

文化中國

CULTURAL CHINA

本期要目

第七十五期

關於社會發展與倫理文化的對話（萬俊人梁燕城） 現代法律知識體系的回歸（何邦武） 新儒家二聖公案（劉焯） 論地中海文明共同體（王靖） 現代性與本位複歸（伍世文楊桂森）

4
2012



中國農村復興與文化更新

■ 梁燕城

本刊總編輯

我參與中國這艱巨的發展過程已二十年，發現中國正在解決數千年來的農村落後問題。這是千古未有之變，當年梁漱溟推動鄉村建設運動，認為中國的前途必然是鄉村建設，「必走鄉村建設之路者，即謂必走振興農業以引發工業之路，換言之，即必從復興農村入手」。他重視科學技術與倫理文化的結合，可說甚有先見之明。若農村富裕而有文化，中國就真正強大。

我自己親身見證中國農村的復興，文化更新團隊這十一年來走訪廣西與雲南十個縣，深入瞭解農村需要。我親自目睹農村縣城原先是一窮二白，旅館殘破，缺冷暖氣，老鼠橫行。但過了七年，因著公路的開通，開始有資金投入開發，有些土地建了較好的住宅區和四星酒店，窮縣城開始繁華，商店林立，晚上行人暢旺，就像中國沿海剛發展時一樣。農村的貧民不必跑到廣東或上海，在縣城已找到工作，離山中的家較近，孩子也不必成為留守兒童。

對農民轉化最重要是使下一代受教育，多年來我們資助了六千多人次的學生，至今不少已由小孩長大成人，大學畢業，好幾位亦告假加入文更義工團隊，探訪貧困地區。其中一位選擇做農村老師的石春鑾，她原是窮學生，如今也是一位窮老師，和我們去看望窮學生，她在網上記下其經歷：

「二〇一一年十一月十七日早上十點，加拿大文化更新的叔叔阿姨帶著我踏上他們助學項目的最後一個活動點——龍勝，也就是我的家鄉，在樂江小學、馬堤小學，文更賦予我另外一個身份，而置身於這群可愛的女童間，看到當年的自己，不知道該用一個什麼詞來呈現這次特殊的歷程，驕傲、希望、未來、奮鬥、付出……太多滋味，如果此刻，我也還是一個孩子，表達自己的方式也會是最親切的拉著你的手，帶著你跳著竹竿舞，帶著你到她的教室，看她畫的畫，告訴你她可喜的成績，小心翼翼的拿出精心製作了很久的小禮物……每次分離都被孩子的歌聲打動，「硬是」一次次的為他們落淚……如果要說此刻自己的最大變化，就是愛護他們的想法更加急切與堅定。

認識文更六年有餘，不是可以銘記卻如此深的留在心間，每個點滴都如昨日，清晰可見。不是不堅強，也不是還沒有長大，每每談到文更，都會淚如雨下，我感謝上天所做的安排，因為有你，我擁有足夠明亮的雙眼，不再孤寂，不再貧瘠」。

日子原來就是如此渡過，文更上山下鄉十年，與我們支持的孩子同行，一個一個的長大成人，由土氣與羞澀的農村小孩，變成亭亭玉立的少女或英氣俊朗的少男，我們一批義工也年紀日

大，自己的兒女又加入成為文更團隊中人，紛紛到中國農村關愛。我們資助的孩子也紛紛加入文更團隊。我們共同寫下了一個中國的故事，也是一個以愛心奉獻人間的故事。

我們二十年來親見中國由貧窮走向富足，農村日漸走出新面目，從一百多年的苦難，到改革之後三十多年的奮鬥，是一血淚與汗水交流的故事，繪寫了人類文明中一個先例。

新時代的下一步，不單是經濟轉型的年代，且應是文化價值更新重建的年代。十八大後，新的最高領導人習近平見記者時，一開始就強調了文化與歷史，他說：「我們的民族是偉大的民族。在五千多年的文明發展歷程中，中華民族為人類的文明進步作出了不可磨滅的貢獻。近代以後，我們的民族歷經磨難，中華民族到了最危險的時候」。然而經無數人頑強奮鬥，直至今日，才把貧窮落後的舊中國變成日益走向繁榮富強的新中國，達至民族復興。他後面又說：「在漫長的歷史進程中，中國人民依靠自己的勤勞、勇敢、智慧，開創了民族和睦共處的美好家園，培育了歷久彌新的優秀文化」。習近平把中國政府當前的責任放在歷史文化中，是十分明白到任何發展，都建基在民族文化過去所創造的智慧上。

其實任何發展成功，都與人的文化及價值觀相關。二次大戰後全世界各國都一起重建家園，大部分國家都擺脫了殖民地，但成功發展的是少數，最初是美國及其用馬歇爾計劃支持的西歐與日本，之後是亞洲四小龍及西班牙與葡萄牙，之後就是中國與金磚國家。根據世界銀行一九九九年的世界發展報告(World Development Report)，大部分非洲、拉丁美洲及中東的國家，很多仍停留在人民超過一半是文盲、壽命低於六十歲、五歲以下兒童夭折率極高。

這些失敗的國家，與其價值觀有關。根據英格哈特(Ronald Inglehart)於上世紀的世界觀調查，對六十五個社會的研究，指出富有國家人民的世界觀，跟低收入國家的世界觀很不同。人民越有自我表達的，就越先進，越傳統及單為生存而努力的就越落後。

英格哈特繪出全球文化地圖及平均生產總值的排列，以基督新教為文化價值的國家最重自我表達，也最富足，其次是歐洲天主教及儒學文化的國家。我看基督新教的成功，在重視上帝面前人人平等及有個人尊嚴，也重良知作為賺取財富的原則，歐洲天主教與儒學的平等意識雖較弱，但也重人的尊嚴與良知。

葛隆多那(Mariano Grondona) 提出文化類型學，指出基督新教重個體利益，及對個人有信心的價值觀，有助於經濟的發展。我想儒學傳統具有這兩方面，儒家雖然重關係倫理，但個人同時具有可以成為堯舜的聖人性，這在整體與個體之間有一平衡，可能是中國成功的因素。

然而儒家的關係倫理，又重視家庭及家族關係，根據E.C. Banfield對南義大利的研究，及S.M. Lipset與G.T. S. Lenz對腐敗的研究，家庭主義及任人唯親，是腐敗的意識根源。

檢討儒家文化，既是經濟成功的原因，但又有腐敗的因素，中國在新時代必須大力發展儒家的積極人性價值，去除儒家的腐敗面。而儒家亦須全面反省，經過一個類似宗教改革的過程，對過去政治儒家的腐敗與專斷徹底悔改，經悔悟更新，吸納各種新文化精神，而創造性地轉化出二十一世紀的中國文化。



卷首論語

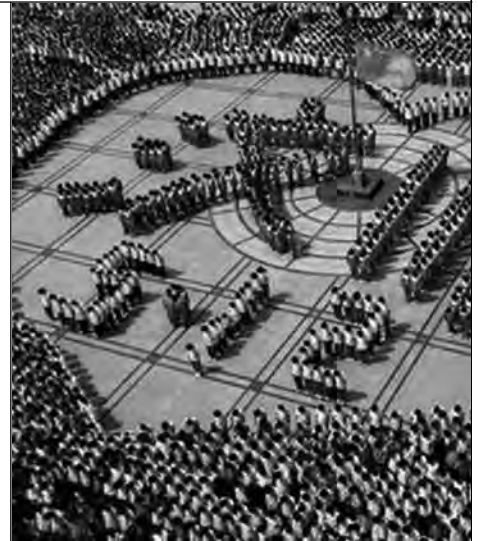
梁燕城：
中國農村復興與文化更新
扉頁

專題對話

萬俊人
梁燕城：
社會轉型時期的倫理道德
——關於走出後現代文化的對話
第4頁

本期特輯

歷史人物的士風世貌
劉 焯：
現代新儒家「二聖」公案
——熊十力與馬一浮的復性書院之爭
第15頁
王水龍：
明代士風世貌一斑
——周洪謨其人其事其學
第21頁
李安澤：
合作與抗衡
——康有為與傳教士
第27頁



(內容見第五十六頁)

中國研究

何邦武：
現代法律知識體系的回歸
——民國證據法學研究的意義及進路
第35頁
鄭曉江：
心理援助與生命關懷
——論北川模式的獨特性問題
第50頁

文化評論

王 倩：
走出文明探討的悖論
——地中海文明共同體概念及其意義
第59頁

歡迎投稿

本刊歡迎海內外學者投稿 關於作者稿件內容的若干要求

本刊為非牟利的純學術刊物，歡迎海內外學者來稿。為統一學術規範，所有稿件需提供三項中英文內容：一，題目的英文譯法；二，中文摘要、中文關鍵詞；三，中文摘要和關鍵詞的英文翻譯。並請提供作者姓名、單位、職稱的正確英文拼法。引文一律在文末用「注釋」例注，依序為：作者、書(文)名、出版地點、出版社、年份、頁碼。本刊不設稿酬，但將作者列為長期贈閱名單，故請作者在稿件中寫清具體地址(包括郵政編號)，並請一定附上聯絡電話。

地址Address: 201-6960 Royal Oak Ave., Burnaby, B.C. V5J 4J2 CANADA

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

承印Printing: Fu Qiang Color Printing(HK) Limited

主辦：文化更新研究中心（加拿大）
院長：梁燕城
總編輯：梁燕城
國際統一標準刊號：ISSN#201-0677

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

姚興富：
十九世紀空想社會主義者
的基督教情結

第69頁

郭紅：
相土所宜與方言的歐式外衣
——十九世紀中期傳教士與寧波方言
拼音

第77頁

哲學論壇

伍世文

楊桂森：

現代性與本位複歸
——從理性到感性的轉換路徑及其
後果

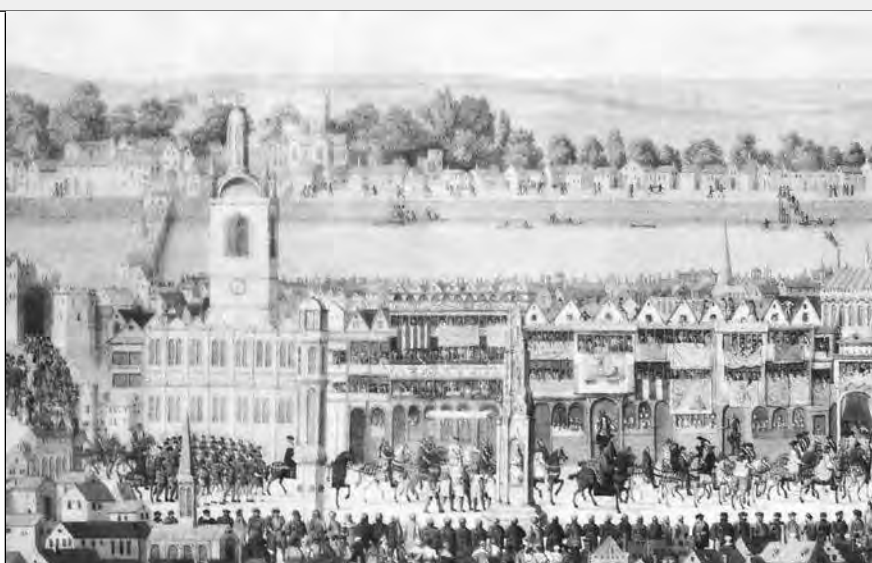
第92頁

文化遺存

梁燕城：

古街區：城市的符號

第99頁



（內容見第七十六頁）

張羽華：

原生態的審美特質

——土家族民歌的媒介傳播形態探
析

第107頁

文學藝術

李一鳴：

中國畫創新理論的當代意
義

——論周韶華的藝術創作和理論

第113頁

劉舒曼：

鑑止水齋閨秀圈
與秋紅吟社的形成

第121頁

消息兩則

第14、91頁

全年總目錄

第127頁

◎文化更新研究中心版權聲明

《文化中國》季刊文章之版權已註冊立案，獲加拿大及國際版權法保護，為文化更新研究中心所有。歡迎轉載、翻譯或輯錄《文化中國》文章，惟望以書面通知文化更新研究中心，並於轉載、翻譯或輯錄時，在有關文章後聲明出處。

◎ **Statement of Copyright from Culture Regeneration Research Society**

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

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

本期圖片來源 封面：西漢古鏡（楊志豪提供）；封底：《山景》，作者李慧嫻提供；第十八頁：歲河江山-圖說中國歷史（中華書局出版）；第三十三頁：《中華文明大博覽》（下）（廣東旅遊出版社）；第五十六頁：<http://www.nipic.com/show/1/73/2c58b83bacbb03c5.html>；第七十六頁：本刊資料室。

專題對話

社會轉型時期的倫理道德

——關於走出後現代文化的對話

■ 萬俊人

清華大學教授

□ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：本次對話圍繞後現代主義與文化倫理的課題進行。對話中，雙方認為中國雖然沒有明顯推動諸如後現代主義這種文化，但存在著慢慢走向一種後現代的情調。後現代主義在中國還沒有到西方那麼嚴重，但趨勢似乎是越來越嚴重，包括倫理、道德、人際關係等，因此需要去尋找解決方法。對話雙方探討了重建人倫關係的各種條件和方法。

關鍵詞：後現代主義，倫理，道德，文化。

從現代到後現代的思想轉向

□：萬俊人教授你是倫理學專家。當前西方面臨一個後現代的世界的來臨。那麼，後現代如何去理解它？先從現代來說，李奧泰(Lyotard)曾經提到所謂現代，以科學是一種「後設敘述」(meta-narrative)，作為一切文化敘述後面的一個標準。後現代則是科學失去了「後設敘述」的標準地位，一切文化敘述都各自分散獨立，沒有共識，也沒有普遍真理，變成一個虛無而相對的世界。現代文化的開始最主要的是主觀和客觀的區分，把倫理和道德放在主觀的心靈世界，然後客觀的是科學。康德講到普遍的無上道德命令立根在主體，功利主義則立根於客觀的、感覺的外在快樂，只是一種感情。到語言分析思潮起來，

慢慢就把這一切變成感情的語言，沒有科學和理性的意義，道德的普遍性差不多給摧毀。到後現代來臨，連科學的理性標準也被摧毀。所以，到現在倫理問題變成完全沒有真理性和普遍性，只能立根在個體上，就是我所說的個人自我中心主義，從前是個人主義(Individualism)，現在是egoism，我喜歡怎麼就怎麼，道德變成政治爭論的問題，包括墮胎問題，同性戀問題，變性戀者的權利問題等等。政治上人多，傳媒能替自己說話，就能打贏，已經完全沒有道德和真理標準。那麼我們回到中國，中國沒有明顯推動諸如後現代主義這種文化，但好像也慢慢走向一種後現代的情調。可以說，文化大革命就曾經把過去傳統文化的道德基礎摧毀，然後到經濟發展之後，慢慢變成以錢為中心主義，這是另外一個很嚴重的問題。人沒有道德關懷的情感，好像小悅悅的事件，各種騙案的事件，等等。面對這種後現代文化的情調，中國還沒有到西方那麼嚴重，但總要尋找一種方法去解決。想聽聽你的意見。

■：我首先很贊同你對從近代到現代到當代的道德倫理發展的概估。後現代文化問題，雖然還沒有西方那麼嚴重，但趨勢似乎是越來越嚴重。中國的麻煩是因為它跟西方還不一樣，真正科學理性的思維方式和習慣還沒有真正建立和健全起來，立馬就可能要面對後現代的挑戰。我是做

中國沒有明顯推動後現代，但好像也慢慢走向一種後現代的情調。面對這種後現代文化的情調，中國還沒有到西方那麼嚴重，但總要尋找一種方法去解決。

現在的公共社會，雖然不能承認已經是後現代主義的，但實際上是越來越明顯地在朝著這個方向發展。政治的後現代主義正在瓦解現代民主政治的統一基礎。

門化，實際上這種不斷分化和專業技術化的現代科技理性自身已然解構了所謂「統一的科學」概念。而且，專業化有兩個特點，一個是不同的技術之間不可替代；另一個特點是，由於不同的技術之間不可替代，很容易導致壟斷，因為它直接服膺於市場。不可替代性還會帶來另一個問題，就是在不同的技術之間，它們在遵循科學理性方面的共同性原則是什麼？看來並沒有建立起這樣的共同理性原則。後現代主義的產生有許多原因，我曾給它找出幾個理由，一是科學主義向技術理性的機制化或專業分化的特殊化發展；另一個是現代商業社會裏每一個人自身的自我意識逐漸不斷強化，無論是以人權理由還是以個人價值的理由，加上商業主義的浸染，實際上就導致了你所說的自我中心（egoism）。我們可以看到，現在的公共社會，雖然不能承認已經是後現代主義的，但實際上是越來越明顯地在朝著這個方向發展。

如何建立普遍性的問題

後現代主義不僅是文化問題，而且也是政治問題了。我仔細觀察歐共體的發展，歐共體是依歐共體憲法組成的，這個憲法形成過程中，哈貝馬斯他們力圖重建一種普遍理性的政治理念，但現在遇到了挑戰，每一個歐共體國家都有些egoism，是自保型的。這是很麻煩的，是政治領域中的後現代主義。政治的後現代主義正在瓦解現代民主政治的統一基礎。中國的情況，除了思想文化領域的後現代主義的一般解構力量和表現形式外，面臨的情況更加複雜，一個是你剛才提到的文革，文革解構了傳統的元敘事，以儒家為代表，這個解構的主要對象，實際上是道德，因為新文化運動用毛澤東的話來說，主要是用新道德代替舊道德，用白話文替代文言文，也就是所謂「語言革命」和「道德革命」。當時打出的旗幟或提出的理由是科學和民主。從五四開始到文革，可以說發展到了極至，而傳統的元道德敘事的解構

西方倫理學研究的，在這方面早有察覺，從元敘事(meta narrative)來說，道德的元敘事維繫了自有人類文明以來幾千年的倫理和道德的秩序，近代以降科學主義盛行，加上新實証論、進化論……，越來越強勢，元倫理學(meta ethics)即是這一趨勢的理論產物。用卡納普(Kanap)的話說，科學主義是要建立一種所謂的「統一的科學」，用普遍的科學理性來替代過去的元敘事，包括西方的宗教敘事和兩希傳統都是一種元敘事。但現在西方面臨的是「統一的科學」受到挑戰，普遍理性受到質疑，然後正如你所說得非常準確，後現代把個人權利意識推進到個人自我中心。關於個體權益問題，至少現代人是化了很大的力氣，直到法國大革命才最後解決，付出了血的代價，確立了個體權益具有優先性，然後有自由，平等，強調博愛和寬容了，現代社會可以說建立了一整套的符合現代普遍理性主義的圖式。你說是想像也好，理想也好，總還有確定的思想或價值觀念取向。

然而，後現代主義衝破了這個限度，後現代主義是對現代科學主義敘事的一種衝擊，顯現為從元敘事到現代、再到後現代敘事的突破過程。後現代敘事完全是一種個人的獨白，排除了任何統一客觀的知識理解，即使像康德所說只要遵循內心法則也可以尋求一種共同東西，因為我們都是理性人、文明人，有共同本性，但後現代主義將這些東西都消解了。當然，這些觀念的本身，例如康德的理性人和現代人帶有假設性東西，所以他的倫理學實際上有些困難，這也是科學理性主義的一個困境，因為始終沒法和人文和人文主義的傳統達到真正的內在和諧或和解，還是有障礙的。當然，科學理性到今天，不僅不是康德時代的科學理性主義，也不是培根時代的普遍知識理性主義，今天的科技越來越技術化，是一種技術理性，這同我們一般所說現代意義上的科學理性已有相當的距離，差別在於技術是分化的，越來越專

則是這一極端化的必然結果。黑格爾稱中國沒有哲學，但卻還是一個道德文明古國。把中國傳統文化和倫理道德解構之後，馬上引入的是馬克思主義和共產主義的道德，馬克思主義在現代敘事中其實是比较激進的。我們今天看來，很多情況下馬克思和康德黑格爾哲學在某種形式上並沒有什麼本質的區別，只不過對某些終極價值的設想，以及在通向終極價值目標的方式和道路有不同之處，或者選擇社會革命的道路，或者選擇思想啟蒙的道路，最終目的是康德的目的王國，或是馬克思的共產主義社會，只是解釋不完全一樣。用我們的話說，馬克思的科學社會主義最終會走向共產主義。我認為這個敘事對傳統的解構比西方理性主義更激進，對傳統敘事的破壞性更大，後遺症更為嚴重。文革十年是災難性的，但從文化一面來看待，它實際上證明了我們曾經堅信不移的用現代性去解構傳統元敘事的做法是失敗的。在現代，傳統已被解構了，現代在解構傳統的過程中，既有激情浪漫主義的狂熱，也有現代理性主義的狂妄。現在放棄這種狂熱，同時也放棄了理性的自信。中國現代性本身遇到了巨大的困境，甚至某種意義上可以說是失敗的。所以文革後很快就轉向了以經濟建設為中心，這是一種基於現實的考量，從社會策略上講，這是一種不是辦法的辦法。經濟快崩潰了，從這個意義上，這種「不得不」的選擇還不是有其現實合理性的。

社會轉型帶來的問題與危機

我有一個解釋，將這種轉向看作是一種社會轉型，是帶有根本意義的轉型，因為社會的基本體系結構發生了變化，例如，突然摒棄計劃經濟，選擇市場經濟，甚至從政治修辭上盡量避免、模糊所謂資本主義與社會主義的意識形態界線。這個方法在最近這三十餘年的時間裏至少在經濟上是成功的，但在文化上卻付出了高昂的代價，就像我們在生態環境上付出的代

價一樣沉重。因為社會轉型有些像火車拐彎值得特別注意的高風險特點：大家知道，火車拐彎通常需要降速，但我們的社會轉型卻是加速拐彎，這樣就增加了火車行進的風險，火車拐彎離心力加大，顛覆的可能性增大。而且我們的問題還在於，經濟的火車在向右轉，而政治的火車卻在向左轉，車上的人也在往左傾。這就是說，整個社會轉型與它所應具備的思想、文化、價值觀念體系產生了一種張力，一種悖離。我們可以回顧一下，在整個八十年代發生的許多重大社會事件，幾乎都是因為拉得太緊張，以至產生一種局部性的崩斷和社會紊亂。今天，我們反過來平靜地看這三十多年，假如站在一種公允的角度客觀描述，就是這樣一種感覺。你說如何解決這個問題，我現在的感覺是，我對當下中國社會的道德狀況的評價是比較悲觀的。我在廈門大學作了一個「社會轉型期的道德問題」的學術講座，這其實是國務院參事室給我的講座命題，此前給國務院的參事們講過一次。如何理解社會轉型期的道德問題？實在是一個難以簡單回答的問題。有人認為這是一個托辭，說道德有了問題，就以社會轉型為藉口，將之作為一個辯護性的解釋框架。我認為不是這樣的。問題是嚴重到什麼地步，官方的評價和民間的評價，海外的評價和國內的評價，相互間差距甚大。政府似乎不願意承認道德滑坡，但實事求是地講，現在的道德狀況確實是建國六十多年來最嚴重的。小悅悅事件，范跑跑事件，老人倒了不能扶，牛奶、饅頭、青菜不能放心吃，人們有一種近乎崩潰的感覺，不知道時下我們還能信任什麼？還能相信誰？

現在政治學領域正在討論塔西佗現象，它是指由於政府公信力快速下降，以至於老百姓不僅失去基本的信任，而且越是政府或政府官員講的，老百姓越不相信。人們似乎對「真」的或「好」的事情失去了起碼的信心，就像我們小時候讀過的「狼來了」的故事一樣，如果人們總是

在現代，傳統已被解構了，現代在解構傳統的過程中，既有激情浪漫主義的狂熱，也有現代理性主義的狂妄。現在放棄這種狂熱，同時也放棄了理性的自信。

如果一個國家或民族沒有一種可供大家分享的共同理念和價值，這個國家或民族就會一盤散沙，每個人只想著自己的事，這個社會就會充滿風險，不僅是道德風險，很可能還是政治風險。

文革之後則是把馬克思主義的現代道德也摧毀，之後變成現在什麼也沒有了。我看更嚴重的問題，是沒有目的，缺乏一種目的因的動力。文革後大家的目的因很大，都要往前衝，要建立一個歷史上前所未有的富裕的中國，而且在國際上地位大大提高。

中國的成功還有一個原因，中國本來還是一個大帝國，大帝國在經濟上是很難成功的，但由於香港的存在，一個小小的城邦，而通常是小城邦經濟做得好，從歷史上希臘和雅典來說，或者後來的佛羅倫薩、威尼斯等，都很成功，但小城邦沒有大帝國在後面支撐，很容易給人摧毀。大帝國經濟不行，像羅馬帝國，一定要靠侵略才行，而中國由於先有香港小城邦的成功，再以特區把它吸受進來，深圳成了另一個小城邦，接著各地都搞了特區，整個中國就變成了到處是小城邦。但還有一個大帝國，所以經濟活絡，是一種多元化小城邦的成果，但有一個大帝國保護，沒有人能夠摧毀。在這個過程中，小城邦的多元性也造成統一性的文化非常薄弱，這是現在最嚴重的問題。我們現在沒有大的建國目的，本來如果我們給人欺負時反而會奮起，強大了反而沒有方向沒有目的。

官僚架構的監管與對人的尊重

還有一個問題，就是官僚的架構缺乏一個很好的監管，而人民又對官僚不信任，人民有一種氣，以前還是一小部分，現在你只要坐出租車，就能聽到人民很氣。生活比以前好了，人民並沒有感謝政府，這是因為官僚的腐敗和貪婪。而且，地方官員要管理的時候，為了發展經濟與土地，總是會運用他的權力，把農民的土地拿走，就造成群體性事件，原因就在於官員在執行權力時，沒有一種道德或以人為本的指引，沒有對人尊嚴與權利的尊重。西方經濟原先能成功，政治的民主的背後是尊重他人的不同，這是民主很重要的一部分。那麼，現在中國對人的尊重好像是沒有基礎的，理論

說謊，一旦狼真的來了，人們也不會相信是真的。要跳出這個陷阱，需要付出比常態下多得多的努力。這對執政黨來說是一個政治教訓。對政府公信度的喪失和對整個社會失去信念，形成一種普遍懷疑主義或犬儒主義。我現在有一個判斷，中國現在在道德文化發展上的最大風險很可能是巴比倫文化，今朝有酒今朝醉，醉生夢死，失去了心力和精神的理想，內在的東西被掏空了，人和社會就會最終喪失力量、勇氣和理想，一切都有可能陷入危機。在某種意義上，我們自己的失誤，使我們滑入了後現代主義所設想的那個傳統，我們自己陷入了塔西陀陷阱。整個社會沒有了核心價值，都解構了，沒有共同的理想和價值，也沒有可以值得信賴的傳統和文化，這就是後現代主義所講的，化解了一切，解構了一切。這樣，人們的行為、觀念不要說相互溝通，就是最起碼的底線共識都沒有了。

怎麼解決？我的想法是，一個是當下的緊急反應的方式，首先就是公務員這個公共權力群體要重建示範作用，從他們的以身作則開始。在中國社會裏，一個當官的人做好了比一個臣民做好的效果要大得多。當然，這只是權宜之計，就像中國當下的股市老往下跌一樣，我們的道德也一直在往下跌，這就要採取緊急措施，實施「道德止跌」。從長遠地看，要重建價值信念體系，重建一種共同的社會理想。如果一個國家或民族沒有一種可供大家分享的共同理念和價值，這個國家或民族就會一盤散沙，每個人只想著自己的事，打自己的小九九，這個社會就會充滿風險，不僅是道德風險，很可能還是政治風險。因為沒有一些共同的東西的維繫，社會的根本基礎就會瓦解，整個社會結構就會崩潰。中國歷史上提供太多這樣的教訓了。

特區的成功與目的因問題

□：文革是第一對傳統進行摧毀的，來建立一個馬克思主義的現代道德，而

上、社會上、教育上都缺乏基礎，從傳統到現代的文化，尊重他人的意識非常薄弱。所以，我建議官僚的改革首先要有一個人權的指引，執法的時候需要尊重人民的尊嚴，這才叫「以人為本」。

另外，要改善比較貧困的人的生活環境，現在有些地方已經在做了，讓他們有一定的安全感。當然，最後還是要走向均富，不能國富民貧，這是從政治社會重建的方向。但是，這裏我們又面對一個問題，如果我們基本上還沒有一個真理觀，不能單就政治來講真理觀，一天到晚講，因為當人不相信這個政治是好的，那麼就是如何建立倫理上的真理觀。這裏我就想到一點，如何走出個人自我中心，能不能從關係倫理來重建倫理基礎，因為中國文化還是以關係為本，就是他者的存在即西方的 others，好像馬丁·甫伯和列維涅斯都講到過 others。他者的存在是現在對付個人自我中心的思想。中國文化原本就是這樣，我們講的禮樂觀，就是一種關係，仁義也是從關係來的，對人的關懷，惻隱之心，完全是與他者共存的一個世界裏如何達到和諧的問題。和諧這個名詞很好，但弄得不清楚，我覺得和諧後面關鍵是關係的感通。如果重以關係的感通作為善的基礎，然後冷落與隔絕是不善的根源，那麼，這個善與惡我們可以重新定義，因為過去善與惡都是不清楚的。康德要從主體去建立普遍的道德命令，問題是現在主客都沒有了，唯一可以重新善的基礎是建立關係形態的倫理，然後以關係的感通作為基礎。

從零資本到最多資本的奇蹟

■：我原則上同意你的看法，但我角度可能有所不同。你對中國社會的診斷很有意思，比如小城邦大帝國。這個我們可以換個名詞，因為事實上在漢唐時期，整個中國早就是一個大帝國，當時它的經濟，如果用現在的GDP算的話，它應該佔全世界的將近百分之四十，這是很厲害的，即使到了清中期，也有百分之二十

多。我們這個東方帝國的衰落也只是近來一百多年來發生的事。你剛才說的其實揭開了三十多年來改革開放的一個秘密。打個比方，我們是用試驗田的方式來促進大片土地的改良，然後，大片土地的改良又能保證試驗田能夠放心大膽地進行，因為既使試驗田失敗了，還有大塊土地，不致於餓死。也就是說，大帝國確實是保護區域性的改革嘗試，像深圳模式，那是很大膽的。

回想改革初期，中國奇蹟首先是起步奇蹟，即在近乎零資本的前提下，搞起了市場經濟。市場只是一個架構，相當於一個河床，如果沒有資本，這個市場只是一個乾涸的河床。所以西方搞市場經濟，都是從首先積累資本開始的。例如，英國的圈地運動，雖然圈地本質上只是一種掠奪，但真正積累了雄厚的資本，較好地完成了資本原始積累的過程。然則，我們國家在上世紀七十年代並沒有用以開始起步的原始資本。怎麼搞？您剛才談到的小城邦比喻我覺得很有解釋力。當然，我們借力啟動經濟改革的不僅是小城邦，還有特區。改革開放剛啟動的時候，搞特區的確是非常睿智的，沿海因為全球華人的支援，通商便利，這些地區的商品經濟有傳統經驗的積累，因而商品經濟的意識強。這些地區有的地方從明代中期開始就有了資本主義萌芽，從沿海地區走出國門的華僑也較多，因之往往也是華僑資本最集中的地方。海外華人對於中國的改革開放，可以說是最原初的動力之一，甚至是主要的資本供應鏈，他們為乾涸的河床注入了第一股流水，繼而成為我們搞市場經濟的源頭活水。河床裏的水開始迅速增長，最終創造了資本高速成長的奇蹟。歷史上，還沒有一個國家能夠在不到三十年的時間裏，以和平的方式而非殖民或戰爭掠奪的方式，從一個資本幾乎為零的國家一躍成為世界上資本最多的國家。或許以色列可以做到，因為滿世界都有猶太人，他們大都比較富裕，有高度的民族認同（順便說

康德要從主體去建立普遍的道德命令，問題是現在主客都沒有了，唯一可以重新善的基礎是建立關係形態的倫理，然後以關係的感通作為基礎。

現在的社會非但缺乏基本的價值共識，而且人際、群際、層際之間都瀰漫著不信任感，不但對政治失去信任，對公共社會、人與人之間，也失去信任，整個社會充滿了焦慮乃至怨恨。

可以發現很多很奇怪的現象。以評選「幸福廣東」為例，以地區為單位普查的時候，深圳經濟最發達，但它的幸福感卻是最低的。我去過梅州，梅州山青水秀，經濟最不發達，沒有大工業，但它的幸福感卻很高。全國的情形也大都是如此，比如，上海北京的幸福指數就不如陝西。為什麼經濟發展了人們的滿意度反而下降了？我們可以注意思考幾個問題：一是中國市場經濟從零開始。一個社會實現跨越式發展竟然是從零資本起步的，這的確是個奇跡，但奇蹟的奧秘之處同奇跡本身一樣，都可能是前所未有的，值得深究的問題很多。二是高積累，社會財富的資本化程度不高，民間財富的積累快，但奢侈浪費大，資本投入不充分。三是發展急促，不是一種從容的發展，相反，我們的社會改革發展往往是一波未平一波又起，後腳踩前腳，社會發展準備不足，政策效應的評估不及時，後續和整體的社會制度安排或調整不及時，結果導致貧富差距擴大。今天中國社會的基尼系數已經超過零點五，用經濟學的眼光看，已經是一種值得嚴重關注的社會危機的臨界點了。中國歷史上有很多這樣的教訓值得回味，不公平會導致社會的分化，分化後人們的怨恨情緒聚積，社會矛盾和衝突加劇，直至出現社會動亂，發生社會革命。

控制社會的不公平

還有一個大的問題，是我剛才講過的政府的公共示範作用不好，大面積的腐敗。有人說，為什麼上世紀六十年代社會那麼貧窮，道德狀況反而不怎麼壞？對此要作歷史的分析。因為它有一個前提，當時共產黨員、領導幹部自己在道德上的示範作用是積極的，經得起群眾檢驗的。雖然大家都很窮，但大家都覺得很公平。假如一個社會不公，包括分配機制不公，整個社會心理就會不平衡。所以，發展的不均衡導致社會的心態失衡，社會怨恨就慢慢普遍化，再加上官員腐敗嚴重，社會上

一句，我總有一種直覺性判斷：中華民族與猶太民族分享著許多相同或相似的民族特性或性格）。很多研究中國問題的外國學者恐怕大都忽略了這個現象。

建立基本價值體系的基本共識

這樣的發展也有一個問題，就是經濟單向突進，社會政治和文化等方面發展相對較慢，導致社會發展的整體效應不佳，比如，生態環境問題，政治民主問題，尤其是文化價值觀念和道德問題。您所說的「帝國」，缺乏一個共同的核心價值體系，沒有共同語言，這很麻煩。我們的先民多麼聰明智慧，仁、義、禮、智、信，五個字管了五千年。我們現在雖然不難找到五個字或類似的價值概念，結合我們社會的心理意識狀態，經過總結凝煉，或許有可能就基本價值觀念達成一些基本的共識，這個並不難，但關鍵是，如何或者用什麼方式讓全體人民去認同它？正如羅爾斯所說，現代民主社會裏的文化多元不僅是一種必然結果，而且是一種持久的狀態。因為民主社會鼓勵每一個人自由地思想和言論，自由而平等地表達他們各自的價值理想，而他們實際形成或承諾的價值觀和價值取向必定會有所不同，而且這本身既是現代民主社會的結果，也是其原因。沒有這一點，現代自由民主社會就不能稱其為自由民主社會。十三億人不能只有一個大腦，就像文革期間，一個大腦替所有人進行思考和表達，那還有什麼民主呢？自然只有專制和災難了！現在，一個非常重要問題是，如何在文化多元的情況下形成共識，尋求一種社會基本價值體系的基本共識。一個缺乏基本價值體系共識的社會，即使是民主的社會，也很難確保羅爾斯先生所說的那種「長治久安」。我們的問題在於，現在的社會非但缺乏基本的價值共識，而且人際、群際、層際之間都瀰漫著不信任感，不但對政治失去信任，對公共社會，人與人之間，也失去信任，整個社會充滿了焦慮乃至怨恨。我們

就會自然出現仇富、仇官的怨恨心理和仇視情緒，社會就很麻煩了。要化解這種怨恨用什麼辦法呢，您剛才提到的是一個好處方，從終極看就是重建一種和諧有序的倫理關係。但在這個過程中有許多問題急需優先解決，比如說，現在要採取非常有力的措施，比較迅速地消除社會不公，將社會不公和社會差別控制在人們可以容忍的範圍。人的心態都是這樣的。在北歐，基尼系數最低的是零點一，而一般都在零點二以內，在瑞士等地富人和窮人的差別就不大，基本的社會福利大家都享受。從某種意義上看，這就是馬克思曾經想像的社會主義。在社會不公的狀態下，不僅窮人難受，富人其實也難受，因為當他們成為整個社會的怨恨對象時，他們也沒有一種安全感，於是只好到處跑，「三十六計，走為上計」。這對整個社會都是不利的。在分配方面，政府是可以有所作為的。所以，人們對政府的期待，最主要的也是表現在這個方面。問題是，如果整個社會沒有一個很好的社會價值理念，沒有一個很好的目的框架，沒有一個廉政的政府和官僚隊伍，政府的調控或幹預既難以有效實施，也難以取信於民，甚至還會導致平均主義或低效率，有時甚至會導致官僚資本主義。如何在公平和效率之間找到一個平衡點，是一個很難的課題。

關係倫理與儒家

還有一點我要補充的是，三十餘年來，我們的經濟確實有了大的發展，但整個社會的發展並不均衡，政治民主改革有些停滯不前，文化發展則出現了沙漠化，或者低俗化、商業化、平面化的趨勢。最近國家提出文化大發展戰略，其中一個主張是把文化分成兩塊，一塊是文化作為產業（動漫、娛樂等），一塊是文化作為事業。我的看法是，文化作為產業已經有措施，政府有大量投入，但對於作為事業的文化，也是更具目的性、更深刻的文化，卻缺乏應有的措施。我的憂慮是，我們還

是在用搞商業的方法來搞文化。文化是不能用這種方式來建設的。比如，您所說的要最終建立一種關係倫理的道德，是為了解決方向性或根本性的問題，因為人們建立了一種關係的倫理意識，社會才有寬容，才能減少怨恨，多一些同情的理解。其實中國傳統文化中過去很強調這一點，這方面有很強的自然基礎和社會基礎。自然基礎是有很深厚的親情和家庭關係，社會基礎則是有一套很嚴格而完備的規範性倫理制度，上下之間，朋友之間，夫妻之間，兄弟之間，都有很嚴格的規範。我們現在沒有這些，都是籠而統之，大而化之。

儒家差序關係與西方語境的關係倫理

你剛才提到的馬丁·甫伯和列維涅斯，那是在西方語境中提出的關係倫理，我認為這種關係倫理更能夠解釋現代社會，而儒家的那一套與民主平等觀念是有一些張力的，然而儒家的許多道德倫理主張仍然是我們應該持守的道德倫理資源。現在國內倫理學界對於馬丁·甫伯和列維涅斯的研究，已經有了較多的關注和開展。我主編了一套《二十世紀西方倫理學經典》，共四卷，計二百八十萬字，其中就翻譯了較多的馬丁·甫伯和列維涅斯的重要文本。

我一直在琢磨，如何使儒家的傳統性的差序型關係倫理，轉化成現代社會的公共平等。比如，中國人過去的寬容是有限的，在什麼條件下可以容忍，在什麼條件下不可以容忍，這存在明顯的局限。在現代社會裏，我們既不能也不應堅持「子為父隱，父為子隱，直在其中」的儒家倫理主張，也不應將某些容忍寬容僅僅局限於諸如親情、義氣一類的小圈子裏面，這不符合現代公共社會的倫理精神。再比如，過去家族對婦女的一些做法，有些是很殘忍的，例如對所謂不守婦道的婦女實施「沉塘」極刑的家族處置，非但談不上什

人們建立了一種關係的倫理意識，社會才有寬容，才能減少怨恨，多一些同情的理解。其實中國傳統文化中過去很強調這一點，這方面有很強的自然基礎和社會基礎。

中國傳統文化其實是有宗教性的，儒釋道某種意義上就是宗教。但中國的宗教性有一個不足，它常常是多神論的、實用主義的，甚至是非常極端的自我實用主義。

呢？就是在講關係倫理的時候，你必須有一種超出你我關係之外的更高的東西，馬丁·甫伯講這個，有一種內在的就是Thou，所以在我你之上，值得我們共同去敬仰。因此，當我們共同認同這個東西時，實際上我們就必須彼此認同，如果沒有超越我們之間的那個上面的東西，那麼我們之間的關係，尤其是現代商業社會，很容易演化成bargain或haggle（討價還價）的利益關係，使關係庸俗化，受到權利之間或實質性利益的污染。馬丁·甫伯和列維涅斯最大的啟發就是他們闡明了這種超越性的永恆的價值理念。我認為中國傳統文化其實是有宗教性的，儒釋道某種意義上就是宗教。但中國的宗教性有一個不足，它常常是多神論的、實用主義的，甚至是非常極端的自我實用主義。我有一個西方學界的朋友來清華講學，有一次他滿臉疑惑地問起我一個有趣的問題。他從電視上看到一個農民在自家後園立了七尊神像，並同時拜七個神。他感到很不理解。對中國人來說這是可以的，想要兒子就去拜觀世音菩薩求子；想要平安就擺個灶神爺；想發財就拜關公；諸如此類。但對西方人來說，這是絕對不行的，所以朋友大惑不解。

這促使我思考一個問題，這種多神崇拜實際上是為了某種很具體的實際利益目的，是奔著某種具體目的、甚至僅僅是個人一己的目的去的，還能算是一種超驗的精神信仰麼？如何建立一個超越的共同的信仰目標？過去，我們曾經似乎有過，比如，共產主義就是一種信仰，人們信仰它，志願為之拼命工作，不計較艱苦，但現在沒有了。這可能是當今中國社會的一個最棘手的問題。我在一些高校和地方講學時多次談到過社會烏托邦問題。我們可以批判烏托邦，但既使在現代社會，它也是必要的，人類如果沒有一個超越的東西，沒有更高的想法了，人類也就同其它動物沒有什麼差別了。

□：儒家還有天的觀念，孔子說「知

麼寬容，反而卻如戴震所斥責的是在「以理殺人」。他是有所指的，不能說他是胡說八道。所以，我認為儒家的關係倫理還是需要一個現代轉化。

□：深為同意你對儒家所言，我很珍愛儒家的價值和境界，孔孟之仁義心性、宋明理學的天人合一、禮樂的尊敬與和諧，均是中華民族博大高深的傳統。但二千年來在社會和政治上的儒家，卻弊病重重，最主要是未能平等看人，亦即你所講的差等秩序關係倫理。在社會上知識階層是高人一等，政治上則皇權與官僚凌駕一切。唐君毅與牟宗三的新儒家哲學，十分高美，成功接上康德與黑格爾的現代精神，然而現實上中國社會的傳統儒家積澱，仍是一個不平等的世界。儒家的關係倫理，須有一種創造性的更新，在後現代型態中重整，才能打入西方的話語傳統。

我和你一樣，注意到列維涅斯與馬丁·甫伯，他們用「他者」(others)的理念，轉化西方的自我中心主義，以他者的「臉」(face)或他者作為一個「您」(Thou)，去突破極端個人化的西方當代文化，建立關係倫理。他們的思想與儒家接近，其話語卻可承接和進入後現代。不過他們都是猶太教徒，有猶太基督教的背景，所以他們提到一個「永恆的您」(eternal Thou)，指上帝，上帝與人有親愛的關係，因人追求之完美關係，是人之目的，這是關係的倫理，完美關係可以是當下的，也是未來的，也是一個平等的基礎。由於有上帝的超越維度，人在上帝面前就平等，儒學的天太內在性，似乎仍須參照「永恆的您」，發展超越的維度。那麼，你認為如果參考這些西方關係倫理，猶太基督教背景的關係倫理，對中國有什麼啟發？

建立超越的共同信仰

■：我認為最大的啟發是，儒家的倫理是由內向外擴展的，用哲學語言說，缺乏一種超越的東西。超越的東西是什麼

我者其天」，孟子講盡心知性知天，中庸講「天命之謂性」。天的觀念來自古代中國聖王所敬的上帝，其性質原是超越的。而現在有些學者說，把超越性去掉才是儒家，認為儒家是完全平實的，我覺得這是對儒學瞭解不足，若無天的本體論，人性的普遍善就無根基。

■：現在是無法無天，無性無情，無心無信。其實儒家是有超越維度的。比如，天是怎樣的天。我們用什麼的名去命名這個超越性的東西，是次要性的，關鍵是大家要有一個共同的信念和目標，否則無法長期和平共處啊。

終極視域與生活世界殖民地化

□：先要一個超越的ultimate horizon（終極視域），打開一個仰望超越世界的空間。

■：也可以叫地平線，如果看不到這個地平線，只看到腳跟前，你都不知道往什麼地方走。

□：權和錢就是許多人腳跟下的東西，而沒有儒學所重的人性內在普遍價值，也沒有類似上帝那種超越性的目的，和宇宙的親情與仁愛。這是哈貝馬斯所謂的「生活世界之殖民地化」，即生活變成現實上權和錢的殖民地。這是當代人缺乏終極視域的嚴重問題。

■：您說得對。在某種意義上，有這種超越性的目的，或目的性的價值體系，才能確保我們那種想建構的人倫關係，能朝著既健康又富有道德性的方向發展。否則僅僅在你我之間談關係，而你我都是有局限的，那麼我們的看法和訴求都有可能產生矛盾。

□：而且你我關係存在著慢慢變成腐敗的可能。

■：所以，我們要有所禁，有所為，人的行動才能變得謹慎。在古希臘美德倫理學中，謹慎（prudential）是一種美德，沒有prudential，人就會狂妄，人無所畏懼其實是很可怕的。設想在商業社會裏，有

人無所畏懼，什麼都敢幹，造假製假無所畏懼，地溝油無所畏懼，藥品和食品也可以造假，這是多可怕、多麼恐怖的事啊！在這樣的生活世界，你還能平安地活麼？要擺脫這種社會現象，總要讓人有所信，有所信才能有所敬畏，有所敬畏才能有所為有所不為。你相信它，有一種終極依託，才能睡得安心，活得自在。我們人類有時就像小孩一樣很脆弱，放到什麼地方都睡不著，必須母親抱著才能睡得著，然後放在搖籃裏才會睡得很安寧。我們目前就是沒有這樣的生活著落。麥金泰爾出了一本書，叫做Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues，（《依賴性的理性動物：人類為何需要美德》）。人總是有所依賴的，不是依賴你，就是依賴他。人除了相互依賴、相互幫助以外，其實還有一種更高的依賴，那就是我們所談的精神依賴，心靈歸宿。

本體性的安全感

□：這裏我就想到有社會學大師Giddens（紀登斯），提出一個「本體性的安全感」觀點。這是指社會要安定，須堅定在本體性的安全感。

■：對，我想說的就是這個。哈佛大學的普特南是搞分析哲學的，他出了一本書叫《無本體的倫理》，我就問他，如果沒有這個ontology（本體）的話，倫理學最終是容易滑向相對主義的。而據我所知，普特南先生一直是反對相對主義的，一直跟羅蒂論戰，反對羅蒂的實用主義的相對主義。可是，如果沒有ontology（本體）如何保證我們的倫理學的普遍有效（雖然不是絕對主義）和正當性？他給出了許多解釋和論證，但我以為仍然是不充分的。所以當我們提到的目前官員的「官德」或權力運行中最大的窘迫時，就是指他們常常面臨自己在政治合法性與道德正當性兩者間的矛盾衝突。僅僅有政治合法性，道德正當性還是一個問題，人們就是這麼認為的。一個村長就可以把土地賣給

我們可以批判烏托邦，但既使在現代社會，它也是必要的，人類如果沒有一個超越的東西，沒有更高的想法了，人類也就同其它動物沒有什麼差別了。

義人有兩個層級組成，一個是公共知識份子，還有一個要有公民性。因為城市是現代社會的產物和象徵，是公眾的和開放的，大家來自五湖四海，在這裏公共性是一個很重要的條件。

說你這個城市沒文化，只有商人。你剛才說的義人，實際上有兩個層級組成，一個是公共知識份子，像巴黎，包括公共藝術家，還有一個，現代最有文明素質的公民，要有公民性（civility）。因為城市是現代社會的產物和象徵，是公眾的和開放的，大家來自五湖四海，在這裏公共性是一個很重要的條件。這方面，羅爾斯提出了一個比較重要的公共理性觀點。一個城市有一個城市的風格，我經常說，在中國一個大學實際上是校長的風格，一個城市可能是市長的風格，在國外不可能一個人說了算，但在中國常常是這樣的，一個市長上去搞政績工程，把前任的都推翻了自己重搞一遍。從這個問題看，中國目前缺乏比較純粹和合格的公共知識份子，造成一個城市的文化沒有著落，因為總得要有個群體來承受文化，現在沒有哇。本來就只有少數教授，但現在麻煩是，包括大學教授也在步入世俗化甚至媚俗化的行列，許多案件的揭發証明了這一點，這是很堪憂慮的事情。我在一個座談會上談到，教育這個產業同其它的不樣，它是造人的，但現在問題恰恰出在這個地方。社科院社會學所有一個調查，十一所高校中，超過百分之五十二的女生，願意被包養，而不願意選擇找工作。我看到後很氣憤也很失望，真是斯文掃地啊，作為老師，我完全沒有了事業的成就感，搞了半輩子，都培養了一些什麼人啊。往小說是我們老師的失敗，往大說是中國教育的失敗。無論是什麼樣的條件，如果學生作出這樣的價值選擇，是非常可悲的。所以回到您剛才提到的要有理想問題，必須要有一個公共知識份子作為活躍的主要群體，帶動整個文化朝前發展，不能單靠個性和時尚模特，這個是不行的，完全是一陣風，今年流行紫色，明年流行黃色，你到底選擇什麼顏色？這個在公共示範上一點意義也沒有。文化是要相對穩定的，是一種風格，是一種品味，要有典雅之風。你提到雅典，古代雅典有很多公共知識份子。這是一個問

商人，結果搞得農民失去土地。政治上的腐敗會導致人民的不服從。羅爾斯講的公民違抗（civil disobedience），是針對社會制度安排的不正義情形的，當社會出現unjustice，權力運行出現違反基本正義原則的時候，就會有相應的社會制衡，civil disobedience其實是一種公平制衡，公民社會的強大力量就在這個地方，它要保證社會按照公平、正義的正確方向前進，大家都感到desirable，如果不朝這個方向發展，就會出現civil disobedience。當然，羅爾斯是個溫和謹慎的老頭，不是搞revolution的，civil disobedience有幾種譯法，除了「公民違抗」外，還有「非暴力反抗」，「公民不服從」等。我認為，這個概念同暴力無關，關鍵在於整個民主程序要暢通，在西方國家，可以找大法官告總統，而我們有些地方群眾進京告狀要給地方官押回去。

公義空間與公民性的建立

□：所以，我就建議信訪部門應該建立在民間地方，例如縣城，而且信訪的官員和地方官員不能有關聯的，不需要跑到北京。最近我寫了兩篇城市設計的論文，城市發展如何成為一個理想的城市，包括城市裏面有沒有更多的「義人」，聖人是比較難找的，這麼多年只出了一個德蘭修女，要愛護窮人中最窮的，實踐出真正的仁義。現在城市義人很少，變成了一種城市的沙漠，精神的荒原。另外城市還需要一種David Harvey所謂的公義性空間（space of justice），因為有錢就空間很多，房子龐大，出入有司機接送，沒錢就一家要住十坪到四十坪的小單位，擠地鐵，坐公車，沒有空間。所以，在城市設計時，就要有所考慮，比如給地產商既有賺錢的土地，又給一塊地要求他建廉價屋，給窮人有一定的居住空間。公平和正義，這個問題比較接近烏托邦理想。

■：我參加過許多城市論壇，都是有關建世界名城的，但我會給他們潑冷水，

梁燕城博士獲頒英女王鑽禧紀念勳章

加拿大文化更新研中心院長、《文化中國》學術季刊總編輯梁燕城博士，於今年十二月獲加拿大總督頒發的女王鑽禧紀念勳章(Queen Elizabeth II Diamond Jubilee Medal)。該榮譽勳章十年發一次。今年恰逢英國女王伊利莎白二世登基六十周年，頒發鑽禧勳章是今年的一項國際性盛大慶祝活動。加拿大總督府特別向多年來於各個領域作出重要貢獻的加國人士頒發鑽禧勳章，表彰他們對加拿大和其它國家、地區的社會和諧與發展建設作出的重大貢獻。除伊利莎白二世以外，英國歷史和英聯邦歷史上只有維多利亞女王在一八九七年慶祝登基六十周年時頒發鑽禧勳章。

文化更新研中心和《文化中國》學術期刊均創辦於一九九四年，將近二十年來，致力推動中加兩國文化交流，發起和促進文明對話。同時，梁燕城博士在海外關懷中國本土社會與貧困農村，貢獻中國改革和文化發展，今年三月被中國推舉為全國政協海外列席代表，是全球二千多萬海外華人被選上的四十人之一。

梁燕城博士在獲頒鑽禧勳章後表示：這榮耀歸給宇宙的仁愛價值，也歸給文更全體員工以及志願工作者，文更不會因此而沾沾自喜，反要更加關注和解決當前世界仍然面臨的各種現實問題，從文明和文化的衝突中尋找和解之道，尤其是要以血汗和淚水去關懷中國這曾受百年創傷的民族文化。梁燕城博士並對多年來一直支持文更和《文化中國》的朋友表示感謝。

必須要有個公共知識份子作為活躍的主要群體，帶動整個文化朝前發展，不能單靠個性和時尚模特，文化是要相對穩定的，是一種風格，是一種品味，要有典雅之風。

題，還有公民的美德教育，這個我們目前基本上是缺失的，搞得城市裏的人一個個都像小商人，吝嗇小氣，像莎士比亞筆下的葛朗台，貪婪、狠毒，都恨不得一夜之間暴富，不管用多麼不屑的手段在所不辭。比如，地下傳銷，沒有親情，沒有朋友，連父母也敢欺騙，親朋好友可以出賣，一切都無所謂，唯有金錢可親，人們把這叫「殺熟」。在這種關係下，人還能相信誰呢？據說，現在勉強可以信任的關係只有兩種，一是同學，二是戰友，因為曾經同窗，或者出生入死，櫛風沐雨，還有點信任度，其他都不可靠了。關於關係倫理的問題，還可以談很多，以後有機會。

□：從關係倫理可以引出很多共同話題，包括城市的發展，公義空間，公共空間的問題等，實際上就是一個公共文化問題。中國發展已初步成功，中國倫理邁向未來有很多可探討的課題，今天剛是一個開始而已。

Dialogue on contemporary ethical
Wan Junren (professor of Tsinghua
University)

In-Sing Leung (Articles Editor-in-
Chief)

Abstract: Postmodernism and the dialogue around the topic of cultural ethics. Dialogue, both sides believe that China, although there is no obvious promote this culture, such as post-modernism, but there are slowly toward a post-modern mood. Postmodernism in China have not so serious to the West, but the trend seems to be more and more serious, including ethical, moral, interpersonal relationships, and therefore need to find a solution. Dialogue the two sides discussed a variety of conditions and methods of reconstruction of human relations relationships.

Keywords: postmodernism, ethical, moral, and cultural.

現代新儒家「二聖」公案

——熊十力與馬一浮的復性書院之爭

劉 焯

雲南大學人文學院中文系

摘要：熊十力與馬一浮的復性書院之爭，代表了傳統儒學和傳統儒學教育在現代社會生存和發展的兩種不同形態之間的衝突，對於我們思考傳統儒學和傳統儒學教育的現代轉型問題具有重要的啟發意義。

關鍵詞：熊十力，馬一浮，復性書院，論爭。

一九三八年九月，復性書院創立前一年，馬一浮弟子壽毅成等人已在重慶籌備書院事，馬隨浙江大學，時在廣西桂林，對創辦書院尚有疑慮，態度並不積極。熊十力則在重慶璧山，壽毅成等人便請熊為書院第一創議人。熊欣然應允，並於九月底先發一電，再寄一書，勸馬接受教育部邀請，主持書院，勿堅臥。馬立即覆電回信，詳細申談了自己的想法。在一九三九年八月上旬，熊赴馬之約至樂山復性書院之前，二人已就書院事宜作了推心置腹的商討與論爭。但熊十力、馬一浮二人有關書院的論爭，並未隨熊的樂山之行而磨合平息，相反卻因熊在書院的公開講學而變得白熱化。論爭最終以一九三九年十月下旬熊的負氣出走和熊馬交惡而結束。現代新儒家的「二聖」——熊十力與馬一浮，共事復性書院的這一段不愉快經歷，已成為現代儒學史上的著名公案。

從現存馬一浮致熊十力的十數通書笥

來看（此一時期熊致馬的書信無一留存），一九三九年八月上旬熊至樂山復性書院之前，二人論爭的焦點主要在學生出路和教師延聘兩個問題上。

在學生出路問題上，熊堅決不同意馬採用佛教叢林制，不為學生規定資格出路，而主張採用現行學校制，授予學生研究院同等資格，並要求政府為學生安排出路，其目的則在使一般人不以入書院學習為畏途，使天下大小之才皆可為書院網羅[注一]。但馬認為，書院獨立於現行學制之外，不同於學校，不應也無權規定資格出路，學生若為資格出路而來，則其來時志趣已卑陋，又怎能期望他入德聞道、有所成就？並非定要採用佛教叢林制，教學生參禪入定作枯槁高士。

在教師延聘問題上，熊希望馬能像蔡元培一樣相容並包，建議聘賀麟、張熙講西洋哲學，聘周滄卿講英文，聘牟宗三等人為都講，但都遭到馬的拒絕。馬說，之所以不延聘眾人，一是書院經費不足，無力聘請；二是「書院講習重在經術義理，又非西洋哲學」[注二]。

很明顯，熊馬二人關於學生出路和教師延聘問題的論爭，其實正是關於書院體制和宗旨的論爭。在兩個問題上，馬始終堅持自己的主張，不肯退讓。熊因此批評馬「自始即以狹隘為心」[注三]，而書院只有擴大，自己才能接受馬的聘請，赴書院講學，否則將捨書院而就西南聯大。馬既然不能接受熊的建議，「擴大」書院，又真

熊十力與馬一浮的復性書院之爭，代表了傳統儒學和傳統儒學教育在現代社會生存和發展的兩種不同形態之間的衝突，對於思考傳統儒學教育的現代轉型問題具有重要的啟發意義。

切地希望熊能來院講學，就只有動之以朋友之情，熊亦不能不為之所動，且熊向有大悲願，「始終願教學，名義崇卑非所計」[注四]，最終還是接受了馬的邀請，於一九三九年八月上旬抵樂山。

熊十力在復性書院正式講學，始於一九三九年九月十七日，但大概在十月上旬就已停罷，十月下旬熊離開復性書院，回重慶依附梁漱溟。熊在書院前後不足三個月，而講學不足一個月。在這短短兩三個月內，熊馬二人的論爭逐漸變得公開而激烈。書院監院賀昌群站到熊一邊，「逸翁、藏雲以浮言為腐談，銳意更張，必使書院為現代化」[注五]，「熊逸翁以主張不同，形神躁擾；賀藏雲以義理非要，意趣參差，先後決然言去，留之不可」[注六]。熊十力認為書院必須改革，變「復性書院」為「國立文哲學院」，自己去就之道決於改革與否。而馬說「今只能維持現狀，弟亦無詞留兄」[注七]，熊於是決然而去。

熊十力離開復性書院時，熊馬二人的關係尚未完全惡化，但在一九三九年十二月月上旬二人通過最後一次書信之後，熊馬交惡已成為不可挽回之局。馬十二月七日回熊信說：

十二月一日來書，乃知獲罪於兄者甚大。……至兄誤聽流言，以為弟於兄妄有所訾議，使兄不能不亟去，此則弟所萬萬夢想不到者。（上堂教學生善聽兄言，初不知此語亦成罪戾。真是轉喉觸諱矣。）上九曰：「見豕負途，載鬼一車，先張之弧，後脫之弧」。兄之多疑，無乃有似於此。今亦不須申辯，久之兄當有自悟之時。然念兄雜毒入心，弟之誠不足以格之，亦深引以為戚。今兄雖見惡絕，弟卻未改其初心也[注八]。

馬到底是如何「上堂教學生善聽兄言」，以致使熊「以為弟於兄妄有所訾議」，我們已不得而知，但有一點可以肯定的是，熊一定在課堂上對學生說過什麼，而馬又在課堂上針對熊所說對學生說過什麼。也

就是說，熊馬二人在書院的講學過程中，有過以學生為仲介的學術論爭。但這一學術論爭經過學生的輾轉誤傳，竟變成了針對個人的流言蜚語。熊在書院的講學文稿僅存《復性書院開講日示諸生》，但也僅此一篇就足以推斷二人在講學過程中的論爭內容，並揭開二人交惡的歷史迷團。

二

一九三九年九月十七日，復性書院開講。馬一浮對學生作了一個簡短的開示，熊十力也作了開示，即《復性書院開講日示諸生》[注九]，篇幅相當長，充分表達了熊對書院體制和宗旨的看法。可以說，熊在書院所作的開示，幾乎是對馬所擬訂的書院體制和宗旨的全盤顛覆。一開講，熊便表明了自己對書院體制和宗旨的簡要看法：

書院名稱雖仍往昔。然今之為此，既不隸屬現行學制系統之內，亦決不沿襲前世遺規。論其性質，自是研究高深學術的團體。易言之，即扼重在哲學思想與文史等方面之研究。

關於書院宗旨，熊認為，主要在研究哲學與文史諸學。此外，熊又主張吸收西方學術，以改造和發展本國學術：

今茲書院之設，本為研究哲學與文史諸學之機關。但研究的旨趣，自當以本國學術思想為基本，而尤貴吸收西洋學術思想，以為自己改造與發揮之資。

熊又大力提倡致用之學，以拯救國家民族於危難之中：

昔吾夫子之學，內聖外王。老氏崇無，亦修南面之術。……佛家原主出世，使世而果可出也，吾亦何所留繫？其如不可出何，如欲逃出虛空，寧有逃所。……是故智者哀隱人倫，要在隨順世間，彌縫其缺，匡救其惡。……故由宋學演變觀之，浸浸上追孔氏，而求其內聖外王之全體大用，不復孤窮性道矣。今世變愈亟，社會政治問題日益複雜，日益迫切，人類之憂方大，而吾國家民族亦庸巨難而瀕於

在短短兩三個月內，熊馬二人的論爭變得公開而激烈。熊十力認為書院必須改革，自己去就之道決於改革與否。而馬說「今只能維持現狀，弟亦無詞留兄」，熊於是決然而去。

熊十力學術思想的一個突出特徵，就是具有近代中國學術普遍具有的科學主義或知識主義的傾向。這表現為熊積極引入知性分析和邏輯思辨，以構造本體論和宇宙論，變儒家的心性義理之學為可以講說的哲學知識。

熊還鼓勵教師學生，隨時建議，變革書院現今制度，建設理想的新制度：

書院開創伊始，在主講與吾等意思，亦不必欲專憑理想以制定一切規章，唯欲隨時酌度事宜，以為之制。……今後教者（通指主講與諸教職員）學者（肄業生及參學人）俱各留心於學業，及事務各方面之得失利弊等等情形，隨時建議，毋或疏虞，庶幾吾人理想之新制度將有善美可期矣。

馬在書院體制上的一切規定，都面臨被動搖的危險。

試想一九三九年九月十七日復性書院內，主講馬一浮先生端坐講席之上，身旁熊十力先生卻長篇大論，慷慨激昂，每一句話都像是在和自己唱對台戲，學理不論，單從人情上講，只怕也很難接受吧。熊類似的講學，應該不會僅此一次。或許它們已在學生中發生了影響，馬要正本清源；或許尚未發生影響，馬要防微杜漸，於是他走上講堂，告誡學生要「善」聽熊先生之言。或許他會說，熊先生講哲學講科學、講致用講事功等等，都是「一時權說，非篤論也」[注十]，書院之根本還是在經術義理，諸生要善於分辨領取；或許他會說，熊先生以書院等同於大學研究院，只是一時戲論而已，書院「不能援大學文科研究院為例」[注十一]，諸生要善於分辨領取；等等。馬在課堂上與熊的學術論爭，經過學生無意或有意地歪曲之後，傳到熊的耳朵裏就成了針對個人的譏評非議。熊或許會認為，自己之來書院全為朋友之情，而今馬卻對自己流言中傷，毫無友朋之誼，從人情上講，只怕也很難接受吧。熊馬二人既在學理上不合，人情上又已疏離，十年的交情也就只能到此結束。

值得注意的是，熊十力離開復性書院，以及他和馬一浮的絕交，另有一非常隱晦的原因，這就是熊的神秘主義思想發生了作用。據王元化先生回憶，熊「身上有些神秘的東西」。比如「他認為夢是預兆

危。承學之士，本實既不可撥（本實，謂內聖之學），作用尤不可無。（作用，謂外王或致用之學，與俗以機智名作用者異旨），實事求是，勿以空疏為可安。深知人生責任所在，必以獨善自私為可恥。置身群眾之外而不與合作，乃過去之惡習；因任事勢所趨而不盡己責，尤致敗之原因。

熊還主張學習科學知識，接受科學方法的訓練：

初學若未受科學知識的訓練，而欲侈談哲理與群化治術等等高深的學問，便如築室不曾拓基從何建立？……務望於科學方法及各科常識，尤其於生物學、心理學、名學、及西洋哲學與社會政治諸學，必博采譯述冊子，詳加研索。

總之，熊在書院宗旨上，主張吸收科學、哲學等西方學術思想，研究哲學與文史諸學，學以致用，對學術文化有所發展，對國家民族有所作用。而馬在《書院之名稱旨趣及簡要辦法》、《復性書院緣起敘》、《復性書院簡章》中擬定的書院宗旨是「綜貫經術、講明義理」，也就是專講經術義理之學，不但排斥科學和哲學等西方學術思想，還要排斥傳統的致用、考據、詞章之學。稍作對比，就會發現二者差距有多大。而在具體的教學方法上，熊也公然批評馬一再強調的「體認」方法，而主張邏輯思維：

吾國學術，夙尚體認而輕辯智，其所長在是而短亦伏焉。諸生處今之世，為學務求慎思明辨，毋愧巨集通，其於邏輯宜備根基，不可忽而不究也。

凡此種種，均可見熊在書院宗旨上的一整套看法，都是對馬的一個「反動」。

關於書院體制，熊雖然附和馬說「不隸屬現行學制系統之內」，但又認為「亦決不沿襲前世遺規」，不能取佛教叢林制。他明確主張採用現代大學研究院制度：

至書院地位，則相當於各大學研究院。

熊十力具有近代中國普遍具有的民族主義或國家主義的傾向。早年曾參加辛亥革命，後雖遠離政治，但並未放棄革命理想，為民族國家憂患不已。這使熊重事功，重致用，不主張學生與世絕緣，獨善其身。



休咎的，不能盡以變態心理去說明」；又比如，王先生去探訪他，他竟很認真地給王先生看相[注十二]。在一次閒談中，我向王先生提起此事，說熊有點「迷信」，王先生糾正我說，不能說是「迷信」，而是「神秘主義」。熊的這種神秘主義思想，在復性書院一事上，起了一定的作用。從一九三九年七月十二日馬致熊的書笥可以看出，熊當時之所以不願意赴樂山，除了與馬在書院宗旨和體制上有分歧外，另外就是因為他認為自己命中主木，不宜往西方，因西方主金，金克木，而樂山在重慶以西，樂山之行恐有危險。馬亦通陰陽方位之術，他為熊解釋說，木就金，正可以「成棟樑之用，非不吉也」，打消了熊的顧慮[注十三]。熊終於在一九三九年八月上旬抵樂山。但非常巧合的是，就在熊到樂山後不足半月，也就是八月十九日，日寇飛機轟炸樂山，馬和書院同仁均未受傷，唯獨熊的住處被炸毀，並傷到左膝。這一事件，在一般人看來，純屬巧合；但在熊看來，則是自己預感的應驗。這一「神秘」的事件讓熊感到不安，對馬也更為不滿，以至憤而出走，乃至和馬斷絕交情。從一九三九年十二月七日馬致熊的最後一封信可以看出，熊在十二月一日致馬的絕交書中，除了責怪馬對自己妄有訾議外，另一點就是責怪馬在自己被災之後未能盡調護之力。可以說，熊最初之不願意來樂

山，最後憤而離開復性書院，其神秘主義思想都在一定程度上發生了作用。這一點似乎還沒有人明確論及。

三

綜觀熊馬二人前前後後的爭論，其焦點還是落在書院體制和宗旨之上。在體制上，熊主國立，馬主社會性；熊主現代學校制，馬主佛教叢林制；熊認為應該為學生規定資格出路，以廣聚天下之才，馬認為不能為學生規定資格出路，以堅定其向學之心。在宗旨上，熊主哲學和文史諸學之研究，馬主經術義理之學之講習；熊主學以致用，發展學術，作用國家，馬主學以受用，入德聞道，成就自己。一言以蔽之，熊主張建「國立文哲學院」，使傳統儒學教育向現代學校教育作轉化；馬主張建「復性書院」，以傳統儒學教育補現代學校教育之不足。

熊十力和馬一浮在書院體制和宗旨上的論爭，其實根源於二人學術思想上的巨大差異。熊十力學術思想的一個突出特徵，就是具有近代中國學術普遍具有的科學主義或知識主義的傾向。這表現為熊積極引入知性分析和邏輯思辨，以構造本體論和宇宙論，變儒家的心性義理之學為可以講說的哲學知識。對於熊的這一學術路向，馬一浮和梁漱溟都作出過嚴肅的批評。梁

熊十力的學術路向，正在「資多聞以求時用」，馬一浮的學術路向則在「重體究而貴自得」。熊馬學術路向的巨大差異，導致了二人辦學思路的不同，成為二人激烈論爭的根源所在。

氣，埋沒其本具之性也[注十八]。

馬認為，學問的終極追求是仁，是心性義理，是道德價值。科學家、哲學家所採用的分析和思辨的方法，只能獲取科學知識、哲學知識，而不能體認隱微的心性義理，即不能識仁、求仁、體仁。任何科學、哲學如果不以道德價值為引導，不以仁為終極訴求，則毫無意義，甚至還可能成為習氣，遮蔽人之本心。因而馬極力反對熊十力以現代學校教育的方式宣講哲學、知識、邏輯等等，始終強調學者身體力行地道德修養和價值體認。

熊十力學術思想的另一個突出特徵，就是具有近代中國普遍具有的民族主義或國家主義的傾向。熊早年曾參加辛亥革命，後雖遠離政治，但並未放棄民族獨立、國家富強的革命理想，始終為民族國家的興衰存亡而憂患不已。這使熊重事功，重致用，不主張學生與世絕緣，獨善其身。而馬的學術路向卻是非民族主義或非國家主義的。馬曾致信熊十力說：

吾儕今日講學，志事亦與古人稍別，不僅是為遺民圖恢復而止。其欲明明德於天下，百世以俟聖人則同；不以一國家、一民族、一時代為限則別。此義非時人所驟能瞭解，將謂無救於危亡。其效不可得而睹，其不可合也明矣[注十九]。

馬所擔憂的不是民族國家之危亡，而是天下人心之遮蔽；其講學志向不在救亡圖存，而在明明德於天下。可以說，馬的學術路向既是個人主義的，又是世界主義的。馬強調的是個人對自心義理的體取，強調的是從個人的人格修養做起。而如果人人都能識仁、求仁、體仁，那麼各民族各國家之間的爭端隔閡，也必將歸於平息，全世界全人類也必將歸於大同。因而馬反對熊的以民族國家為號召，提倡經世致用之學，以拯救民族國家於危亡，而是以世界人類為號召，提倡心性義理之學，以明明德於天下[注二十]。

馬曾說：「天下之為學者亦多術矣，

說，熊「口口聲聲以『內證離言』『體神化不測於人倫日用之間』為哲學旨歸，而實則自己不事修證實踐，而癖好著思想把戲」[注十四]；馬說，「熊著之失正坐二執二取，驚於辯說而忽於躬行，遂致墮增上慢而不知」[注十五]。熊曾致信梁漱溟，說明了自己的苦衷：

我喜用西洋舊學宇宙論、本體論等論調來談東方古人身心性命切實受用之學，你自聲明不贊成。這不止你不贊成，歐陽師、一浮向來也不贊成。我所以獨喜用者，你們都不瞭解我的深心。……我的作書，確是要以哲學的方式建立一套宇宙論。這個建立起來，然後好談身心性命切實工夫。我這個意思，我想你一定認為不必要，一浮從前也認為不必要，但也不反對我之所為。你有好多主觀太重之病，不察一切事情。我一向感覺中國學校佔勢力者，都不承認國學是學問。身心性命這些名詞他討厭，再無可引他作此工夫。我確是病心在此，所以專心閉戶，想建立一套理論，這裏的苦況無可求旁人瞭解[注十六]。

熊說，自己以哲學的方式構造本體論和宇宙論，就是為了適應現代學校教育，先把儒家的心性義理之學轉化為可以講說的知識和理論，再以此引導學生作心性義理的切實的工夫。熊在書院宗旨上大力宣講哲學、知識、邏輯等等，其原由正在於此。與熊不同，馬的學術路向，是反科學主義或反知識主義的。馬曾致信熊十力說：

科學家可以語小，難與入微。哲學家可與析名，難與見性[注十七]。

兄嘗揭窮神知化、盡性至命二語為宗旨，今所言何其與前者不類也。且兄固言人而不仁其於科學何，弟於此言曾深致讚歎。今欲對治時人病痛，亦在教其識仁、求仁、體仁而已。任何哲學、科學，任何事功，若不至於仁，只是無物，只是習氣。兄固日日言以見性為極，其所以詔來學者，固當提持向上，不可更令增上習

從熊十力和馬一浮的論爭來看，不論是在學術路向，還是在辦學思路，兩種形態孰優孰劣，以及是否還有第三種或更多形態存在的可能等等問題，只能等待時間的檢驗與歷史的回答。

約之不出二途。一則資多聞以求時用，一則重體究而貴自得。二者不可強同」[注二十一]。總括地說，熊十力的學術路向，正在「資多聞以求時用」，馬一浮的學術路向則在「重體究而貴自得」。馬一九三〇年回絕陳大齊的往教北大之請時，曾說「方今學子務求多聞，則義理非所尚；急於世用，則心性非所先」[注二十二]，這也可看作是對熊的學術路向的批評。熊馬學術路向的巨大差異，導致了二人辦學思路的不同，成為二人激烈論爭的根源所在。

從熊十力和馬一浮的論爭來看，不論是在學術路向，還是在辦學思路，馬都始終堅守傳統儒學和傳統儒學教育的古老精神，而熊則努力適應時代潮流，促成傳統儒學和傳統儒學教育的現代轉化。熊馬之爭正代表著傳統儒學和傳統儒學教育在現代社會生存和發展的兩種不同形態之間的衝突。兩種形態孰優孰劣，以及是否還有第三種或更多形態存在的可能等等問題，只能等待時間的檢驗與歷史的回答。而不論如何，熊馬之爭對於我們思考傳統儒學和傳統儒學教育的現代轉型問題都將具有重要的啟發意義。

[注一]熊十力《與賀昌群》，載《十力語要》（北京：中華書局，一九九六年），頁一九七。

[注二]《馬一浮集》第二冊（杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，一九九六年），頁五三五。

[注三]同上，頁五四三。

[注四]《熊十力全集》第八卷（武漢：湖北教育出版社，二〇〇一年），頁三八七。

[注五]《馬一浮集》第二冊（杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，一九九六年），頁五九〇。

[注六]同[注二]，頁六七九。

[注七]同[注二]，頁五四九。

[注八]同[注二]，頁五五一。

[注九]後編入《十力語要》卷二（北京：中華書局，一九九六年）。

[注十]同[注二]，頁五三九。

[注十一]同[注二]，頁五三五。

[注十二]王元化《熊十力二三事》，載《清園文存》第二卷（南昌：江西教育出版社，二〇〇一年）。

[注十三]同[注二]，頁五四一。

[注十四]梁漱溟《讀熊著各書書後》，載《勉仁齋讀書錄》（北京：人民日報出版社，一九八八年），頁一一八。

[注十五]同[注二]，頁七〇四。

[注十六]同[注四]，頁七五八至七五九。

[注十七]同[注二]，頁五二五。

[注十八]同[注二]，頁五四〇。

[注十九]同[注二]，頁五三四。

[注二十]關於馬一浮的世界主義思想，可以參看拙文《世界大同中外一家——論馬一浮的世界主義》，載《文化中國》（加拿大），二〇一一年二期。

[注二十一]同[注二]，頁九八五。

[注二十二]同[注二]，頁五一六。

On the debate between Ma Yifu and Xiong Shili about the College of restoration of nature

Liu Wei (School of Humanities, Yunnan University)

Abstract: The debate between Ma Yifu and Xiong Shili about the College of restoration of nature, represents the Conflict between two different forms of traditional Confucianism and traditional education of Confucianism existing and developing in modern society, has important inspirational value in pondering over the modern transformation of traditional Confucianism and traditional education of Confucianism.

Key words: Ma Yifu, Xiong Shili, the College of restoration of nature, debate.

明代士風世貌一斑

——周洪謨其人其事其學

■ 王水龍

宜賓學院四川思想家研究中心

摘要：周洪謨篤志古學，曾先後執掌南北兩京國子監，論難經學，頗有心得，著有《疑辨錄》等學術著作，是為「名儒」、「能臣」和「才子」。明代中期的士風世貌，透過周洪謨亦可見一斑。

關鍵詞：周洪謨；士風世貌。

周洪謨（一四二〇至一四九一年），明朝敘州府長寧縣人，今四川長寧人。字堯弼，一字堯佐，號箐齋，又號南皋子，謚文安。正統年間榜眼進士，歷仕正統、景泰、天順、成化、弘治五朝，先後供職於翰林院、南北國子監、禮部，官至禮部尚書。為明代中期名儒、能臣、才子，著述頗豐，有「西蜀小聖人」[注一]之譽。明憲宗曾嘉賜其匾，額題「為國名儒」[注二]四字。大學士邱濬為周洪謨撰《墓誌銘》，指出：「蜀中自古多文學經術之士，入國朝以來，以政事顯者固多有之，而以文學名世者，殆不多見。今餘百年始得一人焉，既居顯位，有文名，而又深於經術，曰太子少保禮部尚書謚文安周公」[注三]。由於清四庫館臣對周洪謨多持貶抑之態度，未能完整收錄其書，其豐富的著述亦散佚較多，因此，周洪謨尚未能引起學術界的足夠重視。有鑑於此，本文擬對周洪謨的生平、事蹟、學術作一梳理，以期有助於增進對周洪謨的認識乃至於從中窺視明代中期的士風世貌。

一、周洪謨家世生平

周洪謨為周氏第十八代，始祖名伏貳，

籍江西南昌；第六代祖名維敬，於北宋元祐二年（一〇八七年）經湖廣入川，落業於資陽；第十代祖名大一，於南宋紹興十八年（一一四八年）自資陽徙居於敘州（今宜賓市）之長寧[注四]。

周洪謨七世祖惠，仕宋，知長寧軍。六世祖寶、五世祖壽翁、高祖丙傳，皆以德義推重鄉閭。曾祖世祥，以孝行、文學稱著，明初為長寧縣學訓導，「豐采峻而教法嚴，學者畏而則之」。祖本源，字克讓，號始峰，十餘歲能讀五經大義，博覽諸子百家之書；洪武十九年（一三八六年），以經明行修薦長寧縣學訓導；二十八年（一三九五年），調西安府學；永樂四年（一四〇六年），又調池州府學；十三年（一四一五年），再調河間府學；曾召入內閣，同修《永樂大典》[注五]。父永隆，字鼈匯，永樂癸卯（一四二三年）中舉；宣德庚戌（一四三〇年），授湖廣長陽縣學訓導，間署四川松潘學事；深於經史，旁及釋老諸書，所著有《鼈彙集》二十卷、《字義切略》十卷[注六]。邑人敬稱其族為「世儒周氏」[注七]。

周洪謨誕於永樂十八年（一四二〇年），出生地為長寧「箐竹屋基」[注八]故宅，為周永隆第四子。蒙學恩師牟倫，字秉常，永樂十三年（一四一五年）進士，熟悉經、子之書，擅長詩賦，工於書法，有「牟老夫子」之稱，對周洪謨有啟蒙之功。周洪謨家學淵源深厚，自幼篤志古學，十三歲時隨從父親至湖廣長陽，曾從理學大師薛瑄問學，受益匪淺，「諸子中卓然有

周洪謨篤志古學，曾先後執掌南北兩京國子監，論難經學，頗有心得，是為「名儒」、「能臣」和「才子」。明代中期的士風世貌，透過周洪謨亦可見一斑。

名」[注九]。正統甲子（一四四四年），周洪謨年方二十五歲，奪四川鄉試第一名。乙丑（一四四五年），占廷試一甲第二名，授翰林院編修。景泰壬申（一四五二年），升左春坊贊善，仍兼編修。丙子（一四五六年），修《寰宇通志》成，升侍講。天順戊寅（一四五八年），進南京翰林院侍讀，署南京翰林院事。甲申（一四六四年），憲宗即位，召修《英宗實錄》，改北京翰林院侍讀。成化元年（一四六五年），進侍讀學士。丁亥（一四八七年），升南京國子監祭酒。十年（一四七四年），改北京國子監祭酒。十二年（一四七六年），拔禮部右侍郎，仍掌監事。又四年（一四八〇年），轉左侍郎。十七年（一四八一年），適逢禮部尚書張文質以憂去任，拜本部尚書。丁未（一四八四年），進太子少保。弘治元年（一四八八年），致仕回籍。辛亥（一四九一年），周洪謨病逝，享年七十二歲，「葬於敘州府白沙灣龍首山之隅」[注十]。賜諡號「文安」。

二、周洪謨事蹟疏要

周洪謨人如其名，有治國大略，不負祖父厚望，「本源公（洪謨祖父）取名洪謨，為國大略也」[注十一]。他入仕以後，勇於上疏，指陳政要，可謂「鞠躬盡瘁，死而後已」。「景泰元年（一四五〇年），（周洪謨）疏勸帝親經筵、勤聽政，因陳《時務十二事》。……憲宗嗣位（一四六四年），複陳時務，言人君保國之道有三：『曰力聖學，曰修內治，曰攘外侮。力聖學之目一，曰正心。修內治之目五：曰求真才，去不肖，旌忠良，罷冗職，恤漕運。攘外侮之目六：曰選將帥，練士卒，講陳法，治兵器，足饋餉，靖邊陲。』帝嘉納焉。……將歿，猶上《安中國定四裔十事》」[注十二]。《時務十二事》又稱《條陳十二事疏》，《安中國定四裔十事》又稱《安中國定四夷十事疏》，皆收入《明經世文編》卷四十四，加上「言人君保國之道」，較全面地反映了周洪謨的治國理念與經世之術。

周洪謨曾先後執掌南北兩監，目睹監事有所頹廢，乃於講學之餘，進行整頓，慨然以「修舉廢墜」、「申明學規」為己任。

第一，奏請恢復「會饌」制。「會饌」是明洪武年間制定的一項國子監監規，即國子監師生在「會饌堂」共餐，由掌饌、膳夫專職管理並提供服務，會饌時的座次安排、進餐儀式等都有一定的禮節規定，「食不語，坐必安」。永樂、宣德以來，歷年遵行，以致「學規嚴肅，生徒勤謹」，景泰以後漸廢。周洪謨於成化四年（一四六八年）上疏「宜令議複」，並奏請修理饌堂、水磨及器皿等配套設施，但因「國用不足」而未被採納[注十三]。於是周洪謨將國子監師生所得給養按日平均分攤，膳夫改為雇役，仍然保留了「會饌」的形式。

第二，上言「勘丁憂」。依國子監貫例，監生「丁憂」給假。然監生多有「匿喪」或「詐喪」行為，而「匿喪」顯然有悖人倫大節——孝道，「詐喪」既敗壞了學風，且於「拔歷」不公。為此，周洪謨上疏，建議令監生原籍的基層長官「里老」承擔「保勘」責任，從而可以達到「無喪者不詐，有喪者不匿」的效果[注十四]。憲宗最後決定，「丁憂日月，行所在官司保勘，違者，一體治罪」[注十五]。這就從管理體制上解決了監生「匿喪」或「詐喪」的問題。

第三，疏請恢復洪武中學規。周洪謨改任北監祭酒後，不滿「澆浮競躁」的學風，欲恢復洪武中學規，乃於成化十一年（一四七五年）上書：「洪武間學規整嚴，士風忠厚。頃來澆浮競躁，大不如昔，奏瀆紛紛，欲壞累朝循次撥曆之規，以遂速達之計，且群造謗言，肆無忌憚，宜加禁革」[注十六]。憲宗亦有感歎：「太學者，賢士之關也，今諸生所為若是，則禮義蕩然矣，後將何賴？」[注十七]遂命禮部張榜戒諭。崇信伯費淮入國子監習禮，久不至。周洪謨不庇權貴，於成化十二年（一四七六年）上奏彈劾：「崇信伯費淮，自歲首不赴監讀書、習禮」[注十八]。憲宗下詔，以費淮有負教

周洪謨人如其名，有治國大略，不負祖父厚望。祖父為其取名洪謨，「為國大略也」。他入仕以後，勇於上疏，指陳政要，可謂「鞠躬盡瘁，死而後已」。

周洪謨反對驅逐流民，主張以史為鑒，安置流民。安置荆襄流民，先是由周洪謨提出了理論策略，再由李賓援引上疏並被確定為指導方針，最後由原傑付諸實施，從而取得了顯著的實踐效果。

為堂下之樂，而干羽則舞於兩階。今舞羽居上，而樂器居下，殊失古制」[注二十二]。幾經討論，憲宗從洪謨言，謂：「尊崇孔子，朝廷盛典，籩豆、佾舞，如洪謨言增之」[注二十三]。是後，孔廟祭奠一度純用天子禮樂，羽舞始居下。

定祧廟祔廟之禮以申明「崇本尊親」之義。弘治元年（一四八八年），遇憲宗將「升祔」，當時自德祖至英宗，九廟已備，「祧廟」問題則不得不討論。議者多尊太祖，謂德、懿、熙、仁四廟，宜以次奉祧。禮部尚書周洪謨與侍郎倪岳則主張尊德祖，合奏：「國家自德祖以上，無可復推，則德祖視周後稷，太祖、太宗視周文、武，皆百世不祧，懿祖而下，當以次祧遷。今憲宗升祔，當祧懿祖，宜於太廟寢殿之後別建藏祧主之所，如古夾室之制，每歲暮合享，則奉祧主仍居舊位，以應古禘祭之制」[注二十四]。孝宗從其議，建祧廟於太廟正殿後，奉藏懿祖神主及儀物。其後奉祧仿此，弘治十八年（一五〇五年）祔孝宗祧熙祖，正德十六年（一五二一年）祔武宗祧仁祖，至嘉靖時期被新制取代。

釐正神祀之禮以申明「崇德報功」之義。弘治元年（一四八八年），禮科給事中張九功奏請正祀典，「禁止一切左道惑人之事」，孝宗命禮部詳考「何神立於何代，何神有功於國，何神澤及生民，今何神應祀與否，明白具奏」[注二十五]。周洪謨提出：「以祖宗為法，敬事天地，孝事宗廟，嚴事山川百神；此外凡有齋醮祀禱之類，通行罷免，不惟絕異端之奸，亦可省無益之費；仍勅中外凡宮觀祠廟非有功德於民者，不合祀典，俱令革去；間有累朝崇建難於輒廢者，亦宜釐正名號，減殺禮儀，庶盡以禮事神之心」[注二十六]。換言之，他主張嚴格祀典，當祀則祀，不當祀則免，不合祀典則革除，以正風俗、曉人心、節財用。

周洪謨質疑釋迦牟尼文佛、三清三境天尊、北極中天星主紫微大帝、九天應元雷聲普化天尊、祖師三天扶教輔玄大法師

養，「免冠帶，服儒巾習讀，仍減祿入之半」[注十九]。是後，學風好轉。

荆襄地區的流民問題，自元至正年間至明成化年間，時隱時顯。成化六年（一四七〇年），李鬍子（原）聚眾起事，稱「太平王」，都禦史項忠受命剿撫，進而驅逐流民，致使「渴死疫死者不可勝計」。周洪謨同情流民，乃著《流民說》，謂：「昔同修天下地理志，而見東晉時廬江松滋之民流至荊州，乃僑置（松）滋縣於荊江之南，陝西雍州之民流聚襄陽，乃僑置南雍州於襄水之側。其後（松）滋遂隸於荊州，南雍遂並於襄陽，垂今千載，寧謐如故，此前代處置荆襄流民者甚得其道。今若聽其近諸縣者附籍，遠諸縣者設州縣以撫之，置官吏，編里甲，寬徭役，使安生理，則流民皆齊民矣，何以逐為？」[注二十]在此，周洪謨提出了一套合情合理的處理荆襄流民問題的方略，他反對驅逐流民，主張以史為鑒，安置流民。成化十二年（一四七六年），荆襄地區流民復集。右都禦史李賓援引洪謨《流民說》上疏，憲宗遂命原傑為左副都禦史出撫荆襄，隨後設置了鄖陽府及諸縣，長期以來的荆襄流民問題，終於得以妥善解決。安置荆襄流民，先是由周洪謨提出了理論策略，再由李賓援引上疏並被確定為指導方針，最後由原傑付諸實施，從而取得了顯著的實踐效果。

周洪謨在完善明代制度上頗有建樹，「凡屬朝廷更化、大禮儀、大喪紀、親藩典制，外夷朝聘以及學校科貢之類，舉有成規」[注二十一]，尤其在健全禮制方面，成就突出。隆祀聖之禮以申明「尊崇先聖」之義。成化十二年（一四七六年），周洪謨提出改孔子封號「大成至聖」為「聖神廣運」，以「形容聖人道德之妙、化澤之遠」。又建議：先聖像冕十二旒、衣十二章，冠冕、章服既用天子禮，籩豆、佾舞亦當用天子禮，宜增十籩豆為十二籩豆，增六佾之舞為八佾之舞，則「禮樂相稱」。又指出樂舞失次，「古者鳴球琴瑟，為堂上之樂，笙鏞祝敔，

真君、大小青龍神、梓潼帝君、北極佑聖真君、崇恩真君與隆恩真君、金闕上帝與玉闕上帝、神父聖帝與神母元君、金闕元君與玉闕元君、東嶽泰山之神、京師都城隍之神，建議罷免祭告或減殺禮儀[注二十七]。孝宗吸納了周洪謨的建議，謂：「卿等言是。修建齋醮，遣官祭告，並東嶽、真武、城隍廟、靈濟宮祭祀，俱仍舊；二徐真君並其父母妻，宜革去帝號，止仍舊封號，原冠袍等物換回焚毀，今後福建冠袍，每六年一齋送；餘如所議行之」[注二十八]。這在一定範圍內和在一定程度上減少了濫祀現象，也相應節省了一些虛耗費用。

（五）撫西南夷以穩定川南

川南地區，自古漢夷交錯，民族關係異常複雜。唐、宋均推行「懷柔」政策，以撫治之。入明以後，欲加強控制，「改土歸流」。時「山都掌蠻」於戎縣（今興文縣）結寨叛亂，聲勢浩大，洪武、永樂、宣德、正統年間，四次命大將征討，但山都掌蠻「隨服隨叛」。

景泰元年（一四五〇年），山都掌蠻勢益滋蔓，高、珙、筠、戎（今高縣、珙縣、筠連縣、興文縣）夷人並起，「各攻本縣，屠長寧，劫慶符（今高縣）、江安、納溪（今屬瀘州市），燒田舍，恣殺掠，諸縣為之一赤」[注二十九]。周洪謨上言「設方略以遏橫暴」[注三十]，建議選派當地人充當嚮導以引兵平亂，取得了成效。

成化元年（一四六五年），江安、戎縣等都掌夷又作亂。周洪謨又上疏，指出都掌夷「既叛復平，平而復叛」是因為「征之者苟圖招撫之近功，養成玩寇之深患」，也就是說缺乏後續之有效管理，他建議設立土官長官司，實行漢夷分治，以圖「不勞兵革，而邊境自寧」[注三十一]。此建議被朝廷認可，都掌諸夷聞之，亦「欣然悅服」。然都禦史汪浩徼幸邊功，誘殺保土官及寨主「二百七十餘人」，以致諸夷懷恨復仇，轉肆虜掠，後被鎮壓[注三十二]。

成化十五年（一四七九年），白羅羅、

羿子與都掌大壩蠻相攻，川南地區又陷於混亂之中。周洪謨再次疏陳處置夷人方略：第一，戎、珙、筠、高四縣都掌夷，「令夷人自推公平寬厚者一人為大寨主，許以世襲，其有不任，別選賢者代之」。如此，則「漢不擾夷，夷不仇漢」。第二，白羅羅者，亦宜立長官司治之，因其地與芒部（今雲南省鎮雄縣一帶）相近，宜改隸芒部。第三，羿子者，永寧宣撫（轄今川南、滇東北、黔北一帶）所轄，宣撫土僚仍用宣撫奢貴治之，宜於永寧南境赤水、畢節二要路再立二長官司，仍隸永寧宣撫[注三十三]。

要之，在處置西南夷問題上，周洪謨傾向「撫治」。他臨終前所上《安中國定四夷十事疏》，再次強調一事，即「經制四川都掌大壩」，仍不忘「設立土官為便」[注三十四]。

三、周洪謨學術成就

周洪謨博學多才，著述頗豐，涉及歷史地理學、經學、文學等多個領域。他曾參修《寰宇通志》、《宋元通志》、《英宗實錄》，主修《敘州府志》二十二卷；著有《疑辨錄》三卷、《箐齋讀書錄》二卷、《南皋子集》二十卷（佚）、《箐齋集》五十卷（佚）；撰有以《雪山天下高》、《眉山天下秀》、《瞿唐天下險》、《巫山天下奇》為代表的詩歌四十餘首；另有賦文、記序、碑誌若干篇。這些文獻是研究周洪謨學術成就與學術思想的基本資料。

《疑辨錄》是周洪謨的經學代表作，有疑則辨，所論多出新意，蘊含了周洪謨豐富的經學思想。是書分上中下三卷，共計二百一十四條，書成於成化十六年（一四八〇年）五月，並上呈憲宗御覽。《疑辨錄》為周洪謨任國子監祭酒時與諸生答問、辨疑之所得記錄，後取而裁之，輯錄成書，是在《箐齋讀書錄》的基礎上取裁併有所擴充而成的[注三十五]。周洪謨甚看重此書，常對人言：「吾為此錄，發經書之蘊；正先儒之失；破千載之惑，雖三公之尊，黃閣之

周洪謨主張嚴格祀典，當祀則祀，不當祀則免，不合祀典則革除，以正風俗、曉人心、節財用，這在一定範圍內和在一定程度上減少了濫祀現象，也相應節省了一些虛耗費用。

《疑辨錄》是周洪謨的經學代表作，蘊含了周洪謨豐富的經學思想。周洪謨常言「吾為此錄，發經書之蘊；正先儒之失；破千載之惑，雖三公之尊，黃閣之榮，吾不與易也」。

心」，待弟洪范「曲盡友愛」[注四十五]。

明憲宗念其忠勤，有「啟沃兩京」之功，曾御賜木匾一塊以示嘉獎，額題「為國名儒」四字，旁有數列小字，記云：「蜀子周卿，貫通經史，識達天文，具忠愛之誠，啟沃兩京，傳我文明」[注四十六]。太子太傅吏部尚書文淵閣大學士徐溥為周洪謨撰《神道碑銘》，全面概括了周洪謨一生，以垂範千秋。銘曰：

公昔翱翔，來自西蜀。甲科高躋，朝士屬目。詞林春坊，出入仕祿。惟仕既優，而學則篤。矻矻歲時，不忘誦讀。堂堂辟雍，士遭教育。帝曰汝賢，有命宜服。舊規獨持，造就何速。乃登禮部，自亞而卿。國有大禮，屢議而行。夙夜在公，勤勞不寧。遇事即言，豈畏近名。奏疏屢上，摠忠獻誠。朝廷更化，登用老成。公忽引去，尚被恩榮。孰知三載，遂隔死生。惟公著述，縱橫幾案。遺被後學，有疑已辨。惟公論議，老而不倦。載在國史，後當有傳。巍巍蜀山，白石嶙峋。有司相役，築茲高墳。孰雲公亡，恤典維殷。乃辟神道，樹之堅瑤。百世而下，考於茲文[注四十七]。

「為國名儒」周洪謨為人、為事、為學，甚有口碑，「有作人化俗之文，有撫夷治亂之武，有因時明禮之材，有援古正衡之藝」[注四十七]。但他性格比較固執迂腐，「矜莊寡合」[注四十八]；成化末，流傳有包括禮部尚書周洪謨在內的「紙糊三閣老，泥塑六尚書」[注四十九]之謠。關於周洪謨的歷史地位、經學思想、學術貢獻等等，有待進一步探討。

[注一]嘉慶長寧縣志，《中國地方誌集成》卷七(成都：巴蜀書社，一九九二年)。

[注二]周氏宗譜(四川長寧周氏家藏本)。

[注三]邱濬重編瓊台稿，《文淵閣四庫全書》(上海古籍出版社，一九八七年)。

[注四]同[注二]。

[注五]光緒敘州府志，《中國地方誌集成》

榮，吾不與易也」[注三十六]。

明清學者對周氏《疑辨錄》的評價褒貶不一。

明人多持肯定態度。大學士邱濬贊此書「剖析精微」，謂：「侃侃周公，實惟經師；剖析精微，撻扶疎漏；死者復生，亦不予咎」[注三十七]。嶺南大儒黃佐欽佩周洪謨有己見，敢於「論難經學」，謂：「周洪謨著《疑辯(辨)錄》，皆取經傳中可疑者辯論之……梓行於時，蓋多有與先儒異者。近世儒臣未有主兩京教者，有之自洪謨始；抗顏師席、論難經學得失獨與諸儒異者，亦自洪謨始也」[注三十八]。嘉靖甲午(一五三四年)，敘州府同知趙遠作《疑辯(辨)錄跋》，肯定其有「補先儒之厥」之功，讚道：「文安公《疑辯(辨)錄》何為而作也？理有疑辨，斯錄也。……辨疑有功於朱子」[注三十九]。

在清人批評明代學術「空疏」的學術背景下，清四庫館臣不看好《疑辨錄》，《四庫全書總目·提要》有云：「……觀此書頗可得其用意所在，然其說以『三光五行』為七政，則不及古傳『日月五星』之確，其辨《周書》八誥及蘇軾之說，以為『殷叛周者皆紂所比昵之罪人』，則於當時情事未合，仍不及蘇傳之允當，至謂『社稷之神，龍、柱、農、棄以前仍當有所謂稷者』，其言雖似有理，然亦無所依據，至下卷則多屬空言，益無所取矣」[注四十]。

四、周洪謨人格風範

周洪謨為學守敬，自稱「寧為朱子忠臣，毋為朱子佞臣」[注四十一]，強調「先德行後文藝」、「立志以定趨向之方，主敬以蘊清明之氣」、「讀書以窮事物之理，慎行踐履」[注四十二]。他事君秉忠，「凡有所見，即封章具聞，……宣德、正統以來，館閣諸公上章疏未有多踰公者」[注四十三]。他待人坦率，「與人言竭盡裏底，不復察觀其辭色，人率以迂目之」[注四十四]。他居家孝友，事母韓太夫人「先意承志，得其歡

「為國名儒」周洪謨為人、為事、為學，甚有口碑，但他性格比較固執迂腐，成化末，流傳有包括禮部尚書周洪謨在內的「紙糊三閣老，泥塑六尚書」之謠。

(成都：巴蜀書社，一九九二年)。

[注六]同[注一]，卷十一。

[注七]同[注五]，卷四。

[注八]同[注二]。

[注九]徐溥謙齋文錄，《文淵閣四庫全書》(上海古籍出版社，一九八七年)。

[注十]同[注四]，卷十五。

[注十一]同[注二]。

[注十二]張廷玉《明史》(北京：中華書局，一九七四年)，頁四八七三至四八七四。

[注十三]黃佐《南雍志》卷四(台北：偉文圖書出版社，一九七六年)。

[注十四]同上，卷四。

[注十五]俞汝楫禮部志稿，《文淵閣四庫全書》(上海古籍出版社，一九八七年)，頁六九。

[注十六]《明憲宗實錄》卷一四八(台北：中央研究院歷史語言研究所校印本，一九六二年)。

[注十七]同[注十五]，卷六九。

[注十八]同[注十六]，卷一五〇。

[注十九]同[注十六]，卷一五〇。

[注二十]沈國元《皇明從信錄》卷二三。

[注二十一]同[注三]，卷十四。

[注二十二]同[注十五]，卷九十四。

[注二十三]李之藻泮宮禮樂疏，《文淵閣四庫全書》(上海古籍出版社，一九八七年)。

[注二十四]薛應旗憲章錄，《中國基本古籍庫》。

[注二十五]同[注十五]，卷八十四。

[注二十六]同[注十五]，卷八十四。

[注二十七]同[注十五]，卷八十四。

[注二十八]同[注十五]，卷八十四。

[注二十九]雍正四川通志，《文淵閣四庫全書》(上海古籍出版社，一九八七年)。

[注三十]陳子龍《明經世文編》，卷四十四(北京：中華書局，一九六二年)。

[注三十一]同[注十六]，卷十五。

[注三十二]同[注二十九]，卷十八上。

[注三十三]同[注十六]，卷十五。

[注三十四]同[注三十]，卷四十四。

[注三十五]王水龍《疑辨錄與箚齋讀書錄之關係及流傳考論》，載《東華理工大學

學報》(社會科學版)，二〇一〇年，二九期)，頁四。

[注三十六]同[注三]，卷二十三。

[注三十七]同[注三]，卷二十三。

[注三十八]黃佐翰林記，《文淵閣四庫全書》(上海古籍出版社，一九八七年)。

[注三十九]趙遠疑辨錄跋，《叢書集成三編》(第三冊)(台北：台灣新文豐出版公司，一九七六年)。

[注四十]永瑤四庫全書總目，《文淵閣四庫全書》(上海古籍出版社，一九八七年)。

[注四十一]周洪謨疑辨錄，序《續修四庫全書》(上海古籍出版社，一九九八年)。

[注四十二]同[注二]。

[注四十三]同[注三]，卷二十三。

[注四十四]同[注三]，卷二十三。

[注四十五]同[注三]，卷二十三。

[注四十六]同[注二]。

[注四十七]同[注九]，卷四。

[注四十八]同[注二]。

[注四十九]同[注十二]，頁四八七四。

[注五十]印鸞章、李介人《明鑑》(北京：北京市中國書店出版，一九八五年)，頁二四八。

On Zhou Hong-mo's Life and Deeds and Learning

Wang Shui-long(Sichuan Thinkers Research Center of Yibin University)

Abstract: Zhou Hong-mo was treated as a famous Confucian, who was in charge of the Imperial College in Nanjing and Beijing, debated classical studies, understood deeply and wrote a great work named Yi Bian lu; He was also treated as a capable Minister, and was famous as a talented scholar. Above all, Zhou Hong-mo represents the image of the scholars, and reflects the reality of Mid-Ming Dynasty.

Key words: Zhou Hong-mo; Life stories; Academic achievement the image of scholars and the feature of society.

合作與抗衡

——康有為與傳教士

■ 李安澤

黑龍江大學哲學學院

摘要：維新派知識份子與傳教士在維新運動中是既合作又抗衡的關係。以傳教士為媒介輸入的西學新知，對晚清中國社會維新思潮的形成和發展，起到了積極的推動作用。康有為維新變法的思想，綱領和方法，都直接或間接地受到傳教士的影響。另一方面，由於近代中西文化交流特殊的歷史背景下文化立場的歧異，雙方還存在作為對手的抗衡關係。傳教士將中國基督化與中土儒士的本位文化立場發生了嚴重的衝突。康有為發起孔教運動，受到基督教的刺激和啟發，目的卻在於抗衡基督教，抵制傳教士將中國基督化的努力。

關鍵詞：康有為，傳教士，文化交流，維新運動。

傳教士是十九世紀末中西文化交流的主要媒介。他們輸入的西學新知，是晚清中國社會維新思潮的一個重要來源。康有為維新變法的思想主張，直接或間接受到傳教士的影響。他發起孔教運動，顯然也是受到基督教的刺激，並借鑒了它的某些形式。而其主觀動機卻是為了抗衡基督教，抵制傳教士將中國基督化的圖謀。傳教士與維新家這種既合作又抗衡的關係，對近代中西文化交流的影響至為深遠。

鴉片戰爭後，海禁大開。中國開始了大規模的學習西方的進程。一些知識界的

先進人士，已經對西方文化的各個方面開始關注和研究，包括「西藝」、「西知」以及「西政」等都有所涉獵。中國知識界作為得風氣之先者，一直走在社會變革思潮的前列，湧現了一批像魏源、徐繼畲、王韜、鄭觀應之類的社會改革思想家。儘管他們的主張各異，有的偏重於「器物」變革，有的側重於工商業發展，有的更注重西方政治制度的效仿，但是在引進西方近代先進文化，促進中國社會變革的基本立場則是一致的。在戊戌變法之前，這種學習主要還是局限在「西藝」、「西器」上，以洋務派的中體西用論為這一思潮的典型代表。中日甲午戰爭將洋務運動的這種缺陷暴露無遺。民族存亡的危機促使了知識界進一步的覺醒。中國進入了更深入、更全面的學習西方的階段。而它的中心環節則在於政治變革，即「變法」或「變政」。由「變器」到「變政」是一個巨大的歷史進步。而康有為適逢其會地充當了這個歷史運動的領導者。

康有為維新變法思想的來源有兩個。其一是中國傳統文化內部的批判和變革思潮，另一個則是從西方傳來的近代思想文化。這兩個方面在康有為那裏都有所體現。例如，以他發動和組織運動的形式而言，他利用「公車上書」、「奏摺」等方式，直接繼承了士大夫以「清議」批評時政的傳統。而辦報紙、成立學會等則是採用了傳教士的某些方法。從中國傳統社會演變的歷程來看，儘管在明清時代皇權主義的

傳教士輸入的西學新知，是晚清中國社會維新思潮的一個重要來源。康有為直接或間接受到傳教士的影響。他發起孔教運動，顯然也是受到基督教的刺激，並借鑒了它的某些形式。

鞏固和擴張，達至頂峰，然而，在中國傳統社會內部，士大夫階層作為傳統價值的載體，發揮對君權、君主專制的批判和抗衡的角色和作用，從未中斷。而隨著明清以來中國社會內部資本主義萌芽的開始出現，在思想文化上的顯著反映便是傳統文化內部「異端」思想的伸張和蔓延。這種源於中國傳統文化內部的自我批判思潮，涉及對正統文化廣泛領域的批判，集中於對封建禮教、正統理學甚至直指專制王權的批判。黃宗羲的《明夷待訪錄》便是其中的傑特代表。迄於晚清，儒學內部的變革維新思潮已然匯成一股強勢的時代大潮。康有為的維新變法思想便是這一思潮發展的產物和結果。

維新事業從一股社會思潮轉化為現實的社會運動，有其歷史發展的必然性。其中也體現出了中西文化交往與社會變遷中的一些深層規律性的東西。作為各自文明的載體，維新志士與傳教士在這場運動中的攜手，讓人們在一個具體歷史事件中更集中地透視到兩大文明的交互作用關係和文化嬗變的進程。在中國近代化的過程中，西方文化居於某種主動的、原動力的一方，而中國文化則是居於被動的、順應的一方。處於中國近代化的起步階段，西方社會關於近代化的理念首先通過傳教士這一媒介被輸入進來，又通過維新人士的傳播和活動而宣揚開來。一般的看法，西方文化的侵入，推動了晚清時代的維新變革思潮。這個觀點固然大體上近乎實際。但是，也應看到中國傳統文化對外來思潮也是有以待之。源於中國傳統文化內部的變革思潮，實際上對外來思潮起到了某種接引的作用。這樣，外來文化與本土文化相互推排，終於交匯成晚清社會一股強大的維新思潮。

西方傳教士在當時是一股不可忽視的推進中國社會革新的重要勢力。一些傳教士在傳播宗教的同時，自覺地擔負起傳播西方文化，啟發思想的職責。因此，他們也當然地成為當時中國知識界接受和瞭解西

學新知的主要媒介。他們所從事的文化教育活動，順應了中國社會正在興起的維新改良思潮的內在需求，不僅極大地刺激和影響了維新派思想的形成，不少傳教士由此還成為維新事業的參與者和同道。以李提摩太、林樂知、丁韞良、花之安、傅蘭雅等為代表的新教傳教士，承襲了耶穌會士輸入西學並與本土儒家文化相適應的傳教策略，走「自上而下」的路線，深入到中國士大夫階層，冀圖通過學術文化的方式來改造中國社會，創造一個有利於基督教傳播的社會環境。他們把傳播西方新知與傳播信仰看成是相輔相成的關係。在這種思想指導下，他們創立學堂，翻譯西書，發行報紙，設立學會，組織慈善事業。傳教士所創設的最大的學術社團「廣學會」，顧名思義就是要「廣西國之學於中國」。其宗旨就是「爭取中國士大夫中有勢力的集團，啟發皇帝和政治家的思想」[注一]。事實證明，傳教士在傳播西學、鼓吹維新的事業上是相當成功的。連康有為自己也承認，「我信仰維新，主要歸功於兩位傳教士，李提摩太牧師和林樂知牧師的著作」[注]。康有為的重要弟子梁啟超也對傳教士譯印的書刊大為讚賞，甚至將其譽為新學家的「枕中鴻秘」。他們都有搜求、研習西書、西學的經歷，對傳教士所宣揚的變法維新思想也有所汲取。在維新運動中，維新家與傳教士之間，相互配合與合作，有聲有色地演出了一幕厚重的近代歷史劇。

二

康有為為了推動具有近代意義的資產階級民主政治的改革，勢必要在思想界做摧陷廓清的工作，為維新變法掃清障礙，開闢道路。這是康有為作為啟蒙思想家的的工作。康有為要在現實的政治領域反抗封建君主的專制權威，首先就必須在思想文化領域對以孔子為偶像、以綱常名教為核心內容的封建正統思想展開清算，把人們從長期以來所經受的封建主義思想的束縛

西方文化的侵入，推動了晚清時代的維新變革思潮。但也應看到中國傳統文化對外來思潮也是有以待之。外來文化與本土文化相互推排，終於交匯成晚清社會一股強大的維新思潮。

康有為效法西方近代啟蒙運動和宗教改革，意欲發起一場近代意義的儒學革新運動。康有為的儒學重構，廣義上受到西方近代文化的影響，也可以視為傳教士間接影響的結果。

主立憲和民主共和的三種社會類型和制度，無非是借孔子的威靈來推行其資產階級改良主義思想和政治主張。康有為這兩部書，表面上看起來有點費解，甚至神秘。而實際上他是用近代西方資產階級的政治和文化理論來附會和重新詮釋孔子和儒家經典的。封建時代的聖人已經被改造為近代人文主義的代言人，而不再是君主專制的護符。玄妙的「公羊三世說」更是宣佈了這種近代社會理想的合理性和必然性。這才是康氏「托古改制」說的實質和要害。康有為效法西方近代啟蒙運動和宗教改革，意欲發起一場近代意義的儒學革新運動。康有為的儒學重構，廣義上受到西方近代文化的影響，也可以視為傳教士間接影響的結果。

作為政治改革家的康有為，他的維新變法的思想主張直接受到了西方傳教士的影響。這是一樁公認的事實。康梁一代的維新家，他們對於西方社會文化的知識，不是像王韜那樣來自遠渡重洋的閱歷，也不是像容闈那樣來自西式的教育。他們除了有限的個人經歷外，主要是借助傳教士刊印的書報的間接知識來獲得的。傳教士不僅啟發了維新派變法維新的基本思路，他們的不少主張甚至還直接為維新派所援引。有人將康有為公車上書中提出的變法綱領與傳教士在《萬國公報》上發表的文章相比較，發現兩者在內容和思想主張上頗多接近和相似之處。廣學會在當時就曾專此發表評論稿，「被人稱為中國現代聖人的康有為，寫了一份非常有力的要求維新的請願書，有一千三百位舉人在上面簽了名。在這份請願書裏，他吸取了我們很多出版物的精華」[注四]。李提摩太也發現康有為的變法之策與他的建議頗為相似。他在一封信中寫道，「我驚奇地發現，幾乎我以前所作的種種建議，全部概括和凝聚在他那份具體而微的計畫中」[注五]。這證明維新派確實吸收和採納了傳教士的不少建議。梁啟超在向時人推薦的西學書目中，就

下解放出來。對九十年代中國思想界發生的這種變化，在華的西方傳教士也有所認識。英國倫敦會傳教士艾約瑟指出，「新成立的維新社，表明他們（中國人）已經到了一個轉折時期。主席講話問『新學問』這個詞，使人想到宗教改革和文藝復興時期歐洲人思想的巨大變化」[注三]。這個觀察是如實的。

西方近代的文藝復興運動，為了反抗中世紀的神權和封建制度，在「復興古典文化」的旗號下，開啟了一場近代人文主義的思想解放運動。稍後的宗教改革便是這一思潮在宗教神學範圍內的擴展和延伸。康有為對於近代資本主義文化興起和其中的轉折關係無疑是瞭解的。正是有鑑於此，康有為提出了著名的托古改制學說。他借用孔子的旗號，賦予其新的近代人文思想和變革精神，在古老的「公羊三世」說的名義下，全面地輸入了近代資產階級民權平等和個性自由的觀念，以及變法維新的要求。康有為打著光大孔子和復興儒家文化的旗號，除了為其現實的變法事業張目，還要為中國文化的近代轉折在哲學思想上尋求理論的根據。對此，康有為是有著自覺意識的，他本人也以「中國的馬丁·路德」自命。他的門人梁啟超也是這樣來認可他的。這說明康有為是以思想啟蒙運動的領袖自任的。他在《新學偽經考》中，通過自己的考證，宣佈兩千年來佔據封建時代學術界主流的「漢學」和「宋學」都不是真正的孔子之道。他們所尊奉的經典和學說則是「偽經」、「偽學」。雖然康有為的考證並不十分嚴謹科學，他站在今文經學的立場對古文經學的詆毀，也使他的學術思想打上了一層舊時代的印記。但是他對於封建正統思想的批判精神則是十分突出的。繼之，康有為又撰寫了《孔子改制考》，宣稱孔子作六經，是為了托古改制。康有為著意將孔子裝扮為維新變法的祖師，又發揮公羊三世說的歷史進化思想，將「據亂世」、「升平世」、「太平世」附會為君主專制、君

曾提到李提摩太的《泰西新史攬要》、《新政策》，林樂知主辦的《萬國公報》和《中東戰紀本末》，艾約瑟的《富國養民策》，花之安的《自西徂東》，以及丁韞良、傅蘭雅等著名傳教士的著作[注六]。他還坦陳，這些作品中，「言論多有可采」者[注七]。由此可見，傳教士以報紙、著作等途徑影響了維新派的變法思想，這在雙方當事者也是共同承認的。

康有為主要是從以下幾個方面，借鑒、汲取了傳教士的一些思想觀點，加以他自己的理解和綜合，形成了他本人的維新變法思想。

一、倡言變法。傳教士為了便於傳播基督教，竭力鼓吹中國應效法西方，實行變革。他們在宣揚這種論說時，往往結合中國的危亡時局，故極能動一時之視聽。例如，一八九四年李提摩太著《中國失地失人失財論》，指陳中國的時弊和危機，提出中國應實行西法。林樂知在中日甲午戰爭後，著《中東戰紀本末》，指出中日戰爭勝負的樞紐在於是否用西法變革。康有為在「公車上書」中，正是以救亡圖存相號召，呼籲變法。

二、鼓吹富國強兵。康有為在「公車上書」和「戊戌變法」的奏摺和所擬詔書中，有一部分是關於「富強之策」的，其實是一些有關經濟和國政變革的措施。具體而言，康有為提出的「自強之策」，其中的「富國之法」有六項：曰鈔法，曰鐵路，曰機器輪舟，曰開礦，曰鑄銀，曰郵政。「養民之法」有四項：一曰務農、二曰勸工、三曰惠商，四曰恤窮。傳教士在此前大都有過類似的議論[注八]。康有為主張通過「勸工」、「惠商」的政策，鼓勵發明創造和民辦工廠企業，大力興辦近代工商實業。他對工業化和近代化的認識，比洋務派有了質的躍升。

三、主張君主立憲。康有為維新變法的最核心和實質性的內容是推行君主立憲制度。西方民主政治以英國的君主立憲和

美國的共和制堪為典範。當時思想界的不少先進人士，都贊成英國式的君主立憲制度。例如，王韜和容闈都有過此論。實際上主張君主立憲乃是當時流行思想界的一股思潮。傳教士也多傾向於在中國推行君主立憲制。英國傳教士慕維廉在主持《萬國公報》時，曾專門介紹和比較西方國家的政治制度，他對英國的君主立憲制度特表推崇[注九]。他們大都認為，中國宜採取君主立憲制度。康有為在廣泛研究各國政制的基礎上，又參照俄國、日本等國變法成功的先例，結合中國社會的實際，乃形成了他的「變法」、「變政」的思想綱領。其要旨在於「請行憲法而開國會」，「以庶政與國民共之，行三權鼎立之制」。康有為所理解的君主立憲，是「以國會立法，以法官司法，以政府行政，而人主總之」。他甚至批評「吾國行專制政體，一君與數大臣共其國，國安得不弱」[注十]，指出民主或君主乃是國家強弱的根由。康有為主張自上而下的變革，下放政權，推行「三權鼎立」等一套西方式的民主政治，其劃時代的進步意義是毋庸置疑的。

四、推行近代西式教育。康有為在變法中所關注和討論最多的是教育問題。在「百日維新」期間，以皇帝名義發出的七十三條諭旨中，有三十六條涉及教育方面的改革。這些諭旨宏觀上勾畫了一個近代教育的體系，反映了維新派改革舊式的科舉考試和教育，建立近代新式教育的理念。維新派變科舉、開學堂的主張，實際上是清末教育改革思潮的一個總結。其中也吸收了傳教士關於教育改革方面的一些思想。例如創辦新式學堂以取代書院，引進西學，選派留學生，廢八股，倡女權等。在有關教育的問題上，維新派與傳教士達成了前所未有的共識。

三

康有為領導的維新運動，還有一項重要的事業便是孔教運動。他在戊戌變法時

康有為主張通過「勸工」、「惠商」的政策，鼓勵發明創造和民辦工廠企業，大力興辦近代工商實業。他對工業化和近代化的認識，比洋務派有了質的躍升。

儒家從沒有教人追求外在的天堂、淨土的超自然境界。康有為公然神化孔子，將儒家學說宗教化。他的這種觀點主要是學習、模仿基督教，受其啟發而產生的。

「政教各立，雙輪並馳」的關係，這在傳統的儒家文化中是根本找不到依據的。康有為推行「治教分立」，乃是借鑒了近代西方資本主義國家政教分離的制度。他要將教會獨立於政府的轄制之外，使教權成為可以制衡政權的一股勢力，這不僅是傳統的「士」的職能的簡單擴大，事實上已大大突破了傳統的畛域。

康有為創建孔教，組織孔教會，在當時有兩個主要的現實目的，一則是在制度上對君主專制的權力有所制約，再則是對西方基督教的文化滲透和入侵有所警覺和防範。康有為雖然並不反對基督教，但他對西方殖民者利用傳教來擴大侵略的活動是憂慮的。梁啟超對此的看法是，「耶教之入中國也，有兩目的，一曰真傳教者，二曰各國政府利用之以侵我利權者」[注十二]。他認為對於傳教要區別對待。比起梁啟超來，康有為所顧慮的更為深遠。事實上，西方基督教的傳入，對於中國傳統文化已經造成全面的衝擊，儒學也不能倖免。康有為把保全中國的傳統文化同保全國族結合起來，在一八九八年組織保國會，明言要「講求保國、保種、保教之事」[注十三]。在一九一二年民國成立後，康有為繼續為孔教會奔走呼號，鼓吹尊孔讀經，擔憂「教亡而國從之」，倡議改定孔教為國教，一九一三年他在上海正式發起成立孔教會。

康有為發起的孔教運動，在民國初年的中國社會各界，引起了激烈的爭論。可謂眾說紛紜，反響強烈。由於和封建帝制的復辟活動相附和牽連，它不得人心，響應者很少，後來在新文化運動的反對聲浪中終歸銷聲匿跡。撇開政治的是非不論，康有為捍衛儒家傳統的用心和動機，至少是可以理解和值得同情的。聯繫到儒家傳統在現代中國的悲劇命運，康有為的謀慮可謂並非全為杞憂。孔教運動雖然失敗了，它所透顯的問題卻是引人深思的，由其引發的關於宗教問題的討論至今仍在持續。而

便奏請「尊孔聖為國教，立教部、教會」，試圖將孔子奉為教主，將傳統的儒家思想改造為宗教，掀起了一股將儒家傳統宗教化的思潮。本來中國傳統的儒家文化本質上乃是一種理性主義的、人文主義的思想文化，它與基督教非理性主義、神秘主義的宗教信仰是有著根本區別的。雖然在儒家的傳統中，漢代董仲舒將儒學神學化，宋明儒學吸收了佛教的一些內容，但是儒家思想的主要趨勢仍然是一種世俗的道德倫理學說。它從沒有教人追求外在的天堂、淨土的超自然境界。孔子也只是被尊為聖人，而不是被神化為教主。現在康有為公然神化孔子，將儒家學說宗教化。他的這種觀點主要是學習、模仿基督教，受其啟發而產生的。

康有為改造儒學的思想來源，一部分源於公羊家的今文經學。在這一派經學的基礎上，建構了其神秘主義的儒家哲學體系，其中孔子被神化了。康有為利用今文經學，宣稱孔子是「托古改制」的教主，借孔子為維新變法開道。除了傳統文化中固有的宗教性的思想資源，康有為的孔教運動，還受到了西方基督教的影響。他建立「孔教」的辦法是借用一些基督教的形式，而在內容上則保留儒家的經典和道德的精神。他對基督教的借鑒和模仿主要有以下幾點：其一是尊奉孔子為教主。他認為中國歷史上僅尊孔子為先師，把他當作述而不作的聖人來崇拜，這是不夠的。於是他自己「特發明孔子為改制教主，六經皆孔子所作，俾國人知教主，共尊信之」[注十一]。其二是仿照教階制建立一個嚴密的教會組織。地方各級教會從省府到縣鄉，都有其組織和領導。而全國教會的領導者為祭酒。這便是康有為組織的孔教會的基本輪廓。另外，還須特別注意的一點，就是「治教分立」。中國過去的統治者以儒教來治理國家，政權與教權是統一的，封建君主稱為「天子」，總攬一國的政權與教權。而康有為卻主張政教分立，將政權與教權看作

在當時，康有為已敏銳地發現，儒家傳統在西學東漸的進程中遭遇來自西方文化的嚴重挑戰，乃至有漸趨式微之虞。因此，康有為雖然對基督教義頗為讚賞，但他堅持基督教並不適合中國社會。相反，他對傳教士將中國基督化的圖謀是警惕的，擔心儒教為基督教所取代的命運，遂發起一場將儒家傳統宗教化的運動，預為防範和抵制。可以說，這是近代自曾國藩公開張起衛道旗號以來，來自傳統儒家的又一場護教運動，也是傳統儒家在中國近現代史上最後一次頗有聲勢的捍衛其道統地位的努力。康有為欲將儒家傳統宗教化，以與基督教相抗衡，事實上將儒教和基督教這兩大文化主體自會遇以來，一直存在的互為對手的抗衡和緊張關係，徹底暴露出來。康有為以「保教」相號召，正說明儒家已處於守勢。可見，康有為發起的孔教運動，乃是儒教和基督教之間持久的文化衝突的一個顯著的、異乎尋常的反應。

四

傳教士與維新家在清末維新運動中的協作，是近代中西文化交流史上少見的一次比較愉快的會遇。它推動了晚清維新變法思潮，開一代風氣。從此，中西會通之局已然造成，中國社會掀起了新一輪學習西方的高潮。在這一歷史運動中，傳教士作為向中土介紹和傳播西方文化的主要媒介，功不可沒，在特定意義上甚至扮演了晚清維新思潮啟導者的角色，在基督教傳教史上書寫了光彩的一筆。但是，由於近代中西文化交流的特殊格局的決定性影響，和雙方文化立場的歧異，這種合作關係不僅不牢靠，而且受到很大局限。傳教士與維新家之間，還存在著作為敵手的競爭和抗衡的關係。中土儒士和傳教士在維新運動中既合作又抗衡的關係，透顯了近代中西文化交流中存在的一些深層問題。

在維新運動中，維新派知識份子對傳教士和基督教表現出前所未有的寬容和讚

賞的態度。這在中國傳統文化內部，無疑是一個歷史性的進步。它不僅衝破了頑固派盲目排外的樊籬，甚至也突破了洋務派「中體西用」論的禁錮，代表了一種「會通派」的觀點在當時所能達到的時代高度。維新派思想家改變了晚清中國社會對外來西方文化尤其是基督教和傳教士普遍的敵視和排拒的態度。維新家們歡迎傳教士傳播的西學，對傳教士的社會改革思想表示推崇，乃至有所接納。這有助於在整體上改變晚清社會對基督教的印象。實際上，以康有為為中心的維新派知識份子，已揚棄了正統派視基督教為異端，進而採取擯斥、排拒的觀點，而表現出試圖回歸到正常的文化交流的立場的傾向。他們對傳教士的傳教活動表現出容忍，對基督教義表示讚賞，乃至有所汲取。例如，梁啟超在《康南海先生傳》中稱康有為「常持三聖一體，諸教平等之論」，將基督教與中國傳統的儒教和佛教一視同仁，相提並論。他的弟子中譚嗣同對基督教最為推崇，他在《仁學》中「同樣重現基督教的倫理學和儒家的倫理學，不分軒輊」[注十四]。梁啟超對晚清流行的抵制基督教的作法，不以為然，主張以開放的胸襟，對基督教採取相容並包的態度。這表明，維新派思想家已經擺脫了正統派狹隘的排斥外來文化的觀念，而力圖回復到歷史上中土文化對待外來文化的相容開放的立場。

除了中國傳統文化中固有的包容精神，維新家對基督教這種比較寬容和認同的態度，顯然受到傳教士在維新運動中的活動的影響。傳教士為了達到傳播基督教的目的，利用西方文化在整體上的優勢，將傳播西學新知作為傳教的手段，他們在傳播基督教的同時，也將近代西方科學和人文思想傳播開來。特別是他們鼓吹維新變法的思想，更是引起維新家熱烈的思想共鳴，對於晚清維新思潮的形成和發展，具有強烈的鼓舞和推進作用。正是因為有了這一現實的共同基礎，維新家和傳教士才

康有為欲將儒家傳統宗教化，以與基督教相抗衡，事實上將儒教和基督教這兩大文化主體自會遇以來，一直存在的互為對手的抗衡和緊張關係，徹底暴露出來。康有為以「保教」相號召，正說明儒家已處於守勢。

西方中心主義的普遍流行，使傳教士很難正確對待西方文化與其他文化的關係。西方的入侵則導致了中國人的疑懼和不信任心理，這些都注定了傳教士近代在中國傳播基督教的可悲命運。



得以在維新運動中相互呼應和支持，事實上處於一種合作和同道的關係。然而，傳教士與維新派知識份子之間的這種合作關係，是建立在一種現實需要的基礎上，而不是深層的文化價值觀念的認同。相反，由於雙方基本的文化立場的不同，儒家文化與基督教處於相互抗衡與敵對的態勢，特別是近代以來形成的中西文化交流的不平衡的特殊格局，更增加了這種趨勢。因此，傳教士與維新派知識份子之間，存在著一種既合作又抗衡的關係。如果考慮到近代中西文化交流活動的特殊歷史背景，甚至可以說，這種合作關係乃是表層的，而抗衡關係卻是深層的。

造成這一格局的原因是多方面的。從傳教士方面來看，雖然他們在傳教過程中傳播了一些近代西方科學和人文文化，甚至鼓吹社會改革思想，但是，傳教士只是以此為手段和工具。這種以宗教為目的，以科學、哲學等近世文化為工具的觀念，畢竟是保守的。科恩指出，「十九世紀末，傳教士最無成效的說教是向中國人兜售說，西方的知識和制度，其源反正出於基督教」[注十五]。因為這種說教既不符合歷史實際，也掩蓋了西方基督教傳統與近代文化之間真實的複雜關係。而近代西方中心主義的普遍流行，使傳教士很難正確對待西方文化與其他文化的關係。他們根深蒂

固的我族成見和文化優越感，增加了傳教過程中與中國人的文化隔閡。西方的入侵則導致了中國人的疑懼和不信任心理，這些都注定了傳教士近代在中國傳播基督教的可悲命運。

而對維新派知識份子而言，雖然以維新派為代表的中土儒士對西方文化的態度，有所變化，甚至比頑固派和洋務派都更加進步和開放。但是，維新派對西方文化仍舊抱持一種工具主義的心態。這是近代以來中土人士「師夷長技」心態的延續。這種工具主義心態，似乎可以與傳教士相映襯。只是傳教士以傳播西學為手段，以傳播基督教為目的。而維新家則是以學習西學新知為手段，以維護「聖教」為目的。康有為鼓吹學習西方，儘管他將學習的範圍從「西藝」擴展到「西政」，將西方近代政治和人文社會文化也納入到其推行的「新學」的範圍。但是，他將西方新學新知作為救亡圖存的手段，是明確的。事實上也正是因為民族危亡的危機，才使得維新運動得以發生。而康有為作為維新派知識份子的代表，他的「衛道」意識是很強烈的。維新家主張「變器」、「變政」、「變學」，而教不變。康有為發起孔教運動，就是要捍衛儒家「道統」的地位，以免被基督教所取代。他明言講求「保國、保教、保種」之事，其宗旨大略如是。康有為以救亡

在維新運動中，傳教士和維新派知識份子之間存在著既合作又抗衡的關係。而在傳教士和維新派知識份子中普遍存在的工具主義心態，是妨礙近代中西文化正常交流和進一步發展的一個重要原因。

圖存，挽救民族危亡相號召，發起了一場學習西方的維新運動，對傳統思想有所突破。但這種突破畢竟是有限的。他以「西學」、「西政」、「西藝」為手段，以「保國」、「保教」、「保種」為目的，仍然可以說是洋務派「中體西用」論思維的延伸。它本身其實就可以看作中體西用論的一種類型。康有為這種工具主義的思想路線，對此後近代中國文化的發展，乃至中西文化交流的格局和走向，其影響是極其深遠的。

在維新運動中，傳教士和維新派知識份子之間存在著既合作又抗衡的關係。這種關係模式是由近代中西文化交流的特殊的不平衡格局所決定的。而在傳教士和維新派知識份子中普遍存在的工具主義心態，是妨礙近代中西文化正常交流和進一步發展的一個重要原因。

[注一]《廣學會五十周年紀念特刊》，轉引自顧長聲《傳教士與近代中國》（上海人民出版社，二〇〇四年），頁一五一。

[注二]（美）傑西·盧茨《中國教會大學史》，曾鉅生譯（浙江教育出版社，一九八八年），頁四五。

[注三]《出版史料》一九九〇年第一期，頁九四，轉引自顧衛民《基督教與近代中國社會》，（上海人民出版社，一九九六年），頁二七九。

[注四]「廣學會年報」一八九五年，載《出版史料》，一九九〇年第一期，頁八九。

[注五]William Soothill, Timothy Richard in China, London, 1924, P219.

[注六]梁啟超《西學書目表》，載翦伯贊《戊戌變法》（神州國光社，一九五三年），頁四五二。

[注七]梁啟超《讀西學書法》，載上海《時務報》石印本（光緒二十二年）。

[注八]參見王立新《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津人民出版社，二〇〇八年），頁二四六。

[注九]參見顧衛民《基督教與近代中國社會》，頁二九六。

[注十]康有為《上清帝書》，轉引自馮友蘭

《中國哲學史新編》第六冊（人民出版社，二〇〇一年），頁四五二。

[注十一]康有為《請尊孔聖為國教，立教部教會折》，轉引自馮友蘭《中國哲學史新編》第六冊，頁四六二。

[注十二]梁啟超《飲冰室合集》文集，第九冊，頁五八。

[注十三]康有為：《保國會章程》，載《國聞報》，光緒二十四年三月十七日。

[注十四]《劍橋中國晚清史》上冊，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯（中國社會科學出版社，一九八五年），頁五七二。

[注十五]《劍橋中國晚清史》上冊，頁五七二。

Kang Youwei and the Missionaries
Li Anze (School of hilosophy,
Heilongjiang University)

Abstract: The true relationship between the reformist intellectuals and the missionaries was a pattern of both collaboration and contest. On one hand, the Western learning disseminated by the missionaries helped to promote the development of the reformist trend of thought in Late-Qing Dynasty. Kang Youwei's reformist thought was influenced by the the missionaries directly or indirectly. On the other hand, due to the specific historic background of the Chinese and Western cultural exchange and the different cultural standpoint, there was a critical conflict between the Confucianists and the missionaries. Though he had drawn some lessons from Cristianity and even imitated some of its forms in the Confucianist Movement, Kang Youwei's aim was to contend with Cristianity.

Key Words: Kang Youwei, The missionaries, The cultural exchange, the Reformist Movement.

現代法律知識體系的回歸

——民國證據法學研究的意義及進路

何邦武

南京師範大學

何邦武：現代法律知識體系的回歸

摘要：「西法東漸」初始的清季至民國時期，得益於國人的努力，現代法律知識譜系在中國迅捷構建，成為百多年來中國法治現代化進程「一以貫之」的「學統」和「元敘事」，為當下中國法制建設所無法離棄，雖然中經頗多曲折。由於一度「反西化的西化」的盛行以及意識形態的泛化，一九七九年以來的中國證據法學研究，在繁榮的背後仍然面臨著知識體系、研究方法的轉型。其中，以史為鑒，從民國時期證據法學的「原初話語」中汲取向現代法律知識體系回歸的知識和經驗，是必要和可行的選擇。為回歸「學統」、重構證據法學知識體系，以自由心證的傳輸與遞嬗為中心，闡釋並守護民國證據法學的「義理」和「辭句」，將是必要的前提，而「瞭解之同情」的方法，則是實現上述目標的必由之路。

關鍵詞：民國法學，法律系譜，證據法學。

晚清以降，中西交匯，面對東西方文明之間的巨大勢差，迫於「五洲列國，變法者興，因循者殆」（李鴻章）的社會情勢，清季王朝終於邁動了「模範列強」的步履，蹣跚於以西洋文明為摹本的現代化之路上，古老的中華帝國從此淪入數千年未有之大變局當中[注一]。在法律制度的變更上，一九〇一年，歷庚子、辛醜之變，驚魂甫定的慈禧太后正式宣佈實行「新政」，準

備修訂法律，實施「預備立憲」，以西方的法典模式改造傳統的法律體系，中華法系自此走上不歸之路。

由於中日兩國原係「同文之邦」，且「風土人情，與我相近，取資較易」，文化、語言溝通上的便利，甲午戰後，近代中國仿行西法的變革轉而取道日本，法政學堂的課程設置、教材、師資無不深受日本影響，現代法律知識曾經經由中國傳輸至日本的傳播路徑由此發生逆轉[注二]，出現了董康氏所謂的「近十年效法日本之說盈於耳，遊歷日本之人接於途」的特殊鏡象。經由岡田朝太郎、松岡義正、志田甲太郎等日籍法科人士的努力，短短五六年時間，大清刑事法、民商法、訴訟法等一批新式法典相繼出爐。由此開始直到民國初年，新式的法律概念、術語和名詞紛紛湧現於中土，以法政學堂命名、專以法律課業為務的法科學校蜂起，時人對學習法律以謀求法律職業趨之若鶩，社會風習幾與同時代日本崇尚的「法科萬能」相埒，頗有「亂花漸欲迷人眼」之勢。儘管後人在總結反思此一時期狂熱浮濫的法學教育中不無譏諷[注三]，並因一九一一年辛亥革命而發生了王朝更迭的政制丕變，但其於新的法律知識體系的建立功不可沒。而且，一九一二年以後，這一法律知識體系在變化的時局中仍相沿不替，並逐漸走向成熟。儘管在政局的跌宕起伏中，中國現代法治建設受到軍閥割據、黨人內訌、外族入侵等因素的干擾，但仍然從法律制度到法律實踐，從法

歷庚子、辛醜之變，驚魂甫定的慈禧太后正式宣佈實行「新政」，準備修訂法律，實施「預備立憲」，以西方的法典模式改造傳統的法律體系，中華法系自此走上不歸之路。

學教育到法學研究，在各領域曲折而全面地展開。逮至一九四八年，幾經修繕，以大陸法系的「六法」體系為標示的國民政府法律制度和法律知識體系初步奠立。

一九四九年後，作為原國民政府時期的「六法」在被宣佈為偽法統而遭廢黜，意識形態的強化使大陸法律轉以蘇聯為宗，在對民國「六法」的徹底否棄中，一種以階級性為特徵的蘇化法律知識譜系在大陸漸次確立[注四]。然而，造化弄人，一九七九年以後，經歷一場又一場的政治運動，大陸重新認識到「治道運行，皆有法式」的重要性，提出了「有法可依，有法必依，執法必嚴，違法必究」（鄧小平）的法制建設目標。二〇〇四年，更是在《憲法》中明確提出「依法治國，建設社會主義法治國家」的目標。隨著各領域對外交往的擴大，以及香港、澳門的回歸和中國陸續加入各類國際及地區性組織，學習、認識他國法律成為一種外部強化和內在需求，兩大法系的法律制度及相關的知識和理論重又成為當下法制建設的參照系。法學教育和研究中，為求得話語正當，甚至出現了言必稱英美、歐陸的局面，以致學界開始對這種研究範式進行反思乃至批評。儘管如此，共用兩大法系的知識話語體系，並以此開展多元法律文化價值觀下的學術交流和制度對話，已經成為大陸法學界的共識。另一方面，國民政府時期的「六法」及其知識體系，於一九四九年後，播遷至台灣，延宕至今，終至純熟而蔚為大觀，出現了根本生發於大陸，而花果飄零於台灣的局面（黃源盛）。在兩岸學術交往日漸加深的今天，學習、借鑒台灣地區的法律制度及法學研究成果，成為一九七九年以後大陸推進法律制度建設和法學研究的重要知識來源。

表面看來，在大陸地區一百多年的法制現代化之路中，因政權的更迭，確曾出現過法律知識體系的中絕和話語的斷裂，產生頗似羅志田先生所說的裂變中的傳承，曾經的正統即自清季至民國時期初步

形成的法律知識譜系走向邊緣，而「異端」走向正統[注五]。然而，一九四九年以後至今的「從離異到回歸」過程中，其「離異」之路頗為複雜，「剪不斷，理還亂」。不僅作為蘇化的法律知識系譜本身就存在被稱為極端西化即「反西化的西化」的底色，與大陸法系知識體系存在同源性[注六]，而且，引入蘇式法律理論及話語營造中國社會主義法律體系的法律研究者們，其法律知識、概念術語和法律思維的習得，本身就是一九四九年前民國時期法學教育的結果，縱然其轉型過程或主動或被動。因此，借用詮釋學的觀點，視一九四九年以後法律話語為一種受到民國時期法律理論的「前見」影響的「創造性轉換」，是完全可以成立的。而其後開始至今的「回歸」之路更是如此，除了遠師歐美，無論是近法台灣，還是對清末及民國時期法律期刊、圖書的整理，都無法割捨與清末至民國時期確立的法律知識譜系的關係。還要補充的是，就在一九七九年各地高校復辦法律系的時候，一大批民國時期培養出來的法學人才被請回高校，成為推動法學教育的知識精英和法學復興的知識元點，一些學校也正是因為有了這一批學者而在國內的法學教育中佔得先機。

所以，縱向來看，自清季至民國時期初步形成的法律知識譜系，某種意義上已然構成中國法律現代化進程中「一以貫之」的「學統」，其概念演繹、話語表達、法律邏輯推演等知識本身，已成為中國法律現代化的「元敘事」。當下大陸法制建設則是百多年前開始的法制現代化的邏輯延伸和有機組成部分，是一種「接著講」（馮友蘭）。這並非是在捍衛一種「宏大敘事」的歷史發展邏輯，而只是為了說明學術演進和知識傳承中固有的內在理路。另一方面，這種「元敘事」地位的獲得，還與其根柢的純正有極大的關係。當中華法系絕續之時，法學知識體系完全依賴外來法律知識而新創，而擔當這一新創使命者，多從域外留學

自清季至民國時期初步形成的法律知識譜系，某種意義上已然構成中國法律現代化進程中「一以貫之」的「學統」，其概念演繹、話語表達、法律邏輯推演等知識本身，已成為中國法律現代化的「元敘事」。

理論的轉型和觀念的轉變遠非一日之功，尤其在素有重實體、輕序式傳統的中國社會，當支撐整個證據的理論體系沒有根本性轉型前，可以想見，過去證據理論中注重發現真實的理念，影響將是久遠的。

形態的泛化，形成了大陸證據法學中的特殊鏡像。

其一，證據制度完全植基於認識論，價值論沒有得到應有的重視。固然，「所有的證據規則（除了免證特權規則）都指向同一個目的：案件真相。所有的證據規則（除了免證特權規則）的設置都是說明事實審理者發現案件真相」[注十]。但是，發現真實並非證據規則的唯一目標，證據的使用不僅僅是一種以恢復過去發生的事實真相為目標的認識活動，而且也包含著一種程序道德價值目標的選擇和實現過程。儘管發現事實真相的途徑多種多樣，但裁判者只能按照某種符合特定價值觀念的特定途徑，揭示案件事實，絕不能為達到目的而不擇手段，或者為發現事實真相而不考慮任何代價。因此，有學者斷言，「現代證據法學的核心問題應當是發現事實真實的方式和手段的正當性問題，因此它必須建立在程序正義理論的基礎上」[注十一]。然而，在中國大陸主流證據法學理論中，曾經十分重視實體正義，強調證據的真實發現功能，認為「我國證據制度要解決的核心問題是如何保證司法人員能夠正確認識案件事實，亦即如何保證其主觀符合客觀」，提出「要忠於事實真相……務必查明起初情況，還事實的本來面目」[注十二]。近年來，經由一些學者的努力，價值論也應成為證據制度的理論基礎的觀念逐步深入人心，並在正在擬議中的刑事和民事訴訟法有關證據的修訂中得到體現，如非法證據排除的規定，舉證時效制度等。不過，理論的轉型和觀念的轉變遠非一日之功，尤其在素有重實體、輕序式傳統的中國社會，當支撐整個證據的理論體系沒有根本性轉型前，可以想見，過去證據理論中注重發現真實的理念，影響將是久遠的。

其二，受國家至上理念的影響，證據法的設定以一切從國家利益出發為原則，個人及社會的空間受到擠壓，權利被限縮。施行中的《刑事訴訟法》和《民事訴訟

歸來，他們既親沐了近代法治文明，又極注重會通中西基礎上的「本土化」。其中，不少留學人員師從當時法學名家，或者如吳經熊、楊兆龍等法律學人等，與他們直接交流對話，使國內的法學研究得以迅捷進入較高的學術交流平台[注七]。

二

一九七九年以來，伴隨著大陸整個法學研究的勃興和三大訴訟法典的頒行，證據法學的研究在從業人數、研究成果等方面也都達到歷史的峰值，證據法學研究中的對外交流與合作也空前活躍，大量域外證據法學的著述在境內譯介並出版發行，不僅出現了一大批高水準的研究者，湧現了一大批高品質的研究成果，還因研究領域的拓展和其他學科的加入，使新興的科技證據的研究也呈興盛之勢，凸顯了證據研究的現代性特徵。而與不同國家和地區間的交流與對話，又使國內學者迅捷地掌握了證據法學研究的世界趨勢和前沿動態，以致證據領域中的後現代話語也為大陸學者所熟諳[注八]。無可否認，三十多年的證據法研究已經取得十分可喜的成就。不過，在取得成就的同時，仍然存在一些如下缺憾：

首先，支撐當下證據法學的理論基礎存在著先天缺陷。沈德詠先生在論及一九七九年以後證據法學的研究狀況時，曾經指出，證據法學研究中的許多思想和觀念還是在資料匱乏、視角單一的歷史條件下「獨創」出來的，而且，這些思想和概念還成為我們無法拋棄的認識前提和知識基礎[注九]。雖然此話本身仍不無商榷之處，因為所謂的資料匱乏只是由於特定歷史政治格局產生的學術研究中斷、隔絕的外部人為因素所致，但是，由於一九四九年「偽法統」的廢除，原有的法律知識傳統走向邊緣，加上一九七九年前近三十年間造成的與外部世界隔絕的狀態，確使法學重建中理論面臨資源極度稀缺，以致因意識

法》，關於證人作證，都規定：凡是知道案件情況的人（單位或個人），都有作證的義務。本來，拒證特權在現代證據制度中，是一個涉及親屬、職業等現代社會多方面關係的系統性制度規定，為現代證據制度中的常識、常理和常情。然而，兩部法律全然沒有考慮到證人作證中，在涉及自身、親屬、特定社會關係時，究竟如何協調個人、社會與國家的利益，規定得相當簡陋。這種證人無限作證義務在擬議中的《刑事訴訟法修正案（草案）》中已得到一定程度的糾正，但遺憾的是，此次修訂尚無職業拒證特權的規定，突出如律師的拒證特權，反而可以看到在律師與當事人之間規定中左支右絀的矛盾心態，顯現了修訂理念在傳統與現代之間艱難徘徊的糾結。而擬議中的《民事訴訟法修正案（草案）》則在此條的規定上，一如既往，沒有進行修訂。筆者揣度，除了當初立法時知識準備不足外，國家至上的理念潛存於立法人員心理，成為一種集體無意識並影響至當下，是一個十分重要的原因。此外，在刑事證據立法中，其話語表述還帶有有罪推定的色彩。《刑事訴訟法》第四十二條關於七種證據的規定中，將「犯罪嫌疑人、被告人供述和辯解」列為一種，置身於中國大陸的法律語境，不難看出其「供述和辯解」中潛在的有罪預設。這不僅表明證據本應具有的獨立、中立的品性，也反映了在國家和個人對立的兩級中，國家及其權力優先而個人及其權利尚處於從屬地位的情形。

其三，意識形態話語解釋法律的格式化思維模式仍然存在。意識形態的泛化，使即便蘇聯的法律知識傳統也未能得到很好的繼受，甚而在某些方面表現出一種反智的傾向[注十三]。這集中體現在作為現代證據制度核心的自由心證理論的命運遭際上。自清末以迄民國，自由心證都作為繼受的法律制度規定於法典中。在蘇聯和東歐國家的法律中，自由心證也仍然是其證明理論的根基，「內心確信」原則仍然在

「蘇維埃法律中佔支配地位」，只是用「社會主義法律意識」替代了大陸法系的「良心」和「理性」[注十四]。例如，蘇俄民事訴訟法典第五十六條「證據的判斷」中規定：「法院依照法律和社會主義法律意識，並根據在法庭上全面、充分和客觀地綜合審查一切案情的基礎上所形成的內心確信，對證據進行判斷。任何證據對法院都沒有先決效力」。但在中國大陸卻被斥之為資產階級主觀唯心主義的理論而遭擯棄，代之以辯證唯物主義實事求是的認識理論，並以客觀真實為證明標準[注十五]。按照權威的解釋，辯證唯物主義認識論包含三個基本的理論要素：即可知論、實踐是檢驗真理的唯一標準和追求客觀真實。但問題在於：將普遍意義的認識方法作為證據制度原則，不能體現司法證明活動的獨特個性。並且，這種理論以主客二元對立的認知模式為基礎，堅信認識主體之外存在一個「客觀真實」的世界，堅持認為，從理論上來說，一切客體都具有可知性，通過人的主觀努力能夠認識這一客觀世界，可以達到所謂「絕對的真實（絕對真理）」，認為知識是外部世界的摹寫，知識的正確性就在於與外部世界的符合。這種認識理論存在著羅蒂所說的把人心看做「自然之鏡」的隱喻，即「心靈是一面巨大的鏡子，它包含種種表象，並能夠用純粹的非經驗方法進行研究工作」[注十六]。因缺乏可操作性，加之所謂客觀真實的理想化訴求，在實踐中，這種證明理論或者束縛法官的心證自由，形成以口供印證其他證據的「印證」證明模式，產生諸多負面效應；或者逆向形成實踐中的「超自由心證主義」，使心證在事實上無約束。在另外一種修正的並以與前者對立的「法律真實」觀中，認為證明的目的是客觀真實，而標準是融主觀性、客觀性與法律性為一體的法律真實，但這種法律真實觀仍然與前者一樣，堅持真理的客觀性和認識的至上性（可知論），同樣滑入認識論中主觀與客觀對立的二元論，

意識形態話語解釋法律的格式化思維模式仍然存在，使即便蘇聯的法律知識傳統也未能得到很好的繼受，甚而在某些方面表現出一種反智的傾向，這集中體現在作為現代證據制度核心的自由心證理論的命運遭際上。

實質證據觀的確立，使證據和證據材料、證據力和證明力的界限、實質效力和形式效力、證據和證明、客觀和主觀等等的區分成為可能，也因此使證據中的一切問題迎刃而解。

實或其他待證事實相關聯的事實。證明則是人憑藉自己的親聞親見，或者通過發現證據、認識證據、掌握證據、運用證據，直接或間接認定案件事實或其他待證事實的活動。證據是證明的客觀依據，證明是人運用證據的過程和結果。證據屬於客觀範疇，證明屬於主觀範疇。劃清證據同證明的界限，本質上就是劃清客觀與主觀的界限。由此可以看出，證據學中有兩重世界：一為客觀世界；二為主觀世界。兩重世界有兩塊奠基石：一塊是「證據」；另一塊是「證明」。「證據」和「證明」，就是證據學的兩塊奠基石。以此為基礎，就可以建造證據學真正的科學殿堂，使得證據學既可以遠離唯心主義，又可以建基於辯證唯物主義之上，並因此而獲得自身發展最正確的方向。據此，裴先生自信地指出：從實質證據觀開始的這場大革命，以不可阻擋之勢，浩浩蕩蕩向縱深發展，其影響波及證據學的一切角落。在短短十多年的時間裏，這場大革命衝破了形式主義的一切羈絆，清除了歷史沉積下來的污泥濁水，重新打造出證據學的新天地。裴先生還具體論述了這場「革命」的詳細內容[注十九]。在不容置疑的宣言而非論理式的話語中，漾溢著裴先生的學術自負。

不過，值得反思的是，這種證據與證明二分的知識體系，就其實際理論效果而言，正如沈德詠先生所說的，使「證據」與「證明」被人為地割裂開來，「一方面，在有關證據的研究中，證據被置於證明活動之外，成了一種純客觀的、靜態的、已經確定無疑的東西，忽視了證明活動中證據的主觀性、動態性、多變性。另一方面，在有關證明的研究中，證明成了單純的分析、歸納、推理、判斷活動，忽視了證明活動受制於訴訟法定程式的典型特徵，訴訟證明幾乎被等同於純粹的認識活動而失去其規範屬性」[注二十]。顯然，該知識體系劃分的本意是為了使有關證據的知識簡單明了，但結果卻有違初衷，只能使原來的知識體

無法觸及我國證明標準問題的本質即心證究竟是如何形成的實質，沒有正視證明標準的主觀性，「不能為證明標準、證據規則提供正當性」[注十七]。

其次，證據知識體系的構建仍然處在探索階段。一九八九年，以裴蒼齡教授出版的《證據法學新論》為標志，大陸證據法學知識體系開始形成「證據」、「證明」二分的知識表達格局，該知識格局自此成為主流，在此後的民事、刑事訴訟法教材及各類證據法學教材中相沿不絕。與前此出版的證據法學教材相比，其創新的知識體例給人以耳目一新的感覺，書作者自己也以創新自期，「根據證據、證據實踐各個部分的客觀聯繫，必須創立我國證據法學的新的學科體系」[注十八]。聯繫到裴先生「向傳統觀念挑戰」的學術個性，我們不難窺見其語不驚人、不肯休的學術勇氣，也不能否認，由於秉繼大陸法系傳統，一向不太重視證據資格及其搜集調查程序的我國，這種二分的知識體系在學術界和司法實踐部門所產生的積極影響。裴書的出版表明，隨著證據理論研究的深入，學術研究的自覺和獨立意識促使大陸證據法學研究者開始進行構建自己的證據法學知識體系的嘗試。

證據與證明二分的知識體系的理論基礎，根據裴蒼齡先生的論述，是在與形式證據觀相對的實質證據觀確立後形成的。所謂實質證據觀，是指從實質上理解和把握證據，即把客觀存在的或者客觀上已經發生過的，同待證事實相關聯的事實視為證據。事實構成證據的條件是：事後能認識或事中已認識且與待證事實之間存在客觀聯繫。實質證據觀的確立，使證據和證據材料、證據力和證明力的界限、實質效力和形式效力、證據和證明、客觀和主觀等等的區分成為可能，也因此使證據中的一切問題迎刃而解。證據同證明的界限是證據學的最終界限。證據是指客觀存在的，或者客觀上真實發生過的，同案件事

系更加凌亂，不符合「奧卡姆的剃刀」的簡單有效原理，其理論的創新和實踐價值令人懷疑。

該知識體系在理論中的另一消極影響是，有研究者以證據與證明對極理論為研究的出發點，梳理英美法系的證據法學的研究歷史，認定其研究已發生了從證據到證明的蛻變。並超越時空，將一九七九年以來大陸證據法學研究發展的路徑，通過簡單的比附，也歸納為由證據與證明並重到向以證明為中心的轉移。這種研究罔顧證據僅為證明的種概念且係證明的手段或方法，即在證據法中，證據從來就是證明中的證據，「運用證據以證明事實」始終是證據法的核心，從而錯誤地將證據法學研究描述為從證據到證明的發展邏輯，讀來讓人錯愕。而對大陸證據法學研究發展的簡單比附，還有忽視或者懸隔其知識淵源差異後的誤讀[注二十一]。

不僅如此，該知識體系劃分的依據也存在疑問，難以成立。根據裴先生的描述，將證據與證明作為兩個不同的範疇對舉，是因為證據和證明分屬於客觀和主觀的二重世界。如果著重從形式層面（即證據學）研究證明的邏輯學定名為「形式邏輯」，那麼，著重從實質層面研究證明（即證明學）的證據學，就應當定名為「實質邏輯」。二者在不同的層次展開運思，判然有別。然而，且不論所謂的主觀與客觀二分的方法有違作為其理論基礎的辯證唯物主義哲學實踐性（即主觀客觀統一於實踐）的原則，即使在裴先生自己的論述中，我們已無法區分所謂的客觀與主觀世界，也無法將證據與證明分置於不同的層次按不同的邏輯進行運用：

一方面，裴先生的實質證據觀即客觀真實本身即是人的認識狀態的描述而非證據的客觀呈現。裴先生關於實質證據觀的定義及其二重屬性的說明，是穿透證據表象，深入證據與其他事物的內在關聯，方能體認和感知的，無法排除從客觀進入主觀

的過程中如裴先生所說的主觀性。

另一方面，裴先生的證明構成理論中，又堂而皇之地將客觀因素作為三要素之一。裴先生認為，證明必須有主體，必須有客體，還必須有人的認識活動，即證明活動。主體、客體、證明活動，這就是證明的三個構成要素，可稱之為「小三要素」。而「證明的構成」是指證明的整體，它包括證明中的主、客觀兩重世界，因而可稱之為「大三要素」。如此論述讓人一頭霧水，不知道這裏的客觀究當何指。而裴先生所謂的證明力由證據力產生，為證據力制約，受證據力檢驗。因此，證明力必須與證據力相統一。讓人讀罷更加對區分證據與證明感到無所適從[注二十二]。

與整個法律乃至人文社科領域一致，當下的證據法學研究，由於受到各種人文社科思潮尤其是域外思潮的影響，在其知識體系的構建過程中，也與多元文化和相互衝突的價值迎面對面接觸。前文所說的一些學者對證據知識體系建構的後現代性思考，即是這種碰撞下的反應。持平而論，諸種後現代法學理論儘管紛爭不斷，但在其對現代法治本質主義的質疑、解構中，其獨特的視角、運思方式及後學知識本身都可以為現代法治理論和方法提供「他者」，從而省察自身，促進自身的完善。然而，變換的時空環境，對後現代法學理論不加辨認的急切擁抱，並以之尋找所謂的「法治本土資源」，常常使中國在各種後現代法學理論的引入中出現「南橘北枳」的結局。類此情形在近年來各種證據理論中雜糅紛呈：對司法可能產生專制的警惕，成為尚無真正司法獨立的中國導入所謂司法民主以限制司法權的行使，干預法官證據調查和心證形成的理論利器；反恐壓力下沉默權的限制行使，轉為中國刑事證據搜集過程中可以適當刑訊的託辭；英美法系成熟的證據規則及完善的對抗制庭審環境下放寬傳聞證據適用的理論，成為可以不引入傳聞規則的藉口，等等。在上述現象中，有些屬

與整個法律乃至人文社科領域一致，當下的證據法學研究，由於受到各種人文社科思潮尤其是域外思潮的影響，在其知識體系的構建過程中，也與多元文化和相互衝突的價值迎面對面接觸。

重構證據法學知識體系的學者，在尋求突破的路徑上，通過借鑒域外證據法學知識，探索其知識發展的邏輯，以此為基礎，反觀自身存在的問題，研究出路和努力方向隨之不言自明。

儘管由於諸多原因，比較的方法在研究中產生了很多負面的效應，但對於行進在現代法治之路且已作為「世界的中國」來說，比較、借鑒只能是唯一可行的選擇。

然而，隨著研究的深入，令研究者更糾結的問題也隨之出現而無法回避：這些構成現在證據法學知識體系的概念、範疇究竟是如何形成的？其原初的意旨是什麼？其變化演進的過程又折射出何種法理意蘊？等等，這些問題的推求都將對證據法學研究的深入富有啟發意義。如果回到作為現代證據法學知識原點的清季至民國[注二十五]，梳理從汪有齡口譯、熊元襄編輯的京師法律學堂筆記，張知本翻譯的日人松崗義正的《民事證據論》，到一九三七年周榮著述的《證據法要論》，再到一九四八年東吳大學法學院編著出版的《證據法學論》，其間的證據法學知識演進邏輯，經歷了從早期的「翻譯型知識及話語」到後來的「自主型知識話語」體系，探尋蘊藉其中而又關乎現實的證據法學知識根本的問題，無疑富有啟發性。證據法學研究的這種歷史向度還因為，當下的研究者面臨著與清季至民國學人在證據法學建構中一樣的场景，即如何在漢語言中植入外來證據法學概念並構建證據法學知識。這種跨文化的「譯不準」（奎因）是所有本土與異質文明之間永恆的難題。對此，除了求助整體主義即置身證據法學的知識語境中予以理解的方法外，借助歷史，從前人的處理中獲取靈感，仍然是可行的選擇。

不僅如此，原生態的證據法學話語體系的「先在」意義規範、制約著話語的主體，這種「話語秩序」並非只是語言的秩序或者表象的秩序，它還是一種結構原則，這種結構原則支配了信仰、實踐以及「詞語和事物」。話語的自主性和有限性，使知識主體的處境、功能和認知能力，事實上都是由規則所決定，這些規則超越了先驗意識的範圍[注二十六]。尋求歷史的解釋

於純粹的理論反思，有些則是現代法治國家制度運行中的新調整，但都有些後現代的意蘊，以法治的發達為前提[注二十三]。

此外，由於證據法學的跨學科發展趨勢，證據法學知識體系是否應該包括證據學的知識，還存在爭論[注二十四]。而如果深入到證據知識體系內部，一些微觀層次的證據法律概念和範疇也尚待證明。例如：關於證據的屬性問題，如何確立證據的屬性，通說的「三性說」有無闕陋？在國際學術交往的背景下，是否需要重新界定證據的屬性並使之與英美證據法中的「相關性」和「可採性」或者大陸法系的證據能力相融通？關於證明標準的概念內涵及其屬性問題，學界爭論不休的關於證明標準這一概念起源於何時？通過何種方式可以找到更加令人信服的論證？關於案件事實、證明對象、推定和司法認知等等，其內涵與外延如何界定，以及證據種類如何劃分，等等，迄無定論，都是尚待繼續探究的問題。

歸納言之，一九七九年以來的證據法學研究，雖然有對兩大法系證據法學理論的借鑒，但由於迄今為止主流學界對前述所謂「革命性變革」的證據法學知識體系的肯認，新知識的加入並沒有催生證據法學知識體系質的變化，因而只有如張灝先生所說的在既有傳統內的而非突破性的知識轉型，證據法學研究因之仍在回歸途中艱難跋涉。

因此之故，反思當下證據法學的研究方法，質疑其邏輯知識體系，重新釐定微觀層次的證據法律概念和範疇，探索構建新證據法學理論基礎，真正實現其知識再生產的質的增長而非簡單的量的擴張，是研究者必須面對的課題。和其他法學領域一樣，有學者已經提出重構證據法學知識體系的主張，在尋求突破的路徑上，通過借鑒域外證據法學知識，探索其知識發展的邏輯，以此為基礎，反觀自身存在的問題，研究出路和努力方向隨之不言自明。

因此具有驗校當下和規範未來的實踐意義。值得注意的是，由於語言一旦產生，就有了自己的生命，其含義即在其得以使用的社會中不斷獲得並演變[注二十七]，其「層累」的結果既可以豐富語義，也極易造成某一語詞的「謬種流傳」，語義失範或迷茫的現象。當此之時，語義的澄清顯得十分必要，通過對語詞的知識考古，應不失為一種可行的探索途徑。

三

「一切歷史都是當代史」。義大利歷史學家克羅齊的這句話已經成為評論歷史學的經典，但卻經常被誤讀，以為克氏是在為歷史實用主義張目，似乎上個世紀六十、七十年代流行於中國且淪為政治鬥爭手段的「映射史學」也有其理論鼻祖。然而事實上，克氏想要表達的是，歷史固然一方面構成我們當下精神生活的一部分，決不是死去了的過去，每一種歷史的敘述都不過是敘述者自身根據當下興趣而對歷史所作的重新闡述和解釋。但另一方面，克氏還表達了這樣的思想，即歷史應以當前的現實生活作為其參照系，過去只有和當前的視域相重合的時候，才為人所理解。面對史料時，歷史研究者不是被動接受、考訂和闡釋史料，而是發揮其主動性和創造力。顯然，歷史研究與研究的主體有莫大的關係，其「思考的問題和思索的方式，解釋的話語和實現的途徑，一代又一代地重複、變化、迴圈、更新，有了時間和空間，於是就有了歷史」[注二十八]。在克氏影響下，柯林伍德則將歷史與哲學結合在一起，作出一切歷史都是思想史的論斷，認為「歷史的知識是關於心靈在過去曾經做過什麼事的知識，同時它也是在重做這件事，過去的永存性就活動在現在之中」[注二十九]。

如果相對於過去發生的「事件」，所有以事件為對象的歷史在本質上都是一種解釋行為，那麼，這種歷史解釋會否導致

解釋中的相對主義，或者出現如後現代歷史學所主張的「歷史在本質上是一種語言的闡釋，它不能不帶有一切語言構成物所共有的虛構性」[注三十]的恣意，以致歷史與文學之間的藩籬不再？甚至，在歷史的書寫中，「由於意識形態的壓力、價值觀與感情的好惡、思路與方法的偏好、時勢與政治的需要、歷史史料的缺失和殘存的偶然性，雖然都無關『過去』的事實，卻都會影響『歷史』的敘述，不在場的陰影始終籠罩著在場的書寫者，所以『過去』與『歷史』的裂隙越來越大」。以致「權力」構成知識（福柯），這一問題又如何解決？[注三十一]這些是歷史研究常常面臨的難題，但從經典的詮釋學理論和對後現代歷史學批評性回應的觀點來看，這樣的擔心雖具有質疑的意義，卻並不具備顛覆的功能。

一方面，歷史研究中的解釋雖然是基於解釋者的「前見」，即解釋者在現實生活中所獲得的世界經驗對所處歷史傳統的認識，並在此基礎上形成其思想觀點或價值方向。但解釋者必須與文本作者對文本意義的預期表達這一「視界」的「融合」，才能促進文本新的意義的產生。同時，文本新意義不斷生成的重要方法是「解釋學的迴圈」，即解釋是在文本內部整體與部分，文本與語境之間的整體與部分，以及當代語境與文本歷史之間的整體與部分的迴圈。並且，縱使「前見」亦來自傳統本身，是一種「客觀的前見」[注三十二]。另外，由於語言的先在約束，外部的制約內化為技術性的控制手段，內在的氣質則成為外在社會力量的反映，社會行為只能在一個「客觀」的框架之內被理解[注三十三]。

另一方面，儘管海頓·懷特將歷史的敘述主義推向非現實主義的極端，認為：「歷史並沒有規定它只能以唯一的一種形式出現。關於過去究竟是如何構成的這一問題，歷史寫作不過是一種詩性的想像之間的競爭而已」[注三十四]。然而，歷史的真實性並沒有被「敘述」一詞瓦解，在前述

由於語言一旦產生，就有了自己的生命，其含義即在其得以使用的社會中不斷獲得並演變，其「層累」的結果既可以豐富語義，也極易造成某一語詞的「謬種流傳」，語義失範或迷茫的現象。

後現代史學如果想要成為嚴格的歷史學，其最後的邊界和限度必須也只能是，承認有一個確實存在的「過去」，並且，每一個歷史學家的「敘述」以及「文本」都要受制於這個曾經存在的「過去」。

的問題意識，探索一九一二至一九四九年期間，民國證據法學自制度至學說從繼承到創新再到其後獨立發展的邏輯演進情況。亦即，本文將採用一種「邏輯」的而非「歷史」的視角，關注證據法學知識體系在此間從萌生到漸趨成熟的內在理路，而不是對此間頻繁更迭的政權主體所頒行的證據法律制度單純編排並進行評述。依照其演進的邏輯，現代證據法學知識於此間經歷了民國初年北京政府時期在繼承清末證據法學知識基礎上的奠基，和南京政府時期的修繕兩個階段。由於與清末的直接和深厚的淵源，本文擬對清末證據法學知識的引入情況一併予以介紹。此其一。其二，由於證據知識體系龐大而繁雜，筆者難以面面俱述，只能選取在該知識體系中具有重要地位的「自由心證」從早期的引入到後來的變化情況為研究重心，只在必要時論及這一知識體系的其他概念範疇。

四

漢語中的「自由心證」一詞，最早為明治維新時期的日本法學者從法語的「intimeconviction」譯出，並在清末傳入中國，並逐漸由模糊到清晰，最終從異質文明演化為本土的法律概念和原則。其間，從對譯語詞的選擇，到對自由心證概念的逐漸明晰，經歷了一段較長的歷史演變。

關於自由心證，實際上就是對證據如何進行評價。這涉及兩方面的問題：一是，面對種種不同的證據資料，如何判斷其各自具有多少關聯性、信用性和證明力，且根據現有的證據能否確定犯罪事實的有無。這是證據評價內容方面的問題；二是，在對證據作出以上判斷時，是否必須按照法律事先定下的一般規則來作出結論，即關於證據價值的判斷是否要受法定規則的直接約束。這可稱之為證據評價形式方面的問題。這兩方面儘管有內在的緊密聯繫，但仍可加以區分。自由心證就是關於後一方面，即證據評價的形式方面的法律原則

詮釋學的理論之外，已經可以看到解釋的「相對確定性」，同時可以確信的是，後現代史學如果想要成為嚴格的歷史學，其最後的邊界和限度必須也只能是，承認有一個確實存在的「過去」，並且，每一個歷史學家的「敘述」以及「文本」都要受制於這個曾經存在的「過去」。倒是後現代歷史學對普遍性共識的質疑，對那些看上去似乎天經地義的道理的追根究底的追問，無疑對一切歷史研究領域都富有啟發意義[注三十五]。

那麼，歷史研究中無法逃離的解釋應當如何進行？一九三七年，陳寅恪先生在審閱馮友蘭先生著述的《中國哲學史》的「審查報告」中，就史料的解讀，提出了「瞭解之同情」的觀點，認為「古人著書立說，皆有所為而發；故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不易評論」。因此，「必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論」。為防止同情的理解中出現「穿鑿附會」，陳寅恪先生還論及具體的治史方法，指出「若加以聯貫綜合之搜集，及統系條理之整理，則著者有意無意之間，往往依其自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志」[注三十六]。而在此之前，梁啟超先生亦曾主張，「蓋吾輩不治一學則已，既治一學，則第一步須先將此學之真相，瞭解明確，第二步乃批評其是非得失」[注三十七]。比較二者的觀點，無疑有異曲同工之妙。縱向來看，筆者揣度，「瞭解之同情」的研究方法還可以表述為「無我之境」和「有我之境」兩個階段，而前者又是後者不可或缺的基礎，沒有前一階段研究主體的潛入、歸化和融通，後一階段難免搔癢不著，甚或淪為「戲說」、「妄語」（除有意媚俗者外）。

本文關於民國證據法學的研究，將秉持追尋現代中國證據法學知識「元話語」

[注三十八]。根據自由心證，一切訴訟證據的取捨和證明力的大小，法律預先不作規定，而由法官、陪審官根據內心確信進行自由判斷。其中，法官通過對證據的審查判斷所形成的內心確信，稱為心證。心證如果達到深信不疑的程度，即謂之「確信」，從這個意義上講，自由心證又稱「內心確信」。關於自由心證的具體內容，法國一八〇八年制定的《重罪審理法典》第三四二條堪為經典表述：「法律對於陪審員通過何種方法而認定事實並不計較；法律也不為陪審員規定任何規則，使他們判斷已否齊備及是否充分；法律僅要求陪審員深思細察，並本諸良心，誠實推求已經提出的對於被告不利和有利的證據在他們的理智上產生了何種印象。法律未曾對陪審員說，『經若干名證人證明的事實即為真實的事實』；法律也未說：『未經某種記錄、某種證件、若干證人、若干憑證證明的事實，即不得視為已有充分證明』；法律僅對陪審員提出這樣的問題：你們已經形成內心的確信否？『此即陪審員職責之所在』」。作為一項現代證據判斷原則，自由心證旨在要求法律不預先設定機械的規則來指示或約束法官，而由法官針對具體案情，根據經驗法則、邏輯規則和自己的理性、良心來自由判斷證據和認定事實。在法國，起初，自由心證原則的確立與陪審團裁判制度的引進是相輔相成的，後來，陪審制大多轉化為職業法官與一般市民的代表——參審員共同進行事實認定和法律適用的參審制，自由心證主義遂成為法官評價證據的基本原則。繼法國之後，大陸法系的其他國家也相繼在法典中確立了自由心證的原則。傳統自由心證的標準是「內心確信」，由於側重於審判者的主觀方面，受到了理論上的批評和反省。現代自由心證在理論學說和司法實踐中向主客觀相統一的方向不斷嘗試，希圖構成關於最終事實認定的一般標準。德國在一八七七年統一的刑事訴訟法典正式採用自由心證原則後，通過德國

帝國裁判所的判例逐漸形成了「高度蓋然性」的公式，即有罪認定除要求法官的誠實、良心和基於此而產生的關於有罪的內心確信外，還要求通過證據在量和質上的積累而使要證事實達到的客觀的「高度蓋然性」，從而使心證標準在主客觀的結合中漸趨客觀化，成為現代心證標準的共同趨勢。

研究表明，遠在古羅馬時，就有裁判官自由判斷證據的規定和實踐，當時的自由心證主要體現在對證據、證人的判斷上。帝國時代，哈德良皇帝在其批覆中指出：「你們（裁判官，行省總督）最好能夠確定證人的誠實信用程度，他們的身份，他們的尊嚴，他們的名聲，誰似乎閃爍其辭，是否自相矛盾或顯然的據實回答」[注三十九]。此可稱之為自由心證的古典時期。

雖然歷史久遠，但在歐陸，現代意義上的自由心證則是人們拜文藝復興和啟蒙運動之賜，以理性主義、人文主義代替古代的自然主義和中世紀的神學主義，系統地提出民主、自由、平等、人權、法治等理論以後，現代法治文明逐漸昌明時的產物。就證據制度自身演繹的邏輯來看，這一證據制度的出現還是對中世紀法定證據制度的反動，也因此成為司法文明的重要尺規[注四十]。在中國，基於其固有的法律傳統，自由心證及其相關制度的確立和理論上的肯認，更是司法「理性化」（馬克思·韋伯）——從卡里斯馬型向法理型轉化的關鍵性因素，是近代中國法治現代化的重要變數。

需要說明的是，就自由心證本身來說，還有基於法律政策或人權價值理念的考慮，而允許存在由法律直接規定證據證明力之強度的例外，在刑事訴訟中，例外範圍除了「被告自白補強法則」和「共犯自白補強證據」外，還有學者主張「自訴人、被害人陳述」的例外，以及民刑事訴訟中就特定事項或特定程式限制證據方法或直接規

傳統自由心證由於側重於審判者的主觀方面，受到了理論上的批評和反省。現代自由心證在理論學說和司法實踐中向主客觀相統一的方向不斷嘗試，希圖構成關於最終事實認定的一般標準。

隨著陪審制度的確立，實質意義上的自由心證主義，即由中立的、事前對案情無所知的裁判者對證言證明力自由評價，作出事實認定的制度即已確立起來。作為一種現代證明制度和理念，自由心證具有超越法系的普適性意義。

定某項證據的證明力的例外，等等。此其一[注四十一]。其二，在英美法系，儘管沒有將自由心證作為一項實定的法律制度或法律原則，也不存在自由心證這一學術或法律概念用語，但自十六世紀早期開始，隨著現代意義上的陪審制度的確立，實質意義上的自由心證主義，即由中立的、事前對案情無所知的裁判者對證言證明力自由評價，作出事實認定的制度即已確立起來。所以，雖然作為一種概念和術語的自由心證只出現在大陸法系國家，但作為一種現代證明制度和理念，自由心證具有超越法系的普適性意義。

在研究的範圍上，借鑒結構功能主義的理論可知，自由心證還是一系列訴訟和證據制度協調互動的結果。因此，對自由心證的考量，必須結合與其相關的制度設置情況一併進行。因為，「所謂證明一方面是雙方當事人提出證據方法、展示證據資料內容的一系列對抗性活動，同時又是法官圍繞要證事實的是與否逐漸深化認識並達到結論的心證形成過程」[注四十二]。

而二者實際上統一於法庭調查過程中而難分彼此，只是從不同的主體觀察、立論而已。故而，放寬視野，舉凡訴訟外的制度因素、訴訟內的結構因素以及內在於自由心證原則之中的客觀因素等都是心證形成的必要或必備條件，直接或間接影響或制約著自由心證的形成，都是研究的應然對象，然而，理論研究的邊際效應決定了筆者必須為圍繞自由心證形成的系統性制度的研究劃定相應的邊界，否則將因研究的過於泛化而失去重心，淹沒了起初設立的研究目標。那麼，這一研究的邊界應如何劃定呢？

事實上，儘管訴訟各環節都可化約為運用證據進行證明或為了達到此一目的而運行的過程，以致整個訴訟進程都可納入自由心證的研究範疇，但在諸多訴訟環節中，庭審理當是形成心證的重心。這是因為，庭審是形成心證的主體——審判法官

從事審判活動的特定場域，而訴辯雙方平等參與其中，進行訴答和辯論，庭審活動因此成為一種「劇場化」的活動。這樣，一方面，法官的活動被限制在特定的空間，並與外界形成一道屏障。立足法官視角來看庭審過程，則是一個法官圍繞要證事實的是與否，逐漸深化認識並達到結論的心證形成過程。即使特殊情形下的庭外調查，也當從庭審的基本原理出發，以「兩造具備，師聽五辭」為特徵而進行。另一方面，法官形成心證的信息就此被限定在庭審過程中，即使訴辯雙方以庭外搜集的材料提交法庭，其中的信息似乎在庭外就已經固定，但也必須經過法庭的過濾、確認。

有鑑於此，本文將對自由心證的研究定格在除該制度文本自身以外，還將其與一系列保障庭審活動合理展開的證據裁判、直接言辭、辯論質證等與基礎性元素一併予以考量。此外，作為庭審結果的判決文書，同時也是心證事後約束的表徵，判決中的說理也應該成為研究心證的當然對象。換一個視角，也可以說，這些庭審合理展開的基礎性元素及判決說理已內化為自由心證的精神意蘊。因此之故，對自由心證的研究不應僅以某一制度或法典中有無「自由心證」的概念、語詞表述為取捨標準，作出凡缺乏此項表述的制度或法典即無自由心證制度的結論，而應以其是否體現該制度的精神即自由心證主義為參酌尺規。儘管如此，法典中有無明確規定「自由心證」制度，使用「自由心證」的概念進行表述，仍應視為考量某一法典在自由心證制度採行上的重要指標。這是因為，必須承認，在狹義的「自由心證」與其相應的制度系統之間，存在著「本」與「末」的關係，相關的制度系統必須也只能在其制度設計上以實現法官的「自由心證」為旨歸。因此，缺乏前者的制度系統將使其自身失去憑藉，無法發揮應有的制度功能，或者功能異化，偏離其原初的制度目標。

在民國自由心證的研究中，筆者將從

一寬廣的視闊，把握中西法律文明交匯之際自由心證在中土的衍生及變化情況。為了求得對民國證據法學知識體系及其演進的「瞭解之同情」，筆者將以與民國刑事、民事和行政訴訟中有關自由心證的證據立法、法理學說以及司法判決和司法解釋等三個領域為研究對象，搜求有關該證據理論及知識的資料，以求會通故人、故書和故事，進入「無我」之境。在此基礎上，就民國時期既有的證據法學知識體系構成的內在邏輯進行評述，真正實現「闡舊邦以輔新命」的研究目標。由於有關行政訴訟證據制度的研究在民國並不發達，且史料匱缺，本文的研究事實上將以民事和刑事訴訟證據為主。如此處理還因為行政訴訟中的證據評判與刑事及民事訴訟中證據評判並無二致。

需要特別說明的是，這種「瞭解之同情」的方法，於包括證據法學研究在內的整個民國法學研究中，因學術中斷所導致的「正統壅絕」而「旁道歧出」，研究者因之囿於當下證據法學知識的「前見」，常常會前門拒卻（顯意識），而後門揖進（潛意識），以致實際上無法阻隔當下證據法學知識、邏輯的困擾。這種現象在日下不多的關於清季至民國的訴訟或證據法學研究中並不鮮見，足見擺脫此種知識「前見」困擾的不易。與這些同時代的研究者一樣，受三十多年來「新時期」證據法學「薰染」的筆者又將何以處之，何以言之？這確實是一場挑戰。

本文的研究得到中國博士後基金會資助（資助編號：20090451229）。

[注一]儘管費正清提出的「衝擊——反應」模式一直招致多方議論，但不管西方中心論在認識近代以來的世界時有何偏頗，西方是近代文明的中心卻是一個無法否認的事實，而且，在雙方的交流和碰撞中，確曾存在著文明的勢差而自西向東的單向輸入問題。

[注二]《袁世凱奏議》卷十四（天津古籍出

版社，一九八七年）。正是由於中日兩國之間特殊的歷史文化關係，晚清的同光新政、戊戌新政和一九〇一至一九〇五年的新政都以日本為取法對象。有關介紹可參見羅華慶：「清末新政何以仿效明治憲法」，《北方論叢》，一九九一年第三期。以及侯欣一：「清末法制變革中的日本影響：以直隸為中心的考察」，《法制與社會發展》，二〇〇四年第五期。清末新政的這次取法日本，還與清末五大臣出洋考察有直接關係：一九〇五年，清廷令五大臣分赴德、日、英、美、法考察，結果發現美國「純任民權，與中國政體本屬不能強同」，英國法律又「條理煩瑣」，難以把握，但對德國和日本推崇備至（參見《清末籌備立憲檔案史料》（中華書局，一九七九年，頁七至一一）。但是不應忽視的是，中國曾經在包括法律在內的西學的引入中為日本提供了便捷的途徑和知識源頭，只是由於甲午戰後，中國失勢，才使這段歷史受到遮蔽，並在客觀上造成對此前引入的西學的放棄。參見王健：《溝通兩個世界的意義：晚清西方法的輸入與法律新詞初探》（中國政法大學出版社，二〇〇一年），頁二一八至二二九。

[注三]可參見方流芳：「中國法學教育觀察」，載賀衛方：《中國法律教育之路》（中國政法大學出版社，一九九七年），頁三至五四。

[注四]一九四九至一九七九年間，中國的法律制度及法律思想的發展情況較為複雜，由於持續不斷的政治運動，事實上在這三十年中，有很長時間連蘇聯的法律制度及思想也沒能得到很好的繼承，五、六十年代甚至連一本法律研究的專著也沒有出現，以致一九五七年之後以改造舊有的法律教育的政法教育也失去了法學教育的性質，表現為制度和生活中的法律虛無主義。有關這一時期的法學教育及法律建設情況可參見方流芳先生前揭文，以及江平、徐顯明、孫國華、韓大元等學者的訪談、相關文章，因網路上很多，恕不一一列明。

[注五]這是羅志田先生關於二十世紀前期的中國社會與文化演進脈絡的論斷，姑且

在諸多訴訟環節中，庭審理當是形成心證的重心。審判法官從事審判活動的特定場域，而訴辯雙方平等參與其中，進行訴答和辯論，庭審活動因此成為一種「劇場化」的活動。

法官形成心證的信息就被限定在庭審過程中，即使訴辯雙方以庭外搜集的材料提交法庭，其中的信息似乎在庭外就已經固定，但也必須經過法庭的過濾、確認。

定」，http://www.legaldaily.com.cn/fxy/content/2011-04/06/content_2575697.htm?node=21213（2011-11-12訪問）。這種反智的傾向還表現在對待一九四九年前的舊法律人的態度上。具體可參見陳夏紅：《百年中國法律人剪影》的記述（中國法制出版社，二〇〇六年）。另外，紀坡民對「偽法統」廢除的前因後果也有過分析，參見紀坡民：「《六法全書》廢除前後」，《南方週末》二〇〇三年三月二十日。

[注十四]參見張建偉：《證據法要義》（北京大學出版社，二〇〇九年），頁三八八至三八九。

[注十五]參見陳光中：《刑事訴訟法學》（中國政法大學出版社，一九九〇年），頁一五三。沈德詠：《刑事證據制度與理論》（法律出版社，二〇〇二年），頁一八八至一八九。

[注十六]【美】羅蒂：《哲學和自然之鏡》，李幼燕譯（商務印書館，二〇〇三年），頁二。又，據哲學界的研究，在原教旨的馬克思主義理論中，馬克思的主體理論及屬性是對傳統主體理論的顛覆，因而主體與客體並非處於二元對立的狀態，二者統一於實踐，如此，中國馬克思主義認識理論求解的出路則在向經典馬克思理論回歸。但依筆者所見，如該學者所言，馬克思的理論是一種社會行動理論，認識論不是其理論的興趣所在。這樣，解決諸如證據理論中的純粹認識論問題似有另闢蹊徑的必要。即使循依舊的理論，也有一個重新認識「認識」的問題，而並非當下的理論。參見張汝倫：《良知與理論》（廣西師範大學出版社，二〇〇三年），頁一至四〇。

[注十七]王敏遠：「一個謬誤、兩句廢話、三種學說：對案件事實及證據的哲學、歷史學分析」，王敏遠：《公法》第四卷（法律出版社，二〇〇三年），頁一七二。關於客觀真實和法律真實的論爭，還可參見王敏遠等：「『證據法的基礎理論』筆談」，《法學研究》二〇〇四第六期。此外，陳光中（《檢察日報》二〇〇〇年七月十三日），李浩（《法制與社會發展》

借用之。參見羅志田：《裂變中的傳承：二十世紀前期的中國文化與學術》（中華書局，二〇〇九年，自序及全書第一部分）。

[注六]有關反西化的西化的精闢論述可參見余英時先生在《現代儒學論·序》中的言論，上海人民出版社一九九八年版。另外，關於蘇聯法律與大陸法系之間的淵源，可參見【德】茨威格特：《比較法總論》中關於社會主義法系的論述，潘漢典等譯（法律出版社，二〇〇三年）。

[注七]這方面的例子非常多，如國學大師王國維對日人磯谷幸次郎《法學通論》的翻譯，就十分注重中日文化的不同背景而拿捏出合適的中文詞。有關資料還可參見俞江：《近代中國的法律與學術》附錄：「清末至民國法學家人名簡錄」（北京大學出版社，二〇〇八年）。

[注八]有關證據的研究動態可參見中國政法大學證據科學研究院和中國政法大學出版社，二〇〇七年九月十五至十六日在北京聯合主辦的「證據理論與科學」國際研討會的會議綜述：「多學科視野中的證據問題——『證據理論與科學』國際研討會綜述」（吳洪淇），<http://ziliao.hzu.edu.cn/z16953.html>（2011-10-12訪問）。此外，還可參見秦策（《中國刑事法雜誌》二〇一〇年第四期）以及栗崢（《環球法律評論》，二〇一〇年第三期）的相關論文。

[注九]參見沈德詠：《刑事證據制度與理論·總序一》（法律出版社，二〇〇二年）。

[注十]See G.Michael Fenner, *The Hearsay Rule*, Carolina Academic Press(2003), 5.

[注十一]陳瑞華：《刑事訴訟的前沿問題》（中國人民大學出版社，二〇〇〇年），頁二一七。

[注十二]分別參見陳一雲：《證據學》（中國人民大學出版社，二〇〇〇年），頁九四至九五。常怡：《民事訴訟法學新論》（中國政法大學出版社，一九八九年），頁七一。類似的論點還可見於廖永安：《民事證據法學的認識論與價值論基礎》（中國社會科學出版社，二〇〇九年）。

[注十三]江平先生的一些回憶可以幫助我們想像出當時法律學習中的這種反智傾向，參見江平：「法律的繼承性不容否

二〇〇四第三期）等學者的論述也有討論。

[注十八]裴蒼齡：《證據法學新論》（法律出版社，一九八九年）。

[注十九]裴蒼齡：「證據學的大革命：再論實質證據觀」，《法律科學》二〇一〇第三期。以下引述裴先生的言論，如無特別說明，均出自該文。

[注二十]沈德詠：《刑事證據制度與理論·總序一》，法律出版社二〇〇二年版。

[注二十一]詳見封利強：「從『證據法學』走向『證明法學』——證據法學研究的基本趨勢」，http://www.ahlawyer.com.cn/show_new.aspx?id=8861）。

[注二十二]事實上，對這種二分的知識體系，早在上世紀九十年代，就已有學者提出質疑，指出，「傳統的觀點認為，證據制度是個屬概念，證明制度是個種概念，證明制度是證據制度的當然內容」，是一種本末倒置的理論體系。認為，證據是訴訟證明的基本要素，證據的價值是在證明過程中體現並最終實現的，而且，證據是一種靜態事物，而證明是一種動態過程，因此，作為一種理論體系，證明制度更能反映事物的本質。（參見肖勝喜：《刑事訴訟證明論》，中國政法大學出版社一九九四年版，第三頁。）該學者的論點已切中證據證明二分知識體系的弊端，觸及證據知識體系的本初狀態。而近年來有關以證明為中心，將證據作為證明的手段的證據知識體系的構建，與上述反思在理論演繹上具有一致性，可視為是對兩大法系關於證據的既有知識體系的回歸。這已體現在卞建林教授的《刑事證明理論》中（中國人民公安大學出版社二〇〇四年版）。但遺憾的是，由於缺乏進一步的研究和論證且因固有知識體系的影響，仍未能成為證據法學理論的主流。而且，將證據與證明視為兩個對極的理論，已成為主流證據學研究當然的證據理論，即便是指出證據與證明知識二分存在缺陷的沈德詠先生，在其主編的《刑事證據制度與理論》（本文注九）中，仍然沿用這一體例。從目前的情況來看，將證據與證明二分似已習焉不察。另外，也有學者進行了

另外一些嘗試，參見易延友：《證據法的體系與精神：以英美法為特別參照》，北京大學出版社二〇一〇年版。以及該氏：「證據法學的理論基礎——以裁判事實的可接受性為中心」，《法學研究》，二〇〇四年第一期。

[注二十三]近年關於法官職業化和司法民主之爭的相關信息可參見賀衛方「守門老鶴」的博客。適當刑訊的觀點源自孫長永教授二〇〇五年在重慶主持的「偵查取證與人權保障」的研討會，筆者有幸忝列其間，得以一識部分與會者的觀點（此次會議論文後來結集為《現代偵查取證程式》，孫長永主編，中國檢察出版社二〇〇五年版）。關於傳聞證據要否引入的爭論可參見何邦武：《刑事傳聞規則研究》，法律出版社二〇〇九年版，第七章的論述和資料。

[注二十四]參見陳瑞華：「從『證據學』走向『證據法學』——兼論刑事證據法的體系和功能」，《法商研究》，二〇〇六（三）；另外還有易延友：「證據學是一門法學嗎——以研究對象為中心的考察」，載《政法論壇》，二〇〇五年第三期，以及吳丹紅與之商榷的論文：「面對中國的證據法學」，載《政法論壇》，二〇〇六年第二期。

[注二十五]由於民國法律創制與清季修律之間的繼承關係，本文將一併梳理清季證據法的知識和思想。

[注二十六]參見【英】露易絲·麥克尼：《福柯》，賈湜譯（黑龍江人民出版社，一九九九年），頁五一、六九以及【法】福柯：《知識考古學》，謝強、馬月譯（北京三聯書店，二〇〇三年），頁八三。

[注二十七]參見朱蘇力：「『法』的故事」，《讀書》一九九八（六）。有關近代社會政治領域新術語的形成和使用情況研究，首數從事計量史學研究的金觀濤先生。在法律領域，李貴連先生也作了較為深入的研究。可以參閱金觀濤：《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，法律出版社二〇〇九年版。李貴連：《近代中國法制與法學》（北京大學出版社，二〇〇二年）。

必須承認，在狹義的「自由心證」與其相應的制度系統之間，存在著「本」與「末」的關係，相關的制度系統必須也只能在其制度設計上以實現法官的「自由心證」為旨歸。

民國法學研究中，因學術中斷所導致的「正統壟斷」而「旁道歧出」，研究者因之囿於當下證據法學知識的「前見」，常常會前門拒卻（顯意識），而後門揖進（潛意識），以致實際上無法阻隔當下證據法學知識、邏輯的困擾。

所作的限制性規範，雖然構成了自由心證的例外，但其僅止法官可以斟酌的證據方法，並不及於法官對證據證明力的判斷。可參見佚名：「論民事訴訟中自由心證的例外」，<http://wenku.baidu.com/view/9d708bd5195f312b3169a575.html>。

[注四十二]王亞新：《對抗與判定：日本民事訴訟的基本結構》（清華大學出版社，二〇〇二年），頁一九五。

Research of Evidence Law about the Republic of China: Value, Interests and Approachs

He Bangwu (Nanjing Normal University Nanjing China)

Abstract: From late Qing-Dynasty to the Republic of China, a modern legal knowledge lineage was built quickly, which became "a consistent" and "meta-narrative" of Chinese legal modernization in nearly one hundred years, it can not be abandoned yet. From 1979 till now, Chinese evidence law research is still faced with transformation of research methods behind it's prosperity because of many reasons. Learn from the Republic of China, to draw the legal knowledge for the return of the modern knowledge and experience is a necessary and viable option. In order to return to the "school integration", reconstruct the knowledge system of evidence law, it will be a necessary prerequisite to interpretate the meaning of the law evidence of Republic of China., and the "understanding of the sympathetic" approach, is the necessary way above others.

Keywords: law of the Republic of China, law lineage, evidence law knowledge.

[注二十八]葛兆光：《思想史的寫法：中國思想史導論》（復旦大學出版社，二〇〇四年），頁二。

[注二十九]【英】R·G·柯林伍德《歷史的觀念》，何兆武譯（中國社會科學出版社，一九八六年），頁二四七。

[注三十]參見盛寧：《人文困惑與反思：西方後現代主義思潮評判》（北京三聯書店，一九九七年），頁一六六。

[注三十一]葛兆光前揭書，頁一七五。

[注三十二]參見【德】伽達默爾：《真理與方法：詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎譯（上海譯文出版社，一九九九年），頁三四一至四四一。

[注三十三]參見哈貝馬斯對伽達默爾《真理與方法》的評論，轉引自【英】伯恩斯、皮卡德：《歷史哲學：從啟蒙到後現代性》，張羽佳譯（北京師範大學出版社，二〇〇八年），頁三一九。

[注三十四]White, H, *Tropics of History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p.98.

[注三十五]參見葛兆光前揭書，頁一八二至一八七。

[注三十六]陳寅恪：「審查報告一」，載馮友蘭：《中國哲學史》（下）（華東師範大學出版社，二〇〇〇年），頁四三二。

[注三十七]梁啟超：《清代學術概論·十二》（中華書局，二〇一〇年），頁六五。

[注三十八]參見王亞新：「關於自由心證原則歷史和現狀的比較法研究：刑事訴訟中發現案件真相與抑制主觀隨意性的問題」，載《比較法研究》一九九三年第二期。

[注三十九]江平、米健：《羅馬法基礎》（中國政法大學出版社，一九九一年），頁三八〇。

[注四十]有關證據評定制度演進的歷史，可以參閱王亞新前揭文。

[注四十一]參見佚名：「自由心證主義之例外」，<http://nccur.lib.nccu.edu.tw/bitstream/140.119/32804/9/51013109.pdf>。但需明確的是，在特定事項的證明上或在特定程式中就法官可資利用的證據方法

心理援助與生命關懷

——論北川模式的獨特性問題

■ 鄭曉江

江西師範大學哲學系

摘要：本文主要探討中國北川心理援助模式的獨特性問題。認為：一方面，中科院心理所北川心理援助工作站開展的災後心理援助工作已經取得了巨大的成績；另一方面，在實際工作中可以發現，許多有問題的災民並不僅僅是單純的「心理」問題，而是自己所持守的人生觀、價值觀與現實遭際之間的觀念衝突或意義衝突，因而可以說是一種生命困頓問題。因此，單純的「同理」化的心理諮詢和心理治療，也許不能完全找到這些生命困頓的解決出路。而生命關懷（生命教育）堅持從人之生命的完整性，從人之身、心、靈、社會四個層面關注生命本身，尋找意義，重整價值，重建災民之生活世界。因此，生命關懷（生命教育）可以彌補心理諮詢及心理治療所持守的「價值中立」原則之不足。在北川的心理援助過程中，實際上已經引入了生命關懷（生命教育），因此，有必要將心理諮詢心理治療與生命關懷（生命教育）相結合，兩者攜手並進、相互融合，以形成中國北川心理援助的獨特模式。

關鍵詞：中國北川，心理援助模式，生命關懷（生命教育）。

本文主要探討中國北川心理援助模式的獨特性問題。認為：一方面，從二〇〇八年到二〇一一年，中科院心理所北川心理援助工作站面向北川羌族自治縣的社區、教育系統、高危人群開展的災後心理援助

工作已經取得了巨大的成績，並將繼續深入地開展下去；另一方面，在實際救災工作中可以發現，一些被認為有問題的災民並不僅僅是單純的「心理」問題，而是自己所持守的人生觀、價值觀與現實遭際之間的觀念衝突或者意義衝突，可以說是一種生命困頓問題。因此，單純的「同理」化的心理諮詢和心理治療，也許不能完全找到這些生命困頓的解決出路。而生命關懷（生命教育）堅持從人之生命的完整性，從人之身、心、靈、社會四個層面關注生命本身，尋找意義，重整價值，重構災民的生活世界。因此，生命關懷（生命教育）可以彌補心理諮詢及心理治療所持守的「價值中立」原則之不足。在北川的心理援助過程中，實際上已經引入了生命關懷（生命教育），因此，有必要將心理治療心理諮詢與生命關懷（生命教育）相結合，兩者攜手並進、相互融合，以形成中國北川心理援助的獨特模式。如此，心理諮詢師都應該努力學習宗教及哲學的生死智慧、生命關懷（生命教育）的方法，既為地震災區喪親的遺屬們提供哀傷撫慰之靈性照顧，也幫助他們重建生命意義與生活世界。這樣，心理諮詢師也就不僅僅是解決人們心理問題的「工匠」，還應該成為具備深厚人文素養的「生命導師」。

一、生死事大

人類的生死問題具有最大的普泛性和緊迫性，因為，人世間的生死困厄是人人

實際救災工作中，一些被認為有問題的災民並不僅僅是單純的「心理」問題，而是人生觀、價值觀與現實遭際之間的觀念衝突或者意義衝突，可以說是一種生命困頓問題。

汶川地震遇難者人數已超過八點七萬人，面對死亡遺屬們出現的慘痛、恐懼、無助、焦慮等等負面的精神及心理狀態，會對他們產生很大的「殺傷力」，特別急需社會有關方面對其進行「哀傷撫慰」。

然死亡者本人及家屬的生死哀傷程度都較輕，因為他或她活足了該活的年限，且有了相應的心理準備；而對親屬而言，其悲傷程度也較輕。突然死亡者本人近乎沒有死亡的恐懼與痛苦，因為他或她是在不知不覺中死去，根本沒有任何感覺；但親屬們的死亡哀傷則特別強烈與持久，因為他們完全沒有心理及精神上的準備。預期死亡者與自然死亡和突然死亡者又有不同，因為他或她在確定了死期之後，每天都在死神陰影下生活，在意識特別清醒的狀態下，他們對死亡怎不萬分恐懼和痛苦？而親屬們的死亡哀傷相應地也相當強烈，持續的時間也較長。

由這樣一種視角來考察，可以發現：四川汶川特大地震中出現的喪親之痛，應該也歸屬於「夭折和突然死亡」的類型，但又有其特點：

其一，這一次大地震中的死者較多的是中小學生，這造成了「白髮人送黑髮人」的慘狀。人世間有許許多多的慘劇，但如果要舉出最最令人痛苦之事，也許就是喪親之痛了，中國古人把「白髮人送黑髮人」視為人生最大的痛苦之一是有道理的（人生三大痛苦是：少年喪母，中年喪妻，老年喪子）。在某種意義上，人們對自我之死還能面對，因為它畢竟是我們人生中不可避免的結局；而突遇至親、尤其是孩子的非正常去世，則往往無法接受，在心理及生理上受到嚴重的創傷。據介紹，大地震中僅四川省就新增「三孤」人員一千三百四九人，其中孤老六百四十五人，孤兒五百三十二人，孤殘一百七十二人。另據四川省人口計劃生育委員會主任王在銀估計，地震中大約有七千名獨生子女遇難，一萬六千名傷殘[注三]。又比如：在這次大地震中遇難和失蹤的學生共計有五千三百三十五名[注四]。如：北川縣曲山小學校舍全部倒塌，六百多名師生，僅十餘人生還。北川縣北川青少年中心校舍被掩埋，七百多人幾乎無人逃脫。汶川縣映秀鎮中心青少年教

都會遭遇到的嚴重問題。東晉大書法家、大學者王羲之在千古名篇《蘭亭集序》中感歎道：「古人云：『死生亦大矣。』豈不痛哉！」[注一]右軍之痛，就痛在生死無常，人生如夢。這表達出了人類與生皆來的生死困頓，即：人生過程中死亡降臨之速及喪失一切的恐懼和焦慮。據統計，二〇〇九年，中國總人口為十三點三五億，死亡人口九百四十三萬人，死亡率為百分之七點零八。若以逝者一人有直屬親友六人計，則有五千六百五十八萬人有生死哀傷問題；若以每一逝者約有十個左右的次親朋友來計，則每年又有九千四三十萬人有生死之痛的問題。三項相加，中國一年約有一億六千零三十一萬人有生死問題的產生。也就是說，中國每年有約十分之一以上的人口有生死問題的困擾。若再加上每年清明、冬至等的祭祀活動，也許全中國十三億人口中的大部分都直接或間接地與生死問題有關，而我國卻沒有建立基本的哀傷撫慰、臨終關懷和生死教育的系統。

汶川地震遇難者人數已超過八點七萬人，包括死亡六點九萬餘人和失蹤近一點八萬人。按以上計算模式，估計至少引發五十二萬人產生直接的「喪親之痛」；而又約有八十七萬人產生間接的生死之痛。面對死亡遺屬們出現的慘痛、恐懼、無助、焦慮等等負面的精神及心理狀態，會對他們產生很大的「殺傷力」，特別急需社會有關方面對其進行「哀傷撫慰」。

人類死亡的類型可以有多種分法，但最值得我們關注的有三種：有些人因為身體好，生活平靜，能夠壽盡而終，這叫「自然而死」；另一些人卻可能因為體質不行或突遇水火刀兵、地震等的傷害而死而亡，這叫「夭折」或「突然死亡」。在科學昌明之後，人類之死又有了另一種形式，即：由於醫學的發展，可以運用技術手段預測絕症患者的生命期限，這種死亡的方式可以稱作「預期死亡」。這三種死亡類型引發的死亡恐懼與悲傷的程度是不一樣的。自

學樓全部坍塌，師生五百多人中倖存者不足百人。什邡市瑩華鎮仁和村青少年幾十間校舍全部坍塌，一百一十七名學生只有少數逃生。什邡市瑩華鎮中心青少年教學樓全部垮塌，四百學生被埋，救出者不到一百。什邡市洛水鎮中心青少年教學樓坍塌，二百三十名青少年生和二十名老師遇難。什邡市龍居鎮龍居青少年教學樓坍塌有二百人被埋，解救出來三人。都江堰新建青少年教學樓坍塌，三百多名青少年死亡。都江堰向峨青少年校舍垮塌，六十餘人死傷。德陽市九龍鎮青少年教學樓坍塌，二百多名師生被埋，幾十人獲救。德陽市八角鎮青少年教學樓倒塌，死亡四十七人，失蹤五十人。青川縣姚渡鎮平原小學校舍完全垮塌，九十多名學生被埋。青川縣涼水學校校舍垮塌，死亡四名學生，失蹤一人。綿竹市富新鎮富新二小校舍坍塌，死亡學生一百二十六人。綿竹市五福鎮小學校舍坍塌，近三百名小學生死亡。綿竹市廣濟鎮第二小學教學樓坍塌，有七十六名小學和幼稚園學生遇難。綿陽市平武縣南壩小學校舍完全垮塌，三百五十多人死亡或失蹤。綿陽市平武縣平通鎮中心小學校舍樓垮塌，死亡二百多人，等等。如花一般的生命，在還沒有完全綻放之際便已然凋零，舉國痛心疾首，而給家長們帶來的心靈與精神的重創更是難以估算的。

其二，突然死亡者非常集中，造成了遺屬們巨大的生死哀傷。僅以北川縣為例，據統計，二〇〇八年五月十二日的大地震，令北川縣二十個鄉鎮、二百七十八個行政村、十六點一萬人全部受災；因災遇難、失蹤一萬九千九百五十六人，約佔總人口的八分之一[注五]。另有四千三百十一人失蹤，二萬六千九百十六人受傷，六千零七十五人因震致殘，還有一千零二十三個孩子成為孤兒，十四點二萬人無家可歸。而在北川縣曲山鎮，生命的損失更是令人震撼：四萬居民有二萬多人遇難，親友亡故家庭達到百分之九十。所以，有一段流傳當

地的話說：「震中在汶川，最痛在北川，北川是汶川大地震的縮影，曲山鎮是北川地震的縮影」。如此集中的、大量的、突然的群體死亡事件，讓該地區的民眾產生了巨大的生死哀傷，且相互影響、感染，釀成了更普遍、更深重的生死痛苦。

其三，在大地震中的死難者中，許多是屍無完屍，灰頭土臉，其狀慘不忍睹；且大多數死者沒有時間、也沒有條件獲得一個正常的、體面的葬禮；有些甚至是「死不見屍」了，這一切都加重了喪親者的死亡哀傷和痛苦。在中國民間社會中，喪葬及祭祀禮儀的重要功能之一就是減輕喪屬的生死之痛，讓生者獲得一種情感上的慰藉。可是，這樣一種喪葬的功能在大地震的特定場景下都不可能實現了，這又大大加深了喪屬們生死哀傷的程度。

所以，胡錦濤在二〇〇八年五月二十二日的中共中央政治局常委專題會議上，提出要做好災民的心理安慰和思想疏導。由此，中國開展了有史以來最大規模的心理援助的行動。其中，中科院心理所的心理援助隊伍二〇〇八年五月十五日來到成都，最初巡迴於四川各地開展緊急心理救援。自六月一日開始設立心理援助工作站，在綿竹市、北川中學、什邡市、德陽人民醫院、綿陽市、四川司法員警學院、北川縣等地分別建立了七個心理援助工作站。截至二〇〇九年三月底，中科院心理所共組織一千多人次投入地震災區心理援助工作，工作量累計達一萬五千天；實施大型團體幹預四百餘次，個體幹預一萬二千餘人次，心理援助對象涉及中小學師生、機關幹部、援助官兵、城鄉群眾、老人、婦女、孤殘人員等各類人群；發放各類心理援助手冊和書籍十五萬份，並在危機幹預中心綿竹工作站建立了為災區群眾提供心理諮詢服務的免費熱線電話十萬零八百六十五次，覆蓋德陽、綿陽手機用戶二百萬人；二〇〇九年六月十七日，綿陽北川心理援助站正式成立。應該說，已開展了卓有成效的工作，取

在中國民間社會中，喪葬及祭祀禮儀的重要功能之一就是減輕喪屬的生死之痛。可是，這樣一種喪葬的功能在大地震的特定場景下都不可能實現了，這又大大加深了喪屬們生死哀傷的程度。

生命關懷（生命教育）可以彌補心理諮詢及心理治療所持守的「價值中立」原則之不足，在對北川災民中喪親遺屬的哀傷撫慰的過程中，有必要將心理諮詢心理治療與生命關懷結合起來。

心理治療，難以給來訪者價值方面的引導，這使得心理諮詢和心理治療只能解決當下問題而不能「綜合治理」，只能治標不能治本。生命關懷（生命教育）堅持從生命的完整性來關注生命本身，生命關懷（生命教育）不僅強調生命的和諧平衡，更加注重生命的意義賦予和價值賦予；不僅強調生理的血肉之軀的生命和心理感受的生命，更直呈生命的人文本質和人文意義，強調在文化中、在社會中安頓人的生命，尋找生活的意義和生命的價值。因此，生命關懷（生命教育）可以彌補心理諮詢及心理治療所持守的「價值中立」原則之不足，在對北川災民中喪親遺屬的哀傷撫慰的過程中，有必要將心理諮詢心理治療與生命關懷（生命教育）結合起來。

具體而言，我們對災區中有自殺傾向者，僅僅以心理撫慰的方式來解決是遠遠不夠的，對自殺問題我們還應該深入到人性深處、文化影響、生命觀、生死觀等內在的層面去分析及解決。災區喪親遺屬中的一些自殺死亡者，實際上正是無法解決他們面對的種種生命問題，非常可惜地走上了自絕之路。比如：據報導，北川大地震親歷者、倖存者，原禹里鄉黨委書記、縣農業局局長，後任北川縣委農村辦公室主任董玉飛於二〇〇八年十月三日自殺身亡[注六]。他寫給弟弟的遺書內容是：「卓楷弟：從抗震救災到安置重建，我每天都感到工作、生活壓力實在太大……我的確支撐不下去了。我想好好休息一下……我走後，父母和嫂子只有難為你一人多加照顧了……另外，我有一個要求：你和嫂子，絕不要過問我自殺的事情……」。從遺書中可以看出，工作壓力是其走上自絕之路的主要原因，真實情況的確如此。北川地震後百廢待舉之時董玉飛受命於統轄北川「農口」，一百三十多天後，九二四罕見雷電閃擊暴雨，摧毀了道路、橋樑、農田和房屋，給了他致命一擊。因此，工作壓力太大，信心被摧毀……但為什麼又說：生活中的壓力也

得了巨大的成績，為中國國家救災、尤其是心理救助打下了堅實的基礎，也獲取了寶貴的經驗，為世界救災史增添了濃彩重墨的一筆。應該很好地總結，進一步推動這項工作的持續開展。

總之，生死問題是我們人生中最最嚴重的問題，這在四川汶川特大地震之後表現得特別突出。我們可以發現，地震災區的一些喪親者長期無法接受至親或好友的逝去，她或他總是不能從死亡哀傷中超拔出來，從此生活鬱鬱寡歡，沉浸在無窮的哀思之中，這就把自己的生活也全毀了，且常常過早地邁向了死途，甚至導致了自殺現象的出現。這就迫切需要我們大力開展地震災區喪親民眾哀傷撫慰的心理救助與生命關懷。

二、心理救助與生命關懷

雖然四川地震災區已開展了中國有史以來最大規模的心理救助，但這次汶川大地震倖存者中還是出現了许多嚴重的心理與精神問題，比如無法接受親人之死的現實，心如死灰狀態的出現，甚至自殺現象的產生（喪親者及自願者都已出現），等等。如二〇〇八年十一月十五日晚，北川擂鼓鎮男子楊俊殺死妻子陳菊後自殺，夫妻二人相擁離世，他們的家人及當地居民都稱楊俊是因為震後產生了心理障礙。之前夫妻二人很恩愛，妻子生病時，楊俊陪侍妻子一周，天天陪著病妻出來曬太陽。但地震之後，楊俊整個人都變了。

因此，在地震災區的心理諮詢心理治療應該與生命關懷、生命教育攜手並進。其實，深入地考察，我們可以發現：一方面，許多被認為有嚴重心理疾病的喪親者，其根源並不是單純的「心理」問題，而是自己所持守的生活模式與觀念系統與現實遭際間發生了強烈的衝突，產生了極大的反差，導致了意義衝突和生活世界的崩潰，這實際上是人的生命困頓問題。另一方面，秉持「價值中立」原則的心理諮詢和

「太大」了呢？十月十日，北川縣委首次對這起自殺事件做出官方說明，認為：地震中獨子遇難、工作任務繁重、抑鬱症是導致其最終選擇輕生的三大主要原因。正因為找到這樣的原因，災區的喪親幹部受到了特別的關愛，安排了較充足的休息時間，更進行了深入的心理撫慰的工作。其中就有一位北川羌族自治縣縣委宣傳部副部長馮翔，五一二大地震中他八歲的兒子不幸遇難，二〇〇八年十二月被組織安排到井岡山參加「災後重建幹部主題培訓」，行前進行了最好的心理撫慰，而且九十名上山學習的幹部還專門配備了二名心理醫生。但是，四個月後的二〇〇九年四月二十日，馮翔在家中自縊身亡，年僅三十三歲[注七]。

如果說，農辦主任董玉飛因為工作繁重、心理抑鬱的原因而自殺，那麼為什麼做了充分心理撫慰且有了充足休息時間的馮翔副部長又自殺了呢？可見，我們不能僅僅從心理的角度去解釋自殺問題，更不能僅僅以心理撫慰來解決自殺問題，事實證明這是不夠的。我們要深入到文化觀念、社會習俗，特別要從人類生命多重性原理去理解和解決自殺問題，這即是生命關懷（生命教育）的視角和方法，可以與心理撫慰比翼共進，更好地為喪親者服務，降低自殺率。

一般而言，人類生命除生理性實體生命之外，還有關係性的人文生命，其中又涵蘊著三重：血緣性親緣生命、人際性社會生命、超越性精神生命，是謂「人類生命的二維四重性」。我們可以通過這種人類生命的真諦來透視災區喪親者的生死困頓。先看董玉飛自殺的根本原因是什麼：他年僅十二歲的兒子在地震中遇難，對這樣一種人生中最大的痛苦，中國人的解決方法一般有二個：其一是「再生一個」，董正是喪失了兒子的實體生命，他想再生一個兒女來重建其實體生命。所以，地震後，酒量尚可的董玉飛突然戒酒，大家都理解董玉飛正在為再生一個孩子做準備。但是，二

〇〇八年九月二十四日至二十九日，綿陽市區的四〇四醫院收治了一個住院病人董玉飛。出院記錄上記載，董玉飛患有不算嚴重的慢性前列腺炎。吳明輝醫師介紹說：「這種病也不算大病，但是很難治癒。引發因素主要是憋尿、炎症擴散、過度疲勞、煙酒和性生活過多、不協調等。百分之四十左右的病人會有性功能減退的症狀。這種病症狀雖輕，卻很討厭，主要是尿痛和射精痛，病人心情可能會因此憂鬱」[注八]。前列腺炎是男人的難言之隱，會影響到男人的生育功能。筆者認為，董玉飛之所以自殺，並不是心理抑鬱症，也不是工作壓力太大，而是其想再生一個兒子或女兒來重建逝者親人之實體生命的想法破滅了。那麼，汶川地震後近一年馮翔副部長又為何自殺？因為他的兒子馮瀚墨掩埋在曲山小學的廢墟下，他們什麼也找不到了，馮翔副部長在博客中寫道：「我們無數次前來找尋，我們帶著希望而來，帶著絕望而去。我們知道，你要決絕地離開，回到天堂。兒子，我最愛的寶貝，天空又開始飄著細雨，你躺在冰冷的地下，不知道冷不冷。每當夜晚來臨的時候，我擔心你，孤零零地躺在那裏，怕不怕？」所以，馮翔副部長也是喪失了兒子的實體生命，因為血緣親緣生命還在，所以他痛不欲生；而且他連給兒子一個體面的葬禮、找到一個可以寄託哀思的場所都沒有了。中國傳統解決人生三大痛苦的途徑之二是：通過喪葬和祭祀來重建虛擬的去世親人的實體生命，他卻也不可能辦到了，所以，他選擇了自殺。因此，筆者始終認為：不能把自殺者都推託到心理問題就完事了，要從人類生命二維四重性出發，進入到人性與生命的層面、深入到傳統文化中的生死觀去尋找導致自殺更為深層的原因，並採取相應的措施來加以解決。比如：要提供更好的醫療條件來讓喪親者實現他們再生一個兒子或女兒的願望；要設立永久性的祭祀場所，讓那些無法找到逝去親人任何遺物者有一個物化的場所來

要深入到文化觀念、社會習俗，特別要從人類生命多重性原理去理解和解決自殺問題，這即是生命關懷的視角和方法，可以與心理撫慰比翼共進，更好地為喪親者服務，降低自殺率。

若能把人生的負面狀態都視為人生過程中必得承受的部分，而且是人生中寶貴的經歷和不可或缺的組成部分時，就能夠勇敢地接受這些挑戰，經受住磨煉，生命因此也更加豐富，承受痛苦和災難的能力也就大大地增強了。

過程中必得承受的部分，而且是人生中寶貴的經歷和不可或缺的組成部分時，就能夠勇敢地接受這些挑戰，經受住磨煉，生命因此也更加豐富，心情就會轉變，承受痛苦和災難的能力也就大大地增強了。

弗蘭克爾醫生告訴我們：「忙碌而積極的生活，其目的在於使人有機會瞭解創造性工作的價值；悠閒而退隱的生活，則使人有機會體驗美、藝術或大自然，並引為一種成就。至於既乏創意又不悠閒的生活，也有其目的：它使人有機會提升其人格情操，並在備受外力拘限的情境下選擇其生活態度。集中營俘虜雖與悠閒的生活和創意的生活無緣，但人世間有意義的，並不只是創意和悠閒而已。如果人生真的有意義，痛苦自應有其意義。痛苦正如命運和死亡一樣，是生命中無可抹煞的一部分。沒有痛苦和死亡，人的生命就無法完整」[注十]。所以，弗蘭克爾認為：人們「發現生命意義有三種不同的途徑(1)通過創造或工作；(2)通過某種經歷感受或與某人相遇相愛；(3)通過對不可避免的苦難所採取的態度」[注十一]。這即是從創造中獲得價值、從體驗中獲得價值、從改變態度中獲得價值。所以，在現代社會，人們怎樣正確地對待生活中的挫折、痛苦與逆境已成為重大的問題，這是導致人們自殺的重要原因。我們要在生命關懷(生命教育)中讓人們從生活的感覺走向生命的存在，也就是說，要從生命的意義上去理解生活中的感覺，獲得價值與意義。使人們能夠提升對待人生挫折與痛苦的能力，以避免走向自殺的不歸之途。

那麼，對災區喪親者生命關懷的主要原則與方法是什麼呢？

第一，生命關懷主要運用的是生死智慧，我們必須確立一個基本的原則，即：在生死智慧上無對錯之分。有一位喪失孩子的父親寫了一封寄往陰間的家書：「淚水洗刷了大地，洗刷了我的一生，夢想已破碎……路上車多，要走慢點」。另一位母親

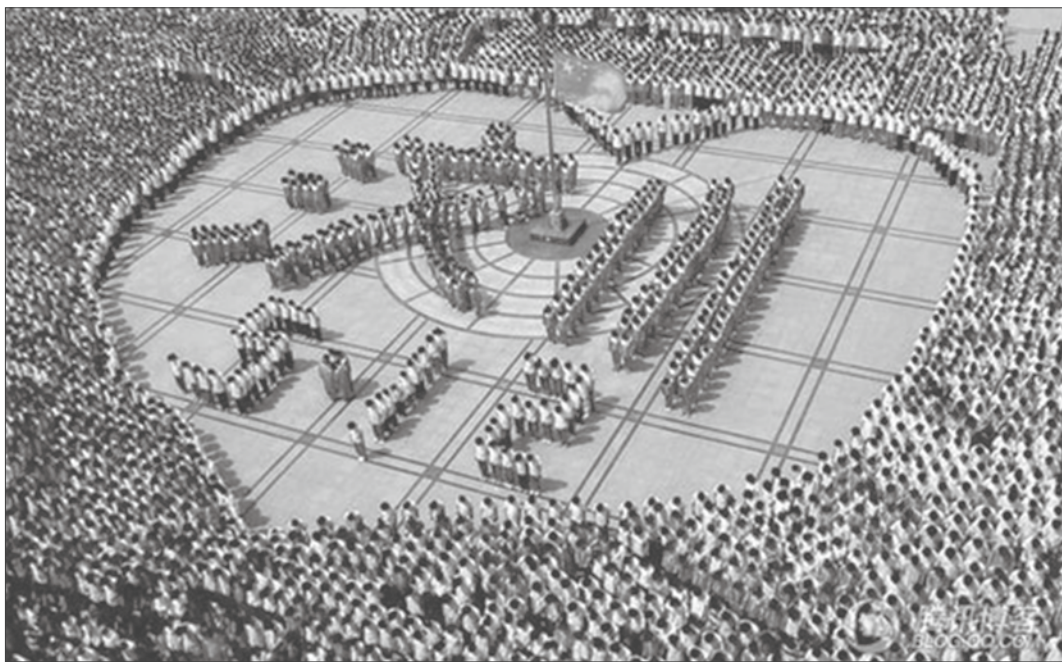
渲泄他們的哀傷情緒，抒發他們的悲痛情感。這才既是對地震災區喪親者的心理救助，又是深入到其生命層面的生命關懷，是一條真正的治「本」之道。

實際上，在北川的心理援助過程中已經大規模地引入了生命關懷、生命教育的資源，如在二〇一〇年十一月十八日至二十日，舉辦了北川、安縣中小學骨幹教師生命教育專題培訓。由傅春勝博士及台灣生命教育專家紀潔芳老師等人到北川及安縣的四個片區進行中小學骨幹教師生命教育專題培訓。培訓歷時三天，共培訓二百多名教師，並贈送安縣四十六所學校二百七十六本書一百零八片光碟，贈送北川四十二所學校二百五十六本書一百六十八片光碟，為北川、安縣中小學教育提供了新穎的教學技術及豐富的教學資源。二〇一一年二月二十六日，金色陽光工程第四期培訓班在綿陽東津酒店順利開班，其中的主要內容之一也是關於生命教育和生命關懷的，等等[注九]。

三、生命關懷的特色

生命關懷(生命教育)之理論基礎除「生命二維四重性原理」之外，還有奧地利著名精神醫學家、維也納精神治療法第三學派的代表人物維克多·弗蘭克爾的「意義治療法」，其中的關鍵是：如何在苦難中體會人生的意義與價值，從而避免走向自殺。弗蘭克爾醫師是二戰中納粹集中營的倖存者，在他的苦難經歷及長期的科學研究中，逐漸發展出了「意義治療法」，主要是給那些在生活中受到巨大打擊者尋找出意義與責任，讓他們能從死亡的邊緣上走回來，重新揚起生活的風帆。實際上，人生的正面狀態固然有意義和價值，而人生的負面狀態又何嘗沒有意義和價值呢？人生存於世，順利幸福快樂的時光並不多，倒是痛苦失敗挫折的時候更多。當人們沒有足夠的心理承受力時，苦惱就特別的多；但人們若能把這些人生的負面狀態都視為人生

在生命關懷中，我們要借助人類精神之超越性，由逝者生命永存來安慰喪親者。除了在觀念及文化上為遺屬們提供盡可能多的智慧性資源外，社會性的硬體建設亦非常重要。



為了讓「孩子到了天堂，也有個身份」，打算將孩子的共青團團員證，隨同骨灰一起安葬，不肯交出。最後是孩子的父親說服了她，如今，這一「團員證」，已交給了成都市檔案館。還有一位悲痛的母親發出了一張寄往天堂的兒童節賀卡：「你一直都是媽媽的好女兒。下輩子，你還是媽媽的好女兒」。在生命關懷中，我們要借助人類精神之超越性，由逝者生命永存來安慰喪親者。對於普通民眾來講，喪親，尤其是喪失孩子的父母，即便沒有「天堂」，也要在他們萬分悲痛的時候，告訴他們有一個「天堂」，孩子們都去了「天堂」。我們應根據遺屬不同的文化程度及宗教背景，提供傾聽、觀念撫慰、陪伴、講座，提供有關書籍等等形式的服務，而主要的內容則是：生死智慧的講解；心理撫慰；哀傷情緒釋放；痛苦心情的轉移，等等。

第二，為了實現生命關懷的目的，除了在觀念及文化上為遺屬們提供盡可能多的智慧性資源外，社會性的硬體建設亦非常重要。應該在醫院或社區廣泛設立「生命關懷中心」、「心理熱線電話站」等，比如中國宋慶齡基金會與諾基亞（中國）投資有限公司共同啟動實施「金色陽光工程」

專案，計畫在三年內共建成並運營心理諮詢中心兩個，心理熱線呼叫中心一個，現已在四川省綿陽市和北川縣建成並運營一二三五心理諮詢熱線中心和心理諮詢中心等等。但組成人員應該更加廣泛，不僅要有心理治療師，還要引入宗教師、哲學家、醫生、護士、義務工作者，等等，來共同參與到生命關懷中心的工作之中，以取得最佳的效果。

第三，重構人們血緣親緣生命之生命關懷的模式。地震之後，四川省為了幫助遇難孩子家庭平復悲傷，還絕望的父母以希望，於二〇〇九年七月出台了《關於汶川特大地震中有成員傷亡家庭再生育的決定》[注十二]，還撥出了專門的款項。此後，不少災後失去子女的家庭選擇了母親再次懷孕。據四川省人口計生部門震後統計，災區子女死亡並有生育意願的計劃生育家庭共計六千餘個；已有超過二千位失去孩子或子女傷殘的母親懷孕並生子，她們的懷孕年齡大部分在三十五歲至四十五歲。通過科學的方法，讓地震中喪親者再次懷孕產子，實現了中國人強烈的血緣親緣生命的重建願望，可以說，這是最好的心理撫慰，也是最佳的生命關懷模式之一。

「抒發心中的苦悶」是心理救助，而圍繞「展望未來，走向新生活」的各項活動是屬於生命關懷，本質上是重建災民人際社會生命的生命關懷活動。

命的生命關懷模式。一般而言，中國人解決生死問題的獨特性在於：對於大多數普通的中國人而言，面對陰陽相隔的逝者，往往是通過虔誠的祭祀，人們從生命精神上與逝者聯繫在一起，從而獲得精神上的撫慰和安身立命之基。所以，關注和安排好災區喪親者的祭祀活動，是生命關懷的重要一環。為此，應該呼籲立即建立「四川汶川地震遇難者紀念牆」，讓喪親者（尤其是找不到遇難親屬遺體者）有一個祭祀親人、寄託哀思的永久之地，這是深層之精神生命的關懷。實際上，社會若能正確地理解、引導並幫助災區喪親者實施文明的祭祀活動，能有效地降低災民，特別是喪親災民的自殺率。

綜上所述，人類曾經依靠科技的力量極大地改善了生活的品質，時至二十一世紀，更為迫切的是應該想一想如何儘快地提升我們的死亡品質，以達到生死品質皆較高的理想境地。四川汶川特大地震已經並將繼續造成災區人民嚴重的生死問題，為此，心理救助與生命關懷（生命教育）應該攜手並進，成為中國北川心理救助的獨特模式。生命關懷的本質是：在潤物細無聲的豐富多彩的活動中，在充分展示自我才藝等的社交性的活動中舒緩心中的哀傷，為災民、特別是喪親者重建生命之基，重整人際社會生命，構建整個生活價值的世界。為此，我們應該運用生命二維四重性原理、運用「意義治療法」，貫徹在生死智慧上無對錯之分的原則，在觀念及文化上為遺屬們提供盡可能多元的生死智慧的資源和心理諮詢及生命關懷的硬體設施，以之去努力重構災區喪親家屬的血緣親緣生命、人際社會生命和精神性超越生命，使之能夠珍愛生命、感恩生活、培育德性、呵護大自然，獲得一種超越生死的人生終極性的不朽存在，以之消解喪親導致的深層次的哀傷情緒，處理好自我面對的社會與人生的各種問題，走出人生的陰霾，開始新的幸福生活。

第四，重整人們社會人際關係生命生命關懷模式。在二〇〇九年中國科學院心理研究所心理援助《北川工作站工作簡要總結》中有這樣的話：「我們的工作針對廣大的群眾，通過發放資料、廣播講座、歡慶節日，引發大多數群眾激發潛力，充滿活力。比如在永興板房開展『暖春北川』的春節聯歡，正在實施的災區群眾生產自救『絲綢花工程計畫』，『板房園藝治療』計畫」。其中的「『暖春北川』的春節聯歡」就是屬於重建災民社會人際關係生命的活動。又比如，二〇一一年三月五日，由中科院心理研究所心理援助北川工作站、金色陽光工程心理諮詢中心北川站、北川縣永昌鎮回龍社區共同主辦的《「幸福生活，從新開始」地震喪子婦女茶話會》在北川新縣城青少年活動中心舉行。「茶話會由圍坐在一起三十名婦女講述目前面臨的困難作為開場，逐步深入到喪子帶給自己生活各方面的影響，讓母親們抒發心中的苦悶，同時由傅春勝老師做情緒疏導，最後將茶話會主題引到對未來美好生活的期待上」。「茶話會結束後，在工作站志願者組織下，對三十名喪子婦女開展了『展望未來，走向新生活』團體活動。活動由『大風吹』作為熱身，現場氣氛活躍後，將他們隨機分為四組並選出各組小組長，由小組共同完成一幅『北川美好新生活』的主題繪畫，然後進行『合力吹氣球』活動，考驗團隊合作默契度，同時通過壓爆氣球來宣洩心中的負面情緒。在各小組分享展示了各組的繪畫作品後，通過『兔子舞』來進行放鬆。整個團體活動結束後，由傅春勝老師及鄭瑤副部長分發精美紀念品」[注十三]。筆者認為：這次活動相當成功，其關鍵正是結合了心理撫慰與生命關懷。應該說，「抒發心中的苦悶」是心理救助，而圍繞「展望未來，走向新生活」的各項活動是屬於生命關懷，本質上是重建災民人際社會生命生命關懷活動。

第五，重建災區喪親者超越性精神生

在潤物細無聲的豐富多彩的活動中，在充分展示自我才藝等的社交性的活動中舒緩心中的哀傷，為災民、特別是喪親者重建生命之基，重整人際社會生命，構建整個生活價值的世界。

[注一]趙振鐸《駢文精華》(成都：巴蜀出版社，一九九九年)，頁一〇二至一〇四。

[注二]<http://www.chinanews.com.cn/gn/news/2008/09-04/1371101.shtml>.

[注三]<http://www.chinareviewnews.com>.

[注四]四川舉行抗震周年發佈會，載《新京報》二〇〇九年五月八日。

[注五]《北川！北川！》，載《中國經濟週刊》二〇〇九年五月十一日。

[注六]東方網<http://www.sina.com.cn/>，二〇〇八年十月十九日。

[注七]四川新聞網<http://news.fznews.com.cn/>，2009-4-20.

[注八]東方網<http://www.sina.com.cn/>，二〇〇八年十月十九日。

[注九]中科博愛，四川抗震救災大記事。<http://www.chinesepsy.org/newsdetail.aspx?id=3472>.

[注十]〔奧〕弗蘭克《活出意義來》(上海：三聯書店，一九九八年)。

[注十一]劉翔平《尋找生命的意義——弗蘭克爾的意義治療學說》(武漢：湖北教育出版社一九九九年)，頁五八至五九。

[注十二]四川省人大常委會制定：關於汶川特大地震中有成員傷亡家庭再生育的決定。中國人大網<http://www.npc.gov.cn/>，二〇〇八年七月三十日。

[注十三]「藍十字心理援助——綿陽站博客」，http://blog.163.com/xlyz_my/，二〇一一年三月十四日。

About Reflecting on the Pattern of Psychological Assistance in Beichuan China

--Psychological Comfort and Life Caring

Zhen Xiaojian(Jianxi Normal University)

Abstract: This article mainly explores a unique problem about the pattern of psychological assistance in Beichuan China.

On one hand, it thinks that psychological assistance workstation in Beichuan, institute of psychological, Chinese Academy of Sciences carrying out post-disaster psychological aid have been made great achievements. On the other hand, it believes that many victims' problems are not merely "psychological" problems, but are conflicts of ideas or significance between their own holding life view, value view and real misfortune, which can be found in practical work, so it can be said a life hardship problem. Therefore, simple "empathy" of the psychological counseling and psychotherapy may not completely find these outlets to solve life hardship. While Life Care (Life Education) insists on from the integrity of human life and four levels of the body, mind, spirit and society to concern about the life itself, to search for meaning, to restructure value and to reconstruct the victims' living world. Therefore, Life Care (Life Education) can make up for deficiency of the "value neutrality" by upholding psychological counseling and psychological therapy. In fact, during the process of psychological assistance in Beichuan, Life Care (Life Education) has been introduced, so it is necessary that psychological counseling and psychotherapy combine with Life Care (Life Education). They go hand in hand and mix each other to form a unique pattern of psychological assistance in Beichuan China.

Keywords: Beichuan China; the Pattern of Psychological Assistance; Life Care (Life Education).

走出文明探討的悖論

——地中海文明共同體概念及其意義

■ 王 倩

淮北師範大學

王倩：走出文明探討的悖論

摘要：現有關於地中海周邊文明的表述模式具有明顯的歐洲中心主義意味，同時忽略了諸文明之間的共性。地中海文明共同體的時間範疇為元前二千年到公元前五百年，其空間指向則是地中海沿岸地區，其中涉及的文明類型包括古埃及文明、克里特文明、邁錫尼文明、蘇美爾文明、赫梯文明、迦南文明，等等。地中海文明共同體概念有助於建構整體的地中海文明觀與文化觀，同時闡釋地中海沿岸文明之間的諸多共同特徵。

關鍵詞：地中海；文明；共同體；文化。

一、學術譜系

從地理學視角而言，「地中海」僅為一個具體的語詞，指介於亞洲、非洲與歐洲之間的一片水域。但地中海因其地理位置的特殊性而使其內涵遠遠超出了自身的界限，更多時候，它指向了一個整體的海洋世界，其中包括「環繞北非、南歐、東南歐和西非海岸的所有各海，——換句話說，不僅有特靈海、約尼海、亞得里亞海和愛琴海，而且有那摩耳海、黑海和亞速海」[注一]。

地中海東部地區主要包括兩河流域、埃及、安那納托利亞和敘利亞，而地中海西部地區則有巴爾幹半島、亞平寧半島、伊比利亞半島和北部非洲。這樣看來，看似整體性水域的地中海世界包括了亞非歐三大

洲的部分地區。

湯因比在其《歷史研究》中將世界各地的文明劃分為二十一種，當論及古代文明時，他將地中海地區劃分為四種類型：古埃及文明、蘇美爾文明、米諾斯文明、古印度文明[注二]。

需要指出的是，上述地中海世界諸文明的表述極為任意，並無確鑿的地理學依據。人所熟知的米諾文明是考古學者亞瑟·伊文思根據希臘神話中米諾斯王的名字而命名的，邁錫尼文明則因其發源地邁錫尼而得名。而蘇美爾文明，則更多具有一種語言學意味——這種文明的創造者是說蘇美爾語言的一個群體[注三]。

至於埃及文明與美索不達米亞文明，二者源自其古代國家的名字。不可否認，這些文明的命名具有一定的依據，反映了特定文明樣態的特性，但很多時候，在探討地中海周邊文明的某些共同特徵時，這種稱呼往往難以反映其普遍存在的一些要素，因為其名字具有明顯的地域特徵。另外，地中海世界諸文明的命名者為西方考古學者，而這些文明發現者不可避免地帶有一種歐洲中心主義的偏見。不言而喻，這種文明表述法是一種二元對立的表述模式，將歐洲文明與非歐洲文明割裂開來，在二者之間畫上了一道無形的界限。一方面是多元的文明命名法，另外一方面是歐洲中心主義的文明二元對立模式，二者均無法表述地中海世界諸文明的獨特性與普遍性，從而使得地中海世界諸文明的探討

地中海因其地理位置的特殊性而使其內涵遠遠超出了自身的界限，更多時候，它指向了一個整體的海洋世界，看似整體性水域的地中海世界包括了亞非歐三大洲的部分地區。

陷入悖論中。

作為地理區域的地中海是一個流動的世界，而它周邊的文明亦為多種文明樣態共生體，每一種文明形態均為該文明整體的一個部分。

在地中海文明起源探討中，研究者一方面關注各文明的獨特性，另外一方面要探討諸文明的共性與普遍性。當論及地中海文明的普遍性特徵時，傳統的一些文明類型術語，譬如，米諾文明，邁錫尼文明，蘇美爾文明，等等，往往難以滿足這種訴求。畢竟，探討地中海文明共性要突破地域文明的特性而尋求一種文明比較的路徑，需要一種破除地域與文明成見的視野，而上述諸文明類型則是基於地域性特徵而命名的，具有歐洲中心主義色彩。此時，就需要一種新的語詞來表達地中海文明及其共性，或者說，需要一種跨文明的比較視角來表述地中海諸文明。

此時，「地中海文明共同體」就可以作為一種較為寬泛的概念使用，它能夠比較全面而系統地表述地中海世界諸文明的起源、形成與發展。

準確地說，「地中海文明共同體」並非一個新造的語詞，它有著較為系統的學術譜系，而其思考問題的基點是將地中海視為一個整體，系統考察地中海世界各個文明之間的差異與共性，以及它們之間的本質性聯繫。從時間上來看，首次將地中海作為一個整體性的架構進行思考的，應該是十九世紀的比較神話學者麥克斯·繆勒。這位移居英國的德國學者在其論著《比較神話學》中首次從語言學視角對「太陽神話」做了一種貫通式的考察——希臘神話中的神名與地中海沿岸各國語言中相關語詞的關聯及變異。

儘管繆勒沒有明確提出「地中海文明共同體」的概念，但他的闡釋模式為後學提供了一種比較神話學的參照架構。不可否認，身為歐洲學者的繆勒骨子裏依然是一位歐洲中心主義者，因為他固執地認為，

地中海沿岸的語言表述模式源自古代的雅利安語言，而雅利安人是歐洲人的祖先[注四]。這就意味著，地中海世界是歐洲人的天下，環地中海沿岸各個國家的語言與文明也是歐洲人的專屬物。儘管我們不能指責麥克斯·繆勒具有種族主義的學術取向，但至少可以斷言，在早期關於地中海文明的相關表述中，多數學者都具有一種不自覺的「我族中心主義」立場，因為他們在將地中海世界作為有機整體對待的同時，不覺間又分割為「東方」與「西方」，陷入了一種無法調和的困境之中。

二十世紀法國年鉴學派因其「整體歷史觀」與「長時段理論」而對史學界與思想界產生了重要影響，而其領軍人物費爾南·布羅代爾(Fernand Braudel)的史學思想就集中體現在對地中海世界的界定上。布羅代爾不止一次地強調，「只有貫穿整個人類時期的歷史才是真正可理解的歷史」[注五]，同時他又宣稱「在我的意願中，歷史應該是一首能夠用多種聲音唱出的聽得見的歌曲。但是它這樣一個明顯的缺點，它的各個聲音常常相互遮掩、覆蓋，在所有這些聲音中，沒有一種聲音能夠永遠使自己作為獨唱而被人承認、接受並把它伴奏播之千里之外」[注六]。

這些主張導致布羅代爾對地中海世界的闡釋模式超越了歐洲中心論，將地中海視為一個多元文化與文明共存的有機整體：從時間上講，地中海世界的上限可以上溯到公元前二百多年前，下限則可以推至公元一世紀與公元二世紀。在布羅代爾筆下，地中海世界是一個整體，彼此不可分割：美索不達米亞在世界文明上率先啟動，其文字、彩陶、農業灌溉技術、畜牧業、紡織業、航海業等均遙遙領先於世界其他地方，而埃及文明則與美索不達米亞文明幾乎同步，它擁有奇異的象形文字、獨特的記數法、高超的醫術以及造船技術。

相較之下，希臘文明則黯然失色，在前二者面前，它只是一個孩子[注七]。較之

探討地中海文明共性要突破地域文明的特性而尋求一種文明比較的路徑，「地中海文明共同體」就可以作為一種較為寬泛的概念使用，它能夠比較全面而系統地表述地中海世界諸文明的起源、形成與發展。

儘管歐洲學者沒有明確提出「地中海文明共同體」概念，只有部分提出了「愛琴共同體」，「近東文化共同體」這樣一些術語，但這些術語所表達的內涵來看，其所指範圍均為地中海世界，只不過各種語詞服務於不同的意圖而已。

自地中海東部，但它後來超越了自己的母體，具有無可比擬的優越性。我們當然不難苛求伯克特放棄歐洲優越論的立場，只能說他的地中海文化共同體概念依然未擺脫傳統的歐洲中心論影響，這一點連後來的學者南諾·馬瑞納托斯(Nanno Marinatos)也未能擺脫。

從事多年希臘考古工作的南諾·馬瑞納托斯，對於地中海文化世界的架構極為不滿。她極為尖銳地指出，「在愛琴研究領域，一條無形的界限將東方從西方世界割裂出來。米諾人的克里特已成為希臘文化與考古學的一個分支；近東部分則與小亞細亞西部地區尚無多大關聯。近東地區地圖並不包括克里特，反之，愛琴地區地圖同樣不包括近東地區」[注十一]。當然，馬瑞納托斯並非單純反對地中海世界的理念，她意欲在一種新的精神地圖上重新界定克里特文化，「具體說來，這張地圖包括安納托利亞、敘利亞、黎凡特地區與埃及」[注十二]。

儘管馬瑞納托斯將這張精神地圖稱為「近東文化共同體」，它實質上是地中海文化共同體，包括地中海沿岸各地區。不過，從這種地圖所反映的視角來看，地中海文化共同體的中心是克里特，而不是埃及或黎凡特地區。馬瑞納托斯勾勒的地中海文化共同體是一個以克里為中心的文化整體，依然具有十足的歐洲中心主義色彩。當然，馬瑞納托斯的地中海文化共同體的時間遠遠沒有布羅代爾的時間跨度大，它僅僅限制在時代為新宮殿時代，即公元前一六五〇至公元前一三八〇年。亞瑟·伊文思(Arthur Evans)將該時期視為米諾文明的黃金時期，一個和平而繁榮的時期，即「米諾盛世」。

不難看出，儘管歐洲學者沒有明確提出「地中海文明共同體」概念，只有部分提出了「愛琴共同體」，「近東文化共同體」這樣一些術語，但這些術語所表達的內涵來看，其所指範圍均為地中海世界，只不過

於麥克斯·繆勒，布羅代爾已經走出了馬丁·伯納爾(Martin Bernal)所說的「雅利安模式」[注八]，而創造了一種以地中海為架構的整體性世界概念，並且，這種概念不僅僅是布羅代史學觀的體現，它還進一步影響了史學工作者對待地中海的理念，使得一些具有卓見的學者進而將地中海視為一種文明共同體，沃爾特·伯克特(Walter Burkert)就是其中的代表。

較之於布羅代爾的整體地中海世界觀，德國學者沃爾特·伯克特更為重視地中海世界諸文明之間的互動，尤其是古代埃及文明、古代兩河流域文明對希臘古代文明的全面影響。在他看來，「在青銅時代安納托利亞、閃族所在的東方、埃及和邁錫尼世界之間存在密切接觸，我們可以發現某種「愛琴海共同體」(Aegean Koine)成為了公元前十三世紀的特徵」[注九]。需要指出的是，儘管伯克特眼中的「愛琴海共同體」尚不能完全等同於「地中海文明共同體」，但它對地中海共同體概念的界定起到了奠基性作用。

伯克特眼中的地中海世界是一個在文化與文明方面均具有密切關聯的整體，地中海西部的文明源自東部，在希臘歷史上曾經存在一個「東方化革命」時期，即希臘文明全面吸收埃及、美索不達米亞文明的時期。「到公元前八世紀，隨著軍事擴張日益增增長的經濟活動，一個源自近東包括文化水準在內的文化共同體已經形成，綿延整個地中海地區；該共同體包括與閃族所在的對方高等文化頻繁交往的希臘人群體。東方文化曾經一度佔據優勢，但希臘人以其驚人的吸收能力與調試接受事物的能力，立即創造了自己的獨特文化樣態。很快，希臘就佔據了地中海文明的主導地位」[注十]。

不難看出，伯克特眼中的地中海文化共同體顯然是一個次生的文化共同體，但它是希臘文化汲取地中海東部文化精華並加以創造的結果。儘管地中海西部文明源

各種語詞服務於不同的意圖而已。從文化共同體所指向的具體內容來看，它主要指語言、藝術、宗教、建築、手工藝，等等。這些文化要素基本上可以劃歸到文明要素之中，而所謂的文化共同體則實為特定時期地中海周邊各地域文明的總稱。因此，筆者以為，在探討地中海文明起源的普遍性時，可以根據現有學術傳統與術語譜系，將地中海周邊那些具有某些普遍特徵的地域文明合稱「地中海文明共同體」。當然，這種稱呼並非是對「地中海文化共同體」一詞的改造，而是突出地中海周邊諸文明的共性。

二、作為場域的地中海文明共同體

首先需要說明的是，作為一種概念，地中海文明共同體並非用來表述某種具有同質性的地域文明及其特徵，而是特定時期地中海沿岸具有某種共性的異質文明的總稱。就該概念所涉及的範疇來看，它至少包括三個方面的內容：一，文明的整體性，承認地中海周邊地區文明樣態的自足性與多樣性；二，文明的平等性，文明並無高下或優劣之分，地中海世界的諸文明之間在起源與發展程度等各方面均處於平等地位；三，文明的共性，考察環地中海各文明之間的普遍性，探討其共有的整體特徵。這三個層面的內容並不是孤立的，而是彼此交織在一起。之所以強調三者之間的關係，乃是基於一種地中海整體文明史觀的需要。

「文明」一詞為十八世紀法國思想家創造，「一般指與野蠻狀態所對立的狀態。一方面是開化的人，另一方面是原始的野蠻人或蠻族」[注十三]。此時的文明僅為單數形式，成為法國人或歐洲人指稱自身的名詞，明顯帶有一種價值判斷與道德判斷意味。一八一九年之後，文明才開始作為複數形式出現，指特定時期或特定群體公共生活所共用的各種特徵，但此時的文明內

涵但依然未擺脫歐洲中心主義立場。儘管後世的學者們承認古代多元文明的共生，諸如，蘇美爾文明，古埃及文明，古代中國文明，米諾文明，赫梯文明，迦南文明，瑪雅文明，印加文明，等等，但當論及環地中海文明樣態時，多數學者依然採用二元對立傳統思維模式，將地中海西部文明類型（比如，米諾文明、邁錫尼文明）稱為「歐洲文明」或「希臘文明」，而將地中海東部的文明叫做「近東文明」或「東方文明」，儘管他們都明白這種「東方文明」條目下包括了古埃及文明、蘇美爾文明、赫梯文明，等等。

歐洲學者一方面承認地中海文明的多樣化，另外一方面卻使用了二元對立的思維模式表述地中海周邊文明，否認地中海文明之間的整體性。因此，儘管地中海文明共同體概念的界定並非能夠立即改變學界的這種傾向，它至少能夠突出環地中海文明的整體性，避免使用一種二元對立的歐洲中心主義視角表述該地域的文明樣態。或許有人會反駁說，「地中海」一詞本身就是一個具有某種地域中心主義色彩的語詞，它表明了希臘人的種族主義偏見，因為地中就意味著世界的中心。但我們應該明白，語言是一座牢籠，若深入考究，任何語詞都有陷入語言之牢的可能。地中海文明共同體概念的提出並非是強調希臘人的宇宙中心觀，而是強調這樣一種事實：作為一體化地域的地中海，它是一個整體性的世界，地中海文明共同體也不例外。

儘管歐洲學者認同文明的獨特性與多元性，但很多時候，他們對文明的界定卻帶有歐洲優越論傾向，例如，他們將文明的構成要素歸結於國家、城邦、文字、紀念性建築物，等等。這種文明的界定模式基本以歐洲工業文明為標準，而不是古人自身的認同規約。

現代工業文明又建立在科學與理性的基礎上，崇尚秩序與技術，將人類與自然分割開來。這種文明理念使得學者科林·倫

地中海文明共同體概念的提出並非是強調希臘人的宇宙中心觀，而是強調這樣一種事實：作為一體化地域的地中海，它是一個整體性的世界，地中海文明共同體也不例外。

地中海文明共同體就不僅是一種概念性的術語，而是一種探討地中海文明發生史的場域，它可以糾正過去的文明觀念中，以某一種文明形態為中心的表述模式及對其他文明的忽視、遮蔽與扭曲。

蘇美爾城邦對地中海周邊文明產生了怎樣的影響？後者是如何接受、消化這種城邦理念並加以改造的？此時，地中海文明共同體就不僅是一種概念性的術語，更不是一種地域性與情感性的文明表述術語，而是一種探討地中海文明發生史的場域，它可以糾正過去的文明觀念中，以某一種文明形態為中心的表述模式及對其他文明的忽視、遮蔽與扭曲。

從地中海文明共同體三個層面所包含的內容來看，它要求研究者具備一定的視野，其中最為關鍵的就是比較的視野。美國學者亨利·弗蘭克弗特一再強調，在文明起源研究中，「抽象的文明起源問題無解，因為那畢竟是哲學問題而非歷史問題」[注十七]。

儘管如此，研究者卻可以借助於比較的視野，探討地中海文明之間的獨特性和相似性，對這些獨特性和相似性的解釋，可以更好地瞭解特定文明形成的獨特原因以及社會複雜化中存在的普遍性規律。比如，古代埃及的神廟與蘇美爾神廟都是宇宙中心的象徵，那麼是什麼原因導致了這種普遍性的現象？在埃及神廟的表述中，神廟是宇宙山的象徵，蘇米爾神廟是宇宙中心的縮影，為何二者之間具有這種差異？通過這種比較，文明發生過程中很多普遍性特徵與特殊性因素便可以得到充分的探討，地中海文明共同體因而能夠與其他文明共同體發生聯繫，研究者進而可以在更為開放的場域中探討文明起源問題。

三、作為實體的地中海文明共同體

地中海文明共同體不僅僅是一個抽象的概念，它還作為一個實體而存在。具體說來就是，這個實體是一種文明的總體，其中包括古埃及文明、克里特文明、邁錫尼文明、蘇美爾文明、赫梯文明、迦南文明，等等。當然，地中海文明共同體並非是這些文明的簡單集合，也不是它們的集體性

福儒 (Colin Renfrew) 對文明做出了這樣的定義：「文明就是人類自我創造的環境，是人類塑造的使其自身隔離於原始自然環境之外的那種環境」[注十四]。在這樣一種文明觀主導下，人類的文明，包括地中海周邊文明便因人為環境的優劣而具有高低之分了。

這就意味著，技術程度越高，文明越先進。後起的邁錫尼文明自然比蘇美爾文明、古埃及文明優越。但地中海文明共同體概念的界定，將有助於打破這種歐洲優越性的思維模式，它不再以傳統地域文明理念界定地中海世界的文明，而是以平等的共同體理念主導研究的模式，在共同體場域中創建一種新型的文明架構，促進環地中海文明之間的對話與交流。

在傳統的文明研究中，學者們往往將文明視為一個文化實體而加以闡釋，在界定文明的同時，將其與特定社會的時間與空間聯繫起來，以突出文明的獨特性與多元性，像尼羅河文明、兩河流域文明、印度河文明、黃河文明這類命名便表明了這種取向。

這類表述模式強調了各文明樣態的地域性，但難以描述其共同性與普遍性，尤其在面對地中海地區文明形態時。較之於上述各類文明命名，在探討文明起源過程中，借助於地中海文明共同體這個術語，研究者就能夠較為系統地考察地中海周邊文明的共同性，比如，神聖王權存在的普遍性[注十五]，城邦創建敘述的神話化，城邦正義的神話敘述[注十六]等等。當然，這並不意味著該術語本身能夠表明這些層面的內容，但通過它提供的系統性的框架，研究者可以對地中海諸文明進行整體性考察。

比如，我們可以思考這樣一些問題，究竟是什麼原因導致了地中海地區在特定時期記憶體在神權政治現象？這種文明形態出現的原動力是什麼？它在地中海世界是如何形成、發展並消亡的？最早出現的

稱呼，而是特定時期這些文明組成的一個系統。

所謂特定時期，這裏指的是地中海各文明樣態具有共同性特徵的時期。從文明構成性要素來看，主要包括文字、國家或城邦、王權機制、宗教儀式[注十八]，按照這個規約，地中海文明共同體就是指地中海各文明擁有類似的神聖王權、城邦、神聖的儀式，文字系統與王權象徵符號，為諸文明所組成的一個實體。

從共同體的內涵來看，它指的是特定時期的一個整體性系統，同樣，地中海文明共同體不是一個模糊的實體，它有具體的時間時段。確切地說，它大概指公元前二千年到公元前六世紀這一段時間。至於為何將公元前二千年地中海文明共同體的時間，乃是因為這個時期，地中海已經形成了一種頻繁交流的文明網路，神聖王權在地中海沿岸地域普遍存在，大型的權力機制與王宮出現在各地，象形文字與字母文字體系日趨成熟，宗教儀式也非常完善。除此之外，「美索不達米亞、克里特、安納托利亞、敘利亞和埃及在公元前二千年分享著一些共同的建築風格；甚至我們曾經認為是克里特人發明的陶瓷鋪就的洗浴室和污水直通下水道的排水系統，也出現在馬里……」[注十九]。

這個時期的地中海文明共同體，克里特及整個的愛琴海都是「近東」的組成部分[注二十]，近東是這個時期歷史舞台的主角，而克里特只不過是該時期文明網路中的一個環節，不過這並不意味著克里特在其中處於附屬地位，實際上，這個時期各個文明之間是平等共處的，頻繁的貿易與交流使得地中海各文明組成了一個共同體。這種狀態一直持續到公元前一千二百年，一場災難席捲了整個地中海世界[注二十一]，從安納托利亞一直延續到敘利亞和巴勒斯坦地區，地中海文明共同體遭到暫時的破壞。當然，這場災難對地中海文明共同體造成的破壞是致命的：「曾經鑄

就青銅時代輝煌的王國、宮殿、技術，還有書寫體系，多半都已經消失了。在埃及以外的地中海東部地區，城市文明與讀寫能力僅殘留於西里西亞—敘利亞—巴勒斯坦地區」[注二十二]。

不過，這場災難並沒有使地中海文明共同體走向消亡，經過短暫的黑暗時代之後，地中海文明之間便恢復了交往，文明走向了另外一個方向。

歷史地講，共同體是一個歷史的概念，也是一種不斷變化與生成的存在物。作為文明實體的地中海文明共同體，其存在的時間下限在公元前六世紀。何以如此？就文明的樣態而言，公元前六世紀之後希臘社會進入古風時代，索倫改革成功，希臘民主政治開始形成，神聖王權與集權制度開始式微，地中海文明共同體開始解體。在此之前，地中海世界普遍存在神聖王權，擁有某些普遍性風格的大型古典建築，以及集權的城邦政治。需要指出的是，從公元前七百五十年到公元前六百五十年，希臘社會經歷了一場「東方化」革命。此時，希臘人全面吸收並改造了近東文明，創造了一種具有本土特色的希臘文明。這個時期的地中海文明共同體的主角是希臘。另外，「能夠可靠地斷言，較之於青銅時代的『愛琴共同體』，此時東西方之間的聯繫更為密切。軍事擴張從巴比倫蔓延到西里西亞與賽普勒斯，其中涉及希臘商人、希臘僱傭軍及希臘諸城；腓尼基人在賽普勒斯西方世界均建立了殖民地，希臘人在敘利亞與西方同樣擁有殖民地。當時不僅有大量的進口商品，尤其是金屬製品傳入希臘，還有手工技術也傳到了希臘」[注二十三]。

特定時間與空間之內存在的地中海文明共同體是一種歷史現象，也是地中海文明之間交流的結果。作為一種歷史存在與歷史現象，它標明了特定時空範圍內地中海各個文明形態的一些共同性特徵，比如，神聖王權，大型宮殿與城邦，極權政治，等

地中海文明共同體這一概念的界定，需要研究者根據現有的文
明起源研究現狀，對環地中海文明形態的普遍性做出一種具有前瞻
性的判斷與理解，城邦的發生機制為其中一個非常關鍵的問題。

在地中海文明共同體中，我們同樣要面對文字與書寫體系的發生機制問題。只不過，這裏要解決的不單是一種文字的起源，而是地中海世界整個文字和書寫系統的起源、發展。

權)的研究擴展到對關於王權觀念的發展和王權象徵表現的研究」[注二十四]。對於地中海文明共同體而言，王權象徵物的研究尤其重要。在此過程中，研究者要面對的一系列問題是，王權的象徵物分別有哪些？各個國家的王權象徵符號之間有何差異？這種象徵機制是如何形成的？比如，學者南諾·馬瑞納托斯的研究表明，在公元前一六五〇至公元前一三九〇年，地中海世界已經形成了一套王權象徵機制，表現在服飾方面就是羽冠、帶流蘇的長袍、刻有鱗片的上衣，這些東西成為王室成員在日常生活中彰顯其尊貴身份的主要象徵符號，也是其擁有顯赫權力的表徵[注二十五]。

當然，研究者要面對的還不只是這些問題，在面對地中海文明共同體的這些共同性特徵時，還要思考這種共性形成的普遍機制，最終探求一種具有通則性的文明發生模式。

正如文明起源研究要面對的諸多問題一樣，地中海文明共同體這一概念的界定，需要研究者根據現有的文明起源研究現狀，對環地中海文明形態的普遍性做出一種具有前瞻性的判斷與理解，城邦的發生機制為其中一個非常關鍵的問題。人類學、史學與考古學的研究多半側重於從時間與空間範疇闡釋城邦，但文明探源不僅要確定其形成的時間和地點，而且也要探究其形成的原因和孕育的過程。考古學給出了蘇美爾城邦發生史：以神廟為中心而形成的城市，沒有一個世俗的城邦出現在公元前二千五百年前。

這裏帶出的問題非常重要，在此過程中，就需要探討如下系列問題：城邦的創建是根據什麼原則而進行的？城邦的結構分別有哪些？城邦正義與倫理是怎樣被確立的？城邦經濟的運作是根據什麼原則而進行的？城邦的結構模式在地中海世界經歷了怎樣的演變過程？很多學者在面對這些問題時，往往從特定文明的特性出

等。地中海文明共同體是海洋文明與農耕文明的結合體，但又同時糅合了二者的種種特徵。它是埃及文明、克里特文明、蘇美爾文明等在一定時期的總稱，但又不是它們的簡單集合；它擁有地中海世界各個文明形態的要素，但卻不能代表任何一種文明，它無法表述環地中海諸文明的獨特性與差異性，但卻能夠表述其共同性與普遍性。地中海文明共同體是環地中海文明在特定時期與空間內形成的一種實體，無法表述各個文明形態的個性，而只能描述為共性。當然，地中海文明共同體不屬於任何一個國家與城市，而屬於地中海世界，是地中海人們共同創造的。

四、地中海文明共同體的公共性

地中海文明共同體概念的界定不僅是基於反對文明起源研究中歐洲中心論的訴求，更為重要的是，它是為了滿足文明起源的比較研究而建構的。在比較的過程中，文明個性與共性的考察就成為研究者面對的重要任務，而地中海文明的共性是考察的核心內容。畢竟，地中海跨越亞洲、歐洲與非洲三大洲，沿岸的歷史、種族、語言、文化、氣候各不相同，在這樣一種複雜環境中生成的文明共同體，其共同性尤為值得關注。

作為一種文明的整體與存在，地中海文明共同體的共同性究竟包括哪些因素？這些因素之間具有怎樣的關係？這種關係又是如何生成的？所有這些問題都是地中海文明共同體的共同性研究所要涉及的，而共同性則是其中的關鍵性內容。

「古代政治文明的核心是王權。王權的觀念以及王權的象徵表現不但先於國家出現，而且是國家出現的基礎和手段——在國家形成的過程中，政治領袖們以王權與霸業的觀念為框架和號召來爭奪和實現對領土和人民的控制。因此對國家和文明起源的研究從對政治（王室、都城和集

發闡釋問題，比如，學者蘭尼·貝爾（Lanny Bell）指出，埃及的神廟象徵著是城邦中心，神廟的很多結構都是宇宙的象徵，神廟因而成為埃及宇宙秩序的神聖縮影[注二十六]。若以地中海文明共同體的整體性視角出發，就會發現，蘇美爾人神廟也是一個微型的宇宙。進一步說，地中海文明的這種城邦機制發生的思維方式是什麼？上述這些問題的探討不僅是對地中海文明共同體的界定具有重要價值，還對整個文明起源研究具有啟發性。

作為文明重要載體的文字，在文明起源研究中佔有重要地位。《淮南子·本經訓》曰：「昔者倉頡作書而天雨粟，鬼夜哭」。在這裏，文字的發明與創造驚動了鬼神，具有一種驚天動地的震撼力。在地中海文明共同體中，我們同樣要面對文字與書寫體系的發生機制問題。只不過，這裏要解決的不單是一種文字的起源，而是地中海世界整個文字和書寫系統的起源、發展。一種公認的事實就是，古埃及文明中的文字是象形文字，蘇美爾人使用的是楔形文字，而米諾人則依靠線形文字來書寫歷史。埃及的象形文字與蘇美爾人的楔形文字本質上都是表意文字，二者屬於同一種文字書寫系統，但米諾人的線形文字A與B則是表音文字，與前二者有很大的差異。那麼，這種書寫系統的差異是如何形成的？二者之間有無本質性的關聯？倘若拘泥於米諾文明或邁錫尼文明，而沒有地中海文明共同體的互動視野，這類探討將難以進行。沃爾特·伯克特的研究告訴我們，米諾文字並非是原創性的，而是受惠於腓尼基文字，腓尼基字母則起源於閃米特文字[注二十七]。這樣看來，米諾文字的源頭在地中海東部。地中海文字書寫體系因而是一個整體，只不過有不同的子系統罷了。

需要指出的是，地中海文明共同體的公共性還不限於上述所列舉的各個方面，文明起源研究中所面臨的一些具有普遍性

的問題，都有可能成為地中海文明共同體框架下的公共性話題。但地中海文明共同體框架內討論的問題具有一定的獨特性，帶有鮮明的地域性特徵，不過其探討對於文明起源的研究將具有一定的推動與啟發價值。當然，建構作為概念與實體的地中海文明共同體需要足夠的理論依據與歷史事實，還需要從語言、文字、歷史、文化、藝術、宗教、建築、經濟，等等，各個方面的證據進行全面的論證與闡釋。另外，為何要選用地中海文明共同體這個術語，以及該術語所涉及的相關概念，都需要進行全面的論證。

本文無意於建構作為概念與實體的地中海文明共同體，而是試圖表明，地中海文明共同體概念的界定是基於一種反歐洲中心主義的學術訴求，也是進行地中海文明比較研究的一種有效路徑。地中海文明共同體概念的界定，將有助於破除傳統歐洲主義的文明表述模式，建立一種平等、互動、整體性的文明共同體框架。在此基礎上，進行一種跨文明的比較研究，進而創建種具有普適性效果的理論範式。

[注一][蘇]耶爾馬塞夫著，君達譯：《地中海問題》（大連：光華書店，一九四八年），頁一。

[注二][英]湯因比著，曹未風等譯：《歷史研究》（上海：上海人民出版社，一九五〇年），頁五九。

[注三]Norman Yoffee. *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States and Civilizations* [M]. New York: Cambridge University Press, 2004, p.49.

[注四]麥克斯·繆勒著，金澤譯：《比較神話學》（上海：上海文藝出版社，一九八九年），頁五八。

[注五][法]費爾南·布羅代爾著，蔣明燁、呂華、曹青林、劉馴剛譯：《地中海考古》（北京：社會科學文獻出版社，二〇〇五年），頁一。

[注六][法]費爾南·布羅代爾著，吳模信譯：《菲力浦二十時代的地中海和地中海

建構作為概念與實體的地中海文明共同體需要足夠的理論依據與歷史事實，還需要從語言、文字、歷史、文化、藝術、宗教、建築、經濟，等等，各個方面的證據進行全面的論證與闡釋。

地中海文明共同體概念的界定，將有助於破除傳統歐洲主義的文明表述模式，建立一種平等、互動、整體性的文明共同體框架。在此基礎上，進行一種跨文明的比較研究，進而創建種具有普適性效果的理論範式。

世界》（第二卷）（北京：商務出版社，一九九六年），頁九七六。

[注七]相關內容較為繁複，參見[法]費爾南·布羅代爾著，蔣明煒、呂華、曹青林、劉馴剛譯：《地中海考古》（北京：社會科學文獻出版社，二〇〇五年）。

[注八]Martin Bernal. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Volume 1, London: Free Association Books, 1987, introduction.

[注九]Walter Burkert. *The Orientalization Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, p.5.

[注十]Walter Burkert. *The Orientalization Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, p.128.

[注十一]Nanno Marinatos. *Minoan Kingship and the Solar Goddess: A Near Eastern Koine*. Chicago: University of Illinois Press, 2010, p.1.

[注十二]Nanno Marinatos. *Minoan Kingship and the Solar Goddess: A Near Eastern Koine* [M]. Chicago: University of Illinois Press, 2010, p.1.

[注十三][法]費爾南·布羅代爾著，肖昶等譯：《文明史綱》（桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇三年），頁二四。

[注十四]Colin Renfrew. *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B.C.* London: Methuen & Co Ltd, 1972, p.11.

[注十五]一種普遍的認識是，古代埃及與美索不達米亞存在時神聖王權，國王作為大祭司而出現在王權儀式中的，但米諾文明與邁錫尼文明並不存在神聖王權，國王僅僅是軍事與經濟首領，不是宗教首領。這種論調建立在書寫證據之上，並沒有利用圖像與儀式資料。南諾·馬瑞納托斯近期通過圖像與儀式等資料的研究表明，米諾人的國王與王后均為大祭司，就像地中海其他文明形態一樣，米諾文明存在神聖王權。具體參見：Nanno Marinatos.

Minoan Kingship and the Solar Goddess: A Near Eastern Koine. Chicago: University of Illinois Press, 2010.

[注十六]關於城邦與殖民地創建，以及城邦正義和倫理的神話起源，作者另有較為系統的梳理，此處不贅述。

[注十七][美]亨利·弗蘭克弗特著，子林譯：《近東文明的起源》（上海人民出版社，二〇〇九年），頁一。

[注十八]關於文明的構成性因素有各種不同的劃分標準，例如，英國考古學者戈登·柴爾德曾列出早期文明的十個特徵，近來被考古學家查理斯·雷德曼分成五個主要特徵和五個派生特徵。五個主要特徵是：城市，國家，生產專門化，剩餘產品的集中和階級社會；五個派生特徵是大型公共工程、遠途貿易、規範的大型藝術品、文字和知識（如數學、幾何學和天文學等）。不過學者們一致認可，文字、城邦、宗教儀式與王權機制這幾項共同構成了文明的主要特徵。

[注十九][法]費爾南·布羅代爾著，蔣明煒、呂華、曹青林、劉馴剛譯：《地中海考古》（北京：社會科學文獻出版社，二〇〇五年），頁一一一至一一二。

[注二十]確切地說，「東方」、「近東」、「遠東」這類語詞均是從歐洲中心主義視角出發而對非洲、亞洲地區的一種稱呼，明顯帶有一種歐洲優越論色彩。不過因這類稱呼久已有之且頗具影響，此處依然沿用這種稱呼，為避免誤解，筆者在此將其帶上引號，以示立場。

[注二十一]根據埃及文獻的記載，學術界普遍將這場浩劫歸結於「海上民族」，其中尤以非利士人引起的一系列搶劫行為為尤為確鑿。

[注二十二]Walter Burkert. *The Orientalization Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, p.9.

[注二十三]Walter Burkert. *The Orientalization Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, p.128.

文明起源研究中所面臨的一些具有普遍性的問題，都能成為地中海文明共同體框架下的公共性話題。但地中海文明共同體框架內討論的問題具有一定的獨特性，帶有鮮明的地域性特徵。



[注二十四]葉斐、李昊「王權、城市與國家：比較考古學視野中的中國早期城市」，荊志淳、唐際根、高鳴謙一編：《多維視域：商王朝與中國早期文明研究》（北京：科學出版社，二〇〇九年），頁二七六。

[注二十五]Nanno Marinatos. *Minoan Kingship and the Solar Goddess: A Near Eastern Koine*. Chicago: University of Illinois Press, 2010, pp.14-22.

[注二十六]Lanny Bell. "The New Kingdom 'Divine Temple': The Example of Luxor", in Byrone E. Shafer, eds, *Temples of Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1997, pp.127-184, p.132.

[注二十七]Walter Burkert. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2004, Chapter 1.

The Concept and Significance of the Mediterranean Civilization Koine
Wang Qian (Huaibei Normal

University)

Abstract: The present Expression pattern on the *civilizations* around Mediterranean has the meaning of Europocentrism which neglects the commonality between the civilizations. *The Mediterranean civilization koine* whose time is BC.2000- BC.500, and the space of which is the Mediterranean area, and civilizations of it are the ancient Egyptian civilization, Crete civilization, Mycenaean civilization, Sumerian civilization, The Hittite civilization, Canaan civilization, etc. The concept of Mediterranean civilization koine is conducive to create the whole civilization and culture view, and to interpret the Common features of the civilizations around the Mediterranean world.

Key words: Mediterranean, civilization, koine, culture.

十九世紀空想社會主義者 的基督教情結

■ 姚興富

蘇州大學哲學系

摘要：十九世紀空想社會主義者的思想涉及了許多與宗教相關的問題。聖西門是宗教思想最豐富最系統的一位，他所設想的理想社會就是以一種新宗教為紐帶將藝術、科學和實業有機結合起來的完美制度。傅立葉也把自己對未來和諧社會的構想同對上帝的真正信仰結合起來。歐文對宗教的批判是比較嚴厲的，但他不是要廢除所有宗教，而是要建立理性宗教。空想社會主義者都具有先知般的反傳統精神，他們的社會改造計畫儘管帶有濃厚的理想主義色彩，但不能說這些構想都是虛幻不實的空中樓閣。

關鍵詞：空想社會主義，基督教，聖西門，傅立葉，歐文。

十九世紀初期的三大空想社會主義者——法國的聖西門（一七六〇至一八二五年）、傅立葉（一七七二至一八三七年）和英國的歐文（一七七一至一八五八年），是近代各種社會主義思潮的先驅，他們的學說對馬克思主義（科學社會主義）的形成有重要的影響。馬克思（一八一八至一八八三年）、恩格斯（一八二〇至一八九五年）曾批評他們的思想「是同歷史的發展成反比的」，因為「他們拒絕一切政治行動，特別是一切革命行動；他們想通過和平的途徑達到自己的目的，並且企圖通過一些小型的、當然不會成功的試驗，通過示範的力量來為新的社會福音開闢道路」。「他們一貫企圖削弱階級鬥

爭，調和對立。他們還總是夢想用試驗的辦法來實現自己的社會空想，創辦單個的法倫斯泰爾，建立國內移民區，創立小伊加利亞，即袖珍版的新耶路撒冷」[注一]。馬克思、恩格斯用「新的社會福音」和「新耶路撒冷」的字眼批判空想社會主義者的理想，不僅表明了馬克思、恩格斯對空想社會主義計畫的輕蔑和否定，也透露出空想社會主義者與宗教有著直接或間接的瓜葛。十九世紀空想社會主義者在對人類歷史的考察、對所處時代的分析和對未來社會的構想上都涉及了許多與宗教相關的問題，無不浸染著鮮明的基督教印跡。考察三大空想社會主義者的宗教觀，既可以從理論上反思馬克思、恩格斯對空想社會主義的批判和評價，也可以從歷史上認識和探求宗教（基督教）對社會改造和制度建設所發揮的作用。

一、聖西門的「新基督教」思想

聖西門是三大空想社會主義者中宗教思想最豐富最系統的一位。在他的第一部作品《一個日內瓦居民給當代人的信》和最後一部作品《新基督教》中他都宣稱自己是代神立言[注二]。聖西門系統地考察了歐洲基督教的演進史並且努力開創一種適合新時代的有生命力的新基督教文化。他所設想的未來社會就是以這種新宗教為紐帶將藝術、科學和實業有機結合起來的完美制度。

馬克思、恩格斯用「新的社會福音」和「新耶路撒冷」的字眼批判空想社會主義者的理想，不僅表明了對空想社會主義計畫的輕蔑和否定，也透露出空想社會主義者與宗教有著直接或間接的瓜葛。

聖西門認為基督教的一神論給人類文明帶來了進步和好處。在比較古代希臘人和羅馬人的社會同中世紀神學封建體系的優劣時，他堅持後者優於前者。與當時崇拜希臘羅馬的流行觀點相反，他概括說：「中世紀形成的神學封建體系，比希臘人和羅馬人的政治和宗教體系大大地向前推進了人類的文明；它最終在十五世紀創造出來的勞動成果，使現代的各族人民比古代的各族人民提高了許多」[注三]。因為在基督教「人人都應當兄弟相待」的道德影響下，中世紀廢除了奴隸制，社會人口大大增加，防禦外敵的能力增強，平民可以進入僧侶階級並研究科學，為人類理智的向前發展和研究自然現象的工作做出了貢獻。當然，聖西門也指出，十五世紀以後，教會變得腐敗了。

基督教本質上是民主主義的，但中世紀的神學家用天主教的君主主義代替了整個基督教，他們把教會永無錯誤的原則宣佈為教皇永無錯誤的原則，把以前鼓舞過僧侶階級的無私心轉變為追求物質利益的貪財心。

所以，十五世紀以來哲學家的任務就是：一方面破壞神學封建體系，另一方面是準備建立科學實業體系。

聖西門指出他所處的時代是一個過渡時期，未來的科學實業體系是一個管理者替代統治者的社會，國家由藝術家、學者和實業家三者聯合管理。在不合理的社會，統治者認為他們天生就是為了統治而生下來的，而老百姓則注定應當服從統治。統治者為了維護政權，通過賦稅和公債來搜刮民財，以此來養活一大批行政官員，並千方百計防止人民的反抗。他們活動的主要手段是暴力、欺騙、雇傭軍和員警，而說服和證明只被看作是次要的手段。但管理者與被管理者之間的關係則完全不同：管理者的基本原則是根據被管理者的利益辦事，以便盡量增殖社會財富，得到社會大多數成員的贊同和支持。管理者知道節省

管理費用總是社會成員所希望的，所以他們經常設法縮減這種費用。管理者所能利用的手段，只是證明和說服人們相信他們的活動是最有利於社會的。聖西門認為，法國當時的社會情況已經具備了把管理活動置於統治活動之上的條件，因為從法國大革命一開始，藝術家、學者和實業家就深入研究社會的公益問題，這就培養了他們可以管理好國家大事的能力，而法國的無產者也證明自己有能力管理好財產並且在良好的指導下能夠管理好自己。如果法國領先一步，英國緊隨其後，這樣整個歐洲乃至全世界就會逐漸步入美好的理想社會[注四]。

聖西門強調他所要實現的這一創舉與建立基督教的本質是相同的，其直接目的是改善社會的下等階級的命運，以便使所有的人不管他們現在處於什麼等級和什麼地位都能幸福[注五]。按照基督教的最高原則「人人都應當兄弟相待」推論，「人們應當把自己的社會儘量組織得有益於最大多數人，以最迅速和最圓滿地改善人數最多階級的精神和物質生活，作為自己的一切勞動和活動的目的」[注六]。以往的天主教和新教雖然對社會進步有一定的貢獻，但都沒有很好地履行這一最重要的道德原則。十五世紀以後的天主教不再同社會的下層階級為伍，而是支持有錢有勢的人；路德改革的基督教仍然承認凱撒的權力，把基督教置於社會組織之外。為了保證理想制度的實現，聖西門決意創立一種新的基督教——「這種宗教要在學者、藝術家和實業家之間建立起聯繫……這種宗教要使藝術、實驗科學和實業名列一切高尚知識的前茅……這種宗教要把神學排除於宗教之外……使它能在禮拜時吸引信徒們注意基督教道德」[注七]。

聖西門認定，理想的制度是能夠把一般原則和個別原則、先天知識和後天知識、理智能力和情感能力有機統一起來

聖西門強調他所要實現的這一創舉與建立基督教的本質是相同的，其直接目的是改善社會的下等階級的命運，以便使所有的人不管他們現在處於什麼等級和什麼地位都能幸福。

與聖西門一樣，傅立葉也把自己對未來社會的構想同對上帝的真正信仰結合起來。「上帝的概念是傅立葉哲學中的中心概念」，也成了他整個學說體系的根基和出發點。

不幸的時期之一」[注十]，「是一個倒行逆施的世界」[注十一]。文明制度的物質方面已經陷入「惡性循環」[注十二]：農業的分散性阻礙生產的發展，造成巨大的浪費；工業雖然發達，但只能創造幸福的因素，而不能創造幸福；商業的無政府狀態導致殘酷競爭，引起嚴重的貧富分化。傅立葉指出，商人的精神與基督教的精神是完全背道而馳的，耶穌在世時曾斥責商人把上帝的殿變成了賊窩，所以基督教譴責商業社會的高利貸、囤積居奇和證券投機等欺詐行為[注十三]。

文明制度的精神方面也是患了「智力的白內障」[注十四]：它的經濟學家、道德學家、政治家和形而上學家都是盲目的，正是他們的非精確科學使人類陷入了理智的迷霧。尤其是無神論者，他們不相信上帝的存在，使人們不去探求上帝的旨意，而是「制定離奇古怪和矛盾百出的種種理論作為善惡之準繩」[注十五]。傅立葉批評了從古希臘一直到伏爾泰的西方哲學家，認為他們二千三百年來對人類的幸福毫無貢獻，都「是瞎子在給瞎子領路」[注十六]。在傅立葉看來，文明制度的一切都是顛倒的，貧困是由富裕產生的，偽善是由道德掩飾的。

傅立葉提出情欲引力論，並堅稱這是上帝為人類所制定的社會法典。正如牛頓發現了上帝所賦予物質世界的萬有引力定律，傅立葉認為自己破天荒地發現了上帝所賦予人類社會的情欲引力定律。傅立葉論證，宇宙有四種運動：物質運動、有機運動、動物運動和社會運動。由三個永恆不變的原則組成：（一）上帝或神意，即積極的、作為動力的原則；（二）物質，即消極被動的原則；（三）正義或數學，即調節運動的原則。為了在這三個原則之間建立協調關係，就需要上帝在推動物質與改變物質的時候按數學規律行事，也就是說上帝也要服從他自己所創造的規則，這樣才可以證明他是公平而不是武斷地治理世界。既

和生理學等具體知識獲得了巨大進展，但是比物理學和數學重要得多的道德科學卻被忽視，然而一千八百多年來，沒有發現哪個道德原則能在普遍性和明確性方面超過基督教。

聖西門認為他所處的時代，「人類正處於一個偉大的智慧轉變時期」。藝術復興起來了，科學開始統治一切知識部門，實業的創舉正在改進窮人階級的命運。問題的關鍵在於如何把三種力量有機地組合起來，以便最有利地提高人數最多階級的精神和物質生活。

毫無疑問，他覺得能夠承擔這一重要角色的不是君主貴族的世俗權力，而是宗教與道德合二為一的新基督教。可見，聖西門所設想的理想社會是一個在神聖道德指導下分工細密、高效率的科層制的社會[注八]。在這一點看來，聖西門也許可稱為當代「服務型政府」或「專家治國」理論的早期宣導者。

二、傅立葉的「上帝」觀念

與聖西門一樣，傅立葉也把自己對未來社會的構想同對上帝的真正信仰結合起來。所不同的是，聖西門強調對上帝信仰的重要價值在於履行道德責任，最迅速和最圓滿地改善人數最多階級的精神和物質生活，而傅立葉認為對上帝的信仰在於發現上帝為人類安排的情欲引力法則，人們遵循這一法則就能各得其所、滿足自己的欲望和嗜好、從而實現幸福和諧的社會。「上帝的概念是傅立葉哲學中的中心概念」[注九]，也成了他整個學說體系的根基和出發點。

傅立葉批評他所處的時代——文明制度是不符合或沒有很好地領會上帝旨意的社會。

傅立葉把人類社會劃分為原始制度、蒙昧制度、宗法制度、野蠻制度、文明制度、保障制度、協作制度、和諧制度等許多時期。他認為文明制度是人類社會中「最

然物質運動和有機運動都是符合幾何定律的，很難想像社會運動和動物運動不遵循同一規律[注十七]。

傅立葉認為，情欲對人類行為的支配作用要遠遠地大於理性對人類的影響。以往的哲學家所犯的一個最致命的錯誤，就是試圖自己去創造規律，而不去尋求上帝所制訂的社會法典，他們讓人的理性居第一位，上帝居第二位，從而排除了上帝的立法大權[注十八]。

但是，「人類的情欲雖然一再為哲學家所貶低和鄙棄，可是它在宇宙運動方面卻發揮了僅次於上帝所發揮的作用」[注十九]。「上帝給予情欲引力的力量是那麼多，而給予情欲引力的敵人（理性）的力量卻那麼少」[注二十]。傅立葉堅信，上帝既然在創造人類時將情欲放在人裏面，他也必會為人類情欲的安頓和滿足制訂一個合理的法則。

傅立葉所設想的理想社會——和諧制度就是通過發現、研究和實施上帝為人類社會所制訂的情欲引力法則來實現的。上帝不僅是情欲引力的創造者和安排者，更是情欲引力的分配者和協調者，同時上帝也是一位完美的工頭，他希望人類建立節約的制度。「造物主是如此熱衷於建立情欲的和諧，他巧妙地給我們準備好極其豐富多樣的獲致協調的手段，以便使社會和諧臻於熱情沸騰的境界」[注二十一]。傅立葉把人的情欲分為三類十二種：一是五種感官的情欲（味覺、觸覺、視覺、聽覺和嗅覺）；二是四種依戀情欲（友愛、虛榮心、愛情和血親關係）；三是三種使機構發動起來的情欲（神秘情欲、輕浮情欲和組合情欲）。為了滿足人的各種欲望和興趣，同時也能降低生產成本增加社會財富，人類需要組織情欲謝利葉（Series），即根據不同年齡、不同嗜好形成的各種不同的學習或工作小組的聯合。許多的謝利葉進一步組合起來就形成了大規模的法郎吉（Phalanx），即合作制度下的有組織的生

產和消費協作社。而和諧社會就是法郎吉的總和，在這裏勞動和工作不再是人不得已的謀生手段，而是成為讓人享受不盡的娛樂和遊戲。「由於上帝賦予的十二種情欲都得到滿足，人們的肉體和心靈將會徹底擺脫苦惱，從而成為真正幸福的人」[注二十二]。當然，在和諧社會宗教儀式也是不可缺少的，而且在那時，「愛上帝將成為所有人的熱烈情欲：他們時時刻刻享受新的愉快，並且在歡樂的海洋上乘風破浪地行駛時，將會感到有必要時時刻刻向如此美妙的制度的創造者表達自己的敬意」[注二十三]。

相信上帝創造的目的論、相信自然律與神聖律的完全契合是傅立葉學說的突出特點。就像他的墓誌銘上所概括：「謝利葉支配和諧，引力與天意相適應」[注二十四]。傅立葉非常強調人對上帝旨意的理解，他不同意聖西門的學說，認為聖西門的工業主義免除不了商業的欺詐行為[注二十五]；他更反對歐文的學說，指責歐文的協作社團體幾乎發展到同上帝決裂的地步[注二十六]。

傅立葉心目中的和諧社會是一個人們完全理解了上帝的旨意並按照上帝為人類設立的法則組合和行事的自由自在的社會，這與天國降臨似乎並無二致，的確帶有濃厚的理想主義色彩。

三、歐文的「理性宗教」提法

同聖西門、傅立葉相比，歐文對宗教的批判是最激烈最嚴厲的。他堅稱「全世界的各種宗教歷來和現在都是一切虛偽、傾軋與罪惡的真正根源」[注二十七]。如果不消除宗教給人類帶來的種種弊害，要在人間建立美好的制度只能是空談。

但是歐文的意思並不是要廢除世界上所有的宗教，他所設想的未來社會要在無限制的信仰自由前提下建立一個不分種族不分國別的具有寬容和仁愛精神的理性宗教。歐文自稱是個「沒有宗教信仰的人」

傅立葉心目中的和諧社會是一個人們完全理解了上帝的旨意並按照上帝為人類設立的法則組合和行事的自由自在的社會，這與天國降臨似乎並無二致，的確帶有濃厚的理想主義色彩。

有一個現象值得注意，歐文在他的文章中大量地引用《聖經》經文來描繪他所設想的理想社會。這說明，歐文表面上反宗教的立場強硬，骨子裏還是有基督教的情結。

[注二十八]，但實際上他是不乏宗教情懷的。

歐文批評全世界的僧侶階級是社會最不道德的階級，是實現理性制度的最大障礙。

首先，僧侶階級之間是相互指責謾罵並自以為是的。猶太教徒指責基督教為異端邪說，基督教徒認為印度教胡說八道，而印度教徒污蔑伊斯蘭教徒是狂人。這足以說明一切宗教都是愚昧迷信的，導致人們紛爭、仇視甚至相互殘殺。其次，僧侶階級向人們灌輸怕超自然的東西和怕死的觀念，使人變成了世界上最受壓抑的精神奴隸。僧侶階級自以為是人中的佼佼者，掌握了神的真理。然而，被他們當做神的真理的東西往往都與簡單的事實相矛盾。其實，當他們「自以為瞭解超自然的現象或超自然的存在的時候，那就表明他們已經變成沒有理性的人」[注二十九]。理性的生活應該是人們既不怕超自然的東西也不怕死，而是去研究自然規律並順應它。再者，僧侶階級宣傳「人性本惡」的思想，而不承認人的品質是「大自然」和「社會」賦予的[注三十]。

歐文學說最重要的立論是：「人的性格不是由他自己形成的，而是外力為他形成的」[注三十一]。所以，他反對基督教人天生有罪或不可救藥的觀念，而是主張人是環境的產物，過錯不在於個人，「消除那種容易使人性產生罪惡的環境，罪惡就不會產生」[注三十二]。當人們都瞭解了這一事實，他們之間就自然會生發一種彼此同情和憐愛之心。

歐文認為以往的一切宗教都有錯誤，未來社會應建立合乎真理的「理性宗教」。理性宗教建立的前提條件是實行無限制的宗教信仰自由，即「人人都應在宗教和其他一切問題上享有自由表示自己信念的同等權利」[注三十三]。任何人都沒有權利支配他人的思想，如果不消除一個人從智力上奴役另一個人的思想這種現象，真理就不

能成為全世界的語言。理性宗教的崇拜對象是「通過整個自然界發生作用的不可思議的力量」[注三十四]。以往的宗教關於宇宙的動因製造了許多淺薄、荒謬和不合邏輯的觀念，也想出了無數的極其幼稚、拙劣和荒誕的儀式。但理性宗教鼓勵人們去觀察、研究並全面掌握以事實為依據的知識，人們在靜觀自然界時就會對不可思議的力量產生崇高而純潔的感情，並在言行上表現出來。

「理性宗教的實踐和崇拜，就在於不分階級、教派、性別、黨派、國家和種類，全力促進男女老幼的康樂和幸福，並使人們出生以後就處在良好的環境中，成為有理性而幸福的人，從而產生出難以形容的虔敬和歡喜的感情」[注三十五]。理性宗教的最重要本質就是為人類儘量行善，所以，歐文也稱其為「寬宏教」——「它是恒久忍耐，又有恩慈……它凡事包容，凡事相信」[注三十六]。

有一個現象值得注意，歐文在他的文章中大量地引用《聖經》經文來描繪他所設想的理想社會。比如，他說他所要建立的新制度正是要實現《福音書》中那些無價的誠命[注三十七]。那是一個「舊事已過，一切都變成新的了」的時代，一個「將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀」的時代，一個「地上平安、喜悅歸於人」的時代[注三十八]。「那時豺狼必與綿羊羔同居，豹子與山羊同臥」；「因為認識耶和華的知識要充滿遍地，好像水充滿海一般」[注三十九]。

這說明，歐文表面上反宗教的立場強硬，骨子裏還是有基督教的情結。正如他自己所坦言：「任何明智的人都決不會根據我所說的話就認為我是一切宗教的敵人。相反，我以往一直，而且將來也會努力維護真正宗教的利益，並使它在全世界鞏固地建立起來。我很清楚，而且現在也能證明，在所有的人中，真理、純正宗教和人類幸福的真正敵人，是每種宗教中直接和明顯地跟

現有事實相矛盾的部分，這些都是由懦弱的、錯誤的或居心叵測的人物加到純正宗教中去的。把這一切從基督教體系中除去後，基督教就將變成博愛的宗教，可以而且也會使人變得有理而幸福了。只要實現了這種變革，我就會變成一個名副其實的基督徒」[注四十]。實際上，歐文所反對的是帶有教派傾向以及狹隘地方色彩的宗教，他所要建立的是能夠完全體現神聖法則的博愛的基督教。

縱觀歐文的一生，他並沒有徹底擺脫基督教的影響。歐文在《自傳》中提到，他在少年時是一位很虔誠的基督教徒，並為謹守安息日的事勇敢地給當時的首相寫信。後來發現各教派各執一詞、莫衷一是，於是拋棄了對任何宗教的信仰。歐文的妻子和岳父一家都是虔誠的基督教徒，他和岳父在一起經常討論宗教問題，他的小姨子們大多嫁給牧師並勸他皈依宗教，他和妻子為子女的宗教教育問題發生過爭執。歐文在歐洲和美國曾就信仰問題同教會人士進行過多次辯論[注四十一]。歐文承認一切形態的神明雖無法理解，但最高的神明卻指揮著宇宙的一切，也在用一種奇妙的方式指導他所要完成的事業，沒有一絲的功勞應歸他自己所有[注四十二]。具有諷刺意味的是，歐文在他生前的最後五年，醉心於招魂術，他聲稱傑斐遜、富蘭克林、拜倫等偉人的幽靈曾向其傳達消息，並支援其改造社會的偉大計畫[注四十三]。總之，不能說歐文是一個徹底的無神論者，他的宗教思想是複雜的，也許他可稱為自然神論者，但他也是有神論的。特別是歐文對新和諧制度的描繪，讀起來很像是基督教天國思想的世俗翻版。

空想社會主義者具有先知般的反傳統精神，他們渴望著社會儘快地更新，天國早日降臨人間。儘管他們的社會改造計畫帶有強烈的宗教盼望和理想主義色彩，但也不能說他們的社會構想純屬虛幻不實的空中樓閣。

事實上，空想社會主義者有以下幾個優點：（一）他們的思想並不「空」。他們都是批判社會現實的，他們的理論和設想都是針對當時資本主義發展過程所出現的各種問題和矛盾提出的。（二）他們的思想很「科學」。與科學社會主義相比，他們的學說並不缺少科學因素，他們都試圖把自然科學原則推廣和應用到道德、經濟和社會問題的回答和解決上，努力建設一個高效率、公平合理、人全面發展的社會。（三）他們的思想並不「倒退」。他們所持的是進步的歷史觀，充滿了對未來美好社會的期盼和堅定的信念，鼓舞著人們樂觀向上和積極進取。而且他們的手段與方法是和平的，其目的是為全人類的解放，而不是某個國家或某個階級。

我們研究二百年前的空想社會主義者思想具有重要的理論和現實意義，因為先驅者們所批判的不合理現象今天依然存在，先驅者們所要解決的社會問題我們依然沒有徹底解決。

[注一]馬克思、恩格斯：《共產黨宣言》（一八四八年），載《馬克思恩格斯選集》第一卷（人民出版社，一九九五年）。

[注二]《一個日內瓦居民給當代人的信》（一八〇二年）中寫道：「我不知道這是上帝顯聖還是我在作夢，但我覺得確有其事，現在把它告訴你們」。《新基督教》（一八二五年）中寫道：「君主們！你們要聽一聽神的聲音，神通過我的嘴向你們說……」。分別載《聖西門選集》第一卷、第三卷（商務印書館，一九八五年），頁二二、頁二〇四。

[注三]《適用於十九世紀的幾個哲學論點》（一八二五年），載《聖西門選集》第二卷（商務印書館，一九八五年），頁二六七。

[注四]《論社會組織》（未刊稿片段），同上書，頁二九三至二九七。

[注五]《以促進歐洲社會改組為目的的哲學、科學和詩學研究》（一八二二年），

不能說歐文是一個徹底的無神論者，他的宗教思想是複雜的，也許他可稱為自然神論者，但他也是有神論的。特別是歐文對新和諧制度的描繪，讀起來很像是基督教天國思想的世俗翻版。

空想社會主義者充滿了對未來美好社會的期盼和堅定的信念，鼓舞著人們樂觀向上和積極進取。而且他們的手段與方法是和平的，其目的是為全人類的解放，而不是某個國家或某個階級。

同上書，頁一七。

[注六]《新基督教》，載《聖西門選集》第三卷（商務印書館，一九八五年），頁一六三。

[注七]同上，頁一九〇。

[注八]「他（聖西門）所設想的政府便成為由科學家集團用最科學的方法來管理社會事務的政府。」[美]喬·奧·赫茨勒著、張兆麟等譯：《烏托邦思想史》（商務印書館，一九九九年），頁一九〇。

[注九][蘇聯]維·彼·沃爾金：《傅立葉的體系》，載《傅立葉選集》第三卷（商務印書館，一九八二年），頁三一三。

[注十]《關於普遍命運的幾方面的說明》，載《傅立葉選集》第一卷（商務印書館，一九八二年），頁三三。

[注十一]《第十一概述基本的和有聯繫的特點》，載《傅立葉選集》第二卷（商務印書館，一九八二年），頁二五四。

[注十二]《關於普遍命運的幾方面的說明》，載《傅立葉選集》第一卷（商務印書館，一九八二年），頁一一五。

[注十三]《論商業》，載《傅立葉選集》第三卷（商務印書館，一九八二年），頁一二四。

[注十四]《論智力白內障》，載《傅立葉選集》第二卷（商務印書館，一九八二年），頁三一四。

[注十五]《四種運動和普遍命運的理論》，載《傅立葉選集》第一卷（商務印書館，一九八二年），頁一九。

[注十六]《摘自〈福音書〉的確證》，載《傅立葉選集》第二卷（商務印書館，一九八二年），頁二三五；參見頁一五八。

[注十七]《關於普遍命運的幾方面的說明》，載《傅立葉選集》第一卷（商務印書館，一九八二年），頁二七至二九。

[注十八]《關於情欲力學的考察》，載《傅立葉選集》第二卷（商務印書館，一九八二年），頁二三〇。

[注十九]《關於普遍命運的幾方面的說明》，載《傅立葉選集》第一卷（商務印書館，一九八二年），頁二九。

[注二十]《四種運動和普遍命運的理論》，

同上書，頁一一。

[注二十一]《第九概述論分配的協調》，載《傅立葉選集》第二卷（商務印書館，一九八二年），頁一九一。

[注二十二]白東明主編：《空想社會主義者代表著作評介》（吉林人民出版社，一九八四年），頁二三〇。

[注二十三]《關於普遍命運的幾方面的說明》，載《傅立葉選集》第一卷（商務印書館，一九八二年），頁一三四。

[注二十四][蘇聯]伊·齊貝爾法爾：《沙利·傅立葉傳略》，載《傅立葉選集》第三卷（商務印書館，一九八二年），頁三六八。

[注二十五]《經濟的新世界或協調制度的農業》，載《傅立葉選集》第三卷（商務印書館，一九八二年），頁二一八、頁二五五。

[注二十六]《關於普遍命運的幾方面的說明》，載《傅立葉選集》第一卷（商務印書館，一九八二年），頁一三四。

[注二十七]《自傳》（一八五七年），載《歐文選集》第三卷（商務印書館，一九八四年），頁三二六。

[注二十八]《講演詞二》（一八一七年），載《歐文選集》第一卷（商務印書館，一九八四年），頁二六七。

[注二十九]《〈新道德世界書〉摘譯》（一八四二年），載《歐文選集》第二卷（商務印書館，一九八四年），頁三。

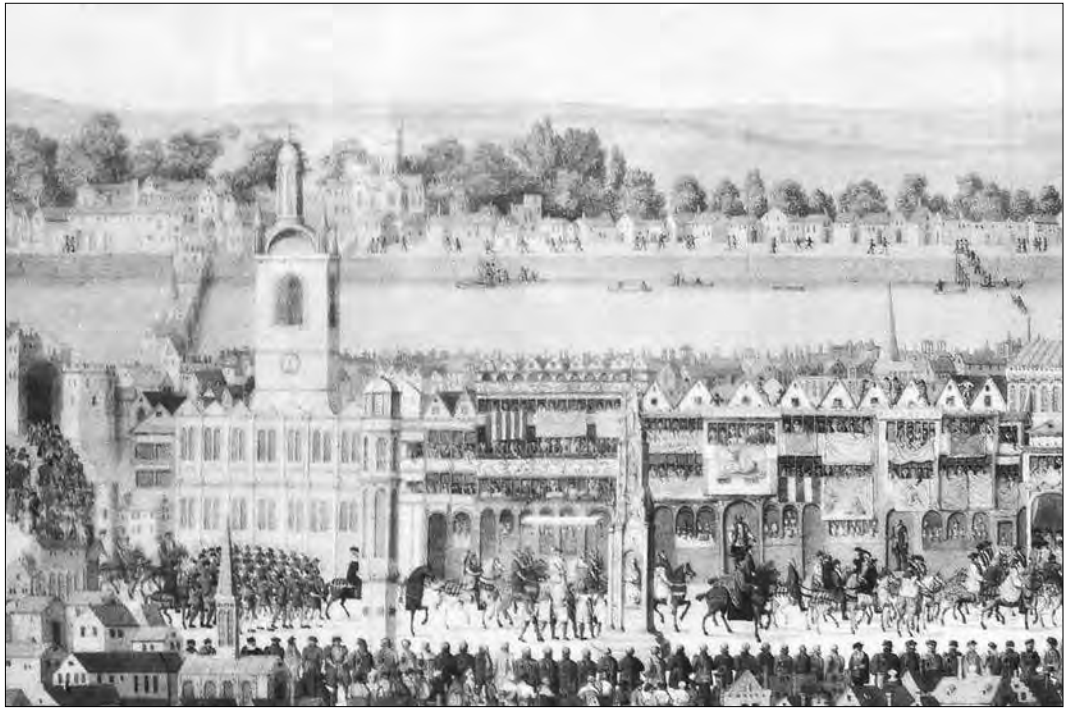
[注三十]《自傳》（一八五七年），載《歐文選集》第三卷（商務印書館，一九八四年），頁六一。

[注三十一]《人類思想和實踐中的革命或將來從無理性到有理性的過渡》（一八四九年），載《歐文選集》第二卷（商務印書館，一九八四年），頁九八。

[注三十二]《新社會觀，或論人類性格的形成》（一八一三至一八一四年），載《歐文選集》第一卷（商務印書館，一九八四年），頁三五。

[注三十三]《人類思想和實踐中的革命或將來從無理性到有理性的過渡》（一八四九年），載《歐文選集》第二卷（商務印書館，一九八四年），頁一四三。

研究二百年前的空想社會主義者思想具有重要的理論和現實意義，因為先驅者們所批判的不合理現象今天依然存在，先驅者們所要解決的社會問題我們依然沒有徹底解決。



[注三十四]同上，頁一七五。

[注三十五]同[注三十四]。

[注三十六]《再論救濟貧民與解放人類的計畫》（一八一七年），載《歐文選集》第一卷（商務印書館，一九八四年），頁二九一。

[注三十七]《一八一六年元旦在新拉納克性格陶冶館開幕典禮上的致辭》（一八一六年），載《歐文選集》第一卷（商務印書館，一九八四年），頁一〇七。

[注三十八]《人類思想和實踐中的革命或將來從無理性到有理性的過渡》（一八四九年），載《歐文選集》第二卷（商務印書館，一九八四年），頁六八。

[注三十九]《再論救濟貧民與解放人類的計畫》（一八一七年），載《歐文選集》第一卷（商務印書館，一九八四年），頁二九二。

[注四十]同上，頁二九七。

[注四十一][蘇聯]費金娜：《羅伯特·歐文傳略》，載《歐文選集》第二卷（商務印書館，一九八四年），頁三〇七。

[注四十二]《自傳》（一八五七年），載《歐文選集》第三卷（商務印書館，一九八四年），頁三二九至三三〇。

[注四十三]同上，頁三一七至三一八。

Christian Complex of Utopian Socialists in the 19th Century

Yao Xingfu (Philosophy Department, Suzhou University)

Abstract: Utopian socialists in the 19th century maintained close ties with Christianity. Saint Simon's religious thought is the most plentiful and systematic, he wanted to build the society in that art, science and industry are combined organically together on the basis of a new Christianity. Charles Fourier designed the harmony society in that all people believe devoutly in God. Robert Owen criticised historical religion severely, but he didn't deny all religion and wanted to create rational religion. Utopian socialists possessed anti-traditional spirit like ancient prophets, their future plans have idealistic color, but are not unreal castles in the air.

Key words: Utopian socialism; Christianity; Saint Simon; Charles Fourier; Robert Owen.

相土所宜與方言的歐式外衣

——十九世紀中期傳教士與寧波方言拼音

■ 郭 紅

上海大學歷史系

摘要：作為洋外套的羅馬字方言拼音，在十九世紀五十、六十年代是寧波傳教士最貼近鄉土社會的方言文字事工的主要表現形式，為傳教士群體的共同事業，是吳語區方言拼音的帶頭者。寧波傳教士群體的特點決定了其順利地推行。它的使用範圍在教會內部，半土半洋的外貌與複雜的方言使它具有地域局限性，當時就有人對這個系統的好處以及用它來取代漢字文化、帶動基督教文化的傳播的可能性提出了質疑。羅馬字拼寫方式割裂了方言與中國漢字文化，十九世紀中期的繁榮只能說是暫時的。

關鍵詞：羅馬字，寧波，傳教士，方言。

方言是一個地域的平民最基本的語言交流工具，融於日常生活之中，可謂為「土」，十九世紀來華的新教傳教士注重和利用方言的這個特點，以其來滲入受教育較少的基層民眾之內，以求宗教更易被接受。在學習、記錄方言的過程中，以漢字拼寫和以羅馬字拼寫成為傳教士方言文字的兩種格式。雖然以羅馬字拼寫中文，始推明末進入中國的天主教傳教士利瑪竇，但是直到二百多年之後新教進入中國，才有實際行動使其付之於推行[注一]。馬禮遜、麥都思等較早來華的新教傳教士都從事過方言羅馬字拼音的相關嘗試。麥都思在他的福建方言字典裏充分解釋了自己制定的

福建方言拼音。至十九世紀後半葉，各地傳教士提出多種拼寫官話、方言的羅馬字方案，並努力推行，但最終的結果卻走上了兩條相反的道路：有一些地區的羅馬字水土不服，沒有成功，又回到了以漢字記錄方言的舊路上；而在另外一些地區，推行得較有成效，經歷了洋為土用的過程，「歐式外衣」逐漸被土著接受與使用，其影響持續至二十世紀初。

被認為是土洋結合的羅馬字拼寫方言，真正開始推行並獲得成效始於十九世紀五、六十年代。這二十年間，東南沿海羅馬字拼音推行最早、成效最大的兩個地域當屬閩南廈門和浙江寧波，兩地成為當時標誌性的方言拼音使用地域，是十九世紀傳教士語言類評論的中心。本文之所以以寧波為中心來分析傳教士的方言拼音，不僅因為有關方言拼音的事工是這段時間寧波全體傳教士為之努力的事業，更因為當地傳教士群體的特點、推行的過程等非常具有代表性，能充分體現羅馬字方言拼音在中國的際遇，及來華傳教士對漢字等傳統文化的認識。洋外衣在鄉土化的過程中如何走過水土不服，變成這塊地域基督教傳播的重要媒介，是本文主要解決的問題。

對於傳教士寧波方言拼音的研究，目前集中在兩個方面。一是從方言學角度探尋百年來寧波方言發音的演變[注二]。由於受到學科的限制，對早期傳教士的方

作為洋外套的羅馬字方言拼音，在十九世紀五十、六十年代是寧波傳教士最貼近鄉土社會的方言文字事工的主要表現形式，為傳教士群體的共同事業，是吳語區方言拼音的帶頭者。

言著作並沒有進行系統的梳理，往往僅選《寧波土話初學》或二十世紀前後所出等數本進行分析；二是在分析丁韞良、麥嘉諦等人或寧波聖經華花書房時會泛泛涉及傳教士的方言文字事工[注三]，目前只有一篇論文對早期寧波方言拼音著作進行了初步考證[注四]，仍缺乏針對寧波傳教士與方言文字的深入探討。

一、「半土半洋」的方言文字事工

「相土所宜，利有攸往」是一八五二年丁韞良所出寧波方言拼音《DI LI SHU》（《地理書》）封面內頁上的一句話，雖然是講人要根據不同地區的地理特點行事，針對該書的寫作形式而言，這句話也非常適合用來形容傳教士在寧波的方言拼音事工。方言拼音正是傳教士們考慮和利用方言的地域性與鄉土性的結果。

論及十九世紀五十、六十年代傳教士在寧波所做的最具地域性、持續性、引人關注的工作，當屬方言羅馬字拼音的推行。一八六一年寧波仁恩堂出版、以漢字拼寫方言的《眾禱告文》，在其凡例中有言「是書總欲眾人易於動聽，若用文理，恐聽者不能盡解，徒費唇舌，故言之不嫌其土，鄙陋之譏誠所不免」；「書中之字若就官音讀之，恐聽者一時難悟，故寧以此地之土音出之」。這段話道出了傳教士方言文字事工最根本的特點，即「土」，用最接近一塊地域鄉土社會的語言來傳播宗教信仰。在此書出版之前，廣州、福州、上海等地已有大量以漢字拼寫的方言宗教書籍，但是對於寧波而言，如《眾禱告文》中以漢字拼寫方言的出版物卻是極少。此前後的二十年中，寧波的西方傳教士方言文字事工是以羅馬字拼音占絕對優勢，並成為當地每一個傳教士都為之努力的事業。「半土半洋」[注五]是當時寧波基督教方言文字事工顯著的地域特色，「土」即指方言的鄉土性，「洋」則指以外來的羅馬字拼音為方言拼

寫方式。

在寧波晚清基督教史有關的研究中，以華花聖經書房所出西學書籍和報刊《中外新聞》最為學者所關注，對於傳教士與當地有關的文字事工關注甚少。而在一八七〇年之前，寧波傳教士最主要的文字事工之一就是方言拼音的出版與推行。一八五一年至一八七〇年中，就筆者統計到的傳教士在寧波出版的五十餘種方言書籍中，只有一八六一年《眾禱告文》為漢字拼讀，一八五八年《聖山諧歌》為漢字、羅馬字拼音兩種一起拼寫，其餘均為羅馬字本。羅馬字出版物比重之大，在當時實屬獨有。這種以羅馬字拼音拼讀方言所使用範圍不只局限於各種方言出版物中，而是與傳教士日常生活、教會學校的教學、教堂中的宣教、教徒的自修等密切聯繫在一起，是當時寧波基督教生活中的一件重大事物。

鴉片戰爭之前，在嶺南活動的新教傳教士已經掌握了粵語和閩語，但是對寧波方言還非常陌生。一八四一年作為英軍口譯人員進入寧波、會講福州方言的郭實臘不得不借助一位寧波人的幫助，將他的福州話翻譯成寧波話，才能與當地人交流[注六]。戰爭過後，在寧波出現的第一本以漢字拼讀方言的書籍是一八四五年《英華仙尼華四雜字文》（*A Manual for Youth and Students, or Chinese Vocabulary and Dialogues, Containing an Easy Introduction to the Chinese Language, Ningpo dialect*）[注七]，是一位在舟山為英國服務的印度人為了商業往來的需要而編寫的。當時僅有七位傳教士進入寧波[注八]，沒有人注意過這本書。至一八五〇之前，在寧波的十餘位傳教士已經印製了一些用於當地的傳教小冊子[注九]，這些小冊子是否有方言版已不得而知，但可以斷定的是它們應該都是以漢字為載體。

雖然在一八五〇年之前馬禮遜、麥都思等新教傳教士已經在漢字的羅馬字拼音

傳教士方言文字事工最根本的特點，即「土」，用最接近一塊地域鄉土社會的語言來傳播宗教信仰。寧波的西方傳教士方言文字事工是以羅馬字拼音占絕對優勢，並成為當地每一個傳教士都為之努力的事業。

寧波的出版與推行始於一八五一年，此後至六十年代末的二十年中，是寧波方言拼音的最快發展時期。隨著羅馬方言拼音的推行，大量以拼音為載體的方言書籍問世，從時間、出版物數量、推行力度而言，在當時的中國，只有廈門可以與之匹敵。

教士和四位傳教士夫人。《中國基督教傳士出版目錄》就寧波方言尚遺漏較多，就筆者的統計，至一八七〇年止，寧波傳教士出版的方言書籍在五十種以上，漢字拼讀的僅有寥寥數種（筆者所計為兩種，尚有遺漏），其餘均為羅馬字本，作者涉及十四位傳教士、八位傳教士夫人。從出版物數量、內容、作者群，上海的羅馬字方言文字事工都無法同寧波相比。

如果僅就聖經的方言翻譯出版而言，五十、六十年代寧波的方言拼音出版也走在整個吳語區的前列。寧波方言聖經始於一八五二年的路加福音，至一八七〇年出版有十六種各類聖經；杭州、蘇州、溫州、台州在一八七〇年之前無方言聖經出版。金華一八六六年出有拼音拼讀的《約翰福音》，是在寧波翻譯的；上海方言第一本羅馬字《約翰書》完成於一八四七年，至一八七〇年出版有十一種各類聖經[注十三]。聖經類文字事工完全反映出寧波方言出版的特點：形式上以羅馬字為主及在吳語區的領頭作用。

寧波方言拼音還有一顯著特點，即統一性，當地傳教士統一使用同一套拼音系統。一八七〇年之前的二十年中，寧波一地的來華傳教士數量是比較多的，但是在在一八五一年丁韞良等人制定了一套拼音系統後，各差會的傳教士們對其沒有歧義，在以後的時光中，寧波各類教會學校、出版物均使用此套拼音，以至於W. T. Morrison感歎到「這個拼寫寧波方言的拼音系統，現在已經在所有傳教士的寧波方言印刷品中使用」[注十四]。使用上的統一性，非常有利寧波方言拼音被接受，這也是其能長期存在下去的關鍵原因之一。與之相比，上海的方言拼音就呈現出零散性，熱衷的人少，方案又不統一，推行力度更是遠遠無法同寧波相比。

方言羅馬字拼音書籍的內容在這二十年中有所變化。寧波五十年代除了福音書、讚美詩、佈道、勸教小故事等宗教類外，還

方面做了不少研究，但是方言拼音真正在傳教事業中起作用是從五十年代開始的。最先發展並取得成效的是廈門與寧波[注十]。廈門稍早，始於一八四八年[注十一]，但是發展的第一個高潮是從五十年代開始的。寧波的出版與推行始於一八五一年。一八五一年初丁韞良等人組織了研究寧波方言拼音的學會，並於當年出版了祿賜悅理（即陸賜，英國聖公會傳教士）《*Ih-peng shu, yuong lo-mo z-ngaen, faen nying-pot' u-wo*》（一本書用羅馬字母翻寧波土語講耶穌道理）。此後至六十年代末的二十年中，是寧波方言拼音的最快發展時期。隨著羅馬方言拼音的推行，大量以拼音為載體的方言書籍問世，從時間、出版物數量、推行力度而言，在當時的中國，只有廈門可以與之匹敵。上海方言拼音文字事工雖略早於寧波，但沒推行開來，一直以漢字拼寫為主。杭州、溫州、台州、金華等地都是在寧波影響下開始制定與推行方言拼音的，起步較晚，可以說寧波的方言拼音是整個吳語區的引領者。

上海與寧波在開埠以後是東部沿海基督教出版的兩個中心，又同屬吳語區，將其與寧波相比，可以顯現此段寧波方言出版的特點。根據《中國基督教傳士出版圖書目錄》[注十二]的不完全統計，一八七六年之前，上海六十種方言出版物中，羅馬字類共十四種，主要內容涉及聖經、神學、方言學習、地理、讚美詩五個方面，其中七種屬神學類小冊子，作者非常集中，十四種書中有九種為七十年代前後美國傳教士范約翰所編，三種是美國長老會的吉牧師（Cleveland Keith）及其夫人一八六〇至一八六一年編寫。該目錄對上海羅馬字書籍雖遺漏較多，但已能反映出內容、作者等基本特點。而在其所收入的二十八種寧波方言出版物中有二十六種為羅馬字拼讀（實際數目遠不止於此，見下文），涉及聖經、神學、教理問答、讚美詩、祈禱文、方言學習、地理、數學等方面，作者為十一位傳

有地理書籍出版，其中也涉及到少量西方科技。地理書籍的主要作者為丁隴良，介紹世界地理知識，配有多幅地圖，用於教會學校[注十五]。《地理書》四冊，在當時屬大部頭的寧波方言拼音書籍。第一冊即有東半球、西半球、亞洲地圖和火輪船等插圖。另一本《I-gyiu du; Ng da-tsiu di-du; Di-li veng-teh. - Nying-po》（《地球圖、五大洲地圖、地理問答、寧波》），配十一幅地圖，涉及世界地圖、阿非利加洲、南美利堅、中國、歐洲、北美利堅、亞洲、寧波府、浙江、地中海，文字部分為問答形式，只有十頁，只能算是「略陳一二」[注十六]。六十年代所出版的全為各類有關宗教的圖書。傳教士創造拼音的主要目的是向主要為教會學校學生和不識漢字的信徒傳播宗教，地理知識有助於打破中國人原有的錯誤的世界地理印象，對於理解聖經故事和傳教士的行為極有益處，因此作為必備知識被翻譯成方言。對傳教士而言，用寧波方言去解釋西方科學知識，在時間與技術上都有一定的難度。將《新約》等翻譯成方言拼音花掉了高富、戴德生等數位傳教士幾年的時間，而這一階段在寧波的傳教士最多時十數人，很難有人有時間做科學知識的拼音翻譯工作。許多新的西來詞彙在寧波方言裏還找不到對應的詞彙。另一方面，這也正是方言羅馬字拼音書籍「鄉土性」的局限所在——因為接受的人群多位於社會的下層，傳教士不重視科學知識在這一層面的傳播。對於受過一定漢字教育的人而言，很少有人願意通過羅馬字書籍去獲得新的知識。所以儘管同一時期聖經華花書房和丁隴良等人在西學的介紹方面值得稱道，寧波方言拼音類的書籍卻極少涉及科學知識的普及，它始終是最貼近社會底層的信徒、為向他們傳播宗教所做，所傳授的地理等知識與麥嘉諦出版《平安通書》「細思天地間最微之物，何莫非神之所造，又何莫非神之所養……觀書者觸物感懷，要以奉神則福，背神則禍者存於心」[注

十七]的宗教目的是一致的。

從《中國叢報》中和其他六十年代之前傳教士有關中國語言文字的大量文章中，可以看出寧波傳教士熱衷於方言拼音的三個主要原因：一，漢字難學。漢字在當時被評為「世界上最難學的文字」[注十八]，成為傳教士進入中國後要克服的第一道障礙；二，中國未受教育的文盲很多，能夠閱讀的人口比例很低，教他們使用漢字需要幾年的時間，而羅馬字拼音則可在數月內掌握；三，持寧波方言的人群數量巨大，是一個值得在方言文字事工上加以努力的地區。當地至少有「一百萬人」在講寧波話，「數百萬人」所用方言與寧波話相似（指吳語）[注十九]，方言拼音存在著潛在的巨大接受人群。「相土所宜」，寧波的傳教士們選擇了方言拼音作為他們傳教的媒介。

就五十、六十年代寧波方言拼音的成功而言，還有一個因素也起著關鍵作用，即當地來華傳教士把方言拼音視為群體的共同事業。

二、群體的語言財富

十九世紀中期寧波方言拼音熱的背後有一個傳教士群體支撐，他們致力打開語言財富[注二十]。這是寧波方言拼音推行過程中表現出的一個突出特點。寧波自開埠以後，第一個到達並傳教的是一八四三年來的瑪高溫，一八四六年當地共有七位傳教士，一八五一年時有十四人[注二十一]，此後的二十年中，增加並不多，一直維持在十餘人，到一八六九年時，有傳教士十九人，傳教士夫人等女性十三人[注二十二]。筆者所統計的五十餘種寧波方言拼音書籍的作者涉及到當時曾在寧波傳教的絕大部分傳教士、傳教士夫人。究竟是一個什麼樣的群體，能夠吸引每一個人都投入到同一個工作中去呢？

表一：一八五〇、六十年代基督教寧波方言羅馬字出版物作者列表

傳教士創造拼音的主要目的是向主要為教會學校學生和不識漢字的信徒傳播宗教，地理知識有助於打破中國人原有的錯誤的世界地理印象，對於理解聖經故事和傳教士的行為極有益處，因此作為必備知識被翻譯成方言。

參與寧波方言拼音文字事工的傳教士主要來自美國長老會和英國聖公會。作者群和作品數量、拼音推行情況來看，有一個共同的特點，即美國來華傳教士更熱衷於這種方言書寫方式的寫作與推行。

姓名	寧波傳教時間	所屬差會
戴德生 J H Taylor	一八五六至一八五九	英國中國傳道會
陸賜 (祿賜悅理) W A Russell	一八四八至一八七二	英國聖公會
麥嘉諦 D B McCartee	一八四四至一八五六、一八五八至一八六二、一八六五至一八六九	美國長老會
郭保德 R · H · Cobbold	一八四八至一八五一 一八五三至一八五七	英國聖公會
慕雅德 A E Moule	一八六一至一八七六	英國聖公會
甘比治 G Crombie	一八六五至一八六六	中國內地會
倪維思 J.L.Nevius	一八五四至一八六一	美國長老會
高富 F F Gough	一八五〇至一八五二 一八五四至一八六〇	英國聖公會
丁躉良 W.A.P.Martin	一八五〇至一八六〇	美國長老會
孟丁元 S.N.D.Martin	一八五〇至一八五八	美國長老會
藍享利 H V V Rankin	一八四九至一八五六 一八五八至一八六三	美國長老會
慕稼谷 G E Moule	一八五八至一八六四	英國聖公會
祝恩賜 John Jones	一八五六至一八六三	英國中國傳道會、內地會
應思理 E B Inslee	一八五七至一八六一	美國長老會
那爾敦夫人 Mrs. Knowlton	一八五四至 ?	美國浸禮會
陸賜夫人 Mrs. Russell	一八四四至一八七二	英國聖公會
倪維思夫人 Mrs. Nevius	一八五四至一八六一	美國長老會
麥嘉諦夫人 Mrs.McCartee	一八四九至一八五六、一八五八至一八六二、一八六五至一八六九	美國長老會
戴德生夫人 Mrs.Taylor	一八四四至一八五九	英國中國傳道會
高富夫人 Mrs.Gough	一八五四至一八六〇	英國聖公會
藍享利夫人 Mrs. Rankin	一八四九至一八五六 一八五八至一八六三	美國長老會
慕雅德夫人 Mrs.A.E.Moule	一八六一至一八七六	英國聖公會

參與寧波方言拼音文字事工的傳教士主要來自美國長老會和英國聖公會。就五十、六十年代寧波、上海兩地方言拼音的作者群和作品數量、拼音推行情況來看，有一個共同的特點，即美國來華傳教士更熱衷於這種方言書寫方式的寫作與推行。雖然在鴉片戰爭前後的許多文章裏，傳教士都表示用羅馬字拼音書寫方言是解決中國文盲不認識漢字、不能閱讀的最好方法，但是從實際而言，傳教士進入中國之初

在漢字學習上的困難也是他們推行拼音的主要動力之一。以上海與寧波相比較，開埠以後最初進入上海的麥都思等人，在進入上海之前對中文都已有較高的造詣，麥都思早在進入中國之前，在麻六甲時期已經對漢字和中國的方言有深入的研究，隨後進來的許多歐洲來的傳教士或是已在嶺南等地傳教多年，或是在歐洲已經開始學習中文和中國文化，對他們而言，漢字已經是能相對輕鬆駕馭的文字，用漢字拼寫方言

本身對他們不是難事，另外這種形式亦為識字的中國人所接受。因此在麥都思進入上海後，一八四四年便出有以漢字拼寫的上海方言《祈禱式文》，一八四五年有《上帝聖教公會門》、一八四七年有《講頭一個祖宗作惡》、《約翰書》，奠定了漢字拼寫在上海方言文字事工中的主導地位。而在寧波，最先進入寧波的美國長老會、浸禮會的瑪高溫、麥嘉諦、禱理哲、克陸存等十餘位傳教士，雖然這些人在近代傳教史上都有極高的成就，但是今天卻尋不到他們在一八五〇年前的方言文字，雖然不能就此判斷他們不重視或未從事過方言文字事工，但從一八五一年後方言拼音的突然興盛，至少說明他們的工作對後來的傳教士影響很小。在進入寧波之前他們對中國文化和漢語的瞭解甚少，到達寧波後才開始學習漢語及方言，其後由美國派來的傳教士都有這個特點。一八五一年剛到寧波的丁韞良亦是如此，正是他體會到了羅馬字在其學習方言時的作用，才和其他傳教士一起制定拼音方案，並開始推行。

由於美國派來的傳教士們在到中國之前，對漢字知之甚少，到了傳教點後才開始現學現用，時間很緊，立即會感覺到漢字的難學，「這種語言在書面與口頭表達上的雙重性、說話時奇特的單音節詞、聲調……最主要的是，變化多樣的書寫方式，都是在華傳教士的困難」[注二十三]。再考慮到寧波不識字的平民，自然會傾向於尋找一種易學的拼寫方言方式，以羅馬字代替漢字拼寫就成為首選。五十年代末在上海極力推行自己的拼音體系的美國傳教士高第丕的經歷也可以證明這個問題。高第丕在進入上海後就在漢字學習方面遇到了極大的困難[注二十四]，於是制定了一種獨特的上海方言拼音方案，並在轉而到登州傳教後，將其加以改造以拼寫登州方言。初到寧波的丁韞良，還「不能用語言（指中文）來表達自己的要求」，「沒有任何課本或詞彙表來指引我的學習」，只好

「請了一位連一個英語單詞都不懂的漢語老師」，丁韞良最初學的就是寧波方言，首先解決的只是口語，緊接著要解決的便是書寫，「寧波土話只有口語，無法用文字來表達，而漢字是一種表意文字，語音的音值很不確定，所以我們不得不盡力而為，用無所不包的羅馬字來表達」[注二十五]。

在一八五一年的寧波，究竟是誰先提出羅馬字拼音建議的？丁韞良在《花甲憶記》裏提到是他先提出的。而慕雅德在 *The Story CHEH-KIANG Mission Church Missionary Society* 一書中回憶是陸賜「在其他傳教士的幫助下，創造了一個現在被稱為羅馬字拼音系統」[注二十六]。追究誰是第一在這裏沒有意義，可以肯定的是，寧波方言拼音是群體智慧的結果，就丁韞良所記「在一八五一年一月這個令人難忘的一天結束之前，我們組成了一個學社，其宗旨就是為了確定一個用以把『寧波口語』寫下來的拼音系統。其他傳教士也陸續加入到這一運動中來」[注二十七]，當時寧波的英美傳教士在拼音制定過程中都起了重要的作用。

五十、六十年代的寧波，以美國傳教士為主推行羅馬字方言拼音系統，但是英國聖公會的陸賜、高富、郭保德、慕雅德等人也都是寧波方言拼音文字事工的積極參與者。其中丁韞良、陸賜無疑是領頭者。倪維思夫人對丁韞良此段文字事工的評價是「他最適宜這方面的工作」[注二十八]。

初始，並不是所有的傳教士都贊成方言拼音。根據丁韞良的回憶，已經進入中國七年的醫學傳教士麥嘉諦最初認為這件事毫無價值[注二十九]。但是其他傳教士都認為此事有重大意義，麥嘉諦隨即也改變了看法，並於一八五二年出版了與陸賜一起編寫的寧波方言版《*Lu hyiao ts*》（路加書）。

寧波的傳教士人數一直維持在十多人，已經是當時來華傳教士較多的地區。但是該地的傳教士來源一直比較單一，內

由於美國派來的傳教士們在到中國之前，對漢字知之甚少，感覺到漢字的難學，再考慮到寧波不識字的平民，自然會傾向於尋找一種易學的拼寫方言方式，以羅馬字代替漢字拼寫就成為首選。

傳教士在生活與工作中相互支援，他們可以在不同差會所辦的學校中任教並參予管理，可以為了方言拼音而創立一個學會。在對方言拼音取得一致意見之後，大家都全力投身於拼音推行之中。

部關係非常融洽。一八五一年時十四位男傳教士中，美國長老會八人，美國浸禮會二人，英國浸信會二人，英國聖公會二人，此後二十年中雖不斷有離開和新來，但仍以美國長老會人數最多[注三十]，且傳教士總數變化不大。傳教士集中居住在城牆外姚江、甬江交匯之處[注三十一]，這裏有教堂、教會學校，更有利於傳教士之間的交流。從倪維思、丁隴良、慕雅德等人的回憶中，可以看出寧波英美不同差會的傳教士之間的交往與活動很多，時常的聚會與交談，結伴旅行，關係非常融洽，甚至陸賜、戴德生、麥嘉諦、高富都是在與傳教群體中女性的來往間，找到了人生的伴侶。可以肯定的是，寧波的傳教士形成了一個聯繫緊密的小團體。這個團體為他們在異鄉提供了宗教事業的支柱，他們可以在一起共同探討與實施各種方法，促進基督教的傳播。傳教士在生活與工作中相互支援，他們可以在不同差會所辦的學校中任教並參予管理，可以參加來源不同的傳教士們所主持的佈道會，可以為了方言拼音而創立一個學會。在對方言拼音取得一致意見之後，大家都全力投身於拼音推行之中。

值得注意的是，寧波來華傳教士的妻子們及其他相關女性也以極大的熱情投入到方言拼音的推廣中。雖然五十、六十年代在寧波傳教的婦女人數並不是很多，一八五四年秋僅十二人[注三十二]，但是她們在方言羅馬字書籍的編纂與教學方面的作用卻不容忽視。一方面，她們積極從事文字事工，在筆者統計的五十餘種早期出版物中，有十二種是和女傳教士聯繫在一起，涉及到麥嘉諦夫人、倪維思夫人、戴德生夫人、慕雅德夫人、高富夫人、藍亨利夫人、那爾敦夫人、陸賜夫人。陸賜夫人更是於一八四四年就來到寧波，十四歲時已經掌握了寧波方言[注三十三]。相比之下，這些女傳教士的作品主要集中在可讀性較強的宗教小故事、幼童宗教啟蒙課本等方面，她們所編寫的書籍除了少數頁數較多外，

大部分都是十幾頁的小冊子，像高富夫人的*The Lost Lamb*只有九頁、麥嘉諦夫人的*Henry and His Bearer*有十八頁。與男傳教士們多大部頭的宗教類方言書籍形成了鮮明對比。她們的文字也是傳教士文字事工的一個重要方面，其書籍的內容與小冊子的樣式更易為一般知識水準較低的教徒和兒童所接受，是對男傳教士的一個有力補充。方言拼音文字事工成為她們傳教工作的重要組成部分，這個工作是與男傳教士們的相似工作一起進行的。根據倪維思夫人的記載，當時「在寧波為數不多的女士都把注意力集中在著述上一——一種關於方言的學問，可以用在學校或與當地婦女交流中，對傳教極其有利」[注三十四]，這種「關於方言的學問」即指方言拼音，可見當時傳教士夫人在這方面的熱情。倪維思夫人在失音之後，全部時間都用在將著名的兒童書籍*Peep of Day*翻譯成寧波方言羅馬字版[注三十五]，最終於一八五九年得以出版。全書共九二頁，為女傳教士所編寧波方言中最大部頭，對此，她後來回憶到「我已經完全掌握並能充分利用寧波羅馬字拼音」[注三十六]。

另一方面，在當時寧波各類教會學校的方言拼音課堂上，女傳教士們也非常活躍。在整個五十、六十年代，夫人們在教會學校的教學與管理中都佔有一席之地，由於方言拼音教學是當時學校各個年級都開設課程，低年級學習拼音，高年級則是學習以拼音拼寫的宗教、地理等知識，她們在這方面投入很大的精力。六十年代的一段時間，一所教會學校的方言拼音課程完全由麥嘉諦夫人來講授，一週五天，她每天至少花兩個半至三個小時在此項教學上[注三十七]。女傳教士們在方言羅馬字教學中的重要作用一直持續了下去，直到二十世紀初，這仍是她們在教會學校的重要工作之一[注三十八]。除了教學之外，日常生活中，她們也教導男女信徒和身邊的僕人學習方言拼音。倪維思家的洗衣工宗

文（音譯）不僅成為基督徒，還學會了閱讀方言拼音書籍，每到夜晚倪維思總是能聽見他在近旁的房間裏讀聖經或禱告[注三十九]。

作為群體的共同事業，寧波方言拼音文字事工中合作書籍非常多。這和部頭有關係。寧波許多方言書籍的部頭很大，非一人之力可以完成，往往是多個傳教士共同合作。如《*Sing jah djūn shū*》(*New Testament*)一書是祿賜悅理、藍亨利、丁躉良等多位傳教士合作的結果[注四十]；著名的《寧波土話初學》(*Spell book in Ningpo colloquial dialect*)是郭保德與其他傳教士一起討論後起草[注四十一]；高富在一八六〇年返回英國後，在倫敦協助戴德生把《新約》翻譯成寧波方言[注四十二]。可以說，方言拼音是在寧波的所有傳教士共同奮鬥的工作。

在這個群體中，有些人在近代中國史上赫赫有名。丁躉良一八五〇年到寧波，是寧波方言羅馬字拼音的創始人之一。倪維思、陸賜、郭保德等都是近代中國基督教史上的名人，在寧波的方言文字事工是他們來中國之初最熱衷的事情之一。中國內地會的創始人戴德生也是狂熱的推動者，在一八六〇年從寧波回到英國後，除了出版寧波方言羅馬字《新約》外，還在倫敦為新選拔的傳教士開設寧波方言課程[注四十三]，應該也主要是用已經在寧波教會內部得到廣泛使用的拼音教材。同行的還有一位寧波人王立群，在《摯愛中華——戴德生傳記》第二十三章中記載他說明戴德生把聖詩和書籍翻譯成寧波話，也幫忙修改寧波語版本的新約聖經，以及教導準傳教士學習中文，其「寧波話」也是用拼音拼寫的。

寧波的傳教士把方言拼音的推行視為群體共同的事業，其中一些人後來離開去他地傳教，雖然也會嘗試推行拼音，但缺乏了群體的支持，當地原有的拼寫方言方式就會影響到他們。一八六四年慕稼谷到

杭州傳教，以漢字書寫方言就成了他方言文字的主要形式，但或多或少還是受到了寧波的影響。方言的差距使得寧波的拼音不能用於杭州，加之杭州沒有像寧波那樣目的一致的群體，方言拼音也就沒有在杭州得到發展，七十年代在杭州只有慕稼谷一人熱衷於方言拼音文字事工。

三、寧波方言歐式外衣的應用

一八六三年九月《中日叢報》的編輯在一篇名為《中日語言與方言口語中羅馬字的應用》的文章中，將以羅馬字拼寫中國語言比喻為「給漢字套上歐式外衣」[注四十四]，作者對這套外衣是持贊成態度的，在文中，提到了寧波在這方面「非常成功」。實際上早在一八五四年，也就是方言拼音在寧波推行四年之際，外界對其效果已經給予了肯定[注四十五]。

寧波方言書籍的主要使用者為傳教士、教會學校學生、受教育較少的信徒。一方面解決傳教士學習方言和與土著交流的困難，另一方面使學生、信徒掌握易學的閱讀工具，通過方言拼音書籍宣教，以解決不識漢字之信徒「欲遍讀其書而不能得」的問題[注四十六]。一八五一年在各地方言拼音文字事工還處於初始階段之時，拼音對使用人群的作用已經表現了出來：「這個工作對正在學習這種語言的傳教士等人非常有用。經過一年或更長時間的課程，兒童甚至是成年人都能被教會正確地閱讀那些書籍」[注四十七]。

進入寧波的傳教士利用拼音學習方言，以應對漢字之難，從五十年代開始，進入寧波的傳教士都是從羅馬字拼音入手學習寧波土語和漢字的[注四十八]，他們認為這是一條快捷途徑，掌握拼音系統的發音成為他們到達寧波後的「第一項任務」，而且「這不是一項需費很長時間而令人討厭的任務」[注四十九]。

信徒中使用拼音者，以受教育不多的窮人和婦女為主。「值得一提的是，與總人

寧波的傳教士把方言拼音的推行視為群體共同的事業，其中一些人後來離開去他地傳教，雖然也會嘗試推行拼音，但缺乏了群體的支持，當地原有的拼寫方言方式就會影響到他們。

雖然很難找到關於早期寧波方言拼音的直接評價，但是統計到方言拼音書籍多種曾再版的事實和表二所顯示的印刷數量來看，寧波一地的傳教士在社會下層推行這種拼讀方式並沒有遇到多少阻礙。

男子寄宿學校和一所女子寄宿學校，另有五日制學校一所，共一百四十名學生；美國浸禮會有一個三十名小學生的全日制學校；英國浸信會傳教團開有兩日制學校，有六十名學生；英國聖公會高富等有兩所全日制學校，有五十名學生；阿爾德茜小姐有一所興旺的寄宿制學校，有五十三名女生[注五十五]。這三百多名學生就成為傳教士推廣羅馬字的最初對象。根據慕雅德記載，一八五一年當年教會學校就已經開始拼音教學[注五十六]。到一八五二年春天，「教師、學生，甚至是僕人，都迅速而準確地學習書寫和閱讀羅馬字拼音。節選的祈禱文和福音書被翻譯出版」[注五十七]。當時，有一男學生以方言拼音給郭保德和陸賜寫信，彙報學習、生活和同學的病情，陸賜看到信時感到難以置信，甚至嚴肅的批評說這封信一定不是這個男孩寫的，甚至懷疑「是某種超自然的力量所為」[注五十八]。學生可以在很短的時間內學會使用拼音的證據，使得傳教士更堅信拼音的力量。一八五二年後拼音方言書籍就成為教會各式學校的課本。

口相比，在中國能夠閱讀的人口比例很低，在成年男子中可能不高於百分之五。婦女中有閱讀能力的則更少」[注五十]，一八三〇、四〇年代來華傳教士已經普遍認識到這一點。因此方言拼音書籍是專為「受教育很少的教友」[注五十一]所用。寧波亦不例外，「只要給予一點幫助，他們就能夠掌握羅馬字拼音，便能愉快的閱讀經典和其他好書」[注五十二]，以致於「在寧波方言中羅馬字的表述方式發展的非常快」，「非常成功」[注五十三]。

兒童是傳教士推行拼音的主要對象之一，針對成人接受土洋結合的拼音的難度，傳教士認識到「讓老人或年紀在二十五歲以上的人，及有古老經籍烙印的中國文人理解所介紹的新方法的超極價值與精神都幾乎是不可能的。我們的希望只在少年身上。如果他們中的一小部分能夠認識到這種智慧與更快速的教育方法的益處，去學校參加我們上面提到的教育計畫，一些學得較好的人的成功會導致更多人的接受，最後得到普遍應用」[注五十四]。一八五一年時，美國長老會在寧波有一所

書名	作者	冊數	總頁數
Hymn-Book	藍亨利	一千	十六萬
Scripture Lessons	那爾敦夫人	四百五十	六萬一千六百五十
Peep of Day	倪維思夫人	一千	四萬五千
Little Catechism	戴德生夫人	六百	二萬五千二百
Book of Common Prayer	聖公會	一千	十四萬二千
Genesis	藍亨利	一千	十二萬六千
Romans	丁韞良	一千	三萬四千
Revelation	高富	一千	一萬二千

表二：部分一八五八年前出版的寧波方言拼音書籍的印刷資料[注五十九]

雖然除了傳教士所寫的有關文獻，我們在其它中文地方史料中很難找到關於早期寧波方言拼音的直接評價，但是筆者統計到方言拼音書籍多種曾再版的事實和表二所顯示的印刷數量來看，寧波一地的傳

教士在社會下層推行這種拼讀方式並沒有遇到多少阻礙。根據當時信徒的描述，至咸豐五年（一八五五年）時，寧波的傳教已取得了一定的成果，「上帝十誡並《新約全書》，已家喻戶曉，雖童稚婦女亦能略知其義」[注六十]，其中必有方言拼音的功勞。

從內容來看，雖然學生、信徒學習和

閱讀的方言拼音書籍的內容主要是以宗教為主，但是也從其中獲得了地理、歷史和一些西方科技知識。由於學校的主要課本都是以羅馬字拼音書寫，學習的內容又較多，使得學生在羅馬字拼音上花很長時間[注六十一]。

在相關傳教士留下的文獻中，對寧波方言拼音推行效果絕大多數都是肯定的，溢美之詞頗多。但是我們也不能將其想像為一項寧波多數百姓接受的事務，誇大它的收效。寧波的方言拼音出版物都是用於學校或發給信徒，而不是作為宣教小冊子向民眾散發，因此，它的使用範圍局限在教會內部。雖然筆者未找到寧波的例證，從其他地方傳教小冊子的遭遇，也可推知這種拼音方言讀物如果作為宣教小冊子向民眾散發的後果。當時在廣州散發的宣傳冊「不斷的證據向我們說明，在這個城市的公共街道上和店鋪裏散發的宗教書籍和小冊子得不到人們的重視。它們或是立刻被宣告無用，或是流覽了封面之後就被擱在一邊。如果散發者是一個中國人，他經常會遭到極無禮的謾罵」[注六十二]，可以想像如果不信教的百姓在拿到寧波方言拼音小冊子時的不解與輕視，更何況不經過一定的學習是無法閱讀該種書籍的，所以傳教士一開始便放棄了教會以外的人群。在上海出現的大量只有幾頁紙的漢字拼讀方言書籍，開本只有手掌大小，紙質較差，印刷也比較粗糙，明顯是為了大量散發的需要，內容的故事性很強，能在第一眼即吸引人。而寧波方言書籍部頭較大的占多數，目前所能知道頁數的寧波方言拼音讀物中，半數以上的頁數都超過了三十頁，用於向民眾散發的那種只有幾頁紙的小冊子形式不多。由此可以推斷，五十至六十年代寧波所出拼音方言書籍，主要作為傳教士方言傳教以及教會各類學校培養學生所用，使用範圍不會很大。一八五八年寧波城中的教徒只有「數百人」[注六十三]，受到教徒人數的限制，可以想像當時推行人群的有限。

對於受過教育、有一定漢字水準的中國人而言，方言拼音難免有畫蛇添足之感：「中國的學者很少有人願意屈就去閱讀用拼音書寫的方言書籍」[注六十四]。但是可以肯定的是，五十、六十年代，寧波方言拼音在教徒與教會學校學生中的推行應該是成功的。根據丁韞良的回憶，最初用羅馬字拼讀的書籍出版非常粗糙，且「它只限於在寧波地區的傳教使團內部使用」，「這種新方法的優點是如此明顯，以致我有時候想像它也會在不信教的中國人之間傳播。然而到目前為止，這個願望還沒有變成現實」[注六十五]。

當時各地的拼音都是根據當地方言發音特點設計，相互之間缺乏一個統一的標準，使得各自的使用範圍僅限於傳教士和當地人群，外地人很難掌握。「不幸的是，兩地羅馬字系統的差異使得兩種方言的區別更大。如果一個廈門的年青人聽寧波人用方言閱讀，可能什麼也聽不懂」[注六十六]，寧波、廈門分屬於吳語與閩語，語言差距非常大，「聽不懂」是很正常的，但是即使像上海、杭州、蘇州、金華這些與寧波同屬吳語區的地域，也不能使用寧波拼音。這就使方言拼音的推行有了地域性。

設計一種統一的拼音方案就成為當時傳教士的理想。四十年代初，在福建就有人嘗試「使所有的方言有一個統一的拼音系統」[注六十七]，如此可以做到「許多年之後，這種寫作語言及相關作品會把無以計數的中國人維繫在一起，成為一個整體，統一他們的心靈，提高他們的地位。這種寫作語言能夠記述中國人所用的大量的方言土語，並展現其中的智慧」[注六十八]。用一個系統出版不同方言著作，對於土著或外國人來講，「都將使得方言更加容易學習」[注六十九]。但是當時新傳教士所做的絕大部分工作都屬將「相互間難於理解的方言各自獨立羅馬字化」[注七十]。寧波的傳教士所做的也是僅將寧波方言字母化，並沒考慮其與官話或其他方

在相關傳教士留下的文獻中，對寧波方言拼音推行效果絕大多數都是肯定的，溢美之詞頗多。但是我們也不能將其想像為一項寧波多數百姓接受的事務，誇大它的收效。

寧波的傳教士所做的也是僅將寧波方言字母化，並沒考慮其與官話或其他方言的聯繫。教學上的過度重視、缺乏與官話的聯繫，使寧波方言拼音的地域性變為局限性。

言的聯繫。教學上的過度重視、缺乏與官話的聯繫，使寧波方言拼音的地域性變為局限性。

值得一提的是，中國內地會創始人戴德生在寧波傳教的四年中，完全接受了羅馬字拼寫方言的形式，並為準備前往中國傳教的內地會新傳教士講授寧波方言，對以後內地會在中國的方言拼音事工造成極大影響。

四、餘論

從《中國叢報》十九世紀三十、四十年代的文章中可以看出，初期傳教士對羅馬字拼音都持肯定的態度，希望能夠以此解決傳教的主要阻礙之一——「中國複雜的方言」[注七十一]。五十年代，寧波方言拼音成為當時拼音成功推行的一個典型實例，以致於人們在討論羅馬字時經常會提及寧波的出版與教學等事務。但是同時，傳教士已經開始對方言拼音化進行反思。一八五一年，有文章言道「說同一方言的一小群人可以閱讀同一種羅馬字書籍，但是對於這些書籍的推廣而言，會有另一種嚴重的障礙……我們仍然擔心這類書籍的使用還只是局限於印刷它的城市之中……誰會去嘗試為不同地區的人們提供不同的羅馬字書籍？而且，即使提供了這樣的書籍，更會增加不同族群與地域的人們的分離，從而威脅到我們的正確目標——基督化他們。十五年前特里維廉把印度多種多樣的方言羅馬字化的嘗試以失敗告終，現在大多已經被放棄。那裏的人們仍然在用他們舊的文字，我們懷疑中國人對自己的彎曲文字（指漢字）有著同樣的頑固嗜好。不能忘記的是，即使是在英語內部，儘管盎格魯撒克遜改革者做了很多努力，仍有很多人們頑固堅持的不合規矩之處」[注七十二]，已經指出方言拼音的地域局限性，並對其與傳教最終目標的一致性提出了質疑。對於寧波方言拼音，五十年代初，施美夫（Bishop George Smith）就對這個

系統的好處以及用它來取代漢字文化、帶動基督教文化的傳播看法「並不樂觀」[注七十三]。從一八五四年藍亨利記載的寧波教會寄宿學校教學內容來看[注七十四]，羅馬字拼音自身和以羅馬字拼音拼寫的各種教材是學生學習的重點內容，過度重視羅馬字拼音教學，也面臨著割棄漢字和中國傳統文化的危險，如此，它怎麼會被普遍接受呢。

十九世紀五十年代初，一些傳教士在尊重中國漢字文化的基礎上，已經對方言拼音提出了質疑，認為拼音拼寫方言類書籍很不符合中國傳統文化，「使用通俗的漢字書寫要比用外來字母更可行……這類書籍最終會比用羅馬字書寫的同類書籍發行範圍廣的多，閱讀這類書籍的人不會有在面對半土半洋的羅馬字書籍時所產生的與同胞分割開來的感覺。……傳教士們必須通過他們的母語給山下的人們提供一種新的思維和動力」[注七十五]。因此，從五十年代開始，一些地方的傳教士不再把以羅馬字拼寫方言作為方言文字事工的主要工具，而是仍以漢字拼讀為主體，上海就是一個典型的地域。

儘管已經開始出現不同的聲音，在各地的實踐也開始走向不同的方向，仍有許多傳教士把羅馬字作為一個重要的手段，一直到六十、七十年代以後，羅馬字拼寫方言在一些地區仍然非常盛行。寧波的傳教士將方言拼音事工一直堅持到了二十世紀初。在寧波方言拼音推行成功的背後，由於同漢字和中國傳統文化的割裂，掩藏著隱患。對此，十九世紀五十、六十年代在寧波的傳教士並沒有清醒的意識。

（本研究受上海大學「二一一工程」第三期專案「轉型期中國的民間文化生態」，編號：A.15-A011-09-001資助）

[注一]John De Francis: *The Alphabetization of Chinese*. Journal of The American Oriental Society. Vol.63. 1943. p227.

戴德生在寧波傳教的四年中，完全接受了羅馬字拼寫方言的形式，並為準備前往中國傳教的內地會新傳教士講授寧波方言，對以後內地會在中國的方言拼音事工造成極大影響。

[注二]這方面的論文有胡方：《試論百年來寧波方言聲母系統的演變》，載《語言研究》（二〇〇一年第三期），頁六五至六八；徐通鏘：《百年來寧波音系的演變——附論音變規律的三種方氏》，載《徐通鏘自選集》（鄭州：河南教育出版社，一九九三年），頁二二至六九。

[注三]這方面的論文有王維儉：《丁建良在寧波十年宗教活動述評》，載《浙江學刊》一九八七年第三期，頁九八至一〇二頁；黃時鑒：《寧波華花書房刊本知見略述》，載《寧波與海上絲綢之路國際學術研討會論文集》（寧波，二〇〇五年），頁三五三至三六二；田力：《長老會傳教士麥嘉諦研究》，碩士論文，浙江大學，二〇〇九年。

[注四]龔纓晏：《浙江早期基督教史》第十四章：「寧波方言拼音著作」（杭州出版社，二〇一〇年），頁二〇〇至二一二。

[注五]“Art.X. Bibliographical notices: 1.Chhông-sè To ā n, &c”，The Chinese Repository, Vol XX, NO.7(July 1851), p476.

[注六]Arthur Waley: *The Opium War Through Chinese Eyes. Gutzlaff and his Traitors*, Stanford: Stanford University Press, 1958. p237.

[注七]參見郭紅：《第一本寧波方言英漢詞彙集》，載《或問》（第十五期，二〇〇八年十二月），頁二一至二八。

[注八]“Art.VIII. Journal of Occurrences”，*The Chinese Repository*, Vol XV, NO.2(Feb. 1846), p110.

[注九]“Art.VIII. Protestant Missions in China”，*The Chinese Repository*. Vol XVIII. NO.1(January, 1849). p54. 在講到一八四八年寧波傳教現狀時言「瑪高溫博士負責下的醫院依舊在治療病痛，同時仍在通過口頭和小冊子的散播傳播著令人鼓舞地宗教的真諦」。

[注十]The Editor: “Art. III. On the Application of the Roman Alphabet to the Languages and Spoken Dialects of China and Japan. (Sept.3, 1863)”，*The Chinese and Japanese Repository*, Vol.I, From July 1863-June 1864, p115. 「實際上，在中國的不同地域，羅馬字已經在使用，並且非常成功。第一個是廈門，接下來是寧波，

然後是廣州，緊接著在上海也得到大的推廣。寧波方言中羅馬字的表述方式發展的非常快……」。

[注十一]Hon. Charles w. Bradley: “An outline of the system adopted for romanizing the dialect of Amoy”，*Journal of the American Oriental Society*, Vol. 4, 1854, p335.

[注十二]*Catalogue of Publications by Protestant Missionaries in China* 收錄了一八七六年費城展覽會上展示的此前來華傳教士在中國大陸、東南亞、歐洲出版中文書籍的目錄，雖有所遺漏，但仍不失為瞭解新教在華傳教前六十餘年文字事工的重要參考目錄。

[注十三]遊汝傑：《〈聖經〉方言譯本書目考錄》，載《西洋傳教士漢語方言學著作書目考述》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，二〇〇二年），頁四七至六一。

[注十四] W. T. Morrison: *An Anglo-Chinese Vocabulary of the Ningpo Dialect*. (上海：美華書館，一八七六年)，pXVI.

[注十五]H.V.RANKIN: “Ningpo Boys’ Boarding-school”，*The Foreign Missionary*, VOL.XIII, July 1854, p46. 藍亨利在文中講到寧波教會學校學生在學校要學習以拼音拼讀的地理知識。

[注十六]培瑞（麥嘉諦）：《三刻平安通書序》，載《平安通書》（寧波：華化聖經書房，一八五二年），頁一。

[注十七]培瑞（麥嘉諦）：《三刻平安通書序》，載《平安通書》，頁一。

[注十八]Moses C. White: “Chinese Local Dialects”，*Journal of Tthe American Oriental Society*, Vol.4, 1854, p329.

[注十九]“China missions: a circular from the missionaries at Ningpo”，*The Missionary Chronicle*, Vol.XIV, 1846, p292.

[注二十]艾約瑟：《中文官話口語語法》（上海：墨海書館，一八五七年），頁四。提到希望學習中文能夠「為基督教傳教士們打開語言財富」，本文借用此語形容寧波傳教士在方言拼音上的共同努力。

[注二十一]“Art. I. List of Protestant Missionaries to the Chinese”，*The Chinese Repository*, Vol XX. NO. 8(Aug. 1851), p530.

十九世紀五十年代初，一些傳教士在尊重中國漢字文化的基礎上，已經對方音拼音提出了質疑，認為拼音拼寫方言類書籍很不符合中國傳統文化，使用通俗的漢字書寫要比用外來字母更可行。

[注二十二] “The Protestant Missionaries of China”, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol.2, No.3(Aug. 1869), p61.

[注二十三] Arthur E. Moule: *Four Hundred Millions, Chapters on China and The Chinese*, London: Seeley Jackson, &Halliday, 1891, p59.

[注二十四] Wayne Flynt: *Taking Christianity to China: Alabama Missionaries in the Middle Kingdom*, Alabama: University of Alabama Press, 1997. p64.

[注二十五] 此段引文俱出自丁韋良：《花甲憶記——一位美國傳教士眼中的晚清帝國》(桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇六年)，頁二七至二八。

[注二十六] Arthur E. Moule: *The Story CHEH-KIANG Mission of the Church Missionary Society*, London: Seeley Jackson, &Halliday, 1891, p28.

[注二十七] 丁韋良：《花甲憶記——一位美國傳教士眼中的晚清帝國》，頁二七。

[注二十八] Helen Sanford Coan Nevius: *Our life in China*, New York: R. Carter, 1869, p30.

[注二十九] 丁韋良：《花甲憶記——一位美國傳教士眼中的晚清帝國》，頁二七。原文只記「一個已經在傳教使團工作了七年，並且被人們稱為『預言家』的傳教醫師」，並未談及姓名，根據前後文和當時在寧波的傳教士，此人當指一八四四年來寧波有醫學傳教士麥嘉諦。

[注三十] “Art. I. List of Protestant Missionaries to the Chinese”, *The Chinese Repository*, Vol XX, NO.8(Aug. 1851), p530.

[注三十一] Robert Hart, Katherine Frost Bruner, John King Fairbank, Richard Joseph Smith: *Entering China's service——Robert Hart's Journal, 1854-1863*, United States of America: Harvard College, 1986, p37. 「大部分傳教士都選擇住在城牆以東的余姚、甬江交匯處居住，他們在那裏建有學校、教堂和一些不大的房屋」。

[注三十二] Robert Hart, Katherine Frost Bruner, John King Fairbank, Richard Joseph Smith: *Entering China's service——Robert*

Hart's Journal, 1854-1863, p38.

[注三十三] Constance Frederica Gordon Cumming: *Wanderings in China*, Edinburgh: W. Blackwood, 1900, p300.

[注三十四] Helen Sanford Coan Nevius: *Our life in China*, p3.

[注三十五] Helen Sanford Coan Nevius: *Our life in China*, p 84.

[注三十六] Helen Sanford Coan Nevius: *Our life in China*, p 84.

[注三十七] *The Home and Foreign Record of the Presbyterian Church in the United States of America*, Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, Vol. XVIII, 1867, p91.

[注三十八] Woman's Foreign Missionary Society of the Presbyterian Church Presbyterian Church in the U.S.A: *Woman's work*, 1905, p41.

[注三十九] Helen Sanford Coan Nevius: *Our life in China*, p 320.

[注四十] Alexander Wylie: *Memorials of Protestant Missionaries to The Chinese*, 台北：成文出版社，1967, p184.

[注四十一] *Memorials of Protestant Missionaries to The Chinese*, p183.

[注四十二] *Memorials of Protestant Missionaries to The Chinese*, p199.

[注四十三] Joseph Kirsop: *Historic Sketches of Free Methodism*, London: Andrew Crombie, 1885, p105.

[注四十四] “Art. III. On the Application of the Roman Alphabet to the Languages and Spoken Dialects of China and Japan. By the Editor (Sept.3, 1863)”, *The Chinese and Japanese Repository*, Vol.I, From July 1863-June 1864, p114.

[注四十五] Moses C. White: *Chinese Local Dialect, Journal of the American Oriental Society*, Vol. 4, 1854, p330.

[注四十六] 寧波府信徒：《西洋島華人書》，見「浙江寧波府慈水居士蔡宏章」篇，一八五五年。

[注四十七] “Art.X. Bibliographical notices: 1.Chhông-sè To ā n, &c”, *The Chinese Repository*, Vol XX, NO.7(July 1851), p472.

[注四十八] Robert Hart, Katherine Frost Bruner, John King Fairbank, Richard Joseph

Smith: *Entering China's service—Robert Hart's Journal, 1854-1863*, United States of America: Harvard College, 1986, p44.

「從一八五五年二月末，他開始學習寧波土話。……從這個時候起，他的日記裏到處都是羅馬字拼讀的中文短句和漢字」。

[注四十九]Helen Sanford Coan Nevius: *Our life in China*, 1869, p31.

[注五十]“Art.II.Repory of the Ningpo Missionary Hospital”, *The Chinese Repository*, Vol XV, NO.7(July 1846), p345.

[注五十一]George Smith: *China, Her Future and Her Past: Being A Charge Delivered to the Anglican Clergy in Trinity Church, Shanghae On October 20. 1853*, London: T. Hatchard, 1854, p17.

[注五十二]*Annual report*, New Yoke: Presbyterian Church in the U.S.A. Board of Foreign Missions, 1858, p75.

[注五十三]“Art. III. On the Application of the Roman Alphabet to the Languages and Spoken Dialects of China and Japan. By the Editor(Sept.3, 1863)”, *The Chinese and Japanese Repository*, Vol.I, From July 1863-June 1864, p114.

[注五十四]“Art.III. Mode of Teaching The Chinese Language”, *The Chinese Repository*, Vol V, NO.2(June. 1836), p61.

[注五十五]“Art. I. List of Protestant Missionaries to the Chinese”, *The Chinese Repository*, Vol XX, NO.8(Aug. 1851), pp. 530-531

[注五十六]Arthur E. Moule: *The Story CHEH-KIANG Mission of the Church Missionary Society*, p125.

[注五十七]Arthur E. Moule: *The Story CHEH-KIANG Mission of the Church Missionary Society*, p28.

[注五十八]Arthur E. Moule: *The Story CHEH-KIANG Mission of the Church Missionary Society*, p28.

[注五十九]*Annual report*, New Yoke: Presbyterian Church in the U.S.A. Board of Foreign Missions, 1858, p74.

[注六十]寧波府信徒：《西洋島華人書》，見「浙江寧波府慈水居士蔡宏章」篇，一八五五年。

[注六十一]H.V.RANKIN: “Ningpo Boys' Boarding-school”, *The Foreign Missionary*, VOL.XIII, July 1854, p45.

[注六十二]John Kesson: *The Cross and The Dragon*. London: Smith, Elder, and CO., 1854. p235.

[注六十三]*Annual report*, New Yoke: Presbyterian Church in the U.S.A. Board of Foreign Missions, 1858, p75.

[注六十四]Arthur E. Moule: *Four Hundred Millions, Chapters on China and The Chinese*, p61.

[注六十五]與前句俱引自丁韋良：《花甲憶記——一位美國傳教士眼中的晚清帝國》，頁二九。

[注六十六]“Art. X. Bibliographical Notices”, *The Chinese Repository*, Vol XX, NO.7(July 1851), p475.

[注六十七]“Art. II. New Orthography Adopted for Representing the Sounds of Chinese Characters”, *The Chinese Repository*. Vol XI, NO.1(January 1842), p28.

[注六十八]“Art. III. On the Application of the Roman Alphabet to the Languages and Spoken Dialects of China and Japan. By the Editor(Sept.3, 1863)”, *The Chinese and Japanese Repository*, Vol.I, From July 1863-June 1864, p114.

[注六十九]John De Francis: “The Alphabetization of Chinese”, *Journal of The American Oriental Society*, Vol.63, 1943, p239.

[注七十]“Art. IV. Promulgation of The Gospel in China”, *The Chinese Repository*, Vol III, NO.9(January 1835), p431.

[注七十一]“Art. X. Bibliographical Notices”, *The Chinese Repository*, Vol XX, NO.7(July 1851), p476.

[注七十二]Arthur E. Moule: *The Story CHEH-KIANG Mission of the Church Missionary Society*, p28..

[注七十三]H.V.RANKIN: “Ningpo Boys' Boarding-school”, *The Foreign Missionary*, VOL.XIII, July 1854, p45.

[注七十四]“Art. X. Bibliographical Notices”, *The Chinese Repository*, Vol XX,

從五十年代開始，一些地方的傳教士不再把以羅馬字拼寫方言作為方言文字事工的主要工具，而是仍以漢字拼讀為主體，上海就是一個典型的地域。

實現華文學術期刊全球聯合 促進知識傳播與文明對話 《文化中國》簽署莫斯科宣言

世界華文學術名刊高層論壇於十月一日在莫斯科舉行，本刊執行主編子夜應邀出席會議，並在會上作了題為「文化中國與文明對話」的論文報告。這次會議由中國社會科學雜誌社主辦，俄羅斯聯邦政府財經大學、俄羅斯科學院遠東研究所承辦。來自中國大陸和香港、澳門特區，以及東南亞和北美等國的學術名刊代表出席了會議。

由文化更新研究中心主辦、梁燕城任總編輯的《文化中國》是於一九九四年在加拿大創刊的。一些會議代表對《文化中國》給予了很高評價，認為在充滿網絡泡沫垃圾的今天，作為一本平面印刷學術刊物，能持守至今，致力規範學術，精神可貴。

包括《文化中國》在內的各學術刊物代表，在會議結束時共同簽署和發表了「實現華文學術期刊全球聯合、促進知識傳播與文明對話」的《莫斯科宣言》，指出：兩岸四地乃至全球華人世界之學人胸懷國際視野，心繫民族命運，自覺以弘揚傳承中華文化為擔當，共同致力於繁榮發展中華學術，推動中華文明與世界諸文明展開對話。學術期刊乃傳播知識成果、引領學術發展、促進文明對話之重要媒介，為中華學術長遠發展計，華文學術期刊應加強合作、深化交流，攜手將華文人文社會科學研究推向新高度、走向更廣闊世界。會議就華文學術期刊推動知識傳播與文明對話達成的共識，包括：以傳承、發展中華文化為本位，引領華文學術與國際學術展開平等而有尊嚴的對話，彰顯華文學術之價值與魅力；加強與其他國家、民族學術界、期刊界的交流，借鑒先進的辦刊理念，探索新的研究議題，始終保持學術期刊的前沿性與引領性；加快期刊國際化進程，堅持科學、嚴謹的辦刊方針，實現稿件來源、評審制度、編輯出版、發行模式的國際化；推動華文學術期刊之間人員交流與資訊共用，建立制度化的交流機制，共同抵制學術腐敗，積極營造良好的學術生態。

NO.7(July 1851), p476.

Suitable for Locality and The Europeanized Coat of Dialect

—Missionaries and The Roman Alphabet for Ningpo Dialect in Mid-19th century

Guo Hong(Department of History, Shanghai University)

Abstract: As a foreign coat, the Roman alphabet was the main form of Ningpo dialect mission which is most close to local community for missionaries in 1850'and 1860'. It was a common enterprise of missionaries in Ningpo and became a alphabet leader in Wu Dialect.

The characteristics of missionary groups decided the success of its implementation. The use of dialect Roman alphabet was within the Church. For the complex dialects in China and the foreign looks, its implementation had regional limitations. People had questioned the benefits of this Roman system and the possibility of using it to replace the Chinese characters culture and to promote the spread of Christianity at that time. Roman alphabet spelling separated dialects and Chinese culture. Its prosperity in the mid-19th century was only temporary.

Key words: Roman alphabet, Ningpo, missionaries, dialect

在寧波方言拼音推行成功的背後，由於同漢字和中國傳統文化的割裂，掩藏著隱患。對此，十九世紀五、六十年代在寧波的傳教士並沒有清醒的意識。

現代性與本位複歸

——從理性到感性的轉換路徑及其後果

■ 伍世文、楊桂森

廣東惠州學院

摘要：現代性的理性規約導致「自我出位」。「自我出位」又導致感性主義泛濫，使我們成為無質之心，這是現時代的一個重要特徵。感性主義的泛濫將我們的時代置於危險境地，要克服這種狀況，複歸自我本位是必然之舉。本位複歸意味著：反思我們與世界的關係，使自我複歸於是其所是的本質；淨化心靈，使之複歸於和諧狀態，即一種集「禪思」和謙和、仁愛和求真等道德品質於一身的心靈；本位複歸渴求一種「對話智慧」。

關鍵詞：現代性、理性、無質之心、本位複歸。

哈貝馬斯認為，現代性是一場未競的事業，其旨趣是理性尚未克服現代性所滋生的負效應。依筆者之見，就其對世界和生活控制而言，現代性已結束其歷史使命。而就它尚未完成對所有屬人的需要的開發和發明之前，現代性確實是一場未競的事業。筆者之意是指現代性已完成感性主義的奠基工作，接下來就是盤算如何充分享受屬人的一切感性快樂的問題。本文旨在揭示現代性由理性到感性的轉換邏輯所採取的路徑及其所帶來的後果，並為自我歸位提供積極路徑。

一、自我出位

現代性採取是「自我出位」路徑意味著：自我離開了它原本所是的狀態，並通過重塑我們之外的東西，使其失去其所是之

根據。為了使「出位」出現，就有必要從自我中去尋找足以使其可能「出位」的資源。這種資源被自柏拉圖以來的西方哲學家們稱之為理性。為了張揚理性的無所不能，將自我撕裂成兩個互不相關甚至對立的部分，將其中的一部分——幾何學精神（巴斯卡語）——超拔出來並將之置於優先甚至是絕對支配的地位，然後應用這一部分去打壓另一部分——感性精神。這樣，我們在沒有考察「自我本位」這種更為基礎的問題之前，我們就先行將理性標注為人的本質。隨著這一標注，理性就離開了其自我原本所是位置，並轉而成為自我的化身。這樣，自我出位的情況就產生了。換言之，西方文明尤其是現代文明的本質進程就在於推動著「自我出位」，並為遠離自身——感性精神進行辯護。

漢娜·阿倫特在《精神生活》寫道：「或許在我們這個世界上，最令人吃驚的莫過於這個世界的現象的無限多樣性，其景物、聲音和味道的純粹的娛樂價值，而這是思想家和哲學家們幾乎從不提及的」[注一]。在她看來，整個哲學史都表明：「要發現真理是什麼，哲學家必須離開他原本自然而然地棲息於其中的那個家園，即現象世界。他必須像巴門尼德那樣，被帶到高處，越過日與夜的大門，抵達神聖之路，它『遠離那條被人們踏平的路』，這跟柏拉圖在洞穴寓言中所做的一樣」[注二]。她的這番評論表明了哲學家 and 思想家與感性生活和現象世界之間的不可調和性，從而

現代性採取「自我出位」路徑，為了使「出位」出現，就有必要從自我中去尋找足以使其可能「出位」的資源。這種資源被自柏拉圖以來的西方哲學家們稱之為理性。

哲學家 and 思想家的「遠離」，其隱蔽的訴求不是為了將現象生活世界予以捨棄，而是為某種「回返」創造條件，而這種「回返」的目的是確立現實生活的秩序。柏拉圖的洞穴隱喻是一個最好的例示。

表明了現代感性主義在理性規整視野中的不可能性。但在我看來，哲學家和思想家的「遠離」，其隱蔽的訴求不是為了將現象生活世界予以捨棄，而是為某種「回返」創造條件，而這種「回返」的目的是確立現實生活的秩序。對此，柏拉圖的洞穴隱喻就是一個最好的例示。

在柏拉圖看來，我們這些凡人就像生活在洞穴中的囚徒，生活的準則就是洞穴中火光投射在洞壁上的陰影，因此，這樣的生活只能是虛幻的，不真實的。要想獲得真實的善的生活，就必須離開那個洞穴，進入太陽的光照之中。這裏的太陽（光），按照德里達的解構，乃是「理念」的隱喻。那麼，這種「理念」又是什麼呢？柏拉圖說：「它的確是一切事物中一切正確者和美者的原因，就是可見世界中創造光和光源者，在可知世界中它本身就是真理和理性的決定性源泉：任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看見了善的理念的」[注三]。柏拉圖對理念的這種定位，是為了他的理想國而設計的。根據他的設想，理想的國度應是這樣的：哲學王（擁有理念的人）充當統治階層，武士充當保衛者階層，商人、手工業者等充當供應者階層，三個階層應各司其職而互不僭越。因此，那些違背這個原則的任何人、任何舉措和任何不切實際的想法，均屬於被拒棄之列。例如，詩和詩人就屬於這一系列。這一說法清楚地表明了柏拉圖的真實目的：通過他的「理念」為現實生活確立準則和秩序，而非真的要我們遠離現實生活。

人們會質疑這是柏拉圖幻想中的現實生活的秩序，而非真正的現實生活之秩序。柏拉圖為現實生活奠定理性秩序的實質體現了一種人類對世界的統治意志。根據海德格爾的洞見，理念並非別的什麼東西，它不過是一種特殊的存在者——其它存在者得以存在的根據。但是，作為其它存在者之根據的理念，並非如前蘇格拉底

思想家所指稱的那種不斷湧現出來的事情本身，而是自我表像的產物。因為「形而上學以論證性表像的思維方式來思考存在者之為存在者」[注四]。這就是說，理念之為理念，從一開始就是被我們的論證性表像的思維方式所框定的，因而是自我表像的產物。所以，理念的根據特性所體現的正是我們的統治意志。海德格爾認為，從柏拉圖開始，在一切理性討論或艱辛工作中，在追求實證的和可傳授的知識的一切狂熱中，起作用的始終是這種統治意志。這一點在柏拉圖的敘述中是不可見的，因為它是借助於被德里達等後結構主義者們所詬病的那種視覺隱喻來表達的。

但這種表達對柏拉圖的後繼者們來說，顯然沒有說服人的力量。因此，如何使這種論證性表像的思維方式具有現實的說服力量，從而建立起人類對所有其它存在者進行控制的合法性，就成為其後繼者們的最高使命。在此，我們必須提及伽利略、培根、笛卡兒三位智者，因為他們奠定現代科學精神的基礎，並論證科學思維方式的合法性。對伽利略來說，自然是一本攤開的用一種可被實驗解釋的數學語言寫就的書，因此，只要我們運用適宜的方法，關於自然的全域性真理就可以為我們所掌握。他為我們提供的方法是，把物體和自然過程分析為各種構成部分，從其部分的性質「綜合」出其整體的性質，這就是分解的方法和合成的方法。培根則為我們提供了另一個方法：將觀察者與被觀察者的世界隔離開來，繼而將通過觀察得來的客觀材料經過他所謂的「三表法」的處理，然後運用他的歸納法經過一種由個別到一般的程式而得到客觀認識。並且，這種客觀認識是可以通過實驗加以核對總和修正的。

笛卡兒則相對走得最遠。他直截了當地將理性護送上了君臨一切的寶座：我思故我在。由於思——理性的能力（包括推理和直覺）——是清晰的和自明的，因此，整個世界可由此而被匯出。在此過程

中，和伽利略一樣，他的推導憑藉的也是數學，因為在他看來，我們心之外的所謂物質不過是一種運動的物理量，因而正如他在《方法談》中多次表明的那樣，物質世界的所有事實，都可以用幾何學術語來表達。

就這樣，通過他們持續不斷的奠基，作為現代科學精神基礎的理性的一般品質被籌畫出來：具有一致性的推導，經過充分證實的信念，以及對在我們周圍自然界中發生的事件進程的預見和控制能力[注五]。由於科學已經並正在創造巨大的世俗利益，從而增強了體現在科學思維和科學實踐中理性的威望。因此，爾後進展——科學與工業、政治、現實生活的深度聯姻——就成為某種必然。這種聯姻終於使我們現代人到達了這樣一個終結點：「表像一計算性思維的操作特性和模式特徵獲得了統治地位」[注六]，我們取得了對自然和社會秩序的可控制設置的勝利，人終於現實地成為了世界主人高位之夢想。

柏拉圖及其後繼者們對理性的穿鑿帶來了現代人這樣的感性邏輯：在繼續修善我們對世界的「設置」的同時，肆無忌憚地開始了另一個開拓感性生活的巨大工程：把屬人的所有感性屬性——尤其是那些能直接而快速地被我們所感受的快樂屬性——儘心挖掘展示出來，並——享受一番。這就是我們在「想幹什麼，就幹什麼」、「正因為它低俗，所以才會成功」、「我的地盤我做主」之類的時代話語中所聽出的那種邏輯，為何會出現這種結局呢？

柏拉圖及其以後的形而上學家們給生活確立理性秩序，只是出於對主人地位的維護和對生活失控的擔憂。從柏拉圖對詩人的評論中，我們可以清楚地看到，在他的視野中，敏感性精神只能導致生活趨向模糊、混亂和動盪。為了不至於生活失控和主人地位的失落，就必須確立理性的秩序，以使生活趨向清晰、精確、秩序和穩定。這種理性秩序，並非真的要捨棄屬人

的感性生活，而只是意味著將感性生活納入秩序允許的框架之內。例如，出於城邦利益的考慮，柏拉圖給詩的娛樂留下了位置。儘管這種「留下」是限制性的，但正是這一點，為現代的感性邏輯之產生提供了契機。更重要的是，在柏拉圖的主人邏輯與它對感性的限制之間存在著的那種隱蔽的矛盾——主人卻不能享受屬人的感性生活——為現代的感性邏輯提供了轉換路徑。因為，主人之為主人，不僅在於他有能力和有權力控制他的一切，也在於他有權享用他的一切。因此，現代人對感性享用的執著是對上述矛盾的一種化解，是對主人地位的一種保全和展開，也是得勝後對主人的一種報償。

自我的出位運動造就了笛卡兒式的原子化、游離著的個體。由於這種個體被賦予了無上的自決權利，他的「公利價值域」便常常被遮蔽起來，從而往往產生這樣的幻覺：以為自己有權並且有能力根據符合自己利益的判斷來規劃自己的生活乃是個體在世的唯一使命。因此，他奉行「自我實現的個人主義」這種價值觀便成為邏輯的必然。而作為個體的身體資源的感性之被享用，正是上述價值觀的應有之義。

理性秩序的確立恰是感性之被享用的保證。這裏的「保證」有雙重含義，即一方面，我們已無需有柏拉圖那樣的焦慮——擔心感性的泛濫會導致國家的混亂。因為現代國家通過理性已經建立了強大得令人無法掙脫的監控體系。另一方面，現代科技為我們挖掘、展示和享受感性提供了前所未有的諸如多媒體這樣的技術手段。

感性享用既為社會大眾提供了排遣消極情緒的出口，又貌似給了現代人以幸福的允諾，更重要的是，它把大眾推向單調平庸，從而瓦解了大眾的反抗意志和批判意識，而這正是理性秩序的隱蔽伎倆。那麼，感性享用邏輯會帶來何種結果？

二、無質之心

從柏拉圖對詩人的評論，可以看到敏感性精神只能導致生活趨向模糊、混亂和動盪。為了不至於生活失控和主人地位的失落，就必須確立理性的秩序，以使生活趨向清晰、精確、秩序和穩定。

感性享用既為社會大眾提供了排遣消極情緒的出口，又貌似給了現代人以幸福的允諾，更重要的是，它把大眾推向單調平庸，從而瓦解了大眾的反抗意志和批判意識，而這正是理性秩序的隱蔽伎倆。

滿足乃是人之為人的決定性保障。

確實，出於我們人類的種系特徵，追求物質滿足有其天然的合法性。但它的這種合法性僅僅在於，它是保證人的生命之存在的條件。因此，它雖是生活的一部分，卻不能構成生活的準則。它一旦成為生活的準則，就會成為威脅人類的完整和神聖地生存的危險因素。因為，第一，聽命於物質欲求這種人類的直接的現實利益和需要，並不是對人的提升，倒是把人的動物性方面發展到極致；第二，聽命於人類對物質的欲求必然導致地球環境的巨大破壞。這一點已成為我們的常識；第三，物質欲求的膨脹不僅不會帶給我們以幸福以及自由和心靈的和諧，反而成為它們的障礙。馬克思·韋伯的悲觀預言是，隨著我們愈來愈依賴於科學技術，物質對人類的控制力量不斷地增長，現代精神發展必然導致這樣的現象：「專家沒有靈魂，縱欲者沒有心肝；這個廢物幻想著它自己達到了前所未有的文明高度」[注七]。

馬克思·韋伯的預言已過去多年，並且大體上也已成為現實。可我們至今不聽。我們不聽，從根本上來講，倒不是我們不願意，而是我們已無心聽。著名哲學家馮·賴特認為：「……危險將是另外的東西，我稱之為『情景獨裁』，即迅速的技術發展而形成自主的非人化力量，經濟增長和經濟擴張產生自我持續的必然性」[注八]。這種「情景獨裁」的危險在於：我們的自由和決斷力被蠶食，因為它迫使我們走向無止境地追求物質滿足的單行道。

心靈無質化並不囿於對感性的聽命上，也在於對人類欲創造一個屬於自己的遠離自然符號王國的聽命上。按照凱西爾的意見，人類的本質在於他擁有符號系統，人類正是憑藉這種符號系統的創造，才不斷創造著人類自己的世界——一個理想的世界，而這種理想世界每進一分，我們就遠離自然一分。確實，在我們視域可及的經驗世界，在我們據以生活、生產和交往

聽憑於沒有沉思、沒有審美的「感性開發和享用」的指令之調度已成為時代的流行邏輯。這種邏輯將「對肉身快樂的強烈趨赴」視為價值的中心域，它借著個體解放的名義，通過各種方式——廣告、藝術表演、選美活動、時裝展覽甚至是肉體交易——將性的欲望、「色情」（意指廣義的快感）的眼睛、鮮美的味覺、滑柔的觸覺誘發出來，然後肆無忌憚地加以享受；這種邏輯聽憑感覺主義的大行其道，它毫不掩飾地將「過把癮就死」、「跟著感覺走」、「只要自己感覺幸福就行」視為生活的準則；這種邏輯認同膚淺、粗俗的時代趣味：類似通俗歌曲、各種「名人」的隱私、無聊的逸聞瑣事、做作惡搞的表演成為時代精神的買點。這種邏輯的泛濫，侵蝕著我們心靈的反思判斷力，造成情感的衰落、道德的弱化和信仰的缺失。結果，崇高純淨的精神旨趣被邊緣化，生活之思和生活之擔當被剝離，善良、同情和憐憫等共同的社會道德標準在我們的時代被棄若敝屣，而對暴行、冷漠以及對人類的苦難和屈辱的麻木不仁卻隨處可見。

感性邏輯需要物質作為支撐，感性邏輯的泛濫折射出物質追求的狂熱。因此，現時代的另一種流行邏輯是「一切皆市場」，因為市場乃是合理配置資源的方式，唯有它，高效率的物質利益才能創造出來。就其本質而言，我寧願稱市場為人類欲望的展示場、調節場和生產場。它促逼著人們挖空心思地去搜尋各種可用資源：自然資源、身體資源和人性中的一切劣根性——欺詐、詭計、謊言、暴力、冷漠、殘忍等等，以便換取物質去滿足我們的欲望。因此，在市場經濟的語境下，現時代所鍾愛的排行榜、市場佔有率、點擊率、經濟效益、國民生產總值、人均收入、經濟指標、外匯儲備量、股票指數等時代話語，既是經濟狀況的表證，更是物質欲望的象徵。我們如此聽命於這些話語的指引不過表明了這樣一種生活準則：物質欲求的不斷被

的處所——社會之中，在我們的文化世界，無不表現出人類創造出來的符號性質。凱西爾說：「沒有這種符號系統，人的生活就一定會像柏拉圖著名比喻中那洞穴中的囚徒，人的生活就會被限定在他的生物需要和實際利益的範圍內，就會找不到通向『理想世界』的道路——這理想世界是由宗教、藝術、哲學、科學從各個不同的方向為他開放的」[注九]。但是，指出符號創造這一事情，並非意味著這一事情就是可期望的。更何況事情的實際進展並不如凱西爾所認定的那樣樂觀。實際情況倒是：這個符號世界（尤其是現代）從不缺少戰爭、恐怖、各種直接或間接的人為災難，也從不缺乏被限定在他的生物和實際利益的範圍之內的動物式的生活。而上述的災難和動物式的生活恰恰是我們這些擁有符號創造能力的人（尤其是現代人）所創造的。

這就迫使我們反身沉思這樣一個問題：人類憑藉符號創造自己的世界，從而與自然漸行漸遠之時，為什麼會形成「自反性」？我們現在可以看到，第一，建立在遠離自然基礎上的符號王國的創造並非如凱西爾所認為的那樣，是真正的人的本質的揭示。盧梭早就指出，沉思默想的人是一種墮落的動物，因為他自己通過抽象的沉思把他與自然的聯繫給割斷了。不過，在盧梭的時代，這種「割斷聯繫」的後果尚不明顯。隨著現代社會日益加速的遠離，後果就暴露無遺了。對這一點，義大利哲學家保羅·維里奧有著深刻的洞見。根據他的「速度學」，對速度的發展和控制乃是現代社會結構的決定性力量，而速度則意味著人的另一種形式的異化：速度使我們遠離與自然的直接關係（如飛機、火車使我們與自然的直接關係被中介化了），使得我們對自然的體驗「干化」，從而使人日益成為非人。「非人」的生活只能囿於自我的各種感性欲望之中，聽憑於感性的導引。第二，在現代國家的體制中，科學符號王國已失去其純粹智性的品質，而變成了一種意識

形態，即科學已接受經濟的導向，成為人們追求和滿足物質欲求的最銳利的武器，從而也成為了現代國家自我辯護的最好工具。結果，人類對科學符號王國的創造最終卻聽命於人類的感性欲求，從而成為人類心靈無質化趨向的加速器。

三、本位複歸

托爾斯泰認為：「科學是沒有意義的，因為它不能回答對我們來說最有意義的問題：我們應該做什麼？我們應該怎麼生活？」[注十]這是因為，將主體與自然隔開起來的做法暗含著這一結論：價值（指倫理或道德價值，非認知價值）不可能從對自然的研究中「抽取」出來，因為對自然的研究之前提條件是「去主體性」的。因此，以現代形式表現出來的作為人類理性之花的科學，從其奠基人將它確立的那一刻起，就是與價值規範無涉的。這樣，自然法則對於善的生活或者正確的生活不能夠給出任何指引。相反，對物的關注這一情形卻蘊含著那種使現代人徹底地沉入那令人心醉神迷的物質泥潭最深處而不能自拔的可能性，這種可能性在現代已經成為現實。而由此而來的對人的生活之影響是如此之明顯，如此使人感到無望，以至於愛因斯坦表達出這樣的關注：「一般地說，現代人的悲劇在於這一點：他已經為自己創造的生活條件，因其種系發育方面的發展，對他自己是不適合的」[注十一]。他的診斷表明，人類幾乎沒有未來。

但是，正是這種「幾乎沒有未來」的危險境地卻孕育著拯救的希望。這正如人們在沒有體認到核彈對人類的毀滅性打擊的危險之前，是不會有對它的深刻反思的一樣。但這種希望的根據何在？

尋求這樣的根據並不容易，因為一方面，我們決不可能放棄通過科技理性已經取得的成就。另一方面，我們同樣不能「挨過」，因為「挨過」無異於自殘。因此，我們必須有所承擔：一方面，我們要接納科學

在現代國家的體制中，科學符號王國已失去其純粹智性的品質，而變成了一種意識形態，即科學已接受經濟的導向，成為人們追求和滿足物質欲求的最銳利的武器，從而也成為了現代國家自我辯護的最好工具。

一方面，我們要接納科學理性及其成果，另一方面，我們又要以人的真實命運這種最高的價值為原則去考量和規範它們。這種「有所承擔」實質上呼喚著一場艱難的本位複歸運動。

的知識哪兒去了？在知識中失去的智慧到哪兒去了？」[注十二]。「淨心」的工作帶給我們的那個歸其本位的心靈，是需要某些品質來支撐的，而這些品質是在一種特殊的思中得到培育和教化。

我們必須意識到，本真之思是建立在自力和他力的聯姻之中，即在與他人的交往中，在與人生的各種苦痛遭遇之中，在與自然的應和中，在與自施賴爾馬赫、狄爾泰、伽達默爾、海德格爾和自老子、孔子以來的人文主義思想資源的相遇中，才能成長起來的。這種思，借用禪宗的智慧，我們姑且稱之為「禪思」。這種思不同於列維納斯意義上的「他者的思想」。列維納斯的這種思想對挫鈍自我的狂妄有其重要之處，但卻承載著過多和過於嚴苛的猶太人所獨有的邊緣化意識，因而難免生出偏激的反應。例如，他的這種思想沒有為自我提供必要的棲息之地，而總讓它處在「異地」，因而沒有生命所必須有的張力。這種思與瓦蒂默意義上的「弱小思維」也有區別。因為「弱小思維」雖具有對生活所不可避免的錯誤、局限和玄妙的寬容，從而卸掉了自我對理性絕對完滿的喀那斯少年式的迷戀。但它同樣會成為個體對生活不負責任的托詞。更危險的是，它有可能將真理分割成個人意見的碎片之雜合，從而將人類社會帶入相對主義的泥潭。這種思與海德格爾的思儘管有著最大的相似性，但於核心之處，卻又有著明顯的不同。因為海氏的思雖超越了康得式的主體為客體立法的那種意義上之思，但依然過分「執著」，並且有犧牲日常生活之嫌。這種思不排斥理知，卻也不穿鑿；它不逃避世俗生活，卻也不沉迷其中；它不嚴苛自責，卻也不放縱自欲。它是一種對待世界和生活的重要經驗，即每一個世界之物莫不與自然之道相契合，萬物莫不隨緣而起，因此要從世界的整體相關性去看待世界。這種整體相關性的經驗對我們生活的啟示就是，應該時時處處如實自然地對待自己，以此將相互衝突的

理性及其成果，另一方面，我們又要以人的真實命運這種最高的價值為原則去考量和規範它們。這種「有所承擔」實質上呼喚著一場艱難的本位複歸運動。

本位複歸意味著反思我們與世界的關係，複歸自我是其所是的本質。海德格爾認為，人的本質並不是在於成為世界的主人，從根本上來說，人的本質取決於與存在的關係。因為，存在乃是「大地、天空、諸神和終有一死者之四重整體」，在這種四重整體中，每一方都以自己的方式自我映射和交互映射，憑著這種映射，四方中的每一方都與其它各方相互遊戲，從而支撐起一個世界，人由於這個世界而獲得其本質。因此，人之為人就在於「對神秘的虛懷敞開」和「對物的泰然任之」。即讓神秘是其所是的呈現自身，對它承納、敞開和融合，愛護、保養和建立物，而不是受縛於控制意識和製造意識去擴張我們對它的征服行動。唯有如此，人才能成其「神性」，獲得根基持存性，從而棲居在天地之間。否則，結果就只能是：我們的根基——大地和天空、人和神之四方整體之純一性的關係遭到破壞，從而使我們成為無家之人。

本位複歸需要我們「淨心」。「淨心」意味著：清除那些妨礙我們成其本然的東西——欲做自然的征服者的狂妄、令人心醉神迷的物欲和專橫的理性規約。「淨心」不單是意味著清除，它也是建立。建立首先意味著：將巴斯卡所謂的「敏感性精神」從理性的專橫規約中拯救出來，使其複歸於心靈的應有的位置上。建立也意味著：我們對科學理性有所接納，因為無論是抵制還是詛咒，無疑都是愚蠢的。只不過，我們不再把它看成為生命中最重要和唯一的資質，而是使其複歸到其作為「解蔽」之手段的位置上。這就意味著：清除理性規約和迎回「敏感性精神」並非是重蹈過去的覆轍，使心靈變成單向度的，而是複歸心靈應有的秩序。這就是艾略特在這樣的反問中所暗示的那種和諧：「在智慧中失去

本位復歸還意味著對「對話智慧」的渴求。種種跡象表明，現時代的我們無論是通過對「外在的」因素的反思，還是對「內在的」因素的觀審，都已經與這種智慧相遇了。

理性與非理性、知識與感覺、善與惡、肉體與心靈予以統合。只有這樣，我們才會身處和諧之中，才會免卻我們自己念符召來的加在我們身上的生活之重。

這種思催生著一種道德的品質，即謙和、仁愛和求真。謙和是心靈的這樣一種能力：在與他人的交往中，它令我們既不看輕自己，也不凌越於別人，做到「和而不同」；在與自然的關係上，它令我們遵循斯多葛式的指示——「靜默」，即既與自然相和諧，又保持我們自己的獨立性。仁愛，是這樣一種能力，即把他人同樣視為一個人，與自己一樣的完全的人。除此以外，仁愛還意指著一種自我超越的力量，即一種馬克思·舍勒意義上的向著終極實在奔湧的力量。求真，不只是指科學意義上的與價值（倫理或道德價值）無涉的對真理的追求，它更指道家意義上的「道法自然」，即以自然的法則作為我們的生存準則。

本位復歸還意味著對「對話智慧」的渴求。種種跡象表明，現時代的我們無論是通過對「外在的」因素的反思，還是對「內在的」因素的觀審，都已經與這種智慧相遇了。對前者來說，我們已經體認到，自我出位會導致自傲、自賞、無知、偏見和短視，而這些則引發道德危機、仇視甚至是暴力。對後者來說，我們已經認識到，在如何得到關於自我的真理這一問題上，理性規約或純粹的感性開拓都已無濟於事，而自我各要素之間的相互性、相關性和對話則成為自我本位的建構性基本路徑。

總之，祛除自我對封閉性的狂妄理性和對自我感性的迷戀，淨化我們的心靈，求取禪思，獲得謙和、仁愛和求真的心靈品質，從而讓我們對生活世界有所擔當，這就是我們應該具有的本位邏輯。

[注一]馬克·愛德蒙森：《文學對抗哲學》，王柏華、馬曉冬譯（北京，中央編譯出版社，二〇〇〇年），頁一〇〇。

[注二]馬克·愛德蒙森：《文學對抗哲學》，頁一〇一。

[注三]柏拉圖：《理想國》，郭斌和、張竹明譯（北京，商務印書館，二〇〇三年），頁二七六。

[注四]海德格爾：《面向思的事情》，陳小文、孫周興譯（北京，商務印書館，一九九九年），頁六八。

[注五]馮·賴特：《知識之樹》，陳波、胡澤洪、周禎祥譯（上海，三聯書店，二〇〇三年），頁二六。

[注六]海德格爾：《面向思的事情》，頁七二。

[注七]馬克思·韋伯：《擺脫現代社會兩難困境》，王威海編著（瀋陽，遼海出版社，一九九九年），頁九四。

[注八]馮·賴特：《知識之樹》，頁三九。

[注九]凱西爾：《人論》，甘陽譯（上海譯文出版社，二〇〇四年），頁五七。

[注十]轉摘自馬克思·韋伯：《社會學—世界歷史分析—政治》（北京，商務印書館，一九九九年），頁一二六。

[注十一]馮·賴特：《知識之樹》，頁三八。

[注十二]休斯頓·史密斯：《人的宗教》，劉安雲譯（海口，海南出版社，二〇〇六年），頁四一七。

The modernity and itself reversion
Wu Shih-wen·Yang Gui sen(Huizhou University)

Abstract: The modern rational Statute lead out of self, It has led to the proliferation of sensibility, Lets No quality of heart, This is an important feature of the present era. Emotional 'flood our era in danger To overcome this situation, and revert to the self-interested is an inevitable move. itself revert to the mean: Reflect on our relations with the world, so self reversion So they are the essence; purify our hearts, so reversion in a state of harmony, that is the integration of "Buddhist meditation", humble, Charity, truth-seeking and other moral quality in The soul; itself reversion thirst for a "dialogue of wisdom.

Keywords: modern, rational, no qualitative Heart, itself reversion.

古街區：城市的符號

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：作為人類群居結合的大身體，城市的設計表達了一城的精神面貌。城市的歷史文化，會帶給人回憶及精神喜悅感，例如，四合院是北京回憶的地景，城市老街則是美學符號。同時，由於各種形式的破壞，又形成了歷史的創傷與優美，以及創造性破壞地景。文章以北京和溫哥華為例，探討了保留、活化、更新城市文化的各種途徑和方法。

關鍵詞：城市，回憶，美學符號，更新。

回憶帶來的美感

二十世紀法國哲學大師梅露龐蒂(Merleau-Ponty)曾引述普魯斯特(M.Proust)的小說A la recherche du temps perdu(尋回失落的時光)第一章Combray, 主角吃點心petites madeleines配椴花茶，忽然感到超脫的快感，如初戀的感覺，有可喜悅的精神充實，這感覺不是由客觀口感而來，經反覆的尋思，才發覺來自一個回憶，是從前在Combray早晨吃同一種點心時的感覺[注一]。梅露龐蒂指出，記憶不是過去的構成意識，卻是在當下內涵中重新打開時間的努力，人身體是一仲介，在當下空間中帶出時間中的感覺[注二]。這是人身體感覺呈現在生活中的時空感受，是回憶帶來的美感。從梅露龐蒂的身體現象學，描繪人在身體上從回憶來的一種精神喜悅感覺。廣義來說，城市就是人類群居結合的大身

體，城市的設計表達了一城的精神面貌。這會帶給人什麼回憶及精神喜悅感呢？

地景

城市學家Sharon Zukin用地景(Landscapes)一詞，表達「延伸了想像的」、「物質的、社會實踐的及其象徵再現的結合」。各不同地景是介乎「社會/空間分化」(socio-spatial-differentiation)及「社會/空間的同質」(socio-spatial-homogeneity)之仲介[注三]。早期都市形成時，將大自然改造為不同的地景，市場化的發展創造和界定各種街區和地區，核心區代表經濟與政治權力，在歐洲如大教堂、大廈、工廠、商場等。非核心區如村落教堂、平民住宅、廉價屋區、貧民窟等。形成不同地景，各有其地區獨特風土與文化。如北京的地景，核心權力是紫禁城、天壇，其他是胡同區。

四合院是北京回憶的地景

美國研究中國城市的專家Thomas Canpanella指出：「老北京與眾不同之處是其包容性。老城是一個整體，不單有巨大壇台廟宇及皇宮高塔，而且有龐大的四合院及窄弄與胡同，長久以來定義了京城的首府特性」[注四]。認為北京的庭院深深立根本土文化，具殿堂性內涵，表達大家庭結構，可追到明代，是中國自古城市文化的特式。我們可說，這是北京特有的回憶，特有的文化地景。

在夏故都的遺址，已發現圍著院子的

早期都市形成時將大自然改造為不同的地景，市場化的發展創造和界定各種街區和地區，形成不同地景，各有其地區獨特風土與文化。北京的庭院深深立根本土文化，是北京特有的文化地景。

房屋組合，這是四合院的雛形，西周遺跡亦有四合院，隋展子虔《遊春圖》亦畫有四合院，宋代有前堂後寢的房屋設計。

元在北京建大都，其城市及房屋格局，成為明清至民國的胡同及四合院的模式。老北京繼承了三千年的建築文化，是延續了歷史的地景。胡同與四合院的地景，具特殊組合，除了民居的四合院外，在大街有各種手工業作坊、商號、茶館、會館等。商號如同仁堂、全聚德、中華書局、長安大劇院等，已成為特色的商業文化。而茶館是休閒、娛樂與文人清談之文化場所。老北京整體穿插著貴族、官員、學者、文人、平民、商販等，交織出精巧文化與俗文化的彩虹，成為地景。

Canpanella指出北京四合院生根於中國四方形城市文化中，是中國家庭延伸的結構。其胡同及庭院的城市文化，外有繁忙街道，內有家庭私隱，但不密集，院中間有開放庭院，有高樹遮蔭。巷弄胡同縱橫，外有大路做買賣，內有鄰居密集交往網路。「整體來說，北京胡同是人性的城市構造之最佳典範」[注五]。

城市老街是美學符號

從哲學上定義，城市老街的精神內涵，可描述為一種「美學符號」。簡單地說，符號是表達意義的記號，美學是研究美感經驗的學問，所謂「美學」(aesthetic)，來自希臘文aisthetikos，原義指感官的、感性的。這是指美原是一種感覺官能所見所聞所觸，形成一種美感。美學與符號的結合，是指引發人有關美的愉悅經驗與美感回憶的記號系統，其意義內涵可引發人的幸福、喜悅、暢順感覺與體驗，而有所認同與投身。

每一個人在生活中有思想、情感和行動，其間人對生活中呈現在前的世界加以組織和詮釋，這過程對所見之事物賦予意義，由此而創造語言符號與其他符號。

如孩子從少就對國旗敬禮，國旗不只

是一塊有顏色的布，卻有一「意義」，代表了國家民族。人常用一些記號去表達或象徵某種意義，形成「符號」(sign)，符號最原初是一些記號，以簡單象徵去表達意義。如一面國旗，是一個國家民族的記號，又如男女廁所門口加上男形或女形的記號，這些都是象徵物。將記號的意義加以引伸處理，成為一具較深廣的意義結構，就成為符號學(semiology)上更深層次的「指義符號」(semiosis)。

男女廁的記號，不是指義符號，因不具有深廣的意義結構，但國旗卻是指義符號，就是象徵國家民族的尊嚴和價值，是一意義的結構，當別國侮辱己國的國旗，就是代表對一國家民族的尊嚴和價值的蔑視，這時國旗已不只是記號，卻是一「指義符號」，有複雜的意義指涉。又如北京的天安門是北京城的記號，但人見這記號，想到這門及廣場所代表的各種歷史文化，這就是一意義結構，成為一「指義符號」。

符號學大師羅蘭·巴特(Roland Barthes)指出：「當我在街道上，或在生活中，穿行遇到這些東西時，我對它們全體，也許並無意識地，施以同一種行動，即某種讀解(lecture)行為：現代人，城市人，是花時間閱讀的。首先，他閱讀的是形象、姿態和行為：這部汽車告訴了我車主的社會地位，那件衣服非常準確地告訴了我衣服主人的符合潮流和偏離潮流的程度，這種開胃酒(威士卡，pernod，或cassis白葡萄酒)顯示了主人的生活情調」[注六]。

根據羅蘭·巴特之說，閱讀一個城市，能告訴我們甚麼呢？高樓大廈是千城一面，不能解讀出某城市的獨特意義，故現代化建築不具有特殊的符號意義，只有歷史才有符號意義。一個城市在他人心中，是其歷史，在城中長大的人心中，是從小以來的回憶。

歷史的創傷與優美

在城市中，老街是一美學符號，古老

美學與符號的結合，是指引發人有關美的愉悅經驗與美感回憶的記號系統，其意義內涵可引發人的幸福、喜悅、暢順感覺與體驗，而有所認同與投身。

全盤拆毀與重建，沒有環保與文化的意識。現代主義建築造成一批又一批不被大眾歡喜的「玻璃盒」，漸將城市劃一化，原本的文化與地景被商業化改變，被摩天大樓、高速公路、天橋所吞噬。

定資產，「建造出的環境構作了龐大範圍的生產和消耗的集體資料，在建設與維修中，吸納了大量資本，都市化就形成吸收資本盈餘的方式」[注十一]。在週期危機中，因著投資過分累積於固定資產，如各種建築與基本建設，當發生過度積累時，資本無法繼續大量增加，形成危機，於是資本家要透過空間修補來改造城市，創造新的投資與利益，創造新的需求，結果這創造就形成對原本城市建設的破壞。他說：「創造性的破壞就被植入於資本主義的迴圈中」[注十二]。資本主義發展各種城市的地景，之後因著週期危機，又不斷拆毀城市地景，其創造同時又是破壞。

資本主義迅速發展，不斷改變地景，造成「創造性破壞」，現代工業化不斷創新，也不斷千城一面摧毀地區歷史文化的靈魂。十九世紀興起現代主義(modernism)，主要認為人有創造能力，可以重造大自然，創造人的新環境，如現代主義學者Marshall Berman指出，現代化的世界觀創造了「奇異多姿的見地與現念，指向使男與女成為現代化的主體與客體，並且給與其力量去改變那曾經改變他們的世界」(to give them the power to change the world that is changing them)，「使他們可穿越(現代生活的)漩渦，而將一切變成他們自己的」(to make their way through the maelstrom and make it their own)」[注十三]。

戰後的現代主義對城市的建造，更是全盤拆毀與重建，沒有環保與文化的意識。現代主義建築造成一批又一批不被大眾歡喜的「玻璃盒」(glass box)，漸將城市劃一化，原本的文化與地景被商業化改變，被摩天大樓、高速公路、天橋所吞噬。商業、市場、購物中心、大型住宅，滲入每一地景中，被壓縮為一樣的空間，加上互聯網、iPhone、iPad、快速交通系統等科技，形成時間的縮短，創造出城市中一種時空的壓縮(time-space compress)。

建築具有不同歷史的美學設計，也蘊藏了人民回憶的感情。這種設計和感情代表了城市在時空中的美及性格，是城市的符號。如布拉格(Praha)古城區，保存原貌，已成為城市歷史的美學符號，代表了幾個世紀的歷史創傷與優美。

布拉格曾是神聖羅馬帝國的首都，宗教改革前後都被舊教政權迫害和屠殺，二戰前被納粹侵略屠殺，二戰後又被蘇聯侵佔，六十年代被蘇軍壓止改革，可說是歷史創傷甚多。在古城區的街道、廣場、鐘樓、城堡，都訴說著其歷史的血瑟。

但由查理大帝到近代建築的古城又十分優美，由廣場的教堂、高塔，到銅像林立的查理古橋，到小山丘上的皇宮，保留了歐洲特有的古城文化風味。到過布拉格的人，都感受到其歷史回憶及建築的美，布拉格古城成為捷克的美學符號，代表了歷史的滄桑與美麗的回憶。

創造性破壞地景

資本主義迅速發展，不斷改變地景，造成一種Joseph Alois Schumpeter所謂的「創造性破壞」(creative destruction)，他的靈感來自馬克思與恩格斯在《共產黨宣言》中的觀點，馬恩二人論資本主義控制不了其巨大生產資料，在危機時常產生破壞先前的生產力[注七]，這是資本主義內在既創造又破壞的矛盾。Schumpeter指出資本主義的本質是不斷經濟革新，工業化也無止的創新，這是經濟增長的基礎，但這創新又不斷破壞舊的世界，也摧毀現存的價值[注八]。資本主義「不斷在內部將經濟結構革新，無止境地破壞舊事物，創造新事物，這創造性的破壞是資本主義的基本事實」[注九]。

當代著名城市學家David Harvey繼承其說，從城市來探討這種破壞，提出資本主義有一「空間的修補/固定」(spatial fix)[注十]，認為資本主義的特色在不斷擴張，資本家投資城市中，建立很多實體性的固

Barney Warf指出，當代社會中人經驗時空摺疊(folding of space and time)，因現今社會高速轉變，城市空間和社會關係不斷擴大，時空的結構不斷改變，他說：「時空的壓縮關乎人如何構作變化中通過時間而可接近的地理，即是建造和破壞不同形式的中心點及其週邊，令某些團體或地方得到好處，多於其他團體或地方」[注十四]。城市發展為了滿足某些經濟利益團體，不斷將舊的連根拔起，將新的建造，不斷改變地景，不斷改變城市中的文化與人文關係，不斷遷移原居住的民眾，形成創造性的破壞。

在後現代時空壓縮世界，將舊城不斷地改變為類似的新規劃，漸形成「千城一面」的處境，大廈單位千篇一律，外形亦大同小異。全國(甚至全世界)大都會的發展正在全面的創造性破壞，創造出面貌一致的城市，遠看差不多，難以表達其特有的文化和歷史。

城市成為一個劃一的世界，沒有個性，人陷在大都市的劃一性中，難以發揮具體的自我。法國哲學大師列維納斯(Emmanuel Lévinas)一九六一年發表的成名作《總體與無限》中，指出現代人的生活是被化為一種純劃一性(sameness)之中，劃一性表現為一種總體性，把一切化約為總體的一部分。對任何個別事物的瞭解，都須放入一總體的系統中[注十五]。

大都市中的建築物、大廈、商場、馬路、天橋、車站、公車、地下鐵路，面目全國相似。升降機中、公車中、地鐵中，人人表情一樣，沒有溝通。這是總體劃一性的世界，若不保留城市的歷史文化特性，現代化的總體劃一都市形式，就會吞滅地方的具體特性價值。大城中沒有不同地景，每個地區沒有獨特的地方文化，沒有引人回憶的情調，城市變得沒有特色，沒有符號。失去了可回憶之地，也就失去了靈魂。

梁思成的弘識孤懷

梁思成一九五〇年和陳占祥發表《關於中央人民政府行政中心位置的建議》[注十六]，主張保護北京古建築和城牆，建議為疏散舊城壓力，行政中心西移，在西面建立新北京，保護舊北京城，不在舊城建高層建築；主張「為解決目前一方面因土地面積被城牆所限制的城內極端缺乏可使用空地情況，和另一方面西郊敵偽時代所關的『新市區』又離城過遠，脫離實際上所必需的銜接，不適用於建立行政中心的困難，建議展拓城外西面郊區公主墳以東，月壇以西的適中地點，有計劃的為政府行政工作開闢政府行政機關所必需足用的地址，定為首都的行政中心區域」。

他特別指出：「因為行政區設在城中，政府幹部住宅所需面積甚大，勢必不能在城內解決，所以必在郊外。因此住宿區同辦公地點的距離便大到不合實際。更可怕的是每早每晚可以多到七八萬至十五萬人在政府辦公地點與郊外住宿區間的往返奔馳，產生大量用交通工具運輸的問題。且城內已繁榮的商業地區，如東單、王府井大街等又將更加繁榮，造成不平衡的發展，街上經常的人口車輛都要過度擁擠，且發生大量停車困難。到了北京主要幹道不足用時，惟一補救辦法就要想到地道車一類的工程。一一重複近來歐美大城已發現的痛苦，而需要不斷耗費地用近代技術去糾正。主要不是經濟，而是耗費的計劃」[注十七]。

其時，北京內城的人口一百三十多萬，面積六十二平方公里。三海、故宮、各大公園約占去十平方公里。舊城五十二平方公里，人所聚居人口密度為二萬一千四百餘人/平方公里，遠遠超出八千餘人/平方公里的現代標準。再加上十多萬搬進來的工務員，連眷屬約六十萬人，從長遠規劃看，確是另建新城才能容納，而且還能保留了舊城的歷史。

他的遠見不能為那時代的人理解，這些建議沒有被採納。據一些傳媒報導，梁

大城中沒有不同地景，每個地區沒有獨特的地方文化，沒有引人回憶的情調，城市變得沒有特色，沒有符號，失去了可回憶之地，也就失去了靈魂。

原本梁思成所謂「莊嚴美麗」的古北京建築已大部份被拆毀，文化地景已漸消失，剩下的古跡都各自分立，鮮有連貫的建築群。新建的是仿古商業建築，美學符號已削弱。

被市場經濟與商業利益所取代了。

幸好一九九〇年也開始有保存地景計劃，舊城有二十五個歷史遺跡被保護，二百六十個胡同，約二千間四合院被保存，大約有二千五百六十五畝地景得到保存，約占百分之十七。但未劃入保護的老北京地景，恐怕有一天逃不了被拆而發展地產的命運。而剩下的地景，又怕成為旅遊點，而高度商業化，失去人文風采。

近期北京花數億計金錢修復前門大街、大柵欄等多處舊建築，市政府提出兩軸兩帶多中心的發展模式，代替建國後一直沿用的單中心模式，只不過是依照了梁思成五十年前慘遭批判的觀點。可惜原本的梁思成所謂「莊嚴美麗」的古北京建築已大部份被拆毀，文化地景已漸消失，剩下的古跡都各自分立，除了故宮及小範圍的胡同外，鮮有連貫的建築群。新建的是仿古商業建築，美學符號已削弱。

胡同與四合院須創造的更新

胡同老街原是北京的靈魂，但到七十年代，由於日久老化，未經修葺已頗為殘破與落後，很多缺乏廚房、自來水、具私隱的洗手間。一九七六年唐山地震，很多災民被安置入四合院，庭院空間建滿柵屋或主房上搭建簷屋。這形成破舊衰殘的樣貌，故一旦經濟發展時代來臨，全被夷平是可理解的。但一旦改從歷史文化的視角看，瞭解到殘破的建築原保有很多藝術與文化價值，就應重新考慮，如何保持並更新這美學符號。原來的美學符號已變得凌亂陳舊，須要「創造性的更新」(creative regeneration)，重建其人性風采與文化地景，才是正路。

所謂創造的更新，就是梁思成提過的「保存現狀及恢復原狀」原則，他在《薊縣獨樂寺觀音閣山門考》中指出：「以保存現狀為保存古建築之最良方法，復原部分，非有絕對把握，不宜輕易施行」[注二十]。在一九三五年寫的《曲阜孔廟的建築及其

思成曾對北京市長彭真說：「五十年後你會發現我是對的，你是錯的」[注十八]。經過半個世紀的實踐檢驗，真理的確站在梁思成教授一邊。

梁思成說得好：「城市是一門科學，它像人體一樣有經絡、脈搏、肌理，如果你不科學地對待它，它會生病的。北京城作為一個現代化的首都，它還沒有長大，所以它還不會得心臟病、動脈硬化、高血壓等病。它現在只會得些孩子得的傷風感冒。可是世界上發達國家的經驗是有案可查的。早晚有一天你們會看到北京的交通、工業污染、人口等等會有很大的問題」[注十九]。這真是預見未來的眼光。

老北京的創造性代價

北京文化地景第一次破壞在建國初期，蘇聯專家建議按莫斯科的規劃，不像資本主義般擴大城市的範圍，在市中心建廣場以表現社會主義的光榮，城內多建工廠與公路，又建環城公路。根據這方案，所謂重建舊城，就夷平很多古建築。一九五三年，左安門被拆；一九五四年，慶壽寺雙塔被拆；一九五六年，中華門被拆；一九五七年，永定門、廣渠門、廣安門、朝陽門被拆；一九五八年，右安門被拆；一九六五年至一九六九年，東直門、宣武門、崇文門、安定門、阜成門、西直門、元城牆被拆。東單和西單的牌樓也消失了蹤跡。這是一新創造，但同時破壞了城牆及很多古建築，且工廠更成為污染的根源。

改革開放開始，初期是現代主義的規劃，建更多環城公路，沿路是大型現代建築物，包圍著傳統街道。跟著是大型豪宅與商場發展，內街也拆去不少。

這段時間影響最大的是破壞了很多胡同、老街、四合院。只剩下一小部份被保留。可以說是全城面目一新，但也是六百年保存下來的歷史文化，經李自成、滿清、八國聯軍、日軍都均能存活的老北京，估計百分之四十在一九九〇至二〇〇二年大部份

修葺計畫》中，梁思成指出：「我們須對於各個時代之古建築，負保存或恢復原狀的責任。在設計以前須知道這座建築物的年代，須知這年代間建築物的特徵；對於這建築物，如見其有損毀處，須知其原因及補救方法；須盡我們的理智，應用到這座建築本身上去，以求現存構物壽命最大限度的延長，不能像古人拆舊建新，於是這問題也就複雜多了」[注二十一]。這裏的關鍵是「保存現狀」及「恢復原狀」，即是用新技術與方法，使古建築保存現有樣子，或已被損壞的建築恢復原狀，使其壽命延長，而非鏟平一切之後重建全新的。

對於古跡的具體保護，他說：「在不露明的地方，凡有需要之處，必儘量地用新方法新材料，如鋼樑、螺絲銷子、防腐劑、防潮油氈、水泥鋼筋等等，以補救舊材料古方法之不足；但是我們非萬萬不得已，絕不讓這些東西改換了各殿宇原來的外形」[注二十二]。這是以珍愛的立場來更新歷史文物，保存其歷史原狀。

梁思成的觀點遠超過他同代的現代主義方向，而符合後來先進的城市規劃及保護文物的觀點，如一九六四年「歷史古跡建築師及技術人員國際會議」（ICOM, International Congress of Architects and Specialists of Historic Buildings）第二次會議通過的《威尼斯憲章》（Venice Charter）[注二十三]，提出十三項決議，強調歷史建築與其整體歷史事件及文明的關係，第六項說：「保護一座文物建築，意味著要適當地保護一個環境。任何地方，凡傳統的環境還存在，就必須保護。凡是會改變體形關係和顏色關係的新建、拆除或變動都是決不允許的」[注二十四]。又九項說：「修復是一件高度專門化的技術。它的目的是完全保護和再現文物建築的審美和歷史價值，它必須尊重原始資料和確鑿的文獻」[注二十五]。

一年後成立「國際古跡遺址理事會」（The International Council on Monuments

and Sites, ICOMOS），提供「聯合國教科文組織」（UNESCO）參考原則，發起一系列公約、憲章和其他國際文件，逐漸成為國際歷史遺產保護的普遍共識及原則。其實這一切，梁思成早在三十年代和四十年代就提出了。這可說是蔡晴與姚燼教授所主張的「修舊如舊」[注二十六]原則，用另一較新名辭，就是「創造性的更新」，以對比於「創造性的破壞」。

但「創造性的更新」的原則，仍有一新的維度，梁思成未注意的，就是由當地居民參與的民主民意程式，這可參考溫哥華在這方面的成功發展。

溫哥華規劃的可居性努力

這發展背景是一九六九年城市設計家夏里蘭殊（Harry Lash）成為大溫哥華區的規劃總管，他提出城市發展和規劃理念，須以「可居性」（livability）為主。他指出新時代不是傳統規劃的大拆大建，而是要保存和改進地區的「可居性」。

所謂可居性並非一個抽象的理念，卻是由當地人民參與決定，這須地方領導、規劃者與公眾共同探討出來。地區大眾若認為要保留自然環境、歷史特色，領導與規劃官僚須按人民意願而規劃發展藍圖，使大眾覺得具可居性才發展。

溫哥華可居性的理想是一方面建立國際大城市，有很多生意和工作，但同時其居住環境卻像雨林邊的村莊，有一切人與自然配合的舒暢，開發土地必須小心不離維持其原有的自然和歷史風貌，任何遷拆須得鄰居同意。

故此夏里蘭殊首先開很多聽證會，瞭解地區民眾對發展的意見，再作規劃。以人的需要為本，使發展與歷史、文化、自然環境配合，又讓鄰居中不同的族裔文化與宗教，彼此和諧並進，不再衝突，這理念保護大溫哥華地區的歷史和自然景觀。

大溫哥華結合人性與自然可居性規劃，將十六個區保留為自然樹林、海灘及野

關鍵是「保存現狀」及「恢復原狀」，即是用新技術與方法，使古建築保存現有樣子，或已被損壞的建築恢復原狀，使其壽命延長，而非鏟平一切之後重建全新的。

以人的需要為本，使發展與歷史、文化、自然環境配合，又讓鄰居中不同的族裔文化與宗教，彼此和諧並進，不再衝突，這理念保護大溫哥華地區的歷史和自然景觀。

新」為方向，以「可居住性」為目的，可重建城樓與老街為美學符號。任何遷拆改建，都須與當地居民開會探討社區的可居性發展，聽取民意，從老百姓處瞭解地區的居住特性及人民意願，配合該地區的人性、文化與自然風貌，才決定地區發展的規劃模式與方向。在規劃時須組成歷史文化及地理的學者專家團，聆聽各方專業觀點，尊重並活化歷史文化地景，作整體和諧調配的考慮，擺脫現代主義大拆大建的舊思維，才可配合最新時代先進的發展方向，成為人類居住樂園。

(作者並為上海師範大學都市文化中心研究員)

[注一]Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans by Colin Smith, (New York: Humanities Press, 1962)

[注二]這方面研究可參考Merleau-Ponty's *Reading of Husserl (Contributions To Phenomenology)*, Ted Toadvine & Lester Embree eds, (London: kluwer Academic pub., 2002) p.149-172; 或龔卓軍《身體部署，梅洛龐蒂與現象學之後》(台北：心靈工坊文化，二〇〇六年)，頁七六至七八。

[注三]Sharon Zukin, *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World*, (Berkeley: University of California Press, 1991) 中譯本，雪倫·朱津：《權力地景：從底特律到迪士尼世界》，王志弘、王珮民、徐苔玲/合譯(台北：群學，二〇一〇年)，頁一九。

[注四] Thomas J. Campanella, *The Concrete Dragon: China's Urban Revolution and What it Means for the World* (Princeton: Princeton Architectural Press, 2008) p.147

[注五]同上, p.148

[注六]Roland Barthes, *L' aventure Se' miologique*, 李幼蒸譯《符號學歷險》(北京：中國人民大學出版社，二〇〇八年)，頁一三二，本人對翻譯略有修改。

[注七]Karl Marx, Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*. [1848], Moore, Samuel (trans. 1888). (Harmondsworth, UK:

生動物棲息地。保留了大批農地與古建築區，規劃公路與樹林連合。在社會安排上一區一區發展，使不同新移民和諧並處，又使高速公路不進入城市核心。每一區民居附近都保留自然的河、湖、樹林，建造很多公園，保護自然景觀，又維持歷史文化建築的原貌，成為可居性的樂園。多年被聯合國選為世界最宜居住城布。

保留和活化老區的努力

溫哥華有一個古街區煤氣鎮(Gas Town)，是最古老的市中心，一九七一年被定為歷史遺產。一八六七年Jack Deighton在此開了間酒店，因為口若懸河，人送綽號Gassy(侃爺)，這是Gas Town名字的由來。由於臨近港口及一八八六年建好的太平洋火車站，十九世紀末的淘金熱及木材貿易，北鎮非常熱鬧，當時興建了許多旅館、商店和餐館。因此這裏有很多百年以上的維多利亞式建築。

二十世紀初，城中心移向西，煤氣鎮變成批發物流及酒吧中心，已失去其繁榮與光彩。一九三〇年代大衰退，使整區經濟崩潰，變成擺存貨物、木材的舊倉房及廉價旅館與賣廉價啤酒的破舊地方。

六十年代市民爭取保留歷史建築物，一九六七年華埠與煤氣鎮抗拒建高速公路穿過此區，保護歷史房屋。一九七一年要求政府使煤氣鎮變成歷史地段，結果成功成為傳統文物區，煤氣鎮老街歷史被保留，經夏里蘭殊努力活化，規劃結合居住與觀光的特色，使小鎮依舊保持著二十世紀初的模樣，紅磚和鵝卵石鋪就的狹窄街道、老式的瓦斯街燈、百年以前的建築和裝飾，一切都古香古色，讓人懷舊[注二十七]。

創造性更新北京美學符號

北京的人文歷史資源，應遠強於溫哥華，自然風貌也不弱。若能以「創造性更

聆聽各方專業觀點，尊重並活化歷史文化地景，作整體和諧調配的發展方向，擺脫現代主義大拆大建的舊思維，才可配合最新時代先進的發展方向，成為人類居住樂園。

Penguin, 2002), p.226.

[注八] Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper, 1975) [orig. pub. 1942], p. 82-85

[注九] 同上 p.83

[注十] David Harvey, "The Spatial Fix: Hegel, Von Thünen and Marx", in *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001) p.284 - 311.

[注十一] David Harvey, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. (London: Profile Books, 2010). p.85.

[注十二] David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. (London: Basil Blackwell 1989). p. 105 - 06

[注十三] Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. (Harmondsworth, UK: Penguin, 1988). p.16

[注十四] Barney Warf, *Time-Space Compression: Historical Geographies*. (N.Y.: Routledge, 2008) p.9

[注十五] 參考 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969)

[注十六] 全文詳細分析參考王軍《城記》(北京:三聯書店,二〇〇三年),全文見梁思成文集(四)(北京:中國建築工業出版社,一九八六年)。又見梁思成等著,王瑞智編《梁陳方案與北京》(上海:遼寧教育出版社,二〇〇五年)。又可參考《梁陳方案的歷史考察》,載《都市計劃》,二〇〇一年第六期。

[注十七] 梁思成文集(四)(北京:中國建築工業出版社,一九八六年)。

[注十八] 王軍《拾年》(北京:三聯書店,二〇一二年),載《梁思成與毛澤東的老北京城存廢》引自鳳凰網:http://phtv.ifeng.com/program/ffdgm/200901/0119_2309_976064_5.shtml.

[注十九] 引述自林洙,《梁思成林徽因與

我》(北京:清華大學出版社),頁二一五。

[注二十] 梁思成《梁思成文集一》(北京:中國建築工業出版社,一九八二年)。

[注二十一] 梁思成《梁思成文集二》(北京:中國建築工業出版社,一九八二年)。

[注二十二] 同上

[注二十三] 《威尼斯憲章》陳志華譯《世界建築》,一九八六年(三),頁一三至一四。

[注二十四] 同上第六項

[注二十五] 同[注二十三],第九項。

[注二十六] 蔡晴《姚糖梁思成先生與中國的歷史遺產保護事業》,載《新建築》二〇〇五年(四),此文提供很多值得參考的資料。

[注二十七] 以上研究參考 John Punte, *The Vancouver Achievement: Urban Planning and Design*. (Vancouver: UBC press, 2003). 及 Mike Harcourt, Sean Rossiter, Kenneth Duncan Cameron, *City Making in Paradise: Nine Decisions That Saved Greater Vancouver*, (Vancouver: Douglas & McIntyre, 2007)

**Historic District: the symbol of city
In-sing Leung (Editor-in-Chief of the Journal)**

Abstract: As a large body of human gregarious combination, the urban design and the history and culture of the city will bring people with memories and a sense of the spirit of joy. At mean time, due to various forms of destruction, it has shaped the historical trauma and beauty, and it has formed the landscape of creative destruction as well. This article took Beijing and Vancouver for example, it discussed the various ways and means of urban culture on reservations, activation, regeneration.

Keywords: city, memories, aesthetic symbol, regeneration.

原生態的審美特質

——土家族民歌的媒介傳播形態探析

■ 張羽華

長江師範學院武陵山區研究中心

摘要：土家族民歌是土家族人民在社會生活實踐中逐步形成的，體現了土家族人的生活狀態和生存方式。土家族民歌是土家族人民文化心理的集中反應，體現出原生態的審美特質。土家族民歌通過各種傳播媒介得以搶救、保存、發展和傳播。隨著消費主義的盛行和多元文化交流互動影響，電子媒介和數位媒介對土家族民歌的當代傳播起著舉足輕重的作用。由於土家族人民生活方式的嬗變，原生態的民歌也正在消逝，逐漸失去了純真、質樸、粗狂、充滿原滋味的生命力和藝術魅力，這也不能不引起我們的重視。

關鍵詞：土家族民歌；武陵山區；原生態；媒介傳播；合法性危機。

土家族主要居住在湘鄂渝黔交界的武陵山區。土家族是一個勤勞樸實，不斷開拓進取的民族，有著悠久的歷史和良好的民族文化傳統。土家族民歌是反應土家族人民生活的一面鏡子，它是土家族人民在長期的勞動生活與社會生活實踐中不斷形成的，並通過口傳心授以及動作模仿的方式傳承下來。它們與大自然保持著天然合一關係，逐漸凝聚成一種人與自然、情感與理性相融合的文化心態。土家兒女在人類的承續中，以原生態的歌喉吟唱著土家人的生老病死。土家族是一個充滿詩意的民族，在其長期的勞動生活中，有著獨特的民歌風格，顯示出抒情性、教育性、愉悅性、音樂性、審美性的藝術特質。土家民歌

種類繁多，表現了土家族人民豐富多姿的民族文化審美特徵。

隨著經濟全球化的發展，文化趨向同質化和類型化，傳統的傳播方式不斷式微，土家族民歌這一文化遺產也正不斷遭受到外界文化的浸淫和吞噬。鑒於民間文化遺產是不可再生的資源，我們應該運用各種傳播媒介著手對土家族民歌進行傳播，使之很好的傳承下來，更好地為土家族人民生活服務。

在利用傳統媒介傳播的同時，我們更應該借鑒當代新傳播媒介來擴大土家族民歌的傳播範圍和影響力，因為「在傳統的遺產表述中，口語傳播本身呈現出開放性和一定的隨意性的特徵。這一點在後來的文字、電子媒介時代中被取消——文化遺產的表述被加上了封閉性的烙印，無論是在傳統紙媒還是在電影、攝影，這種表述是被置入到一個相對封閉的時空之內、按照一定理性進行的」[注一]。繼承土家族民歌這種傳統文化遺產，除了運用傳統的傳播方式進行文化藝術傳承外，更應該運用網路媒介來突破土家族民歌的封閉性以此增強影響力，這也對土家族民歌進行搶救、保護、宣傳起到良好的傳播作用。與此同時，在新媒介對土家族民歌傳播過程中，又出現一種合法性危機，我們應該以正確的途徑來解決這一問題。

一、土家族民歌傳播媒介形態

土家族民歌流傳至今也有千百來年，

隨著經濟全球化的發展，文化趨向同質化和類型化，傳統的傳播方式不斷式微，土家族民歌這一文化遺產也正不斷遭受到外界文化的浸淫和吞噬。

土家族民歌流傳至今也有千百來年，它的傳播離不開各種媒介形態，並在民間逐漸得到流傳。在當今消費主義盛行和多元文化交流碰撞的影響下，土家族民歌受到了現代文化的衝擊。

它的傳播離不開各種媒介形態，它伴隨著土家族人民日常生活中的紅白喜事、節慶之類的各種活動而被派上用場，並在民間逐漸得到流傳。

在當今消費主義盛行和多元文化交流碰撞的影響下，土家族民歌受到了現代文化的衝擊。當前除了一些民間文化人士有著閒置時間專門對民歌的搜集整理外，一些研究者也把興趣愛好轉向了對民歌的研究，同時，相關出版社已出版了大量的民歌整理書籍和研究專輯。

1. 民間口語傳播

民間口語是土家族人常用的、最基本的傳播手段。

人們的日常生活，人與人之間的相互交流都離不開土家族的口語。土家族沒有文字，只有語言，因此，土家族民歌很大程度上是靠民間口語傳播下來的。

比如同輩哥嫂之間開玩笑，不自覺地罵出一些具有民歌特色的俗語、俚語；喪葬儀式中祭師敲打念經時唱出的巫歌；打饒官時，在土家族堂屋圍繞裝進死去親人的棺材走動，祭師和所在親屬互相對歌，以此消解喪失親人的悲痛；土家族姑娘出嫁時，捨不得離開父母，要唱哭嫁歌，充滿一種感傷基調，當然還有哭嫂子、媒人，哭聲裏帶著戲諷；在春節期間跳花燈時，唱出的曲調；異性（姓）之間的互相對罵的情歌，這些都是在土家族民間通過口語交流不自覺地得到傳播傳承，能夠給人帶來直觀審美愉悅和強烈的民族認同，有很強的教育意義。其他人也在長期的日常生活中無形中受到這些民歌的感染，並逐漸學會，也加入到土家族民歌的傳播中來。比如勞動歌，在春耕生產時，滿山都是辛勤勞作的土家族兒女。在勞動過程中，會情不自禁地唱出幾首勞動歌，旁邊的人受到感染，也相互應和。

除了在公共場合無意識進行民歌傳播外，家人還有意識地教下一代唱民歌。比如哭嫁歌，在女兒長大成人時，作為母親，會

在茶餘飯後，坐在土家族的火鋪邊，邊納鞋底邊教女兒怎麼哭嫁。當然這當中除了母親親自傳播以外，還有女兒在鄰家姑娘出嫁時，要去陪嫁，也無形中記住一些哭嫁歌。還有在春節期間，民間要跳花燈，專門有一些年紀比較大的唱手，一些年輕人隨之攪合，從老一代那裏得到口頭傳播。

另外還有一些土家族民間歌手，通過口語傳播給土家族民歌愛好者，不斷讓民歌傳承下來。比如湖南龍山縣的民間歌手田老九、彭蘭妹等等。

2. 地方政府宣傳

「一個民族文化藝術的傳承和發展必須培養起本民族文化藝術傳承的內在機制，靠外力有時是徒勞的」[注二]，一個地方的民族文化藝術的傳承發展離不開當地政府的支持和鼓勵。當地政府對維護、宣傳土家族民歌起著至關重要的作用。近來隨著人們生活水準的逐步提高，人們的精神生活也日益豐富起來，隨之旅遊業也興盛起來。

因此，地方政府也抓住這個時機，著力打造地方旅遊事業，把地域民族風情作為一塊響亮的旅遊品牌。借此，政府在開發民間旅遊資源上下了很大力氣，對一些具有地域特色的非物質文化資源大力開發。土家族的擺手舞、民歌、陽戲、花燈都是武陵山區獨具特色的民間文化遺產。重慶秀山縣人民政府提出打造秀山花燈這一民間文化資源，還把縣城中心的廣場命名為花燈廣場，秀山縣各個鄉鎮都組織跳花燈，著力打造花燈文化，進行民歌傳承。酉陽縣人民政府在拯救土家族民歌上，也花了很大力氣，不僅通過現代傳播媒介進行大力宣傳，而且也組織人們跳擺手舞，唱民歌，組織相應的比賽，比如唱木葉情歌，擺手舞歌曲等。酉陽縣政府積極申報民間文化遺產，已經得到文化部批准的有中國土家文化發祥地、中國土家擺手舞之鄉、中國原生態旅遊勝地、中國著名民歌之鄉四大品牌。另外秀山縣的花燈之鄉、湖北

把土家族民間音樂文化的傳承與學校的音樂課程結合起來，向青少年一代傳承民族民間音樂文化，是土家民歌現代傳播的一條重要途徑，同時對學生的審美教育也起著不可忽視的意義。

世界各地的眼光。

一些土家族正史文獻、地方典籍、銘文碑記為土家族民歌的傳承發揮了重要作用，同時也為後來研究者提供了重要依據。

解放以來，當地一些區縣的文化館及相關負責人以及民間民歌愛好者，自覺地深入本區縣搜集整理土家族民歌並順利出版。比如酉陽縣唐騰華收集整理的《送郎調》就有四個版本，在酉陽及周邊多個縣廣泛流傳。一些高校教師以及研究生著手對土家族民歌進行研究。近來一些出版社也出版了大量有關土家族民歌研究的專著，在這方面特別是民族出版社和中央民族大學出版社做出了很大貢獻。同時，一些民族音樂教材也選了很多土家族民歌。一些學術刊物雜誌諸如《湖北民族學院學報》、《中央民族大學學報》、《民族文學研究》、《貴州民族研究》、《民族論壇》和《民族藝術》等開闢了專欄來對土家族民歌研究的論文給予刊登，「傳播技術將我們的中樞神經系統，擴展到與其他人的能激起美感的全球性融合之中」[注三]，使民歌的搜集整理、傳承和傳播得到很大的發展，並與其他人的文化交流碰撞產生激情的民族藝術之花。

就土家族民歌的出版而言，上世紀五十年代末期，武漢大學中文系、中央民族學院分院中文系專門組織了一支土家族文藝調查隊，分赴到湘鄂渝黔交界的各個區縣對土家族哭嫁歌作了調查，搜集整理了《哭嫁歌——土家族抒情長詩》一書，由上海文藝出版社出版。武漢大學中文系土家族文藝調查組搜集整理了《哭嫁》，由湖北人民出版社出版。一九八七年由宋玉鵬、彭林緒、肖田編寫的《土家族民歌》，分別對民歌進行歸納分類，並由四川民族出版社出版。同年，沿河土家族自治縣民族事務委員會文化館編《沿河土家民歌謠選》。

另外，余詠宇《土家族哭嫁歌之音樂

長陽縣的山歌之鄉、湖南龍山縣打溜子藝術隊之鄉、貴州德江縣穩坪儺戲藝術之鄉等，這些文化基地的打造無疑對土家族民歌的傳承傳播起了很大推動作用。

3. 課堂教育

近年來，武陵山區土家族的一些學校也逐漸對民歌加以重視，除了各學校間組織民歌比賽外，還讓土家族民歌進入課堂，專門安排課時讓音樂老師教學生唱民歌。國內的一些高校民族音樂教材也選了大量土家族民歌，讓大學生瞭解、學習民間音樂，汲取民間藝術資源。把土家族民間音樂文化的傳承與學校的音樂課程結合起來，向青少年一代傳承民族民間音樂文化，是土家民歌現代傳播的一條重要途徑。

比如石柱土家族自治縣民歌《太陽出來喜洋洋》，歌詞曲譜不僅被編寫進教材，還在課堂內外被廣泛傳授。這首歌形式簡單，歌曲旋律自由，音域只有六度，歌曲中大量運用石柱土家族自治縣「羅兒」「朗朗扯光扯」等具有地域文化特色的襯詞，流露出歌者強烈的審美情趣，表達了土家族人民熱愛勞動、熱愛生活的情感。另外秀山《黃楊扁擔》、鄂西土家《龍船調》或是通過教材的形式或是音樂教師自選的形式有組織地進入課堂。他們還定期舉辦民歌比賽，不斷加強學生對民歌的熱愛，這不僅對學生傳承本民族文化具有重要作用，同時對學生的審美教育也起著不可忽視的意義。

另外，湖北恩施還建立了一所少數民族藝術職業學校，專門培養少數民族藝術人才，間接地傳承了土家族民歌，顯示著「媒介的延伸」的重要作用。

4. 大眾傳播

由於受到大眾傳播媒介（這裏主要指以碑文、手抄本、印刷文本出版形式的傳播方式）的影響，土家族民歌也越來越受到各界的重視，逐漸從武陵山區走向國內各高校研究者的視野，同時也吸引了來自

特徵與社會涵義》（中央民族大學出版社出版，二〇〇二年），田敏《武陵西水「畢茲卡」：土家族》（雲南人民出版社出版，二〇〇三年），陳廷亮、彭南均《土家族婚俗與婚禮歌》（民族出版社出版，二〇〇五年），徐開芳《恩思土家族民間歌謠集》（湖北人民出版社，二〇〇六年），彭繼寬《土家族傳統文化》（嶽麓書社，二〇〇七年），徐暘、齊柏平《中國土家族民歌調查及其研究》（民族出版社出版，二〇〇九年）等都從不同視角對土家族民歌作了精細的挖掘和整理。

一些高校學報開闢土家族民間文化研究專欄不斷引起學界的重視，對土家族民歌的挖掘整理，有獨到的審美藝術價值判斷。

刊發在學報上的文章如黃潔《土家族民歌的審美特徵初探》（《民族文學研究》二〇〇一年第一期），蔡元亨《土家族民歌襯詞解謎》（《中央民族大學學報》二〇〇〇年第二期）、《圖騰音樂—土家族民歌中的歌哭現象》（《中央民族大學學報》一九九五年第四期），田世高《土家族民歌論》（《湖北民族學院學報》二〇〇四年第二期），熊曉輝《湘西土家族民歌與鄂西土家族民歌的比較研究》（《民族音樂》二〇〇八年第一期），謝亞平、戴宇立《對接：土家族傳統民歌與現代傳播》（《藝術百家》二〇〇九年第八期）等加強對民歌的審美藝術研究。

另外中央民族大學、西南大學、中南民族大學等高校很多研究生畢業論文都從不同角度對土家族民歌進行研究。比如中央民族大學王桂芬碩士論文《論湘西土家族民歌的演唱特徵》、朱蓉《土家族民歌「黃四姐」的生存現狀及藝術特徵》、閔沖《湘西龍山縣土家族民歌風格與演唱探究》，西南大學楊其勇碩士論文《當前重慶土家族哭歌習俗教育功能的沉淪與解決》，中南民族大學覃亞敏碩士論文《土家歌謠語言文化特徵研究》，田璨《土家

族民歌的發展及其藝術特徵探析》，吉首大學鐘小連碩士論文《土家族〈擺手歌〉的倫理思想及其現代意義》，湖南師範大學向興松碩士論文《試析湘西永順挖土鑼鼓歌的音樂藝術特徵》，華中師範大學余霞碩士論文《鄂西土家族哭嫁歌的角色轉換功能》等，從語言學、人類學、社會學、文學、音樂、舞蹈等角度進行了分析和探究，以至於使土家族民歌引起廣泛關注，並得到有效地傳播。另外《酉陽報》、《武陵都市報》、《重慶日報》、《貴州日報》、《中國民族報》等縣、地、省級報紙乃至國家級報紙都對土家族民歌進行整理、廣泛宣傳報導過，使之能夠很快地得到傳播。另外，土家族民歌還經過作家的藝術加工，進入作家文學。比如花燈中的很多燈歌，就進入了土家族作家吳加敏的長篇小說《花燈》中，讀者在讀這部小說時，自然也感受到民間文化原生態的藝術魅力。

二、新媒介傳播

在經濟全球化時代的驅使下，在「媒介即是訊息」[注四]的語境中，土家族民歌的傳承、傳播方式發生了很大變化。

傳統口耳相傳的單一傳播模式逐漸被打破，各種新的傳播媒介紛紛出世，並使得土家族民歌的傳承、傳播方式變得形式多樣。

另外，土家族民歌研究個人、相關機構、各級政府以及民間力量都逐漸意識到當代媒介的巨大作用。而在鄉村，隨著電視、廣播等大眾媒體的普及，土家族民歌也走進了各個角落，即使沒有正式儀式活動的舉行和民間藝人的傳唱，現代人們也同樣可以通過電視、廣播媒介享受到土家族民間優美的歌曲和婀娜多姿的舞蹈等民間文化藝術。比如貴州沿河土家族自治縣發行土家族民歌專輯出版，可以通過電視播放，在家裏觀看。

在網路時代的今天，我們通過互聯網可以迅捷地看到世界各地發生的事情，瞭

在「媒介即是訊息」的語境中，土家族民歌的傳承、傳播方式發生了很大變化。傳統口耳相傳的單一傳播模式逐漸被打破，各種新的傳播媒介紛紛出世，並使得土家族民歌的傳承、傳播方式變得形式多樣。

在傳統土家族民歌更廣、更大範圍傳播的同時，也逐漸使傳統民歌失去了純真、質樸、粗狂、充滿原滋味的生命力和藝術魅力，而這種發展趨勢也勢在必然，存在著一種傳播媒介的合法性危機。

三、傳播媒介的合法性危機

當前，傳播媒介的多元化因素不斷促成了土家族民歌的傳承、傳播。在傳統土家族民歌更廣、更大範圍傳播的同時，也逐漸使傳統民歌失去了純真、質樸、粗狂、充滿原滋味的生命力和藝術魅力，而這種發展趨勢也勢在必然，存在著一種傳播媒介的合法性危機。

傳統土家族民歌在新媒介傳播環境中褪去了純天然的審美質地，使之變得嬌態、生硬，喪失了民間古樸的味道，成為泛化的一種民歌藝術。為了尋求生存的空間，當前武陵山區廣大農村青壯年人口不斷向城市移動，民歌的生存狀態和傳承方式也不為他們關注。由於他們面臨很大的生存壓力，早些年民間節日狂歡、風俗禮節已逐漸從他們的視線消逝。就筆者親身體驗的春節後到大年跳花燈而言，以前非常熱鬧，人們完全是憑藉著一種自在的娛樂精神組織到鄰近的各村跳花燈，唱燈歌，到上世紀九十年代後期，農村自發組織跳花燈已戛然而止。一些民間的龍燈、獅子燈早已成為人們心目中永久的歷史記憶。為此，土家族民歌傳承也存在很大問題，六七十歲的老人正在老去，年輕一代奔赴城市打工掙錢，再也不對花燈、獅子燈、龍燈、擺手舞曲感興趣，山坡上再也聽不到勞動歌、山歌的豪邁音響。

這樣，民歌的天然藝術成分正在式微，即使目前傳播著很多土家族民歌，絕大多數是為了回應當地政府的旅遊開發需要，有組織地有計劃地訓練一些民歌愛好者時間性的在公共場合進行抽象似的表演，缺乏一種自在性和神秘性。

另外，即使一些學者深入到土家族生活居住區進行田野調查，搜集整理一些民間歌曲，也只是在學術上進行學究式的整理傳播，並沒有進行實質上的藝術表演和內涵提升。

一些出版社出版各種土家族民歌研究

解世界各地的政治經濟文化，同樣，通過網路傳播，我們可以很方便地看到土家族民歌的呈現方式和審美藝術形態。

土家族民歌的傳播主體既有土生土長的土家族人民、地方政府部門、各高校的相關機構，也有一些民歌愛好者。

當前，土家族文化網、中國曲譜網、開心網、土豆網、中國音樂學網、優酷網、中文百科線上、中國原創音樂基地網、中國民樂網、中國網路電視台等網站，都成為土家族民歌傳播的重要途徑和主力軍。比如中國網路電視台「今晚我上春晚」邀請土家族原生態歌手段勇，在中央電視台現場演唱土家族民歌，這為觀眾帶來審美直觀感。這些網站內容集中、資源豐富，有利於外界更加廣泛地瞭解土家族民歌。在百度上輸入土家族民歌，相關的條目顯示出千百條，大多涉及到土家族民歌的起源與傳承、藝術特徵、搶救與保護措施等。

另外磁帶、錄影、VCD、DVD、MP3等音樂新媒介的問世使得土家族民歌的演唱和表演獲得了直接的記錄和傳播。

進入新世紀，湖北省民族歌舞團以及武陵山區少數民族區縣還推出的「西蘭卡普組合」、「土苗兄妹組合」、「比茲卡組合」、「撒爾呵組合」等演藝新秀，不斷踴躍在中央電視台青年歌手大賽舞台上。另外在《星光大道》、《歡樂中國行》、《春節聯歡晚會》、《武陵山民族文化節》、《龍船調文化藝術節》等欄目參與競賽，展現土家族民歌的藝術特色。

原生態歌手土家族「農民兄弟」王愛民和王愛華二〇〇四年榮獲中國南北民歌擂台賽；二〇〇六年榮獲第十二屆全國CCTV青年歌手電視大獎賽「原生態」組優秀獎。另外他們還參加了二〇〇六年CCTV—3家庭文藝藝術節，二〇〇六年中國首個文化遺產日文藝晚會，二〇〇六年CCTV中國民族民間歌舞盛典。這不僅為外界直接提供了中國民歌的生存狀態，而且也給他們傳播了審美愉悅的藝術美餐。

任何外界媒介的廣告式傳播只是一種實實在在的做作，土家族民歌的傳承與發展，不能僅僅依靠當代新媒介的傳播來影響自己的地位和發展，必須尋求一種自足發展的有效方式和途徑來搶救和弘揚土家族民歌。

書籍或利用現代化的技術手段如多媒體、光碟等對其進行保存並出版，也只能增加非土家族民族地區的人瞭解。賞析土家族民歌，平添了他們對土家族人民生活的一份好奇和暫時的審美愉悅。要知道土家族民歌是經過千百年來土家族人民生活勞動的結晶，其藝術魅力的永恆性不是當代電子媒介傳播瞬間威力所能夠比擬的。土家族民歌一旦失去了土家族武陵山區的特定文化環境氛圍，就難以達到民歌純真的藝術化境地。我以為要使土家族民歌原滋原味的得以傳承，必須依靠各級政府大量經濟投入來不斷滿足當地人民絕大部分的生存問題，鼓勵土生土長的民歌愛好者積極參與。

對民歌傳承人進行法律保護，讓他們在民間生活勞動中自在地感受、體驗民歌，從藝術生活中不斷挖掘、提煉民歌，以此保持民歌的原生態性。作為一種非物質文化，一旦這種本土養育的民歌失去了本土味道，添加現代偽飾的藝術成分，也就失去了挖掘、開發和傳承的藝術價值。

任何外界媒介的廣告式傳播，也只是一種實實在在的做作，雖然「原生態被移植作為應急措施還是可以接受和理解的，但這些絕對不可能成為主流」[注五]，正如麥克盧漢所言，「今天，我們想在自己的文化中認清方向，而且有必要與某一種技術形式所產生的偏頗和壓力保持距離」[注六]，也就是說，土家族民歌的傳承與發展，不能僅僅依靠當代新媒介的傳播來影響自己的地位和發展，必須尋求一種自足發展的有效方式和途徑來搶救和弘揚土家族民歌。

[注一]阮豔萍《媒介即是遺產——數位媒介對文化遺產傳承與表述影響初探》，載《理論月刊》二〇一一年，第十一期。

[注二]陳蔚《原生態民歌的美學探討》（南京大學出版社，二〇〇九年），頁一六九。

[注三]【英】尼克·史蒂文生《認識媒介文化——社會理論與大眾傳播》（北京：商務印書館，二〇〇〇年），頁一九一。

[注四]【加】馬歇爾·麥克盧漢《理解媒介——論人的延伸》（北京：商務印書館，二〇〇〇年），頁三四。

[注五]徐暘，齊柏平《中國土家族民歌調查及其研究》（民族出版社出版，二〇〇九年），頁三〇四。

[注六]同[注四]。

Exploration of the Forms of Tujia Folks' Transmission in the Media

Zhang Yuhua (The Development Research Center of Wulingshan Region, Yangtze Normal University)

Abstract: Tujia folk songs form gradually in the practice of Tujia people's social life and reflect the people's living conditions and their way of life. Tujia folk songs make singing, dancing and musical instruments in one set, it reflects the people's cultural psychology and primitive aesthetic qualities. Tujia folk songs are rescued, saved, developed and spread by various media. With the prevalence of consumerism and the impact of multicultural exchange, electronic media and digital media play an important role of the contemporary of Tujia folk songs. Due to the transmutation of the Tujia people's lifestyle, the original ecological folk songs are disappearing and gradually losing the pure, simple, rough and mad vitality and artistic charm which must draw our attention.

Keywords: Tujia folk songs; Wulingshan Region; original ecology; media dissemination; crisis of legitimacy.

中國畫創新理論的當代意義

——論周韶華的藝術創作和理論

■ 李一鳴

海南《新東方》雜誌社

李一鳴：中國畫創新理論的當代意義

摘要：進入二十世紀以來，中國畫的創新成為不可避免的選擇，周韶華提出的「隔代遺傳」與「橫向移植」因此而具有極其鮮明的當代意義。它們從歷史縱深與橫向兩個向度為我們提供了中國畫創新的有效途徑，在當代中國繪畫史的理論與實踐兩個層面均具有極其重要的意義。

關鍵詞：周韶華；中國畫；創新；隔代遺傳；橫向移植。

作為當代著名畫家和藝術理論家，周韶華一直強調藝術實踐與理論思考的雙軌同步並進，在理論思考和藝術創新中都卓有建樹，成一家風範。本文試圖以周韶華提出的「隔代遺傳」、「橫向移植」、綜合與分化等概念為中心，在適度範圍內結合其藝術創作，對他關於中國畫創新的美學思想給予全面考察，揭示這些關鍵概念的內在聯繫，勾勒出其理論的框架，並將之置於二十世紀中國畫創新的整體歷史情境和文化背景中，對其理論與實踐的當代意義做一評價。

一、對傳統精神的反思與追溯

早在二十世紀五六十年代，周韶華就已經從筆墨的技法、技巧方面對中國繪畫的創新提出自己的見解。但如果局限於從筆墨、形式、技法方面的改良來試圖解決創新的全部問題，不僅難以高屋建瓴地認識問題的本質，以至於事倍而功半，多走了不少彎路，而且還有可能再次陷入沒有必

要的紛爭。因此，他除了在繪畫的創作中進行藝術形式的探索之外，更加強調藝術要表現一種民族精神，主要集中精力追問中國畫的精神，甚至是中國藝術的精神，並且對什麼才是中國畫的真正傳統加以系統的清埋。而其首要課題就表現在對待元明清文人畫傳統的態度上。

（一）反思元明清的文人畫傳統

對於文人畫，藝術界與學術界歷來就有所反思。針對陳獨秀等人對文人畫特別是「四王」繪畫的否定，陳師曾認為文人畫因發揮性靈與情感而獨具奇格，兼具人品、學問、才情與思想四要素而達於完善[注一]，並對文人畫的前途抱有堅定的信念。但不容忽視的是近世的文人畫，對學問、思想等要素棄而不問，沒有了內容和生氣，相反在筆墨上因襲摹仿，將程式、技巧推到極致，並以逼真效仿為能事。徐悲鴻一九一八年五月十四日在北京大學的一次演講中就大聲疾呼：「中國畫學之頹敗，至今日已極矣。……夫何故而使畫學如此其頹敗耶？曰惟守舊。曰惟失其學術獨立之地位」。而將中國畫改良的方法總結為：「古法之佳者守之，垂絕者繼之，不佳者改之，未足者增之，西方畫之可采入者融之」[注二]，指出了一條中國畫繼承和創新之路。也正是針對文人畫在筆墨上因循守舊而無實際內容，吳冠中才一再強調「筆墨等於零」實際是指「套子等於零」，「就是說不能用傳統的、程式化的技巧，程式化的標準來套筆墨，那是永遠也套不出來」；

周韶華強調藝術要表現一種民族精神，主要集中精力追問中國畫的精神，甚至是中國藝術的精神，並且對什麼才是中國畫的真正傳統加以系統的清埋。而其首要課題就表現在對待元明清文人畫傳統的態度上。

並且宣稱，如果依舊擁擠在傳統筆墨的狹窄空間，「抱著那些『近親結婚』的陋習不改，肯定不利發展」[注三]。

但是正因為其「勢頭如此之大，以致席捲了一切試圖創新超越的思想」，所以必須明白山外有山、天外有天，要繞開這個「頂點」和「盡頭」，「只有咬破文人畫的繭子，不當那個不會爬行的蛹，才能插上雙翅，飛向更恢弘的未來」。文人畫並不同於中國畫，它的傳統無法涵蓋中國畫的全部樣式和藝術精神；中國畫的創新也就不能局限於文人畫的改良，而應放眼更為久遠的中國繪畫歷史傳統中追尋其民族精神與藝術品質。

在周韶華看來，學習傳統要著眼於整個民族文化藝術，掌握各個上升時期藝術的精髓和本色，抓住中華民族藝術的靈魂。文人畫曾經給予我們營養和「恩惠」，但是不能以它的審美趣味就作為中國畫唯一的評判標準，也沒有必要所有的畫家都往「文人畫」這樣一個圈子裏面擠。中國畫應該是一個更加開放的系統，可以允許不同風格、不同樣式的並存。這樣不但可以給中國畫注入新的血液，帶來新的活力，而且在這種多元的選擇中，創造新的風格，塑造新的具有中國氣派的藝術。所以，在一次講演中他鄭重表明其創新的主張：「所謂隔代遺傳，就是指把舊的與新的作間隔嫁接，這就要逃過元明清以近的傳統，把借鑒的觸角伸向宋代和晉魏六朝以遠，馳騁於漢唐秦楚，上溯春秋周殷，直至仰紹文化的活水源頭，把傳統文化的精華與現代精神結合起來」[注四]。

「隔代遺傳」並非宣揚一種拋棄傳統的歷史虛無主義，而它所認定的中國畫傳統，也並非是我們耳熟能詳的文人畫，或者說傳統筆墨，因而將這種傳統置入括弧之內「懸擱」起來。它主張的是跨過元明清的文人畫，去往更久遠、更原始、更具民族氣質的文化和藝術中探尋宇宙大生命和民族大魂魄。它可能在山川大河的宇宙之

表，也可能在遠古遺跡的瓦礫之內，更有可能在數千年的華夏文明歷史的深深軌跡之中，宋代、魏晉六朝、漢唐秦楚、春秋周殷，甚至仰紹文化時期等等。周韶華提供了種種可能的設想，並揮毫潑墨縱橫丈尺之間、凝神運思馳騁四海之外。

（二）追溯中國畫的民族精神

尋找民族藝術精神與追溯中國畫創新的「活水源頭」，既是理論思考的結果，也是藝術形式探索的必然。周韶華說：「所謂追根，就要追到中國美學思想的哲學基礎之根；所謂溯源，不能不溯到我國藝術的光輝起點」[注五]。他將黃河作為自己的第一塊「實驗地」，全身心地投入其中，幾年中，他沿著滔滔黃河，探尋大河之始源，近觀洪流之入海，用心靈來聆聽母親河的吶喊，用生命來體悟民族魂的呼喚。

「大河尋源」的藝術呈現與理論之思，至少給予我們三個方面的啟示：首先，黃河在周韶華的眼中和畫紙上，並非僅僅是一條流淌的具象的河流，而是中華民族的精神象徵，是民族大魂魄的形象展示，也是畫家創作的精神和文化之源。他承認，創作「大河尋源」組畫的出發點，選擇黃河作為母題，是把它當作人民的化身、民族的靈魂去體驗感受的；畫家所追求的絕不是自然的複製品，而是藝術的靈魂，要領悟出自然美的屬性與人的心靈相和諧的那種關係。面對《黃河魂》的時候，雖然有著具象的石獸，凝重的色彩，感受到的卻是奔騰咆哮的大河，是「造型性的大合唱」，是生生不息、向前奮進的民族精魂。周韶華通過黃河的「尋源」體悟和畫面的形象展示，藉以象徵民族魂魄的再現。

其次，呼喚民族魂魄，就要求改變僵化的文人畫傳統中，只效法古人筆墨程式、樂於從發黃的卷軸中臆想古人「意境」的孤芳自賞式的創作；它主張深入現實生活中體驗，去大自然中尋找創作的靈感。其實，在中國古代繪畫實踐與理論中，並不少見我們可以效法的實例和值得吸取的理

文人畫並不同於中國畫，它的傳統無法涵蓋中國畫的全部樣式和藝術精神。中國畫的創新也就不能局限於文人畫的改良，而應放眼更為久遠的中國繪畫歷史傳統中追尋其民族精神與藝術品質。

面對《黃河魂》的時候，雖然有著具象的石獸，凝重的色彩，感受到的卻是奔騰咆哮的大河，是「造型性的大合唱」，是生生不息、向前奮進的民族精魂。周韶華通過黃河的「尋源」體悟和畫面的形象展示，藉以象徵民族魂魄的再現。

先探本窮源，披露它的奧秘，為今天所用」[注七]。所以，「夢溯仰韶」就不僅僅是在繪畫形式上向遠古先民借鑒和索取資源，而是引發我們對於這種藝術珍品所蘊含之存在的思考，進行一次文化的探源。

歷經二十多年的醞釀，周韶華的「仰韶之夢」，有何新的發現呢？

首先，「夢溯仰韶」展現出對中國畫的文化力的呼喚，文化表現力成為美術創新的內核。「文化力包含著整個民族在一定歷史階段的巨大精神力量，它熔鑄著全民族的生命力、創造力，凝聚著全民族的整體精神」[注八]，這種文化力具體表現在兩個方面：一方面，呈現在文藝作品中的是民族精神火炬的象徵，是催人奮進的號角。當司空見慣甚至厭倦了文人畫中的嫺雅寧靜的個人意趣、山水田野的遁隱之風，在新的時代需要呼喚民族創造力和進取精神的時候，就必須在中國畫的畫面中，注入強健有力的精神氣質，提高中國畫的文化品格。另一方面，反映在藝術創作主體身上，文化力主要包含了三種「力」：一是畫家對民族文化的觀照力；二是對外來文化的融合力；三是對當代美術的創造力。這「三力之合」就是文化力或文化表現力。仰韶彩陶的創造，正是先民通過對文化力的追求，以解除面對自然壓力的恐懼，尋找苦難生命的拯救勇氣；而新時代的「夢溯」者，亦是懷抱著創新的夢想，踏上尋求具有宇宙生命與民族魂魄的中國畫的希望之途。

其次，對藝術構成基本符號的認識和運用。周韶華認為：「先民從有意識的求方求圓，在求對方圓的變體、分解和重構，這是人類最富原創性的自我創造意識和超越」。「當方分解為直線，圓分解為弧線，直線與直線，弧線與弧線，直線與弧線的重構時，無窮的幾何變形被魔術般地幻化出來，是分解與重構這一活的靈魂開創了視覺形式無窮演變的新紀元，是彩陶藝術開創了分解與重構的先河。彩陶藝術的形式是人為有序的不斷變奏，其意義是混沌

論營養。張璪的「外師造化，中得心源」、郭熙的「身即山川而取之」以及王履的「吾師心，心師目，目師華山」等等，無不強調以「自然」為師，去大自然中擷取藝術的靈光。轉益多師、遊弋於中西繪畫中的吳冠中，數十年如一日地堅持到野外尋找創作的靈感，意識到特別是那些樸實單純的景物，雖然極不引人注目，「但其間蘊藏著永恆的生命」。

再次，「尋源」所追尋的源頭雖然只有一個，但其所展示的卻是並進的兩條支流：一個是創作之流，另一個是理論之流。簡言之就是藝術創作與理論研究的雙軌同步並進。他說：「畫家如果沒有理論修養，那是很難實現自我認識和自我超越的」，「創作和理論的這種互相推進的審美實踐，至少對激發我本人的思想活力，形成我的藝術主張，是大有裨益的」[注六]。最明顯的例證是，周韶華將他的組畫稱作「大河尋源」，同時又將自己的理論思考結集為《大河尋源》論文集。他的重要理論貢獻，如「抱一」、「全方位觀照」、「橫向移植與隔代遺傳」等，在「尋源」期間，均已有所顯露和展現。

「夢溯仰韶」同樣是周韶華創作的一組繪畫，在二〇〇三年春節前後短短幾個月的時間內一氣呵成。不論是在理論思考、還是在繪畫創作的意義上，「夢溯仰韶」都可以說是「大河尋源」的自然延伸和進一步深入。早在八十年初的「大河尋源」中，周韶華就對仰韶文化表現出極大的興趣，並創作了《搖籃時代的花朵》、《火的里程碑》等畫，且聽他見到西安半坡出土的彩陶盆時的感慨：「最令我敬佩的還不單單在於這些彩陶是中國畫的元祖，書法的元祖（在彩陶已發現有文字的符號），也不在於它是壁畫和雕塑的元祖，特別使我驚奇的是先民們的直觀感受力、思維想像力和原始藝術的活力，可貴的天真稚拙、淳樸豪放、氣魄宏大，以及構成中國藝術特色的那些基本元素。所以欲飲不竭之源，必

的夢想、祈求、熱情和精神力量的飛躍」[注九]。這是對方與圓的符號形式的分解與重構，通過符號的演繹，獲取新的視覺形式與畫面品質。回望那些繪製在彩陶之上的直線、弧線、波折線、漩渦線、點、圓形、方形、三角形、菱形、齒帶形等幾何圖形，我們不由堅信：中國繪畫和文字就是由此開創的，中國繪畫的創新沒有理由不從這裏汲取營養，獲取創新的原動力。周韶華在「仰韶之夢」中，對中國繪畫的這個始源加以全新闡釋，解讀和運用這些原始的符號系統，以此來突破傳統文人畫的藩籬，擴大中國畫的表現領域。

「大河尋源」與「夢溯仰韶」同時為我們打開了中國畫創新的兩扇門，即一方面面向茫茫宇宙，尋求其真實生命，另一方面則把目光投向遠古的先民，從他們的文化創造中，擇取我們共同的民族記憶，重塑中國藝術的文化品質。當然，這裏提供的只是創新的兩種思維向度，並沒有現成答案。周韶華自己的藝術之路，也僅僅給我們展示了中國畫創新的種種可能，相較於其在藝術上的重大成就讓人歎為觀止，他的決不重複自己、不斷拓新的創造精神才是真正讓人覺得難以望其項背的。

二、對觀念技法的更新與融合

「隔代遺傳」是從歷史縱深的角度，跳過元明清的文人畫傳統，追尋中國畫的民族精神，繼承和發展民族藝術的精華。在橫向的參照和對比中，周韶華又提出「橫向移植」的主張，他解釋說：「所謂橫向移植，即是不單考慮到當代藝術的民族化，而且還要考慮到當代藝術的世界因素，我這裏主要是指把東西方藝術的兩條線要接上頭，進行移花接木和雜交、滲透、糅合、攪拌，當然這不僅僅指在中國畫中注入西洋畫的因素，還包括吸收各種姐妹藝術因素和民間藝術因素，還包括現代科學技術給予我們的啟示以及新材料新工具可能提供的一切手段」[注十]。

「向西方學習」，「借鑒西方繪畫的語言要素」，如此言論在二十世紀中國繪畫藝術史中並不少見，如果僅僅單純是提出這樣一種口號，無非只是追隨時代潮流的一種老調重彈，人云亦云毫無理論和現實意義。但是，周韶華所主張的「橫向移植」因為具有以下兩個方面的思維突破而顯示出其可貴的理論價值。其一，向西方學習並不是要拋棄已有的中國畫的寶貴傳統，而是在新的時代中，保持它的民族精神，堅守在中國畫的陣地，以西方繪畫的藝術觀念、語言要素、形式技巧、畫面構成等等來充實和豐富中國畫，塑造中國畫在當代的新風貌。這裏突出的是「中體西用」式的對中國畫與西洋繪畫的調和，以及中國畫繼承與發展關係的平衡，既非固守傳統不思改進，也不是試圖以西洋畫來否定和取消中國畫。其二，「橫向移植」的觸角不僅僅是伸向西方繪畫藝術，而是主張借鑒一切可資利用的其他藝術門類甚至民間藝術的優秀品質，同時包括新材料、新工具的探索和利用，以此啟動中國畫的創造意識，形成符合時代精神的新風格。

而體現在中國畫創新的觀念與技法兩個層面，周韶華的理論亦有其獨到之處。對於前者，他既主張繪畫中要有民族精神蘊含其中，呼喚民族魂魄和宇宙生命；又對西方現代藝術的「象徵」情有獨鍾，以為藝術不是對自然和生活的摹寫而應有所「意味」和「象徵」。這體現在他的藝術實踐中，可以說自「大河尋源」時期到最近的創作，從古典象徵到現代象徵，這種「象徵傾向」都是自始至終「前後一貫」的[注十一]。關於後者，他主張「中體西用」式的技法融合，以為有必要將東方的「線」與西方的「面」融合，把色彩與水墨融合等等，在繪畫語言、形式和材料上豐富中國畫的發展方向和途徑。以下從這兩個方面對「橫向移植」的內涵和意義做一具體的分析和評價：

（一）「喻意象徵」的觀念更新

周韶華在「仰韶之夢」中，對中國繪畫的這個始源加以全新闡釋，解讀和運用這些原始的符號系統，以此來突破傳統文人畫的藩籬，擴大中國畫的表現領域。

周韶華既沒有盲目地排斥，也沒有草率地拋棄中國畫的傳統，匍匐在西方現代藝術的腳下，而是用甄別的眼光審慎地對待區別於東方藝術傳統的西方藝術。

正是由於對西方藝術之「象徵」精神的認同，周韶華才能自覺地從形象方面入手，把自然與歷史結合的黃河作為民族精神的象徵，呼喚民族魂魄的再現。

周韶華以為「藝術是時代的象徵，歸根到底是民族精神的象徵」[注十三]，「每個民族的藝術都是本民族心靈的對應物，也是這個民族整體心理結構和精神力量的象徵」，從而提出中華民族藝術在新的時代的特徵就是「喻意象徵」[注十四]。在中國的傳統藝術以及美學思想中，不乏對「喻意」的運用與闡釋，如屈原在《離騷》中以香草美人之類比擬自我品格志向的托物言志，歷代針對「賦比興」之「比」作為一種文學修辭和藝術手法的解釋，以及文人畫對梅、蘭、竹、菊「四君子」「喻意」的親暱等等。但在傳統的藝術中，「喻意」仍然停留在創作主體之品格氣質、精神志向的曲折表達，而沒有將之提升到民族精神與宇宙生命的象徵的層面。周韶華將具備了西方美學中崇高意識的「象徵」與「喻意」並置，旨在把西方的藝術觀念與中國古老的藝術精神相連接，力圖建立起全新的具有時代品格的藝術傳統。

首先，「喻意象徵」包含了一種呼喚崇高的大美意識。這種大美意識雖然早在孟子所謂的「浩然之氣」與「至大至剛，充實之為美」就已初具雛形，但它現時的提出更具有其針對性：在民族奮進開拓的時代，需要這種剛陽的「大美」來反映時代精神面貌。周韶華說：「在人們普遍重視文人畫的筆墨神韻和悠然自得，在形式語言要素上有了相當提高的今天，該到呼喚繪畫的內在精神——民族大靈魂的時候了，具有宏大的中國氣派的藝術該到出台的時候了」[注十五]。這表現在他的藝術追求之中，即是他的畫裏常常具有一種特別的「味道」，「這種特別的味道就在於不時閃現出『大』的火花」[注十六]。由於大與美的融合聯結，使得周韶華的繪畫藝術進入一種「大美」的境界。與此相關的還有充斥在

在整個二十世紀的歷史進程中，中國畫在很大程度上都還是堅守在元明清文人畫的圈子裏辛勤耕耘，試圖在繼承傳統的同時有所發揚和振興；當然也不乏有志之士主張乾脆放棄文人畫傳統，積極地學習和借鑒西方的繪畫語言，通過「借洋興中」的方式來改造中國畫，並且有不少最終成為藝術風格獨樹一幟的大家。

本文所謂的「觀念更新」，指的是不局限於具體的表現內容的豐富和藝術技巧的借鑒，主張最主要的是在藝術觀念上與現代精神接軌，以為中國畫的創新要與建立現代藝術觀念結合起來，立志於創造新的傳統。台灣藝術家劉國松可以說是典型代表。他早在二十世紀五十年代，出於對傳統中國畫重重因襲的極度不滿，組織建立「五月畫會」，積極引進和學習西方現代繪畫，啟動了當時保守沉悶的藝術氛圍。但他旋即認識到，如果徒有西方繪畫的形式而沒有其藝術創造的精神，亦是無益於藝術本身；因此他提出「模仿新的，不能代替模仿舊的；抄襲西洋的，不能代替抄襲中國的」[注十二]，要求將東西方兩個傳統融合起來，中西合璧，以建立新的風格，創造新的傳統。這一認識的轉變使得劉國松的藝術也產生了質的飛躍，創造了新的畫風，最終成為具有國際影響力的大家。

周韶華提出「橫向移植」，顯然既有受到時代思潮的影響，也有結合自己的創作和研究所獲得的思維突破。基於早年對於中國畫藝術精神與傳統筆墨問題的思考，面對二十世紀八十年代隨改革開放蜂擁而來的各種新興的藝術思潮，周韶華既沒有盲目地排斥，也沒有草率地拋棄中國畫的傳統，匍匐在西方現代藝術的腳下，而是用甄別的眼光審慎地對待區別於東方藝術傳統的西方藝術。懷著對綿延中華歷史數千年的民族精神的嚮往，他開始了先後數次的黃河之行。前面已經論及，「大河尋源」是一次對宇宙生命的體悟和對民族魂魄的召喚之旅，但在這裏需要再次強調的是，

其畫面的雄渾的氣勢，黑色厚重的方形結構所形成的視覺衝擊力等等。

其次，「喻意象徵」概念本身具有一種熔鑄古今、連接中西的綜合性。它作為一個開放性的藝術觀念，就是要求藝術家既要做「民族的兒子」，也要做「時代的兒子」[注十七]，藝術既要表達民族的精神，將傳統文化發揚光大；又要反映時代的精神，吸收他種文化先進的、科學的、有益的成分，使民族藝術獲得新的生命。針對此，周韶華還提出一個解題的方案，即拓寬理論家和藝術家的閱讀視野，博覽、研究、理解、選擇和運用豐厚的歷史文化資源。因為只有立足於民族文化，以現代人的眼光去重新認識和闡釋傳統，借古開今，才能真正完成具有藝術史意義的革命。不僅如此，還必須吸收西方的、現代的、全新的文化資源，在新的藝術觀念的指導下，用精心挑選與組織的符號系統來表達對現實的立場與關懷[注十八]。

最後，在周韶華的理論思考與藝術探索之中，「喻意象徵」也是一個相對穩定卻又變動更新的概念。有研究者就指出，在周韶華「大河尋源」時期的作品，主要還是一種具有古典風格的象徵藝術，如在《黃河魂》、《鎮河獸》中，對具有文化意蘊的黃河、石獸形象的再現，藉以象徵民族的魂魄。而到最近的作品越來越鮮明地具有現代象徵意味，即通過大構成象徵大道，塊面的構成形成強大的張力結構，從而具有「結構性、玄喻性、抽象性」。周韶華自己主要還是把這當成對藝術觀念更新所必須克服的現代語言要素的藝術難題，如加強板塊意識，以使「中國畫有視覺衝擊力，增強畫面的張力」[注十九]，此外還有色彩、結構、表現力等。

（二）「中體西用」的技法融合

在技法層面，周韶華主要是基於綜合與分化之說，主張大膽借鑒西方藝術的各種手段，將東西方的繪畫語言要素結合起來，並因此而凸顯現出個人的本色。他說：

「所謂綜合，是指對各種藝術形式作最大可能的兼收並蓄；分化，則是強調有別於諸種藝術形式的自身獨立性。分化是綜合的高級表現形態，綜合又是發展的主導趨向」[注二十]。綜合成為前提和基礎，在博取多采的基礎上，將其吸收、消化、融合，才有可能從中產生分化蛻變，形成自己的獨特藝術面貌。

這種綜合仍然有一個基本的前提條件，就是必須是保持中國畫的民族精神不變，即並非完全否定和拋棄文化傳統去迎合西方藝術的傳統，用西畫取代中國畫，而是對西方藝術以及其他的藝術門類的「移植」和借鑒，都以自己本民族的文化傳統為根本，即所謂的「中體西用」。但這種「中體西用」也並非通常意義上所說的守住文人畫筆墨規範、程式的這個傳統和「底線」，因為這些規範、程式恰恰是周韶華所要極力打破的，要突破文人畫所附加的種種束縛。由此出發的「技法融合」也就主要從繪畫語言要素、形式構成等幾個方面來探索實踐和分析思考，就周韶華自己的藝術創作來說，則成為他針對藝術難題的具體解答，並成為自己繪畫的一種本色。

關於繪畫語言要素的中西融合，可以從以下兩個方面來加以分析，從中國畫的「本體」來說，也即它的筆、墨兩個方面。周韶華說：「筆墨不僅是一個中國畫家審美情趣和藝術手法的表現，是藝術語言形式的重要表現，而且可以說，沒有筆墨就沒有中國畫形式」[注二十一]。但是他並沒有靜止地看待這個筆墨傳統，而是將它置於一個開放的、動態的發展過程來實現中國畫的創新。首先，將東方的「線」與西方的「面」融合在一起。周韶華以為「線的書寫性是中國畫的骨骼與神經」，任何對於中國畫的創新都不能以犧牲它的「線」性為代價。但是作為流動於畫面的語言構成要素，線的作用也是有限的。比如，線就難以滿足對於寬大塊面和厚重體積的需求，因此需要引入西方的塊面，讓立體的大塊面

由於大與美的融合聯結，使得周韶華的繪畫藝術進入一種「美」的境界。與此相關的還有充斥在其畫面的雄渾的氣勢，黑色厚重的方形結構所形成的視覺衝擊力等等。

將周韶華的繪畫創新理論納入歷史時代背景來考察，它並沒有脫離於時代潮流之外，而是對於二十世紀中國繪畫美學思潮有著充分的認識和大度的接受，並因此而在五彩斑斕的色彩合奏中放射出別具特色的耀眼光芒。

畫布上敷上石膏再施以水墨，又發明了獨特的「劉國松紙」，以求獲得別致的藝術效果。周韶華編著的《劉國松的藝術構成》也對劉國松的紙筋法、紙拓法、水拓法、板拓法、裱拓法、滲墨法等中國現代畫的技法給予較為充分的關注和詳細的介紹。

而關於繪畫的形式構成，周韶華則強調水墨畫的章法與現代西畫的構成結構相融合。他在總結自己的創作經驗時說：「中國畫善於把物件轉換成筆墨結構，把表像程式化；西畫善於對團塊結構進行重新組合，甚至打散原型，以強化張力結構，把表像形式化，把這兩者都調度到『氣勢』與『力度』的強化表現上，以提煉我的山水畫結構樣式，把取勢求勢作為主導，把力度作為一幅畫的魂魄，依勢佈局，依勢作畫，使各種元素都具有視覺力量，東西方的兩種『建築材料』都能為我所用，我以為這樣是能夠實現對傳統模式的超越的，我就是這樣的綜合中分化，在這樣的分化中優化了自已的藝術個性特徵，定向選擇了自已的藝術圖式」[注二十二]。這既可以說是周韶華畫語心聲，以為一幅畫最主要的是取其「氣勢」、求其「魂魄」；也是他對於中國畫創新理論的積極建構，基於對水墨畫章法與現代西畫的構成結構的認識，思考它們融合的可能，並且對現代藝術的品格特徵提出自己的設想。

總之，通過對周韶華中國畫創新理論的梳理和分析，不難把握它在當代繪畫史上的獨特意義。即，一方面，從其理論建構的出發點來看，周韶華一直強調藝術創作與理論研究的雙軌同步，他作為一個當代中國畫家開創「氣勢一派」顯然已經獲得廣泛的認可，但其繪畫美學思想仍然需要我們進一步的挖掘和深入的研究。本文以為周韶華繪畫藝術的突出成就正是基於他在理論層面能夠高瞻遠矚，將中國畫的偉大傳統（民族藝術精神）進行現代轉化，並樹立起嶄新的現代品質。另一方面，將周韶華的繪畫創新理論納入歷史時代背景來考

轉化為平面結構並隱藏在畫面的深處，使其造成統一的情調並控制畫面，讓線站到前台。體現在自己的創作中，他毛筆和排刷並用，以為毛筆的線放大也就是面與排刷對面的書寫也有著東方線的神韻兩者存在著微妙的辯證關係。

當然，將線與面的融合置於中國藝術傳統的內部來考察，亦能找到其傳統的痕跡和結合的可能。如文人畫的「以書入畫」傳統，在某種意義上來說也是線與面有機結合的範例，這在周韶華的《戰早極》等書畫結合的作品中得到了全新的詮釋。而在「漢唐雄魂」組畫中，就是在具有毛筆的柔性線條鋪展的畫面之中，直接拼接上具有紀念碑立體感的漢代畫像石拓片，形成雄渾厚重與輕盈流暢的視覺反差，獲得強有力的衝擊力和震撼效果。

其次，以色彩切入，色彩與水墨融合。周韶華最初是畫水彩的對顏色有充分認識。而且以色彩入中國畫亦有它自身的傳統，墨分五色的細緻追求不說，在近世就有林風眠深入西畫的傳統，將濃烈的色彩引入水墨畫，改變中國畫以墨為主的局面。當代齊白石的「墨葉紅花」也由於色彩的對比，給畫面帶來新鮮、刺激的藝術活力。周韶華的色彩與水墨融合的特殊之處則在於：一方面，他更多的受到荆楚文化傳統的深刻影響，追求濃烈的黑色與紅色的鮮明對比以使畫面構成視覺的張力，形成自己獨特的色彩風格。如在《荆楚狂歌》組畫中即通過深黑濃重色彩的渲染，把荆楚遠古藝術中那種無羈超凡的想像、詭詭譎怪的意趣、精彩絕艷的色調表現得淋漓盡致。另一方面，周韶華在繪畫中對顏色的選取顯得更為大膽，只要於我有用均奉為至寶。他不僅使用中國畫顏料、水彩畫顏料，有時還使用化纖染料、壓克力顏料和油畫顏料，它們使畫面變得濃烈、飽滿而又凝重，增強了造型力度和視覺張力。這與劉國松對繪畫材料的特殊效果的追求也有著某種異曲同工之妙，比如，劉國松曾在油

周韶華對顏色的選取大膽，只要於我有用均奉為至寶。他不僅使用中國畫顏料、水彩畫顏料，有時還使用化學染料、壓克力顏料和油畫顏料，它們使畫面變得濃烈、飽滿而又凝重，增強了造型力度和視覺張力。

察，它並沒有脫離於時代潮流之外，而是對於二十世紀中國繪畫美學思潮有著充分的認識和大度的接受，集思廣益，並因此而在五彩斑斕的色彩合奏中放射出別具特色的耀眼光芒。

[注一]郎紹君、水天中：《二十世紀中國美術文選》（上海書畫出版社，一九九九年），頁六七。

[注二]王震、徐伯陽：《徐悲鴻藝術文集》（寧夏人民出版社，一九九四年），頁十一至十二。

[注三]吳冠中：《吳冠中談美》（廣東人民出版社，二〇〇〇年），頁七十至七二。

[注四]周韶華：《大河尋源》（四川美術出版社，一九八七年），頁一七六。

[注五]周韶華：《大河尋源》（四川美術出版社，一九八七年），頁十八至十九。

[注六]周韶華：《新東方藝術構想》，載《華中理工大學學報》（社會科學版）（一九九五年一期）。

[注七]周韶華：《大河尋源》（四川美術出版社，一九八七年），頁一二七。

[注八]周韶華：《從新視角觀照仰紹文化》，載《美術報》（二〇〇三年八月十六日）。

[注九]同上。

[注十]周韶華：《大河尋源》（四川美術出版社，一九八七年），頁一七六。

[注十一]劉驍純：《周韶華的意義》，載《國畫家》（一九九九年六月）。

[注十二]周韶華：《劉國松的藝術構成》（湖北美術出版社，一九八五年），頁三八。

[注十三]周韶華：《藝海縱橫》（湖北美術出版社，一九九一年），頁一五九。

[注十四]周韶華：《喻意象徵與結構張力表現》，載《美術觀察》（一九九六年四期）。

[注十五]周韶華：《藝海縱橫》（湖北美術出版社，一九九一年），頁二六。

[注十六]江嶽：《大美無言：周韶華先生的繪畫藝術探索》，載《美術之友》

（一九九四年一期）。

[注十七]周韶華：《我的藝術觀和方法論》，載《美術觀察》（一九九七年十二月）。

[注十八]周韶華：《新的視覺效果與解題方案》，載《美術報》（二〇〇二年十月二十六日）。

[注十九]張榮東：《時代的歌手：訪周韶華先生》，載《湖北檔案》（二〇〇三年四期）。

[注二十]周韶華：《大河尋源》（四川美術出版社，一九八七年），頁一五二。

[注二十一]周韶華：《論創新》，載《東方藝術》（二〇〇三年四期）。

[注二十二]周韶華：《我的藝術觀和方法論》，載《美術觀察》（一九九七年十二月）。

Zhou Shaohua's Innovation of Chinese Painting and Its Contemporary Significance

Li Yi-ming(Magazine of New Orient)

Abstract: "Skipped generation" and "borrowing from the contemporaries" embody Zhou Shaohua's opinion of innovation. "Skipped generation" means that true spirit of Chinese painting should be found in the distant past overleaping Yuan-Ming-Qing Dynasty through reflection on traditions. "Borrowing from the contemporaries" signifies that through learning from the West art and other kinds of art, new synthesis and new analysis become specific techniques in the new development of Chinese painting, by which artistic ideas get renewed and skills mix together.

Key words: Zhou Shaohua; Chinese painting; innovation; skipped generation; borrowing from the contemporaries.

鑑止水齋閨秀圈 與秋紅吟社的形成

■ 劉舒曼

南京大學圖書館

摘要：秋紅吟社成立於北京，卻和杭州有著千絲萬縷的聯繫。秋紅吟社成立時共五人，其中三人來自以梁德繩、許雲林母女為核心的「鑑止水齋」閨秀圈。「鑑止水齋」閨秀圈的活動，對秋紅吟社的最終形成起了關鍵作用。

關鍵詞：鑑止水齋，杭州，才媛，秋紅吟社。

道光十九年（一八三九），一群滿漢才媛在京城結秋紅吟社，沈善寶記，「己亥秋日，余與太清、屏山、雲林、伯芳結秋紅吟社，初集詠牽牛花，用鵲橋仙調……未社白海棠」[注一]。由此可知，起社時為顧太清、沈善寶、項屏山、許雲林、錢伯芳五人。

同治元年（一八六二），六十四歲的顧太清作《雨窗感舊》詩序云：「同治元年長夏，紅雨軒亂書中檢得詠盆中海棠諸作。舊游勝事，競成天際浮雲；暮景羸軀，有若花間曉露。海棠堆案，紅雨軒爭詠盆花；柳絮翻階，天遊閣分題佳句。今許雲姜隨任湖北，錢伯芳隨任四川，棟鄂少如就養甘肅，富察蕊仙、棟鄂武莊、許雲林、沈湘佩已作泉下人，社中姊妹惟項屏山與春二人矣。二十年來星流雲散，得不傷心耶」[注二]。據此可知，秋紅吟社的成員並不固定。其後又有棟鄂姊妹、富察蕊仙和許雲姜加入詩社的活動，共有九人。

這九人中，顧太清、棟鄂姊妹、富察蕊仙為滿族，關於秋紅吟社滿族成員的家世，已有專文另述，在此不再贅談[注三]。

沈善寶、許雲林、許雲姜、項屏山、錢伯芳為漢族。這些漢族才女，幾乎都是杭州人氏。沈善寶、許雲林、項屏山三人，在秋紅吟社成立之前就結識於鑑止水齋。秋紅吟社的核心人物顧太清和沈善寶，相識於道光十七年（一八三七），京城許雲林家中。可以說，許雲林是顧、沈二人得以相識的關鍵人物。

「鑑止水齋」，是清代浙江名儒許宗彥的寓所。許宗彥（一七六八至一八一八年），原名慶宗，字績卿，號周生，德清人。與阮元同舉乾隆丙午（乾隆五十年，一七八六年）科鄉試，二人本是同年。十三年後，阮元任己未會試（嘉慶四年，一七九九年）副主考（該科主考朱珪），許宗彥始中進士，阮元卻又成了他的座主。許、阮二人關係甚篤，後結兒女親家。許宗彥中式後，官授兵部車駕司主事，三個月後即以親老辭官，此後不復出仕。其妻梁德繩（一七七一至一八四七年），字楚生，晚號古春軒老人，浙江錢塘人，工部侍郎梁敦書女。著有《古春軒詩鈔》、《古春軒詞鈔》。許、梁夫婦還續寫了陳端生的《再生緣》。

許宗彥、梁德繩夫婦共生三女，長女早亡，次女許延初，字雲林，一字因姜，休寧貢生孫承勳室。工詩詞，善鼓琴，精篆刻，著有《福連室集》。在鑑止水齋唱和的諸位閨秀中，許雲林與沈善寶最為投契。幼女許延錦，字雲姜，嫁與阮元三子阮福。許、梁之子許延穀，娶阮元之女為妻。值得一提的是，秋紅吟社另一位主要成員錢伯

道光十九年，一群滿漢才媛在京城結秋紅吟社。秋紅吟社的核心人物顧太清和沈善寶，相識於道光十七年，京城許雲林家中。可以說，許雲林是顧、沈二人得以相識的關鍵人物。

芳，是阮元之子阮祐繼室，與許雲姜是妯娌。鑑止水齋的唱和，以梁德繩母女為中心，參與者有沈善寶、項緄章、吳藻姊妹、黃履、鮑靚、汪端、席慧文諸人。沈善寶在《名媛詩話》中為這些女性畫了一幅群像，「吾鄉多閨秀，往者不勝指屈，近如梁楚生太夫人（德繩），及長女許雲林（延初）、次女雲姜（延錦）、項屏山（紉）、項祖香（紉）、汪小韞（端）、吳蘋香（藻）、黃蕉卿（巽）、黃穎卿（履）、鮑玉士（靚）、龔瑟君（自璋）諸君。詩文字畫，各臻神妙」[注四]。項緄章，字屏山，號緄卿，浙江錢塘人，兵部尚書許乃普（字溟生）繼室。許溟生亦是顧太清義兄。項屏山工詞賦，善畫，能鼓琴，著有《翰墨和鳴館集》。仁和許氏與德清許氏連宗，因此，梁德繩稱其為族侄婦，並對項屏山的畫藝多有讚賞，「殺粉調鉛具慧因，畫師摩詰認前身。千花從此無顏色，並作閨中筆底春」[注五]。

汪端，字小韞，號允莊，著有《自然好學齋詩鈔》、《明三十家詩選》。汪端自幼喪母，父親汪瑜將其寄養在姨母梁德繩家，後嫁與陳文述之子陳小雲。席慧文，字怡珊，河南澠池人，浙江紹興知府席椿女，山陰知縣石同福繼室。工書畫，通音律，著有《瑤草珠花閣詩鈔》。吳藻，字蘋香，仁和人，自號玉岑子。著有《花簾詞》一卷，《香南雪北詞》一卷。

沈善寶首度與鑑止水齋交遊圈發生關聯，在道光十四年（一八三四年）。黃履贈詩，沈善寶唱和，「何幸鈞天下界聞，幾時煮茗細論文。掃眉久羨黃崇嘏，當代才華又見君」[注六]。黃履，字穎卿，為黃巽（字順之，號蕉卿）胞妹。黃巽是《兩般秋雨盦隨筆》作者梁紹壬之妻，而梁紹壬之父梁玉繩，則是鑑止水齋女主人梁德繩的長兄。兩家交好，在情理之中。除了吟詠之外，黃履精通音律，尤善鼓琴。擅長曆算，並多發明，與一般閨秀不同。陳文述有《天鏡閣詠黃穎卿》：「通天文算學，作寒暑表、千里鏡，與常見者迥別」[注七]，著有《琴譜》及

《詩詞稿》。十月，黃履穎卿邀沈善寶至夏園賞菊，有詩為證，「雅宜插鬢留清影，何用餐英晉綠醅。霜露釀成秋色麗，聯吟端讓左家才」[注八]。

這年冬天，沈善寶售賣了數十幅畫作，終於將逝去的八位親人安葬（父母、妹善芳、弟善熙、伯祖育亭公、庶伯祖母邵孺人、叔綸新、庶祖母楊太孺人），完成一樁大事。她賦詩感懷，「白楊蕭瑟淚縱橫，冷雨悲風萬感並」[注九]。沈善寶的人生，直至二十七歲，仍是辛酸勞碌的。

道光十五年（一八三五年）早春，沈善寶又以詩柬約黃穎卿西湖探梅。「月明願約美人來，三弄瑤琴作花影」[注十]。黃穎卿善鼓琴，故有此說。春分前一天，沈善寶加入鑑止水齋諸人夏氏園賞梅的活動，參與者有梁德繩、許雲林、鮑靚、吳藻、黃履。吳藻、黃履二人鼓琴，沈善寶即席賦詩，「霏微香雪橫斜影，引得仙姝連袂來」[注十一]。寫諸人賞梅盛事。又有「弦外梅花如雨落，慚無新句和清音」[注十二]之句，贊吳、黃二人琴藝。這次賞梅活動中，沈善寶初遇吳藻，即成莫逆。吳藻唱和之句有「寒梅高格出風塵，一笑相逢愛性真」[注十三]。

自此之後，沈善寶與許雲林往來日益密切，成為閨中好友。沈善寶在《名媛詩話》中這樣記述：「雲林……性情伉爽，與余最契密。在里時，春秋佳日湖山勝處，兩人必偕遊吟玩」[注十四]。許雲林寄詩，沈善寶走筆奉答，「儂似梅花卿似月，清輝照徹素心間」[注十五]。又為許雲林題《湖月沁琴圖》，「泉韻松風繞七弦，個中人是蕊珠仙」[注十六]。四月，許雲林邀飲，沈善寶初識龔自珍之妹龔自璋（字瑟君），並即席贈詩，「綠綺快聆魚躍妙，紅閨恨接壘談遲」[注十七]。席上許雲林鼓琴，三人吟詠唱和。

這年夏天，諸位閨秀於許雲林宅雅集，參加者有席怡珊、吳蘋香、黃穎卿、項屏山、吳苕香（吳藻之姊）諸人。梁德繩持

黃履為黃巽胞妹，黃巽是梁紹壬之妻，而梁紹壬之父梁玉繩，則是鑑止水齋女主人梁德繩的長兄。兩家交好，在情理之中。除了吟詠之外，黃履精通音律，尤善鼓琴。擅長曆算，並多發明，與一般閨秀不同。

道光十六年四月這次遊玩，是鑑止水齋諸人最後一次大規模的聚會。清代女性結社，多半由於這些女性隨著家庭遷徙而分散。由此，我們亦可窺見秋紅吟社未來的命運。

偕許雲林西溪觀梅賞竹，同行者為許雲林子婦俞漱珊。破曉即往，午時方回。「吾鄉西溪梅竹最多。平橋約略，流水回環，掩映竹籬茅舍，境之幽邃，景之清逸，雖善圖者亦難描寫。春日梅花，秋日蘆花，最為大觀。猶憶丙申試燈日，雲林偕余同往探梅，籃輿破曉，翠舫沖寒，每遊一曲，則野梅臨水，修竹幹雲，冷香撲面，塵慮全消。惟溪面窄甚，一葉蜻蛉，難安茶灶。午刻至茭蘆庵，飯畢返棹」[注二十七]。歸途中二人聯句，十分盡興。

四月，沈善寶與許雲林、席怡珊、吳蘋香、吳菑香等諸閨友泛舟皋亭，賞玩初夏綠陰。「丙申初夏，蘋香、菑香姊妹偕滙池席怡珊（慧文）、雲林並余泛舟皋亭看桃李，綠蔭新翠如潮，水天一碧，小舟三葉，容與中流，較之春花爛漫，紅紫芳菲時，別饒清趣。泊舟橋畔，聯步芳村，果香襲袂，村中婦女咸來觀看。以為春間或有看花者，至今則城中人罕有過此，蓋從未有賞綠葉者。余誦屈宛仙『惜花須惜葉，葉好花始茁。花有幾時紅，葉自終年碧』之句，相與一笑。導至村舍，桑麻遍地，雞犬迎人，正繅絲煮繭之時。菑香曰：『此間風景不減桃源，只恐重來又迷向路。』主人以黃梅贈客，情意殷殷，流連半晌，重上小舸，推篷笑語，隔舫聯吟，歸來已六街燈火上矣」[注二十八]。這次遊玩，是鑑止水齋諸人最後一次大規模的聚會。「斯遊之後，怡珊歸吳，雲林與余先後入都，遂如雨散星飛，皋橋側畔，無復問津人至」。清代女性結社，多半由於這些女性隨著家庭遷徙而分散。由此，我們亦可窺見秋紅吟社未來的命運。

這年冬天，許雲林赴北京。因妹妹許雲姜的關係，與顧太清相識並成莫逆。顧太清的詩詞中首次出現許雲姜，在道光十五年（一八三五年）四月。顧太清至法源寺觀海棠，偶遇許雲姜、石珊枝、李紉蘭。「邂逅江南秀，檀樂法界煙」[注二十九]。此後二人交往日密，顧太清詩詞中，許雲

夜來香鸚鵡茉莉花架，首唱並征題詠。沈善寶在《名媛詩話中》記載，「乙未夏日，梁楚生太夫人見有以夜來香穿成鸚鵡鳥形者，茉莉為駕，製絕工巧，遂作小啟征詩。啟出，和者如雲。余賦七古一篇」[注十八]。吳藻《虞美人·序》亦有記述：「夜來香綠花尖瓣，或謂即海南或謂即海南綠茉莉，其說近是。有以綠花結為鸚鵡，白花作架者，楚生太夫人持示，屬題填二解」[注十九]。這次活動想必給沈善寶留下相當深刻的印象，在同年秋天所作的《秋日感懷》詩中，還有對其的追憶，「領略宣文白雪詩，幸隨月姊侍西池」[注二十]。

立秋當日，沈善寶偕許雲林山樓玩月聯句。許雲林有「詩人相望懷天末」之句，沈善寶因接到龔自璋書信，續詩「紅豆初傳鯉一雙」[注二十一]。天氣逐漸涼爽，玉簪花開，時令瓜果紛紛成熟，七夕閨中乞巧，社中的聚會漸漸多了起來。沈善寶多有與閨友分韻題詠之作，如詠《玉簪花》，「縮髻代搔頭，月華侵鬢影」。詠《絡緯》，「文章有機杼，笑爾織難成」。詠《葫蘆》，「不羨青門瓜，只問江東種」。《七夕前一日》的滿懷希望，「預望天孫癡欲問，來宵賜巧與何人」。《分詠席上諸果》則多達十四首，吟詠了菱角、藕、蓮實、芡實、蘋果、梨、梧子、柿子、蘭花豆、桂花栗等秋日瓜果[注二十二]。其間，許雲林亦曾到訪，又以夜來香鸚鵡相贈。沈善寶《秋日感懷》之六「焦尾攜來月色賒」，自注云「許雲林姊攜琴過訪」；「碧蕊香攢鸚翅軟」，自注「時以夜來香穿成鸚鵡見貽」[注二十三]。入冬後，許雲林染疾，沈善寶冒雨探望，並以詩記之，「珍珠小字浣花箋，報說飛瓊字可憐。不速客隨風雨至，同聽簷溜玉台前」[注二十四]。許雲林出示詩稿，「金閨俊彥誰能匹，只有璿璣巧思同」[注二十五]。十二月，沈善寶偕許雲林至孤山探梅，登巢居閣遠眺，懷念龔自璋，「惆悵廣陵無雁到，折枝誰與寄江鄉」[注二十六]。

道光十六年（一八三六）正月，沈善寶

姜的名字頻頻出現[注三十]。道光十六年（一八三六年）許雲林入都後，很快加入了她們的活動。臘月十五雪後，顧太清同石珊枝、陳素安、許雲林、許雲姜、李紉蘭、張佩吉同游天寧寺，賞西山積雪。次年（一八三七年）正月初七，顧太清在觀音院送別阮福、許雲姜夫婦，二人扶阮福之母謝太宜人之靈柩歸葬揚州。

許雲姜南歸之後，與顧太清閨中相伴的多為許雲林。上元節同游白雲觀，顧太清戲贈雲林，「今無丘祖那能見，世有飛璫竟可邀」[注三十一]。許雲林畫梅竹橫幅，顧太清為其題詩，「快雪初晴放早梅，猗猗修竹傍花栽」[注三十二]。三月初三，上巳之日，顧太清偕妹妹西林霞仙、石珊枝、陳素安、許雲林同遊慈溪。閨友中，許雲姜南歸，李紉蘭臥病，顧太清詩中有悵惘之意，「曲水何如今日樂，賞心難共去年群」[注三十三]。四月十九日，又與許雲林城東泛舟，「忽聽漁人隔水唱，買魚須趁早涼時」[注三十四]。五月末，阮元府劉夫人邀顧太清、許雲林、李紉蘭同游天寧寺看新麥，顧太清即席賦詩，「深閨雅效群賢集，盛世能容我輩狂」[注三十五]。

許雲林進京後，在杭州的沈善寶罹患嚴重瘧疾，生計益窘。在病中格外思念遠去的摯友，唯有寄詩感懷。《寄雲林都中》其一云，「千里燕台去，迢迢煙水深。鴻稀書未達，夜永夢難尋」。其二「一自分襟後，無端二豎侵。參苓扶病骨，風雨攪愁心。詩思花前減，離懷筆底深。不知羈旅客，幾費短長吟」[注三十六]。離別之後的思念與惆悵，在詩中表露無遺。沈善寶的病情時好時壞，一直拖到次年正月，依然臥床養病。元日風雨驟晴，見庭梅綻放，喜而病起吟賞。「漫擁紅爐停藥鼎，好邀綺袂舉霞杯」[注三十七]。正月下旬，沈善寶抱病冒雪到孤山觀梅，憶及舊年曾偕許雲林、龔瑟君等舊友題詩鼓琴，心緒落寞，「雙揮彩筆尋前跡，三弄瑤琴感舊盟。獨自看花縈別緒，一枝難寄許飛瓊」[注三十八]。

不久，沈善寶寄父李世治（字堯農，號怡堂）病逝。這位寄父，在沈善寶生父沈學琳死後，給過她親人般的溫暖。道光八年（一八二八），李世治接沈善寶至壽光，收為螟蛉之女。「青齊遠效鯉庭趨，培護珍同掌上珠」[注三十九]。此時沈善寶再讀其詩集，愴然感念，「空庭紅雨燕歸遲，重展殘篇感不支」[注四十]。

道光十七年（一八三七）八月，好友吳藻為沈善寶選定《鴻雪樓詞》[注四十一]。此後，沈善寶的人生也開始了重大轉折。在京城寄母史太夫人得知沈善寶母親去世的消息，召其赴京依親。沈善寶初識寄母在壽光之行途中，「於戊子歲始識太夫人於袁江，太夫人撫之為女」。李世治夫婦育有三子，「高密史太夫人，為安邱李金台訓導於京先生室，諸生湘荃、監生湘芝、雲舫漕帥湘棻母」[注四十二]。這位義母博學強記，性情慷慨慈祥。亦能作詩，《別後見懷寄示》，「秋月照庭階，秋風入我懷。懷中有明珠，遠在天之涯。天涯一何遠，白日一何短。念此掌上擎，中夜腸九轉」[注四十三]。沈善寶雖非其親生，史太夫人的愛女之情卻與生母無異。

沈善寶將離杭赴京，眾閨友餞別於吳藻住處香南雪北廬。「丁酉仲秋，知余欲北行，約玉士餞於香南雪北廬（蘋香室名），時晚桂盛開，周暖姝攜花適至，蘋香即留共飲，四人縱談今古，相得甚歡」[注四十四]。沈善寶即席走筆，留別三章，「雪北香南回首處，月明有夢近杭州」，令席上諸人黯然神傷。十月，沈善寶抵京。此次進京，沈善寶有著自己的抱負，「不憚馳驅赴帝京，要將文字動公卿。紅閨弱質知多少，誰學孤鴻事遠征」[注四十五]。

沈善寶入京後，寄母史太夫人為其安置居處，沈賦詩感謝，「已作無家客，他鄉即故鄉。人情看反覆，世態閱炎涼……寄生欣有托，所履盡康莊」[注四十六]。而史太夫人欣喜之情亦溢於言表，「別後來赴京華，寓居苦岑寂。忽聞吾女來，喜氣動

沈善寶將離杭赴京，眾閨友餞別於吳藻住處香南雪北廬。沈善寶即席走筆，留別三章，「雪北香南回首處，月明有夢近杭州」，令席上諸人黯然神傷。

在秋紅吟社成立的道光十九年，顧太清寫下一闋《江神子·聽項屏山姊紉彈琴》。至此，參與鑑止水齋唱和的三位浙江才媛許雲林、沈善寶、項屏山全部進入了顧太清的社交生活。秋紅吟社的成立，變得水到渠成。

家難大作，顧太清攜子女出府賃屋居住。這期間，許滇生、項屏山夫婦給予顧太清很多關照。如顧太清《唐多令》所寫，「明月滿前軒，天高夜色寒。有蒼頭，待月敲門。一袋糟糠情不淺，感君贈，養肥豚」[注五十五]。自注云，「十月十日，屏山姊月下使蒼頭送糠一袋以飼豬，遂成小令申謝」。同治元年（一八六二年），沈善寶病逝。顧太清悲痛之餘，檢點社中海棠詩舊稿，懷念諸位姊妹，寫下文章開頭的《雨窗感舊》詩。社中姊妹雖多，與顧太清有生生世世為兄弟之約者，惟沈善寶和項屏山二人，項屏山亦是秋紅吟社諸姊妹中陪伴顧太清時間最長的。同治八年（一八六九年），項屏山去世，八年後（一八七七年），七十九歲的顧太清辭世，秋紅吟社落下帷幕。

（本文為教育部二〇〇九年度人文社會科學研究青年基金項目《以秋紅吟社為中心的清中期女性交遊考》階段性成果，項目批准號：09YJC770031）。

顏色。為爾洗征衫，為爾理嫁衣。吾盡吾責耳，爾何感泣為」[注四十七]。此次進京，史太夫人為沈善寶安排終身大事，將其許配給武凌雲為繼室。次年結縭時，沈善寶三十一歲，這樣的年紀出閣，在當時已是相當遲了。這和她多年來漂泊無定的生活有關，承擔著家庭重負，個人問題無暇也無力考慮。到達京城的沈善寶，很快就見到知交許雲林，二人每日同車出入，並相偕游天寧寺，「憐君先我整吟鞍，都下名花次第看」[注四十八]。不久，沈善寶在許雲林處遇顧太清，一見如故。「滿洲西林太清（春），宗室奕太素貝勒繼室，將軍載釗、載初之母，著有《天遊閣詩稿》。才氣橫溢，援筆立成。待人誠信，無驕矜習氣。予入都晤於雲林處，蒙其刮目傾心，遂訂交焉」[注四十九]。

顧太清讀沈善寶《鴻雪樓詩集》並為其題詩，「巾幗英雄異俗流，江南江北任遨遊」[注五十]。沈善寶的回詩，稱謂非常恭謹，《和宗室太清夫人題拙集原韻》，「敢將姓氏謁名流，鴻爪無端作遠遊。十丈軟紅塵撲面，何人開卷識農愁」[注五十一]。顧太清很快就有《疊前韻答湘佩》，「初逢宛似舊相識，更羨當筵七步才」。《再疊韻答湘佩》，「從容笑語無拘束，始信閨中俊逸才」[注五十二]。沈善寶亦有《太清夫人面訂金蘭走筆呈此即用前韻》，「大羅天上霓裳曲，羞煞人間詠絮才」[注五十三]之句。二人惺惺相惜，成為終身摯友。

參與鑑止水齋唱和的閨秀中，項屏山與顧太清相識的時間最晚。在秋紅吟社成立的道光十九年（一八三九），顧太清寫下一闋《江神子·聽項屏山姊紉彈琴》，「畫堂春暖日光晴。坐深庭。泛瑤觥。一曲仙音，許我醉中聽。雖是初逢如舊識，言不盡，話生平」[注五十四]。至此，參與鑑止水齋唱和的三位浙江才媛許雲林、沈善寶、項屏山全部進入了顧太清的社交生活。秋紅吟社的成立，變得水到渠成。

值得一提的是，奕繪逝世後，貝勒府

[注一]沈善寶：《名媛詩話》，卷六。

[注二]顧太清：《天遊閣詩》，卷七。

[注三]劉舒曼：《包容滿漢的文化魅力——秋紅吟社滿族成員家世初探》，載《文化中國》，二〇一一年第三期。

[注四]同[注一]。

[注五]梁德繩：《古春軒詩鈔》，《題族侄婦項屏山女史畫花卉卷》。

[注六]沈善寶：《鴻雪樓詩選初集》，卷四，《和黃穎卿夫人履見贈之作》。

[注七]陳文述：《西冷閨詠》，卷十三。

[注八]同[注六]，《小春八日黃穎卿夫人邀往夏園賞菊》。

[注九]同上，《仲冬安葬先父母暨妹善芳弟善熙》。

[注十]同上，《孤山探梅歌柬黃穎卿夫人》。

[注十一][注十二]同上，《春分前一日梁楚生太夫人暨許雲林鮑玉士女史偕看盆梅兼聽吳蘋香黃穎卿兩夫人鼓琴即席口占》。

[注十三][注十四]同注一。

[注十五]同[注六]，《許雲林夫人延初寄示和章走筆奉答》。

[注十六]同上，《題雲林夫人湖月沁琴

社中姊妹雖多，與顧太清有生生世世為兄弟之約者，惟沈善寶和項屏山二人，同治八年，項屏山去世，八年後，七十九歲的顧太清辭世，秋紅吟社落下帷幕。

圖》。

[注十七]同上，《清和望後二日雲林夫人招飲齋中得晤龔瑟君夫人自璋即席賦贈》。

[注十八]同[注一]。

[注十九]吳藻：《香南雪北詞》。

[注二十]同[注六]，卷四。

[注二十一]同上。

[注二十二]同上，《立秋日偕雲林夫人山樓玩月聯句》。

[注二十三]同上。

[注二十四]《雨中訪雲林姊》。

[注二十五]同上。

[注二十六]同上，《嘉平望日偕雲林探梅孤嶼登巢居閣遠眺懷瑟君姊》。

[注二十七]同[注一]，卷八。

[注二十八]同[注一]。

[注二十九]同[注二]，卷二，《法源寺看海棠遇阮許雲姜許石珊枝錢李紉蘭即次壁刻錢百福老人詩韻二首贈之》。

[注三十]同[注二]，《疊前韻題畫海棠扇答雲姜三首》、《四月廿二雲姜招同珊枝素安紉蘭過崇效寺看牡丹遇陸琇卿汪佩之是日雲姜以摺扇囑寫歸來畫折紙梅遂書於扇頭》、《春日遊法源寺前後和錢侍郎詩五首乃雲姜遂和詩至六首紉蘭和詩至七首並又篆書七言長歌送來余不獲已複次前韻三章》、《謝雲姜惠食物》、《謝雲姜惠普洱茶用來韻》、《次日雲姜書來告我四幅雲山畫為紉蘭移去奈何云云予覆以野堂紫薇水月一軸相贈遂倒押前韻成詩五首》等等，數量太多，不一一列舉。

[注三十一]同[注二]，卷四，《上元同過白雲觀戲贈許雲林》。

[注三十二]同上，《為雲林畫梅竹橫幅遂題一截句》。

[注三十三]同上，《上巳同珊枝素安雲林家霞仙游慈溪修禊事》。

[注三十四]同上，《四月十九同雲林城東泛舟》。

[注三十五]同上，《五月廿五雨中靜春居阮劉夫人招同雲林紉蘭過天寧寺看新麥即席作》。

[注三十六]同[注六]，卷五。

[注三十七]同上，《元日驟晴庭梅舒萼病起喜賦》。

[注三十八]同上，《正月下浣孤嶼觀梅》。

[注三十九]同上，《恭挽李怡堂寄父》。

[注四十]同上，《讀怡堂寄父詩集愴然有感》。

[注四十一]沈善寶：《鴻雪樓詞》末頁附刻：「丁酉中秋後四日，蘋香姊吳藻拜讀僭選」。

[注四十二]同[注一]，卷七。

[注四十三]同上。

[注四十四]同[注一]。

[注四十五]同[注六]，卷五，《抵都口占》。

[注四十六]同上，《入都即蒙李寄母史太宜人掃舍相贈感激賦詩》。

[注四十七]同[注一]，卷七。

[注四十八]同[注六]，卷五，《喜晤雲林談及都中海棠之盛並承招游天寧寺》。

[注四十九]同[注一]，卷八。

[注五十]同[注二]，卷四，《題錢塘女史沈湘佩鴻雪樓詩集二首》。

[注五十一]同[注六]，卷五。

[注五十二]同[注二]，卷四。

[注五十三]同[注六]，卷五。

[注五十四]顧太清：《東海漁歌》，卷四。

[注五十五]同上。

The Relationship Between Jianzhishuizhai Elite Women and Qihong Poets Society

Liu Shuman (Library of Nanjing University)

Abstract: Even Qihong Poets Society set up in Beijing, which had all kinds of connections with Hangzhou. There were five persons at the beginning of its establishment, three of them came from the elite women circle of Jianzhishuizhai. The center of this elite women society was Liang Desheng and Xu Yunlin, they were mother and daughter. The activities of Jianzhishuizhai made very important influence on the foundation of Qihong Poets Society.

Key words: Jianzhishuizhai; Hangzhou; Elite women; Qihong Poets Society.

文化中國 CULTURAL CHINA

2012年第1-4期（總72-75期）總目錄

標 題	作 者	期·頁	標 題	作 者	期·頁
卷首論語			《漁歌子》的江南意象——論中唐儒道語境下的張志和劉應全 74·22		
建設文化的共同體——參加政協會議後的反省梁燕城 72·扉頁			魏晉南北朝軍旅詩歌觀念試探——以《昭明文選》為中心袁君煊 74·32		
從登天下海到上山下鄉.....梁燕城 73·扉頁			歷史人物的士風世貌		
同體慈愛與寬和共融——建立新時代的中華文化共同體梁燕城 74·扉頁			現代新儒家「二聖」公案——熊十力與馬一浮的復性書院 之爭.....劉煒 75·15		
中國農村復興與文化更新.....梁燕城 75·扉頁			明代士風世貌一斑——周洪謨其人其事其學王水龍 75·21		
專題對話			合作與抗衡——康有為與傳教士.....李安澤 75·27		
建立大國學的多元一體——關於中國文化走向的對話黃保羅、梁燕城 72·4			中國研究		
從經濟的崛起到文明的崛起——關於中國發展模式的對話趙曉、梁燕城 73·4			非保守亦非激進——章太炎文化觀透視崔海亮 72·56		
人的有限性與無限性——關於儒學一個核心課題的對話彭戰果、梁燕城 74·4			思想解放運動中的清新禪風——以《少林寺》與《受戒》 為例.....萬光軍 72·64		
社會轉型時期的倫理道德——關於走出後現代文化的對話萬俊人、梁燕城 75·4			論「委托代理」關係——國家與社會視野下的代理人問題 研究.....黎相宜 73·39		
每期特輯			「共和」想像性建構與辛亥革命——論清末文學的政治表 達.....張向東 73·50		
現代語境下的國學與文化問題			地理和政治的雙重內涵——何尊銘文「宅茲中國」釋論熊鳴琴 74·40		
「國學」研究的文化政治——以北京大學《國學季刊》與 東南大學《國學叢刊》為例...張春田 72·15			和諧發展的倫理文化蘊涵及其實踐品質周全德 74·44		
中國傳統文化的主導意識——論「和」文化意識鄭涵 72·34			人格救贖和倫理培養——論行刑的宗教介入馬榮春、張紅梅 74·48		
美育能不能替代宗教——蔡元培「以美育代宗教說」述評姚興富 72·51			現代法律知識體系的回歸——民國證據法學研究的意義及 進路.....何邦武 75·35		
人文教育的若干問題探討			心理援助與生命關懷——論北川模式的獨特性問題鄭曉江 75·50		
論理學家的「語錄」與「尺牘」——以二程、朱子、象 山、陽明為中心.....張晚林 73·17			文化評論		
論技術時代的人文教育及其意義——以高等教育為例張賢根 73·31			揮之不去的魅影——嵇康與六朝臨終文藝現象略論鄭偉 72·72		
社會和政治語境下的古代詩詞					
以詩存史 以史入詞——論文廷式《雲起軒詞》的「詞 史」精神.....陸有富 74·13					

標 題	作 者	期 · 頁
文化成天下——朱熹對古代文獻的價值研究劉亞玲		72 · 77
《老子》與中國女性智慧——重讀經典程偉禮		72 · 81
從道德儒學向政治儒學的轉換——《荀子》禮法關係的三 重解讀.....胡可濤		73 · 56
「孝」與「忠」的雙重變奏——從忠孝關係的演變看儒學 傳統的歷史實踐.....任 玥、袁 剛		73 · 62
「唯情哲學」的理論建構——朱謙之對儒家思想的發展趙 濤		74 · 58
各行其是的審美取向與論爭——民國時期的月份牌之爭范美俊		74 · 66
從酒神狂歡到道家的意識——批判後現代文化梁燕城		74 · 76
走出文明探討的悖論——地中海文明共同體概念及其意義王 倩		75 · 59
十九世紀空想社會主義者的基督教情結姚興富		75 · 69
相土所宜與方言的歐式外衣——十九世紀中期傳教士與寧 波方言拼音.....郭 紅		75 · 77
文化遺存		
古街區：城市的符號.....梁燕城		75 · 99
原生態的審美特質——土家族民歌的媒介傳播形態探析張羽華		75 · 107
史學新論		
史家的情感與識見——王國維陳寅恪關於慈禧的不同評價黃全彥		72 · 87
歷史文獻的主幹之一——略論曲阜的碑刻文獻孟凡港		72 · 91
南朝脆弱皇權的對策——梁武帝皇儲立長述論楊恩玉		74 · 98
從澄清流變到展示版本特徵——《史記》版本源流概說張興吉		74 · 107
歷史人物		
顏子為何不仕——以《論語》中顏子的形象為中心姚季冬		73 · 72

標 題	作 者	期 · 頁
何明華與文林堂——抗戰期間學生福音運動吳 青		73 · 80
哲學論壇		
中國民族文化與神學交匯的焦點課題——中華神學初探梁燕城		72 · 100
重構儒學與基督教神學的嬗變——試析梁燕城早期的神學 進路.....謝伊霖		73 · 88
儒家仁學與恩情感通神學.....梁燕城		73 · 98
詮釋目的與經典詮釋——中西詮釋學的主要差異陳志偉		74 · 91
現代性與本位復歸——從理性到感性的轉換路徑及其後果伍世文、楊桂森		75 · 91
文學藝術		
鮮明的藝術理論指向——中國古代畫論的品第觀王梅格		72 · 108
中國戲劇史的形象資料——清宮內廷演戲和清宮戲畫李德生		72 · 116
論中國古代女性教子詩的儒家教育思想舒紅霞、高海洋		73 · 105
本真之我與創造精神——石濤美學思想中的「我法」論蘇薈敏		73 · 110
追尋音樂的民族心聲——論西洋音樂的基本樂理與中國音 樂文化的淵源.....陳慕川		73 · 118
追索民族藝術的真精神——畫家袁運生的藝術道路王永寬		74 · 111
中國畫創新理論的當代意義——論周韶華的藝術創作和理 論.....李一鳴		75 · 113
鑑止水齋閨秀圈與秋紅吟社的形成...劉舒曼		75 · 121
特約書評		
萬里之行始於足下——評薛瑞生教授《誠齋詩集箋證》李小龍		74 · 120
學人手札		
四季野陵——自然與人文的詩篇.....商 磊		72 · 126

編後絮語

■ 子夜

本刊執行主編

歲末年初之際，我們注意到，最近一些來稿中多了有關人物研究的主題，對中國歷史上一些在社會轉型時期的人物議論較多，於是，這便啟發了一個集中編發歷史不同語境中人物士風世貌稿件的想法，這就是本期特輯的由來。

我們選了三篇文章，從時代上講，古代、近代、現代各一篇。古代的，選了王水龍所論的「周洪謨其人其事其學」。曾先後執掌南北兩京國子監的周洪謨，歷史地位、經學思想、學術貢獻等，固然有待進一步探討，但其勇於進言，指陳政要，在治國安民方面有所作為，使明代中期的士風世貌，從文章中可見一斑。李安澤的文章，則以康有為與傳教士的關係，分析了近代維新派知識份子與傳教士既合作又抗衡，而這種關係模式是由近代中西文化交流的特殊的不平衡格局所決定的。作者認為，在傳教士和維新派知識份子中普遍存在的工具主義心態，是妨礙近代中西文化正常交流和進一步發展的一個重要原因。這點值得深思。至於現代方面，則是劉焯關於儒學史上的一個公案，即熊十力與馬一浮的復性書院之爭。作者還原了一些歷史場景，從熊、馬之爭中，可以看出傳統儒學及其教育在現代社會生存和發展的兩種不同形態之間的衝突。這場論爭，對於思考傳統及其儒學教育的現代轉型問題，可能具有一定的啟發意義。

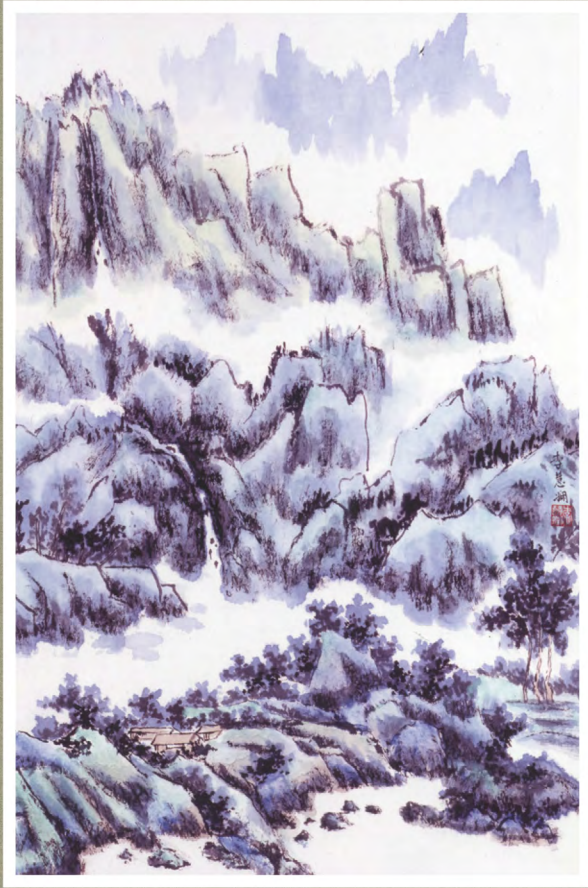
近現代以來，國人在致力構建一個法治國家方面始終不停地探索和嘗試，值得逐步回顧和總結。本期何邦武論民國證據法學研究的文章，值得一讀。作者為我們描述了百多年來中國法治現代化進程「一以貫之」的「學統」和「元敘事」，即現代法律知識譜系的構建，認為從民國時期證據法學的「原初話語」中汲取向現代法律知識體系回歸的知識和經驗，是必要和可行的選擇。為回歸「學統」、重構證據法學知識體系，以自由心證的傳輸與遞嬗為中心，闡釋並守護民國證據法學的「義理」和「辭句」，將是必要的前提，而「瞭解之同情」的方法，則是實現這個目標的必由之路。本刊近年來陸續發表了一些法學和法制的論文，我們繼續鼓勵在這個領域的專家和學者向我們提供相應的研究成果。

本期文化評論專欄中的三篇文章，雖然角度不同，但實際上都論涉了人類文明發展中的衝突與融合、理想與現實、共同與差異等對立層面的問題。例如，王倩論地中海文明共同體概念及其意義，姚興富論十九世紀空想社會主義者的基督教情結，郭紅考証十九世紀在華傳教士與寧波方言拼音。這些文章，由於論述對象有相對的時間距離，話語背景相對冷靜和客觀，作者也盡量使資料翔實，一方面提供了相應的研究成果，另一方面又給讀者留有思辯和反省的空間，我們要感謝作者在這方面的深邃和苦心。

大概從四年前開始，本刊陸續發起或組織了一系列關於城市發展與文化保護的學術活動，並引致出了一些相關成果，這方面來稿逐期增多。本期起我們新闢「文化遺存」的專欄，就是專供討論和探索中國目前城鎮化趨勢下文化遺產和保護問題。本期除刊發梁燕城博士關於從古街區論城市符號的文章外，同時發表張羽華探析土家族民歌的媒介傳播形態的文章。這篇文章讓我們看到，包括城鎮化和電子媒介的影響，土家族人民生活方式嬗變，原生態民歌正在消逝，逐漸失去了純真、質樸、粗狂、充滿原滋味的生命力和藝術魅力，作者提醒人們予以重視。可以想見，這一類文章憂患意識應該多於樂觀意識，這在整個快速城鎮化的中國是一個普遍現象，我們樂於提供版面供學者討論和探索。相信這個新的專欄會引起大家興趣。

文學藝術方面，有兩篇文章，一篇是李一鳴論中國畫創新理論的當代意義，圍繞周詔華提出的「隔代遺傳」與「橫向移植」，從歷史縱深與橫向空間兩個思維角度探討中國畫創新的有效途徑。另一篇劉舒曼的文章，則別具一格地考証了道光年間繼止水齋閩秀園與秋紅吟社形成的文壇軼事，當年一群滿漢才媛在京城結社吟詩，彼時閒情雅致，今日看來頗為有趣甚而感慨。

從卷首開篇至編後縱覽，我們論古評今，從哲理到雅趣，既有歷史和時代的沉重，也有啟思和省悟的收穫，算是年末對讀者的一個交代。一本刊物是讀者、作者、編者的共同產兒，願於此共勉，期盼有更多上乘佳作在明年問世。



山景 © 作者：李慧嫻

封面：刊名由著名藝術家黎沃文題字，背景圖案以西漢富貴鏡拓印為主元素，配以隱約可見的藝術變型的古漢字，體現「汲古鑄今，融西匯中」的文化內涵。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、音樂等方面平面設計工作。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。

ISSN 1201-0677



Printed in Hong Kong