

《大同书》宗教思想的现代涵义

吴在环

〈韩国鲜文大学〉

摘要

康有为承认上帝存在灵魂不灭，倡议废止家族制度男女平等合约结婚，所有宗教信奉的所有的神，都可归结为上天或上帝等，而因为实现改革的热情过度，带来不可避免限制些个人的创造力量，也是违反人情的部分，不符实际的天赋人性，但算他提示做人的极顶价值观念。使人能发挥天赋创造力量，是由保障自由，但保障无限自由，人总是容易进犯他人人权，在这层面上法律制度就不可靠，要靠人的良心，讲究做人的道理之类，就要回归绝对者的怀抱，这证实了康有为在改革方案之中为何面面俱到地执着宗教。

关键词 康有为、大同思想、男女平等、宗教、自由与人权

绪论

康有为（1858-1927）的大同思想虽然在他的诸多论著中都有所涉及，但在理论体系的整理上《大同书》（以下从略《》）的叙述最十分详尽；到目前为止，一般来说，许多人把它作为一种经世书来进行研究。

作为中国近代历史上的政治改革思想——康有为思想，虽然已经有很多的研究和论述，可是其中对他的宗教思想进行研究的文章却比较少。有文章认为他创制孔教并立为国教有着政治的动机。¹⁾也有人以为他肯定了鬼神和上帝，从这一点上来说，他应该是“古代近代转变过程中的一位典型的过度性人物”²⁾，但是他却“并不依靠、也不真正相信鬼神上帝能解决现实政治问题”。³⁾

康有为认为宗教将来会逐渐消失，然而却并未在大同书中对宗教进行详细的论述，但是我们仍然可以综合其中各部分关于宗教的内容来考察他的宗教思想。

我们可以发现康有为在他的大同书中把他的政

治、社会、文化、等各领域的革命性思想渗透在他的宗教理想之中。他承认上帝，主张体验生活中的灵魂不灭，倡议废止不符合任何宗教伦理的家族制度，然而他自己却不完全接受任何宗教的教义和实践。

所谓的宗教如果没有了追求的信仰，也就完全失去了意义：反过来，如果认真追求的信仰，应该不可以马虎了事，所以在下决断之前，当然要保持所谓的“不远不近”的态度。

不仅如此，大同书的整体基调是“人类爱”即“博爱”的精神。他以这种博爱为前提展开一切的改革构想，确实是非常奇特的——尽管这种博爱精神只是人文知识分子良知的呼吁，虽然他自己预测宗教会消灭，但他的经世和政治改革的制度中仍然遗留着许多宗教文化的及宗教制度的、信仰感情的残余。他晚年提出的孔教运动也是对大同书存在宗教思想的有利佐证。

坦率的说，现代的宗教学者们要对宗教进行定义几乎是不可能的。不仅如此，宗教心理学者主张对宗教的超越性对象的存在保留判断。即对于它的

存在，既不可肯定，也不可否定。⁴⁾

然而，新中国开放以后，随着社会经济状况的变化，在“落实”宗教政策和研究宗教的热潮中，对开放以后宗教界的变化进行研究的基础上，下的结论是：宗教是客观存在的社会现象。⁵⁾负责宗教的有关人士亦说：“宗教作为一种社会现象，具有漫长的历史，在社会主义社会也将长期存在。宗教走向最终消亡也必然是一个漫长的历史过程，可能比阶级、国家的消亡还要久远。”⁶⁾他这些话之前已经有了“讲话”：“马克思主义是我们立党立国的根本指导思想，——。——任何时候都要坚持，——。马克思主义具有与时俱进的理论品质。”⁷⁾

笔者这两三年发表了几篇论文，有关于开放以后中国宗教界的变化与所引起的政策的关系。其中有这样的观点：最近十几年中国宗教政策不再循规蹈矩于马列主义所定的宗教观⁸⁾，就开放后中国宗教界的变化带来了中国宗教学的发展变化⁹⁾，并且中国“落实”宗教政策后已经有很大的改变，既宽松而不需固定的“谋事在人，成事也在人”的标准，开放以后中国知识分子，用以往形成的无神论的价值观来观察开放以后的宗教现象，面临着十分难于解释，反而迫切需要解释的问题，需要找宗教仍然继续存在于社会主义中国的具有说服力的理论根据，由此出现了讨论“宗教与社会主义社会适应理论”的问题。¹⁰⁾

一、大同书里的神祇观

康有为对于神的能力首先引用《礼记》中记录的孔子的话来解释，即“神鬼神帝，生天生地，全神分身，惟元惟人。微乎妙哉，其神之觸哉！無物無電，無物無神。夫神者知氣也，魂知也，精爽也，靈明也，明德也，數者異名而同實，”¹¹⁾在这里中国古代儒家思想中的天及上帝跟基督教的神没有什么差异，这是他提出的神祇观方向。

在这里中国古代的儒经上所谓的天和上帝果然与基督教的神都一样吗？现代中国哲学和基督教神学的论争，对康有为来说似乎根本不成问题。虽然

从上面我们不难看出他的神祇观中的上帝是脱胎于儒家的设想，但是，神的知觉象电气一样无所不能的表现与基督教无所不在全知全能的创造主的特征是完全一样的。从这里我们可以了解到康有为提出的宗教理想，然而事实上中国古代儒家思想的天和上帝跟基督教地上唯一的主之间的论争至今仍在进行中。如：

1. 一种观念认为，孔子所说的天只是“四时行焉，百物生焉”的现象，他绝不曾认为那是人格神的存在。¹³⁾不尽如此，对于诗经中之天，亦表示不一定说是人格天。¹⁴⁾甚至于《论语》中的“子曰：不怨天，不尤人，下学而上达，知我者，其天乎！”的天，是孔子怕当时的人不能了解自己的思想所以说“知我者其天乎！”且“天”这字有时连孔子也不会摆脱庸俗的表现，只指以习俗而使用的“天”而已，所以学者们，不要于此固执到曲解孔子之意指。¹⁵⁾

2. 另一种观念认为，中华民族信仰的天，为有位格的¹⁶⁾，却和印度梵天不同，和天主教及基督教所信的尊神，则在基本上相同。因此天主教所信仰的尊神为天主，基督教称为上帝。¹⁷⁾中国人则称至上神为“天”或“上帝”。天原来指称自然的有形的天，但万物中无一大于苍天，因此古人借用“天”字来称号他们所信的至上神，是很合理的事，并且至上神有称“上帝”。¹⁸⁾甚至于在朱子思想里亦发现其认知人格性上帝。¹⁹⁾所以说：“朱喜的理虽然包含了自然界和人类历史中的某些规律，但是当他把理变成主宰一切的绝对精神时，规律就神秘化了。”如此说就不怪有人指责朱子思想对人格天说不明确，说：“他没有说，不好意思说，把天说成人格神，不可！否认了天地之间有个主宰又不可！”²⁰⁾

以上的引文中可以看出，耶稣会神父学者和哲学者同样肯定，中国古代儒家思想的天和上帝跟基督教的唯一的创造主是同一概念，但如今这还仍是一个具有争议性的问题。

这个永远的对立可以追溯到明末耶稣会使利玛

窦的《天主实义》对天主的解说，只是上面的文字是进入20世纪后数十年间，上帝（天）与基督教的神异同论已经讨论过的东西。进入21世纪，中国开放以后特别是最近，我们又重新回过头来开始关心并研究基督教、天主教和中国传统思想（包括宗教思想）的关系。在这种研究主流的推动下，再次回到并燃了起1920年的争论。

进入21世纪，由于有些学者关心并研究基督教、天主教和中国传统宗教思想的关系。在这种研究的推动下，再次回到并燃了起1920年的争论。最近有一篇文章做了个比较，再温赵紫宸和吴雷天在1920年时代的基督教与中国文化之间的讨论后，做了个整理说：“基督教与中国文化沟通可以在经验与信仰生活的层次相当自然地进行，而教义和神学上理性化的论证则不容做到这一点。”²²⁾

如上所见，对于儒家的“天人合一”说与基督教上帝观的论争虽然至今仍在进行，然而康有为在大同书中提到：人非人能为，人皆天所生，故人人皆直隶于天。而独立政府者，人人所共设也；公立政府当公养人而公教之，公恤之。²³⁾所谓的树立公立政府的基本理念，就是在全世界范围内不分人种民族，普天之下的人都可以叫做“天民”的设想，由此出发而形成的庞大精密的公立政府理念，也就从“天下为公”的理想开始了，当然用孔子的话说：大道之行也，天下为公。——是为大同。²⁴⁾

从上面可以看到神祇观的一个方面，他的“升平世”的公理性观点，使地球上所有的宗教，通过商议取诸圣贤之长，遵奉同一个上天，创制新的统一的“升平世”宗教，所有圣贤的教化和新思想都会受到尊重，再也不会信仰单独某一个宗教，而是共同信仰大同世界的上天，由于宗教统一的作用，最终取消所有的宗教，重视所有新思想的大同时代终将拉开帷幕，他的神祇观是儒家的天论和基督教的上帝观的统一，他的一切宗教统一的理想，使所有宗教信奉的所有的神，都归结为上天或上帝。

二、天下为公废止家族制度

他认为废除家族制度是建设大同理想的最大关键所在，所有新生儿作为“天民”将由国家负责养育，天民的怀孕和生产的护理工作将被规定为最崇高的事业，将被授予最高的荣誉并给予最好的补偿，并把这一切作为制度规定下来。大同书中解释为“非父母所得私有之，不遇籍父母以生之耳”²⁵⁾，而以后的小学院，中学院，大学院等教育机构的设立也由公国责任担当。

以上的一切作为一个统一的体系是对天下为公政策的一一详细说明，而和宗教相关连的部分内容如下：在“太平世”人人平等绝无君臣主奴教主教皇等，既有神灵绝出之人以教主收众，亦当禁绝，盖教主虽仁智覆众，非出害人，而尊崇过甚，恐有假教主而为君主，则专制复成。然太平之世人智濬发，欲为君主教主者甚难，大概那时人权分散的甚，难极拥众，必无之事，但不可不预防之，因为惟医生之权最大，而人身多托命焉，医生中或有灵异绝出之人，以雄才大略托医聚众，企图为教主或世界总统，所以预备万一不可不凡严律以防独尊之芽宣众共锄之。²⁶⁾这种说法在“柴仁”部分又提：当太平之世，无世袭身份爵位，所奖励者惟智与仁而已，如有神圣，尊之亦有限制，以免教主合一，人民复受其范围，则睿思不出而复愚矣。²⁷⁾

容易看得出他如何讨厌独尊特权阶层的复苏，因为如此特别戒备到达太平世后的包括宗教在内的任何独尊阶层的复兴。甚至所有的特权消失后，医生权威高，医生人数越多如全球医生联合，其中“梟獍”藉医行教当教主或藉医行权以为君主，有教主君主则必要统一就要战争。²⁸⁾而在“养老院”老人为了养魂可以招待僧侣并可以在里面接受讲道。人在死前要送到“考终院”关于死亡的部分，又加入魂气和和气的概念进行说明尸体和灵魂的关系。²⁹⁾则表明拯救灵魂、预备来世的传统宗教信仰及仪式上的功能需要保留，但要彻底防止独尊之芽，如宗教界跟医术界等领导不让其拥社会上的地位以致聚众登上极权的宝座。

但是只有利己性得到发挥的时候人的勤勉和能力才能得到充分的发挥，这是人的天性。一个家庭中父母养育儿女的道理其实就是人的天性。这种符合人的本性的东西是任何制度的管理不能替代的。一切的制度都不能使人象父母对待儿女一样自发的，主动的进行自我的牺牲和贡献。他的废除家族制度的宗教理想实际上就是和人本身的天性进行对抗，这是他的局限之所在。

不仅如此，每个人都有自己存在的价值，与发挥人的先天性天赋和才能的教育制度相比符合个人的天性和个性的养育，才是十分妥当的。所以从多方面看来他的家族制度的废除是不是能够成功不得而知，其可能性是极小的。

所以就连他自己也描述了从家庭中出生并被抚育成成人，直到死也是接受家庭意志的典型，就算不是人的本性家庭制度也不能解体。他很极端的给我们展示了一个相反的矛盾。既只有状态很好的时候才能成为互相善待的好朋友。而所谓的家庭是人们从出生到死面向未来的过程中都贯穿的一种家庭的意识，所以患难的时候可以互相帮助互相关怀，遇到困境也是共同解决互相照顾。所以就算不是人的天性也不能解散家庭制度。不仅如此，他还认为，虽然废除家庭制度以后很难割断父子亲情，但是“人非人能爲，人皆天所生也。”³⁰⁾也就是说人不是人生出来的而是上天生出来的，以此为大原则继续走下去在理论上似乎是成立的，可是我们可以体会到他对具体的实行也充满着担心。也就是说我们可以看到康有为对家庭的认识有着极端矛盾的一面。人总是有对温暖家庭的向往，这是一种天性而康有为的大同世界要想得以成立就必须对抗并消灭这种天性。

这是他处于当时的社会环境中克服自身承袭家庭血缘和姻缘，为了贯彻全人类的大同福利社会的一种至为崇高的意志。他克服了个人感情的波动，把久远的传统和风俗习惯视为草芥并把它抛弃。他让我们看到了一种决然的意志。在他的思想中为了实现人类共荣的大同社会的理想克服了人间的本性，这就是他的决然的意志。

三、天赋人权男女平等

这是一个惊天动地的提案和宗旨，以下进行说明：和早先的习俗一样在“據亂世”的时候夫妇之间的关系以丈夫为主，儿女传承丈夫的姓。一切以男性为中心，这是不得不采取的措施，也只有这样大家才能永久的生活在一起，才能保障夫妇关系和父子关系。现在如果达到太平世，男女实现平等，每个人都有自己的独立性，每个人从出生开始就由公家抚养，没有什么属于个人的姓，大家都是世界上的天民。男女关系只是随着个人的喜好而决定，父子间可以不是通过姓来连接，为什么要以勉强为主而让人痛苦的生活在一起呢，其实无论怎么勉强也是没有意义的，如果能永远快乐的生活在一起，他们可以继续把契约延期，衷心的用自己的真情并在保证自由的前提下生活在一起。只是不得不规定契约的期限并要遵守契约。但这并不困难，如果出现了新的情人，规定期限的等待也并不困难。期限的时间不能太短，既要保持人种的延续又要防止欲望太强的人对身体健康的伤害，两个人继续相爱应当可以延期，契约其实只是想帮助那些发生新的交际的人，可以使他们改正契约，总之契约强调的是自由，保证人情和天理。³¹⁾

他对女性人权和天赋才能被压抑的现象进行了这样的答辯：一旦作为女子出生在这个世上就算他有天下无双的才华也没有发挥的途径，只能在家庭中生儿育女准备饮食一生碌碌无为，这不只是对才能的浪费更是对人权的压迫。这个世界上有着珍奇宝石一样的让人感动的才女，虽然可以把她们培养成天下的栋梁，然而不可思议的是无数的精英只是因为和男子生理上的一点差异就这样被埋葬了。³²⁾

于是他提到：男女皆为人类，同属天生，以压制女子使不得仕官、科举、议员、公民、学者、不得自立、自由、交接、宴会游观，是不公平的，是很深的悲哀！这就是：损人权，轻天民，悖公理，失公益，于义不顺，不应该这样。³³⁾所以他号召：大体说来就是以强力凌暴弱质，是野蛮的，也是没

有公理的，仁者君子不可能把这种陋习视为当然。³⁴⁾

他这样的男女爱情观可以说是超现代的。然而我们这里康有为的大同思想中的男女改革草案的价值和意义在于他的至高价值和局限都展现在我们面前，这也是他想改革当时女性卑下的地位的初衷，但是他使人的爱和他利己性都难以得到发挥，特别是在儿女养育问题上十分突出。

如果父母尽不了养育的责任，政府倒可以进行帮助。如果用政府来代替父母的责任是完全没有必要的，他抹掉了人的合理性和功利性。他提出了和出于天性的家庭养育、自发养育、相反的制度养育，抹杀了这一部分理论的价值。当时的男女关系过度的受到抑制，而他与实情正相反，强行提出了性的自由和保证享乐的概念。从此可以看出他以自己过度的意欲引导着他的理论，指向他的大同理想，结果使他对男女关系的认识，有一部分成了毫无生气的机械论。

墨家“尚同兼爱”的思想虽然非常出色但却不现实，对此他自己引用过的庄子说“離天下之心，天下不堪，離於天下，其去王也遠矣”。他的意图和宗旨，虽然是至高至纯，康有为屡次强调人要跟随着自己的本性，就有很高的实践可能性。虽然他的经世思想是非常合理，但是博爱超过了一定的限度，实行起来就是不现实的，他自身的男女平等思想和实际生活中人情，是不可能一致的，他未能领悟过度意欲造成另一个“離於天下”的局面了。³⁵⁾

结论

康有为的神祇观是儒家的天论和基督教的上帝观的统一，他的一切宗教统一的理想，使所有宗教信仰的所有的神，都可归结为上天或上帝。康有为基本上相信灵魂不灭，又肯定宗教在社会上的存在意义，而严密戒备防止宗教之间的竞争及斗争，借宗教及医术聚人来做党派，并企图独尊统一而复辟等事。他主张的男女平等、废止家族制度思想的最初出发点也是天赋人权之类，是个宗教性心情，像

已经有了个上天的旨意似的，在这一点上，大同思想里的整个改革方案及体系是从头至尾离不开信仰宗教人的心态，康有为是个唯心主义者。

康有为主张的天下为公废除家族制度，无世袭身份爵位，惟智与仁所奖励者，彻底防止包括宗教及医术界等任何独尊阶层的复兴，认为有了教主君主则必要统一就要战争，容易看得出他如何讨厌独尊特权，而老人在养老院为了养魂可以招待僧侣并可以在里面接受讲道，关于葬礼的部分里，人在死前要送到“考终院”，又加入魂气和知气的概念进行说明尸体和灵魂的关系，则表明拯救灵魂、预备来世的专统宗教信仰及仪式上的功能需要保留，但要彻底防止苏生独尊之芽，如宗教界跟医术界等领导不让用社会上的地位而聚众登上极权的宝座。

他所提示的以废除家族制度男女平等论是因他实现改革的热情过度，宗教的统一和男女合约论及实现男女平等的制度，不得不带来不可避免破坏些个人的创造力量，也是违反人情的部分，特别在人愿意为了自己子女牺牲的愿望上，不符实际的天赋人性，像墨子的“尚同兼爱”思想一样是脱离人心的，不过康有为作为一位先驱，在一百多年前已经提示详详细细的系统，提示出了做人的极顶价值观念罢了。

然而，“天才远见”提示的天赋人权、男女平等、合约同居、社会福利等制度，目前在大多国家里已经多少有所出现，尤其是在比他讲的更为合乎人情，甚至于精密周到在法律责任之下进行。然而如今在世界人民总体水平上的福利还没进入理想的境界，不仅如此，世界范围甚至在一个国家之内的贫富鸿沟也日益悬殊。要是个国家单位树立强力执行贫富平等的政策，人类历史的经验教训已经确认，那将会造成无人认真勤劳，就产生经济退步衰落的结局，显然现今社会是可以使人自由发挥创造力量，发挥天赋创新能力的。这是21世纪的人类的共同体会，在社会上要使人为国家人类能发挥肯定性贡献力量，就不要限制自由，保障自由简直是发挥创造力量的宝库，而禁止进犯他人权利及自由，同时保障自身的自由，这是一件极难得到理想境界的项

目。结果,到了普天之下施行个人自由的当今社会,因贫穷落后无知而造成的被虐待蔑视的例子仍然不少见。那就是这把“自由”的两面刃用法之妙处。当然要用法律规定来解决每个案子,然而以法律规定无法申明的例子也不少,以法律难以解决的部分,这就需要全靠人的良心层次。到此想人对人的关系,做人的道理,自然地回归绝对者的怀抱。如此说来,自然证实了康有为在全盘系统性天翻地覆的改革方案之中为何面面俱到地执着宗教。

目前为止,世界上凡繁荣富强的国家,只要不违反国法保障包括信仰等全盘自由的,中国已经有反面教材,消耗20世纪的一半岁月,用实验极左性社会发展模式,众所周知马克思主义和宗教所追求的道路是背道而驰的,而中国施行改革开放政策二十多年,一面坚持马克思主义为指导思想,另一面落实宗教信仰自由的政策,可能是全球性唯一例子了,这也许算是中国发展蓝图关键之所在地原故,所以如:马克思主义“与时俱进”,中国宗教的“与时俱进”的发言是为绝妙的政策方向便是。

注释

- 1) 閔斗基,《中国近代改革运动的研究——康有为为中心的1986年改革运动——》(一潮閣,首而,1985),p. 316. 主张孔教的动机认为是“制度局开设为首的全面改革做一个新的政治秩序为内容,那新的政治秩序一定要以孔教为中心的组织原理才组成。”
- 2) 对他的宗教观比较有系统的有,肖万源,《中国近代思想家的宗教和鬼神观》(安徽人民出版社,1991),p. 55. 康的宗教观认为说:“尊孔不舍佛的宗教观”。
- 3) 肖万源,同前书,p. 85.
- 4) David M. Wulff,“Psychological Approaches”,in Frank Whaling ed.,*Contemporary Approaches to the Study of Religion: The social science* (Berlin: Mouton Publishers, 1985),p. 45.
- 5) 吕大吉主编,《宗教学纲要》(高等教育出版社,2003),p. 34.
- 6) 叶小文,《与时俱进宗教》,《中国宗教学(第一辑)》(宗教文化出版社,2003),p. 3.
- 7) 江泽民,《在庆祝中国共产党成立八十周年大会上的讲话》,《论三个代表》(中央文献出版社,2001),p. 165.
- 8) 拙稿,《개방 20년 기간 중국 종교정책의 변화: 开放 20年期间中国宗教政策的变化》,《中國學報》第四十八輯(韓國中國學會報,2003),p. 502.
- 9) 拙稿,“Abstract”,《개방 이후 중국 종교와 종교학: 开放以后中国宗教和宗教学》,《宗教研究》第34輯(韩国宗教学会,2004,春),p. 287. “So they publicly said that Marxism progresses depending on periodic variation. This tendency probably will fluctuate religious conception in China and the fundamental value of Chinese Communism.”
- 10) 拙稿,“中文提要”,《중국공산당의 종교관 변천: 中国共产党的宗教观变迁》,《中國史研究》第38輯(韩国中国史学会,2005.10)。
- 11) 拙稿,《‘五四’時期以來中國知識人の宗教觀》,《中國近現代史研究》27輯(韓國中國近現代史研究學會,2005.9),p. 119.
- 12) 《序言》,《大同書》(上海书店影印民国总书1934年本,1991),p. 4.
- 13) 徐復觀,《中國人性論史》(台灣商務印書館,1984),pp. 88-89. 他繼續說:“假定孔子心目中的天,是人格神的存在,則他會成爲一個宗教家,他便會和一般宗教家一樣,認爲神是通過自己來講和,而決不能說‘天可焉哉?’”
- 14) 勞思光,《中國哲學史(一)》(三民書局,台北,1981),pp. 27-28.
- 15) 同前書。
- 16) 李震,《中外形上學比較研究》上冊(中央文物供應社,台北,1982),p. 208. 對於‘位格’一辭他曾說:‘人格天’即‘位格天’,位格一詞在西方哲學中,指精神性的獨立體,即有意識和自由意志的獨立體。
- 17) 羅光,《儒家哲學的體系》(學生書局,台北,1983),p. 290. 他還說:“天是一位尊神.——宗教信仰上的尊神也祇有一位。”
- 18) 李震,同前書,p. 323.
- 19) 同前書,pp. 371-372. “朱子肯定在伊川的思想中,天之自然運轉的形體天,但在天之上上帝,上帝是使天之所以如此的原因和主宰。——但是談到精神體的問題時,朱子的看法不够明確.——朱子對於精神體的解釋,不够清晰明確,因此對於天或上帝的看法,也不可能清晰明確。”
- 20) 梦培元,《理學的演變》(人民出版社,福建,1984),p. 33.
- 21) 孙叔平,《中國哲學史稿》下(人民出版社,上海,1980),p. 118.
- 22) 姚西伊,《“天论合一”论与基督教上帝观》,《宗教研究四十年(下册)》(中国社会科学院世界宗教研究所编,宗教文化出版社,2004),pp. 1149-1150.

- 23) 〈第一章 总论〉,《己部 去家界为天民》,《大同書》, p. 290.
- 24) 〈礼运〉,《礼记》,《十三经》(北京燕山出版社, 1991), p. 762.
- 25) 〈第三章 育婴院〉,《己部 去家界为天民》,《大同書》, p. 319.
- 26) “第二禁 独尊”,〈第十五章 四禁〉,《辛部 去乱界治太平》,《大同書》, pp. 427-428.
- 27) 〈第十二章 樊仁〉,《辛部 去乱界治太平》,《大同書》, pp. 414-417.
- 28) 〈第八章 医疾院〉,《己部 去家界为天民》,《大同書》, pp. 337-338.
- 29) 〈第十章 考终院〉,《己部 去家界为天民》,《大同書》, p. 350.
- 30) 同前,〈第一章 总论〉,《己部 去家界为天民》, p. 290.
- 31) 〈男女合约〉,《戊部 去形界保独立》,《大同書》, p. 250.
- 32) “第五不得预公事”,〈妇女〉,《去形界保独立》,《大同書》, p. 203.
- 33) 〈不得为学者〉,《戊部 去形界保独立》,《大同書》, p. 223.
- 34) 〈绪言 人有不忍之心〉,《甲部 入世界观众苦》,《大同書》, p. 9.
- 35) 〈绪言 人有不忍之心〉,《甲部 入世界观众苦》,《大同書》, p. 9.
- 学研究》12-6 (歴史学会, 東京), 1943。
5. 矢沢利彦,《中国とキリスト教》(近藤出版社, 東京), 1977。
6. 矢沢利彦編譯,《イエズス会士中国書簡集 I, 康熙編》(平凡社, 東京), 1980。
7. 叶小文,《与时俱进宗教》,《中国宗教学(第一辑)》(宗教文化出版社, 北京, 2003)。
8. 孙叔平,《中国哲学史稿》下(人民出版社, 上海, 1980)。
9. 肖万源,《中国近代思想家的宗教和鬼神观》(安徽人民出版社, 1991)。
10. 吕大吉主编,《宗教学纲要》(高等教育出版社, 2003), p. 34。
11. 江泽民,《在庆祝中国共产党成立八十周年大会上的讲话》,《论三个代表》(中央文献出版社, 北京, 2001)。
12. 李泽厚,《中国近代思想史论》(天津社会科学院出版社, 2003)。
13. 李震,《中外形上学比較研究》上册(中央文物供應社, 台北, 1982)。
14. 姚西伊,《“天论合一”论与基督教上帝观》,《宗教研究四十年(下册)》(中国社会科学院世界宗教研究所编, 宗教文化出版社, 2004)。
15. 徐復觀,《中國人性論史》(台湾商務印書館, 1984)。
16. 《康有为(上, 下)》(中华书局, 北京), 1981。
17. 梁启超《宗教家之康南海》,《饮冰室合集》(中华书局, 北京), 1981。
18. 梦培元,《理学的演变》(人民出版社, 福建, 1984)。
19. 勞思光,《中國哲學史(一)》(三民書局, 台北, 1981)。
20. 閔斗基,《中国近代改革运动的研究——康有为为中心的1986年改革运动——》(一潮閣, 首尔, 1985)。
21. 羅光,《儒家哲學的體系》(學生書局, 台北, 1983)。
22. David M. Wulff, ‘Psychological Approaches’, in Frank Whaling ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion: The social science* (Berlin: Mouton Publishers, 1985).

参考文献

1. 《大同书》(上海书店影印民国总书1934年本, 1991)。
2. “礼运”,《礼记》,《十三经》(北京燕山出版社, 1991)。
3. 叶小文,《与时俱进宗教》,《中国宗教学(第一辑)》(宗教文化出版社, 北京, 2003)。
4. 石井寿夫,《理学至上主義での天主教挑战》,《歴史