

第五章、問題與討論

第一節、讀經運動的意義

從 1900 年代開始的讀經問題，到 1991 年萌芽的讀經運動，以至 2007 年臺灣有百萬學童讀經的盛況，這段歷程標示著儒家傳統的興衰起伏。自 1898 年揭櫫「中體西用」的精神後，儒家經典先是等同「中國的宗教」，1912 年蔡元培則以不合時代的理由，廢止以儒家傳統為主的經典教育，1991 年臺灣的教育部更停止儒家經典的獨尊地位，這段歷程代表著儒家經典在政治和知識分子中衰退的過程。1991 年開始的讀經運動則標示著儒家經典的興起，代表儒家經典的發展進入另一階段。當代讀經運動代表儒家的興起，下列七個層面可為例證：

- (一)、推廣者對於傳承儒家懷有使命感：王財貴推廣讀經，是基於傳承儒家的使命感，希望社會大眾閱讀經典，達到改造社會、扭轉世道人心的目的。其他讀經教師，也不自覺流露出類似的懷抱。(參見第三章第一節)
- (二)、支持者基於個人的生命經驗，認同儒家經典能夠對人群發揮正面的影響力，因此希望儒家經典能夠在社會廣為流傳。例如支持者林琦敏即因為父親和子女的行爲，認為他們的良善言行是因為儒家經典發揮的影響。這類親身經驗與所見所聞，使得支持者相信儒家經典對於人群能夠產生正面的影響，這種影響雖然主要在道德倫理方面，但是它卻是多方面的，還包括心靈、知識、語文等等。(參見第三章第二節)
- (三)、自學方案的個案多以儒家經典為主，並且以儒家的規範作為生活之道。(參見第三章第三節)
- (四)、讀經會考的考試科目，會考活動的相關儀式和參與者的選考科目，皆以儒家傳統為主。(參見第三章第二節會考、第四章第一節)
- (五)、筆者實際在讀經班的田野觀察，讀經班完全以儒家傳統為主。(參見第三章第三節)
- (六)、讀經班使用與各讀經團體刊行的經本以儒家經典為主：根據讀經班的實際狀況，讀經的實證研究與各團體和出版單位刊行的經本，《論語》、《三字經》、《弟子規》是最主要的經本，這些「經典」雖非全然是所謂的「正典」，卻應歸屬於儒家傳統。(參考第四章第一節)

(七)、以儒家爲主的讀經活動遍佈臺灣各地，而且有少數的國中、高中乃至大學亦進行讀經活動。(參考第四章第三節)

上述根據讀經運動的點、線、面三方的發展，證明儒家經典仍活躍在大眾的生活之中，而非「六經皆史」。而讀經運動裡，其實踐活動具有以下六項特點：

(一)、儒家經典與宗教經典並列。(《讀經手冊》中之見解，推廣者常見的想法)

(二)、儒家經典成爲善書，推廣讀經被視爲善行。(參見第四章第二節)

(三)、崇敬孔子與經典。(參見第三章第三節)

(四)、經典蘊含倫理道德。(參見第四章第三節)

(五)、經典代表秩序感，有永恆和全面的知識內涵。(參見第三章第一節、第四章第三節)

(六)、讀經有靜心、等同禪修、修行的功用。(參見第三章第一節、第四章第三節)

此六項特點是讀經運動的特色，其蘊含之意義以下逐項分析。首先是儒家經典與宗教經典並列，王財貴認爲包括儒家四書五經、基督宗教的《聖經》、印度教的《吠陀》、佛典等各種宗教傳統的經典，皆有「安身立命」的功用。黃進興在針對儒家宗教定位的討論中，即認爲「安身立命」於儒家而言，正可對應於新教神學家田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 以「終極關懷」作爲宗教定義，而且「安身立命」更是較貼近儒家本位的表達方式。¹在不同的脈絡中，基於儒家本位的立場，黃進興與王財貴不自覺的選用相同成語，以明示或暗示儒家的宗教定位和理解，確是有意義的巧合，它已經體現一種儒家共同的宗教理解和思惟。因此，王財貴雖主張「儒家不是宗教」、「宗教定位矮化儒家」，卻在推廣儒家的訴求中，將儒家經典與其它宗教經典並列，此中的問題顯然在於態度而非定義。如果宗教定位是「矮化儒家」，那麼王財貴的排比方式即是矮化儒家的「宗教化」的行銷手法，希望藉由儒家與其它宗教傳統魚目混珠，使儒家進入宗教傳統之流，以得流行之實。然而，這應非事實，因爲王財貴或其他研究者、參與者顯然注意到儒家與華人各宗教團體或人士之間，關係尤爲密切。支持者往往也不自覺的將儒家經典與各宗教傳統並列，並認爲儒家經典與生命有關；社會大眾也經常直覺的認定「經」就是宗教經典，而不是各種學科的經典之作。據此，王財貴與黃進興爲儒家提出「安身立命」的宗教定義，顯然值得參考。

¹ 黃進興，頁 85。

其次，儒家經典化為善書，以推廣讀經為善行。善書原本即是華人特有的宗教活動²，不論作為善書的文本其內容為何，這樣的行為邏輯基礎卻是純粹宗教性的，它是以「善有善報」、「行善得以成神」或是以「因果報應」為基本原理。一般人經常認為善有善報的觀念來自佛教的因果報應，其實並非完全如此，有言「積善之家必有余慶，積惡之家必有余殃」，華人的善書活動亦多有以此為基礎。易言之，華人雖有看似相同的善書行為，卻有不同的宗教邏輯。無論如何，善書殆無疑問是華人特有的宗教活動。因之儒家經典化為民間的善書活動，確是「宗教化」的作法。

第三、民間團體的讀經班在上課時向孔子行禮致敬，要學生尊敬經典。在家自學的家長和學生，自發的以孔子為師，並且禮敬孔子；校園中也有圍繞著孔子而行的敬師禮或相關儀式。這類崇敬聖人或聖物的心態和作法，本來是五四運動的激進儒者亟欲消滅的目標，黃進興在批評民初如章太炎等儒者的見解時，即認為他們的見解欠缺「歷史意識」，因為他們希望全盤消解孔子的形象之一，雖是識緯思想下的孔子，然而這亦是歷史的孔子。³黃進興的「歷史意識」，即包括如錢玄同者在民初欲極力打破的「宗教性」，錢玄同等之儒者希望揭開歷史的「真相」，以去除孔子的崇高地位。問題是這類作法顯然只是「去宗教化」的學術研究，更為貼近的定位則是黃金麟指出它帶有「偶像破壞的狂熱」⁴。根據當代的儒家發展看來，激進的儒家人士刻意去除儒家歷史發展中蘊含的宗教性，顯然並非短暫的激情所能割除。

此外，關於「聖人」、「聖典」的概念和崇敬聖人或聖物的相關行為，這幾乎是各宗教傳統的普遍現象，雖然有些研究似乎關注在「神」與「聖」的聯結，認為「有神」、「無神」或「神格化」與否才是宗教的判準⁵。然而，這並不能構成「宗教」的判定標準，例如佛教的佛陀即有「歷史的佛陀」與「信仰的佛陀」，南傳佛教即主張歷史的佛陀，歷史的佛陀即認為佛陀是修行者的典範而非神格化的人物，信仰的佛陀則具有神格化的意味，並流傳於漢傳與藏傳佛教，人們雖然

² 關於善書活動的研究可參考宋光宇，《宗教與社會》（臺北：東大，1995）。書中〈導言〉有關於善書活動的相關文獻研究回顧。對於古代的善書活動，有些研究指出它與政治活動有關，然而，臺灣當代的善書活動，並沒有明顯的證據支持它是政治活動，一般民眾的認知是善書活動乃是宗教行為，這也是宋光宇在該文中分析善書行為的預設。

³ 黃進興，頁 57。

⁴ 黃金麟，頁 220-223,230-232。

⁵ 例如鍾雲鶯，〈儒家思想被宗教詮釋之形成的探討〉，《孔孟學報》（2001），頁 149-172。該文即以孔子被神格化與否為「宗教化」的定義。

對成道後的悉達多太子有不同定位，但是這些不同的宗教歷史理解，並未影響崇敬佛陀的行爲，更重要的是這些崇敬的行爲仍被視爲宗教活動，佛教猶是宗教傳統。因此，於儒家傳統亦應等而觀之，如此則宗教的界定方有普遍性。⁶

第四、關於推廣者和支持者認爲儒家經典有助於提昇社會的道德倫理，經典與倫理道德有密切的關係，這幾乎是讀經運動普遍的預設。王財貴推廣讀經的重要訴求即是整合社會的倫理道德，大眾在推廣讀經或表達贊同讀經的想法時，也經常提及這點，讀經的實證研究裡，也將讀經使得學童的品格行爲轉變列入研究項目。根據韓德森（John B. Henderson）於儒家經典的歷史研究指出，宗教經典與道德倫理的聯結是各傳統普遍的現象，而強調經典的道德層面，於儒家傳統是在宋代的儒者以《四書》取代《五經》成爲正典之後更形顯著，而且宋儒將經典與道德密切聯結的詮釋現象，明顯與中世紀的基督宗教神職人員詮釋經典的活動類似。⁷然而，像這類將宗教與道德聯結的想法，於現代社會亦有人主張宗教與道德應是二分的，宗教不必然包含道德，道德未必需要宗教賦與意義。因此，儒者爲儒家的宗教定位，亦有主張儒家乃是道德宗教，希望以此劃分儒家與其它宗教之差異，如王財貴的老師牟宗三即是其之中一。⁸王財貴的讀經論述亦能夠發現類似見解，王財貴經常反覆申明以道德作爲讀經活動或經典的最終原理，儒家確有以倫理道德爲核心的傾向，甚至成爲「泛道德主義」。⁹然而，這類儒家作爲道德宗教，或是藉由強調道德與宗教分割的見解，可能是對西方社會的誤解。史密斯（W.C. Smith）在批評西方人對儒家經典的道德與宗教二分時即指出，即使在西方本身，道德與宗教二分的觀點只有在「現代」西方，而且是「少數」的西方人持有的觀點。¹⁰史密斯的見解於臺灣社會的脈絡亦同，道德與宗教分離的見解，並不能證成儒家非宗教的主張，它同時違反華人或西方社會的普遍認知。無論如何，道德倫理經常是宗教現象的重要向度¹¹，儒家傳統應非例外。

關於第五項經典有永恆和全面的知識內涵，經典的內在有一致性，經典代表

⁶ 甚至於神聖（holy）一詞，本有完善，至善之意。於儒家而言，亦如孔子自述「隨心所欲而不踰矩」，後世儒者視孔子爲聖人亦有推崇其達於至善之意。

⁷ 關於儒家經典詮釋作傳的預設與道德的關係，參見 Henderson, pp.121-129.

⁸ 參見林維杰的〈牟宗三先生論宗教〉，《揭諦》7（2004），頁 77-108。

⁹ 關於這點，李明輝並不認爲道德是儒家的重要特徵。參見李明輝，〈論所謂的「儒家泛道德主義」〉，《儒學與現代意識》（臺北：文津，），頁 67-133。此文最主要是從字義的相關討論，回應如韋政通，傅偉勳等之觀點。

¹⁰ 參見 Smith, p.192.

¹¹ 關於宗教中的倫理道德向度，參見 Ninian Smart, *Dimension of the Sacred- An Anatomy of the World's Religion*(Berkeley: University of California Press, 1996), pp.196-215.

一種秩序感。韓德森指出，儒家如同其它宗教傳統，其經典的內容原本即非常複雜，實際上它是由單一傳統下許多立場分歧的學派之文獻組成的文集，但是人們仍不約而同的將這些內容龐雜的經典視為有次序的組合，因為他們是一個「傳統」。同理，儒者亦是基於同一個傳統的理解之下，預設經典之間有一致性。儒者認為經典內在的一致性或秩序感，可以與朝代的興替關聯，或是和政體的結構有關，而最重要的核心是它與孔子或聖人的定位有關。¹²陳來指出，像宋儒的程朱學派始終作為儒家解經學的正統，其基本觀念能夠以宋儒的「觀聖人所以作經之意與聖人所以用心，聖人之所以至於聖人」為代表。¹³易言之，經典的任何預設必須藉助聖人才有意義，儒家經典的詮釋活動裡，聖人的存在和地位是其核心，這點也說明何以人們在讀經的同時，必須禮敬孔子。整體而言，儒家經典與聖人是儒家傳統交互作用的重要元素。

此外，當代的讀經運動裡，人們經常認為經典是有秩序的，或是具有某種深刻的原理，其部分原因是基於人們對秩序感的需求。儒家經典之於華人的意義，並不只是道德倫理方面，而是面對外在世界需有一致的內在，儒家經典則有助於人們建立此種一致的內在邏輯和精神，《讀經聯絡簿》的內容展現這一層面（參考第四章第三節）。這種經典代表秩序感的需求，在韋伯的社會學眼光裡，它是用以維持儒家官僚的社會地位，其意義是穩定社會階層。¹⁴讀經活動則說明儒家經典對於華人的意義遠過於此，經由讀經的活動，華人能夠傳承他們心中有次序的理想世界至下一代，而且這種理想世界，是因為經典內在具有的一致原理，使得人們相信藉由讀經，能夠面對與處理各式各樣看似無秩序的世界「知識」。斯馬特（Ninian Smart）指出，作為世界的現代人，他可能是不可知論者、無神論者，或是不願意服膺於任何習俗的人。然而，總有一種內在的精神形成我們生活的重要背景，這種精神在世界各地皆與宗教傳統有關，是當代宗教作為世界觀的重要特徵之一。¹⁵此種精神顯然也構成儒家從「中體西用」到「全面化西」的核心精神。

關於第六項，經典與靈修、靜心或密契等宗教經驗和實踐有關。這並非現代所獨創，只不過現代人賦與看似較為「科學」的腦波解釋，以較為流行的概念解

¹² 同註 290，John B. Henderson 之著作，頁 21-37。

¹³ 參見陳來，〈價值、權威、傳統與中國哲學〉，《哲學與傳統》（臺北：允晨，1994），頁 334-342。宋儒之言來自《二程遺書》。

¹⁴ 同註 17。

¹⁵ Ninian Smart, *Worldviews: Crossculture Explorations of Human Beliefs* (New Jersey: Prentice Hall, 1995), p. 3.

釋傳統的活動。然而，這些實踐活動與經典的內容並無明確的關聯，而是在於它達成一種「經驗」。陳來認為宋儒的經典世界，不僅是理性的體系，也是聖人個人的經驗，讀經的方法不止在於訓詁和義理詮釋，更是對經典理解有著強烈的體驗特色。¹⁶黃俊傑指出，儒者深信個人修道的體證，可以經由語言或文字傳遞給後人，「文以載道」即指此而言¹⁷，亦即人們透過讀誦經典即是進入聖人之宗教經驗世界。有學者在基督宗教的研究亦指出，閱讀文本與密契經驗或實踐的結合，文本的內容不是主要的意義和目的，而是在於這類實踐活動代表著宗教的展演（performance）。¹⁸換言之，這類強調讀誦經典的經驗層面，來自於人本身之宗教性和宗教需求，人們閱讀宗教經典即是進入宗教世界。

上述六項讀經運動的特點，說明儒家經典如同其它宗教傳統的經典，它並不是單純的「文本」，而是如同其它宗教傳統，乃是相對的概念，是由信仰者、經典和歷史、社會情境互動產生的宗教現象。¹⁹

第二節、 儒家與華人宗教

讀經運動中另一個顯著的現象，是各種宗教徒熱心參與和支持推廣儒家經典，展現在下列幾個層面：

- （一）、宗教徒扮演主要的支持者，這些支持者分屬天帝教、佛教、一貫道、基督宗教，他們各自組成各種組織，在不同的地方推廣儒家經典。
- （二）、各宗教團體人士，一同向官方的文化總會，爭取支持發展讀經運動。
- （三）、不同宗教的參與者，表達他們對儒家經典的認同。例如佛教徒表示令其子女讀誦《弟子規》、《論語》等，可茲子女終身體會；佛教法師認為佛教人材的培養與儒家發展有密切關係；民眾認同佛教，卻在讀經運動中廣印《弟子規》分送；基督徒表達贊同研讀儒家經典，因為上帝的話語和古聖先賢的道理都對子女有益，切合《聖經》的道理。
- （四）、為讀經典相關活動注入儀式，使之活化。
- （五）、讀經運動藉著宗教團體主動推廣，傳播到臺灣以外的華人社群。

上述五個現象說明華人各宗教信仰者對儒家普遍的認同，而且這種認同或自我識

¹⁶ 同註 296，頁 324。

¹⁷ 黃俊傑，2001b，頁 117。

¹⁸ Patricia Zimmerman Beckman, *The Power of Books and the Practice of Mysticism in the Fourteenth Century: Heinrich of Nördlingen and Margaret Ebner on Mechthild's Flowing Light of Godhead*. in *Church History* 76:1 (2007), pp.61-83.

¹⁹ 蔡彥仁，頁 239。

別，並不像其它宗教以歸依入教儀式或是人們明確的自我表述呈現，人們似乎認為讀誦儒家經典，推廣儒家經典是一件理所當然的事，並認為這是一件與自己認同之宗教有密切關係之事。因此，各種宗教團體和人士，積極參與推廣儒家經典，甚至成為儒家經典復興的重要動力，這是民初儒家知識分子的熱烈討論中難以想見的情形。另一方面，儒家既能視為一種宗教，而華人各宗教信仰者又認為儒家的存在，與他們有切身的關聯，於宗教研究而言，單一傳統的概念或理解顯然無法充分解釋此一現象。

黃進興針對漢朝以降，儒釋道三家比較宗教的研究，認為由於各教間為「異質信仰體系」，使得彼此的差異尖銳化、系統化，儒家在近代自儒者康有為的努力後繼無人，加以政客的濫用，儒家傳統生機遂趨黯淡。²⁰黃進興的異質化觀點，並不足以解釋儒家何以在各宗教的支持下維繫與興起。陳熙遠的研究則提到在宗教一詞尚未輸入中國前，儒教往往是「各教參照座標的原點」。²¹依此，中國任何宗教的存在和價值，皆必須經由與儒家的對照關係顯現，因此維持參照座標的原點有其必要，這有可能是各教參與儒家經典推廣的重要理由。

以佛教為例，推廣《弟子規》甚力的淨空法師及其淨宗學會，幾乎採取與王財貴類似的架構和用詞說明儒家的重要。淨宗學會在推廣讀經方面表示，以儒家經典為主的教育乃是中國人的傳統教育，這種教育的核心在於「道」「德」，所謂「道」即是「認識超越時空的大自然運行法則」，「德」是「教導人類如何順從大自然的法則，不違越地做人」。²²儒家傳統如同佛教、基督宗教與伊斯蘭教的教育，它們既是道德教育、也是人文教育和宗教教育。²³他們依據「道德」的字義詮釋，認為儒家的五倫，即父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友，其中君臣被解釋作領導者與被領導者之間的關係，朋友則是廣泛的人際關係，這五種關係即是「道」，也是「永恆不變」的「自然法則」，是每個人皆應明瞭的「安身立命」之學。²⁴「安身立命」與儒家的關聯亦出現於佛教的理解之中，它幾乎可視為對儒家普遍的宗教理解和定位。

根據中國宗教的歷史發展看來，各宗教信仰者對儒家的認同，當是各教長期互動的結果。揆諸佛教的發展，許多中國佛教僧人，其基礎教育多建立在儒家之

²⁰ 黃進興，頁 83-87。

²¹ 陳熙遠，頁 64。

²² 《兒童經典教師講習手冊》，頁 2-3。

²³ 同上註，頁 7。

²⁴ 同上註，頁 3。。

上，他們認識佛教的方式，即是立基於儒家以理解佛教，例如李炳南師承的淨土宗印光法師（1861-1940），明朝的藕益法師（1599-1655），他們皆在年少時以學習儒家經典為基礎。²⁵因此，重視儒家、推廣儒家的想法根深於當代佛教人士之中，本有其歷史淵源。佛教徒和佛教團體強調儒家基礎的重要，參與推動讀經，應當只是反應長期互動的歷史經驗。

此外，淨宗學會的見解幾乎是如同紀爾茲所言，作為世界觀的宗教即在於提供意義。淨空法師認為當代華人社會因為缺乏「聖賢教育」，「人們的內在精神並沒有提昇，社會混亂，道德淪喪，人們缺乏安全感。」，而經典的最佳基礎莫過於《弟子規》，人們若能將其中的每一句話實踐於生活中，即是立下聖賢的根基。²⁶淨宗學會強調《弟子規》的重點在於它切實可行，在這實踐之中即具有神聖的真理，認為人們必須實踐經典中的教訓，才是其要緊之處，並引用《弟子規》「不力行，但學文，長浮華，成何人」之內容為例證²⁷。可以這麼說，《弟子規》之所以重要，為佛教團體推崇，在於具有可實踐的「實用價值」，而且這實用的日常層面，因為它是由聖賢所訓示的，因此有其意義。

質言之，《弟子規》內容與校園中的「生活與倫理」、「公民與道德」等課程無殊差異，它仍是日常生活的規訓，然而，它顯然在「弟子規，聖人訓」之下，有了豐富的意義並具有權威，使得人們更切實的遵循，並熱切的推廣。《弟子規》的流傳和人們對待的方式，其中包含著日常生活的實用層面，以及這些日常生活的規範所需的神聖意義。因為聖人加諸的精神，使得《弟子規》關於生活常規的意義，具有一致的精神以及無可取代的權威，人們因而認真的看待這些日常的生活方式，最重要的是經典的內容有了日常生活之外的意義。如同紀爾茲和盧克曼以宗教作為世界觀所界定的，它包含日常生活和神聖的兩種實在領域，而神聖的象徵和日常生活之間彼此支持，並具有權威。《弟子規》流行的現象可視為儒家經典乃是華人世界觀的具體例證。

在語文方面，淨空法師認為，文言即代表對華人對民族文化的自信心。認為華人學習外國的語文，即成為外國人。²⁸易言之，他認為是語文決定人們的識別和認同。關於這點可以結合王財貴重視文言經典的想法，王財貴的讀經理念，訴諸「全面化西」，強調直接閱讀文言經典的價值，認為文言經典能夠不斷的產生

²⁵ 如釋印光，《印光大師文鈔》、釋藕益，《靈峰宗論》等皆載有相關內容。

²⁶ 同註 305，頁 20-25，75-77。

²⁷ 同上註，頁 9。

²⁸ 同上註，頁 78-9。

出價值或意義，而且經典之所以為經典，是因為它濃縮文法、文藝、單字、思想，人們透過讀經則能通達一切。因為語文「上輔品德智慧，下攝各類知識」，而語文又以文言為尚，因為文言經典能夠產生無窮的價值，而經典又能夠整合社會道德和產生智慧，王財貴的讀經論述，顯然是「套套邏輯」，這些邏輯之間並沒有一致性。無論如何，重視文言經典的見解卻是普遍的情形，自學方案中的家長提及選擇在家讀經自學的原因時，也提到希望藉由讀經奠定語文或文學的基礎，認為這是學習的根本，而且讀經能夠提昇「人文精神」²⁹。藉由讀經推廣者重視文言經典的想法，吾人能夠發現當代以儒家經典為主的讀經運動，正如同盧克曼眼中的隱形宗教，「世界觀最重要的客觀化呈現乃是語文」的特徵，它包含著世界觀中的邏輯和分類。推廣者或參與者認為應該讀經，因為從「道」乃至整個社群的記憶、思索、行為和感知，皆應賴文言經典為基礎，儒家傳統與文言經典緊密相繫，成為離開了語文媒介就無法想像的意義系統。由此觀之，儒家經典於讀經運動而言，不論其所屬宗教傳統，乃是整個社群獲得意義的合理泉源。因此，視儒家為華人的世界觀，並維持其作為各宗教的參照點，應是各宗教投入並支持讀經運動的要因，儒家經典教育因之成為其宗教教育的一環。

儒家與各教在華人的歷史發展中特有的互動經驗，現代呈現的結果是一方面，在入教儀式、單一傳統等識別概念下，儒家不似宗教。然而，儒家卻是華人的基礎宗教教育，這是華人社會之多元宗教歷史經驗而有之結果，華人大多能夠接受儒佛、儒道、儒基相互的結合，這種宗教生活的組合彷彿是華人「陰」「陽」二元基本概念的體現，華人在表達宗教認同時，外顯的一面是他們分屬不同宗教，於宗教生活的世界觀裡，各教又共享共用著儒家。儒家與各教互為表裡的結果，不論在過去和當代華人社會的公眾領域中，即具有其主體地位，讀經運動顯示儒家是各宗教的共同空間，更是華人宗教光譜中的底色。

第三節、民間儒家、宗教性與宗教化

經由前兩節的分析，儒家經典與其它宗教傳統對照，有其共通處和特色，例如經典不是單純的文本，而是相對的概念，是由信仰者、經典和歷史、社會情境互動產生的現象，經典與聖人成為人們之崇敬對象，強調經典的倫理道德意涵，作為華人世界觀的儒家，它是華人各宗教的底色，因此，當代讀經運動也有著善

²⁹ 《聯合報》，第 B1 版（中縣焦點），2003 年 8 月 22 日。

書等予人「宗教化」印象的推廣。儒家固然與其它宗教具有共同特徵，或是與宗教間有緊密的關係。然而，當代社會也能夠發現有著「宗教的有色眼鏡」，因此在某些人眼中「儒家並非宗教」。不過，看似非宗教的儒家仍獨尊於校園之中，它主要的權威來自民眾的認同，即使因為經典的內容有部分不合時宜而遭受批評，社會仍認為儒家經典有其價值，是以猶在校園中推廣儒家經典。此外，雖有人持儒家非宗教的看法，卻也有人看出讀經運動在於實現當代臺灣社會的「靈性需求」，或是有人並不認同讀經運動「宗教化」的推廣。儒家傳統在上述特性之下，以及大眾彼此互相矛盾的理解之中，其「宗教定位」、「宗教性」、「宗教化」顯然不能一概而論。無論如何，於宗教研究方面，儒家的宗教定位，其原則除須符合大眾一般認知，也需要「客體化」或客觀的界定。

當代大眾認為儒家不是宗教，根據歷史已說明這乃是當代的現象，而非歷史上的儒家。本文在第二章讀經問題的歷史以及第四章經的定位討論裡，已經說明在 1900 年代乃至 1952 年之時，知識分子則經常在論及儒家經典時即以宗教視之，激進的儒家士人或知識分子則以反宗教為職志，像錢玄同等之儒家經典的歷史研究，其主旨即是要破除儒家的「宗教性」與儒家的宗教地位。當代大眾之間有這類儒家不是宗教的看法時，只可視為知識分子反宗教精神的確發生效用。然而，這種影響卻非全面的，因為仍有人看出它的靈性需求，也有人嗅出其「宗教化」的氣息。因此，大眾的「儒家非宗教」認知，只能視儒家在宗教範疇中的確被「邊緣化」。³⁰然而，儒家在宗教範疇被邊緣化的結果，是儒家成爲一種無法定位的傳統，它形成的問題是若儒家無法列入宗教，則華人的佛道二教之宗教定位亦岌岌可危，因為華人經常三教合稱，且有三教融合的精神和作法，儒家不成宗教，又將置其它二教之歷史定位於何處？因此，於俗民認知上，各人固可隨意視自他之教為宗教或非宗教，或也可接受「儒家非宗教」卻與「三教合稱」同時並存的矛盾。於宗教研究而言，則不能以大眾在歷史上片面的錯置和現象認知的矛盾為儒家定位。因為若是如此，則華人之宗教定位將欠缺一致性。

關於儒家活動的分類，主要以社會階層作為分類基準，可分為下列三類，分別是官方儒家、知識分子的儒家、民間儒家。³¹官方儒家包括過去的中華文化復興運動委員會（文化總會的前身）、官方主導的教育課程、官方對孔廟的運作等

³⁰ 參見陳熙遠，2002，頁 64。

³¹ 黃俊傑、尤欽之文參見頁 4。劉述先的分類參見〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話：以東方智慧傳統為重點〉，《儒家思想開拓的嘗試》，（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 16。

等³²，這類運作一方面配合官方的政治需要，推廣官方儒家或官樣的宣導。知識分子的儒家則包括新儒家學者所組成的團體，或是知識分子以儒家為主體的現代論述，例如王財貴原本所屬的鵝湖雜誌社，或是相關的社會心理學論述等等³³，這類團體或個人主要以儒家傳統的經典詮釋或價值論述為主。民間儒家的部分，根據劉述先的分類，是排除所有重要儒者如孔孟程朱，以及官方之外的儒家。於黃俊傑、尤欽之民間儒家則指鸞堂、一貫道等組織，劉述先之民間儒家顯然範圍較廣。上述黃俊傑、尤欽分類下的民間儒家，是柯若璞、李世偉、王志宇的研究對象，也就是包括儒生的結社、鸞堂、一貫道等在內的組織或宗教團體。³⁴因此，前述所有的研究者，其民間儒家界定大致相符，即是包括所有知識分子和官方以外的儒家活動，其中又以明顯形成宗教團體或組織的鸞堂等宗教團體為主。

依照儒家的宗教定位，上述幾位的研究可分為兩類，黃俊傑與柯若璞界定儒家為宗教傳統，劉述先、尤欽、李世偉、王志宇等則採取不同策略迴避此一問題。劉述先與王志宇採取「大」、「小」傳統的分類³⁵，尤欽以智慧（wisdom）傳統代指儒家定位³⁶，李世偉則以「宗教化」界定民間儒家³⁷。

研究者為解決宗教定義和儒家宗教定位的問題，「智慧」或「靈性」等用詞是經常的代替方案³⁸。智慧傳統基本上是不明確的定義，截至目前為止，並沒有一種「智慧學科」或「智慧傳統」的相關理論，出現於人文學科或相關領域。此外，單從「智慧」亦無法理解一個傳統何以必須和「倫理」、「道德」相關，或是作為社群的重要規範，也不符合大多數宗教傳統與倫理道德有緊密關係的一般認知。至於「靈性」一詞多用以代稱無明確組織的宗教傳統，基本上仍屬「宗教性」的預設，這類定義之所以採用，是為消解儒家組織沒有等同西方教會組織的宗教定義問題，問題是儒家顯然並非沒有組織，當代推廣讀經的華山書院，即希望成為「現代化」的書院。根據這類理由，以「靈性」定義儒家的宗教性，其矛盾與楊慶堃的儒家定位類似，楊慶堃認為基於神明體系為宗教定義的前提，儒家是社

³² Christian Jaochim, pp.56-63。黃俊傑，2001a。

³³ 同上註。

³⁴ 柯若璞之研究參見註 20，李世偉《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北：文津，1997）、王志宇，《台灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》（台北：文津出版社，1997）。

³⁵ 同註 316、317 之文。

³⁶ 同註 316，尤欽文。

³⁷ 參見李世偉〈從大陸到臺灣—近代儒教研究的回顧與展望〉，《思與言》37：2（1999）頁 131-154。

³⁸ 如 Julia Ching, *Mysticism and kingship in China: the heart of Chinese wisdom* (New York: Cambridge University Press, 1997) 將儒家歸類為智慧傳統。靈性（spirituality）可見於杜維明與塔克爾（Mary Evelyn Tucker）合編之 *Confucian spirituality* (New York: Crossroad Pub, 2004)，該書即採用靈性一詞，主要在於消解以是否有教會組織作為宗教定義的問題。

會政治的學說，但是有宗教的性質（religious quality）。³⁹上述迴避「宗教」一詞的原因，顯然皆以基督宗教為準而有，這類定義的問題在於暗示宗教並非人類之普遍現象，而為基督宗教的範圍所獨有。

至於李世偉的「宗教化」，則認為像鸞堂這類組織，是因為近代儒家無力因應民間社會的變動，有心儒家者於是將儒家改造，以「宗教化」面貌迎合大眾。李世偉顯然並未說明何謂「宗教化」？只是藉由鸞堂等組織之宗教定位，即有宗教化的定義，這是把定義的責任推回現象本身，其「宗教化」定義亦屬空泛，「民間化」和「宗教化」的定義亦未界定清楚。於宗教研究而言，欲將宗教作為概念或範疇，上述研究的宗教定義或儒家非宗教定位，顯然皆建立在限定於基督宗教傳統或不明確的宗教定義下。

以大小傳統分類，則是採用雷德斐爾德（Robert Redfield）之文化分類概念，大傳統是指具有思辨能力者創造的文化，主要在學校或教堂，文字記載是這類文化的特色，小傳統則是鄉區的農民，屬社會下層的文化。⁴⁰王志宇的儒宗神教研究以此為分類，希望用以處理儒家在民間顯著的宗教活動，至於儒家的宗教定位的問題則避而不答。然而，鸞堂等顯然亦可歸屬於大傳統，因為他們在華人社會是宗教組織，也有文字的特徵、創造的文化，並展現其運用文字的特色，鸞堂在未經分析下即歸類為小傳統，王志宇的分類有潛在的問題，即宗教必定是「小傳統」的活動。歸納上述的研究分類，其共同點是將儒家傳統裡明顯有宗教性質或與宗教相關的活動，置入民間的範圍，排除在知識分子或官方階層以外的活動。這種分類方式，暗示宗教在官方和知識分子之間，具有禁忌的性質。劉述先的分類雖沒有對宗教定義，卻反映宗教定位成為禁忌的主因，其分類如下：

（一）精神的儒家：代表「哲學」的大傳統，如孔孟、程朱、陸王以及當代新儒家之類。

（二）政治化的儒家：自漢代以來建立的威權體制，並未因朝代政治結束而絕跡，始終有相當的影響力。

（三）民間的儒家：重家庭、勤勞、節儉、教育一類的價值，也羶雜著各種迷信，帶有盲從權威、逆來順受一類的習性，可能與日本和四小龍創出的經濟奇蹟有一定的關連性。⁴¹

³⁹ 參見 C.K. Yang, *Religion in Chinese Society* (California: University of California Press, 1961), p.26。

⁴⁰ Robert Redfield, *The little community and peasant society and culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), pp.41-2.

⁴¹ 劉述先，〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話：以東方智慧傳統為重點〉，《儒家思想開

劉述先的「大」、「小」傳統分類，突顯儒家宗教定位面臨的特有心態，因為民間儒家，是有著「迷信」、「盲從權威」的特徵，是有明顯的貶抑意味。「迷信」一詞經常與宗教相聯結，梁啓超的定義是近代儒者的典型：

西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言，其權力範圍乃在軀殼界之外，以靈魂為根據，以禮拜為儀式，以脫離塵世為目的，以涅槃天國為究竟，以來世禍福為法門。⁴²

梁啓超以宗教必然只在塵世之外，而儒家沒有超越世界，以作為迷信、宗教與否的判斷。這是儒家經常作為儒家非宗教的依據。黃俊傑認為人們以現世、超越世之間的差距作為儒家非宗教的見解是實情，唯若以「道」代表理想的超越世界，則儒家沒有出世、入世間的斷裂和對抗，儒者的超越世界是在人倫日用之中，超越世界與現實世界互相交涉，這亦是儒家之宗教性所在。⁴³然而，超越世界和現實世界的關係方面，是否只有儒家沒有超越世界，或是儒家方為兩者互相交涉？其它宗教則皆存在著斷裂和對抗的關係。於此從儒家傳統本身以及比較宗教的角度指出其中的問題：1.儒家傳統若與現實全無對抗，讀經運動何由而發？為何儒者堅持以經典建構其理想社會？同理，於過去的儒者各種對上自君主，下至庶民的堅持和要求，或是追求天下大同的理想亦有相似的理由，這些作為顯然無法視為儒家未曾與現實世界對抗或具有連續關係。2.各宗教信仰者對於其傳統中的超越界，並不全然是離開此一時空的存在，「他世」、「天堂」、「天國」、「涅槃」、「彼岸」、「登仙」等宗教用詞，它們經常也有象徵的意涵，由於各教內經常對此有不同主張，形成不同派別，其超越世和此世亦相互交涉。根據上述兩點，此界與超越界的關係並不構成儒家非宗教定位的決定性要素，也不能成為其獨特的宗教性。

此外，以迷信、正信之別作為階級活動的判準或宗教定義，並不符合宗教研究的立場，迷信乃是帶有價值判斷的用詞，在任何一種「正信」之中，其它宗教傳統則往往不是那麼「正確」。這種以某一種宗教為「正」，其它為「非」或「迷」的判斷，既不符合宗教研究對現象應有的存而不論或「懸止」(ēpoch) 立場，也

拓的嘗試》，(北京:中國社會科學出版社，2001)，頁 16。

⁴² 梁啓超，〈論支那宗教改革〉，《梁啓超全集》，頁 263。

⁴³ 參見黃俊傑，〈試論儒學的宗教性〉，《東亞儒學的新視野》(臺北：喜馬拉雅基金會，2001)，頁 105-124。

不符合任何信仰者對於自己所屬的傳統之定位。梁啟超的例子也說明宗教研究或宗教定位，並不能以儒者的知識分子身分即隨意而為，也不能以此為裁度之標準，尤其是儒者在當代華人社會，其身分經常與學者或知識分子的地位重疊，卻不代表其儒家定位必然具有客觀或客體化的想法，反而經常是以護教或個人對宗教隨意觀察理解而有之定位，像「儒家不是迷信宗仰」、「宗教定位矮化儒家」，或是批評儒家「宗教化」的推廣，這類見解應視為儒家的護教論，而不是儒家非宗教的客觀定位。

經由上述分析，雖然仍未指出儒家的宗教性或宗教定位，或是找出一種適用於儒家的定義。然而，這些分析有助於指出影響儒家非宗教定位的要素，且必須排除於宗教研究的討論之外，茲將其整理如下四點：

- (一)、一般人「儒家非宗教」的見解是現代觀點，民初激進儒家士人的主張是促成這種論調的原因之一。然而，儒家非宗教的定位與華人三教並稱或合一的傳統矛盾。一般人之見解，可以因為各自宗教認同的問題，忽略這類不一致的內在邏輯，它於宗教研究則形成問題，因為現象或事物的定義固然容許特例，但是不能欠缺一致性。
- (二)、另一類儒家非宗教的見解，主要是以基督宗教為準，這類定位可發生於一般人和研究者身上。然而，這類定位於宗教研究亦無法成立，因為它的直接結果經常是基督宗教以外沒有宗教，它既不符合目前一般的宗教歸類，也不符合宗教研究的立場。甚至，根據第一節的分析，它與基督宗教或其它宗教亦有若干相符之處。
- (三)、儒家非宗教說，它經常出自儒者的護教論。然而，宗教研究並不作為任何宗教的護教論，或以護教為主要目的，其界義必須保持相當的客觀。
- (四)、根據關於儒家活動之分類結果，宗教定位顯然與社會階層的分類一致，在知識分子和官方之中，宗教色彩必須盡除，只有「民間」與宗教有關。官方立場基於政教分離的精神自不難理解，但是宗教定位的劃分完全與身分階層等同，它於宗教研究上亦屬特殊現象。一般而言，身分階層只有在宗教實踐或理解方面的差異，人類社會並沒有出現宗教只發生於知識分子以外的現象。若果如此，華人社會與儒家可能是唯一的特例，

上述四項分析說明儒家非宗教說之不合理處，以及它於宗教現象和定義造成的問題。於此反思，儒家的宗教定位乃是華人宗教研究的重要基礎，由於中國宗教的歷史發展裡，儒釋道三教經常並稱，若儒家非宗教說成立，則華人宗教研究

下的佛教、道教亦無法成立，如此則華人之宗教研究亦難稱跨越世界各宗教傳統。無論如何，這顯然並非事實，也非華人從事宗教研究的目的。

當代讀經運動大致可符合柯若璞的民間儒家定義。根據柯若璞的分類，採用民間（popular Confucian）一詞意義有二：首先、民間一詞指出儒家的理念和活動完全融貫在大眾之中；其次，民間的儒家也排除暗示儒家缺少宗教層面的問題。⁴⁴對照柯若璞的研究，則讀經運動可符合其民間儒家活動的界定，原因如下：

（一）、讀經運動以讀誦儒家經典為主，並以之作爲生活秩序和常規，這符合其儒家的定義。

（二）、讀經運動中呈現的各種儒家經典的預設和讀經理念，亦完全流貫於大眾之中，這符合民間的定義。

然而，讀經運動也使得民間儒家的範圍更形擴大，相較於鸞堂等組織，一方面，它不具有強烈的「宗教」色彩。另一方面，作爲民間儒家活動的讀經運動，它同時涉及儒家的三種階層，包括官方的文化總會，知識分子形成的鵝湖雜誌社，它也是王財貴原屬的團體，以及各種民間團體和個人的參與。讀經運動顯然涉及社會的各種階層，甚至，讀經運動更反映儒家乃是共同華人的世界觀，儒家經典包含日常的生活原則，以及爲這些原則提供意義的聖賢思想爲其核心。依據讀經運動遍及社會各階層的現象看來，儒家乃是各臺灣社會各階層的「隱形宗教」。前述各種儒家活動依照社會階層決定其宗教定位的分類，似乎是沒有必要的。

易言之，當代讀經運動之所以被認爲有宗教化的推廣，或是視爲反應臺灣社會的靈性需求，它是基於本章第一節分析得出的各種特色而有，儒家傳統如同其它宗教傳統，人們以類似的預設，理解與讀誦儒家經典，滿足其宗教需求，這才使得儒家經典是宗教的，因爲儒家傳統本身有著或同或異的宗教性或宗教向度。易言之，其根本原因乃是基於人們是「宗教的」或「靈性的」，如同其它宗教傳統，儒家經典具有的這些宗教向度彼此環環相扣，使得儒家經典作爲倫理道德的標竿，成爲知識的泉源，人們相信經典之中具有一種精神或內在，而人們讀經即是爲了能夠掌握這種精神，希望以整體而有秩序的方式看待世界或用以自處，達到「安身立命」的人生目的，而這種內在精神可稱爲儒家之「道」或聖賢之道。

因此，從宗教研究的角度，經由讀經運動中的特徵以及本節的論證分析，說明當代臺灣讀經運動，乃是以儒家經典爲核心，發展成顯著的社會現象。儒家經

⁴⁴ Philips Clart, p.37. 柯若璞於研究指出，「宗教性儒教」由宋光宇提出，「宗教化儒學」由李世偉提出爲例。

典非但無法被單純的視為「史跡」，更不只是「文本」，而是「華人重要的宗教活動核心」，人們相信儒家經典承載了儒家之「道」，儒家經典是乃華人世界觀之體現。