

文化中國

CULTURAL CHINA

100期

文化中國

100

期

本期要目

二〇一九年第一期

文化中國心路歷程對話（黃保羅梁燕城） 百期文化中國和百年中國文化（趙馥潔金元浦等） 中國民法典回顧（冀誠） 舟船意象審美（唐輝等） 評關學文庫的價值（黃崑威）



堅持理想二十五年

■ 梁燕城

本刊總編輯

六歲時好奇地打開哥哥讀的歷史課本，見插圖有一些軍隊操入中國古城，哥哥說這是八國聯軍入北京。又過幾頁插圖見帶鋼盔的軍人開炮打中國城市，哥哥說這是九一八事變。印象深刻，童年心中隱約覺得，中國近代有很多苦難。但英國在香港殖民地教育對近代史教育有很多限制，我成長時全憑老師在閒談時講述，多多少少地瞭解，小學到初中，常買課外書研讀。在香港有很多台灣出版的近代歷史書，使人得知近代中華民族屢受欺凌與內鬥之苦，特別是日本侵華，屠殺同胞，讀得激昂流淚，決定長大後捨身報國。

小學約七歲也看過一電影「國魂」，描述文天祥生平，印象特別深刻，見蒙古軍攻破襄陽，之後宋軍節節敗退，宋帝逃南方，國家危亡。文天祥領兵抗元，最終宋朝被滅，文天祥被捕，卻從容而正氣地面對元帝，帶著溫文爾雅的微笑赴刑場就義。他的犧牲代表了中華民族的尊嚴美善，確保了人性終極的良知仁義，亡國但沒有亡文化精神。那電影使我童年的心中，深深敬佩這種人格典範，及其背後的深厚精神價值。這種思維使我一生要承擔民族文化使命，為仁義獻身成為我一生的動力，也很奇特地使我後來折服於耶穌基督釘十字架犧牲之道，從文天祥之道去建立中國文化生命。

初中到大學期，大陸發生文化大革命，國家民族陷入大難，而我們在香港是如此無能為力，但卻不斷研讀中國文化的書，尋索中國歷史文化的價值，十三歲讀老莊，又靜坐修佛道之學，高中讀梁漱溟、馮友蘭、錢穆、唐君毅，明白中國文化博大高深，哲學境界精微廣遠，十分感佩我們祖先的德行智慧。但同時又甚痛心因近代歷史的暴烈，中國文化被摧殘的浩劫，誓必救民族文化於水火之中。

二十二歲細思基督信仰之核心，是宇宙親情對人的啟示，不同儒道佛之為哲理和內修的宗教。終於以純全之信心開放靈性，接受基督救贖，即時體會聖靈能力從神聖世界流入，身心光明，乃得大樂。明白人須以無條件的仁愛，去寬恕他人的過錯，去醫治人間的苦毒。

四十二歲(一九九三年)見中國發展很艱巨，又帶著深重的文化創傷，感悟到須以大仁愛醫治傷痕，並重建精神文化價值，決定發動海外華人反哺中國文化。這是一個從少年以來的中國夢，當年在《文化更新使命宣言》說：「我有一個夢，就是中國人再無分裂，再無鬥爭，卻有追求超越真理的勇氣，有對歷史過錯的悔悟，並發展一種寬恕互諒，互敬互愛的文化，醫治民族百多年

來因鬥爭而來的深沉傷痕。西方人則能重建倫理家庭價值，使下一代在行使權利的同時，也有責任和義務的承擔。我相信天地有情，人間有愛，不同思想可以溝通，民族文化的過錯可以有悔悟更新，我相信通過中西方文化的互相欣賞和吸納，大家都能更新文化」。

遂放棄一個百萬年薪的工作機會，投身建立「文化更新研究中心」，探討中西文化對話而彼此更新之道，在新時代尋求中國文化創造轉化的方向，主編《文化中國》學刊，與中國的知識領袖對話，至今已出版一百期，我亦發表了一百篇論文，參與了中國文化當代重建的探討。同期也因處在西方，分析世界大局，向國家提了約四十個建議書。

且在中國仍是貧窮的年代，與大批關心的海外義工回國參與，一面提倡在發展期間須重建中國的精神文化，一面又上山下鄉，瞭解及關愛農村的困苦，在海外籌款資助貧困學生完成學業，至今(二〇一九年)加拿大文更已資助一萬一千人次，美國文更資助四千人人次，香港文更資助三千人次，數千人已大學畢業，他們不但成為對國家社會有貢獻的人，且因得過愛，也會去愛其他人。

文化更新運動轉眼堅持了理想二十五年，我們這些義工都由壯年進入中年或老年，不過大家仍精力充沛，永不言倦，正是孔子所謂「發奮忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」(《論語·述而》)。原因是見到文更資助的孩子們，由兒童變少年，由少年變青年，到大學畢業投身社會，就像我們自己的兒女。我們的親兒女都長大成人，但卻共同養育了數以千計的乾兒女，見他們從流淚哭泣，為自己前途悲傷揪心，到充滿歡笑地大學畢業，到回饋社會幫助窮人，我們自己真是流淚撒種，歡欣收割，不知老之將至。

更令大家感觸的，是大家在海外的親兒女們，都因從少見父母們獻身中國弱勢群體，長大後亦紛紛投身到農村教育英語。而國內已成長的文更乾兒女，亦參與幫助後一代，賺了一點錢也捐回來。仁愛是會流傳下去的，後一代接棒使我們十分欣慰。

最寶貴的是二十五年來我們參與了中國重建的日子，親身經歷中國發展是何等艱難困苦，十八年前入農村時，仍是沙塵滾滾的泥路或九曲十三彎的窄公路，到後來有高速公路與二級公路，不知不覺間中國能追上世界第二，是多麼不容易的事。我們這群文更義工，竟在這建國歷史過程中，各自付出了心血眼淚，做的事雖然很有限，但後面的愛心卻是無限。

轉瞬人生渡過數十年，在宇宙上找到真理的信仰，得到靈魂的喜樂，在人生修養上體會中國文化，做人無入而不自得，再投身於中國發展中，為貧苦大眾付出關愛，也寫了多個改革建議書給政府，反映了民間疾苦與人權尊嚴的重要，總算是對中華民族盡了歷史責任，這二十五年確是充滿豐盛喜樂。



文化中國

CULTURAL CHINA

學術季刊 加拿大出版 全球發行

No.100 · Vol. 1 March 2019

卷首論語

梁燕城：
堅持理想二十五年

扉頁

專題對話

黃保羅、梁燕城：
從繁星、良知到宇宙感通
恩情

——關於二十五年學思歷程的對話
第4頁

本期特輯

百期感言和百年反思

趙馥潔 李繼凱 金元浦
王傑 單純 王永寬
吳進 朱壽桐 鄭崇選
黃意明 高健龍 商磊
姚興富 黃全彥 鐘錦

第12頁—第28頁



(內容見第三十三頁)

梁玉水：

不忘本來、吸收外來、面
向未來
——「文化中國」命題小議

第29頁

冀誠：

百年中國民法典：回顧與
展望

——為百期「文化中國」而作

第35頁

特別策劃

子夜：

「文化磨合」的提出及其
啟示

——從文學大時代到全球化的課題
第40頁

劉旭墨：

小議「文化磨合論」

——讀李繼凱「文化磨合思潮」專論
第44頁

李繼凱：

「文化磨合思潮」與
「大現代」中國文學

第47頁

中國研究

廖奕

司法正義的文化生產
——以《十二公民》為例

第52頁

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

Tel: 604.435.5486 Fax: 604.435.9344

投稿信箱：zhiye@crrs.org (加拿大)

本刊文章全部獲加拿大及國際版權法保護。歡迎轉載、翻譯或輯錄，惟望以書面通知文化更新研究中心，並於轉載、翻譯或輯錄時，在有關文章後聲明出處。

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.

程曼麗：

對外文化傳播現狀與未來
——以中國影視產品「走出去」為例
第59頁

文化評論

王雲：

儒家「義」的觀念與
西方古典正義觀念之異同
第65頁

董穎潔：

概念名相的分解與消解
——公孫龍子與莊子「指」、
「馬」之喻辨析
第77頁

中外交流

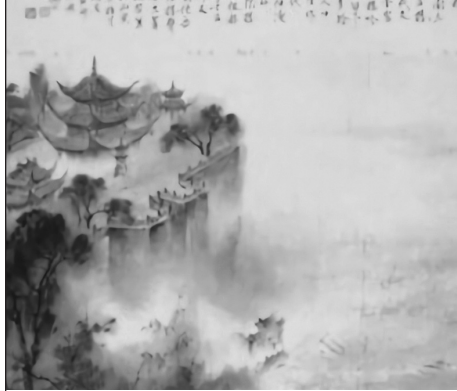
胡雁：

江南製造局翻譯館與
晚清中外法學交流
第86頁

宗教探索

梁燕城：

深度靈性境界
——中國境界神學論八福（下）
第92頁



（內容見第一二四頁）

文學藝術

唐輝 尹佳麗 徐素平：

生命體驗與文化救贖
——朱彝尊詞中的舟船意象
第105頁

蔡錦芳：

沈周《移竹圖》考辨
——陳玉汝和民間傳說
第109頁

特約書評

黃崑威：

思想之史詩·民族之魂魄
——《關學文庫》述評
第123頁

編後絮語

封底內頁

出版：文化更新研究中心（加拿大）
Culture Regeneration Research Society
(Canada)

院長：梁燕城
President: Thomas Leung In Sing

總編輯：梁燕城
General Editor: Thomas Leung In Sing

執行主編：子夜
Executive Chief Editor: Zhiye Zhang

國際統一標準刊號：ISSN 1201-0677

文化中國學術委員

（以姓氏英文字母或漢語拼音為序）

Roger T. Ames (安樂哲, 美國) 成中英 (Chung-Ying Cheng, 美國) 陳衛平 陳少明 段吉昌 董天策 馮達文 黃意明 金耀基 (香港) 金元浦 賈海濤 李澤厚 Leo Ou-fan Lee (李歐梵, 美國) 李繼凱 李建軍 李翔海 李承貴 李卓輝 (印尼) 黎紅雷 Yu-sheng Lin (林毓生, 美國) 林治平 (台灣) 劉小楓 (香港) 梁元生 (香港) Thomas In-sing Leung (梁燕城, 加拿大) Laifong Leung 梁麗芳 (加拿大) 梁玉水 劉再復 劉世龍 劉澤生 (澳門) Martin Lu (呂武吉, 澳大利亞) 牛喜平 諾布旺丹 潘耀明 (香港) 齊宏偉 榮躍明 沈青松 (加拿大) 單純 Lloyd Sciban (史羅一, 加拿大) 商磊 單波 宋耀良 (美國) Tu Weiming (杜維明, 美國) 唐曉峰 David Der-wei Wang (王德威, 美國) Jan Walls (王健, 加拿大) 王傑 王中江 王永寬 Milton Wan Wai-yiu (溫偉耀, 加拿大) 楊劍龍 黃克武 (台灣) Paulos Huang 黃保羅 (芬蘭) 吳進 吳飛 張福貴 張志剛 張新科 張踐 張學智 張夢陽 Zhiye Zhang (張志業, 加拿大) 卓新平 Thock Kiah Wah (祝家華, 馬來西亞) 朱壽桐 (澳門) 朱永傑 周寧 鄭崇選 鍾錦 趙馥潔 趙鐵信 鄭海麟 (加拿大) Edward Yu (于力, 加拿大) 楊慧林 楊念群 楊國榮 姚興富 袁偉時 余治平 徐岱 許正林 Wenyu Xie (謝文郁, 美國)

本期圖片來源 封面：古代符牌（楊志豪提供）；封底：《中國民族服飾》（楊志豪提供）；第七頁：圖說北京城（北京大學出版社）；第二十七頁、第七十四頁：本刊資料室；第三十三頁：http://www.sohu.com/a/218053874_758884；第四十六頁：<http://art.ifeng.com/2016/0116/2701104.shtml>；第八十七頁：圖文二十世紀中國史；第一一〇頁：作者提供；第一二四頁：中國古代名畫。

從繁星、良知到宇宙感通恩情

——關於二十五年學思歷程的對話

■ 黃保羅

芬蘭赫爾辛基大學

□ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：中國新文化運動已經是一百年，由文化更新研究中心創辦的《文化中國》也正好一百期。一百期的《文化中國》和中國一百年的文化進程，是一個很值得回顧的歷史節點。因此，本刊總編輯梁燕城和芬蘭赫爾辛基大學黃保羅教授就此進行對話，通過這個對話，梁燕城以自己個人親身體驗來反思和總結歷史變化中的民族和文化，以個人的學術生涯和心路歷程見證了中國文化的難難發展過程以及對未來發展的期望。

關鍵詞：文化中國，百年，歷史文化。

□：黃保羅教授，在世界北方芬蘭的赫爾辛基與你會面，回念中國，中國新文化運動已經是一百年，我們創辦的《文化中國》也正好一百期。百期的《文化中國》和中國百年的文化進程，是一個很重要的歷史節點，我們可以通過這個機會，以自己個人親身體驗來反思和總結歷史變化中的民族和文化。

■：非常歡迎你燕城教授。我想瞭解你在文化中國運動中的心路歷程。首先想問三個問題。第一個問題就是說你可不可以回顧一下你自己的生平和學術經歷中有哪些重要事件，對於你個人的學術或者是思想信仰人生產生重大影響？第二件事情，你主要做了哪些學術研究？第三點，對於漢語或者中國華人世界的神

學，基督教神學的現狀和未來的發展，你有哪些評述和預期？

六歲時對夕陽與繁星的反省

□：海外的文化中國運動，最早是從致力於中國傳統文化與世界新時代文明進行對話開始的。

九十年代由於亨廷頓講文明衝突，我們即在二十多年前西方推動「從文明衝突到文明對話」的會議。我對中西文化的思考，同我本人的經歷有密切關係。就我人生最重要的經驗，早期是六歲時在香港，看夕陽與繁星，感宇宙之浩瀚，覺得天地有無盡的美。那時候放風箏，看到夕陽西下，然後天上星星出來的時候，我哥哥問了媽媽一個問題，坐火箭飛到天空什麼時候才到盡頭，媽媽說是沒有盡頭的。那是我第一次啟蒙，想到什麼叫沒有盡頭，什麼叫無限？然後跟著也是一個很特別的經驗，突然就想到，如果這一切萬物未存之先，究竟「無」是什麼？如果宇宙有個起源，起源之前是什麼樣子？我那時候進入一種虛無飄渺的體驗，但也很釋放快樂，一種思想上的滿足。

十歲對人生苦難的反省

到十歲左右就面臨第二個大問題。由

中國新文化運動已經是一百年，《文化中國》也正好一百期。百期的《文化中國》和中國百年的文化進程，是一個很值得回顧的歷史節點，可以通過這個機會反思和總結歷史變化中的民族和文化。

看夕陽與繁星，感宇宙之浩瀚，覺得天地有無盡的美。如果這一切萬物未存之先，究竟「無」是什麼？如果宇宙有個起源，起源之前是什麼樣子？那時候進入一種虛無飄渺的體驗，但也很釋放快樂，一種思想上的滿足。

很深的東西。我從柏拉圖的理性論哲學啟發，而相信宇宙有最高的真善美真理。

追求佛學、道家與修養境界

到十五歲開始看佛學的書，最先看日本佛學大師木村泰賢的《人生的解脫與佛教思想》及《原始佛教思想論》，知佛教是追求解脫痛苦的，遂對佛教產生了興趣，不但研讀，且實踐打坐，尋求解脫得道。讀《因是子靜坐法》，靜修呼吸而入定，這是我早期人生裏面一個關鍵的變化。在打坐入定期間我開天眼了，天眼的體驗是在眉間的內在好像出現了一個幕，見三維的物質空間變得晶瑩透明，透過所看到重疊的多維空間。

這些不同維度的空間，可能就是所謂靈界，且在多維度中見到一些能和人溝通的存在物，或可說是靈體。因當時讀過柏拉圖，從其理性世界的哲學推論，嚮往一個真善美的終極世界。那時十五歲，心靈十分單純，修煉也十分真誠專注，竟能通靈界，奇特地經驗了另一個廣大的世界，成為我一生追求真理的開始。在多維空間見靈界存在物，能跟我溝通，給了我新的知識，所以知其客觀存在於其他維度，不只是我主觀幻想出來的。

寂定中領悟宇宙整體

十六歲時，因邪靈以天魔形象，打擾我的修煉，我只能靜守心性，進入極深寂定，在寂定中忽然領悟宇宙整體，萬物彼此相關，因緣起滅，一切沒有實體，故萬法皆空。這是我第一次領悟諸法實相，所以開始對諸行無常，人間的流轉變化的看得很透。之後研讀龍樹、六祖惠能、《金剛經》與《妙法蓮華經》，大學時尋得香港南地隱世大師法海問道，更明白空的境界。之後師從霍韜晦學唯識與《大乘起信論》，及隱世大師靈真學花嚴「事事無礙」。在讀博士時跟從日本京都學派大師阿部正雄(Masao Abe)瞭解深度的禪悟，而對佛學

於中國那個年代是大躍進，後來有三年的大飢荒。從香港看另一邊的大陸，發生很多災難，很悲慘，我爸爸因國家的災難，就有了精神分裂症(思覺失調)。當最需要父親的形像去崇拜時，我失去了父親，從那個時候我就開始體會什麼叫痛苦。如果大飢荒是他人的痛苦，那麼爸爸有病就開始變成我自己的痛苦。因為爸爸是知識份子，是國民黨那個年代栽培的知識人才，研究經濟學，一九四九年跑到香港，讀書很多，會寫詩，也是經濟學家，但是一生的才學，到了香港後不能報國。母親是研究英國文學，他們吵架都是用英語。可惜兩人的才學不能對國家有貢獻，這是那時代知識份子的苦楚。

讀莊子與柏拉圖

爸爸精神病變成很可怕的人，天天不工作在家抽菸罵人，我經驗了整個家庭的痛苦。由於這些經歷，我很快去追求宇宙人生的答案，所以十三歲我就買了《莊子》來看。

我曾聽哥哥講過莊子《秋水》篇的故事，明白人比起宇宙是非常渺少的。我一開始看《逍遙游》不完全明白，但從大魚會轉化成為一隻大鵬鳥，飛到太虛之上，從太虛俯視人間，從莊子裏面就啟發了我一種很奇異的思想，人生可以轉化，超越向上，在太虛自由飛翔。那時候也讀老子，不完全懂「道可道，非常道」，但很喜歡「常德不離，復歸於嬰兒」一句，然後我就跟著就喜歡看哲學的學問。

十四歲初中三時，由於遇到一個讀西方文學的英語老師，他講莎士比亞和西方文學，又引起我對西方文化的興趣，我先讀歌德的《浮士德》、但丁的《神曲》，很喜歡王爾德(Oscar Wilde)的唯美主義(aestheticism)，然後讀西洋哲學史，看柏拉圖、尼采、笛卡爾，還有存在主義，那時候也看得明白，就覺得很過癮了，一個初中生經常出去買這些書來看，慢慢明白一些

空宗及如來藏自性清淨心的真常系統有研讀及契悟。

那時候修練常常又要靜觀萬物，看花草樹木，鳥獸魚蟲的生生不息。到十七歲的時候，我用老子虛靜之心觀天地，忽然領悟天地萬物都依循無所不在的大道，每一物都有其道路規律。為什麼樹會長成樹，花長成花，人成為人，動物成為動物，因為一切存在都依循宇宙的道發展，各有其規律，又互相和諧。所以這是道家講的哲學，我就開始從佛那種變化無常的關觀到第二個重要的領悟，就是變化中是不變的天理或者永恒大道的存在。所以我那時候的領悟第一個是變，第二個是變中有不變，後來讀易經就知道，易理就是變易和不易並存。這種道與易的思想使人發現宇宙很偉大，正是「乾道變化，各正性命，保合太和」，宇宙有一創造性的本體，其基本規律使一切各有其本性與特質，彼此相關而又和諧。這是中國文化的偉大傳統。到讀博士時在美國尋得道家思想家張鍾元及吳光明問題，也跟哲學大師成中英學易經。

唐君毅新儒學與仁心感通境界

到了十八歲，開始產生對國家民族重建的理想，看到中國近代史很悲慘，希望中國變好，但是又如此的無能為力。

我們在香港殖民地長大，但我在文化上認同仍是中國的，這即是文化中國的理念，這是知識份子出於對國家和民族關注的情懷。這個時候我開始發現儒家思想智慧，先是讀梁漱溟的書《東西文化及其哲學》，發現中國儒家文化的價值，是重人性及人的生命，然後看唐君毅寫的書，對中西文化比較更為深入，所以我就迷上唐君毅，也走上了儒家的道路，讀四書與九經。那時讀了是馮友蘭的《中國哲學史》，還有唐君毅的《中國哲學原論》，那時候我寫信給唐君毅，說深感受這時代的悲痛，百年來中國文化遭劫難，到文革為最烈。我

常為中國哭泣，但好像也沒辦法。唐君毅就回信給我叫我去見他。他當時在中文大學新亞書院，我得睹當代大師風采，聆聽其教誨，同時又見到牟宗三，我遂入香港中文大學哲學系，當時學術大師雲集，哲學界還有徐復觀、勞思光、劉述先，歷史學家有嚴耕望、孫國棟，佛學有羅時憲、霍韜晦。

唐君毅哲學是將黑格爾的精神現象學，轉為瞭解人生的人生現象學，用這方法去建立中國哲學的道德自我，寫《道德自我的建立》，從內心的辯證中層層逼進，解析出人心靈之目的性和善性。然後以此為本，寫《文化意識與道德理性》，從人的道德自我為本，主張「一切文化活動之所以能存在。皆依於一道德自我」。由此構作一文化之本體論。在後期思想即轉出「感通宇宙」的思想，主要在其寫六冊《中國哲學原論》時，不斷要找尋中國各門各派哲學間的通道，視之為生命心靈的不同彰顯，而視所有哲學派別均可在一基礎上互相感通，互通轉化，此期間唐先生完成其巨著《生命存在與心靈境界》，而提出其「性情之形上學」，以一切哲學均可攝在人心的性情流行中瞭解，在思想流行歷程秩序中，各哲學均可相感通，而產生不同境界。

體驗天人合一

那時候我從唐君毅探入儒家仁心感通天地之道，修煉跟從朱熹格物致知，及陽明察識仁心良知，兩路並進，結果進入第三個體悟，是仁愛與天地同體。大一暑假隨大學團去台灣，到了阿里山觀玉山日出，旭日從遠山雲彩中升起，突然體會我跟天地同為一體，我在宇宙內，宇宙在我內，融為一體。心中湧出大慈悲仁愛，視天地眾生與我生命連結為一，一時證悟宋儒程明道「仁者與天地萬物渾然成為一體」的體驗。頓時悟張橫渠所說的「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性，民吾同

這種道與易的思想使人發現宇宙很偉大，正是一「乾道變化，各正性命，保合太和」，宇宙有一創造性的本體，其基本規律使一切各有其本性與特質，彼此相關而又和諧。這是中國文化的偉大傳統。



由儒家作深層反省，慢慢迫向接受一個有仁愛性情的天，而與上帝的理念接近。讀中國書經與詩經，發現中國古聖人祭祀上帝，而成後來祭天儀式，中國天壇祭祀的對象可知，古人是信奉「皇天上帝」的，中國文化並無否定上帝存在。

胞，物吾與也」。同時也證悟佛家的「同體大悲」，這天人合一的體驗，見儒佛道會合的共通點。這是我的第三個宇宙人生的體悟。

如今回頭反省，當年那麼年輕就體驗這些不同的哲學跟高層的修練的工夫，確是奇妙，而出乎意料之外的是，下一步竟走入基督教那恩情與重生的經歷。總結過去十五歲到二十二歲的三重領悟，第一是體悟佛學所描述的變幻無常、因緣起滅，萬法皆空；第二體悟是道家與易學所描述的變化中有不變天理、道通為一；第三體悟是儒家所描述的仁愛良知，天人合一。而後卻由儒家之內在超越，走向了上帝。

思考天的本體有仁愛性情

儒學核心是人有普遍美善之心性，以仁愛正義為本體。儒學又以人的仁愛是從天而來，與宇宙同一本體。中庸說天命之謂性，人性的仁愛來自天，則天的本性是仁愛，如果天是仁愛的，天應該是有情的，而且孟子也說「乃若其情則可以為善」，順人之情而出，就是善，故善必連著情。天若以善為體，就必有情。故天不能只是個無知覺的天理，而同時是有性情的主宰。如

果天有性情，是不是有情格的上帝？由儒家作深層反省，慢慢迫向接受一個有仁愛性情的天，而與上帝的理念接近。讀中國書經與詩經，發現中國古聖人祭祀上帝，而成後來祭天儀式，中國天壇祭祀的對象可知，古人是信奉「皇天上帝」的，中國文化並無否定上帝存在。

我想通過修煉通到上帝，但修煉只可與宇宙能量合一，這能量是上帝的能力，不是上帝本身，上帝超越宇宙，人無法超越宇宙，這是人的命限。

我家庭本有基督教文化和信仰背景，父母是聖公會的，我出生時就洗禮了，我讀的中小學都是基督教學校，基督教的故事耳熟能詳，但我因反叛，不但不信，且追求中國哲學與佛學。

當時關鍵經歷就是大學二的時候，我希望自己能夠修養成聖，我把王陽明全都讀了，十一歲時陽明向塾師提問：「何為第一等事」？塾師答：「惟讀書登第耳」。陽明卻說：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳」。我正是想學做聖賢，但是我發現當我良知的真誠惻怛呈現，不能長存不息，人心中也有男女情慾、貪婪驕傲、自我中心，時會波濤洶湧。我依朱熹修養

工夫，「存天理，去人慾」，以敬涵養天理，或依陽明，於一念發動時去不善，誠意慎獨。然而心不能真做到的「三月不違仁」，一般可以三小時不違仁，但一日不違仁已不太可能。修養淺的人，往往一有領受就以為已成聖成佛，修養深的人卻更知成聖不易。

所以誠心修養者有很多掙扎裏面，不能完全克服不善。這個時候聽唐君毅講倫理學，講到基督教倫理學的核心是人陷在罪的隔絕中，人跟上帝斷了關係，而後與天地人隔絕，困於自我中心。然後耶穌基督釘死十字架，承擔人類罪的刑罰，寬恕和釋放所有人。「罪」這觀念，如當頭喝，使我驚醒，為何人類不去跟從聖賢或覺者的道路？人類歷史為何如此殘暴？現實上人為何如此自私和虛偽？都是因為「罪」。

罪網共業與基督

過去在基督教中小學多年，從來沒有人跟我講最重要的這一點，沒有講耶穌為什麼釘死十字架，也沒有講罪的問題。所以那一次唐君毅說上帝寬恕人類的罪，人也應該彼此寬恕，使我明白人在實存上的真實問題，人內外都陷罪網中，人自我中心的互動使全體牽連在罪中，人很難超越成聖。

難怪我不斷修煉，好像還有一個最後不能突破之點，為罪網的共業。那時我就把《新約聖經》從「羅馬書」開始讀，一直讀到「啟示錄」，結果羅馬書第七章裏描述罪的問題很清楚，保羅說：「我也知道，在我裏頭，就是我肉體之中，沒有良善。因為立志為善由得我，只是行出來由不得我」，我就開始知道，基督教是何等精深揭示人的陰暗面，基督信仰在對付人類最難的問題，就是罪的真實性。讀「加拉太書」更清楚，耶穌基督通過釘死與復活，完成對罪的潔淨與人心靈的救贖。這是基督教的核心，我也開始思考，上帝是什麼？耶

穌基督又是誰？

後來我在中文大學認識一個基督徒同學，也讀很多哲學與中國文化的書，成為好朋友。他邀請我去他們的教會青年團契，在那裏遇到很多基督徒大學生，我用儒道佛、印度教與西方哲學問各方面問題，信徒們都不懂回答，但我發現這些人有一點令人驚異的，就是他們能夠跟上帝感通，這恰恰就是我从修煉不能達到的。他們很多是香港殖民地教育讀英語出來的，不懂中國歷史文化，但有一種通到上帝的喜樂，他們禱告是真的在與上帝溝通，不是表面的儀式。所以我就開始去再去理解，原來原因很簡單，就是靠耶穌基督建立人與上帝的感通。

從道成肉身到神聖呈現

我回家讀了整本「約翰福音」，思考「道成肉身」這個理念，這理念是中國文化所無，指最高之真道以肉身下臨人間，與人類同甘共苦，同經人生的苦痛死亡，從救贖使人轉化出超越苦罪的新生命。這思維肯定最高真理是有恩情的最終極存在，即所謂上帝，有情格的上帝即可有實踐行為，才使啟示與道成肉身成為可能。

我認為自己在儒道佛易的各種宗教體悟，都是很高的一種神秘經驗，但我那信徒的同學說經歷耶穌不是神秘的，而是每一刻都與人同行，分擔人的痛苦與憂愁。他指出這是一種屬上帝超越臨在的靈性體驗，修練是精神性的，是屬人的魂，是來自人性的超越提昇。我回家在陽台仰望夜空，確希望每一刻都跟真理同行。我就自己求問上帝，像孔子一樣禱於天，問究竟是一切宗教殊途同歸，還是耶穌基督是通上帝的道路，在這個時候我就感到一種臨在的啟示，明白跟從神的生命是屬於靈性的，通上帝之路是一窄門。跟從人的宗教與哲理，是屬於世界的人文價值，不同於救贖之道。救贖的生命與人間哲理，屬靈與人文價值，分屬不同層次的義理，不

「道成肉身」這理念是中國文化所無，指最高之真道以肉身下臨人間，與人類同甘共苦，同經人生的苦痛死亡，從救贖使人轉化出超越苦罪的新生命。這思維肯定最高真理是有恩情的最終極存在。

從對佛的領悟，到道的領悟，儒的領悟，一直到上帝的呈現，上帝啟示放下一切之後重新研讀儒道佛易，深入瞭解和欣賞中國哲學的智慧，而後才能真正實踐基督的愛，去服侍中國人。

必衝突。於是開始從信心接受，由基督去感通上帝。

放下一切去服侍中國

當我接受基督教信仰後，信徒朋友邀請我參加中文大學的夏令會，營裏的組長叫溫偉耀，因為他較有學問，所以我們是很好朋友，他領查經時研究到，一位少年官很有財富，想得永生，耶穌叫變賣財產分給窮人，而後跟從基督。溫偉耀解釋獻身上帝不是要放棄財產，而是要放下生命一切執著，這少年官執著的是錢財，我內心馬上明白，我執著的是我的學問與修養境界。

在夏令會主講的是著名牧師滕近輝，他的生命很有聖靈的力量，他教導要倒空內心的自我主權，使聖靈入住掌管，放下我所最放不下的迷執，心放不下的就是內在的偶像，而我的偶像就是自以為很有學問與境界。如何突破呢？最後一天思考到晚上，我問溫偉耀，我雖已相信上帝，但為什麼未能體會信徒那種喜樂？他說「你越想自己多，也就越想得上帝少」。在這靜夜我頓然大悟，我一直的追求，都是為了滿足自己，包括我的所有學問，都是拿來榮耀我自己的。在那一刻我知道我要破碎自我，包括放下我自以為很了不起的儒道佛知識。

第二天清晨，旭日初升時，我作出委身的決定，完全放下了學問修養，獻出一生給上帝，心中自我圍牆解，一時虛通無礙，即時體會聖靈榮光，如活水洶湧進入生命，上帝向我呈現其真實，從神聖世界流入現實的我心，這成為我人生另外一個大領悟。

從對佛的領悟，到道的領悟，儒的領悟，一直到上帝的呈現。從此之後我就放下一切，去非洲、印度、孟加拉，甚至到香港吸毒者的世界，最後去中國山區農村，服侍窮苦人民，實踐上帝的愛。但很奇妙的是，上帝給我啟示，放下一切之後，要重

新研讀儒道佛易，深入瞭解和欣賞中國哲學的智慧，而後才能真正實踐基督的愛，去服侍中國人。

中世紀神哲學與靈修學

■：聽說你後又接著在香港中文大學重新讀了中國哲學？

□：我本科在中文大學讀中國哲學，但碩士學位我主要研究中世紀大神哲學家聖文德(St. Bonaventure, 或譯波納文圖拉)，研讀他《心靈到上帝之路》的六重境界。

這是奧古斯丁系統的靈修神哲學的反省，由此可與唐君毅、方東美、馮友蘭等多重境界哲學比較。我可能第一個用中文寫關於聖文德神哲學的人，期間追尋研讀羅馬時代的教父神哲學與中世紀神秘主義，特別是奧古斯丁(Augustine of Hippo)、愛任紐(Irenaeus)、安瑟倫(Anselm)、多瑪斯阿奎那(Thomas Aquinas)、偽丟尼修(Pseudo-Dionysius)、法蘭西斯(St. Francis of Assisi)。於是我用兩年研讀基督教神學跟中世紀靈修學，發現那是中國哲學以外一個很偉大的精神世界。

成中英與方東美的生命精神

碩士畢業後我在浸會學院任教五年，有一次到中文大學找李杜教授，問到美國留學的可能性，剛遇到成中英教授來到中大，見到我對中西哲學有一定研究功底，於是請我暑期到夏威夷大學做研究，我到夏大寫了研究詮釋學與孔子思想兩篇論文，和成教授交流，發覺他的思想和學問很博大，他也想找年輕的中國學者繼承他的思想。後來，我用兩夫婦工作五年賺的錢，留學夏威夷修讀博士。由於讀博士沒有人事問題，所以那兩年還是很快樂的，天天讀書，看海灘，然後思考問題，全時間思考問題，寫文章。

成中英是方東美首席大弟子，那年代哲學大師除了唐君毅與牟宗三，還有在台

從本體詮釋論，可由中國哲學展開科學，人本體衍生認知方法，認知過程中可運用數學，又可以觀察天地，對天地之規則作實驗來掌握，用數學來架構，而推演科學理論，從科學認知天地。

灣的方東美，他有一個很大的哲學系統，主張哲學就是生命精神。他認為中國哲學是一廣大和諧精神，其境界即是真、善、美、聖德和諧統一的境界，宇宙人生如一彼此互動的大機體。他的思想充滿美學情懷，根源來自易學、洪範的皇極哲學及佛學的華嚴宗法界思想等。而華嚴宗我做過基本研究，從唐君毅、牟宗三與霍韜晦的佛學我都讀過，對華嚴特別喜歡。但是易經我不懂，唐、牟只是稍微講一講，而成中英卻提出易經是一個詮釋的系統，再加上朱熹格物致知，也是詮釋系統。他提出本體詮釋學這個新中國哲學理論框架。

成中英的本體詮釋論

■：成中英的本體詮釋學主要是什麼意思呢？

□：主要就是本體與方法的統一，本體真理本身也衍生出理解世界的方法。所以Being本身會產生知識，也可以產生道德，及認識真理的方法，所以道德修養的方法，知識認識的方法，均是從本體出來衍生。朱熹的格物致知就是一個知的系統。同時也是道德的修養。所以Being and Method統一，人存在本體與方法是同一個根源。

方法論是從本體生出的，不是獨立在外面，就跟西方的方法論不一樣。唐、牟還是從主體哲學為基礎，去講境界，西方近代哲學發展從洛克到康德的認識論，是從主體為本，康德以之去講現象與物自身，是從主體的認識心來看宇宙萬物。

太極展開儒家天地境界

但是本體詮釋學是以人存在本體也是天地的本體，這在易經叫天地人三才，聖人設卦觀象，通過「象」來理解。象是卦象，即認識世界的符號，易經整個方法的系統就是卦辭，這是認知的系統。但是卦辭也是從易的本體衍生出來的，然後天地人也是易的本體出來的，設卦觀象就是方

法了。

通過這易卦的方法論，它裏面的易卦的變化，通過二進位的數學推演，表達了宇宙真相的變化規律。我理解宇宙的方法，是從我本體衍生出來，但是宇宙天地人及瞭解其規律的方法，是從同一個大化本體來，我裏面的天理跟萬有的天理是同一個根源，所以我的心就可以知道宇宙的天理。朱熹的格物致知的理論，也就是這樣的本體詮釋論。最後的本體就是太極，由此可展開儒家的更廣的天地境界。

從本體詮釋論，可由中國哲學展開科學，人本體衍生認知方法，認知過程中可運用數學，又可以觀察天地，對天地之規則作實驗來掌握，用數學來架構，而推演科學理論，從科學認知天地。這認知可增加人自身的理性能力及宇宙和事物的視野，宇宙視野可使人的本體加深發現內在的生命力與萬有的關係，因而也加深人對道德美善的追求。過去牟宗三說人無限心的「坎陷」，產生主客二分，而有認識心，這是跟主體哲學路線的思維，其實無法恰當解釋科學知識。但從本體詮釋學，天地人都是平等互動系統，沒有困在主體中，通過本體衍生方法來詮釋萬有，瞭解萬有使本體得更深廣視野，天地人互動而了斷創生前進。到那一刻我就有一個新的領悟了，突破了牟宗三派新儒家系統，但更深明白唐君毅的智慧，與方東美系統可共建新時代中國哲學。

與巴刻的對話

在夏威夷時，加拿大的林思齊（後來成為卑詩省省督）打電話找我，他是從香港移民加拿大的，是熱愛中國文化的基督徒，那時加拿大正在提倡多元文化，鼓勵海外華人推廣中國文化，由於他從錄音帶上聽到我講中國文化，又有基督教背景，兩者結合的很好，很感興趣，請我到加拿大做研究，來到維真學院（Regent College），所以我進到這一個西方的神學

儒家的仁心，是「以感通為性，潤物為務」，人性是感通本體，而與天本為一，故宇宙是一感通宇宙。基督教一開始在上帝向人啟示，與人建立感通關係。

殿堂。這裏既有福音派大師，也有靈修學專家。

此前，我在香港中國神學院研讀過，具備了一些基本的神學訓練，到了維真學院，可深入進行神學研究，我與有名望的系統神學家巴刻(J. I. Parker)進行一連串對話，建立了一個把中國文化同基督教文化結合起來的方向，這是一個新的和更大的方向。巴刻認為我用中國思路但又持守了聖經，是做類似奧古斯丁融合希臘哲學與基督信仰的工作，不過是在融合中國文化，建立中華神學。

建立關係感通本體論

建立中華神學系統首先穩定的是不會違背聖經及福音派的基要原則，但同時要深入掌握中國文化的道統與智慧，用中國哲學的思路、課題和理念去消化聖經義理。基督教文化的核心是啟示和救贖，中國文化的核心在人性、人文與宇宙和諧。大家核心不同，不必互相排斥，也不必混同，但卻可彼此交疊與對話，我用中國哲學先建立一個基礎本體論，重點就是「感通」的理念。儒家的仁心，是「以感通為性，潤物為務」(牟宗三定義)，人性是感通本體，而與天本為一，故宇宙是一感通宇宙。基督教一開始在上帝向人啟示，與人建立感通關係。

我那個時候已經寫了「會通與轉化」，對中國哲學與基督教作出整合和區分，雙方不同的地方要搞清楚，如基督教重視最高真理是有情格(personality)的，而中國文化的最高真理不一定有情格，或者隱含有情格，但是沒有特殊啟示。所以有情格的真理，及有啟示與救贖的真理，是基督教信仰的特性。而中國文化中，天、道可以沒有情格，又可以隱藏有情格，會在人性與天地間呈現其美善，如《詩經·大明》所說：「上帝臨汝，無貳爾心」，上帝臨在呈現，人心性須持守專一，我就將這種呈現稱為「默現天」，進而區分「默現天」

和「朗現天」，即沒有講話的上帝跟有講話的上帝。我就放在同一個中國思想系統來整合基督教與儒家，但又把兩邊也分清楚。其整合的共通點是「感通」，儒家的仁愛是人與人的感通，人與天地的感通，易經講「寂然不動，感而遂通」，是宇宙萬有的感通。基督教的上帝和人立約，建立恩情關係，是神人感通，而上帝的三位一體，是父子靈的感通，上帝本身就是感通關係的體，中國哲學與基督教神學，都基於關係感通的本體論，是其共通的整合點。(下期待續)

From the stars, the conscience to the synesthesia of the universe

——An Interview with Professor Paul Huang of Finland on the academic experience of In-sing Leung

Paul Huang (Helsinki University)

In-sing Leung (Chief editor of Cultural China)

Abstract: The Chinese New Culture Movement has been a hundred years, and "Cultural China", published by Cultural Regeneration Research Society, has also reached one hundred journals. The one hundred journals of "Cultural China" and 100-year Chinese cultural evolution are historical points worthy of review. Therefore, In-sing Leung, the Chief Editor of the journal, and Professor Paul Huang from Helsinki, Finland, conducted a dialogue. Through this dialogue, In-sing Leung reflected and summed up the nationalities and cultures in historical changes with his personal experience; and witnessed the difficulty of Chinese culture development with his personal academic experience and journey of the heart, as well as expressed his expectation of Chinese culture development in the future.

Keywords: Culture China, one hundred years, historical culture

本期特輯

百期感言和百年反思

編者的話：《文化中國》自一九九四年創刊以來，至今已二十五年。在創刊長達四分之一世紀內，我們和關懷中國的知識份子共同見證了百期文化中國的成長和成熟。本期出版的《文化中國》是總期數第一百期，同時，今年也恰逢五四新文化運動一百年。在這個重大時間節點，本刊邀請海內外學者以「從百期文化中國到百年中國文化」為主題發表感言，以反思文化中國這個概念在構建人類命運共同體中的作用和方向。謹此，向所有長期支持我們的作者、讀者和其他無數朋友致敬並鳴謝。

從自覺到自信的文化心路

——文化中國百期禮贊

■ 趙馥潔

西北政法大學

文化自信是文化主體在對自己民族文化的正確認識的基礎上，所確立的對自己民族優秀文化的堅定信任，對自己民族文化生命力的堅強信心，以及對自己民族文化生存和發展的光明前景的堅強信心。

發生在上世紀初的五四新文化運動，至今已逾百年。綜觀一百年來中華民族的文化心路，概而言之：經歷了由文化自覺到文化自信的宏偉歷程。作為五四愛國運動思想基礎的新文化運動是近代史上一次偉大的思想解放運動，是一次深刻的文化價值重估，因而也是中華民族空前的一次文化自覺。

這種自覺表現在對傳統文化的反思、批判和對現代文明的接納、創建兩個方面。所謂對傳統文化的反思批判就是提出「打倒孔家店」的口號，對封建專制制度利用儒家禮教「殺人」「吃人」的殘酷本質進行批判。把鴉片戰爭以來對中國社會落後狀態的反思從器物層面、制度層面，深入到文化層面。所謂對現代文明的接納創建就是高舉「科學」和「民主」的旗幟，吸取西方的先進文化，接受馬克思主義文化，創建中國的現代新文化。

從五四至今的百年間，中華民族通過「中西古今」的思考論辯和「革命救亡」的實踐檢驗，在知行互動中不斷提高了文化自覺的水平，進而在此基礎上逐漸增強和堅定了文化自信的信念。當今，習近平主席明確提出「文化自信，是更基礎、更廣泛、更深厚的自信」，這標志著中華民族的百年文化心路已經從文化自覺升華到了文化自信的新時代。文化自信是文化主體在對自己民族文化的正確認識的基礎上，所確立的對自己民族優秀文化的堅定信任，對自己民族文化生命力的堅強信念，以及對自己民族文化生存和發展的光明前景的堅強信心。

習近平的「文化自信」論為中華傳統文化賦予了嶄新的重大意義和深厚的時代內涵：中華優秀傳統文化是中華民族的根和魂，是中華兒女共同的精神基因；中華優秀傳統文化是中國特色社會主義道路的歷史底蘊，是國家治理體系的歷史資源；中華優秀傳統文化是涵養社會主義核心價值觀的重要源泉，是當代中國人道德優化的豐厚滋養；中

「文化中國」體現了對中國文化的重視和彰顯，也體現了對文化力量的重視以及「文化中國」進入「文化世界」或「世界文化」的期待。《文化中國》也由此成為具有世界影響的名刊和人文社科學術界的一面旗幟。

華優秀傳統文化是我們在世界文化激蕩中站穩腳跟的堅實根基，是實現中華民族偉大復興的中國夢的精神動力；中華優秀傳統文化蘊涵著具有世界意義的文化精髓，是構建人類命運共同體的智慧資源。

中華民族的文化自信是中華民族發展、前進和強盛的最深厚的精神力量。當中華民族的心路已經從文化自覺演進到文化自信的時代，我們的文化使命就是在文化自覺和文化自信的雙向互動、不斷提升的過程中實現傳統文化的創造性轉化、創新性發展。

在從文化自覺到文化自信的百年心路歷程中，加拿大文化更新研究中心創辦的《文化中國》發揮了積極的作用，它以其敏銳的觸角，宏闊的視野，寬容的胸襟和深忱的情懷，構築了一個文化交流的平台和學術對話的陣地，培育了一座海內外學人研探中華歷史文化，進行中外文化比較的學術園林，為中華民族實現文化自覺、激勵文化自信作出了重要貢獻。在五四運動百年隆重紀念之際，喜逢《文化中國》刊滿百期壽誕之日，為了表達我作為《文化中國》的一位作者和讀者的衷心祝賀之情和誠摯敬佩之意，特吟「文化中國百期禮贊」一首，以表寸衷：

聖道洋洋峻極天，探珠琢玉溯源泉。
文心浩蕩東西海，視野蒼茫中外山。
百卷華章凝史慧，卅年健筆寫風煙。
揮毫勇繪新時代，哲海清波匯萬川。

「文化中國」論域中的「五四」

■ 李繼凱

陝西師範大學人文社會科學高等研究院

「文化中國」體現了對中國文化的重視和彰顯，也體現了對文化力量的重視以及「文化中國」進入「文化世界」或「世界文化」的期待。《文化中國》也由此成為具有世界影響的名刊和人文社科學術界的一面旗幟。

筆者以為，從「文化中國」論域中觀照「五四」新文化運動及其代表人物，可以獲得許多有益的啟示。長期以來，在筆者心目中的「五四運動」確實是改變中國命運的一次偉大運動，既是一次以愛國救國為主旨的現代政治運動，也是一次力倡民主與科學、建構現代思想體系的新型文化運動。二者都與近代歷史文化包括文藝文化的嬗變、升華息息相關，二者之間也存在著互動互為、相得益彰的共生關係。在

五四時代，新文化運動的發生和發展，隨著外來文化和傳統文化的「運動」而運動，沒有外來文化的持續的引進和創化，沒有傳統文化的持續的堅守和激活，其實就沒有新文化運動的動態生長和成熟。而那些當年叱吒風雲的「五四人」如陳獨秀、胡適、李大釗、魯迅等，則主要通過創辦新型期刊、倡導白話文學、宣傳新的學說、創作新的文學等方式，創造能夠影響世道人心的新時代的新話語。這些都無疑是偉大的文化實踐，值得持續關注和深入研究。筆者在此前寫過多篇相關論文論述五四與魯迅，還曾組織重要的學術會議並牽頭主編論文集《言說不盡的魯迅與五四》，也參加過在北京大學等高校召開的紀念五四的學術會議。在今年紀念五四運動一百周

年之際，我特別想強調這樣一個論題：從「文化中國」論域中觀照「五四」，尤其是從「文化磨合」的視角來集中討論具有代表性的一個話題或難題，即五四時期的魯迅話語及其修辭。

在這個確實具有較大難度的論題中，筆者擬主要探討魯迅的「文化修辭」，並具體探討這樣幾個關聯性的話題：一、被

稱揚和詆毀的激進時代與魯迅的話語修辭；二、在文化磨合過程中的魯迅式話語生成及修辭效果；三、時代語境變遷與魯迅話語的多重意涵。由於這裏寫的是即興感言，就只好且聽下回分解了。在此以個人也以陝西師範大學人文社會科學高等研究院的名義，熱烈祝賀《文化中國》刊行一百期！

祝賀《文化中國》百期盛典

■ 金元浦

中國人民大學

《文化中國》出刊已經百期了，這是一個值得熱烈慶賀的時刻。作為《文化中國》雜誌的老朋友，特向多年來致力於中國文化研究、推介、傳播的總編輯梁燕城博士、子夜執行主編表示熱烈的祝賀和親切的慰問。你們在西方首舉文化中國旗幟，高倡文化中國的學術方向，幾十年如一日，目光如炬，洞幽探微，精深耕耘，佳作頻出。百期大刊，其功也著，其業也隆，其編也謹，其友也樂。

中國古代文化歷經五千餘年，是世界上惟一從未間斷、綿延至今的人類文化的瑰寶，是人類童年時代便已產生、不可企及也無法再造的世界文明的輝煌頂峰之一。她弘浩博大，流麗萬有；她克明峻德，修道以仁；她克己修身，勵志圖強；她勸學師聖，慎思明辨；她品德藻神，安本守誠；她鐘山慕水，騁懷暢意；她剛健有為，自強不息；她陰陽相濟，追求神人以和。百年來中國現代文化，更是跌宕起伏，千回百折。七十年來的建國史，混沌再開，功業垂青；四十年的改革開放史，大刀闊斧，縱橫捭闔，書寫了世界當代史的新篇章。

百期《文化中國》致力於展示中華文明，彰顯東方神韻，創造性地去努力實現東方文化與西方文化的交流和融合。並積極地以中國文化精華來補充和發展全球文化，從而凸顯中國文化獨一無二的歷史價值。

回想二〇〇八年，中國人民大學人文奧運研究中心與《文化中國》雜誌在奧運即將召開之際共同發起了「人文奧運與文化中國」的國際論壇。我們共同把北京奧運會看成是全世界超種族、超文化、超等級、超地域的人類的巨型狂歡節，看做是各民族文化之間對話、交流、溝通的巨大的現實平台；看作是歷史悠久的奧林匹克文化與源遠流長的中華文明的一次偉大握手，也看作是世界文化與中國文化雄偉交匯的一次最好的機遇。對此我與梁燕城博士進行了深入的交談，並達成了諸多共識。而子夜先生則以他獨出機杼的「失敗美學」引起了與會代表的共鳴：奧運會的田賽、徑賽，如跳高等許多項目都是以失敗結束的，而所有的記錄都等待著新的突破。當年八月當劉翔在北京奧運退賽引起輿論嘩然後，香港《星島日報》社論還專門引用子夜這篇論文，說「失敗者往往與勝

百期《文化中國》致力於展示中華文明，彰顯東方神韻，創造性地去努力實現東方文化與西方文化的交流和融合。並積極地以中國文化精華來補充和發展全球文化，從而凸顯中國文化獨一無二的歷史價值。

我們可以明顯感受和觀察到《文化中國》在中國社會現代化過程中的重要性，也許在理論上我們可以論證，文化，特別是文化的核心部分：文學、美術、音樂和哲學在中國社會現代化過程中十分凸顯的作用。

利者同鑄了光榮和輝煌的生命共同體」，和諧的最高境界是超越勝負。從這個意義上講，所有的記錄都是「失敗」的，厄未有未來才是成功的。是的，北京又將舉辦二〇二二冬奧會，中國的奧運又將啟程；《文化中國》百期不遠，也依然在行進；而中國、中國文化，則永遠在走向未來的征程之中。

適逢百期，主編提出透過從百期到百年的中國文化走向世界的歷程，來討論「人類命運共同體」的更為宏大的主題，這是一個需要深入研究討論並已進入實踐的話題。我將在相關論文中加以論述。

正月未竟，還是中華民族最歡樂的春節時間。想起去年春節曾闔家赴雲南昆明度假，期間游大觀樓，看清朝孫髯五百字著名長聯，戲仿之，權作新春百期賀禮：

五百里滇池，靜如處子。環山如黛，波粼粼天海一色。看長埂十裏，游人如織，沙鷗翔集，長空飛戲。萬千賓客，何故迢遙遠來？聽鳥鳴濤吟，怎會意啾啾情緒。更佳節近臨，唯見得小兒雀躍。怎忍睹夢裏白帆，遍堤淨沙，搖曳葦叢，梅紅竹綠。

數千年往事，疊影心頭。國運起伏，志拳拳中華脊骨。今西南古城，巨廈似林，昆崗巍峨，明湖流銀。卅年變法，恰迎大國雄起。念先驅勇猛，捨得下身家性命。借高天一藍，收拾好英雄豪情。敢問道江天大略，宏圖舒展，百年基業，永世開新。

再賀《文化中國》百期盛典。

於北京海澱三燈閣巳亥年春節

中國審美現代性與百年文化中國

■ 王 傑

浙江大學傳媒與國際文化學院

中國社會的現代化是從文化變革開始的，不是因為技術革命或政治革命，而是從文學、文化和藝術的變革開始的，從報紙、期刊的大量創辦，出版社的創辦開始的，從白話文的興起，新民歌運動和流行歌曲的出現開始的，文化、特別是文學藝術所帶來的「審美的革命」是中國現代化過程的一個突出特徵。

我們看到，從《新青年》的創辦和「五四運動」的爆發，三四十年代的以上海和以延安為中心的新文化運動，八十年代關於美學問題的大討論以及「新美學原則的崛起」，到近二十年來中國當代藝術的迅速發展，產生了強大的文化衝擊波，是中國社會迅速發展變化的重要原因之

一。我們都可以明顯感受和觀察到《文化中國》在中國社會現代化過程中的重要性，也許在理論上我們可以論證，文化，特別是文化的核心部分：文學、美術、音樂和哲學在中國社會現代化過程中十分凸顯的作用。

在「五四運動」一百周年之際，從百年文化中國的角度來研究和思考中國社會的現代化，研究和闡釋「中國審美現代性」的內在結構和文化特殊性，也許是從學理上分析當代中國奇跡性發展的一個角度。我個人認為，由於中國社會歷史和文化傳統的特殊性，審美活動在中國社會的現代化過程中釋放出巨大的情感力量。當大眾性的情感力量指向一個大致相同的方向時，

情感的力量就轉化成為改變社會和變革現實的巨大物質力量。

關於百年文化中國，李澤厚先生曾經提出影響巨大的「啟蒙與救亡的雙重變奏，救亡壓倒啟蒙」的基本判斷，我認為，這個判斷在政治學和社會學的基礎上基本正確的，但是，在哲學形而上學或者說哲學人類學的意義上，這個判斷是不夠準確的，因為，中國社會的現代化過程中的內在危機，其實質不是政治學和社會學的問題，其實質是中國文化中的「形而上學」和學理上的哲學人類學問題，即在社會現代化過程中，人的情感和精神的依托問題或者說信仰問題。

我個人認為，中國社會真正開啟現代化過程，或者說社會轉型過程是一八九四年的中日「甲午海戰」的慘敗和「馬關條約」的簽訂。這個結果讓中國文化遭受到實質性的重創，從而開始某種程度的深度斷裂，這種深度斷裂為新文化的「拿來主義」或新文化自身的生長都提供了巨大的空間。從人類學的角度看，「甲午海戰」之後，中國社會最大和最深刻的危機不僅僅是制度、知識和啟蒙的缺失，雖然對於社會的現代化而言，這幾個維度也十分重要，但是一個社會的全面失敗和危機最內在和最根本的是信仰危機和倫理危機，這是一種文化本體的危機，從甲午海戰失敗之後，中國文化的本土性危機出現了。

作為一個沒有嚴格意義上宗教傳統的文化，中國文化從一開始就有自己的形而上學層面，或者說哲學人類學的層面的存在，這也是中國能夠成為偉大的文明古國的根本原因。

「甲午海戰」的慘敗，中國文化形而上學層面發生嚴重斷裂，因此，重塑中國文化的脊梁，重新形成中華文化可以凝聚

成團、可以支撐現代化的強大衝擊的「內核」，是「百年文化中國」的根本。關於這一根本，我個人認為是「鄉愁」從一種文化習性上升到烏托邦的層面，上升到哲學人類學的層面，因此，「鄉愁烏托邦」成為中國審美現代性的核心內核之一。

從審美現代性的角度看，我認為中國審美現代性的基本內核是一個雙螺旋結構，由根源於中國傳統文化機制的「鄉愁烏托邦」和從歐洲和蘇聯傳入的「紅色烏托邦」所構成，這兩種烏托邦在歷史哲學維度上分別指向「過去」和「未來」，這個由兩條烏托邦文化鏈構成的雙螺旋結構，成為中國進入現代化過程以來的基本情感結構。

從李叔同的《送別》（一九一五年改編填詞），到魯迅的《故鄉》、《野草》，從沈從文的《邊城》一直到史鐵生的《我與地壇》、陳忠實的《白鹿原》等等，我們在中國現當代文學、藝術中可以觀察到十分強健有力的鄉愁烏托邦傳統。另一方面，從《義勇軍進行曲》、《黃河大合唱》到魯迅的雜文、矛盾的《子夜》，楊沫的《青春之歌》，一直到當代電影《紅高粱》、《戰狼二》等等，我們可以觀察到紅色烏托邦的始終存在，以及在中國文化更新過程中的特殊作用。

我們認為，中國審美現代性的雙螺旋結構，就是「百年文化中國」基本基因圖譜，當然。在文化的大系統和文化機制的複雜運行過程中，這個中國審美現代性的DNA雙螺旋結構的表徵機制以及在不同語境在呈現出來的不同審美意義，是我們作為當代中國文化的研究者、守護者、闡釋者要進一步在學理上分析和論證的，正是在這個意義上，我們再次重溫孫文先生的話「革命尚未成功，同志仍需努力！」

「甲午海戰」的慘敗，中國文化形而上學層面發生嚴重斷裂，因此，重塑中國文化的脊梁，重新形成中華文化可以凝聚成團、可以支撐現代化的強大衝擊的「內核」，是「百年文化中國」的根本。

包容創新，經世濟民

——加拿大《文化中國》百期有感

■ 單純

中國政法大學

吾民族躬逢「五四新文化運動」百年之幸，《文化中國》雜誌亦有百期之運，所謂「雙喜臨門」，所深為可賀者，遂有寄語之衝動：祝《文化中國》以「包容創新」之精神，廣播先賢「經世濟民」之思想，並為當今世界多元文化之木鐸。

我是現代流行語講的「五十後」，雖然錯過了初期的「三大運動（鎮壓反革命、土地改革和抗美援朝）」，但卻經歷了一九五六年之後的一切重大事件，其中的「文革十年」是感受最慘烈的「人間煉獄」，以至於在身體上和精神上或多或少還殘留著那個時代的「劣跡」：一揮拳高喊口號就能砸爛舊世界，一拍腦袋、一眨眼就能解放全人類。後來那些由「五四新文化運動」孵化出來的中國共產黨人，以自己更為慘烈的經驗教訓把「文化大革命」定義為「十年動亂」，恢復了「高考」，還中國人接受教育的基本權利。我有幸於一九七七年恢復高考後首批考入大學，之後又陸續讀完研究生、做完博士後研究進入中國社會科學院工作，其間還在中國科學院系統生態研究室做過一年生態倫理研究。我學習和從事的工作領域五花八門，屬於典型的「雜家」。但是，對經歷過「五四新文化運動」洗禮的中國為什麼要搞「文化大革命」，而且之後的反思總是遮遮掩掩、相互矛盾，十分困惑不解！

當然，我的困惑不解也是一種思考。鑒於「文化大革命」那種普遍思想癲狂症的教訓，我不能說：在我有限的思考中已經發現了「五四」與「文革」之間關係的必然性，可以當仁不讓地將我的偉大思想貢獻於人類文明。

馬上就到「五四」百年的時間節點了，我有這樣的心願——相信每一個還能獨立思想的中國人或許都有這樣的心願：「五四新文化」和「文化大革命」中的「文化」對中國人、對世界文明到底意味著什麼？「文革」後的「文化熱」中把「文化」籠統定義為「人文化成」，沿用頻繁，遂流為歪嘴和尚的經咒，諛神祛魅，無所不及，真可謂遠遜「五四新文化」中的思想涵養，可嘆者殊多！

在北京大學百年校慶時，我的一位紹興同鄉蔡仲德教授曾對我說：「五四新文化」的精神是「自由」，不是所謂的「德先生（民主）」和「賽先生（科學）」；旗手不是陳獨秀、李大釗，也不是我們寬宏大量時默認的胡適之，而是提倡「兼容並蓄」——思想自由、學術獨立的君子儒——蔡元培，「德先生」和「賽先生」只是「兼容並蓄」在政治生活和探索自然中的兩種基本方法。

我是比較服膺他這種見解的。此刻，吾民族躬逢「五四新文化運動」百年之幸，兄等（梁燕城、子夜）胼手胝足的《文化中國》雜誌亦有百期之運，所謂「雙喜臨門」，所深為可賀者，皆出於對兄等志業之厚望，聯想到仲德先生對「五四新文化運動」的評價，遂有寄語之衝動：祝《文化中國》以「包容創新」之精神，廣播先賢「經世濟民」之思想，並為當今世界多元文化之木鐸。

《文化中國》是一處園林。這裏林木繁茂，百花芬芳。春有牡丹，夏有蓮荷，秋有黃菊，冬有紅梅，爭奇鬥艷，溢彩流光。也有雜木蔓草，各顯生機，共同點綴四季景色。

文脈千年須繼承

——《文化中國》百期紀念賀辭

■ 王永寬

河南社會科學院

《文化中國》是一座橋梁。它連通太平洋的此岸與彼岸，連通中國與世界，連通中國古代優秀傳統文化與當代中華民族的偉大復興，連通中華文化與世界各民族文化的理解與融合。

《文化中國》是一處園林。這裏林木繁茂，百花芬芳。春有牡丹，夏有蓮荷，秋有黃菊，冬有紅梅，爭奇鬥艷，溢彩流光。也有雜木蔓草，各顯生機，共同點綴四季景色。

《文化中國》是一個窗口。在這裏可以窺知中華文化的博大精深，可以窺知中華文化與世界各民族文化的比較與異同。可以窺知當代學術前沿的新成果與新動態，可以窺知當代海內外學者的奇思妙論與學術觀點交流碰撞的火花。

《文化中國》是一座豐碑。它鐫刻著本刊的豐富內容與發展歷史，也鐫刻著梁燕城先生及其團隊的功德。它聳立於當代

世界萬千文化學術期刊之林，也將聳立於中國當代文化建設與學術發展的史冊。

《文化中國》百期紀念賀詩（五首）

大洋彼岸建文壇，蕙友蘭朋結善緣。
廿載風雲經歷後，今朝喜見百花妍。

異國重開月旦評，擔綱樹幟聚群英。
豐功盛德人難忘，眾口傳揚梁燕城。

八方來稿日紛紛，立意謀篇爭創新。
文史哲經多巨匠，中添一二詩人。

文脈千年須繼承，百花齊放百家鳴。
休言季刊尋常紙，每頁都含報國情。

幾度星辰幾度霜，百期辛苦化馨香。
中華圓夢前程遠，赤子情懷再發揚。

為百年漢語變遷送上「一瞥」

——我與《文化中國》

■ 吳進

西安翻譯學院

時光荏苒，《文化中國》已經一百期了，可喜可賀！一份海外發行的中文學術刊物，二十五年，一百期，越來越大的學術影響，可以想像編輯團隊的堅韌與敬業！

知道這份刊物時，還在美國讀博，也結識了子夜兄，從此一直追蹤刊物的腳步，看到了它的成長。每次返加的時候，都會到子夜兄逼仄的辦公室坐一坐，神聊之餘，再拿回一

漢語發展幾千年的歷史中，沒有哪一個時期像二十世紀這樣經歷了如此「翻天覆地」的變化。這種變化的原因當然極其複雜，但最不能忽視的就是中國革命。比較一下「台灣國語」，就可以在「現代漢語」中直接感受到中國革命那個無處不在的巨大影子。

期最新的刊物，慢慢細讀。

二〇〇六年回國前夕，我在刊物上發表了《毛文體與中國文化》，那是我在這份刊物上發表的第一篇論文。以後承子夜兄垂青，又發表了《中國革命與農民書寫》和《粗鄙語的浮沉與反強——二十世紀中國文學的一個獨特軌跡》等論文。湊巧的是，這些文章談的都是現代中國人的語言表達問題，以及這種表達與二十世紀中國政治的糾纏，最後形成的現代漢語的特殊語體風格和趣味。這是自我寫博士論文時一直著迷的問題。感謝《文化中國》和子夜兄的一路支持；在《文化中國》上談中國文化，也使我欣慰和暢快。

中國語言文字是世界上最有特點的古老語言文字，但在漢語發展幾千年的歷史中，沒有哪一個時期像二十世紀這樣經歷了如此「翻天覆地」的變化。從晚清到後毛時代，從梁啟超到王朔，現代言語的醞釀、出生和左突右沖的成長，到世紀末，它已經與世紀初「判若兩人」。這種變化的原因當然極其複雜，但最不能忽視的就是中國革命。比較一下「台灣國語」，就可以在「現代漢語」中直接感受到中國革命那個無處不在的巨大影子。我生長在這樣的語境中，按說「當局者迷」，但我無法回避我的使命。

二〇一六年，我申請到一個國家社科項目，「毛澤東文體及其影響研究」，已經將近三年了，該做的工作還有很多。今年是「五四」運動爆發的一百周年，更是「五四」語言革命的一百周年。我要加快腳步，為這百年的漢語變遷送上自己的「一瞥」。

新文化運動的思想要津

■ 朱壽桐

澳門大學

中國新文化始終是一個充沛著思想的激情和魅力的社會運作。最初，新文化倡導者在世界潮流浩浩湯湯的大勢之下反思中國「百事不如人」的情形，得出了這樣的結論：中國文明與世界文明相比較，最重要的落差體現在思想文化方面。陳獨秀一九一五年發表《東西民族根本思想之差異》一文，認為「五方風土不同」，造成了思想的差異，而思想「因以各異」，則形成了文明成色與形態的巨大分野。在這樣的認知基礎上他比較東、西洋民族不同的「根本思想」，言其大者曰：「西洋民族以戰爭為本位，東洋民族以安息為本位」。「西洋民族以個人為本位，東洋民族以家族為本位」。「西洋民族以法治為本位，以實利為

本位；東洋民族以感情為本位，以虛文為本位」。顯然，西洋民族的思想比東方民族和中華民族的根思想更積極進取，更注重「實利」。此前在《敬告青年》，此後在《文學革命論》等戰鬥性檄文中倡導「自主的而非奴隸的」，「進步的而非保守的」，「進去的而非退隱的」，「實利的而非虛文的」等等新文化之「義」，其實都立足於這種根本思想之改造的觀察。

這是一種觀察，遠不是一種真理性的闡述，其中的偏頗和局限在所難免，也可以展開持久的、多方面和多層面的討論，但對於思想要素的根本性強調，以及對於西方文明思想品質的傾向性認知，對於中國文明思想惰性的批判性闡述，在一派思

想混沌清濁莫辨的歷史情狀下可謂振聾發聵，能奏如雷擊頂之效。可以說，新文化運動的觀念基礎，新文化運動基本動力，新文化運動的目標指向，都通向思想革命、思想改造和思想重建的時代命題。

胡適積極參與新文化運動，主要精力放在白話文學的倡導上，但他非常重視文學中的思想的表達。《文學改良芻議》一文倡言的第一要點就是「言之有物」，而這裏的「物」包含情感與思想：「吾所謂『思想』，蓋兼見地、識力、理想三者而言之。思想不必皆賴文學而傳，而文學以有思想而益貴。思想亦以有文學的價值而益資也」。文學中要有思想，文學也可以提高思想的質地感和價值。偉大的魯迅是中國文化革命的主將，是中國新文學的締造者和輝煌實踐者，被革命領袖謚以革命家、思想家和文學家的稱號，而在王富仁這樣的學者心目中，他的最偉大的價值是在於思想革命方面。王富仁因此貢獻出二十世紀最重要的學術專著《中國反封建思想革命的一面鏡子》。可見，從一定的角度看，新文學的建設實際上離不開思想建設，甚至就是思想建設的重要組成部分。

在新文化運動倡導者的群體之中，陳獨秀對思想的敏感和重視，使得他取得了卓然獨立且在當時無可替代的領導者地位，因為他所強烈觸碰並強力推進的思想革命、思想改造和思想重建的時代命題實際上是新文化運動和新文化建設的根本命題。這或許正是胡適與陳獨秀這兩個新文化運動夥伴之間的差異之所在。如果胡適當年提出「多提出些思想，少談些主義」，或許就不會承受來自於新文化內部同道者的那麼大壓力。事實上，新文化倡導時期和新文化建設之中，各種「主義」的樹立、張揚，其實都體現在相應思想的闡示及論辯上。離開了思想的「主義」任何時候都是荒誕不經的空殼。至少是在中

國現代歷史上，大部分引人注目的主義都是伴隨著密集而厚重的思想登堂入室或行走江湖的，徐志摩那句「思想被主義奸污得苦」的感嘆實際上是在為某種尚未標明「主義」的思想表達一種抗議而已。

毋庸諱言，二十世紀的中國由於各個時期現實問題的嚴重、複雜、急切，需要強勢的「主義」，甚至需要維護一定「主義」的強勢，這就導致思想需與相應的「主義」相吻合，各種各樣的非「主義」類屬的思想，也許就是徐志摩為之鳴不平的那樣一類思想，就得不到充分的機會加以施展。原創性的思想在這個時代常常缺席於歷史的喧嘩。原創性思想的單薄導致思想批判深度的消滅，思想爭鳴氣氛的薄弱，實際上影響了時代思想的活躍程度。但這不妨礙仍然可以這樣看待面對的時代和社會，它因為堅定的「主義」的力量而充滿思想的張力和魅力，其思想的穩定性和有序發展性有益於協調這個社會的秩序和這個時代的前進步伐。中國現代生活中的「思想」問題常常被漫漶為政治問題，那樣就會聯繫著一種危險的思維定勢，歷史的教訓常常提醒人們，須盡力加以避免。中國現代生活中的「思想」現象常常被處理為學術考察和學術闡論的對象，那樣會使抽去思想自身豐腴的質地和鮮活的水分，使得再活躍的思想也因此顯出「不死不活像」。經常看到的思想研究和學術研究正在做著這樣的功課，其實這功課已經做得太多。需要將中國現代文化意義上的「思想」還原為文化自身，需要從真正的文化角度去考察思想，定義思想，追尋思想的足跡，暢飲思想的意義。這才是偉大的五四新文化的精神，需要對思想進行政治考量和學術考量，但那不是思想的出發點和歸趣點，至少不是思想的全部出發點和歸趣點，而可以用作文化考量的有力參照。

需要將中國現代文化意義上的「思想」還原為文化自身，需要從真正的文化角度去考察思想，定義思想，追尋思想的足跡，暢飲思想的意義。這才是偉大的五四新文化的精神。

中國特色的文化道路扛起構建人類命運共同體的大旗，以中國優秀傳統文化的現代價值和中西文化的吸納和貫通為全球文明的延續和發展提供獨特的中國經驗。百年中國文化發展在不斷構建廣大中國人心靈圖譜與文化身份的同時，也為人類文明境界的開拓與提升貢獻了卓越的中國智慧和中國方案。

百年中國文化 發展道路的文明貢獻

■ 鄭崇選

上海社會科學院文學所

從一九一九年的五四文化運動開始，中國的文化發展道路在中西文明的交融與衝突中不斷進行著痛苦而矛盾的選擇。西方文化的巨大衝擊與全面引進曾經給中國的發展帶來至深影響，無論是全盤西化的極端還是中學為體、西學為用的務實，都從不同的維度中強調傳統中國文化的新生迫切需要西方文化的內在滋養。五四文化運動的狂飆突進與二十世紀八十年代西方文化的狂熱吸收無疑在很多層面對中國傳統文化進行了徹底的反思，也使當代中國文化的發展道路被動納入到全球的文化發展體系中，從而產生了文化認同、文化主體性、文化自信等重大的時代危機。在空前複雜的國際格局中，二十一世紀的中國文化發展重新開啟對優秀傳統文化的創造性轉化與創新性發展。置身於千年未有之大變局，西方文化自身的缺陷在新的時代語境中前所未有的爆發，總體性的意義追求和人類和諧發展的價值觀在歐美眾多國家的發展實踐中不斷墜落。當此之時，中國特色的文化道路扛起構建人類命運共同體的大旗，以中國優秀傳統文化的現代價值和中西文化的吸納和貫通為全球文明的延續和發展提供獨特的中國經驗。作為世界上人口最多的國家，百年中國文化發展在不斷構建廣大中國人心靈圖譜與文化身份的同時，也為人類文明境界的開拓與提升貢獻了卓越的中國智慧和中國方案。

文化自信與平等對話

——《文化中國》雜誌一百期感言

■ 黃意明

上海戲劇學院

今年適逢「五四」新文化運動一百周年，本季度也恰逢《文化中國》雜誌刊行第一百期，在這樣一個值得紀念的時段，反思一下百年中國文化的歷程，思考一下《文化中國》雜誌走過的歷程，實在有著深遠的意義。

關於文化，《周易·賁》云：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」孔

穎達釋曰：「聖人觀察人文，則詩書禮樂之謂。」顧炎武《日知錄》則云：「自身而至於家國天下，制之為度數，發之為音容。莫非文也」。可知在古人心目中，文化指的是文學藝術和禮儀風俗，以及上到國家制度下到個人行為的屬於精神層面的各種現象。

百年來，由於國家經歷較大的變動狀態，國人對待中國固有文化之態度，也

經歷了幾次轉變。五四時期，有感於國家積貧積弱的狀況，一些有識之士，認為是文化落後所致，遂努力引進西方文化，希望以西方先進文化改造舊傳統之弊端，其過分者，則欲全盤西化，提出「打倒孔家店」之口號。其後數十年，傳統派與西化派折衝往來，體用之爭此起彼伏。其中一九四九年新中國成立，以及一九七九年中國大陸的改革開放，都是影響文化發展的重大事件。而一九五八年唐君毅、牟宗三等《為中國文化敬告世界人士宣言》之發表，則是港台及海外中國文化意識覺醒的標志。改革開放以後，隨著經濟實力的增強，中國人逐漸恢復了文化自信，在繼續學習西方文化的同時，也開始向世界輸出中國文化，在世界各地出現的各種孔子學院可看作一個代表。

但是不管是當年的引進西方文化，還是現在的輸出西方文化，都面臨兩個關鍵問題需要解決。首先是對於自身文化內涵的界定：與西方文化比較，中國文化的特質是什麼？中國文化的優勢在哪裏？中國文化如何進行現代性轉化等？其次，中國文化如何與西方文化或其他文化進行交流，是平等對話還是照搬國內灌輸式的教育方法。對這兩方面都必須進行深入的研

《文化中國》一貫堅持平等對話的原則，其中所策劃的儒家文化、基督教文化之對話研究、有關各種文明之間的討論傳統文化現代轉化研究等專題，都能採取平等圓融之立場，開放平和之心態，這是非常符合文化交流與對話之要義的。

究。近來孔子學院在一些國家頗受詬病，就是因這兩個問題沒有解決好。一方面孔子學院的教師大多是語言教師，對於傳統文化並沒有深入的瞭解和研究，對文化的理解還停留在餃子和旗袍等形下層面；另一方面對一些較為普世的價值拒絕討論與對話，而只願采用落後的單向灌輸方法。其效果之不樂觀當然也就在情理之中。因此只有解決好這兩大問題，中國文化的走出去與發揚光大才有可能。

令人欣喜的是，《文化中國》自創刊以來，一直秉承深入研究中國文化的理念，所刊文章領域廣闊，舉凡古今中國之文學、哲學、歷史、藝術、社會學、法學、政治學等都有涉及，且問題意識強烈，對各種現象觀察獨到，見解深刻。尤為難能可貴的是，《文化中國》一貫堅持平等對話的原則，其中所策劃的儒家文化和基督教文化之對話研究、有關各種文明之間的討論、傳統文化發展研究、傳統文化現代轉化研究等專題，都能採取平等圓融之立場，開放平和之心態，這是非常符合文化交流與對話之要義的。

因此我們有理由相信，《文化中國》雜誌會再接再厲，越辦越好！

周雖舊邦，其命維新

——從中國文化轉向文化中國

■ 高健龍

中國農業大學

一九一九年至二〇一九年，五四新文化運動已逾百年。百年來，無論是民主主義還是共產主義，中國文化圖示的視域是國家民族之命運，視線是富國強民。在這樣的歷史意識指引下，啟蒙和現代化成為一代代中國人為之奮鬥的歷史使命和社會責任。中國人在邁向富國強民的現代化之路的同時卻經受著新與舊、東與西、激進與保守、傳統與現代在思想和心靈深處的衝突與糾葛，甚至構成了中國人拘謹矛盾的文化心理和文化人格。回首百年，正是這樣的歷史意識的意向性，使得我們以民主和科學來衡量文化的價值而

文化中國意味著中國文化的特殊性同時也意味著人類文化的整體性，這種整體性，就物質層面而言，指各民族的協同發展；就精神層面而言，指以人的「性靈」為主軸，以人的具體生存處境為關懷焦點，以世界文化為思考幅度的新認知、新視野。

忽略了文化的整體性；使得我們以重實用和功利主義來塑造文化的未來而忽略了中西方傳統文化的精神價值。

周雖舊邦，其命維新。「剛健日新」是中國文化的基本精神。四十年來的革新帶給中國勃勃生氣，中國人從文化自卑走向文化自信和自覺，此命不可斷，精神不可毀。這個「新」在全球化的今天，還意味著中國文化視域的擴大和視線的伸展，即把中國文化的發展放到人類文化發展的圖景中，看顧人類的共同命運，謀求人類的整體發展，這也是文化自覺的應有之意，此即從中國文化轉向文化中國，一方面中國要繼續完成民主與科學的現代化任務；另一方面中國文化要與人類其他優秀文化相連接，融合共濟，繪製美好的人類整體文化圖景。文化中國意味著中國文化的特殊性同時也意味著人類文化的整體性，這種整體性，就物質層面而言，指各民族的協同發展；就精神層面而言，指以人的「性靈」(spirituality)為主軸，以人的具體生存處境為關懷焦點，以世界文化為思考幅度的新認知、新視野。

《文化中國》已發刊一百期，這是個特別值得祝賀和紀念的事情，願貴刊能夠吸引更多讀者。凝聚共識，為中國文化和人類文化做出更多的貢獻。

百年中國之「鄉土中國」

■ 商 磊

中國政法大學

費孝通先生以鄉土社會為核心，以差序格局和禮治秩序為外在形式和內在規則描寫了中國基層社會的自治模式，涉及的問題有鄉村社區、文化傳遞、家族制度、道德觀念、權力結構、社會規範、社會變遷等諸多方面的觀察，以時空條件為轉移，剖析了鄉土社會的結構及其特點，從結構、道德、法律、家庭、權力等方面比較了中西文化的差異，勾勒出了中國「社會關係形態」、「政治——社會治理格局」「文化價值觀念」等在內的一幅鄉土社會的風俗文化畫卷。概括起來，包括以下幾方面：

第一，社會關係形態。「差序格局」是該書的一個中心概念，費先生由此概括出了鄉土社會幾個特徵：1.血緣、姻緣關係的重要性；2.公私、群己關係的相對性；3.自我中心的倫理觀。即高度自治的農村

經濟基礎上生發的社會關係是根據生育和婚姻事實所發生的親屬關係，是以「己」為中心，像石子投入水面所發生的一圈圈推出去的波紋，這個「差序格局」不同於西方的「團體格局」，在團體中，每一個成員都立在同一平面上，他們對於團體的關係是相同的；而中國的鄉土社會「在差序格局中，社會關係是逐漸從一個一個人推出去的，是私人聯繫的增加，社會範圍是一根根私人聯繫所構成的網絡，因之，我們傳統社會裏所有的社會道德也只在私人聯繫中發生意義」。從根本上講，差序格局是基於血緣地緣關係的熟人社會中的具有「伸縮性」的社會關係格局。差序格局不僅是鄉土社會中社會關係的一面縮影，也是對中國「人倫」關係的高度概括。

第二，文化價值觀念。與西方「團體格局」互相發生關聯的結構不同，「差序格

局」下的「道德觀念是在社會裏生活的人自覺應當遵守社會行為規範的信念。它包括著行為規範，行為者的信念和社會的制裁。它的內容是人與人關係的行為規範，是依著該社會的格局而決定的。從社會觀點說，道德是社會對個人行為的制裁力，使他們合於規定下的形式行事，用於維持該社會的生存與綿續」。費先生強調，在由己向外構成的一根根私人聯繫構成的社會關係中，孝、悌、忠、信都是私人關係中的道德因素，即中國基層鄉村的高度自治行使的是一種教化性的權力——禮治。「所謂禮治就是對傳統規則的服膺」，比如「男女有別」，「行為者對於這些規則從小就熟習，不問理由而認為是當然的。長期的教育已把外在的規則化成了內在的習慣。維持禮俗的力量不在身外的權力，而在身內的良心。所以這種秩序注重修身，注重克己。理想的禮治是每個人都自動地守規矩，不必有外在的監督」。

第三，政治—社會治理格局。費先生認為，傳統的政治—社會治理方式和文化價值觀念是與「鄉土社會」相適應的。鄉土社會是一個熟人社會，也是一個簡單社

會。在熟人社會中，法治觀念以及超越私人關係的道德往往無從產生，流行的只能是與「差序格局」相應的「維繫著私人的道德」，以「打官司」為「丟臉」的「無訟」狀態以及對於「禮治秩序」的追求，在簡單社會中，由於既不存在對於「有為政府」的諸多功能性需求，中央政府也缺乏「有為」的技術和行政條件，因此形成了社會治理上的上層皇權的「無為政治」與基層「長老統治」主導下的社會自主空間這樣一幅雙軌政治格局。

在費先生的筆下，中國的基層社會是一個依靠經驗進行生產、生活的傳統社會，鄉土特色的延續依靠的是代代積累起來經驗的傳承，該書薄薄的冊子承載了一系列富有啟發的概念：「差序格局」「面對面的社群」「禮治秩序」「血緣社會」「長老統治」「無為政治」「教化權力」等等。

鬥轉星移、七十餘年變遷，中國鄉村從文化理念至容顏均發生了巨大的變化，再回首費先生寫於一九四六年的這篇小文，我們每個人仍能從中找到自己的影子，反復回味「鄉土中國」的同時，難免百感交集。

願《文化中國》再創百年大業

■ 姚興富

蘇州大學哲學系

文化(culture)這個詞是針對自然(nature)而言的，是指人類所獨有的信仰、價值觀和生活方式。《文化中國》努力擷取世界文明的精華來改變更新中國，這一宗旨與百年前中國新文化運動的精神是一脈相承的。新文化運動者抵制國粹，主張全盤西化，其倡導的「民主」與「科學」主要集中於西政和西術方面，卻排拒西教。《文化中國》堅持立足中國文化，同時放眼世界文明，特別主張以儒釋道為主的中華文明能夠與猶太—基督教傳統和伊斯蘭文明進行不斷地溝通和對話，這種彩虹般的多元包容精神是對新文化運動的延續和超越。《文化中國》已經實現了百期的夢想，願《文化中國》再創百年的大業，願《文化中國》對真理、智慧和永恆的追求與探索永不止息。

長期的教育已把外在的規則化成了內在的習慣。維持禮俗的力量不在身外的權力，而在身內的良心。所以秩序注重修身，注重克己。理想的禮治是每個人都自動地守規矩，不必有外在的監督」。

「獨立自由」，更多是一個西方概念。馮友蘭和梁漱溟都指出，中國文化更看重人與人相處問題，即個體如何融入大眾，由此養成中國文化長期以來重人情、重關係的生活態度。

百年中國的自由之艱

——以陳寅恪為例

■ 黃全彥

內江師範學院文學院

閱讀《文化中國》已經有十餘年，這十幾年當中，我從一個研究生成為一個教授，一直對中國文化有種情愫，離不開《文化中國》的啟發和提攜，在此深致謝意。「五四」百年，是個大話題，我們今天也未超越「五四」，這是民族之痛。魯迅當年期望衝破鐵屋，似乎還未完成。回翔反顧，是為了更好前行，紀念「五四」，大有必要。這篇文章，以陳寅恪先生為例，談了自由的話題，意圖從一個實實在在的個體，引得人們自身的共鳴。

一九二七年，王國維投湖自盡，陳寅恪無限感慨，先後寫了《王觀堂先生挽聯》《王觀堂先生挽詞》《挽王國維先生》等詩文，以作哀悼。其中最著名一篇，當是《清華大學王觀堂先生碑銘》，於王國維稱頌道：「惟此獨立之精神，自由之思想，曆千萬祀，與天壤而同久，共三光而永光」。將獨立自由與天地日月等量齊觀，足以撼人耳目、發人深省。

「獨立自由」，更多是一個西方概念。馮友蘭和梁漱溟都指出，中國文化更看重人與人相處問題，即個體如何融入大眾，由此養成中國文化長期以來重人情、重關係的生活態度。而西方文化則更看重作為個體的「人」，認為只有自由的人，然後才有獨立人格的確立。古希臘即有自由民和奴隸的區分，柏拉圖坦言自己的幸運，即因為他是自由民，不是奴隸。從古希臘直到現代，西方人一直在爭取自由、珍視自由。他們將言論自由、宗教自由、免於匱

乏的自由、免於恐懼的自由，列為「四大自由」，視為神聖不可侵犯。由此英國學者愛爾頓在《自由的歷史》一書才寫道：「自由是人類文明的最高價值」。因而西方有「不自由，毋寧死」的呼聲。但傳統中國，極權專制，一人高高在上，萬民匍匐在地，這樣的國度，有何自由可言？魯迅《燈下漫筆》即沉痛言道：「中國人向來就沒有爭到過『人』的價格，至多不過是奴隸」。並歸結中國歷史只有這樣兩個時代，即「想做奴隸而不得的時代」、「暫時做穩了奴隸的時代」，可謂沉痛無比。由此陳寅恪標舉出「獨立自由」，確實具有振聾發聵照亮時代的作用，它和「五四」所倡導的「民主、自由」，可謂一脈相承。吳小龍在《獨立之精神自由之思想》一文，也專門寫道：「陳寅恪是屬於五四精神熏染出來的那一代人」。並認為陳寅恪「獨立之精神，自由之思想」乃是「準確地表達著陳寅恪一生的價值認定，而這一認定表明，陳寅恪無疑屬於五四那一代人」。評論可謂恰當。

真正學人，知行合一。獨立自由，亦是陳寅恪的一生求索，但在那樣一個凜冽年代，「風頭如刀面如割」，以此為立身之本，大概人人都會慨嘆「行路難」。

疾風拂過，百草偃伏。一葦獨立，能不摧折？

一九三〇年，感於時局動蕩，九州難安。陳寅恪寫作一詩：「弦箭文章苦未休，權門奔走喘吳牛。自由共道文人筆，最是文人不自由」。困陷其中不得超脫的彷徨

苦悶，見於筆端。

確實，在陳寅恪身上，有一深深欲自由而不得的抑鬱情結，如魚在網，掙扎不出，令人神傷。

同一般枯坐書齋閉門苦讀的純粹學者有重要一別，陳寅恪有著濃鬱的「淑世情懷」，這和他的不凡家世有所關聯。義甯陳氏，素以「忠義學術」為本，其祖父陳寶箴，曾為湖南巡撫，戊戌變法期間，在湖南推行新政，廣開風氣，後來變法失敗，竟被慈禧賜死。其父陳三立，支持變法，情懷熾熱，一九三七年，日寇侵華，他義憤填膺，絕食而死。「家國情懷迷紙上，興亡遺恨落燈前」，出身在這樣的家世，自然對家國多了一份擔當，多了一份責任。

面臨「三千年未有之劫變」，當時的赤縣神州，恰如劉鶚一九〇三年發表的《老殘遊記》所寫，國家是一艘航行太平洋上行將沉沒的危船，船上有無數的難民、有胡塗的船長、有驚惶的水手、有趁火打劫者、有跳海逃命者，有煽動造反者。老殘認為只有給他們送去羅盤，調整航線，方能化險為夷。當老殘等人冒險駕船送去羅盤和記錄儀時候，卻被眾人看著洋鬼子的玩意，全部砸爛，從而船翻人亡。作為會通中西嫻熟古今真正具有世界眼光之一人，陳寅恪十分認同劉鶚觀念，他以「自由」為羅盤，以「獨立」為記錄儀，真切希望中國能夠走出這驚濤駭浪。

自由，對大多數中國人來說，無疑是一個懸置雲端的目標。幾千年根深蒂固東西，絕難一時改變。當時的中國人，確如魯迅所言，充斥的更多是暴君與奴隸，可無論是恣虐橫行的暴君，還是點頭哈腰的奴隸，都絕對談不上「自由」。要在這樣一股強勁世風之下，履行自由，該是怎樣一種情狀？

和自由相伴的，是深深的孤獨之傷。

一九二七年，南北混戰，不見寧日，陳寅恪寫道，「回首平生終負氣，此身未死已銷魂。人間不會孤遊意，歸去含淒自閉

門」。一九四五年，抗戰勝利，舉國歡騰，他依舊孤獨，「渺渺鐘聲出遠方，依依林影萬鴉藏。一生負氣成今日，四海無人對夕陽」。一九五七年，寄身嶺表，同樣黯然，「望斷衡雲六十秋，潭州官舍記曾游。死生家國休回首，淚與湘江一樣流」。一九六四年，撰寫《柳如是別傳》，更為傷懷，「刻意傷春，貯淚盈把。痛哭古人，留贈來者」。

陳寅恪夫人唐筼最早體會到陳寅恪這一自由的孤獨之傷，一九三八年，她來到匡山宋王台，相傳此地為南宋覆亡陸秀夫背負小皇帝蹈海處，她作詩一首與陳寅恪，「獨步台邊惹客愁，國危家散恨悠悠。秋星若解興亡意，應解人間不自由」。獨自漫步，自由何處？有的只是愁緒滿腹。

儘管世事艱難，陳寅恪一生從未放棄過對自由的追求，即便晚年面對極左思潮和文革風暴，也沒有臣服。他對清代兩個自由女子的同情褒揚，引為同調，寄寓著對自由的衷心嚮往。

陳寅恪晚年深為世人不解處，即他何以會捨棄掉卓有建樹的中古歷史研究，而為兩個前朝女子投入最後心血？不光普通世人，就連錢鍾書也頗感訝異陳寅恪竟用八十萬字為柳如是立傳。這類疑問，皆未領會著陳寅恪理想之故，陳寅恪《論〈再生緣〉》《柳如是別傳》兩部著作，乃是自身與學術打成一片之典型。還原古人，更是借他人之酒杯，澆心中之塊壘，明天下之大道。《論〈再生緣〉》寫道：「《再生緣》主角孟麗君之性格，即端生平日理想所寄托。極力描繪孟麗君，蓋為端生己身之對鏡之寫真。端生於吾國當日奉為金科玉律之君、父、夫三綱，皆欲借對孟麗君事蹟之描繪以摧破之。端生此等自由及自尊即獨立之思想，在當日及其後百餘年間，俱足驚世駭俗」。《柳如是別傳》寫道：「夫三戶亡秦之志，九章哀郢之辭，即發自當日之士大夫，猶應珍惜引申，以表彰我民族獨立之精神，自由之思想」。弱女子尚且如此爭

儘管世事艱難，陳寅恪一生從未放棄過對自由的追求，即便晚年面對極左思潮和文革風暴，也沒有臣服。他對清代兩個自由女子的同情褒揚，引為同調，寄寓著對自由的衷心嚮往。



無論如何，都要真切感謝《文化中國》，一個海外刊物，對中國文化如此關切，以一種人類命運共同體態度看待中國，期盼中國。無論如何，都令人感佩！

取自由，何況堂堂男兒。

一九五三年，陳寅恪在《對科學院的答覆》，不畏時風，義正辭嚴寫道，「沒有自由思想，沒有獨立精神，即不能發揚真理，即不能研究學術」。「獨立精神和自由意志是必須爭的，且須以生死力爭」。於「獨立之精神，自由之思想」感嘆備至，三致意焉，真可謂牢不可移，乃是自我心聲的發抒與噴涌。

早年到晚年，陳寅恪自始至終都未放棄過對自由的深情嚮往，尤其是晚年，周遭漆黑，獨自穿行於不見盡頭的黑暗隧道，可他依然堅信光明必將到來，並作出最深切呼喚。今日聽來，怎不令人清淚漣漣，身心俱濕。索爾仁尼琴說道：「含有真理的一個字，分量比這個世界還重」。陳寅恪那力透紙背的真理之鳴，在這個浮躁輕淺的時代，值得人們用心掂量。

房龍在《寬容》一書呼喚道：「既然我們舉目共望同樣的星星，既然我們都是同一星球上的旅伴，既然我們都住在同一個天空裏，既然生存之謎深奧得不只一條路才使人找到答案，那我們為什麼還總是彼此為敵呢？」是的，我們都是人，沒有中西之別，沒有人我之分，大家都是人類命運共同體一份子。「自由」，作為人類普世價值，適合西方，也一樣適宜中國。陳寅恪這種開放、遠見和勇氣，對中國的熱切期待，令人感佩。

常任俠、王季思等皆稱陳寅恪有「遺

老氣息」，錢仲聯甚至指斥陳寅恪「身處共和，而情類殷頑」。後來對陳寅恪吹毛求疵者，總愛以此為口實，藉以表現自己才更為現代。其實，在榮格看來，現代人有「偽現代人」和「真正的現代人」之別，而現代思潮的代表，絕非那些趨附時代的淺薄之輩，他們不過是一些眼睛長在腦後的倒行人。反倒是一些不合時宜的理想主義者，他們才是真正的時代先驅，指引未來的光亮。由此看來，陳寅恪才是「真正的現代人」。

人脆弱如一株蘆葦，但他是有思想的蘆葦，思想是他最大的力量。有所剝奪，有所贈予，這也是陳寅恪遺留後世的意義。只是百年前《老殘游記》所寫的「危船」，似乎並未過去，由此唐德剛才有「歷史三峽」之喻，所以陳寅恪的「自由」之呼，也從未過時。百年前的話語，言猶在耳，只是作為後人的我們，今天該如何饋贈逝者、告慰先哲？這才是作為現代人的真正糾結所在。

另附：無論如何，都要真切感謝《文化中國》，一個海外刊物，對中國文化如此關切，以一種人類命運共同體態度看待中國，期盼中國。無論如何，都令人感佩！

百期《文化中國》，可喜可賀。胡適當年曾言「日拱一卒，功不唐捐」，《文化中國》，功莫大焉。貴刊一直永葆青春，更屬難能可貴。恭賀貴刊！敬祝編安！

百年來的「現代」誤區

■ 鐘 錦

上海華東師範大學

百年來我們也許過於樂觀地看待了現代性問題。自「五四」以來，我們不假思索地把現代性與科學等同起來，而所謂的科學也不過是近代實證科學，又因為其迅速轉化為工業革命的強大文明成果，我們把工業化和科學看作二而一的事物。在不加反思地認為現代性是建立在科學之上的時候，現代化也就被等同為工業化。

於是對於現代性的積極態度，在思維的徹底化進程中開始反轉。我們曾經共同認可的現代性與科學的一致特徵，逐漸備受質疑，甚至我們對現代性的認知竟然走向背馳的路徑。迄今我們對於現代性的共識已經喪失，一些學者因此否定現代性具有共同認知的可能，也就不難理解了。西美爾極端地指出：「現代性現象之本質是它根本就沒有本質」（劉小楓《現代性社會理論緒論》，上海三聯書店，一九九八年，頁二）。特洛爾奇指出，擾亂我們的是，現代性問題帶給了我們無盡的二歧性（Zwiespaltigkeit）（同上，頁九一）。它使得現代人的精神狀況處在二歧的分裂之中。一方面，在現代人眼中，世界成為計算和工作的對象；一方面，現代人情欲高漲，後現代是身體和愛欲而非純粹理性成了哲學、社會學關注的重心。

因此現代性問題的二歧性背後，其實是單一價值尺度必然導致的人性畸形。這樣的畸形表現在科學上，就是胡塞爾所說的「殘留的概念」：「歷史地來看，當代的實證主義科學概念是一種殘留的概念。它將所有那些人們歸之於或寬或嚴的形而上學概念的問題，其中包括所有那些被含糊地稱作是『最高的和終極的問題』統統丟棄了」（胡塞爾《歐洲科學的危機與超越論的現象學》，商務印書館二〇〇一年，頁一九）。根據胡塞爾的論述，實證主義科學大大擠壓了人類理性的範圍，它受到單一價值尺度的強力支配。

古典精神得到特別的關注，是一個現代事件。沒有現代性的出現，我們對古典精神習焉不察；沒有對古典精神的反思，我們也無法認清真正的現代性。二者是互為倚伏的問題，並在相互的促動下無限展開。科學理性只與人性欲望相關，而古典精神卻和終極關懷相關。科學理性源於現實欲望的實證訴求，但是這種訴求罔顧人生的終極關懷。因此，在科學理性才生出萌芽的古典時期，就遭受到古典理想主義的非難。我們認知能力太有限了，它根本不能達致終極真理，至多也只具有一種在一定經驗保證之下的有效性而已。於是對古典精神的固守，應該成為真正意義的現代性的先驅。

中國在百年內迅速經歷了古典精神的消長過程，從鄙棄到回歸，大概可以看作是世界文化背景下的一個獨特體現。

古典精神得到特別的關注，是一個現代事件。沒有現代性的出現，我們對古典精神習焉不察；沒有對古典精神的反思，我們也無法認清真正的現代性。二者是互為倚伏的問題，並在相互的促動下無限展開。

不忘本來、吸收外來、面向未來

——「文化中國」命題小議

■ 梁玉水

吉林大學文學院

摘要：「文化中國」如今從海外的文化關注，回歸本土，成為當代中國的文化自覺和實踐方略。「文化中國」本身也是多義的，其最突出的命題意義在於，它以「中國文化」為基礎和前提，突破「中國文化」的文化地理屬性和國別屬性——「中國性」，將中國作為一種文化原理和方法，進而在實現文化自覺的同時，更加自信地作為世界多元文化之一維，參與文明、文化對話，始終保持文化的開放性和包容性，踐行「不忘本來、吸收外來、面向未來」的文化建設和發展理念。

關鍵詞：文化中國，命題意義，文明、文化對話

二十世紀九十年代之後，尤其二十一世紀以來，「文化中國」這一話題越來越受到關注。隨著中國特色社會主義現代化事業的發展，及中華民族偉大復興的新歷史要求，「文化中國」已經不僅僅是海外的文化守望，更成為了中國政治、經濟、社會發展新階段、新時代的文化方略和復興實踐。「文化中國」這個具有著多層語義、充滿歷史感且深具現代性內涵的術語已然生成為當代文化研究和中國問題研究中的顯性命題。

談今日「文化中國」之問題，離不開兩大語境：一個是關於冷戰後「文明的衝突與世界秩序的重建」的理論語境，一個是世界「普世現代性」進程與全球範圍內尤

其是中國特色社會主義現代化建設的「特色現代性」、「東方現代性」成就之間矛盾與張力的歷史語境。

作為「文明衝突論」的創始人，美國學者塞繆爾·亨廷頓(Samuel Huntington)於二十世紀九十年代早期提出了「文明衝突」理論(Clash of Civilization)。亨廷頓認為^[1]，冷戰之後，世界各集團原本的政治意識形態、經濟意識形態已經不再重要，「後冷戰時代」的各國開始發展新的對抗和協調模式，為此，人們需要一個新的框架來理解世界政治和國際關係。而「文明的衝突」模式似乎滿足了這一需要，這一模式喚起了人們對文化因素的注意，強調文化在塑造全球政治中的主要作用，並認為人們將會並且事實上也已經正在根據文化來重新界定自己的認同，「文明的分析框架因此提供了一個對正在呈現的現實的洞見」^[2]。

自一九九三發表《文明的衝突？》後，亨廷頓的觀點在很多地方受到了批評，批評者認為他可能提出了一個具有自我實現性的「咒語般」的預言，即「文明的衝突」由於他的預測而增加了發生的可能性。這大有魯迅先生的《祝福》中「我」與祥林嫂關於有無神靈、鬼怪和地獄的對話之後，心中所起的那不祥預感：「我因為常見些但願不如所料，以為未畢竟如所料的事，卻每每恰如所料的起來，所以很恐怕這事也一律」。「倘有別的意思，又因此發生別的事，則我的答話委實該負若干的責

二十世紀九十年代之後，「文化中國」這一話題越來越受到關注。「文化中國」這個具有著多層語義、充滿歷史感且深具現代性內涵的術語已然生成為當代文化研究和中國問題研究中的顯性命題。

任……」^[5]。但無論如何，亨廷頓關於「文化衝突」的可能、「文明對話」的需要，以及未來世界多元文化、不同文明並存的「文明秩序」之想像，某種意義上構成了「文化中國」命題思考的國際政治、文化、理論語境。

而以現代學術觀之，若從觀念或概念提出的時間進行溯源的話，「文化中國」應該比亨廷頓提出「文明衝突」理論要早一些的。據張宏敏《「文化中國」概念溯源》^[4]一文所考，「文化中國」觀念源自馬來西亞「華僑生」（以溫瑞安為代表）在台北創辦的《青年中國雜誌》，該刊一九七九年十一月出版之第三號（期）即以「文化中國」為專題，並設有「建立文化大國專題」、「神州文化推廣專文」、「光輝十月專輯」等欄目。在全球化政治、經濟、人口流動遷移過程中，海外華人的「離愁別緒」、「身份認同」、「國族關懷」所引發的「中國文化鄉愁」大概應是此「文化中國」話題緣起的眾多因由。之後，傅偉勛在海外、大陸和台灣地區宣揚「文化中國」概念，並著有《「文化中國」與中國文化》（一九八八年）；杜維明自二十世紀九十年代對「文化中國」命題亦多有運思；加拿大華裔學者梁燕城等更創有加拿大文化更新研究中心及《文化中國》學術季刊（一九九四年），提出「文明對話」口號，並舉辦「文明衝突與文化中國」國際研討會；張岱年也曾以「中國文化與文化中國」（二〇〇三年）為題，期待新世紀新時代「文化中國」的建設。及至近年，「文化中國」不僅有著觀念的自覺，更有了實踐的推動。「文化中國」也便從情感上的中國文化鄉愁，經由思想上的文化比較理念，通向現實的文化中國實踐。

把問題推向深遠，實際說來，對「中國文化」以及「文化中國」問題的關心自中外文化交流、會沖的歷史交往以來，伴隨著中國文化意識的喚醒便已有生發，在中國近代之前便有「華夏」、「四夷」及其「天

下體系」之說。但是在鴉片戰爭之後，受到大變局激蕩的中國學者在「比較文化學」意義上對「中國文化」問題的思考則顯得更加深入和自覺，且越來越有今日所言的「現代性」內涵。現代性問題話語喧囂，按照張法的觀點：「只要抓住『統一世界史』這個關鍵，就可以體悟現代性的核心及豐富多彩的表現形式」^[5]，而「中國現代性就是中國從分散的世界史中的古代中國走向統一世界史的特徵」^[6]。從此，中國把自己編織進世界歷史之中，中國不再是天下和世界，而成為了世界中的中國，傳統中國走向現代中國。

中國的現代化崛起使得西方型「普世現代性」與中國特色社會主義現代化建設的「特色現代性」、「東方現代性」之路形成了新的矛盾與張力。中國現代性從全球化「共相」現代性不斷地東方化、在地化、本土化，這是對不同於西方現代性的東方現代性、中國現代性特徵和階段的自覺。隨著現代性的加速發展推進，文藝、文化的重要性程度日益突出。也如亨廷頓所預言的：在現代化的早期，「西方化和現代化密切相聯，非西方社會吸收了西方文化相當多的因素，並在走向現代化中取得了緩慢的進展。然而，當現代化進度加快時，西方化的比率下降了，本土文化獲得了復興。於是進一步的現代化改變了西方社會和非西方社會之間的文化均勢，加強了對本土文化的信奉」^[7]。

與海外「文化中國」理念同氣相合，中國大陸學者張法、張頤武、王一川等也在二十世紀九十年代開始進行著從「現代性」到「中華性」的新知識型探尋，推動著中國現代性及中國文化未來走向的研究^[8]。

二

理解「文化中國」，也離不開對「中國文化」的理解。這就要辨析「中國文化」與「文化中國」兩個概念的異同與偏重。

鴉片戰爭之後，受到大變局激蕩的中國學者在「比較文化學」意義上對「中國文化」問題的思考則顯得更加深入和自覺，且越來越有今日所言的「現代性」內涵。

與「中國文化」這一概念相比較而言，「文化中國」概念似乎偏重在文化身份之尋找以及文化主體性之建設，以及中國文化的現代更新與重建，這則更多的是一個文化政治學、文化哲學、文化社會學的概念。

文化的「中國」轉向，或者叫做文化的中國性，一個是中國的「文化」轉向，或者叫做中國的文化性。

前者是全球現代性進程中的中國性現象或者現象性中國，即隨著西方現代性社會經濟、思想、文化危機的出現，以及東亞尤其中國經濟崛起、社會發展而來的國際綜合影響力提升，世界文化不再是西方文化真理獨占，中國文化在世界範圍內越來越有著文化的吸引力和號召力。中國文化及其價值、理念被認知，並作為多元文明、多維文化的有益補充而被西方學者所重視。在這個文化的「中國」轉向過程中，中國作為「文明理念」、「中國智慧」的世界提供者，成為了方法論、世界文化驅動的新引擎，獲得了原理性，具有了文化比較、文明互鑒的世界性價值和意義。

後者則是中國現代性進程中的「文化」現象。歐風美雨西學東漸，中國在現代性進程中，被世界歷史重新組織，經由「西方化」而「現代化」，經由「現代化」而「主體化」、「民族化」，而「主體化」、「民族化」都與「本土化」（包括祖先、宗教、歷史、語言、價值、習俗、體制、審美、飲食等等）所給予的身份確認密切相關。也許竟恰恰如亨廷頓關於「文化的衝突」之所料起來，在後冷戰時代的全球化時代及後全球化時代中，「人民和民族正試圖回答人類可能面對的最基本的問題：我們是誰？」^[10]文化偏好、文化差異、文化共性極大程度上影響著我們的判斷和認同。隨著中國社會的發展，具有民族性意義的文化身份以及現代性意義的文明程度成為了新階段、新時代發展的要求。這也就是中國的「文化」轉向，或曰現代中國的「文化性」訴求。

三

儘管文化的偏執可能增加，衝突可能增長，但是經濟一體化與消費文化的正向中介作用，以及文化的交流、文明的對話

「中國文化」一段時間以來一直是中國傳統文化之代名詞，或稱為傳統中國文化。而現代中國文化則是包含了中華優秀傳統文化或曰傳統中國文化，也包含著革命文化、社會主義先進文化，包含了港澳台地區的諸種形態的文化。這種現代中國文化又顯然融匯、吸收了包括西方文化和俄蘇文化等在內的諸多「拿來」因素，因而，其文化構成及內涵具有歷史性和層次性特徵，多元又多源。梁漱溟、宗白華等先賢在思考「中國文化」的時候，還是更多地在文化比較學的意義上進行的，他們試圖在中西比較中發現中國文化的根性。簡言之，中國文化包含著兩個基本思考，一個是作為傳統文化的中國文化，這是「舊時代」的中國文化想像；一個是作為現代文化的中國文化，這是一個經過了創造性轉化、創新性發展了的包含著優秀傳統文化、近現代革命文化和社會主義建設文化在內的「不忘本來、吸收外來、面向未來」的文化。由此，「中國文化」這一個概念，偏重在文化屬性之特色及文化根性之奠基，這便大抵屬比較文化學、文化地理學概念。

而「文化中國」既有海外華人文化鄉愁及身份認同之意味，如蕭蓬父所言，「『文化中國』這一概念的提出，最初正在於以中華文化精神的共性，來喚起認同感，促進統一的進程」^[9]，更是中國文化在世界現代性進程中文化現代性建設之求索，以及以世界先進之文，融匯百家，更新理念，化成更好中國的表達和期望。當然，期間也包含著「中國文化」向世界傳播，與世界交流、對話，並渴望被世界認同的「文化中國」之隱形聲音。如此，與「中國文化」這一概念相比較而言，「文化中國」概念似乎偏重在文化身份之尋找以及文化主體性之建設，以及中國文化的現代更新與重建，這則更多的是一個文化政治學、文化哲學、文化社會學的概念。

如果對「文化中國」進行命題解析，大概又可以從兩個維度進行思考：一個是

使我們可以避免極端危險的民族主義和文化意識形態，進而通過互鑒互通，實現共存共榮。在我們以為世界很理性的時候，世界展現過它的瘋狂；然而，當我們以為世界會歇斯底里的時候，也許它會擁抱理性和智慧，許人類以和平與榮耀。

「文化中國」如今已從海外的文化關注，回歸本土，成為當代中國的文化自覺和實踐方略。「文化中國」概念或命題的「海歸」，有著諸多的現實原因，如：國族（民族）文化身份的自覺、經濟社會發展帶來的文化經濟時代轉型、社會文明程度及人民精神文明素質的提高、民族歷史文化遺產的保護、世界文化的互動交流及影響傳播、暗含意識形態因素的文化政治角逐、未來中國發展道路的文化思考等等。就目前來看，處在時間性和空間性之中的「中國」以及「中國文化」還有著諸多前提性問題需要深入思考和辨析。但更應作為思考的大前提的是對「中心主義情結」的克服以及「民族主義」的警惕。

隨著對西方中心主義的理論解構及後冷戰時代的國際政治經濟關係新變，對在古代世界圖景中自視為世界中心的中國而言，「中心主義情結」在今日已經發展為「從兩極對立到多元格局」的國際關係判斷，以及人類命運共同體的新文明理念呼籲。「互相尊重主權和領土完整、互不侵犯、互不干涉內政、平等互利、和平共處」的國際關係原則是現代國家理念為基礎的現代意義上的平行、平等國際交往原則。之所以要克服「中心主義情結」，一個重要原因是這種情結很容易激動出民族主義情緒，民族主義情緒滋生出大國文化沙文主義和文化帝國主義傾向，對於國家的文化建設和世界文化交流則是一種真正的傷害和阻礙。民族主義情緒它要麼是自卑的，要麼是自負的，總之是不健康的。

阿根廷作家博爾赫斯曾講過這樣一個觀點：「前不久，我看到一個很有意思

的論斷，說是真正土生土長的東西往往不需要，也可以不需要地方色彩；這是吉本在他的《羅馬帝國衰亡史》裏說的。吉本指出，在那本完完全全是阿拉伯的書裏，也就是《古蘭經》裏，沒有提到過駱駝；有人懷疑《古蘭經》的真實性，我認為正由於書中沒有駱駝，就可以證實它是阿拉伯的。

《古蘭經》是穆罕默德寫的，穆罕默德作為阿拉伯人沒有理由知道駱駝是阿拉伯特有的動物；對他來說，駱駝是現實的一個組成部分，他沒有加以突出的理由；相反的是，一個偽造者、旅游者、阿拉伯民族主義者首先要做的是在每一頁大談駱駝和駱駝隊^[11]。「但作為阿拉伯人的穆罕默德卻處之泰然；他知道即使沒有駱駝，他還是阿拉伯人」^[12]。博爾赫斯進而認為，「我覺得我們阿根廷人也能像穆罕默德一樣，我們可以相信，即使不渲染地方色彩，我們也能是阿根廷人」^[13]。

吉本關於「穆罕默德作為阿拉伯人沒有理由知道駱駝是阿拉伯特有的動物」這句話固然值得推敲，但是這其中隱喻並可生發的「文化如何是中國的」等問題，值得我們由此更進一步深入思考。在中國現代性進程的新時代，我們大力提倡文化自覺、文化自信，主張弘揚中國優秀傳統文化，實施「文化強國」戰略，建設好「文化中國」，講述好「中國故事」，但是，在「文化中國」的理念主張、文化敘事中不能出現「中國」的「做作」，不能刻意追求民族特點和地方色彩。文化雖然需要自覺，但是不能刻意，「特色」不能通過「做作」體現，要把這種「做作」拋在腦後。正像「中國文化」和「中國人的文化」有所不同，「中國文化」是被敘述的、被建構的，是自覺的，是有意識而為之的。但是「中國人的文化」是不需要自信、不需要自覺，而就在自然、從容和上手之間的。我們可以期望一種新的文化狀態或者階段：忘記了文化自信的文化才是自信的文化，無需文化自覺的文化才是真正的文化自覺。也許，正如青原

處在時間性和空間性之中的「中國」以及「中國文化」還有著諸多前提性問題需要深入思考和辨析。但更應作為思考的大前提是對「中心主義情結」的克服以及「民族主義」的警惕。



自信的強調是心中有卑怯，自覺的追求是因為曾經有遺忘。最好的狀態也許是自覺、自信之後的釋然和自然。如果有一天，文化中國問題成了一個不成問題的問題，那麼，文化中國就文化中國了。

惟信禪師所講的參禪三境界：參禪之初，看山是山，看水是水；禪有悟時，看山不是山，看水不是水；禪中徹悟，看山仍然山，看水仍然是水。自信的強調是心中有卑怯，自覺的追求是因為曾經有遺忘。最好的狀態也許是自覺、自信之後的釋然和自然。如果有一天，文化中國問題成了一個不成問題的問題，那麼，文化中國就文化中國了。

在《阿根廷作家與傳統》中，博爾赫斯還提到了美國社會學家索爾斯坦·凡勃倫 (Thorstein Veblen, 1857-1929) 的一篇討論猶太人在西方文化中的傑出地位的文章，凡勃倫認為猶太人的這種傑出地位和出類拔萃不是因為猶太人天生的優越，而是「因為他們參與了這種文化的活動，但同時又不因特殊的偏愛而感到這種文化的束縛」，所以「猶太人比非猶太的歐洲人更易於在西方文化中創新」^[4]。博爾赫斯藉此對阿根廷作家們說，「我們應該把宇宙看做我們的遺產；……不能因為自己是阿根廷人而囿於阿根廷特色：因為作為阿根廷人是預先注定的，在那種情況下，無論如何，我們總是阿根廷人，另一種可能是作為阿根廷人只是做作，是一個假面具」

^[5]作為一種警示或例證，在「文化中國」命題裏，我們也要始終保持文化的開放性和包容性，要真正地踐行「不忘本來、吸收外來、面向未來」的文化建設和發展理念，不能讓「文化中國」成為「中國人文化」的「文化束縛」。

結語

在一個被稱為「中國的時代」裏談「文化中國」，在一個堪稱是「文化的時代」裏談「中國文化」，其中的涵義是豐富的。「中國文化」本身是複調的，並且處在持續性的動態建構中，是多民族、不同地區、各種文化的合奏交響、共譜樂章。中國文化的這種複調和多元一體特徵本身就是世界文化交流和聲共在、多元共存的縮影、樣本和借鑒。「文化中國」本身也是多義的，其最突出的命題意義在於，它以「中國文化」為基礎和前提，突破「中國文化」的文化地理屬性和國別屬性——「中國性」，將中國作為一種文化原理和方法，進而在實現文化自覺的同時，更加自信地作為世界多元文化之一維，參與文明、文化對話，交響四方、和聲世界，共譜人類命運之曲，共唱人類存在之歌。

在「文化中國」命題裏，我們也要始終保持文化的開放性和包容性，要真正地踐行「不忘本來、吸收外來、面向未來」的文化建設和發展理念，不能讓「文化中國」成為「中國人文化」的「文化束縛」。

- [1] 參考[美]塞繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，周琪、劉緋、張立平、王圓譯（新華出版社，一九九九年），中文版序言，頁一至二。
- [2] [美]塞繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，周琪、劉緋、張立平、王圓譯（新華出版社，一九九九年），中文版序言，頁二。
- [3] 魯迅：《魯迅全集》，〈彷徨·祝福〉（人民文學出版社，二〇〇五年），頁八。
- [4] 張宏敏：《「文化中國」概念溯源》，載《深圳大學學報》（人文社會科學版），二〇一一年五月。
- [5] 張法：《文藝與中國現代性》（湖北教育出版社，二〇〇二年），頁一二。
- [6] 張法：《文藝與中國現代性》（湖北教育出版社，二〇〇二年），頁一二。
- [7] [美]塞繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，周琪、劉緋、張立平、王圓譯（新華出版社，一九九九年），頁六七。
- [8] 參考張法、張頤武、王一川：《從「現代性」到「中華性」——新知識型的探尋》，載《文藝爭鳴》一九九四年第三期。張法：《中華性：中國現代性歷程的文化解釋》，《天津社會科學》二〇〇二年第四期。
- [9] 蕭麓父：《「文化中國」的範圍與文化包容意識》，載《江海學刊》一九九四年，第一期。
- [10] [美]塞繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》，周琪、劉緋、張立平、王圓譯（新華出版社，一九九九年），頁六。
- [11] [阿根廷]豪爾赫·路易斯·博爾赫斯：《阿根廷作家與傳統》，載《博爾赫斯全集·討論集》，頁一八六。
- [12] [阿根廷]豪爾赫·路易斯·博爾赫斯：《阿根廷作家與傳統》，載《博爾赫斯全集·討論集》，頁一八七。

[13] [阿根廷]豪爾赫·路易斯·博爾赫斯：《阿根廷作家與傳統》，載《博爾赫斯全集·討論集》，頁一八七。

[14] [阿根廷]豪爾赫·路易斯·博爾赫斯：《阿根廷作家與傳統》，載《博爾赫斯全集·討論集》，頁一九〇至一九一。

[15] [阿根廷]豪爾赫·路易斯·博爾赫斯：《阿根廷作家與傳統》，載《博爾赫斯全集·討論集》，頁一九二至一九三。

Keeping the origin, learning from other cultures and Future-oriented
— Discussion on "Cultural China" proposition

Yushui Liang(Jilin University)

Abstract: "Cultural China" is now returning to the mainland from overseas cultural concerns and becoming the cultural consciousness and practice strategy of contemporary China. "Cultural China" itself is polysemy. Its most prominent proposition is that it breaks through the "Chinese Attributes", which is Chinese cultural, geographical and national attributes based on "Chinese culture". China, as a source of cultural principle and method, as well as a way to achieve cultural consciousness, is now more confident to be one of the dimensions of the world's multiculturalism, participates in dialogues of civilization and cultures, and always maintains the openness and inclusiveness of other cultures, and practices a development philosophy of "Keeping the origin, Learning from other cultures and Future-oriented".

Keywords: cultural China, propositional meaning, civilization, dialogues of cultures.

百年中國民法典：回顧與展望

—為百期「文化中國」而作

■ 冀 誠

北京外國語大學

摘要：近百年來，中華民族的首部民法典於民國期間頒佈，至今仍是海峽兩岸民法學交流的有益參照。中國大陸已啟動了編纂民法典的進程。法律同仁若能妥當地運用法律方法，合理地制定和適用法律規則，當有助於促成未來民法典在社會中產生積極的果效。

關鍵詞：首部民法典，未來民法典，法律方法

中國近千年以來，並不存在歐陸意義上的民法典。但是，在近百年中國民法發展史上，卻有兩件與民法典相關的大事。一件是在一九二九至一九三一年間，民國政府頒佈並施行了中華民族有史以來的第一部民法典，開創了民法史上的新紀元。另一件是二〇一四年中共十八屆四中全會之後，政府將「編纂民法典」列為法治建設的目標，並力爭於二〇二〇年完成法典的編纂。本文擬從回顧和展望的角度來評述這兩部民法典的意義。

一、首部民法典的意義

在筆者看來，首部民法典的意義可從以下三個方面加以概括：

（一）堪稱法律借鑑的佳作

在體例上，首部民法典借鑑了德國民法的五編制。其中，《總則》於一九二九年五月公佈，十月十日起施行。《債》和《物權》分別於一九二九年十一月二十二日和三十日公佈，並同於一九三〇年五月五日起施行。《親屬》和《繼承》分別於一九三〇年十二月六日和二十二日公佈，並同於

一九三一年五月五日起施行^①。

在制定的過程中，參與立法工作的前輩們充分借鑑和吸收了歐陸民法傳統的各類立法例，如梅仲協所言，「現行民法（指民國政府制定的民法），採德國立法例者，十之六七，瑞士立法者，十之三四，而法日蘇聯之成規，亦嘗擷取一二，集現代各國民法之精英，而棄其糟粕，誠巨制也」^②。對此，學者有不同的評價。例如，吳經熊曾寫道：「全部民法已由立法院於最近兩年中陸續通過，並正式公佈了！此後中國已為一個有民法的國家了，這是在法制史上何等重要何等光榮的一頁！但是，我們試就新民法從第一條到第一二二五條仔細研究一遍，再和德意志民法及瑞士民法和債編逐條對照一下，倒有百分之九十五是有來歷的，不是照帳贍錄，便是改頭換面！這樣講來，立法院的工作好象全無價值的了，好象把民族的個性全然埋沒了！殊不知內中還有一段很長的歷史待我分解一下罷。第一我們先要明白，世界法制，浩如煙海，即就其犖犖大者，已有大陸和英美兩派，大陸系複分法、意、德、瑞四個支派。我們於許多派別當中，當然要費一番選擇功夫，方始達到具體結果。選擇得當就是創作，一切創作也無非是選擇。因此，我們民法雖然大部分以德、瑞民法做借鏡，要不能不問底細地就認作盲從了。況且訂立民法和個人著作是截然兩事。著作也許是獨出心裁，不落恆蹊為名貴；而立法本可不必問淵源之所自，只要問是否適合我們民族性。俗言說的好，

近百年來，中華民族的首部民法典於民國期間頒佈，至今仍是海峽兩岸民法學交流的有益參照。若能妥當地運用法律方法，合理地制定和適用法律規則，當有助於促成未來民法典在社會中產生積極的果效。

無巧不成事，剛好泰西最新法律思想和立法趨勢，和中國原有的民族心理適相吻合，簡直是天衣無縫！」^[4]然而，蔡樞衡和李達則對包括民法典在內的中國法提出了尖銳的批評，認為它們與中國法的歷史脫了節，且不能與中國社會的現實相適應^[4]。在筆者看來，雖然「天衣無縫」的表述明顯運用了誇張的手法，但總體上說，首部民法典堪稱法律借鑒的佳作，具體表現在以下幾個方面：^[5]

第一，除了規範社會行為的內在需要之外，立法的動因還與對外廢除領事裁判權的目標有關。例如，在中國與多位西方列強續訂的商約中，均以一九三〇年之前頒佈民法作為廢除領事裁判權的條件^[6]。若我們能將自己置於中國政府當年的歷史處境中做同情式的理解，則不難看出，為了在短期內滿足上述條件，除了繼受法典主義傳統內的先例之外，實無更為現實而合理的選擇。

第二，在民法典制定之前，已問世的草案包括仿效德國和日本民法而成的第一次民法草案（大清民律草案）、一九二六年頒佈的第二次民法草案和國民政府法制局（立法院前身）於一九二八年起草的親屬法草案和繼承法草案^[7]。在某種意義上說，上述草案為民法典的起草做了較為充分的學理鋪墊。

第三，在參與民法起草的人員中，燕樹棠、羅鼎、史尚寬、林彬、鄭毓秀和王寵惠等人都是對民法有著精湛造詣的專家。後人在讚歎民法典理念清晰和文體典雅的同時^[8]，自然不會忘記諸位前輩為之做出的貢獻。

第四，民法典不但傳承了近代民法以降的意思自治、過失責任和保護財產權等原則，而且對現代民法中的禁止暴利、無過失責任和限制所有權之行使等規則給予了合宜的確認^[9]。尤為可貴的是，與同時期一些西方國家相比，民法典更為徹底地貫徹了男女平等的原則，例如，在權利能力

和行為能力方面，讓男子和女子居於平等的地位。又如，在親屬編中規定了婚姻自主和夫妻平等的原則。再如，在繼承編中規定，夫妻相互享有繼承權，且子女有平等的繼承權。相比之下，日本民法到了一九四七年才修改了限制已婚婦女行為能力的規定，而法國民法直至一九六五年才規定「夫妻各方均有完全的權利能力」。由此可見首部民法典在男女平等問題上的革新精神。

第五，起草者在充分參考各國先進立法例的同時，對中國的國情亦給予了合理的關注。例如，在物權編中規定了典權，在親屬編中規定了簡單的家制，與以前的兩次民法草案相比，這些都是進步之處。

第六，除了正式的條文以外，從總則到繼承的每一編均有對立法原則的說明和相應的理由書，這無疑為法律人解釋和適用法律提供了有益的參照。

（二）促進了台灣地區的法學研究和社會發展

在一九四五年中國政府收復台灣後，民法典開始在那裏施行，至今已七十多年。在此期間，民法典對法學研究和社會發展所產生的積極影響，可大致分三個階段來描述^[10]：

（1）從台灣光復開始到二十世紀的六十年代，民法學者的重要貢獻是完成了許多以注釋民法典為主要內容的教科書，「把外觀上一條條相互獨立的抽象條文，藉著文義訓詁、邏輯推演、體系歸納、目的指引等方法，整理成可以針對不同的情況、足以操作的大大小小的制度，使法律維持高度的可預測性」。這不單為法律的統一適用提供了便利，而且有助於法律發揮處理社會複雜事物的功用。

（2）大約從七十年代起，判例研究開始受到越來越多的學者的重視。例如，王澤鑒以判決為研究物件，以比較法上的立法例和學說為參照，在闡釋民法原理的同時，對判決之合理性做出了有理論深度，

民法典不但傳承了近代民法以降的意思自治、過失責任和保護財產權等原則，而且對現代民法中的禁止暴利、無過失責任和限制所有權之行使等規則給予了合宜的確認。

就司法實踐而論，在大陸的現行民事立法對某些問題沒有做出明確規定的情況下，首部民法典確立的某些概念和規則，如懸賞廣告和真意保留等，可為法官的民事審判工作提供有益的參照。

以及謝在全的《民法物權論》等相繼在大陸出版，頗受許多院校民法研習者的歡迎。此外，隨著去台灣訪學機會的增多，大陸法學院校的師生對台灣地區民法的瞭解也逐漸加深。從比較法學的角度來看，上述交流對於提升法律人的素養來說大有裨益。

其次，從立法的角度來看，民法學者所提出的各類民法草案，常引台灣地區民法典的規定作為立法例。全國人大及其常委會在制定合同法和侵權責任法等重要民事規範的過程中，亦曾將台灣地區民法典中的某些條文列作立法例來參照。

最後，就司法實踐而論，在大陸的現行民事立法對某些問題沒有做出明確規定的情況下，首部民法典確立的某些概念和規則，如懸賞廣告和真意保留等，可為法官的民事審判工作提供有益的參照。

二、對未來民法典的展望

在中華人民共和國成立之後，全國人大常委會曾經完成了多部民法典草案^[13]。雖然因著種種緣故這些草案最終未能生效，但其對日後的民事立法仍具借鑒意義。自一九七八年改革開放以來，尤其是在一九九二年社會主義市場經濟的方向確定之後，全國人大及其常委會出台了包括《民法通則》、《物權法》、《合同法》、《擔保法》、《侵權責任法》、《婚姻法》、《收養法》和《繼承法》在內的多部民事法律。為了便利上述法律的適用，最高人民法院還針對上述民事法規制定了許多相應的司法解釋。在二〇一七《民法總則》出台之後，就實質內容而論，我國民事基本法的規範體系已初具規模。筆者認為，包括立法工作者、司法工作者和法學研究者在內法律人，若能合理地運用立法論和解釋論的進路，對民法學的問題做嚴謹的研究，對民法原理做審慎的應用，當有助於促成未來民法典在中國社會中產生良好的功效。簡述如下：

且對實務發展具有建設性的系列評析。就社會效果而論，就此類研究已成為促進法官同仁們以嚴謹的民法思維來判案的一劑動力。此外，黃茂榮和楊仁壽等學者還結合民法實例對法學方法論的基本問題做了有益的整理和反思。在諸多學者的上述努力之下，民法學已經從輔助司法的技術逐漸演進為具相對獨立性的規範科學。

(3) 大約從九十年代起，一些視野開闊而訓練有素的學者開始有意識地運用交叉學科的多重視角來思考民法的意義。尤其值得關注的是，蘇永欽不但從法社會學的角度來考察民事裁判文書與社會疏離的成因，並探尋解決之道，而且運用法經濟學的方法，對物權法定原則和締約過失責任等規定的合理性做出了深具啟發性的反思，為學界貢獻了兼具「宏觀洞見、思維精緻」^[14]的研究典範。從某種意義上說，民法學在保持規範科學之特質的同時，亦在逐漸向社會科學靠攏。

(三) 為海峽兩岸的民法學交流提供了有益的參照

如謝懷栻所言，「自兩岸關係恢復以來，隨著兩岸人民的往來與經貿關係的發展，法律方面的接觸和交流也逐漸增多」^[12]。在筆者看來，就兩岸的民法學交流而論，民法典所發揮的積極作用至少體現在以下幾個方面：

首先，自法學教育和法學研究而言，台灣地區學者以闡釋民法典為主要內容的佳作，如史尚寬的《民法總論》、《債法總論》、《債法各論》、《物權法論》、《親屬法論》和《繼承法論》，鄭玉波的《民法總則》和《民法債編總論》，姚瑞光的《民法總則論》和《民法物權論》，王澤鑾的《民法思維》、《民法總則》、《債法原理》、《民法物權》、《損害賠償》和《民法學說與判例研究》，邱聰智的《民法研究》、《新訂民法債編通則》和《新訂債法各論》，黃茂榮的《法學方法與現代民法》、《債法通則》、《買賣法》和《債法各論》，

（一）立法論的角度：裁判規範與體系的功能

未來民法典的一個重要功用就是為民事糾紛的解決提供一般性的裁判規範，其預設的讀者對象並不是社會大眾，而是受過專業訓練的法律人。因此，就行文而論，在語言的通俗性與概念的精確性和體系的嚴謹性不可兼得的情況下，理性的立法者當以後兩者作為優先的考慮^[4]。

從體系的視角來看，民法典得以順暢運作的前提就是體系內部的和諧，其必要條件包括邏輯自治、處理好一般規定和特別規定的關係、對相似的情形作相同處理等。以此為參照來評判現行民事立法的得失和民法典起草過程中的爭論，可以發現，妥當處理下列問題當有助於未來民法典體系功能的發揮：

首先，雖然《民法總則》沿用了《民法通則》的表述，對民事法律行為做出了規定，但在適用上如何協調其與《合同法》、《婚姻法》、《收養法》和《繼承法》中某些規定的關係，不無疑問。未來民法典若能做出合宜的規定，無疑可以提升法律適用的確定性。

其次，《民法總則》對民事責任的列舉，其合理性有待商榷。依筆者所見，第一七九條雖列舉了各類責任，但自規範的性質而言，其屬於無法獨立適用的不完全法條，只有與其他規定中的構成要件相配合，才能產生相應的法律效果^[5]。在未來的民法典中，更為合理的規範配置應該是，對責任的具體類型無須在總則編中列舉，而應當交由合同編和侵權責任編等分則來規定，以便於用法者從構成要件和法律效果的角度來解釋和適用所需規定。

再次，在多年來民法典的起草歷程中，關於是否設立債法總則，學界素有爭議。從目前全國人大常委會公佈的《民法典各分編（草案）徵求意見》來推測，未來民法典恐怕不會在合同編和侵權編之外，再另行設置債法總則。然而，主張應設立

債法總則的學者所提出的問題並沒有因此而消失。例如，在現行民法未做規定的情況下，法官如何對連帶債務中的絕對效力事項和相對效力事項進行區分？又如，現行合同法對債權人的代位權、債權人的撤銷權、債權讓與、債務承擔、債權債務的概括繼受、債的履行、抵銷、提存、免除和混同的規定，能否以及如何非合同之債的領域中適用？事實上，此類問題已經對從事審判實踐工作的法官帶來了不少困擾。因此，在不設債法總則的前提下，未來民法典若能在合同編對上述問題做出合宜的規定，並通過准用等方式做相應的技術處理，則不但可以澄清理論上的疑慮，還有助於規則的統一適用。

最後，相似情形應為相同處理之理念的重要意義，在於確保形式意義上的平等。現行民法在此類問題的處理上還有可進步的空間。例如，就善意受保護的民法原則而論，在表見代理的規則中，善意的舉證責任由合同相對人自己來承擔。而所有權善意取得制度則採取了善意推定的規則，真實權利人若主張受讓人惡意，須就此承擔舉證責任。筆者認為，這兩處對舉證責任的不同規定，有違相似情形應為相同處理的理念。在未來民法典中，應以比較法上的合理先例為參照，將善意推定確立為處理此類問題的一般性規則。

（二）解釋論的角度：法律方法的意義

自解釋論而言，民法著作一個重要功能在於借助解釋法律和填補法律漏洞的各類方法，為用法者提供可自借鑒的思想資源。由此不難看出法律方法對於理解和適用未來民法典的意義。可喜的是，在近年來，大陸學界除了譯介吉恩施和齊佩利烏斯等學者的作品外，還湧現出多部與闡釋現行民法相關的本土化著作。例如，梁慧星的《裁判的方法》和鄭永流的《法律方法階梯》均體現了理論研究者對法律適用問題的深切關懷。又如，鄒碧華獨著的《要件審判》及其與多位同道合著的《民

未來民法典其預設的讀者對象並不是社會大眾，而是受過專業訓練的法律人。因此，就行文而論，在語言的通俗性與概念的精確性和體系的嚴謹性不可兼得的情況下，理性的立法者當以後兩者作為優先的考慮。

在未來民法典出台後，若能在精研法律方法，消化其原理的基礎上，通過妥當的適用規則來形成外有強制力而內有說服力的判決，則無疑有助於國民心的凝聚和政府公信力的提升，使包括民法典在內的整個法律體系成為中國社會的祝福！

商事審判方法》，都是學者型法官為法律共同體貢獻的理論佳作。筆者相信，在未來民法典出台後，若能在精研法律方法，消化其原理的基礎上，通過妥當的適用規則來形成外有強制力而內有說服力的判決，則無疑有助於國民心的凝聚和政府公信力的提升，使包括民法典在內的整個法律體系成為中國社會的祝福！

- [1] 參見謝振民編著：《中華民國立法史》（下冊）（北京：中國政法大學出版社，二〇〇〇年），頁七五五、七六三、七七四、七九三。
- [2] 梅仲協：《民法要義》（北京：中國政法大學出版社，一九九八年），初版序。
- [3] 吳經熊：「新民法與民族主義」，載氏著：《法律哲學研究》（上海法學編譯社，一九三三年，轉引自梁治平：「法律實證主義在中國」，載《中國文化》第八期，頁一六一；黃源盛：《中國法史導論》（桂林：廣西師範大學出版社，二〇一四年），頁四三九。
- [4] 參見梁治平：「法律實證主義在中國」，載《中國文化》第八期，頁一五三至一五四。
- [5] 參見謝懷栻：「大陸法國家民法典研究」，載《謝懷栻法學文選》（北京：中國法制出版社，二〇〇二年），頁四五四至四五七；謝懷栻：《外國民商法精要》（北京：法律出版社，二〇〇二年），頁一四六至一四七。
- [6] 參見梁慧星：《民法總論》（第五版）（北京：法律出版社，二〇一七年），頁三至四。
- [7] 參見胡長清：《中國民法總論》（北京：中國政法大學出版社，一九九七年），頁一六至一七。
- [8] 參見黃源盛：《中國法史導論》（桂林：廣西師範大學出版社，二〇一四年），頁四二八。
- [9] 參見史尚寬：《民法總論》（北京：中國政法大學出版社，二〇〇〇年），頁七〇，七二至七六。
- [10] 參見蘇永欽：「法學發展與社會變遷」，載氏著：《司法改革的再改革》

（台北：月旦出版社，一九九八年），頁四〇五至四〇八；四一二至四一三；四一五至四一七；蘇永欽：《私法自治中的經濟理性》（北京：中國人民大學出版社，二〇〇四年），自序；蘇永欽：「超越注釋進入立論」，載《月旦民商法研究》九期，（北京：清華大學出版社，二〇〇六年），頁一八二。

- [11] 王澤鑿語，載蘇永欽：《司法改革的再改革》（台北：月旦出版社，一九九八年），封底。
- [12] 參見謝懷栻：「海峽兩岸民事立法的互動與趨同」，載《民商法論叢》（第二卷）（北京：法律出版社，一九九四年），頁八。
- [13] 參見張俊浩主編：《民法學原理》（修訂第三版）上冊（北京：中國政法大學出版社，二〇〇〇年），頁四九至五一。
- [14] 參見蘇永欽：《尋找新民法》（增訂版）（北京大學出版社，二〇一四年），頁四六至四八。
- [15] 參見鄒海林：《民法總則》（北京：法律出版社，二〇一八年），頁四三一至四三三。

The First Civil Code In Recent 100 Years

Ji Cheng(Beijing Foreign Studies University)

Abstract: In recent 100 years, the first Civil Code in the history of China was promulgated in 1931. It still functions as a beneficial reference for the communication of the study of civil law between Taiwan and mainland. In the mainland, Chinese government has begun to legislate the Civil Code. The jurists are supposed to enact and implement the rules in accordance with the rationale and legal methodology, which will facilitate the future Civil Code to produce positive effect in society.

Keywords: First Civil Code, Future Civil Code, Legal Methodology

特別策劃 關於「文化磨合」問題的討論

編者按：這是一組關於「文化磨合論」討論的稿件。作為一種理論，「文化磨合論」發生作用的方式在於改變人的思維模式，提供思考現實的一種方法和前提，也有助於當今的人們更包容和理解「全球化」時代的經濟互動和文化互惠等一系列文化現象。本刊以這組稿件為引題，希望組織學者參與對「文化磨合」開展專題討論。我們期待見到有關這個課題更多文章或見解。

「文化磨合」的提出及其啟示

——從文學大時代到全球化的課題

■ 子夜

本刊執行主編

作為一種理論，「文化磨合論」發生作用的方式在於改變人的思維模式，提供思考現實的一種方法和前提，也有助於當今的人們更包容和理解「全球化」時代的經濟互動和文化互惠等一系列文化現象。

編輯部收到劉旭墨教授的文章，是談論「文化磨合」的問題，細看內容，頓時有了興趣。原因有二，一是劉文中評論了李繼凱教授發表在《高校社會科學》上有關文化磨合的專論。繼凱是我熟識的學者，以前多次見面曾聽他提過這個問題，但未聞其詳。故有此專論是有過癮之感了。二是，今年以來，或者嚴格說從去年及更早開始，中國官方和民間在對外交往中遭遇了不少事件，包括官非和訴訟，有些事件動靜很大，引來不少評論和分析，但筆者自以為是「文化至上主義」者，總感到找問題需要從文化層面上著手，尋找背後的文化問題，而「文化磨合」恰恰就是其中的一個觀察角度。

最早聽說「磨合」這個概念，是半個多世紀前在中國東北農場。當時，農場會新添一些拖拉機，包括履帶式和膠輪式的。拖拉機來了之後，全新嶄亮，發動後聲音也比舊的好聽和「清純」多了。但奇怪的是，好好的台車，卻不會立即下地履職，而是空開開

了到處走，就像閒逛一樣。後來問了一下，才知道新車或新機器都必須有這樣一個「磨合」階段。一部新機車，每個零部件都是新的，保留著許多加工的痕跡，當組合在一起時，大家彼此之間都是陌生的，所以要經過一定時期的空轉，在運轉（交往）中把摩擦面上的加工痕跡磨光而變得更加吻合。例如，拖拉機的曲軸軸頸與軸瓦、柱塞與柱塞套、活塞與缸筒等，在製造中雖經過精細加工，但在顯微鏡下依然能觀察到它們的表面是凸凹不平的，有可能產生零件之間的衝突或磨損。磨合就是指在良好的潤滑條件下，轉速由低到高，負荷由小到大，將零件接觸面逐漸磨平，以形成良好光滑的工作界面和最佳的配合間隙和工作性能，達到減少事故和延長使用壽命的目的。另外，雖然經過事先設計和檢查，機器但仍可能存在某些缺陷，可以通過磨合先行發現和排除。

拖拉機是一個集各種零部件的生命「共同體」，在構築運行機制中，既使一個小

磨合中尚能取得價值觀上的交流和融合，固然是好事，即便不是如此，而只是互相之間加深熟識，遵守共同製定的交通規則，熟稔出了事故之後的處理程序和法則，恰恰就是對「文化磨合」最單純卻也是最起碼的理解。

成因上，尤其在從中國近代史上，釐清了文化磨合的提出和軌跡。他認為，自晚清民初以來，中外文化便開始了不斷「磨合」的或痛苦或歡欣或悲欣交集的曲折歷程，並在文化思想與實踐層面形成了一種具有普遍性、持久性和複雜性的「文化磨合思潮」，對中國的五四新文化運動、民主主義文化運動、社會主義文化運動及相應的文學現象都產生了極為重要的影響。但是，他注意到，進入新世紀以來，雖然他稱之為的「文化磨合思潮」有深入發展和漸入佳境之勢，但同時也出現了相當嚴重的背反傾向或二元對立的文化思潮，他認為這種意在抵禦「文化磨合」的思潮對「大現代」文化創造是有一定妨害的。

在同繼凱交往中，不止一次聽他使用「二元對立」的概念，而且幾乎都同時與「文化磨合」提出的場合並現。可見，在繼凱的思想或論述中，「二元對立」和「文化磨合」是一對矛盾事物的兩面。繼凱的基本論述是，一種文化與另一種文化相遇，一定會有其歷史的機緣，也一定會有一個磨合期，這其實是一種非常正常的現象。從文化層面上看，文化磨合的前提就是不同文化形態之間的差異和衝突，而之所以需要「磨合」也恰恰反映了文化理念與文化環境的衝突。由歷史積澱而形成的每一種文化都有自己獨特之處，如果處理不好，甚或各自抱著文化傲慢的態度，其文化特點往往不能與另外的文化所相容，甚至容易陷入二元對立狀態，形成敵對關係。繼凱認為，文化征服與軍事征服相攜而至，於是文化帝國主義和軍事帝國主義成為二十世紀極為突出的現象。但同時「不打不相識」，中外文化由此相遇了，五四時期其它眾多「主義」也給國人帶來了極為豐富的文化啟示。五四各種文化派別之所思所慮各有其具體的針對性與合理性，客觀上又相互構成了「互補」或「磨合」的關係。

繼凱把「互補」或「磨合」相並提論，實質是要害地點出了文化磨合同二元對立的區

鏢絲釘，也同其它處於相互平等地位上，也享有「被磨合」的平等地位，沒有哪個零部件可以因為體大或重要而豁免「被磨合」。磨合的兩大要素，一是時間，二是循序漸進，「轉速由低到高，負荷由小到大」，可以說是磨合的要害和精髓。

人類社會是一個大家共同生存和活動的運轉空間，所有的關係歸根究底或者說最基本的就是人與人之間的關係。人們不能因為文明的不同（衝突）、價值觀的不同、發展程度的不同而拒絕往來。人與人之間，公司與公司之間，國家與國家之間，總要經過一個認知、交流、熟悉、包容、認同（合拍／或和諧）的過程，這就是文化上的磨合。在這個磨合過程中，倘能取得價值觀上的交流和融合，固然是好事，即便不是如此，而只是互相之間加深熟識，遵守共同製定的交通規則，熟稔出了事故之後的處理程序和法則，恰恰就是對「文化磨合」最單純卻也是最起碼的理解。相對於文明具有一定的凝固性和權位性／自主性（所以「文明衝突」是一個更難解的課題），文化的磨合更多地是要把各方置於一個「生命共同體」內，祛除排它性的意識形態紛爭或國家利益的較量，把磨合作為一個互相認知和熟識的過程，最終的目的是建立交往規則中的默契，而不是在遊戲規則之外做文章。在這裏，談判的聰慧，算計的精明，都不是主要的，重要的是對各自行為方式（文化）的理解和包容，並儘可能尋找不同規則的公約數。

繼凱教授發表在《高校社會科學》上的那篇文章，題目叫「『文化磨合思潮』與『大現代』中國文學」，顯然是針對文學領域的，而不是涉及大文化範疇中的文化磨合。但是，基本思路和概念都給我們有了相同啟示的個案和檢視，而且更重要的是提出了「文化磨合思潮」這個概念，具有極大的概括性和普適性。文化磨合本身不是一種縱向的歷史責任或價值的追究，本質上是一種橫向的空間交流的詮釋。但繼凱仍然在歷史

別。二元對立從根源上是西方哲學主導出的批判理論，而在運用到社會和文化現象中以階級形式的出現最為普遍。中國五四之後的二元對立曾長期主導了社會觀察和文化論述，「階級鬥爭一抓就靈」或「你死我活」可以說是一種經典詮釋。曾經把二元對立作為主要工具的結構主義，雖然正面臨後結構主義的消解，但是時至今日，人類所運用的科學思維或觀察方法的核心經常還是二元論——不是敵人，就是朋友；不是全勝，就是滅亡；不是正確，就是錯誤；不是紅色，就是白色；不是聖人，就是小人，等等，諸如此類。面對這種根深蒂固的文化習性，需要提出新的文化論述，而這又往往為會成為一種宏大敘事，但繼凱卻從文學這個相對可以聚焦的論域，找出了文化磨合中的一個有普遍意義的關鍵元素，就是「度」，指出：「新世紀中國文學展示了新的氣象，也顯示了更為豐富的文化價值，那種『厚古薄今』或『崇洋貶中』的妄斷，以及基於所謂『純文學』立場而產生的悲觀其實是不必要的。近些年來，學術界對諸多文化現象都仍在爭論不休，莫衷一是，其貫穿的二元對立思維模式依然根深蒂固，影響深巨。尤其是『復古派』的言論特別風行，導致了新的思想誤區，將理所當然的文化自信引向了盲目的『文化自大』。這就需要擁有歷史唯物主義的實事求是精神和辯證唯物主義的明智來把握『文化磨合』的『度』。百餘年來的中國歷史證明，我們不僅需要講求『適者生存』的大道理，更要講求『適者適度』的硬道理」。

通過「文化磨合」達到某種「度」，無論如何是一種相對完善的詮釋了。這種磨合，就不僅限於文學的論述，而是適用於我們所著眼的大文化論域；也不僅是縱向的歷史觀察，而是切切地擊中當前我們對更廣泛意義上文化磨合中產生的問題。因此，劉旭墨在評論繼凱的這篇文章時，就談到「這種『文化磨合』發展大勢也是世界性文化現象，既與近現代世界與文化的大變局密切

相關，也建立在對中國文化／文藝以及知識體系發展現狀的思考之上，顯示著世界走向中國和中國走向世界的雙向運動」，他認為，「文化磨合」理論思考，「是與強調文化碰撞、文化衝突、文化鬥爭諸說不同的一種理論嘗試；它體現於動態的、延續的、反思的、自覺的文化交往活動中；它重視不同文化的『重疊共識』，但又顧及差異；在文化交往交流方面強調廣義的交通交心的『絲路精神』，且借重『改革開放』、『一帶一路』的時代大勢進一步強化和彰顯世界意識，並力避文化霸權或厚古薄今等『文化偏至』的弊端。尤其是要力避『二元對立思維模式』的復活及慣用所可能導致的災難性後果。……『文化磨合論』的當代思想價值在於，作為一種理論其發生作用的方式在於改變人的思維模式，提供思考現實的一種方法和前提；也有助於我們認識到反省與自覺相結合的動態磨合在文化交往和思考中國知識體系中的重要意義。而從文化磨合論域中觀照文藝和世界，也會有助於當今的人們更包容和理解『全球化』時代的經濟互動、文化互惠、文藝互賞和微信互聯等一系列文化現象」。

我們非常同意這個觀點，即，「文化磨合」的提出，可以從更廣泛的文化背景上為解釋和處理當前國內外不同層面、不同領域的摩擦和衝突，提供一種冷靜的和理性的思考維度，而且就繼凱教授不但詮釋「文化磨合」而且詮釋其中的「度」來看，也具備了一定的方法論意義。中國經濟正在崛起，它走向世界一定伴隨著中國特色的文化，以歷史積澱為本的中國文化同以現代經驗為本的西方文化，在交往中是肯定繞不開「文化磨合」這個門檻的。在全球化這個大的語境中，如果忽略了各自文化在背後的潛槓桿作用，就會對有可能必須經過的「文化磨合」這一過程喪失心理準備和應對方案。無論是進行跨國企業合作，還是貿易談判，或者金融、投資、市場進軍等，經常在法律、合同、糾紛等方面出現的問題，相當一部分的

把「互補」或「磨合」相並提論，實質是要害地點出了文化磨合與二元對立的區別。二元對立從根源上是西方哲學主導出的批判理論，而在運用到社會和文化現象中以階級形式的出現最為普遍。

中國經濟正在崛起，它走向世界一定伴隨著中國特色的文化，以歷史積澱為本的中國文化同以現代經驗為本的西方文化，在交往中是肯定繞不開「文化磨合」這個門檻的。

中國企業走出去最大問題是「文化磨合」，他說，「聯想」狠抓的企業文化最大的就是文化磨合的問題，文化磨合的問題是不同的人怎麼在一起工作？不同的國度、來自不同的企業，要把文化磨合的問題解決好。因此，多年來「聯想」在跨國購併中有得心應手的案例，包括收購美國IBM的電腦業務，這麼大手筆的跨國併購，顯然同經過一定周期的「文化磨合」分不開的。

在全球化過程中，不同國家民間的、企業的「文化磨合」有時會直接投射到國家官方層面的交往方式，這就帶出了更高層次「文化磨合」。二零零九年，美國總統奧巴馬在談到和中國國家主席胡錦濤的對話溝通時，曾引用籃球運動員姚明關於「磨合」的看法，「胡主席和我都認為，一個良好的開端對發展兩國關係至關重要。當然，作為一名新上任的總統，同時還是一個籃球迷，我從姚明的話中受到了啟發，他說：無論你是老隊員還是新隊員，你都需要時間與其他隊員磨合。我深信，通過我們此前舉行的富有建設性的會晤和即將進行的對話，我們一定能夠達到姚明提出的標準」。其中他說的「磨合」，英文原文是adjust to one another，也就是「各自調整適應」，這實質上正是磨合的具體表徵。二零一四年，習近平在談到中國和德國經濟合作的經驗時，就指出其中一個經驗就是「精準磨合和深入對接」。顯然，對接的過程就是磨合的過程，而這種磨合，當然包括「文化磨合」。

「文化磨合」可以愈扯愈遠，但恰恰也因此說明，無論是李繼凱從文學說「大現代」中的「文化磨合思潮」，還是「聯想」把磨合作為「企業文化」，或者奧巴馬的「調整適應」，基本上就是人與人之間、企業與企業間、國家與國家之間，為了達到一定範疇內的「共同體」互相生存依賴所必須經過的理解、認知、默契、包容、習慣並最終形成共識或共同的行為規則。從這個意義上，我們非常認同劉旭墨文中所指出的，「文化磨合論」

原因是文化的差異（也包括文化的代溝）或碰撞。由於涉及到國家與國家的關係，或者意識形態形成的偏見，往往會形成情緒化的對峙性的「戰爭」，如貿易戰、價格戰、市場戰等，在廝殺中各自「殺敵一千自損八百」。我們不能否認，在當前的一些摩擦中，可以看到有一定的國家利益在其中主導，並具有決定的影響作用。但是，最終的企業合作、貿易談判、法律衝突、或市場融合等，總要回歸到經濟本身的基本面，「國家」不會一直在場，企業總要歷經相當時序的「文化磨合」，不能以拳頭大小制定「叢林原則」。有些磨合當然會痛苦，需要耐心，但無法避免。

中國高科技產業近年進軍國際市場，尤其打進美國這些西方強國市場，已經出現的摩擦，當然有不同國家利益、地域利益甚至安全問題紛爭摻雜其中，這是問題複雜的一面，但就企業來說，經過文化磨合減少各自誤判和誤讀，不但起碼是自己身份之內的事，而且也確實為消除整體上的衝突和矛盾起到潤滑的作用。以世貿組織(WTO)為例，如果以其前身「關稅及貿易總協定」算起，從一九四八年至今已七十有年歷史，而中國作為後發展國家是二零零一年才加入，當然存在「文化代溝」。世貿組織複雜的協定內容，複雜的法律系統，複雜的談判規則，複雜的監管機制，複雜的糾紛仲裁程序，等等，是世貿組織作為一個完整體系在七十年歷史中形成的複雜文化，這種文化很難說是針對某個特定國家或集團的，具有相對範圍內的普適性。中國加入世貿較晚，同時又由於中國經濟體系包括企業文化又具有強烈的「中國特色」，如何適應世貿原本的那種文化的遊戲規則，無論如何是要面臨一個艱巨卻無法避開的「文化磨合」過程。

中國企業尤其是高科技企業如電腦、通訊等，在走出國門進軍世界市場中都無法繞開「文化磨合」這個課題，而且他們本身就深有體會。這一點，原高科技公司的「聯想」負責人柳傳志就深有體會，他曾尖銳指出，

的意義既是學理的，也與我國當下的文化語境密切相關。鑒於目前我國乃至世界實際存在的有關東方與西方、民族與世界、古代與現代等分立乃至對立的思潮，尤其是針對潛在的「二元對立」思維模式所產生的諸多矛盾和影響，明確宣導具有文化哲學意義的「文化磨合論」，是有一定的必要的。因此，

本刊除全文發表劉旭墨的文章，也摘發李繼凱「『文化磨合思潮』與『大現代』中國文學」一文的部分內容，並決定從本期開始，組織學者對「文化磨合」開展專題討論。我們期待見到有關這個課題更多文章或見解。

小議「文化磨合論」

——讀李繼凱「文化磨合思潮」專論

■ 劉旭墨

陝西師範大學

筆者熱愛文藝且長於研究文藝，自然知道文藝思潮一定會深受社會思潮、文化思潮的制約和影響，而當今文藝思潮也必然離不開關於東西文化匯通或建構人類命運共同體等重要問題的理性思考。

鑒於實際存在的有關東方與西方、民族與世界、古代與現代等分立乃至對立的種種思潮，尤其是針對潛在的「二元對立」思維模式所產生的諸多矛盾和影響，筆者對學術界著意倡導的「文化磨合論」深表認同，如李繼凱教授的《「文化磨合思潮」與「大現代」中國文學》（載《中國高校社會科學》二〇一七年第五期），就在此前研究的基礎上更進一步，在文化磨合論的視域中，揭示了自晚清民初以來存在的「文化磨合思潮」，並指出正是在這種思潮的起伏、激蕩中建構了中國大陸的「大現代文學」（與「大古代文學」相互輝映）。

這樣的視角和觀點都是很有啟發性的。由此彰顯的具有文化哲學意義的「文化磨合論」（Cultural Adjustment）明顯具有動態性、反思性和現實性。它格外強調

的是多元多樣文化、文藝的共存與磨合，強調「中外古今化成現代」的文化觀、文藝觀，而非二元對立思維影響下的狹隘的民族文學或戰鬥文學，更不是眾所周知的「文化大革命」時期的所謂「三突出」文學。中國大陸自一九七八年改革開放以來，這種看重多元多樣文化「化成」的文化磨合機制與建構「大現代」文化格局的文化理念，得以空前強化且極其富有活力，即使出現起伏和曲折，也終不改這種繼續「文化磨合」、建構「大現代」的發展大勢。

我和李繼凱教授一樣，喜歡「文化磨合」這樣意味深長的概念。竊以為，這種「文化磨合」發展大勢也是世界性文化現象，既與近現代世界與文化的大變局密切相關，也建立在對中國文化/文藝以及知識體系發展現狀的思考之上，顯示著世界走向中國和中國走向世界的雙向運動。

其實，想想歷史上發達的國家和地區及其文化，哪一個不是「文化磨合」的結果？中國歷史上最輝煌的唐朝開元盛世及其彰顯的大唐文化、美國赫赫有名的大都

改革開放以來，看重多元多樣文化「化成」的文化磨合機制與建構「大現代」文化格局的文化理念，得以空前強化且極其富有活力，即使出現起伏和曲折，也終不改這種繼續「文化磨合」、建構「大現代」的發展大勢。

將傳統文化與現當代文化擺在二元對立的位置，厚古薄今，片面認為當代的文化一定就比傳統文化差，這種評判就喪失了客觀性。這種批判立場無疑沒有以「文化磨合」的視野看待文化的傳承與新變。

展策略下看待文學/文化的民族性與世界性，傳統性與現代性，以及怎樣看待和建構中國知識體系問題成為迫切需要探討的問題。

「文化磨合」論的思想價值之一在於為我們認識文化現象、選擇文化策略以及思考中國知識體系問題提供一種方法和思考前提。誇大事物負面因素或不顧現實基礎的拔高，都是一種缺乏辯證的二元對立思維模式，不能以更加包容的態度和視野來認識和解決問題。例如，我們應該強調發揚傳統文化，但是將傳統文化與現當代文化擺在二元對立的位置，厚古薄今，片面認為當代的文化一定就比傳統文化差，這種評判就喪失了客觀性。這種批判立場無疑沒有以「文化磨合」的視野看待文化的傳承與新變。

其次，「文化磨合」論強調的反思與自覺精神也是其思想價值之一。反思建立在承認矛盾、失敗以及挫折等思想嘗試之上，而自覺在於主體的主動與自律精神。無論社會還是文化/文學的發展，無疑有走彎路的階段，但是完全否認或批判反而喪失了「彎路」本應該帶給我們的思考和啟發。

無論反思還是自覺都將文化的磨合看成是一個動態的過程，而不是堅持純粹的「肯定」或「否定」式機械思維。缺乏反思與自覺精神的主體，不具備文化自信應該有的客觀態度；缺乏反思與自覺精神的文化，不可能實現真正的文化自信。

再次，「文化磨合」論的包容性與相容性原則是其當代思想價值的重要構成部分。以如今新媒介文化的發展為例，我們不能一方面利用其帶來的便利，一方面將其置於文化秩序的最底層，甚至採取排斥的態度。我們不應該將媒介文化本質化，將媒介時代的他者本質化，更不要將我們自己本質化。我們不可能回到古石器時代，我們面對媒介文化的精華與糟粕，保持反思與自覺，承認在新的文化語境下

市紐約的現代文化、加拿大三大名城多倫多、蒙特利爾和溫哥華所擁有的精緻多彩的市井文化，以及地域甚小卻文化繁複的香港文化、澳門文化，都能夠令人意識到多元多樣文化在歷史時空中的相遇和磨合，並由此創化出美不勝收的文化奇跡和無比輝煌的文化業績，包括衣食住行、文學藝術都有經由磨合而生成的特色文化。即使僅僅就每個人從事現代知識體系的習得經驗而言，沒有對古今中外知識的廣泛涉獵，想要成為一名知識面廣、磨合力強且多有創見的漢學家或人文學者也是不可能的。

比較而言，相對於特別強調「解構」或「批判」的各種文化思潮，時隱時顯的「文化磨合思潮」其實更值得我們關注。可以說，這種思潮所依托的「文化磨合」理論思考，是與強調文化碰撞、文化衝突、文化鬥爭諸說不同的一種理論嘗試；它體現於動態的、延續的、反思的、自覺的文化交往活動中；它重視不同文化的「重疊共識」但又顧及差異；在文化交往交流方面強調廣義的交通交心的「絲路精神」，且借重「改革開放」、「一帶一路」的時代大勢進一步強化和彰顯世界意識，並力避文化霸權或厚古薄今等「文化偏至」的弊端。尤其是要力避「二元對立思維模式」的復活及慣用所可能導致的災難性後果。

由此可見，「文化磨合論」的當代思想價值在於，作為一種理論其發生作用的方式在於改變人的思維模式，提供思考現實的一種方法和前提；也有助於我們認識到反省與自覺相結合的動態磨合在文化交往和思考中國知識體系中的重要意義。而從文化磨合論域中觀照文藝和世界，也會有助於當今的人們更包容和理解「全球化」時代的經濟互動、文化互惠、文藝互賞和微信互聯等一系列文化現象。

顯然，「文化磨合」論的提出有其特殊的現實語境。隨著中國經濟與文化的全方面發展，如何在新的文化語境和文化發

我們不可能回到古石器時代，面對媒介文化的精華與糟粕，保持反思與自覺，承認在新的文化語境下必然遇到的困難與矛盾以及文化新變的可能，這才是文化磨合的精神及其當代思想的價值所在。



必然遇到的困難與矛盾以及文化新變的可能，這才是文化磨合的精神及其當代思想的價值所在。

最後，文化磨合論為思考我國的知識體系問題提供了一種視角和思路。當下我國文化的發展，一方面有提倡文化走出去、樹立文化自信的政策倡導，另一方面又被詬病為缺乏自己的知識體系與創新，思維和思想上處於被殖民狀態，借西方的理論來解決中國的問題。這種批判一定程度上有其合理性，但是我們並不認為中國沒有自己的知識體系，也不認為建立中國自己的知識體系就必須與西方的知識體系二元對立。

文化磨合的意義就在於認識論和方法論上強調文化、知識體系的動態「生成」和「轉化」過程，就在於批判非黑即白的二元對立思維。關於中國知識體系的問題與建構，不應該在「有」與「沒有」，「好」與「壞」，「中國」與「西方」等對立二元模式中打轉。而應該是落實到具體的問題上，既看得見中國知識體系的弊端，也能發掘它的長處；在不同文化的交流中，以「磨合」而非「替代」的思維模式建

構中國知識體系的理論構想。

綜上所述，在倡導文化走出去的我國當下社會，「文化磨合論」為如何看待和構建中國知識體系的問題也提供了一個新的視野和思考方式。從這個意義上而言，「文化磨合論」的意義既是學理的，也與我國當下的文化語境密切相關。鑒於目前我國乃至世界實際存在的有關東方與西方、民族與世界、古代與現代等分立乃至對立的思潮，尤其是針對潛在的「二元對立」思維模式所產生的諸多矛盾和影響，筆者意在明確倡導具有文化哲學意義的「文化磨合論」，並主張由此來重釋一些相關文化/文藝問題。

總之，我們所倡導的文化磨合論，它格外強調多元多樣文化/文藝的共存與磨合，強調「中外古今化成現代」的文化觀、文藝觀。而這種看重「化成」的文化磨合機制與建構「大現代」文化格局的文化理念，對思想界或左或右、或古或今的單向度思維（二元對立）顯然具有超越性，由此也可以為思考當下人類文化知識體系的相關問題提供一種視野和思路。

「文化磨合思潮」 與「大現代」中國文學

■ 李繼凱

陝西師範大學

近些年來，從文化視野觀照文學成了學術界的一個重要範式，從文化思潮以及文藝思潮角度觀照文藝的發展變化，也成了一種行之有效的學術途徑。然而，人們通常言說文化思潮指的就是「二元對立」的文化激進主義與文化保守主義，言說文藝思潮指的就是「三分天下」的現實主義、浪漫主義和現代主義。其實，在所有這些思潮的深處都湧動著「文化磨合思潮」的潛流，文化人士不論信奉什麼「主義」，骨子裏都期望著通過不同文化的對話、互動、融合、會通或襯托，來實現自己心中的文化願景。而在文學創作領域，作家們從各自的出發點也都走進了「現代」中國的門戶，並將筆觸伸進了現代中國人所能感受到的時代生活與現實人生之中。而他們採用的語言、題材及思想資源，都「與古有異」，莫不與時俱進，既與國民同在相關，也為眾生憂懷多慮，且都與「古今中外化成現代」的「大現代」特徵相契合。雖然他們的文化選擇或「配方」存在差異，但他們作為「現代文化人」的文化身份卻無法改變，因為他們同處於現代文化生態環境中，在不同向度、不同程度上也都提供了經歷「文化磨合」的經驗及相關思考。

現代中國文化是在現代時空中的中外文化逐步「磨合」而來的。於是，我們看到了從「文化碰撞」走向「文化磨合」的現代中國文學演進過程。在這個過程中，以《新青年》創刊為標志，百餘年來的文化思潮在初期便顯示了「文化磨合思潮」的凝

聚和外溢，其中，五四前後旨在「拿來」的「文化習語」傾向尤其令人難忘，由此我們真正踏上了從事「大現代」中國的文化創造之路。在初期，這個「文化習語」過程本身就相當痛苦。有學者曾用「文化碰撞」來形容，其間便深含著某種「災難性」的感受。但這又是歷史文化演進的必然選擇，顯現出從「文化習語」到「文化創語」的規律和要求。同時也表明，主要向西方現代文化進行學習、借鑒的這一歷史性選擇，包括對人道主義、馬克思主義、科學主義等學說的學習和評介，總是與國人的現實生存與發展需求息息相關，而百餘年中國文學的現實感之強烈，恰恰表明從清末民初與五四以來，作家們始終將中西「磨合」的現代文化（不單純是文化習語所得的外來文化，更有趨向現代轉型的民族文化），努力「復活」在繁複多樣的「文本」裏。在百餘年來的中國文學的文本裏，我們可以看到各種各樣的文化因素，其中，通過文化習語所獲得的外來文化因素則起到相當關鍵的作用，文化習語與文化創語的互動也愈益成為突出的文化現象。無論是強調「人」之存在的「自覺」與「啟蒙」，還是強調「人民」的「反抗」與「解放」，都體現了中外文化的交流和磨合，也都體現出了百餘年中國文學的文化習語、文化創語與文化追求。

在新文化運動的發生期，我們可以看到這種積極意義上的文化習語和文化追求。而這種文化習語和文化追求便是通向

無論是強調「人」之存在的「自覺」與「啟蒙」，還是強調「人民」的「反抗」與「解放」，都體現了中外文化的交流和磨合，也都體現出了百餘年中國文學的文化習語、文化創語與文化追求。

文化創語、文化創造的前提和動力。當年五四新文化運動的興起催生了一系列文化新變和成果，在此後發生的曲折變化中，已經發生、形成的中外文化磨合、文學思潮、文學運動、文學實踐和文學批評等，也大都轉化為現實存在的文化資源，對同時期及此後的文化創造、文學創作都產生了或明或暗的影響。而如何才能有效地改造不能適應現實發展需要的文化現狀，是五四以來一代代文化人共同面對的嚴峻問題，不同的文化派別都會給出不同的改進方案或文化策略。而這些方案或策略大都會保持或包含「接觸」與「磨合」的要素，其區別只在於特定時空中如何措置傳統與「西化」之關係即究竟以何種文化為主導。而這樣的問題迄今為止仍是具有爭議性的大問題，也是困擾人們的重點和難點問題。

事實上，一種文化與另一種文化相遇，一定會有其歷史的機緣，也一定會有一個磨合期，這其實是一種非常正常的現象。正如人們熟悉的「車磨合」那樣，經過磨合才可能諧和、順暢，才可能避免車碰撞而釀成災難。現代生活、現代外交以及現代大學和期刊等建構了一個又一個文化相遇相交相融的文化平台，它們也是文化磨合的「高效平台」，昭示和引領著民族文化發生創造性的轉化。著名學者林毓生的名論「中國傳統的創造性轉化」，強調的就是「傳統」在現代文化中的地位，既要承續傳統，又要接軌世界，傳統一定要有適應現代的「更新改作」。只有這樣才能既接續且又改造了傳統，由此我們便因對傳統價值的共識樹起民族信心，獲得民族的凝聚和文化的自信（參林毓生：《中國傳統的創造性轉化》）。迄今，有些人總是熱衷於強調文化的對立、衝突和碰撞，並在此基礎上進行文化決策，且一定要給出非此即彼的文化價值判斷。事實上，從文化層面上看，文化磨合的前提就是不同文化形態之間的差異和衝突，而之所以需要「磨合」

也恰恰反映了文化理念與文化環境的衝突。由歷史積澱而形成的每一種文化都有自己獨特之處，其文化特點往往不能與另外的文化所相容，甚至容易陷入二元對立狀態，形成敵對關係。文化征服與軍事征服相攜而至，於是文化帝國主義和軍事帝國主義成為二十世紀極為突出的現象。但於是同時，「不打不相識」，中外文化由此相遇了，偉大而又艱難的「文化磨合」歷程開始了。在中國，在「帝國主義」打擊式喚醒的同時，五四時期其它眾多「主義」也給國人帶來了極為豐富的文化啟示。如馬克思主義作為「主義」之一便逐漸給我們帶來了歷史唯物主義和辯證唯物主義的思想方法，將忠實於歷史與現實的「具體分析」和「實事求是」視為最具有科學性、針對性的思想方法。而被視為馬克思主義「活的靈魂」就是指「具體問題具體分析」。列寧曾指出：「馬克思主義的最本質的東西，馬克思主義的活的靈魂：具體地分析具體的情況」（《列寧選集》第四卷，人民出版社一九九六年版，頁二九〇）。循此思想方法便不難理解五四各種文化派別的所思所慮各有其具體的針對性與合理性，客觀上又相互構成了互補或「磨合」的關係，從效果上看，恰恰極大地促進了中國封建文化體系的解構和中國現代文化體系的建構，這種文化功績畢竟是主要的方面，已經有很多專門史著及論文進行了闡述，這裏不再贅述。

但近些年始終有一些非議「五四」的聲音此起彼伏需要予以積極回應。因為其中意在徹底否定五四新文化的聲音尤其尖銳刺耳。這種聲音背後的意圖雖然複雜，卻也有對復古的同情和對文化暴力的反思值得關注。但我們知道，總體而言，五四新文化本身就是古今中外的文化交匯、磨合的結果，其中有文化衝突、摩擦，也有文化互動、啟動，出現了空前的百家爭鳴的文化場景。在五四時期，即使是我國最為古老的文化遺產，也有可能被重新改造或建

一種文化與另一種文化相遇，一定會有其歷史的機緣，也一定會有一個磨合期，這其實是一種非常正常的現象。正如人們熟悉的「車磨合」那樣，經過磨合才可能諧和、順暢，才可能避免車碰撞而釀成災難。

從文化哲學層面上看，異質文化只有不斷地進行廣泛的文化交流才能被刺激、啟動，才能變則通、通則暢、暢則達，達則顯，從而升華到新的文化境界，達到新的文化發展階段。

在「局限」於特定時空中的延安時期，毛澤東也和陝甘寧邊區同人尤其是許多延安文人一樣講求「古今中外法」（《中國文藝評論》二〇一六年第十一期藝思想研究（十四）》吉林大學出版社，二〇〇五年，頁六八）。儘管理論與實踐有時候會脫節甚至背反，儘管中國文化與外國文化的磨合之路向來曲曲折折，但時至今日卻也已經大有成效：世界文化進入中國、中國文化走向世界業已成為越來越正常和經常性發生的文化現象，企求文化交流與磨合的意識也更加自覺，「弱國無外交」的中國變身為「強國多外交」，並越來越有文化磨合能力及文化自信，在世界上的多方面影響力也越來越大。同時，「文化磨合」說也逐漸置換了曾經流行甚廣的「文化碰撞」說，從隱在的文化追求上升為一種理論的、文化的高度自覺。

這種「文化磨合思潮」也對中國現代文學的發生發展產生了深切而又重要的影響。從文化哲學層面上看，「文化磨合」折射了理想文化與現實文化的矛盾與衝突、對立與統一。異質文化只有不斷地進行廣泛的文化交流才能被刺激、啟動，才能變則通、通則暢、暢則達，達則顯，從而升華到新的文化境界，達到新的文化發展階段。辯證唯物主義認為，存在的矛盾是事物發展的根本動力。這也就是說，新文化的期待與現實的矛盾恰好是民族文化發展的動力所在，必然會推動本民族文化在原有基礎上多方借鑒並不斷向前發展。但文化「矛盾」的化解就是文化「磨合」，矛盾運動是過程，磨合融合是目的。尤其在現代文化語境中，強調文化磨合而非強調文化碰撞更為重要，文化磨合堪稱「正道」和「大道」，是從「古代文化」轉型為「現代文化」的「大勢」。順此大道所至和大勢所趨，講求的就是對文化碰撞、衝突的化解，而在化解方式上則需要堅持多對話、不對抗、不互滅，並由此增進文化共識共存，各美其美，和而不同，切實促進世界

構，成為「在場」的亦古亦今的實存文化，並成為「五四文化生態圈」中的一個有機部分。正如有的學者指出的那樣：「在作為歷史發動火車頭的五四新文化派的背景上，存在著一個更為廣闊的『五四文化圈』，它由新文化的宣導者、質疑者、反對者與其他討論者共同組成，他們彼此關係有疏有密，但遠非思想交鋒之時的緊張和可怕，他們彼此的砥礪和碰撞連同中國社會自五四始見端倪的『民國機制』一起保證了現代中國文化發展的能量和穩定，屬於我們重新檢視的『五四遺產』」。這也就是說，五四新文化除了須與西方文化的磨合之外，也有與傳統文化磨合的問題。中國傳統文化也在順應時代生活過程中被人們有意識地進行置換和化用。

有學者指出：「縱觀當代西方文論百多年的發展歷史，可以發現，解構作為一種強大的思潮一直存在並持續發揮作用」。（張江：《文學理論的未來》，《社會科學輯刊》，二〇一五年第六期）與這種西方「解構」的思潮不同，在中國更其強大的思潮則是講求「磨合」。即其過程會有摩擦甚至磨難，但追求化合、和合、契合、融合的目標卻非常明確。筆者認為，我國自晚清民初以來，中外文化便開始了不斷「磨合」的或痛苦或歡欣或悲欣交集的曲折歷程，並在文化思想與實踐層面形成了一種具有普遍性、持久性和複雜性的「文化磨合思潮」，對中國的五四新文化運動、民主主義文化運動、社會主義文化運動及相應的文學現象都產生了極為重要的影響。晚清翻譯家嚴復曾鮮明地指出：「必將闕視遠想，統新故而視其通，包中外而計其全，而後得之。」（嚴復：《嚴復集》第三冊，中華書局一九八六年版，頁五六〇。）近代革命家孫中山也曾格外強調：「發揚吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之，以期與諸民族並驅於世界。」（孫中山：《中國革命史》，《孫中山全集》第七卷，中華書局，一九八一年版，頁六〇）。即使

各民族文化的發展和復興。

唯有「大磨合」，才有「大現代」。在中國，時間性的所謂「大現代」是相對於學界通常所說的「小現代」即「現代三十年」（一九一九至一九四九年）而言的。而「大現代」則是指從晚清民初直至當前仍在延續的現代，這是一個歷史更長久的中國現代化進程。如眾所知，在中國致力於現代化的「大現代」建構是非常困難的，從鴉片戰爭前後開始，多少有志於此的先驅者成了烈士或叛徒，多少人隨波逐流抑或輕嘆似水流年而遁入封閉的傳統壁壘。致力於「大現代」的建構至今似乎仍是一個遠未完成的歷史使命。比如最接近意識形態化的民主主義文化和文學的建構，就是迄今仍未完成的且具有最可期待前景的一項任務，與此密切相關的人民本位文化觀、文學觀的理論建構和創作實踐，也都存在著起伏變化，迄今仍遠未真正實現原來許諾的「革命現實主義」和「革命浪漫主義」的崇高目標。再比如，自古而來的絲路文學，在「現代轉換」過程中又迎來了一個新的階段。在中外文化磨合中創化絲路文化、文藝，這是歷史現象，也是當代絲路文學發展的文化背景。在當今時代背景及文化語境中來觀照和討論「絲路文學與絲路文化」這一話題，顯然會發現無論古代的絲路文學，還是現代絲路文學，都尚缺乏一種文學自覺，都需要當今文人尤其是絲路沿線的作家和批評家給予更多的關注和「創造」。此外還有，繼新時期「尋根小說」之後，新世紀的「新尋根小說」有了新的民族文化自覺，一方面表明文化尋根覓魂的文學取得了長足的進展，另一方面，如何更好地發現和書寫民族文化的「劣根」、「優根」仍然是難於把握的文化主題。筆者曾指出，當今之世，迫切需要有更多高水準的旨在尋找民族文化「優根」的具有「正能量」和真正「人民性」的小說，通過否定之否定的文化辨證亦即文化磨合途徑，達成一種新的文化平衡以及文學表達

上的「生態平衡」，力求通過更好的文化磨合，更快、更好地恢復我們的民族文化自信心，且同時也要力求避免重新陷入「二元對立」的思維陷阱，導致大規模的簡單化、運動式的文化破壞（參見李繼凱：《鹽道》，《小說評論》二〇一五年第二期）。

百餘年中國文學在整體上呈現為與古代傳統文學判然有別的「新文學」或「大現代文學」，且作為古今中外「化合」亦即在多元文化交匯、融通中生成的文學現象，尤可視為是在中國與世界的「磨合」特別是「文化磨合」中誕生的文化產物。事實上，在筆者看來，百餘年以來中國與世界的「磨合」儘管艱難異常，卻也已經創造和正在創造著人間奇跡和文化盛景。這也就是說，百餘年來中國文學的文化創造是在中西文化的「磨合」中發生的，這種趨勢在相應的歷史時空中，早已成為非常突出的文化現象。這種「磨合」中的文化創造，也通過「新文學」顯示出永恆的魅力，這魅力主要體現為對「文化創造精神」的強烈認同和大力弘揚。在「大現代」的文化視野和文學格局中，必然會出現越來越多的豐富而又複雜的文化現象，比如中外文化的磨合融合，文藝界便出現了各顯異彩的眾多流派風格，而這些流派的「文化配方」不同或主義不同，也會造就各種不同特色的文化形態，於是從五四時期的相容並包到晚近的多元文化，就體現了歷史文化的豐富和發展，唯此，才有了新時期、新世紀的中國文學和文化盛景。

在比較文化視野裏，我們還特別注意到「文化磨合」中也可能產生負面的東西。如百餘年來的曾經發生的軍事暴力、政治高壓導致的文化暴力以及暴力語言，就對各相關文學現象產生了不可忽視的深刻影響，出現了相應的呼喚暴力、崇尚暴力的文學取向，這也在較大程度上「局限」或「規範」了文學圖景與文學主題，遂導致真正「反暴反戰」的文學傑作相當罕見。還有文化上的頹廢病毒，過度物化及欲望化

百餘年以來中國與世界的「磨合」儘管艱難異常，卻也已經創造和正在創造著人間奇跡和文化盛景。百餘年來中國文學的文化創造是在中西文化的「磨合」中發生的，這種趨勢早已成為非常突出的文化現象。

傾向「傳統」與堅持「解構」的思潮各持一端，與文化磨合思潮形成某種對峙狀態，這種趨向極端且意在抵禦「文化磨合」的思潮不僅妨害著現代文化創造，也對文學創作業已產生了消極影響。

的精神取向等，也都對中國文學產生了一些消極的影響。就百餘年來中國的文化實踐及文學發展歷程而言，人們看到的「文化錯綜」現象確實非常普遍，但對內在的「運動目標」即「文化磨合」的戰略意義、策略價值也認識不足，這是需要喚起一種新的「文化自覺」、宣導充分的「文化交流」，才可能逐漸走向前途光明的「文化磨合」之境界的。

進入二十一世紀以來，伴隨著「文化磨合思潮」的深入發展和漸入佳境，更具相容性和多樣性的多元文化，使我國「新世紀文學」呈現出多元多樣的文學形態，在體現出有容乃大的文化氣度、文化自覺以及文學和文化創新等方面，呈現出了新的氣象，但同時也難以避免地出現了二元對立的文化思潮，傾向「傳統」與堅持「解構」的思潮各持一端，與文化磨合思潮形成某種對峙狀態，這種趨向極端且意在抵禦「文化磨合」的思潮不僅妨害著現代文化創造，也對文學創作業已產生了消極影響。

新世紀中國文學展示了新的氣象，也顯示了更為豐富的文化價值，那種「厚古薄今」或「崇洋貶中」的妄斷，以及基於所謂「純文學」立場而產生的悲觀其實是不必要的。近些年來，學術界對諸多文化現象都仍在爭論不休，莫衷一是，其貫穿的二元對立思維模式依然根深蒂固，影響深巨。尤其是「復古派」的言論特別風行，導致了新的思想誤區，將理所當然的文化自信引向了盲目的「文化自大」。這就需要擁有歷史唯物主義的實事求是精神和辯證唯物主義的明智來把握「文化磨合」的「度」。百餘年來的中國歷史證明，我們不僅需要講求「適者生存」的大道理，更要講求「適者適度」的硬道理。可喜的是，進入新世紀以來，國內眾多學者對文化研究可謂情有獨鍾，已經展開了多方面的探討，特別是對百餘年來中國文學及作家文化創造方面的研究也取得了新的進展。但在如何看待百餘年來中國文學的成就及價值方

面仍存在較多分歧，或者多從政治視角進行闡釋和劃線，或者多從西方藝術觀出發給予貶斥，嘲弄其為模仿的膺品，嚴重者更有「當代文學垃圾說」、「文學死亡說」等說法的流行，線民也多附和，即使當莫言於二〇一二年獲得諾貝爾文學獎之後，這些質疑的聲音仍然存在，同時也出現了某種盲目樂觀甚至自誇、炫耀的傾向，仍然缺少對百餘年來中國文學的文化創造包括文學創作的價值以及重要作家對文化事業支撐作用的深入研究。

誠然，文化不可能一成不變，文學更不能千篇一律。從理論或思潮層面言說，文化必定是要不斷創造、發展的，文學畢竟也是要有「創作」、創新的，這應當是一種客觀規律或普遍現象。有學者強調：「中國是一個以『變在』(becoming)為方法論的文明，而不是一個固守其『存在』(being)本質的文明」(趙汀陽：《作為方法論的中國》，《陝西師範大學學報》，二〇一六年第二期)。近些年來，社會和學術界的思想相當活躍，卻也相當紛亂，其間二元對立思維模式依然常被某些人套用和發揮。其實在文化實踐層面，筆者以為人們的文化主張固然可以不同，但對「文化磨合」及「文化創造」的期待與追求才是最根本、最核心、最關鍵的。因為無論古今，只要有真正的文化傳承和創新就可以磨合而成真金，化成文化創造的碩果。正所謂：磨合融合，流派紛呈；各顯異彩，「配方」不同；主義各異，並包相容。由此才會在中國新時期、新世紀文學和文化的盛景呈現。如今，對文化文學、現實社會說東道西的依然很多，從不同角度確實都能看出「嚴重問題」，但這些「嚴重問題」再嚴重，也沒有「文化大革命」的問題嚴重，更沒有「大規模戰爭」的問題嚴重。如何看待當前文藝方面存在的問題，大抵也應如是觀。總之，筆者堅信：百餘年來的文化磨合思潮已經浩浩蕩蕩，莫之能禦，並將繼續造福中華，不斷建構更具特色的中國「大現代」文化(全文載《高校社會科學》)。

中國研究

司法正義的文化生產

——以《十二公民》為例

■ 廖奕

武漢大學法學院

摘要：作為兼得業內認可和公眾關注的國產法律電影，《十二公民》可為司法正義的文化生產研究提供鮮活素材。通過考察《十二公民》的文本生產，我們可以發現某種司法正義觀念的移植擴散軌跡，一幅逐漸累積、交互影響的大眾正義影像。

關鍵詞：司法正義，十二公民，法律電影，文化生產

在當前中國新一輪司法改革的浪潮中，頂層設計者明確提出，要努力讓人民群眾在每一個案件中都感受到公平正義。司法正義是什麼？歷來聚訟紛紜。司法正義如何為大眾感知認同？更是一個複雜無比的超級課題。「正義不僅要實現，而且要以看得見的方式實現」——這句法諺只能表明司法程式的重要，但對於理解司法正義的文化邏輯，於大眾而言，司法正義這樣的抽象語詞最好通過文化產品生動呈現，除此之外別無良途。

在國外，司法正義的文化研究乃是「一種理論、一種實踐、一個領域、一種教學法和一種思潮的結合」^[1]。它採用一種多學科的研究進路，涵蓋了認知與文化心理學、語言學和修辭學以及媒體、電影和通訊研究，致力於理解司法正義文化意涵的生產、形成與傳播。它力圖告訴人們，包括話語、隱喻和圖像在內的司法文化表達形式，對於被表達的司法正義實質來說具有根本意義。在此視閥中，借助法律與文化的跨學科框架，以電影文本為切入，闡

釋特定社會背景下大眾對於司法正義的認知及想像，也日漸成為新的法律學術研究和文化實踐類型。

在中國，從上世紀九十年代開始，法學家對法制類型的電影產生了學理上的興趣。朱蘇力對《秋菊打官司》、《被告三杠爺》的解讀分析，讓學界感受到某種獨特的法文化研究面相^[2]。但電影畢竟不是法律，對於主流法學而言，似乎只是一種另類的抒懷工具。多數法律學者在電影文本解讀時，習慣秉持規範性立場和思維，對法律失真失實之處加以指摘，並未全面瞭解整體和微觀的敘事，從理論上對司法文化生產的邏輯也缺少深入的探究。

司法正義既是法治建設的重點，更是社會輿情關注的焦點，也是文藝創作靈感激發的一個源點。面向於此的文化研究，法學家理當承認其內生的學術價值和多維的研究進路。就中國而言，文藝家、法律人和大眾圍繞司法正義的文化生產，長期未獲應有之認真對待。作為兼得業內認可和公眾關注的國產法律電影，《十二公民》可為我們討論這一新主題提供鮮活素材。

《十二公民》以美國電影《十二怒漢》為原型，講述了模擬陪審團對一樁罪案的真相復原和法律裁決過程^[3]。暑期的一所政法大學內，對未通過英美法課程考試的學生進行補考。他們模擬組成英美式法庭，分別擔任法官、律師、檢察官等角色，審理一樁社會上飽受爭議的「二十歲富二代弑父」案。擔任陪審團成員的，是十二位

司法正義既是法治建設的重點，更是社會輿情關注的焦點，也是文藝創作靈感激發的一個源點。面向於此的文化研究，法學家理當承認其內生的學術價值和多維的研究進路。

「向經典致敬」的翻拍電影，往往具有複雜的跨文化特徵，在文化研究者看來不僅正常，而且更富有學術挑戰性。這種跨文化翻拍，可以被解釋為某種法律文化移植，更確切地說，是一種有關司法正義觀念的文化轉譯。

類型、爭論內容、情節設計、台詞動作等方面都與美國的《十二怒漢》「高仿」。但這不能直接證明創作者智識和想像力匱乏、對待藝術不負責任，甚至嚴重地侵犯知識產權。雖是一部小成本電影，《十二公民》製作方還是購買了《十二怒漢》的話劇版改編權。業內評論幾乎一致肯定了這部電影的改編水準，認為這是「一次形似神似的致敬與移植」⁵¹。

「向經典致敬」的翻拍電影，往往具有複雜的跨文化特徵，在文化研究者看來不僅正常，而且更富有學術挑戰性。「翻拍既是一種美學的或電影的文本，也是一種思想表達的文化話語，無論是好萊塢翻拍外國電影，或是其他國家重塑好萊塢敘事，皆是如此，並非簡單地把一種語言翻譯成另一種語言」⁶¹。通過考察《十二公民》的文本生產，我們可以發現某種司法正義觀念的移植擴散軌跡，一幅逐漸累積、交互影響的大眾正義影像。這種跨文化翻拍，可以被解釋為某種法律文化移植，更確切地說，是一種有關司法正義觀念的文化轉譯。

有關法律和公眾的司法正義電影，都是特定時代的造物。讓我們回到特定的歷史時刻，從《十二公民》的母版——《十二怒漢》說起。

美國有深厚的法庭劇傳統，這與其法治化的社會文化背景密切相關。美國法治的進程與大眾文化的勃興具有內在的重合性，法治保障了文化產業的理性繁榮，大眾文化則進一步對法治加以情感塑造，達成法律運作所需的多元文化認同——法律電影在此進程中功不可沒，這已成為業內人士和普通民眾的共識。法律電影反映的絕非客觀真實，但它的確可以塑造大眾心中的法律真實。《十二怒漢》在一九五七年年上映，成為法律電影的經典代表，除了在法治大環境中依循電影工業的商業經濟法則，還特別有賴於「電影人」對司法過程的參與和想像。

學生家長和臨時代表。這些人來自社會不同階層，有醫生、房地產商、保安、教授、保險推銷員、檢察官等，法庭審理後，要對本案做出最終「判決」。這十二名陪審員互不相識，但按照規則，他們必須達成一致，才能結束審判。第一輪投票，就有十一人認定「富二代」有罪，所有人證物證都呈現一邊倒局面。但隨著審議的推進，在檢察官家長的合理質疑下，原來看似堅固的證據鏈條出現裂縫，疑點不斷出現，每個人背後的故事也浮出水面。

以《十二公民》為研究樣本，可能面臨很多問題。比如，法學研究應直面現實，而電影不過是藝術的光影，不能代表現實。對於所謂的法律電影，特別是國產法律電影而言，其幕後的精英宣教色彩非常明顯，不能代表大眾的司法文化。此外，在法律影視作品的汪洋大海中，《十二公民》到底有何特別？儘管《十二公民》表現出了一些有關司法正義的民眾想像，但這又能證明什麼？改變什麼？

首先需要說明的是，以《十二公民》為例，解讀電影幕後的司法文化場域，關注各方主體的正義願景和改革期待，不僅沒有脫離法律現實，反而是對法律現實的理論升華。其次，《十二公民》及其海量評論透現出的大眾正義認知狀態，為當前中國司法研究提供了豐富的文化素材。如果學者能結合目前中國司法改革遭遇的實踐困阻，以之為引，穿針拉線，詳覽深究，應當是有益且有趣的好研究。更重要的是，這不是一部商業電影，也不是一部純粹的體制內電影，而是資本與權力共同打造的混合式作品。透過這部電影的文化生產過程，我們可以發現多種權力博弈的細節，例如「政府及其所代表的主流意識形態，市場及其所代表的商業利潤原則，精英及其所代表的藝術審美原則」⁶¹，而這正契合法律文化闡釋的跨學科特點。

的確，與日本、俄羅斯翻拍不同，除了故事背景、角色身份的形式置換，在案件

其實，美國版的《十二怒漢》也是一部改編作品，原身是一九五四年熱播的系列電視劇《第一工作室：十二怒漢》（Studio One: Twelve Angry Men）。當《十二怒漢》編劇雷金納德·羅斯（Reginald Rose）被問及靈感從而何來時，他如此回答：「這是一間由大型木質板材所裝飾的莊嚴肅穆的法庭，還有一位滿頭銀髮的法官。這使我筋疲力盡、不吃所措。為了一個過失殺人案件，我們這些陪審員在陪審團審議室裏進行長達八個小時的激烈爭論。後來《第一工作室》讓我為他們寫出一個小時左右的劇本，我想，『哇，簡直是量身定做的一出戲！』」^[7]

上世紀五十年代的美國，各種矛盾交相纏繞激發了人們對司法正義的想像，拓展了電影工業的題材。鑒於陪審團的評議和裁決秘密進行，美國民眾對此知悉甚少鮮有體驗。精明的製片人從中嗅到商機，試圖用虛擬案件的懸疑劇情，展示這一至關重要的英美法制度運作的內裏細節。一九五五年，美國觀眾第一次通過電視看到了真實的庭審直播，民眾大部分認為這對司法公正並無影響。保守的司法界自然不會認同這種民意，但新聞界還是繼續撕開這個缺口。一九五六年，科羅拉多州開始允許記者到法庭拍攝，錄製庭審實況。這進一步刺激了美國大眾對司法過程的瞭解和參與興趣。在此背景下，一九五七年《十二怒漢》上映，雖票房收入不佳，但大眾好評如潮，並非偶然。

美國的陪審團制度一直飽受理論爭議，處於實踐式微狀態。可以說，其文化象徵意義大於法律實質功能。陪審團制度是否應當延續，經常成為美國的司法政策的論辯主題。由於運行效果不如人意，法律界不斷提出制度修繕的建議，對《十二怒漢》多持精英法治意識形態的冷峻批評，這與大眾媒體的熱情膜拜形成鮮明對比。

但大眾文化的支持，帶來了美國學界陪審團研究的「逆向」繁榮，在相關基金

會的資助下，許多社會學家開始關注陪審團運作的實然場景，採用多學科的方法對陪審員行為、裁決過程等問題深入研究，積累了豐富的數據和資料。學術研究的推進反過來又助推了電影生命的延續。一九九七年，《十二怒漢》以電視電影的方式再度翻拍，其中就增加了不少頗能代表美國司法改革動向的內容，例如黑人陪審員和女性法官的加入。

最先對美國《十二怒漢》產生強烈文化共鳴的，當屬德國。一九五七年，《十二怒漢》在德國斬獲了柏林影展的金熊獎，被評價為具有特別價值的電影，對青年的教育意義非常深遠。事實上，《十二怒漢》為多數德國人喜愛，不僅因為其展示了一種不存在於德國的新式陪審團制度，更是因為它代表了美國式的民主。在崇尚「專家治理」的德國，這種新文化的感染力和衝擊力不言而喻，特別是當德國專家體制在六十年代末遭遇嚴重信任危機的時候。

二〇〇四年，德國推出了本土版《十二怒漢》——《大會議》（Die Konferenz）。電影製作者設計了一個與《十二怒漢》不同的敘事語境：在某所學校，一個男生被某家長指控強奸了她的女兒，也是他的同學，於是校方指定十二位各科教師開會決議。這與《十二怒漢》中的平民、外行陪審員不同，這些教師是公職人員身份的教育專家，並且其決斷的事項並非生死，而是要不要將這個少年開除，因而沒有那種制度性的責任，也不具有個人情感的必要牽涉，僅憑藉專家知識和日常經驗似乎就足夠了。但事實上，他們還是難以擺脫個人偏見和痛苦經歷的干擾。教育問題是社會危機的縮影，這種法律社會性的延生，被敏銳的德國電影人率先捕捉，成功轉換為繽紛的光影。在這部電影中，創作者有意識引導大眾朝向一個深層問題思考：法律可接受的社會行為尺度究竟在哪裏？強奸和自願做愛的區分界限究竟在哪裏？電影對罪案的「合理懷疑」，其

美國陪審團制度一直飽受理論爭議，處於實踐式微狀態。可以說，其文化象徵意義大於法律實質功能。陪審團制度是否應當延續，經常成為美國的司法政策的論辯主題。

相比於經典的原版和翻拍，二〇一五年中國版的《十二怒漢》在藝術想像力和創造力上或許略顯匱乏。但從司法正義觀念塑造和法律意義傳達的視角而言，《十二公民》的探索性和實驗性是顯著的。

陪審員的構成上，有三名女性，且年齡上代表了老中青三代，各自的表現也性格分明，可圈可點。這是一種更為理想主義的陪審團文化設計，對陪審制度的復興想必也起到了一定的作用。

二〇〇七年，《十二怒漢》上映五十周年紀念，正當美國法學界從專業的角度集中研討之時，俄羅斯推出了自己的版本：《十二：大審判》。這部電影既是對經典的致敬，更是本土化的反轉。十二，是一個抽象而具體的數字，表明了一種莫名的神秘。大審判，則意喻著敘事格局的放大，也是電影人「野心」的膨脹。這部電影將弑父案置於波瀾壯闊的政治、種族衝突和激烈、殘酷的戰爭背景下，反復凸顯、不斷強調法律與社會、道德、商業利益的各種衝突和悖論，以及多次出現的「麻雀」鏡像，都折現出濃鬱的東正教背景和俄式人文主義關懷。

相比於經典的原版和翻拍，二〇一五年中國版的《十二怒漢》在藝術想像力和創造力上或許略顯匱乏。但從司法正義觀念塑造和法律意義傳達的視角而言，《十二公民》的探索性和實驗性是顯著的。如果人們深入這部電影的整個過程文本，抓住一閃而過的細節分析，不難發現某些獨特的司法文化元素。

例如，從表面上看，《十二公民》照搬了《十二怒漢》的敘事框架：一起兒子謀殺父親的罪案裁決。但我們必須注意到，這個故事具有雙重線索：這個案件既是真實的法院審判，也是政法大學的模擬審判。現實司法的進程已推進到存疑不起訴階段。模擬審判則設置了英美法意義上的陪審團，成員由補考學生的家長、親屬和愛人，以及湊數的學校商販、保安組成。這種虛擬與現實交織的故事場景，不同於已有任何版本。這表明，國人對司法制度的知識、情感和認同，都處於高度的混雜狀態，這也包括了電影的創作團隊。虛擬敘事最大優點就是，可以避免敘事中的法律漏

實也代表了大眾對司法的「合理質疑」：作為被侵犯對象，女生的尖叫更像一種熱情奔放的示愛，家長不直接報警，請求學校行政處理更像是信心不足的權利放棄^[8]。這些，都讓事實真相疑霧重重，司法正義遙遙無期。

同樣是大陸法系國家，日本的情形與德國又有很大差異。一九九一年日本版的《十二怒漢》上映，中文譯名為《十二個善良的日本人》。眾所周知，日本法律近代化帶有濃厚的移植歐美特徵，陪審團制度也實行過較長一段時間。一九四三年，日本廢除了這一制度；二〇〇八年，裁判員制度恢復，被譽為日本的陪審團體制。在其間「空窗期」，陪審制度是一個民眾關心的公眾議題。一方面，它有歷史基礎和大眾記憶，文化符號上的民主象徵功能並未隨著制度的廢除而消散；另一方面，這種制度的確又成了過往的遺跡，能否復興絕非「電影人」所能所左右。正是在這種境況下，日本電影人利用民眾的文化記憶、想像和期待，製造了一部圍繞真實罪案的陪審電影，但在風格上又具有明顯的市民化幽默取向，讓人並不覺得多麼嚴肅、認真，反而有另類打科插諷的感覺。《十二個善良的日本人》對案件做了很大的修改，從「弑父」變作「殺夫」，從中可看出日本法律文化和司法正義觀念的獨特之處。例如，片名中的「日本人」，就帶有強烈的國家主義情結；「善良」折射出形式法治主義背後的實質倫理傾向。它不是美國人權文化上最初抽象的「人」(Man)，也不是意識形態化的作為法律概念的「公民」，而是一個頗具傳統中國文化色彩的片名。再如，電影中的起點和結局都是「無罪」裁決，也反映了「善良」一詞的倫理意蘊。只不過，展示善良的方式是非常美國化的，雖然貫穿其中的過程細節都與《十二怒漢》格格不入，但總體理念導向無疑是一致的。日本文化善於模仿和移植，追求相容和創新，這也在該片中得到了印證。在

洞。公映的電影文本將原劇本的現實敘事部分基本盡數刪減，也許就考慮到了這個問題。如果將法律教育也納入司法正義的觀念範圍，這種模擬審判也可以呈現出極為現實的一面。或許是主創對當前中國法學院教育模式不夠熟悉，出現了「家長參與補考」的情節設計，讓不少評論者大感失真。此外，在影片中有一些值得玩味的細節，如那位當眾拿著梳子不停梳頭髮的法學教授，還有那位充當陪審團團長卻不停發怒的法學院學生，都讓人對關係法治前程的高等法學教育感到擔憂。

正是因為這種模擬審判、完成任務的前提設置，讓這場罪案的評議更為艱難。作為正義符號的象徵，何冰飾演的八號陪審員最後說服了最初都認為有罪的十一位「陪審員」，完成了逆轉。最後一幕的身份顯現也別有用意：他原來是一位檢察官！這種對專業司法官員能力的「歌頌」，表明了主創者對於法治意識形態的認同，也與眾多檢察官加入這個電影的諮詢、指導團隊有直接關聯。代表國家正義的檢察官，即使以一個普通人的身份出場，也是氣場十足、力挽狂瀾的英雄。這隱喻著國家權威的超強合法性，也透露出一種國家中心主義的正統司法正義的官方立場。該片幾乎「一處不剪」通過嚴格的電影審查，也證明了這一點。司法正義在中國的文化塑造，尚未成為自發自覺的專業實踐，這也是無奈卻又真實的現狀。

我們可以將《十二公民》中的「陪審團」理解為一種輿論審判的仿真模擬。如今，司法和民意的緊張，大眾輿論對中立裁判的支配扭曲，成為法律界極度擔憂的癥結性問題。但真的無藥可救嗎？或者，更樂觀一點，這究竟是不是一個真問題、真病症？須知，很多時候，病症也是一種文化心理強迫，一種奇異的話語利益建構。《十二公民》的創作者為我們提供了一個樂觀的文本：首先，民意是可以得到應有尊重的，這需要制度的前提規定；其次，

在有制度保障的基礎上，即使是虛擬的制度規則，也是可以穿透人心、逼近真相的，重要的是，我們需要從公民責任和倫理深處發現善惡的本原；最後，具體的民意會在精英的啟蒙和規訓下，形成整合，達成共識，這對每一個人都有確定而顯見的好處。《十二公民》中真實司法的退場與缺席，法官形象被專家（教授）替代，發現真相的檢察官以普通民眾身份出現並混同一體，最後取得一致，表明了當前中國大眾文化對法官專業性和能力的質疑，對連接國家和司法的檢察官在「溝通正義」上的渴盼，以及對理性民意、司法民主和更大範圍的社會正義的樂觀期待，都可以與現今司法改革頂層設計的精神內核並不契合，電影中的虛擬改革路徑也不能說是現實的摹寫與映照。

進而言之，「電影人」與「法律人」一樣，都表明了基於行業（職業）的「文化界域」區分。正如法律人在司法過程中的多樣角色，從文化生產的角度看，電影也有流程式的主體區隔，而司法電影則更需要法律家和文藝家的合作。就《十二公民》而言，出品方（策劃、製作、行銷團隊）、編導方（編劇團隊和導演）、審查方（最高檢政治部和國家廣電總局）都在司法正義的文化生產流程中發揮作用，這種過程本身就是一部精彩生動的法治電影。

新生代文藝家的法治文化生產。對電影人而言，具體對徐昂這樣的導演來說，他生長在一個中國七十年代末法制話語復興的環境，雖然沒有完整系統的法學教育經歷，或像《十二怒漢》編劇那樣的直接陪審體驗，但必定修過作為通識教育的法律基礎課程，也通過法律圈的熟人和朋友，獲得了司法正義的直接知識和體驗性認識，對「法治」的憧憬和敬仰比一般民眾應有更大的自覺。據其自述，他很早就有翻拍《十二怒漢》的想法，作為一個先鋒主義的實驗戲劇探索者，他對前輩的經典充滿敬意，自然也會涉及其中的法治題

正是因為這種模擬審判、完成任務的前提設置，讓這場罪案的評議更為艱難。司法正義在中國的文化塑造，尚未成為自發自覺的專業實踐，這也是無奈卻又真實的現狀。

新生代文藝家可以通過司法平民化的文化立場，以贏得觀眾的喜愛，但闡釋司法正義需要雖然直面現實的深邃思考，而不僅僅是在好萊塢的電影精神與當下中國百姓心理需求之間找到一個暫時的契合點。

材和法律文化。他在業界的成名作《喜劇的憂傷》正是改編自日本導演、編劇三谷幸喜的作品《笑的大學》，不無巧合的是，三谷幸喜正是日版《十二怒漢》的編導。這部以文化審查制度為主題的話劇，展現了一種超越法律、政治、社會角色的文化力量。另一位給其深刻影響的作家，被譽為「二十世紀最具影響力的原創劇作家」的哈羅德·品特，在一九九六年也曾導演了英國的《十二怒漢》舞台劇版。這些在徐昂看來可作為教材範本的作品，構成了中國版《十二怒漢》的深厚基源。當製片方找到他，談及籌畫一部法治題材的中國電影的時候，徐昂的「創意」噴薄而出，並迅速贏得了支持。

但另一方面，多數中國電影人在法律題材創作方面尚缺乏基本的自覺。這種缺失首先在於實踐體驗的不足，誠如電影老人夏衍多年前所言：「我從中學到大學都是學工科的，在解放初期，我還以為自己在工業方面有點基本知識，可是在五十年代、六十年代到國外走了幾趟，發現即使就我的專業來說，也幾乎成了完全的外行。……在今後，手腦並用的勞動英雄，他們改造社會、改造自然的雄心壯志，他們的廣闊視野，他們的激情、思維、想像力、語彙、表達方式，會不同於以往任何時代的英雄人物。我們如果在生產鬥爭、科學實驗兩方面沒有生活、沒有感性知識，是不可能反映這個時代的新人的」⁹¹。或許，新生代文藝家可以通過司法平民化的文化立場，在符合大眾欣賞習慣的常規敘事中嵌入些許有後現代色彩的敘事技法，以聰明討巧的商業智慧贏得觀眾的喜愛，但闡釋司法正義需要雖然直面現實的深邃思考，而不僅僅是在好萊塢的電影精神與當下中國百姓心理需求之間找到一個暫時的契合點。

司法電影與資本方的產品設計。從想法到創意，再從創意到產品，這一過程的支配者和主導者，在現代電影工業體制

下，無疑是投資人。電影資本的運營者為什麼萌生司法電影的創意？除了當前中國司法日益受到民眾關注和官方強調的大背景外，我們可以補充一些細節的佐證。比如，出品方聚祺傳媒是一家正在打開市場的新企業，需要新題材吸引受眾。投資方希望通過能夠承受市場風險的小成本電影，完成這種創新實驗的另類吸引。還有主要投資人對美國文化的熟悉和推崇，選擇一部美國陪審團制度的經典翻拍也就順理成章。其實，在《十二公民》的製作過程中，資本方對劇本的打造煞費苦心。雖然主創者反復申明「它不是普法電影」，但其承載的普法職能也是不容諱言的現實。

司法文化產品的審查。相比於嚴格意義上的法庭電影，為什麼《十二公民》更像一部普法電影？這涉及到當前中國電影，特別是司法題材電影的獨特審查制度。依照法規和政策，像《十二公民》這樣的電影，至少需要經過最高檢察院和原國家廣播總局的雙重審定。首先是最高檢的態度至關重要，因而我們看到了一種別開生面的審查方式：通過吸收檢察系統的作家為主創人員，在劇本創作中實現內容審查。原劇本被改造為一個檢察官作為普通人出場的正義故事，完成了法律精英對社會公眾的啟蒙，不僅探查了真相，而且感動了人心。在此基礎上，原廣播總局的審查也未遇難，順利通過。作為承擔重要法治職能的最高司法機關，電影審查顯然只是其權力範圍的細枝末節，但對於這樣的文化權力，除有專門的機構和人員從事直接的生產外，審查市場主體出品的法治影視劇，也是重要的一環。所謂「專業把關」可以避免法律意義傳播中的制度錯誤，讓作品更嚴謹、精準，同時也對其中可能的誤讀或誤導進行修正。在《十二公民》這個樣本中，我們發現了一種難得的多贏：檢察機關提升了公眾形象，製片方也贏得了商業口碑。雖不是司法系統直接主導攝製的宣教片，但其法制文化效用很可能超出了

我們發現了一種難得的多贏：檢察機關提升了公眾形象，製片方也贏得了商業口碑。雖不是司法系統直接主導攝製的宣教片，但其法制文化效用很可能超出了很多影視劇的總和。

很多影視劇的總和。

大眾對司法文化的評論和參與。當《十二公民》呈現給公眾的時候，它的原初文本實際上已經多次偏離。上映後的公眾評價，也表明司法文化生產過程的高度混雜。電影業內的專業評價一致叫好，與大眾線民不遺餘力的吐槽找碴，形成了鮮明的對比。這其實可看作一種文化產品的二次衍義和生產，至少表明被評論的對象是有一定吸引力的。在大眾評論者的諸多槽點中，我們加以類型化的梳理，可以發現某種由碎片組成的司法正義圖像，其核心邏輯由如下關鍵字組成：美國的民主與法治—獨特的陪審團制度—真實、細緻、深刻的角色安排—難以逾越的經典。這種大眾文化的心理機制可以用「模仿的悖論」簡括：一個模仿者即使完美扮演，也終歸是他人的翻版。大眾對司法電影的原創渴望，既是近代以來中國移植西法的僵局影射，更是當下很多人對中國特色法治建設的吶喊回音。

現今中國正處於文化復興的節點，司法正義的達成，除了需要制度體系和國家能力建設，更需要精英和民眾實現最低限度的價值共識。作為傳播價值觀的載體，傳統類型的普法電影對於新一代的吸引力大不如前，這就需要法律人和文藝家攜手創生新的司法文化生產模式，引導大眾朝向真正的法理問題思考，在娛樂休閒中實現心性的提升。就此而言，我們的確需要更多的實驗性作品，《十二公民》正是一個值得重視的樣本。

[1] Austin Sarat, *The Blackwell Companion to Law and Society*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, p101.

[2] 參見蘇力：《法治及其本土資源》（中國政法大學出版社，一九九六年），頁二三至四〇。

[3] 參見《十二公民》劇情簡介，http://www.1905.com/mdb/film/2223833/scenario/?fr=wwwmdb_data_tab_20140918。

[4] 鄺蘇元、胡克等主編：《新中國電影五十年》（北京廣播學院出版社，二〇〇〇年），頁三二一。

[5] 許婧：《一次形似神似的致敬與移植——〈十二怒漢〉原版與翻拍之比較》，載《中國藝術報》二〇一五年五月二十二日第八版。

[6] 西蒙·勞倫斯：《節點或面：張藝謀翻拍〈血迷宮〉的跨文化誤讀》，載《上海大學學報》（社科版）二〇一四年第一期。

[7] 王富貴：《十二怒漢編年史》，<https://www.douban.com/note/498570650/>。

[8] Machura, Stefan. "The German Response to 12 Angry Men." *Dissertations & Theses - Gradworks 2*(2007).

[9] 鄺蘇元、胡克等主編：《新中國電影五十年》（北京廣播學院出版社，二〇〇〇年），頁一六七。

Cultural production of Judicial Justice—Taking "12 Citizens" as an example

Liao Yi (Law School Wuhan University)

Abstract: As a domestic legal film that has both industry recognition and public attention, 12 Citizens can provide fresh materials for the study of cultural production of judicial justice. By examining the textual production of 12 Citizens, we can find a certain trajectory of the judicial justice and a gradual accumulation and interaction of mass justice images.

Keywords: Judicial justice, 12 Citizens, legal film, cultural production

對外文化傳播現狀與未來

——以中國影視產品「走出去」為例

■ 程曼麗

北京大學國家戰略傳播研究院

摘要：目前中國已成為世界第二大電影市場，第一大電視劇、網劇生產國。然而，令人遺憾的是，如此之多的影視作品能傳播到海外的仍然是少數，能獲得海外觀眾認可的更是鳳毛麟角。究其原因，戰略意識不足、內容適應性不強、受眾細分不夠、發行渠道不暢等方面的問題不容忽略。而這些問題可以歸結到一個主要的問題上來，就是如何在確認目標受眾的基礎上，進行精心製作和精準傳播。

關鍵詞：影視產品，目標受眾，精準傳播

在由國家主導的一國對外信息傳播中，文化交流佔有很大的比重，而在各種形式的文化交流中，影視作品的分量顯而易見。正因為影視作品具有象徵性的符號意義，能夠有效影響人們的認知與判斷，各國政府紛紛將其作為推進國家戰略和外交政策的輔助性手段。

例如好萊塢在美國的全球戰略「向世界推銷美國」中就扮演著重要的角色。從二十世紀第一個十年起，好萊塢製片人就開始在國外主要市場設立辦事處。「一戰」爆發後，乘歐洲陷入戰爭混亂中，美國逐漸取代法國、英國、德國等國傳統的電影基地，形成國際化的電影市場。「二戰」則將美國的電影工業進一步推向世界領先地位。這一地位至今無人超越。如今，好萊塢無處不在，美國電影幾乎成為世界電影的代名詞。而隨著好萊塢影片向全球的大規模推廣，美國的生活、思維方式以及美式價值觀也傳遍世界各個角落，成為具有普

世性的「壻本」。可以說，今天的好萊塢不僅為美國創造著巨大的經濟利益，而且創造著美國式的「世界口味」。這正是美國全球戰略的題中應有之義。

而以影視產品為主體的「韓流」更是韓國「文化立國」戰略的有機組成部分。一九九七年，韓國受到亞洲金融風暴的重創後，政府認識到，不能單靠重工業來支撐經濟，還要通過文化產業或知識型產業提升國家的競爭力。為了推動文化產業的發展，韓國成立了文化產業專責機構，加大創意、創新力度，並以進入國際市場為目標。一九九八年，韓國正式提出「文化立國」的方針，並從一九九九年到二〇〇二年先後出台一系列扶持文化產業發展的法律文件和政策規定。也就是從一九九九年到二〇〇一年這三年的時間裏，以大眾流行文化為代表的韓流一舉進佔中國的文化娛樂市場（包括亞洲市場），形成一波接一波的熱潮，中國也出現了人數眾多的哈韓族。韓流的主打產品為電視劇、電影、遊戲。影視劇演員都是精心挑選和培養出來的，影視作品中的親情、倫理、家庭觀念也很有普世性，能夠引發共鳴，這些都使它擁有巨大的市場。韓國因為韓流受益匪淺：韓流帶動了韓國的旅游熱、化妝品熱，帶動了整容業的興盛，帶動了服裝和飲食業的出口，還帶動了的家電、汽車、手機、電腦等產品的熱銷。韓流不僅為韓國賺取了大筆外匯，更為國家形象的提升立下了汗馬功勞。

目前中國已成為世界第二大電影市場，第一大電視劇、網劇生產國。如此之多的影視作品能傳播到海外的仍然是少數，究其原因，戰略意識不足、內容適應性不強、受眾細分不夠、發行渠道不暢等方面的問題不容忽略。

那麼，中國影視產品「走出去」起於何時，經歷了怎樣的過程，又遇到哪些問題與挑戰？

一、「走出去」的緣起及現狀

改革開放以後，特別是上個世紀八十年代以來，當中國在經濟領域以更為積極的姿態活躍在世界舞台上時，政府有關部門啟動了廣播影視「走出去工程」，目的是希望通過多種題材、類型的影視作品，展現當代中國的精神風貌、生活圖景，讓世界更好地瞭解中國。

中國影視產品「走出去」經歷了一個過程，從最初（二十世紀八十年代）以文化交流為主，發展到目前的文化交流與商業運作相結合。商業運作主要包括自辦發行，參加影視節目展覽、交易會，委托代理發行，合作拍片等形式。由於自辦海外發行風險大，製片公司主要還是通過節目交易（會）、委托代理方式進行海外發行。目前越來越多的中國影視企業積極參加國內外的影視節目展，通過展覽會推介影視產品，形成出口意向或直接簽署出版合同。

雖然中國影視產品的出口形式多種多樣，但合作拍片始終是中國電影海外票房的主力軍。從二〇〇一年到二〇一〇年的十年間，中國與美國、法國、英國等合作拍攝了一百三十多部影片，包括《英雄》、《赤壁（上）》、《木乃伊3》、《功夫夢》等等，這些影片都在海外熱映。二〇一〇年有四十七部影片出口海外，其中合拍片佔四十六部。近年來，中外合拍片在內地電影市場的比重持續增加。二〇一六年，立項合拍片多達九十六部，其中審核通過七十一部。而在十年前，中國電影合作製片公司每年受理立項的影片僅有十幾部。

出口電影延續了一慣的特徵，以功夫片為主。二〇一〇年，中國電影海外票房前十名中有八部影片是功夫片，這八部影片的銷售額佔中國電影出口額的百分之八十以上。近年來，中國在海外發行影片

類型逐漸增加，包括《非常勿擾2》等等，但是真正叫座的還是功夫片，印象深刻的也主要是功夫片。電視節目的出口早先主要是紀錄片，後來電視產品的類型逐漸增加，除紀錄片之外還與有電視劇、動畫片和各種娛樂節目，但是電視節目出口的主力軍是電視劇和動畫片。

二、面臨的問題與挑戰

二〇一八年五月十八日，國家廣播電視總局國際合作司司長馬黎在一個論壇中介紹了影視文化走出去工作取得的進展和未來的工作規劃。她講到，「影視節目出口額連年實現遞增，據不完全統計，二〇一七年全國影視內容產品和服務出口超過四億美金，出口規模不斷擴大，類型也不斷豐富，出口的市場從東南亞不斷向非洲、中東、歐美等地區迅速拓展。同時，出口的形式也從單一節目銷售發展為海外集成落地，實現了由賣節目向開時段、建頻道的飛躍」^[1]。

我們同時也看到基於數據統計之下的分析：目前我國電影年產量六七百部、電視劇年產量一萬多集、網劇年產量十幾萬分鐘，已成為世界第二大電影市場，第一大電視劇、網劇生產國。然而，令人尷尬的是，如此之多的影視作品能傳播到海外的仍然是少數，能獲得海外觀眾認可的更是鳳毛麟角^[2]。

問題出在哪裏？原因何在？筆者認為主要有以下幾點：

首先，影視產品「走出去」的國家戰略意識不足。所謂國家戰略就是整體戰略，協同戰略，一盤棋的戰略。韓國的影視產業之所以形成規模效益，除了專業方面的努力之外，還有一條清晰的路徑，就是國家在適當的時機實施了相應的扶持政策和企業策略。早在二〇〇〇年，韓國政府為促進文化產品出口，專門成立了影音分軌公司，對韓文翻譯為外語和此類產品的製作幾乎給予全額補助，開始了開拓國

所謂國家戰略就是整體戰略，一盤棋的戰略。韓國的影視產業之所以形成規模效益，除了專業方面的努力之外，還有一條清晰的路徑，就是國家在適當的時機實施了相應的扶持政策和企業策略。

中國的一些電視片，尤其是歷史人文題材的紀錄片在歐美國家的電視市場還是很受歡迎的，但是這類電視片收售出後有一個共同特點——它們不是以原始製作形態播出，而是經過了當地電視台的二次加工。

史題材紀錄片《故宮》被美國國家地理頻道買下後，該頻道淡化了其建築藝術、館藏文物、歷史變遷等方面的內容，而以這座建築內曾經鮮活的人物命運和神秘的宮廷生活為聚焦點，邀請曾在奧斯卡獲獎影片《末代皇帝》中扮演婉容皇后的陳沖擔任「故事敘述人」，改名《解密紫禁城》，在全球一百六十四個國家播出。類似的改編還有《鄭和下西洋》。德國ZDF電視台購得該片後，按排屬下製作公司的簽約導演按照每隔三至五分鐘就有一個興奮點的結構重新剪輯，最大限度地強化了該片對於歐美觀眾的吸引力。試想一下，如果國外的電視機構不是對原片進行了適應當地觀眾收視習慣的改造製作，中國電視片進入非華語文化圈的數量將會更少。

第三是對受眾群體缺乏細分。試舉一例。二〇〇八年好萊塢夢工廠的《功夫熊貓》在中國上映，一舉拿下兩億人民幣的票房；二〇一一年五月八日《功夫熊貓2》在中國上映，上映首日票房就超過六千萬元。而與《功夫熊貓》、《功夫熊貓2》上映同時出現的，是一股抵制它的風潮，抵制的理由是：好萊塢披著中國文化的外衣賺中國人的錢，是美國人對中國的一種「文化侵略」。

這就出現問題了：為什麼國人對於美國的「文化侵略」來者不拒，心甘情願被「征服」呢？其中是否蘊含著某些值得我們深入思考的問題呢？

傳播學中有一個簡單的道理，傳者所傳信息的內容與受傳者知識、經驗的重疊範圍越大，傳播效果越好。《功夫熊貓》的成功，恰恰應了這個道理（我們自己的影視作品受歡迎，也是應了這個理）。為了製作出符合中國觀眾口味的影片，《功夫熊貓》的主創人員歷時八年研究中國文化（包括研究香港功夫片的運會中中國文化元素巧妙地融入影片中。）到中國採風，走訪北京、山西平遙、河南少林寺以及四川成都，將大量的中國文化元素融入影片

際市場的強大攻勢。二〇〇一年，韓國政府成立了文化產業振興院，每年該院可得到政府資助五千萬美元。目前該院已經在中、日、美、英等國設立了辦事處，建成橫跨亞、歐和北美主要市場的聯絡體系。此外，韓國對電視劇出口實行免稅制度，出口電視劇的利潤由電視台和製作公司五五分成；同時設立出口獎勵制度，大力發展海外營銷網。這些整體性的戰略使韓國開拓國際市場的努力如虎添翼，取得了顯著成效。我國也有影視產品走出去的扶持政策，但這一政策主要體現在二〇〇九年開始的中國主流媒體國際傳播能力建設的投入中，對影視劇的出口支持只是其中的一部分，尚未形成一體化的戰略格局。

其次是內容的適應性不強。幾年前，筆者曾經參加清華大學一位博士生的學位論文答辯，她的論文《中國電視的海外市場進入模式——基於節目出口的研究》給人留下深刻印象。在她經調研後編制的國產電視節目（以電視劇為主）海外發行地區的列表中我們發現，我國國產完成片的境外播出地絕大部分是中華文化圈或中華文化影響圈，非華語文化圈很少進入。從論文提供的資料中可以看到，我們在前兩個圈子取得的優勢也是自然形成的，靠的是拍攝實景多，台灣地區和東南亞等國拍不過我們。憑藉這種天然優勢，國內很多製片人不會重視海外市場，一部劇作只是在拍好之後再來看能否銷售出去；在劇本創作和製作過程中也沒有針對性地融合海外市場所歡迎的元素。所以，即便是銷往中華文化圈的電視節目，當地觀眾能否接受，能否理解，仍然是一個未知數。至於非華語文化圈中國電視節目的出口，問題就更大一些。應當說，中國的一些電視片，尤其是歷史人文題材的紀錄片在歐美國家的電視市場還是很受歡迎的，但是這類電視片收售出後有一個共同特點——它們不是以原始製作形態播出，而是經過了當地電視台的二次加工。例如，十二集的歷

中，為中國觀眾營造了一個他們仿佛置身其間的熟悉環境。再加上該片主創人員巧妙的構思，精準的定位，高科技的製作以及專業化的運營，《功夫熊貓》和《功夫熊貓2》能夠賺取高票房就不足為奇了。

反觀我國的影視產品出口就沒有如此幸運了。原因是多方面的，問題之一就是出在傳播內容與受眾知識、經驗的重合度上。中國長期以來面臨的一個困境是，在對外傳播中，歐美國家一直被視為重要的目標群體，但是由於地域阻隔和中西文化差異的存在，我們對這一部分受眾的瞭解遠未達到令人滿意的程度，傳播效果自然會大打折扣。而對於與我們文化背景相同或相近的漢語言文化圈和中華文化影響圈的受眾，我們也沒有做細緻的劃分，所提供的是一般性的內容產品，甚至把國內的傳播內容直接拿到國外去，受眾難以理解，效果也會折扣。由此想到「文化帝國主義」的問題。「文化帝國主義」是一種宏大敘事，我們面對的卻是十分具體的問題。上述事實告訴我們，中國影視產品的出口，不排除有來自「帝國主義」的扼制，但同樣也有自己走不出去的尷尬。它所反映的是我們的製作群體在受眾定位、內容創新、市場運作、專業化水準等方面存在的問題和差距。因此，當我們還沒有把自己的事情做好的時候，「文化帝國主義」更像是自我開脫的一種藉口。我想，對於中國的對外傳播而言，這是將來一段時間亟需解決的問題。

第四是海外發行渠道拓展不足。目前中國影視產品向外的發行渠道具有一定的局限性。例如展銷會和電影節在旺季過後就冷清了，常態性不夠；合作拍片的好處是成本低，市場風險小，不足之處是豐厚的海外發行利潤被合作者拿走了，我們的商家只是賺了個吆喝。更為關鍵的一點是：通過他人去發行，我們總是遠離市場，永遠培養不起來對市場的敏銳感覺。所以，下一步的努力方向是在國外建立自

己的發行渠道。具體操作是靈活的，可以由影視文化企業自己組建專業的海外發行公司，或者收購外國現有的發行公司，政府有關部門在市場調研、資金方面給予支持。當然，也可以依托其他行業有實力的跨國公司已經建立起來的國際銷售網絡，進行增值服務。目前靠單打獨鬥進軍海外市场難以形成氣候，必須建立現代企業制度，將海外營銷、發行等納入產業鏈，進行專業化的運作。這樣，中國影視「走出去」才能有可能產生實效。

三、影視產品如何致效

以上種種問題，包括戰略意識不足、內容適應性不強、受眾細分不夠、發行渠道不暢等等，可以歸結到一個主要的問題上來，就是如何在確認目標受眾的基礎上，進行精心製作和精準傳播。

如前所述，我們在影視文化產品的出口方面帶有一定的隨意性，比如片子拍好後，有人認為它適宜出口，就加上某個國家的字幕推出去；也有一些國外電視台，看到某部片子適合在自己國家播放，就加上字幕引進來。這就容易產生一個問題：國內觀眾和國外觀眾對文化產品內容的認知與需求是不一樣的，這使許多國內熱映的電視劇在國外無法找到觀眾，如諜戰片。但是諜戰片所反應的歷史背景以及當代都市片所反映的生活場景，對於許多歐美觀眾來說都是相當陌生的。他們可能知道第二次世界大戰，知道日本人偷襲珍珠港，但是對於中日戰爭、中國的解放戰爭等等都知之甚少。同時，由於東西方文化差異的存在，有些內容也是難以理解的。比如在歐美國家，孩子到了十八歲就脫離家庭獨立生活了，在中國電視劇中普遍存在的婆媳矛盾以及兩代人在第三代培養上的爭執等等，在這些國家幾乎不存在。此外，美國的電視劇主要以喜劇為主，大多詼諧幽默，劇情緊湊；中國的電視劇比較追求思想性和意義開掘，涉及的內容可能

中國長期以來面臨的一個困境是，在對外傳播中，歐美國家一直被視為重要的目標群體，但是由於地域阻隔和中西文化差異的存在，我們對這一部分受眾的瞭解遠未達到令人滿意的程度，傳播效果自然會大打折扣。

任何一種文化產品的內容都源於來源地的某種文化，對於那些在此種文化中生活的受眾無疑會具有較強的吸引力，而對那些不熟悉者來說，其吸引力、認同度、理解度則會大為降低。

就相對冗長、沉悶一些，與歐美觀眾的接收心裏不太吻合。這就使得中國影視產品在歐美市場的文化折扣比較高。

文化折扣(cultural discount)的概念最早是由加拿大學者霍斯金斯(Colin Hoskins)和米盧斯(R.Mirus)提出來的，其意是指在確定文化產品交易的經濟價值時，必須考慮其中的文化差異因素。由於文化差異和文化認知程度的不同，受眾在接受異質文化產品時，其興趣、認同度、理解程度等都會大打折扣，產品價值也會大大降低。因為，任何一種文化產品的內容都源於來源地的某種文化，對於那些在此種文化中生活的受眾無疑會具有較強的吸引力，而對那些不熟悉者來說，其吸引力、認同度、理解度則會大為降低。

根據這樣的一個理論闡釋，傳播主體對自己的受眾就要有所劃分，區別對待。在對外傳播中尤其如此。

筆者曾經寫過一篇文章「中國電視對外傳播的受眾觀」^[3]。我把中國電視對外傳播的受眾大致分為三類：

第一類是漢語言文化圈

歷史上就有所謂的「漢字文化圈」之說。進入現代社會以後，漢語言文化圈更多地是指兩岸三地民眾以及散居世界各地的懂漢語的華人、華僑。電視對外傳播主要面對的是後一部分人群。由於這一部分受眾與中華民族有著天然的血脈聯繫，對中華文化有著較為深入的瞭解，因而是對外傳播最容易影響到的人群。央視中文對外電視頻道的電視信號基本上覆蓋了這一部分受眾。

第二類是中華文化影響圈

所謂中華文化影響圈，是指歷史上曾經深受中華文化影響的國家，包括日本、越南、韓國、緬甸、泰國、柬埔寨、老撾、蒙古等等。這些國家的受眾不一定懂漢語，對於中華文化卻有著一種息息相通的親近感，接受起來沒有太大的障礙。上個世紀末期中國電視劇《渴望》在越南、朝鮮

播出時萬人空巷，蒙古電視台搞了一個該劇的蒙古版照樣轟動，就充分說明了這一點。通過簽訂協議，一些國家(如東盟國家)還可以通過有線電視網直接收看中國鄰近省份電視台的有線電視節目。

第三類是中華文化影響圈之外的國家

所謂中華文化影響圈之外的國家，主要是指西方發達國家，這些國家是傳統意義上我國對外傳播所要影響的主要人群(因而才有持續多年的英語戰略)。如果說面向中華文化影響圈的傳播主要是跨語言傳播的話，那麼，面向這一部分受眾的傳播就是跨語言、跨文化傳播，由此帶來的隔閡與差異使這一傳播具有相當大的難度。國際輿論中時常出現的對中國的誤讀與偏見，大都來自這類國家。改變這種狀況，不是增加一兩個外語頻道能夠奏效的，而需要長時期的努力。

通過受眾分類可以看出，漢語言文化圈和中華文化影響圈是中華民族獨有的資源，也是我國對外傳播最容易到達和最易產生影響的部分，因此，這兩部分受眾應當成為中國影視對外傳播最重要的受眾群體，不能忽視。中華文化影響圈之外的國家，是我們在對外傳播中向來十分重視的，但是由於存在地域、語言、文化以及其他方面的差異，面向這一部分受眾的傳播不能求立竿見影之效果，而應通過長期的努力，通過跨語言、跨文化的編碼和再創作，使所傳內容產生預期的效果。

精心製作是精準傳播的必要條件。事實證明，只要面向目標受眾進行精心製作就會產生良好的效果。例如二〇一一年，中國電視劇《媳婦的美好時代》被加工製作成三十六集的斯瓦希里語版電視劇，在坦桑尼亞播出，一炮打響。雖然中坦兩國地處兩大洲，有著文化上的差異，但當地的民眾和中國國內一樣，有著根深蒂固的家族、家庭觀念，這使他們在這部電視劇中能夠看到與自己生活相似的場景和家庭關係，能夠產生強烈的情感共鳴。除

精心製作是精準傳播的必要條件。事實證明，只要面向目標受眾進行精心製作就會產生良好的效果。一方面，精準傳播或精心運作的傳播本身就具有國家戰略意義；另一方面，精準傳播亦有助於國家戰略的實施。

此之外還有一個更為重要的原因：《媳婦的美好時代》是國家廣電總局「中國優秀電視劇走進東非」項目的開局之作。此前當地觀眾也看過一些中國電視節目，但由於語言不通，不能充分理解，沒有產生多大的影響。《媳婦的美好時代》是第一部翻譯成非洲本土語言並在非洲國家的國家電視台播出的中國電視劇，電視劇的主角——海清扮演的「毛豆豆」和黃海波扮演的「餘味」分別由肯尼亞兩名最有號召力的巨星擔綱配音，重新演繹。中國國際廣播電台斯瓦希里語部工作人員承擔了其他角色的配音任務。經過這樣一番改造製作，該劇才能在坦桑尼亞成為熱播劇。《媳婦的美好時代》在坦桑尼亞播出後，周邊的非洲國家紛紛購買該劇版權，在自己國家播放，效果可見一斑。

精準傳播的另一個說法是「精心運作的傳播」(deliberate communications)，它來自二〇一〇年三月美國前總統奧巴馬向參眾兩院提交的《國家戰略傳播構架》報告。在這份報告中奧巴馬指出，美國政府歷來十分重視文化對傳播效果的影響，他在闡述戰略傳播概念時強調，要實行「精心運作的傳播和接觸」，這就需要全面深入瞭解受眾的身份、態度、文化、利益和行為動機，增進各級政府和境內外民間社會團體之間的聯繫，有效融合發展與戰略傳播相關的學科知識和專業技術。由此可見，一方面，精準傳播或精心運作的傳播本身就具有國家戰略意義；另一方面，精準傳播亦有助於國家戰略的實施。

美國涉外影視產品的製作，就體現了這種「精心運作的傳播」。早年美國官方曾推出《中國電影市場》報告，專門研究中國人的觀影口味，確認「美國電影比任何其他國家的電影都受中國人的歡迎，中國人喜歡我們大多數電影結尾的『永恆幸福』和『邪不壓正』」。《功夫熊貓》《花木蘭》等就是在中國市場調查的基礎上，經過好萊塢夢工廠的製作，從而被中國觀眾

認可並喜愛的。借鑒美國的經驗，我們首先要做好國際影視市場的調研，對海外不同區域觀眾的接收心理、觀影習慣以及消費類型進行細化研究，使「走出去」的中國影視產品實現精準對接，在創造經濟效益的同時，講好中國故事，傳播好中國聲音，更好地弘揚中華文化。

[1]參見二〇一八年五月十八日中央廣電總台國際在線，記者馮雪：「抱團出海助力中國影視文化走出去」。

[2]參見二〇一七年四月二十六日《光明日報》。

[3]發表於二〇一〇年《新聞與寫作》第六期。

On the Status quo and Future Prospects for China's Intercultural Communication:

A Case Study of "Going Out" strategy of Chinese films and television programs

Cheng Manli(National Institute of Strategic Communication, Peking University)

Abstract: At present, China has become the second largest film market and the largest producer of TV and online programs in the world. As the result of lacking strategic consciousness, content adaptability, audience segmentation, and efficient distribution channels, however, only few of the television programs and films can be spread out of China and be accepted by the overseas audience. All the shortcomings can be attributed to a key problem, that is, how to elaborate communication based on identifying the target audience.

Key words: films and television programs, target audience, elaborate communication

儒家「義」的觀念與西方古典正義觀念之異同

■ 王 雲

上海戲劇學院

摘要：儒家義的觀念與西方古典正義觀念都是關於權利和義務的觀念，它們既相似或相同又略有差異。本文試圖全面地比較儒家義的觀念與西方古典正義觀念的異同。西方現代正義觀念是西方古典正義觀念與基督教正義觀念從互相衝突走向互相借鑒的產物。分別內含「平等」和「差等」是西方現代正義觀念與西方古典正義觀念的本質性差異。如同基督教正義觀念，墨家義的觀念同樣內含鮮明的平等因素，然只見儒家義的觀念與墨家義的觀念互相衝突，而未見它們互相借鑒。這既是政治思想建設之不幸，更是社會發展之不幸。借鑒西方古典正義觀念和基督教正義觀念互鑒的經驗，促成儒家義的觀念和墨家義的觀念之互鑒，不論就繼承民族文化而言，還是就更新民族文化而言，都是十分必要的。

關鍵詞：義，正義，儒家，柏拉圖，亞里士多德，墨家，基督教

儒家義的觀念與西方古典正義觀念既相似或相同又略有差異。約翰·穆勒強調：「個人權利的概念」「構成了正義觀念之本質的概念」^[1]。所謂正義觀念，也即關乎權利和義務的觀念。於社會而言，它是確立合理分配權利和義務標準的觀念；於個人而言，它是強調享有正當權利，履行應盡義務的觀念^[2]。義的觀念同樣關乎權利和義務。以此觀之，義的觀念是某一種正義觀^[3]。儒家義的觀念與西方古典正義觀念之異同主要體現在以下方面：

「義」和「正義」皆可用「善」來界定。何謂義？《禮記·中庸》記孔子語曰：義者，宜也。

以「宜」訓「義」的傳統在中國古代源遠流長。郭店楚墓竹簡《語叢三》、賈誼《新書》、韓愈《原道》、《河南程氏遺書》、朱熹《孟子章句集注》、王陽明《傳習錄》和方東樹《原義》等皆如是訓釋「義」。由此可知，所謂義，也即應該的事、合適的事，或者做應該做的事、合適做的事。怎樣的事才是應該的事、合適的事？做了怎樣的事才算做了應該做的事、合適做的事？這可是一個見仁見智的問題，我說應該、合適，你可以說不應該、不合適。若不用其他範疇對這個太寬泛、太飄忽不定、太具主觀性的「義」進行規範，人們就無法賦予其確切涵義。

先秦儒家往往將仁義並舉，這實質上也就是以「仁」來規範「義」的內涵。《孟子·離婁上》記孟子語曰：

仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！^[4]

仁是人居住的安全場所，而義則是人前行的正確道路。要踏上義這條正路，還得從仁這個安宅出發。若不從這個安宅出發，就無法找到這條正路。此言要旨，孟子不止一次地用四個字概括過，即「居仁由義」（《孟子·盡心上》等）。這四個字若

儒家義的觀念與西方古典正義觀念。既相似或相同又略有差異。如同基督教正義觀念，墨家義的觀念同樣內含鮮明的平等因素，然只見儒家義的觀念與墨家義的觀念互相衝突，而未見它們互相借鑒。這既是政治思想建設之不幸，更是社會發展之不幸。

換成二程之言，那便是「孟子言仁，必以義配，蓋仁者體也，義者用也」（《河南程氏遺書》卷四）。在儒家看來，仁才是根本的道德範疇，義只不過是仁的具體表現。

仁又為何物呢？《論語·顏淵》：「樊遲問仁，子曰『愛人』」。關於仁，孟子比孔子說得更具體可感。《孟子·公孫醜上》和《孟子·告子上》記孟子語曰：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心……由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也。」「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也」。由「仁」而及「義」，由「愛人」之心、「不忍人之心」、「惻隱之心」而及「羞惡之心」，「義」便有了道德意義，便有了善的價值，而非游移不定或寬泛無邊的「宜」了。

儒家又是如何闡述「善」（道德善，下同）與「義」之關係的呢？郭店楚墓竹簡《性自命出》曰：

義也者，群善之蘊也^[5]。

許慎《說文解字》曰：「善，吉也，從言，從羊，此與義、美同意」^[6]。徐鉉和段玉裁注曰：「此（指義）與善美有意，故從羊」。「故《文王》、《我將》、毛傳皆曰，義，善也。引申之訓也。……從羊者，與善、美同意」。朱熹《孟子集注》如是闡釋「羞惡之心」：「羞，恥己之不善也。惡，憎人之不善也」。顯見古代中國人也以「善」來訓釋「義」。

孟子等以「仁」來界定「義」；而《性自命出》等則以「善」來界定「義」。那麼，善和仁又有怎樣的關係？它們是否同一範疇？善是道德的總原則，是所有道德行為所體現出來的道德品質的終極價值。以如是原理來推斷，「善」和「仁」一定不是同一範疇。孟子確實如是理解善和仁之關係。《孟子·告子上》記孟子語曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞

惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」。孟子意謂，人性本善，故仁義禮智人皆有之。

就善與仁義禮之關係而言，戴震說得更直截了當。《原善》如是開宗明義：

善：曰仁，曰禮，曰義，斯三者，天下之大衡也。

《原善》還說，「是故謂之天德者三：曰仁，曰禮，曰義，善之大目也，行之所節中也」。戴震明確認為，仁義禮皆為善之外延，皆為善之重要德目。這不就等於說，善是仁義禮的上位範疇。

從表面看，在儒家四德五常中，仁僅為其中一個德目，與義禮智信相並列。實際上，仁往往被視作兼容並包的全德或者融會貫通的通德，往往僭越至與善庶幾相同的地位。正是在這樣的意義上，朱熹認為，「仁包四德」（《朱子語類》卷六），「仁包五常」（《論語或問》卷十五）。二程也認為，「仁義禮智信，五者性也；仁者全體，四者四支」（《河南程氏遺書》卷二上）。這無異於說，仁是眾德之總綱，兼攝一切美德。但善不也同樣是眾德之總綱嗎？

何謂正義？東羅馬帝國查士丁尼欽定的《法學總論》第一卷如是開宗明義：

正義是給予每個人他應得到的部分的這種堅定而恒久的願望^[7]。

在西方歷史上，「正義」最初獲得的內涵是「得所當得」，換言之，正義是「傳統上由拉丁語俗語『各人的東西歸各人』定義的概念」^[8]。若模仿「義者，宜也」之句式，我們完全可以說，「正義者，得所當得也」。

與宜一樣，得所當得也是一個見仁見智的問題。若不用其他範疇對這個太寬泛、太飄忽不定、太具主觀性的「正義」進行規範，人們同樣無法賦予其確切涵義。於是便有了古希臘哲學家關於善與正義之關係的論述。在《理想國》中，柏拉圖借「蘇格拉底」之口對阿得曼托斯說：

從表面看，在儒家四德五常中，仁僅為其中一個德目，與義禮智信相並列。實際上，仁往往被視作兼容並包的全德或者融會貫通的通德，往往僭越至與善庶幾相同的地位。

人的權利有基本權利和非基本權利之別。基本權利也即通常所謂的人權，按照政治文明的理念，這是人人都應當享有的權利，這是應當在人群中平均分配的權利。而非基本權利則因人而異。

正義的問題……^[12]。

羅斯科·龐德說：「權利還可以被用在純倫理意義上來指什麼是正義的」^[13]。對於社會來說，所謂正義也即在社會成員中合理地分配權利，讓他們都得到其應該得到的權利。既然正義與權利密不可分，也就意味著正義與義務密不可分。根據現代權利義務觀，一個人的權利與義務應該是統一的。馬克思說：「沒有無義務的權利，也沒有無權利的義務」^[14]。一個社會在賦予其成員權利時，也將相應的義務加諸他們身上，因此享有權利也就意味著履行義務。反之，若一個社會成員不履行他應當履行的義務，也就意味著他在一定程度上侵犯了其他社會成員的權利。顯見「得所當得」的確切涵義不外乎是，讓人人享有應當享有的權利，履行應當履行的義務。人的權利有基本權利和非基本權利之別。基本權利也即通常所謂的人權，按照政治文明的理念，這是人人都應當享有的權利，這是應當在人群中平均分配的權利。而非基本權利則因人而異。

如前所引，正義一詞傳統的涵義是「各人的東西歸各人」。這裏的「東西」最初還真是一些具體東西，譬如，這一個蘋果是你的，那一堆債務是他的。但諸如蘋果和債務之類具體東西的背後正是權利和義務。你應該佔有這個蘋果，首先是你應該享有佔有這個蘋果的權利；他必須償還這堆債務，首先是他必須履行償還這堆債務的義務。約翰·穆勒說：「如果一個人在我們看來有充分的理由……要求社會保證他擁有某種東西，那麼我們會說，他有權利擁有這種東西」^[15]。

從表面看，「義」強調的是事，強調的是做應該做的事、合適做的事；而「正義」強調的是權利和義務，強調的是享有（行使、維護）正當權利，履行應盡義務。它們所偏重的層面不同，前者偏重於道德行為，後者偏重於道德準則，但其實異曲同工。做應該做的事、合適做的事，關乎正當

你多次聽我說過，善的理念是最大的知識問題，關於正義等等的知識只有從它演繹出來的才是有用的有益的^[9]。

阿得曼托斯對「蘇格拉底」說，「你認為正義是至善之一，是世上最好的東西之一」。「正義確是最善」。聽了這番話，他的回應是，「我對於格勞孔和阿得曼托斯的天賦才能向來欽佩。不過我從來沒有象今天聽他們講了這些話以後這樣高興」^[10]。亞里士多德以政治學意義上的善來定義政治學意義上的正義：「政治學上的善就是『正義』，正義以公共利益為依歸」^[11]。古希臘哲學家視善為正義的上位範疇，實質上也就是以善來規範正義的內涵。要之，「善」既是儒家學說中「義」的價值基礎，也是西方古典學說中「正義」的價值基礎。

二

義和正義皆由善經「（不）應然」、「（不）應為」而落實於「（不）為」。義者，宜也；正義者，得所當得也。「宜」與「當」的詞義庶幾相同：皆可作「應當」、「合適」和「合宜」之解。道德意義上的「應當」也即正當。善是「（不）應然」、「（不）應為」和「（不）為」的邏輯起點。善首先決定了一個預期中的結果應當或不應當如此，符合善的價值之預期結果是應當如此的，不符合善的價值之預期結果是不應當如此的；繼而決定了當事人應當或不應當去促成或規避這一預期結果；最終決定了當事人行動或不行動。不過，在善——（不）應然——（不）應為——（不）為這一邏輯鏈上，儒家義的觀念似乎強調「（不）應為」，而西方古典正義觀念似乎強調「（不）應然」。這又是怎麼回事？

得所當得也即每個人都得到他應當得到的東西。一個人最應當得到什麼東西？簡言之，即權利和義務。約翰·穆勒強調：

任何情況，只要存在著權利問題，便屬於

性，這就必然涉及權利和義務，涉及道德準則；享有正當權利、履行應盡義務，關乎實踐性，也即訴諸實踐的問題，這就必然涉及做應該做的事、合適做的事，涉及道德行為。

關於道德行為與道德準則以及能為所有理性人接納的道德準則即「普遍法則」之間的關係，康德《道德形而上學的奠基》（或譯《道德形而上學探本》）的表述最簡潔明了：「要只按照你同時能夠願意它成為一個普遍法則的那個準則去行動」^[6]。任何道德行為都是在（行為者或清晰意識或朦朧感受到的）道德準則的指導下發生的，真正意義上的道德行為是在「普遍法則」的指導下發生的；反過來說，任何道德準則都會在道德行為中彰顯出來，「普遍法則」則會在真正意義上的道德行為中彰顯出來。

實際上，儒家義的觀念傾向於以定性的標準，以良知等道德直覺來衡定（不）應然，而西方古典正義觀念傾向於以定量的標準，以權利和義務等道德規範來衡定（不）應然。因為道德直覺在一定程度上具有模糊性，因而重心便移至（不）應為；因為道德規範比較明晰，因而（不）應為就成了不言而喻的問題。

三

儒家義的觀念與西方古典正義觀念皆內含濃厚等級色彩。義在受到仁規範的同時，還受到了禮的規範。《論語·衛靈公》和《禮記·禮運》記孔子語曰：「君子義以為質，禮以行之」。「故禮也者，義之實也……。仁者，義之本也」。孔子意謂，仁具體化為義，並最終實踐為禮。《孟子·萬章下》記孟子語曰：

夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。

前文曾引用孟子關於仁與義之關係的話，它們大意是說，如果不從仁這個安宅出發，就無法找到義這條正路。現在孟

子又說，不僅要走義這條正路，而且還須穿越禮這一道門。

看似義規範了禮，實質禮同時也規範了義，甚至前者可能有名無實，反倒後者有名有實。義這條路必須穿越禮這道門，不穿越又如何？孔孟都沒有直接回答過，倒是他們的後學荀子心直口快。《荀子·大略》曰：

義有門。……義非其門而由之，非義也。……行義以禮，義也。

他說得很明白，不穿越禮這道門，那所謂的義就不是真正意義上的義。荀子之言看似孟子之言的翻版，其實重心全然不同。孟子強調的是義對禮的規範，而荀子強調的則是禮對義的規範。類似觀點也見於《國語·周語上》：「行禮不疚，義也」。

從仁這一安宅出發，才能踏上義這條正路，而這條正路最終必須歸結至禮這道門。兩點一線，義要受到仁和禮的雙重制約。實際上，義受到仁的制約有時名副其實，有時不過虛晃一槍而已，而義受到禮的制約才是全面落到實處。《禮記·樂記》曰：「春作夏長，仁也；秋斂冬藏，義也。仁近於樂，義近於禮」。這話委實點中要害。

即便作為根本的道德範疇的仁，同樣也要受到禮的制約。在儒家四德或五常中，重要的是仁義禮，而其中最具民族特色且決定了仁義禮整體面貌或倫理走向的是禮。作為哲學範疇，仁和義分別接近於西方人的善和正義，而禮卻無法在西方哲學中找到相對應或接近的範疇。但它卻在仁義禮當中發揮了關鍵作用。錢穆先生曾敏銳地指出：

在西方語言中沒有「禮」的同義詞。它是整個中國人世界裏一切習俗行為的準則，標誌著中國的特殊性。

中國的核心思想就是「禮」^[17]。

在仁義禮這一系統中，按理說這三個範疇是相互制約的，但實際上禮制約仁和義是實實在在的，而仁和義制約禮卻往往

儒家義的觀念與西方古典正義觀念皆內含濃厚等級色彩。作為哲學範疇，仁和義分別接近於西方人的善和正義，而禮卻無法在西方哲學中找到相對應或接近的範疇。但它卻在仁義禮當中發揮了關鍵作用。

如此美好的社會圖景只不過是美好的社會願景，甚至是根本無法實現的社會願景。大凡在強調等級制度的社會中，最終被弱化甚至被虛化的永遠是高位的人對低位的人的義務，被強化的永遠是低位的人對高位的人的義務。

等矣」^[20]。而《孔子家語·五刑解》則曰：「義所以別貴賤，明尊卑也。貴賤有別，尊卑有序，則民莫不尊上敬長」。無禮義又如何？孟子一言以蔽之：「無禮義，則上下亂」。（《孟子·盡心下》）「禮別異」（《荀子》），「禮者為異」（《禮記》），禮就是要把人分成各色人等。禮如此，義亦如此。

禮有怎樣的外延？《左傳·昭公二十六年》記晏子語曰：

父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮也。

《荀子·大略》曰：「禮也者，貴者敬焉，老者孝焉，長者弟焉，幼者慈焉，賤者惠焉」。禮有怎樣的外延，被禮規範過的義也有怎樣的外延。《禮記·禮運》記孔子語曰：

何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟悌、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。

《荀子·非十二子》曰：「遇君則修臣下之義，遇鄉則修長幼之義，遇長則修子弟之義，遇友則修禮節辭讓之義，遇賤而少者則修告導寬容之義」。多麼美好的社會圖景！高位的人對低位的人有義務，而低位的人對高位的人也有義務。上下和諧，尊卑共處。一派祥和氣象。魯迅先生何來「吃人」之說？然而，如此美好的社會圖景只不過是美好的社會願景，甚至是根本無法實現的社會願景。大凡在強調等級制度的社會中，最終被弱化甚至被虛化的永遠是高位的人對低位的人的義務，被強化的永遠是低位的人對高位的人的義務。中國古代的地方官員往往被稱為父母官，試問有多少地方官員對老百姓履行過父母一般的義務？

即使在理論上也不總是一碗水端平的。這就涉及廣義的「義」與狹義的「義」之差異了。廣義的「義」之外延如前所引，即「父慈、子孝、兄良、弟悌、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠」，或諸如此類。狹義的「義」的外延可見於以下語錄。《禮記

徒有虛名。《禮記·曲禮上》曰：「道德仁義，非禮不成」。而《論語·顏淵》則云：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉！」

按朱熹「仁包四德」或「仁包五常」的說法，仁是統攝仁義禮智的關鍵性範疇。前者是「全體」，後四者是「四支」。然在孔子看來，「克己復禮」也就是仁，只要一旦這樣做了，天下人也就歸向了仁這一境界。顯見孔子是多麼地看重禮^[18]。

《左傳·昭公二十五年》記子產語曰：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。……禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也」。《荀子》曰：「禮者，人道之極也」。北宋李觀認為，「曰樂，曰政，曰刑，禮之支也」。「曰仁，曰義，曰智，曰信，禮之別名也」（《直講李先生文集·禮論第一》）。這三段話都把禮視作中國古代社會政治制度、生活方式和道德規範之根本或總體。

何謂禮？按照通常理解，禮即中國古代的宗法等級制度以及與此相應的禮節儀式和道德規範。禮的最大功用是維護甚至固化宗法等級制度以及由此衍生而來的社會等級制度^[19]。故《禮記·哀公問》曰：

非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也。

《荀子·禮論》曰：禮使「貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」。禮使貴賤有等，無禮則使貴賤無序。《左傳·昭公二十九年》記孔子語曰：「貴賤無序，何以為國？」這也就是孔子如此看重禮的真正原因。要做到貴賤有等，關鍵是規範賤者，故《國語·魯語上》記曹劌語曰：「夫禮，所以正民也」。「民」可不是「人」，民者，普通百姓之謂也。

禮有怎樣的功用，被禮規範過的義也有怎樣的功用。《禮記·祭義》曰：

天下之禮，……致義也，……致義，則上下不悖逆矣。

《禮記·樂記》曰：「禮義立，則貴賤

·祭義》記曾子語曰：「義者，宜此（指孝）者也」《禮記·喪服四制》曰：「貴貴，尊尊，義之大者也」。《孟子·盡心上》和《孟子·離婁上》記孟子語曰：「敬長，義也」。「義之實，從兄是也」。《荀子·大略》曰：

貴貴、尊尊、賢賢、老老、長長，義之倫也。

廣義的「義」既強調低位的人對高位的人有義務，也強調高位的人對低位的人有義務，而狹義的「義」只強調低位的人對高位的人有義務。你說「義」的重心應該在哪裏呢？明白義的重心所在，也就不難理解中國古人津津樂道的為何總是忠臣而非仁君，為何總是義僕而非明主。忠臣如隱於首陽山，「義不食周粟」（《史記·伯夷列傳》）的伯夷和叔齊等，義僕如挖空心思為知伯復仇，「以明君臣之義」（《戰國策·趙策一》）的豫讓等^[21]。天平本已微微傾斜，等到漢儒的「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」確立於世，天平則完全傾斜，因為狹義的「義」完全佔據了主流地位。

四

陳弱水《說「義」三則》說：

與中國古代的「義」明顯不同的是，dike 所代表的核心價值是平等^[22]。……以「平等」為dike內涵的思想，在dike正式成為哲學議題前就已出現，到亞里士多德將其作了清楚而有系統的發揮，這個取向，往後成為西方正義觀念的基石。中國古典的「義」，重點在維護既有的階層秩序，古希臘也非絕無僅有，柏拉圖的思想就有此傾向，但在希臘是異數^[23]。

柏拉圖正義觀念確有濃厚等級色彩，誠如卡爾·波普爾所言：「柏拉圖把正義與階級統治和階級特權原則等同起來，因為各個階級各司其職，各盡其責的原則，簡潔明白地意味著：只要統治者統治，工人們工作，而奴隸們被奴役，國家就是正義的」^[24]。在此問題上中西學者有高度共識，故不贅言。

陳弱水顯然過高評價了亞里士多德（下稱「亞氏」）及此後兩千多年的西方正義觀念。就濃厚等級色彩而言，亞氏正義觀念不遑多讓。與柏拉圖不同的是，亞氏發表過不少關於平等的主張：「按照一般的認識，正義是某些事物的『平等』（均等）觀念」。「所謂『公正』^[25]，它的真實意義，主要在於『平等』。如果要說『平等的公正』，這就得以城邦整個利益以及全體公民的共同善業為依據」。「在同類的人們所組成的社會中，大家就應享有平等的權利；凡不符合正義（違反平等原則）的政體一定難以久長」^[26]。在西方正義觀念史上，平等成為正義的另一內涵，與亞氏倡導有莫大關係，茲事甚大，厥功甚偉。但我們一定不要因此而誤讀了亞氏。他所謂的平等絕對不是今天意義上的平等，它不過是特定條件下的平等，說穿了，也就是有著濃厚等級色彩的平等。我們特別應注意上引第三段話的狀語分句：「在同類的人們所組成的社會中」，其中大有玄機。

亞氏是奴隸制度的堅定維護者。他說：「至於『工具』有些無生命，有些有生命。……奴隸，於是，也是一宗有生命的財產；一切從屬的人們都可算作優先於其他（無生命）工具的（有生命）工具」。「……牛，在窮苦家庭中就相當於奴隸」^[27]。「奴隸是有生命的工具，工具是無生命的奴隸」^[28]。既然只是「一宗有生命的財產」或「有生命的工具」，奴隸自然就不應該是希臘城邦的公民，自然不應該賦予其公民所享有的包括政治權利在內的一切權利。亞氏不僅視奴隸為「財產」、「工具」、「用品」和「他人的所有物」，而且還竭力為奴隸制度辯護。在他看來，出於「不具備自由意志」等原因有些人「自然而為奴隸」或「天然是奴隸」^[29]，而奴隸制度則是「合法的制度」或「有益而合乎正義」的制度^[30]。

「自由人」是與「奴隸」相對的概念。奴隸不是公民，不享有公民權利。那自由人是否都應該是公民，都應該被賦予公民

廣義的「義」既強調低位的人對高位的人有義務，而狹義的「義」只強調高位的人對低位的人有義務。明白義的重心所在，也就不難理解中國古人津津樂道的為何總是忠臣而非仁君。

公正被認為是而且事實上也是平等，但並非是對所有人而言，而是對於彼此平等的人而言；不平等被認為是，而且事實上也是公正的，不過也不是對所有人而是對彼此不平等的人而言。

毅)也是不可缺少的要素」。在「確定……分配職司和榮譽的正當依據」方面，「城邦還應該計及優良的生活而要求大家都具有文化和善德，那麼這兩者才應該是最正當的依據」^[34]。

又該如何確立作為財產標準的具體數額呢？「這個數額應該不多不少而符合於這樣的原則：一邦大多數的人戶都盡夠合乎這一資格而可以取得政治權利，被這項資格所限制而摒棄於公民團體（這裏指掌控「最高治權」的組織）以外者則僅屬少數」^[35]。若按照這一原則，那麼一個城邦的少數公民就被剝奪了擔任公職的資格。正因為有些公民可享有全部政治權利，而有些只能享有部分政治權利，所以他把前者稱為「全稱的公民」、「真正的公民」、「好公民」、「十足公民」或「具有充分政治權利的公民」，而把後者稱為「偏稱」的公民等^[36]。

同樣是人，有些可享有人應享有的權利，而有些卻不能；同樣是自由人，有些可享有公民應享有的權利，而有些卻不能；即使同為公民，他們享有的政治權利也是不平等的。既要主張平等，又主張把人分成三六九等，從而賦予或不賦予相應權利。這其中的矛盾又該如何消弭呢？為自圓其說亞氏自有一套關於平等的哲學觀：

公正被認為是而且事實上也是平等，但並非是對所有人而言，而是對於彼此平等的人而言；不平等被認為是，而且事實上也是公正的，不過也不是對所有人而是對彼此不平等的人而言。

人人都把公正看作某種平等……。公正是什麼的問題與對什麼人而言有關，平等的人們應該享有平等的權利^[37]。

亞氏明確告訴我們，奴隸與自由人、不同的自由人和不同的公民「彼此不平等」，因而他們在享有權利方面理應不平等，而這在他看來恰恰就是正義的。這也就是上引「在同類的人們所組成的社會中，大家就應享有平等的權利」一語的玄

所享有的一切權利？亞氏的答案是否定的：「理想政體應該是城邦憑以實現最大幸福的政體，這種政體……要是沒有善行和善業，就不能存在。依據這些原則，組成最優良政體的城邦諸分子便應是絕對正義的人們而不是僅和某些標準相符，就自稱為正義的人們；這樣的城邦就顯然不能以從事賤業為生而行動有礙善德的工匠和商販為公民。忙於田疇的人們也不能作為理想城邦的公民；（因為他們沒有閒暇），而培育善德從事政治活動，卻必須有充分的閒暇」。「最優良的城邦型式應當是不把工匠作為公民的」^[31]。亞氏意謂，固然應賦予工匠、商販、農夫和傭工以自由人權利，但卻不應賦予其以公民政治權利。

同為公民總該有同等政治權利吧？亞氏的答案仍然是否定的。要說清楚這一點，還得從他最推崇的政體說起。在他看來，古希臘有六種城邦政體，即君主政體、貴族政體、共和政體、僭主政體、寡頭政體和平民政體。前三種為正宗政體，後三種為分別對應於前三種之變態政體。對於前者，亞氏基本上持肯定態度，而對於後者則基本上持否定態度。在正宗政體中，出於對中產階級的重視，他最推崇由中產階級主導的共和政體^[32]。

「在一個共和國內大家認為所有的公民完全平等，沒有任何差別」^[33]。「大家認為」的道理並非亞氏認可的道理，因為他主張為公民擔任公職設置一些門檻，其中最具定量性質的是財產標準：不具有一定量財產的公民只有選舉和監察公職人員的權利，具有一定量財產的公民不僅有如是權利，而且還有擔任公職人員的權利。他說：「政治權利的分配必須以人們對於構成城邦各要素的貢獻的大小為依據。所以，只有人們的具有門望（優良血統）、自由身分或財富，才可以作為要求官職和榮譽（名位）的理由。……除了財富和自由之外，正義的品德和軍人的習性（勇

機：同為人，同為自由人或同為公民並非「同類的人們」，而同一等級的人、自由人或公民才是「同類的人們」，而他們才能「享有平等的權利」。由此可見，亞氏正義觀念與柏拉圖正義觀念還真有一脈相承之處。

古希臘是西方正義觀念發源的時代，無論柏拉圖和亞氏多麼偉大，他們的正義觀念不可避免地帶有時代局限性甚至階級局限性（這兩種局限性在物質產品極不豐富的時代中往往是一致的）。皮埃爾·勒魯《論平等》指出：

在古人當中，柏拉圖、亞里士多德和他們的弟子們都不能清楚地認識什麼是權利。他們生活在經常處於戰爭的小國中和建立在奴隸制基礎上的社會裏，其中最多只有三十分之一的人享有自由，他們怎麼能懂得權利呢？無論他們何等偉大，在這樣的環境裏，他們無法上升到人類平等觀念的高度；而既然他們缺乏這種觀念，他們對於社會的權利根本就無法論證，除非只依據一些武斷的觀點來論證^[38]。

通過以上論述，我們可以清晰地看到，如同儒家義的觀念，西方古典正義觀念同樣有著濃厚的等級色彩。

五

儒家義的觀念與西方古典正義觀念畢竟是中西民族不同文化的產物，因而也形成了一些差異。前文曾以不少篇幅論及了它們的一些「同中之異」，它們還有哪些差異呢？

正義兼顧了強制性規範（法律等社會制度）與非強制性規範（道德規範），而義則偏重於非強制性規範。古希臘正義學說幾乎同時從政治哲學和倫理學這兩個領域發端，所以西方後世的倫理學、政治（哲）學、法（哲）學和政治經濟學都把正義作為主要問題來討論，然而，義主要是中國古代倫理學討論的問題。先秦儒家倡導以德治國（以禮治國）^[39]，西漢儒家進而倡導以禮入法^[40]，既然要治國，既然要

入法，儒家的義就不可能不涉及政治（哲）學和法（哲）學，但我們也應看到，即使儒家的義涉及政治（哲）學和法（哲）學，也是從倫理學這一原點輻射開去的結果^[41]。

正義偏重於權利，由權利而及義務，而義則偏重於義務，由義務而及權利。換言之，正義偏重於以它自認為合理的方式分配權利，而義則偏重於以它自認為合理的方式分配義務。董仲舒《春秋繁露·仁義法》曰：「仁之法在愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人」。可見儒家的義強調的是義務。當然，權利和義務不過是一枚硬幣的兩面，無法分割，而且儒家的義本身就包含著維護他人權利的義務。

餘論

西方古典正義觀念演化為西方現代正義觀念大約始於十九世紀末，如果我們能以約翰·洛克《政府論》下篇（一六九〇年）之問世作為標志性事件。西方現代正義觀念與西方古典正義觀念最大的差異是，它們分別內含「平等」和「差等」之因素。《政府論》下篇說：「人們既然都是平等的和獨立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或財產」^[42]。盧梭《社會契約論》（一七六二年）則強調：「如果我們努力探索全體人民的最大幸福……究竟是什麼，那麼，我們將發現它可以歸結為兩個主要的目標，即自由與平等」^[43]。與歐洲政治哲學著作遙相呼應的是美洲政治宣言。美洲弗吉尼亞《權利宣言》（一七七六年）說：「人人生來自由、平等與獨立，並享有某些天賦人權……」。美國《獨立宣言》（一七七六年）則強調：「我們認為下面這些真理是不言而喻的：人人生而平等，造物主賦予他們若干不可剝奪的權利，其中包括生命權、自由權和追求幸福的權利」^[44]。

西方正義觀念的這一重大進步是兩希文明互相借鑒的結果。基督教在其發端時基本上只是窮人等弱勢群體的宗教。

正義偏重於權利，由權利而及義務，而義則偏重於義務，由義務而及權利。換言之，正義偏重於以它自認為合理的方式分配權利，而義則偏重於以它自認為合理的方式分配義務。

西方正義觀念的這一重大進步是兩希文明互相借鑒的結果。因而基督教正義觀念內含極其鮮明的平等因素。平等因素之所以會成為西方現代正義觀念的重要組成部分，首先要歸功於基督教正義觀念。

向互相借鑒，導致了西方現代正義觀念的問世。同樣，儒家義的觀念也遇上一個對手，那便是墨家義的觀念。墨家與基督教堪作比較。墨子和耶穌皆出身低賤。墨家一派最初的成員大多為下層手工業者，最多也就是墨子所謂的「農與工肆之人」以及下層士人。因此，墨子心裏最放不下的是民之三患：「饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」（《墨子·非樂上》）。這與耶穌要「傳福音給貧窮的人」如出一轍。墨家的義以「兼」（平等）為核心要素之一，基督教的正義以「平等」為核心要素之一，與墨家和早期基督教的信徒皆為草根階層有直接的因果關聯。

《墨子·貴義》和《墨子·耕柱》記墨子語曰：「萬事莫貴於義」。「義，天下之良寶也」。墨家的「義」的核心要素之一是平等，用墨子自己的話來說，即「兼以易別」（用「兼」來替代「別」，《兼愛下》），「別非而兼是」（否定「別」而肯定「兼」，《兼愛下》）。所謂兼，也就是平等，也就是對人對己一視同仁^[49]，對待他人如同對待自己（「為彼猶為己」），熱愛他人如同熱愛自己（「愛人若愛其身」）。正因為墨家之義的核心要素之一是「兼」，所以反過來說，「兼即仁矣，義矣」（《兼愛下》）。

遺憾的是，只見儒家義的觀念與墨家義的觀念互相衝突，而從未見它們互相借鑒。結果呢？導致了西漢以降義的觀念缺乏實質性的進步。陳弱水《說「義」三則》說：「前文以西周至前漢為範圍，檢討『義』的要旨，在其後的時代，『義』在學術思想中的地位似乎一直不振，很難想到有什麼思潮或個別思想家以『義』為主要問題」^[50]。在從十七世紀末至法國大革命這近百年時間中，當西方古典正義觀念演化為現代正義觀念後，儒家的義和西方現代的正義便成了兩個有著天淵之別的範疇：前者即受到善和和平等雙重規範的「得所當得」；而後者則是受到仁（近乎善）和禮（差等）雙重規範的「宜」。墨家義的觀

「以前的基督教會幾乎全部由貧苦階層組成，絕大多數基督徒都是農民、匠人、婦女、兒童、乞丐、奴隸」^[45]。因而基督教正義觀念內含極其鮮明的平等因素^[46]。平等因素之所以會成為西方現代正義觀念的重要組成部分，首先要歸功於基督教正義觀念。洛克是第一個全面闡述現代正義觀念的哲學家。J.沃爾德倫如是闡發洛克平等觀念的基督教基礎：洛克所倡導的「人類基本平等」「最終也不能脫離洛克引來支持基本平等的那些宗教理由」。「洛克對基本平等賦予了一個原則能夠具有的最強有力的基礎：它是一條神學公理……」^[47]。

始於十六世紀的資本主義生產方式，尤其是始於十八世紀三十年代的工業革命極大地提高了社會生產力，從而促使了生產關係和經濟基礎的變革，繼而又促使了包括意識形態在內的上層建築的變革。為了鞏固資本主義商品生產關係，沿著洛克開創的路徑，發揚光大以「得所當得」和「平等」為兩大支柱的現代正義觀念便成了十八世紀下半葉西方思想界的當務之急，而在這過程中，基督教正義觀念依然發揮了關鍵性作用，《獨立宣言》中的「造物主」（the Maker）一詞即為著例。對這一段思想史，勒魯有一個總體評價：

耶穌是西方的菩薩，是社會等級的摧毀人。十八個世紀後甦醒了的世界對他作出反響，把他尊為最崇高的革命者，法蘭西革命承認他為革命的準則和源泉。他是體現博愛精神的立法者，他一邊期待著平等的實現，一邊來到世界傳播人類統一的學說。世界在十八個世紀中雖然崇拜他，但並不理解他，而只有當人們對他不再迷信的時候，他才真正被理解^[48]。

基督教正義觀念從神學意義到世俗意義的延伸是西方現代正義觀念得以產生的重要前提。

西方古典正義觀念遇上了基督教正義觀念這樣一個對手，它們從互相衝突走

基督教正義觀念從神學意義到世俗意義的延伸是西方現代正義觀念得以產生的重要前提。西方古典正義觀念遇上了基督教正義觀念這樣一個對手，它們從互相衝突走向互相借鑒，導致了西方現代正義觀念的問世。



念可是比基督教正義觀念早問世四百多年，但有多少人把它視作中國最值得珍視的政治思想或倫理思想資源之一。這既是政治思想建設之不幸，更是社會發展之不幸。借鑒西方古典正義觀念和基督教正義觀念互鑒的經驗，促成儒家義的觀念和墨家義的觀念之互鑒，不論就繼承民族文化而言，還是就更新民族文化而言，都是十分必要的^[5]。

[1] 約翰·穆勒《功利主義》（上海人民出版社，二〇〇八年），頁六〇。

[2] 王海明：「社會公正的根本問題是社會對於每個人的權利義務的分配；個人公正的根本問題是個人對社會所分配的權利之行使與社會所分配的義務之履行」（王海明《新倫理學》中冊（商務印書館，二〇〇八年），頁八六二）。他所謂的「公正」即「正義」。

[3] 某些中國學者將儒家義的學說稱為正義學說，如黃玉順《中國正義論的形成：周孔孟荀的制度倫理學傳統》（東方出版社，二〇一五年）等，這大致是正確的。

[4] 《孟子·告子上》和《孟子·盡心上》記孟子語曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」「居惡在？仁是也；路惡在？義是也」。

[5] 《性自命出》是郭店楚墓竹簡中十四篇先秦儒家文獻之一。

[6] 「此與義、美同意」，即善字從羊與義字從羊、美字從羊的意思相同。段玉裁：「按，羊，祥也」。

[7] 查士丁尼《法學總論》（商務印書館，一九八九年），頁五。

[8] 安東尼·弗盧主編《新哲學詞典》（上海譯文出版社，一九九二年），頁二六八。

[9] 柏拉圖《理想國》（商務印書館，一九八六年），頁二六〇。

[10] 《理想國》（商務印書館，一九八六年），頁五四、五六。

[11] 亞里士多德《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁一五二。

[12] 《功利主義》（上海人民出版社，二〇〇八年），頁五一。

[13] 羅斯科·龐德《通過法律的社會控制：法律的任務》（商務印書館，一九八四年），頁四八。

[14] 《馬克思恩格斯選集》第二卷（人民出版社，一九七二年），頁一三七。

[15] 《功利主義》（上海人民出版社，二〇〇八年），頁五四。

[16] 李秋零主編《康德著作全集》（人民出版社，二〇〇六年），頁七九七。

[17] 鄧爾麟《錢穆與七房橋世界》（社會科學文獻出版社，一九九八年），頁八至九。

[18] 梁家榮：「根據對有關文本證據的分析，我們認為孔子關於『仁』與『禮』的論說，並沒有互相矛盾，而是『一以貫之』的；大體而言，『禮』才是孔子之道的核心，而『仁』則只是『禮』的

必要條件，因此行事以仁，而動之不以禮，孔子仍然以為『未善』」。梁家榮《仁禮之辨：孔子之道的再釋與重估》（北京大學出版社，二〇一〇年），引言頁九。

[19] 宗法等級制度和社會等級制度實質上是一回事。這便是馮友蘭「中國的社會制度便是家族制度」（《中國哲學簡史》）一語的要義。

[20] 這裏的「等」是「分等級」而非「等同」。

[21] 事實上豫讓是門客中的佼佼者。門客自然與家僕不同，但他們都是奴才，只是不同類型的奴才而已；就替主人效力，效命，效死而言，前者要遠甚於後者。「士為知己者死，女為悅己者容」不就是豫讓的名言嗎？因此，把前者說成後者都可能低估了前者在踐履「義」方面的價值。李珣平：「門客文化，在本質上，體現的是門與客之間的一種以『知己』為呈現形式的不等量的價值交換關係。門，即為主；客，即為奴（又可分為奴隸、奴才……）」（李珣平《春秋戰國門客文化與秦漢致用文藝觀》（中國社會科學出版社，二〇〇一年），頁六四。

[22] dikē 是拉丁化希臘詞，意即 justice（正義）。

[23] 陳弱水《公共意識與中國文化》（新星出版社，二〇〇六年），頁一八五。

[24] 卡爾·波普爾《開放社會及其敵人》第一卷（中國社會科學出版社，一九九九年），頁一七七。

[25] 馮契主編《哲學大辭典》（修訂本）「正義」條；「（正義）也稱『公正』」（上海辭書出版社，二〇〇一年）。王海明：「公正、正義、公平、公道是同一概念，但以公正最為典型和常用，因而可以統稱為公正」。這些概念之細微差異，可參見王海明《新倫理學》中冊（商務印書館，二〇〇八年），頁七六七至七六八。

[26] 《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁一五二、一五七、三九二。

[27] 《政治學》（商務印書館，一九六五

年），頁一二、六。

[28] 亞里士多德《尼各馬可倫理學》（商務印書館，二〇〇三年），頁二五〇。

[29] 盧梭：「亞里士多德也這樣說過：人不是天然平等的，有些人生來就是做奴隸的，而另一些人天生就是來統治的」（盧梭《社會契約論》（商務印書館，二〇一一年），頁七。

[30] 《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁五、一三至一九。

[31] 《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁三七二、一三〇。

[32] 《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁二〇八至二一五。

[33] 《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁三七。

[34] 《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁一五四。

[35] 《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁二一六。

[36] 《政治學》（商務印書館，一九六五年），頁一一四、一二九、二七一、二七六、三三四頁。

[37] 《政治學》（中國人民大學出版社，二〇〇三年），頁八七九五至九六。

[38] 皮埃爾·勒魯《論平等》（商務印書館，一九八八年），頁七八。

[39] 《論語·為政》記孔子語：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」。《禮記·禮運》記孔子語：「治國不以禮，猶無耜而耕也」。

[40] 《論語·子路》記孔子語：「禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足」。這說明以禮入法的思想之萌芽早在春秋時代就出現了。《後漢書·應劭傳》：「故膠東相董仲舒老病致仕，朝廷每有政議，數遣廷尉張湯親至陋巷，問其得失，於是作春秋決獄二百三十二事，動以經對，言之詳矣」。「春秋決獄」即「經義斷獄」，也即今人所謂的引經決獄。這是儒家以禮入法的最初嘗試，也應被視作儒家倡導以禮入法的肇始。

[41] 儘管戰國時期法家的義一開始就是法家

墨家的「義」的核心要素之一是平等，遺憾的是，只見儒家義的觀念與墨家義的觀念互相衝突，而從未見它們互相借鑒。結果呢？導致了西漢以降義的觀念缺乏實質性的進步。

借鑒西方古典正義觀念和基督教正義觀念互鑒的經驗，促成儒家義的觀念和墨家義的觀念之互鑒，不論就繼承民族文化而言，還是就更新民族文化而言，都是十分必要的。

政治（哲）學和法（哲）學的重要組成部分，但也是從儒家倫理學尤其是從儒家以德治國的思想中引申而來的。在漫長的古代中國，比之於儒家的義之學說，法家的義之學說非但不是主流，而且發展歷史也非常短暫。

- [42] 洛克《政府論》下篇（商務印書館，一九六四年），頁四。
- [43] 盧梭《社會契約論》（商務印書館，二〇一一年），頁五八。
- [44] 格奧爾格·耶里內克《〈人權與公民權利宣言〉：現代憲法史論》（商務印書館，二〇一三年），頁六三、七〇。
- [45] 王曉朝《中譯本導言》，德爾圖良《護教篇》（上海三聯書店，二〇〇七年），導言第iii頁。王曉朝注：「參E·Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*（《羅馬帝國衰亡史》），七卷本，卷二，London, 1896-1900, p65。
- [46] 《使徒行傳》第十章、《雅各書》第二章、《加拉太書》第三章、《馬太福音》第二十三章、《新約全書·羅馬書》第三章等。漢譯本《舊約全書》和《新約全書》中常見的是「公義」。洛克說，基督教所謂的「『公義』就是『正義』一詞的轉譯」（洛克《論基督教的合理性》，《理性時代的宗教觀》（中國基督教協會，二〇一三年），頁一一九。
- [47] J. 沃爾德倫《上帝、洛克與平等：洛克政治思想的基督教基礎》（華夏出版社，二〇一五年），頁七、五八。
- [48] 皮埃爾·勒魯《論平等》（商務印書館，一九八八年），頁一三〇。
- [49] 侯外廬等：「我們以為他的理論的政治要求是企圖得出古代社會的人類之平等義（兼=平等）罷了」（侯外廬等《中國思想通史》第一卷）（人民出版社，一九五七年），頁二〇三。
- [50] 陳弱水《公共意識與中國文化》（新星出版社，二〇〇六年），頁一八六。
- [51] 「餘論」不詳之處，可參見拙著《正義與義：〈趙氏孤兒〉的跨文化闡釋》（上海書店出版社，二〇一五年）。

The Similarities and Differences Between the Concepts of Confucian Rightness and That of Classical Western Justice

Wang Yun (Shanghai Theatre Academy)

Abstract: The Confucian “Rightness” and the classical Western “Justice” are the concepts concerning rights and duties. They are similar, yet have subtle differences. This essay attempts to give a comprehensive comparison between the concepts of Confucian Rightness and that of classical Western Justice. This essay’s epilogue says, the concepts of modern Western Justice were the result of mutual learning between the concepts of the classical Western Justice and that of the Christian Righteousness. The essential distinction between the concepts of modern and classical Western Justice is that they respectively contain “equality” and “inequality”. Just like the concepts of Christian Righteousness, that of Mohist Rightness also includes the element of “equality”. However, the concepts of Confucian Rightness and that of Mohist Rightness have never learnt from each other but mutually conflicted. This is not only unfortunate in the development of Chinese political ideology, but also in China’s social advancement. In the matter of inheriting or regenerating the national culture, it is extremely necessary to promote the mutual learning between the concepts of Confucian Rightness and that of Mohist Rightness, using the experience of the mutual learning between the concepts of the classical Western Justice and that of the Christian Righteousness for reference.

Key words: rightness; justice; the Confucian school; Plato; Aristotle; the Mohist school; Christianity

概念名相的分解與消解

——公孫龍子與莊子「指」、「馬」之喻辨析

■ 董穎潔

蘇州大學

摘要：公孫龍子與莊子同時有「指」、「馬」之言，但二者所要表達的意思卻截然不同。公孫龍子認為概念與事物自身是分離的，概念與概念之間也是相互分離的，公孫龍子這種給事物強定概念，嚴加分別的做法走的是分解的路子，即「離」的思想，他強調的是人所具有的知識理性以及人的理性認知的絕對性。莊子認為公孫龍子所認同的概念是人的心識思慮的主觀分辨與執著，所謂的概念並不具有絕對性，並且概念還使得事物的真實本然被人為的分解支離，是不自然的。因此莊子要破除「成心」之執著，消解世間的對待與分解，將一切對待分解渾化於「道」之自然中，最終達到天地萬物齊而為一之境界，即「齊」的思想。

關鍵詞：公孫龍子，莊子，「指」、「馬」之喻，「離」，「齊」

《莊子·齊物論》中有言：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也」。莊子言「指」、「馬」又讓人聯想到公孫龍子「物莫非指，而指非指」以及「白馬非馬」的重要論述。顯然，從文字表面上看，二者有相似之處，但在義理上是否有所關聯？則需要展開進一步的辨析。本文試圖從「指」、「馬」之喻切入，分析公孫龍子與莊子在引用「指」、「馬」時的文本所指，進而辨析二者思想的關係。

一、「指」「馬」字義辨析

「指」、「馬」之字義，具有多種理解。

較為常見的有兩類，一類是釋「指」為手指，釋「馬」為籌馬；另一類是釋「指」為手指，釋「馬」為馬匹。

在成玄英對《莊子》文本的注疏中，表現為第一類。成玄英疏曰：「指，手指也。馬，戲籌也。喻，比也。言人是非各執，彼我異情，故用已指比他指，即用他指為非指；複將他指比汝指，汝指於他指複為非指矣。指義既爾，馬亦如之」^[1]，以上各種看法認為，此句是說人人都以我的手指、籌馬為是，以他人手指、籌馬為非。莊子以此舉例來說人之互相非難之不可取。但是，莊子為什麼非以手指、籌馬為例？成玄英說是因為「近取諸身，切要無過於指，遠托諸物，勝負莫先於馬，故舉二事」^[2]。手指何以成為人體之切要，而萬物之對立者又何須以籌馬為先。顯而易見，此說實在勉強。在呂惠卿、王夫之的《莊子》解讀中，則表現為第二類。呂注雲：「以指喻指之非指，雖有名實、小大之辨，不出於同體，曷足為非指乎？以馬喻馬之非馬，雖有毛色、駑良之辯，不離於同類，曷足為非馬乎？」^[3]呂惠卿認為「指」、「馬」的區分是指同類裡的區分，即人體五指與天下馬匹雖然各有差異，但仍是「不離同類」，因此不能相非。王夫之認同呂惠卿的說法，但更進一步，另辟新意。

指之屈伸，因作用而成乎異象。馬之曰黑，因名言而為之異稱。……故以言解言之紛，不如以無言解之也。浸使白其黑而黑其白，屈其伸而伸其屈，則名與象又改矣。則天地萬物，豈有定哉？忘言忘象，而無不可通……照之以天，

莊子認為公孫龍子所認同的概念是人的心識思慮的主觀分辨與執著，所謂的概念並不具有絕對性，並且概念還使得事物的真實本然被人為的分解支離，是不自然的。因此莊子要破除「成心」之執著，消解世間的對待與分解。

皆一也，但存乎達之者爾^[4]。

王夫之認為，「名」是人為賦予的名稱，但這些名言其實都是可以改變的，而刨去人為的名言，萬物本是無定。所以，所謂的紛爭不過是「言」的紛爭。要消除這種紛爭，關鍵在於「以無言解之」，即刨去這些名言紛爭，靜觀宇宙萬物，不過都是一自然存在。但是莊子為何借取手指、馬匹為喻的問題仍沒有合理解釋。

至於莊子為何橫取「指」、「馬」二物為喻？馬其昶在《莊子故》中引徐常吉之言曰：「公孫龍有白馬指物二篇，莊子蓋據此立論」^[5]。莊子言「指」、「馬」是受了公孫龍子的影響，這倒是不無道理^[6]。我們可以看到，「白馬非馬」本就是名家辯論的重要論題，《戰國策》裏就有言「夫刑名之家，皆曰『白馬非馬』也」^[7]。而公孫龍子作為名家集大成者，其「白馬非馬」的論述尤為著名，史書上也記載了他曾就此論題與孔穿、鄒衍進行過辯論，因此，「指」、「馬」之辯廣為流傳是確鑿無疑的。此外，《莊子》裏還可以找到名家之言的痕跡，可以作為佐證。莊子有「方生方死」^[8]之言，而名家之惠施也有「物方生方死」^[9]之言。莊子有「子以堅白鳴」^[10]之言，而「離堅白」的思想也是公孫龍子的重要思想。

由此可見，莊子之言「指」、「馬」是借了公孫龍子或者說名家的話而發論，這一點當無疑。那麼公孫龍子與莊子所言的「指」、「馬」在義理上是否有所區別？下文分別對公孫龍子與莊子「指」、「馬」之喻進行探析，以釐清公孫龍子與莊子二者的思想內涵。

二、「離」的思想

公孫龍子「指」、「馬」之言分別出自《公孫龍子》中的《指物論》與《白馬論》，其完整的表述當為「物莫非指，而指非指」與「白馬非馬」，它們也分別是《指物論》與《白馬論》兩篇的核心論點。

打開《指物論》^[11]文本的關鍵在於對

「指」、「物莫非指」、「而指非指」的理解。所謂「指」，王瑄對此有言：「今按『指』字，當作常義之『指定』解，即指而謂之；如某也山，某也水，……又《莊子天下篇》……謂『指不至，至不絕』。其『指』字，亦指而謂之之意」^[12]。這段話是王瑄疏解《指物論》之前的一段提要式前言，但他其實已經指明了「指」字當解作指謂、指定。依據《說文通訓定聲》^[13]，「指」字本義為名詞「手指」，繼而引伸出「指示」、「指謂」等動詞義，這樣的動作往往伴隨個人的意志，由此「指」再引申出名詞「意旨」之義，而將之擴大化達至整個人類之「意旨」，即是人類所規定的「概念」。「指」的動詞義與名詞義其實是一貫的，動詞義是心靈認知狀態能動之指向，名詞義是心靈認知狀態所動之結果，能所是心靈認知狀態一體之兩面^[14]。

所謂「物莫非指」，王瑄在《懸解》中有言曰：「一切事務，胥由指定而來，指此物謂樹，則樹矣；指彼物為石，則石矣。在樹石自身，雖不待人指定始有樹石……樹石而不經人指定，又安得為樹石？故曰：『物莫非指』^[15]。『物莫非指』中的『指』即指定、意旨、概念之意，即人所賦予給事物的概念、名相，是人用理性思維抽象出來的一種概念符號。世間萬物在被人所賦予的概念限定之前，都只是一自然存在的物體自身而沒有任何外加的稱謂，因此不能被人所認識與言說。而當人要認識某一物體時，通過思維活動抽象出了這一物體所具有的某些特徵，由此形成了一種抽象的概念（即「指」），並且從此將其規定下來，由此這個物體可以被人認識與言說。所以，『物莫非指』一句就是說天下萬物莫不是在人的心靈認知狀態下所被概念化的對象。

所謂「而指非指」，則表達了概念與事物自身的相離。公孫龍子《指物論》一篇中出現的「指」在大多數時候都應該理解為概念之意義，即「物莫非指」之

所謂的紛爭不過是「一言」的紛爭。要消除這種紛爭，關鍵在於「以無言解之」，即刨去這些名言紛爭，靜觀宇宙萬物，不過都是一自然存在。但是莊子為何借取手指、馬匹為喻的問題仍沒有合理解釋。

實際上，公孫龍子通過分別「馬」、「白」、「白馬」這幾個內涵不同的概念，不僅是說「白馬」不等於「馬」，其實也是說「馬」不等於「白」，「白」也不等於「馬白」。這些概念相互之間都是分離的，即每一個概念都是一獨立的概念自己。

一命題的論證主要是從兩個方面進行，其一，是在概念的內涵上進行論證；其二，則是在概念的外延上進行論證。

在概念的內涵上論證「白馬非馬」，即從正面直接申明「白」、「馬」、「白馬」這幾個概念的內涵，說明它們在內涵上的差異，由此說明「白馬非馬」。《白馬論》開篇就說：「馬者所以命形也，白者所以命色也；命色者非命形也，故曰白馬非馬」^[21]。即表明命色之白與命形之馬是截然不同的兩個概念。在後文中，公孫龍子也說明瞭「白馬」這一概念的內涵，即「白馬者，馬與白也」^[22]。「馬」是只就形而言，「白馬」則是兼形色而言，是命色之白與命形之馬相合而成，因此這兩個概念的內涵是完全不一樣的，白馬的概念不等於馬的概念，故曰「白馬非馬」。實際上，公孫龍子通過分別「馬」、「白」、「白馬」這幾個內涵不同的概念，不僅是說「白馬」不等於「馬」，其實也是說「馬」不等於「白」，「白」也不等於「馬白」。這些概念相互之間都是分離的，即每一個概念都是一獨立的概念自己。

在概念的外延上論證「白馬非馬」，即是說明「白馬」與「馬」這兩個概念的適用範圍的差異，從而說明「白馬非馬」。公孫龍子認為「馬」這一概念可以包括黃馬、黑馬等各種顏色的馬，而「白馬」這一概念只包括白馬，正所謂「求馬，黃黑馬皆可致。求白馬，黃黑馬不可致」^[23]。「白馬」與「馬」這兩個概念的外延之所以有不同，這是因為「馬者，無去取於色，故黃黑皆所以應。白馬者，有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故唯白獨可以應耳」^[24]。「馬」這一概念只求形不求色，所以其外延可以包括黃馬、黑馬等各種顏色之馬；而「白馬」這一概念既求形也求色，所以其外延只能包括白馬，而不可包括黃黑馬。顯然，白馬的概念與馬的概念的外延不同，因此「白馬」的概念不等於「馬」的概念，故曰「白馬非馬」。

「指」。但「而指非指」中出現了兩個『指』，顯然前後兩個『指』有不同的意義。對此王瑄明確指出：「次句上一「指」字為指物者，下一「指」字為被指者」^[16]。他認為前一個「指」是用來指謂物體的那個「指」，即指定、旨意、概念。而後一「指」字則理解為被概念指向的那個物之真體，即事物自身，即「其被指之山水，標題所謂『物』者是也」^[17]。所以，「而指非指」一句其實就是說概念不可以等同於概念所指向的那個物體自身。「而指非指」也就是說「而指非被指」或「而指非物也」，即「指」不等同於「物」^[18]，「指」與「物」是相離的。而之所以說「指非指」，或者說「指非物」，王瑄認為：「但此項指定，係屬「物」之一種抽象，非彼指者真體；故曰：『指非指』……然既不能以指而體真，即不能以指而當物」^[19]。他指出，概念的本質是虛無的，其不過是人概念化認知所創造的抽象符號，而物體自身即使是離開了人所賦予的概念，仍是真實存在的，正所謂「指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也」^[20]；並且，概念雖然指向某事物，但概念所規定的內涵其實是難以涵蓋這一事物的所有屬性的，是不可能完全貼合於事物自身的。所以質虛的概念是不可等同於其背後所指的質實的物體自身的。

《公孫龍子·白馬論》全篇以客問主答的方式來論述其中心觀點，即「白馬非馬」。要想理解「白馬非馬」之意，首先必須明確「非」字之意義。「非」字按一般理解，常解作表否定之詞，即釋為「不是」，但「不是」可以解作「不屬於」，也可以解作「不等同於」。在公孫龍子「白馬非馬」中，「非」字理解為「不等同於」，而難者將「非」字理解為「不屬於」。難者認為「有白馬不可謂無馬」，是因其屬於馬而稱之為馬。顯然，在這裏難者將「是」字理解為「屬於」之義，全然不明公孫龍子所說「白馬不等同於馬」之義。

事實上，公孫龍子對「白馬非馬」這

在《指物論》中，公孫龍子把概念與事物自身作了剝離，承認了概念的抽象性。但他沒有否定概念的作用，因為他在說「指非指」的同時也肯定了「物莫非指」。即使概念都是虛無抽象的，並且不能完全貼合於事物自身，但概念仍具有確定的指向意義，仍起到指示事物的作用，使得萬物可以被人認識與言說。因此公孫龍子是強調人通過理性所創造出的概念的，而在此基礎上公孫龍子言「指非指」，其意則並不在否定概念的作用，反倒是旨在承認概念所具有的獨立性，即概念一經形成便可與事物自身分離而獨立存在。而在《白馬論》中，公孫龍子認為，「馬」、「白馬」二者內涵與外延均不同，因此二者是兩個分別而獨立的概念。不僅如此，公孫龍子還提出了「不定白」的說法：「白者，不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也」^[25]。「白」，即白的概念。「白」是人從世間各種白色的事物中抽象出來的一個命色的概念，它就是「白」之自己本身，是一純粹普遍性之概念，沒有任何限定，即「不定白」。但白馬之白則是由「白」這一純粹普遍性的概念落在了馬上而得，「馬白」是限定的白，具體的白。公孫龍子提出「不定白」的說法，旨在說明每一概念都是一獨立自存的純粹普遍性之概念。正所謂「不定者兼」^[26]，純粹普遍性之概念可以落在任何事物上從而產生限定內容，如純粹普遍性之「白」可以兼其他的白，如馬白、雪白、花白等等。但是純粹普遍性之概念其本質是「不定」的，不必貼合於任何事物之上，即每一概念都是獨立自存的。因此公孫龍子所強調的是概念所具有的獨立性，此也是其「離」之思想的體現。

三、「指」「馬」——「齊」的思想

莊子所言「指」、「馬」即《莊子·齊物論》：「以指喻指之非指，不若以非指喻指

之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也」^[27]。縱觀諸家注說，私以為郭象和褚伯秀的注解最為切要。郭象注曰：

夫自是而非彼，彼我之常情也。故以我指喻彼指，則彼指於我指獨為非指矣。此以指喻指之非指也。若復以彼指還喻我指，則我指於彼指復為非指矣。此以非指喻指之非指也。將明無是無非，莫若反復相喻。反復相喻，則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均於相非，則天下無是；同於自是，則天下無非……是以至人知天地一指也，萬物一馬也，故浩然大寧，而天地萬物各當其分，同於自得，而無是無非也^[28]。

郭象用「我指」、「彼指」來疏解。以「我指」比較「彼指」，那麼站在「我指」的角度來說「彼指」對於「我指」來說即是「非指」，此所謂「以指（我指）喻指（彼指）之非指」；相反，若以這個「非指」（即「彼指」，前面說「彼指」對「我指」而言是「非指」）來比較「我指」，站在「彼指」的角度來說「我指」於「彼指」來說也是「非指」，此所謂「以非指（彼指）喻指（我指）之非指」。郭象認為莊此言所要表達的意思就是「自是非彼」，即人人都以自己（我指）為是，而以他人（彼指）為非，由此而相互非難。

前文已明所謂「指」、「馬」皆是由公孫龍子而來，而「指」、「馬」在公孫龍子那裏都應理解為指謂事物的概念。若順此解釋來疏解，那麼「我指」可以理解為我對某一事物按照我的看法進行了規定，我賦予了其一個概念，而「彼指」則是你的規定與概念。兩人都從自己的規定出發，認為自己才是正確的，由此互相非難。但是莊子所言「指」、「馬」其實並不需要確有所指，只要理解了莊子這句話是在說「自是非彼」的意思即可。用自己設立的標準來評判他人不合於自己標準，即是「以指喻指之非指」；反之，如果以他人的立場為標準，那麼我的立場也是被非議的，即「以非

純粹普遍性之概念其本質是「不定」的，不必貼合於任何事物之上，即每一概念都是獨立自存的。因此公孫龍子所強調的是概念所具有的獨立性，此也是其「離」之思想的體現。

郭象與褚伯秀的看法雖然略有不同，但是其義理卻是相同的，都認為莊子此言是在說超越是非而泯除是非之意，即平齊世間的名言物議，止言息辯，由此渾忘彼我而達到萬物齊一的境界。

指喻指之非指也」。「馬」一句同樣也作此解。

在郭象看來，「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也」一句是落在是非之間反復相喻的層面上的，但這不是莊子所認同的，是非之間相互反復傾軋是無窮無盡的，永遠不可能消解。郭象認為莊子最後的立場是落在「無是無非」上的。所謂「無是無非」即從是非兩端的爭辯中跳脫出來，超越於這個是非之上把世間一切言論都平齊，是非名言自然而然就得到消解了。這也是「天地一指也，萬物一馬也」的境界，在這個境界上，所有的標準立場、對待差別都放平了。天下皆同於自是、均於相非，要說對，所有的看法都是對的；要說不對，所有的看法也都不對。這裡的「一指」、「一馬」並非是天地萬物有一個統一的標準，而是天地萬物都各有自己的立場與標準，各是其是即為自然，這其實就是「道」的境界。言論既已平齊，歸根究底，世間的萬物與人也都是一樣的，所謂的分別都是人的名言造作，萬物實際上並沒有什麼分別，都不過是天地間一自然存在罷了。因此，莊子此言即是要平齊世間的名言物議，止言息辯，由此渾忘彼我而達到萬物齊一的境界。褚伯秀對莊子此言的疏解與郭象則稍有不同，褚氏在其《南華真經義海纂微》中有言曰：

以指喻指之非指，常人之見也，以非指喻指之非指，至人之見也，非馬之義亦然……蓋指馬涉乎形迹，所以不免是非，非指非馬則超乎形數言議之表，故天地雖大，而一指可明，以其與我並生也，萬物雖多，而一馬可喻，以其與我為一也^[29]。

與郭象不同的是，褚伯秀認為所謂「指」、「馬」都是落於名言層面上的，而「非指」、「非馬」則是超越名言的層面上的。因此「非指」、「非馬」並不是表示「指」、「馬」的對立，「非指」、「非馬」是根本無所謂「指」、「馬」，是對「指」、「馬」的否定，即超越了名言層面上的

「指」、「馬」。因此，在褚伯秀看來，前半句是落在名言的層面上的，是世間是非之爭辯，這是莊子所不認同的；而後半句則是超越名言的層面，即莊子所主張的「天地一指，萬物一馬」的境界，也是郭象所說的「無是無非」的境界。這種境界要求我們不要陷於是非爭辯，而要從是非爭辯中超脫出來，以一種超越的態度將名言物議通通放平，一視同仁，由此消解名言是非之爭辯。

由此可見，郭象與褚伯秀的看法雖然略有不同，但是其義理卻是相同的，都認為莊子此言是在說超越是非而泯除是非之意，即平齊世間的名言物議，止言息辯，由此渾忘彼我而達到萬物齊一的境界。

莊子為何會借用「指」、「馬」之言表達上述的思想？我們可以借助莊子的「成心」、「道心」說來理解。「成心」與「道心」是兩種心靈狀態。「成心」在含有私欲的意涵之外，還含有分解的、能所對立的意味，這就開啟了類似公孫龍子式的心靈認知狀態。分解的認知能力去認知物件，導致概念化的認知結果。在莊子看來，名言是非之爭辯均由「成心」而來。「道心」則會消解上述認知的支離，取消分解性的規範綱紀，超越是非之上而止言息辯。莊子在《齊物論》中有言：

既使我與若辯矣……我與若不能相知也，則人固受其黜闇，吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

^[30]

論辯雙方都以自己為標準便無法仲裁誰是誰非。假如有第三人在此，不管他是哪種看法，都會徒增更多的是非，而無法裁決誰是誰非。這是因為他心中總有一定的立場，因此這樣的裁決總是有失偏頗的。

人若囿於一定的標準和立場，會產生固執的看法。莊子認為這是由於「成心」作祟。所謂「成心」，即「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心」^[31]，「成心」也即「自彼則不見，自知則知之」^[32]，即各人都只見到自己所說的這一面，而看不到別人所說的那一面。世間的是非爭辯歸根究底皆是由「成心」而來，正所謂「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」^[33]，有了成心才有是非，人人都因「成心」而只固執於自己的立場，而不認同別人的立場，由此自是其是，而非議他人，這才產生了是非彼此的分別。而「成心」本就是不一樣的，因為每個人都有自己的「成心」，每個人的立場與標準都是不同的，因此「是亦彼也，彼亦是也」^[34]，所謂的是非彼此都是相對而言，並非是絕對的。因此，爭論下去是無窮無盡的，執著於此就會陷於這種互相的指斥之中，日夜焦心思慮而精神難得安寧，正所謂「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥」^[35]。

莊子所嚮往的是「道」的境界，在莊子看來名言是非是相對的，只有「道」才是絕對的。「道」即是自然，是自然而然。《齊物論》中在解釋「天籟」時有言：「夫吹萬不同，而使其自己也，鹹其自取，怒者其誰邪？」^[36]這裡所說的「天籟」就是自然，「自然」是相對「他然」而言的，「他然」就是有所憑待，有所依靠，而「自然」即是自己而然，自取如此，而沒有驅使者使它如此這般，自然而然而無所相待就是「道」的境界。在莊子看來，名言分別、是非爭辯等心識上的活動都是由「成心」而來，因此人的認識總是有局限的，總是固守於自己的偏見。有所偏愛與執著就不是合於「道」的；而放下偏見與固執才是合於「道」的。因此，對待這些心識上的認識活動，莊子主張要破除「成心」而以「道心」觀之，即不要拘於是非爭辯之中，而是要從是非對待之中超越出來，摒棄固有的成見，而以虛靜的「道心」觀照事物的本然，由此息言

止辯，然後可以此與天地萬物相通。

由此可見，在莊子看來是非是相對的，而「道」的境界才是絕對的，「成心」是有執著的，而「道心」是無所執著的。故公孫龍子之「指」、「馬」，皆是莊子所謂的「成心」中所顯，故莊子要借用「指」、「馬」之喻，來破公孫龍子之說，其實是以「道心」破「成心」。

四、由「指」「馬」之喻看異同

公孫龍子與莊子共用「指」、「馬」之喻，雖然起點相同，但由於兩人學說理路不同，導致使用相同的比喻而引向不同的結果。比較兩人思想之異同：

其一，二者具有共同的前提：事物皆是通過人為概念與名言來界定的。公孫龍子說「物莫非指」，他認為世間萬物都是在人的理性認識之下所被賦予的概念。正所謂「天下無指，物無可以謂物」^[37]，沒有了人所賦予的概念，事物自身是什麼是不可以言說的，也就是說天下之物都要靠「指」來表現和言說。而莊子也說「物謂之而然」^[38]，某個物體還沒有進入人的知識系統時，它不過是一自然存在物，並沒有任何的稱謂（這也是公孫龍子所認可的），由此人可以主觀地選擇任何的名言來指代某一事物，你稱它是什麼就是什麼，因此莊子也認為所謂的事物不過都是人為所賦予的概念與名言。由此可見，公孫龍子和莊子都承認事物是通過人為概念與名言來界定的。

其二，公孫龍子確立概念名相的確定性；莊子打破概念名相的確定性。但在對概念的態度上，二者則顯示出了很大的不同。公孫龍子認為，雖然概念在沒有得到確認之前是具有很大隨意性，但概念一經產生便抽離於事物之上，且具有確定的指向性，即每一個概念都有明確的內涵與外延，對應著相應的事物。由此，公孫龍子認為人通過理性認識抽象出來的概念是具

所謂的是非彼此都是相對而言，並非是絕對的。因此，爭論下去是無窮無盡的，執著於此就會陷於這種互相的指斥之中，日夜焦心思慮而精神難得安寧，正所謂「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥」。

在莊子看來，能靠得住的就只有「道」，在「道心」的發用下，不要再爭論這些支離物之本然的名言，在虛靜之心的觀照之下宇宙萬物皆天地間一自然存在，沒有什麼分別。

可以依靠的就是「道」，以自然之「道心」觀照，超越是非彼此之分辨，平齊物議、止言息辯，回到我心與天地萬物一體的狀態，破除了「成心」之固執，也就沒有主觀的歪曲與成見，從而無是無非，也再沒有物我之別，有的只是事物自然而然之本身，萬物與我皆為一，從而達到無差別的、齊一的精神自由的境界。

中國傳統的思想主流並不注重純粹概念思理，而是注重價值意義的塑造與消解。莊子並不注重理智心，因而也不注重名辯分析，而是講求玄理，他認為世俗的言詮與價值判斷都是成心了別，執迷於其中會使心靈蒙昧，因而莊子主張跳出世間的價值系統，採取超越的智慧化掉一切差別相，通過消解世俗的價值來確立自身的價值主張。而公孫龍子強調概念名相的作用與地位，這其實並非中國傳統思想的主流，因而公孫龍子名理之學在過去常被視為「琦辭怪說」。但是公孫龍子作為先秦名家的集大成者，其對於概念名相的辨析其實中國思想史上不可多得的瑰寶，甚至可以與柏拉圖的理型相媲美。牟宗三先生曾說：「每一概念皆有一獨立自存之意義……此中含有一種凌空地對於『存有』之洞見，此是公孫龍思理之特別處，此是一種抽象思考之心態。當人類心靈能進至此境，把握此義時，自是人類智思之解放。在一特富具體心靈之民族中，唯公孫龍特顯此異彩」^[40]。可惜的是，公孫龍子的純粹概念的思想在中國傳統思想中沒有很好地得到傳承與重視，以至於僅是曇花一現而再無發展。

有確定性的。而與公孫龍子不同的是，莊子並不認為所謂的概念具有確定性，莊子對名言分辨是持貶斥態度的。在莊子看來，賦予給事物的概念是完全取決於人的認識的，萬物本是沒有限定的，正所謂「無物不然，無物不可」^[39]，所謂的「定」不過是你非要這麼稱謂它而已。因此，莊子認為這些所謂的概念、名言其實都是沒有一定的，所謂的分別不過都是人為的矯作，實際上是靠不住的。在莊子看來，能靠得住的就只有「道」，在「道心」的發用下不要再去爭論這些支離物之本然的名言，在虛靜之心的觀照之下宇宙萬物皆天地間一自然存在，沒有什麼分別。

其三，公孫龍子的分解路數與莊子的消解路數。公孫龍子這種給事物強定概念，嚴加分別的做法是走的分解的路子，即「離」之思想。公孫龍子認為概念與事物分離，概念具有相當的獨立性與確定性，由此可見，公孫龍子強調的是人所具有的知識理性。人類主觀地運用自己的理性抽象出、歸納出不同概念，進而通過各種抽象性的概念來認識世界、規定世界，從而形成各種知識，概念就是人類知識理性的體現。而概念一經形成便具有獨立性、確定性、客觀性，它規定下來是什麼就是什麼，不同的概念對應不同的事物，這其實表明了人的認知的絕對性。總而言之，公孫龍子強調概念的作用，通過概念分際認識世界，走的是分解的路子。而莊子認為公孫龍子概念、名相那一套使得個體的真實本然被人為的分解支離，是心識思慮的分辨與執著，是不自然的，因此莊子不走分解之路，而是超越於對待分解之上，將一切對待分解渾化於「道」之自然中。莊子認為，萬物本是渾然一體、無別無名的，人通過理性所獲取的知識其實是建立在主觀的選擇之上的，是執著於自己的「成心」所見的一面之辭，因此這種「成心」下的認識其實反倒是具有相對性和局限性的，是不可依靠的。莊子認為絕對的

[1] (清)郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六九。

[2] (清)郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六九。

[3] (宋)褚伯秀：《南華真經義海纂微》，見張繼禹主編：《中華道藏（第

一四冊）》（北京，華夏出版社，二〇〇四年），頁二六。

[4]（清）王夫之、王孝魚點校：《莊子解》（北京，中華書局，一九六四年，頁一八至一九。

[5]（清）馬其昶撰：《莊子故》，清光緒二十七年蕭山陳氏遺經樓刻本，卷一，頁九。

[6]關於莊子與公孫龍子在歷史上先出後出的問題，黃克劍在其《〈莊子·齊物論〉「指」、「馬」之喻別裁》一文中，有兩個觀點十分可取。其一，「指」、「馬」之辯在莊子之時有所流布是無疑的。其二，「指」、「馬」之辯是否由公孫龍子首創並不影響其與莊子「指」、「馬」在義理上的分辯。即使公孫龍子較其晚出，也大可將其「指」、「馬」之辯視作名家的著名論題，公孫龍子不過是名家集大成者。

[7]（西漢）劉向集錄：《戰國策（第二版）》（上海，上海古籍出版社，一九八五年），頁六四五至六四六。

[8]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六六。

[9]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁一一〇二。

[10]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁二二二。

[11]《指物論》一篇雖短小，但歷來爭訟頗多。一是其文辭簡短，用語不甚明確以至於多有困擾；二是文本本身脫字、衍字問題也難有論斷，文本的不同對於文意的解釋也多有阻塞。本文嘗試解之，只求順適其義。

[12]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四八。

[13]（清）朱駿聲撰：《說文通訓定聲》（武漢，武漢古籍書店，一九八三年），頁五八三。

[14]心靈認知狀態的過程與結果包含了概念化的能指與所指。事實上，概念化的能指必然對應概念化的所指，而概念化的

所指必然對應概念化的能指，講其中一方面，必然包含另一方面。下文為了行文方便，有時只用名詞義的、作為認知結果「概念」來進行敘述。

[15]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四九。

[16]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四九。

[17]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四八。

[18]在這裏需要對「物」的意義作更進一步的說明，「物」在《指物論》中有其明確的意義，這裡所說的「物」其實就是前文多次提到的物體、物體自身、事物自身。如王瑄前文所說，山、水、樹、石乃至世間萬物在被人所指定之前就已經客觀的存在於那裏了，而沒有任何的屬於人類知識系統裏的概念來限定它，即事物自身有一本體、真體自然而然地存在於天地之間。因此，這裏所說的「物」就是事物自身還未被人類的概念所限定時的天然狀態，或者說事物自身的真體，為行文方便可簡稱事物自身。但是要特別注意的是，雖然這裏所說的「物」是指事物自身，但是「物」這個詞本身還是一個「指」，因為真正的事物自身是無法言說的，但當你必須言說表達時，便會生出「指」來，所以只要是我們口中所言說的，不管是賦予各種事物之上的各種不同概念，如「山」、「水」、「樹」、「石」等，還是用來稱謂世間萬物的這個「物」的總稱，它們都是「指」。因此，需要指出這裏有兩層意思，一是這裏所說的「物」即表示世間萬物的事物自身或物體自身，二是這個「物」仍是一個稱謂，是一個「指」，因為這裏要言說事物自身便不得不用一個「物」的概念來進行表述。

[19]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四九。

[20]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁五〇。

[21]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四二。

[22]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中

破除了「成心」之固執，也就沒有主觀的歪曲與成見，從而無是非非，也再沒有物我之別，有的只是事物自然而然的本身，萬物與我皆為一，從而達到無差別的、齊一的精神自由的境界。

公孫龍對於概念名相的辨析其實中國思想史上不可多得的瑰寶，甚至可以與柏拉圖的理型相媲美。可惜的是，公孫龍子的純粹概念的思想在中國傳統思想中沒有很好地得到傳承與重視，以至於僅是曇花一現而再無發展。

集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六九。

[40]牟宗三：《名家與荀子》（長春，吉林出版集團有限責任公司，二〇一〇年，頁一二二。

The decomposition and the elimination of concepts: an analysis of the metaphor of “Zhi” and “Ma” of Gongsun Longzi

Dong Yingjie (Soochow University)

Abstract: Both Gongsun Longzi and Zhuangzi mentioned “Zhi” and “Ma” in their books. Although their words seem similar, after carefully studying we find that actually their thoughts are quite different. Gongsun Longzi considers that a concept is separated from the object itself that the concept refers to, and he also views that each concept has its independence. Therefore, the meaning that Gongsun Longzi wants to express is the thought of “Li”(separation). What he emphasizes is the absoluteness of human’s rational understanding. Zhuangzi, however holds an extremely opposite point of view. The meaning that Zhuangzi wants to emphasize is the thought of “Qi”(harmony and equality). He believes that the formation of concept comes from people’s stubborn mind and subjective choices; as a result, these so-called concepts actually are not absolutely reliable. Therefore, Zhuangzi advocates transcending all the secular antithesis and separations in the world. Only in this way can we finally achieve a state of harmony and equality in the entire universe.

Keywords: Gongsun Longzi, Zhuangzi, The metaphor of “Zhi” and “Ma”, Li, Qi

華書局，一九九二年），頁四三。

[23]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四三。

[24]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四七。

[25]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四七。

[26]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁八二。

[27]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六六。

[28]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六九。

[29]張繼禹主編：《中華道藏（第一四冊）》（北京，華夏出版社，二〇〇四年），頁二九。

[30]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁一〇七。

[31]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六一。

[32]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六六。

[33]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁五六。

[34]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六六。

[35]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁五一。

[36]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁五〇。

[37]王瑄撰：《公孫龍子懸解》（北京，中華書局，一九九二年），頁四九。

[38]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》（北京，中華書局，一九六一年），頁六九。

[39]（清）郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子

中外交流

江南製造局翻譯館
與晚清中外法學交流

■ 胡雁

暨南大學歷史系

摘要：江南製造局翻譯館在晚清西學東漸中佔有重要地位。翻譯館立足國情依據時局變遷，組織人員譯介出版了一批包括法學在內的社會科學類書籍。這些圖書作為中外法文化交流的重要組成部分，在晚清社會各階層引起了巨大反響，成為近代改革乃至革命的重要思想源泉。

關鍵字：江南製造局翻譯館，西法譯介，法學交流。

江南製造局翻譯館是晚清官辦新式翻譯出版機構中、創辦最早、歷時最久、規模最大、翻譯書籍最多、在近代中國有巨大影響的西書譯介機構。關於它的翻譯出版活動，學界利用各種檔案資料多有研究，取得了不少的研究成果，目前正深入微觀層面研究^[1]。設立翻譯館的主要目的是為江南製造局軍工生產提供技術資料支援，為洋務運動服務，因此翻譯館譯著注重實用性，以自然科學和應用科學為主，但它也翻譯出版了一些西方法學類書籍，在晚清中外法文化交流中佔有重要地位。本文擬就江南製造局翻譯館譯介西方法學類書籍的原因、種類、內容、特點作些探討，並分析翻譯館法學譯著對晚清社會的影響。

一、翻譯館與法學類書籍的譯介出版

一九世紀四十年代以後，尤其是第二次鴉片戰爭以後，面對西方列強的堅船利炮，一些具有世界意識和時代精神的先進中國人逐漸認識到西方先進科學技術的重要性，主張向西方學習，掀起了一場「師夷長技以制夷」的洋務運動，在沿海和內地創辦了一系列新式企業和文化教育機構。一八六八年六月正式開館的江南製造局翻譯館便是其中規模最大的一家官辦西書翻譯出版機構。

翻譯館的設立與當時中國學者徐壽、華蘅芳等人的努力密切相關。一八六一年，坐鎮安慶指揮鎮壓太平天國起義的曾國藩便十分重視西方軍事技術，羅致了「當時最優秀的中國工程師和科學家」^[2]，其中就有日後成為翻譯館骨幹的徐壽、徐建寅、華蘅芳等人。這些人長期與西方傳教士交往，深知翻譯西方近代科技書籍的重要性和緊迫性，「翻譯係造船之根本」^[3]，一八六七年一到江南製造局便上書曾國藩建議設立翻譯館，「翻譯西書」^[4]。與此同時，長期與天平天國較量的曾國藩、李鴻章等人也認識到學習西方堅船利炮、科學技術的重要性，對於開設翻譯館譯介西書的提議也十分欣賞，便委任徐壽、華蘅芳等人籌建。一年內，他們先後聘請英、美傳教士偉列亞力、傅蘭雅、瑪高溫等人參與籌建，相繼譯出了《汽機發軔》、《汽機問答》、《運規約指》和《泰西採煤圖說》四書，成果顯著，得到了曾國藩的

江南製造局翻譯館是晚清官辦新式翻譯出版機構中、創辦最早、歷時最久、規模最大、翻譯書籍最多、在近代中國有巨大影響的西書譯介機構，在晚清中外法文化交流中佔有重要地位。

江南製造局並不是一時起意，而是清政府立足國情依據時局變遷所作出的政策調整。這些政法類圖書雖然數量很少，但在近代中國引起了不小的影響，薛福成、康有為、梁啟超、張之洞、孫寶瑄等人均看過這些譯著。



贊賞。一八六八年曾國藩正式向清廷奏請開辦翻譯館：「蓋翻譯一事，系製造之根本。洋人制器出於算學，其中奧妙皆有圖可尋，特以彼此文義扞格不通，故雖日習其器，究不明夫用器與制器之所以然。本年局中委員於翻譯甚為究心，先後訂請英國偉列亞力，美國傅蘭雅、瑪高溫三名，專擇有裨製造之書，詳細翻出……擬俟學館建成，即選聰穎子弟隨同學習，妥立課程，先從圖說入受，切實研究，庶幾物理融貫，不必假手洋人，亦可引伸其說，另勒成書」⁶⁵。同治帝很快批准曾國藩的奏請，江南製造局翻譯館正式成立。

據相關統計，從一八六七年籌建到一九一二年閉館江南製造局翻譯館各種已刊未刊譯著達到一百七十八種，是晚清翻譯出版書籍最多的官辦譯介機構。從內容上看，這些書籍以江南製造局必需的應用科學和基礎科學為主，有一百五十八種，注重實用性，但也包括了不少有裨洋務的社會科學類圖書，如史志、交涉、學務、國政等。這種情況既與翻譯內容選擇權歸屬有關，也與官方設立翻譯館的目的密切相關。首先，翻譯館不同於傳教士創辦的廣學會，它是由清政府主辦的譯介出版機

構，翻譯內容選擇權掌握在官方；其次，翻譯館也不同於立足培養翻譯外交人員的京師同文館，洋務派當初開辦翻譯館的目的是為江南製造局提供技術支援，為此需「將西國要書譯出」⁶⁶，而「最要為算學、化學、汽機、火藥，炮法等編，因屬關係製造，即如行船、防海、練軍、採煤、開礦之類，亦皆有裨實用」⁶⁷。在此情況下，人文社會科學類譯介自然較少。

從時間上看，翻譯館譯書內容有著明顯的階段性特點，最初只注重應用科學和自然科學翻譯，直到一八七四年才刊出第一本社會科學譯著《四裔編年表》，而且絕大部分社科類圖書翻譯於中法戰爭後，這種發展軌跡與晚清社會不同時期學習西方的側重點相吻合。十九世紀六十年代後，面對西方的堅船利炮，清政府亟待解決的是軍事工業近代化問題，軍工書籍成為翻譯館首選。據《江南製造局翻譯館譯書目錄》統計，從一八六七年到一八七九年翻譯館西學譯書有五四種，幾乎都是為軍事工業服務的應用科學和基礎科學類書籍，社科類圖書僅有兩種。到了十九世紀八十年代，尤其是中法戰爭、中日甲午戰爭接連戰敗後，清廷逐漸認識到僅僅引進西

方軍事技術和先進科學技術，是無力與擁有資本主義先進制度的西方列強抗衡的，因此學習重心由「器」轉「制」，翻譯側重點也轉向包含政法、外交、歷史、教育在內的西方社會科學類書籍，翻譯館總共翻譯出版二十種社會科學書籍，其中有十七種刊於一八八四年後。

翻譯館包括法學書籍在內的社會科學類圖書主要由中外學者合作翻譯完成，外國學者主要是英美傳教士傅蘭雅、林樂知，中方則有舒高第、汪振聲、潘松、瞿昂等人。限於語言文字水準，他們採用的譯介方法主要是「西譯中述」翻譯模式，即西人口譯，華人筆錄潤色。對此，翻譯館譯書最多的傅蘭雅有著詳細的描述，「至於館內譯書之法，必將所欲譯者，西人先熟覽胸中而書理已明，則與華士同譯，乃以西書之義，逐字讀成華語，華士以筆述之；若有難言處，則與華士斟酌何法可明；若華士有不明處，則講明之。譯後，華士將初稿改正潤色，令合於中國文法。有數要書，臨刊時華士與西人核對；而平常書多不必對，皆賴華士改正」^[8]。

要而言之，江南製造局翻譯館譯介包括法學在內的西方社會科學類圖書並不是一時起意，而是清政府立足國情依據時局變遷所作出的政策調整。這些政法類圖書雖然數量很少，但也在近代中國引起了不小的影響，薛福成、康有為、梁啟超、張之洞、孫寶瑄等人均看過這些譯著。

二、翻譯館法學譯著內容

江南製造局翻譯館社會科學類譯著，無法按照當下的目錄學標準進行嚴格劃分。一是「當時」與「當下」學科劃分標準存在較大差異，圖書分類標準也難以整齊劃一；二是西學作為一種異域文化，難以依據中國傳統經史子集分類，晚清學者也並未形成統一的分類意見。本文擬以「當下」標準為主輔以「當時」學者意見，依據刊刻時間對翻譯館法學類譯著做一個簡

單梳理。

《英國水師律例》，慈溪舒高第口譯，海鹽鄭昌棧筆述，二冊四卷，江南製造局光緒三年（一八七七年）刊行，原書由「英國律例師德麟、水師支應官極福德」編纂^[9]。全書共分四卷，正文三卷十四章，較為詳細地介紹了英國海軍平時與戰時管理教育方面的法律法規，第四卷則是附編了英國海軍各時期具體管理條例。此書是晚清翻譯出版的第一部關於西方軍事管理的書籍，對晚清海軍建設有重要借鑑意義，引起了廣泛關注，相繼被《富強齋叢書》、《續西學大成》、《西學軍政全書》等西學叢書收錄，梁啟超《讀西學書目表》更將之列為兵學先讀書目。

《佐治芻言》，英國傳教士傅蘭雅（John Fryer）翻譯，永康應祖錫筆錄，三冊，江南製造局光緒十一年（一八八五年）出版。該書依據英國人錢伯斯兄弟（William and Robert Chambers）一八五二年編纂出版的《政治經濟學》（Political Economy）翻譯。全書共分三十一章四百一十八節，前三十章主要論述有關西方社會、政治和法律方面的問題，後十八章則講述了西方經濟問題。書中以英國政治經濟制度為背景和楷模，對自由資本主義原理進行了深刻闡發，宣揚了自由、平等、民主等西方資本主義核心價值觀，是「戊戌變法以前介紹西方政治和經濟思想最為系統的一部書」^[10]。出版之後多次重印，並被《西學富強叢書》、《西政叢書》、《質學叢書》、《西學軍政叢書》、《富強齋叢書》等叢書收錄，是一本在晚清知識界傳播廣泛且評價頗高的西學譯著。梁啟超曾云：「《佐治芻言》言立國之理及人所當為之事，凡國與國相處，人與人相處之道悉備焉」^[11]，是「言政治最佳之書」^[12]。

《公法總論》，傅蘭雅口譯，六合汪振聲筆述，不分卷一冊。此書譯自《大英百科全書》（Encyclopaedia Britannica）第九版中的《International Law》，作者是英國

《法律醫學》較為系統地闡釋了各種法醫學鑒別方法和技術手段，也介紹了一些法醫學經典案例和致死毒物的名稱、藥理，是晚清翻譯的第一部有關西方法醫學知識的著作，推動了中國法醫學的近代化進程，評價頗高。

江南製造局雖然沒有京師同文館法學譯著那樣引人注目，但也有新的特點。一是擺脫西方政法知識的一般性介紹，二是從國際法譯介轉向翻譯憲政理論類著作，三是進入西方國際法知識總結與廣泛推廣期。

山廬日記》載：「是書為英國全備之萬國公法，於各國焦急之道，所當盡之職，論之極精，惜譯筆遲冗，且重複意殊多，不知其原文何如」^[16]。

《各國交涉便法論》，英國傅蘭雅翻譯，吳縣錢國祥校正，六冊六卷，扉頁注有「江南製造局鈐板」字樣，未標記具體刊刻時間。據錢國祥記載，此書是《各國交涉公法論》的姊妹篇，實為費利摩·羅巴德《國際法評論》第四集譯稿，與《各國交涉公法論》同時由江南製造局於光緒二十年（一八九四年）刊行，「此書是書之末集，論各國交涉便法，又謂之交涉私法」^[17]。全書凡六卷四十八章，主要講述了國際法中關於個人的相關內容，涉及移民、游歷、婚娶、繼承、司法諸方面問題。

《美國憲法纂釋》，慈溪舒高第口譯，海鹽鄭昌棧筆述，江浦陳洙潤色，原書由美國總統海麗生（即本傑明·哈裏森，Benjamin Harrison）編撰，江南製造局光緒三十三年（一九〇七年）刊行。全書共分廿一卷，附錄一卷。書中較為系統的介紹了美國憲政運作體制，內容包括憲法源流篇、國會事宜篇、總統篇、內閣篇、度支部篇、陸軍部法部篇、郵政部篇、水師部篇、內部農業部、各派班員篇、大理院篇等。此書是順應清末預備立憲風潮而譯，對時局有重要影響，被譽為「二十世紀立憲運動的必備參考書」^[18]。

江南製造局翻譯館譯介出版的西方法學類書籍，雖然沒有京師同文館法學譯著那樣引人注目，但較以往出版的西方政法類著作，也有新的特點。一是擺脫西方政法知識的一般性介紹，轉向更深層次的專門化知識闡述，如法學與醫學的交叉學科法醫學權威讀本《法律醫學》；二是從國際法譯介轉向翻譯憲政理論類著作，京師同文館雖然譯介刊刻了一大批著有影響力的西方法學類書籍，但以公法和部門法為主，並未涉及憲法與政治理論，而翻譯館最為出名的法學譯著《佐治芻言》和

人羅柏村（Edmund Roberston）。扉頁上有「江南製造局鈐板」字樣，但未署具體刊刻時間，而據學者王揚宗考證大致出版於一八八六年至一八九四年。全書只有二十五頁，約一萬字，是一本關於國際法知識的簡明讀物，內容涉及國際法的概念、源流和適用範圍等。雖然篇幅較短，但語言精練，內容通俗易懂，深受晚清知識界歡迎，相繼有《西政叢書》、《新輯各國藝學全書》本問世。《湘學新報》稱讚道：「雖未詳舉各國成案，而公法之理可知大概」^[13]。

《法律醫學》，傅蘭雅口譯，新陽趙元益筆述，十冊廿四卷，江南製造局光緒二十五年（一八九九年）出版。該書依據英國著名法醫學家、皇家醫學院法醫教授、皇家學會副會長惠連（Wm. A. Guy）一八四四年出版《Principles of Medical Jurisprudence》譯介，翻譯藍本是一八八一年經弗里愛博士（David Ferrier）修訂的英文第五版。全書共分為廿四卷，首卷為總論，正文二十三卷。書中較為系統地闡釋了各種法醫學鑒別方法和技術手段，也介紹了一些法醫學經典案例和致死毒物的名稱、藥理，是晚清翻譯的第一部有關西方法醫學知識的著作，推動了中國法醫學的近代化進程，評價頗高，「為中國《洗冤錄》之類，但其說理處較精微」^[14]。

《各國交涉公法論》，傅蘭雅口譯，太倉俞世爵筆述，六合汪振聲校正，吳縣錢國祥覆校，江南製造局光緒二十年（一八九四年）刊行。全書共分十七卷，初集四卷卅八章，二集四卷，三集八卷，附有校勘記一卷，有一千二百五十七頁，「是當時篇幅最大的國際法詳本」^[15]。原書為《國際法評論》（Commentaries Upon International Law），作者是英國議政大臣兵船部審問堂大堂律學博士費利摩·羅巴德（Robert J. Phillimore）。此書雖然包羅萬象，極為詳備，但於文法卻不慎注意，導致內容冗雜凌亂，多受詬病。孫寶瑄《忘

《美國憲法編纂》均屬此類；三是進入西方國際法知識總結與廣泛推廣期，如《各國交涉公法論》國際法總結性著作，包羅萬象，極為詳備，《公法總論》是簡明讀物，通俗易懂。

三、翻譯館法學譯著的影響

江南製造局翻譯館譯介刊行的西方法學類書籍，對晚清社會產生了重要影響。其一，這些書籍傳播了西方社會先進的政治外交理念，給晚清社會以啟蒙，推動了中國政治外交近代化進程。在十九世紀四十年代以前，牢牢占據國人腦海的是以三綱五常為核心的儒家思想，這一思想觀念雖有其輝煌燦爛的悠久歷史，但到晚清已變得十分愚昧落後，束縛了中國人追尋進步的步伐。在政治觀念上，它宣揚「君權神授」和「三綱五常」，要求臣民無條件服從君主；在外交理念上，它堅持華夷之辯，認為中國周邊乃至歐美強國皆是不如華的蠻夷，而中國是「天下共主」，外國來華是「四方來朝」。鴉片戰爭以後，尤其是第二次鴉片戰爭以後，面臨西方的堅船利炮和先進科學技術，一些具有世界意識和時代精神的先進中國人開始認識到中國與西方的巨大差距，以「自強」和「求富」為旗幟掀起了向西方學習的洋務運動，江南製造局翻譯館譯介出版的西方法學類書籍成為這些人學習西方的一面明窗，帶來了全新的政治和外交理念，在晚清社會引起了廣泛反響。梁啟超曾高度翻譯館譯介的公法類著作，「同文館教習丁韋良公法專家，故館譯多法學之書。然西人治公法有聲於時者，無屢數十百家，丁譯萬國公法非大備之書也。局譯各國交涉公法論分三集，為書十六本，視館譯為優矣」^[1]。《佐治芻言》是晚清翻譯出版的第一本西方憲政理論類書籍，出版後多次重印，被梁啟超譽為「戊戌變法以前介紹西方政治和經濟思想最為系統的一部書」、「言政治最佳之書」、「論政治最通

之書」^[20]；孫寶瑄也曾在《忘山廬日記》中多次提及《佐治芻言》。

其二，這些書籍促進了西方法學學科體系在華傳播，推動了中國近代法學學科的確立。翻譯館譯介刊行的法學類著作帶來了新的西方法學知識，為法學這一學科的發展完善夯實了基礎。在十九世紀九十年代前，京師同文館等譯書機構雖然翻譯出版了一大批西方法學類圖書，內容囊括國際法和國內法，且從基礎知識理論到具體法律條文都有涉及，但唯獨缺乏憲法和政治理論類書籍。翻譯館譯介刊行的《佐治芻言》和《美國憲法纂釋》有力填補了這一短板，與以前翻譯出版的法學類書籍一起，健全了在華傳播的西方法學學科體系，推動了中國近代法學學科的發展。

其三，這些書籍開創了法學翻譯新領域，為晚清知識份子主動翻譯西方憲政理論類書籍提供了借鑒。江南製造局翻譯館譯介刊行的法學類著作，一方面提供了一些新的選題，如憲政類、法醫類，另一方面也給晚清翻譯界帶了一些教訓，如提高譯介水準。翻譯館譯介出版的《各國交涉公法論》由於意在求全求備，導致內容冗雜，多收詬病。南學會曾評論道：「又諸書中自以《各國交涉公法論》為較詳備，然其臚列成案，率正法、便法，樊然並陳，如入五都之市，目眩意駭，抉擇未由故往往令人不能終篇」^[21]。

綜上所述，江南製造局翻譯館譯介出版的西方法學類書籍，較以往出版的法學譯著有著新的特點，健全了在華傳播的西方法學學科體系，促進了中國近現代法學學科的建立，是晚清中外法文化交流的重要組成部分。更為重要的是，翻譯館法學譯著絕大部分在中日甲午戰爭後日益高漲的改革與革命浪潮中問世，所傳播的西方憲政理論必然成為先進國人改革與革命的思想源泉。

[1]有關江南製造局翻譯館的研究成果頗

江南製造局翻譯館譯介刊行的法學類著作，一方面提供了一些新的選題，如憲政類、法醫類，另一方面也給晚清翻譯界帶了一些教訓，如提高譯介水準。

江南製造局是晚清中外法文化交流的重要組成部分，更為重要的是，翻譯館法學譯著絕大部分在中日甲午戰爭後日益高漲的改革與革命浪潮中問世，所傳播的西方憲政理論必然成為先進國人改革與革命的思想源泉。

多，主要有夏東元的《江南製造局在中國近代史中的地位》（載《河北學刊》，一九九五年五期）、王揚宗的《江南製造局翻譯書目新考》（載《中國科技史料》，一九九五年二期）、鄒振環的《傅蘭雅與江南製造局的譯書》（載《歷史教學》，一九八六年一〇期）、黃明的《江南製造局譯書史淺探》（載《圖書館雜誌》一九八六年二期）、張增一的《江南製造局的譯書活動》（載《近代史研究》，一九九六年三期）、張美平的《江南製造局翻譯館的譯書活動及其影響》（載《中國科技翻譯》，二〇〇九年四期）、趙少峰的《江南製造局翻譯館與晚清西史譯介》（載《學術探索》，二〇一〇年五期）等，但是，以上研究對翻譯館法學譯介卻關注不夠。

[2] (美) T·L·康念德：《李鴻章與中國軍事工業近代化》（四川大學出版社，一九九二年），頁三四。

[3] 宋原放：《中國出版史料》近代部分（湖北教育出版社，二〇〇四年），頁五四六。

[4] 辛元歐：《徐壽父子與中國近代科學技術》（上海科學技術出版社，二〇〇五年），頁八五。

[5] 中國史學會編：《洋務運動》第四冊（上海人民出版社，一九六一年），頁七九。

[6] (英) 傅蘭雅：《江南製造總局翻譯西書事略》，轉引自黎難秋主編：《中國科學翻譯史料》（中國科學技術大學出版社，一九九六年），頁四一四。

[7] 同[5]，頁三〇。

[8] 同[6]，頁四一九。

[9] 《英國水師律例》，載《叢書集成續編》第五十一冊（台灣新文豐出版公司，一九九八年），頁五一三。

[10] (英) 傅蘭雅：《佐治芻言》（上海書店出版社，二〇〇二年），頁二。

[11] 梁啟超：《讀西學書法》，轉印自黎難秋：《中國科學翻譯史料》，頁六三八。

[12] 夏曉虹：《〈飲冰室合集〉集外文》（北京大學出版社，二〇〇五年），頁一一二一。

[13] 胡兆鸞：《西學通考》第十六卷（光緒丁酉年長沙刻本），頁三五。

[14] 陳洙：《江南製造局譯書提要》第二卷（上海江南製造局，一九〇九年），頁六二。

[15] 熊月之：《西學東漸與晚清社會》（中國人民大學出版社，二〇一一年），頁四一一。

[16] 《忘山廬日記》（上海古籍出版社，一九八三年），頁一三八。

[17] (英) 傅蘭雅：《各國交涉便法論》第一卷第一章（上海江南製造局鈐版），轉引自杜濤編：《國際私法》（復旦大學出版社，二〇〇四年），頁一三二。

[18] 胡照青：《晚清社會變遷中的法學翻譯及其影響》（華東政法學院，博士學位論文，二〇〇七年），頁十七。

[19] 同[11]，頁六三八。

[20] 同[12]，頁一一二一。

[21] 《湘報》第廿一號（中華書局，一九六五年），頁八三。

The Translation Department of Jiangnan Arsenal and The exchange of legal culture in late Qing Dynasty

Hu Yan(The Department of History, JINAN University)

Abstract: The Translation Department of Jiangnan Arsenal plays an important role in the eastward of western culture. Based on the contemporary political situations, the Translation Department organized the translations and publications of various books of social sciences, including laws. These books served as a notable part of the cultural exchange of Chinese and foreign laws, which exerted great influences on all levels of the society in late Qing dynasty and became a significant source of reformation and revolution.

Key words: The Translation Department of Jiangnan Arsenal; the Translation of Western Legal Books; Legal Exchange

深度靈性境界

——中國境界神學論八福(下)

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：新約聖經耶穌關於八福的論述，是基督教福音的重要部分。本文從深度靈性境界的層次，詳細介紹了從中國境界神學的角度去闡釋八福的內容。文章認為中國文化重人的胸襟視野，而基督教文化中耶穌登山論福樂，也正是從遠大的視野開始，帶引入深入去領悟上帝國度來臨人間的新時代，即新約時代，那是遠遠超越過去傳統所講的表面道德與教化，上帝救贖將帶給人類最完滿的內在幸福與喜樂。八福不是守行為的道德指示，而是強調人心靈如何與上帝建立靈性感通的關係。聖經文化中天國的展示不在道德或宗教教條，卻在人與上帝的親情關係，而得內在喜樂，這是一份天國生活的宣言，指向美善與神聖的新生活。

關鍵詞：耶穌，八福，天國，中國境界神學

(接上期)

第四重境界：渡過心靈的黑夜

經歷虛心、哀慟與溫柔之福，人初步經歷上帝對人靈魂的改造工程，體會到靈魂甦醒的境界。「他使我的靈魂甦醒，為自己的名引導我走義路」^[1]。意思是開始走上上帝安排的義路，但會經歷心靈的黑夜，表面上好像體會上帝不存在，而渴慕追求更深進入上帝奧秘，憑信心克服困難，而達饑渴慕義的境界。

當進入與上帝的關係時，上帝會使信徒大大感受與人同在的喜樂，甚至經歷有

各種神蹟改變困境，也因此更敬虔地事奉上帝，但一段日子之後，因過份投身外在事工，而忘了內在與上帝的密切關係，這時產生各種靈性的病，如：

1. 屬靈的驕傲，以為自己靈性比人高，愛批評其他信徒不屬靈，甚至一些長輩也不屬靈。如此即失去屬靈的基本條件，即虛心，拒絕承認自己不屬靈，因此靈性上開始驕傲自大，失去前面的一切境界。

2. 接受信仰多年，但沉陷於表面文化，使信仰變得虛偽化和外在化。如外表很謙卑，說話常講感謝上帝，內裏卻沒有真正感謝之心。常引用聖經的話，但卻只是用來批評他人，不是自己遵行，做事彷彿如沒有上帝存在。

3. 因生活已離上帝很遠，再沒有與上帝感通，漸漸只追求屬靈的感覺，如尋求某些可見的神蹟奇事，或希望聽大講員講道而得屬靈感覺，並非追求內在與上帝的真實深入關係。

當屬靈上漸停滯失去內涵時，上帝會拿去表面的感覺，信徒早年經歷的靈性喜樂與安慰漸減，神蹟也不再出現，漸進入靈性枯乾(desolation)，陷在心靈黑夜中。當沒有表面感覺時，上帝是要叫信徒憑信心，而不是憑感覺，才能走入與他更深的關係。

十六世紀的靈修學大師聖十字約翰(St John of the cross)寫《靈魂的黑夜》(Dark night of the soul)與《攀登迦密山》(Ascent of Mount Carmel)，強調上帝通過

中國文化重人的胸襟視野，而耶穌登山論福樂，也正是從遠大的視野開始，帶引入深入去領悟上帝國度來臨人間的新時代，那是遠遠超越過去傳統所講的表面道德與教化。

信心是一種意志的堅持，堅持黑夜盡頭有曙光，在心靈的曠野荒漠，無邊黑暗中，艱苦似是無止境，但藉信心，人堅持相信沙漠盡頭是活水暢流的綠洲，黑夜之後將是曙色。

過去。人必須有信心，領悟到上帝在看顧，深信一切艱苦日子必渡過。

信心是一種意志的堅持，堅持黑夜盡頭有曙光，在心靈的曠野荒漠，無邊黑暗中，艱苦似是無止境，但藉信心，人堅持相信沙漠盡頭是活水暢流的綠洲，黑夜之後將是曙色。人因而有盼望，再次踏上屬靈之路憑信心前進，信心的堅持如細水長流，內心最深處漸呈現一個靈性空間，這屬靈的空間是心中的安宅，不因現實風浪而變，靈性因此得大穩定，進而追求體會上帝及實踐其國的義，而得內裏的飽足。

聖十字約翰指出，上帝使人經歷心靈的黑夜，是去除人心的叢生繁雜的污濁，使靈魂淨化，人由此學習進入默觀(contemplation)，是心靈持續單純地、直覺地、專注地凝視上帝，心靈不再是理智地「默想」(meditation)，卻是超越知識，從意志上專注進入上帝奧秘之愛中，而有感通結合。這是憑信心得上帝看為義，上帝神聖的義呈現於心，而求天國的義全面來臨人間，是饑渴往達到的飽足境界。

黑夜對人心的淨煉，使人想起孟子的說：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能」¹⁸。當上帝要更深接近一個人，會使他經過除淨一切心靈雜質的黑夜，在黑夜中生饑渴慕義之心，而得永恆之主在心靈同在的屬靈境界。

第五重境界：憐恤之心與上帝性情

因信心張開的屬靈空間，使人心底通向永恆之主，漸可分享上帝的美善。彼德說「上帝的神能已將一切關乎生命和虔敬的事賜給我們，皆因我們認識那用自己榮耀和美德召我們的主。因此他已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情欲來的敗壞，就得與上帝的性情有分」¹⁹。人進入一個新的境界，就是與上帝

黑夜來對人練淨(purification)，他說：「靈魂經過黑夜，達到與上帝之愛完美結合的神性光明」²⁰。「這黑夜就是剝除和淨化感官所有的慾望，亦即所有對於外在的世物，肉身的享樂，及愛好私意的慾望」²¹。這是練淨感性，再進一步第二個是靈魂的黑夜，練淨靈魂，去除深層內在的污穢，空淨了人心靈所有雜質。

當靈性進入曠野，在無邊黑暗中，人對上帝沒有任何感覺，但此時才明白，深度的靈性，不是靠感覺，而是要憑信心。「在乾旱疲乏無水之地，我渴想祢，我的心切慕祢」²²。詩人在曠野默想，在乾旱之環境，全心渴慕追求上帝。當人陷在靈魂枯乾中，亦自然在靈裏追求與上帝的關係。如詩人所言：「上帝阿，我的心切慕你，如鹿切慕溪水。我的心渴想上帝，就是永生上帝，我幾時得朝見上帝呢」²³。這就開始了饑渴慕義的追求。

所謂饑渴慕義的「義」，希臘文dikaiosune的意思，是指上帝那神聖的義，從上帝看來是神聖正義的。經歷枯乾是上帝要我們更深認識他的始點，靈魂在枯乾中感靈魂內的饑渴，更為切慕上帝國的公義聖潔，此時即展開饑渴慕義的福樂。

「我在患難之日尋求主；我在夜間不住的舉手禱告；我的心不肯受安慰。……難道主要永遠丟棄我，不再施恩麼？」²⁴詩人經長久的苦楚患難，同時遠離上帝，心靈持續枯乾，感到沮喪，壓力包圍自己，情緒低沉到心靈不肯愛安慰，甚至擔心上帝離棄自己。這就要如饑渴者喝求水一般，追求上帝那神聖的義來臨。

但之後他說：「我便說，這是我的懦弱，但我要追念至高者顯出右手之年代。我要提說耶和華所行的，我要記念祢古時的奇事。我也要思想祢的經營，默念祢的作為」²⁵。詩人雖然在極重憂患中，卻知到問題根源在自己的懦弱，故此沒有埋怨上帝，反而追念上帝過去的各種作為，每一次都是如此的信實，故深信一切艱難都必

的性情有分，成為憐恤人的人，以無條件之愛待人的境界。

上帝的性情，從他在舊約初期的啟示，對摩西說：「我的百姓在埃及所受的困苦，我實在看見了，他們因受督工的轄制所發的哀聲，我也聽見了。我原知道他們的痛苦，我下來是要救他們脫離埃及人的手，領他們出了那地，到美好寬闊流奶與蜜之地」（《舊約·出埃及記》三章）。上帝為他百姓被壓迫的痛苦，有無窮的悲痛憐憫，感受和知道人類的痛苦，是上帝的本性。上帝是一感通的主，故能體察人的苦難。因此他以極大的仁愛與行動，來救贖人民，引領他們走向一理想的未來。

人建立深度的靈性空間後，漸可進入上帝的豐盛中，分享上帝悲憫的性情，而上帝的愛已成為他生命的一部份，此時就得憐恤人而來的福樂。

無法止息的純淨仁愛

「耶穌走遍各城各鄉，在會堂裏教訓人，宣講天國的福音，又醫治各樣的病症。他看見許多的人，就憐憫他們，因為他們困苦流離，如同羊沒有牧人一般」^[10]。耶穌是實踐行動之主，看見世人困苦流離，因極深的憐憫，就到處奔走，進入群眾之中，以行動去關愛人，醫治人，擁抱受傷害的人。

「困苦」的原文是eskulmenoi，可以形容被剝皮而且砍得血肉模糊的屍體；或受到尖銳的批評，或受到傲慢藐視對待的人。

「流離」是原文的errimenoi，意即筋疲力竭，或因重傷而倒在地上的人。耶穌見很多人困苦無盼望，被折磨而倒在地上，而生大慈愛之心，憐憫的希臘文(splagchnistheis)，形容強大的同情與愛，詞根是由肚腹(splagchna)一詞而來，表示發自人裏面最深處的慈愛與同情。

這困苦流離的景象，與孟子見鄒穆公時所描述的「兇年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者幾千人矣」^[11]。

頗為接近，孟子以此批判君王不理人民，不行仁政。耶穌年代，人民同樣是困苦流離，但猶太人領袖，只重律法的教條，卻不去扶持和安慰真實困苦的人，給予人生活的力量。耶穌不只批判那些宗教領袖的虛偽，且自己投身參與在人民生活之中，直接扶持與安慰，使人重新站立起來，splagchnistheis代表的是基督完美人性的慈愛。

至於八福中「憐恤」一詞，希臘文是eleemon。希伯來文的憐恤是chesedh，它不僅是對人的同情心，也不只對苦難中人感到同情惻隱。更是帶著寬恕與慈愛進入人內心的深處，使我們可以設身處地以他的眼光來感應，從他人的體會來思想。憐恤人的也得上帝的憐恤，如詩人所說：「慈愛的人，你以慈愛待他，完全的人，你以完全待他」^[12]，上帝通過基督，彰顯從上天來的神聖慈悲仁愛。

憐恤是一種內心無法止息的純淨仁愛，特別見到世人的苦難，發而為關懷困苦的行動。所以耶穌走遍各城各鄉，憐憫困苦流離的人。憐恤的本質，是一種感通，是進入他人生命，去感應溝通其內在悲哀痛苦，願意去與其同擔艱困，醫治其傷害，犧牲自己以轉化其苦的行動。

在基督教文化中三位一體的上帝，其本體三位間有無窮的慈愛感通關係，他所創造的人具上帝的形像，是具感通性，感通的特性就是慈悲仁愛，對他人，對萬物的關愛。

人內在的感通性，是孔孟所發現的良知仁心，仁心的基本特性，就是感通，新儒家大師牟宗三指出：「仁以感通為性，潤物為務」^[13]。仁的本性是感通，仁心的自覺，可以仁愛潤澤天地萬物，使萬物的創生發展有生意。這仁心是天命之性，是宇宙本體的彰顯。

三位一體的上帝以其形像創造人，人性即有上帝的感通性，古聖賢自覺人這本性，而稱之為仁心，而創造道德教化。聖經

上帝為他百姓被壓迫的痛苦，有無窮的悲痛憐憫，感受和知道人類的痛苦，是上帝的本性。上帝是一感通的主，故能體察人的苦難。因此他以極大的仁愛與行動，來救贖人民，引領他們走向一理想的未來。

清心是一深沉自省，放下一切自大的可能性，心中不藏任何自我執著與對事物之執著，生命變得完全純全透明，如此即能心中見上帝的榮耀與臨在。這是人心直接朝見永生上帝，是個人靈命最高峰。

同時指出，人也有罪的狀態，罪是與神的隔絕，進而與人及萬物的隔絕，是與感通相反的狀態，是人感通本性的虧損。啟示是上帝主動找尋隔絕中的人，救贖是耶穌基督使上帝與人復和，信心回復感通性。

當感通的人遇到感通的上帝，在靈性上深入追求上帝，經過饑渴慕義得飽足境界，漸可分享上帝的慈悲仁愛本性，當人犧牲自己去愛人，結果又蒙上帝憐恤關愛。這成就憐恤的境界。

第六重境界：清心純全朝見上帝

憐恤的大愛行動，會帶來多人得愛心滋潤，人行出關愛時，會產生極大喜樂。

但人在關愛行動時會得世上的歌頌榮耀，因關愛事業或事奉上帝工作的成功，人會沾沾自喜，迷執於為上帝的工作，而不知一切成就由上帝而來。故靈修者需更深自覺自己對神聖事業的迷執，清除內在隱伏的罪及更高的驕傲，以清純潔淨、無自我欣賞的心，去跟從上帝。這是清心福樂，深高度靈修之始。

希臘文中清心純潔是Katharos，基本的意義潔淨，純全而不混雜、毫無偽裝。在基督徒事奉中，即使我們有極熱心的行為，或許很成功的扶貧行善，見證上帝，或講道分享很有果效，但在內心的深處，我們還會有些自我贊許，甚至追求索取他人稱贊、感謝和榮譽，因而自我欣賞。這就是在動機上未能清心純潔，單靠行為事奉，不能親近上帝。

「我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裏面活著」^[14]。只有獻身與基督同死同活，才能達至內心完全純潔。而這就是接近上帝的條件，上帝是絕對聖潔，神聖清淨，清心是聖靈對人內在的淨化，而得體會上帝的神聖。

以賽亞先知描述他見上帝的異象：「當烏西雅王崩的那年，我見主坐在高高

的寶座上，他的衣裳垂下，遮滿聖殿。其上有撒拉弗侍立，各有六個翅膀，用兩個翅膀遮臉，兩個翅膀遮腳兩個翅膀飛翔。彼此呼喊說：聖哉、聖哉、聖哉，萬軍之耶和華，他的榮光充滿全地」^[15]。上帝是絕對聖潔的，聖潔是指神聖的尊榮威嚴，遠超過世人與世事的美與善。

人要完全獻身給上帝，就有成聖的果子：「現今你們既從罪裏得了釋放，作了上帝的奴僕，就有成聖的果子，那結局就是永生」^[16]。成為上帝的奴僕就是完全的獻身，而達到成聖，就是洗淨一切罪而達清心見神，而使上帝的聖潔在生命出現。

清心是以絕對單純歸向上帝，心中不再藏任何野心與顧慮，回歸完全的單純，如此即在上帝面前完全坦誠開放，信徒任由上帝雕琢自己，在主面前放下一切自大自是，人生就自如自在，一無牽掛，此時上帝的神聖、潔淨與榮耀呈現在心，是人心得見上帝的境界。

清心是深層自省，不單對付罪，還要放下自己對善的執著，要放開自以為代表上帝的驕傲，憑信心讓上帝帶領事工，相信上帝必預備合適的人完成，而自己的下一步也必有上帝帶領，不憑自己的智慧與計謀。

清心是一深沉自省，放下一切自大的可能性，不帶任何功勞見上帝，心中不藏任何自我執著與對事物之執著，生命變得完全純全透明，如此即能心中見上帝的榮耀與臨在。這是人心直接朝見永生上帝，是個人靈命最高峰。

有關在上帝面前清心，也可與佛家論清淨心對話。《大乘起信論義記》提到：「不生滅者，是如來藏清淨心」^[17]。所謂「如來藏清淨心」，是佛教真心系統所論的宇宙根源本體，如來藏(That ā gatagarbha)是指在一一切流轉生滅變化中，真如法性(終極真理)本身是不生不滅，如寶藏含藏，永恆存在。所謂：「心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅」

^[18]。真如是法界總體，即一切存在之本體，也即是佛性，是成佛的依據。清淨的意思，據《俱舍論》：「遠離一切惡行煩惱垢故，名為清淨」^[19]。清淨的性質是遠離惡行與煩惱垢染，同時也超越一般相對的善惡，這是真如法性的本性，藏於萬法而為宇宙不生滅的本體，人經修養至終極覺悟可證自性清淨。

但若常人聞佛法而要證清淨心，怎樣才能達到證清淨心的圓滿呢？依菩薩十地修行，要到第十地的「法雲地」（小乘稱「灌頂地」），才證清淨圓滿而達成佛。但要多久呢？佛經說三大阿僧祇劫（Asamkhyeyakalpa）^[20]，佛教以一個阿僧祇劫是世界經過多次成、住、壞、空的週期，約十二億八千萬年。三大阿僧祇劫大約是三十八億四千萬年之久。一般只言是三無限量長的時間^[21]，要無數世才得完成。達摩解之為三毒心，一念轉之即可，故禪宗則講當下即見性成佛，不過現世畢竟未見有人當下頓悟成佛，而具佛的三十二相者。故證悟自性清淨心仍是長遠未來的理想。

基督教文化中上帝的本性，是絕對神聖與潔淨，同時上帝有性情位格，有大慈悲仁愛之心，能對人啟示、救贖與感通。當其不啟示時，可以說是藏於萬有而為一切的根源，與如來藏自性清淨心類似。但當其從隱密中開顯，又可主動臨在，與人說話，更可道成肉身，承擔人苦罪，這是特殊啟示。佛教真常心系統中的自性清淨心，《大乘起信論》喻為大海的濕性，是泛神論思想。但若真如法性又即佛法身，具佛性，則又有慈悲性，隱涵性情位格義。但沒有特殊啟示，與聖經的上帝仍是有別。而在基督教文化中由於上帝直接以啟示與救贖臨到人，人不須由自我修養到上帝的聖潔世界，卻因上帝感動而除去人的偏執，在其最深的靈性起現信心，憑信心的開放，當下即與上帝建立感通關係。但人要體證上帝的神聖潔淨世界，須通過清心。

耶穌講清心，核心意義在人面對上帝，徹底痛悔，謙卑地完全放下自己，身心靈奉獻，內心即舊我死去，靈性回復絕對純全無偽，無執無礙，即可體證上帝的完全聖潔臨在，而得經歷上帝那榮耀的世界。聖經中先知說：「因為那至高至上、永遠長存（原文作住在永遠）名為聖者的如此說、我住在至高至聖的所在、也與心靈痛悔謙卑的人同居、要使謙卑人的靈甦醒、也使痛悔人的心甦醒」^[22]。上帝是至高永恆的神聖，住在痛悔謙卑者的心中。

「那召你們的既是聖潔，你們在一切所行的事上也要聖潔。因為經上記著說、『你們要聖潔、因為我是聖潔的。……你們既因順從真理，潔淨了自己的心，以致愛弟兄沒有虛假，就當從心裏彼此切實相愛（從心裏有古卷作從清潔的心）」^[23]。人體證上帝的聖潔，即要潔淨己心，過聖潔生活，真誠無偽地彼此相愛。這是清心的境界。

第七重境界：使人和睦帶來和平

清心使靈性入至高之處，得悟上帝之全然榮耀與美善，之後即得使命下迴向現實人間，成為和平之子，進入實踐地使人和睦的境界。

「在至高之處，榮耀歸與上帝，在地上平安，歸與他喜悅的人」（《新約·路加福音》二章）。至高的榮耀，要落在人間，耶穌基督帶來地上平安。清心的人經歷朝見上帝榮耀光明，其使命就是要成為世上的光，使人和睦，帶來和平。和睦在中文可譯和平、和諧或平安，希臘文是eirene，希伯來文為shalom，希伯來文的「和平」是指使每一件事物都達到最高的美善，順遂良好。聖經中的和平不僅是一般人與人談判達至互利，除去各種困難，而且在價值上達到美善良好的意思。此外，猶太的拉比認為和平也是建立人與人之間的良好關係。

清淨的性質是遠離惡行與煩惱垢染，同時也超越一般相對的善惡，這是真如法性的本性，藏於萬法而為宇宙不生滅的本體，人經修養至終極覺悟可證自性清淨。

在充滿自私、鬥爭與衝突的世界中，耶穌指出，要通過上帝帶來真正的平安，使人與人回復良好關係，因而一切都得最高的美善。這是上帝對人類的心意，要帶來最高的和平，是人與上帝的和好。

在充滿自私、鬥爭與衝突的世界中，耶穌指出，要通過上帝帶來真正的平安，使人與人回復良好關係，因而一切都得最高的美善。這是上帝對人類的心意，要帶來最高的和平，是人與上帝的和好。

耶穌來人間，就是通過自己的犧牲與復活，帶來人與上帝的和好，「因為我們作仇敵的時候，且藉著上帝兒子的死，得與上帝和好，既已和好，就更要因他的生得救了。不但如此，我們既藉著我主耶穌基督得與上帝和好，也就藉著他，以上帝為樂」（《新約·羅馬書》五章）。這是上帝以完全無條件的愛，來行出和好的一步。只有先行出無條件愛，甚至愛仇敵，才能化解人間苦惱，完成人間和平。

耶穌說：「使人和睦的人有福了，因為他們必稱為上帝的兒子」。兒子在希臘文是huioi，指兒子或繼承者，人若將和平帶來人間，就是作了上帝所做的工作，像基督一樣。促進和睦的人，就是參與上帝所作的工作，這是天國的事工。活得像上帝的兒子，是與上帝深切的親情關係，將從上帝得到極大的幸福喜樂。

以無條件的愛化解萬千怨憤

人可以從靈修化解自己怨憤，但人如何可以化解千千萬萬人內心的怨憤呢？當世界到處殺戮流血，當強國武力欺壓弱國，當百萬難民投奔怒海，當激進思想者襲擊無辜人民，當富足者渺視弱勢者，世界到處有億計心靈受傷害與怨憤的人，如何帶來和睦呢？

人間的衝突，來自一種隔絕狀態，人與人、及人與上帝的隔絕。這是聖經所論罪的狀態，隔絕使人自我中心，並以自我中心的標準，對他人或其他民族論斷，形成衝突與仇恨。

破解人間的罪惡隔絕，是重建感通關係，回復人與人、人與神的感通關係。耶穌基督先行出愛，無條件地服侍人，對人的罪完全寬恕，以自己犧牲受苦，在十架上

化解全人類的苦毒與罪惡，耶穌的復活，使舊的苦毒死去，生命可以重生，從頭開始。除去了罪，上帝與人復和，人與人復和，由彼此感通而達和諧，是使人和睦的境界。

只有無條件的愛、寬恕和犧牲才能化解對立，帶來和平。

在人間無窮衝突、爭鬥與殺戮中，實現無條件的愛，條件是寬恕。以聖經原意，這先來自上帝對人罪惡的寬恕，耶穌在設立聖餐時說：「因為這是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦」^[24]。赦免的希臘文是aphesis指釋放，不計算他人的惡。上帝不計較人的惡，且潔淨了人的罪污，先知以賽亞敘述上帝說：「唯有我為自己的緣故，塗抹你的過犯，我也不再記念你的罪」^[25]。塗抹是指「擦乾淨」^[26]，上帝的寬恕能拭去罪在人心留下的痕跡，由於上帝的屬性是慈愛與寬恕，可擦拭盡人的罪污，與人重建親密關係。

至於人，當得到上帝的寬恕，也要寬恕他人。保羅說：「倘若這人與那人有嫌隙、總要彼此包容、彼此饒恕。主怎樣饒恕了你們、你們也要怎樣饒恕人」^[27]。這裏饒恕的希臘文charizomai，是指無償施與善意及仁慈。

寬恕的原意就是放開計算，並施與仁慈，以恩典仁愛對人。是除掉人與人間的醜惡，保羅在《新約·以弗所書》總結時說：「苦毒、惱恨、忿怒、嚷鬧、毀謗，並一切的惡毒都當從你們中間除掉；並要以恩慈相待，存憐憫的心，彼此饒恕，正如神在基督裏饒恕了你們一樣」^[28]。他在此列出了六樣人與人間的衝突。首先是苦毒（pikria），是指怨恨的心。跟著是惱恨（thymos）和忿怒（orgē），前者是指突如其來的怒火，後者是心中深沉的含怒，因各種私怨而起的憤恨。跟著是嚷鬧（kaugē），指大聲呼喝的橫蠻脾氣。還有毀謗（blasphēmia），是指謗瀆及反對上帝的話語，也常用來形容對他人之侮辱性言

語。保羅最後總結為「一切惡毒」，概括所有類似的惡毒的心思和行為。保羅訓勉人要將上述全體除掉，從正面以恩慈相待，存憐憫的心，恩慈是基督徒的基本美德。它是實踐出來的愛心，是有同情和愛心所推動的恩慈行為，這就是寬恕的動力。

但是，恩慈憐憫也面對障礙，因為很多人的仇恨，來自受人傷害或備受委屈的心態。因此，保羅說要彼此饒恕，這是以恩慈互相對待，基督徒饒恕人最高的榜樣，是上帝在基督裏饒恕了人類。人必須感恩，並饒恕他人。基督徒饒恕別人，必須好像上帝那般無條件而徹底。

耶穌說：「你們饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們的過犯。你們不饒恕人的過犯，你們的天父也必不饒恕你們的過犯」^[29]。饒恕不能是單方面的行動。神賜給人各種恩惠，要求人盡他應盡的義務，饒恕也是其中之一，神寬恕世人，要求世人也要同樣寬恕他人。

使人和睦的開始，須先自己有寬恕人的心，先無條件地愛人，縱使是仇敵，可通過寬恕而先去愛他。對一群人、一個民族，先要有學識去瞭解其內在的歷史文化創傷，用無條件愛心去醫治，成為他人的僕人，而不是先去指責其錯誤，增加其傷害。

當人陷在自己苦毒中，如何能從怒火中釋放及施與恩慈，行出寬恕呢？從自己的苦難中轉化，在人先面對上帝，為自己的苦難感謝，才能醫治自己創傷。因為知道如果生命已獻給上帝，今上帝容許經歷苦難，必有更好的安排，相信未來將必是更美好，即可在患難中仰望美善境界，為未來的更美好而感恩。如此即能超越苦難，從未來的美善，接受現今的苦難，克服和轉變苦難。而後才可超越自己，進入上帝美善仁愛的世界。

當人經歷無條件的愛，就越有寬大和諧的宇宙視野，以寬容仁愛的心對他人及天地萬物。基督那犧牲的愛漸漸成為內在

生命的特質，由此才能完全寬恕敵人，犧牲自己去愛他人，用這種生命去服侍原是對立的一群人，和平就可出現。如此，人就活著像耶穌基督，必稱為上帝的兒子。

中國孔子處理人間的和平，在提出恕道，「子曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯。子出。門人問曰：何謂也？曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣」^[30]。又「子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施於人」^[31]。孔子貫徹始終而又終身行之的思想，就是恕。孔子將恕加以詮釋：「己所不欲，勿施於人」。這兩句話是行恕道的根本依據，面對他者的世界，有恕的基本原則，就是若自己不願要的，也拒絕施給他人。這是使人心從自身去感受他人，先瞭解他人，建立寬和的心胸去感應溝通他者。這是人與人和睦的條件。

儒家講的「恕」不單是寬恕，是更為廣大的公共社會中的寬容精神。特別是指當政者對人民的道德，有權者要推己及人，明白人民的需要，先限制自己，不將人之所惡施行出來。中庸說：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」。孔穎達疏：「恕，忖也，忖度其義於人」。恕是忖度他人之心，而以義行之，這是一種人與人，王與民的彼此感通，由此帶來和平，是為王道。

儒家恕道與基督信仰有很多相通之處，就是突破自我中心，以寬容仁愛面對他者，達至彼此的和睦相處。儒家的恕不但達於他人，且建立公共社會的感通，盡心知性而可知天的仁愛。基督信仰不同儒家之處，始於上帝的啟示與救贖，主動臨格人間，通過基督的犧牲與復活，打開感通上帝之通道，由此天人縱貫相通，再橫向與人、與社會、與萬物相通，而開顯天國在地，天地人得復和。當人將最高的和諧美善實現，使人達至和睦，就是稱為上帝兒子的境界，人子是指完滿的人，具有天父的特質，行上帝所行的美善，即是帶來人

人間的衝突來自一種隔絕狀態，人與人、及人與上帝的隔絕。這是聖經所論罪的狀態，隔絕使人自我中心，並以自我中心的標準，對他人或其他民族論斷，形成衝突與仇恨。

儒家恕道與基督信仰有很多相通之處，就是突破自我中心，以寬容仁愛面對他者，達至彼此的和睦相處。儒家的恕不但達於他人，且建立公共社會的感通，盡心知性而可知天的仁愛。

人會遇到一個自私殘暴的現實世界，特別到二十一世紀，面對後現代文化的意識形態，是自我中心主義(egoism)，其思想上世俗人的相對主義，使人陷溺情慾放縱，認為世間根本沒有真善美存在，故後現代文化有道德恐懼症(moral phobia)，怕他人實踐上行出真誠的愛心，這會戳破其道德相對主義的虛偽，使他們失去放縱情欲及為所欲為的理據。當信徒去化解人間怨憤，能真正行出上帝的美善慈愛時，會遇到不相信有美善的權貴力量，故這些人總要迫害有真生命的信徒，希望他們是虛假的，也要追趕打壓，希望使他們不能生存。

故此行出上帝美善的人，必會受到各種批評、侮辱、陷害、無中生有的讒毀，這是「為義受逼迫」的處境。

靈修的最高境界，不單深度經歷上帝，回到人間行出大愛，且進一步甘願為義受逼迫，不怕辱罵、逼迫、捏造壞話毀謗。「人若因我辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話毀謗你們，你們就有福了。應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的。在你們以前的先知，人也是這樣逼迫他們」（《新約·馬太福音》五章），而受到膚淺、邪曲、惡毒者的批評侮辱是種光榮，因那是真正將天國實踐出來，是真正屬乎上帝的明證。

犧牲：儒家和基督教文化的異同

教會史記載彼得事主三十年，於公元前六十四年到羅馬，尼祿大帝(Nero)大舉屠殺基督徒。彼得寫信說：「親愛的弟兄阿、有火煉的試驗臨到你們，不要以為奇怪，(似乎是遭遇非常的事)倒要歡喜，因為你們是與基督一同受苦，使你們在他榮耀顯現的時候，也可以歡喜快樂。你們若為基督的名受辱罵，便是有福的，因為上帝榮耀的靈，常住在你們身上。你們中間卻不可有人，因為殺人，偷竊，作惡，好管閒事而受苦。若為作基督徒受苦，卻不要

間和平。

第八重境界：為義受迫的福樂

達至使人和睦的境界，已是上下內外的融通了，經歷天地最高的恩典慈愛，而又在人間實現美善：

1. 虛心的境界，生命倒空，放下一切。
2. 哀慟的境界，自覺內在罪咎，痛悔而潔淨。
3. 溫柔的境界，自省心中怨憤，以謙卑而超越的心化解。
4. 饑渴慕義境界，進入心靈黑夜中，煉淨靈魂的污穢，憑信心堅持而內在轉化。
5. 憐恤人的境界，以上帝的愛進入人間之苦，靈裏流現無窮慈愛。
6. 清心的境界，超越一切成就，以原始的純真見上帝。
7. 使人和睦的境界，以無條件的愛恕服侍人間，化解人間仇恨。

但更深的屬靈體會，是在實現這七重境界時，在地上帶來和平時，遭遇世人的侮辱逼迫，與上帝以犧牲來堅持愛與義，是為義受逼迫的喜樂境界。

「為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的；人若因我辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣話毀謗你們，你們就有福了！應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的；在你們以前的先知，人也是這樣逼迫他們」^[32]。聖經中耶穌不是說逼迫受苦本身是有福的，但信徒能為義受苦而仍歡喜快樂，這是上帝所賜的福樂。

「逼迫」這個詞的希臘文是dioko，也有「追趕」的意思。希伯來文是radaf，同樣有「追趕」和「迫害」之義。因此，這段經文可以翻譯成「那些為義而被追趕和迫害的人是有福的」。追趕是一種死纏而連續不斷的壓迫，信徒因堅守所信與經歷的真理，被人不斷追趕、壓迫、加害，是一種很大的痛苦。

為何會有為義而受的壓迫呢？因為義

羞恥，倒要因這名歸榮耀給上帝」^[33]。彼得講「火煉的試驗」，有些注釋認為可能指他寫信時期見尼祿對信徒的殘忍迫害，信徒被放狗追咬，被釘十字架，天黑時當成火把活活燒死，在晚上照亮尼祿花園^[34]。彼得在信的起頭也提到火煉金子的比喻^[35]，表示信徒的生命經歷苦難，就如煉金子一樣。他以苦難是與基督一同受苦，是火煉的金子，是喜樂而有福的。

彼得大概寫完兩封信後，信徒勸他逃離羅馬城，據說在羅馬城郊通往安提阿道上遇到基督，他問道：「主啊！你要到哪裏去？」耶穌對他說：「彼得，你離棄了我的羊，現在我要到羅馬再釘一次十字架！」彼得頓時捶胸大哭，決定回羅馬城受刑殉道。

根據教父奧利金(Origen)及耶柔米(Jerome)所記載，彼得要求倒釘十字架，以示不配與耶穌一樣犧牲^[36]。倒釘十字架是酷刑中之酷刑，使受刑者不單有皮肉之苦，更在倒吊時呼吸困難，全身扭曲。這是最大的為義受逼迫，但彼得認為歡喜快樂。

門徒與信徒犧牲生命被認為是早期基督信仰的靈性深度，也是基督徒靈性的最高峰。

中國文化也重視人可為真理而犧牲，儒家以真理是人心性本體的仁義。孟子曰：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，捨生而取義者也」^[37]。孟子把仁與義綜合為人心性(良心)來解釋，仁就是心性美善之本體，義則是指心性的發用，表現為合理的言行。如說：「仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」^[38]人將仁心之善行出來即是義，孟子指為了行出仁義，人可犧牲生命，那即是彰顯天理比維持生命更重要。

儒家「捨生取義」的原則，需要在人格中踐行出來，其基礎在孟子所養的浩然之氣：「其為氣也，至大至剛，以直養而無

害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也」^[39]。那是由修養集義而養出的人格氣節，文天祥稱之為「天地正氣」，這是人的氣節，在最壞的日子來臨，生與義不可得兼時，人即會為義而犧牲生命，成為歷史上的聖賢。所謂「時窮節乃現，一一垂丹青」。最後懷念這些歷史偉人說：「哲人日已遠，典型在夙昔。風簷展書讀，古道照顏色」^[40]。儒家之捨身取義，是道德人格完滿者，為保持仁義天理而死，是人類道德實踐之最高境界。

儒家與基督信仰之別，在基督的犧牲，是為承擔世人的苦罪而死，其選擇十字架的酷刑，是為了救贖罪人。儒家捨生取義是道德形態的境界，基督釘十字架是宗教的犧牲，是神學的境界。

儒家所重的是人的善性，善的最高表現是「殺生成仁」^[41]與「捨身取義」，儒家的弘識孤懷，是在人間無盡的黑暗爭鬥中，發現一點人靈性的美善，這是人內在的心靈零點，原始的天真。

從基督教神學看，儒家所發現的是人內在的上帝形像，亦即孟子與老子所言的「赤子之心」^[42]，此是人出生時，人靈性的原始感通性，感通性是人與上帝可感應溝通的靈性，也是人與人，人與萬物的感通性。儒家在人間茫茫自私邪情的罪惡大海中，由深沉自省中，發現這點靈明，就在倫理親情中，也在人對他人的同情共感中呈現，稱之為仁義。並明白這靈明原是充天塞地的宇宙本體^[43]，而確定天是仁愛之源，故敬畏上天，以仁愛教育人。

耶穌說他所講上帝國度的奧秘，是向嬰孩才顯出來^[44]，回復到孩子的樣式才能進天國，因這是人的原始天真，是單純的信心，是人與上帝能感通的本性。但因罪的隔絕，人的本性雖存在，卻不能與上帝連結。創世記記錄上帝創造亞當，「照著自己的形像造人」^[45]、「耶和華上帝用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就

二十一世紀面對後現代文化的意識形態，是自我中心主義後現代文化有道德恐懼症，怕他人實踐上行出真誠的愛心，這會戳破其道德相對主義的虛偽，使他們失去放縱情欲及為所欲為的理據。

儒家「捨生取義」的原則，基礎在孟子所養的浩然之氣。那是由修養集義而養出的人格氣節，文天祥稱之為「天地正氣」，這是人的氣節，在最壞的日子來臨，生與義不可得兼時，人即會為義而犧牲生命，成為歷史上的聖賢。

Documents一書中，也包括薛拉諾的多默所著的《聖芳濟傳》(Thomas of Celano, *The Life of St. Francis of Assisi*)、思派爾的朱利安所著《聖芳濟生平》(Julian of Speyer, *The Life of Saint Francis*)等^[49]，而稍後的著作則由目擊者證言綜合整理出來，故可視之為有歷史事實根據的敘事。

根據這些記錄，聖法蘭西斯事蹟最為人樂道的有兩方面，一是他的謙卑與委身。他甘願放棄富足的生活，學效耶穌的一無所有，稱其修會為小弟兄(The Lesser Brothers)，「作為最神聖貧窮的跟隨者，他們一無所有，也一無所欲，故他們也一無所懼……看來他們是徹底將世界釘上十字架」^[50]。法蘭西斯有一次迎面見至麻瘋病人，他克服自我的恐懼，走去擁抱和親吻這病人，「從今以後，他視自己愈來愈卑微，最後藉救主的憐憫，他能徹底戰勝自我」^[51]。他因此常選擇住在麻瘋病人當中，以極大的愛心服事他們，亦一生服事貧病的人。

另一世人樂道事件是他與鳥兒交往，並向鳥兒講道，稱之為弟兄姊妹，如在La Verna，眾鳥歡樂地飛臨他，歡迎他^[52]。他又對鳥兒講道說：「上帝使你們成為造物之尊貴物，並住在空氣的純淨中。你們不種也不收，但祂尚且保護帶領你」^[53]。法蘭西斯不單愛眾生，也愛天地的一切事物，他稱太陽為弟兄，月亮眾星為姊妹，風為弟兄，水為姊妹，火為弟兄，地為母親，甚至「身體死亡姊妹」，他為這一切讚美上帝^[54]。法蘭西斯這晶瑩剔透的生命，使他決定去愛原是敵人的伊斯蘭教徒。他在一二一九年隨第五次十字軍到埃及，時十字軍正攻打海邊要塞Damietta。法蘭西斯見十字軍的道德敗壞及混亂，十分心痛，他到處叫十字軍停戰。他整夜禱告後，預言其新進攻必敗，被軍隊笑為傻子，結果真的大敗，大家馬上對他尊敬。

根據同行的主教Jacques of Vitry寫的信件記載，說他是「如此的可愛，得到人的

成了有靈的活人，名叫亞當」^[46]。人性中有靈性及上帝的形像，上帝作為三位一體的主，是一關係感通的本體。人性原始的上帝形像，當是指人具上帝本性的關係感通性，即人可與上帝感通，人靈性最深處即可與上帝互相感應溝通。這是人心靈的零點，也是人心的原始天真，這是人可接受及感通上帝的本性。

但當人進入罪的狀態，「世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀」^[47]，又「與上帝隔絕，因著惡行，心裏與他為敵」^[48]。罪使人隔斷了與上帝的關係，人就不能與上帝感通，人性的實現均不以上帝為目的，無窮追逐有限之事物，「將不能朽壞之上帝的榮耀、變為偶像、彷彿必朽壞的人和飛禽走獸昆蟲的樣式」。人的善性實現時即扭曲而創造了偶像。人的原始上帝形像即無法與上帝感通，只停在零點狀態，不能實現，這是罪的狀態。

基督教文化中重人的罪，上帝的忿怒，是指上帝從公義而對人類不虔不義之罪的審判，但基督流血犧牲，替人承擔了罪的刑罰，成為救贖。人的得救，不在行善，而在因信心而被上帝稱為義。

當在一種特殊的神人相遇的處境，上帝向人呈現，上帝恩典及感動來臨，人心靈被感動而回歸人性的原始零點，聖靈觸動人靈性最深處，即上帝創造人那可與神感通的本性，人心靈產生純然的開放與接受，就是信心，那是人存在本體向上帝的開放，完全接受上帝進入。這信心開放使上帝呈現的境界正式出現，而產生神學意義的境界。信心的境界最高就是為義受逼迫，為愛而犧牲。

屬靈偉人選擇犧牲

教會史最被愛戴的屬靈偉人亞西西的聖法蘭西斯(St. Francis of Assisi或譯聖芳濟各)，一生完全獻給基督，要仿效主而活。有關他的敘事，最早目擊證人的記錄收在Francis of Assisi, *The Saint*, Early

愛戴」^[55]。他對傷亡的人十分悲痛，因深度的靈性的力量，他作了歷史上空前的行動，他以基督徒愛心使者的身分，殉道者的情懷，走進伊斯蘭教大軍的營地，與蘇丹王艾卡美會面和對話，成為衝突年代的一次和平與仁愛行動^[56]，因他愛伊斯蘭的人，認為是他的弟兄。

據歷史學家仁西曼(S. Runciman)記載，「蘇丹被其魅力所吸引，而用心聽他的訴求」^[57]。又邀請伊斯蘭學者和教長，進行和平對話。最後法蘭西斯求燒一堆大火，自己投身其中，若不死，證明耶穌是真實，若死去，則是因他自己的罪。也請伊斯蘭教長一起投入火中，結果沒有教長願意投火，蘇丹不許他蹈火，但佩服他願犧牲以求和平之心。這次對話讓蘇丹深受感動，雖然蘇丹沒有接受基督教，卻希望聖人能留在他身邊，教他道理，可是聖芳濟要回去。蘇丹給他王子級的財寶，他一概不要，最後蘇丹只好發給聖地通行證，護送他回去，又請聖人為自己禱告，求真主向他顯明真道與真信仰。傳說他死時請芳濟會的人見他，為他祈禱和洗禮。

法蘭西斯在死前兩年，在山上深深禱告，要學效耶穌，據說身上出現耶穌的釘痕，為其門徒所親見。其禱告內容沒有公開，我猜他是要以自己的痛苦，感受那年代因戰爭、腐敗，十字軍的殘暴帶來的苦難和罪惡，他要死得像耶穌，受盡痛苦而犧牲。據記載，聖芳濟各在天使顯現的榮光中，手腳與肋旁出現耶穌基督的五個傷痕，實現與眾生同苦的大愛。

我自己在思考人生終結，有一天我要離世與主同在，如果我可選擇離世的方式，願能為主而死。若學效耶穌，愛主到底，我也願意釘十字架而死，或經歷十字架同樣的痛苦，死時真能明白耶穌為我們而經受的傷痛，也明白人類苦罪之深重，是經歷苦罪而轉化為天地大愛的福樂。

最後，以法蘭西斯的祈禱(Prayer of St. Francis)結束這一連串的反省：

法蘭西斯的祈禱(Prayer of St. Francis)[58]

使我作你和平之子，在憎恨之處播下你的愛；

在傷痕之處播下你寬恕；在懷疑之處播下信心。

使我作你和平之子，在絕望之處播下你盼望；

在幽暗之處播下你光明；在憂愁之處播下歡愉。

使我作你和平之子，在赦免時我們便蒙赦免；

在捨去時我們便有所得；迎接死亡時我們便進入永生。

哦！主啊使我少為自己求，少求受安慰，但求安慰人；

少求被瞭解，但求瞭解人；少求愛，但求全心付出愛。

[1] 《詩篇》二十三章。

[2] John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, tran. Henry L. Carrigan Jr., Massachusetts: Paraclete Press, 2012, prologue. 中文翻譯可參考《攀登加爾默羅山》，加爾默羅聖衣會譯(台北：星火文化，二〇一二年)。

[3] 同上，頁一。

[4] 《詩篇》六三章。

[5] 《詩篇》四十二章。

[6] 《詩篇》七十七章。

[7] 《詩篇》七十七章。

[8] 《孟子·告子下》。

[9] 《彼得後書》一章。

[10] 《馬太福音》九章。

[11] 《孟子·梁惠王下》。

[12] 《詩篇》十八章。

[13] 牟宗三，《心體與性體》(台北，正中書局，一九六八年)，頁二二三。

[14] 《加拉太書》二章。

[15] 《以賽亞書》六章。

[16] 《羅馬書》六章。

[17] 法藏《大乘起信論義記》，大正藏第四十四冊，頁二五四中、下。

死，其選擇十字架的酷刑，是為了救贖罪人。儒家捨生取義是道德形態的境界，基督釘十字架是宗教的犧牲，是神學的境界。

儒家與基督信仰之別，在基督的犧牲，是為承擔世人的苦罪而死，其選擇十字架的酷刑，是為了救贖罪人。儒家捨生取義是道德形態的境界，基督釘十字架是宗教的犧牲，是神學的境界。

人性原始的上帝形像，當是指人具上帝本性的關係感通性，即人可與上帝感通，人靈性最深處即可與上帝互相感應溝通。這是人心靈的零點，也是人心的原始天真，這是人可接受及感通上帝的本性。

downwards, as he himself had desired to suffer.”耶柔米(Jerome)在其《傑出人物》De Viris Illustribus(On Illustrious Men)Chapter 1中描述”At his Nero’s hands Peter received the crown of martyrdom being nailed to the cross with his head towards the ground and his feet raised on high, asserting that he was unworthy to be crucified in the same manner as his Lord.”

[37] 《孟子·告子》。

[38] 《孟子·告子》。

[39] 《孟子·公孫丑》。

[40] 文天祥《文山先生文集·正氣歌》，卷十四。

[41] 子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁」（《論語·衛靈公》）。

[42] 孟子：「大人者，不失其赤子之心者也」（《孟子·離婁下》）。老子：「含德之厚，比於赤子」（《老子·五十五章》）。

[43] 王陽明《傳習錄》卷下：「『你看這個天地中間，甚麼是天地的心？』對曰：『嘗聞人是天地的心』。曰：『人又甚麼教做心？』對曰：『只是一個靈明』。可知充天塞地中間，只有這個靈明」。

[44] 《馬太福音》十一章。

[45] 《創世記》一章。

[46] 《創世記》二章。

[47] 《羅馬書》三章。

[48] 《歌羅西書》一章。

[49] 還有稍後的重要敘事整理如聖波拿文德拉的《聖芳濟大傳》(St. Bonaventure, *The Major Life of St. Francis*)及《聖芳濟的小花》(*The Little Flowers*)等。這些材料都由目擊聖人生平的門徒如薛拉諾的多默，或其他共事者如維杜里的雅各伯主教(Jacques of Vitry)等寫成，還有一些與聖人時代接近的人，從目擊者口述而直接整理出來，如思派爾的朱利安，及阿夫朗什的亨利(Henri d’Avranches)等，均屬「目擊者的證言」。

[50] Thomas of Celano, *The Life of St. Francis of Assisi, Book I*, Ch. XV, Regis J., Armstrong, J.A. Wayne Hellmann, William J.

[18] 真諦譯《大乘起信論》，大正藏第三十二冊，頁五七六上。

[19] 《俱舍論》，卷十六。

[20] 真諦譯《大乘起信論》：「而實菩薩種性根等，發心則等，所證亦等。此有超過之法，以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故。」

[21] 《大智度論》卷四：「天人中能知算數法，極數不能知，是名一阿僧祇。如一一名二，二二名四，三三名九，十十名百，十百名千，十千名萬，千万名億，千万億名那由他，千萬那由他名頻婆，千萬頻婆名迦他，過迦他名阿僧祇。」

[22] 《以賽亞書》五十七章。

[23] 《彼得前書》一章。

[24] 《馬太福音》二十六章。

[25] 《以賽亞書》四十三章。

[26] 《列王紀下》二十一章，《詩篇》五十一章。

[27] 《哥羅西書》三章。

[28] 《以弗所書》四章。

[29] 《馬太福音》六章。

[30] 《論語·里仁篇》。

[31] 《論語·衛靈公篇》。

[32] 《馬太福音》五章。

[33] 《彼得前書》四章。

[34] 這是羅馬歷史學家塔西圖(Tacitus)在其書《羅馬帝·編年史》的記載：In their(Christians) very deaths they were made the subjects of sport: for they were covered with the hides of wild beasts, and worried to death by dogs, or nailed to crosses, or set fire to, and when the day waned, burned to serve for the evening lights. Nero offered his own garden players for the spectacle. 見 Tacitus, *The Annals of Imperial Rome*, UK: Penguin Classics, 2003, 15:44.

[35] 《彼得前書》一章。

[36] 奧理金(Origen)在 *Commentary on the Book of Genesis III*, 被該撒利亞的優西比烏(Eusebius of Caesaria)寫的《教會史》Ecclesiastical History (III, 1), said: “Peter was crucified at Rome with his head

類不虔不義之罪的審判，但基督流血犧牲，替人承擔了罪的刑罰，成爲救贖。人的得救，不在行善，而在因信心而被上帝稱爲義。

基督教文化中重人的罪，上帝的忿怒，是指上帝從公義而對人

Short ed., Francis of Assisi, *The Saint, Early Documents* (New York: Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1999), 218.

[51] Thomas of Celano, *The Life of St. Francis of Assisi*, Ch VII, 195.

[52] Ugolino di Monte Santa Maria, *The Little Flowers, Part II 1st considerations of stigmata*, trans. Raphael Brown (New York: Image Book 1958), 177

[53] Thomas of Celano, *The Life of St. Francis of Assisi*, Ch XXI, 234.

[54] Francis of Assisi, *The Canticle of the Creatures*, Armstrong, J.A. Wayne Hellmann, William J. Short ed., Francis of Assisi, *The Saint, Early Documents*, (NY: Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1999)311-134.

[55] Writings of Jacques de Vitry Letter VI (1220), *Francis of Assisi, The Saint, Early Documents*, 581.

[56] 關於這方面，最早期的聖芳濟各傳均有記載。如薛拉諾的多默所著的《聖芳濟傳》、思派爾的朱利安所著《聖芳濟生平》，及阿夫朗什的亨利所著《聖芳濟各詩傳》(*Henri d' Avranches, The Versified Life of Saint Francis*)等均有記載。後期《聖芳濟各的小花》有更詳盡記述，相信這是芳濟各回歐洲後，目擊事件的門徒易路明所補充資料，也可能是其他門徒整理芳濟各口述故事所得。此外，這次對話亦有十字軍中人爲證，如雅各伯主教在一二一六、一二二〇年的書信，其歷史著作《耶路撒冷簡史》(*Historia Hierosolimitana Abbreviata*)第二冊《東方史》(*Historia Occidentalis, 1221/1225*)亦有詳細記載。另一位參戰者艾爾諾(Ernoul)，是伊貝林城主貝里昂二世(Balian II of Ibelin)持盾護衛將士，他寫的《艾爾諾年紀》(*Chronicle of Ernoul, 1227/1229*)記述第五次十字軍史，亦有詳細記載這次會面。可見這是有目擊者證明的事實。

[57] Steven Runciman, *A History of the Crusades*, Vol.3 (New York: Cambridge Uni-

versity Press, 1999), 160.

[58] 中文譯本取自，《禱》詩集：校園頌（宣道出版社），頁一八六。

Deep spiritual realm: Chinese realm theology of the Eight Beatitudes (II)

Thomas In-sing Leung (Chief Editor of Cultural China Quarterly)

Abstract: In the New Testament of Bible, Jesus' discourse of the Eight Beatitudes is an important part of Christian Gospel. This thesis introduces in detail the content of the Eight Beatitudes from the perspective of Chinese realm theology from the level of deep spiritual realm. The article states that Chinese culture focuses on people's breadth of mind and field of vision, and Jesus' mountaineering on happiness has also begun with a great vision perspective, leading people to understand the new era of the coming of the kingdom of God, that is, the New Testament era, which is far beyond the superficial morality and enlightenment of old traditions, God's redemption will bring the perfect inner happiness and joy to mankind. The Eight Beatitudes is not a moral indicator of behavior, but emphasizes how to establish a spiritual connection between human mind and God Himself. The Kingdom of Heaven in the Biblical culture is not about moral or religious dogma, but obtaining the inner joy through an intimate relationship between man and God. This is a declaration of the life of heaven, pointing to a new life of goodness and holiness.

Keywords: Jesus, the Eight Beatitudes, the Kingdom of Heaven, Chinese realm theology

生命體驗與文化救贖

——朱彝尊詞中的舟船意象

■ 唐輝、尹佳麗、徐素平

湖南理工學院

唐輝、尹佳麗、徐素平：生命體驗與文化救贖

105

摘要：舟船是表徵朱彝尊詞審美內涵的核心意象之一，其內涵既有異於傳統的文化回歸，又有異於傳統的男女情思，還有借舟船而展開的江南自然風光與人文風情。朱彝尊詞的舟船意象書寫不僅僅是個人性的生命體驗與文化救贖，在拓展寫法、提升境界、推動民歌文人化等方面，也具有一定的文學史意義。

關鍵詞：朱彝尊；詞；舟船意象

朱彝尊生於浙江，其一生行曆與浙水的關涉既多且深，故舟船實為表徵其詞作的核心意象之一。據筆者統計，朱彝尊的《眉匠詞》、《茶煙閣體物集》、《靜志居琴趣》、《江湖載酒集》以及集外詞中共出現舟船及其代名詞一百八十八次^[1]，其用詞之頻，造境之切，寄意之深，有詞以來較為罕見，有略加分疏的必要。

一、異於傳統的文化回歸

離愁別緒是舟船意象最常見的喻意。與以往眾多詞人一樣，朱彝尊詞有「黯黯銷魂」之別，也有「青山萬里」之孤，如「愁思孤帆朝暮」（《望湘人》）、「盡燈火、孤蓬愁幾許」（《酷相思·阻風湖口》）、「亂水孤舟逢人少，惟有冷猿昏雨」（《買馬索》）、「無情最是寒江水，催送渡頭船」（《眼兒媚》）、「搖落江潭萬里，系船酒醒夜，長笛京口」（《疏影·秋柳》）、「此去孤篷，一燈和雨閃涼暈」（《齊天樂·將還西湖，留別吟社諸君》）等等。所不同的是，

朱詞舟船意象還有象徵回歸的一面，其實質是身仕二朝所導致的生存與文化焦慮。

遍覽朱詞，象徵回歸的舟船敘事俯拾皆是。如：「放歸船碧浪湖中，短篷同聽疏雨」（《玉抱肚》）、「記取扁舟，挂帆歸去，料得長相見」（《百字令》）、「休嘲我、馬上乘船，玉鞭歸也相逐」（《花發沁園春》）、「豈不飛帆歸浙水，嘆舊游零落，無異天邊」（《飛雪滿群山》）、「山無數、澀灘柔櫓，惆悵歸時路」（《點絳脣》）、「我亦扁舟，早晚成歸計」（《蝶戀花》）、「鬱孤台畔水，解送歸人，三板輕船疾如箭」（《洞仙歌》）等。有意味的是，這類朱詞「孤」情弱於「歸」意，前者僅出現十七次，後者則高達七十二次。竹垞早年遭逢明亡之亂，多見暴行，曾有抗清之舉，後因事敗，避禍江湖，「南逾嶺，北出雲朔，東泛滄海，登芝罘，經甌越」^[2]，奔走困頓於四方。其後迫於家計，又有經世濟用之念，舉博學鴻儒，出仕清廷。最後承恩至極卻不久被罷，紛紛擾擾，蕭條白髮，便惟以家鄉為念，終老著書。因此，這種借回歸而平撫誅心之痛的文學敘事在同屬浙江詞人的類似詞作中是難得一見的。試舉如下：

天寒山色有無中。野外一聲鐘起，送孤蓬（周邦彥《虞美人》）^[3]。

十年湖海扁舟。幾多愁。白髮青燈今夜，不宜秋。中庭樹。空階雨。思悠悠。寂寞一生心事，五更頭（毛滂《相見歡》）^[4]。

怎向我、小舟孤楫，天外飄逐（呂渭老

離愁別緒是舟船意象最常見的喻意。與以往眾多詞人一樣，朱彝尊詞有「黯黯銷魂」之別，也有「青山萬里」之孤，所不同的是，朱詞舟船意象還有象徵回歸的一面，其實質是身仕二朝所導致的生存與文化焦慮。

《情久長》）^[5]。

經年寄孤舫，終夜托丘亭。楚澤無窮白，巴山何處青？四方男子事，不敢恨飄零（陸游《夜思》）^[6]。

借問生涯在何許，孤舟風雨伴漁燈（陸游《贈道友》）^[7]。

窗外捎溪雨響。映窗裏、嚼花燈冷。渾似瀟湘系孤艇（吳文英·《夜游宮》）^[8]。

老病孤舟天地裏，惟有歌聲消得（張炎《壺中天》）^[9]。

兄說道如今，早催行李。快買扁舟，第一橋邊趁流水（張炎《台城路》）^[10]。

九衢足塵土，朱門多是非。秋風老蕪鱸，扁舟何日歸（張先《醉眠亭》）^[11]。

何處是歸舟。夕陽江上樓。（周邦彥《菩薩蠻》）^[12]。

很顯然，這類詞作都屬於舟船意象的常態運用。偶爾出現「歸舟」之類字眼，亦只停留在工具性層面上，缺乏一種基於文化焦慮的生命安頓意識。就實際創作而言，無論是單個詞人還是浙江詞史上的總體創作，「孤舟」都遠多於「歸舟」，可見更傾向於象徵回歸是朱彝尊舟船意象的一大特點。可附帶說明的是，學界以胡雲翼為代表的一批學者認為朱詞有一個致命缺點——「他的詞一個大毛病，就是專門模仿張炎」^[13]。這個說法不為無據，但卻失之偏頗。就舟船意象而言，張炎詞涉及舟船意象三十八次^[14]，頻率也較高，但多以扁舟、野舟、愁舟、孤舟、橫舟等形象呈現，明顯傾向於表達漂泊的孤獨，這一點與朱彝尊的舟船意象大相徑庭。概言之，「十年磨劍，五陵結客，把平生涕淚都飄盡」（《解佩令·自題詞集》）的時代悲慟和「四十無聞，一丘欲臥，漂泊今如此」（《百字令·自題畫像》）的文化失落才是朱詞舟船意象的內在張力以及偏重回歸主旨的主要原因。

二、異於傳統的男女情思

舟船意象與男女戀情的結合大致可

歸為兩類。一為舟船造成的別離引起情人愁緒。這類內涵在後世詩詞亦多有表現，如「不喜秦淮水，生憎江上船。載兒夫婿去，經歲又經年」（劉采春《囉嘖曲六首·其一》）^[15]、「應數歸舟，愁凝畫闌眉柳」（吳文英《玉燭新》）^[16]、「棹舉，舟去，波光渺渺，不知何處」（顧夔《河傳》）^[17]等。二為同船游樂產生的甜蜜喜悅。這在水鄉澤國尤為多見，是源起民間的棹歌文學的重要主題，駱賓王《棹歌行》就有「相思無別曲，並在棹歌中」^[18]的說法。詞作中亦多有成例，如「攜手藕花湖上路，一霎黃梅細雨。嬌痴不怕人猜，和衣睡倒人懷」（朱淑真《點絳脣》）^[19]、「菱葉縈波荷颭風，荷花深處小舟通。逢郎欲語低頭笑，碧玉搔頭落水中」（白居易《採蓮曲》）^[20]、「近日門前溪水漲。郎船幾度偷相訪。船小難開紅鬥帳」（歐陽修《漁家傲》）^[21]、「橫塘棹穿艷錦，引鴛鴦弄水。斷霞晚，笑折花歸，紺紗低護燈蕊」（吳文英《鶯啼序》）^[22]等。概言之，舟船意象象徵男女戀情由來已久，但往往內涵單一，憂樂分明，層次不夠曲折。而朱詞中體現愛戀之情的舟船意象內涵卻極為複雜，一葉小舟承載了文人情愛的千回百折，極具張力和獨特性。如：

桂殿秋

思往事，渡江幹。青蛾低映越山看。共眠一舸聽秋雨，小簾輕衾各自寒。

這首詞曾被詞學家況周頤激賞，也是公認的佳作。現有的研究認為，該詞突破了花間艷詞淫靡輕佻的品格，突破了歌兒舞女的對象限制，是少有的情思真摯的言情之作。其實，該詞含意無盡，於舟船意象上亦有所突破。全詞以「思往事」起筆，攝取的乃是詞人記憶裏最為深刻的片斷，寥寥二十七字，回憶的是一段欲說還休、遺憾滿紙的戀情。朱彝尊曾與妻妹馮壽貞有過一段真摯的感情，他們相識於亂世，共同避亂舟中，又數度隨全家出游，相識相知相戀後又多次單獨同舟游樂。《白雨齋

舟船意象象徵男女戀情由來已久，但往往內涵單一，憂樂分明，層次不夠曲折。而朱詞中體現愛戀之情的舟船意象內涵卻極為複雜，一葉小舟承載了文人情愛的千回百折，極具張力和獨特性。

竹垞詞中的舟船敘事並非一味追求個人化的深曲隱微。毋寧說，朱詞以舟船意象為中心驅動江南風光與風情的描寫，在提高相關民歌審美境界並進一步推動類或仿民歌進一步文人化方面做出了應有貢獻。

動」的詞意^[25]。

竹垞詞中的舟船敘事並非一味追求個人化的深曲隱微。毋寧說，朱詞以舟船意象為中心驅動江南風光與風情的描寫，在提高相關民歌審美境界並進一步推動類或仿民歌進一步文人化方面做出了應有貢獻。如取景尚清、用筆尚疏、設色尚淡的江南風光描寫：「月照一江帆影綠」（《南鄉子》）、「風約春聲，雲連暝色，江帆盡落平沙。參差十裏，看煞露桃花」（《滿庭芳》）、「相伴畫船風際笛，吹入水雲深處。樹踏昏鴉，漁奴倦網，竹外寒燈聚」（《百字令·夢游西湖》）、「浮小艇、愛問南屏。依舊是、風荷十裏，浴烏沙汀」（《沙塞子》）、「夢到江南煙水闊，小艇柴門」（《賣花聲》）、「臥柳斷橋，總被藤縛。山雲漠漠。漸作弄、春陰如幄。小雨濃煙披薄。知他花外誰家，尚依然亭閣」（《角朝·裂帛湖春游作》）、「春水漲，趁三月桃花，也擬浮輕舫。拖條竹杖。約燒筍林香，焙茶風細，來問五湖長」（《摸魚子》）等，無不以舟船恬然而行的動態視角為中心，山轉水接，極其自然流麗，讀來恍然如夢裏天堂。又如聲色味趣俱足的江南風情：「第一輕舟，莫放采香入艤。渾不管、翠蝶衣翻，生怕是、綠雲風起」（《池上紅蓮作並頭花》）、「筠籃滿，餉白牛蕭寺，赤馬吳船」（《臨江仙·詠茄》）、「香苗暗新，正社燕、歸飛時候。湖口。紅掌白芽，愛連船來又」（《惜紅衣·詠薑》）、「越娃短艇烏蓬小，鏡裏千絲縈發。柔櫓撥，絆荇帶荷錢、一樣青難割」（《摸魚子·蕓》）、「揚瀾好，兩槳吳船小，采蓮人弄煙水」（《邁陂塘·鴨》）、「曉日孤帆，腥風一剪，販鮮江市船小」（《探春慢·河豚》）、「篷窗徐掩處，聽幾度、採菱歌響。空餘得，沙鷺娟娟，也伴人惆悵」（《徵召·紅橋書所見》）等，將浙水一帶以舟船為中心紐帶所展開的人文風情、民俗事象描繪得栩栩如生、躍然紙上，謂之人間仙境實不為過。詞作以外，朱彝尊還有《鴛鴦湖棹歌》一百首，其具體

詞話》云：「合《曝書亭全集》詩詞觀之，同舟一層，自是兩情相照之始……故集中屢屢言之」^[23]。

由此可見，舟船意象與其戀情的聯繫十分密切。這首《桂殿秋》便是回憶全家同舟之時，兩人內心甜蜜又痛苦的心情。前句言「共眠一舸」，似乎有無限甜蜜。然而筆鋒一轉，卻是「小簟輕衾各自寒」。雖然同處狹小空間，卻在人耳目之下，只得各自擁衾，心冷身僵也不能互相取暖。船外淋漓的秋雨又不斷沖刷著同處的甜蜜，這種似近非近、似遠非遠的感覺讓詞人心情極度矛盾，既覺甜蜜，又備受折磨。這個「舸」，既承載著相見、相處的甜蜜，又承載了不能碰觸的痛苦，內涵複雜，層次曲折，是舟船意象與男女戀情結合史上的新發展。再如：

鵲橋仙十一月八日

一箱書卷，一盤茶磨，移住早梅花下。全家剛上五湖舟，恰添了、個人如畫。月弦初直，霜花乍緊，蘭槳中流徐打。寒威不到小蓬窗，漸坐近、越羅裙衩。

《鵲橋仙》本指七夕相會，然而詞人卻故意注明了「十一月八日」，這個明顯的時間矛盾，其實是詞人的特意暗示，這是與戀人的「相會」。據「移住早梅花下」可知，這場相會實則是舉家遷徙。而詞人身邊只有「一箱書卷，一盤茶磨」，身無長物、家計艱難，本是淒風苦雨的境地，卻被作者描寫得如詩如畫。借托奇異的愉悅之情，詞人將這樣一艘雜物滿眼、擁擠不堪的小船，想像成範蠡攜西施遠游五湖的華彩方舟。下片「月弦初直，霜花乍緊，蘭槳中流徐打」都為寫實之筆。月未圓，霜花冷，船身搖搖晃晃，然而詞人卻感覺不到「寒威」，只因一腔心思都投放在戀人身上。然而，他們所有的舉動都在全家矚目之下，故而詞人被「這種強力的內在嚮往與強力的外在拘限」來回撕扯^[24]，陷入極大的矛盾痛苦，才有了「如此之掩抑低回，如此之隱秘深微，而又如此之使人怦然心

如此這般的風景風情並非只是江南文人所習尚的風雅遊戲，在某種意義上，朱彝尊是以回歸鄉土的方式，來消弭自身有悖於君子文化的恥感並從而完成生命的終極救贖。

情形略同上述。要之，舟船意象經過千年以上的書寫積澱，其翻陳出新餘地幾如立錐，至朱彝尊始又別開生面。或許，如此這般的風景風情並非只是江南文人所習尚的風雅遊戲，在某種意義上，朱彝尊是以回歸鄉土的方式，來消弭自身有悖於君子文化的恥感並從而完成生命的終極救贖。

- [1] 據屈興國、袁李來點校版《朱彝尊詞集》（浙江古籍出版社，二〇一一年，統計得：朱詞中舟船及其代名詞有舟、船、艇、舩、艘、舸、帆、櫓、棹、舫、槳、蓬、橈十三種，共出現一百八十八次。文中所引朱彝尊詞句均出自該本，不再注釋。
- [2] 趙爾巽撰《二十四史》附清史稿，第十二卷《清史稿》下（鄭州：中州古籍出版社，一九九八年），頁二〇八〇。
- [3] （宋）周邦彥著《周邦彥詞》（鄭州：中州古籍出版社，二〇一五年），頁二四一。
- [4] 唐圭璋主編《全宋詞》上（鄭州：中州古籍出版社，一九九六年），頁四八二。
- [5] 同上，頁七七三。
- [6] 陸游《陸游集》第一冊（北京：中華書局，一九七六年），頁四二。
- [7] 同上，頁八二〇。
- [8] 趙慧文、徐育民編著《吳文英詞新釋輯評》上（北京：中國書店，二〇〇七年），頁三四五。
- [9] 同[4]，頁四四二九。
- [10] 同[4]，頁四四二三。
- [11] 同[4]，頁四四二五。
- [12] 同[3]，頁一八二。
- [13] 胡雲翼著，劉永翔、李露蕾編《胡雲翼說詞》（上海：華東師範大學出版社，二〇〇四年），頁二二六。
- [14] 李俊《南宋遺民詞人詞作意象研究》（湖南：中南大學，二〇一〇年），頁一七。
- [15] （清）陶元藻輯《全浙詩話 外一種》

第一冊（杭州：浙江古籍出版社，二〇一五年），頁一三五。

[16] 同[8]，頁一一〇。

[17] 黃勇主編《唐詩宋詞全集》（北京燕山出版社，二〇〇七年），頁二八一八。

[18] 同[15]，頁二三九。

[19] 同[17]，頁三二一四。

[20] 朱惠勇著《船詩紀事》（北京：昆侖出版社，二〇〇五年），頁九三。

[21] 同[17]，頁二八九一。

[22] 同[8]，頁五三三。

[23] 陳廷焯著《白雨齋詞話》（上海古籍出版社，一九八四年），頁一〇一。

[24] 葉嘉瑩著《名篇詞例選說》（北京出版社，二〇一四年），頁一六三。

[25] 同上，頁一六四。

On the Image of Boats in Zhu Yi Zun's Poetry

TANG Hui; YIN Jia- Li; XU Su-Ping (Hunan Institute of Science and Technology)

Abstract: Boat is one of the core images which represent the aesthetic connotation of Zhu Yi Zun's poetry. Its connotation is different from the traditional culture return, traditional men's and women's emotions and the natural scenery and cultural customs of the South of the Yangtze River which used boats to launch. The boat image writing in Zhu Yi Zun's poetry is not only a human life experience and cultural redemption, but also has a certain significance of literary history in expanding the writing style, enhancing the aesthetic realm, and making folk song become more literati stylization.

Keywords: Zhu Yi Zun, Poetry, the Image of Boats

沈周《移竹圖》考辨

——陳玉汝和民間傳說

■ 蔡錦芳

上海大學文學院

摘要：沈周的《移竹圖》在香港佳士得拍賣會上拍出了巨價。由於沈周在畫作上未署時間，所以這幅畫何時而作，為誰而作，為何事而作，其實都不明確。乾隆五十九年翁方綱收得此畫後，曾經考證此畫是成化二十年為李東陽的移竹詩而作，並對此畫作了大力宣傳。本文通過細緻考察沈周題詩《和陳玉汝大理乞竹韻》中陳玉汝在大理寺為官的時間，陳玉汝家半舫齋數次種竹的情況，解讀沈周和李東陽詩的內容，認為翁方綱的推斷是不成立的。

關鍵詞：沈周，移竹圖，翁方綱，李東陽，陳玉汝

二〇一八年五月二十八日，香港佳士得拍賣會參拍的百八十六件藝術品中，明代畫家沈周（一四二七至一五〇九年）的《移竹圖》以一千六百九十萬港元領跑全場¹¹。人們不禁要問：這到底是一幅什麼樣的畫呢？隨著關注的深入，困惑也越來越多：由於沈周當年沒有在此畫上明確署名，所以這幅畫到底畫於何年？它是為誰而畫？為何事而畫？畫上的題詩題字又如何解讀？清代乾嘉時期，翁方綱曾經收藏到此畫，並為此畫做過大力的宣傳，同時也做了一些考證，法式善認同翁方綱的考證，可是翁方綱的考證真的令人信服嗎？所有這些，其實都有待今人的重新考察和回答。

一、畫作內容介紹

畫作見下頁。畫的左面，是沈周題寫的一首七律，詩云：

僮子才通醉日書，長身早見載專車。
葉留宿雨鸞翎濕，鞭走新泥蠖節舒。
下馬題詩添過客，借風清暑便鄰居。
夜來半舫齋中月，壁影蕭然水墨虛。
沈周奉和。

此詩亦見於錢謙益編《石田先生詩鈔》（《四庫全書存目叢書》集部第三十七冊，東北師大圖書館藏明崇禎十七年瞿式耜刻本）卷七，題作《和陳玉汝大理乞竹韻》，文字僅一處有異，即最後一句中的「蕭然」作「蕭蕭」¹²。《四庫全書》所收沈周《石田詩選》（分類編排本）卷九亦有此詩，詩名和文字同錢本。

接下來，是李東陽（一四四七至一五一六年）書寫的一首七律：

謝王世賞傳乞竹栽一首
俗居何計避塵氛，西郭濃陰幸見分。
但有竹看休問主，苦無鄰乞竟煩君。
天應不愛城頭雨，地許長留石上雲。
三日肩輿猶未過，晚風簾箔又斜曛。
移竹後三日在成齋竹舫書。

此詩又見於李東陽《懷麓堂集》卷十五（《四庫全書》本），詩名不同，題為《謝王世賞移竹次韻》：

俗居無計避塵氛，西郭濃陰遠見分。
幸有竹看休問主，苦無鄰乞竟煩君。
天應不愛城頭雨，地許長留石上雲。
十日肩輿猶未過，晚風簾箔又斜曛。

句子中亦有四處文字不同，且無詩後的那句「移竹後三日在成齋竹舫書」。但從「三日」和「十日」的差異來看，顯然畫作題詩中的「三日」更符合實際。

《移竹圖》作於弘治五年，是沈周在蘇州聽聞了京城陳玉汝家半舫齋多次移竹種竹的風雅韻事以後的藝術創作，它以陳玉汝家的移竹韻事作素材，又融進了民間關於竹醉日的傳說，因而畫作顯得既清雅又充滿趣味。翁方綱的推斷是不成立的。

畫作上的內容都是明朝人的（除了翁方綱的三行小字），然而，這些內容並不是原來就這樣連接的，而是清代乾嘉時期翁方綱一件一件收到以後，連接裝裱起來的。



在李東陽題詩的這一頁的左下方，有清人翁方綱（一七三三至一八一八年）題寫的三行小字：「得先生此詩跡後廿二年，而復得此，方綱識」。

接下來換頁後，是明人王穉登（一五三五至一六一二年）題寫的一段跋，云：

沈徵君《移竹圖》，余十年前嘗見之，題者凡數公。今惟存長沙公。

為魯靈光耳。尚憶吳文定題語云：「今朝竹醉教移竹，荷鍤穿雲去路除。卻嘆此君多潦倒，醒來已在別人家」。雖一時諧謔，風流苑然。偶過善甫齋頭，重閱此卷，因錄吳詩於後。是日新霽苦熱，觀此便覺涼思蕭瑟，真不可一日無此君也。己卯（一五七九年）六月廿又一日，王穉登敬書。鈐「王氏百谷」印。

據王稚登的題跋，他第一次看到此畫的時候，在畫作上題詩的有好幾家，包括吳寬（一四三五至一五〇四年）、李東陽等；等到他十來年後第二次再看到此畫的時候，畫作上的題詩，除了沈周之外，就只剩李東陽一家了。他憑記憶補寫出了吳寬的題詩。查吳寬此詩，又見於吳寬《匏庵家藏集》（《四部叢刊》景涵芬樓藏明正德刊本）卷一，詩名為《五月十三日移竹》。

到這裏為止，畫作上的內容都是明朝人的（除了翁方綱的三行小字），然而，這些內容並不是原來就這樣連接的，而是清代乾嘉時期翁方綱一件一件收到以後，連接裝裱起來的。接下來，我們就來看看翁

方綱和他的朋友法式善在上面的題詩和題字。首先我們來看翁方綱在引首處題寫的一段話（本畫作中未見顯示）：

移竹墨緣。

此卷李西涯自書移竹詩、沈石田為作圖也。昔於壬辰冬得西涯自書《種竹》諸詩卷，時方於城南「蘇米齋」買竹種之，因用蘇詩、李文正種竹事賦詩，屬羅兩峰為作《南軒補竹圖》，又屬閔正齋作《西涯竹圖》卷。今廿有餘年矣。安邑宋芝山一日於書畫攤上得西涯手跡，即予所藏前卷中《移竹》一律也。不數日間，芝山又得沈畫及王百穀跋，則前後標接之跡宛然，因以見贈。印合前卷，真如延津之劍，洵墨緣也！題此志喜。乾隆五十九年歲在甲寅冬十有二十日，蘇齋學人翁方綱。

此段話告訴人們，在乾隆五十九年十月，翁方綱先從友人宋芝山處得到了李東陽書寫的《移竹》詩卷，幾天以後，又從該友人處得到了沈周的《移竹圖》卷（並沈周題詩），還有王穉登書寫的跋。然後將這三件連接在一起，發現非常吻合，於是結合自己二十多年前曾經收藏過李東陽書寫的種竹、移竹諸詩卷，斷定此畫是沈周為李東陽移竹而畫。接下來，我們會看到在王穉登的跋後，翁方綱題寫的一首七言古體詩，詩云：

相公到老營鮭菜，蠹簡都算園翁債。有竹莊翁寫影來，一榻清風倩誰賣。我企清風二十年，橫街髻髻昔開軒。夜半禪機退翁偈，清風萬籟傳其言。竹林題待張甥補，學士波傳新樂府。醉花不怕李金吾，醉竹偏憐陳玉汝。移根

本自同根節，添來半舫齋中月。隔巷聯吟乞竹栽，長沙長洲那分別。當時長沙詩主盟，有斐一氣皆滋萌。手植都無閑草木，苔岑總是詩性情。成齋之箴勛忠信，柯葉日長威儀峻。清溪並照宣溪緘，王世賞號宣溪，西涯所從乞竹栽者。白石初成石翁印。詩家與竹作生日，賓客滿堂搖醉筆。非此槎枒磊落胸，多少精微孰傳出。幅紙經今三百年，諸翁顏鬢故依然。一笑廣長閨主夢，縑絲零落拾吳船。我昔玉堂吟種竹，每過西涯縱春目。數竿淇澳難荀鄰，雙劍延津竟聯軸。懷麓堂深感舊懷，坡詩文正即西涯。風味何人同寫照，雙清松竹屬蘇齋。適得坡公《偃松屏贊》真跡卷，因以「松竹雙清」自題書屋。

乾隆五十九年歲在甲寅冬十二月朔方綱。

此詩在翁方綱《復初齋詩集》（清刻本）卷四十七《蘇齋小草（三）》中，題作《李西涯移竹詩卷沈石田畫》，末尾處注釋略有不同，云：「適得蘇書《偃松屏贊》卷，因以『松竹雙清』自顏書屋云。」

詩中，「相公」指李東陽。「有竹莊翁」指沈周，沈周家有「有竹莊」。張甥，應是李東陽外甥，他曾數次幫李東陽移竹。在李東陽《草書雜詩卷》（紙本行草，上海博物館藏）所書《春興》、《又一首》、《西園秋雨》三詩之後，款署：「張甥屢為移竹，助我園居之興，為書數行詩以謝。正德丙子二月八日西涯翁識」^[3]。「半舫齋」是陳玉汝（一四四〇至一五〇六年）齋名。「長沙長洲」以籍貫分指李東陽、沈周。「成齋之箴」當指李東陽為陳玉汝號「成齋」而寫的《成齋記》，吳寬也為陳玉汝寫過《成齋箴》。「白石」是沈周的號。「廣長閨主」是王穉登的號。「西涯」是北京城西的一大塊地方，李東陽出生於此，也經常往來於此，故以之為號。「淇澳」是《詩經·衛風》中一首詩，詩中描寫到美麗的竹子：「瞻彼淇奧，綠竹猗猗」。「雙劍延津」指晉時龍泉、太阿兩劍在延津會合的故事，最早記載於《晉書·張華傳》，這裏用來指沈周《移竹圖》和李東陽乞竹詩的匯合。

「懷麓堂」是李東陽的堂名。「坡詩文正即西涯」是說有了蘇東坡寫松的書法作品和李東陽寫竹的書法作品，就仿佛擁有了李東陽當年的西涯，所謂「松竹雙清」也。「蘇齋」是翁方綱的齋名。

隨後，翁方綱又題寫了四首絕句：

再題四首，前二論沈石田，後二詠移竹也

豈敢便為無沈論，贗嘗八九一難真。杜詩韓筆顏書法，大有中間著眼人。

粗文細沈與誰論，黃鶴山樵覓替人。前輩收藏多小幅，淋漓元氣斧麻皴。

記與成齋締誓言，月明半舫對開軒。更無閑客堪移住，只此君來共養源。

醉能付託李長沙，鳳律誰銘蔡少霞。莫信匏翁嘲笑語，醒來不是別人家。

十二月十七日，方綱又書。

詩中「黃鶴山樵」，指元末明初畫家王蒙（一三〇六至一三八五年），他精於山水畫，元末棄官後隱居於浙江余杭臨平鎮的黃鶴山，自號黃鶴山樵。沈周、文征明都曾用心模仿過王蒙的山水畫，可謂王蒙的傳人。蔡少霞是唐代陳留人，唐薛用弱《集異記·蔡少霞》記云，一日蔡少霞行至一處美麗的竹林，便在那休息，睡夢中，來到一處仙境，有人請他將一篇文字銘刻在石碑上，文中有云「鳳歌諧律，鶴舞會節」等。醒來後尚能回憶出銘文全篇^[4]。翁方綱用此典故的意思是：蔡少霞能寫出夢境中竹林發生的事情，後來者誰又能像他那樣寫出竹子醉後的情形呢？匏翁，是吳寬的號。翁方綱在詩中雖然對世上流傳的沈周的畫作常有贗品表示認同，但他認為這幅畫是元氣淋漓的真跡。接下來，是翁方綱的一段考證的文字，云：

右沈石田《移竹圖》並詩，不著藏主。石田集題云《和陳玉汝大理乞竹韻》。玉汝，名瑀，長洲人，成化戊戌進士，選庶吉士，由給事中歷官大理寺丞、少卿，至南京都察院左副都禦史，其詩名《成齋集》。石田此跡有「白石翁」印，考金元玉為石田篆此印在成化二十年甲辰。而西涯《謝王世賞乞竹栽》詩，以《懷麓堂集》考

翁方綱先從友人得到了李東陽書寫的《移竹圖》詩卷，又得到了沈周的《移竹圖》卷，還有王穉登書寫的跋。然後將這三件連接在一起，發現非常吻合，於是結合自己二十多年前曾經收藏過李東陽書寫的種竹、移竹諸詩卷，斷定此畫是沈周為李東陽移竹而畫。

「懷麓堂」是李東陽的堂名。「坡詩文正即西涯」是說有了蘇東坡寫松的書法作品和李東陽寫竹的書法作品，就仿佛擁有了李東陽當年的西涯，所謂「松竹雙清」也。「蘇齋」是翁方綱的齋名。

之，亦即是年所作。是西涯官翰林時，而玉汝已轉官大理。蓋玉汝是詩即為西涯乞竹於王世賞而作，而石田作圖，因和之。惜不得玉汝原作共讀，想亦在百穀所云嘗見題者「數公」之內，而今不可考矣。匏庵一絕，《家藏集》題云《五月十三日移竹》作，即專取竹醉日為題，而不詳其唱酬原委耳。以今考之，石田書此時年五十八，西涯年卅八。至百穀跋在萬曆七年己卯，則相距九十六年矣。至今甲寅冬，凡三百有十年，而歸於方綱。既為系以詩，並摭其概識於後。除夕前三日書於松竹雙清書屋。

上文中，翁方綱簡單考證認為：沈周《移竹圖》作於成化二十年，是為李東陽移竹而作，而陳玉汝《乞竹》詩「即為西涯乞竹於王世賞而作，而石田作圖，因和之」。不過從前面加了一個「蓋」字來看，翁方綱對後面這一點不是完全肯定。前面三段文字都是翁方綱於乾隆五十九年十二月歲暮題寫的，接下來的四行字則是翁方綱於嘉慶十二年丁卯補題的。云：

嘉慶丁卯夏，又補摹《成齋竹舫圖》，附裝於方蘭士所作《西涯圖》弓內。秋七月十日記。

在這之後，有兩行字，題寫的是：

乙卯人日，荊溪陸致遠、欽州馮敏昌、臨川樂宮譜、金溪陳珪同觀。

乙卯人日，是乾隆六十年正月初七。此段話告訴人們，這四人在翁方綱得到此畫後不久，曾和翁方綱一起同賞此畫。

之後是嘉慶三年法式善（一七五二至一八一三年）題寫的《續西涯雜詠十二首》，分別詠積水潭、匯通祠、十剎海、淨業湖、李公橋、松樹街、慈因禪院、蝦菜亭、慧果寺、豐泰庵、清水橋、詩龕十二個地方。這些地方都在當年李東陽經常活動的西涯及其周邊。法式善非常景仰李東陽，很努力地考證了李東陽當年的西涯究竟在何處，他認為就在他的居所附近的那一片區域，於是寫下了這樣一組詩。他在翁方綱處看到沈周《移竹圖》後，也相信翁方綱的推斷，畫作是為李東陽移竹而

畫。在他的詩集中，有很多關於李東陽的詩篇。這裏有十二首之多，我們姑且選錄第一首、第七首和第十二首：

何年積此水，浸潤春明城。西山一夜雨，萬柄荷花生。積水潭，一

慈恩不可見，茲院題慈因。僧廚蒲筍香，飯後來儒紳。慈因禪院，七

心悅李公詩，居近李公第。但願公同龕，不願公同世。詩龕。十二

嘉慶三年六月八日詩龕居士法式善初稿。

此組詩又見於法式善《存素堂詩初集錄存》卷七（《續修四庫全書》第一四七六冊）。僅一處不同，即第十一首第一句「略約仄難行」作「略約互斜林」。

接下來，則是翁方綱對法式善前面十二首詩的唱和之作，我們也選錄幾首：

帝城西北潭，有客憶湘南。誰知三百載，吾輩續詩談。積水潭，一

夢寐法華庵，昔共漢陽客。一角西峰青，忽悟雲水白。匯通祠，即西涯法華庵也，昔與閔正齋商略法華庵圖，而未知其即今日此祠耳。二

慈恩記遊後，詩諦有僧緣。借問麓堂集，誰參無盡禪。慧果寺，九

猥出斯庵主，溪頭佇立時。還如移竹卷，意和石田詩。豐泰庵，十

迦葉拈一笑，真詩惟二泉。未識竟陵品，茶陵何處傳。詩龕，十二

和梧門司成《續西涯十二詠》，題兩峰為梧門畫冊作，嘉慶三年

九月九日書於松竹雙清書屋。

這之後，有翁方綱嘉慶九年甲子補寫的五行字：

石田為孔高州作《楓橋餞別圖卷》為成化廿二年丙午，時石田年六十，在此《移竹圖》後二年，筆法、印章悉合。方綱記。甲子夏六月十二日，石畫軒南窗欲雨書。

到這裏為止，翁方綱和法式善的題詩題字才算結束。

後面一些題字，則是清代道光以後的

翁方綱用此典故的意思是：蔡少霞能寫出夢境中竹林發生的事情，後來者誰又能像他那樣寫出竹子醉後的情形呢？翁方綱雖然對世上流傳的沈周的畫作常有贗品表示認同，但他認為這幅畫是元氣淋漓的真跡。

的考證和推斷有哪些成立，哪些不成立。

第一，翁方綱說，畫作上沈周所鈐的「白石翁」印，是金元玉成化二十年甲辰為之篆刻的。此說可信嗎？可信。查《石田先生詩抄》卷十錢謙益輯《石田先生事略》中，有一條云：「予於歲甲戌夏四月訪石田先生，先生謂余曰：『吾年六十則更號白石翁矣！』適有道士攜雲林畫竹索題，余為題詩曰：『千畝何嘗貯在胸，出塵標格有仙風。疏髯短鬢俱成雪，消得人稱白石翁。』先生見而署詩之後，曰：『自此稱白石翁矣！』余後見其所作詩畫皆用『白石翁』印，印為赤松山農金元玉制。丙午先生六十，余攜酒為壽，坐客滿全慶堂，先生戴吾家山谷老人舊制巾，著白練羽服，古玉鉤腰間，足躡絲履，持商時爵，斟洞庭春色，勸客樂甚。先生道氣仙骨，超然物表，雙瞳碧閃崖下電，顏紅潤如童，若服仙家還丹者。（黃應能《白石翁畫梅花主人圖記》）」^[5]。文中所云「甲戌夏」，當為甲辰夏，即成化二十年，時沈周五十八歲。因為沈周一生只經歷一個景泰五年甲戌（一四五四年），那時沈周才二十八歲，此處應是離「丙午先生六十」成化二十二年比較近的一個年份。故成化二十年甲辰，沈周開始用「白石翁」印。

第二，李東陽的《謝王世賞傳乞竹栽一首》，即《懷麓堂集》中的《謝王世賞移竹次韻》，翁方綱說，考之《懷麓堂集》，亦即成化二十年所作。此說可信嗎？可信。在《四庫全書》本《懷麓堂集》卷十五中，此詩之前，有成化十七年辛丑的《次韻答王世賞夜雨感懷》、《雨中種竹》，十八年壬寅的《穆徑楊花》、《除夕書懷壬寅十二月時已買太僕巷屋》，十九年癸卯的《送左行人使琉球》（冬至），二十年甲辰的《聞世賞太史誦夏提學正夫後園席上二首次韻分柬》、《世賞席上次韻夏提學》。此詩之後，有成化二十年的《次柳文範中書閣直賞雪韻三首》、成化二十一年秋七月謁陵的《謁陵憩清河舊館有感》、《過沙河

了。首先是吳榮光三行字：

道光戊戌九月四日，筠清館移菊二十六把，以作重陽詩料，觀此快然。吳榮光記並書。

吳榮光（一七七三至一八四三年），是清代嘉慶、道光間的金石書畫鑒藏家。著有《筠清館金石錄》、《筠清館帖》等。戊戌，是道光十八年（一八三八年）。

接下來四行，是湯金釗所題：

道光戊申秋，門下門生洗水部雲樵見示《移竹卷》，讀畫哦詩，塵心一洗，真眼福也。湯金釗記。

湯金釗（一七七二至一八五六年），是乾隆、嘉慶、道光、鹹豐四朝元老，官至協辦大學士、太子太保。戊申，是道光二十八年（一八四八年）。最後三段，則為胡璧城所書，時間已是民國七年：

五年席帽京華客，不見江南瘦竹叢。詩可乞鄰懷麓老，畫能消暑石田翁。人疑淡遠煙塵外，秋在蕭疏水墨中。連日淮乾方苦熱，展圖便覺有清風。

石田詩是和成齋韻，西涯乞竹詩又作於成齋竹舫中，蓋西涯乞竹於王世賞，成齋先有詩，石田為圖，又從而和之。今成齋詩雖不存，而西涯詩與圖竟合並於三百年以後，蘇齋墨緣信不淺矣。舊藏西涯詩卷有《東陳玉汝乞椅床一首，古人風誼，於此可想。

伯謙先生題有「春風乞竹留雲卷」之句，即謂此卷也。夏日借觀，不覺風從兩腋下出，煩襟頓滌，因並記於紙尾。戊午七月初三日安吳胡璧城。

伯謙先生，是裴景福（一八五三至一九三〇年），伯謙是其字，他也曾經收藏此畫。胡璧城（一八六八至一九二五年），是安徽涇縣人，晚清及民國時期政治人物。戊午是民國七年（一九一八年）。

二、對翁方綱考證的質疑

在前面對畫作上題詩題字的介紹中，我們已經瞭解了翁方綱對這幅畫的考證和推斷。現在就讓我們來審視一下，翁方綱

有感》、《重宿劉諫議祠有感》、《昌平城北道中有感》系列詩。故其作於成化二十年可信。

第三，翁方綱說，沈周《移竹圖》即作於成化二十年，是為李東陽移竹而作，而陳玉汝的《乞竹》詩「即為西涯乞竹於王世賞而作，而石田作圖，因和之」。此說不可信。這個是本文的核心問題，也有些複雜，下面將一步一步地來辨析。

首先，我們要認真對待沈周自己題的詩。此詩在沈周《石田詩選》卷九和錢謙益編《石田先生詩鈔》卷七中，均題作《和陳玉汝大理乞竹韻》，此處的「大理」，意為此時陳玉汝在大理寺任職。那麼，我們為什麼不追問一下，陳玉汝曾經做過哪些官，其在大理寺任職又是何時？如果這個問題能弄明白，不是對瞭解沈周作畫的年份會有幫助嗎？

當年錢謙益編《石田先生詩鈔》時，將沈周的此首《和陳玉汝大理乞竹韻》編在弘治五年壬子，我們不知道錢謙益的原始依據是什麼，故一時不敢冒然相信，希望通過一番考證後，能夠印證錢謙益的系年是對還是錯。

關於陳玉汝的為官經歷，李東陽《明故嘉議大夫南京都察院左副都禦史陳君玉汝神道碑銘》曾云：「玉汝姓陳氏，諱璠，玉汝字也，世為蘇之長洲人。舉進士為翰林庶吉士，擢兵科給事中，歷遷刑科都給事中、大理寺左右丞、左右少卿、兩京都察院左僉都禦史，以左副都禦史致仕南京。卒於家」^[6]。王鏊《通議大夫南京都察院左副都禦史陳公墓志銘》亦云：「公積官自翰林庶吉士授兵科給事中，曆刑科左給事中、大理寺左右寺丞、左右少卿、南京都察院左僉都禦史、左副都禦史、階通議大夫」^[7]。遺憾的是，他們雖然列舉了陳玉汝的各種官職，卻沒有指出其為官的具體時間。陳玉汝何時由刑科左給事中轉大理寺左丞，又何時由大理寺右少卿轉南京都察院左僉都禦史，還需要考證。

閱錢振民《李東陽年譜》，成化二十一年乙巳（一四八五），三十九歲，有陳璠（玉汝）的信息。此年春天陳玉汝離京使歸江南，吳寬與同仁李東陽、程敏政、謝遷、王鏊等為之餞行於吳寬家的玉延亭、海月庵。《年譜》云：「程敏政《篁墩文集》卷七十五《三月十七日，原博諭德錢汝玉（為『玉汝』之倒，陳璠，字玉汝）給事於玉延亭，會者賓之學士、於喬諭德、濟之、世賢侍講、曰川校書、道亨編修及予，得聯句四章。時黃薔薇盛開，復移尊於海月庵，酌花酌別，復得三章。予亦將有餞約，而觴汝玉者多，刻日有次第，不能奪也，手錄此以致繾綣不已之意案，據詩知陳璠為歲儲事使歸江南」^[8]。從程敏政（一四四五至一四九九年）的這個長長的詩題中，我們得知陳玉汝在成化二十一年春天時仍為「給事」（陳玉汝是成化十四年中進士，此後應進入仕途）。

又據王鏊（一四五〇至一五二四年）《送廣東參政徐君序》云：

始吾蘇之仕於京者，有文字會，翰林則今少詹吳學士、海虞李學士及鏊為三人。其外則有若陳給事玉汝、周禦醫原己、徐武選仲山。而時至出入者，則有若趙刑部栗夫、孫進士希說、朱天昭氏、楊君謙氏、毛貞甫氏、陸全卿氏。少詹有園，曰一鶴亭，曰玉延庵，曰海月，李有祿隱園，陳有半舫齋，周有傳菊軒，武選有超勝樓，予家有小適園。花時月夕，公退輒相過從，燕集賦詩，或聯句，或分題詠物，有倡斯和，角麗搜奇，往往聯為大卷，傳播中外，風流文雅，他邦鮮儷。予數人者未嘗不喜其合、侈其盛，而獨意其難久也。

頃之，栗夫徙家城西，跡稍隔。希說除刑部，原己擢院判，貞甫工科給事，前後之南京。而原己、希說相繼物故。君謙旋以病去。其後玉汝擢大理丞，全卿為禦史，亦徙而西。天昭以禦史出按廣東。獨予三人者如故。俄而李學士拜南京祭酒，亦去。今年春，陳與陸一日去。今茲君又去焉。自壬寅歲予再至京師，迄今十有二年耳，何人事之好乖、仕途之多虞也^[9]。

法式善非常景仰李東陽，於是努力地考證了李東陽當年的西涯究竟在何處，認為就在他的居所附近的那一片區域，於是寫下了一組詩。他在翁方綱處看到沈周《移竹圖》後，也相信翁方綱的推斷，畫作是為李東陽移竹而畫。

遺憾的是，他們雖然列舉了陳玉汝的各種官職，卻沒有指出其為官的具體時間。陳玉汝何時由刑科左給事中轉大理寺左丞，又何時由大理寺右少卿轉南京都察院左僉都御史，還需要我們自己來考證。

鑿說「玉汝擢大理丞，全卿為禦史，亦徙而西」在「原己擢院判」、「原己、希說相繼物故」之後，那麼陳玉汝擢大理丞就該在周原己去世的弘治二年二月之後。

又據王鏊《震澤集》卷二《送劉以初下第還常熟》後，有《玉汝看葵見寄》詩云：「朝退歸來不坐衙，門當委巷尚嫌嘩。清愛雨聲時起聽，蕙愁日色每教遮。小軒清蔭都非舊，說與西人卻似誇」。弘治三年春有進士考試，此詩作於弘治三年五月向日葵開花之時。又同卷有《玉汝作東眺軒，不忘在東諸君子也，次其韻》詩云：「長日過從興有餘，官曹乖隔欲何如。有時隱幾全忘我，幾度敲門不是予。磔磔林間鳴好鳥，斑斑花外度輕車。城東有暇還相過，賓席年來左特虛」^[12]。長日，是夏至日。此詩作於弘治三年夏至日。從「年來」看，此時陳玉汝去京城西邊的大理寺為官不久，特別想念城東的一幫朋友們，於是在家建了一個東眺軒。之前陳玉汝為給事時，住在城東，家有半舫齋，與吳寬、王鏊等可以經常聚會。現在在城西的大理寺為官，相聚就不再方便，故向日葵開了，也只能題詩寄友了。從這兩首詩，我們也可以知道，陳玉汝去大理寺任職的時間，應該就在弘治二年到弘治三年的時候。

綜合前面的考察，我們可以推知，陳玉汝在大理寺為官的時間，始於弘治二年或弘治三年，終於弘治六年春。陳玉汝在大理寺擔任過左寺丞、右寺丞、左少卿、右少卿，其從刑科左給事中轉為大理寺左丞的時間，應是在弘治二年或弘治三年，而其從大理寺右少卿轉官南京都察院左僉都御史的時間，則在弘治六年春。

這裏，也可以舉一些旁證。在吳寬《匏庵家藏集》卷十九，有一首給陳玉汝母親祝壽的詩《題朱竹慶玉汝母宜人九十》，寫於弘治五年，詩中有云：「姚城一水連席墟，中有陳氏之宅居。壽母行年問何如，始生之辰是國初。誰云頭上白髮束，

壬寅，是成化十八年（一四八二年）。十二年後，是弘治六年癸醜（一四九三年），還是弘治七年甲寅（一四九四年）？證以吳寬《匏庵家藏集》（據李東陽《家藏集原序》云：「匏翁七十卷，吳文定公所著而手自編輯者也。為詩三十卷，不分體制，以年月先後為序。文四十卷，則分體匯載，而先後亦隱然寓乎其間」^[10]。吳寬的詩集是吳寬自己按照年代先後編排的）其卷十八有《送李世賢擢南京祭酒》（弘治四年作，即文中所云「俄而李學士拜南京祭酒，亦去」之事），卷二十《元夕雪》之後，有《送陸全卿巡按福建》（即文中云「今年春，陳與陸一日去」之陸，他是因巡按福建而離開京城）、《送仲山赴廣東參政》（即文中云「今茲君又去焉」，是徐武選仲山因赴廣東參政而離開京城）、《癸醜閏五月十四五日久旱大熱，十七日得雨始解，偶閱王荊公集首卷見二詩頗合，乃次韻以寄濟之》等詩，可知是弘治六年癸醜。程敏政《篁墩文集》卷八十九亦有《送武選徐仲山郎中赴廣東參政專理餉事》詩，排在《五月一日復經筵日講簡廉伯賓之二學士》之後，而在《五月十二日騎馬北城堤上有感》之前^[11]，可知王鏊、吳寬、程敏政等送別徐武選赴廣東是在弘治六年五月上旬。既然王鏊文中云此年春陳玉汝與陸全卿同時離開京城，那麼陳玉汝就應是弘治六年春離開京城轉官南京，而此前他是在大理寺任職。

那麼陳玉汝始往大理寺任職又是在何時呢？上文中有一點需要注意，即禦醫周庚（原己）擢南京院判的時間和其去世的時間。據吳寬《匏庵家藏集》中的詩歌編排，卷十二有《送原己赴南京院判》詩，寫於成化二十年甲辰；卷十六有《送原己還南京分依字韻》，寫於弘治元年戊申；卷十七有《哀原己》，時周原己已去世，寫於弘治二年己酉。又《匏庵家藏集》卷七十二《南京太醫院判周君墓表》云：「弘治二年二月辛亥，原己院判卒於南京」。既然王

翟冠高戴猶勝梳。大帛一疋裁衣裾，恐是手中自織歟。仲也已荷大理除，不勞在家扶板輿」^[13]。所謂「仲也已荷大理除，不勞在家扶板輿」，就是說陳玉汝弘治五年時還在大理寺任職，不能在家侍奉九十歲的老母行止。又，沈周《石田稿》中，有一首《玉汝陳給事以予久不報書為嫌因李武選北上附寄是作》^[14]，詩約寫於成化十七、八年，是解釋數次收到陳玉汝書信後為何沒有回復，題目中稱陳玉汝為「陳給事」。又，王鏊《震澤集》卷二有《陳給事玉汝羞鰲見邀，雨不克赴，以鰲見饋，作詩謝之》，考此詩之前有卷一《戊申歲》（弘治元年），此詩之後有《即事》（秋天作，詩云：黃葉秋林蟬獨語。）、《史館歲暮述懷次匏韻》、《除夜三首》（詩云：明朝成四十，今夜復斯須。），可知此詩作於弘治元年，此時王鏊仍稱陳玉汝為「陳給事」^[15]。吳寬、沈周、王鏊這三次詩中對陳玉汝官職的提及，與我們前面對陳玉汝在大理寺為官時間的推測都是不矛盾的，也是可以互相印證的。

如此，沈周在《移竹圖》中奉和陳玉汝的詩作，就應寫於陳玉汝為官大理寺的這個時限內，即從弘治二年到弘治六年春。關於陳玉汝去南京都察院為官以後，有一個情況需要說明。即弘治十五年時，陳玉汝曾經又回到過京城，在都察院任職，此年得以與吳寬等經常聚會，以致號稱「五同會」。後來他被派去楚地治獄，弘治十六年癸亥新歲時回到京師。但很快，他又被任命到南京都察院為左副都禦史，直至弘治十八年冬致仕。閱吳寬《匏庵家藏集》卷四十四有《五同會序》，云「去歲，五人者公暇則輒具酒饌為會，坐以齒定，談以音諧」，又云「五人者初期相續為會不已，未幾玉汝擢副都禦史赴南京，濟之以外艱去，自是會者惟三人」。隔了五篇之後，同卷又有《送陳都憲玉汝赴南京詩序》，文云：「頃予與鄉人之仕於朝者，姚城陳玉汝、海虞李世賢、松陵吳禹疇、震澤

王濟之，為五同會，蓋襲睢陽之意，而循洛社之例。職務之餘，期月一聚飲，以釋其勞相樂也。未幾，玉汝擢左副都禦史於南京，因嘆良會之不常，感樂事之難久，有不勝其慨然者。於是玉汝行，予作詩贈之，世賢而下和之，凡與玉汝厚而能言者復和之。詩既成什，有謂玉汝之去一人耳，而留者四人，四人猶足以樂，而一人離群索居，其必不樂可知。此殆未知玉汝者。夫南京，玉汝疇昔游宦之地也。公署所在，左山右湖，極其勝概，聖祖之所肇建，以為法官引觴之助，見於奎章可考。謂玉汝為不樂，可乎？玉汝且多雅懷，善吟詠，清時佳景，觸目皆詩。至若春水方生，涼風或發，率甲士，泛戈船，練兵於龍江鷺洲之間，如漢昆明故事，先聲所至，盜賊屏跡，上下千里，居民行旅晏然無警，以盡職務，以揚聲名，謂為不樂，又可乎？文事武備，兼於一身。且為玉汝壯之，豈特樂而已。詩宜有序，予於五人中年最高，故書之」^[16]。兩文雖均未署寫作年代，但證以詩作，便可知均作於弘治十六年。查吳寬《匏庵家藏集》卷二十九，第一首詩為《癸亥正月九日，以張廷式工部自易州分司來，初作同年會於李時器宅，時器出松竹梅於盍雲歲寒三友，人各以一物自擬，復相倡和》（癸亥為弘治十六年），後面隔了幾首，有《新歲與玉汝、世賢、禹疇、濟之為五同會，玉汝以詩邀飲，因次韻，時玉汝初治楚獄還》（仍是癸亥新歲。詩云：「朝班常喜接駕行，束髮同遊自故鄉。獄事不冤如定國，歸途無險勝王陽。三江已隔非吾土，五老安知共此堂。更待城東春色好，小園還約看紅芳」）。這說明弘治十六年癸亥新歲時，陳玉汝治楚獄還，在京城參加了「五同會」。不過，接下來我們會看到這樣一首《送玉汝擢副都禦史仍赴南京》：「南都人識舊清風，新命仍歸玉敕中。執法星高依北斗，留臺地重隔江東。睢陽會散誰偏老，洛下吟成我未工。欲忘離情須是醉，當筵休放酒杯空」^[17]。從「仍赴南京」來看，陳玉汝之前已經在南

王鏊、吳寬、程敏政等送別徐武選赴廣東是在弘治六年五月上旬。既然王鏊文中云此年春陳玉汝與陸全卿同時離開京城，那麼陳玉汝就應是弘治六年春離開京城轉官南京，而此前他是在大理寺任職。

吳寬、沈周、王鏊三詩中對陳玉汝官職的提及，與陳玉汝在大理寺為官時間的推測都是不矛盾的，如此，沈周在《移竹圖》中奉和陳玉汝的詩作，就應寫於陳玉汝為官大理寺的這個時限內，即從弘治一年到弘治六年春。

題詩《謝王世賞傳乞竹栽一首》作於成化二十年，然而這個立足點其實是站不住腳的。因為王稚登的跋中已經清楚地告訴我們，在他第一次見到沈周《移竹圖》卷的時候，上面的「題者凡數公」，李東陽僅僅是其中的一家，除了李東陽，還有吳寬等人。只是隔了十來年到他第二次再見到此圖的時候，吳寬等人的就不見了，只剩下李東陽的題詩了。如果就因為李東陽的題詩被幸運地保留了下來，就認為沈周的畫是為李東陽的移竹詩而畫，那是不是太草率了一點？

事實上，在我們仔細研讀了沈周的題詩之後，我們認為，不管是詩題還是詩句，都引導著我們得出這樣的判斷：此畫是為陳玉汝家的半舫齋移竹而畫。這裏不妨將沈周的題詩再引一遍：

僮子才通醉日書，長身早見載專車。
葉留宿雨鶯翎濕，鞭走新泥蠖節舒。
下馬題詩添過客，借風清暑便鄰居。
夜來半舫齋中月，壁影蕭然水墨虛。
沈周奉和。

就像之前我們已經指出的，此詩在沈周的詩集中題名為《和陳玉汝大理乞竹韻》。從詩名來看，是陳玉汝先有一首《乞竹》的詩，然後沈周再依韻和之。既然詩題中沒有更多的文字告訴我們陳玉汝是為別人乞竹，那麼我們就應該相信陳玉汝是為自己家的半舫齋乞竹。雖然陳玉汝的《乞竹》原詩已經查尋不到，但沈周詩的第四聯所吟詠的「夜來半舫齋中月，壁影蕭然水墨虛」，已經清楚地告訴我們，陳玉汝家的半舫齋在竹醉日這一天移竹種竹之後，晚上的月色穿過竹子映照在牆壁上的蕭疏光景就像水墨畫一樣富有韻味。難道這樣的詩句還可以有別的解釋嗎？

其實，陳玉汝家的半舫齋有過數次移竹種竹，雖然在竹醉日這天移竹除了沈周吟詠之外，我們沒有找到其他的詩篇，但是我們在吳寬和王鏊的詩集中都讀到了吟詠半舫齋種竹的詩篇。吳寬《匏庵家藏

京做過官，這次弘治十六年是因升任南京的都察院左副都禦史而再去的。由此再來看《五同會序》和《送陳都憲玉汝赴南京詩序》，就能明白，送別陳玉汝在弘治十六年年初，而五同會則在去歲。至此，我們也才明白李東陽《明故嘉議大夫南京都察院左副都禦史陳君玉汝神道碑銘》所列的陳玉汝官職中的「兩京都察院左僉都禦史」，是怎麼回事了，即在南京和京城都察院都擔任過左僉都禦史。

現在我們再來看錢謙益編《石田先生詩鈔》時，將沈周的《和陳玉汝大理乞竹韻》編在弘治五年壬子是否可信，從我們上面考證出來的陳玉汝為官大理寺的時限從弘治二年到弘治六年春來看，錢謙益的這個系年剛好就在這個有限的範圍內，因此我們認為還是可以相信的。明確了這一點，我們就可以進一步推斷，沈周的《移竹圖》也應該創作於弘治五年，而不是翁方綱所推斷的成化二十年。因為沈周的題詩和畫作是在同一張紙上的，它們是一體的。壯陶閣主人裴景福曾經收藏過此畫，其《壯陶閣書畫錄》卷九著錄時云：「紙本，高工尺七寸七分，長三尺八寸五分，本紙接寫七律一首，長九寸六分。墨筆作老屋叢林，一老翁立橋邊甚恭，二人扛連跟活竹一捆自山腰曲徑而來。氣韻淳古，大類董源、荆浩卷」^[18]。其友宋伯魯（一八五四至一九三二年）亦曾在裴處觀賞過此畫，其《知唐桑艾》卷三著錄時云：「沈石田移竹圖卷，壯陶閣藏。長三尺七寸，闊七寸，紙本，筆法簡老，是石田翁本色。引首處有覃溪題『移竹墨緣』四大字，附以跋云：『此卷李西涯自書移竹詩、沈石田為作圖也。……蘇齋學人翁方綱』。畫後一詩云：『僮子才通醉日書，……壁影蕭然水墨虛』。後署『沈周奉和』四字。與前畫在一紙上」^[19]。兩家著錄均明確指出，沈周的畫和沈周的題詩在一張紙上。因此詩和畫定是創作於同時。

翁方綱的推斷，主要基於李東陽的

集》卷八就有一首《過玉汝半舫齋觀童子種植》，寫的就是去陳玉汝家看種竹，詩云：「豆籬瓜圃旋看成，坐覺齋居意思清。待到翠陰堪覆坐，老夫須挈酒壺行」^[20]。這第二聯的意思是：等到剛種下去的竹子長成翠陰可以覆蓋座位的時候，我會攜酒再來賞竹的。這裏其實暗用了杜詩《嚴公仲夏枉駕草堂兼攜酒饌得寒字》第一聯「竹裏行廚洗玉盤，花邊立馬簇金鞍」的典故。考吳寬《匏庵家藏集》卷七有《庚子立春朝賀》、《辛丑元日次韻羅明仲洗馬朝賀》（這個「辛丑」當為庚子，因為兩詩緊連）、《慶成宴歸招陳起東賞燈正月十四夜》、《元宵獨坐》諸詩，庚子是成化十六年，辛丑是成化十七年。卷八的《過玉汝半舫齋觀童子種植》，在《分服字韻送姜俯僊史赴南京便養》「落花芳草連平陸，驄馬行行入南服」之後，在《端陽日是日夏至》、《與原己過玉汝半舫齋看月時八月十四夜》之前，而卷九第一首又為《辛丑仲山自寧陽回過宿同朝正旦》，可見此次半舫齋種竹在成化十六年春夏之時、端午節之前。也許正因為半舫齋種了竹，故中秋節的前晚吳寬又和周原己一起來半舫齋賞月，畢竟有竹子襯托的月色會更美，當然吳寬也是兌現了「待到翠陰堪覆坐，老夫須挈酒壺行」的承諾。

王鏊《震澤集》卷二也有一首《半舫齋種竹玉汝齋名》詩，詩云：「誰分碧玉兩三枝，愛護先教槿作籬。我欲醉移須有日，客從徑造卻無時。未分嶺谷陰陽管，先和淇園瑟僊詩。多少世間凡草木，歲寒時節始應知」^[21]。考此詩排在卷一《戊申歲》（弘治元年）、卷二《陳給事玉汝羞鰲見邀，雨不克赴，以鰲見饋，作詩謝之》、《即事》（秋天作，詩云：黃葉秋林蟬獨語。）之後，在《史館歲暮述懷次匏韻》、《除夜三首》（詩云：明朝成四十，今夜復斯須）。之前，可知此次半舫齋種竹是在弘治元年秋天。不管是在成化十六年（一四八〇年）端午之前種竹，還是在弘治

元年（一四八八年）秋天種竹，從陳玉汝家半舫齋的種竹已經引起朋友們的參觀和吟詠來看，這事在當時應是一件蠻有趣味的風雅韻事。雖然李東陽、吳寬他們也愛竹，也種竹，他們也經常形諸吟詠，但似乎沒有別人來參觀來吟詠。從這個角度來看，京城東面陳玉汝家半舫齋的移竹種竹是更有意思的。沈周一輩子沒有去過京城，所以他不可能去參觀陳玉汝家半舫齋的種竹，他之所以奉和陳玉汝詩並為之作畫，應是被從京城傳回來的這幫好友們的雅興和詩情感染了，然後憑藉自己的聽聞和想像而創作的。

其實沈周這詩寫得很有趣味。第一聯「僮子才通醉日書，長身早見載專車」，意思是陳家的童僕沒啥文化，但是在他們剛能看懂民俗方面的書，知道了還有竹醉日一說且竹醉日更適合移竹種竹之後，他們很有興致地從大老遠的地方把長長的竹苗用車拉回來了。第二聯「葉留宿雨鸞翎濕，鞭走新泥蠶節舒」，是說昨天剛下過雨，所以你看那竹葉子上還濕漉漉的呢，伸展的竹根上也帶著新鮮的泥土。這樣下過雨的天氣和土壤，是很適合移竹的。關於民間「竹醉日」適合移竹的說法，宋陳元靚《歲時廣記》卷二「龍生日」條云：「《嶽州風土記》：五月十三日，謂之龍生日，栽竹多茂盛。又前輩作《蒼筠傳》云，筠每歲惟五月十三日獨醉，或為人迎置他處，不知也。當時諺曰：『此君經年常清齋，一日不齋醉如泥。有時倒載過晉地，茫然乘墜俱不知』。宋子京《種竹》詩云：『陰地圍牆植翠筠，疎枝茂葉與時新。賴逢醉日終無損，正似德全於酒人』」。緊跟其後的「竹迷日」條又云：「《筍譜》：民間說竹有生日，即五月十三日，移竹宜用此日。或陰雨土虛，則鞭行，明年筍莖交至。一云竹迷日栽竹，年年生筍。劉延世《竹迷日種竹》詩云：『梅蒸方過有餘潤，竹醉由來自古云。掘地聊栽數竿玉，開簾還當一溪云。然則竹迷亦此日也』^[22]。而所謂「鞭走」，

翁方綱的推斷，主要基於李東陽的題詩《謝王世賞傳乞竹栽一首》作於成化二十年，所以就因為李東陽的題詩被幸運地保留了下來，就認為沈周的畫是為李東陽的移竹詩而畫，那是不是太草率了一點？

陳玉汝家的半舫齋有過數次移竹種竹，雖然在竹醉日這天移竹除了沈周吟詠之外，我們沒有找到其他的詩篇，但是我們在吳寬和王鏊的詩集中都讀到了吟詠半舫齋種竹的詩篇。寫的就是去陳玉汝家看種竹。

代應該比較早。考《匏庵家藏集》卷二第一首為《己醜九月十三日初寓南京真珠橋外舍諸友攜酒相過》，己醜是成化五年，時吳寬三十五歲，尚未中進士，吳寬是成化八年的狀元。既然如此，可知吳寬寫《五月十三日移竹》詩時是在成化五年之前、未考中狀元之時，亦即此詩非寫於京城，而是寫於家鄉蘇州。很顯然，吳寬此詩的寫作和陳玉汝家半舫齋的移竹沒有直接的關係。但由於沈周在畫作上的題詩寫的是竹醉日移竹的事，所以作為好友，吳寬將自己早年寫的一首關於竹醉日移竹的詩題寫在上面，也是可以應個景的。換個角度說，沈周在此次詩畫創作中能夠融入民間竹醉日的傳說，說不定其靈感來源也和吳寬此詩有一定的關係。沈周和吳寬是同鄉好友，很早就有交往，吳寬早年的詩，沈周是有很多機會讀到的。

接下來，再來看李東陽的《謝王世賞傳乞竹栽一首》。此詩在《懷麓堂集》卷十五題為《謝王世賞移竹次韻》，這說明王世賞不僅受人之托傳了《乞竹栽》詩，還幫助乞竹的人移來了竹子，這其實是同一件事的前後過程。那麼王世賞到底是幫誰移竹呢？是像翁方綱所說的幫李東陽乞竹移竹嗎？要回答這個問題，還是先來研讀一下詩句。該詩第一聯「俗居何計避塵氛，西郭濃陰幸見分」，意思是說生活在世俗中有什麼辦法可以遠離紅塵，所幸的是有你幫忙從京城的西面移來了翠竹濃陰。《懷麓堂集》中此聯作「俗居無計避塵氛，西郭濃陰幸見分」，一個「遠」字，可見竹子是從遙遠的西郭那邊移來的，也讓人想見移竹過程的辛苦。第二聯「但有竹看休問主，苦無鄰乞竟煩君」，意思是只要有竹子看就不必在意他的主人是誰，苦於鄰居家也無竹可乞所以竟然麻煩到了您這裏。第三聯「天應不愛城頭雨，地許長留石上雲」，則是希望移竹之後老天爺能夠開恩，多些陰天和下雨，這樣才有利於竹子的存活和生長。第四聯「三日肩輿猶未過，晚風

意思當同「鞭行」，即竹根伸展。宋釋贊寧撰《筍譜》云：「筍者，竹之箬也。竹根曰鞭」。又云：「根伸而達，亦謂為鞭行。鞭頭為筍」^[23]。程敏政《客請游望湖亭修碧軒不及往次韻二首》其二亦用到此詞，詩云：「名園見說千竿盛，宦海應知百念輕。鞭走籜龍牆下蜜，影搖飛鳳月中清」^[24]。沈詩第三聯「下馬題詩添過客，借風清暑便鄰居」，則是寫竹子種下去成活之後的情景，它的清陰翠玉會吸引風雅的詩人在此停車流連，它也會讓主人覺得它們就像好鄰居一樣可以借風可以消暑。第四聯「夜來半舫齋中月，壁影蕭然水墨虛」，之前我們已經解釋過，是想像陳玉汝家的半舫齋在竹醉日這一天移竹種竹之後，晚上的月色穿過竹子映照在牆壁上的蕭疏光景就像水墨畫一樣富有韻味。

應該說，此詩既糅合了民俗書中竹醉日的有趣傳說，又寫出了愛竹種竹之人的清雅宜人的生活環境和高潔不俗的精神追求。再看畫作本身，清雅宜人的居住環境中，一個高士正在家門口熱切期盼的時候，兩個勤快的僮子已經將醉了的長長的竹苗從遙遠的山那邊擔到了眼前。除了精湛的謀篇布局和高超的繪畫技藝以外，世俗的生活樂趣和高人逸士的情懷應該說得到了完美的統一。它是一幅高雅的畫，但同時它也是一幅洋溢著生活情趣的畫，這樣的畫誰不喜歡呢？

同時，我們也不能忘了，畫卷上還有李東陽和吳寬的題詩。先來看吳寬的詩。根據王穉登跋裏補寫的詩句「今朝竹醉教移竹，荷鍤穿雲去路賒。卻嘆此君多潦倒，醒來已在別人家」，去查吳寬的詩文集《匏庵家藏集》，發現此詩就在卷一，題為《五月十三日移竹》，五月十三日就是民間所說的竹醉日，詩歌所寫就是在這一天移竹種竹，詩中對竹子君的調侃很是風趣。據李東陽《家藏集原序》，我們已經知道吳寬的詩集是吳寬自己按照年代先後編排的。所以直覺告訴我們，此詩的寫作年

簾箔又斜曛」，是說移竹已經三天了，我都沒空過來看，遲至現在才坐著轎子趕來，而太陽已經西下，晚風吹拂著門口的竹簾。詩後還有一行落款：「移竹後三日在成齋竹舫書」。成齋，是陳玉汝的號，竹舫，當是陳玉汝家的一個地方，就像半舫齋一樣。讀完全詩應該明白，李東陽的這首感謝王世賞移竹的詩，寫的其實是陳玉汝家的移竹而不是他李東陽家的移竹，該詩也不是在自家屋裏寫的，而是在陳玉汝家裏寫的。也就是說，這首詩所寫的移竹和李東陽家根本沒有關係。既然如此，李東陽為什麼又要寫這首感謝的詩呢？合理解釋應該是：李東陽其實是為陳玉汝家需要種竹又苦於附近無竹可乞而麻煩了王世賞（陳玉汝和王世賞都是李東陽的門生，李東陽和兩個門生都很熟，可是兩個門生之間在成化二十年的時候卻並不熟，在吳寬、王鏊、李東陽的詩集中我們都沒有看到陳玉汝和王世賞的直接交往。而李東陽此時卻和王世賞交往頻繁，我們前面考證李東陽此詩寫作年份的時候已經提到了他們交往的一些詩篇）。而王世賞不僅受李東陽之托幫忙在友人中傳遞了陳玉汝的《乞竹》詩，還不辭辛勞地從遙遠的西郭給陳玉汝移來了竹子，故而李東陽要在陳玉汝家移竹成功之後過來參觀並寫此詩感謝王世賞。（當年宋伯魯《知唐桑艾》卷三在介紹沈周此畫時，在介紹了李東陽的題詩以後，曾特地加了一句案語：「案題中『傳』字殊不可解」^[25]。筆者之前也是深有同感，但是現在，對這個奇怪的「傳」字能明白了。）李東陽其實更大程度上是代陳玉汝在寫這首感謝王世賞的詩。（陳玉汝有《成齋集》，可是沒有流傳下來，現在我們所知的就是這首《乞竹》的詩題。這大概也能說明其詩文寫得不太好吧？）李東陽此詩寫於成化二十年，這也意味著陳玉汝家在成化二十年也有一次移竹種竹，從人托人的輾轉過程來看，此次移竹的動靜還是比較大的。

沈周一輩子沒有去過京城，所以他不可能去參觀陳玉汝家半舫齋的種竹，他之所以奉和陳玉汝詩並為之作畫，應是被從京城傳回來的這幫好友們的雅興和詩情感染了，然後憑藉自己的聽聞和想像而創作的。

至此，我們知道，陳玉汝在京城半舫齋的移竹種竹可能有四次：第一次在成化十六年端午前，吳寬曾去參觀並寫下《過玉汝半舫齋觀童子種植》；第二次在成化二十年，驚動了李東陽、王世賞等人，李東陽曾去參觀並寫下《謝王世賞傳乞竹栽一首》（又名《謝王世賞移竹次韻》）；第三次在弘治元年秋天，王鏊曾去參觀並寫下《半舫齋種竹玉汝齋名》；第四次如果確實有的話，就在弘治五年竹醉日，有沈周在《移竹圖》上的「沈周奉和」之作（又名《和陳玉汝大理乞竹韻》），但是沒有人實地去參觀過。

其實對於這第四次，筆者更傾向於認為：它不是一次實際存在，而是沈周在蘇州聽聞了京城陳玉汝家半舫齋多次移竹種竹的風雅韻事以後的藝術創作。因為沈周的題詩中其實是有矛盾的，這個矛盾就在於：陳玉汝的半舫齋是在京城東面的家裏，那個時候陳玉汝為官給事，等到他轉到城西大理寺為官的時候，他的家也搬到了城西，但是那個半舫齋卻留在了城東（以至於陳玉汝搬到城西以後，還念念不忘城東，於是在家建了個「東眺軒」。王鏊說「玉汝作東眺軒，不忘在東諸君子也」，這當然沒錯，但陳玉汝念念不忘的應該還包括種了不少竹子的清雅宜人的半舫齋）。可是在沈周的詩裏，「半舫齋」卻是與「陳玉汝大理」共存的。這當然是由於沈周沒有去過京城，沒有去過陳玉汝的半舫齋，沒有參加過京城朋友們的詩酒聚會，對京城比較隔膜而造成的，雖然吳寬、陳玉汝、王鏊、李東陽等和沈周都是多年的好友。還有，沈周奉和的陳玉汝的《乞竹》詩，很可能就是成化二十年那一次陳玉汝所作，後來請李東陽幫忙，李東陽又請王世賞傳遞的那一首，因為這一首詩在朋友圈中傳來傳去，比較容易傳到沈周眼前。但是沈周弘治五年的奉和，較之成化二十年，已經晚了八年。為什麼要選這麼早的一首詩來和？為什麼不選弘治五年竹醉日

想像陳玉汝家的半舫齋在竹醉日這一天移竹種竹之後，晚上的月色穿過竹子映照在牆壁上的蕭疏光景就像水墨畫一樣富有韻味。除了精湛的謀篇布局和高超的繪畫技藝以外，世俗的生活樂趣和高人逸士的情懷應該說得到了完美的統一。

攜酒餞別虎丘。水部即席有作，漫倚韻答之。庚子燈夕前三日，沈周識。』啟南題詩亦見《石田稿》第一三六頁，題《和徐水部仲山虎丘宴游韻，時水部治泉魯中始還，因以贈別》^[27]。這是第二例。又如弘治五年壬子（一四九二年），六十六歲，「九月二十九日，王鏊將還京，啟南於餞席上賦詩寫圖以贈別。時鏊主應天府鄉試，因便過蘇訪親友。」「《穰梨館過眼續錄》卷六著錄啟南《送行圖》，其上有啟南題詩及跋，跋云：『弘治壬子九月廿九日，宮諭王先生將行，文太僕作餞，因和宮諭過太湖之作，系圖送之。沈周』。圖上又有吳寬題詩及跋，跋云：『濟之宮諭以主試南闈之便，道過吳中，與親友留連累旬。此則沈石田於文太僕席上所贈詩畫也。因和一首，以見余意於末章云。吳寬』。由此知啟南所送之『宮諭王先生』，即王鏊（字濟之）」^[28]。這是第三例。有此三例，已可說明沈周作畫還是比較習慣給某人作畫後題詩時就奉和某人詩作這種做法的。《移竹圖》為陳玉汝的半舫齋移竹而畫，其上面的題詩即奉和陳玉汝的《乞竹》詩韻，也和沈周的這種習慣做法正好一致。試想一下，如果《移竹圖》是為李東陽的移竹而畫，沈周會放著詩壇泰斗和朝廷重臣李東陽的詩不去奉和，而去奉和一個不是特別長於寫詩的李東陽的門生的詩作嗎？於情於理，都是說不過去的吧？

的詩歌來和？答案應該是，弘治五年竹醉日沒有詩也，當然也沒有半舫齋移竹這回事。所以，我們認為：沈周弘治五年創作的這幅《移竹圖》和《和陳玉汝大理乞竹韻》的題詩，是沈周在蘇州聽聞了京城陳玉汝家半舫齋多次移竹種竹的風雅韻事以後的藝術創作，它以陳玉汝家的移竹韻事作素材，卻沒有弘治五年竹醉日這一天真正的移竹行為，將民間關於竹醉日的傳說融進自己的詩畫中，使畫作顯得既清雅又充滿趣味，是沈周的巧妙構思和藝術創造。至此，我們似乎也明白了為什麼沈周在落款處沒有署上時間的原因，因為這個時間是真的不好署啊！明白了這些，我們再來看翁方綱的那一系列推斷，「此卷李西涯自書移竹詩、沈石田為作圖也」、「玉汝是詩即為西涯乞竹於王世賞而作」、成化二十年「石田書此時年五十八」等，顯然都值得質疑的。弘治五年，沈周六十六歲。

其實，在沈周的繪畫經歷中，像《移竹圖》這樣為某人某事而畫、題詩時即就某人的詩作來奉和的情況，還是經常發生的。據陳正宏《沈周年譜》，成化十二年丙申（公元一四七六），沈周五十歲，「中秋，陪陳頎游西山牛頭峰，有《秋山圖》並詩記之。是夜客居在外，頗思家，因賦《中秋客中》詩遣懷。」「《式古堂書畫匯考》卷五十五著錄啟南《秋山圖》，其題詩及跋云：『秋至無所適，牛峰期峻攀。……投簪在激流，此道今則慳。成化丙申歲八月望，奉陪味芝先生游西山牛頭峰，謬以詩畫記其清賞。沈周』。此圖亦見《珊瑚網》卷三十七著錄。詩又見於《石田先生集》五言古，題《登牛頭峰和陳永之韻》^[26]。這是一例。又如成化十六年庚子（公元一四八〇），五十四歲，「正月十二日，徐源治泉魯中返蘇不久又行，虎丘餞別，啟南作圖及詩送之。」「《式古堂書畫匯考》卷五十五著錄啟南《虎丘送客圖》並題，云：『虎丘送客地，設餞五台杪。……水部徐君中山，治泉魯中者幾三年，頃回錄行，因

[1] 百度，快訊，沈周《移竹圖》以一千六百九十萬港元領跑全場！（香港佳士得拍賣會）搜狐網二〇一八年五月二十九日發佈。後面所呈現的沈周《移竹圖》，亦出自此快訊。

[2] 錢謙益編《石田先生詩鈔》，又見於張修齡、韓星嬰點校《沈周集》上冊（上海古籍出版社，二〇一三年）。此詩在頁一七八。

[3] 明李東陽《草書雜詩卷》，見《中國美術全集》「書法篆刻編—五一明代書法」（人民美術出版社，二〇一五年）。

李東陽的這首感謝王世賞移竹的詩，寫的其實是陳玉汝家的移竹而不是他李東陽家的移竹，該詩也不是在自家屋裏寫的，而是在陳玉汝家裏寫的。也就是說，這首詩所寫的移竹和李東陽家根本沒有關係。

- [4] 唐薛用弱《集異記·蔡少霞》一卷本，文淵閣《四庫全書》本。
- [5] 張修齡、韓星嬰點校《沈周集》上冊（上海古籍出版社，二〇一三年），頁二四〇。
- [6] 明李東陽《懷麓堂集》卷八十《文後稿》二十「碑銘」，文淵閣《四庫全書》本。
- [7] 明王鏊《震澤集》卷二十八，文淵閣《四庫全書》本。
- [8] 錢振民《李東陽年譜》（復旦大學出版社，一九九五年），頁九九。
- [9] 明王鏊《震澤集》卷十，文淵閣《四庫全書》本。
- [10] 明吳寬《匏庵家藏集》卷首，《四部叢刊》景涵芬樓藏明正德刊本。
- [11] 明程敏政《篁墩文集》卷八十九，文淵閣《四庫全書》本。
- [12] 明王鏊《震澤集》卷二，文淵閣《四庫全書》本。
- [13] 明吳寬《匏庵家藏集》卷十九，《四部叢刊》景涵芬樓藏明正德刊本。
- [14] 明沈周《石田稿》，手稿本，不分卷，收詩起正統十四年，至成化十九年止，收入《續修四庫全書》第一三三三冊（上海古籍出版社，影印本）。
- [15] 明王鏊《震澤集》，文淵閣《四庫全書》本。
- [16] 明吳寬《匏庵家藏集》卷四十四，《四部叢刊》景涵芬樓藏明正德刊本。
- [17] 明吳寬《匏庵家藏集》卷二十九，《四部叢刊》景涵芬樓藏明正德刊本。
- [18] 清裴景福《壯陶閣書畫錄》卷九（中華書局有限公司，一九三七年），頁一〇。
- [19] 清宋伯魯《知唐桑艾》卷三，《中國書畫全書》第十四冊（上海書畫出版社，一九九九年），頁三三二下。
- [20] 明吳寬《匏庵家藏集》卷八，《四部叢刊》景涵芬樓藏明正德刊本。
- [21] 明王鏊《震澤集》卷二，文淵閣《四庫全書》本。
- [22] 宋陳元靚《歲時廣記》卷二，文淵閣《四庫全書》本。

- [23] 宋釋贊寧撰《筭譜》一卷本，文淵閣《四庫全書》本。
- [24] 明程敏政《篁墩文集》卷八十二，文淵閣《四庫全書》本。
- [25] 清宋伯魯《知唐桑艾》卷三，見《中國書畫全書》第十四冊（上海書畫出版社，一九九九年），頁三三三上。
- [26] 陳正宏《沈周年譜》（復旦大學出版社，一九九三年），頁九六。
- [27] 陳正宏《沈周年譜》，頁九九。
- [28] 陳正宏《沈周年譜》，頁一〇七。

Research and Analysis of Shen Zhou's Painting of Transplanting the Bamboo

Cai Jinfang (Shanghai University, College of Liberal Arts)

Abstract: Shen Zhou's painting of Transplanting the Bamboo, took a huge price at the 2018 Hong Kong Christie's auction. Because Shen Zhou did not indicate any time on the painting, it is not clear when this painting was made, for whom, and for what purpose. After Weng Fanggang received the painting in the fifty-ninth year of Qianlong, he once verified that the painting was created for Li Dongyang's poetry of Moving Bamboo in the twentieth year of Chenghua, and put the painting into great publicity. This paper carefully examines the time when Chen Yuru was an official in Dali Court of Judicial Review which is mentioned in Shen Zhou's poem Appreciating Bamboo Rhyme with Chen Yuru's in Dali Court of Judicial Review, the conclusion is that. And Weng Fanggang's inference is not the truth.

Keywords: Shen Zhou, Painting of Transplanting the Bamboo, Weng Fanggang, Li Dongyang, Chen Yuru

思想之史詩·民族之魂魄

——《關學文庫》述評

■ 黃崑威

陝西省社會科學院宗教研究所



文庫》於二〇一五年七月由西北大學出版社隆重推出，深受學界歡迎，迄今已三次重印。

該文庫是關學史上首次對關學文獻的大規模搜集、系統整理和研究，如有學者指出的，這套叢書的出版在關學史上具有里程碑的意義。這裏試對《關學文庫》的學術價值進行簡略的述評。

—

綜論《關學文庫》的學術價值，首先要從「關學」的歷史地位、精神氣象談起。

東漢末年至北宋建立的八百多年裏，儒學式微，佛、道取得了長足發展。佛學以其博大精深的思想體系，深深吸引了中國知識份子階層。

《高僧傳·慧遠傳》稱，慧遠青年時代聽了道安講的《般若經》後，「乃嘆曰：『儒道九流皆糠粃耳』。便與弟慧持，投簪落彩，委命受業」。北宋張方平說：「儒門淡泊，收拾不住，皆歸釋氏耳」。佛、道思想界通過對世界本質與現象關係的不斷深入探討，建構起「佛性論」與「道性論」相似的本體論體系，極大豐富了中國哲學內涵。而漢唐以來的儒學主流固守經學箋注傳統，雖先後有柳宗元、劉禹錫之思想建樹，韓愈祭起「道統」大旗，但於哲學創新方面卻始終欲振乏力。

北宋初年學者所關注的經書，以《周易》與《春秋》最受重視。由於宋代立國以

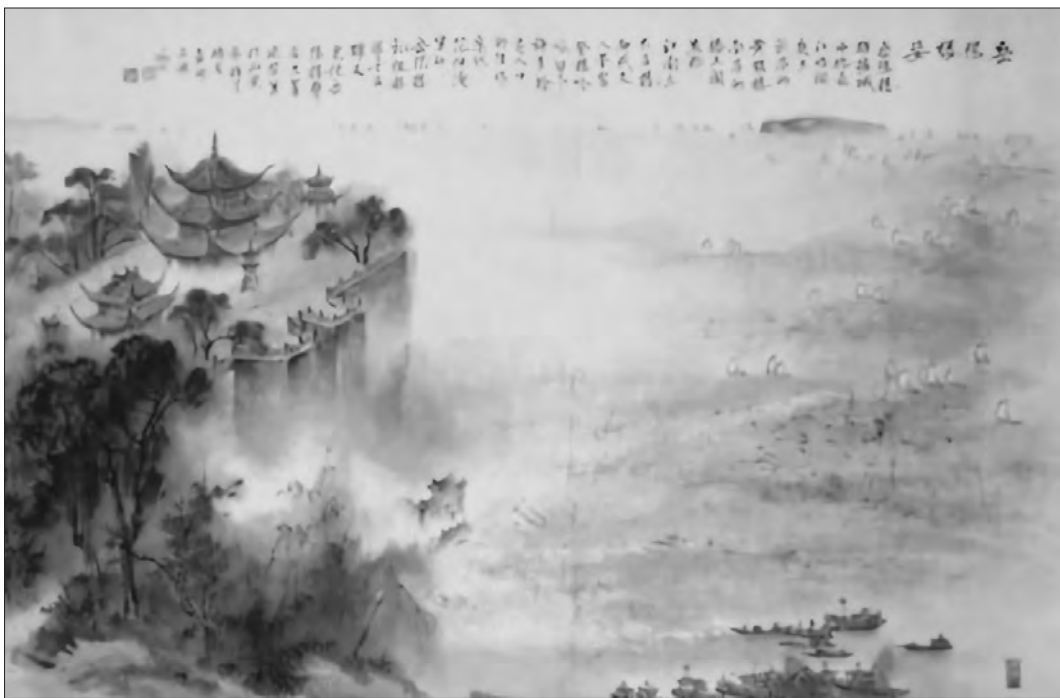
《關學文庫》在學術史上是迄今第一部對上起北宋、下至清末民初的關學基本文獻進行系統整理、深入研究的大型叢書，填補了八百餘年以來全方位梳理與研究關學學派的空白，是目前關學乃至宋明理學研究的前沿之作。

摘要：《關學文庫》在學術史上是迄今第一部對上起北宋、下至清末民初的關學基本文獻進行系統整理、深入研究的大型叢書，填補了八百餘年以來全方位梳理與研究關學學派的空白，是目前關學乃至宋明理學研究的前沿之作。其內容包括文獻整理和學術研究兩大系列。文獻整理系列為其主體部分，且堪稱精品之作，而研究類著作亦有強烈的時代性、學術性和前沿性。這對為赓續歷史文明，弘揚民族精神，推動儒學創造性轉化，彰顯文化自信，具有重要的啟示和參考價值。

關鍵詞：關學文庫；文獻整理；關學研究；學術價值

由劉學智、方光華為總主編的《關學

曾經對「關學」創始人張載的人生志趣產生過深刻影響的范仲淹，其「居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君」的襟懷，代表了一代士人之正氣。如果說這種「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的價值觀，其直接孕育出的張載的哲學思想是這一情懷的升華。



來，一直飽受北方少數民族分立政權的嚴重威脅，強烈的民族危機感使《春秋》「尊王」「攘夷」重視儒家倫理綱常等思想在儒士階層影響深遠。君主至上、皇權至上，始終是有宋一代的最強音。然宋代推崇「貴士」的文化政策，太祖將「任宰相當用讀書人」確立為基本國策，並將其鐫刻於「太祖誓碑」以昭示子孫。這種優禮士大夫與崇尚理性並重的政治方略，激發了儒士自漢末「黨錮之禍」以來被壓抑已久的以天下為己任的精神魂魄。曾經對「關學」創始人張載的人生志趣產生過深刻影響的范仲淹（九八九至一〇五二年），其「居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君」的襟懷，代表了一代士人之正氣。如果說這種「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的價值觀，還只是一種理想情懷，而其直接孕育出的張載的哲學思想則是這一情懷的升華。

張載（一〇二〇至一〇七七年），字子厚，陝西眉縣人。張載之學於實踐論方面，以《禮》為用，「每告以知禮成性、變化氣質之道，學必如聖人而後已。以為知人而不知天，求為賢人而不求為聖人，此秦、漢

以來學者大蔽也。故其學尊禮貴德、樂天安命」。在本體論構建上「以《易》為宗，以《中庸》為體，以《孔》、《孟》為法」（《宋史·張載傳》），提出了「太虛即氣」的宇宙論和「一物兩體」的辯證法以及「民胞物與」的倫理思想，在中國哲學史上第一次系統、完整地建立起「性與天道為一的哲學體系。程頤嘗謂「《西銘》明理一而分殊，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，自孟子後蓋未之見」。

這樣一來，這套被譽為「新儒學」的理學（道學）系統，無論從實踐還是本體學說方面，都具備了和佛、道頡頏的資本。特別是其「民胞物與」的思想，在社會學的意義上，填補了以往儒家刻意強調以「血親」關係界定社會成員之間的「親疏」原則，以致於不能濟普遍之窮的短板，成為和佛、道爭奪社會資源的理論武器。理學上承隋唐「三教論衡」的學術傳統，下啟「三教合一」的時代特色，在封建集權制的社會背景下，成為國家意識形態。張載生前曾自信地說：「吾道自足，何事旁求」以一種「獨立不懼，精一自信」的理論勇氣和學術氣魄，為理學的蔚然大觀起到了重要的

承前啟後的作用。他提出的「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的所謂「橫渠四句」，強調了士大夫應盡的社會責任、文化使命和應有的精神魂魄。這些都對後世理學的發展發生了重要的影響。

張載之學被稱為「關學」，與周敦頤的「濂學」、二程的「洛學」、朱熹的「閩學」並稱為宋代理學的四大學派。

張載創立了關學，但在南宋後「關學」是否有史的問題曾引起學者的爭論。侯外廬先生曾主張的「關學」「上無師承，下無繼傳」，南宋後即以「衰熄」的說法，經過學者半個多世紀以來的討論，認識逐漸明晰，概念基本界定，並將關學活動的時代延伸到明清。陳俊民先生認為，「關學是宋明理學思潮中由張載創立的一個獨立學派，是宋元明清時代今陝西關中的理學」（《張載哲學思想及關學學派》）。張岱年先生提出：「所謂關學，有兩層意義，一指張載學說的繼承和發展，二指關中地區的學術思想」（《中國哲學大綱》）。林樂昌指出，關學的歷史演化經過了三個階段，即：北宋張載創建關學階段、明代關學學派多元共存階段、清代關學近代轉型階段。

在此意義上，將北宋關學與明清關學視作一個整體，泛稱作「關學」，亦無不可（《關學論綱》）。這些研究筆路藍縷，為《關學文庫》的集大成奠定了基礎。《關學文庫》憑歷史依據說話，遵循思想史發展規律，以實事求是為原則，在對基本文獻全面掌握、理解，重要思想進行深刻分析、詮釋的基礎上，對關學史的演化脈絡做出了更合理也更有效的詮解，將關學學脈延伸至民國，遂加深了對「關學」概念意涵的重新認識。

《宋史·張載傳》說：「載學古力行，為關中士人宗師，世稱為橫渠先生」。張載之後以至民國八百餘年，藍田「三呂」（大鈞、大忠、大臨）李復、范育、游師雄、種

師道、楊奐、楊恭懿祖孫三代（楊恭懿，父楊天德、子楊寅），薛敬之、呂楠、韓邦、馬理、馮從吾、李二曲、李因篤、李雪木、劉古愚、牛兆濂等，都是歷史上的關學學人。他們之間雖不一定有嚴格的師承授受關係，但大都在不同程度上服膺並接受了張載的學術旨趣，秉承客觀上內在一致的精神氣質、學術宗旨、價值追求和治學作風，具有鮮明的地域文化特徵。他們豐富的學術成果，陶鑄了獨特的關學精神，對關中、陝西乃至海內外華人的思維方式、價值觀念、人格精神皆產生了深遠的影響，對中國思想史、哲學史作出了重大貢獻。正如王心敬所說：「關學之源流初終，條貫秩然耳」。王陽明曾稱讚關中學者：「關中自古多豪傑，其忠信沉毅之質，明達英偉之器，四方之士，吾見亦多矣，未有如關中之盛者也」。

二

《關學文庫》在學術史上是迄今第一部對上起北宋、下至清末民初的關學基本文獻進行整理、研究的大型叢書，填補了自南宋學者呂本中提出「關學」概念八百餘年以來，全方位梳理與研究關學學派的空白。

《關學文庫》是目前關學乃至宋明理學研究的前沿之作，對於賡續歷史文明，弘揚民族精神、推動儒學創造性轉化，彰顯文化自信，具有重要的啟示和參考價值。《關學文庫》共四十七冊，計二千三百萬字，由三十二位學者通力合作，歷經八載面世。這種甘於淡泊、默默奉獻的學術承擔，無疑也是關學精神的當代體現。《關學文庫》以其文獻整理的系統性、學術研究的開拓性以及總體設計的合理性為特點，旨在通過對關學學派基本著述的搶救、挖掘、整理與研究，展示關學的歷史面貌、發展脈絡、鮮明特色和理論價值。

《關學文庫》內容包括文獻整理和學術研究兩大系列。文獻整理系列有

《關學文庫》憑歷史依據說話，遵循思想史發展規律，對關學史的演化脈絡做出了更合理也更有效的詮解，將關學學脈延伸至民國，遂加深了對「關學」概念意涵的重新認識。

一千八百七十萬字，是為這套叢書的主體部分。

從古籍整理的角度來看，《關學文庫》的文獻整理堪稱精品之作。首先，文獻收錄相對齊全。對於歷史上重要關學學者的遴選，在明代馮從吾《關學編》所記二十三位關學學人的基礎上，增加了六位，體現出代表性與覆蓋性的結合；對上述學人的文獻，力求「一網打盡」。清道光十年李元春（時齋）曾編《關中道脈》一書，僅收集《增訂關學編》（包括馮從吾《關學編》）、《張子釋要》《關中三先生要語錄》及《關中四先生要語錄》四種書。二十世紀七十年代以來，中華書局陸續將《張載集》《藍田呂氏遺著輯校》《關學編（附續編）》《涇野子內篇》《二曲集》等收入《理學叢書》出版。這些僅是關學文獻很少的一部分。《關學文庫》在此基礎上，搜括了《四庫全書》以外，大量散存於今陝西、北京、上海等地圖書館及民間的文獻。其中有的在大陸已成孤本，有的已殘缺不全，即使晚近的劉光蕢、牛兆濂等人的著述，其流傳亦稀世罕見。《關學文庫》新編《張子全書》，其中的「補遺」部分收入了《禮記說》《論語說》《孟子說》三種佚書以及目前能收集到的張載傳記、著述序跋、書目提要等共四十三種，輯為三個「附錄」，與通行本中華書局版《張載集》二十八萬字相比，增加了許多內容。《關學文庫》中二十九位關學學者的文集，大部分是首次整理，第一次完整系統地展現了關學的整體面貌。

其次，文獻整理部分遵循古籍整理的傳統做法，在選准底本、精選校本的基礎上，綜合運用了本校、對校、他校、理校等幾種方式，其校勘較為精審。《關學史文獻輯校》是關學史文獻的點睛之作，在每一種文獻前都有整理者所作的詳細的「點校說明」。經過這樣的深度整理，使關學文獻更完整、更豐富，研究者使用起來也就更方便，其學術價值就大大提高了。

學術研究系列含十四種研究論著，形成了對關學思想的一些基本認識，系統展示了當代關學研究的新成果、新水準。其中，《關學精神論》是張載及關學思想的總論。

《關學思想史》按照關學思想發展的歷史順序，對關學的整體學術思想起到了提綱挈領的總括作用。《關學學術編年》則非常便於後學者按圖索驥式地檢索，有利於關學研究的可持續進行。其餘著作是以「評傳」和「年譜」等形式，對關學歷史上重要學者思想學說進行的個案式研究。

這一安排體現了這套叢書總體設計獨具匠心。尤其是《關學文庫》總主編劉學智先生撰寫的《關學思想史》，以史為經，人物、思想、事件為緯，是目前國內第一部全面、系統研究關學發展演變歷史的力作。

三

近三十年來，隨著對宋明理學的深入系統研究，關學思想史方面的成果也在不斷推陳出新。陳俊民《張載哲學思想及其關學學派》（人民出版社，一九八六年版）是最早研究關學史的成果，具有開拓的意義。方光華主編的《關學及其著述》（西安出版社，二〇〇三年），是關學史研究的一個重要成果，提出了許多重要的見解。林樂昌《關學論綱》（陝西師範大學出版社，二〇一四年），集中研究了關學從北宋到明清的十二位重要學者，勾勒了關學史的演變脈絡。《關學思想史》在《關學文庫》雄厚文獻積澱的基礎上，無論在研究關學代表人物的個案數量，還是在歷史跨度、理論架構、章節設計、成果厚重等方面都超越了前者，堪稱關學研究史上的一座里程碑。

《關學思想史》之「總論」著重從本源根基、學脈傳承、學術宗旨、地域特徵等方面，釐清、界定了「關學」概念的定義。指出，關學是指由張載創立並在其後的傳

《關學文庫》以其文獻整理的系統性、學術研究的開拓性以及總體設計的合理性為特點，旨在通過對關學學派基本著述的搶救、挖掘、整理與研究，展示關學的歷史面貌、發展脈絡、鮮明特色和理論價值。

《關學思想史》在《關學文庫》雄厚文獻積澱的基礎上，無論在研究關學代表人物的個案數量，還是在歷史跨度、理論架構、章節設計、成果厚重等方面堪稱關學研究史上的一座里程碑。



興氣象。

《四庫全書總目提要》卷九六《願學編》提要中，有所謂「關中之學，大抵源出河東、三原」之說。作者在豐富資料的基礎上，對於這一立論進行了詳盡闡釋。指出，三原學派與河東之學雖學術風格傳續不同，如三原學派學宗程朱而又修正程朱；河東之學秉承程朱理學，會通張載、程朱、陸王，但後期都明顯表現出向張載「實學」風格回歸的趨向。

這表現出關學在明末清初「天崩地解」的時代背景下，經過深刻社會反思後所做出的學術回應，也反映出理學發展到了自我總結、自我批判的階段。在陽明心學影響日漸擴大之時，呂楠在北方則仍恪守程朱，使明代關學步入巔峰。作者認為黃宗羲將呂楠列入「河東學案」，只表明他師承上與河東有關，而從成長的文化土壤來說，應是關中奉天、高陵之學的流行。說明，作者認可實際上是三原學派引領了明代前期關學的發展。有「關西夫子」「醇儒」之稱的馮從吾是明代關學的集大成者，晚明關學的代表人物。強烈的清算心學末流虛浮學風、針砭時弊的擔當意識和

播流衍中與張載學脈相承之關中理學；關學雖然在發展過程中相繼與程朱理學和陸王心學發生過六七百年的融合、互動，自身特點也在發生變化，但「重氣學」「重性命」「重禮教」「重實用」是一以貫之的「關學精神」。關學宗風可以用「躬行禮教、崇真尚實、重視踐履、崇尚氣節」來概括，關學學者的個人氣質和行為方式，大多是「有道則見，無道則隱」。關學下限人物應為長安柏景偉、咸陽劉古愚、藍田牛兆濂。

《關學思想史》第二章、第三章，重點論述了關學創始人張載學說體系形成的歷史背景、思想建構和北宋關學作為單一理學學派的特徵。相較以往理學研究領域眾多關於張載的學術成果，作者對於張載之學的核心命題「太虛即氣」的梳理過程中，著重探討了張載以氣論對佛老的批判及對佛教生死輪回說和有鬼論的批判，是一個學術亮點。第四章論述了張載關學學派及其門人，著重介紹了藍田呂大臨以及長安李復的理學思想，通過對後張載時代關學之是否出現「洛學化」的辨析，闡明瞭關學作為地域性理學流派，在其始創階段就表現出開放、包容、多元的學術特質，這也為後來關學的可持續發展奠定了學風基礎。

該書第五章對金元關學的論述，是本書填補學術空白之作。作者認為金元關學及其走向與大儒許衡來陝有很大關係，不過此時關中學人從宗張載轉向籠統地宗濂洛關閩尤其是推崇程朱之學，成為關學在元代及其後出現的新動向。

對於明、清關學的論述，是《關學思想史》的重點部分。

關學在明代的發展，上承元儒之緒，呈現出學派、學說的多樣性特徵。以王恕、王承裕、馬理、韓邦奇、楊爵為代表的三原學派，薛敬之的「識心」之學，南大吉的心學以及呂楠、馮從吾、張舜典、王弘撰等人的思想學說異彩紛呈，使明代關學呈現中

強烈的學術責任心，使他把辯難佛老視作「倡明正學，提醒人心，激發忠義，指示迷途」為學的第一步，在理學史上被視為繼周、程、張、朱及羅欽順之後的殿軍。

作者認為，馮氏的這種努力雖在一定程度上起到了拔本塞源的作用，但不足之處也是顯而易見的：其一，忽視了「三教合一」是宋明以來思想發展的基本趨勢，而一味排斥佛教。其二，對佛教思想的批評過於簡單化，缺乏理論針對性。在理學史上，馮從吾的「儒佛之辨」並沒有超越「宋初三先生」孫復、石介排佛論的簡單化之虞。作者對於馮氏之說的學術反思，體現了客觀、理性的研究風範。清初，以李二曲的「明體適用」學說，對宋明理學進行全面總結為標志，關學呈現反思、轉型的特點。學者反思陽明心學的空疏，出現向關、洛之學回歸的趨向，李元春、賀瑞麟是這方面的代表人物。

清末民初，隨著中國社會面臨「數千年未有之大變局」的轉型，關學也出現向近代學術轉化動向，代表人物是柏景偉、劉古愚等人。「五四」運動以後，理學與「新學」的矛盾衝突日漸激烈，但牛兆濂仍矢志不渝堅守理學的學術本位，並在「抗戰」爆發初期以生命為代價踐履了凜然的民族氣節，是謂傳統關學最後的碩儒。作者以「反思、承傳、堅守與轉型」作為清代關學分章的副標題，可謂畫龍點睛之筆。總之，《關學思想史》一書的寫作及思想風格，體現了思想史宏大敘事與哲學史精密論證的巧妙結合，揭示出為什麼理學濂洛關閩四大學派，唯關學八百餘年不絕於縷的深刻原因，在於和關中乃至陝西這片中華民族文明發祥地的緊密結合，在於與時俱進的擔當意識以及對於中華民族精神魂魄的陶鑄。

《關學文庫》收入的每一部著作，捧

讀之皆如沁人肺腑之感，作者於字裏行間所傳遞的學術氣息使人能夠深切體味出與關學精神的「同情之默應，心性之體驗」。相信隨著時間推移，《關學文庫》的價值一定會與關學歷代先賢一樣「仰不愧於天，俯不作於人」。

Aacademic Vulned of Guanxue Wenku

Huang Kunwei(Shanxi Normal University)

Abstract: In the academic history, "Guanxue Wenku" is the first large-scale series of books to be systematically collated and deeply studied on the basic documents of Guanxue from the Northern Song Dynasty to the late Qing Dynasty. It has filled the blank of the comprehensive combing and research on Guanxue School for more than 800 years, and is the frontier work of Guanxue and even the study of Neo-Confucianism in the Song and Ming dynasties. The content of "Guanxue Wenku" includes two series: documentation and academic research. The collection of documents is the main part of the series and can be called a fine work. Its research works also have a strong time, academic and cutting-edge nature. This has important enlightenment and reference value for continuing historical civilization, carrying forward the national spirit, promoting the creative transformation of Confucianism, and demonstrating cultural self-confidence.

Key Words: Guanxue Wenku; the collection of documents; Guanxue research; academic value

「五四」運動以後，理學與「新學」的矛盾衝突日漸激烈，但牛兆濂仍矢志不渝堅守理學的學術本位，並在「抗戰」爆發初期以生命為代價踐履了凜然的民族氣節，是謂傳統關學最後的碩儒。

編後絮語

■ 子夜

本刊執行主編

二十五年前當《文化中國》出現在北美大地時，我們並不知道它會生存多久。唯一清楚的是，它將以中國本土的文化復興為自己生命的資源依托和時間標尺。歷來，辦刊物尤其是純學術刊物，如果沒有強大穩固的資源支撐，既使勉強出版，也往往是曇花一現。因此，當我們走過二十五年，也即人類四分之一世紀，這份《文化中國》依然存在，油然感恩，為讀者和作者的信任感恩，為所有從學術和財力獲得的支持感恩，也更為二十五年來整體形成的恢宏的文化環境感恩——天時、地利、人和，缺一不可。

《文化中國》作為一本刊物的二十五年，或者，文化中國作為一種緣起海外的中國知識份子理念的二十五年，見證了一個經濟上已經崛起的大國，也正在文化上崛起。《文化中國》一百期之時，也正是中國五四新文化運動一百年，這雖然是時間節點的巧合，卻也是隱含了歷史和文化的某種機緣。值此之際，我們邀請了海內外學者撰文，以反思文化中國這個理念在構建人類命運共同體中的作用和方向，以及一百年來中國文化在發展和重建中的經驗教訓。正如伴隨《文化中國》走過二十五年的老教授趙馥潔所說，中國一百年來經歷了由文化自覺到文化自信的宏偉歷程，作為五四愛國運動思想基礎的新文化運動是近代史上一次偉大的思想解放運動，是一次深刻的文化價值重估，因而是中華民族空前的一次文化自覺。從五四至今的百年間，中華民族通過「中西古今」的思考論辯和「革命救亡」的實踐檢驗，在知行互動中不斷提高了文化自覺的水準，進而在此基礎上逐漸增強和堅定了文化自信的信念。老教授對《文化中國》情深意厚，認為培育了一座海內外學人研探中華歷史文化、進行中外文化比較的學術園林。同樣也是本刊老作者的王永寬教授，也不異而同地稱《文化中國》「是一處園林。這裏林木繁茂，百花芬芳。春有牡丹，夏有蓮荷，秋有黃菊，冬有紅梅，爭奇鬥豔，溢彩流光。也有雜木蔓草，各顯生機，共同點綴四季景色」，他認為在《文化中國》這裏可以窺知中華文化的博大精深，可以窺知中華文化與世界各民族文化的比較與異同，可以窺知當代學術前沿的新成果與新動態，可以窺知當代海內外學者的奇思妙論與學術觀點交流碰撞的火花。我們誠恐有所溢美，卻也從心底裏認知這實是在本刊二十五年前創辦的一種理想。

本期刊載的是部分感言，下期仍將繼續刊出。我們注重內容多於形式，所以百期感言更多體現的是百年反省。百年積澱的沉思往往是沉重的，所反思的視域又是極繁複的，恰如澳門大學朱壽桐教授所說，二十世紀的中國由於各個時期現實問題的嚴重、複雜、急切，需要強勢的「主義」，這就導致各種各樣的非「主義」類屬的思想，也許就是徐志摩為之鳴不平的那樣一類思想，就得不到充分的機會加以施展。原創性的思想在這個時代常常缺席於歷史的喧嚷。經常看到的思想研究和學術研究正在做著這樣的功課，其實這功課已經做得太多。需要將中國現代文化意義上的「思想」還原為文化自身，需要從真正的文化角度去考察思想，定義思想，追尋思想的足跡，暢飲思想的意義。這才是偉大的五四新文化的精神。我們對此非常有同感，讓文化的回歸文化，這可能是我們辦了二十五年《文化中國》所形成的一個思維。也正出於這種思維的方向或邏輯，我們注意到了「文化磨合論」這個問題。「文化磨合論」發生作用的方式在於改變人的思維模式，提供思考現實的一種方法和前提，也有助於當今的人們更包容和理解「全球化」時代的經濟互動和文化互惠等一系列現象。本期我們專門策劃了一組「文化磨合論」的稿件，希望以此為引子，組織學者參與對「文化磨合」開展專題討論。

二十五年前，我們在創刊號中說到，「文化中國」在海外的提出，頗具響亮，而以此為名的刊物，就不僅僅是一種口號或理念，是需要腳踏地做事的。這種「做事」就是全體中國文化學者的責任和協力。在這個有特別意義的春天，我們謹此向所有關懷和支持文化中國的朋友和良師致謝。



中國民族服飾之五 — 漢族 © 作者：楊志豪

封面：刊名由已故著名藝術家黎沃文(1949—2013)題字。背景圖案以中國古代符牌文物形象為主要元素，並淺顯古代文字加以襯映。在中國古代典籍中，符牌指書於木片上的信物憑證，其用法為合。《史記》載：「軒轅氏北逐葷粥，合符釜山，而邑於涿鹿之阿」。合符，道出了其使用之法為合。符牌往往用於身份的證明以利行止。

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