

# 宗教性

——儒家式的思考\*

## Taking Confucian Religiousness on Its Own Terms\*

【美】安樂哲 著 宋霞 譯

[USA] Roger T. AMES

### 作者簡介

安樂哲，北京大學哲學系博古睿研究中心人文講席教授；夏威夷大學  
榮譽教授

### 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 禮 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 禮, tian 天, dao 道, religiousness, transcendence.

## 問題的起源

在儒學被介紹到西方學術的過程中，儒家宗教性的關鍵哲學詞彙和用語藝術已經被亞伯拉罕宗教的價值所覆蓋，並未呈現出其自身的價值。的確，在許多人眼中，儒家思想無非是一種毫無生氣的、次等形式的基督教。讓我們看一下儒家思想中關鍵詞彙翻譯的標準公式：“天”（tian）被翻譯成“Heaven”，“禮”（li）被翻譯成“ritual”，“義”（yi）被翻譯成“righteousness”，“道”（dao）被翻譯成“the Way”，“仁”（ren）被翻譯成“benevolence”，“德”（de）被翻譯成“virtue”，“孝”（xiao）被翻譯成“filial piety”，諸如此類，比比皆是。總之，按照這樣一個標準公式翻譯出來的詞彙，不禁會讓人聯想到一個預先建立的、秩序單一的、受神認可的宇宙，而這個宇宙正是由激發人類的信仰和順服的正義上帝之手所引導的。

學者們一直在努力將無根的、被移植的儒家思想從基督教的土壤中拯救出來。但其結果往往是通過“東方主義”的視角來重建儒家的思想體系和價值觀念。這種“東方主義”表面上是通過摒棄儒家深層次的宗教維度來保證儒家的完整性，也恰因為此，這種努力最終將其降低為一種世俗的“人文主義”。或許更為糟糕的是，在將對儒家思想的哲學解讀思路視為無結構和不確定時，這些解讀者將對儒家思想整體性的感知化約為一種神秘主義。

這種對儒家詞彙明顯地基督教式和“東方主義”的傳統研究，結

---

\* 本文摘錄於我目前正在完成的一本書的手稿，暫定名為《儒家角色倫理中人的概念：一個好的起點》。[This essay is excerpted from a book manuscript that I am presently completing tentatively entitled “Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics.”] 本文英文版曾刊載在《國際比較文學（中英文）》，劉耘華編，2018年第1卷第1期，第17-31頁。[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.]

果是將其自身局限於西方高等教育體系中宗教研究和區域研究領域，而不是作為哲學課程的恰當組成部分。同時也使儒家文本在書店中被歸入“新時代運動”和所謂的“東方宗教”分區。

在試圖對這些相同的儒家術語進行更為細緻地解釋時，錢穆堅持認為，這些表達美好生活獨特而複雜的儒家詞彙，在其他語言中根本找不到對應物。<sup>①</sup> 錢穆提出這一主張的目的並不是為文化純粹主義和不可通約性辯護。恰恰相反，他認為只有在被充分闡釋的情況下，儒家的思想世界才能在很大程度上被外界所“賞識”。錢穆的主張代表了一種獨特的傳統價值觀，這種傳統是通過人們數千年的生活經驗來界定用語藝術的，在試圖能夠找到其他語言中與儒家術語有相同複雜性和有機性詞彙的過程裏，若沒有充分地解釋，將是一件很困難的事情。

### 對過去的超越

一些著名西方漢學家，如葛蘭言（Marcel Granet）、牟復禮（Frederick Mote）、李約瑟（Joseph Needham）、葛瑞漢（Angus Graham）和張光直（K. C. Chang），他們有一些共同的信念：我們要時刻銘記以一種獨特的、動態的思維方式來理解中國整體性的宇宙論。此外，他們斷言，這種充滿活力的中國宇宙論意味着世界是自然的、自生的和自成的，而不是將某種外在的形而上學的原則作為其單一的秩序來源。<sup>②</sup>

我們僅以最早提出這一觀點的漢學家葛蘭言（Marcel Granet）為例來說明這個問題。在確認和解釋這種早期中國宇宙論成立的條件時，葛

---

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

<sup>②</sup> 參見Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002)中對這一觀點的總結。

蘭言堅持認為“在人類領域之外不存在超越性原則的世界”，“如果中國古典宇宙理論不能追溯到某種超越性的設計，那麼意義從何而來？”<sup>①</sup>正是對這個問題的回答，在儒家獨特的角色倫理和儒家“以人為中心”的宗教性之間劃定了一條明顯的界限。


幾十年以前，赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette）選擇了《孔子：即凡而聖》（*Confucius: The Secular as Sacred*）作為一本小書的名字，這本書後來對西方學術界理解儒家哲學產生了巨大衝擊。在這本專著和隨後的其他富有創新性的論文中，芬格萊特有力地論證了在儒家世界中，角色和關係構成家庭和社群，對其“儀式化”和“精細化”使其成為神聖事物的最終來源。<sup>②</sup>另外，我曾在其他地方也論證過在如何理解儒家式的、通過關係而構成人這一問題上，一種途徑就是訴諸兩個同源詞：“體”（ti, embodying）和“禮”（禮, li, achieving propriety in one's roles and relations），這兩個同源詞貫穿了“成人”的過程。我們確信，正是這種“禮”（li）的概念，使得儒家宗教性的信仰變得更加清晰。

人們普遍認為，“宗教”這個詞可能來自拉丁語religare，是“緊密結合”的意思。人們可以看到，作為家庭和社區指導性準則的“禮”是如何將人們置於相互關聯而又恰當的位置，同時又是如何將他們緊密聯繫在一起的，如此便能鞏固社會結構並促使強烈的共同感和歸屬感的生成。雖然在儒家的語境中，“禮”沒有被廣泛地制度化為一種正式的“宗教”，但它仍然有助於在人們的家庭和社區紐帶中培養一種經驗的宗教品質。拉爾夫·沃爾多·愛默生（Ralph Waldo Emerson）、約翰·杜威（John Dewey）以及最近的理查德·羅蒂（Richard Rorty）和詹尼·瓦蒂莫（Gianni Vattimo）等哲學家們認為“真正的宗教性”（real religiousness）在於擺脫由正式宗教機構強制執行的、令人窒息的統一性的規範，並只能通過對個體獨特性的充分表達來實現。這一過程實際上

<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).

是開放的、寬鬆的和具有獨特的個性的，而這才是“禮”的定義特徵。<sup>①</sup>

“禮”是以家庭（家）為基礎並向“祖先、宗廟、氏族”（宗）擴展。“宗”在甲骨文中寫作，語言學家將其解釋為“展示祖先牌位的廟宇”。這種將“禮”與“宗”聯繫起來的解釋方式，促使前現代日本造就shūkyō（宗教）一詞來對應西方“religion”。“宗教”按照其字面意思就是“祖宗和家族的教義”，其中家族信條是其主要參考。<sup>②</sup>

“禮”在《說文》中是通過語音和語義聯想被解釋的：“禮，履也。”意思是踐行，對人的行為進行持續性的敘述。傳統意義上，“禮”被解釋為“儀式”（ritual）、“慣例”（rites）、“習俗”（customs）、“禮儀”（etiquette）、“禮節”（propriety）、“道德”（morals）、“適當的行為規則”（rules of proper behavior）、“在儀式角色和關係中實現規範行為”（achieved propriety in ritualized roles and relations）和“敬畏”（reverence）。如果語境使用恰當，上述列舉出每一個英文詞彙都可以表達出“禮”的意思。然而在文言文中，“禮”不論在任何場合使用，都承載着上述概念的全部含義，儘管強調程度有所不同。正如“禮”（繁體字寫作“禮”）本身所呈現的那樣，作為一個復合象形文字，是“從示從豐”的，意思是在祖先神靈的祭壇前獻祭犧牲。這一解釋表明了“禮”這一字所包含深刻的宗教意義。

從嚴格意義上看，不論是正式還是非正式的，“禮”體現出的是

---

<sup>①</sup> 參見John Dewey和Ralph Emersn關於宗教情感與制度化宗教制度之間對立問題的討論：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在專著和論文中都把制度化的、教會式的宗教形式作為他們持續批評的目標：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> 參見Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University, 1995), 299-301。

個人如何服務於家庭和公共精神的，無論是現存的還是已經過去的，都是為了實現家庭和社群的繁榮，注重的是人類此世而非下一世的繁榮。這種將“禮”作為過程性、事件性和以家庭社群為中心的理解是古典儒家宗教性的標誌，其關鍵點是對家族世系連續性的尊重，這種尊重是通過對家庭的誠摯情感和關注（即“孝”）表達出來的。這種儀式傳達出的是對生者的“慶祝”而非對死者的“崇拜”。子曰：“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”<sup>①</sup> 很多人從這句話中解讀出了儒家哲學世俗人文主義的意味，因為它抵制進階的宗教實踐。但是我認為應該有一種更為合理的解釋，那就是對於孔子而言，“靈性”與絕大多數價值觀念一樣，產生於為家庭和社群中的人們做出最為合適行為的努力中，正式的宗教在強化這一目標方面起到了重要作用。孔子在回答他的學生子路的問題時，似乎也表達出同樣的觀點。他認為培養和表達我們宗教感情的合適場所是由家人和朋友構成的生活世界：

季路問事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”

敢問死。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?’” 學者David Keightley從廣義的角度對古典中國的死亡意義和價值進行了反思。他認為死亡本身“沒有問題”。當然，這並不是說生命的盡頭不會讓人感到恐懼，而是說死亡不是不自然的、反常的或可怕的。在“猶太-基督教”傳統中，“死亡”被認為是對人類傲慢和忤逆的神聖懲罰，而在中國“自然”死亡則是生命周期中不可或缺的一部分，這與猶太教-基督教傳統高度重視“死亡”問題形成了鮮明對比。在中國人看來，“黃泉”是冥界的一個名稱，儘管在它的幻象中，人們會表現出一種不安，但沒有希臘、羅馬和中世紀歐洲人們所表現出來的對死亡觀念明顯的病態和陰鬱態度。詳見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. 這也是我在1998年的文章及新書中的觀點，詳見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.

我們選擇從最寬泛的角度將“禮”解釋為“在角色和關係中力求得體”。選擇這種解釋是經過深思熟慮的。從形式方面來看，“禮”是指那些能夠促進交流和培養公共意識有意義的角色、關係和機構。大多數正式和傳統的行為使處於特定角色和關係中的社會生活變得有意義，同時也構成了“禮”的內容，包括餐桌禮儀、問候儀式、告別方式、畢業典禮、婚禮、葬禮、表敬的手勢、對祖先的祭祀等等。“禮”是一種社會性的“語法”，在任何時候都能為社會成員安排好他們在家庭、社群和政治中的位置和職責。正如語法能恰當地安排詞彙和產生語義一樣，“禮”對角色關係的協調有助於社會價值的實現。“禮”是一種生活形式（a hermeneutics of life-forms）的解釋學，代代相傳。作為新興和復合意義的儲存庫，“禮”是個體能夠持續存在的價值，這一價值符合個體所處的獨特的環境。我們在當下所行之“禮”，其大部分功能的實現源於它們與過去的聯繫，不僅如此，亦與未來相關。

從最廣泛的意義上說，“禮”無外乎是“話語”（discourse），在最為微妙的宗教性應用中，“禮”可以成為共同的詩篇和音樂性的來源，這種音樂在《中庸》後幾章中被如此動人地表達出來。在公共話語的領域，意義產生於精妙的關係處理技巧，而這種技巧是通過各種形式的有效溝通帶來的。考慮到任何“文字”上的模稜兩可的元敘述通常承諾會給我們提供一些基礎真理，我們只能通過話語作手段在新出現的情景中進行交流和商談——正如理查德·羅蒂（Richard Rorty）將我們創造無限的可能性稱為“重新描述”（redescriptions），或者用儒家的術語更為恰當，即“新新之禮”（represcriptions）。<sup>①</sup>實際上，是語言變成了詩歌，在這種詩歌中，文本以其完全自主的方式出現，這就像世界真實的樣子一樣。正如伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）所言：“這裡的語言本身就代表着它自身，它使自己站在我們面前。”<sup>②</sup>我認為伽達默爾的意思是，

<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.



語言似世界存在，它不能被工具化和還原為某種特定現實的表徵。詩性語言不僅是再現性的，更是呈現性的；不僅是指涉性的，更是啟發性的，當然有時也是“洞察性”的；不僅是描述性的，更是語效性、鼓舞性的。正是在“禮”的詩與樂中，我們最直接並強烈地體驗到了人類情感與其情境視野之間的合作並且共同創造了我們的世界。

孔子使用儒家詞彙重申社群交通性的增長機會，經常對舉“君子”和“小人”。所謂“君子”（exemplary persons）是指社會和政治生活中行為端正的“榜樣”；而“小人”（small or petty persons）則是無法在社群培養和定位關係角色的“小人物”。這些“小人物”不僅對他們的世界蓬勃發展的貢獻甚微，也沒有任何對社會中其他成員作出回應所必須的羞恥感和恥辱感，更不用說成為負責任的社會成員，對社會秩序構成真正性的權威。

事實上，維琳達·達米亞（Vrinda Dalmiya）舉出一個例子，是說“‘不作為’可能會像‘作出’某些行為一樣地暴力。”<sup>①</sup> 漢娜·阿倫特將阿道夫·艾希曼（Adolf Eichmann）的行為簡略地描述“不反思”和“平庸”而非邪惡，這似乎是對一個種族滅絕怪物的溫和控訴。但阿倫特的觀點是，艾希曼的“不在意”——一個“毫不在意”的無恥個人的暴政——其動力來自於一個在道德上遲鈍的人行動，他在缺乏思考和感情的情況下引發了一場暴力的大漩渦。在儒家世界裏，對粗魯的、不反思的人的行為有一種清醒的認識，認為這是不道德行為的最終根源。

在非正式和獨特的個人方面，充分參與一個由儀式構成的社群需要將現行的習俗、機構和價值個性化。儀式性的秩序與法律規則截然不同之處在於，它是一種參與、確認並最終重新將傳統內化自身的詮釋學過程。禮儀（ritual propriety），像具備典型儒家特徵的思想一樣，它始於家庭，並通過敬奉的輻射模式，使其影響範圍變得普遍化。“禮”的表現可以這樣理解，它沉澱到人類社會中，確定了今人和先人之間的關係，以及那些

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

行使社會和政治權威的人與受其管轄的人之間的適當關係。

### 儒家宗教性：充盈的生命之花

我在其他文章中也認為古典儒學既堅持無神論，其自身又具有深刻的宗教性。<sup>①</sup> 這當然是一種宗教傳統，在談論到帶有祖先和文化英雄的“鬼與靈”的含義和其他意義上諸如此類的含義上來說，沒有上帝；它是種宗教情感，強調了一種共同的精神，這種精神產生於被激發的人類經驗本身。沒有教區（大家庭除外），沒有祭壇（也許除了餐桌），沒有神職人員（除了那些作為家庭和公共生活中心的模範）。儒學推崇從整體意義上塑造人類的成長和發展，並反過來為整體意義作出貢獻——“依境而生”（*creatio in situ*）與“無中生有”（*creatio ex nihilo*）的傳統形成鮮明對比。<sup>②</sup>

之前我們曾論及《中庸》這部經典，這是一篇簡短而又具有開創性的文本，從漢代起便是《禮記》的一部分，同時也是一個獨立流傳的文本。從13世紀開始，它的地位變得更加重要，逐步成為到朱熹所定“四書”之一，它成為積極入仕者和中國的知識分子所熟誦的經典之作。正是《中庸》在“四書”中對儒家宗教性的表達最為有力，朱熹才會將其看作是儒家思想最高層面的表述。

在許多方面，《中庸》都可以說是儒家宗教性集中表達的一部經典著作，它從個人修養為起點，以一種對宇宙的體認為歸宿。朱熹把《中庸》作為一部具備發展性和圓融性的經典文本。我們可以發現，這部經

---

<sup>①</sup> 參見Roger T. Ames, “Li 禮 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對這種宗教性使用的深刻性和合法性有一個更為深入的論證，參Henry Rosemont, *Rationality and Religious Experience* (La Salle, IL: Open Court, 2002)。

<sup>②</sup> 參見Tu Wei-ming, *Confucian Thoughts: Self as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1985)。此書深化了“無中生有”與儒家“持續創造力”之間的對比，因為儒家世界是由“宇宙視野”所引導的。

典開篇幾章的韻律是“消極的”，它表達出對人類在世界上無法繼續有效尋求生存之道的擔憂，正如孔子對“道”發出的感慨那樣：“子曰：‘道其不行矣夫。’”<sup>①</sup> 隨後《中庸》的“積極性”便開始加強，推崇人類的能力以及人在塑造宇宙秩序過程中作為“三才”之一的最終責任。隨着行文繼續，“積極性”的節奏急劇加快，它宣稱人可以充分參與天地之化育：“可以與天地參矣。”<sup>②</sup> 如此這般，便可“配天”<sup>③</sup>。隨着最後一股能量的爆發，《中庸》的行文衝向了它的高潮，沉浸在一種作為完滿的人在創造意義和實現世界的喜悅中——它自己的“歡樂頌”（Ode to Joy）。

在《中庸》表達的中國宇宙論中，生活世界是一種無任何根基且永遠處於過程中的宇宙，它按照自身內在的節奏無限敞開。在沒有造物主即“上帝”的情況下，儒家的宇宙觀大大提高了人類合作形成的創造力，正是由於人類的共同努力才創造出了一個有意義的世界。

儒家的宗教性與亞伯拉罕傳統（Abrahamic traditions）之間存在着一些深刻的差異。亞伯拉罕傳統在很大程度上界定了盎格魯-歐洲（Anglo-European）的文化敘事及其他文化敘事中的宗教的意義。我認為，不同於“崇拜”（worship）指向先驗的、獨立的與外在的行動者——正如施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）將宗教的本質定義為“絕對依賴感”（“absolute dependence”）——儒家宗教體驗本身是一個繁榮的社群的產物，在這個社群中，宗教生活的品質是公共生活品質的直接後果。代代相傳的儒家神聖性，不僅是社群繁榮的根本，是文化賴以建立的基礎，更是人類不斷獲取新的生活品質的根源。它是以人為中心（human-centered）的，而不是以上帝為中心（God-centered）的，其宗教性是通過對角色和關係施以其恰當的“禮”並完善人類的經驗而產生。

儒教與亞伯拉罕傳統不同的第二個方面在於，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*.”

非救世論，亦非末世論。雖然它確實會導致一種轉變，這種轉變是特別的，是人類日常生活質量方面的轉變，這種轉變不僅表現在促進和提升日常生活，更進一步強調從家庭和社群向外輻射並改變世界。當人類開始將覓食提升至高級烹飪時，將標記升華為精美的書法和青銅設計時，將粗糙的動作提煉成儀式流程和舞蹈節奏時，將低吟淺唱放大為一段崇高而令人難以忘懷的旋律時，將隨機結合的激情變成家庭中持久而安定的溫情時，整個宇宙就會變得無限寬廣而豐富。正是這種轉變——平凡和日常生活造就的優雅——似乎至少在一定程度上為訴諸超自然的神秘宗教情感之外提供了另一種表達。

毫無疑問，有些人會認為儒家以人為中心（human-centered）的宗教性是沒有訴諸於超驗的神的宗教性，因此是一種不發達的宗教。他們可能仍然不確定，這種另類的以人為中心和自然主義的宗教情感是否足夠強大並可以被合法地貼上“宗教”的標籤，這極大地降低了“宗教”的門檻。或許我們將其描述為一種世俗的人文主義更為恰當，即儒家哲學以儀式化生活為中心的宗教性是一種可行的“無神論”（a-theistic），它的範疇是與“有神論”（theism）完全不同的詞彙，當然他們仍會質疑駁斥我的這種觀點。

但是儒家對這種懷疑的回應，可能會和約翰·杜威（John Dewey）一起，對更為傳統和制度化的宗教提出批評，這表明超驗的力量對人類興衰的變遷幾乎不能給予任何安慰和真正的解脫：

就算是成百上千次證明生命整體是由一個超驗的原則  
決定達到最終的目標。即便如此，真理與謬誤、健康與疾  
病、善與惡、希望與恐懼，將仍如同它們現在一樣。<sup>①</sup>

杜威在這裡斷言，訴諸超驗來源的說法並不會對我們切身經歷的世

---

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

界產生任何真正的影響。但也許他走得不夠遠。孔夫子認為超驗的真正代價會使人類在實際關係中展開個人意義的可能性遭受影響，這種觀點難道不會促使約翰·杜威的批判更推進一步嗎？這是說，當自然的家庭和社群關係被認為與某些更高的超自然關係相競爭，並分離或依賴它們時，家庭作為人類靈性成長核心作用可能會減弱。換句話說，當人與人的關係從屬於人與超自然崇拜對象之間的關係時，無論這種從屬關係會帶來甚麼樣的益處，這種好處很可能是以犧牲家庭和社群有機體為代價的。在儒家思想看來，人本身是共同生活、文化和宗教所推崇的對象，除了他們在日常生活經驗中感受到強烈的宗教品質外，這些“君子”們繼續作為他們的家庭和社群所崇敬的祖先，以及作為祖先遺產——“天”的貢獻者，“天”從更廣的角度解釋與定義了中國文化。這種長時間對祖先和傳統英雄推崇的積累，使宗教遺產有了確定性的意義。

我們已經看到，對儒家來說，“宗教性”（religiousness）更為重要的意義是在被儀式化的人類生活中，體現出改變宇宙可能性的力量。這種來自親友之間的“體貼”（thoughtful）的魔力，產生於他們相互之間的情感和體認中。確實，這種相互同情和體認滿溢並“增值”（value-added），毫不誇張地說，它提升了宇宙的價值並使人們在有意義的關係中變得成熟。因為我們彼此之間有着深刻而真實與被激發的情感，我們共同的宇宙才變得非常讓人珍視，並變成了有意義的時間和空間。

具有諷刺意味的是，這可能會被解釋為儒家對傳統宗教制度和實踐的挑戰，也可能被解讀為一種解放宗教的方式，這種方式對美國修正主義神學來說並不陌生。我們可能會受到20世紀早期神學家亨利·路巴（Henry Leuba）的啟發，他堅持：

上帝真的存在嗎？他是怎麼存在的？他是甚麼？  
這些都是不相干的問題。歸根到底，不是上帝，而是生命，更高的生命，更大的、更豐富的、更令人滿意的生命，是宗教的目的。對生命的熱愛，在任何和每一個發

展階段，都是一種宗教生活的原動力。<sup>①</sup>

我們也許可以轉引愛默生在神學院畢業典禮上頗受爭議並具有啟發性的致辭，他觀察到：

政府、商業、藝術、宗教，所有的社會建制都有……一個目的……使人類個體能力得到解放……對以上社會建制的檢驗取決於在多大程度上教育每個人使其充分發揮他的潛力。<sup>②</sup>

路巴和他之前的愛默生都將真正的宗教性解釋為：一個人在實現宇宙意義過程中既獲得了歸屬感又實現了其獨特意義。在這個創造自身獨特性的過程中，他們也創造了自己的世界。

### 創生性的本質：作為共生性的儒家宗教性<sup>③</sup>

我認為儒家宗教性正是這種自我與世界的共生性，事實上，這種共生性才是唯一真正的創生力。實際上，在儒家的宇宙觀中，沒有甚麼事情是僅憑其自身而生的。為了證明這個論點，我想從幾個不同的層面探討“共生性”（co-creativity）這個概念。從一個儒家的說法開始，就我個人而言，在我與劉殿爵（D. C. Lau）、郝大維（David Hall）和羅思

---

<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> 此部分譯文參照郝大維、安樂哲：《先賢的民主：杜威、孔子與中國民主之希望》書中附錄部分《此生之道：創生之真義》（溫海明譯，王慶紅校）的翻譯。詳參郝大維、安樂哲：《先賢的民主：杜威、孔子與中國民主之希望》，何剛強譯，南京：江蘇人民出版社，2004年，第185-200頁。——譯者注。[The Chinese translation of this part has benefited 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) 的個人合作中，在共同享受愛智之旅和情感的過程中——我們在相互成就上做了很多工作。從更普遍的層面來說，我想說的是，在儒家的宗教性中，創生力集中體現在家庭和社群中人們相互作用的過程中。<sup>①</sup> 最後從更為重要層面來講，我將引用儒家“三才” (“three capacities”) 的概念，用以說明人類的創生力對於激發天地與宇宙之靈性來說是不可或缺的重要因素。

以下這些問題將引導我們探索創生力的本旨並使我們進一步厘清創生力概念是如何在儒家傳統中發揮核心作用的：(1) 人類經驗的哪個領域適用創生力的概念？(2) 創生力 (creativity) 和獨創力 (originality) 是否有所區別？(3) 完善 (integrity)、純正 (genuineness)、真誠 (sincerity) 與創生力的關係甚麼樣的？(4) 在創生力中情感和理智的關係是如何的？(5) 中國哲學中哪些術語是用來表達創生力的？

以我和郝大維 (David Hall) 的新《中庸》英譯本<sup>②</sup> 和解讀為例，試着回應那些對創造力本質的研究。《中庸》開篇的標準翻譯是來自於蘇格蘭傳教士理雅各 (James Legge) 1861年的譯本。這一譯本參考了早期傳教士的譯文並對日後多種《中庸》的西語譯本產生過深遠影響。在理雅各看來，《中庸》開篇就提出了眾所周知的、不容置疑的宇宙秩序：“天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。”<sup>③</sup>

理雅各在解讀《中庸》時認為，神學意味十足的開篇詞，在正文中逐步被不合真義的漫談，實際上是被對人類創生力的推崇所取代。這種對創生力的推崇可以說是一種對神靈的褻瀆，因為這種創生力完全可以瓦解基督教神學的基礎。理雅各在譯本的結尾處，以一顆虔誠的教徒之

<sup>①</sup> 雖然關係中往往存在某種不對稱性，但只要熟知《論語·子張第十九》第22章的內容，我們就能體會到共生過程中的相互性：“衛公孫朝問於子貢曰：‘仲尼焉學？’子貢曰：‘文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學？而亦何常師之有？’”

<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，對《中庸》的內容和影響持保留態度。理雅各試圖挑戰《中庸》文本中體現的對人類創生力的過分抬高和推崇，他提出：

開篇是夠好的，但作者似乎沒有將他開篇的格言闡述清楚，當他的闡釋不甚明晰時，我們簡直不知何去何從。若按照此行文模式，面對極其優美但華而不實的聖人圖像，我們必感困惑。作者為高揚大眾的驕傲作出了貢獻。他將聖人置於一切所謂的上帝或被崇拜者之上，並教導大眾說只要有了聖人，就可以拒絕一切超絕的存在了，這其實是對基督教的挑戰。不久，當基督教在中國盛行的時候，人們將把《中庸》當作一個顯著的證據，用以證明他們的祖先是自身的智慧，既沒有認識上帝，也沒有了解自己。<sup>①</sup>

特別需要說明的是，理雅各完全知道自己對《中庸》開篇詞的神學解讀與《中庸》正文中對人的創生力倍加推崇之間不一致的地方，人的創生力對基督教中依賴於創造性上帝信條來說是一種挑戰。理雅各認為《中庸》與其理念恰恰相悖，《中庸》強調人們在聖人的領導下實現自身。此外，這些聖人也會用創生力影響周圍的世界，天和地也無需訴諸一個終級世界。在《中庸》裏，宇宙創生力意味着人與世界的緊密合作，這種宇宙論與白詩朗（John Berthrong）所謂的“依世界而存在的神性”（the world-dependent nature of divine reality）並無二致。<sup>②</sup>

理雅各認為對《中庸》以人為中心（human-centered）的解釋在文中

---

<sup>①</sup> James Legge, *The Texts of Taoism* (New York: Dover, 1962), 55. 理雅各的個人評論還出現在《莊子》有關“混沌”滅亡的軼事中，說的是北海和南海的統治者無所顧忌地突然強加一種秩序給“混沌”。理雅各評論說：“如果‘混沌’讓位於另一種狀態是更好的。‘Heedless’和‘Sudden’這兩個詞翻譯地活靈活現。” 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.



是能找到依據的。《中庸》開篇在情感中透露出了對達到創生性和諧與平衡中人的能力與責任的強調，說明了人類引領萬物在宇宙中各處其位為宇宙的繁榮和發展作出的貢獻。這種根本的、多邊的創生過程可以通過賦予《中庸》“誠”以宇宙論的含義加以清晰地表達出來。“誠”在《中庸》文本中是一個常見術語，通常被譯為“sincerity”或“integrity”，但在這裡，我們使用某些詮釋者曾使用過的“creativity”（創生力）作為對其較合理的翻譯，儘管它帶有人們不太熟悉的宇宙論意味。<sup>①</sup>

誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 參見Ames and Hall, *Focusing the Familiar*, 30–35中關於將“誠”譯為“creativity”的理由以及支持這種譯法的注釋。我們有理由將“誠”翻譯成“創生力”，並附上支持這種翻譯的評論性證據。一直以來，評論家們反覆地將“誠”定義為“永不停息”（“ceaselessness”）和“連續性本身”（“continuity itself”），而朱熹在《中庸》第二十章中將其詮釋為“真實無妄”（“what is genuinely real without lapse”）和“天理之本然”（“what the patterns of nature really are”），應用到人身上就是“能真實無妄而欲其真實無妄”（“the desire to make genuinely real what cannot yet be so”）。陳榮捷則將“誠”看成是一個不斷變化現實的兩個方面，堅持認為“誠”是“一種積極的力量，總是在改變和成就，融合天與人。”[Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 96.]杜維明明確總結說，“誠”“可以看作是一種創造的形式”，它“同時是一種獨立存在和自我實現的永不停息的創生過程”。毫無疑問，“誠”必然引出一個創生性的過程，但同時也要看到，將“誠”翻譯成“創造力”是有問題的，這是由於對英文中“創造力”（creativity）一詞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 誠) 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.”

《中庸》還有一些篇章稱頌人類創造意義和實現世界的能力，將人類描繪成為天地的共同生者（co-creator）。第22章描述了人類與其自然社會環境合作創生世界的過程，並認定人類和自然創生力有着深刻的協作性：

唯天下至誠，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。<sup>①</sup>

《中庸》第31章則進一步稱頌人與環境的合作，將人類的最佳創生力與神聖等同，認為人的創生力不僅是意義的源泉，更是化生宇宙並賦予宇宙以魅力的源泉。《中庸》用極度誇張手法表達了人類創生世界的過程和價值：

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月

---

<sup>①</sup> *Zhongyong* 22: "Only those of utmost creativity (zhicheng 至誠) 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."

所照，霜露所對，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。<sup>①</sup>

眾所周知，儒家“人人可以為聖”（“everyone can become a sage”）的信條，通常被“本質主義地”解讀成人性中具備普遍意義的天賦潛能，這些天賦潛能一旦實現便會轉化為超乎尋常的才能，並以一種無可比擬的方式影響世界。從儒家主張的人是由關係構成這一概念出發，在《中庸》描述的過程性世界中，人類經驗在社會、自然和文化背景下是真正有創造力的並且是至高無上的。在日常事務中當下自然生發的本身就是意義和神聖多樣性。人人成為聖人這一信念來源於那些成功給予生命以重要意義的人。

理雅各認為人類挑戰上帝的造物主角色是狂妄自大的，他對此深感憤怒，人們可能會將他的這種態度歸咎於陳腐的蘇格蘭式的“常識主義”（“commonsensism”）。這種19世紀英國哲學思潮堅定地捍衛基督教的宗教和道德地位，並將這種常識反對休謨式的懷疑論（Humean skepticism）。無論其源頭在哪裏，這種不願意讓人類充分參與宇宙創生力的態度似乎在今天還存在，很多表現在《中庸》的當代譯本中。今天的譯者們毫不猶豫地延續了理雅各在開篇辭中有神論的解讀，但是與理

---

<sup>①</sup> *Zhongyong* 31: “Only those of utmost sagacity (zhisheng 至聖) 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).”

雅各有所不同，他清醒地意識到自己的基督教立場並認識到《中庸》中存在和任何關於創生力的有神論理解之間相分離的內容，這些譯者們將一種眾人所熟悉的神聖創生力的概念融入本文中，這樣的做法否定了人類合作在產生宇宙秩序中的重要作用。<sup>①</sup>



當我們提出指導我們探索創生力中第一個問題時——我們將創生性概念應用於人類經驗的哪些領域？——我們看到它最容易在涉及藝術和文學學科時被引用，也就是與創造技巧或小說有關的娛悅性職業。但是，當轉到其他嚴肅的日常事務，如道德、神學、科學甚至“商業”本身的時候，“創生力”這個詞就會令人心生疑惑。如果我知道一個朋友在道德上是有“創生力”的，儘管我還會為他瀟灑的魅力所折服，但我同時會擔心，儘管他與我的妻子和孩子之間是點頭之交。如果我信教的鄰居在神學上是有“創生力”的，教宗或許比我更擔心他們不朽的靈魂的地位。如果科學界的同事在克隆人體器官實驗中是有“創生力”的，那麼他那數百萬美元的研究經費就有可能打水漂。如果我的財務顧問在工作中是有“創生力”的，並使得我變得異常富有，儘管不是立刻坐牢，那麼也會起了美國國稅局（IRS）的注意。就哲學學科自身而言，人們可以爭辯說，伽達默爾式（Gadamerian）的“遊戲”（play）在哲學上是令人着迷的，因為它們反對傳統哲學根深蒂固的亞里士多德式（Aristotelian）的嚴肅和嚴謹。事實上，理查·羅蒂（Richard Rorty）那樣嬉笑地攻擊嘲諷我們的學科，被許多人視為是將他流放到哲學界的高牆之外，並將其合適地安排到斯坦福大學的比較文學系去，這使他幾乎被逐出我們的職業學界。

在理雅各對《中庸》的批判性解讀中，他清醒地看到，《中庸》這篇文章對人類創生力的尖銳主張是一種傲慢，因為它將普羅米修斯式的創造聖人與神的存在相對立。這樣的解讀方式，理雅各彷彿在把儒家聖

---

<sup>①</sup> Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 95提到“天道”是“超越時間、空間、本質、運動的，且同時是不停的、永恆的和顯然的”。

人塑造成為驕傲的、無畏的、獨處的、僅靠自身也能成就超人事業的英雄。理雅各認為，這種人類創新只能是人的“狡猾”（*sageitas*）的產物，而不是本屬於上帝的智慧（*sophia / sapientia*）。

然而，在《中庸》和儒家其他經典中，聖人的形象遠非英雄人物，而是一個才能非凡的合作者和交流者，他在日常事務中能夠譜寫一曲促進人類社群繁榮的樂章，進而影響世界。孔子式的聖人既不離群索居，也不憑空創作。確切地說，他們逐漸形成了共同具備的身份特徵，具備群體遵從的模式和意義。“聖”字在甲骨文上寫作，而在周銘上則寫作。這個字最早的形式是從“耳”從“口”，在周銘中的出現則是結合了“壬”的元素。“聖”不僅有“傾聽”（“listening”）和“聲音”（“sounding, voicing”）的含義，同時在《說文》中被定義為“通”（“communicating with, pervading”）。公元2世紀出現的另一文本《風俗通義》，則將“聖人”定義為“表達交流”（“giving voice to and communicating”），意思是“傾聽聲音和理解感情，他的任務是繁榮世界和協調萬物。<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.”）聖人是有效的傳播者，是文化的化身，是社會緊密聯繫的宗教中心。在《中庸》和古代中國關係性自然宇宙論中發現的“協同創生力”（*collaborative creativity*）是“依境而生”（*creatio in situ*）的，而非“無中生有”（*ex nihilo*）的。

事實上，我們可以利用“無中生有”這一創生力概念的條件，一種單向的獨創行為，來區分對這種創生力的理解與中國古典宇宙論。首先，“無中生有”模式要求一個單獨創造者的存在，將造物主從創造物中區別出來。但是在中國古代的氣化宇宙論中，情境（*situation*）總是先

<sup>①</sup> “聖者聲也，通也。言其聞聲知情，通於天地，條暢萬物。”參見吳樹平：《風俗通義校釋》，天津：天津人民出版社，1980年，第415頁。[Wu Shuping, *A Critical Edition of Understanding the Meaning of Popular Customs* (Tianjin: Tianjin Peoples' Press, 1980), 415.]

於行動者 (agency) 的。也就是說，作為單獨的行動者不過是從具體的、構成性關係中抽象出來的概念而已。從根本上說，創生力是情境依存的，在這裡創生力和自我創生力 (self-creativity) 是不可分割的。由於這種創生力總是交互性的，有效地溝通交流就意味着參與到重構世界的持續過程中。

其次，“無中生有”將原創力作為價值之源。而“依境而生”的創生力強調的是獨創性和新穎性之外升華的意義。承載着價值的共享關係是意義升華之源。“依境而生”的創生力有前瞻性的，因為它專注於有效地應用，而不是將回溯性的起源論作為價值之源。對於中國的自然宇宙論來說，如果創生力被限制於一個孤立的行動者，那麼它的意義必然會變得枯萎。

第三，“無中生有”包含了一個邏輯問題，它假定“某物”的產生絕對依賴其創生之源。就其自身而言，推定的“某物”其實是“無物”。對“依境而生”而言，構成關係的增長是意義最終來源，將最初的不成熟轉化為不斷有個性的“某物”。

第四，“無中生有”將訴諸於一個否定歷史、發展和過程的新異來源。另一方面“依境而生”，正是意義的增長是歷史的實質，它通過情景性、圓滿性的事件聚合講述了人類演化的歷程。在“依境而生”這一過程中，用威廉·詹姆斯 (William James) 的話來說就是，關係、轉化和聯結都是真實的。<sup>①</sup> 創造經驗的動態本性既要訴諸結果，也要訴諸前因、可能性和先例。正是人類經驗的這種前瞻性，給了它一種得以圓滿的可能性。這種“依境而生”的創生力既解釋了特定經驗的累積產物（一種因果關係），也解釋了自發性變化隨之而生出的效用（累積的重要性）。

最後，“無中生有”的創生力要求一個超越全體經驗的“虛空”

---

<sup>①</sup> 威廉·詹姆斯 (William James) 在 *Principles of Psychology* 中，將論證意識流中的“連接和過渡”的現實性作為優先目標。參見 William James, *The Essential Writings*, ed. Bruce W. Wilshire (Albany: State University of New York Press, 1984), 47-81.

(void)的存在，而“依境而生”的創生力則要求非確定性的“nothing”（無）和確定性的“something”（有）之間的恆常關聯。確定性和不確定性共同構成了經驗的持續過程。正如我們所看到的，在一個沒有虛空概念而只有豐富容受力概念的傳統中，一切開端皆是產生出來的，這一過程就好似胎兒的初生一樣。

我們可以以包括《中庸》在內的中國經典來說明“依境而生”。大多數經典文本不是出自一人之手，而是由許多人共同完成的，這些文本中大多數內容都是引用同時代人的作品構成其語境而不加出處說明。它們通常是合成的文本，文本意義的積累通過代際傳遞，使文本與時代產生關聯，後世的人通過與作品的合作，將歷代的新義附加到注釋中去。

這種注釋傳統經由一代又一代的學者，將經典文本與其所處時代的日常事務關聯起來，最終實現意義的增長。早期的中國思想家們幾乎都認為大多數過程和現象世界可以被簡單地歸結為“道”，即“the unfolding field of experience”，或者“the ten thousand processes and events”，或者更簡單地說“everything that is happening”。這些哲學家們不太追問事物的本質和存在的原因，而是更加關注變化現象中的複雜關係是如何協調起來並產生最大有效性的。正是這種實現了屬人的、社會的和宇宙的和諧，而不是任何關於起源或設計的神學目的論的假定，才是他們的根本性準則和最終價值。

#### 譯者簡介

宋霞，中國人民大學哲學院博士生

#### Introduction to the translator

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

Email: sxyan825@126.com

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [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.

#### 中文文獻 [Works in Chinese]

- 吳樹平：《風俗通義校釋》，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.]