



二 五年十一月 . 第一四三期

【人文論壇】

香港政改宣言—我們對落實雙普選的看法
回應曾特首的「香港家書」

本會幹事 頁 2
劉桂標 頁 3

【先秦學術】

《呂氏春秋 . 應用》篇初探—兼論戰國後期學術之演進問題 慾 凱 頁 6

【語文教育】

漢語傳統語文教學重視誦讀法的深層理據 趙維森 頁 11

【宋明理學】

二老閣本《明儒學案 . 羅欽順》傳文勘誤 王紅春 頁 16

【日本研究】

日本恥感文化論—文化中的歷史與歷史中的文化 周劍銘 頁 19

【哲學專欄】

閑話中國哲學—宋明儒學與先秦儒學之不同 方世豪 頁 26

【本會通訊】

「閒話哲學」訪談 頁 29
香港人文哲學會響應 12 月 4 日民主大遊行活動通告 頁 30
稿約及入會表格 頁 31
編輯人語 郭其才 頁 32
課程時間表 頁 32

香港人文哲學會出版

香港政改宣言 雙普選的看法

我們對落實



從個多月前特區政府推出第五號報告書，就〇七年選舉行政長官和〇八年選舉立法會議員提出了議案後，有關香港政制改革問題，再度成為本港市民關心的焦點。身為香港市民，在這個關鍵的時刻，我們覺得有責任表達我們對香港政改的看法：

- 我們知道，民主政治是講求主權在民的一種政治模式，而其價值基礎，則在於自由和人權。這些價值並非少數統治者對人民的恩賜，而是每個人都應該享有的天賦權利；而最能夠體現這些價值的政治模式，則是以大多數人意願為依歸的民主政治。
- 我們瞭解，民主政治絕不可能是政府可以據為己有的東西，只按照統治者的個人喜好和需要而有條件地、分階段地給予人民，甚至予取予奪。這樣的所謂「民主」其實只是假民主，因為主權在少數統治者而非大多數的人民手上。
- 我們明白，港府提出的政改方案，由於沒有雙普選，甚至連其時間表和路線圖也沒有，距離真正的民主甚遠；因此，這個政改議案，只是對港人的民主訴求的小讓步，並非真正邁向民主。
- 我們期望，特區政府應以本港市民的利益為依歸，早日制定合理的雙普選路線圖和時間表。我們並不是不相信政府的誠意，而是政府本身有責任盡快實現對市民的承諾。

- 我們要求，立法會議員秉持社會良心，履行代議職責，督促政府早日制定合理的雙普選路線圖和時間表，糾正政府第五號報告書不提時間表及路線圖的缺失。
- 我們呼籲香港市民支持民主自由，關注香港政改，督促政府早日制定合理的雙普選路線圖和時間表。

香港人文哲學會幹事

2005 年 11 月 30 日

人文論壇

撰文：劉桂標

回應曾特首的「香港家書」

最近的個多月，可說是香港政局的多事之秋，因為，以香港行政長官曾蔭權為首的特區政府推出了有關政制改革的五號報告書，就〇七年選舉行政長官和〇八年選舉立法會議員提出了建議方案，並要求立法會議員通過。於是，人大否定雙普選前的有關香港政制的爭議，便再次熾熱起來：一方主要是爭取雙普選、全面民主的立法會議員、學者和較具公民意識的市民，一方是否定雙普選、

全面民主的親中議員、人大代表和寧要社會和諧而不要全面民主的市民，兩方面繼續一直以來對香港政制發展的爭論。

由於得不到泛民主派議員的支持，議案很有可能不獲通過，曾特首便在本月十二日在香港電台發表「香港家書」一文，反駁泛民主議員不支持議案的觀點。他的文章有六段，依筆者的整理，其主要內容如下：

第一段，文章點出了主題：質疑泛民主派議員沒理由反對政府的政改方案。

第二段，文章質疑議員以為政府的方案是民主倒退的說法，他的理由是〇七年選舉行政長官和〇八年選舉立法會議員的制度已增加了民主的元素。

第三段，曾特首以為政府並不否定香港要有普選路線圖和時間表，只是後者牽涉許多問題，目前不可能訂出。故此，現階段要求選路線圖和時間表並不合理。

第四段，特首又指出，議員不應質疑政府推動民主發展的誠意，因為，政改方案已增加了民主的元素，而且他親自主持策發會跟進普選的時間表與路線圖問題。凡此種種，已顯出了政府的誠意。

第五段，是行政長官措辭最強硬的一段，他以為議員反對方案，是非理性的、強硬威迫的手段，與他們爭取民主的目的背道而馳。

最後，文章指出，反對政府退出的方案會使香港政制原地踏步，對民主發展是幫倒忙。

敘述過「香港家書」的觀點後，筆者嘗試作出回應。雖然，特首的文章是以回應泛民主派議員為名，但既然他的文章稱為「香港家書」，而內容又涉及整體香港人的利益，因此，作為一個有責任感的香港公民，筆者覺得自己也有義務借回應家書而表達自己對香港政改的看法。

筆者以為，特首反駁泛民主派議員的理據是否言之成理，最重要的，還是要看由他主事的政改方案是否符現代社會的民主的要

求。而就這方面來說，我並不認同曾先生的意見。

民主政治是講求主權在民，即政權掌握在大多數人民手中的一種政治模式，而其價值基礎，則在於自由和人權。自由和人權，並非少數統治者對人民的恩賜，而是每個人都應該享有的天賦的權利；當中除了最基本的生存權利外，也包括思想自由、言論自由、集會自由、信仰自由等基本人權。而最能夠體現這些價值的政治模式，則非民主政治莫屬，因為大多數人都希望享有基本人權，而民主政治既然以大多數人的意願為依歸，則它最能保障多數人的人權和自由，是最理想的政治模式。而在現代社會中，最能體現民主精神的，是有真正民意基礎的代議政制：由人民一人一票選出政府首長及民意代表（議員），這樣，一方面統治者施政具民意基礎，一方面議員能代表人民監察政府，使政府施政不得違反人權與自由。職是之故，民主政治絕不可能是政府據為己有的東西，只按少數有特權的統治者的個人喜好、需要而有條件地、分階段地給予人民，甚至予取予奪。這樣的所謂「民主」其實只是假民主，因為主權在少數統治者而非大多數的人民手上。

以上述這種對民主的理解，我們看港府提出的政改方案，由於沒有普選，甚至連普選時間表和路線圖也沒有，距離真正的民主甚遠，令人覺得連邁向民主的目標也不清晰。政府對此曾作過解釋，如說香港目前未適合有全面的民主，因為香港缺乏政治人才、缺乏成熟的政黨，甚至恐怕有野心的政治家會攬亂香港（最後的一點是由一些左派、親政府派為政府吶喊助威時說的）等等，這些解釋其實都是些令人莫名其妙的歪理，只會令人懷疑政府承諾要給港人民主究竟有沒有誠意。故此，政府的所謂「政改」，嚴格來說，只是對港人的民主訴求在一些支節上的小讓步，其實質卻是換湯不換藥，並沒有向全面民主發展跨出重要的一步。這樣的政

制改革，試問能改革些什麼？一個真正堅持民主理想的人，有什麼道理能接受？

以上是就特首所提出的政改方案作出回應，以下，筆者再就「香港家書」的具體內容講講自己的意見。

首先，家書中說政改方案增加了民主的元素。這種看法，表面上似不無理由，因為建議中擴大了特首選委會的人數，也增加了立法會的直選議席。然而，如果同意筆者上述對民主的看法的話，我們不難看出，政改方案只是對港人的支節的讓步，絕不能稱得「向普選邁進一大步」。因為如果沒有普選的話，那麼，特首選委會的人數就算倍增（由八百人增至千六人），這個選舉人數也只是全港市民的極少數，只是小圈子的選舉，本質上仍不是民主，怎能算是向民主邁進？至於立法會所增的議席，由六十席增至七十席，但當中只有五席是直接民選的而另五席卻不是，使真正有民意基礎的議員在議會中仍只是小眾，如何可算是向民主發展？況且，在選委會中加入了全體區議員作為委員，但當中有兩成左右的區議員是由曾特首自己委任的，當將來特首競選連任時，就出現了特首以自己欽點的自己人來選自己的反民主的元素，這不是民主的倒退是什麼？

其次，文章中特首強調政府對民主發展有誠意，甚至說「政府其實一樣認為是需要有〔普選的〕路線圖及時間表」（這個說法，日前其他政府要員亦曾提出過）。然而，若政府要證明自己真有誠意，並不能單靠說而不去做。可惜的是，政府所講的「路線圖及時間表」，從來只是訴諸說話而不是付諸行動，頂多也只是說要認真進行研究，但具體內容則欠奉。打個譬喻來說，如果本地出現天災，

而市民要求政府撥款鎮災，然而，政府雖然答應，但一直只說不做，別人問為何未見有撥款時，政府便說當中涉及很多問題，需要不斷研究。假如真有其事的話，那麼，人們質疑政府的誠意，便是無可厚非的了。同樣道理，如果政府對普選的路線圖及時間表一直拖延而從沒有落實，她的誠意就會使人有很大的懷疑。所以，問題的關鍵並非市民對政府有沒有信心，而是政府有沒有做具體的工作來實現她對市民的承諾。

最後，要回應的是特首說泛民主派議員不接受議案的做法並非「理性及講道理的方式」，而是「強硬對抗」，是「用強硬威迫的手段」，對香港民主的發展「幫倒忙」。筆者以為這種說法最沒有道理。議會是現代民主政治的核心，而議員代表人民，根據社會良心、運用自己的理性來對議案作出裁決，這是現代政治中最合理最符合自由人權等價值的反省的做法。然而，特首將議員在議會中對議案投反對票的決定標籤為「對抗」、「非理性」、「反民主」的方法，這種說法簡直匪夷所思。如果特首不收回這番說話，就很難避免令人覺得，如果不是他對民主的理解有嚴重的偏差，就是他對本港民主的發展缺乏真正的誠意。

總而言之，從現代民主政治的角度來看，特首的家書對於泛民主派反對政改方案的反駁，其實什麼也反駁不了。箇中主要原因，不單由於他提出的理據不能言之成理，持之有故，而更重要的，還在於他所提出的政改方案，本身根本就不符合民主的要求。故此，除非議員不履行其在議會中的天職，否則，否決議案可說是他們在議會中唯一合理的做法。

撰文：熊凱（南京大學哲學系中國哲學專業博士研究生）

《呂氏春秋 應同》篇初探—兼論戰國後期學術之演進問題

【內容提要】：戰國時期是諸子百家的時代，作為顯學的墨家在戰國後期的走向如何？鄒衍提出五德終始理論，作為先秦思想史上的重要事件，它對戰國後期思想界存在哪些影響？這些問題，都值得人們去深入探討。然而不僅現有文獻資料的原因限制了這些努力，傳統的觀點也影響了人們對於先秦思想學術發展的理解與解讀。本文通過將《呂氏春秋·應同》篇與鄒衍、墨家的思想比較，從思想多元性角度，嘗試對《呂氏春秋·應同》篇與鄒衍、墨家的關聯性問題加以分析，進而對戰國後期學術之趨向問題談談自己的一些認識。本文認為，《應同》的五德終始學說實際上是後期墨家根據呂不韋需要所改造的結果，並由此進一步對戰國後期學術演變之趨向如五德終始說在戰國末期發展的多向性、戰國諸子黃帝之學的興盛、後期墨家的思想發展、以及學術由「為天下裂」走向融合之大趨勢等問題加以探討。

【關鍵字】：應同；五德終始；鄒衍；後期墨家；戰國後期

戰 國後期學術之演進問題，由於這數十年間一直缺乏足夠的文獻資料，一些傳世的文獻由於年代不能敲定，也不敢貿然使用，因此戰國後期的學術發展的狀況一直朦朧不清，正由於此，對於戰國後期的學術發展演進問題一直為學者們所熱心從事。近些年來，許多戰國秦漢時期簡帛佚籍的發現，如長沙馬王堆漢墓、郭店楚簡的相繼出土，大大推進了我們對於先秦學術的感性認識。但實際上文物的出土畢竟是十分有限的，回歸文本，對經典加以理性的分析、解讀和深度發掘，經常也可以發現不少意外的收穫。本文結合對《呂氏春秋·應同》篇的文本研究，嘗試對戰國後期學術之趨向談談自己的一些認識。

一

《應同》篇是《呂氏春秋》第十三卷《有始覽第一》目下之一小篇。非常有意思的是，這一小篇文章雖短，如果不加字元、空格，總共才 814 個，加上也才 822 個，但卻涉及到戰國後期學術演進之豐富內容。由於《呂氏春秋·應同》篇通常被理解為先秦典籍中所保留的有關鄒衍五德終始學說的內容，許多學者多據此來研究鄒衍，勾稽其五德終始說

的大概面貌。如馮友蘭先生認為，《應同篇》關於五行相勝、天運轉移、物類感召的論說，雖然未謂鄒衍的著作，但是應該被看作是鄒衍的學術思想。^[1]

如果不加注意的話，表面上似乎是如此，但實際上，這種觀點是很值得商榷的。準確把握《應同》篇的內涵和性質，不僅對於理清古代陰陽五行學說發展脈絡，而且對於考察戰國後期學術思想演進之一般性問題，具有重要的意義。

據《史記·孟子荀卿列傳》載，鄒衍曾著「《終始》、《大聖》之篇十余萬言」，又作《主運》一書；《漢書·藝文志》亦著錄有《鄒子》49 篇及《鄒子終始》56 篇。這些表明，鄒衍關於五德終始說的論述無疑是很豐富的，不過，甚為可惜的是，上述著作均已散佚。這為後人研究鄒衍及其思想平添了不少困難。所幸的是，在秦漢人的著作中，還保留了不少有關他的五德終始學說的內容，這些著作主要有《史記》、李善《文選》等。今天我們《史記·孟子荀卿列傳》以及李善《文選》的相關篇章，是時下公認準確表達了鄒衍五德終始說的典籍，那麼，本文也就從這些相關記載來進行探討。

《史記·孟子荀卿列傳》、李善《文選》的記載分別如下：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。其語闊大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通穀禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符

應若茲。……其術皆此類也。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。

鄒子有終始五德，從所不勝：(土德後)木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之。(《文選·魏都賦》注引《七略》)

五德從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火。(《文選·故安陸昭王碑》注引《鄒子》)

下面再來看《應同》篇，相關部分如下：

凡帝王（者）之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螭大蠟，黃帝曰「土氣勝」，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰「木氣勝」，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刀生於水，湯曰「金氣勝」，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集于周社，文王曰「火氣勝」，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知，數備，將徙於土。天為者時，而不助農於下。類固相召，氣同則合，聲比則應。鼓宮而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流濕。均薪施火，火就燥。山雲草莽，水雲角瞧，旱雲煙火，雨雲水波，無不皆類其所生以示人。故以龍致雨，以形逐影。師之所處，必生棘楚。禍福之所自來，眾人以為命，安知其所。

以《史記》、李善《文選》的記載，與《應同》篇相比較，可以發現兩種之間既有相同

之處，也有很多不一致的地方。

第一、《史記》說鄒衍的五德終始說是先序今以上至黃帝，而《應同》篇也是先談「黃帝之時，天先見大蠻大蠻，黃帝曰‘土氣勝’，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。」表明他們都是假託黃帝之言以伸張自己的學說的那種類型。鄒衍與《應同》篇都由五行相勝而言五德，由五德言王朝更替、世事盛衰，禩祥符應，並且進而定「度制」。不過，雖然它們的歷史起點都是黃帝，但還是存在很大的不同。李善《文選》是以虞為土德，由虞開始談五德轉移，至周火德而止。而《呂氏春秋·應同》篇則是以黃帝為土德，由黃帝開始談五德轉移，而且《應同》篇花了相當的篇幅來談將來未來的水德。結合《呂氏春秋》這本書的意旨是為新秦服務來看，這更是表明其著眼點是水德，為將來代表的水德的秦作理論基礎。

第二、鄒衍與《應同》篇都是由五行相勝而言五德，由五德言王朝更替、世事盛衰，禩祥符應，並且進而定「度制」。主張「天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲」。李善《文選》說到「鄒子有終始五德，從所不勝：(土德後)木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之」，「五德從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火」。而《應同》篇則明確提到其色其事，《呂氏春秋》其他部分更是詳細談了五德與四時。

第三、鄒衍與《應同》篇的理論基礎都是其陰陽觀念，所謂「深觀陰陽消息而作怪迂之變」，由觀陰陽消長，推知「至天地未生，窈冥不可考而原也」，以此定盛衰禍福吉凶、載其禩祥度制。但在聯結陰陽與五德五行方面，兩者還是存在相當的差異。就現有資料而言，鄒衍沒有談及這方面，因而顯得十分突兀，給人感覺很突然。《應同》篇則明確「黃帝之時，天先見大蠻大蠻，黃帝曰‘土氣勝’，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。」以五氣

為五行、以五行為五德，在邏輯上，顯得要嚴密連貫的多。

第四、《應同》篇在觀「陰陽消息之變」的同時，導入了數的概念，這種象數結合的思想，在鄒衍那裏是沒有的，可能來自《周易》。《應同》篇認為，「水氣至而不知，數備，將徙於土」。這表明五德終始不是絕對的按照五行相勝的順序依次迴圈，「數備」，還得依賴人事。人去知、去為，強調人的主動性。

根據以上的比較，我們可以得出結論，通常認為《呂氏春秋·應同》篇為鄒衍遺說的觀點是值得商榷的。《應同》篇談五德終始，表明其深受鄒衍五德終始說的影響，但是與鄒衍相比較，已經存在許多的不同。另外《應同》也不單純的談五德終始，而是包括兩方面內容：「應」與「同」。「應」談的是五德終始，而「同」則是「從同」，談帝王霸之論。這些表明，我們以《應同》篇來談鄒衍的五德終始說，就應該慎重。

如果把《應同》篇與戰國諸子百家思想相比較，可以發現《應同》篇無論在思想的學術旨趣、特質上還是具體主張上面，與墨家之間都有著相當多的思想關聯。這表現在：

1)根據司馬遷的說法，鄒衍的學術宗旨是「必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施」，其創立五德終始說，是出於「尚德」的需要，是希望有國者聞其「怪遷之變」之論而感到恐懼，從而謹修其德，「整之于身，施及黎庶」。這種「尚德」思想與儒家德治思想有相通之處，表明傾向於儒術的學術旨趣。而李善《文選》講鄒衍五德終始說在順序上以虞舜緊接黃帝為土德，由虞舜開始談五德轉移也表明這一點。《應同》篇則是以黃帝為土德，以夏禹來取代虞舜在黃帝之後的位置。我們知道先秦儒家是「祖述堯舜」，而只有墨家聲稱自己的學說是「禹之道」。黃帝之後不用舜，而用禹，可能就是因為其學術旨趣與墨

家關係密切。

2)《應同》篇強調爲公去私，主張「子不遮乎親，臣不遮乎君」、「君雖尊，以白爲黑，臣不能聽；父雖親，以黑爲白，子不能從。」因此不可能是儒家與鄒衍的思想，而與《呂氏春秋·去私篇》所記載的後期墨家相一致：「墨者有鉅子腹，居秦，其子殺人，秦惠王曰：‘先王之年長矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣，先生之以此聽寡人也。’腹對曰：‘墨者之法曰：‘殺人者死，傷人者刑’，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也。王雖爲之賜，而令吏弗誅，腹不可不行墨得之法。’不許惠王，而遂殺之。子，人之所私也，忍所私以行大義，鉅子可謂公矣。」

3)《應同》篇認爲「物之從同，不可爲記。子不遮乎親，臣不遮乎君。(君)同則來，異則去。故君雖尊，以白爲黑，臣不能聽；父雖親，以黑爲白，子不能從」。又說「同氣賢於同義，同義賢於同力，同力賢於同居，同居賢於同名。帝者同氣，王者同義，霸者同力，勤者同居則薄矣，亡者同名則粗矣」，由此來看，從同思想實際上即是尙同尙賢思想的具體運用。

4)義利觀：《應同》篇主張「凡兵之用也，用於利，用於義。攻亂則(脆，脆)[服，服]則攻者利。攻亂則義，義則攻者榮。榮且利，中主猶且爲之，況於賢主乎？故割地寶器，卑辭屈服，不足以止攻，惟治爲足。治則爲利者不攻矣，爲名者不伐矣。凡人之攻伐也，非爲利則(因)[固]爲名也，名實不得，國雖強大(者)，曷爲攻矣」，這充分表露出其義利合一的思想傾向。而先秦諸子百家中，法家主張貴利輕義、道家超義利、儒家重義輕利，只有墨家主張義利合一，志功雙規，「義，利也。」(《墨子·經上》)

5)名實觀：《應同》篇談到「故君雖尊，

以白爲黑，臣不能聽；父雖親，以黑爲白，子不能從」，這實際上就是墨家的取實與名。

6)義政、非攻：《應同》篇認爲，「凡兵之用也，用於利，用於義。攻亂則(脆，脆)[服，服]則攻者利。攻亂則義，義則攻者榮。榮且利，中主猶且爲之，況於賢主乎？故割地寶器，卑辭屈服，不足以止攻，惟治爲足。治則爲利者不攻矣，爲名者不伐矣。凡人之攻伐也，非爲利則(因)[固]爲名也，名實不得，國雖強大(者)，曷爲攻矣？解在乎史墨來而輟不襲衛，趙簡子可謂知動靜矣。」可見，《應同》是以義政來反對征伐、止攻，這實際上就是墨子所主張的義政非攻。「義者，言政也。何以知義之爲言政也？曰：天下有義則治，無義則亂，是以知義之爲言政也」，(《墨子·天志》中)「順天意者，義政也；反天意者，力政也」。(《墨子·天志》上)「力政」即暴力征服天下，而「義政」，也是「非攻」之政。「天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。」(《墨子·天志》中)

7)《應同》篇的五德終始論，可以相當於墨家的天志，即五德乃是天志的體現，而「水氣至而不知，數備，將徙於土」，有著墨家的非命思想的痕跡。

從以上七點來看，《應同》篇包涵了豐富的墨家思想，既有直接來自墨子的思想，也有很多後期墨家的內容。考慮到《應同》篇撰寫于呂不韋時期，所以可以認定其爲後期墨家根據呂不韋需要所寫的五德終始學說。

二

《應同》篇不僅給我們提供了古代陰陽五行學說發展的一些線索，而且大體反映了戰國後期學術思想演進之一般性問題，因

此，在為數不多的先秦典籍裏面，具有重要的意義與思想價值。這主要表現在以下四個方面。

第一、白奚先生認為「黃帝作為古史傳中的著名人物，在戰國中後期的百家爭鳴中，為諸子百家所樂道，但多是些神話傳說和寓言故事，或假託黃帝之言以伸張自己的學說，所以《史記·五帝本紀》曰：百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。《漢書·藝文志》中著錄了託名黃帝的書二十餘種，分散在道家、陰陽家、小說家和兵書、數術、方技等類中，足見戰國以來黃帝之言的盛行」。^[2]戰國中後期學術的這種趨向，在《應同》篇就有著直接的表現。《應同》篇與鄒衍都有明顯假託黃帝之言以伸張自己學說的思想傾向。

第二、《應同》篇還極大的豐富和完善了我們對於戰國中後期五德終始學說發展的認識。五德終始說雖然為鄒衍首倡，但從《呂氏春秋》《禮記·月令》來看，在先秦講五德終始的諸子百家，實際上並非僅僅鄒衍一家。從《應同》篇看我們現在知道至少還有後期墨家。由於以前單一的思維方式，而以往我們通常把五德終始學說僅僅歸結於鄒衍，把秦漢以來的各代統治者，所採用的五德終始學說，認為就是鄒衍一派的五德終始學說，實際上這種觀點是頗有欠缺的。鄒衍可能只是奠定了五德終始說的基本主張，而秦漢以來的各王朝統治者所採用的五德終始學說，實際上是被《呂氏春秋》《禮記·月令》等各派所發展完善、具體化了的五德終始說，

第三、《應同》篇對於我們研究戰國後期墨家思想的流變有著重要的參考價值。《應同》篇雖然大體上繼承了墨家的思想，但是和墨子為代表的早期墨家相比，已經存在很多的差異。

首先、墨子推崇的是聖王之道，而後期

墨家推崇的是帝王之道，這可能與後期墨家順應戰國當時的形勢有關，在墨子那個時代，無論孔孟、還是道家墨家，奉行的都是聖王之道。《應同》篇推崇的帝王之道，考之先秦諸子百家，明確談到帝王之道者，只有《史記》所記載戰國中期的商鞅，但是顯然不是很盛行。在先秦是否還有其他諸子提倡帝王之道，由於資料的匱乏，難於考察。當然，《應同》篇推崇帝王之道，可能也與呂不韋主持編寫《呂氏春秋》的初衷有關。

其次、尙同尙氣說。從其以氣言五德以及「同氣賢於同義，同義賢於同力，同力賢於同居，同居賢於同名。帝者同氣，王者同義，霸者同力，勤者同居則薄矣，亡者同名則粗矣。其智彌粗者，其所同彌粗；其智彌精者，其所同彌精；故凡用意不可不精。夫精，五帝三王之所以成也」來看，固然有墨家尙同思想的內容，但是其對氣的論述，可能受到陰陽家的影響，而其對精氣的拔高，也可能和《管子》所載的精氣論有關。

再次、《應同》篇裏反映的後期墨家思想，對於我們研究秦漢墨家有著重要的參考價值。夏增民在《秦漢墨學發微》中，特別強調了墨家對於秦漢社會思想的影響，認為「墨子之後，墨家後學分離為東方、南方和西方三派。在戰國後期的中國社會中繼續發展，其中尤其是在秦國，墨學佔有相當重要地位，深入滲透進秦文化的價值層次。秦統一後，墨學的思想流布和理論發展並沒有被阻止，至漢初，在諸子復活的背景下，裏學除獨立發展外，還通過儒墨、道墨互補兩種學術融合的途徑進行傳承，顯示出蓬勃生機。它滲透到了那個時代上自制度文化、下至底層社會的整個社會生活的各個側面，使那個時代的政治行為和社會行為帶有明顯的墨學特徵」。^[3]這種說法，結合本文來看，不僅明確道出秦漢墨家在社會上的影響與地位，而且使我們對於墨家學派在秦漢的流變有了更多的認識。

第四、《應同》篇深刻反映了戰國末期諸子百家互相吸收、互相容納，由「學術爲天下裂」走向融合的趨勢，爲我們研究這一段思想史提供了思想資料。《應同》篇言五德終始學說，學術黃帝，這不僅早期墨家不一樣，也與我們通常瞭解到的後期墨家很不一樣。這表明戰國後期諸子百家各派除獨立發展、分化外，還有著學術由分裂走向融和的明顯趨勢。諸子各家各派通過學術互補、學術融合的途徑進行傳承、傳播和發展，表現出蓬勃生機。到了這一時期，戰國後期諸子百家各派思想裏面不再有純粹的所謂儒家、法家、或墨家等，而是互相滲透，互相吸收，你中有我，我中有你。

戰國後期學術由分裂走向融和，學術界雖然很早就已經注意到，研究成果也出了很

多，但在資料的發掘、學術流派特別是墨家的流變方面的研究還不是很多。而像《應同》篇這種既表現思想的融和又反映思想流派演變的先秦重要典籍，應該說還是有很多，這需要我們更多的努力，去認知、研究和發現。

注釋：

- [1] 馮友蘭：《中國哲學史》上，華東師範大學出版社，2002 年，第 125 頁。
- [2] 白奚：《先秦黃老之學源流述要》，中州學刊，2003 年第 1 期，第 136 頁。
- [3] 夏增民：《秦漢墨學發微》，華中科技大學學報(社會科學版)，2001 年第 1 期，第 89 頁。

語文教育

撰文：趙維森（延安大學文學院副教授）

漢語傳統語文教學重視誦讀法的深層理據

摘要：漢語傳統語文教學重視誦讀教學法的意義和原因，不僅在於發揮誦讀教學在語言和語文學習中的一般功能，更在於發揮其以聲會意的感悟、品味從而理解語篇意義的功能。因爲漢語文本中的語詞音韻具有直接表意的功能，它使人們在誦讀過程中，即使脫離文本語詞概念意義的導引，僅憑這些語詞

在誦讀時的音韻特徵，就可以獲得對全文或個別語句的情景韻味的總體把握。這是由漢語以聲表意的基本生成機制所預設鑄就了的。

關鍵字：漢語；詞音；象聲表意；誦讀

(一)

傳統漢語語文教學的一個顯著民族特色是對誦讀教學法的格外重視。這裏所謂的誦讀，與現代語言教學（包括外語教學）中所強調的誦讀的含義、功能不同。現代語言教學中強調誦讀，是指在理解語詞、句篇意義的基礎上，通過反復誦讀，達到培養語感、積累豐富的語言材料等目的，其教學程式是先教後（誦）讀。而傳統漢語語文教學強調的是先（誦）讀後教，甚至唯讀不教；而且，誦讀的意義主要不在於培養語感、積累語言材料，而在於通過反復誦讀，達到感悟、品味從而理解語篇意義的目的。這一教學思想集中體現在「讀書百遍，其義自見」的信條中。

「讀書百遍，其義自見」最早由三國時魏國名師董遇提出。《藝文類聚》卷五十五記載：「侍中董遇好學，避難采薪負販，常挾經書，投閑習誦，人從學者，遇不肯教之，雲先讀書百遍，而義自見。」[1]中國古人所謂讀書，多數情況下是指誦讀，因此，「讀書百遍，而義自見」實際上強調的是「誦書百遍，其義自見」，即在反復吟誦的過程中，通過對辭彙語音的感知體味，獲得對文本意蘊直覺頓悟式的領會。

其實，「讀書百遍，其義自見」的思想早在先秦就已有之，如荀子說：「誦數以貫之，思索以通之。」[2]即通過反復誦讀達到對文章融會貫通的領悟效果。後來，這一思想成爲更多文人學士的普遍經驗與共識。如朱嘉反復強調「諷誦」，他說：「詩須是沈潛諷誦」；「看詩不須著意去裏面分解，但是平平地涵泳自好。」[3]而蘇軾論讀書的名句「故書不厭百回讀，熟讀深思字自知」更爲人們所熟知。[4]清人賀貽孫在《詩筏》裏也說：「李、杜詩，韓、蘇文……反復誦至數十百遍，口頷涎流，滋味無窮，咀嚼不殆乃自少至老，誦之不輟，其境愈熟，其味愈長。」[5]沈德

潛也有自己的體會：「詩以聲爲用也，其微妙在抑揚撫墜之間。讀者靜氣按節，密詠恬吟，覺前人聲中難寫，響外別傳之妙，一齊俱出。」[6]曾國藩也說：「非高聲朗讀則不能得其雄偉之概，非密詠恬吟則不能探其深遠之韻。」[7]現代黎錦熙，朱自清、周振甫、蔣仲仁等著名語言和語文教育家，都特別強調語文教學中的誦讀教學法。可見，「讀書百遍，其義自見」是傳統漢語教學史上的共識，是中國語文教學最顯著的民族特色。

(二)

「讀書百遍，其義自見」的理據何在？囿于直覺頓悟思維的影響，中國古人對「所以然」的問題向來不予深究，以至這一極富漢民族語文教學特色的學思想長期停留在感性經驗的淺水潭裏，不能形成完整深刻教學理論。而現代人對誦讀功效的闡釋雖不乏精闢之見，但多數停留在對所有民族語文誦讀教學的一般共性功能考察的維度上。

我認爲，對傳統漢語語文教學重視誦讀教學法的深層原因的追尋，必須超越對誦讀教學一般意義的考察，而從剖析負載漢語文本資訊的符號媒介的獨特品格入手探析其深層理據。由此我們發現，「讀書百遍，其義自見」的秘密隱藏在漢語這種獨特的語言媒介中，或者說隱藏在漢語獨特的語音形式裏：漢語文本中幾乎每一個字詞的語音形式都與其所表達的物件或意義之間具有一種直接的象擬關係，即每個詞音都象徵著特定物件的情景意韻，而不象印歐語系中的語音那樣僅爲純形式化的抽象符號，其指涉的意義是通過人爲的賦予而獲得的。

如「關關雎鳩，在河之洲」（《詩經·關雎》），「車轔轔，馬蕭蕭，行人弓箭各在腰」（杜甫《兵車行》）、「大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私語」（白居易《琵琶行》）、「寒生更點當當裏」（楊萬里）。這種擬聲表意的表現

方式在後來以口語的大量運用見長的元曲中，幾乎達到了登峰造極的地步。以上為人們所熟知，故不贅言。

在此我想特別指出的是，漢語文本中語詞音韻的象徵功能遠非限於擬聲詞，即使一般語詞的音韻也幾乎都具有象徵的功能，舉凡情景物象、人物情態、情感意蘊，幾乎無不從語言的音韻中投射出來。為節省篇幅，下面我們以古典詩詞為例簡要分析說明。

岳飛的《滿江紅》是一首用詞音綜合象徵人物情態、環境特點甚至抽象情感的優秀詞作：「怒髮衝冠，憑欄處，瀟瀟雨歇。擡望眼，仰天長嘯，壯懷激烈……」詞中直接表現人物情感意志的語詞如「怒」、「壯懷」、「恨」的語音都從喉嚨深處流出，伴隨一定程度的胸腔共鳴，與憂愁悲憤的情感寓藏並發自心靈深處之情意相符；「激烈」突出情感的強烈，故發音時氣息雖有雙齒的合併抗阻，但仍然用力擠出；「空悲切」之「悲」，發音輕弱而短促，正如人因悲痛而幾乎說不出話來。「瀟瀟雨歇」中「瀟瀟」狀風雨交加，「歇」音微而短，狀事物的運動漸漸停息。由「瀟瀟」而「歇」的詞音流動，使人感受到風雨交加到漸漸停息的過程。而最能表徵詞音象徵功能的是表現人物情態動作的語詞音韻。如讀「沖」時，氣流從口中用力噴出，使人感到怒氣衝天，彷彿要把帽子都掀掉。人憑依時的身體重量主要靠地面支撐，對憑依之物只是稍稍依偎，故「憑」音輕盈。「擡」、「仰」是向上的動作，且要克服一定的下沈阻力，所以音量宏大，聲調上揚。「望」的視野遼闊，故發音時口型大，口腔內空無阻攔。總之，通過對以上具有象徵意義的語詞音韻的誦讀體會，不僅使我們對詩人所處的驟雨初歇後的亭台環境、憑欄遠望仰天長嘯的情態形象、以及重愁疊恨悲憤交加的濃郁情感，獲得了比一般意義上的閱讀理解更深刻的體會；而且因誦讀伴隨氣息、口腔、喉嚨、胸腔、面部表情等多種生理體能上的運動，所以，在某種程度上說，誦讀的過程就是對作

者創作時的特定時空背景、他的一喜一怒、一顰一笑、一舉一動，乃至他的心跳、呼吸、哽咽等內在細微的情感湧動所作的身臨其境的重新體驗。這種體驗之深刻、真切，對讀者心靈的震撼力量，是詩歌詞語一般概念意義所引起的聯想體驗所無法比擬的。

在更多的古代詩歌中，不僅語詞的音韻特徵恰如其分地投射出對應語詞所表徵的情境物象和情感意蘊，而且往往由衆多語詞的音韻共同形成一種具有統一風格的音韻旋律，從而對整個作品或局部作品所表現的整體情境物象和感情意蘊起到有力的烘托作用。如唐張若虛《春江花月夜》中寫春江月夜景色的詩句：「江流宛轉繞芳甸，月照花林皆是霰。空裏流霜不覺飛，汀上白沙看不見。」這裏描寫的是在春天一個浩月當空的夜晚，遼闊空曠又處處鮮花野草、白沙流霜的江岸在月光下寧靜、空靈、朦朧、優美而令人神往的境界。仔細品讀就會發覺，不僅「江」、「繞」、「月」、「照」、「霰」、「空」、「流」、「霜」、「飛」、「沙」、「天」等詞音風格幾乎都與它們所代表的事物特徵相吻合，而且作為韻尾的「甸」、「霰」、「飛」、「見」以及句中「林」、「皆」、「裏」、「流」、「覺」、「汀」、「天」、「纖」等詞音因都具有發音輕巧、細微、空靈的特點，從而形成鮮明而統一的音韻風格，構成了該段詩韻的主旋律，與詩所描寫的寧靜、空靈、朦朧、優美的意境渾然一致。

在一首詩中，組織發音相同或相近的詞語共同象徵一種情思或特定的情景，這在韻腳的選擇安排中體現得最為突出。由此我們發現，對韻腳的選擇安排，決不僅僅是為了音韻的和諧悅耳，而且還有使韻腳的詞音具有象徵不同情感意蘊和詩體風格的功能。例如唐代詩人崔灝抒發思鄉懷古愁情的《黃鶴樓》：「昔人已乘黃鶴去，此地空余黃鶴樓。黃鶴一去不復返，白雲千載空悠悠。晴川歷歷漢陽樹，芳草萋萋鸚鵡洲。日暮鄉關何處是，煙波江上使人愁。」其中「樓」、「悠」、「洲」、「愁」等韻語就都具有詞音悠長徐緩

和厚重深沈的特點，與作者抒發的綿綿幽情和對人事滄桑的沈重感慨情愫是如此的吻合。然而杜甫以欣喜心情寫下的《聞官軍收河南河北》，所用的韻語就洪亮而奔放：「劍外忽傳收薊北，初聞涕淚滿衣裳。卻看妻子愁何在，漫捲詩書喜欲狂。白日放歌須縱酒，青春作伴好還鄉。即從巴峽穿巫峽，便下襄陽向洛陽。」其中「裳」、「狂」、「鄉」、「陽」發音時氣流通暢、粗旺，詞音洪亮、遼闊、有力，從而使作者聽到喜訊後的興奮、豪邁、澎湃之激情得以充分地烘托。

這種基於詞音、韻腳特徵相同或相近而形成的具有不同風格的音韻旋律，與音樂中的不同調式和曲式具有相似的風格和功能。有的洪亮、強勁、歡快，如音樂中的 C 大調，適宜于象徵詩人激昂、奮發、達觀的思想情感（如上引《聞官軍收河南河北》）；有的舒緩、沈鬱、幽深，如音樂中的小調，適宜于象徵思古的幽情和纏綿悱惻的情思（如上引《黃鶴樓》）；有的輕柔、細微、空靈，如音樂中的小夜曲，適宜于象徵清新、明麗的環境和詩人恬淡的情趣（可以王維《山居秋暝》為例體會）；有的雄渾、開闊、悠長，如音樂中的交響曲，適宜於象徵闊大的氣象或迷朦深遠的境界（可以孟浩然《望洞庭湖贈張丞相》為例體會）。

漢語文本就是以這種音義同構的音律形象，聲情並茂地闡發詩文意韻的。這就使構成其文本符號系統的漢語具有了雙重的表意功能：既通過語言的一般概念意義寫物抒情，又通過詞音的象徵功能象徵物件的情景意韻特徵，使人對詩文意韻的把握領會既可以通過詞語概念由抽象到具體的想像轉換而獲得，又可以通過對詞語音韻的直接感知而獲得。由此也導致了漢語文本尤其是文學文本具有一種雙重形象性的特徵。通常所謂詩文的形象性，是指由詩文語詞的一般概念意義所引起的內隱于讀者大腦中的視覺形象。但因漢語文本的音韻兼具象徵情景物象的功能，所以，由付諸聽覺的詞音自然也會引起

人們對特定情景物象、表情神態和詩情畫意的聯想、體驗，所以漢語文本音韻的象徵功能在賦予漢語文本更多的意韻和音樂美的同時，又賦予了它一種實實在在的音樂形象美的特質，從而使無論作者還是讀者，對漢語詩文的形象性獲得雙重途徑或雙重意義上的體驗、把握。這是漢語文本所獨具的民族特質。

(三)

漢語文本詞音的象徵功能，是由漢語詞音的人文理據性，也即漢語的生成機制——象聲表意——所預設鑄就的。

衆所周知，在一般語言中，一種音響形式一旦要成為語音符號，就會被高度抽象、簡化，所以，它完全擺脫了事物自然的聲音屬性和特徵，而僅僅成了一種純形式化的語音符號。這個語音符號之所以能指稱事物及其意義，是由於二者之間賦予了一種人為的聯想關係，而非直接從語音符號本身的特徵就可以看出或聽出所指涉的事物及其意義來。所以，借用這類語言系統來理解事物及其意義，在不瞭解其語音形式與事物及其意義之間人為賦予的聯想關係的情況下，是根本不可能的。這在屬印歐語系的各民族語言中表現的尤為明顯。

然而漢語不同，因為漢語的生成機制幾乎與漢字的生成機制如出一轍，即它們都是我們的祖先「仰觀于天文，俯察於地理」的認識成果，都採取了通過捕捉概括世事萬物的直觀形態，並以類比這種直觀形態為能事直接給事物加以命名的方法。所不同的是，漢字用類似於事物的外形特徵的視覺符號為能指形式來表徵所指，而漢語用類似於事物的自然聲音的聽覺符號為能指形式來指稱物件。所以，漢語詞語的發音特徵與詞語所指稱的物件（客觀事物）的自然音韻之間具有一種象擬的關係，即語音在作為一種符號指

涉一般概念意義的同時，還攜帶著事物的最原始的自然聲韻及其由此折射出的事物的種種特徵。

然而由於受索緒爾為代表的近代語言學關於語言任意性理論的根深蒂固的影響，現代語言學界對漢語的詞音特徵及其生成機制很少研究，以致學術界多數人否認漢語的理據性；有些人即便認為漢語具有理據性，那也是在非常狹隘的範圍內予以承認，即認為漢語詞音的理據性僅僅局限於「以聲象聲」的擬聲詞，而且，這類擬聲詞大多以疊音詞或雙聲疊韻詞的形式出現。如馬之「嘯嘯」、車之「轔轔」、雎鳩之「關關」、江水之「滾滾」、雷聲之「隆隆」、水之「汨汨」、秋雨之「滴嗒」等。其他如「撲嗵」、「轟隆」「叮咚」、「嘰哩咕嚕」、「劈哩啪啦」……

其實，漢語的以聲表意現象遠非局限於擬聲詞的狹小範圍內，漢語的命名方式也遠非「以聲象聲」一種方式。除了用「以聲象聲」的方式給事物命名外，對一切具有聲響特徵的事物也同樣可以用摹仿其聲響特徵的語音來給事物命名，如「火」之讀音如野火「呼呼」之聲，「蕭」之讀音如風吹篙葉之聲，「栗」之讀音如果實裂開之聲，「金」之讀音如敲擊金屬之聲，「虎」之讀音如虎咆哮之聲。甚至對不具有聲響特徵的事物或抽象意義，也可以通過各種曲折途徑為事物及其意義的命名尋找不同的物音理據，從而使以聲表意幾乎成了所有漢語辭彙生成的普遍法則，如「氣」指一種輕盈地運動著的東西，發音時用自然的口形讓氣流從口中輕輕溢出；「打」指強有力的動作，故發音也較用力，且聲音洪亮；「殺」的動作結果是屍首分離，發音時上下牙齒由合而分開，口形由小變大；「吐」指食物由口噴出，故用有力的爆破音；「升」指由低到高的運動，故發音時舌頭由低而擡高；「降」指由高落下的快速運動，故發音時舌尖由上顎而快速落到下顎；「天上「地」下，故「天」之發音氣流有飄升之感覺，而「地」之發音有氣流急速下沈之感

覺。（對此問題的專門論述參見拙著《象聲表意——漢語生成的基本法則》，刊載于《西北大學學報》2000年第2期，此不贅述）。

因此，漢語詞音直接表意的功能，使人們在誦讀漢語文本的過程中，即使脫離文本語詞概念意義的導引，僅憑這些語詞在誦讀時的音韻特徵，就可以獲得對全文或個別語句的情感韻味的總體把握。可見，「讀書百遍」，「其義」之所以能夠「自見」，正是由於人們每誦讀一遍，即可獲得一次對詞語音韻所象徵的情景物件、韻味含義的真切體會，誦讀遍數越多，體會越真切，領悟越深刻，韻味越深長。此即漢語傳統語文教學重視誦讀教學法的深層理據所在。顯然，明乎此，不僅有助於我們更加重視誦讀在漢語文教學中的特殊意義，從而更加自覺地在漢語文教學中實施誦讀教學法，而且對於構建獨具漢民族特色的語文教學理論具有重要的意義。

參考文獻：

- [1]轉引自魏慶之：《詩人玉屑》，古典文學出版社，1957年版。
- [2]郭紹虞：《中國古代文論》（第一冊）上海古籍出版社，1979年8月版，第52頁。
- [3]鄭奠：《古漢語修辭學資料彙編》，商務印書館，1980版，第278頁。
- [4]《古今圖書集成·學行典》，超星圖書館：<http://www.ssreader.com/>國家圖書館。
- [5][6]郭紹虞：《中國古代文論》（第三冊），上海古籍出版社1980年6月版，第234頁、414頁。
- [7]曾國藩：《諭紀澤（咸豐八年七月二十一日）》，轉引自《古代閱讀論》，河南教育出版社，1992年版，第490頁。

宋明理學

撰文：王紅春(華東師範大學古籍所碩士研究生)

二老閣本《明儒學案 羅欽順》傳文勘誤

摘要：《明儒學案·羅欽順》于羅氏正德末、嘉靖初仕曆之表述殊為模糊，本文在校出《學案》賈刻本、二老閣本異同的基礎上，運用多種史料進行比勘，訂正了其中的錯誤。

關鍵字：明儒學案、羅欽順、傳記

《明儒學案》(下稱《學案》)是一部系統記述明代思想和學術發展史的著作。各案中，黃宗羲在摘錄案主相關言論前，均根據其他文獻對其生平經歷進行了介紹。這些傳文資料，對瞭解案主的思想背景甚具價值。然世傳《學案》諸本，錯訛亦復不少。若《諸儒學案·羅欽順》一案，於案主仕曆之記載即頗有疑問。茲據所見資料梳理之，是非之正，俟之方家。

(一)

《明儒學案》完整的刻本大體可分為兩系[1]，即清康熙三十二年（1693）故城賈潤紫筠齋刻本（下稱賈刻本）和清乾隆四年（1739）慈溪鄭性二老閣刻本（下稱二老閣

本）。因賈刻本系由傳抄本轉刻，二老閣本系在黃宗羲手稿的基礎上刊刻，所以一般認為二老閣本優於賈刻本。檢二老閣本，羅欽順傳如下：

羅欽順，字允升，號整庵，吉之泰和人。弘治壬子鄉試第一，明年進士及第。授翰林編修。擢南京國子司業。時章楓山先生為祭酒，皆正己率物，太學一時之盛。奉親歸家，因疏乞終養。逆瑾怒，奪職為民。瑾誅，復職。由南京太常少卿升南京禮部右侍郎，改吏部右侍郎。嘉靖初，轉左侍郎。拜南京吏部尚書，改入禮部。丁父憂。服闋，起原官，未至，改吏部，具疏固辭，於是得旨致仕。丁未四月二十四日卒，年八十有三。詔賜祭葬，賜太子太保，謚文莊。

出自二老閣一系的版本，文字皆同此。如北京中華書局校點本（據光緒八年慈溪馮全垓據二老閣藏版補修重印本校點）、浙江古籍出版社《黃宗羲全集》本（據二老閣本校點）即是。案此段傳文，可疑者二：

其一，據賈刻本，則「由南京太常少卿

升南京禮部右侍郎」作「吏部右侍郎」。其出自此系列之本，如文淵閣四庫全書本、道光元年（1821）會稽莫氏校刻本，文字同。

其二，傳文于羅氏任職稱「嘉靖初，轉左侍郎。拜南京吏部尚書，改入禮部」。然史傳所載羅氏轉吏部左侍郎，在世宗即位初。世宗即位於正德十六年（1521）四月，則《學案》「嘉靖初」之提法亦頗可疑。

（二）

羅欽順由南京太常少卿所升任者究竟是南京禮部右侍郎還是吏部右侍郎，徒據《學案》本身是難以判斷的。筆者查閱羅欽順相關傳記，發現《學案》羅欽順傳的文字，主要來自嚴嵩所撰《明故吏部尚書致仕贈太子太保謚文莊羅公神道碑》[2]。檢《神道碑》，其中「瑾誅，複職。由南京太常少卿升南京吏部右侍郎，改吏部右侍郎。今上即位，轉左侍郎。前後連攝部篆」，與《學案》傳文幾無出入，唯《學案》將「今上即位」改為「嘉靖初」而已。由《神道碑》此段文字，實可見《學案》致誤之由。蓋刻者未詳「南京吏部右侍郎」與「吏部右侍郎」所指不同，而黃宗羲亦誤以為「今上即位」即系「嘉靖初」，而未考羅氏任職時間實有間隔耳。

相關史籍記載亦可以證明這一點。據羅欽順《自志》[3]雲：

（正德七年）壬申秋，升南京太常寺少卿。（十年）乙亥夏，升南京吏部右侍郎。（十三年）戊寅，滿考乞休，不允。（十四年）己卯春，改吏部右侍郎，辭益懇。……（十六年）辛巳三月，武廟上賓。四月，今上入繼大統，萬邦胥慶。五月，升本部左侍郎。先後嘗連攝部事。（嘉靖元年）壬午夏，升南京吏部尚書。

案《自志》作于嘉靖丁未（1547）夏四月，蓋羅欽順自道其生平經歷之作，其準確性自當無可置疑。

其他涉及羅氏傳記的文字，大略與此相近。茲舉數例如下：

明俞汝楫《禮部志稿》[4]卷五三《尚書羅欽順》雲：

羅欽順，……正德二年，忤逆瑾，黜為民。五年，起原職。七年，升南京太常寺少卿。九年，升南京太常寺卿，掌南京翰林院事。十年，升南京吏部右侍郎。十四年，改吏部。十六年，轉左。嘉靖元年，升南京吏部尚書。

又雷禮《國朝列卿記》[5]卷二六《吏部尚書行實》載：

羅欽順，……十年升南京吏部右侍郎。十四年改吏部右。十六年升吏部左侍郎。嘉靖元年升南京吏部尚書，

尹守衡《明史竊》[6]卷六一本傳謂：

瑾誅，起南京太常少卿，升南吏部右侍郎。世宗入國，轉左侍郎。尋出南京尚書。父年踰八十矣，乞歸養，許之。既而詔改禮部尚書，會父卒。服終改吏部，懇致，不復起。

合上述諸種記載而觀之，可見羅欽順在正德十年所升任者為南京吏部右侍郎（任職地在南京），後於正德十四年轉任吏部右侍郎（任職地在北京）。故王世貞《弇山堂別集》[7]卷五四于《南京吏部左右侍郎表》中稱「羅欽順，由進士，十年任右」，於《吏部左右侍郎表》中稱「羅欽順，由進士，十四

年任右，十六年轉左」。而該書卷五六《南京禮部左右侍郎表》，則無羅欽順任職記載。《明史·儒林傳》[8]直謂之「再遷南京吏部右侍郎，入爲吏部左侍郎」，所謂「入」，蓋指由外任而入京（由南京而入北京同）。因此可見，《學案》二老閣本於此作「禮部右侍郎」，可能是刻者甚至是黃宗羲本人誤以爲羅欽順所轉任者乃南京禮部，因而以意改之，實是大錯特錯。

在上文的文獻比勘中，還可以看到《學案》謂羅氏「嘉靖初，轉左侍郎」的提法也是不準確的。案明武宗逝世於正德十六年三月，同年四月世宗即位，羅欽順則在五月由吏部右侍郎轉爲左侍郎，在第二年（即嘉靖元年）升爲南京吏部尙書。在這一點上，黃宗羲也失之詳考。

由此可見，世所傳《學案》諸本，其間文字錯誤恐非一二數。以羅欽順傳文而言，區區二百字中，錯誤即有兩處。雖無關《學案》學術史敍述之宏旨，然不免使人對使用《學案》心存疑慮。由羅欽順傳文之誤，可得教訓者二：其一，世以二老閣本原自宗羲手稿，對之信任有加，以羅欽順傳文觀之，其準確性實不及賈本。其二，黃宗羲于學案諸人物學行事蹟之撰述，或因倉促成文，或因「望文生義」，亦容有可以置疑者[9]。

此外尚有兩事，附及之：

一是《明史·羅欽順傳》謂「瑾誅，複官，遷南京太常少卿，再遷南京吏部右侍郎，入爲吏部左侍郎。世宗即位，命攝尙書事」。據此敍事順序，則羅欽順轉爲左侍郎的時間在世宗即位以前。蓋《明史》作者以嘉靖元年起計世宗在位之年，謂之「即位」之年，雖大抵不差，然揆諸欽順任職事實，則難免滋人誤解。

二是中華書局本校點本《弇山堂別集》卷五四《南京吏部左右侍郎表》作「羅欽順，由進士，十年任左」[10]。「任左」指任南京吏部左侍郎。案此校點本所用底本爲明萬曆本，檢萬曆本，實作「任右」。另檢文淵閣四庫全書本，不誤。校點本何以有此誤，不得而知，此亦可見校點本亦不可信而無疑也。

（本文在撰寫過程中曾受到過吳宣德導師的無私指導，在此深表感謝！）

注釋：

[1]《明儒學案》刻本情況，參見《黃宗羲全集》第八冊附錄，杭州：浙江古籍出版社 1992 年版，第 1007-1009 頁。

[2][明]嚴嵩：《鈴山堂集》卷三五，濟南：齊魯書社《四庫存目叢書》據明嘉靖本影印，集部第 56 冊第 298-299 頁。

[3][明]羅欽順：《整庵續稿》卷十三，明嘉靖三十一年刻本。

[4][明]俞汝楫：《禮部志稿》卷五三，上海：上海古籍出版社影印文淵閣四庫全書本，第 597 冊第 978-979 頁。

[5][明]雷禮：《國朝列卿記》卷二六，上海：上海古籍出版社《續修四庫全書》據明萬曆徐鑒刻本影印，第 522 冊第 431 頁。

[6][明]尹守衡：《明史竊》卷六一，上海：上海古籍出版社《續修四庫全書》據明崇禎刻本影印，第 317 冊第 282 頁。

[7][明]王世貞：《弇山堂別集》卷五四，臺北：臺灣學生書局《中國史學叢書》據明萬曆刻本影印，第 707、703 頁。

[8][清]張廷玉：《明史》卷二八二，北京：中華書局 1985 年校點本，第 24 冊第 7236 頁。

[9]如《學案》卷三七湛若水傳將湛母逝世時間誤爲明正德丁亥，焦竑《獻征錄》卷四二《南京兵部尙書湛公若水傳》誤同（見上海書店 1986 年據明萬曆曼山堂刻本影印，第 1753 頁）。案正德有乙亥而無丁亥。考蔣冕《湘皋集》卷二九《明封太孺人陳氏墓誌銘》「俄以病弗起，正德乙亥正月三十日也」（《四庫存目叢書》影印本，集部 44 冊第 296 頁）、顧鼎臣《顧文康公三集》卷二《慈母傳》「孺

人以正德十年正月廿七日卒」（《四庫存目叢書》影印本，集部第 55 冊第 613 頁），則湛母在正德乙亥（十年）去世。關於《學案》的其他疏漏之處，另參吳宣德《〈明儒學案〉舉誤》，《文史》第四十五輯，第 288 頁，北京：中華書局 1998 年。

[10][明]王世貞：《弇山堂別集》卷五四，北京：中華書局 1985 年魏連科點校本，第 1015 頁。

日本研究

撰文：周劍銘

日本恥感文化論—文化中的歷史與歷史中的文化

摘要：日本的恥感文化具有「不允許有不願意」這樣一種心理上的道德自悖，這種文化心理文化形態具有歷史與文化的交織層次性，中國文化的輸入的產生了日本文化的整合，但中國文化的抽象精神素質並沒有爲日本文化所真正消化，導致了心理和社會上的自反對立性。對悲愴、苦難、殘缺、死亡這種自然性的信念與服從是日本文化的病態陰影，日本純文化(文化、藝術等)中的自然性使形式本身成爲了精緻優美的純粹藝術。文化與歷史的相互闡釋是一種現代的理性自覺。

1. 恥感與罪感文化

尼迪克(Ruth Benedict 1887-1978)被看作是文化人類學中文化模式論學派的創始人，但她對日本文化研究的名作「菊花與刀」卻表現了她對文化研究中人格與心理的獨特層次的視角，這首先是因爲她自己作爲一個的西方文化中的學者在對日本社會和日本人的研究中感受到的強烈的文化感情上的差異，這種差異不是主要地表現在日本的社會政治、經濟結構中，而是廣泛表現在日本社會和日本人的行爲背後的強烈的心理感受和內在的衝突性，日本人的

行爲的特別性在於具有一種自反的對立性，如尚禮而又驥武，祥和而激烈，馴服而倔強，忠貞而叛逆，創新而固執等等，這種對立性主要和直接地由情感因素和感受性支配的，只有人類的情感方式才具有這種自反的轉化性，本尼迪克把這種由情感因素所表現的動力性的文化形態。稱之爲恥感文化而與西方罪感文化相對應。

恥感與罪感的差異性如果僅僅只是情感性或道德意義上的，並不能完全表現日本文化的動力性特質，這種特質在於日本的恥感文化由一種心理情結所強迫，而且這已成爲一種普遍的下意識，日本文化中的恥感是無處不在的社會感受性和輿論的外部強迫性通過個人心理情感實現的社會心理的下意識，因此日本人從一種行爲轉向另一種對立的行爲不會特別感到心理上的障礙，正是在這個意義上它才能稱之爲恥感文化而不只是社會心理學，實際上西方文化並沒有與此相應的文化形態性，本尼迪克所說的西方的「罪感文化」只是指西方宗教文化上的對應性，只有在西方的宗教意識中才有這種對應的罪感，但它們也大不相同。

本尼迪克以她敏銳的分析揭示了日本文化中特有的「恩」與「報恩」、「人情」等社會現象與心理情結之間的文化關係，本尼迪克大體上區分了恩與情義兩個層次，前者具有歷史性因素和影響，本尼迪克沒有對此進行深入研究，她只是指出，負恩感是日本社會和日本人普遍存在的具有歷史和社會性意義的感情，但這與西方文化中的歷史、社會觀念有本質的區別，負恩和報恩與歷史和社會本身無關，也不是關於它們的理性知識或宗教，而主要是歷史和社會過程所形成的習慣化、風尚化的心理態度，在日本人的日常行爲體現，成爲社會生活中廣泛存在的情義、人情等特殊的日本道德感和行爲準則。

本尼迪克以她文化人類學家的眼光敏銳

地捕捉到了日本文化獨有的範疇，她說如果不瞭解「情義」就不可能瞭解日本人的行爲方式，但是日本人的情義又很難準確地描述，日本人自己也不想向西方人解釋「情義」的含義，就連他們自己的辭書也很難對這個詞下定義，本尼迪克引用一本日語辭典的釋義，情義是「正道；人應遵循之道；爲免遭世人非議做不願意做的事。」(第七章 情義最難接受，商務版)這種解釋本身就令人難以理解，如果說正道是由社會輿論強迫的義務，這可以理解爲正道被社會道德化了，但這如何成爲普遍性的不願做的心理情結，但這卻正是日本文化特質的秘密之源。

本尼迪克從她自身的西方文化體會出發，把恩和負恩、接受和報答情義與經濟行爲中的契約關係相比較，本尼迪克說日本人對「情義」的觀念與借債還賬相似，等量對待，毫釐不爽，逾期未報，利息增長。但是契約是人與人之間的直接經濟關係，人有選擇的自由，而恩與人情是無所不在的社會存在，這就成爲了一種無所逃離的強迫性，在日本文化中，恩和情義具有絕對性的道德意義，並具體化爲強迫性的道德風尚、習慣和行爲規範，不允許有不願意、不情願的因素，這種不允許有不願意的強迫性卻正是心理上的道德自悖，這正是日本文化中難以爲外人所理解的特質性之源。

2. 「中魂和心」

作爲一個文化人類學的學者，本尼迪克自然想從更深刻的背景上理解這些紛雜的現象背後的原因，但作爲一個西方的文化人類學家，她並不完全理解日本文化的歷史淵源所具有的深刻性，她不理解源於中國的大文化意識與日本本土文化整合的不相容才是日本文化中自身對立性的一個根本性原因，正是它造成了日本社會形態中的種種令外人難以理解的對立性，特別是這種對立性的自身

突然轉化性。

我們知道，日本作為一個島國，在生存基礎環境上沒有多少選擇，民族和語言都是比較單一，因此在文化上缺乏自身的更多的創造性條件，這種環境使人具有強烈的自身生存意識和優先權意義上的人際關係，因此日本人重視本土自然環境並能形成密切的等級化社會，但這些先天因素沒有得到歷史自身的表達形式，而是由原始的自然崇拜意識直接沉積為一種社會性的心理情感：「對過去的一切欠有巨大的恩情。不僅如此，他們欠的恩情不僅是對過去，而且在當前，在每天與別人的接觸中增加他們所欠的恩情，他們的日常意志和行為都發自這種報恩感，這是基本出發點。」（第五章，歷史和社會的負恩者）這種原始的生存自覺意識在歷史發展中不斷地以具體化、形式化的方式被強化在社會生活中，日本文化中恩和情義就是在社會形態和個人行為中被具體化了的無形的規範和準則，但是真正的問題在於，這種心理文化形態是由一種來自中原大文化所整合完成的，具有心理和社會上的自反的內在矛盾。

日本歷史上由大量小國組成，政治上的統一進程是緩慢的，中國文化的輸入帶來了文化上的統一意識，但由於日本文化本土起源的不一致性，中國文化的抽象精神素質並沒有為日本人所真正消化，因此日本在輸入中國文化時失去了中國文化真正的自身歷史性和基於這種歷史性的文化精神，比如大化革新(645 年)後日本建立了以天皇為絕對君主的中央集權國家，但日本的封建政治體制與真正的中原王氣的帝制官僚體系本質上不同，奉天承運的天子與被視為神的後裔的天皇具有重要的文化意義上區別，前者由文化上的大統一意識支持，因此一個皇帝好壞或朝代的更替並不會影響到超家族、超民族的文化大統一，這種整合性的統一性是文化的靈魂，而萬世一系的天皇是一種基於自然歷史性的統一性，與日本的本土宗教神道教具

有同一性的自然起源意義，明治維新(1868)前日本的本土宗教神道教只是一種民間信仰，但明治維新將神道教尊為國教與天皇神裔論卻能並行不悖，這種統一就是源於他們自然性的同一，這種同一性與文化整合性並不相同，明治維新前雙重統治的幕府政治能夠長期有效存在也說明在日本政治結構後面沒有一種政治後面的中心價值理念，相比之下，中國歷史上雖然有多次政治上的分裂，但文化的統一意識和文化的同化性總是克服分裂而趨向統一的中心價值和動力。一些日本人內心常隱藏著一種自己的文化的傲慢與優越感，但他們不懂得這種大文化意識卻是來自中原文化，「大東亞共榮圈」的夢想不會從島國的土壤中出生，後者具有強烈的自身生存意識，只會有海盜式的掠奪性而不會有儒家仁的寬容自守和政治上的懷柔理性。中國歷史上的華夷之辨的本質是文化意義上的進步性分別，而不是政治上的疆界或歧視，比如，「子曰：夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」（論語·八佾）就是強調人類社會中禮儀文化高於其政治體制結構的觀念，「子欲居九夷。……君子居之，何陋之有！」（論語·子罕）「子曰：居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」（論語·子路）等都是以指進步文化的堅持和傳播，而不是政治上的武力侵略和佔領或者是歧視，中國歷代王朝基本上是以這種文化理念處理與周邊國家的文化、經濟關係，即便在國力非常強大的漢、唐、宋也沒有產生主動地以武力吞併東、南、中亞諸國的思想，以文化方式通夷和番是主要國策，德化天下，傳播文明一直是中國傳統文化自覺的使命。中國大文化的理想與日本本土文化的結合促進了日本文化的歷史進步，但由於中國傳統文化的本質不能為日本文化所接受，造成了一種狹隘的擴張的野心，它導致了日本近代史上對外侵略的結果。

3. 心理文化的自反對立性

日本本土文化的起源具有自然哲學的特色而且基本停留在這種原始性上，雖然日本輸入了中國文化，但中國文化中的本質人文精神卻不為之所接受，中國傳統文化中的天人合一是人性自性的一致性，是人性的理性進步，但日本人的道德觀則堅持絕對化的性善論，他們認為德行只在於打開自己的清淨無塵的心靈之扉，但這種絕對化也就意味著無所謂道德上的進步和發展，這與中國文化中基於心性修養的理性進步性完全不同，在這種絕對化的意義上，一切道德關係和道德行為都被抽掉了本質的人性內容，「恩」和「情義」就是絕對化了的道德意識和行為準則，因此具有一種無條件的自我強迫服從性，無須解釋，沒有理解，除了堅強地忍受，沒有選擇的餘地，文化本質性的人性已被排除在道德準則之外，而道德本身就成為對道德準則的不可違背性，這樣它反而成了一種人性的自我克服的實踐道德，這種自我強迫意識還被強化為人的身心自我修養，並被貫徹到人的成長教育中去，在這樣一種理念中不存在自性的人，而只有被除克服了人的本性而在心理上能下意識實現自反的人。

日本人下意識地習慣於必須接受和服從等級秩序、命令和既成事實，全心關注於事件的過程和現實環境，日本人認為在工作中只要能最大限度地發揮個人能力、完成最困難工作就是德行，因此也就超然地對待事情的後果和自己與別人的即成關係，而不在意於它們本身的歷史和性質，所謂有修養的日本人就是做任何事不受個人感情和環境影響、完全獻身於事件的過程和準則的人，在這種自我克制達到極點即達到了「圓熟」時，就是那種所謂「就當死去而活著」的境界，在戰爭中出征前為自己舉行葬禮就是這種極端，這種精神駕馭力量是可怕的，這種建立在死亡基石上驅動力是一種毀滅世界的力量，這只有遇佛殺佛，逢祖滅祖，遇聖剿聖這樣宗教極端性才能表達這樣的精神力量。

日本文化沒有西方文化和中國文化中的

罪感意識，罪感觀念承認人性可以淪喪，所以能客觀地評價自己的行為對別人造成直的後果並對其負責，而沒有罪感的人即便是明知道是幹壞事時也不會有任何約束力，因此只有「錯」而無所謂「罪」。日本的傳統武士必須堅忍不屈，而且應當對於痛苦和危險必須處之泰然，這種精神集中地表現在日本人的戰爭觀念中，在日本人看來，戰爭過程的本身就表現了這種道德，本尼迪克說，日本現代戰爭電影通篇都只講犧牲與苦難，在泥濘中的行軍、苦戰和勝負未卜的熬煎，銀幕上看不到勝利的鏡頭，看不到閱兵式、軍樂隊、艦隊演習和巨炮等鼓舞人心的場面，甚至看不到高喊「萬歲」的衝鋒，倖存者殘廢、瘸子、盲人，家中人集聚在一起悲悼丈夫、父親，失去了生計維持者，仍然鼓起勇氣活下去。如果日本人只在他們自己的範圍內堅持他們的道德信念，別人無可指責，但是一種矛盾的野心驅動他們將這種理論強加到周邊國家甚至世界，並心安理得地付之於行動，所以至今外人還無法理解他們的侵略理論，他們自己也很難徹底清算這種不自覺但自然的心理情結。

對歷史和後果的漠然態度是人們所無法理解的日本人的種種對立行為能夠沒有任何因難地發生轉變的原因，甚至敵友關係可以突然轉變，本尼迪克所舉的薩摩藩與英國的戰爭和二戰結束時日本人對美國人的態度的例子就說明了這一點，二戰日本投降前作戰到最後一兵一卒的態度到投降後立即對美國人表現出良好的合作性的普遍性突然性轉變就大出人意外，但從日本的文化觀點看來，勝負是誰這種戰爭的結果並不重要，戰爭作為過程已經結束，一切都已重新開始，如果僅從自己前進的方向上看，這自然是健康的主觀態度，有利於日本的重新崛起，但這種態度不能代替歷史客觀態度，日本文化中正是缺乏這種大文化精神，對與自己共有歷史過程式的國家和人民來說，自己對自己的歷史角色和歷史後果的肯定和否定不能僅以自己的文化觀點為依據，如果就此割裂共有的

歷史意味著什麼？日本的文化不能理解這一點，更困難的是日本政治今天仍然不知道如何對待這一點，相反希望別的人理解他們。如何對待歷史，如何理解自己的文化，如何使日本文化具有大文化的相容性這樣的問題尚未真正成為日本人意識到的自身文化問題。

4. 社會形態上的自反性心理

與中國文化中那種中心價值的統一性不同，儒家的具有歷史背景的倫理觀念也未成爲日本人的道德原理，傳統中國社會中主要的忠孝觀念與日本的忠孝也完全不同，中國傳統文化具有歷史性、因果性，對未來充滿信心，相信善有善報和期望光明、樂觀的大結局，在忠孝不能兩全的情況下，忠大於孝是盡人皆知的道理。中國封建社會的等到級觀念只是政治結構的形式，家族中的倫理等級也只是血源關係的一種理性化表達，中國人沒有種族意義上的人的社會分層的觀念，人的尊嚴來自於理性的自覺而不是社會形態意識上的人的等級，這是由教化和人性修養的積累性進步形成，這是人性在理性意義上的自主自由，正是在這個意義上，中國文化才能夠說是具有真正的人性自身意義上的人文精神，所以儒家的觀念相信教化下人人皆可成聖人，中國封建官僚體系的舉賢薦能、開科取士的人才制度給封建社會提供源源不斷的人力資源，在中國歷史上奴隸制消退後，中國封建社會一直由重視生命的儒家基本觀念所支持，即便有賣身制的人身轉讓形式存在，但生命自身的權利不在其中，也可以自由贖身，這本質上還是一種經濟制度而不是一種普遍的人身社會制度，這是中國封建社會從文化上獲得的內在的統一性。日本的社會則由等級分層所隔斷，天皇、將軍、武士、家臣在層次上是斷裂的，但來自中原文化的國家統一意識卻高出於這種等級分層

的政治模式之上，因此日本人的忠孝觀則總是陷入等級秩序、社會公義與「情義」的對立之中，道德準則就常常面臨著忠於國家(天皇)與主君，或者個人名譽(道德)與主人(情義)的兩難困境，日本人的情義的複雜性和自相衝突性是最具日本社會的特質性的，比如一方面要求家臣必須終生忠於主君，但另一方面，家臣如果感到受到主人的名譽受辱，就會一變而爲仇敵，因此情義也就具有忠誠與背叛的自反對立性。日本的民族故事「四十七士」是情義自身衝突性的突出例子，四十七士爲了爲主人復仇而犧牲了一切，包括他們自己的個人名譽、父親、妻子、妹妹，這當然也違背了本質的人性和社會公義，在這種情況下，復仇的本身就是目的和動力，復仇的原因和復仇者都只是事件過程的道具，所以復仇之後的復仇者就沒有存在的意義了，情義之舉也毀滅了情義本身，自殺就是「一舉兩全之策」，這樣社會才能從自身的分裂中恢復。

但是，在政治生活中的自殺解決方式不能在日常生活中普遍運用，但社會的等級關係處處存在，這樣的兩難衝突時時不可避免，本尼迪克從心理文化的角度分析說：「有兩種抉擇：一種是，把它當作鞭策，激勵自己去幹不可能的事；另一種讓它侵蝕自己的心靈。」前者可以造成積極的後果，那就是不斷地去追求重大使命、新的目的，但這也總是個案的，普遍性的心理病態必然漫延於社會，它造成了社會生活中日本人自身的衝突和矛盾，日常生活中觸及「情義」的細小言行，日本人都要慎重對待，日本人對失敗、誹謗或排斥的反應很敏感，輿論壓力迫使人們違背心意而不得不履行情義，小說中描寫有教養的日本人常常在極端狂怒與悲傷抑鬱之間輾轉不安就是這樣的社會性心理病態，在這種情況下，情義本身也走向了與社會形態對抗的的反面：「今日涉及情義的語言充滿了嫌惡之情，常常強調是輿論壓力迫使人們違背心意而不得不履行情義。」「一個人迫於"情義"，有時竟不得不無視正義。」（第

七章 情義最難接受) 這種對情義的無法逃離和希望逃離的情況與弗羅姆 (Erich Fromm) 對西方社會的心理病態的分析具有相似性。

由於日本道德觀念的絕對化，日本文化中沒有突出的抽象道德意識，因此也不具有這種意義上的文化形態性，日本人不在抽象的意義上對社會和人負責，只對包含在日常風俗習慣中的情義規範負責，所有道德因素都具體化在事無巨細的社會行為中，因此社會生活中的形式化、組織化、準則化、標準化甚至是機器化就日本社會的顯著特徵，這無疑在經濟活動中有利，這已成為日本強大的經濟動力之源，日本人的敬業精神、嚴厲的工作態度、自責的責任感是舉世皆知的。這種精神具有一種心靈上的強迫性，造成了日本人生活中形式化的強迫性與現實中的自然性的內在的衝突，比如日本人尊敬自殺謝罪的方式並不是因為對事情後結果負責，因為結果(除了蓄意犯罪)是可以補償的，基督教就以贖罪向上帝的複歸為人生目的，只有極度心理病態上的負罪感才能導致自殺，日本人沒有中國人那種不以成敗論英雄的達觀，基於歷史和人性的人文精神總是由樂觀的生命意識支持的。

5. 純文化中的人文精神

本尼迪克把菊花作為日本上層幽雅文化的象徵，實際上中世紀形成的對櫻花的欣賞風尚更能更廣泛地表現日本純文化中的幽傷情感，但是這種文化情感具有不同于中國文化的氣質，日本人強調了櫻花的衰敗的悲愴之美，並認為那才是賞櫻花的至高境界，這與中國純文化中的基質性完全不同，比如中國文學中也有一種普遍性的幽傷，但本質上是一種自然和人生環境的懷念和依戀：「落花人獨立，微雨燕雙飛」(晏幾道)的意境，「落

花流水春去也，天上人間」(李煜)的共情，「零落成泥碾作塵，只有香如故」(陸遊)的堅忍孤傲，「花謝花飛花滿天，紅消香斷有誰憐？」(曹雪芹-黛玉)的自珍自哀，「知否，知否，應是綠肥紅瘦。」(李清照)在變易中的包含……這些消魂化魄的情感都是出自生命自身的真愛和留戀，這不是對燦爛的壯烈的瞬息嚮往，也不是對衰敗、死亡的讚美，而是生命延綿的永恆的渴望，這是一種人性本質的人文之美，是中國文化精神在純文化中的最美麗的一種表現。

當然悲愴、苦難、殘缺、死亡也是一種自然性，但這只是哲學上和宗教上才能被包容的自然性，認為日本人對死亡的壯烈之美和衰敗的悲愴之美有著獨特的理解和追求，並固執自覺地追求這種至高的信念與服從，這是日本文化的病態陰影。實際上日本人真正的人性自然並未被污染，這在日本純文化(文化、藝術等)中得到了充份的表現，正是源於這種人性的自然性，日本文學、藝術、民間文化中的純樸和優雅就為中國人民和世界人民所喜愛，日本人自然人性的一面廣泛地表現在遠離前述的病態心理情結之外，他們賞櫻、賞菊、賞月、賞雪，且歌且舞、且飲且詠，他們以陶情于自然的方式觀賞櫻花，與世界上所有健康心理的人一樣，真正體會到櫻花的淡雅之中所蘊集的生命的熱情和永恆的價值，特別是今天西方文化的廣泛傳播已使大眾文化具有更多的人性自然和開放性，人們相信今天在燦如朝霞櫻花樹下茵茵綠草地上歡愉的日本人正是在這樣一種情感上來欣賞櫻花的。

由於中國文化和文字的淵源，日本自然成為中國新文學的三大起點(日、美、歐)之一。日本在現代學術的漢化翻譯上做出了許多開創性的貢獻，現代學術和科學技術中的大量術語就是最先由日本學確立的，這些在中日文化的共同發展中是功不可沒的。

日本人在吸收中國文化藝術的基礎上發展了豐富的精緻藝術形式，如茶道、柔道、劍道、書道、琴道、花道等等，它們即是技藝，也是藝術形式，形式本身成為了純粹的藝術，形成為極具日本特色的精緻優美，這些藝術的泉源直接來于自然和生活本身，因此在形式和本質上都具有自性的優美和純樸，各具流派，百藝百能，豐富而充實。日本人在模仿競爭中發展這種生活的藝術，把模仿作一種美德，精益求精，樂此不疲，日本人甚把肉體享樂都藝術化了，睡眠、熱水澡、吃飯、飲酒以至酗酒都可以被當作藝術一樣加以培養，生活的藝術形式化便日本人具有事事認真和天真般的固執，這與他們在工作和經濟生活中的敬業精神是一致的，甚至日本婦女對家務勞動都抱有職業精神，這正是文化的整合性的一個最好的說明。

6. 文化與歷史

文化中的歷史是以文化的觀點和方法闡釋歷史，歷史中的文化是文化形態自身的歷史過程和表達，在這個意義上，歷史的形態就是文化。中國文化的淵源和中日文化的分野關係正好說明了文化與歷史相互的闡釋性，日本的文化和歷史在中西文化的研究中具有特殊的案例意義，中西文化的一致性只有在互補的意義上才能被闡釋，而這種闡釋性是從中國文化的本質性中得到的，但日本文化卻以它的自身自反性表現了文化的層次整合上的特殊性，這一方面表現了中國文化和西文化文化具有自身的同質性，雖然中國傳統文化中的心性不同于西方文化中的心

理，但這兩者在文化的歷史意義和歷史的文化闡釋上是自性一致的，另一方面，日本的心理文化形態卻表現了文化形態在層次上的自反包容性。本尼迪克的研究提供了西方文化研究和社會學在心理領域上的一個新視野，她使我們看到心理文化的自反對立性這樣一種不同的文化形態，現代心理學和精神分析提供了一種心理層次上的包容性矛盾，在這種理解上，意識是無意識的進步狀態，意識與下意識的控制和化解關係構成人或社會心理狀態，而在文化研究領域，本尼迪克第一次給我們揭示了這樣一個文化形態的案例。在中國文化中不存在自性的對立性，而在西方文化中自身的對立性就是心理和社會的病態表現，日本文化卻能以這種對立性表現強大的生存能力，但這種生存能力不是文化自身歷史一致性意義上的，而是文化整合過程中產生的形式自反對立性，即以自反對立形式所表現的心理文化形態和動力性。日本近代社會「脫亞入歐」的思想可以看作是這樣一種心理下意識的意識化，但這只能主要地是社會層次上的，經濟和社會結構可以移植，文化本身也可以在歷史中進行吸收和融合，但文化自身的本質性不能改變，否則也就沒有民族和國家的意義上的日本文化了。

文化與歷史的相互闡釋是一種現代的理性自覺，今天，人們在努力地認識自己，努力地認識自己的文化和歷史，在文化與歷史的相互闡釋中尋找自我，尋找自己的文化在世界文化與歷史中的位置，但只有在與此相應的大歷史與大文化的背景和平臺上才能真正理解自己。人類在更長的歷史時間中，才能看到文化與歷史的相互闡釋的本身，它們即成為歷史，也是文化表達的自身。

撰文：方世豪

宋明儒學與先秦儒學之不同

我 在 140 期說儒家不應用政治儒學和心性儒學來區分，儒學的發展是對應著不同的時代環境，因而不同時期有不同的儒學發展。先秦儒學和宋明儒學確是有所不同的，至於有甚麼不同，我將會分述如下。

甲、時代問題不同

A.先秦儒學面對的問題

我以前曾經說過，先秦儒家所面對問題和宋儒所面對問題不同。先秦時孔孟所面對的時代是一個禮崩樂壞的時代，周公所制定的禮制，原本是使社會運作維持秩序，但春秋時代已面臨崩潰，諸侯已不再守禮，社會由一個以禮法維持秩序的社會，變成一個以

軍事、權力來維持秩序的社會，社會戰爭頻繁，人民生活在惶恐之中。孔孟面對這樣的一個社會，認為社會已失去了應有的秩序，一個和諧的社會應該是一個有禮的社會，既然社會已失「禮」，因此要重建一個有「禮」的社會，使社會回復應有的秩序，人民才能生活在一個和諧的社會中。孔孟面對失「禮」的社會，四出游說君主要重建「禮」才可有安定的社會，為了建立禮的合法性，孔孟更追尋「禮」的價值意義，找出「禮」的價值根源，要為社會秩序重尋一個「禮」的基礎，為「禮」尋一個「禮之本」。所以孔孟面對的是社會失去秩序的問題，他們是針對當時的社會問題而作努力，企圖找出一個解決方案，而這個方案就是由「禮」開始而到「仁」為基礎的方案。

B.宋明儒學面對的問題

到了宋明理學所面對的問題又不同了。大致可分為兩方面，一是儒學內部的發展問題，一是外來壓力的問題。

a. 儒學內部問題

儒學內部問題即是漢儒歧出的問題。漢代雖然有「罷黜百家，獨尊儒術」的實行，但先秦儒學以後的儒家學者所說的儒學和孔孟時期的儒家學問已有所不同。孔孟儒學為重建社會秩序，追尋價值的根源，發現價值根源於人的內心，他們向人心深處反省，發現「仁」「心」才是一切價值秩序最後的根據，所以他們由此而建立起儒學的基礎規模。但到漢代的儒者用儒家之名，卻把價值的最後根據歸於陰陽五行的天。漢儒建立了一形而上的宇宙論的根據，本來是儒學的一個發展，不一定是因為建立了「宇宙論中心之哲學」就變得墮落^[1]。但漢儒只是簡單地把人的行為、身體、事物配合陰陽五行，把星體和災異與人的行為配合，沒有向人的內心的根源追尋，使儒學變成與迷信，向原始信仰倒退，則使儒學不能落實在人心的基礎上，故一遇到外來文化的衝擊，便有秩序混亂和迷失方向的出現。

b. 外來壓力問題

外來壓力問題即是佛教和道教的問題。這是一個歷史機緣問題，也就是當時的時代問題。

道教不是道家，但道教多歸源於老子，現代學者的結論是道教成立於東漢後期，有所謂太平道、五斗米道等。道教只是假託老子，與道家並無關係，道教的內容以神仙術、丹術為主，但因為唐代姓李，皇室遂尊老，道教在唐代於是大盛，高宗、中宗、玄宗都上尊老子，並開始編修《道藏》。道家本是叫人超脫生死，不要執著於人的形軀生命。但道教卻把超脫生死的方法改為丹術，並採納了陰陽五行，緯書圖說，甚至假借《易經》的說話來解釋，丹術在唐代大盛，道教假借各家思想來說修煉內丹，甚至用了儒佛的觀念，如周濂溪的《太極圖說》便是一個明顯受道教影響的爭論例子。丹術修煉涉及人的精神境界，所以儒家要面對這種影響，也要對精神境界和形而上的世界作一解釋。

佛教在唐代時禪宗大盛，唐代皇帝輪流信奉道佛，故一時佛教大盛，一時要滅佛，但佛教在民間的影響則越來越大。佛教教義始終是把世界看作煩惱，是無明所生，是虛妄，是迷執，所以要講覺悟，要放下對這世界的執，要「空」，要求捨離世界，對世界採用否定態度。雖然是否定，但佛教對這個世界有一個根源終極的解釋，當儒家要求建立一文化世界，肯定世界時便要面對這個對世

界的根源解釋的問題，於是有了儒家的形而上的世界解釋出現。此所以宋代理學家著重講「天道」，講「理」。

乙、內容重點不同

先秦儒家(孔孟)把儒家義理發揮得很具體而清晰，奠定了儒家的傳統基石，但觀他們所作的，都是直指人性、心性的指點語，對天道的描述及修道工夫中邪惡之事沒有深入的討論。當儒家經歷了秦漢、魏晉、隋唐千多年日積月累的衰微過程，宋明儒者見儒道荒蕪，欲重加宣講，以求復興中國之道統。故宋明儒者很著重於重新講述孔孟之道，此其目的。但道的衰微，是因為很多人性的惡習，宋明儒者對此人性惡習的認識遠較先秦儒者為深切，故對治工夫的說明，也較先秦儒者更深入細微，例如宋明儒者會討論對治邪暗之塞、氣質之偏、私欲、習氣、意氣之蔽等，這些都優勝過先秦儒者，即所謂返本而開新。

丙、經典文獻不同

宋明理學所根據的經典和先秦儒家不同，所以理論形態也有分別。孔孟時所據經典為六經，孔子就是以此為教材，教導學生。孔孟之後，後學把他們的說話紀錄輯成書

本，就是《論語》和《孟子》，宋明理學家欲復興儒學，本應根據《論語》和《孟子》，這就可以回復孔孟時的舊觀。但當時學者因要面對佛教的挑戰，興趣都在形而上的說明和境界，而《論語》和《孟子》的形而上氣氛不重，只重視人事和人的行為，沒有作形而上的解釋，所以很多宋明學者都不是以《論語》和《孟子》為首要經典。他們做學問重視的反而是《易傳》、《禮記》中的《中庸》和《大學》。像周濂溪就是以《易傳》配合《中庸》來作為學說的基礎，宋明理學一直發展到後期陸象山和王陽明，才又重新重視《論語》和《孟子》。所以既然以《易傳》、《中庸》、《大學》為主，形而上學的氣氛自然較重，這形而上學的氣氛便成為宋明理學的特色。

丁、代表人物不同

先秦儒學以孔孟為代表，宋代理學的代表人物是周濂溪、二程兄弟、張橫渠、朱晦庵、陸象山。

丙、理論進路不同

宋代儒者與先秦儒者的不同更在於入路之不同。如前所言，先秦儒者直指人性、心性處入，「盡心知性知天」[2]，「人能弘道，非道弘人」[3]皆先由人道入而少言天道。但

宋明儒者皆自天道入，由天道而人道。此如一圓圈之兩半，都是講儒學，但不同的入路便出現不同的形態。如康節之言《先天圖》，濂溪之言《太極圖》，皆是因其所言道是自天道而入人道。

註釋：

[1] 這是勞思光先生所主張，他是反對把儒

學說成形而上學和宇宙論，見《中國哲學史》第三卷上冊，勞思光著，友聯出版社，1980。

[2] 《孟子·盡心上》：「孟子曰：盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」見《四書集註》(怡府藏板)，巴蜀書社一九八六年影印本，《孟子》卷七，頁一。

[3] 《論語·衛靈公》，見《四書集註》怡府藏板《論語》卷八，頁七。

本會通訊

哲學閒話 — 閒話哲學

千百來中西哲學之沉重是否可以輕談淺說？假如你認為可以，歡迎即興出席，但假如你否定，也請你來一聚，講講你的理由，或者讓我們向你說服哲學可以閒話，閒話裏也見哲緒。

向著真理潛行 7/12/05 (星期三)	人生的苦與樂 21/12/05 (星期三)
政治生活與人生意義 14/12/05 (星期三)	電影與音樂 28/12/05 (星期三)

時間：晚上七時至九時

地點：華夏書院（旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室先達廣場對面）

香港人文哲學會響應 12 月 4 日 民主大遊行活動通告

自由、人權是現代社會的重要價值，它們並非統治者的恩賜，而是每個人都應該具有的天賦權利。而最能夠體現這些價值的，便是民主政治。民主政治非統治者可以據為己有，甚至予取予奪，依自己的喜好、按自己的需要而分階段給予人民。作為有社會良心的現代人，作為香港公民，我們必須支持民主。12 月 4 日本港多個民間團體合辦民主大遊行，本會大多同仁認為有助發展香港民主，將參加是次遊行，歡迎意見相近的會員和友好共同參與，加入本會的遊行列。

日期：二〇〇五年十二月四日(星期日)

集合時間：下午二時

集合地點：香港人文哲學會址

地址：旺角煙廠街 9 號興發商業大廈 1806 室

遊行程序：集合後，我們會從會址集體出發往遊行地點，與各遊行團體匯合，一起遊行。

香港人文哲學會謹啟

2005 年 11 月 30 日

關於本會

本會宗旨：本會致力弘揚中西人文哲學，一方面推廣基本的哲學知識，一方面促進深入的哲學研究，普及與專業並重。

會員義務：凡本地會員須交會費，以及認同本會宗旨與支持本會活動。

會員權利：將收到每期《人文》，並可優先參與本會舉辦之研討會、講座、讀書組及其他活動，以及以優惠價格購買本會出版的書籍與其他刊物。

本年度（2003 至 2004）本會幹事名單如下：

會長：韋漢傑

外務副會長：關健文 內務副會長：譚寶珍

網頁統籌：劉桂標、黃鳳儀、陳成斌、英冠球

文書：方世豪 財政：陳美真

出版：郭其才、呂永基 學術：劉桂標、韋漢傑

公關：王考成 康樂：岑朗天

海外聯絡：陳成斌、余國斌 海外義工：梁孝慈

人文月刊編委會：

總編輯：方世豪，執行編輯：郭其才、呂永基、韋漢傑

委員：英冠球、劉桂標、譚寶珍、溫帶維、岑朗天

《人文》稿約

一、 本刊以發揚人文哲學為主，亦關心人類文化的其他領域；故中西哲學論文以外，舉凡中西文學、史學、藝術等論述，均屬本刊歡迎之文稿。

二、 本刊園地公開：短文一、二千字左右，長文以不超過一萬二千字為限；但有篇幅不符而內容適合者，亦可於本會網頁上刊登。

三、 本刊有刪改來稿的權利，不願者請註明，但文責自負。

四、 譯稿請附原文及其出處。

五、 本刊編輯、撰稿等均屬義務性質，故來稿刊登後，唯奉贈本刊當期三份，以酬雅意。

六、 來稿的版權歸本刊所有，若作者需要以其它方式再行出版，請註明曾刊載於本刊。

七、 來稿請寄：旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收；或電郵：phil@hkshp.org。

《人文》稿件規格建議

為方便本刊編輯、有利讀者閱讀及符合學術要求，我們建議來稿依循以下的規格：

1. 文稿請存成電腦檔案 (*.txt 或 *.doc) 以電郵寄交。
2. 標點符號方面，引號用「」，引號中的引號用『』，書名用《》，篇章名用〈〉，注釋請用尾註方式及以阿拉伯數字（1, 2, 3……）編號。若用電腦存檔者，則中文符號請全部用全型符號。

3. 文稿應有部分：

所有稿件——論述題目、作者姓名（可用筆名）、通訊地址、電郵位址及電話。

哲學論文——除上述各項外，請附真實姓名、學銜或（及）職銜、內文註釋；如附論文摘要及關鍵詞則更佳。

香港人文哲學會

會員申請表

相片

姓名：〔中文〕 _____ 先生/女士

〔英文〕 _____

身份證號碼：_____ ()

通訊地址：_____

聯絡電話：_____

傳真：_____

電郵：_____

職業：_____ 教育程度：_____

填表日期：_____

本會賬號：匯豐銀行(177-9-028719)

將會費港幣 120 元正（香港以外會員港幣 200 元正）以畫線支票（抬頭「香港人文哲學會」）或入賬收條連同表格寄回旺角亞皆老街 40 號利群大廈 1 字樓 D 室香港人文哲學會收。

編輯人語

在眾多否定香港應該盡早實行雙普選的論據中，有說香港缺乏政治人才，故不宜急於實行雙普選，要待香港培養了政治人才後才有條件實行普選。這類論調太過牽強了。

在回歸後的第二屆新的特首選舉中，曾蔭權先生在參選時，其填報的職業是「政治家」，雖然，當時有些人暗笑他此舉之不智，但是，此一樁曾是笑料的小趣聞，依筆者看來，其對香港的普選卻甚具意義。直言之，政治家當選

為特首，這不就證明了香港已有政治人才嗎？而假如，中央政府對曾特首的「強政勵治」甚表支持，這又證明了選出來的特首不但沒有和中央對抗，而且甚獲中央信任嗎？所以，說香港缺乏政治人才，其實已在董落曾上之時，給事實完全否定了。

假如你認為香港還有很多事實可以拿出來證明我們有足夠條件實行普選，你會拿出什麼來呢？例如拿出12月4日的「民意」嗎？

二〇〇五年秋季(9/2005-1/2006)課程時間表 專上課程科目時間表

平日課節 地點/時間	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	周六課節 地點/時間	星期六
	華夏書院	人文哲學會	人文哲學會	人文哲學會	人文哲學會		人文哲學會
1 6:45- 8:15pm	社會與政治 哲學	邏輯	道教概論	唐君毅《中國哲學原論》導論	中國哲學史 (宋代哲學)	一 2:15- 3:45 pm	當代英美 哲學
			現代文學 概論				
2 8:30- 10:00pm	西方哲學 概述	/	康德哲學	/	自由與道德	二 4:00- 5:30 pm	中西人生 思想
			哲學概論				哲學與人生問題
/	/	/	/	/	/	三 5:45- 7:15 pm	中國哲學 概述

研究課程科目時間表

平日課節 地點/時間	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	週六課節 地點/課節	星期六
	/	華夏書院	/	華夏書院	華夏書院		華夏書院
7:30- 9:45pm	/	牟宗三《心體與性體》研究	/	柏拉圖哲學及其現代發展	牟宗三《佛性與般若》研究	一 2:15- 4:30pm	謝勒《倫理學中的形式主義與實質的價值倫理學》研究
	/	/	/	/	/	二 4:45- 7:00pm	往返於胡塞爾與海德格爾之間