



## 儒学是宗教吗？

蒙培元

内容提要：要解决儒学是不是宗教的问题，要从“究天人之际”的问题开始。儒学所说的天，是指宇宙自然界，它是一切生命的创造之源，因而具有神圣性，但不是神。天有形而上的超越层面，但不是超自然的绝对实体。人是天之所生，又是德性的存在，人以完成其德性实现与天德合一的境界，可说是一种自我超越，但决不是离开现世人生而进入另一个世界。在儒学中只有一个世界，没有两个世界。儒学有敬天思想，包涵着深刻的宗教精神，但不是神学宗教。儒学是一种人文主义宗教。

关键词：儒学 宗教 究天人之际 人文主义宗教

儒学是不是宗教？这是一个争论已久而又十分复杂的问题。虽然每一次争论都未能取得一致看法，但是继续深入讨论这些问题，对于认识儒学的本质及其功能很有意义。就儒学研究而言，我们不能只停留在知识化的层面上，把儒学解释成一套知识系统就完事了。我们需要深入到儒学的最深层次，即儒家最关心的心灵层面，了解其对人生根本问题的解决。这显然关系到知识与信仰、情感与理性一类的重大问题，有助于儒学研究的深入发展。

正如人们所说，要解决儒学是不是宗教的问题，首先要解决什么是宗教的问题。但是，这个问题不是只靠简单的“定义”就能够解决的，最重要的是对宗教的本质能不能形成一些基本的共识？

“宗教”同“哲学”一样是从西方译过来的，运用到中国文化的分析中，就有共性与个性的问题。就西方而言，宗教及宗教学理论也有其历史的发展。最早是宗教神学，着重于存在论、本体论一类的论证；后来又出现了宗教心理学与宗教社会学，前者着重于个体的心理和精神体验，后者着重于社会现象和社会功能的分析；现在又有人提出“俗世宗教”或“现世宗教”的说法，实际上是对物质技术崇拜的批判。论题有变化，思考问题的角度与方法也有变化，但这是不是意味着宗教的本质亦有变化？这是一个需要研究的问题。但是有一点似乎没有改变，这就是凡涉及宗教的问题，都是有关人生信仰的问题而不是科学认识的问题，也不是一般的知识问题。如果说在古代，宗教与科学尚未完全分化，只能从基本倾向上进行分析；那么，到了现代，二者的基本界限应当成为人们的共识，我们也应当在这一共识之下研究儒学的问题。

这里还有宗教与人文的关系问题。信仰属于人类的精神生活，但精神生活有宗教的、有人文的，不能都归结为宗教信仰。比如哲学、美学、艺术等等，都是解决精神生活的问题，但不能统统说成是宗教。历史上既有宗教哲学，也有非宗教哲学，情况不同。那么，有没有介于宗教与非宗教之间的哲学？有没有既是人文的又是宗

教的哲学?这就是值得研究的问题了。究竟如何认识宗教信仰与其他精神现象(人文学科)之间的关系,就是摆在我们面前的首要问题。很多争论就发生在这里。

单从理论方面说,宗教具有如下几个条件和特点,这是很多人可以接受的。

一是超世间、超自然,即超越现实世界、现实人生,承认有另一个独立的完美的精神世界,不管这个精神世界是彼岸的天国还是别的什么。一般而言,宗教主张绝对超越,但是究竟有没有一个绝对超越者即绝对主体?如果有的话,它是位格化的神即上帝,还是非实体的存在?东西方之间似乎并不完全一致。比如西方的基督教系统是主张实体论的,而且是位格化的,与之相应的则是“创世说”;而东方的佛教则是主张境界论的,认为世界从来就是如此(虚幻的世界也是存在的),涅槃是绝对超越,但它是一种境界而不是绝对实体,尤其禅宗(中国化的),并不敬神,却要成佛,佛就是境界,并有“出世间、入世间”之说。

当代新儒家牟宗三先生主张儒学是宗教,但他是从实体论的意义上讲超越的。他也讲境界,但他认为,真正属于境界形态的是道家而不是儒家,儒家兼有境界与存在,而以存在论为主要形态(《才性与玄理》,P125,台湾学生书局,1989年版),它必须有一个“超越的根据”,即绝对实体。其基本的进路则是“道德的宗教”,即由道德而进至宗教。他认为儒家承认有道德本体,本体即是实体,而道德本体即实体同时亦是宇宙本体即实体,这就是他所说的“既道德又宗教”,但这是“道德的形上学”而不是“道德底形上学”。我承认儒学有形而上的超越性,但不同意儒学是实体论的说法,因为儒学的存在论是不能脱离“时间”观念的(不详述)。

二是终极性即所谓“终极关怀”(梯里希)的问题,是指人生的归宿问题。如果说,超越的问题是从存在上说;那么,“终极关怀”的问题则是从主体体验和人生信念方面说。这是西方现代以来很流行的说法,也被许多中国学者所接受。这种说法是不是以存在论上的绝对实体为前提,或隐涵着绝对实体论的内容,似乎不能一概而论。可以指出的是,这种说法至少包涵了某些人文主义的因素,或者逐渐向人的问题转移。所谓“终极关怀”,是人的关怀,离开人的诉求,无所谓关怀不关怀。“终极”还有无限、永恒之义,也有超时空之义。人生是有限的、短暂的,但人对无限、永恒有一种心灵诉求,希望能够实现之,或希望在有限的生命中实现无限、永恒的意义。比如人类最重要的情感是爱,这被认为是人类永恒的主题,因而是一种“终极关怀”。张岱年先生近年来也持这种观点。他认为,“孔子是一种以人道为主要内容,以人为终极关怀的宗教”。他特别指出,儒学强调人与人之间的情感关系,心灵关系,因此,“儒学可以说是这一意义的宗教。”(《儒教问题争论集》,P411,宗教文化出版社,2000年)这种看法很有道理,也是很多人采用的说法。

除上面所说的两个重要特点之外,还有人从儒学的功能上说明儒学是不是宗教的问题,也就是从儒学的“教化”上说明其性质。这是一种比较普遍的说法。不少人认为,儒学承担了宗教的功能,起到了宗教的作用。但是,这种说法的背后似乎隐涵着某种更重要的前提性看法,不能只从功能上说。目前关于儒学(或儒教)之“教化”是指社会人文教化还是宗教教化的争论就是如此,只从“教化”本身不容易说明问题。(见《儒教问题争论集》中冯友兰先生与李申先生的文章)这就是说,要

从功能上说明儒学是不是宗教，还要同前面所说的两个条件联系起来考虑。

那么，儒学（或儒教，我对二者不另作区分，在同一意义上使用，因为“学”与“教”都可以是宗教的，亦可以是非宗教的或人文的，问题不在名词本身，而在名词所代表的意义上）与宗教究竟是什么关系？能不能说，或者在何种意义上说，儒学是宗教？

别的不说，单从理论层面上说，我认为要判定儒学是不是宗教，关键是如何理解“究天人之际”的问题。正如古今许多学者所指出的，“究天人之际”的问题是儒学中贯穿始终的基本问题，任何一位儒家，都必须回答这个问题，而任何一种答案，都关系着儒学的命运，以至于我们可以说，离开这个问题，就无从把握儒学的精神。既然如此，这个问题也应是我們思考儒学究竟是不是宗教的根本出发点和切入点。

首先的问题是，儒家究竟是不是承认天的先在性、本原性？这是最近重新提出来的一个老问题，说明还没有解决。儒家是讲“天人合一”的，而且重视人的地位，但是，儒家并没有否定天的先在性、本原性。孔子不必说了（《论语》中这方面论述很多），即使是讲心学如孟子、王阳明者，也没有否认这一点。孟子的“尽心知性知天”之学，虽然突出了心性，但仍以天为最高存在。“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）天是不知其所以然而然者。王阳明被认为是中国讲主体哲学的代表，但他一方面说，“人心是天渊”（《传习录下》），这个“渊”字是深远之义，亦有渊藪之义，是说心“无所不该”，天的意义即包涵于心中；另一方面又说，“性之原天也”（《传习录中》），这个“原”字是根本、本原之义，即天是人心人性（良知）的真正本原。从存在论上说，儒家无不承认人的生命（包括心性），皆来源于天，这是一个基本的前提，与西方的主体论哲学完全不同。有些讲主体哲学的人，用西方的某些观念样式讲中国的儒家学说，如牟宗三先生用康德的“先验主体”讲儒家的心性之学，我认为并不符合儒学的精神。（这并不是说，儒家没有主体思想）

但是，承认天的先在性、本原性并不能说明一切问题，接下来的问题是，天究竟是不是超自然的存在？这才是问题的关键。在这个问题上，争论最多而且迄无定论。这同样是一个老问题，但是近来有一些新的讨论。随着研究的不断进展，我们需要提出新的解释，展开新的对话，使我们的理解与儒家的“经典文本”更加接近，从而实现新的“视界融合”。任继愈先生和李申先生都认为，儒家所说的天是指主宰万物的最高神即上帝，因此，儒学是宗教（见《儒教问题争论集》），而其他论证都与此有关。冯友兰先生则认为，儒家所说的天有多层涵义，但在他的哲学中，天是宇宙自然界，故儒学是哲学而不是宗教（同上书）。看起来，这两种观点是针锋相对的，并且涉及到儒家伦理是宗教伦理还是其他伦理的问题，由此可能引出一系列的不同结论。但是，冯友兰先生晚年也承认，哲学与宗教所要解决的根本问题是相同的，即都是人与宇宙自然界的关系问题，只是解决的方式不同（见《三松堂自序》，P264-265，三联出版社，1984）。这实际上已经有了某种变化。他承认他所说的“天地境界”有超社会、超道德的意义，即宇宙意义，这从某种意义上说就是宗教意义。他又提出理性与神秘相结合的问题，并以“受用”、“安身立命”为目的，这也说明儒家哲学有“终极关怀”（见《中国哲学史新编》第7册第11章）的问

题。

历史地说，儒家关于天的思想是从宗教神学演变而来的，是有发展变化的；但是，孔子的最大贡献，就在于发现了天的自然意义，并且提出了德性（仁）学说。他的敬天畏天思想主要是从德性上说的。天命可畏，但又是可知的，君子之学就在于“知天命”；如果天命是上帝的意志，人何以能知？天有神性，但已不是人格神了。从此以后，除董仲舒等人之外，儒家的主流派都认为天是自然界而不是绝对实体即神；但是，儒家又承认天有超越性的一面。这所谓超越性，是从“形而上者谓之道”的层面上说，天道是超越感性世界之上的，但又不离形而下的大化流行的过程（时间性），无宁说是大化流行中的稳定力量、秩序或规则。因此，在儒学中并没有超越自然之上的绝对者。

更重要的是，天即自然界是有生命意义的，它是人的生命的唯一来源。人的生命不是由上帝创造的，是由自然界生成的，有些儒家称天地为父母（《易传》作者到张载等人），就是从这个意义上说的。这是生命进化的思想，也有道德进化的意义。正因为如此，天是神圣的，可敬畏的。这是儒家“究天人之际”的根本前提。与西方哲学的最大区别在于，天即自然界并不是与人相对立的、仅仅作为认识对象而存在的自然界，更不是毫无生命的僵死的自然界，而是有生命意义和内在价值的自然界，是创造生命的自然界，人的生命既来之于天，又与之息息相关。自然界取代了上帝，成为生命的创造之原，因而是神圣的，敬天畏天思想即由此而来。这里确实有一种深刻的宗教情感，但又不是原始的自然崇拜，因为它毕竟承认天有形而上的超越的层面，正是这一面显示了天的神圣性。

儒家的天命观、天道观从根本上说是一种生命哲学，进一层说则是德性之学。在儒家看来，人是德性的存在，而不是认识的主体。人的德性从何而来？来源于“天德”。但何谓“天德”？“天德”的意义不是别的，就是“生”，即不断生成，不断进化，不断创造。即使是讲形而上学最多的宋明理学，其所说的“天理”虽有多种涵义，但其根本意义是讲“生理”或“生生之理”。人们都指出理学家所说的理是指“所以然”与“所当然”，并且混而不分。其实，“所以然”与“所当然”正是在“生”即生命的意义上得到了统一，而“生理”归根到底是“自然之理”（程颢、程颐、朱熹、王阳明都有很多论述）。这是溯本探源的说法，在“自然”之上再也没有什么了。它好象就是上帝，简直可以称之为“帝”（如朱熹等人），但其实质却只是一个“生”，生生不已。所谓天“赋予”人以性，这个“赋”字也是从生的意义上说的，不是说由上帝授予的。理学家也讲“主宰”，但这不是讲上帝主宰一切，命令一切，而是指心与理的主宰作用，天“赋”予人以心以性，就要靠人自己作主宰了。

前期儒家有“天地之大德曰生”（《周易·系辞》）之说，与孔子的“天何言哉”是一致的，后期儒家有“天地以生物为心”（张载、朱熹等人）之说，都说明天地之德就在于生命创造，而这种创造是自然界本身所具有的，不是在自然之上有一个主宰者来支配。“天地”连用，更说明它不是神，而是自然界。从生命的意义上说，天即自然界在生生不已的过程中有一种目的性，“天地生物之心”即是此意，理学家所谓天地之“生意”也是此意。但这是无心之心，不是真有一个心；如果天真有一个心，那就是上帝了。天心是由人心来实现的，人心才是人的道德目的即

善，也就是仁。“生即仁也”，“仁者人也”，仁始终是儒学的核心。这就落到人的问题上了。“天人之际”的微妙之处就在于此。

正因为天有神性但不是神，有目的性但不是神的目的，因此我们可以说，儒学有宗教性或宗教精神，但又不是西方式的严格意义上的宗教。

在这里，要把以孔子等知识分子所代表的儒学与民间的宗教信仰区别开来，也要把“道统”意义上的儒学与政治化的儒学区别开来。儒家的敬天畏天是要落在德性修养上，对一切人包括最高统治者都是适用的；统治者的敬天、祭天则是行使其“天子”的职能，以显示其最高权力，实际上是维护其统治的手段。在现实层面上，儒家承认“天子”是最高统治者；但在理念层面上，“天子”只有接受“道统”，才有权统治人民。这个“道统”不是上帝制定的法律或法规，而是人人心中自有的“德性”（即“道心”），它是天即自然界赋予人的，其核心就是仁。“仁者爱人”，如果统治者不爱护人民，他的权力就是不合法的。儒家并没有将“道统”与“政统”合而为一，二者合一只是一种理想。儒家争道统，不只是与佛、道争正统，其主要目的是把“道统”置于“政统”之上，以此约束统治者，至于成功与否，是另一回事。事实上，从来就没有成功过；其所以不能成功，就因为儒学缺乏宗教所具有的一切条件，特别是制度化的教权组织及其从上而下的信仰系统。儒学只是精英文化，其宗教性是自由的、发散的。

“究天人之际”是从天与人两方面来说的，二者本来就是不能分开的。儒家论天，是为了说明人，而不是相反。人是什么？或人的意义何在？这才是儒家最关心的问题。有人说，儒学就是人学，这是有道理的。儒学的人文精神就在于此。

按照有些人的说法，在儒学中，人是血缘关系中的一个链条，因此以祖先崇拜为宗教；又有人说，在儒学中，人是社会关系中的一员，因此以忠孝仁义礼信等等为宗教信条，特别是礼，最能体现儒学的宗教本质。这些说法都有相当的根据和理由，特别在家庭和政治教化层面，其宗教性显得十分明显。但这是不是儒学中最深层的涵义？我提出这个问题供大家研究。

如上所说，我认为儒学从根本上说是一种德性学说，而这里所说的“礼”等一套规范，可以从两方面说。一方面是指内在德性即仁德（其他德性都归于仁德）的外在表现，特别是表现在社会礼仪方面，很能体现儒学的人文关怀。就拿孝来说，不只是一要赡养父母，更重要的是要有爱敬父母之心，这才是仁的根苗。与其他人交往时的各种礼节，也是如此。另一方面是指祭祀一类的制度即所谓“礼制”，确实包含有宗教内容。这是很古老的传统，可以追溯到孔子以前，甚至更早。从宗教实践的角度看，儒家确实继承了这一传统，在很大程度上具有“神道设教”的意义。但是，汉代以后，这一传统逐渐淡化了（民间除外），这从宋明儒家如朱熹、王阳明等人的论述可以看得很清楚，他们虽然没有否定祭祀一类的礼制，但重点转向个人的心性修养与人间交往（礼仪）以及人与自然之间的关系。这也说明儒学自身结构的复杂性。

按照儒家学说，人是德性的存在，而人的德性来源于天地生生之“德”，因此，人的根本目的和使命是完成德性，实现理想人格。正因为人不能离开天而存在，所以最终要回到天即自然界，实现“与天地合其德”的天人合一境界。这显然是一种超

越，但不离人的存在，决不是进到另一个世界。上面所说家庭、社会层面的内容固然也是德性的表现，特别是亲情关系（是相互的，不是单向的），是德性展现为伦理的出发点、“开端处”（王阳明语），无此则其他伦理关系无从发生，从这个意义上说，儒家很重视亲情关系，但这还不是儒学的全部，更不能以祭祖为其宗教信仰的根本目的。德性的最深层的涵义是内在的道德情感及其理性的自觉，即所谓仁德。仁德从孝开始，但不止于孝，它是“公共”（王阳明语）的，普遍的，要在人与人、人与万物之间普遍实行。它虽有差异性，但又有相互对待之义，因而有平等之义。道德人格的尊严即由此而来。

所有这些，其根源仍然是天或天道，但意义有所不同。董仲舒说，“天人之际”甚可畏，他强调外在的权威，即天之赏罚；宋明儒家也讲“天人之际”甚可畏，但意在德性修养而不是天之赏罚，天虽有“命”（德性），但在人自立，人要相信自己的能力而不可“自暴自弃”，这才是成己、成人、成物之学，也就是“人文化成”。这既是向内反省的、反思的，又是自我超越的。这是不是在心灵深处实现与天对话，与天沟通？这是一个十分微妙而有趣的问题。与自然界进行心灵的对话，实际上是一种生命的沟通，生命的体验，表现为一种生命关怀，以实现“天地万物一体”之仁的境界为最高诉求。这就是儒家的超越与“终极关怀”。这既不是伦理的宗教，也不是宗教的伦理，而是一种特殊的德性伦理，但其中又有宗教精神。

儒家的德性修养具有某些宗教修养的特点，但又不是完全的宗教禁欲主义（按照马克斯·韦伯理论，正是新教伦理的禁欲主义产生了资本主义）。理学家强调“存天理，灭人欲”，意在消灭个人的私欲、贪欲，实现推己及人，推己及物的生命关怀，使一切生命都能各遂其生、各顺其性，从而实现人与人、人与自然的生命和谐。这里不仅有“人伦”的问题，也有“天伦”的问题，生态伦理便在其中。关心和爱护自然界的一切生命以至非生命的自然之物，这是儒家德性学说的重要内容，而且是更高层次的内容，对人而言这是境界的提升。发现了“天理”的程颢说，人与万物本来“一般”，因此，要“放这身来，在万物中一例看”（《遗书》卷二上），这说明人与万物是平等的，人没有任何特殊权力高居万物之上，更没有权力奴役和主宰万物。人不是上帝创造出来统治世界的“宠儿”，而是天地的儿女（“乾坤父母”），也是万物的朋友伴侣（“民胞物与”），对万物的热爱，就是对天地的报答。这确实是一种宗教精神。

天有两层涵义。一是形而上之天道、天德或天理，是天之所以为天者，具有超越的意义，也是生命的根源。所谓神性、目的性，就是从这个层面上说的，它不是理性概念能够认识的，但是通过人的理性反思可以“上达”（经过直觉）。从这个意义上说，人与天即自然界的不是主客体的认知关系，而是心灵感通的关系。儒学的宗教性主要表现在这里，“上天之载，无声无臭”（《中庸》）是也。另一层涵义是形而下的气化流行、生生不息的过程，这是人类生活于其中的物质的自然界，儒家讲“天地亦是一物”就是从这个层面上说的，真所谓“一气流行”。所谓“鬼神”，也可以从这个意义上说（朱熹等人），其实是指气之屈伸。人的生命同样如此，有形而上之性，有形而下之形。真正的问题是，儒家并不认为有两个世界，而是只有一个世界，自然界是整体的存在，人只是其中的成员。形而上的超越层面即在形而下的具体层面存在并发生作用。人可以实现超越的境界，进入形而上的意义世界，但仍在现实的生命中，离开生命存在，境界也就不存在了。死后如何，这不

是儒家所关心的，死的意义全在生之中。死作为人生的界限，儒家十分重视，但正因为人有死，因此要在有生之年实现生命的意义和价值，而且要超越自我，与天德合一。这就是儒家的“安身立命”之学，其真正的实现便是“天地万物一体”的境界。这是一种普遍的宇宙关怀，体现出儒学的宗教精神。

总之，儒学承认天是整体的自然界，有超越性但不是超自然的实体，有神性（全能而不可知性）但又不是神即上帝，它只是生命之源，价值之源，自来如此，没有比它更高者。人之敬天畏天盖出于此。祖先是自然界“赋予”人类生命的具体实现者，因此要敬祖祭祖以示报答。但人不仅是血缘关系中的一个链条，而且是天地（即自然界）的儿子，天地是大父母。天地不仅“赋予”人以形体生命，而且“赋予”人以德性，因此，人作为德性的存在，是直接“面对”天地自然界的，而且要普遍地实施仁德，作到“与天地合德”。这就是人的终极诉求或“终极关怀”，但决不离现实人生。它主张超越与现实的结合，终极与有限的结合，而不是主张有两个不同的世界，一个是人的世界，一个是神的世界，更不是主张“出生入死”进入神的世界，只是在现实人生中追求无限的意义，实现“天人合一”的境界。因此，儒学不是严格意义上的宗教，也不是纯粹意义上的社会政治学，它是一种人文主义学说，但包涵着深刻的宗教精神，可称之为人文主义宗教。儒学的优点与缺点均在于此，儒学是不是宗教的争论长期不得解决，原因也在于此。

主张儒学是宗教者，看到了儒学对天的先在性、超越性的肯定和敬天思想，以及对现实人生中不完美性的揭露及其“存天理、灭人欲”的主张，但是忽略了儒学对人的存在及其价值的重视，特别是对人的内在德性及实践能力的重视，而对绝对超越的神的世界缺乏正面的肯定，至少是暧昧不明、模棱两可。主张儒学是人文主义或人道主义者，看到了儒学对人的地位和能力的重视，认为儒学是以人为中心的，但又忽略了儒学对超越的追求和敬天思想，而缺乏对人的感性存在、感性欲望的充分肯定。二者都有各自的根据和说服力，但都强调了儒学的一个方面。如果在人与神学、世俗与宗教的二元对立中思考儒学问题，势必会得出“非此即彼”的结论。而事实上，儒学自身就其特殊性而言具有宗教性与世俗性这样一种二重性，二者之间既有某种张力，又有统一性的一面。这样说无疑是参考了西方宗教及其宗教学说，但又不是依傍西方，“对号入座”，而是通过比较显发儒学的特质。这是不是缺乏理论的彻底性与深刻性而说出的一种不痛不痒、不伦不类的“废话”？我以为不是。因为这是从“究天人之际”这个儒学基本问题的分析中得出的结论，儒学本来就是如此的。

判定一种学说是不是宗教学说，需要考虑许多方面的条件和因素，但是一定要进入该学说的核心问题（不解决任何问题的学说不算是学说）。“究天人之际”的问题就是儒学的核心问题，也是基本问题，其他问题都应该放在这个问题中去思考。至于政治儒学与民间信仰，确实与理论儒学有千丝万缕的联系，但是又有区别。有人说，儒学就是政治儒学或政治化的儒学，我不同意这种说法。这里涉及到经典文化与政治文化、民间文化的关系问题，情况很复杂，解决这类问题非常重要。

对儒学或儒教进行不同层面的研究，或者从不同视角进行研究，这是非常好的现象。但我认为，对儒学进行理论层面的深入研究始终是重要的。以上所说，只是我的一点看法，希望能有更深入的讨论。

## 写信谈感想 到论坛发表评论

## 相关文章：

[评《经查》（李申）](#)

[康有为孔教说述评（韩星）](#)

[经查（陈詠明）](#)

[回答詠明君（李申）](#)

[关于儒教的几个问题（李申）](#)

[《中国儒教史》反思：“辞惭枝屈”的宗教易学（论二）——“象”与“卦”的历史性误区（鞠曦）](#)

[中国现代文学与宗教文化（李广良）](#)

[五教合一说（张晓卫）](#)

[《中国儒教史》反思：“辞惭枝屈”的宗教易学（论一）——“没有本义”和“宗教本义”（鞠曦）](#)

[儒家思想对中国宗教的作用——兼谈这种作用的世界意义（李兰芬）](#)

[儒教是教非教之争的历史起源及启示（韩星）](#)

[奉命回答（陈詠明）](#)

[利玛窦的《天主实义》与儒学的融合和困境【韩】宋荣培](#)

[也请王健君帮助詠明君回答“事天”是不是“事奉上帝”、在这里是谁“不懂训诂”、“没有读懂书”？——并答王健《……补充》一文（李申）（附：宗教本质论纲、科学与宗教简论）](#)

[《中国儒教史》反思：“性与天道”的历史性误判——“训诂注疏”和“广泛参照”的狡辩（鞠曦）](#)

[评李申著《中国儒教史》（郭齐勇 龚建平）](#)

[敬请陈詠明回答我的主要问题（李申）](#)

[对陈詠明“不堪卒读”一文的补充（王健）](#)

[《中国儒教史》反思：必须终结的历史——由“科玄论战”到“学教之辨”（鞠曦）](#)

[从认真读到不堪卒读（陈詠明）](#)

[儒教无鬼论（陈詠明）](#)

[当代新儒家对儒学宗教性问题的反思（郭齐勇）](#)

[“苍天”、“青天”与“蓝天”——不是谈训诂（多利）](#)

[从事天、苍天说起——儒教争论中的训诂问题（上）、（下）（李申）](#)

[儒教就是宗教——从基督教看儒教（附：补充说明）](#)（张晓卫）

[《中国儒教史》反思：违反规则的游戏——由“教主困境”到“教主悖论”](#)（鞠曦）

[儒教、政教合一的儒教与儒教徒——一个儒教徒与陈咏明、王健、李申及鞠曦四先生的商榷](#)（多利）

[《中国儒教史》反思：宗教“预设”的必然结果——“豆腐渣”之我见](#)（鞠曦）

[对儒学是否是宗教争论的几点看法和反思](#)（韩星）

[“超越”的困惑：解决儒学与宗教问题之关键](#)（黄玉顺）

[王安石新法与天意](#)（李申）

[对詠明君回应的回应之四——二程儒学](#)（李申）

[对詠明君回应的回应之三——北宋邵雍、苏轼等人的鬼神论](#)（李申）

[《中国儒教史》反思：中国文化宗教论——兼与李申先生商榷](#)（鞠曦）

[对詠明君回应的回应之二——儒教的上帝观念](#)（李申）

[关于挺立儒学宗教性之我见](#)（侯军）

[对詠明君回应的回应之一——传教士看儒教和清末儒者对儒教的自我意识](#)（李申）

[对李申先生《回应》的回应](#)（陈詠明）

[豆腐渣、“严谨学理”说及其相关问题——对王健、陈詠明联手推出的《人文学术研究应有严谨的学理基础……》、《国家级的学术豆腐渣工程……》双文的回应](#)（李申）

[人文学术研究应有严谨的学理基础——由《中国儒教史》想到的](#)（王健）

[国家级的学术豆腐渣工程——读《中国儒教史》上卷有感](#)（陈詠明）

[《中国儒教史》（上、下卷）（李申著）目录（附任继愈先生序及作者自序）](#)

2001年12月25日

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。

[联系我们](#)