

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  
The Publication of Chinese Translations of Martin Luther's works**  
“马丁·路德著作汉译出版纪念”专辑

No. 16, 2019



# 国学与西学：国际学刊（半年刊）

第十六期：二零一九年六月

主编及出版总监

黄保罗（儒家文明协同创新中心海外访问学者、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](http://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

Jørgensen, Knud（挪威神学院兼职教授），英语

陈杰（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、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（英国伦敦教英王学院，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）

卓小平（中国社会科学院学部委员、中国宗教学院会长、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际形象。

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](http://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: http://www.atla.com](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/OCCC), ELSEVIER and DOAJ (<http://bit.ly/1IPWhtD>).

# International Journal of Sino-Western Studies (IJS)

(Semi-annual)

No. 16; June 2019

Editor-in-chief and Publishing Supervisor:

HUANG, Paulos (Ph. D., Th. D., Overseas Visiting Scholar for Collaborative Innovation Center of Confucian Civilization, Adjunct Prof., Univ. of Helsinki, 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

**CHEN Jie** (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 of Faculty of Arts, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong)

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

**MGRATH, Alister** (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 Xiping** (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 Religions & 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 thinking system.

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/OCCC), ELSEVIER and DOAJ (<http://bit.ly/1IPWhTD>).



# 目 录

## Contents

### 卷首语 From the Editor's Desk \*

游 斌	基督教中国化视角下的路德新诠释 .....	1
黄保罗		
YOU Bin	New Interpretation of Martin Luther in the Perspective of Christian Sinicization	
P. HUANG	.....	17

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

LAI Pan-chiu	Justification by Faith and Protestant Christianity in China: With Special Reference to the Finnish Interpretation of Luther .....	21
赖品超	因信称义与基督新教在中国:兼论芬兰学派对路德的诠释 .....	33
顾 涛	约伯倾注孔子的灵——孔子的偶像化和神圣性 .....	35
GU Tao	Confucius and Job: The Poor in Spirit .....	46

### 实践神学与中西教会和社会

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

HUANG Chao	The Investigation of the Phenomenon of Stealing Sheep by Almighty God Cult in the West Rural Area of Hubei .....	49
QIN Junhui		
黄 超	鄂西农村“全能神”邪教“偷羊”现象调查 .....	57
覃俊辉		
LAI Shih-Kung	A Binary Approach to Modeling Complex Urban Systems .....	59
赖世刚	复杂城市系统的二元建模 .....	67

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

李秋零	从释经原理看康德对路德神学的态度 .....	71
LI Qiuling	Kant's Attitude to Luther's Theology in the Light of Hermeneutic Principle .....	77
张西平	白晋对易学内篇一义理的阐释 .....	79
ZHANG Xiping	Joachim Bouvet's Interpretation on the Inner Chapters of Book of Changes .....	102

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

黄明东, 吴亭燕	武汉大学通识教育的历史与展望 .....	105
冯惠敏		
HUANG M., WU T.	General Education in Wuhan University: A History and Prospect .....	110
FENG Huiming		
肖清和	晚明天使论: 高一志与《神鬼正纪》初探 .....	111
XIAO Qinghe	Angelology in Late Ming: On Gao Yizhi (Alphonse Vagnoni, 1566-1640) and Shengui zhengji (True Recordings on Gods and Ghosts) .....	124

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

TIAN Wei	On Limits of Confucian Conception of Immortality and Supporting Path from	
Tr: WANG Dafei	Christian Everlasting Life .....	127
田 薇	儒家不朽观及其限度与基督教永生观及其支援 .....	144
译者: 王达菲		
冯梓琏	“致良知”与“基督就在信本身之中”: 王阳明与曼多马伦理思想比较研究 ...	145
FENG Zilian	Extension of Innate Knowing and Christia Present in Faith: A Comparative Study of Wang Yangming's and Mannermaa's Ethical Theor .....	153

## 书评与通讯 Reviews and Academic Reports

徐凤林	东方教父神学自由概念简析 .....	157
XU Fenglin	On the Concept of Freedom of the Eastern Fathers of the Church .....	162
杨道圣	宗教改革与西方艺术图像志的变化 .....	163
YANG Daosheng	The Reformation and the Change of Iconography in Western Art .....	171
黄保罗	“精神人文主义: 马丁·路德与儒家”工作坊报告 .....	173
Paulos HUANGA	A Report on the Workshop “Spiritual Humanism; Martin Luther and Confucianism” .....	234

## 投稿须知 Notes for Contributors .....

注释体例及要求 Footnote Format and Requirements .....	239
Publication Ethics and Malpractice Statement .....	242

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

## 卷首语 From the Editors' Desk

### 基督教中国化视角下的路德新诠释

游 斌,黄保罗

(中央民族大学,北京;儒家文明协同创新中心,济南,山东省)

黄保罗:今天是2017年12月19号,在中央民族大学,我和游斌教授一起,与博士硕士生,来做一个路德神学系列的讲座研讨,今天是最后一天,现在我们俩一起来谈谈路德的神学问题。好的,游斌兄,很高兴,我们俩一起来聊聊这个话题。

游斌:我们在设计这个路德神学的系列讲座时,也感觉虽然路德是辩论中发展出他的神学话语,但它里面是有一个系统的框架。这一次讲座中几个专题的安排,我确实感受到他的框架较清晰,比如他的经学思想,因信称义的神学核心,对圣礼,尤其是对洗礼的神学阐述,以及由此而生发出来的政治神学等。

黄保罗:对,还包括恩典。

游斌:这次你的那篇关于路德论洗礼的文章,也让我们看到,其实在路德的思想体系里面,他的礼仪神学是非常重要的。只不过在改革的新发展时期中,礼仪方面被忽视了。另外,他在公共领域神学的论述,以及对私人领域如性、婚姻和家庭等方面,都有一个较为完整的论述。虽然他的很多写作是零散的、辩论式的,甚至不太系统的,但是他本人的思想还是非常系统化的。500年来,他都是一个非常重要的巨人。

黄保罗:对。我们这次也是,今天我们来交流,对同学们也讲了这段话,因为我这次写了20多篇文章,是以我的路德著作翻译为基础。其实来说,我并不是在系统地研究路德的神学,而是在翻译这些东西的时候,作为一个副产品而产生。一般研究路德,大家比较公认的一个问题就是在于路德的文字太多,而且,路德本人是一个圣经学教授,而不是一个系统神学教授。所以,路德就没有写过什么系统神学之类、神学大全之类的著作。因此,我们想整理路德的体系就非常困难,难就难在他的东西太多,必须把这个东西都读了,然后才能整理体系。这次,虽然我是在六本书,加《证道集》共七本书的根基上来写作的,但是,就像我们俩聊的话,你也很好地帮助了我来提炼,包括这些文章,重新来打散,就分出了你刚才列出来的这几个主题,这是很好的。但是,最后还要再加一条,所谓在中国语境中,或者叫中国化的处境中来谈路德,这样的话,我们就有五个方面或说五个主题。

游斌:如果这样,就非常充分了。我觉得要谈路德的话,不可能说要把他所有的著作都看完了,才能全面地研究他,来写作关于他的系统神学。在中国的处境之下,把他的神学要点加以深入研究,并以此建立一个比较完整的系统,可能也就够了。

黄保罗:我也认可你的观点,但是这里也存在一个问题。比如说,我们涉及到信、义这两个概念,对整个的大公教会及中国教会和中国的处境来说都很重要,但是,我遇到的问题就是,当我在写这篇文章的时候,我不敢确认我是不是把路德的有效文本都收集到了,如果没有收集到的话,只去谈常见的几个文本的话,就有可能与真正的路德的思想之间有差异。我指的是个意思,并不是说把路德魏玛版的一百多卷都读完,那是做不出来的。我这次,我翻译的七本书,和上海三联所出的书《曼多马著作

集:芬兰学派马丁·路德新诠释》2018年4月出版)就不一样,我这次是用主题性的,所以,想这样的尽量地来研究路德神学。好吧?

## 路德精神在普世教会里的回响

黄保罗:那我们下面进入对谈的环节。首先,我们来谈一下路德所开启的宗教改革在大公教会里,得到了一个怎么样的回响?你可不可以简单说一下?

游斌:我们前一段时间通过《天主教教理》的深研,来看梵二之后天主教教义的新发展,有几个突出的感觉,尤其是把它放到和路德的宗教改革来相相应的视角之下,发现路德的改革在大公传统里得到一个显著的回响,比如第一点,就是对于《圣经》的高度重视。在大公教会的《天主教教理》一书中,几乎每一个要点都有《圣经》的出处。通过对《圣经》非常鲜活的解释,来形成它的一个神学的论述。在这一点上,罗马大公教会已经不是路德原来所批评的那个教会了。

黄保罗:的确不再是路德所批评的罗马天主教的那个了。这种对《圣经》的重视,应该受益于路德的改革所产生的回应性影响。

游斌:第二点,我觉得就是大公教会对于平信徒的重视。

黄保罗:罗马天主教对此曾经重视不够,所以,当年路德特别强调信徒皆祭司。很高兴看到,现在罗马天主教对此有改变和发展。

游斌:我们过去常常说大公教会是个圣统制,但是,圣统制的含义到底是什么?在哪些方面,圣统制又可以接受平信徒在教会管理当中的作用?从我现在对于大公教会的理解来看,在论述教会的部分,在很大程度上,它已经接受了平信徒对教会的一个非常重要的意义,并且提出平信徒应该做出更大的贡献。它甚至提出“平信徒是教会的生命力”这样非常有意义的宣称。

黄保罗:我给你一个很有意思的回应,路德所说的惟独《圣经》和信徒皆祭司,这两点在你看来,在大公教会,及所谓的罗马天主教教会里面,得到了一个积极的回应,这是一件事情。但是,我从芬兰的信义会这个号称路德继承者的这个角度来看,恰恰在这两点上都出现严重问题,这就形成了一个悖论。为什么是个悖论,就是讲怎么来界定《圣经》?《圣经》是 the Word of God (上帝的话语)还是 the word about God (关于上帝的话语)?在芬兰信义会教会里,《圣经》是 the Word of God,就是上帝的话语,但是在实践中,很多信徒甚至牧师都不这样认为。这就是对路德《圣经》观进行了挑战,这个挑战有两种类型。一则《圣经》只是人所写的关于上帝的话语(the word about God),这第一个挑战是本质的改变。二则他们也承认,虽然承认教会法所写的,接受《圣经》是上帝的话语,但是,怎么来解释诠释《圣经》却产生了很多问题,也就是说,《圣经》一直需要用人的不同神学思想,结合不同处境来进行解释。所以,这样导致的结果,就把《圣经》的那种绝对性消解掉了,《圣经》的真理就变成了相对的东西,而这就导致一种状况,世界上的许多自由派的新教神学家们有不少人都是信义宗的,像蒂利希(Paul Tillich)等。这是我为你的第一点回应,这是个悖论。

第二点,关于信徒皆祭司这件事情,在芬兰的信义会里,恰恰出现了一个重大问题,就是整个教会的活动是非常的职业化。它的职业化体现在有主教和主教委员会;主教委员会下面设有城市教会联合会;然后有堂会,堂会有主任牧师,主任牧师下面有几个副主任牧师;然后又有牧师,牧师有分管儿童事工的、差传事工的、青年事工的、成人事工的、妇女事工的;然后还有执事,执事是专门探访和关怀的;还有青年辅导员、儿童辅导员、司琴、会堂管理员、后勤、办公人员,等等。这一切都是有职业学校专门培训的,你若不拿这个学位,是不能够就业任职的,所以,这个是好的一面,把这个教会体系地建起来了。

但是坏的一面就是什么呢？就是，普通信徒到教会里，没有事干，而坐在那儿干等。也就是义工的参与不太积极主动。

游斌：等着宗教服务就行了。

黄保罗：是的，等着服务。现在，平信徒偶尔去参与诵读经文，或有时候就帮着收一下奉献，到诗歌班去唱一下诗，那就觉得很荣幸了。正常情况下，我指的毕竟也是现实，是指人的心理，人的心理是，这个事是不归我管的，我是顾客，所以，这就成了现代教会的特点之一。我想过去 500 年来，可能芬兰信义会它有这样一种发展，是个好处，对大的架构的保护起了重要作用。但今天恰恰又产生了这样一个平信徒过于被动的坏处。

所以，现在芬兰路德宗信义会里面，提倡一种改革的方向，就是要让信徒更多地参与，所以，提倡让教会的同工、神职人员走到信徒中间去，而不是坐在教堂那里、坐等上门。

还有一种悖论现象就是，路德宗的教会变成非路德的了。就是说，有这样一种倾向，我们不仅要探讨路德对改革大公教会等多个宗派的影响，而且，我们要意识到，反思路德及其神学思想，对于更新路德宗教会本身也很重要。

游斌：这要求我们在普世教会的处境里面重读路德。

黄保罗：对。

## “惟独圣经”的完整内涵

游斌：关于如何看待《圣经》的问题，路德在宗教改革时，提出了“惟独圣经”这样一个口号，事实上也成为宗教改革的一个基本原则。它有非常好的方面，强调《圣经》作为上帝话语的书写形式，在整个的教会生活和神学思想中具有基础而又至高的地位。但是，在后来具体的发展中，当他谈到“惟独”的时候，实际上把《圣经》和宗教生活的其他要素分离开来了，“经”成为一个孤零零的东西。我们现在发现，其实对于《圣经》的批评和误用，最严重的、最强烈的往往来自新教，因为它就把《圣经》当成一个孤零零的文本，在面对各种各样的人文思潮或社会运动时，“经”就很容易受到冲击了。

黄保罗：“经”和信徒群体及教会传统分开了。

游斌：对，所以我们就发现，例如我们上次讨论时，提到当代天主教有七个关于《圣经》的基本文献。它们就坚持一些很重要的东西，例如，在谈论《圣经》与历史、文学的关系时，不能孤零零讨论《圣经》的记载是正确还是错误，而是把《圣经》本身放到一个系统里面。这个系统是什么呢？就是《圣经》和圣传的关系、《圣经》和教会的关系、《圣经》和礼仪的关系。这样，作为文本的《圣经》就活了，人们不必执著于《圣经》到底是人的话还是神的话，重要的是《圣经》上的话语对于教会这个群体来讲，具有一个怎样的意义，它在礼仪当中是怎么用，怎样滋养人们的灵性生活。打个不恰当的比方，这样理解《圣经》，就好像能给它很多盔甲，这些相关的传统都与《圣经》经文相关联。人们不能拿起文本就开始解释，把自己的意思植进去。《圣经》不需要单独地面对历史或文学批判所提出的挑战，它与宗教生活的其他要素结合在一起，去面对现代批评与人文运动。把《圣经》当作整个教会生活、礼仪生活、灵修生活以及两千多年教会传统里面的一个源泉和核心来看待，而不是把它当作一本由文字写成的书，来面对历史和文学的批评，这才是真正的“尊经”。

黄保罗：所以你讲的这点，我觉得很重要，我觉得要来理解路德的话，以惟独《圣经》为例来讲，天主教的回应，使我觉得我们得重新来阅读路德。在阅读路德的时候，就要注意路德一个重大的特点，它说话是有夸张修辞的一个方式，当他说“惟独”，其实他讲了惟独《圣经》、惟独恩典、惟独信仰，他讲了这个，他本身就自我矛盾了，“惟独”就一个嘛，你怎么还三个“惟独”，是不是？所以，这样的话就要

理解,这是路德的一个修辞方式,他讲了惟独《圣经》的时候,他其实是针对15、16世纪的罗马天主教的问题,他是来批判这种人为因素在上帝真理里边的一种干扰,所以,他要回到惟独《圣经》这个上帝的话语、惟独恩典、惟独信仰、惟独基督来寻找作为真理的根据,他认为,传统、礼仪、灵修等教会生活必须与《圣经》一致而不应该产生矛盾,在冲突面前,应该以《圣经》作为最高标准,他是在这样一个大背景下强调《圣经》的,其实,路德本人并非强调只要有一本孤零零的《圣经》就可以了。同样,他谈到基督、恩典和信心的时候,他也并非要抛弃其他,而是强调这些概念的最终决定性意义。当然,我们不得不承认,后世的教会特别是部分新教里的成员们把“惟独《圣经》”误解成了你所批评的那种状况。所以,重读路德,挖掘其所强调的“惟独《圣经》”的真正意义,是特别重要的。

游斌:但是后来人解读说,路德的一个根本原则是惟独圣经,其他的都不管了,也忘了路德当年提倡这一基本原则时所在的具体语境。

黄保罗:所以,这就要求我们来正确地理解路德,破除对于“惟独”的误解。

游斌:“惟独”这个词本身要做一个澄清,到底“惟独”是指怎样的一个含义,它不是说把这个“经”孤零零地拿出来,它必须要和信仰生活的其他要素结合在一起,比如教会的悠久传统、具体的灵修生活等。《圣经》是一个活生生的东西,而不只是写在纸上的死东西。

黄保罗:这里有一个最重要的文本参考,就是路德在翻译《罗马书》的时候,他讲惟独信仰嘛,他讲“惟独”的时候,因为在原文里,是没有“惟独”这个词的,但他翻译成德语时把它加上了,因此他遭到了天主教一些神学家的批评,路德专门写了一篇文章,叫做《论翻译》,来论证自己的必要性。所以,我们这里,总而言之要知道,“惟独”这个词和这个概念的内涵,以及那个语境,和我们今年二十一世纪的时间及中国的语境等等都要合在一起来看。我觉得这是很重要的一条。

游斌:这就是你刚才所提的,他既然提一个惟独,又提三个惟独,这是一个自相矛盾的东西。恰当的理解应该是:这些所谓“惟独”的口号都统一在一个惟独里,即“惟独基督”。

黄保罗:对。

## 在基督教中国化过程中深化“因信称义”

黄保罗:这里我们要讲到,我对路德,我常常不用自相矛盾这个词,因为在我自己看来,表面上,像自相矛盾;但是我认为,这是路德的悖论,是他的辩证性,他就想从不同的角度来谈问题。所以,实际上,在他自己的体系中,是并不自相矛盾的。他讲这个词的时候,我们讲,他是战斗性的,它的文本大多是在争吵、争战中诞生的,所以,它是为了来强调其重要性,所使用的一种夸张修辞的方式,所以,可能是这样一个背景。

与此相关,我们回到了《圣经》观及信徒皆祭司这个观念上的一个回响。

我再想讲第三个回响,就是关于因信称义这个问题。我们知道,“因信称义”,是当年路德和罗马天主教会产生重大分歧的导火索之一,我指的是,在神学教义上说,这是最重要的概念之一,所以,以至于后来路德宗的教会被称为叫做“信义会”。

但是,这个事情后来在罗马天主教和世界信义宗联合会做了一个对话,他们达成了一个文本,叫做 A Joint Declaration about Justification by Faith (《关于因信称义的联合声明》),两年前(2015)在香港出了中文版,循道卫理公会也加入了。

游斌:对,都接受。

黄保罗:本质不矛盾。

游斌:我觉得对大公教会来说,“因信称义”从来就不会是一个问题。不通过“信”,还能通过什么

把人带到上帝面前。不会有一个教派会认为说,通过你可怜一个人,凭着一个被造的人做了一点点善工,你能在宇宙的创造主上帝的面前称义。这对基督教的神学来讲,是不可想象的。

黄保罗:所以,这一点,你刚才讲“因信称义”从来就不会是一个问题,因为我正好从赫尔辛基大学过来,我们赫尔辛基大学路德研究芬兰学派之父曼多马(Mannermaa)的接班人就是萨瑞宁(Risto Saarinen),他就是在《关于因信称义的联合声明》这个文本里面写前言的两个人之一,一个是德国人,另一个是他。还有一个背景,我们讲的这是芬兰学派,在信义会和苏联的东正教于1970年代末期开始进行对话的时候,找到了这个切入点“成神”,或者叫做“参与了/分享了上帝的性情”(彼后1:4),这个概念与称义、成圣等密切相关。所以,就是关于“因信称义”这个概念,产生了好多问题,但是,在罗马天主教里面,现在对这个问题已经有了重新的理解,基本上他们和信义会双方达成一个一致的意见,虽然双方在不少方面都还有差异。现在双方都承认,当时路德和罗马天主教在争论这个问题时,双方是有很多误解的成分。

游斌:所以,在中国当代的处境之下,基督教神学需要做的事情,是要对“因信称义”做一个更加丰富、更加系统的理解。中国的神学思想建设,需要深化对因信称义的理解,在深化中来进行系统化,从多方面来阐释“因信称义”的“信”到底是什么意思。

黄保罗:我们这个留在下面谈。我不主张使用“淡化因信称义”,而是应该提倡“深化因信称义”和“正确地理解因信称义”。

游斌:深化和系统化。

黄保罗:对,深化。

游斌:更加立体地来理解“信”。

黄保罗:好,我们待会儿再来谈这个问题,这样的话,这是一件事情。关于因信称义,还有一个问题。因信称义这个理论基本在新教里面,是被广泛地接受了,可以这样讲吧?或者路德宗之外,也包括在加尔文宗的,这都是被广泛地,甚至在灵恩派里面,他们从教义上也是接受因信称义的。从这个意义上,可以说,路德是新教的奠基人之一,重要的奠基人,毫无问题。而且,在这个奠基人里面,教义学上的主要理论,就应该是因信称义这个理论,这是最主要的理论之一。

这样,我们上面的对话就已经讲到了大公教会的路德宗教改革的三方面回响,一个是《圣经》,一个是平信徒,一个是因信称义,你还想到其他方面的回响吗?

## 礼仪神学是一个重要的方向

黄保罗:再继续来谈。这个回响我们可不可以来讲礼仪呢?就是圣礼。我觉得,这个回响也需要关注,因为天主教里面主张七个圣礼,路德早期把婚礼也还当成一个圣礼,但后来在1519年之后,他就不这样认为了,他就认为,整个基督教会的圣礼只有两个,一个是洗礼,一个是圣餐,这个观点在路德宗的教会里,基本上被这样保留下来了。

但是,路德又特别地注重礼拜的礼仪,所以,路德宗的信义会往往被称为是礼仪教会(church of liturgy)。路德遵守经课这个规则,整个的礼拜中有很多程序,这与大公教会有密切的关系,以至于路德宗的信义会和英国的圣公会这个传统,都是非常注重礼仪,它们被称为礼仪教会和高教派。但是,那在所谓的free church(自由教会)和low church(低教派)里面,好像大家对礼仪就非常地不看重了。我和一个芬兰的五旬节教会的牧师谈过,他告诉我,在他们的五旬节教会里面,在他的宗派里,就没有圣礼,一个都没有,连圣餐、洗礼都不是圣礼,他是这样讲的。

另外,礼拜的礼仪,当然天主教也不把礼拜当成圣礼之一了,但我们讲的是礼仪这个概念,东正

教、天主教、路德宗和圣公会这几个从表面来看,都属于(liturgic church)和(high church),对于这些教派来说,整个礼拜的礼仪都是非常严谨的,而且,每个环节都是有神学意义的。我想,这也是一个回响了。但这个回响在新教的其他派别中,好像他有点响应路德的,有点像在 1521 年,卡斯卡德特那批人一样,就是极端的改革派,就把整个所有的礼仪都废掉了,这一点你觉得从天主教方面是如何回应的?你可否谈一谈?

游斌:对,我觉得路德在礼仪方面的改革,把信仰变成了一个与生活联系不怎么紧密的东西。他的礼仪改革,实际上一定程度地把信仰与生活分割开来了。我觉得,大公教会和东正教的圣礼观,采用礼仪把生活和信仰整个综合在一起。举几个很简单的例子,大公教会和正教会的七个圣礼的做法,用礼仪来整合人的出生、成长、婚姻、老、病、死等整个过程。婴儿出生受洗,少年时有坚振礼,婚礼是人生当中一个非常重大的事情,宗教要参与进去,病苦以及死亡,宗教也同样要参与进去,终傅礼就是如此。路德的宗教改革进行礼仪的简化改革,只承认两个圣礼——洗礼与圣餐,这样就把人生的很大一部分让渡出去,交给世俗的社会去处理。从这个意义上讲,路德改革确实开启了世俗和神圣分离的原则。

黄保罗:你的这个观点,我是一方面认可,一方面也有点置疑。我认可你刚才讲的,正如我在这次系列讲座的第一讲“路德研究的学术历史”中提出分析,你是从影响性,即路德对于教会的影响性的角度,来讨论问题,你关注的是路德改革所导致的是现在这样一种现象,说这是一个。但是,我要从路德本人和路德宗教会的一个理论和实践来分析。

首先,路德从理论上,他把圣礼的定义定为是耶稣基督亲自设立的,以物质的形式把救恩的恩典赐给人,以这几个作为圣礼概念的内涵和标准,来衡量天主教讲的七个圣礼,他认为,只有洗礼和圣餐是符合的,其他的五个就不是圣礼,这是他第一个,这是纸上谈兵,从理论层面、神学层面,他这样来界定这些概念,这是第一。

其次,在实践的层面中,其实路德宗教会里面,那七个礼仪在里面很多都还一直保留下来了。他们没有再使用圣礼这个名字,没给它们这个地位,但是有这个实践,比如说洗礼,婴儿洗礼有,坚证礼有,婚礼也有,然后葬礼在信义会里面也有,这四个是比较多的,而什么临终傅油、告解,这些就相对少一些,但是我也告诉你一点,最近这些年,在欧洲,特别是北欧,礼仪有个复兴的趋势,这些教会开始又有傅油,然后还有,不用告解这个词了,但叫灵魂关怀、灵魂护养。所以的话,一个人来倾诉他的罪或者痛苦,然后牧师代表和作为上帝的仆人来宣赦他的罪,等等。

失之毫厘、谬之千里,只能说,路德的本意并非要抛弃这些礼仪,但是效果、影响性好像就是,这些礼仪被一些教派所抛弃。

至此,我们还是在讲第一个问题,就是路德的宗教改革,在大公教会所得到的回响。我使用“大公教会”这个术语时,是把罗马天主教之外更广一些的宗派也包括进来了。

游斌:其实我在讲到大公教会(Catholicism)这个词的时候,也是指非常广的概念。

黄保罗:现在你讲 ecumenical movement(普世教会合一运动),最起码我看到,在芬兰的教会里面,它是出现了一种 ecumenical movement 复兴的趋向,芬兰的大主教每年都要到罗马去见教皇,并举行与天主教一起的联合礼拜,因为芬兰要纪念,有个叫做亨利(Henrik)的到芬兰传教的天主教的传教士,他在一千年前到芬兰传教,在土尔库市(Turku)那边殉难,就被人打死了。芬兰信义会是有年历的,年历里边还有圣徒的日子,都有“名字纪念日”(name day),纪念和庆祝每个人的名字。

游斌:圣人纪念日(Saint's Day)。

黄保罗:对。现在可能不用 Saint's Day,但教会的礼拜日中还是特别有纪念圣徒日,比如叫马利亚纪念日、司提反纪念日,还有加百利、天使长纪念日都有的。一般平常日子里的名字纪念日,在平常的日历里都有,如什么保罗日、彼得日、约翰日等等,这些都有。这是我们讲的一个问题。



## 基督教中国化呼唤“大神学”

黄保罗：那我们现在讲另一个问题，就是说，路德的宗教改革，在我们今天中国的二十一世纪语境中，你觉得需要怎么来接受和发展？

游斌：我们先谈一个大的结构。

黄保罗：好的。

游斌：神学或者基督教的系统，到底是一个怎样的系统？我觉得，我们过去总觉得基督教是一个信仰系统，而信仰是一个人心里面的事情，它接受的是一套信条，是一套理论的东西。所以，神学就是一套理论的研究。要去研究它信的东西是什么，是一个怎样的逻辑体系，它的经典有哪些文字，呈现了哪些意义，但我现在越来越感觉到，基督教的系统是一个非常整全的东西。它是一个整全的系统，我现在比较欣赏大公教会对基督教信仰进行四个层次的分法：第一个层次是信仰，What we believe；第二层次是我们庆祝什么，What we celebrate；第三层是 What we live，我们怎么生活；第四层是我们如何祈祷，What we pray。

这样，第一个层面是我们通常所讲的神学，用中国化话语来说，就是基督教教理学；第二层是礼仪，可称为基督教礼学；第三层是生活，是以“十诫”为核心来阐发出来的一整套生活应该遵守的规范，是基督教伦理学；第四个层面是关于我们如何祈祷，它实际上讨论的是每个人在内心或者存在的最深处，怎么来和上帝建立个别而亲密的关系，用一个中国化的术语来讲，就是基督教心学。所以，一个完整的基督教系统应该包括基督教教理学（狭义的神学）、基督教礼学、基督教伦理学，然后是基督教心学。这四大块又应该回到新教的传统，或者说使徒教会的传统，即建立在《圣经》的基础之上，也就是基督教经学。

黄保罗：加上一个经学，五大块。

游斌：不是再加一块，而是这四大块都在“经学”的基础上建立起来。我觉得这样的话，它才是一个完整的系统。而我们今天要谈的路德神学的意义，也就是从基督教信仰体系的角度来重新看路德，而不是用一个现代学科体系的视角来看路德，这样的话，路德神学会以一种更加鲜活的样子呈现在我们面前。

黄保罗：我是第一次听你讲这个论述。这是你一个很重大的发明。第一次表示出来，是吧？我觉得你这个架构是很好的一个构想和发展。

游斌：真正来讲，我们不仅是简单地把它分成四大块，而是在每一块之间都有一个非常重要的关联。这几块之间是不可分的。从礼学、心学的角度出发，对神学进行重新理解，会有很多新亮点出来。比如，你特别喜欢谈的婚姻概念，婚姻就是一个礼学范畴。但以婚姻来建构神学，可以重新理解许多重要的神学命题：教会是基督的新娘以及圣三是一个家庭等。

黄保罗：对，新郎（基督）和新娘（教会）就都是一个比喻。

游斌：所以，怎么理解救赎，我们同样可以能近取譬。救赎是羔羊的救赎，是十字架的救赎，也可以是一个婚姻的救赎，是从受死亚当的肋旁流出祂的妻子：教会。

黄保罗：基督就是教会的新郎嘛。

游斌：这样的话，我觉得对救赎的讨论，也不单纯是一种罪人来到上帝的面前，而成为一个义人这样的个人主义理解。它也可以是一个教会怎么样在新郎的血里面，得到一个洗净，由这个比喻而延伸出来的信仰体系。这样，我觉得整个神学，包括救赎神学的框架，都可以得到一个很大的丰富和发展。所以，我觉得，这种神学、礼学、伦理学和心学四者之间的关系，可以相互补充、相互丰富、相互发展。

黄保罗:以婚姻为例,现在婚姻可以在这四个方面都涉及到。

游斌:对。包括在灵修神学也就是广义的心学里面,我们的灵魂其实就是在上帝面前的新娘,也可以是一种婚姻神学。

黄保罗:对。

游斌:当我们以这种新的神学结构,来讨论中国未来的基督宗教神学发展的话,它才会以更加灵动的方式出现。

黄保罗:这个很好,这个像天主教里面讲的,这个背景在中国,我觉得这个分得很好,这是一条。但这里面有一些细节,比如神学这个词,在你这里,你就把神学狭义化了。

游斌:就是教义神学。

黄保罗:对,你所说的“神学”其实就是“教义学”(dogmatics),而不是传统意义上的“theology”(关于上帝的学问)。另外,“伦理学”(ethics)也有点被你广义化了,变成一个特别广的“实践神学”(practical theology)了,是吧?然后“心学”(the learning of heart)呢?我觉得“心学”这个词和“理学”这两个词用得比较好,就是说,你是把中国化和中国的传统合起来了。中国的“礼”嘛,孔夫子就讲“礼”,荀子也讲道“礼”,及王阳明“心学”,我觉得这些用法很好,大体上这四个的划分,我认为很有意思。但是,如何处理传统的神学分类呢?比如,我写的《汉语学术神学》,就是按照西方的传统分类,包括《圣经》学、系统神学、教会历史学、实践神学、和比较宗教学,这个“实践神学”里边包括礼仪,即你讲的礼学,那是我的“实践神学”的一小部分,另外,我所说的“实践神学”的内涵还有很多,因为你讲的“心学”,即“灵修学”,也属于我所说的“实践神学”,而且,我所说的“实践神学”也包括“礼仪神学”,等等。

游斌:这样的话,礼仪神学(即基督教礼学)原来是被压缩在实践神学里面的一个小条目,但按此结构,实际上它就能是一个很大的部分。在这里只是一个小框框,在那里却是一整个部门,是独当一面的“大将”。

黄保罗:这个很好,如果我们在这两个体系里面来谈,一个如果按照你讲的,将来你把它界定为叫“中国神学”还是什么神学?

游斌:我觉得是更加完整的汉语神学。

黄保罗:你还是用“汉语神学”这个术语。我是在汉语神学的基础上,我用了“汉语学术神学”。

游斌:我就用汉语神学。

黄保罗:如果这样的话,这是一个发展,在这种状况下,我来谈路德,在这个框架里面,我们先来就这样的四个方面来谈吧,比如在“教义学”上,我们如何来接触和发展路德呢?

游斌:对。

黄保罗:是不是“因信称义”是最核心的东西?以及“行为与信心的关系”?

游斌:我觉得不能简单地以几个简单的神学词汇作为信仰的概括。

黄保罗:当然不是。我们现在是这样,我们放在这块,当我们讲神学教义学的时候,它可以涉及到其他三个方面。但是,我们必须先从第一个层面来谈,先从第一个层面来谈的话,这个怎么应该来讲?你觉得就从教义学的角度,路德能够有什么影响?有哪些值得我们接触和发展的?

游斌:路德的神学也不能由因信称义开始谈起,而是应该从三一开始。先是圣三一对世界的计划和经营开始,而不是一下就从人如何到上帝面前来谈。

黄保罗:因为我没有翻译到这方面的东西,或者没有专门地翻译这个东西,所以,我没有提到要从那里开始。但是,我简单地跟你说,路德是坚持相信三一神学的。可一般路德谈的最多的还是基督论,他讲这个道、道成肉身的基督、及十字架,他多讲这个;但是,圣父他也谈,圣灵相对谈的少一些,可是根据我们共同的朋友赫尔辛基大学的教义学教授罗明嘉(Miikka Ruokanen),他专门写过一本书就

是《圣灵》，路德也谈了很多的圣灵。但在路德宗的教会传统里边，圣灵论就被淡化得比较厉害，被弱化了。可从路德本人来说，圣灵论是有很多的论述的，这也是一种现在在普世神学运动(ecumenical movement)里的一个发展新趋势，就是大家都来谈三一论，而不再仅仅是基督论，这是很重要的一点。

游斌：就像我们刚才讲的，我们要深化、更加综合性地理解因信称义的意涵，那么，基督论肯定是一个基本的开始。只有在“惟独基督”的基础之上，才能来谈惟独恩典和惟独信心的问题。

黄保罗：我们讲路德所作的一个重要工作，就是他把这种强调三位一体的圣父的“荣耀神学”(theology of glory)转到“十字架神学”(theology of Cross)的“惟独基督”(sola Christus)，他用“十字架神学”来取代当时的那种所谓的“荣耀神学”，这是路德的一个重大影响。但是，我们如果把这两个概念再稍微破解一下的话，什么叫做“荣耀神学”？什么叫做“十字架神学”？所谓的“荣耀神学”，按照路德所批评的，当时的罗马天主教会所强调的荣耀神学，基本上意思就是说上帝是圣洁的，上帝是荣耀的，人应该要像上帝那样，但是，这种荣耀、这种圣洁是从哪儿来？是通过善工、人的行为所获得，所以，一个信徒必须要变得像上帝一样圣洁。只有当你通过自己的努力变为圣洁荣耀而配得这个荣耀的时候，你才能够得救。这是当时的一个主流思想。而路德恰恰反对这一点，他认为，人在这条路上，是永远走不通的，就像这“两种义”一样，“上帝的义”不是说“祂是义的那个义”，而是说，“祂是义的，以至于把我们不义的人也当成为义”，因此，“上帝的义”背后存在着恩典和爱，使不义的人成为祂的义。所以，路德才讲因信称义。

因此，路德所谓“十字架神学”，就是要惟独靠耶稣基督在十字架上死而复活，祂的宝血洗净我们的罪，最后祂的复活又来拯救我们获得永生，让我们能够进入到与天父一起，即与上帝在一起的境地，这就是他的十字架神学取代荣耀神学的基本的一个重大贡献或者叫影响。

所以，在我们中国的语境中来谈这个问题的时候，我觉得，在你所说的神学，即狭义的神学或者教义学的层面里面讨论的话，可能需要来探讨的主要理论，一个就是惟独基督，另外一个就是信心和行为的关系问题。

游斌：回到你刚才谈的问题上来，如果在中国的语境之下来谈三一论的话，我觉得恰恰是中国传统当中的辩证思维，为我们理解基督教的三一论提供了非常重要的文化资源。基督教的三一论里圣父和圣子之间，是一种辩证的关系。耶稣基督体现的是上帝的自我否认和上帝的辩证性。比如，在《腓立比书》的基督颂歌中，两个核心的环节都体现了上帝空虚自己，先是降生成人，后是十字架受死。空虚自己就是一种辩证神学的核心词，是上帝的一种自我否定。这两个自我否定，首先就是道成肉身，上帝创造主，成为造物的一部分；其次，上帝不仅成为人，而且被钉死在十字架上，彻底地空虚至极。圣子和圣父之间的辩证关系，从这里出发，恰恰可以说，中国的传统思维为理解这种辩证性提供一个很好的基础，如阴阳之间的相互转化、反者道之动等。在《易经》思维和道家思维当中，体现出来对终极世界的理解上有一种辩证性。这可以为基督教理解圣父和圣子的关系提供一个很好的资源。这是我的一个理解。

黄保罗：我针对这一点，我提出一点点置疑，我看到阴阳学说，它里面存在一个问题是在于，你这里是只取其形式，来觉得好像为理解圣父、圣子之间关系提供一个条件和可能，但如果深追下去的话，阴阳学说背后，主要是一个相对主义的问题，它可能会产生是非不分、善恶不分的问题，阴和阳的本质没有谁好坏的问题。

游斌：所以，路德神学要在中国语境中发展的话，必须要意识到所谓的三个惟独，其实只有一个惟独。惟独基督、惟独恩典、惟独《圣经》，三个惟独统一于一个：惟独基督。

黄保罗：对。惟独基督，这是在神学的层面。那么，在礼学的层面，你认为如何来理解路德的礼学呢？

游斌：就礼学这个问题而言，我们看《协同书》，可以发现一个有意思的问题：它讨论的第一个问题

是“十诫”。但是,在大公教会的传统里,十诫即伦理学,是放在“圣礼”之后的。所以,礼是什么呢?礼是我们接收上帝恩典、受上帝圣化的一个渠道。有了对上帝恩典的接收,我们才有力量在生活当中活出一个圣洁的生活。先是信心,我们接受从上帝那里来的恩典,然后,在教会里通过“礼”,上帝的恩典以一种具体的方式进入到我们的生活里面。有了这两个东西之后,我们才能在生活当中活出基督的样式。在路德《协同书》里面,十诫放在第一个部分,那么,“礼”在神学上的含义就很容易被忽视。在我看来,要建设一个整全的汉语神学,礼的因素,甚至应该放到十诫或者说伦理学的讨论之前。

黄保罗:“礼”放到最前面。

游斌:对。就是洗礼和圣餐。

黄保罗:我知道,因为我翻译过芬兰信义会的《教义问答》(Catechism),那我们就讲一下,你刚才这个解读,与我所理解的路德宗的解读不太一样。

芬兰的信义会也是把“十诫”放在第一位的,和《协同书》一样,但是,我所看到的信义宗的理解,不是你刚才讲的那样,怎么讲呢?它讲的这个十诫,基本是放在“上帝论”里面来谈的,什么意思呢?十诫是上帝给人的“诫命”,体现了上帝的旨意和人的责任,这是十诫即律法的第一层意义,代表上帝为人类立下了可做与不可做的 curb(界限)。十诫让人看到了这些诫命之后,然后律法的第二条功能就照出了人犯罪的事实,使人进入到无法自救的绝望,然后把人引到福音之中,呼求上帝通过基督的救赎;即第二层意义上的十诫律法是一面让人知道和承认罪的 mirror(镜子)。第三层意义则是在进入对基督的信仰之后,十诫为代表的律法就发挥着引导的作用,指导信徒去过成圣的生活,这个第三层意义上的以十诫为代表的律法就成了带领、引导和保护人的 guide(规则)了。所以,十诫是律法,拥有三个层次的功能。在路德的思想中,律法和福音是相对的统一,律法是与《旧约》相对应的,福音是与《新约》相对应的,所以,从时间上来说,这个十诫律法都是把人引导到基督那里来的。你讲的那个信、礼,都是在基督诞生之后的事情,所以,最起码在芬兰信义会里,是按照这样一个逻辑和神学的框架来安排的。总而言之,十诫不仅是伦理学的问题,它拥有三层意义或说三种功能。

游斌:它是先让人看到自己做不到。

黄保罗:对。但是,我们现在所讲的属灵的事情,根据路德以来的神学传统而言,一般人是根本就看不到,听不进,理解不了,也不愿意接受的。因为正常人的“灵”是死的。所以,我们可以再来思考如何在中国的语境中来交流阐释这个问题。在你所讲的“礼学”里面,就是我刚才讲的教义神学里面,某些程度上可以被你同化,但其间的差异仍然值得注意。所以,在“礼”的层面里,路德把七个圣礼变成了两个,这对于我们今天重新来解读路德值得分析,因为天主教的七个圣礼,大家都知道了,我就不说了,我要说的是,在汉语语境中,“圣礼”对于新教的影响比较大。我想,在解读这个圣礼问题时,需要特别讲两件事情。

第一,路德对圣礼有一个定义,他的定义可能和罗马天主教的定义不同,所以他才把七个圣礼改为两个圣礼,这是第一件事。

第二件事情,路德说的其他几个虽不是圣礼的,却仍然是礼仪。在很多加尔文宗和自由教派里,已经把其他的礼仪都不要了。但我们要重新来阅读路德的时候,让大家知道,路德本人并没有抛弃这些东西,而且认为是重要的,只不过不是圣礼而已。但是,与此相关,也会存在一个问题,就是今天我来讨论婚礼的时候,你和潘少铎都提到了这个问题,其实,根据路德,这个婚姻是上帝所设立的一个神圣制度,他觉得这样就是神圣的,虽然不是圣礼。当然,你可能会挑战说,上帝创造的一切如吃饭是神圣的,睡觉是神圣的,洗礼是神圣的,婚姻也是神圣的,但这样所说的“神圣”还有什么意义呢?当然这是另一个问题了,但是重要意义是,在路德那里,他不是要废掉其他这些礼,而是不愿意给这些礼以“圣礼”的头衔。

所以,你刚才讲的,担心路德的改革以至于让盔甲都被扔掉了,让一个人赤裸裸地站在上帝面前,

也站在魔鬼面前,也站在现代性面前。这是很有意思的观察,需要我们来思考如何发展。

游斌:有不堪一击的危险。

黄保罗:对,不堪一击。其实我要讲的,路德说,我站在上帝面前,不是孤独的,我需要重新“回到”洗礼中所接受的恩典之中,你看我前面讲的,一直在强调“回到”这个概念。另外是圣餐,通过吃、喝基督的身体和宝血这个圣礼,我们与基督合一。这是两个圣礼。另外,还有其他几个小礼物、小盔甲,但那几个盔甲只是没有“圣礼”的名称而已,其实在信徒的生活中还是持续不断地发挥积极影响的。这点,在很多新教的传统里边或者在中国的语境里面,大家可能都把这点忘掉了。

游斌:对。

黄保罗:以为路德只讲两个圣礼,其他的都不要了,这种观点是不符合路德本意的。路德不是说不要其他礼仪了,其实他仍然要它们,只是不再当作圣礼而已。你讲这的一点,对于我们重新强调路德这一些,也让我们最后走向一个普世合一这样一个联合来很有意义。所以这样的话,好不好?这是我觉得很有意思的,这是在礼的层面。

第三点,我讲礼的层面,我建议,在礼拜中,礼拜的礼仪可以做一些适当的改进和发展,就是说这个礼拜因为各个传统不一样,中国教会大联合之后,很多的礼仪都变掉了。但是在礼拜中,我们讲,礼拜最起码分了几个序礼、圣道、圣餐,然后差遣礼,这四大块,其中序礼里面,我们有宣诏、认罪、赦免,然后进入诵读神的话语、讲道、回应的环节,然后就是奉献、圣餐、感恩和祈祷的环节,最后是差遣礼让信徒赞美、认罪、被赦免、受教、领受圣餐、祈祷之后,重新得力而进入世界去活出基督来,这样的一个系统的礼拜在每个环节都体现了上帝和信徒的关系。

有一些教会,可能传统上形成一个习惯,整个礼拜就是证道最重要,其他的都不重要,唱两首歌、讲个道,祷告一下就结束了,这是一种形式。所以,有的会友就说,我就算着时间,等到牧师讲道的时候,我再来聆听。早的那些唱歌等其他的内容,都不来。我认为,这个传统有它的好处是自由,但是不好处就是在于神学上不够坚实。

## 中国化的基督教灵修学

黄保罗:好的。那我们现在来谈谈如何在中国语境中来接受和发展路德的心学(祈祷学),你觉得如何呢?

游斌:我们过去对于祈祷的理解,好像它仅仅是一个祷告,但对于一些根本的问题都缺乏理解,如:为什么祈祷?在哪里祈祷?祈祷到底是要来实现什么?生活如何就是祈祷?工作如何又是祈祷?人对上帝的基本心灵态度是什么?这些才是祈祷学要研究的根本问题。

黄保罗:有人把这一点和佛教进行比较。甚至和儒家的修养工夫,以及天主教里面的灵修进行比较,都认为新教也包括路德宗的信义会,好像这方面就比较弱。

游斌:是,我同意你的判断。

黄保罗:也许可以用一个神学根本原则来把祷告的核心确定下来,也就是“与基督联合”,这也与儒家或中国文化传统相当接近。

游斌:我们翻译的那本书 Union with Christ,与基督联合,是一个非常需要发展的根本概念,可以构成我们所说的基督教心学的基础。

黄保罗:我在基督里面,基督在我里面,“合一”就包括两方面,一是我在基督里面,还有个就是,基督在我里面。这是合一。

游斌:同意。

黄保罗:这个也是很有意思的。这一点我觉得也可以来发挥了,在心学里面,包括儒家里面的成圣、道教的成仙、佛教的成佛和基督教的成义、称义、成圣这几个概念,原来我在澳门理工大学和儒家学者郭齐勇、林安梧、及神学家温伟耀、林鸿信、及学者赵林、张祥龙做过对话,出了一本书《中西文化的精神差异与现代转型》(主编:赵林,上海:华东师范大学出版社),就从比较的视野谈了这些问题。我觉得这个是不是可以放在心学里来谈?我在中国对芬兰学派进行了不少的介绍,我认为,它对于我们打通中外、儒基有很大的意义。

游斌:在中国语境中,好像信仰就不能谈善工似的。是不是路德被错误地接受,或者说是被扭曲了呢?

黄保罗:其实路德一直谈善工的问题。

游斌:是啊,怎么可能不谈善工呢?

黄保罗:对。这里我要特别强调路德的二分法(*coram Deo/in front of God, coram hominibus/mundo/in front of human beings and the world*)的重要性。路德只是指出,要想靠善工来得救(在上帝面前)是行不通的,除了这个之外,在世界和他人面前,信徒当然必须有善的行为了,你没有的话,你当然就不是一个真正的基督徒了,因此,信徒必须要有好行为,一定要有好行为,路德从来没有否定好行为的价值,路德也没有否定律法的功用和意义,路德只是强调应该如何来使用律法与福音之间的关系,他从来没否定律法,就像耶稣在福音书中所讲的那样,上帝的律法中的任何一个字都不能消除掉。

游斌:对,人的自主努力一定也要强调的。所以,祈祷的主体要建立起来,这就是中国文化里所讲的“修心”。这也是我为什么觉得祈祷学其实就是心学的原因所在。

黄保罗:这有个问题,汉语是“心”,英语、希腊语、希伯来语用什么?

游斌:就是 heart。

黄保罗:从你来看心和灵、心和魂的关系呢?

游斌:基本上都是同义词。基督徒的心,是上帝与人相互参与之后的结果。圣灵把基督分施到我们里面,由于圣灵降临,基督住在我们里面。基督徒的心,是一个上帝的灵和我们每个人的灵魂相结合的所在。

黄保罗:首先,关于“心”的问题,其实涉及到了人学的根本问题。路德强调人是灵(*pneumatik/spirit*)、魂(*psuchikos/psyche/soul*)、肉(*sarkinoi/flesh*)身/体(*sooma*)的统一。灵和肉都比较好理解,虽然对于正常人而言“灵”里是死的,但魂好像是上可入灵,下可入肉,比较复杂,与汉语世界所说的“精神”相似,但并非等同。所以,当我们讲修“心”的时候,它涉及的是灵、魂还是肉?对此尽心细致的分析,非常重要,因为它涉及到行为与信心的关系问题、好行为及善工的问题,等等。

其次,关于你讲到的对善工的“忽视”这个问题。我就本能的有点不想用这个词,我想,在路德宗或者在新教里面可能有这个“忽视”,但是路德本人并没有“忽视”的,他是把它放在伦理学和社会学(*ethics, sociology*)的范围来谈的。到底涉及灵、魂、还是肉,需要细分。这是第二块问题,就是在中国心学的语境中如何来接受路德。

最后一点,我们如何从神学/教义学(*theology/dogmatics*)来谈,如果更加充分地完善和发展路德?

游斌:其实我们都已经谈到了。

黄保罗:但是我想补充一点,我恰恰认为,就是要来更加充分地完善和发展路德的二分理论,就是(*coram Deo/in front of God, coram hominibus/mundo/in front of human beings and the world*)的二分,我觉得这是路德的一个重大贡献。你看到了他的消极点,但我认为,这个二分的背后,为主体性的兴起提供了一个可能性,你若按住了主体性,你怎么兴起呢?人在上帝面前,就是完全地一无是处,你怎么来兴起?所以,这就像路德的人学,它是一个悖论的人学,一方面人是一无是处,像保罗说的,天

底下一个义人没有，人的义像污秽的衣服，这是路德很重要的一个观点，人是罪人、是绝望的。但是，路德这里指的是，在上帝面前，人要想通过自己的行为或修心努力达到至善、达到义、达到完美，人是绝望的。所以这是第一层意思。

但另一层意思呢？人又有上帝的形象，有了上帝的形象之后，在世界里面，在其他人的眼睛里，人可以做出非常多的好事情来；这样的话，人又有很多的价值，所以，悖论的人或者你们讲的辩证的人就成立了。但如果这个成立的话，路德都是以二分法为背景的，所以，我觉得，这个二分法就贯穿路德整个思想的前后，第一点就是信和行为的关系问题，虽然他讲了惟独因信称义，但他指的是“在上帝面前”，因为这个时候的行为是没有绝对之义的；但行为在伦理里面就有意义了。所以，我们处理了路德思想中的行为和信心的问题，这是第一个。在中国的语境中，我们说“淡化”还是“深化”因信称义呢？这也需要来处理这个二分法，没有处理二分法的话，所谓的“淡化”因信称义的观点，就很危险；若要讲深化，也有问题。

所以，无论是政教关系问题/两个国度的问题，还是婚姻问题，都涉及到路德的二分法，因为政教关系和婚姻问题中都需要讲创造神学和救赎神学，这几项都恰恰体现出路德的积极性，也就是说，路德在分这个二分法的时候，他就是确保为主体性的诞生、独立和自由提供了一种论证，人的主体性是怎么诞生的？世俗君王只能管理人的身体、财产和外部的东西，这是一块；另外一块，人的内心只受上帝的管辖，其他的一切都管不住人的内心，包括伦理法律、道德、法律师都管不住人的内心世界，因为政府、道德、法律以暴力来管人的内心和精神世界或灵魂的时候，人是能够伪装的、能够伪善的。

所以，路德讲，这种状况只有神才能管住人，这一点，我恰恰认为这是路德的深刻之处。就是说，我在神学部分讲教义里的信心、称义等问题；在伦理学和社会学里面，我讲政治和宗教的关系；在私人领域，我谈婚姻问题；在礼仪方面，我来讲洗礼，等等。但是，贯穿路德思想始终的二分法是一直临在的。在你讲的心学里面，我认为，也可以来贯穿他的二分法，这个怎么二分，我们到时候可以来仔细谈。

按照你的体系，即四个方面，我对之都提出了二分法的重要性。这种二分法形式保持了之后，就让教会神职人员等等的权威都被打破掉了，让人获得了一个自由和尊严，将自己的心灵灵魂只让上帝负责，让人的主体性彻底地被开起来了，此后才兴起了科学、理性，全球冒险、商业贸易等，进而发展搞到了我们今天的现代性。你看，过去三四百年里面，人的劳动果实这种极美的工作，在人的历史上是很罕见的，我觉得，从理论上来说，这都与路德有重大的影响，这是他的好处。但是，同时也出现了新的问题，就是，这个二分法的制度在形式上被保存下来了，但内容上却发生了极大的世俗化；在西方，这个二分法就变成了私人领域和公共领域之分，公共领域由法律管辖，私人领域由每个人自己负责，路德本意是私人领域归上帝所管，但现在的世俗化把上帝从私人领域推走了，让上帝不在场了；所以，在整个西方，现在主流的媒体或主流的社会思潮遇到挑战的问题就是，我在私人领域归我自己所管，我是谁？我是一个在他人和世界面前拥有相对性的存在主体，我在外面公共法律面前，你看我做的很好啊，一到私人领域，我是个可以为所欲为的罪人，而且现在还不被再认为是罪了；当上帝不在场的时候，婚姻破碎、家庭破碎、单亲、孤独，意义缺乏等就变成了重大的问题。

如果回到中国的语境来谈，我觉得也恰恰是这样，因为我们现在所说的改革开放所接触的所谓学习西方，其实主要思潮还是学启蒙运动、工业革命和全球贸易中的欧美西方，学的就是外在的二分法，因为今天的西方已经不是路德说的那个西方了，今天的西方是把上帝推出场的世俗主义的公共和私人领域的二分法，这个二分法被我们继承和学习下来，应该说我们学的，除去在物质的层面有很多好的之外，大家提出一个问题就是，传统有几个大的挑战，如核危机、环保、人工智能的问题等。也许，二十年后，人工智能将取代人的许多职业，人的就业和未来都面临着无法预测的未来。

游斌：对，太不可测了。

黄保罗:人工智能,我觉得就像巴别塔的建造一样,所以,我倒是认为,从这个意义上讲,在大的范围包括了西方和中国里面,都应该更加充分地完善和发展路德,来抓他的二分法和主体性。路德的另一个功劳之就是把人的主体性张扬起来了,比如,理性的问题,路德本人思想对此是非常清楚的,谈到理性时,若没有信仰,他骂理性就是撒旦的最大的娼妓;但是,有了信仰之后,理性就是上帝给人的最大礼物之一。

所以,路德本人二分地对待理性,但是后来的继承却是只要理性而不要上帝了,所以,理性发展成了理性至上的理性主义,科学发展成了科学至上的唯我独尊,今天的这些东西不就真的成了魔鬼吗?搞个原子弹出来,这不是魔鬼吗?同样,对人工智能我们必须谨慎,虽然无法阻挡起发展,但其成为魔鬼来伤害人类的风险如何避免,是需要认真思考的。

游斌:这等于说,路德是观察一切事物的哲学家。

黄保罗:对。

游斌:用路德的眼睛来看周围一切的事情。

黄保罗:对。

游斌:路德像是一个资料库。在他的文字里面,有很多闪烁着光华的东西,但它们并没有被充分地发掘出来。我们应该把他闪光的那些点,变得更加闪亮,而且用生活去实践它们。我觉得这才是他特别有意义的地方。

黄保罗:对。其实你这里还讲了包括现代性的问题,我这里附了几篇文章是关于现代性、自由和社会主义核心价值观的,我分析了前 12 个,后面 12 个没来得及分析。<sup>[1]</sup>

本期是“马丁·路德著作汉译出版纪念”专辑。

“卷首语”是游斌和黄保罗关于“基督教中国化视角下的路德新诠释”的对话。

“人学、神学与国学”专栏包括香港中文大学文学院院长 LAI Pan-chiu(赖品超)教授的“Justification by Faith and Protestant Christianity in China: With Special Reference to the Finnish Interpretation of Luther (因信称义与基督新教在中国:兼论芬兰学派对路德的诠释)和清华大学历史系副教授顾涛的“约伯倾注孔子的灵——孔子的偶像化和神圣性”。前文不仅研究了路德的核心教义“因信称义”及其与中国新教之间的关系,而且关注了芬兰学派的路德新诠释。后文则从比较的视野研究了约伯和孔子,并对孔子的偶像化和神圣性进行了研究,对于目前儒学复兴的语境具有重要意义。

“实践神学与中西教会和社会”专栏包括武汉大学哲学学院副院长 HUANG Chao(黄超)教授及研究员 QIN Junhui(覃俊辉)的“The Investigation of the Phenomenon of Stealing Sheep by Almighty God Cult in the West Rural Area of Hubei”(鄂西农村“全能神”邪教“偷羊”现象调查)和同济大学建筑与城市规划学院 LAI Shih-Kung(赖世刚)教授的“A Binary Approach to Modeling Complex Urban Systems“(复杂城市系统的二元建模)。前文通过宗教社会学的路径研究了湖北西部农村地区的全能神邪教偷羊的现象,不仅分析了它对教会的消极影响,而且研究了其社会影响,从实践的层面映证了路德神学思想对于正统教义的形成及其预防异端邪教的重要价值。后文则从《易经》的思想来探讨了城市系统二元建模的复杂性,虽然没有直接与路德相关,但其类路径曾在启蒙运动时期引起西方学者的关注,并被部分地用来批判基督教和提倡理性宗教形式的人文主义,而这类启蒙学者的重要缺陷之一就是忽略了路德对于理性的积极性和有限性的区分;所以,此文也为我们理解路德的价值提供了背景材料。

“中西经典与圣经”专栏包括中国人民大学康德专家李秋零教授的“从释经原理看康德对路德神

[1] Paulos Huang 2017: “Dialogue and Critique: The 16<sup>th</sup> Century Religious Reformation and Modernity”, in *Yearbook of Chinese Theology* 2017, ed. by Paulos Z. Huang, Brill: Leiden and Boston. 黄保罗 2016: “道德建设与宗教学视野下的自由主义之本质”,载美国《中国基督教研究》/A Study on China Christianity, 第 5 期。



学的态度”和北京外国语大学海外汉学研究中心主任张西平教授的“白晋对易学内篇-义理的阐释”。前文根据康德的释经原则分析了康德对于路德神学的态度,有利于我们反思人文主义从文艺复兴到启蒙运动的发展过程中的历史脉络,特别是对于理性和道德问题的关注,对于我们研究和评估精神人文主义的本质及其优缺点,评估路德及其代表的宗教改革的价值,非常重要。后文则对索隐神学<sup>[2]</sup>代表人物法国传士白晋所研究的《易经》内篇进行了分析,这对于我们理解启蒙运动及人文主义具有重要意义,使我们意识到结合路德开启的宗教改革运动在文艺复兴和启蒙运动之间的价值,而且有助于我们反思启蒙运动对理性的关注和提倡理性至上主义之间的区别。

“教会历史与中西社会”专栏包括武汉大学黄明东、吴亭燕、冯惠敏教授的“武汉大学通识教育的历史与展望”和上海大学宗教与社会研究中心主任肖清和副教授的“晚明天使论:高一志与《神鬼正纪》初探”。前文分析了武汉大学通识教育的历史,并对未来进行了展望,其背后的人文主义理念自然地得到了体现。后文则通过对晚明高一志与《神鬼正纪》的研究,探讨了当时的天使论,对于我们探讨人文主义也提供了一个参照。

“比较宗教文化研究”专栏包括清华大学哲学系 TIAN Wei (田薇)教授的“On Limits of Confucian Conception of Immortality and Supporting Path from Christian Everlasting Life”(儒家不朽观及其限度与基督教永生观及其支援)和中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员冯梓琏博士的“‘致良知’与‘基督就在信本身之中’:王阳明与曼多马伦理思想比较研究”。前文研究了儒家的不朽观及其限度,对于我们探索人文主义的本质和挖掘其中的精神性,具有重要意义;作者还对基督教的永生观进行了分析,并援之来与儒家进行比较和支援。后文通过“致良知”和“基督就在信本身之中”两个核心概念,对王阳明和芬兰学派之父曼多马的伦理思想进行了比较研究;该文作者较早关注芬兰学派的路德新诠释,曾经发表学术论文并对黄保罗翻译的芬兰学派撰有述评。<sup>[3]</sup>

“书评与通讯”专栏包括三篇文章,一是北京大学哲学及宗教学系的徐凤林教授的“东方教父神学自由概念简析”,此文对于我们理解芬兰学派与东正教关于“称义”与“成神”及“意志自由”等问题的理解有重要意义。二是北京服装学院美术学院的杨道圣教授的“宗教改革与西方艺术图像志的变化”,该文分析了宗教改革一方面反对具有偶像崇拜性质的图像,反对以积累功德为目的的图像制作,一方面也利用图像作为装饰、教导和宣传的特点。得出结论认为,这种对于图像的态度不仅导致北方在新教影响下的图像志发生了巨大的变化,也对南方天主教引导下的艺术图像志产生了关键性的影响,最终使得图像失去了传统的魔力,成为具有审美意义的艺术。三是黄保罗整理的长篇“‘精神人文主义:马丁·路德与儒家’工作坊报告”(A Report on the Workshop “Spiritual Humanism: Martin Luther and Confucianism”,八万多字)。该文详细报告了2018年9月11日周二上午9点到下午4点在中央民族大学宗教研究院,文华楼西区1326房间由中央民族大学宗教研究院、中国人民大学国学院和《国学与西学国际学刊》编辑部主办的“‘精神人文主义:马丁·路德与儒家’工作坊”。本次工作坊以马丁·路德著作汉语译本出版为契机,围绕“精神人文主义”在马丁·路德和儒家之间进行探讨,会中向与会者赠送了黄保罗翻译的路德的九本汉译著作,并把工作坊中的所有发言录音记录整理成文字稿,不仅有专家学者的专门发言,而且有与会学者的讨论记录,具有重要的参考意义。在此,特别对中央民

[2] 关于索隐神学,请参考黄保罗 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”(Sino-Christian Academic Figurist Theology: An Analysis of the Cultural Dialogical Attempt by Some French Jesuits in Following the Footprints of Matteo Ricci),深圳大学学报》(Journal of Shenzhen University: Humanities & Social Sciences), No. 2, March 2011, 5-11。

[3] 冯梓琏 2015:“信与爱:芬兰学派对路德的新诠释——读《芬兰学派之父曼多马文集:马丁·路德研究》”,载《世界宗教文化》,第二期。冯梓琏 2015:“因信称义:从马丁·路德到芬兰学派”,载《经济社会史评论》第二期。冯梓琏 2015:“曼多马的视野:评《芬兰学派之父曼多马文集:马丁·路德研究》”,载《国学与西学国际学刊》第8期, pp. 125-132(<https://www.sinowesternstudies.com/back-issues-既往内容/vol-8-2015/>)。

族大学宗教研究院院长游斌教授、中国人民大学国学院副院长梁涛教授和《国学与西学国际学刊》主编黄保罗主办此次工作仿表示感谢,对于出席此次会议并提供论文和发言的学者游斌(中央民族大学宗教研究院院长教授)、韩星(中国人民大学国学院教授)、李秋零(中国人民大学佛教与宗教理论研究中心和哲学学院教授)、刘孝廷(北京师范大学哲学学院教授)、田薇(清华大学哲学系教授)、冯梓琰(中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员)、张志刚(北京大学哲学及宗教学系教授、宗教文化研究院院长)、朱东华(清华大学哲学系教授、景教研究中心主任)、卓新平(中国宗教学会会长、中国社会科学院学部委员、世界宗教研究所研究员及原所长)、李颖(北京外国语大学芬兰语言专业主任)表示感谢。

**English Title:**

**New Interpretation of Martin Luther in the Perspective of Christian Sinicization**

**YOU Bin, P. HUANG,**



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



# Justification by Faith and Protestant Christianity in China: With Special Reference to the Finnish Interpretation of Luther

Lai Pan-chiu

(Dean of Faculty of Arts & Professor of Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong)

**Abstract:** The doctrine of justification by faith is believed to be a core belief in Protestantism as well as the leitmotif of the Pauline Letters. However, this assumption has been queried in various ways in the western theological circle recently. In contemporary China, the doctrine has also been challenged but in quite different ways. This study attempts to address the challenges derived from the cultural and socio-political contexts of China through references to recent studies of the Reformation, including, particularly, the Finnish interpretation of Luther. It aims to argue that the doctrine, if properly interpreted, can be a stepping-stone rather than a stumbling-block to the future development of Protestant Christianity in China.

**Key Words:** Justification; Faith; China; Luther; Mannermaa

**Author:** Pan-chiu LAI, Dean of Faculty of Arts & Professor of Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong, Postal Address: Room 317, Leung Kau Kui Building, Department of Cultural & Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong, Shatin Hong Kong. Telephone number: 852-39436465. E-mail: pelai@cuhk.edu.hk

## Introduction

It is widely believed among the Protestant Christians that the doctrine of “Justification by Faith” is solidly based on the Bible, particularly the Pauline Letters. Furthermore, it is also assumed that the doctrine signposts the fundamental doctrinal difference between Protestantism and Roman Catholicism, and displays the rationale for the Protestant separation or independence from the Roman Catholic Church. However, these assumptions have been questioned and criticized recently.

Regarding its Biblical basis, “Justification by Faith” has been regarded as the centre of Paul’s theology as well as the hermeneutical key for the interpretation of Pauline Letters, especially the Romans.<sup>[1]</sup> In recent years, some Biblical scholars advocate for a “New Perspective on Paul”, which queries whether the doctrine of “Justification by Faith” should play such a prominent role in the interpretation of Paul’s writings and theology. The question at issue is not whether the doctrine is part of Paul’s theology; rather, it concerns with its importance for the interpretation of Paul. In other

---

[1] For a brief introduction, see: 卢龙光 Lu Longguang (Lung-kwong Lo), 《保罗新观——罗马书的主题与目的》*Baoluo xin guan-luoma shu de zhuti yu mudi* [New Perspective on Paul: Main Theme and Aim of Romans] (台北 Taipei: 东海大学校牧室 Dong hai da xue xiao mu shi [Tunghai University Chaplain’s Office], 2007). For a more critical discussion, see: 曾思瀚 Zeng Sihan (Sam Tsang), 《谁的保罗, 哪个福音? 保罗诠释现象的反思》*Shei de baoluo nage fuyin? Baoluo quanshi xianxiang de fansi* [Renewed Perspectives on Paul?], translated by 曾景恒 Zeng Jingheng (香港 Hong Kong: 基道出版社 Jidao chubanshe [Logos Publishers], 2012).

words, the major critique raised by the “New Perspective on Paul” is about the centrality of “Justification by Faith” in Paul’s theology or writings. This “New perspective on Paul” provoked a small yet controversial debate among the Biblical scholars in the Chinese speaking world.〔2〕

Regarding its significance for the Protestant identity, after years of dialogue, the Roman Catholic Church and the Lutheran World Federation announced the “Joint Declaration of the Doctrine of Justification” in 1999. The signing of this Joint Declaration indicates that despite disagreements between the two parties concerned, certain consensus on the doctrine were formed.〔3〕This seems to put into question the conventional claim that the doctrine of “Justification by Faith” constitutes the distinctive identity of Protestantism and the dividing line between Catholicism and Protestantism. It is thus understandable that the announcement of the Joint Declaration sparked heated debate in Germany, with some heavy criticisms from Protestant pastors and theology professors.〔4〕In Chinese theological circle, there is not much discussion with regard to this issue, but still some Chinese scholars recently suggest that the most crucial difference between the Protestant and Catholic theologies concerns the doctrine of love rather than that of justification by faith, and the difference can be solved by referencing to certain ideas in Buddhism.〔5〕Some Chinese scholars even further suggest that perhaps the difference between the Catholic and Protestant positions on love is also inconclusive and the seeming tensions can be resolved with the resources internal to Christianity, including the Eastern Orthodoxy.〔6〕If this is the case, the role of “Justification by Faith” in the identity of Protestantism vis-à-vis Roman Catholicism would probably be further marginalized.

For Protestantism in China, the challenges to the doctrine of “Justification by Faith” are probably far more complicated and difficult to deal with. Some church leaders in Mainland China even suggest to “dilute” (淡化 dan hua), meaning “soft-tone” or “downplay”, this doctrine in response to these challenges.〔7〕In contemporary China, the doctrine of “Justification by Faith” seems to face

〔2〕《山道期刊》*Shan dao qi kan* [Hill Road] published a special issue, which includes 6 articles, on “New perspective on Paul” in its volume 25 (2010), pp. 3-166. In this special issue, there is a relevant article analyzing the Chinese interpretations of the Book of Romans and making brief references to “New Perspective on Paul.” See: 曾庆豹 Zeng qingbao [Ken Pa Chin], 《汉语教会释经现象的反思性分析——以罗马书为例》*Hanyu jiaohui shijing xianxiang di fan si xing fenxi - yi Luomashu wei li* [An Analysis of Chinese Hermeneutics: The Book of Romans], *Hill Road* 25 (2010), pp. 169-183.

〔3〕See further: Anthony N. S. Lane, *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment* (London: T & T Clark, 2002).

〔4〕Among those theologians who had participated in the debate, the most influential one would be Eberhard Jüngel. See: Eberhard Jüngel, *Justification: The Heart of the Christian Faith*, translated by Jeffrey F. Cayzer, with an introduction by John Webster (Edinburgh: T & T Clark, 2001).

〔5〕高喆 Gao Zhe, 《以「自他不二」与 agape 的比较为例论比较神学作为普世对话的方法》*Yi “zi ta bu er” yu agape di bijiao wei li lun bijiao shenxue zuo wei pushi duihua di fang fa* [Doing Christian Intra-religious Dialogue Interreligiously: Taking a Mahayana Theology of Agape as an Example], 《道风》*Dao Feng* [Logos & Pneuma], 45 (Autumn 2016), pp. 364-395.

〔6〕赖品超 Lai Pinchao [Pan-chiu Lai], 《神爱与人人爱: 路德与多玛斯之间》*Shenai yu renai; Lude yu Duomasi zhi jian* [Divine Love and Human Love: Between Martin Luther and Thomas Aquinas], 《国学与西学国际学刊》*Guoxue yu xixue guoji xuekan* [International Journal of Sino-Western Studies], No. 12 (June 2017), pp. 109-119.

〔7〕See: Philip Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007), especially pp. 349-350.



many challenges related to the cultural and socio-political contexts of the country.<sup>[8]</sup> Culturally speaking, the doctrine appears to claim that sinners can be justified in whatever situation. With its emphasis on salvation based on the “other-power” to be received from God rather than the “self-power” in human nature, this doctrine seems to contradict the Confucian teachings concerning self-cultivation or sanctification, and may even lead to the denial of good deeds. In order to avoid the ideas of “uselessness of morality” (道德无用 *dao de wu yong*) and “abolition of good deeds by faith” (因信废行 *yin xin fei xing*) associated with the doctrine, the Chinese Protestant churches might have thought hard to incorporate a proper understanding of “justification by grace through faith” in its theological construction.<sup>[9]</sup> Besides, in the contemporary Chinese socio-political situation, the most important problem remains that the doctrine of “Justification by Faith” may reinforce the segregation between believers and non-believers, and thus contradict the political slogan of “harmonious society” advocated by the government. In this circumstance, “diluting” the doctrine of “Justification by Faith” may serve the socio-political aims of uniting people more effectively, especially uniting the non-Christians in a better way.<sup>[10]</sup> Given the cultural and socio-political contexts of contemporary China, a crucial theological question is: whether to “dilute” the doctrine and avoid mentioning it as far as possible? If the answer is no, the remaining question is whether and/or how the doctrine can be reinterpreted positively in order to address the challenges in contemporary China.

This study will not discuss the doctrine from the perspective of Biblical studies or systematic theology.<sup>[11]</sup> Instead, this study attempts to reconsider this doctrine and the challenges it faces in China through reviewing some recent studies of the Reformation, including particularly the emphasis on the diversity of Reformation and the Finnish interpretation of Luther.

## The Diversity of Reformation

Probably due to the 500<sup>th</sup> Anniversary of the Reformation, a huge amount of books and research papers on the Reformation were published in the last few years. It is thus almost impossible to summarize or recapitulate these researches here. For the present study, there are two aspects of the studies of Reformation particularly worthy of mentioning—the diversity and the political

[8] In the Chinese academic circle, some scholars suggest to reevaluate and interpret the doctrine of “Justification by Faith” from the perspective of environmental protection. See 赖品超 Lai Pinchao [Pan-chiu Lai], 《多元、分歧与认同：神学与文化的探索》*Duo yuan, fenqi yu rentong: shenxue yu wenhua di tansuo* [Plurality, Diversity and Identity: Explanations of Theology and Culture] (新北市 Xinbei shi [New Taipei City]: 中原大学宗教研究所 Zhongyuan daxue zongjiao yanjiusuo [Chung Yuan Christian University Graduate School of Religion] and 台湾基督教文艺出版社 Taiwan Jidujiao wenyi chubanshe [Taiwan Chinese Christian Literature Council], 2011), pp. 277-298, especially pp. 278-282.

[9] Wang Aiming, “Understanding Theological Reconstruction in the Chinese Church: A Hermeneutical Approach,” *Chinese Theological Review* 16 (2002), pp. 145-146. On-line version: [http://www.amityfoundation.org/eng/sites/default/files/publication\\_pdf/CTR\\_16.pdf](http://www.amityfoundation.org/eng/sites/default/files/publication_pdf/CTR_16.pdf) (logon 2017-07-19).

[10] Deng Fucun, “The Basis for the Reconstruction of Chinese Theological Thinking,” in: *Christianity and Chinese Culture*, edited by Miika Ruokanen and Paulos Huang (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., November 2010), pp. 297-308.

[11] For a study that integrate Biblical studies and Doctrinal Theology, see 赖品超 Lai Pinchao [Pan-chiu Lai], 《犹太人的不信：〈罗马书〉中的处境神学反省》*Youtairen de buxin; Luomashu zhong de chujing shexue fanxing* [Unbelief of the Jews; Contextual Theological Reflection in the Romans], 《基督教学术·第4辑》*Jidujiao xueshu, Di 4 ji* [Christian Scholarship, vol. 4], edited by 徐以骅 Xu yihua & 张庆熊 Zhang qingxiong (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2006), pp. 39-57.

dimension of Reformation.<sup>[12]</sup> These two aspects are closely related to each other, especially when considering their relevance to the Chinese context. It is noticeable that the Chinese Protestant approaches to the religion-state relations were shaped by the various approaches advocated by the respective reformers. Furthermore, as we are going to see, the Chinese challenges to the doctrine of “Justification by Faith” are partially shaped by the political context of China, and the possible ways of addressing these challenges require a proper understanding of the diversity of the Reformation.

A rather conventional understanding of Reformation tends to assume a unitary and linear interpretation of the development of Reformation and to consider the Reformation initiated by Luther at Wittenberg as “a stone stirs up thousands layers of waves.”<sup>[13]</sup> However, the most recent studies of the Reformation tend to support the contrary view that the Reformation should be considered as a series of parallel and diversified movements rather than a single movement.<sup>[14]</sup> Carter Lindberg, in his *The European Reformations*, intendedly employs the plural form “Reformations” in order to emphasize that the Reformation(s) should be considered as a diversified phenomenon with many different models or patterns.<sup>[15]</sup> Indeed, some other scholars also highlight the diversity of the Reformation(s) by employing different classifications or typologies in their interpretations. For example, Gordon Rupp suggests that apart from Luther, there are also the following patterns of Reformation: Johannes Oecolampadius (1482–1531) as “The Reformer as Scholar,” Andreas B. von Karlstadt (c. 1480–1541) as “The Reformer as Puritan,” Thomas Müntzer (c. 1490–1525) as “The Reformer as Rebel,” and Vadianus and Johannes Kessler of St. Gall as “The Reformer as Layman.”<sup>[16]</sup> Besides, Heiko A. Oberman suggests a view of “One Epoch—Three Reformations”, which are: (1) Conciliar Movement: The Roman Catholicism attempted to replace the Pope’s jurisdiction with the Ecumenical Councils; (2) The City Evolution: The Reformation in Zurich initiated by Huldrych Zwingli (1484–1531) was used as an example to illustrate that Reformation could be triggered by the rise of urban bourgeois, the small group of elites who controlled the internal and external affairs of the city, including religious affairs; and (3) The Reformation of the Refugees: As Calvin’s Reformation in Geneva illustrates, the refugees penetrated into the city council, controlled its policy, and make the council a tool for the promulgation of the evangelical faith.<sup>[17]</sup> These studies are examples of endeavors to categorize and interpret the different patterns or forms of Reformation(s). This tendency of highlighting the diversity can be seen also in the studies of the theological dimension of the Reformation. Among the introductory and general surveys, some

[12] See further, 赖品超 Lai Pincho (Pan-chiu Lai)、高莘 Gao Xin, 《谁的宗教? 何种改革? ——十六世纪宗教改革的多元性与政治性》*Shei de zongjiao? He zhong gaige? —— Shiliu shiji zongjiao gaige de duoyuan xing yu zhengzhi xing* [Whose Religion? Which Reform? Pluralistic and Political Characters of the Reformation in the 16<sup>th</sup> Century] (香港 Hong Kong: 明风出版 Ming feng chuban, 2017), pp. 19-23.

[13] 李广生 Li Guangsheng [Peter Kwong Sang Li], 《一石激起千重浪: 改革运动教会历史简介》*Yi shi ji qi qian zhong lang: gaige yundong jiaohui lishi jianjie* [Reformation Church History: An Introduction] (香港 Hong Kong: 道声出版社 Dao Sheng chubanshe [Taosheng Publishing House], 2009).

[14] Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 1.

[15] Carter Lindberg, *The European Reformations*, 2nd ed. (Malden: Blackwell Publishers, 2010), pp. xii, xv.

[16] For details, refer to Gordon Rupp, *Patterns of Reformation* (London: Epworth, 1969), esp. xiii-xiv.

[17] Heiko A. Oberman, “One Epoch-Three Reformations,” in *The Reformation: Roots and Ramifications*, trans. Andrew Colin Gow (Edinburgh: T & T Clark, 1994), pp. 201-220, esp. p. 218.

deal with the Reformation theology thematically,<sup>[18]</sup> whereas some others arrange it according to different theologians or schools of thought.<sup>[19]</sup> Comparatively speaking, the former is more able to cover the differences and similarities among different reformers on the same theological topic, while the latter is more capable of demonstrating the individual characteristics of the reformers. Notwithstanding their differences, both approaches might have to assume the theological diversity among the Reformers.

## The Diversified Interpretation of “Justification by Faith”

The theological diversity among the Reformers can be seen in their interpretations of the doctrine of “Justification by Faith”, and this is well documented in Alister E. McGrath’s historical study of the doctrine of justification. McGrath’s study consists of two volumes; the first volume deals with the beginnings of Christianity to the pioneers of Reformation; the second volume covers the period from year 1500 to the present day. In the last chapter of the first volume, McGrath points out that the religious reformers have come to certain consensus on justification. And this consensus, though having certain affinity with some thoughts in the late Medieval, poses a fundamental difference from the prevalent mainstream theology.<sup>[20]</sup> McGrath succinctly summaries this kind of consensus into the following three points, which deserve to be quoted:

(1) Justification is understood to be the forensic declaration that the Christian is righteous, rather than the process by which he is made righteous, involving a change in his status before God, rather than his nature.

(2) A deliberate and systematic distinction is made between the concept of justification itself (understood as the extrinsic divine pronouncement of man’s new status) and the concept of sanctification or regeneration (understood as the intrinsic process by which God renews the justified sinner).

(3) The formal, or immediate, cause of justification is understood to be the alien righteousness of Christ, imputed to man in justification, so that justification involves a synthetic rather than an analytic judgement on the part of God.<sup>[21]</sup>

It is important to note that these three points give prominence to an extrinsic justification. Such an emphasis on the extrinsic aspect of justification not only formulates a criterion to distinguish Protestantism from Catholicism, but also differentiates the standpoint between the magisterial

[18] For examples: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine 4: Reformation of Church and Dogma (1300 – 1700)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); Alister McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 4th ed. (Oxford: John Wiley & Sons Ltd., 2012).

[19] For examples: David Bagchi and David C. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville, Tennessee: Boardman Press, 1988); Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation* (London: Longman, 1981).

[20] The late Medieval thoughts mentioned here are the *via moderna* with the character of nominalism and *schola Augustiniana moderna* which emphasizes the grace of God. See: Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification: The Beginnings to the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986, paperback 1989), p. 183.

[21] Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification: The Beginnings to the Reformation*, p. 182. (italic original)

Reformation and radical Reformation.<sup>[22]</sup>

In light of these three hypothesis, we may have a better understanding of why the doctrine of “Justification by Faith” is under dispute from different aspects and various angles in China. However, it is also quite interesting to note that according to McGrath, although the doctrine of forensic justification is originated from Luther’s explanation of *iustitia Christia aliena*, Luther himself tended to regard it as a unitary process. Its major difference from the mainstream viewpoint of medieval theology is that the latter regards the status and nature of human being would alter in front of God, while Luther insists that “man is intrinsically sinful yet extrinsically righteous.”<sup>[23]</sup> In other words, this most prominent and representative Protestant understanding of justification represents neither Luther’s own standpoint nor that of Zwingli because it was actually formulated under the influence and coordination of Philip Melancthon (1407 – 1560).<sup>[24]</sup> The difference is that, comparatively speaking, Luther prefers to use the concepts and images of personal relationship to explain the union between Christ and the believer, whereas Melancthon’s explanation inclines to employ forensic terms, especially concepts and images of the Roman law, in his explanation.<sup>[25]</sup> This also implicitly indicates that there are different positions or interpretations on “Justification by faith” among the reformers. Furthermore, an individual reformer’s own position might be too complicated to be articulated in a simple formula. It is thus quite understandable that these stereotyped doctrinal formulas cannot fully reflect the diversity and complexity of the Reformers’ understanding of justification.

More interestingly, the first sentence in McGrath’s second volume is: “The leading principle of the Reformation is generally considered to be its doctrine of justification. This is not, in fact, correct.”<sup>[26]</sup> McGrath further points out that in regard to Luther’s theology, this doctrine is undoubtedly very important, nevertheless, Luther’s insight of justification is not so significant in the formation process of the Reformed Church.<sup>[27]</sup> Furthermore, Karlstadt, being Luther’s early partner but parting company later on, has a different understanding of righteousness from that of Luther. Karlstadt employs the antithesis between law and grace instead of using Luther’s antithesis of the law and Gospel. More importantly, Karlstadt considers that it is the inherent justifying righteousness in human being rather than *iustitia aliena* that makes him or her righteous. To Karlstadt, the meaning of “justified sinner” is to be understood as “man is partly righteous and partly sinful,” and therefore, this interpretation is different from Luther’s assertion that Christian is at the same time a sinner and a righteous person.<sup>[28]</sup> In fact, even among Luther’s followers, there arise many debates on the problem of justification, which are related to some very fundamental problems, such as the role of

[22] Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification: From 1500 to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986, paperback 1993), pp. 2-3.

[23] Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification: The Beginnings to the Reformation*, 182-183.

[24] *Ibid.*, 182.

[25] Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification: From 1500 to the Present Day*, pp. 24-25, 31-32.

[26] *Ibid.*, 1.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*, 21-22.

good work in salvation. What is worthy of further discussion is the final position attained in the Formula of Concord. Surprisingly it includes rejection of or thorough revision on some positions of Luther; the strong emphasis on the presence of Christ within the believer in his concept of justification, double predestination, *servum arbitrium*, etc.<sup>[29]</sup> For the Reformed Church, John Calvin (1509–1564) on the one hand, affirms an extrinsic forensic justification but on the other hand, he also maintains a similar kind of Luther’s realist conception of justification, emphasizing the personal encounter between God and the believer in Christ. Moreover, Calvin further claims that justification can only be attained through Christ, and faith is “the vessel which receives Christ,” and “may thus be said to be the instrumental cause of justification.”<sup>[30]</sup> These ideas seem to be similar to Luther’s position. However, on the other hand, to Calvin, the order of salvation (*ordo salutis*) includes a trilogy from election to *unio mystica* and then to the attainment of glorification; as for justification and sanctification, they belong to *unio mystica* in that they cannot be given to the believer in a separate way. Accordingly, *iustificatio* is only one dimension of the relationship between God and human being, and not supposed to be separate from sanctification. In fact, Calvin did not discuss the problem of justification until his publication of the third volume of the 1559 edition of his *The Institutes of the Christian Religion*, and the discussion was arranged after the section on sanctification.<sup>[31]</sup> This shows that the status of the concept of justification in Calvin’s theology is completely different from that in Lutheran theology.

From the above brief recapitulation, we can see that the Chinese challenges to the doctrine of “Justification by Faith” are actually targeted at the consensus version summarized by McGrath. To a certain extent, this version might cover the common ground shared by some reformers. This kind of consensus represents neither the position of Catholicism, nor the position of the Anabaptist or Baptist. Indeed, even in the Reformed Church, its importance and significance are far from clear. Above all, how far this consensus version can properly reflect Luther’s theology is questionable.

The aim of making these remarks of the inadequacy of this consensus version is not giving support to the proposal of “soft-toning” or “diluting” the doctrine; on the contrary, it aims to show that as the Chinese challenges are targeted at this simplified or already “diluted” formula of the doctrine, more viable way of addressing these challenges is to carry on much more in-depth and extensive research on the Reformers’ interpretations of this doctrine as well as its role in the life of the believers. Only after this thorough review of the Reformers’ interpretations, one will be in a more proper position to decide whether it is necessary to “soft-tone” this doctrine.

## **Good Work by Faith—An Interpretation of Luther**

In view of the above discussion, we should not take Luther’s position on “Justification by Faith” as the sole authority and disregard the interpretation offered by other Reformers. In similar vein, we should not naively assume that Luther’s interpretation of “Justification by Faith” is identical with

---

[29] *Ibid.*, 20–32.

[30] *Ibid.*, 36–38.

[31] *Ibid.*, 37–39.

the “orthodox” position of Protestantism. In what follows, we will employ Luther’s interpretation as one of the examples, to briefly examine his elaboration of “Justification by Faith” in an attempt to explore its richness as well as its significance for Protestantism in contemporary China.

To Luther, the work that can fully reflect his theological thought may probably be his *Commentary on Galatians*.<sup>[32]</sup> Apart from his constant emphasis on the view that the law cannot make human being righteous in his commentary, Luther also explains in his “Preface” that “the righteousness of faith” is a kind of “passive righteousness” which human being cannot produce. However human beings can receive because it rests only upon the righteousness of Christ and is given to use freely by God the Father through Jesus Christ.<sup>[33]</sup> However, aside from this special emphasis on the passive aspect of “faith,” Luther also tends to describe “faith” in a more active way in the commentary. He explains that “faith” is to consider Christ as the goal: “We say, faith apprehends Jesus Christ... If it is true faith it will surely take Christ for its object.”<sup>[34]</sup> And it is with this kind of faith that one can be called righteous. He further explains that “faith, Christ, and imputation of righteousness, are to be joined together. Faith takes hold of Christ, God accounts this faith for righteousness.”<sup>[35]</sup> Nevertheless, “Justification by Faith” in fact means “justified by Christ,” because strictly speaking, faith is the path to be made righteous, and the true foundation or cause of justification is the salvation accomplished by Christ. Therefore, “justification by grace through faith” may be a more accurate description. However, the relationship between believers and Christ is not purely an extrinsic justification but it also includes a kind of union in life, just as Luther says, “Faith connects you so intimately with Christ, that heard you become as it were one person.” For the problem of good work, Luther clarifies that “Good works are not the cause, but the fruit of righteousness. When we have become righteous, then first are we able and willing to do good.”<sup>[36]</sup> He even further declares that “[t]he real doers of the Law are the true believers. The Holy Spirit enables them to love God and their neighbor. But because we have only the first- fruits of the Spirit and not the tenth-fruits, we do not observe the Law perfectly.”<sup>[37]</sup> In light of the Scripture, “to keep the law” is basically meant “to love your neighbors as yourself” (Galatians 5: 14), and the explanation of “love your neighbors as yourself” offered by Luther is that “[i]f you want to know how you ought to love your neighbor, ask yourself how much you love yourself.” Besides, he also makes this comment: “My neighbor is every person, especially those who need my help, as Christ explained in the tenth chapter of Luke. Even if a person has done me some wrong, or has hurt me in

[32] Theodore Graebner, “Preface”, in: Martin Luther, *Commentary on Galatians* (1535), trans. Theodore Graebner, pp. iii-v. Internet version of Modern History Source Book: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1535Luther-galat.asp#CHAPTER%202> (logon 2018-10-13)

[33] Martin Luther, “Martin Luther’s Preface to His Commentary on Galatians”, pp. 1-6; Internet version from the Crossway Classic Series: <http://fliphtml5.com/dvdp/jaoc/basic> (logon 2018-10-20)

[34] Martin Luther, *Commentary on Galatians*, trans. Theodore Graebner, chap. II, verse 16 “Knowing that a man is not justified by the works of the law, but by the faith of Jesus Christ.” Internet Modern History Source Book: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1535Luther-galat.asp#CHAPTER%202> (Logon 2018-10-13).

[35] Luther, *Commentary on Galatians*, chap. II, verse 16 “Knowing that a man is not justified by the works of the law, but by the faith of Jesus Christ.”

[36] Luther, *Commentary on Galatians*, chap. II, verse 20 “But Christ liveth in me.”

[37] Luther, *Commentary on Galatians*, chap. III, verse 10 “For it is written, Cursed is every one that continueth not in all things which are written in the book of the law to do them.”

any way, he is still a human being with flesh and blood. As long as a person remains a human being, so long is he to be an object of our love.”<sup>[38]</sup> This shows that when Luther exalts “Justification by Faith,” he simultaneously affirms the good deed of “love your neighbors as yourself.”

On the surface, it seems that Luther’s explanation on “love your neighbors as yourself” offered here is not entirely related to “Justification by Faith” or the salvation of Christ, but only uses “self-love” as the starting point for further discussion. However, “Christ’s explanation in the tenth chapter of Luke” mentioned by Luther in *Commentary on Galatians*, seems to be referring to the story of the Good Samaritan in the Scripture (Luke 10: 25-37). Luther’s interpretation of this part of the Scripture makes possible the connection between “love your neighbors as yourself” and the salvation of Christ, even in a better way. In “A Sermon on the Law and Gospel, or the Two Greatest Commandments, and the Good Samaritan,”<sup>[39]</sup> Luther introduces this piece of scripture to firstly explain the relationship between the law and Gospel. In Luther’s view, this piece of scripture firstly explains the law in a way similar to the discussion of the issue between lawyers and Jesus, especially the dialogue about the commandment of “love your neighbors as yourself.” And then, it continues to bring out the parable of the story of the Good Samaritan, and lastly, the scripture turns to the discussion of the relationship between the law and Gospel, with particular attention to the problem of how the reception of the Gospel may fulfill the law. By using a kind of Christocentric interpretation, Luther asserts that Jesus Christ is the Good Samaritan,<sup>[40]</sup> and that the man who was beaten by the robber to half dead represents Adam and all mankind.<sup>[41]</sup> As to the priest and Levite, who passed by without giving a hand to the wounded, represents “the dear sainted fathers before Moses” and “the priesthood of the Old Testament respectively.”<sup>[42]</sup> According to this interpretation, the whole story is actually conveying a Gospel message, that is, the law cannot lead to the salvation of humankind, and on the matter of salvation, human being is helpless by oneself. One can only rely on the merciful deliverance of Jesus Christ, and this is precisely what the doctrine of “Justification by Faith” has assumed. For the relationship between law and Gospel, Luther summarizes it in this way: “It is the law that teaches what we are required to do; the Gospel teaches where we shall receive what the law demands.”<sup>[43]</sup> Here, Luther does not deny the law, instead, he emphasizes that only the Gospel of Jesus Christ can fulfill the law. This is well reflected in Jesus’ words after the story of the Good Samaritan. He told the lawyer to practice the law in a way as is reflected in the commandment of “love your neighbors as yourself.”

There is another explanation in this sermon which deserves special attention. Luther explains that the situation of human being is similar to the wounded and rescued person whose body did not recover immediately. Although health has been poured into the body, and the man is turning better,

[38] Luther, *Commentary on Galatians*, chap. V, verse 14 “For all the Law is fulfilled in one word.”

[39] Martin Luther, “A Sermon on the Law and Gospel, or the Two Greatest Commandments, and the Good Samaritan”, in *Sermons by Martin Luther*, vol. 5., edited by John Nicholas Lenker, translated John Nicholas Lenker et al, pp. 6-23; [http://www.martinluthersermons.com/Luther\\_Lenker\\_Vol\\_5.pdf](http://www.martinluthersermons.com/Luther_Lenker_Vol_5.pdf) (accessed on 2017. 06. 29); Hereafter the following abbreviation applies: “A Sermon on the Law and Gospel, or the Two Greatest Commandments, and the Good Samaritan”=Sermon.

[40] Sermon, par. 25, internet version, p. 17.

[41] Sermon, par. 28, internet version, p. 17.

[42] Sermon, par. 30, internet version, p. 18.

[43] Sermon, par. 38, internet version, p. 20.

still, he has not yet recovered completely. In this period of time, Christ pours grace to purify human being so that human being can become purer day by day, and it is only until the time of death that human being can become entirely perfect.<sup>[44]</sup> Luther's explanation is not equivalent to some sort of reduction of salvation to a forensic declaration of "Justification by Faith," in that the believer does not have any internal change. Rather, it is to be understood as a salvation that will initiate an internal transformation of the believers in the union with Christ, not just a kind of extrinsic justification. This echoes the emphasis of the Finnish school's interpretation of Luther, and displays the similarity between Luther's soteriology and the concept of deification (theosis) in Eastern Orthodoxy.<sup>[45]</sup>

According to the analysis of the major advocate of the Finnish school, Tuomo Mannermaa (1937—2015), the reason for Luther to contrast divine love with human love is due to his strong intention to counter the teaching of Thomas Aquinas (1225—1274) and to offer an alternative approach to the relation between divine love and human love. For Luther, Aquinas has followed Aristotle's philosophy in considering self-love as the source of other forms of love, and even understanding God's self-love analogically. This approach is to understand the divine love as well as the commandment of "love your neighbors as yourself" in terms of human love, especially human self-love.<sup>[46]</sup> Mannermaa points out that for Aquinas, *caritas* is a grace freely given by God, and at this point there is no difference between Luther and Thomas on this point. But Luther prefers to use faith (*fidem*), an acceptance of the love of God, instead of the kind of "appetitive desiring or self-realizing love", to interpret the relationship between God and human beings.<sup>[47]</sup> Mannermaa further clarifies that in faith, Christians "participate in God's own love, which, in turn, effects in human beings love for God and their neighbor, this effective love also has the attributes of God's Love: it is without self-interest and does not seek its own."<sup>[48]</sup> In other words, Luther takes the salvation of Jesus Christ as the model of God's love as well as the foundation for commandment of "love your neighbors as yourself." Since the believers have received the love of God, that is, the salvation from Christ, through faith, they should love God without self-interest and love their neighbors as Christ has done to them. Luther has repeatedly emphasized that treat your neighbor as Christ has done to you.<sup>[49]</sup> This also implies that since Christ represents the pure love of God which is a kind of love without self-interest, we should also love our neighbors without self-love or any intention to gain advantage from them.<sup>[50]</sup> It can also be said that Christians should become Christs to each another, and Christ is the same in all.<sup>[51]</sup> As Mannermaa points out, Luther's Christological interpretation of "love your neighbors as yourself" represents "a particular doctrine of divinization."<sup>[52]</sup>

[44] Sermon, par. 45, internet version, p. 22.

[45] For details, see Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds. *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998); Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*, edited and introduced by Kirsi I. Stjerna (Minneapolis: Fortress Press, 2005).

[46] Tuomo Mannermaa, *Two Kinds of Love: Martin Luther's Religious World*, translated, edited and introduced by Kirsi I. Stjerna (Minneapolis: Fortress Press, 2010), pp. 17-19.

[47] *Ibid.*, 22.

[48] *Ibid.*, 80.

[49] *Ibid.*, 67.

[50] *Ibid.*, 70.

[51] *Ibid.*, 64-65.

[52] *Ibid.*, 64.



Now we can see that Luther uses the faith in “Justification by Faith,” that is, the acceptance of Christ’s salvation, as the foundation and paradigm of the moral practice of “love your neighbors as yourself.” This kind of love to neighbors is not an ordinary kind of love based on the foundation and paradigm of self-love. To put it in a more absolute or radical way, the self-giving love exemplified through the redemption of Christ is the foundation and paradigm for loving one’s neighbor. Similarly, the subjective foundation of this kind of moral practice is not sort of universal and inborn human nature, rather it is a kind of divinized humanity attained through the union with the divinity of Christ. Of course, Luther’s interpretation of the story of the Good Samaritan and taking faith as the foundation of “love your neighbors as yourself” have their limitations at the ethical level.<sup>[53]</sup> Besides, it is debatable as to whether the love revealed in Christ’s redemption is a kind of pure self-giving, or it can be explained through the concept of “non-duality of self and other.”<sup>[54]</sup> Anyway, it is very obvious that in Luther’s thought that the doctrine of “Justification by Faith” is closely related to the ethical practice of “love your neighbors as yourself.” Without the doctrine of “Justification by Faith,” the ethical practice of “love your neighbors as yourself” will only become a law without any relationship with the Gospel.

## Concluding Remarks

Let us return to the problem of the doctrine of “Justification by Faith” in the Chinese context. Luther’s concept of justification is closely connected with his viewpoint of the law and Gospel in that he affirms that the Gospel can fulfill the law, especially to the commandment of “love your neighbors as yourself.” Therefore, Luther by no means advocates the view that “justification by Faith” would lead to the “abolition of good deeds by faith.” To him, although good deed is not the prerequisite of justification, it is an inevitable consequence of it. This is because the kind of soteriology upheld by Luther is not confined to an extrinsic, forensic justification; rather, it affirms that Christ’s salvation includes the union between Christ and the believers. And this union will bring along a substantive transformation in the believers’ life, so that they can love others as Christ does. Although Luther’s approach to the commandment of “love your neighbors as yourself” is based on a Christocentric view of salvation, his aim is not to reinforce the segregation or hostility between the believers and the non-believers. On the contrary, he emphasizes the love towards neighbors, including the love to those believing in other religions and those without religious belief. This is also somewhat like the major emphasis of the Good Samaritan, whose sympathetic and merciful compassion makes crossing the boundaries of religion and ethnicity possible. Put differently, Luther’s interpretation of “Justification by Faith” can serve as the foundation of “love your neighbors as yourself” and be favorable to the unity between Christians and those people of other religions or no religion at all.

With regard to Chinese culture, especially in terms of Confucianism, some scholars in the Sino-

[53] For details, see: Lai Pinchao, “Divine Love and Human Love: Between Martin Luther and Thomas Aquinas.”

[54] For details, see: 赖品超 Lai Pinchao [Pan-chiu Lai], 《神爱、人爱与自他不二: 一个汉语基督宗教的观点》Shenai, renai yu zita-bu-er, yi ge hanyu Jidu zongjiao di guandian [Divine Love, Human Love, and Non-Duality of Self and Other: A Sino-Christian Perspective], 《道风》*Dao Feng* [Logos & Pneuma] 49 (Autumn 2018), pp. 197-222.

Christian theological academic field have noticed that there are certain common grounds for dialogue between the concepts of deification in Orthodox Christianity and the Confucian concept of “Heaven and Humanity in Unity.”<sup>[55]</sup> But still, there is not much discussion about the way to integrate the concepts of deification and justification. In contrast, in the Lutheran-Orthodox ecumenical dialogue, there are many discussions on the mutual integration of justification and deification, and some scholars even consider that these two concepts are mutually compatible instead of being mutually exclusive.<sup>[56]</sup> To the Sino-Christian theological academic field, how to integrate the doctrines of justification and deification is an important and promising research direction. It is expected that Luther’s interpretation of justification, with certain characteristics related to deification, will become a very important theological resource for further examination of the problem of “Justification” in the dialogue between Christianity and Confucianism.<sup>[57]</sup>

From the above discussion, it is apparent that if we do not stereotype the doctrine of “Justification by Faith” as a simple formula of an extrinsic, forensic justification, but take note of the various interpretations offered and their vivid expression in the preaching and practice of the Christian churches and individual believers, we can see that this doctrine may be helpful to the Protestant churches to face the challenges from the cultural and socio-political contexts of China. After all, the present study of Luther’s interpretation of “Justification by Faith” remains merely one of the possible ways of addressing these challenges. There may be some other possible or even better interpretations. Therefore, the doctrine of “Justification by Faith”, instead of to be “diluted”, should be further studied in a much more in-depth, extensive and systematic manner.<sup>[58]</sup>

---

[55] See: Alexander Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment: Heaven and Humanity in Unity* (New York: Palgrave Macmillan, 2013); Lai Panchiu, “Chinese Explorations of Orthodox Theology: A Critical Review,” *International Journal of Sino-Western Studies* 14 (June 2018), pp. 27-41; Pan-chiu Lai, “Shaping Humanity with Word and Spirit: Perspectives East, West and Neither-East-Nor-West,” in: *Word and Spirit: Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World*, edited by Anselm K. Min and Christoph Schwöbel (Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2014), pp. 131-149.

[56] For further details, refer to: Veli-Matti Kärkkäinen, *One with God: Salvation as Deification and Justification* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2004).

[57] See: Arne Redse, ‘*Justification by Grace Alone*’ *Facing Confucian Self-Cultivation: The Christian Doctrine of Justification Contextualized to New Confucianism* (Leiden: Brill, 2015); also: Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation* (Helsinki: Department of Systematic Theology, University of Helsinki, 2006).

[58] This essay was first presented in Chinese at the “Religious Reform and Social Development-International Forum for the 500<sup>th</sup> Anniversary of the Reformation” (宗教革新与社会发展——宗教改革 500 周年国际论坛) held in Beijing on 4–6<sup>th</sup> September 2017, and then published as: 《因信称义与基督教中国化》*Yin-xin-cheng-yi yu Jidujiao Zhong-guo-hua* [Justification by Faith and Sinitification of Christianity], 《基督教中国化探究》*Jidujiao Zhong-guo-hua tanjiu* [Inquiry of Sinitification of Christianity], edited by 卓新平 Zhuo Xinping & 蔡葵 Cai Kui (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Culture Publishing House], 2018), pp. 21-35. This English translation was first prepared by Dr. Doris Hiu-tung Yuen 阮晓桐, honorary research associate of the Centre for Catholic Studies, the Chinese University of Hong Kong, and then revised by the author, with editorial assistance from Rev. Dr. Ambrose Mong.

**中文题目：**

**因信称义与基督新教在中国：兼论芬兰学派对路德的诠释**

**赖品超**，教授，通讯地址：香港，沙田，香港中文大学文化及宗教研究系，梁詠琚楼 317 室。电话：852-39436465。电邮：  
pclai@cuhk.edu.hk

**提要：**因信称义的教义一直被假设为基督新教的核心信仰，也是保罗书信的主旋律；然而此一假设近年在西方神学受到多方面的质疑。在当代中国，这一教义也受到来自其他方面的挑战。本文尝试透过参考近年对宗教改革的研究、包括芬兰学派对路德的诠释，以回应那些来自中国的文化及社会政治处境的挑战。本文的目的在于提出，如能恰当地诠释，这一教义可以是基督新教在中国的未来发展的踏脚石，而不一定是绊脚石。

**关键词：**义；信；中国；路德；曼多马



# 约伯倾注孔子的灵

——孔子的偶像化和神圣性

顾 涛

(清华大学人文学院, 100084, 北京, 中国)

**提要:**如何看待孔子,在一定程度上代表了你怎么看待中国传统。孔子在二千年以来被层层“笋壳”包裹住,《论语》所记载的孔子思想在后世的偶像崇拜中异化为尼采所谓的“概念木乃伊”。由此,回归到理解《史记·孔子世家》所记载的孔子生平,理解所有努力都以失败告终的人生与司马迁誉之为“至圣”之间的关系,就成为理解孔子的核心命题。在这个意义上,孔子与《约伯记》的主题具有了内在的一致性。孔子与约伯均被悲苦的日子死死纠缠,均因无罪而受苦,因苦灵以至唯一,终在极度无望中加深对信仰的追求。从唯一性上看,《孔子世家》更是超过了《约伯记》。《史记》与《圣经》具备可兹进一步深入比较研究的可能。

**作者:**顾涛,文学博士,清华大学人文学院历史系副教授,博士生导师,新雅书院常任导师。地址:中国北京海淀区清华大学文北楼,100084。电话:+86 10 6278 5745;邮箱:gutao@mail.tsinghua.edu.cn。

**关键词:**儒耶比较;孔子;约伯;概念偶像;圣人

## 一、引言:史华兹的失语

随着研究的深入,我越来越觉得要理解孔子,史华兹(Benjamin I. Schwartz, 1916—1999)的那部“天鹅之歌”*The World of Thought in Ancient China* (1985),是务必要精读的。

评价孔子的世界地位,史华兹堪居顶峰,他说:“作为一位‘文化英雄’,孔子所拥有的独一无二的地位的确是罕见的,在任何其他古代文明之中找不到恰当的对等人物。”<sup>[1]</sup>史氏在母语英语之外,掌握希伯来语、拉丁语、法语、日语、中文等12种语言,<sup>[2]</sup>他说这样的话,自然不是出于一己研究的偏爱,更何况他本人也并非因为研究孔子而声名远播。史氏此言,尚有美国当代社会学家贝拉(Robert N. Bellah, 1927—2013)的话可作印证。贝拉借用怀特海(Alfred North Whitehead, 1861—1947)的话说,“全部的西方哲学不过是柏拉图的注脚,同样全部的中国学术不过是孔子的注脚”。<sup>[3]</sup>其实我们转念想想,即使在掀起全面“批孔”浪潮的20世纪,也不过是从反面辅证了孔子地位之高,反孔等同于反传统。孔子几乎被视作中国古代传统的代名词。如何看待孔子,在一定程度上也就代表了你怎么看待中国传统。

[1] [美]史华兹 Shi Huazi [Benjamin I. Schwartz] 2004:《古代中国的思想世界》*Gudai zhongguo de sixiang shijie* [The World of Thought in Ancient China] 第三章“孔子:《论语》*Lunyu* [The Analects] 的通见”,程钢 CHENG Gang 译,南京 Nanjing:江苏人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe [Jiangsu People's Publishing House],第61页。

[2] 此据史华兹 Shi Huazi [Benjamin I. Schwartz] 的弟子杜维明 Du Weiming 所言,参见2012:《体知儒学:儒家当代价值的九次对话》*Tizhi ruxue: Rujia dangdai jiazhi de jiuci duihua* [To Experience and to Know Confucianism: Nine Dialogues on Confucian Contemporary Values] 对话四“《大学》何为(上)”,杭州 Hangzhou:浙江大学出版社 Zhejiang daxue chubanshe [Zhejiang University Press],第113页。

[3] Robert Bellah 2011: *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 409.

史华兹长期以来对孔子思想情有独钟,反复思考,不断反刍;他对中国传统及其现代化的毕生探索,在我看来都可以收束到“孔子”这个思想原点。按照常理,史氏既然对孔子情有独钟,就应该对后来的儒家感兴趣,有研究,可惜事实并非如此。史氏这部著作止于先秦五经的确立,其后二千年的中国儒学不在他的关注视野内,这是极其耐人寻味的。他说:“当孔子在公元前 479 年逝世的时候,他有充足的理由对于他的公共希望表示极度的失望。假如他活得更长,他的失望可能还会加剧。就他的立场看,从春秋向战国时代的整个演进过程就表现为朝向黑暗的进一步退化。”〔4〕这个“进一步退化”,随着汉代以后儒家正统占据了主导地位,表现得益加剧烈,甚至“使得在‘诸子百家’那里发现的丰富多彩的发展可能性出现了灾难性的终结”。〔5〕一直要到 19 至 20 世纪的严复、毛泽东,才再度燃起史华兹研究的热情。〔6〕

为什么史华兹会对汉武帝之后、严复之前二千年的中国儒学史失语?二千年来层出不穷的“孔子的注脚”,与孔子之间究竟是什么样的关系?

## 二、“概念木乃伊”的孔子

史华兹失语的那个二千年,实际上正是孔子的地位逐渐攀升,达到顶峰,从司马迁笔下的“丧家之狗”到宋真宗以后的“至圣文宣王”,不断升格,清咸丰年间,竟给孔子塑像行等同于皇帝的三跪九拜礼。朱维铮称这一过程是“孔子由人变神的过程”,是“假孔子的发育史,也就是真孔子的神化史”。〔7〕

神化,一方面当然靠帝王,但更为关键的还是靠学者。学者们通过深入的钻研孔子,论证孔子,解析孔子,重构孔子,从而各自形成一种新的理论来鼓吹孔子,这是神化之所以能够步步成功的内因。这一过程,数梁启超的概括最为精到,他在《保教非所以尊孔论》(1902)中说:

自汉以来,号称行孔子教二千余年于兹矣,而皆持所谓表章某某、罢黜某某者,以为一贯之精神,故正学异端有争,今学古学有争。言考据则争师法,言性理则争道统,各自以为孔教,而排斥他人以为非孔教,于是孔教之范围益日缩日小。寢假而孔子变为董江都、何邵公矣,寢假而孔子变为马季长、郑康成矣,寢假而孔子变为韩昌黎、欧阳永叔矣,寢假而孔子变为程伊川、朱晦菴矣,寢假而孔子变为陆象山、王阳明矣,寢假而孔子变为纪晓岚、阮芸台矣。〔8〕

这二千余年中,孔子,变成了董仲舒、何休的“孔子”,马融、郑玄的“孔子”,韩愈、欧阳修的“孔子”,程颐、朱熹的“孔子”,陆九渊、王阳明的“孔子”,纪昀、阮元的“孔子”,每一个学者都“误认为个人的主观的孔子为客观的孔子”,我是“正学”,那么你便是“异端”,于是“真的孔子”完全被湮没不可见,用朱

〔4〕 [美] 史华兹 Shi Huazi [Benjamin I. Schwartz] 2004:《古代中国的思想世界》*Gudai zhongguo de sixiang shijie* [The World of Thought in Ancient China] 第三章“孔子:《论语》的通见”,第 131 页。

〔5〕 *Ibid.*, 第 430 页。

〔6〕 Benjamin I. Schwartz 1951: *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge University Press, 1951; In *Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964. 后者有叶凤美 YE Fengmei 中译本 1990:《寻求富强:严复与西方》*Xunqiu Fuqiang: YAN Fu yu xifang* [Seeking Richness and Strength: YAN Fu and the West], 南京 Nanjing: 江苏人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe [Jiangsu People's Publishing House].

〔7〕 朱维铮 ZHU Weizhen 2007:“历史的孔子与孔子的历史” *Lishi de Kong Zi yu Kong Zi de lishi* [The Confucius of History and the History of Confucius],《走出中世纪》*Zouchu zhong shiji* [Walking out the Mideval Era], 上海 Shanghai: 复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [Fudan University Press], 增订本, 第 299 页。

〔8〕 梁启超 LIANG Qichao 1989:“保教非所以尊孔论” *Baojiao fei suoyi Zun Kong lun* [To Protect the Confucian Religion is not to Respect Confucius],《饮冰室合集》*Yinbing shi heji* [The Collections of Drinking Ice Hall] 文集之九, 北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau], 第 1 册 55 页。

维铮的话就是真孔子附丽上了“重重‘笋壳’”。〔9〕那么，“笋壳”的量，到了20世纪绝没有任何减少的趋势，又一次演变成了康有为的“孔子”、章太炎的“孔子”、陈焕章的“孔子”，……一直蔓延到今天。

于是，周予同便抱着要像“医学者检查粪便”、“化学者化验尿素”〔10〕一样的信念，要“尽心尽力描画真的孔子的轮廓”，所以首先碰到的就是依据什么史料来研究的问题。周先生说，他对材料的选择非常严格：

我的材料大部分取自孔子的门弟子所记录的《论语》一书。《论语》以外的书，非万不得已，不胡乱采用。这并不是以为《论语》一书以外没有可供描画孔子的材料，乃是因为这些材料的可信性太薄弱了。〔11〕

周先生的言外之意是：(1)《孔子家语》、《孔丛子》等具有真伪争议的史料，自然应该完全摒弃在真孔子研究的范畴之外；(2)各种先秦子书中的“子曰”，〔12〕即使是《孟子》书里所收的“子曰”，也不可随意采用，必须“严格的加以选择”；(3)研究真孔子，《论语》被确定为“唯一材料”。这些观点，作为从事了二十年考证研究的我来说，基本上还是可以接受的，只是觉得要把握这个度，实属不易。

比如将《论语》确定为研究真孔子的“唯一材料”，就问题多多。周先生自己已经承认以下两点：“一，《论语》的版本，从古代到现在，经过好几次的改变，其中难保没有后人窜改的地方。二，《论语》二十篇，前十篇与后十篇问题并不一致，更其是末尾《季氏》、《阳货》、《微子》、《子张》、《尧曰》五篇，可疑处更多。”〔13〕这两点，其实还只是枝节问题，任何一部古籍均难免版本歧异和后人窜改，中外近似。即使撇去这两点，就算以《论语》前十篇、公认未经窜改的部分来研究真孔子，也未必靠得住。朱维铮早就对老师的这个说法提出过质疑：“《论语》的结集时间有疑问，篇目多少有疑问，传本来历有疑问，文字真伪也有疑问。……怎么好说《论语》就是关于孔子及其思想的唯一可靠的史料呢？”〔14〕归结起来讲，朱先生的证据主要包括：(1)《论语》非孔子所作，成书也不可能在孔门弟子之手；(2)《论语》可能成书于孔门再传弟子，究竟是哪一位不确定；(3)《论语》在西汉时出现了鲁、齐、古三种传钞本；(4)张禹合齐、鲁本，并采古论，完成《论语》的改编本；(5)东汉末郑玄重新以齐、古本校改鲁论，完成《论语》的新改订本；(6)三国时何晏主编《论语集解》，经注基本确定，流传至今。从时间上看，孔子去世于公元前479年，孔门再传弟子子思去世于前431年，张禹去世于前5年，郑玄去世于公元200年，何晏去世于249年。我们今天所能看到的《论语》文本，最早的就是何晏本，距孔子去世已700多年；即使算到郑玄本，今天能看到其残本，距孔子去世已600多年；其实孔子去世400多年之后的张禹，所能看到的《论语》，从篇章到文字已经出现多本不同。因此，今本《论语》在孔子思想之外，交织进了他身后几百年中诸多“空白和混乱交替出现，学派纠葛和政治干预相互作用，不少疑团有待澄清，更多问题需要索解”，如果说在子思时代尚可见《论语》之原貌，那么到了郑玄、何晏所在的公元三世纪，这600年“结集的过程是材料真实性退化的过程，愈改编愈失真”，〔15〕由此造成的结果是，今天所能看到的《论语》与

〔9〕朱维铮 ZHU Weizheng 2007：“历史的孔子与孔子的历史” Lishi de Kong Zi yu Kong Zi de lishi [The Confucius of History and the History of Confucius]，《走出中世纪》Zouchu zhong shiji [Walking out the Medieval Era]，第289、300页。

〔10〕周予同 ZHOU Yutong 1926/1996：“僵尸的出祟” Jiangshi de chuchong，《周予同经学史论著选集》ZHOU Yutong jingxue shi lunzhu xuanji [Selection of ZHOU Yutong's Works on the History of Classic Studies]，上海 Shanghai，上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Press]，1996年增订本，第603页。

〔11〕周予同 ZHOU Yutong 1934/1996：“孔子” Kong Zi [Confucius] (1934)，《周予同经学史论著选集》ZHOU Yutong jingxue shi lunzhu xuanji [Selection of ZHOU Yutong's Works on the History of Classic Studies]，第339页。

〔12〕历代编撰“子曰集”者不乏其人，最新最全的成果当数郭沂 GUO Yi 编撰《子曰全集》Ziyue quanji [Whole of Master Sayings]，收录包括《论语》Lunyu [The Analects] 在内的春秋至明代二百三十多种典籍中的“子曰”资料，分作十二卷，100万字，北京 Beijing：中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau]，2017年。

〔13〕周予同 ZHOU Yutong 1934/1996：“孔子” Kong Zi [Confucius] (1934)，《周予同经学史论著选集》ZHOU Yutong jingxue shi lunzhu xuanji [Selection of ZHOU Yutong's Works on the History of Classic Studies]，第340页。

〔14〕朱维铮 ZHU Weizheng 2002：“《论语》结集臆说” Lunyu jieji cuoshuo [On the Analects] (1986)，《中国经学史十讲》Zhongguo jingxue shi shi jiang [Ten Lectures on the History of Chinese Classics Studies]，上海 Shanghai：复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [Fudan University Press]，2002年，第98页。

〔15〕Ibid.，第119页。

孔子之间已障着重重的迷雾。

问题远远超过朱维铮所论述的程度。即使我们破天荒地能够得到子思时代的《论语》——可惜如今考古出土所得最早仅有西汉时期的残本——也未必就能如愿以偿从中参悟到那个“真孔子”。因为就《论语》的一些重要名词,历来颇有些争议,即使我们确信孔子当年讲过这个词,但对这个词的所指如何能确定就是孔子所想。比如就说“博学于文”的“文”吧,我相信这个说法当年孔子一定讲过,《论语》中牵涉到“文”的不少篇章,我相信也能够如实记载下当年孔子所云,但是如何理解这个“文”,却历来见仁见智。比如《学而》“行有余力,则以学文”,何晏引马融曰:“文者,古之遗文也。”南朝梁皇侃义疏则具体指为“五经六籍也”,朱熹集注:“文,谓《诗》、《书》六艺之文。”如果说皇、朱所指尚近似,都是指六经经文,清人毛奇龄却明确表示反对:“所谓文者,又礼乐射御书数之谓,非言语文字之末。”<sup>[16]</sup>到了现代学者的思维世界中,“文”的涵义又有新的变化,比如杨伯峻就把这句翻译作“有剩余力量,就再去学习文献”,<sup>[17]</sup>似乎杨先生要大家都学他的样从事文献考证。李泽厚必定参考了杨译,觉得欠妥,于是加译作“有剩余力量,就学习文献知识”,<sup>[18]</sup>增加了“知识”二字,那是在知识论充斥了每一个读书人之后的典型做法,恐怕更加离孔子的时代远去了。再看看那部要脱掉孔子圣衣的《丧家狗》,怎么注释:“‘文’是什么?是文化,特别是与礼乐有关的人文学术,古人也叫‘文学’。道德是质,礼乐是文。”李零先生怕大家不懂何谓“礼乐是文”,又进一步作出区分:“孔门读书,是学礼乐。礼乐是文化,不是公文档案,不是程文墨卷,更不是风花雪月、娱情写物的诗文。”<sup>[19]</sup>三个“不是”,将范围框定了,如此“文”的问题又转向“礼”和“乐”,什么是“礼”,什么是“乐”,虽然这两个词孔子必定也是说过的,但是具体何指,今天的人如何理解,则是比考证清楚文本更复杂百倍的思想史难题。如果我们宽容地接受了学者们的公说公有理,婆说婆有理,那么“真孔子”也就在模棱两可、似是而非中隐没了。

更有学者主张,不必咬文嚼字,要抓大放小,攫住精神。孔子的目标不就是教人如何做人,提升心性修养,进行道德教化,他的理想不就是要培养君子,进而仁人,进而圣人吗?抓住这个宗旨,不就举重若轻了吗?恰恰不是,否则哪里还需要程朱、陆王辈那般的苦口婆心、孜孜不倦?而且,程、朱、陆、王,又何尝不是势如水火?那场“鹅湖之会”虽然抱着“会归于一”的美好愿景,但是最终朱、陆还是在“理一分殊”的旗帜鲜明中分道扬镳。那么多反程、反朱的,难道他们不曾精熟《论语》,难道他们不期求成圣成贤?当清初颜元辈扪心迸发“千余年来率天下入故纸堆中,耗尽身心气力,作弱人、病人、无用人者,皆晦庵为之”,<sup>[20]</sup>弹斥“白面书生微独无经天纬地之略,礼乐兵农之才”<sup>[21]</sup>的人才培育深弊,正是看到了熟读《论语》,再读六经,很可能恰与“行有余力,则以学文”的孔子之教背道而驰。颜李学派的学术路数,对五四有着深层的启迪作用。

说到底,《论语》也罢,六经也罢,即使慢慢地像朱子般深求玩味了郑玄、何晏、皇侃一路下来层层

[16] 参见程树德 CHENG Shude 1990:《论语集释》Lunyu ji shi [Commentary on the Analects] 卷一,北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau],第28页。

[17] 杨伯峻 YANG Bojun 1980:《论语译注》Lunyu yizhu [Translation and Commentary on the Analects],北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau],第5页。

[18] 李泽厚 LI Zehou 2008:《论语今读》Lunyu jindu [Contemporary Reading of the Analects],北京 Beijing:生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore],第38页。

[19] 李零 LI Ling 2007:《丧家狗——我读〈论语〉》Sangjiagou——Wo du Lunyu [The God, who has lost its home; My Reading of the Analects],太原 Taiyuan:山西人民出版社 Shanxi renmin chubanshe [Shanxi People's Press] 修订本,第58页。

[20] 颜元 YAN Yuan 1987:“朱子语评·训门人类”Zhuzi yuping Xun menren lei [Commentary on Master Zhu's Speeches. The Type of Teaching His Disciples],《颜元集》YAN Yuan ji [The Works of YAN Yuan],北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau],第251页。

[21] 颜元 YAN Yuan 1987:“习斋记余”Xizhai ji yu [Record of Xi House] 卷一“泣血集序”Qixue ji xu [A Preface to the Collection of Crying Blood],《颜元集》YAN Yuan ji [The Works of YAN Yuan],第399页。



无穷膜拜中裹挟进学院派的形上思辨或订讦考辨中，从而异化为一个个“概念木乃伊”。

尼采说：“当他们把该事物制作成一个木乃伊时，他们是在向这个事物表示敬意。几千年以来，哲学家所处理的一切，都是概念木乃伊；没有任何真实的东西活着逃离他们的魔爪。当他们表示敬慕时，这些崇拜概念偶像的先生们实际上是在宰杀，是在剥制，……当他们表示敬慕时，他们把一切事物都变成了有生命危险的东西。”<sup>[22]</sup>尼采当然是针对苏格拉底、柏拉图说的，也是针对那个“惊人的‘上帝’概念”说的，而在中国传统中，孔子的情况有过之而无不及。当子贡说出“仲尼不可毁也”，“仲尼，日月也”（《论语·子张》），《孟子》说出“自有生民以来，未有孔子也”的时候，孔子在“负杖而卒”的那一刻，便被概念的魔爪钩住了，从而符号化，抽象化，此后经过“儒分为八”，又自董仲舒一路而下，孔子的那些主张，从“孝”演化成《孝经》，到“礼”敷衍成“三礼”，无一不被宰杀，不被剥制，从而变成了一个概念的“偶像”，而成为哲学家（包括考据学家）玩弄的“概念木乃伊”。

就像摩西在西奈山上领受了“十诫”，亚伦却带领者以色列的子民铸造起了一尊“金牛犊”，这是亚伦与子民们的需要，用以象征他们的先知摩西，那位“领你出埃及地的神”，“可以在我们前面引路”（《出埃及记》32）。在以色列子民的头脑中，不见了摩西，就得有“金牛犊”的替身，否则上帝便不能与我同在；摩西可以在他下山后将金牛犊捣成粉末，可又如何在他享年一百二十岁之后，还能再阻止另一尊“金牛犊”以及“金牛犊化身”的诞生。虽然摩西在临终，三申“决不可塑造偶像，无论什么式样”（《申命记》4:23），可是从圣史上看，“假先知”的问题，“自圣法降世到天地终了，这始终是困扰着忠信者的一大难题”。<sup>[23]</sup>那么孔子，同样无法阻止他的孝，他的忠，变成了一个“概念偶像”，在不断的诠释与考证中与孔子渐行渐远，甚至背道而驰。

### 三、去圣乎？成圣乎？

难怪李零先生跟摩西下山时一样，见子民们围着“金牛犊”跳舞怒不可遏，他看见那一尊尊孔子的塑像被顶礼膜拜，猛烈地发出“去圣乃得真孔子”的呼声。<sup>[24]</sup>不过，李零先生哪里有摩西的荣耀，大家自然对他要“去圣”的呼吁束之高阁，甚至有要怒目相向的势头。

李零先生的真实目的，在《丧家狗》的自序中有明确的交待：

孔子绝望于自己的祖国，徒兴浮海居夷之叹，但遍干诸侯，一无所获，最后还是回到了他的出生地。他的晚年，年年伤心。丧子，哀麟，回死由亡，让他哭干了眼泪。他是死在自己的家中——然而，他却没有家。不管他的想法对与错，在他身上，我看到了知识分子的宿命。

任何怀抱理想，在现实世界找不到精神家园的人，都是丧家狗。<sup>[25]</sup>

他说，孔子就像堂吉诃德。其实堂吉诃德是不具备被圣人化的前提的，他们俩还只是外化行为上的近似，从内心所经历的“绝望”来讲，和孔子更为接近的恰恰是那个批他批得最狠的鲁迅。

李零先生笔下孔子的内心，他说可以两个字来概括——“孤独”。那么，李零先生忘了这个感受曾

[22] 尼采 Nicaï [Friedrich Wilhelm Nietzsche] 2013:“哲学中的‘理性’”Zhaxue zhong de lixing [The Reason in Philosophy],《偶像的黄昏》Ouxiang de huanghun [The Sunset of Idol],李超杰 LI Chaojie 译,北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshua guan [The Commercial Press],第19页。

[23] 冯象 FENG Xiang 2017:《以赛亚之歌》Yisaiya zhi ge [The Songs of Isaiah],北京 Beijing:生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore],第130页。

[24] 李零 LI Ling 在著有《丧家狗》之后,2008又出版《去圣乃得真孔子:〈论语〉纵横读》Qu sheng naide zhen Kong Zi [Only After Getting Rid of the Sage Can We Get the Real Confucius],北京 Beijing:生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore],2008年。

[25] 李零 LI Ling 2007:《丧家狗——我读〈论语〉》Sangjiagou-Wo du Lunyu [The God, who has lost its home: My Reading of the Annalect],自序 Zixu [My Own Preface],第1-2页。

经在鲁迅《呐喊》的自序中有多么真切的表达。鲁迅说：“我决不是一个振臂一呼应者云集的英雄”，“如置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵，我于是以我所感到者为寂寞”，“这寂寞一天一天的长大起来，如大毒蛇，缠住了我的灵魂了”。<sup>[26]</sup> 我以为孔子的“孤独”，于千年后唯有鲁迅的“寂寞”有以当之。从这个意义上说，我非常佩服毛泽东，是毛泽东深刻地意识到鲁迅与孔子在内心的吻合：“鲁迅在中国的价值，据我看要算是中国的第一等圣人。孔夫子是封建社会的圣人，鲁迅则是现代中国的圣人。”<sup>[27]</sup> 鲁迅，方是现代的真孔子。想要膜拜孔子的，见了鲁迅的文字恐怕一定是要拒斥的，那么他还从哪里能得到真的孔子！

于是我配之以鲁迅的文章，开始细细参悟孔子的人生，《论语》固不足以全信，那么依托的文本便唯有那篇首次系统记载孔子生平的《史记·孔子世家》。这个过程中又遇到一个很大的坎。

首先要交待的依然是《史记·孔子世家》的可信度。此篇在司马迁写成後一直流传至今，无争议；在疑古思潮兴起之际，不免受到冲击，如崔述《洙泗考信录》、钱穆《先秦诸子系年》卷一等便有意地要纠弹此篇之谬。钱先生在完成了《孔子去卫适陈在鲁哀公二年卫灵公卒岁非鲁定公卒岁辨》之後，意犹未尽，写下了如下一段感悟：<sup>[28]</sup>

余读《史记·孔子世家》最芜杂无条理。其他若《年表》，若鲁卫陈蔡诸《世家》，凡及孔子，几于无事不抵牾，无语不舛违。……史迁虽疏，不当灭劣乃尔。盖出后人之移易增窜者多矣。

这一段话，掀起了质疑乃至遗弃《孔子世家》的风潮，後来的学者几乎不敢直接用之来解读孔子生平，或者说虽然暗地里参照《孔子世家》，在研究的著作中却不敢径自标明，而要挂出招牌另辟蹊径辗转参用其他文献。顾立雅(Herrlee G. Creel, 1905—1994)便是典型这么做的。在他 1949 年出版的 *Confucius and the Chinese Way* 中，便明确宣布即使他从《孔子世家》中“努力剔除掉那些明显荒谬的东西”，“也不能保证余下的东西就是真实可信的”，于是他辗转“依靠两种其他类型的材料来努力寻找真孔子”，那就是《左传》和《论语》。<sup>[29]</sup> 不过，我们要是逐条提取顾立雅后续论证孔子生平的各章，便不难发现，其实《孔子世家》的每一条史料他都没有舍弃，只是逐条与《左传》等进行比对，作出考释。哪止顾立雅如此，钱穆自己到了晚年写《孔子传》，虽仍然说《孔子世家》选材、编排问题不少，但後人不断续写的孔子新传“终不能于《孔子世家》以外别成一榷当人心之新传”，<sup>[30]</sup> 他自己则是标榜要“重为孔子作传”，但行文中每一段仍以《孔子世家》立为标杆，承用之，辨析之。

妄图挣脱《孔子世家》的努力注定是要落空的。钱穆晚年似乎已经意识到这个问题，他在课堂上导读《史记》的时候，便说：“诸位读《史记》，先该懂得这道理，不能拿着一部《史记》从头到尾把事情记得一清二楚，这是你不会读《史记》。”“太史公《史记》明明是学孔子《春秋》，我之很欣赏《史记》的，在其记载事情之上，还有他一套。……读《史记》可长一套聪明，一套见识。”<sup>[31]</sup> 那么如何看待《孔子世家》，如何长一套见识？钱先生的意见徒然转变：

后人批评太史公，说其书“疏”，如项羽怎能立本纪，孔子怎能立世家？不是大大的“疏”吗？疏是

[26] 鲁迅 LU Xun:《呐喊·自序》Nahan Zixu [Yelling Self Preface],《鲁迅全集》LU Xun quanji [The Whole Works of LU Xun]第一卷,第 439-440 页。

[27] 毛泽东 MAO Zedong 1937/1993:“论鲁迅”Lun LU Xun [On LU Xun](1937),《毛泽东文集》MAO Zedong wenji [The Works of MAO Zedong] 第二卷,北京 Beijing:人民出版社 Renmin chubanshe [People's Press],1993 年,第 43 页。

[28] 钱穆 QIAN Mu 2001:《先秦诸子系年》Xian Qin zhuzi xianian [The Chronology of Various Master in Pre-Qin Period]一九,北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press],第 47 页。

[29] 顾立雅 GU Liya 2014:《孔子与中国之道》KONG Zi yu Zhongguo zhidao [Confucius and Chinese Dao] 第二章“研究孔子的依据”,高专诚 GAO Zhuancheng 译,郑州 Zhengzhou:大象出版社 Daxiang chubanshe [The Elephant Press],第 9-11 页。

[30] 钱穆 QIAN Mu 2002:《孔子传》KONG Zi zhuan [The Biography of Confucius] 序言,北京 Beijing:生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore]。

[31] 钱穆 QIAN Mu 2005:《中国史学名著》Zhongguo shixue mingzhu [Chinese Famous History Books] “《史记》Shiji [The Record of History] 中”,北京 Beijing:生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore],第 80,81 页。

不细密，粗枝大叶，有忽略处。……到了《汉书》，那就改称《项羽列传》了。……幸好孔子是春秋时代的人，班固作《汉书》写不到孔子，否则岂不也要将《孔子世家》改成《孔子列传》吗？这种地方，我们正可见太史公《史记》之伟大。<sup>[32]</sup>

钱先生用半个世纪的人生经历，向我们证明花费巨大的心力去考辨《孔子世家》史料之“疏”，这是走向了一条自我阻塞的狭径，因为若要言其“疏”，首当其冲的便是“世家”的归属问题。当这个问题都还只是处在默认阶段，便一头扎进篇中史料记载的疏误，无疑几于洞穴烛照。

钱先生说“司马迁《史记》可说是一个大创造”，而《孔子世家》是足以代表《史记》这个“大创造”的高峰的。换句话说，理解了《孔子世家》，参悟到司马迁蕴入此篇的“一套聪明，一套见识”，方可把握住孔子，也把握住司马迁，把握住司马迁所要赋予“孔子”的历史意义。

《孔子世家》叙事逻辑上的显著矛盾，就是文中用大量篇幅叙写的孔子生平，主旨便是被李零先生捻出来的那句“累累若丧家之狗”，这个评价是孔子自己认可的，但与篇末“太史公曰”高誉孔子为“可谓至圣”，盛叹“‘高山仰止，景行行止’，虽不能至，然心乡往之”，终而列为世家之间，形成巨大的张力，至今没法得到圆满的解释。如果将孔子作为“至圣”的原因，归结为删《诗》、编《书》、订礼、正乐、论《易》、修《春秋》，也就是章太炎所说的“仲尼闻望之隆，则在六籍”，“布彰六籍，令人人知前世废兴，中夏所以创业垂统者，孔氏也”，<sup>[33]</sup>实非。“六艺折中于夫子”，是孔子晚年反鲁之后，在“鲁终不能用孔子，孔子亦不求仕”的万般无奈之下，不得不退而求其次所从事的工作，在《孔子世家》中占大概不足十分之一的篇幅，若孔子在历史上地位仅此，《孔子世家》如今的谋篇布局便失之于舛驳。也就是说，要理解司马迁创作《孔子世家》的用心，决不可绕开的就是此篇用大部分篇幅所描写的孔子生平，与“可谓至圣”之间的关系。从司马迁写孔子“野合”、“幼孤”的身世，“贫且贱”到年五十求用于畔臣公山不狃，“与闻国政三月”到周游列国的无君可用，“遇难于匡”，“桓魋欲杀”，“丧家之狗”，“罹难”于蒲，灵公“色不在孔子”，困于陈蔡，一直到无奈反鲁之后的“颜渊死”，“子路死”，孔子获麟而叹“吾道穷矣”，最终“负杖”而卒，这一条流于悲剧的主线贯穿于《孔子世家》的始终。在这条主线中，究竟蕴入了司马迁怎样一种“心乡往之”的浓烈感情？布衣如何成就“至圣”，足以位列世家？

李零先生在“去圣”之后，说孔子的这种“孤独”，是“知识分子的宿命”，“太史公曰”所要赋予孔子的“至圣”，是否就是这种“宿命”？

#### 四、悲苦的日子死死纠缠

历来对《孔子世家》这一叙事矛盾的诠释，可以钱锺书的解读作为承前启后的枢纽。钱先生《管锥编》有云：

“余读孔氏书，想见其为人。……可谓至圣矣！”按马迁值汉武帝崇儒之世，又私心向往，故畅言如此。然尊之而尚未亲之也。讖纬说盛，号孔子曰“素王”，而实则牵挽为汉之“素臣”，以邀人主之敬信而固结其恩礼，俾儒家得常定于一尊。<sup>[34]</sup>

这是对传统解读方案的延续。一般来说，当《史记》篇内出现解读障碍的时候，往往用司马迁旨在

[32] 钱穆 QIAN Mu 2005,《中国史学名著》Zhongguo shixue mingzhu [Chinese Famous History Books]“《史记》Shiji [The Record of History]”下，第 88 页。

[33] 章太炎 ZHANG Taiyan 1997:“订孔”Ding Kong [Revising Confucius],《章太炎学术史论集》ZHANG Taiyan xueshu shi lunji [The Collection of ZHANG Taiyan's Commentaries on Academic History],北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press],第 196 页。

[34] 钱锺书 QIAN Zhongshu 1986:《管锥编·史记会注考证》[Limited Views] 一三,北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau],第 293 页。按下段同此。

抒写个人困顿及其时代诉求来框释之, 看似篇内的矛盾被消解了, 实际上只是规避了其间的复杂性, 从而拉低了《史记》的思想深度。比如说司马迁何以向往“至圣”孔子, 原因是在其期待自己被汉武帝所“恩礼”, 期待儒家“定于一尊”, 由此前面叙写孔子生平, 旨在求真, 最后赞叹其为“至圣”, 则为私心。这样解释的话, 《孔子世家》仍然被割裂为两块, 而且被拉低到“谤书”的行列。

不过, 钱先生接着倒是指示给我们解读此篇的另外一条路径:

孔子之于刘汉, 遂似希伯来先知之于“弥赛亚”, 一若凡所制作莫非预为汉地而亦皆专为汉地。……迁推为前代之圣师者, 固乃引为本朝之良弼焉。

钱先生用《圣经》的“弥赛亚”信仰, 来看待“孔子之于刘汉”, 由此拓出了《圣经》与《史记》可供比较的“大空间”。这是具有重要启发意义的。然而具体来看钱先生这一比照, 仍不足以说明孔子为“至圣”, 而只是表明了司马迁为“圣师”。

其实“弥赛亚”刚好拿来解释孔子的理想, 孔子为了他的“弥赛亚”, 即三代理想, 周公的典范, 执着努力、坚持不懈了一生。梁启超对这一点早已有所觉悟, 他说:

儒家知命的话, 在《论语》中有很重要的一句, 便是批评孔子的“知其不可为而为之”那一句。可见知其不可为而为之——不知或不信分限, 不是勇气; 必要知其不可为而为之, 才算勇气。明知山上有金矿动手去掘的人, 那不算有勇; 要明知不可为, 而知道应该去做的人, 才算伟大。这句话很可以表现孔子的全部人格, 也可以作为知命与努力的注脚, “知其不可为”便是知命, “而为之”便是努力, 孔子的伟大和勇气, 在此可以完全看出了。<sup>[35]</sup>

“明知山上有金矿”, 便与“弥赛亚”背道而驰; 而孔子则是“明知不可为, 而知道应该去做”, 在《孔子世家》中他五十岁之前在鲁国, 以及五十六岁以后的周游列国, 都是在这样一种心境中持续不懈的努力。梁先生说这“表现孔子的全部人格”, 其实也就是司马迁在《孔子世家》所要表达的逻辑线索, 是他叙写孔子颠沛流离, 郁郁而终, 而又推崇其为“至圣”的根本原因。

梁启超之后, 对《孔子世家》作出更为深刻的解读的, 当数徐梵澄(1909—2000)。徐先生是在沟通中、西、印三大文化传统之后, 在印度阿罗频多(Sri Aurobindo)学院潜修古印度文明的过程中, 体悟到孔子的精神的。在他 1966 年出版于印度的 Confucianism 中, 首次深刻解释了《孔子世家》的精神内涵, 也就是“我们究竟为何称孔子为圣人”<sup>[36]</sup>的问题。徐先生说:

孔子不是只失败了一二次, 而是所有努力都以落空而告终。难道上天是有意如此安排吗? 或许是的。以世俗标准来看, 孔子的后半生可算是悲剧, 然此后半生实为孔子成绩最丰, 对人类贡献最大的时期。总而言之, 孔子拥有极其成功的一生, 有着唯一性、完整性和神圣性。

欲知晓儒学精义, 必先了解孔子不断失败而又成就非凡的一生。<sup>[37]</sup>

徐先生透视出《孔子世家》的精神性, 也就是孔子“所有努力都以落空而告终”与“极其成功的一生”之间的矛盾统一。其实何止孔子的“后半生”, 他从降临到这个世上, 就蒙上了一层不光彩的阴影, 能算得上人生光鲜的时刻也就是他当大司寇主政鲁国的三个月, 而最终则以失败而离开祖国, 其后一次又一次的努力全部失败。正是在这全部的失败中, 孔子才具有“知其不可为而为之”的精神性, 用《孔子世家》的话说就是“君子固穷”, “不容然后见君子”, 这才是司马迁要抒写的孔子。因为与其他任何人相比, 只有孔子在这一点上具有“唯一性、完整性和神圣性”, 这也正是司马迁不惜将孔子放在“世

[35] 梁启超 LIANG Qichao 1927/2013: “知命与努力” Zhiming yu nuli [Knowing fate and attempt](1927), 鄢晓霞 WU Xiaoxia 选编《梁启超散文》Liang Qichao sanwen [The Proposes of Liang Qichao], 上海 Shanghai: 上海科学技术文献出版社 Shanghai kexue jishu wenxian chubanshe [Shanghai Press of Science, Technology and Document], 2013 年, 第 147 页。

[36] 此句见于徐梵澄 XU Fancheng 2015: 《孔学古微》Kongxue guwei [A Study on Confucianism] 末章最后一句, 李文彬 LI Wenbin 译, 上海 Shanghai: 华东师范大学出版社 Huadong shifan daxue chubanshe [East China Normal University Press], 第 209 页。

[37] *Ibid.*, 第 41、149 页。

家”之列的根本原因。所以，徐先生体会到了孔子作为“精神导师，而非道德说教者”的历史意义：“‘仁’是内在于所有人类灵魂之中的启明之光，能够与在上的伟大‘启明者’相融合，是一条向所有人敞开的道路。……这敞开的道路最终一定要通向‘神圣者’(Divinity)。”因此，“儒学在本质上是精神性的，亦有难以逾越的高度和不可量测的深度。”<sup>[38]</sup>由此，《孔子世家》“至圣”内涵得到圆满解读，孔子作为“至圣先师”的意义也得到充分彰显。

至此，基本上已经逼出了《约伯记》的主题：“好人为什么受苦”。如果采用思想家弗莱(Northrop Frye)的话说，“凡热爱《圣经》、从中求光明的，最后莫不成为‘环绕《约伯记》的卫星’”，<sup>[39]</sup>那么约伯可以代表希伯来精神，从而与儒家文明在根性上获得共通。冯象先生说，《约伯记》探讨了“人类的苦难与信仰，特别是‘好人为什么受苦’这一‘一切宗教想解答的问题’”，<sup>[40]</sup>这一主题恰好在孔子身上突显到了极致。在这个意义上，《孔子世家》同样具有宗教性，具有神圣性。而儒学界将孔子作为教主，希冀建立孔教的做法，则不在这个落脚点上，因此是很难行得通的。

比较《约伯记》与《孔子世家》在叙事指向上的共性，大致可从如下四个方面来看待。

第一，悲苦的日子死死纠缠。约伯在家人、产业遭了殃，自己从头到顶长满毒疮，妻子责骂他死掉了，三位朋友对之误解，当他坐在炉灰中用瓦片刮身上的疮，被朋友不断以有罪相责，“哀叹是我的面饼，呻吟长如流水”(3:24)，<sup>[41]</sup>如此一日复一日，约伯充分感受到了“啊，我的痛苦，要是可以称量，我的灾祸，要是全放上秤盘，那会比大海的沉沙还重”(6:2-3)。孔子的日子没有比约伯好多少，五十岁前，虽有能耐而郁郁不得志，做大司寇主政三月即下台，周游列国在匡、在蒲、在陈蔡之间，多次遇难几近亡命，好端端地在宋国大树下习礼，被人把树连根拔起，欲杀之，幸好孔子跑得快，最终迫得他发出“君子固穷”的心声，固，必也。在陈蔡之间绝粮，回到老家颜回、子路和自己的儿子先后去世，当孔子拄着拐杖悲叹“太山坏乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！”，他必定和约伯一样，感受到了“我的魂灵如水溢出，悲苦的日子却死死纠缠”(30:16)。<sup>[42]</sup>约伯悲叹道：“派给我的一份，却是月月空苦、夜夜断肠的不幸命运！躺下时我想：多久才会天亮？起床则：几时才能天黑？”(7:3-4)玩味《孔子世家》，多处均可感受到约伯的悲叹，被悲苦的日子死死纠缠住的约伯，倾注了孔子的内心。

第二，无罪而受苦。三位朋友与约伯辩难的逻辑是：“难道上帝会裁判不公，全能者冤屈正义？”(8:3)并进而将这一因果关系颠倒过来，从而成为报应论：“如果你遭受苦难，必是因为你犯了罪。”这样一来，“所有的苦难都能用罪来解释。苦难成为罪的表彰。约伯受苦，因此他必定犯了罪的”。<sup>[43]</sup>对此，约伯是坚决不予承认的，“哪怕断气，我也不会放弃尊严。我必坚持正义，寸步不让；问心无愧，只要我在世一天！”(27:5-6)，所以他要对上帝提出挑战：“其实你一清二楚，我根本无罪。”(10:7)是无罪而受苦，约伯方才具有可与上帝对峙的信念，唯有他心里最是明白，“因为我中的的是全能者的箭矢，我的灵饮了它的毒汁，被上帝忽降惊恐，死死围攻”(6:4)，这才是约伯的天平，一端扛着无尽的苦难，

[38] 徐梵澄 XU Fancheng:《孔学古微》Kongxue guwei [A Study on Confucianism],李文彬 LI Wenbin 译,第68、6页。

[39] 转引自冯象 FENG Xiang 2012:“约伯福音” Yueho fuyin [Job Gospel],《信与忘》Xin yu wang [Faith and Forgetting],北京 Beijing:生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore],第20页。

[40] *Ibid.*

[41] 《约伯记》Yuebo ji [Job] 的中译采用冯象译本 2016,参见《智慧书》Zhihui shu [The Wisdom Books],北京 Beijing:生活·读书·新知三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore]。按冯象译本在文辞上优胜于和合本,如此句和合本译作“我未曾吃饭,就发出叹息;我唉哼的声音涌出如水”。

[42] 和合本 30:16 译作:“现在我心极其悲伤,困苦的日子将我抓住。”冯象译本注云此句“犹言生命将尽。旧译:心极其悲伤,误”。

[43] 朗文(Tremper Longman III)、狄拉德(Raymond B. Dillard) 2014:《旧约导论》Jiuyue daolun [Introduction to the Old Testament] 第15章“约伯记”,石松等译,上海:同济大学出版社,2014年,第233页。

一端秤出信仰的根源。唐佑之说：“真正的信心应该经得起考验。无罪而受苦，才可证实信仰的真谛。”<sup>[44]</sup>由此来看孔子，他的郁郁至五十，周游列国处处碰壁，并不是源于他治国理念的薄弱，孔子恰恰足够地自信“苟有用我者，朞月而已，三年有成”。而当鲁灵公问他兵陈之事，孔子竟断然不退让一步，以“军旅之事未之学也”拒之，由此导致灵公“色不在孔子”。约伯的天平，秤出了早年晏婴在齐间孔，桓魋欲杀孔子，直至子西在楚摒孔，其实孔子临河而叹“丘之不济此，命也夫”，此“命”便是约伯所谓的“全能者的箭矢”，“子西”是它的代名词。

第三，苦灵以至唯一。唐佑之对约伯的解释，让人震撼：“在受苦中，约伯最大的需求，是有神的同在。但这似乎只是奢望。他的孤单成为无可忍受的痛苦。朋友们不仅没有同情他，安慰他，却一味地严责他，讲大道理来劝导他。在家中，他的妻子已经没有同情，在亲友中也完全失去关怀。他落在无奈的隔绝中(alienation)。这是可怕的经验，他只有个人，单独地受着痛苦的蚕食。可是他身体的痛苦，还远不及心灵的忧苦。……神也与他隔绝，所以他在极端的失望之中。”<sup>[45]</sup>受苦之于约伯，蚕食进身体而入心灵，最终隔绝了所有的外物，所有的灵魂，乃至神。从“我成了那些后生的笑柄”(30:1)到“恐惧，压倒了我。我的名誉如一阵风吹散，又像残云，消失了，我的救恩”(30:15)，说到底“全能者令我苦楚满灵”(27:2)，所有一切名誉、尊严、颜面荡然扫地，甚至与“神”的隔绝，由此臻于唯一。所谓“灵”，用冯象的解释，是“指人的生命之气、整个的人、精神、灵魂”，那么“苦灵”，“指人在‘灵中’即精神上或整个的人甘愿贫贱(ptochos，本义蜷缩、乞讨，转指亦贫、穷苦)”<sup>[46]</sup>孔子，正是在这个意义上拥有唯一性。子见南子、背蒲之盟等事件，让孔子不仅连君子的形象都保不住，甚至子路等忠实的弟子都多次心生怨气。子路、子贡、颜回均“有愠心”，孔子分别问三人同一个问题：“吾道非邪？吾何为于此？”颜回道出了“苦灵”的真谛：“夫子之道至大，故天下莫能容。……不容然后见君子！”这是孔子与约伯同时臻于“极端的失望之中”的根源，而到孔子返鲁，颜回、子路死后，孔子是绝不可能如约伯般地还有重获恩典的可能了。如果说编修“六经”，是上帝让孔子如约伯般最终蒙了福，那么确实当如冯象先生所问：“约伯真的幸福了吗？……他怕是无法蒙福而不哀伤的。”<sup>[47]</sup>在这个意义上，孔子许较约伯更为彻底、更为完整。

第四，在无望中寻求信仰。在艾力胡参与辩论之前，约伯在他的话即将收尾之际，在灰土中，在极端的失望中，仍说出他对上帝的无限期待：“我向你求救，你不回答。我站起身来，你也不理。”(30:20)“啊，有谁听我申辩？我画押在此，请全能者回答！”(31:35)而在神看来，“神许可他受苦，因为祂信任他，以为他可经受得起。这种信任(Confidence)激发他信靠的心(Trust)。这是在恩典的领域里”<sup>[48]</sup>这是撑持约伯活下去的终极目的，他和天父的信仰之间有着坚不可破的联结，所以《约伯记》最后设置上帝在旋风中对他的训谕，便是叙事的必然。回看孔子，他在万般无奈、到处碰壁，“干七十余君莫能用”(《史记·十二诸侯年表》)的绝境中，回到鲁国，依然没有失去他对“礼乐”的充分信仰，“追迹三代之礼”，“以备王道，成六艺”，这是在他人生的终点为了信仰、为了期待唯一能做的事。能修订六经，正是孔子对三代信仰而激发的信靠的心，是历史给予他的恩典，也是后世得以观摩到孔子伟业的凭照。终身追逐《约伯记》的耶鲁法学院教授伯特(Rober A. Burt)曾经概括此篇的核心意旨，在于有伟大的勇气(courage)超越极度失望和不被信任，不断地复燃和加深对信仰的诚挚的爱。<sup>[49]</sup>那么这种信仰，

[44] 唐佑之 2015,《约伯记注释》Yuebo ji zhushi [Commentary on Job]卷上《导论》，上海 Shanghai:上海三联书店 [Shanghai Sanlian Bookstore],第 58 页。

[45] *Ibid.*,第 63 页。

[46] 冯象 FENG Xiang 2012:“福哉，苦灵的人”Fuzai, kuling de ren [Blessed is the person, who is poor in spirit],《信与忘》Xin yu wang [Faith and forgetting],第 135 页。

[47] 冯象 FENG Xiang 2012:“约伯福音”Yuebo fuyin [Job Gospel],《信与忘》Xin yu wang [Faith and Forgetting],第 44 页。

[48] 唐佑之 TANG Youzhi 2015:《约伯记注释》Yuebo ji zhushi [Commentary on Job]卷上《导论》，第 66 页。

[49] Rober A. Burt, *In the Whirlwind: God and Humanity in Conflict*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012, p. 175.

唯有孔子一生“知其不可为而为之”，直至穷困潦倒而俯首六经，足以当之。

## 五、孔子在约伯与耶稣之间

如果从上帝对约伯的回答，再慢慢往下思考，上帝并没有回答约伯为什么会受苦的问题，而是说“果真你想推翻我的裁决，归罪于我，而自诩为义？”(40:8)约伯最终收回对上帝的诘难，“只要坐于灰尘，而伤悲”(42:6)，这是上帝愿意看到的，他的仆人需服在苦难之下，所以神学家说，“上帝通过他忠实的仆人的苦难而得到荣耀”。<sup>[50]</sup>

由此又延伸出两个问题。<sup>[51]</sup>其一，就是约伯控诉的“为什么，恶人不死，反而颐养天年，势力嚣张？”(21:7)这其实正是人世间苦难的根源。在《史记》中，从第一篇列传就发出“盗跖日杀不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚党数千人横、横行天下，竟以寿终，是遵何德哉”(《伯夷列传》)的追问。贯穿《史记》内在的一条重要线路就在这里，读不出这条线，也就把握不住司马迁的内心。同样，蕴入《圣经》的，也有这样一条内线，“好人(如约伯、耶利米、耶稣)不仅是世人得救的必要条件，更是信仰的日常维护”。<sup>[52]</sup>《圣经》和《史记》藉由约伯与孔子，建立起了广阔的比较研究的大空间。

其二，《约伯记》的重要注家安德生(Francis I. Andersen)指出：“如果约伯的受苦是那最伟大的受苦者早期的素描，它仍然留给跟从祂的人以进入‘和祂一同受苦的团契’，并且喜乐地供应补满基督患难所需的力量。因为祂是这条路上的首位客旅与先锋。……苦难所有的‘意义’都集中在基督身上。”<sup>[53]</sup>由此约伯开启了整部《新约》的天门。而“耶稣基督是真正无辜的受难者，唯有他完全没有罪。为了使罪人得福祉，他自愿(与约伯相反)服在苦难之下”，<sup>[54]</sup>这是在重得上帝的加倍赐予之前的约伯达不到的。《孔子世家》较之《约伯记》尾声之前那个“只好坐于尘灰，而伤悲”的约伯，在唯一性上显然超越之。然而较之耶稣，孔子的历史涵义尚可获得更进一步的丰满。哥伦比亚“革命神父”托雷斯(Camilo Torres, 1929—1966)所说的：“如果耶稣活着，他会是一个游击战士。”<sup>[55]</sup>而孔子的学术，恰恰是要为着打破西周王官之制而生，他的出身，已注定他无法获得高位。叶健辉说，“2000多年的司马迁尚且能够为失败的英雄立传”，如果这个英雄指的是孔子的话，那么“只有严肃对待以穷人的面孔出现的苦难这个基本问题，人才能成其为人，文明才能成其为文明”。<sup>[56]</sup>中国传统中的那个“真孔子”，是否可以藉着耶稣与解放神学，建立其可兹参照的谱系来？

【构思于2015年夏，2018年5月起笔于圆明园东门寓所，7月删订。】

[50] 朗文 Langwen [Tremper Longman III]、狄拉德 Dilade [Raymond B. Dillard] 2014:《旧约导论》*Jiuyue daolun* [Introduction to the Old Testament] 第15章“约伯记”，石松 SHI Song 等译，第233页。

[51] 这两个问题在黄保罗提出的儒基对话五大积极因素之外，至今未能得到学术界的充分关注。参见黄保罗 HUANG Paulos Baoluo 2009:《儒家、基督宗教与救赎》*Rujia, Jidu zongjiao yu jishu* [Confronting Confucian Understandings of Christian Doctrine of Salvation], 周永 ZHOU Yong 译, 北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious and Cultural Press], 第254-256页。

[52] 冯象 FENG Xiang: “约伯福音” *Yuebo fuyin* [Job Gospel], 《信与忘》*Xin yu wang* [Faith and Forgetting], 第32页。

[53] 安德生 Andesheng 1994:《丁道尔旧约圣经注释:约伯记》*Dingdaoer Jiuyue Shengjing zhushi: Yuebo ji* [Tyndale Old Testament Commentaries: Job] 导论, 潘秋松 PAN Qiusong 译, 台北 Taipei: 校园书房出版社 Xiaoyuan shufang chubanshe [Campus Bookstore Press].

[54] 朗文 (Tremper Longman III)、狄拉德 (Raymond B. Dillard)《旧约导论》*Jiuyue daolun* [An Introduction to the Old Testament] 第15章“约伯记”，石松等译，第234页。

[55] 转引自叶健辉 YE Jianhui 2015:《乌托邦——拉丁美洲解放神学研究初步》*Wutobang-Lading Meizhou jiefang shenzue yanjiu chubu* [Utopia——A Preliminary Study on the Liberation Theology of Latin America], 北京 Beijing: 中央编译出版社 Zhongyang bianyi chubanshe [Central Press of Editing and Translation], 2015年, 第9页。

[56] Ibid., 第282, 281页。

**English Title:**

**Confucius and Job: The Poor in Spirit**

**GU Tao**, PhD, Associate Professor, School of Humanities, Tsinghua University, Beijing, China, 100084; Research Interests: History of Chinese Classical Scholarship, History of Ritual System, Classical Studies; Tel: +86 10 6278 5745; Email: chubaolang@vip. sina. com

**Abstract:** The position of Confucius, to a certain extent, is a representation of attitude towards Chinese traditions. Confucius with his thoughts was wrapped like a mummy for over two thousand years, and those thoughts recorded in Analects were also deteriorated into Nietzsche's so-called "conceptual mummies" in the idolatry by later generations. Hence, it ultimately becomes to the primary topic in understanding Confucius by focusing on his life recorded by Sima Qian in Shiji, and analyzing the relationship between his failure life with every effort in vain and the title of "The Sagest of Sages" given by Sima Qian. On this subject, the thoughts of Confucius are relevant to the theme of Job. Both Confucius and Job had been taken hold by days of affliction, tossed about in the roar of the storm, and were strengthened their faith in hopelessness and tragedy, so they were recognized as a unique in their respective lives. However, Confucius seems to be more integral from this perspective, so it provides a possibility to have a deeper investigation into the comparison between Shiji and the Bible.

**Key Words:** A Comparison between Confucianism and Christianity; Confucius; Job; Idolization; Divinization



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



# The Investigation of the Phenomenon of Stealing Sheep by Almighty God Cult in the West Rural Area of Hubei

HUANG Chao, QIN Junhui

(School of philosophy, Wuhan University, Wuchang, Wuhan, Hubei Province, PRC)

**Abstract:** The Almighty God cult often takes a special way to preach which is that planting an undercover in a Protestantism Church to steal sheep. The undercover poses as a new protestant to join this church and communicates with other Protestants. The disguise gives him the chance to preach Almighty God to Protestants and convert them into Almighty God believers. The branches of Almighty God cult are mainly active in rural areas and urban-rural fringe zones. The west district of Hubei is surrounded by mountains whose poverty and low development bring the living space to Almighty God cult. This investigation chooses the local rural Protestantism churches which have involved the stealing in the west rural area of Hubei to study the phenomenon and especially focus on the specific mode of the stealing operation, the actual impact that it produces and the preventing measurements that the churches have taken. After assessing the result of the investigation, we find that the stealing sheep has caused the following consequences. 1. the stealing disturbs Protestants' faith in these churches. 2. the stealing has influenced the process of nine-year compulsory education and has hindered the growth of young people. 3. the stealing has caused tension in the family relationship of believers. 4. the success of the stealing usually leads to the convert's mental coercion in varying degrees. In general, the local churches take the steps below to prevent the stealing according to the investigation. 1. Churches promote the theological knowledge of Protestantism to help them clarify the orthodox belief and to resist the Almighty God or other beliefs. 2. Churches are enhancing organization construction and are giving believers more realistic concern. 3. the local churches are trying to promote Protestants' knowledge of legitimate rights and interests and their awareness of self-protection.

**Key Words:** Stealing Sheep; Almighty God; Protestantism churches; Hubei

**Author:** HUANG Chao, Vice Dean and Professor, QIN Junhui, Research fellow, School of philosophy, Wuhan University, Wuchang, Wuhan, Hubei Province, PRC. Tel. +86 027-68752861; Email: zxyz@whu.edu.cn

## 1 The background of the investigation and the basic situation

The Church of Almighty God, also called as East Lightning, formed in the end of the 1980s. Its missionary manual, "Detailed instructions for sounding out and paving the way (摸底铺路细则 *Modi pulu xize*)", describes in detail its way of missionary work<sup>[1]</sup>. According to the manual, the preacher of Almighty God pretends to be a Protestant at first, and then get close to those who has the potential to be persuaded to disseminate teachings to them, and finally to achieve the purpose of

---

[1] Pokorny L. 2016: "Lightning from the East: Heterodoxy and Christianity in Contemporary China. By Emily Dunn. Religion in Chinese Societies", 8. Leiden; Brill, 2015. Pp. xii+251. Hardcover, \$ 142.00[J]. *Religious Studies Review*, 2016, 42(2). Page 158.

converting them to the Almighty God followers. The Almighty God calls the way stealing sheep. In July 2014, a journalist from the southern rural newspaper and a journalist from the Southern Daily reported a questionnaire survey of the families of 47 Almighty followers and the result showed that 40 of them lived in the county or rural areas, 1 in big city and 6 in small cities. 20 of them are farmers and 10 are unemployed housewives. According to the data, the survey concluded that the missionaries of Almighty God in mainland China mainly are active in rural areas and small cities. Almighty God focuses on missionary activities in remote rural, rural-urban fringe zone and suburban areas, especially for the elderly and women left behind in rural areas. In 2012 and before, rumors such as “the end of the world” were made to persuade people to believe in the Almighty God by distributing leaflets, gathering illegally and publicizing doors.〔2〕

According to the characteristics of stealing sheep, we selected two agricultural towns in western area of Hubei Province and conducted the filed investigation on local Protestantism churches and gathering point. The work focused on the features of Almighty God’s missionary, the realistic influence of the missionary and the measures that local Churches have taken to prevent the spread of Almighty God. The objects of the investigation were priests, deacons and other religious staff, as well as general followers. 10 of them were interviewed in depth, including 3 men, 7 women. Among those 10 people, 9 were 60—75 years old and 1 people was under 60 years of age. From the perspective of education, among the surveyed believers, except one who had been a local primary school teacher, many other disciples were illiterate or little literate.

These two towns belong to a county of a prefectural-level city. According to the data published by the city government in 2015, the city’s permanent population has more than 550 thousand people, of whom more than 23 thousand people are Protestants, and Protestants account for about 0.42% of the permanent population. The county is located in the mountainous area of Western Hubei Province. The statistical yearbook shows that registered population in this county has 599 thousand and 200 people, of whom 302 thousand and 400 are rural population, accounting for 50.4% of the total population. There are four churches and several gathering point in the county. The total number of believers given by these churches is more than 600, accounting for 0.1% of the county’s population.

The priest told that the church has a history of more than 100 years since a Norwegian missionary had come here and created it. After the reform and opening, the local old Protestants applied to the government in 1985 to restore the church and implemented it in the next year. The priest was influenced by her father and was baptized in 1987. At that time, there were about ten people in the church and the first group was established. After 1990, the church developed rapidly. In 1991, there were more than 100 brothers when they got their church building back, and at the end of 90s the scale of about 500 people was reached. According to the president of the local Three-self Protestantism Church committee, members in this church have been diverted into other churches and gathering points due to the resumption of churches in surrounding towns since the entry into 21 century. Now there are about 200 people on Sunday’s activities and about 300 people attending

〔2〕 李辉山 LI Huishan 2012: “和谐社会视阈中农民精神信仰的重构——对‘全能神’邪教在农村传播的反思” *Hexie shehui shiyu zhong de nongmin jingshen Xinyang de chonggou* [Reconstructing peasants’ faith on the thresh-old of harmonious society——Reflection on the spread of the “Almighty God” cult in the countryside]. 《兰州交通大学学报》*Lanzhou jiaotong daxue xuebao* [The Journal of Lanzhou Transportation University], 2013, 32(2): 135-138.

church parties on important festivals.

## 2 How Almighty God steals sheep in local area

“Detailed instructions for sounding out and paving the way (摸底铺路细则)” divides the propagation steps of Almighty God into three parts: Sounding out, Paving the way, Testimony.<sup>[3]</sup> Sounding-out means entering the church by various possible personal connections, choosing the suitable target for inquiring about the internal news of churches and develop a better relationship with him. After the establishment of relationship, paving the way is a strategy based on the understanding of the state of the object’s belief that asks them questions which may weaken their faith. But the missionaries will not directly speak the doctrine of Almighty God at that time until the third step testimony is taken. Testimony is the step to fully explain the theological theory of Almighty God and convert the one into follower on the basis of former work.

In the process of the interview, we could clearly feel the local church’s antipathy and contempt forstealing sheep made by Almighty God. Many words said by those interviewees, they are always sneaky; their books should be thrown into the garbage dump, et cetera. There are three characteristics of stealing sheep that we find through the talk interview in local area:

### 2.1 Hiding identity and trace of activities

The local Protestantism churches sometime have one or two young visitors who claim themselves preachers from out of town want to attend local church parties. But they cannot offer the certification of preachers’ identity when the churches ask for that as the condition of accommodating them. At the end of 2017, two preachers, they called themselves this, came and got our respondent’s, a minister, phone number by unknown way. They wanted the minister to meet them and provide them accommodation. The interviewee was vigilant hence she had the memory of the past missionary activities of the cult and required them to show their relevant documents for the permission of the preaching activities. She refused their request at last because they had no such document files. After that, some brothers told the minister that the two men had contacted with them and gave minister some missionary copies of Almighty God from these two. Other brothers have reported several harassment incidents made by missionaries of Almighty God that some of them came to brothers’ home and made excuses to stay there so that they can contact with more people in churches in the name of discussing theological issues through those brothers’ personal relationship.

The main steps of contacting and approaching the target audience can be seen from the guidance books, Detailed instructions for sounding out and paving the way (摸底铺路细则), and the other missionary work guides of Almighty God: Firstly, they disguise their identity and draw attention by asking questions; secondly, they create fake identity information that is associated with the propagating target; thirdly, they give what the target audiences like to gain their trust based on the analysis of targets’ personal characteristics. The main techniques adopted by the Almighty God preachers in the process of communication are as follows: A, these preachers pretend to pursuing the

---

[3] Pokorny L. 2016: “Lightning from the East: Heterodoxy and Christianity in Contemporary China. By Emily Dunn. Religion in Chinese Societies”, 8. Leiden; Brill, 2015. Pp. xii+251. Hardcover, \$ 142.00[J]. *Religious Studies Review*, 2016, 42(2). Page145-151.

truth of theology when they ask strangers questions to know the clear situation of local churches and make preparations for contacting with churches. B, although Almighty God has many different theological opinions with Protestantism, the preachers will ignore the different places to develop better relationship with Protestants at first. The missionaries come later after the establishment of relationship to convert the sheep into the believer of Almighty God. C, they have enough patience of keeping the doctrine of Almighty God secret in case of exposing their character. D, they follow the rules of keeping confidentiality of church activities and actions so as not to attract outside attention.

## **2.2 Taking the elderly Protestants as the first choice of missionaries**

There is a more than 80 year old female Almighty God believer, a former member of the local church, which is active in the family church now, but comes to the church every week. She usually had no contact with the pastors, but only with the elderly men. When the minister took the initiative to talk with her and discuss her beliefs, she kept silent and said nothing. She often comes to the church at non-party hours when the minister and other clergy members are not there to propagate that the three-self belief cannot help people to be saved but only Almighty God can let people arrive heaven. In the interview, there is a more than 60 year old female believer who had given up the Almighty God already. She once had been much influenced by her mother's belief of Protestantism, but she has not been baptized until now. In the past, those brothers and sisters from Almighty God often came to her home to join the party held by Protestants. They appeared in the identity of Protestants at first but not Almighty God and then gradually transferred the idea of "the Female Christ" and "the end of the world" to her. Later, with the collapse of the claim of doomsday and her going to other place for several years for family reasons, she gradually abandoned the idea of "Almighty God".

Due to the limitations of the educational conditions in the past, the overwhelming majorities of the elderly Protestants have got little or none basic education. Lack of scientific & cultural knowledge and having no ability to study the Bible themselves, they are unable to distinguish the distorted interpretation of the "Almighty God" to the Bible and are very easily influenced by some superstitions and "earth explosions", "Cosmic Destruction," and so on. In addition, the elderly do not work, which makes them like to gather together to chat in order to pass the time. The lack of discrimination of theological theory and the long gathering hour are the best reason for the missionaries to choose them as the first choice and even convert those elderly followers into new local preachers.

## **2.3 The clergy are the key targets**

The interviewed minister told a case of her own experience that happened in other churches. She saw a young woman at about 30 or 40 years old from other place shouted and cried after the pray and others' testimony when she took part in a party at a nearby church in 2018. The crazy performance drew others' attention successfully including the minister in this church. The woman claimed herself as a business woman and hinted her wealth and local investment plan to the minister and asked for the minister's phone number for a private communication later. When the interviewed minister felt something strange, she interrupted the communication between the two people on a pretext of a meeting. After that, the rich woman never appeared in the church again and did not carry out any influential economic activities there. According to the woman's words and deeds, the activities of heresies and cults recently, the local clergy regarded the woman as a missionary of Almighty God. Besides the temptation of money, the missionary of Almighty God does not exclude the use of honey-

trap to build the connection with targets. They even directly lured important clergies, such as the preachers of the Protestantism Church.

The clergy of Protestantism Church is the key target of the missionary work of Almighty God. Once those clergies are brought to Almighty God, more laities can be transformed or more convenience will be available with the help of their influence and authority. The clergy, Wu Yanfen, who was expelled from Hong Kong Evangelical Church of the Hong Kong protestant organization because of her converting to Almighty God, issued a confession letter, Why I believe and do not believe in the teachings of the Church of the Almighty God. The letter introduced in detail the process how Almighty God missionaries contact and transform her. After she was transformed by Almighty God, she led the thirteen brothers to participate in the Almighty God party. This event was a great shock to the Hong Kong Evangelical Church and many people worried that believers, especially young believers, would be affected. Finally, she found that the doomsday prophecy claimed by Almighty God had not been fulfilled, and then she came to herself and left the organization.

### **3 The influence of the Almighty God on the believer**

The findings show that whether the stealing sheep itself or the means that Almighty God adopts to followers has brought bad results to the local Protestantism church, brothers and sisters in these churches and in the church of Almighty God.

#### **3.1 Disrupting the Protestant faith and making theological opposition**

The most direct influence of the Almighty God's missionary tactics that choose the targets on the basis of his Protestant belief and the missionary activities that disguise as Protestants and twist the scripture of Bible is to disrupt the faith of the church believers. A religious staff said that Almighty God likes to choose those fresh protestant or who seldom attend the party as targets because of their weak foundation of faith. They skillfully use the Bible and take the idea of female Christ instead of Jesus to misinterpret the Bible which leads to the confusion of believers. One result of the confusion is the popularity of the 2012 doomsday prophecy. An interviewee who was baptized in 1996 also referred to an example that an old sister was affected by Almighty God. The affected sister had brought her several propaganda books of Almighty God and had persuaded that Bible is out of date and Three-self Protestantism Church is not able to help people to be saved now. The old sister finally comes back to Three-self Protestantism Church after a long time of persuasion. In the process of missionary work, Almighty God blended some parts of his own belief in Protestant theology which make it difficult for some Protestants with weak knowledge of theology difficult to distinguish the true or false theory and leads to the result that some people treat the doctrine of Almighty God as orthodox Protestant belief.

#### **3.2 Straining the family relationship of believers**

Family relations are an important obstacle to the development of Almighty God, because Almighty God said in the book, God and man will enter the rest of the rest, that, there is no family among human at first. . . the perfect realm where human will enter in the future doesn't tolerant the relationship of husband-wife, father-daughter and mother-child. Almighty God dispraises the family

relations and advocate that staying away from home is the normal life. A female Protestant's mother who believed in Almighty God left home in March 2015 because she decided to serve God wholeheartedly. It took her and her father six months to find the lost mother. Many articulate and communicative followers are chosen as preachers by Almighty God and are asked to go to distant area far away from home for missionaries as a compulsory requirement, also is called jinbenfen(尽本分). These preachers are usually middle-aged women over the age of 30. They have abandoned families and relatives to go to other places for missionary works, and live in the local host family. [4] Interviewees said that there have been a number of men in a nearby county gathering to seek help from local government to find their wives who has left home for missionaries for a long time. A similar wife seeking event happened in 2017 that some family members of Almighty God believers went to South Korea to find their families. It's normal to see that a believer of Almighty God run away from home. A new believer will not reveal his belief to families at the beginning of faith in Almighty God. But it will be serious at the moment when he has the decision of leaving home because the decision means the enough belief. There are many difficulties for families to find those who leave away from home and hide in somewhere on purpose, not to mention persuading them to come back. Many of these disappears have gone to South Korea because the church of Almighty God encourages believers to leave home and go there. The church even has bought many house properties to build the oversea churches in Korea by the funds that made from its believers. Those money is also used to help the disappears apply for refugees visa of South Korea illegally. Korean JoonAng Daily reported that the number of applying for asylum from Chinese in the name of religious persecution has reach to 736 which accounts for more than 60% of the total number of refugees applicants in South Korea from 2014 to 2017. Majorities of the 736 applications are from the believer of Almighty God.

It can be seen that Almighty God causes serious harm to family relations. In addition, the Almighty God treats those who are against with or do not believe in its faith as devil or Satan, so believers are full of hostility to their loved ones who oppose their beliefs. Under the long-term abnormal situation, the Almighty God believers and their families are in a tense opposition.

### 3.3 Impeding the implementation of the nine year compulsory education and the growth of youngsters

The Almighty God preaches that the end of the world is coming, and requires believers to serve God wholeheartedly. The priest told a story of a girl born in 1998 who quit school to meet the end of the world. The girl grown up with her grandfather and grandmother and was influenced by them, thus she believed in Protestantism since then. But she was transferred to a believer of Almighty God when the missionary preach to her grandparents. She was persuaded in a party held by Almighty God that God makes human and arranges their fate thus it is useless to get education in school after members of the party watched videos about the end of the world. The only way to be saved and get life in the end of Earth is to believe in God wholeheartedly but not to go to school. The girl really dropped out of junior high school and didn't go back to school. Another time, a missionary of Almighty God, claiming to be sent here by the local priest, came to the local high school to preach. The priest's husband, who was teaching in this school, exposed the lies of the missionary and expelled him from the school. In the face of the doomsday, any activity of the believer has lost

[4] Ditto, 141-142.



meaning, only to find a place to devout the god together with other believers to meet the end of the day and get tickets of the saving ship in the disaster. Young believers should be in the school to receive national education, study and growth but not waste precious time in an isolated space to join the party.

### **3.4 Believers are coerced in mental by the end of the world and a series of rumors**

Similar to the Falun Gong's living organ harvesting rumor, the Almighty God advocates the specific date of Apocalypse to create a social atmosphere of terror. During the conversation, four respondents recalled the experience that Almighty God went from door to door to publicize the end of the day. Besides distributing publicity materials on the streets, schools and government doors, missionaries of Almighty God knocked every local resident's door every night to propagate that, the earth is to be destroyed, entering the church of Almighty God to get the boat ticket of the end, those who do not follow the Almighty God will suffer a lot, and so on. The Almighty God publicizes in the way of entering the house and creates panic in the local area, so that all the candles in the whole town store were sold out. The former female believer that we mentioned before has the experience of quitting the church of Almighty God, believing again and then quitting again. After the first break, the missionary of Almighty God came to her home to tell her that the end of the world is coming, the universe is about to get into chaos, and the whole world will be dark. The missionary also told her an example of a person who had left the church and died with the disease and the destruction of the family.

The cult often uses spiritual coercion to strengthen the awe of the believers<sup>[5]</sup>. Almighty God first creates panic and life security threats, and then proclaims the salvation of the Almighty God to stress the believers in different degrees of spiritual coercion, so that the believers lose their self-consciousness and discernment.

## **4 Countermeasures taken by local churches**

The Almighty God has seriously endangered the church, believers and society. Local churches have taken many countermeasures to deal with the threat. In this interview, the Church introduced the following concrete measures to mend the fold after the sheep have been stolen.

### **4.1 Strengthening own construction of theological theory**

Facing the stealing sheep done by Almighty God, the local church actively has strengthened its theological construction. The first is to ask the pastoral staff to improve their own theoretical knowledge. The minister stressed that all the pastoral staff of the churches and gathering point must undergo the theological training provided by the Protestantism association above the prefectural-level city. As for the minister herself, she graduates from Zhongnan Academy of Theology and Philosophy in Wuhan. The second is to distinguish the truth from heresy in the weekly sermon. In the words of two religious staff, reading the text in the book of Almighty God is the same as eating others' vomit,

---

[5] 陈青萍 CHEN Qingping 2002:“邪教痴迷与强迫性心理障碍” Xiejiao chimi yu qiangpoxing xinli zhang'ai [The infatuation of the cult and compulsive psychological disorder],《陕西师范大学学报》*Shanxi shifan daxue xuebao* (哲学社会科学版)[The Journal of Shaanxi Normal University], 2002, 31(6):120-125.

all these distortions should be thrown into the garbage dump.

#### **4.2 Strengthening own organizational construction and reality concern for laities**

On one hand, the church has strengthened its own organizational construction to prevent those people who disguise as preachers of Protestant: Firstly, missionaries from other place will be required to show the certification of preaching permission issued by the Protestantism association above the prefectural-level city. Secondly, religious staff will pay closer attention to the ideological trend of believers to help them clarify the confusion of theological topics. On the other hand, the church also strengthened the reality concern for laities, and providing necessary help to those brothers whose family meet troubles.

#### **4.3 Enhancing believers' awareness of self-protection and rights& interests**

In order to avoid the loss of personal security and property of who is influenced by Almighty God, the church is warning them to stay alert and away from the missionary activities of the heresy. The church helps believers to be aware of self-protection by exposing the normal means how Almighty God infringes on the legitimate rights and interests of people.

As the conclusion, stealing sheep from Protestant Church as the important strategy of Almighty God to preach is the hidden threat of the security of faith for local Protestant Churches. Almighty God also threatens the personal and property security of believers converted from Protestant. The local Protestant Church should actively respond to the threat of stealing sheep no matter from the perspective of protecting the church and protecting the believers. The result of those countermeasures is showing that, these measures of the church have been making a strong blow to the Almighty God and stealing sheep. The minister said that the activity of local Almighty God is trying to avoid contact with Three——self Protestantism Church, and turn the stealing target to the family churches and other cult groups.

中文题目：

## 鄂西农村“全能神”邪教“偷羊”现象调查

黄超 副院长、教授

覃俊辉 研究员

中国湖北省武汉市武昌区武汉大学哲学学院

电话：+86 027-68752861；信箱：zxyz@whu.edu.cn

**提要：**卧底“偷羊”是“全能神”邪教一种独特的传播途径，他们安排信徒伪装成新入教的基督教徒渗入基督教会，并伺机向基督教会内的信徒传播灌输全能神自己的理论，最终实现将基督教信徒转化为自己信徒的目的。“全能神”邪教的活动范围主要是农村地区和城乡结合部，鄂西地区属于湖北的山区地带，是湖北比较贫困落后的地区，也是“全能神”邪教的活跃地区。本次调查选取鄂西农村发生过偷羊事件的的基督教会，集中了解“偷羊”的具体运作方式、产生的现实影响和教会采取的预防措施。调查发现：首先，全能神的“偷羊”扰乱了基督教会教徒的信仰；其次，“偷羊”破坏了九年制义务教育，阻碍青少年成长；再次，“偷羊”造成信徒家庭关系紧张；最后，“偷羊”带来了改宗者程度不同的精神胁迫。当地教会一般都采取了以下预防措施：首先，加强自身的神学理论建设，提升信徒对邪教的鉴别能力；其次，加强自身的组织建设和对信徒的现实关怀；第三，提升信徒对自身权益的认知和保护意识。

**关键词：**偷羊；全能神；基督教；湖北



# A Binary Approach to Modeling Complex Urban Systems

LAI Shih-Kung

(College of Architecture and Urban Planning, Tongji University, Shanghai, China, 200092, P. R. China)

**Abstract:** Cities are nonlinear, complex systems that defy traditional analytical models to depict. New modeling techniques are needed that help us to understand the underlying mechanisms of how complex urban systems work. In this paper, we present two binary systems; the I Ching and the elementary cellular automata and show how they relate to each other. In particular, we attempt to use this binary model in combination with spatial games to explain how mixed use in land comes about. Insights into how cities work can be gained from such modeling techniques.

**Key Words:** I-Ching; Cellular Automata; Binary Systems; Complexity Sciences; Cities

**Author:** Shih-Kung Lai, College of Architecture and Urban Planning, Tongji University, Room B321, 1239 Siping Road, Shanghai, China, 200092; Tel: +86-158-6904-5340; Fax: +86-21-6598-3044; E-Mail: lai@tongji.edu.cn

## 1 Introduction

Traditional theories, such as decision theory, that aim at linearity and simplicity are insufficient in dealing with the world that is nonlinear and complex. Recently, a complexity science was being built aiming at the understanding of the complex world across the traditional boundaries of natural and social sciences, which triggers off a search for a science of cities<sup>[1]</sup>. The main distinction between the complexity science and the classical science is emergentism vs. reductionism in that the former views natural and social laws as principles of self-organization emerging internally from the systems under consideration, rather than imposed externally as presumed by the latter. In this paper, we argue that the traditional Eastern thoughts are inherently emergent, including Buddhism and Taoism, which view the world as transient phenomena and are partly consistent with the philosophy of the complexity science. Given the rise of complexity movement<sup>[2]</sup>, we argue that the time is ripe to integrate Eastern and Western lines of thought and sciences into a coherent framework in order to understand how the complex world works and how we can cope with it. In particular, we will propose a new way of integrating the I Ching, the Book of Change, with the elementary cellular automata discovered recently by Wolfram<sup>[3]</sup>. Specifically, the 256 transition rules of the elementary cellular could be used to interpret the meanings of the 64 hexagrams in the I Ching which, in our view,

---

[1] Batty, Michael. 2013. *The New Science of Cities*. Cambridge, MA: The MIT Press.

[2] Arthur, W. Brian. 2015. *Complexity and the Economy*. Cambridge, UK: Oxford University Press.

[3] Wolfram, Stephen. 2002. *A New Kind of Science*. Champaign, IL: Wolfram Media.

remain mythical. Each transition rule in the elementary cellular automata corresponds to eight relationships between a triple element and a value of zero or one, or yin and yang in the I Ching, while each hexagram in the I Ching has six elements which form a subset of each transition rule. Thus, each hexagram in the I Ching corresponds to four transition rules in the elementary cellular automata, forming the possible states of each hexagram or phenomenon in the universe.

Cities are now recognized as complex systems. We have shown elsewhere how the elementary cellular automata could be used to model cities in that we could treat the values of the cells, that is zero/one or yin/ yang, as residential/commercial land uses or buildings/activities<sup>[4]</sup>. We have also shown elsewhere that we could use the elementary automata to investigate the effects of planning resulting in the system's orderly behavior<sup>[5]</sup>. Coupled with genetic algorithm, the binary systems could teach us how to plan to achieve what was intended to<sup>[6]</sup>. All this could be linked to the I Ching as a way of looking at how cities work and what plans could achieve. As one of the earliest complexity theories, the I Ching is arguably the fundamental philosophy of planning related activities in East Asia, including China, Japan, Korea, and Taiwan, so it is worth teaching the philosophy in the light of modern, western science in a planning curriculum. Such integration would enrich our approaches to understanding and dealing with cities.

The notion that the world we find ourselves is complex is not a new idea. However, not until recently has complexity been seriously studied among academics. In other words, complexity in our world has long been recognized, but largely ignored in scholarly work. It is particularly so in the field of urban planning in that the notion of urban complexity was recognized not until the 1960s and only recently has serious search for a science of cities begun<sup>[7]</sup>. As a result, we are still short of technology for dealing with the complex world mainly because the technology derived from modern western sciences of reductionism is claimed to solve simple problems. We would argue that with the rise of emergentism in complexity science, which the traditional Eastern philosophies seem to be based on, it is possible to bridge the gap between Western modern sciences and Eastern traditional philosophies to explore into possible ways of understanding and dealing with the complex world in which we find ourselves.

In the present paper, we will introduce two binary systems of complexity from an Eastern traditional philosophy and a Western modern science respectively, namely the I Ching and the elementary cellular automata discovered by Wolfram<sup>[8]</sup>, followed by a depiction of how these two binary systems can be incorporated into a hybrid binary system of complexity. In Section 3, we will demonstrate how the resulting model can be applied to the understanding of urban spatial change. In Section 4, we will discuss some limitations of the model. In the concluding section, we will argue that this integration of Eastern and Western lines of thought would not only enrich our scholarly work in understanding how the world works by linking the two seemingly separate, large literatures, but also

[4] Lai, Shih-Kung. 2003. "On transition rules of complex structure in one-dimensional cellular automata: Some implications for urban change," *Annals of Regional Science*, 37(2): 337-352.

[5] Lai, Shih-Kung and Haoying Han. 2014. *Urban Complexity and Planning: Theories and Computer Simulations*. London: Ashgate.

[6] Mitchell, Melanie. (2009). *Complexity: A Guided Tour*. Cambridge, UK: Oxford University Press.

[7] Batty, Michael. 2013. *The New Science of Cities*. Cambridge, MA: The MIT Press.

[8] Wolfram, Stephen. 2002. *A New Kind of Science*. Champaign, IL: Wolfram Media.

provide a fresh look at cities recognized as complex spatial systems to improve our capabilities of dealing with urban complexity.

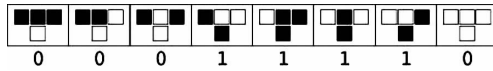
## 2 The Model

### 2.1 Binary System 1: The I Ching

There are 64guas in Binary System 1, or the I Ching, each of which is composed of six yaos. Each yao can be either yin or yang, or zero or one in binary terms. For example, the Qian (乾) gua has six yangs, or 111111, whereas the Kun (坤) gua has six yins, or 000000. The 64 gua can be represented in terms of a binary system as in Table 1.

### 2.2 Binary System 2: The Elementary Cellular Automata

In the elementary cellular automata<sup>[9]</sup>, there are 256 transition rules, each of which is composed of eight triplets. For example, Rule 30 has the following representation:

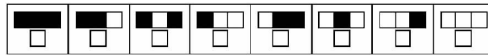


Note a black cell has a value of one, while a white cell contains a value of zero and can be coded as 00011110. All other transition rules can be constructed in a similar way.

### 2.3 Binary System 3: Complex I

There are totally 64guas in the I Ching, while there are totally 256 transition rules in the elementary cellular automata. One way to relate gua to transition rules is to take the six central binary digits in a transition rule corresponding to a particular gua, so that each gua corresponds to four transition rules. For example, Kun (坤) gua corresponds to transition rules 0, 129, 1, and 128 as follows.

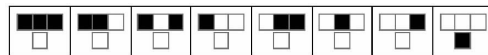
Rule 0



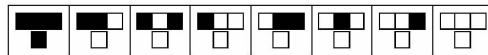
Rule 129



Rule 1



Rule 128



[9] Wolfram, Stephen. 2002. *A New Kind of Science*. Champaign, IL: Wolfram Media.

**Table 1 The Binary System of the I Ching**

Qian	(乾)	111111	Dun	(遯)	001111
Kun	(坤)	000000	Dazhuang	(大壯)	111100
Tun	(屯)	100010	Jin	(晉)	000101
Meng	(蒙)	010001	Mingyi	(明夷)	101000
Xu	(需)	111010	Jiaren	(家人)	101011
Song	(訟)	010111	Kui	(睽)	110101
Shi	(師)	010000	Jian	(蹇)	001010
Bi	(比)	000010	Jie	(解)	010100
Xiaoxu	(小畜)	111011	Sun	(損)	110001
Lu	(履)	110111	Yi	(益)	100011
Tai	(泰)	111000	Guai	(夬)	111110
Pi	(否)	000111	Gou	(姤)	011111
Tonghren	(同人)	101111	Cui	(萃)	000110
Dayou	(大有)	111101	Sheng	(升)	011000
Qian	(謙)	001000	Kun	(困)	010110
Yu	(豫)	000100	Jing	(井)	011010
Sui	(隨)	100110	Ge	(革)	101110
Gu	(蠱)	011001	Ding	(鼎)	011101
Lin	(臨)	110000	Zhen	(震)	100100
Guan	(觀)	000011	Gen	(艮)	001001
Shihe	(噬嗑)	100101	Jian	(漸)	001011
Bi	(賁)	101001	Guimei	(歸妹)	110100
Bo	(剝)	000001	Feng	(豐)	101100
Fu	(復)	100000	Lu	(旅)	001101
Wuwang	(無妄)	100111	Xun	(巽)	011011
Daxu	(大畜)	111001	Dui	(兌)	110110
Yi	(頤)	100001	Huan	(渙)	010011
Daguo	(大過)	011110	Jie	(節)	110010
Kan	(坎)	010010	Zhongfu	(中孚)	110011
Li	(離)	101101	Xiaoguo	(小過)	001100
Xian	(咸)	001110	Jiji	(既濟)	101010
Heng	(恆)	011100	Weiji	(未濟)	010101

### 3 Applications

The game—theoretic analysis depicted in the present paper can be used to draw implications in relation to urban development. For example, elsewhere we argued that mixed use in land may occur regardless of whether a zoning system is imposed on a city, due to the sensitivity of spatial pattern to mixed use in the zoning system<sup>[10]</sup>. Based on the formulation to be depicted shortly, it can be further

[10] Lai, Shih-Kung and Haoying Han. 2012. "On failure of zoning," *International Journal of Society Systems Science*, 4(4):369-380.



argued here that mixed use yields higher social welfare than single use.

Consider two land uses, commercial and residential, each of which could be adopted by two developers on two neighboring parcels in a community. This case can be easily interpreted as a spatial game of repeated prisoner’s dilemma<sup>[11][12]</sup>. Assume further that the developer could adopt one of the four strategies; TFT (tit-for-tat), AD (always defect), AC (always cooperate), and RA (random action). In a TFT strategy, the player cooperates initially and then follows the action taken by the other player in the ensuing encounters. In the AD or AC strategy, the player always defects or cooperates, regardless of what the other player does. In the RA strategy, the players defects or cooperates randomly.

We have proved that TFT outperforms descriptively and normatively the other three strategies in terms of social welfare. Apparently, in a zoning system, only AD or AC can be adopted, assuming that defection and cooperation means commercial and residential use respectively. The resulting spatial pattern would be either commercial or residential use, to conform to the zoning ordinance. Such a strategy is, however, suboptimal because neither one yields higher social welfare than TFT. In a permit system that allows mixed use, the developer would be motivated to adopt the TFT strategy, which is optimal and yields the highest payoff across the players among all the strategies. The resulting spatial pattern is likely to be mixed use. The implication is that the zoning system of single use might perform less effective than the permit system of mixed use in terms of social welfare, other things being equal.

To simplify, consider an array of cells. In the land development context, suppose that each cell represents a block and there are only two permissible types of land use for each block, residential or commercial. The payoff matrix for the land development is written as follows;

	R	C
R	1	0
C	b	0

Note that R stands for residential and C symbolizes commercial with b as the parameter in the original payoff table of the two-person, iterated prisoner’s dilemma game<sup>[13]</sup>. Whether single or mixed use pattern would prevail is determined by the parameter b. This question can be investigated through one-dimensional elementary cellular automata<sup>[14]</sup>. The above payoff matrix assumes that the payoff of a block is 1 when both blocks are in residential use and b when a block in commercial use interacts with another in residential use. In other situations, the payoff is 0. In the elementary cellular automata with two neighbors, there are totally eight arrays for the values of a cell and its two neighbors; 111, 110, 101, 100, 011, 010, 001 and 000. When each of the two neighbors interacts with its outward neighbor, there are four possibilities for each array, as shown below. The numbers in the brackets denote the payoffs of the three cells in the simplified prisoner’s dilemma game, as shown in the above matrix. The last row shows the sum of the payoffs of the four possibilities for each of the

---

[11] Nowak, Martin A. and Robert M. May. 1993. “The spatial dilemmas of evolution,” *Journal of Bifurcation and Chaos*, 3; 35-78.  
 [12] Lai, Shih-Kung and Haoying Han. 2012. “On failure of zoning,” *International Journal of Society Systems Science*, 4(4); 369-380.  
 [13] Nowak, Martin A. and Robert M. May. 1993. “The spatial dilemmas of evolution,” *Journal of Bifurcation and Chaos*, 3; 35-78.  
 [14] Wolfram, Stephen. 2002. *A New Kind of Science*. Champaign, IL; Wolfram Media

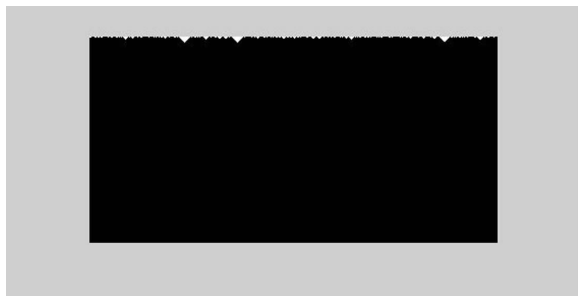
three cells arrays. Whether the value of the central cell in each column is zero or one in the next time step is determined by the value of the cell with a larger payoff between the two neighboring cells in the last row.

01110	01100	01010	01000	00110	00100	00010	00000
(b0b)	(bb2)	(2b12b)	(2b23)	(2bb)	(22b2)	(322b)	(333)
01111	01101	01011	01001	00111	00101	00011	00001
(b00)	(bb1)	(2b1b)	(2b22)	(2b0)	(22b1)	(32b)	(332)
11110	11100	11010	11000	10110	10100	10010	10000
(00b)	(0b2)	(b12b)	(b23)	(1bb)	(12b2)	(222b)	(233)
11111	11101	11011	11001	10111	10101	10011	10001
(000)	(0b1)	(b1b)	(b22)	(1b0)	(12b1)	(22b)	(232)
(2b02b)	(2b4b6)	(6b46b)	(6b810)	(64b2b)	(68b6)	(1086b)	(101210)

It can be easily shown that when the value of  $b$  falls in different intervals as shown in Table 2, different transition rules reign of the elementary cellular automata and the space-time plots corresponding to these rules show different patterns. According to Wolfram’s classification, a Class I rule results in homogeneous pattern with all white or black cells (see Figures 1, 2, and 5), reminiscent of a single use neighborhood, while a Class II rule comes up with a pattern of fixed structures (see Figures 3 and 4), reminiscent of a mixed use neighborhood. Note that in this particular example a white cell symbolizes “1” as commercial use and a black cell represents “0” as residential use and that each transition rule in the elementary CA corresponds to a gua in the I Ching and depends in turn on the value of  $b$ , which could be controlled through policy making, such as imposing a price system on land<sup>[15]</sup>.

**Table2 Transition rules corresponding to the values of  $b$**

Rule $b$	Binary Code	Wolfram’s Classes
$b \leq 2/3$	10000000	Class 1
$2/3 < b < 3/4$	10100000	Class 1
$3/4 \leq b < 3/2$	10100100	Class 2
$3/2 \leq b \leq 5/3$	11101100	Class 2
$b > 5/3$	11111110	Class 1



**Figure 1 The space-time plot of the rule of 10000000**

**Figure 2 The space-time plot of the rule of 10100000**

[15] Hopkins, Lewis D. 1974. “Plan, projection, policy — mathematical programming and planning theory”, *Environment and Planning A*, 6, 419-430.

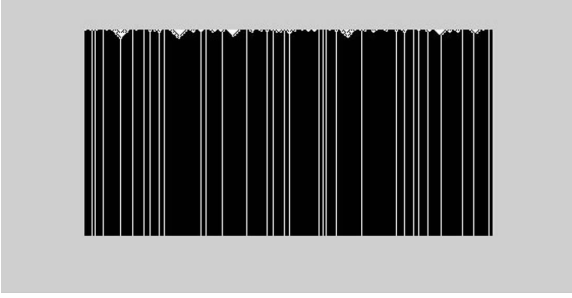


Figure 3 The space-time plot of the rule of 10100100

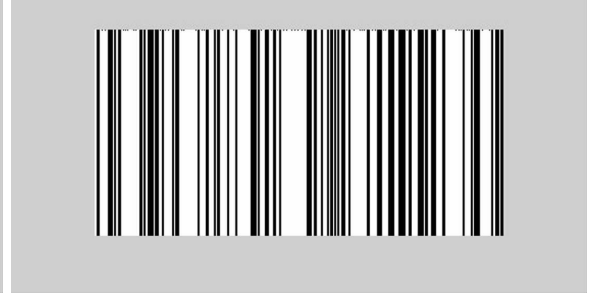


Figure 4 The space-time plot of the rule of 11101100

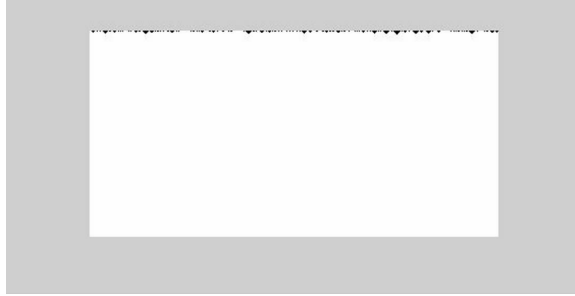


Figure 5 The space-time plot of the rule of 11111110

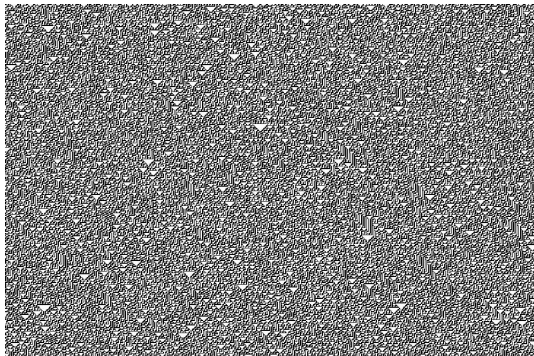
## 4 Discussion

It is well known that the 256 rules of the elementary cellular automata can be classified into four classes<sup>[16]</sup>. The space-time plots of the transition rules in Class I show homogeneous patterns in which shortly after a few time steps, either white or black cells dominate the space-time configurations, as manifested in Figures 1, 2, and 5. In the case of the space-time plots of the transition rules in Class II, fixed structures of vertical stripes emerge as exemplified by Figures 3 and 4. The space-time plots of the transition rules in Class III are chaotic structures in that no regularity can be found in the space-time configurations as shown in Figure 6. The space-time plots of the transition rules in the final class, Class IV, are most interesting in that complex structures emerge in a background of seemingly chaos as shown in Figure 7.

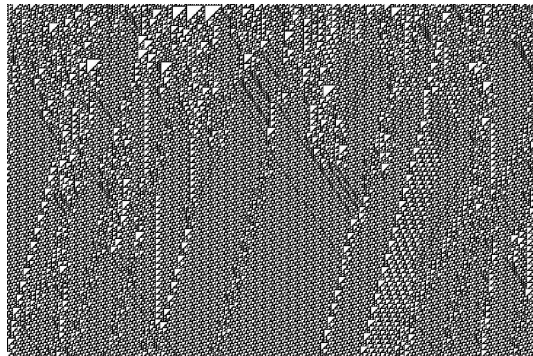
What would cities look like if they could be modeled by the elementary cellular automata as depicted in Section 3? Our daily experiences tell us that cities cannot be described by the transition rules in Class I in which nothing is alive. Cities are full of lively agents with changing activities and physical environments. They cannot be depicted by the transition rules in Class II in which structures are fixed. Social and physical structures in cities emerge and vanish over time. Cities might look apparently chaotic, but at the same time there is order embedded in them (Lai and Han, 2014); otherwise, we would be at a loss to achieve what we intended to do in cities. Therefore, cities cannot be described by the transition rules in Class III. The only transition rules left that may be able to model cities are the ones in Class IV. We argue that cities are inherently orderly in a background of chaos, order coming out of chaos. In Section 3, the transition rules derived from our model fall only in

[16] Wolfram, Stephen. 2002. *A New Kind of Science*. Champaign, IL: Wolfram Media

Classes I and II. We suspect that this might be caused by the narrow range of the parameter  $b$  in relation to one in the spatial game. With land prices in the real spatial games, we believe the spatial configurations would be more complex in which the space-time plots in Class IV would come to existence. Regardless, the complex structures of Class IV are rare in relation to the universe of all possible transition rules in the elementary cellular automata. The implication is that the probability that cities would emerge might be very small.



**Figure 6** An Example of Chaotic Structure (Rule 30; Adopted from Wolfram<sup>[17]</sup>)



**Figure 7** An Example of Complex Structure (Rule 110; Adopted from Wolfram<sup>[18]</sup>)

## 5 Conclusions

We have shown how the 64guas in the I Ching (Binary System 1) are related to the 256 transition rules in the elementary cellular automata (Binary System 2) to create a consolidated Binary System 3 of Complex I. We also have demonstrated how the elementary cellular automata can be applied to link spatial games to the transition rules of the binary system to model urban change. This research is intended to serve as a starting point where the literatures derived from the two binary systems, the I Ching and the elementary cellular automata, can be linked in the hope of prompting useful insights into modeling the complex world we find ourselves. Much remains to be done.

[17] Wolfram, Stephen. 2002. *A New Kind of Science*. Champaign, IL: Wolfram Media

[18] Wolfram, Stephen. 2002. *A New Kind of Science*. Champaign, IL: Wolfram Media

中文题目：

## 复杂城市系统的二元建模

赖世刚

同济大学建筑与城市规划学院

上海市四平路 1239 号, 中国

Tel: +86-158-6904-5340; Fax: +86-21-6598-3044; E-Mail: lai@tongji.edu.cn

**提要:**城市是非线性的复杂系统而无法用传统的分析模式来描述。我们需要新的建模技术来了解复杂城市系统运作背后的机理。本文介绍两个二元系统:易经以及基本元胞自动机,并说明它们之间的关系。本文尝试应用此二元模式与空间博弈结合,来解释土地的混合使用如何产生。这个建模技术能帮助我们洞悉城市如何运作。

**关键词:**易经;元胞自动机;复杂科学;城市



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





# 从释经原理看康德对路德神学的态度

李秋零

(中国人民大学佛教与宗教学理论研究所)

**提要:**本文集中于康德的释经原理与构成路德宗教改革神学核心的三个“惟凭”(惟凭圣经、惟凭信仰、惟凭恩典)之间的关系。全文包括:一、解经的必要性和解经的原则;二、康德与“惟凭圣经”(sola scriptura);三、康德与“惟凭信仰”(sola fide);四、康德与“惟凭恩典”(sola gratia)。通过以上的分析发现了康德的宗教观与路德宗教会的宗教观存在着明显的距离和分歧。

**关键词:**康德;路德;惟凭圣经;惟凭信仰;惟凭恩典

**作者:**李秋零,中国人民大学佛教与宗教学理论研究所教授,德国哲学和神学专家,康德全集翻译者。地址:中关村大街59号,海淀区1000872北京;电话:+86 136 6119 4713;电子邮件:liql@ruc.edu.cn

1517年,马丁·路德以《九十五条论纲》在德意志的土地上掀起宗教改革的浪潮。路德独树一帜的神学思想迅速赢得了广泛的支持。历经德国国内战争和随后的三十年国际战争,最终路德宗的合法地位得以确立,再加上紧随其后的瑞士宗教改革和英国宗教改革等,极大地改变了欧洲的宗教格局和意识形态。随后,路德宗主要向北欧地区传播和发展。1525年,盘踞在普鲁士地区的条顿骑士团宣布改信路德宗,并成立世俗国家普鲁士公国,以哥尼斯贝格为其首都。1701年,公国升格为王国,公国的统治者弗里德里希三世在哥尼斯贝格加冕为普鲁士国王弗里德里希一世。1724年,在哥尼斯贝格这座城市里诞生了德国历史上最伟大的哲学家伊曼努尔·康德。

路德宗作为普鲁士的国教,自然在哥尼斯贝格这座城市里根深叶茂。而康德,就是出生在一个深受路德宗敬虔派影响的家庭。在这样的处境中,哲学家康德虽然代表着启蒙运动的理性自由精神,却也不敢对他处身于其中的宗教随意评头论足。例如,无论是在他的著述中,还是在他的书信中,康德从来没有提到过路德的名字及其神学思想。但尽管如此,康德依然被普鲁士国王弗里德里希·威廉二世申斥为“滥用您的哲学来歪曲、贬低和诋毁《圣经》和基督教的一些主要的和基本的学说”,“不负责任地违背了您作为青年导师的义务”,“违背了您清楚知道的我们国君的意图”。<sup>[1]</sup>敬虔派的重要代表人物科伦布什(Samuel Collenbusch, 1724—1803)甚至给康德写信,质问“魔鬼的信仰与康德先生的信仰在什么地方区别开来?”<sup>[2]</sup>而这一切,当然是源自于康德在《纯粹理性界限内的宗教》和一系列短篇论文中阐述的关于纯粹理性宗教及其与实证宗教之关系的思想。在给国王的回信中,康德为自己进行了辩解,并承诺“作为国王陛下您忠实的臣民……我今后完全放弃一切宗教事务上的公开陈述,

[1] *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, 1922, Bd. XI, S. 525.

[2] *Kants gesammelte Schriften*, Bd. XI, S. 536.

无论是有关自然宗教, 还是有关启示宗教, 无论是在讲演中, 还是在著述中”。〔3〕 三年后, 国王驾崩, 新国王弗里德里希·威廉三世即位, 康德认为自己的承诺已自动失效, 又发表了《学科之争》一书, 不仅公布了与前任国王的来往书信, 而且继续坚持“教会信仰以纯粹的宗教信仰为最高的诠释者”, 〔4〕 并提出了释经的四条原理, 其中明确地表现出他与路德神学及路德宗教会的分歧。

有鉴于此, 同时鉴于篇幅, 本文集中于康德的这些释经原理与构成路德宗教改革神学核心的三个“惟凭”〔5〕(惟凭圣经、惟凭信仰、惟凭恩典)之间的关系。

## 一、解经的必要性和解经的原则

熟悉康德哲学的人都知道, 康德为了德福相配的至善的可能性, 提出了“上帝存在”的实践理性公设, 并设想了这个上帝的全能、全知、全善等属性, 以使上帝精确地按照德性的比例来分配幸福。人们惟一能够用来取悦或者事奉这样一个上帝的东西就是善的生活方式。对这样的上帝的信仰就构成了纯粹的理性宗教或者道德宗教, 康德亦称其为惟一的、真正的宗教, 一心向善的人们的自由结合也就构成了这个宗教的教会。

然而, 这个纯粹的宗教毕竟只是康德思想中的一个理想, 并不在现实中存在。相反, 作为历史性信仰的实证宗教走在了纯粹理性宗教的前面。对于这样的宗教, 我们的认识“不是凭借我们自己的纯然理性, 而是只有凭借启示才是可能的。而无论启示为了通过传统或者《圣经》在人们中间传播, 对于每一个单个的人来说, 是秘密地还是公开地给予的, 它都将是一种历史性的信仰, 而不是纯粹理性的信仰”。〔6〕 但历史性的信仰与纯粹理性的信仰并非毫无关系。在康德看来, 二者就像两个大小不等的同心圆, 历史性的信仰把纯粹理性的信仰包含在自身之内, 但除了后者之外, 它还包含着许多与后者无关的历史性成分。这些历史性的成分由于依赖于经验, 不可能达到理性的普遍性。因此, “为了把一种道德上的信仰的基础与看起来是由一种偶然性故意使之落入到我们手中的这样一种经验性信仰(无论它是作为目的, 还是仅仅作为辅助手段)统一起来, 就要求对我们已经得到的启示做出一种诠释, 即把它彻底地解释为一种与纯粹的理性宗教的普遍的、实践的规则一致的意义”。〔7〕 这样, “尽管(根据人的理性的不可避免的局限性)一种历史性的信仰作为引导性的手段, 刺激了纯粹的宗教, 但却是借助于这样的意识, 即它仅仅是这样一种引导性的手段。而历史性的信仰作为教会信仰包含着一种原则, 即不断地逼近纯粹的宗教信仰, 以便最终能够省去那种引导性的手段”。〔8〕 康德认为: “教会信仰逐渐地过渡到纯粹的宗教信仰的独自统治, 就是接近上帝的国”。〔9〕

为了诠释以启示和《圣经》为核心的历史性信仰, 康德提出了四条释经原理:

“(一)包含着某些理论的、被宣布为神圣的、但却超越一切理性概念(甚至超越道德的理性概念)的学说的经文, 可以作出有利于实践理性的解释; 但包含着与实践理性相矛盾的命题的经文, 则必须作出有利于实践理性的解释”。

“(二)真正说来必须被启示出来的那些《圣经》学说, 如果它们应当被认识的话, 对它们的信仰自

〔3〕 *Kants gesammelte Schriften*, Bd. XI, S. 530.

〔4〕 李秋零 LI Qiuling 主编 2007:《康德著作全集》*Kangde zhuzuo quanji* [The Whole Works of Kant], 第 6 卷, 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press], 第 110 页。

〔5〕 拉丁文的 sola, 人们多译为“惟有”或者“惟独”。但路德使用的 sola 实际上是拉丁文的 ablative, 俗称工具格, 故改译为“惟凭”, 以正视听。

〔6〕 *Ibid.*, 第 104 页。

〔7〕 *Ibid.*, 第 110-111 页。

〔8〕 *Ibid.*, 第 116 页。

〔9〕 *Ibid.*, 第 116 页。

身就不是功德；而这种信仰的缺乏，甚至与它相对立的怀疑，就自身而言也就不是负罪；相反，在宗教中一切都取决于作为；而这种终极意图，从而还有一种与这种终极意图相符合的意义，必须被加给所有的《圣经》信理学说”。

“（三）行为必须被表现为从人自己对自己的道德力量的利用中产生的，不可以被表现为一个外部的、更高的、人被动地与之发生关系的作用因的影响的结果；因此，对在字面上显得包含着后者的经文的解释，就必须有意地以与前一条原理一致为基准”。

“（四）在自己的作为不足以使人在他自己的（严格地进行审判的）良知面前释罪的地方，理性当然有权虔诚地假定他的有缺陷的义有一种超自然的弥补”。<sup>[10]</sup>

稍加对比，我们会发现，康德的前三条释经原理恰恰是与路德的三个“惟凭”相对应的。下面，本文将具体地分析康德的这四条原理与路德的三个“惟凭”之间的关系。

## 二、康德与“惟凭圣经”(sola scriptura)

“惟凭圣经”是路德宗教改革的一个首要原则，据说是路德在与罗马天主教神学家的辩论中首次提出的。尽管后世根据路德对使徒和教父传统的尊重，对“惟凭圣经”做出了种种不同的解读，但有一点却是公认的，那就是在路德看来，《圣经》是最高的、最终的权威。当然，《圣经》这个权威自身也是需要诠释的，路德本人就撰写了大量释经的著作，但这并不妨碍《圣经》依然是这种诠释的最终权威。正如诠释学的大师伽达默尔所说：“路德的立场大致如下：《圣经》是自身解释自身(sui ipsius interpretans)。我们既不需要传统以获得对《圣经》的正确理解，也不需要一种解释技术，以适应古代文字四重意义学说，《圣经》的原文本身就有一种明确的、可以从自身得知的意义，即文字意义(sensus literalis)”。<sup>[11]</sup>

作为哲学家，康德也对《圣经》及其地位和作用做出了充分的肯定。在康德看来，《圣经》作为神圣启示的记载，为历史性的信仰提供了持久的、普遍的规范。“没有这种经书，就不会有任何持久的、对于每一个人来说都可以接近的、能够遵循的规范”。<sup>[12]</sup> 尤其是，在路德新教与罗马天主教围绕圣经与圣传的争论中，康德是明显地倾向于路德一方的。在康德看来，“对教会信仰的不变的维持、对在它里面所接受的启示的普遍的和千篇一律的传播乃至敬重，很难凭借传统，而是只有凭借《圣经》，才能得到足够的关照，而《圣经》自身作为对于同时代人和后代来说的启示，又必然是敬重的一个对象”。<sup>[13]</sup> 对于历史性的信仰来说，《圣经》相对于传统的优势地位首先在于它为信仰提供了绝对的标准：“一部《圣经》即使在没有读过它、至少未能从中得出有内在联系的宗教概念的人那里（而且恰恰在这些人那里最是如此）也赢得了极大的敬重，而所有的小聪明都挡不住那取消一切异议的绝对裁决：此处这样写着”。<sup>[14]</sup> 其次，还在于它作为成文的启示，能比传统更好地维系信仰的存续：“历史也证明，没有一种建立在经书之上的信仰能够被根除，哪怕是通過最具毁灭性的国家革命。然而，那种建立在传统和古老的公共惯例之上的信仰，在国家的毁灭中，也同时被毁灭了”。<sup>[15]</sup>

然而，尽管康德承认《圣经》对于教会信仰来说的最终的、最高的权威地位，但他依然指出了《圣

[10] 李秋零主编 2008:《康德著作全集》Kangde zhuzuo quanji [The Whole Works of Kant],第7卷,中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press],第34-40页。

[11] 伽达默尔 Gadamer [Gadmer] 1999:《真理与方法》Zhenli yu fangfa [Truth and Method],上海译文出版社 Shanghai yiwen chubanshe [Shanghai Press of Translation],第227页。

[12] 李秋零主编:《康德著作全集》Kangde zhuzuo quanji [The Whole Works of Kant],第7卷,第18页。

[13] *Ibid.*,第6卷,第107页。

[14] *Ibid.*,第107页。

[15] *Ibid.*,第108页。

经》对于道德信仰来说的不足。《圣经》作为教会信仰的权威,虽然包含着道德信仰的成分,但也包含了很多与道德信仰无关、甚至可能与道德信仰有悖的历史性的成分。这一方面使得教会信仰不具备真正的普遍性:“惟有纯粹的宗教信仰才是可以建立一个普遍教会的宗教信仰,因为它是一种可以告知每一个人使他确信的纯然的理性信仰;而一种仅仅建立在事实之上的历史性的信仰,却只能把它的影响扩展到信息与按照时间条件和地点条件判断它们的可信性的能力相联系所能达到的地方”。<sup>[16]</sup>另一方面,它也会误导人们的信仰,使人们不专注于善的生活方式,而试图以别的方式来事奉上帝:“意识到自己在认识超感性事物方面无能的人们,虽然使那种信仰(作为这样一种信仰,对于他们来说必然普遍地是令人信服的)受到完全的敬重,但并不容易相信:始终不渝地热心追求一种道德上善的生活方式,就是为了让人们成为在上帝的国中上帝所喜悦的臣民,上帝所要求于人们的一切。他们只能把自己的义务设想为自己应该向上帝提供的某种事奉;在这里,关键不在于行动的内在的道德价值,而毋宁说在于,之所以事奉上帝,乃是为了无论他们自身在道德上怎样千差万别,至少可以凭借被动的顺从来使上帝喜悦。他们不愿去想,他们如果履行自己对人(对自己和对他人)的义务,恰恰由此也就执行了上帝的诫命,从而也就在自己的所有的所作所为中——只要它们与道德有关——自始至终都处于对上帝的事奉中,并且绝对不可能以其他方式更近身地事奉上帝了(因为他们以其他方式只能对世俗事物、而不能对上帝发生作用和影响)”。<sup>[17]</sup>正是在这样的意义上,为了使信仰获得普遍的意义,使教会信仰回归道德信仰的内核,康德认为必须以具有普遍性的理性对不具有普遍性的历史性的信仰做出诠释,赋予历史性的信仰以普遍性,并使之回归到真正的道德宗教。

当然,康德也清楚地知道,《圣经》自古以来就不乏诠释。但他所说的诠释并不是从博学出发对《圣经》的教义性诠释,而是从纯粹理性出发对《圣经》的哲学诠释,其目的就在于使《圣经》的文本符合道德的需要,从中发掘出它本来所蕴含的道德意义,甚至赋予它本来不具备的道德意义。这就是康德的第一条释经原理的要求。至于康德自己本人是如何按照这条原理来诠释《圣经》的,此处就不举例赘述了。在康德的诠释中,作为最终的、最高的权威的,不是《圣经》自身,而是理性和道德。因此,相对于路德的“惟凭圣经”,我们不妨把康德的思想称为“惟凭理性”。

### 三、康德与“惟凭信仰”(sola fide)

“惟凭信仰”是路德在反对罗马天主教会凭借善功获得救赎的主张的过程中提出的。其神学依据是使徒保罗在《罗马书》、《加拉太书》中所倡导的“因信称义”说。在基督宗教的初创年代里,针对“不遵行律法便不能得救”的关门主义,保罗明确地提出:“人称义是因着信,不在乎遵行律法”(罗 3:28)。这里的信,是对上帝救世神恩的信,是对耶稣基督的信,是对基督福音的信。“你若口里认耶稣为主,心里信上帝叫他从死里复活,就必得救。因为人心里相信,就可以称义。口里承认,就可以得救”(罗 10:9-10)。保罗否认了外在地遵行犹太律法这种特殊的行的救赎意义,而路德则面对罗马天主教会的善功理论,同样否定凭借外在的善功得救的主张,宣布人称义不是因着善功,而仅仅是因着内在的信仰,甚至还曾认为信仰基督就是最大、最高、最高贵的善功。

康德心目中的宗教是纯粹的道德宗教,这个宗教所信仰的上帝是一个按照德来分配福的公设。在这样一种宗教中,除了善的生活方式,人们不可能以任何别的东西来使上帝喜悦。康德甚至认为,一个“不需要任何证明的基本原则”就是:“凡是人自认为为了让上帝喜悦,除了善的生活方式之外还

[16] *Ibid.*, 第 103 页.

[17] *Ibid.*, 第 103-104 页.

能够做的事情,都是纯然的宗教妄想和对上帝的伪事奉”。<sup>[18]</sup>而善的生活方式是一种实践,是一种作为。因此,康德在第二条释经原理中果断宣布:“在宗教中一切都取决于作为”,也就是说取决于“行”。

当然,康德在这里所说的“行”既不是法利赛人格守律法的行为,也不是罗马天主教会强调的外在“善功”,而仅仅是“道德”,是道德的实践,是善的生活方式。它是惟一使人能够配享上帝赐福的。康德甚至强调:“‘知道上帝为他的永福在做或已做了什么,并不是根本的,因而也不是对每个人都必要的’;但是知道为了配得上这种援助,每个人自己必须做些什么,却是根本的,因而对每个人都必要的”。<sup>[19]</sup>在这种意义上,对《圣经》学说的信与不信自然就是次要的事情了。康德反对用信与不信来作为判定功与罪的标准,信非功,不信亦非罪。“由于这样一种信仰既不造就一个更好的人,也不证明这样一个人,它就根本不是宗教的一个部分”。<sup>[20]</sup>即便是《圣经》中有“因信称义”的说法,康德也认为必须把它们转化为道德的信仰。“因此,如果经文是这样说的,就好像它们不仅把对一种启示学说的信仰看做是就自身而言有功德的,而且干脆提高到道德上的善功之上,那么,它们就必须被这样解释,就好像由此所指的只是道德的、通过理性改善和升华灵魂的信仰;即使假定字面的意义,例如谁在这里信仰并且受洗就将有福等等,与这种解释相悖”。<sup>[21]</sup>

因此之故,在康德哲学的范畴中,“因信称义”已完全转变成了“因德称义”,而“惟凭信仰”也就成了“惟凭道德”。

#### 四、康德与“惟凭恩典”(sola gratia)

“惟凭恩典”与“惟凭信仰”密不可分,在根本是它们是相辅相成的。

正因为人的得救“惟凭信仰”,所以上帝并不需要人为得救做出其他事情,上帝救世人完全是出自恩典,而且是不计人的任何付出的白白的恩典。反过来,正因为上帝的恩典是白白的恩典,人也不是像做工的人凭借自己的做工讨工价那样,凭借自己的行为换取上帝的救赎。“作工的得工价,不算恩典,乃是该得的。惟有不作工的,只信称罪人为义的上帝,他的信就算为义”(罗4:4)。

奥古斯丁从原罪说出发进一步发展了保罗的神学思想。在他看来,原罪已经彻底败坏了人类的自由意志,使得人类不能凭借自由意志重新选择善而称义,而必须依赖于神恩。神恩不仅表现为上帝差遣自己的独生子道成肉身,用其宝血为人类作了挽回祭,重新修复了神人关系,而且表现为赐给人类以信心,使人类得到能力,做应当做的事情。这种神恩的获得不是人的作为的结果,而是无条件的、不可抗拒的。既然使人得救的恩典根本不靠人的功劳,所以由谁来领受这种恩宠只能由上帝来预先决定,即预定。人类的得救纯然是上帝仁慈的结果。路德差不多完全接受了奥古斯丁的这种思想。

然而,对于康德的道德宗教来说,提出上帝存在的公设的依据就是由上帝根据人的道德来保障德福的一致。如果可以把上帝的这种赐福理解为恩典的话,这种恩典就绝不是白白的,而是人必须首先成为配享幸福的人,即成为有德之人。德性是人必须首先完成的做工,而幸福恰恰是上帝给予人的“工价”:“每一个人都有理由依照他在其行为中使自己配享幸福的同等程度来希望幸福”。<sup>[22]</sup>而康德的上帝,也正是按照人的德性来分配幸福的。如果说“白白的恩典”说与基督教的末日审判表现出一定的张力的话,康德的德福相配说却恰恰表现出末日审判的积极意义。

[18] *Ibid.*,第174页.

[19] *Ibid.*,第53页.

[20] 李秋零 LI Qiuling 主编:《康德著作全集》Kangde zhuzuo quanji [The Whole Works of Kant],第7卷,第38页。与此相反,路德恰恰认为道德是信仰的果实,即信仰能够造就一个更好的人。

[21] *Ibid.*,第38页.

[22] 李秋零 LI Qiuling 主编 2004:《康德著作全集》Kangde zhuzuo quanji [The Whole Works of Kant],第3卷,第516页.

那么,人如何成为有德之人呢?奥古斯丁和路德认为,人自始祖犯罪之后已失去向善的自由,因而不可靠自力成为有德之人,必须凭靠上帝的恩典。但在康德看来,道德的本质恰恰在于自律,任何他律规定的行为都不具有道德价值,都不可能是道德上善的。因此,康德虽然也承认人在最初运用自己的自由的时候,由于错误地把自爱的动机置于对道德法则的敬重之上而败坏了自己的本性,改恶向善就在于重建向善的原初禀赋,而且苦于难以找到这种重新向善的动机,但康德坚持认为,这种改恶向善不能来自上帝的超自然援助,而必须出自人自己的自由意志,因为若不然,它就不是道德上的善了。康德也并不完全否定外部的援助,但他认为:“就道德的宗教而言……,一条原理就是:每一个人都必须尽其力所能及去做,以便成为一个更善的人。只有当他不埋没自己天赋的才能……,利用自己向善的原初禀赋,以便成为一个更善的人时,他才能够希望由更高的协助补上他自己力所不能及的东西”。<sup>[23]</sup>因此,即便希望有更高的协助,人也必须首先使自己配得上这种协助,即首先使自己成为一个更善的人。也正是在这样的意义上,康德的第三条释经原理才要求“行为必须被表现为从人自己对自己的道德力量的利用中产生的,不可以被表现为一个外部的、更高的、人被动地与之发生关系的作用因的影响的结果”。

因此,相对于路德宗教改革的“神恩独作论”,康德的道德宗教宁可是“神助自助者”;相对于路德的“惟凭恩典”,康德的理论可谓是“惟凭自力”。

通过以上的分析我们可以发现,康德的宗教观的确与路德宗教会的宗教观存在着明显的距离和分歧。从教会的角度来看问题,普鲁士当局和教会对康德的指责也并不完全是空穴来风,毫无根据。但从启蒙理性的角度来看,康德的思想又的确昭示着一种进步。“惟凭理性”的主张,在一定程度上延续和完善了近代自然神论思潮把宗教建立在理性之上的理想,为宗教宽容、宗教自由和宗教对话提供了思想基础。而且由于康德在这里所说的理性就是实践理性,它也就为下文的“惟凭道德”和“惟凭自力”埋下了伏笔。“惟凭道德”在“行”的层面上使宗教信仰落到了实处,且由于康德的德必须是出自内心的义务感,也避免了法利赛式的律法主义和中世纪罗马天主教会的善功理论可能堕入的形式主义。“惟凭自力”则承认了人在称义问题上的自主性和能动性,承认了人的尘世作为在称义上的意义。这就使得康德的理论虽然受到了普鲁士当局和官方教会的抵制,却也在学界和公众、乃至教会内部赢得了广泛的响应。至少,康德的理论提供了我们在思考宗教问题上的一种选择。

[23] 李秋零 LI Qiuling 主编:《康德著作全集》Kangde zhuzuo quanji [The Whole Works of Kant],第 6 卷,第 52 页。

**English Title:**

**Kant's Attitude to Luther's Theology in the Light of Hermeneutic Principle**

**LI Qiuling**

Professor, Expert and Translator of Kant and German Philosophy and Theology, Institute of Buddhism and Religious Theory, Renmin University of China, No. 59, Zhongguancun St, Haidian District, 1000872 Beijing, P. R. China. Tel: +8613661194713; Email: liql@ruc.edu.cn

**Abstract:** This article focuses on relationship between the Biblical hermeneutic principles of Kant and the three solas of Martin Luther. There are four parts as follows: 1) The Need of Biblical Hermeneutics and the Principles of Biblical Hermeneutics. 2) Kant and sola scriptura. 3) Kant and sola fide. 4) Kant and sola gratia. Through the above analysis the present author finds the distinction between Kant's understandings on the religion and Lutheran understanding on the religion.

**Key Words:** Kant; Luther; sola scriptura; sola fide; sola gratia





# 白晋对易学内篇一义理的阐释

张西平

(北京外国语大学中国海外汉学研究中心,100089 北京)

**提要:**本文从对白晋易学内篇文献的梳理与辩证,分析其易学内篇研究的基本思路和逻辑,从而对其散乱的易学内篇文献有了一个内在逻辑的把握。同时,依据文献初步总结出白晋在《易经》研究中的解经的方法,通过对他这些方法的分析,解释其试图以西释中的探索和释中为西的基本方法。

**关键词:**白晋;易学内篇;解经的方法;以西释中;释中为西

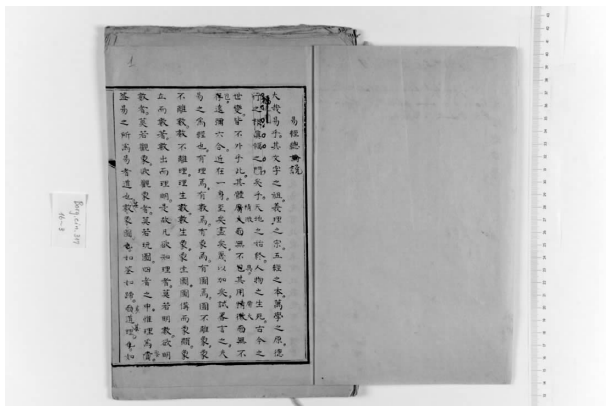
**作者:**张西平,北京外国语大学中国海外汉学研究中心主任、《国际汉学》主编、国际中国文化研究会会长、国际儒联副会长、中国社会科学院基督教研究中心副主任。地址:北京外国语大学;地址:北京西三环北路2号,100089。电话:;电子邮件:13910383282@qq.com

梵蒂冈图书馆所藏白晋易学研究手稿庞杂无序,但如果深入其文本论述,就会发现白晋的《易经》研究归根结底是分为两条思路展开,一条是义理解释之路,一条是象数解释之路,两条解释方法又相互依托和联系,从而构成白晋易学的基本框架。本章将集中探索他在《易经》义理解释方面的基本思想。

## 一、白晋关于义理研究在《易经》研究中地位的论述

白晋清楚的知道在中国传统的《易经》研究中,象、数、辞、义、图是历代解经的四个重要方面,在这四个方面白晋都作了自己的创造性解释。其中对《易经》义理解释又成为他的重点。

在《易经总说》一文中他明确指出了在《易经》象、数、辞、义、图的关系中,义理的解释具有重要的价值。但这种价值和意义不是脱离了象、数、图而确立的,恰恰相反,《易经》的义理价值是在这种关系中确立了其核心地位的。



梵蒂冈图书馆藏《易经总说》Borg. cin. vol. 317-3

“大哉《易》乎！其文字之祖，义理之宗，五经之本，万学之原，德行之根，真福之门矣乎！天地之始终，人物之生死，古今之世变，皆不外乎此。其体精微无不具，其用广大无不包。远弥六合，近在一身，至矣尽矣，蔑以加矣。试略言之。夫《易》之为经也，有理焉，有数焉，有象焉，有图焉。图不离象，象不离数，数不离理。理生数，数生象，象生图，图备而象显，象立而数着，数出而理明。是故凡欲知理者，莫若明数；欲明数者，莫若观象；欲观象者，莫若玩图。四者之中，惟理为要，盖《易》之所为《易》者，道也。其数象图，如筌如蹄；其道其理，如鱼如兔。得兔而忘蹄，得鱼而忘筌，得象而忘图，得数而忘象，得道而忘数。至矣。”<sup>[1]</sup>

这里白晋用了《庄子·外物》的“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言”的话来说明象、数、辞、义、图的关系，在这组关系中确定义理的价值和地位，而义理解释在《易经》研究中的这种地位并非单向度的，而是一个相互连接与影响的双向度的关系。

白晋在论证中充分显示了自己的博学，他通过列举前辈学者关于义理研究在《易经》解经中的重要性，来说明这一点。程子曰：“前儒失意以传言，后学诵言而忘味。”赵振芳曰：“自汉而下，解《易》者不可悉数，大抵不离天人数理者近是。然或言天道而归于渺忽，或言人事而失其本始。谈理者多不能合数，谈数者多不能附理。”苏明允曰：“《易》之道深矣。汨而不明者，诸儒以附会之说乱之也。去之，则圣人之旨见矣。”杨龟山曰：“《系辞》中语言直有难理会处，今人注解，只是乱说。”明来知德曰：“本朝纂修易经、性理《大全》，乃门外之粗浅，非门内之奥妙。”郑樵曰：“未有此《易》，先有此象；未有此数，先有此理。昔者伏羲之作《易》，其示诸人，盖特以象云耳。而理与数皆不传焉。”

《系辞传》：“子曰：圣人立象以尽意。”白晋认为，在象、数、图、义的互动中，核心在于义理之解释，“先师之以象示人者，真所以示其意也。得圣人之意，则不患理与数不传。惟患后之学学者，逐流而忘原，务末而忘本，取筌而忘鱼，观象而忘。”<sup>[2]</sup>因此，尽管白晋在对《易经》的解释中，在数和图两个方面都有着独特的论述，这点下面几章中我们会详细展开，但其在义理方面的论述与解释仍是我们认识白晋《易经》思想的关键。

## 二、白晋《易经》研究内篇文献之间的逻辑

在第四章中我们研究白晋易学内篇研究的各个文献之间的版本关系，对每一份重要文献都做了逐一的辨析。在这里如果展开对白晋易学内篇思想的研究首要之点就是要厘清白晋易学内篇研究的文献之间的逻辑关系，也就是说，我们不仅仅要从外部了解白晋易学内篇文献之间的版本关系，还要从思想上把握他的易学内篇文献之间的内在关系，白晋展开研究的逻辑思路。

白晋的易学内篇研究文献如下：<sup>[3]</sup>

1. Borg. cin. 316-3.《易解》(上)，
2. Borg. cin. 316-4.《易解》(下)，
3. Borg. cin. 316-18《真宰明鉴》
4. Borg. cin. 317-2《易钥 自序》、
5. Borgia. Cinese 317-3《易经总说稿》
6. Borg. Cinese. 317-4《易考》(易引)

[1] 《易经总论》YIjing zonglun [General Comments on the Book of Changes], Borg. cin. 317-3 第1页。

[2] Ibid., 第2-3页。

[3] 以下文献中同时包含有白晋易学外篇的研究文献，对这类文献这里不做讨论。在下面的章节中讨论白晋 Bai Jin [Joachim Bouvet] 易学外篇思想时在做专门研究。

7. Borgia, Cinese 317-7《易稿》
8. Borg. Cinese. 317-8《易经一》
9. Borg. Cinese. 317-9《大易原意内篇》
10. Borgia, Cinese 317-15《天学本义》(《收集经书天学之纲》)
11. Borgia Cinese 317-16《易钥:敬天鉴引:发明天学本义》
12. Borg. cin. 357-9《旅人美梦士 天学本义》

白晋这十二篇文献从他的思想和写作逻辑来看,可以看出他有序三步逻辑进展:

第一步:从总体上论述他的易学内篇理论,确定《易经》的学术地位和思想地位,从而建立一个巩固的出发点。这主要是:《易经总说稿》和《易经一》。

白晋在《易经一》中说:

至哉《易》乎! 经书之本,万学之原,德福之引也。精微广大,其道至大而无不包,其用至神而无不存。其理散之则万殊,统之则一致。远之则弥六合,近之则在一身。妙乎阴阳,行乎鬼神,显乎日用。至矣尽矣,蔑以加矣。朱子云:“《易》之为书,文字之祖,义理之宗。”又云:“天地之始终,人物之生死,古今之世变,不外乎此。”故先天后天,天地人三才之道,无不备于其中。而天下之理与学,虽纷纭不一,《易》则总括靡遗焉。

在《易经总说稿》说

大哉《易》乎! 其文字之祖,义理之宗,五经之本,万学之原,德行之根,真福之门矣乎! 天地之始终,人物之生死,古今之世变,皆不外乎此。其体精微无不具,其用广大无不包。远弥六合,近在一身,至矣尽矣,蔑以加矣。

由此观之,则惟通《易》者,始能言天道而不归于渺忽也。盖《易》也者,天地之象也。天地也者,帝德之印也。

这两段都是从总体上论述《易经》在中国经学中的地位。在白晋以前的来华耶稣会士大都遵循利玛窦的传教路线,但都是从一般儒学经典中来论证儒耶的共同性。白晋对利玛窦的继承表现在两点:其一,继承了利玛窦合儒路线;其二,继承了利玛窦崇先儒而批后儒的路线。但他的突破在于:他将利玛窦的合儒路线具体锁定在《易经》这个文本上,而不再是一般泛泛地合儒。其二,他从《易经》中找到西方圣经之根。这样,在白晋看来《易经》不仅仅是中国儒生们的精神之根,同样也是西士的精神之根,《易经》不仅是中国思想学问之源,也是六合之内的西方圣学之源。正如他所说的:

“至哉《易》乎! 经书之本,万学之原,德福之引也。精微广大,其道至大而无不包,其用至神而无不存。其理散之则万殊,统之则一致。远之则弥六合,近之则在一身。”

所以,从《易经》入手,展开儒耶同源的论证,这是白晋在利玛窦“合儒易佛”路线的一个重大进展,确定《易经》的学术和思想地位,这是白晋以《易经》为其手段的索隐派式研究的最根本特点,他在后面从义理和象数两个角度展开的索隐式论证的出发点就是必须确定《易经》统天下之学问,《易经》是万学之宗的地位。只有此,下面的论证才有一个坚实的出发点。

为确保整个论述的合理性,白晋并非一般的展开对《易经》的论述,而是首先从历史学上确定秦火烧掉了中国古代的许多典籍,包括易学的重要文献《连山》和《归藏》,这样就为他展开对《易经》的索隐

式研究提供了一个解释的前提。如他所说:

后之学者,各自名家,三《易》之微旨,失传已久,尚幸其图未尽亡。由其余图而推其象,由其象而求其数,由其数而究其理,理合乎数,数附乎理。如其为理也,果自足而无缺,近远,闾而章,简而文,约而博,淡而不厌。解我疑,悦我心,遏我私,善我行,广我居,满我愿。证之于古字,而古字指之;察之乎圣经,而圣经载之;旁及乎古传,而古传着之。考诸三王而不谬,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑。则《易》道之复明,良有征矣。

这样,白晋自然得出“故先天后天,天地人三才之道,无不备于其中。而天下之理与学,虽纷纭不一,《易》则总括靡遗焉。”白晋索隐派思想的全部秘密都已经包含在这个简短的论述中了。

第二步:从中国文献出发,论证在中国文献中有着与西方圣经理论与历史相同的说法和论断,这主要采取文献学的办法,通过文献的索隐,为其易学思想提供坚实的历史基础。主要文献有:《天学本义》、《敬天鉴引:发明天学本义》和《真宰明鉴》、《易钥自序》、《易钥:敬天鉴引:发明天学本义》。

白晋在《古今敬天鉴》中说

中国经书所载,本天学之旨,奈失其传之真。惟西土诸国存天学本义,天主《圣经》之真传,今据之以解中华之经书,深足发明天学之义蕴。故于集经书内,亦引一二条天主《圣经》以证之,为《敬天鉴上卷》。终因天学传文之外,另有自古至今人口谚语相传者,即于士民二等之间,亦择语异意同、关系天学之要者,配于经大同意之每句,以为各对三等,总列成一自然之存序,为《敬天鉴下卷》

很显然,白晋是从天主《圣经》出发,在中国古代文化典籍中寻找天学之对应文献,从民间俗语中寻找这种天学的民间表达。尽管,这个出发点的根据是中国秦火之后,天学论述在儒家经书很难找到了,这样,需要他来出面找到这些文献证据。所以,如果第一类文献所追求的是确立《易经》为万学之源的地位,那么《天学本义》等文献则是从文献上证明回归《易经》的正确,说明重新从天学解释《易经》的必要性。如他在《易钥:敬天鉴引:发明天学本义》(Borgia Cinese 317-16)所说:

自古以来,凡修身齐家治国,而好天学者,无不以敬天为本。故以天学本义,当由明其本而起。前代诸儒,所敬以为本者,虽皆以一天之文称之。各家所敬天之意,似大相异。乃有以为苍苍有形之天者,有以为理,有以为道,有以为心,有以为太一太极,以为帝者。其诸家之意,虽异如此,原由一门所出,而系于先师原所作典籍,立书契文字譬论之殊,以明而别造物主神明诸德之妙。盖诸家称上天之异文,先师皆原作之,特以论以赞,至一至神至明至能德,天地万有之大本。乃据天主圣经,所命天地万物从无而出,所谓宇宙神人万有真宰也。

白晋在这里说明各家理解和解释不一,秦火之后,中国儒家经典失去了重要的论述,而失去的这部分文献和思想在西方圣经中保存着。由此,如果恢复中国的易学,就要从文献学入手,找出中国古代典籍中这些重要的论述。因此,白晋易学内篇逻辑展开的第二步就是一个文献的考证。

第三步:对《易经》卦象的索隐派研究,探究其包含着的万学之理,所包含的秦火之后尚未丢失的思想,并证明这些思想和《圣经》的一致性,打通中西。这主要:《易解》(上、下)、《大易原意内篇》和《易稿》。

通过这三步我们可以清晰看出,在杂乱的手稿文献中,仍隐含着白晋一条清晰的思路:首先确立《易经》的万学之源的地位;其次,在秦火后中国典籍丢失了重要文献,而西方《圣经》保存这些文献,依据《圣经》的指引,在中国古文献中找到相同的论述。从而,说明这种索隐式研究有着坚实的历史基础和文献支撑。最后,

论证必然重新回到对《易经》的重新解释,因为,在中国古代的典籍中,《易经》出于本源性地位,所以,重新解释《易经》成为白晋易学内篇研究的最后重点。这样,白晋分别在《易解》(上)研究了:《屯》、《需》、《讼》、《师》、《比》五卦;在《易解》(下)分别研究了:《小畜》、《履》、《泰》、《否》四卦。

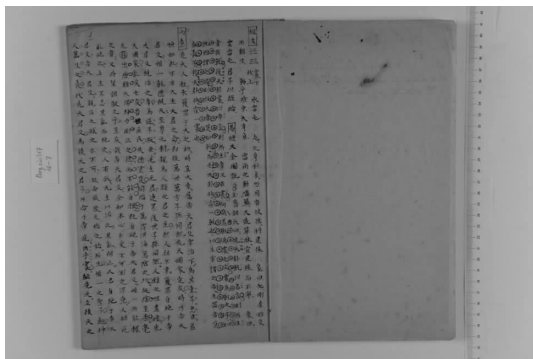
以上就是笔者对白晋在研究《易经》内篇的一个宏观思路的分析,掌握了这个逻辑后,我们再具体进入内篇的研究,就会不再拘泥于一些具体词语的分析中,才能将其具体的易学研究放入到他的整体逻辑演进的背景中加以把握。

### 三、白晋释经的形式与结构

如果了解白晋对《易经》义理的阐发,首先要知道他解经的形式,他在文本中是如何展开释经的。因为,文本不同,他展开的结构和形式也就不同,我对他几种主要的解经形式和结构略加介绍。

#### 白晋对《易经》卦爻的释经的形式与结构

《易经》的卦辞爻辞是其重要组成部分,历代解经者都在此用力。白晋亦是如此。这点突出体现在他的《易稿》(borg. cin. 317-7)这篇文献上。这篇文献是白晋通过《易经》中的卦来解经的重要文献,是他从义理角度对《易经》做阐释的代表性文献。由于,他对《易经》卦的解释在形式上和传统《易经》解释有很大的不同。



梵蒂冈图书馆藏《易稿》Borg. cin. vol. 317-7

从结构上看,传统《易经》的结构是:卦象—《周易·系辞上》说“圣人设卦象系辞焉,而明凶吉。”《系辞下》说“八卦成列,象在其中。”卦象作为一个特殊的符号,表达了一种象征意义。卦爻辞—《易经》是由六十四卦的卦象和对这些卦象解释的卦辞与爻辞组成。卦爻辞是《易经》的主要经文。《系辞上》说“彖者,言乎象者也。”“爻者,言乎变者也。”卦辞是对整体卦象的解释,说明其形状和意义;爻辞,解释六爻的意义。《易经》六十四卦,三百八十四爻,每一卦,每一爻都有解释。卦象、卦辞、爻辞是传统《易经》的基本结构。白晋大体也是采取这种方式,但有变化。

#### 首先,看白晋《易稿》的文献布局 and 结构

从布局上看,《易稿》约有4万4千多字,研究了屯卦☳震下坎上、蒙卦☶坎下艮上、需卦☵干下坎上、讼卦☱坎下干上、师卦☶坎下坤上、比卦☵坤下坎上、小畜卦☱干下巽上、履卦☱兑下干上、泰卦☵干下坤上,一共九个卦象。

就卦象而言,白晋在《易稿》中所解释的九个卦象与传统《易经》的卦象并无二致,卦辞也是抄录了原文,例如在屯卦中,卦辞就是“屯。亨利贞,勿用有攸往,利建侯。《彖》曰:屯,刚柔始交而难生,动乎险中,大亨贞。雷雨之动满盈,天造草昧,宜建侯而不宁。《象》曰:云雷屯,君子以经纶。”这些白晋全部抄录下来。

白晋的变化在于,在卦辞和爻辞后他加了“内易”,就是按照他的理解来解释卦辞和爻辞。

例如在屯卦的卦辞后,他所写的“内意”是

内意 先天人祖未获罪于天之初,时真大幸,属帝天君父宰治下,为其忠臣孝子。若恒如此,不方大主大君之命,即后万世万方子孙同然,先天国家定矣。时乃帝天君父,惟一干德统天,至尊无对,亲为人类之君之主。然人祖不幸获罪,自绝于帝天君父统治之幸,为逆子叛臣,无主无君,连累后世子孙同然。人类之性尽坏,先天国家乱矣亡矣。普世烝民,失德涂炭,同陷于万罪洪海万险之坎,纯阴至柔,毫无无存出险阻天阳神力刚正之德,而不能自振。既自绝于帝天君父,惟一所能救之者,又将望谁救之乎?至矣哉!帝天君父全知本心仁爱不可测之深意,人虽逆乱绝之,上主不忍其乱而绝之。人有欲,无主以治之,其乱何止?人已自绝于帝天君父,帝天君父亲治之救之亦不可。故命厥从无始之始所生惟一之圣子,超神人万生之长,代先天君父为后天之君子。乃命于帝庭,出乎震,继先天,立后天之极,降生为人,亲入于罪民坎险之中。以其神阳全善刚正全能之德,奋发自为,震动万民。惟自不宁,正为济虽治险,亨屯之本,作之君,作之后,为后天成能再造新民之主,为万民之望所系所归。如隆冬闭塞已过,继以立春,乾坤始交,雷雨交作,盈满于天地之间。天造草昧,为天运初开,太阳之力达下,动万物发生之机,出乎震之帝,才足以拨乱,力足以扶危。全能开后天再造,虽与帝天君父先天初造元亨利贞同等,然当屯险难方殷,天地始交,难生之时,乃于帝天君父所定降生为人,取刚德中正之贤,辅助功名,削平大难,以甯天下,而应万世万方之望。其期尚远,未宜速往有功,若草之始萌芽,力微难生之状。至于救世成功以前之人,凡仰观下震雷动,上坎雨未降之象,逆知救世主出乎震,以理普世之乱乱。立厥圣座于太阳之轮,乘六龙御天,从东而西,以经纶文象之绪,因而感动企望,预沾救世主降生甘霖神化之恩。<sup>[4]</sup>

初九“磐桓,利居贞,利建侯。《象》曰:虽磐桓,志行正也。以贵下贱,大得民也。”在这条爻辞后,他加上了内意:

掇世之主,与帝天君父,至尊无对同等。一受命出帝庭,乘厥阳刚六龙御天,临下亲吾贱人掇世,而俟圣父所定之期。虽厥德阳刚,有能进之才,有速进之志,自初其心深切思虑普世之艰,亟愿救之而往。然天下躁进者非贞,惟顺命而进者为贞,故敬畏俟命,迟回审顾,如厥阳刚之龙,磐桓于天枢之柱,难进。然其志原在行正,不肯自专,躁进妄为,稍有不合于圣父之旨。故居贞自守,甯从容敛藏以待之。夫掇世之主既以贵下贱,盛德不骄,其心无日不以临下恤民隐为念。彼民涂炭在水火之中,谁不引领忘掇,愿建以为君为侯。穷尽厥仁,谁不感之?穷尽厥义,谁不服之?盖真惟一能得万世烝民之心,为后天削平坚定普世祸乱之根本。<sup>[5]</sup>

这样,白晋的《易经》释经在结构上发生了变化,有了“内意”这个环节。

## 四、白晋解经的基本方法

### 4.1 由卦辞和爻辞的“内意”而生新意

白晋《易稿》中的义理解释集中体现在“内意”中,通过在“内意”中对卦辞和爻辞的解释,来表达他的

[4] 《易稿》Yigao [The Manuscript of the Book of Changes], 317-7, 第1页。

[5] *Ibid.*, 第2页。

《易经》理解。

首先,我们看他对卦辞的解释。例如“蒙”卦。䷃(坎下艮上),卦辞是“蒙,亨。匪我求童蒙,童蒙求我。初筮告,再三渎,渎则不告。利贞。”这表示了蒙昧的童子求我。《象》曰:“蒙。君子以果行育德。”白晋理解了这个卦辞的基本含义,在“内意”中解释为

“然人祖不仅存其明德蒙童之性,旁听幽魔狡诡之言,不以大主之明为明,以自私痴为明,昏其蒙童之明德,而成谎魔冥师至愚顽之蒙童,连累后世子孙同然。”〔6〕

这段解释是讲述的《圣经》中上帝创世后,将人类的始祖亚当和夏娃安置在伊甸园,上帝让亚当修理看护伊甸园,并且吩咐他说:“园中各样树上的果子,你可以随意吃。只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。”(创2:15-17)因为亚当和夏娃受到蛇的诱惑,吃了禁果,被上帝将他们打发出了伊甸园。白晋在这里将亚当和夏娃作为蒙童,突出卦辞中所说的“童蒙求我”,将上帝作为使教者,将亚当和夏娃作为蒙童,他们所以离开伊甸园就是“昏其蒙童之明德,而成谎魔冥师至愚顽之蒙童。”

这样,白晋很巧妙地将《易经》蒙卦的卦辞基本含义挪用到《圣经》的解释上。

其次,再看白晋对爻辞的解释。如屯卦的六二,“屯如遭如,乘马班如,匪寇婚媾。女子贞不字,十年乃字。”本意是骑马回旋,并非是用来抢劫,而是来就婚,女子不孕,十年后才怀孕。白晋充分利用了这里的“婚媾”的含义,将其解释为因为人类先祖在伊甸园开始时受到上帝宠爱,“若恒如此,后世凡所生之子孙,无不系于上主天家之孝子。”但亚当获罪与上主,由此上主“绝厥上主天家子嗣之绪。”这样上帝又不忍心人类无亲无家无子,于是上帝:

“特命厥无始所生与己同等之天子出帝庭,乃乘厥六龙之辇,班列万乘临下。以童贞天德之圣女为母,非常之道诞世,与下土之人如婚媾相亲,复与之合成后天之神婚。继先天之家,生后天之新人,为帝天君父义子无疆。”〔7〕

这里白晋利用爻辞中“婚媾”之词讲述了《圣经》新约中圣母玛利亚受圣灵而孕之事。这里的天子指的是耶稣,他“以童贞天德之圣女为母,非常之道诞世。”“以非常之道诞世”暗含着“受圣灵而感孕”的神学解释。玛利亚与木匠约瑟结婚,马太福音说,约瑟是大卫的合法后裔(马太1:1-17),因而耶稣具有大卫子孙的合法地位,白晋并未明确指出耶稣家庭的具体人名,但实际讲述的是玛利亚和约瑟的婚姻。这就是爻辞中所说的“与下土之人如婚媾相亲,复与之合成后天之神婚。继先天之家,生后天之新人。”说明耶稣父母是成“后天之神婚”,但因母亲受圣灵而孕,所以是“继先天之家”,而耶稣的诞生是天主的再显,这就是耶稣的诞生是“生后天之新人。”

白晋这里为了迎合爻辞中的“婚媾”,所做得这种解释不仅在中文《易经》解释史上是前所未有的,同时,这段用中文所讲述的《圣经》的历史也同样是前所未有的。因为,旧约中亚当在伊甸园获罪于上主一事和新约中耶稣诞生一事并无联系。在旧约中亚当和夏娃被赶出伊甸园后,其初生了该隐和亚伯(创4:1-2),后来亚当130岁时,又生了塞特。“亚当生塞特之后,又在世8百年,并且生儿养女。”(创5:3-5),从此开始有了人类史。但在白晋的叙述中,他把耶稣的诞生说成是上帝惩罚亚当后,上帝又不忍心人类无亲无家无子,这样才有了耶稣的诞生。这样,旧约和新约就有了一种内在的联系,耶稣的诞生和亚当的获罪有了关联。这样的解释在当时的神学解释里也是极其罕见的,白晋的索隐派

〔6〕 Borg, cin. 317. 7, 第8页.

〔7〕 *Ibid.*, 第4页.

解释最终受到教会内的禁止, 由此可见一斑。<sup>〔8〕</sup>

#### 4.2 由相近词义而做新解

采贖索隱, 钩深致远。前人在《易经》的解释史中从占卜到义理阐发, 无论是早期作为卜筮书还是后来做经书, 以采贖索隱, 钩深致远的方法研读《易经》, 一直是解读《易经》的重要方法。白晋在研读《易经》对此法也心有领会, 所以, 充分利用卦辞和爻辞中文字词义, 将其与西方《圣经》中能在词义上有所相同的卦辞和爻辞, 加以新的解释, 从而使他的《易经》阐释和中国文化达到某种切合, 我将其称为“由词义而求同法。”

我们看他对六十四卦中的第四卦“蒙”的爻辞解释。

经文初六, 发蒙, 利用刑人, 用说桎梏, 以往吝。《象》曰: 利用刑人, 以正法也。白晋的解释是:

内意凡立国家, 教子治民之道, 不能无刑罚。故上主先天之初, 生人以为己天国家之子民, 教之治之, 警以先暂有限, 后永无穷, 本性当然之刑罚, 引之避恶趋善。然人祖一忘上主刑罚之威, 方命, 厥心深蒙, 连累后世子孙同蒙, 不敬不畏, 恶积至于无穷, 上主欲立天国家之大旨败亡矣。上主义怒永罚无穷之威, 不足以发世人之蒙, 将何以惩之而后可? 蒙全知本心仁爱之大父大君, 不忍天下乱, 无善子良民, 欲以继先天, 立后天之极, 以警惧普世愚蒙之小人, 立超性不可测用刑人之道。乃命与己全能全知同等最宠爱之圣子, 降生与人蒙同类, 为蒙童之君子, 一躬负万世万方之罪, 严罚如弃绝, 为赎万世万方罪之刑人, 正宽赦, 而说万世万方罪人永狱之桎梏。<sup>〔9〕</sup>

在爻辞中有“发蒙, 利用刑人”, 这里的“发蒙”有“启发蒙昧的人, 指蒙昧而犯罪的人。《象》曰“利用刑人, 以正法也。”白晋充分利用了这句话的词义, 在《圣经》中寻找相同含义之事, 最典型的莫过于耶稣之死。耶稣之死不是一个平常的事件, 而是具有重大的启示意义。新约中用了很多的比喻手去来表达耶稣被钉死在十字架上的真实含义: 他被杀献祭了(哥林多前书 5:7); 他为我们的罪死了(哥林多前书 15,3); 他舍己作万人的赎价(提摩太前书 2,6); 他使信他的人称义(加拉太书 2,16)。从新约的记载来看, 耶稣当时是个犯罪之人, 在这个意义上和爻辞中的“发蒙”是对应的。所以, 白晋在爻辞的内意解释中揭示了耶稣之死的意义是:

乃命与己全能全知同等最宠爱之圣子, 降生与人蒙同类, 为蒙童之君子, 一躬负万世万方之罪, 严罚如弃绝, 为赎万世万方罪之刑人, 正宽赦, 而说万世万方罪人永狱之桎梏。<sup>〔10〕</sup>

白晋这样对耶稣之死意义的解释, 既符合新约的记载,<sup>〔11〕</sup>也符合爻辞中所说的“利用刑人”这句话的含义, 只是这里所讲的“利用刑人”已经赋予了完全的新意, 如白晋所说:

〔8〕 在当代的神学研究中心, 一些神学家认为亚当和耶稣有着一种宗教意义上的联系。他们认为“亚当代表着堕落的人类, 基督代表着从死中复活的人类。亚当是从生命到死亡的象征, 基督是从死亡到永生的标记。基督代表着朝向永生的正义, 而亚当代表着走向死亡的罪恶。代表人类的旧亚当曾摔倒以及堕落, 然而代表人类的新亚当耶稣却用自己的生命挽救了旧亚当的残缺。耶稣与人类紧密联结, 基督带领人类走向理想的亚当, 犯罪前的亚当或新的亚当。作为新的亚当, 耶稣启示给我们真正的人生之路, 不是建基于人的智慧所追求的独立、权力和伟大, 相反它建基于谦逊、服从和对十字架的拥抱。”参阅申合修 SHEN Hexiu 2014:《基督论: 从圣经、历史和神学三个层面对耶稣的研究》*Jidulum; Cong Shengjing, Lishi he Shenxue sange cengmian dui Yesu de yanjiu* [Christology: A Study on Jesus from three levels of Bible, History and Theology], 北京 Beijing, 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious and Cultural Press], 16.

〔9〕 Borg. cin. 317. 7, 第 4 页.

〔10〕 *Ibid.*, 第 5 页.

〔11〕 耶稣之死的替代性在彼得前书 *Bide qianshu* [1 Peter] 2 章 24 节中表达了出来, 那里说“他被挂在木头上, 亲身担当了我们的罪, 使我们既然在罪上死, 就得以在义上活”。马可福音 10 章 45 节说耶稣来是为了“作多人的赎价”它表达的是同一个意思。



刑一义人以救有罪之众，宽以济严，严以济宽，此全知上主治蒙之神道也。夫天下之蒙极矣，非如此利用刑人，超性不可测发蒙之道，断不能发。发蒙之道，孰有善于此哉？<sup>〔12〕</sup>

在白晋这里“利用刑人”将其解释为天主利用耶稣之死，使其代人类承受原罪。词义并未变，但内容和故事完全改变了。

《易经》上经第五卦：需。☵下坎上 水天需。需，有孚，光亨，贞吉，利涉大川。《象》曰：需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。需，有孚，光亨，贞吉，位乎天位，以正中也。利涉大川，往有功也。《象》曰：云上于天，需，君子以饮食宴乐。

白晋紧紧扣住这一卦中的“需”的几层含义，解释中赋予天主教的新意。他认为，人类先祖在伊甸园过的很好，但由于不听上主的话，偷吃禁果，犯了原罪。这样先祖之罪就连累了整个人类，使人类“陷于万恶万灾不容需待可掬之险。”由此，“需”卦的内容就赋予了新意：

蒙天主子与帝天君父，至尊全福同等，超性难测洪仁之圣心，以掬济人不可望掬济之险。受命于圣父，诞生下下为人，甘陷己躬于万艰苦辱致命之险。其心阳刚，天健中正，至勇之德，任之而不陷于困穷，开后天之明，为百世万方可望需救之君师。<sup>〔13〕</sup>

白晋用《象》曰：需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。来讲述了耶稣的诞生及其传教之艰险，说明耶稣“甘陷己躬于万艰苦辱致命之险。其心阳刚，天健中正，至勇之德，任之而不陷于困穷。”在《圣经》中耶稣自己说“人子必须受许多的苦”（马可福音 8:31），此后的话语更加肯定了这一点“因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价”（马可福音 10:45）。这正是白晋要表达的意思。耶稣的诞生是代表上帝来宣告“上帝的国度”，即将到来的弥赛亚。“需”。《象》曰：云上于天。白晋很自然引出“普世历代前儒，凡仰观下干上坎，云上于天，将雨需待之吉象，即追思天主大父所许降生润下之恩。”这时并未点名所需的对象，最后通过“需”与“儒”的转换，最后提出“实同需信敬爱惟一掬世之主万有之上。前后万世万方圣贤之大众，总归于惟一无二天教之公会。”这样，白晋将需卦的词义完全转换成了基督宗教的内容。

在需卦的爻辞解释中，白晋采取同样的办法，如“六四，需于血，出自穴。《象》曰：需于血，顺以听也。”这里“需于血，出自穴”，本意是陷于艰险之血泊之中，但仍可以从穴中逃脱。白晋将其转换成耶稣之死与耶稣复活。说耶稣降生于人间，历经艰险，最后流尽万罪之血而死，但三日后又复活，走出坟墓。

蒙天主子与帝天君父全福同等，降生为人。甘心陷厥天人之实体，于万艰难之险，尽流厥渎万罪之血，顺圣父之命，致厥宝命，丧己圣尸于地中穴。终第三日，全能自结合身灵复活，自出地穴，而掬万世万方蒸民之众。

由此，我们看到白晋在释经中并非没有依据，而是紧紧抓住《易经》本身的原文和词句，从中选择在词义上完全与西方文化相通的词语加以解释。由于《易经》无论卦辞还是爻辞的原始素材来源于周人占筮的记录，占筮的内容非常广泛，上至国家大事，下至生活小事，事无大小，都要筮问“帝”或“天”。这就为白晋的解释提供了空间，尽管这些卦辞和爻辞只是反映周人生活的内容，但在语言上言简意赅，白晋充分利用了语言的普遍性意义，将其转换或者扩大，在同一词语下扩展出的新的符合基督宗教的义理。

〔12〕 Borg. cin. 317. 7, 第 5 页.

〔13〕 Borg. cin. 317. 7, 第 5 页.

### 4.3 给历史赋予新意

通过考证中国与欧洲历史的文化关系,从历史中揭示中华文化与欧洲文化的内在关联,以此来赋予《易经》新的义理,这是白晋释经的重要方法。

在《易考》(boeg, cin. 317-4)文献中,题目就是“易引此引集中华典西土古传相考印证。”白晋这段论述涉及到中西文化交流史的诸多历史事实,需一一辨析。

中华幸自上古遗存《易》卦之本图本文,西土虽不如中华有《易》之图文,然自古所存,古图古典古语,实包《易》图文,蕴藏天地始终之精微。其所传者,皆出于西土至古有名之二邦,乃大秦如德亚国、厄日多国,为西土欧罗巴诸学之原。且正值中华遭秦焚书坑儒,尽失《易》内意精传之时,西土幸由大秦获天地始终之真理。

时乃自今二千年前,东西南北四方之中,大秦惟一有道之国,明知诚事天地真主。其相近之国为厄日多,国之贤王名多禄茂,好学重儒,欲集万国经书,共成大院。时已集书二十万种,其意必欲集至五十万。知如德亚国有造物主圣经,为千古不刊之典,特遣使臣往请,并求译士书人。司教者如命,选七十二名士,通外国之文字者,齐经而往。贤王宾礼之,命译远西额济国之文字,以通天下。多禄茂王前有亚历山,为超越名王,先统额济国等西土之邦,广开国界于普地三州,徧通西土。后既没无子,分其地土,多禄茂王得厄日多国。远西诸国,沉迷日久,若非上主神旨,如是慈悲,于降诞之先,几三百年前,预俾西土,得此天经,则后来奉天教、沾神化之恩甚难。<sup>[14]</sup>

按照《圣经》的记载,公元前 2000 年时,希伯来人来到巴勒斯坦地区,犹太人经历了“士师时代”、“扫罗王时代”、“大卫王时代”以及“智慧王所罗门时代”。白晋这里所说的“德亚国”应是古代以色列国<sup>[15]</sup>,厄日多应是埃及,<sup>[16]</sup>白晋所说的多禄茂可能是埃及托勒密王朝的第二位法老,托勒密二世(Ptolemy II, Philadelphus 285—246 BC)。中国古代对西方记载最远的是大秦<sup>[17]</sup>,白晋套用了大秦的说法,从而使中国的阅读者有一种亲近感,经笔者考察,白晋这段文字整体上是挪用或者转借了艾儒略(Giulio Aleni, 1582—1649)的《天主降生言行记略》一书的一段文字。<sup>[18]</sup>在艾儒略书的第五节:

“天主古经,预译西文天主古经。先圣所录。共二十有四部也。天主未降人世。一百八十年。有日多国贤王。多禄茂者。欲集万国经书。共成大院。知如德亚国。有造物主

[14] Borg, cin. 317-4, 第 1 页。

[15] 因为利玛窦所代表的西学传入中国,德亚国在晚明时也被入教之人常用。如李之藻在《读景教碑文书后》中就写到“碑云娑弹,则皆德亚国古经语,不曰如德亚,而曰大秦。考唐书拂菻国。”

[16] 厄日多为埃及 Egypte 之译,汤若望 TANG Ruowang [Johann Adam Schall von Bell, 1591—1666]在《主制群征》*Zhu zhi qunzheng* [摘译自耶稣会士 Leonardus Lessius(1554—1623)的 *De providentia numinis, & animi immortalitate* (1613)]一书中写道:“至论地海山河等效,其独系物主神功,每更着焉。如厄日多国,自古少雨,因使河流岁必一长,广溉田禾,不粪而肥,且获大熟。清初第一位到达罗马的中国人樊受义 FAN Shouyi 写下《身见录》*Shenjian lu* [The Record of Flesh Revelation],文中提到厄日多国。“有一大堂名圣伯多禄堂 4,堂门外有一石塔,座下四石狮,从厄日多国送来。上有字迹,乃厄日多国文字。堂门外两傍,乃石围廊,内广,上平,高可三丈,二百四十八石柱,前后左右,白石圣像二百位。左右有水,泉宽二尺,水上涌。”参阅阎宗临 YAN Zonglin 2007:《中西交通史》*Zhongxi jiaotong shi* [The Communication History between China and the West]第 192 页,广西师大出版社[Guangxi Normal University Press]。

[17] 参阅余太山 YU Taishan 2013:《两汉魏晋南北朝正史·西域传要注》*Lianghan Wei Jin Nanbeichao zhengshi Xiyu zhuan yao zhu* [The Ordothodoxical History of West and East Han, Wei, Jin, South and North Dynasties. Core Commentaries on the West Areas],商务印书馆 Shangwu yinshu guan [The Commercial Press]。

[18] 艾儒略 Airulue [Giulio Aleni, 1582 年—1649 年 6 月 10 日]在《天主降生言行记略》*Tianzhu jiangsheng yanxing jilue* [The Record of Birth, Speech and Deeds of the Lord of Heaven]中第三节:“如德亚国恒存天学真传,大秦如德亚国。大圣。虔奉天主。阐明正教。设殿立台。以隆祭祀。如上古洪水之前。有圣人亚在亚细亚之西境。与中国相连一大洲。乃天主开辟天地之时化生人类元祖之地。洪水后。万民既分。多失造物主真传。独此国中。历有伯尔厄诺等。及洪水之后。有亚把郎义撒雅谷等。又后梅瑟亚鸾若苏厄撒摩厄达味圣王。暨诸先知圣人。先后纪录天主经典二十有四部。是故其民恒受圣训。且虔望上主。悯救人世。不复降重灾云。”

圣经。为千古不刊之典。物遣使臣往请。并求译士数人。国主传命。又选七十二名士。通两国之文字者。齐经而往。贤王宾礼之。命译西额肋济国之文字。以通天下。然虑有和同附会。致失经旨。乃命诸译士。作七十二处。”

就历史而言，这是公元前 280 年前后，埃及王托勒密二世时，他藏书极多后听说犹太教的圣经对他的藏书很重要。于是，就委派有能力将摩西五经译为希腊文的文人们为国王工作。公元前 280 年前后，大祭司就选派了 72 位聪明的学者来到埃及，国王将他们安置在靠近亚力山大城的法老岛上（Island of Pharos），用 72 天时间译了五经的一部份。这就是摩西五经。当译经工作完成后，这希腊文的五经译本就成为埃及王宫庭和犹太社区的圣经读本。这就是著名的七十二子本。

白晋熟知中国历史和西方历史，他利用中国历史所记载的秦始皇焚书坑儒的历史事实，来说明，中国古代的重要典籍已经被秦火所烧，例如《连山》、《归藏》都已经失传，同时，又将西方《圣经》译经史上的一段历史举出，说明在中国被烧毁的书籍，“尽失《易》内意精传之时，西土幸由大秦获天地始终之真理。”这是一个极具说服力的论证，这个论证就为他的阐释提供了正统性的根据。

如果说白晋这个历史论证只是借用中国历史的一个事件来说明《易经》的真经藏在西方，那么对大秦景教碑和开封犹太教的利用，则反映出了他对中西文化交流史的熟悉，并将这种知识作为其《易经》研究的重要材料。

他以西安现存的大秦景教流行中国碑来说明基督宗教在中国的合法性。他说：

《文献通考》云：大秦汉时始通焉。其人长大平正，有类中国，故谓之大秦，或曰本中国人也。普地自古分为三州，大秦真居三州之中，故为中国也宜。不信鬼神，祀天而已。彼国观日月星辰，无异中国。前儒既以大秦不信鬼神祀天，为同于中国，故至于唐，大秦贤士接踵而至，传天教盛行于世。当日受朝廷异宠隆恩，亦如今圣朝然。至今西安府尚存景教碑。<sup>〔19〕</sup>

白晋这里所说的大秦和汉代后中国对西方的认识大体靠谱，中国在西汉时对罗马这个西部世界新兴起的帝国还没有正式的名字，东汉时称之为“大秦”、“犁鞭”或“海西国”。这些名称在中国文献中最早见于范曄《后汉书·西域传》。同时范曄还比较详细具体地记下了汉时中国人对罗马的了解：

大秦国一名犁键，以在海西，亦云海西国。地方数千里，有四百余城，小国役属者数十。以石为城郭，列置邮亭，皆堑既之。有松柏竹木百草。人俗力田作，多种树蚕桑，皆髡头，而衣文绣，乘辘骈白盖小车，出入击鼓，建旌旗幡帜。所居城邑周围百余里，城中有五宫，相去各十里。宫室皆以石精为柱，食器亦然。其王日游一宫，听事五日而后遍。常使一人持囊随王车，人有言事者，即以书投囊中，王至宫发省，理其枉直。各有官曹文书，置三十六将，皆会议国事。其王无有常人，皆立贤者。国中灾异及风雨不时，辄废而更立，受放者甘黜不怨。其人民皆长大平正，有类中国，故谓之大秦。

白晋的“其人长大平正，有类中国，故谓之大秦。”一句就是抄的《后汉书》书的。他所说的“故至于

〔19〕 Borg, cin. 317-6, 第 2 页.

唐, 大秦贤士接踵而至。”指的是在晚明所发现的《大秦景教流行中国碑》<sup>[20]</sup>, 显然他对这段历史很熟悉, 认为今日康熙朝对基督教的容教就这一传统的继承, 所谓“传天教盛行于世。当日受朝廷异宠隆恩, 亦如今圣朝然。”白晋通过历史来说明:

西土自得大秦天经后, 明知万有之众, 归于纯神纯形, 兼神形, 乃天地人三类, 同由一原而出。宇宙万事, 不外于先后终, 乃天地人三宗。明知万世万民, 同系一家, 为同胞兄弟, 上古一心一理、一道一学, 成天民之一统。<sup>[21]</sup>

利用《后汉书》的记载, 把中国和大秦说成同胞兄弟, 同系一家, 这样“上古一心一理、一道一学”, 现在更应如此。白晋在历史的记载中不仅找到说服康熙和中国文人的历史证据, 也为自己的索隐理论找到了坚实的根据。白晋对开封犹太人的历史记述更为有意思。他写道:

夫大秦士民, 弑救世主莫大之罪, 虽救世之主崩终之期, 仰求圣父怜赦之, 尚容四句认罪后悔。奈怙终不悛, 上主至义震怒, 即如救世主所预言, 乃西土总王从天命, 非出己臆, 发大众之兵, 远来临来境, 围困都城, 夷平垣郭, 尽杀百余万人。存者至今无国、无君、无殿、无祀之掌, 徙散于万方, 若流窜人, 无容脚之地, 至今已一千六百余年。必至于世将终时, 万方尽化, 方复而归。亦有流至于中国者, 俗称挑筋教, 现住河南省城, 乃其后裔也。<sup>[22]</sup>

关于在中国的开封犹太人, 最早是被晚明来华的传教士利玛窦发现的, 当时在开封的犹太人艾田专程来到北京拜访利玛窦, 利玛窦也派专人前往开封调查此事。<sup>[23]</sup> 在中国的宋元历史文献中对开封犹太人也有记载, 在开封也有犹太人所建的清真寺, 白晋生活在康熙时代, 现存的《重建清真寺记》也是康熙二年重刻的。<sup>[24]</sup> 在中国的文献中也有类似白晋这样的说法“犹太于罗马时亡国, 其民散居他邦, 国亡而种不亡、教不亡。血统、语言、宗教不与他族合。故虽亡国千八百余年, 今日尚能复兴, 而居中国者, 初与回族混合, 渐与汉族同化, 其特性消磨殆尽矣。犹太人食牛羊肉辄挑其筋, 故名, 俗作挑经。”<sup>[25]</sup>

[20] 参阅林悟殊 LIN Wushu 2003:《唐代景教再研究》*Tangdai Jingjiao zai yanjiu* [A New Study on Jingjiao of Tang Dyansty], 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press]; 罗香林 LUO Xianglin 1996:《唐元二代之景教》*Tang Yuan erdai zhi Jingjiao* [The Jingjiao in Tang and Yuan Dynasties], 香港 Xianggang, 中国学社 Zhongguo xueshe [China Study Society]; 朱谦之 ZHU Qianzhi 1993:《中国景教——中国古代基督教研究》*Zhongguo Jingjiao—Zhongguo gudai Jidujiao yanjiu* [Jingjiao of China—A Study on Chinese Ancient Christianity], 北京 Beijing, 东方出版社 Dongfang chubanshe [East Press]; 郝镇华 HAO Zhenhua 1984:《1550 年前的中国基督教》*1550 nian qian de Zhongguo Jidujiao* [Christianity in China before 1550], 北京 Beijing, 中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau]; 翁绍军 WENG Shaojun 1996:《汉语景教文典诠释》*Hanyu Jingjiao wendian quanshi* [A Hermeneutics on Chinese Documents of Jingjiao], 北京 Beijing, 三联 Sanlian [Sanlian Press]; 林悟殊 LIN Wushu 译 1995:《达加玛以前的中亚和东亚的基督教》*Dajiamajia Yiqian de zhong Ya he dong Ya de Jidu jiao* [Christianity in the Middle and East Asia before Vasco da Gama (1460 年—1524 年 12 月 24 日)], 台北 Taipei, 淑馨出版社 Shuxin chubanshe [Shuxin Press].

[21] Borg. cin. 317-6, 第 2 页.

[22] Borg. cin. 317-6, 第 4 页.

[23] 利玛窦 LI Madou [Matteo Ricci] 着, 何高济 HE Gaoji 译 1995:《利玛窦中国札记》*LI Madou Zhongguo zhaji* [The Record of Matteo Ricci in China], 北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau]; 伯希和 BO Xihe [Paul Eugène Pelliot, 1878 年 5 月 28 日—1945 年 10 月 26 日] 1995:“艾田” Ai Tian, 载冯承钧 FENG Chengjun《西域南海史地考证译丛》*Xiyu Nanhai shidi kaozheng yicong* [Translation Series on the Historical and Geographical Study on West Area and South Sea] 第一卷, 商务印书馆 Shangwu yinshu guan [The Commercial Press].

[24] 李景文 LI Jingwen 等编校 2011:《古代开封犹太人: 中文文献辑要与研究》*Gudai Kaifeng Youtairen: Zhongwen wenxian jiyao yu yanjiu* [The Ancient Kaifeng Jewish People: Collections of Chinese Documents and A Study on Them], 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Press].

[25] *Ibid.*, 第 100 页.

白晋举出开封犹太人的历史,说明他对基督教在中国历史十分熟悉,从而在历史学上有一个确凿的证明。用此来说明他的《易经》解释的合理性。

通过以上这些可以看出白晋的历史学修养很好,他熟悉中国历史,并能在中国历史和《圣经》历史之间找到很好的切合点,通过这些历史事实来说明中华文明和基督教文明有着悠久的历史渊源,无论是在文献上的可靠性还是他在解释《易经》上的合法性,都可以在这些历史事实中得到证明。历史成为白晋释经的一个重要方法。

#### 4.4 引经据典说新意

对中国古代文化经典的重视,对中国传统文献的重视,这是白晋用索隐方法研究中国思想的根本手段,也是他研究《易经》的重要方法,引经据典说新意,这是白晋解经的基本形态,因此,系统研究他的这种方法示解开白晋经学的重要途径。首先,白晋强调中国典籍的重要性。他说:

“经典之谓何?乃先师观俯察借万物,以为万象而作字,……从来天学之义着于经典,篇篇具载造物主之诸德,明显于文,而从古之初,无日无时,普世民家以天爷、老天爷之称。”<sup>[26]</sup>

他所以如此重视经典,就在于秦始皇一把火把大量的先秦典籍烧掉了,这样流传下来的典籍各家解释各不相同,他引用《易经来注来序》中所说“《本朝纂修〈易经〉》、《性理大全》,乃门外之粗浅,飞门内之奥妙。自孔子没,而《易》已亡。四圣之《易》如长夜者,二千年。”以此表达他编撰《天学本义》一书的目的在于:

中华经书所载,本天学之旨,奈失其传之真。西士诸国存天学本义,天主《圣经》之真传,今据之以解中华之经书,深足发明天学之微旨。<sup>[27]</sup>

其次,博览群书,引经据典。白晋对中华古代典籍给予高度的重视,他说:

按中华古传,《易》乃心学,无所不包。其原旨之总纲,实不外于宇宙万有之三宗,乃神,乃形,乃兼神形,上中下三者。即外邦自古所传天地始终之理,逆言万事万有之交易,天道先平后变,终复归于正,永久不易。亦如中华先天后天三《易》,天皇地皇人皇,《连山》《归藏》《周易》是也。下列古传,以相印证。<sup>[28]</sup>

在他的论述中,引经据典,博采众家既是他的论证方法,也是他的行文特点。仅举一例,我们便可知白晋读书之广。

按中华古传,《易》乃心学,无所不包。其原旨之总纲,实不外于宇宙万有之三宗,乃神,乃形,乃兼神

[26] 白晋 Bai Jin [Joachim Bouvet] 2013:《古今敬天鉴·敬天鉴跋》Gujin jingtian jian. Jingtianjian ba [De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum/The Record of Worship the Heaven in Ancient and Contemporary Times. 跋],第128页,周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013:《明清之际西方传教士汉籍丛刊》Mingqing zhiji Xifang chuanjiaoshi hanyu congkan [Series of the Western Missionaries' Chinese Works in Ming and Qing Dynasties] 第一辑第3册,凤凰出版社 Fenghuang chubanshe [The Phoenix Press]。梵蒂冈图书馆 Fandigang tushuguan [The Vatican Library] 藏 Borg. cin. 137-16 文献应和肖清和 XIAO Qinghe 点校本是一份文献的不同抄本,区别在于 borg. cin. 137-16 没有“敬天鉴跋”。

[27] 白晋 Bai Jin [Joachim Bouvet] 2013:《古今敬天鉴自序》Gujin jingtian jian zixu [De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum/The Record of Worship the Heaven in Ancient and Contemporary Times. Self Preface],第126页,周振鹤 ZHOU Zhenhe 2013:主编《明清之际西方传教士汉籍丛刊》Mingqing zhiji Xifang chuanjiaoshi hanyu congkan [Series of the Western Missionaries' Chinese Works in Ming and Qing Dynasties] 第一辑第3册,凤凰出版社 Fenghuang chubanshe [The Phoenix Press]。

[28] Borg. cin. 317-6,《易引》Yiyin [Introduction of the Book of Changes],第2页。

形,上中下三者。即外邦自古所传天地始终之理,逆言万事万有之变易,天道先平后变,终复归于正,永久不易。亦如中华先天后天三《易》,天皇地皇人皇,《连山》《归藏》《周易》是也。下列古传,以相印证。

《易传》云:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”又云:“六爻之动,三极之道也。”

《周礼·大卜》三《易》云:“一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。”郑元云:“山者,象山之出云,连连不绝。归藏者,万物莫不归藏于其中。周易者,言《易》道周普,无所不备。”又云:“易简,一也。变易,二也。不易,三也。”

《易纬干凿度》云:“《易》一名而含三义。”

《月令广义》云:“先天、中天、后天。”

《易传》云:“六爻之动,三极之道也。”《传》云:“易有太极。”既有易简、变易、不易之三《易》,则各有其太极,共三个太极而已。注云:“天地人三才,各一太极。”若归之于三《易》则非,《周易》岂有三太极乎?若归之于三《易》,即所谓天地人三才,则自然各有其太极也。

《图书编》三才图:“乃天地人三才,各一太极也。”知一《周易》无三太极,则上三太极图,非系于一《周易》也。上者天明纯阳,乃德明《连山易》之太极也。下者地暗纯阴,乃德昏《归藏易》之太极也。中者明暗阴阳,乃分幽明不易之太极也。

《周易图说述》王弘撰曰:“邵子尝云:先天学,心法也。万化万事,生乎心也。图虽无文,天地万物之理,尽在其中。或问何也?曰:朱子云:一日有一日之运,一月有一月之运,一岁有一岁之运。大而天地之始终,小而人物之生死,远而古今之世变,皆不外乎此。”<sup>[29]</sup>

仅仅为证明一个观点,就引用七至八份文献,其对经典之熟悉由此可见一斑。

为从经典中引出新意,他不仅在《天学本义》这份文献中,包括在其他的文献中,他大量引用中国古代文献典籍,其应用之广,涉及书籍之多,令人惊讶,关于这一点陈纶绪神父有一个初步的统计:

《资治通鉴》;《诸经考异》;《图书编》;《周易传》;《大学衍义补》;《荀子》;《史记》;《春秋左传》;《墨子》;《淮南子》;《春秋大全》;《礼记》;《董子》;《老子翼》;《老子》;《庄子》;《御制周易折中》;《列子》;《鹑冠子》;《说文解字》;《易感》;《书经》;《吕氏春秋》;严遵的《道德经指归》;《性理正蒙集释》;《佩文韵府》;《周易图说》;《六经图》;《南华副墨》;《路史》;《说苑》;《六书精蕴》;《通鉴纲目原始》;《纲目前编辨疑》;《李光地奏折》;《字汇》;《淮南鸿烈解》;《路史后记》;《公羊传》;《穀梁传》;《四书考》;《贾谊新书》;《金匱》;《朱子》;《通志》;《山海经》;《中庸》;《西原约言》;《易正议》,《易纬干凿度》;《桂岩子》;《风俗通》;《大学》;《周易图说述》;《像象管见》;《晏子》;《潜确类书》;《抱朴子》;《说文》;《玄中记》;《楚辞外国图》;《论语》;《邵子》;《二程遗书》;《扬子注》;《鬼谷子》;《孟子》;《性理会通》;《王弼易解》;《白虎通》;《太平御览》;《说郭》;《论衡》;《老子苏注》;《不得已辩》;《快书》;《韩诗外传》;《一统志》;《事文类聚》;《周易古本》;《大戴礼内经》;《易来知德注》;《关尹子》;《汉书艺文志序》;《御批古文渊鉴》;《文献通考》;《盐铁论》;《事物原始》;《月令广义》;《瑞应图》;《正字通》;《春秋运斗枢》;《孔丛子》;《春秋感精符》;《事物纪原》;《星经》;《坤雅》;《礼含文嘉》;《汉书天文志》;《隋书天文志》;《尔雅翼》;《占书》;《春秋孔演图》;《后汉书》。<sup>[30]</sup>

白晋实际阅览的书籍要大大超过这个范围,以下书籍是没有列入陈纶绪神父的中国文献目录:

张载之《西铭》、《尚书》、《渊鉴古文》、《十三经正义》、《十三经笺》、《易或》、《稗编》、《庄子口义》、《易疏》、《淮南子》、《庄子翼》、《祭法》、《诗经疏义》、《白虎通》、《老子翼》、《史记正义》、《扬子注》、《邵子》、《关尹子》、《潜伏论》、《陆游诗》、《昭德新编》、《说苑》、《大清会典》、《皇明文衡》、《甲申杂记》、《淮

[29] Borg. cin. 317. 6《易引原稿》Yiyin yuangao [The Original Manuscript of the Introduction of the Book of Changes], 第2-3页.

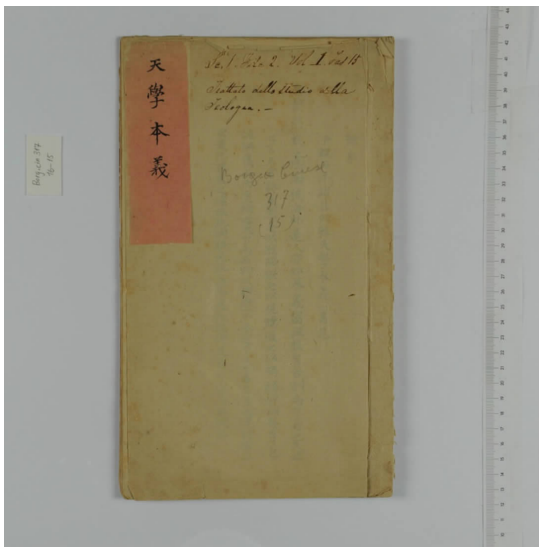
[30] Jbeft Chari, S. J. ,Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, Aanonk, N. Y. ; M. E. Sharpe 2002; 518-522.

南鸿烈解》、《雪涛小说》、《韩诗外传》、《地震诏》、《国语》。

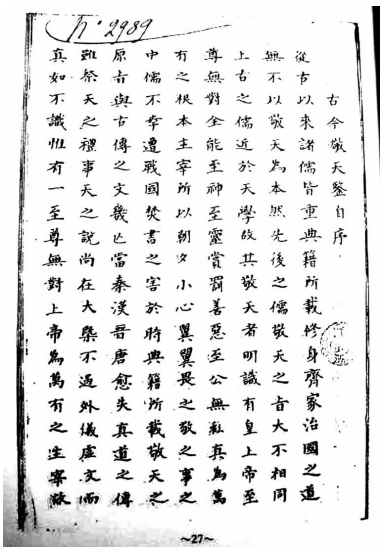
以《古今敬天鉴》一书为例,学者研究白晋在这本书中对“先秦儒家经典:《诗经》54次,《易经》20次,《尚书》90次,《左传》1次,《礼记》32次,《论语》30次,《中庸》12次,《大学》3次;后儒注疏:《十三经注疏》18次,《性理大全》5次,《西铭》1次,《正蒙》1次;《日讲》132次,《古文渊鉴》之御批6次。”<sup>[31]</sup>

白晋这种引经据典有两种形式,一种是将天学思想为纲,把中国古代经典话语统一到天学纲目之下;一种是引用《易经》之古句,加以天学之阐释。

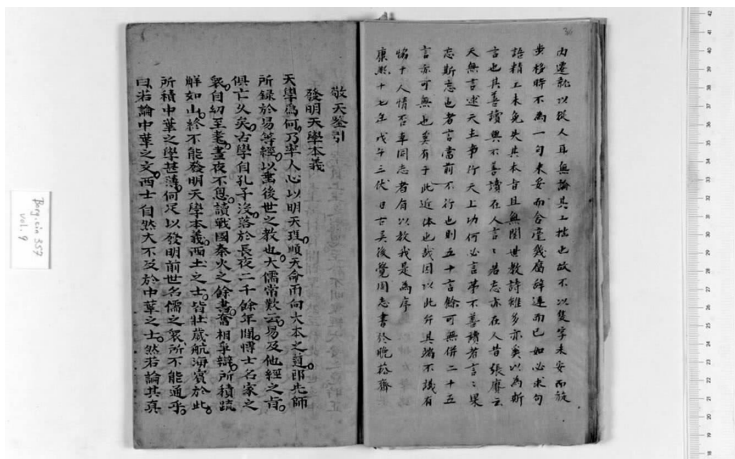
前者的典型就是《天学本义》和《古今敬天鉴》<sup>[32]</sup>。



梵蒂冈图书馆藏《天学本义》



法国图书馆图书馆藏《天学本义》



Borg. cin. 357-9《旅人美梦士 天学本义》

这两份文献中,在上卷,白晋列出42个纲,每条纲后汇列出集中国历史经典的名句,以证明所举

[31] 刘耘华 LIU Yunhua 2005:《诠释的圆环——明末清初耶稣会士对儒家经典的解释及其本土回应》Quanshi de yuanhuan——Mingmo Qingchu Yesuhui shi dui Rujia jingdian de jieshi jiqi bentu huiying [The Circle of Hermeneutics: The Interpretations of Jesuits in the end of Ming and the beginning of Qing dynasties and their local responses],北京 Beijing:北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press],第266页。

[32] 关于《天学本意》Tianxue benyi [The Original Meaning of the Study of Heaven]、《古今敬天鉴》Gujin jingtian jian [De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum/The Record of Worshipping the Heaven in the Ancient and Contemporary Times] 版本之间有着复杂关系,世界范围内有着多个版本。这点李强在其论文中已经做了详细辨析,参阅李强 LI Qiang 《〈今敬天鉴〉本研究》Jin jingtian jian ben yanjiu [A Study on the Manuscript of Worshipping Heaven in the Contemporary Time].

纲目思想之正确。这里列出的 10 条纲目以示白晋解经之方法:

一、宇宙之内,必自有一无形无像,造天地万物之主;<sup>[33]</sup>

二,天之主宰,生人、养人、治人、居之、佑之,乃万民之大君大父母;<sup>[34]</sup>

三、天下万民,皆由一元祖父母所生,故天下为一家,四海为兄弟也;<sup>[35]</sup>

四、造物主至灵、生物惟有形,生人有形有灵。人当以灵为本,以形为末。若有灵之人,专向于有形之物,而不专向至灵至主,大不可也;<sup>[36]</sup>

五、造物主初生人,赋予元良之性,至精至纯,最善无恶。<sup>[37]</sup>

六、人生之初,原秉天理,后因自染于欲,乃仁不仁,善不善,公私二道分焉。二者不容并立,各率人行其善恶,至于无极。<sup>[38]</sup>

七、诚、正、中,皆上主所命之理。<sup>[39]</sup>

八、心初所受于上主之德,原明无蔽。其后众人有欲之私,染于旧污。即昏而失己原性之明德,己力不足以克己身之欲。惟自天降有圣德者,自无私欲,能克践其形之情,而复人心原明之德。<sup>[40]</sup>

九、上主为万物之本,万民之大父母、至尊无对。自天子以至于庶人,所当敬畏以报本者,惟一而已。<sup>[41]</sup>

十、自古合经典之旨,所敬畏事之天,非有形无灵之天;真为至神至灵,至上而临下,有心有意有思,而无所不照见之天主。<sup>[42]</sup>

这样的条目,现代人一看就知道是天主教的教理的中文表达,但在清代时人们尚不能清楚看出这一点,关键在于白晋在每个条目下所集合的中国典籍,使人感到白晋所列的条目近于古理。例如在第一个条目下“宇宙之内,必自有一无形无像,造天地万物之主”白晋列出:

《诗·正月》“有皇上帝”,程子等儒云:“帝者,天之主宰。”《说文》云:“皇从白,为古自字,即皇字

[33] 梵蒂冈图书馆 Vatican Library 藏 Borg. cin. 317. vol. 15,《天学本以》,条目为“称赞上天之文”;本条目用白晋《古今敬天鉴》,周振鹤主编《明清之际西方传教士汉籍丛刊》第一辑第 3 册,凤凰出版社,2013 年。这里以梵蒂冈图书馆所藏的《天学本义》为对照,意在说明《古今敬天鉴》各类版本之不同,在各个时期所写的内容之不同。从《天学本义》的篇章布局来看,应为《古今敬天鉴》的早期稿本。根据白晋给莱布尼茨的通信,我们可以知道他先写了《天学本义》Tianxue benyi [The Original Meaning of the Study of the Heaven](丁文为‘Observata de Vocibus Sinicis Tien et Chang-ti’),后有安多 Anduo []呈献给康熙,但被驳回。这样白晋在《天学本义》的基础上,不断加以修订,改名为《古今敬天鉴》呈送给康熙,得到认可。参阅(德)柯兰霓 Kelanni [Collani]?:《耶稣会士白晋的生平与著作》Yesuhuishi Bai Jin de shengping yu zhuzuo [The Biography and Works of Jesuit Joachim Bouvet],李岩 LI Yan 译,郑州 Zhengzhou,大象出版社 Daxiang chubanshe [The Elephant Press].

[34] 梵蒂冈图书馆 Vatican Library 藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.*, 条目为“天有主宰至尊无对”,本条目用白晋《古今敬天鉴》*Gujin jing Tian jian* [De Cultu Celesti Sinarum Veterum et Modernorum /],周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.

[35] 梵蒂冈图书馆 Vatican Library 藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.* 条目为“上天全能为天地人物之本”;周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.

[36] 梵蒂冈图书馆 Vatican Library 藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.*, 条目为“上天极大极明无所不知无所不在。”周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.

[37] 梵蒂冈图书馆 Vatican Library 藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.*, 条目为“上天无形其视听所闻言之神无所不在”。周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.

[38] 梵蒂冈图书馆 Vatican Library 藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.*, 条目为“上天为君父师掌握命令之权”。周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.

[39] 梵蒂冈图书馆 Vatican Library 藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.*, 条目为“世上君父师之权由上天之命”。周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.

[40] 梵蒂冈图书馆藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.*, 条目为“敬畏上天修身勿欺人嘉善除恶宜也否则悖天道灭天理”,周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.

[41] 梵蒂冈图书馆藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.*, 条目为“钦敬上天之命时时事事一无二身代众罪动天惟圣德知之能之”,周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.

[42] 梵蒂冈图书馆藏 Borg. cin. 317. vol. 15, *Ibid.*, 条目为“君民皆当敬事上天惟圣德郊祀燔柴用牺牲穀酒乐以祭之”,周振鹤 ZHOU Zhenhe 主编 2013: *Ibid.*.



也，自王也。”……《易·说卦传》：“帝出乎震。”《日讲》：“帝为生成之宰，其出入不可见。即物之出入，以可见，明其不可见也。当其出而生物，令方行而气动，化育发端，则出乎震焉。”《易注》：“帝者，天之主宰。”；《大全》：“震峰胡氏曰：自出震，以至成言乎艮，万物生成之序也。然孰生孰成之，必有为之主宰者，故谓之帝。”……

在这个条目下白晋举出了：《诗》、《说文》、《易·说卦传》、《日讲》、《易注》、《大全》、《中庸》、《十三经》、《礼·礼运》、《易·上传十一章》、《礼·郊特牲》、《书·说明上》、《诗·周颂》十四中文献，其中《日讲》引用3次之多。这样众多之文献，足以使人眼花缭乱，真可相信白晋所列出条目的正确性。不然不会得到曾经对天主教批评的韩荻的赞同，并为之写序。



《天学本义》、《古今敬天鉴》无疑是白晋以索隐手法解释中国经典的重要文献，这两份文献并不是与他《易经》的解经没有关系，在梵蒂冈图书馆 Borg. cin. vol. 16 号文献《易钥：敬天鉴引：发明天学本义》是他索隐思想论述的重要文献。白晋说：

中儒凡论万物之本，皆依古传或以三极三才，或以含太极、而着之。前儒不明其本含三之真意，而失其传之正久矣。<sup>[43]</sup>

如何才能接下儒之真传呢？白晋认为他的《天学本义》旨在回复儒家之传统，而《易钥》则在总结这个丢失传统的真意。所以，从内容上看《易钥：敬天鉴引：发明天学本义》较之《天学本义》和《古今敬天鉴》二份文献来说，是一个对前两份文献的理论总结和归纳，白晋行文的风格不在像前两份文献那样，以列举中国古代文献为主，以解释为附，而是相反，这篇文献是以论说为主，文中例证为附。通篇论述从神学到象数，对易经的卦象图也做了总结和分析。关于这篇文献和 Borg. cin. vol. 137-2《易钥》之间的区别我在上面已经说过了，这里不在赘述。

白晋通过引经据典方式来重新解释经学的第二种方法就是通过引用中华之古句，加以天学之阐释。

白晋熟读中国古书，深知中国古代崇敬三才、三极、太极、太一之说，但他认为中国的儒生们只知其表，而不知其深意，这个深意就是天主圣经中所说的天主三位一体之说。他说：

中儒凡论万物之本者，皆依古传或以三拯三才，或以三太极太一而着之。前儒不明其本含三之真意，而失其传之正久矣。……史书所记，上古祭三一，祭太一于南郊，用太宰。此何出乎？礼云：祀帝于郊；文云：礼必本于太一，分为天地。今据史记，既然上古祭太一，祭三一于郊，必然上古之贤士明知

[43] Borg. cin. vol. 16 号文献《易钥：敬天鉴引：发明天学本义》YI yao :Jing tian jian yin :Faming tianxue benyi [The Key to the Book of Changes; Introduction to the Record of Worshipping the Heaven; To Discover the Original Meaning of the Study of the Heaven],第7页.

天地万有根本之主宰,乃皇天上帝之性体至一无对,古复三极三才之能德,即与天主三位一体同然。<sup>[44]</sup>

白晋这里充分利用中国古代的论述,引出天主三位一体这个天主教的神学奥秘之说,例如《尚书》有“惟天生民有欲,无主乃乱,惟天生聪明时义。”《日讲》中“天为民而立君,非从虚拥尊位也。惟天生斯民,有形体,即有嗜欲。使无主以治之,各逞其欲而相争,乃至于乱。惟天不忍其乱,每于生民中,特生一资禀聪明,不蔽于欲之圣人,立为斯民主,敷教行政,以致民之欲,而息其争乱。”白晋通过印证古语来说明中国古代有太一,三一之说。

但三位一体是天主教神学理论中最为奥秘之说,三位一体教义是新约所见证的上帝存在的模式。父神是通过圣灵在基督里将他自己向世人启示出来的。在新约作品中,圣父、圣子、圣灵具有最紧密的关系。一次又一次地,新约段落将三者联系在一起,看作是一个更大的整体,作为一个整体的上帝拯救的临在和大能,似乎只有同时包含这三者,才能表达出来。(参见林前12:4-6;林后1:21-2;加4:6;弗2:20-22;帖后2:13-14;多3:4-6;彼前1:2)。在旧约中也可以看到同样的三位一体结构,其中可以识别出上帝的三个主要“化身”(personifications),它们天然地导向三位一体的基督教教义。白晋的聪明在于通过极为通俗的例子,将三位一体的理论简略化。

他说,造天地万物如同造陶器一样,要造出陶器需要有三才之德三个人,一个是设计者,一个是“明灵者,有度量定夺”者,即决策者,一个“巧手神巧者”,也就是操作完成者。天地之先,一定有一位“至能掌命之才”,命万物由无而生。但万物何以能生呢?一定有一位“命令之才”,由他测度万物之规则。但万物由何摸何范而生呢?则一定有一位能“至明至神三才圣三之主。”白晋进一步论证,天主教的三位一体就是道德经所说的“一生二,二生三,三生万物。”这里一位外物之本,二、三犹如阴阳,阴阳相交万物而生。这犹如易经中阴爻和阳爻,两爻相克相生,八卦、六十四卦,天地万物由此而生;这同样表现在天生人有灵有形,天主初惟造一男一女,以后世万民之祖。白晋通过对中国古代经典的不断解释,将圣经之理与中国古代文化之理合一而论,用中国之历史文化对西方圣经之文化做了他的独特解释。

#### 4.5 以耶会儒创新义

白晋在解释《易经》时走的是利玛窦所开创的“合儒易佛”的路线,但在如何处理耶儒之间的关系上,他有了自己的创新,这表现在以下三点。

第一,以耶合儒。白晋研读《易经》并非个人之兴趣,其背景是礼仪之争,而白晋所以能安心读经、著述根本原因在于康熙希望通过白晋这个例证,给传教士榜样。他是奉旨读书,奉旨研究《易经》。这样,白晋研读《易经》就面临一个很大的考验,就是他写的这些东西都要交给康熙看的,而且当朝大儒李光地也要读白晋的研究成果。因此,他是不能恣意妄为的来解释《易经》的,这样,他在以耶会儒中,首要就是要合儒,通过儒家经典说明中国文献中有着与西方天主教崇拜一样的内容。所以,在他的以耶会儒的策略中,第一步就是合儒。

这个突出的成果就是《天学本义》、《古今敬天鉴》。在《天学本义》第一部分“择集经书天学之纲卷上”,他所列出的“称赞上天之文”,全部是录之中国文献。

帝 帝者,天之主宰。上帝 上,尚也,尊也,贵也,崇也。皇天上帝 皇,君也,大也,皇上帝者,乃至尊大也。皇皇后帝 后,君也。皇皇后帝者,言大而又大,无并尊之谓也。昊天上帝 昊,大也,广也。古帝《诗》“古帝命武汤”注:“帝,上帝也。”上天 自上降监曰上天。上天神后 神之为神灵妙不测者也。昊天旻天 以其仁覆闵下也。苍天 天高无极,望之则苍苍然也。天 天之所以为天也。大一 太,至极也,大而无可复加之谓。太一,诚也,均也,初也,极大曰太,未分旦。大一者,天地之本也。荡荡 广远

[44] 白晋 Bai Jin [Joachim Bouvet]:《易经》Yi lun [A Study on the Book of Changes], Borg. cin. vol. 16, 第7页。

也，大也。浩浩 浩浩，广大貌，与荡荡同意。悠悠 悠悠，永远也久也，悠悠无涯之貌。明明，明，神灵也，显著也，昭彰也，昭察也。皇皇，赫赫，发也，明也，盛也，赫高明显盛貌。高：高，工也，崇也，敬也。上皆据经书之文并小注与字汇之解。

白晋说，以上均是从中国古代经典中择录下来的。合儒就要遵照儒家之法门，这就是以古论今。正是对儒家的尊重，白晋所采取的“合儒”的方法，他的书才得到经筵讲官礼部尚书韩琬的欣赏，并为之写序：

予观西洋诸君所辑天学本义一书见

圣朝声教之隆，渐被海外，远人亦知慕义响风服膺古训，为可嘉也。夫经之言天者详矣。尊之队照临，假之以视听，征之以祸福，煦妪发育，包涵徧覆。上而皇极之大，下而品物之细，无一不本之于天。至若日月之运行，雷风之变化，风气之嘘吸，孰纲维是，孰蕴隆是，孰披拂是，自非宵而无朕也。

圣朝继天立极，则阳敷治，而天之用尽显。故世之善言天者必有验于人，而敬天敬君其义一也。此书荟萃经传，下及于方言人俗语，然其旨一本于敬天，亦可以垂教远裔，使夙夜祇畏，承上天之明威而修身以事之，亦愈以信中国之有圣人一统无外而风俗大同之盛也！

这本书得到了当代儒家的认可，根本在于“承上天之明威而修身以事之，亦愈以信中国之有圣人一统无外而风俗大同之盛也”。应该说，白晋的以耶合儒的释经办法在当时一时获得了成果。

第二，以耶代儒。白晋在多篇文献中反复讲秦始皇焚书坑儒一事，以说明儒家经典文献已经丢失。在《易钥》这篇文献中说：

天学为何？乃率人心以明天理，顺天命而向大本之道。即先师所录于易等经，以垂后世之教也。大儒常叹云：易及他经之旨俱先失矣。古学自孔子没，落于长夜二千余年间。博士名家之众，自幼至老昼夜不息，读战国秦火之余书，奋相争辩，所释儒山，终不能发明天学本义。<sup>[45]</sup>

在《易引》首节中他也说道：

中华幸自上古遗存《易》卦之本图本文，西土虽不如中华有《易》之图文，然自古所存，古图古典古语，实包《易》图文，蕴藏天地始终之精微。其所传者，皆出于西土至古有名之二邦，乃大秦如德亚国、厄日多国，为西土欧罗巴诸学之原。且正值中华遭秦焚书坑儒，尽失《易》内意精传之时，西土幸由大秦获天地始终之真理。<sup>[46]</sup>

白晋反复举出这个例证，无非说，他们这些西方来的传教士，虽然在中国一般的古代经典的熟悉和掌握上不如中华之儒生，但在最核心的远古文献上，中国的儒生们完全知道了。白晋的高明之处在于，这样的看法并非他的看法，而是借用了历代儒家的看法，他说：

惜哉，《易》道之原旨不明也久矣！程子曰：“前儒失意以传言，后学诵言而忘味。”赵振芳曰：“自汉而下，解《易》者不可悉数，大抵不离天人数理者近是。然或言天道而归于渺忽，或言人事而失其本始。谈理者多不能合数，谈数者多不能附理。”苏明允曰：“《易》之道深矣。汨而不明者，诸儒以附会之说乱之也。去之，则圣人之旨见矣。”杨龟山曰：“《系辞》中语言直有难理会处，今人注解，只是乱说。”明来知德曰：“本朝纂修易经、性理《大全》，乃门外之粗浅，非门内之奥妙。”郑樵曰：“未有此《易》，先有此象；未有此数，先有此理。昔者伏羲之作《易》，其示诸人，盖特以象云耳。而理与数皆不传焉。”<sup>[47]</sup>

[45] *Ibid.*, Borg. cin. vol. 16, 第1页.

[46] 白晋 Bai Jin [Joachim Bouvet]:《易引》*Yiyin* [Introduction of the Book of Changes], Borg. cin. 317-4, 第1页.

[47] 白晋 Bai Jin [Joachim Bouvet]:《易经总说》*Yijing zongshuo* [A General Discussion on the Book of Changes], Borg. cin. 317. 3, 第1页.

因为,秦始皇一把大火,把先秦之精华,中国古代文化之本、之根都烧掉了。由于没有了经典,前辈儒家也都认为现在的儒学解释都是有问题的。那么,谁掌握这些中华典籍之本呢?他们这些西方来的传教士。因为天下本是一家,四海之内皆兄弟,东西方在远古时都同时具有这些人类的远古核心历史文献。可惜,中国把古代经典烧掉了,但在西方却保留着这些古代典籍。这就是天学、天教。用一个中国儒生们人人皆知的历史事实,推出了这样一个历史性的逻辑,天学、天教就有了合法性,从而以耶代儒就是正义之举,合法之做。

第三,以耶释儒。白晋解经的基本方法就是以《圣经》来解《易经》,解儒家经典。

《易经》蒙卦:

经文䷃坎下艮上山水蒙。蒙,亨。匪我求童蒙,童蒙求我。初筮告,再三渎,渎则不告。利贞。《象》曰:蒙,山下有险,险而止,蒙。蒙亨,以亨行,时中也。匪我求童蒙,童蒙求我,志应也。初筮告,以刚中也。再三渎,渎则不告,渎蒙也。蒙以养正,圣功也。《象》曰:山下出泉,蒙,君子以果行育德。

其经文 六四,困蒙,吝。《象》曰:困蒙之吝,独远实也。白晋在解释这一爻辞时说:

内意:自人祖获罪于天,昏厥先天之明德,所乘于上主之明性,大变深蔽而困于蒙,连累后后世天下子孙,无不困蒙。蒙帝天君父先天之大师,启蒙仁之圣心,降厥惟一聪明全知无始之天子,临下作之君、作之师,开先天之闭,启后天之蒙,以为普世启蒙之主。天下万世万方蒸民之蒙,无不可变,而复于先天之明。<sup>[48]</sup>

白晋在这里对“蒙”的解释完全是以耶释经,《蒙》卦坎下艮上,䷃。《周易浅述》在解释蒙卦时说,“水必行之物,遇山而上,莫所知之,亦蒙之象。《蒙》次于《屯》,盖屯者物之始生。物生必蒙,蒙在物之稚。”这指出了“蒙”有蒙昧不明的含义。同时,《易传》通过对卦辞和爻辞的分析,提出“蒙以养正,圣功也。”白晋借用了蒙卦的这两层含义,将第一层的“蒙”有蒙昧不明的含义,解说成旧约中亚当与夏娃原罪之事,这种原罪就是“蒙”的表现“大变深蔽而困于蒙,连累后后世天下子孙,无不困蒙。”,而耶稣的诞生恰恰又说明了“蒙以养正,圣功也。”这就是白晋所讲的“蒙帝天君父先天之大师,启蒙仁之圣心,降厥惟一聪明全知无始之天子,临下作之君、作之师,开先天之闭,启后天之蒙,以为普世启蒙之主。”

在《易钥》、《易解》等文献中,白晋对所列出的上经 13 个卦的卦辞、爻辞的解释基本上都是这样的方法,我们随便选出一段对卦辞或者爻辞的解释,都可以看到《圣经》的复活。从《圣经》来解释《易经》,以耶释儒白晋在释《易经》的义理时,分别从“由卦辞、爻辞的‘内意’而赋新意”、“有由相近词义而给新解”、“给历史赋予新意”、“引经据典说新意”、“以耶会儒创新意”,这样几种方法来解经,方法之间也有交叉和重复,但由于每份文献主题不同,在解经的方法上还是略有不同。

## 五、白晋象数易学的跨文化误读

关于三易和三才之说,三易之说在中国文献早有记载,《周礼·大卜》:“大卜……掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经卦皆八,其别皆六十有四。”郑玄《周礼注》曰:“《易》者,揲著变易之数,可占者也。名曰《连山》,似山出内气变也;《归藏》者,万物莫不归而藏于其中。杜子春云:‘《连山》,宓戏(伏羲);《归藏》,黄帝’”郑玄还说:“《连山》者,想山之出云,连连不绝;《归藏》者,万物莫不归藏于其中;《周易》者,言易道周普无所不备。”唐人孔颖达在《周易正义》卷首《论三代之易名》中说:“夏曰《连山》,殷曰《归藏》,周曰《周易》”。

这样我们可以看到,三易之说早就有之,但在内容上有些差异,基本内容是:《连山》的作者是神农或伏羲,《归藏》的作者是黄帝,《周易》的作者没明确;在时间上,三易分别写于夏商周;在卦的排列上

[48] 白晋 Bai Jin [Joachim Bouvet];《易稿》Yi gao [The Manuscript of the Book of Changes],borg. cin. 317.7 第 7 页。

《连山》以《艮》卦为六十四卦之首，因艮为山，故称《连山》；《归藏》以《坤》卦为六十四卦之首，坤为地，万物以地为养，故为《归藏》；《周易》以《干》卦为六十四卦之首。<sup>[49]</sup>

关于三才的说法出自《系辞》和《说卦》。《系辞》：“《易》之为书，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六，六着非它也，三才之道也。”《说卦》：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故《易》六画而成卦，分阴与阳，选柔刚，故六位而成章。”

《系辞下传》“《易》者，象也”。《周易》之象最基本是由阴阳两画之象组成，在阴阳符号之象的基础上，以之三选而成八卦。八卦中每两卦相重而生“六画之象”，即“八卦相荡”而成六十四卦。这六画之象中分内外两个经卦，亦称上下两卦。“汉人就是根据这些，将六爻画分成三部分：上两爻为天。中两爻为人，下两爻为地。”<sup>[50]</sup>这也是《系辞下传》所说的“六中非他也，三才之道也”，《说卦传》中所说的“兼三才而两之。故《易》六画而成卦”。

由此可知，“三易之说”指的是《周易》产生的历史渊源，由于《连山》《归藏》亡佚已久，对于他的作者和内容想在都已无法考察。“但它们产生于《周易》之前，与《周易》同脉相承，均曾施于占筮之用的事实，则是不可置疑的。”<sup>[51]</sup>

白晋则对“三易之说”做了自己的理解，他在《易学外篇》首节中说：“三易之第一，既有顺柔和合之吉，则数象图之本原必系天地交，方圆合，奇偶阴阳调和，相感而成吕律之美。三易之第二，既由先顺平和，后变亢逆不和之凶，则其数象图之本原必系天地同方相亢，奇偶阴阳不调而至于失律之凶。三易之第三，既赖配天地中和之德，化亢逆为柔顺，复先天和合之原吉，则其数象图之本原必系调奇偶阴阳，通天地合方圆中和之数相感而成最美之律吕。”<sup>[52]</sup>这样，白晋把《连山》称为“顺柔和合之吉”，把《归藏》称之为“亢逆不和之凶”，把《周易》称为“复先天和合之原吉”。

在《易引》首节解释“六爻之动，三极之道也”时，他说：“传云：易之有太极，即有易简，变易，不易之三易，则各有其太极，共三个太极而已。”<sup>[53]</sup>这里他把“三易”和“三才”是连在一起论述的。

“三才”原是指对爻象的一中解释，用以说明“诸卦六爻的高低等级区别”，只是用“天”“地”“人”三个概念来表示。《说卦》曰：“昔者圣人之作《易》也，将以顺命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六爻成卦。”这里明确说名六爻卦象的象征意义，正如《易辞下传》所说：“是故《易》者，象也，象也者，像也。”

由此我们看到白晋在这个问题上做了自己的解释：

第一，对三易的内容和特点做了独特的解释。他认为“易之有太极，即有易简，变易，不易之三易。三易<sup>[54]</sup>则各有其太极，共三个太极而已。”<sup>[55]</sup>

第二，将“三才”和“三易”相连。三易中的《连山》，即是三才的“天”；三易中的《归藏》，即是三才中的“地”；三易中的《周易》，即是三才中的人。在解释《图书编》中的三才图的“天地人三才各一太极也”

[49] 《周礼·大卜》Zhouli Dabu 贾疏 JIA Shu 也认为：“《连山》Lianshan《归藏》Guicang 皆不言地号，以义名《易》Yi，则‘周’非地号……”就这样贾公彦反驳了孔颖达认为《周易》Zhouyi 的‘周’字，是‘取歧阳地名’。见刘大钧 LIU Dajun 1986:《周易概论》Zhouyi gailun [A General Study on the Book of Changes], 齐鲁出版社 Qilu chubanshe [Qilu Press], 第 4 页。

[50] 刘大钧 LIU Dajun 1993:《周易概论》Zhouyi gailun [A General Study on the Book of Changes], 成都 Chengdu: 四川出版集团巴蜀书社 Sichuan chuban jituan Bashu shushe [Sichuan Publishing Group Bashu Press], 第 45 页。

[51] 张善文 ZHANG Shanwen 1993:《象数与义理》Xiangshu yu yili [Symbol, Number and Meaning], 沈阳 Shenyang: 辽宁教育出版社 Liaoning jiaoyu chubanshe [Liaoning Education Press], 第 40 页。

[52] Borg, Cinese 361-6《易学外篇原稿》第 1—2 页。

[53] *Ibid.*, 第 3 页。

[54] 原稿上没有“三易”两字，笔者认为这是白晋(Joachim Bouvet)的助手的笔误，故补上。

[55] *Ibid.*, 第 3 页。

时,白晋说:“知一《周易》无三太极,则上三太极图,非系于一《周易》也。上者天明纯阳,乃德明《连山》易之太极也,下者地暗,纯阴,乃德昏《归藏》易之太极也,中者明暗阴阳乃分幽明,不易之太极也。”<sup>[56]</sup>

第三,将“三才”的爻卦象征意义转换为真实意义。所谓“三才”的天,地,人只是用来表示卦象的,《说卦》中将三才对应为天,地,人时也是在象征的意义上讲的,如宋人项安世所说:“凡卦辞皆曰象,凡卦画皆曰象;未画则其象隐,已画则其象着。”但白晋则直接把用以表示爻象的“天”“地”“人”三个概念的象征意义转换为实际的意义,即“天”“地”“人”概念恢复其原来的本义。

第四,从白晋的论述来看,他的观点和解释部分也是从中国传统易学理论中借来的,也是有一定根据的,但他的结论在中国传统的易学理论中确是从来没有的。白晋为什么对三易和三才做出这样的解释呢?

在《易引二节》中,他对三易的内容和相互关系做了十分明确地说明。他说:“按西土至真不可疑之古传,先天之初,上下神人之性,聪明、元善、中正皆至易尽性,止于至善。若神人之至恒,如山艮至定不变,时时敬畏则必终厥德,幸继暂世之生于上天,万寿无疆之命。时天皇大帝自皇自王,惟一主宰宇宙,神人无不顺向,上下和合,天道平平,后万世之人同易知简,能横行天道成厥德,积功高高,如山出云,即代代相继高坚之德,如一连相通无间之山,先天之景如此,易简《连山》天皇之易行焉。”<sup>[57]</sup>这里,白晋把上帝,即他说的“天皇大帝”认做三易之中的《连山》,这样和他把《连山》等同于三才的“天”,在逻辑上衔接了起来。

在谈到《归藏》时,白晋说:“厥初不幸万神之中,出一大傲神作乱,任之自神,不肯臣服自有自神自王,皇天大帝,越分登上,欲与至尊。同等连合九部神之中一群,同傲,同亢。于<sup>[58]</sup>帝之义怒如陨星齐落,变为恶鬼,刚极知进不知退。狠上不能篡至尊之位为天皇,下谋篡之于地。……其罪之毒流染普世塞万善之源,开众恶之门。顷刻之间,恶鬼老阴之风,焦绝万方而丧丞民之命,如地风之寒气,焦绝草木,上下天人不和,如隆冬天地不交,万物归藏。自此,天道衰亡,不通于后世,如山海相隔,险危宇宙,俱归于洪荒,更先天之元吉变易《归藏》,地皇之易行焉。”<sup>[59]</sup>白晋巧妙的将《圣经》和《易经》的《归藏》联系起来,始祖从天被罚降于地,从而在逻辑上和三才中的“地”有了衔接。

最后,白晋又谈了《周易》,他说:“生神人,帝天大父母圣心慈爱,不忍先天之原吉废天下之事乱,以慰万民之忧而立百世之望。从厥初泰誓亲许预示,应期而降一德配天地,乃至仁至义,能和上主下人超绝之大圣。降来之期,一至天道神阳之明,复开普行神化,天下平治,再生新民,保其永命,复先天之元吉,永不变易。不易《周易》人皇之易行焉。”<sup>[60]</sup>这显然是在把耶稣的诞生和《周易》连接起来,同时和三才的“人”有了沟通。

从天主教神学的角度看天和天主是不同的,利玛窦就是借用中国经书中天的概念将天和上帝在一个意义上使用,以后的“礼仪之争”也是围绕这个概念展开的,最后罗马教廷否认了利玛窦较为含糊的天和上帝的概念,而将 Deus 称为“天主”。白晋在把《连山》比作“天”时已经把转换为基督教的人格神,即他说的“天皇大帝自皇自王,惟一主宰宇宙”。但他并未明确提出“天主”的概念,而是借用了中国传统的说法“天皇大帝”。

“原罪”说是天主教信仰的重要信条,由于亚当和厄娃没有遵守天主的禁令,吃了智慧树的果子<sup>[61]</sup>,他们背离了天主的教诲。“他们的背命,造成了人类万代的原罪。每一个人,在母腹中刚成了

[56] *Ibid*,第 4 页.

[57] *Ibid*,第 4 页.

[58] 原稿为“干”,笔者认为应是“于”,故改.

[59] *Ibid*,第 5 页.

[60] *Ibid*,第 5 页.

[61] 《圣经·创始记》*Shengjing Chuangshiji* [The Bible Genesis] 第 3 章,第 1-3 节,思高学会 Sigao xuehui [Sigao Society]译本.

胎,就染上了原罪,成了罪人。”<sup>[62]</sup>白晋在转述《圣经》这条教义时做了较大的改动。首先,他没有提到亚当和厄娃,而是说有“一大傲神”;在情节上,完全和《圣经》不同,既没有讲智慧树,也没有讲天主的戒令,蛇的引诱。他完全是从一种世俗权力观来介绍的。因为,白晋的《周易》研究是写给康熙看的,白晋这种写法最能使康熙理解和接受。

相比于“原罪”的介绍,白晋在对“救世主”的介绍上要相对接近《圣经》的原来内容,当然白晋的重点是要和三易说中的《周易》相联系,所以,他在细节上并未讲,连“耶稣”的名也未提,只是说明他的能力,强调其“天下平治,再生新民,保其永命,复先天之元吉”。在这点上不仅白晋的说法大体符合天主教的救世主“能够有至大无限的功绩,能够和原罪的大恶相平;因此他能洗刷人类的原罪,救人类脱出魔鬼的羁绊”,<sup>[63]</sup>的基本观点,也很容易和《周易》的“永不变易”连接起来。

作为明清之际入华传教士中“索隐派”的领袖,白晋在“三易”和“三才”的解释上做了前所未有的大胆创造:他大胆改造了中国传统易学中有关三易和三才的说法,努力使其和《圣经》的结构相适应;同时,在对西方基督教神学的介绍时,他大胆创新,使用中国本土语言和文化习惯,尽量使基督教神学本土化。显然,白晋的这种汇通中西文化努力受到了两个方面的挑战。

## 六、小结

本文从对白晋易学内篇文献的梳理与辩证,分析其易学内篇研究的基本思路和逻辑,从而对其散乱的易学内篇文献有了一个内在逻辑的把握。同时,依据文献初步总结出白晋在《易经》研究中的解经的方法,通过对他这些方法的分析,解释其试图以西释中的探索和释中为西的基本方法。

[62] 罗光 LUO Guang 1985:《公教教义》Gongjiao jiaoyi [The Doctrine of the Roman Catholic Church],台湾 Taiwan:辅仁大学出版社 Furen daxue chubanshe [Furen University Press],第 61 页。

[63] *Ibid.*,第 69 页。

**English Title:**

**Joachim Bouvet's Interpretation on the Inner Chapters of Book of Changes**

**ZHANG Xiping**

Director and Professor of Center for Overseas Sinology, Chief Editor for The Journal of International Sinology, Vice Chairman, International Confucian Association and Research Center of Christianity in CASS. Address: Beijing Foreign Studies University, North Rd of West Third Ring, 100089 Beijing, P. R. China. Email: 13910383282@qq.com

**Abstract:** Through an analysis and discussion on Bouvet's works on the inner chapters of the Book of Changes, the present author aims to analyze his basic ways and logics of thinking, so as to grasp his understandings, which have been kept in various scattered manuscripts, on this topic. In the meanwhile, based on the works of his, the present author summarizes his method of scriptural interpretations in the study of the Book of Changes. Again, through an analysis to his methods, the conclusion has been found that his basic methods of hermeneutics are either interpreting China with the West or interpreting China as the West.

**Key Words:** Joachim Bouvet; The Inner Chapters of the Book of Changes; the Method of Scriptural Hermeneutics; to Interpret China with the West; to Interpret China as the West



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



# 武汉大学通识教育的历史与展望

黄明东,吴亭燕,冯惠敏

(武汉大学本科生院/武汉大学教育法学研究中心,430072,武汉,湖北省)

**提要:**武汉大学不仅在通识教育的理论发展方面做出了积极探索,而且在通识教育的实际开展中积累了较为丰富的经验。通过三个阶段的发展,武汉大学现已确认“以‘成人’教育统领‘成才’教育”的通识理念并已启动通识课程四大模块,未来将以“4-2-60-600”为契机,进一步完善管理机制并加大对通识课程建设的投入力度。

**作者:**黄明东,武汉大学教育科学研究院教授,武汉大学教育法学研究中心主任,武汉大学本科生院副院长兼质量管理处处长,主要研究方向:教育政策、教育法律、高等教育原理,430072,武汉,湖北省,电子邮箱地址:mdhuang2000@163.com;吴亭燕,武汉大学教育科学研究院博士生,主要研究方向:高等教育管理,430072,武汉,湖北省,电子邮箱地址:tingyan.wu@foxmail.com

冯惠敏,武汉大学教育科学研究院教授,主要研究方向:大学通识教育,430072,武汉,湖北省,电子邮箱地址:min9027@163.com

**关键词:**通识教育;武汉大学通识教育;通识教育实践

武汉大学始终重视通识教育在本科人才培养过程中的作用,也非常注重开展对通识教育的理论研究,积极实践通识教育的理念。总体来看,无论是对通识教育的理论研究还是通识教育在人才培养中的实践,武汉大学都处于中国大陆地区的领先地位,本文将从三个方面说明这种地位。

## 一、武汉大学通识教育的理论研究

早在上个世纪90年代,武汉大学就有不少学者开始关注通识教育,并开展较为系统的研究,发表了系列学术论文。如,刘花元的《加强通识教育,深化大学教学改革》(《武汉大学学报(哲学社会科学版)》,1997);冯惠敏的《大学普通教育课程体系的构建与实施》(《高等教育研究》,1997);李维武的《大学人文教育的失落与复兴》(《高等教育研究》,2000);冯惠敏、李清泉的《大学普通教育与创新人才培养》(《中国高教研究》,2000);黄明东,刘光临,冯惠敏的《论大学通识教育的多元性》(《中国高教研究》,2002);沈壮海的《通识教育视野中的学校德育》(《思想·理论·教育》,2002)等,此外,还出版了系列研究著作,如黄进的《大学理念与通识教育》(武汉大学出版社,2002)、冯惠敏的《中国现代大学通识教育》(武汉大学出版社,2004)等。这些理论研究无疑为指导我校的通识教育在提高本科人才培养质量方面发挥了重要指导作用。

## 二、武汉大学通识教育的实践

武汉大学的通识教育始于21世纪初,其历史进程可划分为三个阶段:2003年明确提出“通专结

合”并将原培养方案的“公共基础课”改为“通识教育课”,2013年经过十年建设形成通识教育七大领域、千门课程,2016年确立“以‘成人’教育统领‘成才’教育”的通识理念并启动四大模块通识课程之重建。

三大阶段可依次命名为“武大通识”之1.0、2.0和3.0。

2003年5月《本科人才培养方案》的问世,标志“武大通识1.0版本”的完成。1.0版本在继续确认“加强基础、淡化专业、拓宽口径”的基础上,将原培养方案中的“公共基础课程”统一改为“通识教育课程”,本科生的课程结构分为通识教育课程、专业基础课程和专业课程三大类,通识教育课程占到课内总学时的40%—45%。至此,通识课程与专业课程和专业基础课程“鼎足而三”的大格局宣告形成。

1.0版本的通识课程体系分为必修课与选修课。通识教育必修课主要是由教育部统一规定的“两课”、外语、计算机和体育等课程,共43学分,约占通识教育课程总学分的70%。通识教育选修课程包括指导选修课和任意选修课,共18个学分,占通识教育课程总学分的30%。其中指导选修课分为人文科学、社会科学、数学与自然科学、中华文明与外国文化、跨学科领域五个大类,每一类中设置一定数量的课程。学生在每个领域至少选修2个学分,总共最低修满12个学分,其中自然科学专业的学生,在人文社会科学类或者中华文明与外国文化类领域至少修满4个学分;而人文社科专业的学生,则在数学与自然科学领域至少要修满4个学分。并且学生选修与自己本专业重复或相近的课程所获得学分,不计入通识教育学分。通识教育任意选修课是指未列入通识教育必修课程和指导选修课程的其他通识教育课程。任意选修课要求学生至少选修4个学分或从五大类通识选修课中另选4个学分。

“武大通识1.0”的成功之处可以概述为三个“精心”:一是精心构建全校通识课程体系,初步形成通识课程分布选修及学分设计的武大特色;二是精心挑选通识课程主讲教师,始终坚持通识教育的本科教学理念;三是精心设计通识课程建设方案,努力探索通识教育的改革实践。

武大通识2.0版本的完成形态是2013年的七大领域、千门课程,而2.0版本的建设则始于2004年2月的《武汉大学通识教育指导选修课程实施意见》。《实施意见》明确提出通识教育指导选修课程建设的指导思想、课程规划、教学要求和遴选标准等。同年4月,在教师自愿申报、院系推荐的基础上采取公开竞标、学生评价的方式面向全校遴选通识教育课程,经过多轮评审,最后确定了58门通识教育指导选修课。

在自2004至2013年的十年之中,武汉大学通识课程的建设逐年发展:2005年立项113门,2006年立项69门,2007年立项76门,2009年立项26门,2010年立项18门,2011年立项45门,2012年立项34门,共计立项建设439门通识教育指导选修课程。项目建设周期一般为3年,建设周期内的课程一个学期至少开设一次。

2013《培养方案》的问世标志“武大通识2.0”版本的完成。2.0版本对“通识课程”的定义是:面向全体学生而实施的共通课程,力图使学生兼备人文素养和科学素养,培养具有正确价值分析与判断能力,和谐健全人格,并有良好的语言运用与沟通能力、领导能力、管理思维和国际视野的复合型高素质人才。2.0版本将通识选修课程重新划分为交流与写作类、数学与推理类、人文与社会类、自然与工程类、艺术与欣赏类、中国与全球类、研究与领导类共七大领域。学校在保留2004—2012年立项的通识选修课程的基础上,还将公共基础课程(如计算机、数学、物理、化学)和各院系的专业基础课程纳入全校通识课程体系,制定了新的通识教育选修课程总表,包含近千门通识选修课程。

相较于“武大通识1.0”而言,“武大通识2.0”的成功之处,除了前述“七大领域、千门课程、百门精品”之外,还有以下三点创新。

一是“名师战略”。学校“351人才计划”在“珞珈青年学者”、“珞珈特聘教授”和“珞珈杰出学者”三个层次,均设立了“通识教育”专项岗位,每年评审一次。这一举措产生了积极影响,对从事通识教

育的一线教师是一个很大的激励。

二是“线上课程”。学校建设具有通识性质的“珞珈在线”课程,现在共有 15 门课程供在校学生选修,在一定程度上缓解了通识课程“供不应求”的矛盾。

三是“机构设置”。2016 年相继成立通识教育委员会、通识教育委员会工作组和通识教育中心,武汉大学从此有了设计、推行并管理通识教育的专门机构。2016 年“武汉大学通识教育中心”的成立,标志着“武大通识 2.0”向“武大通识 3.0”升级的正式开启。

2016 年开始启动“武大通识 3.0”,主要举措包括:一是明确“以‘成人’教育统领‘成才’教育”的指导思想,二是成立通识教育委员会、通识教育委员会工作组和通识教育中心,三是启动“4-2-660”系统(4 即四大课程模块,2 即两门基础通识课,660=60 门核心通识课+600 门一般通识课),四是试行小班大班、课内课外和线下线上的全方位推进。武汉大学通识教育 3.0 版本将武汉大学通识教育 2.0 版的七大领域整合为四大模块。

(1)中华文化与世界文明:研读中华文化传统中的经典著作,引导学生领会中华优秀传统文化的精神实质、丰富内涵和现代价值,从本土和全球视野理解世界主要文明,引导学生在经济全球化、文化多元化背景下理性认识中华文化。

(2)科学精神与生命关怀:介绍自然科学特别是数学、物理学和生命科学等学科的历史、现状、趋势以及代表性理论和概念,培养学生创新精神,提升学生创新能力,探讨关涉个体生命和人类进步、人与自然和谐发展等议题,塑造积极向上的生命观和人生观。

(3)社会学与现代社会:帮助学生了解社会科学的演变过程、经典理论和当代趋势,引导学生从经济、社会、法律、心理等方面,深度理解现代社会的发展、变化及内在机理。

(4)艺术体验与审美鉴赏:发展学生的审美情趣、鉴赏能力和阐释能力,培养学生在音乐、舞蹈、戏曲、美术、书法等方面的理解和创造能力,引导学生参与各种形式的艺术实践和艺术体验。

特别值得一提的是,学校在上述课程的基础上,新建两门基础通识课:《人文科学经典导引》和《自然科学经典导引》。

通识教育有两项基本内涵:一是经典悦读,二是跨学科视野。据此,我们建议为刚入校的大一学生设置两门基础通识课程:《人文科学经典导引》和《自然科学经典导引》(以下简称“两大《导引》”),在“经典”和“跨学科”两个层面对大一同学进行“启蒙”性质的通识教育,打开学生的视野,激发学生的兴趣,培养学生的博雅品味,从而为后面几年的核心通识课程和一般通识课程的学习打下良好的基础。

具体设想如下:

(1)两大《导引》各自精选本领域具有代表性的 12 部经典,每周(3 学时)导读一部经典,12 周(36 学时)共导读 12 部经典;

(2)每周三学时的课程,其中两学时大班导读,一学时小班研讨。导读部分除概要性介绍该经典的文化及学术背景之外,重点导读其中最为精彩最有影响的章节;研讨部分主要辩论由该经典所引发出来的相关理论及实践问题;

(3)两大《导引》均为必修,每门 2 学分,共 4 学分。两大《导引》各自成立教学团队,每个团队任命一位首席专家,由 24 位教师组成,集体备课,集体编撰教材;

(4)每门《导引》在同一学期开出 24 个课头,两大《导引》每学期开出 48 个课头,每学年开出 96 个课头,可满足 7200 名大一同学(每人 4 学分)的需求;

(5)用两年时间准备,三年时间试讲,将两大《导引》打造成武汉大学通识教育的标志性品牌,使得武汉大学全体本科生真正拥有自己的“共同核心课程(The common core course)”和融通中外古今的“本科教学文化”。

### 三、武汉大学通识教育的展望

目前,武汉大学将重点围绕“武汉大学通识教育3.0”推进课程建设工作,并将这项工作与2018年版的本科人才培养方案结合起来,充分融合3.0版的指导思想和学分设计。以“4-2-60-600”为契机,重构武大精品通识课程,即在4大类通识课程的基础上,开设2门基础通识课程(《人文社科经典导引》和《自然科学经典导引》)、60门核心通识课程和600门一般通识课程。同时,进一步完善现有的管理机制,加大对通识课程建设的投入力度。

#### 1. 五大课堂,立体推进

前面讨论“通识文化”时我们提出“五大课堂”的概念,可依次表述为:实体课堂、珞珈山水、大江南北、地球东西和虚拟世界。

##### (1) 实体课堂

通识课程的主体部分当然是在传统的实体课堂内完成,但实体课堂也要有意识地拆除“第四堵墙”(即台上教师与台下学生之间的无形阻隔),改变教师“一站到底”、学生“一听到底”的传统模式,实现教师与学生的无障碍互动。

##### (2) 珞珈山水

武汉大学是中国最好的大学(之一),是中国最美的大学(没有之一)。在这个意义上可以说,珞珈山水是通识教育的最佳课堂。与校史、校风和校景相关的通识课程可以直接搬到校园上来,而涉及到植物学、天文学和地质学的通识课程,则可以部分地在实体教室外面的校园进行。

##### (3) 大江南北

这里的“大江南北”是指珞珈山之外、国境线之内。在省内,武汉大学与六所高校组成“七校联盟”;在国内,武汉大学与九所高校组成“通识教育十校联盟”。我们应该就通识教育与这两个“联盟”进行实质性合作:如课程共享、学分互认等。

##### (4) 地球东西

武汉大学正在创建“国际一流大学”,而国际一流大学应该拥有国际一流的通识教育。就通识课堂而言,这一目标的实现需要两个方面的努力:一是邀请国际一流大学的通识教育专家来校讲学或授课,二是共享国际一流大学的网络通识课程。

##### (5) 虚拟世界

武汉大学是国内最早推出“精品视频公开课”和“中国大学慕课”的学校之一,迄今为止在“爱课程”网已经上线的课程包括:精品视频公开课14门,精品资源共享课61门,中国大学慕课30门。除此之外,还有“珞珈在线”课程13门、网络“思政”课程4门。这些线上课程,共同构成武汉大学通识课程庞大而丰富的虚拟世界。

#### 2. 三大类型,系统整合

现有的武汉大学通识课堂主要有三种类型:一是传统的实体课堂,二是正在建设中的“珞珈在线”,三是刚刚起步的“双创课堂”。这三种类型目前还是各自为阵,没有构成互动互济的态势。

实体课堂是通识教育的主体,日常的、大部分的通识教育都是在实体课堂内完成的。前述“4-660”课程体系,应该说主要是为实体课堂设计的。但是,通识教育“供不应求”的困局和通识教学“一站(听)到底”的窘境,也与实体课堂相关。因此,实体课堂需要改革;而实体课堂的改革,除了上述“五大课堂”的立体推进,还要有“三大类型”的系统整合。

双创课堂已有34门课程和13个项目,具有较强的实践性和前沿性,故可以将通识课程中具有实践特征(如《科学精神与生命关怀》和《艺术体验与审美鉴赏》)的相关课程纳入双创课堂。

“珞珈在线”已有 15 门课程,作为线上课堂具有“空间无限”和“时间自由”两大特征,可以将“大班授课,小班讨论”课程一分为二:“大班授课”云集于珞珈在线,而“小班讨论”分散在实体课堂。对于学生而言,三大类型的系统整合,既实现了“知行合一”,又实现了“(师生)互为主体”。

### 3. 六千博士,助教督学

海内外既有的成功或成熟的通识教育,无一例外都有两种方式:一是书院式的小班研讨,二是“大班授课”与“小班讨论”相结合。就武汉大学而言,前一种方式只能小范围试行,如国学院和弘毅学堂;后一种方式则应该在 3.0 版本中勉力推行。

通识教育中心成立伊始,我们便在“中国文化与世界文明”模块的《简明世界史》课程中试行“大班授课,小班讨论”,全班 180 人分为九个小班,每个小班配备一名助教。计划讨论四次,已经完成一次,效果良好。

“大班授课,小班讨论”的方式若大面积铺开,则需要大量的助教。目前本科生院已经与研究生院沟通协调并达成共识,在全校范围内实行“博士生助教制”,即全校在读博士生均须有通识课程的助教经历。据统计,我校每年在读博士生约 6600 名,以平均 10 位博士生承当一门课程计算,则每年可满足 600 门课程的助教需求。相信博士生团队的建立,对于通识课堂的小班讨论会起到很好的“导读”和“助教”的作用。



**English Title:**

**General Education in Wuhan University: A History and Prospect**

**HUANG Mingdong**, professor of Institute of Education Sciences in Wuhan University, director of Center for Education Law in Wuhan University, vice president of Undergraduate College of Wuhan University and director of Quality Management Division, research interests including education policy, education law, higher education principle, email: mdhuang2000@163.com.

**WU Tingyan**, Institute of Education Sciences in Wuhan University, research interests including higher education management, email: tingyan.wu@foxmail.com.

**FENG Huimin**, professor of Institute of Education Sciences in Wuhan University, research interests including general education in university, email: min9027@163.com.

**Abstract:** Wuhan University has not only actively explored the theoretical development of general education, but also accumulated rich experience in the practice of general education. Through three stages of development, Wuhan University confirmed the general education concept of “educating to be a human” instead of “educating to be a talent” and began to reconstruct the four modules of general education. By launching “4-2-60-600 Program”, Wuhan University will improve the management mechanism and increase the input in general education curriculum.

**Key Words:** general education; general education in Wuhan University; practice of general education



# 晚明天使论：高一志与《神鬼正纪》初探

肖清和

(上海大学历史系,200444 上海)

**提要:**晚明天主教传教士进入之前,中国本土已有较为丰富有关神鬼的思想体系。宋明理学以气来解释神鬼,以及佛教、民间宗教所理解的神鬼,是传教士所要解决的两个主要问题。传教士藉助天主教的天使论思想传统,认为气来解释神鬼是错误的;而中国本土所谓的神鬼思想也不是完善的。本文以高一志的《神鬼正纪》来梳理晚明的天使论思想。文章首先对高一志的生平、编辑群体进行分析,其次分析《神鬼正纪》中的天使论,最后对天主教的天使论对晚明思想世界的影响进行简要分析。

**关键词:**高一志;《神鬼正纪》;天使论

**作者:**肖清和,上海大学历史系副教授,上海市宝山区上大路99号,邮编:200444,电子邮件:qinghexiao@gmail.com

晚明天主教传教士入华之前,中国已有丰富的宗教信仰的传统与历史。除了中上阶层的儒释道三教之外,地方社会还存在着大量的民间宗教(popular religion)与习俗。在西方基督教的神祇系统与神学体系进入之前,中国本土已经有着较为繁杂的神祇体系,以及由佛教、道教及民间宗教所形构起来的神学系统。这些体系与系统,虽然没有像一神教基督教那样完备与缜密,但能满足士大夫精英阶层与普罗大众不同层面的需要。对于传教士来说,如何处理这些中国本土已有的神祇及其神学,是一个较为迫切的问题。

宋明以后,对神鬼的看法有两种倾向。其一以张载(1020—1077)、朱熹(1130—1200)等作为代表,认为神鬼为二气之良能,神鬼为气之伸归。宋明理学对神鬼的看法基本上是一种物质主义的解释,是对有神论与神秘主义的一种消解与去魅。其二是民间宗教及佞佛道士大夫的有神论,认为天地之间存在着各种各样的神灵鬼怪,如袁黄(1533—1606)、郭子章(1543—1618)等等。

因此,天主教传教士需要解决的问题实际上有二:其一,天地之间是否存在着神鬼?其二:如果有神鬼,是否就是中国民间或士大夫所认为的神鬼?传教士通过自己的著作首先对第一个问题做出了肯定的回答,即天地之间存在着神鬼,实际上反对宋明理学有关神鬼的物质主义说法;其次则认为中国士大夫或民间所信仰的神鬼是魔鬼,并非是信仰之正途。

由此可见,传教士使用了基督教的天使论(Angelology)思想来处理中国本土的神鬼问题。传教士将神鬼理解为天神(天使),是天主创造的纯灵的存在(spiritual beings)。传教士又使用天使论来对中国本土的神鬼体系进行批判,认为中国本土所信仰的神鬼为魔鬼。传教士在批判中国本土神鬼体系的同时,又宣扬了天主教的教义与信仰。

本文以高一志(Alphonse Vagnoni, 1566—1640)《神鬼正纪》为例,对晚明的天使论进行深入探析,并探究天使论在明末清初传播过程中的接受与反应。《神鬼正纪》是明清第一部完整介绍天使论

并与中国本土神鬼思想进行对话的著作。学界关注不多, 鲜见相关研究成果。<sup>[1]</sup> 文章首先对高一志的传教经历、汉语作品、人际网络进行分析; 其次探析《神鬼正纪》的天使论体系; 最后就天使论在明末清初的接受与反应进行简要分析。晚明天主教有关神鬼的翻译有一个逐渐完善的过程, 至少在 17 世纪 30 年代才形成有关天神的固定译名; 而有关神、鬼的说法也比较混乱。《神鬼正纪》与《庞子遗论》、《超性学要》一起构成了明末清初天使论的三部重要文献。

## 一、高一志的编辑群体

高一志, 原名王丰肃, 1605 年入华进入南京传教。王丰肃在南京传教颇为成功, “聚有徒众……士君子亦有信向之。”<sup>[2]</sup> “王丰肃等倡天主教, 士大夫多宗之。”<sup>[3]</sup> 由此引发了 1616 年的南京反教运动。在南京教案中, 王丰肃受到了严刑拷打, 并被遣返至澳门。直到 1624 年, 王丰肃改名高一志再次进入中国内地传教。从 1624 到 1640 年去世, 高一志都在山西传教。

在山西绛州, 高一志受到当地著名士绅、天主教徒韩霖家族的大力支持, 传教颇为成功。韩霖, 字雨公, 号寓庵居士, 曾随其兄韩云游历松江一带, 结交众多名士。韩霖入教后随高一志学习兵法, 随徐光启习兵法, 曾着《守圉全书》十四卷、《慎守要录》二卷、《神器统谱》、《炮台图说》等军事著作, 以及乡约著作《铎书》, 护教著作《圣教信证》等等。在韩氏家族的支持下, 高一志在绛州为八千余人授洗, 其中约二百名为有功名的士绅。<sup>[4]</sup> 除了韩霖家族之外, 绛州的段袞、段袭家族亦是天主教徒, 对高一志在绛州的传教事业多有帮助。为了传教的需要, 高一志在绛州组织善会。段袞担任善会的会长。除了协助传教士进行宗教活动之外, 善会还承担着慈善的角色, 如施粥、施棺、收养弃婴等等。在绛州还出现了种种神迹现象。这些被广泛传播的神迹、著名士绅受洗成为天主教徒, 以及有着慈善功能的善会, 对于天主教在绛州的发展起到了积极作用。<sup>[5]</sup>

在绛州之外, 高一志还在蒲州以及山西其他地方传教。由于缺少人手, 高一志只得在各地进行走动。除了传教之外, 高一志还积极从事救助灾民等慈善活动。在蒲州, 当地友教士绅对于高一志的传教事业起到了重要作用。如蒲州的韩爌, 曾官至吏部尚书, 建极殿大学士。韩爌未曾入教, 但对高一

[1] 目前对高一志 GAO Yizhi 的研究尤其是对教育思想、翻译思想的研究成果较多, 主要有叶农 YE Nong、曾桐强 ZENG Tongqiang: “明季耶稣会士高一志及其中文著述 Mingji Yesuhui GAO Yizhi jiqi zhongwen zhushu [The Jesuit Alfonso Vagnone and his Writings in Chinese during late Ming]”, 载《历史文献与传统文化》Lishi wenxian yu chuantong wenhua [Historical Literature and Traditional Culture] 第二十辑, 第 191-203 页; 金一兵 JIN Yibing: 《高一志与明末西学东传研究》GAO Yizhi yu mingmo xixue dongchuan yanjiu [Study on Alphonse Vagnoni and Western Learning to the East], (厦门 Xiamen: 厦门大学出版社 Xiamen daxue chubanshe [Xiamen University Press], 2015)。此书是在作者的同名博士论文基础上修改而成。高一志 GAO Yizhi 的译著《达道纪言》、《空际格致》、《圣人行实》、《圣母行实》、《童幼教育》被学者关注较多, 但目前未见有对《神鬼正纪》进行研究的成果。本文所引用的《神鬼正纪》来自法国国家图书馆藏本, BnF Courant Chinois 6860。

[2] 沈澹 SHEN Que: “参远夷疏 Can yuanyi shu [Memorial of Exposing the Barbarians]”, 载氏著《南宮署牍》Nangong shudu [Official Documents in the South Palace], 收入《明朝破邪集》Mingchao poxie ji [Refuting the Heresy in Ming dynasty] 卷一, 《四库未收书辑刊》Siku weishoushu kongkan [Series of the Books Excluded by Siku] 第 10 辑第 4 册, (北京 Beijing: 北京出版社 Beijing chubanshe [Beijing Publishing House], 2000), 第 328 页。

[3] 《明史》Ming shi [History of Ming Dynasty] 卷二百十八《沈澹传》Shenque zhuan [Biography of Shenque], 《明史》第 19 册, (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau], 1974), 第 5766 页。

[4] (法) 费赖之 FEI Laizhi [Louis Pfister]: 《明清间在华耶稣会士列传 (1552-1773)》Mingqing jian zaihua yesuishi liezhuan [Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de chine 1552-1773], (上海 Shanghai: 天主教上海教区光启社 Tianzhujiao shanghai jiaogu guangqishe [Catholic Shanghai Diocese Guangqi Institute], 1997), 第 103 页。

[5] (法) 费赖之 FEI Laizhi [Louis Pfister]: 《明清间在华耶稣会士列传 (1552-1773)》Mingqing jian zaihua yesuishi liezhuan [Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de chine 1552-1773], 第 104 页。

志及其他耶稣会传教士相当友好。其子侄当中极有可能入教者。<sup>[6]</sup>

1640年,高一志在绛州去世。《在华耶稣会士列传》认为高一志是利玛窦之外最受当时教友与教外人士爱戴的传教士。高一志在山西传教的成功主要有三个方面的原因:其一、采取了适应策略,与当时士绅交往,韩霖、段袞等成为天主教徒,韩爌等成为友教士大夫,为天主教的发展积累了更多的社会资源与人际网络;其二、利用社会慈善进行传教,高一志设立育婴堂、创立各种善会,在社会动态、灾难频仍的晚明社会,不仅赢得了士绅的好感,而且吸引了更多人加入教会;其三、采取了本土化策略,如利用神迹传教、书籍传教等。其中,高一志撰写了大量的汉语著作,为传播天主教及西学居功甚伟。高一志在山西传教的成功引发了当地士绅的一些反弹。<sup>[7]</sup>

高一志的中文著述较多。<sup>[8]</sup> 万历四十三年(1615),王丰肃撰成《教要解略》上下卷。此书有1626年绛州刻本、1869年刻本、1924年土山湾重印本等不同版本。此书应该完成于其在南京传教期间。此书来源于《教义问答》(Doctrina Christiana 或 Christianae Compendium)。但此书并非问答体,而是对天主教的重要经文、教义、教诫与思想进行解释,如《天主经》、《天神朝天主圣母经》、《十诫》、《十二亚波斯多罗性薄录》(即《使徒信经》)、一体三位论、《圣号经》、七圣事、形神哀矜、真福八端、七宗罪、信望爱三德、四宗常德、五司等。王丰肃在《序》中首先就对《中庸》的率性之谓道、修道之谓教进行了重新诠释,并按照儒家的“衰退史观”,“嫁接”入上帝道成肉身,“着我初性,开我后述,总立逸教,加撰经典,躬行以化民”。<sup>[9]</sup> 王丰肃并未按照《圣经》从创世记始祖堕落讲起,而是使用比附孔子恢复周礼以及先王之道的方式来讲耶稣降生。王丰肃还认为中国原已奉上帝,但对于降生等教义“莫为报致”,因此误入歧途。从高一志最早的中文著作可以看出,其与利玛窦的写作策略是一致的,即“合儒补儒”与“易佛道”。

1626年左右,高一志《则圣十篇》在闽中景教堂刻印出版。明末著名天主教徒孙元化为之序。孙元化在序中隐约表述了其追求西学的原因:首先,“求道之法莫切于就俗情而反之”,而天主教很多方面尤其是禁止纳妾就与俗情相反;其次,“求其(即孔子克复之训)必究之究必用之一,还吾三代之隆懿者,非泰西教学不可”,即要理解孔子“克复”的深刻含义、恢复三代之治,必须使用西学。<sup>[10]</sup> 换言之,类似于庞迪我的《七克》,高一志批评俗情的《则圣十篇》对于王征、孙元化等反感晚明道德堕落的士大夫加入教会有着重要作用。

1629年,高一志在澳门期间所撰《天主圣教圣人行实》七卷在绛州付梓。同年,此书亦在杭州超性堂刻印出版。书首有高一志自序,由同会郭居静(Lazare Cattaneo, 1560—1640)、阳玛诺(Emmanuel Diaz Junior, 1574—1659)、费乐德(Rodrigue de Figueredo, 1594—1642)同订。<sup>[11]</sup>

1630年初刻的《修身西学》十卷,每卷有不同的校订者参与,但卫斗枢、段袞、韩霖均参与了每卷的校订工作。其中,第一卷有广平卢恢胤,第二卷为汉中党琯,第三卷为馆陶耿章光,第四卷为津门倪光

[6] 黄一农 HUANG Yi-nong:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》*Liangtoushe: Mingmo qingchu diyidai tianzhujiatou* [Two-heads Snake: The First Generation Catholics during Late Ming and Early Qing], (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Rare books Press], 2006), 第111页。

[7] 黄一农 HUANG Yi-nong:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》*Liangtoushe: Mingmo qingchu diyidai tianzhujiatou* [Two-heads Snake: The First Generation Catholics during Late Ming and Early Qing], 第八章, 第287-311页。

[8] 费赖之、方豪、叶农、金一兵等均有梳理。本文并非重复已有成果,而是将高一志与士绅的交往及其编辑活动结合起来,梳理高一志的人际关系。

[9] 王丰肃 WANG Fengsu [Alphonse Vagnoni]:《教要解略序》*Jiaoyao jielue* [Brief Explanation on Catholic Doctrine], BnF, Courant, Chinois 6855, 第1页。

[10] 孙元化 SUN Yuanhua:《则圣十篇引》*Zesheng shipian yin* [Introduction to the Ten Articles by Alphonse Vagnoni], BnF, Courant, Chinois 7197, 第1-3页。

[11] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《天主圣教圣人行实》*Tianzhu shengjiao shengren xingshi* [Biography of Catholic Saints], BnF, Courant, Chinois 6693。

荐,第五卷为关中王征,第六卷为河中韩焯,第七卷为河东韩云,第八卷为河中韩奎,第九卷为河中韩珀,第十卷为河中韩埴。此书充分反映出了高一志与士大夫群体的广泛的人际网络。此书校订者除了山西本地的段袞、卫斗枢、韩霖家族之外,还有来自河北广平、陕西城固、山东定陶、天津、陕西盩厔等不同地方的士大夫。其中,王征为明末陕西著名天主教徒。<sup>[12]</sup>

1631年,高一志撰《圣母行实》三卷在绛州出版。是书主要介绍圣母生平及其美德,有罗雅谷序,参与此书修润的中国士大夫有段袞、韩霖、程廷瑞、陈所性以及李祖白。段袞、韩霖为绛州人,陈所性为绛县人,而程廷瑞为婺源人,李祖白籍贯为杭州。此时,陈所性、程廷瑞、李祖白应该在北京历局协助罗雅谷、汤若望修历。因此,此书前有罗雅谷序,并由龙华民、罗雅谷、汤若望共订。据罗雅谷《圣母行实目录说》,“书成,或劝余一言弁诸首。”而当时罗雅谷当在北京历局。因此,远在山西绛州的高一志完成书稿后,会将此书稿送到北京,由天主教徒群体校阅,然后付梓出版。参与此书校阅工作的李祖白,在清初卷入历狱,以钦天监夏官正的身份殉教。<sup>[13]</sup>

1632年修订的《童幼教育》上下二卷,实则是《齐家西学》的第二卷。由于《童幼教育》出版在先,后来出版的《齐家西学》五卷,直接将《童幼教育》的审定名单列入,是故导致一本书出现两个审定名单。此书亦由段袞、韩霖校订。韩霖称赞此书不仅与朱熹小学“亦多符合”,而且在敬畏天主层面比朱熹《敬身之篇》要更加透彻。韩霖认为推广此书,“三十年可致太平”。<sup>[14]</sup>

高一志在去世之前还撰有《斐录荅彙》上下二卷。是书有梁云构序、毕拱辰跋,由毕拱辰删润,陈于阶、杨之华全较。1636年由程廷瑞、杨文章重梓。该书采用问答体,对天象、风雨、下火、水行、身体、性情、声音、饮食、疾病、物理、动植物等问题逐一进行回答与解释。<sup>[15]</sup>

根据高一志的著述表,我们可以获知,高一志的中文著述主要有四类:教义解释,如《教要解略》、《寰宇始末》、《四末论》等;格言,如《励学古言》、《譬学》、《达道纪言》、《则圣十篇》等(主要译自普鲁塔克、伊拉斯谟等人的著作);人物传记,如《圣母行实》、《圣人行实》等;西学(包括亚里士多德《伦理学》、《天象学》等),如《修身西学》、《西学治平》、《空际格致》、《斐录荅彙》等。高一志的著作带有很强的倾向性,集中关注伦理道德以及西学两个层面,殆因为其与士大夫交往广泛,而投其所好。高一志在《修身西学》中认为格物穷理之学即费罗所非亚(哲学),而费罗所非亚又分为性理之学(即逻辑学、物理学、数学与形而上学)以及义礼之学(即伦理学),前者“言知”,后者“兼言行”。因为其他传教士已经译介了“性理之学”,故其“进而述义礼之学”。<sup>[16]</sup>韩霖则称高一志所译“伦理学”为“厄弟加之学,译言修齐治平者”,是“斐录所费亚之第五支”。<sup>[17]</sup>对于中国士大夫而言,高一志所译伦理学已被等同于儒家

[12] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《修身西学》Xiushen xixue [Western Learning on Self-cultivation], BnF, Courant, Chinois 3396, 3397.

[13] 参肖清和 XIAO Qinghe:“大道由来天下公:清初儒家基督徒李祖白新考 Dadao youlai tianxia gong: Qingchu rujia jidutu LI Zubai xinkao [“Spread the Learning of Heaven, and Be an Upright Person”: Study on Louis Buglio (1606—1682) and Chaoxingxueyao (Summa Theologica)”, *Sino-Christian Studies* 23 (2017): 135-176.

[14] 韩霖 HAN Lin:“童幼教育序 Tongyou jiaoyu xu [Preface of Education on Children and Teenage]”,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》Xujiahui cangshulou mingqing tianzhujiao wenxian [Chinese Christian Texts from the Zikawei Library]第一册,(台北 Taibei [Taipei]:方济出版社 Fangji chubanshe [St. Francis Press], 1996),第 241 页.

[15] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《斐录荅彙》Peilu dahui [Collections of Answers on Philosophy]二卷, BnF, Courant, Chinois 3394, 影印版载《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan [Series of Literatures on Sino-Western Cultural Exchange during Ming and Qing collected in Vatican Library]第 1 辑第 34 册,(郑州 Zhengzhou:大象出版社 Daxiang chubanshe [The Elephant Press], 2014),第 259-436 页.

[16] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:“义礼西学大旨 Yili xixue dazhi [Main Contents of Ethics in Western Learning], 载氏著《修身西学》Xiushen xixue [Western Learning on Self-cultivation],《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan [Series of Literatures on Sino-Western Cultural Exchange during Ming and Qing collected in Vatican Library]第 1 辑第 23 册,第 331-332 页.

[17] 韩霖 HAN Lin:“童幼教育序 Tongyou jiaoyu xu [Preface of Education on Children and Teenage]”,第 239 页.

的修齐治平之学。<sup>[18]</sup>

高一志之所以能够在十年的时间里出版多达 18 种著作,除了与其笔耕不辍之外,还与其有一个广泛的人际网络有关。参与修订的耶稣会传教士有阳玛诺、伏若望(Jean Froes, 1590—1638)、黎宁石(Pierre Ribeiro, 1572—1640)、艾儒略(Jules Aleni, 1582—1649)、毕方济(François Sambiasi, 1582—1649)、郭居静、龙华民(Nicolas Longobardi, 1559—1654)、罗雅谷(Jacques Rho, 1593—1638)、汤若望(Jean Adam Schall Von Bell, 1591—1666)、费奇规(Gaspard Ferreira, 1571—1649)、邓玉函(Jean Terrenz ou Terentio, 1576—1630)、费乐德、金弥格(Michel Trigault, 1602—1667)、傅泛际(François Furtado ou Heurtado, 1587—1653)等;参与润色的中国士大夫有段袞、段宸、段袞、韩霖、韩云、韩焯、韩奎、韩垺、韩埴、杨天精、卫斗枢、陈所性、孙元化、卢恢胤、党琬、耿章光、倪光荐、王征、程廷瑞、李祖白、杨文章、和鼎、梁云构、毕拱辰、陈于阶、杨之华、李焯然、徐光启等 28 人。虽然这些著作基本上都是在绛州刻印出版,但参与这些著作编辑活动(修润、同较、同阅等)的士大夫则来自绛州、虞城、杭州、天津、广平、汉中、定陶、盩厔、松江、上海等不同地方。

高一志的人际网络中,有著名的士大夫信徒,如徐光启、孙元化、韩霖等,还有一些钦天监官员,如李祖白、杨之华、陈于阶、程廷瑞、卫斗枢、陈所性等,以及在山西任职的地方官员,如杨天精、梁云构、毕拱辰、倪光荐、党琬、耿章光等。

这些参与编辑的士大夫群体,如徐光启、韩霖、韩云、段袞、毕拱辰等人都是高一志中文著述活动的实际参与者,如韩霖曾谓“吾师徐玄扈先生润色焉,而不佞与九章段子,有较讎之劳。”换言之,徐光启亲自润色高一志所撰《譬学》,而韩霖、段袞则承担校对的工作。韩云曾笔录高一志语陆而成《达道纪言》一书:“高先生时以语余,余手纪之者。”<sup>[19]</sup> 毕拱辰曾谓“西士之语意,假中土之手笔,彼此译受。”<sup>[20]</sup> 毕拱辰曾删润高一志的《斐录荅彙》。除此之外,韩霖、段袞两个家族还是刊刻高一志中文著作的主要赞助者,“吾宗铁汉,捐青毡之俸以既匠氏。”<sup>[21]</sup> 又如《口铎日抄》载:“段君之昆季三:长名袞,次名宸,次名袞,皆则圣先生之高弟也。先生凡所著书,较刻之功,多出其手。”<sup>[22]</sup>

其他的士大夫虽然不是天主教徒,但为高一志撰写序跋,或参与校阅,则为宣扬天主教及西学起到了推动作用。如梁云构在其序中高度赞赏高一志及西方传教士,“精思妙解,实有书契来所未发之秘,每击节叹服。”<sup>[23]</sup>

[18] 高一志在《童幼教育·西学》中将西学分为人学与天学两大类,前者包括法律之学、医学、格物穷理之学,即费罗所非亚,包括性理之学、义礼之学,分为五支,即落热加(明辨之道,逻辑学)、非西加(察性理之道,物理学)、玛得玛弟加(察几何之道,数学)、默大非西加(察性以上之理,形而上学)、厄第加(察义礼之学,伦理学)。天学(陡罗日亚)包括四支,第一支论物上必有一主至大至明至善至公,即详其性及其妙情;第二支论天主造成天地及万物之功,而万物之中神与人为最灵贵焉,第三支论万民所向之真福,及其所以得失真福之善恶及诸善恶之正报;第四支论天主降生球世之来历,及其化众而登天道之奇功,以至归天而定后日教化之诸规也。艾儒略在《西学凡》中则将西学分为六科,即文科(勒铎理加,文学),理科(斐录所费亚,包括落日加,费西加,默达费西加,马得马第加,厄第加),医科(默第济纳),法科(勒义斯),教科(加诺搦斯),道科(陡禄日亚)。

[19] 韩云 HAN Yun: “达道纪言序 Dadao jiyān xū [Preface of the Recording of The Great Logos]”,《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》*Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan* [Series of Literatures on Sino-Western Cultural Exchange during Ming and Qing collected in the Vatican Library] 第 1 辑第 34 册,第 551-552 页。

[20] 毕拱辰 Bi Gongchen: “斐录荅彙跋 Feilu dahui ba [Postscript to Answers on Philosophy]”, BnF, Courant, Chinois 3394, 第 5 页。

[21] 韩霖 HAN Lin: “譬学序 Pixue xu [Preface of Metaphor on Study]”, 载《天主教东传文献三编》*Tianzhujiao dongchuan wenxian sanbian* [Third Collection of Catholic Literatures Spreading to the East], (台北 Taibei [Taipei]: 学生书局 Xuesheng shuju [Students Bookstore], 1984), 第 572 页。

[22] 艾儒略 AI Rule [Jules Aleni] 等口铎, 李九标 Li Jiubiao 等笔录: 《口铎日抄》*Kouduo richao* [Diary of Oral Admonitions] 卷八,《罗马耶稣会档案馆藏明清天主教文献》*Luoma yesuhui dangangan cang mingqing tianzhujiao wenxian* [Catholic Literatures during Ming and Qing collected in Rome Jesuit Archive] 第 7 册, (台北 Taibei [Taipei]: 利氏学社 Lishi xueshe [Matteo Ricci Institute], 2002), 第 583 页。

[23] 梁云构 LIANG Yungou: “斐录荅彙序 Feilu dahui xu [Preface of Answers on Philosophy]”, BnF, Courant, Chinois 3394, 第 3-4 页。



## 二、高一志《神鬼正纪》的天使论

《神鬼正纪》四卷, 现藏于法国国家图书馆、<sup>[24]</sup>梵蒂冈教廷图书馆、<sup>[25]</sup>徐家汇藏书楼。<sup>[26]</sup> 此书约于 1633 年刻于绛州, 由金弥格、罗雅歌、郭纳爵共订, 由值会傅泛际准, 段袞、韩霖全较。《神鬼正纪》共四卷 26 章, 分别对神鬼名义、性体、能力等进行论述。虽然高一志前的传教士如庞迪我已经对天使论有所介绍, 但皆较为简略。高一志《神鬼正纪》是利类思《超性学要》出版之前有关天使论最详实的著作。

根据天主教天使论传统, 天神是仅次于天主的纯神体, 分为九个品级, 每品天神掌管着不同的职能。高一志使用译名“神鬼”来泛指所有的天神、魔鬼。之所以使用《神鬼正纪》的书名, 是因为高一志等传教士以及中国信徒认为中国本土(包括儒释道)所讲的神鬼都不是正确的, 所以传教士要将有关神鬼的正确知识介绍给中国人。因此, 《神鬼正纪》不仅是在译介天主教的天使论, 而且有目的与中国本土有关神鬼知识进行辩论。

首先来看高一志所译介的天使魔鬼论。这部分内容与《神学大全》论天神相一致。托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225—1274)在《神学大全》中对天神、魔鬼进行了非常详实的论述。高一志认为神鬼是“无形无色、有始无终、灵明全体”。《超性学要》(《神学大全》)亦是如此定义, “纯神无形”。<sup>[27]</sup> 与《超性学要》(《神学大全》)的次序略有不同, 高一志先论天神受造, 然后论述其性体、知识、爱欲。《超性学要》先论天神之性与知识、爱欲, 后论其受造及其原始。《超性学要》并没有论证天神存在、实有, 《神鬼正纪》从《圣经》记载、圣人见证等六个方面予以论述。高一志从天主之欲、护守人物等五个层面论述天主为何要造天神。《神鬼正纪》与《超性学要》的体例也完全不同。《超性学要》译自《神学大全》, 在体例上虽然有所变化, 但仍有继承; 而《神鬼正纪》则迥异。高一志放弃了《神学大全》的原先体例, 而使用了论述体, 条分缕析, 逻辑缜密。《神鬼正纪》论述神鬼定义、存在、受造之后, 论述其数量。此部分内容与《超性学要》第三章“天神之数多否”一致, 但高一志引用了众多圣人的言语作为论据, 如乔布、若望、额我略等, 并直接引用圣托马斯(高一志译为“笃玛所”)《神学大全》原文。高一志将《超性学要》第十三卷第十六论“天神品级”提前, 置于天神数量之后。高一志对天神的品级即九品进行论述, 又对护守天神进行论述。

高一志将《超性学要》天使论的第一部分(卷十一、卷十二)列入《神鬼正纪》卷二、卷三, 论述天神的性体、知识、爱欲。卷三中还论述了魔鬼。最后一卷论述神鬼能力, 如何分辨神鬼与敬神防鬼。

通过对比《神鬼正纪》与《超性学要》、《神学大全》, 可以发现, 虽然《神鬼正纪》诸多内容来自《神学大全》, 但不可以说《神鬼正纪》译自《神学大全》。《神鬼正纪》根据需要, 在体例、内容等方面有较大变化。高一志《神鬼正纪》从天神的定义、存在、能力、数量, 一直论述到魔鬼的出现、能力, 最后论述如何分辨神鬼。因而, 《神鬼正纪》更能符合晚明士大夫阅读习惯。虽然《神鬼正纪》大部分内容来自《神学大全》, 但还有内容来自其他著作如庞迪我的《庞子遗论》, 以及高一志本人的撰述。因此, 《神鬼正纪》是一部“译述”作品,<sup>[28]</sup> 带有很强的针对性、辩护性与论证性。类似于神鬼的定义、神鬼存在的证明、

[24] 法国国家图书馆编号 Courant chinois 6860, 古绛景教堂藏板。

[25] 梵蒂冈教廷图书馆藏有多部编号 Raccolta Generale-Oriente 223、290、Fonds Borgia Chinois 349, 古绛景教堂藏板。该书影印版载《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan [Series of Literatures on Sino-Western Cultural Exchange during Ming and Qing collected in Vatican Library] 第 29 册。

[26] 编号 SH 250 /ZKW 450 (Xu 428), 古绛景教堂藏板。参见 Adrian Dudink, “The Chinese Christian Texts in the Zikawei Collection in Shanghai: a Preliminary and Partial List”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXXIII (2011): 1-41. 该书页眉有批校痕迹。

[27] 天主教有关天使的本质的演变历史, 参见 *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition), pp. 418-419.

[28] 关于“译述”, 参见李爽学 LI Shixue [LI Sher-shiueh]: 《译述: 明末耶稣会翻译文学论》*Yishu: Mingmo yesuhui fanyi wenxue lun* [Yishu: On the Translation Literature of Jesuits in late Ming], (香港 Xianggang [Hong Kong]: 香港中文大学出版社 Xianggang zhongwen daxue chubanshe [The Chinese University of Hong Kong Press], 2012).

魔鬼存在的证明、如何分辨神鬼等内容，是高一志针对晚明特定的语境而撰写的。其主要目的是与本土尤其是儒家有关神鬼论进行对话。

其次来看与本土神鬼论进行对话。高一志在介绍天主教的天使论的同时，也对本土神鬼论进行了反驳与澄清。高一志根据天主教的传统，认为神鬼是“无形无色、有始无终、灵明全体”，所谓无形色，指“微妙超诸万有万像”；有始无终，指“其有有自”而“厥性玄妙而纯常，世间无力可减”，灵明纯体，指其地位在“诸下品彙”之上，而别于诸有形器之偏。因此，神鬼之性要高于人，因为人虽含灵，但兼肉躯。根据该定义，高一志认为宋明理学所谓神鬼是“阴阳之气、造化之迹”，“皆未获神鬼之正义者”。高一志认为宋明理学所讲的“鬼神”概念不是正确的，因为“气与迹，均滞而不灵，焉能当鬼神之名号？”换言之，高一志认为气或迹是一种物质性的概念，而不能灵妙神通，因此不能用之定义神鬼。高一志还认为民俗所谓的“人亡则灵魂变神变鬼者”也是错误的。因为，人与神鬼在本性上完全不同，所以即使是人死，二者也不能“相变”；假如可以“相变”，会导致“人性无外敌者而自终灭，神鬼性无外造者而自始有”，即人的灵魂会消失，神鬼可以自己出现，这些说法都是与“性天二学”即哲学、神学相矛盾，所以是不正确的。<sup>[29]</sup>

虽然高一志对理学以及民间有关神鬼的说法予以否定，但他却采用民间宗教有关神鬼存在的一些现象，作为论证神鬼必定存在的证据：

空中无形，屡闻语言；扶奭悬笔运箕，无人使挥，自动书字。石木塑像，应说未来，明释人疑，吟诗答对，暴人密秘；远土之物，应愿倏致；不终日间，传音千万里外；师巫符咒，致残人命；作风起涛，毁屋沉舟；发雷降石；然火焚材无算等象，人力所不足之；异迹非繇神鬼造作，难指其自也。<sup>[30]</sup>

这些被宋明理学当作“阴阳之妙德，偶尔致之”的现象，被高一志当作神鬼存在的证据。宋明理学有关神鬼的说法与天主教差距较远。虽然民间信仰所讲的神鬼，与天主教不一致，但其立场首先是承认神鬼存在。高一志在论述神鬼存在之时又引用了民间常见的附魔现象作为论据：

请视负魔怀鬼者，不论懦弱妇女孩童，分外强力，虽百十勇士，不能持服。又不论愚鲁士女，生平无学者，时言书中奥旨，须讲异乡土语，发人心中密藏，预告将来，识知远方隐迹。鬼魔离去以后，其人仍旧弱懦无力，愚鲁无知。<sup>[31]</sup>

这些现象被宋明理学视作“虚幻”或“由阴阳之气所致”，或被民间认为是人亡之后所遗之灵所做。高一志一一予以否认，认为这些现象表明在世间确实存在着神鬼。高一志使用这些证据论证神鬼存在，主要基于民间宗教承认神鬼之存在，而不是认可民间宗教有关神鬼的说法。但是从某种程度上可能会导致天主教与民间宗教有关神鬼论方面的相互混淆。高一志又举例：

万古万民，实信山川江河，皆有鬼神，莅其地，理其务，因时祭祀祈祷，以获其佑，攘其祸也。又观山窖洞穴，及人居室，屡为邪魔所据，扰乱移物毁资，不得宁静。谓无鬼神可乎？<sup>[32]</sup>

[29] 以上见高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《神鬼正纪》Shengui zhengji [True Recording on Gods and Ghosts]卷之一，BnF Courant chinois 6860,第 1-2 页。

[30] *Ibid.*, 3.

[31] *Ibid.*, 4.

[32] *Ibid.*, 4.

高一志此处的论据可以与儒家产生共鸣,因为儒家也有类似的祭山川岳渎的做法。艾儒略、高一志等传教士以及朱宗元等信徒认为儒家所谓的“城隍”其本意是正确的,与天主教的护守天神是符合的;但后来的城隍礼仪已经偏离了原义,与天主教不一致。高一志在《神鬼正纪》的文末对民间宗教的驱魔赶鬼进行了批判:

繇是可知,凡图避魔害,或用符咒等术,非止无益,反召魔而罹其害矣。盖以魔攻魔,以邪攻邪,安能令其畏服,而免其害耶?倘用是术,而魔或去,更无轻信之,非果去也。佯败诱尔,其后险愈深,害愈甚焉。<sup>[33]</sup>

高一志认为民间宗教的“符咒”不仅不能驱魔,反而“召魔而罹其害”;即使有效果,但也只是魔鬼“佯败诱尔”,会导致“险愈深,害愈甚”。高一志力荐使用天主教的驱魔方法,其中最重要的是信仰天主,其次是使用天主教的圣水、圣栊、十字圣号等圣物。我们可以发现,明末清初的传教士文献中大量记载着天主教驱魔赶鬼等神迹故事。在乡村地区,天主教通过驱魔赶鬼为村民治病,与民间宗教展开竞争。《口铎日抄》记载有一则驱魔事例:

邑人陈某者,其妻黄氏,为魔所据,已二十年矣。是月晦日,陈友躬诣圣堂,痛悔求佑。先生赐以圣号,而魔且远徙也。陈友喜圣教之正,并以《圣号经》授其妻。次夜其妻复见一小魔,承大魔命来迎,其妻急作圣号,小魔遂遁,自后绝无影响矣。余闻以告。先生曰:“吾尝遍历诸国,诸凡未闻道者,骤语以《圣号经》,而人未遽识也。顾人所未识者,而魔鬼尽先识之。可见圣架者,实天主降生救世之具,为鬼魔所极畏者乎?且又见鬼魔智识复超出人类之上,人若不向大主为依归,其不得脱鬼魔之手也明矣。”<sup>[34]</sup>

此则故事表明,在晚明的天主教徒生活世界中,天主教的驱魔、赶鬼已经被认可与接受。天主教有关魔鬼、驱魔的思想体系已经转化成信徒宗教思想的一部分。其中有关魔鬼的理论与《神鬼正纪》是一致的。

另外,《口铎日抄》中也记载了李九标有关魔鬼的疑问。天主教认为人有三仇,即肉身、世俗与魔鬼。人的邪念、贪欲以及犯罪的冲动,往往由魔鬼煽惑所致。因此,李九标向传教士质疑:“人有邪念,闻悉由魔诱。果尔,则罪在魔鬼,不将为人释咎耶?”传教士的解释,亦与《神鬼正纪》一致,“煽之而不动,则为人之功;煽而辄动,则为人之罪矣。”《神鬼正纪》曰:“魔能试人,弗能强人。若人不允,何从强之?则凡人所作不义不洁之事,驾言邪魔,实惟自造耳。”<sup>[35]</sup>《口铎日抄》中至少有 32 条记录在讨论魔鬼、27 条记录在讨论天神,可见魔鬼比天神更受到福建地区信徒的关注与讨论。

高一志擅长使用各种证道故事,《神鬼正纪》也不例外。此书中大量引用天主教的圣人故事,如隐修士圣安当的故事、耶稣行圣迹故事等,情结夸张,颇能吸引人。高一志还结合晚明的社会情势,以增加说服力。如其所谓:“若宇内所恒睹公害公患,如国相争夺,流寇瘟疫,旱雹相接,肆虐人物,江河泛滥,毁屋灭生者,诸等无数之灾,各有邪魔专掌。”<sup>[36]</sup>对于晚明士大夫而言,此种说法是否可作为理解当时天灾人祸的解释之一?

[33] *Ibid.*, 13.

[34] 艾儒略 AI Rule [Jules Aleni]等口铎,李九标 LI Jiubiao 等笔录:《口铎日抄》*Kouduo richao* [Diary of Oral Admonitions]卷二,第 139-140 页。

[35] *Ibid.*, 卷四,第 288 页。

[36] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《神鬼正纪》*Shengui zhengji* [True Recording on Angels and Ghosts]卷之三,第 17 页。



总论之，高一志开章明义根据天主教的传统对神鬼重新做了定义，并且引用民间宗教的论据来证明神鬼存在。因此，高一志反对宋明理学、民间宗教有关神鬼的定义，但认同民间宗教有关神鬼存在的证据。

高一志在《神鬼正纪》中主要诉诸于天主教的教义、传统，天主教的《圣经》与圣人言论，以及《神学大全》中的天神论思想，来论述神鬼；类似于上述引用民间宗教的内容并不多见。因此，《神鬼正纪》是在否定宋明理学、民间宗教有关神鬼思想的基础上，介绍天主教的天使论。因为其主要依据是天主教的传统，对于不信教的士大夫来说的说服力有限；而且，高一志虽然否认民间宗教有关神鬼的定义，但又认可民间宗教有关神鬼存在的论据。此又与“不予怪力乱神”的儒家士大夫之间有张力。

### 三、余论

晚明传教士对天神、魔鬼思想的推介，一方面固然离不开天主教自身有关天使论的传统，另一方面则与中国本土的要求有关。晚明是一个充满“灵异”与“灵性”的社会。晚明士人对超验世界的好奇与追求，是促使传教士介绍天主教天使论的重要动机；而与民间宗教相互竞争，并吸引更多有宗教体验的人改宗到天主教，则是撰述有关天神论著作的主要目的。

高一志《神鬼正纪》正是向读者辨明何为真正的神鬼、如何正确的敬神驱魔。此书对于带有批判旧有神鬼知识的士大夫信徒来说无疑是一种更新的知识或思想体系，与天主教的天主论、天堂地狱论等神学体系，在晚明士人的超验思想界形成了“范式革命”。韩霖在诠释明高祖朱元璋圣谕六言的《铎书》中，向齐集乡约的士绅直接引用《神鬼正纪》，高调宣称宋明理学有关神鬼的说法，“皆未得神鬼之情状者”。韩霖引用《神鬼正纪》，介绍天神、魔鬼的形成。河东道李政修有眉批曰：“贾生宣室之对，恐未透彻至此。”韩霖、李政修皆认为《神鬼正纪》所讲的神鬼知识比中国本土要更加透彻、详尽。<sup>[37]</sup>

清初儒家基督徒刘凝在《觉斯录》中反驳了世人有关天主教同等于墨家的观点，认为天主教有关神鬼的理论比墨子更加有说服力：“墨之《明鬼篇》云：‘皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。’然历举鬼神之事，皆世俗常谈，未哲乎所以然。非如西儒能知鬼神之情状，具见高一志《神鬼正纪》一书。且鬼神亦不过奉行上帝之赏罚，非可专辄而行也。”<sup>[38]</sup>可见《神鬼正纪》在清初仍然有影响力。

高一志等传教士所介绍的天神魔鬼知识，也成为清初儒家基督徒张星曜耶儒之辨的重要资源。张星曜认为天主教的神鬼之辨，是对孔子的补充；孔子未曾分别鬼神之邪正。因此，天主教有关天神魔鬼论可以恢复“中国孔子敬鬼神而远之之道”。天主教的天神魔鬼论是“有补于儒教者”。<sup>[39]</sup>

但是天主教有关天神魔鬼的言论受到了反教人士的反驳。传教士及信徒常将其他宗教的神灵视为魔鬼，导致了佛教僧众的不满。如释寂基在《昭奸》一文曰：“彼辈开口便斥佛为魔鬼，所创天主之义反全然窃佛。”<sup>[40]</sup>释寂基认为天主教将佛视为魔鬼，却在教义上窃取佛教。颜茂猷曰：“妄尊耶耶稣于尧舜周孔之上，斥

[37] 见韩霖 HAN Lin:《铎书》*Duoshu* [Book of Admonitions]“毋作非为”，载《徐家汇藏书楼明清天主教文献》*Xujiahui cangshulou mingqing tianzhujiao wenxian* [Chinese Christian Texts from the Zikawei Library]第2册，第851页。

[38] 刘凝 LIU Ning:《觉斯录》*Juesi lu* [Recordings on Revealing by God]“原本论”，BnF Courant chinois 7172，第4-5页。

[39] 张星曜 ZHANG Xingyao:《天儒同异考》*Tianru tongyi kao* [Arguments on the Sameness and Differences between Catholicism and Confucianisms]“天教补儒”，BnF Courant chinois 7171，第40页。原书为抄本，无页码。

[40] 释寂基 SHI Jiji:“昭奸 Zhaojian [Exposing the Evil]”，收入《辟邪集》*Pixieji* [Collection of Refuting the Heresy]，载《大藏经补编》*Dazangjing bubian* [Supplement to Tripitaka]第24册，(台北 Taibei [Taipei]:华宇出版社 Huayu chubanshe [Huayu Press],1986)，第173页。

佛、菩萨、神仙为魔鬼,其错缪幻惑固已辄然足笑。”<sup>[41]</sup>释成勇曰:“诃佛祖作魔鬼,谤法蔑僧。”<sup>[42]</sup>

天主教有天神报佳音,反教者认为此种“奇功异瑞”,与“释氏所述佛生瑞应何异也。”<sup>[43]</sup>天主教认为人有三仇,反教者认为既然天主无所不能,为何要造魔鬼,以为人害?反教者认为既然天主全能,则不必用天神来护守人类及万物。同时,既然承认天地日月鬼神是天主所造“以覆载照护人类”,为何要禁止人类拜祭?反教者认为既然天主以及天神至灵而有能力,为何耶稣被钉而无动于衷;既然无能力拯救耶稣,说明天主、天神皆为“不灵无用之物”,“焉能主宰万物乎?”<sup>[44]</sup>反教者认为神鬼并非天主所生,而是“主亦必与神鬼人物并生”。<sup>[45]</sup>反教者明末四大高僧之一的费隐通容在《原道辟邪说》中对天主教的鬼神论多有反驳。<sup>[46]</sup>

反教者许大受在《圣朝佐辟》中对天主教的鬼神论有详细的反驳。许大受认为人的智慧有限,所以对鬼神无可奈何,但是“以彼天主之威,魔鬼诱其血胤而勿能禁”,许大受认为此是非常荒谬的。许大受曾经亲自询问艾儒略魔鬼是如何产生的?艾儒略如此回答:

天主初成世界,随造三十六神,第一鉅神曰‘辂齐弗儿’,是为佛氏之祖,自谓其智与天主等,天主怒而贬入地狱,亦即是今之阎罗王。然辂齐虽入地狱受苦,而一半魂神,作魔鬼游行世间,退人善念,即天主亦付之谁何?<sup>[47]</sup>

许大受认为魔鬼堕落时人类还未生,此时魔鬼“系狱”是由谁负责的?另外,许大受认为“以渠魁作王,而以肋从受罪,岂律也哉?”换言之,其他天神是因为受到“辂齐弗儿”的“胁迫”而受到惩罚,此是不公平的。而且,有一半“魂神”作魔鬼游行世间,可见“辂齐弗儿”的“威灵超过天主”;而天神魔鬼有“无穷之寿”,可见“其力量与天主同”。许大受认为天主既然为全善,为何不能除之?尤其是魔鬼之首露济拂耳亦是天神,让许大受颇为不解:

且所谓魔鬼者,非天主亲手制造耶,何为至于此?前云亚当,厄禄之不肖,尚是人也,或与天主稍隔,犹可言也。若辂齐是彼天主第一化生之神,而先见告焉,可见天主是万恶之源,还罪天主为是,岂不可为捧腹而喷饭乎?<sup>[48]</sup>

许大受认为露济拂耳是天主“第一化生之神”,而露济拂耳是魔鬼之首。因此,魔鬼是天主“亲手制造”,是故“天主是万恶之源”。许大受认为此种思想令人“捧腹而喷饭”。许大受的反驳反映出教外士大夫或反教者对于天主教有关天神、魔鬼思想的不满,或对此思想的一种负面反应。反教者的立场

[41] 颜茂猷 YAN Maoyou: “明朝破邪集序 Mingchao poxieji xu [Preface of Refuting the Heresy in Ming]”,《明朝破邪集》Mingchao poxieji [Refuting the Heresy in Ming]卷三,第 362 页。

[42] 释成勇 SHI Chengyong: “辟天主教檄 Pi tianzhujiao xi [Accusation of Refuting Catholicism]”,《明朝破邪集》Mingchao poxieji [Refuting the Heresy in Ming]卷八,第 460 页。

[43] 钟始声 ZHONG Shisheng: “天学再征 Tianxue zaizheng [Second Article Object to Catholicism]”,《辟邪集》Pixieji [Collection of Refuting the Heresy],第 148-149 页。

[44] 谢官花 XIE Gonghua: “历法论 Lifa lun [Arguments on Calendar]”,《明朝破邪集》Mingchao poxieji [Refuting the Heresy in Ming]卷六,第 427 页。

[45] 钟始声 ZHONG Shisheng: “天学再征 Tianxue zaizheng [Second Article Object to Catholicism]”,第 143 页。

[46] 费隐通容 FEI YIN Tongrong: “原道辟邪说 Yuandao pixie shuo [Exploring the Tao and Refuting the Heresy]”,《辟邪集》Pixieji [Collection of Refuting the Heresy],第 160-168 页。

[47] 许大受 XU Dashou: “圣朝佐辟 Shengchao zuopi [Refuting the Heresy for the Saint Throne]”,《明朝破邪集》Mingchao poxieji [Refuting the Heresy in Ming]卷四,第 386 页。

[48] *Ibid.*, 386.

无论是儒家或佛道,均体现出中西有关鬼神知识的冲突与张力。天主教在介绍天神魔鬼思想之时所采取的排他主义立场,无疑是引发冲突的重要原因。

因此,高一志的《神鬼正纪》以及利类思《超性学要》等其他传教士著作,向晚明社会较为完整的介绍了天主教的天使论,并将天主教的天神、魔鬼思想体系与本土的儒释道有关鬼神思想进行了正面的交流与对话。其中,有士大夫完整接受了天主教的天神魔鬼论,但也有士大夫反对。天主教的天神魔鬼思想的进入,无疑进一步丰富了晚明以来中国的鬼神思想。《神鬼正纪》是明清第一部完整介绍天使论并与中国本土神鬼思想进行对话的著作,直到1885年,天主教才出版了第二部完整介绍天使论的著作《天神谱》。作者李问渔在序言中谓:“自来作述诸家,亦未有天神专论,言念及此,深为慨然。”<sup>[49]</sup>李问渔可能未曾见过《神鬼正纪》,而《天神谱》虽然体例近于《神鬼正纪》,但仅在“译介”,而没有与中国本土神鬼思想进行对话,因而对晚清思想界的影响甚微。

附表1 高一志著述表<sup>[50]</sup>

时间	著作	人际网络		底本
1615 序 1626 初刻	《教要解略》二卷			Doctrina Christiana《要理问答》
1620 初刻 1632 修订	《童幼教育》二卷	费奇规、龙华民、邓玉函; 阳玛诺	段袞、韩霖(并序)	普鲁塔克《论儿童教育》
1624 初刻	《齐家西学》五卷	黎宁石、阳玛诺、伏若望; 傅泛际 卷二(单行本《童幼教育》)为: 费奇规、龙华民、邓玉函; 阳玛诺	杨天精、卫斗枢、段袞、韩霖、陈所性	
1624-1634	《空际格致》二卷	毕方济、伏若望;阳玛诺	韩云、陈所性	亚里士多德自然哲学
1625 之后	《十慰》	黎宁石、费奇规、费乐德; 阳玛诺		塞涅卡、普鲁塔克
1626 之后 福州	《则圣十篇》	黎宁石、阳玛诺、艾儒略; 阳玛诺	孙元化序	第欧根尼
1629 初刻	《天主教圣人行实》	郭居静、阳玛诺、费乐德		《圣传金库》Legenda aurea
1630 (1637 <sup>[51]</sup> )	《修身西学》十卷(《西学修身》)		广平卢恢胤,卫斗枢、段袞、韩霖;汉中党琬;馆陶耿章光;津门倪光荐;关中王征;河中韩焯;河东韩云;河中韩奎;河中韩埭;河中韩埴	科英布拉大学亚里士多德哲学讲义 <sup>[52]</sup>

[49] 李问渔 LI Wenyu:《天神谱》*Tianshen pu* [Charts of Angles] “序 Xu [Preface]”,徐家汇藏书楼藏本。

[50] 参考叶农 YE Nong、曾桐强 ZENG Tongqiang:“明季耶稣会士高一志及其中文著述 Mingji Yesuhui GAO Yizhi jiqi zhongwen zhushu [The Jesuit Alfonso Vagnone and his Writings in Chinese during late Ming]”,第209-210页;及金文兵 JIN Wenbing:《高一志与明末西学东传研究》GAO Yizhi yu mingmo xixue dongchuan yanjiu [Study on Alphonse Vagnoni and Western Learning to the East]。二者统计均有错误,本文有修正与补充。

[51] 金文兵 JIN Wenbing 根据天津倪光荐 NI Guangjian 1637年任芮城 Ruicheng 知县,推断《修身西学》*Xiushen xixue* [Cultivation Western Study] 完成于1637年,证据不足,存疑。

[52] *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum apud Conimbricensis Cursus disputationes*

(续表)

时间	著作	人际网络	底本	
1631 初刻	《圣母行实》三卷	龙华民、罗雅谷(并序)、 汤若望	段衮、韩霖、程廷瑞、陈所 性、李祖白	欧洲玛利亚奇迹故事集
1632 钦崇堂	《励学古言》一卷 辅助《童幼教育》诸书	艾儒略、费奇规、费乐德; 阳玛诺	南绛陈所性、东庸杨文章	普鲁塔克、伊拉斯谟《格 言集》
1633	《譬学》二卷(《譬学警语》 (卷上即《譬式警语》))	阳玛诺、罗雅谷、汤若望 同订	段衮、韩珀、韩霖(并序)	伊拉斯谟《譬喻集》
1633	《神鬼正纪》四卷	金弥格、罗雅歌、郭纳爵 共; 傅泛际准	段衮、韩霖全较	《神学大全·天神论》
1636	《天主圣教四末论》四卷 (《四末论》)	龙化民、罗雅谷、汤若望共订 郭居静、阳玛诺、伏若汉共订 傅泛际、阳玛诺、费乐德共订	段衮序, 韩霖序 段衮、段宸、段衮全命梓 韩霖、段衮、陈所性阅	《神学大全·复活论》
1636	《达道纪言》上下卷	高一志手授	韩云序 韩云纂述、关中和鼎子新 参阅	普鲁塔克、伊拉斯谟《譬 喻集》
1636	《斐录苔彙》上下卷	龙华民、汤若望、罗雅谷 共订 星源程廷瑞、古绛杨文章 重梓	中州梁云构序 毕拱辰跋(宣德) 东莱毕拱辰删润 云间陈于阶、古鄂杨之华 同较	
1637?	《寰宇始末》上下卷(《天 主实义》之三)	阳玛诺、傅泛际、罗雅谷 共订	东鲁遗民李焯然, 卫斗 枢、韩云、段衮全修润	《神学大全·论万物原 始》《论形质之造》
1637?	《西学治平》四卷 (《王宜温和》、《王政须臣》、 《治政源本》、《治民西学》)	抄本		亚里士多德伦理学
?	《推验正道论》(《推源正 道论》)	王一元泰稳撰	徐光启校	
1887	《宗徒列传》(即《圣人行 实》卷一)		李问渔	
1935	《民治西学》(即《治民西 学》)	高一志 西什库遣使会重印		

附表 2 《神鬼正纪》与《超性学要》、《神学大全》对比

《神学大全》(1259)	《超性学要》(1676)	《神鬼正纪》(1633)	《天神谱》(1881)
		卷一:神鬼名义第一章;神鬼实有第二章	1 实有天神、2 天神受造
题 50:天使性体本体	卷十一:天神之体论第一	卷一:神鬼品数第四章 卷二:神鬼性体第一章	3 天神记数、4 天神秩序、5 天神性体无形
题 51:天使与形体物	天神比形体者论第二	卷四:神鬼所著身像实否第二章	
题 52:天使与地方	天神之比所者论第三	卷四:神鬼有定方所否第四章; 神鬼众多能并居一所否第五章	
题 53:天神的地方运动	天神比所之动论第四	卷四:神鬼能力第一章	9 天神行止 10 天神大力
题 54:天使的认识	卷十二:天神之知识论第五	卷二:神鬼识知第二章	
题 55:天使的认识方法	天神知物之由论第六	卷二:神鬼诸识据像否第四章	7 天神明司
题 56:天使对非物质物的知识	天神知识之物论第七	卷二:神鬼超性之识第三章	
题 57:天使对物质物的知识	天神知有质之物论第八		
题 58:天使认识方式	天神知物之势论第九	卷二:神鬼灵识奇妙第五章	
题 59:天使的意志	天神之欲德论第十		8 天神欲司
题 60:天使的爱与爱慕	天神之爱德论第十一	卷三:神鬼何爱第一章	
题 61:天使本性存在的产生	卷十三:天神之受造论第十二	卷一:神鬼受造序意第三章	
题 62:天使存在于恩宠	天神之备全就圣宠论第十三	卷三:神灵造时所受恩惠第二章	6 天神膺宠
	天神照他天神论第十四		
	天神相语论第十五	卷四:神鬼相通心意何如第三章	
	天神等级于三部九品论第十六	卷一:神鬼品数第四章;天神品职第五章	
	卷十四:天神宰治形物论第十七		11 天神出言奏乐、12 天神遏制邪魔、
	天神之功于人论第十八	卷一:神守之恩第六章	13 天神掌治万物 .....
	天神遣降论第十九		
	天神护守论第二十		28 天神接魂归天
题 63:天使的罪恶	卷十五:天神反义论第二十一	卷三:神灵者有差谬否第三章	
题 64:魔鬼的罪罚	邪神之罚论第二十二	卷三:邪魔实有何繇第四章; 鬼魔定于恶否第五章	
	邪魔品级论第二十三	卷三:鬼魔分职第七章	
	邪魔之攻害论第二十四	卷三:鬼魔刑僂第六章	
		卷四:天神魔鬼之辨第六章; 敬神防鬼当如何第七章	
			29 记天神辣法额尔事
			30 敬天神善法

**English Title:**

**Angelology in Late Ming: On Gao Yizhi (Alphonse Vagnoni, 1566 – 1640) and Shengui zhengji (True Recordings on Gods and Ghosts)**

**XIAO Qinghe**

Ph. D. , Chinese University of Hong Kong and Peking University,

Vice Editor in Chief, International Journal of Sino-Western Studies (www. SinoWesternStudies. com)

Associate Professor, Department of History, Shanghai University, Shangda Road 99, Baoshan District, Shanghai City, 200444, P. R. China. Email: qinghexiao@gmail. com

**Abstract:** Before Catholic missionaries entered in the late Ming dynasty, China already had a rich local system of thought of Gods and Ghosts. The main problems needed to be solved by the Missionaries were two; first was that Neo-Confucianism explained Gods and Ghosts as the functions of Qi (Air), second was that the thoughts of Gods and Ghosts of Buddhism, Taoism and folk religions. By using the tradition of Catholic Angelology, missionaries argued that it was wrong to explain the Gods and Ghosts as air; and the local Chinese thinking of the Gods and Ghosts was not either perfect. This article firstly analyzes the life and editorial group of Gao Yizhi (Alphonse Vagnoni, 1566 – 1640), then analyzes the thought of Angelology in the book of Shengui zhengji (True Recordings on Gods and Ghosts) composed by Gao Yizhi. It finally discusses the influence of the Catholic angelology on the thought world in late Ming dynasty.

**Key Words:** Gao Yizhi (Alphonse Vagnoni, 1566 – 1640); Shengui zhengji (True Recordings on Gods and Ghosts); Angelology

比较宗教文化研究

**Comparative Religious and Cultural Studies**





# On Limits of Confucian Conception of Immortality and Supporting Path from Christian Everlasting Life

TIAN Wei

Tr; WANG Dafei

(Department of Philosophy, Tsinghua University, 100084 Beijing, P. R. China)

**Abstract:** Live or die, to be or not to be, it's the fundamental question that human as such a finite existent has to face. The ultimate discourse of philosophy and religion consists in the essential intention of human spiritual existence, which is to transcend the finitude of life, and thus achieve its eternal purpose. On this question, the expressions of Confucianism and Christianity specially differ. For Confucians, there are three pursuits of secular immortality: firstly, to engrave oneself on the historical memory through leaving great merits, virtues, and doctrines behind; secondly, to establish one's genealogical succession as a perpetual continuation; thirdly, to realize the spiritually infinite ideal state of the harmonious unity between heaven and men in union with the cosmos. This conception of immortality is morally humanistic, naturally moralistic, aesthetically existentialistic, of which the basic characteristics are non-individuality and historical haecceity (Daseinheit). The eminence and limit of Confucian thinking are all included in this very conception. Meanwhile, in Christianity there is a yearning for everlasting heavenly life, which is based on individuality of the faithful, while transcending the temporal realm. This hope provides a possible supporting path beyond the empirical reasoning of Confucians.

**Key Words:** Confucian Conception of Immortality; Christian Idea of Everlasting Life; Historical Memory; Genealogical Succession; Harmonious Unity between Heaven and Men

**Author:** TIAN Wei, Ph. D., Professor and Doctoral Advisor, Department of Philosophy, the Faculty of Humanities, Tsinghua University, Qinghuayuan Road 1, 100084, Haidian District, Beijing, P. R. China. Tel: +86 13264079251; Email: tianwei@mail. tsinghua. edu. cn

**Translator:** WANG Dafei, Ph. D., candidate, Department of Philosophy, the Faculty of Humanities, Tsinghua University, Beijing, P. R. China. Tel: +86 18101226656; Email: wangdafei1860@126. com

Man is an existent in time. Every individual human life unfolds and fulfills in time, while passing and ending in it. Death is the ultimate termination that human in this world cannot surpass, so he has been thrown by the awareness of temporal finitude, that is, of biotic finitude, into the opposite of existence, where comes the challenge of nothingness. To be or not to be, live or die, this harsh question reveals the perennial expectation of overcoming finitude, which is a discourse about the ultimate concern of hope. Undoubtedly, it's a religious discourse supported by ultimate beliefs. Only human could have this sort of discourse, since only human has antecedently present awareness of

death, and ego-oriented awareness of freedom, through which he could overcome the limits of animal existence and enter transcendent existence of spirit. Therefore, this is a humane question that originates from the spiritual nature of human existence.

However, since human existence is unfolding in variety of cultural occasions and patterns, there are respectively varied modes of expression or realization of the ultimate concern, which conversely shapes people's perceptions and cognitions of living existence. In this aspect, Confucianism and Christianity have their own dimensions of ultimate concern, between which there is obvious and enormous diversity. The concern of Confucianism is a worldly pursuit of immortality, while the concern of Christianity is a heavenly yearning for everlasting life. It is the very difference of these two concerns that opens up a space for coexisting and interreferring.

Revolving around the pursuit of immortality in Confucianism, I will followingly give an elucidation of its all three levels, that are historical memory, genealogical succession, and the harmonious unity between heaven and men. And then, I will examine it in the perspective of Christian hope for heavenly kingdom. In this way, the significance of Christian idea of everlasting life as an supporting path in the context of Chinese culture may be confirmed.

## **1. The Confucian Conception of Immortality: Historical Memory, Genealogical Succession, Harmonious Unity between Heaven and Men**

Taking the philosophical point of view, if the perennial topic of ultimate concern presupposes the antecedent presence of awareness of death, the teaching of Confucianism doesn't start from "death", nor does it focus on the sempiternity of afterlife after death; on the contrary, it sets off from "living", focusing on how this-worldly life shall unfold so that it could gain immortality after one's death. "While you do not know life, how can you know about death?" "While you are not able to serve men, how can you serve their spirits?"<sup>[1]</sup> These quotations from Confucius imply that the most principal and important affair is how to arrange and manage this life-world, and the immortal meaning and value of human life course solely hinge on these arrangement and management. Although this pursuit of meaning and expectation of value surpass individual personality, it's still in this life-world, not somewhere outside. From the perspective of "life" rather than "death", it seeks the eternal meaning and immortal value of "living", that are the immortality and sempiternity acquired in a sense transcending individual life and death, co-subsisting with human species and sharing brilliance of the sun and the moon. It is completely different from the idea of everlasting life, of resurrection and hope for a heavenly kingdom, in which the Christian eschatology breaks through the secular reasoning.

Concretely speaking, the Confucian conception of immortality contains three aspects:

First of all, immortality means that the conducts of this life will not disappear with the death of the individual, but contrarily leaving historical influence beyond the individual's transient life, thus acquiring immortal meaning and sempiternal value in the historical memory. Here, the most typical

[1] Xian Jin, *The Analects (论语·先进 Lunyu Xianjin)*, tr. James Legge.

understanding is the so-called “three immortals”. This view first appeared in The Zuo Tradition of Spring and Autumn Annals (春秋左氏传 Chunqiu Zuoshi zhuan): “The noblest of all is to establish virtue; the posterior is to establish merit; the posterior is to establish doctrine. Not abolished with length of time, these are called immortal.” [2] Although every life will meet its end, but while its merits, virtues and doctrines enduring in the world forever, it could be described as dead without decay. Xu Gan (徐干) of the Eastern Han Dynasty also has an approximate statement of immortality in Balanced Discourses (中论): “The Ancients have said that one may be dead without decay. His body is decomposed, but his way of life still exists, so he could be called immortal. The shaped body is connaturally a thing would spontaneously degenerate and perish, its life span is of no more than a few decades whether being longevous or not. However, establishing virtues and integrity or not means a difference of several thousand years. There is no comparison between them.” [3] Life will end, but it can be preserved without decay by establishing virtues and conserving the way of life.

Confucius did not use the word “immortal”, but there is conception of immortality in his sayings. In The Analects, he talked about the immortal significance of Guan Zhong’s merits, and Boyi and Shuqi’s virtues, which earned the praise of indefinitely future generations. [4] So there is a saying, “The man of honor dislikes the thought of his name not being mentioned after his death.” [5] Human life can only be retained for a lifetime, but the reputation of virtue could remain immortal for posterity. But this does not mean that one should chase fame: “The man of honor is distressed by his inability. He is not distressed by men’s not knowing him.” [6] “The man of honor learns for himself, not for being known by others. However, if his name is not mentioned after his death, it will be cognoscible that he hasn’t factually do something good.” [7] If someone possesses both virtues and talents, cultivates his character, ordines his family, administrates his country, pacificates the world, and benefits the later generations, he will naturally leave his name to pass on after death, as if still alive. Therefore, the death of a man of honor is but a rest, not a stop, shall be called finish, not death. The death of a man of honor is but cessation of mundane activity, not termination of its influence. Thus Mencius said, “The man of honor has a life-long anxiety and not one morning’s calamity. . . And in what way is he anxious about it? Just that he maybe like Shun.” [8] It is to anxious about whether or not one can follow the example of Shun the Sacred King, to legislate the world and to transmit to the later generations. In the early Han Dynasty, Han Ying tied the immortal

[2] Twenty-fourth Year of Duke Seang, The Zuo Tradition of Spring and Autumn Annals (左传·襄公二十四年 Zuozhuan Xianggong No. 24 year), tr. James Legge.

[3] On Ephemerality and Longevity, Balanced Discourses (徐干 XU Gan: 中论·夭寿篇 Zhonglun Yaoshou pian).

[4] Xian Wen, The Analects (论语·宪问 Lunyu Xianwen), tr. James Legge, “Guan Zhong acted as prime minister to the duke Huan, made him leader of all the princes, and united and rectified the whole land under heaven. Down to the present day, the people enjoy the gifts which he conferred. Without Guan Zhong, we should now be wearing our hair unbound, and the lappets of our coats buttoning on the left side.” Ji Shi, The Analects (论语·季氏 Lunyu Jishi), tr. James Legge, “The Duke Jing of Qi had a thousand teams, each of four horses, but on the day of his death, the people did not praise him for a single virtue. Boyi and Shuqi died of hunger at the foot of the Shou Yang mountain, and the people, down to the present time, praise them. Is not that saying illustrated by this?”

[5] Wei Ling Gong, The Analects (论语·卫灵公 Lunyu Wei Linggong), tr. James Legge.

[6] *Ibid.* .

[7] Zhu Xi (Song) 2011: *Synthetic Commentary on the Four Books* (四书集注 *Sishu jizhu*), *Synthetic Commentary on the The Analect* (论语集注 *Lunyu jizhu*). Beijing: China Book Bureau, 155.

[8] Li Lou II, Mengzi (孟子·离娄下 Mengzi Lilou xia), tr. James Legge.

meaning came from virtues and integrity with the cosmos. Using Bigan's, Liu Xiahui's, Boyi and Shuqi's martyrdom for loyalty, honesty and probity as an example of virtues and integrity, Han Ying said, "Those three (loyalty, honesty, probity) exists in corporeal lives, their fame flows through the world, resting together with the sun and the moon. The heaven couldn't reduce them, the earth couldn't increase them, and in the tyrannical ages of Jie and Zhou they couldn't be defiled. However, it doesn't mean one should abhor living and love death." [9] Furthermore, a paragraph from Zhang Zai can best represent the immortal meaning of "establishing doctrines": "To ordain conscience for Heaven and Earth. To secure life and fortune for the people. To continue lost teachings for past sages. To establish peace for all future generations." [10]

Summarizing previous statements, it is thus evident that "immortality" includes meanings from two levels. The first is the immortality from the formally concrete level, such as "establishing merits". With tremendous merits established during his lifetime, the meritorious has kept his reputation from fading away after he passed away, and being remembered through his achievements. The second is the immortality from the formally abstract level, such as "establishing virtues" and "establishing doctrines". The virtuous has made an undwindled example for posteriors by his great personality and noble morality; the sagacious has founded, expounded and spread the way of sages by writing books and establishing doctrines, continuing the orthodoxy of civilization and traditional edification, thus perpetuating himself in the continuation of history. For Confucians, the three immortals are not separate, but actually united. In the tradition of Confucian introspective learning (为己之学) and the unity of cognition and action (知行合一), a truly sagacious man must be virtuous, a meritorious man truly venerated by later generations must be virtuous at the same time; and establishing merits, virtues and doctrines are all based on the Way. Among them, the core and substance of immortality consists in the immortality of virtues and the immortality of the Way. Otherwise, it is impossible for doctrines to educate generations, and merits to be celebrated through the ages.

It is the ideal state of personality pursued by men of honor or sages that, to persist with history through the historical memory of merits, virtues, doctrines, and the Way, coexisting with heaven and earth, sharing brilliance of the sun and the moon. As the words of Luo Lun of the Ming Dynasty, "It is only sage that could be dead without dying out, persisting together with heaven and earth, and shining together with the sun and the moon." [11] It embodies the Confucian attitude and view of life which is oriented to moral excellence, as saying that "Heaven, in its motion, (gives the idea of) strength. The man of honor, in accordance with this, nerves himself to ceaseless activity." [12] "The (capacity and sustaining) power of the earth is what is denoted by Kun (坤). The man of honor, in accordance with this, with his profound virtue supports (men and) things." [13] It is in this pursuit of

[9] Zhang Dainian 2005: *Anecdotes of Hanshi* (韩诗外传 *Hanshi waizhuan*), *The Outline of Chinese philosophy*. Nanjing, Jiangsu Education Press, 439.

[10] Zhang Dainian 2005: *Quotations* (语录 *Yulu of Zhang Zai* (Song)), *The Outline of Chinese philosophy*. Nanjing, Jiangsu Education Press, 317.

[11] Zhang Dainian 2005: *Collection* (文集 *wenji*), *Luolun* (Ming), *The Outline of Chinese philosophy*, Nanjing, Jiangsu Education Press, 440

[12] *I Ching* (周易 *Zhouyi*), tr. Zhang Shanwen 2006: Taiyuan, Shanxi Ancient Books Publishing House, 2.

[13] *Ibid.*, 10

the sagacious ideal state, a unhurried and unperturbed attitude towards death is fostered: “If a man in the morning hear the right way, he may die in the evening without regret.”<sup>[14]</sup> It is always a worthy death to die to fulfill one’s duties in the right way, as Mencius says: “Death sustained in the discharge of one’s duties may correctly be ascribed to the mandate of Heaven.”<sup>[15]</sup> As long as living up to the immortal meaning and value exceeding living, although the life may be short, there would be no regrets to die. Accordingly, behind the Confucian pursuit of immortality it is conformity with Heaven’s mandate and the Way of Heaven.

Secondly, Confucian conception of immortality also has the simplest and basic concern, which is the biotic continuation in genealogical descendants. While the establishment of merits, virtues, and doctrines pursued in “three immortals” is an excellent view of life prepared for men of honor and sages, which is the high-grade self-exceeding to reach historical and cosmic realm by means of self-improvement and self-accomplishment of moral personality, it is virtually something that the common people may aspire to but can never attain. In that case, how could they also break through the limit of individual death, thereby having a share in the immortal life? The answer is related to the genealogical notion of endless offsprings, which wholly corresponds to the Confucian social-ethical system sequentially revolving around the patriarchal consanguinity.

We know that in the Confucian ethical system, “filial piety and fraternal duty” (孝悌 *xiaodi*) is the foundation of human ethical relations. One of the multiple understandings of filial piety is having inheritors. Mencius said, “There are three things which are unfilial, and to have no posterity is the greatest of them.”<sup>[16]</sup> On the one hand, the continuation of life is to extend one’s own life by producing lives of descendants, the bloodline thereupon could be carried on by posterity in despite of individual ego’s death. On the other hand, extending one’s life is not just for the individual, since the continuation of the familial life is more important than the individual. Each individual in the familial sequence is but a moment and does not have a completely independent position of meaning. Therefore, the focus of so-called immortality isn’t on the extension of individual life, but on the continuation of collective life, and the existence of the individual is realized in virtue of the existence of other people’s lives. If the idea of “three immortals” is to achieve the persistence of moral personality through integrating into social history and cosmos, so that the continuation of descendants is the transmission of patriarchal bloodline through natural procreation. While the former manifests the significance of immortality in a spiritual and moral dimension, the latter shouldn’t be completely summed up as to manifest immortality in the sense of mere corporeality. In fact, the transmission of patriarchal bloodline contains two dimensions, one natural, the other ethical. It contains both the continuation of natural life and the inheritance of the familial spirit, namely “soul of family” (家魂 *jiahun*), which is an intellectual and ethical heritage such as the familial erudition, indoctrination, instruction, tradition, moral teaching, and housekeeping, being imbued with the significance of immortality in the spiritual and moral dimension. Even for the man of honor who pursues the three immortals, the succession of the patriarchal lineage is also a basic concern.

[14] *Li Ren, The Analects* (论语·里仁 第四 *Lunyu Liren No. 4*), tr. James Legge.

[15] *Jin Xin I, Mengzi* (孟子·尽心上 *Mengzi Jinxin shang*), tr. James Legge.

[16] *Li Lou I, Mengzi* (孟子·离娄上 *Mengzi Lilou shang*), tr. James Legge.

The patriarchal bloodline and the familial succession which uses filial piety as the ethical bond are expressed through the ancestral worship and inheritance of the ancestors' legacy as well. Thereout, sacrificial rites are given full attention. From the Confucius's statements as "While you do not know life, how can you know about death?" and "While respecting spiritual beings, to keep aloof from them,"<sup>[17]</sup> Confucianism adopts an ambiguous and prudent attitude the world after death. The Confucians neither drastically deny it nor fanatically favor it; they reverently obey the ritual of sacrifice, without getting too close. The essence of this attitude is to be indifferent to the world after death, but caring only about the memorial service for the deceased and its influence on the contemporaries. When Fan Chi asked what filial piety was, Confucius replied, "That parents, when alive, be served according to propriety; that, when dead, they should be buried according to propriety; and that they should be sacrificed to according to propriety."<sup>[18]</sup> "The filial piety is being good at succeeding predecessors' ambition, and being good at narrating predecessors' deeds."<sup>[19]</sup>

Offering ritual sacrifices to ancestors as expression of filial piety is in complete consistency with Confucian concern of immortality by continuing ancestral lineage. The successive patriarchal genealogy embodies breeding and upbringing the coming lives, serving and supporting the living parents, and also recollecting and worshiping the dead ancestors. Respectfully supporting parents is of filial piety, ceaselessly continuing posterity is of filial piety, worshiping ancestors is of filial piety as well. The coherent succession of past, present, and future generations rests with those three generations. As without future generations, the patriarchal genealogy would be closed; without a present generation keeping their morality of filial piety, the ethical order would fall into uncivilized brutality, betraying the forefathers. This succession depends on the past generations as well, since that to inherit the ancestral legacy and make ancestors live in contemporary minds through the sacrificial rituals of recollection, appreciation and supplication is to maintain and strengthen the foundation of the patriarchal lifeline. Hence, Confucius asserts a wholeheartedly pietistic attitude while at the sacrifice, "He sacrificed to the dead, as if they were present. He sacrificed to the spirits, as if the spirits were present."<sup>[20]</sup> "I consider my not being present at the sacrifice, as if I did not sacrifice."<sup>[21]</sup> As the Doctrine of the Mean said, "Thus they served the dead as they would have served them alive; they served the departed as they would have served them had they been continued among them. It is the height of filial piety."<sup>[22]</sup>

On the whole, the Confucian concern for immortality expressed by genealogical succession and ancestral worship is closely related to this-worldly life. The ancestral worship does not pursue the heavenly bliss after death, but prays for the secular protection and benediction of the ancestors. Its spiritual character is pragmatical and rational, rather than religious and mysterious.

Finally, the Confucian concern for immortality can also be apprehended through the conception

[17] Yong Ye, *The Analects (论语·雍也 Lunyu Yongye)*, tr. James Legge.

[18] Wei Zheng, *The Analects (论语·为政 Lunyu Weizheng)*, tr. James Legge.

[19] Zhu Xi (Song) 2011; *Synthetic Commentary on the Four Books (四书章句集注 Sishu zhangju jizhuan)*, *Notes and the Doctrine of the Mean (中庸章句 Zhongyong zhangju)*. Beijing: China Book Bureau, 28.

[20] Ba Yi, *The Analects (论语·八佾 Lunyu Bayi)*, tr. James Legge.

[21] Ba Yi, *The Analects (论语·八佾 Lunyu Bayi)*, tr. James Legge.

[22] Zhu Xi (Song) 2011; *Synthetic Commentary on the Four Books (四书章句集注 Sishu zhangju jizhu)*, *Notes and the Doctrine of the Mean (中庸章句 Zhongyong zhangju)*. Beijing: China Book Bureau, 28.

of the harmonious unity between heaven and men in union with the cosmos, thus its humanistic and religious nature could further be discovered. If the three immortals have moral humanistic through the social-historical approaches, and the genealogical succession has ethical naturality by means of patriarchal consanguinity, the harmonious unity between heaven and men has aesthetical existentiality by the achievement of the ideal state of existence.

The Confucian school of Zisi and Mencius claims that what Heaven has conferred is called the nature, so one should preserve the mandate of Heaven to perfect his nature. Between the way of Heaven and the way of men, the mandate of Heaven and the human nature, there is one principle pervading them all, so knowing people is knowing Heaven, serving people is serving Heaven. In terms of knowing, "He who has exhausted all his mental constitution knows his nature. Knowing his nature, he knows Heaven." In terms of acting, "To preserve one's mental constitution, and nourish one's nature, is the way to serve Heaven."<sup>[23]</sup> Sincerity is shared by both Heaven and men, "Sincerity is the way of Heaven. The attainment of sincerity is the way of men."<sup>[24]</sup> Sincerity is that whereby things are completed, "Heaven and earth are quite great, but without sincerity they couldn't produce the things; sages are quite erudite, but without sincerity they couldn't educate the people."<sup>[25]</sup> Entering the ideal state of sincerity, one can attain the harmonious unity between heaven and men, hit what is right without an effort, apprehend without the exercise of thought, and naturally and easily embody the right way; he can complete himself and things, combine things with his ego, unite the inner and the outer, assist the transforming and nourishing powers of Heaven and Earth, and participate in the flowing progress of the cosmos. In this sense, the human existence surpasses not only the individual finitude, but also the limit of social interpersonal relationships, and gets into the highest state of existence of cosmic "citizen of Heaven" or "Heavenly man".<sup>[26]</sup> This is a perfect and coherent, free and unlimited, ultimate and transcendent state of existence. It's also a state of aesthetical existence, in which one forgets things and himself both, melts the subjective and the objective, excludes any shortage, and detaches himself from banality and vulgarity. In this ideal state, being and non-being are interlinked, life and death are without distinction, Heaven and men are united, revealing the humanistic and religious nature of this state.

At this point, the Taoist thought has the most typical and amplest expression, which is not contradicted by Confucianism. Since the Song Dynasty, there has been asyncretic confluence of Confucianism, Buddhism and Taoism, so we could take the relevant discussion of Zhuangzi as an example to further present this idea. (Especially considering Christianity as a foreign frame of reference, citing Zhuangzi's viewpoint to make the views of related issues better expressed is conducive to our elucidation of Confucianism. After all, Confucianism and Christianity represent two different religious ethics of existence on the whole, thus the union of Confucianism and Taoism can

[23] Jin Xin I, Mengzi (孟子·尽心上 Mengzi Jinxin shang), tr. James Legge.

[24] Zhu Xi (Song) 2011; *Synthetic Commentary on the Four Books* (四书章句集注), *Notes and the Doctrine of the Mean* (中庸章句). Beijing: China Book Bureau, P32

[25] *Synthetic Explanation of Xunzi* (荀子集解), Wang Xianqian (Qing), Bu Gou (不苟篇第三), *Zhuzi Jicheng* (诸子集成) 1986; Shanghai, photocopy edition of Shanghai Bookstore, 28-29.

[26] Zhu Xi (Song) 2011; *Synthetic Commentary on the Four Books* (四书章句集注), *Synthetic Commentary on Mengzi* (孟子集注). Beijing: China Book Bureau, 347.

better represent the overall Chinese tradition as opposed to Christianity. ) Zhuangzi advocates leaving material forms, removing knowledge, and becoming one with the Great Pervader(大通), which is called sitting and forgetting all things. Entering this ideal state, it feels like rising for the first time at a bright dawn, seeing brightness suddenly emerges from darkness, apprehending that “Heaven, Earth, and I were produced together, and all things and I are one.”<sup>[27]</sup> One who identifies the cosmos with himself, rules over heaven and earth, holds all things in his treasury, who simply has his lodging in his body, whom his ears and eyes serve but as conveying emblematic images of external realm, could have a thorough comprehension of all the secrets, and would never exhaust his mental thoughtfulness.<sup>[28]</sup> “Being such, he mounts on the clouds of the air, rides on the the sun and the moon, and rambles at ease beyond the four seas. Neither death nor life makes any change in him, and how much less should the considerations of advantage and injury do so!”<sup>[29]</sup> If one had achieved this, he would transcend the temporal realm and comprehend the truth: “After this, he was able to banish all thought of Past or Present. Freed from this, he was able to penetrate to the truth that there is no difference between life and death.”<sup>[30]</sup> In Zhuangzi’s view, the highest ideal state of life is surpassing the secular matters, not constrained by things, not changing for things, seeking enjoyment in the formless condition of heaven and earth, with one’s self unaffected by death and life, and mind unaffected by misfortunes and losses. “What is death? What is life? What is meant by the union of Heaven and Earth? Does the spiritual intelligence go away? . . . He chiefly cared to occupy himself with the spirit-like operation of heaven and earth, and did not try to rise above the myriads of things. . . Above he seeks delight in the Maker; below, he has a friendly regard to those who consider life and death as having neither beginning nor end.”<sup>[31]</sup> Surpassed life and death, united with heaven and earth, moved with the spiritual intelligence, detached from the secular world without leaving it, this is the ideal state of greatest beauty and bliss, which is the state of the True man or the Perfect man. “The comprehension of this is the most admirable and the most enjoyable (of all acquisitions). The getting of the most admirable and the exercise of the thoughts in what is the most enjoyable, constitutes what we call the Perfect man.”<sup>[32]</sup> Zhuangzi’s thought undoubtedly expresses an eternal and aesthetical ideal state of artistic existence, which makes life to surpass the finitude of life and unite with the cosmos. Beyond the abyss brought by the life and death, it obtains the highest bliss and perfects the supreme existence in the horizon of ultimate concern.

For Confucianism, the ideal state of most beautiful and blissful eternal existence is also a sort of “great benevolence”. The bliss of beauty is also the benevolent bliss, aesthetics and morality are still united. While the Taoists insist on the naturalistic position that “Heaven and earth do not act from any wish to be benevolent; they deal with all things as the dogs of grass are dealt with,”<sup>[33]</sup> the Confucians grant heaven and earth a “benevolent heart” and “benevolent virtues”, emphasizing that

[27] The Adjustment of Controversies, Zhuangzi (庄子·齐物论 Zhuangzi Qiwu lun), tr. James Legge.

[28] The Seal of Virtue Complete, Zhuangzi (庄子·德充符 Zhuangzi Dechongfu), tr. James Legge.

[29] The Adjustment of Controversies, Zhuangzi (庄子·齐物论 Zhuangzi Qiwu lun), tr. James Legge.

[30] The Great and Most Honoured Master, Zhuangzi (庄子·大宗师 Zhuangzi Da zongshi), tr. James Legge.

[31] Tian Xia, Zhuangzi (庄子·天下篇 Zhuangzi Tianxia pian), tr. James Legge.

[32] Tian Zifang, Zhuangzi (庄子·田子方 Zhuangzi Tian Zifang), tr. James Legge.

[33] 5<sup>th</sup> Chapter, Dao De Jing (道德经·五章 Daodejing 5)



“Benevolence is the heart of heaven and earth when producing things,”<sup>[34]</sup> and “The great attribute of heaven and earth is the giving and maintaining life.”<sup>[35]</sup> On the one hand, this universally moralizes and emotionalize the cosmos and the nature, with the passion of benevolence as the substance, on the other hand, the benevolent heart of the cosmos conversely supports the worldly life of human being. Heaven and earth are so merciful, life is so fragrantly beautiful, one doesn't have to abandon life and pursue silent nothingness, nor does he have to painfully repent and convert to God; what he needs is just living in the world and entering the unity of heaven and men, by which he may enter the most beautiful and most good state of benevolence and blissfulness. It not only constitutes the ultimate situation of formidable rendezvous between Heaven and men, but also constitutes the highest recognition of this situation, which is the feeling of benevolent bliss opened by the rendezvous between Heaven and men. It is the aesthetical state of the mind-nature, and the moral state of benevolent love, and the metaphysical and religious state with infinite affection of Heaven, earth and the spiritual intelligence. This existential experience and attitude, which is both moral and artistic, humanistic and religious, sensual and transcendent, allows Confucians, instead of seeking immortality outside the human world, to seek ultimate adscription within it.

Here we see that the ultimate existence of aesthetical meaning is achieved through “mental enjoyment” (游心 you xin), which is transiting in the hyper-time of mind, breaking though the limits of current temporality, ascending and reaching the artistic-religious eternity of highest bliss. This is an eternity in the mental state, an eternity in experience, an eternity can only be chanted in poetry. All the same, it cannot be attributed to the illusory imagination, but a true and clear attitude of existence creatively transformed from the hyper-temporal experience of the soul; it is to use the free and infinite state of mind, stand in the daily mode but surpass the daily life, settle down and get on with one's pursuit in the ideal state of the harmonious unity between Heaven and men. Therefore, it is possible for Confucians to celebrate the accidental living in ordinary life, unhurriedly and cherishedly.

In summary, the Confucian concern for immortality persists in the historical memory through the historical influence produced by one's conducts during his lifetime; it is also continued in later generations by the genealogical succession and ancestral worship; still, it could be, through the infinite and free mental experience and spiritual ideal state of the harmonious unity between Heaven and men, to transcend the current daily life into an eternal realm. It can be found that, in one aspect, all of this is happening in the present world, and it is realized in the history of mankind. It can transcend the existence of individual life and surpass any specific period and community, but it does not surpass the temporal totality of mankind and its history. Therefore, the Confucian concern for immortality has a very deep awareness of human history, knowing people, valuing life, and detachedly respecting the world of spirits after death, which reflects a pragmatism and rational spiritual character. However, this historical awareness is not trapped in the isolated self-consciousness of anthropocentrism, but is connected with the boundless cosmic consciousness, in which Heaven, earth

[34] Zhu Xi (Song) 2011; *Synthetic Commentary on the Four Books* (四书章句集注 *Sishu zhangju jizhu*), *Synthetic Commentary on Mengzi* (孟子集注 *Mengzi jizhu*), Beijing: China Book Bureau, 222.

[35] Xi Ci II, *Book of Changes* (周易·系辞下传 *Zhouyi Xici xia zhuan*), tr. Zhang Shanwen 2006; Taiyuan, Shanxi Ancient Books Publishing House, 193.

and humanity are all blended into an integral whole, the space and time overlap and integrate together in the duration of the past and present, constituting a comprehensive world-view. In other aspect, it also reflects that the Confucian understanding of human beings is not radically based on individuality, but is carried out in relations. Man is a member of social-ethical relationships, and a member of the cosmic nature as well. The immortality of life doesn't consist in individuality, in other word, the immortality of individual life does not consist in preserving the individual persistence in the sense of self-identity, but in its perpetuation in the social-historical memory, which will shine forever like the brilliance of the sun and the moon. Therefore, the Confucian pursuit of immortality, as a this-worldly concern, is a process of respecting Heaven and obeying its mandate, and also a process of relying on Heaven and getting on with one's pursuit. It is of a humanistic nature, while being religious as well.

## **2. At the limit of Confucianism: The Christian Hope for everlasting life**

As a discourse of ultimate concern, the Christian hope for an everlasting life in heaven has widely different characters and expression compared with Confucianism. If the Confucian pursuit of immortality starts with "living", and finally gain this-worldly immortality by (and only by) means of a variety of conducts in this life (for example, the historical contribution of merits, virtues, and doctrines, the succession of posterity, and the existential state of the harmonious unity between Heaven and men), the Christian hope for everlasting life starts with death, depending on the soteriological and redemptive power of God to break the chain of death in this life, to open the heavenly kingdom of the world to come or an after-life. For Christianity, any conduct in this life, no matter it is to establish merits, virtues, and doctrines, to continue the ancestral bloodline, or to artisticize the existence, couldn't be a path for an individual to enter the everlasting life in heaven. Therefore, while the Confucian immortality can only be accomplished by personal might and self-cultivation, the Christian everlasting life must rely on God's power and the path of faith.

Related to this, Confucianism does not inquire into death itself, "While you do not know life, how can you know about death?" "While you are not able to serve men, how can you serve their spirits?" The world after death is beyond the horizon of Confucianism all along. Compared with this, the mindset of Christian theology is, "While you do not know death, how can you know about life?" "While you are not able to serve God, how can you serve men?" Actually, this is also a character of Western philosophical thinking, Heidegger and Scheler are all theoretical representatives of this aspect.

Facing such dissimilar beliefs of existence and modes of discourse, what's the significance of the Christian tradition of faith seen from the perspective of the Confucian tradition as such? This question can be conversely transformed into another question, which is, \* from the Christian point of view, what's the limit of Confucian concern for immortality? Under this consideration, it can be discovered that Christianity has provided a supporting path at the boundary of Confucianism. Let's talk about it.

First, fundamentally speaking, the Confucian concern for immortality rests on the whole rather

than on the individual. The individual immortality not only needs to be accomplished through the path of the whole, but also needs to gain its significance as a part of the holistic immortality. In fact, as Confucianism lacks concepts of a transcendent God and an everlasting life in heavenly kingdom, its understanding of personal life and death can only stay in this life, therefore about whether there is an afterlife after the individual death, it neither knows nor cares. In this case, the so-called concern for immortality by no means can rest on the finite and mortal individual person, but has to be realized by relationships with history, with others, and with heaven and earth. In other words, it works by being as a member of a larger whole.

So, in the existential pattern of human and cosmic mode of thinking which is penetrating the past and the present, and jointing Heaven and men, there contains the existential awareness and experience which has double effects: in the great circle where Heaven, earth, and men interlock end to end in an infinite loop, one can stare afar and feel himself in a perfect whole, having a aesthetic feeling of eternity in union with the cosmos and the nature, and in retrospect feel lonely, insignificant, transient, perishable and grief. For the former, one can put himself under the protection of the patriarchal ethics of genealogical succession, and of the historical tradition of the whole human society, to gain some sort of continuously infinite support; the human world further exists in the flowing progress of the great cosmic transmutation, to gain some sort of eternal and holistic support of heaven, earth, and men uniting together. All of this makes the Confucian immortality an immense conception intermingledly constituted with the coalition of Heaven and men, the concept of social history, and the concept of cosmos under the mandate of Heaven. However, for the latter, since individual existence is always finite, of mine (as *Jemanigkeit*), and one-time, it in the absence of divine power and ignorance of afterlife has to bear the individual death belonging to itself and then cease to be, no matter how does the individual integrate into social history and cosmic nature, how many offsprings the individual has produced. It is no surprising that Li Shangyin said, "Without the life after being scried, this life is going to cease," with bewilderment and sorrow; and Chen Zi-ang said with loneliness and sadness, "Behind me I do not see the ancient men, Before me I do not see the ones to come. Thinking of the endlessness of heaven and earth, Alone in despair, my tears fall down." Here, the question of the sempiternity or immortality of the individual person after death is suspended and vacant all along, and gets no real examination and attention.

However, the Christian everlasting life is the persistence of the individual life, in which one's soul and body united, surpassing this life's death and gaining the resurrection in the world to come. It is not the intentional existence of one's life realized through media of other people and history, but a regain of this unique and intact individual life. The faith of Jesus Christ's death and resurrection is the sacred proof of this hope for everlasting life. It can provide a path towards individual perpetuation apart from the integral continuation of Confucian historical memory and familial succession. In Confucianism, I only exists as a spiritual influence in the historical memory, or as a genetic factor in the posterity; but in Christianity, I exists as an intact individual composited of soul and body. The eschatology of death and resurrection unfolds the ultimate possibility of zoetic existence, constituting the perennial hope for individual to perpetually keep his identity. It is Christianity that provides a unique identity for every individual facing the absolute God, and surpasses the membership of any organization, country, community or nation; and just by facing God, one can break through the death

that separates soul and body, regain an intact and unique everlasting life.

If the Confucian immortality manifests an empirical reasoning actually supported by a deep relationship with the life-world, then the Christian everlasting life manifests a transcendent faith, which breaks through the logic of real world. However, when the unique individual life faces the deconstruction of death, the self-consciousness can not truly admit and accept that one can gain immortality of intact individual life in the historical and patriarchal succession, or in an aesthetical experience of the present existence. Thus when Confucianism cannot provide a real support for the transient life, Christian faith of individual everlasting life can provide another supporting path, as long as one has this faith.

Thus, the Confucian immortality cannot rest on or realize in the person, for the individual is mortal anyway in this life; if there is no afterlife freed from the chain of death, then the pursuit of immortality can only realize in this life-world; without conducts of this life, there is no immortality to be handed down, so to be immortal or not all depends on this life's situation, and has nothing to do with the unknown and undecided afterlife. However, to realize immortality in this life-world has its considerable limitation and severity.

Look at historical memory first. As discussed above, the "three immortals" of establishing merits, virtues and doctrines through historical memory are positioned at the level of sages, and could only be achieved by sages. But throughout the ages, how many people have ever been sages? In fact, whether it is to establish a peaceful world for future generations to live, or to establish a high morality for future generations to admire, or to establish epoch-making doctrines for future generations to be educated, its concern for immortality is invariably so outstanding that ordinary people cannot achieve, which means most people are unable to surpass death and realize immortal life through this path. Fundamentally speaking, it's not the immortality of the individual life as such, but the immortality of the value of the individual life. It is easy to conceive that normal people cannot make their lives produce that sort of perennial value or historical influence. Even under the presupposition of the essential goodness of human nature, Confucians don't insist on a principal distinction between sages and normal people, so that "all men may be Yaos and Shuns," its completion still must be premised on the basis of time. Confucius clearly acknowledged the difference between "born with the possession of knowledge", "know the knowledge by study", and "acquire the knowledge after a painful feeling of their ignorance". Since life time is exactly limited, people only live once, and the one-off life is only a short period of time, it is surely possible that people except for those who are born with knowledge will not be able to become Yaos and Shuns who completely possess merits, virtues and doctrines during all of their lives. So Confucius talked about that Guan Zhong for his epochal merits, and Boyi and Shuqi for their exemplary virtues, had hitherto earned the praise of people, while common people died unknown. How, then, could one realize the immortal value of his own life, let alone the immortality of his individual life in itself?

Just for this, Kant who insists on moral autonomy and establishes morality on the basis of liberty as autonomy, at last has to face the question of Summum Bonum in order to explain the accordance of virtue and happiness, and for the problem of moral fulfillment, he has to invite back God who he has excluded in the realm of theoretical reason, using the postulates of the existence of God, the immortality of soul, and the free will as the guarantee in the realm of practical reason. Similarly, if

one cannot accomplish the pursuit of immortality by establishing merits, virtues and doctrines during his lifetime, does he need hope for afterlife? The answer should be affirmative. Christian hope for an everlasting heaven can undoubtedly be a supporting resource. It can provide an eternal value neither by estimating individual's secular conducts or social contribution, nor using them as measure of gaining immortality or not. On the contrary, it promises everyone a future life, a universal hope bearing the menace of death, to satisfy their ultimate concern and support their transient life in this world. Of course, all of this presupposes faith. The transcendent faith needs one to break the logic of experience, to give the whole life to an unpredictable God. So faith needs courage and devotion as well. To believe or not is a personal affair, which can only depend on one's own intersection with God.

Moreover, though Confucian idea of three immortals surpasses the space-time of individuals, nations and ages, it cannot surpass the human history as a whole of the past, the present, and the future. The Christian eschatology otherwise claims that human history has a beginning and an end, the secular history of humankind is only a phase in the theological frame of creation-fall-salvation, and will at last return to the sacred history, when there will be a new heaven and a new earth, breaking the worldly life blocked by death and opening the heavenly kingdom of eternal resurrection. Thus the sacred history supports the secular history, and the Kingdom of God is the ultimate promised land of human society. In this aspect, the modern theologian Jürgen Moltmann claims a comprehensive eschatological system, which is developed through four spheres: personal eschatology (eternal life), historical eschatology (the Kingdom of God), cosmic eschatology (new heaven and new earth), and divine eschatology (glory).<sup>[36]</sup> Life of individual, life of humankind, life of the nature, and life of God will gain fresh beginnings and future in the end. This is his theology of hope.<sup>[37]</sup>

We should say that the horizon of Christian theology is far beyond the limits of Confucian human history and provides an absolutely transcendent and sacred dimension and an absolute hope for an everlasting afterlife. It is the disruption and termination of all hope of this life, and the basis and aim of all hope of the present world. According to Augustine in *The City of God*, without basing on the absolute hope, the meaning and value of present hope couldn't be truly understood and estimated; without aiming at the absolute hope, the present hope may give way to desperate grief in case of destruction. Human life is not restrained within this present life, people should not live for this present life as well. Opening the sight of the absolute future with God the Creator, all the present pursuits of human should accept the contrasting and evaluation of absolute hope. According to Ernst Troeltsch, "If we regard the salvation within this world as completed, the faith of salvation would be an empty and self-deceiving word. So eschatology has an essential significance for the faith of salvation in the beginning."<sup>[38]</sup> Salvation or resurrection is not only to change and renew present life by believing in Christ, but to enjoy the everlasting life in the end of world. Therefore, not only

[36] Jürgen Moltmann, tr. Zeng Nianyue 2002; *Das Kommen Gottes*, Hong Kong, Logos and Pneuma Press.

[37] Jürgen Moltmann, tr. Yang Deyou, Dong You etc. 1991; *Theologie der Hoffnung*, *Collection of 20<sup>th</sup> Century Western Religious Philosophy Works*, eds. Liu Xiaofeng et al., Volume three, Shanghai, Shanghai SDX Joint Publishing.

[38] Ernst Troeltsch, tr. Zhu Yanbing ect. 1998; *Christian Theory and Modernity*, ed. Liu Xiaofeng, Hong Kong, Institute of Sino-Christian Studies, 200-201.

the individual death, but also the death of human history and the cosmos would be overcome in the eternal feast of God's resurrection.

Let's then have a look at the genealogical succession. To continue one's life through descendants is a sort of path for common people to gain immortality. However, the genealogical succession is, rather than the continuation of individual life, more like a continuation of familial lineage. In the continuation of generations, the individual life acts always as a moment, being concealed rather than manifested, of the genealogy which shows itself in history with the patriarchs. Even for the continuation of one's individual life, any particular offspring is a new life differing from one's own. The so-called continuation is no more than the inheritance of some physiological and psychological genes, since one cannot completely copy oneself in posterity. Therefore, the biotic immortality realized in this way is still much restricted. If there is no offspring, the bloodline will be cut off.

The Christian conception not only breaks through the social borders such as class, rank, nation and race, and also breaks through the natural limit of consanguineous kinship. Jesus said clearly that who loves one's father, mother, children and brothers more than him cannot be his disciple. (Lk. 14: 26) The hope for everlasting life in heaven consists in the salvation and grace of divinity, neither does it hinge on individual's moral efforts in this life, nor does it have anything to do with the continuation of patriarchal bloodline. The hope for everlasting life in heaven is the fracture of the hope in present life, thus it is the absolute hope for the world to come. Therefore, it totally interrupts the limitation and restriction of the Confucian biotic continuation which is realized by the production of descendants. It doesn't matter whether have children or not, since just by being adopted child of the Heavenly Father and entrusting one's life into the eternal life of God, one can obtain the gift of everlasting life in afterlife.

Finally, look at the harmonious unity between Heaven and men. "Heaven, Earth, and I were produced together, and all things and I are one," ascending to the way of Heaven and descending to all things underneath, obeying the mandate of Heaven and accomplish the way of men, and finding enjoyment in the boundary between Heaven and men, it is certainly surpassing the domain of the lesser self and entering the realm of the greater self. Under this existential attitude, one could stand within the world while having high aspirations of above the worldly affairs, and originate from finite life while to become "citizen of Heaven" by connecting human life with infinite cosmos, so that he would either belittle death and value life, covering death with life, or surpass both life and death, melting the two opposites in a game. To govern one's life by mental enjoyment, it is an exquisite posture full of existential feeling of artistic aesthetic; it is also a perfect, coherent, free, infinite, ultimate and transcendent state of existence, a supreme state of goodness, beauty, and bliss, of which the nature is both humanistic and religious. This is also the fundamental reason why Cai Yuanpei proposed to "replace religions with aesthetic education", because aesthetic education is a kind of worldview education which incorporates the direction of ultimate concern, can also play functions of religions and serve their purposes.

However, the beautiful and blissful ideal state of perpetual existence needs a prominent and perfect personality as its subject, which requires extremely excellent savvy and wit, otherwise it is impossible to freely penetrate the life and death and enter the state of life game. This is the sainthood pursued by Confucians, or the state of the True Man pursued by Taoists. Therefore, whether it is

viewed from the idea of three immortals, or from the eternal state of the harmonious unity between Heaven and men, the ultimate concern of Confucianism can be described as a meritocratic valuation; for the common people who deeply immerse in everyday vulgarity, this ideal state of existence is hard to reach. Furthermore, the artistic state of beauty and bliss is essentially a mental state, along with existential experience and existential attitude transformed from it. Judging from the modern hermeneutics, it is also a kind of existential comprehension that transmutes an instant into eternity. However, if the ultimate existence such as the mandate of Heaven or the divine dimension is missing, it is entirely possible for this state to slip into the abyss of nihilism. In fact, it is not scientism but the time fragments of modern or post-modern aestheticism which constitutes the greatest challenge to the ultimate eternity, because the modern momentary aesthetic experience deconstructs the formidable boundary between Heaven and men, the ultimate situation of existence between the sacred and the profound, and its feelings about the Summum Bonum.

Moreover, the state of the harmonious unity between Heaven and men as a supreme state of present existence is essentially a sort of mirror of benevolent heart or mirror of righteous heart which is used for speculation on life and death. Through the mental vision from the great benevolence or the great Way, it attempts to dissolve the problem of death by eliminating the boundary between life and death or covering death with life. For example, Confucius's teaching of to know life rather than death is to suspend death with a prudent and realistic attitude, thus stranding the inquiry into death; Zhuangzi then equally dissolves the problem of death by treating life and death as the naturally spontaneous cycle of the seasons, his attitude is to enjoy the life as games that "my life is spent in toil on it (which is the great Mass of nature), and at death I find rest in it,"<sup>[39]</sup> understanding what was appointed and according with what is changing, meeting the procession of life and death as "the procession of the four seasons from spring to autumn, from winter to summer."<sup>[40]</sup> Nevertheless, although life and death are natural phenomena, and benevolent heart and righteous heart are excellent, yet for life, their meanings are completely different. Life is a positively affirmative value for the individual self, and death is its negatively private value, the distinction of them is fundamentally the problem of one's to be or not to be, and it cannot be universally dissolved. This is still related to the issue of individual consciousness. The more conscious and more explicit the unique individual consciousness becomes, the more obvious and more intense the the awareness of existence and nothingness is, and the more grave and more inevitable the challenge of to be or not to be will become.

There is no doubt that, the existential awareness of Western culture, no matter philosophical or religious one, all highlights the individuality, thus further highlights the deep reflection and attention on death. Philosophers regard the issue of death as the fundamental question of the existential philosophy, the unique existentiality which distinguishes human and other animals is the antecedent presence of the awareness of death which brings about the transcendence. So Scheler put forward his "living-toward-death", which proposes that the awareness of death constructs the essential element of human existential structural consciousness; Heidegger also mentioned "being-toward-death", and

---

[39] The Great and Most Honoured Master, Zhuangzi (庄子·大宗师 Zhuangzi Da Zongshi), tr. James Legge.

[40] Perfect Enjoyment, Zhuangzi (庄子·至乐 Zhuangzi Zile), tr. James Legge.

regarded it as the essential feature of the existence of Dasein. It is the antecedent presence of the awareness of death that manifests the finitude of human existence, thus brings about the attempt and pursuit for the surpassing of finitude, which constructs the nature of human spiritual existence.

Here, together with western philosophy, Christianity is different with the Confucian attitude of suspending death. Facing death directly and focusing on it, Christianity thus forms the perennial tradition of eschatological theology, which insists on a path of grace and faith, to enter heaven with God and gain the eternal bliss. The gate of heavenly kingdom is a future door opening for everyone; with no need of sanctity and sagacity, anyone who piously follows Jesus Christ, receiving divine inspiration and truth in faith and charitably living in the world, could gain the hope for an everlasting afterlife. It is not to seek for an unceasing influence of self in the world with an meritocratic measure of ultimate value and an eximious gesture of achieving morals and merits, but to expect for God's salvation from this world which is shrouded in sin and death with a humble and obedient attitude, thus to enter heaven and gain the everlasting life of this person. For the other way round, it constitutes the fountain of peaceful and blissful life in this world, or the ultimate support to bear all pains, even destruction. Just as John MacQuarrie once said, even though the fate of world is death, "Our faith and hope of God is not limited within the boundary of time and space, not only from one generation to another, but from infinity to infinity."<sup>[41]</sup> Just for this reason, Moltmann said, Christianity is thoroughly eschatological and is hope, "In Christian theology there is only one true question, the question about the future."<sup>[42]</sup> It means that the end of the world is not an end but a beginning, a new start, for the end of the world is a promise in the resurrection of Christ. The promise of the future, the future is the hope, one shall go forward in hope, meet God in hope and gain the everlasting life.

In brief, the discourse of ultimate concern originates from the limit of human life which is caused by death. However, Confucianism and Christianity have different attitudes towards death. Confucianism does not take death as a problem and form problem awareness from it. Confucianism does not meditate on death as seriously as on life, but with the conscious awareness that minimizes, conceals and suspends this problem, puts mind and vigor into the present life. On the contrary, inquiry into the problem of death is useless and meaningless. In the moral idealist attitude that men of honor should do what is right and keep themselves from what is wrong, to inquire into the world after death is in principle what is wrong. One should know that what should be done is but in this worldly life. In this case, the immortality of life can only be strived for in this life, and the verity of immortality consists only in that the conducts of this life have the significance surpassing this life and this existence. However, the unique life of the individual would have itself lost forever, there has only its value and influence that remains.

As for Christianity, death is a severe problem laying ahead of life, also a theological problem of existence related to sin and penalty. Therefore, for bearing death's destruction to life, and for facing the denial of non-being to being, Christianity provides a path of faith from nihility to eternity, from

[41] John MacQuarrie, tr. He Guanghu 1998: *Principles of Christian Theology*. Hong Kong, Institute of Sino-Christian Studies, 467.

[42] Jürgen Moltmann, tr. Yang Deyou, Dong you etc. 1991: *Theologie der Hoffnung, Collection of 20th Century Western Religious Philosophy Works*, eds. Liu Xiaofeng et al., Volume three. Shanghai, Shanghai SDX Joint Publishing, 1775.



death to life, by virtue of the sacred and transcendent word of Christ's resurrection. For every individual, no matter peers or plebs, this opens a unique and wholly of mine possibility of hope for everlasting life, and it may after all be accepted as an alternative support other than the concern for immortality of Confucian meritocracy. However, it is a transcendent way of existence different from Confucian empirical reasoning in character, which demands a faithful attitude towards life. Having faith is to have the courage to bear nothingness and even death, which Tillich called the "courage to be",<sup>[43]</sup> it can only be from the transcendent God.

About the faith in God and its power, the modern theologian Paul Althaus said, "Every victory human obtains from fighting against miseries and sins is fragmental. Who would break the spell of death for us? Who would overcome the atrocity and depravity repeated in every era? These chains which bind us cannot be unfastened by us. Actually, mankind never have the power to radically collapse evilness. Only the creative conducts of the living God have this kind of power. He will break the historical construction one day, and rebuild it in the glory of heaven of life and truth. And only then, the desire of mankind can finally be accomplished."<sup>[44]</sup>

---

[43] P. Tillich, tr. He Guanghu 1999; *The Courage to Be, Collections of Tillich*, Volume One. Shanghai, Shanghai SDX Joint Publishing, 265

[44] Paul Althaus, tr. Yang Deyou, Dong You etc. 1991; *The Significance and Purpose of History: From a Christian Point of View, Collection of 20th Century Western Religious Philosophy Works*, eds. Liu Xiaofeng et al., Volume three, Shanghai, Shanghai SDX Joint Publishing, 1516-1517.

**中文题目:**

**儒家不朽观及其限度与基督教永生观及其支援**

**作者:**田薇, 哲学博士, 清华大学人文学院哲学系教授, 博士生导师。

北京市海淀区清华大学人文学院哲学系, 13264079251, tianwei@mail. tsinghua. edu. cn

**译者:**王达菲, 清华大学人文学院哲学系宗教学博士在读

北京市海淀区清华大学人文学院哲学系, 18101226656, wangdafei1860@126. com

**提要:**生与死、存在与不存在是人这个有限存在者不得不面对的根本性问题, 如何超越生命的有限性以实现其永恒的意义成为人类精神性生存的本质意向, 也构成哲学和宗教讨论的终极话语。儒家和基督教在这个问题上有着各具特色的表达, 在儒家可谓现世不朽的追求, 即通过功德言的历史性影响进入历史记忆; 借助血脉相传构成子孙万代的生命延续; 和宇宙万物一体实现天人合一的无限境界。这一不朽观具有道德人文性、自然人伦性、审美存在性, 其根本特质在于非个体性和历史此在性, 包含着儒家思想的卓越和限度。在基督教可称作天国永生的盼望, 它既是立足于个体的, 也是超越现世的, 但要通过信仰的途径, 在儒家经验理性之外提供了一条可资参考的支援路径。

**关键词:**儒家不朽观; 基督教永生观; 历史记忆; 血脉相传; 天人合一

# “致良知”与“基督就在信本身之中”：王阳明与曼多马伦理思想比较研究

冯梓琏

(中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员,100732 北京市)

**提要:**王阳明的良知学说与以曼多马为代表的芬兰学派对马丁·路德的新诠释都以人的称义与成圣为理想目标。从成圣的起点来看,王阳明认为人人皆有知晓天理的至善之心,曼多马也认为人通过信不仅是被称为义,而且是在真实的本体性上成为义人。从成圣的实践来看,王阳明强调知行合一,曼多马同样强调好树结好果子,信与行也具有合一性。从成圣的过程来看,王阳明认为是良知的不安而让人们有去除私欲的动力,而曼多马则认为是圣灵在信徒中不断的叹息来帮助人克服自身人性的软弱和情欲。总而言之,芬兰学派不仅可以与东正教的成神论进行对话,与王阳明的良知学说进行对话也是一个可行的切入点。

**关键词:**王阳明;曼多马;致良知;芬兰学派

**作者:**冯梓琏,中国社会科学院,世界宗教研究所助理研究员,北京市东城区建国门内大街5号,100732,电话: +86 15811028884,邮箱: fzl1989@gmail.com

著名中国思想史研究大家嵇文甫先生认为:“阳明实可算道学界的马丁路德。”<sup>〔1〕</sup>这个判断具有一定的道理。众所周知,马丁·路德在历史上最大的影响就在于引领了宗教改革运动,撇开其外在在表现形式不谈,单就这其中的思想革新而言,最大的转变就在于在救恩论上,马丁·路德提出人的救赎不是通过外在的类似赎罪券形式的善功,而是单单凭借信靠耶稣基督作为救赎者而获得的,这就从天主教会自中世纪以来以经院主义为主旨的“因善功称义”转变为作为新教神学基石的“因信称义”,在结果上使得某些希望获得拯救的人从关注外在的善行转变为关注内在的对耶稣基督作为救赎者的信心。嵇文甫认为,王阳明在宋明五百年道学史上,同样扮演了一场引领道学革新运动的角色,而这场革新运动的对象正是自明朝开国以来就被冠以正统地位的朱熹理学。以成就儒家圣贤之道为目标的王阳明自身也学习过朱熹格物致知之学,然而经过经典的格竹子的实践却始终不得其门而入,加之当时社会风气是士人虽然满口朱学仁义教条,但是却不少有违纲乱常之行,因此在龙场悟道后,王阳明终于意识到“圣人之道,吾性自足,向之求理与事物者误也”<sup>〔2〕</sup>,并最终在其晚年提出“致良知”的完整学说。可以看出,无论是马丁·路德还是王阳明,面对的社会环境都是当时占据主导地位的经院哲学和宋明理学变得日益肤浅与僵化,传统文化思想的精华在连续的社会变迁中日渐衰颓而丧失了原有的凝聚社会人心的活力。换言之,人们只是流于表面的外在的形式,已经逐渐忘却了无论是经院哲学还是宋明理学的目的都是作为使人成神或者成圣从而达致理想人格的途径,而马丁·路德和王阳明面对这样的社会境况以及自身坚持成圣的理想诉求,都不约而同地选择了从诉诸外在的功德或者器

〔1〕 嵇文甫 Ji Wenfu:《晚明思想史论》*Wanming sixiang shilun* [Commentaries on the History of Thoughts in late Ming Dynasty],(北京 Beijing: 东方出版社 Dongfang chubanshe [Dongfang Press],1996),13.

〔2〕 (明)王守仁 WANG Shouren 撰;吴光 WU Guang 等编校:《王阳明全集》*Wang Yangming quanji* [The Complete Works of WANG Yangming],(上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classics Publishing House],2012),1006.

物转向寻求内心的信仰与良知,在不同的中西方文明之中以一种看似惊人但却合理的巧合开显出一条相似的内在化的道路。因此,在马丁·路德和王阳明之间就成圣的问题进行对话和比较研究就不仅是适切的而且是有益的。只不过,无论是路德神学还是王学,在产生之后都不可避免地也再次遭到分化,而与王阳明的心学思想对比关照,以曼多马为首的芬兰学派对马丁·路德的新诠释看似更适宜和阳明心学产生积极的和富有成果的对话,本文既是对此想法的一次初步尝试。

## 一、“心即理”与“人通过信而变成神”

如前所述,王阳明也曾实践朱熹所传格物致知的方法来探究理之所在,但终究不得其门,而龙场悟道让王阳明最终意识到“圣人之道,吾性自足”,也就是说人成圣的根据不在于朱熹所谓的存在于器物之中的天理,而在于人的内心亦即天性。从这种成圣的内在性根据出发再去反思儒家经典四书五经的言说,王阳明认为正与经典的题中之义若合符节,这一点也可以从他和弟子徐爱的对话中可见一斑:

爱问:“‘知止而后有定’,朱子以为‘事事物物皆有定理’,似与先生之说相戾。”先生曰:“于事事物物上求至善,却是义外也,至善是心之本体,只是‘明明德’到‘至精至一’处便是,然亦未尝离却事物,本注所谓‘尽夫天理之极,而无一毫人欲之私’者得之。”〔3〕

可以看出,王阳明与朱熹拥有同样的目的,就是要求得至善的天理,但不同的是,朱熹认为至善的天理是存在于形形色色的器物之中,而王阳明则认为至善是属于心之本体。当然,在阳明晚年提出的概括其一生思想宗旨的“四句教”中又有说“无善无恶心之体”,由此还引发了阳明弟子王龙溪和钱德洪关于本体与工夫之间关系的学术争论,但是笔者以为“无善无恶心之体”不能单独断章取义式的理解,而是要结合“四句教”中另外的教法亦即“有善有恶意之动”。换句话说,无善无恶的“心”是作为没有具体规定性的本体论的“心”,此时的“无善无恶”并非不区分善恶或者颠善为恶或者颠恶为善,而是无所谓善恶。但是,逻辑上作为纯粹的形而上的存在并不意味着要对心进行静止的和孤立的理解,因为逻辑的存在并不等同于事实的存在。王阳明因此强调心“亦未尝离却事物”,而心在事实上一旦与事物相联系,也便形成了“意”。但又并非是“意”本身有善有恶,这句话看似与“至善是心之本体”相矛盾,但这又要结合王阳明对心与私欲的关系来加以理解。在王阳明看来,恶人之心是失却了至善的心之本体,而这种失却又是因为心为私欲所遮蔽。如果心无私欲之弊,就是至善的天理,所以王阳明说“本注所谓‘尽夫天理之极,而无一毫人欲之私’者得之”,而有善有恶则完全是在于“意之动”是否为私欲所遮蔽。

由此看来,王阳明所选择的成圣的内在化道路是完全建立在人性本善的基础之上的,虽然王阳明的代表性思想是他的“致良知”学说,但是其旨意早已蕴含在龙场悟道时期这个继承自陆九渊的“心即理”的命题之中。这个命题不仅说明至善乃心之本体,而且更重要的是说明至善之心乃是和天理的同一与统一。当然,这里可能遇到的诘难还在于,在至善的天理之外,是否还存在朱熹所谓的存在于器物之中的事理,对此王阳明认为“心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。……格者,格此也;致者,致此也,必曰事事物物上求个至善,是离而二之也。”〔4〕由此可见,王阳明不仅否定了在内在的天理之外还存在外在的事理,而且认为即使存在外在的事理,也应当是内在至善之心在外在的具体表现。因此“格物致知”如果只是格外在的器物,就仍然是犯了心物二分的错误而无法获得至善,真正应当格的是自己的内心。当然,值得注意的是,当王阳明从朱熹的“格物”转向内在的“格心”之时,

〔3〕 *Ibid.*, 2.

〔4〕 *Ibid.*, 134.

这时的善心主要就不再是指善物而是指善事，“如意在于事亲，即事亲便是一物；……所以某说无心外之理，无心外之物。”<sup>[5]</sup>因此，且不论格物是否能获得作为客观自然规律的道理，至少王阳明的格心是为了从善事中开显出作为道德价值规律的天理亦即良知从而成圣。从这样的意义上讲，王阳明的良知学说其实可以一直上溯到孟子的心学，亦即“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”<sup>[6]</sup>。而这里的“知天”在马丁·路德和曼多马的新诠释中则可以说得到一种神学的表达。

与王阳明上承自孟子的对人性本善的预设相比，马丁·路德的神学思想看上去与王阳明正好是背道而驰的。路德对人性的预设更多的是承接奥古斯丁的观点，认为由于始祖亚当的犯罪，人的善性被完全毁坏从而失去行善的自由，此时人的自由意志只是名义上的存在，事实上人的自由意志只是完全服从于罪性，人也完全是一个罪人。这一点在《圣经》中似乎也能找到根据，正如《罗马书》所说，“没有义人，连一个也没有。没有明白的，没有寻求神的，都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个都没有。”<sup>[7]</sup>正是在此前提下，马丁·路德反对“因善功称义”而提出了“因信称义”的学说，这一点的《圣经》根据同样可见《罗马书》，“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。”<sup>[8]</sup>但就是在对“因信称义”的理解上，以曼多马为代表的芬兰学派和建立在墨兰顿(Philipp Melancthon)思想与《协同信纲》(Formula of Concord)基础上的信义宗之间产生了明显的分歧。

如前所述，既然人已经成为完全的罪人，那么人的称义与得救就只能完全依靠已经代人赎罪的耶稣基督的信，而在这称义的作为里，传统的观点一直是信徒是通过义的注入(imputation of righteousness)而被称为义人，基督“在我们里面”的居住被视为注入之义的结果或者后果，而上帝则因着耶稣基督好像法官一样宣布赦免人的罪，因此称义更多或者完全是体现为一种注入式的和法庭式的视角。但是，曼多马的研究工作表明，使用注入和法庭式的称义语言，是无法公平对待路德称义神学的全部内容。对于曼多马而言，称义不仅是被宣称为义，而且在法庭性行动之外，还包含着人变得更好，即有效的义。换句话说，因信称义的基督徒不仅是在上帝的律法上被宣告无罪，而且实际上也是真正拥有了基督的义(而不仅仅是注入的义)并且体现在真实的效果上，这就是以曼多马为代表的芬兰学派特别强调的效果性思维和效用性视角。不仅如此，曼多马甚至认为，义的效用性方面所体现的“圣化”或者说“神化”(deification)思想是路德神学、特别是其称义神学的核心。当然，这里需要面对的问题就是“成神”(小写的 god)何以可能。实际上，成神并不意味着任何人被尊为神，而是指在人里面“什么都不存在”，因为当我们通过信而接受已经承担人类所有罪恶的基督时，我们也“倒空”了自己里面的“情欲”或者“老我”而成为一种“虚无”(nihilization)，正是在这种虚无中，人通过“分享”基督自己而成为一种新的存在，对此曼多马通过引用路德的话而说明这一点：“基督的义通过信在基督里变成了我们的义，他所拥有的一切、甚至他自己，都变成了我们的……每个相信基督的人，都攀附着基督，与基督成为一体，并与他拥有相同的义。”<sup>[9]</sup>

正是这个“分享”，在古代教会和东正教会的传统中，被称为遭到新教误解的术语“成神”，而这种误解又是由于德国新教神学家深受将“伦理的”和“本体的”进行激烈区分的康德哲学的影响，从这种区分的前提出发，路德神学里面每一件关于“本体的”事情都很容易被加以拒绝，并且将人与上帝关

[5] *Ibid.*, 13.

[6] (宋)朱熹 ZHU Xi 撰：《四书章句集注》*Sishu zhangju jizhu* [A Collection of Commentaries on the Chapters in the Four Books], (北京 Beijing: 中华书局 *Zhonghua shuju* [China Book Bureau], 1983), 349.

[7] 罗 *Luo* [Romans] 3:10-12.

[8] 罗 *Luo* 3:23-24.

[9] Tuomo Mannerman, “Why Is Luther So Fascinating?,” in *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, ed. Carl E Braaten and Robert W. Jenson (Grand Rapids: Eerdmans), 6.

系主要理解为一种伦理关系。但是,对于深受早期教父神学思想影响的路德来说,基督不仅是为了(for)我们、而且也是在(in)我们里面真正的、实在的产生影响,这是一个非常“本体的”事实。因此,在信本身之中接受的基督既是“恩典”又是“礼物”,他既包含了上帝对人之罪性完全的饶恕和消除,又包括了上帝的本性特点比如义、生命、力量等在人之之中完全的临在。在这里,基督的“位格/本性”(persona)和“工作/职权”(officium)是不可分割的,称义所具有的真实性效果与片面的法庭式的称义论相比对于理解人的成圣或者成神要显得更为重要。正是由于这个缘故,以曼多马为代表的芬兰学派对路德的新诠释与王阳明的良知学说更容易相交通。虽然曼多马所理解的路德的核心思想并没有像王阳明和他的弟子那样认为满街都是圣人,“人人皆可为尧舜”,但是,“人通过信而变成神”,曼多马与王阳明的伦理学说在这里达到了一致的逻辑起点。

## 二、“知行合一”与“树的比喻”

“人人皆可为尧舜”,但是对于王阳明而言,重要的是尧舜之良知如何在现实的实践中具体地展开。须知,在当时的社会环境下,由于仍然深受宋朝朱熹理学的影响,士人纷纷外求天理而不重视“行”的实践,更有甚者是满口仁义道德但却只为满足一己之私欲,因此朱熹的“存天理,灭人欲”正走向它“知而不行”或者说“销行而入知”的反面,“行”不再逻辑性地跟随在“知”之后,而是被与“知”彻底的二分。正是面对这种情况,王阳明适时提出了“知行合一”的学说,“使学者自求本体,庶无支离决裂之病”。具体而言,仍然可见他与弟子徐爱之间的一段对话:

后徐爱因未会先生知行合一之训,请于先生。先生曰:“试举看。”爱曰:“如今人已知父当孝,兄当弟矣,乃不能孝弟,知与行分明是两事。”先生曰:“此被私欲隔断耳,非本体也。圣贤教人知行,正是要人复本体,故《大学》指出真知行以示人曰:‘如好好色,如恶恶臭。’夫见好色属知,好好色属行。只见色时已是好矣,非见后而始立心去好也。闻恶臭属知,恶恶臭属行;只闻臭时,已是恶矣,非闻后而始立心去恶也。又如称某人知孝,某人知悌,必其人已曾行孝行悌,方可称他知孝知悌:此便是知行之本体。”<sup>[10]</sup>

由此可见,王阳明认为真正的知行合一就是如同《大学》中所说“如好好色,如恶恶臭”,并非知道色好才去喜好这种颜色,也并非知道恶臭才去厌恶这种臭味,而是在喜好与厌恶的这种行为中已经包含了对颜色与气味的“知”。同样地,评价一个人孝悌也不能只是因为此人知孝知悌,一定是此人也同样做出了孝悌的行为,才可以认为他具有对孝悌的“知”,也才因此可以评价他是一个孝悌的人。如果将这些事例上升到理论高度就可以表述为,对于王阳明而言,“知”不可能脱离“行”而独立存在,“行”也不是只有在“知”之后才会发生,一定是在“知”的同时已经有行为,或者说是在“行”中已经包含对相关的某事某物的“知”。由此而言,“知”与“行”之间实际上并不是构成前后的逻辑因果关系,而是一种即知且行、行中涵知的相即关系,这就是王阳明所谓的“知行合一”,并且希图以此对治和解决朱熹理学知而不行、销行入知的弊病。

当然,王阳明“知行合一”的学说同样面临着以行代知或者说销知行入行的诘难,后世许多学者对王阳明知行学说的理解甚至批评也大抵集中于此。事实上,可以想象,一个人即使具有善行,却也不一定是出于善念,如果是这样,那么王阳明“知行合一”的后果就和朱熹理学造成的假借仁义之名而行自私自利之实的状况没有什么区别。换句话说,无论是知还是行,都有可能隐藏着一种自私的动机亦即“私欲”。对此,无论是朱熹还是王阳明,都只是再次强调“诚意”和“不自欺”的重要性,“诚,实也。”

[10] 王守仁 WANG Shouren:《王阳明全集》Wang Yangming quanji, 3.

意者，心之所发也。实其心之所发，欲其一于善而无自欺也。”<sup>[11]</sup>这就意味着，所有的行为都应当是按照行为者本心的意愿来行事，如果是有违或者欺瞒自己的内心，那么这样的行为便有违“诚意”的原则，以此来保证“知”与“行”始终保持着一致。只不过，对于如何实现“诚意”，朱熹和王阳明又有不同的理解。出于儒家学者共同的对于经典的遵奉，朱王都将“诚意”的理论起点和基础放在《大学》的教导中，“欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”朱熹的解释是将“格物”放在“知”的范畴，而将“诚意”放在“行”的范畴，行为的前提首先是要在“格物”中“穷理”，先有对天理的“知”才可以有意的“诚”，先有“诚意”才可以有善行。但是，正如上文所分析的，王阳明一方面认为在“知”与“行”之间并不存在先后的因果关系，而是一种同时发生的相即关系，另一方面“格物”也不一定是“器物”而也可能是道德伦常之事。通过“格物”是要将人泯然未发的良知转换为明觉的良知，而根据明觉的良知人们才可能是出于“诚意”而做出相应地善行。在这里，格物致知的作用并非是为了获得天理从而作为行动的原因和前提，因为王阳明认为天理已经先天的存在于人心之中，而主要是为了隔断私欲，使人的善行真正是出于良知，从而保证意之“诚”。当然，这里的重点是，如果批评王阳明的“知行合一”是销知入行，那么这种批评是不准确和不公允的，对于王阳明而言，行善的主体仍然是内心的良知，而这种类似的观点和逻辑也同样体现在曼多马对基督徒行为的分析中。

王阳明“知行合一”的学说在芬兰学派对马丁·路德的新诠释中主要体现在曼多马所引用路德的关于“树一果子”的比喻，亦即在信中创造出新的“树”，就能结出好果子：

行为中同时包含了信，通过信，主体自身控制和产生树；在树被获得以后，就结出果子。果子并不能造成树，而是树结出果子。同样，信先造就人，然后人才做出行为来。没有信地遵行律法，就像没有树却要从黏土或什么地方结出果子一样；那不可能是果子，而只会是想象的东西。但是，当树，也就是说，人即主体，被种植下去之后，在信里被引入基督之中以后，就会产生出好行为。<sup>[12]</sup>

可以看出，与王阳明所反对的朱熹理学不同，朱熹理学的流弊是最终可能走向口头的仁义道德而无实际行动，而通过“树一果子”的比喻曼多马及路德所反对的是一种哲学伦理学，亦即通过做出义的行为，人能够变成义人。这种哲学伦理学秉承自中世纪天主教会“因善功称义”的学说，但曼多马通过对路德的诠释认为真正的伦理学应当是一种神学伦理学，而这种神学伦理学的教导与哲学伦理学正相反，亦即要首先成为义的人，也就是通过信在基督里的人，才能做出义的行为来。<sup>[13]</sup>如果是这样的话，那么这种神学伦理学的进路似乎与朱熹理学更能保持一致，它又是否会产生诸如朱熹理学类似的弊端呢？对此，当曼多马引用路德的比喻时，就已经给出了解释：

信经常使人称义并使人有活力，但它无法单独存在，也就是说，它不会没有行动。问题不是信能否单独停留于其位置和使命中，因为信独特地持续使人称义。实际上，问题是，信体现在并成为人，也就是说，信不是、不会没有行动，或者不会没有爱。……信不是律法，但尽管如此，信会做出行为来。信与行为会具体地联系起来而合一，但尽管如此，二者中每一个都有其自身的性质和使命。<sup>[14]</sup>

由此可见，虽然神学伦理学与朱熹理学看似具有某种逻辑地一致性，亦即都要首先通过信或者“穷理”成为义的人，然后才能做出义的行为，但值得注意的是，至少在神学伦理学这里，这种前后关系也只是一种逻辑的顺序而非事实的顺序，而且这种信与行为之间逻辑的前后并不构成因果关系，而是一种同时产生的相即关系。这其中的根本区别在于，曼多马借路德之口强调信不可能单独存在，而是

[11] 朱熹 ZHU Xi:《四书章句集注》*Sishu zhangju jizhu*, 3-4.

[12] WA 40, 401, 30-402, 20.

[13] 曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannermaa]:《曼多马著作集：芬兰学派马丁·路德新诠释》*Man Duoma zhuzuoji: fenlanxuepai madinglude xinquanshi* [The Works of Tuomo Mannermaa as the Father of Finnish School], 黄保罗 HUANG Baoluo [Paulos Huang]译, (上海 Shanghai: 三联书店 Sanlian shudian [SDX Joint Publishing], 2018), 66.

[14] WA 40, 1, 427, 11-24.

在信之中就蕴含着行动或者说爱的必然性,因此信本身不可能是一种独立于行为之外的“因”。从这样的角度来看,曼多马对路德关于信与行为之间关系的解读实际上就更接近于王阳明“知行合一”的立场,他没有陷入可能的类似于朱熹理学知而不行的弊端,而且同时他也没有造成可能的类似对于王阳明销知入行的诘难,因为紧接着曼多马就明确强调了无论信与行是如何具体地联系起来合而为一,但是作为行为的主体仍然是信之中的基督或者说基督在人之中真实临在的神性:

神学的行为是信的行为。然后,神学的人是信徒。同样,正确分析的理性和良善的意愿则是信的理性与信的意愿,因为作为称义的唯一理由,信一般是基督徒行为里、位格本性里及其成员里的神圣性。……神性单独地创造一切,人性却没有怎么发生肯定性的影响。……单独的人性无法成就任何事情,而是出于人的神性之故,与人性相连的神性单独成就了它。同样,信在这里单独成义并完成一切;事后,也同样因为信的缘故而被赋予行为。<sup>[15]</sup>

所以,无论是路德还是王阳明,根据曼多马的诠释,所有义人的好的行为都应当是出于信之中的基督或者说基督的神圣性,就如同在王阳明那里好的行为应当是出于人心内在的良知。从心理学的角度来讲,强调基督的神圣性或者人心内在的良知作为行善行为的主体,就保证了行为与动机的一致性,也就是善的行为一定是要出于善的动机。从而避免了在强调行为与“信”或“知”的合一性时,可能出现的将“信”与“知”消减到行为中,以及由此造成的对于合一性可能沦于“伪善”的批评。

### 三、“去私欲”与“基督之灵的不停叹息”

如上所述,虽然王阳明与路德都强调“行”与“知”的合一或者“行”与“信”的合一,但是毕竟在良知与信仰之外,人还有自己的私欲(王阳明)或者说属于肉体的“情欲”(马丁·路德),那么,如何去除这样的私欲或者情欲,就仍然是值得讨论的问题。

对于如何去除人的私欲,仍然可以从王阳明晚年关于“致良知”的“四句教”中可见一斑。前文讨论“心即理”时已经分析过“四句教”的前两句,而“去私欲”的重点就在于后两句,亦即“知善知恶是良知,为善去恶是格物”。具体而言,在王阳明看来,想要去除私欲,首先是要借助和显明内心的良知:

良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。思是良知之发用。若是良知发用之思,则所思莫非天理矣。良知发用之思自然明白简易,良知亦自能知得。若是私意安排之思,自是纷纭劳扰,良知亦自会分别得。盖思之是非邪正,良知无有不自知者。所以认贼作子,正为致知之学不明,不知在良知上体认之耳。<sup>[16]</sup>

由此可见,良知首先是天理的昭明灵觉,而良知即天理就意味着良知本身具有是非善恶的判断,正如王阳明在另一处所说:“良知只是个是非之心,是非只是个好恶。只好恶就尽了是非;只是非,就尽了万事万变。”<sup>[17]</sup>如果是出于良知而产生某种做某件事的心思,那么这种事情一定是善的行为,而这种心思也是所谓的善念。只不过,在王阳明看来,如果是出于私欲而产生做某件事的心思,那么良知自身也能分别的出来,所谓“盖思之是非邪正,良知无有不自知者”。如果这种出于私欲的心思没有被分别出,那么一定是在良知上没有进行体认,因而只是一种“自欺”的表现。不仅如此,“自欺”本身由于良知的存在也会产生一定的不适的后果。王阳明说:“当弃富贵即弃富贵,只是致良知;当从父兄命即从父兄之命,亦只是致良知。其间权量轻重,稍有私意于良知,便自不安。”<sup>[18]</sup>从这样的角度来

[15] WA 40,1,417,15-418,11.

[16] 王守仁 WANG Shouren:《王阳明全集》Wang Yangming Quanji,63.

[17] *Ibid.*,97.

[18] *Ibid.*,181.



看,良知不仅是作为理性的标准而对心思或者意念做出是非善恶的判断和评价,更为重要的是,良知本身还会对于思想和行为是否符合道德法则产生情感上的反应,具体而言,就是对于符合道德法则的思想或行为会让人产生自我满意和欣慰的情感,而对于违反道德法则的思想或行为则会引起人的羞愧和不安。事实上,如果良知只是能够进行理性上是非善恶的判断,那么良知本身并不能构成使人为善去恶的动力和动机,但如果良知本身还包含或者造成某种心理的或情感的体验和后果,那么这种良知才可以真正使人为善去恶,所以王阳明说:“夫然后吾心快然无复有余憾而自谦矣,夫然后意之所发者,始无自欺而可以谓之诚矣。”<sup>[19]</sup>只有使自己的良知首先得到安顿而不会有不安,然后才能真正出于自己的良知去为善去恶,也就是所谓的“格物”,“物者,事也,凡意之所发必有其事,意所在之事谓之物。格者,正也,正其不正以归于正之谓也。正其不正者,去恶之谓也。归于正者,为善之谓也。夫是之谓格。”<sup>[20]</sup>所以,总而言之,对于王阳明而言,所谓“去私欲”正是在于“私欲”对于良知造成的不安,而“致良知”就是使“心得其宜”,<sup>[21]</sup>这其中良知对于私欲的纠正作用就类似于在基督教灵与肉的争战中基督之灵不停的叹息与呼唤。

如果说,王阳明认为人失却至善之心的本体是因为私欲遮蔽了良知,那么在曼多马看来,基督徒在道德上挣扎的原因就是情欲反对信和爱人如己,从而引起“肉体”与“基督之灵”的争战。“在路德神学中,情欲之内涵的界定,取决于它所贪欲的是什么。最终且在最深层的意义上来说,‘情欲’集中于一件事:反对基督之灵。这意味着,在贪欲中,肉体试图废除两件事:相信基督和爱邻舍。”<sup>[22]</sup>对于基督徒而言,这些“肉体的情欲”从一开始就强烈地折磨他们,甚至是圣徒也可能会满足和顺从于肉体的情欲,只不过,圣人与罪人之间的区别在于,这种由于顺从情欲而犯的罪是“故意”还是“出于软弱”而发生的。如果说情欲是被故意或者粗心所满足,那么这就意味着欺骗而不再是将罪视为罪。但如果是出于被软弱控制,那么圣徒的认罪道歉就并不会被禁止。正如路德所说:“并非所有人的性格都同样有力,在他们中的每个人里面都可见到多种多样的软弱和犯罪;甚至有很多人真的犯罪。但只要他们不是在邪恶中故意犯罪,而是因为软弱而犯罪,这就根本不会阻止他们成为圣洁。”<sup>[23]</sup>那么,对于那些出于软弱而犯罪的圣人和基督徒而言,应该如何避免满足和顺从于情欲呢?

这就涉及到在曼多马对路德的诠释中“基督徒部分是罪人和部分是义人”的思想,虽然信徒在洗礼中获得了根基性的圣灵,也就是基督之灵,而且从路德“真实一本体”的思维方式来看,这个基督之灵也是基督徒本性的“另一个”真实,但是如果认为得到这样的恩典和礼物之后就能脱离老的缺陷而成为纯洁,那么这个认识本身就是错误的:

谁都不要幻想,接受信之后,就能立即成为新人。作为一个基督徒,在某些程度上,他会仍然受制于以前的一些老的缺陷。我们还没有死掉,而是仍然活在肉体之中,因为它不是洁净的,它反抗圣灵,……属于信之前的自然资源之中的缺陷,在接受信之后,会依然存在。<sup>[24]</sup>

所以这里的关键在于,我们现在是要服侍圣灵,而不是继续顺从于肉体的情欲,是要靠圣灵控制情欲,而不再是情欲控制圣灵。但是圣灵如何控制情欲呢?曼多马根据路德的教导认为,这种控制就是依靠基督之灵在基督徒里面向上帝“昼夜不停地呼求”:

当我们如我所说的那样完全软弱,以至于我们都不能叹息,圣灵会在我们里面“用说不出的叹息”来叹息。在灵与肉体的争战中,在所有的“律法的恐怖、罪的雷声、死亡的可怕和魔鬼的咆哮”中,圣灵

[19] *Ibid.*, 802.

[20] *Ibid.*, 802.

[21] *Ibid.*, 168.

[22] 曼多马 Man Duoma:《曼多马著作集》*Man Duoma zhuzuoji*, 77.

[23] WA 40.1, 2, 104, 7.

[24] WA 40.1, 312, 29-313.

在我们心里呼喊：“阿爸，父！”〔25〕

正是这种圣灵的呼求与叹息被认为是帮助了人的软弱而控制了罪，但值得注意的是，人本身并无法通过感觉来体会到灵的呼吁，这也是为什么这种叹息会被称为“无声的”或者说“说不出的”。事实上，人所能感受和评估的完全是另一种呼吁，这就像是主在红海边对摩西说：“你为什么向我呼吁？”但摩西其实根本没有向上帝呼吁，而是处于极度的痛苦和绝望之中。他所能感受到的只是魔鬼和以色列人对他的呼喊，此时是圣灵真实地临在于摩西里面并以说不出的叹息为他代求，以至于摩西向上帝说话：“主，出于你的命令让我带出以色列人，完成你的工作吧！”这个叹息，《圣经》称之为“呼吁”。〔26〕所以，准确来讲，并不是基督徒自己在叹息，而是在他里面有某种被叹息，这个叹息的主体就是圣灵，就如同王阳明认为人心中具有的良知。这样一来，当人在被情欲控制的绝望中无力向上帝呼吁的时候，灵就会在人里面“呼吁”，这就构成了基督徒在“肉体”和“基督之灵”中持续挣扎的基础，就如同良知在被私欲遮蔽和隔断的时候而引起的持续的不安。只不过，正是由于良知和圣灵不停的做功，才使得人不停地走向成圣与完全的称义。

〔25〕 WA 40.1, 580, 25-27.

〔26〕 参见 WA 40.1, 583, 32-585, 17.

**English Title:**

**Extension of Innate Knowing and Christia Present in Faith: A Comparative Study of Wang Yangming's and Mannermaa's Ethical Theory**

**FENG Zilian**

Research Assistant, Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Science,

Address: 5 Jianguomennei Street, Dongcheng District, Beijing, 100732. Tel: + 86 15811028884. Email: fzl1989 @ gmail.com

**Abstract:** The main aim of both Wang Yangming's innate knowing and Mannermaa and the Finnish School's new interpretation of Luther is sageliness and/or sanctification of human beings. At the starting point of becoming sage, Wang argued that every person knows from birth the difference between good and evil. In Mannermaa's view, human beings are not only declared righteous but also made righteous through faith. As for the practice of becoming sage, Wang emphasized the integration of knowledge and action. Mannermaa also emphasized the integration of faith and action with the Parable of a Tree. In the process of becoming sage, Wang thought it is the unpeaceful innate knowing that drives to eliminate people's self-interest. Similarly, Mannermaa thought it is Holy Spirit's ceaseless sigh that helps people overcome the weakness and erotic feeling in human nature. All in all, not only does Finnish School discuss on divination with Eastern Christian Church, but dialogues on becoming sage with Yangming School of Mind.

**Key Words:** Wang Yangming; Mannermaa; Extension of Innate Knowing; Finnish School



书评与通讯

**Reviews and Academic Reports**



# 东方教父神学自由概念简析

徐凤林

(北京大学哲学系教授,海淀区,100871 北京)

**提要:**东方教父神学中人的意志自由大于天主教神学中人的意志自由,表现在两个方面:一是在信仰起点上,东方教父强调神人合作与人的意志选择的必要性,西方神学则在原罪观前提下突出上帝恩典的决定性;二是在灵修神学中,东方教父苦修神学认为灵修的本质是个人博取上帝恩典;西方灵修神学则认为灵修是灵修者体验自己的罪过并效仿基督对上帝意志的服从。东正教的自由概念的含义与通常意义上的自由概念有四点不同:主体不同,处境不同,意义不同,目标不同。

**关键词:**东方教父;神人合作;自由;灵修

**作者:**徐凤林,北京大学哲学系教授。地址:北京,100871,北京市海淀区北京大学哲学系;电话:86-10-62769304;电子邮箱:xufenglin@pku.edu.cn.

俄国哲学家别尔嘉耶夫在《俄罗斯思想》第二章第一节,论述斯拉夫主义的时候,转述了霍米亚科夫的一个观点:俄国应当“向西方告知自由的奥秘”,“赐给西方神圣自由的礼物”。这就是说,在霍米亚科夫看来,俄国教给西方自由。然而,在现实生活中,当时的俄国正处在沙皇尼古拉一世的专制统治下,许多俄国人都向往西方的自由和民主。显然,霍米亚科夫所说的自由不是政治意义上的自由,而是宗教意义上的自由。别尔嘉耶夫评论说,“霍米亚科夫的这一观点毕竟具有其不能被俄国经验现实所驳倒的真理性,俄罗斯民族的深处具有比自由和文明的西方民族更大的精神自由。东正教深处具有比天主教更大的自由”<sup>[1]</sup>。

这就是说,从19世纪的霍米亚科夫到20世纪的别尔嘉耶夫,都确认东正教深处有比天主教更大的自由。那么,如何理解“东正教深处有比天主教更大的自由”?为什么说“俄罗斯民族的深处具有比自由和文明的西方民族更大的精神自由”?

我们首先需要对“自由”一词进行分类,以便确定东正教中的“自由”,或宗教意义上的“自由”,具有怎样的含义。“自由”一词在不同的文化和语境中具有过于复杂多样的含义,我们在此谈论的东正教神学和天主教神学中的自由,是指人的意志自由,确切地说,是人的意志在与上帝的关系之中的自由。由于东正教神学的基本思想根源于东方教父(希腊教父与拜占庭神学家)学说,我们在此认为东正教神学与东方教父神学具有相同的含义。

那么,在东方教父神学中,人的意志在与上帝的关系之中,比在天主教中人的意志自由“大”在哪里呢?我认为体现在两个方面。一是在信仰起点上,东正教中人的自由大于西方基督教中的自由;二是在灵修神学中,东正教苦修神学中人的意志自由大于西方基督教灵修神学中人的意志自由。

---

[1] Бердяев, Н. А. 2000: *Русская идея, Судьба России*. М., ООО «Издательство В. Шевчук», 41. [Berdyev, N. A. 2000: *The Russian Idea*. Moscow, Press Shevchuk, 41].

先看第一方面。东西方神学中人的“意志自由”的大小,源于西方基督教神学中人的“原罪”概念与东正教神学中人的“神性”概念的不同。

人的信仰起点,人开始信仰上帝,是主要依靠人自己意志的自由选择,还是主要依靠上帝恩典,由上帝恩典决定?这是西方基督教神学长期以来热烈争论的问题,这里有许多深刻的思想探索和复杂的概念辨析,我们不在此详述。简单地说,西方神学主流思想以奥古斯丁学说为根据,从人的“原罪”出发,强调上帝恩典的决定作用。虽然初人亚当在受造之初拥有完全的上帝形象和意志自由,但他的犯罪堕落使他丧失了这一完满神性和自由。亚当的罪通过遗传途径传递给每一个人。因此每个人生来就有原罪。人的皈依当然需要人自己意志的追求和接受,但因为人的原罪,使得人的意志是否有这个追求,以及是否能够接受这个信仰,主要不取决于他个人的意志自由,而是要看上帝是否降恩于他。这样,人的原罪使得他在信仰起点上很少具有意志自由。

东正教神学的“原罪说”与西方神学不同,它强调人的意志自愿信靠上帝的重要性。东正教神学家所说的“原罪”,不是指来自亚当传承的、人人生而具有的罪,而是指亚当一人的“先祖之罪”(ancestral sin),亚当遗传给后人的不是罪过,而是死亡性。亚当一个人必需为先祖之罪感到愧疚,而堕落之后的人类要共同承担的惩罚主要是死亡。现代东正教神学家梅延多夫转述拜占庭神学家的思想时指出,“按照格里高利·帕拉马的观点,上帝之子的道成肉身是为了使我们摆脱遗传而来的死亡性,而不是摆脱亚当的罪”〔2〕。根据另一位当代研究者的观点:“人类与先祖的共通之处是什么?西方学者把焦点放在亚当与人类的罪的关系之上。在奥古斯丁的诠释之后,加尔文派或路德宗传统里的新教徒,倾向支持遗传之罪的立场。J. Packer 清楚地指出‘原罪的主张是说我们不是因为犯罪而成为罪人,而是因为我们是罪人,所以我们犯罪,我们生来便带着受制于罪的天性’”〔3〕。因此,东正教神学家秉承希腊教父的观点,强调人的上帝形象一面。尼撒的圣格里高利认为,上帝所造的人只能成为善的本性〔4〕,也就是朝向与上帝交流,追求非受造的恩典。“按照上帝形象被造的人,这里指的是全部人性。正是这一人性与上帝相似”〔5〕。亚当的人格所固有的上帝形象也属于整个人类,属于“全部人”。

这样,由于东正教神学突出了人的神性一面,淡化了人的罪性一面,因此强调在信仰的选择上,人拥有更多的意志自由,或者说,人的自主性是十分重要的因素。东方教会传统总是强调上帝恩典与人的自由是同时起作用的。埃及的马卡里说:“人的意志仿佛是一个重要条件。如果没有人的意志,上帝自己什么也做不到,虽然上帝按照自己的自由可以做”〔6〕。按照俄罗斯新教父综合学说的代表人物弗拉基米尔·洛斯基对东方教会神学观点的概括,在恩典与自由意志的关系问题上,东方教会坚持“神人合作”(синергия)的观点。恩典不是人的善良意志的奖赏(像佩拉纠所希望的那样),但恩典也不是人的自由意志的原因,因为这里所说的不是人的意志和能力,也不是上帝的恩赐与奖赏,而是合作,是上帝意志和人的意志这两个意志的合作,是人的认同,在这个认同里,上帝的恩典得到越来越多地

〔2〕 Мейендорф, Иоан 1997: Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Санкт-Петербург: Византинороссика, 177. [Meyendorff, Jean 1997: *Introduction A L'Etud de Gregoire Palamas*. Translate to Russian by G. N. Nachikin. Sanct Peterburg, 177].

〔3〕 曹荣锦 CAO Rongjin 著,李彦仪 LI Yanyi、黄伟业 HUANG Jingye 译:《成神论与天人合一(汉语神学与中国的第二次启蒙)》,香港道风书社,2015年,第189-190页。[Alexander Chow 2015: *Theosis, Sino-Christian Theology and the Unity between Heaven and Human (the Second Chinese Enlightenment)*. Translate to Chinese by Li Yanyi and Huang Weiye. Hong Kong, Institute of Sino-Christian Studies Ltd. 2015, P. 189-190.]

〔4〕 在希腊教父著作中,人的“本性”(Природа, Nature)实际上有两种含义,神性和罪性,两者都是人的本性。他们在谈论人的受造被赋予了上帝形象时,强调人的“本性”与上帝是一致的;在把“本性”与“人格”相对立的时候,强调“本性”是自然惯性,是应当被人格所克服的。

〔5〕 См.: Григорий Нисский. Об устройении человека. 22. — Творения. В 8 т. Т. 1. М., 1861. С. 164-165. [Gregory of Nyssa. On the Making of Man. PG, t. 44, col. 204D].

〔6〕 См.: Прп. Макарий Египетский. Беседа 37, 10. — Творения. М., 2002. С. 431. [Macarius of Egypt. PG, t. 34, col. 757 A].



展现,被人所博取和把握。恩典——是上帝在人身上的临在,这个临在要求人的方面做出不断努力。但人的努力丝毫不决定恩典本身,同样,恩典也不作为外部力量对人的自由有丝毫影响〔7〕。

东正教神学既反对罪决定论,也反对上帝决定论。认为人的救赎有两个方面,“本性”(Природа, Nature)方面和“个性人格”(Личность, Personality)方面。基督以自己的死为人赎罪,只是在人的本性方面实现的,“而人的人格则完全没有进入任何一个物理的、无意识的、消除自由和个性的神化过程。我们在摆脱了罪的决定论之后,不能陷入上帝决定论。恩典不消灭自由,因为恩典不是来自作为我们本性之位格首领的圣子的合一力量。恩典具有另外的位格源泉,不依赖于圣子的源泉:这个源泉就是来自父的圣灵”〔8〕。人的神圣使命是在圣灵的恩典中实现、建造自己的个性人格。

再看第二方面,在东西方灵修神学中,也存在着对人的意志自由的作用的不同理解。西方基督教的灵修道路注重“效法基督”的方法,东正教的灵修学说则强调灵性的本质是“博取圣灵”。

西方灵修学主要是“基督中心论”的。西方基督教灵修学较为注重基督的人性和生命经验。托马斯·厄·肯培所著的中世纪灵修名著《校法基督》一书在西方灵修史上具有广泛而深远的影响。在天主教耶稣会创始人伊纳爵·罗耀拉的神学思想具有一种“从基督出发、在基督中和为了基督”的逻辑。在他的《神操》中,基督在整个灵性操练过程中都处于修行者意念的中心。在神操第二、第三、第四周的默观中,操练者在思维和想象中重现福音书的全部场景,与基督同住同行、同情共感地参与和见证耶稣的降生、行神迹、受难和复活的奥迹。基督成为人的“灵性、想象和身体感受的中心”〔9〕。在基督中心论的灵修神学中,主张灵修者体验自己的罪过,效仿基督对上帝意志的服从和献身精神。

对基督人性的崇拜是与东方教会传统格格不入的。东正教总是把基督看作是具有完全的神性。“东方教会的灵性生活不走效仿基督的道路。这种效仿在此显得是不完整的,仿佛是与基督的外在关系”〔10〕。效法基督的美德不是目的本身,而是手段,是基督徒生活的特征和外部表现。对东方教会的灵性生活来说,使修行者与基督相似的唯一道路是博取圣灵所传授的恩典。因此可以说,东正教灵修思想是以“圣灵中心论”的。修行者的生活目标是走向“与上帝合一”,这一目标要通过“神人合作”来实现。如果说上帝在教会中给信仰者准备了达到此目标的全部客观条件,那么,信仰者从自己方面则应当创造一切必要的主观条件。这个主观条件要求人的自由意志的努力。

走向与上帝合一之路包括皈依、忏悔、净化、完善等阶段。但各阶段之间不是完全割裂的。灵性生活从皈依开始,从意志朝向上帝和拒绝俗世开始。皈依是自由地完成的,也如罪过的完成一样,罪过也是自由地与上帝分离。皈依不是一劳永逸的,而是朝向上帝的意志的不断努力。因为与上帝合一的道路不是无意识的过程。这条道路要求心智的不断清醒和意志的恒常努力。“警醒”是东正教苦修神学的重要概念,它要求人在向与上帝完全合一的上升之路的全部阶段,都保持完全的自觉性。“忏悔”一词的原词含义不是悔过,而是“改变思想”,“改变心智”。忏悔不只是一个转折点,一个应当走过的阶段。忏悔不是一个可以完成的阶段,而是那些真正追求与上帝合一者的经常不断的状态。正如向上帝上升之路一样,忏悔是不可能无止境的。净化和完善的过程也是无止境的,因为即便是最

〔7〕 Лосский, В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 299-300. [Lossky, V. N. 1944; *Essai sur la theologie mystique de l' Eglise d' Orient*. Paris: Aubier. Translated into Russian by V. A. Reschikova. Moscow: The Trinity Lavra of St. Sergius, 2013, 299-300.]

〔8〕 *Ibid.*, 279.

〔9〕 参见:沈满霖 SHEN Manlin 2016:《伊纳爵·罗耀拉《神操》研究》*Yinajue Luoyaola Shencao yanjiu* [Faith and Experience: A Study of the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola] (北京大学博士学位论文 Beijing daxue boshi xuewei lunwen) [Peking University PhD thesis], 60.

〔10〕 Лосский, В. Н. 2013: Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 371. [Lossky, V. N. 1944; *Essai sur la theologie mystique de l' Eglise d' Orient*. Paris: Aubier, 1944. Translated into Russian by V. A. Reschikova. Moscow: The Trinity Lavra of St. Sergius, 2013. 371.]

完善的人的完善,其实也是不完善的。

与上帝合一之路中的自由意志还与人的个性本质即“人格”相关。与上帝合一不是某种机械的和无意识的过程的普遍结果,而应当是在人格中实现的,是个性化的,是依靠圣灵和信仰者的自由而在人格中实现的。“在完善的人格中,不再有‘无意识的’、本能的和不由自主之物的位置;一切都充满了上帝之光,这光是人格所掌握的,这光因圣灵的赐予而成为人格自己的品质”<sup>[11]</sup>。“完善的人格在自己的全部决定中完全是自觉的:他摆脱了一切强迫,摆脱了一切自然必然性。人格在与上帝合一的路上越往前走,他就越是自觉的”<sup>[12]</sup>。在此,意志自由意味着自我意识的主动性,自觉性。

通过以上论述,我们可以对别尔嘉耶夫所说的东正教中的自由概念有更加深入的理解。这是一种与通常意义上的自由颇为不同的自由概念。不同在哪里?

我们把自由概念划分为两类,一类是通常意义上的自由概念,这是外在的自由概念;一类是东正教(基督宗教)意义上的意志自由概念,这是内在的自由概念。两者的差异可以归结为四个方面。

第一,主体不同。外在自由的主体是已定型的现实的个人。也就是为自己而生、拥有自己的个人本性和自己的个人意志的个体。比如在科学认识中人对自然规律的自由,在政治、经济和社会生活中个人面对他人、面对法律的自由等等。这是启蒙主义理性意义上的自由,是“自由主义”政治哲学这的自由,也就是现代性语境中的自由。在东正教神学的意志自由概念中,自由的主体不是现实的个人,而是人的纯粹意志,是人的动机、意愿、意念。在东正教神学中,人的概念所指的不是经验的、具体的、自主的个人,而是理念的人,是作为上帝造物的、具有上帝形象的普遍的人。东正教静修主义神学认为,苦修者在荒野修道室的独自祈祷具有普遍的拯救意义。

第二,处境不同。外在自由的主体在一定的现实处境中,处于与自然规律或他人的外部关系,受这些关系的决定和制约。自由就是要摆脱某种东西,从某种东西中解放出来;东正教神学中的意志自由的主体则在一个抽象的完全自主的空间里,这是一个理想化的自由决定领域,在这个领域里,意志的决定不依赖于任何东西。它的行为完全由自己决定,因此也应完全由自己负责。这个意志自由不是摆脱某种外物,而是主动选择接受或不接受上帝。

第三,意义不同。外在自由是主体个人的权利,是他在一定处境下被允许可以怎样做的范围;东正教的意志自由则是责任和使命。是他为了与上帝合一应当怎样做。与上帝合一的过程同时也是自我人格的生成和实现过程。

第四,目标不同,外在自由的主体从分散的自我出发,走向分散的自我确立;东正教意志自由的主体则没有孤立的自我确立,而是从自由出发,走向在上帝中统一的个体人格。

通过上述对比可以看出,说“东正教深处有比天主教更大的自由”,是指内在的自由。因此,这不是说在东正教中现实的个人“确实”拥有更大的自由权利,而是说人的纯粹意志在上帝恩典面前“应当”具有更多的主动性、能动性,换句话说,具有更大的责任和使命。

如果说俄罗斯文化的精神基础是东正教,西方民族文化的精神基础是西方基督教,那么,在这个意义上,别尔嘉耶夫说“俄罗斯民族的深处具有比自由和文明的西方民族更大的精神自由”,这个论断就是有其理论根据的,它在东正教神学上具有合理性。这种自由观的差异也是后来俄罗斯与西方精神文化差异的重要根源。天主教与基督新教的自由观经过西方近代理性主义和启蒙运动的批判性改造,孕育出了现代性的人权思想、法制观念和民主精神。俄国没有经历过文艺复兴、宗教改革和启蒙运动,因此,宗教意义上的内在精神自由没有经过自身的理性主义和社会思想的批判性改造,18世纪以后,俄国政权和知识分子直接接受了西方思想。这一历史状况对俄国后来的思想和政治发展造成

[11] *Ibid.*, 330.

[12] *Ibid.*, 331.

了巨大影响。这已是另外的话题。回到自由观本身,俄罗斯东正教这种更大的精神自由是俄罗斯文学、艺术、道德哲学取得辉煌成就的精神源泉。然而,在现实社会生活中,这种宗教意义上的内在精神自由,往往被感知和理解为个体的外在自由,也就是现实个人的自由权利和无拘无束,而不是个人意志的责任和使命,这种错位和转换会造成不良的文化和社会后果。例如俄罗斯民族性格中的极端化特点,法制观念相对薄弱的传统,政治和社会乌托邦精神。

**English Title:**

**On the Concept of Freedom of the Eastern Fathers of the Church**

**XU Fenglin,**

Professor, Department of Philosophy, Peking University.

Address: Beijing, 100871, Haiding district, Peking University, Department of Philosophy.

Tel. : 86-10-62769304; Mail: xufenglin@pku.edu.cn.

**Abstract:** Freedom of the will in Theology of Eastern Fathers of the Church is greater than the freedom of the will of the Catholic theology, in two ways; First, at the beginning of faith, Eastern Fathers of the Church emphasize the Synergy and necessity of human will's choice, and Western theology highlighted the decisiveness of God's grace under the doctrine of Original Sin. Secondly, Eastern Fathers of the Church believe that the essence of Spiritual practice is human beings receiving God's grace, and for Western theologians the Spiritual practice is Spiritualists experiencing their sins and imitating the example of Christ obeying the Will of God. There are four semantic differences between the concept of freedom of the Orthodox Church and the common concept of freedom; in subject, in context, in implication and in intent.

**Key Words:** Eastern Fathers of the Church; Synergy; Freedom; Spiritual practice

# 宗教改革与西方艺术图像志的变化

杨道圣

(北京服装学院美术学院,100029 北京朝阳区)

**提要:**宗教改革一方面反对具有偶像崇拜性质的图像,反对以积累功德为目的的图像制作,一方面也利用图像作为装饰、教导和宣传。这种对于图像的态度不仅导致北方在新教影响下的图像志发生了巨大的变化,也对南方天主教引导下的艺术图像志产生了关键性的影响,最终使得图像失去了传统的魔力,成为具有审美意义的艺术。

**关键词:**宗教改革;图像志;新教;天主教;艺术独立

**作者:**杨道圣,教授,北京服装学院美术学院,北京朝阳区樱花东街甲2号,100029。电话:18610309956;邮箱:marriagecourse@126.com

按照潘诺夫斯基的说法:“图像志是美术史研究的一个分支,其研究对象是与美术作品的‘形式’相对的作品主题和意义”。〔1〕本文所说的图像志主要是对作品主题的研究,对于作品的“图像、故事和寓意的认定”,至于对作品意义的研究则进入到图像学研究的范围。按照比亚洛斯托基的说法,指的是“意图性图像志”,指“艺术家、赞助人或同一时代的观看者对视觉符号和图像的功能和意义所持的态度”。〔2〕比氏认为西方艺术形成了两种图像志系统:“中世纪的宗教系统、文艺复兴和巴洛克的人文主义系统”。〔3〕本文将要指出的是,从宗教系统的图像志到人文主义系统的图像志的转变中,除了古典文化,宗教改革在其中产生了巨大的影响。对此,图像志研究的权威埃米利·马勒在其经典图像志著作《晚期中世纪的法国宗教艺术》中早就指出:“如果中世纪传统消亡了,不是由文艺复兴,而是由宗教改革引起的。宗教改革通过迫使天主教会监管其思想的各个方面,并坚定地转向自身而结束了漫长的传奇、诗歌和梦幻的传统”。〔4〕但马勒关注的重点是法国,对于宗教改革在整个欧洲艺术图像志中产生的影响则较少提及。一般研究宗教改革与艺术的关系的学者,多是强调其对于图像的反,对于视觉艺术造成的损害。如艺术史家奥托·本内施在《北方文艺复兴》中说到:“新教实际上使德意志成为文化沙漠。伊拉斯谟斯叹息到:‘在路德主义统治的任何地方,人文研究都衰退了’。……宗教改革完全战胜了人文主义。我们知道,在那个世纪的剩余日子里,虽然还出现了一些创造性天才,但德意志艺术的脊背已经受到难以估量的伤害。在这种环境下,霍尔拜因这样宽荣大度的艺术

---

〔1〕 潘诺夫斯基 Panuofusiji [Erwin Panofsky], 戚印平 Qi Yinping, 范景中 Fan Jingzhong 译 2011,《图像学研究:文艺复兴时期艺术的人文主题》*Tuxiangxue yanjiu: Wenyi fuxing shiqi yishu de renwen zhuti* [*Studies in Iconology: Humanistic Topic in Renaissance Arts*], (上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai Sanlian Book Store]), 1.

〔2〕 贡步里希 Gongbulixi [Ernst Gombrich], 杨思梁 YANG Siliang 范景中 Fan Jingzhong 译 2015,《象征的图像》*Xiangzheng de tuxiang* [*Symbolic Images*], (南宁 Nanning: 广西美术出版社 Guangxi Meishu chubanshe [Guangxi Fine Art Press]), 279.

〔3〕 *Ibid.*, 280.

〔4〕 Emile Male 1986, *Religious Art in France; the Late Middle Age*, Princeton University Press, 440.

家也无法忍受”。〔5〕荷兰的文化史家赫伊津哈则认为：“新教限制了画家的选材，从而损害了早些时候可能会辉煌闪现的能力，看来这似乎是没有疑问的”。〔6〕本文希望指出，一方面宗教改革确实对于西方艺术的图像志传统产生了深远的影响，这种影响虽然使得北方艺术在很大程度上失去了教会这一重要的支持力量，但却与南方艺术一起沿着与宗教分离的道路最终走向了独立。

## 一、宗教改革对于艺术的态度

有关宗教改革和艺术关系的研究，教会史学家和艺术史学家各自关注不同的方面。前者着重研究宗教改革先驱者们对于图像艺术的反对，他们多带着同情的态度，认同改教者们对于天主教的批评，把基督教图像看成是天主教礼仪的一部分，或是功德神学的一部分，因而非常赞成，而不作更加具体的分析。而艺术史家出于对于艺术的热爱多是对于宗教改革造成的影响给予否定或消极的评价。宗教改革到底对于欧洲的艺术史产生怎样的影响呢？我们首先需要具体分析 16 世纪的那些宗教改革的重要人物对于视觉艺术的看法。

马丁·路德最初认为图像会引起偶像崇拜，并且很多人把制作偶像当成是导致得救的功德，所以认为教堂内最好不使用图像。但他把教堂里用不用神像看作是一个自由的事情：“神像也是不必要的，我们有自由予以取舍，但我们若未曾有过，那就更好了”。〔7〕但他也承认神像对于一些人是有益的：“因为我们必须承认，还有许多人对于神像并无错误观念，所以对神像还是有用的。虽然这样的人为数不多，但是我们对于任何还有益于灵修的事不能非难，也不应非难”〔8〕。

1522 年，马丁·路德在隐居瓦特堡期间，听到卡尔斯塔德在威登堡引发了毁坏圣像的动乱，立刻返回威登堡，在讲道中驳斥卡尔斯塔德的观点，恢复宗教改革的正常秩序。卡尔斯塔德的反对图像的观点可以说简单而粗暴，他同年发表的《论除去偶像》一文主要观点可概括如下：教堂里有图像是违背第一诫的；把偶像置于祭坛之上更是邪恶；因此，为了顺服圣经，我们要除去图像。〔9〕他指责艺术家是制作图像的罪犯，他们既没有什么益处，也什么都不懂。〔10〕

慈运理从禁止制作图像的诫命和反对以敬拜圣徒作为称义的手段出发来禁止使用图像，并且以一个政治家的态度发动毁坏偶像运动。在慈运理所主导的苏黎世，教堂里的祭坛被除去，赞助者要把他们所赞助的图像从教堂取走，可以自己保存，彩绘玻璃可以继续留存在教堂里。教堂如果保留图像，不能再在其面前点烛烧香。耶稣受难像也可以被保留，因为这种图像只是表达人性和基督的受难，而不表达神，它也是基督徒的一个记号。〔11〕

加尔文从对于神的认识出发，认为关于神和圣徒的图像无益于对神的认识，反而把神变成偶像。认识神唯有通过神自己启示的话语即圣经，教会的教导也唯有通过讲道以及藉着讲道而发生作用的

〔5〕 奥托·本内施 Aotuo Benneishi [Otto Benesch], 戚印平 QI Yinping, 毛羽 MAO Yu 译 2001:《北方文艺复兴》Beifang wenyi fuxing [The Art of the Renaissance in Northern Europe], (杭州 Hangzhou: 中国美术学院出版社 Zhongguo meishu xueyuan chubanshe [China Academy of Art Press]), 84.

〔6〕 赫伊津哈 Heyijinha [Johan Huizinga], 何道宽 HE Daokuan 译 2010:《17 世纪的荷兰文明》Shiqi shiji de Helan wenming [Duch Civilisation In The Seventeenth Century], (广州 Guangzhou: 花城出版社 Huacheng chubanshe [Flower City Press]), 64-65.

〔7〕 马丁·路德 Mading Lude [Martin Luther] 著作翻译小组译 2003:《马丁·路德文选》Mading Lude wenxuan [Selections of Martin Luther's Works], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press]), 107.

〔8〕 Ibid., 109.

〔9〕 Sergiusz Michalski 1993: *Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*, 45.

〔10〕 Hans Belting, Tr. By Edmund Jephcott 1994: *Likenss and Presence*, the University of Chicago Press, 546.

〔11〕 Ibid., 547.

圣礼来实施。所以在他看来,教堂的主要功能就在宣讲神的话语和举行圣礼,“其他的表征与这圣洁的场所极不相称”<sup>[12]</sup>。他反对在教堂里面使用图像,但他“也不是偏激到认为神禁止一切的雕像和画像。因为雕刻和绘画的才能是神赏赐给人的。所以我们要圣洁和恰当地使用这样的才能,免得主为了他的荣耀和我们的益处而赐给我们的才能因邪恶的滥用而被玷污,至终导致我们的毁灭”<sup>[13]</sup>。

改教家对于视觉艺术的观点基本上可以概括为三个方面:

从圣经的解释上理解视觉艺术,路德的观点是,圣经所不禁止的,都是可以的;卡尔斯塔德、加尔文和慈运理的观点则是,圣经不提倡的,就是禁止的。路德认为十诫的第二诫是禁绝偶像崇拜,而不是禁绝图像;而后者则从字义来理解,第二诫就是禁止制作各类的图像,

从神学上理解视觉艺术:路德认为,图像本身没有问题,问题在于图像的使用。天主教把图像的赞助或制作看作一种功行,这是同其功行有助于救恩的神学联系在一起的,如果这些图像,尤其圣母圣徒的图像如果看作一种信心的典范,这些图像就是可以使用的。后者则集中于天主教的崇拜中把图像等同于图像所表达的对象,因此把对对象的崇拜转移到对于图像的崇拜上,他们坚持崇拜神不可以以图像代替崇拜的对象。对于偶像破坏论者把自由的事变成必须的事,路德认为这同偶像崇拜者实质上是一样的,都把图像本身看得过于重要,如果偶像崇拜者把制作图像当成称义的条件,而偶像破坏者则把毁坏图像看作称义的条件,本质上都是想靠行为称义<sup>[14]</sup>。

从心理学上或个人经历的角度理解视觉艺术,路德认为文字必然会引起内心的图像,这有助于敬拜;另一方面。路德认为根本的问题不是外在的偶像敬拜,而是内在的,如果将内在对于偶像的敬拜除去,图像就不会产生问题;而解决内心的问题不可能靠除去外在的图像。路德举例说有人敬拜太阳星辰,你能否把太阳星辰也除去呢?<sup>[15]</sup>而卡尔斯塔德从自己以前对于图像的厌恶的经历来否定图像,他承认:“我心中存在着有害的恐惧,想要除去,但却不能”<sup>[16]</sup>。慈运理也描述自己在年少时所经历的人为制造圣象奇迹的事情来表明对于图像崇拜的荒谬。

## 二、宗教改革对于北方艺术图像志的改变

从改教者对于视觉艺术的论述来看,他们并不是反对视觉艺术,主要还是反对视觉艺术在教堂里可能引起的误用与滥用。对于路德,完全可以发展出一种宗教改革的艺术或新教的艺术,卡拉纳赫父子成为与他合作最好的艺术家,可以称作为路德派的新教艺术的典范,丢勒也可以看作是自觉追随路德改教精神进行创作的艺术家。至于禁止在教堂中使用视觉艺术的改教者,视觉艺术可以自由地表现非宗教的主题。加尔文根据第二条诫命反对制作神的像,认为:“神唯独允许我们雕刻或描绘肉眼可见之物,不可将那我们肉眼看不见的神的威严用不恰当的象征玷污。神允许人雕刻和绘制的对象是历史事件和一切可见的形体,前者可用来教导和劝诫;至于后者,除了娱乐的用途之外,我想不到其他的用途。然而直到如今,显然教堂里面大多数的雕像和画像都属于后一类”<sup>[17]</sup>。这些观念对于当时的艺术创作产生了巨大的影响。

[12] 加尔文 Jiaerwen [John Calvin], 钱曜诚 QIAN Yuecheng 等译 2010:《基督教要义》*Jidujiao yaoyi* [*Institutes of the Christian Religion*], (北京 Beijing: 三联书店 Sanlian shudian [Joint Publishing Co.], 上册), 87.

[13] *Ibid.*, 85.

[14] 《马丁·路德文选》*Mading Lude wenxuan* [*Selections of Martin Luther's Works*], 109.

[15] *Ibid.*, 110.

[16] *Reformation and the Visual Arts*, 45.

[17] 加尔文 Jiaerwen [John Calvin], 钱曜诚 QIAN Yuecheng 等译 2010:《基督教要义》*Jidujiao yaoyi* [*Institutes of the Christian Religion*], 上, 85.

从欧洲北部这一时期的艺术看,在基督教艺术中,有一些主题逐渐减少或消失。圣徒虽然被路德解释为信心的典范,而不再是敬拜的图像,但 1540 年以后,除了使徒和福音书作者之外的圣徒图像就逐渐从教堂中消失了<sup>[18]</sup>。路德对于玛利亚的图像相对容忍,但因为新教以基督为中心的神学,还是使 1550 年之后玛利亚从新教图像志和新教教堂中逐渐消失<sup>[19]</sup>。另外会有一些新出现的主题,比如耶稣祝福小孩表达得救单纯因着信而不是功行,同时反对再洗礼派拒绝接受婴孩受洗的观点。这一题材中世纪的壁画中曾出现多次,但后来渐少,到宗教改革时期再次被不断表现,尤其卡拉纳赫父子。恩典与律法主题的出现,特别在卡拉纳赫父子的作品中,用以表达新教和天主教不同神学观点之间的对比。对于恩典而非功行的强调是因为新教看到功行非真正的功行,功行变得越发与真正的信仰无关,朝圣、向圣徒的遗骨和圣像奉献变成天主教神职人员敛财的工具。神职人员的特权和中介作用也成为堕落的根源,所以新教特别强调个体与上帝之间的关系。表现神直接救赎的题材,表现真实的悔改,敬虔的道德题材越来越多。布鲁盖尔《瞎子领瞎子》谴责天主教神职人员对于信徒的误导,伦勃朗《浪子回归》最清楚表现上帝对于诚信悔改之人的接纳。

圣徒在北方的图像中越来越少直至消失不见,而宗教改革的领袖人物取代他们成为重要的绘画题材。他们或被单独表现,或表现为与使徒具有同等地位的人物出现在十架受难的图像或最后的晚餐的图像之中,表明宗教改革的英雄们是接受使徒的观念,是要恢复教会回到使徒时代的状况。

即便是接受传统的基督教艺术的主题,在宗教改革的影响之下,其表达方式也根据观念和需要的改变而改变。由于圣餐既是新教同天主教之间,又是路德和慈运里之间争论的一个重要话题,《最后的晚餐》成为这一时期受路德影响的艺术家的一个重要题材。路德在诗篇 111 的评注中写到:“如果要在祭坛上摆放图像,就应该是主的晚餐,并在其周围用金字写上这些字句:‘恩典和仁慈的主设立了对他奇妙作为的纪念’。因为祭坛就是为圣礼的安排而设计的。不可能为它找到更好的绘画。上帝或耶稣的其他的图像放在其他地方”<sup>[20]</sup>。卡拉纳赫父子的作品中,圣餐的画面一方面会表现这些门徒接受酒的场景,另外改革者们常常代替门徒出现于其中。

林赛在《宗教改革史》中也很难得地注意到:“德国的艺术家到处漂泊流浪。他们的主题转而改为人民的普通生活。但这变化是逐渐的。圣母玛利亚不再是天后,而纯粹是人间慈祥母亲的典型,她身旁的天使是几个欢乐的儿童,有的在摘花朵,有的在抚弄走兽,有的玩耍鲜果。在卢卡斯·卡拉纳赫的‘逃往埃及途中小憩’的画中,画着两个小天使爬上一棵树去掏鸟窝,鸟儿的双亲在树上对着他们吱吱叫。在阿尔伯特·丢勒的一幅代表作‘神圣的家’里面的是圣母马利亚和圣子耶稣坐在一农家庭院的正中,四周摆着各种各样农具。以后德国艺术家勇敢地投身于描绘平常常见的生活——骑士和骑士的比武、商队、街景、农民生活写实特别是农民的舞蹈、大学和学校的情景以及士兵的野营和行军等。即将来临的宗教革命在宣告人们的一切生活,即使最平凡的生活也是神圣的;那时的艺术展示出了人民在贵族城堡、城市市场和农村中的日常生活的生动画面”<sup>[21]</sup>。这种改变为了响应宗教改革以上帝所创造的自然美以及按祂的形象所创造的人来荣耀上帝的观念。另外由于加尔文派教会鼓励人们自己阅读圣经,画家们便常以手持圣经或正在阅读圣经的人入画<sup>[22]</sup>。比亚洛斯托基还提到:“徽志

[18] *Reformation and the Visual Arts*, 35.

[19] *Reformation and the Visual Arts*, 36.

[20] Bonnie Noble 2009; *Lucas Cranach the Elder; Art and Devotion of the German Reformation*, University of America, 78.

[21] 托马斯·马丁·林赛 Tuomasi Mading Linsai [Thomas M. Lindsay], 孔祥民 KONG Xiangmin 等译 2016:《宗教改革史》*Zongjiao gaige shi* [A History of The Reformation], (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 上卷), 66.

[22] 马里特·韦斯特曼 Malite Weisiteman [Mariet Westermann], 张永俊 ZHANG Yongjun, 金菊 JIN Ju 译 2008:《荷兰共和国艺术》*Helan gongheguo yishu* [The Art of the Duch Republic: 1585-1718], (北京 Beijing: 中国建筑工业出版社 Zhongguo jianzhu gongye chubanshe [China Building Industry Press]), 51.



的构图原理,即把图像和文字结合起来的做法,在欧洲北部大受欢迎,这也许是因为在新教教义中占显著地位的文字在此得到了强调”<sup>[23]</sup>。卡拉那赫的很多作品就是文字和图像的结合,甚至有些路德派的教堂中以圣经文字为图像作为教堂的装饰和教导的辅助。

很多艺术史家把17世纪荷兰现实主义绘画的出现归功于市民社会的发展,无视宗教改革运动对荷兰艺术造成的影响。比如阿诺德·豪泽尔在《艺术社会史》中就认为:“决定荷兰艺术命运的,不是教会,不是君主,也不是宫廷社会,而是市民阶级,这个阶级获得重要性靠的是富人众多的数目,而非个别人士众多的财富”<sup>[24]</sup>。但正如赫伊津哈特别指出的:“我们看到,人们对我们的画家的期待是描绘朴实的日常事物。即使他们不刻意表现新教的思想,其作品仍然是在新教主导的环境中产生的,因而其艺术不会用圣徒或礼拜的主题。再者,无论神话故事对我们的文学产生了多大的影响,它们在商人住宅里悬挂的绘画作品中却是格格不入的”<sup>[25]</sup>。克莱格·哈贝森解释这一影响时说:“当新教领袖对过去的滥用进行抨击时,他们并未推荐新的艺术形式,从而取代难以令人信服的旧形式,因而艺术家以及主顾们不得不自己去寻找”<sup>[26]</sup>。前面提到的比亚洛斯托基认为:“17世纪荷兰现实主义绘画见证了一次重要的图像志征服。风景、海景、月夜景色、冬天风景中滑冰者瞬间的动作、市场景色、教堂内景、后院、渔夫、做饭的老妪、备有午餐的高级餐盘、商人和手工匠、优雅的出访绅士以及正在进行耸人听闻的街头手术的乡村外科医生,这一切都成为再现的题材”<sup>[27]</sup>。这种图像志的变化显然是宗教改革带来的影响。对于如多瑙河画派的阿尔特多费尔(Albrecht Altdorfer, 1480—1538)、胡贝尔(Wolf Huber)、尼德兰的扬·莫斯塔特(Jan Mostaert, 1475—1555)对于原始风景的描绘,哈贝森认为:“德国与尼德兰两者的风景意象阐释了那与日俱增的原始理想所具有的吸引力。从有些方面看,这与新教改革的一些启示有关。改革家们对于教会统治集团,尤其是教皇周围日益增长的浮华与仪式持批评态度,他们敦促其复归于基督教精神的最原初状态,强调那简单、平等、传播福音的团体”<sup>[28]</sup>。对于像比如教堂内景这一主题的出现,马里特·威斯特曼在其《荷兰共和国艺术》中就指出:“在确认北尼德兰没有教会这个重要的大主顾之后,一些画家创作出了一种新风格的教堂画——赞美四壁洁白,没有任何装饰物的新教教堂”。这些描绘教堂内部的画属于“中间派绘画”中的一种,加尔文派允许使用这类画作作为教堂的装饰”<sup>[29]</sup>。

甚至这一时期汉斯·巴尔东(Hans Baldung Grien, 1484—1545)所创作的一些巫师形象以及具有性意味的裸体人物形象也被哈贝森解释为与宗教改革相关:“从某些方面看,改革者将宗教信仰从人类日常污秽——从善行和恶行的积累,从人类罪恶的细节——中分离出来的尝试反而促进了人们对这一事情的沉迷:即个人恐惧通常代替了制度上的滥用”<sup>[30]</sup>。

[23] 《象征的图像》Xiangzheng de tuxiang [Symbolic Images], 291.

[24] Arnold Hauser 1952: *The Social History of Art*, Butler and Tanner Ltd., Vol. 1, 462—463. 参黄燎宇 HUANG Liaoyu 译 2015:《艺术社会史》Yishus hehuishi [The Social History of Art], (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press]), 271.

[25] 《17世纪的荷兰文明》Shiqi shiji de Helan wenming [Duch Civilisation In The Seventeenth Century], 64-65.

[26] 克莱尔·哈贝森 Craig Harbison, 陈颖 CHEN Ying 译 2010:《艺术家之境》Yishujia zhi jing [The Mirror of the Artist], (北京 Beijing: 中国建筑工业出版社 Zhongguo jianzhu gongye chubanshe [China Building Industry Press]), 125.

[27] 《象征的图像》Xiangzheng de tuxiang [Symbolic Images], 294.

[28] 《艺术家之境》Yishujia zhi jing [The Mirror of the Artist], 144.

[29] 《荷兰共和国艺术》Helan gongheguo yishu [The Art of the Duch Republic: 1585—1718], 48.

[30] 《艺术家之境》Yishujia zhi jing [The Mirror of the Artist], 123.

### 三、宗教改革对于天主教艺术图像志的改变

尽管天主教并不接受宗教改革的许多观念,但宗教改革所提出来的许多问题,他们不得不去面对,他们在为教会所使用的图像的辩护过程中,也意识到图像确实存在着误用和滥用的问题。特兰特会议对于基督教的图像志作出了很多规定。第一、确定“基督的圣像、上帝之母童贞女玛利亚以及其他圣徒的圣像是必须要有有的,尤其是在圣堂之中更是必须要安放他们的圣像;而且,必须要给予它们以应有的敬重和景仰”,<sup>[31]</sup>同时重申如此不是要崇拜圣像,乃是为崇拜图像所代表的基督、圣母和圣徒。第二、要求对于图像的功能进行教导,再次肯定图像的教诲、记忆以及培养敬虔的功能。第三、意识到新教所指责的问题的存在,强调要铲除关于图像的错误教义,“在庄严地使用圣像时,必须摒弃一切迷信行为,必须根除一切贪财欲念,最后,还必须要避免一切淫荡猥亵之事。因此,不得将圣像人物绘制成或装饰成艳美的样子,以激起他人之淫欲”。<sup>[32]</sup>不仅如此,会议还规定:“对于任何一幅不同于常规的圣像,如果事先未经当地主教的批准,那么,任何人都不得将之安放在任何一个地方,也不得将之安放在任何一个教堂之中,且不论该教堂拥有什么样的豁免权”<sup>[33]</sup>。豪泽尔分析宗教改革对于天主教会对于图像态度的改变时指出:“教会太清楚宗教改革的主观主义对它构成的威胁了;它希望艺术作品像神学家的著作那样传达正统教义,排除任何随意的阐释。与艺术自由带来的危险相比,艺术作品的刻板化是两害中较轻的一个”<sup>[34]</sup>。

这些规定对于南方天主教的艺术产生了深刻的影响,我们所说的巴洛克艺术风格的产生可以说就是这些规定引发的。埃米尔·马勒在《12 到 18 世纪的宗教艺术》中指出,罗马天主教会“赞助的艺术成为反宗教改革的助手,它为受到宗教改革所攻击的圣母、圣徒、教皇、图像、圣礼、功行、为死人祷告等作辩护。它发展了过去只是概略表现的主题,并且表达了全新的情感和敬拜形式”<sup>[35]</sup>。首先是圣母形象的变化,针对宗教改革对于圣母图像的反,特兰托会议之后的圣母图像不单要表现圣母,还要具有为她的无染原罪和无玷受孕辩护的功能,因此把她表现为完全美丽、圣洁无暇、崇高而永恒,成为一个完全理想化的形象。比如穆利罗(Murillo 1617—1682)所画的 30 多幅的无染原罪的圣母图像。还有强调圣母的敬虔的灵性,把她表现为双手合拢祈祷沉思的形象,但站立在云端或站在弦月之上,如西班牙的圣母图像。针对罗马教会受到宗教改革的攻击,天主教的图像会为教皇的权柄辩护,贝尔尼尼在圣彼得大教堂所创作的圣彼得的宝座是对教皇权柄的一种非常直观的表达。宝座为教会的四位博士比真人还大的青铜雕像环围支持,里面的是两位希腊教父,金口约翰和阿塔那修,未加冠;外面是两位希腊教父安布罗修和奥古斯丁,均戴主教冠,象征东西方最美好的思想都服膺圣座的教诲。宝座顶部的三重冠和钥匙揭示了其含义。上面长长金线的中部,许多的天使在光中飘浮成一圈。象征圣灵的鸽子,如太阳一样耀眼,飞翔在宝座之上,似乎向它发光。在这里,艺术使得当时天主教的辩护者所表达的观念视觉化了<sup>[36]</sup>。马勒评论说:“若无宗教改革,我们就不会有具有纪念碑意义的圣彼得的宝座,因为若无人挑战,则无需肯定”<sup>[37]</sup>。宗教改革认为只有洗礼和圣餐礼是合法的礼仪,攻击天主教的七大圣礼中的其他圣礼,尤其是忏悔礼,17 世纪的艺术特别热衷于以末大拉的玛利

[31] 沃特沃斯 J. Wotewosi [Waterworth] 编,陈文海 Chen Wenhai 译注 2012:《特兰特圣公会教规教令集》*Telantuo Shenggonghui huiyi jiaogui jiaoling ji* [*The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*],(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwuyinshuguan[The Commercial Press]),257.

[32] *Ibid.*,258.

[33] *Ibid.*,259.

[34] *The Social History of Art*,434.《艺术社会史》,253-4.

[35] Emile Male,*Religious Art: From the Twelfth to the Eighteenth Century*,Princeton University Press,198.

[36] *Ibid.*,171.

[37] *Ibid.*,171.

亚的忏悔作为对于忏悔礼的表达和辩护。这个主题之前也出现过,但在这个时候,末大拉也被表现为一位超凡脱俗的圣洁高贵的女性形象。特别是里贝拉在帕拉多创作的“跪着的末大拉”是其中的典范<sup>[38]</sup>。天主教的圣餐礼认为基督实际的临在受到宗教改革的攻击,为此,17世纪的天主教艺术中对于圣餐礼的表现越来越多,尤其是临终接受圣餐成为艺术家表现的重要主题<sup>[39]</sup>。

而一些新的修会和个别的灵修人物的出现对于图像的转变也产生了很深刻的影响。或许无论是新教还是天主教在这个时代都出现了一种灵性的现代性转向,就是更加注重个体,更加注重内心的心灵。宗教改革对于功行与救恩关系的否定和攻击,对于信心的强调实际上也是灵性的现代性转向的一个表现。信心同功行并非没有关系,但功行本身不再被看作信心的必然表现。过去圣母的图像注重她降生耶稣的事件,她乳养耶稣,她的七喜、七哀,而16世纪之后,更专注圣母作为沉默、谦卑、顺服的典型,不是描述有关她的事件,而是描述她的内心的情感。圣徒同样不再描述他们的神迹奇事或者殉道受苦等,而描述他们受启示、狂喜的时刻,动作表情特别具有戏剧化。

#### 四、宗教改革与艺术的独立

汉斯·贝尔廷在《相似与在场》中,把宗教改革之前的基督教艺术称之为艺术时代之前的图像,而到了宗教改革时期,“艺术或者被接受,或者被排除,自身都不再是宗教现象。在艺术的领域,图像表达了文化和审美经验的新的、世俗的要求”<sup>[40]</sup>。艺术作为一个独立的领域诞生了。图像成为艺术表明过去所赋予图像的神奇的能力消失了,宗教改革与艺术的诞生是同时的,这表明图像的概念和意义在这个时代被完全更新了。宗教改革攻击的不是图像,是图像被赋予的神秘的意义以及赋予其意义的教会体制。即便是宗教改革的激进派如卡尔斯塔德和慈运理也不反对私人拥有图像,不反对描述世俗事物的图像,不反对图像在非宗教场所的使用。加尔文更是肯定雕塑、绘画作为神的恩赐,马丁·路德认为只要避免对于图像的误用和滥用,图像还是可以存在于教堂之中的,只是图像不再作为敬拜的对象,而作为教导和宣传的工具。

如贝尔廷指出的,在教会内部一直存在着对于图像的反,从2世纪的德尔图良到12世纪的贝尔纳,再到东部教会的毁坏偶像运动。但这些对于图像的反,都没能如宗教改革那样产生如此深远普遍的后果,使得图像不仅在北方,包括在南方失去了过去所拥有的神秘的力量,一方面成为教化和宣传的工具,一方面更多地成为审美的对象,成为了艺术。前者仍然被机构、体制赋予意义和能力,但更多是政治的,而非宗教的。即便天主教使用图像,也是作为维护其正统地位的手段,而图像本身不再具有神奇的力量。后者更多被艺术家和观者赋予意义,作为艺术家才能和自我的表达,作为观者审美沉思的对象。甚至仍然具有宗教意义的图像,也更多是个体祈祷沉思的对象。如上所述,这一类的图像实际上在宗教改革之前就已经出现了,而不是宗教改革培养出来的。贝尔廷指出:“新教改革者并没有创造出与图像面对时意识的变化,实际上,在这方面,他们自己也是时代的产物。他们以宗教的名义所拒绝的很早就失去了直接图像启示的过去的意义”<sup>[41]</sup>。这也是罗马天主教需要对于过去的传统重新创造一种新的态度的原因,上述特伦特会议对于图像的诸般规定就是针对此而作的努力。

所以说,宗教改革对于图像的反,是其所处时代的普遍的要求,一种对于图像的新的看法,新的使用,已经出现。但是宗教改革发动了对于传统图像及其所代表的体制的进攻,图像功能因此发生巨

[38] *Ibid.*, 172.

[39] *Ibid.*, 173.

[40] Hans Belting, Tr. By Edmund Jephcott 1994; *Likenss and Presence*, the University of Chicago Press, 458.

[41] *Ibid.*, 16.

大的变化。正是图像功能的变化使得图像志必然的随之变化,当教会限制了宗教图像表达的自由和范围之后,世俗的图像开始获得了表达的机会。图像表达什么逐渐变得不再重要,重要的是如何表达。艺术家对于图像获得了前所未有的权力,而观者也从图像的神圣魅力中脱离出来。宗教改革所引发的西方艺术图像志的变化不只是主题种类的变化,更是图像自身性质的变化,不仅人文主义的图像成为审美的对象,基督教的图像也成为审美的对象,图像因此成为了艺术。

**English Title:**

**The Reformation and the Change of Iconography in Western Art**

**YANG Daosheng**

Professor, School of Fine Arts, Beijing Institute of Fashion Technology, Yinghua dongjie jia 2, 10029, Beijing, P. R. China.  
Tel: 18610309956; Email: marriagecourse@126.com

**Abstract:** Reformation attacked the images which was worshiped, and the making of image to accumulate the makers' works, on the other hand, it used images to decorate the church, to teach the assembly, and to propagate the doctrines. The attitude to images not only caused great change to the iconography in northern Europe but gave radical influence in that of south. This change in the iconography destroyed the magic power that traditional Christian images had, and cultivated the dependence of art.

**Key Words:** Reformation; Iconography; Protestant; Catholic; Dependence of Art



# “精神人文主义：马丁·路德与儒家”工作坊报告

黄保罗〔1〕

(儒家文明协同创新中心海外访问学者)



马丁·路德(Martin Luther, 1683—1546)

时间:2018年9月11日周二上午9点到下午4点;地址:中央民族大学宗教研究院,文华楼西区1326房间;主办单位:中央民族大学宗教研究院、中国人民大学国学院、《国学与西学国际学刊》(www.SinoWesternStudies.com)。

本报告的内容目录如下:

一、游斌教授欢迎辞(中央民族大学宗教研究院院长)

二、李秋零(中国人民大学哲学学院教授、《康德全集》汉译者)学术报告“从释经原理看康德对路德神学的态度”,讨论

三、游斌(中央民族大学宗教研究院院长)学术报告“《协同书》、《天主教教理》与中国化‘大神学’架构”,讨论

四、刘孝廷(北京师范大学哲学学院教授)的学术报告“莱布尼茨儒学与精神人文主义”,讨论

五、田薇(清华大学哲学系教授)关于“儒家的不朽观及其限度——以基督教的永生观为参照”的报告,讨论

六、冯梓琰(中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员)关于“‘致良知’与‘基督就在信本身之中’:王阳明与曼多马伦理思想比较研究”的报告,讨论

七、黄保罗(《国学与西学国际学刊》主编)关于“马丁·路德对于反思精神人文主义的意义”的报告,讨论

八、张志刚(北京大学哲学系、宗教学系教授、宗教文化研究院院长)关于路德的《圣经》翻译与解释思想的发言,讨论

九、朱东华(清华大学哲学系教授、景教研究中心主任)关于“基督之乐:以安都经学宗师狄奥多若的 eudokia 思想为切入”的报告,讨论

十、卓新平(中国宗教学会会长、中国社会科学院学部委员、世界宗教研究所研究员及原所长)关于路德汉译的报告,讨论

十一、王伟平、胡宗超(武汉大学哲学学院)“黄保罗关于马丁·路德著作的翻译和研究”

---

〔1〕 本报告的统稿校对由黄保罗负责,中央民族大学宗教与哲学学院研究生谭泽民 TAN Zemin 先生帮助整理录音稿件,每位报告人的发言录音记录都由每位学者拨冗专门校对修订,特此致谢。

## 工作坊背景介绍

“精神人文主义:马丁·路德与儒家”工作坊;时间:2018年9月11日周二上午9点到下午4点;地址:中央民族大学宗教研究院,文华楼西区1326房间;主办单位:中央民族大学宗教研究院、中国人民大学国学院、《国学与西学国际学刊》(www.SinoWesternStudies.com)。

本次工作坊以马丁·路德著作汉语译本出版为契机,围绕“精神人文主义”在马丁·路德和儒家之间进行探讨,会中向与会者赠送了如下书籍:

[1]2018 黄保罗总编译:《马丁·路德研究丛书之一 论婚姻》,简体字版本,济南:山东基督教两会;

[2]2018 黄保罗总编译:《马丁·路德研究丛书之二 论两个国度》,简体字版本,济南:山东基督教两会;

[3]2018 黄保罗总编译:《马丁·路德研究丛书之三 论洗礼》,简体字版本,济南:山东基督教两会;

[4]2018 黄保罗总编译:《马丁·路德研究丛书之四 论教会秩序 提摩太前书和提多书讲义》,简体字版本,济南:山东基督教两会;

[5]2018 黄保罗总编译:《马丁·路德研究丛书之五 论信心的确据和爱心的接待〈希伯来书讲义〉和〈腓利门书讲义〉》,简体字版本,济南:山东基督教两会;

[6]2018 黄保罗总编译:《马丁·路德研究丛书之六 书信集(1507—1522)》(119封),济南:山东基督教两会。

[7]2015 黄保罗总编译:《马丁路德证道集年历主题通俗版》,山东基督教两会。

[8]2015《路德书信集 1507—1519》(49封),黄保罗,刘新利,编译。马丁·路德研究原始文献选编。济南:山东大学出版社。

[9]2018 黄保罗总编译:《曼多马著作集:马丁·路德新诠释》(The Works of Tuomo Mannermaa as the Father of Finnish School for New Interpretation of Martin Luther),上海三联书店。

特别对中央民族大学宗教研究院院长游斌教授、中国人民大学国学院副院长梁涛教授和《国学与西学国际学刊》主编黄保罗主办此次工作坊表示感谢。

出席此次会议并提供论文和发言的学者游斌(中央民族大学宗教研究院院长教授)、韩星(中国人民大学国学院教授)、李秋零(中国人民大学佛教与宗教学理论研究中心和哲学学院教授)、刘孝廷(北京师范大学哲学学院教授)、田薇(清华大学哲学系教授)、冯梓璘(中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员)、黄保罗(《国学与西学国际学刊》主编)、张志刚(北京大学哲学及宗教学系教授、宗教文化研究院院长)、朱东华(清华大学哲学系教授、景教研究中心主任)、卓新平(中国宗教学会会长、中国社会科学院学部委员、世界宗教研究所研究员及原所长)、李颖(北京外国语大学芬兰语言专业主任)。

未亲自出席工作坊的书面发言者如下,部分文章发表于本期(第16期)《国学与西学国际学刊》:赖品超(香港中文大学宗教与文化学系教授):“因信称义与基督教中国化”;徐凤林(北京大学哲学系教授):“东方教父神学自由概念简析”;顾涛(清华大学人文学院教授):“约伯倾注孔子的灵—孔子的偶像化和神圣性”;梁燕城(香港文化更新研究中心院长):“仁与信”;张西平(北京外国语大学中国海外汉学研究中心):“白晋对易学内篇义理的阐释”;张仕颖(南开大学哲学学院教授):“文本与阐释—路德研究芬兰学派评述”;<sup>[2]</sup>王伟平、胡宗超“黄保罗关于马丁·路德著作的翻译和研究”。

[2] 请参考张仕颖 2017:“路德研究的新高潮:两次国际路德研究会议综述”,载《国学与西学国际学刊》2017年第13期,页183及以下。



以下是工作坊发言录音记录的文字稿,特录于此作为学术通讯。录音由中央民族大学的谭泽民同学负责,通过录音公司整理,黄保罗校对统筹。感谢学者们的辛苦奉献并对记录稿进行了校对修订,但部分与会者没有校对此稿特别是讨论部分,文责由黄保罗负责。

## 一、游斌教授欢迎辞(中央民族大学宗教研究院院长)

游斌:我先有一个简短的欢迎词。尊敬的各位老师,各位朋友,欢迎来到中央民族大学宗教研究院,我们举办的“精神人文主义:马丁·路德与儒家工作坊”现在开始。

五百年前马丁·路德不经意挑起的一场思想辩论在欧洲引发了巨大的宗教改革浪潮,塑造出今天基督教内部的多样化的宗教格局,也开启了现代思想和社会种种运动的思潮。路德是站在中世纪和现代性之间门槛上的巨人,他本无意于宗教改革,无意于在大公教会之外创设一个新的宗派,他的思想与公教传统之间具有相当的重合性,也具有显著的保守性。他的改革不是从什么既定的方案出发,也没有什么写作系统性的神学著作,他的神学思想是在辩论中形成的,是在对《圣经》的注释中完成的,这使得他的思想具有很大的开放性和灵活性。

我们今天看待路德,也不能只把他视为宗教改革的开创性英雄,而应该把他放在普世教会的维度之下,在新教与罗马公教、东正教对话的场景中去重新理解它。1999年,在核心的因信称义教义上,罗马天主教会与信义宗世界联合会签订了联合声明,达成了信仰的共识与和解。芬兰致力于信义宗与东正教之间进行神学对话的芬兰神学家,在路德诠释上,已经形成了独特的芬兰学派。这些都说明了路德神学内在的开放性。

在过去的中国的路德研究的学术史上,人们更多的是从历史的眼光去看待它,分析他对宗教改革运动、对欧洲史和基督教史的影响。今天我们举办马丁·路德的宗教改革与精神人文主义的工作坊,更希望深度地来挖掘路德的思想意义,分析路德的神学对当代中国基督教神学思想建设或者说基督教中国化具有怎样的一个建构性的价值,并在路德和中国思想相互关照的比较视野之下来重新理解基督教以及中国思想传统。非常期待各位师友的精彩发言。我的欢迎就到这里。谢谢大家。

游斌:我们第一篇报告,由中国人民大学哲学院的李秋零老师来开始。

## 二、李秋零(中国人民大学哲学学院教授、《康德全集》汉译者)学术报告“从释经原理看康德对路德神学的态度”

李秋零:本来保罗最初邀请是还要讨论什么精神……

黄保罗:人文主义。

李秋零:我都记不清了。我说那个玩意咱们不懂,后来保罗说:“康德你懂吧,咱们讨论讨论康德吧。”

### 2.1 康德与路德

我开篇先介绍一下康德的情况。他的出生地是普列戈利亚河上的克奈普霍夫岛(Kneiphof)这个城市,这是东普鲁士的首府,也可以说是路德宗向北欧地区传播的一个根据地。路德宗是普鲁士的国教,对于生活在这样一个城市的康德来说,虽然说他的宗教信仰本身是有争议的。但是,从他本人来说,他始终在自己的思想中也是避免跟教会发生任何冲突的。

比如说,无论是在他的著作中,还是在他所有的书信中,都根本没有提到马丁·路德这样一个名

字,看起来似乎康德应该跟教会没有关系。但是,康德宗教著作出版之后,还是受到了政府和教会双方的批评。比如说,国王的申饬令就指责他贬低了、诋毁了基督教及其《圣经》,认为他违背了国王的最高意图,滥用了国王对他的信任等等。而且,我们经常说,康德是出身于一个敬虔派的家庭。但实际上敬虔派当时对康德的这些宗教学著作也是极为不满。

我这里面引用了敬虔派的一个重要代表人物科伦布什(Samuel Collenbusch,1724—1803)对康德的评价,科伦布什是一个几乎完全失明的人了,但是听说了康德的大名之后,就让人给他读康德的著作。他听了之后,得出的结论是:康德的信仰是没有任何希望的信仰,康德的道德是没有任何爱的道德。所以,他最后给康德写信,提出了如下问题:你康德先生的信仰和魔鬼的信仰有什么区别?所以,在这个意义上来说,也可以说对他是非常严厉的。

在这种压力之下,康德曾经向国王发誓:作为你的忠实的臣民,我保证以后不提宗教。但是,国王一死,他说:我这个誓言就自动失效了。新国王上任,我没有给你发过誓,所以,我还要大谈宗教。那么,大谈宗教,实际上,是为他自己过去的做法做了一个辩护,写《学科之争》这本书。这里面又提出了教会信仰必须得经过哲学的解释,实际上,他过去做的就是这样一件事,即哲学解释教会信仰,因为教会信仰的核心又是《圣经》,所以,在这里提出了释经的四条原理。

我过去实际上也注意到过这个问题,也就这个问题写过一篇文章,但是,那个时候还没有特别明确在这里康德和路德之间的关系。只是保罗给我出这个题目的时候,我再次回头去看这四条,我发现,康德这个地方比较危险了。这四条释经原理,它的前三条就是针对路德的三个惟凭:惟凭圣经、惟凭信仰、惟凭恩典。在这种情况下,实际上,我具体地把“四条释经原理”拿出来跟“三个惟凭”做了这样一个对比。

## 2.2 首先,我的文章的第一部分是解经的必要性

所谓必要性,在康德就是通过道德导致了他的“理性宗教”,他提出了一个理性宗教。但是,康德并不是要创建一个新的宗教,他也没这个能力去做这样一个教主。他希望用他的哲学或者说道德来解释现有的宗教,他称之为“历史性的宗教”。他把历史性的宗教解释得让它符合康德自己的理性宗教。这样的话,就可以说是实现了历史性的信仰本身的价值。因为他认为,所有的历史性的信仰自身都包含一个内核,这个内核就是道德宗教,就是它的理性宗教。但是,又包含了大量的历史性的成分,甚至是跟道德无关,而且有可能是对道德不利的东西。那么,这样的话,就要对它的根据进行解释。因为宗教的真正的价值就在于促进人类的道德,这是启蒙运动的一个不变的原则,尤其是在英国的自然神学里面,这一条强调得比较明确。所以,康德基本上是继承了这样一个情况,就是说,现在必须得对历史性的信仰、教会信仰进行解释。

进行解释,我首先把这四条释经原理给列出来了,下面我再一个一个的对照,所以我先不说这四条,虽然列在第一部分了。

## 2.3 第二部分实际上就是康德的第一条释经原理与惟凭《圣经》之间的关系了

对于惟凭《圣经》这样一个原则来说,这应该说是路德最核心的一个东西了。当然从历史上看,我觉得路德一开始的时候并没有这样一个观点。这个观点应该是他在莱比锡(Leipzig)与天主教神学家艾克(John Eck,1486—1543)辩论的时候急中生智的一个结果。据说,在那场辩论中,路德是步步为营,因为艾克是作为一个天主教的神学权威,是很擅长辩论的,引用了教会历史上历代教皇等等的这些东西,路德后来守不住自己的原则了,最后急了:你说的都不算,咱们只谈《圣经》,只有《圣经》是最高权威。

那么,在这儿,实际上,从康德来说,他对《圣经》这种地位当然也是非常强调的,因为《圣经》是一个历史性的信仰或者教会信仰的一个权威;甚至他认为,《圣经》作为一个经书,比传统更重要。因为只有这样一个成文的这种《圣经》才能够真正维系宗教的发展,而且提供了一个明明白白的明确的这

样一个权威，在任何时候人们都在争论中都可以指着《圣经》说：你看这里写得明明白白的。尤其是在社会动荡面前，传统往往是不堪一击的，而《圣经》却可以保证宗教在社会动荡中继续得到维系，它用犹太教、基督教自身的历史来解释了这一条。

所以，在这个意义上来说，在路德与天主教之间的争论中，可以看得出来康德明确地倾向于路德的这种观点，就是对于基督教、对于历史性的信仰或者说教会信仰来说，可以说是惟凭《圣经》的。

但是，因为《圣经》本身就是一个教会信仰，或者说，是历史性信仰；所以，对于康德来说，这个《圣经》必须加以解释。在这个问题上，当然，路德自己也要解释《圣经》，路德也有《圣经》的解释。但是，路德解释《圣经》的时候，他是《圣经》的自我解释，也就是说在解释《圣经》的时候，他的标准、他的权威本身还是《圣经》。所以，我这里引用了一段伽达默尔(Hans-Georg Gadamer, 1900年2月11日—2002年3月13日)所做的表述，在这种意义上来说，《圣经》是一个自我解释。

但是，对于康德来说，他解释《圣经》的标准，却是理性，或者说道德。也就是说，在《圣经》之上设置了这样一个权威。那么《圣经》符合他的道德的地方，他要用理性道德把它发挥得更加明确。《圣经》中没有的道德的意义，他要给它增加道德的意义。《圣经》中违背或者说不利于道德的部分，他甚至要对它进行强行的这种解释，等于是把《圣经》的意思给扭转了。

那么，这里，实际上，康德举了两个例子。一个例子就是基督教的三位一体这个学说。他说，实际上，对于道德的宗教来说，对于理性宗教来说，上帝是几位一体，都是没有意义的，无所谓的。但是，基督教提出来圣子耶稣，完全有可能赋予他道德的意义，把这个圣子，把耶稣，把基督，解释为人的一个理想的理念，一个道德的模范，这样一来，它就有了道德意义。实际上，在基督教的历史中，这种观点也存在过，比如说，像中世纪的彼得·阿伯拉尔(Peter Abelard, 1079—1142)曾经提出主观救赎论，就是把耶稣作为一个道德的典范，通过这种道德的典范来点燃人心中的那种道德意念，通过这种方法救世。实际上，我们中国19世纪、20世纪的时候有一批皈依基督教的高级知识分子，他们也是对于“耶稣是不是神”始终持保留态度，也是把耶稣看作一种道德的典范。所以，在这种意义上来说，康德就把本来教义不具备的道德意义给加上了一个道德意义。

另外一个例子就是保罗，不是你这个黄保罗，是另一个[大数的使徒]保罗。保罗思想中所包含的预定论的成分。对康德来说，说这个东西对道德是不利的。因为既然大家都预定好了，人尘世的努力就没有意义了。所以，预定论是不行的，那我就要对它进行解释，让它符合道德的意义。

所以，总之来说，在这里《圣经》自身已经不是最高的权威，它是要用自己理性道德来解释《圣经》。所以，第一条释经原理，他所说的原文包含着某些理论的，被宣布为神圣的，但却超越一切理性概念的学说的经文，就是说理性解释不清的，超越理性的，他说可以做出有利于实践理性的解释。但包含着与实践理性相矛盾的命题的经文，则必须做出有利于实践理性的解释。所以，在这个意义上，这就到了文章的第二部分，惟凭《圣经》，也就是《圣经》在这个地位上已经降下来了。

#### 2.4 文章的第三部分就涉及到了“康德的第二原理，与惟凭信仰这段话之间的矛盾”了

康德原话第二原理是：真正说来必须被启示出来的那些《圣经》学说。当然，我们从路德这个角度来说，《圣经》都是被启示出来的。如果说它们应当被认识的话，对于它们的信仰自身就不是功德，也就是说信本身不是功德，而这种信仰的缺乏，甚至与他相对立的怀疑，就其自身而言也就不是负罪。也就是说，信不是功，不信甚至怀疑也不是罪。相反，在宗教中，一切都取决于作为，这个“作为”实际上我们也可以翻作“行”，就是行动，就是做。所以，宗教中的一切都取决于做。

从而还有一种与终极意图相符合的意义，必须增加到所有的《圣经》信理学说。从路德提出“惟凭信仰”这个理论来说，他主要是针对中世纪晚期天主教的“善功理论”。那么，从路德来说，他是把“行”作为“信”的一个“果”来处理了。但是，“信”应该说是一个“初始点”了，但从路德本人来说，他提出这样一个观点，完全是对保罗和奥古斯丁学说的一个继承。我曾经在东北的教会，讲过这样一个东西，

就是说,“因信称义”这样一个学说我们必须把它放到历史处境中去理解,所以,我提出了一个“处境化的因信称义”。对保罗来说,他当时反对的是犹太基督徒的那种关门主义的,以守戒律为称义的手段这样一种做法。而对奥古斯丁来说,他在这里实际上反对的是佩拉纠主义那种人靠自力获救的观点。而路德反对的是天主教的这种善功论。但是,对于康德来说,你光信,或者说甚至信不信都是无所谓的,重要的是“行”。因为我们之所以需要这样一个上帝,这个上帝让他干的事就是让他按照你的道德来分配幸福的,所以,这样一个上帝唯一看重的也不是别的东西,而仅仅是人的这种“善的生活方式”。

所以,在这种意义上来说,我说在这里实际上,我没有写进这篇文章里面,但实际上我有一种感觉,康德在这儿提出的东西和后来神学家拉内(K. Rahner,1904—1984)提出来的所谓“匿名基督徒”(anonymous Christians)的这样一个说法,是有接近之处的。信不信不是关键,关键是你做没做,关键是你是不是做了符合耶稣的教导,你符合了,你即使没有信耶稣,实际你也是一个基督徒,也是一个匿名基督徒。作为康德来说,在这里信与不信,以及《圣经》学说,都是次要的事情,就看你是不是采取了一种善的生活方式了。

当然康德这里提出的“行”,不是指的那种守戒律,也不是罗马天主教所谓的善功,而仅仅是道德。在这个意义上来说,他实际上是把路德提出的“因信称义”转变成为一种“因德称义”,这样一个所谓的“惟凭信仰”也就转变成了“惟凭道德”了。

## 2.5 文章的第四部分讨论跟惟凭恩典之间的关系了

康德在这里,他的第三条释经原理说得也很明白,行为必须被表现为从人自己对自己的道德力量的利用中产生的。行为必须是人自己利用自己的道德力量,不可以被表现为一个外部的更高的、人被动地与之发生关系的作用因影响的结果。刚才我提到了,路德也不是完全否定“行”,但是,他只不过是把“行”、把“道德的行”视之为“信的一个果”。在这种意义上来说,“信”作为救恩,实际上人的德也就是一个外来的东西,外来的作用因影响了结果。康德这里看来是明确地做出了反对,尤其是对待字面上显得包含着后者的经文的解释,就必须有意的与前一条原理一致为基准。那就是说,人的改恶行善,改恶向善,这无论在路德、奥古斯丁那里,还是在康德这里,它都是一种救赎的核心,救赎的核心就是让人改恶向善。但是,改恶向善对康德来说,它必须人是主动者,这必须是人的一种自发的东西,而不能像在奥古斯丁和路德那里那样,都把它视为一种救恩的结果。所以,奥古斯丁和路德都认为,惟凭恩典,也就是说,只有恩典才能使人成为善的。

但是,对于康德来说,如果是恩典让我们成为善的,那么,这就是一种他律,这种善也就不是一种道德上的善。如果说人得救也就是康德所理解的这种“德福相配”的话,那么,这个德必须是人自己行为的一个结果,而不能是凭借恩典。真正的恩典是什么?是康德所说的德福相配,它的实现是一种在尘世间由人力所无法完成的一个东西。真正的恩典应该是上帝给人的德配福,但是,人在享受上帝恩典这个福之前,必须首先让自己成为有德之人,或者说,必须首先配享这个福。

那么,在这种意义上来说,康德对于这种恩典说,实际上,等于是,人首先完成自己的改恶向善,上帝所要做的事只不过是给人配上这样一个东西。这里实际上涉及一个很重要的问题,就是保罗书信中所提出那个“白白的恩典”这个问题了。上帝不是根据人的行为,不是根据你是否守律法来给你福的、给你救恩的。如果救恩是根据人的行,那个就不叫恩典了,所以,恩典必须是白白的恩典。但是,人不是像做工的挣工钱那样去挣来上帝的那份恩典;但是,对于康德这里来说,恰恰他说,人必须像工人做工那样,靠你自己的努力去挣来上帝的恩典,也就是说,正好这是人得到了上帝赐福,恰恰就像人打工得到工钱一样。所以,这个恩典绝对不是白白的恩典,必须是人用自己的努力去挣来的。

在这种意义上来说,康德的这种自律也就和奥古斯丁、路德传统的这种惟凭恩典这样的学说,也就发生了对立。

## 2.6 只有在什么情况下我们才有可能转向神呢?这就是康德的最后一条释经原理

我在这个文章里面没有予以强调，就是：只有在自己的作为不足以使人在他自己的良知面前释罪的地方，理性当然有权虔诚地假定他的有缺陷的义有一种超自然的弥补，只有在这种时候，在人也经过努力了，但是对于自己这种努力始终不满意。我们说个通俗话，就好像你到临死的时候你还觉得自己做得不够，做得不好，还不足以释罪，还不足以让自己能够得到上帝的拯救，这个时候有一个牧师，有一个神父来给你做临终祷告：你做得不错了，上帝已经谅解你了，已经免你的罪了，你放心走吧。实际上，这个时候才需要，康德说，这个时候我们就去想一想神的援助吧，一种超自然的弥补。

所以，总的来说，这四条释经原理，至少前三条都是直接地针对着马丁路德那三个惟凭。那么，这也可以看得出来，当时启蒙运动与作为国家宗教、作为国教的路德宗神学之间，启蒙运动和它之间的这种关系，可以说，在康德这里，也表露得非常明白了。至于再进一步的去判明，究竟康德的这些思想和当时教会的神学是什么关系，需要另外论述。我这里主要是只谈这“三个惟凭”，实际上，这“三个惟凭”到了康德时代的路德宗教会之中，实际上也发生了一些变化，但是，这已经不是这篇论文所能够讨论的问题了。所以，基本上我能介绍的就这样了。

游斌：我们进入讨论环节。

黄保罗：谢谢秋零老师。讲得非常地有启发。我这样听完之后，特别是你把第四条释经原则又说了一下，我就觉得康德与路德一点点矛盾都没有了。因为你在没有讲第四条原则之前，我这儿列了一大堆的问题在问，特别有一条，你讲到康德特别强调在“行”这一点，这是不错的。我当时就在想，路德特别强调一个区分，叫做“在神面前”和“在人面前”，还有“在世界面前”，就是 *coram Deo*, *Coram hominibus/mundo* (in front of God, in front of human beings / the world), 就是在世界面前和在人面前，人的“信”必须体现在“行为”上面，就是《雅各书》(2:17)说：“信心没有行为是死的”。但是，如果讲到“在上帝面前”，这就是路德强调“因信称义”的核心了，就是说，“在上帝面前”人通过行为是无法达到完善，是称不了义的；所以，康德讲的这些，惟凭恩典、惟凭信仰、惟凭《圣经》等等这些东西的话，在上帝面前人都是绝望的。所以，你在没有讲最后一条原则之前，康德最后给人带来的结果就是绝望。但是，最后你把第四条原则说了之后，即“在自己的作为不足以使人在上帝和人自己的良知面前达到完善”的术语，我把它换成了“在上帝面前”(coram Deo / in front of God)。

李秋零：这个换得好。实际上，“康德的良知”就起着一个“上帝”的作用。

黄保罗：所以，我就想问，包括你讲理性、实践理性、道德的德、良知，还有上帝，这些概念之间在一起到底是什么关系？你似乎提出了实践理性和道德之间的关系、康德和佩拉纠之间的关系，你追述了路德对保罗和奥古斯丁他们这样的一个继承，然后还有“行”与“信”之间的关系，我在清华的朱东华那里和中央民族大学的游斌这里我们都讨论过好多次，路德所讲的“信”不仅仅是一个动词，不仅仅是表示“相信”的意思，而且还是一个名词，是一个恩典，是上帝给的一个信心。所以，在你说最后一句话之前，我觉得，康德有很大问题，他给人带来的是绝望；但是，你最后所说的第四条原则，使我觉得他说的这些东西都是局限于“在人面前”和“在世界面前”的情况，所以的话，在这种情况下，康德讲要有行为，我觉得都是合理的；但是，“在神的面前”的语境里，那么，康德所讲的那些“行”之类的东西就都是无效的了。我这样讲，不知道你认可不认可？

李秋零：实际上，你刚才说到康德这个东西是一种让人产生绝望感。这里实际上类似于我在开篇所提到的科伦布什所说的话语，我只是引用了他的质问。实际上，在那个质问之前，他重点批判康德的信仰是一种没有任何希望的信仰，而且并不给人以希望。所以，在这种意义上来说，基督教讲“信望爱”，而康德在强调“人要让自己成为一个有德之人”的时候，恰恰他就是不提“望”的问题。康德虽然为了解决德福相配的问题而提出了上帝这样一个公设，让上帝最后来完成德福相配，但是他同时告诫每一个修德之人：你不要去关心这件事，那个什么时候发生，以什么方式发生，根本不是我们应该关心的。我们只关心一件事，那就是让自己去“配”，那个东西要发生了的话，我们得能配得上，我们只关心

这条。所以,在这个意义上来说,可以说,他是不给人希望的,或者说,也不要求你去希望;虽然康德哲学提了第三个问题:我可以希望什么,但是,实际上,这个希望对于人来说是你不应该去关心的东西。

至于说跟佩拉纠之间的关系,我觉得,他在这种意义上来说,至少是一个半佩拉纠主义,那就是,他是一个“神助自助者”,或者类似于佛教所说的“佛渡有缘人”,“医治不死病”;就是在这种意义上,你首先自己努力了,这个时候才有可能由神来助。那么,这一条,我觉得。你刚才提路德和奥古斯丁,我想至少来说,无论是奥古斯丁还是路德,都把“信”本身视作为一种神恩。我同意你的说法,就是说,信不是或者说不仅仅是一个动词,它还是一个名词。这个信心本身就是神赐下来的东西。这一条在奥古斯丁那里论证得更具体了。它实际上带来一个问题,我有时候跟大家开玩笑说:有人问我“你怎么不信基督?”我说:“基督不给我这个神恩,不怪我啊,这个信本身是神恩,不是我自己挣来的,不是我自己去信的。”但是,至少来说,从这块来说,康德在“人配享幸福”的问题是绝对要排除任何神恩,排除任何神的作为。因为在这种意义上一旦有神的作为,那它就成为一种道德上的他律,道德上的他律是没有任何道德价值的,这是他的伦理学坚守的一个原则。

所以,为什么我论文里面没有写他第四条原理?我没有去辩这个东西,但实际上我刚才又特别把第四条给强调出来,我觉得,在这个问题上,整个第四条实际上是理解它前三条的一个非常重要的观点。比如说,康德提出三个公设的时候,只有上帝存在这个公设是德福相配的,他还提了一个灵魂不死的公设。灵魂不死这个公设不会导致宗教,它只导致人如何修德。因为我这个修德修了一辈子,我到死的时候我还是不能对自己满意,这个怎么办呢?康德才提出来灵魂不死,你可以继续修下去。虽然尘世生命没有了,但是,灵魂是不死的,这个主体是可以继续修下去的。

那么,在这里第四条释经原理,实际也是要给人树立这样一种在修德路上坚定的信心。那么,在这里,他并不完全排除超自然的弥补。因为他也意识到他自己提出的这种严格的道德命令不是一个凡夫俗子大家都能做到的。那么,大家都做不到,大家都灰心丧气,气馁了,那也是不行的。我觉得它主要是解决了这样一个问题。

黄保罗:我再追问一点,上帝是会把机会给别人的。你特别提到康德所说的“德福相配”的“德”,从研究路德的角度就明显可以看到,康德和路德之间的差异。但是,我这里想问的问题在于,在康德自己的文字表述中,他对“德”的这个概念有没有讲到与“绝对性”之间的关系?这个“德”是一种什么德?是一种“相对的德”?还是一种“绝对的德”?因为路德的“因信称义”中的“义”就是绝对的。我们今天也要讲点精神人文主义,其中就涉及绝对性的问题。[现在进来的韩星教授是人大国学院的,欢迎。]

因为我最近做了几场演讲,想来试图论证儒家里所说的那个“圣”和基督教所说的“圣”是不是讲的很不一样?基督教讲的“圣”,就是因信称义的“义”,它是绝对的。所以,我想问康德讲的这个“德”,它是不是“绝对的德”?如果是绝对的德的话,那很明显,康德给人带来的就是绝望,因为人无法达到“有德以配福”的境地。如果不是绝对的话,那只是处于“在人和世界面前”的。所以,我想问,根据你对康德文本的熟悉度,你觉得他对这个“德”,他是谈到这个绝对的德吗?还是相对的?

李秋零:从康德这个意义上来说,他谈的德福相配的时候,他所说的德完全是一种绝对意义上的德,而不是相对意义上的德。

黄保罗:那人就绝望了。

李秋零:这跟路德那个不可能一样。因为就路德来说,人不可能成为义人,只是上帝称人为义,是上帝称罪人为义。但是,对康德来说,你首先把自己做好,你才能到上帝那儿去领福,或者说,你才能希望上帝赐给你福。所以,这个差别是非常明确的。对于路德来说,人不可能成为义人,称义的主体是上帝,是上帝称人而且是称罪人为义。但是,康德说:你首先把自己做好,所以,他所说的“有德之人”就是“符合他自己绝对命令的那样的人。”

游斌：我对康德第四条的释经原理，我们现在都在倾向于对宗教来进行重新的解释，那么，我们不可能重新通过对康德的一个新的解释使它更符合基督教的一个神学的理论？比如说，在他的第四条原则这里，“理性当然有权虔诚地假定他的有缺陷的义有一种超自然的弥补”，但是，那理性怎么虔诚？虔诚和理性之间是两个相反的东西。然后，理性假定有一种超自然的弥补，理性把一个超自然的东西给纳入进来。也就是说，在他第四条解经原理这儿，他预设了理性的两个可能的方向，一个是虔诚的，一个是超自然的。因为理性而引入进来。所以，在它这里，理性其实已经不是一种“狭义上的理性”了，而可以说它是“包含一个信仰在内的广义上的理性”。是不是可以通过这样一种对康德的释经这个原则的一个解释，使得它可以和一个宗教的有信仰的一个学说来相协调呢？

李秋零：我觉得在这四条释经原理中，第四条的地位实际上一点也不亚于前三条，前三条可能说的都是比较具体的，而第四条恰恰是留下了它通向历史性信仰或者说教会信仰的一个好的桥梁。至于你说的理性虔诚，假设一个超自然，那么，我想，咱们回到伦理学的结尾，提出上帝存在公设，不就是一种虔诚地去假设一种超自然的弥补吗？那就是典型的这样一种事例了。

在这种意义上来说，从康德来说，虽然它和当时的教会的关系是若即若离的关系，但从本身来说，他的宗教性应该是不弱的。所以，在这种意义上，我倒觉得，打通康德哲学跟宗教信仰关系并不是一件难事，它还是有渠道的。

游斌：超自然的弥补，实际上是一个救赎的问题。

田薇：另外，理性和虔诚是不是不相融呢？在我的理解当中，这两个东西不是不融的。理性一定就意味着傲慢吗？我觉得不是。真正的理性恰恰是可以意识到理性自身的限度的。一般说来，当对自身存在的限度建立了真正理性的认识的时候，虔诚就会出现。所以，我觉得，这两个东西实际是可以并存的。

黄保罗：基督教强调，人的尽头，才是神的起头。

田薇：对，在这个意义上，我总是认为，哲学确实是可以把人领到上帝的门前的。但是你要想跑进上帝的那个世界里面去，我觉得哲学就无能为力了。也就是说，理性认识到自己有限，所以领到无限这里来；但要跑到无限的世界里头去，则只能靠信仰，靠宗教了。从这个意义上也可以说，理性和信仰一方面是可以和谐的，但另一方面也还是有矛盾的。我自己能深深体会这一点。比如说，我体会到了作为一个个体人的生命存在的有限性，于是我非常希望有一种无限性给我这种有限性以支持，但是，这个无限性又不能仅仅是一种哲学理念。我是搞哲学的，但我发现，我的无限性的哲学理念还提供不了对于生命有限性比如死亡的现实的支撑力量。

死亡是极端严酷的生命有限性的呈现。哲学拥有无限性的理念或者说上帝的理念，但要是它没有感性的经验的意义，只是那种纯然理性的宗教信念，至少对于我来说是撑不住对于死亡的恐惧的。可是，我发现我还真的成不了基督徒，我的理性又常常使我陷入怀疑，就是信不了。你看这个恰恰又是理性和信仰之间的距离甚至矛盾。后面我讲不朽问题的时候，会特别有体会。所以说你们基督徒挺有福的，真的。我也戏说，上帝为什么不爱我呢？若爱我，就让我信嘛！

李秋零：对于这句话来说，我们必须在文法上去理解它。虔诚是修饰、假定，来假设，那也就是说，康德在这里所说的假定不是那种随随便便试一下，随随便便提出来一个假说，就是说，你在假定一种超自然的弥补的时候，必须怀着一颗虔诚心去假定它。

游斌：它这个超自然的弥补，是不是就可以说是一种救赎？

李秋零：这个实际就是说，因为弥补是什么呢？弥补你那有缺陷的义。

游斌：上帝把他的义加到了人的身上。

李秋零：对。又回到我们刚才所说的，在路德的意义，上帝是称罪人为义。那么，这里康德说，假设一种对有缺陷的义的超自然弥补。但有缺陷的义是什么呢？有缺陷的义，就是无义嘛。还是

罪嘛。

游斌:所以,这个就像你说的第四条这里,实际上,它是康德的解经原理当中通往传统教会的这么一个一个……

李秋零:我觉得是一个很重要的问题。但是,当时写这篇文章的时候,我觉得没有必要再发展下去了,它可能是涉及到另外一个问题了。

黄保罗:康德自己觉得他成功了吗?他的文本里有没有提到这一点?

李秋零:从他本人来说,我觉得,他实际上已经做了一些,按照他的释经原理去做了一些工作了,比如说,原罪,把它解释为人最初运用自己的自由的时候所做出的这种“趋恶”的这种选择。这实际上,他引用了古罗马时候的一句话,这故事说的就是你这个原罪的普遍性在于什么?他说,并不是我们所说的那个始祖犯罪后代都有罪,实际上是《圣经》用讲故事的方式说明了这种犯罪在每一个人身上都具有这种普遍性,不是说始祖犯了罪和我们后代人就继承了这个罪。这就是他做了符合他道德原理的解释。

再一个,我刚才举了耶稣这个例子。另外,康德把教会解释成一个道德共同体等等这些东西。实际上,康德的这个宗教是一个完整的宗教,他既有创造论,也有他的原罪说,也有救赎说,也有他的教会论等等,包括礼仪,各种仪式他都做了一些解释。可以说,如果按照他的模式去创立一个宗教,也是有这种可能性的。

游斌:非常感谢李老师非常精彩、深刻的论文。我们开始进入下一篇,下一篇就是我自己的。我也简单的向大家报告一下我的一篇研究的心得。

### 三、游斌(中央民族大学宗教研究院院长、教授)学术报告“《协同书》、《天主教教理》与中国化‘大神学’架构”

游斌:这个不在论文集里面,在打印的一个稿子里面。我这篇报告的题目叫“协同书、天主教教理与中国化大神学的架构”。我这里有个“大神学”这个词,黄保罗提倡“大国学”,我现在就提出一个“大神学”的提法。

#### 3.1 大神学的基督教中国化背景

这篇报告主要的内容也是在基督教中国化这样一个大背景下面来说的。在神学思想建设里纳入到基督教中国化这样一个更大的视野当中的时候,神学思想建设的内涵将会发生一个非常重要的变化,也就是说,要有一个大神学的意识。那么,大神学意识具体的内涵可能怎么样?并且,就当前国际和国内神学发展的动态而言,这种大神学可能呈现怎样的一种架构?我这篇报告主要基于对当今基督教内的普世神学潮流的认识,本文将对1580年路德宗综合性的一个教义作品《协同书》以及1992年出版的天主教在梵二会议之后的《天主教教理》,或者更确切地翻译的话应该叫《大公教会教理》,来进行一个分析,尤其是来看他们反映的一个内在神学的结构来进行比较,并且将它放到一个基督教中国化大背景之下探讨基督教神学的不同要素之间的逻辑关系,然后,来提出一个我所主张的一个中国化大神学的一个架构。

#### 3.2 大神学的意识需要几点基本的理解

我这个报告直接从第二个部分开始,也就是我们这个文章的第三页,什么是大神学的意识?置身于当代中国社会文化语境当中,以悠久的、多层面的、多面向、系统而具独特个性的中国文化作为对话伙伴,中国基督教的神学必将呈现为一种全面而综合的一种气质和样态。用一个比较模糊的词来称呼它的话,那么,基督教神学也应该具有一种“大神学”的形式,而不是一种局限于教派,局限于学院和



知识性的神学系统，这种大神学的意识需要我们有几点基本的理解：

首先，大神学要求我们把基督教理解为一种悠久而深远的文化系统，当中国新教的基督徒谈论神学时候，习惯于把它理解为16世纪宗教改革之后新教的神学，即使具有更深远意识的人也只是把它推广到一个中世纪时期、教父时期，乃至于教父时代的一个文化系统。这样的话，基督教好像是一个只有持续至今二千年时间的一个文化体系；但是，当我们将基督教与一个有上下五千年的中华文化来进行对话的时候，我们就来反问自己：就基督教作为一个文化体系而言，它是一个只有二千年历史的文化系统吗？事实上，当耶稣和他的门徒们在地中海东岸传播福音的时候，他们手中拿着的经书、口里诵念的经文，实际上是犹太人的《圣经》，也就是今天的《旧约》部分。

无论是在一神信仰祭司观念、神人之间的圣约关系、道德与法律体系而言，基督教都植根于更古老的希伯来文明。希伯来《圣经》本身就占据着基督教《圣经》约三分之二的篇幅。所以，耶稣和他的使徒们所用的思想术语、礼仪制度、信仰隐喻，实际上是与亚伯拉罕及古代以色列的信仰是一脉相承的。那么，亚伯拉罕的信仰，大概来说是从公元前二千多年前开始形成的。而且，是古代以色列的文明体系的话，实际上又是对更古老的两河流域文明的一个继承。这样，基督教的文明同样是一个有着上下五千年历史的文化系统。所以，在基督教中国化的进程当中，来谈论这个对话的神学，将深化我们对于新旧约一体性的理解，并且将作为文化系统的基督教，与具有更加悠久深远的犹太文明的根源连接起来。这样来讲的话，中国基督教神学的建设也可以把自己理解为一个有着上下五千年历史的一个文明系统。

其次，大神学要求我们把基督教新教神学扩充为一种真正的接纳多种传统的普世神学，基督教新教是汉语语境的一个特定的翻译，从其英文 Protestantism 可以看出其名为抗议宗具有反对、脱离、抗议罗马大公教会的特点，赋予新教各派别以勇于创新，面对信众灵活多变革的特点。但由于它产生于特殊的宗教改革的背景，在论争性、改革性和抗议性的总体精神之下，大公传统所具备的某些有益的神学礼仪和灵修传统也不幸地被加以抛弃。

当今基督新教神学界已经认识到其中存在的问题，显著的出现了一种拥抱大公传统，回到教父的一种潮流。在更广的普世教会的一种氛围之内，不同的基督宗教派别之间的对话、接纳、相互学习已经成为潮流。比如说，在1999年在核心的因信称义的教义上面，罗马天主教会与路德宗世界联合会已签订联合声明，达成了信仰的共识与和解。那么，在2006年，循道卫理公会又加入到联合声明的一个签署当中。再比如，在礼仪上面，梵二之后的罗马天主教采用礼仪年的制度，以三代经课的方式来制定程序性的经文讲道。现今，这一做法也越来越被广大的新教的派别所学习和仿效。

所以，对于中国基督教来讲，与中国文化对话的工作其实就是更深入的来了解新教神学的内在走向，从而更全面的与普世教会对话的另一面，在与悠久而多维的中国文化对话的过程当中，中国基督教的神学建设不能固守门户之见，否则，它将发现，自己在神学资源上面存在着较大的缺乏之处，而难以与中国文化形成全面、充分而深入的对话格局。应在坚持这个宗教改革的精神的同时，回归《圣经》的根基，同时广泛地吸收古典教会的灵性资源，充分借鉴大公教会，乃至东方正教在历史上面的思想成果和当代革新，从而达成更广泛的一种普世神学。

最后，大神学要求我们把基督教理解为一个完整而系统的一个思想体系。新教改革在西方社会是原生性的，它与西方现代性一系列的社会、文化、制度的安排都有着密切的一种关系。比如说，因信称义就和个人主义，和这种信徒皆祭司的思想以及现代民主代议制存在着一种密切的关系。但是，在进入中国社会文化体系之后，面对着极其丰富、多维度、多面向的中国文化，单纯的以宗教改革之后的新教思想为资源建立起来的神学就显出一定的单薄性。甚至在某些维度上面存在着一定的缺失，比如说，教会论、灵修学、礼仪圣事神学，新教都比较的缺乏。所以，在和与中国文化的对话与彼此关照深度学习的过程当中，中国基督教应通过对普世神学更加深入而全面的解释发现并建构更好的自己，博

采众长,使自己的思想、礼仪、伦理教导、灵修学乃至教会理论都得到一个较为健全的建设。

**3.3 下面,我以具体的两个文本的这种分析来看一看一个神学的架构怎么样有可能可以建立起来?**

首先,我先来谈路德宗的《协同书》。在 1517 年的宗教改革爆发之后,路德和他身边的改革家不断地推出文献来表达他们的立场。那么,在 1580 年,他们就把可以和路德的宗教改革精神相吻合的一系列的作品编成一本书,叫做《协同书》。《协同书》可以说是路德和信义宗的信仰文本的一个合集,它不是一本著作,而是一本合集。它把古代的三大信经,也把路德本人神学的作品、梅兰希顿,以及后面众多派别所共同认可的一个协同的信条都包含于其中。

所以,对这个文集的分析,一方面由于它文集的特征,《协同书》更多的只是反映路德及其宗教改革跨度半个多世纪的一个思想轨迹,在系统性、规范性方面的特征并不显著。但是,另外一个方面,路德在写作《小教理问答》和《大教理问答》时,已体现出他对神学主体的一个归纳和总结。在结构上,也做了精心的编排,它能够反映出路德及信义宗神学的要旨。

那么,《小教理问答》的结构是:十诫、信经、主祷文和洗礼、忏悔、赦免。《大教理问答》的结构是:十诫、信经、主祷文和洗礼、圣餐。所以,两者虽然由于针对的对象不同,两者之间有一些细微的区别,但是,它们都蕴含着一个基本的结构,也就是说,路德的神学就包含在四个主要的文本的顺序的安排里面。路德的神学理解决定了这个结构的顺序:首先,十诫是律法的代表,它既规范人的生活,又照亮人的罪性。按照路德对信仰的理解,人的罪性使律法成为人的诅咒,人不可能以行律法而成为义人,人越依凭自己的能力就越远离上帝,被上帝的诅咒所笼罩,人要摆脱这种状态,只能仰望基督的救恩,白白的领受基督在十字架上付出的赎救。所以,这就是他所安排的第二和第三个部分。也就是说,信经是上帝赦免宣告,人以信心接受上帝在基督里的和好,也进入与上帝和好的关系当中。接着,主祷文是人在上帝面前的祈求,人在祈祷当中也建立与上帝的关系。最后,圣礼,这是人接受恩典的途径,上帝的赦罪之恩通过洗礼而传递。圣餐,这是人与基督联合,维持信徒的灵性生命。这样的在信仰的四个要素之间,这样的一种顺序安排,大体上反映出来路德及整个新教传统的一个基本的神学的取向。

下面,我就想向大家报告一下一个 20 世纪的梵二会议之后天主教的文本,它对于四个要素的一个不同顺序的一个理解。虽然从古代教父以来,通过《教理问答》的方式对基督教传统的经典文本,比如说主祷文、十诫等积极解说,以此来建立基督教神学系统的做法就比较流行。但是,路德和信义宗系统的对十诫、使徒信经、主祷文和圣礼来进行诠释,以提出独特的教理、教义的做法,也刺激着天主教以类似的方式来进行教理写作。

所以,在随之而开始的特兰托大公会议(Trent Council)上面,罗马天主教就在 1566 年发布《罗马教理》。那么,它也是采用对四个经典的文本的一套进行解说的方式来建立它的教义体系。《罗马教理》在天主教使用了将近 400 年之后,在 20 世纪的下半叶,若望保禄二世(Paul John II)担任教宗的这个时期,在 1985 年在纪念梵二会议闭幕 20 周年之际,天主教决定要编一本新的教理书出来,这就是 1992 年出版的《大公教会教理》(中文通行本将其译为《天主教教理》)。

从总体上来看,天主教教理在系统性、完整性上面均比《罗马教理》和《协同书》要强出很多,它将梵二会议的革新和开放精神也体现得淋漓尽致。它的结构和新教的《协同书》有一个非常大的区别。如果简单来讲,他们所针对的这个对象都是使徒信经、圣事礼仪、十诫、主祷文,通过对这四个基本文献的解说来建立它的信仰体系。但是,与路德的次序却有很大的差异。如果说天主教的教理的次序是 ABCD 的话,那么,路德传统就是 CADB,这个次序是被打乱的。这个次序反映出来对信仰生活的一个相当不同的理解。按照天主教的一个解释,它首先是解释《使徒信经》,然后是解释圣事礼仪,再后是解释十诫,最后是解释主祷文。

这个顺序包含着一个怎样的神学结构呢?在天主教看来,在第一个部分的话,它是来解释信仰的对

象,也就是通过对《使徒信经》的解说来完成。第二个来解释礼仪,因为在天主教看来,上帝的救恩实现于人间的方式就是礼仪的动作,同时人也以这些礼仪行动来表示人对上帝的赞美。第三是以十诫来解释生活,也就是说,通过信心当中对上帝的救恩的一个认可,并接受圣灵上帝在礼仪当中实现祂的恩典,那么,基督徒作为上帝的儿女能够在生活当中活出基督的样式,也就是来遵守十诫的规定。这是生活的部分。第四个是祈祷的部分。在天主教的理解当中,祈祷是对前面的三个部分的一个综合,祈祷是对信心、礼仪和生活的综合。那么,它的经典的文本也是主祷文。所以,与这样的一个顺序来相对应,与《使徒信经》、圣事礼仪、十诫和主祷文相对应,天主教就提炼出四个相应的动词:信仰、庆祝、生活和祈祷。信心是以人以相信回应上帝的启示,庆祝是上帝的恩典通过圣事礼仪而不断地作用于人,而生活则是将信心所接受的、圣事所实现的在生活当中给它活出来,而这些又总归于作为生活之泉源和动力的内心祈祷。也就是说,信仰是宣信,圣事礼仪是庆祝,生活是对基督的效法,这三者都要求基督信仰者在与上帝的鲜活而亲密的关系当中来相信、庆祝和生活,这个关系就是在心里面的祈祷。

### 3.4 大神学的架构

所以,基于这四个部分的划分以及其顺序的表达,我们可以提出一个可能的中国化的一个大神学的架构,也就是说,在中国文化的语境当中,对基督教神学所做的上述四个部分的划分,可以分别地发展出对于中国传统学说的系统。第一个部分,也就是对于信仰的一个理性的探讨,或者说,对于以《使徒信经》为代表的这种信仰传统的一个理性的阐述,我们可以把它称为基督教“理学”,天理的理,也就是狭义的基督教神学。第二个部分,也就是对基督教传统的礼仪圣事的研究,它既是对生老病死的人生礼仪的安排,又将基督教的家国天下的理念体现在礼仪活动当中,我们可以把它称为基督教的“礼学”,礼仪的礼。第三个部分是对基督徒生活方式和规范的探讨,它就属于基督教“伦理学”的范围。第四个部分,对于基督教祈祷的探讨,传统上主要属于基督教灵修学的范围,它的关键点在于人如何在祈祷当中修心,从而建立与上帝个别而亲密的关系。那么我们就可以把它称为基督教“心学”。

所以,与路德和天主教把它的这种信仰分成四个部分的做法相适应的话,那么,我们可以提出一套相对应的中国化的这种表达的方式。以上提出来的大神学的一个架构涵盖了理学和礼学、伦理学和心学的一个范围。但是,它们之间是内在紧密联系,而不是彼此孤立的。

举例来讲,基督教礼仪年的这个制度,它就是在一年当中庆祝耶稣的一生,它既是一个礼学的问题,体现出来信仰对时间阶梯的安排,又是一个神学的问题,体现出对耶稣生平的一个神学的解释,它还是一个心学的问题,也就是人如何按照时间的阶梯来修心,当然它也是一个伦理学的问题,也就是人如何在生活当中活出耶稣的样式。在更深的层面上来讲,这四个部分又共同的植根于基督教的神启文本,也就是《圣经》。换言之,基督教“经学”既可以称为是神学的一个分支,事实上又可以构成神学的基础和灵魂。正如人们所常说的,圣经学可以被视为是神学的灵魂。

因此,将这五个部分结合在一起,这就是基督教经学、基督教理学、基督教礼学、基督教伦理学、基督教心学综合到一起的一个中国化的大神学架构,或许可以建立起来。这就是我在学习路德之后的一个简单的报告。谢谢大家。

田薇:你这个挺有意思,理学、礼学、心学、伦理学。

游斌:就是用一套中国化的术语看,把传统的这种基督教神学的这种不同要素、不同的部分给它做一个重新的表达,而且它确实从教会的传统上来讲,无论是新教改革,还是天主教所继承的大公传统,都有一个历史悠久的一个文本在那里撑着这个东西,所以,有这样的一个提法,请大家批评指正。

黄保罗:我来讲一点,去年12月份我和游老师我们两个人做了一个对话,在里面谈到“大神学”,因为我听这个比较感兴趣,因为我搞了一个大国学,所以这个很亲切。

田薇:你们可以结合。

黄保罗:对,可以结合。

首先第一点,我是觉得他这个是很符合基督教传统的神学观,你讲了五块,这基本上都在西方的无论是教会的神学,还是大学的神学学部里面都包含了,这是第一个,我觉得最起码看起来不像异端学说。这是一点。

第二点,我是有一个建议,把伦理学,你可不可以把它改为“法学”呢?因为你这里都是单音字,你看经学、理学、礼学、心学,然后伦理学,从语法上,从修辞的角度来说,音节的对称上多了一个字。这个“法”,当然能不能与“伦理学”替代,这是一个要讨论的问题。

田薇:对,人家会不会以为是法律律法。

黄保罗:不错,但是,你要考虑到,因为你讲的伦理学背后它的根基是十诫,十诫就是律法。

游斌:律学。

黄保罗:对,律学,律学又搞到音乐学院去了,音律了。这是一点参考了,法学这是一个状况。当然,最后一个问题是我向你求教了,你把路德和天主教的这两个体系比了一下之后,你最后选择的是天主教。为什么呢?

游斌:我觉得罗马天主教的更加通融一点。

黄保罗:我们俩这个观点一直是不一致的。

游斌:ABCD 和 CDAB 这两种不同的排法,要看怎么再来处理。

黄保罗:这一点我觉得你可以论证得更加清楚一些,这是很有意思的。当然也给你一点点辅证了,在赫尔辛基我们有个很大的一个教堂,那个教堂里面,就是信义会的教堂,前任的主任牧师现在被选为赫尔辛基的主教的 Teemu Laajasalo 博士就搞一点改革,在信义会的教堂里面搞了一个相当于忏悔室一样的木头小房子在里面。因为在新教的教堂里,你是见不到的这种东西的,只有天主教的才有。像这一点,的确有这种倾向,就是新教也开始在走普世神学的(ecumenical)这样一个道路。

游斌:谢谢。

李秋零:从文章来说,大神学意识这种强调是蛮有意思的。但是,你这个第二部分,什么是大神学的意识这里面,你的关注对象主要是基督新教,没有去专门谈天主教,这里面我认为对中国的基督新教这种判断还是有你的根据的。

我讲一个具体的事情。有一位来自教会的考生要报考我的博士生,面试的时候我提了一个问题,让他给我解释一下,我说安瑟姆(St. Anselm)有一本书,他问的是:“上帝为什么要成为人?”这是从救赎论的角度讨论的。我说:“你给我谈一下安瑟姆的基本逻辑”;他不知道。我说:“你这个职业是在神学院教书的”,我问:“你教什么?”他说:“我教《圣经》”。我说:“基督教讲救赎论的时候,能绕过安瑟姆的理论吗?”他说:“我们是新教,我们只谈马丁·路德”。这就是刚才你这个里面的第一条,什么是大神学意识?你的第一条就是新教习惯于从 16 世纪以后开始的。确实有这样一个问题。

所以,从大神学意识来说,看你这个强调非常有意思。但是,到后面你把它分成四部分或者五部分的时候,似乎跟前面你提出来的大神学意识,这两者之间没有建立什么联系,是吧?大神学意识到后面你就变成了它的结构了。

游斌:从这个意义上来说,它是一种跨宗派的结构,尤其是注意到这种排序方式的后面,实际上有一个很深的神学领悟在后面。在我看来,以这种方式来实现一种具有普世向度的基督教神学是有可能的。

李秋零:其实无论是 ABCD 也好,还是 CADB,它确实确实这里面代表了天主教和新教各自那种根本的对宗教的理解,确实有这个顺序在内,当然你这里面提出这一条,把经学置于之首,这是对的。

黄保罗:因为他是比较经学中心的人。

李秋零:有的一些词,就看我们读了,基督教经学这个比较好读,基督教、基督学。基督教学,我们是把它读作基督“教理学”,还是“基督教”理学呢?

黄保罗：你的意思应该是理学吧。就跟二程、朱熹他们搞一块去了。

游斌：其实，不同宗教或传统都有自己的理论系统，就是狭义的神学，以理性来阐述信仰。

黄保罗：教义学。

游斌：对，基本上是在教义学这个范围。

李秋零：它不光是一个狭义的神学。

朱东华：因为您说要发展出对应中国传统学说的系统，但是，刚才我也在想这个问题，如果您说“理学”就很容易让人联想到朱熹的“理学”。然后，伦理学，在我的理解可能也是一个西方的概念。

游斌：对，本来它也是翻译过来的，不是中国传统的概念。

朱东华：所以，这个命名，就是怎么样对应中国传统学说，您这个目标是怎么实现的？

李秋零：这里面既有理学，也有心学。

朱东华：对，很容易误解。

黄保罗：我想你不可能完全对应，一定是借它的瓶子装新酒。

朱东华：但是，其实如果这样，不如说成教理学。

游斌：保持它原来的味道。

朱东华：对，我是这样理解的。

韩星 [中国人民大学国学院教授、儒学专家]：我也请教几个问题，首先我想问一下，您这五个部分，有没有一而贯之的一个东西？一贯之道，核心价值什么的？这是一个。另外是这五部分之间的关系是什么？基督教我不太懂，我就说，从儒家这儿讲的好像有点不符合中国儒家、中国文化的这个结构，感觉有点乱。那么，如果再放大一点，放在中国文化背景下，以儒家为主，还有道、佛，还有诸子，它就是更复杂的一个结构了，我们一般说传统国学结构，比儒家更复杂、更庞杂。所以，我不知道您这个对应的，最简单来看，似乎您对应的是儒家这套文化体系。但是，在儒家文化里面，比如说，“经学”和“理学”感觉它又是相通的。因为理学是宋明时代的经学，可以这样说。因为它本来就是一个东西。当然，这个礼仪的礼，这个倒可以提出来。因为伦理学和心学，因为心学也是理学，宋明理学时期，是与理学所互补的儒家文化的一个形态，其实“心即理”。

游斌：这个一以贯之的道，如果要简单地表述出来的话，就是在基督里的神人交融。基督教的经学、理学、礼学、伦理学、心学都是在讲这个东西。心学不只是狭义的阳明心学，而是与理学相结合交叉的心学，或者可称它们为“心性学”。

韩星：都属于儒家这个体系当中的两个有张力的一个结构而已，并不是两个东西。当然，理学和心学也有不同。所以，在这里面，其实，你这个心学我倒理解应该是心性修炼。

游斌：传统上属于灵修学的一个范围。

韩星：就类似于儒家讲的心性修炼，内心修炼这就是心学，其实理学也有，孔子也讲过，是整个心性修养。

游斌：对，就是心性学的问题。

韩星：对，实际上是个心性修养的问题。

游斌：非常感谢。要找到彼此完全对应的术语，肯定是不可能的，但是，我觉得，比如说，在谈到第二个部分的时候，怎么样来谈礼仪圣事神学？或者叫圣事礼仪神学？其实英文词里面只有一个Sacrament，但是，中国的学者们在翻译的时候，到底该把它翻译成圣事礼仪神学呢？还是叫礼仪神学？还是叫圣事神学？我觉得，可能没有必要搞那么复杂，就用一个词不是挺好嘛，就是一个礼学的问题，基督教礼学的一个问题。

再一个就是关于祈祷的研究。也同样的有很多的词，比如灵修学。但是，我觉得，谈到灵修学的话，它覆盖的范围又好像不如用一个更加中国化的概念来表述它更合适。所以，刚才韩老师所提出来

的贯穿在这五个或者说四个当中的一贯之道是什么?这个可能要去再做一个深入的阐明。从我所理解的基督教传统来说,这个一贯之道就是基督的奥秘,在基督里实现的神人交融。基督教理学是探讨为什么上帝会成为人,并由此而人可以成为上帝?礼学就是探讨怎么样以庆祝或行动,把上帝的奥迹,把基督的奥迹实现在人?心学针对的也不过是讨论,如何在心里活出人在基督里建立的上帝的儿女的身份?所以,如果说在这里面有一贯之道,基督宗教普遍地将它归于基督的奥秘,在基督里实现上帝与人之间的唱和交融。

韩星:你讲的这个礼学,我觉得对于儒家,原来有仪礼学。

游斌:仪礼学其实也就是礼学。

韩星:就是经学当中专门讲道学。

朱东华:因为这个对应的确来讲可能有点问题,可能有些地方对应的不是完全能够一一对上,但是,比如说从佛教这个角度来考虑,佛教通常有经、律、论,另外,还有忏悔这是一块。所以,它有经或者经学、律学来论这个,佛教叫义学,实际上就是义理,义学。然后,就是礼学。灵修这块的确很难对得上,但这个是不是可能需要有一个新的词来概括这个?

游斌:你就说心学不足以概括灵修学吗?

韩星:心学跟理学或者宋明理学、王阳明经学这种概念,我个人就想到这些概念,肯定会造成混乱的。我觉得可能后面这个字,要采取一个新的词。

游斌:谢谢。

李秋零:实际上,保罗刚才建议你吧伦理学,去掉一个字,实际我倒觉得这几个都可以增加一个字,比如说基督教理学,还是加一个信字,信理学。礼学,礼仪学。心学,我觉得可能改成心性学。

韩星:心性比较好,或者也可以叫性命学。

黄保罗:心性或者性命里面有修炼的东西在里面吗?

游斌:这样也就比较整齐了:基督教信理学、基督教礼仪学、基督教伦理学、基督教心性学。谢谢各位老师的提醒和建议。

那我的报告就先到这里。下面是刘孝廷老师的报告。

## 四、刘孝廷(北京师范大学哲学学院教授)的学术报告“莱布尼茨儒学与精神人文主义”

刘孝廷:早晨3点钟到家,因为这几天到黄山了,都变成山野之人了,跟别人的想法不太一样了。我说两个意思,一个是我现在脑子有点糊涂,第二,对这个会议本身有点糊涂。好多题目说完之后,我觉得是个事。也做了点心理准备,但是一直没有弄明白这个会议究竟是一个什么样的规模,什么样的格式,来了我才发现这都是文献大师不断地在这儿搬砖挪瓦,刚才李秋零教授,还有游斌教授。

### 4.1 莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)与中国

因为莱布尼茨讨论中国儒学文献相对来说比较集中,很少,就几篇东西。我大概在2010年前曾经在德国挖了挖,其实主要是人家那个美国人孟德卫<sup>[3]</sup>做这个工作,他最早在国际上写了一本《莱布

[3] 孟德卫(David E. Mungello),美国著名汉学家。出生于1943年,现为贝勒大学历史与亚洲研究教授,《中西文化交流杂志》的创刊者和编辑。主要研究领域为基督教在中国文化中的传播过程和地位,以及儒学在西方的发展和西方早期汉学研究的历程。在国内较有影响的著作有:《神奇的土地:耶稣会士的适应性和早期汉学的起源》*Shenqi de tudi: Yesuishi de shiyixing he zaoq hanzue de qiyan* [*Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*]、《被遗忘的杭州基督徒》*Bei yiwang de Hangzhou jidutu* [*The Forgotten Christians in Hangzhou*]、《灵肉之争中的山东(1650—1785)》*Lingrou zhizheng zhong de Shandong* (1650—1785) [*Shandong in the Struggle between Spirit and Flesh* (1650—1785)]、《莱布尼兹和儒学》[*Lepniz and Confucianism*].

尼茨与儒学》。后来陆陆续续有一些人做工作，几篇文献都翻译成汉语了。那一年在北大开会的时候，李秋零教授也去了，李文潮介绍了《莱布尼茨全集》的情况，因国内也做了一些引介。其中已经去世那个加拿大的人陈家懿女士，她翻译成《德国思想家跟中国》，然后《德国哲学家跟中国》，里面都有莱布尼茨文献，其中最重要的就是《致德雷蒙先生的信：论中国哲学》，那封信是莱布尼茨去世那年1716年写的，最后没发出去，因为莱布尼茨一直在修改，我看过手稿，一层一层的，就跟千层饼一样，它是东弄个弯，西弄个弯，搞了好几种不同类型的字，你们可能都去过德国汉诺威莱布尼茨图书馆，还有档案馆，还有李文朝在波茨坦的编辑部，经常拿出图来给我们秀一秀，看一看，讲一讲，反正我也不太认识，因为德语我也不懂，这是一个比较麻烦的事情。我当时看了以后觉得挺好。

#### 4.2 莱布尼茨所关注的中国问题

我个人觉得，莱布尼茨跟中国，大概涉及到这么几个话题。

第一个话题就是文字，莱布尼茨觉得中国这种字没准跟早期犹太教，跟上帝那个文字有关；这个他讨论过，涉及到文字起源的问题。

第二个，莱布尼茨很关注中国的技术，曾经给传教士提了三个问题，中国科学院有个叫张百春的，他和他的学生曾经对这三个问题做过整理，这个在张西平编的《莱布尼茨思想中的中国元素》<sup>〔4〕</sup>里面有系统文章，我就不多说了。

再就是大家都知道的，已经被辩论过的，就是莱布尼茨和周易的关系。莱布尼茨实际上很认真的钻研过《周易》，当然有点晚了。很多人认为他是受了《周易》启发，然后发明了二进制。实际上不是，莱布尼茨认为，《周易》印证了他。这当然是提出两种不同的想法，从我原来学的专业来看，东西方对数的理解有差别，就是西方那种形式化的数学和我们中国象数化的这样一个对数的理解是有很大差别的。但是，莱布尼茨竟然能够从中发现这个东西，这也是一个伟大的天才，不管他怎么地，最后发明二进制了，到今天为止，我们知道莱布尼茨的二进制还是很有影响的。

最后一块是莱布尼茨关于中国的自然神学，这就是莱布尼茨关于中国实践哲学的观点。这块因为有一封长信，有3万来字翻译成汉语了，这个内容是比较丰富的。然后，莱布尼茨写起来洋洋洒洒，涉及到好多事情。我大概归纳了一下，比如说，涉及到“理”的问题，莱布尼茨认为这个“理”跟“单子”之间的关系比较直接，他大概说了几个事，原来我曾经提到过。

那么，关于中国哲学，莱布尼茨认为这个里面单子之间有着一种内在的联系，因为莱布尼茨创造了“单子论”，你很难认为它就是精神或者是物质的，提出既具有两性，然后又没有这种外在形体约束的东西，这个很重要，从思维自身推进来看，这个是非常必要的。然后，莱布尼茨又讨论了“一跟多”的关系，他认为，“理”和“单子”都是把单个的单位联系起来构成一个有机整体，然后，自身不能分成部分，是这样一个情况。

那么，莱布尼茨也关注了“理”跟“气”的关系。当然，我们认为，他这种讨论还是相对比较弱的，因为当时莱布尼茨依据的材料主要是利安当(Antonio de Santa Maria Caballere, 1602—1669)翻译过去的。利安当翻译了很多材料，莱布尼茨跟白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)通信都很多，但是他用的材料是利安当的材料比较多。黎安当除了翻译一些其他的像孔子论述之外，他其中很重要的是把《中庸》翻译过去了。我个人觉得《中庸》对莱布尼茨的影响还是比较大的，他有好几个地方涉及到《中庸》的问题。

还有一个是跟宇宙学有关系。因为莱布尼茨把中国实践哲学理解为中国自然神学，这一点跟后

〔4〕 张西平 ZHANG Xiping 2010:《莱布尼茨思想中的中国元素》*Laibunizi sixiang zhong de Zhongguo yuansu* [The Chinese Elements in the Thoughts of Leibniz], 当代海外汉学研究丛书, 河南郑州 Zhengzhou: 大象出版社 Daxiang chubanshe [The Elephant Press].

来的沃尔夫有点差别,沃尔夫(1679—1754)基本上在他的《中国实践哲学讲稿》里面主要讲的是中国儒家的实践哲学,那个比莱布尼茨好像讲的要相对具体一点。但是,沃尔夫有他的一个特点,他跟莱布尼茨观察角度不同。

还提到精神实体的问题,这块可能是跟中国一个比较大的差别,但是,莱布尼茨也有一个基本的讨论。他认为,中国人有无形的精神实体,从物质到精神实体相区别的过程,这种无形的精神实体有时候叫灵魂,东西都叫灵魂观念。

然后,再就是鬼神跟祭祀,因为这个涉及到礼仪之争。莱布尼茨认为,礼仪之争本来是个不太大的事,他想调和这个事情。但是,后来闹得很厉害了,莱布尼茨的话基本上不起作用了,等于他也没有怎么正经掺和上,他提的建议都未被采纳。

### 4.3 积极肯定的中国观

我想说个什么事? 这些内容,文章和文字都很清楚。我在黄山上,看黄山突然得了八个字,我觉得这个比较适合莱布尼茨和杜维明,叫做“俯仰皆画”,往上看,往下看都是画,然后美善在心。

主要想说说莱布尼茨所谓的儒学和中国,并与杜维明先生的精神人文主义视角进行比较。我觉得,莱布尼茨是处在欧洲早期,因为欧洲早期处在一个比较蒸蒸日上的时期,他们欧洲人比较喜欢学习,到全世界各处找东西。所以,莱布尼茨对中国,或者是整个欧洲,它应该是像哑铃一样的东西方两大集团,然后他有一种仰视的心态,这个是很有意思的。特别是刚才我听到李秋零教授提到康德和路德的关系,这两德,影响重大。

宗教改革之后,欧洲哲学出现了一种道德化比较明显的倾向,因为它一直在世俗化嘛,这是世俗化的后果。那个时候的莱布尼茨和传教士都持一种肯定的中国观。但是,这种肯定的中国观,实际上对中国判断有一个尺度,我觉得,它应该是一种积极的中国观,因为从欧洲自身看,它是一种比较积极地对待其他的事物。

### 4.4 消极否定的中国观

康德和黑格尔他们通常被叫做否定中国观。否定中国观可以看到是一种消极的中国观。从欧洲自身看,觉得中国用处不大,因为欧洲人已经大体上完成了自我的精神建构,这个可能是一个比较大的问题。

### 4.5 杜维明的精神人文主义

跟他们相关的,我为什么说俯仰呢? 杜维明先生大概就算是俯视的看问题,我后来发现这好像是比较的一个哲学和宗教的关系。为什么俯视? 因为杜维明站在 20 世纪跟 21 世纪初的一个当代思想文化,特别是一个叫文明的制高点上,回头看中国,他也能看到很多东西。像我们在黄山看西海大峡谷,没下去,实际上,从上面看,基本上感觉跟张家界差不多,你去过张家界会感觉它俩差不多。所以,这样我们会看到,从空中往下看,地面上好像到处都是绿地,下来看,其实没有几棵树,为什么? 因为在地下看树和在天上看树是不同的。

杜维明先生的精神人文主义,我把他这个文本拿来了,因为他这几篇文章我原来看过,我记得在世界哲学大会上讲过。因为西方人讲这个精神,大部分我们说英文都是用 spiritual humanism 这个词,杜维明先生用这个,我看他的英文版也是翻译过去的,我总觉得他说那个 spiritual humanism 跟那个精神人文主义对不上,不知道在座的有没有研究儒家的,他那个类似像我们研究 ethics,差不多基本上。他不像西方人讲的灵性 (spirituality) 那个灵 (spirit),大体上,他讲群己关系、天地关系,都是群、己、地、天,里面讲的基本上说人有情感。我个人觉得,他好像大体上走了,我用现代语言,就是大体上走了跟进化论差不多。好像说人有这种情感,人有这种认知,然后家国天地,最后他也画了圈,最后结果人家把作为东西都包括在里面了。这样以后,我们有这么一个东西,跟天地万物都连起来了。

然后,他说他的精神可能是有神论的和发展论的,但是,也包含了无神论和大多数土著所特有的



万物有灵论。所以，杜先生这个所谓的“精神”，充其量归结到万物有灵那儿去，已经到上限了，跟基督教还不是一回事。但是，你要说他没有达到基督教那个高度吧，这个话应该不能使用这种所谓的价值判断。

我确实感觉到，杜先生在那儿讲了半天，从前到后在那儿捋，捋得很费劲，想拼命弄出点东西来。我在听的过程当中，因为跟他也接触很多回了，我感觉到杜先生身在海外，作为海外新儒家，他确实有某种意义上有意无意的接受了整个西方的，或者是理解和吸收了西方这样一套对精神、对文化的理解。他包含了一种想法，就是使劲地想在中国传统文化当中去找这个东西，找多少算多少，我感觉他自己好像影影绰绰看到了一些东西，这大概是杜先生的一个做法。这个跟我们国内这些儒家还略有不同。国内儒家就使劲解释：你有，我也有，全都有。这样的時候比较多。杜先生则[在东西之间]做了协调。

我看微信上有人问杜先生，说你的信仰是不是儒家？杜先生说我的信仰的不是儒家，我也不知道他信仰啥。信仰是个人主义的东西，但是，这个问的本身也有点问题。儒家是不是作为一种信仰这本来就是一个值得讨论的话题，就涉及到儒学是不是儒教？但是，我个人倒觉得，杜先生从中国文化当中看出来的东西也还是有积极意义的。为什么？因为中国文化作为一种古典传承下来的这样一个文明体，它里面包含了各种各样的文化和要素，杜先生所提到的东西确实也是可以找到的。

#### 4.6 杨鹏以犹太基督教来解释中国的上古文献<sup>[5]</sup>

我就想到一个人，好像在保罗那个“国学与西学”微信群里有，这个人叫杨鹏<sup>[6]</sup>的。杨鹏我看他的书给了我很多启发，但是，我也不敢完全赞同他。杨鹏特别是写在中国发现上帝，他整个就把中国上古时候挖得差不多跟犹太教划等号了。这个做法，最近一段时间，因为我在领着学生在研究夏商关系，我倒觉得他那里头确实有启发，但是，他的纲领太强了，就有点过去了，好像很多东西存疑的都被认定了，这个倒也是。

我想说什么？杨鹏也是接受了好多西方的思想，这一点跟杜维明一样，他们倒有相近的地方。但是，他们俩是从不同的地方来去理解，这个中间能不能建立一种桥梁，或者把它沟通起来，打通起来？这是一个比较大的问题。因为我没有听过杜维明回应过杨鹏，我问过杨鹏，杨鹏对杜先生的解释是不怎么特别买账的。然后，我对他说，刘笑敢在我们这儿，刘笑敢是这么解释老子的；他对刘笑敢也不大买账，后来我就不能再跟他讨论了，因为这个东西，我的特点是咱们自己没有什么学问，我对谁都买账，但是咱们可以讨论。我是尊重每一种看法，但是，我坚决不同意你用一种看法概括所有的看法，这是一个基本的讨论的出发点。这是一个情况。

#### 4.7 看问题的视角以及“大”的方向

那么，我就想到这么一个问题，这个可能跟视角发生变化看问题有关系，莱布尼茨现在人们把他看成是世界主义的源头。现在，乌尔里希·贝克(Ulrich Beck, 1944—)<sup>[7]</sup>强调世界主义(cosmopolitanism)，他被当作祖师爷。好多人都提到他。

我从他们两个身上想到一个什么事情呢？在莱布尼茨身上包含了一种文化间的友善，而在杜维

[5] 关于索隐神学 figurist theology 的理论探讨，可参考黄保罗 Huang Baoluo 2011：“汉语索隐神学——对法国耶稣会士续利玛窦之后文明对话的研究” Hanyu suoyin shenxue-Dui Faguo Yesuhuishi xu jiang Limadou zhihou wenming duihua de yanjiu [Sino-Christian Figurist Theology—A Study on the Civilization Dialogue of French Jesuits after Matteo Ricci]，载《深圳大学学报》Shenzhen daxue xuebao [The Journal of Shenzhen University]（哲学社会科学版），2011 年第一期。

[6] “掌上国学院”创办人，研究领域为古典哲学与公共政策，著有 2014：《“上帝在中国”源流考：中国典籍中的“上帝”信仰》，书海出版社。另有《成为上帝》、《东亚新文化的兴起——东亚经济发展论》、《老子详解——老子执政学研究》、《为公益而共和》等。

[7] 乌尔里希·贝克(Ulrich Beck, 1944—)，德国著名社会学家，慕尼黑大学和伦敦政治经济学院社会学教授。与英国社会学家吉登斯和拉什共同提出“第二现代”的观念，力图在现代与后现代之间开辟出“第三条道路”。主要著作有：《风险社会》(1986)、《反毒物》(1991)、《生态启蒙》(1992)和《风险时代的生态政治》(1994)等。

明身上包含了文化内部的一种努力。然后,杜维明是在自身内部的努力。这种友善和努力可能会达到一种建设性的效果。我刚才看到游斌老师试图也要做一个“大神学”的东西,保罗兄已经建了“大国学”了。是不是加个“大”字这个事情就能够解决了呢?这个倒不一定。但是,加个“大”字,至少咱们奔着“大”字去,至少代表了一种努力的方向,就是说主观努力和客观效果我们不见得非得要求它完全一致。但是,在这方面确实我觉得可讨论的空间还是比较大的。

第一个我就想到了在对比当中看见自己的细微和隐微。这个还是很重要的。我作为中国人,通过他们的努力我会发现,就是弗朗索瓦·朱里安(音)所说的,通过迂回进入能够看到自己原来没有看到的東西,这个还是很重要的。我们经常开玩笑说,人看不见自己的后脑勺,但是,我只要有镜子,而且是两面镜子,一面镜子还不行,才能看见后脑勺,知道自己脑袋长的也不圆,基本上跟南瓜似的。这是一个。

第二,我们怎么样去对待一种文明体或者一个文化系统当中的主干跟它的因素之间的关系。比如说,莱布尼茨对中国,我以前曾经觉得,莱布尼茨对中国是误读,叫李文潮给我批评一顿,我后来发现可以做一点善意的理解,他也不见得是误读,他看我们中国可能跟我们中国人看外国是不一样的,中间隔着一种文化。因为莱布尼茨所掌握的中国材料比较少,但是他大体上对中国的理解也不全是错误的。

我通过这几年阅读中国自己的文献,我后来发现,莱布尼茨很多解释没准还有点道理。相反,黑格尔或者是康德的解释也有点道理,他们都有道理,你现在无法简单地认定哪个有道理?因为他们看到了中国不同的地方,而且他们都是从不同角度去看的,他们看到的東西,和他们的心情、心态都是有具体的语境干涉的或者语境牵扯的,所以,这里面也涉及到一个语境主义的问题。这个确实是不同。这个我就不接着说了。

那么,我想说,通过这么一看之后,原来我们过去一直在聚光灯下发闪亮的东西,现在逐渐有点跟周边的东西距离拉近了,那些在背影当中没有被聚光灯所照到的地方慢慢地浮现出来。那么,这一部分内容是否代表了一个文明体或者一个文化系统自身的性质呢?这是一个很值得讨论的话题。比如说,杨鹏说的那个,这个跟杜维明先生说的,他俩差距在什么地方?我觉得,有这么一个差距,杜维明基本上基于子学以来的这样一个中国文化系统的环境,而杨鹏大体上就一直追到夏商去了。然后,我最近在阅读中学的时候,我也偏向于有点抑子扬商。为什么抑子扬商呢?因为我看了一些材料发现,西周人特别看《尚书》。西周人在他们获得政权之后,他们来了一个自我形象的重构,意识形态从那时候开始了,他们把商人给贬的够呛。有篇文章叫《中世纪是被谁黑的》,我现在发现,商人就是被周人给黑了。因为商人在周人胜利之后有过一次造反,三年之后不是造反了嘛,造反之后被周人给平了。一平了之后不要紧,黑商人的历史就大规模的开始了,就是这么一种情况。

当然周人讲了很多历史,但是,最后结果,按照李泽厚的说法,最后是制礼作乐。整个过程基本上是一个,虽然孔子说他又继承夏,又继承商,什么吾学夏礼,又吾学周礼的,今用之。但是,实际上,总体上看,整个周在很大意义上是抑制商的过程。因为核心是因为周人是造反上来的。造反上来之后他就必须构造自身的一个合法性。所以,周人基于自身合法性的需要,最后就贬抑了商。贬抑了商之后,这就涉及到一个中国古代确实是从杨鹏,到杜维明他们所关注的中国自身这个 spiritualism(精神人文主义),这个确实是很值得关注的。

这样就回到莱布尼茨,莱布尼茨就觉得中国有这么个东西,但是,莱布尼茨所看到的材料基本上也是基于传教士提供的有限材料,因为他根本没有看到前面的,他大概看到的就是关于孔子的一些著作和传教士们翻译到西方去的。

这里面还出现了一个问题,传教士们把中国这些儒学的著作,在我们现在看来可能都不是宗教著作,可是传教士一翻过去不要紧,西方都当成了宗教著作,所以,这中间出现了很多误差。

这样以后就出现了两个问题，一个是东西的问题，一个是古今的问题，在今天都得到了很好的规矩。通过这样一个视角中心来理解中国文化，可能对我们未来自身的这样一个文化建构提供一个非常广泛的基础。我们如果再考虑到“大”的时候，是不是应该“大”到这个地方。我就乱说一气吧，因为没有打出材料来，给你们几位说说，然后大家有机会讨论讨论。谢谢。

黄保罗：我们现在来讨论讨论，谢谢孝廷兄。我们其实这个会议，原来是我跟游斌老师商议用这个名字，就是“马丁·路德与精神人文主义”，其实主要是有这样的一个背景，一个是我和游斌老师在搞路德著作的汉语翻译项目。因为考虑到，我们李老师翻译康德，然后王晓朝老师翻译柏拉图等，很多都在翻译，但路德的东西翻译成汉语的太少了，有一点与路德的身份有点不相符合，所以，我们就做这样一个工作。

另一个，我自己在追溯欧洲的思想发展史的过程中，常常是从路德这里开始朝前看、朝后看。朝前看看文艺复兴，朝后看看启蒙运动。然后，启蒙运动一下推广到全世界。另外，再考虑到什么五四，什么十月革命，在中国大陆从五四一直到现在、当代，最后到杜维明。很多年前，我跟韩星老师有过一些对话，所以，我对儒家一直是很关心。

这样合在一起的话，不久前我们在南京大学有个小的工作坊，也是谈到精神人文主义，就是对杜维明先生这个提法有一些批评。后来和游斌老师谈，说这是好事，不能批评，也不是讲不能批评，就是好像是比较好杜先生的精神人文主义。

在我的思路中，对“人文主义”这个词本身，我注意到，在中国的语境中和我所看到的欧洲语境中这个词是不一样的，在中国大陆，比如说提“以人为本、人文主义”等等，这好像是个褒义词。但是，在欧洲我所看到的“人文主义”或者叫“人本主义”，就是 humanism，就看你怎么翻译了。我常常看到，特别是现在，是一个非常贬义的词，人文主义在欧洲的语境中是非常贬义的词。它的贬义体现在什么呢？一个它是反教会的。第二，现在比如说同性恋等等这一切的东西搞起来都是从这里来。它所说的人文主义是指以排斥上帝为前提的这样一种人本主义。所以，这样的话，这个运动本身是给人类带来客观的很大的影响，有消极面，有积极面。当然积极面是非常多的。

但是，最近这几年，我在观察这个问题的时候，我觉得它这里面有很多的挑战。所以，在这样一个大背景下，也结合我们所翻译的路德著作的出版，我们就一起来搞这个工作坊，想来谈一下，下午我会谈路德精神人文主义的状况。

回到孝廷做的这个问题，我认为也是非常好。因为孝廷一直搞科学、自然辩证法等等这些问题。

刘孝廷：莱布尼茨科学问题。

黄保罗：对，然后在莱布尼茨，因为和德国那边有合作，你经常跑德国去，就因为莱布尼茨。所以，莱布尼茨这块又和我们中国儒家这段接起来了，这样一来，海外汉学和中国大陆的儒学、国学连在一块，所以你用这个标题来谈莱布尼茨和儒家、精神人文主义，我觉得这是一个很重要的视角。莱布尼茨他们是属于所谓启蒙运动的这批人，他们对中国，特别是 1919 年五四以后的中国就影响很多。而我觉得，恰恰在这点上，需要反思，就是对莱布尼茨本身我们可能也要进行反思。

张西平老师本来也要来的，结果他来不了，就提供了一篇文章，是关于白晋研究《易经》的问题。所以，合在一起，你刚才提到了杨鹏和杜维明，其实从利玛窦时代，或者后来的索隐神学，他们都有很多人做这个东西。

我讲这么多，也不是来点评孝廷的发言，但是，我觉得值得关注的的确是，对“人文主义”这个词本身在不同的语境中，可能有所谓的积极意义和消极意义。

刘孝廷：中国讲“人文”就比较早了，中国主要讲人文化。所以，中国讲人文，大体上可以认为，说得笼统一点，就是在人和自然的意义上，比如说人与万物这个关系。西方可能像文艺复兴、启蒙运动以来，主要是在跟神的关系的对照之下。

黄保罗:对,在这种状况下讲的。

刘孝廷:它两种人文不太一样,当然也有重合的地方。

黄保罗:但是,这里还有一个,我为什么要跟儒家连在一起呢?儒家里面讲人文的时候,我对儒家的很多东西很赞赏,但是,我对它的人性过分乐观态度是持一种谨慎批评的。所以,你讲这套人文合在一起,在现当代,特别是当代,它这种过分的强调人文,或者叫人性的善和人性的潜力,再结合刚才讲到的康德,我觉得,要认真反思儒家和路德所谈到的善是否是绝对的善,所谈到的圣是否是绝对的圣,如果不反思,就可能搞出人为的偶像来。反思和批判儒家文化和人文主义中的这种对于制造偶像所起的推波助澜的危险性,是我们学者的重要使命之一。

刘孝廷:儒家是这样的,任何一种哲学或者任何一种思想都是要找出路,儒家特别强调,比如说道在本心,如果是它对人性不抱着乐观态度,它就没出路了。它没有救赎的观念。

黄保罗:我想问你莱布尼茨谈儒家的时候,他关注过这些视角吗?或者说,他只是把儒家当作一种人文主义的,或者自然主义的一种东西,拿来作为批判基督教会的资源吗?或者,他对这个东西只是作一个纯粹的介绍,还是说有反思?

刘孝廷:莱布尼茨开始介绍的东西,他本来是参与礼仪之争的,他自己觉得他可能在礼仪之争中讲的有道理,但是,没想到双方都没有怎么理会他,因为他离得太远了,他对礼仪之争中那种现实当中的中国这种激化状况其实并不怎么了解。他觉得,儒家那种,比如说,祭祀祖先、祭祀山川、祭祀天地,跟基督教是相通的。他是讲这个道理,如果是你远看,这个确实是有一致性。他认为[儒家]跟基督教并不怎么矛盾。

黄保罗:他对儒家对人性的乐观、修养工夫、走向成圣这些东西,有没有评价呢?

刘孝廷:他对这个评价很高的,他认为,肯定人的能动性,在后来的文章中莱布尼茨没有讲,中国人在这样一个状况下乐观的完成了自身的社会治理,他认为这个很好,对欧洲非常有启发。所以,莱布尼茨看中国是不一样的,我个人定位“仰视”不见得对,我没有找到合适的词语,他往中国看,他一看中国比欧洲更强,他认为欧洲不断地在打仗,中国这么多年蒸蒸日上,社会治理很好,人们很安定,他认为这是一种很好的方式。

田薇:其实儒家对于人性善的理解,我觉得在形而上的层面上具有绝对的意义。因为它讲“天命之谓性”,人性从天而来。在“天”这样一个形上本源或起源的意义上,它是善的。这也是一种形而上学的预设。但是,从现实人性的意义上,它又恰恰认为人性是太有待于去雕琢了,所以讲知行合一的修养功夫。我们总说中国儒家传统是境界论,是功夫论,那不恰恰就在于善心人性的修养吗!问题是既然善了,怎么还去修养?这里头是说,从本源上来讲,性由天来,所以性是善的。但是,现实的一个个具体的人性呈现形态并不就等于善。本源上的性善不一定全然呈现为或者等于现实的善。如果等于现实善,那就不用什么道德修养了。

所以说修养恰恰是基于现实人性的不完美。也可以说,修养人性就是回归那个原初的本然的善性,可以把它理解为一个圆圈,它不是直线的,源于潜在的、本然的性善,起于现实的欠缺,经历一番自我修养的过程,再把那个作为潜质的东西开发出来,发扬光大。这是一个自力的、返本内求的过程,靠的不是外在的恩典或信仰。所谓君子就是要求诸于内而不是求诸于外。这种可能性的根据在哪里,就在天赋的本性之善。如果说人性本身是恶的,那就没有能力进行自我修养了。所以在基督教那里,既然从亚当之后人性在根本上是罪性,败坏了自由向善的意志能力,就只有依靠信仰外在超越的上帝拯救了。

不过,在儒家这里,我觉得有一个解释学上的循环:一方面,说你性由天来而本善,所以有可能把它开掘出来,成全起来,成仁、成德、成贤、成圣。但另一方面,这个东西是潜质,没有成为现实,现实人性还是欠缺的。那你怎么可能在欠缺的时候,有能力把那个原初的善性仁心给开掘出来呢?这回过

头来又得靠原本具有的仁义礼智这些“良知良能”。所以也是解释学上的一个自我循环。

但是,我觉得这个可能没办法,我们搞哲学的是可以肯定这一点的。形而上的思考总是从某种先天的预设开始。儒家的预设就是天或天命,人性就是源自天命的善性,天和天命是人性善的形而上学根基,在这个意义上,你可以说它具有某种绝对性意义或本体论意义。在此,天命人性纯然合一的善性,也就是孔子讲的“仁”。不过,要完全把仁这个东西给实现出来而成为一个仁人,在孔子看来,即使是像尧舜这样的圣人也有所不能,现实的人性总非完满。所以,理想的性善是绝对的、完满的,是一种预设,而现实的性善是相对的。这个好像跟康德有相似之处,在康德那里,人是理性的,是自由的,理性的自由就是自律,这个也是一个先天预设,而经验中的人往往并非如此。

总之,关于儒家人性善,你说它是不是绝对的?我觉得既绝对,又不绝对。绝对就是在形上的意义上绝对,在形下的意义上它就不绝对。

黄保罗:对。我的观察是,有时候在不少的讨论中大家把这个东西好像忽略了,没有界定人性之善在什么意义上是绝对,在什么意义上是相对。路德分得很清楚,“在上帝面前”(coram Deo/in front of God)和“在人面前”(coram hominibus/in front of human beings),他有这个二分。比如,基督教讲“因信称义”,被许多人理解为“只靠信,没有行为”;其实,这完全也是个误解了。

田薇:对,其实确实也有不同的理解。

黄保罗:在上帝面前,人就无法通过自己的行为而达到那种绝对之善,但在人面前则可以通过自己的行为而达到相对之善。

田薇:或者,有的时候我们这样讲,它就是一个命题,任何一个命题,它不可能一看到这个命题把所有的内容、意义全部包含进去,是不可能的,就是把一个主旨,通过这个命题,表达出来。

黄保罗:再回到孝廷老师的报告,因为我参加尼山论坛、世界儒学大会等就看到,现在因为国内搞国学,儒学复兴比较厉害。这里好像有个大背景,就是对现代性的消极性进行一个批判,好像现代性给社会带来很多消极问题,比如说我见到尼山论坛的原中国人民代表大会的副委员长许嘉路,他的谈话几乎都是这种思路,觉得西方好像给社会造成了很多的问题,现在要靠我们儒家来修正西方现代性的缺点和拯救世界。

那这里合在一起的话,就要回到莱布尼茨他们这批人,也就是说,启蒙运动兴起的时候,它们其实有一个前提,就是批判教会。当然,在欧洲的启蒙运动,在不同国家如德国、法国、英国又各有不同的强调点和特点。但是,许多启蒙主义者根据耶稣会传教士发回欧洲的对中国的一些美化的信息,他们把这个当成一个证据来批评当时欧洲的基督教会,认为不需要基督,中国人也可以把自己的国家治理得很好。

所以,在这个意义上来说,是不是可以说儒家对于欧洲的这种排斥上帝的启蒙运动或者叫现代性的兴起,曾经起过重大的帮助作用呢?而今天儒家又来批判这种无神的以排斥上帝为前提的那种所谓的弱肉强食、帝国主义、唯利是图的启蒙运动的这种类型的现代性的缺点,[当然,现代性还有民主、自由、平等之类的另一种类型的现代性]。这种无神的现代性给世界造成了灾难之后,现在我们又试图用儒家来加以拯救自己曾经所支持的无神现代性的缺陷,会否出现“成也萧何,败也萧何”的局面呢?好像儒家两次都出场了,首先在18世纪帮助启蒙运动的无神现代性兴起来抵挡有神论的基督教,现在到了21世纪又来批判自己所曾经支持的无神现代性给人类造成的消极影响。但是,在这两次的参与中,儒家都没有充分地关注到启蒙运动的无神现代性对基督教有神论的忽视,片面地强调人的理性和人文性。

刘孝廷:许先生是这样的,他在师大,没事的时候,需要我们[哲学学院],就把我们都抓过去,然后,就给他吆喝一番。我个人,我作为一个中国人,这里有一个设身性问题,西方人对中国的批评,我是很认真对待的。而我作为中国人,大部分中国人对西方的批评我基本上不怎么太认真。这是两种

不同的看法。

反过来看看我们现在很多大陆的一些学者,立足于中国的立场,对西方的批评比较麻烦,他自己挂着药瓶,还在那儿给别人号脉,这就是很复杂的东西。他们对现代性的很多批评,这都是常识,大家觉得有些东西可能有点道理,大部分没有太大的实际意义。为什么?因为有的已经是现在性过头了,有的还未充分现代性。这两者之间,然后他现在基于某种语言就不断地批判现代性过头,确实是现代性过头。但是,我们不能光看一头,而要执起两端而用其中,所以,我觉得这个事情比较麻烦。

我有另外的一个想法,因为针对于你们这“两大”(大国学、大神学),还有刚才田教授的这一番高论,若完全从无立场角度来处理这个问题,就是你把我们的精神看作纯粹的一个形式不同,人们从哪个角度进来,他就会使用不同的思想资源。这个我们可以适当的讨论。在这个精神系统运行当中,不同的进入之间多少有点优和劣这个判断很麻烦,哪个便利?哪个不便利?用儒家的话,哪个方便?哪个不方便?因为像儒家立足于这样一个特定的传统和情境化的处理问题的话,这个在有的层次上比较便利。而西方立足于一种超越的视角来处理问题,它在另外一个角度上比较便利。当然,我没有很好的去把它们之间做一个更细致的比较,因为还没有到那一步,我觉得这方面是可以去考虑的。否则的话,我们找不到一个第三者,而简单比较,比如说,就是基督教跟儒家去比较谁好谁坏,这个最终结果它会莫衷一是。

当然,我这个想法多少有点偏现象学,现象学就是说,我最后,实际上是数学主义的一个延伸,现在不考虑对象本身,如果它纯粹作为一个精神信仰系统,它这个系统是什么样的?比如说,我要基于儒家,为什么中国人一说爱国主义大伙都很热情?因为他设身在里面。西方很多人就不是这样的。像莱布尼茨几乎肯定认为他是地球人了,他对哪个国家都不错。有好多人专门反对或者批评爱国主义,他们的目的就是要超越爱国主义,那这就有点麻烦了。我们把爱国主义当作最高上限,那么有的国家试图超越爱国主义,走向人类主义,现在很多国家都培养所谓世界公民,咱们现在国家对世界公民都不让讨论。它会形成两种不同的方式。当然,世界历史最后走到哪一步?这个本身很重要。是这么一个想法。

韩星:接着刘老师讲的我谈点。我觉得您这一块的辨析很重要,它跟明清时期的传教士正好形成一个对应,我觉得随着我们搞中西比较,包括儒学的反思,因为中世纪,就像当初伏尔泰影响更大了。他们其实主要发现儒家的人文主义,针对西方的中世纪。但是,明末清初时期,传教士是从人文主义进入,同时又要发现儒家当中的宗教性。所以,在这个里面,其实儒家这两个方面都有,就是说,人文性和宗教性儒家都有。当然,我的理解,儒家从总体上来讲,它是归本于人道,以人道为本。但是,它并不排斥天,因为儒家一般咱们讲天道、地道、人道,它是在尊天重地的情况下归本于人道。

所以,儒家如果从宗教性和人文性来讲,它是以人文性为主,但是,它还有宗教性。为什么说有神和无神之间,你也不能说它是无神论,也不能说它是有神论,所以,总归极端就是这样,容易走极端。前段时间包括杨鹏那本书,他可能觉得把儒家以宗教性来看,然后就觉得儒家就是宗教了。包括现在新儒家当中儒教论的这批人也是这样。你从宗教那个方面来看,人家儒家是宗教,那就是说有神等等。但是,你要从《中庸》来看,就倾向于儒家人文性这方面,它似乎有点排斥宗教。所以,这两种,我觉得在儒家当中其实二者是不矛盾的,它都有。

因为要从经学系统来讲,六经当中都是要强调宗教性的,里面讲上帝等等。当然,到孔子,他对上帝就不太谈了,但是,他对“天”还很关注,天有各种含义,当然主要是道,实际上有人和神之天。所以,这一点从孔子以后到宋明理学,儒家的主体是人文性,但是背后还是有宗教性。

还有另外一个体系,我们从儒家学者讲,我们不要忘了儒家的礼乐体系。礼乐体系当中的祭祀礼仪实际上一直是有宗教性的。那些宋明理学家们在书院里面祭孔,他回到家里面祭祖,他在外面祭其他的圣贤、炎黄等等这些圣贤,他在祭祀的时候,其实他就承认了是有神的,过去的那些人都是神。当

然，这个跟基督教还是不一样，不是一神的，是多神的，甚至于也有泛神论。

所以，这一点我们怎么看？我觉得还是以人文为主，不排斥宗教。而是要怎么处理这个关系？就是中道，就是用儒家的中庸之道来化解这种有神和无神之间的这种张力，这个张力化解了之后，所以儒家它其实既作为一个儒家，同时又作为一个儒者，这二者应该是不矛盾的。但是，杜维明他声称他自己不信仰儒家。

黄保罗：他讲不信仰儒家是吧？

韩星：不信仰儒学或者儒家，他不是个信仰者。

黄保罗：是个学者。

韩星：那意思就是说，他是个儒家学者，不是儒者。

刘孝廷：是实践者，实际上。

韩星：不是儒者。因为儒者他有这种信仰，有这种担当，这种信仰还不能简单把它理解为宗教，它实际上就是士人的一种精神担当，一种追求。所以，有人说，中国的“士”就相当于西方的“教士”+“知识分子”。

黄保罗：“士”是“教士”+“知识分子”。

韩星：从宗教性有信仰这个方面说，他是一位教士。但是，从现实来讲，他又可以是公知。所以，在这儿合为一体了。就是我们传统上讲的儒士或者叫做儒者。但是，现在意义上都分开了，所以，大家就不好理解了。

田薇：所以儒家从来都讲为己之学，这个为己之学跟西方基督教神学，其实在一定意义上是一样的，儒家之学就是儒教之说。当然，我不简单地说儒教就是宗教，因为“宗教”这个词实在是太具有西方的特点了。对到底“什么是宗教？”，本身都需要一个重新解读的过程。比方说，史密斯写有《宗教的意义与终结》，他就认为，“宗教”这个词不过是晚近西方文明的一个产物，并且伴随西方文明的扩张而传播到全世界。这种宗教以基督教为准被定义为由教义和制度构成的一套体系，以此来裁剪东方文明传统是不合适的，比如，可能会认为儒家是一种没有宗教信仰的文化传统。可是，儒学显然是一套知行合一的教化之说，怎能不叫儒教呢？即使儒教不同于基督教、佛教之类的宗教，恐怕也无疑是一套具有“宗教性”的人文教化之学。

回到刚才那个话题，说儒家这个学问，儒者们历来讲究为己之学，它不是一门纯粹的学问。而在今天，若我们说，我们是做学问的，就算是研究儒学，研究基督教，基本上也只是作为一门纯粹的学问来做，既不是儒教徒，也不是基督徒，包括像杜维明这种被称为现代新儒家的代表人物，他自己也说“我不是儒教徒”，“我不是儒教的信者”。不过他说，他受基督教的影响很大。我觉得，因为他有中西的背景，所以他试图把在基督教语境下接受来的一套西方价值传统跟中国儒家进行沟通，力图让两者有一个视野融合，这些年来他好像一直在做这件事情。我看过他写的《中庸——论儒学的宗教性》。

刘孝廷：我认为，这个基本上代表了杜先生最后的思想形态。

黄保罗：精神人文主义是吧？

刘孝廷：基本上也可以看得出来杜先生最后的思想归宿了，他基本上是在这个上面不断发展的，因为他已经十来年一直在讨论这个问题了。

田薇：所以，试图在人文学里面来发现超越性的问题，我觉得也是在应对一种现代挑战吧。如果说儒家为代表的中国传统文化就是人文主义的，那么，人文主义是否就是世俗人文主义，到底有没有信仰，有没有超越的取向？我认为，不能说它没有，源远流长几千年，若没有信仰的凝聚力何以可能！至少天命、天道、天理，这些东西本身就具有某种超越性，这种超越性和上帝确实是不一样的，人家有全然外在的超越性。所以，后来从港台到大陆就讲什么内在超越性，就是试图想把超越的东西和中国的人文结合起来，我觉得倒也是挺好的一种努力。

总之,无论如何,只要是为己之学,本身就具有教化或者宗教性的功能和维度。基督教神学如此,儒学也如此。在这一点上,我认为没有两样。

刘孝廷:在这里有两个契机,一个大契机,一个小契机。我看杜先生起这个名字,其实是想跟西方也做点区别,就想阐释儒家内部所包含的这样一个独特的努力方向。也别叫儒学还是儒家,就叫“儒”吧。“儒”在今天面临一个比较大的问题,就是说随着现代化进程之后,城市生活崛起,人们进入了一个新的时代当中来,儒在应对这个问题上,老讲它有它的优越性,其实,这是个比较麻烦的话题。就是“今天的儒”跟“传统的儒”是什么关系?

田薇:今天还有“儒”吗?

刘孝廷:我参加过他们的一些讨论会,他们多少没有回答的疑问。我们自己这个院里有好几个儒,也经常在一起交流。第二个,我提供一个信息,杜先生这个思路受到了一个人的影响,就是一个俄罗斯人,汉语翻译叫霍鲁日。

黄保罗:张百春和他一起搞演讲和翻译。

刘孝廷:受到霍鲁日的影响。十几年前的时候,我们把一些材料给杜先生,他跟霍鲁日见了以后,一个叫“精神人学”,然后叫“寂静人学”,东正教改寂静主义,他叫寂静人学。他说,在当代人学的框架里面,霍鲁日这个人受东正教影响很深,但是,他本身又不是东正教徒,或者,至少严格意义上,他不是东正教徒,他是个数学家。他把这个东西做起来,他现在在西方游走,讲得很火。自从杜先生认识了霍鲁日之后,他如获至宝,他给他一大支撑,他不是搞人学嘛,现在张百春翻译出来,什么讲稿,他都要过去了,然后天天听,他就从这里受到了很多启发。

黄保罗:你讲到这儿,我不得不插两句,因为马上就要吃饭了。我发现芬兰学派,曼多马(Tuomo Mannermaa,1935—2017)就是通过信义会和东正教对话,也是谈到人的问题。因为我刚才讲到人论,还有韩星老师讲的,我没有时间展开了,我是这两年一直在写文章强调路德的这种灵、魂、肉体的合一,谈了很多。芬兰学派谈这个东西非常多。而霍鲁日之类的这些人,其实,在我看来就是比较典型的佩拉纠的一个延续了,我觉得和杜维明为什么能够一拍即合呢?就是因为杜维明在搞过程哲学、过程神学,所以,他就讲天人合作说。

田薇:讲终极的自我转化。

刘孝廷:杜维明倒没有声称他是过程神学。

黄保罗:我专门在你们黑龙江大学的《求是》学刊上发表过一篇文章,我就是批评他的过程哲学和过程神学的,就是考夫曼与杜维明他们。<sup>〔8〕</sup>这是杜维明很重要的思想。所以,这些东西和儒家、人文主义合起来,都是佩拉纠的传统。而这一点,我认为只有路德才把这个东西讲清楚了,不好意思,我没说我讲清楚了,我讲是路德讲清楚了。

韩星:刚才其实大家讲这个就是我们学界,包括新儒家讲的主流,就是把儒家规定为一种具有宗教性的人文主义,但是,实际上忽视了更大的一面,就是我刚才说的礼乐那个体系。因为礼乐体系当中的祭祀礼仪,其实有各种神的和人的。这个鬼神体系实际上又是与儒家讲的内在超越而相对应的外在超越性,它有那个体系。我们现在学界把礼乐那个体系丢了,整个中国都丢了。过去有礼制,几千年来,我们都有礼制,而这个礼制甚至比儒家所谓的人文体系还要早。

刘孝廷:这个是在哪一段?

〔8〕 黄保罗 HUANG Baoluo 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哲学” Jidujiao yu Rujia zhong de zao yu sheng——Jianping Kaofuman, Nan Leshan yu Du Weiming deng ren de guocheng shenzhexue [The Creating and Begetting in Christianity and Confucianism——A Comment on the Process Theology/Philosophy of Kaufmann, Robert Neville and Du Weiming, etc.],载《求是学刊》Qiushi xuekan[The Journal of Seeking Truth],2011年7月,第38卷第4期,《海外来稿》栏目,页1-9。



田薇：搞宗教社会学的比较关注那个礼仪体系。

黄保罗：五艺里面的礼。

韩星：礼制体系当中祭祀的各种鬼神实际上都是一种外在超越形态。所以，我觉得儒家既有学者讲的为己之学的内在超越形态，就是讲的宗教性。也有宗教一方面的内容，就是礼乐那个体系当中的外在超越形态，然后，祭祀各种人和神，通过祭祀这个东西实现人神的沟通。

田薇：那几个礼，其中首重的就是“祭礼”，祭礼最重要。

韩星：首先是祭礼，五礼体系当中祭礼是历史最悠久，而且是最庞大，而且它也是比较完整的。

刘孝廷：这里面没找到关键人物，儒家的鬼神观那些材料……

田薇：研究祭礼的主要是宗教学和宗教社会学的人，搞哲学的不太关注。

黄保罗：韩星老师以“为己之学”来谈儒家的内在超越宗教性，以“礼乐”特别是“祭礼”来谈儒家的外在超越之宗教性，对于我们多方位地理解儒家很有意义。我想提出三点来供大家参考，首先，基督教的外在超越强调至高无上的一神，儒家则不一定。其次，基督教强调凭借人自己力量而修为的内在超越只限于“人”和“世界”的形而下境界(*coram hominibus/mundo / in front of human being / the world*)，只有通过基督之“信”人才能外在超越而进入“上帝面前”的形而上境界(*coram Deo / in front of God*)。第三，波士顿儒家南乐山(Robert Neville)等人强调把荀子学派的“礼”与基督教的“律法”相对应，从而强调儒学的人文性、伦理性 and 道德修养特征，与福音在本质上还是有许多的差异。因此，“礼乐”在本质上就是一种对人进行规范的法；当然，其中的“祭礼”则更多地进入多神论和泛神论的领域，它在解决人神沟通的时候，还涉及“从下往上”和“从上往下”的问题。

男：下面请大家合影，然后是午餐。

下午工作坊

## 五、田薇(清华大学哲学系教授)关于“儒家的不朽观及其限度——以基督教的永生观为参照”的报告

朱东华(主持人)：下面我们请田薇教授作题为“儒家的不朽观及其限度——以基督教的永生观为参照”的报告。

### 5.1 儒家的不朽观的根本特征

田薇：儒家关于终极意义的话语，我们可以把它叫做“现实不朽的追求”，它根本的特征，如果用两个概念简单概括的话，我想一个是“非个体性”，一个是“历史的此在性”。而对基督教的概括，就是大家非常熟悉的“来世永生的盼望”，这一维度上的永恒，一方面是立足于个体的，另一方面是超越现实的。

下面我就从三个方面梳理一下儒家不朽观的基本内容，然后借助基督教的来世永生观这样一个视角，对儒家的不朽观做一个检审，目的也是为了确认一下，或者发现一下，在儒家不朽观的限度上，基督教可能具有的或可能提供的一种支援性的意义。

### 5.2 下面我先来谈儒家的不朽观

如果说“永恒”这样一个话题，是以死亡意识的先行出场为前提的，我想，对于儒家来讲，实际上它并不是从“此时死亡”这个讨论出发的，从这出发去关注“死亡之后”，就是一个彼世永恒的问题，但对于儒家却不是这样一个情况。通常我们讲此世和彼世，实际上就意味着两个世界了。而在我看来，对儒家而言，却并不存在这两个世界的问题，它凸显的是一个世界。它是从“活着”出发，来关注“在人生如何展开”，从而获得一个“死后的不朽”，而这个不朽依然是在世间的不朽，而不是在彼世的那个不

朽。关于这个问题,孔子的两句话已为人们所熟知:“未知生,焉知死”,“未能事人,焉能事鬼”。其实他的话语就包含着这样一层含义:怎样安排和料理“这个生活世界”才是最为主要和重要的事情。人的生命历程是否具有不朽的意义和价值,也就在于这个现世的安排和料理。这种不朽的追求,虽然超出了个人身位性,却它却依然是在“这个人生世界”里而不是在“这个人生世界”外。它是从“生”的视角,不是从“死”的视角,求取“活”的永恒意义和不朽价值。

具体说,就是下面这样三个方面的内容:

5.2.1 首先,就是这个不朽意味着今世的作为不会随着个人的死亡而消失,相反,超越了个人短暂的一生,在他的身后留下了传世的历史性影响,个人的生命就可以在这绵长的历史记忆当中,获得不朽的意义和永恒的价值。

在这个方面,最为典型的,也是我们大家都熟悉的,就是所谓“三不朽”的说法。这个说法最早出现在《春秋左传》里面:“太上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。”这样一个说法。

后来到了东汉,在徐干的《中论》里,也有关于“不朽”的比较相似的说法。他说:“古人有言,死而不朽。其身歿矣,其道犹存,故谓之不朽。”在这里讲的可以说是道之不朽。孔子虽然没有用过不朽这个词,但他也有不朽的观念。比如在《论语》中他谈到了管仲因立功、伯夷和叔齐因立德而永为后世称道的不朽意义。所以,他有一个“君子疾没世而名不称焉”的说法,都包含了不朽的含义。

后来,孟子也讲过这样的话,孟子说:“君子有终身之忧,无一朝之患也。”忧什么呢?他说:“如舜而已矣。”也就是忧虑自己能否像圣王舜那样,可以法天下而传后世。还有一个人是汉初的韩婴,他将从德义而来的不朽的意义与天地日月并举。他还引用了比干、柳下惠、伯夷叔齐这几个人物,借着他们杀身以成其忠、信、廉的德义之举说过这样的话:“三者存乎身,名传于世,与日月并而息。天不能杀,地不能生,当桀纣之世,不知能污也”。张载的一段话最能代表“立言”不朽的意义所谓:“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”

通过刚才点了几个古人经典中的一些话为例,总体来看,这个不朽,我们可以给它概括为包含两个层面的含义:一个是形而下层面上的不朽,比如说立功。立功者可以凭借自己在世上建立的丰功伟绩,在自己离世之后其声名不落,人们通过他的功业而记诵他,这样,他就留在历史的长河当中。这是一个层面的含义。

第二个就是形而上层面的不朽,比如立德和立言。立德者因为他伟大的人格品质和高尚的德行操守可以垂范后人百代不衰;立言者可以通过著书立说创立和阐扬圣贤之道,使得文明道统可以千秋教化得以相传,自己也就因此可以永存在历史的长河之中。在其中我们可以看到,不朽的核心、不朽的实质是在于德之不朽或者道之不朽,否则的话,言就不可能教化万代,功也不可能垂之千古。

所以,通过功、德、言、道,通过这样一个历史记忆而与历史长存,千古永垂;同时还可以跟天地同在,日月同辉;这个可以说是君子或者说是圣贤追求的人格境界。这是一种不朽的含义,可以说是最具有代表性的一种含义。

5.2.2 其次,不朽观念我认为,不知道大家是否会这样认为,它还有着一种最为平实的,最为基本的一种关切,就是在子孙后代身上的生命延续。

这一方面我们可以这么去理解,对于普通众人来讲,通过“三不朽”来实现自身的不朽,这个实在是可望而不可及的事情,那么普通老百姓怎么办呢?他怎么能突破个人死亡的限度而分享不朽的这个生命呢?这一方面就涉及到子子孙孙无穷尽的家世观念,这个观念完全相应于儒家以宗法血亲为轴心,由近及远的社会人伦系统。

在这一方面,延续生命,就是关键。那么,怎么理解延续子子孙孙来延续生命呢?我想,我们是不是可以这样理解,一方面是通过生育子孙的自然意义上的生命来延续延长自己的生命,也就是说,我

自己虽然死了，可是我的血脉可以由后人一代一代继承下去、延续下去。另一方面，我觉得对于儒家来讲非常重要的一个方面就是，延伸个人的生命不仅仅是为了个人，比个人更重要的，其实是家族生命的延续，在这个家族的脉络里面，每一个个人其实都是一个环节，它本身并不具有完全独立的意义定位。所以，所谓的不朽，如果我们可以说通过延续生命来获得不朽的话，这个重心其实并不在于个人生命的延伸了，而在于整体生命的一个连续，因为个人的存在，是通过他人的生命来实现的。

所以，如果说三不朽是通过跟社会历史、天地日月的融合而实现道德人格意义上的长存，那么，子孙万代的延续不断，则是通过自然生育而实现的宗族血脉相传。如果说前者是在精神道德的维度上去彰显不朽的意义，我们却不能够把后者完全归结为仅仅是在肉体生命的意义上彰显不朽性。实际上，在这种宗族血脉的相传里面，包含着自然和伦理两个维度：既包含自然生命的延续，也肩负着家族之魂即“家魂”的传承，诸如家学家教、家训、家风、家德、家政等一套家学渊源和家族伦理的传递，所以，依然是贯穿了精神道德维度上的不朽的含义。所以，对于追求三不朽的君子来说，宗族血统的薪火承传，同样也是一个基本关怀。孟子讲的所谓“不孝有三，无后为大”，这个东西既是自然生命的，也是伦理的。

这样一种宗族血脉相传及其以孝为伦理纽带的家世统续，还通过祖先崇拜继承先人的遗志表达出来。这个就跟上午咱们讨论的时候，其中韩星老师谈到的崇拜、祭祀等等相关。其实，这里面非常核心的一项就是祖先崇拜。宗族血脉的相传，伦理的纽带上的表现，就是孝，这个也还通过祖先崇拜来表达。所以，正是因为这样的原因，祭礼，也即祭祀之礼，受到了充分的重视。从孔子“未知生，焉知死”和“敬鬼神而远之”的说法来看，儒家对于死后的世界，显然采取的是一种模棱两可的态度，这个态度可以说是理智而审慎的，既不断然否定，也不狂热迷信；既遵守敬祭之礼，又不过于亲近。这样一种态度的实质，是不在乎、不关注、或者不去那么在意死后的世界怎么样，而在乎关注的是这样的一套祭拜祭祀之礼对逝者的悼念活动及其对今人今世的影响。所以，我们看《论语》里面，孔子的弟子樊迟问孝，孔子的回答是这样：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”。这个就是孝了。《中庸》里面也说：“夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”

在这里，我们说，把对先人守持祭礼视为孝的内容，跟儒家关于往后传宗接代延续家世香火的“不朽”关怀可以说完全是贯通一致的。也就是说，前后相继的宗族谱系，既包含了对于后代生命的孕育教养，也包含了对于在世父母的侍奉敬养，还包含了对于过世先祖的追忆祭拜。这样一来，敬养父母为孝，不绝后代为孝，祭拜祖先也为孝。过世、当世、将世的贯通相继，既要着落在将世，没有将世的一代又一代，宗族谱系必定是要中断，没有办法垂而不朽；也要着落在当世，如果当世不守孝悌伦理，必将会陷入伦秩序于禽兽不如而背祖离宗；还要着落在过世，通过追忆、感恩和祈祷的祭祀之礼，继承先人的遗志，使先人活在今人心中，这个也是在维系和加固宗族命脉的根基。因此，祭拜时孔子主张的：“祭如在，祭神如神在”，“吾不与祭，如不祭”，这是一种真心实意的、非常敬虔、或曰非常真挚的祭拜时的态度。《中庸》也云：“事死如事生，事亡如事存，孝之至也。”都在这里表明了这样一个共通的含义。

5.2.3 最后一个儒家不朽的含义，我们也可以透过“天人合一，与万物一体”的观念去领会，由此也可以进一步来表现，这样的不朽的终极关切所具有的亦人文亦宗教的性质。

如果说三不朽是借助于社会历史的途径而具有道德人文性，世代相传借助于宗法血缘而具有人伦自然性，那么这个天人合一则是通过生存之境的成就而具有审美存在性。

在这一方面，思孟这一派主张：“天命之谓性，存天命以为性”。在这里，天道与人道、天命与人性一以贯之。知人即知天，事人即事天。从知这方面来看，就像孟子讲的，“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”。就“行”来讲，可以说“存其心，养其性，所以事天也”。天人皆是“诚”，“诚者天之道，诚之者人之道”。进入“诚”之境就能进入天人合一之境，不勉而中，不思而得，从容中道，成己成物，兼物我，合内外，赞天地之化育，参宇宙之流行。从这个意义上来讲也可以说，人的存在，既越出了个体的

有限性,也越出了社会人际关系的限度,进入了宇宙“天民”或者说“天人”的最高存在状态。这种状态是一种圆满而融通、自由而无限、终极而超越的生存之境,也是一种物我双忘、主客消融、浑然无缺、超凡脱俗的审美生存之境,那么,这种美乐生存之境,对儒家来讲,同时也是一种大仁之境,美乐也是人乐。所以,审美跟道德在这里依然是统一在一起的,所以,儒家有言:“仁者,天地生物之心”。在这里,如果说能够进入天人一体,进入美乐这样一个生存境界,也就等于是说,进入了“仁且乐”的至美至善生存境界。这样一种生存境界,既构成了足可敬畏的天人交会的终极境遇,也构成了对这一境遇的最高体认。这个体认就是由天人交会所打开的仁乐情怀,也是心性的审美境界,也是仁爱的道德境界,还是跟天地神明无限感通俱往之的形而上学宗教性的境界。这种是即道德即艺术,亦人文亦宗教,也感性也超越的生存体会和生存态度。这种东西使得儒家不在人间之外去探寻不朽,至少他们并不注重到人间之外去探寻不朽,而是在人间里面就可以寻求终极性的归属。

这种终极性的归属,再换一个表述的方式也可以这么说,就是可以借助自由无限的心灵之境,立于日常状态,又超拔于日常生存,在一种天命人性、天道人道、天与人一体化的生存里面获得一种安身立命。而这种安身立命,是一种对儒家来讲终极性的东西,具有永恒意义的东西。

#### 5.2.4 总结

儒家的不朽关怀,一方面可以说,不管是哪种意义上的,三不朽也罢,子孙万代的相传也罢,还是在日用场景里获得天人合一也罢,总之这一切都是在现世发生的,都是在人类历史的生存空间里面实现的。它可以超越个体生命的存在,也可以超越任何具体的时代和人群。但是,并没有、也不能够去超越过去、现在、未来之人类总体及其历史。当然,就这方面来讲,可以说儒家的不朽关怀是具有非常深厚的人类历史意识的。那么,同时也反映出了一种借用李泽厚的话来说,实用理性的精神性格。

但是,需要指出的一点,虽然说没有超出过去、现在、未来这样的一个人类历史总体,历史意识非常浓厚;但这样的一个人历史意识并没有困于、或者说我们也不能将它归于一种落入人类中心主义的自身意识。如果说它是人本主义,我觉得至少值得讨论,到底能不能把儒家完全归结为一种人本主义?这真的是可以进一步讨论的。但是,至少在我们这个话题底下,我想,它的历史意识没有困于人类中心主义,而是和茫茫无边的宇宙意识贯通在一起,天地人际浑然一体,时间空间在古往今来的绵延中彼此叠合交融,构成了一个贯古今通天人的整体世界观。

另一方面,不朽观也体现着,儒家关于人的理解不是以个体为本始来把握的,而是在一个关系当中展开的。人不过是人伦关系中的一份子,也是自然天地中的一份子。生命的不朽性不在于个体性,或者说,个人生命的不朽性不是在如何保持“自身同一性”那个意义上的个体永在,而是如何能够在社会历史的“记忆”中长存不逝,像日月光辉一样长明不灭。所以,儒家的不朽追求,我叫做在世的关怀,或者在世不朽的追求。我还想强调一点的是,它同时也是一个恭天顺命、倚天立命的过程,所以,我们为什么总说,或者学界在某种意义上也可以说是有共识的,就是说儒家是同时具有人文性和宗教性,或者亦人文亦宗教,为什么这么说?比如,在不朽追求的意义,一方面,它是在世的关怀,但是,这个在世的关怀已经超出了不仅仅是个人,而且是人类自身存在的整体而延伸到了跟宇宙天地的贯通。这一恭天顺命、倚天立命的过程便是亦人文亦宗教。

关于不朽,是不是可以有这几个方面的内容含义,我是否可以这么去梳理理解?大家一会也可以讨论。

#### 5.3 下面再简单的讨论一下儒家不朽观念的限度,以及基督教永生观念可能提供的一种支援

基督教天国永生的盼望跟儒家相比,的确具有十分不同的性质和体现。首先,基督教的永生盼望,可以说是从“死亡”出发的,依靠上帝的救赎力量打破此生此世的死亡链条,进而打开“彼世”或“来生”的天国,在那个里面,个体生命获得永生。在这样一个获得个体永生的形成里面,在此世,在今世,在世人生的作为,并不可能成为个人进入天国永生的路径了。当然,我们也不能那么绝对,今生今

世、此生此世所有的作为，跟你进入天国真的一点关系都没有，一点影响也不起？如果没有影响，那还真的干好干坏、做好人坏人没什么两样了。这个确实也是值得我们思考的，特别是基督徒。这个世界有信仰、有基督信仰的人在考虑他的神学的时候，是不是一味地强调仅凭恩典，必须靠上帝救赎人才可以怎么怎么样，不应该那么绝对，否则，真的会否定了此世的这种积极的人为。但是不管怎么说，有一条是毫无疑问的，就是靠上帝的力量才可以使今世有限的生命获得永生，这是根本的出路，这个是没有问题的。

因此，儒家的不朽关怀的限度在哪里？我们是不是可以这样考虑两点：第一点，儒家的不朽关怀是着落在整体之上而非个体身上。既然如此，所谓不朽的关怀，也就不可能着落在有限有死的个体位置上，只能通过与历史、与他人、与天地相联的方式来落实。或者说，这个人作为完整独立的一个你，恰恰你就是不能获得不朽，你就必须要做一分子，跟天地、历史、他人共同在一起，这样你去获得这个不朽。

这样一来，我自己认为，也是我自己的一种体会，我想：在贯古今、通天人这样的宇宙运思模式和人类生存模式中，就会包含着双重效应的生存意识和生存体会了。一个方面，毫无疑问，比方说，他可以天、地、人贯通在一起，也就获得某种具有永恒意义的、或者叫永恒性的一个整体的依托。但是另一方面，个人的存在总是有限的，总是属己的，这个个人的死亡只有你自己来承担，而且，生命也是一次性的。所以，无论你怎么去融入社会、历史、天地、自然，无论你生育多少的后世子孙，那属于自己的个体生命之死，你也不能不自我去担当啊，你也不能够不到此就休了。

所以，这里就是说，个体死后，个体身位的这种永在性，这种不朽性问题，我认为始终是悬置的，它是被吊空了的，并没有得到一个真正的追问和关注。从这个意义上来讲，基督教的永生，指的是个体生命的永生。当然，整个人类也永生。后来莫尔特曼(Jürgen Moltmann, 1926—)，对于基督复国给予了全方位意义上的赋予，个体的复活，人类的复活，历史的复活，自然的复活，宇宙的复活，乃至于连上帝自身也再一次在一个完满的荣耀里面。不管怎么说，基督教的永生一定是包含了个体生命的永生，个体生命的永生就是我的灵魂和我的肉体。多么的独特啊！光有我的灵魂，如果没有我的肉体，现在不也有把一个人的心脏放到另一个人身上去的故事吗，那还是他吗？这样的话，个体的完整性就受损。基督教就是我的灵魂和我的肉身的统一。所以，他是对今世死亡的超越和来世再生真正的赢获，那他就不是通过他人和历史这样一个中间方式来实现的一种自我生命的间接的存在，而是独特和完整的自我生命的再一次的获得。

这样的一个观念，可以在儒家的历史记忆和家族传承的整体延续之外，提供一条个体永恒的路径。当然了，也是很有挑战性的。你得拥有这种信仰，只要拥有这种信仰，就可以获得。总之，我们先不管你是否能够拥有这样的信仰，并进入这种信仰生存，至少从学理逻辑意义上来讲，基督教的永生就是个体的永生，的确可以在儒家的限度之处来提供一种补充，提供一种支援。这是一点。

第二点，儒家的不朽是在这个生活世界里面去实现不朽，其实是有相当的局限性和严峻性。比方说，三个不朽。

三不朽是在此世要实现出来的，通过历史的记忆。但是刚才讲了，立功、立德、立言，穿过历史记忆的三不朽是被定位在“圣贤”的层次上，所谓“惟圣贤能之”。贤人的话都是这么说的。而古往今来，圣贤又有几人？即便是在儒家人性原善的前设下，人人都可以成尧舜，那也需要时间为前提才能够成全。可是，每个人的生命就是这么一次，非常非常的短，我们大多数人终其一生，可能都无法成为功德言皆备的尧舜。既然如此，人又何以能够实现自己生命不朽的价值呢？如果说在一生一世里头没有办法成全这不朽，那么，个人是否也需要有一个来生的希望呢？我想，答案恐怕是肯定的。所以，在这一方面，康德以他的方式也提出了这样的问题，并给出了一个回答。基督教的永生的观念就是许诺每一个人以未来的生命，它可以为所有人们提供一个普遍的希望，且它的神学事业也是超出了儒家人类

历史总体的限度的。所以,它提供了一种可谓绝对超越的神圣,或者说是未来永生的一个绝对的希望。我想,这种希望可以说是今生一切希望的断裂和终了,也是现实一切希望的根据和归宿,当然还是那句话,“只要你信,只要你拥有信仰,是可以实现的”。

刚才说了历史记忆,现在说血脉相传。我们中国人最讲究这个了,后代,子子孙孙无穷尽。先不说这个讲法从根本上也不是为了个人生命的延续,而是为了传宗接代,整个家族香火的延续。就算退一步说,个人在这千秋万代的绵延当中,这个个体自我,久而久之连一个环节都做不成了。现在科学表明,七代之后,在你后代的身上基本找不着你的基因了,没有你了。所以,你上哪找自我,上哪找不朽和永恒?

基督教上帝的这种拯救恩典,并不取决于你此生到底努力怎么样,也不跟你此世宗族血脉相连有什么相干。你只要做天父的子女,把生命交在永恒生命里,你就可以获得恩典,最后就是天人合一,这个不用多讲。美乐和仁乐都是至高的永恒生存的境界,可是,这个境界是以卓越而完善的人格为担当的,需要极为高超的悟性和智慧,这个也是儒家追求的圣人人格,或者道家追求的真人人格。无论怎么样,都是精英文化的一个价值理念,一种信仰。对于普通人而言,很难提升到这种生存境界,天人合一也就难以提供一个个人的永生。在这样一个限度之处,我认为,基督教的来世永生、或曰拯救的观念、或恩典的观念,确实是可以提供出一条路径,或者提供这样一个支援,只要你有信仰。这就是我文章想讲的东西。

最后,我提出一个我自己的困惑,也是我的问题。刚才我所讲的个体身位、个体存在的那种永生,是不是就这么执着于个体的存在?这个本身是不是一种迷思呢?这个的确是西方哲学和西方宗教的一个很基本的观念。但是,我们中国传统确实就不讲这个,而我发现,我深受西方影响,特别执着于个体,这是不是迷思?连我自己都困惑,如果是,我现在是陷进去了,出不来了,就这样。

朱东华:田老师刚才讲的议题是非常重要的,在基督教这方面,应该在早期的时候,亚美尼亚就非常流行的一个观点。就是特别赞美上帝里面有一条,就是讲,他的永生或者永活,这个上帝是活的,永活的,这个观念可能在早期是非常重要的。田老师这个文章,特别有启发,最后她讲到这种特点,既道德又艺术,既人文又宗教的这样一个特点分析,强调基督教和儒家不朽观的差异。

男2:其实,您刚才最后提这个问题,您说,究竟追求个人不朽是不是一种迷思?其实我在听您的报告时候也有在想这个问题,这个答案在我看来是。我基本认同您说儒家不朽观的基础可能是在此世,不一定是彼世,但即使这种不朽观的基础在此世,可能我觉得也不需要一定上升到一种人类中心这样。我觉得,儒家不朽观其实就是在那种以血缘关系为基础的宗法制度,西周整个就是宗法制度为基础建立起来的,所以,对于儒家这种不朽来说,个人不朽,在我理解就是家族的不朽;相对来说,基督教的永生观最后也会牵扯到天国。所以,最终所有的这些个体的不朽最后都是一种,本身人在一个共同体里面的定位吧。

让我想起了讲遵循美德,可能对于一个希腊人来讲,他首先是作为城邦的公民,所以,他的不朽可能是一种城邦的不朽,所以,这是我的观点。其实这种个人的迷思,有可能是在这种现代或者后现代那种建构,从追寻美德的角度来看,是我的想法。

黄保罗:对田老师这个问题,我也是对最后“个体”这个问题特别感兴趣,我原来跟一些学者讨论过。有个信徒是寡妇,她就提过这样一个问题:如果天国里面也不嫁娶,就是没有婚姻。她丈夫也是一个基督徒,但去世了,她就等着将来复活时与她的丈夫相见,结果一去到那里,大家是陌生人一样,好像没有夫妻关系了,她就觉得很失望。我们看看有学者们怎么来解释这个问题呢?保罗说过类似的话:天国是什么样的一个地方呢,就是比你想象的还要好,你到了天国想不想和你丈夫聚会?但是那时候已经没有夫妻关系了,聚会还有什么意义呢?神学加们的解读可能是:你到天国里虽然没有夫妻关系了,但是你将拥有比夫妻更好的关系。所以,那个“好”是一定有的。在天国里的个体,一般会

发生变化,但是,不会消失,而是会更好,好到什么程度呢?那种好将是你按照所谓此世的眼光和思想,都是没有办法体会的。

另外,根据你讲的几不朽和肉体血缘合在一块,我想一个问题。我们中国受儒家影响了几千年,我们华人是不是就完全满足了呢?搞儒学的人是否只要搞这套不朽就彻底满足了呢?不需要关心个体的这些问题了吗?因为在西方俗世社会里有心理关怀,教会里有教牧辅导,而我们中国大陆,或者华人文化圈里面,是不是就靠家族来给人提供生存下去的力量和勇气呢?中国人的生命力为什么那么旺盛?生命力的力量来源是什么?

田薇:我也想过这个问题,我是从我自己出发,我觉得,死亡是如此的一个问题,让你觉得绝望,将要面对完全的否定和虚无深渊。但是,我问了很多我周边的人,包括好朋友:你对死亡有没有恐惧?真的没有人像我这样有那种体会。所以我就在想为什么?我们作为中国人,为什么不像西方文化,包括它的哲学、宗教背景底下的人,对于死亡如此这般的有体验,甚至死亡问题还成为哲学?比如,海德格尔向死而生,将死亡作为核心问题去研究,而我们根本就不需要研究。君子有所为有所不为,未知生焉知死?你还活着呢。最明智的君子应该做的事情不是老在那谈论什么鬼神和死亡之后的事情,这是不智的。因为我们的文化传统是这个样子,所以,中国人长久的在几千年这样一个生存、认知、话语体系里面,久而久之,我觉得它也会转化成为一种生存感受,或者说,生存认知、生存感受、生存体会,其实它是一体化的。

也许,在这种情况下,可能死亡真的没那么可怕。既然人从自然当中来,从天地当中来,就像草木一样,树木一样,到了季节就发芽,就开花,就绿了;然后,冬天万物肃杀了,生命就熄灭了,很自然;人的生命也是,这有什么啊?死就死了呗!好多人是这个样子,就是很自然的一件事情。所以,在这个意义上,既是人文主义也是自然,就是人文自然,或者自然人文主义。我觉得,他的生存感觉、观念体会也真的完全可以跟自然融为一体,按照自然的节奏生存,然后再回归自然。像道家、庄子不更加的体现了这一点吗?死算什么?死是休息,在世是劳作,死就是回归到天地里面去了,那多美啊!多安宁啊!可能真的是会有这样子的生存体验的,而且你看,高人们全都是可以进入这种境界的。所以有的时候我就想,我这个人看来就是不够高人,不然为什么对死亡有那种虚无的恐惧感?

佛教是讲转世轮回的,道家也是讲修仙的,那么在儒教中生命是不是一次性的呢?天、地、人是很圆满的一个循环,一个圆周;人在这种天地无限循环里,就像尼采讲的永恒轮回,生命可能还真就不是一次性。在基督教语境下的人习惯了、体验了,也将其思想深深地印入到自己的理解中去了,就会觉得必须要有上帝,必须要有来世,如果没有,那怎么保证生命的不朽?但中国人可能真的就不需要。所以你问的问题,确实也是我考虑的问题。现在的中国人已经很难说是原汁原味的那种信仰古典儒释道的中国人了,也已经没有那种文化生存环境了,那他满足吗?我觉得这个是现代中国人,也是现代中国文化面临的问题;就是西学进来之后,西方人的这种生存经验带来的挑战。至少像我,我就面临这个问题,我做不到像我们那个时代的圣贤那样坦然地面对死亡。就我对中国儒学乃至中国文化的浅薄了解来看,在晚明的时候,其实对生死的关注已经成为一个很根本性的问题了,在这方面有诸多的讨论。当然,更有所谓修炼,那也是宗教的。

作为一个中国人,对中国自己的文化其实了解还不如对西方了解的多,还是挺惭愧的。

朱东华:灵魂的永生从古代就被关注。基督教新,就在永生讨论里面对肉体的复活问题的关注。

田薇:至少在我看到的里面肯定不包含肉身复活这种因素,但是,道家那种羽化登仙,就是要全身保身的。儒家里那些修炼的也不可能。基督教对于死而复活,我前天还看莫尔特曼谈到这个问题,当代一些大家们,包括巴特,他们也肯定也不会把肉身复活当成是一个经验的事实吧?就是他的意义只在乎信,如果不用“信”这个字眼,人怎么可能接受?当然,如果真能死而复活,该是多么幸福的事情啊!

男4:我有一个问题,我一直有一个问题,包括田老师报告里面,我们谈到现在儒家,谈到不朽什么,我们基本上论证方法都是语录,我们摘,从《四书五经》《宋明理学》《现代儒家》,我们把他们的论述摘出来,像您刚才说的三不朽,一个个体的人,他怎么样就能够为天地人,那三句。就是这里头有没有再更细致的一个,无论是,比如像基督教,它会有礼仪、灵修,会有一系列的解说来解释一个人的肉体,比如肉体怎么复活,到底指的是什么?他不但发表出一套学说,甚至发表出一套哲学,我对儒家基本上属于不了解,你们在做这个过程中,就看咱们现在儒家这些研究者,他们的论述过程中,到底是怎么论述这个问题的?我们不能简单的说:不知生焉知死?视鬼神不在,这在基督教神学研究里面叫语录式的,一般我们直接把教父的语录一摘就行了。但是,下面还要继续的来论述,无论是教会还是个人,对儒家来说,就是我一个个体,或者我们一个共同体,到底怎么样能够达到孔子提到的这些状态?有没有一套的路径,甚至有了这一套路径?会有一些基本的思考。

田薇:其实《圣经》也没有论证啊,其实,最原初的经典,也许是不是可以这么说,都不是论证?正是因为是非论证的,才有所有后来阐释的空间。

朱东华:因为暑假的时候,我看陈来写的书,他自己在这方面做了一些工作,但是,我自己感觉,相对我了解的宗教来说,尤其是一般的学者,我们在讨论这个事情的时候,因为人不能够必然的达到圣人的状态,那么,在这个过程中,怎么一步一步做,儒家这个是怎么谈的?

田薇:那就看看王阳明。王阳明还是有一系列的论说的。我觉得,说的比较多的,就是朱熹和宋明理学,可能就到了宋明的时候,理学可以被称作体系,体系化的,理论化的。

黄保罗:韩老师是搞儒家的。

男4:因为我参加会议发现一谈到儒家的问题,基本上都是这样一个方法。

朱东华:好像他们这个问题是解决了一样,不让他难过,就是死亡的问题,他们也不怕。

田薇:用海德格尔的话来讲,大家都是常人,逃避死亡。不要谈嘛,到时候死就死了,反正,之前不要谈及这个问题。沉沦态的时候,死亡意识不凸显,但是,西方哲学这么凸显死亡意识,人还怎么活?所以,有宗教,哲学很残忍,血淋淋的,所以,就有宗教给你提供堡垒。

男4:儒家强调的是“仁则寿”,指的是延长你的寿命,儒家不谈永生的,所有的不朽不是永生的意义,是一种价值、一种理念的不朽。所谓三不朽都不是个人生命意义上的不朽。真正的问题就是,儒家同样面临一个问题,比如,一个儒生面临基督教,他可能会提出一个问题:为什么要有永生?可能有永生吗?为什么要有永生?追求永生比不追求更高明一些吗?这就是一些必然会提出的问题。

黄保罗:但是,大家都不想死,肉体的生命都不想尽快地离开这个世界。

男4:这里面实际上就是一个追求和不追求。这两者之间的,大家都感到生命结束是一件遗憾的事情,但是,一方说结束那就结束吧,另一方说我非要永生[不可],比如,咱们回到康德的话题,康德说,面临着一个(德福不能相配)的问题了。他说:道德必然导入宗教,你不能相配了,那我得请一个上帝来解决,所以,必然导致宗教,无神论者说,我知道不能结合,我看得多了,不能结合我有什么办法?他不会导入宗教。碰上佛教他干脆给你来一句,求不得,别求了。

田薇:所以,也有人认为,佛教是至高的境界,看破一切,不管你执着什么都是“执”,“执”本身就带来苦。

男4:他要这样想的话,实际上,在基督教里头,跟他类似的思想大有人在。谈这些问题,因为像比如谈到最后(如福祉观)的时候,他也是几乎就跟佛教那个是一致的,看破一切,尤其是希腊教父这边,他到七世纪之前都已经形成了比较典型的观点。你说什么是运动?永恒运动的安息,这个怎么理解?到七世纪的时候,已经形成这种观念了。什么是善恶?上帝已经完全超越了善恶,既不是善,也不是恶,是3吗?不是,也不是1!所以,我是一直觉得,咱们,就像您刚才说的,咱们中国人对中国的理解也不是太多,但是,儒家自己做的工作我一直不太满意。我有限的来看啊,讨论一个东西,我们靠语录



来解决，把语录列出来，然后，在这个过程中，我们刚才说到宋明好像已经解决了，他是怎么解决的？人的基本的生存状态是什么？我可以通过哪些路径改善自己的生存状态？李老师说（德福不相配）的时候，如果我放弃了那就不要谈了，但是，还有人不放弃啊，他非得要德福相配。无论是把德和福的问题消解掉，还是我在一个更高的位置上来综合，儒家在生存的难度，我觉得没有谁认识不到，儒家认识到这个问题之后，他是如何引导人一步一步的来克服这些？然后，最后达到的语录里头所说的这些状态，这个我觉得应该会有一个路径，但是，我没觉得能看出一个比较清晰的路线。

田薇：觉得就是“悬置死亡”的态度。

男4：那他不能“悬置生活”啊！

田薇：悬置了死亡，就好好的投入生活嘛。

男2：这里面有一个观念也在破除，不是基督徒相信上帝得享永生，而是基督徒相信：信上帝而得永生，这是基督徒的相信，不是一个事实判断。

朱东华：有些问题可以接下来再讨论。下面请冯梓琏作题为“‘致良知’与‘基督就在信本身之中’：王阳明与曼多马伦理思想比较研究”的报告。

## 六、冯梓琏(中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员)关于“‘致良知’与‘基督就在信本身之中’：王阳明与曼多马伦理思想比较研究”的报告

冯梓琏：我简单讲一下，说起来跟芬兰学派也是有些渊源，2014年有幸去芬兰参加一次“国学与西学北欧论坛”，当时黄保罗老师翻译的这本书《曼多马著作集：芬兰学派马丁·路德新诠释》，出版之前我就已经见到了翻译手稿，而且还写了书评，发表在《世界宗教文化》。<sup>[9]</sup>当时我只是一名博士生，谁也想不到四年之后会坐在这里。非常荣幸，也觉得义不容辞，感谢黄保罗教授的邀请。

我这个文章，主要就是谈一下王阳明跟曼多马简单的比较研究。缘起就是看到嵇文甫先生讲了一句话：“阳明实可算道学界的马丁·路德。”他有这么一个判断。我觉得，他可能主要是从革新的角度去讲，因为王阳明可能对应的是朱熹的宋朝的理学，马丁·路德可能是对应的罗马天主教会的传统。在明朝的中晚期，或者说是在宗教改革运动的时候，朱熹理学和天主教传统都有一种流于形式的弊端。所以，这个时候，不管是王阳明还是马丁·路德都不约而同的可能想转到寻求内心的成圣的途径上来。所以，我觉得嵇文甫先生可能是从这个角度来讲。

具体比较，我大概分了三块，我在这里直接讲结论好了，如果有问题可以讨论。

第一个，从起点来看，王阳明讲“心即理”，曼多马的核心是说“人通过信而变成神”。其实，这句话是很重的。首先，王阳明讲“心即理”主要对应的还是朱熹。朱熹讲“存天理灭人欲”，那，天理怎么来？你就去格物，王阳明就去格竹子，结果格得自己差点生病了。所以，王阳明就开窍，其实根本就不用格，天理自在人心。所以，王阳明就说，你可以问问自己的良心。所以，王阳明就说“心即理”，心就是天理，天理本来存在人的心中，不用外在格物才能获得这个天理。所以，王阳明认为，人人皆为圣贤，其实，每个人都是圣人。这个就对应到芬兰学派对马丁·路德的解读。因为我们以前一般认为，可能王阳明的起点是，每个人的人性都是善的，而新教或者基督教则把人性看成是恶的。如果按照以往的新教的看法，或者马丁·路德讲人是称义，就是人本身是恶的，只不过因为上帝赦免了人的罪而被算

[9] 冯梓琏 FENG Zilian 2015：“信与爱：芬兰学派对路德的新诠释——读《芬兰学派之父曼多马文集：马丁·路德研究》Xin yu ai; Fenlan xuepai dui Lude de xin quanshi——Du Fenlan xuepai zhi fu Man Duoma wenji: Mading Lude yanjiu” [Faith and Love: The New Interpretation of Finnish School on Martin Luther—Bookreview on The Works of Tuomo Mannerman; A Study on Martin Luther],《世界宗教文化》Shijie zongjiao wenhua [World's Religions and Cultures]第二期 dierqi [No. 2].

作义。这个时候就涉及到芬兰学派的理论,人其实不仅是一种“法庭式的称义”,而且还是一种“效果性的成义”,或者,甚至这个曼多马就是讲“成神”,这个真的很重,他最后说“人会成为一个小神”。所以,最后他的起点可能也是这个作为一个小神的义人。所以,从这一点上来讲,曼多马跟王阳明的“心即理”至少起点上是一样的,一个“人人皆为圣贤”,一个就说“人其实在通过信的时候也可以成为一个义人。这是第一点。

在这个具体的实践上来讲,他们都讲到一种“知行合一”。王阳明是讲知行合一,芬兰学派可能是讲信和行为的合一。在这里,我觉得重要的一点就是,“知”和“行”可能在朱熹那里是一种因果关系,就是“我要行,我得先知道这个天理”;怎么知道天理?去格物。但是,在王阳明这里,知和行重点在于可能不是一种因果关系,而是一种同时产生的相继关系。他讲到《大学》里面就有一句话:“如恶恶臭,如好好色。”就是说,我不是因为先知道这个颜色好看,我才去喜欢它,也不是因为先知道这个味道比较臭,然后才厌恶它,而是在你本身喜欢跟厌恶的时候已经带有这个“知”,所以,他的“知”跟“行”应该是同时产生的相继的关系。其实,这样来看的话,芬兰学派当中讲“树”跟“果子”的比喻,其实也是这个道理;就是,我在“知”的时候就一定会“有行为”,知不能脱离行而存在,同时行为一定包含着“信”。所以,我觉得,他们这个思路可能在这里是一致的。这是我第二点想说的。

最后,就是讲私欲的问题。因为我们不管怎么讲知行合一,或者讲人人皆为圣贤,毕竟人还是有私欲的嘛!在曼多马这里,他说是一种情欲,总之,都是一种不太好的一个人的自私的心,是要去除的一个心。怎么去除这个东西?王阳明这里是讲的私欲遮蔽了良知,但是,本身这种遮蔽会引起良知的不安。其实,在这个时候,良知本身已经不再是一种客观的标准,而是一种感性的,会引起自身不安的情感。所以,上午李秋零教授也有讲到,康德也有谈良知。我当时也有想这个问题,康德谈良知,这个良知在这里究竟是一种理性的,还是他也有情感的成分呢?反正,至少在王阳明这里,当他引起良知不安的时候,这个良知已经不仅仅是一种客观的标准了,而是本身会让人引起情感的反应。

所以,这个就让我想到,曼多马这里也谈到,肉体跟基督之灵不断争战所引起的这种挣扎的持续性,所以,王阳明跟曼多马最后都是靠良知的一种不安,或者靠基督之灵不停地叹息来去掉人的这种私欲。所以,总体而言,我觉得,我们当然可以再进行更细的比较,但是,从这种大的思路跟方向上,王阳明跟曼多马其实真是不约而同地走上了同一个路线。所以,虽然曼多马是为了回应东正教的“成神论”而进行的对话,但实际上,我觉得,他在中国传统,特别是在儒家里面,最值得对话的还是王阳明,这是我的简单报告。

请各位老师批评指正,也都是我熟悉的老师。

黄保罗:田薇老师是梓璉的本科导师,朱老师是他的硕士导师,香港中文大学的博士导师赖品超教授,现在是文学学院的院长,他没有亲自参加我们的会议,但他专门为我们这次工作坊发来了一篇文章。<sup>[10]</sup>

田薇:我们的本科生都跟硕士生一样的,就那么对待的。

黄保罗:我简单讲两句,梓璉这个曼多马和王阳明的比较,我觉得还是很有意思的,因为我自己在翻译这些东西的时候,我也是感觉曼多马提的,和东正教和天主教里的这个“成”这个概念,这个动词的变化,就能和我们中国儒家的“成佛、成道、成仙、成神、成圣”这些东西都能够联系到一起。这是一个非常重要的问题。但是,整个这次世界哲学大会虽然以“学以成人”为题目,但不知道大家有没有谈路德,如果没有谈的话,我觉得,这里还是有很大的误区,我觉得梓璉那个东西还是很有意思的,我就想特别强调“成”这个概念。

[10] Lai Pan - Chiu: "Justification by Faith and Protestant Christianity in China: With Special Reference to the Finnish Interpretation of Luther", 发表于本刊本期。

田薇：有耶稣在了，还有那么不可跨越的鸿沟吗？

男4：神和人之间的鸿沟，和从“虚无”到“有”的这个鸿沟，实际上类型上来讲是一样的。我也是跟着你的思路看了一下，然后在28页，第二个，这种“成”，深受康德的影响，我现在是想，也是向冯老师提一个问题，曼多马在说这个“成”的时候，他有没有区分这个，就像您提到这个伦理的自体？因为就我自己看希腊教父，他之所以说“成神”，他并不是就人的本性而言，人之所以为人的那个东西而言，他不可能变成神，他是指存在的方式，存在的基础，你的本性是人，但是，你本性存在的方式，比如说，我们现在有这样一个肉体，有这样一种肉体，我们处在这样一个时代里面，以这样一个方式存在，等新天新地来临之后，他会有一种新的存在方式，就是我们说的肉体复活，新的时代，新的时空。如果我们不做这种类似伦理和自体、本性和本性存在方式的区分的话，这个“成”在曼多马那到底怎么解释？

冯梓琏：其实，我因为时间关系没有讲，芬兰学派认为，之所以造成因信称义的这种区分，就是因为受康德对自体和伦理的二分影响，所以，他们现在就是要消解掉这个影响。

黄保罗：批康德的。

冯梓琏：对，他是有点反康德的。

男4：这个 become 从哪开始？到哪结束？

冯梓琏：从定性上来说，基督既是恩典又是礼物，既是工作又是本性，所以，不能二分是强调这一点的。

黄保罗：我补充一点，曼多马特别强调“联合”这个概念。

男4：咱们都知道，既是工作又是本性没有问题，没有问题，从一个人，一个罪人，然后 justification/theosis 到底是怎么发生的，因为我们从原理上解释，他生命追求是属于他个人的 justification/theosis，如果不做这样的区分的话，如果我们不再区分本性，然后本性存在的方式，我们把希腊乃至到康德这一套全部扔掉，就像前几天徐凤林老师在他的书的前言里面写“人性是可变的”，如果人性是可变的话，那还怎么谈？希腊哲学或者正教的神学也不知道该怎么谈。我现在就是说这个过程，人从有罪的罪人，到最后成为一个神一样的人，他这个过程是怎么产生的？

冯梓琏：我的文章的第一段最后引用的那段，就是曼多马讲的原话，其实，他更多强调虚无到共同分享的概念，首先是过去的罪成为一种虚无，然后，是一种分享，这是他的一个思维。

黄保罗：然后，他用了这几个词，就是居住 indwell、临在 present、留置 inhabitate，而且，人性之所以为人性那个东西，其实，路德这一点和巴特有一点像，“人永远为人，神永远为神”，人性是不可能变成神性的，但是，通过上帝住在你里面，上帝就会和你连在一起，上帝不仅把他的礼物给你，而且把他自己也给你。

男4：像你们说的这些比喻，在早期…那里头多得是，现在我就说，如果抛弃了这个，因为你看人性，如果我们人性不可变的话，我们就在希腊哲学系统里来谈，如果我们说人性是可变的话，那么，人性都变了，变成什么了？这个人还能不能称之为？我们先假设人性是不可变的，因为曼多马和路德都会这样。

黄保罗：我们翻译的曼多马的《上帝》那本小书面就专门谈这个。

男4：我的意思说，我们怎么样具体理解这句话？基督的“义”通过信在基督里变成了我们的“义”，而且，我们还要倒空过去的老我，在倒空老我的过程中，人性会不会发生变化？如果会的话，那么人还是人吗？如果不会的话，为什么我倒空了我而我竟然还没有改变？然后，加上路德这句话，曼多马引的路德这句话，在成神的过程当中，当上帝居住在我里面的时候，我在什么意义上被称作人？在什么意义上被称作神？一旦抛弃了他们深恶痛绝的伦理和本体的分析以后，你能不能把这个问题说清楚？把这个抛弃掉，如何把这个事说清楚？

冯梓琏：首先，因为这里有引路德的原文，“人性首先是不变的”，这里有明确讲到的。在这里的问

题就是,你是服从这个居住在你里面的神性,还是你继续听从人性?这是第二个。第三个,最后曼多马仍然强调,最终那个主体是基督之灵。

黄保罗:这就叫“新我”。

冯梓琰:对,但是,主体仍然是基督之灵,这是芬兰学派的想法。

男4:我的问题不是说解释这个过程,因为我写的论文,我的博士论文整个就是这个问题,这些基本的东西,我们不要讨论,我完全认同你。我现在是说,如果一旦我们抛弃了这个伦理和本体的区分之后,那么,我们而且还坚持人性不可变,如果我们抛弃了这个又坚持人性不可变,那么,这个过程如何解释?因为我也相信,这个过程,在基督教里头,是完全能说得通的。我现在就说,怎么解释,抛弃了这个之后,还有没有可能能够再解释清楚?

冯梓琰:如果讲“同时是罪人和义人”这个可以。

男4:他是这样,因为 justification 以后他不能再成为同时是罪人和义人。

冯梓琰:路德原来讲部分是罪人部分是义人。

男4:那更没有问题了,比如说,我是一个人,我里头有人性,你说人性的一部分是罪人,一部分是义人。

冯梓琰:人性是对的,但是,同时有神性。

男4:人之所以为人的那个东西才叫人性,如果人性是有罪的话,那意思就是,从创造的时候就是有罪的;我的意思说,这个是抛弃不了的,从咱们最初讨论曼多马的时候,我就觉得这个。

黄保罗:如果把加尔文引进来的话,可能更好理解。在加尔文宗的思想中,或者一部分新教徒认为,人能走成圣的道路,通过信仰,信徒不断被圣灵感动,会变得越来越好,有点像儒家的这套修养功夫一样,昨日之我,明日之我不断改进的这一套。但是,芬兰学派彻底否定这个东西,他们就认为,我们讲的本体和伦理之分,所谓伦理改进就是指人的行为所带来的一种德或好的东西,而曼多马认为,人的行为带来的德只可能是量上的变化,而不可能是质的变化。如果我没解读错的话,曼多马认为,受加尔文影响的这样一些新教徒特别强调基督徒能够成圣这样一种思路,就是受到康德的消极影响,其实是一个错误的东西,如果讲得严重的话,有的新教神学家跟我开玩笑而私下说“加尔文是个异端”。所以,严格来讲,只有通过“联合、居住、礼物的赠与”这几个芬兰学派常用的词,信徒才能与神合一。所以,他就否定了那种加尔文所认为的人通过修炼走康德路线的、作为和德的增加的可能性,因为加尔文和康德搞得和儒家就很接近了,如“苟日新,日日新,每日新”。按照曼多马的说法,特别在《上帝》这个小书里面,他讲灵修这个方面,是无法完全更新的,就像老我是永远不死的,所以,讲信徒同时是罪人同时是义人。一旦圣灵在信徒身上弱了一点,老我就会按下葫芦浮起瓢,这个老我马上就会重新出来了,直到永生为止,信徒的生命会一直遇到如此的挑战。所以,一般基督徒所说的称义成圣的前提,称义发生在刹那间,然后,开始成圣的过程,最后越来越像基督,这是加尔文宗的解读。芬兰学派是彻底否定这一点的,芬兰学派认为,这“称义”和“成圣”二者是同时发生的,而且还说,“称义”不仅仅是法庭式的(forensically),而且是效果式的(effectively);效果式的就是通过联合,就相当于人的这个人性的,假如说一个破烂的东西,但是,因为圣灵在里面,从效果来看,信徒身上体现出来的圣洁就是真的,而不仅仅是名义上的。

朱东华:这里怎么来定义“人性”?

黄保罗:我们刚才说这个人性的时候,主要指的是与原罪相关的东西。

朱东华:人性是不是可以变,在这个意义上,应该是可以更新的。

男4:在希腊教父传统里,这很明显,他要把我们认识一个东西,比如说人,人之为人的东西我们称之为本性,人本性是有存在方式的,本性不可能脱离他的存在方式而存在。一旦我们一个东西是实在的,他必然有他保持自己仆役性的那个东西,他有特点,又有本性,就是以他存在的方式来说,他是可

以改变的。所以，我们有好多教父谈到本性的时候，实际上是谈的特点或属性，不是谈的本性。有的时候谈的是 essence/nature，有的时候谈的是 attributes/characteristics，他要确定了把这个分开，他才能解释那个 nature 到底是怎么产生的？他就这样解释，人性不可改变，要改变的话，要么变成鬼，要么变成桌子、凳子，是不可能的。人性不可改变，但是，人性的存在方式可以选择罪的方式，也可以选择义的方式，最初就是因为选择了违背自我本性的方式，所以，导致了人的存在方式发生紊乱，而不是本性紊乱，本性不可能紊乱，本性一乱的话，就不是自我了。Becoming 的过程是发生在哪？是发生在存在方式上，人不再像犯罪之前和被创造那一刹那的那种存在方式，这种存在方式已经被更新了。

如果我们一旦，现在芬兰学派如果要把康德的这个基本分野，关于人认识的这个分野，讲清楚的话，我们是否必须要这样看，才能说清楚，如果不这样看，是不是我们还能找到一个新的路子？

黄保罗：人的性 nature 和他存在的方式，徐凤林给我们提供了一篇文章，他一直搞东正教，东正教里就讲，人的本性、本质和能量的问题，他用了 nature 这个词。其实，在芬兰学派里，曼多马也讲，人性里有一个在原罪；亚当夏娃吃禁果之前，人被造的时候其实人本来是好的，所以，我们讲人性也不能讲人性是恶的，人性本身应该是中性的东西，人性有不同的历史阶段：在吃禁果之前是好的，吃禁果之后就是有罪的，基督来救了之后，信徒就同时是罪人和义人，等到未来在天国的时候，人就与神合一了，这是一点。但是，芬兰学派强调，人性有一个什么特点呢？人性容易被邪恶所吸引。所以，当我刚才讲到本体和伦理的区分，就说到人性这个“老我”。我们用的是老我，“老我”这个词其实和“人性”不是等同的。虽然是有肉体，但是，这个“老我”更多还是指灵里面的概念，所以，如果这样讲，我们又回到人的身体，人的本身并不是邪恶的，它是一个可以让圣灵居住的地方即“神的殿”，但是，人的身体也是魔鬼所容易引诱的一个对象。所以，你讲到人性的时候，我们要想到“人性”和“老我”这对概念之间的差异和联系。

男 4：刚才这个里头还有问题，一旦不区分人性和人性的存在方式的话，就势必会导致整个的论述是混乱的。你一开始说，人性是无善无恶的，人犯罪了之后，人性就变成了恶。我们现在要确定的就是，在没有犯罪的时候，他无善无恶；当他犯罪了以后，人性发生了变化了；如果没有发生变化，你为什么称他为是恶的？如果发生了变化呢？那这时候的人和原来的那个人，在多大程度上我们还能认为他保持着统一性？比如，我是亚当，我把这个东西吃了之后，你说我变成一个罪人了，我的人性变成了有罪的，如果我们不区分这个人体的话，那么，我这一刹那，我还是不是原来的我？

黄保罗：这个强调，我觉得很好。圣经用“被囚、俘虏”等概念，不是吃了禁果之后，人性就变了；而是吃了禁果之后，人就被魔鬼占有和俘虏去了。

男 4：我现在想，如果我们抛弃了伦理和本体上的这种区别之后，除了借助圣经语言以外，我们能不能够通过自然神学或者自然哲学的语言把这个清晰地表达出来呢？因为对于基督徒来说，我看差不多都能明白，但是，我们还能不能够通过自然神学或者自然哲学的术语，把它清晰地表达出来？你不能一会说人性是可变的，一会又说说是不可变的；当你说可变的时候，指的是什么？当你说不可变的时候，又指的是什么？这两个如果不分开的话，到时候只会引起更多的问题。

田薇：我觉得，从哲学的视角去看，是不是在基督教这样一套话语系统里面，事实上非常凸显了宗教伦理这样的一个关照？在中国儒家这边，如果说人从天出，那么他的那个本源、那个本体意义上的东西赋予了他善；关于这一点，在基督教中其实没有什么不同，人是上帝的造物，所以人有上帝的肖像。从这个意义上来讲，基督教里的神人关系，跟这边儒家的天人关系，应该是具有着相当的类似性；不管是自然生还是上帝造的，把“生”和“造”这个词姑且先放下来的话，基督教中的人，同样也是跟那至善圆满绝对之在之间，拥有一种非常本体论、存在论意义上的关联。

所以，这样来讲的话我甚至认为，基督教关于人性的最原初的预设可能是什么？恰恰不是罪。我不知道该用什么词合适，也可以说是善。其实，罪反倒成为第二性的，由上帝直接而来的那个“善”，或

者叫“原善”什么的才是第一位的。后来比如像尼布尔(Karl Paul Reinhold Niebuhr,1892年6月21日—1971年6月1日)所提的“原义”,或者基督教爱讲的“原义”,最原初的时候的“义”。总之,我觉得罪是第二性的。但是在基督教神学的历史上,更加关注更加凸显的,特别是路德宗教改革之后,是罪性的问题。所以,他特别凸显了一种理论的形态,就是宗教伦理这块,那么,哲学意义上的所谓本体论,人由神来,好像反倒弱了。我写过一篇文章关于基督教最原初的预设,我不谈罪,恰恰谈原善。这个非常具有现实的力量。

男4:希腊教父在谈到这儿的时候,都会谈到“原始的善”和“原始的义”,我不是说不同意你这个,咱们在讨论这个曼多马和芬兰学派的问题,他如果抛弃了这个的话,我觉得他难以准确在现代社会。西姆斯说卡巴多西亚(Cappadocia)的时候,格利高里(Gregory)就是把这个混用,然后,他把那个区分开来。你不能说,一会儿人性是可变的,一会儿人性是不可变的。因为对格利高里来说,他受过严格的希腊哲学教育,他不可能认为人性是可变的,但是,他会说人性是 nature。这时候他就会进行区分,这个他讲的是 characteristics,是第二性。因为如果人性可变的话,人性犯了罪,他指的是人性存在的方式发生变化,而人性是不能变化的。上帝造了亚当,结果后来出了一个什么情况? 亚当不再成为亚当了,成了猫或者狗了吗? 不可能是那个意思。

黄保罗:可看看曼多马的原著,在我的印象中,他对这个问题还是比较清晰的,我们引用的文字有限,不一定能全面地反映他的意思。

朱东华:下面请黄保罗教授作题为“马丁·路德对于反思精神人文主义的意义”的报告。

## 七、黄保罗关于“马丁·路德对于反思精神人文主义的意义”的报告

黄保罗:谢谢。我讲马丁·路德能否给我们反思精神人文主义一些参考,主要想从如下九个视角来看,因为他经院学派中的新学代表人物,开启了现代性;在人文主义的语境里面,他又是传统神学的继承者,特别对理性的价值及其有限性有着明确的论述,而且对悖论、二分法等论述,都深刻地影响了现代性和人文主义。

首先,因为路德当时在维滕贝格大学里代表了经院神学的新派。路德本人是在埃尔福特大学接受的旧派经院神学的训练,他的老师都是当时重要的经院神哲学家。所以,他自己又是中世纪经院神学的一个学生,但是他所在的维滕贝格大学,当时成了整个欧洲的新学中心,后来梅兰希顿(Philipp Melancthon,1497年2月16日—1560年4月19日)也到了那里,他们领导一批学者把这个大学建设成了新学的代表阵地。

其次,路德与人文主义王子等代表人物关系密切。与路德有密切关系的,或者对路德产生重大影响的伊拉斯谟(Desiderius Erasmus Roterodamus,1466年10月27日—1536年7月12日)是文艺复兴的王子。他编的《新约》希伯来语的原文《圣经》,就是这个《新约》希腊语的原文版本对路德产生重大影响,他才读出 Volgata(武加大)拉丁语译本中的错误和问题,并据此来批评罗马天主教违反圣经的错误。所以,从这个角度来看,路德作学问的方法,应该是受文艺复兴的或者讲新学的或人文主义的经典阅读很重大的影响。路德的好朋友梅兰希顿的舅祖父,就是其外婆的哥哥罗伊希林(Johannes Reuchlin,1455—1522),是德国的人文主义的重要代表人物和犹太研究专家,遭到教会批判的时候,路德曾为其研究犹太教的价值进行了辩护。所以,路德与罗伊希林、梅兰希顿、伊拉斯谟都关系密切。在路德去世之后,梅兰希顿变成了路德的重要继承人,但是,后来有些保守的路德跟随者认为,梅兰希顿不是一个真路德派,而是一个本质上的人文主义者。因为路德在活着的时候,路德整个的思想,特别是关于圣餐这件事情引起论争的时候,梅兰希顿表现出了一种希望求和的态度,后来有人就批评他

和路德的神学思想之间好像是有差异的,就是路德更多的是传统的神学,而梅兰希顿却是新派的人文主义,所以,被称为“菲利普派”。虽然后来梅兰希顿与罗伊希林,路德和伊拉斯谟的关系都因为神学立场的不同而闹僵了

第三,传统大公教会的神学深刻地影响了路德。因为路德又是奥古斯丁修会的修士,他整个的神学特别继承了奥古斯丁的教会传统。所以,在路德身上,同时有古典和新学人文主义这两个方面元的综合。特别是关于“意志”的自由与被捆绑的问题时,<sup>[11]</sup>路德继承和发展了奥古斯丁的思想,<sup>[12]</sup>不仅也拒绝贝拉基(Pelagius,约360—约420)的异端,而且与人文主义王子伊拉斯谟(Erasmus; On the Freedom of the Will)<sup>[13]</sup>发生了冲突。

第四,我特别想强调路德的“理性”概念。我们要讲到人文主义的话,就需要联想到路德提到的“理性”这个概念。一方面,说到理性时,路德有两句话比较重要,这是我在翻译《路德书信》时发现的。他讲:理性是魔鬼撒旦最大的娼妇,跟着理性走,最后的结局就是灭亡。如今天早晨,李秋零老师提到的那样,敬虔派的重要代表人物科伦布什(Samuel Collenbusch, 1724—1803)针对“理性”等问题曾经给康德写信,质问“魔鬼的信仰与康德先生的信仰在什么地方区别开来?”<sup>[14]</sup>所以,路德讲,理性是魔鬼撒旦最大的娼妇。另一方面,路德又说:理性是上帝给人的最伟大的礼物之一。这两种似乎互相矛盾的说法与信仰密切相连。路德强调,“在信仰之前”和“信仰之后”这两种语境。路德说,人如果有了对上帝的信仰,理性就是上帝给的最大的祝福之一。如果没有这个对上帝的信仰,那么,这个理性就会变成一个魔鬼的娼妇。

路德的这个观点,我觉得,对人文主义和启蒙运动产生了很重大的影响。当然,后来发展的结果确实比较复杂。比如,启蒙运动在英国、德国、法国以及俄罗斯的发展是不同的。特别是从黑格尔左派、法国大百科全书派和苏联十月革命的无神论中,人文主义被作为一种无神论的思想而传到中国,特别是借助于五四运动和共产主义,“理性”和“科学”都没有真正地在中国获得正确的发展,因为“科学”被“科学主义”所取代,“赛先生”(science)变成了“赛教主”(scientism),“理性”变成了至高无上的“理性主义”,同样,伊拉斯谟、梅兰希顿和路德等人强调的有神论人文主义,变成了无神论的人文主义。

第六,我也想强调路德所讲的“悖论”这个概念。悖论对于路德来说,是非常重要的一个问题,他称基督徒“同时是罪人,同时是义人”。我个人对路德感兴趣重要的一个元素之一,就是他的悖论思想。当然,他们这个悖论对后来的德国辩证法的发展,最起码黑格尔的正题、反题、合题和三位一体的关系等等,产生了一定的影响。至于其间的关系,我们需要仔细研究和梳理。当然,后来的德国古典哲学怎么影响了启蒙运动,如何塑造了现代性及现代化的社会。今天我们来研究现代化、现代性、后现代和人文主义的时候,不仅需要反思路德的“理性”概念,而且也要研究他的“悖论”概念。

第七,路德对于所谓“公共领域”和“私人领域”的划分对于人文主义和现代性产生了重大的影响。

[11] 路德 Lude [Luther] 1525 著,黄宗仪 HUANG Zongyi 译,廖元威 LIAO Yuanwei 校 2005.《论意志的捆绑》*Lun Yizhi de kunbang* [The Bondage of the Will],载路德文集中文版编辑委员会 2005:“附录:伊拉斯谟《论自由意志》摘要”,《路德文集》*Lude wenji* [Luther's Works] 2,上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai sanlian bookstore],页 297-571.

[12] St. Augustine, tr. by Thomas Williams 1993: *On Free Choice of the Will*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 奥古斯丁 Aogusiding [St. Augustine] 著,成官泯 CHENG Guanmin 译 2010/2017.《论自由意志 奥古斯丁对话录二篇》*Lun ziyou yizhi Aogusiding Duihualu er pian* [On the Freedom of the Will St. Augustine's Dialogue, Two Books],上海世纪出版集团 上海人民出版社 Shanghai shiji chubanshe jituan Shanghai renmin chubanshe [Shanghai Century Publishing Group Shanghai People's Press].

[13] 伊拉斯谟 Yilasimo [Erasmus] 著 1525,廖元威 LIAO Yuanwei 译,雷雨田 LEI Yutian 校 2005:“附录:伊拉斯谟《论自由意志》摘要”,路德文集中文版编辑委员会 2005,《路德文集》*Lude wenji* [Luther's Works] 2,上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai sanlian bookstore], 572-607.

[14] *Kants gesammelte Schriften*, Bd. XI, S. 536.

我于2017年与复旦大学通识教育中心主任和哲学学院院长孙向晨教授做了两个小时的对话录音。他研究莱维纳斯和穆勒等人,他认为穆勒的《论自由》<sup>[15]</sup>这本书彻底颠覆了路德,被今天的西方社会所继承。这就是我们今天所批判的西方社会的现代性,因为这个被批判的现代性给人类带来了许多消极的问题,如他们继承了路德的内在和外在之人、上帝的左手和右手、上帝的国度和世界的国度之类的“二分”外表框架,但是,现代性却把路德的“信仰上帝”这个实质的本质内容抽空了。

那是什么意思呢?就是路德的两个国度,我们翻译这套由山东省基督教两会所出版的这套书里面有一本我花了很大精力,找了很多文章编出来的,就是《论两个国度》。路德的概念大家比较熟悉,如:上帝的左手和右手、上帝的国度和世界的国度,它们继承反战却不同于奥古斯丁的“罗马之城”和“上帝之城”,他们之间有些差异。路德所说的世界的国度和上帝的国度不是善恶之分,是上帝管理人的时候两种方式,一个是管人的身体和外在、物质的东西,一个是管人的灵魂和信仰、精神的东西,所以,这两只手管辖的领域不一样,管辖的方式不一样,一个是用温柔的福音,一个是用刀剑的暴力。所以,使用的工具不一样,管辖的对象不一样,使用的方式不一样,而且这两个不能混淆。这套东西,后来给西方(虽然路德之后西方有宗教战争)的宗教宽容提供了理论基础。所谓宗教宽容就是路德的两只手,达到宗教宽容这个东西,路德的理论是产生重大积极影响的。

但是,这套东西,经过穆勒等人,后来在西方的今天,被体现为“公共领域和私人领域”之分。公共领域和私人领域之分,保留了路德的形式,但是它的内部出现一个重大的问题,从上帝已死,到现在的人不愿意再要上帝,也就是说,在私人领域里面,已经没有上帝了,如果在私人领域没有上帝的话,那就徒有一个二分,所以,在私人领域就会产生一种相对主义或颓废的虚无主义。我观察到的欧洲那边,他们现在遇到一个消极面,就是这种意义的缺乏、对信仰的丢失。所以,在内在于里面,人就会孤独,家庭、婚姻就会破碎,单亲儿童就会大量出现,等等。人的孤独、绝望,是当代不同于路德的时代的重要差异之一。但是,现在已经把公共领域,比如隐私权,作为至高无上的一种东西,这个隐私权是任何人、政府,都不能去侵犯的;但是,在路德的时代,虽然任何人(包括世界的君王)都不能去侵犯人的隐私权,但人的隐私权里面却有上帝住在那里,但是,今天的现代性里上帝却不在。

第八,“精神人文主义”这个概念中的“精神”与“人文”问题。我当时跟游斌兄商议这个工作坊的题目时,就注意到杜维明在“学以成人”的世界哲学大会上发表了以“精神人文主义”为主题的发言,而近年来,他多次谈到这个话题。什么是精神人文主义呢?“精神”与有神论、神秘主义或形而上有什么关系呢?“人文”是无神论、现实或形而下的吗?二者如何结合起来呢?其中有矛盾吗?

儒家当然是一个思想很丰富的大体系,我们不能简单地以一句或几句话来概括其核心思想。我本人就多次与儒家的一些朋友们做了很多对话,我看到一些比较实在的、很稳的儒家学者,但是,还也看到很多非常兴奋、愿意积极配合提倡儒家等国学大复兴的号称为儒家的学者,他们以为,现在光明的时代来终于临,儒学要大放异彩了,自己甘心乐意成为“帝王之师”。

杜维明先生等人今天所讲的精神人文主义这个概念,到底是什么东西呢?它是不是康有为时代的那种“把儒家当成一个宗教来理解的概念呢?很显然,杜维明不是这个意思,他并不是把儒家当成一个宗教,而是用所谓的人文主义这个东西来解读儒家。但是杜所用的“精神”是什么意思呢?“精神”的英文词是 spirit,在2018年的世界哲学大会上,杜提到“精神人文主义”时使用的就是“spirit”(灵性),这个词就被翻译成“精神”。而且,杜说,这个“精神人文主义”也可以是无神论的。我就在反思,儒家是不是能成为拯救世界的灵丹妙药,因为尼山论坛我参加过好几次,会议中有不少儒家人士非常

[15] John Stuart Mill(1806—1873)《论自由》*Lun ziyou* [*On Liberty*]. John Stuart Mill 1895; *On Liberty*. Storbritannien. 约翰·斯图亚特·穆勒 Yuehan Situyate Mule 著、严复译,1903; 1903年译作《群己权界论》,被多次翻译再版名为《论自由》,大陆版:许宝骥译 2005;商务印书馆(简体中文);台湾版:程崇华译 1986,台北:唐山(繁体中文)。



积极，他们觉得拯救世界就要靠儒家了，比如许嘉璐前全国人大副委员长就做了好多次类似报告，我有一次在那里就与他讨论过这个问题。

所以，我就想来反思“人文主义”和“精神人文主义”这两个词。

杜等人所说的“人文”是否以反对和拒绝“有神论”为前提，是否表示“未知生焉知死”的形而下的此世今生？在中国传统里的商周之变和秦汉之变中，“人文”或“人文主义”一般都被理解为是从形而上到形而下、从有神论到无神论、从彼世来生到此世今生、从天到本人、从精神到物质的转变。而在当代的“人文主义”或“人本主义”的运用中，也往往主要表示“注重、看重人”的意思。而在西学的传统中，humanism(人文主义)主要是在“神—人二元结构”中对“人”的强调。一次是文艺复兴时期(13到16世纪)对于人的主权、感性、情感和欲望的合理性的强调，另一次是启蒙运动时期(17到18世纪)对于人的权利、自由、平等特别是理性的强调。特别是探险和地理大发现、全球贸易、工业革命、资本主义和殖民主义兴起以后，“人文主义”更是与无神论似乎划上了等号，成为了宗教的对立面。因此，我们面对杜先生等人所提的“精神人文主义”这个术语的时候，需要认真思考它所表达的内涵到底是什么？非常重要。

而且，“精神”这个词有没有界定清楚到底是什么意思呢？它是否表示形而上的彼世来生？如果“精神”只有处理“天、人、物、我”这套关系里的“人、物、我”而缺少“天”的话，我觉得，“精神”与英文世界所用的 spirit(灵性)这个词之间的差异就太大了。根据路德的人论，人有灵(spirit)、魂(soul)、肉(flesh)三个部分，也可被称为“身、心、灵”。<sup>[16]</sup>那么，杜等人所说的“精神”可能只是相当于英文的 soul(魂)这个概念，与知识/智慧、情感/情绪(喜怒哀乐)、意志/欲望、伦理道德等相关，虽然与形而上的永恒、神秘、有神论的“灵”也相关，但毕竟不同。而基督教所说的“灵”则是明确的形而上的永恒、神秘的有神论。因此，我对杜等人所说的“精神人文主义”这个概念的挑战是：如此的儒家会不会成为一个制造偶像的极大的助手呢？

第九，精神人文主义的儒家能够避免制造偶像的问题吗？在“精神、有神、神秘、形而上”等关于个体永恒性的问题上，一些儒家认为这个问题似乎早就已经被解决了，他们并没有对此进入深入的论述。这样的话，我就特别关注到，儒家传统里面是如何处理“偶像”问题的？但是，从鲁迅等新文化运动的代表者对传统礼教的批判中，我个人认为，因为对“永恒、形而上”的阙如，许多不是“绝对真理的相对之道”变成了“绝对真理的永恒之道”，许多不是上帝的东西变成了上帝，许多假神变成了真神一样的偶像。

我想，路德也许对这件事情可能会有一些反思参考的意义。路德他在《教义问答》里面专门讨论什么叫“偶像”这个概念的时候，他说：“偶像就是假神”，一个不是神的人或者一个东西他自称为神，这就是假神，就是偶像。

神有多个特点，但最起码其中的两个特点即“全善”和“全能”是不能缺乏的，也就是说，一个不是全善和全能者自称为全善和全能，最后带来的结果就是欺骗一场，就是假神和偶像，这是路德对偶像的解读。这样看的话，我想，路德这套东西对于他批判、反思、利用文艺复兴、人文主义(他自己也使用文艺复兴这些东西如强调经典的重要性)曾经发挥了重要的作用，而且，又对后来的启蒙运动兴起和发展产生了直接和间接的影响。路德研究的芬兰学派现在谈到路德的时候，又从对康德主义及新康德主义的批判入手。<sup>[17]</sup>我觉得，在我们中国大陆，如果现在杜维明教授谈的精神人文主义有一

[16] Paulos HUANG 2016: "A Theology of Soul and Body as an Approach for Sinicization of Christianity", in *Yearbook of Chinese Theology* 2016, ed. by Paulos Z. Huang, Brill: Leiden and Boston, pp. vii—xix.

[17] 曼多马 Man Duoma [Tuomo Mannerman] 著、黄保罗 HUANG Baoluo 译 2018: 《曼多马著作集：马丁·路德新诠释》 *Manduoma zhuzuoji: Mading Lude xin quanshi* [The Works of Tuomo Mannerman as the Father of Finnish School for New Interpretation of Martin Luther], 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai sanlian bookstore].

定的代表性的话,要来反思人文主义或者是精神人文主义的里边的一个危险性,就是对于偶像的产生是否已经或将要起一种推波助澜的作用?我简单作这样一个发言,谢谢大家。

田薇:儒学一般就分几个层次,经典儒学、政治儒学、民间儒学、生活儒学,但是学者们在搞的,可能都是属于文本里头、经典里头的。所以,我们一般做的比较,涉及的都是经典文本的那些。刚才你讲,有没有那种制造偶像的可能性。理论本身不一定,但是它又不仅仅是为己之学,最后还要成己成人,由近及远,不断外扩的过程中,包括治国平天下,一牵扯到这个的时候,榜样、圣王、典范,这些就出来了。

黄保罗:伦理道德的层面,儒家也讲“成圣”这个问题。

男4:王小波原来说过一句话:“我一起别人要治国平天下,我脑袋都乱了。”治国平天下,实际上是治,比如,我想治国平天下,我就是治你。

男4:没有人想见偶像,到最后都没有,干成的都不是想干的。

黄保罗:自然神论的者的观点就是,有一个创造者按照一定的规律来让世界自己运作。

田薇:创造完了,就不再干预了。

黄保罗:但是,这种自然神论和启蒙运动之间的关系是怎么划分的?它只是启蒙运动中的一个支派,儒家在这一点上也有相似性吗?儒家里面有没有创造者呢?

田薇:怎么会得出儒家里面也有个创造者呢?

黄保罗:天生万物,从先秦《五经》里面来追,皇天上帝等等,也可以这样被作为创造者而推出来。

田薇:我觉得,“生成”和“创造”好像不同类的概念,不同性质的。

黄保罗:我曾经写过文章来区分儒家的“生”与基督教的“造”。<sup>[18]</sup>另外,理性限度内的宗教,我的理解,路德来看,就是理性限度内的宗教恰恰就是一个伦理的问题,就是“在世界面前”和“在人面前”的区分问题。如果这样的话,这个理性和启蒙能够挂上勾,然后,在自然神论和儒家里面都能找到这种东西。

男4:“精神人文主义”这个概念,究竟是怎么界定的,对立面是什么,是物质人文主义吗?

黄保罗:我不知道你们有没有看?杜维明的一些文章我看了,他好像对“人”这个概念本身都没有说得那么清楚。他讲的这个“精神”也可以是有神论、泛神论,最后又说也可以是无神论。所以,他的“精神”这个词与那些主张儒家是儒教的人的观点不同,他又不是很接受的把儒家当成儒教的主张。

田薇:我觉得,那个精神没有什么特殊的意义,比如,你刚才用那个英文,spirit(灵性),至少我看,他没有怎么去强调灵性,精神就是人的主体性嘛。

黄保罗:我看有些文本,杜先生的意思是想从儒家里找出那种超越,但是他不讲那是宗教。你要走利玛窦路线不就算了吗?就跟利玛窦一样。但他好像又不是那样。因为他讲“人”嘛,所以,发现他对“人”这个概念很关注,如我在上面谈很多灵、魂、肉体的合一等等,杜先生本人对“人”的界定,我觉得,也不是那么的清晰。

田薇:天、地、人。

黄保罗:但是,他这个意思是很明确的,就是要从儒家里找出一些形而上的纬度来。但是,他又是一种典型的过程哲学、过程神学的观点。他想“人都是一个半成品”,“人要 and 天合作”,所以,人才能成为人。他把这些东西混在一起。所以,这样的话,我就担心,我就提到“偶像”这个问题。但是,杜先生最近又表态说,他自己本人不是儒家信徒。这也是很勇敢的一种表述了,在当今儒家时髦,大家都想

[18] 黄保罗 HUANG Baoluo 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哲学” Jidujiao yu Rujia zhong de zao yu sheng: Jianping Kaofuman, Nanleshan yu Du Weiming dengren de guocheng shezhexue [The Conceptions of “to Create” and “to Beget” in Christianity and Confucianism — A Comment on the Process Theology/Philosophy of Kaufman, Neville and Tu Weiming], 《求是学刊》 Qiushi xuekan [Journal of Seeking Truth], No. 4, Vol. 38, July, 2011, 1-9.

靠儒家来攀龙附凤、受到朝廷青睐的时候，他如此宣称还是难能可贵的，虽然我们不知道他是什么意思。

田薇：我觉得，他这精神人文主义跟人文主义没有区别。如果不用“精神”也是他那个意思，我觉得，好像不必特别看重人文主义前面加两个字“精神”。

黄保罗：我的感觉，好像要看重的，因为我所接触到儒家这个圈子里，有个背景就是对所谓西方社会进行批判。而这个所谓批判西方社会，主要就是以人文主义为代表的，所以，他现在来讲的话，精神人文主义就突出和西方是不一样的。

田薇：物质、技术。

黄保罗：对，是对那些东西的批判。

男4：精神人文主义到底指的是什么？

田薇：中国最有特色的就是人文学，很整体化的、很丰满的那种内涵的一个人文学。

朱东华：下面请张志刚教授作题为“马丁·路德的《圣经》翻译与解释思想”的报告。

## 八、张志刚(北京大学哲学系、宗教学系教授、宗教文化研究院院长)关于路德的《圣经》翻译与解释思想的发言

张志刚：很遗憾，上午到社科院开会，没能听到前面的精彩发言。我赶来参加这个会，主要是为了向大家讨教路德的《圣经》翻译思想。我认为，路德的这部分思想及其重要贡献，可以说是，以往中国学界的路德研究中的一个薄弱环节或不足之处。为什么这么说呢？这与我最近在写的一篇文章有关，这篇文章旨在重新诠释东晋高僧道安(312—385)的佛经翻译与解释理论，在长达数月的写作过程中，我从比较研究的角度翻阅了大量相关资料，其中路德的《圣经》翻译思想对我颇有学术启发，并令我深深地感到，或许路德的这部分思想，才是他为宗教改革做出的最重要或最根本的贡献，也是后人回顾宗教改革运动五百年之际最值得发掘的精神遗产。让我从自己正在写的那篇论文说起。

大家知道，中国现有的五大宗教——佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教，除了道教是“土生的”，其他四大宗教起初都是“外来的”。佛教传入中国，可谓“中外文化的第一次大规模、深层次的交流互鉴”。中外专家一般认为，在传入中国的几大宗教里，佛教不但堪称“宗教中国化的典型”，且已成为中国文化传统的有机组成部分。因此，如果把东晋高僧道安视为“佛教中国化的先驱”，那么，他的弘法实践、思想贡献、尤其是佛经翻译与解释理论，对我们提炼“佛教中国化”的成功经验，并“续写中国宗教史”，有什么重要的学术启迪呢？这便是我正写的那篇论文的学术立意。

关于道安在中国佛教史上的开拓性贡献，以往的研究者一向赞赏有加。时间有限，我只举一例。梁启超著《佛学研究十八篇》里多处评价道安，归纳起来主要有三：(1)“中国佛教的创业者”，“佛法确立，实自东晋”；“中国佛教史，当以道安以前为一时期，道安以后为一时期。前此稍有事业可纪者皆西僧耳。本国僧徒为弘教之中坚活动实自安(即道安，下同)始……自安以后，乃公之于士大夫，成为时代思潮”；“使我佛教而失一道安，能否蔚为大国，我盖不敢言”；“佛教之有安，殆如历朝创业期，期得一名相然后开国规模具也”；(2)中国佛教信仰、宗派、建制的开拓者，“原始佛教及哲理的佛教之输入，安其先登也”；中国人之弥勒信仰，自安“创始”；(道安)“遍注诸经，而犹精《般若》，可谓‘空宗’最初之建设者”；“中国沙门之以‘释’为姓，自道安始耳”；“制定僧尼轨范，垂为定式，通行全国者安也”；(3)中国佛经翻译及其理论的奠基人，“安为中国佛教界(佛典翻译及其理论的)第一建设者。虽未尝有所译述，然苻秦时代之译业，实由彼主持”；“译业创始之功，端推道安”；“旧译诸经，散漫莫纪，安哀集抉择，创编经录，自是佛教界始有目录之学……前此讲经，惟循文转读，安精义通会，弘阐微言，注经十余种，

自是佛教界有疏钞之学”；“翻译文体之讨论，自道安始”；“翻译文学程式，成为学界一问题，自安公始也”；“翻译文体之创设，安公最有功焉。”<sup>[19]</sup>

上述评价里特别值得注意的是，梁启超所提到的第三方面贡献，即道安堪称“中国佛经翻译及其理论的奠基人”。这不免让人思索，在道安的诸多弘法成就里，何者“最关键或最基本”，最能从根本上促成“外来佛教的中国化”，且最能在学理上启发我们“续写宗教中国化的历史”呢？在我看来，最能促使我们深思上述几点的不二选项就是：道安毕生倾力“佛经翻译与解释的中国化”——从研习、翻译，一直到全面梳理典籍、系统诠释义理。为了深化思考，我们不妨引入一条新的研讨思路，这就是“宗教中国化的比较研究”。

著名基督教思想家、教育家赵紫宸(1888—1979)，曾从“基督教与佛教中国化相比较”的角度发表如下议论：

基督教与佛教不同；中国人不曾去求基督教，因为中国人不曾感觉到去求的需要。西国人来传教，是西国人自己内心中迫不得已的遣使；他们心中受命于天，只要打开中国的门路，即不问其所凭借的威力都从哪里来……于是乎，传教有条约，有西洋的政治力作后盾……基督教既不仗本身的灵光，而仗外国势力以为播散之法，则中国的信徒当然不免于仗洋势，以自卫，以欺人，而中国的人士当然不能不有人民教民的区分，视教民为汉奸，为洋奴，弄得“火烧昆岗，玉石俱焚”。中国人信了基督教，既有作洋奴汉奸的嫌疑，则其所信的国教，当然不能深入而浸润中国的文化。基督教与中国民族的扞格不入，这未始不是一个甚为不幸的理由。<sup>[20]</sup>

赵紫宸是“提倡基督教中国化的理论先驱”。不必怀疑，他的上述议论是怀着真诚的“中国心与民族情”，并以强烈的“理性批判精神”来反省“西方基督教”在鸦片战争前后传入中国的复杂背景及其社会后果的，这种反省的目的即在于，重新认识“本真的基督教”，促使“作为一种外来文化的基督教”真正融入中国文化、中华民族、尤其是中国社会。所以，他坦言如下：

我们是中国人，活在中国的环境里，然而我们亦吸收世界的文化与基督教，亦曾在中国的思想境界里优游。

我们所应深思熟筹的是如何可以保持我国文化的精神，如何可以开拓此文化使得与世界文化融洽而继增。<sup>[21]</sup>

因此，通过具体分析“佛教之所以能够成为中国宗教的六大端理由”，赵紫宸得出了一连串发人深省的结论：“佛教是中国人求来的，基督教则反之，是西国人依仗经济与政治侵略而传入的”；如果中国人需要宗教的话，必须中国人自己去求；“求”有三端：“求诸行”、“求诸经”、“求诸文”，这三者就是指“要做到身体力行”、“要到发源地求经求教”、“要自己翻译经典”<sup>[22]</sup>。我以为，这里所强调的最后一点——“要自己翻译与解释经典”，可使我们顿悟，为什么东晋高僧道安堪称中国佛教史上的“第一建

[19] 以上评价归类为笔者所为，可按这三类引文中的“分号”，依次参见梁启超 LIANG Qichao 1989:《佛学研究十八篇》*Foxue yanjiu shiba pian* [18 Articles on the Studies of Buddhism], 北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau], (1)第3-4, 139页; (2)第140, 10, 95, 139页; (3)第155, 269, 139, 166-167, 247页。

[20] 赵紫宸 ZHAO Zichen 1935:“中国民族与基督教 Zhongguo minzu yu Jidujiao” [Chinese Ethnicity and Christianity], 原刊于《真理与生命》*Zhenli yu shengming* [Truth and Life]第九卷 Dijiujia [Vol. 9], 第五至六期 Diwu zhi liu qi [Nos. 5 and 6], 现收入燕京研究院 Yanjiu yanjiuyuan [The Academy of Yanjiu]编 2007:《赵紫宸文集》*Zhao Zichen wenji* [The Works of Zhao Zichen](第三卷 disanjuan [Vol. 3]), 北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 第636页。

[21] 赵紫宸 1927:“基督教与中国文化 Jidujiao yu Zhongguo wenhua” [Christianity and Chinese Culture], 原刊于《真理与生命》*Zhenli yu shengming* [Truth and Life]第二卷 dierjuan [Vol. 2], 第九至十期 dijiu zhi shi qi [Nos. 9-10], 现收入燕京研究院 Yanjiu yanjiuyuan [The Academy of Yanjiu]编 2007:《赵紫宸文集》*Zhao Zichen wenji* [The Works of Zhao Zichen](第三卷 disanjuan [Vol. 3]), 北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 第268页, 第270页。

[22] 这里讲的“要自己翻译经典”，其中“自己”一词是指“本土的信仰者”；而“翻译”自然包括“理解与解释”，所以笔者在下文将采用“经典翻译与解释”概念。

设者”或“第一座高峰”，为什么回顾“佛教中国化”的历程不能不深思他所建树的佛经翻译与解释理论的杰出贡献。

不言而喻，对各大宗教传统来说，经典乃是信仰传承的根据。然而，在以往的世界宗教史研究中，中外学者大多只就“某种外来宗教的经典翻译活动”来谈论其重要意义，而未能从比较研究的学术视野，充分认识“要自己翻译与解释经典”，实属任何一种外来宗教能否本土化、民族化和处境化，即能否真正融入其传播地的文化、民族与社会的关键所系。关于这一学理判断，我们不难从中外宗教史上找到典型的类比例证，并加以深入的理论阐释。说到这里，我们便可以引证路德所翻译的德文版《圣经》及其重要贡献了。

黄保罗：您认为，路德所翻译的德文版《圣经》贡献何在呢？

张志刚：路德不但是欧洲宗教改革运动领袖，也是一位彪炳西方史册的宗教经典翻译家，他的一大贡献就是运用新的翻译与解释理论，译出了“有史以来的第一部大众化《圣经》”。路德之所以能使《圣经》译本大众化，除了宗教改革运动所不可或缺的经典依据、教义解释、神学思想等内在要求，还有两方面更具体的、相互促动的客观条件，这就是欧洲大陆文艺复兴以降“经典翻译本土化或民族化的需要”与“经典翻译与解释理论的创新”。路德生活的年代，由文艺复兴所掀起的“重新发现经典意义”的翻译活动，在西欧各国文学、历史、科学、哲学、宗教等领域如火如荼。就宗教领域而言，当时教会改革的一项迫切任务就是，打破“老教”（相对于“新教”）——天主教会的“经典与教义解释垄断权”（只有教会神职人员才能用拉丁文《圣经》讲经布道），让广大普通信众重新理解“信仰的意义”，路德主持翻译的“第一部大众化《圣经》”便是这样应运而生的。那么，路德主持翻译的德文版《圣经》是何以做到“大众化”的呢？为了具体理解这一问题，我迫切需要更多的资料，从翻译细节上展开论证。

黄保罗：关于翻译细节问题，我可以给你提供一点参考信息。路德写了一篇文章叫《论翻译》，在宗教文化出版社刊行的《路德选集》里就有这篇文章的汉译本。<sup>[23]</sup>这是他和天主教教士论战的作品，二者的论争焦点，就是关于“唯独因信称义”里的“唯独”这个关键词的翻译问题。在《圣经·新约·罗马书》里本来没有“唯独”这个词，希腊文的原文里没有，但路德认为，原文含有这个意思，所以翻译成德语的时候，他就增加了“唯独”一词。因此，遭到罗马天主教神学家们的批判，路德就写了《论翻译》一文来回应。

张志刚：谢谢保罗教授的指点！我一直期待着您主持翻译的《路德书信集》，两周前终于收到了，内容丰富，多达六卷<sup>[24]</sup>。我记得，您还和刘新利教授合作翻译了一本《路德书信集》<sup>[25]</sup>。我一收到书便如饥似渴，但认真浏览后，“资料饥渴感”却更强烈了，因为现已译出的《路德书信集》只译到1522年3月的信件，而那时路德才刚刚准备翻译《圣经》，我更渴望读到此后的书信。

黄保罗：是的，还有大量书信没有翻译出来，但到1522年为止的这书信也是很重要的，路德做的那些重要大事，到1522年已经基本完成了。路德的书信留有3000多封，我从中精选了300多封，目前才译出119封，还有一大半翻译工作，我们要加倍努力。

张志刚：让我来接着谈谈路德在《圣经》翻译思想上的重要贡献。“大众化的经典翻译”，不可或缺译理支撑。路德在这方面的理论贡献颇受西方翻译史研究者的重视，概括起来，他在《圣经》翻译理论

[23] 路德 Lude [Luther]2010. “论翻译”Lun fanyi[On Translation],载《路德选集》Lude xuanji[Selection of Luther's Works],北京：宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe[Religious and Cultural Press],377-389.

[24] 指的是路德 Lude [Luther]著、黄保罗 HUANG Baoluo [Paulos HUANG]译2018:《马丁路德著作集第六卷 书信集(1507-1522)》(119封),济南：山东基督教两会。

[25] 指的是路德 Lude [Luther]著、黄保罗 HUANG Baoluo,刘新利 LIU Xinli 编译2015. 路德书信集 1507-1519》Lude shuxinji 1507-1519 [Letters of Martin Luther 1507-1519], 马丁·路德研究原始文献选编。济南：山东大学出版社 Shandong daxue chubanshe[Shandong University Press],150.

上的新见地主要有四:(a)《圣经》翻译要采用“人民的语言”;(b)《圣经》翻译要注重“语法与意义的联系”;(c)《圣经》翻译要遵循的“七条原则”;(d)《圣经》翻译要“集思广益”。<sup>[26]</sup>在此,我着重分析路德的第一点译理创见,其余内容留作后话。

为什么《圣经》翻译要采用“人民的语言”呢?这要从当时的学术背景说起。16世纪的德国翻译界主要致力拉丁语的文学经典与宗教经典的翻译。如同其他欧洲大陆国家,德国翻译界也一直存在“直译派”与“意译派”之争,起初前者占上峰,但到16世纪后者渐成主流,主要原因在于,越来越多的译者认识到,德语是一种相对独立的民族语言,富有自己的词汇和语法,其独特且严谨的表达风格不应流失于拉丁语原著的逐词逐句直译。正是在此背景下,路德一方面深受古罗马神学家、语言学家奥古斯丁(St. Aurelius Augustinus, 354—430)的思想启发,认为“译者不能成为单词的奴隶”,地道的翻译应把外文原著化作本民族语言;另一方面则力主“为人民而翻译《圣经》”,即让那些文化水平不高、更不懂希伯来语、希腊语和拉丁语的德国平民信徒,也能读懂《圣经》且理解其“精神实质”。因而,路德讽刺直译派:只有傻瓜才会收罗拉丁字母来讲德语,要搞明白怎么讲德语,必须回家问你的母亲,到街头观察孩子们、老百姓是怎么说话的;再来照此进行翻译,他们才能读懂你的译文。

路德就是这样在同道们的协助下,首先根据希腊文版译出《圣经·新约》(1522),接着依据希伯来文版译出《圣经·旧约》(1534)。这两个译本以德国图林根一带的公文语言为基础,不仅汲取了中东部、中南部方言的精华,而且创造出大量新的词汇,以致被誉为“德语的典范”。<sup>[27]</sup>恩格斯评价:“路德不但扫清了教会这个奥吉亚斯的牛圈,而且也扫清了德国语言这个奥吉亚斯的牛圈,创造了现代德国散文,并且撰写了成为16世纪《马赛曲》的充满胜利信心的赞美诗的词与曲。”<sup>[28]</sup>

黄保罗:是的,路德所翻译的《圣经》是很“德国化”的,他因此被称为“现代德语之父”。

田薇:尼采也是一个明显的例证,他那么高看自己的《查拉图斯特拉如是说》,但就拿两个人相比,一个是歌德,另一个就是路德。

张志刚:我拜读了秋零教授的论文,文中提到,在整个“康德全集”里连路德的名字都没提过,那么,康德有没有探讨过“德国的语言”、“《圣经》德文翻译”等问题呢?

李秋零:康德提过“路德宗”,但没有提过路德。关于《圣经》的德文翻译,还有不少问题需要解决。在路德之前,有一个德国哲学家,也是神学家,埃克哈特大师。埃克哈特写作是用拉丁文,布道是用德文。埃克哈特的布道文编成集子叫《德语布道集》,里面引用了大量的《圣经》段落,是用德文翻译的。那么,这些德语的经文段落是哪来的,是他自己翻译的?他每次讲道引用哪一段经文,就翻那一段,还是当时已有一个德译经文小册子之类的东西?所以说,路德是不是《圣经》德文翻译首创者,这件事尚存疑问。另一个问题是,路德写作的好多东西,用的是古德语,也就是说,他使用古德语是很方便的,难道德语就是在路德生活的年代发生了变化,他翻译《圣经》主要用的是古德语,还是现代德语呢?

黄保罗:路德翻译的《圣经》,就被称作“路德《圣经》”。今天的德语《圣经》译本,用的已经不是路德的版本了,而是通行德语版《圣经》,但这个版本深受路德的影响,因为《新旧约全书》最早是由路德全部译成德文的。另外,路德所写的《教义问答》,可谓“进入德国的家家户户”。这种致力于经典翻译与教义解释的“民族化的做法”,影响了路德的一大批学生。他的这些学生都回到本民族去翻译经典并阐释教义。例如,芬兰语之父阿格里高拉(Agricola, 1550—1557)就是路德的学生。

[26] 详见谭载喜 TAN Zaixi 2004:《西方翻译简史》*Xi fang fanyi jianshi* [A Brief History of Western Translation](增订版),北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshu guan [The Commercial Press], 64-68.

[27] 同上 *Ibid*, 64-65.

[28] 恩格斯 Engels [Friedrich Engels, 1820—1895] 1972:《自然辩证法·导言》*Ziran bianzhengfa daoyan* [An introduction to Natural Dialectics],《马克思恩格斯选集》*Makesi Engesi xuanji* [Collections of Karl Marx and F. Engels], 第三卷 *Disan juan* [Vol. 3], 北京 Beijing:人民出版社 Renmin chubanshe [People's Press], 第 446 页.

张志刚:谢谢大家指教!我占用的时间够长了。最后,我用几句话归纳一下自己的观点。尽管路德所翻译的《圣经》在德国现已不通用了,但他所建树的《圣经》翻译与解释思想却不失深远影响,不仅为宗教改革运动奠定了经典诠释根基,而且可谓世界宗教经典翻译与解释史上的一大理论贡献。这一重大贡献为后人留下的学术启示即在于:宗教经典的翻译与解释务须致力于“本土化、民族化、大众化与时代性”。正是深受路德的《圣经》翻译与解释思想的部分启发,同时广为借鉴赵紫宸、赵朴初、布尔特曼(Rudolf Bulman, 1884—1976)等人的相关思想,本人投入了《经典解释与宗教中国化——道安的佛经翻译与解释理论的学术启迪》一文的写作,并期待在“宗教中国化的比较研究”上有所突破、有所创新。<sup>[29]</sup>

黄保罗:所以,我们要加强路德的研究和介绍,这一点是大家认可的。我们下面请朱东华教授做关于“基督之乐与孔颜乐处——以安都经学宗师狄奥多若的 eudokia 思想为切入”的报告。

## 九、朱东华(清华大学哲学系教授、景教研究中心主任)关于“基督之乐:以安都经学宗师狄奥多若的 eudokia 思想为切入”的报告

朱东华:我们在景教敦煌文书里面发现里面讨论的一个问题,就是对“乐”的讨论,其中区分了两种乐:一个是所谓“皇乐”,另一个是“安乐”。这个区分就跟安提阿学者对保罗短篇书信的解释实际上是相对应的。

敦煌《尊经》里面特别列出了当年景净所翻译经典的目录,其中有《常明皇乐经》。这里所谓“皇乐”可能来自于狄奥多若对“eudokia”的阐释。狄奥多若[Theodore of Mopsuestia / Theodore of Antioch, c. 350—428]和金口约翰[希腊语:Ιωάννης Χρυσόστομος, 拉丁语:Ioannes Chrysostom; 罗马天主教翻译为“金口若望”,约于350年生于安提阿]是同学,他们各自在解释经文的时候,给出了可以互相参照的解释。他们的关系是非常好的同学;然而在《圣经》的解读上,他们有不同的地方,有很多辩论。所以,他们的解释可以互相对照。他们的老师也是安提阿学派早期的代表人物,是字意解经学的主要代表,注重考释,通过文义的辨析,比较谨慎地使用寓意解释,这形成了他们的一个比较重要的特点。但他不是一味排斥寓意解释,而是要将其建立在对文字的原始的、基础的含义的考辩与释义的基础之上。

基本上来说,狄奥多若是把保罗的短篇书信放在一块处理。“eudokia”的阐释涉及《腓立比书》二章。在这个解释里面,他讲到,《腓立比书》二章主要的主题就是讲乐意(eudokia),就是喜乐的意念这个主题;这个主题其实跟我们发现敦煌文书讨论的主题应该是同一个主题。他在这个里面讲到一个“以基督的心为心”,讲虚己的奴仆形象。那么,为什么这个对虚己的释义要落实到对喜乐、乐意的强调之上呢?作者用这个词体现了虚己者的美意,就是虚己是其美意,是其一个美好的、快乐的意愿。这个词本身一般翻作“美意”。

现在关于狄奥多若的讨论当中,学者比较多的是沿用传统的一些解释,按照《圣经》既有的翻译就翻译成“美意”。但是,从狄奥多若与金口约翰的阐释比较之中,可以看出,前者可能是更注重该词的基础含义,就是讨论到喜、乐这样一个含义。二章十七节后面讲到喜乐——是信徒的喜乐。讲到这个概念的时候,也是跟前面讲的神的乐意和美意,有一个呼应关系。他通过这个呼应关系来解释这个词的原始的含义,就是这个词基础的含义是愿意怎么样、乐意怎么样,即他的虚己是一个乐意的行为。

[29] 张志刚 ZHANG Zhigang 2019:“经典解释与宗教中国化——道安的佛经翻译与解释理论的学术启迪 Jingdian jieshi yu zongjiao Zhongguo hua” [The Interpretations of Classics and the Sinicization of Religions], 现已发表于《北京大学学报》Beijing daxue xuebao [The Journal of Peking University](哲学社会科学版)2019年第1期。

这其中有两个维度:一个是从对方评价的维度来讲。“美意”是对方评价,是一个评价性的词汇,所以,它常常是跟“恩典”以及“感恩”联系在一起。因为觉得这是你的美意,所以,会对你有一个感恩之情。这个词在这段用法里面有一个对方评价的维度。当然,这个词为什么常常被大家接受?就是因为它是跟整个“恩典学说”联系在一起,所以,可能更多地受到关注。不过,在狄奥多若的解释里面,应该还有一个原始的“意愿论”的解释维度。他觉得,这是上帝的意愿,这是一个从己方呈现角度来讲,是其自身的一个意愿,这个意愿在对方看来可能是好的,对主动表达这方来讲,可能也是预料到有益对方。故其基础的含义是“乐意”。所以,这个解释就跟之前的“美意”的解释构成了这样一种关系,就是他给它提供了基础。这是这样的一个关系。

金口约翰对这个词的解释,则是从另一个角度。他讲,这是他的“诚意”。虚己体现了上帝在这件事情上的“诚意”。实际上,从解释的路径和解释的维度上来讲,他这样一个解释跟狄奥多若的那个解释,虽然结果有其差异,但在方式方法上有非常相近的地方。所以,这里可能有个启发,对这一段的解释里面,他可能会更愿意做这样的一种解释。也就是说他“虚己”,他是甘心乐意的“虚己”。之前讨论超越者的甘心乐意的不超越,这恰恰就体现了他的一种恩典学说。我想,这个考虑在狄奥多若那里是非常重要的解释。这是我目前对这个文献的处理。

黄保罗:谢谢,我想问一下,狄奥多若这个文本是在敦煌文本里面?

朱东华:敦煌景教文书可能是有本于他,不是直接翻译,但极有可能来源于他。

黄保罗:你找到狄奥多若的原本了吗?

朱东华:有啊。

黄保罗:希腊语的?

朱东华:对。

黄保罗:是专门谈喜乐的?

朱东华:他主要谈乐意(eudokia)。

黄保罗:基督教主要讲平安、喜乐这两个概念。

朱东华:他用“乐意”(eudokia)这个概念来进一步解释“虚己”。他强调这一点,这个解释在景教这个传统里面是比较突出的。有的学者认为,这是狄奥多若整个思想的核心,他要来解释上帝为什么变成人、怎么变成人的?但在他这个解释里面,他强调他是乐意的,但从受方角度来讲是美意,这是一个恩典。

黄保罗:你这样讲,我就想起早上李秋零老师讲康德的作为、行为,还有行是信的鼓舞这个状况,以及刚才张志刚老师讲的,基督徒是否谦卑或者还是因为称义而骄傲的问题。其实,我所看到的路德讲这些人的行为的时候、行善的时候,他特别强调一个甘心乐意在里面。基督徒行善不是出于要进天堂的功利,也不是出于害怕下地狱的恐惧,而是出于感恩和喜乐,做事是有自愿的。所以,这个喜乐,当然就有两个意思,一个是你要喜乐,过的生活应该是喜乐的生活,不要忧愁忧虑;另外,甘心乐意去做事的这个甘心。这两点非常重要,这是非常有意思的。

田薇:这是狄奥多若比较独特的关于虚己的一个说法吧,到了最终都把自己牺牲了,挂上十字架了。对于信徒来讲,这是恩典了,因为救世人嘛。对于耶稣本身来讲的话,如果说他是乐于上十字架的话,那就更凸显了他的意愿,而不仅仅是听从父的命令。就是我这样做很高兴,这是我的意愿,就像我愿意上天堂,我愿意吃美食,我愿意好好色,我愿意好好德,就发自内心的,是我自己开心高兴的事情,他强调了这个。这个让我想起祁克果,他也讲到神的仆人的那种特征,神之为神,恰恰不是为主,对基督徒来讲,他之所以可以称为神,跟我们一般人不一样,正是因为他做仆人。他的位置在仆,但是发自内心的一种喜乐的、喜欢的、开心的、乐意的、甘心的这种情感。跟神相比,颜回之乐似乎不同。

黄保罗:田薇老师讲这个,我就想起两件事情。一个是耶稣在客西马尼园祷告,他祷告的时候说:



主啊，若是你许可，求把这个苦杯拿走；这就是，按他本身的意思，他是不愿意死嘛。但是，他说了：但愿你（天父）的旨意成全，不要按我的旨意成全；这就讲了“顺服”这个概念。另一个，他又讲了仆人，这我就想起路德。路德很重要的一本小书《论基督徒的自由》，讲的就是这个问题。一方面，信徒是王子，是众人之主。但是，另一方面，他们却甘愿做众人之仆，所以这个乐意、喜乐、甘愿、顺服，这几个好像都有非常密切的关系，特别是《论基督徒自由》，这个思想是很重要的。

田薇：表面上看，我觉得这里面有某种冲突，一方面说虚己是我愿意的，甘心情愿的，我甚至很高兴，但是又说上帝为什么[把这个苦杯给他?]，其实他不愿意；也可以这么讲，表面上这是冲突的情感，但是，在深处我又认为，他共同地表达了人性。

朱东华：如果我们要用知情意行这个角度来说，从他的知识的层面来说的话，他知道现在要去死了，在客西马尼园祷告的时候，这是一个痛苦，从他的情感上来说可能不愿意，因为疼、难受；但是意志，从意志力的角度来说他做了一个决定，是要顺服上帝的旨意；最后他的行是战胜了他情感中的那个。

田薇：人性的，自然的。

李秋零：乐意、甘愿也可以作多种解释，黄保罗让我干一件事，本来我是不爱干这件事的；但是你跟我的交情，我就告诉你我乐意为你效劳，这个乐意是真正的乐意；但是又是一种，就是甘愿，我实际上是在克服什么；就像你刚才说的，耶稣也不爱死在十字架上，也不爱做这件事，但是，是父的旨意，所以他甘愿、乐意，只能这样说了，要不然干吗还埋怨，干吗抛弃我啊？

男2：应该把这篇文章写出来，把我们说的这些东西参考参考，路德的《论基督徒自由》很有意思。

黄保罗：你觉得还是心有不甘的？

李秋零：心也甘，并不见得是他乐的，他可能在这里面没有什么乐。

黄保罗：这样一讲问题又复杂了，上帝看人，奉献金钱，捐的心甘乐意。《使徒行传》里面有一个例子，那个男的亚拿尼亚欺骗嘛，大家把家产都重分，他也是把地卖了留了一部分钱，结果，使徒说：你全捐了吗？他说：全捐了。马上就死掉了。他太太刚回来，也是这样。也就是说这个内心，还不仅仅取决于行为，你虽然这样做了，但是你的内心不是乐意的。内心真正做到心甘情愿不可能，这几个方面在情感上波动来波动去是一定的，但是他最后怎么决定，知情意行。这个乐是什么，是情感嘛。坚强的意志力很强，做了一个决定。很深的问题，非常深刻的问题。

李颖：好像是出自《宋明理学》，理学家就问弟子，他们乐在什么地方，然后出来这么一个对话集。

田薇：这个太轻松了，挂在十字架上，真是神啊。乐还是比较轻松的。

朱东华：我的理解是：圣道“阴鹭以玉成”“宛曲以相就”，其缘更巧、其力更大……

田薇：有神学家，恰恰反对神的全能论，就是传统的关于神的上帝的全能，不能够把神放在全能的意义上理解，而是苦弱的上帝观。

李秋零：这个事情不要钻牛角尖了，因为你分析的很复杂，最后被钉十字架上，旁边还有两个什么，这个还是指整个过程，还是指这个事本身啊？很复杂的，情感是一个很复杂的过程，不要追求单一的。

黄保罗：谢谢，期待你的文章出来。我们下面请卓新平老师发言。

## 十、卓新平(中国宗教学会会长、中国社会科学院学部委员、世界宗教研究所研究员及原所长)关于路德汉译的报告

卓新平：抱歉，因为今天事很多，上午的发言没有听见，下午来也没有听见开头。这个讨论其实还

是很有意义的,实际上,它一是涉及到对人文主义的解读,特别是谈到人文主义与儒家的关系,二是涉及到马丁·路德与我们是什么样的关系,宗教改革之改革有何启迪意义;所以,这两个切入点我觉得都特别好。

其实,中西的认知传统是截然不同的,所以我们应该注意到这种思维方式的区别,其立足点及其方法都不一样;但是,马丁·路德使这两种思维在一定层面上把双方都拉近了一些,至少使之可以进行对话、比较。所以,其意义就在这个地方体现出来。

按照西方尤其是基督教的传统,包括其哲学背景,会更多地立足于从一种价值观的角度、从本体论的视角这些方面来看相关问题,也就是说,在立意和定论上做得比较绝对。所以,其思维惯性是形而上非常发达,强调彼岸,这种思想意向非常强烈;这里,其思维中所具有的一种超然的意识是东方思维没法相比的;再一个就是西方思维强调超越人寰的外在权威,尤其在天主教的时代非常典型,威权之重点基本上是放在天上的。这样一来,对西方人来讲也有一个悖论,既然全然都是天上,那么与人有什么关系?与我有何关系呢?所以,解答这个问题就是基督教信仰的特点。基督教如果要打破这种神人之间、天地之间绝对的隔离的话,就必须要有某种突破性的思维。在基督教传统中,我感觉到,包括其自然科学中为什么强调宇宙起源有一个大爆炸理论,这就表达了一种突变。对这种天人关系的解释,基督教也是有两个类似大爆炸理论的突变展示。

一个就是六天创世,包括创造人类,这是一个突变,从无到有一下子就有了人。人是被创造出来的,这并非中性的表达,实际上还是更多地强调:人仍然是一个有限性的存在,跟神是没法比的,虽然人有神性,但是没有将之体现出来;这就为其信仰理论的整个发展又留下来一个伏笔,此时神人之间还是隔绝的。

于是又出现了第二个大爆炸式的突变,就是神的道成肉身,本来具有神之位格的圣子突然却变成了肉身的耶稣基督,以人的种种秉性降临在人间。

这里,一个是六天创世而创造了一个仍然有罪的人,尽管这个人一开始可以没有罪,但却选择了犯罪而使人有了原罪;再一个就是在历史即时间的某一时段突然又派了一个具有神的本真、却作为人的形象(包括人的七情六欲、喜怒哀乐等都有)之中介者,来降世为人赎罪。这个思维是在中国文化中间所没有的,也是很难理解的,让人匪夷所思。而遇到这样的情况,则可以看到其以一种信仰的形式确实就把形上跟形下,天上与人间,彼岸和此岸,超然及社会,以及外在和内心都完全打通了。我们很难理解对其超越之神相应的这种心理描述,但是,从耶稣基督身上,我们却可以看到很多与人相似的、关涉内心的那种内在心理描述,这样,世人对“降临者”就体悟到一种贴切感、亲切感。

但是,耶稣基督是来赎罪的,他是来钉十字架的,而不是来君临天下、统摄万众的。这个对我们来说,也是匪夷所思的。一般拯救人的都是具有英雄的形象,而不是来被人摧残的形象。所以,这种思想之内在意蕴,在西方基督教传统里面是非常深刻的。而且,这样的话,西方思维中也就出现了突变,本来其可能更多的是关注这种形而上、本体的、抽象的、外在的这一维度,但这一思维偏向在其发展过程中也会出现一些异化,在现实生活中甚至会走向极端;于是,就可能出现很多的弊病,这样,为解决这些弊端,就是马丁·路德的出现了。

马丁·路德实际上通过他的宗教改革而达到了一种新的认知,应该说宗教改革首先是一个社会政治事件,当然也在宗教史上起到很大的作用;但是,这又不仅仅是社会政治事件,也有其思想渊源及突破。宗教改革的思想意蕴就是讲,人并不是如传统所认为的那样无能,人仍然可以因信称义;所以,马丁·路德通过“因信称义”而把人的地位抬高了。马丁·路德有他自己所独有的神学思想,但是他改革的一些内容,被社会更为关注的应该是他的社会哲学、关系哲学和政治哲学这一层面。这一改革使近现代西方的发展中其社会与基督教,尤其与基督新教有一个更为积极的互动,这种双向互动及回应就是马丁·路德对我们非常重要的启发。也就是说,西方社会随之发生这么大的剧变,跟马丁·路

德推动宗教改革所带来的剧变是相关联的。

有的人问：中国究竟有没有信仰的传统？我的回答是有的，但是，中国人的信仰不是像西方这样一种思辨形上、与现实世界截然分离的鲜明对照，这种神人关系之间的张力在我们中国则没有。我们是一种整体观，二者不是分开的，而是整合的，你中有我，我中有你，神不是西方思维想象的那么伟大、绝对，人也不是那么渺小、无能，神人之间往往是可以打通的。所以，中国人的理解，信仰思维更多的不是仅仅从对神之“信”来考虑，而主要是从人所具有的“义”，其义务、责任这个角度来出发的。

所以，有的教授明确指出，中国有人文主义。但我认为，中国的这种人文主义跟马丁·路德那种精神人文主义还是不一样的。中国的人文主义更多的是一种关系人文主义，讲究协调好社会中的人际关系。当我们追溯到儒家思想关于克己复礼为仁时，就会发现“仁”字就是两个人之间的一种关系，克己复礼也还是讲的是社会关系，只是说人在社会中要负起的责任，人在面对社会、对他者时要“自我克制”，这个思想可能就跟基督教的“虚己”观念扯得上某些关联，但是，它们的性质还是不一样的。

因此，我们更多的是从这种社会关系、人际关系来考虑这种人文、人伦、人性特点的，以此来谈论我们的人文素质。要是从我们中国文化传统探讨人文主义的话，其更多的是从社会伦理观而不完全是从价值观，或者是从一种形上本体论来做出的考量。所以，我认为，马丁·路德的改革既然涉及到政治哲学、关系哲学，那就与我们的思维有关联了，可以来和我们产生共鸣和进行对话。其给我们带来的启迪，就是中国如果要想发生一些大的变化的话，那么这种改革思想是需要的。但回顾历史，我们近代以来尤其在近百年来，真正起到关键作用、影响到社会变革最终成功的那种改革家仍然是凤毛麟角，而在宗教革新方面基本上没有一个人能够达到马丁·路德这样的成功、改变整个历史发展的进程。所以，我们仍旧还是处在一种历史惯性的循环之中。中国的儒家做过努力，但是儒家没有那种耶稣主动被钉十字架的精神：“我不下地狱谁下地狱呢？”而孔子却说：“道不行，乘桴浮于海。”也就是说，如果吾道在此“不行，那我到海外发展，我不跟你玩了。”就是这样的思维特点，这个观念影响很大。我们中国思维强调最后仍可回归自我，如果我改变不了这个社会的话，那我至少可以“独善其身”，把我自己的修养提高，改变我自己的人心。

所以说，我们的人文主义、人道主义，更多是从人的提高这一角度及相关层面来思考的。所以，跟人的因信称义这种马丁·路德式的表述是不完全一样的。在我们看来，为什么西方人强调谦卑和自卑，是因为他有一个至高无上绝对的权威，这种超越性权威是世人根本不可企及的。而中国思维中这种形而上的超人的权威是没有的，个人可以成圣甚至可以成神的，亦有“人定胜天”的豪情；不过，这种成圣成神，在中国历史上对于改革家而言是很少的，而往往是政治威权成为成圣成神的象征，皇帝才是“天子”或“真命天子”，世人也想当皇帝、做“天子”梦，这是中国古代历史中农民起义、改朝换代的真实写照。没有能够出人头地才会有卑微感，所以，我们相对于这种基督教式的自卑，却更多体现出自傲。中国的文化传统中间是没有这个罪感、忏悔意识的。一些人做了很多的坏事也不反省，而是寄希望于侥幸，或者自认倒霉。在文革结束之后，曾经有几批知识分子讲反思、反省，甚至提及忏悔，但昙花一现，如今过了就过了，又重返平静之心，并无什么教训值得吸取。所以，我们现在看到的社会还是不存在这种罪感意识的，大家安于麻木，其乐融融。因此，这个在文化意蕴上也可以说是我们的悲剧。

马丁·路德反抗罗马天主教的权威，他认为可以依靠神圣权威来进行尘世批判。而我们的封建传统中，基本上是依附于一种世俗的威权，就是知识分子想做点大事，也是想通过做帝王师或幕僚来间接实现，就是通过入仕的思想来完成这个任务。这里并没有任何一种超越的纬度，而只是现实责任使他觉得必须这么去做。所以，这两种文化之间的对话，应该说也各有所长，不可完全非此即彼。按照西方的这一套思维在中国是行不通的，但是中国的传统思维也需要改进和发展。在这一意义上，西方包括基督教的一些文化理念，至少值得我们借鉴。

而就这个借鉴来讲，这正是你们搞翻译工作的功劳。借鉴得有文本，对于他们思想的点点滴滴，

我们得看到之后才能体悟出来,所以,这个翻译乃功德无量。一方面,通过译本我们可以看到一个不同的思维模式,可以对信仰传统进行比较。另一方面,其眼界的开阔也给我们带来一些启迪和思考,尤其是在今天这样一个全球化的时代,我们也已经融入到整个世界之中,彼此之间其实已经是分不开了。那么,我们这种社会关系及其人文主义与西方基督教传统的精神人文主义之间究竟如何比较和对话?在今天就显得非常重要。所以,我觉得原典翻译很有意义。

我个人其实还是蛮喜欢参加各种学术方面的会议的,哪怕我自己不负责组织,就是单纯听听大家说的也受益匪浅,因为每个人写一篇文章时都做了很多准备,看了很多书的,而我就是这么一听,就把他们的主要思想抓住了。我花的时间不多,却在获取知识上赚了很多。从这个角度来说,听会真是挺好的。马丁·路德研究不仅对中国的教会是个启迪,对中国社会也会引起我们的很多思绪。

刚才很多朋友讲到,中国教会对路德的理解中曾出现了一些偏差,包括对丁光训主教当时的神学建设也提出了一些疑问。现在到教堂里面还能否看到那种作为基督教真正本真的元素?这个是值得深刻反省的。尤其是在中国社会,中国的基督徒,不是说全部,至少是少部分,还有没有那种耶稣基督的虚己和自我牺牲的精神?我听到的多是自己已经称义了、已经成圣了,而指责别人是罪人,别人不行。但是,是不是也应该像耶稣基督那样,以虚己、谦卑精神来解救这些所谓的罪人,让我自己应该做出牺牲的壮举?这个难度实在很大。

从这个方面来讲,中国基督教的素质问题还是需要提高。我自己研究宗教,尤其是研究基督教已经几十年了,感触颇多。所以,有时候恕我直言,我碰到的一些基督徒甚至有些牧师过于功利和世俗,觉得他们不像是基督徒,这种感觉有时非常强烈。目前不仅是中国的基督教、中国的其他宗教也有世俗化的趋势,有些人把宗教当成一个从业的行当,没有那种信仰精神的存在。也恰因如此,社会上也就容易有低看宗教的偏见存在。我们从自己的文化根源上,也应该有自己的反思和反省。这里可以向马丁·路德学习,在把握好信仰之维时也向世俗社会这方面多靠一些,这样就能够食人间烟火、接上地气。反之,我们这个社会是不是应该向神圣之维也多靠近一点,不能太世故,而需要超越的精神、超脱的理念?这是我一直在反思的问题。但我感觉到其很难很难,而且到目前也看不到有太大的突破。所以,当下我们能做的事情,还是看看马丁·路德讲些什么?说些什么?这可能对我们会有启迪,带来一些思考,让这些思考留给后人吧。

从大家讲的内容中我都学到了不少东西,由此也有一些感触,因为讲宗教改革就联想到社会改革、思想革新,尤其是从去年开始也参加了很多的会议,讨论了很多问题。我就是觉得既然我们谈宗教改革,就要有更开阔的视野、更深邃的思索,因为宗教改革毕竟不是纯神学运动,它也是政治运动、社会运动。所以,引起的联想可能就多了一点,我就讲这些。

黄保罗:谢谢卓老师。卓老师也是为我们汉语基督教研究给予很多帮助,对我个人也是给予很多的帮助,所以,借这个机会表示感谢。我们这套路德翻译丛书,我是看着卓老师在香港给我写的序言,非常感谢。卓老师最后的总结里讲到,中西的差异和基督的牺牲精神以及基督徒的,特别是路德所强调的,基督是自由,他做仆人这种牺牲和奉献精神真的非常重要。卓老师刚才提到那一点,把孔子那种“穷则独善其身,达则间济天下”,或者“道不行就跑”,这个我以前没有怎么想过,如果把这个东西联系一下现实的生活状况,是很有意思的东西。我在欧洲生活,遇到很多现象,一般人不是有“跑”的想法,他是要来“说”和“做”的。

卓新平:彼得曾经逃跑,但他看到耶稣回去之后就跟着回去了,保罗也回去了。我们是什么?我们往外跑,就是谭嗣同被砍掉脑袋,梁启超跑了,康有为跑了,大家都跟着跑了,就是这么一个情况,鲜明的对比。

黄保罗:这个关注点非常有意思,这个很重要。我们志刚老师也是在呼吁路德的诞生。社科院李林搞伊斯兰教研究,他也讲伊斯兰教也需要伊斯兰的路德。所以,我们开始着力翻译和研究路德,希

望引起汉语学界的关注和反思。

《威玛版的路德文集》是100多卷，在我们汉语的文献中，金陵神学院在1949年之前就开始翻译了，后来，香港基督教文艺出版社出了几本译著，然后上海三联出了两本《路德文集》，宗教文化出版社和中国社会科学出版社也出了一些路德著作的汉语译本。但总体上来讲，路德这么重要的一个人物，在汉语学界，当然也包括教会界，所受到的待遇好像还是与其重要性是很不搭配的。去年2017年宗教改革五百周年，我们到德国去开会，德国有三个大展览，一个是在威登贝格，一个是在埃森纳赫，另一个是在柏林，这三个展览的主题分别就是路德与教会、路德与德国、和路德与世界。这三个大的主题，我是只看了一个展览，买了一本书，非常有意思，路德不仅仅是一个教会方面的巨人，他对整个德国的语言、文化、社会、政治的影响，从而到全世界，然后再讲到，我们在北欧生活，北欧五国都是深受路德的影响。在路德的路德楼那个地方，墙上还有一个小雕塑，就是芬兰语之父阿格里高拉(Agricola)；芬兰书面语的诞生就是一个人的功劳，他在1523年到1525年在威登贝格跟着路德学习，他是路德的学生；然后，他回芬兰写的第一本书叫《ABC》，帮助创造了芬兰的书面文字，然后又把《圣经》翻译成芬兰文。所以，到现在芬兰搞文学奖都还以他的名字命名，至今，在芬兰和北欧，路德的影响还是很大的。

所以，我们在过去近十年的时间里翻译出版了路德著作及研究路德的芬兰学派的汉语译本。

我们这次也是非常的高兴，与中央民族大学宗教研究院和中国人民大学国学院一起合作来举办这个小小的工作坊，有幸邀请到诸位参与，目的还是向大家请教，并发出这样的呼声：路德对我们汉语学界值得引起大家的关注，希望大家能多加推荐和呼吁。非常感谢。

## 十一、王伟平、胡宗超“黄保罗关于马丁·路德著作的翻译和研究”<sup>[30]</sup>

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，由山东省基督教两会出版；黄保罗主编的《探寻路德的踪迹》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。

### 第一、路德及路德芬兰学派意义重大

马丁·路德的伟大贡献不必多言，即便路德宗教改革运动已经距今500余年，但路德的思想仍然深刻地影响着整个世界。路德思想系统比较深邃。其中，路德的“因信称义”思想影响尤为深远：在思想上打破了当时天主教“因工称义”的思想禁锢，使得信仰的权威从教会转移到《圣经》和对上帝的信仰上；同时，成为路德信义宗思想的重要思想源泉。而且，路德思想是理解“现代”社会的重要环节，为一次又一次的研究者提供着不竭的思想资源。

芬兰是路德信义宗的主要阵地，而芬兰神学教授曼多马则被称为路德芬兰学派之父，是路德信义宗思想中的重要人物。

曼多马思想深刻，他认为路德的“因信称义”的思想基础与东正教“成圣”或“成神”观点并非本质不同，挑战传统德国路德学者所理解的“称义”观。在《基督就在信本身之中：信义宗与东正教基督教概念的相通点》中，曼多马依据《圣经·彼得后书》1:4“[人]就得分享上帝的本性”(包括分享上帝的神

[30] 原文以“【新书推介】黄保罗译著《马丁·路德研究丛书》《曼多马著作集》已经出版面世”为题，发表于“国学与西学国际学刊 微信版”。

圣性、爱、全知和全善)提出,路德“因信称义”的本意是想表明这种观点,即“基督就在信本身之中”以及“信是神性的创造者,颠覆了德语世界对“因信称义”的传统诠释。

在《两种爱:马丁·路德的信仰世界》中,曼多马特别强调区分“上帝之爱”和“人之爱”。这种观点,改变了世俗社会对爱的理解;同时,对于哲学界“爱”的观念也产生了深远影响。如曼多马区分两种爱,继承、发展和矫正了瑞典路德专家尼格仁在《圣爱与欲爱》中区分“圣爱”与“欲爱”的观点。



曼多马 (Tuomo Mannermaa, 1935—2015)

曼多马不仅思想深刻,他所写的《上帝》这本散文诗,文字优美,情感丰富,具有深度,出版后就被评为芬兰 1995 年年度最优秀基督教书籍。

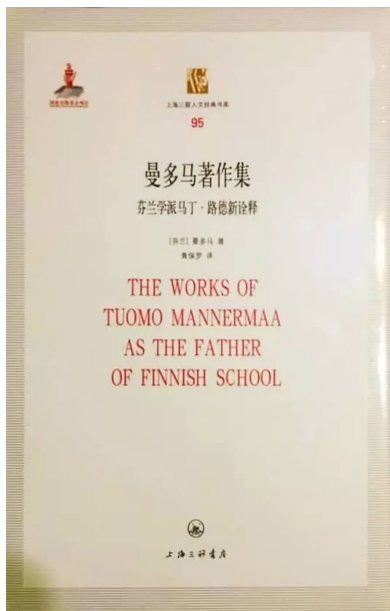
不仅如此,曼多马的影响,远不止于理论界。曼多马对“称义”的重新理解,对 1999 年诞生的世界信义宗联合会和罗马天主教《关于称义/成义的联合声明》的签订具有积极的推动作用;同时,积极推动了路德信义宗与东正教之间的对话和交流。在过去四十年,曼多马在芬兰培养和造就一大批神学生和神学家,并积极活动与芬兰的大学、教会和社会活动中。曼多马对于路德思想研究的影响由此可见一斑。

## 第二、黄保罗教授倾情翻译

与路德及路德信义宗在宗教、哲学、思想界和社会上的影响力及重要性相比,汉语学界对路德及信义宗思想著作的翻译和研究,则显得比较单薄。然而,路德及信义宗的思想是我们国人真正理解西方诸如“现代性”“自由”“平等”等概念不可跨越的环节,也是我们展开中西文化对话的重要思想资源。

值得庆幸的是,在世界范围内,黄保罗教授较早地通过译著和著作,将路德芬兰学派之父的曼多马思想以及路德的思想传到中国。

曼多马的《基督就在信本身之中:信义宗与东正教基督教概念的相通点》《两种爱:马丁·路德的信仰世界》《上帝》三本著作,合成一本《曼多马著作集:芬兰学派马丁·路德新诠释》,由黄保罗教授据芬兰文原著翻译成中文,2018 年 6 月份由上海三联书店出版。目前已经正式出版面市。

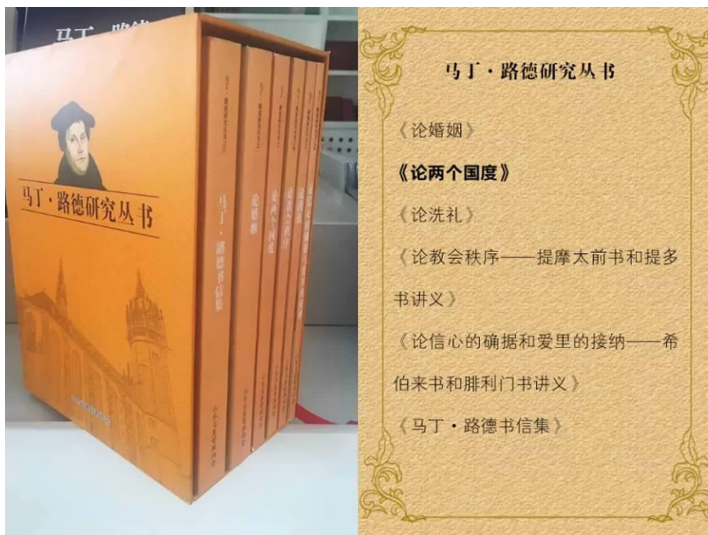


《曼多马著作集:芬兰学派马丁·路德新诠释》封面



尤其值得一提的是，黄保罗教授作为路德研究专家，已经翻译路德及路德芬兰学派著作 16 本（约 280 万字），编译著述《墨兰顿研究》（Philip Melanchthon），发表路德研究学术论文 41 篇。其中，其翻译的路德著作主要以英语版本为蓝本，参考拉丁原文翻译而成（原著主要为拉丁语，少部分为德语），而芬兰学派著作则由黄保罗教授根据芬兰文原著直接翻译成中文。

黄保罗教授的 16 本译著中，最新出版的，除了《曼多马著作集：芬兰学派马丁·路德新诠释》外，还包括以《马丁·路德研究丛书》栏目出版的六本译著：《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》《论信心的确据与爱里的接纳——希伯来书和腓利门书讲义》《马丁·路德书信集》（含书信 100 封）以及主编的《探寻路德的脚踪》。



《马丁·路德研究丛书》

2017 年，黄保罗教授主编了《探寻路德的脚踪》，联合众多青年学者共同探寻路德的踪迹，期待以更加直观的方式深入了解马丁·路德这个思想巨人。该书由芬兰阿乌雷阿出版社出版。

这些译著和著作的出版，将会促进国人深化路德思想研究、深化理解路德“两个国度”“两种爱”“婚姻观”等思想；同时，有助于促进路德思想与中国传统文化之间的对话，特别是在路德的“称义”“成圣”思想与儒家的“成圣”，道家的“成仙”，佛教的“成佛”思想之间展开对话；而路德芬兰学派敢于打破德语学界对路德“因信称义”思想的权威，这种做法，对于中国文化坚持创造性转化具有警醒和参考作用。

### 第三、黄保罗教授及其路德研究译著和作品简介

#### 1. 黄保罗教授简介

黄保罗 (Paulos Huang)，男，芬兰华人路德研究神学家，赫尔辛基大学哲学与神学双博士，日本东京大学博士后，山东大学儒家文明协同创新中心海外访问学者，《国学与西学国际学刊》及《博睿中国神学年鉴》(Brill Yearbook of Chinese Theology) 主编，并兼任赫尔辛基大学神学与宗教学教授、博导，主要研究汉语学术神学、儒家与基督教的对话、芬兰教育全球第一的奥秘等。

#### 2. 黄保罗翻译路德及路德芬兰学派 16 本

[1]2018:《曼多马著作集：马丁·路德新诠释》，上海，三联书店

[2]2018:《论婚姻》，山东省基督教两会

[3]2018:《论两个国度》，山东省基督教两会

[4]2018:《论洗礼》，山东省基督教两会

[5]2018:《论教会秩序——提摩太前书和提多书讲义》，山东省基督教两会

[6]2018:《论信心的确具与爱里的接纳——希伯来书和腓利门书讲义》

[7]2018:《马丁·路德书信集》(100 封), 山东省基督教两会

[8]2018:黄保罗编著(待出),《墨兰顿研究》

[9]2018:《路德新诠释:芬兰学派及其意义》(合译、待出):宗教文化出版社

[10]2015:《马丁·路德证道集》, 山东省基督教两会

[11]2015:《马丁·路德书信集 49 封》(合译), 山东大学出版社

[12]2007:《基督徒在芬兰》, 赫尔辛基

[13]2004:《牧师?》香港/台北:道声出版社

[14]2003:《芬兰宗教自由法》(中国驻芬兰大使馆)

[15]2002:《教义问答》, 赫尔辛基

[16]2002:《谁为末日定分界?》香港/台北:道声出版社

3. 黄保罗研究路德和路德芬兰学派论文 41 篇

[1]2019:“路德与现代性:五四运动百年反思”,“五四百年反思:基督信仰与文化发展”学术会议(香港)。

[2]2019:“马丁·路德论孝”,《曾子研究》2019 年号, 中国曾子研究会, 山东大学。

[3]2019:“‘经’之所以成为‘经’的权威性来自哪里? 全球化视野里的经和经学”, 载《关东学刊》。

[4]2019:“再论天人合一是否为儒家所独有 兼与林安梧教授对话”,《湖南大学学报》2019 年 1 月, 第 33 卷第 1 期。

[5]2018:“儒耶对话在真理观上真的不可沟通吗? ——与杜保瑞先生对话”,《吉林师范大学学报》(人文社会科学版), 第 4 期, 页 1-10。

[6]2018:“Was Nestorius Really a Heretic? An Exploration of Martin Luther's Comments on Nestorianism”, Brill Yearbook of Chinese Theology 4, vii-xxi. Leiden and Boston.

[7]2018:“‘天人合一’乃国学所独有的吗? ——西学视野中的‘天人合一’”, 载《华夏文化论坛》, 第一期, 吉林大学。

[8]2018:“马丁·路德论一夫一妻制”,《伦理学术》第 4 卷, 上海人民出版社, 页 146-159。

[9]2018:“Why Finland's Education is the Best in the World: The Impact of Lutheranism on Values”, in Zhuo Xiping, Qiu Zhonghui, Philip L. Wickeri and Theresa Carino (eds) 2018: Toward a Shared Sustainable Future: The Role of Religion, Values and Ethics. Hong Kong: Published by The Amity Foundation. 127-136. (2016:“马丁·路德宗教会与芬兰教育全球第一的价值观念之间的关系”, 载《2016 宗教与可持续发展国际论坛论文集》, 爱德基金会、中国社会科学院基督教研究中心、中国宗教学会)。

[10]2017:“试论马丁·路德所强调的‘因信称义’中的‘义’”, 载《探寻路德的脚踪》(Exploring the Footsteps of Martin Luther), 主编 黄保罗, 执行主编 李方舟, 阿乌雷阿 (Aurea) 2017 赫尔辛基, 1-13。

[11]2017:“从理论到实践的宗教改革家马丁·路德”, 载《宇宙光》第七期, 台北, 54-61。

[12]2017:“马丁·路德发表《九十五条论纲》而开启宗教改革(1517-1519 年)”, 载《宇宙光》第 5 期, 台北, 60-65。

[13]2017:“对话与批判:十六世纪的宗教改革与现代性”, No. 12, June. 2017: International Journal of Sino/Western Studies), 赫尔辛基, 芬兰, 页 1-13. [14]2017:“马丁·路德所论的‘信’及其对于基督教中国化的意义”, 发表于“宗教改革 500 周年”国际学术论坛 2017 年 9 月 4 至 6 号, 地址:内



蒙古大厦(东单路口东南角),主办:中国社会科学院世界宗教研究所、北京市基督教两会、中国宗教学会。

[15]2017:“马丁·路德的青少年时代”,载《宇宙光》第三期,台北,48-53。[16]2017:“马丁·路德诞生的时代:中世纪末期的特点和新纪元的开始”,载《宇宙光》第二期,台北,50-55。

[17]2016:“从马丁·路德的政教关系学说来探索中国当代的宗教战略与国家安全”,载卓新平、蒋坚永主编2016:《一带一路战略与宗教对外交流(中国社会科学论坛文集)》,北京:社科文献出版社。

[18]2016:“马丁·路德的婚姻观初探”,载《基督教研究评论》,许志伟、孙向晨主编,北京:宗教文化出版社。

[19]2016:“马丁·路德婚姻观的神学反思”,《山道》(Hill Road)卷19第二期总第三十八期,香港,页107-128。

[20]2016:“马丁·路德1519年的婚姻观——以《约翰福音》2:1-11诠释为基础”,载《圣经文学研究》第12辑,北京:人民文学出版社。

[21]2016:“马丁·路德论男女之别与婚姻的目的——以《创世记》和《哥林多前书》第七章的相关注解为基础”,载《暨南大学学报》(哲学社会科学版),第38卷第5期,第75-84页。

[22]2016:“反思马丁·路德在农民起义、使用暴力和反对造反三方面所受到的批评”,载《云南民族的大学学报》(哲学社会科学版),第1期,第47-56页。

[23]2016:“马丁·路德论服从俗世权力的限度问题”,载马丁·路德研究原始文献选编《路德书信集》附录二,黄保罗,刘新利,编译. 济南:山东大学出版,页140-148。

[24]2015:“芬兰学派尤图宁关于马丁·路德‘性观念’的神学研究”,载《金陵神学志》,中国基督教最高学府南京金陵神学院院刊,2015年第4期总105期,第82-96页。

[25]2015:“芬兰学派在宗教对话上的贡献”,载陈建明主编《和而不同:宗教对话与不同文明之间的和谐之道》,2015 成都:四川大学出版社,页248-274。

[26]2015:“基督教慈善事业对于现代社会发展的意义”,载卓新平、郑筱筠主编《宗教慈善与社会发展》,北京 Beijing:中国社会科学出版社。

[27]2015:“从和谐的视角看基督教在当代中国的挑战与机遇”,载《基督教与和谐社会建设》,卓新平、蔡葵主编,北京:中国社会科学出版社。

[28]2015:“从芬兰学派来看马丁·路德研究的默示观”,载《宗教学研究》,2015年第3期,四川大学道教及跨文化研究中心。

[29]2015:“马丁·路德研究的芬兰学派及其突出贡献”,载《世界宗教文化》,2015年第2期,中国社会科学院。

[30]2015:“称义、成圣、成神、成佛与成仙”,载赵林《中西文化的精神差异与现代转型》(赵林、郭齐勇、林安梧、温伟耀、张祥龙、林鸿信、黄保罗、王忠欣对话),上海:华东师范大学出版社。

[31]2015:“马丁·路德研究的芬兰学派与中国佛教的互动”(The Interaction between the Finnish School of Martin Luther Study and Chinese Buddhist Study),黄保罗(Paulos Huang)、陈坚(Chen Jian),《国学与西学国际学刊》(International Journal of Sino-Western Studies),No 8,页87-101。

[32]2015:“中国道教视野中的马丁·路德研究之芬兰学派”(Finnish School of Mrtin Luther Research in the Light of Chinese Daoist Religion),黄保罗(Paulos Huang),霍克功(Huo Kegong),《国学与西学国际学刊》(International Journal of Sino-Western Studies),No 8,页103-110。

[33]2015:“关于路德研究的芬兰学派与中国文化之间的对话”(A Dialogue between Paulos

Huang and Thomas Leung concerning the Finnish School of Martin Luther Study and Chinese Culture), 黄保罗 (Paulos Huang), 梁燕城 (Thomas Leung), 《国学与西学国际学刊》(International Journal of Sino-Western Studies), No 8, 页 113-123. 又以“生命本性转化与感通的哲学神学——关于芬兰学派与中国文化的对话”(A Dialouge between Paulos Huang and Thomas Leung concerning Finnish School of Martin Luther Study and Chinese Culture) 为题改编, 载《文化中国》(Cultural China- Journal) 2015 年第 2 期(总 85 期), 加拿大 Canada, 温哥华 Vancouver: 文化更新研究中心 (Cultural Regeneration Center); 页 4-16.

[34]2014: “儒家与基督教中的饶恕概念”, 载 2014 年 05 月 16 日《光明日报》: 第三届“尼山世界文明论坛”论点选编。也见“构建人类共同新伦理——第三届‘尼山世界文明论坛’学术巡礼”, 《光明日报》(2014 年 05 月 28 日 14 版); 《中国文化报: 艺彩山东, 中国文化报社、山东省文化厅主办, 2014 年 5 月 21 日星期三, 第 3 版。也见《福音时报》2014 年 05 月 16 日。

[35]2012: “儒学和基督教对中西传统社会的影响”(The influence of Confucianism and Christianity to Chinese and Western Traditional Societies), in Zhongxi wenhua sanrentan; Chuantong yinyun yu xiandai zhuanxing 中西文化三人谈: 传统氤氲与现代转型 (Three Scholars' Discussion on Chinese and Western Cultures; Traiditional Context and Modern Transformation), 郭齐勇, 温伟耀, 赵林 zhu 著, 上海: 上海人民出版社, pp. 129-136, 151-152, and 160.

[36]2012: “建立大国学的多元一体——关于中国文化走向的对话”, 黄保罗、梁燕城”(Dialogue on The Big Sinology between Paulos Huang and Thomas Leung), in Wenhua Zhongguo 文化中国 (Cultural China- Journal), No. 72, Volume 1 (March 2012), Vancouver, Canada: Cultural Regeneration Research Society, pp. 4-14.

[37]2013: “基督教在当代中国的挑战和机遇”, International Journal of Sino-Western Studies, No. 5, pp. 11-21.

[38]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哲学”(The Conceptions of “to Create” and “to Beget” in Christianity and Confucianism——A Comment on the Process Theology/Philosophy of Kaufman, Neville and Tu Weiming), 《求是学刊》, No. 4, Vol. 38, July, 2011, 1-9.

[39]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”(Sino-Christian Academic Figurist Theology: An Analysis of the Cultural Dialogical Attempt by Some French Jesuits in Following the Footprints of Matteo Ricci), 《深圳大学学报》, No. 2, March 2011, 5-11.

[40]2010: “萨瑞宁关于信义会—东正教 1995-2006 年间对话历史的概述及其对于汉语神学的意义”, 载《俄罗斯思想与中国文化论文集》, 哈尔滨: 黑龙江大学出版社。

[41]2010: “全球化时代东正教与西方新教对话的汉语文化意义”, 载《俄罗斯文艺》第二期。

#### 第四、新书购买渠道

##### 1. 《曼多马著作集: 芬兰学派马丁·路德新诠释》

该书收入上海三联经典人文书库, 由上海三联出版社出版, 精装版, 共 240 页, 欢迎选购阅读并指正!

##### 2. 《马丁·路德研究丛书》

黄保罗教授的《马丁·路德研究丛书》由六本译著组成: 《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》和《马丁·路德书信集》(含书信 100 封)。

该系列丛书由山东省基督教两会出版发行。

联系方式:山东省基督教两会书刊部,兰醒老师:18888326600。

值得注意的是,对马丁·路德思想感兴趣的学人,也可以参照黄保罗教授编译的《马丁·路德证道集》(山东省基督教两会出版)和《路德书信集》(含书信 49 封,山东大学出版社出版,与刘新利教授合译)和《探寻路德的脚踪》。

本刊主页([www.sinowesternstudies.com](http://www.sinowesternstudies.com))

投稿方式:

来稿请寄:《国学与西学:国际学刊》编辑委员会

International Journal of Sino-WesternStudies,  
Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email: [ijofsws@gmail.com](mailto:ijofsws@gmail.com), Tel. + 358-40-836-0793

微信版编辑:王伟平 WANG Weiping

微信版校对:胡宗超 HU Zongchao



微信扫一扫 关注该公众号

**English Title:**

**A Report on the Workshop“Spiritual Humanism; Martin Luther and Confucianism”**

**Paulos Huang**

# 《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经);

“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介。(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意刊出函告知作者。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电子版作为酬谢,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 electronic version 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](mailto:ijofsws@gmail.fi)  
Tel. + 358-40-836-0793  
[www.SinoWesternStudies.com](http://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 Agaier,《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 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 renting——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 renting 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 Xinping, "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——上海玉佛寺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 History 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 Wumumuqi: 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 Xinpings 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 Xinpings, 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
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/](http://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: \_\_\_\_\_