

儒學是否宗教？—謝扶雅與牟宗三就儒學
宗教性的論爭

Is Confucianism a Religion? On the Debate between
Mou Zong-san and Hsieh Fu-ya on the Religiousness
of Confucianism

譚家博
Tam Ka-Pok

英國格拉斯哥大學現代語言與文化學院
School of Modern Languages and Cultures, University of
Glasgow

摘要：

六十年代，代表新儒家的牟宗三與代表「中華基督教」的謝扶雅（1892-1991）圍繞儒學宗教性展開了一場儒家與基督宗教的論爭。1960年，牟宗三在台南神學院以〈作為宗教的儒教〉為題演講，末段批評謝氏所謂儒家「衝天勁不足」的說法是「皮相而粗率之見」。講辭在《人生》雜誌刊出後，即引起謝氏投稿〈儒家與哲學及宗教之關係〉一文反駁，直指儒家根本不似基督宗教是「充足的宗教」，並批評儒家忽視人的罪性，還批評新儒家的民族主義傾向。然而，牟氏始終未有正面回應謝氏的人性論，反而繼續批評謝氏所宣揚的基督宗教只追求外在而「虛妄」的上帝，不如儒家體證內在的心性如此實在。

本文透過重構牟、謝二人的就儒學宗教性的論爭，指出他們對儒學宗教性評價不同，源於他們對超越性及人性的理解差異。牟宗三受制於其民族主義立場而抹殺耶儒會通的可能；反之，基於其信仰立場，謝扶雅發現了儒學能夠以「唯中論」的框架接受基督宗教，以成就「中華基督教」。

關鍵詞：

牟宗三、謝扶雅、宗教性、超越性、新儒家、中國哲學、基督教

Abstract : There was a debate on the religiousness of Confucianism between New Confucianism represented by Mou Zong-san and Sino-Christianity represented by Hsieh Fu-ya in 1960s. In 1960, Mou gave a speech titled “Confucianism as a Religion” at the Tainan Seminary where he condemned Hsieh’s comment that Confucianism “has insufficient soaring power” is “superficial and sloppy”. When the text of the speech had published in the *Life* magazine, Hsieh wrote the article “the Relations among Confucianism, Philosophy and Religion” to retort Mou’s condemnation. Hsieh claimed that, unlike Christianity, Confucianism is not a “sufficient religion” and criticised Confucianism for disregarding the sinfulness of humanity and inclining to Chinese nationalism. Instead of refuting Hsieh’s human nature theory, in Mou’s replies, he merely continued to condemn the Christian faith promoted by Hsieh only seeking an external and “illusory” God instead of the reality of the internal mind nature asserted by Confucianism.

This paper reconstructs the debates between Mou and Hsieh on the religiousness of Confucianism and argues that their disagreements arise from their different understanding of transcendence and human nature. Mou was limited by his Chinese nationalism and deny the possibility of the integration of Christianity and Confucianism; by contrast, owing to his religious background, Hsieh rediscovered that the framework of “In-ism” embedded in Confucianism may accept Christianity and formulate a ‘Sino-Christianity’.

Keywords : Mou Zong-san, Hsieh Fu-ya, religiousness, transcendence, New Confucianism, Chinese Philosophy, Christianity

壹、引言¹

儒學是否宗教一直是中外學界爭論不休的議題；早在十九世紀，基督新教宣教士理雅各（James Legge）已於其著作《中國宗教》（*The Religions of China*）提到當時英語學界的正反論點。理雅各本人認為儒學是宗教，其理據在於儒家保留了上古對天的崇拜，而理雅各還聲稱漢字「天」的字義是「一人」，故得證上古儒者是一神論者。²然而，進入近代，學者如 Jana S Rosker 認為儒學並不符合西方對「宗教」（religion）³的定義，因為儒學並無對神的依賴，只是「一套反映實踐道德以及內在超越的抽象哲學的論說。」⁴可是，陳勇（Chen Yong）則認為儒家是否宗教，難以一概而論；相對之下，他更關心近代提出「儒家是否宗教」的問題背後所隱含的哲學與文化前設。「『儒家』與『宗教』並列於錯綜複雜討論的事實，表明現代對儒教的看法與我們對宗教的認知難免密不可分。顯現在這意義下，問題本身的構成可能比一個直截了當的『是』或『否』的回答更具建設性和啟示性。」⁵

¹ 本文乃根據 2023 年 4 月 25 至 27 日謝扶雅學術思想國際研討會上的會議論文作出修訂而成，會議經費得到謝扶雅全集編輯委員會以及海外金陵校友支持，謹此致謝。

² James Legge, *The Religions of China*, (London: Hodder and Stoughton, 1880), pp. 10-11.

³ 漢文本無「宗教」一詞，而是對應英文 religion 而創制的翻譯。在漢字文化圈裡，目前可考最早使用「宗教」一詞的學術文獻，是日本哲學家井上哲次郎（1856-1944）於 1917 年出版的《ABC 引き日本辞典》：「吾人對於能超越人生並崇高偉大的某事物感到敬畏之情，將其具象化並信奉之，以求在其中得到慰藉、安心和幸福，以彌補人生的缺陷。一方面，這會產生崇拜的儀式，另一方面則會衍生出命令的權威。」井上哲次郎，《ABC 引き日本辞典》，東京：三省堂，1917，頁 2074。

⁴ Jana S Rosker, 'Is Confucianism a religion? Modern Confucian theories on the ethical nature of classical discourses', *Asian Philosophy*, 27, (2017), p. 291.

⁵ Chen Yong, *Confucianism As Religion: Controversies and Consequences*, (Leiden: Brill, 2012), 5.

西方哲學對「宗教」的定義雖然並無共識，但大部分定義都理不開「超越」、「永恆」、「普遍」或「終極」的概念。例如田立克以「終極關懷」定義宗教：「決定了我們之存有或不存有 (being or not-being)。……人終極關懷其存有與意義。」『或做或不做』在這意義下是終極、無條件、整體與無限的關懷。」⁶謝扶雅在其早年作品《宗教哲學》(1928年)亦提到當時西方宗教哲學對宗教定義的討論：「霍賦丁 (H. Höffding) 以宗教之根本原理即在價值永存之中。……萊特 (W. K. Wright) ……承其說，但暗移注重點於宗教之社會性，謂『宗教乃求保存社會所承認的價值之一種努力。』」⁷在其晚期著作，謝氏更批判巴特的宗教觀，並似乎更同意田立克對宗教的定義。謝氏指出巴特反對視基督宗教為宗教，因為「他承認基督教乃是『啟示』，不是通常的宗教；因為凡是宗教，無不是由下而上的，但啟示卻是由上而下的。」⁸反之，田立克「則拿『終極的關切』(Ultimate Concern) 一個片語去界定宗教，介乎主觀與客觀之間。」⁹謝氏回應指出，「基督教是宗教之一種，中國社會都已公認。它並不特別顯出定是由下而上，或是由上而下。我們今說『耶穌基督的宗教』，意在強調作為我們中保的耶穌基督——『奉耶穌基督的名』來與上帝交通。」¹⁰由此可見，謝氏不同意巴特只講「由上而下」，亦反對視神人關係為一二元對立，其進路反而更接近田立克，意圖尋找超越與現世之間的交匯處。如往後所見，謝氏對「中保」之強調，正好對應他以唯中論對中國哲學所作的理解，即中國哲學是以中庸之道為中心。

在上述眾多例子中，田氏對宗教的定義影響了部分新儒家哲學家的宗教觀。唐君毅在《生命存在與心靈境界》即引用了田氏對宗教的定義。「今之神學家如田立克 P. Tillich 謂宗教所以表現人之究極的關

⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology*, (Chicago: University of Chicago Press, 1951), Vol. 1, 14.

⁷ 謝扶雅：《宗教哲學》，上海：青年協會，1928，頁 256。

⁸ 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980，頁 22。

⁹ 同上，頁 22。

¹⁰ 同上，頁 23。

心，亦不重對上帝存在之證明。」¹¹劉述先即是以終極關懷一說證明儒家有「宗教意涵」：「人的生命來源在於父母，世間萬物的終極來源在於天，故老百姓祭祖，統治者祭天，在禮儀之中得到一種精神上的感通。」¹²可是，如往後所見，當牟氏在論證儒學為宗教時，卻未有援引田氏等西方哲學家或神學家對宗教的定義。

然而，以牟宗三為代表的當代中國哲學家在討論「儒學是否宗教」時卻未有完全依照西方哲學的理論框架討論。牟宗三在 1960 年於台南神學院以「作為宗教的儒教」為題演講，提出宗教有兩個責任：一、作為「日常生活軌道」，二、作為「精神生活之途徑」，而儒家完全符合這兩項條件。¹³此說幾乎是牟氏原創，並不見有西方哲學的痕跡，亦無在文中引用上述提到西方哲學對宗教定義的論爭。¹⁴同樣情況亦見於黃俊傑對儒學宗教性的定義：他提出儒學的宗教性在於兩點：一、廟學制及個人祈禱所表達「對歷史文化傳統以及古聖先賢的崇敬之情」，及二、與家族倫理結合的「禮教性」。¹⁵楊祖漢亦據唐氏之說，以天人合一，宗教與道德之不可分言儒家之宗教性：「若肯定中國哲學之天人合一之說，則可知天代表超越意識，此一超越意義之天，是不可去掉的。由是

¹¹ 唐君毅：《生命存在與心靈境界（下）》，臺北：學生書局，2006，頁 19。

¹² 劉述先：〈現代化與儒家傳統的宗教意涵〉，《道風：漢語神學學刊》第 2 期，1995，頁 144。

¹³ 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉，《人生》第 20 卷第 1 期，1960 年 5 月 16 日，頁 2-7。

¹⁴ 相較於唐氏及謝氏二人皆援引西方宗教哲學對宗教概念的討論以建設自己認為「儒學是宗教」或「儒學不是宗教」，牟氏卻一直對相關文獻考據隻字不提，沒有對宗教的概念史作出整理，而是直接「發明」以「日常生活軌道」及「精神生活之途徑」兩者重新定義宗教一詞。雖然，宗教對指導日常生活及精神生活的功能，早已被部分西方學者如涂爾幹（Émile Durkheim）談及，但皆未有以「日常生活軌道」及「精神生活之途徑」作為宗教的本質去定義宗教。故此，即使牟氏一就可能與西方宗教社會學有相似之處，考慮到牟氏未有在〈作為宗教的儒教〉及後來的《中國哲學的特質》引用涂爾幹等人而自行提出此宗教新定義，因此本文稱此說「幾乎是牟氏原創」。

¹⁵ 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《臺大歷史學報》第 23 期，1999，頁 403-404。

便不能說中國文化缺乏超越的宗教精神，亦不能說中國文化只重人生倫常之實踐。於是既重人生倫常又不缺乏超越精神，則只有說「中國文化中所重之倫常實踐是具有超越意義的，而中國之宗教信仰即在倫常實踐中表現。」¹⁶然而，如往後所述，儒家對宗教與道德區分之欠缺，正是深受西方宗教哲學影響的謝氏所批判的主要問題。

反之，謝扶雅對「儒學是否宗教」問題的回應，仍與西方宗教哲學接軌。謝氏在 1960 年的《人生》雜誌投稿文章指出，「宗教的核心端在乎『信』，其『行』與『知』皆必繞信而轉動。儒家的重點則在於『行』而略帶有『知』」，¹⁷所以儒學不是完整的宗教。謝氏後來在晚期著作《基督教與中國思想》名言此對宗教的定義受德國神學家士萊馬赫（Friederich Schleiermacher, 1768-1834）影響：「『凡是敬虔的，都是宗教的』，宗教是絕對依靠感（the feeling of absolute dependence）。」¹⁸謝氏斷定儒家無依靠感，故其宗教性不全面，此說與 Rosker 不謀而合。

在冷戰時代、海外華人大流散的六十年代的漢語學界，「儒學是否宗教」並非純粹一個學術議題，更是一個直接涉及到政治、文化與宗教立場的議題。如果儒學是華人既有的宗教，那麼要求華人信奉外來的基督宗教，就變成是基督宗教與作為宗教的儒教直接競爭。致力會通耶儒、解構本色化基督信仰的漢語神學家實無法接受此論調。反之，視基督宗教為競爭對象的部分新儒家哲學家，卻傾向接受此論調，力證儒家已經是一個比基督宗教更完備的宗教，因此華人不需要接受基督宗教，只需要恢復儒家的宗教精神即可。故此，「儒學是否宗教」之回答，直接與論者的信仰立場相關。

基於上述的立場分歧，1960 年，代表新儒家的牟宗三與代表中華基督教的謝扶雅就「儒學是否宗教」的問題在《人生》雜誌展開激烈論爭，並引起雙方學者加入。此論爭源自牟宗三於 1960 年在台南神學院的講辭〈作為宗教的儒教〉末段以挑釁的語氣，批評「謝扶雅先生所說

¹⁶ 楊祖漢：〈儒學的宗教性〉，《鵝湖學誌》第 40 期，2008，頁 83。

¹⁷ 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教之關係〉，《人生》第 20 卷，第 3 期，1960 年 6 月 16 日，頁 8。

¹⁸ 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980，頁 22。

的『衝天勁』不足，那全是皮相而粗率之見」，¹⁹引起謝不滿。後來謝、牟二人的支持者投書《人生》，加入論戰。

不過何慶昌認為，謝、牟正二人的「儒學是否宗教」的論爭，實早源於五十年代人文學社建立儒教的倡議所引起的討論。人文學社於1950年11月12日在台灣師範學院成立，²⁰其中唐君毅投書《人生》雜誌，更建議此學社要建構作為「人文教」的儒教，「由知成信、由信顯行、聚多人成社群，教以禮樂，以安頓和滋養中華民族的生命，不至只成為孤懸之學術團體。」²¹然而，早於1955年，謝氏已投書《人生》回應唐氏，指出人文主義與宗教的根本差異，即前者缺乏「信」。²²牟氏在提出「作為宗教的儒教」一說前，必對唐、謝二人主張已有相當了解。故此，本文將由五十年代開始重構牟、謝二人的就儒學宗教性的論爭。

不過，在展開討論前，本文得先澄清宗教性（religiousness）與宗教（religion）之區別：宗教性是宗教的必要非充分條件。一事物具有宗教性，並不代表它本身是宗教，因為宗教性只是宗教的某種性質，而具有宗教性質之事物不必為宗教；惟有該事物俱備足以定義宗教的所有條件，該事物才被稱為宗教。²³正如本文往後所述，雖然謝、牟二

¹⁹ 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉，《人生》第20卷第1期，1960年5月16日，頁7。

²⁰ 何慶昌：《1950-1960年代離散中華人基督徒身份的建構—以謝扶雅(1892-1991)為個案研究》(博士論文)，香港中文大學，2006，頁177。

²¹ 唐君毅：〈唐君毅先生覆牟宗三先生書〉，《人生》第9卷第1期，1954年11月16日，頁10-11。引自何慶昌，〈1950-1960年代離散中華人基督徒身份的建構〉，頁177。

²² 謝扶雅：〈人生與人文〉，《人生》第9卷第4期，1955年1月1日，頁7。

²³ 然而，何為宗教性，以及具備那些宗教性才足以定義宗教，則宗教哲學裡始終無統一標準。例如齊克果以「對自身永恆福樂之關心」的宗教性甲和「否定自我，從而與上帝建立關係的辯證過程。」的宗教性乙來定義基於督宗教。見譚家博，〈肯定而否定而重新肯定自我—從牟宗三對齊克果之批評分析基督教與儒家之本體論分歧〉，《道風》56期，2022，頁173-208。

人皆肯定儒學具有宗教性，但由於二人對儒學具的宗教性認知不一，以及對於那些宗教性。牟認為儒家有兩種宗教性，即「日常生活軌道」與「精神生活之途徑」，而此兩種宗教性是宗教的本質，所以儒家是宗教。反之，謝氏雖然同意儒家有「以行體信」的宗教性，但是儒家而在「信」方面卻無太多著墨，但「信」才是宗教的根本所在，所以儒家不是宗教。

本文指出，謝、牟二人之所以在儒學是否宗教一問題上針鋒相對，乃是源於他們之間對超越性及人性的理解存在分歧。牟宗三基於儒學心性論是中國宗教精神的前設，斷言儒家的「盡心、知性、知天」已具備宗教的超越性和普遍性，因為在牟氏的哲學裡，人性與天道本已相通，故作為宗教的儒教無須「信」，仍可以道德實踐直接體現宗教性。如此一來，牟氏認為儒教為基督宗教提供另類的宗教選擇。反之，謝扶雅卻由唯中論的立場出發，質疑「儒學心性論是中國宗教精神的前設」，嚴格區分道德與宗教，指出由於儒家重「人道」輕「天道」，超越性不足，重「行」輕「信」，故需要引入基督宗教道成肉身的信仰，才能實現原來「天人合一」的理想；謝氏進而指出，儒學中庸思想有助基督宗教避免西方神學過去那種二元對立、各走極端的辯證思考。如此一來，謝氏看到耶儒互補的可能性，但牟氏卻只看見儒家如何比基督宗教優越，而未能發現儒家在宗教性的限制。

本文先解釋五十至六十年代新儒家與中華基督教的背景思想，然後討論牟宗三與謝扶雅對儒學是否宗教的論述，再比較兩者對超越性及人性的理解差異，指出牟宗三的始終受制於中華民族主義，而無法接受「以耶補儒」的主張，堅稱儒家是比基督宗教更好的宗教；反之，謝扶雅克服了民族主義的成見，看見了儒學及基督宗教的各自限制以及互補的可能性，實現耶儒匯通。

貳、新儒家的宗教精神

正如上文所言，「作為宗教的儒教」並非牟氏所獨創，早於五十年

代已為唐君毅所主張。唐氏稱：

人之性命，終無交代處。西方在此有宗教。西人自幼習之。除哲學家外，皆只存信之而不必論之。中國昔有儒教，今則無有。故人入基督教者日多。基督教義固有所偏，而其風習多亦與中國文化不合。而中國人信者罕尤能盡其誠。弟因覺今日講學不能只有儒家哲學，且須有儒教。……儒教則可直接人之日常生活。在儒為教處，確有宗教之性質與功能，故曾安頓華族之生命。而今欲成就其教，必須由知成信，由信顯行，聚多人之共行，以成一社會中之客觀存在——如社團或友會。²⁴

此處即可見唐氏充斥中華民族主義的成見。首先「中國昔有儒教，今則無有」本身就極具爭議；而唐以此作為華人「入基督教者日多」的理由，即見他視基督宗教為儒教的競爭對象。他又斷言基督宗教「風習多亦與中國文化不合」，暗示基督宗教是洋教，並指出儒教曾「安頓華族之生命」，即此儒教始終是為中國文化與中華民族而存在。值得注意的是，唐氏提出「由知成信，由信顯行」的立教方略，即認為儒家跟基督宗教一樣有「信」；如往後所見，謝氏將明確反對此說，認為儒家只有「行」而缺乏「信」。

唐氏之所以認為儒家是宗教，乃由於儒家亦有所「信」，然而儒教是世上獨一無二的宗教，原因有二：一、儒家重信內在的主體而非外在的客體。「關於儒家之宗教精神，重在能信的主體之自覺之一面，而其他的宗教均重在所信的客體之被自覺一面。」²⁵二、儒家所有信仰與道德相關。「在儒家以外之一切宗教中，皆有許多非必要直接關聯於道德的實踐之信仰。此大皆屬於其他宗教中之獨斷的教條、生活的禁戒與宗教的組織儀式……在儒家之信仰中，則可謂全不包涵此類事物。」²⁶先不論上古「儒教」祭典之一切繁文縟節，如皇帝祭天前齋戒三日，是

²⁴ 唐君毅：〈唐君毅先生覆牟宗三先生書〉，《人生》第9卷第1期，1954年11月16日，頁10-11。

²⁵ 唐君毅：〈儒家之學與教之樹立及宗教紛爭之根絕〉，《中華人文與當今世界》，台北：學生書局，1975，頁465。

²⁶ 同上，頁466。

否一律直接關聯於道德實踐，往後謝氏將指出唐氏此說反而證明唐氏不理解宗教與道德的明確區分。

早在五十年代唐氏提出建設儒教一說後，謝氏表明反對。謝氏指出，唐氏所倡議的「人文教」混淆了道德與宗教信仰：「道德是以人為中心的，是人對人的行為；宗教則是人以神為中心的，是人對上帝的信仰。」²⁷「由於神的存在，才激起了人對神的信仰，並令產生出種種上帝觀，却不是信仰製造了神，也不是上帝觀製造了上帝。」²⁸唐氏回應，儒家本來亦信鬼神，故並非只以人為中心而無信仰，甚至亦有感通的宗教經驗。「儒家思想重人非不尊天，亦非必不信鬼神，祀天之禮祭禮亦非必只是自盡其心……而可是與天地鬼神有真實之感通，引此儒家思想之緒，亦儘可有與西方基督教思想接觸之處。」²⁹

唐氏對儒教的被理解被新儒家在 1957 年的《為中國文化敬告世界人士宣言》所採納。宣言中指出古代儒者對「道」有一超越信仰：

……中國儒者之此類之教及氣節之士之心志與行為，有豈無一宗教性之信仰之存在？而中國儒者之言氣節，可以從容就義為最高理想，此乃自覺的捨生取義，此中如無對義之絕對的信仰，又如何可能？此所信仰的是什麼，這可說即是仁義之價值之本身，道之本身。亦可說是要留天地正氣，或為要行其心之所安，而不必是上帝之誠命，或上帝的意旨。然而此中人心之所安之道之所在，即天地正氣之所在，即使人可置死生於度外，則此心之所安之道，一方內在於此心，一方亦即超越個人之現實生命之道，而人對此道之信仰，豈非即宗教性之超越信仰？³⁰

²⁷ 何慶昌：《1950-1960 年代離散中華人基督徒身份的建構—以謝扶雅(1892-1991)為個案研究》，頁 179。

²⁸ 謝扶雅：〈人格與神性〉，《人生》第 9 卷第 11 期，1955 年 4 月 16 日，頁 4。

²⁹ 唐君毅：〈致謝扶雅先生書〉，《人生》第 9 卷第 11 期，1955 年 4 月 16 日，頁 6。

³⁰ 唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言：我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《說中華民族之花果飄零》，台

及後，宣言立即聲稱心性之學正是對道的超越信仰，亦是中國文化的核心：「中國心性之學，乃至宋明而後大盛。宋明思想，亦實系先秦以後，中國思想第二最高階段之發展。但在先秦之儒家道家思想中，實已早以其對心性之認識為其思想之核心。……我們從中國人對於道之宗教性信仰，便可轉到論中國之心性之學。此心性之學，是中國古所謂義理之學之又一方面，即論人之當然的義理之本源所在者。……實則此心性之學，正為中國學術思想之核心，亦是中國思想中之所以有天人合德之說之真正理由所在。」³¹心性之學的特色在於把信仰內在化成道德實踐：

在此心性學下，人之外在的行為實無不為依據亦兼成就人內在的精神生活，亦無不兼為上達天德，而贊天地之化育者。此心性之學乃通於人之生活之內與外及人與天之樞紐所在，亦即通貫社會之倫理禮法，內心修養，宗教精神，及形上學等而一之者。³²

此處的心性之學是指宋明的陸王心學；然而陸王心學一路是否足以代表儒家，比兩漢經學、程朱理學、乾嘉考據學等更「正統」、更接近先秦孔孟之道，甚至孔孟儒學是否以心性之學為中心，本身已有爭議，如今新儒家斷言心性之學即為整個中國學術思想之核心，更是令人難以信服。謝氏後來撰文表明反對「心性之學為中國學術思想核心」一說，³³不過基於篇幅所限，本文暫不詳述。

北：三民書局，2015，頁 138。

³¹ 同上，頁 138-139。

³² 同上，頁 143。

³³ 見謝扶雅：〈牟著「中國哲學的特質」書後〉，《人生》第 25 卷第 12 期，1963 年 5 月 1 日，頁 15-26，24-25。在文中，謝批評《中國哲學的特質》一書僅以孟子及陸王為宗，只能稱之為「中國哲學的一邊」。謝氏始終以唯中論定義先秦儒家，認為儒家的中心是「中庸之道」而非心性，不過謝氏一說是否對儒家的準確理解，亦值得商榷。

參、牟宗三：作為宗教的儒學

作為新儒家的主要人物，牟氏積極宣揚「作為宗教的儒教」，甚至其對抗基督宗教的意圖比唐氏更明顯。在〈作為宗教的儒教〉一文中，牟氏認為儒教在「日常生活軌道」及「精神生活之途徑」兩方面體現其宗教功能。³⁴「教是就吉凶嘉軍賓之五禮以及倫常生活之五倫盡其作為日常生活軌道之責任。」³⁵牟氏在《生命的學問》進一步區分「宗」與「教」的字義：

宗教，如中文所示，有宗有教。宗是其歸宿，教是其軌道，（方法理論皆含於軌道中）依宗起教，以教定宗。故中國以前只言教，而不合言宗教。言宗教則彰顯「依他之信」，只言教，則歸於自信自肯，而惟是依教以如何成聖、成仙、成佛。³⁶

李瑋皓據上文而指出，「依西方宗教而言，由於是依他起信，人藉由對上帝之崇拜性與現世的儀式性僅能信而仰之，是以『宗』與『教』具備不可分割的一致性；而中國宗教僅只言『教』，藉由『教』引導人經由道德實踐體現天道從而做到依自起信。」³⁷李氏一說解釋了為何牟氏避談西方宗教哲學對宗教的定義，然而如往後所見，正因牟氏避談宗教的概念史，因而未能正面回應謝氏的批評，即其人文教概念混淆了宗教哲學裡對宗教與道德的區分，同時亦未能解釋為何新儒家否定對宗教與道德之區分。再者，在上述引文裡，牟氏既承認了宗教有宗與教之分，並認為中國只言教不言宗，為何現在又要強行引入西方「宗教」一詞然後根據「日常生活軌道」及「精神生活之途徑」兩者重新定義呢？如果牟氏認為儒釋道可以繼續「自信自肯」而不必學習西方的

³⁴ 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉，《人生》第 20 卷第 1 期，1960 年 5 月 16 日，頁 2-7。

³⁵ 同上，頁 2。

³⁶ 牟宗三：《生命的學問》，臺北：三民書局，2015，頁 120。

³⁷ 李瑋皓：〈比較視域下牟宗三與唐君毅「宗教詮釋」較析——以基督宗教為核心開展〉，《哲學與文化》第 15 卷第 7 期，2023，頁 104。

「依他之信」，為何今日的儒釋道不只要言教，也要言宗呢？若牟氏認為「自信自肯」之外儒家也要學習西方的「依他之信」，則要求今日儒家又言宗又言教仍有道理，偏偏牟氏始終反對「依他之信」的進路，故此問題仍不可解。

據牟氏所言，儒家之教是禮樂，而禮樂是由周公所制，是「聖人立教」、「化民成俗」、「為生民立命」或「道揆法守」，旨在規範人倫。周禮跟基督宗教的崇拜禮儀不同，因為後者只包含特定宗教聚會中的禮儀，前者卻還規範了日常生活的儀節。不過這日常性禮儀仍有宗教性，因為人倫背後有天倫為根據：「比如父子所成的這一倫，後面實有天理為根據，因此而成為天倫，故是道德的，倫理的。嚴格講，天倫只限於父子、兄弟。夫婦並不是天倫，但亦為一倫。父慈子孝，兄友弟恭，這是天理當合如此的。」³⁸然而，這不是說有一個人格的天把人倫頒布給周公，再教導眾人，而是說人倫是周公根據人性去制訂，而此人性有一形而上的來源，稱之為「天」。牟氏後來在《圓善論》在解釋《孟子·盡心上》「盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」，如此說：

此中「盡」字重，「知」字輕，知是在盡中知，此亦可說是實踐的知，即印證義。你若這樣證知了你的真性，你就知道了天之所以為天。此知亦是證知義，在實踐中證知也。³⁹

天是一超越的實體，此則純以義理言者，而即如其為一如此之超越的實體，它即須被尊崇……在此，雖用類比的方式借用此事字，但卻並不因此即停在這類比上把天人格化，完全被動地聽祂的吩咐，亦不是因著此類比而即如事父母那樣而事天，因為事天與事父母所依據的原則是完全不同的。在事天上，「事」字之意義須完全轉化為自道德實踐上體證天之所以為天，而即如其所體證，而自絕對價值上尊奉之。因此，人格化方式的事

³⁸ 同上，頁 2-3。

³⁹ 牟宗三：〈心、性與天與命〉，《圓善論》，台北：學生書局，2010，頁 132。

天中之純被動地聽吩咐之意完全消逝而不見。⁴⁰

牟氏並未證明為何「事天」之事與「事父母」之事不同，只是斷言事天只是類比，孟子未有人格化天，人不能以親親的人倫關係去與人格的天建立關係。

此外，牟氏認為，儒教作為「宗教能啟發人的精神向上之機，指導精神生活的途徑。……周公制禮作樂，定日常生活的軌道，孔子在這裡說明其意義，點醒其價值，就是指導精神生活之途徑。孔子開精神生活的途徑，是不離作為日常生活軌道的禮樂與五倫的。他從此指點精神生活之途徑，從此開闢精神生活之領域。」⁴¹牟氏認為日常生活禮儀中已有體現精神價值，即仁、性與天道，故儒教無須額外的宗教儀式。儒家「在主觀方面有呼求之情，在客觀方面天道就轉為人格神、上帝。但儒家並沒有把意識全幅貫注在客觀的天道之轉為上帝上……此兩方面在儒家並非沒有，他只是把它輕鬆了。」⁴²儒家的重點落在「人『如何』體現天道上」，也就是新儒家強調的主觀性或主體性，相當於唐氏所言的「行」或道德實踐。由於強調人為努力多於上天命令，牟氏認為儒家也「輕鬆」了啟示的觀點。牟氏在文中末段說：

我有聖人之道，而無聖人之才。……這裡令人有無限的慨嘆與無何奈何……故天啟的意識不能油然而生。但也正因才性一面之開出，那「天啟」的意識也較為輕鬆了。……並不是中國人或儒教樂觀了，把事情看容易了，或把人與天道或上帝間的「緊張」減殺了，退縮了，枯萎了，乃是中心與重心轉了，轉到如何盡性踐仁以體現天道上。全幅緊張藏在這裡面，天啟意識的無限莊嚴也蘊藏在這裡面。所以像謝扶雅先生所說的「衝天勁」不足，那全是皮相而粗率之見。宗教之本質豈專在鼓動人之衝天勁之激情耶？耶教而如此，利之所在，弊亦隨之。未見其盡可法。此正吾人所認為不足處。求靈魂的安息，「以無限的熱

⁴⁰ 牟宗三：〈心、性與天與命〉，《圓善論》，頁 136。

⁴¹ 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉，《人生》第 20 卷第 1 期，1960 年 5 月 16 日，頁 3。

⁴² 同上，頁 5。

情趣道福」(契爾克伽德 Kierkegaard 語),恐怕會比「衝天勁」更為本質一點吧!⁴³

值得注意的是,可能牟氏後來亦自覺此段文字對身為前輩的謝氏過於冒犯,因而在《中國哲學的特質》收錄此文時刪去此段。牟氏批評謝氏對宗教的定義過於狹窄,只是把宗教理解為「衝天勁」,因而忽略儒家的宗教性。此外,牟宗三所引用齊克果的「以無限的熱情趣道福」(infinite passion for one's eternal happiness),是指齊氏於《非科學跋》(Concluding Unscientific Postscript)提出的宗教性甲(Religiousness A);可是牟氏將 eternal happiness (丹麥語: evig lykke) 譯作「趣道福」實為誤譯。《祁克果的人生哲學》譯作「永恆的福賜」⁴⁴才把握了 evig 永生之意,而對永生的追求卻似乎是儒家所缺乏的;如果牟氏以齊氏宗教性甲的概念定義宗教,儒家就不是宗教,牟氏即自相矛盾。

再者牟氏此處所聲稱的「作為宗教的儒教」,實與其晚期主張矛盾;在《中國哲學十九講》裡,牟氏明言「儒家不是宗教」:

在西方存在是交待給上帝,是通過上帝這個觀念。中國的「天」這個觀念也是負責萬物的存在,所謂「天道生化」。……康德只說道德的神學而不說道德的形上學。moral metaphysics 和 moral theology 這個 moral 是形容詞。就是說這個宗教、形上學是基於道德。儒家不說道德的神學而說道德的形上學,因為儒家不是宗教。儒家有個天來負責存在,孔子的仁和孟子的性是一定和天相通的,一定通而為一,這個仁和性是封不住的,因此儒家的 metaphysics of morals 一定涵著一個 moral metaphysics。⁴⁵

在《中國哲學十九講》,牟氏表明儒家不是宗教,但有宗教性的根基,即有一「道德形上學」,假設一個形而上的天作為道德的起源。然而,在《中國哲學的特質》裡,牟氏卻以同樣理由,說因為儒家有對天

⁴³ 同上,頁7。

⁴⁴ 祁克果著、謝秉德譯、謝扶雅編:《祁克果的人生哲學》,香港:基督教輔僑出版社,1963,頁235。

⁴⁵ 牟宗三:〈儒家系統的性格〉,《中國哲學十九講》,台北:聯經出版,2003,頁75-76。

的信仰，只是把重點落在以仁體現天道上，所以是另一種宗教。可見「宗教」一詞在牟氏語境下的意義並不一致；反之，如往後所見，謝氏對宗教的定義，始終保持一致，以「信」定義宗教。

肆、謝扶雅的中華基督教：天人交際的道成肉身

謝扶雅之所以反對新儒家「作為宗教的儒教」的原因，除了是在理論上認為儒學不符合宗教的定義外，也是在立場上無法接受以儒教抗衡基督宗教的這種民族主義傾向。故在討論謝氏論證儒家不是充足的宗教一說前，當先理解其「中華基督教」思想。

誠然，謝氏一直以「救國」為己任，既反對中共，亦反對國民黨，致力追求建設一個自由、民主與法治的中華民國。然而，謝氏並未因此愛國或民族主義思想而排擠基督宗教，反而看見基督宗教「救國」的功能。

謝氏於 1961 年在《聯合評論》的文章指出，西方的法治來自基督宗教與羅馬法律制度結合而成的平等觀念。⁴⁶中國思想之所以未有自行發展出民主、自由與法治，乃是由於中國欠缺基督宗教的罪惡觀，因而未能發展法律平等的觀念，即每個個人皆享有主權與治權，只有道德上的平等，即人皆可以為堯舜。謝氏指出，四書五經「從不曾明言『主權在民』，亦不認為老百姓應出來預聞以至主持政治。國家是屬於君王所有的，人民只可以出來輔佐他。雖然禮記的禮運篇作者曾主張『大道之行，天下為公』，但接著下句『選賢與能』，便可見人民只能被『選』舉來佐助帝王，雖可位極卿相，而自己終不是這個國家的主人。」⁴⁷

謝氏此說得到同樣留美的政治學者張忠絨和應，並解釋儒家生不出民主政治的原因。張氏撰文回應，進而指出，「假使我們認定民主政

⁴⁶ 謝扶雅：〈英國民主改革的前驅者——清教徒〉，《祖國周刊》第 33 卷第 2 期，1961 年 3 月 20 日，頁 10。

⁴⁷ 謝扶雅：〈民主意識與中西人生觀〉，《聯合評論》第 135 號，1961 年 3 月 31 日，頁 2。

治的組織成分為民有，民享與民治，則我們不能不承認，民有與民享都必須寄託於民治之上。儒家的哲學，自孟子以後，雖有民有與民享的思想，但以君治與德治達到這種理想，卻不足常期可以辦到的事。」⁴⁸張氏認為由於中國思想皆無民治，故無法生出民主。此說得到謝氏認同；謝氏回應指出，「在中國固有人文思想中，實無個人自由意志及共同立法，上下一律共守那種觀念或教育。」⁴⁹

然而，謝氏的中華基督教並非要否定儒家等中國思想，而是找出「基督教」與「中國思想」的匯通之處，使基督宗教得以植根華夏，補足後者的缺失。謝氏明確反對照跟西方神學一套，因為這並不可行：「中國信徒們的基督教思想，無疑地要受到中國固有思想或淺或深的影響。中國基督徒的上帝觀，不可能和以色列人的耶和華觀念相符，也很難和西方民族心目中的所 Theo, Deus, God 一模一樣。」⁵⁰

對謝氏來說，基督信仰本是普遍的，然而其呈現卻是特殊的，因文化傳統而異。「中華基督教神學的『神』字，同是這位三合一的神，但『學』便有種種殊異的角度和闡明。」⁵¹因為「基督是教會的元首，教會是基督的身體，身體構成的元素和養料，既有時空的差異，則中華的教會在形體上自不可能與東正教會、天主教會、或復原教會完全相同。中華文化園地中所產出的教會領袖，特別是神學家……當然可自己承襲孔、孟、老、墨、朱子、王陽明的適宜思想來建構那更配合炎黃兒女脾胃的中國神學。」⁵²正因作為中國哲學的儒家需要成為建構「中華基督教」的工具，謝氏故然不可承認儒家為宗教；同時卻又不能全盤否定儒家的宗教性，否則又無法與基督宗教匯通。這正是謝氏與牟氏的宗教立場分歧所在。

謝氏認為中華基督教特點有三：批判的包容性（Critical

⁴⁸ 張忠絨：〈中國為什麼沒有民主？（上）〉，《聯合評論》第 159 號，1961 年 9 月 15 日，頁 2。

⁴⁹ 謝扶雅：〈中國如何才能走向民主？〉，《聯合評論》第 168 號，1961 年 11 月 17 日，頁 1。

⁵⁰ 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980，頁 5。

⁵¹ 同上，頁 308。

⁵² 同上，頁 307-308。

inclusiveness)、動力的中庸性 (Dynamic neutrality) 及密契的實踐 (Mystical practice)。因為中庸性涉及謝氏的唯中論哲學系統，較為複雜，故先解釋另外兩者。

一、批判的包容性

批判的包容性旨在「繼承中庸篇裏的『道並行而相不悖，萬物並育而不相害，小德川流，大德教化，此天地之所以為大也』(第三十章)。這樣，中華基督教將不僅廣採西方各種教派之長，甚亦普遍且重視海內外其它信仰，認為『並行不悖』，而不排斥異己，門戶自封。」⁵³這不是說中華基督教對一切思想照單全收，而是要根據基督宗教的立場批判地接受中華思想，例如以基督信仰的三一神論批判民間宗教的多神論。「基督教一方面應能容忍各級宗教的信仰自由，同時必當弘宣基督耶穌的最高真理，使世人得到真自由與大自由。這是基督教可以成全中國思想之又一方面。」⁵⁴一神論的基督宗教本來缺乏包容性，只有來自西方哲學傳統的批判性，而包容性卻是中庸的特性。故此，中庸性補充了基督宗教的不足。至於中庸性為何帶來包容性，則將在動力的中庸性一節詳述。

二、密契的實踐：由信顯行

密契的實踐是指透過社會服務的道德實踐以實現人與上帝、人間與天國的復和，使中華信徒「與世上各國各族的信徒同住且同化於基督裏面，一齊以彼此相愛的心愛全人類，不分敵友，而歸榮耀於三合一的真神。」⁵⁵密契的實踐是針對中國思想「以行體信」的特性而設的。謝氏認為，「猶太和印度都是天生強烈的宗教信仰的民族。而中西兩方對宗教信仰的態度，西方人士每欲以『知』明『信』，中國人則願以『行』體『信』。希臘人特別愛好理論，中國民族則注重實踐。宗教的命根只在於信仰，而不在神學教義或道德行為。」⁵⁶因此，謝氏同意唐氏中國

⁵³ 同上，頁 308。

⁵⁴ 同上，頁 68。

⁵⁵ 同上，頁 311。

⁵⁶ 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980，

有「信」，只是堅持信與道德行為不可混為一談，並認為「信」未受到中國人重視。「中國人這種平直信仰，又與希伯來民族截然不同。猶太教是激頭激尾以神為中心；中國文化卻到處以『人』為中心，其信仰生活亦是由天，非如猶太教的一切由神啟示。」⁵⁷

相對於基督宗教由信顯行（基於對上帝的信德而實踐道德）的進路，謝氏認為中國哲學僅僅只是由行體信，未有了解信的本義。「耶穌訓其門徒『背起你的十字架跟從我』……漢譯跟從的『從』字，或追隨的『追』，也與道德二字同取『行』的意義及字形。真的，中國無意尋求所『信』，窮究本體之為何，而只實踐篤行，從『行』中體驗到『信』。」⁵⁸新儒家所謂的信，用牟氏的說法，只不過是將「事天」視作「自道德實踐上體證天之所以為天，而即如其所體證，而自絕對價值上尊奉之。」⁵⁹因此，人格化方式的事天中之純被動地聽吩咐之意完全消逝而不見。」⁵⁹由此，謝氏看到中國哲學裡道德實踐動力不足的問題，並提出基督宗教能由信顯行，為道德實踐提供動力。這一點即與「動力中庸性」一點相關。

三、動力的中庸性：天人交互

「動力中庸性」一說，乃與謝氏唯中論的哲學系統相關：

中庸性是中華文化思想一貫的原理。中華基督教也將不免受這原理所支配。例如在教會的管理組織上，它將不偏於集體主義天主教體制，亦不倚於極端個人主義的新教中某些派別。在神學思想上，它將不右傾於所謂「基要派」的教條，亦不左傾於所謂「近代派」的自由放論。但中庸不是折衷，不是模稜兩可，乃是創造的綜合。它不是機械的呆板，卻是動活的創新。試驗不嫌大膽，同時小心尋求改正而決不孤行。隨時勢環境的轉移，看出那些極端之所在，亦必抉剔它們的利弊得失，而「用其中

頁 60。

⁵⁷ 同上，頁 60。

⁵⁸ 同上，頁 62-63。

⁵⁹ 牟宗三：〈心、性與天與命〉，《圓善論》，頁 136。

於民」(中庸第六章中語)。這將是中華基督教又一特色。⁶⁰

上文謝氏總結了其對《中庸》之詮釋。相比起牟氏以《孟子》為中心，謝氏以《中庸》為中國傳統文化的中心，但「中」不是折衷、中立，而是有創造性。因為中庸是依陰陽原則而運行，而陰陽是生成之原則。謝氏認為，「原始期的『中』這一概念，是形成於陰陽兩物交互作用的觀察。易繫辭上傳追記：『古者庖犧（即伏羲）氏之王天下也（距今約五千年），仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。』」⁶¹而陰陽生成之特色，在於交互。獨陰獨陽皆不生，唯有陰陽交互才生。所以中庸之所以要「不偏」，是為了維持「交互」；維持「交互」，才有創新。

謝氏進而根據「交互」的概念，指出中國以人為中心的思想帶出「天人交際」的特性。「信」與「倫」在漢字皆從人字部，而「天」字裡亦有「人」，故「中文裏的『人文』、『人道』、『人倫』、以至『人性』，都隱含着『天文』、『天道』、『天倫』和『天性』的背景。」⁶²然而，天人合一並不是假設天與人作為對立的實體而存在，再經過複雜的辯證法而合一；因為天人合一的基礎是天人交互或交際，天中有人，人中有天，故此所謂天人合一，只不過是回復雙方本來的共性。「所以中國的人生觀，一方面不取個體主義，另一方面也不取集體主義，卻只是交互中和。這種交互（mutuality）是人道，卻也是天道，而又是天人合一之道。」⁶³

可是，在天人合一的實踐上，中國思想卻落入重人輕天的問題；既偏向人，就是「不中」。「……中國一般思想，無非習於從人性出發，亦着重人的『本心』，與西方主流之每欲追尋純客觀的『本體』，頗有異同出入。中國人之置重『心性』問題，是假定了『天命之為性』，故人性原即天性，人心亦即可為天心。」⁶⁴但中國哲學的進路只是由人而天、

⁶⁰ 謝扶雅：《基督教與中國思想》，頁 309。

⁶¹ 謝扶雅：〈中國有特色的哲學——唯中論〉，《東方雜誌》第 3 卷第 6 期，1969，頁 47。

⁶² 謝扶雅：《基督教與中國思想》，頁 61。

⁶³ 同上，頁 62。

⁶⁴ 同上，頁 61-62。此處實與謝氏之前對牟氏《中國哲學的特質》書評

由下而上，卻不能由天而人、由上而下；反之，西方哲學追求客觀的『本體』，是由抽象出發，即是由天至人、由上而下，而不能由人至天、由下而上。如此一來，謝氏認為中西哲學皆「不中」，各走極端，始終無法實現天人合一的理想。

於是謝氏由「天人合一」找到耶儒匯通的契機：**基督的道成肉身，正是真正的人天合一。**「耶穌是兩性結合的妙身。祂似乎比傳統的猶太教特別能欣賞人的重要性。」⁶⁵因為耶穌有神人二性，所以他的道也有雙重性：一方面祂的道成肉身降世是由上而下、由天而人，另一方面祂的死而復活升天卻是由下而上、由人而天。前者克服了「上帝在天上」的限制，後者則克服了「人死不能復生」的限制。所以本身就是天人的中間人，是天人合一的個體。

謝氏由此指出耶穌基督之天人合一與儒家之天人合一的差異。儒家欠缺天人之中保，只是以人性通天道。或許從新儒家來看，因為人性中已有天道，所以天人之間無須中保。然而「中保」卻是基督宗教十分重要的概念。正正因為耶穌的中保身份，祂才可以為人類贖罪，是天與人之交互：

惟有耶穌基督兼具神性和人性。祂對世人則代表上帝，但也代表全人類向神贖罪，而使人與神復和。中國思想中的宗教觀是天人合一。就大體而論，這個天人合一的理念，與基督教並無抵觸。不過中國任何宗教觀念或思路中，絕無如神人兩性的耶穌基督作天人兩界居間的構想。⁶⁶

耶穌基督必要成全中國「人中心」的文化乃至「人天交互」的觀念。祂必要於「道路」之外，豐富中國思想的「真理」，賜給

所主張不一致，因為謝氏斷言主張心性論的陸王心學與主張性理學的程朱理學同是「中印兩家結婚後的產品，不能稱為中國的固有哲學」，此處謝氏卻以認為中國自古以心性為中心。除非謝氏澄清此文所言之「心性」與程朱陸王的心性不一，才可化解矛盾，但謝氏未有作出任何處理。見謝扶雅，〈牟著「中國哲學的特質」書後〉，頁 15-26，24-25。

⁶⁵ 謝扶雅：《基督教與中國思想》，頁 62。

⁶⁶ 同上，頁 23。

中國民族以永活的『生命』。西方既曾經借過蘇格拉底的諷刺來作「神的諷刺」(Kierkegaard)……中國信徒為甚麼不可也借孔墨老莊，程朱陸王的詞意來進窺耶穌基督的教訓呢？我們已經用了這慣用的「道」字來意譯 logos, verbum, word, 但這「道」能成，而且必要成為「肉身」來顯示神「充充滿滿的恩典」，則屬於「信」的範疇，而非中國民族所素習。⁶⁷

謝氏甚至訴諸訓詁學，認為甲骨文中的「行」字作「𠂔」，外型猶如十字架，就是中國式的十字架。此說雖然過於穿鑿附會，但亦可見謝氏找到中國文化與基督宗教互補之處：唯中的中國文化本來追求天人交互，卻因其「以行體信」的實踐方法，落入重人輕天而「不中」。反之，受西方及希伯來思想影響，基督宗教又有兩種「不中」：希伯來人重神、重信，西方哲學則重知，皆是有所偏。因此謝氏的「動力中庸性」並非單純主張以基督宗教改良中國傳統文化，同時亦主張以中國傳統文化改良基督宗教，超越利瑪竇、理雅各等人單向的本色化神學，亦呼應了孔漢思(Hans Küng)對跨宗教對話的看法：跨宗教對話的首要目的是「擴闊我們的視域和資訊」，其次是「以討論連結資訊」，從而達至「互相批判性啟蒙、衝擊、滲透與豐富不同的宗教傳統」(mutual critical enlightenment, stimulation, penetration, and enrichment of the various religious traditions)，⁶⁸避免單純以其他宗教批判基督宗教或以基督宗教批判其他宗教的兩種極端。⁶⁹不過，由於謝氏批評儒家「信不足」，所以其耶儒互補仍是以「歸信基督」為前提，有傳教的傾向，在目的上比孔氏保守。但如下所見，牟氏並未能肯定謝氏「耶儒互補」、「東西互補」的創見，反而只是堅稱儒家已是自足甚至比基督宗教更優勝的宗教，無須以耶補儒，亦無興趣以儒補耶。

⁶⁷ 同上，頁 64-65。

⁶⁸ Hans Küng, *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, trans. Peter Heinegg, (New York: Doubleday Company Inc., 1986), xix.

⁶⁹ Ibid. xvii.

伍、謝牟分歧所在：超越性問題與人性問題

上文已分別闡述謝、牟二人就儒學是否宗教之問題所提出的回答，本部分將就二人學說作出比較及疏理，說明分歧發生的原因，即對**超越性**及對**人性**的理解差異。謝氏認為儒家的「以行體信」令其超越性不足，並忽視人的罪性，在對天人交互及對人性的認識皆有偏差，因而需要耶儒互補。反之，牟氏堅持人性已包含天道，有「內在的超越性」，而人性是全善而無惡的，根本無不足需要以耶補儒。

不過在疏理二人分歧之前，讀者須留意謝、牟二人背後還存在一個更大的分歧，即對何為儒家、中國哲學以至是中國文化的中心的判斷：謝氏以唯中論，牟氏則以心性論。謝氏以唯中論發現中國文化的「不中」、「不交互」，而需要引入道成肉身使天人真正相交，使中國哲學再「中」；但牟氏卻以心性論發現中國文化的超越內在的個人主體，即心性，既然心性已通天道，就無須額外的中介，反而以基督作為中保就變成畫蛇添足。基於篇幅所限，本文暫未能疏理為何謝、牟二人存在此分歧，將另撰文論之。本文僅以此分歧作為前設，疏理謝、牟二人對超越性及人性理解的差異。

一、超越性問題：儒家的內在地對與基督宗教的現世超越

上文提到，唐君毅在論證儒學也是一種宗教時，乃是強調耶儒之信有所同，即兩者皆信有一超越主宰。唐氏強調「感通」就是儒家的宗教經驗，與基督宗教的宗教經驗相同。「儒家思想重人非不尊天，亦非必不信鬼神，祀天之禮祭禮亦非必只是自盡其心……而可是與天地鬼神有真實之感通，引此儒家思想之緒，亦儘可有與西方基督教思想接觸之處。」⁷⁰

然而，相比起唐君毅嘗試強調耶儒之信有所同，牟宗三卻強調耶儒之信有所異。牟氏撰文回應謝扶雅對人文教的質疑時，牟氏認為，

⁷⁰ 唐君毅：〈致謝扶雅先生書〉，《人生》第 9 卷第 11 期，1955 年 4 月 16 日，頁 6。

「經由人倫以引證的肯定一真善美之『神性之實』或『價值之源』，即一普遍的道德實體，而後可以成爲宗教」。⁷¹但儒家卻不似基督宗教一樣會對此道德實體祈禱禮拜，因爲此道德實體不是人格神；此道德實體乃是作爲人日常生活的軌道，並透過日常道德實踐而被體現。牟氏反批評基督宗教，指「基督教中之上帝，因耶穌一項而成爲一崇拜之對象，故與人文世界爲隔；而人文教中之實體，則因天、祖、聖賢三項所成立之整個系統而成爲一有宗教意義之崇拜對象，故與人文世界不隔：此其所以爲人文教也。」⁷²

牟氏斷言基督宗教的上帝與人文世界相隔，而儒家的天卻是與人相通。牟氏之所以有此論斷，乃是基於他對超越性的理解。在《心體與性體（二）》裡，牟氏說：

凡《詩》、《書》中說及帝、天，皆是超越地對，帝天皆有人格神之意。但經過孔子之仁與孟子之心性，則漸轉成道德的、形而上的實體義，超越的帝天與內在的心性打成一片，無論帝天或心性皆變成能起宇宙生化或道德創造之寂感真幾，就此而言「對越在天」便為內在地對。此即所謂「覲體承當」也。面對既超越而內在之道德實體而承當下來，以清澈光暢吾人之生命，便是內在地對，此是進德修業之更為內在化與深邃化。⁷³

牟氏認爲在「孔子之仁與孟子之心性」之後，儒家就「天」就由超越地對轉化成內在地對。如羅雅純所言，「牟先生肯認的『天道』是兼具宗教義與道德義，『天道』貫注於『人性』，是既『超越』又『內在』」。⁷⁴此即所謂的「內在超越」(immanent transcendence)：人的心性與天道的相通，此亦是牟宗三的道德的形而上學的核心：

心是道德的本心，本心即性，此亦是即活動即存有者，故能起

⁷¹ 牟宗三：〈人文主義與宗教〉，《人生》第10卷第1期，1955年5月16日，頁2-3。

⁷² 同上，頁3。

⁷³ 牟宗三：《心體與性體（二）》，台北：聯經出版，2003，頁26。

⁷⁴ 羅雅純：〈論中西孔子天命觀重要思想型態的當代詮釋〉，《東吳中文學報》第31期，2016年5月，頁18。

道德之創造（道德行為純亦不已），而可**實踐地、彰顯地**表現出「萬物皆備於我」之義。此是那普遍地言之的天理實體之實義，亦是那天理實體為性之實義。故人既能**超越地**以那天理實體為體（皆從那裡來），復能**內在地**以此天理實體為性而起**道德之創造**。⁷⁵

然而，謝氏卻不同意牟氏指控基督宗教的上帝欠缺「內在超越」一說。早 1940 年，即牟氏還未創立道德的形而上學前，謝氏已指出「上帝超越一切，但亦內在於這矛盾的複雜的變化萬殊的世界中，這種超（transcendence）而又內在（immanence），無限而又有限，絕對而又相對，無極而又太極的辯證性，正是基督教的神底特徵。」⁷⁶何慶昌認為謝氏「這種辯證法，日後更成為他處理基督教與中國文化關係的重要工具」。⁷⁷

在《宗教哲學》裡，謝氏以無神、不知神和有神總結世上之上帝觀，其中有神又分成超越神、泛神和內在神（或現世神）三種。謝氏認為，儒家的上帝觀並不統一，有三支：不知神、內在神與泛神。而基督宗教的上帝觀則隨歷史而變化，由本來的超越神加入了新進的內在神。「超神 Transcendent God 者……神先 Priori 世界，超 Superior 世界，外 Out of relation 世界，而存在也。」⁷⁸泛神則是「一舉目，則形形色色，亦是神相；一傾耳，則凡百聲響，莫非神工。花是神，月是神，『毛廁中之小石』（吳稚暉語）亦是神。」⁷⁹內神論則「非以神為離此世界而蔑在，亦非以神為同此世界而泛在，乃以神為動此世界而內在。一言以蔽之，神乃世界生命中之內動力也，乃因果原理、目的原理，及智慧原理之創作而主動者也。」⁸⁰由於謝氏認為基督宗教的上帝既是內神又是超神，故不同意牟氏稱基督宗教無內在超越；反之，謝氏認為儒家

⁷⁵ 牟宗三：《心體與性體（二）》，頁 69。

⁷⁶ 謝扶雅：〈基督教與現代思想〉，《南華小住山房文集（三）》，香港：南天書業出版公司，1974，頁 297-300。

⁷⁷ 頁 75。

⁷⁸ 謝扶雅：《宗教哲學》，上海：青年協會，1928，頁 213。

⁷⁹ 同上，頁 216。

⁸⁰ 同上，頁 217。

只有內神而無超神，正正顯示儒家對超越性的把握不足。

謝氏主張基督宗教乃兼有超神與現神觀，反而儒家無超神。超神論之不足在於「兩截論」，亦是牟氏所言的神人間的割裂：「吾人居此世界，而神則超乎此，而別居一世界。吾人之世界中無神性，而神世界中亦無人之經驗；知此則神自神而吾人自吾人，根本上各不相謀，何以能發生關係？」⁸¹因此，基督宗教需要內神論。其中黑格爾辯證法視歷史為上帝的自我顯現，正是基督宗教現神論的極致。⁸²但現神論並非黑格爾才有，因為耶穌道成肉身，本來就是上帝動此現世又居於現世的證據。謝氏引《約翰福音》1:14 作為論據；「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。」⁸³牟氏卻不理解道成肉身，甚至不知道耶穌兼有神人二性，竟說「耶穌是神而不是人。他是上帝的唯一化身（道成肉身），唯一聖子（獨生子），聖子只有一個。」⁸⁴

反之，謝氏認為，儒家所謂的無人格、作為形而上基礎的「天」，根本沒有獨立的超越性：正正由於牟宗三只視天為心性背後的「道德實體」，則儒家無法說明天如何獨立於現世存在，只是抱有「存疑」的態度。「孔子認此世界為生生不息之活動與諧和，而不肯定有一孤峙的超自然的上帝之存在。如曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』『生生之謂易。』……『祭如在，祭神如神在。』言『如』，皆非肯定其有，但亦非否定其存在，而只付諸不可知而已。」⁸⁵

因此，謝、牟對於超越性的理解存在落差，影響了他們對儒學是否宗教的看法。牟氏提出內在超越、內在地對一說，因而堅持儒家相信一個形而上的超越實體即「天」。但謝氏認為這種無法脫離現世而獨立自存的「天」並非真正的超越。反之，基督宗教的上帝，一方面獨立於現世而存在，是一超越者，而另一方面卻進入現世而推動現世發展，是現世神，兼有超越與現世的雙重性。

⁸¹ 同上，頁 215。

⁸² 同上，頁 218。

⁸³ 同上，頁 95。

⁸⁴ 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉，頁 6。

⁸⁵ 謝扶雅：《宗教哲學》，頁 82。

二、人性問題：人性全善與人性兼有善惡

而牟氏之所以認為儒家的內在超越優越於基督宗教的外在超越，也是基於牟氏對耶儒人性論的理解。牟氏說：「孟子即從道德意識建立他的性善論，開出規定『性』的第二路……道德性的性亦只能直接從人的道德意識建立，不能從上帝或天道處建立。」⁸⁶牟氏認為，只有在儒家這種人性出自天道的本體論裡，人才有真實的主體性，而在基督宗教則無：

天命與天道既下降而為人之本體，則人的「真實的主體性」(real subjectivity) 立即形成。當然，這主體不是生物學或心理學上所謂的主體；即是說，它不是形而下的，不是「有身之患」的身，不是苦罪根源的臭皮囊，而是形而上的、體現價值的、真實無妄的主體。孔子所說的「仁」，孟子所說的「性善」，都由此真實主體而導出。中國人性論中之主流，便是這樣形成的。在宗教則無真實主體性之可言，這是道德與宗教大異其趣之所在。西方人性論的主流中，人性 human nature 直截地是人之自然，沒有從超越的上天降下而成的人之主體。西方的上帝與人類的距離極遠，極端地高高在上的上帝，又豈能下降於人間呢？⁸⁷

上文暴露了牟氏的自相矛盾及對基督宗教認識的貧乏。首先，基督宗教主張的道成肉身，正是高高在上的上帝下降人間，而聖靈降臨更是上帝直接進入個人的主體裡，成為主體的一部分；其次，牟氏一方面說宗教因外求神明而必無真實主體，道德才有真實主體，另一方面卻聲稱儒家是宗教；若此屬實，即儒家亦無真實主體，即與其儒家有真實主體的主張矛盾。

牟氏進而斷言，儒家的心性始終於天道相通，而基督宗教的人性卻不與上帝及其神性相通：

⁸⁶ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：聯經出版，2003，頁 68。

⁸⁷ 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：聯經出版，2003，頁 18。

耶教中伊甸園的神話，亦表示了人本有神性，本有神性以為真實的主體，而不只是原罪。這神話敘述的亞當與夏娃本是與神性合一的，可是他們一旦相繼吃了禁吃的智慧果，表示他們的情慾，為毒蛇引誘而至墮落，結果與神分離了。從此以後，人便只注意那原罪，而不注意那神性了。神性永遠屬於上帝一邊。人陷落下來而成為無本的了。⁸⁸

可是，牟氏以為基督宗教主張神性與人性對立和割裂，實有違基督宗教的主張。首先，基督宗教主張上帝以上帝的形象創造人，因此人類有上帝的形象，而亞奎那更因而提出人有從上帝而來的自然法，因而有先天的道德意識和能力。⁸⁹謝氏反而批評儒學尤其心學只知性善一面，而忽略人性的罪惡一面，其人性論不及基督宗教完備：

但心學的缺點，與其說它有抱泛神論的宗教哲學，無寧說，它將人的可能性視為既成的固有性。王陽明跟許多的右傾儒家一樣，是直覺主義者。……因為心學過分強調人皆可成為完人，以致如陽明之主張「知行合一」，「即知亦行」，而所知無不是良，知，所念所行，即無不是致良知……人決無「墜落」的一幕。這樣一來，人稟賦著意志自由，卻亦可以說全無自由，而他便正是道德性的動物了。⁹⁰

謝氏進而警告，「人的獸性和罪性也是十分現實的。而這罪性之最大的，又過莫於自大自足。心學中最危險的一點就是自大自足。」⁹¹

反之，謝氏認為，基督宗教的人性論，並非性惡論，而是人性兼有善惡。「事實上，人兼具靈性和罪性，人性中有向善的趨勢，但也具有頑強的劣根性。基督教旨其孳孳研究靈性與罪性的本質，無寧強調那

⁸⁸ 同上，頁 19。

⁸⁹ 亞奎那著、周克勤等譯：《神學大全》，第六冊，台南：中華道明會/碧岳學社聯合出版，2008，頁 38-49。

⁹⁰ 謝扶雅：〈基督教思想與王陽明的心學〉，《景風》第 25 期，1970 年 6 月，頁 3-4。

⁹¹ 同上，頁 4。

遵依基督教、倚靠基督教的德性，即改變舊人成新人。」⁹²謝氏引用教會歷史學家來德寫（K.S. Latourette, 1884-1968）對人性的描寫，指出人的德性「是直接間接地，自覺或不自覺地受了聖靈的推動，即三一真神運行在其心中而致的。」⁹³何慶昌指出，謝氏認為「人兼具罪性及靈性，其罪惡深重，不能自拔，但其本與神本身相似（依據上帝形象受造），故有神人合一的可能。」⁹⁴

雖然上述謝氏對聖靈的敘述過於精簡，而未有發展出完備的聖靈論，但上文已足以解釋謝氏反對牟氏人性論的原因。牟氏為了證明儒學是宗教，而提出內在超越一說，認為心性與天道相通，人性是性善的，而無須人格神亦可作為一宗教。然而，謝氏卻指出，人性既有與上帝神性相通的靈性，也有與上帝神性相違的罪性。一方面，由於人性並非只有性善的一面，亦有性惡的一面，故單靠人性根本無法實踐道德；另一方面，由於人性中有靈性，故能接受聖靈的改造，以克服罪性。謝氏所言的「舊人成為新人」卻是對牟氏來說匪夷所思的主張，因為牟氏以為人性以自足，否定罪性，故看不見人性需要轉化，只講復性。

陸、結論

由上可見，謝氏之所以否定儒學為宗教，而牟氏卻肯定儒學為宗教。從主觀的信仰上來說，是由於牟氏由心性論出發，堅信儒學已是一個自足的宗教，而謝氏卻從唯中論出發，認為耶儒需要互補，以解決各自的偏執，即耶重神、重信，而儒重人、重行。然而，謝、牟二人的對立不僅在於信仰分歧，也涉及二人對儒家及基督宗教的認知判斷，特別是兩者的超越性及人性論的判斷。若從此角度比較二人學說，即

⁹² 同上，頁 5。

⁹³ 同上，頁 6。

⁹⁴ 何慶昌：《1950-1960 年代離散中華人基督徒身份的建構——以謝扶雅（1892-1991）為個案研究》，頁 79。

發現謝氏主張儒家不是宗教比牟氏主張儒家是宗教合理，因為：

第一，牟氏對於「宗教」一詞的理解並不一致，因而陷入自相矛盾；反之，謝氏對宗教的理解始終如一。在《中國哲學的特質》裡，牟氏以「日常生活軌道」和「精神生活之途徑」說明儒家是宗教，但在《中國哲學十九講》裡，牟氏又將宗教與道德對立，認為儒家是道德不是宗教。相反，謝氏從宗教哲學出發，始終以「信」和「神」去定義宗教，因而指出儒家的宗教性不足，即以人為中心的道德實踐是重行輕信，故儒家需要基督宗教的信補充。

第二，牟氏以基督宗教的不足反證儒家作為宗教的完備，然而他對基督宗教的認知存在大量錯誤。首先牟氏不知基督是神人二性，而斷言基督只是上帝不是人；其次，牟氏亦以為基督宗教只講罪性以及人性與神性割裂，而不知基督宗教承認人有上帝形象，以及人性能夠接受聖靈的轉化。反之，謝氏基於自己對耶儒兩家的深入認識，指出基督宗教道成肉身如何回應儒家天人合一的追求，由此建釋基督宗教如何以其宗教性去彌補儒家以人為中心的不足。

第三，相對於牟氏認為儒家在宗教性問題上已自足，謝氏卻在唯中論的基礎上發現耶儒需要互補。謝氏認為《中庸》的「中」是中國哲學的核心，「天人合一」是儒家的理想，然而事實上儒家由以人為中心的道德實踐出發去「盡心、知性、知天」，有重人輕天、重行輕信的問題。反之，基督宗教受西方哲學影響，易於落入極端思維而「不中」。但基督宗教的道成肉身卻實現了儒家的天人合一，因為兼具神人二性、作為人類與上帝中保的耶穌基督就是「至中」，成為了天與人的橋樑。不過，謝氏對中國哲學及儒家精神的判斷是否恰當，有待往後進一步研究。

謝氏不只是主張補儒，而是提出耶儒互補，正好呼應孔漢思對跨宗教對話的看法：跨宗教對話要避免單純以其他宗教批判基督宗教，或站在福音立場以基督宗教批判其他宗教的兩種極端。⁹⁵所以，雖然謝氏明顯因為個人信仰立場而偏好基督宗教，高舉上帝救恩、道成肉身和死而復活等教義，亦不是單純站在福音立場批判儒釋道，亦有反過來從中國傳統文化的立場批判基督宗教神學「重知」、「對立二元」等

⁹⁵ Hans Küng, *Christianity and the World Religions*, xvii.

問題。能夠實踐謝氏「中華基督教神學」的基督徒，必須要有胸襟承認基督宗教的不足，並願意引入儒甚至釋道加以改造。故謝氏晚年才有重寫中華基督教聖經的構想。謝氏主張新的聖經由新約全書、舊約錄要、儒經備旨及道佛舉隅四部分構成。謝氏說：「舊約中的摩西五經、大先知書，及詩歌，應為中國基督徒所學習，此外以色列的歷史傳記，可供史學者之研究，而中國信徒又何必去分心閱讀呢？……基督教既受了猶太教的經典，為何不亦可採擷中國正宗的十三經及道佛兩藏？中國的宗主信徒，與世界各國各族的基督徒，同奉『一主、一信、一洗』的公約而靈性相通，此外自不必需要鐵板的同一。」⁹⁶據郭書謙所述，謝氏認為「聖經雖是代表神的話語，但上帝本身和他的話語均被西方人審慎解釋，而神的啟示，固不限於新舊兩約。……希伯來系的文化是律法和先知；希臘系的文化是由邏各斯（Logos）一詞所演繹和發展，中華民族的文化則是仁義道德。假如耶穌生在神州，他也要說這些仁義道德不可廢棄，卻應予以成全。」⁹⁷

遺憾的是，當前中國大陸的基督宗教，正好落入孔漢思所言的兩個極端。2018年基督教全國兩會推出的《推進我國基督教中國化五年工作規劃綱要(2018-2022)》，似乎就是單純以其他宗教批判基督宗教；反之，王怡於2015年為反對基督教中國化而起草的《我們對家庭教會立場的重申》，卻似是單純以福音立場批判華夏文化。前者提出「擁護中國共產黨的領導，以社會主義核心價值觀為引領」以及「堅持中國化方向要求基督教脫下西方的『繭縛』，穿上中國的『繭發』，對教義教規做出符合中華優秀文化的闡釋，形成中國化的基督教信仰表達方式。」⁹⁸後者卻認為「這種『基督教中國化』的主張或要求，包括聲稱在中國的傳統文化和宗教中，存在著對聖經所啟示的那位獨一上帝的

⁹⁶ 謝扶雅：〈關於中華基督教聖經的編訂問題〉，《謝扶雅晚年文錄》，臺北：傳記文學雜誌社，1977，頁155。

⁹⁷ 郭書謙：〈謝扶雅教授的神學思想述評〉，《金陵神學志》第25期，1995，頁81。

⁹⁸ 〈推進我國基督教中國化五年工作規劃綱要(2018-2022)〉，China Law Translate，2023年8月18日截取自 [https://www.chinalawtranslate.com/outline-of-the-five-year-plan-for-promoting-the-sinification-of-christianity\(2018-2022\)/](https://www.chinalawtranslate.com/outline-of-the-five-year-plan-for-promoting-the-sinification-of-christianity(2018-2022)/)

敬拜，或包含著與耶穌基督的救贖相似及相通的救恩之道；或主張在中國的傳統文化和宗教中，包含著某種獨特的、上帝在聖經之外的關於救贖的啟示……教會必須反對「基督教中國化」，即反對以文化扭曲福音，以政治捆綁信仰，以不信上帝的中國傳統，割裂認信上帝的大公教會傳統。」⁹⁹由於當前中國大陸欠缺自由的空間開展本色化神學，文化本色化已被政治中國化所取代，恐怕中國大陸難以成為中華基督教神學可以落地生根的土壤。

由於謝扶雅是聖公會人（留日期間，他在東京聖保羅堂受洗），他似乎認為聖公宗能夠成為中華基督教神學的載體。謝扶雅在其翻譯《安立甘宗思想文選》時，即在序言讚揚安立甘宗思想，認為與中庸之道相似：「安立甘宗的思想，為了適應當年英國特殊的宗教情境，採取穩健的折衷主義。這一點，卻與中國傳統的文化思想相接近。我們可以窺知，中國本色教會的政制，必將折衷於極端個人主義與教權主義之間；而關於儀節，自必一方面避免縛禮繁文，但同時亦不流於平凡庸俗。這應是中國的宗主道們所能善為自處的。」¹⁰⁰然而，謝扶雅逝世至今已三十多年，仍未見謝氏神學在香港聖公會及台灣聖公會得到廣泛討論及應用。所以到底聖公宗是否能夠成為中華基督教神學的載體，實現本色化，仍有待觀察。

誠如謝氏所言，中國民族主義是二十世紀華人認識基督宗教的最大障礙。「基督教與中國思想之間最大不幸的阻礙，莫過於適逢其會的民族（國家）主義的洪流。」¹⁰¹在謝牟二人就儒家是否宗教問題的辯論上，民族主義對牟氏的思想束縛尤其明顯，使他無法看出儒家宗教性上的不足，反而認為儒家的宗教性比基督宗教優越；反之，身為牟氏長輩的謝氏，卻超越了時代的限制，克服了中國民族主義的成見，看到耶儒互補的可能。在當代民族主義依然盛行的廿一世紀，漢語神學

⁹⁹ 王怡：〈我們對家庭教會立場的重申〉，2015年8月18日，2023年8月18日截取自 <https://www.wangyilibrary.org/post/> 我们对家庭教会立场的重申。

¹⁰⁰ 謝扶雅、胡簪雲編譯：《安立甘宗思想家文選》，香港：基督教文藝出版，1991，頁15。

¹⁰¹ 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980，頁15。

家與哲學家應以謝氏為榜樣，跳出民族主義的框架去思考基督宗教的本色化問題。

引用書目

- 牟宗三：〈人文主義與宗教〉，《人生》第 10 卷第 1 期，1955 年 5 月 16 日，頁 2-3。
- 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉，《人生》第 20 卷第 1 期，1960 年 5 月 16 日，頁 2-7。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：聯經出版，2003。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：聯經出版，2003。
- 牟宗三：《心體與性體（二）》，台北：聯經出版，2003。
- 牟宗三：《生命的學問》，臺北：三民書局，2015。
- 牟宗三：《圓善論》，台北：學生書局，2010。
- 何慶昌：《1950-1960 年代離散中華人基督徒身份的建構——以謝扶雅（1892-1991）為個案研究》（博士論文），香港中文大學，2006。
- 李瑋皓：〈比較視域下牟宗三與唐君毅「宗教詮釋」較析——以基督宗教為核心開展〉，《哲學與文化》第 15 卷第 7 期，2023，頁 103-117。
- 亞奎那著、周克勤等譯：《神學大全》，第六冊，台南：中華道明會/碧岳學社聯合出版，2008。
- 祁克果著、謝秉德譯、謝扶雅編：《祁克果的人生哲學》，香港：基督教輔僑出版社，1963。
- 唐君毅：〈致謝扶雅先生書〉，《人生》第 9 卷第 11 期，1955 年 4 月 16 日，頁 6。
- 唐君毅：《中華人文與當今世界》，台北：學生書局，1975。
- 唐君毅：《生命存在與心靈境界（下）》，臺北：學生書局，2006。
- 唐君毅：《說中華民族之花果飄零》，台北：三民書局，2015。
- 張忠絳：〈中國為什麼沒有民主？（上）〉，《聯合評論》第 159 號，1961

- 年9月15日，頁2。
- 張忠絨：〈中國為什麼沒有民主？（下）〉，《聯合評論》第160號，1961年9月22日，頁2。
- 郭書謙：〈謝扶雅教授的神學思想述評〉，《金陵神學志》第25期，1995，頁79-81。
- 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《臺大歷史學報》第23期，1999年6月，頁359-410。
- 楊祖漢：〈儒學的宗教性〉《鵝湖學誌》第40期，2008，頁76-87。
- 劉述先：〈現代化與儒家傳統的宗教意涵〉，《道風：漢語神學學刊》第2期，1995，頁127-151。
- 謝扶雅：〈人生與人文〉，《人生》第9卷第4期，1955年1月1日，頁6-7。
- 謝扶雅：〈人格與神性〉，《人生》第9卷第11期，1955年4月16日，頁9-11。
- 謝扶雅：〈中國如何才能走向民主？〉，《聯合評論》第168號，1961年11月17日，頁1。
- 謝扶雅：〈中國有特色的哲學——唯中論〉，《東方雜誌》第3卷第6期，1969，頁45-50。
- 謝扶雅：〈民主意識與中西人生觀〉，《聯合評論》第135號，1961年3月31日，頁5。
- 謝扶雅：〈牟著「中國哲學的特質」書後〉，《人生》第25卷第12期，1963年5月1日，頁15-26，24-25。
- 謝扶雅：〈英國民主改革的前驅者——清教徒〉，《祖國周刊》第33卷第2期，1961年3月20日，頁10。
- 謝扶雅：〈基督教思想與王陽明的心學〉，《景風》第25期，1970年6月，頁1-6。
- 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教之關係〉，《人生》第20卷第3期，1960年6月16日，頁8-10。
- 謝扶雅：〈關於中華基督教聖經的編訂問題〉，《謝扶雅晚年文錄》，臺北：傳記文學雜誌社，1977。
- 謝扶雅：《宗教哲學》，上海：青年協會，1928。

- 謝扶雅：《南華小住山房文集(三)》，香港：南天書業出版公司，1974。
- 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980。
- 謝扶雅、胡簪雲編譯：《安立甘宗思想家文選》，香港：基督教文藝出版，1991。
- 羅雅純：〈論中西孔子天命觀重要思想型態的當代詮釋〉，《東吳中文學報》第31期，2016年5月，頁1-32。
- 譚家博：〈肯定而否定而重新肯定自我—從牟宗三對齊克果之批評分析基督教與儒家之本體論分歧〉，《道風》56期，2022，頁173-208。
- Chen Yong, *Confucianism As Religion: Controversies and Consequences*, Leiden: Brill, 2012.
- Hans Küng, *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, trans. Peter Heinegg, New York: Doubleday Company Inc., 1986.
- James Legge, *The Religions of China*, (London: Hodder and Stoughton, 1880).
- Jana S Rosker, 'Is Confucianism a religion? Modern Confucian theories on the ethical nature of classical discourses', *Asian Philosophy*, 27, (2017), pp. 279-291.
- Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1, Chicago: University of Chicago Press, 1951.

初稿收件：2023年5月4日 審查通過：2024年3月4日

作者介紹：英國格拉斯哥大學現代語言與文化學院（法語）通訊研究員

電子郵箱：KaPok.Tam@glasgow.ac.uk