



Sentimental Objects as Defined in Sentiments: In Response to Professor Zhang Jun

Xie Wenyu

Abstract: Professor Zhang Jun shares with me the observation of the differences between “Heavenly Order” and Deus but disagreed with my method of sentiment analysis. Comparative studies require an effective method of comparison, and I hold that the method of sentiment analysis can help the comparative studies researchers in China to engage in substantial study of the history of thought. A sentiment or feeling is a disposition in human existence and refers to an object. When a sentiment refers to an object, the object simultaneously becomes an object for knowledge, being given a name and meaning. Once this sentiment is commonly shared, there will develop a group of people of the common sentiment, and the group will explore joint knowledge of the sentimental object and develop shared knowledge and shared beliefs. Historically, all belief systems are formulated this way. Now, when we are reading about and trying to understand these belief systems, we would not be able to understand them if we fail to trace them to the sentiments behind them. The “Heaven” in Confucianism and the “Deus” in Catholicism emerged and were defined in two different sets of sentiments. Matheo Ricci, of the 17th century, tried to show through argumentation that the Confucian Heaven is the same as Deus. Meanwhile, for Chinese Confucian scholars, Heaven is not an object of knowing, but one only to be respected and feared. As they did not share a common ground of understanding, the exchange between Matheo Ricci and Confucian scholars quickly fell into a difficult situation. Here, the common ground of understanding could be sensory experiences (obtained through senses), argumentations based on sensory experiences, and the shared sentiments. Because different sentiments refer to different objects and because ultimate beings emerge in sentiments, it is natural that different sets of sentiments cannot reach agreement in the understanding of the ultimate beings. This explains the fact that it is impossible for Confucianism and Christianity to share the same ultimate being as they each constructed an ultimate being in their own set of sentiments. Furthermore, even if people do move to a ground of common understanding, it still does not follow that they will form the same beliefs. However, on the ground of common understanding, different beliefs enter into a relationship of interaction and begin to form a history of thought. To conclude, the goal of comparative studies is not to establish a group of common beliefs. It is to understand belief systems by employing the method of sentiment analysis in the study of the two systems. It is through such sentiment analysis that believers of the two systems can find ways of mutual understanding and engage in dialogue and exchange.

Keywords: sentiment analysis, sentimental object, Heaven, God, comparison of Confucianism and Christianity

Author: Xie Wenyu received his BA in 1982 from Sun Yat-sen University, MA in 1988 from Peking University and PhD in religion in 2000 from Claremont Graduate University in America. He is now a professor and doctoral supervisor at the Center for Judaic and Trans-Religious Studies, Shandong University. His research interest covers philosophy of religion and history of Western philosophy. His major publications include *The Lost Spirit and Now It Returns*, *Freedom and Existence*, *The Way and Truth: An Interpretation of Gospel of John in History of Thought*, *Four Essays on Liberty and Responsibility*, *Metaphysics and Western Thinking*, and *The Concept of Freedom: The Platonic-Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian Tradition*. His translations include *Plato's Timeaus*.



情感對象是在情感中被界定的

——對張俊教授商榷文章的回應

謝文郁



[摘要] 張俊教授注意到“天命”與“上帝”（Deus）這兩個概念在理解上的差異性，並對“情感分析”這一方法論表示了不同看法。然而，在比較研究領域，研究者是需要一種有效的比較方法的，而情感分析這種分析方法可以推動中國學術界的比較研究進入實質性的思想史進程。情感是一種生存傾向，並指向一個對象。當人的情感持續地指向一個對象時，就會把它當作一個認識對象，並對它進行賦義和命名。一旦這種情感被衆人分享，就會形成一個情感共同體，一起對這個情感對象進行認識，並形成共同知識或共同信念。思想史上的各種信念體系都是這樣形成的。現在，當我們去閱讀並理解這些信念體系時，如果不還原這些信念背後的情感，就無法理解它們。儒家的“天”與天主教的“上帝”是在兩種不同情感中呈現並界定的。利瑪竇企圖通過思想論證來說明“天”與“上帝”的一致性；而在中國儒士的理解體系中，“天”不是思想對象，而是敬畏對象。在缺乏共同理解基礎的情境中，利瑪竇與儒家之間的思想交流很快就陷入困境。這裏，共同理解基礎可以是感覺經驗（通過感官而獲得）以及在此基礎上的思想論證，也可以是共同情感。由於不同情感指向不同對象，而絕對者是在情感中呈現的，因此，在不同情感中無法取得關於絕對者的共識。耶儒各自在不同情感中建構的絕對者信念，嚴格來說是無法相通的。而且，即使在共同理解基礎上，人們所形成的信念也不盡相同。不過，祇要有共同理解基礎，這些信念之間是一種互動的思想史關係。比較研究不是要建立一個共同的信念共同體，而是要借助於情感分析方法去比較兩種信念體系，使研究者們能夠理解它們；同時，在情感分析中，兩種信念體系持有者可以找到相互理解的途徑，從而可以進行思想交流。

[關鍵詞] 情感分析 情感對象 天 Deus 耶儒比較

[作者簡介] 謝文郁，1982年在中山大學獲哲學學士學位，1988年在北京大學獲哲學碩士學位，2000年在克萊蒙特研究生大學獲宗教哲學博士學位，現為山東大學猶太教與跨宗教研究中心教授、博士生導師，主要從事宗教哲學、西方哲學史研究，代表性著作有《失魂和還魂》《自由與生存》《道路與真理：解讀〈約翰福音〉的思想史密碼》《自由與責任四論》《形而上學與西方思維》、*The Concept of Freedom: The Platonic-Augustinian-Lutheran-Kierkegaardian Tradition*，譯著有《蒂邁歐篇》等。

感謝張俊教授對我的《“敬仰”與“信仰”：中西天命觀的異同》^①一文進行評論，並從不同角度對文中的一些觀點發表看法。簡略而言，他充分注意到中國的“天命”與西方的“上帝”（Deus）這兩個概念在理解上的差異性，並希望能夠就其中的差異性展開更為深入的分析和討論。特別是，張俊教授對我在文章中提出的“情感分析”這一方法論表示了不同看法。^②因此，我打算在回應的同時，進一步闡述情感分析這個方法論，以及這個方法論在“比較研究”領域中的關鍵作用。我認為，“情感分析”是一個有效的分析方法，可以推動中國學術界的比較研究進入實質性的思想史進程。

一 “類比”與共同理解之基礎

在比較研究領域，人們常常會使用一種被稱為“類比思維”的方法：設想甲乙兩人來自不同的生活環境——甲生活在大海邊，乙生活在山區。當甲來到山區並向乙談論大海時，對於乙來說，他沒有見過大海，因而無法理解甲關於大海的談論。為了讓乙理解他所說的大海，甲會借助於比喻，引導乙在見過的東西的基礎上，發揮想象力，去思想一個沒有見過的事物，並對它加以理解和界定。比如，甲指着湖水或水池等，這些對象都是乙能夠經驗的事物，引導乙去想象一個大到無邊無際的“湖”，並告訴他，“大海”就是那樣的寬闊的大湖。如果乙通過這種方式理解了甲所談論的大海，那麼，甲乙之間關於大海的談論就可以繼續進行了。當然，這種在類比基礎上的理解是很不充分的。然而，在思想交流這一點上，乙通過類比思維至少可以瞭解大海的某種特徵，從而實現了對“大海”一詞的賦義或界定。一般來說，對於那些沒有見過的感覺對象，類比思維方法是交談雙方進行相互交流和理解的有效工具。

在兩種文化的交流中，我們也可以看到類比思維的運用。明末清初之際，以利瑪竇（Matteo Ricci, 1552—1610）為代表的天主教傳教士進入中國。為了向中國人傳播天主教教義，他們需要用漢語來表達他們的思想。在掌握了語言工具之後，他們發現，即使可以使用漢語，如何把他們所理解的東西按照當時的中國人能夠理解的方式加以宣講，對他們來說還是十分困難的。就語言交流而言，一旦他們掌握了漢語知識，他們可以通過翻譯的方式來表達他們的思想。如果祇是涉及感覺經驗事物，兩種不同語言之間的交流可以通過指稱的方式而進行對譯。問題在於，一旦進入那些不在經驗知識範圍內的對象，無法進行經驗指稱，對譯就無法進行了。這裏，為了推進思想上的交流，傳教士們使用了類比思維方式，即在漢語中尋找那些類似的概念，來表達那些不在中國人的觀念體系中但卻是他們思想中的重要觀念，並且想讓中國人知道的東西。

這種交流要求，比起經驗類比思維來說，是一種更為複雜的情境。因為，它要求傳遞的事物或對象無法通過經驗指稱來實現，因而缺乏一種共同的理解基礎。比如，在天主教教義體系中，核心概念是“Deus”（God）。顯然，“Deus”不是經驗對象，無法通過經驗指稱來呈現。為了讓中國人能夠儘快理解“Deus”，利瑪竇在中國古代經典中找到了“上帝”“天”等語詞。根據利瑪竇的閱讀，這些語詞與“Deus”是類似的。為此，他採用了“上帝”“天主”作為“Deus”的譯名。這樣，中國人就可以在自己的經典文本中所界定的“上帝”“天”的基礎上來理解“Deus”。不難看到，利瑪竇等人似乎在採用一種類比的思維方式來達到讓中國人能夠理解他們的“Deus”。

進一步分析這裏的類比思維可以發現，在經驗類比中，雙方都是依據經驗來理解事物的。這裏，雙方擁有的感官是相同的，通過簡單的指稱方式，可以形成共同的經驗知識。在共同經驗知識的基礎上，理解也有了共同性。當一方對另一方用類比方式來表達對方沒有見過的事物時，對方可以使用共同經驗知識，進而發揮想象力，去想象並理解那個從未見過的事物。在共同經驗知

① 謝文郁：“‘敬仰’與‘信仰’：中西天命觀的異同”，《南國學術》2（2017）：224—237。

② 張俊：“儒耶終極信仰該如何比較：與謝文郁教授商榷”，《南國學術》3（2018）：429—445。

識這個框架內，雙方關於這個事物的理解因而也就具有確定的共同性。因此，經驗類比思維在談論某種經驗對象時是有效的。

然而，“Deus”不是感覺經驗對象，因而不能通過經驗指稱的方式加以界定。而“上帝”或“天”，也不是感覺經驗對象。顯然，經驗知識不能給它們提供共同的理解基礎。利瑪竇使用“上帝”“天”來類比“Deus”，能否達到思想交流的效果呢？這就需要分別對“Deus”與“上帝”“天”的界定語境加以分析，以尋找某種共同的理解基礎。

我在《“敬仰”與“信仰”》一文中指出，人在認識周圍世界時一定會遇到兩個不同的世界，即感覺對象與情感對象。感覺對象是通過感官器官而被認識的；情感對象則是在情感中呈現的。此外，人還會與另一個世界發生關係，那就是思想對象。一般地，人是通過思想論證來呈現思想世界的。這三個世界都是外在於我們的認識對象，而我們必須通過三種認識器官去認識它們。思想對象與情感對象無法通過感覺來呈現；情感並不呈現思想對象和感覺對象；而思想論證對情感對象和感覺對象則顯得多餘。這三個外在的世界，祇能分別地通過相應的認識器官而被我們認識。反過來說，如果錯用了認識器官，比如用感官去認識情感對象和思想對象，或用情感去認識感覺對象和思想對象等等，我們就無法正確地呈現並認識相應的對象。

而且，我還指出，就像耳朵聽聲音、眼睛看四周、鼻子聞味道等等一樣，不同情感中出現的情感對象也必須通過相應的情感來認識。比如，我們祇能通過恐懼情感來認識恐懼對象等等。正是在這個意義上，我發現，在敬仰中呈現的“天命”與在信仰中呈現的“Deus”（上帝），兩者的意義是不同的。原因在於，“敬仰”與“信仰”這兩種情感作為認識器官，各自擁有獨特的認識論功能去界定所呈現的“天命”與“Deus”。“天命”作為敬仰對象，祇能在敬仰情感中被界定並理解；“上帝”作為信仰對象，祇能在信仰情感中被界定並理解。

當我們進入思想史語境，具體分析利瑪竇在類比思維中提出的“Deus”的譯名問題時，就會發現，其中引申出來的問題更為複雜，也會深切地理解《“敬仰”與“信仰”》一文所提出的方法論問題之重要性。

如何理解“Deus”問題，在基督教神學思想史中一直是爭論不休的。就其主導性思路而言，人們是在基督信仰中提出自己的理解，並堅持認為自己的理解纔是正確的。實際上，正是在這個爭論不休的過程中，留下了所謂的“正統”與“異端”的發展線索。其中的一個重要爭論便是“自然神學”的出現。自然神學是中世紀天主教的主導性神學。自然神學認為，自然萬物都是神的恩典，因而人可以通過認識神的恩典（大自然）來認識神。在這個思路中，自然神學提出了大量的邏輯論證來表明神的存在。於是，如果一個人接受了這些論證而相信神，那就是說，他心目中的神就是通過論證而呈現出來的思想對象。正是在這些論證（作為思想對象的認識器官）中，神是實實在在的、可以理解的。這裏，當他宣稱相信神時，他必須同時引入那些論證來呈現他的“神”。換句話說，神祇有在那些論證中纔是可以理解的。離開那些論證，神的實在性也隨之喪失。作為思想對象的神，需要思想論證來呈現它的實在性。

利瑪竇的神學思想屬於自然神學。在與中國的儒士討論“Deus”的存在時，他堅持認為，“Deus”就是先秦儒家經典中說的那個“上帝”。為了說服儒士，他提供了一種自然神學式的論證。比如，他論證說，萬物產生都需要外在力量，如工匠製造器皿等；因此，如果沒有上帝，就沒有萬物；反過來說，現在有了萬物，所以上帝存在。這個論證的結論是，萬物必有一個本源，即天主或上帝。當然，中國儒士能夠理解利瑪竇的論證，因為在《道德經》裏已經讀到類似的論證。不過，對於中國儒士來說，從思想史的角度看，這個論證無法避免莊子（前369—前286）在《齊物論》篇中提出的一個論證，即一旦提出一個時間上的原始存在，就可以追問這個原始存在的原因，從而有原因的原因的無窮追問。人們稱這個論證為“無窮後退”論證。宋儒周敦頤（1017—1073）提出了“無極而太極”的說法是要消解本源論的這個困境。當時與利瑪竇對

話的儒士們對此也是深刻體會的。也就是說，他們已經放棄了把“上帝”“天”當作在論證中呈現的思想對象，而是把它當作某種情感對象而擋置對它的討論或論證。比如，中國儒士在對話中提醒利瑪竇，當中國人講“無”的時候，其實是在談論某種實在的東西，祇是這個東西不是感覺對象。一旦把它當作感覺對象，就無法避免莊子的無窮後退論證所帶來的思想困境。

那麼，這個實在而又不是感覺對象的東西是什麼呢？它就是上帝或天！對此，中國儒士們採取了擋置爭論、敬而遠之的態度。他們對上帝或天是認可的，但拒絕把它當作思想對象來談論。比如，張載（1020—1077）在《西銘》中以“乾父坤母”開篇，把“天”當作“純孝”的對象，把讀者引向一種純粹的“孝”這種情感（完全沒有經驗內容的“孝”），即把“天”歸為“純孝”情感的對象。利瑪竇企圖重新在論證中喚起中國儒士談論上帝的意識，並帶領他們把上帝當作信仰對象。問題在於，在缺乏共同的信仰基礎上，利瑪竇把上帝當作在論證中呈現的思想對象。即使中國儒士理解了利瑪竇的論證，因而理解他所談論的“Deus”，他們仍然會認為，這個存在是一個思想困境。

從這個角度看，利瑪竇用“上帝”“天主”來翻譯“Deus”，企圖運用類比思維方式來建立儒士對“Deus”的理解，顯然沒有注意到，思想論證所呈現的“Deus”或上帝，與作為利瑪竇信仰對象的“Deus”，以及作為中國儒士在敬仰中呈現的上帝，有着深刻的鴻溝。思想論證可以成為他們的共同理解基礎，但無法過渡到作為信仰對象的“Deus”或敬仰對象的上帝。這裏的問題是，上帝與“Deus”都不是感覺對象，因而感覺經驗無法提供共同的理解基礎。而且，對於儒士來說，上帝不是思想對象；儘管利瑪竇企圖要求中國儒士們重新思考“上帝”“天”，但是，厚重的中國思想史已經放棄了對“上帝”“天”的思考。當他們強調指出，“上帝”“天”是無（既非感覺對象，亦非思想對象），而又認為它是實實在在的“無”時，他們實際上是在某種情感中談論它的實在性的。也就是說，它是一種情感對象。

其實，利瑪竇把“Deus”當作思想對象的做法（自然神學），在當時歐洲的思想界已經受到了嚴重的衝擊。馬丁·路德（M. Luther, 1483—1546）發起的宗教改革運動，在神學上完全拋棄了自然神學。路德在“唯獨信心”的說法中把“Deus”完全歸為信仰對象。我在《“敬仰”與“信仰”》一文中所闡述的在“啓示—信心”中界定“上帝”一詞的思路，主要是在追蹤這一思路。

追蹤這段思想史會發現，利瑪竇的“上帝”或“天主”是作為一個思想對象來看待的。而當時中國儒士在心學思路中，是把“上帝”“天”歸為情感對象的，喪失了從思想論證的角度去論證它的存在。利瑪竇等傳教士與中國儒士之間缺乏共同的理解基礎，因而無法通過類比的方式實現思想交流。利瑪竇以為可以使用類比思維方式把天主教教義傳遞給那些儒士，但他沒有意識到，那祇是一廂情願而已。

二 在共同情感中界定情感對象

從思想史角度看，利瑪竇雖然沒有喚起當時中國儒士們的上帝意識，但由於傳教士們大量使用“上帝”一詞，從而導致了“上帝”的語義界定權轉交給了傳教士們。利瑪竇之後，伴隨着19世紀新教在中國的傳播，“上帝”一詞的界定權就被天主教和新教傳教士們完全佔有了。時至今日，在當代漢語中，一個人想去瞭解“上帝”的含義時，一定是從基督教的文獻開始的。近年來，學術界開始有人試圖奪回這個界定“上帝”概念的話語權，但倘若對如何界定“上帝”的方法論問題缺乏瞭解，這種努力很難收到實際效果。

“上帝”“天”所指稱的對象不是感覺對象，也不是思想對象。就中國歷代文獻而言，“上帝”“天”大量出現在《詩經》中，是在某種情感中呈現的。即使在《尚書》中，在涉及“上帝”“天”時都是帶着某種情感的。一旦進入思想性的文字，比如，在周公或孔子（前551—前479）的言論中，雖然他們對“上帝”“天”是帶着某種情感的，但他們談論更多的是“敬

德”“敬事”等。“德”“事”都是可以在經驗中談論的。某人做事得到更多人的讚揚，對社會有突出的貢獻，說的話有人聽等等，這些都是為人有德、做事得體的表現。他們都是在“天命”中行事的人。因此，“敬”一詞隱含着對“上帝”“天”的情感。不難看出，這種語言現象表明，“上帝”“天”在用法上指稱着一種情感對象，這種情感可以稱為“敬畏情感”；或者說，敬畏情感指稱的對象便是“上帝”“天”。

在宋明以前，儒家的主導話語體系都是在敬畏情感中談論“上帝”“天”的。人生活在這個世界上，“天”是人們的生存起點，因而要敬！同時，“天”所定的時空秩序使得人們生活有序，因而要敬！因此，“天”是一種巨大的主宰性力量。祇有在敬天時，人們纔知道這種主宰性力量所在。也就是說，天作為一種主宰性力量，祇能是在敬天情感中知道！如果缺乏敬畏情感，“天”不過是在人們仰望天空時的那個天（感覺對象），雖然高高在上，卻並不主宰人們的生存。但是，一旦出現了敬畏情感，“天”的力量就呈現了。因此，“天”作為敬畏情感所指向的對象，與天在感覺經驗中的時空存在是完全不同的。

就“天”這個詞而言，它在感覺經驗中的指稱與在敬畏情感中的指向是完全不同的兩個對象。作為感覺對象，人們是在時空中對“天”進行界定的，並在描述中使之與其他感覺對象進行時空聯結和概念建構。這個“天”，是人們的理性認識對象。而作為敬畏對象，“天”是具有獨立意志的自行其是的存在。它強大無比，人無法與之對抗，祇能順服在它所命定的秩序中。也就是說，它是一種具有主動性的強大力量。在敬畏情感中，這個“天”與感覺經驗中的萬事萬物之間的關係就是另一種圖景了。這裏，“天”不接受其他感覺對象對它的制約；相反，它是所有感覺對象的存在基礎和主導力量。因此，這個“天”具有出發點的地位和作用，主導着對其他經驗性概念的界定。比如，流傳至今的說法有：當敬天而遵循天時地利時，人們就能得到天助，春耕秋收而豐衣足食；當違背“天”所命定的秩序時，如秋種春收而顆粒無收。當君王在治理國家時犯了錯，“天”就會懲罰他；如果王朝被推翻，則是天數已盡。順從天意，就受天佑！違背天意，就遭天譴！等等。這些說法都是在敬畏情感中產生的，是對“天”的認識。當然，它們是否正確，是否有助於敬畏情感的加強或維持，不同的敬畏者有着不同意見，但有一點可以肯定，作為敬畏對象的“天”是在敬畏情感中被認識的。

在認識活動中，情感對象與感覺對象是兩類不同的認識對象。當“天”作為敬畏對象行使着對經驗性概念界定的主導作用時，實際上是把兩類對象放在一起而混同為同類對象了。這種認識混同，雖然是歷史事實，而且在人的現實認識活動中也不可避免，但如果不及時分析，確實不利於人對周圍世界的認識活動，包括對情感對象和感覺對象的認識。比如，科學主義者因為這種混淆而拒絕承認情感對象作為認識對象。在他們看來，經驗世界或感覺對象在現代科學中是可以通過數學進行精確描述的。然而，數學是無法對情感對象進行描述的。在科學主義盛行的思想界，人們很容易否定將情感對象作為認識對象，盲目地生活在科學崇拜（把科學當作崇拜對象）中。

“情感”一詞是用來指稱生存中的各種傾向的，因為人是作為一種情感主體而生存的。進一步分析可以發現，每一種情感都指向一個對象；即使像“着急”這樣的情感，看似不指向任何對象，其實仍指向一種混沌的可能性。在人的實際生存中，人是作為情感主體而與情感對象發生關係的。對於情感主體來說，情感對象是外在的；因此，情感指向對象就會引導着某種生存方向；比如，“恐懼”情感指向一個惡的巨大力量，因而引導人逃避它；“信任”情感指向一個善的力量，因而引導人放心地與它相處；等等。因此，人在生存中通過情感而與情感對象發生關係。

情感對象對於人的生存來說是實實在在的存在，並隨時在影響人的生存。對情感對象的認識達到哪種程度，人就會在哪種程度上與情感對象建立關係。或者說，如果人拒絕把情感對象當作認識對象並進而去認識它們，人就會陷入一種與情感對象盲目互動的生存狀態中，如科學主義者看不到自己生活在“科學崇拜”這種情感中一樣。因為有些情感祇是斷斷續續存在的，從而它們

所指向的對象在人的意識中呈現為忽現忽逝，無法成為穩定的認識對象。但是，有些情感可以長期地存在於人的生存中，並且可以在一群人中共享。這種具有持續性、共享性的情感所指向的情感對象，對於人這個情感主體來說，也是一種持久存在。並且，對於這群人來說，它是作為一種共同對象而呈現於情感主體面前的。這種情感對象，就是人們的認識對象。人們關於它們的認識將直接影響自己的生存。從認識論角度看，具有持續性、共同性的情感對象自然而然地會成為人的認識對象。

在中國古代，先秦儒家談論的“天”，便是在敬畏情感中指稱的情感對象。原因在於，其一，“天”不是感覺對象。儘管人可以在感覺經驗中談論某一時段中的天空，並通過感覺經驗而獲取相關的經驗知識，但儒家關於“天”有一系列的說法，顯然都不是關於這樣一種感覺經驗對象。其二，人們也可以在其他情感中談論“天”。比如，在“杞人憂天”這個故事中，他是在憂慮這種情感中談論“天”的——擔憂“天”會塌下來。這種憂慮情感，等於把“天”呈現為一種力量不足的對象。但是，在儒家文獻中，“天”是一個巨大的力量，因而不會塌下來。顯然，儒家講的“天”不是在憂天情感中呈現的對象。因此，這位杞人在歷代文獻中都是被嘲笑對象。也就是說，憂天情感在思想史上僅僅是某個人的情感，並未在社會上流傳而成為共享情感。

在敬畏情感中呈現的“天”是一種巨大的主宰性的力量；它獨立自在，所命定的秩序不可違背。面對這種巨大的不會更改意志的力量，在儒家看來，認識並遵循天命就能在這個秩序中獲得益處；反之就遭殃。或者問，儒家關於“天”的這個界定根據何在？——顯然，根據在於敬畏情感！可以說，祇要在敬畏情感中，“天”就是如此被界定的。

從認識論角度看，“天”在敬天情感中同時是情感對象和認識對象。作為認識對象，它是外在的；而且，由於它與人的生存直接相關，人需要認識它。這個“需要”是人們認識天的動力。就人的認識而言，五官是認識經驗世界的渠道。五官對於絕大多數人來說是穩定的、共同的。因此，通過五官所獲得的感覺經驗是人們關於經驗世界的認識的基礎。面對那些具有穩定性、共同性的情感對象，從情感主體的角度看，它們作為外在的認識對象是通過情感而被人們認識的。也就是說，在認識活動中，人們至少擁有关於情感對象和感覺對象的知識。並且，這兩種知識在人們的知識建構中往往被當作同一類知識來處理，不加分辨地共同建構成一種整全知識體系。在儒家思想體系中，“天”在敬畏情感中已經被界定為主宰性力量，已經作為一種知識而存在於人的思想中，因此，在儒家的知識建構中，這個關於天的觀念就不能不起作用。可以看到，這裏的“天”作為情感對象，與萬事萬物作為感覺對象，都被視為一個認識對象或一個世界。作為一個整體性的知識體系，儒家關於宇宙和社會的看法包含着情感對象和感覺對象。

然而，如何處理主宰性的天（作為情感對象）與萬事萬物（作為感覺對象）之間的關係呢？——在中國思想史上，曾出現了各種不同的處理方式，從而產生了各種不同的關於“天”的觀念。比如，漢代思想界的“天人感應”說是一種處理方式。在這種處理方式中，天被理解為會通過某種兆象來表達自己的好惡。如果世間出現一些不好的兆頭，如風雨不順、天災不斷等，就表明天在譴責當朝失政，皇帝因而要下“罪己詔”。由於“感應說”進一步發展為“讖緯說”，導致人們在解釋一些自然現象時完全以自己的政治利益而隨意發揮，甚至進而人為操縱，所以，中國思想史發展很快就放棄了這種天人關係處理方式。又如，宋代張載在《西銘》中也提出了一種處理方式。它以“乾父坤母”開篇，認為天定秩序和人倫秩序是相通的，人在“純孝”情感中孝敬天地，如同在現實生活中的孝敬父母。於是，張載在天地人倫的和諧秩序這個處理中把天（作為情感對象）與萬事萬物（作為感覺對象）整合為統一的知識體系。就思想史發展而言，張載的想法主導了宋明理學心學的發展方向，引導人們在處理人倫關係時有某種神聖感。這種思路實際上是把指向外在的天的敬天情感，轉化為對內在的人倫關係的敬畏情感。一旦敬天情感消失，“天”也就喪失了它的外在性。換句話說，“天”是敬畏中呈現的一種外在的主宰

性力量。敬天情感之淡化直接破壞了“天”的外在性。明末來到中國的天主教傳教士利瑪竇在與當時儒士交流思想時，很快就發現了這一點。在他的傳教使命中，利瑪竇企圖通過論證來重建“天”作為主宰性力量的外在性。不過，這一努力並不成功。因為，使用論證思路祇能把“天”呈現為思想對象（仍然是內在的），無法重新喚起人們的敬天情感；當然，也無法喚起利瑪竇所希望的天主信仰。

情感對象與感覺對象是屬於兩類不同的認識對象，兩者之間關係是不能簡單混同的。然而，思想史在這個問題上的盲點導致人們隨意混同兩者關係，並在混同中建構各種知識體系。不難理解，這些不同知識體系關於“天”肯定會有不同說法或觀念。張俊教授在評論我的《“敬仰”與“信仰”》一文時，恰當地注意到思想史上的各種關於“天”的觀念，以及我的文章在討論這個問題時的缺失。從思想史角度看，這項工作確實值得去做。但要做好這項工作，首先應從思想史上的各種儒家觀念體系中分辨出指稱情感對象與感覺對象這兩類認識對象的概念；在此基礎上，纔能深入分析並理解那些混同兩類認識對象而建構起來的各種知識體系，纔能進入思想史的深層結構。

三 情感分析與比較研究

耶儒之間的對話交流和比較研究，自明末天主教傳教士利瑪竇來華以來，至今已有四百餘年歷史。利瑪竇企圖從思想論證的角度切入比較和對話，其實是在比較兩種信念體系，對於其中的基礎性情感之差異幾乎不予注意。也就是說，利瑪竇給出的耶儒比較沒有觸及兩種信念體系的基礎性情感，因而他所努力從事的對話也就不著邊際了，因為不同情感呈現不同的情感對象。清嘉慶十二年（1807），新教傳教士馬禮遜（R. Morrison, 1782—1834）來華後，很快就開始《聖經》的漢語翻譯，並有了整個19世紀的《聖經》翻譯歷史。有意思的是，在接下來的百年傳教中，新教傳教在教會人數增長上幾乎沒有什麼進展；即使因鴉片戰爭失敗而讓傳教活動獲得某種意義上的國家層面默許，新教教會的人數增長也極其緩慢。然而，白話文“和合本”《聖經》於1924年問世後，伴隨白話文運動，吸引中國人直接閱讀《聖經》，激發了一些讀者的情感，並引向基督信仰。這些華人基督徒在自己的基督信仰中建構自己的信念體系。比如，倪柝聲（1903—1972）的神學體系極大地影響了華人基督徒的神學思考，推動了基督徒人數的增長。於是，反映在當代中國思想界，耶儒兩種信念體系之間的比較和對話問題就成了顯學。嚴格來說，我的《“敬仰”與“信仰”》一文是想尋找一種切實可行的比較方法，即情感分析，並在此基礎上推動耶儒人士能夠相互瞭解而進入實質性的對話。

在情感分析法中，我把儒家在敬畏情感中談論的“天”，與基督教在信任情感中談論的“神”（Theos、Deus、God），分別處理為敬畏對象與信仰對象。由於“敬畏”與“信仰”是兩種不同的情感，它們在呈現並界定對象時祇能被賦予不同意義或給予不同界定。換句話說，對於儒家的“天”，祇能在敬畏情感中進行理解；而要理解基督教的“神”，就祇能在信仰情感中。因為，不同情感呈現並界定不同的情感對象。作為情感對象的“天”與“神”，在耶儒兩套信念體系中都被當作認識對象，因而，敬仰者與信仰者各自在進行知識建構時還會使它們與那些作為感覺對象的萬事萬物建立概念關係，以此建構知識體系。因此，從認識論角度看，“天”與“神”還會在各種不同的概念體系中被界定。由於它們作為情感對象而無法在經驗中得到驗證，它們祇能作為信念（在某種情感支持中的觀念）而存在於各自的信念體系中。在這些信念體系中，情感對象與感覺對象未加分辨；於是，人們往往就不自覺地在感覺經驗基礎上談論“天”與“神”，並對這兩個信念進行比較。但這種比較研究祇會在理解上帶來更大的困惑，甚至還會阻礙耶儒之間的相互理解。因此，在比較這兩種信念體系時，切記不能把情感對象混同於感覺對象。所有的感覺對象都可以通過現代科學的深入研究和精確描述而獲得科學知識。但是，面對情感對象，現

代科學無法提供任何知識。

還有一種看法認為，要理解儒家就必須成為儒士，要理解基督教就必須成為基督徒，等等。持這種看法的人感受到了情感在信念體系中的基礎性地位和作用。敬天情感是理解儒家的“天”的基礎；基督信仰是理解基督教的“神”的基礎。但是，能否因此進一步推論說，祇有儒士纔能理解“天”？或祇有基督徒纔能理解“神”？如果是這樣，這裏談論比較研究和相互理解就沒有必要了。一個顯明的認識論事實是，在比較研究領域，研究者祇能從自己的思想角度去處理其他信念體系。這就要求研究者站在某種相對獨立的第三者視角上對兩種信念體系進行分析和比較。至於相互理解，人祇能在自己的信念體系中去理解其他信念體系。如果祇有皈依纔能理解一種信念體系，那就等於說，比較研究和相互理解都是不可能的了！

之所以說“情感分析”是一種比較研究的有效方法，在於它的意義遠遠超出比較研究領域。實際上，在宗教學、認識論、形而上學等領域，情感分析都是有效的分析方法。就比較研究而言，情感分析提供了這樣一種分析和比較不同信念體系之信念用詞的途徑，即信念體系中的信念都指向某種情感對象；我們在分析中，首先應分辨這個情感對象，然後找到它們的對應情感，進而就對應情感的賦義或界定功能進行分析，從而理解這些信念用詞。在這個分析方法中，“情感對象”是一個關鍵詞。

人們在處理情感時往往祇關注它們的主觀性。就其主觀性而言，情感是屬於一個主體的。這樣一種主觀的情感因其出現和消失都難以把握，因而具有不穩定性。在主體理性主義主導下的哲學分析中，情感的這種特徵導致人們僅僅把情感當作心理學的研究對象，而忽略了情感乃是一種認識器官這個認識論事實。“情感分析”就是要呈現這樣一種生存狀態：情感是一種生存傾向，並指向一個對象。當人的情感持續地指向一個對象時，就會把它當作一個認識對象，並對它進行賦義和命名。一旦這種情感被衆人分享，就會形成一個情感共同體，一起對這個情感對象進行認識，並形成共同知識或共同信念。思想史上的各種信念體系都是這樣形成的。現在，當我們去閱讀並理解這些信念體系時，如果不還原這些信念背後的情感，就無法理解它們。總之，理解一個信念體系中的信念，必須回到對它進行賦義的情感中。