

国学与西学
(国际学刊)

**International Journal of
Sino-Western Studies**

主编 黄保罗

Editor-in-chief Paulos Huang

**A Special Volume on Celebrating Adjunct Professor
David Jenkins' (Ph.D., Th.D., M.Div.) Contributions
on the Ethical Dimensions of Current Social Issues**
“庆祝大卫·杰更斯教授(哲学与神学双博士、道学硕士)关
于目前流行社会事件之伦理学维度学术成就”专辑

Resume of David Jenkins

Ph.D., Th.D., M.Div., Dos. Adjunct Prof. of philosophy and theology in Univ. of Helsinki

David Jenkins was born on August 22, 1946 in Washington DC in the United States of America. He was separated from his birth parents within the first two months of his life due to family matters, being the male twin of Camille Huntley, his sister. He was raised by a U.S. Air Force family, and he lived in numerous places in America as well as in Japan. He attended public schools in Florida, Alabama, and Illinois, graduating from O'Fallon Township High School in 1964.

1964 O'Fallon Township High in O'Fallon, Illinois, USA

1967 Seminole Community College, Seminole, Florida. (part-time class teaching in philosophy)

1970 Florida Presbyterian College (now Eckerd College), St. Petersburg, Fla., BA, (published senior thesis "The Marcelian 'ManMan'"). Won Woodrow Wilson and Danforth Scholar designations. (tuition fellowship)

1972 Vanderbilt University (teaching assistant) in Nashville, Tennessee 1970-71 University of Miami (Fla.) (teaching assistant and M.A.)

1972-1975 Duke University, Durham, N.C. (pastor in various locations in North Carolina). M.Div, Magna Cum Laude, 1975. (emphasis in ethics and systematic theology. (tuition fellowship)

1975-1976 Eckerd College (Director of Housing), St. Pete.

1976-81 Loyola University of Chicago, Chicago, Il. (graduate assistant in philosophy). Winner of the Schmitt Dissertation Fellowship. Ph.D. 1981 Published "A Polanyian Ethic".

1981-81 Trinity College, Deerfield, Il. Associate Prof. of Philosophy

1982-1983 United Methodist Missions, N.Y., N.Y., mission training and teaching in Mulangwishi, Zaire (Congo) in philosophy. Medical negotiator for desert health centers.

1983-1985, 1987 Uppsala University, Sweden. Studies in Moral and practical Philosophy. Th.D.

1987. Published "The scope and Limits of John Macquarrie's Existential Philosophy" by Uppsala Press.

1982-1986 Loyola University of Chicago. Part-time teacher in Ethics and Political Philosophy.

Daughter Cherie born 1985 while wife Leena worked as an intern at Cook County Hosp., Chicago

1987-onward. University of Helsinki, part-time teaching. Courses: Modern Philosophy, Seminar on David Hume, Medieval Philosophy, Hegel and German Philosophy, Phenomenology, Existentialism, Existentialist Ethics, Philosophy of Law, Philosophy of science and Advanced Philosophy of science, the Political Philosophy of John Rawls Vs. the Political Philosophy of J.P. Sartre, Christian Ethics, Sociological Philosophy, Philosophy of Religion, Contemporary Anglican Theology, The theology of John Macquarrie, the Hermeneutical Philosophy of Paul Ricoeur.

1995 Became Adjunct Professor (Dosenti) at the University of Helsinki and full time Teacher of The English School. Permanent English School courses, repeated each year: Religion (studied as a cultural phenomenon), Lutheran Church History, Christian Ethics, Finnish Religious History, Religions of the World, Intro to Philosophy, Philosophical Ethical Thought, Metaphysics and Epistemology, Introduction to Ethics, Ethical Issues, and, one course I developed, Symbolic Logic.

2008 Teacher at The English School and teaching docent at the University of Helsinki until retirement in 2008, though teaching continues in the university. Many public appearances and conferences. Published "Ketä Hoidetaan". Interchurch activities.

2014-2020 Assistant Pastor of St. Matthew's Lutheran Fellowship.

No. 23, 2022

国学与西学：国际学刊（半年刊）

第十八期：二零二零年六月

主编及出版总监

黄保罗（上海大学特聘教授·芬兰赫尔辛基大学国学与西学北欧论坛主席/博睿《中国神学年鉴》英文版主编）

网络电子版（www.SinoWesternStudies.com）和微信版（国学与西学国际学刊）

副主编：肖清和（中国：上海大学历史系副教授），苏德超（武汉大学哲学学院教授）

执行编辑

包克强（美国：康耐尔大学历史系副教授）·英语

陈永涛（金陵神学院副教授·博士）·汉语

郭瑞珠（澳大利亚，西澳大利亚大学神学系研究员·珀斯）·英语

胡宗超（武汉大学哲学系）·微信版编辑

K-H, Johanna（芬兰TD出版公司编辑）·英语

Jorgensen, Knud（挪威神学院兼职教授）·英语

王伟平（武汉大学哲学系）·微信版编辑

学术顾问（以姓氏拼音为序）

陈来（清华大学国学研究院院长·教授）

戴德理（美国：世华中国研究中心主席）

格勒格森（丹麦：歌本哈根大学系统神学教授）

汉科克（英国：牛津亚洲宗教社会研究院院长）

郭齐勇（武汉大学国学院院长·教授）

江怡（长江学者教授·山西大学哲学系资深教授）

赖品超（香港中文大学文学院院长·教授）

罗明嘉（芬兰：赫尔辛基大学系统神学系主任·教授）

麦格拉斯（英国伦敦英王学院·神学、宗教与文化中心教授、主任）

南乐山（美国：波士顿大学神学院前院长·教授）

施福来（挪威：斯塔湾格神学与差传学院教授）

孙向晨（复旦大学哲学学院院长·教授）

田默迪（奥地利维也纳大学哲学博士·澳门圣约瑟大学哲学教授）

王晓朝（中山大学哲学系珠海校区教授）

王学典（山东大学儒家高等研究院执行院长·教授、《文史哲》主编）

魏克利（美国伯克利神学研究院教授 / 香港圣公会大主教之神学及历史研究特别顾问）

杨富雷（瑞典：哥登堡大学教授）

杨熙楠（香港：汉语基督教文化研究所总监）

杨煦生（北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心主任·教授）

张福贵（吉林大学文学院院长·教授）

钟鸣旦（比利时：皇家科学院院士·天主教鲁汶大学汉学系主任·教授）

张志刚（北京大学宗教文化研究院院长·教授）

钟志邦（新加坡三一神学院前院长）

卓新平（中国社会科学院学部委员·中国宗教学会会长·教授）

特约评委（以姓氏拼音为序）

爱德华多·丹尼尔·奥维耶多（阿根廷科技研究委员会研究员·罗萨里奥国立大学教授）

曹剑波（厦门大学哲学系教授）

陈建明（四川大学道教与宗教文化研究所教授·主任）

陈声柏（兰州大学宗教文化研究中心副教授·主任）

樊志辉（黑龙江大学哲学院教授·院长）

高师宁（中国社会科学院世界宗教研究所研究员）

李向平（华东师范大学宗教与社会研究中心教授·主任）

梁工（河南大学圣经文学研究所教授·所长）

刘家峰（华中师范大学基督教研究中心教授·副主任）

刘建军（东北师范大学教授·社科处处长）

宋刚（香港大学文学院助理教授）

王志成（浙江大学基督教与跨文化研究基地教授·主任）

游斌（中央民族大学哲学及宗教学学院教授·副院长）

亚达夫, 阿润·库玛尔（印度新那烂佛教大学巴利语和佛教助理教授）

张先清（厦门大学人类学及民族学系教授·主任）

赵杰（山东大学哲学及宗教学系教授）

赵林（武汉大学欧美宗教学文化研究所教授·所长）

朱东华（清华大学哲学系副教授）

封面题款：刘大钧（中国周易学会会长·山东大学终身教授）；封面设计：黄安明；本刊logo 取自汉砖图案·一首两翼四足一尾的飞龙·象征中国精神体系的实然形象。

引用索引：本刊已被收入芬兰艺术 & 人文学索引（芬兰国家图书馆）、美国宗教学 & 神学提要数据库（www.rtabstracts.org）、汤姆森路透新资料引用索引（ESCI, Thomson Reuters）和美国神学图书馆协会数据库（ATLA RDB®, www.atla.com）、the Bibliography of Asian Studies, EBSCO's Academic research database as a part of a collection of Ultimate databases, SCOPUS, Globethics.net library (a journal collection and the Online Chinese Christianity Collection / OCCO), ELSEVIER and DOAJ (<http://bit.ly/1IPWhtD>), European Reference Indexs for the Humanities and Social Sciences (ERIH).

International Journal of Sino-Western Studies (IJS)

Semi-annual)

No. 18: June 2020

Editor-in-chief and Publishing Supervisor:

HUANG, Paulos (Ph.D., Th.D., Distinguished Prof., Shanghai Univ., Chairman of the Nordic Forum for Sino-Western Studies, Finland, and Chief editor for *Brill Yearbook of Chinese Theology*, Leiden & Boston)

Vice-editor-in-chief for Electronic Version (Online: www.sinowesternstudies.com)

XIAO Qinghe (Associate Professor, Ph.D., Dept. of History, Shanghai University, China)

Vice-editor-in-chief for Wechat Version (Guoxue yu xixue guoji xuekan)

SU Dechao (Professor, Ph.D., School of Philosophy, Wuhan University, China)

Executive Editors

BARWICK, John (Associate Professor, Ph.D., Department of History, Cornell University, USA), English

CHEN, Abraham (Associate Professor, Th.D., Nanjing Union Theological Seminary, China), Chinese

GUOK, Rose (Researcher, University of Western Australia, Perth, Australia) English

HU Zongchao (Researcher, School of Philosophy, Wuhan University, China), Wechat version editor

JORGENSEN, Knud (Adjunct Professor, Ph.D., Norwegian School of Theology, Oslo, Norway), English

K-H, Johanna (Editor, TD Publishing Company, Helsinki, Finland), English

WANG Weiping (Researcher, School of Philosophy, Wuhan University, China), Wechat version editor

Editorial Advisory Board (in alphabetical order)

CHEN Lai (Prof. & Dean, Institute of National Studies, Tsinghua University, Beijing, China)

CHOONG Chee Pang (Previous Principal, Trinity Theological Seminary, Singapore)

CHRISTIAN, Matthias (Prof. of Philosophy, St. Joseph University, Macau/Ph.D, Vienna University, Austria)

DOYLE, G. Wright (Director, Global China Center, Virginia, USA)

FÄLLMAN, Fredrik (Researcher, Dept. of East Asian Studies, Göteborg University, Sweden)

GREGERSEN, Niels Henrik (Prof., Dept. of Systematic Theology, University of Copenhagen, Copenhagen, Denmark)

GUO Qiyong (Prof. & Dean, Institute of National Studies, Wuhan University, Wuhan, China)

HANCOCK, Christopher (Director, Institute for Religion and Society in Asia, Oxford, UK)

JIANG Yi (Prof. & Dean, School of Philosophy, Shanxi University, Taiyuan, China)

LAI Pan-chiu (Prof. & Dean, Faculty of Arts, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong)

LAITINEN, Kauko (Previous Director of Confucius Institute in the University of Helsinki / Director & Professor, Finnish Institute, Tokyo, Japan)

McGRATH, Alistair (Professor & Head, Centre for Theology, Religion and Culture, King's College, London, UK)

NEVILLE, Robert C. (Prof. & Previous Director, School of Theology, Boston University, Boston, USA)

RUOKANEN, Miikka (Prof. & Head, Dept. of Systematic Theology, University of Helsinki, Helsinki, Finland)

STANDAERT, Nicolas (Member of Belgian Royal Academy of Sciences; Professor & Director, Dept. of Sinology, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)

STRANDENAES, Thor (Professor, School of Mission and Theology, Stavanger, Norway)

SUN Xiangchen (Prof. & Dean, School of Philosophy, Fudan University, Shanghai, China)

WANG Xiaochao (Prof., Department of Philosophy, Zhuhai Campus, Zhongshan University, Zhuhai, China)

WANG Xuedian (Prof & Executive Dean, Advanced Institute of Confucian Studies, Shandong University and Chief editor for *Wenshizhe* [Literature, History and Philosophy], Ji'nan, China)

WICKERI, Philip L. (Prof. of Interdisciplinary Studies, the Graduate Theological Union, Berkeley, CA, USA/Advisor to the Archbishop on Theological and Historical Studies, Hong Kong Anglican)

YANG Xusheng (Prof. & Director, Institute for Advanced Humanistic Studies, IFAHS, Peking University, China)

ZHANG Fugui (Prof. & Dean, School of Humanities, Jilin University, Changchun, China)

ZHANG Zhigang (Prof. & Director, Academy of Religious Studies, Peking University, Beijing, China)

ZHUO Xinping (Prof., Institute for World Religions Studies, China Academy of Social Sciences / CASS Member / Chairman, Chinese Association for Religions Studies, Beijing, China)

Special Reviewers (in alphabetical order)

CAO Jianbo (Prof., Dept. of Philosophy, Xiamen University, Xiamen, China)

CHEN Jianming (Prof. & Director, Institute for Daoism and Religious Studies, Sichuan University, Chengdu, China)

CHEN Shengbai (Prof. & Director, Center for the Study of Religion and Culture, Lanzhou University, Lanzhou, China)

FAN Zhihui (Prof. & Dean, Faculty of Philosophy, Heilongjiang University, Harbin, China)

GAO Shining (Researcher, Institute for World Religions Studies, China Academy of Social Sciences, Beijing, China)

LI Xiangping (Prof. & Dean, Center for Religion and Society, East China Normal University, Shanghai, China)

LIANG Gong (Prof. & Director, Institute of Biblical Literature Studies, Henan University, Kaifeng, China)

LIU Jiafeng (Prof. & Vice-Director, Center for Christian Studies, Central China Normal University, Wuhan, China)

LIU Jianjun (Prof. & Director, Council of Research, Northeastern Normal University, Changchun, China)

Oviedo, Eduardo Daniel (member of the Argentine National Research Council (CONICET) and Professor at University of Rosario, Argentine)

SONG, Gang (Assistant Professor, School of Humanities, Hong Kong University, Hong Kong)

WANG Zhicheng (Prof. & Director, Institute of Christian and Cross-Cultural Studies, Zhejiang University, Hangzhou, China)

Yadav, Arun Kumar (Prof. Dr., Department of Pali, Nava Nalanda Mahavihara University, India)

YOU Bin (Prof. & Vice-Dean, Faculty of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China, Beijing, China)

ZHANG Xianqing (Prof. & Director, Dept. of Anthropology & Ethnicity, Xiamen University, Xiamen, China)

ZHAO Jie (Prof., Dept. of Philosophy, Shandong University, Ji'nan, China)

ZHAO Lin (Prof. & Director, Institute for European and American Religious & Cultural Studies, Wuhan University, Wuhan, China)

ZHU Donghua (Associate Professor, Dept. of Philosophy, Tsinghua University, Beijing, China)

Calligraphy of journal title by Prof. **LIU Dajun** (Chairman of the Chinese *Yiching* Association, Shandong University). Cover design is by **Joonatan Anming HUANG**. The logo of journal is taken from a Han Dynasty brick carving. It is a flying dragon with one head, two wings, four feet and one tail; and it symbolizes the reality of Chinese thought.

Index: This journal has been indexed by Finnish National Library, Religious & Theological Abstracts (R&TA), Thomson Reuters the Emerging Sources Citation Index (ESCI), *the ATLA Religion Database® (ATLA RDB®)*, <http://www.atla.com>, the Bibliography of Asian Studies, EBSCO's Academic research database as a part of a collection of Ultimate databases, SCOPUS, Globethics.net library (a journal collection and the Online Chinese Christianity Collection / OCC), ELSEVIER and DOAJ (<http://bit.ly/1IPWhtD>), and European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH).

目录

Contents

卷首语 From the Editor's Desk*

- 肖清和 跨文化理解可能吗? 试论晚明以来中西文化互鉴的核心术语 9
Qinghe XIAO Is Cross-cultural Understanding Possible? On the Key Terms of the Sino-Western Cultural Exchange since the late Ming Dynasty 14

人学·神学与国学 Humanities, Theology, and Chinese National Studies

- 谭泽民 普世主义视阈中的“合性论”: 对圣济利录基督论思想再诠释 3
Tan Zemin Miaphysitism in the Perspective of Ecumenism: Reinterpretation of St. Cyril of Alexandria's Christology 13
- 邓盼 试析黑格尔宗教哲学中拜物教思想 14
Deng Pan An Analysis of Fetishism in Hegel's Philosophy of Religion 24

实践神学与中西教会和社会 Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society

- Shaofeng GUAN, Buddhism Initial Dissemination in China: a study of the
Gongrang CHENG, cross-cultural communication strategies 29
Jing TAO
- 关韶峰, 程恭让·陶靖 佛教初传中国: 一种跨文化传播策略研究 45
- 曹艺凡, 邓泽伟等 与政府的爱憎关系: 西南联合大学的时代风骨 46
Yifan Cao, Love and hate relationship with the government: the style of times in the
Zewei Deng etc. Southwest United University 53

中西经典与圣经 Chinese and Western Classics and the Bible

- 胡健文 冯应京·曹于汴二人与西人西学交流新探 57
Hu Jianwen A New Study on Feng Yingjing's and Cao Yubian's Communication with Westerners and Western Learning 65
- 施诚刚 “人文批评”: 基督教人文主义传统的当代转化尝试 66
Shi Chenggang “Humanist Criticism”: the contemporary transformation attempt of the Christian humanistic tradition 73

教会历史与中西社会 Church History in the West and in China

- 纪建勋·杨莹 明清天主教“半边天”的形成及其宗教空间——以许甘第大为中心 77
Jianxun Ji, Ying YANG The Formation of “Half the Sky” of Catholicism in the Ming-Qing Dynasties and Its Religious Space: Take Candida Xu as Center 87
- 倪步晓 从西方至天津的本地化福音运动——以清末宣道会守真堂行动经验为中心的考察 (1895-1900) 88
Buxiao NI A localized evangelical movement from the West to Tianjin: Focus on the action experience of the Christian and Missionary Alliance's Tianjin Beulah Church in the late Qing Dynasty (1895-1900) 102

比较宗教文化研究 Comparative Religious and Cultural Studies

- 杨鹏 中国先秦文献至上神“上帝”与《圣经》“上帝”的比较分析 105
Yang Peng A Comparative Analysis of the high deity “Shangdi” (上帝) in Chinese Pre-Qin Literature and “God” in the Bible 115
- 黄保罗·何光沪 杨鹏 黄保罗·何光沪与杨鹏关于“两个上帝”的对谈 116
Paulos Huang, Discussion on the ideas of the Two Gods by Paulos Huang,
Guanghu He, Peng Yang Guanghu He and Peng Yang 128

书评与通讯 Reviews and Academic Reports

- 黄保罗·黄裕生 呼吁第三次启蒙: 关于现代性、自由主义和国学复兴的对话 131
Paulos HUANG, Calling for the Third Enlightenment through a Dialogue on Modernity,
HUANG Yusheng Liberalism and the Revival of Guoxue 158
- 黄保罗·张祥龙 亲情之孝中儒基督合作的广阔前景 159
Paulos Huang, The Broad Prospects of the Cooperation in the Filial Piety of Family between
Zhang Xianglong Confucianism and Christianity 193

王鑫	自然本性与超性恩典之共融：《托马斯·阿奎那伦理学研究书评》	194
WANG Xin	The Mutual Fusion of Nature and Grace: Book Review of An Ethical Study of St.Thomas Aquinas.....	196
投稿须知	Notes for Contributors	199
注释体例及要求	Footnote Format and Requirements	201
订购单	Order Form.....	205

* Neither English abstracts nor keywords are provided for the foreword from the editor's desk, book reviews and academic reports.

卷首语： 跨文化理解可能吗？试论晚明以来中西文化互鉴的核心术语

肖清和

(上海大学历史系)

作者：肖清和·上海大学历史系教授、上海大学宗教与中国社会研究中心主任、《国学与西学》副主编 Email: qinghexiao@gmail.com

在日常生活中，我们常常会因为不能正确、全面理解对方的意思而彼此产生误会，甚至引发矛盾与冲突。即使是在同一个语境中，或使用同一种语言，或谈论同一个主题，或援引同一个引文，但不同主体的理解仍然存在着差异。网络上常常出现这样的话题：某位作家无法准确作答以自己的作品为材料的阅读理解的题目。如今，由于网络审查的缘故，各种各样的符号、象征、隐喻、拆解、跨界等等布满屏幕，其传达的意义或所表征的远远超出文字之外。

由此揭示的一个悖论：文字或借助于文字所表达的意义有时不能准确传达出来；而所要传达的意义有时不在于语言文字，它可以借助于任何形式，甚至一个动作或者声音。那么，我们所需要问的核心问题是我们是否可以彼此理解？为什么有时会产生误解，而有时会心照不宣？

此在佛教中国化的过程中表现得淋漓尽致。佛教中国化的早期历史就是佛经汉译的历史。在翻译的过程中，不同的翻译者采取了不同的策略。但显而易见的是随着翻译运动的进展，佛教逐渐同以汉字为载体的中国本土文化产生了交融与互动，从而对双方产生了深刻影响。汉译佛经起始为“如是我闻”，表明此经完全来自佛陀所讲授。但是，由声音而转变成文字，实际上其本身也就是一种转化。而读者在阅读或听讲佛经的时候，又经历了第二次转化，即由文字转化成思想。在这种转化过程中，意义能否准确的从佛陀流传到信徒心中？禅宗于是提出：“不立文字，以心传心，教外别传”。看似违背逻辑、理性的禅宗公案、棒喝、机锋实际上就是对“文以载道”的一种警惕或扬弃。尽管如此，禅宗仍以文字的形式将这些公案记录下来。

晚明天主教入华伊始，对于如何准确传达信息采取了音译加意译的做法。在改穿儒服之前，罗明坚(Michael Ruggeri)在其著作中大量使用佛道术语，但对于至高神Deus的翻译则使用了音译“了无私”。对于当时的读者或听众而言，“了无私”所指为何，恐怕无有所得。其后的利玛窦(Matteo Ricci)仍采取音译为“陡斯”，却将其等同于上帝、天，并给“陡斯”赋予了一个新的译名“天主”。利玛窦随即提出这样一个命题：“吾国天主，即华言上帝。”利玛窦使用了经院哲学的论证方法与思想资源，论述了天主的种种属性，正式将一神教思想引入中国，并从此深刻改变了汉语中固有术语“天”、“上帝”、“大父母”等词的含义。

利玛窦的工作颇为成效，在晚明出现了徐光治、李之藻、杨廷筠等著名儒家信徒。但是，利玛窦是否准确传达了基督教的信息？谢和耐认为晚明中国人无法准确理解基督教，中国信徒所信仰的基督教无非是部分西方基督教加传统中国思想的大杂烩。谢和耐的结论令人感到悲观。谢和耐认为其原因是中西方在心理、思维方式上存在着根本差异。

同时，利玛窦的做法在当时也遭受到了中西双方的消极反应。利玛窦的继承者龙华民反对上帝、天的译名；清初爆发的中国礼仪之争就是对“利玛窦规矩”的全面反弹。晚明反教者则对利玛窦的论证提出种种批评，尤其对于上帝道成肉身的思想提出了符合“理性”的鄙夷与反驳。清初杨光先对撰写介绍西方基督教历史神学即《天学传概》的李祖白有着啮齿之恨，要对其寝皮食肉。

那么，跨文化理解可能吗？这不仅仅只是一个历史的议题，也是一个当下的议题。当我们回顾历史的时候，跨文化理解常常被当作“叛徒”之举，因为跨文化理解或诠释不仅改变了本土文化，也会改变外来文化。

而跨文化理解的结果必然就会产生既不是传统的,又不是外来的;既非纯正的,又非正统的,因此,产生不中不西、非古非洋的结果。它自然会面临着两个敌人:本土的以及外来的文化保守主义者。

钟鸣旦教授却提醒学者注意跨文化理解时所面临的“缝隙”(mind the gap)。利玛窦等人就处于“缝隙”之中,即危险也非常明显:一不小心即会掉进去,而被双方所抛弃。但是,“缝隙”是连接的桥梁、沟通的必然途径,舍此无其他路径。因此,钟鸣旦提出“之间”(in-betweenness)概念,关注处于跨文化理解的人、事、物及其思想流变。

古希腊哲学家所提出的哲学的使命是认识你自己,笛卡尔提出的“我思故我在”证明了自我的存在。西方哲学常将主体与客体进行二分,中国的老庄则提出“忘我”之境界,儒家有孔颜乐处、万物一体之说。无论是主客二分还是主客一体,最终还是要依据语言文字来传达思想,尽管其本身存在着诸多问题,如言不达意等等。

因此,晚明以来中西文化互鉴中的核心概念值得关注,如天、道、圣、罪、福、义等等。天在中国文化中的核心地位不容置疑,然而如何去论述天则是一个难题,因为《尚书》、《诗经》中的“天”并非数学中的概念那样明确而具体,而是带有“含混性”,因此,后来才出现了董仲舒的“天”、朱熹的“天”,以及晚明儒家宗教化如文翔凤的“天”。利玛窦的“天”正是在此基础上形成的。

换言之,跨文化理解实际上与诠释学的关系非常密切。诠释者的背景、处境、价值观决定了诠释活动的“前见”,从而影响诠释结果,而此结果又反过来影响其对诠释文本的理解。利玛窦使用基督教神学诠释儒家的“天”时,不仅一方面改变了中国本土“天”的含义,而且另一方面又改变了基督教的上帝论思想。

那么,我们应该追问的不是跨文化理解如何可能,而是跨文化理解是如何进行的?有何影响?为何有如此理解等等。在诠释学的关照下,我们不应该追问“真义”,因为“真义”如同“真相”一样是不可能求得;而是应该追问意义如何流变、如何影响人的思想与行为,并对历史社会产生影响。

以孔子的“祭如在”为例。不同的注疏家的解释不尽相同,无非有两类:有神论与无神论。传统注疏家以无神论为主,如何晏注:孔曰言事死如事生。换言之,事与祭是孝的一体两面,只不过对象由生变成了死,即生则事之、死则祭之,而祭之时与事之时要一致,要如同祖、亲活着的时候一样诚敬之心,即所谓的事死如事生、事亡如事存。按照这样的人文主义的理解,“如”被理解为“如同”;“在”被理解为“在场”,意即“活着”。但是又有如张居正所理解的,将祭祖与祭神联系在一起,“祭神如神在”,即言祭祀神灵的时候就好像神在现场一样,要诚敬、恭谨,不可怠慢或疏忽。

根据张居正的解,祭祖如同祖上在上一般;祭神如同神明在上的一般。换言之,这里的“如”有“假如”、“假设”之意,不过因为祖曾经活在世上,因此,祭如在的“如”可以说没有有神论的意思,而祭神如神在中的“如”则带有强烈的有神论色彩。另外,宋明理学家以气来解释先祖能够来享,或与祭祀者共情,但是,气如何来享、如何与祭祀者共情则需要进一步讨论。因为,如果不能假设祭祀对象的存在,那么所谓的祭礼不过是一场矫揉造作的“演戏”。当然,儒家也强调礼仪本身的教化功能,可是如果祭祀对象不存在,这种礼仪行为很容易变成虚伪的表演行为,很难真正起到教化的作用。当然,“祭神如神在”也可以解释为如同神在现场一般,换言之,实际上神不在现场。这里有两个意思:神不存在,因而不在现场;神存在,但祭祀时不在现场。按照孔子的观点,孔子本人对于鬼神是未知论者,但强调祭祀时要有鬼神存在且在现场一样,持有诚敬之心。是故孔子所强调的是祭祀时人之状态。

很显然,孔子的解释带有很强的人文主义色彩,将先秦时期带有很强的宗教巫术成分剔除,突出人的积极作用。可是,孔子的理解无法满足所有人的需要,因为如果祭祀对象不存在,那么还祭祀还有何意义?

利玛窦等传教士在此问题上采取了人文主义的理解,认为中国士大夫祭祖、敬孔等不是偶像崇拜,而是一种世俗性、政治性的礼仪行为。但是反对利玛窦的传教士则持相反的观点,认为祭祖、敬孔带有偶像崇拜的性质。

其实，这两种理解在传统有关祭如在的解释中都有。利玛窦之所以选择人文主义的进路，是与其传教策略、诠释策略相一致。要想在晚明争取士大夫的入教，很显然必须首先尊重儒家文化。在此基础上，对儒家文化进行改造或更新，从而注入基督教的内容。可以发现，利玛窦走的是一条融合、创新之路。而反对者之所以选择神文主义进路，除了世俗的权力、利益纷争之外，还与他们的传教策略有关。反对者更注重完整传到基督教的“真义”，拒绝采取融合-更新的诠释进路，因而显得更加具有进攻性（aggressive）与排他性。

因此，跨文化理解的最大障碍是双方的保守主义者。无论是谁，都不应该宣称自己掌握了“真理”，而宣称掌握解释权的人或机构，无非是想上帝取而代之。其目的无非是为了现实的利益或权力。

再以闻道为例。余英时先生曾经在《论戴震与章学诚：清代中期学术思想史研究》中，富有见地的指出戴震与章学诚二人的主要分歧：前者认为道在六经，而后者则认为道在文史。由此，二人的学术进路也迥异。为什么对于道的理解出现分歧？原因在于儒家有关道的理解不同。

先秦各家有关“道”之内涵的讲述纷繁不一，但“闻道”总体上来讲是指对“道”之认识、理解与把握。首先，从字面含义理解，闻道是指听闻了道，但对于孔孟以及老庄来说，听闻的解释是不确切的，因为听闻不代表真正理解与掌握；其次，从孔孟的言论可以看出，闻道不是外在的听闻、闻见，而是属于内在的领会、掌握了道，因而会使得人的境界发生了改变；再次，闻道带有悟道、求道之意。孔子曾谓：“人能弘道，非道弘人”，强调人在闻道方面的主动性，即人能通过学习掌握道，并按道的方式去修养自身、治理国家；但老庄所将的闻道则有不同，强调道不可学，只有圣人之才，才可以学圣人之道。后世的“闻道”的含义主要是指“求道”，尤其是指师承关系，如闻道于先师、闻道有先后、闻道于先圣等等。同时，佛教、道教也常用此词，佛教强调“如是我闻”，是指所讲的思想来自佛陀，准确而无误。当然，两教还用此词指悟道之意。明儒也用闻道指知之至也，类似于悟道，如湛若水：“殊不知下面知至，乃是了悟处，即伊尹所谓先觉，孔子所谓闻道，中庸所谓聪明圣知达天德，圣学极功至此了手矣。”

历史上对孔子闻道夕死基本上有三种解释。其一、孔子自己朝闻道，夕死可也，表示孔子自己对道之渴求；其二、人们朝闻道，孔子夕死可也，表示孔子希望自己所主张的道能够被人尤其是国君闻知，并予以推行，那么孔子认为自己的愿望得以实现，可以死而无憾；其三、他人朝闻道，他人夕死可也，主要强调闻道之迫切性。当然，这里的他人也可以包括孔子自己。无论是哪一种解释，主要强调的内容有二。首先是闻道的重要性，可以为了闻道而不在于生死，也可以说只要闻道就可以死而无憾；其次是闻道的紧迫性，因朝夕并举，表示时间短暂而紧迫。第一个内容可以引申出为了实现某种重要的目标，可以死而无憾之意。但据上文所引资料来看，大部分是为了实现个人私欲，而后骤逝，带有一定的负面意义。同时，又可以引申出要闻正道之意，即不可以在不是正道的地方花费时间与精力，因为只有闻得正道才可以死，否则不可以死。第二个内容可以引申出随时都可以闻道，即学不为迟。后世有关闻道夕死的解释，基本上都围绕着两个方面进行的。

明末清初天主教对孔子的闻道夕死的解释主要基于生死观角度进行的，其含义著有有二。首先，天主教认为孔子的闻道夕死，表明孔子知灵魂不灭，必有审判以及天堂地狱；其次，天主教将孔子所谓的“道”理解为天主教，而闻道则指入教。因此，晚明入华的天主教传教士在晚明士大夫有关生死观的讨论语境中，采取移花接木的方式，将孔子的闻道夕死变成了论证天主教教义与思想的论据，从而在某种程度上改变了闻道夕死的原先之义。在天主教入华之前，佛教就已经做了类似的诠释工作。我们可以在佛经中看到孔子的闻道夕死，其含义也有所改变。如《大般若波罗蜜多经》“序”中就有“庶将寸阴以尺璧，甘夕死于朝闻矣。”闻道夕死在此处有不负光阴、努力求道之意。《广弘明集》则有：“今者可谓朝闻夕死，虚往实归，积滞皆倾。”此处的闻道当指悟彻佛教道理。

耶稣会传教士是如何翻译孔子的“朝闻道，夕死可矣”的呢？柏应理在《中国哲学家孔夫子》中译作：Manè qui audiverit legem, vesperi mori potest, Nec erit quod vixisse paeniteat aut taedeat mori. 柏应理这里将闻译成audiverit，即听闻、认识；道译成legem，即法则。全句意即：早上认识到了法则的人，晚上死去了。他

将不会后悔曾经活过·即使死去也不会伤心。柏应理的翻译·与朱熹的注疏比较接近·如将道翻译成法则·即同朱熹将道理解为“事物当然之理”·不会后悔·即朱熹所谓的不复遗憾。

卫方济在《中华帝国六经》中则翻译成:Qui rectam vivendi disciplinam manè didicit, vespere potest tranquillè mori.卫方济将闻翻译成didicit (disco)·即学习、认识、获得;道翻译成disciplinam (disciplina)即教导、学问等·不过前面加了两个形容词rectam vivendi·即正确的、生活的。全句的意思是:早上认识到正确的生活道理·晚上可以平静死去。卫方济的翻译不同于柏应理·似乎是对朝闻道·夕死可也的直译。

可以发现柏应理、卫方济的翻译基本上都不带有宗教的意味·比如没有将张居正的“道原于天而赋予人”进行翻译·而直接从原文出发进行直译。此与传教士中文著作中的做法迥异。其显然在于二者所针对的读者不同。中文著作是援引孔子权威·证明天主教与儒家相一致;而拉丁语译文·则主要向欧洲读者证明孔子是一位哲学家。尤其是卫方济·希望通过翻译为耶稣会的合儒策略辩护·因此翻译过程中较为谨慎。

总而言之·关注晚明以来中西文化互鉴的核心术语有助于我们对明清中西文化交流进行深入理解·也有助于今天推动构建汉语神学抑或中国文化走出去。这些核心术语正是跨文化理解于诠释的产物·体现了中西文化互鉴、交流的深度与广度·值得进一步研究与探析。

本期《国学与西学》共收录了八篇论文、一篇讲座讲稿及对该讲座的回应;两篇对谈以及一篇书评·内容涵盖了基督教神学、哲学、历史以及传教史、文化对话、第三次启蒙等等。

中央民族大学宗教研究院博士研究生谭泽民在《普世主义视阈中的“合性论”：对圣济利录基督论思想再诠释》一文中·对亚历山大里亚的圣济利录(又做希利尔·即Cyril of Alexandria, 376-444)的“合性论”(Miaphysitism)进行了新的探索与诠释。圣济利录的合性论成为东方教会、正教会、天主教会对话与合一的思想基础。传统有关圣济利录的研究成果表明其思想中的本性(physis)、本体(hypostasis)与位格(person)在含义与用法上区分不大。但作者认为圣济利录常用的核心术语“本体合一”(hypostatic union)与“本性合一”(natural union)应该被区分地理解·二者分属于两个不同的层次·并同时表达在耶稣基督这一位格之内。作者首先探讨了圣济利录思想中有关Hypostasis与physis的不同用法·认为前者侧重于“个体增加 引号而后者”删除引号 侧重于“种类”、“物种”、“种”以及“整体”。换言之·本体属于亚里士多德第一实体范畴·而本性属于第二实体的范畴。因此·当济利录使用本体合一与本性合一时·二者所表达的含义绝不相同。作者认为·济利录的“合一本性”即“本性合一”·即指天主性与人性共同参与圣言道成肉身的过程·并且在合一的过程中·天主性与人性不会混淆以及改变。此外·合一本体即本体合一·主要是从逻辑层面表述圣言与肉身的合一。而合一本性与合一本体共同解释了道成肉身事件。合性论能够深化对加采东(又作卡尔西顿)大公会议信经的理解·并且为汉语神学构建提供诸多有益的启发。

深圳技术大学人文社会科学学院讲师邓盼博士在《试析黑格尔宗教哲学中拜物教思想》一文中·对黑格尔哲学中的拜物教思想进行了较为全面与深入的梳理。在黑格尔的宗教哲学体系中·拜物教被视作宗教的起点·代表了自我意识的客体化开端。黑格尔将拜物教分为直接巫术与间接巫术·并分别以非洲宗教以及清代中国宗教为例进行了分析。作者认为黑格尔并没有完全正确地理解清代中国宗教·而是带有很强的欧洲中心主义·而其哲学体系具有内在封闭性。作者认为黑格尔的拜物教思想主要继承自法国人类学家布羅斯(Charles de Brosses)有关物神崇拜的论述。物神崇拜主要是指人有限的精神通过客体对象的中介所具有的超验力量。由于黑格尔自我意识辩证法的结构需要在人类的客观知识中得到具体化·黑格尔将拜物教作为宗教的发展环节纳入了宗教哲学的阶梯型体系。因此·拜物教是黑格尔宗教哲学体系发展环节的第一步。

上海大学历史系关绍峰博士·程恭让教授·以及悉尼大学陶靖博士联合撰写的论文《佛教初传中国：一种跨文化传播策略研究》·通过采用跨文化传播的路径·以佛教初传中国为研究对象。该文对各类佛教初传中国的文本进行了分析·认为其流变过程体现了佛教中国化过程·并在此过程中相关的佛教初传中国学术不断成熟与进化。作者在文中详细列举了各类有关佛教初传中国的说法·并从传播学的角度进行了分析。此文为跨文化传播学的研究提供了有益参考。当然·对于中国佛教史研究以及佛教中国化研究都有学术价值。

暨南大学曹艺凡、邓泽伟、刘敏、盛创新、童锋等联合撰写的《与政府的爱憎关系：西南联合大学的时代风骨》，对西南联大与政府之间的关系进行了深入分析与研究。西南联大的出现本身就是大学反抗日本帝国主义政府的产物。但是，当西南联大日益壮大之后，南京国民政府却加强对大学的控制，企图遏制大学中的自由思想，巩固党国政治统治。在集中划一的基调下，国民政府施行了一系列的大学治理制度，却严重脱离了实际，引发了联大师生的强烈不满。因此，大学追求自由发展与外部政府的强力控制交织在一起，使得矛盾冲突层出不穷。是故在1945年12月1日，西南联大爆发了学生运动，导致三个学生和一名教师被杀，十几名学生受伤。作者在文章中梳理了西南联大的组建过程、一二一学生运动，并得出民国“旧”与“新”的混合文教体制为西南联大的时代风骨的形成提供了政治保证等结论，为重新思考西南联大的历史与精神遗产提供了有益参考。

浙江外国语学院西方语言文化学院胡健文博士在《冯应京、曹于汴二人与西人西学交流新探》一文中，对晚明著名士大夫冯应京、曹于汴与传教士之间的交往进行了新的探析。对于冯应京、曹于汴与传教士及西学的关系，学界已有部分研究成果。本文则将二人合而论之，首先梳理了二人的生平事迹，其次讨论二人的交往以及有关实学与三教关系的交流，再次分别探讨二人与西学之间的关系。冯应京主要基于维护儒家正统、排斥佛教的立场，而与利玛窦有所交往，并认为利玛窦的思想资源有益于补儒易佛；而曹于汴对于佛道并没有像冯应京那么决然反对，因而对于西方科学更感兴趣，认为西学可以经世致用。

四川大学道教与宗教文化研究所博士生施诚刚在《“人文批评”：基督教人文主义传统的当代转化尝试》一文中，对著名基督教文艺批评家查常平的人文批评理论进行了详细评述。查常平认为中国现代化进程中出现了知识分子失落和人文精神失语的现象，主要是因为传统思想始终缺乏从神人关系展开的终极关怀。因此，查常平吸纳了基督教人文主义传统并进行当代转化，独创“人文批评”理论，试图从艺术批评中开启第三次文化启蒙。作者认为，“人文批评”是基督教人文主义传统在中国知识界（尤其是当代艺术批评领域）进行当代转化的尝试：它试图通过艺术批评清理出人的生存境域与存在根源。人文批评通过世界关系美学理论中灵性向度的确立，将现世的生活与创造的生命联系在一起，人类的生命在世界图景逻辑中完善与这个世界的种种联系。本文对于我们了解查常平的人文批评理论多有贡献。

上海师范大学人文学院纪建勋教授及其弟子杨莹联合撰写的《明清天主教“半边天”的形成及其宗教空间——以许甘第大为中心》，对明末清初著名女天主教徒许甘第大进行了深入研究。根据宗教学者的研究，女性在宗教早期传播过程起到了非常重要的作用。然而，由于封建礼教，晚明来华的传教士向女性传教颇为不易。但是，通过较为灵活的手段，传教士仍然收获了一批女性信徒。徐光启的孙女许甘第大即是其中的代表人物之一，在清初即以蜚声海外。本文对许甘第大入教及其形成的女性信徒网络，以及宗教空间进行了详细探讨。至于女性信徒在明清天主教会中能否称得上“半边天”，仍需要进一步论述。

香港建道神学院基督教与中国文化研究中心倪步晓博士在《从西方至天津的本地化福音运动——以清末宣道会守真堂行动经验为中心的考察》一文中，对清末天津宣道会守真堂的传教事业进行了详细梳理。该文首先梳理了天津宣道会守真堂的创立过程，其次探讨守真堂的身份定位及其发展模式，再次探讨守真布道团体的创立及其传教活动，第四部分探讨天津守真堂的转向与传教类型。作者认为天津守真堂的发展，美国宣道会并不占据主导地位，而是巫约翰牧师夫妇以及守真堂信徒在其中发挥着关键左右。天津守真堂的传教得益于学生信徒的支持及委身。守真布道团可谓是中国首个带有普世性的布道组织，其所产生的青年学生也是中国基督教复兴运动的先声。因此，作为西方外来的基督教，经过守真堂的传播，已不是被动依靠西方资源，而是围绕以中国人为中心，实现福音对国人的影响，体现出基督教普世性与地方社会关怀之间的某种关联。

独立学者杨鹏讲座讲稿的题目是《两个上帝的异同：中国先秦文献中的上帝与〈圣经〉中的上帝的比较研究》。在此次讲座中，杨鹏首先探讨了晚明传教士利玛窦的“天主”、“上帝”译名；然后分析了《圣经》中上帝的七个特征，即唯一造物主、最高主宰者、公义立法者、爱心恩典者、无形超越者、历史支配者、道成肉身

者;再次分析中国先秦文献中的上帝特征,认为中国先秦文献中的上帝缺乏“道成肉身”的描述;又分析了普遍启示与特殊启示,指出中国先秦文献中有普遍启示,也有上帝与人对话的特色启示,但缺乏道成肉身的特殊启示。

上海大学文学院特聘教授黄保罗博士、中国人民大学哲学学院何光沪教授就杨鹏的讲座进行了回应。何光沪教授认为杨鹏讲座比较了中西上帝特征,是一件很有意义的学术工作,但同时也指出,此处的上帝应该指上帝的概念或观念。何光沪教授认为上帝只有一个,但是人们有关上帝的观念却是多种多样,如同“月映万川”。何光沪教授还认为做中西上帝观的比较研究,有益于让中国人理解上帝观并非舶来品,因此信上帝并非从异教,更不是对自己传统与文化的背叛。何光沪教授还对儒教问题进行了回应,提出儒教有三大特征,即宗法性、政治性、不平等,以及两大趋势,即抽象化、世俗化。此外,针对讲座中所涉及到的中国文化缺乏“道成肉身”,何光沪教授从选举的角度予以回应,认为传统的天子观念缺乏神圣性,又没有将孟子的民贵思想变成制度,以此带来社会的沦落与败坏。黄保罗教授在回应中指出其曾关注和研究过的汉语索隐神学,与杨鹏的研究颇有一致之处;但同时也指出其与杨鹏不同之处:儒家强调的是生,而基督教则强调造,此是中西文化的核心差异。黄保罗教授认为,比较中西上帝观,很容易产生主观性和情绪性,因为双方都会从自己的立场或语境出发,因此需要对相关概念进行清晰的界定与分析。黄保罗教授认为中国先秦文献除了缺乏道成肉身之外,也缺乏“创造”的概念。黄保罗教授又对先秦时期“帝”被四次僭越的历史,即商代万启、《诗经·生民》、召公授命,以及秦始皇僭称自己为皇帝。黄保罗教授在回应中还强调关注和研究马丁·路德的重要性。

上海大学文学院特聘教授黄保罗博士与清华大学人文学院哲学系教授黄裕生博士的对谈文章《呼吁第三次启蒙——关于现代性、自由主义和国学复兴的对话》,对黄裕生教授的求学生涯、学术经历、研究主题等等进行了详细访谈。在此次访谈中,黄裕生教授对于自己从事哲学研究的心路历程进行了详细披露,并讨论了自己研究哲学主题的缘起及其心得体会。在访谈中,黄保罗教授与黄裕生教授强调在目前语境中进行第三次启蒙的重要性。

上海大学文学院特聘教授黄保罗博士与已故中山大学哲学系(珠海)教授张祥龙博士的对谈文章《亲情之孝中儒基合作的广阔前景》,对张祥龙教授的求学、治学生平进行了访谈。张祥龙教授受到北京大学哲学系贺麟先生的指引而进入哲学研究领域。在美国留学期间,张先生主要从事现象学与中国道家的比较研究,回国后在讲授现象学之时,开始转向中国传统尤其是儒家的研究。张先生入认为亲情之孝中儒家与基督教有着广阔的合作前景。张先生主张推动儒学复兴,并建立儒家文化特区。

湖南大学岳麓书院博士生王鑫的文章《自然本性与超性恩典之共融:〈托马斯·阿奎那伦理学研究〉书评》,对王涛教授的著作《托马斯·阿奎那伦理学研究》进行了详细评述。作者认为此书填补了学界有关阿奎那伦理学研究的空白,对阿奎那宗教伦理的核心内容进行了详细讨论,并强调了此书对于汉语学界阿奎那研究的重要贡献。

纵观本期文章,虽然主题各异,但所讨论的主题均是学界所关注的重要议题,甚至具有一定的现实意义,比如黄保罗教授所提出的第三次启蒙,可谓振聋发聩,追历史之幽远,发时代之先声,应引起我们的高度关注。

From the Editors' Desk: Is Cross-cultural Understanding Possible? On the Key Terms of the Sino-Western Cultural Exchange since the late Ming Dynasty

Qinghe XIAO

Professor, Department of History, Shanghai University; Director, the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

Email: qinghexiao@gmail.com

人学、神学与国学

**Humanities, Theology,
and Chinese National Studies**

普世主义视阈中的“合性论”：对圣济利录基督论思想再诠释

谭泽民

(中央民族大学宗教研究院·100081·北京市)

摘要： 亚历山大圣济利录的“合性论”思想是“非加采东教派”的东方教会与“加采东教派”的东正教、罗马天主教在普世主义的对话中最基础、最核心、最重要的议题，是双方分裂十多个世纪以来实现神学和解、重新走向联合的思想基础。本文在考察核心词汇“本性”与“本体”的含义和用法之后，将详细介绍“合一本性”与“合一本体”的神学内涵及两者的联系与区分，旨在分析东方教会与东正教、罗马天主教在“合性论”思想中实现神学和解的原因，而在最后部分，本文将探索性地探讨“合性论”基督论对于汉语神学建设的启发及意义。

关键词： “合一本性”、“合一本体”、加采东大公会议信经、汉语神学

作者： 谭泽民，中央民族大学宗教研究院2019级博士研究生。电子邮件：tan_zemin@163.com。电话：8618872780107

序言

在20世纪的普世合一运动中，“东方正统教会”⁽¹⁾ (the Oriental Orthodox Churches’ 以下简称“东方教会”) 与东正教、罗马天主教之间举行了多次非官方、官方的对话会议和频繁的访问交流，⁽²⁾ 结束了双方自加采东大公会议以来长达十多个世纪的分离与隔阂。在对话交流过程中，源自亚历山大圣济利录 (Cyril of Alexandria’376-444) 的 *Miaphysitism* (合性论)⁽³⁾ 思想，成为东方教会与东正教、罗马天主教之间神学讨论中最基础、最核心、最重要的议题。在1964年丹麦奥尔胡斯举行的东方教会与东正教第一次非官方会议发布的《共同宣言》中，开宗明义写道：“在我们共同研究的加采东大公会议中，被我们共同的在基督内的教父亚历山大的圣济利录所使用的众所周知的格言：*mia physis (or mia hypostasis) tou Theou logou searkomene* (天主圣言道成肉身的合一本性[或合一本体]) 是我们讨论的中心。我们发现，在基督论教义的本质，我们是一致的。尽管双方使用了不同的词汇，但可以看到相同的真理被表达。”⁽⁴⁾ 可以看到，亚历山大圣济利录的“天主圣言道成肉身的合一本性(或合一本体)”思想是非加采东教派的东方教会与加采东教派的东正教、罗马天主教神学对话的核心议题，是双方实现神学和解、重新趋向合一的关键所在。

过往学术界已经对亚历山大圣济利录的“合一本性”或“合一本体”思想做过详细的研究和考察，它们总结起来大致包括以下两个方面。其一，主流的研究认为在圣济利录的思想中 *Physis*

(1) “东方正统教会”，也被称为“非加采东教派”，指不接受451年加采东大公会议信经的基督教会，主要包括亚历山大的科普特正教会、安提阿的叙利亚正教会、亚美尼亚使徒教会、埃塞俄比亚正统一教会、厄立特里亚正统一教会和印度正叙利亚教会，在传统基督教叙事中常被称为“一性论”教会。

(2) 些非官方会议，如1964年丹麦的奥尔胡斯会议、1967年英格兰的布里斯托尔会议、1970年瑞士日内瓦会议和1971年埃塞俄比亚的亚的斯亚贝巴会议；一些官方会议，如1985年瑞士日内瓦尚贝西 (Chambesey) 会议、1989年埃及圣皮索伊修道院 (Abba Bishop Monastery) 会议、以及1990年和1993年在瑞士日内瓦尚贝西的另外两次会议。

(3) 本文将 *Mia* 翻译为“合一”，以区别于“一性论” (Monophysitism) 中的 *Monos* “唯一、单一”和英语翻译中的 *One* “一个”。

(4) “First Unofficial Consultation Agreed Statement,” in Christine Chaillot and Alexander Belopopsky, eds., *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998), 48.

(本性)、Hypostasis (本体) 与 Person (位格) 在含义和用法上并没有明显的区分。一些代表人物, 如约翰·麦克埃尼 (John I. McEnerney), 他在翻译圣济利录的书信时强调, 对亚历山大圣济利录来说, Hypostasis、Physis 与 Person 表达了相同的含义, 指同一个个体;⁽⁵⁾ 又如克里斯托弗·比利 (Christopher Beeley), 他认为, “事实上, 圣济利录涉及到的基督 Hypostatic union (本体合一) 是混淆的, 因为他没有做术语的区分, 例如在本体中 (in hypostasis) 的合一与在本性中 (in nature) 的合一 (或者两者) ……”⁽⁶⁾; 再如约翰·麦古特 (John MuGuckin), 在名著《亚历山大圣济利录与奈斯多利的辩论》中, 他写道: “在《写给奈斯多利的第三封信》中, 他 (亚历山大的圣济利录) 将 Hypostatic union (本体合一) 称为 Natural union (本性合一)。”⁽⁷⁾; 还如诺曼·拉塞尔 (Norman Russell), 他认为对圣济利录来说, Hypostatic union (本体合一) 是真实的和位格的 (Personal)。⁽⁸⁾ 上述的研究之所以认为亚历山大的圣济利录在使用 Hypostatic union (本体合一) 与 Natural union (本性合一) 时没有做细致的区分, 其中的原因可能在于已有的研究受到卡帕多细亚教父 (Cappadocian Fathers) 研究和加采东神学的影响。我们知道, 加采东大公会议之后, 加采东神学倾向于将本体 (Hypostasis) 和位格 (Person) 视为同义词, 并将两者之间同义性的表达归于卡帕多细亚教父。而亚历山大圣济利录被认为在词汇的含义和用法上完全遵循了卡帕多细亚教父, 因而, 在表达道成肉身时圣济利录常用的 Hypostatic union (本体合一) 与 Natural union (本性合一) 自然被认为表达了相同的含义。其二, 另外一种非主流的研究出自东方教会, 主张在亚历山大圣济利录的思想中核心词汇的含义和用法存在明显的区分。代表人物是亚美尼亚教会的神学家格里戈良 (Khachik Grigoryan), 他在翻译8世纪亚美尼亚教会神学家塔玛曼奇 (Khosrovik Targmanich) 的《教义集》 (Dogmatic Writings)⁽⁹⁾ 时发现, 早在8世纪, 当亚美尼亚教会从加采东教派转向非加采东教派时, 已经对亚历山大圣济利录思想中的 Ousia (本质)、Physis (本性)、Hypostasis (本体) 和 Person (位格) 做了严格的区分, 认为它们并不是同义词。⁽¹⁰⁾ 上述两种不同的研究路径直接影响着对亚历山大圣济利录 “天主圣言道成肉身的合一本性 (或合一本体)” 思想的理解。如果我们认为圣济利录没有做术语的区分, 常常就会倾向于认为他思想中的 Hypostatic 与加采东大公会议中的 Person 是同义词或属于同一个层次, 从而得出圣济利录的基督论思想较为混淆的结论。但事实上, 在亚历山大圣济利录的作品中, Hypostatic union (本体合一) 与 Natural union (本性合一) 不应该被等同, 其中 Natural union (本性合一) 只有通过 Hypostatic union (本体合一) 才能得以表达。对于亚历山大圣济利录思想中核心词汇用法的这种判断, 除了上述8世纪亚美尼亚教会神学家塔玛曼奇留下的证据之外, 在另一个东方教会中也能找到间接的证据。由于埃塞俄比亚教会在教制上长期隶属于亚历山大教会 (科普特教会), 且受到加采东大公会议神学辩论影响较小, 因而完整继承了亚历山大圣济利录的神学思想。在埃塞俄比亚教会的吉兹语 (Ge'ez) 中, 表达 “本性” 含义的 ባሕርይ (Baharey) 与表达 “本体”、“位格” 含义的 አካል (Akal) 始终存在着明显的区分, 其中 አካል (Akal) 被认为是 ባሕርይ (Baharey) 的外在表现。⁽¹¹⁾

(5) St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), note 12, 84.

(6) Christopher Beeley, *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition* (New York and London: Yale University Press, 2012), 260.

(7) John MuGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts* (Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2004), note 66, 212.

(8) Norman Russell, *Cyril of Alexandria. The Early Church Fathers* (New York: Routledge, 2000), 42.

(9) Khosrovik Targmanich, *Dogmatic Writings*, trans. and ed., by Khachik Grigoryan, *Dogmatic Writings: Armenian original text with English translation* (Yerevan: Ankyunacar, Vestigia, 2019).

(10) Ibid., pp.23-111.

(11) Mebratu Kiros Gebru, *Miaphysite Christology: An Ethiopian Perspective* (Gorgias Press, 2010), 48-51.

鉴于此, 我们认为, 亚历山大圣济利录常用的核心术语Hypostatic union (本体合一) 与Natural union (本性合一) 应该被区分地理解, 二者应该分属两个不同的层次, 并同时表达在耶稣基督这一位格之内, 这是他基督论思想的基础。因而, 本文通过对核心词汇Hypostasis (本体) 与Physis (本性) 的辨析, 来考察亚历山大圣济利录“天主圣言道成肉身的合一本性(或合一本体)”的含义, 并探索这样的区分对理解加采东神学带来的影响, 及其对汉语神学建设的启发。

本文大致包括以下几个方面的内容。首先, 详细考察“天主圣言道成肉身的合一本性(或合一本体)”中两个核心词汇Hypostasis (本体) 与Physis (本性) 的含义, 明确两者的区分。其次, 具体分析亚历山大圣济利录“合性论”思想的内涵, 本文认为Mia physis (合一本性) 与Mia hypostasis (合一本体) 共同构成了圣济利录对圣言道成肉身事件的解释。再次, 考察普世合一运动中东方教会与东正教、罗马天主教在“合性论”中实现神学和解的原因, 本文认为“合性论”思想能够深化对“加采东大公会议信经”的理解。而最后, 本文将探索性地探讨“合性论”基督论对于中国基督教本土化的意义。本文认为至少在两个方面“合性论”思想有益于汉语神学建设: 一是“合性论”基督论作为参照, 在深化对东叙利亚教会、景教教义理解的同时, 是汉语神学建设中重要而容易被忽视的“序曲”之一; 二是“合性论”思想能够深化和丰富中华传统文化中的“天人合一”思想。

一、“合性论”基督论的基本术语

首先, Hypostasis (ὑπόστασις, 自立体、自立性、本体、位格) 一词, 在词源上由ὑπό (Hypo, underneath, 在下面) 和στάσις (stasis, standing, 支撑、立着) 组成, 本文将其翻译为“本体”,⁽¹²⁾ 一般而言, 指处于某物最基础层面的独立个体。⁽¹³⁾ Hypostasis与古典时期希腊哲学中的Hypokeimenon是同义词, 到希腊化时代才开始流行, 随后逐渐被引入到基督教神学之中, 后来经过奥力振(Origen, 182/5-251) 的发展, 到卡帕多细亚教父时期逐渐定型, 用于表达天主一个本质(Ousia) 和三个本体(Hypostasis) 关系中的“本体”。⁽¹⁴⁾ 亚历山大的圣济利录基本上继承了卡帕多细亚教父的用法。⁽¹⁵⁾ 但一方面, 除了三位一体关系中的“本体”外, 圣济利录还用Hypostasis指人的“本体”。更重要的是, 在具体的含义上, 圣济利录思想中的Hypostasis更倾向于表达还未被启示、还未被定义的“本体”, 与已经被启示、已经被定义的“位格”(Person) 存在细微的差异, 二者不能等同。亚历山大圣济利录从

(12) 在汉语中Hypostasis有多种翻译。有被译为“自立体”、“自立性”, 见辅仁神学著作编译会Furen Shenxue Zhuzuo Bianyihui [Fu Jen Theological Publication Association], “自立性” Zilixing [Hypostasis], 《神学辞典(增修版)》Shenxue Cidian (Zengxiuban) [Theology Dictionary] (台北Taipei: 光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group], 2012), 328-331。有时被译为“位格”, 见辅仁神学著作编译会Furen Shenxue Zhuzuo Bianyihui [Fu Jen Theological Publication Association], “位格” Weige [Person], 《神学辞典(增修版)》, Shenxue Cidian (Zengxiuban) [Theology Dictionary] (台北Taipei: 光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group], 2012), 392。有时被翻译为“本体”, 见章学富Zhang Xuefu, “Ousia、Homoousia和Hypostasis——论奥立金三一神学的希腊文化本质” Ousia、Homoousia He Hypostasis——Lun Origen Sanyi Shenxue De Xilaha Benzhi [Ousia□Homoousia and Hypostasis□The Greek Nature in Origen's Trinitarian Theory], 《道风: 基督教文化评论》DaoFeng: Hanyu Jidujiao Wenhua Pinglun [LOGOS & PNEUMA Chinese Journal of Theology], No.18, (香港Hongkong: 道风书社Daofeng Shushe [Logos & Pneuma Press], 2002秋), 180。本文为了区别于Person(位格), 将其译为“本体”。

(13) 辅仁神学著作编译会Furen Shenxue Zhuzuo Bianyihui [Fu Jen Theological Publication Association], “自立性” Zilixing [Hypostasis], 《神学辞典(增修版)》Shenxue Cidian (Zengxiuban) [Theology Dictionary] (台北Taipei: 光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group], 2012), 329。

(14) Hypostasis一词含义与用法的演变, 见章学富Zhang Xuefu, “Ousia、Homoousia和Hypostasis——论奥立金三一神学的希腊文化本质” Ousia、Homoousia He Hypostasis——Lun Origen Sanyi Shenxue De Xilaha Benzhi [Ousia、Homoousia and Hypostasis: The Greek Nature in Origen's Trinitarian Theory], 《道风: 基督教文化评论》DaoFeng: Hanyu Jidujiao Wenhua Pinglun [LOGOS & PNEUMA Chinese Journal of Theology], No.18, (香港Hongkong: 道风书社Daofeng Shushe [Logos & Pneuma Press], 2002秋), 179-203。

(15) Hans van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* (Leiden, Boston: Brill, 2009), 14.

未使用过两个“位格”或“位格合一”(Personal union)的表达。Hypostasis及其变形词是圣济利录著作中的高频词汇,常见表达,如“独生子是天主父自己的本体”、“身体帮助去使一个人的本体完整”、“天主父自己本体的言”、“圣言通过本体地联合到他自己的肉身”等。

其次,Physis(φύσις)一词,源自希腊文中的Phyein(发展、生产、发挥),指使某一存在物之所以为其特性的动力与原则,汉语语境中将其翻译为“本性”、“性体”。⁽¹⁶⁾在神学中,与Hypostasis复杂的渊源相比,Physis的含义和用法在早期并不存在太多分歧。奥力振对Physis的使用几乎奠定了教父时代Physis用法的基础,他多次使用Physis表示基督拥有双重本性。如在《约翰福音评注》中,他说“基督在本性上被视为天主父的智慧、力量”⁽¹⁷⁾、“基督的人性从来没有逃出我们的注意”⁽¹⁸⁾等。亚历山大圣济利录也基本沿用了这种用法。在表达“天主性”时,他更强调天主圣三的同本性。例如他说:“天主在本性上是一,天主父、圣子、圣神都存在于各自实际的存在之中,而所有事物都是通过天主父、圣子、圣神而发生。”⁽¹⁹⁾我们看到,在这里“本性”与“本体”相分离的原则十分清楚。而“人性”主要指圣言道成肉身,如在《约翰福音评注》中,他写道“圣言从天降下,采取他自己的人性”⁽²⁰⁾。除了上述这种双重用法之外,在圣济利录思想中,Physis另一个比较特殊的用法是“合一本性”,用于表达在基督内“天主性”与“人性”成为“合一本性”的状态,这在他后期的作品中出现较为频繁。例如在433年与安提阿教会和解后的一封信中,他写道:“因此,我们说两个本性联合……但是联合之后,因为现在两个的区分被废除了,我们相信仅存在合一本性。”⁽²¹⁾

然而,在亚历山大圣济利录的思想中,Hypostasis与Physis具体应该如何区分呢?我们看到,早在8世纪亚美尼亚教会中,神学家塔玛曼奇(Khosrovik Targmanich)⁽²²⁾就已经详细考察过圣济利录思想中Hypostasis与Physis在含义和用法上的细微差异。在他看来,圣济利录思想中的Physis侧重“种类”、“物种”、“种”的概念,强调“整体”,而Hypostasis侧重“个体”,两个词都是对圣言道成肉身事件的解释,但属于不同的层次。⁽²³⁾换句话说,在亚历山大圣济利录看来,“本体”属于亚里士多德第一实体的范畴,而“本性”属于第二实体的范畴。因而,当圣济利录使用Hypostatic union(本体合一)与Natural union(本性合一)时,两者表达的绝不是相同的含义。然而,不幸的是,已有诸多研究一致认为,在亚历山大圣济利录的思想中“本性”与“本体”、“合一本性”与“合一本体”是同义词或表达了相同的含义。

(16) 辅仁神学著作编译会Furen Shenxue Zhuzuo Bianyihui [Fu Jen Theological Publication Association], “Physis”, 《基督宗教外语汉语神学词典》Jiduzongjiao Waiyu Hanyu Shenxue Cidian [Chinese and English Theological Dictionary of Christianity], <https://www.ccccn.org/book/html/162/9639.html>. 2022.05.01.

(17) Origen, *Commentary on the Gospel According to John*, Book I, 107, trans. and ed., by Ronald E. Heine, *Origen: Commentary on the Gospel According to John, Books 1-10* (Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1989), 56.

(18) Ibid, p.72.

(19) Cyril of Alexandria, *Five Tomes against Nestorius*, trans. and eds., by Members of the English Church, *S. Cyril, Archbishop of Alexandria: Five Tomes against Nestorius: Scholia on the Incarnation: Christ is One: Fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, the Synousiasts* (London: Forgotten Books, 2018), 127-128.

(20) Cyril of Alexandria, *Commentary on the Gospel of John*, 2:11, trans. and ed., by David R. Maxwell, *Cyril of Alexandria: Commentary on the Gospel of John*, Vol I (Illinois: InterVarsity Press, 2013), 91.

(21) Cyril of Alexandria, *A Letter of the same to Acacius*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 162.

(22) 726年,为了澄清教会的信仰,亚美尼亚教会与叙利亚教会在今天土耳其的曼齐克特召开了曼齐克特会议(Manazkert Council),会议正式确认亚美尼亚教会的信仰遵循了亚历山大圣济利录的“合性论”基督论。而塔玛曼奇(Khosrovik Targmanich)被认为是当时亚美尼亚教会主教Hovhan Odzneti的助手,在会议中扮演着重要角色。亚美尼亚教会将塔玛曼奇视为8世纪最伟大的神学家和教义学家之一。

(23) Khosrovik Targmanich在*Dogmatic Writings*的第一章中详细考察了亚历山大圣济利录思想中Ousia、Hypostasis、Physis和Person的不同用法与内涵,亚美尼亚学者Khachik Grigoryan在*Dogmatic Writings: Armenian original text with English translation*的序言中也有详细的分析和介绍。见Khosrovik Targmanich, *Dogmatic Writings*, trans. and ed., by Khachik Grigoryan, *Dogmatic Writings: Armenian original text with English translation* (Yerevan: Ankyunacar, Vestigia, 2019), 13, 23-111.

我们看到，在亚历山大圣济利录的思想中，Hypostasis与Physis在含义和用法上有着明显的差异。而对这种差异的精准把握，才是深刻理解亚历山大圣济利录“合性论”思想的关键。

二、“合性论”基督论的基本内涵

首先，“合一本性”即“本性合一”。在亚历山大圣济利录的思想中，“天主性”与“人性”共同参与圣言道成肉身的过程。例如在《致奈斯多利的第二封信》中，圣济利录写道：“为了我们的缘故和为了我们的救赎，他（圣子）本体地联合了一个人性到他自己的本性中，并从一个女人出生。”⁽²⁴⁾；同样在《致奈斯多利的第三封信》中，他说：“我们说肉身没有被改变为天主性，不可言喻的天主性也没有进入人性。”⁽²⁵⁾而在圣济利录看来，“天主性”与“人性”经过圣言道成肉身后，成为“合一本性”。如前所述，他清楚地写道：“因此，我们说两个本性联合……但是联合之后，因为现在两个的区分被废除了，我们相信仅存在合一本性。”⁽²⁶⁾类似的观点也见于另外的书信，圣济利录写道：“奈斯多利的情况也是如此，因为圣言的本性是一个本性，肉身的本性是另一个，他用两个本性表明肉身与圣言的不同，但他不像我们一样承认本性联合。我们认为承认本性的联合就是承认一个基督及天主子及主，最后我们承认天主圣言道成肉身的合一本性。”⁽²⁷⁾我们清楚地看到，在圣济利录看来，“天主性”与“人性”在经过道成肉身后联合为“天主圣言道成肉身的合一本性”。因而，我们说，在亚历山大圣济利录思想中，“合一本性”即是两个本性合一。

然而，需要注意的是，“本性合一”并不是说“天主性”与“人性”会混淆或者改变，这一点不同于狭义的“一性论”。在一封书信中，圣济利录清楚地说明了这一点。他写道：“就像我说的那样，在他道成肉身的行动中，我们看到，他的两个本性以一种不可分离的联合结合在一起，没有混淆、没有改变。即使他的肉身成为天主的肉身，他的肉身仍然是肉身而不是神；同样地，即使圣言根据救恩工程让肉身成为自己的肉身，圣言仍然是天主而不是肉身。”⁽²⁸⁾亚历山大圣济利录在此清楚地表达了两层含义：一是圣言道成肉身后是“合一本性”，因而两个本性没有分离、没有分隔；二是在“合一本性”中“天主性”与“人性”仍然保持了原来的属性，因而两个本性没有混淆、没有改变。而这种两个本性关系的表述，如圣济利录自己所言，是“不可言喻、难以被理性所理解的”。但我们看到，圣济利录清楚地表达了“合一本性”不仅不是一个本性、单一本性的狭义“一性论”，而且与加采东大公会议信经坚持的“两性论”也具有内在一致性。

其次，“合一本体”即“本体合一”。如果对“本体”在亚历山大圣济利录思想中表达的含义没有准确的把握，他的“本体合一”是很难被理解的，因为“本体合一”也意味着两个本体，这不仅容易与“本性合一”相混响，而且与加采东大公会议信经中的“一个位格”（One Person）看似存在着矛盾或差异。但事实并非如此。如前所述，“本体”虽然指“独立个体”，但它指的是“在下面”的“支撑、立着”，表达的是将要被启示、还未被定义的状态。因而，圣济利录思想中“本体合一”更多是在

(24) Cyril of Alexandria, *Second Letter to Nestorius*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 40.

(25) Cyril of Alexandria, *Third Letter to Nestorius*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 83.

(26) Cyril of Alexandria, *A Letter of the same to Acacius*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 162.

(27) Cyril of Alexandria, *A Memorandum to Eulogius*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 186.

(28) Cyril of Alexandria, *A Letter to Succensus*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 193.

逻辑层面表达。我们看亚历山大圣济利录自己关于“本体合一”的表述。在《致奈斯多利的第二封信》中，他写道：“我们说，圣言按照本体和具有理性灵魂的肉体结合为一的时候，便以无可言喻、无法激悟的方式成为人，被称为人子。”⁽²⁹⁾稍晚的书信中也有：“它（身体）是灵魂自己的身体，帮助去使一个人的本体完整。”⁽³⁰⁾我们清楚地看到，在圣济利录的逻辑中，两个本体一个是“圣言”，另一个是“肉身”，且这个“肉身”带有完整的“理性灵魂”。然而，在圣济利录看来，这两个本体经过道成肉身联合为“合一本体”。这在他著名的“十二绝罚”中有清楚的表达。如第2条绝罚中他写道：“谁若不宣布，出自天主的圣言，按着本体与肉身结合了，且不宣布：基督和自己的肉身是一个，即同样的他同时是天主也是人；那么，这样的人，则应予以绝罚。”⁽³¹⁾接着第3条：“谁若在一个基督内，将两个本体在结合之后又分开，说他们只是按照尊严或权柄或主权结合的，而不是按照性体方面结合的；那么，这样的人，应予以绝罚。”⁽³²⁾在亚历山大圣济利录看来，两个本体联合后是“在一个基督内”不可分开的本体，即“合一本体”，他十分强调这个本体不能被分离。我们看到，对圣济利录来说，虽然他使用两个本体，但两个本体都是还为被启示、还未被定义的状态，而当圣言道成肉身后，只有不能被分离的“合一本体”，而此时这个已经被启示和定义的“合一本体”才能说与“位格”（Person）相关。如果说加采东大公会议信经中严格规定了耶稣基督是“一个位格”，那么我们看到，亚历山大圣济利录则十分强调在逻辑层面这“一个位格”形成的动态过程。

最后，“合一本性”与“合一本体”共同解释道成肉身事件。亚历山大圣济利录常将“合一本性”与“合一本体”关联使用，也或许正是这种原因，不少研究认为在圣济利录的思想中两者表达了相同的含义。但事实并非如此。我们看一些原文，在《致奈斯多利的第二封信》中，他写道：“为了我们的缘故和为了我们的救赎，他（圣子）本体地联合了一个人性到他自己的本性中，并从一个女人出生。在这行动中，据说他是从肉身出的。”⁽³³⁾在《驳斥狄奥多莱：为十二绝罚辩护》⁽³⁴⁾的书信中，他更清楚地写道：“结果是，我们相信本体的合一，我们相信圣言成为人并道成肉身，因此，我们恰当地称这种合一为本性的。”⁽³⁵⁾“然后，当他（狄奥多莱）听到我们说合一是本性的，也就是说它是真实的、没有变化的，并且本体的合一完全没有被混淆时，他试图扭曲我所说的意思，以至于看起来被错误地表达了”⁽³⁶⁾。我们看到，亚历山大圣济利录将“本体的合一”称为“本性的”，而圣言“本体地联合了一个人性到他自己的本性中”。这说明，在圣济利录看来，“本体的合一”是“本性的”，而“本性的合

(29) 此处由作者提供翻译，但参照了《公教会之信仰与伦理教义选集》的内容。见辅仁神学著作编译会Furen Shenxue Zhuzuo Bianyihui [Fu Jen Theological Publication Association]·“亚历山大的圣济利录致奈斯多利的第二封信”Cyril of Alexandria Zhi Nestorius De Dierfenxin [Second Letter to Nestorius]·《公教会之信仰与伦理教义选集》Gongjiaohui Zhi Xinyang Yu Lunli Jiaoyi Xuanji [DENZINGER Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum derebus fidei et morum]（台北Taipei：光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group]·2013）·122；亦见Cyril of Alexandria, *Second Letter to Nestorius*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 39.

(30) Cyril of Alexandria, *A Letter to Valerian*, trans. and ed., by John I. McEnerney, *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, 214.

(31) 此处由作者提供翻译，但参照了《公教会之信仰与伦理教义选集》的内容。见辅仁神学著作编译会Furen Shenxue Zhuzuo Bianyihui [Fu Jen Theological Publication Association]·“亚历山大的圣济利录致奈斯多利的第三封信”Cyril of Alexandria Zhi Nestorius De Disanfexin [Third Letter to Nestorius]·《公教会之信仰与伦理教义选集》Gongjiaohui Zhi Xinyang Yu Lunli Jiaoyi Xuanji [DENZINGER Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum derebus fidei et morum]（台北Taipei：光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group]·2013）·128；亦见Cyril of Alexandria, *Third Letter to Nestorius*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 90.

(32) 同上·Ibid.

(33) Cyril of Alexandria, *Second Letter to Nestorius*, in *St. Cyril of Alexandria: Letter 1-50*, trans. and ed., by John I. McEnerney (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 40.

(34) 这封信写于厄弗所大公会议前夕，旨在为《致奈斯多利的第三封信》中的十二绝罚辩护，随后在厄弗所大公会议上公开被宣读。

(35) Cyril of Alexandria, *A Defense of the Twelve Anathema against Theodoret*, trans. and ed., by Daniel King, *St. Cyril of Alexandria: Three Christological Treatises* (Washington: The Catholic University of America Press, 2014), 98.

(36) Ibid. p.98.

——“本体地”实现，“本性合一”通过“本体合一”得以表达。在圣济利录看来，“本体合一”与“本性合一”都指圣言道成肉身事件，但两者存在细微的差异，至少不能被等同或混淆。或许我们可以认为，在亚历山大圣济利录的思想中，“合一本体”侧重第一实体层面的联合，强调道成肉身事件“个体”的层面，而“合一本性”侧重第二实体层面的联合，强调人世救赎的普遍意义，两者是对道成肉身事件不同角度的表达，共同构成了一个整体。

我们知道，在加采东大公会议信经中，一个基督“是被宣布在两个性体内不混淆地、不变更地、不分开地、不可分开地结合的；此结合不除去两个性体的区分，反而两个性体的特征被保存，集合到一个位格（Prosopon）及一个自立体（Hypostasis）；这位独生子、天主、圣言、主耶稣基督，不是分开或分离的两个位格，而是合成的同一位”⁽³⁷⁾。我们看到，与加采东大公会议信经相比，一方面，虽然亚历山大的圣济利录使用“本性”，但他的“合一本性”中仍然保留了两个本性的完整性，没有混淆、没有改变，没有分离、没有分隔；另一方面，虽然他使用“本体”，但他的“本体合一”并不是两个位格联合。亚历山大圣济利录实际上强调了道成肉身事件在“本性”、“本体”、“位格”上的三重性。这告诉我们，亚历山大圣济利录的“合性论”思想实际上是不乏精准的。

三、“合性论”基督论深化对“加采东大公会议信经”的理解

加采东大公会议客观上造成了大公教会的第一次分裂，究其原因，不外乎非加采东教派坚持认为加采东大公会议未能完整接纳亚历山大圣济利录的基督论思想。因而，在20世纪的普世合一运动中，当非加采东教派的东方教会与加采东教派的东正教、罗马天主教在“合性论”中实现神学和解时，加采东大公会议被认为重申了厄弗所大公会议决议，⁽³⁸⁾而“合性论”被认为能够深化对加采东大公会议信经的理解。

加采东大公会议在修订信经时，确认了尼西亚大公会议和君士坦丁堡大公会议确立的信仰原则，认同亚历山大圣济利录致奈斯多利（Nestorius，386-451）及东方主教们的书信，接受罗马教会总主教良一世（Sanctus Leo，400-461）的书信《良一世第一卷书》，在基督内的两个本性上，它写道：“我们众人跟从了教父们一致同意，要宣布我们的主耶稣基督为同一个子：具有完全的天主性，具有完全的人性，真天主而又是真人，即具有理性的灵魂与身体的真人……同一个基督、独生子及主，祂是被宣布在两个性体内不混淆地、不变更地、不分开地、不可分开地结合的；此结合不除去性体的区别，反而两个性体的特征被保存，集合到一个位格（Person）及一个自立体（Hypostasis）。”⁽³⁹⁾我们看到，与加采东大公会议信经相比，完全的天主性、完全的人性，真天主而又是真人，两个本性内不混淆地、不变更地、不分开地、不可分开地结合，结合而不去除本性的区分，两个本性集合到一个位格等等，这些基本的神学原则也是亚历山大圣济利录的“合性论”思想中极力论证和维护的。同时，普世合一对话中也在

(37) 辅仁神学著作编译会Furen Shenxue Zhuzuo Bianyihui [Fu Jen Theological Publication Association]，“加采东大公会议的信经”Jiacaidong Dagong Huiyi De Xinjing [The Chalcedonian Definition of the Faith]，《公教会之信仰与伦理教义选集》Gongjiaohui Zhi Xinyang Yu Lunli Jiaoyi Xuanji [DENZINGER Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum derebus fidei et morum]（台北Taibei：光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group]，2013），148。

(38) “First Unofficial Consultation Agreed Statement,” in Christine Chaillot and Alexander Belopopky, eds., *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998), 48.

(39) 辅仁神学著作编译会Furen Shenxue Zhuzuo Bianyihui [Fu Jen Theological Publication Association]，“加采东大公会议的信经”Jiacaidong Dagong Huiyi De Xinjing [The Chalcedonian Definition of the Faith]，《公教会之信仰与伦理教义选集》Gongjiaohui Zhi Xinyang Yu Lunli Jiaoyi Xuanji [DENZINGER Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum derebus fidei et morum]（台北Taibei：光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group]，2013），147-148。

反覆重申这些基本的神学原则。(40)不仅如此,我们认为,“合性论”基督论思想还能够深化对加采东大公会议信经的理解,这种深化主要表现在以下方面:

一是如果说加采东大公会议信经侧重于定义道成肉身后耶稣基督所具有的属性与状态,“合性论”思想则表达出了道成肉身的动态过程。如前所述,“合性论”思想中包含着“本性”、“本体”和“位格”的三层次结构。在一个“位格”耶稣基督内,一方面,“天主性”与“人性”联合为“合一本性”;另一方面,“圣言”与“肉身”联合为“合一本体”,因而,道成肉身事件在时空中的动态性都在“合性论”中得以表达。而这种变化在普世合一运动的对话中也有充分的体现。例如,在词汇使用上普世对话继续强调“本性”、“本体”与“位格”之间的区分。一些声明中的表达如,“第二位格的一个永恒本体”(41)、“我们的教父并没有交替使用本性与本体,将其混为一谈”(42)。又如,普世对话中也强调“合一本性”与“合一本体”。一些表达如,“当我们谈论主耶稣基督的合一本体时,我们不是说在耶稣基督内‘天主性’与‘人性’集合在一起”(43)、“第二位格的一个永恒本体采纳了被创造的人性,并在行动中与他自己永恒的天主性联合”(44)等。

二是如果说加采东大公会议信经充分表达了一个“位格”内“天主性”与“人性”没有混淆、没有改变、没有分离、没有分隔的双重性,“合性论”思想则表达了道成肉身事件中“本性”与“本体”的另一种双重性,或者说“本性”与“本体”上的两个双重性。在“本性”上,“合一本性”是“天主性”与“人性”的联合,两者没有混淆、没有改变、没有分离、没有分隔。这个双重性是“不可言喻、难以被理性理解的”。在“本体”上,“合一本体”是“圣言”与理性灵魂的“肉身”的合一。同样,普世对话中对两个双重性的强调也十分清楚。一些声明如,“双方都说一个联合没有混淆、没有改变、没有分离、没有分隔,这四个副词属于我们共同的传统,双方都确信‘天主性’与‘人性’的动态永久性”(45)、“第二位格相同的本体,永恒出生于天主父,在最后的日子里成为人并从玛利亚出生,这是被我们坚信的在谦卑的采纳中本体合一的奥秘——神与人真正的联合”(46)。

四、“合性论”基督论对于汉语神学的启发

汉语神学是一个十分复杂的概念,包含着各种不同层面的含义。而本文指福音在中华文化土壤中深度扎根、实现基督教文化与中华文化创造性转化的过程。就这个意义而言,世界基督教是汉语神学建设的“序曲”。因而,“合性论”思想对于理解汉语神学、建设汉语神学都具有启发性意义。

首先,“合性论”思想是汉语神学建设中重要而容易被忽视的“序曲”之一。所谓“序曲”指动态的、平衡的、整体的世界基督教图景为汉语神学建设提供多样性与相似性并存的神学路线。以

(40) 1967年第二次非官方会议的共同宣言、1970年第三次非官方会议的结论摘要、1989年官方会议的联合声明等,都写到这些基本的神学原则。见“Second Unofficial Consultation Agreed Statement,”“Third Unofficial Consultation Summary of Conclusions,”“Agreed Statement of the Joint Commission,” in Christine Chaillot and Alexander Belopopsky, eds., *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998), 49, 51, 60.

(41) “Agreed Statement of the Joint Commission,” in Christine Chaillot and Alexander Belopopsky, eds., *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998), 60.

(42) Ibid, p.60.

(43) Ibid, p.60.

(44) Ibid, p.60.

(45) “Second Unofficial Consultation Agreed Statement,” in Christine Chaillot and Alexander Belopopsky, eds., *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998), 49.

(46) “Agreed Statement of the Joint Commission,” in Christine Chaillot and Alexander Belopopsky, eds., *Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998), 60.

基督论为例，我们看到，除了加采东大公会议信经表达的信仰之外，东方教会和东叙利亚教会（景教教会）也各具特色。众所周知，教会历史上，亚历山大利亚学派与安提阿学派之间存在长时间的神学辩论，两位代表性人物是亚历山大的圣济利录与经师狄奥多若（Theodore of Mopsuestia, 350-428），他们的神学思想分别奠定了后来东方教会与东叙利亚教会的神学基础。在基督论上，景教文献中用“戢隐真威、同人出世”来表达耶稣基督的“神性”与“人性”问题。“真威”指“神性”、“神威”，而“戢隐真威”则是指“将神性和神威隐藏起来”；“同人出世”指为了拯救世人，“三一分身、景尊弥施诃”披戴了人身成了世上的一个人。而景教的教义明显承自经师狄奥多若。我们知道，在554年的一次东方会议上，狄奥多若的《尼西亚信经评注》被确立为东叙利亚教会的权威文献。在狄奥多若参照的《尼西亚信经》中，“独生子”与“长子”的双重称谓被用来凸显耶稣基督的“天主性”和“人性”。⁽⁴⁷⁾而为了强调耶稣基督人性救赎的普遍意义，该信经采用了“披戴人身、同人出世”的表达，狄奥多若在《尼西亚信经评注》的第五讲里集中对此做了阐述。根据狄奥多若的理解，“披戴人身、同人出世”指独生子为了我们世人，为了救赎世人，而披戴人身、降生成人。狄奥多若的阐述参照了圣经中使徒保罗的《斐理伯书》2章6-11节的内容：“他虽具有天主的形体，并没有以自己与天主同等，为应当把持不舍的，却使自己空虚，取了奴仆的形体，与人相似，形状也一见如人；他贬抑自己，听命至死，且死在十字架上。为此，天主极其举扬他，赐给了他一个名字，超越其它所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一听到耶稣的名字，无不屈膝叩拜；一切唇舌无不认明耶稣基督是主，以光荣天主圣父。”（斐2:6-11）根据狄奥多若的评注，使徒保罗在此区分了“天主性”和“人性”，区分了天主的形象和奴仆的形象，区分了披戴者与披戴者。因而，“空虚”、“贬抑自己”指天主性的“隐藏”，而“取了奴仆的形象”指“披戴人身”甚或“披戴人性”。⁽⁴⁸⁾可以看到，与亚历山大圣济利录的“合性论”基督论相比，东叙利亚教会即景教教会的基督论实质上也隐含着“本性”、“本体”与“位格”的三层次结构，在本性上有“天主性”和“人性”，在本体上有“独生子”或“长子”披戴“人身”，而位格层面则是“景尊弥施诃”。而两个基督论显著的不同之处在于，“合性论”基督论侧重于“合一”，道成肉身后“天主性”和“人性”都保持了原有的状态和属性；而在东叙利亚教会的基督论中，道成肉身后“天主性”会“隐藏”，即“戢隐真威”。毫无疑问，亚历山大圣济利录的“合性论”基督论作为参照，有助于汉语神学对于东叙利亚教会、景教教义的理解；但更重要的是，“合性论”基督论、东叙利亚教会基督论、以及加采东大公会议信经表达的信仰，以动态的、平衡的、整体的方式共同构成了汉语神学建设的“序曲”，而前者往往容易被忽视。

其次，如果说“综合创新”可以作为汉语神学建设的基本路线，“合性论”思想作为“序曲”层面的“综合”外，在“创新”层面能够深化和丰富中华文化的“天人合一”思想。在传统中华文化中，天与人处处体现出和谐一体的关系。方东美（1899-1977）教授在自己的宇宙建筑图中，将这种和谐一体理解为宇宙最高深奥妙境界里的神有无穷的力量发散出来，向下贯注一切。⁽⁴⁹⁾而罗光总主教（1911-2004）将其解释为：“因为万物的生存，彼此相连，合成一个整个的宇宙。所以宇宙中所有的祇是生

(47) Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1933), 39, 144.

(48) Ibid., pp.65, 177。相关研究可参见朱东华Zhu Donghua, “尼西亚信经与景教神学”Nixiya Xinjing Yu Jingjiao Shexue [The Nicene Creed and Jingjiao Theology]·《道风：基督教文化评论》DaoFeng: Hanyu Jidujiao Wenhua Pinglun [LOGOS & PNEUMA Chinese Journal of Theology], No.47, (香港Hongkong: 道风书社Daofeng Shushe [Logos & Pneuma Press], 2017秋), 34-35。

(49) 方东美Fang Dongmei, “中国哲学对未来世界的影响”Zhongguo Zhexue Dui Weilai Shijie De Yingxiang [Effect of Chinese Philosophy on Future World]·《哲学与文化》(现代学苑第十一卷第三期) Zhexue Yu Wenhua [Philosophy and Culture 11], No.3, (台北Taipei: 光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group], 1973), 2-19。

命·宇宙变化的目的是为生命·宇宙整体的联系也是生命。”⁽⁵⁰⁾华人神学家张春申(1929-2015)将这种处处和谐一体的关系概括为“一体范畴”。在他看来,中华文化与基督宗教文化(圣经文化)的差异开始于表达神秘经验的“象征层次”⁽⁵¹⁾,中华文化在“一体范畴”中表达,而基督宗教文化在“位际范畴”中表达,因而他主张用“一体范畴”补充基督宗教文化中的“位际范畴”从而建立汉语神学。⁽⁵²⁾我们知道,张春申神父的“位际范畴”是对圣经中天主向人类启示时呈现出的“你——我”、“父——子”等“面对面”关系的概括。然而,我们发现,除了“位际范畴”外,基督宗教自身也十分强调“一体范畴”的表达方式,典型的代表便是亚历山大圣济利录的“合性论”思想。“合性论”思想在“本性”、“本体”和“位格”的三层次维度中,通过耶稣基督“合一本性”与“合一本体”的双重结构表达天主与人的和谐一体关系。就此而言,“合性论”思想能够深化和丰富“天人合一”思想。这种深化与丰富主要表现在以下几个层次。一是“合性论”思想在“本性”层面实现的救赎具有普遍性,这与方东美教授所言的神有无穷的力量贯注一切、罗光总主教主张的“生命”、“生生”有相似和相通之处;二是“合性论”思想在表达天人合一时十分强调“本体”的层面,它是“本性”层面合一的实现途径,“天主性”与“人性”的合一在“本体合一”中实现;三是“合性论”基督论还具有“位格”的层次,也就是实实在在的“一个位格”耶稣基督,天主与人的合一最终都体现在这“一个位格”之中,他是天与人交往的媒介。因而,在天与人关系的表达中,如果说中华文化是在平面中表达,那么或许我们可以认为,“合性论”思想将“天人合一”关系表达在三维的整体之中。因而,我们说,“合性论”思想能深化和丰富中国文化的“天人合一”思想。

综上所述,亚历山大圣济利录的“合性论”基督论思想在实现基督宗教不同教派间神学和解的同时,对汉语神学建设具有启发意义。一方面,“合性论”基督论作为参照,有助于深化对东叙利亚教会、景教教义的理解,是汉语神学建设中重要而容易被忽视的重要“序曲”之一;另一方面,“合性论”思想能够深化和丰富中华文化中的“天人合一”思想。因而,我们可以说,在基督宗教的中心从欧美转向世界的今天,“合性论”基督论思想应是汉语神学建设的应有之义。

(50) 罗光Luo Guang·“中国哲学的特性和精神” Zhongguo Zhexue De Texing He Jingshen [Characteristics and Spirits of Chinese Philosophy]·《哲学与文化》(现代学苑第十一卷第三期) Zhexue Yu Wenhua [Philosophy and Culture 11], No.3, (台北Taipei: 光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group],1973)·21。

(51) 张春申将宗教形成的一般解释表达在三个层次上:一是最基本的、不易说出来的“经验层次”;二是表达神秘经验的“象征层次”;三是将宗教中的经验、神话、礼仪统一的“制度层次”。见张春申Zhang Chunshen·“教会与救援” Jiaohui Yu Jiuyuan [Churches and Rescues]·《神学论集》 Shenxue Lunji [Collection of Theology of Fujen University], No.24, (台北Taipei: 光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group],1975夏)·284-287。

(52) 张春申Zhang Chunshen,“位际范畴的补充——中国神学的基本商榷”Weijifanchou De Buchong——Zhongguo Shenxue De Jiben Shangque [Supplement of Person Form: Discussion of Chinese Theology]·《神学论集》 Shenxue Lunji [Collection of Theology of Fujen University], No.32, (台北Taipei: 光启文化事业Guangqi Wenhua Shiye [Kuangchi Cultural Group],1977夏)·313-331。

English Title:

***Miaphysitism* in the Perspective of Ecumenism: Reinterpretation of St. Cyril of Alexandria's Christology**

Tan Zemin

Ph.D. candidate, Academy of Religion, Minzu University of China. Email:tan_zemin@163.com; Tel:8618872780107

Abstract: *Miaphysitism*, originating from the well-known phrase used by St Cyril of Alexandria, *mia physis (or mia hypostasis) tou Theou logou searkomene*, is most basic, central, and important conversations in the dialogue between the Oriental Churches, that is Non-Chalcedon Churches, and Chalcedon Churches under the Ecumenical Movement, and is the theological basis for theological reconciliation and reunification of the two sides after more than ten centuries of separation since the Council of Chalcedon. After investigating the meaning and usage of the key words “physis” and “hypostasis”, this article will analyze the basic connotations of *mia physis* (natural union) and *mia hypostasis*(hypostatic union) in detail, as well as the connection and distinction between them, and explore the reason of the theological reconciliation and reunification between the Oriental Churches and Chalcedon Churches. In the last part, this article will try to discuss the significance of *Miaphysitism* to Construction of Chinese theology.

Keywords: *Mia physis*, *Mia hypostasis*, The Chalcedonian Definition of the Faith, Chinese Theology

试析黑格尔宗教哲学中拜物教思想

An Analysis of Fetishism in Hegel's Philosophy of Religion

邓盼

(邓盼·深圳技术大学人文社会科学学院讲师;广东深圳518118)

摘要: 在黑格尔的宗教哲学体系中,拜物教被视作宗教的起点,它代表了自我意识的客体化开端。拜物教可分为直接巫术和间接巫术。黑格尔详细考察了代表直接巫术的非洲宗教和代表间接巫术的清代中国宗教。黑格尔揭示了清代中国间接巫术中皇帝祭天的结构,并用“度的宗教”来阐释了“天”和“道”所蕴含的道德性内涵。黑格尔拜物教思想一方面代表了哲学思想史中“物神崇拜”含义的高度集成化思考,另一方面,由于它囿于黑格尔精神哲学体系的框架之内,因此它具有“欧洲中心主义”强烈色彩的限制性。

关键词: 拜物教;巫术;精神;自我意识;辩证法

作者: 邓盼,德国慕尼黑大学哲学博士,深圳技术大学人文社会科学学院讲师,主要从事德国哲学、马克思主义哲学研究。电子邮件: dengpanphilosophy@gmail.com。电话: +8613908620699。

一、前言

在汉语中,“拜物教”(英语:fetishism,德语:Fetischismus)一词可以被翻译为“物神崇拜”、“拜物教”或“恋物情结”。这三个不同译法正好匹配了三种不同的理论语境:即拜物教的社会文化起源、马克思主义商品拜物教批判和当代精神分析学派中的拜物教思想。目前学界论述较多的是后两者。从“物神崇拜”这一理论语境出发则更多的是从马克思商品拜物教的角度回溯性地考察黑格尔的拜物教思想,而从“物神崇拜”的概念内涵和哲学思想史的角度出发系统研究黑格尔宗教思想中的拜物教问题则付之阙如。因此,本文一方面可以全面地展示黑格尔哲学关于拜物教的具体论述,另一方面则可以在“物神崇拜”的理论源头中寻找拜物教问题的发展脉络,从而为更好地理解费尔巴哈“人的本质”以及马克思“异化问题”和“商品拜物教”奠定基础。

“物神崇拜”概念内涵中的拜物教是指人的精神力量对自然的超越尝试和依赖性,这种超越和依赖是需要通过物质性的客体作为中介物。黑格尔将拜物教的“物神崇拜”含义整合到其宗教哲学体系内,并在其精神的展开方式中分阶段地实现自我意识的辩证法结构和人类历史客观知识的耦合。在黑格尔这里,拜物教代表着是精神哲学中的一个概念,它代表了自然宗教中的第一个阶段。

要完整地理解黑格尔的拜物教思想,就需要在黑格尔哲学体系的层层嵌套关系中还原拜物教思想的文献出处、中心思想以及论证有效性。因此,本文首先论述黑格尔精神哲学体系中自我意识的辩证结构之展开与人类历史的宗教发展形态之耦合问题。其次,笔者将系统性还原黑格尔关于非洲拜物教宗教和清代中国拜物教的相关论述。最后,笔者力图阐明黑格尔拜物教思想的固有内在局限。需要说明的是,黑格尔原著中涉及非洲和中国的相关论述材料来源是19世纪以前的非洲和中国历史、宗教和哲学等方面。为了与今日中国之世界相区分,本文将黑格尔叙述的中国统称为“清代中国”。

二、黑格尔哲学体系中的拜物教思想

数百年以来，拜物教作为“物神崇拜”这一概念内涵经历了文化的变迁：它首创于非洲大陆，但随后被信封基督教的欧洲人解读后再次反向输出到非洲大陆中去。因此，有必要先根据20世纪研究者的文化人类学研究成果来还原拜物教的“物神崇拜”这一概念内涵。然后，再从黑格尔的哲学体系进入，通过对精神哲学体系、法哲学体系和黑格尔宗教理论的层层剥解，直达黑格尔宗教哲学中对拜物教的理解。

（一）拜物教“物神崇拜”的概念内涵

从词源学和当代人类学的研究来看，拜物一词分别有以下含义：

1. 拜物与人工制造

当代人类学家威廉·皮埃兹（William Pietz）在“拜物”（葡萄牙语：feitiço，英语：fetish，德语：Fetisch）这一词的词源学演进史上做了翔实的分析。他认为，“fetisso”这个词来自拉丁文形容词“facticius”。词根“fact”则来自拉丁文的动词“facere”，即“制造”之意。与自然之物和“长成之物”（terrigenus）不同，“制造”之物主要是指一种人工制造的物品。这也是葡萄牙语“拜物”一词的（feitiço或feitçaria）的其中一种来历。⁽¹⁾

2. 拜物与守护

当代人类学家维亚特·麦克格非（Wyatt Macgaffey）则考察了西非班图族语言中“Nkisi”这个词中所蕴含的拜物含义：“Nkisi”指一些诸如面具、魔术般的形象的客体对象，而灵魂和祖先崇拜就住在里面。因此，“Nkisi”具备私人性、家庭性和公共性的三种不同空间性的特点。通过对“Nkisi”的拜物，班图族力图将事物所独有的生命规律进行看护和保存。⁽²⁾

3. 拜物与偶像批判

威廉·皮埃兹进一步认为，自16世纪始，在基督教神学的背景下，拜物逐渐与“偶像”（Idol，拉丁文Idolum，代表阴影，鬼魂，诸神和神像的含义）的含义一起使用：“偶像崇拜”（Idolatri）是指依照人类的意志所造之物，基督教神学将这些人造之物的本质视作虚假的。⁽³⁾基督教神学从根本上批判偶像崇拜，认为被崇拜的偶像本身不具有“神力”。

4. 拜物与文明的分级

1760年，查尔斯·德·布罗斯（Charles de Brosses）出版了题为《神性物恋的崇拜》（Du culte des dieux fétiches）一书。布罗斯在基督教理论框架内的将拜物的含义进一步扩展了：拜物可以指祖先崇拜、灵魂、个人的魔术或魔力、“物力论”（Dynamismus）、万物有灵及对图腾的信仰等。人们使用日常物质对象（自然之物或人工制造之物）的敬仰与膜拜是拜物的行为，而这些被顶礼膜拜的对象不是上帝，而是逝去的祖先。通过拜物，人们赋予了所拜之物一种超自然的力量。

(1) William Pietz, "The Problem of the Fetish, II The Origin of the Fetish," *RES: Anthropology and Aesthetics*, No. 13, (1987), 26-30.

(2) Wyatt MacGaffey, "Fetichism Revisted, Kongo "Nkisi" in Sociological Perspective," *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol.47, No.2, (1977), 172-173.

(3) William Pietz, "The Problem of the Fetish, II The Origin of the Fetish," *RES: Anthropology and Aesthetics*, No. 13, (1987), 26-30.

布霍斯在对物质客体进行拜物的原始民族和信仰有神论的民族之间划清了界限：使用日常物质对象进行拜物是一种沉沦的**原始社会意识**，而犹太教和基督教则是通过所谓“上帝”的启示从中脱离出来、获得独立的启蒙意识。布霍斯认为，在人类文明的初始阶段，一切民族都能获得真知。随后，相当多的民族却堕落到野蛮的状态之中，因为它们从事拜物的实践活动。这些落后的民族属于人类文明的过去时。正是在这个意义上，布霍斯将人类文明中各民族的发展阶段用拜物作为宗教发展阶段的开始、而基督教则作为宗教发展的终结来进行**阶梯型高低排序**。这种宗教发展阶段与拜物教实践相结合的思想影响了黑格尔的宗教哲学观。

(二) 拜物教问题之哲学前提：黑格尔哲学体系的架构及其展开

黑格尔在继承了布霍斯思想中拜物教思想的基础上，将拜物教“物神崇拜”的内涵作为世界历史中的初级宗教现象植入自己的宗教哲学体系之内。若是要研究黑格尔拜物教思想，那么就要穿透黑格尔精神哲学体系中的层层嵌套关系：从精神哲学体系到精神现象学，再到宗教哲学思想。

1. 黑格尔的哲学体系

根据黑格尔《哲学全书：第一部分》的说明，哲学科学可以分为三个部分：“I.逻辑学，研究自在自为的理念科学；II.自然哲学，研究他在的或异在的理念的科学；III.精神哲学，研究由他在返回到自身的理念。”⁽⁴⁾很多研究者仅将此三个部分作为黑格尔哲学的一个分类，但是并未对这三个部分的有机联系进行剖析。倘若将逻辑学作为绝对的普遍性、自然哲学作为特殊性以及精神哲学作为个体性，那么这三个部分就构成了辩证法结构。

当逻辑学成为精神哲学和自然哲学中介时，它就是精神和自然的绝对普遍之实体。但是，逻辑学的对象是思维的纯粹形式，而精神哲学的对象则是：第一、精神和心理学；第二、精神的实现；第三、精神的完成形式即艺术、宗教和哲学，它们分别对应主观精神、客观精神与绝对精神。依此可见，逻辑学的研究对象与精神哲学的研究对象并不兼容。倘若黑格尔想把逻辑学的纯粹思维形式运用于精神哲学范畴的推演之中，他需要满足两个条件。一是建立**概念与现实之间的耦合机制**：概念范畴形式与它在经验现实中的实现要相一致。二是**概念与现实的耦合需要在作为精神的主体意识中展开**。因此，黑格尔需在主观精神、客观精神或绝对精神中去寻求精神活动中概念与经验现实之耦合的对象化。

2. 精神现象学中的辩证法结构

先看耦合机制的第一点：概念范畴形式。该形式就是正题——反题——合题的逻辑学的辩证法结构。再看耦合机制的第二点：“人具备一种能思考的意识。人作为精神却复现他自己，为自己而存在，观照自己，认识自己，思考自己，只有通过这种灵动而又自为的存在，人才是精神。”⁽⁵⁾将第一点和第二点结合，便可以得到自我意识的辩证结构：“直接的意识”（*unmittelbare Bewusstsein*）是正题；反题是意识的“分裂”（*Entzweiung*）和“复现”（*Verdopplung*）；合题是意识活动的“自我回归”（*Sich-zurück-wenden*）。黑格尔举例道：一个小男孩将石头抛入水中，看着激起的水纹，“他看到自己活动的

(4) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel,《哲学全书：第1部分》Zhexue quanshu:diyibu bufen [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse]·梁志学Liang Zhixue译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe [People's Publishing House])·2002·51。

(5) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel,《美学(第1卷)》Meixue(diyijuan) [Vorlesung über die Ästhetik I]·贺麟He Lin译·(北京Beijing:商务印书馆Shangwu yinshuguan [The Commercial Press])·1996·38-39。

结果”。⁽⁶⁾与其说这是小孩的游戏，不如说这是一个有意识的行为：这是一个感性的实践活动。小男孩所拥有的精神力量和身体的能力得以被对象化并在直观中被保留下来。需要注意的是，小男孩的实践活动不是在欲望的实践中完成的。欲望总是要吞噬掉和消费掉客体对象之后才能让自我意识得到满足。⁽⁷⁾

《精神现象学》中的“主奴关系”就是这种劳动实践与欲望实践之对比的生动案例。在生与死的较量中，输者在死亡和奴隶之间选择了后者。于是，奴隶要服从主人的命令下从事改造自然的生产性工作。主人间接地享受着奴隶的劳动产品并将其消耗殆尽，因此，这是一种主人的欲望实践、而不是一种意识的复现及意识活动的自我回归。与之相反，奴隶的工作是欲望的延迟实现和延迟消失，他对工作对象的改造（否定）首先要在头脑中理论性的构思，然后才能转化为实践性的对象性形式。黑格尔认为，将主体与客体对立的**就是行动，就是意识的“自为存在”（Fürsichsein des Bewusstseins）**。意识行动就是自由，就是自我规定性。“这样一来，劳动意识就直观到那个独立的存在其实是它自己。”⁽⁸⁾

3. 宗教的分级

自我意识的理论活动之对象化和自我回归不仅仅存在于艺术、日常的主观思维、科学和哲学层面，而且也存在于宗教层面：“宗教科学是哲学中的一个科学，就这点而言，是以其他哲学学科为前提的，因而是某种结果。”⁽⁹⁾根据黑格尔的精神哲学体系，精神的完成形式即**艺术、宗教和哲学**。相较于艺术的对象是美学的**直观对象**，哲学是**理解性的思想**，宗教以“表象”（Vorstellung）作为媒介。黑格尔认为，宗教就是人的精神对有限的事物进行“自我扬弃”（das Sicherheben）之过程，从而实现摆脱自然的依赖性的同时向无限的上帝精神（理智）逐级接近。

黑格尔论述道，在“家长制”宗教和犹太人的宗教这里，国家和宗教是没有经过区分的、因而是同一的。黑格尔进一步认为，在东方世界，宗教和哲学也没有得到区分。根据黑格尔对布霍斯思想的继承和发展，他首先将非洲宗教认定为世界宗教的开端，并连同清代中国宗教一起放入了宗教的第一层，即自然宗教层面；宗教的第二层则属于犹太教的“崇高的宗教”、古希腊“美的宗教”以及古罗马的“目的或知性宗教”；宗教的第三层则是基督教的“绝对宗教”。⁽¹⁰⁾

在自然宗教层面，黑格尔将人定义为一种“直接性”（Unmittelbarkeit）的同时拥有感性的、自然的知识和愿望。作为人的精神活动之一的巫术则是比直接性更高的东西。黑格尔宗教哲学中自然宗教层面所探讨的是围绕着主体性展开的一对矛盾——自我意识和客体之间的矛盾关系。由此可见，主体精神的自由与客体性的扬弃进程则是区分自然宗教和精神个体性宗教的分水岭。

三、黑格尔宗教哲学中的非洲拜物教

黑格尔首先将非洲拜物教、即巫术视作自然宗教的开端：精神的客体化在这里开始，但尚未开始。非洲拜物教是一种直接巫术。黑格尔的《历史哲学》和《宗教哲学讲演录》中的文献来源主要依托于卡尔·

(6) 同上书，第39页。

(7) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel，《黑格尔著作集第3卷：精神现象学》Heidegger zhuzuoji dishanjuan:jingshen xianxiangxue [G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Band 3, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden], 先刚Xian Gang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])·2015·116。

(8) 同上书，第125页。

(9) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel，《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heidegger zhuzuoji dishilijuan:zongjiao zhexue jiangyanlu I [G.W.F. Hegel, Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]·燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])·2015·63。

(10) 黑格尔在《宗教哲学讲演录》中将宗教发展阶段与人生发展阶段作了对比，自然宗教仿佛就是人的儿童阶段，因为“儿童还处在意志和自然——既是其自身的自然，也是其周围的自然——之第一个、直接的统一之中。”参见同上书，第190页。

李特儿 (Karl Ritter) 从1817年开始出版的丛书《在自然的关系、人类历史中或普遍的比较地理学的民俗：作为物理和历史科学学习和授课的可靠基础》。(11)

(一) 非洲拜物教的特点

黑格尔将巫术定义为：“精神者是高于自然的力量；但这一精神者还没有作为精神存在，它只是人的个别的、偶然的、经验的自我意识。”(12)黑格尔进一步论述道：非洲人的性格典型是“完全野蛮和不驯的状态里的自然人。”(13)黑格尔认为，在非洲人这里，精神尚未在拜物教中脱离出来，主客体之关系尚停留在“双重的陌生性”之中。因此，黑格尔将非洲人的宗教定义为“自然宗教的第一个阶段：巫术之宗教”。非洲人的宗教观念具备以下三个特点：

1. 物神崇拜的偶像

黑格尔认为，非洲人将大量的自然对象和人工对象通过自行设计的方式进行物神崇拜。当遇到天灾人祸、世事变幻时，“物神是可以变更的，并降低为个人弄来某些东西的手段。”(14)而一些动物也被非洲人崇敬为神。

2. 巫术与力量

根据黑格尔对非洲人直接巫术的理解，非洲人笃信太阳、月亮、天空和海洋都拥有力量，并与人相对立。在此关系中，人与自然对象之间并未建立普遍的直观，而仅仅只是按照个体的需要与自然对象偶然性的显现状态来匹配直观中的理解和把握。个体的精神尚处在“他者的力量之中”。由此，黑格尔认定非洲人的直接巫术没有上升到精神性的普遍层面，它至多仅是有力量者的个别的、经验性的意识，施行巫术的个体与自然的力量仅是一种“敬奉与魔法的混合。”由此可见，在直接巫术这里，自我意识与客体的关系尚未成为精神性的扬弃关系，因此它尚停留在对自然的保持和陌生性状态之中。

3. 逝者的礼拜形式

非洲人相信，逝者会对在世之人有影响力。但是“逝者的力量也并不看作是高于活人的力量，因为一般活人支配着死人，并在逝者身上实行巫术。”(15)黑格尔认为，逝者的感性定在形式、比如骨骼是以不死

(11) Karl Ritter, Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen, Oder allgemeine, vergleichende Geografie: als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften / 1. Theil = Buch 1: Afrika, (Berlin, 1822), 1084ff. 该书作为德国大学在世界历史和地理方面的教科书广为传颂。截止至Karl Ritter逝世那年，即1859年，全书共有9卷，合计23册。将此书的出版年份与黑格尔的生平时间作对比可以发现，黑格尔在生前只是阅读了头两卷，即非洲卷和亚洲卷（亚洲卷仅包含了亚洲北部、东北部和亚洲高原部分）。

(12) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heiger zhuzuoji dishilijuan: zongjiao zhexue jiangyanlu [G.W.F Hegel, Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden] · 燕宏远 Yan Hongyuan、张国良 Zhang Guoliang 译 · (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House]) · 2015 · 205。

(13) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《历史哲学》Lishi zhexue [G.W.F Hegel, Philosophie der Geschichte, Band 12, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden] · 王造时 Wang Zaoshi 译 · (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan · [The Commercial Press]) · 1978 · 135-136 · 译文有改动。

(14) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heiger zhuzuoji dishilijuan: zongjiao zhexue jiangyanlu [G.W.F Hegel, Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden] · 燕宏远 Yan Hongyuan、张国良 Zhang Guoliang 译 · (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House]) · 2015 · 218。

(15) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《历史哲学》Lishi zhexue [G.W.F Hegel, Philosophie der Geschichte, Band 12, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden] · 王造时 Wang Zaoshi 译 · (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan · [The Commercial Press]) · 1978 · 139 · 译文有改动。

的形式被敬奉的。在对逝者的骨骼施行巫术的过程中，人们通过回忆、保留其表象的形式“还原”逝者生前的客观性存在。因此，黑格尔批判道：“所以对死者的敬奉，还十分微弱，具有偶然的内容；它是一种力量，但却是一种微弱的力量。”⁽¹⁶⁾

(二) 两种巫术

黑格尔如此定义巫术中的主要规定：“巫术就是通过意志、自我意识，以直接控制自然，精神则是优于自然的某种东西。”⁽¹⁷⁾在黑格尔解读非洲拜物教的过程中，黑格尔进一步区分了两种巫术：“直接巫术”（direkte Zauberei）和“间接巫术”（indirekte Zauberei）。在直接巫术这里，外在的客体（比如魔幻般的衣服或有麻醉效用的饮料）就是巫术本身；而在间接巫术里的自我意识“不再是直接自我意识，不再是直接自我意识之内令人满意的东西，而是自我意识在他者中，借助一他者，通过一他者来获得自己的满足。”⁽¹⁸⁾也就是说，在间接巫术这里，巫师作法，并企图通过一物来感应另一物。这就产生了主体的意志与中介之物的关系问题。

黑格尔批判道：一方面，在间接巫术的施行中，尽管在主体的意志和中介客体之间存在着多种多样的关系，主体的意志与中介之物的关系是一种任意的状态、绝对偶然性。另一方面，巫师自身却通过超自然的力量（尽管这种力量是间接性的力量）从有限的自然物中解放出来、并获得了某种程度上的自由。这为意识的进一步分裂奠定了基础。

直接巫术和间接巫术的区别可以通过下图1得以清晰化的展示。如下图1所示，在直接巫术这里，巫师与客体直接建立起关联。与之相反，在间接巫术这里，通过物神崇拜仪式，巫师首先建立起人与外在客体的关联；其次，巫师祈求通过对客体1的“作法”间接地影响客体2。

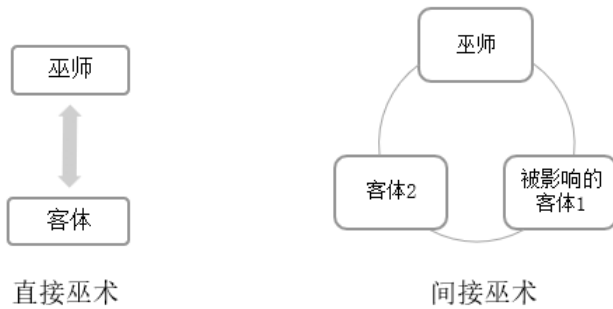


图1 直接巫术和间接巫术的区别

与直接巫术中局限于个体的自我意识不同，在间接巫术这里，意识在自身中进行了分裂：神被把握为绝对的威力和意志的无能为力的意识。了解巫术思想意识的人、即巫师成为了威力的所有者，他代表了精神性的环节。与此相反，不了解巫术思想意识的人、即民众成为了有限者和偶然者。

(16) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel ·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heiger zhuzuoji dishiliujuan:zongjiao zhexue jiangyanlu I[G.W.F Hegel,Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]，燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译，(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])，2015·220。

(17) 同上书，第209页。

(18) 同上书，第212页。

四、黑格尔宗教哲学中的清代中国拜物教

黑格尔在间接巫术这里看到了自由的精神囿于自然的规定性之中的矛盾性以及个体精神分裂为绝对威力和偶然性的特点。在清代中国宗教这里，间接巫术的基本结构则是围绕着威力所有者“皇帝”和自然的规定性“天”作为基础之间展开。

黑格尔认为，间接巫术是“精神者所行使的一个抽象的原则”，它是流行于亚洲（清代中国和蒙古）的一种常见拜物教形式。⁽¹⁹⁾黑格尔的清代中国拜物教解读立足于法国学者雷慕沙⁽²⁰⁾以及近代儒家文化与基督教文化的交锋碰撞的历史。⁽²¹⁾根据黑格尔对清代中国宗教的解读，在参与间接巫术个体的角度来看，间接巫术的施行者则是“拥有威力者，”即皇帝；另一方面则是屈服于威力者，即民众。从间接巫术中被施以巫术的客观对象的角度看来，“实体被了解为本质存在的范围，被了解为度（das Maß）；度被看作自在自为的存在者、无变化者，而天、天国，是这种自在自为存在者的客观直观。”⁽²²⁾换言之，间接巫术的施行者与客观性的存在、即天和道之间存在着感应关系，施行者企图将这种感应关系推导到屈服于威力者、即民众身上。随着巫术在清代中国向君主制扩展，清代中国拜物教集中出现在封建君主制的祭天仪式之中。

（一）祭天仪式

首先需考察参与祭天仪式的个体与客观对象之总体性关系。在考察清代中国宗教时，黑格尔十分谨慎地区分了国家宗教与私人宗教。国家宗教就是基于“家长制”模式的宗教，它的根基是祖先崇拜的家庭等级秩序。在该等级秩序的最高位就是皇帝。在“礼仪之争”的史料基础上，初步掌握了清代中国“天子”代行“四祭”的仪式知识的黑格尔从清代中国的封建君主制的“家长制”特征出发，详细地阐释了清代中国皇帝祭天的拜物教结构：在自然宗教中，祭天的行为就是将天作为自然之物进行顶礼膜拜的同时，透过人的主观意识，将天作为精神性的自然之物来理解和崇敬。从这个意义说来，自然宗教已经是属于精神层面的宗教，它展示的不仅仅是自然之天，毋宁说是“精神之天”。但是该“精神之天”仍然囿于自然的特征，停留于自然和精神之对立状态。

黑格尔进一步总结了清代中国宗教中的人与天的关系：人与自然之天处于交互关系之中。人被天所支配的同时也掌控着天。这种掌控的方法就是在自然界发生洪涝、干旱等灾害时进行合乎规律的人工

(19) 同上书，第214页。

(20) 19世纪20年代，黑格尔受到了法国学者库赞（Victor Cousin，1792-1867）以及他的老师雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat，1788-1832）创建“汉语和鞑靼-满语语言与文学”讲席影响后，详细地阅读了雷慕沙的中国佛教和道教的研究成果（诸如《汉文简要》、《汉文启蒙》、尤其是《老子生平与观点研究》等）。这促使黑格尔在柏林大学授课后期逐渐改变了授课前期时将中国宗教、即儒释道三家笼统地归入“自然宗教”的定势，转而将儒家作为清代中国宗教之起点的同时揭示清代中国国家族式国家的拜物教结构。参见李慧Li Hui：“欧洲第一位“专业汉学家”雷慕沙” Ouzhou diyiwei zhuan ye hanxuejia leimusha【Europe's first “professional Sinologist” Rémusat】·《国际汉学》Guojihaxue【International Sinology】·No.1·(2015)。

(21) “礼仪之争”（Rites Controversy）始于利玛窦时期并一直延伸到罗马教皇克莱芒十一世颁布的敕令。清代中国“礼仪之争”的核心矛盾是清代中国信众在信奉基督教的同时仍然保持着祭祖的习俗——而儒家的祖先崇拜只具备伦理——道德的含义，它并不具备宗教意义上“敬拜上帝”的含义。1715年，随着罗马教廷将儒家的祭祖礼仪、满族人信奉的萨满教礼仪列入禁止之列，这引发了康熙帝和乾隆帝的反制。随后，天主教在清代中国的传播被官方严令禁止。关于“礼仪之争”在1715年克莱芒十一世发布敕令的前后历史关联阐释，参见李天纲Li Tiangang，《中国礼仪之争：历史、文献和意义》Zhongguo liyi zhizheng:Lishi wenxian heyiyi[The Debate over Rites Controversy in China: History, Literature, and Significance]·(北京Beijing：中国人民大学出版社Zhongguo renmin daxue chubanshe[China Renmin University Press])·2019。

(22) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Heigeer zhuzuoji dishilujuan:zongjiao zhexue jiangyanlu [G.W.F Hegel, Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]·燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])·2015·212。

调控来实现的。而皇帝祭天，仅是作为代理人和巫师；而天则是公正的自然和人类行为的统治者。黑格尔批判道，纵然事物之间的变化发生在中介的自然对象之中，但是祭天的主要结构则是依赖巫师的主观意志的。巫师可以任意选择中介的自然对象，因为“手段和效果之间的关系没有被认清”。^[(23)]黑格尔认为，这会导致除了天以外，任意的事物都会对人的命运造成影响。个体所面临的是中介对象的偶然性和杂多性，它将使巫术的对象成为无限的形式，从而最终导致陷入盲信和抽象。

从这一点看来，在巫师和客体中介之间施行巫术的关系中，清代中国的人与天的关系并未从根本上超越直接巫术的范畴。只有在自我意识分裂成绝对威力的掌握者和无能为力意识时，间接巫术的拜物教结构才显现出来。

(二) 清代中国拜物教的结构

其次，需考察施行间接巫术的皇帝与被施行巫术的民众之间的维度。通过下图，可以说明清代中国皇帝祭天仪式中拜物教的结构：

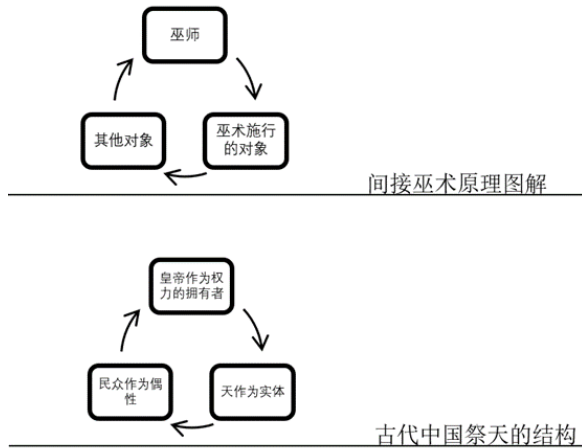


图2 间接巫术及其在清代中国的应用

从图2：间接巫术原理图解及其在清代中国的应用、即祭天的结构中可以看出，意识在间接巫术中一分为二：首先是皇帝作为权力的拥有者代表了本质的威力之意识；其次是民众作为偶性代表了直接意志的虚弱无力。^[(24)]在间接巫术的实践过程中，由于权力的拥有者只能意识到威力的高位，但是又无法给予威力之高位进一步的规定，这将导致精神性的环节不能作为自由、而顶多作为一个人对力量的规定被意识到。黑格尔因此推断道：个体的、经验的人倘若仅作为最高的意识被承认，那么这种最高的意识就会从巫术进一步扩展到封建君主专制的架构之中。于是，宗教哲学的规定和法哲学的论证在这里合一了：东方世界曾经或现在意识到，只有一个人是自由的。^[(25)]而民众则是有限的和偶然的，因为它们作为参与祭天的“其他个体”，并未意识到具体的祭天内容，因此不能获得具体的规定。因此，民众停留在抽象性和否定性之中。

(23) 同上书，第213页。

(24) 同上书，第224页。

(25) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Band 12, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976), 134.

黑格尔批判道：皇帝祭天地思想意识是精神性的，他本应当是自由的意识，但是另一方面皇帝却将精神性的力量赋予自然之物，由于该思想意识要在自然的特殊性中得到把握和验证，因此在感性的有限之物和精神之间是不兼容的、甚至是矛盾的。黑格尔将这种拜物教称作“感性的麻醉”：即个体感性而抽象的意识被作为最高的存在来设定。

（三）“度的宗教”

最后需考察间接巫术中客观对象的本质性内涵。既然黑格尔将客观对象定义为：“本质存在的范围，作为尺度被意识”，因此中国宗教也被称为“度的宗教”（Maß der Religion）。在清代中国宗教里，天和道，这两者是不变的本质。因此，天和道，是黑格尔宗教哲学在“度的宗教”中考察的核心概念内涵。

1.天的本质

在传统中国文化中，天就是最高的意识表象：天就是自然和人类的行为之上正义的统治者。黑格尔批判道：“天是整个未规定的、抽象的普遍性，是心理的和道德的一般关系整个未规定的总和。”⁽²⁶⁾核心问题是：在清代中国宗教里，天究竟是自然的本质还是精神的本质？黑格尔的回答是：在清代中国人的观念里，天并没有规定性，它是以“空”的方式来被思考的；以至于“人们将上帝视作大地和天空的统治者来崇拜，大地和天空是单一的，永恒的，有效的，正义的，也是反馈善和幸福的，也是会惩罚恶行和犯罪的。”⁽²⁷⁾也就是说，在拜物教祭天仪式上，倘若能将**道德和正确的礼仪行为**导入到巫师的主观意志之中时，天会以一种抽象的方式起作用。

黑格尔认为，清代中国人相信死者的灵魂能够生活在天上，这些灵魂被看作是自然循环的主人或是被成为“神”（黑格尔这里对应的德文词是Genien）。皇帝也要管理这些“神”并将他们纳入到官职体系之中。于是在这里，天不再统治自然，而是皇帝统治万事万物，并把自己超越于天的地位之上。

在天上，并不存在一个相对于地球之上独立自主的世界。尘世之人都臣服于皇帝之统治，皇帝以确定的方式来执行完整的**代理权**。当普遍的力量、即天，作为自然和人类行为之上的正义统治者，与人类的直接存在、即皇帝一起被思考的话，皇帝在这个意义上就是天子。通过祭礼，天子感恩上苍，恩泽天下百姓。综上所述，在祭礼中拜物教的结构是**天——皇帝——民众**，而在日常的国家生活中则是**皇帝——天——民众**的结构。事实上，通过拜物教的方式，皇帝在实际层面管理了自然的事物及自然的力量。

2.道的本质

既然清代中国宗教即以天为规定的“度的宗教”，那么“度的宗教”还涉及“道”（Vernunft·Tao）。与“天”不同，“道”不是实体抽象的规定，而是实体的造型，“它可以被抽象地把握，而且它是对自然和人类精神的规定，是它们的意志和理性的法则。”⁽²⁸⁾黑格尔认为，清代中国的全部哲学和科学都是由这种度（度在黑格尔逻辑学里的规定是：确定的质量与限定的数量的合题）发展而来的。而一些简

(26) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Hegeer zhuzuoji dishilijuan:zongjiao zhexue jiangyanlu I[G.W.F Hegel,Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]·燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])·2015·238。

(27) G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der der Weltgeschichte, Berlin 1822/23*, Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996), 157.

(28) 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel·《黑格尔著作集第16卷：宗教哲学讲演录I》Hegeer zhuzuoji dishilijuan:zongjiao zhexue jiangyanlu I[G.W.F Hegel,Philosophie der Religion, Band 16, G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden]·燕宏远Yan Hongyuan、张国良Zhang Guoliang译·(北京Beijing:人民出版社Renmin chubanshe[People's Publishing House])·2015,238。译文有改动。

单的范畴，如卦，它由笔画组成，就是属于尺度里的范畴。在卦象内，“—”代表阳，用“- -”代表阴，用三个这样的符号上下交叠，组成八种形式，叫做八卦。阴阳学说和五行学说交叠进行。五行学说则是指金、木、水、火、土。黑格尔认为，五行学说对人的行为起到了规范的作用：最高的行为规范是孩子与父母之间的行为准则，其次是与祖先的行为准则，再次是对皇帝言听计从的行为准则，最后是兄弟姐妹之间以及与他人之间的行为准则。

3. 天和道的道德性内涵

黑格尔认为，清代中国人将尺度的规定与世界上的行为准则结合在一起，这就是中华民族的理性基础。天和皇帝的真实关系是：首先，天被以“天道”的形式诠释，然后被皇帝所确认。其次，由于皇帝扮演了确认之人的角色，他是天子也是维持天道之人。为了维持天道，皇帝通过间接巫术的方式献祭，因为人们相信义务的达成对于福祉的祈求同样重要的。因此，祭天在这里具备了道德的含义。因此，清代中国的宗教因此也可以被称为**道德的宗教**。而天既不是自然的本质，也不是精神的本质。天没有规定性，它是抽象的。但是度的实现只能通过皇帝，一个“生动的人”的祭天，但却是一种外在的方式来实现。

尽管清代中国宗教是自然宗教，但是它已经从直接的自然性中超越出来并能在文明中克服巫术的迷信。黑格尔认为，除了天与皇帝祭天在道德关系层面的联结之外，热衷于回归内心和抽象纯粹思维的道家学说迈向了更高的本质：“**意识回归自身**，要求意识在自身中沉思冥想，这就是**道家**。”^[(29)]黑格尔批判道，道之规定只是停留在道本身、而并不能在与主体的结合中产生。换句话说，道家学说停留在“三位一体”的抽象之中，精神哲学中的自我意识辩证法结构并不能在此学说中展开。与其说黑格尔对道家的批判范式是基于对“道”的抽象性基础展开批判，不如说黑格尔是在隐晦地批判斯宾诺莎实体哲学的基础上批判道家的“道”。对于黑格尔来说，实体即主体，只有在自我意识的分裂、复现中才能实现自我意识与客观对象的结合，从而形成精神性的上升运动。

(四) 黑格尔拜物教思想的固有局限

或许也可以向黑格尔提问：从道家学说的内部性出发，黑格尔从自我意识的辩证法结构上理解道家学说是否也是对道家学说的一种局限和偏读？黑格尔似乎在这里也遇到了解释学的圆圈问题。

黑格尔的错误在于他不能正确理解清代中国国家概念、宗教形式以及人民的真实存在方式。黑格尔出于欧洲传统的“普遍精神”是与清代中国的思维意识格格不入的。对黑格尔的批判不仅仅是反对黑格尔对于清代中国的理解范式，而更在于反对整个欧洲对清代中国的错误解读范式。

1. 反对欧洲中心主义

欧洲的启蒙时代崇尚理性，但是这种具有“欧洲中心主义”的理性却带有强烈的“追求自由”之笃信。在黑格尔的时代，德国学者泰纳曼（Wilhelm Gottlieb Tennemann）在他的12卷本《哲学史》（Geschichte der Philosophie）中将“哲学和政治自由诞生于古希腊”和“东方专制主义”作为西方哲学优于东方哲学的核心特征为黑格尔等一批启蒙哲学家背书。^[(30)]泰纳曼开创了德法哲学史的一种“理性”的书写方

(29) 同上书，第243页。

(30) 参见程艾蓝 Anne Cheng·刘婷Liu Ting, “雷慕沙与黑格尔：19世纪欧洲的汉学与哲学” leimusha yu heiger: shijiu shiji ouzhoude hanxue hezhexue·【Rémusat and Hegel: Sinology and Philosophy in 19th century Europe】，《国际汉学》Guojihaxue【International Sinology】No.4 (2016)。威廉·哥特里布·泰纳曼 Wilhelm Gottlieb Tennemann的著作全名为Grundriss der Geschichte der Philosophie: für den akademischen Unterricht, hrsg. von Amadeus Wendt (Leipzig: Barth, 1816)。仅在黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，黑格尔就提到了泰纳曼51次之多。

式：西方哲学发源自古希腊，它的研究对象是理性的科学，它让人摆脱宗教的迷信束缚，从而进入到自由的认知之中。而泰纳曼则将古希腊哲学与东方哲学按照自由与专制的方式对立起来。深受泰纳曼影响的黑格尔，自然在哲学史的书写方式上遵循了时代的惯有模式。

2. 黑格尔哲学体系的内在封闭性

对于黑格尔哲学来说，自我意识的辩证结构之具体化展开需要在人类历史的过往形态中进行耦合。于是，黑格尔需要将人类历史发展中的知识形态与自我意识辩证结构进行选择性的比对，这才能为人类历史的阶梯型发展形态提供匹配型。这样的做法却导致新的知识被黑格尔排除在哲学体系之外了：黑格尔的精神哲学体系必须要预设不在范畴体系内的陌生范畴，才能接纳新的知识。笔者想对黑格尔提问：黑格尔的哲学体系可以将现代中国合乎理性地融入吗？黑格尔囿于精神哲学和唯心辩证法的层面来考察包括拜物教问题的一切社会学、民俗学、心理学等问题，这也导致他将拜物教思想在社会学、民俗学、心理学等道路上进一步拓展的可能性彻底封死了。哲学体系的开放性与预设性，这不仅是对黑格尔哲学体系，而是对每一个哲学家的哲学体系来说永恒的问题之所在。

五、结语

黑格尔的拜物教思想主要继承自法国人类学家布霍斯关于物神崇拜的相关论述。物神崇拜主要是指人有限的精神通过客体对象的中介所具有的超验力量。由于黑格尔自我意识辩证法的结构需要在人类的客观知识中得到具体化，黑格尔将拜物教作为宗教的发展环节纳入了宗教哲学的阶梯型体系。因此，拜物教是黑格尔宗教哲学体系发展环节的第一步。

非洲拜物教主要展开方式是直接巫术；与之相反，清代中国宗教代表的是间接巫术。在间接巫术这里，意识在自身中进行了分裂：绝对的威力以及无能为力的意识是巫术中的两种力量。由此，黑格尔确定了清代中国巫术中的祭祀结构和日常生活结构：祭祀的拜物教结构是天——皇帝——民众，日常生活则是皇帝——天——民众的结构。与此同时，中国宗教也被黑格尔称之为“度的宗教”。天和道，作为“度的宗教”的核心概念，它们代表的是抽象的规定和道德原则。黑格尔认为，天和道反映了清代中国宗教一种从自然性中超越出来的精神尝试，但是由于它们未能在自我意识的辩证法结构中展开，因此未能形成精神性的上升运动。对于黑格尔来说，欧洲中心主义和哲学体系的封闭性是黑格尔哲学所需要面临的重大问题。

English Title:

An Analysis of Fetishism in Hegel's Philosophy of Religion

Deng Pan

Lecturer, Faculty of Humanities and Social Sciences, Shenzhen University of Technology, Shenzhen 518118, Guangdong Province, China.
Email: dengpanphilosophy@gmail.com. Tel: 139-0862-0699

Abstract: In Hegel's system of religious philosophy, fetishism is considered religion's starting point, representing the beginning of the objectification of self-consciousness. Fetish can be subdivided into direct and indirect witchcraft. Hegel analyzes in detail the African religions representing plain witchcraft and the Chinese religions of the Qing dynasty representing indirect witchcraft. Hegel revealed the structure of the emperor's sacrifice to heaven in Chinese indirect mysticism in the Qing Dynasty and used the "religion of degree" to explain the moral connotation of "Tian" and "Dao." On the one hand, Hegel's fetishism represents a very integrated reflection on the significance of "fetish worship" in the history of philosophical thought. On the other hand, because it is confined within the methodological framework of Hegel's spiritual, intelligent system, it has the boundaries of an innovative design with an intense color of "Eurocentrism."

Keywords: Fetishism; Witchcraft; Spirit; Self-Consciousness; Dialectics

实践神学

与中西教会和社会

**Practical Theology and Sino-Western
Views on Church and Society**

Buddhism Initial Dissemination in China: a study of the cross-cultural communication strategies⁽¹⁾

Shaofeng GUAN, Gongrang CHENG

(Shanghai University)

Jing TAO

(Sydney University)

Abstract: This study examines the versions of Buddhism Initial Dissemination in China. Chinese and foreign scholars focused on the time, path and truth or fiction of this issue from the perspective of documentation, history and phonology. As a unique model of foreign religious culture localization, the version research of Buddhism Initial Dissemination in China was ignored. According to this study, the version development of the topic, as communication textual content, is expressive of the gradual maturity and evolution of communication strategies in the process of Buddhism Chinization, localization in China. The universal significance of this study is that the discrimination of Buddhism communication strategies provides reference and guidance for Intercultural Communication Strategy.

Keywords: Buddhism, chinization, initial dissemination, intercultural communication

Author: Shaofeng Guan, School of Arts, Shanghai University, Address: Room 316 Xingjian Building, No.788 Guangzhong Road, Shanghai, China, Telephone: 13166134119, Email: shawnguan@yeah.net

I. Modern research achievements on “Buddhism Initial Dissemination in China”

Chinese and foreign scholars have been concerning and studying the exact time and path of Buddhism’s introduction to China. The earliest extant version of this story, “the Emperor Ming Di Dreamed about Buddha in Eastern Han Dynasty”, is attributed to the book *The Theory of Reason and Ignorance*, written in the early years of Three Kingdoms by Mou Zi, who was born in late Eastern Han Dynasty. In addition to the later era including Three Kingdoms, Western Jin, Eastern Jin, Southern, Northern, Sui and Tang Dynasties, there were nine scholars who had provided eleven datable versions with practical basis for verification, as is illustrated in Exhibition I.

Meanwhile, there were too many other doctrines that try to draw wrong conclusions by false analogy to be mentioned. In the history, there seemed to be no other theory of Buddhism Initial Dissemination in China put forward since Tang Dynasty. Until the end of Qing Dynasty and the beginning of Republic of China, when the modern study of Buddhism started, this problem has been an influential subject again due to the adoption of new research methods. Among all the versions, two more famous ones should be mentioned as representatives of these theories. One is “Introduced through the Sea Routes in the Emperor Wu Di Period in Western Han Dynasty” proposed by Mr. Liang Qi-chao and other scholars, and “Indirect Introduction in Eastern Han Dynasty” by professor Ji Xian-lin.

(1) This paper is a phased achievement of the major project of the National Social Science Foundation, “Study of Buddhist Communion History along the Belt and Road” (Project No.: 19ZDA239). 本文系国家社科基金重大项目“‘一带一路’佛教交流史”(项目编号: 19ZDA239)阶段性成果。

The authenticity of those versions has been the core proposition in the scope of study for both the scholars at home and abroad. European and American sinologists, as well as Chinese Han Buddhism scholars, have conducted this research focusing on various aspects, reviewing different historical materials and adopting research methods. Apart from the thirteen versions mentioned above, there are also legends connecting obviously irrelevant factors together, such as “Fo Tu-cheng notified Emperor Shi Hu to discover the site of the Ashoka Temple”, “Yao Lve’s uncle found a silver plaque containing Buddha bone” and so on. These statements are neither credible nor indicating the exact time of initial dissemination, so they are not included in this article. At present, the academics is more convinced by the version “Buddhism Scriptures Passed by Yi Cun in the Emperor Ai Di Period in Western Han Dynasty”, which is cited from “Records of Three Kingdoms” in *A brief history of Wei Guo*, written personally by Wei Shou. However, the Buddhist scholars recognize the emperor dreaming about Buddha version most, which was raised earliest (in the early years of Three Kingdoms and late Eastern Han Dynasty) but introduced latest among all the theories.

Modern scholars, such as Liang Qi-chao, applied traditional research methods combining with recent archaeological discoveries, in order to trace the path and time of Buddhism’s initial dissemination into China. This investigation method was jointly adopted by the Buddhist historiography, demonstrated in Tang Yong-tong’s argumentation in *The History of Buddhism from Han to Northern Dynasty*, and Du Ji-wen’s research in *The History of Chinese Buddhism*. Another way is to infer the route and time of Buddhism introduction through the phonological phenomena during the translation of Buddhist classics, which is showed in Ji Xian-lin’s study in *Fu Tu and Buddha, Further research on Fu Tu and Buddha*, and Fang Han-wen’s “Saman, Shamans and Sramana: A New Interpretation of Buddhism’s Initial Dissemination into China”⁽²⁾.

II. The study on the emergence and evolution of the doctrines of “Buddhism Initial Dissemination in China”

Liang Qi-chao and Ji Xian-lin were representatives of modern and contemporary scholars who studied Buddhism in China. Their researches were based on the historical evidence of the path and time of introduction. In fact, the various doctrines of dissemination were put forward in certain historical periods, and they are created not only for academic or documentary purpose, but also with other specific aims. “Most of the legends involve a clear publicity role: telling the story of Buddhism’s successful entry into the palace, the rapid conversion of the Chinese emperors, or stating that Buddhism has already existed in Han Dynasty. All the versions contributed to the prestige of the Sangha.”⁽³⁾ (Xu Li-he 2003) Therefore, the scholars could analyze the background and significance of various doctrines, and summarize important information, such as communication strategies of Buddhism communication, through the study on the existence and evolution instead of academic investigation on the authenticity on Buddhism.

(2) 方汉文Fang Hanwen,《萨满、姜门与沙门:佛教入华时间新释》Saman、xianmen he shamen:fojiao ruhua shijian xinshi[Saman, Shamans and Sramana: A New Interpretation of Buddhism's Initial Dissemination into China],《中国文化研究》Zhongguo wenhua yanjiu[Chinese Culture Study],No.1,(北京Beijing:《中国文化研究》编辑部Zhongguo wenhua yanjiu bianjibu[Editorial Department of Chinese Culture Study],2004),125。

(3) 许理和Erik Zürcher,《佛教征服中国》Fojiao zhengfu zhongguo[The Buddhist Conquest of China],李四龙Li Silong译,(江苏Jiangsu:江苏人民出版社Jiangsu renmin chubanshe[Jiangsu People's Publishing House],2003),23。

(I) Evolution of the identities of the authors who put forward the doctrine

Despite of the two doctrines proposed by modern scholars, among the eleven Buddhist-introduction doctrines, six were provided by four Buddhists, and the other five were from three scholars and two Taoist priests (or wizards). The earliest introduction of these doctrines can be traced back to the “Three Emperors and Five Sovereigns” period, while the latest is “Dream about Buddha” in Eastern Han Dynasty, which differs by thousands of years.

Since the doctrine was put forward, no points from Buddhists has been introduced during Eastern Jin Dynasty, and all the theories were from Confucian doctors, scholars, Taoists, and wizards. This may be because that the introduction of Buddhism was too early for the Buddhists to develop the idea of writing their own history; local academic forces, Confucianism and Taoism, had the power of history revision and discourse, which was a hard thing to do for Buddhism at the time; Buddhism had not threatened Confucianism and Taoism at the time. As national cultural authorities, Confucianism and Taoism adopted a more friendly method of using Buddhism to explain and strengthen its own doctrines or actively reconcile the two cultures.

“Dream about Buddha” is a representative of the theories at the time, cited from *the Theory of Reason and Ignorance* (Eastern Han Dynasty), has been well recognized by Buddhism scholars. Mou Zi was the author of this Buddhist introduction doctrine and a Confucian scholar who had studied of Buddhism thoroughly. He indicated that local Confucianism was the first audience of Buddhism’s introduction into China. (Buddhists in India regarded other doctrines as theories that depart from the purpose of Buddhism. According to this, Confucianism is one of them, even Confucianism is “Brahmanism in China” at that time in terms of its status.) When the emperor died in the sixth year of the Dong Ping period of Eastern Han Dynasty (189 AD), the world fell into chaos. This was when Mou Zi escaped to Vietnam with his mother, and returned to their hometown Cang Wu (now Wu Zhou, Guang Xi Province) to get married at the age of twenty-six. Because “the world is disturbing, and it is the wrong time to express oneself,” he insisted on not being in the government, and devoted himself to studying Buddhism and *Lao Zi*. Many people(non-Buddhist) thought that believing in Buddhism is against the domestic cultural authority, so Mou Zi wrote *the Theory of Reason and Ignorance* to respond to the various arguments and misunderstanding. In the book, Mou Zi mentioned the initial dissemination:

In ancient times, Emperor Xiaoming Di dreamed of a magical person, with the sun glowing on his body, flying in front of the hall, and the emperor admired such a person very much. The next day, the emperor asked the ministers, “Which god is this?” A knowledgeable man named Fu Yi said, “I heard that in Tian Zhu, there is a person who reaches the realm of unity with the Tao called Buddha. They fly in the sky, and they will glow, so they are probably God.” At this time, the emperor understood, he sent twelve people including the messenger Zhang Ye, the chief of the guards Qin Jing, and an incomer of sinologist Wang Zun to write forty-two Buddhist scriptures in Central Asia. The scriptures were hidden in the fourteenth Lantai Stone Room. At that time, the emperor also built a Buddhist temple outside South Yong Men in Luoyang City, painted a lot of crowds on the wall, circling the tower three times, and also built Buddha statues on the Qingliangtai of the South Palace and Kaiyang City Gate. When the Emperor Ming was still alive, he was about to build his own tomb, so he named it after “Xian Jie”, which means expressing one’s own moral principle, and built a Buddha statue there.⁽⁴⁾

(4) 牟子Mou Zi, 《牟子理惑论》Mou Zi lihuo lun[Master Mou’s Treatise Dispelling Doubts],僧祐Sengyou编:《弘明集》Hongming Ji[The Anthology of Hong Ming],(北京Beijing:中华书局Zhonghua Shuju[China Publishing House],2011),47。

There have always been different opinions on the authenticity of *the Theory of Reason and Ignorance*. Scholars such as Liang Qi-chao in modern times considered it to be a fake book⁽⁵⁾, while Tang Yong-tong and others thought that this book was a real one⁽⁶⁾, and it was indeed a work of late Han Dynasty.

Mou Zi's life reveals a typical process of Chinese Confucian scholars learning about Buddhism: he studied Confucianism in the early years and laid a solid academic and theoretical foundation for further study; then, he found that it is the wrong time to express oneself, so he escaped the career path of a Confucian scholar, or lived alone, even pretending to be a fool due to political and situational reasons; in the end, he volunteered to be a monk, or took a Taoist monk practice. Since then, Buddhism had become a refuge or a spiritual harbour away from politics for Chinese Confucian scholars, frustrated officials, and even several emperors (in the legend), regardless of whether they were genuinely interested in Buddhism or pretended to be. Mou Zi is also a model of a communication object who was transformed into a subject. He accepted Buddhism out of his own academic thinking and logical judgment, instead of superstition. *Theory of Reason and Ignorance* states,

“At that time, the Emperor Ling Di died, and the whole society was chaotic. Only Jiaozhou was safer. Foreigners studying immortality without food from the north have all gone there. Then, there were many scholars, and Mou Zi usually used the contents of the Five Classics to ask them. Even Taoist wizards did not dare to answer his, and there was a large academic gap between Mou Zi and them. Although Mu Zi was actively studying Buddhism and learning Lao Zi, he still believed that the Buddha was much more sacred than the four masters(Yao, Shun, Zhou Gong and Confucius).”

Mou Zi's practice of explaining Buddhism through Confucianism and Taoism from his own experience was conducive to the spread of Buddhism. It is this transformation that allows Buddhism to be known by more people in a short time like a virus. *Theory of Reason and Ignorance* explains Mou Zi's conversion process:

“Many people in the world often criticize Buddhism, believing that it has betrayed the Chinese classics. I wanted to argue with them, but this is against the teachings; I wanted to keep silent, but I couldn't. So, I wrote a book to quote the words of the sage saint to correctly answer everyone's confusion, and named it *Mou Zi's Theory of Reason and Ignorance*.”

To find a balance between trying to justify and keeping silent, Mou Zi completed such a conversion.

From the Northern and Southern Dynasties to the Sui and Tang Dynasties, almost all the doctrines of Buddhism introduction were put forward by Buddhist monks, Taoism wizards, or scholars who are familiar with Buddhism (mentioned by Professor Xu Li-he as "scholar Buddhism"⁽⁷⁾). Buddhism has expanded dramatically during

(5) 梁启超Liang Qichao,《佛教之初输入》附录三《牟子理惑论辨伪》Fojiao zhi chushuru, fulu 3, Mouzi lihun lun [The Initial Dissemination of Buddhism, Appendix III, Mou Zi's Theory of Perplexity and Falsification],《梁启超中国佛学研究史》Liang Qichao Zhongguo fojiao yanjiu shi [The History of Chinese Buddhism Studies], (吉林Jilin:吉林出版集团股份有限公司Jilin chubun jituan gufen youxian gongsi [Jilin Publish Group], 2017), 29。

(6) 汤用彤Tang Yongtong,《汉魏两晋南北朝佛教史》Hanwei liangjin nanbeichao fojiao shi [The History of Buddhism from Han to Northern Dynasty], (北京Beijing:商务印书馆Shangwu yinshu guan [The Commercial Press], 2017), 61。

(7) 许理和Erik Zürcher,《佛教征服中国》Fojiao zhengfu zhongguo [The Buddhist Conquest of China], 李四龙Li Silong译, (江苏Jiangsu:江苏人民出版社Jiangsu renmin chubanshe [Jiangsu People's Publishing House], 2003), 6。

this period, not only starting actively writing its own history, but also consciously incorporating communication strategies into these Buddhist or historical works. Obviously, these doctrines are contrary to the simpler features of the those before Eastern Jin Dynasty:

- (1) they began to compete for the traditional discourse power of Confucianism and Taoism. They generally refused that Lao Zi had educated the surrounding minorities, and brought forward the time when Buddhism was introduced to China or the Chinese people heard of Buddhism ahead of the Lao Zi and Confucius periods, varying from “Three Emperors and Five Sovereigns “ period, Western Zhou Dynasty, Emperor Qin Shi-huang period, and Spring and Autumn;
- (2) they not only incorporated the Chinese ruling class into the Buddhist doctrine, but also added some plot such as “Buddhism first met difficulties and then was accepted”. Emperors or kings either bowed down directly, or showed contempt or resistance in the beginning and then believed and accepted Buddhism after receiving miracles or warnings;
- (3) they integrated the consciousness of competition with Confucianism and Taoism, which appeared to be letting Confucian officials (even Confucian founder Confucius and a royal family member Liu Xiang) praise Buddhism, or solving problems that Taoist wizards (such as Taoist master Dong-fang Shuo) could not solve. This seemed to have become a typical ceremony for Buddhism to spread in China.

As for why new Buddhist doctrines did not occur in China after the Sui and Tang dynasties, we suppose the reason is the localization of Buddhism. Also, it had gradually become the Chinese’s own way of cultural expression. Since then, the Chinese, especially the Buddhists, are no longer enthusiastic about judging the initial introduction, and no longer make up for cultural self-distrust by discussing or fabricating the “history” of Buddhism’s dissemination. Buddhism scholars as well as non- Buddhism ones are more concerned about the origin and basis of Chinese sectarian Buddhism. For example, Shen Hui wrote *Nan Sect’s Theory on Right and Wrong* to discuss the systemic issues of the Chan sect. The new debate over who initiated the Chinese sect is far more realistic and utilitarian than emphasizing the initial introduction.

(II) Evolution of the nature of the doctrines

Buddhism was in a disadvantaged position before Eastern Jin Dynasty, so it adopted a communication strategy that relied on Confucianism and Taoism. It also tacitly accepted Confucianism opinions, such as the theory that Lao Zi had educated the surrounding minorities. Despite that fact that the theories of Buddhism introduction are exaggerated to some degree, they are based on more objective speculation and hearsay (or that less exaggerated ones). “Buddhism Scriptures Passed by Yi Cun in the Emperor Ai Di Period in Western Han Dynasty” is a complete description of the scene of an academic exchange. Although “Dream about Buddha” mentioned the inspiration of a dream to the emperor, it is still relatively simple and unpretentious. “Introduced in the Yan Zhao Wang Period of Warring States” involved the magic of the monks from the west. *The Compilation of Previous Records*, written by Wang Jia in Eastern Jin Dynasty, states,

In the seventh year of Emperor Yan Zhao Wang (AD 305), India sent came to worship. There was a wizard named Shi Luo, who is 130 years old. They brought the tin and bottles, and said that it had

been five years since they started in their country before reaching the capital of Yan State. He is very good at magic, and put ten layers of floating slaughter on his hand, which was three-feet-high. . . . He blew the floating slaughter on his finger and it flew into the clouds. (8)

The current version of the book was edited by Xiao Qi in Liang Dynasty. This is far before Buddhism was spread throughout China since it was not even in north-western India during Warring States Period, let alone China(9). The work is a collection of ancient Chinese mythical novels including the stories of the ancient generations from Eastern Jin Dynasty, such as the ancient Pao Xi and Shen Nong, among which many of the ancient history are ridiculous and grotesque myths. There are also disloyal legends advocating gods and magic heard from unreliable sources before Wei Guo in Han dynasty, which are not contained in the official history. The mythical legends are contained in the *Compilation of Previous Records*, which indicates the strategy of relying on the identity of wizard in the early transmission of Buddhism to China.

After entering Southern Dynasty, the initial dissemination of Buddhism was regarded as mythology. “Liu Xiang’s Discover of Buddhism Scriptures” implies that people can become immortals through believing in Buddhism and conducting practice of the Dharma as those believing in Taoism do. “Eighteen Saints Brought Buddhism scriptures to China” even adds the plot of the emperor being punished by miracles. These doctrines were fresh, magical, and even horrible to ordinary people. Judging the development level of science and technology at the time, it was indeed a wise communication strategy.

“Liu Xiang Discovered Buddhism Scriptures” compares learning Buddhism with Taoism. This theory was originally from Zong Bing(2011)’s *The Theory of Ming Buddha* in Liu Song period, “Liu Xiang’s *The Biography of the Immortals* stated that Buddhist scriptures recorded 74 people had become immortals.” (10) *A New Account of the Tales of the World* also state *The Biography of the Immortals*, “Liu Xiang’s *The Biography of the Immortals* recorded that, ‘among the hundred schools of thought in history, there were a total of 146 people who passed the examination and became immortals, and Buddhist scriptures involved 74 of them.’”(11) According to this, many scholars believe that the Buddhist scriptures were discovered before Liu Xiang examining the book. Therefore, the Buddhist scriptures had already existed in Han Dynasty before Emperor Cheng Di.

Biography of the Immortals is China’s first systematic narrative biography that promotes beliefs in Taoist immortals. But there are controversies around the specific time when the book was finished and the author. Ge Hong first pointed out that the author was Liu Xiang in *Preamble of the Biography of the Immortals* in Eastern Jin Dynasty.(12) However, *Han Shu Yi Wen Zhi* cited Liu Xiang’s works such as “Shuo Yuan”, ”Xin Xu”, and “Biography of the Heroic Women”, instead of *Biography of the Immortals*. In Ming Dynasty, Hu Ying-lin inspected Liu Xiang’s books in Han Dynasty and argued that he had written sixty-seven books including “Shuo Yuan”, “Xin Xu”, “Shi

(8) 汤用彤Tang Yongtong,《汉魏两晋南北朝佛教史》Hanwei liangjin nanbeichao fojiao shi[The History of Buddhism from Han to Northern Ming],(北京Beijing:商务印书馆Shangwu yinshu guan[The Commercial Press],2017),6。

(9) 封立Feng Li,《东晋著名小说家王嘉与〈拾遗记〉》Dongjin zhuming xiaoshuojia wangjia yu shiyiji[The famous Eastern Jin Novelist Wang Jia and The Compilation of Previous Records],《甘肃教育》Gansu Jiaoyu[Gansu Education],No.2,(甘肃Gansu:甘肃教育出版社Gansu jiaoyu chubanshe[Gansu Education Press],2013),2

(10) 宗炳Zong Bing,《明佛论》Mingfo lun[The Theory of Ming Buddha],僧祐Sengyou编:《弘明集》Hongming Ji[The Anthology of Hong Ming],(北京Beijing:中华书局Zhonghua shuju[China Publishing House],2011),161。

(11) 汤用彤Tang Yongtong,《汉魏两晋南北朝佛教史》Hanwei liangjin nanbeichao fojiao shi[The History of Buddhism from Han to Northern Ming],(北京Beijing:商务印书馆Shangwu yinshu guan[The Commercial Press],2017),14。

(12) 葛洪Ge Hong,《神仙传校释》Shenxian zhuan jiaoshi[Notes and Corrections on Biography of the Immortals],胡守为Hu Shouwei校释,(北京Beijing:中华书局Zhonghua shuju[China Publishing House],2010),1。

Shuo” and “Biography of the Heroic Women”. Similarly, *Biography of the Immortals* is excluded. Hu⁽¹³⁾ believed that “the book was written by people between Three Kingdom and Sui Dynasty, so it is a fake. “ In Song Dynasty, Chen Zhen-sun proposed in *Zhizhai Content Explanation* that the book is not written by Liu Xiang because the text is different from those in the Western Han Dynasty, but the story of Zheng Jiao-fu’s encountering with two women-immortals has been used as allusion in Cao Zhi’s work “the Goddess of the Luo”. This is the proof of the fact that it couldn’t be written in a late dynasty. Other scholars believe that Liu Xiang is the author of *Biography of the Immortals* without doubt. For instance, Lu Xun⁽¹⁴⁾ supposed in *A Brief History of Chinese Novels* that most of the existing Han novels are hypocritical, only Liu Xiang’s *Biography of the Immortals* is true.” Liu Xiang (circa 77 to 6 BC) was the fourth-generation grandson of the King Chu Wang, Liu Jiao, brother of the Emperor Han Gao Zu of Han Dynasty. He was also an official, bibliographer, and writer of Western Han Dynasty. The book mainly records the important deeds and the process of becoming immortals of ancient and Xia, Shang, Zhou, Qin and Han Dynasties. His work created a precedent for the biography of the immortals and a more complete immortal pedigree. Such a book had a profound impact on the future generations in its idea of novels on the subject of the immortals, the meaningful literary motif, creative thinking, and thought of the immortals. However, the version survived today was collected by the Taoist masterpiece *Tao Collection* that only contains the deeds of 72 Taoist immortals such as Chi Song-zi. The other Buddhist immortals mentioned by *the Theory of the Ming Buddha* and *A New Account of the Tales of the World* are missing.

Liu Xiang was a scholar from the royal family. He became the Guanglu scholar in the Emperor Cheng Di period in Western Han Dynasty, and he was responsible for examining the books of the government, representing the knowledgeable Confucianists and authoritative experts. The fact that the doctrine of Buddhism introduction was put forward by Liu Xiang can not only enhance the reliability due to Liu’s authoritative identity, but also proved its academic nature. When today’s scholars pay attention to the doctrine itself, they will find that its formulation includes a strong and positive dissemination content. *The Biography of the Immortals* describes 146 immortals, of which 74 are involved in the Buddhist scriptures. The fact implies that: First, Liu Xiang, who lived in Western Han Dynasty, has already read the Buddhist scriptures in the library of the government, so the introduction of Buddhism may be earlier than this period of time; Secondly, the Buddhist scriptures was able to record 74 immortals, indicating that the number is estimated to be considerable; Third, the immortals of Buddhism accounted for more than half of the immortals at that time; Fourth, the immortals of Buddhism were equally important as other Chinese immortals.

Through such strong and positive communication contents, we can feel the strong intention of Buddhism to communicate and strategy. First, through learning about Buddhism, the ultimate ideal of the ancient Chinese people, becoming immortals, can be realized, and the quality as well as abilities is as good as those learning Taoism. Secondly, its success rate is obviously higher than the local counterpart Taoism. Then, both the practice of becoming immortal through Buddhism and others such as Taoism has been officially affirmed. Although this affirmation does not come from the official history, Liu Xiang’s “the Biography of the Immortals” had setup the first Chinese immortal pedigree, which is also the official authority of the immortals. Finally, from the part of

(13) 胡应麟Hu Yinglin,《少室山房笔丛·四部正讹下》Shaoshishanfang bicong sibuzhengexia[Articles Written in the Shaoshi Mountain-the Second Part of Si Bu Zheng E],(北京Beijing:中华书局Zhonghua shuju[China Publishing House],1958),417。

(14) 鲁迅Lu Xun,《中国小说的历史的变迁》Zhongguo xiaoshuo de lishi de bianqian[The History of Chinese Novels],《鲁迅全集》第九卷 Lu Xun quanji di jiu juan[No.9 The Articles by Lu Xun],(北京Beijing:人民文学出版社Renmin wenxue chubanshe[People’s Literature Publishing House],1981),305。

Taoist immortals passed down from “the Biography of the Immortals”, the immortals include the great celebrities such as Huang Di and Lao Zi who had great influence in China, whether official or private. Therefore, although the names of Buddhist immortals in *the Biography of the Immortals* kept inaccessible, it is obvious that Buddhist immortals have the same status as the great local people.

Both *the Biography of the Immortals* and *A New Account of the Tales of the World* were written during the Liu Song period in Southern Dynasty. Since Buddhism had first been introduced to China in the Liu Song period, Buddhism achieved extremely successful communication effects by adopting such strategies: pretending to be a Taoist immortal, presenting magics, taking advantage of Taoism belief, and stating that the Chinese could also become immortals through believing in Buddhism.

(III) *The “two-side prompt” from opinion leaders: From invoking to punishment*

“In the scope of communication, people who are active in interpersonal networks and often provide information, opinions or suggestions and exert personal influence on others are called” opinion leaders.”⁽¹⁵⁾ Opinion leaders are often the emperors of a country in the feudal society in China. Buddhism has good historical consciousness and adopted the dissemination strategy of “it will be difficult to establish its own regulations without relying on the country’s emperors”. It also has put the strategy into practice, and quietly integrated this into the theories of “Buddhism Initial Dissemination in China”. “Dream about Buddha” is a typical ritual of that. The emperor dreamed of supernatural phenomena such as gods, and it was interpreted as Buddhism by a knowledgeable person. This ritual is more than useful in China: the emperor must be broad-minded, but he didn’t know why he dreamed about or saw something magical. Then he asked about it, the phenomenon was interpreted by a scholar or official on behalf of the official Buddhism authority, even involved Buddhist thoughts and ideas. This process not only has officially recognized academic authority, but also represents the highest level of secular authority. It is beneficial for Buddhism to spread with the embodiment of the communication strategy of “depending on the kingship” of communication, which is very for this purpose.

“Eighteen Saints Brought Buddhism scriptures” was no longer satisfied with the probation or persuasion of the emperor in the “Dream about Buddha”, and added the “two-side prompt” plot of punishment for disrespecting the Buddha. No matter whether such claims are true or not, the purpose of their dissemination is clear. Therefore, “Eighteen Saints Brought Buddhism scriptures” can be thought to be an enhanced version. The Emperor Ming Di first experienced the miracles in his dream and then actively sought Dharma; while the Emperor Qin Shi-huang sent the monks who travelled thousands of miles to spread the Buddhist thoughts into to prison, which provoked the miracles, and then he was “frightened and shocked, he kowtowed and apologized to them”. Although the miracles appeared at different time, they exerted the same effect on spreading Buddhism.

The record that Qin Shi-huang bowed his head to the Buddha after receiving the warning miracle may be related to the tragic experience of Fei Chang-fang as a monk in Han Dynasty. Emperor Yu-wen Yong of Northern Zhou Dynasty began the anti-Buddhism campaign, which was the second time in the history that the emperor personally launched such a national campaign. During the movement, monks were forced to return to the custom and temple property was forfeited. During Sui and Tang dynasties, the ruler changed the attitude of destroy Buddhism in Northern Zhou Dynasty, and Han Buddhism developed rapidly at that time. Therefore, Fei Chang-

(15) 郭庆光Guo Qinguang, 《传播学概论》Chuanboxue gailun [Introduction to Communication], (北京Beijing: 中国人民大学出版社Zhongguo renmin daxue chubanshe [China Renmin University Press], 1999), 189。

fang, who experienced anti-Buddha first and “developing Buddhism” later, could genuinely identify the ruler’s attitude towards Buddha well. In fact, such stories of educating the ruler to support Buddha through miracles had already existed, such as *the Stories of the Great Sangha*, written by Hui Jiao. In the book, the article “Buddhist Kang Seng-hui in Wei Wu Jianye Jianchu Temple” states the punishment on the Emperor of Wu Guo, Sun Hao, during Three Kingdoms period.

“Sun Hao told people to put the golden Buddha statue in an unclean place, pour it with human dung, and laugh at the Buddha with the ministers for fun. Then, Sun Hao’s body was swollen suddenly, and his genitals was sore. He shouted very loudly due to the pain. After following the instructions from the maid who respected Buddha, Sun Hao washed the golden statue more than ten times with incense soup, burned incense to confess her guilt, and asked the monk Kang Seng-hui to taught Buddhism thoughts and received the five precepts, then he was cured after ten days.”⁽¹⁶⁾

“Eighteen Saints Brought Buddhism scriptures” reflects the strategy of Buddhism’s spread in China:

- First, it determined at an early stage the communication strategy that the emperors and kings were the main audience;
- Second, it dared to take violent and poisonous measures the audience were as respected as emperors of the countries.

Furthermore, the more aggressive and cruel the rulers were, the more terrifying the measures were chosen, which meant to counteract one toxin with another.

III. The selection of Buddhist communication and cross-cultural communication strategies

The dissemination strategy of Han Buddhism refers to the guidelines and methodologies formulated by the communication system of Buddhism in order to achieve the goals depending on the development of the society. The evolution of the theories reflects the strategies in different historical periods. “Judging from the cultural perspective, nowadays the world is in a coexistence and common development era for multi-culture.”⁽¹⁷⁾ The two problems have become major issues for the soft power of a country: how to interpret your own culture in the process of cross-cultural communication well, and how to gain recognition and development in the exchange and collision of heterogeneous cultures. The dissemination of Buddhism in China is a successful example of cross-cultural communication. Therefore, the study of the theories can lay a solid foundation for the research on cross-cultural communication strategy, which is also of practical significance.

(16) 释慧皎Shi Huijiao, 《魏吴建业建初寺康僧会》Weiwu jianye jianchusi kangsenghui [Buddhist Kang Seng-hui in Wei Wu Jianye Jianchu Temple], 《梁高僧传》Liang gaoseng zhuan [The Biography of Eminent Monks in Liang Dynasty], (陕西Shanxi: 陕西出版集团Shanxi chuban jituan [Shanxi Publish Group], 2014), 24 °

(17) 李贵森Li Guisen, 《宗教文化的传播与接收》Zongjiao wenhua de chuanbo yu jieshou [The Communication and Acceptance of Religious Cultures], 《现代传播》Xiandai chuanbo [Modern Communication], No. 7, (北京Beijing: 《现代传播》编辑部Xiandai chuanbo bianjibu [Editorial Department of Modern Communication], 2011), 21 °

(I) *Improving the breadth and depth of cross-cultural communication through the “opinion leaders”*

One of the most obvious characteristics of Buddhism communication strategy is “relying on the emperor of the target country”, so the most common mean is to depend on the emperor. There are several examples: Ming Di’s dream about Buddha; the Emperor Wu Di of Han Dynasty worshipping a Buddha statue in the theory of “Buddhism had been Introduced before Wu Di Period in Western Han Dynasty”; Qin Shi Huang met the magic created by Buddha in the “Eighteen Saints Brought Buddhism scriptures”. All the theories reflect that Buddhism transmission had attached great importance to the spread of secular regime leaders.

Ming Di’s practice after dreaming of Buddha is a model of emperors or countries to support Buddhism:

- First, a group of official envoys and academic authorities such as Confucian scholars, who were experts of the five Confucian classics, was dispatched by the emperor to the west to seek Buddhism. What’s more, the head of the royal guard (Yulin Langzhong) was responsible for their security, which indicated the high specifications;
- Second, the Buddhist classic Forty-two Chapters of Scriptures was obtained and carefully preserved, such as “being hidden in the fourteenth room in the Lantai Stone Room (a royal library)”;
- Third, the official funded for the construction of stupas and statues;
- Fourth, the Buddha images were drawn in the royal tomb.

This official support of Buddhism had been imitated by the rulers of successive dynasties, and it had become a tradition for later rulers. *The Theory of Reason and Ignorance* mentions that “ At that time, the country was strong and the people were peaceful. Other countries wanted to learn from us, and the trend of learning about Buddhism started from then.”

This description implied twofold communication effects. First of all, it is ambiguous whether “ the country was strong and the people were peaceful” is the result or the reason for the spread of Buddhism. But this version indicated that it was because the Emperor Ming Di sent officials to the west to seek Buddhism, treat the Buddhist scriptures carefully, “built Buddhist temples”, “draw Buddha images” and “also do this on the royal tomb” that the country prospered. This opinion further strengthened the value of Buddhism dissemination. Secondly, another effect of Buddhism transmission-” *other countries wanted to learn from us, and the trend of learning about Buddhism started from then.*” Buddhism was transmitted through the powerful China to “Yuan Yi “(the other savage tribes in the distance) again. Under the circumstance, China had become an advocator of Buddhism, and Chinese Buddhists as well as rulers were given another mission that they should spread the ideas of Buddhism to more regions and people.

According to various theories of Buddhism communication, the main audiences include emperors, doctors, and scholars. This strategy reflects the emphasis put on the “opinion leaders” in practice. “Mass communication does not directly ‘flow’ to the general audience, but passes through the opinion leaders, which follows the process of ‘mass communication-opinion leaders-the general audience’.”⁽¹⁸⁾ In cross-cultural communication, focusing on “opinion leaders” will be more effective because they usually play a role in promoting or hindering the effect of mass communication.

(18) 郭庆光Guo Qinguang, 《传播学概论》Chuanboxue gailun[Introduction to Communication], (北京Beijing: 中国人民大学出版社Zhongguo renmin daxue chubanshe [China Renmin University Press], 1999), 178 .

It is crucial for cross-cultural communication to give full play to the influence on “opinion leaders”, who can make the content of communication more accessible, more diffuse, and more acceptable, which is the “megaphone” of the mass media organizations. In the modern urban society, they are mainly “single type”, which means that as long as a person is proficient in a particular field or has good reputation in the surroundings, the one can be an “opinion leader” in the area. There are two key points in improving the breadth and depth of cross-cultural communication: sorting out as well as identifying the important “opinion leaders” from the communication audiences and fully exerting their influence.

(II) Eliminating conflicts and confrontations arising from intercultural communication through interaction with indigenous cultures

“Cultural Interaction and Transformation Theory” is a new communication theory proposed by scholars of cultural research in recent years. It believes that cultural conflicts and confrontations are inevitable.⁽¹⁹⁾ The famous German sociologist Simmel also believes that people of different cultural backgrounds are strangers.⁽²⁰⁾ People always have instinctive suspicion and resistance to strangers and strange cultures, because those from different cultural backgrounds are more or less ethnocentric. They regard their own culture as the centre based on which to evaluate the value of other cultures, and usually consider that their own culture is superior to others.⁽²¹⁾ One of the characteristics of Buddhism communication strategy is to interact with the Chinese traditional ideology and culture. In the initial period, Buddhism itself was relatively weak, and it could only adopt communication strategies depending on Confucianism and Taoism. “Buddhism Scriptures Passed by Yi Cun” suggests that the official Confucian scholars (doctors) had earliest accepted the Buddhist ideology. In *A brief history of Wei Guo*, the “Record of Western Rong” states the issue as follows,

“In the first year of the Emperor Ai Di period of Han Dynasty (2 BC), the “Fu Tu Scriptures” was passed to Jinglu, a doctor disciple, by Yi Cun, the envoy of India. Those who were called Fuli, were the people. The “Fu Tu Scriptures” contained Lin Pusa, Sangmen, Bowen, Shuwen, Baishuwen, Picchu, Chenmen, which were all names of the disciples.”⁽²²⁾

That Yi Cun taught *Fu Tu Jing* is based on the official history (although *A brief history of Wei Guo* was written privately by Yu Huan, but cited in *the Record of Three Kingdoms*), it has strong credibility. By the end of the first century BC, it was likely that India was affected by the Daxia Buddhist culture and accepted the belief in Buddhism, then passed the ideas to the Chinese.

(19) 王晓朝 Wang Xiaochao, 《文化的互动和转型》Wenhua de hudong he zhuanxing [Cultural Interaction and Transformation], 《冲突与互补基督教哲学在中国》Chongtu yu hubu jidujiao zhexue zai zhongguo [Conflict and Complementary Christian Philosophy in China], (北京 Beijing: 社会科学文献出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000), 311。

(20) 刘双 Liu Shuang、于文秀 Yu Wenxiu · 《跨文化传播—拆解文化的围墙》Kua wenhua chuanbo—chaijie wenhua de weiqiang [Intercultural Communication: Breaking Down the Cultural Barriers], (黑龙江 Heilongjiang: 黑龙江人民出版社 Heilongjiang renmin chubanshe [Heilongjiang People's Publishing House], 2000), 46。

(21) 刘双 Liu Shuang、于文秀 Yu Wenxiu · 《跨文化传播—拆解文化的围墙》Kua wenhua chuanbo—chaijie wenhua de weiqiang [Intercultural Communication: Breaking Down the Cultural Barriers], (黑龙江 Heilongjiang: 黑龙江人民出版社 Heilongjiang renmin chubanshe [Heilongjiang People's Publishing House], 2000), 50。

(22) 汤用彤 Tang Yongtong, 《汉魏两晋南北朝佛教史》Hanwei liangjin nanbeichao fojiao shi [The History of Buddhism from Han to Northern Dynasty], (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshu guan [The Commercial Press], 2017), 41。

This is an official to official transnational academic exchange. In the Qin and Han Dynasties, the “scholar” was an official in charge of books, classics, and historical knowledge, and was supported by the official authorities throughout the country. “Yi Cun” is the envoy of India as well as official representative of a state in the western region. Thus, the initial dissemination of Buddhism to Chinese was completed in the form of the highest academic exchange. In addition, most scholars believe that the academic exchange between the two countries took place in the territory belonging to China in Han Dynasty, which means that it occurred during the process of sending Chinese scholars and officials to the other countries.⁽²³⁾ In addition, in the later Buddhist classics, India was thought to be where Buddhist scriptures was exchanged. This exchange is different from previous visits by Han envoys. Maybe, their actions were not described as “seeking” as the later generations did due to Confucian scholars’ self-esteem in Han Dynasty. Since the exchange happened in a foreign country in the Western Region, it was a learning activity rather than communication for Chinese scholars, which naturally indicated the superiority of *Fu Tu Scripture* and Buddhism. This strategy of appropriate processing and revealing potential information must be the best choice for the newly entered and continuously declining Buddhism.

“Confucius Regarding Buddha as a Great Saint” even make Confucius, the founder of Confucianism, praise Buddhism. Similar to “Buddhism had been Introduced before the Emperor Wu Di Period”, the theory is under the suspicion that later scholars adopted the method of secretly changing people or things in the content. It was proposed by the monk Dao-xuan of Tang Dynasty, and he mentioned in his book *Guang Hong Ming Collection · Gui Zheng Part*,

“Confucius heard that there are saints in the West. They didn’t need to govern the country, and the country had no turmoil; they didn’t need to promote their idea, people naturally believe in them; they didn’t need to educate people, and people could understand them. They walk around and no one know their names. According to this statement, Confucius knew that Buddha was the Great Sage, but it was not the right time, so he kept silent and didn’t say it.”⁽²⁴⁾

Referring to this doctrine, Buddhism was introduced to China during the Spring and Autumn Period. Moreover, Confucius not only had heard of Buddhism, but also praised the ideas of Buddhism.

“Confucius Regarding Buddha as a Great Saint” by Dao-xuan(1983) seems to be quoted from “Lie Zi- the Confucius Part”,

“Confucius was so touched that after a while he said:’ There are saints in the West. They didn’t need to govern the country, and the country had no turmoil; they didn’t need to promote their idea, people naturally believe in them; they didn’t need to educate people, and people could understand them. They walked around and no one know their names.’”

First, most scholars believe that *Lie Zi* was written at a later time in the Wei or Jin dynasties, beyond the period Lie Zi and his students once lived.⁽²⁵⁾ Second, the “western saints” mentioned in the book refers to Lao Zi

(23) 汤用彤 Tang Yongtong, 《汉魏两晋南北朝佛教史》 Hanwei liangjin nanbeichao fojiao shi [The History of Buddhism from Han to Northern Dynasty], (北京Beijing:商务印书馆Shangwu yinshu guan [The Commercial Press], 2017), 42。

(24) 道宣 Dao Xuan, 《广弘明集》 Guang hongming ji [Guang Hong Ming Collection], 《大正藏》第52册 Da zeng zang 52 [No. 52, Taisho Tripitaka], (台湾Taiwan:新文豐Xinwenfeng [New Wenfeng], 1983), 96。

(25) 陈亚琳 Chen Yalin, 《谈〈列子〉为魏晋时伪书》 Tan Liezi wei weijin shi weishu [Argumentation on Lie Zi as a fake book in Wei and Jin Dynasties], 《安徽文学》 Anhui wenhua [Anhui Arts], No. 6, 安徽文学杂志社 Anhui wenxue zazhishe [Anhui literature magazine], 2009), 87。

who went to the west of Hangu Pass. His Taoism ideas of “govern by doing nothing that goes against nature” are the same with “they didn’t need to govern the country, and the country had no turmoil; they didn’t need to promote their idea, people naturally believe in them; they didn’t need to educate people, and people could understand them”. Third, Confucius and Shakyamuni were contemporaries. At that time, Confucianism and Buddhism were initially established, and there was no exchange between China and India. Thus, it is unlikely that Confucius and Shakyamuni knew about each other.

However, Dao Xuan⁽²⁶⁾ turned the “western saints” into “Buddhas are the great saints, which was a clever make-up of disseminating content. First, he cited the classic works of *Lie Zi*, and the nominal author of the book was a famous philosopher, thinker, and representative of the Taoist school during Warring States period. It helps to strengthen the credibility of Buddhism taking advantage of Taoism and from Taoist classics. Second, Dao Xuan not only quoted classics, but also used the words of Confucius. Apparently, the evidence came from oral record from the founder of Confucianism in the Taoist classics. This exquisite packaging of words is an astonishing communication strategy. Thirdly, he had also took the opportunity to elaborate on the concept of Buddhism. In the beginning, Buddhism entered China depending on Taoism and showing magics. Therefore, the purpose of Taoist classic to take advantage of Confucianism to carry forward its own ideas was turned to be Taoism and Confucianism’s praise towards Buddhism. Last but not least, this expression implies a dissemination effect. If the ruler educated the people and conducted the policies according to the Buddhism concepts, he would get the “peaceful”, “confident” and “well-controlled” governance effects. It was clarifying to the ruler that Buddhism transmission is valuable and beneficial in social enlightenment. So, the ruling class tend to accept Buddhism because of the magical warning to those who didn’t believe in Buddhism and the effectiveness of governing the country according to Buddhism.

“As an ideology, a culture, if it wants to spread in other countries, it must be good at adapting to the indigenous ideology or cultural tradition of other places.”⁽²⁷⁾ Cultural Interaction theory holds that,

“Cultural adaptation and the localization of foreign cultures are effective ways of cultural fusion. The input and dissemination of a foreign culture must be adapted to the specific conditions of the country in which it is introduced, eliminate the resistance from the country’s inherent traditional culture, and attach itself to the culture of the nation, and then merges with it. Then, it may exist, develop, and work. It is unnecessary that once the culture is introduced, it will have a great impact.”⁽²⁸⁾

Judging by the audience, the core of cross-cultural communication is de-localization actually. On the one hand, under cultural collisions and conflicts, the audience will consciously summarize the lessons from local and personal experiences as well as social experiences and they will integrate the beneficial part for personal and social development. In order to adapt to the local environment and meet its own needs, the culture should innovate in some conflicting areas. On the other hand, in the cultural exchange and integration, the local culture, which is also the recipient, will be added new value through a distinctive form and content to enrich itself. Interaction with the local culture can help to eliminate conflicts and confrontations, and improve the speed as well as effectiveness of communication.

(26) 道宣 Dao Xuan, 《广弘明集》 Guang hongming ji [Guang Hong Ming Collection], 《大正藏》第52册 Da zeng zang 52 [No. 52, Taisho Tripitaka], (台湾 Taiwan: 新文丰 Xinwenfeng [New Wenfeng], 1983), 96。

(27) 李敬一 Li Jingyi, 《中国传播史论》 Zhongguo chuanbo shilun [The history of Chinese communication], (湖北 Hubei: 武汉大学出版社 Wuhan daxue chubanshe [Wuhan University Press], 2003), 131。

(28) 曹琦 Cao Qi、彭耀 Peng Yao, 《世界三大宗教在中国》 Shijie sanda zongjiao zai zhongguo [A Chinese perspective on world religions], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1985), 23。

(III) *Proposing solutions to current social issues is helpful in cross-cultural communication*

During the Northern and Southern Dynasties, Buddhism began to contend for its own right of discourse. “Introduction by Bo Yi” version was proposed for Confucianism and Taoism apparently. The greatest dissemination value of the statement lies in the temporal advantage of Buddhism introduction in China than its local competitors should the statement be true. Lao Zi is the founder of Taoism, and Confucius is the founder of Confucianism. Both of them are great figures in the same era as the founder of Buddhism, Shakyamuni. It is the possibility that Buddhism had existed in the period before the three generation of Xia, Shang and Zhou that has increased the importance and advantages of Buddhism for the Chinses who respect the proceeding generations. “Be with people and love them” is a Buddhism solution to the current social hotspots, which is proposed by “Shang Hai Jing (the Classic of Mountains and Seas)”. The communication strategy of taking advantage of other works has almost become a model of Buddhist communication. Generally speaking, social progress is often promoted by personal cultivation. Although Buddhism has inherited the essence of Brahmanism, it has created a clear banner outside of the religion to build an equal and free community, which has played a positive role in the stability and development of Indian society.

“Introduction by Bo Yi” is a social solution put forward by Buddhism to Confucianism, and the “Dong-fang Shuo’s Theory on the Ash” not only solved the unanswered problems by Taoism, but also made use of natural phenomena to verify Buddhist theories. This doctrine was cited in *In Search of the Supernatural* by Gan Bao (?-351 AD), an Eastern Jin writer and historian,

“Emperor Wu Di of Han Dynasty sent people to dig the Kunming Pool, which was very deep. But there was black ash inside and no dirt. All the ministers didn’t know what this was, so they asked Dong-fang Shuo. Dong-fang Shuo said: ‘I’m not knowledgeable enough to understand this matter, you can try to ask people from the Western Regions.’ Emperor Wu Di thought Dong-fang Shuo had no idea and didn’t ask other people. Later, in the era of Emperor Ming Di of Han Dynasty, there were a Taoists from the Western Regions to Luoyang. At that time, someone who remembered Dong-fang Shuo’s words asked him about this issue. The Taoist said that the scriptures said that if something destructive happened in the world, the earth was burned. This was the ashes left. Only then did people know that Dong-fang Shuo was right.”⁽²⁹⁾

When Hui Jiao (497-554 AD) compiled *The Biography of Eminent Monks in Liang Dynasty* of Southern Dynasty, the so-called “Taoist from the Western Regions” in Gan Bao’s book was transformed into Zhu Fa-lan⁽³⁰⁾. Zhu came to China for preaching together with the officials sent to seek for Buddhism scriptures, which is mentioned in the “Dream about Buddha” version during late Eastern Han Dynasty and early Three Kingdom period. It was included in Volume One of *The Biography of Eminent Monks in Liang Dynasty* recorded in “the Record of Zhu Fa-lan in the White Horse Temple” in Han Dynasty,

“In the past, Emperor Wu Di of Han Dynasty asked people to dig the Kunming Pool and found the black ash. He asked Dong-fang Shuo, but he didn’t know, and said that he could ask the people from

(29) 干宝Gan Bao, 《搜神记》卷十三Shoushenji 13 [No. 13, In Search of the Supernatural], 江绍楹Jiang Shaoying jiaoben校注本, (北京Beijing: 中华书局Zhonghua shuju [China Publishing House], 1979), 163 °

(30) 释慧皎Shi Huijiao, 《汉洛阳白马寺竺法兰》Han Luoyang baimasi zhufalan [The Record of Zhu Fa-lan in the White Horse Temple], 《梁高僧传》卷一Liang gaoseng zhuan 1 [No. 1 The Biography of Eminent Monks in Liang Dynasty], (陕西Shanxi: 陕西出版集团Shanxi chubanshi chubanshi [Shanxi Publish Group], 2014), 4 °

the Western Regions. In the Emperor Ming Di period, when Zhu Ming went to China, people asked him about this, and he said, “When the world was destroyed, there was fire, and this ash was left.”

Modern scholars have different opinions on whether Zhu Fa-lan, a representative of early Buddhist monks to the east, actually existed. Take Liang Qi-chao⁽³¹⁾ as an instance, he believed this person was fabricated.

According to the *Biography of Eminent Monks in Liang Dynasty*, Zhu Fa-lan originally came from Central India, and had sang tens of thousands of chapters of Buddhist scriptures. He acted as the teacher of the Tianzhu scholars. The Emperor of Eastern Han Dynasty sent Cai Yin to the Western Regions to seek the Buddhist scriptures. In the tenth year of Yongping period (AD 67), Zhu Fan-lan and the eminent monk Jiayemoten came to China together for preaching. They lived in the White Horse Temple in Luoyang, and translated the *Forty-two Chapters of Buddhist scriptures*, which was treasured in the “Fourteenth Room in the Lantai Stone Room” by the Emperor Ming Di of Eastern Han Dynasty.⁽³²⁾

First of all, the “Zhu Fa-lan’s Theory on the Ash” had gone through the concrete process of disseminating the content from “Gan Bao’s Theory on the Taoist from the Western Regions” to “Hui Jiao’s Theory on Zhu Fa-lan”. The concrete process has produced a close relationship between the “Dong-fang Shuo’s Theory on the Ash” and the “Dream about Buddha” nearly 400 years ago. They mutually confirm each other, and improve the objectivity and credibility of the doctrines. Secondly, Emperor Wu Di of Han Dynasty had encountered natural phenomena beyond the level of cognition at that time and consulted Dong-fang Shuo. Dong-fang Shuo (154 BC-93 BC) was a famous Confucian, writer, and naturalist in Western Han Dynasty. Emperor Wu Di invited the scholars all over the country to help him in governance when he became the emperor. Dong-fang Shuo recommended himself, and served as a Changzhao minister and Taizhong doctor. Interestingly, Dong-fang Shuo, who was a Confucian in the beginning, was listed as a Taoist immortal after his death and became a representative figure of Taoists. Therefore, the “Zhu Fa-lan’s Theory on the Ash” concentrated by Hui Jiao includes three different allegations. First, the emperor tended to consult Dong-fang Shuo, a Confucian scholar and polymath, when he encountered unexplainable natural phenomena. Then, Dong-fang Shuo, who became a Taoist immortal later, had no idea and suggested Wu Di to “ask people from the Western Regions”. Second, after more than 100 years, some people remembered the story and asked Zhu Fa-lan who happened to be in China preaching. Zhu successfully answered the questions that the Chinese emperor and the official authority, who represented the intellectuals with dual identities of Confucianism and Taoism, could not solve. Third, the ash was the physical evidence supporting the content of Buddhist classic doctrines.

Judging by the “Zhu Fa-lan’s Theory on the Ash” in the Liang period of Southern Dynasty, it is obvious that Buddhism was more confident at this time. Buddhism’s communication strategy is not satisfied with the display of magics. It excluded the legend and doctrine of Confucianism and Taoism, and began to consciously use the content of Buddhist doctrine to explain natural phenomena. The interpretation used to be considered as magician’s ability, but was used by Taoism in dissemination later. In the second half of Han Dynasty, the scholars of Confucianism who are also magicians developed “Chen Wei Theories” connecting and explaining theology with Confucian classics. It can be seen that in ancient China, when science and technology were insufficiently developed, a

(31) 梁启超Liang Qichao, 《又佛教与西域》 You fojiao yu xiyu [Another Study about Buddhism and Western Regions], 《梁启超中国佛学研究史》 Liang Qichao Zhongguo foxue yanjiushi [The History of Chinses Buddhism Studies], (吉林Jilin:吉林出版集团股份有限公司Jilin chubanjituan gufen youxian gongsi [Jilin Publish Group], 2017), 76 °

(32) 释慧皎Shi Huijiao, 《汉洛阳白马寺竺法兰》 Han Luoyang baimasi zhufalan [The Record of Zhu Fa-lan in the White Horse Temple], 《梁高僧传》 卷一Liang gaoseng zhuan 1 [No.1 The Biography of Eminent Monks in Liang Dynasty], (陕西Shanxi:陕西出版集团Shanxi chubanjituan [Shanxi Publish Group], 2014), 1 °

set of convincing and self-explanatory arguments of natural phenomena can highlight its own advanced nature and become a wise choice for spreading the doctrines among the common people as well as the royal families. Apparently, it has attracted the attention of Buddhist communication subjects. Hui Jiao has not only noticed this method, but also cleverly and successfully applied it to the practice of Buddhist communication.

To sum up, through studying the ancient theories of Buddhism Initial Dissemination in China from the perspective of communication, we can obtain the results ignored in the previous authenticity research. A single theory statically demonstrates the strategy of Buddhist communication at that time, and its evolution can reveal the evolutionary process of the development of Buddhist communication system. Through inductive research on this topic, it is natural for us to make a conclusion that the theory of “Buddhism Initial Dissemination in China” is an active strategy that leads to the action and a profound understanding as well as historical consciousness of the millennium evolution of early Buddhist communication. Researches on this topic are reference for cross-cultural communication strategies that can provide guidance for the course. There are other useful strategies including making use of the “opinion leaders” to increase the breadth and depth, interacting with local cultures to eliminate cross-cultural conflicts and confrontations, and raising current social issues to help obtain the right to speak in cultural communication.

Exhibition I: Theories of “Buddhism Initial Dissemination in China”

Era	Theory	Source
Three Emperors and Five Sovereigns	Introduction by Bo Yi during Three Emperors and Five Sovereigns	The Theory of Ming Buddha
Western Zhou	Buddhism had been Introduced before the Emperor Zhao Wang Period in Western Zhou Dynasty	Continuous Biography of Eminent Monks· Record of Qin Wu Zui
Spring and Autumn	Confucius Regarding Buddha as a Great Saint in the Spring and Autumn Period	Guang Hong Ming Collection · Gui Zheng Part
Warring States	Introduced in the Yan Zhao Wang Period of Warring States	The Compilation of previous records
Qin	Eighteen Saints Brought Buddhism scriptures to China in the Emperor Qin Shi Huang Period	The Triratna of the Past Dynasties
Western Han Wu Emperor	Buddhism had been Introduced before the Emperor Wu Di Period in Western Han Dynasty	A New Account of the Tales of the World
Western Han Wu Emperor	Dong-fang Shuo’s Theory on the Ash in the Emperor Wu Di Period in Western Han Dynasty	The Stories of the Great Sanghas
Western Han Wu Emperor	Zhang Qian Went to the Western Regions in the Emperor Wu Di Period in Western Han Dynasty	A History of Wei Guo--Introduction to Buddhism and Taoism
Western Han Wu Emperor	The Xiu Tu golden man in the Emperor Wu Di Period in Western Han Dynasty	Notes on “Shi Ji-the Biography of Xiong Nu”
Western Han Wu Emperor	Introduced through the Sea Routes in the Emperor Wu Di Period in Western Han Dynasty	The initial Introduction of Buddhism
Western Han Cheng Emperor	Liu Xiang’s Record of the Immortals in the Emperor Ai Di Period in Western Han Dynasty	The Theory of the Ming Buddha
Western Han Ai Emperor	Buddhism Scriptures Passed by Yi Cun in the Emperor Ai Di Period in Western Han Dynasty	A brief history of Wei Guo- the record of Western Rong
Eastern Han	The Emperor Ming Di Dreamed about Buddha in Eastern Han Dynasty	The Theory of Reason and Ignorance
Eastern Han	Indirect Introduction in Eastern Han Dynasty	Fu Tu and Buddha · Further research on Fu Tu and Buddha

Source: List systematically by Author

中文题目：
佛教初传中国：一种跨文化传播策略研究

梅谦立

关韶峰, 程恭让·上海大学文学院; 陶靖·悉尼大学·上海大学文学院·新建 316房间·广中路788号·上海宝山区·中国·电话:
13166134119, 电子邮件: shawnguan@yeah.net

摘要：本文以“佛教初传中国”各学说为研究对象。学界对“佛教初传中国”的研究多以文献学、历史学、音韵学等理论视角考察其初传时间、路径及真伪，而“佛教初传中国”各学说本身作为一种独特的外来宗教文化本土化传播范本，其重要研究价值反而被忽略。本研究认为，“佛教初传中国”各学说可视为一种传播文本内容，其流变过程体现了佛教中国化过程中不断成熟和进化的传播策略。本研究的普遍意义在于通过对佛教传播策略的辨析为跨文化传播策略提供借鉴和指导。

关键词：关键词：佛教；中国化；初传；跨文化传播

与政府的爱憎关系：西南联合大学的时代风骨（*）

（第一作者）曹艺凡¹（共同第一作者）邓泽伟² 刘敏³（共同通讯）盛创新²（通讯作者）童锋⁴

（1.暨南大学新闻与传播学院·广东广州510632；2.暨南大学人力资源开发与管理处·广东广州510632；3.暨南大学马克思主义学院·广东广州510632；4.暨南大学文学院·广东广州510632）

摘要：20世纪上半叶，作为反抗日本帝国主义的策源地的北京大学、清华大学、南开大学等国内著名高校强调学术服务于国家使命。因此，日军对它们进行了特别的报复。1937年7月29日，日本飞机轰炸了天津南开大学。翌日，日本的大炮轰毁了残存的校园。清华大学被日军掠夺一空。战争迫使高等教育给军事工作让路，但是他们继续追求学术的宗旨至死不渝。清华、北大和南开起先避难到湖南长沙，随后迁往云南昆明，并成立西南联合大学。西南联合大学之初期，面临水土不服、经费不足、设备匮乏、生活困难等问题，但西南联合大学教授仍继续认为他们自己既是现代西方学术自由、又是中国政治道德的楷模，由此发动了一二·一运动等学群运动，昆明也成为昆明知识分子的“恐怖世界”的中心，并相继爆发了李公朴和闻一多惨案。对政府爱憎关系并由此所形成的政治道德一直是西南联合大学知识精英辩论和斗争的时代主题。

关键词：西南联大；爱憎关系；政治道德；时代风骨

作者：（第一作者）曹艺凡，暨南大学新闻与传播学院助理研究员，主要从事文化史研究；（共同第一作者）邓泽伟，暨南大学人力资源开发与管理处助理研究员，主要从事中国近现代教育史研究；刘敏，暨南大学马克思主义学院2020级硕士研究生，主要从事思想政治教育研究；（共同通讯作者）盛创新，暨南大学人力资源开发与管理处助理研究员，主要从事中国近现代教育史研究；（通讯作者）童锋，暨南大学文学院历史系研究员，主要从事中国近现代教育史研究。

一、研究的缘起

近年来，学术界关于西南联大(National South-West Associated University)的相关研究，开始改变以往的“唯政治论”的研究路径，逐渐将研究视野扩展至社会下层民众，即“历史眼睛往下看”，如对知识分子群体、学生等群体的研究等。毋庸讳言，学术研究须适应时代发展需要，若调整研究视野，反思既往研究的视角和路径，西南联大研究仍有相当空间。

2018热映的电影《无问西东》(Forever Young)依托清华大学建校百年的历程为故事蓝本，讲述了从上世纪20年代直至现代，四个不同时代的年轻人共同经历青春、面对选择的时代风骨。而影片片名四字，也正是源自清华大学的校歌“立德立言，无问西东”。影片片尾更记录了像梅贻琦(Mei YiQi)、梁思成(Liang SiCheng)、林徽因(Lin HuiYin)、徐志摩(Xu ZhiMo)、钱钟书(Qian ZhongShu)、朱自清(Zhu ZiQing)等出自清华大学，并为国家做出杰出贡献的历史名人与国学大师们。他们的卓绝风骨影响了中国近百年的文化。《人民日报》更是多次力推影片，并发文点评，称《无问西东》“拍出了时代风骨。”其中所饱含的家国情以及中国风骨与育教，无一不引起观众的共情情怀，令人为之动容落泪。一个民族若没有信仰，便没有一往无前的力量，亦丢掉了时代所赋予的历史责任。

民国时期(the Republic of China Period)知识精英参与国家政治的角色是多元“救助”者的角色。1912年开始，民国培育出了以作家、艺术家和其他非政府公职的职业人员等为代表的新城市知识阶层。知识精英从幕后走上台前，成为革命的政治领袖，军人在“训政”中也获得了教育。⁽¹⁾一批从香港学成归来

(1) [美] 费正清, 罗德里克·麦克法夸尔主编, 王建朗等译. 剑桥中华人民共和国史(1949-1965)[M]. 上海: 上海人民出版社, 1991: 536-602.

的知识精英成为拥有港英法学学位的律师、外科医生。一些知识精英在20世纪初接受了西方自由主义的思想(liberalism)，当他们在国外学成归来时，便把这些思想带回中国，诸如“科学救国”等等。纵观20世纪，知识分子作为国家的忠诚服务者和作为自由的学者专家这两个角色一直存在着对立，其冲突的焦点在于他们对政府的爱恨关系上。民国时期的知识精英不仅显示出推动中国现代化的才能，还显示出他们能在一个政治上分化、文化上多元化的旧秩序中担任重要角色的能力。即使在战争期间迁移昆明(KunMing)组成西南联合大学时，北京大学(Peking University)、清华大学(TsingHua University)和南开大学(Nankai University)教授仍继续认为他们自己既是现代西方学术自由、又是中国政治道德的楷模。

二、高等教育给军事工作让路：西南联合大学之筹建

大学曾经是反抗日本帝国主义的策源地，日本军队(Japanese Army)对它们进行了特别的报复。1937年7月29日，日本飞机轰炸了天津南开大学。翌日，日本的大炮轰毁了残存的校园。最后，他们用煤油纵火焚烧废墟，以彻底毁灭这一抗日中心。北平的清华大学先被日本抢劫者有计划地掠夺一空，然后它的建筑物被改成皇军的一座座兵营、医院、酒吧、妓院和马厩。其他在上海(ShangHai)、南京(NanJing)、武汉(WuHan)和广州(GuangZhou)的大学都屡遭轰炸。⁽²⁾战争迫使高等教育给军事工作让路，但是他们继续追求学术宗旨至死不渝。1938年学术界已经接受了继续从事教育工作的任务，认为这对中国的未来是必要的。在大范围的军事动乱和人民流离中，主要大专院校选择了迁往内地较为安全地区的战略。例如，当时中国最著名的三所大学：清华、北大和南开先避难到湖南长沙(Changsha, Hunan Province)，并在那里建立了一所联合大学。⁽³⁾但是，到1938年2月，学生们和全体教员不得不再次迁移至云南昆明。第一批乘火车和轮船取道广州和河内。第二批由257名学生和11位教授组成，基本上是步行，跋涉2000多公里到达新校址。从物质和心理方面看，更具毁灭性的是被损害或破坏的校产的损失并非由于战争的机运，而主要由于日本军人的蓄意行为。战争开始时，以南开大学为目标的轰炸使它沦为一片废墟，这一破坏已广为人知，但几乎所有的其他学校在日本占领期间也因轰炸或破坏性使用，而蒙受财产损失。⁽⁴⁾

相比之下，官方报告的1940年国家直接税收收入仅为92441020元。⁽⁵⁾然而面对如此重大的破坏，学校生存下来了，并努力继续发展。恰在数量增加之时，严酷的战时条件不可避免地导致了学术活动的质量下降。院校总数从1937—1938年的低点91所开始上升，超过了1936-1937年的水平。⁽⁶⁾为了弄清所迁学校在八年战争期间的的作用，让我们看一下其中最著名的国立西南联合大学(联大)。整个学术界顽强坚持是支撑战时教育的关键因素。1937年秋，即当战争扩大到中国更多地方时，联大的课堂教育恢复了：长沙临时大学以其北大、清华和南开大学师生之众，于11月1日开课。校舍一部分是借用的房屋，一部分是计划中的未来清华大学农学院的校舍，恰在长沙城外，是战前不久获得的。然而，在秋季学期结束时，日本人更迫近长江中游地区(The lower-middle reaches of the ChangJiang Rive)，学校决定迁往西南边陲省份云南(YunNan Province)。没有人提问如此远距离、大规模搬迁中的人力和物力消耗是否适当：高等教育机构显然是国家最有价值的资源，所以只要形势允许，当然必须抢救和重建。

1938年秋，师生在云南昆明重逢(由于容纳不下，文学院和法学院已先在蒙自住了几个月)。大约300名学生，由几个教授随同，从长沙步行两个月，行程近2000公里，而更大的队伍则乘车船绕道香

(2) [美]易劳逸·薛光前编.中日战争期间的国民党中国,1937-1945年[A]. [美]费正清. 剑桥中华人民共和国史(1949-1965)[M].上海:上海人民出版社,1991:623-687.

(3) 称为国立长沙临时大学。

(4) 陈立夫.四年来的中国教育(1937-1941年)[M].台北:台湾商务印书馆,1973:22-26.

(5) 欧元怀.抗战十年来的中国大学教育[J].中华教育界,1947(1):7.

(6) 陈立夫.四年来的中国教育(1937-1941年)[M].台北:台湾商务印书馆,1973:3.

港和滇越铁路到达。人员会齐之时，联大随之诞生。⁽⁷⁾同时，还举行了入学考试，招收一年级新生，以扩充来自华北的现有学生队伍。联大教员包括中国一些最有名望的学者。到1940年，注册学生增加到3000多人。学生的增加迫使联大于1940年开始在四川叙永建立新生分校。昆明的设施负担过重，既有借自当地学校的旧建筑，也有在1938-1939年仓促建起的廉价的“新校舍”。在原有的文学校、理学院、法商学院和工学院等四个学院之外，增加了师范学院，课程的范围也扩大了。⁽⁸⁾蒋梦麟(Jiang MengLin)、梅贻琦和张伯苓(ZhangBoLing)，他们分别是战前北大、清华和南开的校长，显示了政治家的风度和分工合作才能。蒋和张在重庆度过了大部分时间，与政府保持经常联系以照顾联大的利益，而梅则在昆明负责学校的日常管理。教师努力从教，同时使自己的学术工作适应极不相同的地理环境和知识环境。例如，社会学家费孝通(Fei XiaoTong)已重新就职于省立云南大学(YunNan University)，虽然有时也被邀在联大讲课，但他把对长江下游农村的研究转移到考察中国西南(Southwest China)的少数民族；南开经济研究所(Nankai Economic Research Institute)切断了与华北(North China)基地的联系，转而发掘不发达的内陆的经济。

西南联合大学筹建之初遇到诸多难题。第一个难题是水土不服的问题。几百万难民的涌入，深深地影响中国西部(West China)的省份。⁽⁹⁾在当时，内地省份是与世隔绝的，它们仅仅从沿海地区接触到近代化的影响。相比之下，许多难民来自富有阅历的中等和上流阶级，习惯于财富、权力和现代舒适生活。他们常常屈尊俯就那些习惯古怪、语言难懂的比较土气的本地人。他们也怨恨当地的商人和房主索要歧视性的价格和租金。另一方面，当地居民怨恨下江人⁽¹⁰⁾的架子和傲慢。新来者确实试图垄断政府的主要职能，攫取对金融贸易和经济的全面控制权。政府机关和工厂中令人钦羡的工作拒绝雇用本地人，下江人认为他们懒惰和笨拙。几年过去后，语言上的差异不再阻碍本地人与难民之间的交往了，互相通婚愈来愈寻常，而且价格上的双重标准也大量消失。然而本地人对工作和社会地位上的歧视的不满，直到战争结束还没有完全消除。⁽¹¹⁾第二个难题是办学经费严重不足。1944年，拨给高等教育的经费总数已达180亿元（1937年为3000万元），但它的真正购买力只相当于1937年期间的180万元。40年代末期学生人数较多，学校也较多，这意味着质量急剧下降。⁽¹²⁾从总体看，在战争年代数量的增长没有带来相应的质量的提高，虽然在某些学校某些专业领域的大学教学仍设法保持世界标准的高水平。从1941—1942年开始，教育部对大学员工进行个别正式登记和任命的政策也引起了争议。⁽¹³⁾第三个难题是怎样获得图书和设备的问题。随着战争的延续，严重的实际困难加剧了。经抢救并运到云南的远远不够，而新的供应品又难以获得，特别在1940年滇越铁路(Yunnan-Vietnam Railway)中断之后。1939-1940年国民政府提供了100万美元为各大学购买图书和设备，但到1945年“仍未全部到达”。政府下令中学的自然科学课程应只用国产品作实验以便把进口货留给大学实验室，但是这些措施远远不够。⁽¹⁴⁾这类物资匮乏使科学和技术科目的课程作业质量下降。同时，图书馆书本不足使大多数大学课程严重依赖课堂笔记和基本教科书，结果教学双方都受到严重的限制。第四个难题是师生生活水平持续下降。由于通货膨胀恶化，教授的创造力常被转向维持生计。政府特许教育和公务人员每月以固定的低价购买定量的大米。⁽¹⁵⁾许多大学生处境更为困难。战争初期政府开始向与家庭切断联系而确实贫穷的学生提供贷金，到1941年16000多

(7) 约翰·伊斯雷尔的西南联大校史原稿。

(8) 张起钧.西南联大纪要[A].西南联合大学[M].台湾:南京出版有限公司,1981:25-39.

(9) 斯诺.争夺亚洲的战争[M].纽约:兰多姆出版公司,1941:149.

(10) “下江人”，是四川人对长江下游省区的人的一种称呼。

(11) 史国衡.昆厂劳工：中国进入机器时代[M].波士顿:哈佛大学出版社,1944:9-12.

(12) 欧元怀.抗战十年来的中国大学教育[J].中华教育界,1947(1):12-13.

(13) 欧元怀.抗战十年来的中国大学教育[J].中华教育界,1947(1):12-13.

(14) 孙斌.朱家骅先生言论集[M].台北:中央研究院近代史研究所出版社,1977:173.

(15) 梁实秋.谈闻一多[M].香港:香港经纬书局出版社,1967:109.

名学生接受过这种帮助。(16) 补贴仅能使接受者勉强维持生存, 整年食不果腹, 衣不蔽体, 更不用说书籍和其他必需品了。1941年初, 联大有一种说法, 抵押冬衣买春季用书, 然后在秋季抵押书本赎冬衣。

随着全面抗战到来的还有政府对高等学校控制的日益强化。抗战开始后, 南京国民政府(Nanjing KMT Government)为了加强对大学的控制, 在“集中”、“划一”的基调下, 在治理大学方面采取了一些制度, 其影响较大的制度包括统一和联合招生制度、学分制度、考试制度、点名制度、施行贷金与公费制度、总考制度、推行教员资格审查制度等。这些制度由于脱离了大学发展的实际需要, 违反基本的办学规律, 引起师生们的强烈不满和反感。(17) 此外, 政府人员还强调对学校人员加强思想与行政的控制, 如当时教育部要求院长以上行政领导必须加入国民党。而由西南联大知识分子组成的学术人员, 他们认为, 如果学校院长以上行政领导都成了国民党员, 其结果必然是: “这帮不学无术的‘先生’们给学校带来的不是尊师重道的学风, 而是互相倾轧的恶习; 不是品德高尚的人格, 而是秘密侦探的特务作风。”(18) 大学自身内部渴求自由发展与外部政府加强控制交织在一起, 使得矛盾和冲突层出不穷。

从西南联合大学筹建过程来看, 足以体现民国知识精英对现政府的爱憎关系。民国知识精英把自己视为现代中国建设者之一。建设国家的努力现在不得不用战时极为珍贵的资源来实现, 这一事实加剧了自由主义知识分子与国民党专政之间的目标分歧。由于昆明物价的上涨高于其他地方, 政府的配给在联大益显不足。反对国民党独裁的联大教授从地方军阀云南省主席龙云得到支持, 他们阻碍了中央政府代理人控制大学校园政治思想的措施。在这种形势下, 表面上对实际问题的分歧有可能导致观点上的分化。例如, 1940年政治学教授钱端升表达了对政府以损害人文学科为代价过于强调大学课程的功利主义部分的不满, 他说: “大学的基本目标是求知, 它不是功利的。”(19) 这个声明显示新文化运动固有的两重性: 哪一个更重要, 是通过知识的追求发展个人的心智, 还是为了民族的集体目的而使用有用的知识? 高级研究的困难与高等教育类似。中央研究院的各研究所重新安置在数处, 包括昆明、重庆(ChongQing)和四川(SiChuang Province)的其他地方, 在那里科学家和学者尽其所能进行研究。战争早已把中国高等教育驱出了具有外国色彩的象牙之塔。

面对蒋介石对高校实施的高压和控制政策, 西南联大与之进行了诸多艰苦卓绝的斗争和努力。尽管南京国民政府是西南联大办学经费的主要来源, 同时又是委派校长的主体, 学校和政府之间必然存在权利与义务的关系问题。但是, 西南联大并没有因此而放弃追求学术自由和大学自治, 其突出表现为校长与政治保持一定距离和教师反对行政力量决定教学安排和课程设置。(20) 西南联大也非常注重宽容精神, 它在政治上包容各党各派的教授与学生, 如闻一多(Wen YiDuo)、曾昭抡(Zeng ZhaoLun)、潘光旦(Pan GuangDan)、费孝通、张奚若(Zhang XiRuo)、陈序经(ChenXuJing)、冯友兰(Feng YouLan)、钱端升(Qian DuanSheng)、陈岱孙(LuDaiSun)等教授, 在政治上有不同见解, 但并不影响彼此之间在联大一起共事。(21) 三校学生中有中共地下党员, 有中间分子, 也有国民党的“三青团”(the Three People's Principles Youth League)分子, 但追求民主自由成为主流。尤其是随着抗日战场上国民党军队的节节败退、政府官员的贪污腐化、物价飞涨等问题引起人民的日益不满, 不但中间学生逐渐向中共靠拢, 部分国民党员和三青团员也对政治采取超然态度。此外, 西南联大各种社团众多, 言论活跃, 其中中国共产党领导下的群社尤具号召力。(22) 这些都使得蒋介石对西南联大的民主思想、学术自由十分反感。特别是当其政治目

(16) 丁致聘. 中国近七十年教育记事·最近三十五年来之中国教育[M]. 上海: 商务印书馆出版社, 1990: 30.

(17) 董泽芳, 吴绍芬. 西南联大调适学术文化与行政文化冲突的经验与启示[J]. 高等教育研究, 2016, 37(11): 92-97.

(18) 曲士培. 中国大学教育发展史[M]. 太原: 山西教育出版社, 2006: 553-554.

(19) 钱端升是联大政治学教授, 引自约翰·伊斯雷尔的手稿。

(20) 王蔚清. 西南联大的权力结构及其运行研究[J]. 浙江师范大学学报(社会科学版), 2010, 35(02): 108-114.

(21) 谢泳. 西南联大的启示[J]. 读书, 1994, (12): 94.

(22) 雁寒. “西南联大现象”再认识[J]. 创造, 2005, (7): 12-13.

标与西南联大自治需要的矛盾日益突出的时候，蒋介石(Chiang Kai-shek)甚至通过武力手段镇压和迫害西南联大的中共党员和进步学生。(23)发生在昆明的一二·一运动(the December-First Movement)则是西南联合大学与政府间观点分化冲突到极致地表现。

三、学群运动的中心：西南联合大学之斗争

西南联合大学受惠于它非同寻常的高质量的教员和龙云的政治保护。昆明也是滇缅公路和从印度“飞越驼峰”的空中运输线中国一方的终点。龙云(Long Yun)控制下的云南省是聚集在昆明西南联合大学周围的民国知识精英和不满的政治人物的避难所。不过，大多数大学屈从于陈立夫(Chen Li Fu)的压力。陈立夫控制的国民党秘密警察花很大力量注意学术团体，并威吓大多数教授。三民主义青年团在所有校园里都有基层组织，其热心的成员充当了告密者。在学生示威和政府反示威的过程中，爆发四次全国瞩目的学群示威运动。

发生在昆明一二·一运动是其中规模最小的一次学群运动。1945年12月1日，四名年轻人被几个企图恐吓反内战抗议者的匿名凶手所杀，还有几人受重伤。作为这一暴力行动的结果，以西南联合大学校园内反战集会为开端的抗议活动，终于以这一时期第一次主要抗议运动而闻名。当1945年11月昆明学生领导反内战示威时，云南的政治气候已在变化；云南省长龙云虽然在战时与中央政府合作，但也保护了学术界。战争一结束，对该省的权力之争接踵而至。龙被斗败，重庆政府以卢汉(Lu Han)取而代之，卢汉同意中央政府在云南行使更多的权力。所以学生的反内战运动使他们与国民党当局发生正面冲突，当局采取迅速行动，禁止表示任何不同政见。在学术界和自由职业界有广泛代表性的民主同盟采取了支持学生的坚定立场，并要求建立联合政府。11月末，阵线已经分明。联大学生于11月25日领导了一次大会，抗议国共重开内战，但被武装军队驱散。当时政府仍在重庆与中共领导人谈判，它断然声称反战情绪是共产党煽动的。然而，学生们坚持斗争，12月1日，一帮武装分子，其中一些身穿军服，侵入了几个校园，这时几乎昆明所有的大中学生都被卷入这次大示威的计划。战斗爆发了，石块对抗枪械和手榴弹。战斗结束时有三个学生和一名音乐教师被杀，十几名学生受伤。(24)

1946年，昆明正在变成知识分子的“恐怖世界”。首先，谣传政府已列了一份“黑名单”，然后发生了两起对两位教授的暗杀：李公朴(Li Gongpu)于1946年7月11日被害，而闻一多于7月15日在一次公开悼念李的大会上发表一篇激动人心的讲演后被害。(25)10名民盟其他领导成员，包括潘光旦教授(清华教务长)，费孝通(人类学家，云南大学)和张奚若(政治学家，联大)立即前往美国驻昆明领事馆避难，直到他们的安全得到一个来自重庆的特使保证为止。(26)以西南联大知名教授为代表的知识分子于1946年9月在《观察》(Observation)上，通过发表言论做最后抵抗。主编储安平(Chu Anping)得到来自像十几年前曾向《独立评论》(Independent Review)投稿的那样的知识分子的积极支持。为当时最受重视并广泛传播的日报——《观察》第一期写作的是西南联合大学的学术领袖：清华经济学教授伍启元(Wu QiYuan)、南开历史学教授蔡维藩(Cai Weifan)、清华哲学教授冯友兰、南开大学文学教授卞之琳(Bian ZhiLin)等。(27)

从1946年底到1947年1月初，为抗议一名美国海军陆战队队员涉嫌强奸一名北大学生，出现了一系列反美游行示威活动。海军陆战队官兵的行为仅仅是直接的导火线。除此以外，学生还质问为什么美国

(23) 廖敏, 傅游. 西南联大与政府共同治理中的冲突和调适[J]. 山东高等教育, 2015, 3(06): 69-77.

(24) 胡素珊. 中国的内战：1945-1949年的政治斗争[M]. 北京: 中国青年出版社, 1997: 44-50.

(25) 本刊特约记者. 血与理想李闻之死[J]. 观察, 1946(1): 22-24.

(26) 本刊特约记者. 血与理想李闻之死[J]. 观察, 1946(1): 24.

(27) 本期作者[J]. 观察, 1946(1): 3.

军事人员要留在中国, 他们是否真的没有站在政府一边参与中国的内战。在这一问题上所引发的势头, 发展成了一场反饥饿、反内战运动, 1947年5-6月间, 这场运动席卷了全国大多数主要城市的大学和中学。最后一次大规模的所谓“学潮”, 与1948年4至6月间的抗议美国扶日运动汇合了。尽管经常涉及地方上的事件和人员, 但全国范围的学生抗议活动的基本动机都是一致的。学生的主要要求是, 立即结束内战, 结束美国在这场战争中对国民党的支持, 把财政支出从以军事为重点转到以民用为重点上来。政府最初的反应是, 试图使这场运动转入另外的渠道。当局除了在某些学生运动最积极的学校里安插密探和特务外, 还让那些同情政府的学生, 如三民主义青年团的团员, 作为国民党的忠诚拥护者, 组织并领导学生的活动。但人们公认, 在全国最有名的学校中, 名气最大、最有影响力的学生领袖全都批评政府及其战争政策。

然而, 政府的决策者们认为只要学生内的极少数“真正的”共产党能被清除, 学生运动就能得到控制。(28)随之而来的严厉手段进一步弹压学生。学生的领导人, 尤其是大学自治会的领导, 是遭到一帮执法人员殴打、逮捕和绑架的主要对象。根据密探告密, 逮捕学生积极分子成了常见现象。积极分子和地下共产党嫌疑分子被列在黑名单上。这些学生即使不在校园中被抓走, 也会在夜间查抄学校宿舍时被拘捕。被捕和被绑架的学生常常干脆就“失踪”了。对于真正的共产党, 一旦他们的身份被查明, 死刑就是可以想见的惩罚。

“抗战虽然胜利, 大局愈见混乱。政治激荡, 经济凋敝, 整个社会, 已步近崩溃的边缘……”(29)在这样的逆境中, 战后年代的学术界只能试图保留过去10年军事、政治和经济动荡中幸存下来的东西。学术界的主要任务是收拾行装, 把学校迁回原来的校园。搬迁工作完成得极其迅速。例如, 1946年秋季学期, 南开大学在天津郊外的八里台(BaLiTai, TianJin)校园重新开学。800多名学生在原址恢复学习, 那里70%的建筑已被毁坏, 但一年后恢复工作就完成了大约30%, 而管理人员为重建学校仍有一段漫长的路要走。政府继续执行其统一和理解的政策, 把全部第一流大学, 包括南开在内, 变为国立, 增设和改组也在进行。对民国政府爱憎关系并由此所形成的政治道德一直是西南联合大学知识精英辩论和斗争的时代主题。

四、探讨与结论

共同的文化信仰是转型时期社会整合与社会稳定最重要的思想基础和直接动力。法国思想家托克维尔曾说: “一个社会要是没有这样的信仰, 就不会欣欣向荣。甚至可以说, 一个没有共同信仰的社会, 就根本无法存在。”(30)通过检视史料, 可以得出如下结论:

首先, 民国“旧”与“新”的混合文教体制为西南联大的时代风骨的形成提供了政治保证。

民族国家政治具有内生性。近代的中国屈辱史促使中国最广泛的民族主义觉醒, 民族国家政治是建立在对民族文化强烈认同的基础上的。民国时期是一个政治思维发散的时代, 中国人的价值观念、思维模式、生活理想和生存方式等也在逐渐发生改变。即物质的现代化成分和文化现代化的不同变化速度。与日益革新的物质技术相比, 文化现代化显得相当缓慢。(31)政权鼎革, 标志着政治中国的确立。20世纪30年代的中国社会还面临一个文化中国的认同问题。由于国内政治经济体制的改革、阶级关系与阶级利益的调整, 社会矛盾快速集聚, 社会稳定性差。如果不能协调、整合社会阶层分化与利益调整带来的冲突, 势必影响人们对政治中国和文化中国认同, 势必给社会经济发展带来负面影响, 最终威胁民国

(28) 杨奎松等. 中国的内战: 1945-1949年的政治斗争[M]. 北京: 当代中国出版社, 2014: 50.

(29) 我们的志趣和态度[J]. 观察, 1946(1): 3-4.

(30) 罗一娴. 中国社会转型期信仰危机及出路探析[J]. 农村经济与科技, 2008(8): 8.

(31) 董锋等. 从多元到统一: 建国十七年高考改革文化生态嬗变研究[J]. 高教探索, 2017(8): 98.

政权的稳定。解决这些问题,不仅需要国家治理体系的不断调整和国家政治、经济方针政策的支持,更需要对中华民族核心价值观和共同文化信仰的重建。教育作为重建文化信仰的重要手段,学校作为文化传播的场域,一定要以传播民族文化为己任,为建设中国特色学校文化提供坚定的思想基础。⁽³²⁾

其次,民国知识精英担负多元“救助”者的角色为西南联大时代风骨的形成提供了组织保障。

民国时期知识精英参与国家治理的角色是多元“救助”者的角色。一批从香港学成归来的知识精英成为拥有港英法学士学位的律师、外科医生。一些知识精英在20世纪初年接受了西方自由主义的思想,当他们在国外学成归来时,便把这些思想带回中国,诸如“科学救国”等等。1912年开始,民国培育出了以作家、艺术家和其他非政府公职的职业人员等为代表的新城市知识阶层。知识精英从幕后走上台前,成为革命的政治领袖。20世纪20年代起,新知识精英开始关注教育主权的独立与解放。起初年轻的知识精英教育收权运动是零星的,在“一战胜利国”的国际影响下,民国教育收权运动的星星之火化为燎原之势。教育兴则国家兴,教育强则国家强。在人类历史上一个人、一个地区乃至一个国家的发展和强弱,更多地依赖于教育。⁽³³⁾民国时期,由于北京政府各派军阀受到西方强国的幕后操纵,政治和外交上往往表现出“疲软”姿态。政治派别和军阀往往相互争夺现实利益,往往对教育失于有效控制,这也成为西方强国争相对华教育输入的可乘之机。

再次,联大时代风骨代代传,教育要同国家之命运、民族之前途紧密联系起来

在战火纷飞的年代,云南这片土地无私的接纳滋养了南迁的三所高校的师生,不仅保存了进步知识分子的火种,也为云南注入了新鲜血液,使得昆明这一祖国西南边陲的城市“一时文教之盛,屹然成为西南文化之中心”。⁽³⁴⁾联大是教授治校,有爱国、民主氛围,号称“民主堡垒”⁽³⁵⁾,大多数教授都追求正义,对国民党的独裁统治并无好感。“一二·一”运动中,联大既要维护学校秩序,保护学生,又要与政府政府斡旋,承受住了各方压力。正如联大校训“刚毅卓绝”一样,联大的教授和学生的命运始终与民族、国家的命运休戚与共,面对民族危亡时刻,联大师生几次挺身而出,投笔从戎。

纵观20世纪,知识分子作为国家的忠诚服务者和作为自由的学者专家这两个角色一直存在着对立,其冲突的焦点在于他们对政府的爱恨关系上。中国教育现代化是现实的,也是超越的。⁽³⁶⁾民国时期的知识精英不仅显示出推动中国教育现代化的才能,还显示出他们能在一个政治上分化、文化多元化的旧秩序中所担任的角色。即使在战争期间迁移昆明组成西南联合大学时,北京和天津的教授仍继续认为他们自己既是现代西方学术自由、又是中国政治道德的楷模。他们极力保持学术民主与自由,在抗战艰苦条件下坚持赓续中华民族文化血脉,为国家培养人才,成为大后方的民主堡垒。⁽³⁷⁾

(32) 徐乐乐.国家、社会、民族三种共同体文化视野下的学校文化取向[J].教育与教学研究,2020,34(5):41-52.

(33) 闵维方.推进教育现代化 释放教育生机与活力[J].教育与教学研究,2020,34(1):1-2.

(34) 访国立西南联合大学旧址 一二·一运动树起第三座民主运动里程碑

(35) 昆明学生联合会赠西南联大“高声唱”歌咏队“民主堡垒”锦旗

(36) 纪大海.教育现代化:释放人的本质力量[J].教育与教学研究,2019,33(07):2.

(37) 【审校者点评:但当年许多追求民主、人权、自由、平等的知识分子,是否注意到他们被非政府组织洗脑而成为前门驱狼,后门引虎的潜在帮手,这些当事人在当时及以后几十年的遭遇,就引起了海外学界的广泛关注与研究,但该文所依靠的资料、思维方式和研究方法之严重局限之一,就是没有关注到这些内容并加以充分研究。】

English Title:

Love and hate relationship with the government: the style of times in the Southwest United University

**(First Author) Yifan Cao; (Co-First Author) Zewei Deng; LiuMin;
(co-corresponding author) Chuangxin Sheng; (corresponding author) Feng Tong**

(1.School of Journalism and Communication, Jinan University, Guangzhou 510632, Guangdong; 2. Human Resource Development and Management Office, Jinan University, Guangzhou 510632, Guangdong; 3. Marxism, Jinan University College, Guangzhou 510632, Guangdong; 4. School of Literature, Jinan University, Guangzhou 510632, Guangdong)

Abstract: In the first half of the 20th century, Peking University, Tsinghua University, Nankai University and other famous universities in China, as the source of resistance to Japanese imperialism, emphasized academic service to the national mission. Therefore, the Japanese army carried out a special retaliation against them. On July 29, 1937, Japanese aircraft bombed Tianjin Nankai University. The following day, Japanese artillery destroyed the remaining campus. Tsinghua University was plundered by the Japanese army. War forced higher education to give way to military work, but they continued their quest for academic purposes. Tsinghua University, Peking University and Nankai took refuge in Changsha, Hunan Province at first, then moved to Kunming, Yunnan Province and established the Southwestern Associated University. In the early days of the Southwest United University, faced with such problems as soil and water acclimation, lack of funds, lack of equipment and living difficulties, the professors of SWU continued to consider themselves as both modern academic freedom and model of political ethics in China, thus initiating a Kunlun also became the center of the “terrorist world” of Kunming intellectuals and had successively witnessed the tragic events of Li Gongpu and Wen Yiduo. The political morality formed by the love and hate relationship with the government has always been the theme of the era of debate and struggle for intellectual elites in Southwest United University.

Keywords: Southwest Associated University; love and hate relationship; political morality; Times style

中西经典与圣经

Chinese and Western Classics
and the Bible

冯应京、曹于汴二人与西人西学交流新探

胡健文

(浙江外国语学院 西方语言文化学院·浙江 杭州 310000)

摘要: 在晚明士大夫与传教士交往的相关研究中, 冯应京(1555-1606)和曹于汴(1558-1634)是两个已经被研究颇多的人物。但以往学界对此二人同传教士的交往都是分而述之, 事实上, 冯和曹是同年好友, 两人的思想交流, 尤其是对实学以及儒释道三教的讨论, 为他们接触西学后采取褒扬立场提供了有理可循的依据。因此本文对两人在宗教哲学上的思想交流进行了考察, 并将两人的相互影响带入各自和传教士的交往中进行审视, 从而找到他们对西人、西学态度友善的原因。

关键词: 冯应京 曹于汴 耶稣会士 利玛窦 实学

作者: 胡健文, 浙江外国语学院意大利语系讲师, 意大利帕多瓦大学历史学博士, 通讯地址为中国浙江省杭州市西湖区复地黄龙和山21-3-402, 电话13777414609, 邮箱地址fzx4311@sina.com

引言

在晚明天主教在华传播时期, 冯应京(1555-1606)和曹于汴(1558-1634)是两位友教的代表人物。其中冯应京与利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)交谊深厚, 他为利氏众多中文作品题序, 包括《天主实义》、《交友论》、《二十五言》以及《两仪玄览图》; 此外, 冯也为《交友论》和《二十五言》的付梓慷慨解囊。由于利氏采取合儒斥佛的传教手段, 正同冯的宗教哲学思想不谋而合(下文详述), 因此, 在这些序言中, 冯热情赞扬西学中所体现的实学精神, 并对天主教义也表现出了一定的兴趣。至于曹于汴, 他和利玛窦的往来虽不及冯应京那么密切, 但在利氏于1601年进京之后, 他曾和这位“泰西儒士”有过一次关于“君子希言而欲无言”的对话, 这场充满哲理的交谈后来也被利氏记录在了《畸人十篇》中。不过, 曹和耶稣会士之间更加频繁的交流发生在利氏去世后: 他曾多次造访利氏的墓园, 对西方的水利器械产生了浓厚的兴趣, 并支持推动相关水器的制造。为此, 曹曾为熊三拔(Sabatino de Ursis, 1575-1620)所著的《泰西水法》作序; 此外他也为庞迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)的《七克》作序。

由于此二人在利氏回忆录中都被提及, 因此在学界较为人所熟知, 过去也对冯应京和曹于汴多有研究。例如郑海娟根据冯序《二十五言》分析了冯应京对于西方道德哲学的理解;⁽¹⁾ 克里斯托弗·A·斯帕拉丁(Christopher A. Spalatin)首次将冯序《二十五言》翻译成了英文;⁽²⁾ 刘耿对熊三拔的日记进行了文本细读, 发现了在利氏去世后的几年里曹于汴和耶稣会士们的交往等等。⁽³⁾

(1) 郑海娟Zheng Haijuan, 《跨文化交流与翻译文本的建构——论利玛窦译〈二十五言〉》Kuawenhua jiaoliu yu fanyi wenben de jiangou---Lun Limadou yi ershiwuyan [Transcultural Communication and Textual Construction in Translation: A Study of Matteo Ricci's Twenty-Five Sayings], 《编译论丛》Bianyi luncong [Compilation and Translation Review], No.1, (台北Taipei: 国家教育研究院Guojia jiaoyu yanjiuyuan [The National Academy for Educational Research], 2012), 205-224。

(2) Christopher A. Spalatin, *Matteo Ricci's Use of Epicetius*, (Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1975), 21-23.

(3) 刘耿Liu Geng, 《利玛窦墓园的前七年(1610-1616)》Limadou Muyuan de qianqinian (1610-1616) [The Cemetery of Matteo Ricci [and Other Foreign Missionaries] in Its First Seven Years (1610-1616)], 《北京行政学院学报》Beijing xingzheng xueyuan xuebao [Journal of Beijing Administration Institute], No.1, (北京Beijing: 北京行政学院学报编辑部Beijing xingzheng xueyuan xuebao bianjibu [The Press of Journal of Beijing Administration Institute], 2018), 111-120。

但以往学界对于此二人同耶稣会士的交往几乎都是分而述之，事实上，冯、曹同为万历二十年（1592）进士，有同年之谊，两人过从甚密：冯曾为曹的父母撰写过合葬墓志铭，而在冯过世后，曹也为其写过墓志铭、祭文，并为他的诸多作品作序；两人均在世时，书信往来颇多，其中不乏有对中国儒释道各家思想的评议。两人的思想交流，特别是对于实学一致的提倡，也为他们接触西学后采取褒扬立场提供了有理可循的依据。有鉴于此，本文将对冯、曹二人的生前交往，尤其是关于实学以及儒释道三教的讨论进行一番考察，旨在进一步加深学界对于冯、曹之所以友教的认识。

行文步骤上，首先略述冯、曹二人的生平；其次介绍冯、曹的生前交往，着重通过往来的信函分析两人在实学和儒释道三家教义异同上的思想立场；接着将两人在宗教哲学思想上的相互影响带入各自和耶稣会士的交往中进行审视，从而找到他们对西人、西学态度友善的原因；最后进行总结。

一、冯应京与曹于汴的生平述略

由于冯应京的传世作品都仅涉及一些专业性领域，例如《经世实用编》和《月令广义》，而无综合性个人文集，因此，为了解冯的生平履历，除了《明史》有传提供简略信息外，需依靠其生平友人文集中有关于他的记录，这其中曹于汴所撰的墓志铭以及邹元标（1551-1624）所写的传记是主要的参考材料。

冯应京，字可大，号慕冈，盱眙人。万历二十年（1592）进士，同年秋，“以老母假归”。次年，冯母去世，遂守孝三年。二十四年（1596），任户部主事。二十五年（1597），转任兵部主事。二十七年（1599），擢副职方，不到一年又“擢僉宪湖广”。其时，有税监名陈奉（？-？）者在湖广横征暴敛，百姓苦不堪言，冯应京于二十八年（1600）春“上疏劾其不法九大罪”，然而陈奉也同时上疏对冯构陷，最终冯被削籍下狱。⁽⁴⁾冯于狱中三年，在此期间他完成了代表性著作《经世实用编》，里面系统阐释了他的实学思想。此外，冯和利玛窦的书信交流也主要在这个阶段，冯得以有机会阅读利氏的诸多作品并为之题序。三十二年（1604），“奉诏释还，杜门简出”。两年后，冯应京去世，享年五十二岁。⁽⁵⁾

曹于汴，字自梁，号贞予，山西安邑人。万历二十年（1592）进士，初授淮安府推官。三十年（1602），擢升吏科给事中，寻转任刑科给事中。⁽⁶⁾一年之后，曹因病乞休，在家中度过三年。⁽⁷⁾三十四年（1606），起任原职。⁽⁸⁾三十七年（1609），升为吏科都给事中。⁽⁹⁾在此任上，佐吏部尚书孙丕扬（1531-1614）典外察与京察，由于曹秉公无私，因此得罪不少官员，⁽¹⁰⁾在厌倦了朝中党派斗争后，曹于四十年（1612）上疏乞归。⁽¹¹⁾光宗即位后，曹复出任太常少卿。在随后三年里，先后任大理少卿、左僉都御史及左副都御史。天启四年（1624），阉党得势，曹被削职放归。⁽¹²⁾崇祯元年（1628），召拜左都御史，但不久又因派系斗争失势，遂于三年（1630）最后一次请辞。七年（1634），曹于汴去世，享年七十七岁。

(4) (明)曹于汴Cao Yubian撰·李蹊Li Xi点校·《仰节堂集(外五种)》Yangjietang ji (Wai wuzhong) [Anthology of Yangjie Hall]·(上海Shanghai:上海古籍出版社Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House]·2018)·98。

(5) 《仰节堂集(外五种)》·99。

(6) (明)顾秉谦等Gu Bingqian et al.撰·《明神宗实录》Ming Shenzong shilu [Veritable Record of Ming Shenzong]·(1630)·第368卷。

(7) 《明神宗实录》·第381卷。

(8) 《明神宗实录》·第418卷。

(9) 《明神宗实录》·第460卷。

(10) (明)钱谦益Qian Qianyi著·钱仲联Qian Zhonglian点校·《牧斋初学集》Muzhai chuxue ji [Anthology of Muzhai, the Beginner]·(上海Shanghai:上海古籍出版社Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House]·1985)·1474。

(11) 《明神宗实录》·第503卷。

(12) (清)张廷玉等Zhang Tingyu et al.撰·《明史》Mingshi [History of Ming]·(北京Beijing:中华书局Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company]·2016)·6556。

二、冯应京与曹于汴的交往及二人有关实学和“三教”的思想交流

冯应京与曹于汴的友谊始于同中万历二十年进士后，⁽¹³⁾两人志同道合，“以圣贤之学相砥砺”。⁽¹⁴⁾尽管冯应京早逝，且两人在各自的宦宦生涯中从未共事一处，但他们至少见过四次面，在冯入狱后，曹依旧写信表达对朋友的关心。⁽¹⁵⁾鉴于古代交通不便，通信是一种更普遍的交流方式。例如在1600年，当冯应京赴任湖广时，曾写信向曹于汴询问如何在新任上尽职尽责，曹复信从“事上”、“接下”、“练兵”、“制器修城”、“弭盗”、“息讼”、“贤否”等多个方面详细谈了自己的看法和建议。⁽¹⁶⁾在另一封曹写给冯的信中，曹则向他的同年陈述了他对于治理淮河的意见。⁽¹⁷⁾在冯应京于1606年去世后，除了撰写墓志铭和祭文以示悼念外，应冯的家人恳求，曹于汴也为《冯慕冈先生语录》和《冯慕冈先生年谱》作序，⁽¹⁸⁾以此纪念两人非比一般的友谊。

冯应京与曹于汴两人在早年就对实学表现出巨大的兴趣。根据曹的记叙，冯应京“闻有阐扬圣学及志学端良者，謁蹶师友之”。⁽¹⁹⁾冯的好学也体现在其家人所转述的一则轶事中：“公曾对卷研思，大雨，水入户及座下，不动，家人惊呼之，放出。”⁽²⁰⁾在一封给谭同节的有关何为真正学问的回信中，曹向冯请教并引述了冯的看法：“冯兄之意，大抵谓近时学问，非以举业规名利，则习禅图自在，二者俱非也。学者惟从事五经六艺，实体实用，乃为圣学。”⁽²¹⁾从以上三则记录可以明显看出，冯应京提倡学习实实在在的知识并将之应用于实践中，而反对那些没有实际效用的学习。曹于汴也和冯应京秉持着一样的理念，当他“为诸生时，讲求兵农、钱赋、边防、水利之要，与应京订经世实用书，强半出诸腹笥”。⁽²²⁾

而两人关于儒释道三家思想异同以及对在晚明时相当流行的“三教合一”思想的想法，则很全面地反映在曹于汴写给一位叫卢守恭的人的回信中。尽管之前卢守恭写给曹的信已不复可见，不过通过曹在回信的开篇寥寥数语中，可知卢作了一首有关儒释道三教的诗，并向曹请教他对于三教的看法。出于谦逊，曹并未直接答复，而是写信给冯应京，询问好友对此的意见，两人遂三度通信，各抒己见。

在冯应京的第一封信中，他用简练的语句表明了自己的态度：“……三家宗同教异，学者自孔门入则经世有用，自仙、释入恐未得其精……”⁽²³⁾认为儒释道三教虽然同宗，但教义不同，只有儒家思想才能够经世致用。随后，冯引用一句佛经的说法来进一步阐述自己的思想：“桃树上不开李花。”⁽²⁴⁾意在隐喻一个人如果从学习道家 and 佛家思想入手，最终不可能得到学习儒家思想能给的结果。然而，曹于汴并不十分赞同冯的意见，他在复信中表达了疑惑：“然由老之虚，由佛之无，不可经世乎？”⁽²⁵⁾曹继续就着冯关于“桃树李树”的佛家隐喻剖析道：“吾不为桃为李，何花不开？孔子者，非桃非李者也。”⁽²⁶⁾曹认为儒家思想经世致用仅仅只是后世对其的定义和评价，孔子当年建立自己的理论时，并没有是否能够经世的概念。因此，曹相信从释道二教中也能够汲取实用的知识。

(13) 《仰节堂集（外五种）》，97。

(14) 《牧斋初学集》，1475。

(15) 《仰节堂集（外五种）》，21。

(16) 《仰节堂集（外五种）》，140-142。

(17) 《仰节堂集（外五种）》，146-147。

(18) 《仰节堂集（外五种）》，20-21。

(19) 《仰节堂集（外五种）》，97。

(20) 《仰节堂集（外五种）》，21。

(21) 《仰节堂集（外五种）》，149。

(22) 《牧斋初学集》，1475。

(23) 《仰节堂集（外五种）》，135。

(24) 同上。

(25) 同上。

(26) 同上。

冯应京随即在第二封信中详细解释了他对于三教区别的理解。冯认为,三家教义的起点大同小异,皆由“空”或“无”始,但“老氏恐人不向道,始借长生引人即道”,“出离轮回,亦佛引人向道之意”,由此,三家的差异开始了。冯接着阐述道:“吕东莱曰:‘吾儒未尝言空,而空行乎其中。’空行乎其中,乃心宗之同也;未尝言空,乃教门之异也。孔子曰:‘中人以上可以语上,以下则不可。’佛、老专语上者也,孔子不为也。天下惟中人最多,中人之学,每每不得其精微,先得其形似。且就中人所得之形似较之,学佛、老者先谢世远尘矣,学孔子者先谨九容、明五伦矣。谢世远尘之人,君亲不得其奔走之力;而九容谨,五伦明,即次贤拘格式。”⁽²⁷⁾以此表明学佛、老者不会对治理国家有实际的积极作用,而学孔子者则正好相反。紧接着,冯举了竹林七贤、梁武帝和宋徽宗等数例来论证历史上由于亲佛、老而使得“古礼不复,古乐不作”。在信末,冯总结道:“其贤者或拒孔子格式,则夙夜在公,履绳蹈矩,省察克治,此禅家不以为上乘,而实社稷之柱石也。或入佛、老窠臼,则通昼夜而惺惺,齐人我而平等,非不光明广大,然问之以朝廷之典章,多所未谙;问之以将吏之臧否,多所未究。随波逐流,认为无碍。爱国勤民,认为有著。即千岁不化,于国何益哉?”⁽²⁸⁾再次重申只有儒家思想才能对治理国家有实际帮助。这次曹于汴赞同冯应京关于“二氏流弊及儒教之益”的论断,但依然为开创之初的佛、老做了辩护:“窃谓真老、真佛生于今日,果行其教,自当不外于吾儒。”⁽²⁹⁾然后,曹向冯提了最后一个、也是他自己很关心的问题:“夫宗二氏者,其心何心也?合三教者,其心亦何心也?不可不察也。夷之合墨、儒,而孟子亦不许,则三教可易言合哉?”⁽³⁰⁾

不过两人这次有意思的隔空对话到此戛然而止,因为冯应京在第三封信中并未就曹的提问给予回答,而仅仅表示他将就“三教合一”的言论好好思考一下。

从以上三度通信可以看出,冯应京和曹于汴对于释道二教的看法不尽相同:冯持坚定的否定态度;而曹在通信伊始不认可冯的观点,认为释道二教也和儒学一样可取,但在冯第二封信的雄辩之下,转而同意冯的部分观点,不过依然强调“真老、真佛……不外于吾儒”,对于释道二教的批判持一定的保留态度。虽说两人观点有异,但他们的判断标准却是相同的,即某一学说是否经世致用,换句话说,两人都十分注重实学。由此可以想见,不论是什么宗教或哲学思想,只要实体实用,冯和曹都提倡学习,而这也能够很好地解释为什么在接触到西学后,两人不约而同采取了友善的态度,并积极地引进西方的道德学说和科学理论。

三、冯应京与西人、西学的交流

在晚明时期与传教士有交往的中国士大夫中,只有一部分被记录在了耶稣会的历史文件里,这是由于他们在天主教在华传播过程中所起到的不可或缺的作用,冯应京就是其中一位。鉴于冯与西学的接触都在他和利玛窦的交往时期内,因此,通过利氏回忆录及信件的记载,再加上冯为利氏的中文作品所作的序文,我们可以对两人的交往有一个全面的认识。

据冯应京为《两仪玄览图》题的序中所言,冯首次接触西学是他在京“备员职方”的时候,见到了这副作为贡品进献给皇上的世界地图。⁽³¹⁾冯于1599年在职方司任职,利氏在同年初即从北京返回了南京,两人应该没有来得及见面。利氏之后一直暂居南京城中,直到1600年5月才重新启程北上,并于

(27) 《仰节堂集(外五种)》,136。

(28) 《仰节堂集(外五种)》,137。

(29) 《仰节堂集(外五种)》,138。

(30) 同上。

(31) 黄时鉴Huang Shijian, 龚纘晏Gong Yingyan, 《利玛窦世界地图研究》Limadou shijie ditu yanjiu [A Study of Ricci's World Map], (上海Shanghai: 上海古籍出版社Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House], 2004), 172。

1601年1月第二次进京。不巧的是，利氏第二次进京的时间线也正好和冯错开，因为冯早在1600年农历二月被新任命为湖广总督，他在利氏从南京出发前就已前往湖广赴任，当利氏在京为能够得万历皇帝召见而奔走时，冯已因税监陈奉的诽谤而遭逮捕并等候押解进京。⁽³²⁾

冯应京赴任湖广时，由于久慕利玛窦名声，他就派了他的学生刘元珍（1571-1621）⁽³³⁾去向利氏学习数学。不巧的是，刘元珍在南昌和南京两地都未遇见利玛窦。⁽³⁴⁾不久，冯即遭逮捕，他大约在1601年农历二月被押送进京，听闻利氏也在京城，于是冯立刻让刘元珍携带礼物前往拜访，这一次他们终于顺利会面了。随后利氏也在冯下狱之前回访，两人长谈之后遂成为了好友。难能可贵的是，在接下来的三年中，尽管冯应京身陷囹圄，他依旧通过写信和这位意大利传教士维持了友谊。⁽³⁵⁾

早在入狱之前，即1601年年初，冯应京已经读过利玛窦的《交友论》和《天主实义》，他为这两部作品题序并在未告知利氏的情况下就自掏腰包重印了《交友论》。⁽³⁶⁾不久后他又资助出版了利氏的另一部作品《四元行论》。⁽³⁷⁾之后在1603年农历八月，为《两仪玄览图》作序。⁽³⁸⁾1604年农历五月，出资出版《二十五言》。⁽³⁹⁾同年九月，冯获释出狱，⁽⁴⁰⁾但他没有在京多做停留，很快就回家乡了，因而利氏不曾为他受洗。两年后，当其他耶稣会士计划前往冯的家乡为他传授天主教义时，冯却不幸离世了。⁽⁴¹⁾

从冯应京为利玛窦作品所作的序中，可以明显感受到冯对于利氏本人的学问及他所传播的西学毫不吝啬赞美之词。例如，在《天主实义》序中，冯用夸张的词藻来形容利氏学识渊博：“利子周游八万里，高测九天，深测九渊，皆不爽毫末。”⁽⁴²⁾在《二十五言》序中，冯甚至将利氏所写的格言与中国历代的“圣人之训”相提并论，认为只要人们好好阅读利氏的格言并认真加以思索实践，“则不必起游、夏于九原，而尼父觉人之志以续”。⁽⁴³⁾冯应京之所以如此为利玛窦的宗教哲学思想所触动，主要有两点原因：一、利氏在宣扬天主教义时对于佛道二教的贬斥及对儒家思想的迎合；二、西学中处处包含经世实用的主旨。这都和冯生平的思想主张不谋而合。

冯应京对于佛道二教的贬斥，前文在分析其与曹于汴的三度通信中已有着墨。此外，冯在湖广时期，焚毁李贽（1527-1602）寄寓的龙湖寺，并“置诸从游者法”，⁽⁴⁴⁾从中也可看出冯对于像李贽这样不遵

(32) 朱维铮 Zhu Weizheng · 《利玛窦中文著译集》Limadou zhongwen zhuyi ji [Collection of Chinese Works by Matteo Ricci] · (上海 Shanghai: 复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [Fudan University Press] · 2001) · 116。

(33) 刘元珍，字伯先，号本孺，“东林八君子”之一。利玛窦的回忆录中对其也有记载，不过在刘的个人文集中没有任何关于传教士及西学的内容。

(34) Matteo Ricci, *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, ed. Pasquale M. D'Elia, (Rome: Libreria dello Stato, 1942-1949), Vol. II, 164-165.

(35) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 165.

(36) 同上 · 另见《利玛窦中文著译集》· 98 · 116。

(37) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 165. 《四元行论》的具体出版时间无法确定，因为这个版本并未流传下来。

(38) 《利玛窦世界地图研究》· 170-172。

(39) 《利玛窦中文著译集》· 137。另见 Ricci, *op. cit.*, Vol. II, pp. 287-288.

(40) 《明史》· 6176。

(41) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 168. 事实上，利玛窦在其回忆录中关于冯应京未受洗的解释有一丝牵强，因为从冯出狱直至去世，耶稣会士依然有充足的时间为他施洗。可能的原因是冯应京有妾李氏并为其生一子，冯对此子期望甚高，故或不忍为受洗而休弃其生母，而纳妾正违反了天主教义。参见黄一农 Huang Yinong · 《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》Liangtoushe: Mingmo qingchu de diyi dai tianzhu jiaotu [The two-headed snake: The first generation of Chinese Christians in the seventeenth century] · (新竹 Xinzhu: 国立清华大学出版社 Guoli qinghua daxue chubanshe [National Tsing Hua University Press] · 2005) · 110。另见宋黎明 Song Liming · 《神父的新装——利玛窦在中国（1582-1610）》Shenfu de xin Zhuang---Limadou zai zhongguo (1582-1610) [The Priest's New Clothes-Matteo Ricci in China (1582-1610)] · (南京 Nanjing: 南京大学出版社 Nanjing daxue chubanshe [Nanjing University Press] · 2011) · 173。

(42) 《利玛窦中文著译集》· 98。

(43) 《利玛窦中文著译集》· 137。

(44) (明) 沈鈇 Shen Fu · 《李卓吾传》Li zhuowu zhuan [The Biography of Li Zhuowu] · 转引自《李贽研究参考资料》Lizhi yanjiu cankao ziliao [Reference materials for researches on Li Zhi] · (福州 Fuzhou: 福建人民出版社 Fujian renmin chubanshe [Fujian People's Publishing House] · 1975) · 22。

从正统儒家思想，宣扬佛道异端人物的痛恨。因此，利玛窦在其诸多作品尤其是《天主实义》中许多批判佛道二教的内容正合冯意。例如，在《天主实义》第二篇《解释世人错认天主》中，利氏以西方辩证法驳斥了佛老一味宣扬虚无乃万物之始的做法：

“天下以实有为贵，以虚无为贱，若所谓万物之原，贵莫尚焉，奚可以虚无之贱当之乎？况己之所有，不得施之于物以为有，此理明也。今日空、曰无者，绝无所有于己者也，则胡能施有性形，以为物体哉？物必诚有，方谓之有物焉，无诚则为无物。设其本原无实无有，则是并其所出物者无之也。世人虽圣神，不得以无物为有，则彼无者、空者，亦安能以其空无为万物有、为万物实哉？试以物之所以然观之，既谓之空无，则不能为物之作者、模者、质者、为者，此于物尚有何着欤？”⁽⁴⁵⁾

再如，为了强调佛教的异端性，在《天主实义》第五篇《辩排轮回六道、戒杀生之谬说，而揭斋素正志》中，利氏伪造了佛教的起源，称其剽窃自毕达哥拉斯学说，这使得冯更加坚定地站在佛教的对立面：

“古者吾西域有士，名曰闭他卧刺。……为言曰行不善者必来世复生有报，或产艰难贫贱之家，或变禽兽之类。……每有罪恶，变必相应。君子断之曰：其意美，其为言不免玷缺也，沮恶有正道，奚用弃正而从枉乎？既没之后，门人少嗣其词者。彼时此语忽漏国外，以及身毒，释氏图立新门，承此轮回，加之六道，百端诬言，辑书谓经。数年之后，汉人至其国，而传之中国。此其来历，殊无真传可信、实理可倚。”⁽⁴⁶⁾

除了一方面批判佛道二教外，另一方面利玛窦也刻意迎合儒家思想，这也博得了冯应京的好感。例如在《二十五言》中，利氏特意从古罗马斯多葛派思想家爱比克泰德（Epictetus, ca. 55-ca. 135）的哲学著作《手册》（*Enchiridion*）原文的五十三则箴言里选取了二十五则，使得总数符合《周易》中的“天数二十有五”之说，寓意“天学”，从而暗示他的学说契合中国传统文化，与儒家思想一脉相承。因此，冯在《二十五言》序中开篇就提及“兹《二十五言》，实本天数”。⁽⁴⁷⁾在第十三言中，利氏将儒家五常“仁义礼智信”用全新的天主教义进行再演绎，譬如谓仁“在于恭爱上帝”，礼乃是“事上帝之全礼”，让深受儒家思想熏陶的冯应京很难不对天主教义产生亲近感。⁽⁴⁸⁾

上述策略成功地使冯应京深信西学能够为我所用，补儒家思想之短处。在《二十五言》序结尾处，当他谈到西学与佛经孰优孰劣时，充满自信地感慨道：“其视兰台四十二章，孰可尊用，当必有能辨之者！”⁽⁴⁹⁾

除了利氏所秉持的合儒斥佛的传教策略为冯所赞赏外，他在作品字里行间所焕发出的实学精神也与冯生平的学术宗旨契合。例如，在《二十五言》的第二十四言中，利氏写道：“君子毋自伐。自伐也者，无实矣。尔在学士之间，少谭学术，只以身践之可也。”⁽⁵⁰⁾鼓励君子不该夸夸其谈，只停留在理论层面，而应该多加实践来论证知识。最后一言中，利氏更直白地表示：“学之要处，第一在乎作用，若行事之不为非也。第二在乎讨论，以征非之不可为也。第三在乎明辩是非也。”无一不在倡导判断学问最重要的标准就是是否实用。⁽⁵¹⁾利玛窦时期耶稣会士采用的合儒斥佛的传教策略，再加上西学注重实用性的特点，两者相结合，就不难理解冯应京友教了。

四、曹于汴与西人、西学的交流

(45) 《利玛窦中文著译集》，16。

(46) 《利玛窦中文著译集》，48-49。

(47) 《跨文化交流与翻译文本的建构——论利玛窦译〈二十五言〉》，213。

(48) 《利玛窦中文著译集》，131。

(49) 《利玛窦中文著译集》，137。

(50) 《利玛窦中文著译集》，134。

(51) 《跨文化交流与翻译文本的建构——论利玛窦译〈二十五言〉》，220-221。

与冯应京不同的是，曹于汴对于天主教义并不是很感兴趣，这可以从他为《泰西水法》和《七克》所作的两篇序中看出来：其中没有任何对于天主教义的评论。且先不去说《泰西水法》，因为这部作品是讲解水器的原理与制造，与宗教无甚关联，但庞迪我的《七克》却是一部叙述天主教七原罪的宗教题材作品。按常理来说，一个人读后应对所宣扬的天主教义有所议论，不过曹于汴在序言中仅将其作为一部在儒家思想框架内描写道德伦理的作品来对待，个中原因，除了曹自身对于耶稣会士宣教缺乏兴趣外，庞迪我采用中国士大夫耳熟能详的符合儒家思想的表述方式，也使得曹确信《七克》只是对于孔子学说的补充。尽管如此，曹依旧在协助耶稣会士定居北京以及制造西式水器上发挥了重要作用。

利玛窦生动地记录了曹于汴和耶稣会士的首次接触。当利氏于1601年年初第二次抵达北京后，在等待皇帝命令的期间，他和同事们被暂时安顿在四夷馆，平日的起居、出行均受到监视。就在同一时间，曹于汴从冯应京处听闻了利玛窦的事迹，于是便不请自来拜访了利氏。⁽⁵²⁾两人的深厚友谊就此伊始。不久，利氏也到曹的住处回访，每次两人会面时都会畅谈良久。由于利氏在四夷馆中被困了数月，他想搬出来获得完全的行动自由，曹获知后提供了积极的帮助，最终利氏于当年的5月底或6月初顺利离开了四夷馆。⁽⁵³⁾

利氏于1610年去世后，曹于汴继续和熊三拔及庞迪我维持了友谊，他分别在大约1611年⁽⁵⁴⁾和1612年⁽⁵⁵⁾为庞迪我的《七克》和熊三拔的《泰西水法》作序。更为重要的是，在这两年中，曹积极参与水器的建造并且鼓励传教士进行著述以期将西方的科技传入中国。他数次去利玛窦的墓园⁽⁵⁶⁾拜访熊氏、庞氏以及龙华民（Niccolò Longobardi, 1565-1654），热情地督促他们尽快建造水器。在水器建造完毕后，龙华民也一度与曹商讨将水器进呈给皇帝的事宜。⁽⁵⁷⁾

可惜的是，曹于汴于万历四十年（1612）辞官回乡后，在其人生的最后二十余年中，他和传教士的往来突然中断了，不管是中文还是西方史料中再也找不到他和传教士交往的记录。一个可能的解释是，当曹于1620年复出时，由于南京教案所引发的巨大的负面社会效应，越来越多的士大夫在对待西人、西学上采取回避的甚至仇视的态度。⁽⁵⁸⁾曹也极可能受到了此影响。

通过前文所述的冯、曹之间有关三教的三度通信可以看出，不同于冯应京，曹于汴在对待佛道二教时有所保留，并没有像他的同年好友那样持鲜明的反对态度。除去这一点外，曹对于西学友善的理由和冯相同：一、早期耶稣会士采取的“合儒”宣传策略；二、西学中经世实用的特色。

(52) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 134.

(53) Ricci, *op. cit.*, Vol. II, p. 150. 值得一提的是，在回忆录中，利氏用了吏部佾事（Chienso）来称呼曹于汴，但事实上曹从来没有担任过佾事一职。利氏在《畸人十篇》中记录与曹的对话时却用了“曹给谏”来称呼对方，这是正确的，因为曹自万历三十年（1602）二月起先后担任吏、刑两科给事中。

(54) 曹于汴的《七克》序不见于李之藻（1571-1630）编的《天学初函》中，只在曹的文集《仰节堂集》中收录。序中没有日期的相关信息，因此具体的写作时间不得而知。但《七克》的另一篇序作者崔涓在文中提及其作序时间为1611年，可知曹作序时间不会相差很久。上文提及的崔序，参见（清）刘凝Liu Ning，《天学集解》Tianxue jijie [Collected Accounts of Learning from Heaven]，（1680），第2卷，38-42。

(55) （明）李之藻Li Zhizao，《天学初函》Tianxue chuhan [First collection on the Learning from Heaven]，（台北Taipei：台湾学生书局 Taiwan xuesheng shuju [Taiwan Student Book Co., Ltd]，1965），1522-1523。

(56) 利玛窦去世后，在一些中国士大夫的帮助下，在京传教士成功申请到了一块土地用以建造利氏的墓园。这个墓园随后成为了传教士的一个新住所。见（明）王应麟Wang Yinglin，《钦敕大西洋国士葬地居舍碑文》Qinchi daxiyang guoshi zangdi jushu beiwen [Inscription on the Residence of Graveyard of the State Scholar from the Great Occidental Ocean under the Imperial Decree]，钟鸣旦Nicolas Standaert，杜鼎克Adrianus Dudink，《罗马耶稣会档案馆明清天主教文献》Luoma yesuhui danganguan mingqing tianzhujiao wenxian [Catholic Documents in Ming and Qing Dynasties from the Roman Archives of the Society of Jesus]，（台北Taipei：利氏学社Lishi xueshe [Ricci Institute]，2002），第12卷，231-236。

(57) BAJA (Biblioteca Ajuda Jesuits in Asia), 49-v-5, fls. 85-89, 122-125, 139-145, 148-149, 154, 173-174. 转引自《利玛窦墓园的前七年（1610-1616）》，115-116。

(58) Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001), 479-480.

除去利玛窦的作品外，早期耶稣会士的“合儒”宣传策略同样在庞迪我的《七克》中体现得淋漓尽致。尽管这部作品所讨论的七原罪属于天主教核心教义之一，看似和儒家思想扯不上关系，但庞氏巧妙地选用道德修养这一儒家话语体系里人人所关心的问题作为作品主题来迎合儒学。⁽⁵⁹⁾此外，由于庞氏重点关注人在现实生活中如何修身，使得《七克》的宗教意味相对淡薄，也更容易为像曹于汴这样的深受儒学入世思想的士大夫所接受。⁽⁶⁰⁾在文本方面，庞氏特意运用一些儒学术语来阐释天主教义，也让曹感到亲切并确信西人所传播的宗教与儒家思想类似，是对儒学很好的补充。例如在《七克》第二卷中，庞氏叙及爱时指出人应该爱四样事物，“其三，人也。爱人者，恕而已。己所不欲，勿施于人，即天主所谓‘爱人如己’是也”。⁽⁶¹⁾庞氏在这里特地将《论语》中的典故“己所不欲，勿施于人”同圣经中的“爱人如己”相结合，强调儒学和天主教都有共同的“爱人”这一特征。⁽⁶²⁾无怪乎曹于汴欣然为之作序，并在序中开篇言道：“庞君顺阳著《七克》各一卷，中华之士讽其精语，为之解颐，此何以故？其性同也。”⁽⁶³⁾

至于西学中经世实用的特色，则在《泰西水法》中体现无遗。曹于汴在序中言道：“阅泰西水器及水车之法，精巧奇绝……规制具陈，分秒有度。江河之水、井泉之水、雨雪之水，无不可资为用，用力约而收效广。”⁽⁶⁴⁾通过西式水器的制造和应用，将有助于提高蓄水灌溉的能力，从而加强中国的农业生产力，这和曹于汴自青年时就有的注重实学的思想不谋而合。因此不难想象曹对于《泰西水法》的大力提倡，他在序言结尾处甚至大力呼吁有司推广此书，将西方的水法尽快应用于实处：“窃意冬曹当以此书颁之直省，而方岳之长宜宣告郡邑，倣而行，触类而长，尚何患粒食之难乎？”⁽⁶⁵⁾

结语

冯应京和曹于汴两人在诸如儒释道三教优劣、实学等方面的交流，为各自与西人、西学接触采取怎样的态度和立场提供了思想基础，而两人的交往对于他们和西人、西学的互动的影响还不止于此：如前文所述，正是通过冯应京的介绍，曹于汴才得知利玛窦等耶稣会士的事迹。可见，在冯、曹同耶稣会士交往的相关研究中，如将此二人作为有机整体加以审视，我们可从一个全新的角度得到不同的认识。此或可为学界在相关研究中提供一个新思路。

(59) 朱幼文Zhu Youwen·《析庞迪我的<七克>》Xi pangdiwo de qike [An Analysis of On Overcoming Seven Capital Sins by Diego de Pantoja]·《宗教学研究》Zongjiaoxue yanjiu [Religious Studies]·No.1·(成都Chengdu:宗教学研究编辑部Zongjiaoxue yanjiu bianjibu [The Press of Religious Studies]·2002)·92-93。

(60) 《析庞迪我的<七克>》·98。

(61) 《天学初函》·829。

62 张恺Zhang Kai·《庞迪我与中国》Pangdiwo yu zhonguo [Diego de Pantoja and China]·(郑州Zhengzhou:大象出版社Daxiang chubanshe [Elephant Press]·2009)·277。

63 《仰节堂集(外五种)》·25。

64 《仰节堂集(外五种)》·38。

65 同上。

English Title:

A New Study on Feng Yingjing's and Cao Yubian's Communication with Westerners and Western Learning

Hu Jianwen

Ph.D. (Padova University, Italy), School of European Languages and Cultures, Zhejiang International Studies University, Fudi Huanglonghe shan 21-3-402, Xihu Dixtrict, Hangzhou 310000, China, Tel. 话13777414609, email: fzx4311@sina.com

Abstract: Feng Yingjing (1555-1606) and Cao Yubian (1558-1634) are two figures who have been studied a lot in the research on the interactions between Chinese scholar-officials and missionaries in the late Ming Dynasty. However, in the past, the academic circles discussed the relationship between the two and the missionaries separately. In fact, Feng and Cao were good friends as well as metropolitan graduates of the same year. The ideological exchange between the two, especially the discussion on practical learning and the three religions of Confucianism, Buddhism and Taoism, provided a rational basis for them to take a praising stand after contacting Western learning. Therefore, this paper investigates the ideological exchange between the two in religious philosophy, and brings the mutual influence of the two into their communication with the missionaries, so as to find out the reasons for their friendly attitude towards Westerners and Western learning.

Keywords: Feng Yingjing, Cao Yubian, Jesuits, Matteo Ricci, practical learning

“人文批评”：基督教人文主义传统的当代转化尝试

施诚刚

(四川大学道教与宗教文化研究所2020级博士·610044成都·中国)

摘要：查常平从知识分子的群体失落与艺术批评的人文精神失语现象中看到传统文化缺乏本真信仰的不足，他转化基督教人文主义传统，独创当代艺术批评理论“人文批评”。本文梳理历史脉络，总结宗教改革后的基督教人文主义传统的思想特质与当代基督教人文主义传统的核心关注，并指出人文批评展现了宗教改革后的基督教人文主义传统，其主题“人性的更新”妥善回应了当代基督教人文主义传统的核心关注。在此基础上，本文认为，“人文批评”是基督教人文主义传统在中国知识界（尤其是当代艺术批评领域）进行当代转化的尝试。

关键词：人文批评；基督教人文主义传统；当代艺术批评；当代转化

作者：施诚刚·四川大学道教与宗教文化研究所2020级博士 电子邮箱：965501962@qq.com

一、引言

20世纪80年代中期，随着中国理论界新启蒙运动的兴起，知识分子作为文化主体，开始反省其自我意识和独立人格丧失的问题。于是，知识分子便慢慢地远离权力中心，向体制边缘发展、向民间发展，尝试构建独立的思想文化系统。90年代，中国社会的经济转型联合西方世界的后现代理论兴起打破了这一迁变。知识分子的自明性受到理论挑战，开始向日趋细化的知识分工的技术型专家转型；知识分子的文化资本被市场社会轻视，群体在社会意义上边缘化；知识分子的价值体系发生动摇，部分人放弃理想转而攀权附利。1994年的“人文精神大讨论”被视为知识分子群体失落前的末日余晖。⁽¹⁾

伴随中国知识分子的失落，中国当代艺术批评在90年代开始失去了自身的先锋性，并逐渐走向人文精神失语。现今的艺术批评写作者，似乎倾向于把艺术理解为一种源于人的心理意识的、技巧性的图像生产活动，与人的个体生命的精神性的存在、人类生命的文化性的传承无关。统观《批评的时代：20世纪末中国美术批评文萃》（三卷）和《20世纪中国美术批评文选》这两部具有代表性的艺术批评文集，两者的文章总数约在300余篇，但没有一篇文章的题目提到“人文”或“人文精神”，唯有寥寥几篇在内容中谈及了艺术中的“人”之形象与精神、艺术与文化之关联。另外，在殷双喜主编的《高山流水：〈美术研究〉创刊60年优秀学术论文选集》三大卷约1860页中，没有一篇文章的题目提到“人文”或“人文精神”。

学者查常平认为，中国现代化进程中出现知识分子失落和人文精神失语的现象溯因于传统思想始终缺乏从神人关系展开的终极关怀。人的存在图景若不奠基于本真信仰的神人关系维度，他将始终走不出肉身的牢笼，挣不开权力和金钱的引诱。由此，他埋首青编廿载，吸纳基督教人文主义传统并进行当代转化，独创“人文批评”理论，试图从艺术批评中开启第三次文化启蒙。

(1) 参看许纪霖 Xu Jilin·《中国知识分子十论(修订版)》 Zhongguo zhishi fenzi shilun (xiudingban) 【Ten Views of Chinese Intellectuals (Revised edition)】·(上海Shanghai:复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe 【Fudan University Press】·2015)·首版自序3—14。

“人文批评”主要结合“原初图式”的艺术家根据论、感性文化批评的方法论以及世界关系美学的基础论进行内容构建，以人文关切为价值指向，针对当代中国的“混现代”现实，以艺术作品意涵—艺术学理的概念阐释—艺术现实的现象透析—社会弊病究理—汉语思想局限的文化批判—实然与应然之思为批评线索，对当代艺术展开跨学科知识解析。⁽²⁾该理论认为，艺术是人的彼岸化的生命情感的象征性形式，也是人的一种内在品质，或者说是提升人的精神生命使之不再沉沦的精神样式，人得以在艺术中重新定位存在的逻辑图景，从而反思自身的生存状态与存在根基，觉醒灵性并更新人性，最终实现个体启蒙和群体共存的宏愿。在《当代艺术的人文追思（1997—2007）》（2008）、《中国先锋艺术思想史（第一、二卷）》（2017）、《当代艺术的人文批评》（2019）、《人文批评中的生态艺术》（2021），辑刊《人文艺术》（1999年至今）中，人文批评都有应用。

目前，学界侧重于围绕它的创生过程、理论特质、思想逻辑、学术贡献进行研究，尚未有学人在基督教人文主义传统迁变的视角下审视该理论中的基督教思想表达并指出其特点。由此，构成了本文的写作缘起。

二、基督教人文主义传统

学界似乎有一种观点，认为基督教与人文主义在本质上水火不容。部分学者举出中世纪时期教会对人的压迫以及对科学的压制为例，试图证明两者的割裂与冲突。这一观点的根由在于部分学者将人文主义做了狭义的理解。在这类批评里，人文主义被限定成自文艺复兴开始的、意图返回古希腊文明并反对基督教的一种思想运动。但实际上，人文主义肇始于公元前五世纪古希腊的西方思想传统，只是在文艺复兴时期被人们重新发现，并在之后为西方历代有识之士所发扬光大。它并非一套成形的哲学学说或思想流派，而是一种宽泛的思想或信念倾向以及一场持续的辩论。其中并不乏针锋相对的观点，各类观点只是因为某些共同的假设以及共同关切所维系在一起，例如强调对人的价值的珍视、信任人的经验与理性等。所以，英国历史学家阿伦·布洛克（Alan Bullock）认为“人文主义”应当称呼为“人文主义传统”更为贴切。⁽³⁾

早期基督教思想中就含纳人文主义传统的要素。《圣经》作为基督教核心圣典正体现着这样的传统：“（《圣经》）的核心信息是，天地之主上帝在这个世界上活动，要使人性摆脱一切危害人生的东西，最终完全实现他要给自己的儿女即人类的一切力量与欢乐。”⁽⁴⁾《共观福音》中，耶稣讲述的是神爱论的人文主义；《保罗福音》中，保罗讲述的是神义论的人文主义；《约翰福音》中，约翰讲述的是神启论的人文主义。⁽⁵⁾在中世纪，从教父奥古斯丁到经院哲学中托马斯·阿奎那和威廉·奥卡姆，基督教人

(2) 关于“人文批评”的介绍可参看施诚刚 Shi Chenggang·《“人文批评”的三点理论特征》Renwen piping de sandian lilun tezheng【Three theoretical characteristics of“Humanist Criticism”】·《都市文化研究》Dushi wenhua yanjiu【Urban Cultural Studies】No.24·（上海Shanghai：上海三联书店 Shanghai sanlian shudian·【Shanghai Sanlian Bookstore】·2021）·417—427。

(3) 参看阿伦·布洛克 Alan Bullock·《西方人文主义传统》Xifang renwen zhuyi Chuantong【The Humanist Traditional in the West】·董乐山 Dong Leshan译·（北京 Beijing：群言出版社 Qunyan chubanshe【Qunyan publishing house】·2012）·绪论1—4。笔者在文中延续了这一观点，所以称“人文主义”为“人文主义传统”。

(4) J. M. Shaw, R. W. Franklin, H. Kaasa and C. W. Buzicky eds, *Readings in Christian Humanism*, (Augsburg Publishing House: Augsburg, 1982), 65.

(5) 参看叶约翰 Ye Yuehan·《新约圣经的人文精神》Xinyue shengjing de renwen jingshen【The humanistic spirit of the New Testament Bible】·林鸿信 Lin Hongxin编：《跨文化视野中的人文精神：儒、佛、耶、犹的观点与对话刍议》Kuawenhua shiye zhong de renwen jingshen: ru, dao, fo, ye, you de guandian yu duihua chuyi【Humanistic spirit in a cross-cultural perspective: the views and dialogue of Confucianism, Buddha, Ye and Utah】·（台北 Taipei：台湾大学出版中心 Taiwan daxue chuban zhongxin·【The Publishing Center of Taiwan University】·2011）·95—122。

性论的探讨作为一个重要命题从未缺席。从实际情况看，正是因为基督教，才有了大范围的人文事业、活动和制度。

文艺复兴时期，人文主义者们用以反对教会弊端的人文精神，仍是以基督精神为基础的。⁽⁶⁾所以，他们并没有提出一套思想体系取代经院哲学，只是反抗过度的神学思辨，强调恢复哲学为人类解决普遍问题的重要功能。“人文主义之父”彼得拉克就曾直言，经院哲学总是教给人正确而无益的东西，而对“人的本性、生命的目的以及我们去向何方”这种关键问题却漠不关心。对此，他曾讨论了250种人们日常生活中遭遇的情感情况，并给出了自己的建议。

16世纪初，伴随世俗人文主义思潮发酵，英、法、德等国家出现了最早的“基督教人文主义者”。瓦拉、伊拉斯谟、罗伊·西林、梅兰西顿、托马斯·莫尔等人致力于把人文主义的治学方法应用到《圣经》的文本和教会元老的著作上。他们的思想与行动深刻影响了宗教改革的发展方向。例如，伊拉斯谟主张基督徒自己阅读《圣经》，故而他用了十年的时间修订了希腊文本的《新约全书》手抄本，将其翻译为拉丁语，同时还为其作了注释。马丁·路德正是从阅读基督教人文主义者的新版《圣经》中发现了直接攻击赎罪券的基础，其宗教改革的核心思想之一“唯独圣经”也是作为神学领域的人文主义传承而出现的。因此，何光沪先生认为宗教改革中的基督宗教与人文主义实然是一种辩证互补关系，其中的共识和互鉴多于分歧和冲突：双方都从基督教信仰出发，对教会尤其是教廷的弊端提出了严厉的批判；本来意义上的人文主义者，尤其是所谓“基督教人文主义者”和“圣经人文主义者”在许多年之中所作的大量工作，为宗教改革作了学术上的铺垫或准备，以至于有史家说：“若没有人文主义，就不可能出现宗教改革。”由于宗教改革在学术上对人文主义的倚重，它也自然带上了人文主义者所特有的批判精神甚至自由主义精神。⁽⁷⁾但宗教改革后的基督教人文主义传统对世俗人文主义传统仍是持批判态度。这种态度，根源于前者与后者在人观上的差异。其中的极端情况，体现在基督教的人类堕落观念与人文主义对人的潜能的信念之间的不相容上：前者认为人类从蒙受神恩堕落到罪恶状态，只有依靠神的干预才能够获得救赎，而后者则认为人类的命运掌握在自己的手中。⁽⁸⁾毕竟，基督教人文主义传统从来不止是一套伦理学观念，它的依凭不在于人言，而是耶稣基督的圣言：“我就是道路、真理、生命；若不藉着我，没有人能到父那里去。”⁽⁹⁾不过，这一批判是较为温和的，它并非将两者完全对立起来，只是强调“对人的认识”必须与“对上帝的认识”关联在一起，并且以上帝形象的观点来论述人的价值。⁽¹⁰⁾

(6) 何光沪先生认为世俗人文主义精神实则基督教精神为基础，并非是反对基督教思想的，他们所反对的是腐朽的教会。参看何光沪He Guanghu·《多元化的上帝观：20世纪西方宗教哲学概览》Duyuanhua de shangdiguan: ershi shiji xifang zongjiao zhexue gailan【A diversified view of God: an overview of Western religious philosophy in the 20th century】·（北京Beijing：中国人民大学出版社·Zhongguo renmin daxue chubanshe【China Renmin University Press】·2009）·310—320。

(7) 参看何光沪He Guanghu·《多元化的上帝观：20世纪西方宗教哲学概览》Duyuanhua de shangdiguan: ershi shiji xifang zongjiao zhexue gailan【A diversified view of God: an overview of Western religious philosophy in the 20th century】·（北京Beijing：中国人民大学出版社·Zhongguo renmin daxue chubanshe【China Renmin University Press】·2009）·320—328。

(8) 阿伦·布洛克 Alan Bullock·《西方人文主义传统》Xifang Renwen zhuyi chuantong【The Humanist Traditional in the West】·董乐山 Dong Leshan译·（北京Beijing：群言出版社Qunyan chubanshe【Qunyan publishing house】·2012）·172。

(9) 《圣经》【Bible】中文和合本（ESV英文标准版）·《约翰福音》【John 14:6】。

(10) 这一点尤其体现在加尔文的神学思想中。林鸿信教授认为，加尔文心目中的人，是活在上帝主权之下的人，而且是本身因着上帝主权亦带有其主权的人，加尔文对人的尊严有所立，也对人的假相有所破。参看林鸿信Lin Hongxin·《从加尔文神学思想看基督教价值观的人文精神》Cong Jiaerwen shenxue sixiang kan jidujiao jiazhi de rewen jingshen【The Humanistic Spirit of Christian Values from Calvinian Theology】·关启文Guan Qiwen主编：《基督教价值与人文精神：历史、对话与前瞻》Jidujiao jiazhi yu rewen jingshen: lishi, duihua yu qianzhan【Christian Values and Humanistic Spirit: History, Dialogue and Outlook】·（香港Xianggang：香港浸会大学中华基督教研究中心 Xianggang jinhui daxue zhonghua jidujiao yanjiu zhongxin,【The Center for Chinese Christian Religious Studies, Hong Kong Baptist University】·2006）·111—136。

17世纪，改革后的基督教人文主义传统，侧面促进了现代科学的兴起及资本主义社会的发展。⁽¹¹⁾当时的大部分科学家都认为通过对自然世界的深度认识有助于认识上帝这一最高目的。玛戈·托德就在《基督教人文主义与清教徒社会秩序》中认为清教徒主要受到伊拉斯谟思想的启发，将他的社会改良思想和部分神学思想同加尔文教教义相结合，继而形成了清教徒社会政治思想的内核。⁽¹²⁾18世纪，启蒙运动的思想家们高扬理性哲思，也延续了对上帝的关注和对教会的批评。例如，洛克对上帝存在的符合基督教传统的论证以及他对《圣经》启示的重视；卢梭的宗教认识论；伏尔泰对天主教会的猛烈抨击；康德设定“自在之物”为人类的理性划定认识的疆界。⁽¹³⁾与此同时，世俗人文主义传统逐渐获得不少拥趸。此一时期，虽然对上帝的不同理解塑造了不同趋向的信仰，但基督教人文主义传统的神圣的内核从未消泯。19世纪，工业化社会的到来与个人主义的萌发为基督教带来更多的挑战。于是，部分基督教人文主义者认为，从宗教教条或神学论证中获取信仰的传统方式已不再适用于这个时代，他们更强调从个体的人性意识里新建人类与上帝的链接。这一流派的代表人物是施莱尔马赫，他从《宗教讲演录》和《独白录》出发，把“绝对依赖感”视为虔敬的本质，将其人文主义宗教学说发展为“情感神学”（theology of feeling），并在此后被公认为现代新教神学的创始人。

20世纪，宗教祛魅成为一种趋势，世俗人文主义传统成为主流，以往立基于神性的人性要求在科学实证的视野下被更深入的审视、解构，宗教信仰完全成为私人选择，艺术掀起了创新浪潮，现代文明却逐步出现危机。基督教人文主义传统则从世俗的危机出发捍卫自身的神圣性与价值，并腾挪自身至道德和艺术的领域，由此延展出各种理论体系。例如，雅克·马利坦（Jacques Maritain）认为世俗化的人文主义是使人的品质遭受伤害的重要因素。⁽¹⁴⁾他还将基督教人文主义传统与世俗人文主义传统进行对比，认为前者胜于后者。“我们怎样理解人文主义，很视乎我们是否相信人格有没有超越时间和世界的成分，我们不应用定义的方法，把超越性从人文主义的内涵排除掉。（这正是当代世俗人文主义喜欢采用的策略。）……从这个较宽的定义看，基督教的思想不单算是人文主义，更可说是一种英勇的人文主义（heroic humanism），它把人导向牺牲和一种真正超越人性的伟大，因为在这里人类的苦难张开它的眼睛，在爱中忍受痛楚。”⁽¹⁵⁾在世俗人文主义传统中，马利坦尤其反对人类中心的人文主义以及科学主义的人文主义。他认为，人类从传统走到现代，尤其是经历了文艺复兴、宗教改革和科技革命之后，人类倾覆了传统、丢失了信仰，从而导致“时代的混乱”。之所以如此，其首要原因是，人忘记了，上帝总是在善的领域里掌握着首要的主动性；人忘记了，神圣的完满性朝向我们的下降运动在与我们向上的运动的关联中是首要性的。人试图将自己向上的运动视为首要的运动，并且试图在善的领域中取得首要的主动性。这样，向上的运动必然与神恩的运动相分离，从而使我们的时代进入一种神与人不和的时

(11) 参看何光沪He Guanghu·《多元化的上帝观：20世纪西方宗教哲学概览》Duyuanhua de shangdiguan: ershi shiji xifang zongjiao zhexue gailan【A diversified view of God: an overview of Western religious philosophy in the 20th century】·（北京Beijing：中国人民大学出版社·Zhongguo renmin daxue chubanshe【China Renmin University Press】·2009）·328—340。

(12) 参看玛戈·托德 Margo Todd·《基督教人文主义与清教徒社会秩序》Jidujiao rewen zhuyi yu qingjiaotu shehui zhixu【Christian humanism and the Puritan social order】·（北京Beijing：中国社会科学出版社zhongguo shehui kexue chubanshe【China Social Sciences Press】·2011）。

(13) 参看何光沪He Guanghu·《多元化的上帝观：20世纪西方宗教哲学概览》Duyuanhua de shangdiguan: ershi shiji xifang zongjiao zhexue gailan【A diversified view of God: an overview of Western religious philosophy in the 20th century】·（北京Beijing：中国人民大学出版社·Zhongguo renmin daxue chubanshe【China Renmin University Press】·2009）·340—346。

(14) 于文杰Yu Wenjie·《现代化进程中的人文主义》Xiandaihua jincheng zhong derewen zhuyi【Humanism in the modernization process】·（重庆Chongqing：重庆出版社Chongqing chubanshe【Chongqing Publishing House】·2006）·230。

(15) 关启文Guan Qiwen·《危机时代的基督教哲学——马利坦的整全人文主义》Weiji shidai de jidujiao zhexue——malitan de zhengquan renwen zhuyi【Crisis Age Christian Philosophy —— Maritain's holistic humanism】·关启文Guan Qiwen主编：《基督教价值与人文精神：历史、对话与前瞻》Jidujiao jiazhi yu rewen jingshen: lishi, duihua yu qianzhan【Christian Values and Humanistic Spirit: History, Dialogue and Outlook】·（香港Xianggang：香港浸会大学中华基督教研究中心 Xianggang jinhuidaxue zhonghua jidujiao yanjiu zhongxin,【The Center for Chinese Christian Religious Studies, Hong Kong Baptist University】·2006）·167—168。

代，一个肉体与灵魂相分裂的时代，一个科学技术反对道德智慧的时代。⁽¹⁶⁾这种困境，只能在基督教人文主义作为一种以神为中心的“完整的人文主义”中得到解答。瑞士新教神学家卡尔·巴特更是强调上帝是一个“全然的他者”（the wholly other），“我们只能每时每地、每地每时重新信仰，包括相信我们能够信仰。信仰与非信仰之间不可能存在某种直观的、历史和心灵的界定。直观地看，我们所有人都是、都永远是两手空空的。”⁽¹⁷⁾因此，他强烈反对基督教与世俗人文主义的结合。他的意思是：人若离开了对在上信仰对象的信仰，人文主义就会丧失本真的内容而沦为空洞无物。保罗·蒂利希则将宗教定义为“最终关切”，宣称从艺术中也能体现出基督教精神，并读出了“人性的更新”的可能。在蒂利希看来，“所有的艺术都能进入事物的深处，这个深度是认知所达不到的”“艺术让我们明白了那些对我们以其他方式所不能认识的东西”⁽¹⁸⁾，那种东西就是存在之力。他认为，艺术中将分裂的个体统合成完整的群体、把分隔的个体存在再重新统合起来的力量就是爱。同时，“期待”是艺术创造性的因素之一，人们可以在艺术中期待一种超越我们生存的不完美状态的完美状态。甚至，在艺术中被救赎也是人们所期待的。⁽¹⁹⁾

在当代，人文主义传统正面临着有史以来最大的挑战“人工智能”。它的出现不仅标志着人类知识性质的飞跃，人类的生存方式、手段和环境同样发生了革命性的变化，而这些又在一定程度上导致人类群体性质与生物性质的改变。人文主义传统不得不从头回答如下的三重问题：第一，继续回答人是什么；第二，从理论上回应性质变化之后的人是什么；第三，解释性质变化前后的人之间的关系。⁽²⁰⁾同时，基督教人文主义传统与世俗人文主义开始更多地走向合作共谋，“时至今日，人文主义与基督教有了越来越多的共同点，这就是对现代化的反思以及对现代人类危机的忧虑。在这个方面，西方的宗教思想家和非宗教思想家已有大量的理论分析。他们认为‘世界的祛魅’所导致的人类社会神圣性质的匮乏不仅意味着人类主体性的胜利，而且也意味着主体性悲剧的展开。其实，西方的世俗人文主义者自身也承认人文主义与基督教并非完全对立的。”⁽²¹⁾萨义德更是强调，人文主义在后殖民时代的多元社会中，必须要顾虑到极端的新教模式中所忽视的东西，拒绝某一文化传统的主导位置。⁽²²⁾

通过上述梳理，不难发现基督教人文主义传统的丰富内涵及其与世俗人文主义传统之间显一隐、强势—弱势、神圣—世俗的张力关系。相较于世俗人文主义传统，我们可以将宗教改革后的基督教人文主义传统最为重要与稳定的思想特质归纳如下：1.对神人关系作为基础的强调；2.对人之绝对化自由的

(16) 参看马利坦Jacques Maritain·《科学与智慧》kexue yu zhihui【Science and wisdom】·尹今黎Yin Jinli、王平Wang Ping译·（上海Shanghai：上海社会科学院出版社Shanghai shehui kexue yuan chubanshe【Shanghai Academy of Social Sciences Press】·1992）·70。

(17) 卡尔·巴特Karl Barth·《罗马书释义》Luomashu shiyi【Roman book interpretation】·魏育青Wei Yuqing译·（上海Shanghai：华东师范大学出版社Huadong shifan daxue chubanshe【East China Normal University Press】·2005）·141—142。

(18) 蒂利希Paul Tillich·《艺术与社会》Yishu yu shehui【Art and society】·成璿Chengli译·《人文艺术》Renwen yishu【Humanities art】·No.9·（贵阳Guiyang：贵州人民出版社Guizhou renmin chubanshe【Guizhou People's Publishing House】·2010）·366。

(19) 参看蒂利希Paul Tillich·《艺术与社会》Yishu yu shehui【Art and society】·成璿Chengli译·《人文艺术》Renwen yishu【Humanities art】·No.9·（贵阳Guiyang：贵州人民出版社Guizhou renmin chubanshe【Guizhou People's Publishing House】·2010）·371。

(20) 详情可参看韩水法Han Shuifa·《人工智能时代的人文主义》Rengong zhineng shidai de renwen zhuyi【Humanism in the Era of Artificial Intelligence】·《中国社会科学》Zhongguo shehui kexue【Social Sciences in China】·No.6·（北京Beijing：中国社会科学院Zhongguo shehui kexueyuan【Chinese Academy of Social Sciences】·2019）·5—44+204—205。

(21) 王晓朝Wang Xiaochao·《论基督教与世俗人文主义的思维模式》Lun jidujiao yu shisu renwen zhuyi de siwei moshi【On the thinking mode of Christianity and secular humanism】·《清华大学学报（哲学社会科学版）》Qinghua daxue xuebao（zhexue shehui kexue ban）Journal of Tsinghua University(Philosophy and Social Sciences), No.2·（北京Beijing：清华大学出版社Qinghua daxue chubanshe【Tsinghua University Press】·2004）·19。

(22) 参看爱德华·W.萨义德Edward W.Said·《人文主义与民主批评》Renwen zhuyi yu minzhu piping【Humanism and Democratic Criticism】·朱生坚Zhu Shengjian译·（北京Beijing：中央编译出版社Zhongyang bianyi chubanshe【The Central Compilation and Translation Press】·2017）·54—55。

限制；3.对世俗化一以贯之的反思与批评；4.与人类文化体系越发紧密交织。而当代的基督教人文主义传统的核心关注则是“人性的更新”这一紧迫的议题。

三、“人文批评”：基督教人文主义传统的当代转化尝试

伴随着清政府被西方火炮轰开大门，近代的基督教教团得以大规模进入中国。因此，部分国人“恨屋及乌”始终对基督教教会组织抱有反感，对基督教教义存在误解。不过，随着基督教逐渐澄清其本来面目，其教会组织在如今的神州大地上并不少见，教义思想也逐渐融入华夏文化。

在此背景下，基督教人文主义传统自然影响到中国的知识人，“人文批评”便是一代表。查常平的当代艺术批评始终带有基督教思想的意味。⁽²³⁾有研究者更是把人文批评视为“神学美学的当代延续”。⁽²⁴⁾笔者则认为“人文批评”是基督教人文主义传统的当代转化尝试。

人文批评中明显展现出宗教改革后的基督教人文主义传统的思想特质。该理论认为，汉语思想的人文传统缺乏本真的人神关系向度，倾向以人天关系、人道关系、人理关系代替人神关系。所以，它才把人类文化体系中的艺术、形上、宗教归因于人作为一个灵性生命体通过自身的情感、理智、意志对人神相遇这一事实的不同维度解读。其中，艺术的生成是以原初图式承受普遍形式背后的终极信仰，它本就带有“启迪”意义，在根本上与人的灵性生命相关。正因为艺术的超越性维度，人的精神性乃至灵性得以在艺术中觉醒。人文批评遂以灵性艺术的解析为批评特色，相当注意当代艺术中的拯救意识。而且，它始终关注艺术作品揭示的人性乃至罪性。在批评中，该理论强烈批判当代艺术中盛行的俗世价值观，着重剖析当代艺术延伸出的各种自然的、心理的、社会的、历史的、时间的、语言的、神圣的问题。它还从“基督教世俗化”的历史发展中得到启发，预言“中国现代社会呈现出的世俗化转向，正在直接演变为俗世化的物质主义与庸俗化的肉身主义。”⁽²⁵⁾因此，它反复呼吁，唯有强调神人关系的逻辑优先性，才能走出循环的历史困境。“如果当代中国艺术不承受神圣而非神秘的精神之在，它就只能停留在人之精神的高度，一种和肉身同质的、有限的、丧失终极批判能力的高度；它必然在俗世化的符号图像中辗转挪移、颠覆重生。”⁽²⁶⁾鲁明军评述道，“就像沈语冰常常围绕在罗杰·弗莱、格林伯格周围一样，查常平也始终离不开耶稣《圣经》，正是这种坚持、甚至偏执，建构了他们的批评实践及其价值诉求。”⁽²⁷⁾

(23) 文嘉琳认为，查常平是在基督之路上对中国当代艺术批评展开人文追思。参看文嘉琳 Wen Jialin：《基督之路与人文追思——读查常平〈当代艺术的人文追思〉》Jidu zhilu yu renwen zhuisi——du Zha changping dangdai yishu de renwen zhuisi,【The Road of Christ and Cultural Memorial——Read Zha Changping <Contemporary Art Cultural Memorial>】《神学美学》Shenxue meixue【Theological aesthetics】·No.5·（上海Shanghai：上海三联书店 Shanghai sanlian shudian【Shanghai Sanlian Bookstore】·2013）·175—185。

(24) 薛霜雨放眼于西方美学史传统，从艺术批评方法、理论基础问题、体系建构形式等方面对人文批评的基础理论——世界关系美学理论——进行研究，得出“世界关系美学实际是启示与理性的统一”的结论。参看薛霜雨 Xue Shuangyu·《〈世界关系美学〉：神学美学的当代延续》Shijie guanxi meixue: shenxue meixue de dangdai yanxu【World Relational Aesthetics: A Contemporary Continuation of Theological Aesthetics】·《都市文化研究》Dushi wenhua yanjiu【Urban Cultural Studies】No.19·（上海Shanghai：上海三联书店 Shanghai sanlian shudian·【Shanghai Sanlian Bookstore】·2018）·363 - 371。

(25) 查常平 Zha Changping·《当代艺术的人文批评》Dangdai yishu de renwen piping【Humanist Criticism of Contemporary Art】·（南京Nanjing：江苏凤凰美术出版社 Jiangsu fenghuang meishu chubanshe【Jiangsu Phoenix Fine Arts Press】·2019）·267。

(26) 查常平 Zha Changping·《当代艺术的人文追思（1997—2007）》（上卷）Dangdai yishu de renwen zhuisi (1997—2007) (shangjuan)【The Humanistic Remembrance of Contemporary Art (1997—2007) (Vol. 1)】·（桂林Guilin：广西师范大学出版社Guangxi shifan daxue chubanshe【Guangxi Normal University Press】·2008）·主编序。

(27) 鲁明军·《谁的批判？何种现代性？——80年代以来的中国当代艺术与文化政治》Shui zhi pipan? hezhong xiandaixing? bashi niandai yilaide Zhongguo dangdai yishu yu wenhua zhengzhi【Whose criticism? What kind of modernity?——of Chinese contemporary art and cultural politics since the 1980s】·（北京Beijing：人民美术出版社Renmin meishu chubanshe【People's Fine Arts Publishing House】·2009）·97。

除此之外,人文批评以“艺术中的人性更新”回应了当代基督教人文主义传统的核心关注。“从目的上讲,它(人文批评)是借助分析艺术现象确立世界关系图景的实然状态与应然状态,进而使人反思人的生活,以便最终更新人的生命。”⁽²⁸⁾《人文艺术》的创刊目标更细致地重申了这点,“它旨在以论文方式多元地展现我们所生活的世界图景逻辑的实然与应然两个向度,在世界文化图景中诠释当代艺术,在人文性与神圣性的向度中探究艺术,在超越性与内在性的向度中更新汉语思想,在学术追思中实践中国当代艺术的人文价值关怀,在精神层面达成学术界和艺术界的交通,最终以更新吾民之灵、魂、体为标杆。”⁽²⁹⁾人文批评为了实现目标,特意采取了神学与人类处境相关联的方式,提出“人文关切”。它先以当代艺术为媒介展开其中所内含的关于人的语言性、时间性、自我性、自然性、社会性、历史性、神圣性的独特言述,借助艺术批评确立世界关系图景的实然状态与应然状态,以文字启蒙智慧,更新人的生命理智、生命意志、生命情感。它再引入“圣爱”,借此更新艺术爱者的艺术之爱、普通民众的情感之爱,从而使分隔的个体在“圣爱”基础上借助基督教的超越精神重新统合。同时,其批评线索最终会揭示艺术中的应然之在,从而给人以期待、赋予人存在的勇气及改善当代文明弊端的决心。另外,它还强调,名副其实的艺术家至关重要,他(她)肩负着更新人性的使命,“艺术家是以自己个人的图式创造去唤起人心中的个性存在的人,并在这种召唤中使国人认识到我们都是人类中的一员。”⁽³⁰⁾最后,完成了“艺术中的人性更新”的“新人”将具有如下特征:人放弃自我神化的欲求,认识到人是一个有限之物的事实;人超越作为肉体生命体的视野,发现人还作为精神生命体、文化生命体、灵性生命体而存在;人拒绝成为随波逐流的附庸,坚持具有批判思考的公民身份;人摒弃亚人类价值观的局限,承认全人类的同在与共在的可能。

如果拒绝向上的“生命的更新”,艺术和人都会堕落——肉身化。“肉身化,说到底实际上是一种名利化。因为只有肉身存在,他的名才在;肉身结束了,他的名就没有任何意义了。利是什么呢?利就是金钱。金钱是什么呢?金钱就是用来实现对物的控制权的手段。为什么人们要控制物呢?就是要满足肉身的需要。”⁽³¹⁾因此,人文批评明确反对艺术肉身论,针砭世俗的肉身乐感文化。

我们还要注意,绝不可以因为笔者强调了人文批评中的“人性的更新”,就将人文批评更新人类自身的目的视为要将他人变成宗教信徒。首先,笔者在上文已经明确了“新人”的特征,这种特征并非专属于宗教信徒,尽管在许多宗教信徒身上可以发现同样优秀的品质。其次,我们必须铭记形上、宗教、艺术三种精神样式都可以作为更新生命的选择。诚然,三者之间有互通之处,但重要的是实现人性的更新,而不是着眼于人性更新的形式。基督徒更是承认,“人类活动的最终目的就是人。倘若还有别的什么目的的话,那么非人化的过程就开始了。”⁽³²⁾

(28) 查常平Zha Changping·《中国先锋艺术思想史第一卷 世界关系美学》Zhongguo xianfeng yishu sixiangshi diyijuan shijie guanxi meixue【A History of Ideas in Pioneering Contemporary Chinese Art Volume One World Relational Aesthetics】·(上海Shanghai:上海三联书店 Shanghai sanlian shudian【Shanghai Sanlian Bookstore】·2017)·54。

(29) 查常平Zha Changping·《当代艺术的人文批评》Dangdai yishu de renwen piping【Humanist Criticism of Contemporary Art】·(南京Nanjing:江苏凤凰美术出版社 Jiangsu fenghuang meishu chubanshe【Jiangsu Phoenix Fine Arts Press】·2019)·26。

(30) 查常平Zha Changping、王林Wang Lin·《当代艺术的使命——查常平与王林的对话》Dangdai yishu de shiming——Zha Changping yu Wang Lin de duihua【The Mission of Contemporary Art——Zha Changping and Wang Lin Dialogue】·《星星诗刊:上层》(月末版)·Xingxing shikan: shangceng(yuemoban)【The Star Poetry Journal: The top layer】·No1·2(成都Chengdu:四川省作家协会 Sichuansheng zuojia xiehui【Sichuan Provincial Writers Association press】·2010)·134。

(31) 查常平 Zha Changping·《当代艺术的人文追思(1997—2007)》(下卷) Dangdai yishu de renwen zhuisi(1997—2007)(xiajuan)【The Humanistic Remembrance of Contemporary Art(1997—2007)(Vol. 2)】·(桂林Guilin:广西师范大学出版社Guangxi shifan daxue chubanshe【Guangxi Normal University Press】·2008)·642。

(32) 蒂利希Paul Tillich:《艺术与社会》Yishu yu shehui【Art and society】·成璿 Chengli译·《人文艺术》Renwen yishu【Humanities art】·No.9·(贵阳Guiyang:贵州人民出版社 Guizhou renmin chubanshe【Guizhou People's Publishing House】·2010)·363。

四、结语

综上所述，我们可以确认，“人文批评”是基督教人文主义传统在中国知识界（尤其是当代艺术批评领域）进行当代转化的尝试：它试图通过艺术批评清理出人的生存境域与存在根源。它的视角为“艺术启迪人类”，它按照图式、思想、传统的批评跃升，把艺术问题、现实问题溯源至人的问题，批判实然之在的弊端，显明应然之在的安乐，强调“艺术揭露的彼岸”，希求“人性的更新”。在它看来，艺术感性的面相下仍然不失背后的神性意识。它明确告知人们：人类的真实生存域包括语言、时间、自我、自然、社会、历史、神圣七个向度。人文批评通过世界关系美学理论中灵性向度的确立，将现世的生活与创造的生命联系在一起，人类的生命在世界图景逻辑中完善与这个世界的种种联系。人类思考生命的意义，从而获得新的整全生命和永恒不衰的精神，这才是生命独立的真正宣言。

English Title:

“Humanist Criticism”: the contemporary transformation attempt of the Christian humanistic tradition

Shi Chenggang

Doctoral candidate of Daoism and Religious Culture Studies, Sichuan University, Sichuan University, Chengdu City, Sichuan Province, China,
Email: 965501962@qq.com

Abstract: Zha Changping saw the lack of true belief in traditional culture from the group loss of intellectuals and the humanistic spirit aphasia phenomenon of artistic criticism. He transformed the Christian humanistic tradition and founded the contemporary art criticism theory of “Humanist Criticism”. This paper summarizes the ideological characteristics of the Christian humanism tradition after the Reformation and the core attention of the contemporary Christian humanism tradition. The article points out that the Humanist Criticism shows the tradition of Christian humanism after the Reformation, and its theme “the renewal of human nature” properly responds to the core concerns of the contemporary Christian humanism tradition. On this basis, this paper holds that “Humanist Criticism” is an attempt to transform the tradition of Christian humanism in the Chinese intelligentsia (especially in the field of contemporary art criticism).

Keywords: Humanist Criticism; Christian humanistic tradition; contemporary art criticism; contemporary transformation

教会历史 与中西社会

Church History
in the West and in China

明清天主教“半边天”的形成及其宗教空间 ——以许甘第大为中心⁽¹⁾

纪建勋·杨莹

(上海师范大学人文学院·上海 徐汇 200234)

摘要: 明清时期, 天主教从异域传入中国, 传教士顺应彼时妇女的“社会边缘性”角色, 采取调适性的妇女群体传教策略, 为女信徒“半边天”现象的形成提供了合适的土壤与有利条件。进一步的考察发现“半边天”现象的勃兴及其可持续性发展则主要有赖于女信徒, 这与妇女在“社会边缘性”定位下拥有的特殊宗教空间紧密相关。在明清女信徒群体之中, 最具典范性的人物当属名闻中西的“女柱石”许甘第大(Candida Xu), 其史料记载最为全面详实, 一定程度上弥补了明清妇女信徒集体“失语”的缺憾。许甘第大充分利用其别样自由的宗教活动空间, 以自身为轴心构建了一个妇女奉教网络, 并推动创办了规模可观的女育婴堂, 成为“半边天”的关键部分和重要支撑, 最终为明清天主教“半边天”的形成及其宗教空间拓展做出了卓越贡献。

关键词: 许甘第大; “半边天”; “社会边缘性”; 妇女群体传教策略; 宗教空间

作者: 纪建勋, 上海师范大学人文学院教授、博士生导师, 主要从事中国基督教史研究。电子邮件: jjianxun@shnu.edu.cn。电话: +86 (21) 64842932。通讯地址: 上海徐汇区桂林路100号。杨莹, 上海师范大学人文学院硕士研究生, 主要从事中外交流史研究, 电子邮件: yingy17853321152@163.com。电话: +86 (21) 64842932。通讯地址: 上海市徐汇区桂林路100号。

明清时期, 天主教传教士向士大夫群体宣教时大多遵循“利玛窦规矩”的调适性策略, 造就了一番文人奉教的时兴局面。其实, 主张调适的传教方式也被应用于妇女群体, 发展了数量可观的女信徒。据从事宗教人类学研究的张先清考证, 在清代前期的“具体的天主教社区中……甚至在一些城乡天主教群体中, 有时会出现当地妇女信徒的数量超过男性信徒的情况……存在着妇女半边天的现象”。⁽²⁾这里张先清论证的时间范围虽为清代前期, 但未尝不可适用于第三次天主教在中国传播的主要阶段, 即大约为17世纪至1840年前, 原因有以下两点: 首先, 就目前的资料数据而言, 无法计算出明清各个时期天主教妇女信徒的准确或大约人数。其实, 这里所谓的“半边天”意有象征性和概括性, 指的是明清妇女信徒的数量不容小觑, 形成了一种颇具规模的现象, 而非妇女信徒确实存在半数之多。其次, 清代前期妇女信徒“半边天”的形成不是一蹴而就的, 而是从明朝晚期发展而来的, 况且有的女信徒本身就经历过这两个时期, 故明末的女信徒人数是“半边天”的重要部分。虽然天主教在清中期的传播较为暗淡, 但未出现某种可以导致奉教男女比例发生较大变化的重要事件。本文的写作目的就在于将张先清的考察论域放大至整个明清时段, 以许甘第大为中心, 尝试厘清明清天主教“半边天”的形成及其宗教空间拓展问题。

要而言之, 传教士以彼时将妇女置于“社会边缘性”定位的传统习俗问题为要点, 采用了两种具有可行性的妇女群体传教策略: 一是充分利用妇女对男性高度的顺从性, 走一条“由男至女再至女”的网络化辐射道路; 二是借助官吏或善者之手, 设立主要是收育女婴的育婴院, 以宗教式的培养方法发展女信徒。而明清女信徒数量之所以能够形成“半边天”的局面, 在很大程度上可归功于以上劝化妇女的

(1) 本研究得到上海师范大学都市文化研究中心的支持。本论文为国家社科基金重点项目“明清基督教在中国文化发展中的整体影响研究”(21AZJ003)阶段性成果。

(2) 关于清代前期妇女信徒数量的论证详见张先清 Zhang Xianqing: “从中西史料看清代前期的女性天主教徒” Cong zhongxi shiliao kan qingdai qianqi de nüxing tianzhujiaotü [The Catholic Women in the Early Qing Dynasty from Chinese and Western Historical Materials], 陶飞亚 Tao Feiya 编: 《性别与历史: 近代中国妇女与基督教》 Xingbie yu lishi: Jindai Zhongguo funü yu jidujiao [Gender and History], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2006), 71-74。

两种进路。此外，虽然策略本身是由传教士所确定，但实际上，此两种宣教方式在推行过程中却最依赖于女信徒。在古代妇女习俗的影响下，妇女的行为被动地囿于狭小的范围——家庭之中，从而导致妇女的社会活动基本围绕着家庭展开。不过，对于实际的信仰生活而言，家庭反而为妇女创造了别样自由的宗教活动空间，推动着女信徒群体的发展，最终扩大了西来天主教在明清中国的传播。

然而，由于古代妇女的“社会边缘性”定位，有关明清妇女信徒的史实记录稀少，故考究该群体实属难事。不过，仅就现有史料进行梳理，“女柱石”⁽³⁾许甘第大(Candida Xu, 1607-1680)的相关记载最为丰富，也最具代表性。其中，甘第大的神师柏应理(Philippe Couplet, 1623-1693)撰写了一部“许甘第大传记”⁽⁴⁾，从而使其成为唯一一位名闻中外的明清女信徒。被推崇为“圣教女柱石”之首的甘第大幼时因祖父徐光启受洗，后又积极发展其他妇女、鼓励长子许缙曾建造主要收育女婴的育婴堂……她立足于现实环境，积极地依靠妇女的“社会边缘性”定位拓展宗教活动空间，促使颇多妇女受洗奉教，搭建了一个妇女天主教徒网络，且创办了规模可观的女育婴堂，这些当视为明清妇女信徒“半边天”的关键部分之一，同时亦是考察明清妇女信徒群体的必由径路。许甘第大及其他妇女依靠“社会边缘性”的角色，展现出自身独特的妇女力量和价值，以天主教信徒这一身份加深了明清中西之间的交互影响。

一、许甘第大与明清天主教“半边天”的形成

鉴于向妇女传教存在习俗方面的阻碍，且对男性及妇女的社会定位有着清楚的认识，传教士采用了符合实际的向妇女群体传教的策略。第一种进路是发生连锁反应的由男至女再至女的网络化辐射。第二种方式是建造主要是救助女婴的善堂，让女性自幼受洗，接受天主教教育，培养更为符合天主教规制的女信徒。上述两种具有适应性的策略在明清天主教妇女“半边天”的形成中起到了不可忽视的重要作用。作为明清女信徒代表的许甘第大，一岁时被祖父徐光启抱着受洗，后又主动发展家中和周围的其他女眷，最终以其为核心建构了一个妇女奉教网络，同时积极践行第二种创办育婴堂为女婴施洗的方法，构成天主教妇女“半边天”现象形成的关键因素。

(一)“由男至女再至女”的网络化辐射

传教士先向家族中的核心男性传教，再由男性劝化女眷，进而那些热心的女性便会吸纳周围女性，最后形成一个天主教信徒的网络化辐射，使更多的中国妇女被囊括其中。耶稣会传教士沙守信(Émeric de Chavagnac, 1670-1717)曾就这种妇女传教进路说：“传教士既不能亲自向妇女们布道，也不能通过传教员去做。必须先归依(注：同“皈依”)其丈夫，再通过丈夫向妻子传教，或者通过一些女基督徒上她们家向她们解释教义。”⁽⁵⁾沙守信司铎所谈论的先男后女再至女的妇女传教方式便涉及了实现这种网络化辐射的两个关键的初始步骤。

(3) 明清天主教在华传播的“女柱石”这一概念可见周萍萍 Zhou Pingping:《十七、十八世纪天主教在江南的传播》Shiqi, shiba shiji tianzhujiao zai Jiangnan de chuanbo [The Catholicism Dispersing in the Southern Part of the Yangtze River in 17th and 18th Centuries]·(北京 Beijing: 社会科学文献出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe [Social Sciences Academic Press (CHINA)]·2007)·245。

(4) 柏应理 Philippe Couplet 为许甘第大 Candida Xu 撰写的个人传记手稿原本已失佚，故原题目无从得知，而且之后出版的各个语言版本(包括四种外语版本、两种中文版本)题目各不相同，故在此使用“许甘第大传记”统指所有版本的此部个人传记。

(5) [法]杜赫德 Jean Baptiste Du Halde 编:《耶稣会士中国书简集:中国回忆录 I》Yesu huishi Zhongguo shujian ji: Zhongguo huiyilu yi [Letters Edifiantes et Curieuses écrites des Missions étrangères]·郑德第 Zheng Dedi、吕一民 Lü Yimin、沈坚 Shen Jian 译·(郑州 Zhengzhou: 大象出版社 Daxiang chubanshe [Elephant Press])·2005·244-245。

第一步，传教士结识并皈依社会和家庭中的主导力量——男性，再由男性发展女眷，这个步骤主要是先发生在一个家族之中。这里所指的男性不限于丈夫，还可借由儿子、父亲等。利玛窦记载中有一位老母亲在三个入教儿子的劝说下，成为基督徒，并把“阴曹引路”等偶像崇拜物件付之一炬，从丘良厚修士那里接受教诲。⁽⁶⁾第二步便是那些入教的女信徒再引导自身周围的其他普通妇女成为信徒。

许甘第大经由此方式受洗入教并成长为一名热心教务的女信徒。徐光启为徐氏一族的核心男性，领洗后便带动全家受洗，其中便有其次孙女许甘第大。她既因祖父皈依为一名女信徒，又从祖父处接受天主教教育和观念。明清来华传教士柏应理在《中国传教区现状简报》⁽⁷⁾ (*Breve relazione dello stato e qualità delle missioni della Cina*) 一书中对祖孙两人的亲密关系有所记载：“保禄博士曾坦率地承认，在其七个孙辈中，他最喜爱甘第大，这难道不是显而易见的吗？”⁽⁸⁾许甘第大与祖父同处良久，在祖父翰林院修业期间，其曾随同在京⁽⁹⁾；之后，祖父守制丁忧于家，甘第大又得到祖父有关热心事奉天主的恳切教导。她承继了省俭度日，捐助为善的行为。徐光启刻苦节俭，发散善心，即使为官后也是“自奉无异寒酸”，其子徐骥对此有所记述：“居官自迎养，先大父（即徐思诚）歿后，不欲以家室相随，官舍萧然，……获视含殓，视箠中惟敝衣几裘，银一两而已。”⁽¹⁰⁾许甘第大亦居家勤俭，竭力捐助传教士的布道和日用，及周济穷苦百姓，其子缙曾（Basile）和多位传教士均曾赞颂过甘第大喜好施舍，如鲁日满司铎（François de Rougemont, 1624-1676）在常熟账簿中便记载了数次甘第大的慷慨捐赠。此外，她坚行祖父教训的一己内修的方式。许甘第大“最得祖父的爱怜，亲自教训她热心事奉天主，文定公平生最爱的两项神修方式，即每日‘神领圣体’与念玫瑰经，也教导许甘第大奉行不辍。”⁽¹¹⁾她曾因年小几次忘记念玫瑰经后患上热症，痊愈后坚定意志，到老年时也不停诵念。再者，她秉持教友间平等的认知。徐光启虽官达极品，但是待人谦和，常常请其他教徒和自己并坐。⁽¹²⁾许甘第大曾说过：“贫乏教友皆我兄弟也。”⁽¹³⁾最后，她恪守天主教礼仪。徐光启十分敬礼神长，听闻罗如望（Jean de Rocha, 1566-1623）神父于杭州去世后，悲痛哀悼，穿着重孝，如丧考妣；甘第大每次诵经文完毕后，向神父行繁琐的三鞠躬

(6) [意]利玛窦Matteo Ricci、[比]金尼阁Nicolas Trigault：《利玛窦中国札记》Li Madou zhongguo zhaji [The Journals of Matteo Ricci]·何高济 He Gaoji 等译·（桂林 Guilin：广西师范大学出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe [Guangxi Normal University Press]）·2001·351。

(7) 此书中译名《中国传教区现状简报》Zhongguo chuanjiaoqu xianzhuang jianbao [Breve relazione dello stato e qualità delle missioni della Cina]根据[法]费赖之 Louis Pfister：《在华耶稣会士列传及书目》Zaihua yesuishi liezhuan ji shumu [Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773]·冯承钧 Feng Chengjun 译·（北京 Beijing：中华书局出版社 Zhonghua shuju chubanshe [Zhonghua Book Company]）·1995·312。

(8) 笔者译·原文出自Secondino Gatta, *Il natural lume de Cinesi: Teoria e prassi dell' evangelizzazione in Cina nella "Breve relazione" di Philippe Couplet S.J. (1623—1693)*, (Nettetal: Steyler Verlag, 1988), 56.

(9) 刘耘华 Liu Yunhua：“徐光启姻亲脉络中的上海天主教文人：以孙元化、许乐善二家族为中心”Xu Guangqi yinqin mailuozhong de Shanghai tianzhujiao wenren: Yi Sun Yuanhua, Xu Leshan er jiazu wei zhongxin [The Catholic Literati in Shanghai along the Line of Marriage of Xu Guangqi: Take Sun Yuanhua, Xu Leshan's Two Families as Centre]·《世界宗教研究》Shijie zongjiao yanjiu [Studies in World Religions]·No. 1·(2009)·99。

(10) (明)徐骥 Xu Ji：《文定公行实》Wendingong xingshi [Deeds of Xu Guangqi]·载王重民 Wang Chongmin辑校：《徐光启集》Xu Guangqi ji [Collected Writings of Xu Guangqi]·（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House]）·1984）·561。

(11) 胡雪玮 Hu Xuewei：“明末清初中国教会最著名的女性——许甘第大”Mingmo Qingchu Zhongguo jiaohui zuizhuming de nüxing——Candida Xu [The Most Famous Women in the Chinese Church in the Late Ming and Early Qing Dynasties]·《圣爱》Shengai [Holy Love]·No. 12·(2018)·5。

(12) 阮仁泽 Ruan Renze、高振农 Gao Zhenong 主编：《上海宗教史》Shanghai zongjiaoshi [A History of the Religion in Shanghai]·（上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House]）·1993）·613。

(13) [法]古洛东 Gourdon：《圣教入川记》Shengjiao ruchuan ji [A Record of Catholic Activities in Sichuan]·（成都 Chengdu：四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People's Publishing House]）·1981）·64。

躬礼。(14)这种来自家庭内部的亲传,有力地促成了这位被传教士尊称为“我们的母亲”的女信徒许甘第大。在此,徐光启便充当了许甘第大能够光大自身女信徒身份和天主教事业的导引线。

除了祖父徐光启,甘第大之父徐骥(Jauobus)奉教亦甚虔,“澹于仕进,居家善教子女”(15),与其共同扶助耶稣会士潘国光(François Brancati, 1607-1671)“于上海松江一带先后建造大教堂九十座、小教堂四十座”。(16)

于是,在上述两位家族男性长辈的陶染下,许甘第大于16岁出阁后便以多种形式将天主教福音播撒至其他妇女,同时创造条件带领她们参加天主教宗教活动。一是直接劝化和皈依家族内部的妇女。鲁日满神父认为教会在家庭内部的传布很大程度上得益于妇女。(17)的确如此,许甘第大生女五人,皆在幼时受洗入教;长媳李氏原本佞佛,受甘第大的感召入教,不仅协助推进教务,亦劝化两兄和亲族数人入教;许甘第大本人的侍女中还有一个发愿的守贞女。二是以间接方式宣教于其他妇女。她“在家中聚集了些忠诚的女子,训练她们探视病人”(18),教她们照看病人时宣讲天主教。另外,她深知天主教书籍为传道利器,便刊印多种分发给“贵家闺阁,及一切相识来往的妇女”(19)。最后,她劝说奉教稳婆付洗女婴,“先教她们付洗的经言礼节,继劝他们逢着危病婴儿,就给他付洗”(20)。

由此,便以许甘第大为核心搭建起了一个妇女奉教的辐射网络,这在她约六十名妇女参观圣堂中亦可见一斑:许甘第大“办有许多圣像,极壮观。……约六十位亲戚与贵绅妇女,肩舆来堂。”(21)

1653年,许甘第大寡孀。之后,她在妇女传教中更是不遗余力。甘第大的神师柏应理对此有言道:

“其时一切行动,真像圣保禄宗徒书上讲的几位圣妇,尽其所能,行救人灵魂的功夫”(22);“在大约三十年后,她的丈夫去世了。她的丈夫在死之前受洗入教,皈依了基督。她还劝化自己的八个子女接受了圣洁的洗礼,这些孩子们都有善良的品格和无法动摇的虔诚。因此,她摆脱了所有的外界束缚,成为了自己的主人,用自己灵魂的全部力量帮助那些在中国传道的教士们”(23)。

孀妇因夫卒,故有更多的时间和精力投入妇女宣教的功夫之中。其他孀妇亦如此,可见署理广东总督印务、广东巡抚鄂弥达在一份报告广州城内天主教传播情况的奏折中对女天主堂的详细统计:

(14) [比]柏应理 Philippe Couplet:《一位中国奉教太太:许母徐太夫人甘第大传略》Yiwei Zhongguo fengjiao taitai: Xu mu Xu taifuren Gandida zhuanlüe [A Chinese Christian Lady: Short Life of Madame Candida Xu], 徐允希 Xu Yunxi 译注。(上海 Shanghai: 土山湾 Tushanwan [Tusewei Press]), 1938·60-61。

(15) [美]萧若瑟 Xiao Ruose:《天主教传行中国考》Tianzhujiao chuanxing Zhongguo kao [A Study on the Spread of Catholicism in China],《民国丛书(第一编)》Minguo congshu (di yi bian) [Series of Republic of China (Part 1)],(上海 Shanghai: 上海书店出版社 Shanghai shudian chubanshe [Shanghai Bookstore Publishing House], 1989), 215。

(16) 同[14],第31页。

(17) [比]高华士 Noel Golvers:《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》Qingchu yesuishi Lu Riman Changshu zhangben ji lingxiu biji yanjiu [A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium], 赵殿红 Zhao Dianhong译。(郑州 Zhengzhou: 大象出版社 Daxiang chubanshe [Elephant Press]), 2007·23。

(18) [法]沙百里 Jean Charbonnier:《中国基督徒史》Zhongguo jidutu shi [Histoire des Chrétiens de Chine], 耿昇 Geng Sheng、郑德弟 Zheng Dedi译。(北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press]), 1998·214。

(19) 同[14],第35页。

(20) 同[14],第65页。

(21) 同[14],第101-102页。

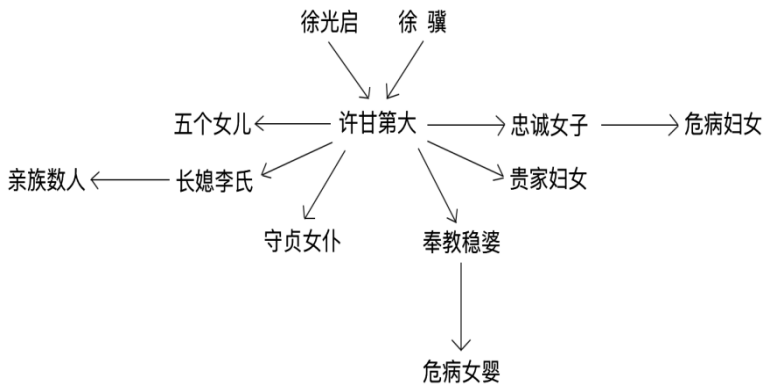
(22) 同[14],第15页。

(23) 笔者译,原文出自 Secondino Gatta, Il natural lume de Cinesi: Teoria e prassi dell' evangelizzazione in Cine nella “Breve relatione” di Philippe Couplet S.J. (1623—1693), (Nettetal: Steyler Verlag, 1988), 55。

“又女天主堂凡八处：清水濠·女主顺德人谭氏、刘氏，引诱入教妇女约四百余人；小南门内·女堂主顺德人陈氏，引诱入教妇女约三百余人；东朗头、盐步两堂·女堂主俱顺德霜妇梁氏，掌管、引诱入教妇女约六百余人；西门外变名圣母堂，堂主顺德孀妇何氏，引诱入教妇女约二百余人；大北门天豪街变名圣母堂，堂主正蓝旗人余氏，引诱入教妇女约三百余人；小北门内火药局前·女堂主顺德孀妇苏氏，引诱入教妇女约二百余人；河南濠口女堂主南海人唐瑶章妻戴氏，同堂孀妇卢氏、唐氏，引诱入教妇女约三百余人，以上八堂共引诱入教女子约二千余百人。”⁽²⁴⁾

这段材料中谭氏、刘氏、陈氏等每位妇女天主教徒均顺利向上百名妇女进行传教，可见女信徒发展其他妇女的力量不容小觑，而其中四名妇女为孀妇，体现出孀妇在开展宗教活动方面的便利性。

许甘第大在祖父及父亲的影响下，不仅自身成为一名天主教徒，而且尽可能劝化其他妇女，尤其是在其寡孀之后。于是，自然地便以许甘第大为中心点形成了一个天主教妇女网络（如下图一所示），切实地推动了明清天主教“半边天”局面的发生。



（图一：以许甘第大为轴心的妇女传教网络化辐射图示）

（二）设立主要收养女婴的育婴院

传教士在中国的很多省会中都设立了主要收养女婴的弃儿济贫院，这是因为传教士发现中国存在遗弃女婴的陋习。对此，多位传教士有所记述，如耶稣会士利玛窦认为由于父母无力养活她们，所以决定溺死女婴或者卖给奴隶主，这种罪恶的事情却是一种公开行为。⁽²⁵⁾究其原因，在以男性为主导的社会秩序中，必然会发生弃养或溺死女婴的事件。换言之，女性充当的是一种具有调和作用的“社会边缘性”角色，没有确实的“话语权”。

传教士们出于救灵意愿，在中国教友们的慨助下，建造育婴院，为女婴施洗，按天主教准则抚育她们到一定的年龄，正如马若瑟（Joseph-Henrg-Marie de Prémare, 1666-1736）神父于1700年11月1日在江西省抚州市致郭弼恩（Charles Le Gobien, 1653-1708）神父的一封信中写道：

⁽²⁴⁾ 此处引自清朝广东巡抚鄂弥达 E Mida 呈给雍正 Yongzheng 的一封奏折，载中国第一历史档案馆 Zhongguo diyi lishi danganguan 编：《清中前期西洋天主教在华活动档案（第一册）》Qingzhongqianqi xiyang tianzhujiao zaihua huodong dangan (di yi ce) [Historical Archives of Western Catholic Activities in China in the Middle and Early Qing Dynasty (Volume 1)]，（北京 Beijing：中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company]，2003），70。

⁽²⁵⁾ 同[6]，第64页。

“我们按照宗教准则抚养她们到一定年龄，同时教她们适合自身条件、适合其性别的当地技艺。到了十四五岁，我们就像在法国一样把她们安置在于某位喜欢使唤她们而不喜欢崇拜偶像者当仆人的信奉基督教的太太，或是让她们进修道院祈祷和工作。……中国女子非常爱好离群索居的生活。除秉性虔诚外，她们在娘家生活时是完全游离于社交活动以外的。因此，我们可以想象，修道院生活对她们并不困难。我们无需跟她们谈论教会各种修会里有大批选择为耶稣基督为终生伴侣的童贞女，因为我们感到她们愿意为上帝作崇高而慷慨的牺牲。”⁽²⁶⁾

在女育婴堂中，女孩童长大后便会学习女工等技艺，接受来自传教士的天主教教育。在育婴堂的这种抚养体制下，女童们表现的十分虔诚，甚至发愿成为守贞女。这些女信徒长大后便被送往信教太太家当仆人，或者是以守贞女的身份进修道院工作。

许甘第大生平爱好施舍，帮助贫苦之人，所以在接生稳婆处听闻许多贫穷人家将女婴儿淹死或抛弃后，于是有了效仿传教士们建造育婴堂的想法，但碍于自己的妇女身份，便嘱托在家暂无事务的长子缙曾创立育婴堂。许缙曾在《宝纶堂稿》中记：

“余乃奖劝同善诸子，连名呈请鲁公。公通申各宪，皆出捐银，遍行劝勉。不一年而纲举目张，条分缕析，规画井井，岁以为常，事载育婴编中。通计自康熙十四年正月，至三十五年九月，共收救道上弃婴五千四百八十名，皆悉本于母训，岁久勿替焉。”⁽²⁷⁾

此云间育婴堂是许甘第大出资大宗，并督促许缙曾联合同善者的捐助下建造起来的，于二十一年间收救女婴五千多名。概而言之，此堂运营时间久，而且收养女婴数量庞大。许缙曾为纪念母亲甘第大这种捐资建造育婴堂的善行，撰写了一篇名为《育婴堂劝善文》的文章。在具体的养育女婴问题上，甘第大先让传教士们给这些女婴们付洗，再雇佣母乳喂养；此外，甘第大还出资埋葬夭折的女婴，并购得一块地方作为墓地，命名为“圣洗重生婴儿塚”。⁽²⁸⁾甘第大借由育婴堂使数千名女婴得到受洗，也就意味着一间育婴堂便可发展数千名女信徒。于是，育婴堂在此成为发展女信徒的一个摇篮，而且收养女婴这一项事工特别贴合夫人们的虔诚之心，展现了妇女信徒的突出作用及女性特色。许甘第大出资设立的这所云间育婴堂无疑是明清天主教“半边天”现象形成的重要孕育空间。

综上，经由这两种方式受洗为信徒的妇女，虽然没有深入至与天主教教义思想进行互动阐发的层面，但不可因此否定她们独有的价值，因为这种局限具有时代性。事实上，女性信徒“在人数、事奉、献金等各方面，都有超过男性信徒的现象”⁽²⁹⁾。而且，在这两种策略推进的过程中，虽然第一种以皈依男性为发端，但总体而言，妇女信徒无疑都是最大的推进人。明清女信徒许甘第大借助传教士所采取的适应性措施，充分利用妇女的社会特殊性，建立妇女天主教徒网络、开办培养妇女信徒的女育婴堂，极大地推动了明清天主教“半边天”现象的形成。以甘第大为首的明清妇女信徒能够产生如此深远的影响，主要是与“社会边缘性”定位下的广阔宗教空间有着密切联系。

(26) 同[5]·第154页。

(27) (清)许缙曾 Xu Zuanzeng:《宝纶堂稿(卷五)》Baolun tang gao (juan wu) [“Baolun Tang Gao” (Volume Five)]·载四库全书存目丛书编纂委员会 Siku quanshu cunmu congshu bianzuan weiyuanhui编:《四库全书存目丛书(集部:第218册)》Siku quanshu cunmu congshu (jibu: di 218 ce) [Series of Index to SI-KU-QUAN-SHU (Jibu: Volume 218)]·(济南 Jinan:齐鲁书社 Qilu shushe [Qilu Press]·1997)·592。

(28) 同[14]·第65页。

(29) 李贞德 Li Zhende:“最近中国宗教史研究中的女性问题”Zuijin Zhongguo zongjiaoshi yanjiuzhong de nüxing wenti [Women’s Issues in Recent Studies of Chinese Religious History]·李玉珍 Li Yuzhen、林美玫 Lin Meimei合编:《妇女与宗教:跨领域的视野》Funü yu zongjiao: Kualingyu de shiye [Women and Religion]·(台北 Taipei:里仁书局 Liren shuju [Lern Book]·2003)·4。

二、许甘第大与女性“社会边缘性”角色定位下的宗教空间

明清天主教传教士选择具有调适性的方法向中国妇女进行宣教，说明他们对中国社会的现实环境和文化氛围有着深刻的认识，具体表现在他们以一种他者的视角和态度对中国特殊的妇女习俗进行书写。这些被记录在册的社会妇女习俗将妇女置于“社会边缘性”的消极定位，表面上限制了妇女信徒的活动范围，却在实际的信仰生活中产生了更为广阔、自由的宗教活动空间。作为一位明清妇女，许甘第大亦有着妇女习俗带来的不利影响，但其尽可能在官方允许的程度内践行宗教行为，利用妇女特有的自由空间发展妇女信徒，探索一条本土妇女习俗与西来天主教之间和谐相适的道路。

(一) 妇女习俗与“社会边缘性”定位

中国特殊的妇女习俗使得传教士不得不采用迂回的宣教路径。同时，他们以一种新奇的眼光和他者的视角将中国特殊的妇女文化记录下来。这些习俗给予妇女们不利的“社会边缘性”定位，从而使她们脱离社会官方的主流中心。中国古代妇女习俗涉及到很多方面，本文仅从传教士多有提及的妇女缠足和男女不相授受略作分析。

沙守信 (Émeric de Chavagnac, 1670-1717) 神父在一封信中明确提及“中国妇女的一些风俗壅塞了归依道路”，中国妇女们被灌输了这样一种认知，即美丽在于脚的纤细。⁽³⁰⁾而鲁日满 (François de Rougemont, 1624-1676) 则在一份书信材料中愤怒地反对传统的缠足风俗，指责其中暗含着性意味。⁽³¹⁾利玛窦在描述中国习俗时着重描写了这一奇怪现象：女人“脚小被认为是一种美的标志，从小用布条紧紧地裹住以防止它长大，……这种裹脚布整个一生都在裹着。他们认为人在街上走来走去不雅观。可能他们有一位圣人想到了这个主意把她们关在家里。”⁽³²⁾曾德昭 (Alvaro Semedo, 1585-1658) 在《大中国志》对此亦有记叙：“他们男女的衬衣都一样，只是女人的鞋很小。……他们把女孩子的脚从小就缠上，不让脚长大……一般认为小脚表现美。”⁽³³⁾正如传教士们所表述的，缠足文化被贴上了美丽的标签。在这种畸形价值观的作用下，妇女被动地追求双脚的纤细，从而无形中致使妇女困于家中，无法顺利地进入公共场所开展社会活动，以限制身体外在条件的方式完成对妇女公共权利的剥夺。

除了妇女缠足，再者便是男女有别。中国古代妇女被严厉禁止与陌生男子接触，不可公开露面一点尤其针对上层女子而言。傅圣泽 (Jean-François Fouquet, 1663-1739) 在一封信中记述：“主要的困难是使这里妇女归依基督教。……因为中国的女人们天生羞怯拘谨，她们几乎不敢在一个男人面前露面，更不用说对一个外国男人说话，听他教导了。”⁽³⁴⁾传教士魏方济 (François Noël 1651-1729) 在总结中国现状时曾道：“中国的礼节和风俗……认为男女混杂事不正常的。……妇女们天性善良淳朴，因此宗教很容易渗透到她们的心灵深处，她们十分热情忠实地履行她们的义务。”⁽³⁵⁾曾德昭详细地描述了这一礼制：

(30) 同[5]·第244页。

(31) 同[17]·第23页。

(32) 同[6]·第57-58页。

(33) [葡]曾德昭 Alvaro Semedo: 《大中国志》Da Zhongguo zhi [The History of That Great and Renowned Monarchy of China]·何高济 He Gaoji 译·(上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House])·1998·36。

(34) 同[5]·第209页。

(35) 同[5]·第231页。

“妇女完全与世隔绝。街上看不见一个妇女，那怕上了年纪的也不外出，公开露面的妇女终生受谴责。男人也不许到女人家去访问她们，女人居住的那部分房屋可说是圣地，只为她们而设。谁若无意进入，有人会告诉他，这是女眷所在，并立即予以制止。男仆仅在幼年可以进入妇女的居室，……如妇女外出拜访亲属，她们乘坐密封的轿子。……她们认为妇女跟男人交谈，这微小的开端将打开危害她们名声的门户。这种作法可以称作严厉的限制，但它对于她们的安宁及家庭的和谐，却成为一种（使万事变得容易）的有益因素。……上述习惯并非各地都同样遵行，如我们在前面所提及，有的地方，普通妇女跟我们的女人一样外出，但高贵妇女则始终处在隔离的范围内。”⁽³⁶⁾

虽然上述内容在某些地方有所夸大，但在很大程度上还是反映出中国妇女被隔绝在男性群体之外的状态，以完成社会赋予她们的维持家庭和谐安宁的唯一任务。同时，这也意味着妇女受到社会主流层级的拒绝和排斥，从而在社会整体运行中扮演着“社会边缘性”的角色。

不论是妇女缠足还是男女有别，都体现着古代妇女习俗对妇女的严格限制，最终从内而外地消解妇女价值的完整性，造成妇女没有参加社会公共性活动的合法权利，使妇女获得“社会边缘性”的消极定位。

（二）“社会边缘性”定位下的宗教空间

传教士们针对中国社会现实环境采取了调适性的妇女传教方法，但大多数妇女能够皈依天主教却最得力于女信徒，这应当考虑中国传统社会结构对于女信徒开展宗教活动所具备的有利客观条件，即“社会边缘性”定位为妇女们营造了更为自由和充足的宗教活动空间。贝勒大学历史学院名誉教授孟德卫（D.E. Mungello）对此有言道：“在传统中国社会，虽然对男性的功成名就的期待高于女性，但是这些期待同时是非常严格的。……习俗规范对于女性而言更具可塑性。这就解释了为什么中国文化以其不同寻常的方式促成了许甘第大的自由。男性虽然拥有参与科举制和占领公共领域的特权，但他们的官员身份同时意味着诸多限制。”⁽³⁷⁾换言之，女性正因生存在习俗所规定的社会内部领域——家庭生活而获得了意料不到的宗教活动空间。

首先，中国妇女负有主内职责，导致她们对家庭的依赖程度高，易受家庭中核心男性的影响，而且她们几乎不参与公众性活动，不存在华夷之防的考量。许甘第大充分利用妇女囿于家庭范围的条件，遵循社会习俗礼制，“静处幽闺，天天与诸妹女儿使婢等刺花绣锦，日积月累，蓄得大宗资款，便昭圣经遗训，暗以供养教士，救济穷人，建造圣堂禱所，给助新教友习道敬主所需”⁽³⁸⁾。妇女们在闺阁中从事女红周济教士和穷人，十分符合礼法规范，是一种极具妇女特色的奉教行为。此外，甘第大坚持每日在家中小堂诵读《玫瑰经》，出阁后更是效仿西方开展家族聚会的形式深化亲眷的信仰之心。其实，正是由于妇女承担着照料家事的責任，所以妇女积极地将自己消解在“家族”之下，这就造成其他为数不少的妇女主动接受从异域而来的天主教⁽³⁹⁾，而且，使得她们极度顺从男性亲眷，许甘第大的种

(36) 同[33]·第37页。

(37) 笔者译·原文出自Gail King, “A Model for All Christian Women”: Candida Xu, a Chinese Christian Woman of the Seventeenth Century, (New York: Routledge, 2021), IX.

(38) 同[14]·第17页。

(39) 有矣妇女主动信仰天主教的论述可见周萍萍 Zhou Pingping、刘鼎寅 Liu Dingyin: 《明清之际的天主教女信徒研究》Mingqingzhiji de tianzhujiao nüxintu yanjiu [A Study of Catholic Women in the Ming and Qing Dynasties]·《云南社会科学》Yunnan shehui kexue [Social Sciences in Yunnan]·No. 3·(2008)·146-147。

种行方便流露出家族核心男性——祖父徐光启和父亲徐骥对她的深远影响。关于女信徒不存在华夷之防的考量一点，主要体现在发生教案时，她们义无反顾地维护天主教、帮助传教士。据聂仲迁 (Adrien Greslon, 1618-1696) 记载，湖广省某村镇曾发生过一次教案：当地僧侣不满信徒焚烧异教之物便一纸诉状将传教士及信徒告到知州处，不明其中缘由的道员逼迫知州判处这些天主教徒。许甘第大巧用智慧将汤若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666) 神父的解释信送到道员手中，化解了这场危局。⁽⁴⁰⁾ 面对教难，其他奉教妇女亦如此。杨光先发动教难期间，与许甘第大存在书信来往的佟国器夫人阿加斯 (Agathe) 便着手殉教做准备，并不断地说她随时准备为耶稣基督去死，哪怕将她撕成碎片，也永远夺不走她的心。⁽⁴¹⁾ 家庭是妇女行为的物质载体，是妇女开展宗教活动的根源性空间。

其次，中国妇女被剥夺了受教育的权利，并无国家正统学说儒学的思想基础，也无需参透天主教义理，不会出现如同士大夫那样面对儒学和天主教时两难的境地。在这方面，不论是西来的耶稣会士还是时人，在记录妇女的信仰活动时，几乎没有具体涉及妇女对天主教教义的理解，更遑论她们面对中西不同思想的选择与挣扎。而且，就妇女无才是德的礼制规定而言，她们亦无法以文字形式表达对外来宗教教理的理解和认识。身为明朝阁老徐光启的孙女，许甘第大接受了上层阶级的良好教育，但依旧未留下自身的信仰感悟或解释。在目前已公开的史料中，仅有两封许甘第大与传教士潘国光 (François Brancati, 1607-1671) 及姊姊菲莉琪大 (Felicitas) 的亲笔信，具体内容为允诺潘国光神父捐助全国各地的传教士和向姊姊抒发在夫家无法顺利过信徒生活的苦闷。⁽⁴²⁾

再者，天主教的“十诫”中的绝色诫规对终生唯一夫的中国妇女来讲不成任何问题。中国古代婚姻制度对妇女的婚姻方面设限颇多，从而使得忠贞守节成为衡量妇女人生价值的最重要的标准之一。在这样的社会环境的包围之中，妇女贯行天主教所规定的一夫一妻制便是自然之事。许甘第大自其夫许远度逝世后再未改嫁，且寡孀后更加投入到传播天主教的事业当中，其德行和虔诚受到时人和传教士们的尊崇。此外，甘第大身边带有一个天主教贞女，尽心帮助许甘第大管理家庭事务等。除了这位女仆，明清时期的闽东等地区还形成一个数量可观的贞女群体。⁽⁴³⁾ 不同于妇女，许多士大夫在入教上多番犹豫

(40) [法]聂仲迁 Adrien Greslon:《鞑靼人统治下的中国历史——自1651年鞑靼人完全占领至1669年间发生在这个巨大帝国的重要事件》Dadaren tongzhixia de Zhongguo lishi——Zi 1651 nian Dadaren wanquan zhanling zhi 1669 nianjian fasheng zai zhege juda diguo de zhongyao shijian [Histoire de la Chine sous la domination des Tartares: où l'on verra les choses les plus remarquables qui sont arrivées dans ce grand empire, depuis l'année 1651 qu'ils ont achevé de le conquérir, jusqu'en 1669], 张丹彤 Zhang Dantong 译, (广州 Guangzhou: 暨南大学澳门研究院 Jinan daxue Aomen yanjiuyuan [Macau Research Institute of Jinan University]、澳门 Aomen: 文化公所 Wenhua gongsuo [Hall de Cultura] · 2020) · 36-40。

(41) 同上书，第63页。

(42) 许甘第大 Candida Xu 给上海司铎潘国光 François Brancati 回信被摘录在其神师柏应理 Philippe Couplet 为其所写的个人传记之中，又由徐允希 Xu Yunxi 于1938年在《一位中国奉教太太：许母徐太夫人甘第大传略》Yiwei Zhongguo fengjiao taitai: Xu mu Xu taifuren Gandida zhuanlüe [A Chinese Christian Lady: Short Life of Madame Candida Xu] 中翻译成中文；后一封许甘第大 Candida Xu 写与其姊姊菲莉琪大 Felicitas 的信件被译成葡萄牙语收录在传教士呈交给总会的1638年的年度报告中。

(43) 有关贞女群体的讨论可见张先清 Zhang Xianqing:“贞洁故事：近代闽东的天主教守贞女群体与地域分布”Zhenjie gushi: Jindai Mindong de tainzhujiao shouzhennü qunti yu diyu fenbu [Stories of Chastity: Catholic Virgin Groups and Geographical Distribution in Modern Mindong], 刘家峰 Liu Jiafeng 编:《离异与融会：中国基督教与本色教会的兴起》Liyi yu ronghui: Zhongguo jidujiao yu bense jiaohui de xingqi [Separation and integration], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House] · 2005) · 351-370; 康志杰 Kang Zhijie:“被模塑成功的女性角色——明末以后天主教贞女研究”Beimosu chenggong de nüxing juese——Mingmo yihou tianzhujiao zhennü yanjiu [Successfully Molded Female Roles: A Study of Catholic Virgins After the Late Ming Dynasty], 陶飞亚 Tao Feiya 编:《性别与历史：近代中国妇女与基督教》Xingbie yu lishi: jindai Zhongguo funü yu jidujiao [Gender and History], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House] · 2006) · 126-154; 秦和平 Qin Heping:《基督教在四川的传播史稿》Jiduzongjiao zai Sichuan de chuanbo shigao [A Historical Manuscript of the Spread of Christian Religion in Sichuan], (成都 Chengdu: 四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People's Publishing House] · 2006) · 87-111; 康志杰 Kang Zhijie:《基督的新娘：中国天主教贞女研究》Jidu de xinnyang: Zhongguo tianzhujiao zhennü yanjiu [The Christ's Bride: A Study of Chinese Catholic Virgins], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press] · 2013)。

便是因为纳娶姬人有违此规定⁽⁴⁴⁾，许甘第大之夫许远度就属其一。但是，关于许远度纳妾一事，相关史料要么只字不提，要么模糊不清，目前已知传教士聂仲迁在《鞑靼人统治下的中国历史》一书中对此有确切的记载：

“这位夫人在其童年时就接受了洗礼，教名是甘弟达(Candide)。这个名字很好地表明了她的清白和卓越的品德。她的丈夫虽然也是天主教教徒，但是他有某些不检点的行为很考验其夫人的耐心。因为她的丈夫纳了好几个妾，而她对此十分厌恶却又无法改变，所以她从二十三岁起，远在她的丈夫去世之前，就过上了寡妇似的生活。”⁽⁴⁵⁾

许远度并非在纳妾时入教，而是在其去世的前两年才终于受洗，成为一名天主教教徒。甘第大对丈夫纳妾痛苦不堪，一是因为妾室阻碍丈夫获洗，二是由于身为外邦人的许远度使甘第大无法顺利过天主教徒的生活。许甘第大及其丈夫的信仰之路——无论是受洗难易程度还是信仰时间长短方面都表明甘第大的妇女身份使其拥有更多的宗教自由。

如上所述，妇女因为“社会边缘性”的定位而少了公共身份的诸多限制。她们不需要参与社会事务，不困于中西义理交锋的矛盾之中，因而获得较男性信徒而言更高的宗教空间可塑性。许甘第大及其他明清妇女信徒在广阔的宗教活动空间中，积极地践行自己的信仰生活，合乎礼制地发展其他妇女信徒，极大地促进了明清天主教妇女“半边天”形成。

三、结语

明清之际，西来传教士鉴于妇女“社会边缘性”的角色，制定了两种符合中国实际情况的妇女传教方法。然而，消极的“社会边缘性”定位对妇女开展宗教活动而言并不是一堵禁锢的围墙，而是一种相对别样灵活与自由的宗教空间。在妇女信徒的竭力持助下，两种传教进路皆获得较大成效，发展了相当数量的女信徒，是明清天主教“半边天”局面产生的重要原因。作为明清女信徒典范的许甘第大以其突出的行实与功绩为闺阁女子正名。她的热心善行得到传教士的倚靠和时人的赞颂，成为目前已知的唯一一位拥有个人传记的明清女信徒，而包括这部传记在内的文字记载将始终作为考察明清天主教妇女的最重要史料。她因祖父徐光启于幼时入教，而后尽力皈依其他妇女，创造便利条件使她们合乎礼法地参加宗教活动，又出资并督促长子许缙曾建造云间第一所育婴堂，救助被遗弃的女婴孩，以宗教式的管理办法发展更加标准化的妇女信徒。许甘第大的种种事迹及成果构成了明清天主教妇女“半边天”的关键部分，成为明清天主教妇女“半边天”局面的重要支柱。许甘第大与其他女信徒书写了自身曾一度几乎被官方忽略的历史，彰显了不同于主流信徒群体——士大夫的意义和价值，有力地促进了明清时期的中西交流。

诚如张先清在《从中西史料看清代前期的女性天主教徒》文末所言：“在研究中国宗教史的妇女问题上，除了引入性别理论外，还应当更多注意从真实的妇女生活中寻找有关妇女与宗教关系的答案。”⁽⁴⁶⁾本文仅从传教士所采取的具有适应性色彩的妇女群体传教方法出发，结合许甘第大的行实，对明清天主教妇女“半边天”现象与妇女“社会边缘性”定位下的宗教空间问题进行讨论，但这并非

(44) 关于士大夫因纳妾而犹豫入教一事可详见黄一农 Huang Yinong：《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》Liangtoushe——Mingmo Qingchu de diyidai tianzhujiatou [Two-Headed Snake: The First Generation of Catholics in the Late Ming and Early Qing Dynasties]，（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House]，2015）。

(45) 同[40]，第37页。

(46) 同[2]，第104页。

明清妇女皈依的全部方式和原因，实际上还存在许多主动奉教的妇女信徒，她们也是明清天主教“半边天”的重要组成部分。此外，虽然将许甘第大作为探讨明清妇女信徒的中心人物，把其相关行实作为主要例证，却依旧不能忽视许甘第大之于明清天主教女信徒群体的特殊性：两位官至高位的亲眷加持，即祖父徐光启和长子许缙曾；浓厚的家庭奉教氛围；流传欧洲甚广的传记……。因此，许甘第大的相关载述仅能折射出明清女信徒群体“半边天”的基本轮廓，进一步的研究需继续深入挖掘和丰富明清妇女信徒的有关文献，与作为学界当下热门的性别理论紧密结合起来，以实现更为整全地梳理和探讨明清时期女信徒群体及其社会意义之目的。

English Title:

The Formation of “Half the Sky” of Catholicism in the Ming-Qing Dynasties and Its Religious Space: Take Candida Xu as Center

Jianxun JI

Professor of School of Humanities, Shanghai Normal University. Doctoral Supervisor. Research area: History of Christianity in China.
E-mail: jijianxun@shnu.edu.cn, Tel: +86(21)64842932. Mail address: 100 Guilin Road Shanghai 200234 PR. China.

Ying YANG

Graduate student of School of Humanities, Shanghai Normal University. Research area: History of Sino-foreign Exchanges.
E-mail: yingy17853321152@163.com, Tel: +86(21)64842932. Mail address: 100 Guilin Road Shanghai 200234 PR. China.

Abstract: During the Ming and Qing Dynasties, Catholicism spread from foreign countries to China. Missionaries conformed to women’s role of “Social Marginality” at that time and adopted adaptive women’s group missionary strategy, which provided suitable soil and favorable conditions for the formation of “Half the Sky” phenomenon of female believers. With further investigation, it is found that female believers are the main basis for the prosperity and sustainable development of the “Half the Sky” phenomenon, which is closely related to the special religious space that ancient women had under the positioning of “Social Marginality”. Among the female believers in the Ming and Qing Dynasties, the most exemplary character is “Female Pillar” Candida Xu, who is well-known in both China and the West. Her historical records are the most comprehensive and detailed, making up for the collective “Aphasia” of female believers in the Ming and Qing Dynasties to a certain extent. Candida Xu made full use of her different kind of free religious activity space, built a women’s religious network with herself as the axis, and promoted the establishment of a sizable nursery for girls, which became a key part and an important support of “Half the Sky”, and finally made outstanding contributions to the formation of “Half the Sky” of Catholicism in the Ming and Qing Dynasties and the expansion of its religious space.

Keywords: Candida Xu; “Half the Sky”; “Social Marginality”; women’s group missionary strategy; religious space

從西方至天津的本地化福音運動 ——以清末宣道會守真堂行動經驗為中心的考察 (1895-1900)

倪步曉

(香港建道神學院基督教與中國文化研究中心)

摘要：1895年至1900年，美國宣道會傳教士伍約翰夫婦在中國天津開展傳教活動，他們主要在學生群體傳教並建立教會，繼之將傳教範圍擴及全國，這與其他教區的傳教模式有所不同，未將傳教範圍局限於某區域。本文探討天津守真堂在短短五年時間，所建立的教會融合了本土區域因素，包含傳教士注重與初信的學生等群體，共同致力承擔向華洋並舉的傳教活動，並由中國人為主體的早期本土福音佈道團，反映出普世福音精神在華的行動經驗。因此，本文闡述天津守真堂的佈道事業，展現他們注重普世福音在地方社會關聯性的傳教特徵。

关键词：宣道會、天津、守真堂、本土佈道團、福音運動

作者：倪步曉，香港建道神學院基督教與中國文化研究中心助理研究員，通訊地址：香港長洲長洲山頂道22號。電話：(852) 94019227；電郵：nehemiahnee@163.com

引論

1860年天津開埠後，英美基督教五大差會隨之東傳，即有美國公理會、英國聖道堂（循道公會）、倫敦會、美以美會和英國聖公會先後紛至沓來，除了在天津地區傳教外，他們還向鄰近鄉村及華北地區發展。⁽¹⁾及至清末時期，傳入天津的基督教各差會傳教策略雖有異同，其成果也是較為豐富。由此引起當今學界對天津基督教差會的研究關注，主要包括各差會所舉辦的教育、醫療、慈善、報業等社會活動，以及傳教士與基督徒個案，基督教青年會研究等等，所反映出基督教在社會的貢獻。⁽²⁾除卻上述主要差會及其宗教活動，當前學界對天津基督教各差會的歷史發展及整體性研究尚不多見，其中亦是晚清來到天津的美國宣道會，仍是研究空白之處。相較於其他差會，宣道會進入天津較晚，受制於自身實力，傳教策略有著差異，就很少得到關注，則宣道會在天津是有重要議題，亟待挖掘。再則，學界關注宣道會主要集中在華南、華西和華中教區，卻對宣道會在天津的工作尚未研究，顯然這是一段值得關注的基督教在華傳教史。⁽³⁾

(1) 本文所言及基督教的用詞，均是指基督新教（Protestantism），並不包括天主教和東正教等基督教派。

(2) 趙天鷲 Tianlu ZHAO：《宗教信仰與近代天津社會生活研究》Zongjiao Xinyang yu jindai Tianji shehui shenghuo yanjiu 【A Study on Religious Faith and Late Tianjin Social Life】（北京 Beijing：宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe 【Religious and Cultural Press】，2018），頁19-25；侯傑 Jie HOU：《張伯苓：提倡體育教育與中國人心靈重建》ZHANG Boling: Tichang tiyu jiaoyu yu Zhongguo ren xinling chongjian 【ZHANG Boling: To Promote Physical Education and the the Reconstruction of Chinese People's Spirits】，香港 Xianggang：香港教育學院宗教教育與心靈教育中心 Xianggang Jiaoyu xueyuan jiaoyu yu xinling jiaoyu zhongxin 【Hong Kong Education College: The Center for Religious and Spiritual Education】，2011；侯傑 Jie HOU編：《天津中華基督教青年會書系》Tianjin Zhonghua Jidujiao Qingnianhui shuxi 【China Christian Young Fellowship in Tianjin】，天津人民出版社【Tianjin People's Press Tianjin Renmin chubanshe】，2015；王小蕾 Xiaolei WANG：《全球地域化視域下的天津青年會研究（1895-1949）》Quanqiu diyuhua shiyu xia de Tianjin qingnianhui yanjiu 【A Study on the Tianjin Young Christian Fellowship in the light of Globalization】，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe 【China Social and Science Press】，2016；

(3) 華裔學者吳秀良 Liangxiu WU，在其《李叔青醫生》Li Shuqing yisheng 【Doctor Shuqing LI】一書，有數章內容是講述守真堂的發展，而限於材料不足，卻未詳論守真堂的發展格局。吳秀良 Xiuliang WU：《李叔青醫生》Li Shuqing yisheng 【Doctor Shuqing LI】，北京 Beijing：九州出版 Jiuzhou chubanshe 【Jiuzhou Press】社，2012。

1893年夏季，宣道會的創辦人宣信（A. B. Simpson）一行人來到中國，為期六十多天的訪問，此行宣信提出一項重要計劃，宣道會在中國設立五個傳教區，即華中區、西北區、華南區、華北區以及北京區。⁽⁴⁾他們作為一個致在內陸地區範圍，是以開拓「未得之地」的差會團體，主要不是集中較多傳教資源在沿海城市。從一種程度而言，宣道會在華傳教區有不同的地域性，從而形成區域性的教會格局。晚清時期，北洋通商要地的天津地區，宣道會將其設為支援華北教區的傳輸站，卻因著天津的地理條件，為宣道會創造一個出乎意料的傳教環境。作為一個注重傳教運動的差會，傳教士在天津開展的宗教活動，如何推動拯救靈魂、關懷社群的福音運動，以何種方式擴大福音的範圍，呈現出一種有別於其他教區的行動經驗，以及所產生怎樣的影響，這是本文考察宣道會在天津建立的「守真堂」為主要線索。本文嘗試從時、地、人三方面，逐一解答上述問題，並討論守真堂致力的傳教活動，如何展現向中國人與其他國族的普世福音精神。為了較全面考察守真堂的活動情形，本文以傳教士的手稿、書信和差會檔案，結合相關的中文文獻，具體介紹宣道會在天津的歷程，再延伸至他們於天津之外所開展的傳教活動，它的傳教行動經驗奠定了宣道會在中國本土化基礎因素。

一、伍約翰夫婦與天津守真堂的創立

天津作為華北地區的商務地區，其交通發達、人口密集且流動頻繁，又自清末開埠以來，天津不僅是京師的門戶，更是中西商賈行絡繹於途，逐漸成為北方重要的通商與外交口岸。⁽⁵⁾1870年天津教案是形成天津制度改變的重要原因，李鴻章調任直隸總督兼天津通商大臣的數年間，將中外之緊張關係轉為緩和，亦在天津興辦洋務事業，其地位在清王朝政治權力及官僚架構中水漲船高，成為受人注視的中西匯聚區域。⁽⁶⁾李鴻章在天津以籌備海防為目的，興辦天津電報學堂（1879年）、天津北洋水師學堂（1880年）、天津武備學堂（1885年）等新型學校，收招了直隸、山東和東南沿海的年輕學生匯聚在天津學習，專門培育科技、製造和工程等方面的人才。⁽⁷⁾同時，天津的洋務運動牽引著社會的變換，讓此時期的人接觸更多西方科學新知，在新風氣、思潮的激蕩下，地方社團如閱讀社、宣講所、講習會等活躍起來，也鼓勵了地方士紳社會參與，一時間天津在啟迪民智、針砭時政有不同以往的自由作風。⁽⁸⁾其時天津的基督教差會，也意識到社會的開放風氣，順遂潮流積極投身本地傳教事業，以期發揮傳教影響力。如天津海關稅務司興辦學校，聘請原美國公理會傳教士丁家立（C.D. Tenney）為北洋西學學堂第

(4) 宣信建議在中國要開關具體的區域，有五個具體的方向：首先是南方的廣西；第二，中部的安徽；第三，以武昌為切入點，往西北傳教；第四，首都北京；第五，華北的山西。A.B. Simpson, *Larger Outlooks on Missionary Lands* (New York, The Christian Alliance Publishing, 1893), 408; "Editorial Correspondence," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. X, No. 11 (16 June 1893), 371-372. "Our Work in China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. XI, No. 24 (15 September, 1893), 164.

(5) 《籌辦夷務始末（咸豐朝）》Chou ban yiwu shimo 【The Starting and End of Planing the Barbarian Affairs】(Xianfeng) · 卷71冊8（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju 【China Press】· 1979）· 頁2681。

(6) 梁元生 Yuansheng LIANG：〈清末的天津道與津海關道〉Qingmo de Tianjindao yu Jinhaiguandao 【Tianjindao and Jinhaiguandao in the end of Qing Dynasty】《中央研究院近代史研究所集刊》Zhongyuan yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan 【The Collection of the Institute of Late History at China Academy】第25期 No. 25（1996）：130。

(7) 張堂之 Qizhi ZHANG 主編：《晚清民國史》Wan Qing Minguo shi 【A History of Late Qing and Republic of China】（台北 Taipei：五南圖書出版 Wunan tushu chubanshe 【Wunan Press】· 2002）· 頁72。

(8) 吉澤誠一郎 Jize chengyilang 【Yoshizawa Seichiro】：《天津の近代：清末都市における政治文化と社会統合》【Modern Tianjin: A City in the Late Qing Dynasty, Political Culture and Social Integration】（名古屋·名古屋大学出版会·2002）· 頁385-388。

一任總教習；⁽⁹⁾ 倫敦會傳教士馬根濟 (J. K. MacKenzie) 在天津所建立的西醫院，對基督教在天津的傳播起到重要作用。⁽¹⁰⁾顯然，晚清改革的訴求下，國人轉向西方學習，西教士因洋而貴，為基督教的傳教奠定了良好的基礎。

1893年8月，瑞典裔美國傳教士範嵐生牧師 (Fredrik Franson) 到瑞典，慣常舉行聖經班及福音佈道大會。受範嵐生的感召，相繼有63位瑞典人加入宣道會，被派往宣道會華北教區，即山西省和蒙古一帶，範圍從東到張家口，西達甘肅邊界，南到大同等地傳教活動。短短幾年，他們建立十餘個福音傳教站，成績頗為顯著。⁽¹¹⁾鑒於華北與北京教區同位於內陸地域，需要從海外物資補給，美國宣道會計劃在天津設立業務站。因此，1895年受到美國宣道會差派，傳教士伍約翰夫婦 (John and Katherine Woodberry) 一家前往天津，專門負責業務部門的工作。⁽¹²⁾

伍約翰於1855年出生美國密歇根州大急流城 (Grand Rapids) 的一個農場，父母親是衛理公會 (Methodist Church) 虔誠的基督徒，自小他就受到宗教信仰的熏陶。伍約翰成年之後，與當地衛理公會牧師的兒女凱瑟琳 (Katherine) 結婚，他們一同負責教會的家庭聚會和主日學。多年來，伍約翰也是一個成功的商人，經營數家五金店，為此有富裕的生活。直到伍約翰37歲這一年，他的生意業務利潤大幅縮水，使他有重新思考人生軌跡。在一次宣道會聚會中，伍約翰夫婦被「四重福音」深刻吸引，並回想起他年輕之時，曾立志全時間奉獻自己服事上帝。那一刻：「他們被真理深刻促動，塵世的野心破滅了，生活發生變化，寶貴的孩子被放在上帝的祭壇上，中國成了兩人明確的呼喚。」於是在1893年，伍約翰夫婦決定廉價出售房屋，協同四個孩子前往宣道會紐約傳教訓練學校，有一年時間的培訓。然而，宣道會海外傳教理事會任命一位年近四十歲且還擁有四個孩子的人，到海外傳教工作顯得格外謹慎。董事會經過對伍約翰夫婦多番評估後，委任適合他們的傳教崗位，因應他曾經在商業管理富有經驗，又有照顧數個孩子的能力，故委派他到天津擔任華北教區的業務負責人。⁽¹³⁾

1895年5月，伍約翰一家奉派抵達天津，嫻熟地開展物資業務，深受傳教士們的好評。⁽¹⁴⁾同時，按照宣道會海外傳教理事會的指示，他們在天津學習中文，為到內陸地區傳播福音作準備。因此，伍約翰夫婦早期大部分時間是用在學習中文，和初來華的傳教士既沒有兩樣。然而，因卻年齡較大在中文學習上能力上顯得嚴重不足，於是不再多花時間在語言學習，而是用英語直接在天津街頭佈道。⁽¹⁵⁾ 是年的6月，伍約翰

(9) 羅樹偉 Shuwei LUO 主編：《近代天津城市史》Jindai Tianjinshi shi【A History of Late Tianjin City】(北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe【China Social and Science Press】·1993)·頁233；北洋大學—天津大學校史編輯室 Beiyang daxue - Tianjin daxue xiaoshi bianjishi【The Office of the Historu of Beiyang University-Tianjin University】編：《北洋大學——天津大學校史（第一卷）》The History of Beiyang daxue - Tianjin daxue xiaoshi I【The Historu of Beiyang University-Tianjin University I】·天津：天津大學出版社 Tianjin daxue chubanshe【Tianjin University Press】·1990。

(10) 余新忠 Xinzhong YU、楊璐璋 Luwei YANG：〈馬根濟與近代天津醫療事業考論——兼談「馬大夫」與李中堂「興醫」的訴求歧異與相處之道〉Ma Genji yu Jindai Tianjin yiliao shiye kaolun - Jiantan Ma Daifu yu Li Zhongtang xingyi de suqiu qiyi yu xiangchu zhidao【A Study on John Kenneth MacKenzie and the Medical Ministry of Late Tianjin - On also the Distinction and the Way of Engagement between Doctor Ma and Prime Minister Li】·《社會科學輯刊》Shehui kexue jikan【Collection of Social Sciences】第三期 (2012)。

(11) “Fredrik Franson-Missionary Trailblazer,” *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One:1888-1934*, (in the C&MA National Archives),84-85.

(12) “China,” *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1895*,16.

(13) Ora Woodberry, “John Woodberry,” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. LXXIII, No.43 (22 October, 1938),677-678.

(14) “China.” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XV, No.3 (17 July,1895),34.

(15) Dr. W.P. Chung, “Beulah Chapel, Shanghai, China.” *The Alliance Weekly: A Journal of Christian Life and Missions*, Vol. XLVII, No.25 (24 March,1917),395.

夫婦巧遇天津北洋西醫學堂的青年學生，他們是清政府訓練的預備醫生，可以通順地用英語交談。⁽¹⁶⁾在伍約翰的邀請下，每週日下午他們到伍家做客且共進晚餐，其時有讀聖經聚會，談論基督信仰的環節。同時，伍師母在客廳彈鋼琴，夫妻二人一同隨著鋼琴合唱英文福音詩歌，從而營造不同的氛圍，⁽¹⁷⁾這在當時天津是一件前所未有的事，他們也受到批評，多數傳教士不會公開接待中國人到家中，而伍約翰夫婦卻從一開始就歡迎他們的到來。因此，在學生群體廣為流傳「城內這個奇怪的傳教士」的消息。⁽¹⁸⁾經過幾個月，有數十位學生定期到伍約翰家中，包括天津其他學校的人參加聚會。不僅如此，學生們返回學校，也會積極與同學討論所聞基督教的內容。⁽¹⁹⁾由於這群年輕人是遠離家鄉的學子，不受家庭的傳統束縛，相較能自行決定歸信基督教。半年過後，伍約翰夫婦在當地的努力有了收穫，學生固定參與聚會，其中有十二名醫學生歸信受洗，熱心信教。⁽²⁰⁾其時決定信教的學生有倪文德、⁽²¹⁾柳資生、⁽²²⁾姜文熙、⁽²³⁾陳懷皋、⁽²⁴⁾李叔青、⁽²⁵⁾

(16) 天津北洋醫學堂 (Medical College) 與清末大臣李鴻章 Hongzhang LI 相關。1881年由李鴻章支持下在天津開辦的一所小型新式醫院，由馬根濟 Ma Genji [John Kenneth MacKenzie] 和美國秘書、翻譯兼顧問畢德格 Bi Dege [Pethick William] 聯合上書李鴻章，建議成立北洋醫學館，挑選聰穎少年子弟隨同學醫，以備考醫官，分赴軍營、戰艦充當官醫。他的英文是 Viceroy's Hospital Medical School (總督醫院附屬醫學館)。這間學校的經費來自直隸省防軍費用。該校自1881年12月開學到1887年共有三屆學生。1889年，北洋海軍在威海衛和旅順港，開辦兩座水師醫院。1893年12月天津儲藥施醫總醫院開院試辦，附設西醫學堂亦籌備成立。天津總醫院下「分西醫學堂、施醫院、儲藥處三大端，專門購儲材料、診治弁兵，並挑選生徒分班肄習，俾學成後派赴海軍各營艦充當醫官，尤為北洋各醫院之根本。」天津總醫院內附設的西醫學堂即後來所稱「北洋西醫學堂」，也常被稱為「北洋醫學堂」、「北洋海軍醫學堂」或「天津醫學堂」，這是近代中國第一所正式的官辦西醫學堂，也是第一所正式的官辦軍醫學堂。上述的西醫院均由李鴻章所創辦和支持。北洋西醫學堂於1894年12月25日正式開學，亦委派歐士敦為醫學總督，先任廣東籍的曲柱庭為敵人總辦（校長），以培養海軍軍醫為宗旨。北洋西醫學堂的學規，學生四年屆滿，得有執照，准以醫學謀生，方許為人診治，如在年限未滿，或已滿而醫學未精得執照者，按照日輪班隨醫官在醫院臨症，准為人診治外，否則不得自作聰明，亂施刀圭，或有錯誤以昭慎重。參楊明哲 Mingzhe YANG: <李鴻章與近代西方醫學在中國的傳佈> Hongzhang Li yu Jindai yixue zai Zhongguo de chuanbu [Hongzhang LI and the Spreading of Western Medics in the Late China] 《長庚人文社會學報》 Changgeng renwen shehui xueyuan [The Journal of Changgeng Humanities and Social Sciences] 第二卷第二期 (2009): 321-323。

(17) Dr. W.P. Chung, "Beulah Chapel, Shanghai, China", 395.

(18) Miss Ora Woodberry (Taped April 13, 1962), 1.

(19) Life of Dr. Y. S. Lee, Evangelist, *National workers in China 1888-1949* (Division of Overseas Ministries the Christian and Missionary Alliance), 26.

(20) "Tientsin." *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVII, No. 16&17 (16 & 23 October, 1896), 373.

(21) 倪文德 Wende NI，福建福州人。他的父親倪玉成自1862年至1890年擔任福州南台鋪前頂救主堂牧師，與妻育有七子五女共十二孩子，倪文德排名第五，其四哥是倪文修，倪文修有一子名倪述祖（倪析聲），他是中國教會著名傳道人，亦是基督徒聚會處創辦人。倪文德由於父親牧師的身份，從小接受西式教育，精通英文，通過考試進入北洋醫學堂，後任職北京徐國卿秘書。

(22) 柳資生 Zisheng LIU (生平未詳) 是伍約翰在天津第一個帶領信教的學生，在天津醫學堂是學生代表，也是伍約翰早期的中文老師，信教後與伍約翰熱心傳教。

(23) 姜文熙 Wenxi JIANG (1875-1971年)，字體仁。上海川沙城廂鎮人。就學上海中西書院，後考入天津北洋醫學堂，為第二班學生。畢業後，被分配在袁世凱部任軍醫，後調山東濰縣陸軍第三鎮任軍醫。1908年被派往保定東郊首創馬醫學堂（民國後改為獸醫學校，直轄於陸軍部軍醫司），任總辦，民國6年任軍醫司司長。1926年前後被聘為協和醫學院中文部主任。中共建政後，被聘為上海文史館館員，後在文革中去世。他一直是宣道會守真堂的支持者，並參與上海守真堂的創立。

(24) 陳懷皋 Huainie CHEN，北洋學堂第四屆畢業生，他是一名志願醫療傳教士。他曾就讀於聖約翰大學，然後在上海聖盧克醫院學習醫學，最後在天津北洋醫學堂完成了五年的醫學培訓。畢業後在湖南一帶行醫傳教。辛亥革命湘督譚延闓，以省府的名義撥長沙市東茅街什學館房屋為臨時醫院，聘陳懷皋為醫師，診治負傷將士，成效漸著。1924年7月，湖南慈善公所與紅會理事，合組醫院，更名為仁術醫院，陳懷皋為創院之人。一直到1949年，仁術醫院由湖南省人民政府接管（今省人民醫院）。

(25) 李叔青 Shuqing LI (1875-1908)，江蘇南匯縣人。其父是監理會在蘇州的牧師，有兒女共六人，李叔青排行第三。12歲時，他被父親送往西教士所辦的蘇州博習書院讀書，一年後轉入上海聖約翰學院。13歲時受洗，念至高中而休學。為了將來能夠做官賺錢，李叔青於19歲考入天津北洋西醫學堂，在22歲那年接觸伍約翰夫婦後，生活發生徹底改變，過簡樸、敬虔的生活，並十分熱心於傳福音。1897年畢業後，他仍留在學校兩年之久，每天堅持傳講耶穌，在天津帶領多人歸主。26歲時回到上海，先在上海宣道會一段時間，不久去上海中西學校教英文。1904年，他到蘇州，一面教英文，一面傳福音。同年，監理會在蘇州召開大會，請他講道，他的講道充滿能力，此後他聲名遠揚。他在世最後兩年裏（1906-08），先後到上海、南京、蕪湖、寧波、杭州、紹興、江陰、湖南長沙、山東煙臺、周家口等地，四處奔波，主領培靈奮興大會，許多教會因他的講道而得到復興。但長期的奔波勞累，從事講道、培訓、譯書等工作，使他積勞成疾，於1908年8月辭世。

王培元、⁽²⁶⁾張汝舟、⁽²⁷⁾張汝川、⁽²⁸⁾周維廉、⁽²⁹⁾鐘文邦、⁽³⁰⁾經享咸、⁽³¹⁾章錫如、⁽³²⁾吳其芬、⁽³³⁾虞順德、⁽³⁴⁾周龍山⁽³⁵⁾等人。這群基督徒學生畢業後，多半任職醫生等工作，成為了長期支持及參與守真堂的福音事工。⁽³⁶⁾

基督信仰對於學生群體而言，接受洗禮不僅是信仰選擇，更是一種生活方式的改變。甲午戰爭之後，天津瀰漫開放之風，青年學生在一片自由氛圍中，較無拘無束地生活。當時北洋醫學堂的學生，每月可以拿到政府給的十兩白銀廩膳費，他們還用於去劇院、酒館和其他消遣場的地方。為此，伍約翰夫婦尤為注重學生歸信後道德品格徹底的改變。儘管有些學生自小因家庭信教，但信仰根基未穩固，與世俗的生活並未分別。伍約翰夫婦特別重視喚醒他們「重生經驗」(revivalism)，藉著閱讀《聖經》、徹底認罪的行動來表明救恩的意義，從而強調良好的道德生活是信徒信仰生活的開端。⁽³⁷⁾經過伍約翰夫婦的教導，這群學生公開認信基督信仰，宗教生活逐漸取代原社群的習性。⁽³⁸⁾亦因如此，青年學生與伍約翰一家建立深厚密切的關係，稱伍約翰夫婦為「屬靈的父母親」。⁽³⁹⁾當時北京教區的傳教士布朗(Brown)在天津期間，記述這群學生有明顯的生活改變：「這些年輕人說，相信是主帶他們來到天津，不為了醫學堂的訓練，而是為了聽四重福音。他們盡其所能地學習《聖經》，分發福音書籍，並寫信給他們的朋友，敦促他們歸向基督。每天晚上，他們接受伍約翰夫婦教導，並進行有序的聚會。」⁽⁴⁰⁾由此可見，伍約翰夫婦也重視學生信教後，立即投身福音佈道的活動，「街頭那群宣講福音的學生成為了熟悉的景象，亦在廟宇和商舖傳福音，他們到天津各大政府學校宣講真理。」⁽⁴¹⁾那段時期，學生群體初信就熱衷傳教，如認同西方福音運動在華的明顯記號。

(26) 王培元 Peiyuan WANG自天津北洋醫學堂畢業後，到上海創立守真堂上海分堂，並在虹口守真書館擔任教師，負責英語等課程。王培元的妻子是李叔青的妹妹李巧珠，他亦協助李叔青傳道、翻譯工作。1909年，王培元投身紅十字會運動，並加入中國紅十字會總醫院，成為駐院醫生，並任醫院學堂的副校長。王培元擔任中國紅十字會醫師後，參加或主持歷年災害救濟、戰地救護的行動，為紅十字會醫療衛生事業貢獻良多。1929年，中國紅十字會常務會議召開會議，公舉王培元代理事長，主持總辦事處各項事務。1934年王培元卸任理事長，當選為第一屆理事會理事。1942年11月，王培元在上海去世。

(27) 張汝舟 Ruzhou ZHANG，福州人，父親張策侯 Cehou ZHANG 是美國監理會的牧師，長期任職於上海慕爾堂(今沐恩堂)，育有三子三女，張汝舟為長子。1897-1901年在湖南與福州等地開荒佈道。1901年，返居上海，在上海仁濟醫院擔任醫生長達十多年，張汝舟升任上海仁濟醫院副監院。自1913年7月起，張汝舟同時擔任上海明強醫院醫生。除了繁忙的工作外，張汝舟同時熱衷於教會活動。1906至1914期間，張汝舟擔任上海基督教青年會董事。然而，1919年3月17日晚，張汝舟因患流行病去世，年近40歲。他留下三女一子：張品瑋 Pinzheng ZHANG、張品芳 Pinfang ZHANG、張品蕙 Pinhui ZHANG和張宜倫 Yilun ZHANG，都在上海守真堂成長並參與服事。三女張品蕙後嫁給了基督徒聚會處創辦者倪柝聲 Tuosheng Ni【Watchman NEE】。

(28) 張汝川 Ruchuan ZHANG，福州人，是張汝舟的胞弟，亦天津北洋醫學堂的學生，自畢業後長期在福州和天津傳教，後就任南昌鹽務署核算醫生。

(29) 周維廉 Weilian ZHOU，江蘇寶山縣人，為獸醫學專家。清政府曾委派他擔任駐法國巴黎大使命秘書。

(30) 鐘文邦 Wenbang ZHONG，天津北洋醫學堂畢業後，他曾擔任清朝駐美國大使的秘書，後在上海行醫，他是守真堂的財政主要支持者。其女兒鐘慰徽嫁給了王峙 Zhi WANG牧師。二十世紀20年代，鐘文邦的兒子鐘保羅 Baoluo ZHONG是上海守真堂第一位本地全職傳道人。

(31) 經享咸 Hengxian JING，長期任職天津省立醫學校監督。

(32) 章錫如 Xiru ZHANG，長期任職天津大英醫院醫生

(33) 吳其芬 Qifen WU，長期任職天津衛生局醫官。

(34) 虞順德 Shunde YU，長期任職北京京漢鐵路局醫官

(35) 周龍山 Longshan ZHOU，醫學堂畢業後，任職北京陸軍部馬醫總稽查。

(36) 中華續行委辦會編 Zhonghua xuxing weibanhui【The Continuing Office of China】訂：《中華基督教會年鑑(第3期)》Zhonghua jidujiaohui nianjian III【The Yearbook of China Christian Church III】，(上海 Shanghai：商務印書館 Shangwu yinshuguan【The Commercial Press】，1916年)，頁397。

(37) Life of Dr. Y. S. Lee, Evangelist, 26-27.

(38) Ibid.,27.

(39) "Work in Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXI, No.2 (13 July,1898),43.

(40) "Pekin, China - Miss Brown." *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVII, No.23 (4 December,1896),525.

(41) Life of Dr. Y. S. Lee, Evangelist, 28.

二、守真堂的身份定位及發展模式

伍約翰夫婦與學生群體雖是小型群體，從全球地域化的視角來看，他們卻是作為一種普世基督教信仰在地方主動性擴展的特徵，即堅持信仰本身且又適應本地環境，在本地爭取人歸信基督信仰的宗教群體類型。⁽⁴²⁾ 隨著受洗人數增長，1896年伍約翰夫婦在他們家中正式建立天津宣道會教堂，取名為「守真堂」（英文是Beulah Church）。⁽⁴³⁾ 傳教文獻記錄到該教堂的開始階段：

當一群學生得救後，他們就聚集在守真堂做禮拜、祈禱和見證。以此基礎，他們立即在城市和鄉村傳播福音。伍約翰喜歡和一個或幾個新歸信的人出去，他們會賣掉成千上萬的福音書。幾乎不懂中文的伍約翰學會了用手指表示每本書的錢數。這些有尊嚴的學生，並沒有立即準備好公開認同外國人和他的宗教，去做卑微的工作，出售《聖經》和福音書籍。不過，他們遇到嘲笑和戲弄的笑聲，始終還是出去，關切天津城和周邊的地區。⁽⁴⁴⁾

可見，伍約翰夫婦建立的守真堂，視為聖經教育和直接佈道一樣重要，且需要長期才有收穫的事業。同時，美國宣道會非常認可伍氏夫婦在天津的耕耘，從而給予他們留在天津的傳教自主空間。⁽⁴⁵⁾ 這也表明傳教士在天津擁有廣泛的自主性，它與宣道會差會提供靈活福音空間是密切相關。

不過，值得注意的是，早期伍約翰夫婦在天津的生活及家庭情況卻不太順利。1895年12月底，伍約翰感染天花，持續發燒，病情嚴重，醫生也束手無策，判定他會在當日下午四點病逝。然而，伍師母堅持宣道會的神醫立場，在醫院為他作抹油祈禱、唱詩的儀式，結果伍約翰竟不藥而愈。⁽⁴⁶⁾ 這一段時期，伍約翰的小兒子伍爾（Earl. J. Woodberry）也感染天花，伍師母在家照顧隔離期間的伍爾，十一歲的大兒子伍羅意（Roy. M. Woodberry）在1896年元旦去天津北河溜冰之時，意外掉到水坑裡淹死。⁽⁴⁷⁾ 伍羅意的突然離世，令這個家庭與這群醫學生，陷入巨大的悲傷。伍羅意過往在美國，跟隨父母致力本地傳福音事工，被稱為出色的「小傳教士」，抵天津與醫學生在各校積極傳播福音。⁽⁴⁸⁾ 因著羅意的意外離世，令到曾經傳教對象之一的醫學生張汝舟重新思考生死觀，且性格發生很大轉變，從反基督教到歸信受洗，並且立志繼承羅意的傳教工作。⁽⁴⁹⁾

伍約翰夫婦為了紀念羅意的傳教理想，專門設立「羅意傳教基金會」（Roy's Missionary Fund），⁽⁵⁰⁾ 宗旨是促進守真堂的傳教工作，經費籌募來自中國基督徒和美國宣道會，這項基金也成為守真堂長期支持本地及國外傳教士的津貼。⁽⁵¹⁾ 十九世紀中後葉的美國社會，正處於海外傳教的熱潮，基督教公眾的捐款方興未艾，但宣道會的海外傳教的經費卻有限，提供伍約翰夫婦的日常開銷，儘管守真堂直屬美國宣

(42) "Further News from Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XIX, No.21 (17 November,1897),503.

(43) "Converts and Friends of Beulah Chapel, Tientsin, China." *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVIII, No.26 (25 June,1897),123.

(44) "Branches Running Over the Wall," *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One:1888-1934*, (in the C&MA National Archives),92.

(45) "China." *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVIII, No.17 (23 April,1897),386.

(46) *Miss Ora Woodberry* (Taped April 13, 1962),2.

(47) E.M. Brtckensteen, "A Little Soldier." *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVI, No.13 (27 March,1896),302.

(48) J. Woodberry, "In Memoriam." *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVI, No.19 (8 May,1896),447-448.

(49) *Miss Ora Woodberry* (Taped April 13, 1962),3.

(50) "News From Tientsin." *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XIX, No.15 (6 October,1897),359.

(51) "God Uses His Little Ones." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XX, No.21 (25 May,1898),494; K.C. Woodberry, "Work in Shanghai," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXVI, No.24, (15 June,1901),325; Mrs. Woodberry, "Report of Beulah Chapel." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXII, No.8 (22 May,1909),123.

道會，而守真堂的其他福音傳道人的經費，主要來源親友的志願奉獻。⁽⁵²⁾ 因此，自守真堂建立伊始，即在經費和補助上，信徒群體逐漸形成自行募捐的現象。⁽⁵³⁾



圖一：伍約翰一家與天津守真堂的基督徒合影（1897年）⁽⁵⁴⁾

伍約翰夫婦在天津的第二年，他們家中聚會的人數與日俱增，於1896年秋，伍約翰在美租界的美國領事館比鄰博目哩道（Bromley Road）租賃一棟房屋，將其佈置成教堂形式，地下室是查經班和婦女聚會，小禮堂和傳道人培訓學班設在一層，伍約翰一家居住在二層。⁽⁵⁵⁾ 到1897年春季，守真堂發展有近七十名固定的成員，主要來自天津電報學堂、北洋水師學堂、北洋西醫學堂、天津武備學堂等清政府學校的學生及畢業生。⁽⁵⁶⁾ 這一時期的美租界依然是滿目荒涼，零落散佈著中國人居住的土物草捨。⁽⁵⁷⁾ 是故，守真堂不僅在教堂周圍傳福音，亦定期於天津八十餘個村莊巡迴佈道。

伍約翰領導下的天津守真堂傳教團隊，除了向中國人傳教之外，還在在天津等港口，向外國水手固定福音佈道。自從天津開港通商，設置的海關、領事館匯聚各國船隊水手。許多水手長期在大海生活，存在因酗酒等問題導致生活混亂。為了幫助大量水手戒酒，伍約翰與學生基督徒，每週在船上固定佈道數次，並且在守真堂舉辦水手的基督教活動。許多孤獨的水手，通過基督信仰的力量，擺脫了酗酒等習慣，成為了虔誠的基督徒。⁽⁵⁸⁾ 信教受洗的水手，積極把福音書帶回船隻向水手傳教；時有熱心的水

(52) “Woodberry Mission, Tientsin,” *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1901*, 19.

(53) Miss Ora Woodberry (Taped April 13, 1962), 2; “More for Jesus.” *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XIX, No. 22 (24 November, 1897), 526.

(54) *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One: 1888-1934*, 123.

(55) Mr. and Mrs. John Woodberry, “Beulah Chapel and Training School of the C. and M.A.” *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XIX, No. 21 (17 November, 1897), 487.

(56) Mr. and Mrs. John Woodberry, “Beulah Chapel and Training School of the C. and M.A.”, 487.

(57) 尚克強 Keqiang SHANG: 《天津租界社會研究》Tianjin zujie shehui yanjiu【A Study on the Rent Areas in Tianjin】（天津人民出版社 Tianjin renmin chubanshe【Tianjin People’s Press】，1996）·頁159。

(58) “God’s Blessing at Tientsin, China.” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVIII, No. 24 (11 June, 1897), 571.

手會請假，陪同伍約翰一行人，外出十餘天至華北地區巡迴佈道。可見，守真堂的信徒成員，有一部分是西方水手組成，他們為戒酒提供了有價值的社會服務。⁽⁵⁹⁾

晚清天津港口也形成「南船北至、帆橋絡繹、水手如雲、百貨雲集、市聲鼎沸」的繁華局面。⁽⁶⁰⁾ 守真堂也進入中國商船福音佈道。其時伍師母敘述到：「在福祉號上，一個水手兄弟許先生，他在250名異教徒水手中，是最勇敢的見證人。他只要時間允許，他就會跪下祈禱。錯誤的指控和懲罰，換來的是他為敵人的祈禱，與背負十字架的聲明。這些中國歸信者成為天國最閃亮的寶石之一。」⁽⁶¹⁾ 儘管受到壓迫，許先生與張汝舟等人，仍然積極向中國水手佈道，從而逐步收到成效。⁽⁶²⁾ 如北洋水師東極號艦隊艦長李何（Li Ho）在1897年10月天津守真堂歸信。⁽⁶³⁾

除了天津地區的佈道工作之外，守真堂的傳教活動涉及一百三十多公里以外的北京地區，約有四至五天路程。自1896年至1898年，守真堂在該區域的福音佈道頗有成效，每年售賣的福音書籍約有三萬餘冊。⁽⁶⁴⁾ 及至1899年宣道會總部的傳教報告記述了顯著的成果：

在這一年時間，他們在天津及周圍地區的一百多個村鎮、鐵路和河流旅行中，開展逐家佈道工作。北京和天津這兩個城市被系統地走遍大街小巷、商鋪到茶樓等地，並出售近三萬份福音書籍。此外，他們也到亞瑟港（或稱旅順口）、芝罘佈道。我們知道，在所有海外傳教活動中，沒有比天津本土傳教工作的精彩故事更引人注目的記錄了。⁽⁶⁵⁾

由此可見，在伍約翰夫婦主張福音運動模式下，這間天津守真堂既由天津到華北地區傳教範圍，亦具備向本地與洋人兼顧的差傳教會特徵。

與此同時，守真堂普世性的宏觀，並不在乎他們在天津人數規模大小，而是看重是否參與一個超越本地範圍的福音運動。在他們的公開信中說到：「從客西馬尼和加略山對靈魂的熱情中，誕生了一場傳教運動，這在中國傳教的故事中是難以比擬的。在大量的祈禱之後，一個計劃形成了，我們參與幫助在大帝國的每個省的福音傳道。」⁽⁶⁶⁾ 從1897年至1898年期間，守真堂以此目標，籌募到兩千美元，其中近一千美元由天津的學生基督徒捐贈，以此支援中國十八省各一位本地傳道人的經費。⁽⁶⁷⁾ 而這些本地傳道人多數不是宣道會背景，來自安順、南陵、辰州、南寧、福州、寧波、上海、長沙、湘潭、九江、奉城、韓城等地區。⁽⁶⁸⁾

近代基督教海外傳教運動是一種涉及廣泛地域的普世性運動。亞洲、非洲等基督教世界以外都是傳教開拓的地區。隨著傳教運動的規模日益擴大，傳教機構在經濟上的壓力也日益彰顯，這是提出本土

(59) "God's Blessing in Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXI, No.1 (6 July, 1898), 19.

(60) 天津市地方誌編修委員會 Tianjinshi difangzhi bianxiu weiyuanhui 【The Editorial Committee of Local History of Tianjin】：《天津通志：政權志·政府卷》 Tianjin tongzhi: Zhengquan zhi, Zhengfu juan 【The Whole History of Tianjin: the volume of Governments in Power】（天津 Tianjin：天津社會科學院出版社 Tianjin shehui kexue chubanshe 【Tianjin Social Science Press】，1996）·頁135。

(61) "Work in Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXI, No.2 (13 July, 1898), 43.

(62) Y.C. Chang, "A Chinese Evangelist." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXII, No.1 (December, 1898), 7.

(63) K. Woodbury, "Baptisms at Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XX, No.1 (5 January, 1898), 3.

(64) Mrs. K. C. Woodberry, "The Remarkable Work of a Chinese Convert." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXI, No.20 (19 November, 1898), 458-459.

(65) "Northern China," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1899*, 23-24.

(66) Henry Wilson, "Alliance Work in Tientsin, China." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XX, No.22 (1 June, 1898), 507.

(67) *Ibid.*, 507.

(68) K.H. Woodberry, "Five Years in Tientsin." *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.1 (7 July, 1900), 1-3.

教會應結束依賴傳教士的供給而實現「自養」的直接原因。(69) 而天津守真堂在早期就已經實現本地教會自養、自傳的理念，並通過累積捐款，將範圍擴大至海外傳教運動。1898年3月，伍約翰夫婦寫信委請美國宣道會：「在我們其他國家的每一個傳教領域，請指派一名本地工人，以便於我們可以在世界各地的每一個領域，獲得支持本地傳教工作。」(70) 未及，宣道會理事會按照守真堂的意願，將他們的經費支援巴勒斯坦和印度的傳教事工。(71) 之後的兩年，守真堂每月定期舉行「傳教大會」，以提振參與者的福音熱誠並樂於捐助，籌集每年超過三千美元的差傳經費，這項專案經費分別支持日本、非洲、印度、巴勒斯坦、蒙古和南美洲等國共有26位福音傳道人。(72)

美國宣道會還特別以守真堂為例，來說明海外差傳建立本土自養、自傳教會的基本模式，「天津守真堂的傳教觀，奉獻自己符合早期教會的模式。他們的部門有幾項突出的特點：他們非常注重傳福音、售賣書籍，在街頭向路人傳教；並且他們四處旅行，試圖觸及關鍵城市，以便可將福音傳播到其他地區。從一開始，伍約翰就讓信徒們感到經濟責任，鼓勵他們奉獻；同時也重視信徒盡快領導福音工作。」(73) 可以說，這一時期天津守真堂在有限的人力的情況下，已盡全力在中國開展傳教功能，這也已經遠超美國宣道會預期；因此，他們形容守真堂在天津的故事為「傳教奇蹟」，也是宣道會中的佼佼者。(74)

三、守真佈道團創立及其在華傳教運動

自1897年初，即守真堂另創新局，守真堂在學生群體的佈道成果，成為他們推動在中國福音運動的動因。伍師母在信件中說道：「幾個月來，天津北洋西醫學堂裡的學生基督徒一直在祈禱，希望主為他們打開一扇門，讓他們不受阻礙地傳福音。且後，他們中的三人可以自由地第一次組成佈道團，開始傳教之旅。這很可能是中國人首次自發佈道團向國內傳教運動的開端。」(75) 正是因應學生的福音熱忱甚為明顯，守真佈道團在這一年正式成立。佈道團由一班學生及青年群體組成為主，西教士只擔任顧問角色，在他們努力下，每逢假期、工作之餘，投身在街頭佈道及遠行福音工作。(76) 守真堂佈道團透過定期佈道，多年來成績斐然，決志信主者達數百人，並展現佈道團的多項特點：

第一，守真堂要求參與佈道團的人，第一要務是表現成熟基督徒屬靈生命的成聖。伍約翰夫婦的神學思想框架屬於宣道會的前千禧年末世主義觀，即基督再臨前，佈道團致力直接佈道，竭力拯救人的靈魂。如醫學生李叔青有一定代表性，他在守真堂期間，熱心信教，立志作福音傳道人。伍約翰夫婦對他強調，要有屬靈生命的成熟，才會結出福音見證的果子。從那時起，李叔青注重祈禱和研讀《聖經》，並於同學、醫院病房頻繁佈道。自醫學堂畢業，對世俗生活不感到興趣，福音佈道成了他追

(69) 吳義雄 Yixiong WU: <自立與本色化——19世紀末20世紀初基督教對華傳教戰略之轉變> Zili yu bensehua - 19 shiji mo 20 shiji chu Jidujiao dui Hua chuanjiao zhanlv zhi zhuanbian 【The Change of Christian Missio to China during the end of 19th century and the beginning of 20th century】《中山大學學報（社會科學版）》 Zhongshan daxue xuebao (Shehui kexue ban) 【The Journal of Yatse Sun University (Social Science Version)】第44卷第6期（2004）：125。

(70) "Our Missionary Work," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1898*, 23.

(71) "Northern China," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1898*, 46.

(72) "North China Mission," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1900*, 70-71.

(73) "Alliance Work in Shanghai," *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One: 1888-1934*, 243.

(74) Henry Wilson, "Alliance Work in Tientsin, China", (1 June, 1898), 506.

(75) "Fredrik Franson-Missionary Trailblazer," *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One: 1888-1934*, 92.

(76) "North China." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXII, No. 6 (May, 1899), 177.

逐的理想。(77) 可以說，守真佈道團的信仰宗旨深受伍約翰夫婦的影響，儘管他們是社會為數不多的專業醫生，日常兼顧醫療工作，但他們致力在福音佈道，無意扮演專業醫療傳教的工作，顯然反映出守真佈道團的直接傳教路線。因此，該佈道團主要是在促進信徒的傳道熱情和提高他們的靈性方面起了非常關鍵的作用。

第二，守真佈道團在經費較為充裕條件，開始全國性的佈道事工。有人在華北地區逐家佈道活動，也有人在南方地區尋覓傳教機會，家鄉和「未得之地」也是他們重視的傳教區域。在1897年，佈道團成員張汝舟和張汝川兄弟二人，回到家鄉福州，聚集了張家數十人，以及來自福州中西學堂的七八十名學生，以此創立福州守真堂（Beulah Chapel No. 2）。由張氏兄弟二人的領導下，他們在福建省內開展巡迴佈道。(78) 由於成果頗豐，宣道會記述張氏兄弟在福州的工作情形：

他們回到福州的一晚，兩兄弟都夢到見上帝讓他們把自己的家奉獻出來。於是，他們醒來就開始動手，開始佈置聚會場所，熱情地宣講四重福音。他們召集三場大型的傳教、學生等公開聚會，最後一次「主的再來」為主題。他們的教會聚集了六十名願意獻身傳福音的年輕人，並在周邊地區巡迴佈道，且取得顯著成績。在這些巡迴佈道中，他們穿越平原和陡峭的山坡，從一個村莊走到另一個村莊，向遇到的每個人佈道，分發藥物、售賣福音書籍，並假路邊的小教堂舉行禮拜，每晚指導當地牧師到凌晨。伴隨著他們的手風琴，在鄉村裡唱歌，救世軍的風格，吸引了大批群眾後，他們分散到各個方向進行忠心的工作。他們還組織了婦女聚會，醫院探訪、福州長橋的佈道。這些年輕人除了對上帝的信仰之外沒有其他資源。(79)

可見，福州的守真堂注重信徒短期、密集和集體外出的佈道活動。再則，張氏兄弟亦為信徒提供靈性牧養和門徒訓練，基本仿效天津守真堂的運作模式。(80) 雖說福州的守真堂在組織上是一間教堂，而張氏兄弟更多集中在福音佈道。他們在一艘福音船上建立「浮動守真堂」，船上可以容納數十人，分為男女兩個部門。(81) 浮動的守真堂沿著河流，到不同村落，宣傳福音，雖有遇窘逐危險者不少，仍然熱衷傳教，三年之間已遍歷福州以南數百個大小的村莊，聞其福音效果頗佳。(82) 值得注意的是，因福音船歸信的人，多半就近到其他的教堂，故佈道團的宗旨，並非建立日常牧養的教堂功能，則與各地不同宗派教會合作，有人信教後到其他教會得到牧養。由是觀之，佈道團在福建始終沒有建立具規模的信徒群體，做開拓佈道工作為主。(83)

這時期的伍約翰有一個強烈的願望：「在上海開設一個學生教堂，因上海是中國的天然門戶，所有的旅行和交通都過這裡，以及是一個大型的學生匯聚中心。」(84) 在1898年3至4月，天津守真堂收到接近2,600美元的奉獻，伍約翰將這筆錢用於支持福音傳道人及開拓上海福音事工之用。(85) 翌年夏季，北洋醫學堂的畢業生王培元醫生和陳懷皋醫生受佈道團委派，啟程前往上海開展福音佈道。(86) 夏季過後，伍約翰夫婦一家抵達上海，他們一邊與佈道團成員遍及街頭、商鋪、學校、商船傳道賣福音書籍。

(77) Life of Dr. Y. S. Lee, Evangelist, 28.

(78) Mr. and Mrs. John Woodberry, "Beulah Chapel and Training School of the C. and M.A.", 488.

(79) Mrs. Woodberry, "The Work in Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XIX, No.21 (17 November, 1897), 500.

(80) "Work in Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XX, No.3 (19 January, 1898), 66-67.

(81) Henry Wilson, "Alliance Work in Tientsin, China", 508.

(82) "A Remarkable Chapter in Self-Supporting Mission." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIII, No.6 (8 July, 1899), 81-83.

(83) Y.C. Chang, "A Chinese Evangelist," (December, 1898), 7.

(84) K.H. Woodberry, "Five Years in Tientsin." (7 July, 1900), 2.

(85) Ibid., 3.

(86) "New of our Chinese Evangelists." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIII, No.20 (14 October, 1899), 323.

另外一邊，他們尋找固定房屋作教堂使用。(87)於10月9日，伍約翰夫婦在熙華德路3號 (Seward Road, 現長治路) 租賃房屋，將教堂管理交於王培元，按照天津守真堂的樣式來佈置，這是第三間的守真堂 (Beulah Chapel No. 3)。(88)上海守真堂在籌備運作期間，佈道團主要在上海講英文的中國人間開展福音佈道。(89)

此外，天津守真堂佈道團將其傳教範圍也擴至華中地區。1898年，佈道團沿著長江登上千條貨輪，向船員發送數萬本的福音小冊，一直到湖南地區，佈道團多番尋找進入中國排外激烈的長沙。(90)在1899年夏季，佈道團的張汝舟夫婦和陳懷皋醫生，偕同福音傳道人郭先生和黃先生等一行六人抵達長沙，租賃一間房子，容納教堂、住宅、藥房之用。佈道團稱之為第四間守真分堂，即長沙守真堂 (Beulah Chapel No. 4)。(91) 教堂開設的第一個月，由於張汝舟等人是以外省身份在長沙城傳教，受到官府排斥，導致在本地人多次驅趕的反教浪潮下，暫時撤離至湘潭。(92) 但他們仿效福州守真堂的傳教方式，乘船在長沙周邊鄉村福音佈道。及至庚子教案後，佈道團返回長沙且逐漸有較為穩定的傳教活動。(93)

上述可見，守真佈道團在短短幾年間的佈道成效，於福州、長沙、上海建立守真分堂。不過，當他們積極投身宗教事業時，亦付出相應的時間、學業等代價。作為天津守真堂第一批信教受洗的醫學生柳資生，他在醫學堂每個假期，都跟隨伍約翰在華北地區佈道，亦是守真佈道團發起人之一。(94) 自1896年在北洋醫學堂畢業後，柳資生擔任天津守真堂中文事工助手，負責主日禮拜講道及婦女和兒童主日學培訓等工作。直到他準備前往上海任職醫生之時，卻於1898年11月25日突染天花病毒過世。天津守真堂為了紀念他的貢獻，專門以柳資生名義籌資，長期支持山西一名福音傳道人的經費。(95) 另外，張汝舟和張汝川是天津北洋醫學堂的第四屆學生，卻未出現在畢業名單。(96)其中緣故是張氏兄弟在1897年，向北洋艦隊福祉號水手佈道，並且獲准登船，但卻被一隊士兵逮捕關押到牢獄。儘管他們身陷囹圄，仍向周圍囚犯傳福音。且後，北洋醫學堂付出六百兩銀子，令到他們二人獲得釋放。然而，北洋醫學堂以違反校規為由，拒絕他們重返醫學堂，以致於張氏兄弟最終未能完成學業。(97) 以上幾個案例，都凸顯守真堂第一代基督徒，在熱衷佈道所要付出的身體代價與家庭、社會成本，這說明佈道團所面對在中國社會的真實挑戰。(98)反過來看，由西教士帶來的普世傳教運動，衍生了中國人在本土組成

(87) "Alliance Work in Shanghai," *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One: 1888-1934*, (in the C&MA National Archives), 240.

(88) K.H. Woodberry, "Five Years in Tientsin." (7 July, 1900), 2.

(89) "Annual Convention at New York City." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIII, No. 21 (21 October, 1899), 338; "North China Mission," *The Report of The Christian and Missionary Alliance for 1900*, 70.

(90) "Work in Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXI, No. 2 (13 July, 1898), 43.

(91) "Letter from Tientsin." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIII, No. 21 (21 October, 1899), 339.

(92) K.H. Woodberry, "Five Years in Tientsin." *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No. 1 (7 July, 1900), 1-3; "Our Foreign Mail Bag," *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXXVII, No. 22, (2 March, 1912), 345.

(93) K.J. Woodberry, "The Chinese Situation", (15 September, 1900), 147.

(94) "Great Missionary Outreach," *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One: 1888-1934*, (in the C&MA National Archives), 97.

(95) Mrs. K.C. Woodberry, "In Memoriam." *The Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIII, No. 28 (9 December, 1899), 447.

(96) 朱有瓏 Youxian ZHU編：〈天津海軍醫學堂歷屆畢業生名單〉 Tianjin haijun yixuexiao lijie biyesheng mingdan 【The List of All Graduate Students from Tianjin Navy Medical School】·《中國近代學制史料：第四輯》 *Zhongguo jindai xuezhi shiliao: Di si ji* 【The Historical Materials of Late China Study System, IV】(上海：華東師範大學出版社【】·1989)·頁566-568。

(97) Mrs. Woodberry, "The Work in Tientsin", (17 November, 1897), 500.

(98) 另外一個例子是李叔青 Shuqing LI 醫生，北洋醫學堂畢業後，李叔青熱衷於信仰，他的母親見他不行醫賺錢，便嚴厲斥責他。作為前景亮麗的醫生職業，李叔青更為關心的是「當我將自己獻給主時，我接受基督為一切，或根本不接受這一切，但這是我的苦楚。」由此可見，傳道人的社會地位與醫生工作的看法，成為他與家人極大的分歧，更說明了清末的中國傳道人處於邊緣的社會地位。Life of Dr. Y. S. Lee, Evangelist, 29.

的守真佈道團，置身於晚清社會民眾的傳教活動，所付出的代價無不影響群眾對基督教的瞭解與接受程度。從一定程度而言，守真佈道團的佈道任務及其挑戰，也表明來自美國基督教世界的宣道會，進入非基督教地域所實現的一種處境化、本土關連性的特徵。



圖二：張汝舟兄弟等人組成的守真堂佈道團⁽⁹⁹⁾

四、天津守真堂的轉向及傳教類型

1900年初伍約翰和王培元從華北地區一直南下，經過蘇州、上海、廈門、汕頭、廣州和香港，歷時四個月，一路上賣出35,000份福音書籍，並考察各地建立守真分堂的可能性。⁽¹⁰⁰⁾除了巡迴佈道的工作之外，守真堂為擴展在天津房屋，租賃更為寬敞且就近人流密集的天津戒酒樓，作日常禮拜堂使用，它坐落於天津英租界海大道和寶士徒道交口處。⁽¹⁰¹⁾ 伍師母述及「我們的前景是光明的，這是進入我們生命中最幸福的一年。」⁽¹⁰²⁾ 然而，看似一片好景，天津守真堂在春季，卻遭遇前所未有的困境，當時伍師母就說到：

有關天津守真堂的報告，在迄今為止萬里無雲的天空中出現意想不到的烏雲。它現在的房子將被出售，多次的尋找，一直未能在天津找到一座可以向我們學生禮拜堂敞開大門的建築，

(99) 圖後排從左三是張汝舟 Ruzhou ZHANG、左四是張汝川 Ruchuan ZHANG。Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One:1888-1934,100.

(100) K.H. Woodberry, "Five Years in Tientsin." *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.1 (7 July,1900),1-2.

(101) 天津開埠後，經常有水兵上岸在租界酗酒滋事，給租界治安帶來隱患。為了避免這類事件的發生，當時租界內教會組織特意為這些水兵安排了戒酒會和茶會等一些娛樂項目。後來，一些飯店股東們共同集資自願捐助，在天津英租界的海大道和寶士徒道交口處（今和平區大沽北路和營口道交口南側）循道公會附近捐修了一座二層的戒酒樓，也定名為「規矩堂」。建築成之後，各國的水兵可以在戒酒樓中閱讀書籍，報紙，作各種遊戲。庚子義和團事變中，戒酒樓被拳民火焚毀。羅澍偉 Shuwei LUO：《近代天津城市史》*Jindai Tianjin chengshi shi*【A History of the Late Tianjin City】（北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe【China Social Science Press】，1993），頁154。

(102) K.H. Woodberry, "Five Years in Tientsin." (7 July,1900),1.

我們無家可歸。組織完好無損，但「客棧沒有房間」。由於情況非常嚴峻，我們一家不得不前往羅意睡覺的小墓地，在他的墓地附近坐下，便意識到這是天津唯一我們可以稱之為自己的地方。(103)

由此可見，天津守真堂被要求搬離戒酒樓，失去合適的教堂場所，導致伍師母深感憂慮。為何守真堂在天津遇到此困境呢？一方面，天津人以家庭禮拜堂為由，排除守真堂租賃理想的房子之外，基督教聯合教會（Union Church）不認可守真堂的家庭禮拜堂模式，還有就是社區不歡迎開放式中文教學的差會團體。另一方面，此時伍約翰與王培元一同赴美國述職，這使得伍師母一人面對窘境，感到孤立無援。這一切的境遇，使得伍師母有感說到，他們在中國工作還未到七年，而已經到了「第一章的結尾」。(104)

然而，天津守真堂的組織形式和制度，不是永久性的機構，會友以學生和水手為主體構成，相較流動性較高，其目的是建立自養以及致力傳播福音的群體，因此，伍約翰夫婦的主要目標派遣畢業的學生分散在各地，或者在工作崗位上共同推動在傳教事業。為此，伍師母堅信天津守真堂遇到無法定居的困境，這也是分派他們出去的契機。(105)

是年5月3日，在中國內地會傳教士密爾斯夫婦家中，伍師母與信徒舉行離別前的聚會。(106)值得一提的是，多年後北洋醫學堂的學生已自主開展宗教活動，並且福音果效頗佳。北洋醫學堂學生施伯聲在一篇1906年學生歡度聖誕節的文章談到：「天津北洋醫學堂歷年所募諸生，多是粵人，目下新舊生三班約四十餘人，其中信教者約十有五人。本年春杪，新班廿餘人，初設每晚粵語解經祈禱會。至秋間，福州學生，又設每晚祈禱會。」(107)

5月過後，伍師母偕同三個孩子前往山東英租界威海衛渡假。然而，就在他們離開不到一個月，從河北和山東開始的義和團變亂嚴重波及天津縣，造成社會崩亂、人心動蕩。(108) 他們焚燒天津的教堂、衙署、洋行、商店和火車站，於6月17日拳民聯合清軍炮擊租界，由此對其展開持續27天的圍困戰。(109) 伍師母收到學生的信件，描述到義和團屠殺天津教民的慘景，「殉道的本土基督徒每天都增加在一份更長的名單，暴行無處不在。」(110) 同時，伍約翰在天津寓所的書籍、畫卷和鋼琴等物品都被拳民燒毀。(111) 從姜文熙醫生一信件中說到，他們慶幸伍約翰夫婦及家人，在義和團運動爆發前，離開了天津得以生存。(112) 到了7月份，為了避開日趨嚴重的暴亂，一艘英國炮艇將伍師母等人送往日本橫濱。在美國的伍約翰牧師，決定他們一家人匯合到上海。(113) 是年9月5日，伍師母與孩子先從長崎抵達上海。(114) 至此，在歷時五年的天津守真堂落下帷幕，轉向上海另闢新章。如伍師母的記述：「在這充滿美好和

(103) Ibid.,3.

(104) J.H. Woodberry, "China." *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.2 (14 July,1900),28.

(105) Ibid.,29.

(106) K.J. Woodberry, "The Chinese Situation." (15 September,1900),145.

(107) 施伯聲 Bosheng SHI : <教會新聞：各省：北洋醫學堂慶賀主誕記> Jiaohui xinwen: Gesheng: Beiyang yixuetang qinghe Zhudan ji [Church News: Every Province: A Record of Beiyang Medical School Celebration of Christmas] · 《真光月報》 *Zhenguang yuebao* 【True Light MOnthly】第5卷2期（1906）：20-21。

(108) K.J. Woodberry, "The Chinese Situation," (15 September,1900),145.

(109) 劉孟揚 Mengyang LIU : <天津拳匪變亂紀事> Tianjin quanfei bianhua jishi 【A Record of Fist Box Turmoil in Tianjin】《義和團文獻彙編》Yihetuan wenxian huibian 【Collection of Fist Box Materials】第二冊（台北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju 【Dingwen Press】· 1973）· 頁7-43。

(110) K.J. Woodberry, "The Chinese Situation," (15 September,1900),145.

(111) Ibid.157.

(112) "Letter from Dr. Kiang." *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.22 (24 November,1900),286.

(113) *Miss Ora Woodberry* (Taped April 13, 1962),8.

(114) K. C. Woodberry, "Beginning Work" in Shanghai." *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXV, No.22 (24 November,1900),286.

平的五年時間裡，傳教運動寫下篇章，這篇章將永遠存留，是對上帝在異邦土地上奇妙工作的紀念。
」⁽¹¹⁵⁾

從傳教士伍約翰夫婦創立守真堂性質來看，宣道會是相對民主制度的差傳組織。在注重普世福音精神的宗旨下，傳教士享有較大的自主空間，由天津的業務站到守真堂的設立，再到全國範圍的傳教運動，無疑是形成宣道會早期在中國一種傳教團的類型。由此可見，宣道會的重要特點是，一切以傳播福音為核心，至於就傳教站採取的措施或決議而言，其實往往得到傳教士多數同意即可，在一定程度上決定了守真堂形成自己的管理方式和工作方法，從而這種較為簡易的組織團體，為守真堂在華傳教運動的發展進度提供一定的能動性。



伍約翰牧師一家合影（約在1900-1901年）⁽¹¹⁶⁾

結論

一直以來，「本土化觀點」在研究在華基督教方面是繞不開的一個角度，而本土化觀念的詮釋，學者有持不同意見。最早期是指「福音應以本土文化方式傳播」的意思。⁽¹¹⁷⁾ 後由台灣學者黃彰輝提出「處境化」（或實況化）概念代替本土化，他主張基督信仰在地域對政治、文化等社會處境的影響，而非停留在福音傳播的方法。⁽¹¹⁸⁾ 毫無疑問，宣道會傳教士伍約翰夫婦來華傳教的目標是讓中國人歸信基督教，但他們從一開始是否思考過本土化或處境化問題則無法考究。不過，他們在天津守真堂成立之前，美國

(115) "Alliance Work in Shanghai", 241.

(116) *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume One: 1888-1934*, 288.

(117) 溫以諾 Yinuo WEN: 《中色神學概覽》 *Zhongse shenxue gailan* 【An Outline of Chinese Indigenous Theology】（香港 Xianggang: 天道出版社 Tian Dao chubanshe 【The Heavenly Logos Press】· 2015）· 頁32

(118) Shoki Coe, "Contextualization as the Way Toward Reform," *Asian Christian Theology: Emerging Themes*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1980), 52-53.

宣道會有意委派他們負責華北地區的物資代理工作，但他們與天津地方社會接觸並持續發生關聯，比如利用英文的會話和開放家庭資源，向北洋醫學堂等學生群體及水手身份的人傳福音，建立和發展天津守真堂。其活動就因應地方社會環境的實踐傳教，所建立的教會融合了本土區域因素，進而越來越具有本土化特徵。本土化因素包含以城市為基地，而且在附近地區鄉村短途遊歷，以期將福音傳至範圍更大地區，從天津鄉村社會到華北地區的社會民眾中吸納他們信教，這種傳播方式成為天津守真堂最基本的傳教模式。再則，本土化因素本身也包含傳教士注重與初信的學生等中國人，共同致力承擔向華洋並舉的福音使命。可以說，天津守真堂的本土化現象，反映在并非主張建立恆久性的宗派教會系統，這是符合當時美國宣道會創立的差會宗旨，一切工作附屬於「傳福音」的成績單。因此，本文通過闡述天津守真堂的佈道事業，展現他們注重普世福音在地方社會關聯性的傳教特徵。

就天津守真堂的發展而言，美國宣道會並不是佔主導的角色，而是伍約翰牧師夫婦與守真堂信徒發揮關鍵的作用，尤其是守真堂參與的傳教方式頗具特色。他們不限於天津的傳教工作，在經費上支援不同國家數十位福音傳道人，並且守真佈道團相繼在國內創立福州守真堂（1897年）、長沙守真堂（1899）與上海守真堂（1899年），反映出守真堂延續普世福音運動的精神，亦展現了中國本土化佈道團的先行範例，守真堂的擴展得力於一群學生信徒恆常支持及投身佈道事業。有學者說到，守真佈道團是中國首個普世性佈道組織，產生的青年學生是中國基督教復興運動的先聲。⁽¹¹⁹⁾至此，作為西方外來的基督教，經過守真堂的傳播，已不是被動依靠西方資源，而是圍繞以中國人為中心，實現福音對國人的影響。這種身份實踐也呈現之後階段的上海守真堂歷史，亦在二十上半葉上海地方社會扮演了重要的角色，唯篇幅所限，擬另文探討。

English Title:

A localized evangelical movement from the West to Tianjin: Focus on the action experience of the Christian and Missionary Alliance's Tianjin Beulah Church in the late Qing Dynasty (1895-1900)

Buxiao NI

Alliance Bible Seminary(HK) Christianity & Chinese Culture Research Centre Assistant Research Fellow, Chang Chou, Chang Chou shandingdao No. 22, Tel:(852)94019227, Email: nehemiahnee@163.com

Abstract: From 1895 to 1900, American Christian and Missionary Alliance missionary John Woodberry and his wife carried out missionary activities in Tianjin, China. They preached among students and established churches, and then extended their missionary scope to the whole country, which was different from the missionary mode of other parishes and did not limit their missionary scope to a certain region. This paper discusses the Gospel movement carried out by Tianjin Beulah Church in a short period of five years, and explains their experience and logic of the universal Gospel spirit, thus proving that Tianjin Beulah Church is one of the early local evangelical groups of Chinese Christianity.

Keywords: Christian and Missionary Alliance, Tianjin, Beulah Church, local evangelical groups, Missionary movement.

(119) 羅元旭 YUanxu LUO: 《七個華人基督教家族與中西交流百年》 *Qige Huaren jidutu jiazu yu Zhongxi jiaoliu bainian* 【Seven Chinese Christian Families and One Hundred Years Communication between China and West】（上海 Shanghai：三聯書店【Sanlian Bookstore】·2014）·頁354；吳秀良 Xiuliang WU: 《李叔青醫生》 *Shuqing Li yisheng* 【Doctor Shuqing LI】·頁13。

比较宗教文化研究

Comparative Religious and Cultural Studies

中国先秦文献至上神“上帝”与《圣经》“上帝”的比较分析

杨鹏

(北京國學在線)

摘要：商周至上神“上帝-天”与《圣经》“上帝”的特征比较，有六处相同（唯一的造物者、最高的主宰者、正义的立法者、爱心的恩典者、无形的超越者、意志性的干预者），但有一处不同（道成肉身的拯救者）。

关键词：至上神；上帝；天；圣经；比较；

作者：邮箱：yangpeng99999@gmail.com

我讲座的题目是：两个上帝的异同：中国先秦文献中的上帝与《圣经》中的上帝的比较研究。分析中国先贤记录的上帝与以色列先知所认识的上帝的异同点。讲座分五个小题目：第一个是利玛窦规矩；第二个是《圣经》上帝的特征；第三个是中国先秦文献中“上帝”的特征及其与《圣经》上帝的比较；第四是普遍启示与特殊启示；第五是个小结。

利玛窦规矩

两个“上帝”的比较，这样的问题意识，是从利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）等耶稣会士开始的。利玛窦等耶稣会士入华传教，马上会遇到许多问题，例如翻译的问题，还有对中国传统文化-宗教的态度的问题。

如何翻译《圣经》中的至上神？拉丁语是Deus，英文是God，中文怎么翻译呢？这是关键的神学术语，是传教首先要解决的基础问题。造物主只有一个，不同民族用不同的术语来称呼造物主，但这些术语的内涵一致吗？它们表达的是同一个造物主吗？如果中文中对《圣经》中特定内涵的“上帝”有同样的认识和同样的概念，就可以用中文原有概念来对译。如果中文中对《圣经》“上帝”没有同样的认识和同样的概念，就需要创造新的概念。

从对中国传统文化-宗教来看，涉及基督教对中国传统文化-宗教基本态度及传教策略。是走融合-改造之路还是走排斥-消灭之路？这个问题，不是利玛窦时代的新问题，而是彼得、保罗时代就遇到的问题。基督教传统史上，这两条道路兼而有之，使徒保罗则代表着融合-改造的道路。

早在1588年，利玛窦在给罗马天主教会的一封信中，用到中国先秦文献本有的“上帝”这个中文概念。1595年，利玛窦在《交友论》中，使用“天主”和“上帝”来翻译《圣经》的至上神⁽¹⁾。在1599编写的《二十五言》中，利玛窦写道：“夫仁之大端，在于恭爱上帝。上帝者，生物原始，宰本主也。”⁽²⁾明确将造物主和主宰者特征赋予了上帝。1603年编撰完成的《天主实义》第二篇中，利玛窦在同等意思上使用“天主”和“上帝”的概念⁽³⁾，从《四书五经》中引用了11条引文来论证中国古人

(1) 朱维铮·主编·《利玛窦中文著译集》·复旦大学出版社, 2011年, 第109页。

(2) 【法】梅谦立注·谭杰校堪·【意】利玛窦著·《天主实义今注》·商务印书馆·北京·2014·第34页。

(3) 【法】梅谦立注·谭杰校堪·【意】利玛窦著·《天主实义今注》·商务印书馆·北京·2014·第99-102页。

信仰“上帝”，论证中国古代文献中的“上帝”就是《圣经》中的“上帝”，就是“天主”。《天主实义》中共使用了“天主”概念354次，使用了“上帝”概念94次。

《天主实义》是耶稣会中华传教事业的一个思想转折点，开始寻求天主教与中国传统文化的共同点并开始利用中国传统文化资源。利玛窦走的是使徒保罗的融合-改造之路。

利玛窦规矩使天主教在中国取得很大进展，1692年，康熙三十一年，康熙下达一道容教令，里面有这样的内容：“西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜。相应将各处天主堂俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止。”⁽⁴⁾康熙与天主教进入亲密关系时期，天主教进入入华以来的黄金发展期。

但是，利玛窦规矩并不是一帆风顺的。1610年，利玛窦去世，中国耶稣会总会长由龙华民继位（1610-1654），他改变利玛窦以融合改造为原则的老规矩，除了禁止中国基督徒祭孔、祭祖外，还主张废除“天”、“上帝”、“天主”等词，改用音译拉丁文Deus为“陡斯”或者“斗斯”，引发了耶稣会内部以及清朝朝廷与罗马教廷的礼仪之争。利玛窦和龙华民，谁对谁错？

利玛窦重宣教，看到共性。龙华民重保教，要保护正统教义，往往看到差异。他们两人更深层的差异，是神学层面的，他们对中国传统中是否有上帝的信息，有不同看法。或者说，他们对中国历史中是否有上帝的普遍启示，有不同看法。利玛窦等耶稣会士相信上帝的普遍性及上帝的普遍启示，相信中国传统中有上帝信息。例如，巴黎外方传教会的让·巴塞（Jean Basset,1662-1707）就援引奥古斯丁、阿奎那及保罗《罗马书》中关于“自然启示”的概念（指上帝的话语表现在被造的自然物中），来论证中国先贤对神圣造物主有认知，认为中国古书中的“上帝”这个概念就是这种认知的产物⁽⁵⁾。但龙华民否认中国传统有上帝信息，宁愿截断基督教与中国传统的联系。

利玛窦规矩与龙华民规矩的争论，从保罗时代就开始了。保罗认为，上帝的启示，不仅在以色列民族历史和《圣经》中，也在异教徒的良知之中。但当时耶路撒冷教会负责人雅各James认为，上帝的启示只在选民先知的记录之中，坚持不受割礼者不能算基督徒。保罗“因信称义”的新神学，最初动机就是为了摆脱犹太宗教习俗（如割礼和禁食猪肉等）对宣教的限制，同时把宗教的思想本质（让人信仰上帝）从传统的习俗和仪式解放出来。

罗马教廷最初态度反复，变来变去，但公元1715年，教宗克莱孟十一世分颁布教宗通谕，规定不许用天字，亦不许用上帝字眼称呼天地万物之主。

康熙认同利玛窦规矩，但与罗马教廷有交涉无果，于1721年下了禁教令：“以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”⁽⁶⁾开启了清朝百年禁教史，天主教传教被迫转向地下或向西部落后地区发展。

1715年罗马教廷禁止利玛窦“上帝”“天主”译名的教宗通谕，并没有阻碍“上帝”“天主”顽强地高坐在《圣经》翻译之中。1919年，由十位传教士经三十工作年所成就的经典的合和本《圣经》出版，分为“上帝版”和“神版”两种版本。“神”这个概念似乎并不具有“上帝”这样的最高主宰神的神格地位，对中国大众来说，“上帝”逐渐成了基督教至上神的专有名词。1968年天主教思高本《圣经》出版，以“天主”翻译《圣经》圣上神。1939年，罗马教廷终于改变看法，承认了利玛窦规矩，历史站在了利玛窦规矩的一边。

但是，历史并没有结束，冲突仍在进行。到今天，中国先秦文献中的“上帝”与《圣经》中的“上帝”的关系仍然在争论之中。这两个“上帝”到底是不是指向同一个“上帝”？用“上帝”来翻译《

(4) 《天主教东传文献汇编》，台北，学生书局，1966年，第三册，第1789—1791页。

(5) Jean Basset(1662-1707). Pionnier de l'Eglise au Sichuan. Correspondance (Oct. 1701-Ocy.1707) et Avis sur la Mission de Chine, pp.376-3987.

(6) 陈垣，编辑，《康熙与罗马使节关系文书》北京，故宫博物院，1932。

圣经》至上神，到底只是传教策略呢还是两个概念确实有共同内涵？是中国传统文化改造了基督教还是基督教改造了中国本有的“上帝”概念？

这种争论，既发生在基督教圈子中，也发生在国学圈子中。从事国学研究的人有两种态度，一种认为两个“上帝”相通相融，一种认为这是两个不同的“上帝”，中国的“上帝”概念被基督教抢占了，应该完璧归赵。

基督教内部也有两种态度，一种认为两个“上帝”有相通之处，是一神各表。一种认为完全不是一个“上帝”。这种辩论，有时候还很激烈。本讲座是学术讲座，不是宣教，不陷入国学和基督教的内部派系冲突，希望求真，实事求是，把真实情况呈现出来，最后给一个尝试性的结论。

从当前学术领域看，研究过“两个上帝比较”这个议题的有一些重要学者，例如葛兆光、张晓林、孙尚扬先生在研究利玛窦时，间接涉及到这个问题。今天的评议人何光沪教授和黄保罗教授专门研究过这个问题，他们是这方面的大家。我自己也在2014年出版的《上帝在中国源流考》一书中，梳理过“上帝”（包括天）概念在中国思想史上的流变，其中对两个“上帝”的共性有过一些粗浅的分析。我从上述老师们的文章中受益良多。今天讲座的观点是我自己逐渐形成的，若有差错由我承担。

《圣经》“上帝”的特征

《圣经》在中国印刷出版的数量早超过2亿册。爱德印刷厂从1988年开始印刷《圣经》，到2019年11月11日举行了印制《圣经》2亿册的庆典。中国的“上帝”观，集中表现在《尚书》中，我猜想《尚书》的印刷量达不到《圣经》2亿的印刷量。我们学术界和公众对《圣经》中“上帝”的特性的了解，应该是超过对中国先秦传统中的“上帝”的了解。我们先清理出《圣经》中上帝的特征，再一一比较中国先秦文献中的“上帝”的特征。

相比起中国先秦文献中的“上帝”特征，《圣经》“上帝”的特征比较容易确定。比较《圣经》中的“上帝”与中国先秦文献中的“上帝”，我们先确定《圣经》“上帝”的特征。

犹太教中，习惯讲上帝的13个特征，这是出自《圣经》“出埃及记”34章。上面记载，摩西希望见到上帝之面，但上帝说：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。”但答应从摩西前面过，用手遮住摩西，不让他见到脸，但可见到背。于是上帝在摩西前面经过，宣告上帝之名，宣告主是有怜悯有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实。为千万人存留慈爱，赦免罪孽，过犯，和罪恶，万不以有罪的为无罪。我们可以把这些内容，概括为爱与公义之神。这段上帝的宣告，犹太教视为上帝的13个特征。

中世纪著名犹太神学家迈蒙尼德（1138—1204）在他《迷途指津》一书中认为，上帝作为本体的存在，其特性是人不可能认知的。人能认识的，只是上帝表现出来的特征。

犹太教关于上帝的13个特征，是上帝对摩西的宣告，有特定的宣告对象，有特定的语境。例如，这宣告之中，就没有讲最重要的特征，上帝作为造物主的特征。也没有讲到上帝道成肉身的特征。以后基督教神学家们对上帝特征的总结，就越出了这13个特征。有的总结为15个特征，有的总结为28个特征。

神学家们总结的上帝特征比较复杂，为更好与中国先秦“上帝”进行对比，我自己从《圣经》中直接总结出最核心的七点特征。《圣经》记载“上帝”七天创世，我们就总结《圣经》“上帝”的七个特征。

- 一、**唯一造物主。The-Creator。**创造的本源。上帝是唯一的造物主，创造了宇宙万物和生命，创生了人类。《圣经》第一句是这样的：“起初，上帝创造诸天和大地。”（创世记1：1）这句话确定了上帝作为唯一造物主与万物、生命和我们人类的关系，造物主与被造物的主从关系。我甚至觉得，一部《圣经》，某种程度上就是对这句话的进一步解释。

- 二、**最高主宰者**：主宰者这个特征，是从造物主延伸出来的。造物主主宰被造物，主宰时间和空间，主宰一切自然现象以及人类命运。《圣经》中，描写到魔鬼、死亡、邪灵、恶人等异化的力量背离上帝，与上帝作对，但最终是要被清除的。世界起于一元，但异化出二元对立，最终回到一元，上帝一元主权的实现。《圣经·出埃及记》20：3记载：“除了我以外，你不可有别的神。”造物主唯一，主权者唯一。造物主只有一个，主宰者只有一个，其余皆为被造物。如果有众神灵，也属于被造物，主权源于唯一造物主。
- 三、**公义立法者**：上帝立法者的特征，也是从造物主特征而来。造物主不仅创造出天地万物和人类，也以公正平衡的法则，创造支配天地万物和人类的秩序。造物主从虚无中创造出天地万物，从浑沌中创造出公平秩序。造物主的立法，在自然界中表现为自然律，在人类社会中表现为道德律。《圣经·雅各书》James 4:12说：“上帝是唯一的立法者和法官。”道德律以公义为准则，惩恶扬善。摩西所传律法，为上帝之道德律在人类行为规范上的表现，为公义律法。
- 四、**爱心恩典者**：《约翰福音》4：8上说：“上帝就是爱。”上帝是爱的力量，赐予爱之恩典，这也是从上帝是造物者延伸而来的。上帝大爱，是从虚无中，无中生有创造出天地万物和人类，而且设定了天地万物和人类运行的自然律和道德律，建立保障万物和生命的存续的秩序。其次，上帝按自己的形象创造人，赋予人神性的灵气。通过启示先知以防止人的坠落，对苦难中人施予拯救。《圣经·出埃及记》，上帝施与恩典的表现，将奴隶们从苦难的为奴之家拔出，带往流着奶与蜜的自由之地。
- 五、**无形超越者**：万物有形、有限，造物主无形、无限，造物主独立自在、超越万物、不受制于被造物。不能用任何有形的被造物的形象来代表造物者，不能有任何偶像崇拜。《圣经·出埃及记》3：14记载上帝之言：“我就是我。”“I AM WHO I AM.”我是独立自在者。
- 六、**历史支配者**：上帝高高在上，但并非一种客观规律式的存在，而是人格性的、主观意志的，会回应人的思想和行为，会主宰人类历史进程，会回应人的信仰和祈祷。一部《圣经》，就是描写上帝决定以色列和人类历史的过程。上帝会启示先知，命令先知，传达律法，惩恶扬善，将以色列和人类导向拯救之路。
- 七、**道成肉身者**：上帝与人沟通的方式多种多样。上帝会采取超自然的沟通方式，例如《圣经·出埃及记》3记载上帝从荆棘燃烧之火中对摩西说话。上帝会采取梦境的方式沟通，例如《圣经·创世记》28记载上帝让雅各梦见天梯。更重要的是，上帝会道成肉身，以人的样子出现在人间，以人位方式与先知沟通。道成肉身并不只是发生在《新约》中，也发生在《旧约》中。《圣经·创世记》8章记载亚伯拉罕为救索多吗而与上帝辩论，这是上帝是以人形出现。《圣经·创世记》32章记载，雅各与上帝摔跤，被上帝赐名为以色列。还有更重要的，《新约》中记载上帝道成肉身。耶稣基督为上帝道成肉身，上帝以人位形象行走于人间布道，直到上十字架复活，向人类传达因信仰可以战胜死亡的启示。

中国先秦文献中的“上帝”特征

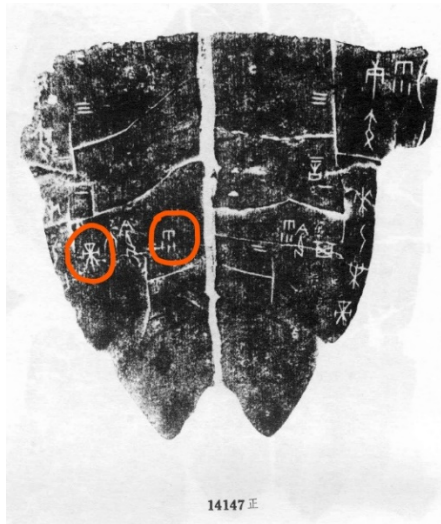
以上我总结了《圣经》“上帝”七个特征。唯一造物主特征是元特征，其他六个方面特征是从“唯一造物者”这个元特征引伸出来的。有了这7个特征，我们可以来一一对比中国先秦文献中的“上帝”特征。我讲的先秦文献，主要取四个类型的资料，一个是商朝甲骨文，二是周朝青铜器铭文，三是《尚书》，四是《诗经》。讲座时间有限，我只能点到为止，更丰富的资料不能展示。

一、商朝甲骨文中的“上帝”

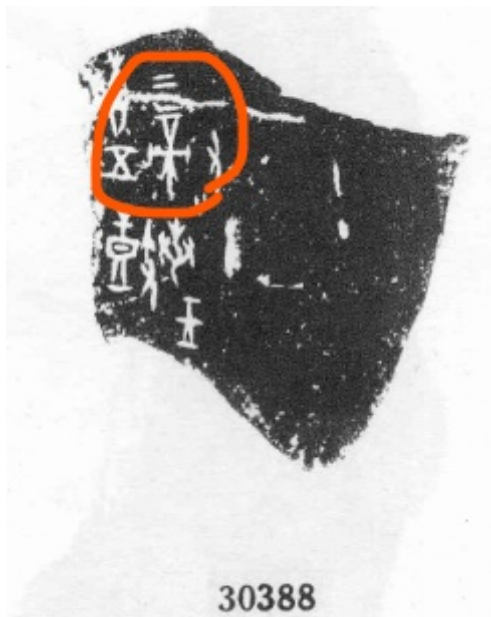
“上帝”的概念，出现在中国商朝甲骨文中，是甲骨文神学中的至上神的概念。现在发现的商朝甲骨文，主要是从商王武丁时期开始的（前1250-前1192在位），一直延续到商朝末代君王商纣王（前1075年-前1046年在位），延续时间也就200多年。

甲骨文呈现出一个宗教系统，最高主宰神是“上帝”，形成了一个天国朝廷式的组织，称为“帝廷”。“上帝”有自然神如四方神和风雨雷电神可供驱使。还有商王朝的先公先祖先王之灵等人灵。上帝-自然神-人灵。甲骨文中，更多称为“帝”。学者对作为至上神的“帝”的统计数量有差异，通常认为出现过600多次。我自己按更严格的识别标准进行过统计，有199次。其中“上帝”字样有4次。

我从《甲骨文合集》中举“上帝”的例子。



这是中的14147片。内容是：帝其令雨。



图片30388。“上帝若”。上帝认同、顺利。

“上帝”的权能全面，降风雨、降饥荒、降福佑、降吉祥、降灾祸，中心是决定自然气候和年成。同时决定战争成败，决定城邑安全，决定君王身体状态等等。陈梦家先生在《殷虚卜辞综述》中上帝权能总结为决定雨风雷电祸福成败十六种。郭沫若先生在《先秦天道观之进展》中说：“由卜辞看来可知，殷人的至上神是有意志的一种人格神。上帝能够命令，上帝有好恶，一切天时的风雨晦冥，人事上的吉凶祸福，如年风的丰啬，战争的胜败，城邑的建筑，官吏的黜陟，都是由天所主宰，这和以色列民族的神是完全一致的。”⁽⁷⁾

如果按刚才我们总结的《圣经》“上帝”的七个特征：

- 1、 唯一造物主。
- 2、 最高主宰者。
- 3、 公义立法者。
- 4、 爱心恩典者。
- 5、 无形超越者。
- 6、 历史干预者。
- 7、 道成肉身者。

我们对比一下看，甲骨文“上帝”能对应《圣经》“上帝”的两条特征，第2条“最高主宰者”，第5条“无形超越者”。

但甲骨文中的“上帝”，没有造物主的信息，没有道德性、不以人格方式与人沟通、不干预具体人事，无道成肉身记载。

甲骨文“上帝”，给人的印象，是冷漠的、按自我意志运行的、带有不确定性和伤害性的至上力量。商人并不向上帝献祭，也不向上帝祈求，但力求卜问上帝动向，以趋利避害。这种对上帝的认知，在战国又以各种变形方式开始兴起，深刻影响中国精神。

郭沫若先生发现两个甲骨文“上帝”与《圣经》“上帝”的相同性，主要在“最高主宰性”和“无形超越性”上有共同点。《圣经》“上帝”七个特征中，甲骨文“上帝”占二个。郭沫若先生说甲骨文中“由天所主宰”的用语是错误的，因为甲骨文中，“天”并非至上神，只是物理空间概念。

二、周代青铜器铭文中的“上帝”

公元前1046年周人推翻商王朝，建立西周王朝。周人的至上神称为“天”，也称为“帝”或“上帝”，“天”与“上帝”是一神两名，两名在用法上略有差异。一般来说，“帝”有明显人格性特征，“天”的人格性特征要淡一些。根据《金文引得》，周朝青铜器铭文中，提到“天命”或“大命”9次，提到“上帝”或“帝”16次。

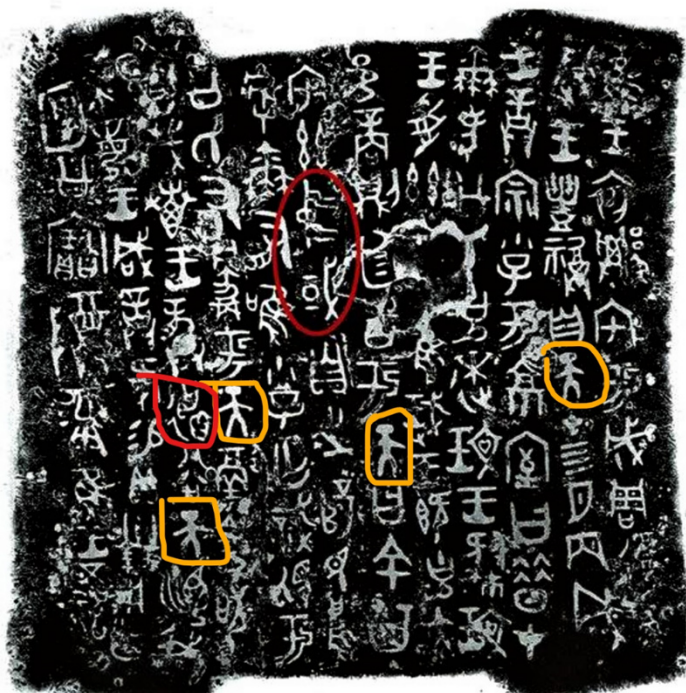
金文的“上帝”，有以下特征：

- 1、 最高主宰者。
- 2、 道德秩序决定者。
- 3、 王权更替决定者。
- 4、 拣选有德君王废除无德君王。

周成王（前1043年—前1021年在位）时期的青铜器“何尊”中有这样的铭文：成王初迁居于成周。再次举行武王祭礼，以酒祈福于天。四月丙戌xū日，成王在京室训诰宗亲年轻人何说：“过去你先父

(7) 郭顶堂（郭沫若），《先秦天道观之进展》，商务印书馆，北京，1936年，第81页。

公氏，勤力追随文王，文王承受上天大命。武王征服大国商，于廷中告祭于天，说：‘我将移居中国，从此地治理万民。’呜呼！以先父公氏为榜样，立功勋于天。遵从天令，敬心奉献，助力王以恭敬之德发扬天命。顺从我，勿贪婪。王讲完诰命，赐何钱贝三十朋。我用以制作祭祀先公的宝尊。成王五年。”



周共王(前922年-前900年在位)时期青铜器史墙盘铭文如下:“曰古文王,初懿赳于政,上帝降懿德大粵,匍有上下,合受萬邦。”



与甲骨文“上帝”相比,金文“上帝”具有明确的人格性、道德性和对王权的干预性和君王的选择性。金文“上帝”的核心特征是“天命有德”,上天惟德是辅,将天下大德赋予有德之君。金文“上帝”是热情的、回应人的德性、道德确定性的、带来恩典的、同时也对邪恶进行天罚的形象。从“上帝”特征的区别看,甲骨文与金文对“上帝”的认知有深刻变化,可见周商之变,不仅是政治革命,也是宗教革命。商周两种“上帝”观,在中国思想史上,以不同的变形方式不断出现,是中国思想史上最深层的冲突内容。

《圣经》“上帝”七个特征中,金文“上帝”占了五个:最高主宰者。2公义立法者。3爱心恩典者。4无形超越者。5历史干预者。

金文“上帝”缺《圣经》“上帝”的两个信息:一个是造物主,一个是道成肉身。

三、《尚书》中的“上帝”

中国历史文献中,关于“天”、“上帝”的认知,最集中地表达在《尚书》中。《尚书》是中国最早的记言史书,主要记载虞夏商周君王重臣们的言论,《尚书》类似中华民族的《旧约》。学界认为至少有十二篇出于西周,其中十一篇与周公有关⁽⁸⁾。金文中“上帝”的五个特征,在《尚书》中有更为细致的表达。天命论神学是《尚书》的核心。《尚书·蔡仲之命》记载周公之言:“皇天无亲,惟德是辅。”伟大的上天并不按血亲进行拣选,而是辅助有德之人。上天按德进行拣选,惩罚无德者,辅助有德者。而“德”的核心,就是要求敬天保民。国家治理,必须以德治国。德化为礼,德礼之国。

《尚书·泰誓》中记载周武王的誓言,说商纣王“弗敬上天,降灾下民”,“商罪贯盈,天命诛之”。一部《尚书》,是以天命论政治神学为基础的。认为君权天授。天命有德,上天将君权赐予有德之君,灭除无德之国。

《尚书》中的“上帝”与金文中的“上帝”一样,有《圣经》“上帝”的五个特征,但缺少《圣经》“上帝”的两个特征:唯一造物主与道成肉身。

(8) Martin Kern, “Bronze Inscriptions, The *Shijing* And *The Shangshu*: The Evolution Of The Ancestral Sacrifice During the Western Zhou.” In John Lagerwey and Marc Kalinowski, eds., *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, 140. Leiden: Brill.

四、《诗经》中的“上帝”特征

与甲骨文、金文、《尚书》中的上帝特征相比，《诗经》“上帝”有两个突出特征，一是开始出现造物者特征。二是出现了非常明确的人格性的人神交流。

《诗经·天作》：“天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。彼徂矣岐，有夷之行，子孙保之。”

译文：上天作出高山，大王（指王季）在此垦荒。大王在此垦荒啊，文王使周人繁荣安康。民众归往岐山啊，有开阔的道路。子子孙孙保有周国。

“天作高山”，是明显的造物主特征。

《诗经·烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”

译文：上天创生众民，有事物有法则。民众秉持上天法则，爱好人之美德。

上天创生万物，上天创生宇宙秩序。众人天性中就有源自上天的法则，所以人们爱好美德。这句话非常明确地把自然律及道德律归于上天。

黄保罗教授注意到“天生烝民”的“生”字与《圣经》的上帝创世的“创造”creation 可能有差别。但中国语汇中，生孩子用生产，制造产品也叫生产。《圣经》是上帝创世，但也称上帝为父亲，相当于上帝生育。这个问题还需要细化研究。但无论如何，从这两段诗中，我们能看到对上天造物主特征的描述。

从人格性和干预性来看，我举《诗经·皇矣》为例，里面记载上帝对周文王的命令：“帝谓文王：‘予怀明德，不大声以色，不长夏以革。不识不知，顺帝之则。’帝谓文王：‘询尔仇方，同尔兄弟，以尔钩援，与尔临冲，以伐崇墉。’”

译文：“我喜爱你有光明的德性，你不疾言厉色，你治理百姓不依赖棍棒和皮鞭。你不依赖自己的知识，你全心顺从上帝的法则。”上帝命令文王：“征求盟国之意见，与兄弟同仇敌忾。用你登城之钩梯，用你破城之冲车，征伐不敬之崇国。”

《诗经·皇矣》与《圣经·旧约》叙事风格非常接近了。上帝直接命令周文王要顺从上帝的法则，直接安排周文王去征伐敌国。

《史记·孔子世家》中说，古代诗篇有三千余篇，孔子删编为三百零五篇。《左传》中说“国之大事，在祀与戎”，古代贵族诗篇，多数一定是以战争和祭祀相关的，类似《诗经·皇矣》这类诗篇，数量应当不少，可惜大都没有留存下去。

“帝谓文王”，上帝对文王说。但上帝说话时，是什么方式？是什么样子？《诗经·皇矣》中没有解释。《圣经》中也常常这样写，上帝对谁谁谁说什么，但没有标明说的样子和说的方式。所以，我们不能从《诗经·皇矣》中得出结论，说上帝道成肉身来与周文王说话。

《圣经》“上帝”的七个特征（1、唯一造物主。2、最高主宰者。3、公义立法者。4、爱心恩典者。5、无形超越者。6、历史干预者。7、道成肉身者）中，商代甲骨文“上帝”有2个，周代金文、《尚书》及《诗经》加起来有6个。中国商朝、西周、春秋战国文献中，与《圣经》相比，最大的不同，就是中国先秦文献中没有上帝“道成肉身”的描述。

普遍启示与特殊启示

使徒保罗是基督教的重要奠基人之一，他有两段话能帮助我们更全面地理解造物主的法则。一句话讲的是自然律，《罗马书》1：20记载使徒保罗之言：

“创世以来，上帝无形之特性，永恒之权能与神圣本质，本明明可知。藉着所造之物，即可被知晓，叫人无可推诿。”

上帝之自然律，可以从万物的规律中、从被造物的特征中总结出来。理性，可以从自然规律中去发现上帝的自然律。上帝的话语，在《圣经》之中，也在自然界的自然律中。这是西方传统中把科学与上帝信仰结合的思想渊源。

另外一句话，使徒保罗讲的是普遍的道德律。《罗马书》2：14-15 记载保罗之言：

“不是听律法的为义，乃是行律法的为义。外邦人，若发乎本性按律法要求行事，他们自己就是律法。他们显示律法的作用已写在他们心里，他们的良知在做见证-----”

上帝的律法，上帝的道德律，在《圣经》之中，也在外邦人的良知之中。

使徒保罗这两句话，揭示了上帝存在的普遍性。上帝的话语，上帝的律法，在以色列先人所传的《圣经》中，在自然万物的规律中，在人类普遍的良知之中。上帝有三本书，《圣经之书》《自然之书》《良知之书》。我们如何区分这三本书呢？

托马斯·阿奎那 (Saint Thomas Aquinas · 1225-1274) 用上帝的“特殊启示”来指《圣经》，用“普遍启示”来指普遍的自然法则与人类普遍存在的良知。

“特殊启示”是上帝通过先知传达的，这是特殊启示。最特殊的地方，是上帝道成肉身，以人位的形象出现在人间，与人直接沟通。“普遍启示”则是普遍的展现在世界各民族面前的，表现在自然规律中，表现在人的良知之中。在自然规律中，为自然律。智者可以去探索。在人的良知之中，为道德律，善者可以去践行。

小结：按照我们开始总结的《圣经》“上帝”的七个特征，我们可以说，《圣经》“上帝”的六个特征，在中国先秦文献中有近似的因素，集中表现在中国周代天命论政治神学中。中国先秦对“上帝”的认知，表现在六个特征上：造物主、主宰者、立法者、向善者、无形超越者上。但相比《圣经》，造物主的信息很弱，没有道成肉身信息。

我前面总结过，道成肉身，造物主以人位的样子出现在人间，这种明确的表达，在《圣经》中并非只有一次，而是三次。一次是以人的样子，与亚伯拉罕交流。一次是以人的样子，与雅各摔跤。一次是以人的样子，耶稣基督的样子，出现在以色列人中，率领十二门徒，创立出基督教，并将基督教推向希腊、罗马，改变了世界。这样的道成肉身的信息，在中国先秦文献中没有。

可能有人会问，中国古代的天子这个概念，不就是上天之子吗？这是不是道成肉身？这不是道成肉身。天子，指上天的长子。但这长子，不是生出来的长子，而是选出来的长子。是从有德之圣人中挑选出来，承担长子的工作。中国先秦文献中，没有关于上帝或者上天变成人的样子，没有上帝以人位方式进入中国历史的记载。所以，让中国人相信上帝（有信仰上帝的传统），相信圣灵降临（有天命降临传统），并不困难，但要中国人相信上帝道成肉身，与人位方式与人交通，就比较困难。

从这个意义上来说，中国传统中有普遍启示，但这普遍启示不够充分，尤其是造物主创世方面的信息不充分，在造物主带来的未来信息方面也不充分，没有新天新地的向往。中国先秦文献中也有少量特殊启示的记载，但特殊启示中的道成肉身的特殊启示，是没有的。

利玛窦在《天主实义》编撰中，为适应中国士大夫，删去了不少天主教的教义，例如删去了天主教信经中的不少内容，但保留了上帝道成肉身的内容。他应当是明白，这是中国古代文献中“上帝观”与《圣经》“上帝观”的核心区别。

结论：与《圣经》“上帝”七个特征相比，中国先秦文献有六个特征，缺一个“道成肉身”特征。这说明，中国先秦文献中有普遍启示，也有少量上帝与人对话的特殊启示，但没有道成肉身这种特殊启示。

English Title:

A Comparative Analysis of the high deity “Shangdi” (上帝) in Chinese Pre-Qin Literature and “God” in the Bible

Yang Peng

Beijing Sinology On Line; email: yangpeng99999@gmail.com

Abstract: This lecture offers a new a new comparative analysis of the Chinese pre-Qin supreme god “Shangdi” and the “God” in the Bible with the following findings: the two have the same six attributes (the only creator, the supreme ruler, the righteous lawmaker, God of Love, invisible transcendent, willing intervenor), but with one different attribute (incarnate savior).

Keywords: Shangdi; pre-Qin; God; Bible; Attribute; Comparison

黄保罗、何广沪与杨鹏关于“两个上帝”的对谈

何光沪：我觉得杨鹏先生的讲座，对我们理解中国古籍里面的上帝和《圣经》里面的上帝有什么异同，贡献很大，很具体、很实在。他总结的“七大特征”，把《圣经》或基督教讲的上帝属性总结为七个特征，我觉得颇为精当：前面一个形容词、后面一个名词，形容词不可少（如果后面有时间我会解释），名词也很准确（如果有时间我也会说我对他的总结的改进意见，那在我看来是比较重要的）。他对中国古籍研究很深入，比如关注甲骨文中“上帝”、“天”等出现了多少次，这是一种非常实在的学术工作，我很佩服。

现在讲讲我觉得听众可能会关心的问题。首先，标题是“两个上帝的异同”，杨鹏先生有一本书还讲“上帝的源流”，这可能会引起一些读者或听众的疑问：“上帝有两个或几个吗？中国有中国的上帝，西方有西方的上帝，每个民族都有自己的上帝，好像上帝有很多个？”杨鹏先生及其他学者这么用词的时候自己很清楚，但是我觉得，对于读者、听众还该说清楚：这意思不是说世界上、宇宙中有很多上帝，你的上帝同我的上帝不一样，而是说我们对上帝的理解、领悟不一样，对上帝的解释不同，由于我们知识的限度、认识的局限而会有不同。我写文章时会注意写明，是“上帝观念”、“上帝概念”有很多，人类有很多不同的关于上帝的观念，世界上有很多不同的“上帝观”，而不是说有很多上帝。

因为我的专业是宗教学，也许更加理论化。杨鹏先生写到，不同民族用不同的术语或名称来称呼上帝，这些术语或名称内涵是不是一致呢？表达的是同一个上帝吗？按我的说法，不同的民族对上帝的理解，他们也有不同的词汇、名称来表达对上帝的理解，这些理解有什么异同？有没有一致的地方？我想，当然是有异有同，当然有一致的地方，因为上帝是一个，人类有共性。杨鹏先生提到“《圣经》记录的上帝”，“中国先秦古籍记录的上帝”，也许，“记录”应该理解为根据自己的领悟、自己的理解描述了上帝的一些特性。当然，《旧约》和《新约》的记述，多半是历史性的记述，是一种叙事，更接近“记录”的原意，即很少是理论的或抽象的表达。

大家可能还会有一个问题，即做这种研究，目的何在？意义何在？杨鹏先生当然有他自己对学术志业的理解，他没有说，但我能够体会到他这么多年所做的工作、所写的书，肯定有一种学术志向、社会关怀。按我自己的理解，做学术研究的意义、目的，就是要让我们生活得更好，要对人生有益、对社会有益。所以，我觉得，这研究有重要的意义，就是让中国人知道，“上帝”这个概念，不是舶来品、不是西洋货，信上帝不是相信外国人或西方人的东西，不是改变自己的信仰，不是抛弃自己的文化！为什么呢？因为杨鹏先生已经论证了，中国古人所理解的上帝，七个特征中，有六个是同圣经一致的，这很正常。可能有些民族信仰和理解的上帝，有三个特征同圣经说的一致，或者有四个特征一致，都很正常；因为社会环境不一样，认识发展不一样，所以理解不一样是正常的。杨鹏先生的详细研究，印证了我以前的说法：“上帝”观念不是舶来品，对上帝的信仰，是中国“最古老、最地道”的信仰；对上帝的信仰，中国人从有据可查最古的时代——甲骨文记载的商代，至少是3300年前就有了。如果说文字的出现是文明的开端，那么在中华文明的开端，中国人就有了对上帝的信仰。这种信仰是中国“最古的、最土的”，当然也是全人类共有的。所以，用一种“非我族类，其心必异”的民族主义心态，拒绝或拒斥对上帝的信仰，其实很可笑、很荒谬——因为对上帝的信仰，不是专属哪个国家或哪个民族的，不是专属东方或西方的，而是大家共有的，是东西南北、各国各族都有的，中华民族并不例外，中国人并非异类。

这是从杨鹏先生这项研究及其他学者的类似研究可以得到的，对社会有益、对人生有益的结论。台湾学者傅佩荣、香港学者李杜都专门研究过中国古代上帝信仰的特征，杨鹏先生总结的七个方面，是对他们观点的实实在在的推进，对他们研究的十分精当的补充。

既然同圣经叙述相比较，中国古人对上帝的领悟有同有异，有一种近似的理解（杨鹏先生已经论证了这一点），对上帝也有信仰，那么，这信仰必然有一些外在的表现或相应的习俗制度，即我们所谓宗教。这就牵涉到中国宗教或“儒教”问题。这个问题，学术界争论了很久，从利玛窦到我的导师任继愈，争了几百年。任继愈编《儒教问题争论集》，收了我不止一篇文章。按照一些学者的说法，殷周以来特别是周公以来，中国就有一种官方宗教，即敬天祭祖的宗教制度（这里所谓“天”，是“上帝”、“天帝”等名称演化而成的通称、俗称）。这宗教虽然本身没有专用名称，但是学者（如牟钟鉴）用“传统宗法性宗教”一语，表明了它的基本特征。它没有名字，却一直存在到1911年，到现在大家还能在北京的天坛、地坛、日坛、月坛、社稷坛、太庙等地，看到它的遗迹，是实实在在手摸得着、眼看得见的宗教遗迹。

这个宗教，就是由于中国古人对上帝的信仰而形成的，它有一套延续三千年的制度。我曾经认为，可以勉强称它为儒教，意思是它比儒家早得多，并非儒家所创立（儒学不是宗教，当然不等于它），但儒家是它在社会政治上的支持者，是它的宗教哲学的提供者（如汉儒宋儒）、情感体验的表达者（如诗经圣经）、礼仪制度的完善者（如礼乐祭仪），在这些特定意义上，可称之为儒教。不过，为了避免把它同儒学混淆，最好还是用牟钟鉴先生所谓“传统宗法性宗教”吧！

这个宗教有三大特征：一是宗法性，二是政治性，三是不平等。

“宗法性”，是原始社会后期父系氏族特征的遗留。因为商周时代离父系氏族时代很近，还保留着父权制度的社会习俗和社会观念，所以强调男性至上，强调长幼尊卑。在家庭、家族甚至国家层面，掌权者、主导者都是男性长辈——祖父、大伯、父亲、嫡长子……这样的习俗、惯例、观念，表现在宗教上，就是男性长辈主持祭祀，女性甚至不能参加祭祀。这就是这个宗教的“宗法性”。

“政治性”，这同“宗法性”紧密相关。因为王被视为“天子”，所以祭天祭祖，在国家层面必须由国王，即政治上的统治者主持，具有极强的政治性。其实，商和周，按照历史学家周谷城的说法，都不过是一些部族而已；祭祀部族的始祖，即最早的祖先，按宗法观念应该由部族的男性族长主持；商周部族把其始祖同上帝或天等同起来，祭天由王主持就说得通了。周公制定制度，规定祭始祖和上帝，只能由一个人来祭，那就是“王”天下者，即统治天下之人，也就是王，只有周王能祭上帝，别人都不许可，公爵、伯爵、卿相们都不行。这制度用四个字可以总结，即“不王（第四声）不禘”，“王”是统治天下的意思，“禘”是祭祀上帝的意思，“不王不禘”即不统治天下就不能祭上帝。于是这个宗教制度，同政治制度就合为一体了，真是“政教合一”了。

由此而来的，是中国古代宗教制度的第三个特点：不平等，即宗教权利及其代表的社会权利不平等。这可以用周公制定的一个重要的制度来说明，即庙制。“庙”不是指佛教寺庙，那时候佛教还没产生呢；庙是指“庙堂”，“庙制”是不平等的宗教制度，它规定“天子七庙、诸侯五庙、大夫三庙、士一庙，庶人祭于寝”。这话的意思是：天子即周王可以有七个庙，中间一个两边各三个，中间一个祭上帝、祭始祖，左右的六个祭远祖到近祖的历代祖宗；诸侯只能有五个庙，中间一个左右各两个，中间一个不能祭上帝，不能祭始祖，只能祭远祖，左右各两个祭近一点的祖先，以及更近的祖先；大夫三庙，中间一个左右各一个，中间一个只能祭较近的祖先；士一庙，只能祭很近的祖先；“庶人祭于寝”，指老百姓不许有庙，只能在“睡觉的地方”做祭祀，当然更不能祭上帝，不能祭始祖，甚至不能祭远祖，只能祭很近很近的祖先了。

这是中国“传统宗法性宗教”的三大特征：宗法性、政治性和权利不平等。

这种宗教还有两大趋势：

第一个趋势是抽象化。这种宗教的“上帝观”，即关于上帝的理念，随着历史推移越来越抽象。杨鹏也提到它没有“道成肉身”之说。远古时候说的“天帝”本来有人格性，但比较模糊，到了宋明时期，这个概念几乎全没了人格性。汉代的董仲舒还保留得不少，他说“天人感应”，能感应就说明那个“天”有同人相通的一面，即人格性，不然后人同它就没法交流。到了宋明理学家那里，“天”变成了纯粹哲学的概念，“天帝”变成了“天理”，变成了抽象的原则。

第二个趋势是世俗化。前面提到这种中国官方宗教的“政教合一”，宗教跟政治搅合成一体，当然会世俗化。这里的关键在于，“天子”这个神圣的概念，在中国实际上却用来指政治上的、属于此世的统治者，这是把神圣者世俗化。这同基督教的理解一比较，就很清楚了：基督教认为上帝的儿子只有一个，即耶稣基督，世间凡人没有任何一个真是“天子”，只有从天而降的耶稣基督才是。而中国的“天子”概念，是把一个凡人无限拔高，说成“天子”，这是把世俗者神圣化。同时，这也就使中国宗教世俗化，变成成为政治服务的宗教了。

政治化的“天子”概念，是中国文化的一个基因，按宗教心理学家荣格的说法，它似乎成了一种“集体无意识”。这是一个致癌的基因，也可以说是癌细胞。任何民族的文化基因里面，都有好基因，也有坏基因，政治性“天子”概念是一个坏基因、癌细胞，它是中国后来很多悲剧的文化根源。

杨鹏先生讲座的结语，同我这个话题也有呼应。他讲到“道成肉身”，那是说上帝的道成了人间的耶稣基督。“天子”作为统治者，这个文化基因的要害在于，它不是道成肉身。用杨鹏的说法，他不是生出来的长子，而是“选出来”的；怎么选呢？

“选”这个字有两个重要的不同的意思：一个是选举，to elect,自下而上，另一个是选拔，to choose，自上而下。中国传统是上边选下面的人做官，比如汉代察举，隋唐后科举，都是按照朝廷的标准，说是“选举”，其实是“选拔”。上帝的“选”当然是自上而下，但是不可能以血缘为标准——你看很多皇帝聪明能干，儿子愚蠢无能；很多皇帝贤明仁慈，儿子昏庸残暴，所以血缘标准很荒谬。中国人更常见的是，在争皇位的战争中最能打、最能杀的，即最有谋略最残酷的胜出，就被称为天子，如刘邦朱元璋之流；这个标准更荒谬，上帝更不可能同意。

在此不可能讨论一般的民主理论，我们只说说中国最著名的孟子理论与论题的关联。孟子说：“天视自我民视，天听自我民听”，天是从人民的角度、人民的意见来看问题的。按现代政治标准，人民的意见就直接表现在选举(election)中。所以从孟子的理论看，上帝能同意的应该是真正的人民选举。

按圣经所说，上帝用种种神迹，以及受难、复活和升天，证明耶稣是上帝之子。中国的“天子”们没有这些神迹，所以从商周秦汉以来，都要编造神迹。如果他们知道百姓不会相信，那么，若要真的知道天意，真的向天下证明自己是“真命天子”，就只能按孟子所说，让广大人民群众自由地说出观感(视)、表达心声(听)了。但是，独夫民贼从来都害怕人民的声音，这就难怪，朱元璋竟然连这位两千年来中国第二圣人(“亚圣”)的言论著作，都要删削禁止了！

先秦儒家和后来真正的儒家学者，在秦汉以来“阳儒阴法”制度下的可悲处境，根本的原因在于：世俗的“天子”观念，既没有真正“上帝之子”的神圣性，又没有把孟子“天视自我民视，天听自我民听”的思想变成制度的支撑。的确，儒家关于天、关于上帝、甚至关于社会伦理和社会政治的很多思想虽然很有价值，但却一直缺少制度的支撑，缺少制度的建设。加上它在理论方面让天帝日益虚化、在实践方面维持宗法制度，所以导致中国文化远古以来隐含的一大缺陷，即这里所说的“癌细胞”恶性生长，对社会生活造成了极大的祸害。

这里先谈了杨鹏先生研究的意义，以及由之引出的话题。如果后面还有时间，我想再谈点进一步的建议。谢谢！

黄保罗：谢谢何老师，其他细节的观点待会儿还有讨论的时候，您可以再来补充。我也穿插一下，在杨鹏老师回应何老师之前，我把我的一些主要感想也在这里分享一下，请杨老师待会儿一起回应。

首先，杨老师根据《圣经》所总结出来的上帝七个特点，以这个作为标准，与先秦上帝概念进行比较。我觉得这涉及到基督教犹太教里的“上帝论”，这七点合不合理，能不能准确地代表了《圣经》的“上帝”，这个大家可以进行不同的讨论。当然我觉得这种比较操作性比较强，比较一目了然，也能指出你的范围，我觉得对于我们细化研究是有积极意义的。当然，从国学特别是研究先秦中国国学传统的学者们来看，如何处理比较与对谈的视角，则可能是另一个需要关注的问题。

这里我做一个补充，因为你讲的主题是我这二十年来非常关注的主题，我提出“汉语学术索隐神学”，基本的理论是《创世记》第一到第十二章记载了全人类的历史，也包括中国人，所以它与中国有什么关系，这是很多传教士关注的问题。后来，在康熙时代有法兰西的耶稣会士白晋和张诚等一批评人对这个东西进行研究。2011年我在深圳大学发表过一篇文章，叫作“汉语索隐神学”，对法国耶稣会士续讲利玛窦之后文明对话的一个探究。在这里我特别提了一个概念，就是这批索隐神学家像白晋等等，他们的基本理论是《创世记》前12章也是中国人的历史和来源，但是为什么在中国后来大家知道了？利玛窦等传教士曾认为，秦始皇焚书坑儒和项羽火烧阿房宫等事件，把古代的典籍烧掉了；另外一种可能，很多事情以前古人都是口耳相传，后代传承的传统可能也断掉了。所以，试图从一些文献，比如甲骨文、金文、竹帛木牍，当然，康熙时还没有使用这些文献，因为那时甲骨文未被发现，但是，通过研究四书五经和其他文献如诸子百家；研究民间传说如女娲造天、女娲补天、女娲造人、大禹治水等；研究汉字的“六书”特色，如“禁”是两个木头，上帝在指示他什么树木的果子可吃、什么不可吃；贪婪的“婪”也是两个木头，加一个女子，暗指夏娃偷吃禁果；“船”是八口人在舟上，暗指挪亚夫妇和三个儿子与三个儿媳妇一家八口人；“羲”，代表了《新约》基督论“人因披戴羔羊耶稣基督而被称义”的思想。有一批学者和传教士们用这种方法进行了研究，最后导致的结果是什么？是梵蒂冈认为他们有传异端邪说的危险，也就是说这批人得出的结论，《创世记》前12章在中国有完美的保存和记录，这样一来华人就说我们中国也有上帝，利玛窦说“华言之上帝乃吾天主也”，华人说既然如此你还给我们讲你的上帝干什么呢？我们都已经有了。另外华人有一个不高兴的点是，说挪亚是中国人的后代，我们比较高兴，你说中国人是挪亚的后代，我们中国人就有点不高兴了。这样一来，这批著作，用拉丁文、法文、西班牙文、汉语等写出来的很多东西，最后梵蒂冈禁止他们出版，在中国大都的儒家也抵制他们，这批东西兴盛了几十年最后被封起来，到1970年代时一些学者才开始研究。你讲的上帝在这里是非常重要的概念，也就是“华言之上帝”是不是如利玛窦所说的“乃吾天主也”，这是一个问题。(1)

第二点，我的这个可能跟杨鹏兄的观点有一点不一致。2011我在黑龙江大学《求是学刊》发表了一篇文章《基督教与儒家中的“造”与“生”——兼评考夫曼、南乐山与杜维明等人的过程神学》(2)，我的基本结论是：我认为儒家强调“生”这个概念，基督教强调“造”这个概念。比如今天你的举例在《诗经·天作》里也有“天作高山”，这个“作”到底是“创造”的意思还是“制作”的意思？还是“发起、兴起”的意思？另外，女娲造人的故事广泛流行的，当然有人说它可能是汉朝甚至是东汉才兴起的，但无论怎么样，我把“天作高山”和“女娲造人”与基督教的“上帝创造”进行比较，我认为它们之间有本质的差异。比如“天作高山”只讲物质这一块，没有讲宇宙万物特别是人的被创造，另外“作”到底怎么解释在学术上可以讨论。第二点，女娲造人和上帝造人是不一样的，因为女娲是华胥氏之

(1) 黄保罗 2011：“汉语索隐神学：对法国耶稣会士续讲利玛窦之后文明对话的研究”，《深圳大学学报》，2011年第2期，页5-11。

(2) 黄保罗 2011：“基督教与儒家中的‘造’与‘生’：兼评考夫曼、南乐山与杜维明等人的过程神学”，《求是学刊》2011年7月 第4期（总38期），第1-9页。

女，女娲还结婚了，有丈夫，并与丈夫一起生了儿子，所以，女娲既生了人又来造人，很显然这个女娲造人和基督教里或者犹太教里所讲的上帝创造是不一样的。所以我特别强调“生”与“被生者”，涉及到“同质”（homogeneity）或者“连续性”（continuity），有点像龙生龙、凤生凤，老鼠生来会打洞。也就是说，生者和被生者本质上是一样的，有点像张载所说的“聚则为物，散则为器”，万泉印月、万川映月，也就是说，我们看到的现象差异都不是本质的，它只是一个表现而已。所以，生者与被生者就像生物一样，因为在儒家里面“作、易、生”，特别是《易经》里的“易”与“化”的关系，这是儒家等国学里面特别强调的观念。这个观念与基督教、犹太教所说的“造”有非常本质的差异，这个差异是有连续性的，是一致的，但基督教讲的“造”与“被造者”是异质的，有此岸和彼岸、形而上和形而下，超越和内在等差异，是不连续的。这一点是对于我们理解中西文明的本质，会涉及到后来一系列儒家心性和功夫学说、偶像崇拜等，都有非常密切的关系。这一点我就想对杨鹏老师所讲上帝七个特点里面，中国传统到底有没有“创造”这个概念的回应。这个东西又涉及到背后从神本主义到人本主义，我用了“蜕化”（degeneration），华人学者陈荣捷老先生非常厉害，他把中国的典籍做了编辑、翻译成英文和节选，成为整个西方汉学界研究中国诸子百家的学生与学者都阅读的基本材料。所以他老先生用了“蜕化”这个概念，与我比较吻合，特别是degeneration从“神本主义”（theocentricism）到“人本主义”（anthropocentricism）的变化，这个变化与后世所兴起的人文主义、人本主义以及今天讲到的特朗普和拜登之争等都能扯到这里来，这个是非常重要的。

但刚才何老师也提到王和天子能够祭，但甲骨文里不怎么用“祭”，而是用“占卜”，上帝是高高在上的，这个特点发展到后来也是非常主要的。“帝”本来是高高在上，超越自然神和祖先神的世界命运的掌权者，但先秦时代有四次被僭越：

第一次是商代晚期，根据甲骨文里面的武丁甲骨卜辞用“帝”称呼死去的祖先。郭沫若、陈梦家等一系列的文字家们对“帝”这个概念有研究，“帝”是女性的生殖器或是花蕊的母盘，还是到底是什么东西。总而，在甲骨文里面已经把死去的祖先称为帝，这个东西有一点打破了形而上和形而下的差异。也就是说，哈佛大学教授普鸣(Michael Puett)教授写的《成神》这本书也在研究这个东西，也就是把死去的祖先称作“帝”，“帝”里面死得越早的祖先，他的权力越大，他的影响力越大，推到最早的上帝就是上帝，上帝是所有死去祖先里面最大的那个。这样的话导致一系列很多很有意思的论述，这里是把人和神，或者人和创造者的界限虽然有阴阳之别，但本质上还是一样的，这我认为的第一次僭越。

第二次僭越，《诗经·生民》里面讲姜嫄，我认为姜嫄僭越性地偷取神力，怀孕生下后稷，以至于人神谱系连续性得以建立。注意，在周朝的时候，他们认为他们周人是后稷的后代。后稷是谁？后稷是姜嫄生的，姜嫄是怎么生他的？基督教里有马利亚因圣灵感孕，姜嫄用脚去踩了上帝的脚印而生的，这与圣灵感孕有很像的一点。但是基督教虽然讲耶稣是因马利亚因圣灵感孕而生，但基督徒和世界的人并不是耶稣生出来的，仍然是上帝造的。周朝不一样，周朝认为他们在血缘上和后稷是连在一块的，这里把人神的界限又给混淆掉了，我认为是僭越的，这个东西对我们后代非常重要。

第三次僭越是，召公强调“天授命于周王”的主张战胜了周公的“天授命于周人”。周人和周王（一个是家族，一个是普众）与后世的民主民权相关。

第四次僭越是，秦始皇还活着的时候就称自己为皇帝，浩荡、光明、伟大的帝，这又是一个僭越，这次僭越导致后来儒家更是与道符结合，将人神连续性发展到了极致，以至于像陆九渊“吾心即宇宙，宇宙即吾心”后来等等一些心性学说。我有很多儒家朋友，和他们有很好的对话，但是我批评儒家里最严重的地方是这种过分、夸张、乐观、盲目甚至狂妄对人的主体性的强调。这点与你今天所讲的两个上帝比较，今天比较这个根非常重要，有没有造这个概念，如果没有或者有，你后来一系列推理都有非常密切的关系。

我曾经写过一本书，先用英文出版的，后来用中文出版的，叫作《儒家、基督教与救赎》⁽³⁾。这个书里主要谈了“谁通过什么方式把谁从哪里拯救到哪里去”，这本书就谈这个问题，上帝通过耶稣基督在十字架上死而复活，把被造的人从罪和死亡的处境拯救到永生的一种状况中。这里的六个概念：how、who、whom、from where to where，这些东西在儒家和基督教里都可以进行比较，有相似但是也有很多不同。这与你所讲的两个上帝比较有非常密切的关系。

我曾经还写了一本书叫《大国学视野中的汉语学术对话神学》⁽⁴⁾，主要从理论上进行探讨，对谈中的问题在于，他们涉及两个上帝时，基督徒可能很容易从基督教、犹太教的例子中出发，华人就会用自己民族的东西出发，这两个讨论时有时候带有很多情绪和主观性。我做了“马丁·路德与第三次启蒙论坛”50讲主要是呼吁哲学家们要寻找思想史中的失踪者路德，现代性的肇始与发展之优缺点都与路德灭且相关，不研究路德对于现代性核心概念如主体性、理性、感性、意志、自由、隐私、权利等的观点，人本主义范畴里的个体自由主义和集体专制集权主义都无法理清这些问题，所以，我们通过五十讲来努力唤醒哲学界对路德的重视。下一步，我策划争取与杨老师、何老师一起合作，包括哈佛大学沙龙，想做第三次启蒙视野里的中西对话。我已经把我二十多万字的研究儒家与国学的文字发给台湾大学、现在在山东大学的林安梧教授，期待与他对谈。他是牟宗三的第一个博士，他主动邀请我，想跟我进行对话，所以，我把二十年搞的二十多万字研究国学的东西发给他了，希望他将来也会来进行讨论。

我简单就做这样一点回应，下面请杨老师进行回应，然后进入讨论环节，谢谢。

杨鹏：非常感谢，刚才何光沪教授、黄保罗教授做了非常好的评点和总结。我先回应一下何光沪教授提到的两个重要方面：

第一是上帝的唯一性。何光沪教授强调，上帝只有一个，只是一个，并没有中国的上帝、以色列的上帝、外国的上帝。强调这点很重要，不然会引起误解，似乎有多个上帝。上帝是唯一的，但不同的人、不同的族群，对上帝的认识有差异。我们比较的，就是这种不同民族对上帝认知上的异同，这是本讲座“两个上帝的异同比较”的意思。

第二是人与上帝的关系。何光沪教授分析了中国先秦文献及《圣经》对上帝的认识上的不同，这也是一个重要角度。我的讲座中，没有专门分析这个问题，但这个问题很重要。我2014年出版的《“上帝”在中国源流考》一书中，专门分析过上帝与人的关系，分析了中国君王垄断上帝（上天）祭权从而隔离了民众与上帝的直接关系的问题。中国思想史上，“天子”概念的出现，是君王垄断上帝（上天）沟通权的开始。“王”是世俗最高地位，“天子”是宗教最高地位。西周早期利簋、大丰簋、何尊等青铜器铭文中，皆称周文王、周武王、周成王为“王”，没有用过“天子”概念。从《尚书》可以确认的西周文献“周公五诰”中《大诰》《康诰》《酒诰》《召诰》《洛诰》，并没有“天子”概念，说明“天子”概念在周公、周成王在世时期可能还没有产生。最早出现“天子”概念的是献簋，围绕献簋断代学界有不同观点，但多数认为是周康王时期制器。“天子”概念在西周早期周康王时期金文中已产生，但大量出现是西周中后期，可以得出结论：西周中后期，有更多称君王为“天子”的神化君王的舆论造势。西周宗法制是嫡长子继承制，唯有嫡长子才能主持家族祭祖仪式。“天子”是上天之元子，是上天在人间代理，唯有天子可以主持祭天仪式，突出了君王作为最高宗教领袖的神职地位，唯一神圣

(3) Paulos Huang 2009: *Confronting the Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation ---- A systematic theological analysis of the basic problems in the Confucian-Christian dialogue*. Leiden & Boston: Brill, pp. xiii + 319. 黄保罗 2010: 《儒家、基督宗教与救赎》，北京：宗教文化出版社。

(4) 黄保罗2012: 《大国学视野中的汉语学术对话神学》，北京：民族出版社。

中介的地位，开始剥夺了臣民与上天直接沟通的权利，压低了臣民在上天面前的神职地位。普通臣民有权祭祖，却无权祭天。以北京天坛为例，祭祀皇天上帝，这是天子特权，不是臣民的权利。这种宗教祭祀的等级制是政治社会等级制的宗教基础。《圣经·申命记》中，上帝通过摩西传达十诫律法。但在立约的仪式中，是以色列全体成员共同承诺共同遵守，是上帝与以色列人的立约，这是以色列人共同参与的、人人作为立约者的圣约，内含上帝面前的平等性，这是人神关系上中国先秦文献与《圣经》的重大差异。何光沪老师强调人神关系比较的重要性，这是重要的提醒。

下面我回应一下黄保罗教授。黄保罗教授讲到的四个僭越，一是商朝后期君王以“某帝”的名称来称呼死去的君王，二是姜嫄僭越性地偷取神力生下后稷，三是召公将天命接受者定为君王一人而不是周人群体，四是秦始皇活着的时候就自封为皇帝。我觉得非常重要，这是一个深有洞察力的发现，是一篇富有启发力的文章，建议形成更为详细的论证。

黄保罗教授也谈到人神关系这个重要议题。他提到哈佛大学普鸣教授《成神》一书，书中分析到中国思想史上的人可以通过修炼成神的思想流派，认为人可以通过自我努力而成神，差除人神之别。普鸣教授的《成神》是洞察中国思想史中“成神”追求的重要著作，抓住了中国思想史中与《圣经》差异极大的一个方面。普鸣论述中国战国秦汉成神思想的时候，参照了古希腊古罗马，认为人成神这种观念，大量存在于古希腊、古罗马思想传统中。这方面中国与古希腊、罗马接近而与《圣经》有重大差异。

黄保罗：杨老师我稍微互动一下，和古希腊进行比较，比如普罗米修斯盗火到人间，这个火本来是属于神的领域，把它盗到人的领域，这中间有这样的中间问题。我个人认为是比较有道理的。这充分说明古希腊传统和中国的传统、与犹太基督教的传统有很严重的差异。

杨鹏：可能这就是中国知识分子容易接受古希腊罗马传统而很难接受基督教的重要原因。“五四运动”最初喊出的口号是“科学与民主”，这其实就是在呼唤古希腊。“五四运动”后期，中国知识界左右代表人们共同倡导组织“非基运动”，否定基督教，以科学民主为口号来批判基督教。“五四运动”以“打倒孔家店”开始，以“非基”运动结束，否定了与终极信仰有关的传统。

黄保罗：讲到古希腊，古希腊与今天的人本主义也是有非常密切的关系，像科学、理性这一套东西。还有一个观众对杨鹏老师说，他认为犹太基督教的上帝和中国的上帝是不一样的，说了几条论证。其实，杨鹏老师也没有说这两个上帝是一样的。

下面是对何老师有一个问题，请问何教授，基督教作为罗马帝国的一种文化输出十分伟大，但是罗马帝国没有因为这种文化就天长地久，反而很快崩溃了，所以这个信仰真的就是最完美的吗？真的就完全无法超越吗？我们中国人没有能力吗？我们需要文化自信，我们是否有可能创造出一种比基督教信仰更超越的宗教？如果你认为不可能，请问如何证明不可能？

何光沪：你提到罗马帝国有基督教（其实不是罗马帝国输出了基督教，而是基督教传进了罗马帝国），但是后来崩溃了，以此质疑基督教伟大完美、无法超越。这个思路的基础，是认为基督教的功能是维持一个帝国的存在，但是，所有的基督徒、神学家和历史学家都不这样看问题，都不认为基督教是要来拯救罗马帝国。从历史事实来看，罗马帝国存在了很长时间（如果不以有“皇帝”为帝国的判断标准，而以一个政权统治不同的民族、跨越广大的地域为标准，罗马在共和时期已经是一个帝国），包括马克思主义者在内的大多数历史学家都研究过、论证过，罗马帝国的崩溃，主要原因是其内部的经济、政治、社会各方面的问题，它在帝政时期逐渐走了下坡路，不适应历史发展的需求了。它的很多矛盾，

在共和时期就已经产生，有很严重的结构性问题。我也专门写过文章（发在《汕头大学学报》），讲罗马帝国与基督教的关系，可以供你参考。一个基本的事实是：罗马帝国社会矛盾很严重，但是客观地讲，基督教的产生缓和了这样一些矛盾。比如就阶级矛盾来说，受压迫的奴隶、隶农、无产者，都会反抗，造成罗马国内部的剧烈冲突。历史学家们观察到（恩格斯也专门讲到），基督教给了被压迫者很大的安慰，使他们能忍受现状，从而缓和了矛盾，使得阶级冲突不那么频繁和剧烈。在这个意义上，基督教帮助延长了罗马帝国的寿命，延长了古典文明的发展时间。大家知道，基督教产生并传到罗马中心地区以后，西罗马帝国还继续存在了四五百年，到5世纪中叶以后才灭亡，成为一个在历史上少有的庞大帝国、成就了丰富多彩的古典文明。但是，这位朋友应该注意到，基督教在罗马曾受到帝国政府的迫害，自上而下的、全国性的、民众参与的、长达三百年的迫害，直到公元4世纪初才开始缓和，得到宽容，4世纪末才成为国教，那时候罗马帝国已经分裂了。另外，罗马的野蛮习俗如流行七百年的角斗士表演，是因基督教的反对才遭到禁止，古典文明的非文明做法如抛弃婴儿，是因基督教的流行才列为非法。总而言之，没落的罗马帝国，不是因为基督教才崩溃；老朽的古典文明，却是因为基督教才新生。

问题的后半段问的是：“我们是否有可能创造出一种比基督教信仰更超越的宗教”？“如果你认为不可能，请问如何证明不可能”？

（我在现场讨论时声明过，由于没听清楚问题，只是按自己理解的大意作了以下回答，也许不大准确。现在看清楚问题后，觉得应该补充两句：1、我不明白“比基督教信仰更超越的宗教”是什么意思，是一种什么宗教，所以不能回答“我们是否有可能创造”。2、既然不能回答“是否有可能”，当然也就不存在“认为不可能”的问题了。）

宗教这个东西，第一不是哪个人想要创造就能创造的，不是人想创造就能创造的。比如，就个人来说，费尔巴哈和其他一些西方思想家都曾想创立宗教（“爱的宗教”、“人道宗教”等等），他们的思想也真博大精深，但是那些“宗教”最后却沦为历史的笑话。法国大革命时，不是一个人，而是一批英才，想要把传播千年的宗教，也就是天主教或基督宗教废掉，用他们“创造”的理性宗教取而代之，结果也成了历史的笑话。

很多不同思想倾向、不同思想流派的学者都认为，违背历史规律地人为地创造宗教，同“向宗教宣战”一样可笑。马克思、恩格斯都曾经批评费尔巴哈创造宗教的企图，他们也指出“向宗教宣战”是愚蠢的举动，并对党内左派的这类观点加以批判。宗教是历史形成的，它同哲学最大的区别是，它不是一个人的创造，而是亿万民众信奉、传承的结果。即使从唯物史观来看，它也是多种多样社会条件的产物，那不是少数人能够产生的。

至于基督教，很多人说它是耶稣这个人创造的，这个说法不准确。关键在于，按基督教信仰，说耶稣只是人并不全面，他有完全的人性，这是一面；他也有完全的神性，这才全面。他的诞生、神迹、复活、升天等说明，他是上帝道成肉身。仅就历史记载而言，他也没有说要创造一个宗教，他的宗旨不是要创立宗教，而是要救人脱离罪恶，从罪恶和死亡中拯救人类。包括彼得、保罗等使徒在内的众人接受了他、信他为救主，这是基督教的开端。宗教必须有大量民众信仰，这又必须有许多历史条件。以色列和罗马帝国的历史条件是基督教产生和传播的合适土壤。尽管基督教从诞生起，就受到三百年的迫害，但恰如孟子所说“生于忧患”，越在苦难中，越有生命力，基督教成为国教时，罗马帝国的大部分人，包括穷人富人和知识人、贵族皇族和皇帝本人，都已经成了基督徒。

黄保罗：还有一个问题杨鹏老师可以关注一下，有一个观众说，我不同意你的看法，犹太教《塔纳赫》和《旧约》《圣经》的启示源头怎么会不同呢？《塔纳赫》就是西方圣经，《新约》本身就在这个根基上才得以发展的等等，这是一个问题。另一个，河南大学程小娟教授专门研究过上帝这个概念在汉语里翻译问题，传教士们因为用这个术语产生了很多争论，这个争论的背后与他们所理解的在汉语语境里面

的上帝或者神到底是儒家传统的、佛教传统的还是民间信仰的等等有关。我把这两个问题综合在一起，或者对刚杨鹏老师有什么要点评的，把这几个合在一起您做一点回应。

杨鹏：《新约》与《旧约》是否同源的问题？这个问题，虽然历史上有将《新约》《旧约》割裂的观点，但基督神学主流观点认为，《新约》《旧约》是同源的，是统一的，都源于上帝而统一于上帝。两者没有什么根本的不同，都是上帝在不同历史时期、针对不同情况的表达。有一个常见的说法，《旧约》中的上帝是惩罚的上帝，《新约》的上帝是爱的上帝，这种说法过于简略。《旧约》中同样充满了爱，耶稣将先知的的话概括为爱上帝-爱人。《旧约》要求公正司法，要求善待寄居于以色列的外邦人，要求善待寡妇孤儿，还要求为非故意杀人者建立逃城以逃过血亲复仇，关爱生命的细节非常多。《圣经·申命记》二十四章中规定：“你在田间收割庄稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留给寄居的与孤儿寡妇。这样，上帝你的神必在你手里所办的一切事上赐福与你。你打橄榄树，枝上剩下的，不可再打。要留给寄居的与孤儿寡妇。你摘葡萄园的葡萄，所剩下的，不可再摘。要留给寄居的与孤儿寡妇。”这爱的规定，很具体。当然，《旧约》与《新约》侧重点不同，我认为《旧约》重点是奴隶的解放和普遍的正义，《新约》重点是战胜死亡和普遍的爱。

第二个问题，耶稣会传教士在翻译中利用中国本土宗教概念如“上帝”概念的问题。不少朋友只看到的耶稣会士基于传教策略而利用中国传统文化为基督教铺路，把传教士的行为纯理解为谋略。把一切看成谋略，谋略性思维，这是我们中国人比较习惯的。传教士当然会有策略方式的考虑，但不仅仅如此，因为“不可做假见证”可是十诫的规定，传教士之所以用“上帝”来翻译，不能只视为策略，也要视为真诚，因为基督教神学中有阿奎那等神学家所用的重要的“普遍启示”的概念。相信上帝是公正的，上帝是普遍性的上帝，认定上帝的意志普遍存在于自然的规律和人类良知的反应中。造物主的奥秘在被造物中，造律主的律法在人心中。从被造物的自然律中可认识上帝，从外邦人基于良知的行动中可看到上帝的道德律，这样的认识，是从使徒保罗开始的。既然如此，中国古代文献中一定存留有上帝的普遍启示，发现这些普遍启示，与《圣经》中先知和耶稣基督所传导的特殊启示结合，这是利玛窦等传教士的真诚信念。刚才黄保罗教授提到西方近代索隐派神学就是如此，他们是真诚地相信中国传统中是有上帝信息的，只是说我们要去寻找这些信息。我读利玛窦《天主实义》，他真诚地相信中国“四书五经”充满上帝的信息，他真诚地指责后代中国学者背离了中国传统中本有的上帝信仰，利玛窦是真诚的。

第三个问题，基督教与中国传统文化的关系问题。我想到另一个我在讲座中没有讲到的角度，从基督教传教史的特征来看，基督教传教中，每到一个文明之地，都会形成有当地特征的表达方式，背后是基督教的特殊启示与当地普遍启示结合的动力。基督教发展有阶段性。第一阶段基督教诞生在以色列，耶稣的传教活动在以色列范围内，在犹太教的传统中，主要在犹太人的世界里。第二阶段彼得、保罗等使徒进入罗马传教。基督教神学把新柏拉图主义和亚里斯多德思想纳入基督教神学中，以罗马为中心，天主教力量上升到新的历史台阶。第三阶段是基督教进入以德国、英国等欧洲日尔曼人地区，与日尔曼部众参与的传统结合，为新教的启示奠定了心理基础。同时欧洲东部地区则演化出东正教。第四阶段是清教徒到美国，在自由的环境中建立了一个以新教精神为基础的全新的社会，将上帝面前人人平等的原则进行了法律-伦理的落实。第五个阶段就是进入东亚，这是正在进行时。似乎基督教每进入一个有文明传统的新区和新族群中，在神学及组织上都会有相应的变化，形成基督教的新派系，表现出一种新的上升的势头。从历史进程中，基督教的新力量，会在进入中国传统中而得以生成，这是基督教的特殊启示与中国三千年文明传统中的普遍启示的历史性结合，基督教将获得新的大动能，这会生成一个什么样的

基督教？会将基督教推向一个什么样的历史高位？中国会成为世界上基督徒人数最多的国家，会发展出中国基督教的独特特征。这一切将会如何进行？唯有上帝知道，上帝自会安排。

黄保罗：谢谢杨鹏老师细致的回答。

何光沪：这个话题我觉得有一点可以补充。我赞成杨鹏先生普遍启示是普遍的观点，普遍启示本来就是这个意思——在自然界、在人类心中，上帝都有他的启示，在中国当然不例外，中国人不是异类。但是，杨鹏在讲座或文章里提到，普遍启示在中国传统中表现的信息不很充分。普遍启示有两个方面，一个是在自然界各种规律里显示，在全世界或整个宇宙里表现，就看人怎么去探索、怎么去发现。中国人在这方面做的较少，古人在自然科学方面、探索宇宙方面做的比较少。但是孔子作为一个天才，领悟到了普遍启示，他说“天何言哉，四时行焉，百物生焉”，就是说四季运行万物生长都是天的言语，是天心天意的表现。孟子也有领悟，他说得更清楚：“天不言，以行与事示之而已”，意为天不说话，但用行动和所做的事情来显示自己，这就是普遍启示。当然，国人对自然界的研究和探索较少，但在另一方面，即表现在人的内心、道德律方面的普遍启示，国人的探索很多，蔚为传统。后来在这方面儒家、佛家、道家相互影响，有些思想还比较极端，如杨鹏先生提到的“宇宙即吾心，吾心即宇宙”。宋明心学家还讲“心即理，理即心”，他们在人的内心、道德方面探索很多，也是在另一个方面探索普遍启示。

特殊启示呢？杨鹏注意到，中国文献里提到很少。其实特殊启示最根本、最重要的，就是基督事件，是耶稣揭示或显示了上帝的性质。对所谓启示，中国人常常有个误会，觉得那是一套道理，给人启发，但是宗教讲的启示是揭示本来面目，把自己显现出来。前面所引孔子孟子的话，也是这个意思：“天”把自己显现出来。特殊启示就是耶稣基督事件——他的降世为人、传道救人、受难牺牲、复活升天。为这个事件做见证的是《新约圣经》。在此之前的特殊启示体现为拣选以色列，与之立约、与之互动，《旧约圣经》是其见证。所以，《圣经》是独一无二的对上帝的特殊启示的见证，这是为什么《圣经》特别重要的根本原因。

关于普遍启示和特殊启示，我就补充这一点。

黄保罗：谢谢，因为时间关系，我现在回答一个对我的问题，请杨老师和何老师预备一下最后做一个总结发言，每人3分钟。有观众问我，我在对“帝”字的解释不符合《说文解字》的解释，因为《说文解字》把这个“帝”当成是天子的称号。《说文解字》有很多解释是现在很多学者不认同的，我讲这个“帝”时主要是根据甲骨文和经文对于这个字形在文字学上的一些学者观点。

另外一个学者问我，路德在16世纪时对上帝的理解和天主教对上帝的理解之间有很大差异，到今天21世纪时我们却来谈西方或者《圣经》里的上帝和中国先秦上帝之间，这中间差异是不是更大？也有人说，耶稣会士的传教士对于上帝和角度的理解、传达是否存在某些偏差？对于我们今天接受有哪些影响？我觉得这涉及到一个理论问题，即对话或者宗教对话是一种什么目的，按照传统进化论的观点是比较高低，先找异同，《圣经》的上帝和中国先秦文献中的上帝，这两个上帝有什么相同、有什么不同，这是一种比较。第二比高低，哪个更好，哪个更不好，哪个更接近真理，哪个远离真理？这是第二种观点。排斥论（exclusivism）是“唯我独尊”，兼容论（inclusivism）强调我是正确的，但你里面也有一部分是正确的。多元论（pluralism）则强调条条大道通罗马，你正确、我正确、他正确，大家都正确，这又是一个理论。还有一个是个殊论（particularism）强调，每个传统都不一样，我不来破他，主要是来立我，我来跟你对话的目的不是要来攻击你，把你推倒，而是想要把我自己展示给你看，把我自己揭示给你看，至于你接不接受是你的事，然后我在听、你在讲你自己时，在听你讲我的理解时我来反馈我自己，再更好地表达我自己。这是一种理论。还有一种处理宗教对话的方式纯粹是为了实践的缘故，为了反恐主义，为了和

平，为了环保，为了生态，为了做慈善，这个大家也可以对话、也可以合作，所以不仅仅是理论，而是有一个实践性的目标。最后的大背景，就与我刚才讲的“索隐神学”一样，有一个背景，一般宗教都相信有一个上帝是创造者，或者你不用“上帝”这个词而说人类有一个共同来源，亚洲人、非洲人、欧洲人，我们都是人，是不是？我们人种不一样，但是我们有没有一个共同的祖先？就是人类的共同来源在哪里？这是一个真的问题，学术上这不是一个假问题，世界本原是什么？人的本原从哪里来的？无论是从非洲，什么基因证明，所有人类祖先都是从非洲来的，是不是这样，或者是亚当、夏娃或者大爆炸炸出来，无论怎样，这个起源是一个需要探讨的问题，这个问题本身是个真问题，当然结论大家有不同的结论，方法大家有不同的路径，这样来探讨是非常必要的。现在是全球村、全球化、共同体，会不会出现逆全球化，会不会分几个阵营、两个阵营等，这是我们要面对的问题。但这个说明是人生活在小的地球上，大家需要来面对和探讨这些问题。所以我想这个对话的比较本身是有意义的。

有朋友问，请问中国对上帝观念是否对西方宗教有影响？这是一个很好的问题。我个人有这样的观点，有学者赞同，有很多学者不一定赞同。我认为在启蒙运动时，莱布尼茨、伏尔泰那个时代，他们通过耶稣会士对中国所写的书信，他们对中国有个描述，有人讲传教士为了要来介绍工作，期待教会和国民通过他对所在传教国家的状况介绍而获得支持，所以，传教士把中国当时描绘得非常美丽、非常田园风光，简直成了人间天堂。莱布尼茨、伏尔泰等启蒙运动者借此把中国当成基督教之外的一个世外桃源，从而论证理性宗教的必要性与可能性，从而论证不需要基督教人格化上帝的必要性，进而反对欧洲当时的基督教会。所以，后来导致理性和理性主义的发展。我个人觉得这些成为当时反基督教的启蒙主义者的主要工具，因为当时的欧洲有英国、法国、德国后来是苏联，这几个国家的启蒙情况不一样，其中法国在后来比较激烈，苏联也比较暴力，他们以反基督教为主而提倡理性、理性主义和主体、主体性等等，以致导致今天的现代性和科学，做出重大贡献的同时也给今天人类带来很多问题，因此，今天我们对现代性需要有一个批判。这个过程中，有可能中国的宗教通过耶稣会士的传播传到欧洲而被一些反基督教的启蒙运动者所喜好，因为外来和尚好念经，这些启蒙者利用中国来反对基督教。我们说中华文明非常伟大，祖国怎么怎么厉害，只有华人说还不过瘾，一定要有几个金发碧眼的人来说，说你看看，外国人都说我们好，这个好像更有说服力一样。同样的，当时伏尔泰、莱布尼茨等人可能是有这样的一种状况，也就是他们所描述的中国并不是真正的中国。现在中国有很多清朝剧，皇帝雍正、康熙多么好，有个在《百家讲坛》大吹清朝好的讲员跑到扬州，好像被扬州的老百姓抓住狠打他耳光，因为清朝满人在扬州杀了很多人，而这位讲员却在宣扬清朝的满人是多么的仁慈。也就是说，人所讲出来的那个朝代是不是真实的，这个需要探讨。

下面先请何老师用3分钟做一个总结，然后请杨老师做总结，最后我再来做结束语，有请。

何光沪：我觉得杨鹏的讲座很有价值，他把基督教或《圣经》里的上帝观念总结为七个方面，第一是“唯一的造物主”。我说这里的形容词不可少，名词也很好，这就是一例：因为creator可以译成创造者，创造者很多，但是创造者总是在物质基础上创造的，能够造出物质者，才是造物者。造物者跟创造者不一样，造物者唯一，创造者很多。“最高的主宰”也是一例：主宰或主人可以有很多，可以分等级，只有所有主人的主人才是最高的。另外，台湾学者傅佩荣也讲上帝是“审判者”，但审判者或法官多是根据别人制定的法律去审判，只有上帝这个审判者是自己制定了法律，只有他是立法者又是审判者。

下面我对杨鹏先生提点建议。

首先，“爱心的恩典者”：前面都是形容词如“唯一的、最高的”等，但“爱心”是名词，所以我建议改成“仁爱的”；“者”字前面都是动词如“造物者、主宰者、立法者”，但“恩典”是名词，所以我建议改成“仁爱的施恩者”。

其次，“人格的干预者”：“干预”这个词在中文里有负面意思，所以我建议改成“人格的交流者”；这包括圣灵同人心的交流沟通，把后面“沟通”概念提到这里来，因为有人格者才能交流沟通。

最后，“道成肉身的沟通者”：上帝的这个特征非常重要，特别是在基督教里——他是“降世的拯救者”。“拯救”是《新约》的核心主题：基督把人从罪恶里面拯救出来。国人常认为，宗教的信仰对象是要拯救人于苦难之中；其实苦难是人生的组成部分，其根源在于罪恶。基督降世，是要拯救人脱离罪恶。所以上帝最重要的特征是“拯救”，这从“创世”引申出来，是完全符合逻辑的（我以后想专写一篇文章论证这点）。所以，第7条建议改为“降世的拯救者”。

就说这些吧。我从杨鹏的讲座受益匪浅，感谢你的工作、你的辛苦！

杨鹏：非常感谢，何老师提的具体建议很重要，我总结的上帝特征的第七条，如果表达为“道成肉身的拯救者”更为妥当。

到小结时候了，说几句。总有些朋友问我，你们研究的这些问题，例如今天的“两个上帝的比较”的问题，有什么用？有两个方面的回答：一是知识的好奇。知识的研究，出于好奇，想研究清楚。不能用有用没用来衡量知识探索，要用是否增加了知识来衡量。二是道德律问题。一个公正的社会秩序，是层层建构的。我概括为三层：道德律-法律和伦理规范-生活习俗。第一层是基本道德律，这是社会秩序的第一原理。些基本道德律，不是发明的，是发现的，就如同自然科学的规律一样，是被给定的，是正义的社会秩序不可违背的。《圣经》中的十诫律法中，就有这种基本道德律，例如要敬畏造物主，不可谋杀，不可偷盗，不可奸淫，不可做假见证，不可贪羡他人财物等。这些基本道德律，普遍存在于不同文明中，但有不同表现形式，如刘邦入关，约法三章，“杀人者死，伤人及盗抵罪”，朝廷保护生命权和财产权。第二层是法律与伦理，依托第一层基本道德律，发明出以惩罚和激励为导向的行为规范要求，属于“道德律发现+法律伦理发明”。第三层是仪式习俗，如同纪念耶稣基督的圣诞节。“上帝”这个概念，对“上帝”的认知，是“道德律-法律伦理-仪式习俗”的思想根源。今天中国社会，弥漫着“秩序焦虑”，普遍感到礼崩乐坏、伦理坠落、法律不公。铁链女、唐山打人事件，显示的是各层正义与仁爱的秩序的崩溃。从这些邪恶的社会现象的背后，我们在思想上层层深入，风俗的败坏背后，是法律-伦理的败化，而法律伦理的败化，是对道德律的无知与违逆，而最大的无知和违逆，是对道德律的本源的无知与违逆。这一切是怎么来的？我们可以从一个社会现象分析一下。“五四”运动以打倒孔家店开始，以“非基”运动结束。打倒孔家店，是打倒传统中国的“道德律-法律伦理-仪式风俗”，而“非基”运动，是否定基督教，拒绝西方社会以基督教为代表的“道德律-法律伦理-仪式风俗”，既不要中国传统的，也不要西方传统的，要通过“文化大革命”，重新自建一套“道德律-法律伦理-仪式风俗”，结果就是今天全中国的“秩序焦虑”，对缺少公正仁爱秩序的焦虑。研究“两个上帝”的异同，这是重建“公正的道德律-法律伦理-仪式风俗”的努力的一部分。今天“公正秩序失落”与弥漫在我们心里的“秩序焦虑”，说明中国历史积累起来“道德律-法律伦理-仪式风俗”出问题了，需要引入外援。

中国先秦文献和《圣经》的“上帝”，有表现形式上的差异，但在深层处，它们都是“神义论”的上帝，相信宇宙中有本体性的创生和主宰的力量，相信造物主指向善的方向，相信宇宙秩序是按道德律运行的秩序。造物主创生世界并赋予世界以正义-仁爱的秩序，这是建立人间公正-仁爱秩序的思想前提。可惜，中国先秦生成的“神义论”，在历史演化中失败了，败在否定神义论的思想流派手上，这是今天“正义失序-秩序焦虑”的根子，需要基督教“神义论”的进入，才能成就中国传统本有的“神义论”。同时，基督教“神义论”信仰思想种子的生长，会在中国传统“神义论”思想的心理土壤之中，这会是一个历史性的相互成就的过程。

黄保罗：谢谢杨老师的总结，我也做一点简单的总结。

首先，杨老师今天讲的主题以及在这么多年我在网络中了解到杨老师通过甲骨文、金文和典籍原文来挖掘上帝等这些概念在中国传统中的本义，我觉得这点非常有价值。

第二点，把中华文明中的上帝与基督教和犹太教的传统进行比较，根据亨廷顿的“文明冲突说”，中华文明与所谓西方文明（西方文明背后是古希腊和犹太基督教的“两希”）之间的冲突会非常严重，比较、对话、合作、探讨是势在必行的。

第三点，在这两种基础上怎么样能找到理论制高点，中国要想成为真正的世界大国能够占第几第几，有一个理论制高点非常重要。如果只是鼓吹他人跟着我来吃香的喝辣的，顶多只能成为梁山好汉；如果跟着我探索整个宇宙、探索整个人类，让大家都能接近真理的，理论制高点就会更高，这一点非常重要。如果没有这个理论根基在背后支撑，我们可能就会遇到很多问题。我想学者在21世纪的今天2021和2022年，大家对这个问题都有很多感同身受，无法细言。这三点让我感觉到非常有价值。

下面有两点小的建议：一个是杨老师讲到“神义论”概念时，我建议对“神义论”这个词做个仔细界定，因为对神义论大家有不同的理解，比如莱布尼茨的《神正论》，你这里讲的“神义论”是什么意思？这个对于读者来说是非常重要的一个厘清。第二个，关于你今天所讲的主题，我个人比较感兴趣的一点是要把作为创造者的“创造”，造物主的“造成”和我讲的“生”之间的关系能找到文本根据加以探讨，今天我看到的是《诗经·天作》里“天作高山”，这只是一条。

何光沪：列子和庄子里面用“造物者”这个概念也还是比较清楚的。

黄保罗：对，也可以，这个我们可以来探索，这个可能是打通或者进行对话里一个非常重要的观念，从我自己的研究来说，今天与一些儒家人士对话的根就在这里，而我们现在的核心点是从中华文明的起源中来找这个东西，可能非常有价值。

何光沪：《淮南子》对于宇宙创生有非常漂亮和非常系统的论述。

黄保罗：是的，还有长沙子弹库帛书里面也有，但这个从时间上来说相对晚一点，我们要讲的是能不能从夏商周找到文本或资料？

我们现在已经三个小时了，因为时间关系，我们没有办法把所有问题都仔细进行回答，但提问和讨论大家都非常踊跃，这里我代表大学沙龙对于杨鹏老师作为主讲人、何光沪教授作为评议人以及在网上各位听众、观众积极参与表示衷心的感谢。当然，我们所发表的各种观点代表每个人发言自己的观点，不代表大学沙龙的观点。另外一点，特别欢迎各位观众继续关注大学沙龙，感谢幕后英雄王开元先生及他的团队和义工在今天为我们做技术支持，对此，我们表示衷心的感谢。今天讲座都到此结束，欢迎大家继续关注，谢谢大家。

English Title:

Discussion on the ideas of the Two Gods by Paulos Huang, Guanghu He and Peng Yang

Paulos Huang, Distinguished Professor, College of Liberal Arts, Shanghai University, paulos.z.huang@gmail.com; Guanghu He, Emeritus Professor, School of Philosophy, Renmin University of China, heguanghu2018@gmail.com; Peng Yang, Independent Scholar, yangpeng99999@gmail.com

书评与通讯

Reviews and Academic Reports

呼吁第三次启蒙 --关于现代性、自由主义和国学复兴的对话⁽¹⁾

黄保罗 黄裕生

摘要：一、你为什么从事哲学研究？从一个理科生转学文科？童年的困惑之一：为什么粮食是我们农民种的，却只能喝粥，而城里人不种粮食，反而有米饭吃？饥饿里的不公。童年的第二个困惑：大队怎么老批判这样的好人呢？思考的起点：儿童时代的饥饿，恐惧的代入感。生命中的问题会促使你去寻求哲学的解答。学习模式的转变：从被动到主动。二、汉语学界1980年代开始的第二次启蒙运动：上个世纪充满盼望的八十年代。叛逆中向往建构：纯粹哲学的探讨。1980年代末和1990年代初的思想转变。三、你个人哲学研究中重要的热点问题：海德格尔哲学里的时间问题，关于马丁·布伯的《我与你》，关于康德的主要问题。四、奥古斯丁在时间、自由和历史哲学问题上改变了西方哲学：第一是时间问题，第二是自由意志问题，第三是历史哲学问题。五、亚里士德哲学的影响和阿奎那的神学问题。六、中西哲学思想的头颅被砍而留下的缺陷：称奥古斯丁为神学家或哲学家，是否有学理上的漏洞？这实际上是把整个哲学或者思想的头颅，最高的东西砍掉了。七、西学特别是启蒙思想入华过程中的被片面化：近代中国学人在接受西方包括启蒙思想的过程当中，主要接受了西方激进的、科学化的和肤浅的人文主义，把一切都看作是以人人为中心，以人为尺度。中国过于片面地理解、传播和接受欧洲的启蒙思想，忽略了路德等宗教改革家的重大贡献。自由主义的褒贬二义。「自由」的本质内涵。八、缺乏启蒙的国学复兴之危险：现在的中国儒学复兴和国学复兴问题：孝与权威和偶像崇拜，「权威」的问题。九、第三次启蒙：重申绝对性：如何可以通过关注路德来促进中国的哲学研究？十字架上的竖向和横向的关系。结语。

关键词：哲学、神学、第三次启蒙、自由、现代性、权威、国学复兴

黄裕生：哲学博士（中国社会科学院研究生院），现为清华大学人文学院哲学系教授，博士生导师。

保罗：裕生兄，很高兴今天有机会到清华来跟你聊一聊，今天是2018年10月31号。我想今天跟您主要聊三个方面的话题，第一，请你对自己的学术做一个总结，你主要研究哪些问题，从问题意识的角度来归纳一下。第二，您认为在中国现在的哲学研究中，有哪些重要的热点问题？第三，以全球化为背景，中国哲学的发展与中国社会相适应，你觉得有哪些问题特别需要关注？然后，根据这三个方面，我们整合出如下几个主要问题，希望我们能够一起关注路德，来呼唤第三次启蒙运动的来临。⁽²⁾

一、你为什么从事哲学研究？

1.1 一个理科生却转学文科

保罗：我们先从第一个方面谈起，我们基本上同龄，你是福建人，厦门大学毕业，然后到中国社科院和清华大学，你可不可以介绍一下你主要做了哪些方面的研究？

(1) 本对话于2018年10月31日在清华大学哲学系（新斋）举行，录音文稿由黄裕生和黄保罗分别校对修改，最后由黄保罗统稿，并加了标题及小标题。本文也计划发表于《马丁·路德与第三次启蒙丛书之五 Series on Martin Luther and the Third Enlightenment 5《神学、哲学与第三次启蒙对话录》Dialogues on Theology, Philosophy and the Third Enlightenment 黄保罗 (Paulos Huang) 等2021 赫尔辛基：《国学与西学国际学刊》杂志社。第253-327页。

(2) 在路德宗教改革500周年之际，芬兰华人、路德研究专家黄保罗首次将路德芬兰学派之父——曼多马 (Tuomo Mannermaa, 1937.9-2015.1) 的著作《曼多马著作集：芬兰学派马丁·路德新诠释》由芬兰文翻译成中文出版，并由上海三联书店于2018年6月份出版。同时，黄保罗编译的《马丁·路德研究丛书》也已经出版问世，该丛书包含六本马丁·路德研究原著汉译：《论婚姻》《论两个国度》《论洗礼》《论教会秩序——提摩太前书和提多书讲义》《论信心的确具与爱里的接纳——希伯来书和腓利门书讲义》《马丁·路德书信集》（含书信100封），由山东省基督教两会出版；黄保罗主编的《探寻路德的脚踪》也于2017年在芬兰阿乌雷阿出版社出版。这些著作的出版将极大地拓展和丰富华语学界路德研究思想资源。另外，黄保罗总编译2015：《马丁·路德证道集》，山东省基督教两会。

黄裕生：我想简单讲一下我的经历，这样能更好回答你的问题。

保罗：对，您是怎么走上哲学道路的？

黄裕生：我跟很多人不一样的是，我大学第一志愿选的就是哲学，不是被迫的。不过，原来我其实是一个理科生，中学我的数学、物理都是非常好的。在我就读的那所中学里，我的数学从初三到高中毕业就没有人超过我，我高考数学接近满分。那么，为什么会变成文科生呢？因为我那一届的班主任是厦门大学中文系毕业的，他有他的远见，他为了我们那个中学的升学率，就强迫我们所有数学学得好的同学都改学文科。当时，我们心里当然有点抵触，因为就没想过要考文科，你知道，我们那个时候大都是数理化学不好的同学才去学文科的。

保罗：对，就是没本事的、学不好的，才学文科。考文科呢？从来没想过。

保罗：你数学好，到了文科生中间，你的竞争力就太强了。

黄裕生：所以，在我自己心目中，我数学、物理那么好，我怎么会去

黄裕生：对，这就是我们班主任厉害的地方，他瞄准了这一点。所以，我们那一届高考率是非常高的，我们中学从来没有过那么高的升学率，就是因为他这个强迫。

保罗：你老家就是林语堂的故乡，平和县，福建省漳州市平和县。

1.2 童年的困惑之一：为什么粮食是我们农民种的，却只能喝粥，而城里人不种粮食，反而有米饭吃？饥饿里的不公。

黄裕生：是的，林语堂是板仔镇，我是下寨镇。对转文科，我当时有抵触，但是，我没有反抗，为什么不反抗？因为我突然想到，我心里有两个问题，理科的确没法解决，数学更不用说了。但是，当时我觉得，文科里边，特别是当时的政治课讲的社会发展史，似乎跟我心里的问题有点关系。什么问题呢？第一个问题就是，我生活的乡下，农民长期吃不饱饭，这是为什么？

保罗：福建也这样？

黄裕生：因为要上缴很多公粮，所以，每天只能喝粥；青黄不接的时候，喝更稀的粥，配地瓜，最后连地瓜都没了，就光喝稀粥。但是，进县城到亲戚家里，发现他们每餐（至少每天）有米饭吃。我就觉得很奇怪，粮食是我们农民种的，为什么他们不种粮食，反而有米饭吃？我们农民劳动那么辛苦，为什么老是只能喝粥？这是我当时的困惑，大概七八岁的样子。我记忆里，我经常坐在自家门槛上，望着对面的大山，就思考这些问题。有天问我父亲（我父亲实际上是农民知识分子，他其实很有政治脑袋，当时是生产队队长）。他跟我讲：「这样的问题，等你上学以后，自己去思考」。我不知道是他自己不懂，还是他不愿说。

保罗：启发你。

黄裕生：也许是他出于保护他自己和我，不愿意说。我记得，他当时跟客人聊天的时候说了一句话：「我们现在这个制度就像奴隶制度一样」。我印象很深，虽然当时不知道奴隶制度是什么，但是，我知道它是负面的，是对当时的批评，他当时还说过刘少奇比毛泽东好。

保罗：在1970年代？

黄裕生：对，1970年代。

保罗：那是文革时代。

黄裕生：文革时代，农村嘛，农民比较敢讲。这是我心里的第一个问题。

1.3 童年的第二个困惑：大队怎么老批判这样的好人呢？

黄裕生：第二个问题就是，我有一个叔外公，因为我外公外婆很早就去世了，所以，我回我妈家，都是到我叔外公家里。我叔外公、叔外婆对我当然非常好，因为我是我们家族里面的长子长孙，这个身份会比较被优待。

保罗：家族观念。

黄裕生：是的，在内外家族都受宠爱。但是，我那个叔外公在解放后被划成富农身份。

保罗：受到歧视和打压！

黄裕生：他就是因为做人比较爽直，比较敢讲，可能有时候也有点霸道。但是，实际上他的地并不算很多。总之，他被划成富农，在文革期间经常被大队叫去干最脏最累的活；然后，只要有政治运动就把他叫去批判，当然不只他一个人了，所有的地主、富农都属于被批判的对象。有一次被批判之后，他跑到我家，跟我父亲说：「我来跟你告个别，我不想活了，活得特别的没尊严」。大概是这个意思，我当时大概也就是六七岁那个样子，我听了就觉得有点害怕。当时心里疑惑，大队怎么老批判这样的好人呢？这是一个困惑。因为在小孩眼里，外公嘛，当然很好，他不是个坏人，那你大队怎么能够随便欺负这样的一个人呢？这个困惑，也问了我父亲，他也不讲，还是说：「等你以后上完学，就会明白」。

保罗：这两个生命的体验，一个是饥饿，基本的生存；再一个是好人的遭遇，让你困惑。

黄裕生：对，我觉得有点恐惧。这两个问题其实一直困扰我。

保罗：你说这种「恐惧」！你刚才的这两个问题，那时候给你带来的是「恐惧感」还是「困惑感」？

黄裕生：因为大批判时，广播在叫嚷。这样对待一个人，特别是这样对待一个你心目中的好人，你会有代入感：他是我的好外公，那我以后会不会有这种遭遇？

1.4 思考的起点：儿童时代的饥饿，恐惧的代入感。

保罗：因为你说的这个恐惧感，我也有共鸣，我从小也有这种感觉，就是那种恐惧；就是说，一种无形的压力，不知道下一步会发生什么。

黄裕生：会不会在你身上发生？

保罗：我记得莫言说，他写小说的时候，他以前生命中最重要一个感受就是饥饿，到处找吃的东西。像这种饥饿感，恐惧感，是儿童时代留下来，对人一辈子会产生重大影响。

黄裕生：某种意义上有心理影响，我妻子有时会嘲笑我，因为有时我说，万一有什么时艰，我们赶快先买米。她问你要买多少？我说至少要500斤。所以，现在有时候，河北的朋友给我寄一些小米来，我会特别高兴。我想，这就是小时候饥饿留下了的心理。

保罗：好的，就是这两个事件，为什么我们种米的却没有米吃？一个这么好的人却被逼迫得甚至要去寻死？这种恐惧，如我刚才所讲到的莫言的饥饿，促使我们像他一样，好像一辈子都要去寻找自己所缺乏的东西。

另外，奥古斯丁 (Saint Aurelius Augustinus，亦作希坡的奥古斯丁 Augustinus Hipponensis，天主教「圣思定」、「圣奥斯定」、「圣奥古斯丁」(公元354年11月13日 - 公元430年8月28日)，其实也是如此。他在《忏悔录》里面，说到了他自己的一些生命体验。在儿童时代的一些东西，如罪的记忆，最后对人的一生好像都有深刻的影响。这两个问题对于你走向哲学之路，你觉得产生什么影响了呢？

1.5 生命中的问题会促使你去寻求哲学的解答

黄裕生：我觉得某种意义上，这影响是决定性的。因为当时从理科转到文科的时候，我没有反抗，就因为当时发现，这两个问题好像理科解决不了。虽然我最喜欢数学，但它解决不了我心的问题，那物理更不用说了，也解决不了；但文科似乎与这些问题相关，这是当时模糊的感觉。

保罗：要学文科，才能探索类似的问题。

黄裕生：是的，文科探索的才与这些问题相关。后来高二学辩证法、历史唯物主义这些科目，虽然我觉得好像有距离，但隐隐觉得哲学这个学科好像也许能够跟我的问题相关。所以，高考填志愿时，我第一志愿报的就是哲学，非常明确。虽然我的高考分数可以在世俗眼光看来更好的专业，但是我就选择哲学系。

保罗：从这个看，好像你的哲学道路有点像存在主义的样子，生命的存在迫使你走向这样一条路，来思考，来探索人生存在环境中遇到的问题。

黄裕生：是的，与我的生活处境和生活困惑直接相关。

保罗：1983年你考上厦大哲学系。

1.6 学习模式的转变：从被动到主动。

黄裕生：对，我本科进的是厦大哲学系。厦大哲学系学生当时还要上高等数学，大学物理学，包括狭义相对论，还有生物学。这几门课，特别是物理学，对我后来思考时间问题，有很大帮助。相反，一些专业课，特别是「哲学原理课」之类，让我觉得重复无趣，且不能解决我的困惑。所以，我就经常自己上图书馆。我有些课是不上的，现在的说法叫逃学，自己到图书馆找书看，比如说，像休谟（David Hume, 公元1711年4月26日—公元1776年8月25日）的《人性论》（A Treatise of Human Nature, 1737），卢梭（JeanJacques Rousseau, 1712年6月28日—1778年7月2日）的《社会契约论》（Du Contrat Social, 1762），黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 常缩写为 G. W. F. Hegel; 公元1770年8月27日—公元1831年11月14日）的《小逻辑》（Wissenschaft der Logik）等等，就喜欢看这些「资产阶级哲学家」的作品。虽然看不太懂，但总是模糊而又坚定地感觉到，他们是在探讨真问题，他们的思想才是真正的思想。

保罗：所以，你在本科时代就不仅仅是读课本，也去读我们今天所说的经典了。

黄裕生：是的，我不只读教材，也不大做听课笔记，我不是一个好学生，我没有获得过任何奖学金。

保罗：你本来是一个那么优秀的学生，从考试的制度来说。

黄裕生：我完全告别了中学那种习惯，不像很多同学，他们还是按中学习习惯学习，总是在上课、做笔记；然后考试前把笔记翻出来，考试时把笔记里的内容搬进试卷，结果下来，就是高分。他们不看书，或者很少看哲学原著。我毕业的时候，看同学有十几本笔记，我一本都没有，但我书柜上有很多书，主要就是商务印书馆出的那些经典著作。所以，大学期间，我不是一个传统意义上的好学生。

保罗：你使我想起，我跟不少搞哲学的人谈话，他们大多数人都是文科的，没有数学和高等物理学等这些学科的训练。其实，我们知道，搞哲学的人，像休谟、罗素等，逻辑数学对他们都是非常重要的，包括亚里士多德也是这样。你大学的时代比起高中来，高中应该是一个学霸型的，大学倒不是这样！是不是因为大学的经历把你转化成为给你提供一个训练，把你变成了一个思想者，可不可以这样说？

黄裕生：至少我觉得大学期间，我很自觉地转成自主去学习，主动去思考，而不再只是被动接受。比如，一些课听起来让我觉得很没学术，很没智力挑战，或者很陈旧，因为中学就学过了的，到大学里干

么还听你叨叨这些明显没有学术含量的东西？所以，我就自己去找有挑战性的、陌生的、让自己觉得是真学问的东西，特别是找那些让我感觉与自己心里要解决的困惑比较接近的那些书籍。

保罗：所以，你是积极主动地去学习，有自己的独立性，或者说，你有那种批判性思维，希望做个独立的思想者。

黄裕生：是的，我更愿意自己思考，哪怕错了，也是我自己的思考。我会对自己不喜欢或不认可的观点进行质疑，并尝试着给出自己的回答。

二、汉语学界1980年代开始的第二次启蒙运动

2.1 上个世纪充满盼望的八十年代

保罗：今回忆起来，1980年代是一个很美好的时代，我觉得那时候学术气氛非常的充满盼望。

黄裕生：当时整个社会、整个学术界都很活跃，实际上，这也就形成一种推动力，促使人们去探索一些问题。这些问题包括如何理解自己的传统与未来？以及如何对待「西方文化世界」？这些问题一直是我关注的，到现在也是。

保罗：1980年代大学的时候，你就关注传统和西方对话问题了？

黄裕生：是的，因为我们近代面临西方世界，怎么跟它相处？以什么态度对待它们？我觉得，这是近代以来中国无法回避的问题。所以，如果真正想思考的人，他都不可能不面对这些问题。

保罗：我俩应该是同一年入大学的，是1983年吧？1983入学，1987毕业。后来，你上研究生就到中国社科院，到北京之后的生活，对你产生了一个什么重大影响？

黄裕生：其实，我当年考大学的时候就想离开福建，但是因为我刚才说了，我老家对长子长孙这个观念特别强，我的祖母、我的父母都不让我离开福建，在福建就让我读最好的大学。但我还是希望离开福建，所以，考研究生时，我没跟家里商量考哪里，我自己直接就报了中国社会科学院研究生院，因为当时中国社科院研究生院是全国第一所人文社科的研究生院，大批的老教授、著名学者云集在那个地方，加上教我现代外国哲学的王善钧教授（他也是我本科论文的指导教师）的推荐，所以，我首先考虑的就是中国社科院。

保罗：我也是那一年进北京，我是进北京广播学院，1987年，你走的社会科学院，社科院哲学所。

黄裕生：我当时考的是现代外国哲学专业，到北京来最主要的一个影响就是，老师要求你必须读外文书。我的硕士导师贾泽林教授对我有多方面的影响，包括学会如何有信心地上台发言等这些方面，而其中要我直接读外文书这点，对我们现在还是非常重要的。刚开始，哪看得下去？看不下去。但是，整个氛围就是这样要求你，哪怕一天给我看一段，你也必须给我看，这个训练我觉得还是非常重要的，虽然我现在听和说不好，但做研究主要就是看书。

保罗：从那么早就开始了。

黄裕生：在我们这拨人中，这样训练应属于比较早的，这个对我有很大的帮助。

保罗：那之后的八十年代，1987年左右是中国最火热的时候，《走向未来丛书》、《中国与世界》等等，都产生了重大的影响。你在社科院读硕士的这三年，除去外语阅读之外，你觉得，给你印象比较深的还有哪些东西？

黄裕生：一个是当时整个社会，特别在北京，人思想的开放性，学术的活跃度，给我印象最深。整个学术界，洋溢着一种开放、向上的氛围，充满着信心与希望，这应该是那个时候很特别的。

保罗：向上、信心、希望、开放。

黄裕生：我觉得这几方面是给我印象最深的。整个说，不但是对中国有希望，对整个世界都抱很大的希望，所以，推动我们非常专注地去读书，去思考。这是时代的氛围，也可以说是一个时代的精神气，应该说是非常好的。

保罗：所以，有人把八十年代比喻成中国的新启蒙，或者讲五四之后的又一次启蒙。

黄裕生：这个「新启蒙」对整个社会影响是很大的，塑造了一代人，尽管它有很多不足，还谈不上有什么理论上的建树，但它的方向很明确。

保罗：后来到了1990年代学者们有分化，但是，在八十年代的时候，大家还是比较一致的。

黄裕生：是的，凡是进入了这个氛围接受其洗礼的人，我相信，他都会有更多现代性理念，对世界文明主流会有更真实、更明确的感受与认知。所以，他们是后来社会各领域变革的主要推动力量。而没有进入这个「新启蒙」氛围里的人，他也可能是某个领域的精英，甚至可能是很重要的精英，但是，他的脑袋更可能仍停留在新启蒙前的年代，这样的人，实际在观念上还属于古代人。这类人往往会成为社会改善的障碍，甚至成为社会倒退的力量。也就是说，接受没接受新启蒙氛围的洗礼，会有很大的区别。

保罗：你讲这些，我也是产生共鸣，你刚才提了几个关键词：开放、向上、希望等这些东西，我的感受和经历就跟你很相似。整个的1980年代，包括从1983年到了1990年，你看1987和1990，本科和硕士这样的七年时间，我的总体感受也是就像：「在希望的田野上」、「再过二十年，我们再相会」、「实现四个现代化」，好像这些东西等到那个时候就会怎么样，让我充满一种盼望，对未来是积极乐观的，这是第一。

第二条，我的生命，我所做的一切事情，都与这个积极乐观和伟大的未来相关，我是其中的一部分。所以，我们在中学的时候，更早一些，叫「学好数理化，走遍天下都不怕」，到了大学和研究生阶段的时候，就感觉到我真的是在从事一种非常有意义的人生，因为那时候对金钱的态度，竟然就没有怎么真正考虑金钱的问题。人生的意义和人生的价值，都在这种无限的探索和忙碌及学习中得以实际地展开的。比如，那时候做书呆子，我觉得「书呆子」是个好词。陈景润是我们的榜样。

我想那一段我们很相似，我当然学的不是哲学，我是先学中文，后来学语言学，但是，语言学我是关注社会语言学。我的本科和硕士论文写的可能你都想不到叫什么。我的本科的毕业论文题目叫《骂人话研究》，硕士论文叫《论语言丑》，然后，我还自己发明了一个修辞格，比喻象征夸张的嘛，我这个辞格叫「犯讳」，冒犯的犯，忌讳的讳。不是有一个辞格叫「忌讳」、「避讳」吗？就是说话的时候怎么尽量避免冒犯他人。我说，其实在语言的实践中，还有一种现象叫犯讳，你比如骂人、吵架等等，他用的方法就是故意地来冒犯人，所以，我当时思维也有点叛逆，我搞语言学这个东西，我的毕业论文叫《论语言丑》。所以，你是从哲学的角度，我想我们大的氛围是这样。

黄裕生：对，那个时候，人们敢于叛逆，敢于反抗权威，敢于质疑教条。

保罗：而且对未来充满盼望，充满期望，并积极努力去寻找。

黄裕生：是的，是以叛逆的方式去寻求肯定性的东西，而不是单纯的否定，不是单纯的颓废或叛逆。

保罗：你讲叛逆，其实我们也是有建构性的，是constructive。

2.2 叛逆中向往建构：纯粹哲学的探讨

黄裕生：叛逆中向往建构，这也一直影响到我的哲学思考。我现在虽然专业是研究外国哲学，但是，实际上，我真正的努力是试图对哲学问题本身做出自己的探讨和思考。

保罗：也就是做纯哲学。

黄裕生：是的，就是「纯粹哲学」本身，或者叫「第一哲学」。所以，我写的几本作品，比如《时间与永恒——论海德格尔哲学中的时间问题》、《真理与自由——康德哲学的存在论阐释》、《宗教与

哲学的相遇——奥古斯丁与可奎那的基督教哲学研究》、《摆渡在有-无之间的哲学——第一哲学问题研究》以及《权利的形而上学》等，这些作品里面其实都有很多我自己对哲学问题的理解与讨论。前三部作品虽然是对我喜欢的哲学家的研究，但并不只是对他们文本的阐释，而是带着我自己的问题线索来讨论他们的思想，是为探讨我自己感兴趣的问题。比如，研究奥古斯丁的那部作品，国内许多读者对这部作品特别有兴趣，就是因为他们觉得这里面其实不是简单地介绍奥古斯丁，而是贯穿着对一系列重要问题的讨论。在作品里，我着眼和讨论的不是奥古斯丁文本里面有哪些问题，而是我关心的问题在奥古斯丁文本里是怎么讨论的。这就是我说的1980年代给我们产生的一个影响，就是着眼于问题本身的建构努力，希望对问题本身有自己系统的思考。

保罗：那你是1990年毕业。毕业之后就留在社科院就工作了吗？

黄裕生：就工作了。那一年，社科院哲学所就留了我们几个硕士毕业的，博士一个没留。

保罗：工作了一段时间再读博？

黄裕生：工作两年吧。当时出不了国，原来我是打算到德国去留学的，但是因为1990年代之后，有一段时间出国是很难的，记得当时要交一大笔钱才能出去。对我们当时一个月才百来块钱工资的人来说，那是个天文数字，所以，根本就不可能。

2.3 1980年代末和1990年代初的思想转变

保罗：那你就留下了，没有出国，就留在社科院哲学所。思想有什么变化吗？我前边为了想要引起你的话题，没说我自己。我说一下我自己。因为我们两个不太一样。我1983上大学，1987上研究生，1990学完，我是1990年之后就出国了，我们两个就是那个时候分开的。我跟你讲，我1980年代的整体感受，我也是1987年来北京，和你一样，所以，从哲学的角度来分析一下我们的思维模式比较类似，应该说在1980年代末及1990年初，我的思想有一个大的变化。我这个变化就是刚才讲的那种在1980年代对未来的那种积极，陷入了一种迷茫和彷徨之中，顿时不知道生命的意义是什么了，或者说，我对原来艰辛追求的那些东西，我认为是真理的和我愿意付上代价而一辈子去追求的东西，突然产生了怀疑和不知所措，也就在那个时候，我接触到了基督教，这是我的一个很重大的改变。

黄裕生：你找到了出路。

保罗：这个就是非常有意思的一点，就是在北京。应该是1990年元旦，1989年12月31号和1990年1月1号的那天晚上认识了一个基督徒朋友，一个同学，然后，从他那里看到《圣经》，这是很有意思的一点。我的思维慢慢地产生一些变化，再然后我就出国了。我就没有在中国工作或者继续求学，是这样的。我想问问你的思想发展情况。

黄裕生：你的运气比我好。

保罗：这个很难说，在当时那个时代，我是运气算不错的，因为能够出国。

黄裕生：在当时的眼光来看，是幸运，现在看也是幸运的。你看，我1990年毕业留在社科院哲学所，因为社科院属于中直机构，按当时规定，没工作过的毕业生必须下乡锻炼一年，所以，我1991年就到河北涞水县（属于太行山一带）去待了将近一年的时间。

保罗：干什么工作？

黄裕生：在县委宣部工作。给他们写写稿子，下去采采风。我给他们写了一些报道，他们也挺高兴。当时我们去「锻炼」，在当地人们眼里，是带有「赎罪」色彩的；所以，刚开始人们并不热情。我自认为自己是一个比较真诚的人，所以到那之后，还是能得到当地同事的认可，与他们成了朋友，就认识了一批基层里面的公务员，到现在都还有来往，他们也会来看看我，或者我去看看他们。

保罗：这是你的生活状态。我想知道你的思想变化过程，你看我跟你讲我的一个转变是这样，我原来是有一点解构了，我的1980年代那种玫瑰色的盼望被解构了。那你呢？你是被解构还是更坚定？

黄裕生：我没被解构，从1980年代开始形成的一些观念随着思考的深入或者得到了更坚定的支撑，或者得到了某种修正而得到更明确的坚持。

保罗：从1980年代末到1990年代甚至更晚，一直这样吗？

黄裕生：是的，随着我自己哲学上的深入思考，对这个方向，历史的方向，中国的方向，我是持很坚定的态度和信心的。虽然具体的历史可能会有很多偶然，很多插曲，包括可能的倒退情况的出现，但是，对我来说，我认定方向是无法改变的。特别是通过对德国哲学的深入研究，主要是对康德、黑格尔的深入研究以后，我很坚定、乐观，我是从历史进程的角度上来说乐观。对于个人处境，个人的有生之年能看到怎么样，我不一定乐观。但是，对于中国和世界的方向，中国跟上主流文明的这种方向，我认为，是无法改变的。也正因为这样，对中国的传统与历史，我认为，不必要看得那么糟。

三、你个人哲学研究中重要的热点问题

3.1 海德格尔哲学里的时间问题

保罗：那你下基层锻炼回来之后回社科院，什么时候开始读博士的？

黄裕生：我下去一年，其实除了给当地做点工作，更多我在那儿是看书，学德语，我在那儿看了一些德文书。回来之后，原来我们的所长陈筠泉教授，他是我硕士论文答辩委员会的主席，他对我比较了解，是个很有识人能力的学术领导，也爱才。他看我写的论文不错，对我下乡期间写的一些带有报告文学性质的通讯，他也特别喜欢。所以，他就跟我说，你可以读个在职博士。当时反正出国很难了嘛！我想，这是他建议的初衷。当然，我自己也规划了，一回到社科院就准备考博士，所以，1992年我就考了在职博士。

保罗：你的博士导师是谁？

黄裕生：我的博导是叶秀山先生，我读他的作品很有感觉，对我有更直接的帮助，所以，在这之前我就决定报他的。

保罗：1995年1996年毕业了？

黄裕生：1995年，当时就三年。

保罗：那你这个博士论文是做什么的？

黄裕生：博士论文就写海德格尔哲学里的时间问题。

保罗：你发觉，他的哲学的的时间问题主要是什么东西？或者你对他的反思是什么？

黄裕生：在海德格尔哲学里，时间不是什么东西，时间是「时间性的到时」，是「人」这种特殊存在者借以打开一个世界的存在活动本身。所以，时间问题成了存在论问题。海德格尔代表作的书名叫《存在与时间》，单这个书名就吸引我。因为我们知道，从希腊下来，时间问题与形而上学问题是不相关的，它不属于Metaphysik（形而上学）的问题，而是「物理学」的问题。也即是说，时间是physis（物理-自然）领域里的问题。但是，存在则属于形而上学的问题。那么，海德格尔怎么会把两者放在一起呢？所以，当时一看到书名我就很感兴趣。在阅读过程当中，他总有些东西吸引我，刚开始不知道是什么，但总觉得里面有很深刻的东西，有生命的东西在吸引着我。我是读硕士期间初步接触了海德格尔，博士期间是很自觉地要研究他。由于我硕士的时候特别关注了康德《纯粹理性批判》的感性论，以及解释学里的时间问题，所以，看他的《存在与时间》，我能够跟康德的时间问题联系起来，并且直觉到他的时间

问题应该是他最核心的问题。在深入理解过程当中，发现果然如此：海德格整个哲学的基础问题就是时间问题，包括后期的思想，都是以时间问题为基础。对时间问题越思考越有意思，首先是沿着时间问题为线索，我才发现了奥古斯丁。因为我想澄清，海德格尔对时间问题的理解到底跟传统的理解有什么不一样，使他能够把时间与存在问题联系起来，所以，我首先要了解亚里士多德的时间观。后来有个材料提示说，海德格尔特别欣赏奥古斯丁，甚至在他的书房里面挂有奥古斯丁的像，那我想奥古斯丁应该对他也很重要，所以，我就去看奥古斯丁。一看才知道奥古斯丁在时间问题上的突破，可以说，他是历史上第一个对时间问题的理解有突破的哲学家。

保罗：溯本追源。

黄裕生：我是因为海德格尔才去研究奥古斯丁，从时间问题我才去逐渐关注他的自由意志问题，还有他的历史哲学问题。

保罗：我穿插一句，我刚刚去了希腊，去了亚里士多德的故乡，你刚刚提到了亚里士多德。那你看海德格尔，路德对他有什么影响？关注到没有？

黄裕生：路德对海德格尔有没有影响，我没研究，说不出什么。我想，海德格尔关于罪的讨论，也许受到路德影响，这我现在还不敢说。海德格尔在《存在与时间》里特别讨论到了罪的问题，他的分析很特别，他特别从德语词（die Schuld）解读出罪的亏欠性，即欠缺某种东西，因为die Schuld就是债务、欠额的意思。海德格尔不用die Suende而用die Schuld这个词来讨论罪，不知道跟路德有什么关系，也许他恰恰要避开路德。

保罗：die Schuld，你用中文怎么来解释这个词？

黄裕生：我们一般也翻译成罪或罪责。

保罗：因为这个罪，你看我们英文里讲sin。

黄裕生：对，德文里对应的就是Suende这个词。

保罗：但是海德格尔他没用是吧？

黄裕生：是的，他不用这个，他用Schuld来讨论，而Schuld就是亏欠，比如，我们欠别人钱，欠别人东西。

保罗：其实这有点像奥古斯丁，罪就是善的亏欠。

黄裕生：在奥古斯丁那里，恶是善的缺乏；但是，海德格尔的这个亏欠不只是缺乏，而且也是错过，我于上帝面前有亏欠，意味着我错过了上帝，所以，我有罪。

保罗：这与犹太教的解释还是比较吻合的，讲罪，希伯来文的原译有点像「有的放矢，没有射准」，就是你的人生目标是爱神爱人如己，但你这两个都没有做到，你就偏掉了，偏掉了就亏欠。

黄裕生：欠了你本不该欠的。

保罗：就不是只是你去做了不该做的，而且包括你该做的但也没有做。

黄裕生：你做了不该做的也是欠。

保罗：还有该做的你没有做。

黄裕生：也是欠，这是《存在与时间》里面的一个解释，我不知道跟路德有没有太大的关系？

保罗：路德很强调这个亏欠。很多人在解释罪的时候，基本上都更强调一个方面，就是你做了不该做的事情叫罪。但是，路德就特别强调，还有一方面，该做的你没有做，这也是罪，比如「玩忽职守」。路德在《小教义问答》和《大教义问答》里解释「罪」的时候，就很注重两个方面，其中「亏欠」是非常重要的。

黄裕生：就错过了，你错过你不该错过的。

保罗：你看，上帝造你是应该要来爱神爱人的，你如果没干这件事情，你去干其他事情，这就偏了、就错了。如果这样想，应该与路德的精神是比较吻合。

黄裕生：我觉得像海德格尔他们，所有德国哲学家可能很难不受路德的影响，因为路德构成一个大的。

保罗：包括德语本身。

黄裕生：德语就是路德把它给完善起来的，赋予了德语很高、很深的内涵，原来它主要就是一种口语，一种方言。

保罗：有点像闽南话、广东话，没有书面语。

黄裕生：路德把《圣经》翻译成德语，也就是把《圣经》达到的那种深度、广度与丰富性给注入了德语里面。

保罗：再加上这种核心概念的术语的确定，也是很重要的，就是罪、善、爱这些词。

黄裕生：对。

3.2 关于马丁·布伯的《我与你》

保罗：真的是这样，那你开始学术著作的发表，大约是什么时候？硕士阶段还是博士阶段？除去刚才这几个问题。

黄裕生：很多人觉得我好像「出道」比较早，但实际上我30岁之前就没发表什么东西，因为当时也不提倡过早发东西，甚至不提倡多发东西，更没有规定读博士期间要发什么论文。

保罗：老老实实认真地读书。

黄裕生：对，老老实实地读书，很安静，很专心。我记得我读博士期间写了一篇作业，是关于马丁·布伯的，当时对他的《我与你》非常感兴趣。

保罗：这是神学家的东西啊。

黄裕生：是的！然后，我就写了一篇作业给叶先生，他看完之后，觉得这可以拿来给《哲学研究》发表，就告诉了《哲学研究》当时的一位年轻编辑，这位编辑来找我这篇稿子，我说先不发了，因为还没有思考成熟。当时的心态与现在很多人的心态不一样，权威刊物给你发，求之不得。

保罗：那是多么荣耀的事情。

黄裕生：是的。后来，隔了一段时间，修改完以后，我并没有给《哲学研究》，而是给了当时罗嘉昌教授主编的一个辑刊，叫《场与有》。按现在的眼光看，它没级别，也不是什么核心。但是，我们就觉得他主编的这个辑刊好，所以，就给了他。那好象是我第一篇算是公开发表的作品。

保罗：是关于马丁·布伯的。

黄裕生：是关于马丁·布伯的，那个对我也有帮助。

3.3 关于康德的主要问题

保罗：再后来，你就关注所谓第一哲学，纯哲学问题了。

黄裕生：其实，包括研究时间问题，也是第一哲学的问题，我的博士论文应该是我发表的最基础的一部代表作。

保罗：一般我们讲，真正的博士论文应该是一个学院派学者的开山之作。

黄裕生：博士论文是我最早的一部作品，也是别人认为的我的「成名作」，其实谈不上什么名，不知道为什么说它是我的成名作。大概是因为那个书出来以后，的确还是有相当的影响，因为它一再印刷。最早是在社科文献出版社出的，被列入胡绳主编的「青年学者文库」里，不但印刷了很多次，而且后来还出版了修订版。合同到期之后，我把它放到叶老师和我主编的「纯粹哲学丛书」里，由江苏人民出版社增订版。从研究海德格尔之后，我又觉得康德要重新理解，所以，后来我又回到康德来。

保罗：你关注康德的主要是什么问题？

黄裕生：我关注他整个体系里的所有问题。就康德哲学整个体系来看，所有的问题都很重要，特别是其中的时间、自由意志、权利、德性、尊严，以及希望和宗教的问题。从海德格尔哲学回过来看康德的时间问题，才发现康德时间问题对他整个体系，特别对他的第一批判，也就是讨论知识问题的基础性地位，有重大影响。我研究康德的第一本书《真理与自由》，其实就想把这个问题揭示出来，揭示出时间与范畴都属于存在论问题，而不只是知识论问题。

保罗：时间问题对康德的影响。

黄裕生：正是康德延续了奥古斯丁把时间在化这个努力：时间与空间都是我们的直观形式，而不是一个外在的东西，这是他整个哲学的一个基础；甚至是他解决自由问题、讨论自由问题的一个基础。这是我研究他的「第一批判」那本书里面的阐释思路，主要的一个想法，就是不再把康德「第一批判」看成一种知识论，而是把它看作一种存在论，它是以讨论知识问题的方式讨论存在论问题。然后，紧接着，写作计划里，我本来想讨论他的「第二批判」，就是在《实践理性批判》中讨论自由与道德、宗教的关系问题，但这本书我到现在也没写出来。十几年了，那么，这中间是因为什么呢？是因为遇到了问题。康德把自由问题看作是他体系的一个核心，他自己认为，自由是其哲学体系的拱心石。于是，我当时就在思考，这个自由问题怎么来的？因为我们知道，希腊哲学是不讨论自由问题的，虽然有自由人这样的说法，但是，像自由，特别自由意志这种概念在希腊哲学是没有的，更不用说成为主题化的东西。但是，近代哲学其实都在讨论自由问题，康德甚至把它看作是其哲学最核心的问题，之后的谢林、黑格尔也把哲学视为自由的科学，这究竟是怎么回事？所以，我就先把康德放下来，重新去考察哲学史。

四、奥古斯丁在时间、自由和历史哲学问题上改变了西方哲学

保罗：哲学史中的自由概念的发展。

黄裕生：对，所以，我又回到奥古斯丁这里。为什么我现在这么重视奥古斯丁？我认为，他是西方哲学史上的转折性人物，从希腊转到中世纪和近现代的西方思想，奥古斯丁是一个最关键的人物。所以，我说，奥古斯丁是亚里士多德之后最伟大的思想家。我觉得，至少在三个问题上，他改变了西方哲学。

4.1 第一是时间问题

第一个是时间问题，由原来的物理学问题变成了一个哲学问题：时间被内在化了。这个你想，太不容易了；因为我们一般都会认为时间和空间是外在的，是流着的；而且，希腊人还有理论上的论证。但奥古斯丁竟然认为，时间是内在的，是我们思想的延伸而已。这个是很大的一个转折。而他之所以能作出这么大的转折，就在于他为了捍卫上帝。

保罗：为了捍卫上帝？

黄裕生：是的，为了捍卫上帝。

保罗：时间和空间都是上帝创造的。

黄裕生：对，所以，上帝不可能在时间当中。

保罗：这是时间问题。

4.2 第二是自由意志问题

黄裕生：第二个问题就是自由意志问题。因为他要解决罪的问题、罪和恶的来源问题。在他皈依基督教之前，他是摩尼教徒，持善恶二元论。但是，善恶二元论导致无法归责的问题：我干坏事可以不负责

任，因为都是善恶二神在我身上斗争的结果嘛，我只是一个战场而已。但是，作为基督徒，他只能在一元论下思考恶与罪的起源问题，而不再诉诸于善恶二元论，否则，你无法理解上帝怎么可以给人定罪。而在绝对一元论下，只有承认人的自由意志，才可以理解与维护上帝的全善与公正。于是，奥古斯丁在解释罪的起源问题的努力中提出了自由意志。

保罗：对，他的自由意志问题就对路德产生了重大影响。

黄裕生：对，我认为，自由意志问题改变了整个西方哲学的问题格局，也是耶路撒冷改变雅典的一个核心问题。我曾把「自由意志」这个概念称为「概念核弹」，因为正如核武器出现之后改变了整个世界的博弈格局一样，「自由意志」这一概念的出现则改变了整个哲学的问题格局：你追问的所有问题，都无法绕开自由意志问题。特别关键的是，它解决了希腊人没法解决的问题。一个最重要的问题，就是责任的依据问题。柏拉图、亚里士多德都要解决归责问题，就是归咎，把责任怎么归？

保罗：对，伦理的规定，最后责任在哪里？

黄裕生：责任在哪里，你凭什么，比如说，

保罗：善为什么为善，恶为什么为恶？

黄裕生：俄狄甫斯，他杀父娶母的命运是由神决定的，但是，最后却要因杀父娶母而遭受惩罚，这显然是不合理的。柏拉图已经意识到这一点了，所以，他反对命运，反对神可以给人定命运。

保罗：因此，对奥古斯丁或者基督教来说，它就不是简单的宿命论。

黄裕生：对，它不是简单的必然性。

保罗：所以，古希腊那边好像更多地就归到宿命论上去了。

黄裕生：至少神是可以给人定命运的。那这么一来，神要惩罚命运里面的人，这个神本身就是不公正的。柏拉图已经发现这个问题了，他试图想解决，但是，他始终没能完全解决。

保罗：在基督教里，也有这样来抱怨上帝的，上帝公平吗？上帝要是公平的话，为什么有这样或那样事情的发生？所以，自由意志这个问题的引入，对这个讨论就不一样了。

黄裕生：对，完全不一样了，而且关键是，它规定了后面的整个问题的讨论，某种意义上，它为近代的思想提供了资源，准备了前提。

保罗：这可能是我下一步要做的，就是翻译和研究路德的《意志的被捆绑》。

黄裕生：意志被捆绑，这是神学角度的一个理解。在与伯拉纠学派的争论中，奥古斯丁也认为，我们人类堕落之后，自由意志受到了损害，被罪所束缚；所以，光靠我们自己的自由意志，我们无法得救，而必须有恩典才可能。这里讨论的自由意志，总是跟神相关，是与神关连在一起的。但是，自由意志问题一旦成了一个哲学问题，那么，绕开上帝也可以谈，就成了一个可以独立于信仰的学术问题。所以，这个问题提出来之后，对后面的思想影响之大，就大在它成为哲学问题之后影响了对其他问题的讨论与理解。这也是西方的思想为什么近代总是讨论自由这个问题的原因。

保罗：你像我们在启蒙之后，在中国语境来谈自由，其实就要追溯这些东西，探讨自由和规则的关系问题。

黄裕生：是的，启蒙背后的核心问题就是自由。这是为什么我一再说，单从历史事实来看，基督教与由启蒙思想开辟的现代性社会有很大的关系。这一点，从自由意志如何被提出的历史，就可以看得特别的清楚。

保罗：或者套用孔子的随心所欲而不逾矩，这个也是这样，怎么来把握这个东西。这是第二方面，就是时间，自由意志，奥古斯丁，还有第三个？

4.3 第三是历史哲学问题

黄裕生：还有第三个就是历史哲学。我们现在都知道，黑格尔、马克思是历史哲学家，而且，这些历史哲学对世界产生了巨大的影响。实际上，在近代，不管是黑格尔、马克思，还是苏格兰的启蒙哲学家，都有历史哲学，都把人的历史看作是一个进程，并把人类自己乃至整个世界都置于这个进程中加以考察与理解。比如，霍布斯，他首先有一个自然状态设定，然后讨论，我们怎么摆脱自然状态而进入社会状态，为什么要进入社会，应当进入什么样的社会？洛克、卢梭也全是这么一个理路，只是说他们还不够很自觉地明确。德国哲学家则非常明确了，把整个世界看作是一个包含着诸环节展开的一个进程，不但把历史引入理解我们的社会，而且引入理解整个世界，所以，整个世界是一个有秩序的展开过程。包括进化论，我们都以为「进化论」影响了历史哲学；实际上，应倒过来，是历史哲学影响了进化论。什么叫「进化论」？进化论就是把历史引入了对自然的理解，把自然看作是历史演化过程的理论。而这样的历史图景，我称为历史意识，或者称为历史原则，希腊人也一样没有。

保罗：但你刚才讲的这个历史概念在古希腊里面没有吗？希罗多德（Herodotus，约公元前484—425）的《希腊波斯战争史》（又名《希腊波斯战争史》）、修昔底德（Thucydides，约公元前460~前400 / 前396年）的《伯罗奔尼撒战争史》，色诺芬（Xenophon，约公元前444—354）的《远征记》，与此有关吗？

黄裕生：那是两码事，完全两码事。

保罗：古希腊有历史、战争历史和历史理论。

黄裕生：对，历史哲学与历史学是不一样的，希腊人有历史学但没有历史哲学。历史哲学不仅把历史视为一个有来源、有方向、有目的的进程，而且把这样的历史作为理解世界与人类自身的一个基轴，因而，历史成为世界图景的一个坐标。但是，历史学只是对事件的叙述，只是「故事」，并不触及历史本身，也不给出世界图景。

保罗：你说奥古斯丁的贡献就是在于把历史引入了哲学中？

黄裕生：希腊人有历史学，没有历史哲学，就是说，历史不构成他们理解宇宙与我们人类社会的一个维度，他们没有历史这个维度。所以，他们对宇宙的理解，是一种循环论的理解，其他民族也大都是循环论，只有犹太基督教是非循环论的，是线性的。奥古斯丁有一本着作是《上帝之城》，这是第一本历史哲学。罗马城被毁了之后，他要解决「这件事究竟是怎么回事？」这个问题。怎么这样的事情会在基督教世界里发生？这需要作出一个解释。为此，他引入两个城，也即上帝之城和地上之城，来理解这一事件。其中不得不涉及有关历史的意义、历史的目的、历史的未来是什么样子等等问题，并作出系统的阐释。

保罗：就奥古斯丁的这个时间、自由意志和历史哲学来说，历史哲学的确很重要。我记得李秋零和田薇翻译过德国洛维特（Karl Lowith）着的《世界历史与救赎历史》，也是关于历史哲学和神学方面的东西。我自己在谈人性的问题、基督教和儒家对话、人本恶、人本善时，我也是常常从历史的视角来谈。你要真正从历史角度来看，追溯路德，我估计也能追到奥古斯丁那里，就是人被造之初其实是善的，只是原罪事件发生了之后，原罪才出现，在那之前上帝看人和被造界都是好的，虽然第一个亚当不是完全美好，但给他造了配偶夏娃之后，一切就都是好的了。那么，我觉得这个「好」和中国儒家孟子讲的「性本善」和荀子讲的「性本朴」，朴素的朴，有相似，但不同。后来，看在人伊甸园里的人性，比「朴」还更明确，是善的。而荀子的「朴」可以理解为「不善」也「不恶」，或者是善恶未分之前的原始状态，我不知道能不能把「朴」理解为就是善，可能不是，它更多的是一种善恶未分之前。

黄裕生：用现象学来理解，它就是一种可能性：人性乃是一种可能性。

保罗：我认为，亚当和夏娃原来的本性，起初不仅是一种可能性，而是善的、好的。后来在伊甸园里，受蛇引诱去吃了禁果之后，人性才陷入原罪之中。第三个阶段，人才陷入死亡之中；第四个阶段，基督降临，把人释放出来；但这个释放又是一种悖论式的释放，因为基督徒都同时是义人，同时又是罪人，在信仰中是自

由的，是义的；但是，在爱中、在世界中，人性却还是不自由的，是受捆绑的，因为你愿意爱却做不到。最后阶段，等到将来新天新地的时候，才是一个彻底的自由。你要看这样的话，假如用性本善、恶这个概念来分析的话，我觉得，基督教很讲究人本来是善的，但其后发展过程中的阶段性特点是很明确的。

黄裕生：对，他是把人的存在状态放到历史当中来理解的。

保罗：来考察。

黄裕生：来看待的。

保罗：而基督徒的本性，是个悖论性的。

黄裕生：就是我现在处在什么历史时段，那么，以前是什么样子的，有什么希望？希望是未来，所以，他是从这个角度来理解我们人的存在。

保罗：从你讲的奥古斯丁的历史哲学，引入历史的概念，可见奥古斯丁真地对哲学有很大的影响。这对东西方对话也能产生很大的影响，我们天天在争吵人性本善还是性本恶，吵不清楚。

黄裕生：确立历史维度为什么那么重要？你看，后来的哲学都变成历史哲学，世界是历史的，我们的社会是一个进程；现在，这些都成了常识了。但是，什么时候有这样的历史意识？把历史作为理解我们人类和世界的坐标，这不是原来就有的，是从基督教出来的。所以，我觉得，奥古斯丁是非常了不起的人物，他的影响甚至应该超过亚里士多德。

五、亚里士德哲学的影响和阿奎那的神学问题

保罗：我对亚里士德包括对柏拉图的关注，主要是从神学的角度来进行的。比如，柏拉图所讲的「理念」与基督教的「上帝」一拍即合，基督教神学家们就用「上帝」来取代「理念」这个概念，所以，这就使基督教和古希腊哲学融合起来了。其实，路德批判亚里士多德很厉害。关于亚里士多德，路德曾经说过一句话，在我翻译的《路德书信集》里，他说：「亚里士多德若不是披着一张人皮，他简直就是个畜生。」路德说过类似的话，我想他说这个话主要是因为，那些经院哲学和经院神学家们，试图利用亚里士多德的理性和逻辑，要把上帝搞定；路德批判的是试图以理性搞定上帝的观点，而不是批评理性本身。

黄裕生：对，这是托马斯阿奎那的问题。

保罗：是的，深受亚里士多德影响的托马斯·阿奎那，就是通过亚里士多德这一套东西来研究神学。研究上帝是可以的，但是，你不要有太大的企图心，不要试图把上帝限定在理性之内，不要试图用理想来把上帝搞定。

黄裕生：对，这个是阿奎那的神学问题。

保羅：你看阿奎那的五路證明法（The Quinque viæ Latin / Five Ways / five proofs）⁽³⁾，其實還是很重要的。但是，路德從本質上否定這種自然神學，就是Natural Theology，就是你從creation(受造物)

(3) 包括(1)不动的推动者之论证：世界上每一运动之物都需另一物推动，而此物又需再一物来推动。由此追溯，最终必有某自身不动的第一推动力，即上帝。(2)最终因的论证：世界万物皆有起因，而起因又必有背后之因，如此类推，最终因即上帝。(3)自身必然性的论证（此论是最有说服力的核心论证）：自然界中的每一物皆有存在与不存在两种可能性。所以，处于生灭变化中的万物就可能存在，也可能不存在。所以，便会有下面这种可能：在某一个时间，万物同时不存在，即没有任何事物存在。而当这种情况发生（即万物同时不在）时，根据「事物若不凭借某种已存在的事物，便无法产生」的原理，将不会有任何事物产生，世界上将不会有任何事物。而这显然与事实不符。所以，必定有一物，不具有「存在」和「不存在」两种可能性，而只具有「存在」之一种可能性。即有一物，不是「可能」存在，而是「必然」存在。这一物的「必然性」，可能由他物造成，也可能不是。如果其「必然性」由他物造成，就不能无限继续下去。因此，必有一物，其存在的必然性是自身具有，并使其他事物获得存在性。这即是上帝。(4)事物等级的论证：一切事物的善良、真实和尊贵等，都有多少、高低之分，这是同最高点相比而言。因此，世上必有一种最善良、最真实、最高贵的存在，即上帝。(5)目的因论证：自然界的万事万物皆具有目的因。必有一个具有智慧的存在，这个存在使自然界的万事万物都趋向最终目的，这个存在就是上帝。阿奎那从证明上帝存在的五种方法开始，进而解释推导出作为万物第一因的上帝的本质。最终，他断言：神是不变、不动情、单纯的实体，存在并且永不变化，完全不像任何有限、受造与必死的万物。参考百度等数据库。

來找證據，去去倒推creator(造物主)。这种从被造界去倒推造物主的方式，与此启示就是相反的。倒推就是人來做的，有点从下往上的味道，而启示则是从上往下。所以，我觉得，稍微客观地来说，其实神学是两个方法都可做，一个是从下往上的人文类的探索，古希腊的哲学和现当代的理性、科学等路径的研究都是这类的。另一个是从上往下的神启，基督教的神学就强调大自然和世界万物是上帝的普遍启示，《圣经》是上帝话语的特殊启示，而「耶稣基督」则道成肉身的上帝在人间的特殊启示。

黄裕生：因为亚里士德其实更代表希腊。

保罗：对，亚里士德是这样。在学术界所讲的神学（theology），其实就是关于上帝的理性的演说，所以，神学本质上仍然是人学，即从人的视角来探讨上帝。

黄裕生：对，神学（Theologie）这个概念是亚里士德提出来的，就是神圣学。

保罗：对，这个还是很有意思。讲到亚里士多德，因为我刚去了希腊十多天，专门去看了他的出生地，并到帖撒罗尼迦（Thessalonica），那里有个大学好像就叫亚里士多德大学，亚里士多德是希腊第二大城市，他是那地方人，他的家乡是在那里。他后来做亚历山大里亚的老师，他就是马其顿的人，严格地说亚里士多德属于马其顿人，马其顿地区。

黄裕生：亚里士多德不是「正宗的」希腊人。

保罗：他是希腊北部马其顿地区。

黄裕生：不是雅典人。

保罗：对，他不是雅典人，但是他的出生地今天也属于希腊。现在希腊的北部叫马其顿地区，再北一点有个国家也叫「马其顿」，是南斯拉夫那边独立出来的。现在希腊和马其顿发生争吵，希腊反对马其顿使用「马其顿」为国名，而且不让这个国家加入欧盟和联合国。2018年10月有新闻报道，马其顿现在在全国公投把国名改名为「北马其顿共和国」，现在，希腊就认可他们了。希腊的地理位置是从南到北有雅典、斯巴达，再到北部就叫马其顿地区，再往北一点就是保加利亚人侵略过来而建立的现在叫北马其顿共和国的地方。有点像中国的内蒙和外蒙的样子。

六、中西哲学思想的头颅被砍而留下的缺陷

6.1 称奥古斯丁为神学家或哲学家，是否有学理上的漏洞？这实际上是把整个哲学或者思想的头颅，最高的东西砍掉了

保罗：从哲学上追溯到奥古斯丁，是很重要的。但我想问你一个问题，比如从西方的哲学，或者思想史来看，奥古斯丁本质上其实是一个神学家，但是，在我们中国大陆，基本上把他当成一个哲学家来谈的，这纯粹是语境的原因，你觉得，这里有没有学理上的一些漏洞，或者讲一些缺失？

黄裕生：当然，奥古斯丁首先是一个神学家。不过，在我看来，真正的哲学最后都是神学。但是，中国近代以来，几乎思想界的主要学者，对宗教都持消极乃至否定的态度，导致他们，直到现在的中国学界都看不到这一点。

保罗：所以，是只取奥古斯丁的一方面来谈论。

黄裕生：对，他们都看不到伟大思想与伟大文化的宗教性维度，我觉得，这是中国近代学者最大的一个问题，就是去掉「神学」，去掉神圣，把哲学完全变成一门世俗科学。当然，用这种完全的世俗科学观来看待哲学，自然他就把哲学史上的所有哲学家，都仅仅看作是一个科学家，而抹去他的宗教维度与宗教经验，甚至抹去他的超越维度。你不要说对奥古斯丁，就连中国古典思想都是被这样看的。我认为，这实际上是把整个哲学或者思想的头颅，最高的东西砍掉了。因为真正的哲学不管是希腊哲学，还是中国

先秦思想·最高、最深邃的部分终归都是神学(天学),这是我对哲学的理解。就是说,哲学是科学,但是哲学不仅仅是科学,它实际上还要追问的是一个绝对性的东西。

保罗:你这样讲使我想起潘能伯(Pannenberg)的《神学与哲学》(《Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen geschichte》)。其实,宗教是哲学的基础,为哲学提出了一些问题,而哲学应该是对宗教问题的概括、提炼和研究,就是对宗教进行神学的理论化和抽象化。这二者是不能够分割的。

黄裕生:对第一哲学研究的深入,让我近年来一直坚持认为,哲学本身就是「神学」——关于绝对的学问,绝对是哲学真正的唯一对象。或者也可以说,神学是哲学的一部分,哲学在最高的地方就通向神学或天学。

保罗:你要这样讲我能理解。你看,在中国的学术界,最起码在西方思想史的研究中,奥古斯丁和托马斯·阿奎那这两个人,他的本质身份都是神学家,但是,我们中国语境恰恰把他们当成了哲学家。

黄裕生:仅仅当成了一个哲学家,而没有看到他们作为神学家的那个维度。其实真正的哲学家同时也是神学家。

保罗:仅仅当哲学家,而忽略了他们的神学家身份。

黄裕生:就是说,我们没有真正完全理解、没有看到他们最高的东西。

保罗:把这个本质性的东西丢掉了,就像你刚才说的,包括甚至对中国古代先秦思想也是这么来理解的。

黄裕生:你想,先秦最理性色彩的墨家,它最终都是「天学」,墨子非常自觉、非常明确地把天提到至高无上的地位,包括统治的合法性,都是从天那里来的,而且他有论证的。

保罗:天命。

黄裕生:对,儒家说天命。实际上,所谓先秦诸子,他们其实都有自己的「天学」。

保罗:在利玛窦时代,明末的时候,天主教传教士和部分儒家人士当时就说了「天学」这个词。⁽⁴⁾这个词还是有意思的。

黄裕生:我不知道他们用过这个概念。但是,我自己在研究过程和我的作品里就是用的「天学」。在我看来,先秦诸子都同时有其「天学」,因而都是「神学家」。

保罗:对,利玛窦就用「天学」这个词,他不用「神学」。

七、西学特别是启蒙思想入华过程中的被片面化

近代中国学人在接受西方包括启蒙思想的过程当中,主要接受了西方激进的、科学化的和肤浅的人文主义,把一切都看作是以人为中心,以人为尺度。

黄裕生:看不到「天学」,意味着我们的先人曾达到的那个最高东西,体现了我们先人思维高度的东西,我们全部把它砍掉了。

保罗:这种砍掉,我想它可能有个意识形态的原因。

黄裕生:不,不单是。因为整个近代,包括1949年之前,那时没有意识形态这个问题。近代中国学人在接受西方的过程当中,接受了西方的人文主义,而且是最激进的,某种意义上我认为是科学主义的、肤浅的人文主义。

(4) 为了传教,利玛窦等从西方带来了许多用品,比如圣母像、地图、星盘和三棱镜等。其中还有欧几里得《几何原本》,利玛窦更组织徐光启等共同译出汉文版,先后在广州、韶关、南昌、南京、北京等地讲授。这是国人研究西欧几何学的开端。利玛窦还将交流思想和学术经验的心得和知识作成《天学实践》一书。见《历代寓穗名流》李小松作 南粤出版社出版 ISBN 962.04.0434.3。

保罗：现在在欧洲也是最小的，最边缘化的。

黄裕生：这导致了一个什么结果呢？把一切都看作是以人为中心，以人为尺度。但是，古典思想不这么看，不能单从人本身来理解人自身，单从人本身来理解自身，你是无法真正理解人的。不管是希腊(基督教不用说了)，还是中国先秦时期的这些哲学家，都是在「天-人」之间来理解人和天的，正如基督教是在「人-神」之间来理解人一样，一旦去掉了「天」或「神」，你搞不好，就「太人性」了。当然，太人性与太神性都是有问题的，因为如果你完全以神为中心的话，忽略到人这个维度，你实际上也失去了理解神的通道。

保罗：对，你讲这点，就使我想起两点。一个就是我们讲诠释学 (hermeneutics) 里面所讲这个「前见」 (presupposition ，也叫「预设、偏见」) 的问题。好像从近代以来，我们的学者吸取西方东西的时候，有个很强的前见，就把这个哲学和神学里面本质的东西即「天学」的内容，这个「头」被砍掉了，而只取其中的「用、技术」等部分。

黄裕生：中间的一部分。中国过于片面地理解、传播和接受欧洲的启蒙思想，忽略了路德等宗教改革家的重大贡献。

保罗：近现当代的许多国人甚至在研究中国自己的先秦古代思想的时候也是这么理解的。这个其实背后就是我们讲的是价值判断，或者是我的前见 (presupposition) 决定了我的这是一个状况。

第二个问题，就是我们在饭桌上聊到的，在中国的语境中，可能现在还是需要新的启蒙。因为五四启蒙时与德先生 (democracy) 和赛先生 (science) 一起来中国的还有许多其他的观点，但最后其实大家都没有成功，连赛先生 (science) 都没有真正来到中国来，因为来的是赛教主义 (scienticism) 。所以，在这种背景下，中国还需要新的启蒙。五四之后，我们1980年代有过一次复兴，像启蒙一样；也就是说，现在可能还需要再一次的新的启蒙，我们要在这个语境下来谈启蒙。我是因为在欧洲那边生活，我就觉得，欧洲的启蒙是在文艺复兴、宗教改革之后发展出来的，这样的三个大潮之后，启蒙运动被分化成地域和时间上的差异。像法国的、德国的、英国的、俄罗斯 (苏联) 的启蒙运动就不一样。如英国霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588-1679) 、洛克 (John Lock, 1632-1704) 和大卫·休谟 (David Hume · 1711-1776) 等对绝对性永恒真理和人的理性的态度，法国孟德斯鸠 (1689-1755) 、伏尔泰 (1694-1778) 、狄德罗 (Denis Diderot · 1713年10月5日 - 1784年7月31日) 和让·雅各·卢梭 (Jean-Jacques Rousseau · 1712-1778) 、与德国的康德 (Immanuel Kant · 生于1724年4月22日-1804年2月12日) 和笛卡尔 (René Descartes, 1596年3月31日-1650年2月11日) 、黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770年8月27日-1831年11月14日) 、谢林 (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775年1月27日-1854年8月20日) 、费尔巴哈 (Ludwig Andreas von Feuerbach, 1804年7月28日-1872年9月13日) 及黑格尔左派的无神论等之间的差异还是很大的。但是，五四以来的中国在接收欧洲启蒙运动的理论时，对其内部的差异、对人的理性的有限性问题，都没有充分地加以关注和介绍。对永恒真理的绝对性的保护和坚持，在欧洲启蒙运动时虽然受到了很大的挑战，但以基督教为根基的神学对此是一直要保护这个绝对性的。

黄裕生：保护这个绝对性。

保罗：其实，黑格尔本人的正题、反题、合题，就是与基督教神学的三位一体理论有密切的关系。但是，黑格尔的左派后来搞出无神论之类的，法国的大百科全书学派和法国大革命，再加上俄国的十月革命等，这套东西被引到中国的主要是这一块儿，是激进的。所以，在欧洲来讲，德国是这样，那英国的启蒙一直都是比较温和的，像洛克等等，他们是这样。我觉得，特别是英国和德国的哲学家们的思想一定程度地继承了路德的思想，因为路德在主张理性价值的同时，一直在批判亚里士多德、阿奎那和罗马天主教过分强调理性的功能。他甚至讲：亚里士多德若不是披着一张人皮，他就是个畜生。为什么这样讲？就是因为亚里士多德学派试图用理性来把上帝掌握住，把上帝固定死。

黄裕生：就是以为通过理性及其概念就能讲清上帝。

保罗：对。所以，路德讲，假若没有上帝，理性就是魔鬼撒旦最大的淫妇；但另一方面，若有了对上帝的信仰之后，理性就是上帝给人的最伟大的祝福和礼物之一。你要看路德本人，他其实是很理性的。路德和教皇论战的时候，与天主教神学家论战的时候，他自己写文章，都是很强调理性的。所以，他是使用理性的，但他却反对理性主义或理性至上。我想，这一点在欧洲的宗教改革和启蒙运动中间，是很明确的。而在之前的文艺复兴好像更多的是注重人的感性、人的欲望、人的价值和人的尊严，然后，用色彩、光、欲望等等来作为艺术的表达手段。

所以，我认为，欧洲的文艺复兴注重人的感性，启蒙运动则注重理性，路德的宗教改革则是感性和理性兼顾。我们所讲的「人文主义 (humanism)」这个词，在路德那里，其实会有一定的贬义性，因为它含有反对上帝的绝对真理，过分强调人性和人的能力至上的意思。路德所在的维登贝格 (Wittenberg) 大学 (Leucorea)，是当时的人文主义中心，就是经院新学的中心，也类似于文艺复兴和启蒙运动之间的过度，但在当时却成为了人文主义新学的大本营。如菲利普·墨兰顿 (Philipp Melancthon) 是希腊语、希伯来语的教授，就是其中的重要代表。当时在整个欧洲的其他古老大学都是天主教的大学，但维登贝格大学成为所谓新学的中心，就非常注重人文性，但是他这个人文学却是与神本连在一起的。后来，黑格尔左派和法国十月革命、及中国的搞的这一套现代性，都把神本抛弃了。所以，这样的话就发生了蜕化 (degeneration)。在中国来说，这个蜕化也发生在商周之变或秦汉之变的时候，以前的有神论 (theism) 变成了人本主义 (humanism)，神本主义和人文主义发生了变化。

黄裕生：近代中国学者把人文主义视为与宗教、神学斗争的结果。在他们看来，中国先秦诸子百家的出来，就是人文主义的胜利。这是近代学者非常肤浅的一种解读。对，你刚才说的欧洲的人文主义，实际上是很复杂的情况，它跟宗教之间有一个平衡。

保罗：到今天为止，也是这样。

黄裕生：依然如此。所以，我想扭转这种理解。

7.1 自由主义的褒贬二义

保罗：讲到启蒙和理性，我们会讲到liberalism。

在政治学上 liberalism (自由主义) 是一个褒义词，就像给人一定的自由，保障这套制度。但是，在思想上，liberalism有时候就是贬义的，因为它是专门来攻击教会、天、绝对真理和权威的。这种反对与攻击的结果就将人的欲望和人的理性无限放大了，让人性本身成为了衡量万事万物的标准和尺度，甚至最后让人性变成了真理和上帝本身。但是，在中国语境中，我们使用 liberalism (自由主义) 这个词则应该算一个褒义词，因为它面对的是极权和专制主义，所以，代表着解放和进步。但是，五四的中国学者并没有对此加以清晰的区分，1980年代也没搞清楚这个意思的二分。所以，在1990年代，面对保守主义和狭隘民族主义的批评，自由主义的自我辩解有时就显得力不从心。

黄裕生：中国的几次启蒙，通常认为是两次启蒙，我觉得都很大的局限，就是刚才你提到的。我们的「五四」启蒙，强调的是两个东西，一个是science赛先生，把这当做文化中最重要，结果导致把科学视为唯一重要的，这就导向了唯科学主义。现在很多人都是这个观点，以为科学可以解决一切的。另一个东西就是democracy德先生，但对这个德先生的理解也是非常表面、比较模糊的。

保罗：德先生也被变掉了嘛。

黄裕生：是的，德先生也被变掉了。「科学」变成「唯科学主义」而失去了「科学精神」，「民主」变成「本土主义」或「特色主义」而无法与反民主区别开来。最核心的原因就在于这个启蒙运动，「五四」的启蒙运动，完成没有看到这两者背后的东西。

保罗：背后的神学的、形而上的、绝对和永恒的真理。

7.2 「自由」的本质内涵

黄裕生：首先说这两个东西背后的一个前提是什么？是自由，拿掉了自由，看不到这个前提，只看到表层的科学和民主。但是，近代的科学和民主，是以自由为前提的。特别是民主，近代的民主从观念到实践，都和希腊的民主是两码事情。希腊的民主是习俗，它是没有理由的，它也不是普遍的，因为有很多奴隶不在希腊民主的范围内，希腊民主是以奴隶制为前提的；而现在的民主是普遍性的民主，是以权利原则为其基础的民主，也就是说，近代民主实际上是以自由为其价值基础的。这一点，我们的「五四启蒙」并没有洞见到这一点，很少人看到这一点，胡适多少有一点，后来好像陈独秀反省了以后有一点；但是，实际上主流学者，大部分都没有看到这个东西。包括后来的梁漱溟、冯友兰、陈寅恪、贺麟、金岳霖这些哲学界重要学者，都没有。

保罗：当时他们也谈民主，谈自由，也谈这个词，但是对这个概念，如何叫自由？没有深究。

黄裕生：是的，何谓自由？以及自由与民主、科学是什么关系？没人深入讨论，当时也没有这个能力讨论。所以，这也是为什么我这二十多年来一直在多层次关注、讨论自由的原因。现在，终于有所改观，自由这个问题越来越成为关注的焦点性问题。

保罗：你讲自由，我就想到路德，或者讲基督教神学里面很重要的一点。自由其实与另外一个词语「奴役」是联系在一起的。你看，按基督教的神学来讲，从人性的角度来说，人被造之后是自由的，什么都可做，什么都可吃，但是，你要为你做的，你吃的要负责任。所以，在伊甸园来说是这样一种状况的，人就像神一样的，什么都可以做，什么都可以吃的，好的而且是善的，不是「朴」，而是好，这是一种状况。但是，你一旦做了选择，要吃这个果子。

黄裕生：你突破了禁令。

保罗：禁令，你事先知道不可吃，因为你吃的日子必死，这个结果是知道的。你在知道的前提下仍然去吃，然后你就要接受吃禁果带来的消极后果；而且是没有回头路的，你不能说我吃了一口你说我不吃了，不行，吃过了之后你就进入到下一种状态了。所以，这样之后的话，你要按照基督教的讲法，奴役人的、让人失去自由的就是罪，罪的背后就是撒旦，就是魔鬼。所以，这一切就需要基督来拯救；一般来说「上天堂」等等，这都是一个通俗的说法。要按神学理论来说，其实就是让人获得自由。这个自由就是什么？从你的心中的罪恶中获得自由，从你肉体的生命上获得永恒、脱离死亡等等；这也是，但最根本的是，脱离那个邪魔魔鬼的捆绑，而进入自由、喜乐和真理与善的境界。

黄裕生：不会再去做任何不应该做的事情。

保罗：对。所以这里讲的所谓自由，就是要脱离魔鬼的捆绑。然后，作为相信耶稣的基督徒就是获得了自由的人。路德的一本重要的小书，五万字左右，叫《基督徒的自由》，他说：一方面从信的角度来说，基督徒是自由的，因为我的爸爸是天父上帝，你想想，我是王子，我是公主，我是上帝的孩子，我就是自由的，我是无往而不通的，什么都不怕，没有任何东西能够束缚住我的，所以，我是自由的，这是第一个方面。但是，基督徒的生命是悖论式生命。从爱的角度来说，作为基督徒的人又甘愿做众人的仆人，所谓的「仆人」就是「被奴役者」，就是说，作为信徒，我甘愿做他人的奴隶。为什么？这是出于爱的缘故，因为其他人像我一样都是上帝的孩子，所以，我就愿意来爱他们，我要爱他们，我就要牺牲我自己的权益，所以，我甘愿作众人的仆人和奴隶；这是路德所论的基督徒的自由中的另一层甘愿自我牺牲的含义。就是说，按照保罗的说法，基督徒是这个世界所不配有的人，因为这个世界太邪恶了，而基督徒则是太好的人了，世界根本不配和他们一起生活；但是，上帝却让这些人信徒跟邪恶的世界一起生活，成为人类的祝福。上帝通过信徒给世界的祝福是什么呢？就是信徒心里明明白白，但却甘愿吃亏，甘愿左脸被人打，右脸也愿意给人打，他不是傻瓜，不是说不知道，而是他甘愿牺牲。

黄裕生：他不是麻木不仁。

保罗：不，信徒不是麻木不仁，也不是稀里糊涂，而是甘心情愿地主动去牺牲和奉献。基督徒的自由就在于，从信上来说，我是彻底自由的，我活着，我是上帝的孩子，我死了，灵魂就进天堂；你来杀我，我也不害怕。耶稣说：「那杀人身体，不能杀人灵魂的，你不要怕他。」任何人都杀不了我的灵魂。所以，这种自由是非常大的，但恰恰因为我有了这个自由的身份，我是基督徒，我是上帝的孩子，所以，我活在人间的时候，我就要活出爱来。如果说你信上帝，「信」怎么被体现出来？是通过「爱」体现出来的。那你怎么爱？爱就是去做仆人。「仆人」这个词，在英文里就叫「minister」，就是仆人，所以，国家的公务员应该叫minister，部长应该是仆人，教会也是这样。所以，基督徒身份的悖论性质，我想用「自由」来进行解释。「自由」并不是说我想干什么就干什么，「自由」就是在耶稣里，因为耶稣说：「真理让你们得自由」。人在真理中才能得自由。所以，这个真理就是爱，就是基督，就是善，就是美。

但是，我们从「五四」以来，甚至1980年代在谈自由的时候，可能都主要是局限于社会制度之内来谈的，而且主要是谈政治学，谈的是一个阶级压迫另一个阶级，一群人压迫另一群人。这些学者们都没有像你一样从纯哲学或第一哲学的本质来谈「自由」的本质内涵。

黄裕生：是的，大家基本上都停留在在政治学与政治领域里谈自由问题，这当然是很必要的，也是非常有意义的。这个层面的自由问题，实际上首先就是权利问题，也即通常所说的自由权问题。这个问题直接与制度设计问题相关。但是，制度安排为什么非得要保障人们的自由权？怎么保障？这个权利又从哪儿来？为什么不可剥夺？这些稍微深入一点的问题，在我们整个近代以来的学界，不管「五四」时期，还是1980年代，都还没有真正深入去思考和讨论，到现在也还做得很不够。

所以，你前面问我的工作，我的工作最主要内容就是从不同层面讨论自由问题。从第一哲学层面直到政治哲学层面来把这个问题在学理上讨论清楚，给出理论上的解决体系。只有这样，中国的文化重估、文化转型、文化融合、文化自觉才是可能的；同时，中国的社会转型、制度建设，也才可能自觉、明确地朝向更文明的方向发展。中国在近代一百多年的各种折腾、反复，以及由此带来的各种焦虑、煎熬、失望、迷茫乃至虚无与绝望，都根源于未能抓住这些最根本的问题。几十年来我在补做的，就是这方面的工作，至少在汉语世界，我这个工作应该是做得最自觉，也应是最深入最系统的，虽然还远未完成。我相信，会有越来越多的人自觉来做这方面的工作，并希望他们会很快超越我的工作。

保罗：好的，我们俩谈了不少，我看已经一个小时二十分钟了。其实，我刚才把谈话的次序打乱了，我想谈三个方面的问题，其实我们直接谈第二个方面了，这些不仅仅是你研究的问题，它们其实也是你认为我们现在在中国的学术界应该关注的一个问题。

黄裕生：对。

八、缺乏启蒙的国学复兴之危险

8.1 现在的中国儒学复兴和国学复兴问题：孝与权威和偶像崇拜

保罗：我想还是再谈一下现在的中国儒学复兴和国学复兴。我总体上很认可，觉得很好，但是，也有点也担心。比如，就讲「孝」的问题，讲「权柄、权威」的问题，我的观察是，这里有好的元素，但也有很消极的危险存在。比如，我马上会到山东大学来谈「孝」这个问题，「孝」再向上推就是「忠」嘛，其实这个背后都存在和涉及到「权柄 (authority) 」的问题。按照基督教，十条诫命的前四条「我是唯一的神，你不可拜别的神；不可拜偶像；不可妄称神的名义；要守安息日」，都是谈人和神的关系的。底下六条，第一条叫做「要孝敬父母」，然后有「不可杀人，不可偷窃，不可奸淫」等等，讲的都是人与人之间的关系。这里的二分就是我们讲的「天人关系」和「人人关系」。

在人与人的关系里边，基督教是把孝敬父母放在第一位的，你要这样看的话，这也是很重要了。中国传统谈「孝」的时候，比如《孝经》或者也有很多其他关于孝的论述很好。但也有象《二十四孝》里边的那种很可怕的割肉给父母吃的诸如此类的愚孝，是扭曲、变态和病态的。

但是，我不知道你关注到没有，在我们的儒家里，将这些合在一起，我感觉我们所说的「孝」的背后有没有信仰上的东西。因为基督教里讲的「孝」是人伦中的最大，但人伦的背后还有一个天人关系。所以，在利玛窦的时代，他们就把「上帝」翻译成「大父母」，我们要孝敬父母，但父母上边还有个天。因为我担心，如果像「二十四孝」那样盲目地强调「孝」的话，再加上「天地君亲师」的体制，这个「孝」之后就要讲「师」，讲了「师」又要讲「君」，我担心，这样就会搞出偶像崇拜来。比如，师，像我们都是做老师的，当然我们希望别人尊敬我们了。但在芬兰很重要的一点就是强调，老师本质上没有什么了不起，因为老师只是在某个专业方面，更专一些，学得时间更长一些，用力更深一些而已，你的伦理道德或人品，不一定就高人一等。所以，你要向老师去行跪拜之礼，我感觉有点毛骨悚然，你可否就这个问题谈一下？⁽⁵⁾

黄裕生：这个问题对中国来说，目前是非常实际的一个问题，像到处在恢复跪拜礼，甚至还出现「女德班」这样的现象。看到这些，我跟你一样，有恶心感。什么跪拜老师，跪拜父母，给父母洗脚，看了这些，我心里极其厌恶。在这些沉渣泛起之际，有些地方开始重新编写国学教材，国学要重新进中小学必修课。这方面，山东走在前面了，他们开过一次会，邀请我去对他们编的教材提意见，我后来在发言稿基础上写成一篇文章《莫使百年回归成复古》，表达了一些担忧。让「国学」或传统文化受到重视，让学生更多去学习、了解，这个我觉得都没问题，但是，如何重视？以什么态度重视？这则是一个问题。你不能简单把它都弄回来，象你刚才说的这些东西，什么天地君亲师，什么三纲、忠孝又简单拿回来了。如此一来，什么绝对权威、绝对崇拜、绝对忠诚，什么天下「没有不是的父母」的绝对顺从等等，这类儒家在与帝王政治的千年苟合中形成的一系列极其愚昧、极其腐朽、极其扭曲却又极易流行的恶俗、恶念、恶习，必然又会重回国民的生活世界，结果必将再度使国民性格退回奴性十足的状态。而这对中国的社会来说是一个灾难，一个倒退。这里，我想特别指出一点的是，儒家在孔子那里，他强调的「孝」，不是简单的顺从或服从，其实他更多强调的是「敬」，这在《论语》里面是很清楚的，就是尊敬，他特别强调「色（脸色、态度）」，对父母很难做到不色难，但孔子要求做到。这在根本上强调的是尊敬，而不是顺从。

保罗：不要给他难脸色看。

黄裕生：对，就是说不管父母什么样，我们都应该对父母和颜悦色，和颜悦色就表示一个尊敬。

保罗：基督教说，这就体现了一个爱心在里面。

黄裕生：爱心，真诚的爱，忍耐。因为父母一老，可能唠叨，可能生活也不讲究，生活习惯跟你不一样，有时加上你看他又病病歪歪的，你得经常去照顾他，这需要很多忍耐。孔子要求我们对父母不要给难看的脸色，这点，孔子也知道很难；但是，「孝」就要求我们做到这一点。这里重要的并不是简单说我们什么都顺着父母。

保罗：你讲这个「敬」，我觉得就与路德所诠释的「孝敬父母」非常吻合。路德在《大教义问答》和《小教义问答》里解释十诫中「孝敬父母」时是这样讲的：首先，我们的父母值得我们孝敬，永远要孝敬，因为我们肉体生命从他们而来；这个孝敬不受他们的地位、金钱、官职的大小，甚至道德质量的高下的影响，这些都应该不影响我们孝敬父母。哪怕父母是个坏蛋，都没有办法，那也是父母，这是第一条。

其次，我们需要知道，我们的父母也是罪人，他在各方面，有各种缺点。

(5) 黄保罗2020：“中西经典中的孝观念比较辨说”，《华夏论坛》，2020年12月，第24辑，长春：吉林大学出版社，页26-39。

黄裕生：会犯错的。

保罗：第三条，即使他们有缺点我还得要孝敬他们。那怎么「孝」呢？就是两点，一是态度上，因为他们是我的父母，他们可能出于爱心来给做什么事情，所以，我为此要来感恩他们，感恩他们给我肉体的生命，感恩他们对我的关心，所以，我对他们要有一个爱在里面；就像你讲的「色」，对他们不能无礼对待，或冲撞他们，而是对他们要温柔。二是在实际行动中，他们的有些观点，有些事情，我们不能够都接受和遵从他们的。但路德特别强调，即使我已经作出决定不遵守我父母对我说的建议，但我仍然要和颜悦色的对他们说，而不是来说：「你看您的主意真笨」。不是这样说，这样看来，路德的观点与你讲的这个「敬」就比较吻合。

黄裕生：对，路德讲得很好。他跟孔子的思想其实可以有很多方面的沟通在里面。只是孔子之后，因为儒家跟帝王政治结合太密切了，加入了很多帝王政治的要求。其实，后来提倡的「孝」更多是为了「忠」。所以，有所谓「孝子出忠臣」之说。

保罗：所谓「家贫出孝子，国乱显忠臣」、「在家尽孝，为国尽忠」，这两个是连在一块儿的。

黄裕生：连在一起后，那么，这个「孝」就变了。

保罗：忠孝难两全。

黄裕生：与帝王政治一结合，对「孝」的理解就发生变化了，就强调绝对的顺从。

8.2「权威」的问题

保罗：所以，讲绝对顺服，就要引出我倒数第二个问题，「权威」的问题了。像你关注的纯哲学或第一哲学问题，我想，在神学里面，我就关注绝对者的问题。那么，这个绝对者讲白了就是说，基督教讲上帝其实就是真理，就是这个真理永远存留在信仰世界、精神彼岸或形而上的境界里，没有任何人能抓住他。但是，这个真理是我们一直都在追求的对象，我们追求他却又抓不住他；但是，这个绝对真理却会制约我们，影响我们。所以，这样就使我们永远保持一种开放性：我对真理的追求是永无止息的，但是又不会崇拜偶像，因为真理本身是人无法抓到自己手里来的，通过人的努力而声称自己是真理的任何东西人物或观念，都不会是真理本身，而只可能是真理的反映。一旦它声称是真理，那它就是偶像了。

路德在论证这个偶像的概念时，不仅是石头雕的木头刻的外在的东西，偶像就是在「你心中最重要的那个东西」，如果他不是神、不是真理，那你心中最重要的那个东西就是偶像。所以，偶像的另一个名字叫「假神」，就是一个不是神的或者不是真理、不是绝对者的东西，在你的心中扮演了神的位置，这就叫假神，就叫偶像。所以，我就在担心，这种天地君亲师之类的东西，可能会指向这种偶像。你的感觉呢？或者讲，在我们中国这种文化语境中，怎么来保持对真理的追求而避免产生偶像崇拜？

黄裕生：在中国文化里，「一神教」这个维度，也即发现、觉悟了绝对者这个维度。有，而且很早。但不是特别的系统，也不是特别突出。所以，导致最高的东西，往往被世间的东西所取代，绝对的东西被相对的东西所遮蔽。比如，古代的皇帝，还有圣人，就变成所谓替天行道、代天说话，成了绝对权威。到今天，中国哲学界还动辄「天人合一」。他们从来不深究，天人如何能合一？在什么意义上合一？天人究竟有无界限？如有，在哪里？如没有，为什么没有？所以，导致一系列问题，包括挟天以自威。动辄抬出天人合一，却不对相关问题进行思考与论下，其实是思想无力的体现，极易肤浅却自命不凡。^{(6)a}

保罗：以理杀人。

(6) 黄保罗2018和2019年发表了三篇与「天人合一」相关的文章。黄保罗2018：「‘天人合一’乃国学所独有的吗？」，载吉林大学中国文化研究所主办的《华夏文化论坛》总第19期，长春：吉林大学出版社，页313-325。黄保罗2018：「儒耶对话在真理观上真地不可沟通吗？与杜保瑞先生对话」，载《吉师大学学报》2018年7月第4期，页1-10。黄保罗2019：「再论天人合一是否为儒家所独有？兼与林安梧教授对话」，将刊于《湖南大学学报》2019年第一期。

黄裕生：这就很容易引向你说的偶像崇拜、活人崇拜、人神杂拜。这在我们的传统文化当中，对这些真正的迷信，也即低级的宗教信仰，应该说，没有很自觉的反思和警惕，这在今天或者说以后也一样是危险的。因为中国思想上有绝对者这个维度，这个没问题，这是我们文化很了不起的地方，但有待强化与阐扬。

保罗：是有绝对者这个维度的。

黄裕生：很早就意识到，或者发现这个世界是有绝对者⁽⁷⁾；而这个绝对是不可能完全展现在这个世界的；你对祂的任何的认识、揭示，都只是某个方面，而不是祂的全部。你永远无法揭示祂的全部，这就是绝对者之为绝对者的地方。也就是上帝永远是在暗处，对祂的启示，你是不可能完全把握的。偶像崇拜之所以不允许，是因为它必然属于两种可能的迷误：或者把绝对者当作有限物来看待，这是对绝对者的亵渎；或者把信仰生活停留在对有限物的崇拜，而对任何有限物的崇拜都必然瓦解信仰本身，因为它或者会使信仰落空，或者会使信仰生活沦为一种交易活动。对于我们的文化世界来说，重要的就是要把对绝对者维度的觉悟强调出来、凸显出来。现在要复兴儒学，却很少有儒家学者真正意识到这一点，这是很可悲的。因为忽略这一维度，意味着错失了其最有深度的东西。所以，这也是为什么我近年对十多年前提出的「世界本原文化」概念展开一些理论论述的原因。我希望借此把中国传统文化置于与希腊、希伯来、印度这三个本原文化的对质之中来呈现中国文化系统所达到的高度与深度，以便对中国文化进行可参照的定位。其中，我特别强调希腊和希伯来。希伯来的一神教对绝对性的觉悟是非常明确的，可以帮我们去发现我们文化里边的绝对性意识，从而有助于我们从偶像崇拜、活人崇拜中解放出来。这两类崇拜是人类最可怕、最堕落的迷信。拜拜佛也就罢了，最可怕的就是偶像崇拜、活人崇拜。对一个民族或者一个国家甚至对整个人类，偶像崇拜与活人崇拜的危害是最大的，最应消除与杜绝的，因为这类宗教信仰是属于宗教生活最低级的阶段，会把人的心智搞到最愚昧，把人的灵魂腐蚀到最低俗。所以，我觉得要参照来自希伯来的一神教文化，一神教对拜偶像以及活人崇拜的警惕值得我们反思。再一个是希腊，希腊文化的核心是哲学，其要义是理性精神：是要讲道理、要对自己的主张给出说明与论证。

保罗：对，逻各斯（Logos），逻辑（logic）。

黄裕生：对，希腊文化就是你得给我讲出道理。这两希文化对我们来说都是至关重要的，要参照这两个文化世界来重新理解、阐扬、凸显我们的传统文化，以便能够消除你刚才说的对权柄以及世俗事物的盲目崇拜。

保罗：就是一个「非神」变成的「神」的危险。

黄裕生：是的，相对的变成绝对的，世俗的变成神圣的，如此一来，将没有绝对与神圣，在这样的文化世界里，人们实际上必陷入有限物或世俗物的轮回之中，而变得人性黯淡且庸俗不堪。实际上，如果没有绝对、没有神圣，权柄就是一切。对于权柄的权威，我们不是随便反对，但是，这个世界上没有绝对的权威，任何权威要成为权威，要维持为权威，它都要得到人们的认可，必须接受挑战，经受质疑。

保罗：这就是我讲的，在欧美，不管是总统、校长还是老师，接受挑战是很正常的。比如在课堂上还没讲一句，学生来挑战老师，这很正常。

黄裕生：在这种挑战当中，你形成了你的学说与权威，大家觉得有道理，那要服从，我们服从真理。但是，你体现出的只是部分真理，而不是、也不可能是真理的全部。所以，没有人能够拥有让他人下跪、让他人绝对服从、绝对忠诚的真理，永远没有这样的人。

保罗：所以，我觉得你这个总结很好，特别是中国古代，其实也有绝对这个维度的。然后，条条大路只被认为是一个真理的相对的体现而已，这是一方面，这是好的。但是，其中又存在一个悖论的现象，有

(7) 有关对绝对者的发现，可能参见黄裕生《论华夏文化的本原性及其普遍主义精神》，载《探索与争鸣》2016年第1期。

很多的圣人、君子出现。我们理论上知道君子、圣人都不过是一个有限的人而已，但是还是封了很多大师。世界上哪有那么多大师、君子、圣人呢？这又是悖论，就像这种非绝对者以绝对者的姿态出现。

黄裕生：恰恰是因为没有真正的绝对者的观念才会自以为为圣，以不知为知。

保罗：可能就是因为人认为真正的绝对者是不存在的。

黄裕生：因为他没有发现，没有觉悟到这一点，才会那么狂妄无知，以为自己掌握了宇宙真理。为什么孔子老说我不是圣人，他不是谦虚，而是他深知人的有限性。

保罗：不错，我今年在山东大学、北京大学和南京大学刚做了三场演讲，题目是「圣贤与至善是否可能？论孔子不是圣人」。孔子自己说：「若圣与仁，则吾岂敢？」「大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善」。那么，「至善」是否可能呢？孔子说他不是圣人，我说你们这帮后边的号称儒家的人们都说孔子是谦虚，我说你们都有点像赵匡胤黄袍加身，你为了想当宰相，你非得搞个黄袍披在孔子的身上不可。

黄裕生：对，如果非认为孔子是圣人，那就等于你认为孔子是在说假话。他说我不是圣人，而且说过很多次。他很了不起，他很伟大，这没问题，但是，他不是圣人。

保罗：按照路德的观点，什么叫假神？就是百分之九十或百分之九十九的善自称为「绝对之善」时，就成了假神。只要你不是百分之一百，你说你是百分之一百，这就叫做偶像、叫假神了。所以，它害人是在这里。

黄裕生：反对偶像崇拜，反对假权威，反对假神圣，这是人类永远需要警惕的，包括欧洲也一样需要警惕。

保罗：是的。没有对真权威、真神圣的认识，就很容易会出现民粹主义。

黄裕生：民粹主义也是需要警惕的，偶像崇拜、活人崇拜很容易与民粹主义结合，甚至是民粹主义的温床。

保罗：所以，在欧洲我觉得有三个柱石来维持着社会不乱的，即乱而不会失序。第一个柱石是自由的市场经济，把人的自私性暴露出来了，像一匹野马一样狂野奔放，为了追逐利益，让人就拼命的去努力，让整个社会充满活力；第二个柱石是所谓相对独立的法律和几年一换的民主，这个东西就像一个套马的绳子一样，就是我们讲规矩，来对野马进行约束，因为野马在自由市场跑得太猛了，就有这条绳子在这儿系着野马遵守看得见的规矩；还有第三个柱石就是基督教，它负责管理法律与民主之绳套不住的地方，但我开玩笑说，基督教像一粒救心丸，犯心脏病的时候才开始吃这个药，因为大家平时忙，没有时间去教会，一到海啸或恐怖袭击来了，人们就会赶快去寻求上帝。这三个柱石共同管理着欧美的社会，乱而有序，自由而有规矩，充满活力而又可以持续。有人把欧美描绘为带有十字架的自由市场经济，比如，在欧洲很少听说过在食品里边放毒的。在酒里加点水，估计有可能每人都不能免自私，但是，在饮食里面放毒的，这个就太少了。

黄裕生：不会故意放毒的，像上次那个鸡蛋事件，那不是故意的，而是生产环节当中出的问题，虽然发现了以后却没有及时去纠正，因为损失太大了，这都是人性当中恶的一种。

保罗：人犯错误，有的度是能被他人容忍或原谅的，但丧尽天良的犯罪，却是人类难以接受的。若心中有真理、绝对者或上帝，人心就会受到约束，否则就会无法无天。

黄裕生：这类事情跟国内这种没有任何底线是不一样。

九、第三次启蒙：重申绝对性

9.1 如何通过关注路德来促进中国的哲学研究？

保罗：我们快要结束我们的谈话。我跟你聊过几次，你也知道我对路德很关注。我是从文艺复兴、宗教改革、启蒙运动和现代性这样一条大的线索里边来谈路德，我认为他很重要。你特别注重德国哲学，加

上全球化和中国的语境，你觉得，我们在哲学界应该怎么唤起学者们的注意，增加对路德的关注，或者讲来探讨路德能对我们中国的哲学界做一些什么贡献？

黄裕生：我觉得应该对路德多加关注。通过德国哲学的研究会更容易让更多人来关注路德，因为实际上德国哲学从某种意义上讲就是路德宗教改革的产物。从我有限的了解来看，不管是康德、黑格尔，甚至包括现代的海德格尔这些人，应该说是在整个德语文化背景当中产生出来的。你跟英美哲学界一比较，德国哲学就显得非常的特别。虽然英美也是以新教为主，但是路德的神学是非常综合的，这就使德国哲学要面对基督教提出的所有问题。所以，德国哲学是非常系统的。它不只是研究逻辑、知识的问题，它的研究从逻辑、语言、知识到伦理、政治，最后到宗教，他们都要给神一个位置的。黑格尔直接说哲学的最后就是神学，哲学的对象只有一个，就是上帝。这是绝对意义的对象，是跟英国、法国的是不一样的，这就是德国哲学问题的综合性。应该说，这跟路德神学宗教改革的这种精神、思想方式是密切相关的。要解决总体问题并要追问总体问题，这种思考的宏伟气魄、思维的这种密度和广度，是在整个路德运动的笼罩下形成的。

所以，从德国哲学出发会更好理解路德。当然，倒过来也可以这么说，你真正理解了路德，也能够更好地理解欧洲，特别是德国的哲学。这也是为什么这次我请你来，你的《路德文集》翻译出版以后，我特别欢迎你来这里做讲座。因为我觉得路德的这些主要作品翻译成汉语对中国深入研究欧洲文化与历史，特别是德国哲学，会有很大的帮助。你的这个工作特别有意义。路德的宗教改革还有一个很重要的精神，就是强调个体，个体或个人可以直接跟上帝进行对话、沟通。

保罗：直接沟通，把介于人和神之间的神职人员与教会撇开了。

黄裕生：对。对神，我可以直接寻找他，可以直接求助于他。

保罗：是的。这其实就是我们讲的现代性，就是主体被真正地独立出来了。

黄裕生：我甚至认为，这才是真正基督教的精神。就是我们每个人都是面对上帝的，我个人要对上帝负责，我个人要跟上帝对话，我可以自己读《圣经》。

保罗：你讲的这一点就是基督教会常常讲的直接祷告，直接读《圣经》，直接忏悔，等等；但是，从哲学来讲，这就是主体性的问题，或者我们讲的人权，也就是主体。

黄裕生：这里隐含着一个深刻思想：个体的不可取代性。就是说，在上帝面前，我们每一个人都是不可以被取代的，在神人的关系中，谁也不可以垄断，我跟上帝的关系是不可被任何人取代的，这恰恰最确切地体现了一神教的核心精神。

保罗：其实，我也是在这种意义上提出并比较相信，路德是现代性的真正的启蒙者。以前，虽然文艺复兴也已经谈了人的价值，但我觉得更多还是从感性方面来谈的，而路德是非常深刻地把人的独立性抬了起来。

黄裕生：因为神是绝对的，个体每个人面对他，你也才具有绝对性，也就是个体的不可取代性就在于你个体的绝对性。

保罗：对。而且，路德其实起到了一种解构的作用。他确实动摇了罗马天主教皇和天主教的一统天下的那种制度。因为文艺复兴没有真正解构掉罗马天主教的结构，只是冲击了两下而没有摧毁它，只有路德是真正解构了这个结构和权威。在这种状况下才诞生了基督新教，当然，各国情况后来的发展不一样，最后是人的主体性的诞生。

9.2十字架上的竖向和横向的关系

保罗：关于主体性的解放，你谈哲学的时候是怎么谈的？

黄裕生：就是个体权利的不可剥夺性，体现了人的个体的绝对性。

保罗：对。

黄裕生：我认为，一神教最核心的精神就在这里，把每个人从人的关系当中解放出来了，首先不是我跟他人的关系，而是我和神的关系，每个人和神的关系构成了人与人的关系的前提。

保罗：基础。

黄裕生：对。如果没有人-神关系，人-人关系怎么来都可以了。

保罗：不错，就像亚斯托耶夫斯基所说的那样：假如说没有神，那么，人做什么都可以。

黄裕生：对。

保罗：其实，我们在神学里常用这个词来解释这一点，就是路德特别强调的「十字架神学」。十字架是什么意思呢？就是讲人生活在世界上，天天需要处理横向的人与人之间的关系，假如在十字架的图画中我是个坐标之点的话，在横向的关系上，我要从事慈善，做好事，处理我和其他人的关系。但是，这种行善的关系都是有限度的，人做不到伦理上的尽善尽美，因为人经常会遇到没有力量和做不下去的境况。

黄裕生：是的，那样的话，你不能恒久。

保罗：但十字架上还有个竖向关系，竖向就是你和上帝的关系。第一个你是敬拜他，第二个聆听他的话语，再一个你向他认罪祷告，他来祝福你，赐给你力量。这个就是「信」的关系。所以，当人有了信就能够面都各种处境，今天累了，通过祷告能恢复力量；明天摔倒了，后天又站起来了。

黄裕生：你才能忍耐，没有这个你无法忍耐，忍耐一天可以，忍耐两天可以，忍耐一年、一生就不行了。

保罗：这就叫做「信」和「爱」的关系。在竖向关系上，你与上帝的关系是信，但是，你信上帝不能只是一个人信上帝，你的信是体现在横向的关系上，体现在爱身边的人之上。但是，如果光讲爱，基督教就会与社会的很多其他慈善机构没有区别了！基督教和慈善机构的本质是不一样的，慈善机构是凭好心干点好事，干两下就再也不干了；而基督教则强调永久的关系，永恒地做好事。

黄裕生：对，所以，一神教最厉害的就是，给人-人关系确立了一个基础，绝对的基础。

保罗：在这种十字架的坐标里面，有横向和竖向，然后是四通八达的这种关系。

黄裕生：这也是最了不起的，而路德把这个东西强调、凸显出来了。我也相信，正是这点，使他能够挑战天主教，因为天主教把它垄断了。

保罗：对，我们指的是当时那个五百年前的天主教。

黄裕生：路德针对的是当时的天主教，人和上帝的关系被教会隔断了；路德的改革重新恢复神-人的直接关系。

保罗：对。我希望今后能有机会跟你继续合作，把路德真正的推荐给学者。我相信，在弥补我们讲的五四运动和中国1980年代这两次启蒙的不足上，研究路德可以做出一些贡献。

黄裕生：我希望有第三次的启蒙，就得要把这些问题谈出来。

保罗：特别是我们今天讲的「自由」的问题，是非常重要的。

黄裕生：对，包括绝对性问题、偶像问题，等等。

保罗：「信」的问题，还有「爱」的问题也很重要。

黄裕生：对，还有「爱」的问题，我们怎么才能爱？什么意义上才能爱他们？爱别人是什么意思？

保罗：关于「爱」，我明天下午会在清华哲学系专门做「路德所论的两种爱：芬兰学派之父曼多马思想介绍」的讲座。

黄裕生：这些问题，我相信我们过了一个时代，就可以得到更充分的讨论。

保罗：你还比较乐观。

黄裕生：历史的方向是不可扭转的也不可逆转。

保罗：好的，很高兴，听到你现在还能有这个态度。

黄裕生：所以，我觉得总有时机来做这个事情。

保罗：另外，你有没有可能把你以前写的《孔子和耶稣的爱之比较》的那篇文章翻译成的英文给我们《国学与西学国际学刊》发表？你在耶鲁学院的时候讲过那篇文章，那篇文章你是用中文在中国发表过的是吗？我想明年出个专辑来谈路德与中国学术之间的关系问题。

黄裕生：行，我找找看，找个学生帮我翻译一下。

保罗：别太长，缩减一下也可以。因为我很关注这个「爱」，我明天下午会专门讲「爱」的问题，这是路德思想中非常重要的一个东西。

黄裕生：对，基督教很核心的精神。

保罗：对，你谈儒家的孔子，孔子和耶稣的「爱」。

黄裕生：对，孔子的了不起在这个地方，在那么早的时候，他就提出了自己的原则，的确是很了不起。

结语

保罗：好的，我们今天以问题意识为核心，抓住了几个问题来对谈。整理出来之后，我校对一下，请你也再校对一下。你如果在国内有什么刊物或报纸也可以先发，然后，我再聚集出版，好不好？你还有什么特别想补充的问题？

黄裕生：没有了，主要就是说对整个中国，包括我们刚才说的，我觉得是需要有第三次启蒙。以认识（觉悟）自由、绝对、普遍、边界为核心内容的第三次启蒙没有完成，一切都无法真正重新开始。这里我要强调的一点是，启蒙需要先知先觉者。但是，先知先觉者只是帮助者，只是「助产婆」，他们只是以自己的理性之光帮助别人点亮每个人自己的理性，以便使每个人照亮自己的绝对性与不可逾越的边界。这个世界上，没有一个人会是被告蒙了的人，只有自我启蒙了的人，因为每个人最终都只有通过自我觉悟而点亮自己的理性才能成为启蒙了的人，别人永远只能协助与启示。

保罗：我们今天谈到了你个人研究的问题、中国现代学术界正在关注和需要关注的问题，并对未来进行了展望而期待第三次启蒙的来临。我希望，路德在第三次的新启蒙里面能扮演一个重要、积极的角色。

黄裕生：路德，包括整个德国的哲学，虽然中国一直很重视德国哲学，但是，对德国最深的地方，还没有真正被把握。

保罗：对，可能就是把德国，甚至包括奥古斯丁和托马斯阿奎那他们的被砍掉的那个头怎么把再寻找回来。

黄裕生：重新再找回最高的东西。

保罗：需要重新相对完整地看待德国和欧洲哲学的发展历史。

黄裕生：就是凸现绝对性这个维度，来重新进行启蒙，第三次启蒙，要把绝对性重新确立起来。

保罗：对。

黄裕生：把中西思想当中最深邃的东西，重新把它重现出来，才能够完成这个启蒙工作。因为启蒙不仅是对于个体的启蒙，还有一个非常重要是的文化的转换要成功，因为我们近代这些学者理解的层面不够，以至于没能真正完成对整个传统文化的转型，因为最高的东西被你忽略掉了。所以，我觉得，我们现在的一个人工作，至少我做的一个工作，是想对中国先秦的诸子百家，特别是其中的宗教维度，进行重估，进行重新的理解与呈现。

保罗：以绝对性作为一个参照。

黄裕生：做重新的呈现与展示，才能够真正完成我们这个本原文化的古今之变，并且也才能与其他本原文化（特别是两希文化构成的西方文化）进行深度的对话与融合，从而也才有可能重新有贡献于世界。

保罗：好。谢谢裕生兄。我们俩今天谈了将近两个小时。

黄裕生：好，后会有期！

【黄裕生著作目录】

- 1.《时间与永恒：论海德格尔哲学中的时间问题》，社科文献出版社，1997年；
- 2.《真理与自由：康德哲学的存在论研究》，江苏人民出版社，2002年；
- 3.《中世纪哲学》（主编及主要撰写者），八卷本学术版《西方哲学史》之第三卷，江苏人民出版社2005年；
- 4.《宗教与哲学的相遇：奥古斯古与托马斯阿奎那的基督教哲学》，江苏人民出版社，2008年；
- 5.《站在未来的立场上》，三联书店，2014年

English Title:

Calling for the Third Enlightenment through a Dialogue on Modernity, Liberalism and the Revival of Guoxue

Paulos HUANG

Distinguished Professor for Sino-European Center, Shanghai University. Email: paulos.z.huang@gmail.com

HUANG Yusheng

Professor at Department of Philosophy, Tsinghua University. Email: huangysh@mail.tsinghu.edu.cn

Abstract: On 31 October 2018, Paul Huang of Shanghai University and Professor Huang Yusheng of Tsinghua University had an academic dialogue. They recalled and reflected on the “Second Enlightenment” in China that began in 1978. Then they reflected on the Absoluteness, modernity and freedom in Chinese context from the perspective of comparative Chinese and Western philosophy. By a review of their academic research, they exchanged ideas on current hot topics in Chinese philosophical research, how the development of Chinese philosophy in the context of globalization can be adapted to Chinese society. Issues of temporality, freedom, individual subjectivity and the Absolute are discussed in the context of modernity, liberalism and the revival of Chinese classical studies. The two scholars call for attention to Luther and the advent of the Third Enlightenment as a way of rectifying the flaws left by the beheading of Western and Eastern philosophical thought. In particular, they suggest that the absoluteness of truth should be protected by sorting out the distinction between anthropology and theology within Western studies.

Keywords: philosophy, theology, Martin Luther, the Third Enlightenment, modernity

亲情之孝中儒基合作的广阔前景⁽¹⁾

[对谈者简介]

(张祥龙, 男, 1949年8月14日出生于香港九龙, 2022年6月去世。纽约州立布法罗大学哲学博士。曾任北京大学、山东大学及中山大学(珠海校区)哲学教授; 教育部人文社科重点研究基地“外国哲学研究所”的学术委员, 中国现代外国哲学学会理事。)

摘要: 此文乃黄保罗与张祥龙教授关于亲情之孝中儒基合作的广阔前景之对谈, 包括个人经历与贺麟的引导对于走进北大哲学系之学术道路的影响, 现象学和道家研究, 回国之后讲授现象学的同时转向中国传统的研究, 亲情之孝中儒基合作的广阔前景, 儒学复兴与儒家文化建设特区, 及儒家教育和芬兰教育中的“学以成人”。

关键词: 亲情之孝、贺麟、现象学、儒基合作、儒家文化特区、学以成人



(1) 惊悉张祥龙教授于2022年6月去世, 《国学与西学国际学刊》杂志社曾将此对谈免费在网络发布以示纪念。该文正式发表于《国学与西学国际学刊》第21期, 2022年12月。

一、个人经历与贺麟的引导对于走进北大哲学系之学术道路的影响

黄保罗（简称“黄”）：今天是2018年4月29号，我们在湖南大学的岳麓书院集贤宾馆，所以很高兴和张教授，我们一起来做一个对谈，张教授是国内著名的教授了，国学、西学都研究的，所以欢迎你张老师。

张祥龙（简称“张”）：很高兴能够跟你有这么一个对谈。

黄：对，我记得我最早和你接触是我写电子邮件冒昧的打搅你，是我写的儒家基督宗教与救赎，是我的英文的书，后来翻译成中文出版，现在是博锐出的，就是来登和波士顿出的，后来在中国出的，是让你来点评的，你后来给我写了一个，后来做我们书的一个附录出去了，那是2008年还是2009年。

张：对，你那个时候好像还是一个小伙子。

黄：你看10多年了，时间真快，后来我们在一起会议上见面，上一次可能谈的比较多的是哪一年我忘了，我们在澳门，就是武汉大学的赵林教授主持的。

张：对。

黄：也是儒家学者个基督教学者，我记得是有您、郭齐勇、林安梧、赵林，然后我和温伟耀、林鸿信、杨熙楠、王仲欣几位老师，好像后来赵林老师把那个出成书了，我还没有拿到那个书。

张：我也没有拿到。

黄：我知道出了，华东师范大学出的，叫《中西文化的精神差异与现代转型》。所以，后来我们在几个会议上又见面，今天就非常的高兴，我们在这里再聊。张老师，您可不可以简单的介绍一下，您是怎么走上学术的道路的，你在哪里出生，后来怎么，青少年上学，怎么最后上了大学？

张：我就是在香港九龙出生，所以叫龙。具体的地点是那儿的渡船街，后来母亲告诉我这个地址。文革后我第一次到香港开会，还去了渡船街，找到自己出生的那所房子，但是都变样了。当年是临海，所以叫渡船街，从九龙渡船到对面的港岛，我母亲说常过去买菜。但是我去的时候，由于填海造地，那个渡船街已经不靠海了。我为什么会生在那里？因为我父亲是与同学搞了一个建筑公司，在那边修路盖房子。他是北洋大学毕业的，学土木工程的。

黄：北洋大学是哪？

张：天津，当年是非常著名的大学。

黄：我想起北洋水师了。

张：那是洋务运动的一个产物，请的老师当时很多都是外国人。我父亲说这个学校是很难毕业的，恨不得有一半学生要中途被刷下来。

黄：有点像西方今天的大学，进去之后不一定，就看你成绩怎么样。

张：对，他毕业的时候已经有好几份工作在等着他去，所以是很受欢迎的。他选择了铁路上的工作，因为当时铁路被认为是铁饭碗。后来马上抗战了，日本人炸陇海路，他就在那管修路。他曾向我回忆，说几天几夜不睡觉，修桥修路。后来上面指示他们撤退，最后经西安撤到西南后方。抗战期间也是干这个。抗战快完的时候，一些同学都是老北洋的成立了一个建筑公司，我父亲在里面做工程师，当然因为是大家合资，也有股份。抗战后他们这个公司到香港和澳门发展，所以把我就生在香港。

黄：您是哪一年出生的？

张：1949年，我是家里老三，出生在那里。后来，香港有一段时间中地位不定，共产党过不过去，还不确定，这样就没有人投资，他们这个建筑公司生意就很惨淡。国内的一些老同学、老朋友又招他回来，当时国内也没有公私合营，所以还是跟以前一样干，他也就回来了。所以我也很早，实际上是

根本不懂事的时候就被带回国内，先在广州，后来又回到武汉住了几年，然后父亲又被中国纺织工业部录用为工程师，所以我们家就搬到了北京，也就是我差不多4、5岁的时候吧，从此就在北京生活。

黄：1953年、1954那样子。

张：对，我大致印象是在小学前在北京度过了两三年，后来除了到美国留学和到国外、外地教学，就都生活在北京，大致是这么一个生活经历。

黄：所以中小学、高中，你高中毕业是哪一年？

张：高中毕业都是文化革命中，我是1969年那个时候去参加工作的。

黄：你上山下乡了吗？

张：没有，因为我上的是一个电力学校，实际一开始是技术工人学校，后来改成中专。

黄：毕业了就在北京工作。

张：本来应该到三线建电厂的，后来正赶上当时美国和越南打仗，需要中国支援吉普车什么的，所以他们急需工人和技术人员，就被分配到这个工厂，也就是北京的内燃机总厂。

黄：你是在哪一年？

张：1969年进了北京内燃机总厂，它制造212吉普车的发动机，以及某种拖拉机的柴油发动机。

黄：工作大约几年？

张：工作了8年，然后赶上了第一次恢复高考，1977年，都年底了，一下子考上了北大哲学系。

黄：你是从一个工厂的工人，恢复高考是那个时代得大特点，怎么会想到哲学系，这几年的工厂生活，对你的人生又是一个什么影响，留下什么记忆。

张：这就是你一开头问的那个问题，要回答就得从这说起了。我真正的学术生活或所谓的学术生涯，就是从这时开始的。说来话长，文革开始时我还很天真，就参加进去，但是不满意于他们光是搞政治斗争或者后来搞武斗，于是我和我哥哥，还有一些他的同学，就想从思想上来理解文化大革命。我们觉得文革是很奇怪的一个运动，因为它是执政党自己搞自己，是毛自己整这个执政党，觉得一定有非常深刻的动机和效果，所以当时就由我牵头，办了一份报纸，其中的主打文章是我哥哥执笔写的，具体讲就是我的动意，由他执笔，最后我也有修改，于是就出了这样一份报纸，也可以算是一种红卫兵小报。当然，我们也不是那种什么出身“红五类”的红卫兵，我们这个红卫兵或群众组织是杂牌的，然后自己找到了印刷厂印了出来。当时报纸都可以自己印，然后就出版，出版的瞬间就被打成反动报纸，因为我们有一些新思考。

黄：这个应该是哪一年？

张：1967年初夏。

黄：你上班之前。

张：那当然了，那时候要在学校里，你才能干那种事，上班以后什么事也干不了，我上班以后基本都被半管制了，因为有问题，就因为这个事。

黄：算是有问题的青年。

张：对，所以这个报纸出版于1967年6月，我那个时候还差两个月才18岁，算17岁吧，所以当时有人安慰我，你还没有到18岁，还不会被枪毙，因为已经被批判得很厉害。

黄：会开什么会批斗你吗？

张：后来被多次批斗。最曝光的是被当时最红的上海《文汇报》，就是张春桥和姚文元掌握的报纸批判，它七月发表了一篇文章痛批我们报纸的头版文章，题目就是“评一种所谓的‘新思潮’”，其中“反动”之类的字样频繁出现。

黄：你这个报纸叫什么名字。

张：叫《四三战报》，你可能不懂什么是“四三”，当时北京中学成分成四三派、四四派，都是因为江青的两次讲话造成的，4月3号和4月4号各有一个讲话，就造成了这两派。

黄：你就叫四三，四三小报。

张：不，是《四三战报》，但这个是很次要的，关键是那篇主打文章叫《论新思潮》，这个新思潮就是我们想来标识出来，以便理解文化大革命的。我们阅读了当时看到的马克思的《法兰西内战》、列宁的《国家与革命》等著作，主要是吸收马克思他们怎么看巴黎公社的观点；实际上还看了内部出版的书，比如南斯拉夫有一位共产党人叫德热拉斯写的书叫《新阶级》，它就是批评在社会主义国家，共产党的执政者又变成了一个特权阶级。所以我们的基本思路就是说，毛搞文化大革命是因为要看到了这所谓的修正主义，或者是一个新的官僚阶级或阶层的出现，所以我们用了一个词叫“进行财产权利的再分配”，这就不用细说了。反正大致是这么理解的，就是说文革是为了实现马克思当年设想的打碎旧国家机器和清除所有资产阶级法权的理想社会，把权利和财产再次分配给人民。因为你刚开始掌权，统治者换了，但国家形式没变；实际上权利都掌握在执政的特权阶层手里，所以文革就提出来要整走资本主义道路的当权派。但是我们不用这个词，我们就用“特权阶层”、“特权人物”，以便突出这次革命的特殊性，或它对于解放全人类的意义，但这就犯忌讳了。而且我们说以前的那个所谓阶级矛盾，跟地富反坏右的矛盾，已经变成次要矛盾了，而跟特权阶层的矛盾成了主要矛盾。这就被《文汇报》批成是反动，说你炮打了无产阶级司令部，想反对共产党的统治或无产阶级的专政。所以这个事情是深深影响了我后来的人生，刺激我去做各种思考，而且这个事出了以后，就老是挨整，被划为另类，一直到文革结束。

黄：就是当工人的时候也挨整，挨整体现在什么，就是待遇吗？

张：当学生最后那几年，就被关过一次，所谓进牛棚，然后昼夜审讯让你交代。

黄：那你很年轻，18岁。

张：进牛棚的时候已经18岁了，他们主要不相信我们几个年轻人能写出来这个东西，他就说你后边有后台。

黄：然后你做工人是怎么样，有没有右派什么之类的，有没有什么帽子，就算有问题人士。

张：有帽子的，我的档案里头，离开学校的时候，他们搞最后审查，就是说犯了严重的政治错误，这个材料是在我的档案里头。我到工厂以后，又被揪回学校过一次，他们忽然又想起我来，就是遇罗克被枪毙的几天之内，学校的军代表又派人来把我押解回去，就是说你这个问题没有交代清楚，到底谁是后台？后来又把我关了三个月，最后实在是找不到什么证据，就又放回来。所以我在工厂就是这样，进去的时候就带着这些所有的政治问题，然后又让人给揪回去了，所以工厂给我的工作就是全厂最差的，我的周围都是当时厂里的黑帮，所谓的厂长、书记或者工程师，都被打成黑色的了，或者是反革命，就是这样的。

黄：你接触的特殊人群团体。

张：而且工作就是铸工车间里的清砂，就是人家铸造出来的铸件，又热又都是粉尘，你要把外头的这些铸模的砂敲掉，然后把那个毛刺都要打掉，把里边的砂芯敲出来，非常辛苦、非常污染，很多师傅后来都是矽肺病。

黄：肺病，那时候什么口罩之类的，保健工作都够呛。

张：还好万幸，我们进去不久就发了可以防尘的口罩，所以我倒没有得矽肺。

黄：这样就干了8年。

张：8年。

黄：所以整个就是这8年与你那个小报引起的政治问题，是一直跟随你的。

张：对的。

黄：直到文革结束。

张：因为当时还是文化革命中，它过一会就有一次政治运动，每次政治运动来，都要把我们这些有问题的人拉出来批判或者是点名。

黄：你那时候的工作，也就是快20岁。

张：进工厂的时候20岁。

黄：20岁应该是幻想未来、浪漫青春、谈情说爱的阶段，那怎么样，找对象有困难吗？

张：肯定受影响，有这么重的包袱，但是毕竟我还有基本自由，我每天可以回家，我上下班，只是在工厂他有政治上的歧视。

黄：给你心里上，让你思考问题、探索问题，你心里上当时是什么感受，是恐惧、忧愁、担忧还是什么。

张：恐惧当然有，实际上从文化大革命一开始，就经历了好几次的巨大的恐惧，就是几次被打成反动学生，在这件事之前，就不必说了。到工厂以后，因为再没有什么大的新事实出现，所以到后来，恐惧已经都麻木了，就是觉得很绝望，就是前途完全无望。

黄：提干提不了。

张：根本想不到那个了，你想换一个稍微好一点的工作都不可能，因为每天都是极度疲劳的回去，又脏又累，像我又是一个爱读书的人，我父母都是知识分子，所以我干那种粗力气活确实不如人家，没有人家那么麻利，那么的能干，所以那个班长，刚开始那个班长心眼我觉得也不太好，老欺负我们这种政治上不好的人，所以心情很不好，很忧郁、很沮丧。

黄：正值青春年华的时候。

张：对，就这样过了好几年。但是因为是在北京，所以我又认识不少朋友，因为办报纸认识的，都是些很好的中学的学生，很活跃的，包括后来著名的诗人北岛，都是我的好朋友。

黄：那时候就认识。

张：对呀，他刚开始写诗，最早的诗都是拿给我们看的。在这样的圈子里能借到很多书，思想也很活跃。

黄：一个团体、一个天地。

张：没有团体，就是大家交流书和思想、艺术这些，所以就这样的，一边思考，这边就受气，所以这个是最刺激思考的。

黄：你的生命体验迫使你的大脑去思考你的存在。

张：对的，所以看了很多文学书，特别喜欢俄罗斯的文学，托尔斯泰、陀斯托耶夫斯基、普希金、莱蒙托夫、等。

黄：对，我们现在还是在讲，我看到（19：55）《卡拉马卓夫兄弟》，我讲过这个研究，中央大法官。

张：但是感觉就是人生中最深的问题解决不了，还是解决不了。

黄：最深得问题是什么？

张：一个是觉得很压抑，这一辈子已经注定是贱民了。

黄：就这样，看到头了。

张：而且周围时刻都对你有歧视，有压力，家庭也是破散的。当时，父亲也是被弄到外地干校里头烧锅炉，哥哥姐姐也都在外边，就是我和母亲在这边。我被关的时候，我母亲想自杀，后来因为老同学劝慰，等到我回去，但是我回去的时候她头发也白了，眼睛后来也不好了。

黄：哭的。

张：她着急，所以在那段时间，还曾经看过《圣经》，找人借到过，读福音书也有一些感触，但是还是觉得解决不了人生的意义的问题。表面上是个人前途的问题，但是前途也牵扯到很根本的人生本身的意义。

黄：你为什么存在。

张：我受这个苦，是不是有能够超越它的人生的意义，一直有这种探索。后来很有幸，碰到了贺麟先生，也就是我的恩师。

黄：什么时候碰到他。

张：就是70年代中期，文革结束前的2年还是3年。

黄：你怎么会碰到他。

张：是因为他的夫人是我母亲的大学同学，估计我小时候也见过他们，但是我是完全没有印象的。可是我姐姐是一个比较乐观，特别开朗和爱串门儿的这种人，她就跟贺师母、我们叫“黄孃孃”的，恢复了来往。贺先生文革中也被送到干校，那时候刚刚回来。

黄：这应该是1973年、1974年左右。

张：差不多1974年左右，后来我姐姐就跟我讲，她说你愿不愿意一个人？她说我老看你不爱说话，你愿不愿意一个老哲学家？我说那也好，那就谈谈，她就带我去了，那个就是我的一个转折。到他家里，贺先生的书房也刚刚打开，文革开始以后就被封了起来。

黄：没有抄家给他烧掉还不错。

张：是，房子也有一间被人家占了，他是本来一套房，几间屋子。我一见他面，就觉得心里特别有感触，一下子就觉得有光亮，或者宁静。

黄：或者智慧。

张：就是说有一种莫名的安慰，具体聊了什么，我后来也记不清了。可能是他问我，看过什么书，或者说对什么感兴趣，我就跟他大概说了一说。然后，这个我记得清楚，他就说：你既然愿意读书，就在我架子上挑一本书拿回去看。我就转过身来，我以前就从来没有见过那么高的书架子，几乎顶到头的那种，一整面墙都是书；我转过脸来，在书架上一排排地找，最后选中了一本斯宾诺莎的《伦理学》。

黄：还记得这本书。

张：当然记得，印象太深了！一看是贺先生翻译的，同时翻开前面几页，上面写的，你知道那个，他说神是怎么回事，自然是怎么回事，后边用几何学的形式来谈那些最根本的事情，是对神、自然、善恶和人生的很多根本问题的探讨，我觉得它可能与我关心的问题接上气。它跟神有关，但是它又讲自然和人生，我当时也不懂，就觉得里头好像有真东西。于是我就问：能不能借这本书？贺先生就很高心，他事后跟我说：你当时一下子就挑了这本书，我心里就动了一动，因为他说实际上斯宾诺莎是他最喜欢的，虽然他以研究和翻译黑格尔著名，但是真正从情感和哲理上最喜欢的西方哲学家，还是斯宾诺莎。

黄：跟你有忘年之交、知音之感。

张：可能吧，但我当时还是何等地幼稚呵。所以我就借过这书来看，当然看不懂，但就是觉得新奇，看了一两个礼拜，然后再去找他。他就给我讲斯宾诺莎的生平，这个书的背景，和斯宾诺莎的基本思想。他不是那种学术化的讲法，而是从人生的角度来浸透进去。他讲斯宾诺莎受了很多苦，犹太人被人放逐，而他又是被他的周围的犹太社团放逐和排挤，但他坚持自己的理想和主张，至死不渝。贺先生讲得非常动情，因为文革很多年了，没有人跟他讲，他也不敢讲，动不动就会被人扣上宣传唯心主义的帽子；能够向我这个以全身心倾听的年轻人讲，他很愉快甚至畅快，我也很受感动，觉得离外边的世界

一下子遥远了。回去再看那书，每次都很有启发。就这样，一直硬着头皮看，然后由贺先生点拨，看了两三个月。

黄：就看那本书，那你这起点高。

张：就是凭着信心和内在的兴趣，一段段地读下来。

黄：直接就读经典了，你没有背那么多背景知识读那个书是很不容易的。

张：后来自己觉得真的看进去了，而且很享受。甚至我记得那个时候，因为家里远一些，我就在工厂附近还不通公交车的农村租了一间房，然后每次都是再回到那个农家小屋读它，最后读进去了，甚至直感到一种终极的真理，甚至是一种终极的感动和美感，有点宗教感情和意境。

黄：对，它确实有泛神论的思想。

张：甚至，我说实话，有时候就是有一种出神的感觉，所以特别感到一种喜悦和解脱，觉得发现了人生的根本意义，外在的遭遇不算什么。然后就写了一个东西，是我写的第一篇跟哲学有关的文章，实际上就是读后感，谈自然和神的关系，好像是这么一个题目。后来给贺先生看，他也十分高兴，后来听师母跟我讲，贺先生看了它的那天晚上都没有睡好觉，很激动。

黄：他那时候没有学生。

张：文革中不能招学生，关键是那个特别的情境。

黄：你比较厉害，直接进入大师了。

张：这就是一个机缘，所以我就觉得西方哲学特别美好，特别深刻，别的什么都没让我解决这个最终问题，可是那时我觉得真找到信仰了，而且这个信仰又是理性的，可以让我直接领会的。斯宾诺莎的哲学告诉你，你应该爱神，但是不要期待神爱你，因为神就是自然；但它又是神，它不只是物质自然，所以我要论证我体会到的这个，又有神、又有爱，又是自己成就自己的自然；我们应该爱它，它值得我们爱，值得我们为之捐弃小我，因为它这么丰富、伟大，深入万事万物的本性深处。那就是我的真正的哲学起点，也是人生的新起点。所以恢复高考，我刚开始根本就不想考，因为我觉得这样生活已经足矣，而且我背着这个政治问题是不可能考上的，你想想我档案里的材料。邓小平确实了不起，他要是同意像以往那样要求政审，我是肯定不能考的，邓小平老人家说不用政审，谁都可以考，为不知多少我这样的人打开了求学之门。

黄：我们这一代人真的要感谢邓小平。

张：中间有一些曲折就不讲了，最后居然是北大接收了我，就是1977级。

黄：从你知道可以高考，你复习，你是怎么预备法。

张：就是把那几门课本找来看，做一做题。但准备的时间很有限

黄：全是业余的还是学校。

张：业余，我都是业余的，还得上班。唯一的辅导就是我母亲，她是高中的数学老师，所以临时帮我，就让我背了几个公式，好像还用上了一两个，起码得到了二十来。我上的那个学校，高一点的数学也没有学，没来得及，我们刚上一年就文革了，我就是中专。

黄：你是初中毕业就上中专还是上了高中。

张：初中毕业就上中专。

黄：中专上了一年多就文革了。

张：上了一年不到。

黄：在上班之前你上了几年中专，三年？

张：说起来是四年，但一年没上完就都不上课，也就是参加文革运动了。1966年的6月开始全国学校的教学都停止了，所以我虽是1969年毕业，可那些年都是在文化革命的动荡中过的，又办报纸，后来就挨整，大概就是这么一个情况。

黄：办报纸就是你在中专的时候。

张：是的。

黄：没有上足高中的课。我们再回到高考这条线，后来就这样下去考。

张：因为当时的心情就是那样，哲学是最美好的。

黄：你胆子有够大的，你敢报北大。

张：当然，我估计肯定是考不上，但是既然他让报，就按自己的理想报吧。我记得全都是报的哲学系，北大肯定是第一志愿，其他怎么报的我都忘了。其实当时那个情况，我说实话，现在回头想，北大如果不收我，别的学校也不会收我。虽然邓小平有那个不需政审的话，可是实际上，底下的掌握还是要讲政治的，因为我有一两个朋友，就是因为家庭出身不好，被拒收。所以我对北大一直是特别感恩。

黄：第一年没有录取？

张：对，那年就没有录取他们。我写了信过去，就谈我的学习经历和志趣，招生那个王老师被我说动了，就把我收了进去，北大这种宽容的传统，在我这个事上也能体现。我的文化革命的政治上的材料，是到我入大学后第二年还是第三年才被从档案上拿出的。邓小平主持政局以后取消阶级斗争，下了一个通知，让把文化革命中的这些不实材料通通从人们的档案中撤出来，所以我的档案中才没有这个东西了。所以这次高考是我生活命运的一次转折，但是真正从学术和人生志向的追求上讲，实际上是从上大学前就已经开始了。

黄：一个是你那种思索，经历促使你思索，再一个就是贺麟先生的这个接触，你这个经历还是比较独特的，独特中也有幸运在里头。

张：是，所以我是非常感恩。是不是祖上有德来保佑？虽然一直到上大学之前，实际上我的青春年代的很多时候，都是阴郁的，有很多的挫折和苦恼，尽管也一直在摸索和寻求。

黄：你上大学之后呢？

张：上大学之后就觉得人如在梦中，特别是头几个月，因为前面多少年一直是受到压抑的，上了大学成了当时社会的骄子。

黄：那时候不要讲北大，一般大学生都上天了。

张：对，特别看重你跳上的这个龙门。

黄：我记得，我的大哥也是考学，对于我们来说，我们有年龄差，那简直是光宗耀祖，简直是不可思议的。

张：是，而且北大又那么美好，那校园就好，当时还不像现在，现在是修的很漂亮，但是当时更自然，所以我特别喜欢这个大学。

黄：一开始这样几个月晕晕乎乎的。

张：恍恍惚惚的，后来我就很投入了，也很珍惜这个学习机会。

黄：那时候学风都比较好，大家都非常认真的读书，求学，特别珍惜时间。

张：是的。

黄：你上大学1977年，是多大了。

张：我上大学那年28岁。

黄：结婚了吗那个时候？

张：还没有，但是有女朋友了。

黄：可以简单讲两句，怎么可以找到女朋友，那种背景都没有人愿意嫁给你，是你的才气吸引了她？

张：可能也有一点关系。

黄：是你的同事还是别人介绍的。

张：相当于朋友介绍。情况是，我母亲是川大的，因为是抗战期间，她就在四川大学读数学。她有一个老同学，后来到美国留学，回来进了南开大学，是院士，而且是中国比较著名的化学家，文革也挨整。我这边犯了事，办报纸那个事发了，我跑到他家去避难。我跟他们家的儿子，从小就认识，因为这经历就接触更多。他在天南大附中上学，后来天南大附中的不少同学就到内蒙古插队，其中就包括我的妻子。

黄：她到内蒙插队。

张：她插了很多年队，最近还写了一个回忆录。后来就等于是说，父母辈世交的儿子，他把他这个同学，当然低他两届的同学，介绍给了我。

黄：你妻子是你这个家的世交的儿子介绍的，是他的同学，这个女朋友就是你的太太。

张：对，现在的太太，当时她还内蒙，所以我们实际上是在大学，我大学期间结的婚，一毕业就有了小孩。有了小孩以后，实际上我的思想又有一些转变，我之所以现在很认同儒家，就是因为自己有了家庭，尤其是有了小孩以后，对于亲情关系到底怎么回事，才有一个亲身体验。你看我一开始跟贺先生主要学的是西方哲学，先学的斯宾诺莎，后来跟他学的康德、黑格尔，还有一点谢林和费希特；到了大学我反而对中国哲学的，尤其道家特别感兴趣，因为我性格也是比较喜欢天然的东西，其实斯宾诺莎就有天然的一面，虽然他表面上很理性主义，大家叫他泛神论，他又讲自然。

黄：道家很吸引你。

张：对，我特别喜欢庄子，老庄，特别是庄子，所以我大学毕业的论文，就是写的庄子的人生观，是张岱年老师的指导。大学毕业时，因为特别迷庄子，就要去搞自然保护，因为就想到自然保护区做一个看林子的人。

黄：享受和自然的合一。

张：对对，又有大量时间，就是看林子嘛，又可以看书，又可以跟自然交往，就想去林业部的管自然保护的机构，因为我当时是第一届文革后大学生，人家说你不可能去当工人，你应该起码是一个干部。后来跟人家林业部联系，回答说我们不要你这种专业的，我们要学生物的、林业的或者地理的。后来没有办法，我们班主任帮我左联系右联系，最终联系了北京市的环保局搞自然保护的，自然保护区，所以我还真搞过一段自然保护。

黄：现在是时髦词了，那是哪一年毕业。

张：1982年春天毕业。

黄：就进入北京市环保局。

张：对，自然保护区。为了建北京的几个自然保护区，就去考察，组织北大的或者师大的搞地理的、搞植物的，我就跟他们一起去，向他们学。我觉得这些经历对于我也很有影响。我特别喜欢进山里，最后经过他们的指点，加上自学相关书籍，就会认一些植物，还会辨认自然的植物带和地理地貌的结合，还自学了一些地质学、生态学之类的东西。

黄：冰川什么的。

张：非常喜欢那个东西，所以就等于说是一种现代的道家体验，有人称之为博物学经验。我觉得自己并没有虚度，尽管与我后来的研究表面上不相关。其实在那儿也就呆了两年，然后觉得，那个工作主要还是坐办公室，就不愿意，就想办法调到了北京市社科院哲学所，参加了他们的研究项目，一个分析哲学的项目，所以我还是搞过一段分析哲学的。为了学卡尔纳普的逻辑语法，我又回北大去听外哲所的课，这样到了1986年我就考了托福，去美国留学了。这之前我没有想过留学，促使我走那条路的一个重要动机，就是以前那个阴影又回来了。有一个机缘，又回到那个中专学校，对立面的人，也就是掌权的那些人，他们就知道了我上了北大，感到很震惊。于是就马上给社科院递了一份伪造的黑材料，当

然也有真的成分，就是我以前办过“反动报纸”，但是因为那个在文革后已经不算大事了，他们就伪造我参加武斗打人之类的事情，其实我是最不会打人的，文革中看到打人就觉得恶心。

黄：诬告你是文革造反分子。

张：是的，因为当时上面要抓三种人。

黄：那是哪一年的事情，抓三种人，就是清理文革的人，你是文革受害者，却把你当成文革的另一种人。

张：就是去打人的人。那是毕业之后，就是1984年、1985年期间。后来哲学所、就是北京市社科院哲学所的领导找我谈话，说人家来揭发你有这个问题。我说这个绝对是诬告。他就让我写了材料，说明情况。

黄：觉得安全感又没有了。

张：这个黑影它跟在后边，总想把你吞没。幸亏那个领导是经过文革的，大略知道他们这一套路数，所以最后没拿这个太当回事，起码没有整我，但是对于我很有些刺激。

黄：对你心理刺激大。

张：所以我想一定得出去留学，这里太不安全了。事后看来，那个诬告也是坏事变好事，本来我根本不想出国，还是要时常到山里去，因为在社科院也不坐班。但后来没有办法，就申请美国留学了。

二、现象学和道家研究

黄：你出国是1986年，比较早。

张：1986年秋天。

黄：一开始去读硕士？你是美国哪个大学？

张：先读硕士。我去的是俄亥俄州的一个叫Toledo（托莱多）的大学。西班牙有一个古城叫Toledo，我估计这个城与西班牙人曾有过什么关系，后来当然还是美国的。

黄：去就是学哲学。

张：当然。我还特别喜欢托莱多这个城，那个系也是很美好的一个系，不大，但是我学到了不少真东西。而且老师对我们很好，我很感恩。其实，对于美国当时给我的很珍贵的学习机会，以及体验一个新异文化和生活方式的机会，我一直到现在还是充满了感激之情，尽管这些年来美国领馆和海关总是无端地找我麻烦。

黄：那是自费留学还是公费？

张：完全自费，就是靠托莱多大学给我提供的助教金和免学费，没拿国家一分钱。我算是读得快的，两年就得了硕士，三年半得了博士。在托莱多大学学了美国哲学、英国哲学、印度哲学，分析哲学也选过一门课，但是我当时抱的目的就是要学现象学，因为在国内读了熊伟先生的几篇翻译海德格尔的文章，挺受触动的。没有真看懂，但是觉得那个风格吸引我，因为熊先生用了一些道家的词、庄子的词，“无何有之乡”之类的，来翻译海德格尔的话。

黄：把你道家的情怀唤醒。

张：对，就觉得西方还有这种哲学家！所以就很想学这个。去了以后，在读硕士的时候，上了一门关于萨特的课，是伽什锐（G. Guthrie）教授开的，全课就是读萨特的《存在与虚无》，给我启发特别大。

黄：萨特！我记得80年代我都上本科，萨特、尼采那都是红的不得了，我们搞不懂的人都要买一本萨特在手里。

张：是的，我们主要就是读那本书。那个老师也极好，视野开阔，理解生动，没有多少学究气，后来我们多年保持联系。他前些年去世，我很难过，给他夫人写了吊唁信。就从那门课开始，我就正式开始学习现象学，当然还有很多别的也学到了，比如印度哲学，后来指导我的硕士论文的，就是印度裔的学者，他当然已经入了美国籍。我的硕士论文写的就是，大概东方这边是道家、禅宗，西方这边就是海德格尔，集中于他们关于语言的思想。后来论文完成得很顺利，而且导师和参评的老师们的评价也比较高。

黄：有点像比较哲学的样子。

张：我的硕士、博士论文都是东西方哲学比较的。这篇硕士论文后来还被翻译成德文出版了，在德国。

黄：那你就是1989年毕业的。

张：1988年毕业的，我1986年10月去的，实际上是不到两年就毕业了。

黄：你的英语在哪里学的。

张：就是大学期间。

黄：就是北大的时候学。

张：初中学了一点，但是早忘光了。

黄：就相当于上了大学基本上从零开始。

张：对，从零开始。

黄：为了出国再考托福。

张：是的，当时国内可以考托福，没有GRE，所以到了那里，人家让我再补考GRE，因为他们需要一个GRE成绩。所以一开始，压力极大的，我这个英语你想想，阅读可以，但是口语和听力不行，我去的时候都37岁了。

黄：你是妻子、孩子在中国。

张：对，头一年是我只身前往，但是过了一年，把他们就接过去了，所以我的小孩的英语后来很不错，就是因为他的英语是5岁时，跟那个院子里头各国留学生以及美国人家的孩子们玩出来的，所以他的英语也是第一反应。这样，读完硕士就去申请读博，有多所大学接受了我，有的还给了双份奖学金，但我选中了SUNY at Buffalo，就是纽约州立的布法罗大学，纽约州立大学系统中最大的那所，在水牛城，因为他有中西哲学比较的指导老师，最后博士论文做的就是海德格尔与道家。

黄：所以你这个研究现象学，研究海德格尔的这个经历、地位就从这里就开始了。

张：就现象学的学习来说，关键是那边有一个老师，是叫Kah Kyung Cho，实际上是一个韩国人，他的中文名字叫曹街京，留学德国的海德堡大学，Gadamer(伽达默尔)又是他老师又是他朋友。

黄：然后到美国去工作，韩国人在德国跟Gadamer学，然后到美国教书，成了你的老师。

张：对，他是我的指导委员会的三个教授之一，但是我的主导师还不是他，是另外一个。他的办公室，那个曹街京老师的办公室里，挂着一幅他和海德格尔照的照片。他在快毕业的时候，去到海德格尔“隐居”的托特瑙山上，去拜访这位大师时，两个人在海德格尔的山间小屋里照的。所以从那个曹老师那里，我学到了比较地道的现象学。他是很严肃的、特别能抠文本的一个学者，一开始学的是胡塞尔的现象学，主要内容就是细读所谓的《大观念》，即《纯粹现象学通论》，是《纯粹现象学和现象学哲学的观念》的第一卷。上了这门课并仔细阅读了胡塞尔的一些著作后，我才明白，你不懂胡塞尔，不但进不到现象学中，而且对于海德格尔，你也不可能深入领会的，就像你不懂康德，你对黑格尔是不可能深入理解的。所以从那里，才算受到了比较像样子的现象学训练。在他那里主要上了两门现象学的课，胡塞尔一门，海德格尔一门，是不是还有别的我有点忘了。当然还有很多别的课，包括维特根斯坦、古希腊哲学和逻辑学的一些课。

黄：博士论文。

张：博士论文就是做的那个“海德格尔与道家”。

黄：哪一年完成的呢？

张：我比较快，3年半就得到了博士。

黄：1991年。

张：对，1991年底答辩，1992年2月得到的学位。

黄：我们来交接的好，我1991年离开中国到芬兰去，一直到现在，你1991年毕业。

张：对，已经答辩通过了，就相当于已经完事了，只是手续是1992年2月办的。

黄：毕业之后。

张：参加完夏季一起办的毕业和授学位典礼，就回中国了。

黄：从1986到1992年。

三、回国之后讲授现象学的同时转向中国传统的研究

张：我1986年去，一共差不多将近6年。因为我实际上得到学位以后，在那里又呆了半年，收集一些材料，并做讲座和开会，但是一心就是想回来，因为我对中国文化由衷喜爱，也觉得只有回国，主要用中文写作和教学，才能发挥我的潜力。但是八九事件出了以后，我以为回不去了，心里是特别地难过。

黄：八九对你的，你当时在美国，从外面旁观，听到这个的心情。

张：心情很悲哀。实际上我也参加了学生的一些抗议活动。可是正好在我得到学位那年的春天，就有了邓小平南巡，一下子气氛就变了。前两年江泽民还发表了几篇挺左的东西，邓小平南巡说要开放，他就变了，不怎么左了。于是，我7月份就回去了，携家带口。

黄：回来的时候在哪工作。

张：就是北大。本来北京社科院是给我留了房子，特别希望我回去，我也想回去。后来我北大的老同学王伟，他在北大外国哲学研究所任教，来信力邀我进外哲所。他之所以知道我要回国，是因为在我回去之前，我们那个系主任，就是我在布法罗大学的那个系主任，受邀到外哲所访问，从他那里就知道我快毕业了，于是王伟兄就代表外哲所邀请我加盟。

黄：那个时候在国外拿哲学博士的不多。

张：的确不多，尤其六四以后，回去的人就更少。我真是觉得，因为我是搞中西比较的，中文是第一语言，所以中国更适合我，因为我希望自己的学术事业以中文的土壤为基地，与国际的交流要以这里为源头。

黄：你这里你是怎么克服那种内心的恐惧感的，你看你在自己那几年，后来又六四，然后就是1992年之后，你做出这个决定，我在国外生活也知道，有很多因素要考虑，综合起来内心的恐惧感是怎么能够战胜，或者对国家有一个乐观的信仰，或者是对自己是怎么样的。

张：一个因素是，我在国外专心向学，被现象学与中国古代哲学的交汇可能的新思想境界强烈吸引，所以虽然也关注国内外的政治进程，但实际参加的政治活动很少。就是八九以后，其实它跟我们个人好像表面上没有什么直接联系，但是当时实在是太难过了，国外的报道也是有一定偏向的，我们也就受到影响，所以出自真情实意，参加了一些抗议和捐款的行动，其实涉入并不深，我也没有担任任何机构的职务，只是有一些基于良心的举动，所以这个问题不是特别大。第二就是当时国内的动向，我觉得邓小平的改革开放的确是真心的，它不会因为这么点事就找我的麻烦；而我那个历史上的事，确实是一件过去的事情。

黄：我指的是这个意思，你在社科院又有人来诬告你，你产生过去的那种恐惧。

张：但是毕竟，你想想，那个领导的处理方式还是给我留下了比较好的印象的。他很客观，也很严肃找我谈，说这个你不可轻视。我当时气得简直就是拍桌子，斥之为诬陷，质问是谁在告发或捏造。他说这个不能告诉你，你也不能激动。那个领导（所里的书记）是北大调来的，一位姓金的老师，就是我们哲学系过去的。他说：你要很客观地写出应答材料，说明你到底是有没有这个事。如果的确没有，谁能作证，或你自己能拿出什么证据，等等，其实是点拨我。所以我觉得毕竟是文革以后，中国人经过文革，确实有了一定的抵抗力，或政治免疫力，上上下下都是这样。

黄：但是我就想知道这种内心恐惧，有很多人，因为像莫言，他在谈他的人生，他就是饿，一直就找东西吃，有的人就是逃跑，有的人一直就是恐惧，恐惧这种东西太可怕了，我的意思是说，你当时想要出国留学与这个事件有关，唤醒你的恐惧，你现在怎么能够回来，你这个恐惧感是怎么战胜的，是不是邓小平的南巡讲话。

张：一个是我真喜欢这个文化，不愿意离开这个语言和文化环境。我在国外，因为搞的是比较哲学，找工作时可能相对还要容易一些；我并不是全是西方这一面，跟你们完全比西方哲学的功力。我那个导师也说，我要愿意找工作，他可以给我推荐某某大学，但是我确实觉得，我在国外顶多就是谋个职位和工作，谈不上思想本身的事业。由于语言的障碍，虽然我也可以交流哲学上的学术信息，但是跟人家那些第一语言是英语的学者们没法比。第二个考虑就是，母亲、亲戚、朋友很多都在国内。

黄：综合考虑。

张：当时父亲刚去世，但是也很想回来给父亲上坟。尤其是我直觉里感到，邓小平的改革让我们能进大学，他后来又有南巡讲话，表明他并不甘心这么下去。他跟毛泽东是不一样的，有世界眼光，有民族感情，绝不会再搞全面的阶级斗争，所以还是有一定信心的。

黄：邓小平在这两件事情上对你起了重大影响。

张：所以我要说实话。

黄：如果没有南巡讲话你不一定回来。

张：可能。从个人角度，对他确实是感恩的，毫无疑问。但他改变了无数像我这样的人的命运，以及中华民族的命运。要是没有他，多少“五类分子”及其家属就终身处于那么一个状态，国家也会在内斗中衰败，家庭和民族精神就会陷于意识形态的深渊。

黄：我们再回顾一下你博士论文，海德格尔和道家，你这篇文章你觉得你主要的亮点在这个文章里面是什么。

张：基本观点就是说海德格尔与道家之间有某种内在思想关联，尽管也有不可忽视的区别。从事实角度看，海德格尔对于道家有强烈的兴趣，我也尽量去发觉这方面的事实。

黄：他文本中的一些根据。

张：我当时也发掘了一些事实，后来在研究中找到的越来越多，更证实了这个联系。从1930年开始，我们就已有相关证据了。他公开引用老子、庄子来支持自己的观点，一直到60年代，他还在著作中几次引用老庄，或以极度尊崇的态度谈论“道”，这是第一个方面。第二个，主要就是他的思想对于我们理解老庄，和理解中国的古代哲学，有很重要的启发。当然不止于他，包括胡塞尔、舍勒和法国现象学，现象学这一条或一组新的思路，对于理解中国古代哲学比以前传统的通过柏拉图、黑格尔、亚里士多德、康德等等，要更合适得多，这是又一个方面。还有，就是说海德格尔跟道家也确有学理上的内在的相互呼应，所以他才会喜欢。海德格尔是一个很挑剔的人，尤其对于跟他熟悉的西方语言不一样的哲学，更是充满了戒心，因为你知道他说语言是存在之屋，那他实际上是有自己居所的限制的。

黄：完全怕误导他，比较谨慎。

张：大家是分属不同的屋子嘛，隔着那么远，所以他在这方面很谨慎。但是他对道家确实是从1930年开始就表现出兴趣，我估计他是20年代就读了老庄的译本，要不然1930年也不能够公开显示出

来。所以这样两者之间有什么学理上的沟通根据，也是我那个论文要探讨的。总之，除了事实方面的佐证，以及他和道家的学理上的可沟通的地方，还有一个他启发我们怎么理解道家的可能。以前的人对道家的理解哪里有问题，通过海德格爾的视野就可能可以看得更清楚，比如说，以前的人都认为“道不可道”，道跟语言是没有根本关系的，而通过海德格爾相关思路的启发，我看到实际上道家里面那个“言”有多重含义，像庄子讲的有小言和大言，也就是对象化的和非对象化的不同的言说方式，所以庄子是有意识的开发和运用所谓的大言或道言，比如他说的“荒唐之言、无端崖之辞”这种非对象化的、情境化的言，以及“卮言、重言、寓言”去说这个道，这就是其中的一个例子。海德格爾启发了我来看道家，能看出当时学界很少人看到的東西，还有其他的一些比较点，大概是这么一个思路。

黄：1992年回到北大，回答北大之后北大的生活是怎么样的，这是第三段。

张：当然又是一个巨大的变化，最大的担心就是怕对不起儿子，因为孩子10岁了。

黄：他们有一点挑战了。

张：他5岁去的，10岁回来，他在那边发展的非常好。

黄：我们知道，像我们在国外生活，最大的困难就是孩子，有很多人不住了，就是因为孩子，你那个年龄还可以，有的13岁到16岁，那就很难了。

张：我太能理解了。我回来为这个事也跟妻子反复的讨论，她刚开始是很犹豫的，所以我本来想回社科院，因为那里连课也不用教，当时我没觉得进北大更重要，我说实话，虽然那是我母校，但是社科院它自在。

黄：时间充裕，做研究，你又是这种性格，喜欢思考，有独立空间。

张：喜欢跑到自然去晃悠悠，但是我妻子她是对的，她说孩子的教育，进北大能进北大附小，就这一条把我管住了。所以后来那边的老同学又热情叫我去，我就最后选了北大，孩子马上进了北大附小。一开始非常困难，就是住宿也是。我们在美国，虽然是一个外国的穷学生，但是也确实得到了当地政府的帮助。我在的是纽约州，民主党当政，按规定我也可以去申请那所谓低收入人的租房。因为我有孩子，很快就排到了，让我去住。那房子上下三层，底下是车库，下面是厨房、餐厅、客厅，再上面是卧室、洗澡间。

黄：在国内就是别墅。

张：在当时国内的情况下，这种条件不多。回国进北大还算幸运，我们没有住筒子楼，分了一套单身房，实际上就是一间房，一个小厅，就放一张床，孩子在里边睡，我和妻子住在那一间房里。但是好在它全须全尾，有厨房，有自己的厕所。而厕所是当时回国对孩子最大的挑战。他在北大附小上学，一天憋着不去那个厕所，当时附小那个厕所让他受不了。每次我听到楼梯上咚咚的脚步声跑上来，忙给他开门，他就一下子冲进厕所，失魂落魄，就是这样子。但是逐渐也就习惯了，关键是你怎么想，要是老挑毛病就总不满意。最怕的就是孩子跟不上，最后一塌糊涂，心理压抑。后来还好，碰到的那个老师不错，而且孩子也比较争气，加上我妻子也是尽全力辅导他，这样他一年就赶上去了，以后他就一直站在前头，而他英语的优势又是现成的。中文补上了，其他的优势就出来了，所以他在国内学习特别顺利。

黄：这是最大的挑战，这个与你后来对亲情等等这方面的研究，真实的生活的重要部分。

张：对，因为他要是发展特别糟糕，确实对我会形成很大的障碍。还好，只要家里头是一个健全的家庭，你对这个孩子全力支持，又加上他的老师是一个比较通情达理的，所以我是非常感恩这些老师，小学老师、初中老师、高中老师，后来他上的都是北京相当好的中学。中学毕业以后，他就去美国读书，他自己选择的，我希望他还是在国内读本科，他当时那个成绩在中国上北大、清华毫无问题。

黄：现在呢？他在哪边生活。

张：他在美国生活，已经在美国工作了。

黄：你也就一个孩子吗？

张：就一个，不让有多的啦。我是最不喜欢这个独生子女政策的。总之，到北大以后，这个问题解决了，就好办了。

黄：你的教学和研究呢？

张：我一开始课很少，因为是在外哲所，所以有大量时间来写作和研究，我就把我的博士论文改写了，最后变成了重写，不是翻译，基本上就是重写，但英文论文是一个前面的引导，这样在四年内完成了我的第一本书，就是《海德格尔思想与中国天道》，这本书应该说还是很成功的。

黄：就是哪一年？

张：1996年出版的。当时收到很多读者来信，他们反响很热烈，学界反应也很好。

黄：我是1996年拿博士，在赫尔辛基大学拿博士。

张：祝贺你。所以后来沿着这个方向做，现象学、比较哲学是研究重点。

黄：你就主要负责，北大其他现象学的多吗？

张：也不少，现在衰落了，当时还是很好，我们哲学系（与外哲所合并后）当时有4、5位老师是搞现象学的。

黄：所以出这本书，教学会开始教一些现象学。

张：对，现象学导论之类的课，都要教。当然，因为我一开始就是中西比较式的，所以不止于它。但是有很长一段时间，在北大教学还是以西方哲学为主，西哲史、现代西方哲学、现象学等等，但是后来呢，就有重心的转移。我在北大一共教学20年。

黄：现象学这一块，第二块是什么东西呢？

张：就是中国的这边。

黄：这是什么时候开始，从现象学出来搞中国的。

张：因为一开始就是有联系的。

黄：因为你是虽然在外哲所，但是你是搞比较的，所以中哲一直你也弄着。

张：也跨一些。但是刚回国那些年，北大是崇洋媚外的风气特别重，我要教西方这边，学生就受欢迎；我要是教中国的，或者是讲一些中国文化怎么好，他们都不爱听。这几年有时候还见一些老学生，现在都已经是某些学术单位的负责人了，还跟我说，张老师啊，我们很后悔，当时您说的那些话，我们没有往耳朵里听，就是中国这边有多少独特的价值，现在再看您的书，觉得受益特别大，悔不该当时不听你的。情况大概是这样。

黄：你这个转好的，在大家都是比较崇洋媚外的時候，你自己有很强的西学背景，然后留学再回来，你怎么会看到中学的东西。

张：我是一直就喜欢。

黄：你一直就喜欢，像你刚才说的要搞自然保护。

张：道家。

黄：你觉得这不是你的一种先知式的一种预见，而是你真正的喜欢。

张：就是喜欢，主要就是喜欢。我喜爱西方哲学，也是发自内心，它给了我人生的新生命，比如斯宾诺莎的哲学，或者是康德、黑格尔。但是贺先生本人就是中西比较式的，他虽然当时跟我讲的主要是西方的，但是在我跟他的交谈中，他经常要用中国的宋明理学乃至道家来帮助我理解这些西方的理论，而且他的书里头也有不少这种研究，将中西哲理加以比较。比如说比较朱子讲的太极和黑格尔讲的绝对，又比如对比宋儒的直觉法与西方哲学家们运用的直觉法，那些文章给我印象颇深，所以这个是深植在我的学术血液中的，就是中西比较。而我对中国那边的喜爱，如我已说到的，从道家开始，后来又转向儒家。

黄：儒家这个大约什么时候装便，你已经教现象学教了一段时间，你后来教道家了吗？没有。

张：没有专门教过道家，但是就是做比较的时候，涉及到道家。

黄：你比较的时候就是道家儒家都可以谈到。

张：对，都可以谈到。

黄：还是一开始谈道家多一些。

张：基本上是差不多，因为我回国以后，儒家意识的已经开始明显了，从《海德格尔思想与中国天道》就能看出来。我在美国的博士论文只涉及道家，回来重写时就加了儒家的部分，起码有一两章。我的儒家转向，主要是因为有了自己的家庭，我刚才跟您讲的，尤其是有了孩子以后。当时就是觉得，如果这个孩子需要我去捐一个什么器官什么的，我相信自己绝对毫无疑问地能做出来，可是要为别人捐器官，你就得想一想或者要选择了。所以我深感到，这个亲子关系不同寻常。为什么到了孩子这里，我开始就不是一个个人主义者了；或者说，人就能够从根本上感到他人存在的价值，甚至对于我来讲，他的生命价值绝不比我的少，甚至更多。所以我觉得，儒家的根子扎在亲子关系里，起码在这一点上它是有根本的生命力的。所以从这时候开始，已经从感情上有些转向儒家，但是从学理上讲，还有一个深入反思和能力扩展的问题。当时在美国留学的时候，已经开始读儒家的东西了。我认识了一个台湾去的同学，后来成了好朋友，他在台大学哲学的时候，还拜过当地的一个儒者叫毓敏的老先生为师，实际上是清代王室的后裔，姓爱新觉罗氏的，他在那办了一个儒家的私塾，就是自己招徒弟。我这个同学是他的徒弟，磕头或者是行大礼拜过师的。他就跟我介绍老先生怎么教他们，从礼仪到经典。他还向我介绍港台新儒家，就是他在台大时读到的牟宗三、唐君毅他们的书。而我在美国的时候，那个学校也可以借到这种中文书，当然都是台湾出的、香港出的，就看了钱穆的《国史大纲》，以及牟宗三先生的几本书，对于我还是蛮有一些影响的，那就是一个开端。当然回国以后，主要是自己读，对儒家越来越有感觉，和道家几乎就不相上下了，后来更大大超出。

黄：就开始写文章，后来写书了吗？这方面的书。

张：出了不少本，这些年已经明显向儒家倾斜。有一本书叫《从现象学到孔夫子》，很早就出了，2000年左右就在商务印书馆出版，已经再版两次，后来又出了一个扩充版。我在北大教学的后期，连着开了几门儒家哲学的课，形成了三本书。

黄：哪三本？简单说一下。

张：一本是《孔子的现象学九讲》，另一本是《先秦儒家哲学九讲：从〈春秋〉到荀子》，还有一本叫《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学：从董仲舒到陆象山》，所以实际上是从先秦一直讲到宋代的儒学。我这学期在中山大学，讲的是儒家乃至东方的心学，以明代王阳明心学为主，将来如果有幸能够形成一本书，就相当于那个系列的第四本了。自己觉得对于儒家哲学还是有些独特的体会，以前就写了些，像《从现象学到孔夫子》里头，收了我若干通过现象学的视野来理解儒家的文章，有一些新的体会，跟国内的中国哲学史界对儒家的研究是很不一样的。

黄：从现象学这个方法论来看的，通过工具。

张：我实际上对现象学有一些改造，因为受中国古代哲理的影响，也会反作用回去，所以我虽然对胡塞尔、舍勒、海德格尔和重要的法国现象学家们是充满了崇敬，但是也感到他们的学说有些不足的地方，还不够。

黄：你觉得不足在什么地方。

张：主要是他们的思路还不透彻，达不到生命体验的最原初的发生层，所以限制了他们对最亲近的人类关系的思考。比如，他们的哲理力度还是达不到儒家的血脉，也就是这个亲情的时间化构造的层次，所以理解不了亲亲、孝道的哲理。后来的列维纳斯倒是开始谈到了，在他的那本《整体与无限》中。我很晚才读到它的英文版，这两年我的一个学生把它翻译成中文。在他那本书里头，家庭甚至亲子

也出现了，但是跟儒家理解的是非常不一样的，对于我也还是很有启发。可是他们所有谈的这些都还不足以使我能够充分领会儒家的东西，却很有启发，尤其现象学的时间观，从胡塞尔开始的内时间意识，现象学的时间之流，到海德格尔的所谓的时间性，《存在与时间》中的那个时间性，是一种生存化的时间。还有就是列维纳斯的所谓的他者、面容，而且他认为真正的时间是源自家庭，这是他《整体与无限》最后的地方，有一句话就说到这个。

黄：时间源自家庭，这个源自家庭是什么。

张：是指家庭结构构成了代际时间，就是说前辈、后辈和你现在这一辈，就是过去、未来和现在，所以这个给我很深的启发。

四、亲情之孝中儒基合作的广阔前景

黄：我记得那时候在澳门给你聊过孝，你是什么时候关注孝这个问题，作为真正的学术研究写东西，这个是什么时候，在北大时候吗？

张：当然在北大，第一篇差不多都是十几年前了。

黄：2000几年那个样子。

张：对。

黄：而且你是把海德格尔的时间观和这个东西联系在一起。

张：是，我是通过时间观，但是他的时间观已经不够了。

黄：他的观点不够，你再加上你张式的对时间的解释，来解剖孝这个研究对象，来分析它。

张：所以这是一条路，当然还有其他的，比如说情感和感受的现象学分析也有分量，所以舍勒的情感现象学对我启发也很大。

黄：今天我们讨论还提到了。

张：对，对，这个都是很重要的，列维纳斯的思路也有启发。

黄：对，他者、时间、情，然后和你亲子关系，然后孝等等这些东西，那几个好像是一种辅助，或者是工具一样，让你再来反思家的这种东西，这是我估计以前研究儒家的人，是很少从你这个角度来研究的，这个现象或者对象的，那我呆会再来关于他者等等，再回来聊这个问题，那么下一个问题，就是你是什么时候有这种想要搞一个儒家特区一样的这种概念。

张：这个也有十几年了。

黄：在北大。

张：对。

黄：也是零几年。

张：也是零零年之后不久，很早了。

黄：你的基本想法是.....

张：基本想法就是对于儒家命运的关心和提出建设性的建议。我不像很多人对儒家很乐观，有不少研究儒家的人，或者是喜欢儒家的人，比如像蒋庆这样的老朋友，他们都比较乐观，但是我一直是如履薄冰，看到的更多是艰难。从我的研究视野，看到全球化的趋势，看到整个世界高科技发展趋势和人类生存方式的趋向，都是不利于家庭的。而我理解儒家，有一个特点，和港台主要讲心性的新儒家也好，和大陆的更多地谈制度的新儒家也好，很不同，就是我特别重视孝道、家庭，我觉得儒家的根子就在这里，而且只在这里，儒家将来的复兴或者复活的命脉也在这里，必须抓这个，不然就不是真实的儒家。

黄：我来给你做一点点回应，这也是我的观察，儒家，我们常说的修齐治平，修身，你今天我问了一个问题，真正一个人修慎独修，能成为君子，成为圣人，达到至善，这个到底有多难，我要从基督教神学的角度来看这个人是很绝望的，我感觉这是第一条。治国，治国我们今天讲天命的概念，王朝是以德配天，然后天才把这个使命交给这个人，但是中国的历史上常常是改朝换代是以革命的形式进行的，那就说明它没有做好，这个命才被人家革掉了，而且用暴力革的。那平天下，我也在考虑一个问题，我们中国特色、中学传统，还有劝解华普世，都搞一段普世都不能谈的，我说孔老夫子说的，我们如果真好的话，德高望重，万邦来朝，人家就来，其实这个平天下，我觉得这三个方面都有很大的挑战，在现在的语境中。

张：当然。

黄：但是齐家，这一点我倒认为，这可能是中国能对世界做重大贡献的地方，我自己在欧洲生活，现在最重要的问题，你在美国呆过，我想你最起码也关注这个，在美国、欧洲的同性恋问题，他把他理解为天生的基本的人权，不仅仅说同性恋可以合法性，享有婚姻，享有财产，享有继承、交税的、扣税的，这不是主要问题，不是法律这方面的，现在是要把婚姻的概念改变了，定义改变了，在芬兰也是去年法院有效的，我的印象是2002年好像，芬兰国会就通过同性恋可以合法登记了，就可以享受法律的、社会的待遇了，但是去年3月1号，正式把婚姻的定义改掉了，结婚不是一个男人和一个女人，而是两个人的，所以婚姻是两个人的，而不是一男一女的。

张：跟性别没关了。

黄：这是法律，现在再来干什么，在芬兰最最火热的话题现在，全社会大力的攻击教会，逼着教会要给同性恋者举行婚礼，要让神职人员奉圣父、圣子、圣灵的名义给两个男人或者两个女人举行婚礼，在媒体上政治正确的问题，你就要想搞什么竞选，无论是政治竞选还是教会内部的，请问你对同性恋怎么看，你只要一句话，不同意，你就不要选了。

张：一票否决了。

黄：政治正确就是这样。再一个晚婚、离婚、单亲、未婚生育、婚外生子一系列这些东西，搞到最后就是说，大家就是没有那种责任感的同时，就没有那种我们叫 commitment (委身/负责)，他为什么不愿意结婚，我自由，我结了婚之后我天天不自由了，还有说要养孩子，我自己都还养活不好我自己，还养什么孩子，这个是在欧洲影响很厉害的，这一点我认为这是现代性，就是以理性为主，最后发展成理性主义这套东西对家庭带来的问题，这一点与教会是相反的，所以现在在欧洲这个极端的自由主义，我们称之为叫fundamentalist liberalism,是教会的敌人一样的，这么厉害。那么恰恰中国的传统像你讲的，我们晓得老舍的四世同堂或者父慈子孝，这样的状况，我觉得这可能是中国对于世界能做重大贡献的，当然现在中国也遇到极大的挑战，年轻人离婚等我刚才讲那些现象也都出现了，这一点倒是我觉得真的，这不是从基督教来，是从西方来的，但是不是从基督教来，而是西方的世俗化的社会，以理性主义，以无限的个人主义导致的结果，所以这样的话，所以为此我也花了很多的精力做这件事情，我翻译路德，我今年就是在上海三联会出一个芬兰学派的，研究路德的，是三本小书的合集，叫做芬兰学派之父的著作集，另外我翻译了7本路德的著作，今天准备在山东出版，其中有一本《路德论婚姻》，我到时候送给你，请你好好的来指教指教，我这里就在谈路德整个论婚姻这一套东西，是非常有意思的，所以我做一点回应，我自己感觉，婚姻家庭破碎太厉害了，它破碎之后就导致的结果就是人的那种不健全的发展和没有安全感，没有安全感再然后就是没有责任感，没有责任感面对一种所谓虚无主义，就是孤独，我没有谁关心，谁对我也无所谓，像你这种，因为你做了父亲之后的那种亲情，那样一种精彩的人生体验，现在就是我自己就行了。

张：我之所以能挺过文化革命，也跟家里亲情有关。父母亲在关键时候对于我们的支持，让我们在最深处还有温暖和希望。他们虽然当时都不敢从政治上表现什么，但是我在外面挨了整，回家生重

病，他们对我充满关爱。还有父亲让我读苏轼的《留侯论》，那里面就是说一个人要能忍，留侯就是张良，在艰难中受教，以至于“卒然临之而不惊，无故加之而不怒”，就是说这个做大事业的人，就得有超常的忍耐力，所以当时对我启发很大，很得支持和教益。

黄：所以你这也是幸运的，家里面没有搞的那种，家人也互相揭发。

张：那个就是绝对家庭悲剧了。

黄：我昨天晚上跟郭齐勇先生在聊这个问题，他就说他的人生有这个很惨痛的经历，就是在文革中，也是遇到亲情的，就被文革洗脑，搞的那种扭曲。

张：那种故事有时候都不忍听下去，家人相互揭发是最凄惨的事。你说的这个对，我也觉得西方的这些问题是全球化的问题，将来只要是这种西方带来的全球化，向各国扩展，这个家庭衰败的风潮，到处都会出现。

黄：这一点回到这个，我为什么下了大工夫来翻译路德、研究路德，因为路德是新教的奠基人，没有他就没有 Protestant（新教），这是一件事情；第二个就是说路德有人他罪魁祸首就是他把婚姻本来是一个 Holy Sacrament（圣礼），是一个圣礼，天主教的七个圣礼，路德把它搞掉了，把婚礼不算成圣礼了，所以婚姻的世俗化，因为婚姻是神圣化的，所以婚姻的世俗化路德是罪魁祸首，这是有的，就是所谓的现代性，我也在研究，我基本上也是倾向于路德是真正所谓现代性的鼻祖，我和复旦的（孙向晨）教授，我们俩有过很一样的对谈，他很认可我这个观点。

张：我直觉里也是这样，路德比较鼓励个人。

黄：他就是要把教会的一统天下打破，让人作为一个独立的个体，积极面对上帝，上帝就是永恒，够是绝对，就是真理，这个之后呢？所以在这这里我就讲到，我专门在探讨这个问题，就是路德论理性，因为路德讲理性的时候他说了两句非常重要的话，第一句话理性是魔鬼撒旦最大的荡妇，跟着它就是灭亡，第二句话，理性是上帝赐给人的最伟大的礼物之一，你如果信了上帝，你有了这个礼物，理性就是礼物，如果你不信上帝，理性就给你带向灭亡，你像我们讲的是契蒙运动之后来的，其实不是契蒙运动，最后是理性主义，它不是讲，注重理性是对的，使用理性也是对的，但是搞这个理性主义，科学也是对的，搞什么科学主义，你想这不就是像魔鬼撒旦一样，所以这一点路德的确，他是对这个有重大影响，但是后来我花了这么大精力收集很多来翻译，搞了30多万字，他的基本观点路德认为婚姻是神圣的，婚姻是上帝设立的，它是一个神圣的制度（Holy Institution），不是圣礼，圣礼他特别的定义指与人旧恩相关的，灵魂进天堂相关的，婚姻不是直接与灵魂进天堂相关，但是它是神圣的，因为婚姻的目的，他认为婚姻的目的有两个，第一个就是要生养中多，上帝造了人之后，你看给亚当、夏娃的一个任务之一，管理被造的生物及自然，我们生态神学里面讲管理，（management），然后叫生养众多，就是我们中国叫做的传宗接代。第二个他要婚姻是解决性问题的一粒解药，性是人要面对的问题，如果婚姻的话，就是让性合法化，他是同消极的意义上解释，根本没有谈爱情的问题，如果我自己的总结，在路德看来爱情不是婚姻的前提和条件，爱情是婚姻的结果，结了婚之后，你就得有爱情了，然后就是家庭，诸有此类这些东西，所以我花了很大精力在研究这个东西，我也发了几篇文章，讲到这个，因为这个都是在西方的语境中要谈婚姻就必须谈路德，必须要谈基督教，这是在它的语境中。所以在我们中国这种状况，然后面对又是全球化的，我觉得你谈这个孝，一个我们讲说婚姻这个概念，我给你做一点吻合，我是认为这是抓住时代的重要问题，第二个问题就是孝的问题，你是讲到比如他者，讲到时间，讲到情，然后讲到孝的问题，这个情一方面可能是我们自然的一种本能的情感的表达，对于上代和下一代的这样一种时间列的一种关系，然后对孝，我记得那次在澳门跟你聊过，要讲孝的话，我们为什么要孝敬我们的服务，出去本能的生物的东西之外，可能主要原因是我们生命的来源在那里，我们要追我们的生命是同父母而来，从祖父母而来，所以要孝敬父母、尊重敬拜祖先，这可能是孝地但是这种孝的话，人的话，父母也不是完美的人，他有时候给我们很多很荒唐的东西，你只是比较幸运，你的家庭

充满温情，但是有很多家庭是惨不忍睹乐观，就是亲人反目、父子为仇也是有的，这里就讲到孝，因为在中国文化当中我们讲孝的时候，我觉得你可以用这样（01：32：26）的方法等等这些方法来谈，我的感觉，我们一讲孝有很多人有很多害怕和担忧，一讲孝就是二十四孝，那不是，要让你什么割肉给父母吃，愚孝、愚忠，又怕孝再成为一个由头，成为一个让你愚忠的这样一种，不讲原则、不讲真理的，就是所谓的腐败的、落后的这种可怕的，我觉得这是很多人担心这个问题。

这个问题我也在想，我也是试图从基督教神学的角度来思考这个问题，基督教上帝给（01：32：58）十条戒命，前面几条，我是独一的神，你不可以拜其他的人，不要拜偶像，要做安息日，这个都是讲人和神的关系，是将人和天的关系的，是形而上和绝对的关系的，底下几条，讲的是人和人的关系，再讲就是所谓的人伦，再讲人伦的时候，第一条就是孝敬父母，而且要孝敬父母要在（01：33：35）带有奖赏性的，也就是我们中国说的如果这个人不孝敬父母缺德，老天都要惩罚他，所以在基督教的理论中，我看来人伦的第一就是孝敬父母，这和中国应该是相似的，假如我们中国不说人、神关系的话，只讲人伦的话，从伦理学的角度也是一样的。但是这里就存在一个问题，就是我们讲的这个五常，君君、臣臣、父父、子子这个是双向的，君要像君，臣要像臣，父慈子孝，这个是对的，双向的，但是后来就是三纲，虽然有人有不同的解释，但是还是把它解释成单向的，父叫子亡子不得不亡，这有一点，就像无论我尽不尽一个做父亲的责任，儿子永远得要被迫一样，就像这个，有人认为这在儒家的发展上，这是一个落后和倒退的一个坏的现象，所以在基督教里面，路德的解释什么叫不可孝，要孝敬父母，他是怎么来解释的，他是很有意思的，他孝敬父母的第一条，无论我们的父母他是一个什么样的人，不论他的经济、他的道德，哪怕我们的父母是道德不完美的人，哪怕是一个所谓的坏人，我们都要孝敬父母，原因没有其他，就是因为我们的肉体生命从他们而来，这是第一条。第二条，要认识到我们的父母，按基督教的说法也是有罪的，或者用儒家的说法是不完美的人，所以我对他不一定言听计从，因为他说的很多观点有可能是错误的，那我怎么办呢？那么按照路德解释所谓的孝敬父母是什么，他给我出什么主意说什么话的时候，我知道那是错的，我一定做了决定，不接受的，但是我还要对他表示出爱心，爱心是什么？因为他可能就是由于父子关系、亲情关系他才提出这种建议，由于他是一个有限者，他尽最大能力，只能搞这一套东西给我们，这个东西是坏的、不好的，但是他可能是出于爱心的，所以我为此要向父母献上感恩。所以底下就是说，我可以不接受，按照我们俗话说的，你不要给爸爸妈妈说你这个老糊涂，你说这什么笨主意，不要有这种话说，要说谢谢你爸爸，你这么关心我，我来认真考虑，这个认真考虑最后，就是不要让你愚从，不一定要遵从他，我觉得这是路德在解释孝敬父母那一条，他跟我们讲的五常，有点符合五常的原则，就是避免那种单向的三纲的东西，这是讲这个状况。

另一点，就是孝敬父母，这个父母是我们肉体生命来源不错，但是因为他不是完美的父母，那么我们怎么找到这个父母的权威性，就像孝，孝这一套理论，如果我们上升到哲学最高来抽象的话，不是伦理问题，而是哲学的形而上的问题的话，就是他的权威从哪里来，这里就是在中国的天主教的一些儒家，像韩林他们，（01：36：55）他们都提过，利玛窦提过，讲上帝就是大父母，中国的儒家也说过天地是大父母，好像这个类似的概念。所以在基督教上帝是天父，所以他这样来谈，我觉得能够有一个推到最后，推到上帝观，或者我们先秦里边的，《尚书》里边的，《诗经》里边的上帝观，然后他可能会找到所谓绝对的他者的这个根源，这是我的一点想法。

张：对，我觉得你的这个思路，可以作为将来基督教在中国发展的途径。适应中国文化，又言之成理，从基督教的角度看也言之成理，而且比较适合中国人的心理。但是它跟儒家确实还是有一定的差异，尽管儒家可以接受你讲的那些，就是路德讲的那些也不错，因为儒家也讲“几谏”，就是你劝谏父母的时候，一定不能够正面顶撞，但是你不但可以，而且是应该劝谏父母犯错的地方，这是《孝经》和《礼记》里，孔子反复强调的。只知道服从父母的，根本不是真的孝子，一定是要有自己的主见，有

独立思考、独立判断的能力，这方面与你说的是基本一致的。差异在于所谓“大父母”的问题。大父母可以讲，比如说天地是大父母，但是儒家特别强调根源，不管是我们的爱的根源也好，价值的根源也好，甚至你想到的那个权威的根源也好，它不可能来自大父母，而是大父母之源。我们之所以知道那是大父母，是因为我们自己体验到了真实的父母，尽管真实的父母不完美，但是就像路德讲的，因为他/她是我的父母，他/她与我就有特殊关联。

黄：再不好也是父母。

张：这里头就有一种发生的完美性，很简单。我们用这个话语，就是因为他/她是你的父母，就是你的天和地。我们说这个，就是在某种意义上你和他/她就是一体，你和他/她的关系就是不同于别人。那是一种从哲学上讲存在论的、而不只是认识论的联系，你不是拿他/她当对象，这是我父母我怎么怎么样，你们早已经连在一起了，你想分也分不开。硬分开，像文革中揭发父母，最后河南那个律师，他母亲被枪毙。

黄：不是河南的，安徽固镇县，就是我那个县，叫什么张鸿宾，我也是后来看我才知道，当然他就1966年，我那一年出生，那么惨，我不都知道。

张：我看了非常难受。

黄：他妈姓方，叫方什么。

张：你看他后来忏悔，不但如此，他当时思想还很左，可是他妈妈被枪毙以后，他生理上都有反应，浑身发热那种痛苦，都违背他的显意识。这就是亲人的原本联系，亲子联系的根本性，不是谁的意识形态可以管得住的。

黄：好的，张老师，我现在给你讲这样的一点，你刚才讲这一点我也认可，对于基督教和中国的结合，或者儒家的特点，我现在提这一点是什么，就是你比如在做儒家的时候，讲孝这个我是认可的，但是我就想对孝，中国人讲的孝的这一套里边，有一点点也不能讲担忧，中国孝的历史这么长，有很多感动天地的积极的故事，但是有很多错误的，或者叫讲坏的东西，就在这个孝里边，今天再讲到（01：42：00）那边文章的时候他引用了耶稣说的，你爱父母胜于爱我的不配做我的门徒，正常觉得好像，上帝耶稣和父母成了一个竞争者的关系，你现在给我选择爱他还是爱他，因为这样一讲的话，因为上帝是一个全善者，是一个绝对者，而父母他不是一个绝对者，所以爱他的意思，要爱他，但是不能够给他当成一个绝对者，比如刚才讲父母不是我认识的对象，是我存在关系的，他就是我的天，这个天就看怎么理解，不能够当成绝对，我们担心就担心出很多，张鸿宾是相反了，他根本没有，但是有时候相反的有很多。

张：其实孔子就要求你不能够把他/她当作现实的绝对，孔子说你父母有道德上错误，你一定要劝戒，但是不要惹翻他/她，所以在这个意义上，所谓说他/她是天，就是说你永远不可背叛你的父母。

黄：就是你要孝顺他这件事永不改变。

张：对，对。

黄：但是至于孝的方法是另外一回事。

张：这是《孝经》讲的非常清楚的，反复强调的。

黄：那我想关于这一点，这是我非常关心的这一点，这一点可能要挖掘出来，因为作为我们一般外人对于儒家的孝道的理论不是那么熟悉的话对孝会有担心。

张：这或许就是新文化运动的遗毒，他们就是妖魔化孝道。

黄：一讲孝就是愚昧的。

张：根本就不是，而且历史上我觉得主流也不是，因为我看那些古代小说，你可以看到他们父子间是什么关系，所谓孝是什么样一种意识状况。比如说我挺喜欢一个小说，清朝的《儿女英雄传》，将

来你要有时间也可以看，描述当时的一个知识分子家庭，低级官宦人家，他们的一些遭遇，包含着孝道、慈道、夫妻道等等。

黄：但是这里我想提一下，就是二十四孝的故事里边，他有不少按今天来讲就像超出常人想象的。

张：当时是为了宣传，可能有一些过分的东西放在里头了。而且你也要考虑它的整个故事，比如为了养父母把儿子埋掉，他最后没有埋，一挖挖出银子来。他的主要意思是说你这孝心可以感动天地。

黄：就是孝心永不改变。

张：对，所以他那个表述确实有问题，但是并不是都有问题，像舜的孝，或者其他的一些故事中的孝。

黄：或者这样的，我们给它稍微重新解读一下这个孝，就像什么呢？不是我的父母，具体的父母是我要绝对言听计从的对象，而是说我要孝敬父母的这种情感，这种态度、这种人生的存在，它是一个永恒的真理，而不是说有些人说永恒的真理，父母叫你干什么就要干什么。

张：这一点我也是从哲学上要论述一下。

黄：对，可能这一点要论一下，因为很容易就把父母绝对化，具体的父母。

张：用我的话就是把他/她充分对象化，这不行，孝的朝向主要不是父母这个对象，而是用舍勒的话说就是父母的人格。其实孝子最看重的是双方的人格，父母的人格和他/她自己的人格；他/她有自己的人格，就能发现父母做的对不对，而他/她最关心的是父母的人格，他/她不能让父母亲陷于不义，这是《孝经》里的话，让父母陷于不义，就是最大的不孝，而不是主要关注父母吃了亏或者怎么样。

黄：好的，这个孝我记得还有一个问题，我们就是说叫什么，零星式的、火花式的交流一下，这个孝与爱也相关吗？我今天也在讲，原来也提过，所谓在基督教里看来，所谓人爱神，或者叫人对于孝敬神、敬畏神、爱深是最高境界就是信神，说这个信是因为他是绝对者，他本身是完美的不需要通过我来表达什么，好像他才能够得到满足，不然的话好像他孤独似的，这里就是所谓的我们作为一个有限的人和绝对完善的上帝之间所能发出的就是关系就是孝，这是信他，因为信他我们就获得正确的地位了，因为他是真理，所以这里我觉得可能给信和中国讲的爱和孝之间，也有很多的联系。因为这里的话，假如我套着，信和爱虽然不是完全等同，但是有点相似，我想把他约等于的意思，我就讲到这个信，在基督教里因为保罗说过有三个最大的美德，一个叫信、一个叫望、一个叫爱，最大的是爱，但是路德又讲到因信成义，基督教讲信，爱首先是上帝是爱，然后我们爱是因为神先爱了我们，这是基督教的讲法。所以信很重要，他就讲到信望爱这三个东西其实都是信，比如说我相信耶稣从死里复活了，这个相信是指 (believe) 去确认一个已经发生的事件，也就是耶稣2000年死而复活了，这是一个事件，这叫做 (past tense) ，过去式，对这个信，另外我信我的灵魂要进天堂，这是指未来 (future tense) ，还有一个呢？我信神，你这有爱心，你这是又帮助朋友，又帮助那个朋友，对人负责友好的，你有爱心，因为我信神，所以你这个爱就是你信的现在时 (present tense) ，这是很有意思的一个讨论，就是这样的，所以我就在想这样一点，今天清华的黄裕生教授讲到耶稣和孔子的爱，我想准备写一篇文章来跟他讨论讨论，很有意思，他就信任在这中间的关系。比如在你所讲的，我举这个例子的目的，是想看基督教和儒家有没有一些可以相通合作的地方。因为我刚才讲在欧洲现在理性主义，极端个人主义，是抛弃上帝信仰的这样一种人文至上的都是，导致现在家庭遇到了最大的挑战，那么在这种情况下，就会遇到的一个所谓在欧洲的传统，就是基督教，这个挑战者是刚才这个，而在中国的话，就是全球化的这一套东西，但是中国的所谓传统是儒家，是儒释道等等，从全球化的格局来看，基督教和中国儒家等等都是属于同一个阵营的，所以就想在这种状况，我们回到下一步，你刚才讲的你研究这些问题，我发

现你追述你自己的学术经历，和你的知识结构的时候，基督教这个东西，及其神学，什么是会进入你的视野，或者你关注过吗？

张：还是有过关注的。

黄：你是什么时候，在美国的时候还是什么？

张：我已经说到了，在我最难受的时候，我也读过《圣经》，在见贺先生之前，但那次经历中只是有所感动，但还是没有真正觉得它能解决我的问题，它好像是一个比较遥远的很动人的故事。后来也就淡忘了。到美国以后接触教会的机会就多了，几乎一到那边，就有留学生里边的基督徒来带我们去参加读经班和教会的礼拜。我印象最深得是读经班，是一个医生组织的。他有钱，但是很虔诚，每礼拜五晚上在他家里读经。去了以后，大家就唱歌，要唱很久，很感动；然后就是他来讲，或者是其他的某些人来讲，最后又是唱歌。当时我英语也不好，但是也能听一点。

黄：这是一个老外。

张：大多是欧裔美国人，也有少数中国人，一位信基督教的同学带我们过去。

黄：我是指整个的语言是用英语。

张：英语。他们大部分是地道的美国人，特点就是大部分参与者都是青年，所以美国教会的活力，我当时是感受到了。他们唱歌充满了热情，而且那个医生讲到动情之处声泪俱下，蛮有一些感染力。我印象中就是他特别赞美上帝对美国的关爱，美国人受到了多少爱，他们应该怎么样做，更细致的我当时也听不懂了。就是这样，这个印象一直特别深，已经有很多很多年了，1986年去的，等于说30多年了。参加教会的周日礼拜留有印象，去过好多次。也有一些同学，或是美国同学，或是中国留学生，跟我们交谈，帮助我们了解基督教。后来我去读博士，换了一个城市，到水牛城，那边也有教会的，有一个叫大卫的白人青年，就经常到我们家来，还跟我一块读经文，并有讲解和讨论，他特别要反驳进化论。最后，我还是没有入教。对于基督教，我非常尊重，但说实话，我也批评基督教，主要还不是因为它跟儒家不一样，而是它有不是很合理地方，就像你刚刚也讲到，儒家也有不是很合理的地方。但是我觉得，这两个宗教或广义的信仰传统都是讲爱的。这一点在世界的大宗教里，好像比较突出。我不知道还有什么别的大宗教，是从根本处要讲爱的。你看佛教、道教都不是从根本处讲爱，虽然它们的团体内部乃至对于外人，也充满了关爱，其中的一些派别还有慈悲学说，也有博爱，比如大乘佛教，但是佛教总的说来还不是建立在爱之上的。所以这个是我特别欣赏基督教的，它不只是建立了律条和信仰体系，这是基督教的特点，跟其他西方宗教就不太一样，不是一个完全威权式的。首先要讲爱，我就比较感动，这个是一个我最觉得好的地方。

黄：最让你不能接受的地方，或者有批评一些的地方。

张：主要就是涉及到家庭问题，亲子关系问题，就像你刚才讲的，基督教认为真正最原本的爱是神对人的爱和对神的爱，而我自己的经历或者儒家，我现在认同的儒家是认为亲情之爱，这是最重要的。我们从亲情之爱知道什么是真爱，这个真爱可以最后转向神，但是你如果一开始就是去爱神，这个爱实际上是有问题的。我觉得，我们这种人的本性就是要从亲亲来形成对他人和世界的看法。你没有原初的经历，没有从最切近的爱来知道什么是真爱，那个爱就可能是被某些教会或者是某些机构操纵的；尤其是，这个教会说应该这么爱神，那个教会说应该那么爱神，他们两个打架，我们该怎么选？可是我的父母我没法挑、没法选的，所以我跟父母的关系是最天然、最自然的，这种爱也是最自发的，从这里我们才知道什么是爱。所以这是我最犹豫的一点。其他的就涉及宽容的问题，当然在这方面我觉得基督教已经改进了不少，但问题还是存在，就是把不信我的人都説成你们要下地狱，甚至是受魔鬼的指使，这个就是我当年的一个心理障碍，就是说，我父母不信基督教，我要信了基督教，我就要认可我父母要下地狱的事实，可那是我的至爱者，我怎么能够接受这个呢？所以这也是一个，不过这个可以再解释，

做出某种协调。但是我从理性考虑，最接受不了的就是这个亲爱的地位和神爱的地位的问题，虽然这个其实在大多数情况下其实是不冲突的，就像你说的，实际上在西方现在维护亲爱的主要就是教会。

黄：教会扮演这个角色。

张：我承认这一点，但有的时候确实也是冲突的，而且两边的最后效果也是不一样的，所以这就是我为什么特别看重孝道的问题，我要把它的真正的哲理解释清楚，把很多罩在它上面的误解清除掉。

黄：《圣经》里有这样一句话，专门就是说怎么样照顾寡妇，怎么样照顾这样的人的时候，他就提到一种状况，那你家里有经济能力的这样的人，都要先照顾自己家的人，不要让教会来照顾，就像你如果是一个基督徒，连自己家都没有照顾好，还怎么去照顾别人，跟别人说爱神，还有一个他也讲，这是照顾弱势群体的人，那另一个，他就讲你要做神职人员，做神的仆人，你要先管好自己的家，连自己的家都管不好，你怎么去管神的家，这也是很重要的理论，这是一点。另外一个就是关于神爱和亲爱，亲情之爱的地位问题，我的感觉这可能是有很多解读上的问题，从我的理解来说，对于你来说是一个挑战，对于我来说恰恰是丰富和坚固我的亲情之爱，这里当然可能是因为对神学的解释问题，所谓的神学解释问题，有一些可能是理论的解释问题，另一个可能是你见到的基督徒给你解释的问题，在我看来他可能解释是不符合我所理解的神学的一个原意。

张：我希望将来中国基督教的中国化，能够在这个问题上有突破，说清楚。

黄：我们俩把这个好好整理整理，我想我翻译的芬兰学派，它叫做路德研究的新诠释，这个芬兰学派，它三本小书，其中一本就叫《两种爱》，我今天简单提，我想这个出了之后，想办法能让你来读一下中间这本小书，在上海三联出的，这个对我影响非常深刻，在芬兰影响非常大，那就是我看了那个是很感动，他是一个完全的理论的、神学的一个问题。那么这个的话，我觉得只从这里可能和我们将来孝、爱和家庭、亲情这些东西，我觉得可能有很多的对话。

张：另外，我跟基督教还有一个缘分，就是我对神秘主义的研究，也就是基督教神秘主义。这方面我还出了一本翻译的书，书名是《精神的婚恋》，实际上翻译为《精神的婚礼》也可以。说到这个缘分的形成，一个原因是我已经讲过的，就是我对道家感兴趣，因为我天性就喜欢自然，从小就总到野地里去玩，所以我不特别喜欢分析化的哲学，虽然我也有那方面的训练。那种形式化的、概念化的论证，除了康德那样的，前期维特根斯坦式的，大多是思想贫乏的表现。我更看重直觉的方法，或者是有些神秘的但又不违背理性的思想闪光，像帕斯卡、诺瓦利斯、庄子、孟子、胡塞尔、海德格尔等等。所以我长话短说，有一个机会让我到比利时研究了吕斯布鲁克，他是中世纪那个地方的神秘主义者，就是基督教当时当然是天主教的神秘主义者。我是挺受触动的。为什么我跟基督教的神秘主义之间，有一些可以深层沟通的东西？就是因为他们最看重的还是活生生的体验，与神相遇或者是我爱神、神对我的爱，这个爱可以体现为我的人生中的那种火热的感受，是直觉的、直接的，所以在这方面，我跟你说过的，我年轻的时候，实际上也有过一些这类体验，包括我读斯宾诺莎时都出现过，而且往往我那么喜欢自然，我到自然里边，有时候就出现那种状况。

黄：出神入化。

张：就是能感受到一些特别根本的真理，没头没脑的就感受到很根本的领悟，让我的人生充满了最根本的含义和让世界有意义的那么一种东西。所以我搞那个研究，就感到很有趣，因为它对于教条的依赖少，而对经验的这种开启或者经历的比较多，和艺术也相通，其中我读到一些神秘主义者还写诗，比如一位女神秘主义者，哈德薇希，我也很喜欢她的那些诗，写得很美很感人，呈现她跟神相遇时候的体验。

黄：你现在这个对你确实有生命体验的，是有一定的震撼的。

张：对，就是说有感通，也有不少收获。

黄：我也是，我在《道风》上原来发过一篇文章，就是研究艾克哈特（Meister Eckhart, c. 1260 – c. 1328）的神秘主义。

张：他也是这种路子。

黄：路德是很有意思的，路德他是一个受经验神学的影响，他的老师都是经验神学家，另外受德国神秘主义的影响，神秘主义是他很重要的，也是很有意思的。

张：我听说过，所以我感到神秘主义不光是基督教现象，道家有道家的神秘主义，甚至我觉得儒家也有神秘主义，比如像孔子“闻《韶》三月不知肉味”，我觉得那就是一个出神的、被音乐打动的特别深入发作的状态，持续了很久，更不用说佛家和道家。这种神秘的艺术体验往往成就伟大的艺术家，灵感来的时候就进入那种出神的状态。所以这是一个普遍的人类现象，像柏拉图就讲迷狂，今天会议上徐凤林教授讲到东正教经验中的迷狂。迷狂作为一种神秘体验，是必要的，与宗教、艺术的最高体验时刻相关。你说那个醒觉指什么，就是在说这种神秘体验，实际上它恰恰是人的灵性的一种表现。我们意识的根本是内在发生的时间，恰恰是因为这种时间在人这里非常深、非常长，所以可能产生那种意义的漩涡和极度涌现，表现为这种神秘的出神状态。这种经验从有人类以来，没有历史记载之前，我们都可以推测是在场的，因为最早那些人类记载，包括《吠陀》和《奥义书》里，都有这些东西。

黄：你讲这一点，我回想起，刚才我问你有没有接触到基督教，从实践到理论，然后你的评论和反馈，那我再来回顾一下，比如我自己在思考儒家和基督教这两个传统，对于我个人生活或者生命体验的影响，应该说我是一个儒家受影响的，我是不知道的，在中国出生，我想我上大学的时候才开始读《论语》的原文，比较长一点的原文，中学就读小片段，我大学读《论语》的时候，我第一感受是孔夫子讲的话怎么都是抄我爷爷的，我感觉都是抄袭我爷爷的，我爷爷是一个文盲，你就可以想象儒家对我的影响多大，因为他讲那些东西，我知道，都是儒家的《论语》里面说的东西我都知道一样，就是我早就听说了，你这想想对于我的影响是这么大的，我写过一篇文章，就是我搞了两篇博士，两个博士论文，一个哲学的，一个神学的，我是先做的和你有点类似的，我做的老子，我的第一个博士论文，然后后来做（02：04：59）老子，在日本东京大学做的博士后，张皇学派的呢中东西，后来我又做了一个系统神学的，就是那本书，你来参与给我写这个书评的，就是儒家和基督教对话关于救赎的问题，我在博士答辩的时候写过一篇小论文，我就在谈到一个问题，我以前在接触基督教之前，我是要走内盛外网、穷达之路，穷则独善其身、达则兼济天下的，我靠的是读圣贤书，四书五经，虽然没有读那么多，但是我的理论是这样的。

但是后来我想解除了基督教之后，我还是要走这条路，我要走进入永生、进入天堂的道路，我靠的是读《圣经》，这样搞了10几年，读了《圣经》10几年之后，在2006年我再发那篇文章的时候，我突然意识到我有问题，因为我以前靠的是四书五经，现在靠的是《圣经》，主体都是我，这个是基督教的本质不是这样的，我要向走向成圣，走向与神合一等等，进入永恒，是圣灵借着结果子，不是我在上帝的帮助下干好事，而是上帝把我做成一个工具来做出好事，这是我当时一个很深的体验。所以这样回来的话，对于我来说，我经常和搞儒家的人开玩笑，我说你不要把我开出了，我说我是儒家的，什么意思呢？就是儒家对于我来说，我是可以接受的，我自认为我是这个儒家的信徒，但是我指的就是指儒家他讲的主要是人伦，在天人这个方面上，我自己感觉儒家挽救不了我，而我对基督教，恰恰基督教最最吸引我的就是让我能够突破，从下往上走不通的路，他有从上往下的这条路径，让我解决这个终极关怀的，你讲的他者，或者讲绝对、至善这样的东西，所以在我自己的思想体系中，儒家和基督教这两个体系是不矛盾的，是各有所思的。当然在这个过程中，双方都有从宗教、历史、文化的实践中和历史中都是各有各的问题，这个问题有多方面的，一方面是有人误解的，另一方面是教义本身没有问题，是人的问题，他人的问题。所以就回到这里，你刚才讲的，我们再回那个问题，聊这个问题，你对基督教的接触，然后你的思想上有哪样几点，你特别赞赏他的爱，然后又讲对亲情致癌比较弱，那我自己的这

个感受，我的感觉是因为可能很多的误解，我指的是其他的学者们写的文章，甚至是教会官方的教义的缺失上，可能误导了你，因为在我看来，你讲的那几个问题对于我来说不是因为，我们在这一定上和你一致的，我是非常的注重亲情的，我在我们家也是，我们家有姊妹五个，我是老三，在我们家里的弟兄姊妹中间，我叔叔、我爸爸就是弟兄两个，我叔叔有三个儿子，所以我们家你知道排位都是怎么排，就是喊什么，大家都喊我喊三哥，我的堂弟他比我小几个月，同岁的，他是我叔叔家的大哥，但是大家都喊他四哥，就是这样排下来，他的弟弟大家喊五哥，然后我的弟弟应该是下边的老四，被喊成六哥，也就是说我们家九个孩子，我叔叔家和我们家是排在一起的，是不是比较典型的反映中国传统的那种大家庭的。所以四哥、五哥是这样的，很有意思，所以我在家里也是大家聚会我就是太操心，就是要管这个、管那个，这个弟弟怎么样，那个妹妹怎么样，就是这样的，所以这个东西儒家的，确实是非常的强烈的。

张：你老家是哪里的？

黄：我是安徽蚌埠出生的，后来在北京上，然后再到芬兰，所以是这样的。所以这里我就觉得很有意思，我想我可能，我正在思考，你像儒家和基督教的对话，我想大势是这种状态，不是任何个人都没有办法来扭转这个局面的，一个是基督教在全世界的状况，另一个是中国的悠久的文化传统和今天中国的发展，所以我们如果引到下边这个问题，最后一个问题的话，就像我们现在在现在的语境中，那是不是我的感觉可能，要谈我有这样一种感受，说不定就是把基督教里边的爱的概念，和儒家里的亲情、孝、爱、仁这些东西合在一起，这是一个理论，然后遇到的语境就是那种不要上帝的理性主义，所谓的现代性等等，带来的对社会正面的好处的同时的消极，甚至我们叫人工智能可能毁灭人类的这种危机，这些东西合在一起，这两个大的，这种大的冲击对欧洲和对中国，我认为是类似的，都是很大的，那在欧洲那边可能就要用的是基督教来迎接这个挑战，在中国可能就是儒家的，或者中国传统的应对挑战，在这种情况下，儒家和基督教是应该是否尝试努力做一些合作，做这个合作的话，我们就要经过利玛窦时代的那一块，再经过清华、北大那个20年代的飞机运动，50年代的三字运动，再讲新儒家和基督教的对话，我觉得我们到现在我们这个对话应该是在他们的基础上朝前走，不是简单再去重复他们的问题，甚至倒退。就是说我们在这里，怎么样能够做一些深层的东西，假如说时代赋予我们这个使命，我们就活在这个时代，就是这个时代，我们能做些什么，在前人的基础上，不要浪费掉了。

张：我觉得你提的问题非常好，你抓的那个点也正是我觉得应该抓的，就是亲爱 and 神爱的关系，我们应该通过各自的反省和对话，最后这两者是不是能有某种内在的沟通，就是不以损害对方为前提，也不放弃自己。但是要力争做到不损害对方，比如说神爱以他更高的原则来把亲爱贬低，就像基督在新约里的某些话。

黄：本意不是贬低。

张：但是表面读起来是这样。你看今天黄裕生 [论述耶稣和孔子的爱的] 文章里面引用的话。

黄：所以后来我要加一下解释。

张：倒过来看，亲爱里头也不能没有内在超越的东西，也不能没有是非，我们刚才也讲到过这一点。所以这两者之间有沟通，神爱体现亲爱，亲爱这边也有神圣性，有跟上帝、跟神的联系，这也是我为什么喜欢神秘主义的一个原因，希望从这里边找一些相互可以借鉴的东西，因为通过这种神秘的体验，跟神的那种相遇，表明神爱跟我们的亲爱并不矛盾。我觉得在根本上，不是那种爱谁更高、更低的问题。还有一个例子，不知道你关注过没有，就是美国有一个基督教团体，它在欧洲曾经是异端，就是阿米什人 (Amish)，他们在我们刚讲的这个问题上有些特别的见地和解决方式。

黄：拒绝现代化。

张：但是他拒绝现代化的考虑，跟我们特别关心的问题即亲爱与神爱或家庭和信仰的关系有关。这个团体我自己去看两次，在那边读研究生的时候去过一次，前年我去美国访问时又去看过一次。当

然去看阿米什人的居住区也就是那么一会儿，留一个印象，真正要了解他们，还是靠读了关于它的几本书。有一本是2013年出版的，比较新，写得相当好。就我对于这个社团的了解，他们对于我设想的儒家文化特区，是一个积极的证明，提供一个支持。这里头很关键的，就是他们对于神的信仰和他们对于家庭看法是内在沟通的，是结合在一起的。就我的观察，他们并不认为为了神可以牺牲家，而是强调这两个缺了任何一个，那一方也就不是真的了。对于这种见地，我是很欣赏的。为了维护家庭，他们拒绝很多现代技术成果。假如说家庭对于他们不是那么重要，就像在美国的很多教会的态度，他们完全可以拥抱现代技术，因为神是超越的，人们使用什么样的技术，把那个地方变了样子，但神还是神。但是你如果有家，或将家看得与神一样重要，这就不一样了。有的阿米什人当面对我讲，而且我读的相关书籍也是这么讲，就是说他们为什么不用汽车，因为用了汽车，年轻人能到城里去工作，虽然他可以白天去晚上回来，但家庭的关系一下就拉散了，或冲淡了。为什么不用电话？也是出于这个考虑。为什么不用电动的打谷机和烘干机？因为要维护家庭和邻里关系，到收割的时候要大家互相帮忙，你要用了那个，我一家或一两个人就能收割了。这些技术在隔离我们。

黄：他们这一套生活方式背后有这样的。

张：总之，我问他为什么不用现代技术？人家给的理由，一个是信仰，一个是家庭，家庭特别重要，因为家庭是活生生的，就在这里，需要人与人之间最亲密的接触和共同生活来建构，而高科技在这些对家庭重要性高度敏感的人们眼中，造成的损害是看得到的。所以我觉得，这个社团和我设想的儒家特区，在这方面确实可以互相借鉴，虽然还是不一样，但是相近到了这个地步，已经让我觉得跟他们之间没有任何心理障碍。知道双方的区别，但是已经觉得很可以有相互的深层理解了。我对他们很佩服，从心里佩服。

黄：你在讲的我也是有两点反馈，一点就是说你要讲的儒家文化特区，是与这个你的观察也是有关系的，这个儒家文化特区一个是 Amish 的影响或者参考，第二个就是你在做儒家文化特区的时候，也是以家庭作为一个非常重要的东西。

张：当然，绝对是一个源头、根本，是这个社会的根本。

黄：这是一点，第二点你和 Amish 感觉有一种深层的理解，或者同情的这种感觉，甚至认同的感觉，那同样德沃刚才讲的，我这个追述现在所谓世界的全球化的大局面，就是理性主义可以，现在搞人工智能，越搞都不知道搞到哪里去了，所以在欧洲的话就是教会和它之间的战争，在中国可能就是乳胶等中国文化传统和它之间的平衡或者是这样的状况。

张：中国这边儒家太弱了。

黄：那就是有一系列的东西。

张：基督教毕竟还有组织，还有重大影响，虽然听说在欧洲年轻人信的越来越少。

黄：也有这种状况，但是它也有另外一种状况，他不是以大聚会的形式，用其他小聚会的形式。

张：那就好，前些时候我们开会，国内的不少学者就公然宣称基督教在欧洲已经消失了。

黄：没有，它是另一种形式，也是对大教会或者权威的一种反抗，然后以其他的形式，就因为大教会世俗主义太厉害了，大教会已经不是教会了，已经向社会世俗主义妥协了，所以让很多人反叛他，这是其中重要的原因之一。所以这样的大语境中，我觉得再加上我刚才讲的追溯中国的历史，明末清初的这一段，战后中国怎么，多少年新儒家这一段，然后我们现在到这个，我觉得这个也完全是机缘，你搞这个，我搞这个，我们两个碰到一起，你像我在中国这么多学者，能像我们这样深入聊的人并不是很多的，所以我想我们这样做，这样做之后，底下我要一点互动，互动之后，体刚才讲的，我自己要建议，我们可以将来再做一点合作，有两件事情可以合作。我发现路德那个体系中，一个我讲的芬兰学派有一本小书叫《两种爱》，他的书，他就把爱分成两种，一个叫上帝的爱，一个叫人的爱，人的爱里边就包括情爱和人的一些这样的爱，所以它这些东西，我觉得这个书在很多的，在香港赖品超他们的中文

大学，然后香港的(02:19:50)的神学院等等，他们都在用这个，全世界非常注重，我觉得这个但愿对你会有这样的启发，像你刚才讲的情的问题，你在这里就能看到，他讲上帝的爱的时候，强调上帝爱的时候，不是以牺牲或者排斥人的爱，以及认得情感为前提的，也不是以这个为目标的，他只是两个是互补的，这是一点。第二点就是我讲的关于家庭，结合同性恋家庭等等这一系列新的家庭的挑战，和你这个 Amish 的经验，所以我讲我翻译路德的那个30多万字的这个，我是准备等这个书弄好了之后，到时候我们搞一些小的工作坊，可能人不要多，就4、5个人，5、6个人，这样看看我们来谈一谈，这是我这样一点想法，具体我们看看能不能这样深入，神爱、人爱、家庭。

张：是的，反正你那本书出版后，请给我一本，我先好好看看。

黄：好的。

张：我也是有兴趣，确实有兴趣，因为怎么理解这个爱，对双方都是源头性的问题，而且是双方可以沟通的地方。如果这个地方有相互理解，那就是一种根本性的沟通；但如果这地方有误解，那就又是一个根本性的阻隔。

黄：那没有关系，我们把它找出来也是一个重要贡献。最起码从你刚才讲的，在我的体验里，因为我也是，我对儒学研究没有你那么深，但是我的生活的经历和我的学术的经历，儒家是我的一个部分，所以这两点我们来在基督教、神学这个是我的一个部分，这两个的传统，我觉得我们来真正抓到问题在哪里，是真问题还是假问题，是误解还是根本不可调和的，但是你刚才讲最后的那一点，我们讲基本原则及这是我非常认可的，因为我写过一本书叫做《对话神学》，就是出去讲各种各样的理论之外，还有多元主义、包容主义、排他主义，除了这个之外还有一个个殊论(particularism)重要的前提，今天我们对话的目标，我不是要向你推销我的理论。第二我不是要来证明你的理论是错的，这两个点都不是我的目的，我的主要目的，今天晚上是我想要认识你，你的体系到底是什么，第二我同事也告诉你，我的体系是什么，等到我的体系讲出去的时候，你要么是没有理解，要么是不能接受，你你给我一个反馈信息的时候，你不理解或者不接受，甚至包括你接受的时候我都要反思，你所理解的是不是我所讲的，你所反对的是不是我身上真有的，你所不能理解的，不是是因为这个东西不能够被理解，还是因为我没有表述好，我把你的这种三种信息，正面、中立和反面的信息拿来之后作为一个重要来重新反思自我，反思自我就是要看是不是我真的有错误，或者说我这个理论体系本身没有错误，但是因为我没表达清楚，那然后我再换一种方式来表达，所以当你来讲你的理论的时候，比如刚才讲孝、家庭这些东西的时候，首先第一条我不做判断，你是对和错的，我是表示尊重的，这是第一条。第二条，当我们讲你的东西和我的东西是否一样的时候，又回到我讲的三种方式，然后我们就来反思，所以这个对话的目的，最起码对于我来说一个最重大的好处，用功利主义角度来说，能够最终是帮助我更好的认识我自己，然后来完善我自己，这个完善是指多方面的，也包括表达的完善，同样的也来认识你。

张：好。

黄：这就不是传统的我们称为叫做particularism，不是传统的比较，比较是异同，更不是那种所谓阶段论的比一个高下之分，更不是这个，而是因为我们现在有encounter(相遇)，我们俩相遇了，出现这个相遇之外还有一个叫engagement，我们有可能要打交道，要在地球村里面打交道，我们不仅仅是个人，是我们代表的传统，就是需要这个dialogue, engagement,你不能说我把对方消灭掉，那又要打交道，也不能说老死不相往来，要打交道我们就得看，到底哪些方面可以。

张：是的。

【黄保罗教授曾就此题目发表过一些文章，如黄保罗2020：“中西经典中的孝观念比较辨说”，《华夏论坛》(A Journal of Huaxia Forum)，2020年12月，第24辑，长春：吉林大学出版社，页26-39。ISBN 978-7-5692-7900-9。】

五、儒学复兴与儒家文化建设特区

黄：是这样的几点。好的，其实我本来还想问这个问题，我觉得你在一定程度上是回答了，是不是在现在的语境中我们来谈国学复兴、儒学复兴，在中国的比如政治、经济、文化、军事这样大语境和全球化的语境中，你对现状有一个基本的描述和未来的展望，出去刚才我们谈了很多的家庭的问题之外。

张：长话短说的话，我觉得儒家的复兴或者国学的复兴应该怎么走，我和很多对儒家和国学抱有好感、甚至参与其中的人的看法是不太一样的。因为我特别看重最基本的生活的实际经验，而不是特别的一些安排，觉得那些东西虽然也重要，但是应该是从这个根子上生出来的。比如说制度，甚至所谓的心性，这两个都很重要，谁也能看得到，但关键在于，如果家庭、亲情这个根源丢失或者是被严重损害，那两方面实际上是无本之木。所以我觉得未来如果儒家要复兴，一定是要想得深透，使得家庭或者是以家庭为根的社团（community）有一个复活乃至复兴的机会。大的社会现在正被高科技、全球化一就像你刚才说到的欧洲也是这个情况一在拉散，资本掌握的高科技或者是那种异化的力量，越来越能操纵人了。新出来一个手机，好像我们大家都得买，将来人工智能出来，把我们的工作替代，它来豢养我们；我觉得应对这样的东西，个人是没有力量的，个人只能作为思想者来探索这个问题。需要的是像阿米什人那样，形成一个信念社团（community），大家一起保持某种我们有内在活力的自身生活。而要达到它，只有靠家庭联合体才行，它是社团的根基；反过来看，家庭要在这种社团中得到新生，就是家庭能够重建自己，从现在这个比较异化的状态，回复到健全的形态。我不是说完全回复到以前，比如完全模仿传统的大家庭，关键是怎么调试，最后让人们觉得他们生活在一个比主流社会更幸福的社团或大家庭中，得是这个感觉才行。不能说我还得勉强我自己，按照某种现成格式，勉强强地凑合，这个不行。只有真的合乎当事人们的生活期待，才能维持长久，就像阿米什人那个社会能够维持，从20世纪初的几千人，发展到2013年那本书统计的是28万，翻了很多倍。而且，因为20世纪出现了现代技术，汽车、拖拉机等，关键是燃料动力的机器，还有电话、电报，多少研究他们的专家都曾预言，这个社会肯定要消失，因为它将顶不住现代技术的冲击。年轻人不会喜欢你们这么落后，用马拉车出门，穿着传统服装，不用电力，但是这个预言到目前为止全部破灭。可见我们人的本性中有一些使得他们，包括一代代的年轻人，就是喜欢这个生活，关键问题就是你这个生活得合理，合乎人的本性，才能留住年轻一代。因为阿米什人社区旁边就是主流社会，他们的年轻人跟外头社会也有某种联系，而且由于他们是再洗礼派，要让人在18岁时再选择一次信仰，直接关乎他/她是否留在自己的社团里。在这种并不完全封闭的情况下，他们还能够人口这么增长，说明这种生活的持续确实是可能的，即便在这个现代社会中；关键就是你里头的整个生活的组织安排、技术的使用、人与人的关系，都能达到一个最佳状态，也就是家庭关系、人际关系维持得最好，而且生态环境保证的最好，人也不能太劳累，生活又很美好，于是构成了一种品质比较好的生活，还有闲暇来进行文化活动等等，年轻人觉得我在这里头活一辈子很愿意，这个才行。所以我是觉得儒家未来的复兴，就是要有这种哪怕是一个小社会，但是它让我们产生希望，对于未来的希望。

黄：就像您讲的儒家文化特区一样。

张：像一艘方舟。我是觉得现在整个主流社会在走向不太好的一个前景，因为人逐渐在失去对于高科技的真正的控制，而这个高科技给我们带来的，我看到的是危险多于机会。当然出现了很多机会，没有问题，但是那个危险也越来越大。所以我们需要这种方舟，不是光是为了逃难，而是为了我们有一种更好的生活的选择，这是一个考虑。第二个，你通过这个社区的示范，对于主流社会也会有影响。美国的主流社会，就像2013年那本书说到的，在20世纪前一大半，对阿米什人的看法负面的多，觉得他们是怪人，他们是不可理喻，是反民主，是反个人自由什么的，但是这几十年来，他们反而看到了阿米什人的更多的好的一面，还是那个社会，在事实面前和时代潮流的变化面前，已经开始有转变。

黄：我看过好莱坞的电影介绍的，也是那里面有个人怎么和外面解除了，就抛弃那个地方，最后发现他的根，他还是回去了，有这样的电影。

张：所以主流社会也开始对发出它越来越多的肯定的声音。我这次去的时候，一辆一辆大巴，拉着游客去他们的社区。

黄：去参观的。

张：可是我上研究生的时候，去阿米什人的社区的时候，根本就没有见到有什么人去参观，就是我们几个人自己闯进去看，所以可见主流社会也可以改变的，关键是你做出了示范，不是靠教条去跟人家辩论。要改变一大群人对什么是好的生活的看法，你辩论不了，这点我很清楚，这是不可辩论的。

黄：对，他是弱勢的，面对强大的媒体它一定是弱勢的。

张：只有显示，show，把你的好处显示出来。

黄：我们叫见证出来。

张：如维特根斯坦所言，生活形式或生命的逻辑形式不可被说，但是可以显示。最重要的一些东西是说不出的，但是它自我显现出来。

黄：显示出来。

张：所以我是觉得制度和心性虽然都重要，但是最关键是我们将一种原发的儒家的生活重建起来，让它向社会展示一种美好的生活。哪怕就是建立一个小特区也好，或者在主流社会的旁边搞，先从书院开始，然后教育人，组建自己的团体。我觉得中国政府应该支持，它不要对儒家有戒心，儒家是相当和平的。你为什么允许的那么多宗教的存在，但现在就是不允许儒教的成立呢？所以这个再看吧，希望慢慢的有变化。

黄：但是现在有很多地方，穿汉服，搞什么这些东西，这个状况，但是我到山东看一个段延萍，他搞了一个叫曲阜国学院，就是办了一个小学，孩子们都穿这个服装，什么琴棋书画这些东西，有这样一种，学生们在那生活相当于，是有一点这个意思。

张：能培养一些种子，但是这些东西也都很脆弱。

黄：这里有不少好象有一种商业化的东西在里面。

张：也有鱼目混珠的，所以读经运动也受到挫折。一个是商业化，一个是他们那种教条化的教法也引起家长和学生的不满意，所以这些东西都得摸索，找出一种或多种成熟的、可行的方式。

黄：您本人除去在理论上的研究和探索之外，您在实践上是试图给企业家或者政府联系一下，来推动这个儒家文化特区的建设吗？

张：他们如果问到我，也的确有人问到过我，我也会尽量讲。但是我觉得我目前的主要使命，作为一个思想者，主要还是把这个问题想通。你写出书来放在那儿，或许有人愿意读，受到启发就可以更深入地思考，甚至去实行。这是我们的本分，而成为活动家确实不是我所长。

黄：所以您的定位主要还是学者、思想者。

张：另外在力所能及的时候，我也愿意、甚至做过尝试，比如我儿子的结婚的时候，我为他/她们设计的，就是儒家的婚礼，后来有人搞到网上去，在社会上有一定的影响。那个婚礼，实际上就是一个小时，很简短的时间，让孩子拜天地、拜父母、拜至圣先师，要有神圣性、亲情，夫妻之间也要有他们的那种亲爱，从传统的像朱子家礼里面，我吸收了不少东西，所以这是一个小小的尝试。对有些人做出的相关实践，我也很尊重，像山大的颜炳罡教授和社科院的赵法生教授在山东搞的乡村儒学重建，就是一种很有益的探索。

黄：民间儒学还是乡间儒学。

张：对，他们搞一些乡间儒学，我很尊重和支持，很希望能搞好。但是依我个人的预测，不叫预测，就是我的观察，好像他们也会遇到一些困难。因为我知道，你要做一般性文化复现尝试还可以，只

要搞深入了，比如你要恢复家族，儒家当然要恢复家庭、家族在社会中的根基地位，这个就是挑战了。光宣传一些孝道还可以，但要落实到社团结构上，就不一样了。

黄：形式具体化。

六、儒家教育和芬兰教育中的“学以成人”

张：对的。很多事，大家都在努力，比如说还有一个例子。我有一个老的朋友，忘年交了，叫冯哲，他办了一所书院，叫四海孔子书院。

黄：我见过他，我有他微信，他还邀请我到北京去看他，我还没有去过，我什么时候去看。

张：应该去看，我可以介绍你去，他办的四海孔子书院很成功。到目前为止，他是打了擦边球，完全民办，有自己的儒家和国学的追求。但是跟主流教育是什么关系，这就不容易，尤其是家长，要关心孩子怎么跟主流教育接轨，将来怎么考大学，而且国家承认不承认你的资质？但他居然就得到了教育部的批准，是完全合法的，也很受家长们和学生们的欢迎。

黄：是小学、中学。

张：是从幼儿园开始，小学和初中，现在又要办高中，跟大学接轨。对这一类实践，我也是从一开始就支持的。

黄：好的，我要去一下，我有他微信，有一次在世界儒学大会上认识的。

张：他是特别能成事的一个人，志向坚定，又能在体制边缘上行走，别人觉得不太可能的事，他也就办成了，因为他的这种诚恳。

黄：他大约有多少学生。

张：现在有几百人了。

黄：规模不小。

张：我前些时候还去过一次。现在媒体和国家的有关方面对他有所关注，以前曾有过怀疑，教育部门经常派人过来看，也不说话就走；现在是《人民日报》和国家的媒体都报道，以正面的方式报道。

黄：现在是这样，我就了解你的做的工作，还是我们回到讲现状和展望未来这一点，现在据说教育部要搞叫传统文化进学校，要提倡大面积的这种来读传统经典，包括当然以儒家为典型，你对这样一种状况是怎么来观察的。

张：我个人觉得，总得来说当然是好事，总比以前的那个状态好。以前的那些教材里头，反传统的东西，像鲁迅的东西或反国学、反儒家的作品，很多很多，充斥在语文教科书或者是孩子们的读物里。说实话，我对新文化运动以来的主流文化和文学成就，是不怎么看重的，我觉得孩子们没有必要在他们小学和中学的阶段，来学这些无根的东西，等他们大了自然就能看了。这个阶段应该主要学习经典，以我们自己的古代经典和精品为主，这是我们的文化的正脉，还可包括一些其他文明的经典，那些东西学好了，现代的东西顺手牵羊也就学会了。当然可以加一些现代作品，但是要有选择，反传统的不要收。所以，如果说在教材中加了很多国学的、古典的东西，我个人当然是支持的。但是我觉得这种改变也要尽量做的自然，要让孩子们喜闻乐见，而不光是灌输，这个当然有很多的策略和技艺在里边。我觉得，像冯哲他们的书院正在实践的那些做法，效果比较好，孩子们也能够接受，虽然要背经，但是他也学习现代的知识如英文和数理，以及传统的六艺（如射箭、书法等）。

黄：琴棋书画。

张：甚至包括农艺，总之就是自然的和技艺的，还弹古琴等等。孩子们受这些教育，同时也不耽误学习未来有助于学生们进入主流的数学、物理这些东西。重要是怎么才能结合得好，最后成为一个真正有中国自家特色的教育模式，把它摸索出来。我个人是赞同这个的。

黄：我觉得可能也有人看到，对这个问题是有一点警惕或者担忧的。

张：担忧在哪里呢？我有些好奇。

黄：你自己觉得你对这个东西有没有担忧。

张：原来我担忧的就是完全去掉传统。

黄：我指现在开始来读传统。

张：我唯一的担忧就是他们有时候太教条，比如教学的方式呆板或者材料选的不够好，不是真正的儒家经典，就只是有一些比较表面的古代文学的东西，那是不够的。孩子们还是应该把又有思想性又有文学性，总之是经典性的那些作品学到手。

黄：据我的了解和观察，不知道是不是对，可以供我们来参考分析，我觉得可能是几个，一个是在京师大学堂成立的时候，是光绪帝他在那谈到，就是说要学这种所谓的师夷之长以治夷的那种路径，也就是所谓现在科学技术等等，就是器层面的东西，因为传统的经典不能够解决行而下的落后挨打的问题，这是一个问题。第二个问题，就是有人担心把中国传统中的一些腐朽的东西，比如说孝，有人就讲，他有一个问题，他讲孝的腐朽是什么，二十四孝里有一些故事，让你割肉什么这些的，这些所谓的传统的这个糟粕的问题。那么第三点，就是谈到教育的目的，所谓教育的目的是学以成人还是学以成才，因为现在社会总体的关注是学以成才，最重要的是有一个好学位，将来有一个好文凭，找一个好工作，能挣大钱，这是全社会总体的关注。但是那么我们传统的孔子的教学思想，其实讲学以成人，那么这个状况，我自己也是关注，我不知道你有没有听说过，芬兰教育被号称全球第一，是中小学教育，当然大学教育也不错，从幼儿园到中小学，现在芬兰教育是品牌，世界各地的人，包括中国人都到那边去学习取经之类的。

张：好在哪里？

黄：首先他是教学生，是让学生成人，而不是成才，成才是第二位的，所谓叫做学以成人，什么叫人，就是人格建造、情商教育、幸福教育、创新教育等等这些方面，然后其中重要的注意的方法是喜乐，学习是寓教于乐的，然后学习的主要方式，特别是年龄轻的孩子是玩的，他不强调竞争，强调的是合作，不是用盲目的那种鼓励，包括对老师、对学生都是，老师基本上是从从来没有奖金的，也不拼命词什么优秀怎么样，就是非常非常的，所以他用的这样一种方法。

张：就是诱导，不是强制。

黄：对，然后他这个教育学里面出现一些悖论的现象，从幼儿园到小学，就是教的少学的多，玩的多、上课少，老师讲的少，学生主动的多，就像这个悖论，家庭作业少，但是小孩学的好，这个还是方法，合在一起最主要的目标是把学生培养成一个人，所以这样的人的话，就是学生学什么东西呢？他就注意特长教育，这其实也是孔夫子的思想，特长教育是指有的人文化课是不行的，天生他就不行，数学不行、物理不行，这有可能，也有人语言能力不行，但是这样的人并不就是说朽木不可雕也，他也其他的，所以他所说的学习的知识，并不是指书本知识，也不是我们传统的科目，大家可能注意到，我和尤西林教授去年写了一篇文章，我们俩也是这样对话，后来改成文章，在陕西师大学报上发表的，我们待会加微信，我发给你，就是芬兰教育这个问题。所以，这个是这样的一些方法，但合一起它的最最重要的就是说学习对象被扩展了，世事洞明皆学问，人情练达即文章，这叫做跨学科学习，叫做现象教学、主题教学，是这样的等等这些特点。但是，合在最最根本的一点，他是把学生当成一个人来培养，而不是当成一个才培养，当成才那是高中以后，初中上专业学校了，高中以后，让人享受，特别注重joy of learning, innovation, happiness这样类型的东西和概念，所以这个合在一起，我要讲的传统的儒家这个教育里边，我觉得你比如说六艺，六艺里边其实我觉得还是有一些是技能性的，骑射、琴棋书画，因为现在我们中国，按照我讲芬兰这一套教育，在中国，我研究一下中国的教育大纲，教育部发表的这些官方文件，被称为叫核心素养教育，但是在中国很多比如学钢琴的、体育的，其实还是一种技能教育，好

像你这个，现在的女孩子年轻的时候要学礼仪等等这些东西，但是芬兰教育他注重不是这个，他注重是品格、人格的建造，我用 *personality* 这个词是一个非常广泛的概念，就是一个成为一个独特的我，首先独特我就是要，我的身高就是这么高，我会干的事情，我的特长是干这种类型的事情，我首先要来认可我自己，我不要来不认可我，为此感到沮丧，我不会为我的家庭、为我的长相，为我的不会数学而来否定自己，是找出我，我有存在的理由，按照这种的说法，我出生在这里，那就是上天给的恩赐，所以我首先要做一个叫做宏大和谦卑，所谓的宏大就是我能 *to recognize the greatness within myself*，从我自己的里边找出宏大和伟大来，别人看我一无是处，但我知道我不是，我是有伟大的地方，这样就建立一个健康的自信。

第二条，*To recognize the greatness within others*。在其他人身找出伟大来，你不是老子天下第一我最牛，其他人也有很多好的东西，这是他谦卑的 *humility*，不是谦虚，不是说你能写字写的很漂亮，请给我写一幅字，不，我写的不好，不是这个假客气，不是那种谦虚，而是我认可我不是天下老子第一，其他人也是有他的可取，所以这个基本人格建造就是一个宏大和谦卑，这一个悖论结合在一起，有点像我们中国讲大道中庸的状态，底下再培养什么，勇气，审慎果断，毅力、公平等等这些东西，有点像我们的政治学道德品德课讲的东西，是牵扯到这些东西，然后里面还有什么，好奇，好奇是很重要的品格，然后引起兴趣，然后好学等等，幽默，然后你在生活中遇到各种苦难。

张：德国在中国现在也有一个学校，叫华德福，我去看过，基本上跟你讲的相近。中国的教育，当然我们大家都知道很有一些问题，因为这是总体制的某种投影，所以有不适合教育的内在逻辑之处。你刚才说的最大的，把孩子作为一个人培养，还是作为一个才培养，这是一个大问题，很难在短期内一下子纠正。国家的目的现在是强国，需要的首先是才而不是人，但是也有些调整，就像我们刚才说到。回到我们这个话题，引进国学、引进儒家的一些东西和教材，我觉得这个恰恰不是往才上去加强，而有可能往培养人上加强，因为儒家还是要从培养人格和人的这种原发的道德感等等入手，就是你刚刚讲的那些。芬兰培养的那些美德，和儒家强调的美德是因各自文化而有不同，但是也有一些相似的地方。所以其实，你说那个担心，我觉得是不必要的，尤其是涉及到儒家的传统。你说到的那些愚昧的东西，比如二十四孝中特别极端的例子，我想新教材也不会选。而像我说的《孝经》这种经典，是非常不极端的，它是考虑到个体的人格和自主判断的，儒家的经典就是这样的，所以培养出的君子所具有的那种独立性，我们也是知道的。儒家绝对不会主张君子是一个盲从者。至于前面你的两个担忧，我觉得也都不是很根本的。

黄：好的。

张：关键就是说它不能够把这些东西压得太重，就像你说的完全作为一个知识来灌输，这就失去了学习国学经典的味道。

黄：意义。

张：国学的经典就是要.....

黄：建造人格，成人。

张：像朱子讲的“虚心涵泳，切己体察”，让他很优游从容地玩味，在学这个东西的时候感到快乐，这个是没有问题的。为此上面也用了些力气来调整，比如禁止奥数班，但很多时候不管用，因为你上边有高考这个独木桥在卡着。未来大学的增多或者机会的增多，或者一些新的格局的出现，是不是会改变这个状态，我也说不清楚。但是我觉得引进这种国学教材，恰恰是一个良性的发展，总的来说。

黄：好的，你是哪一年从北大退休的。

张：2012年，正好20年。

黄：到山大是什么时候。

张：就是2012年。

黄：然后什么时候，现在又到中山大学珠海校区哲学系。

张：就是去年2017年，就是在山大待了5年，珠海就是估计就是待3年，签的合同就是3年。

黄：你现在做，你比如在山大这几年，和珠海做的，主要做的是什，还是刚才的条线的。

张：发表论文是尽量围绕孝的问题，但是有时候也有一些其他的东西进来，但是主线是这个。

黄：还是孝的问题。

张：另外像儒家，就是像我说的儒家特区的可能性的探讨，我还是很感兴趣，也写过一点，包括跟阿米什人社区的对比等等。

黄：发表过这篇文章吗？关于阿米什人的。

张：有。

黄：已经有了，有意思，好的，好，那非常感谢，我们俩聊了将近三个小时。聊得不偿很带劲。

张：都不觉得时间这样快。

黄：非常感谢您。

张：也要感谢你。

【张祥龙著作目录】

1. 《海德格尔传》（河北人民出版社，1998；商务印书馆，2007；台湾台北：康德出版社，2005年版易名《海德格尔：二十世纪最原创的思想家》）；
2. 《从现象学到孔夫子》（商务印书馆，2001）；
3. 《现象学思潮在中国》（张祥龙、杜小真、黄应全著，首都师范大学出版社，2002）；
4. 《朝向事情本身——现象学导论七讲》（团结出版社，2003）；
5. 《西方哲学笔记》（北京大学出版社，2005）；
6. 《当代西方哲学笔记》（北京大学出版社，2005）；*Sprache und Wirklichkeit: Eine interkulturelle Perspektive*（《语言与实在：一种文化间的视野》，与他人合著，Traugott Bautz, 2005）；
7. 《思想避难：全球化中的中国古代哲理》（北京大学出版社，2007）；
8. 《中华古学与现象学》（山东友谊出版社，2008）。
9. 《孔子的现象学阐释九讲：礼乐人生与哲理》（华东师范大学出版社，2009）；
10. 《海德格尔思想与中国天道》（北京三联书店，1996，2007修订；中国人民大学出版社，2010修订新版）；
11. 《先秦儒家哲学九讲：从《春秋》到荀子》（广西师范大学出版社，2010）；
12. 《现象学导论七讲：从原著阐发原意（修订新版）》（中国人民大学出版社，2011）；
13. 《从现象学到孔夫子》（商务印书馆，2011）；
14. 《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学》
15. 《家与孝》

English Title:

The Broad Prospects of the Cooperation in the Filial Piety of Family between Confucianism and Christianity

Xianglong ZHANG

(1949, Hong Kong—2022, Beijing), Ph.D. (State University of New York at Buffalo). Professor at Department of Philosophy, Peking University, Shandong University and Zhongshan University (Zhuhai Campus).

Abstract: This is a dialogue between Paulos Huang (Professor at Shanghai University) and Xianglong Zhang on the cooperation in the Filial Piety of Family between Confucianism and Christianity. It includes the following issues: How has Professor Lin HE influenced Zhang to study philosophy? Zhang's study on Phenomenology and Daoism in USA. How has Zhang changed his study focus from Phenomenology into Chinese traditions after he returned to China from USA? The cooperation potentiality between Confucianism and Christianity on the filial piety of family. How has Amish in Pennsylvania influenced Zhang to promote similar Confucian special zone in China? The aim of education to study so as to become a real human being in Confucianism and Finland.

Keywords: the filial piety of family, Lin HE, Phenomenology, the cooperation between Confucianism and Christianity, Confucian Special Zone, study to become a real human being

责任编辑 何丹春

自然本性与超性恩典之共融：《托马斯·阿奎那伦理学研究》书评*

王鑫

(湖南大学岳麓书院·湖南省长沙市 410082)

摘要：阿奎那的宗教伦理思想研究是中世纪哲学研究的重要课题之一，但目前中文学界的相关研究专著还相当匮乏，王涛教授《托马斯·阿奎那伦理学研究》一书的出版一定程度上填补了此空白。该书针对阿奎那宗教伦理的轴心精神——自然本性与超性恩典的相通互融而展开讨论，在多元学科对话的视域中对阿奎那宗教伦理思想进行了全面、深入的研究，亦注重理论观照实际。该书不仅有助于我们进一步理解阿奎那宗教伦理思想之全貌，亦有助于我们了解其跨时代、跨文化、跨学科的现实意义与当代价值。

关键词：自然本性、超性恩典、共融、阿奎那、伦理学

作者：王鑫(1991-)，湖南大学岳麓书院哲学系哲学博士研究生。联系方式：湖南省长沙市湖南大学岳麓书院·410082。电话：13607481936；电子邮箱：xwang2014@whu.edu.cn。

托马斯·阿奎那作为中世纪经院哲学之集大成者，继承了古希腊伟大哲学家亚里士多德之伦理思想。阿奎那的宗教伦理思想将基督宗教信仰与古希腊理性哲学智慧相结合，是非常值得研究的重要课题。但长期以来，学界对阿奎那宗教伦理思想的研究还是相对薄弱的，汉语学界相关专著尤为缺乏。王涛教授这部研究阿奎那基督宗教伦理的专著⁽¹⁾是其近十年专研阿奎那宗教伦理思想论文之合集，凝聚了王教授对阿奎那伦理学研究之心血，一定程度上填补了汉语学界阿奎那伦理学研究之空白。

在基督宗教思想史上，一直存着“自然”与“神恩”、“本性”与“超性”，以及“理性”与“信仰”关系的争论。阿奎那宗教伦理学轴心思想主张人的自然本性与上帝的超性恩典并非对立，而是相通共融的，自然本性在上帝超性恩典灌输下不会被破坏，而是被提升。王教授此书的主旨即是针对阿奎那宗教伦理轴心精神“恩典并不毁灭自然，而是使自然更为完善”而展开讨论。

全书分为上、下两编，上编为“原理”层面，下编为“应用”层面，理论与应用结合的研究视野，有助于读者全面理解托马斯思想的理论价值与现实意义。上编主要探究了意志、欲、德性、良知、爱等元伦理学范畴，通过对元伦理学基本范畴、原理的探讨，阐发自然本性与超性恩典之间的张力与相通、联合关系，揭示人由本性趋向超性的过程。下编王教授将阿奎那宗教伦理思想与当代现实处境相联结，重点探讨了生态伦理、婚姻-性伦理、伦理学多边对话以及生命伦理等应用伦理学的重要议题，阐释阿奎那思想的跨时代、跨文化、跨学科之价值意义。

亚里士多德伦理学的一个重要议题是讨论人在伦理行为中所表现出来的 *akrasia* “软弱无力”（常译作“意志薄弱”）。阿奎那的意志哲学对亚里士多德的“意志薄弱”理论有所继承，但两者亦有所区别。在书中，王教授比较分析了阿奎那与亚里士多德“意志”学说之异同，指出阿奎那的“意志”哲学更为明显地强调了意志在“意志薄弱”或“不自制”行为中的所扮演的角色。此外，王教授还对比讨论了阿奎那与当代天主教著名神学家卡尔·拉纳对“欲”（*concupiscentia*）的理解。王教授认为，阿奎那强调“欲”的感官性，而在拉纳神学体系中，“欲”的突出特征是“行动的自发性”与“自由决断的持久相左”，更突出自发性。王教授指出，拉纳对欲本身正面伦理价值的肯定，是阿奎那对欲的思考中未曾

* 基金项目：2020年国家留学基金管理委员会资助，项目编号：202006130064。

(1) 王涛 Wang Tao · 《托马斯·阿奎那伦理学研究》 *Tuomasi Aquina lunlixue yanjiu* [An Ethical Study of St. Thomas Aquinas] · (北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe [People Press]，2019)。

涉及的要害。此外,王教授认为,从“(超性)恩典使自然(本性)更为完善”的意义上看,阿奎那与拉纳的立场有着异曲同工之妙。但比较而言,阿奎那对欲的定义偏重灵魂之层级结构及其共时性的互动关系,有亚里士多德以来传统哲学人类学之鲜明特色,而拉纳对欲的神学理解则更为突出呈现当代存在主义形而上学之意味,展示出自我实现的历史性生存动态。

上编之后三章重点讨论了自然本性与超性恩典之相通、联合关系。德性是伦理学的核心范畴之一,是亚里士多德伦理学基本术语,也是阿奎那伦理学体系中的关键观念。王教授指出,阿奎那德性伦理有别于亚里士多德最为瞩目的贡献是他的“向上帝之德”的主张,并从哲学角度对阿奎那异教德性理论进行重点考察,着重解释了阿奎那在何种意义上认为“异教德性是真正的但不完善的德性”,继而讨论异教德性的最高形式及其面向神圣的内在向度,进一步对异教的习得性德性与神圣灌输性德性之间的互动关系进行了审视。此外,自然性向也是阿奎那伦理思想中的一个重要概念。阿奎那称自然性向为“与上帝的通感”,认为它通过人对上帝的爱德形成,与意志和理智均有关联。王教授指出,阿奎那的自然性向理论指明了人固有的自然性向与自身的自然本性、与他者的共同本性、与神圣者的共通之处,更是点出了自然本性与情感知识之间的亲和关系,有助于促进当今宗教间之友好对话,有助于构建人类和平相处、合作共赢的伦理生态。

王教授还对阿奎那的爱观进行了分析探讨,重点讨论了友爱之爱与欲望之爱之间的张力能否以及在何种程度上展示出传统“圣爱—欲爱”模式的运作。王教授指出,阿奎那的爱观与基督新教神学家保罗·蒂利希统合圣爱与欲爱的观念有多方面相通之处,比如:阿奎那在普泛境遇下均提议友爱之爱,将其视为爱的最基本运动方式与蒂利希爱的四元特性互动结构遥相呼应。王教授认为,阿奎那和蒂利希对于自然(本性)与(超性)恩典,以及哲学和神学的互动汇通都持有积极进路,都为基督信仰所提供的崭新根基与深度——圣爱(爱德),以及所信仰所塑照的灵性共同体当中,获得了本质的转化和提升。

该书重要特色在于在多元文化对话的视域中,以理论观照实际展开研究,这在该书下编有着充分的体现。下编中,王教授通过分析阿奎那的生态伦理思想,对当代生态伦理一些重要问题进行了反思,并探讨了阿奎那生态伦理思想与中国儒家尤其王阳明一系之思想进路的相似性。王教授认为,阿奎那与王阳明都一方面提出具有差等的爱的秩序,另一方面也将某种普世之爱延伸至非人类,乃至非动物界,此耶儒两位先哲在精神上是相通的,均为当今的生态伦理提供了丰富的参考。在第八章,王教授就利他主义的观点展开了对演化论、儒家及基督教三者之伦理学多边对话。以往在耶儒对话中,一些学者对儒家及基督教作出某种类型的简单的划分,王教授指出这些简单的分类忽视了相关传统之间的某些相通之处,其局限需引起正视。王教授通过对阿奎那思想之考察,指出基督伦理并非单一主张一种以超性恩典之圣爱为根本特征的所谓“超血缘伦理”,而是也有主张圣爱恩典在人类自然本性状况之上发挥作用,与自然本性相统合、相成全。

此外,王教授对婚姻与性伦理、生命伦理等重要的伦理学议题也有着深切的思考。王教授认为,阿奎那婚姻伦理思想依照自然法的传统伦理,体现了传统主义的立场,亦体现了其“(超性)恩典使自然(本性)更为完善”的总原则,其关于夫妻基于德性的友爱关系的倡导非常值得中国夫妻借鉴。此外,王教授在最后一章中重点讨论了阿奎那伦理思想对新兴学科——生命伦理之影响。王教授认为,阿奎那“相继赋魂”“延后人化”的经典学说以古典人类学灵魂观为框架,代表了基督信仰传统中非常重要的胚胎发生哲学,与当代胚胎发生科学存在关联与呼应关系,有助于在天主教会范畴内积极推动生命伦理的深入探讨与长远发展。

王教授将阿奎那宗教伦理思想置于基督宗教思想史的长河中进行探讨、分析,不仅讨论了阿奎那对古希腊亚里士多德伦理传统之继承,也对比探讨了阿奎那与亚里士多德伦理思想之差异,并比较分析当代著名天主教神学家卡尔·拉纳,基督新教神学家保罗·蒂利希等思想观念,参引海内外知名学者前沿研究成果,方便读者更为清晰地在基督宗教思想史的发展进程中理解阿奎那宗教伦理思想之贡献与特

色。此外，王教授在多元学科对话的视域中对阿奎那宗教伦理思想进行了全面且深入的研究，亦注重理论观照实际，有助于我们进一步理解阿奎那伦理学的现实意义与当代价值，其对汉语学界阿奎那伦理思想之研究乃至基督宗教神学研究的贡献是无庸置疑的。

English Title:

The Mutual Fusion of Nature and Grace: Book Review of An Ethical Study of St.Thomas Aquinas

WANG Xin

Yuelu Academy of Hunan University, Changsha City, Hunan Province, China,410082. Tel:(86)13607481936.Email:xwang2014@whu.edu.cn.

Abstract: Aquinas' religious ethics is one of the important topics in the study of medieval philosophy, but at present, there is still a lack of relevant research monographs in the Chinese academic community. The publication of Professor Wang Tao's *An Ethical Study of St.Thomas Aquinas* has filled in the research in this field to some extent. The book discusses the connection and integration of natural nature and transcendental grace, the axial spirit of Aquinas' religious ethics, and conducts a comprehensive and in-depth study of Aquinas' religious ethics in the perspective of multi-disciplinary dialogue. It also pays attention to theory and practice. This book not only helps us to further understand the panorama of Aquinas' religious ethics, but also helps us to understand its cross era, cross culture, cross discipline practical significance and contemporary value.

Keywords: Nature, Grace, the Mutual Fusion, St.Thomas Aquinas, ethics

《国学与西学：国际学刊》 (中英文双语半年刊)

投稿须知

《国学与西学国际学刊》(GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan)创刊于2011年12月·由国学与西学北欧论坛(Nordic Forum of Sino-Western Studies)主办·赫尔辛基大学世界文化系宗教学中心·北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心·与吉林大学文学院国学与西学比较研究中心协办之中英文双语学术期刊·整合北欧四国(芬兰、瑞典、挪威、丹麦)学者之力·每年于芬兰出版两期(六月及十二月出版)。栏目有:

“人学·神学与国学”(人学乃启蒙运动以来强调理性的学术·神学乃关于上帝及研究基督教的学术·而国学则指中国精神体系之研究);

“实践神学与中西教会和社会”(实践神学乃现实中基督教实践之研究·中西教会/社会乃指中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的基督教会与社会);

“中西经典与圣经”(中西经典乃中国及西方的宗教、人文经典·而圣经则指基督宗教的圣典);

“教会历史与中西文明变迁”(教会历史乃基督教会之历史·中西乃中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的社会);

“比较宗教文化研究”(比较宗教文化研究乃中国、欧美等西方国家的宗教与文化之比较研究);

“书评与通讯”(书评乃对主题为国学与西学的新书之述评·而通讯则指同样主题的学术动态与新闻)。

1·本刊欢迎下列类型的稿件:(1)研究性论文(Research Articles):国学、西学研究、及国学和西学比较的原创性学术论文。(2)书评(Book Reviews):对近来出版的相关学术专著的评价。(3)会议综述和报道(Conference Reports):对相关学术会议的深入报道。

2·本刊全年公开征稿·凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿·但内容必须是首次(特例另加说明)发表的原创性学术研究成果。

3·中英文文稿均被接受·以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词;以英文投稿的稿件需附中文的摘要和关键词·原则上·论文含注释中文稿件为8000至12000字为宜·论文含注释英文稿件以不超过12000字为宜·书评及会议报道每篇一般以3000字为限·特殊情况另论。

4·研究论文的撰写格式及顺序如下:

(1)首页:中英文题目、作者联系方式(中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等联系方式)。

(2)中英文摘要(各以200-700字为宜)、关键词(以5个词为限)。

(3)正文含注释(正文及注释撰写请勿透露作者的相关信息·引用作者本人的文献时请不要使用第一人称·中文稿件的注释请遵照《国学与西学：国际学刊》的《注释体例及要求》撰写)。

5·来稿请寄打印清晰的稿件两份·并以电子邮件或其他方式寄交原稿件的Word文档的电子版一份。

6·本刊在收到寄交的论文后·本刊编辑委员会会先进行匿名初审·初审后再请两位同领域的学者专家复审·复审者意见不同时将邀请第三位学者评审;并于稿件收到后三个月内回复作者·逾期未接到通知者·可自行处理稿件·本刊概不退稿·作者请自留底稿·稿件随收随审·一经审稿通过即寄发同期刊出函告知作者·经决定采用的文稿·须依本刊体例修改论文格式·编辑部有权对稿件酌情删改(不愿者请投稿时说明)·且需作者亲校最后文稿·修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。

- 7· 著作人投稿本刊· 经收录刊登后· 同意授权本刊再授权其他本刊接受之资料库进行重制· 通过网络提供服务· 授权用户下载、打印等行为· 并可酌情修改格式。
- 8· 本刊所刊登的文稿· 作者文责自负· 一切立论不代表本刊观点· 版权则归本刊所有。
- 9· 稿件已经刊登· 本刊将于出版后赠送该刊物两本作为酬谢· 不另付稿酬。
- 10· 本刊的征稿、评审、编辑与发行等事宜· 皆依照《国学与西学：国际学刊》的“刊行及编审办法”办理。
- 11· 来稿或意见· 请寄：

《国学与西学：国际学刊》编辑部 收

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland.

电子文档请寄至：ijofsws@gmail.fi

Tel. + 358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

International Journal of Sino-Western Studies

Notes for Contributors

1. *International Journal of Sino-Western Studies* (IJS) is published semi-annually every June and December by the Nordic Forum of Sino-Western Studies (members from Finland, Sweden, Norway, and Denmark) and sponsored by the University of Helsinki, Peking University, and Jilin University. It covers areas in

Humanities, Theology, and Chinese *guoxue* (National Studies),
Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society,
Chinese and Western Classics and the Bible,
History of the Church and State in the West and in China,
Comparative Religious and Cultural Studies,
Reviews and Reports on Academic Conferences.

2. The types of work we prefer to publish:

- a. Research Articles: Original articles related to the topics mentioned above.
- b. Book Reviews: Reviews on books or articles that are related to our themes.
- c. Academic News: In-depth reports on conferences or other academic news related to our themes.

3. IJS welcomes the submission of texts throughout the year; it is required that the text is original and has not been previously published.

4. The text can be written in Chinese or in English. An English article should have a Chinese abstract, and vice versa. The length of a Chinese article should be between 8,000 and 12,000 Chinese characters, including footnotes. An English article should have no more than 12,000 words, including footnotes. A book review or a report on academic news is usually limited to 3,000 words. Exceptions will be decided separately.

5. Articles should follow the following format:

- a. Both a Chinese and an English title, the author's occupation, position, and contact information; see the Article Submission Cover Page.
- b. A 200-700-word abstract and the maximum of 5 keywords in English and Chinese should be included.
- c. Full information on publications should be included in the footnotes.

Footnotes must follow the style stated in our Footnote Format and Requirements. For the purpose of an anonymous review, please refrain from revealing the author's identity in the article; when citing the author's own work, please refrain from using the first person pronoun.

6. Please submit two paper copies of the article by mail and one in an electronic form through email. The electronic file should take the Microsoft Word format.

7. Article submitted to IJS will be peer-reviewed first by the editorial committee, then by two scholars of a relevant field, and if necessary a third scholar will be invited to review. The author will receive the decision within three

months after submitting the article. The editorial committee has the right to ask for a revision of an article and will thereafter decide whether the article will be published.

8. The author shall agree to authorize IJS the right to the reproduction of the article either electronically or in print.

9. The author is solely responsible for the content of the article, and any viewpoint expressed therein does not necessarily reflect the opinion of IJS. After publication, IJS reserves the copyright of the article.

10. The author will receive two copies of the IJS in which the article is published, no fees or royalties are paid to the author.

Please send your article or suggestion to:

Editorial Committee

International Journal of Sino-Western Studies,

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email with attachment to: ijofsws@gmail.fi

Tel. + 358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

注释体例及要求

Footnote Format and Requirements

一、总则 General Principles

1、采用页下注(脚注)·从文首至尾依次加注。

Use continuous footnotes from the start to the end of your article.

2、一般情况下·引用外文文献的注释仍从原文·无须另行译出。

Use original literature when the reference is in a language other than the article, a translation of the citation is not required.

3、文章正文后不另开列“参考文献”。

Independent bibliography is not required.

4、所引资料及其注释务求真实、准确、规范。

Please use authentic, accurate, and standard literature references.

5、非汉语语言以英文为例。

We use English as an example of all the non-Chinese languages.

二、分则 Detailed Rules

1、专著 Monograph :

黄保罗 Huang Baoluo, 《汉语学术神学》*Hanyu xueshu shenxue* [Sino-Christian Academic Theology] · (北京 Beijing : 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press] · 2008), 155 - 159 。

Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 88-89.

2、编著 Compiled works :

罗明嘉 Luo Mingjia、黄保罗 Huang Baoluo主编, 《基督宗教与中国文化》*Jiduzongjiao yu zhongguo wenhua* [Christianity and Chinese Culture], (北京 Beijing : 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [Chinese Social Sciences Press] · 2004) · 155 。

Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 3.

3、译著 Translated literature :

麦克·阿盖尔 Maiké Agaiér, 《宗教心理学》*Zongjiao xinlixue* [Religious Psychology] · 陈彪 Chen Biao译 · (北京 Beijing : 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [The Press of Renmin University of China]) · 2005 · 30 。

Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University Press, 1952), 150.

4、外文稿件引用中文资料 Chinese literature in non-Chinese articles :

Liang Qichao, *Gushu zhenwei jiqi niandai* [The Genuinity of Chinese Ancient Books and their Dates], (Shanghai: Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1923), 20.

5、文集中的文章 Articles in collections :

张敏 Zhang Min, “基督徒身份认同——浙江温州案例” Jidutu shenfen rentong ---- Zhejiang Wenzhou anli [The Personal Identity of Christians] · 张静 Zhang Jing主编:《身份认同研究:观念、态度、理据》*Shenfen rentong yanjiu : guannian · taidu · liju* [A Study on Personal Identity] · (上海 Shanghai :上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People’s Publishing House] · 2006) · 101-105 。

Zhuo Xiping, “Comprehensive Theology: An Attempt to Combine Christianity with Chinese Culture,” in Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 185-192.

6、报纸中的文章Articles in newspapers :

曹曙红 Cao Shuhong, 《信仰之旅 慈善之行——上海玉佛禅寺觉群慈爱功德会参访团西藏行纪实》Xinyang zhi lu, Cishan zhi xing ---- Shanghai Fochansi Juequn ciai gongdehui canfangtuan Xizang xing jishi [The Trip of Faith and the Travel of Charity] · 《中国民族报》*Zhongguo minzubao* [The Newspaper of Chinese Ethnic Minorities] (2011年8月23日) · 第5版。

David E. Sanger, “U.S. and Seoul Try to Ease Rift on Talks with the North,” *New York Times*, (11 June, 2005).

7、期刊中的文章Articles in journals :

李炽昌 Li Chichang, “跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究” Kuawenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu 【The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings】· 《基督教文化学刊》*Jidujiao wenhua xuekan* 【Journal of Christian Culture】, No. 10, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe 【The Press of Renmin University of China】, 2003), 168 。

J. R. Carrette, “Religion and Mestrovic’s Postemotional Society: The Manufacturing of Religious Emotion,” *Religion*, vol. 34, (2004), 271.

8、会议论文 Conference papers :

田海华 Tian Haihua, “汉语语境中的“十诫”:以十九世纪基督新教的诠释为例” Hanyu yujing zhong de ‘Shijie’: Yi shijiu shiji jiduxinjiao de quanshi wei li [The Ten Commandments in the Chinese Context] · “第四届‘基督教与中国社会文化’国际年青学者研讨会” Disijie ‘Jidujiao yu Zhongguo shehui wenhua’ guoji qingnian xuezhe yantaohui [The Fourth International Young Scholar Conference on Christianity and Chinese Social Culture], (香港 Xianggang · 香港中文大学 Xianggang zhongwen daxue [Chinese University of Hong Kong] · 2008年12月5-9日) · 3 。

John Barwick, “Liu Tingfang, Chinese Protestant Elites, and the Quest for Modernity in Repu Xinping Republican China”, presented in “The 4th International Young Scholars’ Symposium on ‘Christianity and Chinese Society and Culture’,” (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 5-9 December, 2008).

9、学位论文 Dissertations :

刘家峰 Liu Jiafeng, 《中国基督教乡村建设运动研究(1907—1950)》*Zhongguo jidujiao xiangcun jianshe yundong yanjiu* [A Study on the Movement of Chinese Christian Countryside Construction] · (武汉Wuhan : 华中师范大学博士论文 Huazhong shifan daxue boshi lunwen [Ph.D. dissertation in Central China Normal University] · 2001) · 55。

Nathan C. Faries, *The Narratives of Contemporary Chinese Christianity*, (The Pennsylvania State University, PhD dissertation, 2005), 22.

10、互联网资料Internet source :

<http://www.leeds.ac.uk/polis/englishschool/wilson03.doc>,2005-03-27.

11、重复引用 Consecutively repeated citations :

同上书· 第19页。

Ibid., pp. 73-75.

12、转引 Quotation from a secondary source :

新疆档案馆档案政Xinjiang dang'anguan dang'an zheng 2 —5 —140 [Xinjiang Archives . Politics] · 转引自木拉提·黑尼亚提 Mulati Heiniyati : 《喀什噶尔瑞典传教团建堂历史考》*Kashigeer Ruidian chuanjiaotuan jiantang lishikao* [A Study on the Hisotry of Church Establishment in Kashgar by Sweden Missionaries] · 《新疆社会科学》*Xinjiang shehui kexue* [Social Sciences in Xinjiang] · (乌鲁木齐 Wulumuqi : 2002 年第3 期), 64-65。

Stanley A. Erickson, “Economic and Technological Trend Affecting Nuclear Nonproliferation,” *The Nonproliferation Review*, vol. 8, no.2, 2001, p. 43, quoted from Michael Wesley, “It’s Time to Scrap the NPT,” *Australian Journal of International Affairs*, vol. 59, no. 3, (September 2005), 292.

13、华人姓名写法 Writing of Chinese personal names :

如果华人拥有外文名字· 则按西文方式名前姓后· 如: Paulos Huang ; 若只有中文名字, 则按中国方式姓前名后· 如: Zhuo Xinping等。 If a Chinese person uses the Westernized first name, his name can be written in this way: Paulos Huang; but if he ONLY uses the Chinese name, it must be written in the Chinese way, for instance: Zhuo Xinping, etc.

14、其他 Others :

河北省地方志编纂委员会 Hebei sheng difangzhi bianzhuang weiyuanhui [The Editorial Committee of Hebei Provincial Chorography] 编: 《河北省志·宗教志》 Hebei sheng zhi . Zongjiaozhi [Hebei Provincial Chorography. Religions] · (北京 Beijing : 中国书籍出版社 Zhongguo shuji chubanshe [Chinese Books Publishing House], 1995) · 224。

U.S. Agency for International Development, *Foreign Aid in the National Interest*, (Washington, D.C., 2002), 1.

International Journal of Sino-Western Studies

国学与西学 国际学刊

Sanovan Press, Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland.

Email: ijofsws@gmail.com. www.SinoWesternStudies.com/

Order Form 订购单 (From Issue No. ___ to No. ___, 由第___期至第___期)

(Please tick your choice 请勾选) (Tax and postage included 含税及邮费)

Printed Version 纸质版

Region 地区	Asia (euro € or RMB ¥) 亚洲 (欧元 € 或人民币 ¥)		Europe 欧洲		Other Area 其他地区	
	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Mail Category 邮寄方式	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Price for individuals (per year/2 issues) 个人(每年2期)	35 € (350 ¥)	40 € (400 ¥)	50 €	60 €	40 €	50 €
Price for individuals (2 year/4 issues) 个人(两年四期)	60 € (600 ¥)	70 € (700 ¥)	90 €	100 €	90 €	100 €
Price for institutions (per year/2 issues) 团体/机构(每年2期)	80 € (800 ¥)	90 € (900 ¥)	90 €	100 €	80 €	90 €
Price for institutions (2 year/4 issues) 团体/机构(两年四期)	150 € (1500 ¥)	170 € (1700 ¥)	150 €	170 €	110 €	130 €

PDF electronic version 电子版订购单

Please pay the fee (in US dollars) to the Account below. Then please fill in this form and the webmaster will send you the full texts soon.

One Paper: 1 US \$

Five Papers: 3 US \$

All Papers of One Issue: 8 US \$

Method of Payment 付款方法

网上付款 www.SinoWesternStudies.com/全文购买full-texts/

人民币账户: 中国建设银行长春市分行吉新支行 6227 0009 4256 0079 382 (账户名: Huang Paulos Zhan Zhu). International payment outside China: Bank Account : Nordea Bank, Helsinki, Finland, Account number FI44 1378 5000 1315 41. Paulos Huang, Sanovan Press Company.

Please send my journal to 期刊请寄至

Name 姓名 _____

Tel. 电话 _____ Fax. 传真 _____

Email 电子邮件: _____

Address 地址: _____

