

Globethics Repository



A Report on the Workshop "Spiritual Humanism: Martin Luther and Confucianism"

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Huang, Paulos
Publisher	Nordic Forum of Sino- Western Studies
Rights	All rights reserved
Download date	2026-09-24 11:51:54
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/170696

“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”;〔2〕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，或者说是道德。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，总的来说，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,我没有写进这个文章里面,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:你先把你自己做好,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……

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“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，从而达到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,我们可以把它称作为基督教的“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,我们可以提出来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。基督教理学,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，而是与理学相结合相交叉的心学，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间?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^[3]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 shiyingxing he zaoq hanzue de qiyuan* [*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》^{〔4〕}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，是这样一种情况。

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。利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,往下看,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，他确实在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^[5]

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^[6]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—）^[7]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——对法国耶稣会士续讲利玛窦之后文明对话的研究” Hanyu suoyin shenxue-Dui Faguo Yesuishi 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。还有《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東西,现在逐渐有点跟周边的東西距离拉近了,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東西,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,就可能会搞出人为的偶像来。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去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,以人道的本。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。而是要怎么来处理这个关系？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。^[8]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》Qishi 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、伦理性和道德修养特征，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所共识的,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,在不朽追求的意义上,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,的确确实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身上，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，无论你怎么样去融入社会、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—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—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,而我们根本就不用研究。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的。

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(如福社观)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，儒家在生存的困难，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。下面请冯梓琰作题为“‘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

冯梓琰：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》。^{〔9〕}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〕 冯梓琰 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:田薇老师是梓琰的本科导师,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。^[10]

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,梓琰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,我觉得梓琰那个东西还是很有意思的,我想特别强调“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本体？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本体、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？

冯梓琰：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，就是因为受康德对本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。

冯梓琰：对，他是有点反康德的。

男4：这个 become 从哪开始？到哪结束？

冯梓琰：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？

冯梓琰：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神？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？

冯梓琰：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”。

冯梓璁:对,但是,主体仍然是基督之灵,这是芬兰学派的说法。

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?

冯梓璁: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。

冯梓璁: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。

冯梓璁: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行、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,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，这种存在方式完全被更新了。

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，我们还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:下面请黄保罗教授做题为“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哲学的一个学生,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 Melanchthon,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，^[11]路德继承和发展了奥古斯丁的思想，^[12]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)^[13]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？”^[14]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》^[15]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了。

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?这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 zìyou [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年译为《群己权界论》,被多次翻译再版名为《论自由》,大陆版:许宝骙译 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”。^[16]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来入手。^[17]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 Mannermaa] 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 Mannermaa 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:“我想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”。^[18]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论文有关，这篇论文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。”^{〔19〕}

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”。这难免让人思索，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。^{〔20〕}

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。^{〔21〕}

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”^{〔22〕}。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），让广大普通信徒重新理解“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。^[23]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！我一直期待着你主持翻译的《路德书信集》，两周前终于收到了，内容丰富，多达六卷^[24]。我记得，你还和刘新利教授合作翻译了一本《路德书信集》^[25]。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”。^[26]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”。^[27]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。”^[28]

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》*Xifang 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 Engesi [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。^{〔29〕}

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,但极有可能是来源于他。

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,一个是你想要喜乐,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,但是发自内心的一个喜乐的、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去理解，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別,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。人是从被创造出来的,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”就体悟到一种贴近感、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。

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、面对他者时要“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,中国教会对接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,有时候想我直言,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,达则兼济天下”,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这个人的功劳，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”^{〔30〕}

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,并积极活动于芬兰的大学、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

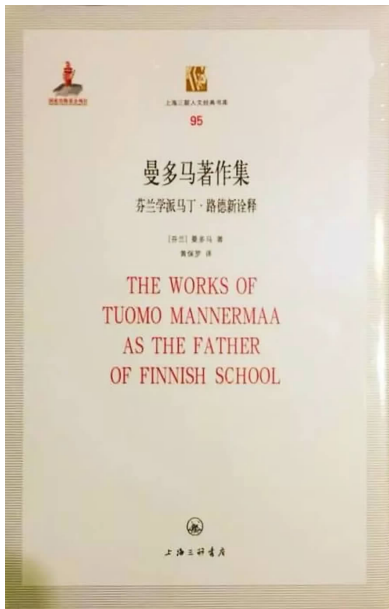
与路德及路德信义宗在宗教、哲学、思想界和社会上的影响力及重要性相比,汉语学界对路德及信义宗思想著作的翻译和研究,则显得比较单薄。然而,路德及信义宗的思想是我们国人真正理解西方诸如“现代性”“自由”“平等”等概念不可跨越的环节,也是我们展开中西文化对话的重要思想资源。

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曼多马的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。



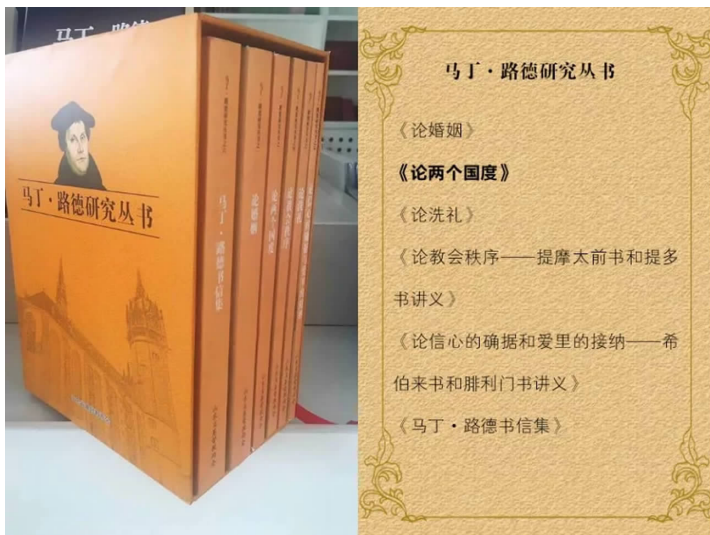
曼多马 (Tuomo Mannermaa, 1935—2015)



《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 Xinping, 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《探寻路德的脚印》(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 Dialoue 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)

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,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