

天人焦慮與究天人之際

——評香港浸會大學儒耶論壇

The anxiety of usurpation (*Tian ren jiao lǚ*) and the interrelationship study of Heaven-Human (*Tian ren zhi ji*): Review of Faith & Chinese Culture: Christian-Confucian Dialogue

楊佳樂

YANG Jiale

作者簡介

楊佳樂，清華大學人文學院哲學系博士候選人。

Introduction to the author

YANG Jiale, Ph. D. Candidate, School of Humanities, Department of Philosophy, Tsinghua University.

Email: jlyangzx@163.com

Abstract

A lofty respect for Heaven and the reality of human existence on earth: the relationship between the two is that of humanity and the infinite, which is the relationship between God and humanity in Christian philosophy, and between Heaven (/Nature) and humanity in Confucianism. On May 6, 2023, Hong Kong Baptist University organized a forum with the theme of “FAITH & CHINESE CULTURE: CHRISTIAN-CONFUCIAN DIALOGUE.” In the first half of the forum which was chaired by Prof. Xie Wenyu (Shandong University), independent scholar YANG Peng and Professor ZHAO Fasheng (Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences) gave keynote speeches on the early/original Confucian belief of “Tian (the Supreme deity)” and the concept of “the transcendence of the Middle Way” respectively. From the perspective of the history of religious thought, concern about changes over time in thinking on relations between Heaven and humanity are common to the mission and the undertakings of both Confucian thought and Christian culture.

Keywords: Christian-Confucian Dialogue, Between the Heaven and the Human, Transcendental order, Ethical religion

圍繞“敬天情結”與“為人處世”這一主題，楊鵬學者點明當今學界存在“衰敗的事奉上帝的學問”^①之困。趙法生教授在其“天命、天道與倫常——儒教的終極關懷與倫理重建”的主題發言中，也明確感嘆當代儒學正處於“中庸之為德其至矣乎！民鮮久矣（《論語》）”的“遊魂狀態”。對此，楊鵬學者援引明末儒家士大夫對上天—上帝信仰的回歸，認為通過汲取儒家本有的“昭事上帝之學”，重申儒學經典中至高神“上天—上帝”這一層位，就能有效與基督教展開對話並相互效力。趙法生教授闡釋了以周公為代表的西周禮樂文明對倫理制度規範的意義，以及通過合內外之道的“中道超越”，實現人“即凡而聖、安身立命”的生存，同時向基督教保持一種開放態勢，經由“儒家基督徒”和“基督徒儒士”的對話，重建儒教“究天人之際”的終極關懷。

一、昭事上帝之學

楊鵬學者主張，天命論本是周孔儒家的政治神學的源起和展開，具體包括信仰上天，敬畏天命，以德配天，以禮成德。但後來儒家思想整體的“去天命化”取向（除董仲舒外）導致了諸多問題。質言之，在宇宙觀上，日趨去天命神學而走向自然主義；在人格取向上，日趨失去天命敬畏與順服而走向尋求肉身成道的聖人主義。

周孔儒家思想史中的“天”，有至上神“上帝之天”和“自然之天”等不同含義^②，但其價值觀建構核心應是至上主宰神之“天”，

^① 【意】利瑪竇：《利瑪竇中文著譯集》，朱維鈞主編，上海：復旦大學出版社，2001年，第93頁。[Matteo Ricci, *Limadou zhong wen yi zhu ji*, ed. ZHU Weizheng (Shanghai: Fudan University Press, 2001), 93.] 原文為：蓋昭事上帝之學，久已陵夷。

^② 參見楊鵬：《“上帝在中國”源流考 中國典籍中的“上帝”信仰》，太原：書海出版社，2014年，第205-213頁。[YANG Peng, *“Shang di zai Zhongguo” yuan liu kao Zhongguo dian ji zhong de “Shang di” xin yang* (Taiyuan: Shuhai Publishing House, 2014), 205-213.]

即以懲罪揚善的天命與天罰來維護世界道德秩序之天。譬如，《尚書》中周成王之“敬忌天威”、《論語》中孔子之“畏天命”、《詩經》中文王之“予懷明德”源於“順帝之則”等，都遵守對至上神的敬畏與順服這一前提。但這一核心之天卻被儒家思想史上兩個轉向所影響。其一是對天的內在化取向，將上天之天命內置為自性，將自性神化，表現在《中庸》《孟子》等儒學經典文本中就是“天命之謂性，率性之謂道”；二是《荀子》中對天之定義的自然化取向：“天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。”這兩種轉向在楊鵬學者看來均代表了“上天去神化與人自性神化”思想的興起，是對周孔儒家天命之根本點的背離。

這種背離在晚明儒家進一步表現為“自然主義之天”的盛行，幾近掩蓋了儒家原初的“上天—上帝”概念。因此，楊鵬學者主張天主教傳教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）與晚明儒家士大夫（徐光啟、李之藻、馮應京等）的對話歷史意義重大，尤其是傳教士利瑪竇實際扮演了“原教旨儒家”^①的角色。一方面利瑪竇以“上帝—天—天主”的概念分析立論，將源自《詩經》《尚書》等儒家文獻的“上帝”、“天主”概念直接與拉丁文的上帝“Deus”進行對應，最終在其《天主實義》一書中直接用“天主”翻譯“Deus”，指明“歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也”^②。另一方面，利瑪竇將“仁者愛人”這一道德核心溯源至“愛天主”^③，喚醒了徐光啟、馮

^① 楊鵬：《“上帝在中國”源流考 中國典籍中的“上帝”信仰》，第9頁。[YANG Peng, “Shang di zai Zhongguo” yuan liu kao Zhongguo dian ji zhong de “Shang di” xin yang, 9.]

^② 【意】利瑪竇：《利瑪竇中文著譯集》，第21頁。[Matteo Ricci, *Limadou zhong wen yi zhu ji*, 21.]

^③ 同上第79頁。[Ibid., 79.] 原文為“夫仁之說，可約而以二言之，曰愛天主，為天主無以尚，而為天主者，愛人如己也。”

應京等明末儒士群體，對儒家原初“上帝（至上神）”的敬畏。^①並且，利瑪竇將“天”所貫通的周孔儒家道統，歸源為基督徒對上帝的認知與遵從，使儒家源於“上帝之天”的自然律與道德律，基督教源於“耶和華上帝”的自然律和道德律，二者邏輯上共享精神原點（獨一的至上神）。為此他舉例論證：孔子思想中的“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？（《論語·陽貨》）”，指向上天的秩序性與創生性的特徵，與《聖經》中上帝的創造性與秩序性特徵相通；孔子“天生德於予，桓魋其如予何！（《論語·述而》）”，與基督教中的恩典降臨觀念相通。對儒家來說，這是其自身的撥亂反正，是一場回歸周孔天命論原教旨信仰的精神運動。對基督教來說，是在周孔原教旨儒學的至上神上天—上帝信仰和天神論神學中找到精神盟軍。總之，今日儒家向着周孔上天信仰儒學的自我歸正，需要與基督教思想結合，正如晚明儒士們與傳教士利瑪竇的相互促進。且基督教在今日中國精神中的生根發展，須與有超越性信仰基礎的周孔儒家、老子道家及墨家相結合，正如利瑪竇與儒家握手，讓基督教進入和更新人心。

楊鵬學者選擇將思路收束至“至上神上帝”這一“共同”的層面，並且將“敬天情結與為人處世”主題，提煉為“上天去神化與人自性神化”的思想轉向分析，不僅是對儒家思想未來走向的懇切關注，還是對天人（神人）關係之次序（權柄）問題的擔憂。除前文所述的“上天去神化”取向，“人自性神化”是指儒家的天人傳統，是在強化西周“上天—天子—萬民”這一政治神學結構的基礎上，以聖人取代天子維持中介制度，最終演變為“上天—聖人—萬民”之天人交通結構。“天子—聖人中介”造成的後果，一是壟斷百姓與上天

^① 【意】利瑪竇：《利瑪竇中文著譯集》，第97頁。[Matteo Ricci, *Limadou zhong wen yi zhu ji*, 97.] 原文為馮應京言：“天主何？上帝也。吾國六經四子，聖聖賢賢，曰‘畏上帝’，曰‘助上帝’，曰‘事上帝’，曰‘格上帝’，夫誰以為空。”

交流通道導致“上帝之學日趨衰頹”^①；二是破壞了上天面前人人平等（神學—政治人格平等）的定位。他指明“在宗教的意義上，歷朝君王是民衆信仰上帝的阻隔者”^②，作為“中介”的聖人亦然。由此儒家走上了“以德敬天—天自然化—人自聖化—人自神化”的歧路，原本“敬天”的周孔儒家，會退化成“敬己”的新儒家，致使儒家道統出現了根本性的內斷。“天子—聖人中介”允許人“肉身成道”，而最終逆行至自我神化。這不僅與基督教“道成肉身”的敬神之道全然對立，也與周公孔子“敬畏天命而成德禮”的傳統決然背離。質言之，楊鵬學者的方案是，欲除“上帝學問衰敗”之困，而“昭事上帝之學”，必須首先終結聖人主義以及天人中介者對萬民的統治。

筆者認為，這種擔憂其實與徐復觀先生關於西周文明的“憂患意識說”^③類似，都體現為一種“天人焦慮”。這種焦慮可以概括為：在宗教母體到人文精神的演變、外向型人格上帝的退隱與主體性人文道德的更迭、主宰之天到義理之天的轉化等之中，“敬”的對象似乎已經由對天轉向了對人自身。一如儒家從“敬天”細化到“敬德”、“敬慎威儀”、“敬身”等表述，又如新儒家的內在超越被視為人自身的“神性化”表達。與基於創造（創生）與恩典（恩德）的“天—人賦生”的模式相比，“天人焦慮”催化了人的“主體性生存”，自上而下的“賦生”結構與自下而上的“生存”結構之間的張力。一方面在邏輯上，人“肉身成道”已經從可能性逐漸轉化為合理性；另一

^① 楊鵬：《“上帝在中國”源流考 中國典籍中的“上帝”信仰》，第179頁。
[YANG Peng, “Shang di zai Zhongguo” yuan liu kao Zhongguo dian ji zhong de “Shang di” xin yang, 179.]

^② 同上，第85頁。[Ibid., 85.]

^③ 參見徐復觀：《中國人性論史 先秦篇》，上海：三聯書店，2001年，第19-21頁。[XU Fuguan, *Zhongguo ren xing lun shi xian qin pian* (Shanghai: SDX Joint Publishing, 2001), 19-21.] 此“憂患說”指，憑借對神的信仰而得救的人，會把一切問題的責任和後顧之憂都交給神。而人自己擔起責任時，一種憂患意識的躍動會將信心的根據，漸由神而轉向自己本身行為的謹慎與努力。筆者暫將對此“轉移”的擔憂統稱之為一種“天人焦慮”。

方面，“個體的人”與人類中心主義的現代性語境影響了天人關係的群體構成，以往的“天子—聖人”為中介，如今迅速下沉到普羅大眾。但是，“究天人之際”不能落於敬天與敬人、人文與宗教“非此即彼”的窠臼，而是要真正釐清天人（神人）關係的發展脈絡。趙法生教授從“天人兩極”重新聚焦“天人之際”，經由孔子“中道超越”，強調天人雙向溝通實乃一種寶貴的思路。

二、中道超越觀與“究天人之際”

趙法生教授通過分析商紂王、周公、孔子三位代表人物，論證了天一人關係的形式會伴隨宗教思想史的演進而變化，簡要可概括為“相異、合一、不一不異”三種。伴隨人性論的完善，儒家思想中的天人關係不僅沒被削弱，反而一直在加強^①。殷周時期實現了從自然宗教—倫理宗教的重大歷史轉向，表現為原始自然宗教的崩潰、倫理宗教的崛起，並且產生了新的倫理至上神（天），以及對於上帝意志的新解讀——“以德為核心的天命觀”。在此基礎上，中國“文明軸心期”應重新被定位到春秋時期，儒家代表人物孔子身上^②，因其“承繼三代超越思想”而開出下學上達之路，真正建立起了雙向意義的“天人之際”通路。

簡言之，商紂王的身份從自然宗教首領（巫首）變為“天人合

^① 參見趙法生：《殷周之際的宗教革命與人文精神》，《文史哲》，2020年第3期，第63-77頁。[ZHAO Fasheng, “Humanistic Spirit of the Western Zhou Dynasty and Religious Revolution in Late Shang and Western Zhou Period,” *WenShiZhe*, no.3(2020): 63-77.]

^② 趙法生：《儒家超越思想的起源》，北京：中國社會科學出版社，2019年，第220頁。[ZHAO Fasheng, *Ru jia chao yue si xiang de qi yuan* (Beijing: China Social Sciences Press, 2019), 220.] 三代超驗思想分別指：早期的巫覡宇宙觀（巫者降神附身實現天人交通）、史官們的自然理性宇宙觀（客觀理性的天道）和作為儒教信仰直接本源的天命觀。

一的標本”^①，自認“身厥命（天命在我）”而不敬天，致使天斷絕其命，降下喪亡。《尚書·泰誓》篇列舉了其不敬天命之罪的具體表現，包括而不限於不恭敬、不事奉上帝、不祭祀先祖宗廟、輕忽侮慢倫常等。周公以此為戒，對天命進行“如臨深淵、如履薄冰”的小心事奉：“維此文王，小心翼翼，昭事上帝”（《詩經·大明》）。通過禮樂制度“事敬鬼神而遠之”，終結了自然宗教時期單一維度的天人關係，開出了“倫理性的至上主宰之天”。同時喚醒人身上的“德”，用以溝通上天意志，強調“以德配天”而承受“定命（天命在自身的彰顯）”，構成了儒家道德觀念的真正源頭。

儒學代表人物孔子承上啟下，不僅對殷商時期作為宗教性人格神的“上帝”始終保持敬畏：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。（《論語·季氏》）”，還繼承了周公“以德配天”的天命信仰：“天生德於予，桓魋其如予何！（《論語·述而》）”。開闢了“不一不異”的“天人之際”觀。孔子尤其強調“人性的可教化性”^②，重視人性弱點而不倡導性惡、肯定人性向善本能，亦不斷言人性本善，將禮樂踐形由被動的規則遵守，演變為與人性情互聯的自覺道德實踐，並統一於“儒家工夫論”，成為“儒家中道超越的完成者，並使中道超越成為儒家超越的典範形態”^③。

總之，在趙法生教授看來，基督教的外在式超越過於強調“神人

^① 參見周文德，戴偉：《〈尚書〉數據庫》，成都：巴蜀書社，2003年，第325-243頁。[ZHOU Wende, DAI Wei, *Shangshu shu ju ku* (Chengdu: Bashu Publishing House, 2003), 325-243.] 涉及到的原文分別為“今商王受，弗敬上天…弗事上帝神祇，遭厥先宗廟弗祀。犧性粢盛，既於凶盜”（《尚書·泰誓上》）；“…謂已有天命，謂敬不足行，謂祭無益，謂暴無傷”（《尚書·泰誓中》）；“今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬，自絕於天…上帝弗順，祝降時喪。…恭行天罰！”（《尚書·泰誓下》）。

^② 趙法生：《儒家超越思想的起源》，第232頁。[ZHAO Fasheng, *Ru jia chao yue si xiang de qi yuan*, 232.]

^③ 同上，第201-233頁。[Ibid., 201-223.] 其“中道超越說”相關論述也可參見趙法生：《論孔子的中道超越》，《哲學研究》，2020年第4期，第62-71頁。[ZHAO Fasheng, “On Confucius’ middle Way transcendence,” *Philosophy Research*, no.4(2020): 62-71.]

完全相異”。神人之間的鴻溝無法彌合，罪人無法自力拯救，唯有因信稱義，本質上不同於儒家所主張的“天人之際”。而以牟宗三先生為代表的新儒家則過於強調“人天合一”，其內在超越論，借鑒佛道、孟子的本心和康德純粹理性等概念，將個體心性道德“推其極”，上升等同為天命實體，導致了當下“儒學與形而上天道與形而下生活領域的雙向聯繫的同時中斷”^①，實際上又解構了“天人之際”。而孔子強調天與人、仁與禮、身與心的有機平衡這一中道建構，用一種“不一不異”的天人關係形式，將“天人兩極”重新拉回“天人之際”的雙向溝通之途，恰恰為當今人類社會式微的天命信仰狀況，以及人何以展開安身立命（為人處世）的實踐倫常提供了中式哲學方案。

筆者認為，趙教授將“相異、合一、不一不異”三種天人關係作為串聯其“天人之際—中道超越”的內在綫索，既有深邃反思又極具創見。但“不一不異”的天人觀，落實為修養工夫，也牽引出系列“既一又異”的規範問題。

一方面，天人之“一”允許人達到“即凡而聖”程度的“身心合一”，也即身體、心性、天道三者一體交互，卻並不意味以孔子為代表的“聖賢”，是與“耶穌基督”對等的群體，而是指一種宇宙論化的心性論秩序或心性—宇宙論秩序交互合一。在這個視角內，可參照唐文明教授關於中國文明超越秩序的理論——“三才之道”的間際論哲學與平衡化育論^②，其闡釋了儒家思想（漢儒和宋儒為代表）

^① 趙法生：《內在與超越之間——論牟宗三的內在超越說》，《哲學動態》，2021年第10期，第70頁。[ZHAO Fasheng, "Between immanence and transcendence: on Mou Zongsan's theory of immanence," *Philosophical Trends*, no.10(2021): 70.]

^② 參見唐文明：《三才之道與中國文明的平衡藝術》，《中國文化》，2022年第2期，第70-84頁。[TANG Wenming, "The art of balancing the Three-Element theory with Chinese civilization," *Zhongguo Wen Hua*, no.2(2022): 70-84.]關於心性-宇宙論秩序概念，還可參見唐文明：《朱子論天地以生物為心》，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，2019年第1期，第153-163頁。[TANG Wenming, "Zhu Xi' Idea on the Heart of Heaven and Earth," *Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, no.1(2019): 153-163.]

對“天人合一”的理解，人處於“與天地參”的生存間隙，與連接自然與人文的生生之道，本質同一。另一方面，天人之“異”意味着，人道永遠無法取代天道，只能無限縮短“天人距離”。孔子拒斥別人將自己作為“天人合一”的象徵而強調“天人之際”，就是既承認人和天之間的絕對距離，又鼓勵通過“下學上達”來不斷縮短這個距離。趙法生教授指出，天命信仰者即凡而聖（將自身庸常生活提升至神聖的境界）是一個“只有進行時，沒有完成時^①”的過程。筆者認為此“過程中的天命信仰者”與丹麥神哲學家克爾凱郭爾（一譯祁克果）所塑造的“信仰騎士”形象頗為相似。克氏認為“信仰騎士”可以容納所有塵俗形象，包括最不具信仰的“尖矛市民”。因信仰對其內在生命的新造，信仰騎士生活的每時每刻都在進行無限棄絕—信仰生存的運動，最終呈現出“市民騎士”這一荒謬形象^②。正是對“天人交互”的關注，“天命信仰者”與“市民騎士”亦可視作儒耶互釋範疇。譬如，對無限性的關注：克氏將生命目標聚焦在對“永恆存在者上帝”的凝視中，孔子亦言“朝聞道，夕死可矣（《論語·裏仁》）”；對待人的有限性：克氏主張將自身生命內容（現世性、有限性）進行無限放棄的運動，真正回到一種原初的“我的無限有效性”——承認“我是我所是”才能與信仰建立連接。與此類似，孔子強調“誠”，“誠者，天之道也。誠之者，人之道也（《中庸》）”。誠者從容中道，自然就會踏上聖人之途。以上是筆者幾點淺見，可見儒耶兩家思想共鳴之處遠勝相互抵牾。

^① 趙法生：《儒家超越思想的起源》，第232頁。[ZHAO Fasheng, *Ru jia chao yue si xiang de qi yuan*, 232.]

^② 參見【丹】克爾凱郭爾：《畏懼與顫栗 恐懼的概念 致死的疾病》，京不特譯，北京：中國社會科學出版社，2013年，第26-42頁。[Kierkegaard, *Wei ju yu zhan li kong ju de gai nian zhi si de ji bing*, ed. JING Bute (Beijing: China Social Sciences Press, 2013), 26-42.] 市民與騎士的信仰狀態截然相反，但克氏描述了作為真正信仰者的“市民騎士”形象。

三、總結與展望

人與無限者（上帝、天命）的關係始終是儒耶對話關注的核心，圍繞“敬天情結”與“為人處世”這一主題，本次對談還涉及更多學界的焦點議題。如“上帝”概念的通約性、儒耶共存的可能形式、敬畏情感的生存分析等。璩理教授強調要警惕一種“欺騙性混同”^①——中國古代的“天（上帝）”概念不等同於基督教的耶和華上帝。他參考理查德·尼布爾（Richard Niebuhr）關於基督徒在歷史上對待西方世俗文化的五種方式，認為第4型（矛盾地共存）是儒耶對話最可行的方法，“儒教基督徒”就是一種共存的表現形式，但緣何“再未能收獲真正的儒教基督徒”是現實之困。方旭東教授以“精英儒學和民間儒學對天的不同理解”為例，同樣指出對“天”範疇的使用需要注意區分情境與歧義。唐文明教授則明確反對“宋儒以後上帝意志性消弭而自然哲學化”此一類觀點，而是主張聚焦儒學的“三才之道（天、地、人）”^②，即儒家的上帝觀必須緊密關聯於其心性論、宇宙論（目的論底色）才能得到恰當理解。趙法生教授主張殷商時期的“帝”是一種正在“進化的不完全至上神”^③，其至上的神格保證了其權能，但其不完全的權力系統和祭祀程序又表明還處於至上神的“雛形”階段，直至西周時期發展出倫理性的至上神觀念，才標

^① 參見璩理：《神光離合：基督教與中國文化的歧異與契合》，《山道》，2022年第2期，第67-88頁。[QU Curie, “Let Your Light Shine: The Convergence and Divergence of Christianity and Chinese Culture,” *Hill Road*, no.2(issue50, 2022):67-88.] 五種對話方式即（1）基督反對文化；（2）文化的基督；（3）基督高於文化；（4）悖論中的基督與文化；以及（5）基督是文化的轉化者。

^② 參見唐文明：《三才之道與中國文明的平衡藝術》，《中國文化》，2022年第2期，第70-84頁。[TANG Wenming, “The art of balancing the Three-Element theory with Chinese civilization,” *Zhongguo Wen Hua*, no.2(2022): 70-84.]

^③ 參見趙法生：《儒家超越思想的起源》，第38-41頁。[ZHAO Fasheng, *Ru jia chao yue si xiang de qi yuan*, 38-41.]

誌着儒家“天命”之“天”的真正成型，也是對楊鵬學者“原教旨儒學的上天—上帝信仰”論的回應。

謝文郁教授總結認為，儒耶兩家對“至上神”滿懷“畏—敬”的深層情感，牢牢鑲嵌在人的記憶中，並影響其生存選擇。儒家的敬天之“誠”和基督教對上帝的“信”這兩種情感，作為認識天意或神旨的途徑，都具備令“觀念體系之完善化或更新改變的力量”^①，因此對不同情感的生存分析是必要的。“為人處世”中的生存選擇正是生發“敬畏情感”的場地，所以才有孔子面對死亡時弦歌不絕的超越態度，才有儒士甘願以身殉道、殺身成仁的天命信仰。與基督信仰相比，“天命信仰者”身上同樣具有超越保存肉體生命本能的終極關懷（宗教性），這種超越性動力真正注入人之實存生命越多，其中蘊含的宗教性力量也就越凸顯，更有利於推進儒耶對話的開展。

無論是楊鵬學者對儒家“原初天命”的偏離焦慮，還是趙法生教授對儒家“究天人之際—中道超越”的細緻闡發，抑或是謝文郁教授對“敬畏情感”的生存分析，此次儒耶對話促使更多學者開始打破思維定勢，傳統對勘轉變為積極對話，體現了與會學者乃至學界，對天人關係的古今之變與社會現狀的關切，彰顯了儒士與基督徒所共同肩負的信仰使命與處世擔當”

^① 謝文郁：《情感認識論中的主體與對象》，《哲學研究》，2022年第1期，第93頁。[XIE Wenyu, “On Subjectivity and Objectivity in Sentimental Epistemology,” *Philosophy Research*, no.1(2022): 93.]

參考文獻[Bibliography]

中文文獻[Works in Chinese]

- 【丹】克爾凱郭爾：《畏懼與顫栗 恐懼的概念 致死的疾病》，京不特譯，北京：中國社會科學出版社，2013年。[Kierkegaard, Søren Aabye. *Frygt og Bæven, Begrebet Angest, Sygdommen till Døden*. Translated by Jimbut. Beijing: China Social Sciences Press, 2013.]
- 【意】利瑪竇：《利瑪竇中文著譯集》，朱維錚主編，上海：復旦大學出版社，2001年。[Ricci, Matteo. *Limadou zhong wen yi zhu ji*. ed. ZHU Weizheng. Shanghai: Fudan University Press, 2001.]
- 璩理：《神光離合：基督教與中國文化的歧異與契合》，《山道》，2022年第2期，第67-88頁。[QU Curie. “Let Your Light Shine: The Convergence and Divergence of Christianity and Chinese Culture.” *Hill Road*, no.2 (2022):67-88.]
- 唐文明：《朱子論天地以生物為心》，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，2019年第1期，第153-163頁。[TANG Wenming. “Zhu Xi’s Idea on the Heart of Heaven and Earth.” *Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, no.1(2019): 153-163.]
- 唐文明：《三才之道與中國文明的平衡藝術》，《中國文化》，2022年第2期，第70-84頁。[TANG Wenming, “The art of balancing the Three-Element theory with Chinese civilization.” *Zhongguo Wen Hua*, no.2(2022): 70-84.]
- 謝文郁：《情感認識論中的主體與對象》，《哲學研究》，2022年第1期，第84-96頁。[XIE Wenyu, “On Subjectivity and Objectivity in Sentimental Epistemology.” *Philosophy Research*, no.1(2022): 84-96.]
- 徐復觀：《中國人性論史 先秦篇》，上海：三聯書店，2001年。[XU Fuguan. *Zhongguo ren xing lun shi xian qin pian*. Shanghai: SDX Joint Publishing, 2001.]
- 楊鵬：《“上帝在中國”源流考 中國典籍中的“上帝”信仰》，太原：書海出版社，2014年。[YANG Peng. “*Shang di zai Zhongguo*” *yuan liu kao Zhongguo dian ji zhong de “Shang di” xin yang*. Taiyuan: Shuhai Publishing House, 2014.]
- 趙法生：《儒家超越思想的起源》，北京：中國社會科學出版社，2019年。[ZHAO Fasheng. *Ru jia chao yue si xiang de qi yuan*. Beijing: China Social Sciences Press, 2019.]
- 趙法生：《殷周之際的宗教革命與人文精神》，《文史哲》，2020年第3期，第63-77頁。[ZHAO Fasheng. “Humanistic Spirit of the Western Zhou Dynasty and

Religious Revolution in Late Shang and Western Zhou Period.” *Literature, History and Philosophy*, no.3(2020): 63-77.]

趙法生：《論孔子的中道超越》，《哲學研究》，2020年第4期，第62-71頁。

[ZHAO Fasheng. “On Confucius' middle Way transcendence.” *Philosophy Research*, no.4(2020):62-71.]

趙法生：《內在與超越之間——論牟宗三的內在超越說》，《哲學動態》，2021年第10期，第61-70頁。[ZHAO Fasheng. “Between immanence and transcendence -- on Mou Zongsan's theory of immanence.” *Philosophical Trends*, no.10(2021): 61-70.]

周文德，戴偉：《〈尚書〉數據庫》，成都：巴蜀書社，2003年。[ZHOU Wende, DAI Wei. *Shangshu shu ju ku*. Chengdu: Bashu Publishing House, 2003.]