

卷首语： 跨文化理解可能吗？试论晚明以来中西文化互鉴的核心术语

肖清和

(上海大学历史系)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Qinghe XIAO

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

Email: qinghexiao@gmail.com