

聖像崇拜與聖言隱遁

Icon Worship and the Withdrawal of Word of God

張 華 陳 影

ZHANG Hua CHEN Ying

作者簡介

張華 北京語言大學教授

陳影 北京語言大學英語教育中心講師；中國人民大學文學院博士研究生

Introduction to the author

ZHANG Hua, Professor, Beijing Language and Culture University.

Email: zhanghua@blcu.edu.cn

CHEN Ying, Lecturer, Center for English Education, Beijing Language and Culture University.

Email: chenying_blcu@sina.com

Abstract This paper explores the different Hellenistic and Hebrew focuses on visual and auditory senses, the discrepancy of which is particularly evident in Christianity. Observed in the Hellenistic tradition, the elevation of visual sense triggered off “Icon Worship” so that the perfection of faith could be achieved. In the Hebrew context, however, the “Withdrawal of the Word of God” takes its form via the auditory sense. The tension between the two cultural elements still exerts a lasting impact even today.

Keywords visual sense; auditory sense; the words of Man; the Word of God

中國文明傳統與兩希文明傳統對視覺和聽覺都表現出不同程度的重視，但在視覺與聽覺這兩種官能的表意功效孰優孰劣上，不同的文明傳統有時表現出相同的態度，有時卻又有顯著不同。即使是在兩希文明的歷史傳統中，由於希臘文明與希伯來文明的異質性融合，所以也常常出現時而重視覺輕聽覺、時而重聽覺輕視覺的現象。

在中國文明的歷史長河中，視覺表意的傳統從《易經》的“聖人立象以盡意”即已開始，這當中視覺表現抽象概念的功能是強於聽覺的。在這一點上，古希臘文明與中國文明相似：從赫拉克利特以降，古希臘文明對視覺的升揚一般是伴隨着對聽覺的貶低進行的，至少是在對視覺、聽覺進行比照之後，得出視覺在觀照美上優於聽覺的結論。然而，古希臘的這種視覺優於聽覺審美傳統卻是完全不同於希伯來聽覺審美傳統的。而當希臘和希伯來這兩種異質文明融合、碰撞的時候，視覺與聽覺的衝突就顯得尤為引人注目。

事實上，兩希文明碰撞、交融過程中還表現出一種更為有意思的現象：希臘文明與希伯來文明的交融主要呈現在基督宗教這一載體之上。在早期基督宗教發展史中，來源於古希伯來的宗教性聽覺與出自古希臘的哲學性視覺，在對話中找到了達成一致的契合點，使基督宗教在傳承了猶太宗教神肅美的同時，保留了希臘哲學的崇高美。然而，視覺與聽覺這兩種不同的審美官能間的衝突，從基督宗教始創至今卻從來沒有停止過。希臘傳統下視覺高置引發的通過“聖像崇拜”而達成信仰的完備，與希伯來傳統中通過聽覺審美最終達成一種“聖言隱遁”的形式，二者並存一直延續至今。

古希臘視覺高置的傳統，從赫拉克利特的“眼睛是比耳朵更可靠的見證”可初見端倪。柏拉圖發揚了赫拉克利特的視覺中心說，用畫家作畫喻指哲學家治國，“無論哪一個城邦如果不是經過藝術家按照神聖的原型加以描畫，它是永遠不可能幸福的。”^①對於聽覺，柏拉圖認為聽覺的實現與聲音的傳播是一件不需要第三方因素參與的事件。而視覺的實現則需要“第三種東西”，那便是光。^②如果說此處柏拉圖對聲音傳播的認識受當時科學發展水平的禁錮，^③他對視覺(或言光)的強調是有意為之的。在引出“光”這一審美維度之後，柏拉圖強調了“光是可敬的。”^④光把“視覺和可見性連接起來……不是可敬一點點的問題。”^⑤

希臘哲學的另一位集大成者亞里士多德在談及詩的起源和人類在孩提時代的模擬本能時，明確地指出了人類樂於觀賞“逼真的畫像”，其原因是“我們一邊看畫，一邊在求知，在推斷每一畫像為何物，譬如說‘這是某某’”。^⑥顯然，亞里士多德是通過“模仿說”衍生出的視覺高置理論來追求知識、界定概念的。值得注意的是，這裏的“概念”隻能是局限於永恒理念之外的概念，原因在於定義上帝的不可能性。“定義意味着限定，而上帝是無法限定的。定義需要一個更高的類概念。但在上帝之上不存在任何更高的類概

① 柏拉圖：《理想國》，郭斌和、張竹明譯，北京：商務印書館，2003年，第254頁。
[Plato, *The Republic*, trans. GUO Binhe and ZHANG Zhuming (Beijing: Commercial Press, 2003), 254.]

② 同上，第265頁。

③ 同上，第264頁。

④ 同上，第265頁。

⑤ 同上。

⑥ 章安祺：《繆靈珠美學譯文集》，北京：中國人民大學出版社，1998年，第6頁。
[ZHANG Anqi, *The Aesthetic Translations of MIU Lingzhu* (Beijing: Renmin University Of China Press, 1998), 6.]

念。”^①鑒於此，上帝用自身定義自己（“我是自有永有的”或言“我是我所是”“I am who I am”^②）。賀拉斯在《詩藝》中亦將視覺與聽覺在舞臺上的效果相比較，並得出了“觀眾耳聞的事情，即使是驚心動魄，總不如親眼看見這麼可信而清楚”的結論。^③另一位古希臘的散文大師盧奇安（Loucianos 約 125 - 約 192）進一步論說了視聽二覺在舞臺中給觀眾帶來的不同審美，他認為“視覺更有力量……因為語言有翅膀，‘一言既出，駟馬難追’。但是視覺的快感是常備的，隨時可以吸引觀眾。”^④身在羅馬、心在古希臘的新柏拉圖主義創始人普羅丁（Plotinos 約 205 - 約 270）在《九章集》第一卷第六章開篇即言“美主要是訴諸視覺。”^⑤普羅丁以視覺產生的美為切入點，探究美的來源，將對稱與悅目的顏色歸為視覺美的標準，而這一承接柏拉圖光照概念的視覺審美標準對奧古斯丁的光照論影響無疑是深遠的。如果說，“美的觀念……存在於感性和超越性兩極之間”，那麼，希臘人彰顯的美則是一種對視覺美、感性美的追求，並希冀通過這種“具體、可見的”感性維度，實現“超越性的維度”，進而進行形而上學的思考。^⑥

作為西方文明兩大源頭另一極的希伯來文明，對於通過哪種感官才能更好地與美（或言至善、至美的上帝）相交通有着完全異於希臘文明傳統的闡釋。從希伯來《聖經》的開篇，上帝以言創世

① H·奧特著：《不可言說的言說：我們時代的上帝問題》，林克、趙勇譯，北京：三聯書店，1994年，第18頁。[Heirich Ott, *Das Reden vom Unsagbaren: die Frage nach Gott in unserer Zeit*, trans. LIN Ke and ZHAO Yong (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1994), 8.]

② 見《出埃及記》3:14。《聖經》（串珠·注釋本，增訂簡體版），南京：中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會，2000年。下文《聖經》引文皆源自該書。[See Exdodus 3:14.]

③ 章安祺：《繆靈珠美學譯文集》，第47頁。

④ 同上，第141頁。

⑤ 同上，第235頁。

⑥ 張華：《生態美學及其在當代中國的建構》，北京：中華書局，2006年，第88、89頁。[ZHANG Hua, *Ecological Aesthetics and Its Establishment in China Today* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2006), 88, 89.]

(創 1:3 - 31), 到《撒母耳記上》中撒母耳對上帝召喚的應答“請說, 僕人敬聽。”(撒 3:10) 再到《以賽亞書》先知充滿靈性的呼喊“天哪, 要聽! 地啊, 側耳而聽”(賽 1:2); 從《出埃及記》燃燒的荊棘中上帝發出昭示自身絕對屬性的“我是自有永有的”(出 3:14) 呼聲, 到《申命記》中所載希伯來《聖經》中最大的誡命“以色列啊, 你要聽! 耶和華我們神是獨一的主。你要儘心、儘性、儘力愛耶和華你的神,”(申 6:4) 再到包括耶利米在內的上帝先知在宣告上帝之言時的開場白“你們當聽, 當側耳而聽”(耶 13:15), 希伯來《聖經》中使用的詞語是“聽”(shama) 或“用耳聽”(‘ozen), 它們除了表示聲音本身外, 亦可以指代聽或者讀的動作, 而 shama 一詞在希伯來《聖經》中就出現 1050 次, 可見希伯來文明的經典之作對聽覺的高置。此外, 兩個詞在古希伯來語中, 都與人的理解力和辨別力密切聯繫^①, 這就意味着古以色列人是以聽覺為主要渠道進行形而上的抽象思維活動的。

古希臘文明中的視覺高置與古希伯來文明的聽覺高置體現出兩種迥然不同的美學維度。如果說希臘文明是某種意義上的哲學文明, 希伯來文明是一定程度上的宗教文明, 那麼, “哲學過分沉溺於空間的‘看’, 而缺乏了時間的‘聽’”,^② 在希臘哲學中缺席的就是一種由傾聽體現出來的對神聖的敬畏。類似的, 希伯來宗教中缺乏的則是一種“哲學中的向陽(heliotrope)傳統”。^③ 分別來自

① 希伯來語中的 ‘ozen 一詞表示理解力, 見《詩篇》10:17 “耶和華啊, 謙卑人的心願, 你早已知道”; shama 與英文中的 “examine”, “judge” 或 “distinguish” 意思相近, 如《撒母耳記下》14:17 “因為我主我王能辨別是非。” 而曾慶豹在《上帝、關係與言說》中指出“希臘人的‘理解’既是去‘看’, 或能看, 看既是知。希臘語中的‘知道’實際上是‘看’的意思。” 兩種傳統在對“理解”的表達上, 一個訴諸於視覺, 一個訴諸於聽覺。參閱曾慶豹:《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》, 上海:華東師範大學出版社, 2008年, 第80頁。[CHIN Ken Pa, *God, Relation and Discourse: Critical Theology and the Critique of Theology* (Shanghai: East China Normal University Press, 2008), 80.]

② 曾慶豹:《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》, 第82頁。

③ 這種希臘哲學中的向陽傳統從日神精神的理性象徵, 到後世理性中“光的隱喻”, 哲學思維都在某種意義上預表了視覺的重要作用。見曾慶豹, 《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》, 第77頁。

兩種不同文明傳統的理性認識和信仰體驗，孕育在兩種不同的感官維度中，似乎無法達成交融。但事實是，雖然過程並非一帆風順，水到渠成，但理性的希臘哲學與神秘的希伯來宗教在基督宗教中緊密地融合為一體，兩者既相互配合作用，同時又互相衝突矛盾。

二

希臘的視覺傳統與希伯來的聽覺傳統表面上的衝突與分歧，在《約翰福音》中通過“道成肉身”的神學創造似乎得到和解與彌補。科林·布朗在《基督宗教與西方思想》中看到了約翰在向世界解釋基督宗教的救贖時，訴諸的是希臘的精神，“在他關於道、邏各斯的緒論中……他採納了猶太人斐洛早期把希伯來傳統柏拉圖化的方法。”^①這裏提及的猶太哲學家斐洛（Philo Judaeus, 25 BC – 40 AD）是耶穌的同代人，也是將希臘哲學精神與希伯來宗教精神融合在一起的最為成功的哲學家。斐洛認為，希伯來《聖經》中言及上帝智慧及言辭之處，都是對邏各斯（或言“道”）的讚美。其原因在於 Logos 與 Word 是同義詞，而希臘哲學中常用該詞表示理性的思考。斯多葛學派哲學家尤其鐘情於這個詞，他們將該詞等同於希伯來《聖經》智慧文學中的“智慧”一詞。斐洛進一步將邏各斯視為神性智慧的人格化，上帝之言的人格化。可以想象，這種從上帝之言到上帝之形的劇烈轉變，對人們的認知是一次巨大的衝擊。所以《約翰福音》在開篇（又稱“邏各斯的贊歌”），意在同《創世記》的開篇形成呼應，使希臘化的猶太人和受到猶太影響的希臘人有可能秉承着各自的傳統來理解創世的邏各斯。

“道成肉身”作為基督宗教創建初期形成的一個描述基督神人

^① 科林·布朗：《基督宗教與西方思想》（第一卷），查常平譯，北京：北京大學出版社，2005年，第51頁。[Colin Brown, *Christianity and Western Thought*, vol. 1, trans. ZHA Changping (Beijing: Peking University Press, 2005), 51.]

二性的一個絕妙的隱喻，雖然在很大程度上彌合了希臘文明與希伯來文明在通過不同感官認知世界上的分歧，但人們似乎從未因此達成共識。“道成肉身”若為一個歷史的真實，那麼為這具體的肉身立像便是無可指責的。人們通過視覺認知上帝不但是可能的，更是必要的。但事實是，是否立像一直就是一個爭論不休的問題，基督宗教內部對“道成肉身”這一基本的神學理念亦是處於不斷闡釋與豐富的過程中，基督宗教歷史中的“聖像破壞運動”便是明證。^①

反對偶像崇拜對於早期的基督宗教教父們而言根本不是一個需要爭論的問題，因為希伯來《聖經》的傳統是反對一切形式的偶像崇拜的。偶像崇拜為摩西十誡中的僅次於耶和華一神崇拜的第二大誡命。^② 在舊約中，沒有人可以見到上帝的面容，因為“人見我的面不能存活。”^③ 這種情況隨着公元4世紀後，大批異教徒皈依基督宗教而發生改變，偶像崇拜成爲一個很複雜的社會問題。教堂自此開始放置一些聖像。人們崇敬的對象除了耶穌和聖徒的遺體之外，也逐漸擴展到他們所使用或與他們相關的物品。君士坦丁大帝便是聖物崇拜的倡導者，他在羅馬修建紀念彼得的大教堂，並與母親赫倫娜前往耶路撒冷朝聖，並聲稱找到了釘死耶穌的十字架。^④ 公元726年，東羅馬帝國皇帝里奧三世(Leo III, 717-741在位)將地中海一個小島上火山爆發視爲上帝對偶像崇拜的懲罰，並以此爲由頒布了“聖像破壞”的方針，下令廢除教堂和修院內的一切聖物。此後，基督宗教內部便開始了長達將近一個世紀的聖

① Margaret R. Miles, *The Word Made Flesh: A History of Christian Thought* (Malden, MA: Blackwell Press, 2006), 120-123.

② 見《出埃及記》20:4 “不可爲自己雕刻偶像；也不可作甚麼形象彷彿上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因爲我耶和華你的神，是忌邪的神。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代。” 值得注意的是，該誡命是十誡中耶和華唯一施加了詛咒的，可見希伯來傳統對偶像崇拜的極度排斥。[Exodus 20:4.]

③ 見《出埃及記》3:14。[Exodus 3:14.]

④ 王美秀：《基督宗教史》，南京：江蘇人民出版社，2006年，第58頁。[WANG Meixiu, *History of Christianity* (Nanjing: Jiangsu People's Press, 2006), 58.]

像之爭。支持聖像破壞運動的理論主要是建基於《聖經》舊約，而反對者的理論則將聖像與偶像區別開來，認為聖像是一種信仰的表白，而非異教的遺存。聖像哲學的代表，大馬士革的約翰（Johannes Damascenus 約 675 - 約 749）在肯定視覺體察上帝的可能性的同時，還否認人類可以通過語言、概念來認識上帝的本質。^①之後的君士坦丁五世（Constantine V, 740 - 775 在位），將“聖像破壞運動”推向高潮，直接宣布聖像崇拜就是偶像崇拜，皇帝有權干預教會。反對聖像破壞的聲音以 787 年，攝政皇太後艾琳（Irene）召開的由 380 位主教參加的第二次尼西亞會議為代表。此次會議推翻了里奧三世的聖像破壞政策，並視其為異端，規定一切聖像都應受到尊敬。這次會議標誌着聖像破壞運動以所謂的“神像的完全勝利”告終。^②

從教權與皇權的利益衝突來解讀“聖像破壞運動”似乎是對此次事件的一個經典界定，但從上文的分析我們可以看出，歷經百餘年的“聖像破壞運動”實則是希臘傳統與希伯來傳統在視聽二覺領域的一次對決。歷史的經驗告訴我們，雖然“聖像破壞運動”以失敗告終，但希伯來的聽覺傳統決定了基督宗教不可能突破偶像崇拜這一底線，而更具人性關懷的希臘視覺傳統，則讓人類通過自己的理性來描述和認知絕對的上帝，讓冷冰冰的宗教教義更具人間的溫暖。從某種意義上來說，聖像崇拜確實具有偶像崇拜的因素，而一旦這種觀點成為正統，聖像崇拜便是一種瀆神之舉；而完全局限在希伯來《聖經》的字面闡釋，秉着聽覺來接近神性的永恆，極力排斥人性的因素，最終會走向原教旨主義的墳墓。故此，雖然視覺性的希臘傳統在當今的現實生活中，特別是宗教生活中得到了穩固的地位，“聖言”似乎離人類越來越遠，但“聖言”卻不會在人們的

① 陳欽莊：《基督宗教簡史》，北京：人民出版社，2004 年，第 188 頁。[CHEN Qinzhuang, *A Brief History of Christianity* (Beijing: People's Press, 2004), 188.]

② 同上，第 59 頁。

視線中消失，因為隻有言說才能直指人類的思維。^①

三

言說是一種創造的表達，是衡量語言的首要維度。在《花粉》中，諾瓦利斯把“用聲音和筆畫命名”視為一種“令人驚嘆的抽象”。^②這裏的“聲音”和“筆畫”正是當代語言學中界定語言特徵的兩個方面。而從語言存在的目的來看，本雅明在“論語言本身和人的語言”中認為，人類的語言存在就是為事物命名。^③ 如果說正如人分享了上帝的形像，人言分享了“聖言”的榮耀，那麼從上述提及的人言的特點，即聲音（聽覺）、筆畫（視覺）和命名（通過符號來把握世界）來看，不可言說的“聖言”似乎也可窺見一斑。^④ 人與上帝的溝通是通過“命名”，而命名這種言說行為，最早發生在上帝的創世，隨後便體現在亞當對上帝創造物的命名。^⑤ 人言與“聖言”在伊甸園時期都可以賦予事物以意義和秩序，伊甸園中人言與“聖言”的交流亦顯示出其和諧，而自從人類墮落後，人類的語言開始失落，人言不再具有被賦予的神性。巴別塔事件更使得人類的語言

① 劉小楓：《詩化哲學》，上海：華東師範大學出版社，2007年，第86頁。[LIU Xiaofeng, *The German Poetry of Philosophy: from E. Schlegel, Heidegger to Adorno, a revised version* (Shanghai: East China Normal University Press, 2007), 86.]

② 劉小楓主編：《夜頌中的革命和宗教——諾瓦利斯選集卷一》，林克等譯，北京：華夏出版社，2008年，第77頁。[LIU Xiaofeng, ed., *Novalis: Revolution und Religion in der Hymnen and die Nacht*, trans. LIN Ke, et al (Beijing: Huaxia Publishing Company, 2008), 77.]

③ 瓦爾特·本雅明：《論語言本身和人的語言》，載《本雅明文選》，陳永國、馬海良主編，北京：中國社會科學出版社，1999年，第256頁。[Walter Benjamin, “On Language per se and Human Language,” in *Selected Writings of Walter Benjamin*, ed. and trans. CHEN Yongguo and MA Hailiang (Beijing: China Social Sciences Press, 1999), 256.]

④ 人言在詮釋聖言時的不堪重負，聖言的無限性在有限的人言的表述中，體現出了一種“詮釋的悖謬”。參見“聖言與人言的現代語境”，楊慧林：《聖言·人言——神學詮釋學》，上海：上海譯文出版社，2002年。[YANG Huilin, *Theological Hermeneutics: Word of God and Words of Man* (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2002).]

⑤ 見《創世記》2:19-20。[Genesis 2:19-20.]

變得扭曲與混亂，其通神的外衣也開始變得單薄並逐漸消失。在視覺方面，通過人類的眼睛來認知上帝，在希伯來傳統中歷來被視為異端，前文所述的十誡中的禁偶像崇拜便是其中一例。上帝本身在希伯來《聖經》中常常通過火意象示人，表現了上帝公義的臨在與絕對的榮耀，人是不可能與之接近並完全認知的。^① 此外，在《出埃及記》中，上帝在西奈山宣布十誡後，用指頭寫了兩塊法版。^② 這件以書面形式遺留的上帝之言無疑引發了人們無儘的遐想，而這種以人言形式書寫的“聖言”必然是解決當今聖言隱遁的一個突破口。

奧特把用人類的語言言說上帝的方法歸為象徵，但這種象徵絕對不是基督宗教神學的最高境界，因為通過象徵的語言，將不可言說的經驗傳達出來的時候，不可言說的真實同時也體現了出來，因此便會造成一種悖論。^③ 基督宗教神學美學沒有僅僅停留在“光”上，更重要的是“言”，“十字架和聖像是作為預備而不能是終極……基督宗教……（需要的是）靜默，默想上帝之言。”^④ 這裏的靜默就是一種傾聽，一種不同於日常生活中的聽，它是追憶存有的聽，“指向人的歸屬性”的聽。^⑤ 基督宗教因信稱義中的“信”源自“聽”，“信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的。”（羅 10:17）這裏“基督的話”無疑便是“聖言”，從這則新約的教導中，我們看到了希伯來文明中的聽覺傳統，在人類接近“聖言”的過程中，仍舊起着舉足輕重的作用。“聖言的隱遁”更加激發了基督宗教內部對它的探索與追求，其中介便是聽覺。對“聖言”的聆聽是一種收獲，而“看則是消耗性的。在永恒生命中，我們通過聽的力量而獲得的幸福要比通過看的力量所獲得的多……因為在聽中我是被動的，而

① 在舊約中，上帝的視覺體現形式是光的最強烈的表達——火焰，而希伯來傳統對通過視覺來認識神卻向來是排斥的。

② 見《出埃及記》31:18。

③ H·奧特：《不可言說的言說》，第30頁。

④ 曾慶豹：《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》，第79頁。

⑤ 同上，第81頁。

在看中我是主動的。”^①對信仰而言，虛己謙卑的態度，承認人類自身的有限性與聽覺的過程何等相似。人類的傾聽是並非一味地被動，它在與聖言的互動中體現出一定的張力：“除非人對上帝之言作出傾聽的動作，不然，上帝仍然是隱藏的，而且人根本無法談論或思考上帝……人之所以可以進入談論上帝的階段，是因為先有上帝的言說，我們對此言說作出傾聽的動作……任何神學作品都不過是傾聽《聖經》所說的話，並告訴我們神學家所聽見的。”^②“聖言”的不可言說性，通過聽覺，喻指了人類對終極的關注，同時它也是一種特殊的交流和理解，正如奧特所言：“上帝不願在人世之外，而隻願在人世之中被呼喚、找到和尊敬。上帝的耳朵在凡人身上，不是在其聽覺中，而是在其聾聵中。”^③

由此可見，兩希文明傳統在交匯和融通過程中分別推崇的視覺與聽覺官能，在基督宗教信仰過程中分別形成了“聖像崇拜”和“聖言隱遁”，但他們在“通往上帝之路”上的作用卻是相互且難以偏廢的，與上帝“相遇之後的傾聽”和“傾聽而後相遇”始終相伴而行。

① M. Eckhart, “Ubi est qui est Rex Judaeorum,” in *Meister Eckhart: A Modern Translation*, trans. Raymond Blakney (New York: Harper & Row, 1969), 108. 轉引自曾慶豹：《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》，第 83 頁。

② 曾慶豹：《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》，第 88 頁。

③ H·奧特：《不可言說的言說》，第 146 頁。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Eckhart, M. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. Translated by Raymond Blakney. New York: Harper & Row, 1969.

Miles, Margaret R. *The Word Made Flesh: A History of Christian Thought*. Malden, MA: Blackwell Press, 2006.

中文文獻 [Works in Chinese]

H·奧特著：《不可言說的言說》，林克、趙勇譯，北京：三聯書店，1994年。
[Ott, Heirich. *Das Reden vom Unsagbaren: die Frage nach Gott in unserer Zeit*. Translated by LIN Ke and ZHAO Yong. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1994.]

瓦爾特·本雅明：《論語言本身和人的語言》，載《本雅明文選》，陳永國、馬海良主編，北京：中國社會科學出版社，1999年。[Benjamin, Walter. *Selected Writings of Walter Benjamin*. Edited and translated by CHEN Yongguo and MA Hailiang. Beijing: China Social Sciences Press, 1999.]

柏拉圖：《理想國》，郭斌和、張竹明譯，北京：商務印書館，2003年。[Plato. *The Republic*. Translated by GUO Binhe and ZHANG Zhuming. Beijing: Commercial Press, 2003.]

科林·布朗：《基督宗教與西方思想》（第一卷），查常平譯，北京：北京大學出版社，2005年。[Brown, Colin. *Christianity and Western Thought*. Vol. 1. Translated by ZHA Changping. Beijing: Peking University Press, 2005.]

陳欽莊：《基督宗教簡史》，北京：人民出版社，2004年。[CHEN Qinzhuang. *A Brief History of Christianity*. Beijing: People's Press, 2004.]

劉小楓：《詩化哲學》，上海：華東師範大學出版社，2007年。[LIU Xiaofeng. *The German Poetry of Philosophy: from E. Schlegel, Heidegger to Adorno*. A revised version. Shanghai: East China Normal University Press, 2007.]

劉小楓主編：《夜頌中的革命和宗教——諾瓦利斯選集卷一》，林克等譯，北京：華夏出版社，2008年。[LIU Xiaofeng, ed. *Novalis: Revolution und*

- Religion in der Hymnen and die Nacht*, trans. LIN Ke, et al. Beijing: Huaxia Publishing Company, 2008.]
- 王美秀:《基督宗教史》,南京:江蘇人民出版社,2006年。[WANG Meixiu. *History of Christianity*. Nanjing: Jiangsu People's Press, 2006.]
- 楊慧林:《聖言·人言——神學詮釋學》,上海:上海譯文出版社,2002年。[YANG Huilin. *Theological Hermeneutics: Word of God and Words of Man*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2002.]
- 章安祺:《繆靈珠美學譯文集》,北京:中國人民大學出版社,1998年。[ZHANG Anqi. *The Aesthetic Translations by MIU Lingzhu*. Beijing: Renmin University of China Press, 1998.]
- 張華:《生態美學及其在當代中國的建構》,北京:中華書局,2006年。[ZHANG Hua. *Ecological Aesthetics and Its Establishment in China Today*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]
- 曾慶豹:《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》,上海:華東師範大學出版社,2008年。[CHIN Ken Pa. *God, Relation and Discourse: Critical Theology and the Critique of Theology*. Shanghai: East China Normal University Press, 2008.]