

# 宗教性

——儒家式的思考\*

## Taking Confucian Religiousness on Its Own Terms\*

【美】安乐哲 著 宋霞 译

[USA] Roger T. AMES

### 作者简介

安乐哲，北京大学哲学系博古睿研究中心人文讲席教授；夏威夷大学  
荣誉教授

### Introduction to the author

Roger T. AMES, Humanities Chair Professor, Department of Philosophy, Peking  
University; Professor Emeritus of University of Hawaii  
Email: rtames@hawaii.edu

## Abstract

Because Confucianism was introduced into the Western academy by missionaries, the key terminology of this tradition was translated in a way that would syncretize it with an Abrahamic worldview. Tian 天 became (and still is) “Heaven,” li 礼 became (and still is) “ritual,” and dao 道 became (and still is) “the Way.” It is for this reason that Confucian philosophy is shelved in the religion section of our libraries and taught in religion and Asian studies departments in our universities. Yet if we allow this tradition to speak on its own terms, it provides an alternative model of religiousness that takes family and human beings rather than a transcendent God as its core idea. In this essay, I want to use the canonical texts of the Confucian tradition itself to try to reconstruct a religious vocabulary that expresses a distinctively Confucian form of religiousness.

**Keywords:** li 礼, tian 天, dao 道, religiousness, transcendence.

## 问题的起源

在儒学被介绍到西方学术的过程中，儒家宗教性的关键哲学词汇和用语艺术已经被亚伯拉罕宗教的价值所覆盖，并未呈现出其自身的价值。的确，在许多人眼中，儒家思想无非是一种毫无生气的、次等形式的基督教。让我们看一下儒家思想中关键词汇翻译的标准公式：“天”（tian）被翻译成“Heaven”，“礼”（li）被翻译成“ritual”，“义”（yi）被翻译成“righteousness”，“道”（dao）被翻译成“the Way”，“仁”（ren）被翻译成“benevolence”，“德”（de）被翻译成“virtue”，“孝”（xiao）被翻译成“filial piety”，诸如此类，比比皆是。总之，按照这样一个标准公式翻译出来的词汇，不禁会让人联想到一个预先建立的、秩序单一的、受神认可的宇宙，而这个宇宙正是由激发人类的信仰和顺服的正义上帝之手所引导的。

学者们一直在努力将无根的、被移植的儒家思想从基督教的土壤中拯救出来。但其结果往往是通过“东方主义”的视角来重建儒家的思想体系和价值观念。这种“东方主义”表面上是通过摒弃儒家深层次的宗教维度来保证儒家的完整性，也恰因此，这种努力最终将其降低为一种世俗的“人文主义”。或许更为糟糕的是，在将对儒家思想的哲学解读思路视为无结构和不确定时，这些解读者将对儒家思想整体性的感知化约为一种神秘主义。

这种对儒家词汇明显地基督教式和“东方主义”的传统研究，结

---

\* 本文摘录于我目前正在完成的一本书的手稿，暂定名为《儒家角色伦理中人的概念：一个好的起点》。[This essay is excerpted from a book manuscript that I am presently completing tentatively entitled “Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics.”] 本文英文版曾刊载在《国际比较文学（中英文）》，刘耘华编，2018年第1卷第1期，第17-31页。[The English version of this essay was published in *International Comparative Literature* (Chinese-English Version), ed. LIU Yunhua (Shanghai Normal University), Vol. 1, no. 1 (Summer 2018):17-31.]

果是将其自身局限于西方高等教育体系中宗教研究和区域研究领域，而不是作为哲学课程的恰当组成部分。同时也使儒家文本在书店中被归入“新时代运动”和所谓的“东方宗教”分区。

在试图对这些相同的儒家术语进行更为细致地解释时，钱穆坚持认为，这些表达美好生活独特而复杂的儒家词汇，在其他语言中根本找不到对应物。<sup>①</sup> 钱穆提出这一主张的目的并不是为文化纯粹主义和不可通约性辩护。恰恰相反，他认为只有在被充分阐释的情况下，儒家的思想世界才能在很大程度上被外界所“赏识”。钱穆的主张代表了一种独特的传统价值观，这种传统是通过人们数千年的生活经验来界定用语艺术的，在试图能够找到其他语言中与儒家术语有相同复杂性和有机性词汇的过程里，若没有充分地解释，将是一件很困难的事情。

## 对过去的超越

一些著名西方汉学家，如葛兰言（Marcel Granet）、牟复礼（Frederick Mote）、李约瑟（Joseph Needham）、葛瑞汉（Angus Graham）和张光直（K. C. Chang），他们有一些共同的信念：我们要时刻铭记以一种独特的、动态的思维方式来理解中国整体性的宇宙论。此外，他们断言，这种充满活力的中国宇宙论意味着世界是自然的、自生的和自成的，而不是将某种外在的形而上学的原则作为其单一的秩序来源。<sup>②</sup>

我们仅以最早提出这一观点的汉学家葛兰言（Marcel Granet）为例来说明这个问题。在确认和解释这种早期中国宇宙论成立的条件时，葛

---

<sup>①</sup> Jerry Dennerline, *Qian Mu and the World of Seven Mansions* (New Haven: Yale University Press, 1988), 9.

<sup>②</sup> 参见Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002)中对这一观点的总结。

兰言坚持认为“在人类领域之外不存在超越性原则的世界”，“如果中国古典宇宙理论不能追溯到某种超越性的设计，那么意义从何而来？”<sup>①</sup>正是对这个问题的回答，在儒家独特的角色伦理和儒家“以人中心”的宗教性之间划定了一条明显的界限。


几十年以前，赫伯特·芬格莱特（Herbert Fingarette）选择了《孔子：即凡而圣》（*Confucius: The Secular as Sacred*）作为一本小书的名字，这本书后来对西方学术界理解儒家哲学产生了巨大冲击。在这本专著和随后的其他富有创新性的论文中，芬格莱特有力地论证了在儒家世界中，角色和关系构成家庭和社群，对其“仪式化”和“精细化”使其成为神圣事物的最终来源。<sup>②</sup>另外，我曾其他地方也论证过在如何理解儒家式的，通过关系而构成人这一问题上，一种途径就是诉诸两个同源词：“體”（ti, embodying）和“禮”（礼, li, achieving propriety in one's roles and relations），这两个同源词贯穿了“成人”的过程。我们确信，正是这种“禮”（li）的概念，使得儒家宗教性的信仰变得更加清晰。

人们普遍认为，“宗教”这个词可能来自拉丁语religare，是“紧密结合”的意思。人们可以看到，作为家庭和社区指导性准则的“礼”是如何将人们置于相互关联而又恰当的位置，同时又是如何将他们紧密联系在一起，如此便能巩固社会结构并促使强烈的共同感和归属感的生成。虽然在儒家的语境中，“礼”没有被广泛地制度化成为一种正式的“宗教”，但它仍然有助于在人们的家庭和社区纽带中培养一种经验的宗教品质。拉尔夫·沃尔多·爱默生（Ralph Waldo Emerson）、约翰·杜威（John Dewey）以及最近的理查德·罗蒂（Richard Rorty）和詹尼·瓦蒂莫（Gianni Vattimo）等哲学家们认为“真正的宗教性”（real religiousness）在于摆脱由正式宗教机构强制执行的、令人窒息的统一性的规范，并只能通过个体独特性的充分表达来实现。这一过程实际上是开放的、宽

<sup>①</sup> Marcel Granet, *La pensée chinoise* (Paris: Editions Albin Michel, 1934), 279.

<sup>②</sup> Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper and Row, 1972).

松的和具有独特的个性的，而这才是“礼”的定义特征。<sup>①</sup>

“礼”是以家庭（家）为基础并向“祖先、宗庙、氏族”（宗）扩展。“宗”在甲骨文中写作，语言学家将其解释为“展示祖先牌位的庙宇”。这种将“礼”与“宗”联系起来的解释方式，促使前现代日本造就shūkyō（宗教）一词来对应西方“religion”。“宗教”按照其字面意思就是“祖宗和家族的教义”，其中家族信条是其主要参考。<sup>②</sup>

“礼”在《说文》中是通过语音和语义联想被解释的：“礼，履也。”意思是践行，对人的行为进行持续性的叙述。传统意义上，“礼”被解释为“仪式”（ritual）、“惯例”（rites）、“习俗”（customs）、“礼仪”（etiquette）、“礼节”（propriety）、“道德”（morals）、“适当的行为规则”（rules of proper behavior）、“在仪式角色和关系中实现规范行为”（achieved propriety in ritualized roles and relations）和“敬畏”（reverence）。如果语境使用恰当，上述列举出每一个英文词汇都可以表达出“礼”的意思。然而在文言文中，“礼”不论在任何场合使用，都承载着上述概念的全部含义，尽管强调程度有所不同。正如“礼”（繁体字写作“禮”）本身所呈现的那样，作为一个复合象形文字，是“从示从豊”的，意思是在祖先神灵的祭坛前献祭牺牲。这一解释表明了“礼”这一字所包含深刻的宗教意义。

从严格意义上来看，不论是正式还是非正式的，“礼”体现出的是

<sup>①</sup> 参见John Dewey和Ralph Emersn关于宗教情感与制度化宗教制度之间对立问题的讨论：John Dewey, “Religion versus the Religious,” in *The Essential Dewey* (Vol. 1), eds. Larry Hickman and Thomas M. Alexander (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988), 401-41; Ralph Waldo Emerson, “The Divinity School Address,” in *The Spiritual Emerson: Basic Writings*, ed. David M. Robinson (Boston: Beacon Press, 2003)。另外，Gianni Vattimo和Richard Rorty在专著和论文中都把制度化的、教会式的宗教形式作为他们持续批评的目标：Gianni Vattimo, *After Christianity* (New York: Columbia University Press, 2002); Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin, 1999); “Religion as a Conversation-stopper,” *Common Knowledge* 3, no.1 (1994), 1-6; Gianni Vattimo and Richard Rorty, *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2005)。

<sup>②</sup> 参见Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University, 1995), 299-301。

个人如何服务于家庭和公共精神的，无论是现存的还是已经过去的，都是为了实现家庭和社群的繁荣，注重的是人类此世而非下一世的繁荣。这种将“礼”作为过程性、事件性和以家庭社群为中心的理解是古典儒家宗教性的标志，其关键点是对家族世系连续性的尊重，这种尊重是通过对家庭的诚挚情感和关注（即“孝”）表达出来的。这种仪式传达出的是对生者的“庆祝”而非对死者的“崇拜”。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”<sup>①</sup> 很多人从这句话中解读出了儒家哲学世俗人文主义的意味，因为它抵制进阶的宗教实践。但是我认为应该有一种更为合理的解释，那就是对于孔子而言，“灵性”与绝大多数价值观念一样，产生于为家庭和社群中的人们做出最为合适行为的努力中，正式的宗教在强化这一目标方面起到了重要作用。孔子在回答他的学生子路的问题时，似乎也表达出同样的观点。他认为培养和表达我们宗教感情的合适场所是由家人和朋友构成的生活世界：

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”

敢问死。曰：“未知生，焉知死？”<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> *Analects* 6.22: “To devote yourself to what is appropriate for the people and to show respect for the ghosts and spirits while keeping them at a distance can be called wisdom.”

<sup>②</sup> *Analects* 11.12: “Zilu asked how to serve the spirits and the gods. The Master replied, ‘Not yet being able to serve other people, how would you be able to serve the spirits?’ He said, ‘May I ask about death?’ The Master replied, ‘Not yet understanding life, how could you understand death?’” 学者David Keightley从广义的角度对古典中国的死亡意义和价值进行了反思。他认为死亡本身“没有问题”。当然，这并不是说生命的尽头不会让人感到恐惧，而是说死亡不是不自然的、反常的或可怕的。在“犹太—基督教”传统中，“死亡”被认为是对人类傲慢和忤逆的神圣惩罚，而在中国“自然”死亡则是生命周期中不可或缺的一部分，这与犹太教—基督教传统高度重视“死亡”问题形成了鲜明对比。在中国人看来，“黄泉”是冥界的一个名称，尽管在它的幻象中，人们会表现出一种不安，但没有希腊、罗马和中世纪欧洲人们所表现出来的对死亡观念明显的病态和阴郁态度。详见David Keightley, “Early Civilization in China: Reflections on How it Became Chinese,” in *Heritage of China: Contemporary Perceptions on Chinese Civilization*, ed. Paul S. Ropp (Berkeley: University of California Press, 1990), 32-54. 这也是我在1998年的文章及新书中的观点，详见Roger T. Ames, “Death as Transformation in Classical Daoism,” in *Death and Philosophy: Reflections on Mortality*, eds. Jeff Malpas and Robert Solomon (London and New York: Routledge, 1998), 57-70.

我们选择从最宽泛的角度将“礼”解释为“在角色和关系中力求得体”。选择这种解释是经过深思熟虑的。从形式方面来看，“礼”是指那些能够促进交流和培养公共意识有意义的角色、关系和机构。大多数正式和传统的行为使处于特定角色和关系中的社会生活变得有意义，同时也构成了“礼”的内容，包括餐桌礼仪、问候仪式、告别方式、毕业典礼、婚礼、葬礼、表敬的手势、对祖先的祭祀等等。“礼”是一种社会性的“语法”，在任何时候都能为社会成员安排好他们在家庭、社群和政治中的位置和职责。正如语法能恰当地安排词汇和产生语义一样，“礼”对角色关系的协调有助于社会价值的实现。“礼”是一种生活形式（a hermeneutics of life-forms）的解释学，代代相传。作为新兴和复合意义的储存库，“礼”是个体能够持续存在的价值，这一价值符合个体所处的独特的环境。我们在当下所行之“礼”，其大部分功能的实现源于它们与过去的联系，不仅如此，亦与未来相关。

从最广泛的意义上说，“礼”无外乎是“话语”（discourse），在最为微妙的宗教性应用中，“礼”可以成为共同的诗篇和音乐性的来源，这种音乐在《中庸》后几章中被如此动人地表达出来。在公共话语的领域，意义产生于精妙的关系处理技巧，而这种技巧是通过各种形式的有效沟通带来的。考虑到任何“文字”上的模棱两可的元叙述通常承诺会给我们提供一些基础真理，我们只能通过话语作手段在新出现的情景中进行交流和商谈——正如理查德·罗蒂（Richard Rorty）将我们创造无限的可能性称为“重新描述”（redescriptions），或者用儒家的术语更为恰当，即“新新之礼”（represcriptions）。<sup>①</sup>实际上，是语言变成了诗歌，在这种诗歌中，文本以其完全自主的方式出现，这就像世界真实的样子一样。正如伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）所言：“这里的语言本身就代表着它自身，它使自己站在我们面前。”<sup>②</sup>我认为伽达默尔的意思是，

---

<sup>①</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 169ff.

<sup>②</sup> 引自David Ramsay Steele, ed., *Genius in Their own Words* (Chicago: Open Court, 2002), 217.



语言似世界存在，它不能被工具化和还原为某种特定现实的表征。诗性语言不仅是再现性的，更是呈现性的；不仅是指涉性的，更是启发性的，当然有时也是“洞察性”的；不仅是描述性的，更是语效性、鼓舞性的。正是在“礼”的诗与乐中，我们最直接并强烈地体验到了人类情感与其情境视野之间的合作并且共同创造了我们的世界。

孔子使用儒家词汇重申社群交通性的增长机会，经常对举“君子”和“小人”。所谓“君子”（*exemplary persons*）是指社会和政治生活中行为端正的“榜样”；而“小人”（*small or petty persons*）则是无法在社群培养和定位关系角色的“小人物”。这些“小人物”不仅对他们的世界蓬勃发展的贡献甚微，也没有任何对社会中其他成员作出回应所必须的羞耻感和耻辱感，更不用说成为负责任的社会成员，对社会秩序构成真正性的权威。

事实上，维琳达·达米亚（*Vrinda Dalmiya*）举出一个例子，是说“‘不作为’可能会像‘作出’某些行为一样地暴力。”<sup>①</sup> 汉娜·阿伦特将阿道夫·艾希曼（*Adolf Eichmann*）的行为简略地描述“不反思”和“平庸”而非邪恶，这似乎是对一个种族灭绝怪物的温和控诉。但阿伦特的观点是，艾希曼的“不在意”——一个“毫不在意”的无耻个人的暴政——其动力来自于一个在道德上迟钝的人行动，他在缺乏思考和感情的情况下引发了一场暴力的大漩涡。在儒家世界里，对粗鲁的、不反思的人的行为有一种清醒的认识，认为这是不道德行为的最终根源。

在非正式和独特的个人方面，充分参与一个由仪式构成的社群需要将现行的习俗、机构和价值个性化。仪式性的秩序与法律规则截然不同之处在于，它是一种参与、确认并最终重新将传统内化自身的诠释学过程。礼仪（*ritual propriety*），像具备典型儒家特征的思想一样，它始于家庭，并通过敬奉的辐射模式，使其影响范围变得普遍化。“礼”的表现可以这样理解，它沉淀到人类社会中，确定了今人和先人之间的关系，以及

<sup>①</sup> Vrinda Dalmiya, “Linguistic Erasures,” Vol. 10, no. 4 (1998), 523.

那些行使社会和政治权威的人与受其管辖的人之间的适当关系。

## 儒家宗教性：充盈的生命之花

我在其他文章中也认为古典儒学既坚持无神论，其自身又具有深刻的宗教性。<sup>①</sup>这当然是一种宗教传统，在谈论到带有祖先和文化英雄的“鬼与灵”的含义和其他意义上诸如此类的含义上来说，没有上帝；它是种宗教情感，强调了一种共同的精神，这种精神产生于被激发的人类经验本身。没有教区（大家庭除外），没有祭坛（也许除了餐桌），没有神职人员（除了那些作为家庭和公共生活中心的模范）。儒学推崇从整体意义上塑造人类的成长和发展，并反过来为整体意义作出贡献——“依境而生”（*creatio in situ*）与“无中生有”（*creatio ex nihilo*）的传统形成鲜明对比。<sup>②</sup>

之前我们曾论及《中庸》这部经典，这是一篇简短而又具有开创性的文本，从汉代起便是《礼记》的一部分，同时也是一个独立流传的文本。从13世纪开始，它的地位变得更加重要，逐步成为到朱熹所定“四书”之一，它成为积极入仕者和中国的知识分子所熟诵的经典之作。正是《中庸》在“四书”中对儒家宗教性的表达最为有力，朱熹才会将其看作是儒家思想最高层面的表述。

在许多方面，《中庸》都可以说是儒家宗教性集中表达的一部经典著作，它从个人修养为起点，以一种对宇宙的体认为归宿。朱熹把《中庸》作为一部具备发展性和圆融性的经典文本。我们可以发现，这部经

<sup>①</sup> 参见Roger T. Ames, “Li 礼 and the A-theistic Religiousness of Classical Confucianism,” in *Confucian Spirituality*, eds. Tu Wei-ming and Mary Evelyn Tucker (New York: Crossroad Press, 2003)。Henry Rosemont对这种宗教性使用的深刻性和合法性有一个更为深入的论证，参Henry Rosemont, *Rationality and Religious Experience* (La Salle, IL: Open Court, 2002)。

<sup>②</sup> 参见Tu Wei-ming, *Confucian Thoughts: Self as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1985)。此书深化了“无中生有”与儒家“持续创造力”之间的对比，因为儒家世界是由“宇宙视野”所引导的。

典开篇几章的韵律是“消极的”，它表达出对人类在世界上无法继续有效寻求生存之道的担忧，正如孔子对“道”发出的感慨那样：“子曰：‘道其不行矣夫。’”<sup>①</sup> 随后《中庸》的“积极性”便开始加强，推崇人类的能力以及在塑造宇宙秩序过程中作为“三才”之一的最终责任。随着行文继续，“积极性”的节奏急剧加快，它宣称人可以充分参与天地之化育：“可以与天地参矣。”<sup>②</sup> 如此这般，便可“配天”<sup>③</sup>。随着最后一股能量的爆发，《中庸》的行文冲向了它的高潮，沉浸在一种作为完满的人在创造意义和实现世界的喜悦中——它自己的“欢乐颂”（Ode to Joy）。

在《中庸》表达的中国宇宙论中，生活世界是一种无任何根基且永远处于过程中的宇宙，它按照自身内在的节奏无限敞开。在没有造物主即“上帝”的情况下，儒家的宇宙观大大提高了人类合作形成的创造力，正是由于人类的共同努力才创造出了一个有意义的世界。

儒家的宗教性与亚伯拉罕传统（Abrahamic traditions）之间存在着一些深刻的差异。亚伯拉罕传统在很大程度上界定了盎格鲁—欧洲（Anglo-European）的文化叙事及其他文化叙事中的宗教的意义。我认为，不同于“崇拜”（worship）指向先验的、独立的与外在的行动者——正如施莱尔马赫（F. D. E. Schleiermacher）将宗教的本质定义为“绝对依赖感”（“absolute dependence”）——儒家宗教体验本身是一个繁荣的社群的产物，在这个社群中，宗教生活的品质是公共生活品质的直接后果。代代相传的儒家神圣性，不仅是社群繁荣的根本，是文化赖以建立的基础，更是人类不断获取新的生活品质的根源。它是以人为中心（human-centered）的，而不是以上帝为中心（God-centered）的，其宗教性是通过角色和关系施以其恰当的“礼”并完善人类的经验而产生。

儒教与亚伯拉罕传统不同的第二个方面在于，儒家的宗教信仰既

<sup>①</sup> *Zhongyong* 5: “Alas, this proper way is not being traveled at all!”

<sup>②</sup> *Zhongyong* 22: “Human beings can take their places as members of this triad.”

<sup>③</sup> *Zhongyong* 31: “Can become the complement of *tian*.”

非救世论，亦非末世论。虽然它确实会导致一种转变，这种转变是特别的，是人类生活质量方面的转变，这种转变不仅表现在促进和提升日常生活，更进一步强调从家庭和社群向外辐射并改变世界。当人类开始将觅食提升至高级烹饪时，将标记升华为精美的书法和青铜设计时，将粗糙的动作提炼成仪式流程和舞蹈节奏时，将低吟浅唱放大为一段崇高而令人难以忘怀的旋律时，将随机结合的激情变成家庭中持久而安定的温情时，整个宇宙就会变得无限宽广而丰富。正是这种转变——平凡和日常生活造就的优雅——似乎至少在一定程度上为诉诸超自然的神秘宗教情感之外提供了另一种表达。

毫无疑问，有些人会认为儒家以人为中心（human-centered）的宗教性是没有诉诸于超验的神的宗教性，因此是一种不发达的宗教。他们可能仍然不确定，这种另类的以人为中心和自然主义的宗教情感是否足够强大并可以被合法地贴上“宗教”的标签，这极大地降低了“宗教”的门槛。或许我们将其描述为一种世俗的人文主义更为恰当，即儒家哲学以仪式化生活为中心的宗教性是一种可行的“无神论”（a-theistic），它的范畴是与“有神论”（theism）完全不同的词汇，当然他们仍会质驳斥我的这种观点。

但是儒家对这种怀疑的回应，可能会和约翰·杜威（John Dewey）一起，对更为传统和制度化的宗教提出批评，这表明超验的力量对人类兴衰的变迁几乎不能给予任何安慰和真正的解脱：

就算是成百上千次证明生命整体是由一个超验的原则决定达到最终的目标。即便如此，真理与谬误、健康与疾病、善与恶、希望与恐惧，将仍如同它们现在一样。<sup>①</sup>

杜威在这里断言，诉诸超验来源的说法并不会对我们切身经历的世

---

<sup>①</sup> John Dewey, *Middle Works, 1899-1924*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale, IL: Southern Illinois University, 1976-1983), 4:12.

界产生任何真正的影响。但也许他走得不够远。孔夫子认为超验的真正代价会使人类在实际关系中展开个人意义的可能性遭受影响，这种观点难道不会促使约翰·杜威的批判更推进一步吗？这是说，当自然的家庭和社群关系被认为与某些更高的超自然关系相竞争，并分离或依赖它们时，家庭作为人类灵性成长核心作用可能会减弱。换句话说，当人与人的关系从属于人与超自然崇拜对象之间的关系时，无论这种从属关系会带来什么样的益处，这种好处很可能是以牺牲家庭和社群有机体为代价的。在儒家思想看来，人本身是共同生活、文化和宗教所推崇的对象，除了在他们日常生活经验中感受到强烈的宗教品质外，这些“君子”们继续作为他们的家庭和社群所崇敬的祖先，以及作为祖先遗产——“天”的贡献者，“天”从更广的角度解释与定义了中国文化。这种长时间对祖先和传统英雄推崇的积累，使宗教遗产有了确定性的意义。

我们已经看到，对儒家来说，“宗教性”（religiousness）更为重要的意义是在被仪式化的人类生活中，体现出改变宇宙可能性的力量。这种来自亲友之间的“体贴”（thoughtful）的魔力，产生于他们相互之间的情感和体认中。确实，这种相互同情和体认满溢并“增值”（value-added），毫不夸张地说，它提升了宇宙的价值并使人们在有意义的关系中变得成熟。因为我们彼此之间有着深刻而真实与被激发的情感，我们共同的宇宙才变得非常让人珍视，并变成了有意义的时间和空间。

具有讽刺意味的是，这可能会被解释为儒家对传统宗教制度和实践的挑战，也可能被解读为一种解放宗教的方式，这种方式对美国修正主义神学来说并不陌生。我们可能会受到20世纪早期神学家亨利·路巴（Henry Leuba）的启发，他坚持：

上帝真的存在吗？他是怎么存在的？他是什么？  
这些都是不相干的问题。归根到底，不是上帝，而是生命，更高的生命，更大的、更丰富的、更令人满意的生命，是宗教的目的。对生命的热爱，在任何和每一个发

展阶段，都是一种宗教生活的原动力。<sup>①</sup>

我们也许可以转引爱默生在神学院毕业典礼上颇受争议并具有启发性的致辞，他观察到：

政府、商业、艺术、宗教，所有的社会建制都有……一个目的……使人类个体能力得到解放……对以上社会建制的检验取决于在多大程度上教育每个人使其充分发挥他的潜力。<sup>②</sup>

路巴和他之前的爱默生都将真正的宗教性解释为：一个人在实现宇宙意义过程中既获得了归属感又实现了其独特意义。在这个创造自身独特性的过程中，他们也创造了自己的世界。

### 创生性的本质：作为共生性的儒家宗教性<sup>③</sup>

我认为儒家宗教性正是这种自我与世界的共生性，事实上，这种共生性才是唯一真正的创生力。实际上，在儒家的宇宙观中，没有什么事情是仅凭其自身而生的。为了证明这个论点，我想从几个不同的层面探讨“共生性”（co-creativity）这个概念。从一个儒家的说法开始，就我个人而言，在我与刘殿爵（D. C. Lau）、郝大维（David Hall）和罗思

---

<sup>①</sup> Henry Leuba, "The Contents of Religious Consciousness," *The Monist*, XI (1901): 572.

<sup>②</sup> Dewey, *Middle Works*, 12:186.

<sup>③</sup> 此部分译文参照郝大维、安乐哲：《先贤的民主：杜威、孔子与中国民主之希望》书中附录部分《此生之道：创生之真义》（温海明译，王庆红校）的翻译。详参郝大维、安乐哲：《先贤的民主：杜威、孔子与中国民主之希望》，何刚强译，南京：江苏人民出版社，2004年，第185-200页。——译者注。[The Chinese translation of this part has benefitted from consulting the translation of another article written by Roger Ames in David Hall & Roger Ames, *The Democracy of the Dead*, trans. HE Gangqiang et al (Nanjing: Jiangsu People's Press, 2004), 185-200.]

文（Henry Rosemont）的个人合作中，在共同享受爱智之旅和情感的过程中——我们在相互成就上做了很多工作。从更普遍的层面来说，我想说的是，在儒家的宗教性中，创生力集中体现在家庭和社群中人们相互作用的过程中。<sup>①</sup>最后从更为重要层面来讲，我将引用儒家“三才”（“three capacities”）的概念，用以说明人类的创生力对于激发天地与宇宙之灵性来说是不可或缺的重要因素。

以下这些问题将引导我们探索创生力的本旨并使我们进一步厘清创生力概念是如何在儒家传统中发挥核心作用的：（1）人类经验的哪个领域适用创生力的概念？（2）创生力（creativity）和独创力（originality）是否有所区别？（3）完善（integrity）、纯正（genuineness）、真诚（sincerity）与创生力的关系什么样的？（4）在创生力中情感和理智的关系是如何的？（5）中国哲学中哪些术语是用来表达创生力的？

以我和郝大维（David Hall）的新《中庸》英译本<sup>②</sup>和解读为例，试着回应那些对创造力本质的研究。《中庸》开篇的标准翻译是来自于苏格兰传教士理雅各（James Legge）1861年的译本。这一译本参考了早期传教士的译文并对日后多种《中庸》的西语译本产生过深远影响。在理雅各看来，《中庸》开篇就提出了众所周知的、不容置疑的宇宙秩序：“天命之谓性；率性之谓道；修道之谓教。”<sup>③</sup>

理雅各在解读《中庸》时认为，神学意味十足的开篇词，在正文中逐步被不合真义的漫谈，实际上是被对人类创生力的推崇所取代。这种对创生力的推崇可以说是一种对神灵的亵渎，因为这种创生力完全可以瓦解基督教神学的基础。理雅各在译本的结尾处，以一颗虔诚的教徒之

<sup>①</sup> 虽然关系中往往存在某种不对称性，但只要熟知《论语·子张第十九》第22章的内容，我们就能体会到共生过程中的相互性：“卫公孙朝问于子贡曰：‘仲尼焉学？’子贡曰：‘文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？’”

<sup>②</sup> Roger T. Ames and David L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).

<sup>③</sup> *Zhongyong* 1: “What Heaven has conferred is called THE NATURE; an accordance with this nature is called THE PATH of duty; the regulation of this path is called INSTRUCTION.”

心，对《中庸》的内容和影响持保留态度。理雅各试图挑战《中庸》文本中体现的对人类创生力的过分抬高和推崇，他提出：

开篇是够好的，但作者似乎没有将他开篇的格言阐述清楚，当他的阐释不甚明晰时，我们简直不知何去何从。若按照此行文模式，面对极其优美但华而不实的圣人图像，我们必感困惑。作者为高扬大众的骄傲作出了贡献。他将圣人置于一切所谓的上帝或被崇拜者之上，并教导大众说只要有了圣人，就可以拒绝一切超绝的存在了，这其实是对基督教的挑战。不久，当基督教在中国盛行的时候，人们将把《中庸》当作一个显著的证据，用以证明他们的祖先是自身的智慧，既没有认识上帝，也没有了解自己。<sup>①</sup>

特别需要说明的是，理雅各完全知道自己对《中庸》开篇词的神学解读与《中庸》正文中对人的创生力倍加推崇之间不一致的地方，人的创生力对基督教中依赖于创造性上帝信条来说是一种挑战。理雅各认为《中庸》与其理念恰恰相悖，《中庸》强调人们在圣人的领导下实现自身。此外，这些圣人也会用创生力影响周围的世界，天和地也无需诉诸一个终极世界。在《中庸》里，宇宙创生力意味着人与世界的紧密合作，这种宇宙论与白诗朗（John Berthrong）所谓的“依世界而存在的神性”（the world-dependent nature of divine reality）并无二致。<sup>②</sup>

理雅各认为对《中庸》以人为中心（human-centered）的解释在文

---

<sup>①</sup> James Legge, *The Texts of Taoism* (New York: Dover, 1962), 55. 理雅各的个人评论还出现在《庄子》有关“混沌”灭亡的轶事中，说的是北海和南海的统治者无所顾忌地突然强加一种秩序给“混沌”。理雅各评论说：“如果‘混沌’让位于另一种状态是更好的。‘Heedless’和‘Sudden’这两个词翻译地活灵活现。” James Legge, *The Chinese Classics* (Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1960), 267.

<sup>②</sup> John Berthrong, *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead and Neville* (Albany: State University of New York Press, 1998), 1.



中是能找到依据的。《中庸》开篇在情感中透露出了对达到创生性和谐与平衡中人的能力与责任的强调,说明了人类引领万物在宇宙中各处其位为宇宙的繁荣和发展作出的贡献。这种根本的、多边的创生过程可以通过赋予《中庸》“诚”以宇宙论的含义加以清晰地表达出来。

“诚”在《中庸》文本中是一个常见术语,通常被译为“sincerity”或“integrity”,但在这里,我们使用某些诠释者曾使用过的“creativity”(创生力)作为对其较合理的翻译,尽管它带有人们不太熟悉的宇宙论意味。<sup>①</sup>

诚者自成也,而道自道也。诚者物之终始,不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。性之德也,合外内之

<sup>①</sup> 参见Ames and Hall, *Focusing the Familiar*, 30–35中关于将“诚”译为“creativity”的理由以及支持这种译法的注释。我们有理由将“诚”翻译成“创生力”,并附上支持这种翻译的评论性证据。一直以来,评论家们反复地将“诚”定义为“永不停息”(“ceaselessness”)和“连续性本身”(“continuity itself”),而朱熹在《中庸》第二十章中将其诠释为“真实无妄”(“what is genuinely real without lapse”)和“天理之本然”(“what the patterns of nature really are”),应用到人身上就是“能真实无妄而欲其真实无妄”(“the desire to make genuinely real what cannot yet be so”)。陈荣捷则将“诚”看成是一个不断变化现实的两个方面,坚持认为“诚”是“一种积极的力量,总是在改变和成就,融合天与人。”[Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 96.]杜维明明确总结说,“诚”“可以看作是一种创造的形式”,它“同时是一种独立存在和自我实现的永不停息的创生过程”。毫无疑问,“诚”必然引出一个创生性的过程,但同时也要看到,将“诚”翻译成“创造力”是有问题的,这是由于对英文中“创造力”(creativity)一词的理解和使用造成的。[Tu Wei-ming, *Confucianism in Historical Perspective* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1989), 82–83.]

<sup>②</sup> *Zhongyong* 25: “Creativity (cheng 诚) is self-realizing (zicheng 自成), and its way (dao 道) is self-advancing (zidao 自道). Creativity references things and events (wu 物) taken from their beginning to their end, and without this creativity, there would be nothing happening. It is thus that, for exemplary persons (junzi 君子), it is creativity that is prized. But creativity is not simply the self-realizing of one’s own person; it is also what realizes other things and events. Realizing oneself is becoming consummate in one’s conduct (ren 仁); realizing the world is wisdom (zhi 知). This is an achieved excellence (de 德) in one’s natural tendencies (xing 性) and is the way of integrating what is more internal with what is more external. Thus, when and wherever one applies such excellence, it is fitting.”

道也，故时措之宜也。<sup>②</sup>

《中庸》还有一些篇章称颂人类创造意义和实现世界的能力，将人类描绘成为天地的共同生者（co-creator）。第22章描述了人类与其自然社会环境合作创生世界的过程，并认定人类和自然创生力有着深刻的协作性：

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。<sup>①</sup>

《中庸》第31章则进一步称颂人与环境的合作，将人类的最佳创生力与神圣等同，认为人的创生力不仅是意义的源泉，更是化生宇宙并赋予宇宙以魅力的源泉。《中庸》用极度夸张手法表达了人类创生世界的过程和价值：

唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮

---

<sup>①</sup> *Zhongyong* 22: "Only those of utmost creativity (zhicheng 至诚) in the world are able to get the most out of their natural tendencies (xing 性). Only if one is able to get the most out of one's own natural tendencies is one able to get the most out of the natural tendencies of others; only if one is able to get the most out of the natural tendencies of others is one able to get the most out of the natural tendencies of things and events (wu 物); only if one is able to get the most out of the natural tendencies of things and events can one assist in the transforming and nourishing activities of heaven and earth; and only if one can assist in the transforming and nourishing activities of heaven and earth can human beings take their place as a member of this triad."

貌。舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所对，凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。<sup>①</sup>

众所周知，儒家“人人可以为圣”（“everyone can become a sage”）的信条，通常被“本质主义地”解读成人性中具备普遍意义的天赋潜能，这些天赋潜能一旦实现便会转化为超乎寻常的才能，并以一种无可比拟的方式影响世界。从儒家主张的人是由关系构成这一概念出发，在《中庸》描述的过程性世界中，人类经验在社会、自然和文化背景下是真正有创造力的并且是至高无上的。在日常事务中当下自然生发的本身就是意义和神圣多样性。人人成为圣人这一信念来源于那些成功给予生命以重要意义的人。

理雅各认为人类挑战上帝的造物主角色是狂妄自大的，他对此深感愤怒，人们可能会将他的这种态度归咎于陈腐的苏格兰式的“常识主义”（“commonsensism”）。这种19世纪英国哲学思潮坚定地捍卫基督教的宗教和道德地位，并将这种常识反对休谟式的怀疑论（Humean skepticism）。无论其源头在哪里，这种不愿意让人类充分参与宇宙创生力的态度似乎在今天还存在，很多表现在《中庸》的当代译本中。今天

---

<sup>①</sup> *Zhongyong* 31: “Only those of utmost sagacity (zhisheng 至圣) in the world have the acuity and quickness of mind needed to oversee the empire; have the tolerance and flexibility needed to win them the forbearance of others; have the energy and fortitude needed to maintain their grasp; have the poise and impeccability needed to command respect; have the culture and discernment needed to be discriminating. So broad, expansive, and profoundly deep, they demonstrate these several qualities whenever needed. So broad and expansive like the heavens themselves; so profoundly deep like a bottomless abyss: they appear and all defer to them; they speak and all have confidence in what they say; they act and all find pleasure in what they do. It is for this reason that their fame spreads out over the Central States, extending to the Man and Mo barbarians in the south and north. Everywhere that boats and carriages ply, everywhere that human strength penetrates, everywhere that is sheltered by the heavens and is borne up by the earth, everywhere that is illumined by sun and moon, everywhere that the frosts and dew settle—all creatures that have breath and blood revere and love them. Thus it is said that they are the complement of tian (天).”

的译者们毫不犹豫地延续了理雅各在开篇辞中有神论的解读，但是与理雅各有所不同，他清醒地意识到自己的基督教立场并认识到《中庸》中存在和任何关于创生力的有神论理解之间相分离的内容，这些译者们将一种众人所熟悉的神圣创生力的概念融入本文中，这样的做法否定了人类合作在产生宇宙秩序中的重要作用。<sup>①</sup>



当我们提出指导我们探索创生力中第一个问题时——我们将创生性概念应用于人类经验的哪些领域？——我们看到它最容易在涉及艺术和文学学科时被引用，也就是与创造技巧或小说有关的娱悦性职业。但是，当转到其他严肃的日常事务，如道德、神学、科学甚至“商业”本身的时候，“创生力”这个词就会令人心生疑惑。如果我知道一个朋友在道德上是有“创生力”的，尽管我还会为他潇洒的魅力所折服，但我同时会担心，尽管他与我的妻子和孩子之间是点头之交。如果我信教的邻居在神学上是有“创生力”的，教皇或许比我更担心他们不朽的灵魂的地位。如果科学界的同事在克隆人体器官实验中是有“创生力”的，那么他那数百万美元的研究经费就有可能打水漂。如果我的财务顾问在工作中是有“创生力”的，并使得我变得异常富有，尽管不是立刻坐牢，那么也会起了美国国税局（IRS）的注意。就哲学学科自身而言，人们可以争辩说，伽达默尔式（Gadamerian）的“游戏”（play）在哲学上是令人着迷的，因为它们反对传统哲学根深蒂固的亚里士多德式（Aristotelian）的严肃和严谨。事实上，理查·罗蒂（Richard Rorty）那样嬉笑地攻击嘲讽我们的学科，被许多人视为是将他流放到哲学界的高墙之外，并将其合适地安排到斯坦福大学的比较文学系去，这使他几乎被逐出我们的职业学界。

在理雅各对《中庸》的批判性解读中，他清醒地看到，《中庸》这篇文章对人类创生力的尖锐主张是一种傲慢，因为它将普罗米修斯式的

---

<sup>①</sup> Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 95提到“天道”是“超越时间、空间、本质、运动的，且同时是不停的、永恒的和显然的”。

创造圣人与神的存在相对立。这样的解读方式，理雅各仿佛在把儒家圣人塑造成为骄傲的、无畏的、独处的、仅靠自身也能成就超人事业的英雄。理雅各认为，这种人类创新只能是人的“狡猾”（*sagaieitas*）的产物，而不是本属于上帝的智慧（*sophia / sapientia*）。

然而，在《中庸》和儒家其他经典中，圣人的形象远非英雄人物，而是一个才能非凡的合作者和交流者，他在日常事务中能够谱写一曲促进人类社群繁荣的乐章，进而影响世界。孔子式的圣人既不离群索居，也不凭空创作。确切地说，他们逐渐形成了共同具备的身份特征，具备群体遵从的模式和意义。“聖”字在甲骨文上写作，而在周铭上则写作。这个字最早的形式是从“耳”从“口”，在周铭中的出现则是结合了“壬”的元素。“聖”不仅有“倾听”（“listening”）和“声音”（“sounding, voicing”）的含义，同时在《说文》中被定义为“通”（“communicating with, pervading”）。公元2世纪出现的另一文本《风俗通义》，则将“圣人”定义为“表达交流”（“giving voice to and communicating”），意思是“倾听声音和理解感情，他的任务是繁荣世界和协调万物。”<sup>①</sup>（“in listening to the voices and in understanding the feelings that are being expressed, he courses through the world and orchestrates the flourishing of the myriad of things.”）圣人是有效的传播者，是文化的化身，是社会紧密联系的宗教中心。在《中庸》和古代中国关系性自然宇宙论中发现的“协同创生力”（*collaborative creativity*）是“依境而生”（*creatio in situ*）的，而非“无中生有”（*ex nihilo*）的。

事实上，我们可以利用“无中生有”这一创生力概念的条件，一种单向的独创行为，来区分对这种创生力的理解与中国古典宇宙论。首先，“无中生有”模式要求一个单独创造者的存在，将造物主从造物物

<sup>①</sup> “圣者声也，通也。言其闻声知情，通于天地，条畅万物。”参见吴树平：《风俗通义校释》，天津：天津人民出版社，1980年，第415页。[Wu Shuping, *A Critical Edition of Understanding the Meaning of Popular Customs* (Tianjin: Tianjin Peoples' Press, 1980), 415.]

中区别出来。但是在中国古代的气化宇宙论中，情境（situation）总是先于行动者（agency）的。也就是说，作为单独的行动者不过是从具体的、构成性关系中抽象出来的概念而已。从根本上说，创生力是情境依存的，在这里创生力和自我创生力（self-creativity）是不可分割的。由于这种创生力总是交互性的，有效地沟通交流就意味着参与到重构世界的持续过程中。

其次，“无中生有”将原创力作为价值之源。而“依境而生”的创生力强调的是独创性和新颖性之外升华的意义。承载着价值的共享关系是意义升华之源。“依境而生”的创生力有前瞻性的，因为它专注于有效地应用，而不是将回溯性的起源论作为价值之源。对于中国的自然宇宙论来说，如果创生力被限制于一个孤立的行动者，那么它的意义必然会变得枯萎。

第三，“无中生有”包含了一个逻辑问题，它假定“某物”的产生绝对依赖其创生之源。就其自身而言，推定的“某物”其实是“无物”。对“依境而生”而言，构成关系的生长是意义最终来源，将最初的不成熟转化为不断有个性的“某物”。

第四，“无中生有”将诉诸于一个否定历史、发展和过程的新异来源。另一方面“依境而生”，正是意义的增长是历史的实质，它通过情景性、圆满性的事件聚合讲述了人类演化的历程。在“依境而生”这一过程中，用威廉·詹姆斯（William James）的话来说就是，关系、转化和联结都是真实的。<sup>①</sup>创造经验的动态本性既要诉诸结果，也要诉诸前因、可能性和先例。正是人类经验的这种前瞻性，给了它一种得以圆满的可能性。这种“依境而生”的创生力既解释了特定经验的累积产物（一种因果关系），也解释了自发性变化随之而生出的效用（累积的重要性）。

---

<sup>①</sup> 威廉·詹姆斯（William James）在*Principles of Psychology*中，将论证意识流中的“连接和过渡”的现实性作为优先目标。参见 William James, *The Essential Writings*, ed. Bruce W. Wilshire (Albany: State University of New York Press, 1984), 47-81.

最后，“无中生有”的创生力要求一个超越全体经验的“虚空”（void）的存在，而“依境而生”的创生力则要求非确定性的“nothing”（无）和确定性的“something”（有）之间的恒常关联。确定性和不确定性共同构成了经验的持续过程。正如我们所看到的，在一个没有虚空概念而只有丰富容受力概念的传统中，一切开端皆是产生出来的，这一过程就好像胎儿的初生一样。

我们可以以包括《中庸》在内的中国经典来说明“依境而生”。大多数经典文本不是出自一人之手，而是由许多人共同完成的，这些文本中大多数内容都是引用同时代人的作品构成其语境而不加出处说明。它们通常是合成的文本，文本意义的积累通过代际传递，使文本与时代产生关联，后世的人通过与作品的合作，将历代的新义附加到注释中去。

这种注释传统经由一代又一代的学者，将经典文本与其所处时代的日常事务关联起来，最终实现意义的增长。早期的中国思想家们几乎都认为大多数过程和现象世界可以被简单地归结为“道”，即“the unfolding field of experience”，或者“the ten thousand processes and events”，或者更简单地说“everything that is happening”。这些哲学家们不太追问事物的本质和存在的原因，而是更加关注变化现象中的复杂关系是如何协调起来并产生最大有效性的。正是这种实现了属人的、社会的和宇宙的和谐，而不是任何关于起源或设计的神学目的论的假定，才是他们的根本性准则和最终价值。

### 译者简介

宋霞，中国人民大学哲学院博士生

#### Introduction to the translator

SONG Xia, Ph.D. Candidate, School of Philosophy, Renmin University of China

Email: sxyan825@126.com

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [Works in Western Languages]

- Ames, Roger T. "Death as Transformation in Classical Daoism." In *Death and Philosophy: Reflections on Mortality*. Edited by Jeff Malpas and Robert Solomon, 57-70. London and New York: Routledge, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Li 禮 and the A-theistic Religiousness of Classical Confucianism." In *Confucian Spirituality*, Vol. 1. Edited by Tu Wei-ming and Mary Evelyn Tucker, 165-182. New York: Crossroad Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. "War, Death and Ancient Chinese Cosmology: Thinking Through the Thickness of Culture." In *Mortality in Traditional Chinese Thought*. Edited by Amy L. Olberding and Philip J. Ivanhoe, 117-136. Albany: State University of New York Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. and David L. Hall. *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Berthrong, John. *Concerning Creativity: A Comparison of Chu His, Whitehead, and Neville*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Chan, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Dalmiya, Vrinda. "Linguistic Erasures." *Peace Review*, Vol.10, no.4 (1998):523-528.
- Dennerline, Jerry. *Qian Mu and the World of Seven Mansions*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Dewey, John. *The Essential Dewey* (Vol. 1). Edited by Larry Hickman and Thomas M. Alexander. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Middle Works, 1899-1924*. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, IL: Southern Illinois University, 1976-1983.
- Emerson, Ralph Waldo. *The Spiritual Emerson: Basic Writings*. Edited by David M. Robinson. Boston: Beacon Press, 2003.
- Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper and Row, 1972.
- Granet, Marcel. *La pensée chinoise*. Paris: Editions Albin Michel, 1934.
- James, William. *The Essential Writings*. Edited by Bruce W. Wilshire. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Keightley, David N. "Early Civilization in China: Reflections on How it Became Chinese." In *Heritage of China: Contemporary Perceptions on Chinese Civilization*. Edited by



- Paul S. Ropp, 15-54. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Legge, James. *The Chinese Classics*. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *The Texts of Taoism*. New York: Dover, 1962.
- Leuba, Henry. "The Contents of Religious Consciousness." *The Monist*, XI (July 1901).
- Liu, Lydia H. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Puett, Michael. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.
- Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. and Gianni Vattimo. *The Future of Religion*. Edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press, 2005.
- Rosemont, Henry Jr. *Rationality and Religious Experience*. La Salle, IL: Open Court, 2002.
- Steele, Dave Ramsey, edit. *Genius in Their own Words*. Chicago: Open Court, 2002.
- Tu, Wei-ming. *Confucianism in historical perspective*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Confucian Thought: Self as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Vattimo, Gianni. *After Christianity*. New York: Columbia University Press, 2002.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 吴树平：《风俗通义校释》，天津：天津人民出版社，1980。[WU Shuping. *A Critical Edition of Understanding the Meaning of Popular Customs*. Tianjin: Tianjin People's Press, 1980.]