

中國軟實力的展現與張力

- ▲ 深圳孔聖堂的儒教實踐與道德治理
- ▲ 習近平的黨國宣傳體系與意識形態工作
- ▲ 中美合拍片再現的中國形象

香港

社會科學學報

香港研究

- ▲ 「中西醫協作先導計劃」融合協作模式的爭議

藝術、古蹟與社群參與

- ▲ 李昌珍的「慰安婦招募」展覽與社群參與
- ▲ 周王二公書院古蹟與公民參與

書評

- ▲ *Finding Equilibrium: Arrow, Debreu, McKenzie and the Problem of Credit*
- ▲ 《台灣的選擇：亞太秩序與兩岸政經的新平衡》

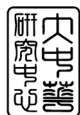


香港社會科學學報

第四十八期 2016 年秋 / 冬季

Hong Kong Journal of Social Sciences

No. 48 Autumn / Winter 2016



大中華研究中心

Centre for Greater China Studies

深圳孔聖堂的儒教實踐 與道德治理

香港社會科學學報
第四十八期 2016 年秋/冬季
Hong Kong Journal
of Social Sciences
No. 48 Autumn/Winter 2016

Religious Confucian Practices and Moral Governance of Shenzhen's Kongshengtang

李翰林*

Alex Payette

摘要

儒家團體怎樣參與地方治理？跟日漸增多的關於儒學的宗教式發展及其在中國制度化的可能性的研究文獻相反，本文將聚焦在這些團體在地方治理方面的作用及他們是否具有宗教性等問題之上。為此，本文實地研究了位於深圳的孔聖堂——一個參與當地社區治理的非營利性公益團體——及其通過教義宣傳和日常禮儀活動參與地方的道德治理的情況。首先，本文將介紹孔聖堂的起源和活動（教義、禮儀等），以及其堂主周北辰。經由對周北辰的研究，我們將論證孔聖堂不僅積極參與道德治理，而且積極參與當地的宗教活動——即使儒教目前在中國大陸仍不被承認。此外，本文將討論孔聖堂宗教性和道德性的宣傳如何與中共關於和諧社會的論述結合，進一步顯示其如何參與地方的道德治

* 李翰林 加拿大蒙特利爾大學（Montreal）歷史系講師

這項研究是由魁北克社會與文化基金贊助。本文作者感謝郭文靜（巴黎狄德羅大學博士）為本文的田野調查和數據評估提供幫助。

收稿日期：2014年4月26日；通過日期：2016年9月25日。

理。最後，本文以運用經濟宗教學的框架，對孔聖堂在儒學宗教性方面之有效性提出評估。

關鍵詞

民間儒家、深圳孔聖堂、道德治理、儒家復興、儒教

Abstract

How do Confucian groups participate in local governance? Contrary to the growing body of literature which discusses the development of Confucianism as religion and its possible institutionalization in China, this paper focuses on the role of these groups in local governance. This article explores Shenzhen-based Kongshengtang, a non-profit public interest group and argues that this group participates in moral governance through its teachings and daily rituals. First, the article introduces the Kongshengtang, its origin, activities (i.e., teachings and ritual), and its director. By examining the director, a student of the Confucian master Jiang Qing, we demonstrate that Kongshengtang actively participates in moral governance as well as in the local religious condition, even though Confucianism is not recognized as a religion in mainland China. Second, this paper shows how Kongshengtang's religious and moral discourses involve itself in the Chinese Communist Party's narrative regarding harmonious society and thus, how it participates in moral governance. Finally, we will conclude by applying the religious economic framework to assess its validity in the case of the religious Confucianism displayed by Kongshengtang.

Keywords

Confucian revival, local Confucianism, moral governance, Popular Confucianism, Religious Confucianism

一 引言

儒教的宗教生活也是以家為其本單位的，家庭同時也是儒教最基本的道場。

——周北辰

從 1980 年代末開始，大陸的儒家復興吸引了許多國內外學者的關注。有些學者強調這個儒家復興現象的宗教特色（干春松，2010；2012；任繼愈，1980；李申，1999；李向平，2006；李慶，2007；陳明，2010；黃玉順，2012；張立文，2007；張榮明，2007；彭永捷，2011；蔣慶，1989；2014a；劉小楓，2015；劉雪飛，2008；謝桃坊，2010；韓星，2015；Ai, 2008；Billioud and Thoraval, 2008；2009；2014；Bresciani, 2001；Chen, 2013；Fan, 2011；Goossart and Palmer, 2011；Makeham, 2008；Payette, 2012；Sun, 2013；Tu and Tucker, 2004；Yao and Zhao, 2010），而他們也被特別的儒家知識分子如蔣慶（1989；2014a；2014b；2015）、康曉光（2004；2005）、陳明（2007；2010；2012；2014）的理論所吸引；其他學者則從傳統儒家禮儀（如祭孔、祭祖等）的流行來加以研究。對前者而言，這些知識分子在儒家復興宗教層面的激進言論，及其與中國共產黨之間聯繫的可能性，還有他們關於中國政治未來的藍圖，都構成了極具吸引力的研究題材（蔣慶、貝談寧，2012；Bell and Fan, 2013；Ownby, 2009）。至於後者，則認為目前流行的公眾禮儀並不能代表正統的儒家禮儀（王霄冰，2011：頁 108；Billioud and Thoraval, 2009：p. 100–101）；但他們也提到，在政府支持的儒家儀式之外，還有所謂的「民間儒家」¹ 值得特別

1 民間儒家（popular Confucianism）的概念應限於指涉與國家沒有任何從屬關係的地方性儒家團體。這是所謂由下而上（bottom-up）發展的草根性團體。同時也存在由國家直接支持、由上而下（top-down）的官方儒家組織，如中

關注 (Billioud, 2010 ; Billioud and Thoraval, 2008 ; 2009 ; 2014 ; Clart, 2003 ; Hammond and Richey, 2015 ; Payette, 2016a, 2016b) 。本文就是在 Billioud 與 Thoraval 的影響之下，以文化人類學的田野研究方法，對中國大陸的儒家復興現象進行研究。我們所選擇的研究對象是位於深圳的孔聖堂。孔聖堂將儒家視為宗教來加以推廣的論點、它所具備的地方性民間組織的性質，以及它希望超越單純儒家文化復興的企圖心，使其成為絕佳的研究對象。在這個研究中，我們的初始假設是：孔聖堂透過其文化與宗教活動，以及倫理/宗教意義上的宣傳，參與了深圳的地方治理，² 並正面地回應了中共高層鼓吹的和諧社會目標。

首先，我們將介紹孔聖堂成立的社會脈絡。其次，將介紹該機構的主要活動，以及堂主周北辰與他的儒學理念。最後，本文將討論當代中國的治理問題。孔聖堂所代表的，不是傳統的認知中由上而下、透過文化與宗教的活動來達成的治理形式 (Oakes,

國孔子基金會、國際儒學聯合會。在我們的田野調查中，也針對這兩個官方組織進行了研究。我們的初步發現是：兩個組織都參與了治理行為，但各自有不同的方式。中國孔子基金會主要以重塑國家關於社會規範的論述為主，並建構獨特的宗教性與認同的象徵符號。至於國際儒學聯合會的任務，則在規範儒學研究的範圍，界定何者可以研究，以及應該以何種方式表現。與民間儒學不同，官方儒學維持着對中國共產黨的強烈認同，試圖將儒學研究與黨的論述相結合。

- 2 我們將治理 (governance) 定義為：為了正當化某些政治行動，透過規範、規則與程序來行使政治權威、權力與行政管理的行為。(Nye and Keohane, 2000 : pp. 1-44) 由於本文研究的個案是在國家組織之外的團體對治理的參與，因此我們不該限定於以國家行使政治權力實行治理的研究模式。對我們而言，政治權威行使的過程並不僅限於國家組織之內，治理的實踐也可以經由不隸屬於國家的民間組織來執行。更進一步說，這些民間組織不必然需要擁有由國家賦與的政治權威來參與治理，我們傾向於將這些民間組織所扮演的角色及所發揮的影響力，視為中國治理之實踐的內在邏輯的轉變。(如：文化資源在權力機制中的使用 vs 暴力的使用—愈來愈不被接受 [Nader, 1997: pp. 711-738])。

2010)，因此我們將嘗試討論這個宗教機構在地方治理上的意義，以及它在儒學復興現象中的定位（Ai, 2008）。

二 方法論

在本研究中，我們結合了文獻分析（原始與次級文獻資料）與田野調查（直接觀察、訪談，以及非正式交談）。需要特別指出的是，我們採用的是 site-based 的田野調查，而非 site-intensive 式（Read, 2010 : p. 149），因此每個地點只拜訪一次。由於時間與經費的限制，加上田野地點之間巨大的空間距離，我們決定採用這個田野調查方式。³

在分析資料方面，我們主要採用詮釋主義的取向，並借用部分社會人類學的觀點，立意取樣典型個案來進行資料分析，直到理論飽和（theoretical saturation）為止。對我們而言，受訪者的主觀詮釋具有重大意義，⁴而我們的訪談行為，事實上是與受訪者共同建構一個全新認知架構的過程。因此，詮釋主義的取向能使我們盡可能地接近行動者的主觀意義世界（Miles and Huberman, 1994 : p. 23）。儘管如此，我們對於詮釋主義所謂的「現象僅能通過行動者的詮釋才能被了解」這個預設抱持保留態度。

最後，我們選擇社會人類學研究方法⁵的理由是：由於我們的研究涉及與一個特定的社會群體直接接觸，而研究的重點在於觀察一個日常的社會現象，以及這個社會群體對當地活動的參與

3 與一般看法認為這個方法較為容易相反，採用 site-based 式田野調查需要更多事前準備，更要求研究者具有更好的建立信任感的能力（Posner, 2004: pp. 529–545）。

4 這也是我們企圖了解的。

5 使用此研究方法也有其不便之處，如：許多社會人類學研究常流於描述性，較少進行分析，也未與理論做結合。

方式。⁶ 我們也偏重個別行動者的視角，及其對現象的主觀詮釋。

三 深圳：文化沙漠？

在中國改革開放的初期，深圳就與其他三個城市，於 1980 年被指定為第一批經濟特區，作為中國邁向市場經濟的實驗點。特區的身份與發展模式的成功，不僅給深圳帶來經濟上的優勢，也帶來各種政治上的特權，使其面對廣東省政府時擁有更大的自主性。

深圳與香港緊鄰的地理特點，使兩地之間除了經濟上的交流頻繁，在社會、文化、甚至政治上的互動，都快速地發展。1997 年香港回歸之後，以道教信仰為主的一些地方宗教活動也進入深圳（問永寧，2011：頁 34–38）。這個新興的大都會也接納了大量來自內地背景多元的移民。1970 年代末，深圳只有八萬居民，現在則擁有超過一千兩百萬人口，其中被歸類為流動人口者高達六百萬人；將近九成的居民原籍不是深圳（Fan and Whitehead, 2011 : p. 14）。

即使深圳被稱為一個沒有歷史與傳統的文化沙漠都市，但由於其特殊的社會、經濟、政治與人口條件，使得新的觀念與模式在此地特別容易被接受（Guldin, 1997 : p. 59）。從這個角度來看，可以說深圳人是接受與採納了各地的慣習來作為自己的文化傳承（Fan and Whitehead, 2011 : p. 15）。根據 Fan 與 Whitehead，深圳人在精神生活上的追尋，根源於個人在新的倫理規範上的需求，所反映的正是深圳社會道德破產（moral bankruptcy）的危機（2011 : p. 18）。新興的中產階級，積極地嘗試填補改革開放與快速致富之後留下的心靈空虛。現在，大部分的深圳市民，已經擁有在本

6 筆者要強調在研究中採用的是非參與式直接觀察。

地的宗教市場 (religious market) 上供應的各種選擇，而對所謂紅色市場 (red market) (被官方所認可) 上的產品缺乏興趣 (Yang, 2006 : pp. 93-126)。他們所偏好的，多半是混合了各種本地宗教內容，方便而快速的精神救贖藥方 (Yang, 2011)。

深圳市政府從 1990 年代後期開始，也透過興建公共空間 (如：音樂廳、劇院、公園等) 的方式，試圖紓解市民精神上的焦慮。然而，伴隨經濟奇蹟而來的社會問題與各種衝突不斷增加，尤其在 2008 年的全球金融危機之後，情況更是日益惡化。深圳在這一次全球性的經濟危機中，與大部分沿海地區一樣受到了巨大的衝擊，許多工廠破產或歇業，留下數以萬計的失業民工，連最基本的資遣費都沒拿到 (Huang and Chen, 2010 : p. 68)。不斷升高的不滿情緒迫使中共高層加以回應，於是陸續出台了各種以胡錦濤的和諧社會觀念為基調的改革措施。

「幸福廣東」，就是由時任省委書記的汪洋提出，將中央的和諧社會理念加以落實的省級規劃。其主要內涵為加快轉型升級，從物質、文化、政治多方面同時着手，強調「幸福廣東」的建設是涉及千百萬人的事業，是一個長期的共建共享的過程。對社會組織管理制度的改革，就是這個規劃中一個引人注目的部分。新的向民政局進行合法登記的單一管理，取代了原有的雙重管理規定。政府還提供許多便民措施，並放寬資格限制，來協助社會團體組織完成合法登記 (Wu and Chan, 2012 : pp.9-18)。孔聖堂便是在這樣的背景下，順利地以民辦非企業單位的身份，向深圳市民政局登記成為合法的社會組織。

四 孔聖堂：組織、主事與活動

1 前言

孔聖堂創立於 2008 年，於 2009 年正式對外開放。堂址位於

深圳市羅湖區的東湖公園。所有的硬體設施都位於「紅荔書畫館」的二樓，中庭內有一座孔子的大型塑像。孔聖堂僅使用二樓的四個房間，以「正堂」、「太和廳」、「思賢館」、「明德齋」來命名，辦公室與授課的教室彼此相鄰，設備與裝潢都很樸素。堂主周北辰個人的辦公室則顯得古色古香。

根據當地報紙與網路上的報道，三和國際集團的董事長張華，是孔聖堂的創始贊助人，同時身兼香港孔教學院副院長（劉暢，2010；周北辰，2009：頁159）。三和國際集團於1985年成立，總部設於深圳市福田區，是以科技印刷顧問式系統為主要業務、年營業額超過一億人民幣的企業集團。張華以私人資金贊助成立孔聖堂，並邀請到周北辰來擔任堂主，因為他深信儒家思想的教育是建構和諧社會一個十分重要的部分。除了堂主外，孔聖堂還有二十位義務教師，教授如音樂、歌唱與書法等課程（劉暢，2010：頁SZA22）。

在2009年孔聖堂的開幕儀式上，創辦人張華、深圳市民族宗教事務局的代表呂普光與統戰部副部長都應邀與會。在官方代表的賀辭中極力讚賞孔聖堂及其提供的活動對深圳市民的意義（劉暢，2010：頁SZA22）。隨後是孔子塑像的揭幕儀式，這是深圳市第一座置於公共場所的大型孔子塑像，與會者並以傳統儒家儀式祭拜孔子。

孔聖堂的主要財務支援都來自三和集團，我們可以在集團網站的企業文化項目中找到孔聖堂的網址，也可在由三和集團推廣的深圳祭孔大典項目中找到對孔聖堂的介紹。三和集團支付了包括向紅荔書畫館承租堂址的租金，由印刷課程介紹、教材設備（三和集團的名稱都印在教材上），到禮儀所需的傳統服裝道具的所有支出。有趣的是，在對外派發的孔聖堂介紹摺頁中，卻沒有出現三和集團的字樣。在訪談中，我們被告知，一部分經費來源是企業主的樂捐。⁷ 堂方也提及，2011年時曾舉辦一場義賣活

動，本地的藝術家將自己的作品捐出，由深圳地區事業有成的企業人士認購，所得款項全部捐給孔聖堂。我們可以看到，孔聖堂不只得到地方政府明確的支持，還有來自商界的財務支援。

除了當地的網絡，孔聖堂在第二屆儒家文化節時，還邀請到杜維明教授與會，香港孔教學院的院長湯恩佳博士也常與孔聖堂往來（周北辰，2009：頁 159）。這些關係都顯示了深圳儒家復興運動不是勢單力孤的即興之舉。

根據我們與接待人員的訪談，孔聖堂可被歸類為「公益事業團體」（2010a）。Yang Fenggang 表示，這個身份讓孔聖堂得以規避與宗教團體的管理相關的法規，以及政府的特別監視（2011: p. 87）。註冊登記為公益團體，也給人一種與大眾公益結合，從事慈善公益活動的正面印象，並強調在移風易俗、淨化人心上的社會功能。在接待人員的名片上，我們觀察到孔聖堂與許多機構似乎都有隸屬關係，例如「香港孔教學院」，孔聖堂以其分院自居；曲阜儒家文化聯合會，不僅孔聖堂為其分會，周北辰本人還身兼該會會長（周北辰，2009）。但在稍後我們與半官方的中國孔子基金會（濟南）負責人訪談時，卻得到這個聯合會根本不存在的說法。⁸

2 目標與功能

根據我們的訪談，孔聖堂自詡為中國第一所儒家的「道場」，是傳播與交流儒家文化的場所。從這個角度來說，它的主要功能，是在本地的文化與宗教場合中推廣儒家的信仰和祭典禮儀。孔聖堂的使命是：傳播聖道、講明正學、移風易俗、復古更化、重建信仰、振興道德。正是這個以道德為主軸的使命，讓我們將

7 2012年5月20日訪談記錄。

8 2012年5月22日訪談記錄。

之與地方治理連結起來。它是對深圳墮落的社會風氣、拜金主義與貪污腐敗的回應，希望透過推廣傳統的價值觀加以矯正。孔聖堂的使命因此密切地與中共中央和諧社會的論述結合起來。

其次，孔聖堂也承擔舉辦地方性儒家祭祀與慶典活動的責任，如祭天、祭孔、清明節與中秋節等傳統節日的慶典。它也組織以朝聖修學為形式的團體集會，還有慈善救濟、文化扶貧等等公益活動。除此之外，孔聖堂還生產銷售文化飾品，如小塑像、吊飾、書籍小冊等等。其短期目標是在深圳的本地宗教市場上佔有一席之地，長期目標則是希望改變深圳的社會文化環境，建立孔子文化廣場、孔聖堂修學基地、深圳儒學院，進而完成一個孔聖堂「核心產業平台」，並將這個「深圳模式」推廣到全國各地。透過對尊重權威、崇尚孝道等傳統的推廣，孔聖堂提倡的復興儒家文化傳統，也就成為地方治理的一個部分。

3 孔聖堂的活動

在我們取得的兩種孔聖堂文宣摺頁中，可以看到對文化課程的詳細介紹，其中有提供給六至十二歲兒童的中國古典音樂與書法課程（孔聖堂，2010a；無日期 b）。部分課程是以「公益」的名義免費對社區居民開放的，而某些收費的課程名額限制為三十人。據我們與學員家長的訪談得知，這些課程十分受歡迎，要儘早為孩子報名，否則很快就額滿。⁹

周北辰對我們表示，禮拜六早上的課程都是以儒家經典講授為主，內容涵蓋了《易經》、《詩經》、《孝經》、《論語》、《大學》、《中庸》與《孟子》（孔聖堂，2010a；無日期 b）。禮拜天的課程則偏文化性，有儒家禮儀介紹、國樂鑑賞與茶道觀賞等等。學員

9 2012年5月20日訪談記錄。

家長表示，這些課程對他們的孩子有許多正面的效果，包括灌輸倫理道德的觀念，培養端正有禮的舉止，並讓孩子能靜下心來學習。一位前往孔聖堂訪問的記者，在他的報道中指出：「周北辰傾向於從宗教的角度詮釋論語」（孔聖堂，2011a：頁 112）。

這些課程並非僅提供給兒童，即使在文宣摺頁中一再強調「儒家文化從孩子抓起」的重要性（孔聖堂，2010a；無日期 b）。孔聖堂也開設專門為成人與企業主設計的課程。這些課程涵蓋儒家傳統的介紹、儒家對成功的解讀，從修齊治平來討論治理的功能（孔聖堂，2010a；無日期 b；無日期 c：頁 1）。

最後，是分量極為重要的「儒商」課程（周北辰，2014）。周北辰對企業負責人講授如何結合商業與儒家思想，內容包括：各種文化宗教傳統中的商業價值、儒商文明的七大要素、儒商精神與個人成功、儒商的道德規範，以及儒商的企業管理模式等。周北辰也鼓勵企業家投入儒家文化產業。儒商的課程內容，意在給予商業行為某種道德性的意涵，透過一套倫理規範的建構與實踐，在某種程度上提供了從商者類似宗教性救贖的功能。資本主義下的某些商業行為在改革開放之前曾被極為嚴厲地批判，為了正當化這些過去被否定的行為，將之與傳統的儒家文化結合起來是一條可行的途徑，畢竟海外的華人社會已經提供為數不少的成功案例。而選擇道德色彩濃厚的儒家，更可以避免只求解放卻不加約束的問題，從而滿足了地方治理的需求。

五 田野觀察：觀測與結果

1 周北辰的一堂課

在徵得周北辰同意之後，我們在 2012 年 5 月對一堂禮拜天的講經課進行了非參與的觀察研究。周北辰與他的禮儀助手在傳統的鐘聲中進入教室，所有學生都起立對周北辰行傳統的拜師

禮，隨後合誦了一段經書的字句。

這堂課有二十位學生，其中三位女性帶了她們年幼的子女一同來聽課。學生中男女各半，年齡介於 30–55 歲之間。教室的桌椅數可供 27 位學生同時聽課。一位懷孕的女士對我說：「有時學生太多，連坐的地方都沒有。」教室的大小約莫是 40 平方公尺。在周北辰講課的過程中，中國傳統樂器演奏的音樂從未中斷。每張桌子上都有周北辰編寫的教材。在針對一段經文的解釋中，周引用了多次毛澤東的著作來配合說明。這堂課分為兩節，各 45 分鐘，中間有 15 分鐘的休息時間。課程在下午四點十五分左右結束。

周在課堂上努力地為儒家思想辯護，拒斥那些視儒學為助長社會不平等之陳腐觀念的說法。他將儒家與美國相比較，指出即使在民主制度之下，貧富之間巨大的不平等依舊存在。對周而言，一個社會本來就存在各種不同的階層關係，而儒者只是試圖將這些高低貴賤的差異加以適當地組織起來。這個社會的階層化組織是華夏文化的重要成分，根據個人的道德修養、社會地位、年齡大小等判準加以區分。在周講課時，底下的學生無人發問，只是專注聽課與寫筆記。

從內容來看，周北辰並不只是講授關於儒家倫理的課程，他事實上將階層秩序的文化正當性與中國儒學中的華夏認同連結起來。這些課程並非純粹從「認識」或「理解」的角度來「教授」儒學，而是宣傳一個在華夏（漢）文化固有的階層秩序的優越性。

2 作為家庭和諧基礎的儒家婚慶

孔聖堂也提供傳統儒家婚禮的服務，這是唯一正式收費的儀禮項目。根據婚禮服務的摺頁說明，新人在填妥表格、選擇日期、並出示合法的結婚證書後，便可以安排這套量身訂做的婚

禮服務。婚禮的收費並不便宜，一般都在兩萬元人民幣以上，包括一次預演、數堂準備課程、傳統禮服的租金，以及正式的典禮（樂隊規模與出席的藝術家則視收費多寡而異）。摺頁中特別強調：「儒家婚禮經一系列的儀式，徵得天地、聖人、祖先的同意，使婚姻成為天作之合、祖作之合、聖作之合，具有神聖性與超越性。從而讓婚姻與家庭更為穩固、更加有意義、有價值。儒家婚禮的恢復利於移風易俗、民德歸厚，對於家庭文化的建設及和諧社會的建構有重大意義。」（孔聖堂，2010a：無日期 a）

從摺頁中擷取的這段文字，印證了我們的初始假設，亦即孔聖堂在地方治理上的參與。這個儒家婚禮不具任何法律效力，但富含象徵性的意義。透過推廣和諧社會的概念、婚姻關係的神聖性、傳統家庭的重要性，這種儀式活動扮演了促進社會穩定的地方治理角色。

3 節慶與各式禮儀

由孔聖堂舉辦的公共活動中，最重要的當屬九月底的祭孔大典與孔子文化節。第一屆孔子文化節在 2010 年舉辦，主題是「儒學文化與和諧社會」（蔣平華，2010：頁 A8）。對周北辰而言，祭孔大典不是為學者或知識分子舉辦的，而是針對廣大市民的禮儀活動，目的在讓本地民眾參與儒家復興的運動。¹⁰他指出，如果只有學者或知識分子參加祭孔大典，這個活動將失去與民眾互動的可能性，也不可能推廣到全國的層次。因此，祭孔大典與孔子文化節扮演的正是中介的角色，藉此將民眾納入儒家文化復興之中。這些公眾禮儀活動的目標，是要在祭典與文化節慶之中，融入儒家文化教育的內容，並推廣倫理規範。從這個角度來看，孔

10 2012 年 5 月 20 日訪談記錄。

聖堂的公眾禮儀活動在承載了傳統文化中的道德規範的同時，也參與了地方治理。

4 周北辰，由具有遠見的教師到禮儀的主事

周北辰，1965年出生於貴州省的遵義，1987年畢業於貴州師範大學中文系，1990至1998年留校任教。1996年起，師從「當代大儒」蔣慶先生，並協助蔣創辦「陽明精舍」。2000年辭去大學教職，開始在各地傳道講學。2009年受邀主持孔聖堂。

在訪談中，周對我們表示，他是中國第一個「專業儒者」。就像和尚與神父由寺廟與教堂奉養一般，從2000年起，他也是唯一一個完全靠儒教道場資源生活的儒者。受僱於孔聖堂的行政人員只是道場的工作人員，不是儒者。他補充道：「如果將儒家視為一個宗教，我是唯一一個傳播儒教的儒者。」（周北辰，2007：頁35）他也強調孔聖堂是中國唯一一家儒教道場，在此他同時也使用了「民間書院」的名稱。他將民間書院定義為一個提供「民間儒者」講學與互相交流的場所，亦即所謂的「學廟合一」（周北辰，2009：頁132）。周感嘆道，儒教之為一種宗教，所擁有的資源依舊很少，因此只有他一個職業儒者，擁有五千年歷史的儒教，現在卻只有一個三百平米的道場，着實辛酸。

周表示，儒家思想對日本、南韓以及東南亞都產生重大影響。這整個地區都可以稱為「儒家文化圈」。中國還保有一些孔廟與文廟，但都是政府所有的，被當作觀光景點來創造收益而已。對周而言，這是一種官方間接的財務支援，就文化角度來看，這些廟是死的。一個文化的生命是由其參與者決定的，如果他們認為這個文化對生活、對家庭還具有意義，那這個文化就尚未死去。這就是周北辰依然懷抱希望的原因。他認為孔聖堂就是一個有生命的機構，它走向群眾，並對所有人開放，它直接參與了家

庭、社區、社會的精神建設，而這就是孔聖堂的使命。¹¹

這個富有生命力的機構，透過儒家經典與倫理的傳授，成為社區中一股重要的整合力量。孔聖堂希望將民眾整合到道德重生的運動中，進而達成中華民族與中國文化的復興。在周北辰的觀念中，中國文化首先指涉家庭文化。如 Yao 與 Zhao 所指出，中國宗教的首要文化特徵，就是將焦點集中於家庭。家庭被視為宗教生活的核心，維護了家庭就是維護了社會生活（2010：pp. 80–103）。

在周北辰的論述中多次提到，由於受到西方文化的入侵而失去了家庭的價值，是傳統文化、價值、倫理、治理合法性淪喪的主因（周北辰，2010a）。來自西方的個人主義與物質主義，踐踏了家庭的價值，並將之化約為冷漠的契約義務（周北辰，2010a）。家庭模式的西化，正是中國家庭淪落，以及精神家園崩壞的原因。周對家庭的重視也表現在專為兒童開設的課程上。家庭的重建是建構和諧社會能否成功的關鍵，¹² 而儒家的復興是重建家庭唯一可行的途徑。整個社會的危機可歸因於家庭的危機，唯有重新教育孝慈之道，才能重振儒家「重視家庭」的這個核心價值（周北辰，2010c）。這正是為何周北辰對我們提到，在所有儒家經典中，他最重視孝經的原因。孔聖堂在這方面的貢獻，是努力填補國家在深圳文化領域缺席所造成的真空。

六 文化治理

1 中國文化治理：個案研究

在討論文化治理的問題之前，先將我們所參照的理論架構加

11 2012年5月20日訪談記錄。

12 引用周北辰的原話：「和諧家庭的建設是和諧社會建設」。

以介紹是必要的。現有的文獻中，關於中國帝制時期民間文化與禮儀行為正統化的研究相當豐富（Watson, 1985；1990；1993）。我們在此將 orthopraxy（orthos 與 praxis）譯為「正統化的禮儀行為」，代表根據給定的參照點與判準而言正確的行為與實踐。而 orthodoxy（orthos 與 doxa）則譯為「正統信念」，代表一整套被權威擁有者所接受的正確理念與教條。James L. Watson 關於這個領域的研究成果，在國際漢學界中具有重要的地位，我們在下文的分析中受到 Watson 相當多啟發（1985；1990；1993）。國家在文化領域中的控制，在中國是一個歷史悠久的傳統，國家很早就以宗教與禮儀實踐的唯一正當性來源自居（Brook, 2009：pp. 22-42）。對信仰、文化慣習與禮儀行為的行政管理，都屬於國家合法「治理」的一部分，而此處的治理就是圍繞着「正統信念」問題而開展的（Goossaert and Palmer, 2011）。

2 帝制時期的禮儀行為正統化

在中國的帝制時期，國家常常透過制定正統的禮儀行為，來尋求對象徵性領域的控制（Scott, 1998）。事實上，遠在帝制的初期，中國的王朝政府便直接介入民間社會中文化與祭祀行為的標準化與管理（Oakes, 2010：p. 57）。皇帝擁有直接干涉、審核佛道教與其他宗教團體的權力被保存了下來，天子同時也有權決定王朝正統的內涵及其適用範圍（Ownby, 2009：p. 8）。James L. Watson 正是首先提出圍繞着正統禮儀行為而產生的統一文化認同這個概念的學者。Watson 採用文化建構的取向，對明清至民國時期的文化宗教禮儀進行了考察（1993：p. 82）。

Watson 將信仰與禮儀行為區分開來，而專注於後者的研究（1993：p. 84）。他從田野調查的結果斷定，中國文化上的統一性，是經由集體禮儀行為的標準化（而非其內涵）來維持的。中

國帝制國家並不是將信仰本身視為宗教的方式加以合法化，而是從禮儀行為着手（Watson, 1993 : p. 95）。民間信仰的各式派別只要遵從國家制定的一套標準儀式規範，國家便任其發展而不予干涉（Watson, 1985 ; 1993 : p. 94）。

即使在中國的地方信仰中，看起來十分雜亂無章，數百種神明同時受到祭祀，但卻存在一種特定的結構限定了禮儀行為的程序（Watson, 1990 : p. 17）。帝制國家專司禮儀的機構強力介入這個過程，透過地方志與帖式的編撰，達到將禮儀行為標準化的目標（Watson, 1985 : p. 293 ; 1993 : p. 17）。如此一來，地方神祇被官方認可（或否定），而帝國官員與地方菁英，正是這個正當化過程的實際執行者。對國家而言，從「正統化」地方神祇與統一祭祀禮儀的手段達成的文化統一，可以強化對地方上人民的控制，維繫中央政府對地方在政治上的影響力（Watson, 2007）。

本文的分析就是建立在上述的理論基礎之上，接續 1970 年代末開始的關於正統意念/正統化禮儀行為的討論，來處理當代中國的文化治理問題。從這個角度來看，Oakes 關於國家在政治的目的之下，對文化象徵加以控制的觀察，其實也可以被歸類在這個研究傳統之下（Oakes and Sutton, 2010 : p. 4）。

關於文化治理的研究，指出了從帝制時期對禮儀行為的控制，向共產黨對民族主義情緒的管理的過渡過程（Sutton and Kang, 2009 : pp. 190–214）。與帝制時期的國家一樣，中共也試圖壟斷所有制度與組織，來動員民族主義情緒，並統一對象徵符號的詮釋，指定禮儀實踐的方式與地點。¹³

地方性神祇與廟宇都要經過中共的批准才能存在。正如帝制

13 國家甚至會直接介入某些組織的內部管理。例如：對道教的碧霞觀，國家保留了道長的任命權。國家也控制了天主教與基督教神職人員的教育與任命的權力（Oakes and Sutton, 2010: p. 17）。

時期對神祇的認可一般，地方性社團與宗教組織的領導人，都必須對黨與國家宣示效忠與表現愛國心。因此在廟宇的大門上看到愛國標語是司空見慣的事。¹⁴ 所有神祇、宗教儀式與場合，都被視為全國性文化的一部分，而非地方性凝聚力的來源。少數民族群體的文化，也被視為大中國文化的一個組成部分，是大中華民族底下的分支，代表漢族與其他少數民族的和諧共存 (Oakes and Sutton, 2010 : p. 15)。中共也刻意突出對少數民族宗教文化的包容，強調他們共同參與建設和諧社會的貢獻。黨對宗教信仰進行管理的同時，也將之視為具有觀光經濟價值的文化產品。

Nyiri 也提到中共在建構象徵性地點時的政治考量 (Nyiri, 2006 ; 2010)。他認為，地點的建構同時包含了象徵性意義的建構 (Nyiri, 2006: p. 12)。在 Nyiri 所謂的「文化文法」¹⁵ 的指導之下，國家為象徵性地點創造了一個參考架構，只有在符合這些條件的情況下，國家才會認可這些象徵性地點。同時，國家也將它的歷史觀強加於象徵性地點之上，以便將當地的固有儀式性行為整合到全國性的文化傳統之中。Nyiri 與 Oakes & Sutton 都認為，文化復興的目標，不是經濟性的，而是政治性的，具有教化人民的功用 (Nyiri, 2010)。Nyiri 還強調，國家所擁有的詮釋、定義象徵性地點的權威，在人民之間創造了一種形式齊一的國家認同理解。¹⁶ 由國家定義意義結構與統一的言說體系，與帝制時期「正統信念」的建立有異曲同工之妙。¹⁷ 最後，經由這種對意義結構

14 在我們的田野調查過程中曾多次注意到這個現象。

15 根據 Wierzbick, 「文化文法」是一組下意識遵循的規則，它形塑了個人思考與行動的模式 (1996: p. 527)。

16 Nyiri 特別指出國家維持詮釋象徵性地點的權威的能力異常巨大，而這樣的能力來自塑造國家認同的策略。

17 Nyiri 使用「國家的正統信念」這個詞彙來說明象徵地點的建構 (2010 : p. 90)。

的控制，國家便能介入地方治理的過程（Nyiri, 2010 : p. 139）。

更為具體的例子，是 Sutton 與 Kang 對國家在四川北部進行的文化意義控制個案的研究。民族與文化組成十分複雜的松潘縣（Sutton and Kang, 2010 : p. 104），在國家的特定政治目標下，經歷了一場大規模的文化重構運動。Sutton 與 Kang 提到，為了觀光的目的將松潘縣打造成歷史遠溯唐代的古城，並廣為宣傳經由官方重新詮釋的當地歷史文化象徵（如本地神祇與祭祀）。地方政府官員讓當地民眾穿上唐服，來彰顯漢族文化中心的歷史傳承。¹⁸ 背後的政治目的，就是要強調各民族之間和諧共處的寶貴經驗，地方文化與民族歷史大傳統之間的完美結合，以及整個地方社會對國家的忠誠（Sutton and Kang, 2010 : p. 115）。在此，如同在更多其他地方可以見到的，愛國主義是主流的價值。¹⁹ 透過所謂「重新發明的傳統」，使地方文化臣服於標榜統一與和諧的國家政治目標（Sutton and Kang, 2010 : p. 114）。²⁰

3 文化治理與孔聖堂的角色

一個被廣泛地認可與接受的想法認為：在當代中國的文化與宗教復興的背後，總是有共產黨的操控手段。事實上，還是有某些文化與宗教的活動，存在中央政府視線之外的空間中，Tim Oakes 將之視為「權力關係重新協商的空間」（2010 : p. 53）。這些禮儀行為創造與再創造社會慣習與權威，並協助進行社會秩序的重整。正因為如此，國家被迫嘗試吸納這些實踐，並用來支援其和諧社會之建構工程。為了維持政治與社會秩序，應付各種對國家權威的挑戰與對社會現狀的不滿，以和諧之名加以推廣階層性

18 此處以唐朝（618-907）來象徵正統漢族文化。

19 宗教傳播的訊息必須與大眾媒體上宣傳的愛國主義一致（Nyiri, 2006）。

20 這個用法來自 Eric Hobsbawn 與 Terrence Ranger（1983）

的秩序觀，以及包括孝道在內的道德規範，國家急切地介入對文化生產與禮儀行為的控制，俾使其權威得以紮根於中國固有的傳統與價值之中（Oakes, 2010 : p. 57 ; McCarthy, 2010: p. 177）。

政府在文化活動與信仰上的管理，甚至對這些活動加以利用來達到控制社會的目的，都包含在道德治理的範疇之內（Oakes, 2010 : p. 58）。在地方層次，這個政治面向特別容易被察覺：地方幹部介入文化與宗教的活動中，企圖將之轉化為治理的機制（McCarthy, 2010 : p. 177）。地方政府有時放任、甚至鼓勵某些禮儀祭祀，或作為宗教活動場所的修建，動機多半與維持社會穩定有關，甚至希望將來可由此獲得經濟上的利益。同時，與毛澤東時代對社會的深入控制相比，這些新的文化與宗教活動的出現，也與國家逐漸退出對公眾生活的嚴密管制有關（McCarthy, 2010 : p. 177）。儘管如此，不論在中央或地方層次，都只有某些特定的禮儀行為或宗教活動被官方接受，而這種選擇性的接受符合上述正統化禮儀行為的制定過程，目的在回應特定的治理問題（如曲阜的孔廟祭典）。

這些策略都隸屬於一個更大的重建中國共產黨政治合法性的計劃。在馬克思列寧主義逐漸退出意識形態核心位置之際，中共需要建立新的規範來填補這個價值的真空（McCarthy, 2010 : p. 177）。這些與和諧社會可以相容的宗教文化活動，就因其有助於社會的治理而被接收。

與 Oakes 所建構的國家直接介入理論不同，我們在孔聖堂所進行的田野調查，呈現出另外一種圖像。孔聖堂既未接受政府的直接管理，也沒有接受任何政府財務支援。它是由私人企業所出資創辦，大部分與社區民眾有關的文化課程是免費的。孔聖堂以復興中國的傳統文化為使命，而且刻意將其言論與官方的和諧社會理念結合起來，但它對地方治理的參與又似乎完全是自願性質的，用周北辰的話來說，就是「為了全民族的大業」。Oakes 理論

中唯一可以應用在孔聖堂案例的，是關於地方政府的放任態度這一點。深圳市的官員一方面未直接支持孔聖堂，另一方面也沒有阻止它的任何祭祀禮儀。地方官員對孔聖堂宗教性的言論不加以介入，應與其內容（孝道、和諧）符合中央的言論口徑有關，只要它依舊能發揮協助道德治理、維護社會穩定的功能，地方幹部應該會繼續放任孔聖堂發展。周北辰為孔聖堂設計的文化與宗教課程，復興儒家精神的禮儀祭祀，都具有填補深圳地方社會道德真空的功能，從這方面來看，孔聖堂確實積極地參與了地方道德治理。

七 儒學或儒教？

1 曖昧的宗教性儒學

在這一節中，我們將簡短地討論兩個與宗教有關的觀察：孔聖堂在地方宗教經濟中的位置，以及如何將孔聖堂的儒學論述歸類的問題（Ai, 2008）。

首先，由孔聖堂關於儒家之宗教性的觀點，以及它對祭孔大典與其他禮儀的推廣，孔聖堂成為深圳宗教市場中的行動者。儘管孔聖堂明確表示其宗教性質，但還是以民辦非企業單位的身份在民政局登記，從事公益活動，在官方的分類中並非宗教團體。如此一來，孔聖堂得以避開與宗教團體有關的困擾（Micollier, 1996 : pp. 205–23），而處於 Yang 所謂的「灰色市場」中（Yang, 2011）。除了孔聖堂外，還有其他宗教團體也是以類似的手法得到合法社會團體身份，但實際上從事宗教性質的活動。

在周北辰所著的小冊子《儒家知識問答》中，清楚地表示了他在「儒家是否是一種宗教」這個問題上的立場。對周而言，儒家確實是一種宗教，而儒教是中國的民族宗教（周北辰，無日期：頁 8）。他還補充道，儒教是一種多神教，而非一神教，其信仰的

中心是聖人孔子。這個小冊子也提出幾個有趣的觀點，例如：儒教的生死觀（11）；上帝是儒教或基督教的神祇？（14）；孔子是神嗎？（24）；何謂孝道？（31）；為何儒教沒有出家？（36）；儒教的聖地何在？（38）。由於篇幅有限，我們僅針對最後兩點稍作介紹。

第36點討論的是儒教修道者的問題（周北辰，無日期：頁34），在儒教中出家是否必要？對周而言，出家對儒教的修行是沒有必要的，而且也沒有幫助，因為家庭本身就是儒教中最重要、最基礎的象徵與最基本的單位。他以經典的例子來指出，國家也是由家庭擴大的形式所組成（周北辰，無日期：頁35）。周還強調，儒教的宗教生活也以家庭為起點，家庭同時也是儒教最基本的道場。祭拜祖先正是以家為核心的宗教行為，以恢復祭祖來復興傳統倫理中神聖的意涵，正是孔聖堂在道德治理上所發揮的功能之一。透過鼓吹婚姻的神聖性，降低離婚的比例，藉此維持家庭的穩定，推而廣之，也維持了社會的穩定。

對周而言，儒教也有所謂的聖地。曲阜是最重要的地方，因為它是儒教文明的源頭，是「東方聖城」（周北辰，2009：頁160）。距離曲阜三十公里左右的尼山，也是重要的聖地，因為這是孔子的出生地，目前有一座尼山書院，以及孔子父母的廟宇。周十分鼓勵人們到曲阜朝聖，向孔子致敬（周北辰，無日期：頁36）。

周北辰關於儒家的詮釋，本質上是宗教性的，但孔聖堂的身份在法律上卻與宗教團體無關，因此它是在所謂的「灰色市場」中，然而地方幹部卻因其配合了「紅色市場」的論調而並未加以干涉。周提醒我們，深圳文化沙漠的特色也發揮了某種正面效果：在什麼都沒有的地方播種，發芽是比較容易的，因為沒有競爭對手。就這樣，孔聖堂以「合法」的社會團體身份，進行着未受任何干擾的「非法」宗教活動。

2 孔聖堂的儒家歸類

艾佳雯提出了三類儒家的分類方式：社會主義式、儒學式、自由主義式 (Ai, 2008 : p. 33)。第一類的代表人物是在官僚體系內的知識分子，他們能夠影響中國儒學研究的方向 (如：方克禮)。這一類學者嘗試將儒學與馬克思主義結合起來，以增強黨的政治正當性。至於儒學式的儒家，則視馬克思主義為外來的意識形態，而希望復興傳統的儒家思想。這一類的學者以蔣慶與康曉光為代表，他們認為儒家應該成為中國政治的最核心理念，而中國共產黨需要儒家化。自由主義式的儒家，如杜維明，要求自由與民主，而儒家是這一政治改革的起點。馬列主義被視為一種與民主、與儒家都格格不入的思想。

從上述簡略的描述來看，周北辰與孔聖堂應該與儒學式的儒家較為接近。但與蔣慶及康曉光不同，周北辰從不直接批評黨與國家，既不鼓吹改造國家結構，也不質疑黨的正當性基礎。在他的講經課程中，不時還會引用毛澤東的文章來幫助學生理解儒家經典，他也呼應黨中央和諧社會的口號。或許，將周視為介於社會主義式與儒學式之間比較恰當。當然，他這樣的立場為他避免了許多來自地方官員的干涉。

八 結論

本文指出，孔聖堂經由其宗旨、課程，以及主事，參與了當代中國的地方治理，同時也與國家在和諧社會、精神文明與穩定發展的論述方向一致。然而，如同在文化治理一節中所分析的，孔聖堂並非政府作為的產物，而是來自地方性私人倡議的組織。即使在言論上帶有濃厚的儒教色彩，但它並未被官方視為宗教團體，其法定身份實際上是「民辦非企業單位」。這一點顯示儒家在中國的宗教市場上，是處於所謂灰色市場的位置。由於身份的曖

昧性，儒家一般不被視為一種宗教，孔聖堂巧妙地利用這一點，在其他身份的掩護下，在深圳實際從事着地方宗教活動。

即使混雜了當代的詞彙，如周北辰在課堂上引用毛澤東的講話，在分類上孔聖堂依舊偏向儒學式的儒家。尤其是它提供的課程、各種儒家禮儀祭祀，不管是否具有宗教性質，都帶有回歸傳統價值的意味。孔聖堂的公益活動似乎適時地填補了國家退出之後留下的空間，而它對道德治理的投入，也為地方社區提供了超越性的精神產品，而同時還能與官方的論述一致。孔聖堂並非中國唯一一個以儒家/儒教為核心理念的團體，從我們的田野研究所觀察到各種內容與形式不同的團體，顯示了中國儒家復興運動複雜多變的面向，值得學者更深入研究。

參考文獻

- 干春松（2012）：〈宗教、國家與公民宗教——民族國家建構過程中的孔教設想與孔教會實踐〉，《哲學分析》，第2期，頁3-34。（干春松（2012）：《制度化儒家及其解體》，北京：中國人民大學出版社。
- 孔聖堂（2010a）：《公益課程》小冊，深圳。
- 孔聖堂（2010b）：《首屆孔子文化節》，DVD光盤，深圳。
- 孔聖堂（2011a）：〈市民國學堂「專版之三」〉，《儒家郵報》，第148期，頁112-114。
- 孔聖堂（2011b）：《孔聖堂簡介》，DVD光盤，深圳。
- 孔聖堂（無日期a）：《儒家婚禮》小冊，深圳。
- 孔聖堂（無日期b）：《儒家推廣公益活動》小冊，深圳。
- 孔聖堂（無日期c）：《周北辰教授道儒學系列課程》小冊，深圳。
- 王霄冰（2011）：〈儀式的建構與表演——2011清明節曲阜祭孔與祭祖活動的人類學考察〉，《文化遺產》，第3期，頁108-115。
- 任繼愈（1980）：〈論儒教的形成〉，《中國社會科學》，第1期，頁61-74。
- 李申（1999）：《中國儒教史》，上海：上海人民出版社。
- 李向平（2006）：〈儒教宗教論的再討論——中國宗教社會學的視角〉，《齊魯學

- 刊》，第5期，頁21-26。
- 李慶（2007）：〈「儒教」還是「儒學」？關於近年中日兩國的「儒教」說〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》，第24卷第4期，頁5-13。
- 周北辰（2009）：《儒教要義》，香港：中國國際文化出版社。
- 周北辰（2007）：〈儒教的二次突變與新儒教的使命〉，《儒家郵報》，第23期，頁34-43。
- 周北辰（無日期）：《儒教知識問答》小冊，深圳。
- 周北辰（2010）：〈弘揚儒家傳統，重建家庭文化〉，《儒家中國》，<http://www.rujiagz.com/article/id/1335>，瀏覽日期：2016年8月3日。
- 周北辰（2010）：〈弘揚儒商精神，對治經濟危機——在深圳高科技產業商會與民營企業家協會的演講〉，《儒家郵報》，第128期，頁45-51。
- 周北辰（2010）：〈社會主義的第三次飛躍——論儒家社會主義〉，《儒家中國》，<http://www.rujiagz.com/article/id/1321/>，瀏覽日期：2013年8月3日。
- 陳明（2010）：〈儒教研究的新思考——公民宗教與中華民族意識的建構〉，《愛思想網》，<http://www.aisixiang.com/data/31632.html>，瀏覽日期：2016年9月2日。
- 陳明（2014）：《儒教與公民社會》，上海：東方出版社。
- 陳明（2012）：〈儒教：作為一個宗教〉，《哲學分析》，第3卷第2期，頁35-55。
- 陳明（2007）：〈儒教之公民宗教說〉，《原道》，<http://www.rujiagz.com/article/id/786>，瀏覽日期：2016年9月2日。
- 郭家驥（2005）：〈雲南的民族宗教問題與和諧社會建設〉，《貴州民族研究》，第25卷第6期，頁44-54。
- 孫蘊、劉建忠（2010）：〈芻議儒教的中國特色〉，《滄桑》，第2期，頁88-90。
- 黃玉順（2012）：《儒教問題研究》，北京：人民出版社。
- 康曉光（2005）：《仁政：中國政治發展的第三條道路》，新加坡：世界科技出版社。
- 康曉光（2004）：〈仁政：權威主義國家的合法性理論〉，《戰略與管理》，第2期，頁108-111。
- 問永寧（2011）：〈深圳市南山區的民間宗教信仰〉，《深圳大學學報（人文社會科學報）》，第28卷第3期，頁34-38。
- 曹建墩（2009）：〈論儒家祭祀觀念的內向化〉，《史學月刊》，第5期，頁101-107。
- 張立文（2007）：〈論儒教的宗教性問題〉，《學術月刊》，第39卷第9期，頁28-32。

- 張榮明 (2007)：〈儒學與儒教之爭辨析〉，《孔子研究》，第 1 期，頁 11–15。
- 彭永捷 (2011)：〈認識儒教〉，《社會科學》，第 11 期，頁 104–111。
- 詹石窗、于國慶 (2006)：〈關於儒教的幾個問題〉，《宗教學研究》，第 1 期，頁 96–100。
- 賈紅蓮 (2004)：〈儒家與宗教：一個當代文化難局〉，《社會科學管理與評論》，第 1 期，頁 56–64。
- 蔣平華 (2010)：〈深圳舉辦首屆孔子文化節〉，《文匯報》，2010 年 10 月 18 日，頁 A8。
- 蔣慶 (1989)：〈中國大陸復興儒學的現實意義及其面臨的問題〉，《鵝湖月刊》，第 2 期，頁 3–34。
- 蔣慶 (2014a)：《再論政治儒學》，上海，華東師範大學出版社。
- 蔣慶 (2014b)：《政治儒學》，福州，福建教育出版社。
- 蔣慶 (2015)：《政治儒學默想錄》，福州，福建教育出版社。
- 蔣慶、貝談寧 (2012)：〈儒家憲政宣言〉，《儒家郵報》，第 183 期，頁 3–4。
- 劉小楓 (2015)：《儒教與民族國家》，北京：華夏出版社。
- 劉雪飛 (2008)：〈關於儒學宗教性問題研究的反思〉，《齊魯學刊》，第 4 期，頁 23–26。
- 劉暢 (2010)：〈公益傳播國學發起者，三和國際集團董事長張華暢談研讀孔子心得〉，《廣州日報》，10 月 3 日，頁 SZA22。
- 謝桃坊 (2010)：〈儒家是否屬於宗教〉，《文史雜誌》，第 4 期，頁 4–7。
- 韓星 (2015)：《儒教的現代傳承與復興》，福州：福建教育出版社。

Ai, Jiawen (2008), “The refunctioning of Confucianism: The mainland Chinese intellectual response to Confucianism since the 1980s,” *Issues and Studies*, Vol. 44, No. 2, pp. 29–78.

Bell, Daniel A. (2010), *China's new Confucianism, Politics and everyday life in a changing society*. Princeton: Princeton University Press.

Bell, Daniel A. and Ruiping Fan (2013), *A Confucian Constitutional order: How China's Ancient Past Can shape its Political future*. Princeton: Princeton University Press.

Billioud, Sébastien (2010), “Carrying the Confucian Torch to the Masses: The Challenge of Structuring the Confucian Revival in the People's Republic of

- China,” *Oriens Extremus* 49, pp.201–224.
- Billioud, Sébastien and Joel Thoraval (2008), “Anshen liming ou la dimension religieuse du confucianisme,” *Perspectives chinoises*, No. 3, pp. 96–116.
- Billioud, Sébastien and Joel Thoraval (2008), *Le Sage et le Peuple. Le renouveau confucéen en Chine*. Paris: CNRS Édition.
- Billioud, Sébastien and Joel Thoraval (2009), “Lijiao : le retour en Chine continental de cérémonies en l’honneur de Confucius,” *Perspectives chinoises*, No. 4, pp. 87–107.
- Bresciani, Umberto (2001), *Reinventing Confucianism. The new Confucian movement*. Taipei: Ricci Institute for Chinese studies.
- Brook, Timothy (2009), “The politics of religion: Late-Imperial origins of the regulatory state,” in Yoshiko Ashiwa and David Wank (eds.), *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, pp. 22–42.
- Chen, Yong (2013), *Confucianism as Religion. Controversies and Consequences*. Leiden: Brill Academic Publishing.
- Clart, Philip (2003), “Confucius and the Mediums: Is there a ‘Popular Confucianism’?” *T’oung Pao*, No. 89, pp. 1–38.
- Fan, Lizhu and James D. Whitehead (2011), “Spirituality in a Modern Chinese Metropolis,” in David A. Palmer, Glenn Shive, Philip L. Wickeri (eds.), *Chinese religious life*. Oxford: Oxford University Press, pp. 13–29.
- Fan, Ruiping (2011), *The renaissance of Confucianism in contemporary China*. New York: Springer.
- Goossaert, Vincent and David A, Palmer (2011), *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guldin, Gregory (1997), “Desaskotas and Beyond: Urbanization in Southern China,” in Gregory Eliyu Guldin (ed.), *Farewell to Peasant China: Rural Urbanization and Social change in the Late Twentieth Century*. Armonk: M.E Sharpe, pp. 47–67.
- Hammond, Kenneth J. and Jeffrey L. Richey (2015), *The Sage Returns: Confucian Revival in Contemporary China*. Albany: State University of New York Press.
- Hobsbawm, Eric (1983), “Introduction: Invention Traditions,” in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press, pp. 1–14.

- Huang, Yanjie and Shaofeng Chen (2010), "Pearl River Delta in a crisis of Industrialisation," in Yongniang Zheng and Sarah Y. Tong (eds.), *China and the Global economic crisis*. Singapore: World Scientific Publishing, pp. 68–88.
- McCarthy, Susan K. (2010), "Economic Development and the Buddhist-Industrial Complex of Xishuangbanna," in Tim Oakes and Donald S. Sutton (eds.), *Faiths on display. Religion, Tourism and the Chinese State*. Plymouth: Rowman & Littlefield, pp. 157–183.
- Makeham, John (2008), *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Micollier, Evelyne (1996), "Entre science et religion, entre modernité et tradition: le discours pluriel des pratiquants du Qigong," in Jean Benoist (ed.), *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*. Paris : Édition de Karthala, pp. 205–223.
- Miles, Matthew B. and Michael, A. Huberman (1994), *Analyse des données qualitatives (2e édition)*. Paris: De Boeck.
- Nader, Laura (1997), "Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power," *Current Anthropology*, Vol. 38, No. 5, pp. 711–738.
- Nye, Joseph S. and Robert O. Keohane (2000), "Introduction," in Joseph S. Nye and John D. Donahue (eds.), *Governance in a Globalizing World*. Washington D.C: Brookings Institution Press, pp. 1–44.
- Nyiri, Pal (2006), *Scenic spots: Chinese tourism, the state and cultural authority*. Seattle: University of Washington Press.
- Nyiri, Pal (2010), *Mobility and cultural authority in contemporary China*. Seattle: University of Washington Press.
- Oakes, Tim (2010), "Alchemy of Ancestors: rituals of Genealogy in the Service of the Nation in rural China," in Tim Oakes and Donald S. Sutton (eds.), *Faiths on display. Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield, pp. 51–79.
- Oakes, Tim and Donald S Sutton (2010), *Faiths on display. Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Ownby, David (2009), "Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé," *Perspectives chinoises*, No. 4, pp. 109–120.
- Payette, Alex, (2016a), "'Country-side Confucianism': organising the Confucian revival, saving the villages and Cultural authority in Qufu," *East Asia: An*

International Quarterly, Vol. 33, No. 2, pp. 73–90.

- Payette, Alex (2012), “Le renouveau religieux du confucianisme en Chine : une revue des débats académiques récents,” *Le Monde Chinois Nouvelle Asie*, No. 29, pp. 118–126.
- Payette, Alex (2016b), “Local Confucian Revival in China: Ritual Teachings, ‘Confucian’ Learning and Cultural Resistance in Shandong,” *China Report*, No. 52, pp. 1–18.
- Posner, Daniel N. (2004), “The Political Salience of Cultural Difference: Why Chewas and Tumbukas Are Allies in Zambia and Adversaries in Malawi,” *American Political Science Review*, Vol. 98, No. 4, pp. 529–545.
- Read, Benjamin L. (2010), “More Than Interview, Less Than Sedaka: Studying Subtle and Hidden Politics with site-Intensive Methods,” in Allen Carlson, Mary E. Gallagher and Mélanie Manion (eds.), *Contemporary Chinese Politics. New Sources, Methods, and Field Strategies*. New York: Cambridge University Press, pp. 145–161.
- Scott, James C. (1998), *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- Sun, Anna (2013), *Confucianism as a world religion: contested histories and contemporary realities*. Princeton: Princeton University Press.
- Sutton, Donald S. and Xiaofei Kang (2010), “Making tourists and remaking locals: Religion, Ethnicity and Patriotism on display in Northern Sichuan,” in Tim Oakes and Donald S. Sutton (eds.), *Faiths on display. Religion, Tourism and the Chinese state*. Plymouth: Rowman & Littlefield, pp. 103–126.
- Sutton, Donald S. and Xiaofei Kang (2009), “Recasting Religion and Ethnicity: Tourism and Socialism in Northern Sichuan,” in Thomas Dubois (ed.), *Casting Faith: The Construction of Religion in East and Southeast Asia*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 190–214.
- Tu, Weiming and Mary Evelyn Tucker (2004), *Confucian Spirituality*, Volume 1–2. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Yao, Xinzhong and Yanxia Zhao (2010), *Chinese religion: A contextual approach*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Yang, Fenggang (2006), “The red, black and gray markets of religion in China,” *The sociological quarterly*, Vol. 47, No. 93, pp. 93–126.

- Yang, Fenggang (2011), *Religion in China: Survival and revival under communist rule*. Oxford: Oxford University Press.
- Watson, James L. (1985), “Standardizing the gods: the promotion of T’ien-hou (‘Empress of Heaven’) along the South China coast, 960-1960,” in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, pp. 292–324.
- Watson, James L. (1990), “Introduction: the structure of Chinese funerary rites,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds), *Death Rituals in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, pp. 3–19.
- Watson, James L. (1993), “Rites of Beliefs? The construction of a unified culture in late imperial China,” in Lowell Dittmer and Samuel S. Kim (eds.), *China’s Quest for National Identity*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 80–103.
- Watson, James L. (2007), “Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson’s Ideas,” *Modern China*, Vol. 33, No. 1, pp. 154–158.
- Wierzbicka, Anna (1996), “Japanese Cultural Scripts: Cultural Psychology and ‘Cultural Grammar’,” *Ethos*, Vol. 24, No. 3, pp. 527–555.
- Wu, Fengshi and Kin-Man Chan, (2012), “Contrôle gradué: l’évolution des relations entre gouvernement et organisations non gouvernementales,” *Perspectives Chinoises*, No. 3, pp. 9–18.