

学术神学丛书

主编 卓新平 副主编 黄保罗 游斌

黄保罗 著

大国学 视野中的 汉语学术 对话神学

DAGUOXUE

SHIYEZHONGDE

HANYUXUESHU

DUIHUASHENXUE

出版社

学术神学丛书

主编 卓新平 副主编 黄保罗 游斌

黄保罗

大国学 视野中的 汉语学术 对话神学

DAGUOXUE
SHIYEZHONGDE
HANYUXUESHU
DUIHUASHENXUE

民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

大国学视野中的汉语学术对话神学 / 黄保罗著. —北京: 民族出版社, 2011. 11

ISBN 978 - 7 - 105 - 11943 - 1

I. ①大… II. ①黄… III. ①基督教—宗教文化—文化交流—中国、西方国家—文集 IV. ①B978 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 264376 号

策划编辑: 刘海涛

责任编辑: 刘海涛

封面设计: 金 晔

出版发行: 民族出版社出版发行

地 址: 北京市东城区和平里北街 14 号 邮编: 100013

网 址: <http://www.mzcbs.com>

印 刷: 迪鑫印刷厂印刷

经 销: 各地新华书店

版 次: 2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本: 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 字数: 320 千字

印 张: 12.25

定 价: 45.00 元

ISBN 978 - 7 - 105 - 11943 - 1/B · 521 (汉 200)

该书如有印装质量问题, 请与本社发行部联系退换

编辑室电话: 64228001

发行部电话: 64224782

“学术神学”丛书总序

卓新平

中国宗教学会会长

全国人大常委会

中国社会科学院

世界宗教研究所所长、研究员、学部委员

在基督宗教^①研究中，不可缺少对其核心问题的“神学”研究。“神学”这一表述从基督宗教思想文化传统来看有“泛指”和“专指”这两个层面的蕴涵。“泛指”即为基督宗教信仰学说的所有研究，把“神学”作为其学科统称，其下则涵括基督宗教研究的各个分支学科；这在今天西方大学的神学院系或教会神学院教学体系中颇为典型，形成其神学系统或系统神学，其中亦有部分内容因受近代西方宗教学研究理念及方法的影响而发展为所谓“西方学术神学”，并在世界范围的基督宗教传播地区构成其相应的神学研究机构及理论体系。“专指”则是基督宗教话语体系中的“神”论，即对其所信奉的“神”（上帝、天主）之本质、内容、意义、构建加以探究；在这种论说或论证中，由于人之“有限”和作为终极实在的“神”之“无限”，人对“神”的理解和表述在神学中因而也只能是相对的、间接的、推测的、模糊的、甚至神秘的。但这种“泛指”或“专指”的“神学”，

① 本书中的“基督宗教”与“基督教”含义相同，这是因不同作者的表达习惯有差异。

从其起源和本意上并非基督宗教信仰的“专利”。如果说，“神学”在基督宗教传统中发展成为了一种信仰学说和教会理论，铸就了其“教会神学”的形体及特征；那么若追本溯源，则也可超越这种信仰学说的传统，冲破传统教会神学的樊篱，从而发展出一种科学研究意义上的、即具有历史追溯之宗教史学和对多宗教参考、对照之比较宗教学特色的、学术性的“神学”。这就是我们在此所要论及、并将展开系统研究的“学术神学”。

从其历史根源来看，曾经断言“太阳下面无新事”的古希腊人发明了“神学”，而且这一“神学”在其诞生时就是“学术的”、“哲学的”，是古希腊哲学家的“智慧”杰作。具体而言，“神学”（theology）这一术语是远远早于基督宗教诞生之前的古希腊哲学家柏拉图（前 427—前 347）的发明，他对“神学”（theologia）的原初理解即对“神”（theos）的“言述”或“逻辑表述”（logos），由此奠定了“神学”乃人类“关于神的言论”或“关于神的逻辑推理”之本意。可以说，“神学”的初始意义本为关于“神”的“学问”而不是对于“神”的“信仰”，“神学”是一种“学术探究”而不是宗教的“信仰教义”。自柏拉图发明并运用“神学”以来，古希腊思想对“神学”就是一种开放性理解，这种开放性表现为其对“神学”三个层面的理解：其一，“神学”即“神话的”、“诗人的”神学，柏拉图始称“神学”就是旨在“把神的真正性质描写出来”，这种“描写”就体现在“史诗”、“抒情诗”、“悲剧”之中；虽然柏拉图离“理性神”的直接表述尚差“一步之遥”，却以“把神描述为善”而铺平了从“善的相”（“善的理念”）来推导出“存在和思想的最高最后的原则”之道路，构成了“哲学神论”的雏形。其二，“神学”即“哲学的”、“思辨的”神学；正如亚里士多德所言，“神学”乃是“对终极实体的沉思”，从而使这一学问得以成为“统究万类的普遍性学术”，并高居“第一学术”、“第

一哲学”之位。其三，“神学”即“政治的”、“国家的”神学，具有其“公共性”、“开放性”；这样，“神学”从一开始也就成为了“社会学说”、“公民神学”，即与社会、政治、国家相关的“社会言说”或“公共言说”。可以说，古希腊语境中的“神学”曾经已是“神话化”的“诗人”想象、“哲学化”的“智者”思辨和“政治化”的“公民”实践。此外，柏拉图在阿卡德摩（Academos）之地授徒建校，形成“学园”，亦为“学术”、“学问”、“学界”、“学院”表述之始，自然又为“神学”与“学术”的关联及结合创造了条件。由此而论，早在柏拉图那儿，或许尚未获得“自我意识”的“学术神学”却已在古希腊的“哲学”氛围中水到渠成！

在古代希伯来文明与希腊文明融合、结合而形成基督宗教文明的漫长过程中，基督宗教对于“神学”表述之采用曾有过千年之久的犹豫或回避。经过多代基督宗教思想家的踌躇、试探，“神学”才逐渐在基督教会的土壤中改变了其内涵，即从古希腊“关于神的言说”、“研究神的学问”演变为基督宗教“信仰神的学问”、“推断神之存在的论证”。早期基督宗教的思想家们并不使用“神学”这一术语，现今意义的“神学”蕴涵在当时曾用“基督教哲学”或“基督教教义”来表达；此后“神学”被古代教会的教父们理解为一种涉及“神论”的泛称，如“自然神学”、“神话神学”、“公民神学”、“戏剧神学”、“城市神学”等，他们并没有想到要把“神学”作为其教义理论的专称。当6世纪左右的基督宗教思想家尝试用“奥秘神学”来论述其宗教信仰中的“神名”时，其表述仅为一种隐匿之用，并未获得教会承认和普遍流行。这种具有基督教会“自我意识”的“神学”直到12世纪初才由法国经院哲学家阿伯拉尔以其《神学导论》一书之名来宣布，这样遂使“神学”有了成为基督教会“专利”和“专称”的可能性。虽然阿伯拉尔宣称“神学”就是“对全

部基督教义作逻辑性及辩证式的探讨”，其神学定义或理解却仍不具有普遍性、专门性，而是与“神圣教义”、“信仰教义”、“圣经”等术语并用并行。不过，至欧洲中世纪后期，“神学”终于成为基督宗教的专门术语，即以这种专指而构成了“教会神学”的专门体系，并由此形成其排他性、封闭性。从此，宗教研究意义上的“神学”外延式、开放性发展被教会教义意义上的“神学”内涵式、封闭性发展所取代。这种“基督教神学传统”延续至今，并仍保持住其顽强、旺盛的生命力。

然而，在“神学”理解上，历史并没有纯直线性发展，却有着辩证的、意味深长的循环。“教会神学”一统天下的僵局在教会内部被逐渐攻破。19世纪欧洲的施莱尔马赫既是“现代神学之父”，也是“宗教学”的“思想先驱”，而且他同样还打破了传统教会神学的格局，给人带来了耳目一新的变化，这就为近现代“学术神学”的复归埋下了影响深远、极为重要的伏笔。在施莱尔马赫看来，神学不能是简单的仅仅作作为“认信神学”的“教会神学”，而有必要对之加以“历史神学”、“实用神学”和“哲学神学”的三重划分；这样一来，则可对神学加以开放性、系统性和规范性的研究，并使之在近现代大学发展中取得其作为大学学科的合法性、客观性和科学性。

宗教学在西方大学中作为一门新兴的人文学科而出现，其倡导者包括神学系之外的一些人类学家、语言学家、社会学家等。但宗教学作为一种学科建制，最初仍在神学院系内设立，表现为神学的外向性发展，即从仅仅研究基督宗教开拓到对各种宗教的关注和研究。对此，教会内部颇有异议和分歧。其著名学者哈纳克就认为对其它宗教的研究无益于神学学科，因此对神学系而言，“一种宗教”（即基督宗教）就已足够！宗教学的主要创始人之一缪勒为此曾批评说：“谁只知道这一种宗教，他就什么也不知道。”而哈纳克却反唇相讥，宣称“谁不知道这一宗教，他

就什么也不知道，而谁能知道它和它的历史，他就知道了一切。”教会内部的这种态度得到了多数神学家们的支持，其结果，新生的宗教学与神学分道扬镳，走上了独立发展。“国际宗教学史协会”的形成与发展，就是这种独立的“宗教学”存在及扩展的象征性标志。而保留在神学院系之内的宗教学，则远离了其核心体系的基础神学或系统神学，仅作为宣教学的辅助学科而存在，即属于“实践神学”或“宣道神学”的范畴，但这也使西方宗教学在一定程度上保留了与西方神学的关联。

在宗教学发展的影响下，当代神学亦出现了嬗变和分化。一方面，不少神学家仍坚持“神学”的“信仰”特性和基督宗教的“教会”归属，如巴特强调“神学是一种启示神学”，潘内伯格宣称“神学是上帝在耶稣基督内启示上帝的科学”等，坚持将“神学”作为其“信仰之内的科学”。但另一方面，这种“科学神学”之强调也促成了与之方向全然不同的发展，此即当代“西方学术神学”的开放性、开明性和对话性征兆的体现。

从开放性来看，这种西方学术神学注意到了“学术”与“信仰”的区别与区分。如天主教神学家龚加尔就强调信仰应与学术分开，希望教会给神学家从事神学研究的真正自由，使之获得学术研究的空间。在他看来，教义与神学有别，教义旨在信仰的保持和延续，而神学则以其学术性来研究、发现、创新、进步。同样，也有新教神学家坚持突出神学的学术价值，如莫尔特曼认为学术神学的首要任务就是基于理性理解和科学方法的验证来对教会信仰的思想内容加以探索和阐明，神学并不追求复杂和艰涩，而乃旨在清楚和澄明。

从开明性来看，西方学术神学借用现代解释学与神学的结合来说明神学的基本任务并不是其护教意义上的捍卫基督信仰真理，而主要是从理解意义上来说明真理、解释信仰。例如，美国天主教公共神学家特雷西受施莱尔马赫对神学的三重划分之影

响，而也将神学分为基础神学、系统神学和实践神学，以面向作为神学场景的公共空间，体现神学的公共性和透明度。他强调神学应该具有进入公共领域的姿态，以公众能够听懂的话语、言谈来解释人类存在的宗教之维、社会发展的宗教传统和公共人格重构的理想模式；虽然神学思考宗教，神学家不能回避宗教真理的问题，但其特点和境遇使之不能简单依赖于神秘主义的信仰，而必须投身于严谨、认真的学术研究。学术神学所处的学界主要乃是一个“社会场所”，充分体现出其公共空间，神学家在此的研究并不以个人信仰为前提；在“学界”，学术性乃是首要的和必须的。而学界的真理理解则是以公共对话、论辩来达成共识，获得认知上的统一。

从对话性来看，英国神学家希克以其“对话”理论而实际上模糊了学术神学与宗教学之间的界线。他认为“神学”包含对各种宗教的探究，“神”论实质为对唯一“终极实在”的认识，而各种宗教中的“神名”则是对这一“终极实在”的文化、民族及语言上的多种表述，如犹太教、基督教的“上帝”（神，天主教的“天主”），伊斯兰教的“安拉”，印度教的“梵”，佛教的“佛”，道教的“道”，以及儒教等传统中国宗教中的“天”等。由此，学术神学可以其“神学”之广义而涵括经学、梵学、佛学、道学、天学等宗教神论，彼此之间乃对话、比较、沟通的关系。正是以这种对话、比较的关系，才使当代西方神学和宗教学的著名代表、哈佛学派的领军人物史密斯从所谓“统一神学”走向了“世界神学”，从基督宗教视域的“诸宗教神学”走向了诸教平等对待的“比较宗教神学”。

不过，必须指出的是，虽然当代西方学术神学以其开放性、开明性和开拓性而超越了传统教会神学的范围，甚至不以基督宗教信仰作为其必然前提，其整体框架和基本结构却仍然是在教会神学的体制之内，西方学术神学家大多亦保持了其“基督徒学

者”的身份，这种神学的核心内容和相关体系并没有彻底走出“认信神学”，因而从根本上来看尚未回到柏拉图及其古典“神学”的“前基督宗教”或“超基督宗教”之基本蕴涵。

在基督宗教与中国文化的交流及对话中，当代基督徒学者结合“汉学”而发展出一种“汉语神学”。显然，这种“汉语神学”所面对的是当代中国的“学术语境”，故而通常也被视为“汉语学术神学”。尽管中国内地有少数学者“从兴趣到委身”，在对基督宗教的学术研究中成为了“文化基督徒”，引发了“中国亚波罗”现象，其汉语神学的讨论和体系构建却仍以港澳台和海外华人基督徒学者为主。颇为意味深长的是，这种讨论在基督教社会边缘和中国思想文化边缘之间形成了“边缘间的中心”，甚至一时“风景这边独好”，引起了双边的关注和探究。

从中国当代学术研究的主流来看，特别是在基督宗教的研究领域，应该说中国内地人文学术界目前所追求并坚持的仍然是“不需要个人对基督教信仰的认同和委身”、“基于宗教学的立场、观点、方法和研究成果”而对基督宗教进行“科学研究”的“学术神学”。“学术神学”这一表述在此之提出，虽然不是“原创”，而乃对西方学术神学之借用，却有着与之截然不同的寓意，也可以说是“神学”术语之真正返璞归真、回到本原，成为其原初意义的、不设信仰前提的、科学理性的“学界”、“学问”即“学术”之神学。当“汉语神学”仍在持守“基督事件”作为神学唯一合法根基与强调其人文性神学的公共性及其普遍意义之间交锋时，“学术神学”则对尚不足千年的“神学”被作为“教会专利”提出了挑战，以还“神学”之开放性、客观性学术研究的本来面目。只有这样，才能恢复对“神学”的正确性“广义理解”，才能找到“神学”在中国社会氛围及思想文化语境中可行的路径。

基于上述历史回溯和思想考虑，我们组织编辑了这套“学

术神学”丛书。为了开拓视野、解放思想，我们这一丛书的基本内容既有对西方学术神学体系及其学科分支的介绍和分析，也有对当代汉语神学之学术讨论的观察和研究，更有对基督宗教的“纯学术”性探讨和宗教学理解。而我们所要构建的“学术神学”，即指对基督宗教的科学研究，其中自然会有马克思主义对“神学”的思考和解答，会用学问方式、包括宗教学的方法、哲学的分析、解释学的态度以及跨学科的比较来描述、勾勒、剖析、说明基督宗教的信仰体系及其核心的神性观念。这样，“神学”则不再局限于“教会的思考”。在客观恢复或还原其公共性、开放性之本初时，“神学”在当代就有可能获得一种凤凰涅槃般的新生。

江怡序

教育部长江学者特聘教授
北京师范大学哲学与社会学学院院长、教授
中国现代外国哲学学会理事长
美国皮尔士学会国际顾问委员会委员

保罗兄的大作即将付梓，囑我作序。想来我难以胜任，但保罗兄盛情难却，且书稿阅后也想一吐之快，遂不揣冒昧，权为其序。

先从与保罗兄的相识说起。黄保罗的大名我早有耳闻，他在基督教神学研究及其汉语学术神学对话等方面成果卓著，但直到2009年底我们才在厦门得以相见相识。他当时在厦门大学哲学系做系列讲座，行将结束时，我正好去厦大讲学，我们共同参加了该校陈嘉明教授的博士生毕业论文答辩。我们双方似乎都有相见恨晚之感。保罗兄渊博的学识，机敏的谈话，优雅的风度，给我留下了深刻印象。我们彻夜长谈，共同讨论了中国当代学术研究的现状和未来发展的思考，相互交流了对西方思想文化发展的历史认识。随后，保罗兄每次到北京，我们都相约聚会，举杯畅饮。我们对许多问题都有共识，我对他的一些观点也有同感。

谈到思想的交流，我阅读了他馈赠的《汉语学术神学——作为学科体系的基督教研究》，洋洋洒洒50万字，蔚为大观。我很赞同他汉语学术神学的基本观点，强调从学术思想和研究的维度挖掘中国传统和当代思想的精髓，特别是把基督教神学研究

与汉语学术神学做了深入的比较分析，突出了以汉语文化为背景和特征的中国传统学术如何走向现代和走向世界的博大志向。保罗兄常年在海外学习和教学，对西方思想界的基本研究方式也了如指掌，在书中他还专门分析介绍了西方学术研究的基本规范，这些对国内学术研究规范的本土化和国际化都有很高的参考价值。

谈到这本书稿的内容，阅后给我留下最深印象的是全书的两个关键词：“大国学”和“对话”。我认为，这两个关键词正是该书的灵魂所在。

首先是“大国学”。应当说，保罗兄在书中对“国学”的反思和批评是值得回应的，而他提出的“大国学”概念则是富有意义的。我完全同意他对国内目前的“国学热”现象的分析，虽然他对“国学”概念本身有着自己独特的理解。从现象上分析，国学热的出现是社会转型过程中人们面对社会变化而产生的获求精神家园的心理需求的社会反映，在这个意义上，这个现象的出现自然有着一定的社会原因和思想根据。从学理上分析，国学热的出现则是两种或多种文化在共时性的历史背景中相互碰撞的结果，反映了不同文化之间围绕传统与现代展开的思想较量。从当代社会发展和文化交流的现状看，如果我们对“国学”的理解仅仅限于对传统文化的张扬，即保罗兄在书中所说的，“中国的道统”或“代表中国国家和人民的民族及文化认同”等，那么，这样的“国学”的确是具有排他性的，是与“西学”相对的中国固有之学。但事实上，我们知道，“国学热”中的国学捍卫者们并非（或至少大部分不是）仅仅强调“固有之学”，而是希望从中国传统文化中寻找推动当代中国社会发展的最终动力，正如保罗兄所提倡的“大的”“国学”的本意。今天的那些“卫道士们”（即使是被看做最为顽固的卫道士）也无法回到“故纸堆”中，也不是用圣人之言去“招灵还魂”，因为当今时

代给他们提供了重读圣人经典的机会，让他们感到了时代赋予他们的使命感，他们试图用“道德说教”的方式显示自身“代圣人言”的特殊身份。然而，无论他们如何去理解“国学”，无论他们如何去捍卫“国学”，这样的“国学”仍然是具有排他性的，虽然有时是以民族文化的优越性和自豪感表现出来的。保罗兄在书中所批评的正是这种意义上的“国学”概念，而他所提出的“大国学”概念则恰好是没有这样的排他性，是以对话和宽容的态度对待一切不同文化传统的“国学”，“中国的大国学研究之内涵，就是对‘中国形象’的构成及其背后所蕴藏的精神体系之研究。”

从保罗兄书中的论述看，我认为，他提出“大国学”概念有一个重要的思想前提，这就是不同文化之间的对话和宽容，而这种对话和宽容又是以承认异己文化与自身文化的平等地位为基础的。毫无疑问，我完全能够接受这个思想前提，也完全同意这样的思想基础。然而，我想进一步地说，无论是“国学”还是“大国学”概念，如果我的理解正确的话，它首先应当是以其他文化的存在为前提的，并以其他文化作为自己的他者而使自己得以存在。这就意味着，代表着“一种应战历史中曾有之挑战的历史文化知识”和“一种应战今日之挑战的中国现代生存和发展动力”的“大国学”正是在与其他文化的交流（包括对抗和对话）中才得以成形。这正是我近年来形成的一个认识：“一种文化对其自身传统的自我意识并非来自对这个传统的解释，而是来自与外来文化的比较。只有当一种文化与另一种文化发生碰撞和冲突的时候，这种文化才会产生对自身传统的强烈的自我意识，在这种意义上，我们才可以说，这种文化有了自身的传统。”^①正是基于这种认识，我提出建立一种“哲学拓扑学”的

^① 江怡 2008a: 1。

构想，试图以概念空间中的拓扑关系梳理哲学思想产生的逻辑线索和空间结构。我想，如果保罗兄的“大国学”概念以此为题中之意的话，那么，我们对“国学”的理解才真正具有了现代意义和世界意义。我把这个思想归结为一句话：“只有是世界的才是中国的”，而不是相反。就是说，我们只有以世界的眼光，站在国际舞台上，我们才能更清楚地看到中国文化的性质。可以说，保罗兄正是以这样的眼光，站在这样的舞台上，才提出了“大国学”的概念。

当然，保罗兄的著作不仅体现了他的世界眼光和国际舞台的广阔视野，而且充分表现出他身体力行，以自己的专业所长对基督教神学与其他各种不同宗教之间的对话和冲突做了系统和深入的分析，特别是把汉语学术神学确立为在与基督教神学的对话背景中形成的中国传统文化的一部分，这些思想又是对“大国学”概念的进一步证明和深化。这就是该书中体现出的“对话”的核心内容。

我曾于2002年在哈佛燕京学社的“儒学系列讲座”上谈了我关于对话的哲学基础的观点。^①我在那里提出的主要观点认为，无论是在思想观念上还是在现实政治中，对话都比对抗带来更好的效果。但任何对话都需要一个共同的前提，这就是需要对话各方都承认一种共同的话语平台，只有在这样一个平台上，不同的观点才能展开对话和交流甚至论战。相反，没有这样的平台，大家就只能是“自言自语”，互不相干，因而也就谈不上是对话。同样，如果对话各方缺乏对话的诚意或没有在这样的平台认识上达成一致，那么对话也无法进行。而儒学要真正实现与其他文明特别是西方文化之间的对话，重要的是要寻求这种对话的

^① 该发言的修订稿：《如何建立不同文化传统之间对话的哲学基础》，载《理论月刊》，2006（3）。

共同基础。由于西方文化和话语系统近百年来在整个世界文明中一直占据主导地位，所以，如果儒家文化要在世界上寻找到对话伙伴，首先就需要使自己的文化向西方以及世界文化开放。根据我现在的认识，这里的“开放”其实就是指需要把西方文化以及世界文化作为中国文化的参照系，甚至是把它们看做中国文化得以成为中国文化的重要依据，仿佛我们只有在镜子里才能看清自己一样。西方文化这面镜子不仅仅是映照出我们的形象，而且正是由于这面镜子的存在，我们的形象才得以被认识和理解。应当说，我们正是在与西方文化以及世界文化的对话中认识到我们自身的。而这个观念在保罗兄的这部著作中就得到了鲜明的印证：其中“汉语学术对话神学”就是一个最好的代表，他还详细论证了“对话是基督教及其神学的起点和历史”，并逐步分析了“汉语学术对话神学的理论基础”，特别强调了“汉语学术对话神学的他者框架”。所有这些都是建立在“对话”的基础之上的。

当然，不同文化之间的对话只是为了达到相互理解的手段和途径，但我们却是在与异己文化的对话中形成了我们自身的特质。我在2006年的“西方哲学东渐与中国现代化国际学术研讨会”上发表的文章中曾指出，“没有西方文化的传入，就没有现代中国文化的发展，同样也就没有所谓的‘中国传统文化’，否则我们可能就会仍然生活在那样一种文化之中，而不会把它看做是一种‘传统。”^①这里强调的是“传统”之所以成为“传统”的理论依据，这是一种学理式的分析。但从现实的层面看，我们目前的确更需要的是不同文化之间的对话和交流，特别是我们当代中国文化与其他外来文化之间的对话和交流。我相信，只要始终保持这样的对话和交流，我们就不会相信那些自傲自大的狭隘

^① 江怡2008b：70。

的民族主义，我们就不会相信那些坚持闭关锁国的复古主义，当然也不会相信那些宣扬纯粹个人自由的“西化派”思想。我想，这正是保罗兄在书中向我们表明的重要观念。

是为序。