

终极存在的认识论问题： “神意”与“天命”

——评谢文郁与林安梧
2018于湖南师范大学的耶儒对话

The Epistemological Problem of Ultimate
Existence: “God’s Will” and “Tian ming” -
Comment on XIE Wenyu and LIN Anwu’s
Dialogue between Christianity and Confucianism
at Hunan Normal University 2018

林孝斌

LIN Xiaobin

作者简介

林孝斌，山东大学犹太教与跨宗教研究中心博士生

Introduction to the author

LIN Xiaobin, Ph.D.Candidate, the Center for Judaic and Inter-Religious Studies of
Shandong University.

Email: zhweifengsandian1@163.com

Abstract

“God’s Will” and “Tian ming” (天命, mandate of heaven) are core issues in the traditional thought of Christianity and Confucianism respectively. Confucianism proposes to comprehend the meaning of “Tian ming” by listening - entering into one’s life experience, while Christianity stresses on faith-revelation, a religious path for accepting God’s Will. Both are closely related to human survival, yet the different interpretations of “Tian ming” and “God’s Will” given by Confucianism and Christianity have led to two very different ways of living. The Confucian pays attention to moral cultivation, which aims to “comprehend as in an enclosure the transformations of Heaven and Earth [without error]; by an ever-varying adaptation he completes the nature of all things [without exception].” In Christianity, on the other hand, one accepts in faith God’s will and so achieves the renewal of the concept of the self and enters a state of living in accord with God’s will. This dialogue between ethics and religion is in essence a collision between two views of existence. The collision shows that when these two views exist or coexist in the same context, some form of tension is inevitable.

Keywords: God’s Will; Tian ming; mandate of heaven; the interpretive form of Confucianism and Christianity; human ethics and religion

天命和神意从表面上看似似乎都共同指向某种终极性关怀，而这种关怀又对人的生存具有相当的吸引力。就是说，如果人能够把握天命和懂得神意，那么就可以生活在一种“顺天则昌”或“讨神喜悦”的生存状态中，既有了终极性的寄托，也有源源不断的生存动力。问题是，究竟该通过什么样的途径才能够去掌握天命或认识神意，从而进入这样的生存呢？儒家和基督教各有自己的说法。如果各自都仅仅是生活在自己的封闭领域中，自然是相安无事、自我满足。然而，一旦他们不得不生活在同一区域，生活的方方面面让他们不得不与对方打交道，两种生存方式之间的张力就会立刻凸显。我们很容易就发现，如果他们必须在同一个社会—自然环境中生存，最好的处理方式就是在思想上进行对话，相互了解对方的信念。2018年4月27日，湖南师范大学历史系组织一次以“天命与神意——儒耶对话的终极关怀”为主题的演讲式讨论会，邀请谢文郁教授（山东大学）和林安梧教授（慈济大学）发表主题性演讲，并进行对话交流。罗衡林教授主持了论坛。这场对话所呈现的思想张力是终极性的，而进入这场对话会让人感受到某种刺激性。儒耶之间互识互动之路任重而道远！

一、如何谈论“神意”？

“神意”问题的关键并不是分析和讨论其具体内容，而是人如何理解“神意”这个向度。这也是谢文郁教授从基督教角度来讨论这一问题的主要关注，同时也是他在这次儒耶对话中的主旨所在。在基督信仰中，信徒在信心中接受神的旨意，并按照神的旨意生存。这就是他们所追求的。显然，实现这种生存的关键是知道神的旨意。然而，神的超越者，他的心思意念不是人在现有的理解结构所能理解的。或者说，在现有的理解结构中，人无法把握神的旨意。因此，人如何认

识神的途径问题就是关键所在。谢文郁教授在他的发言的一开始，就提出这个问题。基督教经典文本是如何回答这个问题的呢？我们需要考察圣经的相关经文。

谢文郁教授认为，神意问题是一个认识论问题。圣经要求信徒按照神意生存，就必须提供一条有效的途径，供信徒在寻求神意中使用。我们先来考察《圣经·创世纪》的开篇。上帝创世叙事在信徒看来是一件实实在在发生过历史，而不是在许多非信徒看来的编造的所谓神话故事。如何说明创世叙事是一件真实事件呢？

我们来分析一下。创世是一种“无中生有”的过程。首先遇到的问题，创世纪的作者摩西是如何知道这件事的？创造之时，尚未有人的存在。唯一能够知道创世活动的主体只能是创造者自己。这就是说，人是不在场的，因而没有资格见证创世历史。摩西作为人所给出的创造叙事也就是没有根据的。在基督教的说法中，神是按照自己的旨意和计划创造世界的。但是，作为人，基督徒凭什么说这种话呢？这是一个简单的认识论问题。

人的认识活动是这样进行的。首先，人通过感官来认识感觉对象，即：运用身体五官对经验世界的触摸、观察、听闻等方式而形成印象和观念，并在此基础上建构观念体系而形成经验知识。其次，人还通过逻辑论证来呈现思想对象，比如，你有一位太爷爷。这个命题呈现了一个不在你的感觉经验中的对象，却又是实实在在的存在。你是如何知道你有太爷爷的呢？不难指出，你使用了一个论证。你有父亲；父亲有他的父亲；父亲的父亲也有父亲；如此推论，你必有一位太爷爷。你虽然没有见过这位“太爷爷”，但却知道他是存在于某个时间段，并且没有他就没有你。只要你接受了这个论证，你就能理解结论中的太爷爷。

然而，在创世叙事上，创世之时，人尚未产生，无法对创世活动形成感觉经验，因此，创世活动不是感觉对象。那么，人能否对创世活动进行推论呢？创世是一种从无到有的过程。就人的认识而言，人

可以通过推论而认识那些思想对象。对于“无中生有”中的“有”，我们可以通过追踪事物的变化发展而在论证中呈现它，即：我们在因果链中推论，万物有原因；原因有原因；原因的原因有原因，推论至极，必有一个“本源”。也就是说，根据人的论证，我们可以呈现并认识最初的“有”。但是，推论只适用于已经存在或存在过的事物。我们无法对那些从来就不存在的事物进行推论。“无”因为无法在某种推论和论证中得以界定并呈现，因而也无法得到思想的论证，从而也不是可以通过思想就可以认识的对象。既然这两种方式都无法为创世叙事提供认识论说明，那么，基督教的创世叙事的认识论根据何在？

关于基督教的创世叙事的理解问题，谢文郁教授引入公元5世纪时期的奥古斯丁在《忏悔录》中的说法。奥古斯丁神学在基督教思想界具有相当高的地位和权威，因而他的解释在基督教内拥有广泛而深远的影响。

奥古斯丁谈到，根据摩西在圣经的《创世纪》，上帝创造天地既不是在时空里头开始创造的，也没有凭借任何可见的工具或者质料进行创造，完全是从由这位创造者独自完成创造活动的。从万物的角度看，创造活动的起点是一个无物状态；从这种“无”中上帝说有就有，产生了“有”的世界。这个创造完全依靠创造者的自己的意思，或创造者自己的独自设计而完成的。

但是，摩西凭什么写下这个创世叙事呢？创世过程并非摩西亲眼所见；而且，摩西也没有采用推论的方式论证这个创世叙事。因此，我们无法在上述两种理解方式中理解创世叙事，或者说，创世活动不是感觉对象和思想对象。当然，创世者作为当事者是知道这个创世活动的。如果创世者自己主动地把创世活动启示给摩西，而摩西只是把他从创世者那里领受启示并写成文字。如果读者相信摩西，从而接受摩西所领受的启示文字，那么，我们就有了一条理解创世叙事的认识途径。奥古斯丁在谈论这条认识途径时，有如下文字：

使我听受、使我懂得你怎样“在元始创造了天地”。摩西写了这句话。摩西写后，从此世、从你所在的地方到达了你身边，现在摩西已不在我面前了。如果在的话，我一定要拖住他，向他请教，用你的名义请他为我解释，我定要倾听他口中吐出的话。真理说：“他说得对”，我立即完全信任他，肯定地说：“你说得对。”但是我不可能询问摩西，我只能求你真理——摩西因为拥有满腹真理，才能道出真理——我只能求你，我的天主，求你宽赦我的罪过，你既然使你的仆人摩西说出这些话，也使我理解这些话。^①

奥古斯丁的这段话呈现了这样一条认识创世活动的途径。当然，我们不是通过感觉和论证来认识创世活动的。因为摩西在很久以前写成的创世叙事，我们无法和摩西面对面地讨论创世叙事，因而无法知道摩西有什么思路。但是，摩西宣称，他只是从上帝那里领受启示，并写下创世叙事。对于摩西的这个宣称，我们无法考据其真假，因为我们没有任何根据来评判摩西。奥古斯丁指出，当“真理说，他说的对”的时候，他就立即完全信任他了。这里的“真理”就是指那位知道创世活动的上帝。这就是说，真理把创世活动启示给摩西，所以摩西说得对。如果摩西说得对，如果我们除了摩西写下的从上帝启示而来的创世叙事之外没有其他认识途径可以让我们认识创世活动，那么，唯一的认识途径就是相信摩西的文字，然后从摩西的创世叙事中认识创世活动。简略而言，这是一条启示—相信—接受的认识途径。

我们对这种认识途径做些说明。设想这种情境。物理学老师给

^① 奥古斯丁：《忏悔录》，11:27，周士良译，北京：商务印书馆，1994年，第234页。[Saint Aurelius Augustinus, *Confessions*, trans. ZHOU Shiliang (Beijing: The Commercial Press, 1994), 234.]

学生讲牛顿力学。学生对牛顿力学无知。如果学生对物理学老师缺乏信任，他在上课时就不会接受老师所说的牛顿力学，而是从自己的理解结构出发加以拒绝。这样的话，学生不可能从老师那里学到任何东西。学生首先要信任老师，而老师愿意把知识交给学生，这种教学一信任一接受是一种常见的认识途径。它和上述启示一信任一接受的认识途径十分接近。

创世活动是一个无中生有的过程，其中的“无”不是感觉对象，也不是思想对象，如果创始者没有向摩西启示，如果摩西没有根据启示而写成创世叙事，如果人不相信摩西的文字来自于创始者的启示，那么，人就无法拥有任何关于创世的知识。同样，上帝还是这个世界的主宰者。他愿意把创世活动通过摩西告知人，也愿意把自己管理世界的旨意通过先知启示给人。人只能在相信先知传达神意的基础上才能通过先知来知道神意。这便是基督教关于“神意”的认识论。

谢文郁教授认为，通过对创造论的认识论分析，可以看到的一点是，基督教在对终极存在的认识问题上有一种独特的途径，即启示一信任一接受的认识途径。它不同于经验论把认识基础仅仅落在感觉经验之上，从而把认识活动限于经验世界；也不同于唯理论强调论证，并在论证中呈现思想对象。创造活动不是感觉经验对象，也不是思想对象，而是在一种“启示一信任一接受”的进路中成为人的认识对象。这种认识对象也是我们生活于其中的世界，是在信任情感中呈现于人的，并且对人的未来生活有方向性的引导作用，值得我们十分重视。因此，对于基督徒来说，“神意”不是一种可望而不可及的东西，而是可以通过一种实际有效的认识途径而被人所知的；人借着对它的认识而让它进入自己的实际生存中。

二、正本清源：还是话语权的问题

林安梧教授本着自身的儒家立场，认为，谢文郁教授的谈论方式

的确十分“基督教化”，虽然是从认识论视角进入“神意”问题，但其核心概念如信心、接受、启示、恩典等都是纯基督教术语。然而，如果采用另外一套语言表达，我们会感觉到，“天命”比“神意”更为亲切。当然，他谈到，基督教作为一个普世性宗教，既产生于人类文明之中，也与人类文明融为一体。在其自身发展过程中，因着种种原因，铸就了某种强大的话语权力，成就了其普世性。比较而言，儒家对“天命”的体会则是落实在教化和参赞天地之化育中，在语言表达上并不追求话语权力。从这个基本观察为起点，林安梧教授认为，我们可以从六个方面来对儒家和基督教进行对比，并以此为基础展开儒耶对话。这是一种正本清源的耶儒比较和耶儒对话。

首先，就天人关系而言，儒家注重觉醒，不同于基督教的信靠。觉醒意味着要唤醒人的主体意识，在人性本善和人格自我完善中参赞化育而实现天命。这与基督教建基于原罪救赎而追求神意是很不同的。比如，儒家的圣贤和基督教的先知，作为两种不同的媒介，圣贤是通天地者，是敬天法祖的载体；通过圣贤对天地的感通而体会天命所在，进而参与到天地化育之中，生生不息。圣贤对天地的参赞而化育，体会天命和天地奥秘，从中实现某种新的开显，进而拓展此奥秘。圣贤与天地间的互为相通，进而体会天命的进路，便是第二点。这个过程也是人的觉醒过程，也是人格自我完善的过程。这种完善是借着不同主体间的互相感通而实现某种调节，并达到和谐。就其进路而言，是依靠人积极参与到天地万物之中而实现的，绝不需要某种外力的救赎。比较而言，基督教着力强调人天生而有原罪，与天命之间有某种绝对分立的鸿沟，因而无法依靠自身的力量去跨越这鸿沟，而必须借着基督的救赎才能够完成。在这种完成过程中，先知的重要性不言而喻。因为先知是绝对者上帝向人说话的重要凭借。人对上帝的所有知识和认识都是通过先知。在这种关系之中，人丧失了主体性，从而没有天人之间的主体间互动。因此，这种原罪救赎论实际上是否认人的主体地位和参赞天地化育之可能性。这与儒家的主张背道而驰。

第三，善于倾听是儒家之特性，不同于基督教的言说。孔子在《论语·阳货》中谈到：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”这句话的背景是孔子的学生子贡希望孔子能够多说点话来教导他们。但是，孔子认为，天从来不说话，而四季百物都照样运行生长。这种生长是依据什么呢？林安梧教授认为，这是一种“气”的运化，是以无言造化的方式创造天地万物，而不是基督教语境中上帝借着说话创造天地。二者之间的差别显而易见。在这种天无言的状态中，更多强调的是，人要去体会天命，而不是听天命说话。就是说，真正的教育并非通过话语，而更多的是依靠你的倾听。天不说话，但你却可以通过四季和百物去倾听其中之涵义。通过这种感通万物，你就可以体会到天不言背后所运载的天命所在。基督教在《圣经》的开始便提出上帝以说话创造天地。如果将这类描述和记载视为神话，理解起来并无困难；但是，将其视为天启，除非信徒否则很难接受。这种过于强调话语，并将天命透过这种说话而强力要人接受的说法，与儒家的天不言形成截然对立。儒家所提供的“天不言”，无论是哪种人都可以容易接受。正是这种不言，给予人许多思考和理解的空间，使得人可以在体贴万物之中获知天命。人在这种不言的传统中，更容易有某种主体参与感和体验感，而不是被动式的生存状态。

这便是第四点：气的感通——天命通过人的感通而呈现。这里说的感通注重主体间的情志互动。中国文化传统是通过“气的感通的方式而凝聚其共识的。它预取其为一不可分的整体，而这不可分的整体有其共同的生命根源，此生命根源又不外于此整体，而即在此整体之中。”^①很明显，这种气的感通，已经否定了将万物视为客观对象而与人相分离。也就是说，儒家思想并未走向一种注重理性优先而将万物客观对象

^① 林安梧：《宗教的两个型态：“连续”与“断裂”——以儒教与基督宗教为主的对比》，载《宗教与哲学》，2013年第2辑，第282页。[LIN Anwu, “Zong jiao de liang ge xing tai: lian xu yu duan lie - yi ru jiao yu ji du zong jiao wei zhu de dui bi,” *Religion and Philosophy*, no. 2 (2013): 282.]

化的思路。它视人与万物乃不同的主体，一种主体间的情志互动，并赋予这种互动以优先性地位。“气的感通”这种说法视气乃充塞天地万物之间，是人与万物的共同基础。此乃感通的前提。感通涉及人的具体情志。因此，调动人的情志而使情志优先便是人感通万物的关键。理性的地位自然远逊于人的情志。作为对比，基督教恰恰是属于一种“言说论定”的宗教。在这种思路中，万物被客观对象化；理性具有优先性。一旦将这种思路推及极致，便很容易产生所谓绝对的客观对象；而人在这种绝对的客观对象面前，很容易“经由自家生命内在理想的呼唤，以及来自生命不可知的畏惧，转而为—深度的虔敬，他们会发现此呼唤有一极高的权能，由此权能转而使得他是至高无上的，能动的主体”。^①当基督教以这种方式来解释世界和自我的生存时，就自然走向一种在话语论定中理解神意的生存。在这种生存中，上帝这一绝对客观对象的说话是关键。面对神的话语，人没有倾听的机会，而只能接受和遵守。这种思路的走向便是唯一性和排他性。^②

第五点，如果“气的感通”和“话语论定”可以界定两种思路，那么，我们可以说，儒家呈现的更多是一种多元而宽容的弱控制性特点，而基督教则容易表现出一元而强控制性的特征。在“话语论定”的思路中，基督教以上帝为其起点和终点。《旧约·创世记》的主客体绝对对立很容易引申出权力、语言、对象化、命令、绝对等术语和观念。以上帝为起点终点之一体乃是强烈的一元论，排他而无法兼容并包。儒家在这方面却正好相反。在“气的感通”这一思路中，万物与人共为气

^① 林安梧：《宗教的两个型态：“连续”与“断裂”——以儒教与基督宗教为主的对比》，第283页。

^② 参阅林安梧的相关写作：《绝地天之通与巴别塔——中西宗教的一个对比切入点的展开》，东方宗教讨论会第四届论文发表会，1989年8月，后载于《鹤湖学志》，1990年第4期，第1-14页。[LIN Anwu, “Jue di tian zhi tong yu ba bie ta — zhong xi zong jiao de yi ge dui bi qie ru dian de zhan kai,” *Legein Semi-Annual Journal*, no. 4 (1990): 1-14.] 又请参见林安梧《台湾、中国——迈向世界史》第一章，台北：唐山出版社，1992年。[LIN Anwu, *Taiwan, Zhongguo: mai xiang shi jie shi (Taiwan, China: towards World History)*, Chapter 1 (Taipei: Tonsan Bookstore, 1992).]

所构成的主体，并无所谓客观对象的存在之分；天地万物背后存在一种能够和谐共生共存的动力源就是所谓的“道”。由于这“道”的普遍存在，由此人可以通过在日常生存中的感应去领会生命本身的奥秘，并且可以参与到这种奥秘之中，从而实现此奥秘之扩展。这便是参赞而化育的修身过程。在这种参赞之中，人与万物不分，主体间彼此情志交流感应，互通感知，在彼此的互相调节中达到彼此和谐。这种生存样态也可称之为“万有在道论”。^① 在这种有共同之气而能互相感通之中，主体的多元性和彼此间的包容性便是自然之状，既是互为主体，又有彼此调节而共生和谐，便很难有谁控制谁，因而儒家呈现的是一种弱控制性的特征。这两种生存方式是截然不同的。

最后一点，第六点，儒家强调因诚而敬天命并融于天命，而基督教是因信称义而理解神意。“诚者，天之道，诚之者，人之道”是理解天命概念的关键。既然天无言，那么，自然天命并不是借助话语而得，乃是更多的通过人在日常生存中的体会，体察而得。这种体察乃是要以一种真实真诚为出发点展开。在以气感通天地万物之中，人对天命的体会乃是两个主体间的互动状态，而人对天命的把握和呈现并不会一蹴而就，也非绝对自己据有，而总是在不断地被调节中而逐渐显明。当某人所呈现的天命得不到其他主体共鸣时，这种天命是可以被否弃的，但这可以推动他继续体认更高更真实的天命所在。而且，天命具有生生不息的特点，且天命之天从未与人相分离，而是与人有紧密的联合。人类的生生不息正是天命生生不息过程的具体体现。正是在这种不息过程中，人的教养得到逐步提升，内里觉醒也在不断地开发。比较而言，基督教把这种内在觉醒的开发视为某种天启，就容易导致人与人之间的斗争，陷入无止尽的争论不休之中。根本原因就是，以为自己所据有的便是唯一，无法容忍另一种“一”的共存，导

^① “万有在道论” (Panentaoism) 一词乃林安梧教授的新提法，其义涵在强调“万有一切”咸在于“道”。具体可参见林安梧《绝地天之通与巴别塔——中西宗教的一个对比切入点的展开》。

致人的主体性之丧失而上帝的绝对性之强化。这是基督教强调独一神，唯一神所必然产生的结果。而在儒家看来这便是不“诚”，因为人都有诚，而人在诚中的具体形式也不一样，所领会的自然也不同；每个人都是作为多元中的一元而参与到天地化育中来，共同领会和体会天命所在，从而致中和，达到和谐之状态，既完成自我的修身养性，又实现天人合德，天人合一的天命目标。这正是主体间相遇而对话的必然结果。

三、终极对决还是盲点展示？

“天命”或“神意”分别对儒家和基督教来说都是终极关注问题。在对话中如何界定它们并感受其中的生存力量乃是关键所在。在本场对话中，双方都先是在自身的谈论方式中给出了关于它们的理解，即：基督教的启示—信心模式和儒家的感通—诚心模式。值得注意的是，我们在跟踪这场对话时，需要充分重视这两种不同的谈论方式，否则，我们无法进入他们的思想语境中。

从前面的分析我们感受到，谢文郁教授更多地以一种情感认识论的语境中来谈论基督教的“神意”问题。^①他认为，基督教作为一种宗教信仰，其信仰者和信仰对象之间的关系乃是主体间的相互信赖或者彼此信任。在这种关系中，神意通过先知和基督而彰显于人面前。

^① 参考谢文郁的相关论文：《“敬仰”与“信仰”：中西天命观的认识论异同》，载《南国学术》，2017年第2期；《语言、情感与生存——宗教哲学的方法论问题》，载《宗教与哲学》，2014年第3期；《信仰和理性：一种认识论的分析》，载《山东大学学报》，2008年第3期。[XIE Wenyu, “Reverence and Faith: An Epistemological Analysis of Heavenly Endowment,” *South China Quarterly*, no.2 (2017). XIE Wenyu, “Yu yan, qing gan yu sheng cun – zong jiao zhe xue de fang fa lun wen ti,” *Religion and Philosophy*, no. 3 (2014). XIE Wenyu, “Faith and Reason: An Epistemological Analysis,” *Journal of Shandong University (Philosophy and Social Sciences)*, no. 3 (2008).]在这些文章中，作者提出情感对象问题，强调情感的认识功能，以此为基础而提倡一种情感认识论。

这种传送方式称为“启示”。人相信先知或基督，并这种信心中接受神的启示。这里，神意不是经过人的理性，而是在信心中进入人心的。信心是关键所在。信心作为一种情感，它指向一个对象，并对这个对象进行赋义。当一个人完全相信耶稣基督时，耶稣就是神意的唯一来源。因此，人在信心中接受耶稣的给予而认识了神意。耶稣作为人是经验对象，而他的基督身份则是情感对象。人只能通过耶稣基督才能认识并把握神意，这就表明，人只能在信心中呈现耶稣的基督身份，并在信心领受神意。这种谈论方式，在谢教授的说法中，是一种情感分析，或情感认识论。

林安梧教授并不强调天命的界定问题，认识天命界定问题是一种主客二分的思维方式。当然，儒家是讲天命的。林教授认为，宇宙乃阴阳之气而已；人与人、人与万物之间，借着共通的气，他们之间形成主体间的互动；而人作为万物之灵具备了一种感通的能力，并在感通中认识他人和万物，并与之互动。换言之，“感通”是一个通道，是人与外部世界交流的主要窗口；人在感通中认识或体验万物，在感通中与万物互动，在感通中进入并行不悖的和谐状态。我们可以追问，林教授在设想宇宙为阴阳之气时，所凭根据是什么？或者，凭什么说宇宙乃阴阳之气？一旦如此追问，我们就会被逼入一种死角，不得不处理这种说法的根据问题。这是一个认识论问题。林教授对此可能因为时间关系而未能展开。

或者可以对林教授的“感通”做如此分析。感通也是一个认识论用词，指称一种认识活动。感通是一个人作为一个主体（既是认识主体也是实践主体）在诚心中对他的物的认识和交流；它不是个人的封闭的内在活动。如果一个人说他感通到与万物一体，他的语言和行为却无法感动他人，那么，他所说的感通就毫无意义。任何人的感通，只有当他的言论和行为引起共鸣的时候，那才是真正意义上的感通。这就是说，感通不仅仅是个人的，同时还是共享的。实际上，感通是人的认识活动的常见现象。我们在某种情境中会产生情感共鸣，如会心

一笑，或义愤填膺等等。如果大家都拥有某种共同的知识储备或道德规范，容易对某件事产生共识，如医生会诊、道德判断、科学认识等等。这里提到的共鸣和共识都可以归为某种“感通”。

如果对“感通”做深入分析，我们注意到，感通不是一种原始的认识活动。人总是在一定的情感结构和观念结构中和周围环境打交道的。在不同的情感结构和观念结构中，人对周围世界的感通是不一样的。比如，对于拥有现代天文学知识的人来说，他们感通到了太阳系行星的绕日运动。但是，如果某人对日心说无知，他所感通到的是太阳绕地运行。显然，谈论“感通”可能需要引入对感通者的情感结构和观念结构的分析。

有意思的是，谢教授和林教授在处理天命和神意这些指称终极存在的词时都涉及情感的认识论功能。感通是在某种情感中运行的。林教授强调这种情感是主动的，即：人从自己的主体性出发去感受宇宙万物。当然，这种感受不是语言的，而是直接的。我们不清楚这是一种什么情感。林教授有时称之为“诚心”。我们知道，人和周围世界发生直接关系，要么通过感官，要么通过情感。“感通”结合了两者的。谢教授强调，基督徒是在信心这种情感中和终极存在发生关系的。在信心中，人和神意的关系是直接的。这应该也是一种林教授所言的“感通”。问题在于，究竟是林教授的“诚心”，还是谢教授的“信心”才是“感通”的基础性情感？我想，耶儒对话深入到这个程度，应该是进入到了实质性的层面了。

参考文献 [Bibliography]

中文文献 [Works in Chinese]

- 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1994年。[Saint Augustinus, Aurelius. *Confessions*. Translated by ZHOU Shiliang. Beijing: The Commercial Press, 1994.]
- 林安梧：《绝地天之通与巴别塔——中西宗教的一个对比切入点的展开》，载《鹅湖学志》，1990年第4期，第1-14页。[LIN Anwu. “Jue di tian zhi tong yu ba bie ta: zhong xi zong jiao de yi ge dui bi qie ru dian de zhan kai.” *Legein Semi-Annual Journal*, no. 4 (1990): 1-14.]
- 林安梧：《台湾、中国——迈向世界史》，台北：唐山出版社，1992年。[LIN Anwu. *Taiwan, Zhongguo: mai xiang shi jie shi* (Taiwan, China: towards World History). Taipei: Tonsan Bookstore, 1992.]
- 林安梧：《宗教的两个型态：“连续”与“断裂”——以儒教与基督宗教为主的对比》，载《宗教与哲学》，2013年第2辑，第279-295页。[LIN Anwu. “Zong jiao de liang ge xing tai: lian xu yu duan lie - yi ru jiao yu ji du zong jiao wei zhu de dui bi.” *Religion and Philosophy*, no. 2 (2013): 279-295.]
- 谢文郁：《信仰和理性：一种认识论的分析》，载《山东大学学报》，2008年第3期，第78-89页。[XIE Wenyu, “Faith and Reason: An Epistemological Analysis.” *Journal of Shandong University (Philosophy and Social Sciences)*, no. 3 (2008): 78-89.]
- 谢文郁：《语言、情感与生存——宗教哲学的方法论问题》，载《宗教与哲学》，2014年第3期，第64-83页。[XIE Wenyu. “Yu yan, qing gan yu sheng cun-zong jiao zhe xue de fang fa lun wen ti.” *Religion and Philosophy*, no. 3 (2014): 64-83.]
- 谢文郁：《“敬仰”与“信仰”：中西天命观的认识论异同》，载《南国学术》，2017年第2期，第224-237页。[XIE Wenyu. “Reverence and Faith: An Epistemological Analysis of Heavenly Endowment.” *South China Quarterly*, no. 2 (2017): 224-237.]