

从儒教观点论宗教多元主义*

金圣基

中文提要：在现代社会的宗教的情况而言，它的代表性概念是“宗教多元主义”与“世俗化”。笔者认为在这两个概念的基础下儒教与基督教之间渐渐出现对话的必要性，并且瞩目到其意义。因此，基于这些问题，我想探讨儒家哲学的现代意义。

我认为，在探讨儒家哲学的现代意义时，最重要的是回复他自己的本体。在个体或国家、文化或思想当中，回复自己的本体应该和别人的关系当中形成较合适的，并且今天儒家哲学的回复自己也要和其他思想、哲学等的关系当中探讨下去。在此，我们发现不得不重视的西方知性史、宗教史，以探讨其中代表性的基督教文化，帮助定位今天的儒家。我们要定位儒教与基督教，在 21 世纪的今天，儒教与基督教的邂逅就是东方文化与西方文化核心的邂逅。基于这种探讨，我认为重新定位这两个文化的时候。

今天，知性史或宗教史所遇到的共同反省点就是以西方为主的看法。因此，我试图不是在西方宗教的立场上评价而接受儒家思想，而是在儒家的立场上评价他们，提出新的邂逅的方向。我认为，现在就是我们要脱离从 19 世纪以来所形成的以西方为主的优越与自以为是的宗教观、以西方为主的宗教叙述的。并且最近对基督教与儒教的邂逅方面，探讨真正的必要性，所以我认为儒家也应该用以

* “This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government. (NRF-2010-330-B00254)”

更积极态度把握对方，还需要确立对话的观点。

关键词：宗教多元主义，世俗化，宗教变容论，超越，《周易》

一、绪言

能够体现当今社会宗教现况的象征词恐怕非“宗教多元主义”和“世俗化”莫属了。在这个时代背景下也强调“宗教间的对话”。彼得·伯克认为宗教间的对话实际上是各个宗教为了生存不得不做出的行动。宗教间的对话要进行更深层次的发展，这将会是不可避免的。这种现象更确切的说是当今社会一种新的宗教现象^①。坎特韦尔·史密斯对于宗教的多元主义的在宗教史上的意义作出了如下论述：

“我们深入地观察人类的宗教史就可以发现它与政治史和经济史有着惊人的类似，都在进行着里程碑式的转换。佛教，印度教以及其它宗教的信徒都在自信满满地跟随著者宗教方向的事实，就可以证明他们不仅在传统的历史上，而且在人类宗教性的整个历史上都开创了一个新的局面。基督教不过是这个整体中的一部分，他的参加范围的扩大也只是一部分而已。”^②

对于宗教多元主义的新认识，即“没有唯一的路（there is no one and only way）”，是一个简单但是意义深远^③的例子。

从形而上的理论层面上来看，多元主义（pluralism）的意义实际上是所有存在形式还原到最基本最原始的形态时，几个可分的独立的存在或者要素。即最基

① 参照：金鍾瑞，《与基督教的对话：其它宗教的立场》，载《宗教多元主义和宗教原理》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），首尔：集文堂，1994，230 页[Jongseo Kim, “Dialogue with Christianity”, *Religious Pluralism and Religious Principles* (Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994, p.230]。

② 参照：Paul F. Knitter, 《오직 예수 이름으로만?》边鲜焕译（首尔：韩国神学研究所，1994 年第 6 版，20 页[Paul F. Knitter, translated by Seonhwan Byeon, *No Other Name?*, Seoul: Korea Theological Study Institute, 6th Edition, 1994, p.20]。

③ Paul F. Knitter, 同上注，21 页[Ibid. p.21]。

本的存在形式是一种多元的形态。^①在宗教的领域来讲，这种新的多元主义从理论上和形而上的层面上说明了，任何一个宗教对于其它宗教来说都不会具有更优越的价值。^②

在这里我们需要了解一下以“没有唯一的路”为基础的宗教多元主义成立的背景。

基督教的神学界一般认为宗教多元主义始于二十世纪六十年代后半，但是这种倾向在近代以后，文明转换时期的精神氛围中逐渐走向成熟。它在文明史上的背景如下：第一，地球村的实现使人类能够更深层次地了解各种不同的宗教。交通通信手段和媒体的发达使得社会情报化，对于其它宗教的经书和传统有深入了解，对于原始经文的翻译和解读功能扩大，不同宗教的宗教人之间相互了解，相互交流的机会增多。^③第二，19 世纪以后人类的历史性自觉更为普遍。作为历史存在的人类，其历史的相对性和特殊性强烈地表现在历史上所有人类能够涉及的精神遗产和传统上。因此特定宗教的经书和教理体系，宗教机构组织和权力体系，神学理论和宗教仪礼的象征体系等都不是在历史的相对性以外的。^④

与此类似的，对于其它宗教的理解和觉醒的必要性，基督教的立场是，在世俗化和人文主义的斗争逐渐熄灭的今天，为了自身宗教经验的活泼发展以及无神状态的现代人的生活，需要吸取其它宗教所具有的洞察力。另外由于亚洲的宗教对于基督教积极的传教活动持防御性的态度，为了适应亚洲的宗教人，基督教非常强调亚洲思想的优越性。^⑤如此一来，东西方相互的需求致使双方产生了相互

① 参照：柳圣旻，《宗教多元主义和宗教原理》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），101 页 [Sungmin Ryu, *Religious Pluralism and Religious Principles* (Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994, p.101]。

② 同上注，102 页 [Ibid. p.102]。

③ 参照：金敬宰，《宗教多元论的解释学的照明》（哲学和现实，1992 年夏季号），51 页 [Kyoungjae Kim, “The Hermeneutical Approach to Religious Pluralism”, *Philosophy & Reality*, Summer, 1992, p.51]。

④ 同上注，51 页 [Ibid. p.51]。

⑤ 尹以钦，《对宗教多元主义的经验性接近》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），19 页 [Yeeheum

了解的必要性。

然而，笔者关注的是儒教和基督教之间增加对话的必要性及其意义。这期间比起基督教和佛教，基督教和印度宗教的对话，儒教和基督教的对话一直被疏忽了。儒教是以儒·佛·仙为基础的，这在我们祖先的精神世界里的比重和意义是不容忽视的，另外从韩国的历史来看，最初与基督教接触的人也是儒教人，这是比任何宗教间的对话都迫切需要的，而它们之间的接触更是东亚的传统与西方传统精髓的碰撞。^①如果将关心的重点放在韩国的基督教徒与韩国传统完全断绝，没有脱离“殖民地基督教徒”的斥责上的话，^②更加应当强调韩国传统思想与基督教的对话。^③

尽管有如此的当为性，在现今的儒教与基督教之间，似乎仍然处在对彼此毫无关心的状态。^④很多的韩国人以及很多的基督教徒在呼吁要清扫韩国的“封建主义式的儒教残余存在”，认为儒教是虚礼意识，分派主义，事大主义，男尊女卑等等，将所有现在韩国社会存在的问题因素历史性的归结为儒教的责任。^⑤

Yoon, "The Empirical Approach to Religious Pluralism", *Religious Pluralism and Religious Principles* (Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah) Seoul: Jipmoondang, 1994, p.19].

① 李恩选，《儒教和基督教，对其相遇的必要性和意义》(神学思想第 82 集，1993 年秋季号)，221 页 [Eunseon Lee, "Confucianism and Christianity: Meaning and Necessity of the Meeting", *The Theological Thought*, vol.82, Autumn, 1993, p.221].

② 参照：赵惠贞，《脱殖民地时代知识人的读书与读人生》1，(首尔：图书出版 또하나의 문화，1992)，187 页 [Hae-Joang Cho, *Reading Texts and Reading Lives in the Post-colonial Era*, Seoul: Alternative Culture Press, 1992, p.187].

③ 参照：李恩选，《儒教和基督教，对其相遇的必要性和意义》(神学思想第 82 集，1993 年秋季号)，220 页 [Eunseon Lee, "Confucianism and Christianity: Meaning and Necessity of the Meeting", *The Theological Thought*, vol.82, Autumn, 1993, p.220].

④ 参照：吴刚男，《儒教和基督教的相遇》(《基督教思想》395 号，1991 年 11 月)，150 页 [Kangnam Oh, "The Meeting of Confucianism and Christianity", *The Christian Thought*, vol. 395, November 1991, p.150].

⑤ 参照：吴刚男，《儒教和基督教的相遇》(《基督教思想》395 号，1991 年 11 月)，151 页 [Kangnam Oh, "The Meeting of Confucianism and Christianity", *The Christian Thought*, vol. 395,

那么，他们所攻击的儒教到底是什么样的呢？秦家懿所认为的儒教是一种“倒退的理念，空虚的文字学习，无视互惠主义的阶级支配，对未来毫不关心，只停滞与过去的社会秩序”。如果是这样的儒教，不仅与社会现实不相适应，而且是我们理应无视或是攻击的，更没有提及的意义。但是儒教同时也得到了这样的肯定性评价：“使人类的尊严性，道德性变得伟大，甚至可以到达圣人的境界，立足于道德的价值观，指导人与人在社会上的正确社交，对现实进行解释，对超现实的事物用开放式的思维和形而上的理论进行说明”。^①这样的儒教在现今社会，不仅意义深远而且是韩国基督教徒不可忽视，不可避免的一个明显事实。秦家懿指出不管韩国的基督教徒喜欢还是不喜欢“他们是在儒教的背景和价值观里自处的基督教徒”。^②这是韩国的基督教徒作为基督教徒的同时又作为韩国人所无法回避的，因为儒教在过去的 500 年间一直是支配这个社会的主导力量，不可能与儒教的宗教文化遗产无关。^③

在宗教多元社会中对于关注儒教的必要性，也有从其它角度的论述。拥有不同势力的两个宗教在同一个社会共存的事实实际上就已经暗示了社会的矛盾存在的可能性，现实世界的宗教纷争就是其明显的实例。因此在韩国社会中几乎势力均等的佛教和基督教必然也存在着矛盾。尽管如此，吉熙星认为在韩国这两大宗教之间并不存在特别深的矛盾，这样认为的首要原因是因为韩国社会是由一个使

November, 1991, p.151]; 柳东植,《韩国宗教和基督教》,首尔:大韩基督教书会,1965, 91~93 页 [Dongshik Ryu, *Korean Religions and Christianity*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1965, pp.91~93]; 玄相充,《朝鲜儒学史》,首尔:民众书馆,1947, 6~9 页 [Sangyoon Hyun, *An Annotated History of Joseon Confucianism*, Seoul: Minjoongseoguan, 1947, pp.6~9]。

① Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (N.Y: Double day, 1989), p.90

② 同上, 85 页 [Ibid., p.85]。

③ 参照: 吴刚男,《儒教和基督教的相遇》(《基督教思想》第 395 号, 1991 年 11 月), 151 页 [Kangnam Oh, "The Meeting of Confucianism and Christianity", *The Christian Thought*, vol. 395, November, 1991, p.151]。

用同一种语言的单一民族构成的。^①

根据他的理论，宗教多元性中所存在的矛盾在民族的同一性的制约下被弱化，即在韩国社会统一的文化传统下所形成的民族整体性比任何一个宗教的整体性都要强大。其次，与此相关联，儒教的宗教式传统在韩国社会占据的位置和作用是不容忽视的。对韩国人来说，宗教的整体性和民族的整体性不需要一致的主要原因是比起佛教和基督教，儒教已经在实际生活中支配着韩国人的行动准则和价值观。韩国人的民族整体性中，比起佛教和希腊宗教，儒教的传统已经根深蒂固。从社会统一功能上来看，不管是在社会的层面上还是在精神的层面上，韩国社会都是立足于儒教价值观的。基督教徒或是佛教徒的韩国人其实都可以说生活在儒教的传统氛围中，在一定程度上也可以算是儒教徒。因此说韩国的基督教徒是儒教式的基督教徒，韩国的佛教徒是儒教式的佛教徒也并不过分。儒教在这里中和了佛教和基督教的差异，是他们的共同分母，也可以说是一个缓冲的地带。^②

吉熙星主张关注儒教作为同一民族凝聚力的作用及儒教在多元主义社会中的价值。

通过以上的几个例子我们可以确定，在宗教多元主义社会中一直被排在基督教，佛教，印度教之后的儒教，实际上是具有时代的意义和积极作用的。

另外，笔者选择此论文的根本原因是希望对儒教的探索来找到解决西方宗教世界所面临的危机现况的方法。

二、如何看待宗教多元主义

① 参照：吉熙星，《宗教多元世界中的信仰》，载《后现代主义社会和开放的宗教》(首尔：民音社，1994)，18页[Heesung Kil, *Post-Modern Society and Open Religion*, Seoul: Minumsa, 1994, p.18]。

② 同上[Ibid.]。

以宗教多元主义为目的的宗教间真正的对话是非常必要的，这需要非常大的说服力，在此之前我们需要对几个有必要商讨的根本的问题做一下讨论。

对话的必要性是一个非常迫切的问题，但是对话能否成功却让人持有怀疑，这就像在基督教立场上看神论和基督论，有些欺人的感觉。

（P • knitter）站在基督教的立场对其他的宗教进行了分门别类。第一，保守的福音主义类型：真正的宗教只有一个，即基督教。第二，改新教为主流的类型：只有基督能够救赎。第三，天主教的类型：路很多但规范只有一个。第四，以神为中心的类型：条条大路通罗马。^①

他认为宗教的多元性是由于对传统基督论进行重新理解的必要性引起的。即，一般大家都相信耶稣就是基督，并作为绝对信仰，这样就造成了在宗教多元情况下，宗教间对话的不可行性。因此，他所支持的是以神为中心的第四类。

乔尼 • 亨克认为应该用排他主义（exclusivism）和包容主义（inclusivism）来应对。他的排他主义就是使特定宗教的排他权利主张正当化，并使此特定宗教通过修炼到达与包容主义的立场一致。他还主张脱离这种立场上的排他主义和包容主义，从基督教为中心向神为中心转换。

笔者认为不管是乔尼 • 亨克还是（P • knitter）的以神为中心的类型，从本质上来事都没有完全脱离基督教传统的以神为中心的象征体系，因此实现真正对话的可能性也非常小。

以“神为中心”的观点有以下几点问题：第一，说以神为中心时，神的概念不确定的宗教（佛教等）本身就存在问题。^②如同基督尽管可以做出部分的让步

① 参照：Paul F. Knitter, 边鲜焕译 [Paul F. Knitter, translated by Seonhwan Byeon, *No Other Name?*, Seoul: Korea Theological Study Institute, 6th Edition, 1994], 同上书, 第 2 部 [Ibid. Chapter 2]。

② 参照：柳圣旻, 《宗教多元主义和宗教原理》(罗鹤镇教授退任纪念论文集), 106 页 [Sungmin Ryu, *Religious Pluralism and Religious Principles* (Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994, p.106]。

但是始终不能脱离基督教传统以神为中心的符号体系，这就存在着问题。^①这就好比还没有完全解决 1500 年前遗留下的基督论论争却想与其它宗教进行对话，而新概念本身就是一个赤裸的借口。

在这里我们“以神为中心”的类型为问题点，重新对宗教多元主义成立的背景进行明确的整理。

二十世纪六十年代后半叶，宗教多元主义在“宗教世俗化”的背景下开始，即宗教多元主义是在现代世俗化的过程中不可避免的历史产物。^②

现代社会的特点是将所有宗教的神圣性扩大化。库克斯（H.Cox）引用范·珀思的观点如是说：“世俗化首先将人类的理性和语言从宗教的支配下解放出来，其次将人类从形而上学里解放了出来。”还说：“世俗化使世界从宗教或是类似宗教的理解中解放出来，打破了封锁的世界，所有超自然的神话及神圣的符号都被粉碎。”^③

我们可以从布特曼（R·bultmann）的《圣书的非神话论》，朋霍费尔（D·bonhoeffer）的《基督教的非宗教化》和《基督教的非宗教的理解》等先驱者的著作里看到“世俗化的前兆”。二十世纪六十年代以后，他们通过“死了的神的神学”，“宗教的世俗化论”等一系列的讨论，对西方的宗教·思想以致文化整体产生了巨大的冲击和影响。

世俗化的见解多种多样，对此宗教社会学进行了分类整理。Gerharz将世俗化

① 金鍾瑞，《与基督教的对话：其它宗教的立场》，载《宗教多元主义和宗教原理》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），首尔：集文堂，1994，237 页 [Jongseo Kim, “Dialogue with Christianity”, *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994, p.237]。

② 尹以钦，《对宗教多元主义的经验性接近》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），23 页 [Yeeheum Yoon, “The Empirical Approach to Religious Pluralism”, *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah) Seoul: Jipmoondang, 1994, p.23]。

③ H.Cox, *The Secular City*, 大学基督教书会译，《世俗都市》，1967，8 页 [Harvey Gallagher Cox, *The Secular City*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1967, p.8]。

归纳为三种类型，1.宗教根据的消失 2.宗教表现的变化 3.宗教对社会统治力的消失。^①

我们在进行世俗化讨论的过程中，以下几点是不容错过的。1.如朋霍费尔与罗宾逊（J.A.T.Robinson）所认为的，在宣告有神论的终结。2.基督教的超越式概念的崩溃使得神学进行革命。他们的共同点是对基督教神的概念，基督和礼拜，祈祷和伦理等基督教全部传统概念进行否定，并且进行了新的解释，即进行了“神学的革命”。^②罗宾逊接下来宣布了“有神论的终结”，并提出了新概念的神。那么，罗宾逊所反对的传统概念的神是什么样的呢？这个神在这个世界的“之外”“之上”，“超越”他的被造物与之“并存”，并与之“对立”，是独一无二的“最高存在”。^③罗宾逊在这里提出了一个问题：“基督教为什么非要超自然主义的呢？”并主张传统概念上“之外”“之上”的上帝是毫无意义的。他还认为朋霍费尔所认为的传统意义上的神，即“作业假说论之神”“宗教之神”“万病通治药之神”等等都必须死去。^④

结论就是罗宾逊所认为的神并不是在离我们很遥远的地方，而是就在我们身边，这个超越的意识“只是人与人之间”可以感受到的。换句话说，只有对身边的人奉献·爱护才能感受到真正的超越，超越的意识渊源要在我们的生活里寻找。

通过以上的考察我们可以知道“世俗化”是使现代宗教多元论产生的不可抗拒的宗教史上的背景，我们就可以对宗教多元主义所面临的与以神为中心主义的

① 参照：李园圭，《宗教的世俗化》，首尔：大韩基督教出版社，1987，30 页 [Wonkyu Lee, *Religious Secularization*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1987, p.30]。

② John, A.T.Robinson, *Honest to God*. 玄永学译，《对神忠实》，首尔：大韩基督教教会，1974，154 页 [John A.T.Robinson, translated by Younghak Hyun, *Honest to God*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 7th Edition, 1974, p.154]

③ 同上，37 页 [Ibid. p.37]。

④ 朋霍费尔，《1944.6.8 日书信》，载《狱中书简》，首尔：大韩基督教教会，1967[Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung(Letter and Paper from Prison)*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1967]。

对话的基本姿态进行评价。

即上文所述以神为中心的对话姿态需要进行再讨论。如果说以基督为中心的思考是宗教间对话的障碍的话，追溯以神为中心的思考时代，或是在脱离神的时代里重新消除我们思维中神的位置，这是不是太愚蠢了呢？

他们虽然为了克服以基督为中心式神学的排他主义强调了神作为终极实在的超越性，但是他们的以神为中心的类型不仅传统唯一神论的犹太教·基督教·伊斯兰教可以通用，连有神论的印度教也是可以通用的。但是对于佛教·道教或是新儒教，这些有着超越性人格神概念的宗教传统就多少缺乏一些说服力了。^①更进一步说，他们的神论大部分是实体论，并没有脱离形而上学的局限性。就是近代后期（Post-Modern）的世界观对于神学也没能提出切实的对应方案。^②

那么，我们进行宗教间对话时所面临的焦点问题到底是什么呢？就是站在儒教的立场上，对基督教的近代后期情况，即要求消解超越神概念的基督教以后的情况，^③给予关心。

三、现代宗教的变容论和儒家的视角

综上所述，我们可知在儒教的立场上，从世俗化和宗教多元主义的视角来看排他主义·包容主义·以神为中心主义，都不是能够进行真正对话的。反而是一部分宗教社会学者的“宗教变容论”为现代宗教多元主义社会寻找出一条新的宗

① 朴鍾天，《宗教多元主义和神学的脱西欧化》，韩国基督教学会編，《宗教多元主义和神学课题》，首尔：大韩基督教书会，1990，143 页[Jongchun Park, “Religious Pluralism and De-Westernized Theology”, *The Religious Pluralism and Theological Task*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1990, p.143]。

② 同上注，145 页[Ibid., p.145]。

③ 参照：李恩选，《儒教和基督教，对其相遇的必要性和意义》（神学思想第 82 集，1993 年秋季号），248 页 [Eunseon Lee, “Confucianism and Christianity: Meaning and Necessity of the Meeting”, *The Theological Thought*, vol.82, Autumn, 1993, p.248]。

教运动的方向。

对于多元社会的宗教变容，鲁克曼（T.Luckmann），威尔森（B.Wilson），伯格（P.Berger）等宗教社会学者各自阐述了自己的见解，下面我们就简单了解一下他们的见解。

宗教世俗化的论争在二十世纪六十年代到达顶峰，对其他神学产生了一定的影响，时至今日依然是宗教社会学界中最重要的问题之一。中牧弘允将现代社会关于世俗化论争的意见大致分为了“宗教衰退论”和“宗教不灭论”。^①宗教衰退论的代表要算是威尔森（B.Wilson），^②而宗教不灭论的代表要数鲁克曼（T.Luckmann）。^③鲁克曼在宗教不灭论的立场上认为宗教是人类社会的必然产物，尽管外表有所变化但是“宗教性”依然存在延续，而且会以其它方式表现出来。从这一点可以看出他与伯格（P.Berger），贝拉（Robert Bellah）等都是对宗教的先行性为出发点的。^④

但是即便鲁克曼认同宗教性，现代宗教也不可能像过去一样起到宗教式的形态和公共统和的作用。他也指出了由于宗教理想世界的虚浩致使宗教制度的独立权丧失，从而使宗教原来的绝对类型产生了变容。^⑤同时他也指出宗教的传统性

① 中牧弘允，《现代宗教论的陷阱》，《现代宗教の视觉》（东京，宗教社会学研究会编，1978），26 页[Nakamaki Hirochika, “The Trap of Modern Religious Theories”, *Perspectives on Modern Religions*, Tokyo: Institute of Sociology of Religion, 1978, p.26]。

② 参照：Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, (London, Oxford Uni. Press 1976). 韩译本，尹元彻译，《现代的宗教变容》（首尔，展望社，1984 年）I 章 [Bryan Wilson, translated by Wonchul Yoon, *Contemporary Transformations of Religion*, Seoul: Cheonmangsa, 1984, Chapter 1]。

③ 参照：Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (New York, Macmillan, 1967) 韩译本，李园圭译，《看不见的宗教》（首尔：基督教文社，1982）[Thomas Luckmann, translated by Wonkyu Lee, *The Invisible Religion*, Seoul: Christian Literature Press, 1982]。

④ 参照：威尔森，《现代的宗教变容》，174 页 [Bryan Wilson, translated by Wonchul Yoon, *Contemporary Transformations of Religion*, Seoul: Cheonmangsa, 1984, p.174]。

⑤ 参照：鲁克曼，《看不见的宗教》，156 页 [Thomas Luckmann, translated by Wonkyu Lee, *The Invisible Religion*, Seoul: Christian Literature Press, 1982, p.156]。

主题的意义正在弱化，其结果使得宗教被现代社会边缘化。^①鲁克曼在此也指出了以下两个问题：在这个宗教世俗化的时代，宗教到底有着怎样的意义？支配现代文化的价值是什么？而这两个问题应该是我们研究世俗化的意义的首要课题。^②他在对现代社会的宗教变化进行说明的同时对此进行了解答。宗教问题正走向私有化，即作为宗教性的个人崇尚现代新登场的“看不见的宗教（Invisible Religion）”。因此他强调人类的自律性，自我意识的过程，移动的精神等将是现代社会中发展宗教多元主义的关键性的动机。^③除此之外鲁克曼还认为关于个人的自我表现和自我实现的主题还有一个独特的现代性的表现方式即性（sexuality）和家族主义（familism）。^④虽然“与他人的和睦相处”“适应”“对所有人公平对待”“协助”也很重要，但是现代的“自律性”当属最重要的宗教性主题。^⑤

综上，鲁克曼虽然持宗教不灭论，但也主张传统的宗教主题已经逐渐弱化，现代社会宗教的最明显变化是向个人的宗教性，即“看不见的宗教”的形态进行转变。

与此不同，威尔森（B.Wilson）持“宗教衰退论”立场，他认为作为制度的宗教和其在社会上的功能是“宗教衰退的决定性”因素。他在对现代宗教的变形进行讨论的同时将问题集中在了两个方面，即世俗化和传统基督教信仰的衰退，宗派主义和新宗教的兴起。^⑥

在这儿我们需要留意一下他的“宗教贸易论”。他说，“在当今世界上正

① 同上书，48 页 [Ibid., p.48]。

② 同上书，51 页 [Ibid., p.51]。

③ 参照：同上书，4 页 第七章 [Ibid., p.4]。

④ 同上书，161~164 页 [Ibid., pp.161~164]。

⑤ 同上书，165 页 [Ibid., p.165]。

⑥ 参照：威尔森 [Bryan Wilson, translated by Wonchul Yoon, *Contemporary Transformations of Religion*, Seoul: Cheonmangsa, 1984, p.174], 同上书，I 章和 107, 120 页等 [Ibid., Chapter 1, p.107 and p.120]。

在形成奇妙的宗教贸易均衡。基督教教会中，特别是那些非主流的教派一方面向发展中国家派遣传道士，成为地方的巫师·法师，并展开一系列的传教活动，希望在世俗化的过程中有所发展。另一方面从那些地方也引入了古鲁·祈祷文等咒术，救世主也从西方被引进……现在第三世界的很多人希望通过改新教的教派伦理得到救赎，西方的年轻人却恰恰相反，他们希望通过脱离改新教的伦理来得到救赎。”^①

西方教派在第三世界开展了大量的宗教活动，而西方世界则由于东方各种宗教的传播，更热衷于印度的瑜伽·冥想，克利须那神，吠陀经等。这充分证明了新的宗教运动正在以多种多样的形态展开。^②

威尔森的世俗化理论认为宗教的衰退已成既定事实，同时世俗化的结果，即西方在宗教衰退的情况下，需要对东方宗教的意义进行再思考。

那么，站在儒家的立场上应当如何把握西方现在所面临的宗教情况呢？

笔者将现代西方宗教界（现代基督教神学）的思想归纳为以下几点：第一，传统基督教有神论的动摇。第二，传统基督教超自然超越概念的崩溃。第三，传统基督教和以西方宗教学为主的诸“宗教”观念的崩溃。

事实上，20 世纪 20 年代以后西方的神学者和宗教学者直面这种情况，为了将传统的宗教·神·超越的概念重新解释做出了最大的努力。例如布特曼的《圣书并非神话》，朋霍费尔的《基督教的非宗教话》，蒂利希的《有神论的终结》及《积极地关心》，罗宾逊的《神学的革命》，库克斯的《世俗都市》，阿塔莎的《神已死去的神学》，布伯的《你和我》，过程神学的《神观念的变化》，鲁克曼的《看不见的宗教》，伯格的《宗教的归纳性解决方案》等等。这些数不清的学者为了提出新的宗教模式做出了非常大的努力。这些在东方看来只是由于“错置具体感的谬误(The fallacy of misplaced concreteness)”而产生的问题。那

① 威尔森，同上书，125 页 [Ibid., p.125]。

② 参照：同上书，II 章，《第三世界的新宗教运动和西欧的新宗教运动》 [Ibid., chapter 2]。

么，对于现代宗教世俗化的倾向，儒家是如何看待的呢？

笔者想就此问题作进一步的扩大，与 20 世纪后半期整体的文化现象放在一起说明。

站在 21 世纪的门坎时，我们感到无比混乱。一方面是由于我们现在已经将“后现代主义”作为这个时代的精神和文化的代表词汇之一了。它包含了在现代主义以后，或者说脱现代主义以后，为了克服和超越现代主义或是脱离现代性的意思。他们标榜着克服近代主义，主张解体，并希望能打破形成于启蒙主义时期繁荣于 18·19 世纪的现代主义的局限性。即从西方知性史到启蒙主义以后所崇拜的人类理性中心主义，逻各斯主义，根本主义，等以人为中心的虚构主义的批判和解体的运动。^①

这种后现代主义的宗教性表现就是“宗教多元主义”，宗教多元主义的理念是对话主义·相互认证·共存。如果得到其它宗教认证的话，那么儒教就不可能独立于宗教多元主义之外，反而是西方的宗教和思想总是处在攻势的状态，丧失了自己的本来面目，所以儒教在积极应对宗教多元主义的同时也要不对的回归本源，提高自身实力。简单来说，宗教多元主义时代的神学需要创新转变自身的神学模式。这里的创新是与西方的创新概念相对应的。这就是从儒教的角度出发。而在儒教的立场上就不得不带出这几个问题了：

1. 对于儒家及周易超越的神概念有再讨论的必要性。
2. 对于儒家及周易的超越概念有再讨论的必要性。
3. 对于儒家人际观有讨论的必要性。^②

本论文只就第二个问题进行分析。

① 参照：徐洸善，《后现代主义和神学运动》（《基督教思想》，第 412 号，1993.4），35 页 [Kwangsun Suh, “Postmodernism and Theological Movements”, *The Christian Thought*, vol.412, April 1993, p.35]。

② 参照：金圣基，《周易的现代宗教史的意义》（第 19 回，韩国周易学会发表论文，1994.4）[Sungki Kim, “The Meaning of Zhouyi in Modern Religious History (presented in the 19th Korea Zhouyi Institute’s Conference), April 1994]。

对于超越的丧失和世俗化中欺人的宗教多元主义，P.Berger 通过“超越的归纳性解决方案”试图寻找新的突破口。为了尝试解释西方宗教界“超越的崩溃”，我们先来看一下 P.Berger 的理论。

伯格认为现代性将宗教赶入了一个非常具体的危机中，这个危机不是由世俗化引起的，而是“多元化”中欺人的因素所引起的。^①在所有宗教传统的权利逐渐丧失的时候，伯格提出了三条解决方案：1.通过对宗教传统权利的再确认演绎式信仰。2.将传统变为世俗化的还原式信仰。3.传统中所包含涵的经验进行再发现再恢复，即归纳式信仰。^②归纳式信仰是指在人类经验过的事情中所产生宗教式的思考的过程，与此相反，“演绎式信仰”是指根据经验无法验证的一些假设（类似对神的启示的假设）中开始的信仰。简单来说，归纳式信仰是通过人类的经验对神来进行描述，演绎式信仰是通过神的描述来解释人类的经验。^③伯格的第三个解决方案只是对归纳式信仰的初步接触，并最终认为它是合理的。^④

虽然伯格并没有完全脱离基督教，^⑤因此有人说他的学说只是基督教超越的一种变形。但是他在多元化的基础上理解现代社会，认为现代是异端的普遍化社会，^⑥而且现代的宗教情况是以改新教的困境为前提的，^⑦所以并不只是为了恢复基督教的传统。另外他的解决方案里只是将基督教和印度教的对决，即交流，作

① 伯格，《异端的时代》（首尔，文学与知性社，1981），徐洸善译，6 页[Peter Ludwig Berger, translated by Kwangsun Suh, *The Heretical Imperative*, Seoul: Moonji Publishing, 1981, p.6]。

② 同上书，7 页[Ibid., p.7]。

③ 伯格，《现代社会和神》（首尔，大韩基督教议会，1987 年第 3 版），96 页[Peter Ludwig Berger, translated by Kwaesang Kim, *Modern Society and God*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, p.96]。

④ 同上注[Ibid.]。

⑤ 他认为归纳的信仰与从士莱马赫开始的改新教自由主义的路线是非常一致的。参照《异端的时代》，156 页[Peter Ludwig Berger, translated by Kwangsun Suh, *The Heretical Imperative*, Seoul: Moonji Publishing, 1981, p.156]。

⑥ 伯格，同上书，第 1 章[Ibid., chapter 1]。

⑦ 同上书，第 2 章[Ibid., chapter 2]。

为一种想法。^①但是他的“归纳式信仰”为和东方宗教交流摸索出新的出口，这也可以当作是西方宗教界的重要课题。^②

宗教多元主义也有与此类似的讨论，并觉悟到作为宗教最重要的不是正确的理论而是正确的行为，因此宗教间优越性的争论的意义在逐渐弱化。^③另外他们还指出各宗教的超越性世界验证的方法，应该从追随这个宗教的信徒的人格和生活的转变，并以此能间接体验到的宗教的超越世界来确认。^④这也是能够很好反映宗教多元主义立场的超越性世界的“归纳式接近”的另一种形式。

通过以上的讨论我们考察了东方思想的特点，沈在龙教授相信比起形而上学的存在论，追求成为圣人的求道者的立场人性的东方哲学在出世和入世是真正意义上的自由。^⑤

这就道破了东方超越的意思：比起超越性存在的本身是一个行进在不断进行自我超越的过程。

当然这时自我超越的境界包含了“归纳性接近”的特征，这可能是我们接触到的最具有现代意义的“超越”。

四、在周易解释中的适用

如果说西方传统意义的超越领域应该忘记其原意，摸索其新的意义，那么儒

① 同上书，163 页[Ibid., p.163]。

② 同上书，182 页[Ibid., p.182]。

③ 金敬宰，《宗教多元论的解释学的照明》(哲学和现实，1992 年夏季号)，52 页[Kyoungjae Kim, “The Hermeneutical Approach to Religious Pluralism”, *Philosophy & Reality*, Summer, 1992, p.52]。

④ 吉熙星，《宗教多元世界中的信仰》，载《后现代主义社会和开放的宗教》(首尔:民音社，1994)，21 页[Heesung Kil, *Post-Modern Society and Open Religion*, Seoul: Minumsa, 1994, p.21]。

⑤ 同上书，23 页[Ibid., p.23]。

家哲学呢？笔者认为在西方的“超越丧失的时代”下，儒家哲学的体系拥有了绝对优势的意义，但是我们在这里只对周易中的一个例子进行简单的了解。

首先，为了考察周易的“超越”的意义本文将从三个方面入手。

1. 超越领域的脱超越论的奠定过程。
2. 超越领域的创新设立过程。
3. 到达超越领域过程的归纳性过程等。

（1）超越观念向脱超越论的转换过程

易经哲学即周易是由卦·卦爻辞组成的经的部分和解释经的十翼，即传的部分组成的。在讨论易经哲学的超越意义时最需要注意的是周易对于超越性领域的设定是非常慎重的。即我们在讨论周易中属于超越领域的天·帝·神·道·太极等概念时可以发现，这些与我们讨论的基本形态是相符的。

首先，从儒家思想的形成期起就一直作为价值的根源者，万物创造和主宰者的天·帝概念在十翼，即传中，几乎没有人格神的特征。^①天·帝的原始概念是从天地的相对观念中转换出来的，具有回避超越论宗教迷信世界的意味。易和天地的本质侧重点不是人格神式的超越性领域，而是“变化”和“生”。“天地之大德曰生”^②“生生之谓易”“天地絪縕，万物化醇”等告诉我们所有天地和易之道都在于“生生”。干通过“大生”和“至健”之德，坤通过“广生”和“至顺”之德，与四时万物的生成一致。^③《系辞传》将天道·地道·人道并列为“三才之道”（《系辞下传·10章》），《说卦传》将天道分为阴和阳，地道分

① 参照：金圣基《周易的现代宗教史的意义》（第 19 回，韩国周易学会发表论文，1994.4.15），第 2 章[Sungki Kim, “The Meaning of Zhouyi in Modern Religious History (presented in the 19th Korea Zhouyi Institute’s Conference), April 1994, chapter 2]。

② 系辞下传，第 1 章[Xici Zhuan, chapter 1]。

③ 参照：金圣基《周易的现代宗教史的意义》（第 19 回，韩国周易学会发表论文，1994.4.15），24 页[Ibid., p.24]。

为柔和刚，人道分为仁和义，并确立为易的“三才之道”。^①由此天地人三者并列为宇宙的最高存在，宇宙间的万物由天地人三才的要素所构成和成立。人的地位提升，使天帝观念的通过脱超越论的奠基过程向新的意义转变。比如周易中天道只是通过“生”来体现，这是周易的本体已经从不动的第一原理或者绝对超越者的位置上脱离，体现在不断变化的宇宙生成和流过程中。这时的天在空间上虽然是很高的存在（《系辞上传·1章》天尊地卑），但却已经焕然一新。周易对天地作用的说明最经典的一句是《系辞上传·1章》中：

“干以易知，坤以简能，易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功，有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业，易简而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣。”

这段话中乾坤，即天地的作用表现在“易”和“简”，将易和简描述为万物最深奥，最远大的原理核心。这就是周易的“超越的存在自我”。

（2）超越的主体转换：从“存在”的超越向“自我”的超越

上文我们设定周易在西方超越的领域或是在绝对的超越领域，但是没有强调重心。那么超越的领域向脱超越转变时，它的主体是如何转变的呢？就像我们上文中简单提到的一样，殷周的“帝”“天”对他们来说是至高无上的神。但是儒家思想的特征是绝对不会单纯地接受吉凶祸福和至高无上的神的。

春秋时期，随着社会意识的发展，对于帝天的信仰产生了动摇，到了易传时就出现了新的神观。

春秋时期最能体现神观念转变的就是季梁向神祭祀的行为。祭祀时比起祭物的好坏，为了百姓的政治更优先，即“民，神之主也”。^②另外从对一边向百姓

① 《周易·说卦传》，第2章[Zhouyi, “Shuogua Zhuan”, chapter 2]。

② 《左传·桓公6年》[Zhuozhuan, “Duke Huan 6th Year”]。

施暴政，一边向神祈福行为，即“虐而听于神”^①行为的批判也可以看出这种转变。还有司马子鱼也说：“祭祀以为人也。民，神之主也。用人，其谁飨之？”（僖公 19 年）

现在让我们再通过春秋时期的易传来看一下其它“超越的绝妙”转变。

周易中神人关系的特征首先要留意周易的原始部分是占筮的用途。其次，周易在一定程度上带有传统意义上的吉凶祸福主宰者的性格。那个时代信赖的是推测天地的神命和神的意图的“占筮的神命”。^②

但是我们也可以在易传中看到再次强调神观念是宇宙秩序的“神妙”，及这“神妙”的“不可预测性”的作用的脱实体化倾向的出现。例如：

“阴阳不测之谓神”（系辞上传第 5 章）

“神无方而易无体”（系辞上传第 4 章）

“神也者，妙万物而为言者也”（说卦传，第 6 章）

“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此”（系辞上传，第 10 章）

以上的例文是周易中神转变成“神妙”的或是带有不可预测性的神，其实是指向无实体的神妙的大自然运行的法则。

周易和儒教对神观念的转变并没有在这里结束，从人格神·主宰者的观念到不可预测的·神妙的观念，现在转变为内在于人的德性的最高境界的“神妙”概

① 《左传·庄公 32 年》[Zhuozhuan, “Duke Zhuang 32th Year”]。

② 关于周易的神人关系的特质，参照金圣基，《关于周易的神人关系的解释学的接近》，载《东洋哲学》5 集，韩国东洋哲学会，1994[Sungki Kim, “The Hermeneutical Approach to the Relationship between God and Man of Zhouyi”, *Journal of Eastern Philosophy*, vol.5, The Society of Eastern Philosophy, December 1994]。

念。

“子曰，知几其神乎？君子上交不谄，下交不读，其知几乎！”

即君子是知道“几”的人，这时能够体现君子德性境界的形容词就是神。这种转变为内在于人的德性的最好的例子如下：

“神而明之，存乎其人”（系辞上传，第12章）

这里终于将神明的主体转变成了人，神和神明是人完成和到达的层次，人成为了神明的主体。

由上我们可知，周易或是儒教并没有将要点放在超越的本质超越的存在论，而人不是超越者的受命者，而是具有正当性的“自我超越”。儒教的出发点是开启“自我的无限境界”，因此超越的完成在于人类自身。

（3）超越的到达：归纳性的特点

如果说周易成功的在超越领域里占据了绝妙的位置的话，它在实现超越的过程中做出的坚实铺垫，不仅是周易的亮点也是儒教哲学的亮点。

周易中人类创造并发现价值，并将其完成的过程本身就是作为神的主体的一种完成。分析一下易传我们就可以得出，宇宙万物和自然之道合一的过程中，首先要对万物进行主体的观察，即通过人类的“观”，“见”，“感”，“通”的活动对万物的诸多现象进行观察和普遍化。^①

“穷理，尽性，以至于命”就很好地表现了这个过程。穷理是对万物的神妙道理进行研究，尽性是所有生命体都能实现其所受的本性，最终到达至命的阶

① 《周易·系辞下传》，第2章 [Zhouyi, Xici Zhuan, chapter 2]。

段。这里至命如果看做是天道或是天地的造化，^①那么穷理，尽性，至命的阶段就是周易的根本道理通过个人的观察和体会，自身的修养，及天地化育一起参加的过程的体现。

“精义，入神，以致用也”（系辞下传，第 5 章）为我们提供了自我完成的道路。这里精义和穷理的方法有“观见，察微，知几”和“极深研几”“知微知彰”“知柔知刚”等。本论文只提出其方法的归纳性接近模式，暂不讨论入神和致用以及易的最终归属点。

周易使人类通过深入研究自然的原理来达到神明的境界，其特征是出发点是由我开始的。（穷神知化，德之盛也）^②

周易的超越概念不再是另一个世界的高高在上的存在，而是人类很容易亲近的可以感受到的概念。这时神的超越概念已经变成内在于人的，人作为主体是可以实现这种超越的概念的。人通过归纳的穷理和精义等成为内在了自然神妙之原理的主体。在这里，64 卦和 384 爻正是让我们每一瞬间反观自己的超越之路，即宇宙万物的基本原理。

真正超越的意义就在日常的生活里，它无时无刻都展现在生活中。

笔者认为这就是最具有现代意义的超越的概念。^③

五、结论

① 在金圣基《关于周易的神人关系的解释学的接近》中进行了详细的分析。（东洋哲学，第 5 集，韩国东洋哲学会，1994 年 12 月）[Sungki Kim, “The Hermeneutical Approach to the Relationship between God and Man of Zhouyi”, *Journal of Eastern Philosophy*, vol.5, The Society of Eastern Philosophy, December 1994]。

② 《周易·系辞下传》，第 5 章 [Zhouyi, “Xici Zhuan”, chapter 5]。

③ 本论中关于周易的超越意义请参照金圣基《周易的超越意义》（第 7 回韩国哲学者聯合大会，大会报，1994.10.21）[Sungki Kim, “The Meaning of Transcendence in Zhouyi”, The 7th Korean Philosopher Alliance Conference, October 21st, 1994]。

本文的写作动机是为了讨论儒家哲学的现代意义，所以最根本的目标是为了打破儒家停滞不前的局面。个人，国家或者文化思想想要打破停滞不前的局面，就必须要在与其它人或事物和谐。现在儒教要进行自我恢复也需要与其它的思想，哲学等和谐，而这这就要求我们必须重视西方的知性史·宗教史。

儒教在知性史·宗教史的意义层面上占有何等位置是相当重要的，因此我们联系宗教多元主义，以西方宗教特别是现代基督教神学和宗教社会学为主要论点展开了论述。笔者认为对西方文化的代表基督教的讨论对我们评定儒教在当今社会的位置是有帮助的。

接着我们再对本文所选的观点即“宗教多元主义”和“世俗化”的合理性进行再讨论。

首先我们要反省这个时代迫在眉睫的文化危机问题，即当今人类社会面临的文化·思想危机的根源在西方社会，就算是风靡一时的后现代主义也不例外。后现代主义的代表性主张是解体主义，解体的对象是西方近代以后形成的现代主义，追源朔本是由Logos中心主义发展而来的。Logos中心主义的哲学根源是Platonism，神学的根源应算是基督教和犹太教。^①因此解体主义标榜终结论，他们解体的对象主要有脱理性主义，脱结构主义，脱中心主义，脱合理主义，脱人类中心主义等等，但这些在东方人的立场上看是毫无理由的跟风附和雷同。这也表明西方这种以自我批评为主的解体主义在东方思想中是可以找到解决方案的。

如果仔细观察 1920 年以后神学·宗教的动向，本文所选“世俗化”和“宗教多元主义”的基本观点是西方宗教的主流，但在看待世俗化时却要求我们有一定的分辨力。

事实上西方神学者和宗教学者在很久之前就曾希望通过东方的思想来摆脱他

^① 参照：Mark. C. Taylor, *Deconstruction ; What's The Difference* ;日译本井筒豊子，《解体》，6 页[Mark. C. Taylor, translated by Toshihiko, *Deconstruction; What's The Difference*, p.6]。

们理论上的困境。20 世纪后半期他们就强调需要与东方的思想和宗教进行交流和对话，最近更是意识到与儒教对话的重要性，而儒教在这时也需要以一种积极地姿态与之相对。

儒教迫切地希望与基督教或是西方宗教思想进行对话的不是他们的上帝，超越，原罪等观念。在 21 世纪两者真正的对话是关于儒教无与伦比的社会实践能力和对神学新领域积极开拓的求道精神。反过来西方可以趁此机会反省困扰了他们几千年的神和超越等宗教观念，通过与儒家的对话脱离这种困境。

在先秦时代儒家就已经成功地废除了具有相当水平的神话和巫术的领域，笔者认为现代儒教最少应该脱离“解体的中心”。平凡中的伟大，日常中的求道，这些早就超越了圣俗二分法，在现代式宗教神学的情况下，为我们提供了最具说服力的真正的超越的意义。周易也在 64 卦 384 爻中要求人每时每刻在主体性的判断下过美好的生活，因此认为“宗教的日常化”是最成功最贤明的观点。这也是儒教哲学在现代世俗化的时代提出的最具“深层意味的”的观点。从这里我们也看到儒教思想在未来是有着无穷无尽的潜力的。

梦想在世俗中创造最伟大的人的儒教哲学或许能成为最适合世俗化时代的“看不见的宗教”，而这里不正是充满了儒教与基督教或是西方宗教思想进行新的对话的无限可能性吗？

罗马教父德尔图良问：对于耶路撒冷来说雅典是什么？

现代宗教社会学者伯格问：对于耶路撒冷来说瓦拉纳西是什么？^①

此时我们应当再问：对于儒教来说耶路撒冷是什么？

（作者系韩国 成均馆大学 儒学·东洋学部教授）

① 参照：P.Berger，《异端的时代》，159-190 页[Peter Ludwig Berger, translated by Kwangsun Suh, *The Heretical Imperative*, Seoul: Moonji Publishing, 1981, pp.159~190]。

投稿日: 2011.11.09, 审查日: 2011.12.14~28, 刊载决定日: 2011.12.29

参考文献 〈References〉

1. 吉熙星, 《后现代主义社会和开放的宗教》, 首尔: 民音社, 1994。
Hee-Sung Kil, *Post-Modern Society and Open Religion*, Seoul: Minumsa, 1994.
2. 金敬宰, 《宗教多元论的解释学的照明》, 载《哲学和现实》, 1992 年夏季号。
Kyoungjae Kim, "The Hermeneutical Approach to Religious Pluralism" *Philosophy & Reality*, Summer 1992.
3. 金圣基, 《周易的超越意义》(第 7 回韩国哲学者联合大会, 大会报, 1994. 10. 21)
Sungki Kim, "The Meaning of Transcendence in Zhouyi", The 7th Korean Philosopher Alliance Conference, October 21st, 1994.
4. 金圣基, 《关于周易的神人关系的解释学的接近》, 载《东洋哲学》5 集, 韩国东洋哲学会, 1994
Sungki Kim, "The Hermeneutical Approach to the Relationship between God and Man of Zhouyi" (*Journal of Eastern Philosophy*, vol.5, The Society of Eastern Philosophy, 1994.
5. 金圣基, 《周易的现代宗教史的意义》(第 19 回, 韩国周易学会发表论文, 1994. 4. 15)
Sungki Kim, "The Meaning of Zhouyi in Modern Religious History (presented in the 19th Korea Zhouyi Institute's Conference), April 1994
6. 金鍾瑞, 《与基督教的对话: 其他宗教的立场》, 载《宗教多元主义和宗教原理》(罗鹤镇教授退任纪念论文集), 首尔: 集文堂, 1994。
Jongseo Kim, "Dialogue with Christianity", *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah) (Seoul: Jipmoondang, 1994)
7. Luckmann, Thomas, 《看不见的宗教》, 首尔: 基督教文社, 1982。
Thomas Luckmann, translated by Wonkyu Lee, *The Invisible Religion*, Seoul: Christian Literature Press, 1982.
8. 柳圣旻, 《宗教多元主义和宗教原理》(罗鹤镇教授退任纪念论文集), 1994。
Sungmin Ryu, *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative

- Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994.
9. 朴鍾天, 《宗教多元主义和神学的脱西欧化》韩国基督教学会编, 《宗教多元主义和神学课题》, 首尔: 大韩基督教教会, 1990.
- Jongchun Park, “Religious Pluralism and De-Westernized Theology”, *The Religious Pluralism and Theological Task* (Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1990)
10. Bonhoeffer, Dietrich, 《狱中书简》, 首尔: 大韩基督教教会, 1967.
- Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*(*Letter and Paper from Prison*), Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1967.
11. 徐洸善, 《后现代主义和神学运动》, 载《基督教思想》412 号, 1993.
- Kwangsun Suh, “Postmodernism and Theological Movements”, *The Christian Thought*, vol.412, April 1993.
12. 吴刚男, 《儒教和基督教的相遇》, 载《基督教思想》395 号, 1991.
- Kangnam Oh, “The Meeting of Confucianism and Christianity”, *The Christian Thought*, vol. 395, November 1991.
13. Wilson, Bryan R, 韩译本, 尹元彻译, 《现代宗教变容》, 首尔, 展望社, 1984.
- Bryan Wilson, translated by Wonchul Yoon, *Contemporary Transformations of Religion*, Seoul: Cheonmangsa, 1984.
14. 柳东植, 《韩国宗教和基督教》, 首尔: 大韩基督教教会, 1965.
- Dongshik Ryu, *Korean Religions and Christianity*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1965.
15. 尹以钦, 《对宗教多元主义的经验性接近》(罗鹤镇教授退任纪念论文集), 1994
- Yeeheum Yoon, “The Empirical Approach to Religious Pluralism”, *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994.
16. 李园圭, 《宗教的世俗化》, 首尔: 大韩基督教出版社, 1987.
- Wonkyu Lee, *Religious Secularization*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1987.

17. 李恩选, 《儒教和基督教, 对其相遇的必要性和意义》, 载《神学思想》82集, 1993。
- Eunseon Lee, “Meaning and Necessity of the Meeting of Confucianism and Christianity”, *The Theological Thought*, vol. 82, 1993.
18. 赵惠贞, 《脱植民地时代知识人的读书与读人生》1, 首尔: 图书出版 또하나의 문화, 1992。
- Hae-Joang Cho, *Reading Texts and Reading Lives in the Post-colonial Era*, Seoul: Alternative Culture Presss, 1992.
19. Robinson, John A.T, 玄永学译, 《对神忠实》, 首尔: 大韩基督教教会, 1974。
- John A.T.Robinson, translated by Younghak Hyun, *Honest to God*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1974.
20. 中牧弘允, 《现代宗教论的陷穽》, 载《现代宗教의 视觉》, 东京: 宗教社会学研究会编, 1978。
- Nakamaki Hirochika, “The Trap of Modern Religious Theories”, *Perspectives on Modern Religions*, Tokyo: Institute of Sociology of Religion, 1978
21. Knitter, Paul F, 边鲜焕译, 《오직 예수 이름으로만?》, 首尔: 韩国神学研究所, 1994。
- Paul F. Knitter, translated by Seonhwan Byeon, *No Other Name?*, Seoul: Korea Theological Study Institute, 1994.
22. Berger, Peter L, 徐洸善译, 《异端的时代》, 首尔, 文学与知性社, 1981。
- Peter Ludwig Berger, translated by Kwangsun Suh, *The Heretical Imperative*, Seoul: Moonji Publishing, 1981。
23. Berger, Peter L, 《现代社会和神》, 首尔: 大韩基督教议会, 1987。
- Peter Ludwig Berger, translated by Kwaesang Kim, *Modern Society and God*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1987.
24. 玄相充, 《朝鲜儒学史》, 首尔: 民众书馆, 1947。
- Sangyoon Hyun, *An Annotated History of Joseon Confucianism*, Seoul: Minjoongseoguan, 1947.
25. Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, London: Oxford Uni.

- Press, 1976.
26. H. Cox, *The Secular City*
27. Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, N.Y: Double day, 1989.
28. John, A.T.Robinson, *Honest to God*.
29. Mark. C. Taylor, *Deconstruction ; What's The Difference* ;日译本井筒豊子,《解体》
30. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York: Macmillan, 1967.
31. Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York: Harper and Row, 1962.

Confucianism and Religious Pluralism

Kim, Sungki

“Religious pluralism” and “secularization” are symbols representing current religious situations. This paper pays attention to the meaning and necessity of dialogue between Confucianism and Christianity and contemplates the contemporary meaning of Confucian philosophy based on the concepts.

The most important issue to evaluate the contemporary significance of Confucianism is to recover its own identity. When individuals, nations, cultures, or philosophies restore their own identity, it is desirable to proceed in relationships with others; Self-recovery of Confucianism also has to be performed in relationships with other thoughts, philosophies, and etc. In this respect, Western intellectual and religious history is obviously noticeable. In particular, to examine the Christian culture as one of the representative Western cultures can help to identify the current status of Confucianism. Also, when it comes to considering the historical and contemporary positions of Confucianism and Christianity, on the threshold of 21st century, the meeting between them is a significant opportunity to communicate between Eastern and Western cultures. Through this research, Confucian and Christian cultures can be reevaluated.

The common criticism of intellectual and religious history is that it has maintained Western-centered perspectives. Therefore, evaluation from the standpoint of Confucianism can provide a more meaningful direction for meeting between Eastern and Western cultures than one-sided acceptance of criticism towards Confucianism

from the standpoint of Western religions. This is because it is obvious that now is the time to overcome Western-centered culture chauvinism, self-righteous religious viewpoints, and Western-oriented religious description formed in 19th century. Not only that, but it has been often asserted that the dialogue with Confucianism is needed. Thus, it is required that Confucian scholars should actively understand the Western religious history and viewpoints, and establish point of view in conversation with Western religions.

Key Words: Religious pluralism, Secularization, Theory of Religious Change, Transcendence, *Zhouyi*