

<<思想文化的传承与开拓>>

图书基本信息

书名：<<思想文化的传承与开拓>>

13位ISBN编号：9787806594254

10位ISBN编号：7806594256

出版时间：2002-11

出版时间：巴蜀书社

作者：/国别：中国大陆

页数：351

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<思想文化的传承与开拓>>

内容概要

何世明博士在家庭和中小学教育的背景上，具有基督教信仰的基础，而在中山大学求学时代则接受了儒学思想的教导。

因此他数十年来对基督教思想和中国文化的研究，提出了“国学华神学”和“神学化的国学”的主张。

本书即使何世明博士的讲座汇编，适合宗教学者和文学工作者阅读。

<<思想文化的传承与开拓>>

书籍目录

写在本书出版之前（代序言） 冯达文基督教思想和中国文化的承传与开拓（序） 李志刚何世明博士思想的传承与开拓 李志刚旧话重提：理性与信仰 冯达文试析对宗教本质的哲学理解 李兰芬洛克的宗教论 杨庆球基督教神学的基础：一个后自由主义的建议 曹伟彤向上还是向下？——试论基督教“神中心”和“人中心”的思维模式 张宪动物的神权与人性的重构——Linzey动物神学评述 陈立胜全球伦理下的儒家资源 杜维明儒家人文精神与文明对话 杜维明听的哲学——以“圣”“智”为线索 张丰乾略论周敦颐思想在儒家道德形而上学中的地位 张永义心同理同：从明代接受西学的心情看儒学中的普遍主义传统——晚清对于中国古典的重新诠释（二） 诸子学 葛兆光西方伦理传统中的道德金律与孔子的恕忠之道 王庆节从《老子》的雌雄比喻谈起：道家雌柔原则与现代女性主义思潮 刘笑敢《齐物论》：一篇哲学经典 陈少明憨山大师对《法华经》的参悟与判释 冯焕珍

<<思想文化的传承与开拓>>

章节摘录

1、国学化的神学与神学化的国学：有关“国学化的神学与神学化的国学”这个创建的理念，在1979年11月《景风》所载五十年六十年代一些本色神学工作）一文已有提及。但是分析和支持这一个论点，在1981年《基督教儒学四讲》则有较鲜明的提述。所谓“国学化的神学与神学化的国学”，简言之，就是着意找寻中国传统的文化思想中，有些什么可以拿来阐释基督教信仰的；而基督教的信仰中，又有什么可以补中国传统文化之不足的，由此创造出一条可行途径。

因此有说：我们此番研讨，最主要的目的，乃在于挖掘中国固有文化思想最原始的根源，以寻找与基督教信仰之间所有相同，相近与相异之处。

只就我们简略的研讨而言，我们深觉中国固有文化与基督教信仰之间，的确有很多相同相近之处，可是其相异之点，亦复不少。

诚能两者相互融会，则其在中国之文化思想言，固可以获致基督所赐的新生命、新活力，而对基督教信仰的阐释言，则在基督教的神学园地中，亦可拓展新途径，从而可以结出新果子。

这便是我们在序言和绪论中所提到建立神学化的国学，与国学化的神学的理想。

首先是，信仰仍以某种特定的经验为起点，并借确认因果联系的经验理性而确立；其次是，信仰会随经验知识的变化而变化。

如我们所看到的中国人的宗教信仰中，道教就经历过一个由外丹道向内丹道的发展过程，在内丹道之全真教派中，道教的信仰就由具实在意义的神仙追求转向更重内在心性修养并含道德价值的精神追求。

佛教则经历了由空宗向有宗，由唯识学向如来藏学的变化过程，在如来藏学中，佛教的信仰也由对彼岸世界的诉求转向更重个体心境清静的一种空灵追求。

正是在这种意义上，我们可以确认，信仰具历史性，受历史条件与历史发展状况的制约。

也正因为信仰具历史性，我们才可以对信仰作客观的历史的考察与分析，与对信仰作新的选择。

这样一来，我们如何理解信仰的绝对性呢？

在我看来，信仰的绝对意义，它的超越性，应该是对每个信仰主体、对主体的情感体验与心灵境界而言的，是指的信仰主体一旦认同某种信念后之义无反顾与不受限定性。

信仰的绝对性，不应该从存在论上讲，不应该被理解为有一存在体具永远、无限支配经验世界与社会历史的位格且不受限定者。

这是因为，我们所处的时代毕竟与以往不同了。

关于这一点，马克斯·韦伯有如下描述：“我们这个时代，因为它所独有的理性化和理智化，最主要的是因为世界已被除魅，它的命运便是，那些终极的、最高贵的价值，已从公共生活中销声匿迹，它们或者遁入神秘生活的超验领域，或者走进了个人之间直接的私人交往的友爱之中。

我们最伟大的艺术卿卿我我之气有余而巍峨壮美不足，这绝非偶然；同样并非偶然的是，今天，惟有在最小的团体中，在个人之间，才有着一些同先知的圣灵（paeunna）相感通的东西在极微弱的搏动，而在过去，这样的东西曾像燎原烈火一般，燃遍巨大的共同体，将他们凝聚在一起。

” 韦伯的这一说法不是没有道理。

然而实际上这个时代的人们不容易点燃起对具实在性意义的圣灵的信仰的巨大热情，不仅是在认知上过于理性化和理智化使然，而且亦是人们在价值追求上的多元性取向使然。

这种价值追求的多元性取向再也不能同意把某一特殊、个别的价值理念升格到普遍与绝对的层面上强加给整个社会，它宁可把公共性、普遍性问题交给经验知识去处理，而把各种个别、特殊的信仰留给每个个别、特殊的心灵，并以此确保每个个人平等地获得自由。

由此，为“共同体”献身那种崇高感再也难以激发。

这对于社会来说是不幸的。

“自由”的追求将为此付出沉重的代价！

神学到底是什么？

它是上帝的自我说明（Selbstauslegung），也就是说，作为上帝的自我描述（Selbstdarstellung）的一种

<<思想文化的传承与开拓>>

神——学吗？

抑或是人关于神的一种言说，亦即在一种历史和社会的情况下作为人行为的有关信仰的负责任的言说呢？

到底哪一种才算基督教神学？

巴尔塔萨说：“神学首先并不是人的功绩，而是神圣天父的一种功绩，因为‘他’喜欢用人的语言真实地展示自己，并使人得以理解‘他’，所展示的神圣的精神。

”而默茨则明确指出：“不是每种在内容上谈了非常多关于耶稣基督的神学就已经是……‘基督神学’。

基督神学有权利要求对这种信仰作出解释。

因为在我们时代的条件和挑战下。

有必要根据信仰的希望来追问。

”这两段话已经很清楚地表明基督教神学“向上”和“向下”两种不同的思维路径。

这里，很有必要详细一点地探讨分析一下两位神学家不同的地方。

基督教神学首先就涉及到“救赎论”（Sotgi (dogie)）的问题。

当然，巴氏和麦氏都共同认识到，人和世界的拯救不太可能从所有历史和社会的压力下推导出来，救赎只能通过上帝而发生。

因此，两者都把耶稣基督被钉在十字架上然后又复活这一事实，看成是历史中上帝积极拯救人类的表现。

然而，这两位神学家从不同的角度来理解基督的出现。

巴氏从内在于上帝的历史“垂直地”来理解事情的发生，强调它是上帝展示的事件，即作为三位一体的、绝对的上帝之爱的启示。

相反，麦氏是从真实历史“平面地”理解基督的出现，认定这是世界的末世论的接受，也就是上帝的末世论的预言，从而使人类自由历史成为可能。

简言之，巴氏把基督对人类的救赎首先解释为内在于上帝的爱的历史，而麦氏则直接看成是人的自由的历史。

再看两者在“基督论”（Onis~logie）问题上的区别。

巴氏把基督的出现看成是上帝扮演三位一体之爱的启示，他有意强调了基督的神性，强调基督作为上帝之子，在毫无保留地把一切献给父时，就领受了父为他所指定的一切。

而默氏似乎更强调基督的人性，他和拉纳尔（Karl Rahner1904—1984）一样，把基督论发展为已经被完成的人类学，尤其强调上帝的肉身成人，“耶稣基督完全是人，作为来自我们中间的任何一个他人”。

虽然巴氏和默氏都知道，人们不应该简单地把基督被钉在十字架和后来的复活分开，但在实际上，前者强调的是耶稣的复活，而后者则强调钉在十字架上的耶稣。

巴氏在基督现这个事件中，看到的是世界通过上帝用绝对的爱把人从罪过中挽救出来的完成，而默氏在此更多地发现的，却恰恰是基督与人分享的那种非同一般的、苦难的历史。

在末世审判问题上，虽然巴氏和默氏都认为这必须是整个神学的一个根本范畴，但巴氏尤其关心最终事情的揭示，即关心上帝的三位一体之绝对爱的教义本身。

按照他的看法，上帝通过基督展示的这种爱，已经启示了上帝对人的罪过的胜利。

末世审判在这里表现为在基督身上实现的历史的完成，而十字架则是在上帝之爱中现出的对世界末日审判的法庭。

与巴氏不同，当默氏专注于矛盾的经验与现实中的冲突时，他谈论的是还没有实现的完成，是上帝对末世审判的保留：通过基督实施的拯救，则是一种参与，是要对末世审判的预先完成。

巴氏和默氏由于在不同方向上展开世论，自然对历史就有不同的理解。

在巴氏看来，正是基督的露面才使永恒性在时间上被当下化，如此，历史才像旭日冉冉升起在被填充了的永恒性——即在三位一体的自我奉献中完成的神性的丰盈——之地平线上。

事实上，巴氏用彻底三位一体说来解释历史，当他把历史放在上帝三位一体的内在性中时，历史就有了三位一体的结构。

<<思想文化的传承与开拓>>

由此，历史也是一部由三位一体的爱所筹划、导演和完成的“神学戏剧学”。

与巴氏相反，当默氏用他忧郁的眼光注视世上的压迫、暴力和苦难时，历史在他眼里就尤其是人类痛苦的历史。

但是，历史既然按照上帝的末世预言走向拯救的未来，那么，人类苦难的历史也应该被看成是人类要为此承担责任的充满希望的历史。

就是说，历史是一种在人类自由的实现中生成的历史。

由于对历史理解的不同，默氏和巴氏对上帝有不同的解释。

默氏强调说，上帝就是过去的和将来的上帝。

说他是过去的上帝，因为他并没有让无数无名的过去、沉默和忘却归于寂灭，而是让人类触动它们；

说他是一个将来的上帝，因为他已经许诺人一个新的得救的未来。

所以，对上帝的信仰就意味着对过去苦难的记忆和上帝的末世预言。

这里，我们也可以通过来自苦难深渊的控诉呼喊，在满怀渴望地追问上帝和回忆苦难历史（还有多长？

）中来经验上帝。

相反，对于巴氏来说，上帝尤其是现在的上帝。

那位通过基督而显明自己的上帝，是三位一体的丰盈、绝对的爱之馈赠：是根据现在并且总已经在现实的历史中被实现和完成的永恒的自我运动。

因此，这里真正的信仰不仅是在根据现在而被当下化的历史中对三位一体的上帝之爱的窥见，而且也是恍如置身于这种三位一体的爱之游戏中。

巴氏认为，信仰也是人顺从上帝以参与内在的神圣生活的行为。

因此，巴氏特别强调人自由两重性中上帝支配的那一面，而不大讲自由的自我支配

（Selbstverfuegung）的另一面。

巴氏警告我们说，罪的可能性在于人把自己的自由只是单方面地理解为自主，即把自由看成毫无谢恩的绝对权力。

正因为人的生存、展开、完成和归宿都因着上帝，所以，人必定在无限的自由中才能实现他的自由。

，这个问题也涉及造物对上帝的顺从，以实现上帝的意志因此参与上帝的共爱。

相反，默氏强调自由的自我支配和自我实现。

按照默氏人的历史是一部受难史的说法，这关系到人的现实的解放。

而且，人必须担当起基督的希望。

就是说，人通过自的实践使基督自由、正义和安宁的信使在社会和历史中再现出来。

由此，所有人就在上帝的面前成为自己历史的主体。

简言之，巴氏的眼光对着三位一体的上帝之爱。

从而展开一种神中心论的人类学，而默氏则致力于在社会——历史现实性的地平线中的一种有主体倾向的人类学。

.....

<<思想文化的传承与开拓>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>