

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所
碩 士 論 文

當代華人儒教論述之研究

A Study on Contemporary Chinese Confucianism Discourses

指導教授：呂凱文 博士

研 究 生：于卓寰 撰

中華民國一〇二年七月

摘要

本文的研究對象以當代華人儒教論述為主，研究架構擬定台灣、中國大陸及海外華裔學者等三地區學界之儒教論述的相關議題，進行對三個區域的不同議題研究。本論文在研究方法上採取包括：宗教哲學方法、宗教對話及後殖民主義與文化研究等之研究法，提出不同於西方社會的儒教論述。

本論文架構安排分六章：

第一章〈緒論〉，說明研究動機為（1）近代中國的危機與儒教論述的誕生；（2）當代華人儒教論述與世界的對話。研究目的為（1）探討華人儒教論述的策略與主體性；（2）華人儒教論述的多元、差異與時代意義。

第二章〈宗教與儒教的界定探討〉。

第三章〈台灣當代「新儒家」的儒教論述〉。

第四章〈中國大陸的儒教論述〉。

第五章〈海外華裔儒教論述：以劉述先、杜維明為例〉。

最後，在第六章〈結論〉將處理三個區域間的綜合比較。將以前述之三大共同議題為主軸，分別比較台灣、中國大陸與華裔學者儒教論述之異同處。釐清三者的發展脈絡與可能的交集和對話，找尋出當代華人儒教論述的時代意義，以期達成本文之研究目的。

本論文的研究成果與貢獻之處為將儒教放在華人儒教論述的主體性與「全球倫理的視野」下來觀察研究，成果有：一、華人儒教論述的主體性再現；二、華人儒教論述的多元、差異與時代性展現；三、華人儒教論述的文明對話與世界倫理的參與。

關鍵字： 華人，宗教，儒教，新儒家，世界倫理，宗教對話

Keywords： Chinese, religion, Confucianism, New-Confucianist, Global Ethic,
Religious Dialogue

目次

摘要.....	i
目次.....	ii
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與研究範圍.....	6
第三節 文獻回顧.....	11
第四節 研究架構.....	14
第二章 宗教與儒教的界定探討.....	17
第一節 「宗教」的界定探討.....	18
第二節 「儒教」的界定探討.....	26
第三章 台灣當代「新儒家」的儒教論述.....	32
第一節 當代新儒家的的儒教思維.....	32
第二節 唐君毅的儒教論述.....	39
第三節 牟宗三的儒教論述.....	46
第四節 當代新儒家第三代概況.....	51
第四章 中國大陸儒教論述.....	55
第一節 「儒教是教」之紛雜爭論.....	55
第二節 政治儒學的效應.....	61
第三節 多元平台的儒教聲音.....	63
第五章 海外華裔儒教論述：以劉述先、杜維明為例.....	71
第一節 劉述先的儒教論述.....	71
第二節 杜維明的儒教論述.....	77
第六章 結論.....	88
參考書目.....	94

第一章 緒論

本論文「當代華人儒教論述之研究」，所謂「當代」是設定在 1950 - 2000 年前後大約五十年的時間，這段時間是現代中國政治與思想界自辛亥革命以來，另一個巨大的變局，即中國的分裂與傳統文化再一次激盪，而造成這場變局的關鍵即是 1949 年中國分裂成自由中國（台灣）與共產中國（大陸）。同時期，在國際社會也歷經美、蘇兩大陣營對峙的冷戰至 1990 年代以後的後冷戰與文明衝突年代¹。當代華人儒教論述即是在此時空背景下，由知識階層而產生的論述文化。筆者所欲關懷的正是儒教這個縈繞中國兩千多年的傳統，與大多數華人有著千絲萬縷般的關係，是如何從傳統走向現代，以至於後現代與全球化的時代。

1912 年中華民國的建立，標示著現代中國的出現。現代中國的發展又是政治變革伴隨著文化改造運動而展開的。第一階段先是由辛亥革命建立了中華民國與五四運動時期的批判中華文化，當時中國的知識階層已遭逢了一場從傳統走向現代的空前變局，在思想界出現了文化取向危機與新的思想論域²。第二階段是 1949 年中國的分裂，海峽兩岸長期分治。台灣歷經戒嚴與民主化的過程；大陸則歷經不斷的階級鬥爭與文化大革命，至 1980 年代後經濟上的改革開放。在這個分裂的過程中，1950 年代起，在台灣、香港自由地區出現當代新儒家的儒教論述，試圖重建中華文化，並對世界發聲。幾年後的中共於 1966 - 1976 年發動文化大革命，改造中華文化，最終落得「十年浩劫」慘劇。海峽兩岸的知識界在這場歷史的變局中，展開文化的拉鋸戰。在這場文化的角力中，傳統儒教的論述，變成了隱而未顯焦點。1980 年代起中共在經濟上的改革開放，出現重新審視傳統文化與國學熱的現象。終於進一步掀起了儒教論述的風潮。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

（一）近代中國的危機與儒教論述的誕生

本論文研究在時代上因界定在 1950 年之後兩岸分治與世界局勢的新變局，

¹ 此部分參閱杭亭頓著，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》，（台北：聯經：1997 年），頁 247-417。

² 參閱張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》，第 52 期，1999.4，頁 29-30。

知識階層所面臨到的又是新一波的文化取向危機與新的思想論域。承上所述，引發筆著對這一個時代儒教課題的研究動機，儒教、儒學或儒家這樣一個傳統，如何可能重新被認識與再現。

本論文在研究的策略上則是以當代華人知識階層的儒教思想論述為主軸，試著找尋在變局之中儒家傳統如何透過創造性的轉化，能夠在強大的歐風美雨各種新的思想價值氛圍中，重新站穩腳步，提出新的價值系統論述，讓自我可以安身立命，進而與西方抗衡、對話的可能。在此過程中，希冀能夠看出台海兩岸與海外華裔學者在儒教思想論述上，有何異同，進而找出儒教在當代世界的影響力何在。

任何研究實際上都是為了回答現實所提出的問題而產生的，也是一個時代的聲音。筆者發現到在台灣各大學的碩、博士論文在宗教學研究的領域中，當代儒教問題一直是比較少被關注³，甚至已經到邊緣化的地步，學者陳熙遠指出：

傳統中文每以「教」字定位本土與外來大小傳統：諸如「佛教」、「道教」、「天方教」、「耶教」甚或種種「邪教」，但此「教」字的意涵卻不必然等同於現代對「宗教」的一般界定……時至今日，不僅「儒教」在「宗教」的論域裡逐漸邊緣化，而且由於避諱傳統「教」字的稱謂有誤導為「宗教」的可能，在現代的語彙中，「儒教」更幾乎為「儒學」、「儒家」、「儒道」所取代，似乎已成為傳統文化邁向現代文明之際遭到揚棄的歷史名詞。⁴

可以想見儒教在一般人的認知裡，常指的是「儒學」或「儒家思想」，是一種對人們倫理教化的道德思想，偏向哲學或人文主義的色彩。一旦要界定儒教是否為宗教問題時，儒教經常遊走在「道德哲學與宗教」之間，到後來卻在現代宗教範疇中逐漸被邊緣化了。

在今日討論「儒教」問題時，首先要問的是為什麼要提出這個問題？其次，要處理的就是「如何定義宗教」的問題，接著是探討「儒教」是如何跟「宗教」交涉的。筆者留意到，在明末西方傳教士尚未到達中國以前，中國人所信仰的儒教

³ 詳閱本章第三節文獻回顧的說明。主要是從台灣博碩士論文研究與儒教課題有相關僅 10 篇，是一個較少被關注的現象。

⁴ 陳熙遠，〈「宗教」--一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，台北：新史學，13 卷 4 期，2002.12，頁 64。

並沒有宗教與否的問題發生，宋朝以後雖然逐漸形成「三教合一」的意識形態做為人們的一種信仰，儒教仍有它核心的道德倫理信念，成為多數的華人日常生活言行的價值系統。

值得注意的是，當代華人「儒教論述」的出現是在「近代中西文化交流」的時空脈絡下進行的，是近代中國文化與「異文化」相遇之後所產生的文化現象。因之「儒教」與「宗教」一詞的概念與定義的問題成為本研究首先要釐清之問題。但筆者發現，近代之前它少有論述的需要；在近代之後，特別是在當代，在不同華人地區它涉及了「儒家、儒學與儒教」的分辨、「宗教定義」的爭辯、「文化復興運動」、「國教制定問題」，乃至儒教與其他團體的「宗教對話」的問題及參與「全球倫理」建立的契機等議題。而這些課題都將是本論文欲進行研究的重點。

儒教論述的產生與「近代中國命運轉折」息息相關。自明末西洋傳教士利瑪竇來華，帶來了一連串中西方在文化與宗教衝突與適應等問題；及至1840年鴉片戰爭起中國被西方以「船堅砲利」攻破了大門以來，歷經三千年來未有之大變局，接踵而來一連串的戰爭失利與不平等條約之簽定，使中國在國際地位一落千丈，導致國人民族自信心喪失殆盡，在挫敗與檢討的聲浪中，近代中國的出路何去何從，一直是華人念茲在茲的時代課題。故自清末民初以來，特別是對於傳統文化的檢討以及現代化方向的問題，不斷成為文化思想界重要的論戰議題。

在這個論戰發展的過程中，關於傳統文化中最具影響力的儒家則成為各方批判的對象，引起傳統派、西化派與折衷派之論戰場面。儒家思想在面對新舊時代轉換的過程及中西文化交流的浪潮中，出現了儒教的論述。筆者並認為儒教論述的複雜多元乃與面臨到現代化的問題、西方基督宗教的競爭，乃至二十世紀中後期以來後現代主義、後殖民主義與全球化浪潮等種種問題密切相關。

筆者同時認為儒家作為宗教所形成的儒教論述，以及儒家與儒教在當代的辯證關係，已然成為近代中國文化發展與宗教信仰關係的一場大論述。它的論域涉及到宗教一詞界定的問題、儒學的現世性與宗教性、儒學中的有神論與無神論、儒教是教非教、儒教與全球倫理與宗教對話等諸多面向問題。

(二) 當代華人儒教論述與世界的對話

特別在鼓勵用文明對話化解國際衝突的今天，筆者認為儒教作為東亞文明，與西方、乃至全球對話的一個角色已十分重要。雖然美國的中國史研究學者列文森（Joseph Richmod Levenson, 1920-1969）曾於1958年後出版三卷的《儒教中國及其現代命運》（*Confucian China and Its Modern Fate*）一書，闡述「儒教在近代衰亡」的趨勢圖景，但實際上整個當代儒教思潮卻澎湃的發聲發展中。有關儒教在近代衰亡的情事，列文森在《儒教中國及其現代命運》書中，有著一步步的推演過程。第一卷討論中國近代的「思想繼承性問題」，著重在儒教於近代中國漸至衰亡的主題。第二卷則從儒教和君主制之間的相互關係，探討君主制衰亡的原因。第三卷則進一步探討儒教衰亡的「歷史意義問題」。⁵

從研究中發現列文森的《儒教中國及其現代命運》一書，正代表著歐美史學理論、現代化理論、以及歐美的中國研究傳統。列文森認為儒教傳統與現代中國是對立的，很明顯是屬於「西方中心」的近代中國史觀。我們進一步看到列文森用西方的現代性、和現代西方的普世性價值來檢視中國歷史與儒教傳統，很難跳脫傳統、現代、歷史、價值等二元對立的看法。列文森並由此而提出「共產主義中國興起」的必然性說法。⁶

筆者觀察到，雖然美國學者列文森於1950年代後期提出了「儒教在近代衰亡」的圖景，但顯然的，當代華人世界仍正澎湃的探討著儒教的當代出路與儒教的宗教性問題。故儒教並未同學者列文森所講已真正衰亡，儒教論述也並未僅僅成為西方中心論述下的「客體 / 他者」，或是「東方主義」下的某種東方文化。筆者認為儒教它應是後現代社會、後殖民時代到全球化、地球村的一個人類文明的「參與者與對話的主體」。儒教論述在當今二十一世紀仍有其「時代的現實性」，它甚而應「超越論述」轉入「實踐」的層面，走入公民、常民社會與生活文化的底層，回到當下的台灣、中國與華人社會，跳脫本土化與中國化的「二元對立」思維，去形塑新時代的「華人文化認同」與「世界倫理」，讓傳統與現代之間不是驟然的斷裂，而是出現創造性的轉化，產生新時代的生命力。

二、研究目的

⁵ 參閱列文森著，鄭大華、任菁譯，《儒教中國及其現代命運》，（北京，中國社會科學出版社，2000年）。

⁶ 參閱田正平、朱宗順，〈評列文森的近代中國史觀—對列文森《儒教中國及其現代命運》的思考〉，頁 5-12。

承上所述，當代華人「儒教論述」的出現除了是近代中西文化交流的時空脈絡下進行，是近代中國文化與異文化相遇之後所產生的文化現象，也是對當代西方學者的中國儒教論述之批判與主體發聲論述。因之，筆者提出除了「儒教」與「宗教」一詞的概念與定義所引發的近代以來諸多的爭論需要加以釐清外，當代儒教論述在華人地區的「同一與差異性」，「批判與主體性」亦是本研究特別著重與貢獻之所在。如上所述，除了儒教概念與定義的問題外，關於儒家、儒學與儒教的分辨、宗教定義的爭辯、傳統文化如何現代化的問題、文化復興運動、國教制定問題，乃至儒教與其他宗教對話的問題及參與全球倫理建立的契機等諸多議題，都是本論文的研究觀察與探究目的。

（一）探討華人儒教論述的策略與主體性

關於本論文的研究目的，首先，筆者期望透過東西方對宗教研究的不同視角，釐清「宗教」(religion)一詞的產生與相關的解讀問題。首先，中文「宗教」一詞對譯西文的「religion」，此為二十世紀初約當清末民初時候所確立⁷，但值得留意的，它亦是在西方話語霸權的情況下進行的。宗教它從「依附」在基督宗教下的解釋、定義，到跟「非」基督宗教世界文明的接觸後，打破宗教原先本質性定義的權威現象。透過近代西方從利瑪竇至韋伯等人對儒家、儒教的認識過程，筆者將嘗試解讀、破除「西方中心論」下的儒教論述的現象。

其次，筆者觀察到，晚清面臨的是一個時代的巨大變動，在面對西方霸權入侵，自認為是儒家傳人的民初康有為推動了「孔教運動」，其可說是一股有別於義和團式的武裝抗爭，用的策略是「宗教立國」的「文化對抗」模式。中國在此刻面臨西方優勢的武力與基督宗教力量，面臨到傳統中國的儒家如何披上西式的宗教外衣，以「宗教信仰」建立「制度性的儒教」。

自民初以來，有關儒教論述的過程與發展，多數內容圍繞在儒教「是教」與「非教」的論爭，或是「折衷說法」如非制度性的宗教、儒學的宗教性等觀點。但筆者特別留意到該論述明顯的落入西方基督宗教式救贖的窠臼中。但是，該如何面對、批判該西方優勢的觀點論述、話語霸權？此刻的東方能否建構自身的主體

⁷ 陳熙遠，〈「宗教」--一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，頁63。

論述？筆者特別於此論文，期望能從後現代思潮，去中心、邊緣發聲，以及後殖民的脈絡中，提出東方、華人儒教的「主體論述」，擺脫西方中心的「東方主義」論述，檢驗西方資本主義與新教倫理的模式，在套用到中國社會時的可能的窘境，中國所欠缺的條件不必然是韋伯所提到的宗教－經濟發展模式之種種問題。另外，筆者認為對於亞洲四小龍經濟成長現象，若牽強的套入「宗教倫理與東亞經濟」的發展論述，反倒是落入了「西方」的思維模式，得格外謹慎。⁸

故本論文特別希望透過當代華人儒教的多元論述，提出有別於西方中心或中國大陸學者韓星所講的西方語境之儒教觀點，讓在各自文化裏的華人儒教論述之特殊脈絡、華人儒教之「主體論述與聲音，以及華人儒教對於世界倫理的參與與對話性等種種聲音能夠展現。

（二）華人儒教論述的多元、差異與時代意義

其次，在進入後現代主義思潮，以及去中心、破除權威的時代裡，筆者期望建立華人文化「主體論述」的重要意義。在這個過程中，將牽涉到後殖民主義的文化批判意識。筆者提出，如何在後殖民時代中，一方面重建自己民族文化的主體與認同，重構華人的儒教論述，一方面又應避免過激的民族主義發酵（特別是中國大陸），或對西方觀點的偏頗與敵視等等，都將可能造成文明之間衝突的發生。

另外，筆者認為本論文的另一貢獻為，強調華人儒教論述的本身亦有其「多元、差異與時代意義」。同樣是華人，因為時空脈絡的差異，導致儒教論述在不同地區有其相同性與差異性；在同一地區內亦有其相同性與差異性。筆者希望透過他們論述的內涵與過程，找尋的儒教的當代及時代意義。

第二節 研究方法與研究範圍

一、研究方法

本論文的研究方法採宗教哲學的進路，從蒐集兩岸與海外華裔的華文文獻為材料做哲理性的探討。一開始諸多關於儒教是教與非教的論爭，使筆者發現這是

⁸ 參閱（1）宋光宇，〈重利與顯親：有關「台灣經驗」各家理論的檢討和觀點的提出〉，收入《宋光宇宗教文化論文集》（上），宜蘭：佛光人文社會學院，2002年，頁149-213。（2）楊君實/杜念中編，《儒家倫理與經濟發展》，台北：允晨出版，1987年。

「文化相互撞擊」下所激發出來的一種文化論述。其次，在不同的華人世界裏對於儒教論述所產生的議題亦不完全相同。因此，在考量台灣、中國大陸及海外華裔三者不同時空脈絡下，在研究觀點上則採取不同的取向。包括：宗教交談 / 對話及後殖民主義與文化研究等之研究法。

（一）宗教哲學方法

首先，蒐集三個地區關於華人儒教論述的華文文獻資料做哲理性的分析。台灣地區從當代新儒家之著作做為分析對象，包括自1950年代第二代新儒家唐君毅、牟宗三以迄當今第三代新儒家等重要新儒家代表之著作分析。中國大陸部分則自1978年儒教問題引發以迄當前包括「孔子2000」等網站之重要討論成果之分析與比較。海外華裔部分則以劉述先、杜維明等相關華文譯著作為主要分析文本。

其次，針對三個區域對儒教論述所產生的相關議題進一步分類。在論述過程中如何證成宗教的問題，則涉及哲學的形上學領域的討論，包括存有論與宇宙論。存有論是在探究終極實在的課題，在新儒家而言即是心性之學，探討內在與超越界的關係。宇宙論是討論人的生命跟外在宇宙的時間、空間的問題。這些討論皆運用到宗教哲學研究方法。

除了各章獨立的探討三個地區所引發的儒教重要議題外，筆者擬於第六章結論做綜合性的比較討論三個地區對儒教議題的差異與同一觀點。

（二）宗教交談 / 對話

此方法將運用在第五章「海外華裔儒教論述」，迄今為止，大多數的宗教對話理論都是由基督教的思想家進行，他們很多的論說，都是用來和自己教內的反對者進行辯論。然而，當代的宗教對話理論已開始有所轉變。1960年代，一位美國天普大學的教授斯威德勒（L. Swidler），首先於美國天普大學成立普世研究所，之後又成立宗教對話中心，著有《全球對話的時代》（*The Age of Global Dialogue*）一書，並於90年代起草第二次世界宗教會議大會宣言〈走向全球倫理宣言〉。其實早於80年代，斯威德勒就針對宗教對話的實踐需要，提出對話的十條基礎規則，即「對話十誡」⁹。儘管斯威德勒為對話提出的十條規則，對於對話目標有

⁹ 斯威德勒著，劉利華譯，《全球對話的時代》，（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁71-74。

過高的要求，但亦是十分重要且根本。斯威德勒並指出：

對話，特別是宗教及意識型態領域的對話，並不單只是一系列的會談，而是一種全新的思維方式，一種領會和反映世界及其意義的方法。¹⁰

故宗教交談或對話之方法論，乃在於不侷限在自己的觀點論述，尋求外界溝通與理解。針對本論文之研究對象，筆者觀察到當代儒教論述於宗教交談或對話方法之實踐運用之特色與差異性。首先，本論文研究的三個地區儒教論述之現象，在媒體與網際網路的發達社會中，均有不同程度的向「本地或跨國」論辯及對話的特色，此成為當代儒教論述的特色之一。但因三個地區的時空脈絡之差異，所運用的宗教交談或對話方式亦有很大的不同。

（三）後殖民主義與文化研究

20世紀初葉，已有大批理論家開始對帝國主義和殖民主義進行分析與批判。1960年代晚期，則有針對另一種殖民作為—「新殖民主義」進行批評。稍晚之後則出現了「後殖民主義」(postcolonialism)思潮。後殖民批評家中，愛德華·薩依德(Edward W. Said)於1978年出版的《東方主義》首先展開了東方是西方帝國主義殖民想像的批判觀點。之後，則有史比維克(Gyatri C. Spivak)與巴峇(Homi K. Bhaba)等人展開其它面向的西方批判視角。後殖民論述的興起與歐美正崛起的後現代及後結構主義、女權主義、多元文化的相互滲透有關，成為文化批評(cultural criticism)或文化研究(Cultural Studies)的一大特色重點。是故後殖民主義文化理論不僅成為第三世界與第一世界「對話」的文化策略，也使得邊緣文化得以重新思考自我的主體定位及民族的文化前景。

除了上述，中東、印度背景出生的後殖民學者，加勒比海出身的霍爾(Stuart Hall)是英國伯明罕當代文化研究中心的重要推手，立足於新左派與貢獻於族群認同論述。文化研究涉及的領域包括對文化本身價值問題的探討、對文化身份、文化認同的研究、以及對各種文化理論的反思與辯證。對那些傳統所輕視的消費文化、大眾傳播等次文化進行考察，並對當今的後現代、後殖民、女性主義、區域研究、第三世界及少數民族等進行觀照。

¹⁰ 參見斯威德勒著，劉利華譯，《全球對話的時代》，頁1。

故文化研究乃是一跨學科的領域。文化研究關切社會意義之共享，但意義乃受到「語言」而生產出來，故意義並非絕對固定不變的。故文化研究極重視「再現」(representation)的問題，強調去探究特定社會脈絡下文本意義的生產過程。文化研究亦特別關注弱勢被支配群體，探討「權力」(power)形式的多重面貌。故後來關懷的對象包括性別、種族、階級與殖民主義等等機制下弱勢且被支配的群體。

法國文化評論家米歇爾·傅柯(Michael Foucault)所提出的「知識與權力」的關係，成為文化研究中對知識論述建構的批判觀點。其認為權力(power)關係是社會關係的條件之一，但權力關係的本質是不穩定與變動的，亦即一種解放/自由的本質將內含於權力關係中。故所有的真實皆是透過「論述」(discourse)與文化的交涉。傅柯認為文化中不可能存在某些事物不是由論述的意義生產過程與其權力中介而成。權力並且參與到「知識、真理」的生產和建構過程中。故傅柯不僅提出權力、知識與論述間「動態且不穩定」的概念，並對歷史結果與理論有效性加以質疑。

於本論文中，筆者將運用後殖民主義與文化研究等方法，進行當代華人儒教論述在差異、多元與時代特性的思考。本論文從華人地區之當代儒教論述出發，以族群研究(ethnic studies)及地區研究(area studies)作為軸線進行觀察與探討。像是華語性或華裔性(Sinophone)是近年來新興的研究議題，突破了以往以「中國或中國性」(Chinese)來概括華人世界。

其次，當代華人之儒教論述在後殖民及文化研究的洗禮下，乃展開自我或民族主體的發聲。儒教論述，作為一種知識建構、一種策略、一種方法，在不同地區以不同的形式「再現」出來，並與各種「權力」進行交涉。是故，當代儒教論述並非已有固定模式，乃處於「發展變化中」階段。因此，當代儒教論述之特色乃在於脫胎於傳統文化，並與「近現代文化」發展緊密相關，卻在當代第一世界與第三世界多元思潮的洪流激辯下，或成為自己國內文化發展、文化復興的因應之道，或成為與西方「對話」、進入「全球文化論述」之策略管道。顯現了差異、多元與時代特性的當代華人儒教思潮。

二、研究範圍

儒教的論述是近代中西接觸、衝擊與文化交流下的產物。他的研究進路有從文化、哲學、宗教或社會學等不同學術的角度。有從華人世界的角度研究。有從西方漢學的角度研究。近代以來儒教的論述若從大的歷史時空脈絡來觀察，中國大陸學者韓星的研究與分期，很值得參考。他將近代以來儒教的論述，從範圍上分成六大時空區域：

- 一是西元16-19世紀西方傳教士入華在中國引起的爭論。
- 二是西元16-19世紀西方傳教士入華向西方介紹以儒學為主中國文化在西方引起的爭論。
- 三是19世紀末-20世紀上半葉康有為、陳煥章等提倡孔教在中國引起的爭論。
- 四是20世紀後半葉以來台港及海外華裔學者就儒學宗教性問題引發的討論。
- 五是1978年底任繼愈提出“儒教是教”說以來在中國大陸引發的持續20多年的爭論。
- 六是東亞儒教文化圈的國家如日本、韓國等國家20世紀以來就儒教問題進行的討論。¹¹

本論文研究著重在第四與第五兩個範圍，設定從華人的角度出發，將範圍分成台灣、中國大陸與海外華裔等三個區域進行觀察討論。

本論文所名之的「儒教」是界定在從先秦時代發展至當代的儒學傳統，從知識階層的立場、學術思想的面向，研究「儒教」與「宗教」範疇之間的辯證關係。特別要說明的是此處的「儒教」與目前台灣民間的「儒教」團體是有所區別。民間的「儒教」，內政部登記正式名稱為「中國儒教會」，又稱為「儒宗神教」、「鸞堂」。他們以扶乩、善書方式推行度眾及救世之工作。有一套完備迎神、獻禮、送神的宗教儀規。它是源於清代民間社會，以效法至聖先師孔子創設杏壇，尊孔子為教主，特別重視大學中庸二書，致力賡續儒家的道統，宣揚儒家宗風。¹²

¹¹ 韓星，《儒教問題——爭鳴與反思》，(西安：陝西人民出版社，2004年)，頁5。

¹² 台灣最早鸞堂是在馬公先開設的『普勸社』，其傳自福建泉州公善堂。繼之傳至本省北部如淡水鎮屯山古聖廟（仙公廟）行忠堂、宜蘭碧霞宮、頭城喚醒堂相繼開設杏堂闡教著書，再傳至中部、南部、東部普遍設立儒教或著書、或宣化、或救世、救民，其宗旨原同一本也。參考資料來自內政部民政司網站 http://www.moi.gov.tw/dca/02faith_001_16.aspx (2012.10.1)

由於本論文的「儒教」論述是從知識階層的立場，著重宗教哲學意涵的闡發，希望重新審視檢討社會大眾對「宗教」與「儒教」的傳統認知模式。運用回溯歷史時代背景的方式，從中西文化的接觸過程，重新檢視華人對舊新的「宗教」與「儒教」詞彙涵義的演化是如何，進而檢視中國儒教的特質為何。在論述上，用空間概念設定成三個區域：當代台灣、中國大陸及海外地區，以這三個區域華人的儒教論述做探討。試圖發掘出其各自的特色與差異性。¹³

第三節 文獻回顧

本論文所探討的儒教相關文獻主要是搜尋國家圖書館內以台灣地區大學院校的博碩士論文研究成果，做為分析對象。暫不考慮期刊論文與專書。主要原因，是先聚焦在博碩士論文可以初步看出以「儒教」為主體的研究，在大學內部的概況，到底「儒教」這個位在「哲學」與「宗教」邊緣的精神傳統，還有多少研究生施以關愛的眼神？

首先，經過筆者搜尋整理的結果，跟「儒教」沾上邊的台灣地區博碩士論文僅有十篇，而跟本論文從哲學性的角度來研究「儒教」直接相關的僅有一篇，即陳振崑的《唐君毅的儒教理論之研究》論文，其他的論文有的不是當代的議題，有的偏民間儒教，以下就各篇論文做分析說明之。

陳振崑《唐君毅的儒教理論之研究》¹⁴，從「哲學、道德、宗教融合」的角度探討唐君毅的儒教理論。該文除提出儒教理論是以「道德意識」為中心的「人文宗教」理論，並認為儒教理論對於「人之有限性」的認識不夠透徹以及論及儒教理論未能開顯「天道超越」的動力。

陳宗健《王龍溪「以儒為宗」之三教調和思想研究》¹⁵，探討了佛道兩家對於宋明理學的發生與發展，向來是被視為重要的歷史成因，特別是在中晚明三教高度融合的情況下，陽明學中更是滲透了諸道佛兩家的成分。陳宗健於該文藉由對於「陽明後學」王龍溪三教思想中的「身心修煉」之探討，進一步釐清道佛

¹³ 在本文中，筆者乃將「中國大陸」與「臺灣」是以地理概念視之，「中共」則是指 1949 年後，政治上的中華人民共和國或中國共產黨。

¹⁴ 參閱陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，博士論文，台北：輔仁大學哲學研究所，1997。

¹⁵ 參閱陳宗健，《王龍溪「以儒為宗」之三教調和思想研究》，碩士論文，桃園：元智大學，中國語文學系，2011。

兩家對於中晚明的宋明理學家來說，從站在「以儒為宗」的立場上，是如何的與二教發展與融攝等相關討論。

謝爾恩的《儒教道統觀對皇權約制作用之研究-以唐朝士大夫對皇帝的諫諍為例》¹⁶，則從唐朝士大夫對皇帝的諫諍之角度，探討儒教道統觀對於中國皇權的制約與可能情形。

蘇世昌的《1920-1937 台灣新知識份子思想風貌研究》¹⁷一文，則透過整理、分析、統計日據時期知識份子在報章雜誌發表的文章、言論，探討日據時期儒學、儒教發展的意義。特別是日據時期新思潮、新觀念對儒學的衝擊、挑戰、協商與調和；儒學、儒教的批判思想；儒學價值的肯定與否觀點；儒學的改革；傳統倫理的批判與捍衛；祀孔宗教與迷信問題等等。該文並探討了當時的儒教發展是如何的以「民族主義」為核心，並由此探討該時代知識份子思想內涵及其轉變情形。

此外，從民間的角度探討儒教論述，則有李世偉《日據時代臺灣儒教結社與活動》¹⁸一文。該文提到日據時代臺灣面臨日本強大的「皇民化同化政策」，致使漢文化面臨前所未有的危機。而傳統的漢學教育體制中所教授的內容與「文化理想」，正是以「儒教」作為主體。文章還針對「學藝性」儒教結社與活動，如詩社、文社、新興儒教組織三類，探討其個別結社的特質與活動。特別是第三章〈宗教性儒教---鸞堂的歷史與鸞書〉，提到儒教人士在清末以來便創立了諸多的鸞堂，積極宣揚儒教義理，成為了「儒家宗教化」的具體表現。該章探討了鸞堂的內部生態，包括鸞堂的起源、傳佈與社會參與、鸞書的著作與內容鸞堂的「末劫論」與「恩主公崇拜」等。而該文的第四章〈宗教性儒教---善社與鸞堂的教化活動〉，則著重在鸞堂與善社的「社會教化活動」，像是宣講、勸善、慈善救濟、以及日據初期鸞堂還負責了戒煙運動等項目。

再者，台灣地區黃昭雅《劉師培孔學思想研究》¹⁹與鄒雨濃的《國家形象再

¹⁶ 參閱謝爾恩，《儒教道統觀對皇權約制作用之研究-以唐朝士大夫對皇帝的諫諍為例》，碩士論文，台北：東吳大學社會學研究所，1986。

¹⁷ 參見蘇世昌，《1920-1937 台灣新知識份子思想風貌研究》，博士論文，新竹：國立清華大學中國文學系，2008。

¹⁸ 參閱李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，博士論文，台北：中國文化大學史學研究所，1997。

¹⁹ 參見黃昭雅，《劉師培孔學思想研究》，碩士論文，台北：淡江大學中國文學系碩士班，2009。

造之研究：以中國設立全球孔子學院為例》一文，均分別展開「孔學」的研究熱潮。黃昭雅從劉師培的孔學思想出發，提出劉師培認為「孔學與經學」實難劃分界線。該文並對孔子改制說、孔子作六經說以及孔子是否創教說，作了精闢的解讀探討。像是孔子以前中國就久有宗教、孔子未立宗教之名、唐、宋以前孔教之名未立以及大多的中國人民並非崇奉孔子等觀點見解。鄒雨濃的《國家形象再造之研究：以中國設立全球孔子學院為例》²⁰一文，則探究了近年來「全球化」的高度發展，促使「國際格局」逐漸產生變化。該文作者認為中國作為一新興國家，已相當明白當前國際間的「競合關係」應以「良性發展」為導向，故致力於改變過去給予國際社會過度擴張、陽剛霸權的刻板印象，如此才能提供其國力穩定發展及正面形象。作者透過觀察中國一連串有計畫的「國家文化活動」，發現到中國利用其數千年來的「中庸文化遺產」一如孔子學院，成了「柔性權力」發展的最佳載具。乃因中國官辦官營的孔子學院，是以有組織、有計畫的在全球設點，以「文教」作為行銷中國的後盾。

最後，從「跨文化」及「文化比較」的角度，探討儒教論述則有蔡采縈《韋伯論儒教發展與對中國社會影響之研究》²¹一文，探討「西方觀點」立場下，韋伯對於儒家文化的理解以及該論述對中國社會之影響性。鄭德義《〈論語〉與《福音書》意涵之比較》²²，乃從「比較宗教」的視角討論《論語》與《福音書》的倫理、宗教思想之異同。像是多神論、一神論；由人而神或亦人亦神之神觀；內在超越、外在超越；自律倫理、他律倫理等其基本理念、價值與層次之差異；以及以「自力拯救、他力拯救」宗教立場之異同；文中並論述「天人合一、神人合一」均得藉由「道德實踐」以至於「互補互成」等宗教觀點看法。此外，文章並涉及儒家學者與基督教神學家等從事「宗教交談與會通要義」等宗教內涵與活動。

關於跨文化的宗教討論，還有張書中的《從「懷風藻」中看儒教思想》²³一文，該文以「懷風藻」原文為經、儒教學說及詩學為緯而進行研究。該文強調中

²⁰ 參閱鄒雨濃，《國家形象再造之研究：以中國設立全球孔子學院為例》，碩士論文，台北：國立政治大學國家發展研究所，2010。

²¹ 參見蔡采縈，《韋伯論儒教發展與對中國社會影響之研究》，碩士論文，高雄：高師大中文碩士班，2012。

²² 參見鄭德義，《〈論語〉與《福音書》意涵之比較》，碩士論文，嘉義：南華大學哲學系碩士班，2008。

²³ 參閱張書中，《從「懷風藻」中看儒教思想》，碩士論文，台北：東吳大學日本研究所，1985。

國儒教被日本吸收後受歷代天皇獎勵推行，在達官貴人中均以追求「完滿和善」而種下儒教基礎。文中提到尊敬孔子在古代日本是天皇所必須親自祭典的，故可知儒教在日本地位之重要。文中並以「懷風藻」詩中有關「仁」「智」之獨特看法，與中國儒學原義差異，形成了特殊的「日本式儒教」觀點。

第四節 研究架構

本論文的研究對象主要是以當代華人的儒教論述為中心，將探討在台灣香港、中國和西方華裔的儒教論述。找出在華人世界中，彼此間的相同與差異。雖然東亞文化圈亦是儒教社會的範圍，包括日本、韓國、越南這三個國家，但筆者並未將範圍延伸到日本、韓國、越南這些地區。其次，對於民間儒教方面，該論述代表著走入公民社會與生活文化的底層外，此部分的「實踐性」高，是側重「論述」層次的本論文所未觸及的。

因本文的研究對象以當代華人儒教論述為主，研究架構上依據蒐集的文本，擬定台灣、中國大陸及海外華裔學者等三地區學界之儒教論述的相關議題。運用上述研究方法進行對三個區域的不同議題之研究。論文架構共分為六章：

第一章〈緒論〉。第二章〈宗教與儒教的界定探討〉。第三、四、五章則各以三個地區為所發掘的議題作為共同比較的核心，由此探索台灣、中國大陸及海外華裔學者之儒教論述的文化現象與特色。三個地區儒教論述的章節並按先後順序，針對「儒教定義」、「文化復興運動」、「儒教與當代世界、倫理對話」等三大範疇進行相關議題的設定與討論。亦即議題的範疇將由宗教定義的辯證，逐漸擴及到國家社會文化的轉型問題，再延伸至世界討論全球倫理議題之範疇。但因三地區對上述三個議題有不同時空脈絡與關懷重點，故在第二章至第五章各章名稱的安排上將顯現各地區對三大範疇的議題表述有差異性。其架構如下：

第二章〈宗教與儒教的界定探討〉。第一節「宗教的界定探討」，討論宗教與儒教在中西文傳統文獻涵意的界定問題、保羅·田立克的「終極關懷」、從「家族相似性」來看宗教、宗教定義的「實用主義」轉向、「後現代」意義的「宗教」概念。第二節「儒教的界定探討」，從「傳統儒教」概念到「現代儒教」概念變化之討論。

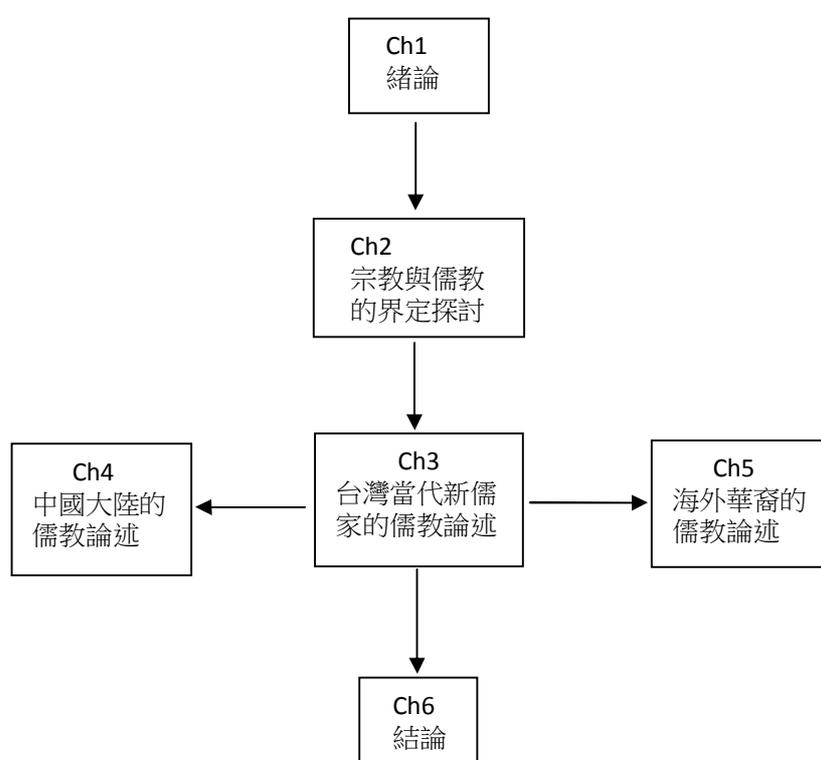
第三章〈台灣當代「新儒家」的儒教論述〉。第一節「當代新儒家的的儒教思維」分析當代「新儒家」第一代到第二代宗教態度的變化；第二節及第三節分別以唐君毅與牟宗三為討論對象，將處理第二代新儒家唐君毅與牟宗三等人來台發展的時代背景與其感時憂國的情懷，討論其對儒教的宗教性闡發，提出異於西方基督宗教、制度性宗教的儒教特性，繼承傳統與開展中國現代化的可能性、分析台港對儒教內在超越的思想理路。第四節「當代新儒家第三代概況」，討論第三代新儒家的儒教觀點。

第四章〈中國大陸的儒教論述〉。第一節「儒教是教」的紛雜爭論，先敘述其歷史時代背景，在近代中國的變遷導致傳統價值的危機下，出現復興文化的救國方式，最有名的是民初康有為的孔教運動，之後至1980年代起改革開放後出現文化熱，在政府部門與學術單位紛紛興起儒學復興與儒教討論的風潮，有學術研討會、期刊論文、孔子2000等網站的熱烈討論，此處將對各種爭論的氛圍作議題的歸納與觀察。第二節「政治儒學的效應」，中國大陸的儒教論述聲音多重，或帶有國族主義欲恢復民初康有為時的國教論述，或帶有馬克思唯物論的意識形態，或主張民間發展的路線、與世界各宗教進行和平對話，此中亦可觀察出帶有後殖民主義現象的討論。第三節「多元平台的儒教聲音」，將討論大陸學界在儒教論述過程中，中國社會民主化的可能性如何之議題。中國政府對儒教／儒家的論述在終極的態度究竟如何？對民主化的開展是否有可能？亦或是中國崛起後的一種政治論述？

第五章〈海外華裔的儒教論述〉，討論第三代新儒家劉述先及杜維明的儒教觀點。從劉述先所積極推動的全球倫理與宗教對話的實踐層面，到以杜維明為主的第三期儒學發展。第一節探討「劉述先的儒教思想」，探討其思想體系的繼承與發展，及其對儒教的「終極關懷」、「世界倫理」等種種觀點論述；第二節「杜維明的儒教思想」，將提出杜維明對儒學與其宗教性的看法，並探討最能彰顯當代新儒學「對比」視域的儒學第三期發展。第三期儒學自牟宗三提出至杜維明繼承開展，他們認為第三期儒學主要是回應現代西方文化的挑戰，擺脫西方中心與西方「現代化」的框架，讓儒家所代表的精神傳統，與世界各大文明與宗教傳統展開高峰對話；此外，關於「儒教與多元現代性」，杜維明是站在「新軸心時代」來探討儒學的「宗教性」，進而討論其亦能為人類的福祉有所貢獻之處。

最後，在第六章〈結論〉將處理三個區域間的綜合比較。將以前述之三大共同議題為主軸，分別比較台灣、中國大陸與華裔學者儒教論述之異同處。釐清三者的發展脈絡與可能的交集和對話，找尋出當代華人儒教論述的主體性及其時代意義，以期達成本文之研究目的。以下附上「當代華人儒教論述研究架構圖」作為參考：

當代華人儒教論述研究架構圖



第二章 宗教與儒教的界定探討

本章的議題是筆者從宗教的不同層面思考下，綜論「宗教」、「儒教」與「孔教」的關係，以延續展開往後三、四、五章的研究架構。

「儒教」是不是「宗教」？要回答這個問題首先必須釐清什麼是「宗教」。但是，恰好就在「宗教」這個概念的理解上，不僅古今不同，中外也有別，而且在當代學者之中也沒有統一的認識。特別是隨著「宗教學」的發展，研究者在近百年來從不同的立場和角度，用不同的方法和觀點研究宗教，在宗教研究領域中建立了不同的分支學科。他們對於「宗教」概念的本質性規定的理解，以及對宗教所下的定義，不是走向一致，而是趨向「多元化」，甚至相互抵觸與衝突。即使是宗教比較研究的專家，也會感到難以作出一個揭示宗教本質的概括論斷。無論從哪個方面來規定宗教的本質和特性，似乎都可以找到例外的反證。這說明宗教這一社會文化現象內涵的多樣性。

現代宗教學脫胎於基督教神學，在作為一門學科發展或作宗教比較研究時，自然會以基督教為基準。由此而產生的概念、理論和方法，在適用於其他宗教時便常常會產生文化錯位，從而引起學術誤導及不必要的爭論。

首先，「宗教」一詞雖源自中國，但當時的概念跟今日的概念是不相同。今日「宗教」的概念是十九世紀末取自於日本。它是一個「現代意義」的宗教概念，與傳統中國所使用的宗教概念不一樣。中國面臨需要用一個新詞彙來界定自己信奉很久的儒家思想到底是不是宗教的問題。這好比儒教與宗教過去是似曾相識很久一段時間的朋友，但是到後來卻面臨彼此要互相承認對方與否的問題。

關於今日儒教的論述常涉及的兩個面向，即儒學是否是宗教及儒學是否具有宗教性這兩個層次的問題，均涉及到對「宗教」的界定。受現代神學家和宗教學家的影響，晚近諸多海外學者一般都突破了傳統的以神觀念（特別是一神教）為中心的宗教定義，批評或修正以基督教（包括天主教）對一元的超越外在的上帝的信仰，基督徒的宗教體驗，乃至一整套宗教設施、組織、制度、教義和活動等作為界定「宗教」之普遍的標準的做法。²⁴

²⁴ 郭齊勇、龔建平，評李申著《中國儒教史》，
〈<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/plszzgrjs.htm>〉。

另外，在討論「宗教」與「儒教」問題時，首先，必須注意的是，它們是近代中國以後才出現的問題，在近代中國之前沒有這個問題，因為儒教或儒家傳統在傳統中國社會並沒有「宗教」與否的問題要判定的必要。直到 16 世紀後期西方天主教在明末傳入中國之後，引發儒家是否為宗教的問題討論。到 19 世紀末現代意義的「宗教」概念形成後，甚而引發宗教、儒教與孔教的文化與政治性的運動。

第一節 「宗教」的界定探討

今日討論宗教與儒教的關係，有必要先分別界定「宗教」與「儒教」這兩個詞的概念為何，接著再進一步討論「儒教」是否為「宗教」這個問題。

筆者在此無意為「宗教」做新的定義，但從研究者的立場，將宗教視為人類不同的文化現象，擬以不同面向對「宗教」做一個觀察，包括：「宗教」一詞定義的困難、中西文「宗教」一詞的字義解釋的分歧、保羅·田立克的「終極關懷」、從「家族相似性」來看宗教、以及宗教定義的「實用主義」轉向等觀點。

一、「宗教」一詞定義的困難：

首先，筆者試著對「宗教」一詞的概念做些釐清。我們知道宗教信仰活動是人類自舊石器時代以來就有的文化現象，然而一直到 19 世紀 70 年代以後宗教研究才從依附于哲學和神學的從屬地位下解脫出來，使之變成一門獨立的、自成體系的人文學科——宗教學。此後該如何為「宗教」一詞作一番界定，這是宗教學研究一開始即面臨的難題，而這個難題一直到一百多年後的今天也未有各方皆滿意的解釋。我們發現無論從哪一方面去界定宗教的本質和定義，很容易又會找到例外的情形。宗教學者們對「宗教」概念的本質的理解，以及對宗教所下的定義，不是走向一致，而是日趨多樣化。因之，宗教學的奠基者麥克斯·繆勒（F. Max Müller）早在《宗教的起源和發展》著作中曾說到：「各個宗教定義從其出現不久，立刻會激起另一個斷然否定它的定義看來，世界上有多少宗教，就會有多少宗教的定義，而堅持不同宗教定義的人們間的敵意，幾乎不亞於信仰不同宗教的人們。」

25

²⁵ 可參見麥克斯·繆勒著，金澤譯，《宗教的起源和發展》，上海人民出版社，2010年，頁21。

二、中西文「宗教」一詞字義解釋的分歧

(一) 中文「宗教」一詞的字義解釋

關於「宗教」一詞的詮釋，從文字學的領域來解說，「宗」字在六書中屬「會意」字，東漢許慎《說文解字》說：「宗，尊祖廟也。从宀示。」宀謂屋也，示謂神事也。據清代段玉裁《說文解字注》指出：「宗」字的構造「从宀从示」，而「宀」是「深屋」的意思。「示」則是「神事」，是說上天垂天象來示人，聖人因此用神道設教化。即在大堂深屋之內，進行神事來教化。所以「宗」字的本義是指供有神祇之屋宇，為「祖廟」之意。其引申的意義有：祖先、本源、氏族、眾人所歸往、尊崇、尊敬、崇拜、主要的……等等。

「教」字在六書中屬「會意」與「形聲」字。在小篆中，「教」字從「攴」與「孝」，「攴」作執以教導人者解，「孝」作效解，上攴之以示儆，下順之而從所施為教，其本義作「上所施下所效」解，亦即長上對下輩指導督責之意。其引申的意義有：教化、規矩、訓誨、教育、傳授、訓練、指示……等等。

「宗教」一詞實際上乃是「宗」、「教」二字的合稱，在中國古代除了佛教論典，以及少部分儒家、道教的文獻使用之外，在一般的日常口語以及書寫的應用文字中，「宗」、「教」二字鮮少並用。至於在現代中文裡，「宗教」二字合稱，考其原由，乃是日本人於德川家康幕府時代末期，以漢語翻譯西文 religion 一字而來，當初日本人翻譯的靈感卻是源自中國佛教的名相。而此一用語又在清朝末年維新變法之際，為國人所沿用以對譯西文 religion，用來指稱「宗教」此一學術專業領域或學科，爾後遂成為通用的現代語詞。

學者從中國文獻考查「宗教」一詞，原本語出隋唐之際的中國佛教論典，例如：(一)天台宗的開山祖師智顛（538—597）在《法華玄義》卷十上有云：「有師開五宗教」；(二)華嚴宗的實際開創者法藏（643—712）在《華嚴五教章》卷一亦云：「大衍法師等，一時諸德，立四宗教」；(三)禪宗的《百丈清規》中亦有「力扶宗教」之語。我們從這些在中國佛教論典所出現的「宗教」一詞發現，其語意與英文 religion 一詞完全無關，也不代表一門學術專業領域或學科，「宗教」一詞在當時主要彰顯佛家思想的「宗旨與教化」之意²⁶。此外，再參考學者李申主

²⁶ 參閱慧開，〈「宗教」一詞的文化脈絡比較詮釋—兼論現代宗教教育的定位與取向〉，《普門學

編的《儒教、孔教、聖教、三教稱名說》²⁷亦廣泛蒐集了傳統中國佛教論典、儒家與道教的文獻，呈現中國「宗教」的原始語意，筆者觀察該書提到中國傳統典籍中，「宗教」一詞的涵義仍然是「宗旨與教化」之意。

（二）英文 religion 的字義解釋

學者從語源上來分析其語意，religion 含有以下幾個意涵：（一）legal or law，合法的、法律；（二）league or union，結盟、統合；（三）rely，依靠、信賴；（四）oblige，承諾、責任，而 legal, league, rely, oblige 等字皆源於同一字根，亦皆含有「約束」與「法規」之意。

綜合字義解釋及語源分析，religion 一字包含有以下幾個核心概念：（一）God，人格（Personal）的「神」或「上帝」；（二）Creation，神創造了世界；（三）worship，對神的祭祀、崇敬與禮拜；（四）Church，教會、行使神的旨意。此外，因為 religion 一字含有「神人結合」與「嚴守誓約」之意，因此其語意帶有濃烈的主導性與強制性，充分顯現出西方「啟示神學」觀的宗教特質。²⁸

綜合比較了「宗教」的中文與西文字義解釋的差異過程中，得知「宗教」在中文原始語意是「宗旨與教化」，在西文原始語意含有「神人結合」與「嚴守誓約」之意。

三、保羅·田立克的「終極關懷」

上述從英文 religion 到中文「宗教」的意涵，皆各有不同指涉，這是因為在不同的文化脈絡下，自然會有不同的文化詮釋。我們如果要找到一個較為廣義的詮釋，能夠涵蓋東西方各大宗教信仰的哲理與精神，筆者認為著名的基督教神學家保羅·田立克（Paul Tillich）在他的名著《信仰的動力》（Dynamics of Faith）一書中所標舉出的「終極關懷（ultimate concern）」是一個更寬容的宗教界定。他在書的開宗明義提到：「信仰是終極地被關涉的狀態：信仰的動力即是人的終極關懷之動力。」（“Faith is the state of being ultimately concerned: the dynamics of faith are the dynamics of man's ultimate concern.”）根據田立克的詮釋觀點，真正的（宗教）

報》第 29 期，高雄：普門學報社出版，2005 年，頁 5。

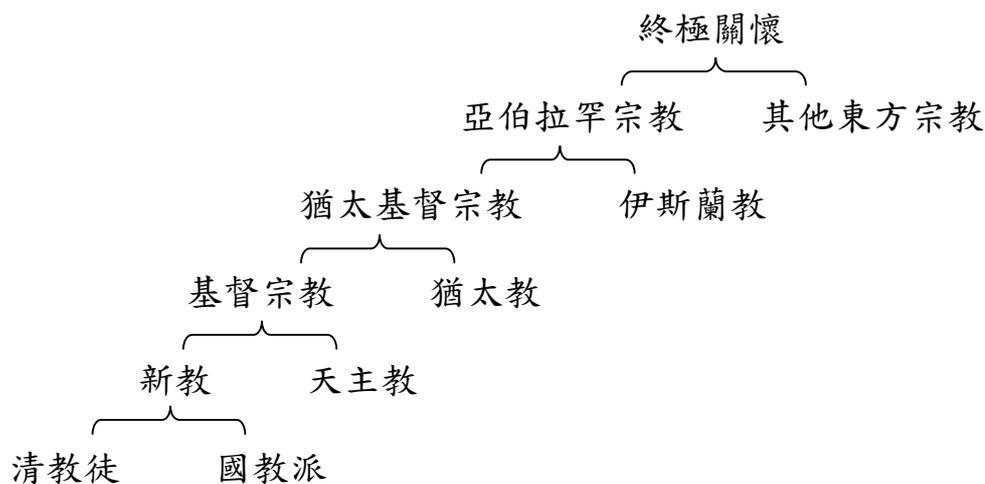
²⁷ 參閱李申主編，《儒教、孔教、聖教、三教稱名說》，北京：國家圖書館，2009 年，頁 202-218。

²⁸ 參閱慧開，〈「宗教」一詞的文化脈絡比較詮釋—兼論現代宗教教育的定位與取向〉，頁 4。

信仰是吾人在面對宇宙人生時，終極地關懷著的存有狀態，宗教信仰成為一種涉及整個人格的核心行為與活動（a centered act）²⁹。一種指向生命「絕對與圓滿」境界的關懷³⁰。在這理解的基礎上，學者呂凱文曾對於保羅·田立克的「終極關懷」為何產生於美國的時空背景提出看法，並以圖示方式加以說明如下：

美國是個由白人移民所建立的國家，隨著移民的族群增加對宗教涵義的界定也隨之調整。由於一開始以清教徒和國教派為主，這兩者即被歸為新教。之後，當考慮到天主教族群時，新教與天主教即合稱之為基督宗教。當考慮到猶太教族群時，基督宗教與猶太教即合稱之為猶太基督宗教。當考慮到伊斯蘭教族群時，猶太基督宗教與伊斯蘭教即合稱之為亞伯拉罕的宗教。當考慮到其他東方宗教如佛教、印度教、道教等，則需要找一個超越西方基督宗教的判準模式、包容性更大的概念來統合，因而產生了涵蓋性更大的「終極關懷」，用來廣納所有的宗教的概念。³¹

在圖示部分，示意如下：



²⁹ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, Harper & Row, New York, 1957, p.1.

³⁰ 參閱林安梧〈論儒家的宗教精神及其成聖之道—不離于生活世界的終極關懷〉，《宗教哲學》第一卷第一期。(1995.1) 頁 124。

³¹ 呂凱文教授〈「終極關懷」詮釋〉，緣於筆者於 2007 年在南華大學宗教研究所「宗教對話」課堂上，受業師呂凱文教授的啟發。

在分析上述美國的時空背景因素，進一步考量結合美國學校多元族群的宗教教育的問題。美國大學在 1960 年代後，獨立的宗教系所紛紛在美國許多的公私立大學成立³²。1960 年代末期，美國學界、公立學校與普羅大眾已廣泛接受與使用「終極關懷」的概念，使得宗教定義發展為「所有的終極關懷」(any ultimate concern) 領域，這可以是所有人都具有的³³。這樣的判準也逐漸影響並改變了很多宗教、哲學界對宗教的看法有了更寬闊的視野。

四、從「家族相似性」來看宗教

學者維根斯坦認為如果詳細觀察這許多不同的「遊戲」，則會發現不同的遊戲都有不同的特點，不同遊戲之間有某種相似性，但也有不相似之處，就全部遊戲而言，卻找不到任何一個共同的因素，存在於所有遊戲之中。換言之，不同語言遊戲之間形成一種「家族相似性」(Family Resemblance)，但並沒有一樣東西是共同的。

「家族相似性」是維根斯坦(L. Wittgenstein, 1889~1951)意義理論(Meaning Theory)中的一個重要概念；指的是用同一個字來代表不同事物或狀態，這些事物或狀態雖然不同，卻像家族的成員一樣，具有某些相似的特徵，且屬於同一家庭。維根斯坦以遊戲(game)這個字為例來說明「家族相似性」的概念；他發現在日常語言中，遊戲這個字可以用來指稱諸多不同的活動（如打棒球是一個 game、下棋是一個 game、人生是一個 game 等等）。但若有人追問：這麼許多稱為遊戲的活動是否都具有相同的特質？那麼我們會發現，這許多活動其實並沒有相同的特質，它們所具備的只是家族相似性。就好像家庭中的成員（如兄弟姊妹）一般，家庭中的成員都長得相似，有些有相似的神韻，有些有相似的體型，有些有相似的眼睛和眉毛，可是仔細分析起來，這些成員並不具備有相同的特質，但並不因為如此，他們就不屬於同一家庭。維根史坦用這個例子，來支持「字句的意義在於其所用(use)而不是在於其能指涉客觀世界的事物」。傳統的哲學家認為一個字或詞所指的必然是具有某一特質的事物或狀態，但維根斯坦認為這個想法是錯

³² 張哲民，《保羅田立克的文化神學方法及其宗教學應用》，台北：輔仁大學宗教學系博士論文，民國 101.4，頁 147-148。

³³ 張哲民，《保羅田立克的文化神學方法及其宗教學應用》，頁 152。

的；因為同一個字或詞所指的只是那具有家族相似性的事物或狀態，維根史坦所反對的是「本質主義」(essentialism)。³⁴ 維根史坦的「家族相似性」的概念可以說為現代宗教一詞的定義問題，做了一個解套，引導我們避免為了宗教定義落入了本質主義的窠臼中。

但亦有學者林維杰質疑維根史坦的「家族相似性」概念的合理性。認為這種「反本質」、「反基礎」與「反定義」的宗教多元論傾向認為現存宗教的多樣性不易尋找出共同特徵，於是冀望在一寬鬆的可能性上替所有宗教保有其存在的價值。若此，吾人所探討「儒學的宗教性」則反而可能成為一失焦問題，理由是只要長久以來的某一群人或某一論述群體，在其論述範圍內堅持某一學派或學說表現了宗教性，即可據此獲得其宗教的合法性；而另一個相反群體亦不得宣稱上述群體的不合法性。如此，雙方的爭執則成為獨白式的各自表述，無法在一共同的論述屋頂下取得溝通的基礎。「家族相似性」在此似乎不是有效溝通的可依賴理論。

35

筆者以為林維杰教授提到關於「宗教的合法性」難以判定的問題，仍然有解釋的空間。這好比是色彩學上的光譜現象，從紅橙黃綠藍靛紫的不同顏色漸進的表現，如果從光譜現象視之，「宗教」有如光譜上的「顏色」，既有自己的特色，彼此之間又有不同層次的關聯與變化，然皆共同呈現出整個光譜（同一家庭）的效應。

五、宗教定義的「實用主義」轉向

從人文社會領域的範疇而言，由於不同的種族、文化環境、價值觀的差異，研究者如試著要為一個現象、事物、思想或行為下一個明確的定義，常常是落入一種主觀性思維模式與本質主義的窠臼中。今天我們所面臨到一個爭論不已的儒教問題即是用現代宗教這個概念來定義儒教，這同時涉及到定義項“宗教”和被定義項“儒教”二者。因為“宗教”和“儒教”這兩個屬於人文社會領域的概念其理論都仍在持續不斷的建構中，因而儒教定義問題就涉及到「方法論條件」。³⁶

³⁴ 「家族相似性」參見〈<http://terms.naer.edu.tw/detail/1308191/>〉，國家教育研究院雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網，2013.3.20。

³⁵ 參見林維杰，〈儒學中的有神論與無神論〉，收於李明輝、葉海煙、鄭宗義合編《儒學、文化與宗教—劉述先先生七秩壽慶論文集》，臺北市：學生書局，2006年9月，頁261-278。

³⁶ 參閱陳勇，〈關於儒教爭論中的方法論問題〉，《中國儒教研究通訊》第一期〈<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2180>〉。2012.10.2

學者理查·羅賓遜(Richard H. Robinson)認為「任何定義本身並不包含真理價值，而只是提供概念上的工具實用性」。這個方法論立場揭示了對定義問題的「實用主義」態度。學者陳勇進一步指出：

用宗教概念來定義儒教並非是要揭示儒教的“實質”是什麼，而是在某一具體的情境下闡釋和建構儒教的一種嘗試。在這個意義上來講，“儒教是不是宗教”這樣直接的問題並不能提供太多的實在意義，相反，若問儒教在某一特定的條件下能否借用宗教概念來闡釋其自身則更恰切而有用。³⁷

我們從理查·羅賓遜與陳勇的看法了解到，用宗教來定義儒教所出現出的困難正是能挑戰我們對於兩個概念的既定觀念與視角。陳勇認為從某種意義上來說，儒教和宗教在概念建構中的緊張關係正好說明了“儒教是否為宗教”這一命題的確是用西方的學術原理和規範來界定儒家傳統的最後一個重要工程。此讓我們發現在歷史上印度佛教傳入中國時發展出「格義佛教」，用儒、道的概念去比附佛教的名相，同樣地，中國儒家的傳統跨到現代社會時，「儒家」是該被用西方的「宗教」概念來「格義」嗎？儒家傳統在歷史上名之為「教」、「聖教」，基本上是成德之教、為己之學，特別重視在道德實踐過程中，安身立命。它的獨特性是對於「宗教」這個西方強勢概念的深刻而堅韌的抵制，同時也對其所代表的宗教定義的「普世法則和獨特真理」的主張的解構。因為後者已經被廣泛地視為具有霸權主義傾向，而且也越來越不符合當今世界多元化的宗教現象。

西方宗教學界的反省即實用主義轉向，它發生在 20 世紀 60 年代末和 70 年代初，標誌性事件是荷蘭比較宗教研究學會的「範式轉換」和美國大學宗教系的機構變革。陳勇其研究指出：

荷蘭宗教學界「範式轉換」的目的是為了給宗教的世俗研究提供批判的方法論，因此其進路是「方法上的不可知論」或「形而上的中立主義」。學者喬丹·培伯爾注意到，從 20 世紀 60 年代中期起，美國大學宗教系教師的期望值發生了明顯變化，搞宗教學的研究生不再被要求首先是基督教的牧師。因此，學者普蘭沃把西方宗教學界的實用主義轉向歸結為以下幾個因素

³⁷ 引自陳勇，〈關於儒教爭論中的方法論問題〉，《中國儒教研究通訊》第一期
〈<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2180>〉。2012.10.2

：現代社會對「宗教」概念的散漫、不規範和模式化的理解；各宗教之間的共時和歷時兩方面的差異；「宗教」術語在西方語言中的語義分歧；許多非西方文化傳統中對「宗教」的截然不同的理解；所有非西方社會中「宗教」這個術語的缺席；宗教學界對宗教研究越來越多地採用了世俗化的立場³⁸。

此處的分析，可謂充分反映西方後現代主義思潮，在 20 世紀 60 年代末，宗教學界的實用主義轉向，呈現出當今世界多元化的宗教現象。

儒教對於宗教概念的挑戰同時也說明了傳統的、實質主義的宗教概念在「跨文化研究」中的局限性，這一點已經被越來越多的人類學家和宗教學者所認識到。特別是上述引文提及「所有非西方社會中「宗教」這個術語的缺席」。因此，任何宗教概念的有效性和實用性必須放在具體的情境中來考察，因為它始終只是一種概念工具，具有顯而易見的模糊性，只在局部情況享有有效性，而且任何時候都可以根據情況被修改訂正。³⁹

六、「後現代」意義的「宗教」概念

在今日看待「宗教」一詞時已經要用「新」的概念、定義來討論之，與傳統中國社會所用的「宗教」一詞的概念、定義迥異，「宗教」一詞從傳統走向現代，它的概念開始發生變化，且是一種演化的現象，最終變成我們今日的認知。

現代意義的「宗教」比較是一個「西方宗教」的概念，受基督教的影響頗深，認為宗教的構成需要有教主、教義、經典、組織、信徒、儀式等，當吾人以此概念來檢視儒家時，發現這是用西方的問題意識來界定中國儒家傳統，變成扞格不入了。此處，筆者進一步思考今日現代意義的「宗教」概念，其實需要發展到「後現代」意義的「宗教」概念，我們早已在哲學領域中進入了「後現代」社會。這是一個打破西方中心、一元價值取向的時代，多元社會型態所形塑的多元價值時代早已來臨，現代意義的「宗教」概念的解構，正可反映出宗教型態的多元性。

³⁸ 參閱陳勇，〈關於儒教爭論中的方法論問題〉，
〈<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2180>〉。2012.10.2

³⁹ 參閱陳勇，〈關於儒教爭論中的方法論問題〉，
〈<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2180>〉。2012.10.2

第二節「儒教」的界定探討

在探討上述「宗教」概念的變遷之後，接著要進一步界定「儒教」。今日探討「儒教」的概念，須先知道如何分辨「儒教」、「儒家」、「儒學」三者的概念為何。其次，是了解從傳統「儒教」概念發展到現代「儒教」概念的一個辯證過程。

一、「儒教」、「儒家」、「儒學」

「儒教」在中國歷史上首先被稱為「道教」，後來被稱為「儒教」或「孔教」，並和佛、道二教一起被並稱為「三教」。「聖教」的稱呼，則是各個門派人士對於自己教法的尊稱。⁴⁰ 吾人得知「教」是傳統中文用來定位本土與外來大小傳統的說法，「儒教」其實是一般（教外）人士對孔孟所主張成德之教的稱呼。「儒家」則是稱呼信奉孔孟聖賢之道的思想學派。「儒學」則通稱孔孟學說思想的學問。

「儒教」的討論其實是從歷史縱深的「傳統儒教」概念發展到「現代儒教」概念的一個辯證過程。這又與近代以後出現「儒教」跟「宗教」交涉過程的氛圍有關。也就是說，我們要對儒教的理解分成兩個階段：一個是「傳統儒教」概念；另一個是「現代儒教」概念。

二、「傳統儒教」概念

前述提及「教」是傳統中文用來定位本土與外來大小傳統，因之「教」字自然代表一種關於做人處世的「教化」、「教育」之「教」，而非今日意義的宗教之「教」。在進入大一統帝國時代後，儒教/儒學搖身一變成官方信奉的政治神學，直到 1911 年中華帝國走入歷史而結束。

（一）「教化」之「教」

「傳統儒教」之「教」是一套包羅至廣的教化思想與價值系統，涵蓋孔子時代所提倡道德倫理、政治理念、天命思想，以及到後來漢武帝「獨尊儒術」使「教」成為中國的政治治術、國家宗教與政治神學。雖然，中國在唐宋以後有儒、釋、道「三教」之說法，「儒教」帶有宗教味，但它仍還是道德的「教化」為主，而非宗教之「教」。因之，儒學/儒教基本上是成德之教、為己之學，特別重視道

⁴⁰ 參閱李申主編的《儒教、孔教、聖教、三教稱名說》〈序言〉，北京：國家圖書館，2009 年。

德實踐。

此處，需要進一步的說明，即便是唐宋以後的儒、釋、道「三教」之名，在傳統中國士人的觀念裡面，仍然將之是之為「教化」、「教育」之「教」，而非今日意義的宗教之「教」。「三教」之別在於彼此宇宙論與本體論的差異，「儒」教重入世、現世的價值；「釋教」重出世、業力輪迴的宇宙觀；「道教」重神仙世界的追尋。「三教」中「釋教」與「道教」確實在宇宙論與本體論的建構優於「儒教」，表現出較強烈祭祀、神教色彩（宗教性），然三教作為世人安身立命與教化的宗旨是相同的。此處，與前述在中國佛教論典所出現的「宗教」一詞，原始語意是「宗旨與教化」，其意義是相通的。

以下對「傳統儒教」的發展略作說明之。「傳統儒教」指的是先秦時代孔子繼承了三代文化而去蕪存菁的文化傳統。這是一個從三代文化漫長演進的產物，經歷了夏代的巫覡文化、商代的祭祀文化，到西周轉向禮樂文化，從原始宗教到自然宗教，又發展為倫理宗教，形成了孔子和早期儒家思想的深厚基礎。⁴¹《論語》中我們常看見孔子口中所言的「道」，如「吾道一以貫之」、「人能弘道，非道能弘人」、「朝聞道，夕死可矣」。我們不斷看見孔子一生所要弘揚這個「道」的價值，而從《論語》所有的語意加以分析，加上統計《論語》書中出現最多的字是「仁」，可以得知「仁」是孔子一生最關注的德行。一個君子終其一生是為了實踐「仁」道。從個人心性的修養，進一步推己及人，到影響政治上國君能實行仁政、德治。這是「傳統儒教」所展現出人文關懷，帶有強烈的入世主義。孔子原希望在政治上能夠努力影響春秋諸國君主推行仁政，但最終理想無法實現，結束了周遊列國之後，回鄉從事私人講學的教育工作，最終成就其一生最大的成就即在教育。他以六經作為培養學子心性的教材，透過六藝的學習，培養良好的技能，使人能立身處世成為謙謙君子。

然而，在學習「仁」成為君子的這條道路上，儒家是有其終極關懷的核心價值由來，此即是在背後對「天」的呼應。孔子曾言「五十而知天命」，這是人與天互動的一種神祕狀態，「天」成了人一生追尋成就的價值根源，一種終極性的關懷所在，這是一種宗教的情操。但「天」的信仰並不始於孔子，在他之前的時

⁴¹ 陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，（台北：允晨文化，2005年），頁24。

代已有。在商代早已有對「天」與「上帝」的信仰，這兩者有時互通。商人對「上帝」的信仰很濃厚，視之為部落的保護神，但到了商紂王竟然失德而失掉政權，為周朝所推翻。在商周政權轉移之際，對「天」或「上帝」的信仰態度產生大逆轉，周人認為「上帝」不再保護商人是因其失德不得天命，故天命不再眷顧他們，周人體會到「天命靡常，惟德是依」的政治哲學，唯有好好修養道德，在政治上推行德政，方能保住天命、得民心、保有政權。這種對「天命」觀念的轉變是「人文的」轉向，是一種進入了雅斯培所謂「軸心時代」的表現。周人認識到神與神性的局限性，轉而趨向此世和「人間性」。⁴² 影響到西周初以來在政治上封建制度以禮樂作為貴族的教化；其次影響周人宗教信仰從「神」轉到「人」，從「敬天」更進一步發展出「修德」的觀念。但西周初人文主義的轉向，並沒有否定傳統「天」的信仰，而是「天」的角色逐漸從人格神的色彩轉變成道德性的色彩。

從上述的分析，歸納出「傳統的儒教」在東周孔子的時代是一套涵蓋人文主義、心性修養與對「天」的信仰的「教」。而孔子的知書達禮的能力又遠勝於很多貴族，逐漸形成後世所稱的「道統」。孔子對「天」的信仰依然在，甚至帶有利智與意志的人格神的色彩，但在另一方面「天」的概念在孔子那裡也同時出現人文化的轉向，這是一種儒家的宗教性特色。孔子對傳統的宗教祭祀活動比較是採取不反對亦不提倡的冷靜態度，對鬼神存在與否存而不論，是把宗教精神表現在日常倫理道德的實踐上。

（二）政治神學的形成

漢武帝用董仲舒之策「獨尊儒術」作為政治的治術與用人舉才的標準，可謂影響中國兩千年最重要的學術思想。皇帝為首政治力量的「政統」從此凌駕儒家文化傳統的「道統」，「傳統的儒教」此後變成國民宗教與政治神學。

西漢開始的儒家已不是先秦時代的儒家，一方面儒家雜揉了陰陽家災異、天人感應的思想，充滿迷信色彩。但我們在看待傳統儒家時，仍應以先秦孔孟時代的原始儒家的本懷作為判準，才不至於以偏概全；另一方面儒學此後成為國家正統的政治與教化的思想，儒家的「道統」多依附於君王的「政統」力量之下⁴³，

⁴² 陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，頁 11。

⁴³ 「道統」是禮樂學術文化的傳統，「政統」是政治上君主的力量，兩者原在西周封建社會中皆屬於統治階層的「王官之學」。但是到了東周時期，封建制度動搖、禮樂崩壞，貴族多不懂禮

在「尊君卑臣」的不對等局面下，儒者難以發揮先秦儒家在群己關係中對等的地位與人文理想，儒者進入了政府的官僚體系服務，只能期待統治階層能出現聖君賢相。

漢代之後，儒家因與政權緊密的結合，成為中國學術思想發展主流，形成影響文化發展至巨的「大傳統」⁴⁴，這套傳統以政治的力量由上至下推展到民間，成為上自帝王將相，下至庶民的整套禮教文化與價值系統，建構了中國傳統社會的意識形態。這套精神傳統即逐漸形成今人所謂的「國家宗教」、「國民宗教」與「政治神學」，它固然包含祭祀的文化、鬼神祖先的崇拜，鄉約、家訓，本質上仍然是為了教化之用，為社會國家建立一套良好的秩序與善良風俗。

三、「現代儒教」概念

(一)「religion」以「宗教」之名輸入漢字文化圈

儒家是個包羅萬有的傳統，本身包含哲學、政治、倫理、宗教等範疇的思想，在傳統中國以「教」名之。但是，這套精神傳統進入了近現代以後，面臨的西方基督宗教的挑戰，基督宗教挾者西方新帝國主義國家優勢的武力與經濟力進入中國。百餘年前的中國知識分子不得不面臨中國傳統的儒教與文化如何有效的與西方抗衡，分析西方文明的發展，無論科學、經濟或文藝各方面，皆與宗教有密切的關係。當時，現代「宗教」概念即是從日本用「宗教」一詞來翻譯西方「religion」引進到漢字文化圈。因之現代「宗教」概念在受到西方強勢文化入侵之後形成的。在當時大部分的知識分子很難不受其觀念影響。

(二) 傳統文化危機的因應

中國在軍事上接連挫敗之餘，知識分子在面對民族文化面臨崩解的「意義的

樂文化，「道統」與「政統」遂分道揚鑣。起初國君在握有「政統」時，仍需要借助握有「道統」知識分子的協助與合作，以建立其「政統」的神聖性，知識分子亦有批判意識的傳統，但進入了秦漢大一統、中央集權政治形態之後，在「尊君卑臣」的不對等局面下，「道統」多依附於君王的「政統」力量之下，批判意識不易發揮，但仍有如東漢太學生的運動、明末東林黨與閹黨的事件，看到士人展現其不屈服「政統」的風骨。

⁴⁴ 轉引自陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，頁 20、165：「大傳統」與「小傳統」之分是 1956 年由芝加哥大學人類學者雷德斐爾德 (Robert Redfield) 所提出。大傳統是指社會精英及其所掌握的文字所記載的文化傳統，小傳統是鄉村社區俗民 (folk) 或鄉民 (peasant) 生活代表的文化傳統。70 年代以後，西方學界亦多用「精英文化」與「通俗文化」取代雷氏的「大傳統」與「小傳統」之說。

危機」下，在檢討改革之餘是否能從傳統文化裡找到力量如西方基督宗教的作用，可以為衰弱的中國找到一個動力。這就出現「傳統的儒教」如何轉化為「現代的儒教」的思考了。此時期亦面臨如何拯救傳統文化的危機的時代課題。在這個危機過程中，出現三條不同的重建文化的路線。一是清末民初康有為的孔教運動；二是章太炎的國粹學派；三是民初當代新儒家的儒教主張。⁴⁵

康有為的孔教運動試圖模仿西方基督宗教的模式來改造傳統的儒教 / 儒家，走的是政治路線，最終要將孔教定為國教。他的孔教運動思想源於今文學家的公羊學派，此派在中國有高度的理想色彩傳統，主張政教合一，在歷經清末戊戌變法與民初袁世凱當政的努力後，皆告失敗而逐漸失去在中國境內的影響力。章太炎的國粹學派，在思想上源自清初乾嘉的考據學，並結合西方的實證方法，考證典籍、整理國故，以此作為保存文化的途徑。新儒家的學者認為他們的方法只能重建傳統的外觀，無法引導國人去把握傳統文化的核心意義。相對來說，當代新儒家梁漱溟及張君勱則提出重視直覺和精神心靈才能證得此路。

（三）「現代儒教」的宗教論述是一種策略

我們從後現代主義思潮與宗教學界的實用主義轉向，呈現出當今世界多元化的宗教現象來觀看「現代儒教」概念，筆者認為「現代儒教」它可以是宗教，但不只是宗教，它是包羅萬有的傳統，涵蓋倫理、哲學、政治等人文主義的領域。但「現代儒教」的行動或宗教論述是一種策略，策略我們要把它理解為是有目的性或有政治性。康有為與當代新儒家它們的路線方式雖然不同，但為了抗衡西方、文化復振的目標卻是一致的，甚至到後來第三代新儒家在西方的宗教對話時，從儒學的宗教性與道德性發揮，從多元現代性角度討論，更期望可以為世界倫理的推動略盡棉薄之力。

「現代儒教」的行動或宗教論述是一種策略，亦展現在中國大陸。1949年中國分裂，到了1970年代末的中國大陸出現另一波在社會主義制度下儒教的討論。中國大陸的儒教論述是從十年文革結束之後才起步，自1978年任繼愈提出「儒教是教說」以後，影響三十餘年的討論，並在孔子2000等網站有論述園地。中國大陸的儒教論述策略主要分成馬克思主義宗教鴉片論、文化復興的觀點。宗教

⁴⁵ 林安梧，《儒學革命－從新儒學到後新儒學》，（北京：商務印書館，2011年），頁30-31。

鴉片論主要推手是任繼愈，他先從肯定儒教是教，再接著批判宗教是人民的鴉片去否定它。文化復興的觀點⁴⁶，大至分為儒教是教與儒教非教說，這中間的對比常以現代西方宗教的概念來作判準，其內容於第四章再作專章討論。

當代華人如何對儒學傳統做不同的分類論述，包括學者對傳統中國（中土）儒學的看法，以及現代中國（分為三區）台灣、大陸及海外學者的各自觀點，以下用圖表方式呈現不同的聲音：

【傳統中國儒教的現象】

原始儒學	體制儒教	宋明理學	民初
儒學的宗教性	儒教是教	儒學的宗教性	孔教會
學術思想	國家宗教		儒教非教
教化	制度性宗教		
	宗法性傳統宗教		

【現代中國（三區）學者觀點】

台港儒學	大陸儒學	海外儒學
儒學的宗教性	儒教是教 vs 儒教非教	多元現代性
人文教	宗教鴉片論	儒學三期說
道德宗教	文化民族主義	理一分殊
家族相似性		
隱形宗教		

⁴⁶ 「文化復興的觀點」這個主張並不是直接反對「馬克思主義」，畢竟在中國共產主義專政的體制環境下，知識分子在中國境內公開發表的言論主張，仍不能違背社會主義的國策。

第三章 台灣「當代新儒家」的儒教論述

當代新儒家有別於傳統儒家，儒家在中國歷史的發展歷經原始儒家、宋代新儒家及當代新儒家。原始儒家是指先秦孔孟時期，其產生是因周文疲弊，為了維護周代衰落的禮樂文明；宋代新儒家是指宋代儒者為了對抗當時強大的佛教與道教的力量，而在心性論及宇宙論發展襲取佛道的思維以強化自己的不足，進而發展出宋代理學。當代新儒家是在民初以來為了對抗西方文化入侵，重振中國宋明心學的文化傳統、提升國人精神文明。他們承繼發揚心性之學，進而闡揚我們平常所強調的這些倫理道德規範的背後還有一個超越的宗教性作為基礎。

本章節之所以將新儒家放在台灣的框架來討論，乃因1949年中共在大陸建立政權後，來台第二代的新儒家避難與講學之地主要在台港地區（本章討論以台灣地區為主），也是20世紀後半葉以來自由中國華人儒教論述的重鎮。但值得注意的是，1950年代唐君毅、牟宗三兩位先生所開創的新儒學思潮，不但涵蓋台灣、香港、中國大陸、新加坡的華人文化圈，甚至引起韓國、日本、越南等東亞地區或歐美國家的學者專家之關注與重視。雖然第二代的新儒家已先後辭世，但其在華人自由地區所開展的儒教論述，在思想史上對時代的影響是極為重要的。之後，第三代學者相續接棒，其中，較具台港本地與國際性影響力者為劉述先先生與杜維明先生（於第五章討論），他們長期論述的場域是在西方英語世界，經常與國際學者有宗教對話與全球倫理的建構活動，是開創當代儒學與人類文明的新契機。

第一節 當代新儒家的的儒教思維

一、當代新儒家的由來

台灣的儒教論述要從「當代新儒家」（New-Confucianist）第二代的主張開始。當代新儒家的發展目前已發展到第三代。第一代新儒家乃以民初梁漱溟（1893—1988年）、張君勱（1887—1969年）與熊十力（1885-1968）等為主。他們身處民初政局動盪，西方文化對中國傳統文化的衝擊，五四運動以來思想界對傳統文化嚴厲的批判與否定，自1920年代起中國知識界兩次文化論戰，一是科學與玄學論戰，二是古史辨論戰，對當代新儒家的論述產生重要的推力。

科學與玄學論戰的部分，當代新儒家參與論戰的主要人物是梁漱溟與張君勱。他們認為科學不是萬能，含有負面的傷害，而生命的領域不是科學所能分析的。梁、張的主張雖有差異，大方向是相同，他們的主張確立了當代新儒學重視直覺及精神心靈的進路，而熊十力、唐君毅、牟宗三則更進一步完成了體系的建構。

古史辨論戰的部分，新儒家學者反對國粹學派強調以科學實證論的方式來整理國故，認為像他們這種方法只能重建傳統文化的外表，是無法引導我們去把握傳統文化核心的精神。新儒家在這個關鍵處提出了直覺和體認的路徑作為其治學方法的基礎。⁴⁷

熊十力是中國當代新儒家哲學的第一代開創者，他早年參與辛亥革命，後來的生命轉向，出入佛老，最終歸本儒家。是上述唐、牟與徐三位共同的老師，其在哲學思想上達到了儒家哲學的突破及較具系統建構性。而第二代的代表哲學家唐牟徐三人則在1949年之後的港台地區宏揚當代新儒家哲學，使當代新儒家思想開花結果，他們被當世推崇為新儒學最重要的三大思想家，他們與台灣均深有淵源。他們並培養了第三代新儒家哲學家，其中尤以牟宗三的影響最大。

二、當代新儒家第一代之宗教態度

當代新儒家的第一代所重視的是發揚心性之學。基本上，不將儒學視為一種宗教⁴⁸。例如熊十力是從文化發展的角度來解讀宗教，他提到：

人類思想由渾而之畫。宗教在上世，只是哲學科學文學藝術等等底渾合物，後來這些學術發達，各自獨立，宗教完全沒有領域了。如今還有一部分人保存著他底形式，只是迷信神與靈魂，和原人底心理一般，這也無足怪。

49

熊十力的看法可以說是受到民初以來五四運動帶來的啟蒙思想、科學主義之影響，很多知識份子往往視「宗教」為迷信，不願將儒學看作是一種宗教，而認為

⁴⁷ 林安梧，《儒學革命－從新儒學到後新儒學》，30-31 頁。

⁴⁸ 參閱苗潤田、陳燕，〈儒學：宗教與非宗教之爭——一個學術史的檢討〉，見任繼愈主編，《儒教問題爭論集》，（北京：宗教文化出版社，2000 年），頁 448。

⁴⁹ 熊十力，《十力語要》，卷四，見《熊十力全集》，第 4 卷（武漢：湖北教育出版社，2001 年），頁 353。

它是一種人文主義或道德哲學的傳統，避免引起更多的誤解。

再討論到梁漱溟的宗教觀念，他則主張以道德代替宗教。他在《中國文化要義》該書的第六章〈以道德代宗教〉強調周公、孔子之後，中國文化便「幾乎沒有宗教底人生」，因為周孔教化並非宗教，儒家雖不是宗教，但具有與宗教類似的功能，即「安排倫理名分以組織社會，設為禮樂揖讓以涵養理性」，故應以道德代替宗教。

三、當代新儒家第二代之宗教態度

當代新儒家的第二代之宗教觀則有所轉變，他們轉而肯定儒學為宗教，這當由於時代的變局有關。1949年大陸變色成赤色中國，梁漱溟、熊十力滯留大陸，唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀（1904—1982）流寓到台、港及海外，他們心靈深切的感受到中國文化「花果飄零」之痛，有種亡國的淒涼，在深刻的反省文化過程中，亦要澄清西方人士對中國文化的誤解，如只重視日常生活中的道德倫理實踐，缺乏宗教情操，他們想要表述的是中國文化並不只是重視表面上倫理道德的規範，在我們平常所強調的這些倫理道德規範的背後還有一個超越的宗教性作為基礎。1958年他們發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，重點之一即是要澄清西方對中國人在宗教精神方面的偏見。

四、〈為中國文化敬告世界人士宣言〉的意義

1958年元旦，唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀四人在《民主評論》發表一篇宣言：〈中國文化與世界—我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（簡稱〈為中國文化敬告世界人士宣言〉）⁵⁰，這篇〈宣言〉共包括十二節，宣言中一方面強調中國文化有其世界的重要性，一方面讓儒家思想的重要性成為新儒家的關注重點，此對於當時研究中國文化與哲學，取向偏差，以及錯判中國文化前途的時風提出嚴正的聲明。這一宣言，在當時僅是知識界部分人士對中國文化的想法，並未形成學術上重大的影響，但卻具體的對西方人士對中國文化的誤解加以指正，說明中國文化的特質，並指出中國文化

⁵⁰ 該〈宣言〉初發表於香港《民主評論》又稱為〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，後收入《唐君毅全集》卷4，（台北：台灣學生書局，1991年），易名為〈中國文化與世界〉。

日後應如何發展的途徑。對於爾後中國文化與哲學的研究發展，有重要的匡正與領航作用。這一宣言，可說是當代新儒家作為一學派的成立宣言，可作此學派之綜述其「基本」教義之傳道小冊看⁵¹，對嗣後的中國文化與哲學的研究，有重要的匡正和積極的影響。

在此介紹〈宣言〉中的第五節〈中國文化中之倫理道德與宗教精神〉與第六節〈中國心性之學的意義〉，這兩節跟當代新儒家的第二代之宗教與心性之學主張較有直接關係，並得看出他們它們為這個學派樹立了「現代儒教」說主張的依據。

（一）〈中國文化中之倫理道德與宗教精神〉分析

〈宣言〉中的第五節〈中國文化中之倫理道德與宗教精神〉特別就西方對中國人在宗教精神方面的偏見加以澄清說明。我們可得以下兩點重要看法：⁵²

第一、「宗教精神與道德倫理通而為一，中國文化之一本性。」

該節一開始即先糾正一般人士對中國文化沒有宗教意識的誤解：

對於中國文化，好多年來之中國與世界人士有一普遍流行的看法，即以中國文化是注重人與人之間倫理道德，而不重人對神之宗教信仰的。這種看法，在原則上並不錯。但在一般人的觀念中，同時以中國文化所重的倫理道德，只是求現實的人與人關係的調整，以維持社會政治之秩序；同時以為中國文化中莫有宗教性的超越感情，中國之倫理道德思想，都是一些外表的行為規範的條文，缺乏內心之精神生活上的根據。這種看法，卻犯了莫大的錯誤。

宣言進一步說明中國文化在倫常的道德實踐中，已表現了宗教性感情，故不必藉由作為超越的信仰對象，即對上帝的崇拜，來展現中國文化中的宗教精神。

然而在中國，則由其文化來源之一本性，中國古代文化中並無一獨立之宗教文化傳統，如希伯來者，亦無希伯來之祭司僧侶之組織之傳統，所以當然不能有西方那種制度的宗教。但是這一句話之涵義中，並不包含中國民

⁵¹ 楊祖漢，〈儒學的宗教性〉，《鵝湖學誌》第40期，（台北：鵝湖學誌，2008•6），頁77。

⁵² 觀點參考自楊祖漢，〈儒學的宗教性〉，頁77-87。

族先天的缺乏宗教性的超越感情及宗教精神，而只知重現實的倫理道德。這只當更由以證明中國民族之宗教性的超越感情及宗教精神，因與其所重之倫理道德，同來源於一本之文化，而與其倫理道德之精神，遂合一而不可分。這應當是非常明白的道理。然而人們只以西方之文化歷史的眼光看中國，卻常把此明白的道理忽視。照我們的看法，中國詩書中之原重上帝或天之信仰是很明顯的。此點三百年來到中國之耶穌會士亦注意到，而祭天地社稷之禮，亦一直為後代儒者所重視，歷代帝王所遵行，至民國初年而後廢。而中國民間之家庭，今亦尚有天地君親師之神位。說中國人之祭天地祖宗之禮中，莫有一宗教性的超越感情，是不能說的。

上述這些內容雖然承認中國文化中並無西方那種「制度化」的宗教與獨立的宗教文化傳統；但這並非意謂著中國民族只重現實的倫理道德，缺乏宗教性的超越感情。我們可以瞭解到中國文化之精神，即於人生倫理之實踐，而見「形上」之本體，此即是超越與內在，道德與宗教通而為一的；而這就是中國文化中的「一本性」。

第二、「天人合一，徹上徹下及正視死亡。」中國人於道德思想中的宗教精神，於實踐的表面處看，似乎不足，但也正是此「不足之處」，即為其特色，宗教精神與日常道德實踐是一體相容的。

至於純從中國人之人生道德倫理之實踐方面說，則此中亦明涵有宗教性之超越感情。在中國人生道德思想中，大家無論如何不能忽視由古至今中國思想家所重視之天人合德，天人合一，天人不二，天人同體之觀念。此中之所謂天之意義，自有各種之不同。……然無論如何，我們不能否認他們所謂天之觀念之所指，初為超越現實的個人自我與現實之人與人關係的。而真正研究中國學術文化者，其真問題所在，當在問中國古代人對天之宗教信仰，如何貫注於後來思想家之對於人的思想中，而成天人合一類之思想，及中國古代文化之宗教的方面，如何融和于後來之人生倫理道德方面及中國文化之其他方面。如果這樣去研究，則不是中國思想中有無上帝或天，有無宗教之問題，而其所導向之結論，亦不是一簡單的中國文化中無神、無上帝、無宗教，而是中國文化能使天人交貫，一方面使天由上徹下以內在於人，一方亦使人由下升上而上通於天，這亦不是只用西方思想

來直接類比，便能得一決定之瞭解的。

其實中國文化，宗教精神與日常道德實踐是用一體相容的方式來表現宗教信仰的。因此，在人生的倫常實踐過程中，表現了超越而絕對的價值意義，即所謂的「天人合一、徹上徹下」概念所意會境界。

中國文化中的道德實踐，並不只重行為外表之合理性，而是有其內聖功夫，也即具有完成人格的「成己之學」之要求，此便是中國傳統中所謂「義理之學」。此由個人依理性自覺而行，便可見一超越於人我之上的本體，而此體即我之心性，亦即是為天道。我們由為道德實踐而犧牲者看出，志士仁人將死亡視為一方面安於內在的心，一方面亦達到超越個人之現實生命之道的宗教性超越。

西方人對於殉道者，無不承認其對於道有一宗教性之超越信仰。則中國儒者之此類之教及氣節之士之心志與行為，有豈無一宗教性之信仰之存在？而中國儒者之言氣節，可以從容就義為最高理想，此乃自覺的捨生取義，此中如無對義之絕對的信仰，又如何可能？此所信仰的是什麼，這可說即是仁義之價值之本身，道之本身。亦可說是要留天地正氣，或為要行其心之所安，而不必是上帝之誡命，或上帝的意旨。然而此中人心之所安之道之所在，即天地正氣之所在，即使人可置死生於度外，則此心之所安之道，一方內在於此心，一方亦即超越個人之現實生命之道，而人對此道之信仰，豈非即宗教性之超越之超越信仰？

一般宗教徒的殉道是依上帝的誡命，而儒者所殉之道乃是由內在本心的仁義的信仰，他由本心出發，可以殺生而成仁取義，超越有形的生命，這是信仰內在的價值與外在的超越絕對者的結合的宗教信仰精神的實現。而這將給中國文化一個創新的見解：在界定宗教精神與道德倫理上，儒學發展出一種以天人合一為基礎的道德宗教觀。

（二）〈中國心性之學的意義〉分析

〈宣言〉中的第六節〈中國心性之學的意義〉，先提出中國義理之學與心性之學的一體兩面關係：

我們從中國人對於道之宗教性信仰，便可轉到論中國之心性之學。此心性

之學，是中國古所謂義理之學之又一方面，即論人之當然的義理之本源所在者。此心性之學，是為世之研究中國之學術文化者所忽略所誤解的。而實則此心性之學，正為中國學術思想之核心，亦是中國思想中之所以有天人合德之說之真正理由所在。

此處闡明一個人所表現於外在義理行為的根源是來自於內在的心性的發揮，心性之學的發揮進一步擴大到宇宙論層次的天，與之呼應，達至天人合一的境界。

宣言中接著提及中國心性之學傳統的由來衰弱現象：

中國心性之學，乃至宋明而後大盛。宋明思想，亦實系先秦以後，中國思想第二最高階段之發展。但在先秦之儒家道家思想中，實已早以其對心性之認識為其思想之核心。……這正因為他們相信中國之學術文化，當以心性之學為其本源。然而現今之中國與世界之學者，皆不能瞭解此心性之學為中國之學術文化之核心所在。其所以致此者，首因清代三百年之學術，乃是反宋明儒而重對書籍文物之考證訓詁的。故最討厭談心談性。由清末西化東漸，中國人所羨慕于西方者，初乃其炮艦武器，進而及其他科學技術，政治法制。五四運動時代時之中國思想界，一方講科學民主，一方亦以清代考證之學中有科學方法，而人多喜提倡清代顏習齋戴東原之學，以反對宋明儒。後來共產主義講存在決定意識，亦不喜歡心性。

最後，強調中國心性之學乃通於人之生活之內與外及人與天之樞紐所在：

今人如能瞭解此心性之學，乃中國文化之神髓所在，則決不容許認何人視中國文化為只重外在的現實的人與人之關係之調整，而無內在之精神生活及宗教性形上性的超越感情之說。而當知在此心性學下，人之外在的行為實無不為依據亦兼成就人內在的精神生活，亦無不兼為上達天德，而贊天地之化育者。此心性之學乃通於人之生活之內與外及人與天之樞紐所在，亦即通貫社會之倫理禮法，內心修養，宗教精神，及形上學等而一之者。

介紹〈宣言〉中的第五節〈中國文化中之倫理道德與宗教精神〉與第六節〈中國心性之學的意義〉的內容，使我們看到當代新儒家的之宗教與心性之學主張即由

此正式宣告出發，之後它們的論述常用「對比的視域」提出哲學上「判教」與本體論「內在超越」（受康德的影響）的創見，要塑造異於西方基督宗教的「道德宗教」。他們發展出當代新儒家的「人文教」、「道德宗教」主張，認為儒教是真正圓滿境界的「圓教」觀點。

如學者郭齊勇所觀察到的：

…，在一定意義上，唐牟稱儒學為道德的宗教、人文的宗教或成德之教，充分論證其既超越又內在、既神聖又凡俗的特性。要之，第二代新儒家潛在的背景（或潛臺詞）是：西學最有價值的是宗教，中國卻沒有宗教的傳統。因此他們從強勢的排斥性的啟蒙心態中擺脫出來，掘發儒學資源中的宗教精神價值，分析了儒學與世界上其它大的宗教的同一與差異，並開始試圖與各宗教對話。⁵³

第二節 唐君毅的儒教論述

一、背景

清末民初中國在政治社會的變局下，從傳統走向現代過程中，知識分子面對深刻的民族文化危機，以及受到五四新文化運動帶來「科學主義」信仰的影響，思想界有各種不同的主張，但在貶斥傳統與宗教上卻很一致。當代新儒家即在這場變局中發展起來。他們對宗教的思考比同時代其他知識份子深刻得多，對宗教的態度也有前後的差異，學者陳芷燁指出當代新儒家從反對儒學是宗教到儒學的宗教性探討的轉折的背景：

早期新儒家所感受到主要是來自西方文化物質技術層面的挑戰，加之他們還受到科學思潮、進化論等的影響，因此不願把儒學與宗教聯繫起來，樂於強調儒學和科學民主相容及道德倫理的現實品格。以唐君毅、牟宗三等為代表的港臺新儒家，不僅感受到了西方文化中來自現實物質技術層面的挑戰，而且有來自於超越層面的挑戰，他們必須去處理儒家生命智慧與基督教超越智慧的關係問題。要處理這一關係，則必須超越西方傳統的宗

⁵³ 參見郭齊勇〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，25 Jun. 2013
〈<http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/ruxue%20zongjiaoxing.htm>〉

教觀念，發掘儒學的宗教性，以便在同一層面上涵蓋西方的超越智慧，儒學宗教性問題由此產生。唐君毅對儒學宗教性問題的思考就是在上述背景中展開的。⁵⁴

我們應當體察當代新儒家的第二代人物唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）等，亦是在四十年代末、五十年代初才開始肯定宗教的價值。他們移居香港後，進一步了解到西文文化中最有底蘊和深意的不是別的，而是宗教。在此西方宗教意識與宗教價值的啟迪下，由於與在西方文化與中國文化精神間的接受、抗衡與護衛，卻開始了不同於第一代熊等「貶低宗教、將儒學與宗教劃清界限」等作法，乃開始以新的眼界詮解儒家、儒學中所蘊藏的宗教性與精神。

唐君毅1909年出生於四川宜賓，十二歲入重慶聯合中學求學，受蒙文通啟迪，對宋明理學產生興趣，其後師從支那內學院之歐陽竟無，研習釋家思想。1925年先後入北平中俄大學、北京大學，1926年轉往國立中央大學（南京大學）哲學系。1932年畢業後返回四川任教中學，1937年受聘於華西大學。1940年任教重慶中央大學，1949年遷居香港，與錢穆等人創辦亞洲文商學院（即亞洲文商專科夜校，1950年更名新亞書院，1963年成為香港中文大學成員學院），兼任教務長及哲學系系主任等職。唐氏在任教新亞期間，廣邀學界名宿來校主講文化講座，令香港一時成為研究中華文化的重鎮。唐君毅於1974年退休，1975年，任台灣大學哲學系客座教授。1978年於香港病逝。⁵⁵

唐君毅在當代新儒家中可說是宗教味比較濃的宗教思想家，也是對近代宗教課題有相當了解的學者。唐君毅曾在《中國人文精神之發展》中指出宗教問題的複雜性與重要性，不亞於現代中國的任何文化問題。唐君毅對於宗教研究來自於對文化的關愛，特別是對「中國現代化」的問題。他在提到科學與宗教為西方文化的重心，談中國現代化絕不可能只取科學而避宗教，未來理想的中國文化，也應當有一宗教。

二、儒教特色

⁵⁴ 陳芷燁，〈唐君毅論儒學的宗教性〉，《中南大學學報(社會科學版)》第14卷第3期，2008年6月，頁336。

⁵⁵ 參閱維基百科 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%94%90%E5%90%9B%E6%AF%85>

唐君毅在闡釋中西文化差異時，就體認到中國儒家天人關係中的內在超越特性—儒家心之本體即宇宙本體，性即天道。在此基礎上，他分疏了內在超越與外在超越兩種不同的超越形態，肯定客觀存在的兩種超越進路。

唐君毅對儒學宗教性的體認是在和基督教以及其他文化形態等的比較中展開的。在此介紹學者陳芷燁分析唐君毅儒學的宗教性特色：

第一，儒學具有信仰和超越性的雙重內涵。唐君毅認為，儒教並非不包含信仰，而是其信仰重在能信主體的自覺一面，而不只重在所信客體的被自覺一面。於此他擴展超越性的內涵，將超越性特徵同時賦予宗教信仰中的主體和客體。他從安身立命的大視野內談宗教信仰，與田立克把宗教信仰的本質界定為“終極關懷”具有契合性。就對超越者的信仰而言，儒教與世界各大宗教是相通的，耶、佛、印度教中超越者表現為上帝、梵心、佛心佛性等；就儒教而言，超越者不表現為人格神的上帝，而是另一形而上的絕對實在“天”；天並非只是自然界的存在，而是具有精神生命性的實在。以天道實體所具有的本質規定及其所表現的作用而言，完全與上帝觀念相類似，它們都是指終極的創造性。⁵⁶

筆者認為，如果把宗教理解為對人生意義的終極關懷，這其中必然關涉到個人與終極存有相關聯的方式，那麼，終極存在即超越者的人格性特徵便不一定是評判是否為宗教的決定性因素，為確定儒學宗教性內涵打開了思路。

第二，儒教為“本心本性即天心天性”的天人合德之教。唐君毅認為儒學宗教性的特點之一，是著眼於人與終極存有相關聯的方式。他指出，在佛教、婆羅門教中，超越存在依賴直接的神秘經驗或戒、定、慧等修行工夫加以證實；回教與基督教則除了其教主先知外，無人能直接見到上帝。一般人信上帝的存在，或對先知、教主首先持絕對的相信態度，或是以推理證明上帝存在的必然。儒者所強調的是盡心、知性、知天之教，通過道德實踐活動體證具有絕對精神生命的“天”之存在。基督教對於自然世界與人文世界先取隔離態度，在絕對的孤獨中求直接與絕對精神生命相遇。在儒教中，人在與形上實在相遇時，並不須對自然世界及人文世界先取隔離

⁵⁶ 參閱陳芷燁，〈唐君毅論儒學的宗教性〉，頁 336-337。

態度，而是順性情的自然流露，“而更盡其心、知其性、達其情，以與自然萬物及他人相感通，”由知性而知天。唐君毅把前一種天人相遇之道稱為“逆道”，後一種相遇之道則稱為“順道”；逆道非人人可行，而順道為人人可行之道。他在此凸顯儒教中“天”的內在性，就其內在於人而為人之仁心仁德，使個體之生命、精神、人格得以“日生日成”而言，則天心、天性、天德之全又皆屬於個體而未嘗外溢，以成就個體之特殊性與主體性。其他宗教重所信客體的超越性，忽視其內在性，儒教則重人與天之間超越性與內在性的統一。⁵⁷

我們得知唐君毅不否認其他宗教中也有內在性的說法，如佛教認為一切法皆具真如，一切有情皆具自性涅槃、自性菩提等；但儒教強調惟有人能體認天心，以人德融合天德，特顯人之為人的尊嚴和自由。在此意義上，儒教彰顯了高度倫理性宗教特色。

第三，儒學既是一種哲學理論形態，又是“儒教”。唐君毅並沒有把儒學界定為一種宗教，只是認為儒學具有宗教性。一般哲學、科學、藝術等活動，不能提供安身立命之地，其現實存在性都是有限的。人心以無限性為其本質，故人心能超越於有限之上，“它不能長自限自陷於其中，由是而人只能在其涵具無限性、超越性之心靈，與此心所在之生命存在自己得其安頓之所時，人乃得安身立命之地。此則待於人之能有一表現其心靈之無限性、超越性之宗教的精神要求與宗教信仰，及宗教性之道德實踐”，這是一般宗教與儒教共同的特徵。唐君毅認為，儒教優於其他宗教之處，在於儒家自孔孟開始就注重“求諸己的自省、自知、自信之精神，此精神終將為人類一切宗教之結局地”。⁵⁸

我們可以看出唐君毅承認這種天人合德之教的超越精神不如其它宗教明顯，但這正是其特色，“能使人由人之自覺其宗教精神，或自宗教精神之自覺，以建立一更高一層次之自知自信”，而這種人文性蘊含宗教性，亦使華人的信仰呈現多樣性又不失儒教作為核心價值。

⁵⁷ 同上註。

⁵⁸ 參閱陳芷燁，〈唐君毅論儒學的宗教性〉，頁 336-337。

三、批判反宗教現象

唐君毅在 1956 年發表〈宗教信仰與現代中國文化〉提到近代中國自受西方文化的衝擊以來，知識份子對中國傳統文化開始失去信心，特別是儒家思想及其深層的宗教意識。他指出：

由西方文化之入中國而生之現代中國文化之問題之一，乃宗教問題。這個問題之複雜性與重要性，不亞於現代中國之任何問題，如科學、民主、道德、教育問題之類。然此問題最為不屬於中國學者與知識份子，所忽略的問題。⁵⁹

我們可以發現現代中國自從五四新文化運動以來，科學與民主的口號與價值被奉為至高的真理，科學的力量甚而凌駕了人文，主導了現代中國的教育與學術研究。

唐君毅進而批評早年蔡元培等人的反宗教思想：

在五四時代崇尚科學的口號下，一般人皆以宗教為迷信為不科學。當時蔡元培有以美育代宗教之說，胡適之以對人類之進化之信仰代宗教，吳稚暉以一原始之活物論，物質亦有生命之宇宙觀，及吃飯生飯生小孩招呼朋友之人生觀，為其新信仰。他們的立論，無論以過去或當時或現在之世界人們，已有的較深思想標準看來，都十分幼稚，而竟能傳誦一時，亦可驚怪。

60

唐君毅接者指出「在五四時代至後之國民革命時代，中國文化思潮的趨勢，明是反宗教」⁶¹，此話亦特別針對中共政權統治下的中國大陸，因中共的唯物主義、無神論的意識形態，扭曲了中國文化發展的道路。唐君毅批判中共的反宗教，但其奉行的馬列主義本身卻是一種「變態的宗教」：

共黨之以馬克思恩格思為預言家，列寧斯大林為救主，以共產黨宣言為聖經，以其他之宗教思想哲學為異端邪說，把主張其他思想者，送入煉獄地獄般的反省院、集中營，正是一變態的宗教。⁶²

⁵⁹ 唐君毅，〈宗教信仰與現代中國文化〉，《中國人文精神之發展》，（台北：學生書局，1979，五版），頁 337。

⁶⁰ 唐君毅，〈宗教信仰與現代中國文化〉，頁 344。

⁶¹ 同上註。

⁶² 唐君毅，〈宗教信仰與現代中國文化〉，頁 341。

唐君毅認為共產主義的反宗教思潮，是這個時代最大的浩劫，筆者認為此更甚於五四時期的反宗教現象，破壞力更大。我們了解到唐君毅有強烈的道德使命與文化關懷為其動力，亦為其批判的勇氣深感佩服。

四、宗教的融合思想

唐君毅在〈宗教信仰與現代中國文化〉一文道出中國宗教精神的缺點：

如說中國之三教之宗教精神，有何缺點，則我們只可說此乃在其不如回教精神之重絕對公平的正義，不如下道教精神重不死以求長生，亦不如基督精神之強調人類之共同罪惡，更不如佛教精神之重視世界之苦。此即使中國於儒教之外，必有道教之存在，使中國民間信有閻王，能作公平之審判，亦使回教在中國宗教世界中顯一特殊之價值，使佛教得盛於中國，並使基督教在今後之中國有存在之價值者。而此亦即吾人之承認各宗教之地位之一理由所在。⁶³

唐君毅對儒家有民族文化情感上的認同，但卻能平心而論各個宗教的優點，實屬難得。他認為每個宗教都有存在的價值，對於基督宗教、佛教與其它宗教進行同情的理解，彼此的相互包容，相互尊重，在信仰的世界裡，發揮宗教的本懷，促進世界人心的淨化，充分表現其對宗教一視同仁。

唐君毅對宗教的理想境界是所謂「宗教融合」(religious harmonization)，它不同於「宗教會通」(religious convergence) 是從人性倫理、社會救濟、環保等等實踐議題尋求不同宗教之間共同關懷的交集所在，逐漸嘗試尋求可以彼此和解甚至合作的可能性。「宗教融合」則預設了一個理想中之整體的宗教真理，由各現實中的宗教個體以共融、分享與彼此學習的方式，由各現實中的宗教個體去不斷呈現理想中的整體，有如一首優美莊嚴的交響樂乃由融合各種不同音色的樂器聲而成。在整個演奏過程中，不同音色的樂聲不僅未喪失其個別音色，反而在與其它樂器聲的融合中，既和諧又能充分表現其本身的特色。⁶⁴

我們可以從唐君毅在判別一神教、佛教、與儒教之宗教精神時，標舉出他理

⁶³ 唐君毅，〈宗教信仰與現代中國文化〉，頁 390。

⁶⁴ 陳振崑，〈唐君毅的宗教融合思想〉，《華梵人文學報》第七期（2006.7），頁 3。

想中的宗教，是一個能貫通「天」、「地」、「人」三才之道的大教。在此所謂「大教」，乃是融合三教宗教精神後的宗教境界，並非單指儒教。三教各有所勝長：儒教以其立「人極」以見「太極」，以呈現出「天人不二」之道，可在道德實踐中盡「人道」之尊嚴。而基督宗教崇拜超越上帝的高明，可配「天德」。佛教肯定眾生平等皆有內在佛性的廣大，可配「地德」。若儒教、基督宗教、與佛教三教能和諧融合，則足以盡天、地、人三才之道。⁶⁵

唐君毅勇於提出中國儒教三祭之宗教精神的缺點，並接納中國土壤可以有回教、道教、基督教、佛教等各宗教平等的發展，正顯現出轉向人文化的儒教，在從內在而超越的過程中，出現證成上的兩種面向：一是上層知識分子，形上學的體悟；二是下層世俗社會，偏宗教化的體悟。前者，從個體內在出發，依道德實踐的力量，去遙契天。後者，需要的是外在救贖的力量來牽引，此部分彰顯出傳統儒教在發展終極關懷的宇宙觀的侷限。即人文性較強，宗教性較弱。是故，在歷史上形成三教合一的民間信仰。

唐君毅他提出「儒家非一般宗教」，指出儒家未具有一般宗教的外在形式，即沒有神化或神怪之成分，但具有宗教的內容。唐君毅肯定儒家有著和其它宗教可以相應的宗教精神，並指出儒家與一切宗教之共同點，即都在思考「人類安身立命」之道。相信每一個宗教皆在追求至善至美的「超越存在」。唐君毅主張人的安身立命：「可求之於一般宗教，亦可求之於儒者之教」⁶⁶，從此處我們可以看出唐君毅宗教視野、宗教情懷之寬廣，乃用一視同仁態度將儒家與宗教並列。他並指出儒家不應自處於各宗教之外，應更積極與其它宗教整合。唐君毅反對儒家與其他宗教為敵與抗爭，這種寬闊的胸襟是很令後人敬佩。

唐君毅晚年甚至有《生命存在與心靈境界》，綜觀世界各大宗教、哲學。由此，我們可以看出唐君毅宗教視野的寬廣，誠如郭齊勇所說：

總之，唐君毅以儒家的“良知”“仁心”學說作為涵攝各宗教和判教的根據。唐氏肯定儒家由道德向超道德境界的提升，由盡性知命的道德實踐向“天人合一”或“天德流行”的無上境界的提升。就終極之境而言，此與

⁶⁵ 參閱唐君毅，《生命存在與心靈境界》（下冊），（台北：學生書局，1986年），頁156。

⁶⁶ 唐君毅，《宗教信仰與現代中國文化》，頁374。

基督教的“上帝”、佛教的“涅槃”之境相類似。就達成的路徑而言，儒教不走否定現實人生之路，而是走道德實踐的路，以此融通種種超越的信仰，把宗教的價值轉入人的生命之中。生命心靈由“經驗的我”到“理性的我”到“超越的我”，心靈境界由“客觀境”到“主觀境”到“超主客觀境”，次第升進，不斷超越。每一重境界對生命也是一種限制。但生命心靈具有不斷自我超越、自我提升的本性。唐氏進一步把儒家的信仰內化，肯定人能完善自己，肯定而且張大了“合神聖以為一兼超越而亦內在于人心之神聖之心體”這實際上是對作為價值之源的，積澱了“天心天性”的“無限的仁心”、“本心本性”的完滿性的信仰。⁶⁷

故唐君毅乃用「以良知作為判斷宗教信仰之標準」，認為儒教為「天人合一」之教。他並將儒家與宗教並列，反對儒家與其他宗教為敵抗爭，乃相當圓融之說。

筆者認為在近代的各種價值文明的衝突下，唐君毅對當時世界各大宗教都有所了解，也提出「宗教融合」的主張，強調各個宗教在精神境界上是可以相互會通的，應共同發揮其內在的整體和諧精神。筆者認為，唐君毅能從當時各種反傳統、反宗教意識的衝突中，客觀理性地看待宗教的「價值與地位」，是相當難能可貴的宗教情操。

第三節 牟宗三的儒教論述

一、背景

在 1949 年現代中國分裂的變局下，牟宗三同唐君毅、徐復觀等往來於台灣、香港活動、講學，其反共的理念與維繫中華文化的道統是一致的。從影響力的層面而言，第二代新儒家牟宗三對台灣新儒學的影響更大。

牟宗三 1909 年生於山東省棲霞縣，祖籍湖北省公安縣。1927 年考入北京大學預科，1929 年升入哲學系，並於 1933 年畢業，1949 年大陸易幟前往台灣。1960 年往香港，先後在香港大學、香港中文大學新亞研究所任哲學教授及導師，退休後，定居台北。1995 年病逝於台北。他獨力翻譯康德的《三大批判》，融合康德

⁶⁷ 參見郭齊勇〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，25 Jun. 2013
〈<http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/ruxue%20zongjiaoxing.htm>〉

哲學與孔孟陸王的心學，以中國哲學與康德哲學互相詮解。⁶⁸

牟宗三對宗教特質曾深刻的加以討論，如 1958 年發表的〈中國文化的宣言〉，亦曾述及「中國詩書中原重上帝或天之信仰是很明顯的」，除進一步確認中國傳統文化中的宗教性，並可見其探索中國宗教精神及責任之所在，他在〈作為宗教的儒教〉一文說到：

一個文化不能沒有它的最基本的內在心靈。這是創造文化的動力，也是使文化有獨特性的所在。依我們的看法，這動力即是宗教，不管它是甚麼形態。依此，我們可說：文化生命之基本動力當在宗教。瞭解西方文化不能只通過科學與民主政治來瞭解，還要通過西方文化之基本動力——基督教來瞭解。瞭解中國文化也是同樣，即要通過作為中國文化之動力之儒教來瞭解。⁶⁹

我們可以發現牟宗三作為當代新儒家的第二代人物，尋找中國文化生命之動力的動機的強度，是深入到對宗教的肯定，以儒教作為宗教的來闡揚中國文化是很迫切的。

二、宗教的責任

牟宗三進一步強調關於宗教的責任，提到兩個指導途徑：

第一，它須盡日常生活軌道的責任。比如基督教就作為西方文化中日常生活的軌道，像祈禱、禮拜、婚喪禮節等等。佛教也是同樣的情形，它也可以規定出一套日常生活的軌道，如戒律等是。在中國，儒教之為日常生活軌道，即禮樂（尤其是祭禮）與五倫等是。關於這一點，儒教是就吉凶嘉軍賓之五禮及倫常生活之五倫盡其作為日常生活軌道之責任的。此與基督教及佛教另開日常生活之軌道者不同。

第二，宗教能啟發人的精神向上之機，指導精神生活的途徑。耶穌說：我就是生命，我就是真理，我就是道路。「道路」一詞就是指導精神生活之途徑。故耶穌的這句話在這裡有了意義，不是隨便說的。在佛教亦是如此

⁶⁸ 參閱維基百科 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%89%9F%E5%AE%97%E4%B8%89>

⁶⁹ 牟宗三，〈作為宗教的儒教〉，《中國哲學特質》，（台北：學生書局，1987），頁 97。

，他們精神生活的途徑在求解脫，要成佛。佛教經典中的理論及修行的方法，都是指點給佛教徒一條精神向上之途徑。儒教也有這方面。周公制禮作樂，定日常生活的軌道，孔子在這裡說明其意義，點醒其價值，就是指導精神生活之途徑。孔子開精神生活的途徑，是不離作為日常生活軌道的禮樂與五倫的。……但是基督教與佛教卻不就這日常生活軌道開其精神生活的途徑。中國人重倫常，重禮樂教化，故吉凶嘉軍賓都包括在日常生活軌道之內，並沒有在這些軌道之外，另開一個宗教式的日常生活軌道，故無特殊的宗教儀式。⁷⁰

由此，牟宗三企圖連結儒家的倫理性與宗教性特質，從中國人原本日常生活軌道的禮樂與五倫互動關係中，強調其神聖性與宗教性。

三、心性論：既超越又內在

牟宗三闡釋儒家的宗教性結構關係，從這段話裡清楚表達：

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道又是內在的（immanent）。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的（transcendent），另一方面又是內在的（immanent 與 transcendent 是相反字）。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。⁷¹

從這段引文裡，我們可以明確了解牟宗三說明儒家是如何兼具宗教性與道德性，透過天是超越層次與人的心性內在層次的感應，形成儒家在日常倫理背後存在超越性的宗教意識的信仰。

四、「人文教」的提出

牟宗三還在〈人文主義與宗教〉⁷²進而提出儒教為「人文教」的主張，有時又稱「道德宗教」、「大成圓教」，他這些稱呼都是來自於其對「宗教」的特別定義。牟宗三進而又提出「西方意義之宗教」與「東方意義之宗教」，將東西方宗教的意義與特色做了區分，不要若入西方基督教式的宗教定義，並認為每一個民

⁷⁰ 參見牟宗三，〈作為宗教的儒教〉，頁 97。

⁷¹ 牟宗三，〈中國哲學特質〉，（台北：學生書局，1987），頁 30-31。

⁷² 牟宗三，〈人文主義與宗教〉，《生命的學問》，（台北：三民書局，1970年），頁 77。

族與國家都要重視自己的宗教，否則一民族將無立國之本，也無文化生命可言。我們在此可以發現牟宗三的「道德宗教」觀其實是他的文化關懷，主要是要恢復「民族文化」的價值。

五、判教思想

牟宗三透過中西、東西方宗教差異、儒教與其他宗教比較，來定位中國儒教的特質，發揮判教思想。他比較從東方的儒釋道三教出發去跟西方基督教做比較：

宗教，如一般人所想之通義，當以耶教為典型。中國的儒釋道三教，似乎不是此類。其本質之差別點即在：耶教為依他之信（信上帝），而儒釋道三教皆不為依他之信。此三教本質上皆是從自己之心性上，根據修養之工夫，以求個人人格之完成，即自我之圓滿實現，從此得解脫，或得安身立命。從此點上說，皆不須依他之信。故不類典型意義之耶教。然宗教，無論耶教，或儒釋道三教，皆是最內在性的事，皆必通過最內在之主體以求人生之基本態度、信念與立場。⁷³

他進一步比較各個宗教的優缺點，指出西方宗教傳統的偏頗之處，襯脫出儒教的圓教性質，來樹立「儒教」的崇高地位：

故儒教，在中國雖未成為宗教，然卻實為「宗教的」，因它實代表一種人生之基本肯定。此種肯定（決斷），在科學與民主裡，是找不到的。故吾人視之與宗教為同一層次上的事是可以的。宗教，如中文所示，有宗有教。宗是其歸宿，教是其軌道，（方法理論皆含於軌道中。）依宗起教，以教定宗。故中國以前只言教，而不合言宗教。言宗教則彰顯「依他之信」，只言教，則歸於自信自肯，而惟是依教以如何成聖、成仙、成佛。從內在主體性方面說，耶教因歧出而為依他之信，故不如儒釋道，若從基本態度、決斷、肯定對於人生宇宙學術文化之關係言，則釋道又不如儒教與耶教。依此而言，儒教為大中至正之大成圓教。其它皆不免歧出與偏曲。際此衰世亂世，人生基本態度與肯定已成問題，而儒教，因其歷史之久，

⁷³ 參閱牟宗三，〈現時中國之宗教趨勢〉，《生命的學問》，（台北：三民書局，1970），頁 107。

化力之大，尤受攻擊。彼雖未成宗教，而實為宗教的。⁷⁴

由上可知，牟宗三乃透過中西、東西之「宗教比較」加以釐清中國儒教的特質與定位。筆者認為，牟宗三更值得注意的發明為將儒教定義為「人文教」，他發心說到「吾人肯定人文教，並非欲於此世中增加一宗教，與既成宗教爭短長。乃只面對國家之艱難，生民之疾苦，欲為國家立根本。」⁷⁵但為何找立國之本是宗教？筆者也同意中國五四運動之後，新儒家發展的重要趨勢為，「不斷強調和凸出儒家思想的超越意識和宗教精神，是五四以後新儒學發展的一個重要趨勢，這顯然是與回應來自基督教傳統的挑戰有關。」⁷⁶這和中國大陸學者韓星提出的「西方語境中儒教問題的產生」⁷⁷論述觀點似乎不謀而合。

從透過中西之「宗教比較」加以釐清中國儒教的特質與定位的過程，牟宗三提出：

如果第一因是絕對而無限的（隱指上帝言），則自由意志亦必是絕對而無限的。天地間不能有兩個絕對而無限的實體，如是，兩者必同一。如果只認第一因為絕對而無限，自由意志處不承認其為絕對而無限，則自由便成為非自由，自律便成為非自律……如是，或者有上帝，此本心仁體或性體或自由意志必與之為同一，或者只此本心，仁體，性體或自由意志即上帝。⁷⁸

牟宗三在儒教論述的貢獻在於提出人文教、道德宗教，以內在而超越方式來遙契於天。有別於西方基督宗教以上帝為救贖的中心，追求外在的超越。然而，他指出不能有兩個絕對而無限的實體，他以自由意志（本心）與上帝相同一，並以自由意志（本心）取消了基督教上帝存在，在這個部分則揭示儒教的優越性，甚至排他性。只留下「唯我獨尊」的道德主體性，而不是成就一個「互為主體性」的「我們」，能去相對地尊重其他主體性，這是一種心學化的人文道德宗教⁷⁹，這或許是牟宗三的判教思想所導致的現象。

⁷⁴ 同上，頁 108。

⁷⁵ 參閱牟宗三，〈人文主義與宗教〉，頁 79。

⁷⁶ 鄭家棟，〈新儒家與中國現代化〉，《當代新儒學論衡》，（台北：桂冠，1995 年），頁 61。

⁷⁷ 參閱韓星，〈儒教問題——爭鳴與反思〉，（西安：陝西人民出版社，2004 年），頁 150。

⁷⁸ 參閱牟宗三，〈智的直覺與中國哲學〉，（台北：商務印書館，1993），頁 192。

⁷⁹ 陳振崑，〈現代哲人牟宗三、羅光與唐君毅對於宗教性的詮釋——天人合一的現代辯證詮釋〉，《哲學與文化》，第 444 期，2011.5，頁 101。

六、牟宗三與唐君毅的比較

此處的比較主要參考學者鄭志明的觀點。牟宗三與唐君毅的哲學思考方向不同，牟宗三作為一位專研哲學的學者，其對宗教課題的思考，是更具精神性的理念層次。牟宗三先生則曾在〈現時中國之宗教趨勢〉提出宗教按照一般人的定義是以「耶教」為典型，中國的儒釋道三教則不是這一類型。牟宗三認為兩者最大的不同，在於西方的宗教偏重在對「上帝」的信仰上，為「依他之信」，而儒釋道三教皆不為依他之信，而是偏重在個人的「修養功夫」上。但是西方基督宗教雖然是「依他之信」，卻也同樣重視人類最內在的主體性，皆必須通過最內在之主體以確立人生的基本態度、信念與立場。此處可以發現，牟宗三對「宗教」的認知比較是從「哲學」的進路出發。⁸⁰

鄭志明在比較牟宗三與唐君毅的宗教觀時發現兩者，一位是專一型，一位是博大型，可以作為對牟、唐比較的基本參考：

牟宗三是比較專一的，其對社會文化的思考都是回到「哲學精神理念層次」上來探討，就連對宗教的認知，也是從哲學進路開始，不涉及到其他相關的現代人文學科的專門知識。唐君毅雖然也是回到精神理念層次上來討論問題，但是對其他人文知識也有所認知與反省，將宗教、道德、與哲學蔚成生命與心靈的內涵。對「宗教」這個課題，更表現出「融會百家」的博大一面。但兩位學者實各有其精要之處。⁸¹

對於牟宗三與唐君毅的分析，確實可以看出他們兩位的思路之差異，牟宗三比較是超越分析的哲學進路思考，唐君毅比較是辯證圓融，走宗教融合的博大思考。

第四節 當代新儒家第三代概況

在這裡我們必須先釐清「當代新儒學」與「當代新儒家」的概念。學者賴賢宗提出基本的輪廓：

廣義的當代新儒學包含了：(1) 前述的當代新儒家哲學的牟宗三學派及
(2) 非牟派的幾批當代新儒學的研究者，就與台灣儒學發展有關者而言，

⁸⁰ 參見鄭志明，《儒學的現世性與宗教性》，嘉義縣：南華管理學院，1998年，頁245。

⁸¹ 參見鄭志明，《儒學的現世性與宗教性》，頁244。

這包含了方東美、錢穆與勞思光以及他們所培養出來的學術精英，如現在在台灣任教與研究的沈清松、傅佩榮、葉海煙等學者及在海外任教而對台灣深具影響力的儒學研究者，如余英時、成中英、林毓生、張灝、杜維明，此中尤以成中英和杜維明最具哲學深度。這些人並不完全認同當代新儒家哲學家熊十力、牟宗三的基本主張，他們甚至對於熊牟的思想提出各種激烈的批判，這些人因此不能算作「當代新儒家」，但仍能算作「當代新儒學」的研究者……⁸²

我們從上述「當代新儒學」與「當代新儒家」的區分，大體上可以對他們兩者有基本認識，但這是一種觀察，並沒有定論，有些當事人亦有各自的想法，例如余英時即認為自己與其業師錢穆並不是儒家而是史學家。無論如何，他們從不同面相對儒學的文化性、歷史性、哲學性與宗教性的當代建構，雖然在相關的見解上不同於牟宗三學派的當代新儒家，但都在思想反省上做出了不可多得的貢獻。此外，劉述先亦曾提出「當代新儒家可分廣狹二義」，在香港的新亞書院的新儒家之外，另有台灣的東海的新儒家⁸³。

學者韓星的觀察指出，20世紀後半葉，第二、三代當代新儒家的理論貢獻主要在以「超越性、信仰性、終極關懷」等角度來論證儒學思維上的「宗教性」。⁸⁴筆者亦發現新儒家都有一種強烈的「道統、續統及使命意識」。當代新儒家的第一代人物為梁漱溟、熊十力等人，梁氏一面「捨佛向儒」，一面認為又認為宗教是未來人類的人生路向，不像當今卻加以排斥。梁氏注意到西方科學與宗教有密切關係，著力討論「中國文化何以沒有產生科學與民主」的原因。熊氏卻為提昇儒學價值，把古代科技文明歸功於儒學，強調儒學中包含有科學、民主等等。總之，第一代新儒家辯論的重點為：西學最有價值的科學、民主，為何中國文化或儒學中有還是沒有。

第三代新儒家學者如蔡仁厚、曾昭旭、李明輝、王邦雄、林安梧、楊祖漢、高柏園、袁保新及其他重要學者，是台灣舉足輕重的一個哲學學派，可以稱為「

⁸² 引自賴賢宗，〈近五十年來台灣當代新儒家哲學之研究與前瞻〉，收於氏著《體用與心性：當代新儒家哲學新論》，（台北：學生書局，2001）。參考網址出處：

http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/phil/phil_confucian/phil_confucian.html (2012.5.1)

⁸³ 參閱劉述先，《新儒學的開展》，東海大學通識教育中心編印，1997，頁 54-60。

⁸⁴ 參閱韓星，《儒教問題——爭鳴與反思》，頁 183。

牟宗三學派」(暱稱牟門教)，主要以「鵝湖月刊雜誌社」⁸⁵及「東方人文學術研究基金會」為中心，和其他關於新儒家批判反思的思想運動在台灣共同相互激盪。這個學派，在思想創造力上，近年來有走向消退的情形。林安梧並曾指出牟宗三之後有所謂「護教的新儒學」與「批判的新儒家」之「兩翼」發展情形⁸⁶。站在後牟宗三時代，對於當代新儒家應該要有批判式的繼承，從超越性、信仰性、終極關懷的層面，再進一步推展到當代社會處境與生活的關照。

以下再介紹當代新儒家第三代學者的相關研究，做一個側面的觀察：

蔡仁厚〈儒學的常與變—從經權原則看儒家的鮮活之氣〉一文，提出「儒家不是古董、也不是文化遺產，而是活潑具脈動的文化生命」。其於該文並指出，二十世紀中國的問題，還是歸於「內聖外王」的問題。內聖是「安身立命」的道德宗教問題，屬於「終極關懷」層面；外王，則屬於「現實關懷」層面，包含有政治、知識技術等方面。蔡仁厚並認為「當代儒家學者自須就此兩方面進行改革反省」。⁸⁷

曾昭旭〈從生命生沉的辨證歷程論儒道佛耶四教異同〉一文，提出「判教」課題雖起源於佛教，但實為儒學所特重。「判教」為一種思想上的疏通，中國歷史上的判教，第一次為魏晉時「辨孔老異同」；宋明有「辨三教異同」的思考，這算是中國第二次判教工作。直到近代，西方文化東來，以「耶教」為主的人生觀又與傳統中國的儒道佛產生辯論，這亦是第三代儒學關懷的所在。⁸⁸

李明輝則於〈儒家思想中的內在性與超越性〉一文，提到當代新儒家常借用「超越性」和「內在性」這兩個概念來詮釋傳統儒家思想（特別是其天道思想），強調儒家底天道或基本精神是「超越而內在」，以與西方宗教中「超越而外在」的基本模式相對比。這裡牽涉到的兩種「超越性」概念，李明輝提出我們不妨分別稱之為「內在超越性」和「外在超越性」。李明輝認為當代新儒家之所以特別強調儒家思想中的「內在超越性」，主要是為了澄清黑格爾以來西方人對中國文

⁸⁵ 「鵝湖月刊雜誌社」創辦於1975年，林安梧提到鵝湖文章多半還有「牟味」，有的人開玩笑說，叫「牟門教」。參閱王英銘編，《終結三重文化危機：二十一世紀之重新創造》，（台北：水瓶世紀文化，2001年），83頁。

⁸⁶ 林安梧，《儒學革命—從新儒學到後新儒學》，（北京：商務印書館，2011年），77-85頁。

⁸⁷ 參閱吳光，《儒家哲學片論—東方道德人文主義之研究》，（台北：允晨，1993年），頁254。

⁸⁸ 參閱曾昭旭，〈從生命生沉的辨證歷程論儒道佛耶四教異同〉，《當代新儒學論文集總論篇》，（台北：文津出版社），頁127-129。

化（尤其是儒家思想）的一種成見。黑格爾在《哲學史講義》中對孔子思想作了「在孔子思想中欠缺一種超越性」的評論。⁸⁹

李明輝並認為上述黑格爾的這種看法極深刻地影響了日後西方人（尤其是漢學家）對中國文化的看法，使他們形成一個印象，認為中國文化中欠缺一種超越精神。當代新儒家斷然否認這種看法。例如，1958年由唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四人共同發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉便特地駁斥抵抗這種看法。這篇〈宣言〉指出：中國文化中雖無西方那種制度化的宗教，但這不表示中國民族只重現實的倫理道德，缺乏宗教性的超越感情，反而證明「中國民族之宗教性的超越感情，及宗教精神，因與其所重之倫理道德，同來原於一本之文化，而與其倫理道德之精神，遂合一而不可分」。在這種與倫理道德不可分的超越感情中，宗教之超越精神並不排斥它之內在於人倫道德，換言之，其內在性與超越性不相對立，故已隱含「內在超越性」底概念。⁹⁰

由上所述，實可見台港地區第三代新儒學學者，努力的為儒學開闢新路徑、提出新見解。這些見解多是以牟宗三提到「儒教作為人文教」、「道德宗教」等觀點為基礎進一步詮釋發揮。但筆者認為值得注意的是，作為當代新儒家最強烈的動機應在「道統、續統及使命意識」，接下來對於傳統文化如何現代化、文化復興運動和全球化時代的全球倫理等宗教與文化課題的探討是永無終點的。筆者認為這是將「儒教作為一種功能性宗教」之獨特意涵。

⁸⁹ 李明輝，〈儒家思想中的內在性與超越性〉。

file:///C:/Users/fbf/AppData/Local/Microsoft/Windows/Temporary%20Internet%20Files/Content.IE5/117IRMLU/20079.htm

⁹⁰ 李明輝，〈儒家思想中的內在性與超越性〉。

file:///C:/Users/fbf/AppData/Local/Microsoft/Windows/Temporary%20Internet%20Files/Content.IE5/117IRMLU/20079.htm

第四章 中國大陸儒教論述

第一節 「儒教是教」之紛雜爭論

一、中國歷史上的三次儒教之爭

關於華人儒教之爭，學者沈偉華從「歷史」角度，分析出中國歷史上共有三次的儒教之爭：

從明末清初利瑪竇之否定儒教是教，到十九世紀末二十世紀初的儒教之爭，再到二十世紀七十年代末八十年代初任繼愈先生重提儒教是教說。⁹¹

二、中國大陸的儒教論述分期

中國大陸的儒教論述主要是在「二十世紀七十年代末八十年代初」，即1978年底由任繼愈提出「儒教是教」說開始，⁹²之後在中國大陸引發持續30多年的爭論。大陸學者韓星曾於《儒教問題：爭鳴與反思》一書提出關於上述儒教問題在大陸的爭論大致經過了「三個階段」：

一是80年代初，任繼愈一提出“儒教是教”說，不但“當時反對者眾，響應者幾無一人”，而且有許多資深學者、專家，如馮友蘭、張岱年、崔大華等都提出了有理有據的批評。二是80年代中期至2001年，在“儒教是教”發展為“中國文化宗教論”的同時，學術界越來越關注這個問題，形成了大陸—港台—海外層層波動，互相作用的局面，探討的問題越來越廣泛、深刻。三是21世紀初，即2001年末至2002年近一年在孔子2000學術網站的“儒學與宗教”問題大爭鳴，把20多年來的爭論推向了從未有過的高度和熱度，深深地震動了中國學術界。⁹³

第一階段任繼愈“儒教是教”問題提出的二十餘年後，在2000年時將二十餘

⁹¹ 沈偉華，〈儒教之爭考〉，2011.5.2.

孔子2000網 <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2332>。

⁹² 1978年底，在中國無神論學會成立大會上，任繼愈首先提出儒教是宗教的論點。1980年起，任繼愈發表了一系列文章，正式提出「儒教是宗教」的主張。參閱維基百科：

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BB%BB%E7%BB%A7%E6%84%88>

⁹³ 參見韓星，〈中國大陸關於儒教問題的最新討論〉，20. Aug. 2012.

〈<http://www.xslx.com/htm/xssy/xszs/2006-10-20-20602.htm>〉。

年來有關儒教是教、非教的爭論彙編成《儒教問題爭論集》，它成了當今討論大陸儒教論述的基礎文本。在2001年之後，「孔子2000學術網站」成立⁹⁴，繼起成為新的論述場域，延續至今。

三、宗教鴉片論

任繼愈(1916—2009)是中共典型的馬列主義學者，1956年加入中國共產黨，1964年籌建中國社會科學院世界宗教研究所，並任所長，這是1949年後中國的第一個宗教研究機構。1999年，任繼愈當選為國際歐亞科學院院士。曾經擔任過的職位有中國宗教學會會長、中國無神論學會理事長、中國西藏佛教研究會會長、中國哲學史學會會長、社會科學基金宗教組召集人、中國社會科學院世界宗教研究所名譽所長。此外他曾當選為第四至八屆全國人民代表大會代表。他的學術研究長期呈現馬克思的唯物史觀之影響。而中國的馬克思主義學者，將馬克思的唯物史觀改造成人類社會發展五階段論，即原始社會、奴隸社會、封建社會、資本主義社會、共產主義社會等。他們接納唯物史觀與無神論，視宗教為人民的鴉片，把儒教作為「封建社會意識型態」來研究，試圖否定儒教價值。

1979-1982年間，任繼愈先後發表了〈論儒教的形成〉、〈儒家與儒教〉、〈儒教的再評價〉、〈朱熹與宗教〉等一系列論文。任繼愈撰寫這些論文的初衷是批判封建主義意識形態，批判宗教蒙昧，呼應思想啟蒙與解放思潮。我們發現任繼愈說明儒家、儒學是宗教（迷信、神權）的目的與康有為（孔教）不同，但論證方式與康有為卻非常相近，例如都是從教主、教義、教規、教儀、經典、信仰和人數廣眾的教徒等宗教的一般或普適性、共通性出發的，當然也論證了儒教與世界上三大宗教的差別。任繼愈在儒教問題的看法上，認為儒教是中國封建社會發展完整的宗教形態，其發展歷程為（1）前儒教時期——秦漢以前；（2）准儒教時期——兩漢；（3）三教並立時期——魏晉、隋唐；（4）儒教形成時期——北宋（張、程）；（5）儒教完成時期——南宋（朱熹）；（6）儒教凝固時期——明清。⁹⁵他認為孔子是儒教教主，儒教在西漢時開始發展，經北宋發展成型，朱熹把它完善化，成為朝廷用來加強封建社會的統治秩序。任繼愈的論述中認為儒教是封建宗法專制主義的精神支柱，它是使中國人民長期愚昧落後、思想僵化的總根源。但與任

⁹⁴ 「孔子2000網站」再和「原道」和「中國儒學網」，再由它們共組成的“儒學聯合論壇”。

⁹⁵ 引自任繼愈，《中國儒教史·序》。轉引自 <http://www.confucius2000.com/scholar/zhgrjshx.htm>

繼愈相對的論點則認為「儒教非教」，即認為儒教不是宗教，因為它既沒有宗教的外在形式，也沒有「上帝」崇拜、「天國」信仰等宗教的內容。「儒教」之「教」，乃是「教化」之「教」，而非「宗化」之「教」。

任繼愈是中共典型的馬列主義學者，關於馬克思主義的思想，乃是馬克思在研究了歐洲工業革命之後 19 世紀的經濟與社會，預測西歐歷史的發展規律，提出「歷史決定論」，建構出所謂的「唯物史觀」。馬克思在 1859 年 1 月《〈政治經濟學批判〉序言》中對唯物史觀的基本內容作了經典表述，闡明了「生產力決定生產關係」、「經濟基礎決定上層建築、人們的社會存在決定人們的社會意識」等「歷史唯物主義」基本原理，茲摘錄部分內容：

人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意志為轉移的關係……物質生活的生產方式制約著整個社會生活、政治生活和精神生活的過程。不是人們的意識決定人們的存在，相反，是人們的社會存在決定人們的意識。社會的物質生產力發展到一定階段，便同它們一直在其中運動的現存生產關係或財產關係（這只是生產關係的法律用語）發生矛盾。於是這些關係便由生產力的發展形式變成生產力的桎梏。那時社會革命的時代就到來了。……大體說來，亞細亞的、古代的、封建的和現代資產階級的生產方式可以看作是經濟的社會形態演進的幾個時代。資產階級的生產關係是社會生產過程的最後一個對抗形式……人類社會的史前時期就以這種社會形態而告終。⁹⁶

由上，首先可以發現馬克思特別強調社會的歷史本質為「物質生產的歷史」，馬克思認為決定人們思想與動機，也是「社會的經濟關係」——即人類為解決物質生活的生產關係。並非人們的意識決定人們的存在，而是人們社會存在的狀態決定人們的意識。即人們的思想很大部份的受到人們物質生活「利益」所影響支配。

此外，馬克思並且提出「社會革命」是歷史必然的結果，因為社會內部「矛盾」尖銳化。社會革命，將透過階級用革命的手段推翻反動階級的統治，促使人類朝向更高的社會階段。因此，對於中共的產生或者像是上述任繼愈的觀點，應

⁹⁶ 參見馬克思，《〈政治經濟學批判〉序言》，《馬克思恩格斯選集》第二卷，北京：人民出版社 1995 年，第 32 頁至第 33 頁。

該是出於：

是一種大規模的工人群眾運動，以及將此運動推廣，達到推翻資本主義，建立無階級、無剝削，平等與自由的新社會。中共在建政之後意識形態的建構，主要學自前蘇聯，並將唯物史觀擴大解釋為全人類歷史發展的規律，進一步去教化國內的知識青年，改造他們的思想，任繼愈即是典型的例子。

顯然的，在共產的思惟制度下，不論是任繼愈或是中共當局的「宗教」觀，均呈現了「宗教是人民的鴉片」看法，所以國家既不需要階級、也不需要宗教⁹⁷：「當共產主義的新世界來臨時，當共產主義的新世界來臨時，消亡的不但是國家、階級同時也是宗教」。

上述共產制度對於宗教的批判，其早在馬克思的思想中即可見端倪：

馬克思宗教批判的轉折面向：（一）宗教的存在本身就是一種異化；（二）宗教的異化要到國家的本質尋找原因；（三）這種異化的克服在於人之解放。宗教的異化源自於宗教的本質。他說：『反宗教的批判的根據就是：人創造了宗教，而不是宗教創造了人。就是說，宗教是那些還沒有獲得自己或是再度喪失了自己的人的自我意識。』⁹⁸

或者

宗教的苦難即是現實苦難的表現，又是這種苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神狀態的精神一樣。宗教是人民的鴉片。⁹⁹

馬克思對於宗教的批判，還以朝向人們的幸福為目標：

所以宗教的批判在揭露宗教的本質，在喚醒人民追求現實真相：「廢除作為人民幻想的幸福的宗教，也就是要求實現人民的現實的幸福」。¹⁰⁰

⁹⁷ 中共規定中國共產黨員須為無神論者。

⁹⁸ 參見馬克思，〈黑格爾法哲學批判導言〉，全集，1,452 頁。

⁹⁹ 同上註。

¹⁰⁰ 參見馬克思，〈萊茵觀察家的共產主義〉，全集，4,218 頁。

故任繼愈否定「儒教」及其價值觀，認為儒教將為處於停滯僵化的封建社會注入活水，將會「禁錮人們的思想」。

中國大陸學者韓星除批判任繼愈否定了中國傳統文化的正面意義，甚至認為任繼愈的儒教根本看法為：

歸根結底，他把儒教與西方中世紀神學進行比附，總結性地說：『僧侶主義、禁欲主義、原罪觀念、蒙昧主義、偶像崇拜，注重心內反省的宗教修養方式，敵視科學、輕視生產，這些中世紀經院哲學所具備的落後宗教內容，儒教應有盡有。』¹⁰¹

故最後，任繼愈理所當然認為儒教「它是封建宗法專制主義的精神支柱，它是使中國人民長期愚昧落後、思想僵化的總根源。有了儒教的地位，就沒有現代化的地位。…」¹⁰²，「應當廢除儒教」，因儒教阻礙了中國現代化，成為現代化思想的極大障礙。因為，中國儒教與封建社會相終始，控制著中國，所以，儒教帶給中國的是災難，而非優良傳統。¹⁰³我們在這裡清楚的看到中共典型的馬列主義學者任繼愈對儒教的論述模式是先褒後貶，以符應馬列的唯物史觀。

四、李申的儒教論述

李申（1946-）是任繼愈弟子，先後發表〈關於儒教的幾個問題〉、〈儒教是宗教〉、〈儒教、儒學和儒者〉、〈教化之教就是宗教之教〉、〈儒教研究史料補〉、〈二十年來的儒教研究〉、〈近代中國的宗教問題〉等文章，他支持任繼愈的觀點，李申認為教化有「世俗的教化和宗教的教化」，而儒教在鬼神觀、上帝觀、彼岸世界、組織和祭儀等方面無不具備宗教的本質特徵，因而李申認為儒教是一種宗教。明確了儒教的宗教性之後，李申認為儒教的教化也就是「宗教的教化」。1999年，李申出版的《中國儒教史》（上下冊）由上海人民出版社出版。該書從中國歷史上各個時期的儒家思想和儒家學者入手，論證其中的宗教性特徵，以詳實的資料，力證其師說。但該書出版後，有許多批評的聲音，乃引起2001年至2002年的「孔子2000網站」的儒教學術論戰。「孔子2000網站」是目前大陸

¹⁰¹ 參見韓星，《儒教問題——爭鳴與反思》，頁20。

¹⁰² 參閱任繼愈，〈論儒教的形成〉，收入任繼愈主編《儒教問題爭論集》，（北京：宗教文化出版社，2000年），頁21。

¹⁰³ 參閱任繼愈，〈論儒教的形成〉，收入任繼愈主編《儒教問題爭論集》，頁15-16。

針對儒教論述一個比較集中、公開的論術場域。

李申的思路是，不僅從精神信仰的層面而且從制度性宗教的層面直接說明儒家、儒學不僅具有宗教性而且就是宗教。李申沒有著力去修改「宗教」的定義，李申正是就一般宗教的屬性來肯定儒學、儒家即是儒教。李申在某些方面也批評了以基督教作為宗教之通則或唯一判準的方式原則¹⁰⁴，但弔詭的是，李申的儒教建構模式仍然受到西方宗教特徵的影響。

李申的著作可以說是師承其師的意識形態¹⁰⁵，然也有更多的儒教作為宗教的結構性論證，尤其是在儒教作為「制度性宗教」的論證方面。任、李師徒二人都認為，儒家、儒學在過去不僅具有穩定社會的世俗倫理價值，也有安定人心、安身立命的宗教屬性，而且是有宗教設施、組織、教義和祭祀活動的「儒教」。

李申處裡「儒教」的方式，是從歷史文獻考察並提出自己的論證。他特別提出從遠古、商、周到明、清，有一脈相承的「神靈祭祀」系統，是被歷代國家奉為正宗的宗教信仰。像是與天壇、日壇、月壇、社稷壇等宗教設施對應的神靈主要是：「以昊天上帝為首的神靈系統，祖宗神靈系統，以孔子為首的神靈系統。」此間最高神是天或上帝，二者異名而同實。李申認為其它神靈都是昊天上帝的臣民，並依自己的等級和職能享受相應的祭祀。天子祭天、祭祖及天下名山大川，諸侯祭社稷及境內名山大川，大夫祭五祀。秦、漢以後地方官吏的祭祀、祈福、祈雨等活動，都是國家的宗教活動。李申認為儒教國家有專管宗教祭祀的部門，如禮部等。李申認為國家組織同時就是宗教組織。中國的皇帝不僅是國家元首，同時也是最高的祭司和上帝的代言人。李申認為中國宗教組織和國家組織一體，是儒教與基督教國家不同的地方，但卻與伊斯蘭教相類似。在國家系統之外，另有教會系統，國家官吏無祭祀職能，是基督教世界的獨特之處，卻不是一切宗教的作法。李申並認為，儒學是儒教的靈魂。漢武帝獨尊儒術，正標誌著儒教的正式誕生與發展。¹⁰⁶

¹⁰⁴ 郭齊勇 龔建平，評李申著《中國儒教史》，
〈<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/plszzgrjs.htm>〉。

¹⁰⁵ 參閱李申主編，《儒教、孔教、聖教、三教稱名說》，〈總序〉，（北京：國家圖書館，2009年），頁2。李申在〈總序〉中提到：…本叢書是在為研究儒教和傳統文化提供資料，不是在傳播儒教觀念，更不主張今天的人們去信什麼儒教，作什麼儒教救國之類的白日夢。

¹⁰⁶ 郭齊勇 龔建平，評李申著《中國儒教史》，25, Sep. 2011.，
〈<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/plszzgrjs.htm>〉。

最後，學者鄭家棟提出了不同「儒教之爭」的解讀看法，其認為「爭論的意義在於思想史而非學術史」層面，似乎為儒教之爭表面上找了平息落幕的舞台：

歷次圍繞“儒教”問題討論和爭論的核心與焦點，始終是思想史的問題，而非學術史或狹義歷史學的問題，是“大學”問題而非“小學”問題，當然，思想史的問題與學術史的問題切切相關。而從思想史方面說，問題主要關涉到儒家或儒學在現時代如何定位。有人說是“教”，有人說是“學”，實際上誰都瞭解儒家是亦“教”亦“學”，分歧是產生於如何理解這個“教”與“學”，以及在現代知識體系、價值系統乃至意識形態中，又如何安置這個“教”與“學”。此方面的討論和爭論會一直持續下去，只是表述方式有所不同罷了。¹⁰⁷

第二節 政治儒學的效應

隨著 80 年代初由任繼愈所引發的儒教之爭，80 年代中期至 2001 年，「儒教是教」乃發展為「中國文化宗教論」。任繼愈並在儒教問題提出的二十餘年後，於 2000 年將有關「儒教是教、非教」的爭論彙編成《儒教問題爭論集》一書，它成了當代討論大陸儒教論述的基礎文本。到了 2001 年末開始，則有另一波儒學與宗教的爭鳴，其方式為透過孔子 2000 學術網站、原道、和中國學儒網、全國儒教學術研討會等方式進行發表與討論、又把 20 多年來的爭論推向另一個高峰，震憾了中國學術界。

筆者認為 2000 年後，對於儒教的探討更為多元與具主體聲音。學者蔣慶曾在〈關於重建中國儒教的構想〉一文中認為儒教是一個「具有獨特文化自主性的自足文明體」，成功的摒棄了儒教是教、儒教非教的「二元」對抗角度。以及現在人們討論儒家是不是宗教所產生的看法，而不同的看法都是按照「西方文化」對宗教的理解來來判定的，即各自從哲學、人類學、民俗學、神學等層面說儒家是宗教，或者說不是宗教。蔣慶認為儒家必須站在本身的「義理系統」上來理解儒家的宗教性問題，西方各種學術對宗教的理解只能是某種參照。

¹⁰⁷ 〈思想史視域中的“儒教”之爭——訪鄭家棟研究員〉，12, Aug. 2012，
〈<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/sxssyzdrjzzfzjd.htm>〉

各種儒教路線

承上所述，蔣慶甚至提出重建中國儒教、復興儒教的路線分別有「上行路線」和「下行路線」。「上行路線」是指在歷史上通過「士大夫」的學術努力與政治活動，像是透過漢代董仲舒「復古更化」的路線，這是儒教形成的「正途」；「下行路線」就是在「民間社會」中建立儒教社團法人，成立類似於中國佛教協會的「中國儒教協會」，以儒教協會的組織形式來從事儒教「復興的事業」，促成儒教的全面復興，蔣慶認為這是「變通、權宜路線」。但另有學者張祥龍批判蔣慶的上、下行路線，可能是困難與不夠的，主張還需要考慮建立「儒家特區」，或儒教人間生活化與親子源頭性特質的中行路線，以文化多樣的格局來推動。¹⁰⁸

上述這一位新儒學代表人物蔣慶，除在上述網站發表文章，並於 2003 年出版了《政治儒學—當代儒學的轉向、特質與發展》一書。蔣慶於該書，特別著重在「政治儒學」的面向上。筆者認為，透過「文化復興」的方式，正好符合了當前中國崛起、民族復興的時代背景與趨勢。蔣慶認為「脫離中國傳統的現代化是建立不起來的」，故此「文化復興」的內涵，就是從儒家文化出發，其亦將造就起現代化中國。

董志勇曾分析蔣慶的《政治儒學》，提出以下幾點看法：

第一個意義是提出了政治儒學這個新的學術領域。…另一個意義是提出了應對近百年來困擾中國知識份子問題的應對之法。…第三個意義就在為中國的復興提出了一條新的思路。¹⁰⁹

論者以為「提出了政治儒學這個新的學術領域」仍有不統見解。筆者認為《政治儒學》「上行路線」走漢代董仲舒的路線，想要回到「獨尊儒術」的模式，在中共意識形態堅持與多元化的現代社會氛圍下，是不可能實現的。將儒家的傳統思想恢復到正統地位，讓孔教如同國教一般，《政治儒學》比較像是書生論政、學者們的發想。反而從「下行路線」就是在「民間社會」中建立儒教社團法人，是比較循序可行。此外，《政治儒學》中談到的「以制說經」、文明衝突、民族主義、全球倫

¹⁰⁸ 參見張祥龍，〈重建儒教的危險、必要及其中行路線〉，《現代哲學》，2007，頁107-108。

¹⁰⁹ 董志勇，〈從中國崛起的背景評蔣慶的《政治儒學》〉，
<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=3715>。2008.9.7

理、市民社會等問題，讓儒學與當今世界文明進行對話也是較務實的課題。

第三節 多元平台的儒教聲音

一、“孔子 2000”網站的“儒學與宗教”問題爭鳴

近二、三十年，中國大陸“儒家與宗教”問題逐漸成為學術界討論的一個熱門議題，這和「孔子 2000 網站」(www.confucius2000.com)發起的「儒學與宗教」問題爭鳴不能不說有很大的關係。下面就把網站這次爭鳴情況作一個介紹與評論。

筆者實際統計「孔子 2000 網站」的爭鳴從 2001 年 10 月初始一直持續至今(2013.6)，共發佈的文章近 230 餘篇，參與的學者有四十多位。身分背景主要以中國大陸學者為主，有部分來自台灣學者及海外華裔學者。與以往的學術討論不同的是，激烈的觀點交鋒、批評與論戰始終佔據了很大的分量。筆者發現這些「爭鳴」本身也足以成為一個可探討的現象，即網站的開放性或半開放性討論模式對於學術界以及中共對儒教的心態上來說，呈現了什麼現象？

網站所討論的問題主要集中於以下三類：(一)關於李申的《中國儒教史》；(二)關於「孔教」；(三)關於「儒學與宗教」。¹¹⁰

(一)關於李申的《中國儒教史》的討論

該書可以說是引發這次爭鳴的導火線。李申，1946 年生，河南孟津人。1969 年哈爾濱工程學院大學本科畢業，1981、1986 年先後獲中國社會科學院哲學碩士、哲學博士學位，師從任繼愈先生。現在中國社會科學院宗教研究所儒教室工作，主任研究員、中國無神論學會秘書長。著有《中國古代哲學和自然科學》、《莊子今譯》、《中國儒教史》(上、下卷)等書，發表各類文章百餘篇。如有些學者講的，任繼愈先生有關“儒教是教”的提法從 80 年代初以來一直是大陸學界有關此問題的一條比較有代表性的論述路線，而李申先生的《中國儒教史》一書的內容，正是沿著任繼愈先生的這條線索走下來的，並多所闡發。《中國儒教史》

¹¹⁰ 參閱〈關於“儒家與宗教”的討論——討論的相關背景〉

<http://www.confucius2000.com/scholar/tldxgbjng.htm> (2013.2.1)

該書“內容提要”中這樣提到：

本書以豐富的資料、嚴密的論證、深刻的分析、流暢的語言敘述了儒教從產生到消亡的歷史，揭示了儒教的神靈系統、祭祖制度、教義教理等從創立、不斷完善到逐漸走向衰亡的過程，闡明了儒者如何為實現上帝、神靈的旨意而治國、修身，並從事相關的理論探討。¹¹¹

這次爭鳴的發端者陳詠明與王健先生也正是從對該書的資料使用、組織與論證的「質疑」開始的。

1. 質疑論點部分：

(1) 儒教非教說—國家級學術研究的豆腐渣工程：陳詠明首先對該書的資料使用與詮釋提出質疑，指出該書以上帝、鬼神信仰討論中國文化、儒家文化的各方面，是粗俗的移植—如同「上帝輸入程序」一般，方法錯在只見樹木，不見森林，根本沒有深入到事物的本質，認為《中國儒教史》恰恰代表一種學風的敗壞，是一個國家級學術研究的豆腐渣工程。王健則認為該書的立論缺乏基本的問題意識與嚴肅的學術態度，也缺乏足夠的理論根據。

(2) 中國文化宗教論：鞠曦以“中國文化宗教論”概括李申的觀點，以區別於任繼愈先生的“儒教是教”說。鞠曦並從歷史、方法與思想等多個層面對《中國儒教史》一書的立論提出質疑。韓星則對《中國儒教史》一書背後所隱含的唯科學主義價值觀提出質疑批判。

2. 李申展開辯護與辯駁—混凝土與豆腐渣之別：李就其書寫作前的資料準備以及自己的理論根據作了詳細的說明。雙方並就一些細節問題展開「論戰」。李申認為豆腐渣和混凝土，表面上確有相似之處。如果不加分辯，是容易混淆的。認為詠明君和王健君的火氣過大，之所以把混凝土當成了豆腐渣，原因在於詠明君僅僅“流覽”了上卷，而王健君只是“大致翻閱”了《儒教史》作者闡述“儒教是教”的文字。

3. 支援或部分支援李申先生觀點者：有多利、張曉衛、郭齊勇、龔建平與張榮明諸學者。

¹¹¹ 同上註。

(1) 政教合一：多利以李申《中國儒教史》一書對歷史上“政教合一”提出儒教觀點的批判，並對儒教在現代社會的存在方式及其功能提出自己的看法表達支持。

(2) 宗教比較的角度：張曉衛則從儒教與其他宗教相比較的角度出發，從與其他宗教會通的層面對儒教的核心價值理念有所闡發。

(3) 部分觀點持保留態度：郭齊勇與龔建平則對《中國儒教史》一書做了一個貫通的闡述，在充分肯定該書史料豐富、理論依據充足的基礎面向上，對該書部分觀點持保留態度。

(4) 「定義問題」：張榮明則在任繼愈、李申先生的研究基礎上，進一步對儒教作為中國古代國家宗教的「邏輯結構」、中國古代國教的「定義問題」提出自己的觀點看法。

(二) 關於「孔教」的討論

“孔教”的發展也有其歷史淵源與發展。此部分韓星先生對康有為創立孔教的時代背景、政治背景曾做了比較全面的考察，並對清末民初由孔教創教所引發的爭議做出綜述與評價。楊子彬先生則曾對香港孔教學院創建者陳煥章先生的代表作《孔教論》¹¹²作出細緻的解讀，對孔教的價值理念、理論內涵持肯定態度，並指出其不同於西方宗教的獨特所在。網站甚至還收錄了香港孔教學院院長湯恩佳先生的系列演講。¹¹³我們觀察到清末民初康有為的孔教運動失敗，退出中國大陸的歷史舞台之後，並未消失，而是在香港存活下來，只不過它的影響力目前是侷限在民間社團的領域。

(三) 「儒學與宗教」相關議題

關於“儒學與宗教”問題的討論，學者認為大致從以下幾個方面展開：

其一，歷史層面：李蘭芬先生通過對魏晉南北朝時期的儒釋道關係的具體分析，說明儒家倫理思想對中國宗教的作用，並對新世紀倫理與宗教所面

¹¹² 陳煥章著：《孔教論》，（上海：商務印書館，1912年）。

¹¹³ 湯恩佳現職香港孔教學院院長、世界儒商聯合會會長、國際儒學聯合會副理事長、世界華商聯合會主席，是香港名人。引自 <http://www.confucianacademy.com/> (2013.2.1)

臨的問題提出自己的思考。同時，對如何界定宗教、倫理也提出了自己的看法。韓星先生通過對“儒教”是教非教之爭的歷史考察，指出儒教是教非教的真正源頭在明末清初的“禮儀之爭”，其歷史背景是明清之際以耶穌會為主的西方宗教傳入中國，基督教文化與中國文化發生交流與衝突，由此才有現在意義上所討論的儒教是教非教的問題。

其二、學理層面：蒙培元先生指出儒學是一種人文主義宗教，而不是神學宗教。其宗教的核心範疇在於“天”，“天”就是自然，是有目的、有生命、有價值意義的自然。“敬畏”是儒家宗教情感的重要內容。郭齊勇先生則系統地介紹了現代新儒家學者牟宗三、唐君毅、劉述先、杜維明等人對儒學宗教性問題的看法，並對新儒家學者一些尚待解決的問題提出自己的提議。黃玉順先生認為，回答儒教是教非教的問題關鍵在於對“超越”的理解，並通過對“超越”的概念考察指出儒學具有宗教性，但不是宗教。同時，也對與此相關的“信念”、“預設”等概念加以考察。鄭家棟先生指出，儒家是否宗教是一個現代視域中的問題，是在西方的思想背景下提出的問題，並進一步說明了儒教之爭的起源及其在思想史上該如何定位，並對作為宗教的儒家所蘊涵的一些現代的問題意義提出了自己的見解。

其三、不同文明間的對話層面：侯軍先生從與世界其他宗教實現交流對話的角度出發，認為對儒家經典在宗教層面展開創造性的詮釋有助於中西文明的理解與深層次的溝通。並對儒家與其他宗教在現代社會相互融合、並行不悖的發展前景表示樂觀。韓國的宋榮培先生通過利瑪竇在中國傳教過程中與儒教的衝突與融合，指出人間的良知良能就是基督教和儒教的思維之共同出發點，認為開拓基督教和儒教之間的更有深度的對話的新地平線是對人的良知良能的探索。¹¹⁴

關於「儒學與宗教」這部分的討論，學者分別從歷史、學理及不同文明間的對話層面的討論，明顯地理性多了。例如對“儒教”是教非教之爭的歷史考察，指出儒教是教非教的真正源頭在明末清初的“禮儀之爭”。提出儒學是一種人文主義

¹¹⁴參閱〈關於“儒家與宗教”的討論——討論的相關背景〉，
<http://www.confucius2000.com/scholar/tldxgbjng.htm> (2013.2.1)

宗教，對儒學宗教性問題的看法。再從“超越”的概念指出儒學具有宗教性，但不是宗教。進一步討論宗教交流對話的角度。從這些過程發現在大陸「孔子 2000 網站」的討論，有意見的衝突，但也有理性的思維發展，盡管衝突並無法完全化解，儒教的問題卻可待歷史來回顧與反思。

故網站所呈現的儒教聲音乃更為多元開放。承上，雖然說韓星對於 80 年代以來，任繼愈所提出及引發的儒教爭論曾進行嚴厲的批判，但韓星還是有其對於儒教未來走向的「理想」。韓星於〈中國大陸關於儒教問題的最新討論〉此文，開始主張儒教走向「民間化」、「世俗化」的道路，以社會教化如「教育」的方式面對普通民眾，以「宗教」的形式弘揚儒學和傳統文化。實際上韓星認為二者應該結合起來。韓星提出一是必須是在「民間力量」的支援力量下組織動員起來的，使其有廣泛民眾基礎，能符合社會上復興中國傳統文化的需要。二是符合社會上復興中國傳統文化的需要，是屬於社會化的層面，屬於「公共領域」的文化現象。三是「非政治化」的，不能有官方的直接支持或強烈的官方背景，以免由於政治的急功近利而失去其長遠的文化價值。¹¹⁵

文化民族主義

不同於韓星的「民間化」的路線，另一位中國大陸思想界極為活躍的康曉光，其儒教說是其「文化民族主義」的基本內容。學者康曉光曾在〈文化民族主義論綱〉一文，主張借助這一儒學復興運動實現「中華文化復興」，進而實現「中華民族復興」的目的，即建設一個超越民族國家的「文化中國」。而它必須完成三大任務，即「整理國故、社會動員、制度化」。康曉光主張將儒教定為「國教」，儒教要進入「日常百姓生活」，要成為「全民性宗教」，通過「非政府」組織向海外傳播儒教。¹¹⁶學者劉東超批判了康曉光以儒學為當代政權提供合法性的基礎，事實上是很難說得通的。¹¹⁷筆者認為這是一個延續康有為的「孔教立國運動」之行動主張，從「中華文化復興」的面向觀之，有符合現階段中共容許的恢復儒家思想研究、經典教育、與民間各種基金會的文化活動。但若從中共馬列主義的無神論、否定宗

¹¹⁵ 韓星，〈中國大陸關於儒教問題的最新討論〉，8 Apr. 2010，
<http://www.xslx.com/htm/xssy/xszs/2006-10-20-20602.htm>

¹¹⁶ 參見康曉光，〈文化民族主義論綱〉，載《戰略與管理》，2003 年第 2 期。

¹¹⁷ 劉東超，〈試論當代中國意識形態建設—兼與康曉光先生商榷〉，載《二十一世紀》網絡版，2004 年 10 月號，總第 31 期。

教的政策而言，與康曉光主張將儒教定為「國教」則是有牴觸的，康的主張亦有部分淪為書生論證，流於發想矣。

上述兩位看法呈現極為不同的儒教觀點。但綜觀上述內容，中國大陸自一九八零年代改革開放以來，隨著經濟起飛造成所謂「中國崛起」，並帶動一股強烈的「文化熱」。無論官方或民間皆有儒學復興運動或各種論述產生，引發儒教是教非教的諸多討論。在這些論述中，大至為：儒教是教、儒教非教、儒教走民間化、儒教走國教化等的觀點理論。筆者也特別觀察到，某種漸次浮現的「民族主義」氛圍，這顯然與「後殖民現象」有相關之處，呈現了中國大陸儒教論述的特殊性或差異性情形。但是，關於這個論述的過程中，還有關於「孔教」的問題，尚值得留意。

承上，孔教問題與儒教問題有密切關係，但又不太一樣。孔教運動曾是中國近現代史上重要的社會文化思潮，但30年代後就消失了。中國大陸學者韓星曾於〈康有為孔教說述評〉一文裏，討論儒學、儒教與孔教三個概念，他認為「儒學就是先秦孔子創立的儒家學派及其在後代的不斷詮釋、演化和發展。儒家、儒學之外，又別有所謂”儒教”或”孔教”。」¹¹⁸

國家學術單位的發展活動

關於大陸的儒教熱現象，筆者認為還需要特別留意出現了「國家學術單位的發展活動」，這是個值得關注的問題。除了上述「孔子2000網站」對於儒教問題的大辯論外，中共自2004年至2012年，已在世界上建立了358所「孔子學院」。「孔子學院」設立的目的是什麼？是發揚儒家精神，或是推廣儒教？經過筆者觀察大陸的新聞動態，得知孔子學院的設立，並非是向學生教授孔子思想，其教材也非「四書五經」。孔子學院的設計，並非一般意義上的大學，而是「推廣漢語文化」的「非營利性」教育和文化交流機構。中共的做法是利用邦交國家在其國內的大學內部出資協助成立「孔子學院」作為中國政府對外文化交流的重要國家項目，中共設定孔子學院在漢語教學方面是最正規、最主要的管道。但這個漢語的學習潮流，背後實與中國當前的經濟影響力有關。¹¹⁹

¹¹⁸ 參見韓星，《儒教問題——爭鳴與反思》，頁119。

¹¹⁹ 可參閱中華人民共和國教育部，〈2010年前中國將建500所孔子學院〉，2007年11月18日，〈<http://www.moe.edu.cn/>〉。

余英時曾在接受北明的訪談對話中提到：「孔子學院跟教育無關，跟文化也無關，他本來不是要推廣教育，也不是要推廣文化，也不是要推廣任何意識形態。我認為這個事情與意識形態種種沒有關係。」余英時還認為，此「絕對沒有意思要傳播孔子文化，也沒有意思要要傳播中國文化。」余英時提醒我們應該注意孔子學院的發展，也要瞭解它怎麼樣變化，比如說它內部的複雜性，從「經濟利益到政治統戰」，余英時認為這個中間要分清楚，不要把它當成文化現象來看，這不是文化現象。余英時也認為也不必對它重視到那種程度，覺得它不得了的样子。余英時批判的觀點認為這是一個很可笑的文化行銷。西方借此機會拿點錢，中共想在外國買一點「名譽」，但是不是雙方都能得到各自所要的，也很難說。¹²⁰

當代多元平台的儒教聲音甚至包括在2005年6月中國社科院世界宗教研究所成立「儒教研究中心」以及12月在廣州召開了「第一屆全國儒教研討會」，使“儒教”復興的問題已經開始浮出水面，有一些學者提出了關於「儒教復興」的全面構想，也引發了激烈的爭論。2008年9月27日-29日，「第一屆世界儒學大會」在山東曲阜隆重舉行，大會由中華人民共和國文化部、山東省人民政府共同主辦，由中國孔子基金會、山東省文化廳、濟寧市人民政府、中國藝術研究院、孔子研究院等聯合承辦。大會主題為「儒學的當代意義」，學者們均進行了廣泛深入的探討。¹²¹

近來新聞報導關於中國大陸將採用台灣的高中《中華文化基本教材》作為大陸中學的文化教材，與台灣近來「去中國化」心理，在高中課綱對文言文與中華文化基本教材內容比例多寡的爭論，洽形成一個對比：

大陸中華書局將正式引進台灣高中必選課教材「中華文化基本教材」，並在此基礎上修訂出版教材「中華文化基礎教材」。這顯示，中共將擴大弘揚儒學教育，加強高中生傳統文化教育的內涵。據新華社報導，引進版教材與原教材在內容和體例方面基本一致，分上下冊，上冊為「論語選讀」，下冊為「孟子選讀」與「學庸選讀」，內容以儒家經典「四書」為主，面向高中學生進行分類講解，分為廿二個單元，共計選入「論語」一百六十

¹²⁰ 〈孔子學院及其影響——專訪余英時（上）〉。採訪時間：2012年3月22日。《縱覽中國》，〈<http://www.chinainperspective.com/ArtShow.aspx?AID=15071>〉。

¹²¹ 參閱中國共產黨新聞網人民網，〈<http://theory.people.com.cn/BIG5/40534/8138581.html>〉。2012.3.10

八章、「孟子」五十章、「大學」四章、「中庸」四章。……台灣高中課程一直安排有「中華文化基本教材」科目，屬於必修科目，並編有相關教科書。此次大陸中華書局引進這些教材，旨在為高中階段傳統文化教學提供新範本，期望通過引導學生學習和傳承中華民族的優秀傳統文化，使其成長為具有民族情懷與世界眼光的現代中國人。……以這批教材為基礎，大陸中華書局還與北京四中、衡水中學、合肥一中、武漢四中、華南師大附中等大陸知名中學，共建中華傳統文化（高中）教學研究基地，並逐步建立面向全大陸中小學的中華傳統文化教育服務體系。¹²²

然而，若再從中共國家宗教局官網所規範的宗教來觀察，其實並無「儒教」這個教派，「儒教」的問題在中國大陸基本上是停留在論述階段，具體表現在一些學術研究中心、民間相關基金會、社團（如孔子基金會）或各地的孔子文化節的活動。從這些現象的歸納看來，使筆者進一步思考到中共對儒教與現在國家的發展是持較正面支持與鼓勵的態度，但他們是比較走文化教養的路線，而不是讓它變成真正的宗教型態來發展，畢竟，從中共共產體制這塊招牌下仍是無神論的主張，不可能容許用宗教形式來做為新的意識形態，這一點應該是很確定，但儒教與儒學研究以及孔子文化的推廣，無疑是作為中國和平崛起背後文化的軟實力展現。

最後，關於上述中國大陸的儒教論述大至可歸納為：儒教是教、儒教非教、儒教走民間化、儒教走國教化等論述。而筆者在觀察的過程中，似可發現中國大陸漸浮現一股「民族主義」之氛圍，故使筆者在研究的過程中，對應到「後殖民理論」的視角，藉此進一步分析中國大陸的儒教論述的特殊性或差異性的現象。

¹²² 〈陸引進我中華文化基本教材〉，參閱 Udn 兩岸新聞報 2013/05/21 第 3130 期
<http://tw-mg31.mail.yahoo.com/neo/launch?.rand=2jcr38lcvc1kb#3L-4202516L>

第五章 海外華裔的儒教論述：以劉述先、杜維明為例

在這個部分，主要以當今十分積極在西方推動宗教對話的海外華裔學者劉述先（1934-）與杜維明（1940-）為主要討論對象。相較於第一代與第二代新儒家的學思生命，海外華裔學者劉述先與杜維明先生都有海外留學、任教、講座的經驗，也具備中外現代學術的涵養，常有機會以儒家的身份參與國際學界的對話。他們實際的學術活動，及其對儒學的思考與論證，多從「跨文化」對比、對話的角度出發，既綜合東西又以全球的視野、比較哲學的視角論及儒學、文化、宗教與比較哲學的相關探索與思考。

第一節 劉述先的儒教論述

海外華裔儒教學者劉述先，江西吉安人。1934年生於上海。1951年入台灣大學哲學系。他於畢業於台灣大學哲學研究所、赴美取得美國南伊利諾大學哲學博士，曾任職東海大學（1962-1964）、美國南伊利諾大學哲學系（1966-1981）、香港中文大學哲學系講座教授（1981-1999），1989年起開始與西方學界致力於全球倫理建構以及宗教對話的工作，目前為台灣中央研究院中國文哲研究所特聘講座（1999年起），長時間對港台當代新學家有直接之影響。

劉述先著有《文學欣賞的靈魂》、《語意學與真理》、《新時代哲學的信念與方法》、《文化哲學的試探》、《生命情調的抉擇》、《中國哲學與現代化》、《朱子哲學思想的發展與完成》、《黃宗羲心學的定位》、《大陸與海外——傳統的反省與轉化》、《儒家思想與現代化》及《全球倫理與宗教對話》等書，並編有《熊十力與劉靜窗論學書簡》、《儒家倫理研討會論文集》等書。

一、從「終極關懷」到「內在超越」

劉述先是台港第三代新儒家的主要代表人物之一。早期師承方東美先生學習中國哲學，在宗教研究部分劉述先認同西方天主教學者田立克（Paul Tillich, 1886-1965）以「終極關懷」（ultimate concern）來界定宗教或信仰的說法，強調儒家的宗教意涵。

劉述先為了回答長久以來爭論不停的「儒家是否為宗教？」之問題，以「終

極關懷」來強調儒家的宗教意涵。「終極關懷」的概念出自田立克。田立克在《信仰的動力》一書開宗明義便說道：「信仰是終極地被關涉的狀態：信仰的動力即是人的終極關懷之動力。」¹²³劉述先並在〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉¹²⁴一文，肯定了儒家的宗教性或宗教意涵；關於「終極關懷」與「儒家的宗教性」等論述，在〈論宗教的超越與內在〉中劉述先亦承認：儒家的「內在超越說」容易使儒者的眼光局限於內在的領域，超越的信息不易顯現出來，而不利於成德的努力¹²⁵。但劉述先也發現耶教的外在超越型態也有嚴重的問題。劉述先指出：

基督教的上帝表面上可以保持其純粹的超越性，其實不然。因為上帝要與人以及世界發生關連，就不能不進入內在的領域而受到這方面條件的拘限。既然上帝要給與人類指引往往要通過啟示，而被挑選來傳達上帝信息的先知是內在於此世的人，它們也必須用人的語言才能傳達超越的信息，那就不可能保持真正純粹的超越性了。¹²⁶

故學者對劉述先的宗教情懷有以下的觀察：

劉述先借助蒂利希（Paul Tillich）等現代神學家的見解，把宗教定義為人的終極關懷，進而審視儒家傳統的宗教意蘊。按照宗教現象學的看法，對於“他世”的祈向並不是宗教的必要條件，對於“超越”的祈向乃是任何宗教不可缺少的要素，對現世精神的注重未必一定違反宗教超越的祈向。准此，劉述先認為，孔子和儒家有深刻的宗教情懷，其“天人合一”等思想中的超越的祈向有自己獨特的方式。¹²⁷

顯然的，劉述先除了重視現代神學的成果面向、儒耶溝通外，並肯定了孔子和儒家“天人合一”等思想中有其獨特的「超越」之宗教情懷，推進了「內在一超越」更深一層的學說。就如同郭齊勇提出的論點：

¹²³ Paul Tillich. *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957), p. 1.

¹²⁴ 劉述先，〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，收入劉述先編，《當代儒學論集：傳統與創新》，臺北：中國文哲研究所，1995年，頁1-32。

¹²⁵ 劉述先，〈論宗教的超越與內在〉，收入其《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中國文哲研究所，2000年），頁157-177。

¹²⁶ 同上註，頁174。

¹²⁷ 參見郭齊勇〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，25 Jun. 2013
(<http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/ruxue%20zongjiaoxing.htm>)

總之，劉述先沿著牟宗三、方東美等人的思路，強調儒家仁心與生生精神可以作為現代人的宗教信念與終極關懷，通過對傳統與現代的多維批判，肯定儒家思想的宗教意涵有著極高的價值與現代的意義。他著力論證、開拓並辯護了“超越內在”說，並通過“兩行之理”、“理一分殊”的新釋，注入了新的資訊，使之更有現代性和現實性，肯定超越與內在、理想與現實的有張力的統一。¹²⁸

雖然，「內在超越」說目前尚未成為定論，部分學者也對此表示質疑。然而劉述先所謂的「超越」主要是指人的「自我超越」，是一種精神境界上的自我提升，或者是對終極理想的把握與體認，能否做到超越要看個體「自覺」與努力。故若從此角度來看，「內在」與「超越」並非完全不相容，「兩行」是可以相互兼顧的。

二、世界宗教與倫理對話

此外，關於「世界宗教與倫理」的積極對話，劉述先也是極有貢獻的學者。一九九零年代開始，透過與西方神學家孔漢思（Hans Küng）的合作，劉述先代表儒家傳統這一方參與了草擬「世界倫理宣言」的計畫與籌議。此一計畫最早是由聯合國推動，旨在透過不同宗教傳統間的「對話」來尋求普遍、基礎的倫理共識。劉述先撰寫了一系列的論文，闡述他參與此一對話的過程及其對於「世界倫理」（Global Ethic，又譯全球倫理）的看法，之後結集成《全球倫理與宗教對話》¹²⁹一書。關於世界倫理參與的貢獻，如同學者郭齊勇的看法：

劉述先無疑是當代新儒家陣營在現時代最有哲學修養的學者之一。他代表儒家，積極推動儒學與天主教、基督教、回教等方面的對話，努力參與世界宗教與倫理方面的交流互動。¹³⁰

其中，在上述《全球倫理與宗教對話》一書中，第九章題為〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話－以東方智慧傳統為重點〉，劉述先在該文提到儒家傳統是個

¹²⁸ 參見郭齊勇〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，25 Jun. 2013
〈<http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/ruxue%20zongjiaoxing.htm>〉

¹²⁹ 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，台北：立緒文化公司，2001年。

¹³⁰ 參見郭齊勇〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，25 Jun. 2013
〈<http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/ruxue%20zongjiaoxing.htm>〉

非常複雜的問題，並提出「三層」儒家觀點分類模式：

- (一) 精神的儒家，這指哲學的大傳統，如孔孟、程朱、陸王以及當代新儒家之類。
- (二) 政治化的儒家，這指自漢代以來建立的威權體制，並未因朝代政治結束而絕跡，至今仍有相當影響力。
- (三) 民間的儒家，重家庭、勤勞、節儉、教育一類的價值，也屢雜著各種迷信，帶有盲從權威、逆來順受一類的習性，可能與日本和四小龍創出的經濟奇蹟有一定的關連性。¹³¹

劉述先首先肯定儒家這三個層面之間有著密不可分的關係，他提到自己作為一個哲學家的身份，會把重點放在第一個層面的探索與討論。¹³²由此可見，劉述先特別關切「儒家精神」、「儒家倫理」，一方面因其自有正本清源之道，另一方面則自行建構起「儒家倫理發展史觀」，在相當程度上劉述先承認「儒家倫理」所可能衍生的「社會性」意涵，其實已不是「精神的儒家」所全然掌握的面向。

另外，在《全球倫理與宗教對話》一書中，第九章題為〈「理一分殊」的規約原則與道德倫理重建之方向〉一文，為劉述先透過「理一分殊」觀點，對宋明儒之「理一分殊」進一步的思考。劉述先藉由對宋儒「理一分殊」原則的重新詮釋，為世界倫理的建構提出規約原則（Regulative principle），以期在文化的特殊性與倫理的普遍要求之間尋求平衡點，亦成為「將儒家倫理思維放在『全球倫理與宗教對話』的共同性場域裡」的觀點論述。¹³³

承上，「理一分殊」一語最早由程頤提出，原是宋明理學家使用的一個基本範疇。劉述先說明「理一」的觀點，指出「道理是一個」；「分殊」則是不一樣的意思。劉述先認為對「理一分殊」的理解經歷了四個階段：北宋、南宋、現代與當前。故劉述先乃從朱熹哲學中的「理一分殊」觀念出發，最後提出了對「理一分殊」的具開創性的觀點。

承上，劉述先提到「理一分殊」的觀念是怎麼建立起來的。劉述先提到宋明理

¹³¹ 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，頁 164。

¹³² 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，頁 165。

¹³³ 參見葉海煙，〈儒家倫理與世界倫理的對話—以劉述先教授為範例〉，網路資料。

學，在外國叫「新儒家」、「新儒學」。為什麼是新呢？因為「理」這一概念在先秦儒學不是一個重要的觀念，北宋時受到道、佛的衝擊。特別是華嚴宗講“理事無礙”法界觀，儒家有所響應，才開創了理學。但是意思跟道家的玄理、佛教的空理，都不一樣。所以，宋代以來的宋明理學是新的發展。劉述先認為就中國學術的大致，其實可以很簡單說，從先秦諸子起，到兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學、清代樸學，然後就到了現代，有所謂現代新儒學。而當代新儒家發展到現在已經是第三代了，面對從 20 世紀到 21 世紀的問題，這就是當前的課題。¹³⁴

「理一分殊」新釋，為儒家理想應用在「現實」上而形成劉述先對「理一分殊」再詮釋的背景緣由。其根據為莊子《齊物論》中的「兩行」之論展開。莊子所謂「兩行」乃是非二相對層次之事，而與道為一之境界就是要超越此是非相對二相。劉先生的創見是：將與道等同之「理一」和經驗相對之「分殊」視為「兩行」，不是只體證了「理一」就是見道，必須兼顧「理一」與「分殊」才真是體現「兩行」之理。劉述先說：

「理一」與「分殊」才是兩行，兼顧到兩行，這才合乎道的流行的妙諦。從天道的觀點看，一定要超越相對的是非，道通為一，這是「理一」的角度。但道既流行而產生萬物，我們也不能抹煞「分殊」的角度，如此燕雀有燕雀之道，無須去羨慕大鵬。既獨化（分殊）而玄冥（理一），這才真正能夠體現兩行之理。¹³⁵

承上所述，我們從劉述先參與「世界倫理」之擘劃與籌議，體察出其具創造性之思考——即其宋明儒「理一分殊」之理念。劉述先強調超越理境的具體實踐，重新解釋“理一分殊”，以示儒家宗教哲學的現代性與開放性，並期對世界倫理的建構作出貢獻。此外，劉述先認為今天世界成為一個地球村，在一個國際大都市，各種信仰的人住在一起，產生的問題中，你要防的不是外面來的飛彈，要防的是「內在的威脅」。因此，重要的是要轉化人內在的心態。這就是劉述先提到的為什麼要推動全球倫理的事業。

¹³⁴ 理一分殊”與全球地域化——劉述先教授在北京大學“蔡元培紀念講座”上的講演。日期：2011-04-18 作者： 來源：文匯報。

〈http://big5.news365.com.cn:82/gate/big5/wenhui.news365.com.cn/mzjy/201104/t20110418_3012397.htm〉。

¹³⁵ 劉述先，《理想與現實的糾結》（臺北：學生書局，1993 年版），頁 186 - 187。

劉述先也提到近年來聯合國把孔漢思（Hans Kung）尊為「全球倫理之父」。因他有一個觀念：即今天我們又面臨一個新的「典範轉移」的時代，即邁入「對話的時代」。過去典範轉移時代是文藝復興，所謂「哥白尼的革命」。今天的時代，劉述先認為我們慢慢要把對國家、民族的關心，轉移到人類、世界上。一方面要關注「在地」的問題，另一方面要有「全球」的思維。劉述先認為今天對我們來講，有兩個最重要的問題。一是人類要「和平」相處，若不能和平相處就會導致自毀。另一個是，我們要怎樣跟環境和平相處？因為地球的資源很有限。在這樣一個情況下，孔漢思才講當下的個體要把整個的心態扭轉過來。而他的盟友，美國天普大學的史威德勒（Leonard Swidler），則有一個更戲劇性、張力的表達，叫做「不對話，即死亡」，意思就是各個不同的傳統，一定要進入「對話」的時代，如果不對話的話，那麼其結果就是會死亡。

因此，我們看到劉述先非常關心「全球倫理」的問題。另外最近關心的一個重點，是「全球地域化」。劉述先觀察到在世界變成一個地球村的情況下，有兩個表面看起來相反的潮流：一個潮流是全球化（Globalization），另一個潮流是在地化（Localization）。事實上相反而相成，所以英文字就造了一個新的字，叫“Glocalization”（全球地域化）。劉述先認為「理一分殊」發展到今天，跟全球地域化問題發生交接。此即劉述先講的「理一分殊」發展之第四階段，也是其將「理一分殊」作為立足本土、面對世界、走向未來的規約原則。¹³⁶

劉述先深刻認為進入到第四個階段：「全球地域化」不是一個理論，已經是一個事實了。當代的我們要跟環境、自然和平相處。劉述先並認為我們東方在這個理念上最有貢獻。近代西方現代化就是要宰制役物，中國人則從古到現在就是告訴你，保育水土，順應自然。可是這並不是說，我們理念走在前面，我們的現實就一定在前面。在我們現代化的過程裏，大概中國過去十年對自然環境的損害，遠大於過去的時代。這時一定要用新的思維來面對新的情況，怎樣在發展與維持均衡、在傳統跟現代之間達成一種平衡。在這個情況下，劉述先認為得對牟宗三的講法提出一種修正。牟宗三說，只有中國文化才能把握到常道，另外的傳統都不行。可是你一採取這個立場，對話就不可能。所以劉述先認為需把「理一」往上推一層，就到了「道可道，非常道」的「無言之境」。沒有人能夠「獨佔」理一，理

¹³⁶ 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，頁 218。

一不在任何一個傳統裏面。他強調：

沒有一個傳統，包括儒家在內，可以去宰制其他傳統。這些傳統已都是「分殊」的表現，超越的「理一」絕不能由任何傳統所獨佔，而只能是理想嚮往的目標。同時正因為世界倫理是低限度的，它並不限制人去作進一步的追求，或者取消不同傳統、不同文化間的差別。故每個人儘可以站在自己傳統的立場，努力不懈去追求真理，既可以向別人學習，也可以對之提出異議，在辯論中加深對於問題的理解，只是必須秉持一種開放、合理的態度，去聽取別人的意見。¹³⁷

劉述先認為在這樣一個情況下，即使理念是從你這個文化出來，你也不佔「優位」。劉述先深刻的認為今天我們要訓練自己採取這樣一種「多元互濟」的方式。過去人不喜歡折衷主義，說折衷主義沒有原創性，這就顯得排他性很強，會造成災害。所以，我們得回到蔡元培講的「多元互濟」。劉述先明確的認為從 20 世紀走到 21 世紀，多元互濟、世界倫理的建構才是新主流。

第二節 杜維明的儒教論述

一、儒家傳統與宗教性

杜維明（1940-）他成長於台灣，畢業於臺灣東海大學中文系，曾親炙徐復觀與牟宗三兩位先生，立志以儒學為畢生志業。1962年負笈美國哈佛大學，現為哈佛大學教授、哈佛燕京學社社長。杜維明先生與劉述先先生一樣，都是當代新儒家第三代傑出的學者，他們均以「全球」的視野，「比較哲學」的視角，致力儒學與「跨文化」的對話，豐富了文明之間的對談，對於當代新儒學進入多元文化與國際化的對話場域中，實有推波助瀾之功。因此，許多論及當代新儒學的發展，中外學者都注意到劉述先與杜維明先生的思想，也有博士論文或專書著作，分別以二人之思想為研究對象，論述他們對儒學「創新」所開展的議題及其貢獻¹³⁸。

¹³⁷ 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，頁 222。

¹³⁸ 例如，姚才剛：《終極信仰與多元價值的融通——劉述先新儒學思想研究》（成都：巴蜀書社，2003 年）；胡治洪：《杜維明新儒學思想研究》（武漢：武漢大學博士論文，2002 年 9 月）；中村俊也：《新儒家論——杜維明研究》（東京：亞紀書房，1996 年）；Umberto Bresciani 也專章介紹劉述先與杜維明等第三代新儒家，參氏著 *Reinventing Confucianism: The New Confucian*

相較於第一代與第二代新儒家的學思生命，杜維明與劉述先先生都有海外留學、任教、講座等經驗，也具備中西、中外現代學術的素養，有相當的機會以儒家的身份參與國際學界的對話。因此，他們實際的學術活動，及其對儒學的思考，具備宏觀的學養與多維的視角，多從「對比、對話」的跨文化角度出發，探討「全球倫理」、「文明對話」等議題，也涉及儒學、文化、宗教與比較哲學的探索。

杜維明的中英文著述眾多，英文著作且都有中文譯本。中文著作，如《儒教》、《儒家自我意識的反思》、《現代精神與儒家傳統》、《儒學第三期發展的前景問題：大陸講學、問難和討論》、《人性與自我修養》等，皆能顯示杜維明的主要思想與關懷。以上主要著作與重要論文，以及大量演講文字，大多編入《杜維明文集》，共有五卷問世¹³⁹。杜維明的學術活動也非常活躍，他經常往來於臺灣、美國、中國大陸、香港、新加坡等國家及世界各地，闡揚儒家思想的現代意義，積極從事儒學與世界各大宗教（精神傳統）、各大文明的對話。充分展現杜維明以「華人身分」在西方對弘揚儒學的熱情、責任與使命。學界一般認為在當代新儒學對歐美及世界的傳播中，杜維明功不可沒。

杜維明在宗教理念上採用美國學者史密斯（W.C.Smith）的方法，區分「制度性宗教」與「宗教性」的不同。後者是指「精神信念上的自我認同」，他力圖從後者發掘作為信仰群體的儒家學者在精神上的自我認同及其特殊的精神體驗。杜維明採取避開本質性、客觀制度的層面，從「精神信念」上闡明儒學為己之學、身心性命之學，具有宗教性的特質，並重新詮釋超越性問題，從世俗主義與聖神信仰的互動關係去多做發揮。杜維明說：

「我們可以把成為宗教的人的儒家取向界定為一種終極的自我轉化，這種轉化既是一種群體行為，又是對超越者的一種誠敬的對話性的回應。這個界定也是儒家對學習做一個完全的人所作的界定……這裡涉及到三個相互關聯的層面：個人、社群和超越者。」

Movement (Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001), pp.396-402; 409-417; 又 Robert C. Neville 也以專章介紹杜維明重要思想論點，參氏著 *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, (Albany: State University of New York Press, 2000), pp.83-105.

¹³⁹ 參見郭齊勇，鄭文龍編，《杜維明文集》（武漢市：武漢出版社，2002年），共5卷。又有關杜維明之論著，可參鄭文龍、胡治洪編，〈杜維明論著編年目錄〉（1965-2001），見《杜維明文集》卷5，〈附錄二〉，頁723-749。

「在比較文明的格局之中，強調儒家人文精神的宗教性無非是要闡明儒家的人生哲學雖然入世但卻有嚮往天道的維度。嚴格地說，儒家在人倫日用之間體現終極關懷的價值取向正顯示「盡心知性」可以「知天」乃至「贊天地之化育的信念。」¹⁴⁰

由上顯見杜維明認為儒家人文精神所具的「宗教性」，不僅是要闡明儒家的人生哲學有「入世」卻也有嚮往「天道」的維度。並且，杜維明認為儒家在人倫日用之間亦有體現終極關懷的價值關懷。

二、第三期儒學的討論

從杜維明所討論的諸多議題中，「儒學第三期發展」最能彰顯當代新儒學的「對比」視域。儒學發展三個時期的說法最早是由牟宗三在三四十年前提出。首先是第一期的先秦儒學，其次是第二期的宋明儒學，第三期則是當代新儒家。這樣的說法由杜維明廣傳宣揚。杜維明於80年代以後的中英文著作與演講中，提出〈儒學第三期發展的前景〉¹⁴¹。杜維明對儒學的分期，大體上與牟宗三先生相同，即以先秦、兩漢儒學為第一期，宋、元、明、清儒學為第二期，當代儒學為第三期¹⁴²。筆者認為特別要關注的是，「儒學第三期發展」的問題意識及其主要課題。具體的說，即是關注「中國文化的現代意義」、「回應現代西方文化的挑戰」、轉換為「多元軸心文明」之對話等議題。杜維明對前輩學者之苦心指出：

唐君毅、徐復觀、牟宗三已經提出了儒學第三期的問題。確實，他們的畢生工作都是要展示這種可能性不僅存在於他們的心中，也不僅存在於那些和他們持相同觀點的人的心中，而且還可以在哲學活動、著述、全世界無數心同此理的人的言傳身教中認識到。對他們的挑戰，乃是復興後的儒學如何回答科學與民主提出的問題。……在更深層的意義上，這些學者察覺

¹⁴⁰ 杜維明著，段德智譯，《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》，（武漢：武漢大學出版社，1999年），頁105、中文版代序第10頁。

¹⁴¹ 有關杜維明「儒學三期」與「儒學第三期發展」之說，可參見（1）〈論儒學第三期〉，《道·學·政——論儒家知識份子》，收入《杜維明文集》第3卷，頁632-651、（2）〈儒學第三期發展的前景〉，《現代精神與儒家傳統》，收入《杜維明文集》第2卷，頁597-620、（3）〈儒學第三期發展的前景問題〉，《儒學第三期發展的前景問題——大陸講學、答疑和討論》，收入《杜維明文集》第1卷，頁398-427。此外，亦見於〈儒學第三期發展的設想〉，《一陽來復》，頁1-8。

¹⁴² 參見杜維明，〈儒學第三期發展的前景〉，《現代精神與儒家傳統》，收入《杜維明文集》第2卷，頁603。

到，這種挑戰乃是面對全人類的永恆問題闡明儒學的路徑：創建出對全人類都是一種普遍信念的哲學人學。他們清醒地意識到，必須將對復興儒家傳統以及延續中國傳統文化的關懷包括在對人類未來的關懷之下。¹⁴³

因此，在這個課題上杜維明在弘揚牟宗三「儒學第三期發展」必須回應科學與民主，開新外王等論題¹⁴⁴。這是牟先生提出「儒學第三期發展」的問題意識與課題所在，但從全球化的時代來看，同時也顯示當代新儒學的發展要走向世界，必須進入中西文化與哲學的「對比視域」中。

一期儒學由諸子源流發展為中原文化，二期儒學我認為是東亞文明的體現，已經影響到日本、朝鮮、越南等國家。如果有第三期發展，那就是世界性的了。¹⁴⁵

再者，杜維明在〈儒學第三期發展的前景問題〉，還強調第三期儒學發展是對「異己與異質文明」的挑戰：

提出儒學第三期發展的前景問題，是針對列文森在《儒教中國及其現代命運》一書中斷定儒家傳統已經死亡一結論而發。¹⁴⁶

杜維明認為自 1920 年以來，中國已經見證了多次的「反孔浪潮」。1950 年代列文森的三部曲《儒教中國及其現代命運》一書，直指儒家傳統不可避免的衰敗。因此，杜維明強調三期儒學發展實際上就是對異己與異質文明的挑戰，學者林月惠進一步說到杜維明的批判態度：

杜維明指出美國學者列文森（Joseph R. Levenson, 1920-1969）囿於五四的偏見，認為儒家傳統主義和理性的、科學的現代精神不可調和，中國若要現代性，儒家傳統就必須死灰。這樣的論斷，背後有一假設，亦即贊同馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864-1920）將現代西方的特徵歸之為理性的勝利，而傳統的生活方式都將在現代化過程中遭到摧毀。換言之，列

¹⁴³ 杜維明著，錢文忠、盛勤譯：〈論儒學第三期〉，《道·學·政——論儒家知識份子》，收入《杜維明文集》第 3 卷，頁 649-650。

¹⁴⁴ 《牟宗三先生全集》，第 10 冊，《政到與治道·新版序》，頁 14。

¹⁴⁵ 劉夢溪，〈「文化中國」與儒家傳統——杜維明教授訪談錄〉，《中國文化》第 8 期，1993 年 6 月，頁 206。

¹⁴⁶ 〈儒學第三期發展的前景問題〉，《儒學第三期發展的前景問題——大陸講學、答疑和討論》，收入《杜維明文集》第 1 卷，頁 418。

文森對儒教中國及其命運所作的悲觀論斷，有兩大迷思，一是傳統與現代的必然斷裂，二是西方文化所代表的「現代性」具有普遍性。¹⁴⁷

顯然地，列文森與韋伯的觀點都是十九世紀以來「西方中心論」的傳統，將他們發展出來的理性、科學的現代精神視為是普世價值，而輕易的睥睨其他地區的文化傳統，所謂“以動力橫絕天下”（梁啟超語）。而杜維明的國際視野與批判性能力看出此迷思，他深刻認為「傳統與現代無法割裂，「西化」不等同於「現代化」，「現代化」有其多元的傾向，不能以西方的「現代化」為唯一的標準」¹⁴⁸。因而，在論及儒學的第三期發展時，他以「儒學創新」（儒學的創造性轉化）取代前輩學者所強調的「中國文化的現代化」，他也將第三期儒學發展的提問，由如何回應西方「現代化」問題，轉換為與多元的「軸心文明」之對話。杜維明運用「多元」觀點的視角對儒學傳統在現代文明做為回應之道。策略上是要打破獨尊西方「現代化」的論述霸權。

三、「新軸心時代」下的儒教詮釋

杜維明在西方英語世界致力闡明儒學的宗教性，他看出「哲學」與「宗教」的分立，是西方文明的特殊性而不是人類文化的普遍性，此看法本身有其相當程度的侷限性。相對地，「哲學和宗教不分的現象出現在回教的阿拉伯文化、婆羅門教的印度文化、佛教的東南亞文化及儒家的東亞文化。」¹⁴⁹因此，「儒家是否是哲學？」、「儒家是否是宗教？」之提問，是以西方思考為中心的問題，杜維明從方法論的重建，他探討的是儒家的哲學性與宗教性，而不是作為哲學或宗教的儒家¹⁵⁰。

而杜維明所懷抱的即是儒家的「人文精神」。過去當代新儒家第二代對西方啟蒙精神與「現代化」的肯定，杜維明則從多元文明發展，對啟蒙心態與西方的「現代化」、「現代性」作出深刻的反省。

在今天的時代，杜維明要推動從「軸心時代」（Axial Age）轉換到「新軸心

¹⁴⁷ 林月惠，〈杜維明先生與跨文化對話〉。http://www.scu.edu.tw/philos/2004.6.23%A1%E36.25.htm

¹⁴⁸ 〈儒學第三期發展的前景問題〉，頁 411。

¹⁴⁹ 杜維明：〈儒家心性之學——論中國哲學和宗教的途徑問題〉，《人文心靈的震盪》，收入《杜維明文集》第 1 卷，頁 162。

¹⁵⁰ 同前註，頁 163。

時代」(第二軸新時代)的時候。「新軸心時代」(第二軸新時代)的是相對於兩千多年前的「軸心時代」。所謂「軸心時代」是德國哲學家雅斯培(Karl Jaspers, 1883-1969)從比較思想的觀點來檢討人類精神文明的發展,認為大約公元前八〇〇—二〇〇年左右,人類文明不約而同出現了飛躍性的進展,包括中國出現了諸子百家,印度出現了奧義書和佛陀,伊朗出現了瑣羅亞斯德,在巴勒斯坦出現先知,希臘出現荷馬時代、哲學。這個時期文化成了世界歷史的核心,直到近代「人類一直靠軸心時代所產生的思考和創造的一切而生存,每一次新的飛躍都回顧這一時期,並被它重新點燃,自那之後,情況就是這樣,軸心期潛力的甦醒和對軸心期潛力的回歸,或者說是復興,總是提供精神的動力」。¹⁵¹ 我們看到當時世界文明之發展本是多元並存的,林月惠解釋:

只是當時並存的文明,雖有獨立運作的軌跡,卻沒有明顯互動的跡象。雖然如此,軸心時代之各大文明發展至現代,仍有一定的導引作用。時至21世紀,因著地球村的出現,全球化趨勢的席捲,所有以前軸心文明的資源,如今成為人類共同的資源與記憶,形成多元並存的格局,此即是「新軸心時代」。¹⁵²

我們發現「新軸心時代」已不存在一枝獨秀的宗教環境,而是互相滲透。它也不再是由少數菁英或全體男性所塑造的時代,而是每一個人的時代。同時杜維明也指出:「也許一種符合生態原則,能滿足女性主義的基本需求、充分肯定宗教多元性而且還能建構全球倫理的人文精神,才是新軸心時代的特質。」¹⁵³

因此,杜維明之所以提出儒學的「宗教性」,並不是被動而狹隘地回應「儒家是不是宗教」之類的西方式的提問;相反的,他是站在各大文明之互補滲透與宗教多元論的高度上,主動積極地闡揚儒學所能提供的豐富精神資源。

四、儒學宗教性與自我轉化

杜維明與劉述先先生一樣,都是從「終極關懷」著眼,展開有關「儒家宗教性」的論述。為此,杜維明經常從比較宗教與文化的角度,宣稱儒家傳統是體現

¹⁵¹ 雅斯貝斯,《歷史的起源與目標》,華夏出版社,1989,頁8。

¹⁵² 林月惠,〈杜維明先生與跨文化對話〉。<http://www.scu.edu.tw/philos/2004.6.23%A1%E36.25.htm>

¹⁵³ 杜維明,〈自序:新軸心時代的文明對話〉,收入《杜維明文集》第1卷,頁9-11。

「終極關懷」的精神文明，用儒學傳統的說法，則是探究「天人合一」的義蘊為何？杜維明《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》一書，對於「儒學宗教性」的論述，最具原創性之力作。杜維明在書中指出：儒學的宗教性意味著「終極的自我轉化」(Ultimate self-transformation)¹⁵⁴他指出：

「終極的自我轉化」意味著學習做人的過程是永無止境的。[……]而「終極」所指的則是人性的最大限度的實現。「自我轉化」意味著儘管我們現在還不是我們之應是，但是我們經過修身是能夠達到人性的這種最高境界的。¹⁵⁵

杜維明認為，儒家的終極關懷是「自我轉化」(self-transformation)，而這種轉化是人性的充分實現。林月惠在此作一番歸納即，「如何成為真正的人」：

此即先秦儒學所謂的「為己之學」，亦即是宋明儒學所強調的「性命之學」，其目標則在於達到人性的最高境界——成聖。在這個意義下，「終極的自我轉化」是一永恆價值的追求與實踐。¹⁵⁶

又特別強調杜維明的著作：

值得注意的是，杜維明此書透過《中庸》文本的「君子」、「政」、「誠」三個核心概念的詮釋，以「君子」、「信賴社群」和「道德的形而上學」三個相關問題，表明《中庸》的內在邏輯。他藉此內在邏輯來開展儒學的宗教性義蘊，之後也將此三個交互關聯的層面發展為儒家精神的四個側面：個人、社群、自然、天道。我們可以說，杜維明對「儒學宗教性」之發掘，與「儒家人文精神」之重建兩大論域的原創性見解，盡蘊藏於此架構中。

¹⁵⁷

杜維明一再強調，儒學中的「自我」(self)，不是封閉且孤立於世界的抽象實體，而是一個開放的、動態的和轉化的過程¹⁵⁸，杜維明以「作為創造性轉化的自我」(Selfhood as creative transformation) 描述之。林月惠說明杜維明是從存有論的高

¹⁵⁴ 杜維明著，段德智譯，《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》，收入《杜維明文集》第3卷，頁367。

¹⁵⁵ 杜維明著，段德智譯，《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》，收入《杜維明文集》第3卷，頁461。

¹⁵⁶ 林月惠，〈杜維明先生與跨文化對話〉。

¹⁵⁷ 林月惠，〈杜維明先生與跨文化對話〉。

¹⁵⁸ 杜維明著，陳靜譯，《儒教》(台北：麥田出版社，2002年)，頁30。

度，指出儒家所意謂的「自我」，是一精神發展的動態過程。她以杜維明對《中庸》的詮釋為例：

他認為儒家之「自我」，乃根於「天命之謂性」而來，人性是天所賦予的，它有其存有論的地位，人性與天道因而得以合一。而就「率性之謂道」言，人性的展現，界定了「天道」的意涵。再從「修道之謂教」說，意指「人道」的「教」，作為人性之「自我實現」，也指向「天道」的彰顯。換言之，自我之實現與天道之彰顯本為一體不可分割的創造過程。杜維明根據此天人之間的互動性，結合另一《中庸》核心概念——誠，指出「誠」是人性之自我與天道所共享的同一個「存有論的實在」(ontological reality)。作為本體之「誠」，不僅意指人性的終極實在，也意指天道生生不息的創造性。人之自我轉化與天之創生所意謂的「創造性」，本質上是相同的。據此，杜維明強調：「天人之間的關係並不是對立雙方的合二為一，而是一種不可分割的單一體關係。」¹⁵⁹

從上述說明，筆者亦認同林月惠對杜維明此一存有論的論斷，一方面揭示儒家之「天」，不是一個「全然的他者」，也不是一個「全能創世主」，而是永不停止的創造性自身。另一方面，同時肯認人有參與宇宙創造的可能性，作為一「共創造者」(co-creator)，人之自我轉化也必須深透到他的存在根基——天。我們可從《中庸》看出此義云：「為天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」因而，儒家「終極的自我轉化」必然指向「天人合一」的超越向度是很明確的。。

五、「自我」與「天道」之關係

(1)「天人一體觀」

這裡談的是人與萬物的關係，也就是宋明儒學所講的「萬物一體」思想。因為，人與萬物同出一源，故人與天地萬物同為一體而不可分割。人作為宇宙的共同創造者，有守護自然的責任。杜維明指出中國人的自然觀是：存有的連續性。杜維明如此的觀點是回應美國學者牟復禮(F. W. Mote, 1922-)的說法而進一步的

¹⁵⁹林月惠，〈杜維明先生與跨文化對話〉。<http://www.scu.edu.tw/philos/2004.6.23%A1%E36.25.htm>。

闡釋。

牟復禮認為，中國人沒有創世神話，而世界和人不是被創造出來的，而是自發自生的宇宙的主要構成要素。在這個宇宙中，不存在外在於它本身的造物主、上帝、終極原因或意志。杜維明則認為中國並不是沒有創世神話，而是缺少猶太—基督教形式的創世神話。因為，西方一神論「從無創造」(creation ex nihilo) 似乎要求一個超越的創造者，如是，上帝是一個獨立的從無創造世界的實體。但對中國人而言，正因為將宇宙看做是連續創造活動的展開，存有的連續本是自明的真理，故無法想像一個「從無中創造世界」的「上帝」。相應此問題，杜維明便把中國的自然觀描述為「非人格化的宇宙功能的包羅萬象的和諧」，並強調：「人性的內在動力和適應性使我們能夠在我們的環境之內進入各種不同的相互關係，並且形成一個同天地萬物溝通的錯綜複雜的網絡。〔……〕人的這種回應能力有助於我們同自然進行一種充滿同情的互動，而不是試圖去宰制它、統治它。」¹⁶⁰

筆者中西的宇宙觀而言，西方人與神是分隔有距離感的，對比中國天人一體的自然觀，顯然是很大的落差。杜維明精彩的以儒學的「萬物一體」作出回應西方外在的超越者「從無創造」之問題，並對現代生態環保議題的討論，提供思想資源，使筆者深感中國思想的博大。

(2) 「內在超越性」

在前述章節有提及此一概念，由唐君毅、牟宗三先生所創，劉述先與杜維明都加以繼承闡揚，成為當代新儒學的共法。但此一概念亦可說是他們對儒學傳統之形上智慧的現代詮釋。杜維明說：

「這種天人之間的互動性使我們有可能把超越體察為內在。」更確切地說，「我們可以對天的囑咐作出回應的這種天賦能力推動我們不斷地拓展我們的視域，從而使人性的內在性便獲得了一種超越的意涵。」¹⁶¹

天道是「既超越又內在」。因為天道有生生不息的創造性，就內在於終極的自我

¹⁶⁰ 林月惠，〈杜維明先生與跨文化對話〉。

¹⁶¹ 《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》，收入《杜維明文集》第3卷，頁463。

轉化中，此與其他宗教相比，「它不是超越而外在，而是超越而內在」既內在又超越，這是儒家思想的重點。終極的自我轉化，在本質與實踐上，都具有超越性。終極的自我轉化不是超離人性而是實現人性，人生的終極意義是可以通過日常生活實現出來。由此可見，從「自我轉化」所展開的儒學宗教性，乃歸結於「內在超越」的形上智慧之實踐中。從「既超越又內在」的轉化當中，可以體會出儒學宗教性是含藏在生活哲學中。

六、超越啟蒙與多元現代性

杜維明屢次強調「現代化」不等於「西化」，「現代性」也有多元的表現，「東亞現代性」的模式就不同於西方的歷史與模式。進一步將儒家的人文精神置於啟蒙反思的脈絡下，更能顯示杜維明此議題的深度與廣度，而其大力提倡的「文明對話」才有真正的立足點。

我們看到歷史發展，人類的理性固然是西方啟蒙精神的主要特徵之一，它也為西方的現代化帶來豐碩的成就，例如：市場經濟、民主制度、科學技術，乃至自由、平等、人權等普世價值；影響所及，使得很多非西方世界都要面對西方「現代化」的挑戰。在西方「現代化」的威力橫絕天下後，非西方世界的回應，也對照出啟蒙心態的偏失，倘若我們無法反思或超越啟蒙心態，其結果將吞噬啟蒙的成果。杜維明認為「我們既是啟蒙的受惠者，又是啟蒙的批判者」¹⁶²

杜維明認為，這個時代應把握儒學宗教性所開展的儒家人文精神，在新軸心時代超越啟蒙心態，讓世界可以豐富文明對話的資源。他宣稱：

假若儒家人文精神的重建能繼承啟蒙精神（自由、理性、法治、人權和個人尊嚴的基本價值）而又超越啟蒙心態（人類中心主義、工具理性的泛濫、把進化論的抗衡衝突粗暴地強加於人、自我的無限膨脹），並充分證成個人、群體、自然與天道，面面俱全的安身立命之坦途，應能為新軸心文明時代提供思想資源：

一、個人自我之中身體、心知、靈覺與神明四層次的有機整合；

¹⁶² 杜維明，〈化解啟蒙心態〉，收入《杜維明文集》第5卷，頁261。

- 二、個人與社群（家國天下）乃至社群與社群之間的健康互動；
- 三、人類與自然的持久和諧；
- 四、人心與天道的相輔相成。¹⁶³

杜維明提出以上四層架構的儒家人文思想，不僅對西方現代文明之挑戰作出具體的回應，同時也開啟儒家對當今世界的重要議題之關懷。我們看到杜維明所強調的儒家人文精神是一開放的理論架構，它關切當代的諸多重要議題。職是之故，杜維明認為儒家人文精神可以與攸關人類福祉的生態意識、女性主義、宗教多元、全球倫理等四大思潮相互激盪，開拓新思維¹⁶⁴。

林月惠最後提到杜維明以其實際參與環保議題、宗教對話、全球倫理的經驗指出：

1993年於芝加哥舉行的世界宗教會議中，孔漢思（Hans Kung）所提出的全球倫理中的兩個原則（一是「己所不欲，勿施於人」，一是「己欲立而立人，己欲達而達人」），可說是儒家原則。又如，1995、1996年世界環保會議所形成的〈地球大憲章〉，生態學思想家貝瑞（Thomas Berry）就提出「萬物一體」的大原則，此與儒家對待自然的態度若合符節。而在多元宗教並存的現代處境中，「宗教多元主義的現實考慮必須成為邁向全球倫理共榮的先決條件」¹⁶⁵

從世界宗教會議與環保會議對對談中，儒家仁愛、與萬物和諧共存的人文精神，方便為宗教對話提供有利的空間，亦容易與不同宗教產生良好的價值默契，此對促進全球倫理發展正是有很大的助益。亦使儒學進入「多元文化與跨文化」的對話中，藉以呈現儒家傳統的豐富資源，這是杜維明極為關注的重點。

¹⁶³ 杜維明，〈自序：新軸心時代的文明對話〉，收入《杜維明文集》第1卷，頁11。

¹⁶⁴ 杜維明，〈自序：新軸心時代的文明對話〉，收入《杜維明文集》第1卷，頁7-9。

¹⁶⁵ 同前註，頁8。

第六章 結論

「儒教」是中國傳統社會的一套道德教化的思想？抑或是一套帶有宗教意涵的教義？一直是近代華人爭辯不斷的議題。歷史上的儒家在漢武帝的「獨尊儒術，罷黜百家」政策的影響下，逐漸成為中國學術思想的主流。從傳統來看，「儒家」（Confucian）一般是指繼承孔孟荀之哲學信念的思想家或學派。「儒學」（Confucianism）是指傳統知識分子對儒家學說客觀研究的一套道德學問，屬理論層面。而「儒教」（Confucian teachings）則是指將「儒學」這套道德學問推行到民間社會上的一套道德教化的思想，帶有民俗宗教意味，如祖先崇拜、祭天掃墓、日常禮俗等，屬實踐層面。本文主題「儒教論述」英譯為 Confucianism Discourses，其旨趣在探討儒學的宗教意涵，在積極入世的儒家倫理思想中，進一步去探求儒家與儒教在當代的辯證關係，及其引發相關的討論議題。因之，在本文當中儒家、儒學與儒教為了文脈敘述上的需要，會交互使用。

關於「儒學」在中國的歷史上的地位並非一直屹立不搖。儒學的發展自漢代以降在知識分子之間是以經學的形式流傳發展，到東漢以後已逐漸走向繁瑣的訂餽之學，加上魏晉時期政治鬥爭的黑暗，使儒學逐漸衰微。此外，自東漢以後其他新興的宗教如道教與佛教在中土已開始發展，至魏晉南北朝，道教與佛教的勢力益形狀大，更加威脅到已經衰微的儒學，致使儒學走到魏晉南北朝時代已陷入了空前的低潮期。到了唐代儒學有逐漸復興的現象，一直到北宋終於出現了「理學」，此時的儒學因融合了佛教、道教的思想，又稱「新儒學」。雖然有外教的競爭，儒學所推行至社會的儒教之「教」義，在諸教之中仍是較具影響力。傳統道德教化的「教」主要是以「儒教」之教作為判準，它一直是中國傳統道德教化的主流思想。

儒教之名自古有之，但將儒教納入「現代宗教學」研究的視域，則是二十世紀的事情。然而，儒教是否稱得上是一宗教，自二十世紀初以來一直到跨入二十一世紀的今天，學術界仍然眾聲喧嘩，難有定論。然而，宗教論述在今日而言，已不能以西方基督宗教的內容為規準，勢必回到各個族群文化的脈絡裡來檢視。宗教的界定是因信仰者的需要而演繹出來的。

因此，對儒教定位之爭論，乃構成了二十世紀儒教研究中的主要課題之一，在二十世紀末到達了高潮。港臺學者對儒教的研究起於五、六十年代，以牟宗三、唐君毅等第二代新儒家為代表，對儒家的宗教性與儒教的討論在五十年代，乃是為了回應西方基督教文化的挑戰，並從儒家的「內在思想品格」討論「儒教之宗教性」。就像牟宗三的「人文教」是從文化復興的角度為出發，當代新儒家乃從「哲學」面向來闡釋宗教的意涵。到了八、九十年代，尤其是到世紀之交前後，港臺學者的儒教研究則出現「多元化」的特徵。

最後，當代華人「儒教論述」的出現由於是在近代中西文化交流的時空脈絡下進行的，是近代中國文化與異文化相遇之後所產生的文化現象。因之「儒教」與「宗教」一詞的概念與定義的問題成為本研究首先要釐清之問題。在近代之前它少有論述的需要；在近代之後，它涉及儒家、儒學與儒教的分辨、宗教定義的爭辯、傳統文化如何現代化的問題、文化復興運動、國教制定問題，乃至儒教與其他宗教對話的問題及參與全球倫理建立的契機等議題，這些都將是本論文欲進行研究的觀察，也是本研究論文的成果貢獻。

本論文的研究成果與貢獻之處為將儒教放在華人儒教論述的主體性與「全球倫理的視野」下來觀察研究，成果有：

一、華人儒教論述的主體性再現

首先，筆者針對東西方對宗教研究的不同視角，釐清「宗教」(religion)一詞的產生與差異解讀。像是中文「宗教」一詞對譯西文的religion是清末民初的時候確立，它亦是在西方話語霸權的情況下進行的。宗教它從依附在基督宗教下的解釋、定義，到跟非基督宗教世界文明的接觸後，打破宗教原先本質性定義的權威現象。透過近代西方從利瑪竇至韋伯等人對儒家、儒教的認識過程，筆者批判的解讀出「西方中心論」下的儒教論述的現象。

筆者發現在面對西方霸權入侵，民初康有為推動的孔教運動可說是一股有別

於義和團式的武裝抗爭，用的策略是「宗教立國」的文化對抗模式。中國在此刻面臨西方優勢的武力與基督宗教力量，面臨到傳統中國的儒家如何披上西式的宗教外衣，以宗教信仰建立制度性的儒教。

筆者並且觀察到自民初以來，儒教在論述的過程中，多數內容圍繞在儒教「是教」與「非教」的論爭，或是折衷說法如非制度性的宗教、儒學的宗教性等，我們的論述明顯的落入西方基督宗教式救贖的模式中。但是，該如何面對西方優勢的論述、話語霸權？此刻的東方是否能建構自身的主體論述？筆者乃從後現代思潮，去中心、邊緣發聲，到後殖民的脈絡中，提出東方儒教的「主體論述」，擺脫西方中心的「東方主義」論述，檢驗西方資本主義與新教倫理的模式，在套用到中國社會時的可能的困境與窘境。

華人的儒教表現，在從今日宗教意義的標準檢視下，明顯的未能呈現出「制度性」宗教的型態，我們如以典型的制度性宗教基督宗教做對比之，則可以發現基督宗教在教主、教義、經典、儀式、組職、信徒等各方面皆俱足，但作為儒教的儒學在這些方面是難以招架之。筆著認為，這正可以凸顯基督宗教與儒教在宗教論述上最重要的差異：基督宗教是一個以「天啟式」的宗教型態，人與萬物為上帝所造，上帝的啟示充分顯現在聖經中，上帝成為西方人的真理的啟示者，基督宗教因之成為西方文化核心。對比華人儒教的發展，自商周之際，在文化發展之初即從神鬼的信仰型態轉向人文理性，特別從周公制禮作樂所發展出周代豐富的禮儀與典章制度，十足展現一種強烈的「現世關懷」。然而，儒教所表現的雖不是制度性、組織性的宗教型態，但卻蘊含著「宗教性」，是一種「內在而超越」的特質，一種由人的內在心性與天的冥契，此即儒教「天人合一」的深層結構意識，回異於基督宗教的價值是從外在、由上帝的啟示而成。從聖與俗的現象言之，凡宗教必指向神聖境界，此境界即超越界，祂引領宗教人獲致終極關懷，成就生命的完滿。然而，儒家亦有其弱點，即儒家沒有天堂地獄觀，佛教和天主教都有。此留給了中國歷史上民間出現了「三教合一」的發展空間。

二、華人儒教論述的多元、差異與時代性展現

特別在鼓勵用「文明對話」、化解國際衝突的今天，筆者認為儒教作為東亞文明與西方乃至「全球對話」的一個角色已十分重要。雖然美國的中國史研究學者列文森曾於1958年後出版三卷的《儒教中國及其現代命運》一書，闡述「儒教在近代衰亡」的圖景，但顯然的，當代華人世界愛仍澎湃的探討個儒教的「當代出路」，故儒教論述並未成為西方中心、不平衡權力論述、再現下的客體 / 他者 / 邊緣文化，或是「東方主義」下的東方文化，筆者強調儒教應是後現代主義、後殖民時代到全球化、世界地球村的一個人類文明的參與者與對話的主體。

在進入後現代主義思潮下，出現去中心、破除權威的時代裡，筆者高度期望建立華人文化主體論述，在這個過程中，必將牽涉到後殖民主義的文化批判意識，即如何在後殖民時代中，重建自己民族文化的主體與認同，但又應避免過激的民族主義發酵（特別是中國大陸）造成另一種文明的衝突。

值得注意的是，筆者並認為華人儒教論述有其多元、差異與時代意義。同樣是華人，因為時空脈絡的差異，導致儒教論述在不同地區有其相同性與差異性；在同一地區內亦有其相同性與差異性。筆者將透過他們論述的過程，找尋的儒教的當代及時代意義。

最後，儒教論述顛覆了傳統以來，以基督宗教為本位的刻板性的宗教概念。這樣的刻板性的宗教概念，早在一百年前即被宗教學奠基者麥克斯·繆勒所摒棄，但這個偏見百年來，卻隨著西方帝國主義的擴張所建構的文化霸權，主導了許多人的宗教印象。

三、華人儒教論述的文明對話與世界倫理的參與

迄今為止，大多數的宗教對話理論都是由基督教的思想家進行，他們很多的論說，都是用來和自己教內的反對者進行辯論。然而，當代的宗教對話理論已開始有所轉變。1960年代，一位美國天普大學的教授斯威德勒（L. Swidler），首先於美國天普大學成立普世研究所，之後又成立宗教對話中心，並於90年代起草第二次世界宗教會議大會宣言〈走向全球倫理宣言〉。其實早於80年代，斯威德勒

就針對宗教對話的實踐需要，提出對話的十條基礎規則，即「對話十誡」。儘管斯威德勒為對話提出的十條規則，對於對話目標有過高的要求，但亦是十分重要且根本。

筆者認為宗教交談或對話之方法，乃在於不侷限在自己的觀點論述，尋求外界溝通與理解。針對本論文之研究對象與成果，筆者觀察到當代儒教論述於宗教交談或對話方法之實踐運用之特色與差異性。特別值得注意的是，本論文研究的三個地區儒教論述之現象，在「媒體與網際網路」的發達社會中，均有不同程度的向「本地或跨國」論辯及對話的特色，此成為當代儒教論述的特色之一。但因三個地區的時空脈絡之差異，所運用的宗教交談或對話方式亦有很大的差異。

首先，關於華人儒教論述的文明對話與世界倫理的參與，台港部份，唐君毅、牟宗三等人於1950年代所展開的新儒學思潮，以及1958年唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀四人聯署發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，所帶動的「文化省思與對話」，不僅涵蓋華人文化圈，甚至引起韓國、日本、越南等東亞地區或歐美國家的討論熱潮。使得之後第三代新儒家亦多積極的探討當代儒教及其宗教性。是故，台港儒教論述之發展乃具有鮮明之「跨國交談與倫理對話」之現象，非侷限於台灣內部的本地討論。

中國大陸地區的部份，則因80年代以來因政治、經濟等改革開放所帶動的中國崛起、文化熱潮等，造成各種文化論述或文化爭論的產生。其中，儒教論述作為「文化復興或文化改革」的論調，乃透過中國大陸內部之文化辯論而展開宗教交談與對話。從任繼愈對儒教問題的提出，中國大陸之宗教交談與對話，或以「爭論」集之面貌出版、或於「網路平台」上展開激辯，顯現了80年代後中國大陸內部的文化反省氛圍。

甚至當代華裔學者劉述先之儒教觀點，亦涵蓋台港及國際間。劉述先所強調的「全球倫理與宗教對話」，與他所推崇斯威德勒有共同的關懷立場。另外，杜維明，所採取的「宗教交談或對話方式」，是以比較哲學的視角，從儒學的宗教性與哲學性的面向，致力儒學與西方、或跨文化的對話，是當代新儒學之國際化的

重要面向。透過跨國的學術研討與大量外文的著作，從多元文化、多元現代性的視角下展開宗教對話與全球倫理的推動，是杜維明關注的重點。杜維明站在人類「第二軸新時代」的歷史視野，從各大文明之互補滲透與宗教多元論的高度上，主動地闡揚儒學所能提供的豐富精神資源。

最後，本論文以當代華人的儒教論述為中心，探討在台灣、中國和西方華裔的儒教論述中，彼此間儒教論述的相同與差異。對於民間儒教領域則是這次研究難以涉獵，此因本論文主要設定在知識分子的哲理性討論，未來有機會筆者進一步的研究方向將擴及到「東亞文化圈」亦是儒教社會的範圍，包括日本、韓國、越南等地區國家，以及公民社會與生活文化的底層的「民間儒教」方面。

參考書目

一、中文書籍

- 子安軒邦，陳瑋芬譯，《東亞儒學—批判與方法》，（台北：台灣大學出版中心）。
- 王岳川，《後殖民主義與新歷史主義文論》，（濟南：山東教育出版社，1999年）。
- 王英銘編著，《終結三重文化危機—二十一世紀之重新創造》，（台北：水瓶世紀文化事業，2001年）。
- 中華民國宗教哲學研究社，《宗教哲學》創刊號，1995.1，（台北：中華民國宗教哲學研究社，1995年）。
- ，《宗教哲學》，35期，2006.2，（台北：中華民國宗教哲學研究社，2006年）。
- 文史哲編輯部編，《儒學：歷史、思想與信仰》，（北京：商務印書館，2011年）。
- 任繼愈主編，《儒教問題爭論集》，（北京：宗教文化出版社，2000年）。
- 列文森著，鄭大華、任菁譯，《儒教中國及其現代命運》，（北京，中國社會科學出版社，2000年）。
- 牟宗三，《時代與感受》，（台北：鵝湖出版社，1984年）。
- ，《生命的學問》，（台北：三民書局，1970年）。
- ，《道德的理想主義》，（台北：學生書局，1978年）。
- 呂大吉主編，《宗教學通論》，（台北：博遠，1993年）。
- 杜維明著，彭國翔編譯，《儒家傳統與文明對話》，（河北：河北人民出版社，2006年）。
- ，陳靜譯，《儒教》，（台北：麥田，2002年）。
- 著，段德智譯，《論儒學的宗教性—對《中庸》的現代詮釋》，（武漢：武漢大學出版社，1999年）。
- 主編，《儒學發展的宏觀透視—新加坡1988年儒學群英會紀實》，（台北：正中書局，1997年）。
- ，《現代精神與儒家傳統》，（台北：聯經，1996年初版）。
- 吳光，《儒家哲學片論—東方道德人文主義之研究》，（台北：允晨，1993年）。
- 李世偉自選集，《臺灣佛教、儒教與民間信仰》，（台北：博陽，2008年）。
- 李申主編，《清代中後期儒者的儒教意識》，（北京：國家圖書館，2010年）。
- ，《儒教、孔教、三教稱名說》，（北京：國家圖書館，2009年）。

- 主編，《儒教敬天說》，（北京：國家圖書館，2009年）。
- 李杜，《儒學與儒教論》，（台北：藍燈文化事業，1998年）。
- 林安梧，《儒學革命—從新儒學到後新儒學》，（北京：商務印書館，2011年）。
- 杭亭頓著，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》，（台北：聯經：1997年）。
- 胡治洪，《儒哲新思》，（北京：中華書局，2009年）。
- 保羅·田立克著，龔書森譯，《系統神學》，（台北，基督教文藝出版社，1980年）。
- 施宗連著，方克立、李錦全主編，《現代新儒學在美國》，（遼寧：遼寧大學出版社）。
- 唐君毅，《中西哲學思想之比較論文集》，（台北：學生書局，1988年）。
- ，《中國人文精神之發展》，（台北：學生書局，1979年五版）。
- ，《文化意識與道德理性》，（台北：學生書局，1975年再版）。
- ，《中華人文與當今世界》，（台北：學生書局，1975年）。
- ，《中國人文與當今世界》，（台北：學生書局，1975年）。
- ，《人文精神之重建》，（台北：學生書局，1974年再版）。
- ，《中國文化之精神價值》，（台北：正中書局，1953年）。
- ，《生命存在與心靈境界》（上、下冊），（台北：學生書局，1986年）。
- 陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，（台北：允晨文化，2005年）。
- 韋伯著，簡美惠譯，《中國的宗教：儒教與道教》，台北，遠流出版公司，1989。
- 陶東風，《後殖民主義》，（台北：揚智文化，2000年）。
- 郭齊勇，《中國儒學之精神》，（上海：復旦大學，2009年）。
- 郭齊勇、鄭文龍編，《杜維明文集》，（武漢：武漢出版社，2002年）。
- 斯維德勒著，劉利華譯，《全球對話的時代》，（北京：中國社會科學出版社，2006年）。
- 黃勇，《全球化時代的宗教》，（台北：台大出版中心，2011年）。
- 國際佛學研究中心等主編，《兩岸宗教現況與展望》，（台北：學生出版社，1992年）。
- 程志華，《中國近現代儒學史》，（北京：人民出版社，2010年）。
- 雅斯貝斯，《歷史的起源與目標》，（華夏出版社），1989。
- 愛德華·薩依德著，王志弘等譯，《東方主義》，（台北：立緒文化事業，1999年）。
- 楊君實/杜念中編，《儒家倫理與經濟發展》，（台北：允晨出版，1987年）。

- 鄭志明，《儒學的現世性與宗教性》，（嘉義：南華管理學院，1998年）。
- 鄭家棟，《當代新儒學論衡》，（台北：桂冠，1995年）。
- 廖炳惠，《回顧現代—後現代與後殖民論文集》，（台北：麥田，1994年）。
- 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，（台北：立緒文化，2001年）。
- 劉述先、梁元生編，《文化傳統的延續與轉化》，（香港：中文大學出版社，1999年）。
- 韓星，《儒教問題——爭鳴與反思》，（西安：陝西人民出版社，2004年）。
- James, William著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，（台北：立緒，2001年）。
- Lewis, Jeff編，邱誌勇、許夢芸譯，《文化研究的基礎》，（台北：韋伯，2006年）。

二、中文期刊

- 王鈞林，〈康有為對儒學的改造〉，《中國哲學史》，1996年第4期，1996.11，頁100-107。
- 田正平、朱宗順，〈評列文森的近代中國史觀—對列文森《儒教中國及其現代命運》的思考〉，《浙江大學學報》，34卷1期，2004.1，頁5-12。
- 牟宗三，〈中國文化的斷續問題〉，《時代與感受》，台北：鵝湖出版社，1984年。
- ，〈人文主義與宗教〉，《生命的學問》，台北：三民書局，1970年。
- ，〈現時中國之宗教趨勢〉，《生命的學問》，台北：三民書局，1970年。
- ，〈人文主義與宗教〉，《生命的學問》，台北：三民書局，1970年。
- ，〈關於宗教的態度與立場—酬答詹思先生〉，《生命的學問》，台北：三民書局，1970年。
- ，〈作為宗教的儒教〉，《中國哲學的特質》，台北：學生書局，1963年。
- 牟宗三等人合撰，〈為中華文化敬告世界人士宣言—我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉。
- 呂凱文，〈「終極關懷」詮釋〉，筆者2007年在南華大學宗教研究所「宗教對話」課堂上筆記。
- 何乏筆，〈內在超越重探---論韋伯宗教社會學對儒家的詮釋〉，第四屆比較哲學學術研討會論文集，南華大學哲學系，2003.5。

- 吳文璋，〈論儒家與儒教--從儒家是否為宗教談起〉，《語文教育通訊》，第22期，2001.6，頁87-130。
- 吳展良，〈尋找核心價值—儒學與現代社會的價值困境〉，《現代價值與儒學》，頁1-15。
- 吳康，〈晚清今文經學及其代表康有為之思想〉，《經學研究論集》，台北，黎明文化事業公司，1981，頁211-235。
- ，〈晚清今文經學代表康有為之改制大同思想〉，《經學研究論集》，台北，黎明文化事業公司，1981，頁237-253。
- ，〈今文學家康有為之孔子改制學說提要〉，《經學研究論集》，台北，黎明文化事業公司，1981，頁255-257。
- 宋光宇，〈重利與顯親：有關「台灣經驗」各家理論的檢討和觀點的提出〉，《宋光宇宗教文化論文集》（上），宜蘭：佛光人文社會學院，2002年。
- 李大華，〈中國宗教的超越性問題〉，黃俊傑編，《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（二），台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年。
- 李光真〈世紀末，神佛滿天飛？—台灣的新興宗教風〉。
- 李世偉，〈儒教課題之探討及其宗教史之意義—以台灣儒教為重點〉，《第二屆台灣儒學國際學術研討會論文集》，台南：成功大學中文系，1999年，頁1-24。
- 李申，〈近代中國的宗教問題〉，《宗教研究》，2008年第3期，頁12-16。
- 李芬蘭，〈儒家思想對中國宗教的作用及其世界意義〉，黃俊傑編，《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（二），台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002。
- 李哲承，〈新世紀”儒教社群主義”的意義與問題〉，《山東大學學報》，2008年第2期，頁23-34。
- 周志文，〈保種與保教〉，《臺大中文學報》，第6期，1994.6，頁209-230。
- 杜維明，〈多元現代性：「儒家」東亞興起的涵義〉，高明士編，《東亞文化圈的形成與發展—儒家思想篇》，台北：臺灣大學出版中心，2005年4月初版。
- 沈清松，〈康有為的倫理思想評析〉，《丘海季刊》，第45期，1996.5，頁25-35。
- 沈偉華，〈儒教之爭考〉，《徐州工程學院學報》，第22卷3期，2007.3，頁79-83。
- 林端，〈全球化下的儒家倫理——社會學觀點的考察〉，《全球倫理與儒學》，頁1-20。

- 林巍，〈儒學：哲學？宗教？中西文化的再解讀〉，《中西文化研究》13期，2008.06，頁83-92。
- 段德智，〈近30年來的”儒學是否宗教”之爭論及其學術貢獻〉，《airiti》，2009年，頁17-25。
- 唐君毅等，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉又稱為〈中國文化與世界〉，收入《唐君毅全集》卷4。
- ，〈宗教信仰與現代中國文化〉，《中國人文精神之發展》，台北：學生書局，1979年，頁337-399。
- 陳昭瑛，〈發現東亞：第二軸心時代的《論語》學〉。
- 陳炯彰，〈從儒釋耶的剖判會通論康有為的文化觀〉，《臺北師院學報》，第6期，1993.6，頁385-397。
- ，〈清末民初佛學思想復興運動研究取樣：以康有為、譚嗣同及章太炎為中心的探討〉《中山大學學報》第4期，1987年，頁227-258。
- 陳振崑，〈現代哲人牟宗三、羅光與唐君毅對於宗教性的詮釋—天人合一的現代辯證詮釋〉，《哲學與文化》，第444期，2011.5，頁89-118。
- ，〈現代意義內的儒家宗教意識〉，《哲學與文化》，第348期，2005.5，頁41-68。
- ，〈由理論與實踐的對比—論「儒學」與「儒教」〉，《揭諦》，第8期，2005.4，頁159-190。
- 陳熙遠，〈「宗教」--一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，台北：新史學，13卷4期2002.12，頁37-65。
- 陳鵬鳴，〈康有為的社會改革思想研究〉，《孔孟月刊》，第36卷第8期，1998.4，頁41-49。
- 程志華，〈儒學之為”道德的宗教”一析牟宗三對宗教問題的論述〉，《四川大學學報》，第163期，2009年，頁41-46。
- 張強，〈超越傳統”儒教”問題的模式探析〉，《晉陽學刊》，第1期，2010，頁66-69。
- 張祥龍，〈重建儒教的危險、必要及其中行路線〉，《現代哲學》，2007，頁102-109。
- 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》，第52期，1999.4，頁29-39。
- ，〈儒家的超越意識與批判意識〉，《儒學發展的宏觀透視》，台北：正中書局，1997，頁288。
- 張俊峰，〈傳統文化的還原與儒學的宗教性論證--《中國儒教史》一書

- 目的的雙重性及其評價》，《鵝湖》30:6=354 民93.12 頁55-58。
- 康曉光，〈文化民族主義論綱〉，載《戰略與管理》，2003年第2期。
- 陸寶千，〈民國初年康有為之孔教運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第12期，1983.6，頁81-94。
- 曾昭旭，〈見群龍無首吉--以儒教為例試論人文教的發展歷程〉，《鵝湖》，23:11=275 民，87.05，頁10-14。
- ，〈論宗教與人文發展的辯證關係〉，《鵝湖》，31:1=361，民94.07，頁35-40。
- 曾錦坤〈儒教作為基本宗教—以唐、牟觀點為主的論述〉，《中華人文社會學報》4，民95.03，頁266-291。
- 黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論(1912-1917)〉，《師大歷史學報》，第12期，1985.6，頁197-223。
- 黃俊傑，〈戰後美國漢學界的儒家思想研究(1950-80)：研究方法及其問題〉，黃俊傑編《東亞儒學研究的回顧與展望》，台北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- ，〈東亞儒學史研究的新視野—儒家詮釋學芻議〉，《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，頁305-336。
- 黃進興，〈研究儒教的反思〉，《東アジア文化交渉研究》別冊8，頁27-40。
- ，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《亞洲研究》，第23期，1997年，頁184-223。
- ，〈儒家倫理與經濟發展：迷思或事實〉，《中國時報》1987，12，9。
- ，〈韋伯(Weber)論中國的宗教：一個比較研究的典範〉，《食貨月刊》15，1985，頁32-48。
- ，〈所謂「道德自主性」：以西方觀念解釋中國思想之限制的例證〉，《食貨月刊》14，7/8(1984)，頁77-88。
- 黃慧鳳〈儒家文化與東方主義〉，東亞人文學 第二輯，頁35-49。
- 楊祖漢，〈儒學的宗教性〉，《鵝湖學誌》40期，2008.06，頁75-87。
- 楊儒賓，〈橫跨宗教與哲學邊界上的儒教—評杜維明著《儒教》〉，《新世紀宗教研究》，第1卷第3期，2003.3，頁176-177。
- ，〈近代儒家思想史上的體用論〉，天人之際與人禽之辨—比較哲學研討會，香港中文大學，1997年。

- 葉海煙，〈儒家哲學的當代型態及其可能性研究---以劉述先與杜維明為例〉，
《第四屆比較哲學學術研討會論文集》，南華大學哲學系，2003.5.9。
- ，〈關懷「他者」的宗教對話—以哲學意義為核心的展開〉，東吳哲學學報
第七期，2002年12月，頁83-105，。
- ，〈當代新儒學與基督宗教的哲學對話--以唐君毅為例〉，哲學與文化月刊，
第28卷第五期，2001年5月，頁396-405。
- ，〈重建倫理·開展對話--推介劉述先〈全球倫理與宗教對話〉〉，哲學與文化月
刊，第二十八卷第十二期，2001年12月，頁1166-1168，。
- ，〈兩岸新儒學發展的比較研究（1987-1997）〉，東吳哲學學報，第五期，
2000年4月，頁1-27。
- ，〈儒家哲學的當代型態及其可能性研究：以劉述先與杜維明為例〉，哲學
與文化月刊，第三十卷第五期，2003年5月，頁19-39。
- ，〈《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》〉，與李明輝、鄭宗義合
編，台北：臺灣學生書局，2006年9月。
- ，〈總論當代新儒家〉，哲學與文化月刊，1993年2月，頁181-192，。
- 趙子明，〈康有為對傳統儒學的利用與革新〉，《東方論壇》，1993年第4期，1993.12，
頁40-44。
- 鄭志明，〈康有為的宗教觀（上）〉，《鵝湖》，第23卷第3期，1997.9，頁17-28。
- ，〈康有為的宗教觀（下）〉，《鵝湖》，第23卷第4期，1997.10，頁22-31。
- ，〈當代儒學的宗教對談〉，收於楊祖漢主編，《儒學與當今世界》，台北，
文津出版社，1994年，頁179-199。
- 劉述先，〈超越與內在問題之再省思〉，劉述先、林月惠／主編《當代儒學與西方
文化：宗教篇》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2005年。
- ，〈論宗教的超越與內在〉，收入其《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北：
中國文哲研究所，2000年，頁157-177。
- ，〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀》，第50期（1998年12月），頁99-109；
亦收入其《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中國文哲研究所，2000
年），頁157-177。
- ，〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意
涵〉，收入劉述先編，《當代儒學論集：傳統與創新》，臺北：中國文哲研究

- 所，1995年，頁1-32。
- ，〈當代新儒家可以像基督教學些什麼？〉，收入其《大陸與海外——傳統的反省與轉化》（臺北市：允晨文化實業公司，1989年），頁259-271。
- ，〈由中國哲學的觀點看耶教的信息〉，收入其《文化與哲學的探索》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁177-187。
- 劉俐娜，〈康有為的「孔教救國」論〉，《中華民國思想史》，北京，北京人民出版社，1994，頁10-12。
- 劉雪飛，〈關於儒學宗教性問題研究的反思〉，《齊魯學刊》，2008年第4期，頁23-26。
- 樓宇烈，〈康有為與儒學的現代轉化〉，《孔子誕辰2540周年紀念與學術討論論文集（下）》，上海，三聯書店，1992年，頁2144-2157。
- 蔡彥仁，〈論史密斯（Wilfred C. Smith）的「宗教性」：兼談當代儒家的宗教觀〉，政治大學文學院編，《中國近代文化的解構與重建：中華文化與台灣文化——延續與斷裂》，2005年，頁37-52。
- ，〈全球化與宗教研究：再思伊利雅德的「新人文主義」〉，魏澤民主編，《覺醒的力量》。台北：世界宗教博物館，2004，頁107-138。
- ，〈文化的交流與融合：比較宗教的論述觀點〉，《東亞文明研究通訊》，第五期，2004a 頁17-28。
- ，〈比較宗教經典與儒學研究：問題與方法學芻議〉，《漢學研究》，第十五卷，第二期，1997c，頁239-253。
- 蕭萬源，〈孔子和康有為的人道神道觀〉，《孔子誕辰2540周年紀念與學術討論會論文集（下）》，上海，三聯書店，1992，頁2124-2143。
- 賴賢宗，〈近五十年來台灣當代新儒學之研究與前瞻〉，《五十年來台灣人文學術研究》，台北，2000年，學生書局。
- 羅義俊，〈儒學與儒教--讀牟宗三先生「中國哲學的特質」〉，《中國研究》，第3卷第3期，1997.6，頁41-48。
- 顧士敏，〈早期中國文化之發展與儒教〉，《孔孟月刊》，第37卷第5期，1999.1，頁6-14。

三、網路資料

- 王錕，〈傳統文化復興下的虛像和實像——種理解、不滿與期望〉
〈<http://www.wretch.cc/blog/chenboda1219/18332852>〉
- 李翔海，〈劉述先新儒學思想評述〉
〈<http://www.scu.edu.tw/philos/2004.6.23%A1%E36.25.htm>〉
- 林維杰，〈儒學中的有神論與無神論〉，〈www.scu.edu.tw/philos/062302.doc〉
- 林月惠，〈杜維明先生與跨文化對話〉，
〈<http://www.scu.edu.tw/philos/2004.6.23%A1%E36.25.htm>〉
- 姚才剛，〈論劉述先先生新儒學思想之特色〉
〈<http://www.scu.edu.tw/philos/2004.6.23%A1%E36.25.htm>〉
- 梁元生，〈儒者腳步——杜維明教授與儒學發展方向〉
〈http://tw.myblog.yahoo.com/jw!MsrgfAWBHwTCw9iDYKv_qA0X/article?mid=2532〉
- 葉海煙，〈儒家倫理與世界倫理的對話——以劉述先教授為範例〉
〈<http://www.scu.edu.tw/philos/2004.6.23%A1%E36.25.htm>〉
- 陳勇，〈關於儒教爭論中的方法論問題〉
〈<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2180>〉
- 郭齊勇，〈近五年來中國大陸儒學研究的現狀與發展（1993-1997）〉
〈<http://www.confuchina.com/01%20zong%20lun/dalu%20ruxue%20yanjiu.htm>〉
- ，〈劉述先先生的學術貢獻〉
〈<http://www.scu.edu.tw/philos/2004.6.23%A1%E36.25.htm>〉
- 蔣慶，〈「儒教重建」視野下的「政治儒學」論說——蔣慶在「第一屆全國儒教學術研討會」上的發言〉 〈<http://www.wretch.cc/blog/chenboda1219/18350220>〉
- 劉東超，〈試論當代中國意識形態建設——兼與康曉光先生商榷〉
〈<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0408010.htm>〉
- 劉述先，〈從典範轉移的角度看當代中國哲學思想之變局〉
〈<http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>〉
- 樓宇烈，〈漫談儒釋道〉 〈<http://www.guoxue.com/discord/louyl/016.htm>〉
- 賴賢宗，〈近五十年來台灣當代新儒家哲學之研究與前瞻〉
〈http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/phil/phil_confucian/phil_confucian.html〉
- 韓 星，〈中國大陸關於儒教問題的最新討論〉，引自學說連線
〈<http://www.xslx.com/htm/xssy/xszs/2006-10-20-20602.htm>〉

第一屆世界儒學大會，參閱中國共產黨新聞網人民網

〈<http://theory.people.com.cn/BIG5/40534/8138581.html>〉

「家族相似性」參見〈<http://terms.naer.edu.tw/detail/1308191/>〉，國家教育研究院雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網，2013.3.20。

陳勇，〈關於儒教爭論中的方法論問題〉，《中國儒教研究通訊》第一期

〈<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2180>〉。2012.10.2

李明輝，〈儒家思想中的內在性與超越性〉。

〈<file:///C:/Users/fbf/AppData/Local/Microsoft/Windows/Temporary%20Internet%20Files/Content.IE5/1I7IRMLU/20079.htm>〉 2012.9.2

郭齊勇 龔建平，評李申著《中國儒教史》。

〈<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/plszzgrjs.htm>〉。

四、英文書目

Hall, Stuart, *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices* (Sage Publications & Open University, 1997) .

Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, (New York : Harper & Row, 1957) .

五、學術網站

孔子 2000 網 〈<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2332>〉