

書 評

Reviews

《福音演義：晚清漢語基督教小說的書寫》，黎子鵬著，臺北：臺大出版中心，二〇一七年。三一六頁。

楊雅惠，國立中山大學中國文學系教授

本書為作者在其編輯的小說選集與研究成果基礎之上¹，將論文結集而成，書中主要探討基督教的福音如何透過中國小說的形式敷演信仰真理，如何利用中國小說的文體語典（如章回體、夾敘夾議、小說評點等），藉以改寫《聖經》，譯述西方基督教文學，進而創作本土基督教小說；透過與中國本土文學的對話、中國思想的溝通、社會文化處境的互動，歸納出作品所採用的跨文化敘事策略，以及文學與宗教傳播的緊密關係。

全書研究晚清時期具代表性漢語基督教小說七篇，上編「翻譯編」乃三篇傳教士譯作：(1) 首部漢譯德文基督教小說的《金屋型儀》（葉納清 [Ferdinand Genähr] 譯，1852），(2) 以儒家經典評點基督教寓言的《勝旅程程》（胡德邁 [Thomas Hall Hudson] 譯，1870），(3) 想像天國樂園的兒童小說《安樂家》（博美瑞 [Mary Harriet Porter] 譯，1882）；下編「創作編」則為四篇以漢語原創的小說：(1) 建構英國成「無上之國」的《是非畧論》（郭實獵 [Karl Friedrich August Gützlaff]，1835），(2) 演義《聖經》的史傳體小說《約瑟紀畧》（理雅各 [James Legge]，1852）；以及兩部藉基督教思想批判社會弊病的「時新

¹ 作者黎子鵬最近編輯出版之基督教文學選集如下：(1)《道德除害傳——清末基督徒時新小說選》（新北：橄欖出版公司，2015年）。(2)《贖罪之道傳——郭實獵基督教小說集》（新北：橄欖出版公司，2013年）。(3)《晚清基督教敘事文學選粹》（新北：橄欖出版公司，2012年）。

小說」——(3)《無名小說》(張佃書, 1895), (4)《驅魔傳》(郭子符, 1895)。每一章從作品的版本源流、故事內容、修辭現象、結構特徵等角度, 於宗教思想及文學形式之間穿梭往來, 探析西方傳教士與華人基督徒小說家的書寫策略, 如何在中國的文化語境中進行「福音演義」。

向來國內外關於基督教東傳的研究, 史學領域耕耘者甚夥, 然文學領域則寥若晨星。是以本書之出版, 實為可嘉之事。茲梳理本書特色, 推介以供學界參考:

一、珍本文獻·考鏡源流

本書最難能可貴在於發掘珍本小說文獻。主要的七篇小說涵括: 藏於牛津大學博德利安圖書館(Bodleian Library)的《金屋型儀》、《勝旅程》、《安樂家》、《約瑟紀畧》, 荷蘭萊頓大學(Leiden University)東亞圖書館的《是非畧論》, 美國柏克萊大學東亞圖書館(East Asian Library, University of California [Berkeley])的「時新小說徵文稿件」, 以及美國國會圖書館(Library of Congress)的《安樂家》、大英圖書館(British Library)的《亞伯拉罕紀畧》。就此跨國搜尋珍本文獻之舉, 對於學界已是功不可沒。

這些文獻多在圖書館中塵封多年, 甚者超過一世紀之久, 而今首度公諸於學界, 因此本書之研究對象本身已彌足珍貴。尤其傅蘭雅(Fu Lanya, John Fryer, 1839-1928)於一八九五年在《萬國公報》所舉辦的「時新小說」徵文比賽, 稿件當時未曾刊登, 世皆以為佚失。二〇〇六年在柏克萊大學東亞圖書館始為人清理發現², 二〇一一年已由上海古籍出版社出版。《清末時新小說集》全數一百五十餘篇, 皆為華人基督徒的創作, 創作時間既早於晚清小說重要流派的譴責小說, 更早於梁啟超所提倡之「新小說」; 因而此批文獻之出土, 在考索中國小說史由古典小說過渡到現代小說的轉折歷程中, 具有無比重要的地位。本書研究其中兩篇作品, 雖是窺豹一斑, 但已足引起後人更多的探索興趣。

而書中不只對於主要探討的七部小說考鏡源流, 對於相關文獻亦窮索其來源脈絡。如第五章《約瑟紀畧》提及《聖經》研究學者對於約瑟被賣的記敘乃由兩不同源流的傳說版本交織在一起: 一為「流便支派」傳講, 一為「猶大支派」

² 見周欣平:《清末時新小說集·序》(上海:上海古籍出版社, 2011年)。

傳講，各自強調自己先祖在約瑟故事中的重要性，以爭取話語上的道德優勢。書中註釋註明此乃根據 Terence E. Fretheim 等編的 *The New Interpreter's Bible*，綜合參考了 David W. Cotter, Jeffrey M. Cohen, R. N. Whybray 等人的考證，以及 Walter Brueggemann 在 *Genesis* 書中的論述（頁 143）³。全書中類多此例，提供許多文獻考證來源，以供讀者繼續追究探索。

二、跨越東西文化語境的研究視角

作者處理這些小說時，配合研究對象跨越東西文化的特性，也發揮其跨越中西語境的能力，試圖由關涉雙方的雙焦點展開論述。從而使論述信實有力，明白地揭示出晚清基督教小說在內容上跨文化的重要特色。

首先本書論述聚焦於「適應中國文化」。基督宗教東傳於中國，始終遵守自明末天主教傳教士利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 所設立的規矩——「適應中國文化」。本書中所揭晚清基督教小說也常循此例，採取適應中國文化策略，如謂：《約瑟紀畧》敘述約瑟「向兄施禮」，此句為漢譯所增，乃在於塑造為彬彬有禮的儒家君子形象（頁 141）。又如剖析漢譯《金屋型儀》強調女主人公之孝順德行，刪除德文原本 (*Thirza, oder die Anziehungskraft des Kreuzes*) 中撒旦與耶穌交戰的心理場景，易以中國文化為元素的說理和抒情；以出自《莊子》的典故「白駒過隙」、李白詩的「為歡幾何」表現女主人公對人生的哲思（頁 38）。這些分析都明確指出小說之適應中國文化的敘述策略。

另一方面本書之論述也聚焦於「引介西方文化」。對於晚清中國而言，基督教畢竟自西方傳來，許多西方文化背景知識實為一陌生領域。因此這些小說中引介西方文化，乃為一必要的敘述策略。本書在這一方面頗為注意並詳為補充，如：《金屋型儀》故事為女主人公感動父親捨離猶太教而信從基督教的故事，因此猶太教知識的引介頗為重要。本書分析《金屋型儀》序言關於猶太文化背景的介紹，除了介紹猶太國的歷史、宗教、文化背景之外，又嘗試聯繫上中國的歷史時空，並引述當時最新的研究成果，論證猶太人在河南開封的存在歷史（頁 42-44）⁴。如此藉以拉近晚清中國讀者對西方文化的距離。又如在論郭子符《驅魔

³ 引用本書內容，皆採簡註方式註明頁碼，不另作註。

⁴ 唯作者註五十三所引皆為當今之研究，對於小說文本所指「數年前，有西國人記憶經書所載，論猶太人散居四極之言」，究為何指？並未詳釋。此間可能需要再辨明晚清當時之研

傳》時對於「天啓文學」的介紹，追溯「天啓」(apocalyptic)一詞的希臘字源，點出《聖經》中典型天啓文學《但以理書》、《啓示錄》；天啓文學特質乃在充滿隱喻，使用高度象徵性的語言，常含有末世、異象、正邪之爭等意象（頁193）。關於天啓文學知識的引介與分析，使讀者更明白郭子符所創作的《驅魔傳》具有西方天啓文學的特性。

進而，本書意圖達到「東西文化視域融合」的研究旨趣。晚清中國基督教文學之願景，無非意圖在東西文化融合中同歸基督教信仰；因而本書之研究視域也努力達到此目的。如書中指出：《金屋型儀》譯者葉納清讓中國讀者知道：基督教並非與中國文化完全衝突，中國文化的核心價值——孝順，不管在基督教的十誡或猶太教的律法中，也都是十分重要的美德（頁50）。又指出《約瑟紀畧》譯者理雅各凸顯《聖經》人物的聖賢之德，通過對《聖經》歷史人物的塑造，將希伯來故事帶入中國歷史處境中發揮教化功能，引導中國讀者進入「耶儒會通」的詮釋角度（頁148）。這些觀點，都可看出本書作者致力於「東西文化視域融合」的研究旨趣。

類此論證，皆打開讀者視野，引領讀者進入晚清時空，體驗當時東西方接觸之初互相探索的文化處境。

三、穿梭中西文學美學的詮釋方法

由於晚清基督教小說涵容中西兩方的文化視域，是以在文本修辭策略上亦涉獵了中西文學語典。本書在詮釋這些小說的文學性上，也必採取穿梭中西文學與美學的詮釋方法；而作者中英文能力俱佳，是以能兼顧晚清基督教小說中關涉中西雙方的文學語典，索其脈絡來源予以剖析；猶如穿針引線一般，將兩片懸隔的中西文學領域織成一新鮮的布疋。

首先，在剖析中國文體方面：舉凡中國傳統小說的顯在形式——分回標目、說書語氣、文本評點等，無不——點出。如舉胡德邁翻譯《勝旅程》為例，因胡氏在譯文之外，也同時對小說本文進行評點，因此本書對中國小說評點型態進行分析介紹，可謂清晰詳細（頁62）。又如比較了《委辦譯本》聖經的約瑟故事與理雅各所譯《約瑟紀畧》，認為《約瑟紀畧》在敘事手法與文辭風格上較細

究與當今學界的研究之差別。

膩生動，如敘述法老「於是醒覺，卻是南柯一夢」，關鍵在於運用中國傳統的審美特徵，使讀者在背景聯想中產生強烈美感經驗（頁 145）；此處十分敏銳地捕捉了中國文學中的語感。再如指出《約瑟紀畧》明顯帶著中國傳統小說慣有之敘事者的口吻，常常跳出故事之外發表己見，對敘事話語本身進行評論，體現作者的價值觀。如第一回敘述兄弟把約瑟丟入坑中，敘述者評論道：「幸值坑涸無水，得不淹沒。」作者乃分析：「幸值」謂約瑟吉人天相，命不該絕，隱含了作者的道德判斷（頁 147）。這些分析都羅列引證了中國小說慣用的文學語典，使晚清基督教小說連結於中國文學的文體本色傳統。

而全書也常參用西方美學，用以輔助詮釋小說文本。在分析小說《安樂家》的音樂之美與神聖境界之關係時，引阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 1225-1274) 的美學神學——「景象美」(beautiful sights)、「樂音美」(beautiful sounds) 以及「靈魂的審美」來詮釋（頁 94），使小說情節由藝術之美進入信仰的神聖境界，具有一神學的根據。在分析張佃書《無名小說》中「《天路歷程》的時調文本」在小說中的閱讀功能及其引發的效應時，引用接受美學學者耀斯 (Hans Robert Jauss, 1921-1997) 的論點：讀者與主人公認同的互動模式有「聯想式、欽慕式、同情式、淨化式、反諷式」（頁 176），作者分析認為《天路歷程》主角不僅身負重擔且常身陷困境，以致小說主人公對之產生移情的投入，對「得神救贖」發生羨慕。小說主人公在此乃為「《天路歷程》時調」的讀者，藉由耀斯的讀者模式點出小說主人公與《天路歷程》之互動關係。又如在本書結論討論「時新小說比賽」對華人基督徒的意義時，引文學批評學者費什 (Stanley E. Fish, 1938-) 所提出的「詮釋社群」(interpretive communities) 概念。「詮釋社群」作為讀者反應理論的中心概念，指的是一群具有共同詮釋策略的讀者。因此在閱讀過程中，決定意義的是此詮釋社群，而非文本或個體讀者（頁 221）；引此藉以指出「時新小說比賽」可以凝聚成華人基督徒此一「詮釋社群」的意義，發掘中國基督教的本土聲音。這些例子，可以讓我們看到本書對於西方美學的靈活運用。

而綜合中西美典的絕佳範例則為張佃書《無名小說》一章中，剖析「《天路歷程》的時調文本」。《天路歷程》為西方著名小說，十九世紀東傳的漢譯版本，作者亦曾詳加考證追溯⁵。而這篇小說巧妙地將《天路歷程》故事濃縮編為

⁵ John Tsz Pang Lai, *The Afterlife of a Classic: A Critical Study of the Late-Qing Chinese Translations of The Pilgrim's Progress* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2012).

晚清時調形式而成「十二月調」（頁 172），無論就西方文學或中國文學，皆具有無比的美學與典範意義。作者慧眼窺見此中的妙處，張皇幽眇，深入剖析，細數《天路歷程》典故，並介紹晚清所謂的「時調」曲藝，可謂開闢出一比較文學與跨文化的通路。其餘另如本書結論點出：《安樂家》的「天堂想像」與中國「仙鄉樂園」原型（頁 224），其間之比較與會通，實值得後繼研究者深入探究。凡此皆可見作者意欲綜合中西文學美典的用心。

四、「真理闡釋」與「本色化」的議題

宗教文學的宗旨在於闡釋宗教信仰，基督教文學的研究也在於對信仰真理的闡釋或省思。而晚清基督教小說既涵括中西文化、互用中西文學語典，對宗教信仰上的義理闡釋，不免也必須碰觸中西宗教比較與神學思想本色化以匯通之問題。「本色化」(indigenization)指傳統文化如何回應福音⁶；而小說畢竟是文學，未能於此多所論辯，研究者乃必須將小說翻譯或創作者的言外之意解釋清楚。因此在本書中我們也看到作者在此一方面的討論。

基督宗教之創造主獨一人格神的名稱與定義，乃是東傳以來爭論不斷的核心課題。無論是明末清初的天主教，或是晚清以來的基督教，如何將此獨一真神介紹給中國，常有許多討論空間。如本書指出：在《無名小說》「時調」六月段中將上帝稱為「仁蒼」。作者追溯此一字源：「蒼天」即上天，並引張岱年觀點指出「天」是中國古代哲學一個重要觀念，本有兩重意義，一指有人格的上帝，一指與地相對的天空。又引勞思光之說：認為《詩經》中所言之「天」，大多表現「人格天」的觀念，而這即原始信仰中的「神」。然而，勞思光又指出「人格天」有別於希伯來教義中的「神」，因為「人格天」並不是創世者，就其主宰性而論，也只在政權之興廢。另一方面，「形上天」的觀念亦在《詩經》中出現，只表一實體理序或規律，而無意願性，對應於「天道」觀念。而張佃書在時調中以「蒼」來指代上帝，一方面連結於中國原始的「人格天」概念，一方面連結於基督教位格性的上帝，具有賞善罰惡的意志，並與「形上天」觀念區別開來。因此小說作者張佃書以「仁」形容「蒼」所代表的上帝，而「仁」則帶有濃厚的儒家色彩（頁 183）。從「仁蒼」一詞的討論，具體而微地顯示出基督教「上帝／

⁶ 楊牧谷主編：《當代神學辭典》（新北：校園書房出版社，1997年），頁 245，「處境化」條。

神」與中國文化的「天」之間的差異。除了借「仁蒼」指「上帝」，作者更點出小說中其他例子尚有：使用中國佛道用語「神通、顯化、金顏」形容「救主」，使用中國道教用語「大羅」形容「天城」等（頁 185-187），都是一種跨文化的借用、挪用現象。

關於由「神」而來的正面「神聖境界」，作者比較了基督教的耶穌之教與儒家聖賢之道：如談及望國新的小說時，指出該小說試圖重構中國人由來已久的聖賢觀，認為「耶穌之教與聖賢之道，並行而不相悖」，至於兩者的關鍵差異，乃在於儒家聖賢未有曉以贖罪救靈之道。小說希望透過對各國聖賢觀的討論，探索基督教與儒家思想對話與會通的可能性（頁 219）。這些舉例，可以看出作者盡力詮釋出基督教小說在中國傳統的思想語境中鋪陳演繹，卻又須具有闡明基督教思想的內涵。另一方面與「神」相對的是「魔」的觀念。在詮釋《驅魔傳》時認為：《驅魔傳》與《西遊記》中的「神」與「魔」之爭有相類之處，其中上帝與魔鬼的爭鬥，可以詮釋為人內心「正」與「邪」、「善」與「惡」之爭，而魔鬼跟上帝所要爭奪的，還是離不開人的心（頁 199）。《驅魔傳》固然對晚清普遍的社會弊端加以諷刺鞭撻，但作者並不滿足於將這苦難歸咎於傳統文化和社會制度，而是將世間罪惡之源的探索提升至另一層次的人心靈性維度——敘述世間罪惡之源鬼魔為患。這些論點對闡明基督信仰的精神而言，都是極清晰的觀點。

在宗教經驗議題上，如論張佃書《無名小說》時，作者點出：無論時調中《天路歷程》或小說中的主人公，都不是完美的主人公。雖然主角對於「罪」的認識，仍較近似中國傳統文化的「羞恥之心」，但其已見對上帝有敬畏之心，知上帝具有超越性，這與中國傳統宗教已然不同（頁 177）。此間既能闡明「人非完美」的中西宗教信仰之間的共通點，又能辨明中國文化的「恥感」與基督宗教的「原罪」意識，宛如對應卻又有所區別的同異光譜。這同中求異，異中求同，務必慎思明辨的研究精神，頗值得研究者在神學信仰會通時之取法。

又如討論了「修行」一詞，作者分別由佛、道教（中國）、張佃書（中國基督徒）、賓為霖（西方基督徒）三者的比較，點出中西宗教信仰在工夫實踐層面的差異。「修行」一詞本為佛教、道教的用語，含有實習、修養、實踐之意。但代表基督教正統觀點的賓為霖 (William Chalmers Burns)《天路歷程官話》，則強調修行積德觀念與基督教救贖觀有所差異，指出遵守律法並不能令人脫去罪擔。賓為霖以「修行」一詞翻譯原著的“Morality”（道德），並指出「修行積德的功夫」與「贖罪救靈魂的道理」相對，表明人不能靠行為或遵守律法而得救，

而信靠上帝才是人之靈魂得救的唯一途徑。這明顯與佛、道兩教持分庭抗禮的立場，可說「修行」就是天路上的歧途。而張佃書對「修行」的看法似乎深受中國傳統修行觀影響，因此綜合基督教與佛、道。小說中他在時調結尾使用「修行」一詞，總括了基督徒「修行」乃是登上天城必經之途。按：《天路歷程》原意在於主人公脫去「重任」後，走天路所遭遇的種種試煉，這些情節隱喻每一個基督徒棄絕自我，決意遵從上帝旨意的靈命轉化過程，這本是源自加爾文主義 (Calvinism) 的「成聖」(sanctification) 觀念。但張佃書在此作了創意的挪用，把中國傳統的「修行」概念用在基督教的成聖功夫上。然則，張佃書也就在此與賓為霖的看法分道揚鑣。作者進一步申論：「華人基督徒（如張佃書）所身處的文化背景與西方傳教士始終迥然不同，大家對不同宗教概念的理解往往不一，張佃書如何詮釋及改編《天路歷程》這部西方作品，也可說是對西方傳教士的宗教觀及翻譯手法的回應，甚至是顛覆。」（頁 183）如此實事求是的比較分析，不高蹈空談，卻讓我們看出中西信仰在實踐層面上的差異。

以上許多例證讓我們看到小說中「真理闡釋」與「本色化」的顯著議題，但其實基督教與中國文化交鋒，還有更多的義理思辨內涵，可供深入地發掘。

五、「福音使命」與「處境化」的議題

跨文化語境的基督宗教文學及其研究，必然面對信仰源頭的福音使命與傳播流行的處境化 (contextualization) 問題。處境化是一種反省過程，既順服於基督的大使命，以《聖經》為真理，又以個別情況為處境而進行反省；尤其在亞洲的傳播，處境化更形艱鉅複雜。「處境化」並不忽略「本色化」的責任，卻又重視世俗現實的各方面⁷。傳教士、神學研究者，或基督教文學的翻譯者、創作者，都將在「福音使命」與「處境關懷」之間逡巡往來，切磋商量。本書除了在闡釋基督教真理時考慮傳統文化本色問題之外，對晚清世變的歷史處境是否也能回應？

整體而言，關於小說文本以外的歷史場域，作者其實著墨不多。本書的重心似不在於歷史場域的考索，因此如小說產出背景之考掘鋪陳，現實書寫動機之鉤沉渲染，均非本書重點。但基督教從來不是「出世」的宗教，晚清基督教的「時新小說」也充分立足於現實；是以關於小說文本如何回應晚清歷史處境的現實問

⁷ 同前註。

題，本書作者乃在潛隱的脈絡中偶露一鱗半爪。

如在探討翻譯小說《安樂家》一章結尾中，除了介紹小說原文背景的十九世紀英國社會的基層苦難，人們對烏托邦的追尋；也探索漢譯在華北地區廣泛流傳的社會因素——一八七六至一八七九年間華北地區大饑荒，百姓流離失所，人們渴望更美好的家鄉。

又如在論《無名小說》中，指出小說將當時日本形象理想化，想像日本因接受基督教而富強，暗示中國亦當接受基督教思想，革除社會弊病，方可如日本富強。尤其小說中將傳講基督教者刻劃為兩位日本基督徒（田禮和梁新），他們超越敵我藩籬，與主人公分享基督教信仰，可見小說已超出狹隘民族主義，而展現基督教普世大同的視角。作者進一步分析：美化日本形象，可能受到傳教士報刊的影響，尤其是《萬國公報》；並引梁元生觀點指出，日本明治維新採西法時以傳教士為師，不少官僚也為教徒，因此明治維新給予寓華西人（如林樂知等）極佳印象，是故當時廣學會陣營對日本甚為稱許（頁 178）。所以「美化日本形象」這書寫雖非當時的歷史真實，卻是一種文化想像的真實；因此這可說是非常寫實地反映了當時近代東亞對中日形象的文化想像。

與此相關的例子又如：作者揭示「時新小說」作品的另一大價值，在於盛載著清末華人基督徒對《聖經》的處境詮釋與應用。清廷在甲午戰爭中戰敗，時人救亡圖存的意識，瀰漫於清末社會。華人基督徒作者從救國治弊的角度來理解基督教信仰。在準確詮釋《聖經》原意，與適應處境的需要之間，難免產生張力，但張力反而達致創造性的詮釋；相較於西方傳教士，更有空間來發揮創意（頁 220）。然則時新小說對於人心的啓迪，社會的變革，產生了什麼創造性的效應？是否影響了譴責小說？或是梁啟超的「小說與群治的關係」文學觀及其「新小說」創作？以至於民國鼎革之後五四運動？這些問題自非本書所能容納，然實有待於後繼者繼續研究。

回應近代的現實場域，雖非本書顯眼的一面，卻也間接使此一研究具有詮釋當時歷史處境的價值。近代東亞的處境，總是在詭譎飄搖的風雲變態之中，而基督教小說正反映了這時的東亞世界；除了如時新小說直接批判社會弊端之外，在國際局勢的動向上，在中國未來的變革中，基督教具有什麼關鍵性的樞紐地位？《聖經》微言大義啓發了何等的效應？這些問題在本書中，都埋藏了一些有待追問的線索。

六、省思與期待

本書議題清晰，條理分明，文字練達，可議之處無多。但仍有些省思空間及一二商榷之處，茲略舉以供酌參：

（一）文學觀念的省思：本書所謂「基督教小說」其背後文學觀念與定位、文學與宗教之相互關係，似傾向於工具論的文學觀——認為文學是宗教傳播的工具，作者在其另一著作《經典的轉生——晚清《天路歷程》漢譯研究》中的章標題亦作「以文播道」，可得印證。視文學為傳道工具，是較為一般人所接受的觀念，然而卻易忽略文學的藝術性，以及文學自身的本體論，也較難與宗教信仰的世界觀有根源性的聯結。因此在文學理論或美學思想中，或可有其他文學觀念可供斟酌採用，對於文學與宗教之相互關係有其他方式的聯結，在晚清基督教小說上便可能有迥異的研究視野與詮釋風貌。

（二）議題意猶未盡：本書難能可貴之處在於立論不事浮誇侈談，力求節制簡練，以平易近人之風格，拓展閱讀接受之廣度。此固有可取之處，然多處議題點到為止，似乎言未盡意。讀畢全書，不免引人追問：何謂「晚清基督教小說」？除了以個案分別研究方式之外，可否綜合統觀以奠定「晚清基督教小說」此文類內涵？或進一步探論：晚清基督教小說之美學精神何在？而此間文學批評方法是否可建構成一系統的美學？如能考慮將議題觀點系統化整合，充分論述，這些問題必有更深邃縝密的解答。

（三）詮釋觀點之整合：詮釋觀點是否可整合成一系統化或體系性論述？此問題亦源於以上而來。本書所採用的中西美學或語典，多見隨機引用，有其靈活性，但少系統化之貫串。如在第三章論博美瑞的《安樂家》引用心理學家佛洛姆(Erich Fromm, 1900-1980)對夢的解釋，說明夢中幻境對小說人物活動的重要作用（頁94）；但佛洛姆心理學以人本主義解釋《聖經》，與基督教神學是否完全相合？《安樂家》所欲傳揚的基督教，其神聖境界與心理懸想的夢幻是否應有所區別？心理之幻境與宗教信仰的神聖境界區別何在？「文學與宗教之相互關係」問題，如可援引恰當之神學思想觀點，整合文學與宗教的詮釋，或將使立說更見有力。

（四）結構問題之商榷。如：

1. 本書殆由單篇論文結集，雖前有導論後有結論，本論分由「翻譯」與「創

作」兩部分，再各依時間先後排列。小說作者由傳教士而本土基督徒，作品由翻譯而創作，似有由外來而本土之發展線索；但時間先後是否可看出前後承續的脈絡線索？或主題內容轉進的歷史？或文體變遷軌跡？或修辭方式進程？此間猶有許多空白待填補。

2. 各章之小標題隨作品特性而靈活變換，可惜偶見小標題界義下，論述不足，有待補充：如第六章論張佃書《無名小說》第四節「推動情節，深化主題」，認為時調有助推動情節結構的發展（頁 174）。然而以下分析皆為時調引起主角聯想自己的生平經歷，並未見此一時調如何推動情節發展的分析。作者似可再補充說明時調在情節結構中的推動作用。

3. 翻譯篇中，部分原文與譯文的分別稍弱。不同的語言實有不同的世界觀，因此翻譯應不止於語音轉換而已。《金屋型儀》的析論頗能區別，但《安樂家》的析論，許多觀點其實乃原文本身具備的因素，而非譯者之功。如何凸顯漢譯之特色，而非掠襲原文之美，可再多加琢磨。

（五）其餘細節，如：術語可再求精確。在第五章論理雅各《約瑟紀畧》為小說重視教化意義，在「詩曰」、「評曰」行使勸戒教育功能之外，「小說敘事時也會加插一些批註評點」（頁 147）。「批註評點」宜是文本之外的附註，然觀其所引之例並非「批註評點」，而是敘述者的「非敘事性話語」，作為評論解釋補充之用，猶在小說文本之中，而非文本之外的「批註評點」。

綜觀全書，乃以文學翻譯與宗教傳播之研究視域為主軸，顯然作者對於晚清基督教小說之定位亦以此為鵠的；是以若由其他領域（如文學史、美學史、神學史）課題檢視，或不免吹毛求疵。因此意猶未盡之處，亦只能作為期盼，以俟於將來。今就本書所臻之境而言，無論對於基督教或中國文化之好學深思想者，已是頗具指引性與啟發性。作者著書立說之功，自有其開創嶄新里程之價值。

Phenomenology and Intercultural Understanding: Toward a New Cultural Flesh. By Kwok-Ying Lau, Springer, 2016. Pp.xi+256.

黃冠閔，中央研究院中國文哲研究所研究員、政治大學哲學系合聘教授

本書是香港中文大學哲學系劉國英教授的英文著作，收於 Springer 出版社的 Contributions to Phenomenology 書系第八十七號。劉國英為華語世界具代表性

的現象學家，在國際上也十分活躍；早年負笈法國巴黎第一大學，專研梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)。其視野廣闊，深入現象學的傳統，溯源回胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938)、海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)、芬克 (Eugen Fink, 1905-1975)，也及於沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980)、帕托什卡 (Jan Patočka, 1907-1977)。

本書《現象學與跨文化理解：邁向一種新的文化肌膚》（暫譯），集結了劉國英近二十年來的部分英文單篇論文，在跨文化理解的問題脈絡下重新改寫而成。跨文化理解乃是論述的基本方向，並且決定了此書的各章節安排，而「文化肌膚」(cultural flesh) 則是提供跨文化理解的現象學概念，乃是從梅洛龐蒂的 *la chair* (flesh) 概念引申出來，並推往文化領域。由於劉國英一向堅持將 *la chair* 或 *flesh* 概念翻譯為「肌膚」，因此，以下書評也尊重原作者在漢譯上採取的原義。

全書共十一章，導論闡述跨文化理解的必要，進而從文化交互理解推向「文化肌膚」的概念。第二章回歸到現象學還原的操作，從雙重的擱置出發，分開了兩個道路，一是走向德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 式的解構之道，另一則是逆反於解構，循著人類學家李維史陀 (Claude Lévi-Strauss, 1908-2009) 所提的文化混雜性，通向梅洛龐蒂的「間世界」或「交互世界」(inter-world) 概念。第三章到第八章則執行了跨越東西方的「跨文化理解」，涵蓋了現象學與佛教、老子、孟子、勞思光的交織對話。第九、十章可視為一組，乃是在梅洛龐蒂脈絡下，處理自然與文化的交錯，剖析梅洛龐蒂吸收李維史陀結構人類學的概念開展，進而重新在理論上檢討「肌膚」概念的哲學意涵。結論則是藉由「文化肌膚」的概念定性，批評了當代哲學中列維納斯 (Emmanuel Levinas, 1906-1995)、德希達、德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995)、昂希 (Michel Henry, 1922-2002) 哲學中的弱點，藉以凸顯梅洛龐蒂的「肌膚」概念得以有助於跨文化理解的理論建立。

按照本書的解說，核心命題在於「肌膚」(the flesh, *la chair*) 的概念，它是「具有雙重性的存有者」，不受限於「精神」、「物質」、「實體」的單向度一元論，而且克服了二元對立（主體／對象、內在／外在、精神／物質、可見／不可見），在存有論的意義下具有優先性（見本書 1.4, 10.3 節，以下徵引列出節號）。人的具體身體存在表現出「肌膚」這種雙重向度的特徵，將思維帶入具體思維，而不是抽象思維，可以為感性與智性（可理解性）奠定一共通的基礎。這

種雙重向度也擺脫獨我論的立場，將「他者」帶入此一雙重性中（自我與他者的共通存有）。「文化肌膚」的概念則引入「他人的文化」、「異文化」的因子，故而，文化肌膚指的是我的文化（我們的文化）與陌異的文化共在的情況。在不同文化之間的相互理解，必須以彼此相異的文化共存為前提，文化肌膚便是在此種文化上的我與他共在的條件陳述。

一、啟發性的論點

綜觀全書，在哲學論述上具有啟發性的論點有四：

（一）批判地開展現象學理念

作者劉國英作為一位哲學素養深厚的現象學家，能夠出入現象學，保持一個批判的距離。在跨文化理解的目標下，清晰地標出了胡塞爾現象學的歐洲中心主義，但也明確呈現出現象學內部的多重色彩光譜。劉國英不僅僅以跨文化理解為本書的論述目標，而且也執行了此一文化交互理解的實際運作方式；這樣的論述位置既深入到現象學傳統中，檢視其內部的開展與問題，又能夠適當地批判現象學的某些界限，從非歐洲的角度來促成更寬廣的積極思考。胡塞爾晚年所提的生活世界概念已經在現象學方法上展開了新的可能性，但是，《歐洲科學危機與先驗現象學》採用的理性內在目的論觀點，仍陷入德希達所批評的「理言中心主義」(logocentrisme)。本書充分意識到此一歐洲哲學內部的自我批評，在推進德希達對李維史陀的批評時，更進一步也批評德希達自己的解構無法逃脫「歐洲—理言中心主義」(2.3)的批判；基於此，作者帶入勞思光的解析方式，在胡塞爾的哲學遺產中清理出封閉元素與開放元素。封閉元素表現在胡塞爾所定調的「純粹理論」(pure theoria)，此一立場將歐洲哲學限定在合拍於現代科學普遍理性的一條路，排除了歐洲內部的實踐路線，另一方面排除了非歐洲思想也有其「理論」的可能，作者稱之為「雙重排除」。開放元素則是胡塞爾的現象學還原能夠幫助脫離各種未經檢查的偏見，並且不是自上而下的強制規定，而是從經驗描述中得出共通的本質特徵，對生活世界的肯定則是為前科學的、非理論的思維方式留下空間。

藉著開放元素在方法上的肯定，現象學在胡塞爾之後，有不同的發展，海德

格開啓了對西方哲學傳統本身的批判，進而到梅洛龐蒂對自然作為前客觀世界的探索，乃至在交織概念下引入交互世界的概念，或是帕托什卡從東歐經驗所形塑出不同的歐洲概念。這些現象學開展的可能，已經為跨文化理解奠定基礎。劉國英穿梭於現象學的不同分支中，在其間找到得以施力的空間，拉出一條具有方法論意義的線索，進而凝聚出「文化肌膚」的概念。

按照這一現象學方法論的哲學要求，本書也將文化所需的陶養當作超出純粹理論限度的一種路線。在本書第五、六、八章也分別陳述了陶養與實踐的意義，分別處理了帕托什卡的靈魂關注 (care for the soul) 與傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 的自我轉化。第五、六章討論帕托什卡，深具洞見，在漢語世界屬於開路先鋒；重點在於指出帕托什卡的非歐洲中心立場。在現象學運動中，帕托什卡不屬於西歐主流，但深具批判意識（三重意義：康德的、法蘭克福學派的、傅柯的），對於歷史處境亟思積極回應，但也延續歐洲哲學傳統，將自由視為對真理的責任，只是並不受限於純粹理論的態度。帕托什卡對工業文明的批判，重新喚起對自然世界的肯定，這一種考慮也將對真理的思考帶回到希臘文化所蘊含之前反思的神話經驗，這一解讀帶入蘇格拉底式「靈魂關注」的可能。平行於帕托什卡，傅柯也在此一蘇格拉底式「靈魂照顧」的哲學實踐中，談到自我轉化、修煉等等的主體活動。本書便藉著這兩個非理論中心的典型，拉開一種跨文化的、橫向的比較可能性。

同樣地，劉國英對於現象學運動的解讀，也分別處理了梅洛龐蒂正面吸收李維史陀之處；在第九章的此一討論所涉及的並非思想交鋒的歷史而已，更涉及跨文化理解的根據。法國現象學運動受到結構主義的挑戰，結構與歷史的二元對立構成了德希達採取解構策略的一個重要背景，但是，梅洛龐蒂並未落入二元對立的姿態中，而是如同轉化完形心理學一般地吸收了李維史陀的結構人類學。結構人類學可以擱置源自既定社會的文明偏見，進而在原始社會的行為、經歷中找到本質結構，這類似於現象學本質還原所要得出的成果。然而，野蠻思維更提供了突破文化／自然二分的出路，以結構性的歷史 (structural history) 為核心，思考歷史的建制化歷程，直探最深層的「粗糙存有」或「野蠻精神」 (brute being or savage spirit)。正是這一種不受限於特定社會的文化現象，可以提供「側邊的共相」 (lateral universals, 9.3.3)。能夠透過結構人類學的吸收而轉化成現象學人類學的命題，這就能夠為異文化之間的相互理解，提供一套概念根據，這也是在現象學中具有開放性的一面。

本書以文化肌膚為概念的試金石，檢驗當代哲學中的不同思路是否足以為文化的相互理解奠定基礎，這一批判精神檢視了現象學內（列維納斯、昂希）、外（德勒茲、德希達）的當代哲學，一一批駁其理論限制。文化肌膚的概念考驗具有兩層意義，一是樹立起文化肌膚概念所仰賴的思想模型，另一是樹立起概念有效性的判準，以此判準來檢驗並排除有理論缺陷的學說。按照概念有效性的判準來看其他的當代哲學主張，可以見到：列維納斯的徹底分離將使得「他者」、「他人」變成不可理解、不可觸及的，而昂希的神學中心無助於已經除魅的現代俗世社會，德勒茲的地域哲學仍限於歐洲中心主義；這些不同的理障在批判精神中得以透顯，也勾勒出現象學面對文化多樣性的概念優點。

劉國英以現象學為中心，出入於現象學之間，其身影並不模糊，既明瞭現象學運動的多樣性，也坦然面對現象學外部的理論挑戰，而其批判的精神則是基於跨文化理解的目標指引而能夠開闢出一條現象學文化論的可能性。

（二）從橫向的普遍性來證成

本書所展現的現象學文化論奠定在「文化肌膚」概念所設想的橫向的普遍性（基於「側邊的共相」）；梅洛龐蒂的肌膚概念提供一個合適的基礎，進而延伸了，且複雜化了自然與文化的交錯關係，帶入了文化層面，拓展為文化肌膚的概念。

概念的普遍性不是基於從上向下的規定，如同典型柏拉圖主義的設想造成智性與感性的分離，或如同亞里斯多德主義的形質論造成感性對智性的接受，而是橫向的或側邊的，在互他並立的情境中梳理出有共通性的可能。本書也借用了梅洛龐蒂從民族誌經驗所得到的「側邊的共相」或「斜側的普遍性」(oblique universality, 9.3.4) 來解說這種共通性。

在文化肌膚的概念下，有兩層次的理據潛藏其中：一是實際面對他異性（異文化、陌生他人）時所帶出的交互關係，因此，他人或異文化不是遙不可及、無法理解的；二則是預設了橫向的普遍性，此一普遍性不來自垂直的上對下的規定，也不預設有一種消弭差異的普遍性，使得一切都歸於均質的相同。橫向的差異性甚至還為未知的差異保留空間，因此，最合乎梅洛龐蒂有關「粗糙存有」的界定；儘管梅洛龐蒂在關於「粗糙存有」的討論中也曾多番提到「垂直存有」(l'être vertical)，然而，其意義在於指出潛藏於深處的共通自然基礎，而不是凌

空的反思所「垂直」向下的暴力規定。這種「垂直存有」並不排除橫向的、側邊的、歪斜的普遍性。

根據這一橫向普遍性的特徵，我們對於普遍性的認識得以從底層、深處，從他處產生出來。這種普遍性的主張合乎生成現象學的構想，亦即，融入了歷史性與時間性。

本書在普遍性的論證上著墨不多，主要是在相互性上發揮文化肌膚的概念意涵。然而，從相互性（互相承認、彼此理解、互為他者）的角度如何得以在各種相互關係中談出這種側邊的、橫向的普遍性，以作為不同哲學傳統相互詮釋的真正理據，似乎仍有發揮空間。

然而，就概念意義來說，相互性隱含的側邊普遍性已經有可能改寫「比較哲學」的方法論。在普遍性的要求下，可以有一種真理的客觀性要求，使得異文化脈絡下的真理觀不會被輕易地用另一種尺度衡量。本書也曾借用「再適己化」(re-appropriation, 2.4) 來稱呼對異文化的理解吸收，事實上，此一作法也預設了某一程度地「不貼切於己」(dis-appropriation)，亦即，陌生化，用它者的眼光來看待自己。文化肌膚的概念蘊含著二元性，其實際操作也在適己／異己的二元往返中進行。帶有新文化肌膚的接枝、接肢、換膚修為 (cultivation, 10.6) 已經不是原來的孤島式自我，而是一個活在交互世界中、與他人氣息相通的個體；文化也是如此，從文化肌膚的觀點來看某一文化，關心的是此一文化與其他文化互動的關係，這個某一文化也不是孤立的文化，而是在事實上也在規範上、實然且應然地 (de fait et de droit) 與其它異文化一併處於交互世界中。

（三）在來回的穿梭中，帶入東方哲學的元素

本書的論述操作實際上就展示了在交互理解的來回反覆之中，尤其帶入多元的東方哲學元素。這種作法具體展現在第三章討論老子與海德格、梅洛龐蒂、第四章討論胡塞爾與佛陀、第六章討論帕托什卡與孟子、第七章討論康德、胡塞爾的理性除魅以及來華傳教士的曆法之爭與禮儀之爭、第八章討論傅柯與勞思光，這些比較式的閱讀都執行一種相互理解的程序。

然而，比較式的閱讀不是異同特徵的羅列，而是產生交織的紋理。在「中國哲學的現象學閱讀」中，劉國英批評了一種簡化的閱讀方式，一方面批判地看待用西方框架（歐洲理言中心主義）排除不同的理性思維表現方式，也不輕易或任

意地脫離脈絡，但另一方面卻又必須在符合概念的嚴格規定下，尋求能彼此產生貢獻的詮釋路線。引入東方哲學的元素是文化肌膚概念下的一種方法練習，如何在他異性的要求中爭取有效的理解與詮釋空間，雖不容易，但卻值得嘗試。這種雙重條件下的處理可見於第三章處理，老子的「道」依照三個層次展開：一是道作為始動的自然，但超越了自然產物與文化產物，接近梅洛龐蒂的「初始的自然」或「初始的存有」(primordial Being, 3.3.1)；二是道的運動是辯證與返歸，這一辯證則以梅洛龐蒂所謂的「超辯證法」(hyperdialectic, 3.3.2)來排出單純的二元對立；三則是道的特徵為虛、靜、柔、弱，對比於力量的或暴力的形上學思考。儘管有此一展示，作者仍為老子的現象學解讀留下許多空間，沿著梅洛龐蒂的道路回返於初始的存有，尋求意義的更新，似乎是一條仍待建立的道路，但此章若與第九章的現象學人類學合併來看，視為彼此呼應的處理，也可能擺脫「返回自然」、「回歸本源」的返祖想像。

第六章別出心裁地討論帕托什卡與孟子，以另類歐洲的立場開出一條有多樣性內容的歐洲思考，並以希臘的神話理解為對人類存在條件的思考，而不是排除為前理性、非理性的階段。本章又藉著帕托什卡強調的人類二元性（真／誤、善／惡、死亡／永生、正義／不義）來陳述「靈魂關注」的歐洲傳統，進而與孟子的四端、知言養氣比較。藉由闡述孟子的仁義觀是一種超越俗世生命的使命觀，作者認為孟子的四端說呼應著帕托什卡所解析的三重哲學計畫：存有論的計畫、批判的計畫、政治的計畫。帕托什卡重構歐洲哲學傳統的作法，提供了作者抒發其側邊普遍性的詮釋立場，從而賦予一種讓孟子與現象學傳統對話可能。

若以第八章論哲學的指引功能來說，前述的東方哲學元素並不只為了比較而比較，而是在相互性的判準下，意圖將東方哲學（特別是中國哲學）放在世界哲學的羅盤中尋找定向。勞思光的主張就更隱然地標示著全書的企圖，因此，在第八章中，勞思光被顯題化地提出，不再單單為了與晚期傅柯談主體修養論比較，而是為了在指引性的哲學上，指出此一問題的世界性。

就此而言，文化肌膚不僅僅是檢視東方哲學與歐洲哲學的交織狀態，更是基於側邊普遍性而思考世界哲學的機會。

（四）明確的當代意識

最後，本書的處理明確地呈現出一個哲學的當代性。這並非由於現象學出現

在二十世紀，因此，現象學研究就註定屬於當代哲學；相反地，現象學的文獻研究也可能流於哲學文獻學的處理方式，落入哲學文本的考證之中。但本書既熟悉現象學以及當代哲學的多樣性，更是對於哲學的現代性以及其當代處境有深切的關懷。不同於後現代的超文本引用或後殖民觀點的政治化，本書以現象學研究為學問底盤，進行其內外交織的追問，而採用跨文化理解為核心目標，仍有鮮活的歷史感與政治意識貫串其中。

本書第七章以除魅的世界觀為題，便是針對現代世界而發言，文中除了回溯從韋伯到康德的傳統之外，也注意到孔漢思 (Hans Küng, 1928-) 的全球倫理。此章則透露出作者繼承勞思光的康德啟蒙立場，對於宗教，抱持著必須除魅的批判立場。本章回溯了現代西方接觸中國文化的不同反應，透過傳教士禮儀之爭，在哲學上也引發了馬爾布朗西 (Malebranche, 1638-1715)、萊布尼茲 (Leibniz, 1646-1716)、伍爾夫 (Wolff, 1733-1794)、伏爾泰 (Voltaire, 1694-1778) 對於中國哲學的不同評價，作者將理性思維視為宗教的界限，而試圖辯護中國傳統不採一神教的立場，中國傳統以道德取代宗教的立場，更符合啟蒙的除魅進程。

作者此一主張的脈絡是要面對由宗教衝突引發的恐怖主義。在哲學的意義下，處理當代的全球化時代問題。文化肌膚的觀點強調文化的相互理解，但也必須符合理性的要求，而不是回到蒙昧的、神祕的狀態。價值更新是在引導當代人類面對共同問題的前提下進行，因此，自我批判是身處當代各種差異與衝突情境中，所不可或缺的啟蒙、除魅前提。此一說法呼應著傅柯對啟蒙的理解，亦即，從「我們自身的存有論」出發，積極思考及回應「我們共通的現時代」。

二、可再發揮的層面

除了上述四點特徵，本書也有值得進一步發揮的思考。

(一) 在東方／西方、中國／歐洲的界線之外，開啓更不同的多樣性面貌

本書批判了歐洲中心主義，也提供了跨文化理解的實例。然而，若以不同文化之間的相互認可、學習與調適來說，其中仍有更多陌生化的過程值得探討。當代中國哲學、乃至現象學引入漢語世界，有許多地方衝擊了既定的思想框架與概

念用語，這一過程是在接受異文化時不可避免的環節。中國哲學在哪些情況下面對了異文化的挑戰，則是此書較少著墨之處。而在文化相互理解中，不同脈絡的衝突必定產生了一些思想上的痛苦，尤其強調哲學對人生與思想的引導功能時，恐怕不能忽視種種衝突以及和解的條件。

考慮哲學的實踐時，即使在中國的文化傳統中，「中國哲學」確實也都具有引導的功能，但其引導的方式、前提都不同，未必能用單數的意義來陳述「中國哲學」。相反地，儒、釋、道、墨、法等哲學學派之間的衝突或許不能忽略，這是一種脈絡性的條件。文化肌膚所蘊含的相互性、多樣性，也應該在思考「中國哲學」時被主題化。當然，本書的範例展示，已經注意到必須有一個大致平衡的安排，因此，儒家、道家、佛陀也都各有一章涉及到，但如何論述這種中國哲學本身的多元性，則並未在此書中呈現；這一點未必是本書的缺陷，但可以是文化肌膚概念進一步發揮的地方。

其次，在世界哲學的理念下，不論是除魅的世界或是相互世界，也都必須意識到，除了同／異的框架之外，還有「異者異於異」，亦即，多樣的陌異者。本書雖在行文中，仔細地注意到性別差異的個體，避免落入男性中心主義或是德希達所謂的「理言陽具中心主義」(logo-phallo-centrisme)，也有意識地提到印度、日本、韓國等東亞文化，但對於伊斯蘭文化則有一較不明確的承認。亞洲或東方並非一模糊的單數整體，而是一複數的、異質的多樣個體。因此，對於本書的看法有一源自多樣性的雙重疑問：一方面，文化肌膚如果要有普遍性的概念效力，則不應該落入中國／歐洲這類的二元對立框架，而應以（文化）多元性為前提，即使亞洲也有一在亞洲內的多樣性，更何況文化表現上還有非洲以及阿拉伯世界的文化多樣性；另一方面則是以恐怖主義的現實狀況為楔子，是否暗示了伊斯蘭世界的宗教信仰尚未進入除魅的階段？作者對於啓蒙的普遍理性似乎也有所保留，雖然隱括了傅柯、德希達、列維納斯對於理性暴力的批判，但實際面對現象學的理性時，如何面對更多的「原始文化」？作者從李維史陀的人類學轉回到梅洛龐蒂，但野性思維與「粗糙存有」、「野蠻精神」會排除「受魅的社會文化」嗎？

從更廣泛的層面看，宗教的角色在此文化肌膚的概念中，究竟有何地位？在本書中，宗教的功能似乎尚未進入一種宗教現象學的分析中，相反地，宗教的角色似乎隱然地被壓抑。這樣是否有助於跨文化理解？

(二) 從跨文化進入到跨歷史的視野

本書的寫法是從一個非歷史主義的角度來看問題，分析問題。不論是老子、孟子、佛陀都是按照其概念特徵而被主題化處理，從籠統的外部看，對於非漢語世界的英語讀者而言，或許無需關注內部脈絡，但若考慮文化肌膚的概念有效性以及問題的普遍性，一個合理的文化相互理解恐怕不能輕易地去除脈絡，這裏所謂的脈絡既有文本脈絡，也有歷史脈絡。或許可以簡化地說，跨文化理解必須進入文化脈絡，在釐清相異的脈絡時，重新架接脈絡的彼此交織。

如前所言，本書深具當代的問題意識，也清楚地認知到現代性的問題。但是，在具體詮釋「中國哲學」時，往往回到古代文本，這樣的作法優劣並陳。且不論古代文本在漫長的漢語註解與詮釋史有諸多變樣，即使在當代詮釋中，受到當代問題意識所激發的詮釋也相當多。本書作為一部從現象學出發的作品，固然無庸回應前述的歷史脈絡問題，作者卻也充分意識到，如何藉著「中國哲學的現象學解讀」來提出相互理解的必要，從而證成文化肌膚的概念。胡塞爾在論及嚴格科學的觀念時，曾批判歷史主義。然而，歷史性的問題並不必然就是歷史主義的立場所能涵蓋，排除歷史主義，未必就能排除歷史性的要求；海德格與帕托什卡都注意到歷史性的重要，晚年的胡塞爾重回生活世界，並回溯理性的目的論，也勾勒了一套歷史還原的構想。在文化肌膚的設想中，以梅洛龐蒂的肌膚概念為基底，已經有以初始自然為根源的生成現象學模式潛藏其中。然而，類似於文化脈絡的釐清與交織，文化肌膚如何面對歷史性？在鑲嵌於當代性以及啓蒙以後的現代性之中時，更廣義的歷史性以及跨越歷史條件限制的文化相互理解又會如何形塑？這一組問題恐怕也類似於側邊的普遍性，值得進一步思考。

三、結論

總結來說，讀者可以十分清楚地感受到本書的一種呼喚。以英語成書，所期待有所回應的，無非是不熟悉漢語文本的讀者。這種呼喚期望讀者將目光投向非歐洲中心的地方，以英語作為共通語，並且更呼喚著讀者要正視且理解到有各種異文化的存在，甚且，現象學家必須正視異文化之間的相互理解。本書的副標題「邁向一種新的文化肌膚」出現在結論章中，最後一節更坦率地說明，新的文化肌膚概念如何為「新」？作者總結了八點 (11.2.6)，關鍵點在於提供新的存有論

基礎，能在多樣性、他異性、異質性上重塑文化認同。與其說這是作者評估「新的文化肌膚」的理論效果，不如說更像是一種呼喚——呼喚著新的文化肌膚的來臨。無疑地，誠如作者所認可的，「新的文化肌膚」確實有其新穎處，但恐怕並不曾存在過「舊的文化肌膚」！透過概念的轉化，在不曾有「舊」之前，早就已經有「新」了。文化肌膚的提出，本就是一個新穎的概念創造，在東亞以及世界現象學中投入新的聲音。但我更傾向於從「邁向」來理解此一概念的新穎性。文化肌膚呼喚著跨文化的理解，而不同文化的理解也確實處於進行的狀態，甚至，所有的異文化遭遇、衝突早已經發生了；但是，異文化的相互承認必須有一種新的作法，依照新的可能性條件來產生新的概念框架與詞彙，也產生新的哲學實踐。只不過，這種「應然」的律令卻是呼喚的本源，若已經聽候此一應然律令的召喚，則已經投入此一相互理解的道路。只是，文化肌膚仍在成長之中，文化間的相互理解仍在「邁向」的路途上；因此，呼喚、召喚就刻劃在文化肌膚的時間性與歷史性之中。不僅作者與讀者正在概念上「邁向」一種新的文化肌膚，文化肌膚本身也始終在「邁向」它的更新路途。這是一種正在成長、更新、生成的文化肌膚，閱讀、理解、思考也同樣在此種更新、生成、汰變、轉化的歷程裏。文化肌膚並不因為概念的新穎性而帶來擔保，而是進入冒險的歷程。冒險地被他者理解、理解他者，冒險地變為新的他者，冒險地進入異質性的空間。我們所身處的當代歷史、文化、政治、自然條件豈不就是揭示著各種的危機、挑戰與考驗嗎？哲學既然不是教義的宣示，而是思想的歷程、觀念的冒險，那就不可避免地要以思想的創新來面對當代世界的危機、挑戰、考驗。在閱讀本書時，所聆聽的召喚或許正是邀請這一進入冒險的歷程。

《荀子的美學》，陳昭瑛著，臺北：臺大出版中心，二〇一六年。五二五頁。

陳景黼，清華大學中國文學系兼任助理教授

《荀子》研究中，「類」是較少被正面處理的議題。此景況一方面肇因於荀子（約 313-238 B.C.）並未明確定義此字，另一方面則是該字於書中有多重意義。當被形諸特定語境時，往往只展現符合當前脈絡中的向度而未及其餘，致使研究者不易把握整體意蘊。陳教授的第一本《荀子》研究專著以類字的「同類

愛」意義為基礎，展現《荀子》思維由美學至法哲學的發展架構。

全書由「類的自覺」、「類的本質」、「類的生活」三個主題組成，各轄三章。第一個主題敘述人如何透過學習，從原始宗教階段進入民衆宗教與自由宗教。其次則說明對性、心、情的教化成就人的公共理性與公共感性。最後則從禮、樂、法證成社會生活如何由私入公。作者於導論部分，說明《荀子》長期遭受誤解的原因，除了性惡主張外，還關乎對「天人之分」的「分」字如何解讀。作者說明天人之分的分不是分開或區分，應理解為「分配、分擔與分享」，甚至是「彼此相屬」（頁 27）。人對天地的參與就是三者分工合作，因此天人仍可合一。這種一不是泯除差異的混一，是個別仍能夠保有特殊性的統一。作者以黑格爾學派諸人之說，與《荀子》學思相互映照。就類而言，費爾巴哈(Ludwig Andreas von Feuerbach, 1804-1872)主張人的本質，是擁有類(species)的自覺，意識到自己是人類之一（頁 34）；類的本質在自己與自然的統一、自己與他人的統一中朗現。馬克思(Karl Marx, 1818-1883)雖嫁接費爾巴哈的概念，但也指出這樣的理解，會導致類流於自然的共同性，所以提出「類的存有(species being)」、「類的生活(species life)」，重視類的社會化向度（頁 37）。他強調人能產出生活資料，能與自然互惠，如此表述與荀子人參天地的說法同趣（頁 38）。再者，理想的人既是個體，又是社會主體，亦與荀子對聖人的構想相似。理想的人可通過自由勞動自我實現，聖人亦須藉由學習而成聖（頁 38-39）。至於美學方面，黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)認為藝術美因出於自由心靈，所以高於不自由的自然；美是「理念的感性顯現」（頁 6-7）。荀子則較黑格爾更關注自然美，同時也重視禮、樂、法等人為產品。有具體形象的人，正是「理念的感性顯現」（頁 8）。類與美學關係，都可在席勒(Friedrich Schiller, 1759-1805)思想得到迴響。席勒認為美育可維護人各種潛在能力的完整。整全的個體因具有對同類之愛，可做為「類的代表」，個體與族類是合一的。荀子則強調在學習中可發展出人與他物的「類意識」，學有所成的聖人正是「類的代表」（頁 8-10）。

第一章〈荀子與儒家的宗教性〉論述荀子宗教精神近於黑格爾以實踐理性賦予人內在義務感的「自由宗教」，以及結合群眾政治行為的「民衆宗教」。就儒家而言，孔子(551?-479? B.C.)之於中國宗教思潮的貢獻，是將天命觀由周代的政治性運用引入個人領域。他的知天命境界，是自我也能「獨」對上天，對天命有所感，這引發對「慎獨」後續思考。孔子另有「天何言哉」與「唯天唯大，

唯堯則之」等法天主張，將王的職能由「通天」轉為「如天」，也成為荀子如天之王、人治與天齊高思維的濫觴。荀子不求知天與知天之說並存，不求知天是不追問世界的第一因問題，知天則是洞悉物我質性並運用正確方式成就，天的性格呈顯於主體道德修養中。荀子的心是具有無上主宰功能的自由心，自我反省是將自我作為審查對象，因著善是否具於己身而有自好自惡感受，慎獨便是敬慎作為主體的自己（頁 85）。《荀子》宗教性格在於「人將自己教化為聖人」（頁 87）。

《荀子》全書的神話傳說材料相當豐富。第二章〈從宗教性宇宙到詩性宇宙〉，通過維柯 (Giambattista Vico, 1668-1744) 學說，解明荀子以詩性智慧 (Poetic Wisdom) 面對傳統觀念。如同西方哲學誕生於從人格神天帝到非人格以太的轉變，中國哲學也萌蘖於「大一」演變軌跡中。荀書〈禮論〉則將大一歷史化，既是先王生存的太古之時，又是「有情無文」的禮制草創初期（頁 98）。人既為天所生，與天同質同氣（頁 112-113），所以人對天的模仿，能夠解除天的神祕，再現自然天的道德內蘊（頁 121）。然而，相對於維柯認為詩性有創造效用，陳教授則於此處有所轉折，認為人之於世界只能用「生」的方式助長，無法創造（頁 117）。兩者差別在於：生是可以通過感官偵知的活動，創造則是上帝以言語創世，超感官的神祕事件（頁 116）。

由於荀書中有「誠」、「慎其獨」等語彙，前人已認為《荀子》與《易》、《庸》有關。第三章〈《荀子》與《易傳》、《中庸》的系譜關係〉從五個向度掘發其間繫聯。從人參天地來看，人的類自覺，是在與天地分工合作中興發的，人以不食同類的態度利用萬物。眾人之中，聖王對類有最深的自覺。他代表人類，在天生人成的合作形式中化成人與物，展現人的特殊性（頁 141-143）；《易》、《庸》聖王同樣是代表人類，與天地分工的法天之王（頁 143-146）。上述三書皆提倡對天地的認識與護育天下眾民（頁 149-150）。《荀》、《易》都涉及陰陽或天地交泰，《庸》雖未如此，但亦認為萬物皆為天所生（頁 147）。就誠而論，誠本指信實，荀書論誠的化、形、神等作用，特別對其動能向度多所發揮，認為誠是「生命的自我維持力」（頁 150-151）。《庸》的誠則糅合孟、荀思想，認為誠是對生命的化育力量，《易傳》中，誠則被「易」取代。雖然誠與易都指向持續不息的能量，但誠是「成己成物」，易則是「開務成物」（頁 161）。作者引王念孫 (1744-1832) 意見，將〈不苟〉的「慎其獨」，解為「誠其獨」，誠其獨即是誠其心；《庸》的「慎獨」，也同樣是誠獨之意

（頁155）。至於類的方面，《孟子》以麒麟和聖人分別作為物與人的代表，已隱然有物類、人類分別意識。《荀子》發揮此說，書中的類字，具有以人為類、生物之類、愛在其中的同類感、以類相從等用法。《庸》雖無類字，但有血氣者尊親的思想亦近似荀子（頁 162-164）。荀書採用物以類聚論交友、政治，〈乾卦·文言〉則將物各從其類做為普遍的宇宙論述（頁 165）。《荀子·大略》和《易傳》皆有陰陽感應之說，兩者可能成於荀子後學之手（頁 165-166）。《荀子》的象分別有動詞用法的模仿、反映，以及名詞用法的制度、秩序等義（頁 170-173），禮樂規制即取象於天地（頁 171）。《易》的卦爻象則是以象徵的模仿方式，使形象與意義的對應具有多樣性（頁 179）。積、漸是荀書重要思想，《庸》論積的作用近於荀子（頁 181）。《易傳》則重畜、養的培壅方式，《易·漸卦》內容亦與道德修養有關。儘管《荀子》以「積善成德」論成德工夫，〈坤·文言〉則是「積善之家，必有餘慶」的趨吉避凶說法，但雙方都認為道德之功是以積漸方式成就（頁 180-181）。即便《易傳》「神道設教」之說帶有迷信成分，但就「化成天下」作用而言，仍與《荀子》以「文之」看待宗教的理性態度相似（頁 183）。

第四章〈性：性之惡及其克服〉解明荀子工夫論架構，是「性待化、心待治，情待養」（頁 271）。荀子將神話思維精煉為理性思維的過程中，性惡論實為必要預設。神話階段的惡，是外在的神魔爭戰；性惡論的惡，則是人的內在屬性及引發此屬性條件（頁 194）。相較於康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 以「自然善」、「根本惡」(radical evil) 論人（頁 199），荀子則認為惡固然是自然傾向，但人又本具自除惡能力，所以是「自然惡、根本善」（頁 199）。性惡論主旨在於化性，教化就是藉由師法習俗，以共同善化解個體惡，實現人作為類的本質（頁 224）。遠在周代憂患意識產生前，夏商君王已萌蘖自責有罪的罪惡意識。「罪己」、「自得罪」曾是帝王自責口吻，荀子也用自好、自惡等詞，說明人性的雙重意義。有一個行動的自我，同時也有對此行動能好能惡的裁判自我，此雙重自我對應著雙層的人心與道心（頁 207-219）。將主體自覺由王擴大到全民，人就有了處罰自己的權利，這是道德意識的普遍化。至於那些教化無法於其身發揮作用者，荀子名之「元惡」。在他們身上，惡與主體全然同一，不具備類意識與共同感。就此而言，元惡不是人類（頁 225）。荀子性惡論，展現了人為善為惡的自由，以及必須為此選擇負責的主體；這樣的人「是自己的上帝」（頁 202-203）。

第五章〈心：從主體性到公共理性〉從知、情、意之於政治思想的角度，探究人心與公共理性關係。虛一而靜是以知道的方式，將人心變化為道心。此模式固然受道家影響，但依然保有儒家特色（頁 235）。情欲雖然會影響心靈，但也能憑藉感性經驗，使心靈產生知識。所以心靈應在道的主宰下，節制知能與性情，昇華情的發用。相對於各種知覺的僚屬作用，荀子特別強調心的主宰性。此主宰性展現於道德實踐意志力。由於儒家對自我的要求高於對他人要求，所以心術工夫主要是為君王之心立說（頁 247）。透過學習，君王之心在物我互動中展現通變能力，也讓自我心靈的知、情、意達成智、仁、勇。民心則是在教化中，讓群體的知、情、意形成公共理性、公共感性、公共意志（頁 249-251）。「公心」由心與公兩字複合而成，意味主體性與公共論域的結合（頁 260）。由理性所發的合理言說，是形成人群的基礎；群體在談話中相互理解，以公共理性消弭謬論，並以公共意志引導群體追求公共善，形成語言的共同體（頁 262-265）。

第六章〈情：從自然感性到公共感性〉分論荀書情字所寓實情、自然情感、公共感性、歷史情感等特色。情字於《論》、《孟》主要指實情、性情，至《荀子》，除原有的實情外，又有了情感、情緒等義，這是道德與美學的基礎（頁 270）。作者認為情雖然以氣為基底，但兩者仍有差別。氣屬於生理和本能，人之情則除了生理本能外，當中還有「知」。此知可知曉人我同類與愛至親，是仁的基礎（頁 281-282）。不特如此，氣是水火之類的無肉身之氣，血氣則是生命基礎，屬於能愛類合群的動物之氣，可在教育中轉化（頁 281）。氣原是中性狀態，因與外物感應而可善可惡。經由禮樂養飾，一方面臻至中和狀態，另一方面也在鄉里群體生活中，形塑公共感性和品味（頁 295）。

第七章〈禮：倫理的藝術〉說明，禮是荀書概念核心，和宇宙有相應及模仿關係。作者指出，〈禮論〉的「凡禮……。天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌」，本段「以」字皆不宜解做「因為」、「依照」、「按照」。由於荀子並不認為禮能夠主導天地萬物，此處以字應釋為「同」、「跟」、「與」之意，亦即「禮與天地同合，與日月同明，與四時同序，與星辰同行，與江河同流，與萬物同昌」。禮並非改變大自然運作，應是對天地的調和作用（頁 315-317）。禮雖然源自人對天地精神的模仿，但不是如神話思維般，模仿者與被模仿者渾然同一；是以天人劃分清楚為前提，人對天地的參與。喪禮是人類最重要禮儀，其中的葬禮部分，表現形式為模仿，祭禮則以抒發情感為主。荀書論喪禮儀節的模仿成分時，最常用的動詞是象；致祭時，祭者

則以敬抒發哀思。事死如生的態度中，「如」字展現了理性思考對情感的節制，模仿與抒情交織為一（頁331-332）。孝子之情所以特殊，係因其不只是普通情緒，更是如黑格爾所說的「情致」(Pathos)，「是指控制著整個個體生命的一種具有實體性的感情」（頁341）。相應於此種獨特情感，喪禮最完備狀態是三年之喪的「情文俱盡」，內容與形式達成平衡；最下等則是形式超越內容的「有文無情」（頁347）。

第八章〈樂：從宇宙論到公共感性的培養〉展示《荀子》音樂理論中，模仿功能如何橋接宇宙論與社會學。模仿並非翔實複製特定對象，卻是透過反思，再現自然精神與人類處境（頁353）。音樂固然始於人類的情感抒發，但完美的樂聲則是透過君子之心，以天地為仿效對象（頁365）。荀子樂論以「和」涵容孔子樂論的「仁」（頁376），曲調之和對應宇宙秩序和諧。樂聲的感染力量在君民共同聆聽中營造上下和樂氛圍（頁366）。荀子音樂觀點與希臘哲人有類似之處。雙方都以道德為標準，區別音樂品質；也同樣認為音樂可模仿情感（頁391）。

第九章〈法：從道德向倫理世界的轉化〉說明，禮除了習尚、道德外，其中亦包括有法的正義（頁413）。雖然荀子不具備上帝是法律創造者的觀念，但其論禮的理則性，確實與自然法的恆常有相似處。儘管如此，作者並不同意李約瑟 (Joseph Needham, 1900-1995) 等人將儒、法家對法的區別理解為自然法與實定法的對立。作者認為，兩家皆承認法的公共性和歷史性。主要差異是對「公」的範圍與合法性有不同見解（頁417）。法家以法為本，反對法古，主張用刑的必要；承繼《尚書》法哲學的荀子則主張法古，不得已而用刑。由於儒家視統治者應為道法化身，所以特別強調人法較法治更重要（頁420-422）。以黑格爾《法哲學原理》為參照，法的發展，由低至高有抽象法、道德、倫理三階段。道德的實體是良心，倫理的道德則是家庭、市民社會、國家（頁423-426）。道德與倫理的分歧在於教化與對惡的處理方式不同。黑格爾接受教化而有的良心，近似荀書的「公心」（頁429）；由家庭之私開展公共性的市民社會，則可對應《荀子》的鄉；在歷史中顯現的普遍客觀精神，則相應於王道思想（頁427-428）。

結論中，作者以三點收束《荀子》特色。就「充滿美文的世界」而言，《荀子》的世界是盈滿著自然美與藝術美的世界。荀書重文影響了《文心雕龍》（頁448）。其次，「通變觀」是掌握並應用事物變化的能力。一方面是通古與今，回應先王與後王種種成果；一方面則是通一與多的統類能力（頁449）。最

後，荀書的一，涉及「非同一性哲學」。作者認為以神話思維為代表的同一性(identity)，是「一種缺乏中介(mediation)的直接同一」(頁456)。荀書的一，則是異質並存的整體。人與自然、社會的中介是「文」，一方面防止人與自然混同無別，另一方面也不只是被動反映人類社會各項事實，更指出了美善的文化標準(頁461)。

本書主張《荀子》以群體生活作為建構美學與法哲學的場所，引領讀者反思位於人性深層的同類愛優先性。由此新視角，荀書類字就有遠近層次之別。以較抽象的正確分類事物為目標，族屬意義的肉身性與生活性就得以彰顯⁸，並帶出荀子化性起偽工夫的必要性基於血氣之屬的愛類天性，由外作用於人的禮義就能確實植根於自我，性惡並不會導致主體與禮義全然相隔。作者還注意到，鄉里是同類交往的重要空間，並藉由鄉飲酒禮等材料，描述知識人的鄉黨生活風姿。如此處理，就使儒者在家國之間的身影更為明晰，並提供禮義能化民成俗的生動案例。更由於人能愛同類，愛至親的思想與孔、孟同調，所以荀子本非儒門中的異端。愛類的顯題強調主體必須對群體中的他者有合理回應，類就可參與更大範圍的儒家倫理學討論⁹。

隨行於本書的豐瞻景觀，此處想進一步觸及的是，當作者以黑爾格的自由宗教和民衆宗教作為荀學參照時，或許也需一併安頓「私人宗教」這部分。這是因為私人宗教的作用是：

私人宗教必須說是屬於教化的範圍：按照各人的性格給予各人以教養、關於各種在衝突情況中的處理、對於達到〔同一〕德性所要求的不同手段、對於各人陷於苦難與不幸景況的安慰和慰藉，凡此種種都必須歸給私人宗教來處理。¹⁰

⁸ 王引之(1766-1834)區分類字的「族，類也」與「類族」的差異。雖然他的區分原本是基於《易·象傳·同人》所發，但荀書類字用例確實也有如此分別。類的族屬意義可見〈禮論〉「先祖者，類之本也」；類族的區分辨別之意，則如〈勸學〉的「禮者，法之大分，類之綱紀也」。〔清〕王引之：《經義述聞》(南京：江蘇古籍出版社，2000年)，頁47-48，「類族辨物以類萬物之情」條。

⁹ 例如 Hagop Sarkissian 整理近年儒門考觀念的研究進路，在‘Intra-Confucian Debate’這個分項下，他引述了 Eric Hutton 的《荀子》研究成果，說明對雙親無所節制的愛並非道德。見 Hagop Sarkissian, “Recent Approaches to Confucian Filial Morality,” *Philosophy Compass* 5.9 (2010): 730。

¹⁰ 黑格爾著，賀麟譯：〈民眾宗教和基督教〉，《黑格爾早期神學著作》(北京：商務印書館，1988年)，頁21-22。

三種宗教各有不同功能。客觀宗教結成了理性，民衆宗教展現了民族精神，私人宗教則特別針對個人的教化。與之相較，荀子論學習則是連通個人與群體、門內與天下，孝道與王道的。除此之外，黑格爾還認為道德教育中，著作比口頭教導影響範圍更大¹¹；荀子則認為經典有所不足，所以需要教師解說與身教，破邪顯正更非君子親自辯說不能盡其功。本書若能再分梳黑格爾的教化觀念與荀子相關論述異同，荀子宗教精神與學習論之特性可能會更明晰。

再者，本書聚焦類字的同類愛向度，此解的承繼與突破意義或可再透顯。《荀子·勸學》所載「物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德」¹²，此處德一般理解為道德；但行動者不致因道德遭辱，德應該是中性意涵。相同例子還可見〈儒效〉「以從俗為善，以貨財為寶，以養生為己至道，是民德也」¹³。善從俗，寶財貨，求治生皆為人性常態，亦與道德無關。以上兩段的德，都是指人具在於身的某種質性，則類含有某種德。近似意義可見《左傳》桓公六年魯桓公向申繻詢問太子起名之法。申氏回應六種命名原則中，使用與父親有關的字稱為「類」¹⁴，可見類是以血緣確認族屬關係。由此可知，同類愛的核心意義，原是愛同德、同血緣的家人與族人。儒者超越狹隘種姓觀念的意圖，孔子已開其端。除了本書所述有教無類態度外，亦可見於《孔子家語·好生》對楚王失弓的評論。同類的意義，不再限於同國，而是因為我們同為人的緣故¹⁵。作者認為，荀書的己類能夠通於他類，實因人能夠將心比心的「度」（頁123）。亦即，當我與他者能夠通，也就意味著彼此已逸出了原有血緣界線，換位進入對方角度，雙方共同參與新意義的創成。那麼，當睿知者目擊與己同類者在成德之路上跌撲，同類之愛必將導致他的不捨；〈王霸〉、〈解蔽〉、〈宥坐〉等篇，即可見到

¹¹ 他說：「口頭的教導只能在一個很有限制的範圍內起作用，而且首先只能達到自然條件同我們接近的那些人。此外，能在廣大範圍內起作用的唯一方式就是通過著作。」同前註，頁33。

¹² [清]王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁6。

¹³ 同前註，頁129。

¹⁴ 《左傳·桓公六年》：「公問名於申繻。對曰：『名有五。有信、有義、有象、有假、有類。以名生為信，以德命為義，以類象為名，取於物為假，取於父為類。』」楊伯峻編著：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981年），第1冊，頁115。

¹⁵ 該篇云：「楚恭王出遊，亡烏嗥之弓，左右請求之。王曰：『止。楚王失弓，楚人得之，又何求之？』孔子聞之，曰：『惜乎其不大也。不曰人遺弓，人得之而已，何必楚也？』」楊朝明主編：《孔子家語通解：附出土資料與相關研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2005年），頁120。

「豈不哀哉」的惋惜¹⁶。這種對人類的愛與悲憫，如何強化儒者的自我期許？

至於那些無法教化的元惡之流，作者認為他們「無法形成類意識，無法對其它人有同類感」（頁 226）。儘管如此，元惡還是有認罪的可能（頁 434-435）。以不教而誅為標準，〈宥坐〉載孔子誅少正卯(?-496? B.C.)：

孔子為魯攝相，朝七日而誅少正卯。門人進問曰：「夫少正卯，魯之聞人也，夫子為政而始誅之，得無失乎？」孔子曰：「居，吾語女其故。人有惡者五，而盜竊不與焉：一曰心違而險，二曰行辟而堅，三曰言偽而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤。此五者有一於人，則不得免於君子之誅，而少正卯兼有之。故居處足以聚徒成群，言談足以飾邪營眾，強足以反是獨立，此小人之桀雄也，不可不誅也。是以湯誅尹諧，文王誅潘止，周公誅管叔，太公誅華仕，管仲誅付里乙，子產誅鄧析史付，此七子者，皆異世同心，不可不誅也。《詩》曰：『憂心悄悄，愠于群小。』小人成群，斯足憂矣。」¹⁷

〈宥坐〉固然有出於荀子後學的可能¹⁸。但如將荀書視為整體，思想理路仍具一致性。孔子所述諸人除管叔外，其餘具體犯罪事跡不詳，聖人的處置方式或可視為先發制人。少正卯精於駁雜之學玩弄文字，卻對禮義無從容受。學問支離雜蕪，心靈閉塞無解。元惡所以必須誅除，因其為小人首腦，誅之可瓦解朋黨。如此，擇惡固執的元惡其實也有類意識，擁有聚類能力。他們對朋黨有同類感，甚至也有同類愛，只是愛同類的方式不符合禮義。如果這樣的閉塞來自天生習氣，他們是否還能真知己錯並為行為負責？

通過同類愛此一新典範，作者統合了荀子論道德的慎獨、倫理學的分、禮樂的和、儒學的文等思想。讀者不僅能夠微觀重要概念在荀書中的具體實踐方案，還可瞭解《荀子》在比較視野中的宏觀意義。藉著西方學術的映照，本書揭示了類觀念的豐富內蘊與《荀子》研究新視野，也展現《荀子》從神話到哲思的樞軸作用。

¹⁶ 如〈王霸〉：「今君人者急逐樂而緩治國，豈不過甚矣哉？譬之是由好聲色而恬無耳目也，豈不哀哉？」

¹⁷ 王先謙：《荀子集解》，頁 520-521。

¹⁸ 楊倞云：「此以下皆荀卿及弟子所引記傳禠事，故總推之於末。」同前註，頁 520。

