以他所做的各種事，對於他，有功利的意義。他的人生境界，就是我所說的功利境界」。

3.「還有的人，可能瞭解到社會的存在，他是社會的一員。這個社會是一個整體，他是這個整體的一部分。有這種覺解，他就為社會的利益做各種事，……他所做的都是符合嚴格的道德意義的道德行為。他所做的各種事都有道德的意義。所以他的人生境界，是我所說的道德境界」。

4.「最後，一個人可能瞭解到超乎社會整體之上，還有一個更大的整體，即宇

交融而有的真實的感悟。

王國維又說「古今之成大事業、大學問者，必經過三種之境界：『昨夜西風凋碧樹。獨上高樓，望盡天涯路』。此第一境也。『衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴』。此第二境也。『眾裏尋他千百度，驀然回首，那人卻在燈火闌珊處』。此第三境也」^[9]。第一階段是只有獨上高樓者能登高望遠，看無涯之世界，混然迷茫，前路充滿不可知之契機。第二階段是在上下而求索，無悔而專心致志，終使憔悴而歷盡艱苦，仍向著所定的目標追求。第三階段是回頭逆覺自省，從自身處頓時感悟，事業、學問終於有所成就。

王國維用文學的境界，展示生命奮鬥的不同層次，美學境界去描述人生。這是近代中國對境界思想作有系統研究之始。

總結來說，文學論述上的境界，可有以下幾點：

1.劉勰用「隱秀」與「神思」，指心靈透悟隱藏之美，體會超時空的奧秘。

2.王昌齡論詩的三境，從物境、心境到意境，須「心擊」去「深穿其境」，感悟境之真相。

3.宗白華提出人與世界接觸而有功利、倫理、政治、學術、宗教六境，認為藝術境界介乎學術與宗教中間，可窺見自我的最深度心靈底反映；化實為虛，創形象為象徵，使人類最高的心靈具體化為藝術。

4.王國維以境界來自心對景的感應，又以詞的境界，展示生命奮鬥的不同層次。

這上面各文學家及文論大師，都是從美學去論境界，又以美學境界描述人生及文化社會的不同體悟。

中國近代哲學論境界

近現代哲學開始用「境界」理念，去表達人所體悟不同層次的價值，境界是表述人對真、善、美、愛的感受，對宇宙人生真相的「覺解」，或由修養實踐所達至的體

宙。他不僅是社會的一員，同時還是宇宙的一員。他是社會組織的公民，同時還是孟子所說的「天民」。有這種覺解，他就為宇宙的利益而做各種事。他瞭解他所做的事的意義，自覺他正在做他所做的事。這種覺解為他構成了最高的人生境界，就是我所說的天地境界^[12]。天地境界實現人精神超越的最高最廣境界。

馮友蘭為境界建立了一個哲學分析，就是以覺解為基礎，從人心靈去將客觀世界化為意義世界，成為精神的領悟。人精神上所悟之境，可分境界之高低，指出「自然境界、功利境界的人，是人現在就是的人；道德境界、天地境界的人，是人應該成為的人。前兩者是自然的產物，後兩者是精神的創造」^[13]。馮友蘭分析境界高低的重點，是從人心靈覺解的幅度上，人心若超出個人中心及利益，擴大到社會及宇宙，其心靈就進入精神的創造，而達更高境界。

二十世紀另一位中國大哲學家方東美，又有不同進路，從美學式的形而上人格超升論，建立形而上與形而下兩層次，形而下有物質、生命與心靈三境界，形而上有藝術、道德、宗教三境界，兩層六境的理論建構以上，還有無盡的神秘奧妙境界^[14]。根據他的生命哲學，把人生的境界分為依次上升的六層境界，即物質境界、生命境界、心靈境界、藝術境界、道德境界和宗教境界。

1. 物質境界，是人類生活的起點、根據和基礎。人們憑藉自己的生命能力來肯定、處理、控制、駕馭、開闢物質世界，並在此基礎上安排自己軀殼的健康存在。獲得這一境界的人稱為「行能的人」(Homo Faber)^[15]。

2. 生命境界，人要善於行動，將生命存在提升到「生命境界」。處於「生命境界」的人可分為「瘋狂行動的人」(Homo Dionysiacus)和「創造行動的人」(Homo Creator)兩種。「瘋狂行動的人」在瘋狂的行動裏從事生命，有時會受不正當才能的

牽引和支配而產生昏念妄動，因此必須對這種人加以修正，提升為「創造行動的人」，使其境界進到「創造性生命境界」。發揚生命精神，把它指點到真相世界，即更有價值、更有意義的世界上面來不斷創造^[16]。

3. 心靈境界，人們必須以知識為基礎，以理性作指導，把生命安排在真理世界上面，從而達到「心靈境界」。獲得這一境界的人稱為「知識合理的人」(Homo Sapiens)^[17]。

4. 藝術境界，是人們本其生命的衝動，借其創造的幻想，發為燦爛的美感，並創造和運用各種美的語言、美的符號，來象徵自然裏面「美的境界、美的秘密」，把一個尋常的世界予以美化，變成「藝術領域」，從而獲得「藝術境界」。獲得這一境界的人稱為「象徵人」或「符號人」(Homo Sybolicus)^[18]。

5. 道德境界。要求藝術家將自己的品格再向上點化，養成一種高尚的道德品德道德人格，從而使他所創造的藝術達到盡善盡美的境界。由於他具備了優美品格、優美人格，於是就成為「道德人」(Homo Honestatis)^[19]。

6. 宗教境界。一個人在依次閱歷了前五層境界以後，他已是真正的「大人」。這個大人的整個生命可以包容、統攝、左右、支配全世界，所以是個全能的「全人」。這個「全人」在他的生命裏面真正把他的精神提升到一個盡善盡美的神聖境界，所以稱為「宗教人」(Homo Religiosus)。如果一個人集中他的生命和全體的才能心性，把自己發展到盡善盡美的最高程度，就是「高貴的人」(Homo Nobilis)。這種「高貴的人」在儒家稱為「聖人」，在道家稱為「至人」，在佛家稱為「覺者」。但是在這個宇宙生命建築圖的頂上還有無窮的蒼天，還有無窮神奇奧妙的境界。人們還必須向那玄之又玄、神之又神的「神境」追求，以達到與宇宙最高精神相合一，成為

二十世紀另一位中國大哲學家方東美，從美學式的形而上人格超升論，建立形而上與形而下兩層次，把人生的境界分為依次上升的六層境界，即物質境界、生命境界、心靈境界、藝術境界、道德境界和宗教境界。

道德境界要求藝術家將自己的品格再向上點化，養成一種高尚的道德品德道德人格，從而使他所創造的藝術達到盡善盡美的境界。由於他具備了優美品格、優美人格，於是就成為「道德人」。

楚簡要的描寫，他指出中國哲學言「道」的涵義，「可唯就一存有之通於其他存有而言。就通言道，則道非即一存有者，亦不必是一積極性的活動或變化，而只是消極性的虛通之境」。就人感覺之方式範疇言，道是感覺思想活動所「通過」以知物中的路，通過之後即可超越之。故道的涵義是「次第貫通一法與方式範疇，而更超過之」。唐先生依此義而講孔子的「仁道」，是人自己之內在感通，對他人之感通，及對天命鬼神的感通三方面，此中「通情成感，以感應成通」，這是人生命存在的精神活動^[20]。唐君毅認為一切心之活動是「感通」，「感通」是知覺與情意與之並起，境不是由心所變現，而是由心所感通。心之感通活動是有其矢向或方向的。此方向有三，即內外向、前後向、上下向，由此而形成其心靈九重境界之建立。

後期唐先生寫巨著《生命存在與心靈境界》，沿著感通之三方向，先分為客觀境界、主觀境界及絕對境界。客觀境界、主觀境界、絕對境界又各分為三，是根據於重「體」「相」「用」之不同心靈最先活動，自然的由內指向於外，故心靈最先自覺者為客觀境界。當心靈自內向外時，心靈所見為無限之相之不斷顯現，心靈即以某些固定不斷顯現之相為屬於固定之個體。

生命存在的三界九境，第一重客觀境界，分為萬物散殊、依類化成、功能序運三境，第二重主觀境界，分感覺互攝、觀照凌虛、道德實踐三境，第三重超主觀客觀境界，分歸向一神、我法二空、天德流行三境。以序言，居前的境界為先；以層位言，則居後的境界為高。九境由一心所通，不但描述不同的人生體驗，且涵攝古今中外所有哲學論題及學派在其中，用九境將之分存於不同境界的體中，加以肯定^[21]。

唐君毅的境界是知識，道德與宗教的融合，廣包理性上的各知識論，道德上的側隱感通，宗教上的超越向上，既橫向擴闊，也縱向提升，是整體圓融感通的境

「神人」(Divinity)。無論是「大人」、「全人」、「宗教人」、「高貴的人」、「神人」，他們所獲得的境界都屬於「宗教境界」^[20]。

方東美說：「中國所謂的不同哲學境界，最主要須能使之融會貫通，使上下層、內外層的隔閡消除，這才是超越形上學。我們要成立一種哲學思想體系時，不會把精神侷限在下層世界，也不會侷限在內在主觀的心靈境界，總是要突破內界達於外界，突破下層透過中層達於上層。如此，雖然生活於現實世界中，還是可以超脫解放，把精神向上提升，並且就像飛機一般的上升，彷彿與地面脫節了，但是飛機未曾不下來著地的。升到很高的境界/理想之後，還是必須落下來在現實世界中兌現，在現實世界中完成。所以超越形上學體系完全實現時，必定轉變為內在形上學，超越的理想要在現實世界中完成、實現」^[21]。

方東美把「客觀的世界」與「主體的人類生命精神」作為建立其境界哲學的兩面支柱，主張「以物質世界為基礎，以生命世界為上層，以心靈世界為較上層」，先建立一個的形而下的境界為基礎。然後以形而下境界為憑藉，「去建築藝術世界、道德世界、宗教領域」^[22]。方東美的境界哲學，他自己稱為「超越形上學」，是帶有美學情調的形上學境界，美學情調是指其哲學境界的建立，其境界的層層提升，從藝術到道德到宗教，都是人生美善提高的境界，帶有美學上的愉悅與滿足感(pleasure and satisfaction)。方東美的境界是縱向超越上升的，相對來說，馮友蘭的境界是橫向擴大的。

唐君毅則以人生哲學理論架構境界，以人向好向善的道德心為人生與文化之基礎，他早期哲學可稱為一種「人生現象學」，描述道德心在不同情況下的流現和反省，中期發展一種「感通本體論」。在其寫中國哲學原論原道篇時，其導論即有清

界。其容攝性十分寬廣，用其新中國哲學的生命心靈本體，包涵古今中外哲學的精華，由此而使中西哲學與宗教在其體系內可互相感通。

各大哲學家均有境界的理論，從分層次中，描述各種人生的價值體驗。核心是表明人的可超越性及提升性，人不是只有慾望的存在，也不是只有平面的個性，人是有可實現的價值，也有可提升自身內涵的潛能，通過修養而達至不同境界的體驗。境界的提升，使人經歷不同層次的美善世界呈現，越高境界的存在體驗越崇高與深刻。

與生活世界互動建立的六重境界

各文學與哲學大師論「境界」，在學術上如何去解清境界的起始呢？馮友蘭用「覺解」，唐君毅用「感通」去講境界之建立，不過在理論仍未清楚交待心靈如何產生覺解或感通，各思想家應用「境界」理念，時當作是一個自明的概念。因「境界」一詞在近代中國語言應用中，似是日常用語，如用「境界很高」描述一些人技術的純熟，或文學上表達某種美學意境，或一些修養達至的體驗。但很小嚴格界定這理念在什麼理論基礎上建立，在哲學上依什麼脈絡而應用。

我在《中國哲學的重構》中，對境界作出基本的分析，探索「境界」如何可能，瞭解「境界」理念在何種理論基礎上才能正確應用。其思想起點是「生活世界」，借用胡塞爾的live-world理念，指出「任何人都都在生活，而且在生活中與其他人和物交往，這是一最基本給予了的事實」^[25]。這是理論構作之前，已呈現在此的世界。「生活世界也是人類共同體的世界，不是獨我孤離的世界，一切科學是以這世界為資料來源，一切主觀客觀的判定都是後起的，基於生活世界而有的，所以生活是超越而又先於主客區分的理論建構」^[26]。

人如何感知生活世界，在人有心靈在察照生活，這心靈也是在理論之前，是無偏執的心靈本真，這是中國哲學所強調的，中國哲學認為心靈有原初狀態，是理論與任何先前結構之前的無結構狀態。這是理論上必須的設定，也是實踐上可證驗的，中國哲學對這理論前的心靈，稱為「喜怒哀樂之未發」的「中」狀態，為所謂「無聲無臭獨知時，此謂乾坤萬有基」，「獨知」時即「未發之中」，為心靈的零點。所謂零點，是心靈未作理論反省時的原始狀態，這原始狀態就是心靈的幅度，這幅度可稱為眼界(horizon)。「萬有的多種樣相，就在這心靈眼界中呈現。由於未作任何理論反省，故是一無內容、無規定的各自其如的天地」^[27]。「心靈的存在是在時間流化之中，而其眼界場所則張開一空廓性，使一切多樣呈現得以並存，而又各有其所自如的變化。這張開的空廓性，即為原始的空間場所，是使心靈眼界的一個原初得各以其不同性並存呈現的條件」^[28]。

「中國哲學所重的修養工夫，往往正是尋求本然天真狀態的呈現，使生命從理論之盲目橫流中，歸回一安寧寂寞的無偏見直接觀點，可稱為一種「本真的直觀」」^[29]。這是心靈原始的「覺性」，在理論構作之前，這是一切思維與理論運作的本體，生活世界即在這覺性中呈現。「生活世界的事件自如自化，與本真直覺相關而被直接觀照，如相應此即為其自身，而非僅為現象」^[30]。

「生活世界中多樣的呈現，不單是個別孤離的多個東西，而是因著行動實踐，使每一東西在一具體事件中串連起來，彼此相關，『關係性』即成為生活世界中事物的基礎。而先於心、物和主、客對立的理論性，或概念性的反省，這行動是純自生自發，未有主體和客體的區分」^[31]。

但人心會產生迷執，「當人運用語言符號，掌握所體會的生活世界，將之結構成一意義網絡，萬有就在這意義網絡中被

各大哲學家均有境界的理論，從分層次中，描述各種人生的價值體驗。核心是表明人的可超越性及提升性，通過修養而達至不同境界的體驗。境界的提升，使人經歷不同層次的美善世界呈現，越高境界的存在體驗越崇高與深刻。

境界是心靈本真直覺對生活世界的直接觀察而領悟出來，因著每一個人的命限，及其修養進路之不同，形成了其領悟的界限，而產生了境界。

定義，而賦與了一定的解釋」^[32]。人通過這靜態的意義網絡，產生牢固的世界觀，不能真實對應流化的生活世界，當人固執於所立的世界觀，以之為唯一的正解，不因呈現世界的變化而改變其定見，這就產生成心偏見，構成意識形態系統，成為牢固世界觀，而不能見生活世界的真相，也使人喜怒哀樂之未發的「中」（心靈零點），不能「發而皆中節」。

但人可通過修養工夫而開放心靈，而見生活世界的原樣，「修養工夫是去除成心偏見的思想框框，回到心靈的本真直覺，直接觀察生活世界，由是而可有對事物真相的瞭解，使可以『發而皆中節』，每一抉擇均可與生活事件有恰當的行動，而達至和諧」^[33]，由此而展示不同的人生境界。

基於以上的理論分析，作出境界的界定，「境界是心靈本真直覺對生活世界的直接觀察而領悟出來，因著每一個人的命限，及其修養進路之不同，形成了其領悟的界限，而產生了境界」^[34]。

由於中國哲學的修養工夫有不同的進路，其不同進路又使心靈直覺見生活世界的原樣時，「產生配合這進路而來的角度，其角度使領悟有特有方式，這特有方式是在知識與語言之外，直接萬有如相賦與意義，因此形成一種領悟所呈現的境及其界限，此即所謂境界。儒佛道各有其進路與角度，而各有其境界」^[35]。

「所謂境界(英語可譯lifescape)，就是從某一面向領悟生活世界時，所呈現的情狀，為一普遍之境，是對生活世界真相領悟而形成的一個具普遍性的意義世界。這境與生活世界之自如自化相應，故有異於成心偏見的不相應意義網。因其方法進路時限制，此境限於某一個面向的直接觀察，故此境有其『界』，即其界限，故在其界之外可有不同的領悟，產生不同的境界」^[36]。

我在《中國哲學的重構》中，把境界

分為六重如下：

第一重：理性境界：

「心靈的第一重境界，即由生活的原始呈現中，轉出邏輯與數學的普遍性相，是心靈本真直覺，對萬有如相的第一重直接領悟，構成一種普遍境界，為邏輯與數學的理性境界，這是知識的基礎，也是對生活世界賦與的第一重意義世界」^[37]。

第二重：美善境界：

「對美善的共同體驗，形成第二重境界，為生活中的美善境界。人生中的道德判斷、家庭倫理、對他人的感通同情、對美的感受、詩文樂畫的欣賞與創造、融化冥合萬象的釋放自由等，均屬第二重境界」^[38]。

第三重：空的境界：

「心靈的智慧從中道去觀生活世界一切，同時是空與假名，既不落入語言系統的概念世界，也不落入空性的概念框架。而當兩邊同觀，彼此抵消時，才呈現對因緣空性的最相應之觀法。……這就形成我們所分析的第三重境界，為空的境界。生活世界的實相被描述為流轉變化的無常無住，任何用語言假名造作的定相均可視為一種執著，為錯誤的觀察」。

「依這境界的體悟，可以解釋人生的痛苦，並提供一解脫的出路」^[39]。「領悟空的境界者，其心靈觀生活世界，為一整體的流轉變化的，是一此生彼生，此滅彼滅的因緣生滅世界，萬有被視為整體相關，沒有任何一孤立存在的事物，故也無任何獨立之實體，萬有之性相，為空的性相，每一事物為空，整體也是空。故任一事物之性相，亦即整體之性相，宇宙可被視為一廣大之緣起網，因著空得通而為一，遂視空為萬有之本體，而此本體即無本體。順這空境界的體會與思路，可從空之為體緣起網之本體上思考，而視空本體之甚深處，為隱藏之真實性相，即為一自性清淨心，此真心藏於一切相之後，為所謂『如來藏清淨心』」^[40]。由真心之空性而可開出華

從天德境界觀生活世界，事物多樣的呈現，為一變化大流，此變化不是無常，因那是一種不斷創生的變化，從一時空觀事物，是由前一時空中生長出來，任一時空比之從前，都是新的發展，由舊的時空中創生出來。



嚴宗的「事事無礙」及天台宗的「不思議境」。

第四重：道的境界：

「心靈觀生活世界，並不直接觀察到這本體，但卻從萬有整體之發展，從其變中之常，及不斷平衡和諧處，領悟道作為一整體道路之特性。而且萬有整體又在一無的背景中呈現，這背景像一大容器，虛涵一切，而又為一切潛能，這無的狀態，又可產生萬有。……道的境界中，心靈擺脫了後天所加的成心偏見，回到虛靜之極篤狀態，此即為心靈的零點狀態。從道的境界言本體，則這正是從已實現之思維中，回潮到其根源的零點，回到了無，而這無正是一切潛能世界的入口。當心靈處於虛靜而無內容時，無限的思想活力和潛能即從這裡躍出，於是心靈即入於創造性的狀態，一切偏見成心倒空，心靈可以任何可能方式來重新創造自己，於是得到大自由和大逍遙」^[41]。

第五重：天德境界：

「從天德境界觀生活世界，事物多樣的呈現，為一變化大流，此變化不是無常，因那是一種不斷創生的變化，從一時空觀事物，是由前一時空中生長出來，任一時空比之從前，都是新的發展，由舊的時空中創生出來。萬有是由一創造性本體所創生而出，是一生而又生，生生不息的過程」^[42]。「天德境界中，宇宙創生性作為人的本體，其流發而為心靈的仁義現象，……仁心的進一步流現，為對他人或其他心靈之感應溝通，而對他心之苦痛有同情共感這種，……仁心之感通，可不斷擴大其眼界與幅度，感通更多人的心靈，其愛的範圍越大，道德之善亦越高。由愛家庭親人，到朋友、社區、國家，再到全人類、全宇宙。仁心最高境界的愛，是及於天地萬物」^[43]。

第六重：上帝境界：

「仁心之善情本為天德本體之直接流現，這天之本體原就是這善情，故這惻隱之情格，可稱為天的情格。天為情格之體，

人在實踐上的本來天真，稱為一種「本真的直觀」，是一種覺性，也可稱本真的直覺。從直觀見生活世界是一整體相關的事件，由人的實踐行動串連，形成一具體的理論前世界。

其直接流現為仁的善情，則天之本質，不能不設想為具仁善之情格，故可云天有仁」^[44]。「有情之天，或一般稱的上帝，為無限的真善美，其情格即為終極之仁愛，是心靈所相信、所探求、所盼望達至的至高圓善。此圓善是心靈不斷創造、不斷超越之最後目的，也是其探求的本體動力」^[45]。

「上帝臨汝是超越情格天默默呈現的境界。這顯示上帝作為有情之真理，具有對人顯明自身的特性，這可稱為一種「啟示」。「啟示」是指真理主動向人心靈開顯自己，而不單是人去找尋真理。因真理具超越的情格，故本身即不僅為一無知覺的本體，卻是能和人有感應的有情天，故能主動呈現」^[46]。「當開顯存有，聆聽上帝之道時，人即產生高尚的信仰，不同於對真善美的信念，卻是一種誠意的信奉與委身，以信仰去迎接上帝進入自己生命，淨化自己生命，因而得體會其不可知奧秘中的情，接受其特殊之啟示，超出自然之啟示。於是由神聖的體悟，轉入神聖的重生之中，領受上帝之恩情，生命得脫胎換骨，如火中之鳳凰矣」^[47]。「信仰是面對可知的不可知者那終極奧秘時，心靈的一種全面開放，以原始單純而無偏執之心，投入於深博之奧秘之中。……信仰投入是一種全情全生命的奉獻與委身，義無反顧，隨時願意為這信仰而犧牲，同時也是接受真理的勇氣。信仰一面是一種『健順』之心，剛健地順服與開放，冷寂空廓，迎接上帝，另一面是一種『健動』，剛健地以勇氣和激情，投入永恆無限的親情中。信心出現的同時，是因其遇見了特殊的啟示，所謂啟示，是指終極的奧秘者主動向人的呈現，使奧秘的上帝與人心靈得以會面、對話、感通，而達互為內在的境界」^[48]。

總結本人提出的中國境界哲學，起點是探索理論上「能知」與「所知」區分之前，未有任何理論構作的原初狀態，這原初狀態有兩端，一是生活世界的呈現，一

是心靈零點的直觀。心靈零點是未作理論反省時的心靈原始狀態，生活世界的多種樣相，就在這心靈眼界中呈現。這原始的心靈直接觀照，不單是西方哲學所重的知識論基礎，也是一切生活實踐的基礎。是人在實踐上的本來天真，稱為一種「本真的直觀」，是一種覺性，也可稱本真的直覺。從直觀見生活世界是一整體相關的事件，由人的實踐行動串連，形成一具體的理論前世界。

但人運用語言符號去表達對生活世界的認識，其意義網形理論，其靜態的世界觀不能如實地見生活世界的真相，產生牢固的意識形態，成為成心與偏見，形成錯誤的認識與虛妄的判斷。

只有用中國的修養工夫，去除成心偏見的思想框框，回到心靈的本真直覺，直接觀察生活世界，由是而可有對事物真相的領悟瞭解。由此而產生境界，因不同修養工夫，而可見不同境界，並可描述出六重境界。

描述六重境界到最後的「上帝境界」，是修養的最高峰，從人的天德境界的仁心來自天，而悟天有情格，即上帝，心靈可用信心開放向上帝的啟示，體悟上帝臨在。這是人修養工夫的盡頭，因為之後是上帝在人心靈中的出呈現與交流，是上帝與人互為感通，不是人單方面的反省、思考及領悟。上帝在人心靈中的呈現，與人有感通是另一種境界，其描述是神學性的，神學對上帝——人境界的交往描述，就進入境界神學的探索。

[1] 劉認，范文瀾注，《文心雕龍注·隱秀》（北京：人民文學出版社，二〇〇六年）。

[2] 同上。

[3] 王昌齡，《詩格》，引自顧龍振編《詩學指南》（台北：廣文書局，一九七〇年），卷三。

[4] 同上。

[5] 張少康，《中國文學理論批評簡史》（香

只有用中國的修養工夫，去除成心偏見的思想框框，回到心靈的本真直覺，直接觀察生活世界，由是而可有對事物真相的領悟瞭解。由此而產生境界，因不同修養工夫，而可見不同境界。

- 港中文大學出版社，一九九九年）。
- [6] 宗白華《美學散步》（台北：洪範書店，一九八一年），頁三。
- [7] 同上，頁七。
- [8] 王國維，《人間詞話》，馬自毅註譯（台北：三民，二〇〇〇年），頁六。
- [9] 同上，頁二六。
- [10] 馮友蘭，《新原人·自序》，收入《三松堂全集》第四卷，頁五一。
- [11] 馮友蘭，《中國哲學簡史》譯者：趙復三（北京：生活·讀書·新知三聯書店，二〇〇九年），二十八章中國哲學在現代世界，又可在網上查人生的境界，<http://www.aisixiang.com/data/51735.html>。
- [12] 見馮友蘭，《三松堂全集》，（河南人民出版社，二〇〇〇年），第四卷。
- [13] 同[11]。
- [14] 見方東美，《方東美先生演講集》（台北：黎明文化，一九八四年），《生生之德》（台北：黎明文化，一九八二年）等。
- [15] 黃克劍、鍾小霖編：《方東美集》（台北：群言出版社，一九九三年），頁四一一。
- [16] 同上，頁四一二。
- [17] 同[15]，頁四一二。
- [18] 同[15]，頁四一五。
- [19] 同[15]，頁四一五至四一六。
- [20] 同[15]，頁四一七至四一八。
- [21] 方東美著《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化，一九八三年），頁二二。
- [22] 同[15]，頁四一一。
- [23] 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（第一冊）（台北：學生書局，一九八〇年），導論。
- [24] 見唐君毅，《生命存在與心靈境界》（台北：學生書局，一九八八年）。
- [25] 梁燕城，《中國哲學的重構》（台北：宇宙光，二〇〇五年），頁五四。
- [26] 同上，頁五六。
- [27] 同[25]，頁五八。
- [28] 同[25]，頁五九至六〇。
- [29] 同[25]，頁六一。

- [30] 同[25]，頁七一。
- [31] 同[25]，頁六五。
- [32] 同[25]，頁七九。
- [33] 同[25]，頁一〇四。
- [34] 同[25]，頁一〇四至一〇五。
- [35] 同[25]，頁一〇四。
- [36] 同[25]，頁一〇五。
- [37] 同[25]，頁一三六。
- [38] 同[25]，頁一五二至一五三。
- [39] 同[25]，頁一六二。
- [40] 同[25]，頁一六四至一六五。
- [41] 同[25]，頁一九六至一九七。
- [42] 同[25]，頁二〇六。
- [43] 同[25]，頁二一二至二一四。
- [44] 同[25]，頁二二二。
- [45] 同[25]，頁二二八。
- [46] 同[25]，頁二二九。
- [47] 同[25]，頁二三九。
- [48] 同[25]，頁二五一至二五二。

The Relation between Chinese Philosophy and Literature of Realms
Dr. Thomas In-sing Leung (Chief-in-Editor, Cultural China)

Abstract: The idea of a realm is very important for cultural representation in Chinese philosophy. Chinese Philosophy through the ideas of the realm to express the truthfulness, compassion, and forbearance of human nature. Therefore, it can explain the awareness, synesthesia in the true face of life and the universe. As well as realize the true face of life and the universe from cultivation practice. The Chinese aesthetics and literature embody the idea of the realm in Chinese literature. Most of the famous litterateurs and literary professors in history are discussed from aesthetics of realms, represented of life and realized differently of cultural cooperation.

Keywords: Chinese philosophy, Chinese literature, Realm

二十世紀中國文學

整體觀的回眸與思考

■ 楊劍龍

上海師範大學

摘要：二十世紀中國文學整體觀，打破文學史遵循新民主主義革命史的構架，按照文學史本身的發展特點和脈絡進行結構，將中國現代文學置於世界文學發展的背景中展開梳理分析，關注和強調文學史的藝術形式等的內部研究。黃修己、唐金海、周斌、嚴家炎等主編的和顧彬的文學史，都受到二十世紀中國文學整體觀的影響。人們反思和探究二十世紀中國文學整體觀，批評該觀念存在著的缺憾和不足，指出企望將複雜的文學現象文學發展置於統一的主題、審美視閥中，用進化的方式看待文學的發展與嬗變，缺少對於現代性批判性的觀照，缺乏從文學形式的發展變化進行梳理分析，等，然而二十世紀中國文學整體觀的提出，其貢獻與價值仍然是功不可沒的。

關鍵詞：二十世紀；中國文學史；整體觀；回眸

一九八五年《文學評論》第五期發表了黃子平、陳平原、錢理群的《論「二十世紀中國文學」》的一文，提出「要把二十世紀中國文學作為一個不可分割的有機整體來把握」，文章提出：「目前的基本構想大致有這樣一些內容：『世界文學』的中國文學；以『改造民族的靈魂』為總主題的文學；以『悲涼』為基本核心的現代美感特徵；由文學語言結構表現出來的藝術思維的現代化進程；最後，由這一概念涉及的文學史研究的方法論問題」^[1]。涉及了文學的方向、主題、審美、語言和研究方

法。三十多年前提出的二十世紀中國文學整體觀，對於中國文學的研究和發展產生了極為重要的作用，今天反省與探究這個理論，仍然具有十分重要的意義和價值。

一九五〇年五月，教育部通過《高等學校文法兩學院各系課程草案》，規定了「中國新文學史」為大學中國語文系的主要課程之一。在教育部的組織下，擬定了《〈中國新文學史〉教學大綱（初稿）》，發表於一九五一年七月《新建設》雜誌第四卷第四期，中國現代文學史作為學科開始真正確立^[2]。五十年代出版的李何林等的《中國新文學史研究》（新建設雜誌社一九五一年七月版）、王瑤的《中國新文學史稿》（上冊開明書店一九五一年九月、下冊新文藝出版社一九五三年八月）、蔡儀的《中國新文學講話》（新文藝出版社一九五二年十一月）、丁易的《中國現代文學史略》（作家出版社一九五五年七月）、張畢來的《新文學史綱》（第一卷）（作家出版社一九五五年十月）、劉綬松的《中國新文學史初稿》（作家出版社一九五六年四月）等，形成了中國現代文學學科的基本構架。

這些文學史基本建構了新民主主義革命史的構架，無論是文學史的分期，還是文學發展的脈絡，都嚴格遵循新民主主義革命史，以至於幾乎將文學史演繹為革

二十世紀中國文學整體觀，打破文學史遵循新民主主義革命史的構架，按照文學史本身的發展特點和脈絡進行結構，將中國現代文學置於世界文學發展的背景中展開梳理分析，關注和強調文學史的藝術形式等的內部研究。

命史的佐證。改革開放後，唐弢主編的《中國現代文學史》三卷本第一卷（人民文學出版社一九七九年六月，第二卷一九七九年十一月出版，第三卷由唐弢、嚴家炎主編，一九八〇年二月出版）基本延續了新民主主義革命史的構架。

二十世紀中國文學整體觀的提出，力圖打破以往文學史遵循新民主主義革命史的構架，努力按照文學史本身的發展特點和脈絡進行結構。黃子平後來說：「在我們的概念裏，『二十世紀』並不是一個物理時間，而是一個『文學史時間』。要不為什麼把上限定在戊戌變法的一八九八年而不是純粹的一九〇〇年？如果文學的發展，到二十一世紀，它的基本特點、性質還沒有變，那麼下限也不一定就到二〇〇〇年為止」^[3]。

在打破革命史構架中強調文學發展的整體觀，不僅打通以往近代文學、現代文學、當代文學研究的格局，還強調二十世紀中國文學整體發展過程。「所謂『二十世紀中國文學』，就是由上世紀末本世紀初開始的至今仍在繼續的一個文學進程，一個由古代中國文學向現代中國文學轉變、過渡並最終完成的進程，一個中國文學走向並匯入『世界文學』總體格局的進程，一個在東西方文化的大撞擊、大交流中從文學方面（與政治、道德等諸多方面一道）形成現代民族意識（包括審美意識）的進程，一個通過語言的藝術來折射並表現古老的中華民族及其靈魂在新舊擅替的大時代中獲得新生並崛起的進程」^[4]。在丹麥文學史家勃蘭兌斯《十九世紀文學主流》、「蘇聯人寫的《二十世紀外國文學史》第一卷，還有美國人寫的《二十世紀美國文學》」^[5]等影響下，提出的「二十世紀中國文學」，在強調文學史發展的「文學史時間」中，突出二十世紀中國文學整體發展的視野。

雖然眾所周知中國新文學是在歐風美雨的吹拂滋潤下誕生的，但是在以往新

文學發展的文學史撰寫中，常常缺乏將中國現代文學置於世界文學發展的背景中展開梳理分析，雖然一些文學史著作提到新文學受到國外文學的影響，但是往往缺乏宏觀視野和細緻分析。在中國新文學學科草創時期，朱自清編撰的《中國新文學研究綱要》，雖然比較全面系統地梳理了中國新文學發展的脈絡，奠定了中國新文學史的雛形，而王哲甫的《中國新文學運動史》在比較全面豐富的新文學運動發展歷史的掃描中，對於作家的創作做了簡約的介紹和評價，使中國新文學有了第一部文學史，但是缺乏對於中國新文學走向世界的觀照。後來王瑤的《中國新文學史論稿》奠定了中國現代文學史的基本格局，將中國現代文學史的研究推進了一大步，但是仍然缺乏對於新文學與世界文學關係的梳理於分析。

改革開放後，中國打開了閉關鎖國的大門，世界的潮流蜂擁而入，文學思潮、理論思潮的譯介成為一種令人興奮的現象，中國開始走向世界。「一九八五年以後，隨著改革開放的全方位拓展深入，西方文化介紹引進也加大了步伐，各種哲學思想大量地被翻譯進國內：克羅齊、叔本華、柏格森的非理性主義思想；瑪律庫塞、哈貝馬斯、弗洛姆的批判的社會理論；海德格爾、雅斯貝爾士、薩特的存在主義哲學；維特根斯坦、賴爾、布萊克的日常語言哲學；波普爾的批判理性主義；庫恩的科學革命的結構理論；胡塞爾的現象學思想；列維·斯特勞斯的結構主義理論，等等，都先後成為中國理論界熱衷的話題。西方現代主義流派的諸多代表作家先後被介紹進來：意識流小說家伍爾夫、喬伊絲、普魯斯特、福克納；象徵主義文學家里克爾、勃洛克、艾略特、瓦雷里；荒誕派大師卡夫卡、貝克特、尤奈庫斯；存在主義作家薩特、加繆、梅爾勒；魔幻現實主義文學家瑪律克斯、博爾赫斯、魯爾弗，他們成為中國作家仰慕借鑒的對象。西方當代的各種文學理論

雖然眾所周知中國新文學是在歐風美雨的吹拂滋潤下誕生的，但是在以往新文學發展的文學史撰寫中，常常缺乏將中國現代文學置於世界文學發展的背景中展開梳理分析，雖然一些文學史著作提到新文學受到國外文學的影響，但是往往缺乏宏觀視野和細緻分析。

多種文學思潮衝擊而來，作家也不可能兼收並蓄，總是要加以選擇、刪除，重新組合，這裏作家的個性、經歷、素養起很大作用，也決定於他對時代、人生的理解。

家也不可能兼收並蓄，總是要加以選擇、刪除，重新組合，這裏作家的個性、經歷、素養起很大作用，也決定於他對時代、人生的理解」^[9]。在提出二十世紀中國文學整體觀時，他們又將二十世紀中國文學置於世界文學與民族文學兩個歷史座標上進行考量。「二十世紀中國文學的兩個歷史座標是互相聯繫的；即使我們討論現代民族文學的形成、特徵，也不能離開中國文學走向世界、東西方文化大撞擊、大交融這個總的文化背景」^[10]。

一九八四年，美國學者勒內·韋勒克、奧斯汀·沃倫的《文學理論》被譯成中文，由北京三聯書店於一九八四年十一月出版，讓國內的學術界瞭解到文學的外部研究與內部研究之別，感悟到我們以往的文學研究大多拘泥於文學和社會、文學和思想等外部研究，我們一直忽略文學作品的存在方式、文體、敘述、意象、隱喻、象徵等內部研究。韋勒克、沃倫《文學理論》的翻譯出版，對於中國文學理論與文學批評具有十分重要的意義，使中國當代文藝批評更加關注文學的內部研究。二十世紀中國文學整體觀就關注文學的內部研究，關注藝術形式發展的分析與研究。他們提出：「從『內部』來把握二十世紀中國文學的有機整體性，不容忽視的一項工作就是闡明藝術形式(文體)在整個文學進程中的辯證發展」^[11]，並且指出：「在東、西方文化的碰撞、交流之中，一些嶄新的、既是民族的又是現代的藝術形式，已經、正在和將要創造出來，顯示出中華民族在世界歷史的現代進程中，在藝術思維方面的主體創造性」^[12]。

二十世紀中國文學整體觀的提出，是在八十年年代初的特定歷史時期，打破文學史遵循新民主主義革命史的構架，按照文學史本身的發展特點和脈絡進行結構，將中國現代文學置於世界文學發展的背景下展開梳理分析，關注和強調文學史的藝術形式等的內部研究，從根本上改變和推進

與批評方法也被大量介紹進來：語義學與新批評派，人類學與原型批評，符號學與結構主義批評，接受美學與闡釋學批評，後結構主義理論與解構主義批評，女權主義理論與女權主義批評，新歷史主義理論與文化詩學批評，後殖民主義理論文化政治批評等，構成了文學研究的『新方法熱』」^[6]。在這種背景下，一九八五年七月湖南文藝出版社出版的、曾小逸主編的《走向世界的文學：中國現代作家與外國文學》，是國內第一部全面研究中國現代文學與外國文學關係的學術論文集，研究了魯迅、許地山、茅盾、郁達夫、王統照、老舍、廢名、沈從文、艾蕪、巴金、施蛰存、張天翼、路翎、郭沫若、徐志摩、聞一多、李金發、冰心、蔣光慈、馮至、戴望舒、艾青、卞之琳、何其芳、周作人、豐子愷、梁遇春、田漢、夏衍、曹禺等三十位重要作家，作者也為當時有影響的學者，該著當時成為一部學術暢銷書。

在中國現代文學的研究中，我們以往從世界文學角度展開研究甚少。「開放總是雙向的開放，過去我們對中國文學如何受外國文學影響而產生新變研究得較多，很少研究『世界文學中的中國文學』，即研究中國文學匯入世界文學總體系統後產生的質變，以及本世紀中國文學對世界文學的貢獻和影響」^[7]。在宣導二十世紀中國文學整體觀時，他們就提出：「到了二十世紀，已經不可能孤立地談論某一國家的文學而不影響其敘述的科學性了。文學不再是在各自封閉的環境裏自生自滅的自足體了。任何一個遙遠的國度裏發生的文學現象，或多或少地總要影響到我們這裏的文學發展，使之在世界文學的總體格局中的位置發生哪怕是最微小的變化。甚至在我們對這些文學現象一無所知的情況下也是如此」^[8]。

因此錢理群說：「研究某個作家，恐怕也要放到本世紀『世界文學』的總體背景下來分析。多種文學思潮衝擊而來，作

的文學史觀念的發展，對於中國現代文學史的研究，具有十分重要的意義。

二

自《文學評論》一九八五年第五期發表了黃子平、陳平原、錢理群的《論「二十世紀中國文學」》後，《讀書》雜誌一九八五年第十期至一九八六年第二期，連續五期發表陳平原、錢理群、黃子平的《「二十世紀中國文學」三人談》，涉及緣起、世界眼光、民族意識、文化角度、藝術思維，深入闡釋了二十世紀中國文學整體觀，拓展與擴大了該文學觀念的影響。

錢理群、吳福輝、溫儒敏、王超冰合著的《中國現代文學三十年》，於一九八七年八月由上海文藝出版社出版，該文學史努力遵循並闡釋二十世紀中國文學整體觀，在緒論中說：「整個二十世紀中國文學都是中國社會大變動、民族大覺醒、大奮起的產物，同時又是東西方文化互相撞擊、影響的產物，因而形成了共同的整體性特徵。但由於社會變動的性質、民族覺醒與奮起的內容的不同，以及東西方文化撞擊、影響的特點的不同，而形成各具特色的不同發展階段」^[13]。以二十世紀文學的整體視角審視現代文學發展，強調不同發展階段的不同特色，成為編撰者獨到的文學史觀。《中國現代文學三十年》的緒論，可以看作二十世紀中國文學整體觀的深入闡述。

一九八五年提出的「二十世紀中國文學」的構想，為中國現代文學研究提供了一種新的觀念與格局。

陳思和在談到二十世紀中國文學整體觀時認為：「在他們的描繪下，二十世紀中國文學是一個充滿著動感，包孕了強大生命力的開放性的流動體。它在外與『世界文學』的總體格局保持了無數密集的資訊溝通，在內則經受了東西方文化大撞擊而生出的新的民族意識，它不僅完成了文學自身的變化，而且也用藝術手段折射出

時代與民族的變更信息。無論在外在內，在客在主，都處於動盪不定、蛻舊變新之中。在這樣一個混沌般並無定型的文學本體面前，研究者可以投射去各種主體認知，作出各種自由注釋，或可以說，『二十世紀中國文學』的命題的提出，不但解放了現代文學的研究對象，也解放了研究者自身」^[14]。

二十世紀中國文學整體觀得到了學界的普遍認同，從而也影響了中國現代文學史的編撰，陸續出版了一些二十世紀中國文學史：如劉增傑主編的《十九至二十世紀中國文學思潮史》（河南大學出版社一九九二年）、喬福生、謝洪傑主編的《二十世紀中國文學》（杭州大學出版社一九九二年）、朱德發《二十世紀中國文學流派論綱》（山東教育出版社一九九二年）、顧聖皓主編《二十世紀中國文學》（河南人民出版社一九九四年）、盛英主編的《二十世紀中國女性文學史》（天津人民出版社一九九五年）、陳繼會主編的《二十世紀中國鄉土小說史》（中原農民出版社一九九六年）、蘇光文、胡國強主編《二十世紀中國文學發展史》（西南師範大學出版社一九九六年）、崔洪勳等的《二十世紀山西文學史》（中國文聯出版社一九九七年）、孔范今主編的《二十世紀中國文學史》（山東文藝出版社一九九七年）、黃修己主編的《二十世紀中國文學史》（中山大學出版社一九九八年）、楊守森主編的《二十世紀中國作家心態史》（中央編譯出版社一九九八年）、謝冕、孟繁華主編的《百年中國文學總系》（山東教育出版社一九九八年）、朱棟霖等主編的《中國現代文學史一九一七—一九九七》（高等教育出版社一九九九年）、黃曼君主編《中國二十世紀文學理論批評史》（中國文聯出版社二〇〇二年）、唐金海、周斌主編《二十世紀中國文學通史》（東方出版中心二〇〇三年）、黃悅、宋長宏編著《二十世紀中國文學史綱》（北京語言大學出版

《文學理論》被譯成中文出版，讓國內的學術界感悟到我們以往的文學研究大多拘泥於文學和社會、文學和思想等外部研究，一直忽略文學作品的存在方式、文體、敘述、意象、隱喻、象徵等內部研究。

出版於一九九八年的《二十世紀中國文學史》，從整體上看仍然延續了中國現代文學、中國當代文學的格局，只是將視野延伸至「前五四時期」，並關照到通俗文學、少數民族文學等。

文學、台灣文學、香港澳門文學分別單獨立章，附錄還有「五四」後中華詩詞發展概述、二十世紀中國戲曲發展概述。從整體上看，該文學史仍然延續了中國現代文學、中國當代文學的格局，只是將視野延伸至「前五四時期」，並關照到通俗文學、少數民族文學等。二〇〇三年出版的唐金海、周斌主編的《二十世紀中國文學通史》，唐金海先生在導論中闡述了這部文學通史的文學史觀：認為「文學史是一條流動的長河，它原本有源有流，古今一體貫通」^[16]，提出了包括整體觀、源流觀、分期觀的「長河意識」；認為「文學史有是一座博物館」^[17]，提出了包括歷史屬性、主體屬性、穩定性屬性的「博物館意識」。他提出：「本書努力以科學的文學史觀，對豐富輝煌、紛紜駁雜到二十世紀中國文學，從宏觀和微觀、縱向和橫向、現象和淵源、思想和文體、思潮和流派等諸多方面作扼要的描述、梳理、分析和評價，力求在接受者進入本教材的閱讀狀態時，有知識之得、有審美之悅、有規律之悟、有思考之樂」^[18]。

該著以二十世紀中國文學整體觀結構篇章，總論梳理二十世紀中國文學的進程、特質和歷史貢獻，第一章梳理思潮、運動和現象，第二章梳理社團、流派和群體，第三章為魯迅單獨立章，此後以文體分別梳理二十世紀中國文學的詩歌、散文、小說、話劇、電影文學、少數民族文學、台灣文學、港澳文學，該著為「文學理論與文學批評」、「世界文學框架中的二十世紀中國文學」分別單獨設章。有學者評價說：「客觀地說，《二十世紀中國文學通史》並不是國內第一部運用『二十世紀』這一學術框架觀照二十世紀中國文學的教材」^[19]。有學者評價說：「唐金海和周斌編撰的《二十世紀中國文學通史》(以下簡稱《通史》)異軍突起，突破三百餘部文學史的重圍，打『通』了二十世紀文學史的時空隧道，從而走出了傳統的現當代文學史編寫的視角與方法，開創了主體與客體互動之

社二〇〇三年)、范伯群、湯哲聲、孔慶東著《二十世紀中國通俗文學史》(高等教育出版社二〇〇六年)、楊匡漢主編《二十世紀中國文學經驗》(東方出版中心社二〇〇六年)、顧彬《二十世紀中國文學史》(範勁譯,華東師範大學出版社二〇〇八年)、胡國強《二十世紀中國文學發展史》(西南師範大學出版社二〇〇八年)、張岩泉、王又平《二十世紀的中國文學》(武漢大學出版社二〇〇九年)、嚴家炎主編《二十世紀中國文學史》(高等教育出版社出版二〇一〇年)等,諸多沒以二十世紀文學冠名的文學史,也大多採納了二十世紀中國文學整體觀,或者或多或少受到了影響。

在此我們選擇黃修己主編《二十世紀中國文學史》、唐金海、周斌主編《二十世紀中國文學通史》、顧彬《二十世紀中國文學史》、嚴家炎主編《二十世紀中國文學史》,梳理分析在二十世紀中國文學整體觀影響下的文學史建構。出版於一九九八年黃修己主編的《二十世紀中國文學史》,在使用說明起首就告知:「本書內容包含中國近代文學的最後十餘年、中國現代文學與中國當代文學。將這些時段的文學史合併為《二十世紀中國文學史》,是近年來中國現當代文學學科的學術研究成果,也是高校中文系課程體系、內容改革的一種趨向」^[15]。

該文學史第一章為「『前五四時期』的文學(一九〇〇至一九一六年)」,梳理二十世紀初的文學;「第二章從啟蒙文學到共和國文學(一九一七至一九四九年)」,梳理中國現代文學運動;除了為二十世紀中國文學巨人魯迅單獨立第三章以外,其他以文體為範疇分別梳理新詩、小說、散文、話劇,小說為兩章、散文與話劇合併為一章,基本以作家作為各節的標題。第八章開始為中國當代文學,以一九八六年為界分為「共和國文學」和「轉型時期的文學」,並另將二十世紀通俗文學、少數民族

鮮活格局」^[20]。從文學史結構體例上看，《二十世紀中國文學通史》真正以二十世紀中國文學整體觀努力打通文學史的源流。

顧彬在《二十世紀中國文學史》緒論中說：「為了方便計，我保留了通行的分期法。就像其他文學研究者那樣，我把二十世紀中國文學分成近代（一八四二至一九一一年）、現代（一九一二至一九四九年）和當代（一九四九年後）文學。當然，這樣一個區分的背後，是一個主要以中國大陸的社會發展為參照的闡釋模式。儘管也有其他種種劃分，但他們到目前還沒有得到普遍的公認」^[21]。

顧彬的文學史明顯受到中國大陸文學史的影響，他以現代性為主旨，基本延續了近代、現代、當代三部分，第一章闡述「現代前夜的中國文學」，第二章民國時期（一九一二至一九四九年）文學，沿用了一九一五至一九二七年、一九二八至一九三七年、一九三七至一九四九年的分期，將魯迅、郭沫若、郁達夫列專節，當代一直說到一九八九年。在談到文學史的評價標準時，顧彬說：「我的偏好與拒絕都僅代表我個人，如果它們更像是偏見而非判斷的話，肯定也要歸咎於中國在二十世紀所處的那種複雜的政治形勢。……我本人的評價主要依據語言駕馭力、形式塑造力和個體性精神的穿透力這三種習慣性標準。在這方面我的榜樣始終是魯迅，他在我眼中是二十世紀無人可及也無法逾越的中國作家」^[22]。

陳曉明指出：「顧彬這部文學史最大的亮點就在於：在歷史、文本與作家的自我意識之間建立相當豐富、細緻而有內在差異的敘述」，並指出顧彬對於一九四九年後中國文學敘述遇到嚴重的障礙，構成了「無法整合的中國當代文學史敘述」^[23]。有學者指出顧彬文學史的短處：包括德國視域的世界擴張、現代當代的切割思維、被冷落的通俗文學和舊體詩的現代

性、文藝爭鳴以及史實性的謬誤等^[24]。無論有多少缺憾，作為一個德國漢學家，以個人治史的方式撰寫二十世紀中國文學史，其成就與貢獻是有目共睹的。

二〇一〇年嚴家炎主編的《二十世紀中國文學史》出版，一百二十九萬字上、中、下三卷，嚴先生以現代性特徵觀照二十世紀中國文學史，在引論中說：「二十世紀中國文學的成分是複雜多元的，其發展過程也是曲折起伏有時甚至要付出沉重代價的；但毫無疑問，現代性不僅構成這階段文學的重要脈絡，並且也是它區別於中國古代文學的根本標誌」^[25]。

嚴先生以白話文構成、鮮明的現代性、與世界文學的交流觀照中國現代文學的開端，以陳季同出使歐洲用法文創作並發表的小說《黃衫客傳奇》和劇本《英勇的愛》，將中國現代文學的開端由一九一七年推進到一九世紀八十年代末和九十年代初，因此所列第一章為「甲午前夕的文學」^[26]，此後以戊戌變法前後的文學、清末小說的興盛、辛亥革命前後的文學、五四文學革命與新文學的誕生分別列章，在將魯迅作專章介紹後，以「五四後的新詩與散文」、「五四後的小說與戲劇」介紹「五四」文學創作。對於三十年代文學，在對「『普羅文學運動』與三十年代文學潮流」作梳理後，分別以茅盾、巴金與老舍、李劫人、沈從文等引領小說創作的章目，以曹禺引領三十年代話劇創作，並設專章介紹「三十年代的詩歌、散文創作」。關於四十年代的文學創作，將詩歌創作置於重點，分別以「抗戰與四十年代新詩潮」、「馮至與艾青的詩」兩章論及，小說、話劇與散文、解放區文學、淪陷區文學各設一章。「五六十年代文學」的梳理將小說放在重頭，在「文學新范式的建立及其複雜歷程」一章梳理後，將「五六十年代的詩歌、散文與劇作」歸為一章，分別從現實題材、歷史題材、多樣化的努力三章展開分析。將「『文革』十年的文學」、「戰後三十

顧彬的文學史明顯受到中國大陸文學史的影響，有學者指出顧彬文學史的短處：包括德國視域的世界擴張等。無論有多少缺憾，作為一個德國漢學家，以個人治史的方式撰寫二十世紀中國文學史，其成就與貢獻是有目共睹的。

從中國現代文學史學科發展的總體上說，並沒有很大的突破與進展。隨著學界對於「二十世紀中國文學」概念的商榷與質疑，學界開始以更為冷靜的態度編撰中國現代文學史，這醞釀著中國現代文學史學科新的突破。

影響著文學史的建構，其影響與作用仍然在延續。

諸多以二十世紀視閥編撰的文學史，努力以世紀整體的視角觀照文學的發展與嬗變，打通近、現、當代的界限，梳理二十世紀文學發展的脈絡。但是，從總體上看，不少二十世紀文學史僅僅將近代、現代、當代的文學置於一部文學史中，缺乏從文學本體上宏觀地梳理與分析其發展與變化，缺乏對於二十世紀文學發展與嬗變規律的研究與探析，因此從中國現代文學史學科發展的總體上說，並沒有很大的突破與進展。隨著學界對於「二十世紀中國文學」概念的商榷與質疑，學界開始以更為冷靜的態度編撰中國現代文學史，這醞釀著中國現代文學史學科新的突破。

三

自一九八五年提出二十世紀中國文學整體觀，至今已經有三十一年了。人們在認可該觀念並深受其影響的基礎上，也常常對於二十世紀中國文學整體觀進行反思和探究，甚至深入批評該觀念存在著的缺憾和不足。

錢理群先生也曾有深刻的反思，他說：「今天回過頭來反思『二十世紀中國文學』這個概念，我仍然認為它的基本精神是站得住的，並且已經事實上為學術界普遍接受，當然也還有不同的意見，這也是正常的。但如果聯繫我自己當時的基本思想傾向與追求，文學觀念與文學史觀念，今天看來，當時對『二十世紀中國文學』的具體理解分析，又確實存在著一些問題」。錢理群提到了三個問題：「受到八十年代樂觀主義與理想主義的時代氛圍的影響，我對中國社會與文學的現代化的理解與前景預設是充滿理想主義與烏托邦色彩的」；「與此相聯繫的，就是受到『西方中心論』的影響」；「協力廠商面的問題，也許我自己是更為嚴重的，這就是歷史進化論與歷史決定論的文學史觀的影響」^[30]。呈現出

年台灣、香港的文學」分別列專章介紹。對於八十年代文學的梳理介紹，小說仍然是重頭，在梳理了八十年代的文學轉型、八十年代的詩歌創作後，以「汪曾祺、王蒙與『複出』小說家群」、「八十年代的小說潮流」兩章評說小說。九十年代文學的介紹，以「文學創作的多樣選擇」、「九十年代的詩歌和散文」、「八十至九十年代的台港文學」三章進行梳理介紹。著名學者朱德發先生在評說該文學史的創新時評價為「以包容性的學術視野發掘新史料」、「從多維度探尋新史識並形成新見解」、「選取新角度對文學作品作出新闡釋給出新評價」^[27]。

張福貴先生評價說：「嚴家炎經過半個多世紀文學史研究和寫作而形成的認識，在《二十世紀中國文學史》中體現得十分充分，把文學史寫作由普遍的『黨史體系』推進到高度體系化的『現代性』文學史體系，是具有開拓性、建設性意義的」。「可以斷言，這是一部經典的文學史著作，將在中國現當代文學史學的構成上留下里程碑式的價值與影響，具有學術史意義的巨大貢獻。也許，無論經過多少歲月的淘洗，人們在梳理這段久遠而短暫的中國現代文學學術史時，都不能不提到這部書」^[28]。雖然有學者對於嚴家炎主編的《二十世紀中國文學史》的缺憾提出了批評^[29]，尤其對於將中國現代文學的開端推前了三十多年並不認可，但是該文學史的創新與貢獻仍然是不言而喻的。

從黃修己主編的《二十世紀中國文學史》，將近代、現代、當代匯在一處，拓展了文學史的內容；到唐金海、周斌主編的《二十世紀中國文學通史》，努力從體例上打通二十世紀文學；到顧彬的《二十世紀中國文學史》以漢學家個人治史的努力，雖然過多受到國內文學史的影響；到嚴家炎主編的《二十世紀中國文學史》力圖以現代性拓展文學史的源頭，發掘新的文學史料。二十世紀中國文學整體觀仍然

十分清醒與深入的反省意識。

譚桂林對「二十世紀中國文學」概念的性質與意義提出了質疑。認為「二十世紀中國文學」概念被「概括進來的文學現象顯得單一與狹窄」，「對象主要集中在二十世紀的民主派作家與左翼作家，而二十世紀大量的自由主義文人、大眾文學、文化保守主義者的文學等等卻沒有被論者納入研究的視野，從而使『二十世紀中國文學』這一理論體系的可信性不免令人生疑」；並認為總體審美感悲涼、總主題改造民族靈魂並不能涵蓋二十世紀中國文學。譚桂林還指出概念「在其理論觀念上的保守性」，「尤其讓人深思的是，『二十世紀中國文學』論者的這種文學史分期觀念抬高了維新派文學改良運動的意義與作用，從而也就必然貶低了五四文學革命的價值」^[31]。在錢理群等合作的《中國現代文學三十年》修訂版中，將初版本貫穿「二十世紀中國文學」概念的長序刪去了，換成了「文學現代化」為核心的短短的「前言」，呈現出錢理群等對於「二十世紀中國文學」概念的修正。

韓國學者全炯俊以《「二十世紀中國文學論」批判》為題，對於「二十世紀中國文學論」提出批評，認為在轉向文學內部的研究過程中，卻忽略了文學與某些外部的關係：「把關心轉向文學內部好是好，但現在卻逆向地忽視文學與文學外部的關係。雖然不是完全無視或完全排除，像對主題思想、美感、文體的說明一定程度上伴隨著社會政治的說明，但社會經濟的關係，可以說是完全沒有給予說明」，並認為缺乏對於現代性的批判省察：「從總體上來說，二十世紀中國文學論以對於現代化很大的樂觀為其基本的視角。其樂觀產生走向作為理念型的現代文學的進程這概念，因而忽視對於作為現代的內容的現代性的深刻批判省察」^[32]。這與錢理群先生反省有共通處。

吳炫認為「二十世紀中國文學」是「一

個非文學性命題」，他指出：「我們就會發現『二十世紀中國文學』觀所隱含的一個重大局限：『二十世紀中國文學』用『現代性、共同性和技術性』體現的對文學的把握、描述，主要是從文化、思潮、技術和材料等角度對文學的觀照，而難以觸及文學『穿越』這些要求、建立獨特的『個體化世界』所達到的程度，難以觸及文學對文化的我稱之為『本體性否定』特性——這種特性在古今中外經典文學中均有體現」。避開吳炫津津樂道的「穿越」理論，他對於「二十世紀中國文學」觀局限的分析主要在於：「這一文學觀又有明顯的局限，這主要表現在未能突破文化對文學的束縛，成為一個非文學性命題。這種非文學性具體表現在現代性、共同性和文體性三個方面」^[33]。

左鵬軍從四個方面談論「二十世紀中國文學」研究中的一種普遍性缺失：「首先，『二十世紀中國文學』的理論觀念與學術實踐之間必然存在著巨大的差距」。「其次，『二十世紀中國文學』概念提出者原有知識結構、學術能力存在明顯的局限性」。「再次，對傳統文學的現代價值體認無多，對其在『二十世紀中國文學』中的作用和地位認識不足。過分關注和強調現代新文學特別是以魯迅為代表的五四新文學」。「最後，個別判斷與表達的失據欠妥，限制和影響了『二十世紀中國文學』的論證深度與縝密程度」^[34]。劉俊從三個「中心主義」評說「二十世紀中國文學」的缺憾：「在《論『二十世紀中國文學』》中所內蘊著的三個『中心主義』：『大陸文學中心主義』、『精英（雅）文學中心主義』和『新文學中心主義』，導致了它對『二十世紀中國文學』的論述，是局部的，不完整的，因而一些論斷也是不盡準確的」。「而打破了三個『中心主義』之後展開的『二十世紀中國文學』研究，應該不只是研究範圍的擴大（包含了台港澳文學），研究對象的多元（包含了通俗文學和『舊』文學），

在錢理群等合作的《中國現代文學三十年》修訂版中，將初版本貫穿「二十世紀中國文學」概念的長序刪去了，換成了「文學現代化」為核心的短短的「前言」，呈現出錢理群等對於「二十世紀中國文學」概念的修正。

在對於「二十世紀中國文學」概念提出的反思與探究中，大多數學者均在肯定該概念提出的意義和價值後，指出其中的缺憾和不足，指出了「二十世紀中國文學」理論的保守性、視閥的狹窄化、論斷的欠嚴謹。

學作為唯一『目的』來敘述的歷史主義敘事模式，確立了以民族獨立、國家現代化與人的自由為基本價值的啟蒙理性在現代文學中的核心地位。這裏，將一九世紀末二十世紀初的『近代』確定為現代文學的開端，比將『現代文學』與『當代文學』當作一個連續整體看待，更具顛覆性。這是因為，將現代文學的開端由『五四』前伸至晚清，不但打破了『五四』的神話，削弱了已經深入人心的五四文學革命的奇跡色彩和歷史功績，而且也打破了二十世紀後半期充滿因果對應律的革命神話^[39]。她從民族國家現代化的宏觀視野、打破以往囿於政治史範疇、確立啟蒙理性的核心地位等角度，談論「二十世紀中國文學」的歷史意義，較為深入而全面。

由於是三十多年前提出的二十世紀中國文學整體觀，必然帶有那個時代的色彩與局限，企望將複雜的文學現象文學發展置於統一的主題、審美視閥中，用進化的方式看待文學的發展與嬗變，缺少對於現代性批判性的觀照，缺乏從文學形式的發展變化進行梳理分析，等等。但是，無論從中國現代文學學科的建設與發展，還是從二十世紀中國文學史的研究與撰寫，二十世紀中國文學整體觀的提出，拓展了文學史研究的時間與空間，將中國二十世紀文學的研究置於世界文學發展的視閥中，關注中國文學走向現代化的過程，改變了文學史成為革命史佐證的思路，在關注文學發展的本體性規律中，加強對於文學史發展嬗變中的文學性因素，二十世紀中國文學整體觀的提出，其貢獻與價值是功不可沒的。

而應該是研究思維、研究視野和對『二十世紀中國文學』總體認識的結構性調整^[35]。這些對於「二十世紀中國文學」批評有不同的側重面，呈現出對於此概念比較深入的反思與探究。

在對於「二十世紀中國文學」概念的反思中，有的認為：「『二十世紀中國文學』把中國現代歷史表述為可歌可泣的追求現代化的歷史，將二十世紀概括為對於現代化的文化想像和歷史追求」。「『二十世紀中國文學』是新啟蒙主義思潮在文學領域裏的反映。直到今天，它的敘事力量仍然還沒有耗盡」^[36]。有的指出：「『二十世紀中國文學』的提出不僅是一個文學概念，更是一個史學概念，它對中國新文學發展源頭的重新考證、對新文學發展總體特徵的概括，無不是在以一種新的史學視野和觀點來重新審視已有『定論』的中國現當代文學的發展演變」^[37]。有的提出：「……『二十世紀中國文學』實際是對一九八十年代之前文學史模式政治意識形態的突破，有文學史回歸文學自身的傾向，但這一文學史命題的時間性，亦照樣建築在意識形態上」^[38]。

在對於「二十世紀中國文學」概念提出的反思與探究中，大多數學者均在肯定該概念提出的意義和價值後，指出其中的缺憾和不足，指出了「二十世紀中國文學」理論的保守性、視閥的狹窄化、論斷的欠嚴謹。楊聯芬在談到「二十世紀中國文學」的歷史意義時說：「『二十世紀中國文學』，作為一個試圖取代只有三十年的『中國現代文學』的概念，它將晚清啟蒙運動以降的百年中國文學，置於民族國家現代化的宏觀視野下，將百年中國文學整合為一個具有定向運動(現代性)趨勢的整體文學形象。『二十世紀中國文學』的概念，不但從時間範圍上擴展了中國現代文學的疆域，打破了以往囿於政治史範疇的對中國近百年文學『近代』、『現代』與『當代』的劃分，而且解構了以往將無產階級革命文

[1]黃子平、陳平原、錢理群《論「二十世紀中國文學」》，載《文學評論》一九八五年第五期，頁三。

[2]見楊劍龍《論中國現代文學學科的誕生與發展》，載《鄭州大學學報》二〇〇五年第一期。

[3]陳平原、錢理群、黃子平《「二十世紀

由於是三十多年前提出的二十世紀中國文學整體觀，必然帶有了那個時代的色彩與局限，但是二十世紀中國文學整體觀的提出，拓展了文學史研究的時間與空間，改變了文學史成為革命史佐證的思路，加強對於文學史發展嬗變中的文學性因素，其貢獻與價值是功不可沒的。

- 中國文學」三人談·緣起》，載《讀書》一九八五年第十期，頁四。
- [4]黃子平、陳平原、錢理群《論「二十世紀中國文學」》，載《文學評論》一九八五年第五期，頁三。
- [5]陳平原、錢理群、黃子平《「二十世紀中國文學」三人談·世界眼光》，載《讀書》一九八五年第十一期，頁七九。
- [6]見王鐵仙、楊劍龍等《新時期文學二十年》（上海教育出版社，二〇〇一年），頁二六七至二六八。
- [7]陳平原、錢理群、黃子平《「二十世紀中國文學」三人談·世界眼光》，載《讀書》一九八五年第十一期，頁七九。
- [8]黃子平、陳平原、錢理群《論「二十世紀中國文學」》，載《文學評論》一九八五年第五期，頁四。
- [9]陳平原、錢理群、黃子平《「二十世紀中國文學」三人談·世界眼光》，載《讀書》一九八五年第十二期，頁八二。
- [10]陳平原、錢理群、黃子平《「二十世紀中國文學」三人談·民族意識》，載《讀書》一九八五年第十二期，頁七〇。
- [11]黃子平、陳平原、錢理群《論「二十世紀中國文學」》，載《文學評論》一九八五年第五期，頁一〇。
- [12]黃子平、陳平原、錢理群《論「二十世紀中國文學」》，載《文學評論》一九八五年第五期，頁一三。
- [13]錢理群、吳福輝、溫儒敏、王超冰《中國現代文學三十年》（上海文藝出版社，一九八七年八月），頁一。
- [14]陳思和《中國二十世紀文學的研究》，載《書城》一九九四年第十期。
- [15]黃修己主編《二十世紀中國文學史》（中山大學出版社，一九九八年），頁一。
- [16]唐金海、周斌主編《二十世紀中國文學通史》（東方出版中心，二〇〇三年），頁二。
- [17]唐金海、周斌主編《二十世紀中國文學通史》（東方出版中心，二〇〇三年），頁五。
- [18]唐金海、周斌主編《二十世紀中國文學通史》（東方出版中心，二〇〇三年），頁九至一〇。
- [19]肖向東《打通·整合·重寫·創新——評〈二十世紀中國文學通史〉兼論中國新文學史的「重寫」》，載《海南師範學院學報》二〇〇五年第一期。
- [20]張寶明《長時段博物館主體性——〈二十世紀中國文學通史〉的意義及其局限性》，載《安徽師範大學學報》二〇〇五年第一期。
- [21]顧彬《二十世紀中國文學史》，范勁譯（華東師範大學出版社，二〇〇八年），頁三。
- [22]顧彬《二十世紀中國文學史》范勁譯（華東師範大學出版社，二〇〇八年），頁二。
- [23]陳曉明《「對中國的執迷」：放逐與皈依——評顧彬的〈二十世紀中國文學史〉》，載《文藝研究》二〇〇九年第五期。
- [24]張鑫恒《彼岸的偏執：論顧彬〈二十世紀中國文學史〉的缺憾》，載《文學界》二〇一一年第三期。
- [25]嚴家炎主編《二十世紀中國文學史》（高等教育出版社，二〇一〇年），頁三。
- [26]溫儒敏先生提出：「……不過「現代性」這一點放到晚清似乎也仍然缺少足夠的理由。所以我認為研究邊界「前移」應當謹慎，因為有些必要的標準在此難以實施」。見溫儒敏《再談現代文學史寫作的「邊界」與「價值尺度」》，載《學術界》二〇一一年第十二期。
- [27]朱德發《創新性與本體性——嚴本〈二十世紀中國文學史〉的兩大特色》，載《中國現代文學研究叢刊》二〇一一年第九期。
- [28]張福貴《經典文學史的書寫與文學史觀的反思》，載《文藝研究》二〇一二年第八期。
- [29]王鵬程《粗製濫造與胡拉亂扯——再談〈二十世紀中國文學史〉下冊》，《中國圖書評論》二〇一三年第三期。鄧謙林《突破·守成·疑惑——評嚴家炎主編

二十世紀中國文學整體觀的提出，拓展了關注中國文學走向現代化的過程，改變了文學史成為革命史佐證的思路，在關注文學發展的本體性規律中，加強對於文學史發展嬗變中的文學性因素，其貢獻與價值是功不可沒的。

University)

Abstract: The concept of Chinese literature as a whole in twentieth century, it breaks the framework of the history of the new democratic revolutionary period of literary history. According to the development characteristic and the thread of the history of literature itself, it analyzes the Chinese modern literature in the background of the development of the world literature and the interests the research of the art form of the history of literature. Huang Xiu-ji, Tang Jinhai, Zhou Bin, Yan Jiayan and Gu Bin's literary histories are subject to the impact of the twentieth Century Chinese literature as a whole. People reflect on and probe into the overall view of Chinese literature in twentieth Century, criticize the concept of the existence of the shortcomings and deficiencies, point out the hope will be a complex literature phenomenon of literature development under the unified theme and aesthetic perspective. By way of the evolutionary view literary development and evolution, the lack of the perspective of modernity critical, the lack of from the development of the literary form of the carding and analysis, etc.. However, the concept of Chinese literature in twentieth century as a whole is put forward, and its contribution and value is still.

Key words: Twentieth Century, History of Chinese literature, Holistic view, Review

的〈二十世紀中國文學史〉》，《南方文壇》二〇一二年第四期。

[30] 錢理群《現代文學的觀念與敘述——〈中國現代文學三十年〉筆談》，載《文學評論》一九九九年第一期。

[31] 譚桂林《「二十世紀中國文學」概念性質與意義的質疑》，載《海南師院學報》一九九九年第一期。

[32] 全炯俊《「二十世紀中國文學論」批判》，載《文藝理論研究》一九九九年第三期。

[33] 吳炫《一個非文學性命題——「二十世紀中國文學」觀局限分析》，載《中國社會科學》二〇〇〇年第五期。

[34] 左鵬軍《「二十世紀中國文學」研究中的一種普遍性缺失》，載《漢語言文學研究》二〇一一年第一期。

[35] 劉俊《〈論「二十世紀中國文學」〉與三個「中心主義」》，載《中國現代文學研究叢刊》二〇一三年第十二期。

[36] 曠新年《「二十世紀中國文學」話語的重新考察》，載《長城》二〇〇〇年第四期。

[37] 王瑜《「二十世紀中國文學」及其編寫再論》，載《江西教育學院學報》二〇一二年第四期。

[38] 胡希東《「二十世紀中國文學」意識形態悖論——二十世紀中國文學的「時間」維度與文學史書寫》，載《南京社會科學》二〇一二年第五期。

[39] 楊聯芬《中國文學「現代」之起點——兼談「二十世紀中國文學」概念的歷史意義現代中國文化與文學》，載《現代中國文化與文學》二〇〇五年第一期。

A review and think the concept of Chinese literature as a whole in twentieth Century

Yang Jian Long (Shanghai Normal

蒙古英雄史詩的認同功能

——以《江格爾》為例

■ 孫 靜

暨南大學文學院

摘要：英雄史詩是蒙古族文學傳統，乃至中華文學傳統中的一項重要成就，長篇口傳史詩《江格爾》更是蒙古英雄史詩的集大成者。史詩的價值，不僅僅體現在審美性方面，更體現在史詩文本之外的，如群體認同、社會核心價值、行為規範和象徵結構等諸多方面。史詩自誕生以來，就具有強烈的認同功能，在不同歷史時期，表現為不同的側面。《江格爾》演唱活動的發生、繁榮、衰落過程，就明顯體現出其從最初的宗教認同向社會文化認同的功能轉化。這一案例對我們全面認識史詩的價值具有積極意義。

關鍵詞：史詩；《江格爾》；認同。

千百年來，文學總是被作為多個研究領域的素材為各類研究者所痴迷，其魅力不僅僅在於文學自身所具有的審美性，更在於其背後所深藏的社會功能性。《詩經》之美，不僅僅是文字上的傳神和精巧，更是其所反映出來的中國特有的世俗觀念和思維方式；《聖經》之聖，更不僅僅由於其敘事的生動和豐富，而是因其兼具史學、哲學、宗教學等多方面的意義。

一直以來，研究者們認為中國文學與西方文學相比，缺少史詩作品。但事實上，用楊義先生的大文學觀去考察，中國的史詩巨著恰恰就產生於中國少數民族之中，最具代表性的是藏族的《格薩爾王傳》、柯爾克孜族的《瑪納斯》、蒙古族的《江格爾》。英雄史詩是古代蒙古族文學史上的一項重要成就，十三世紀之前就已出現了

大量的單篇史詩、串聯複合型史詩，如《勇士谷納罕》、《朱蓋·米吉德胡》、《阿拉坦·嘎魯胡》、《席勒圖·莫爾根》、《祖拉·阿拉達爾罕》等^[1]。十三世紀初，蒙古汗國建立之後，以歌頌成吉思汗及其黃金家族勳業為背景和素材的蒙古族英雄史詩、長篇敘事詩等更是空前繁榮，如民間敘事詩《征服三百泰亦赤兀惕人的傳說》、《箭筒士阿爾嘎聰的傳說》、《孤兒傳》、《成吉思汗的兩匹駿馬》等，直接繼承了遠古英雄史詩的體裁形式、表現手法，直至二十世紀三四十年代仍在廣大蒙古群眾中流傳。更值得稱頌的是，蒙古族長篇英雄史詩《江格爾》就孕育、形成並逐漸成熟於這個偉大的時代。

如果從審美性上說，蒙古族英雄史詩與唐詩宋詞相比，似乎粗糙了很多。這從它豐富的比喻手法運用上就有明顯體現^[2]，比如，漢族文學在描述建築的富麗堂皇時會用「瓊樓玉宇」「人間仙境」這樣的比喻，而《江格爾》則用「寬綽如七千個氈房」，「宮殿的層層階梯/都是獅子般的巨石」來形容寶木巴宮殿的寬敞明亮、美輪美奐。但這也恰恰是蒙古族傳統口傳文學特色之一。從另一個角度講，史詩的價值，不僅僅體現在審美性方面，更體現在史詩文本之外的，如群體認同、社會核心價值、行為規範和象徵結構等諸多方面。特別是，史詩所具有的認同功能是其與生俱來的，「一首在局外人看來可能冗長而費解，且充滿冗贅和重複詩句的史詩，在它所屬

史詩的價值，不僅僅體現在審美性方面，更體現在史詩文本之外的，如群體認同、社會核心價值、行為規範和象徵結構等諸多方面。史詩自誕生以來，就具有強烈的認同功能，在不同歷史時期，表現為不同的側面。

如果從審美性上說，蒙古族英雄史詩與唐詩宋詞相比，似乎粗糙了很多。這從它豐富的比喻手法運用上就有明顯體現，但這也恰是蒙古族傳統口傳文學特色之一。

的特定群體裏，卻可能具有非常崇高的地位，成為這一群體辨識自我所依托的宏大敘事和超級故事，他們的成員通過史詩的人物和事件找到自我的身份認同^[3]。《江格爾》就是一個典型的例子。

長篇口傳史詩《江格爾》（以下簡稱《江》）誕生於中國新疆衛拉特蒙古地區，在內蒙古、外蒙古、俄羅斯的卡爾梅克、布里亞特、圖瓦等蒙古人聚居區廣泛流傳。十九世紀初，德國旅行家貝格曼(Benjamin von Bergmann, 1772—1856)的《卡爾梅克游牧記(一八〇二至一八〇三年)》記錄了在阿斯持拉罕地區(Astraxan gouvernement)游牧的蒙古卡爾梅克人中流傳的《江》的兩個片斷，從此《江》為外界所知，相關搜集、整理、調查工作逐漸展開。中國《江》史詩的專門搜集記錄工作於一九七八年開始，在短期內獲得了大量珍貴的資料，包括對四十多位江格爾齊的訪問資料，五十多個詩章的《江》錄音資料，以及多種手抄本。在此基礎上，通過整理和轉譯，陸續出版了多種文字的《江》作品。在此基礎上，《江》研究就以「文字—作品—族群文化」這一線性模式展開，而忽略掉了《江》的口傳性特點。但事實上，對《江》的研究至少應該包括兩個層面，一是作為語言（或文字）符號集合，即被表述層面，如演唱者口頭演唱的史詩，以及其抄本、印刷本、音像資料；二是演唱行為和演唱過程，即表述層面，包括演唱者的節奏、腔調、表情、肢體動作，及演唱者、聽眾、組織者之間的互動和反映，也包括演唱前後過程中的禁忌、禮節等。這涉及某一地區的文化、政治、信仰習俗，以及那些沒有被敘述出來的由歌者和聽眾共享的內部知識。毫無疑問，第二層面的內容涵蓋極廣，其背後的文化含義也更為深刻、更為隱蔽，但目前而言，第二層面的《江》研究還很不夠。

儘管學界對《江》的誕生年代看法存在爭議，但基本認同，其大致成型並廣泛

流傳於十三至十七世紀，這也正是薩滿教在蒙古社會中盛行的年代^[4]。從《江》演唱過程來看，它具有濃厚的宗教特徵：一是，演唱前後有特定的禁忌、規矩。儘管在不同地區和社群有所差別，但其背後總是牽涉到一定的信仰觀念。很多不同的調查筆記中講到：演唱《江》是件神聖的事兒，在請江格爾齊來表演之前，不僅要先請喇嘛念經，還要做一系列的準備，煨桑，備酒，組織者還要事先把一隻牲畜拴在門口，有的地方用白馬，有的地方用一隻黃頭白綿羊，演唱完畢立刻宰殺分吃。因為《江》詩中太多殺伐之氣，牲畜是用以代替演唱者而被殺死，不同社區的蒙古人對這一習俗普遍認同。另外還有許多禁忌，如忌白天演唱，有人說是因為白天演唱人會窮，還有人說這是因為《江》具有某種法力，神靈們也喜歡聽它的演唱，但白天裏，神靈們都要各司其職，沒空兒聽演唱，神靈們聽不到演唱就會不高興，會給演唱者帶來麻煩，所以，《江》的演唱都從夜晚開始，在天亮之前結束^[5]。可見，《江》演唱活動中的種種禁忌規矩都與蒙古族信仰傳統有關，它不僅僅是族群文化傳播的一種方式，也是蒙古族傳統信仰觀念支配下的一種儀式。二是，優秀的江格爾齊所展現出來的神性氣質。在朝戈金先生的調查筆記中提到，在《江》演唱的黃金時代，優秀的演唱者常被邀請在慶典、祭祀等大型節慶活動中演唱史詩，他們能連續幾天幾夜演唱數十章詩篇，常常會進入某種失常的精神狀態：渾身冒汗、哭泣、甚至暈倒。這種狀態與蒙古族古老的巫師薩滿在巫術儀式中的狀態和過程頗為相似。對此，蒙古人普遍解釋為：由於《江格爾》具有某種法力，所以江格爾齊在演唱它時就會出現非常態的狀況，這是他與天神正在進行溝通。薩滿和江格爾齊都兼具神性與人性，只不過其神性並非常態，而是在一定的場合中，通過一定的方式被喚起，達到與神靈進行溝通的目的。這些特徵表明，《江》

《江格爾》演唱活動並不是一件隨隨便便的事情，而是一項具有宗教認同功能的神聖性儀式。同時，它還兼具社會認同的功能，同一部落成員通過祭祀活動和演唱強化了對氏族譜系的認知和認同，起到了一定的教育功能。



演唱與薩滿時代蒙古族祖先祭祀活動密切相關，它很可能是早期蒙古族祖先祭祀活動中的一個重要環節^[6]。

杜爾幹在解釋宗教是什麼的時候，特別指出「宗教是一件具有突出的集體性的事物」^[7]。那些承載著宗教信仰的表像是在群體生活中形成的，單獨的個體無法使這些表像保持下來。「當人們集中在一起相互直接聯繫時，當他們懷著同一種思想或同一種感情彼此相通一致時，表像最為強烈。一旦集合的人群散開，各自過自己的生活的時候，表像最初獲得的力量就會逐漸消失」^[8]。然而，群體生活基本上是間斷的，因此，表像必然也具有間斷性，為了設法使它們不被高漲的日常感情的波濤所淹沒，使其重新回到人們的意識中來，就需要將群體定期聚集起來，通過某種儀式，重溫共同的思想、情感，重新獲得宗教性的力量。因此，宗教需要通過周期性的聚會和相應的規範化儀式，把平時忙於世俗事物的個人聚集起來，使他們暫時忘掉日常俗事，重溫他們所擁有的共同信仰、傳統，對偉大祖先的回憶，以及祖先體現的集體理想。這樣做能使群體更好地重新認識自己，增強對集體的認同，重新獲得社會本身所具有的情感、道德等力量，從而使整個社會的秩序得到重新組合和鞏固。由此可見，在早期蒙古族社會生活中，《江格爾》演唱活動並不是一件隨隨便便

的事情，而是一項具有宗教認同功能的神聖性儀式。同時，它還兼具社會認同的功能，同一部落成員通過祭祀活動和演唱《江》強化了對氏族譜系的認知和認同，起到了一定的教育功能。

蒙古汗國建立，蒙古貴族掌握政權之後，隨著社會生活的穩定和《江》演唱活動在蒙古族群眾中的廣泛流行，許多蒙古貴族還專門出資供養培養自己的江格爾齊，越來越多的江格爾齊^[9]在演唱中逐漸注重藝術技巧上的斟酌和創造。《江》演唱表現出了越來越多的藝術性，其表演場合也逐漸拓展，在軍隊出征前，重大民族節日，婚喪嫁娶等重要慶典裏，也能聽到江格爾齊的歌聲。古代草原牧民以家庭、氏族為單位，游牧而生，在廣袤的草原上，家庭與家庭之間、部落與部落之間往往相隔千里，因此，草原生活異常孤獨單調，而定期的聚會就顯得意義非常。演唱《江》能使某一地域內的社群成員聚合起來，通過聆聽演唱來追憶民族歷史文化精神，從而增強族群認同感和凝聚力。即便是在科學與理性觀念大行其道的今天，蒙古人仍普遍認為《江》不只是傳說故事，它是一段鮮活的民族歷史，所以，每個接受採訪的江格爾齊都堅信對史詩《江》的改動是褻瀆神靈，是污蔑歷史，可見，在傳統的蒙古人心中，《江》不只是一個充滿了浪漫誇張色彩的文學作品，它是民族歷史的記錄。

蒙古史詩的意義遠遠超越了史詩敘事語詞所傳遞的直接信息，它集合了民族文化傳統中獨特的象徵符號，彰顯了本民族特有的行為規範和準則，傳遞著蒙古族的傳統核心價值觀，體現著本民族特有的精神風貌和情感立場。

由此可見，《江》演唱最初起源於蒙古族薩滿教祖先祭祀，最初承載著宗教認同的功能，但隨著史詩演唱活動的繁榮和表演場合的不斷拓展，其社會認同功能逐漸凸顯。直到在二十世紀上半葉之前，《江》在廣大蒙古族地區的傳唱活動仍然比較活躍，但已呈現出衰落的態勢^[10]。

朝戈金先生對當代著名江格爾齊冉皮勒的採訪中說道：父親認為，《江格爾》、《格斯爾傳》是天神用慈悲為懷的行為和形態出現的歷史，所以演唱它們的只能是俗人，不能是佛教徒，而學習演唱這些則是褻瀆神靈，是作孽^[11]。不僅如此我們還發現，冉皮勒在學習演唱《江》的過程中受到了來自篤信喇嘛教的父親的嚴重阻力，他不得不在父親的堅持下供職於佛教寺廟，一面忍受著枯燥的寺廟生活，一面偷偷學藝，直至父親去世，才真正擺脫寺廟，認真學習並開始進行史詩的演唱。這種個案表明，二十世紀三十、四十年代，在普通蒙古人心目喇嘛教觀念已經非常根深蒂固。曾經，江格爾齊在普通蒙古族群中備受尊重，甚至被蒙古王公貴族所尊養，但到二十世紀三四十年代，江格爾齊遠遠不如佛教徒尊貴，這使得學習演唱《江》的人才逐漸減少。不僅如此，由於蒙古貴族興趣愛好的轉移，江格爾齊逐漸失去了在大型慶典和王宮貴族府邸演唱的機會，只能在一些小型的、娛樂性的民間活動中演出。此時，《江》演唱作為一種儀式，由於它所代表的薩滿信仰體系在蒙古族社會群體中的坍塌，所以這種儀式就失去了宗教力量和社會道德約束力，只剩下娛樂作用。但它畢竟是一種曾經備受喜愛的傳統文化形式，一時間不可能失去所有的愛好者和需求，因此，一部分業餘的江格爾齊就把它當作一種謀生的手段。

通過《江》演唱活動的發生、繁榮、衰落過程，我們可以明顯看到，史詩自誕生以來，就具有強烈的認同功能，在不同歷史時期，表現為不同的側面。《江》在誕生

之初，表現出濃厚的宗教認同功能，隨著其演唱活動的拓展及其自身藝術性的發揚，《江》的社會文化認同功能逐漸凸顯，甚至取代了宗教認同的功能。儘管到了二十世紀三十、四十年代，這種社會文化認同功能似乎都在減弱，甚至淪為一種純粹的文化娛樂方式，但史詩的認同功能並未消亡，在一定範圍和特殊環境下，仍然會爆發出巨大的力量。當代蒙古族作家葛爾樂朝克圖的青年時期是在二十世紀四十年代日據下的內蒙古東部興安盟度過的，他所就讀的學校在日本軍方控制下推行全面的奴化教育，他曾在自傳裏提到，為了喚起和強化蒙古族青年的民族意識，蒙古族學生和青年教師們私下裏偷偷傳唱英雄史詩《成吉思汗的兩匹駿馬》，以強化對蒙古民族文化的認同^[12]。《嘎達梅林》也是一個同樣的例子，一九三一年，嘎達梅林為反抗東北軍閥強制開墾蒙古族土地而戰死，他的事跡被民間歌手寫成曲子傳揚開來：「要說起義的嘎達梅林，是為了蒙古人民的土地」，「反抗王爺的嘎達梅林，是為了蒙古人民的利益」。歌詞表達出強烈的蒙古民族意識。一九五〇年，陳清漳等人整理的漢譯長詩《嘎達梅林》發表在《人民文學》，從此該詩在全國聲名鵲起，嘎達梅林成為反抗封建王公和軍閥勢力的英雄，他的事跡與反封建反軍閥的中華民族主義革命聯繫在了一起，在更高的層面上，獲得了中華民族歷史認同的意義。作為蒙古族文學傳統中的一塊璀璨瑰寶，蒙古史詩的意義遠遠超越了史詩敘事語詞所傳遞的直接信息，它集合了民族文化傳統中獨特的象徵符號，彰顯了本民族特有的行為規範和準則，傳遞著蒙古族的傳統核心價值觀，體現著本民族特有的精神風貌和情感立場。一代又一代的蒙古人，通過聆聽和傳唱民族史詩，追溯和強化著民族的歷史和情感，尋找對自我的認識和對蒙古民族和中華民族的認同感。對以《江格爾》為代表的口傳史詩的研究，不

對以《江格爾》為代表的口傳史詩的研究，不應僅僅局限於審美性思考，更應關注史詩各個方面的價值，這對「一帶一路」文化戰略的發展，乃至多元一體中華民族文化建構都將具有積極的意義。

應僅僅局限於審美性思考，更應關注史詩各個方面的價值，這對「一帶一路」文化戰略的發展，乃至多元一體中華民族文化建構都將具有積極的意義。

參考資料：

- 1、(法)杜爾幹 著，林宗錦 彭守義 譯：《宗教生活的初級形式》(中央民族大學出版社，一九九九年)。
- 2、寶貴貞：《近現代蒙古族宗教信仰的演變》(中央民族大學出版社，二〇〇八年)。
- 3、孟慧英：《尋找神秘的薩滿世界》(西苑出版社，二〇〇四年)。
- 4、朝戈金：《千年絕唱英雄歌——衛拉特蒙古史詩傳統田野散記》(廣西人民出版社，二〇〇五年)。
- 5、斯欽巴圖：《江格爾與蒙古族宗教文化》(內蒙古大學出版社，一九九九年)。
- 6、榮蘇赫，趙永銳主編：《蒙古族文學史》(第一卷)(內蒙古人民出版社，二〇〇〇年)，頁二二七。
- 7、朝戈金、馮文開：《史詩認同功能論析》，載《民俗研究》二〇一二年第五期。

注釋：

- [1]榮蘇赫，趙永銳主編《蒙古族文學史》(第一卷)(內蒙古人民出版社，二〇〇〇年)，頁二二七。
- [2]詳參：姚新勇、孫靜《魅力獨具的比喻審美詩性》，載《暨南學報》(哲學社會科學版)，二〇一二年第四期。
- [3]朝戈金、馮文開《史詩認同功能論析》，載《民俗研究》二〇一二年第五期。
- [4]榮蘇赫，趙永銳主編《蒙古族文學史》(第一卷)(內蒙古人民出版社，二〇〇〇年)，頁二六九至二七二。
- [5]該段對於《江格爾》演唱禁忌的描述參考朝戈金：《千年絕唱英雄歌——衛拉特蒙古史詩傳統田野散記》(廣西人民出版社，二〇〇五年)。
- [6]斯欽巴圖《江格爾與蒙古族宗教文化》

(內蒙古大學出版社，一九九九年)，頁一〇二。

- [7](法)杜爾幹：《宗教生活的初級形式》，林宗錦、彭守義 譯(中央民族大學出版社，一九九九年)，頁四七。
- [8]同上，頁三八三。
- [9]《江格爾》的專業演唱者被稱為「江格爾齊」。
- [10]符拉基米爾佐夫和朝戈金先生的著作及相關記錄證實了一點。
- [11]朝戈金：《口傳史詩詩學：冉皮勒〈江格爾〉程式句法研究》(廣西人民出版社，二〇〇五年)，頁一二二。
- [12]馮秋子主編：《人間：個人的活著一九九〇至二〇〇二》(青海人民出版社，二〇〇二年)，頁一九四。

The Identity Function of Mongolian Heroic Epic -- A Case Study of Janggar Sun jing(Jinan University)

Abstract: The heroic epic is the tradition of Mongolian literature and even an important achievement in the traditional Chinese literature. The long oral transmission epic "Jangar" is the epitome of the Mongolian heroic epic. The value of epic is not only reflected in the aesthetic aspects, but also reflected in outside the epic texts, such as group identity, social core values, behavioral norms and symbolic structure and many other aspects. Since the birth of the epic has a strong identity function, it performs different aspects in different historical periods. The happening, prosperity and decline process of "Jangar" singing activities clearly show functional transformation from the initial religious identity to the social cultural identity. This case has a positive influence on our comprehensive understanding of the value of epic.

Key words: Epic, Jangar, Identity

編後絮語

■ 子夜

本刊執行主編

八月底本刊編輯部將和國際儒聯在溫哥華聯合舉辦國際儒學論壇。自創刊伊始，我們便堅持不渝地致力於中國傳統文化與世界的對接和對話，至今已刊發數百篇這方面文章，同時，與一大批從事儒學文化與當代中國和當代世界對話的學者建立了持久的學術關係。如果說，《文化中國》是當代海外研究儒學對話的一個重鎮的話，那麼，這些真誠為中國傳統文化進行奔走的學者，就是支撐這個重鎮的寶貴資源。

本期在「中國研究」欄目中以「實心實政」論述儒家「內聖外王」思想的單純教授，就是讀者十分熟悉的作者。作者以「實心實政」是指導「垂二千年而弗能改」之郡縣制的行政倫理為由，認為郡縣制的執行者為「親民之官」，「實心」即其政治覺悟和行政倫理，「實政」表達者則為其慈幼、養育「子民」的本職責任，既體現了考績職守的行政標準，也蘊含了中國傳統思想中「民貴君輕」的政治標準。顯然，作者的初心可以從其對這一論述所作的結論看出，即：中國社會治理傳統中的「勤政愛民」、「視民如傷」以及當代中國政治中的「為人民服務」、「三嚴三實」等，都可以理解為「實心實政」的歷史傳承及其政治上的創新性運用。

從這個意義上，在編輯冀誠所撰論古代以色列社會中的法治因素的一文時，因其討論的也是所謂「執政者職責」的問題，我們也自認為這是中西文化在相同議題上的一個對話了。作者認為，古代以色列社會中的法治因素，可從十誡、執政者的職責和民眾的參與這三個方面加以概括。以十誡為核心的律法是上帝在約中賜下的。以色列人遵守律法不單是出於責任，更是基於感恩。執政者當依法治理、向人民負責和按公義審判、並有民眾的參與。

中國古代政治文化的研究，長期以來偏重於治理制度的優劣比較，這是一個特色，除了宏觀層面的整體研究外，以個案作典型加以剖析也是一個特別的論域。本期可以向大家介紹的是何適的《遼朝義倉考》，作者一方面認為遼朝義倉之設與漢族政權下的義倉制度有相當的類似之處，但同時遼朝義倉與僧寺多有關聯，僧寺可直接創置或資助義倉，藉此可知民間力量同樣可以參與義倉，這與漢族政權下的義倉完全由官方主導是不同的。兩種文化的融合及其差異在義倉之設的問題上的折射，相信讀者閱之會很有興趣的。

本期特輯我們推出的是社會轉型期間的高等教育問題。高等教育研究，本刊以前不少涉獵，但作為特輯推出則是第一次，這是出於目前教育論域多元化現象的一個考慮。彭文平圍繞多元文化的教育理念，探討了跨文化教育與高校創新型人才培養；姚興富從哲學與人文科學的角度，探討了高校通識教育的宗旨和課程的設置問題；而劉正偉以從「點」到「體」為題，從人類思維方式討論文化素質階段發展，也是高校教育中值得參考的理論資源。這幾篇文章，實質上都關注到中國目前高校校園文化呈現多元化態勢，並因此而引出的在多元文化背景下高校如何進行創新型人才培養、在培養人才中如何體現人文主義精神的一系列課題。本刊今後會繼續推動這一方面的研究，願意為學者和專家的研究成果提供發表機會。

本刊多年來有些歷史人物的稿件受到歡迎，這基本反映了讀者對歷史課題的興趣，尤其是歷史人物的生平研究，都是有關學者辛勤勞動的成果。本期可以推薦的是羅明關於曾孝谷的一文，題為「厭亂傷時人，進退遭寂寥」，向我們展現了一位文藝界人士獨特的傳統文化人格與可貴的價值觀。曾孝谷是中國近代話劇活動家，曾投身新文化建設與戲劇革新活動，以教育為志業培育人才，傾力民眾教育服務社會等。唯他常年生活窘迫，晚年貧病交加，但仍然留下了豐富的精神財富。這些人士是值得我們尊敬的，也更是需要我們繼續研究和挖掘的。由此，我們也注意到，新文化運動至今已逾百年，這是一個值得關注和紀念的時間和歷史節點。中國近百年來的一系列事件和變革，都與新文化運動後形成的新思潮有關。新文化運動在歷史研究中也存在不少爭議。我們準備現在開始，組織學者和專家對這一運動中存在的爭議問題進行學術探討，謹此期待學界人士參與。



中國民族服飾之二 — 苗族 ◎ 作者：楊志豪

封面：刊名由已故著名藝術家黎沃文（1949—2013）題字。背景圖案以中國傳統工藝品墨模為主要元素，並淺顯古代文字加以襯映。墨模是製墨所用模具，本刊選刊的是徽墨的墨模，歷經古今演變發展，已成墨模雕刻藝術之花，具有很高的藝術和欣賞價值。設計者：楊志豪，著名平面設計師。香港理工學院平面設計證書課程畢業。曾任職香港電台美術部，現居加拿大。從事文化、音樂方面的平面設計工作。其在溫哥華市政府資助下完成的唐人街巨型壁畫，既體現了中國文化，又照顧到不同族裔的欣賞眼光，獲得廣泛好評。多項設計作品在中國、香港、加拿大獲獎。

ISSN 1201-0677



Printed in Hong Kong