

儒耶的現代性之困與回歸原初 承認的起點之爭

——評香港浸會大學“信仰與中國文化：敬天情
結與為人處世”論壇第二場

The Dilemma of Modernity in Confucianism and
Christianity and the Debate on Returning to the Original
Point of Recognition: Comment on the Forum “Faith
and Chinese Culture: Respect for Heaven and Conduct
in Society” at Hong Kong Baptist University

任一超

REN Yichao

作者簡介

任一超，保山學院副教授。

Introduction to the author

REN Yichao, Associate Professor, Baoshan University.

Email: lucienyum@163.com

Abstract

In May 2023, Hong Kong Baptist University hosted a forum under the theme of “Faith and Chinese Culture: Respect for Heaven and Conduct in Society,” the second part of the Christian-Confucian Dialogue Forum. Based on a common consensus on the crisis of modernity with regard to traditional ethics, as encapsulated in “the change from ancient to modern”, Professors Tang Wenming and Qu Xutong sought dialogue on the direction of the construction of the ultimate in Confucian and Christian thought. Both sides engaged in fierce discussion on the question of “Debate between the Ancients and the Moderns” while safeguarding the core values of Confucianism and Christianity. Given Professor Tang Wenming’s basic proposition to return to the original recognition of Confucianism through recollection, the review summarizes Professor Qu Xutong’s analysis of the concepts of presentation and possibility, and his appreciation of the starting points of existence as conceived by Confucians and Christians, in terms of “immediate recollection” and “paradoxical faith.” The article then demonstrates the existential significance of their various ideas and finally offers some reflections of its own.

Keywords: Modernity, Original recognition, Recollection, Possibility

從文化現象來說，現代性割斷了自身與傳統之間的臍帶。人們在普遍的主體性中走向一種抽象的自由，與此同時，傳統文明的核心價值也在客觀的必然性中被揚棄。儒家與基督教這兩大文明都面臨這一現代性危機，尤其是傳統的人倫關係與現代的個體性自由之間的衝突。如何從自身文明的核心價值出發來重新激活傳統的生命力，同時又避免自我封閉，這是當前儒家與基督教共同關切的議題。

2023年5月，香港浸會大學以“信仰與中國文化——敬天情結與為人處世”為主題，舉辦了兩場系列的“耶儒對話”，其中，清華大學唐文明教授為第二場的主講人，發表了以“承認理論的創造論回歸——一項人倫構成的哲學研究”為題的演講，清華大學瞿旭彤副教授為評議人，山東大學鄒曉東副教授主持此次論壇。在開放提問環節，會場上的香港城市大學范瑞平教授、中國社會科學院趙法生研究員、山東大學謝文郁教授等多位學者都針對兩位主談者的演講內容進行了提問和交流。

兩位主談者的主攻領域在中學與西學上各有側重，如果說雙方關於“古今之變”這一共同的現代性危機意識構成了這次對談的思想共識，那麼雙方關於“古今之辯”這一旨在守護耶儒文明核心價值各自所進行的努力，則注定要演變成一場激烈的思想交鋒。事實上，這次對談內容正是圍繞以下兩個焦點展開，即儒耶在面對人倫的現代性危機中重構終極指向的共通性，以及儒耶文明在各自核心價值上的根本差異性。本文將綜述兩位主談者的演講思路、核心論證和爭論焦點，提出一些評論和反思。

一、他山之石：對現代承認理論的繼承與批判

面對當前日益強調的個體性自由與儒家的三綱五常之間的衝突，

唐教授並沒有簡單地對二者截然對立的價值取向進行共時性地比較，而是首先訴諸於現代西方承認理論對個性性自由的批判。唐教授同意阿克塞爾·霍耐特（Axel Honneth）在其《為承認而鬥爭》一書中為承認理論所闡明的現代性語境，即從古典倫理共同體向現代個性性自由過渡。^①儘管西方古典倫理共同體無論是在形式上還是在內容上都與儒家人倫不盡相同，但是這一古今之變所引發的人倫危機卻存在着某種共通性。換句話說，唐教授正是想沿着霍耐特基於承認理論對西方現代倫理進行的批判，來為儒家人倫所面臨的危機尋找出路。

在唐教授看來，霍耐特將承認理論追溯至黑格爾，旨在闡明黑格爾的“倫理自由”不僅標誌着從馬基雅維利和霍布斯所主張的“為了自我持存而鬥爭”向基於主體間性的“為了承認而鬥爭”的轉變，而且也確立了旨在調和康德的個體道德自由與古典倫理共同體之間的衝突這一現代任務。這正構成了霍耐特進一步發展承認理論的重要基礎。為了向我們展示承認理論對現代倫理的深刻批判力，唐教授將討論轉向了一個承認倫理的對立面或者說關於承認缺失的倫理困境，即“物化”概念。不過，正如霍耐特的另一部著作《物化：承認理論深析》的中文譯者羅名珍在序言中所總結的，“霍耐特並不是要以這一‘已完成’的承認理論，來重啟物化批判，而更是就物化議題，開展自身的承認理論、開拓出‘承認’更深一層的意義。”^②根據唐教授的分析，儘管霍耐特在此之前認為，“它們（黑格爾三種承認形式，即愛、法權和團結）並不代表現存的制度結構，而只代表普通的行為模式，所以，作為結構要素，它們可能是從一切特殊生活形式的總體

^① 具體論述可參見【德】阿克塞爾·霍耐特：《為承認而鬥爭》，胡繼華譯，曹衛東校，北京：世紀出版集團、上海人民出版社，2005年，第11-14頁。[Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*, trans. HU Jihua, proofread by CAO Weidong (Beijing: China Century Publishing Group, Shanghai People's Publishing House, 2005), 11-14.]

^② 【德】阿克塞爾·霍耐特：《物化：承認理論深析》，羅名珍譯，上海：華東師範大學出版社，2018年，第xix頁。[Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, trans. LUO Mingzhen (Shanghai: East China Normal University Press, 2018), xix.]

中被提取出來的。”^①也就是說，霍耐特將這三種基本的主體間性的承認形式視為社會制度化的起點。但隨着對物化批判的深入，尤其是引入對海德格爾和杜威的倫理實踐態度的分析，霍耐特進一步指出，“承認概念在最根本的層面上，不僅跟杜威‘實踐之投入’、也跟海德格爾的‘掛念’、及盧卡奇的‘共感參與’有着同樣的思路，即，人對周遭世界所抱持的存在之關注具有一種先在性，並在我們對萬物自身意義與價值之經驗中得到滋養。”^②也就是說，霍耐特將承認的內涵從“主體間性”進一步推至“共感參與”。後者所強調的是在根本上對主客對立範式的突破，從而取代此前黑格爾的三種基本承認形式，成為最具根本性的承認形式，“任何特殊形式的相互承認——其包含了對個別他人之獨有特質的肯認——皆建立在此基礎上”。霍耐特將其稱之為“存在模式的承認”（唐教授稱之為“生存模式的承認”）。^③由於任何特殊形式的承認都是基於主客對立的認識活動，因此這種根本形式的承認就要求先於一切對象化的認識活動，即“承認先於認知”。^④隨着對承認概念的重新界定，霍耐特也推進了對物化概念的理解，即不再將其歸之於對象客觀化，而是在根本上源於對承認的遺忘。

儘管霍耐特的承認理論在很大程度上深化了對現代性問題的批判力度，但是唐教授提醒我們注意，存在模式的承認勢必會陷入經驗的具體性與承認的普遍性之間的衝突。具體來說，如果拒絕從形而上學的意義上思考存在模式的承認，那麼經驗的具體性和特殊性必然

^① 【德】阿克塞爾·霍耐特：《為承認而鬥爭》，第181頁。[Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*, 181.]

^② 【德】阿克塞爾·霍耐特：《物化：承認理論深析》，第50-51頁。[Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, 50-51.]

^③ 同上，第77頁。[Ibid., 77.]

^④ 值得一提的是，霍耐特在《物化》第三章“承認的優位”中，通過引用發展心理學的相關研究，分析了嬰兒早期與照顧者之間的承認關係（重要的情感紐帶）對其認知的重要影響。這在某種程度上也揭示了情感所具有的重要認識論意義，儘管作者並未對此進一步展開。參見同上，第59-78頁。[Ibid., 59-78.]

成為“不同社會文化的歷史產物”，這顯然無法構成其他一切特殊承認模式的基礎；反過來，如果要強調存在模式的承認具有“超越文化差異的普全意義”，那麼我們還能夠思考這種承認的具體經驗嗎？或者說，我們應該如何理解這種承認與人的生存之間的關聯呢？^①根據唐教授的分析，無論是從經驗的具體性出發，還是從承認的普遍性出發，現代承認理論都會在顧此失彼中陷入困境。前者會走向康德的反思自由，正如霍耐特在對物化的更深一步的批判中發展出一種基於海德格爾的“操心”、帶着生存關切的承認理論，但為了實現這種承認關乎所有人類生存的普效性，不得不通過取消他人某些特定的特質與能力，從而訴諸於康德式的普遍承認，由此陷入矛盾；後者則會重返馬基雅維利和霍布斯的消極自由，正如黑格爾基於平等的自由個體所建構的歷史哲學，在與古代社會的強行對峙中，將一切傳統（包括宗教）都歸之為被揚棄的對象，如此一來，建立其上的承認理論只會無視個體之間的差異，在絕對的自主性中陷入恐懼與虛無。由此可見，無論是黑格爾主體間性的承認，還是霍耐特存在模式的承認，這些現代承認理論顯然無法在根本上解決上述矛盾。於是，唐教授帶着如何恢復被遺忘的承認這一問題，將目光轉向了古典理論。

二、追溯儒家的原初承認：天人之倫中的孝與誠

為了克服現代承認理論對創造者的遺忘以及對超越的棄絕，唐教授將如何恢復被遺忘的承認這一問題訴諸於以奧古斯丁為代表的古典承認理論。奧古斯丁在談論如何認識上帝中指出，記憶是一個人進行一切認識活動的依據，但記憶所涉及的認識對象僅限於受造物。尋求對造物主上帝的認識只能以一種超越記憶的方式，但超越記憶並不等

^① 【德】阿克塞爾·霍耐特：《物化：承認理論深析》，第xix頁。[Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, xix.]

同於取消記憶，否則就等同於取消對上帝的尋求本身。^①因此，我們一方面無法直接憑借既有的認識（記憶）來認識上帝，另一方面也不能通過取消自身的認識（記憶）來認識上帝。可以看到，奧古斯丁關於記憶的討論並沒有停留在古希臘傳統，而是呈現了一種獨特的基督教式的悖論。

唐教授從奧古斯丁的記憶概念出發，提出了一種不同於現代承認理論的“原初承認”概念，即“人對自己與上帝的原初關係的再次感知與重申”。這種原初的承認關係並非建立在現代承認理論所主張的平等的自由個體之間，而是指向了一種超越性和終極性的天人關係。^②在唐教授看來，無論是霍耐特所批判的物化，還是傳統人倫的現代性危機，在根本上都是源於對原初承認的遺忘。只有這樣一種回到終極指向的原初承認，才能真正解決前述中承認的普遍性與經驗的具體性之間的衝突。換句話說，原初承認中的終極指向，正是使得一切現實中的人倫得以可能的原初根據，這不單對於基督教如此，對於儒家文明也同樣如此。至此，唐教授開始轉向對儒家原初承認的追溯。

唐教授對儒家人倫的原初承認的分析是從漢、宋儒學史上關於仁與孝之間關係的爭論開始的，進而在程朱的“仁為天地之心”與“孝為行仁之本”的互釋中呈現了孝應的終極指向。^③在唐教授看來，天地創生與父母生養之間存在着一種“普遍性—具體性”、“超越性—

^① 奧古斯丁在關於記憶的討論主要集中在《懺悔錄》的第十卷。具體論述可參見【古羅馬】奧古斯丁：《懺悔錄》，周士良譯，北京：商務印書館，2015年，第214-215頁。[Augustine, *Confessions*, trans. ZHOU Shiliang (Beijing: The Commercial Press, 2015), 214-215.]

^② 值得一提的是，唐文明教授在引入奧古斯丁的記憶概念時，主要側重於“天一人”或“神一人”關係中的終極指向，但並沒有充分注意到奧古斯丁的記憶概念在“天一人”或“神一人”關係中所呈現的悖論性，這一點在瞿旭彤教授的後續回應中得到了進一步發揮。

^③ 具體的思路和論述參見唐文明：《仁感與孝應》，《哲學動態》，2020年第3期，第24-36頁。[TANG Wenming, “Ren Gan and Xiao Ying,” *Philosophical Trends*, no. 3 (2020): 24-36.]

現實性”的內在關聯，父母之慈正是對天地之仁的具體展現。因此，孝除了作為人在其現實經驗的層面上對父母之慈的具體回應之外，在根本上還涉及一種在超越性的經驗層面上與天地之仁的感應關係。正如唐教授所說：“天地以生物之仁感人，人在此感念中思及己身，明父母生我之慈即天地生我之仁，故對天地生物之心有所回應而對父母生愛敬之孝心。”最終他總結到：“孝就是人對天地之心的切身感應。”也就是說，在唐教授看來，孝並不能從父子之倫本身來理解，而是要追溯到“天人之倫”，^①即儒家人倫的終極指向。換句話說，“孝應”在根源上是受感於天仁，繼而才受感於人慈，二者是一種原初與繼發的關係。因此，“孝並非一般人所認為的自然情感或僅僅基於血緣的情感，而是人直接‘對越天地’產生的一種超越的覺情。”^②

儘管上述的“仁感孝應論”在應然的意義上為我們展示了儒家基於天人之倫的原初承認，但正如承認理論本身就隱含着一種對古老傳統、超越性予以否棄的現代性語境，即預示了天人之倫的失喪，因此問題的關鍵就在於，我們如何恢復當前儒家被遺忘的原初承認。事實上，相對於孝在現實經驗層面的可描述性，關於孝在超越性經驗層面即天人之倫的描述很難直接展開。帶着對這一問題的關切，唐教授試圖繼續追溯一種比孝更為原初的情感。為此，唐教授引入《中庸》和《孟子》中關於“孝”與“誠”之間關係的說法，並以“仁感效應論”來加以闡釋：“因為‘反身而誠’說的恰恰是天地以仁感人，‘順乎親’說的恰恰是人以孝應之。換言之，如果人不能夠切身地感

^① “天人之倫”是唐文明教授的獨特提法，指的是人與終極性的天之間的原初性關係以及作為構成所有其他現實人倫關係的根源和依據，旨在強調儒家的宗教性。有人提出質疑，認為這裏使用“倫”這一通常用在人與人之間關係的說法會有不妥。但這種質疑忽視了唐教授對儒家人倫現代性危機的現實關切，他試圖以此重建儒家人倫的原初承認，恰恰要強調構建儒家人倫的終極性起點。

^② 唐文明：《仁感與孝應》，《哲學動態》，2020年第3期，第24-36頁。[TANG Wenming, “Ren Gan and Xiao Ying,” *Philosophical Trends*, no. 3 (2020): 24-36.]

受到天地生生之仁，就不能夠發出純粹的、出於本性而毫無私欲考慮的孝行。”^①也就是說，在唐教授看來，“反身而誠”是實現“順乎親”的必要前提，做不到“反身而誠”就無法“順乎親”。更重要的是，從天人之倫的生存次序上來說，誠是相對於孝更為原初性的情感。根據唐教授的分析，誠不僅是孝的基礎，而且是信、忠等所有人倫構成的終極性根源。反之，一旦誠這個原初情感被取消，包括孝在內的所有人倫都會隨之喪失超越性，也就體現為“對原初承認的遺忘”。總之，誠是儒家人倫的情感秩序中（誠、孝、信、忠）最為原初性的情感，也是儒家天人之倫的標誌和體現。因此，恢復儒家原初承認的關鍵就在於回到誠。

儘管孝與誠都具有超越性的根源，但相對於孝涉及的具體人倫，誠所指向的天人之倫則是一種更為隱秘和內在的環節，無法直接從現象上進行觀察和描述，因此我們需要進一步分析。我們知道，誠是一種真實無妄的本真狀態，也就是向所有生存可能性開放的狀態。^②根據唐教授的分析，孟子的“失其本心”“陷溺其心”“放其心”^③就是指“人因對原初承認的遺忘而處於背離自我、背離上帝的狀態”。^④也就是說，作為誠的對立面，這種對原初承認的遺忘實際上是一種人的生存方向被某種善觀念緊緊束縛的狀態。從這個意義上來說，回到誠也就意味着擺脫善觀念的束縛，重獲所有生存可能性。那麼，如何才能

^① 唐文明：《仁感與孝應》，《哲學動態》，2020年第3期，第24-36頁。[TANG Wenming, “Ren Gan and Xiao Ying,” *Philosophical Trends*, no. 3 (2020): 24-36.]

^② 謝文郁將誠這種情感狀態理解為一種無意念狀態，也就是同時擺脫內在善觀念（毋自欺）和外在善觀念（無妄）的束縛。參見謝文郁《“誠”與儒家的宗教性》，譯自（有修改）XIE Wenyu, “The Concept of Cheng and Confucian Religiosity,” *Journal of East-West Thought*, Pomona, California, 2:1 (March 2012) 91-106。

^③ 出自《孟子·告子上》。參見【宋】朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2011年，第308、312頁。[Chu Hsi, *The Four Books Variorum* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2011), 308, 312.]

^④ 引文部分為唐文明教授演講幻燈片中的原創性文字，後文凡是用雙引號標注但沒有腳注的部分均屬此種情況。

回到誠呢？唐教授認為，天人之倫內在於我們的本性之中，並從孟子所謂“非由外鑠我也，我固有之也”^①來說明其不可喪失性。這裏，唐教授實際上呼應了奧古斯丁關於記憶與遺忘之間的辯證性分析，^②提出“通過回憶，人轉回到自己的本真來源，即創造了天地萬物的上帝，即轉回到本真的自我”。^③接下來，為了進一步探討如何重新回到所有可能性的開放狀態這一儒耶共同關注的生存問題，我們將引入並具體分析瞿旭彤教授從基督教的角度對唐教授的回應。

三、回歸原初承認：直接性的回憶與悖論式的信仰

從人的生存意義上來說，無論是儒家的天，還是基督教的上帝，

^① 出自《孟子·告子上》。參見【宋】朱熹：《四書章句集注》，第307頁。[Chu Hsi, *The Four Books Variorum*, 307.]

^② 奧古斯丁在《懺悔錄》中說，“因為不是別人告訴我們一個新的東西，我們聽信接受，而是我們回憶起來，認為別人說的確然如此。如果這姓名已經完全忘懷，那麼即使有人提醒，我們也想不起來的。因此記得自己忘掉甚麼，正說明沒有完全忘懷。一件丟失的東西，如果完全忘掉，便不會去找尋的。”事實上，奧古斯丁關於記憶的討論兼具古希臘和基督教兩個傳統，有時需要具體分辨，但針對認識上帝而言，記憶所呈現的悖論性即基督教傳統則是奧古斯丁的真正落腳點。就此而論，唐文明教授對奧古斯丁思想資源的吸納基本上還是沿着古希臘的傳統。此外，這裏還需要說明的是，根據行文需要，有時會強調名詞性的“記憶”，有時則強調動詞性“回憶”，但二者是在相同的涵義上使用的。參見【古羅馬】奧古斯丁：《懺悔錄》，第216頁。[Augustine, *Confessions*, 216.]

^③ 不可否認，在內向性的意義上，回憶與“反身而誠”存在着某種程度上的相似性，但是相對於誠所指向的所有生存可能性的開放狀態，回憶作為一種自主性的意念活動，必然會受到某種善觀念（例如想要回到誠這一意念本身）的影響和驅動，從而只能在某一個生存方向上被規定。謝文郁從《中庸》的“誠之者”與《孟子》的“思誠者”之間的細微差異出發，闡明了誠作為生存起點與作為思想對象的根本不同。參見謝文郁《“誠”與儒家的宗教性》，譯自（有修改）XIE Wenyu, “The Concept of Cheng and Confucian Religiosity,” *Journal of East-West Thought*, Pomona, California, 2:1 (March 2012) 91-106。

都屬於一種終極性的指向。^①面對現代性對原初承認的遺忘，儒耶在回歸原初承認的訴求上具有一定的相通性，即回歸所有生存可能性。然而，儒耶在針對如何回歸所有生存可能性這一問題上卻存在着根本分歧。這也構成了唐文明教授與瞿旭彤教授爭論的焦點。

瞿教授敏銳地指出，儘管唐教授援用了奧古斯丁的相關論述，但所倚重的“回憶敘事”實質上屬於新柏拉圖主義式的，這與基督教存在顯著區別。為了呈現這一區別在近代主體理性主義語境下被賦予的新的思想史內涵，同時也旨在進一步闡釋瞿教授在回應中所使用的核心概念，我們將引入克爾凱郭爾的相關分析。^②克爾凱郭爾提出了一個關於真理學生的內在矛盾。邏輯上，如果一個真理學生已經擁有真理，那麼他就不會去追尋真理；如果一個人尚未擁有真理，那麼他也無法追尋真理，因為他根本不知道他應該去追尋甚麼。^③克爾凱郭爾由此看到了希臘式回憶的意義所在：“如果所有的學習和追問都只不過是回憶，因此，無知者只需被提醒，以便依靠他自己回憶起他曾知道的。如此一來，真理並不是被帶到他身內，而是本來就住在他身內。”^④不難看出，唐文明教

^① 謝文郁指出，在面對生存的終極性的指向時，儒耶分別在“誠”和“信”這兩種不同的情感中回歸所有生存可能性。本文在很大程度上接受並發揮了這一思路。參見謝文郁：《建構與解構：耶儒在張力中互動》，《雲南大學學報》，2009年第4期，第37-52頁。[XIE Wenyu, “Construction and Deconstruction: The Interaction of Christianity and Confucianism in Tension,” *Yunnan University Journal*, no. 4 (2009): 37-52.]

^② 西方思想史上，古希臘傳統與基督教思想之間爭辯可謂由來已久，但是自近代主體理性主義思潮主導以來，這一古老的爭論就被賦予了新的思想史內涵，克爾凱郭爾正是在開創性的意義上呈現這一新的思想史意義的。需要說明的是，這裏之所以引入克爾凱郭爾的相關分析，除了以上原因之外，還由於瞿旭彤教授所引用的當代神哲學思想資源與之存在密切的淵源，以此在某種“溯源”的意義上來展示更為整全的思想史脈絡。

^③ 不難看出，克爾凱郭爾關於真理學生的討論實際上是對奧古斯丁關於記憶討論的“現代翻版”。但二者不同之處在於，前者將古希臘與基督教這兩個傳統之間的差異性推至極端，並在針對近代主體理性主義的批判中將真理認識（對應於奧古斯丁關於在記憶中認識上帝的分析）的悖論性進一步凸顯。

^④ 克爾凱郭爾在《哲學片斷》的開篇仿照蘇格拉底的“美德是否可教”提出了“真理是否可教”的問題。參見【丹】克爾凱郭爾：《哲學片斷》，王齊譯，北京：中國社會科學出版社，2013年，第8頁。[Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. WANG Qi (Beijing: China Social Sciences Press, 2013), 8.]

授實際上也是在相同的意義上提出對原初承認的回憶。

不過，儘管回憶可以在理智的意義上緩解真理學生的內在矛盾，但同時也取消了真理回憶前後兩種認識狀態的區別，這無異於在根本上取消真理認識本身。根據克爾凱郭爾的分析，基督教意義上的真理教師向真理學生所給予的不僅是真理本身，同時還包括認識真理的條件。因此，真理教師給予認識真理的條件和真理本身的那個瞬間，對於真理認識者來說就具有決定性意義。真理學生始終不能忘記真理教師，並且需要不斷地重新回到真理教師所給予條件的瞬間。由於唐教授試圖將儒家具有終極意義的原初承認訴諸於希臘式的回憶，這就意味着，儒家對於原初承認的回歸是內在於自身的，本身就具備“認識真理的條件和真理本身”，並不需要一個決定性的外在條件。在瞿教授看來，這與基督教存在根本性的差異。

克爾凱郭爾關於真理認識的討論，其實可以歸結為，在回歸原初承認的問題上，如何才能獲得一個有效的生存起點？我們繼續追蹤雙方在這一點上的差異。瞿教授指出，在回歸原初承認這一共同問題上，基督教立足於“可能性”的概念，即一種“不可能的可能性”，強調的是天一人或神一人之間的斷裂關係，這對應於基督教的超越性進路。與之相對，唐教授所主張的回憶則是基於“現成性”概念（瞿教授也稱之為“現實性”），即一種“可能性的可能性”，強調的是天一人或神一人之間的連續關係，這對應於儒家的內在性進路。

為了更好地理解瞿教授在對比中所使用的這幾個“對子”，尤其是“可能性”與“現成性”這一核心性的對照概念，我們需要暫時將他所界定的兩種可能性概念懸置（即“不可能的可能性”與“可能性的可能性”），再次借助於克爾凱郭爾的相關分析。克爾凱郭爾強調，真理學生需要經歷一個從尚未認識真理到認識真理的轉變瞬間，並且，在生存意義上，這個轉變瞬間決不能歸之於偶因。為此，克爾凱郭爾進一步提出了這樣一個問題，即在接受真理教師及其給予的條件之前，真理對於真理學生而言意味着甚麼？他的回答是“絕對的

悖論”。這進一步還意味着，即使真理偶然出現在真理學生面前，真理學生也必然將其視為“錯謬”而加以拒絕。^①在克爾凱郭爾的分析中，真理學生所體現的正是人的主體理性，而真理教師則是指耶穌基督。也就是說，正是這一絕對的悖論標誌着基督教神—人關係之間的斷裂。我們可以將其稱之為一種“悖論式”的生存，這也正是瞿教授所謂的“不可能的可能性”。^②

與“悖論式”相對，這種通過回憶來恢復原初承認的方式在克爾凱郭爾的分析中便對應於人在感覺經驗與理性推論中所呈現的“直接性”，在對比耶穌基督的同時代人與後繼者時，克爾凱郭爾指出，所謂“與耶穌基督的同時代人”指的是那些試圖在感覺經驗與理性推論中辨認耶穌基督的人。^③這便是以“直接性”的方式來理解神—人關係，或者說，恢復原初承認。這樣的生存起點已經內在於自身，它可以直接依據感覺經驗，而且在理性推論的意義上是連續的和合理的。這也正是瞿教授在針對希臘式“回憶”的討論中反覆強調的“現成性”思路。

我們已經看到，唐教授將儒家對原初承認的回歸訴諸於回憶這一直接性的起點上。那麼，同樣是致力於回到所有生存可能性，基督教又是如何在其悖論式的生存中實現可能性呢？也就是說，克爾凱郭

^① “絕對的悖論”的中譯文是“絕對的悖謬”，也稱之為“不可知者”。我們之所沒有完全採用中譯文的譯法是考慮到，相對於“悖謬”的否定性（在信仰生成之前），“悖論”更具有中性的含義。參見【丹】克爾凱郭爾：《哲學片斷》，第46頁。[Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, 46.]

^② 在此還要特別指出的是，瞿旭彤教授在這篇評論定稿前回應到，我們對於悖論式生存的強調可能會導致對基督教的恩典概念的忽視，這確實是非常中肯且必要的提醒，我們也因此將這裏原先的表述從“悖論式的起點”改為“悖論式的生存”，前者暗示了信仰的必然出現，後者則突出了並不必然會引發信仰的某種生存困頓，並在後文進一步闡述了悖論式的生存如何在接受恩典之後呈現為一種悖論式的信仰。在此對瞿教授表示由衷的感謝。

^③ 克爾凱郭爾在討論“同時代弟子狀況”中明確指出，人們無法通過這種“直接性”的感覺與認知獲得信仰。參見同上，第77-82頁。[*Ibid.*, 77-82.]

爾所謂的“真正的同時代人”與“同時共在”是通過何種方式實現的呢？他進一步指出：“真正的同時代人，只有信仰者以及每個信仰者才能做到這一點。”^①可見，信仰是真理學生實現真理認識的唯一方式。^②相對於回憶的直接性起點，信仰的起點恰恰是以悖論式的生存為標誌的。^③這兩種截然不同的生存起點正是儒耶在回歸原初承認上的根本差異。

分析到這裏，針對如何理解儒耶在回歸原初承認上的差異這一問題，我們將瞿教授所採用的“現成性”與“可能性”這組核心性的對照概念，經過進一步地梳理和分析，最終歸結為兩種截然不同的生存起點，即儒家“直接性的回憶”與基督教“悖論式的信仰”。

小結

正如我們在前述中所看到的，儒家所採取的直接性回憶與基督教所遵循的悖論式信仰，必然會引導兩種截然不同的生存方向。但如果從終極性的意義上來看，儒耶無疑都體現出了一種相通的宗教性。或者說，儒耶這兩種文明都以各自的方式表達着對終極性力量的關切。儘管雙方對於那個終極性力量的呈現和表達各不相同，但是對於其所具有的生存意義卻有着基本的共識，即在回歸原初承認中開放所有生存可能性。就此而論，無論是儒家的“天”，還是基督教的“上

^① 【丹】克爾凱郭爾：《哲學片斷》，第80頁。[Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, 80.]

^② 需要強調的是，克爾凱郭爾這裏並沒有進一步追問信仰實現的原因和條件，事實上，在他的分析中，信仰作為一個人新的生存起點，具有原始性的生存意義。

^③ 需要進一步指出的是，悖論性嚴格來說是信仰實現的必要不充分條件。也就是說，悖論性並不必然會使信仰出現，但信仰的實現卻必然以悖論性為前提。克爾凱郭爾在對冒犯情感的分析中具體闡述了這一點。參見任一超：《真理、理智與冒犯情感》，《學術研究》2018年第12期，第27-37頁。[REN Yichao, “Truth, Reason and the Sentiment of Offense,” *Academic Research*, no. 12(2018): 27-37.]

帝”，都指向的是那個終極性的力量，或者說，都致力於對那個終極性力量的回歸。事實上，正是人在生存中普遍體察到的這樣一種終極性關切，構成了儒耶兩種文明之間進行對話與互鑒的可能。

然而，我們往往會通過感覺經驗和理性推論的方式將那個終極性的力量限定在某種觀念性的預設中。無論是儒家，還是基督教，都會根據那個終極性的力量在各自生存體察中的具體呈現方式，以觀念的形式進行表達和言說。由於任何觀念都有體系化的內在要求，因此，從任何一種觀念性的預設出發來談論那個終極性的力量，很難避免走向一種自我封閉。也就是說，如果將這種觀念化的內容完全等同於那個終極性的力量本身，就必然會在僵化的觀念體系中與那個終極性的力量相脫離。因此，在不同文明之間展開對話，如果拘泥於觀念之爭，那麼既無助於澄清各自的核心價值，也會加劇對自身文化盲點的遮蔽。

回到這場儒耶對話，無論是唐文明教授借助於承認理論對儒家終極指向的追溯，還是瞿旭彤教授圍繞現成性與可能性這對概念在儒耶之間的辨析，雙方始終立足於回歸原初承認這一共同的生存關注，並且都在不同程度上體察到了對方在展示其終極指向時獨特的生存意義，這無疑會有助於推動儒耶在對話中揭示彼此的文化盲點，實現文化的更新與重構。

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Languages]

- Malek, Roman, ed. *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*. New York: Routledge, 2021.
- Yeo, K. K., ed. *The Oxford Handbook of the Bible in China*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible translation in China*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999.

中文文獻[Works in Chinese]

- 劉意清：《聖經的文學闡釋：理論與實踐》，北京：北京大學出版社，2004年。
[LIU Yiqing. *Literary Interpretation of the Bible: Theory and Practice*. Beijing: Peking University Press, 2004.]