

第一章、緒論

第一節、研究動機與目的

一、討論儒家經典在讀經運動的意義與定位

四書五經應該打上藏書樓去，或陳列於圖書館中；研究國粹的人自然可以埋頭去研究，但是絕不應把整萬億活潑天真的兒童和青年都葬在這死書堆裡去！¹

1935年廈門大學教授杜佐周於《教育雜誌》之「讀經問題」專刊，發表如上意見。時過境遷，若是杜佐周來到現代的臺灣、大陸的北京、上海、廣州、甚至是美國、馬來西亞的華人社群，看到如雨後春筍般的兒童讀經班以及收費昂貴的讀經園在各處設立，不知將有何議論。無論如何，歷史無法重來，一般經典兩樣情，昔貶今揚的歷史發展，呈現出經典強韌的生命力。

人們對經典所抱持的態度，其變遷過程反映在讀經的興廢現象中。長久以來，華人社會中的儒生、讀書人或士大夫皆因飽讀詩書，享有特殊社會地位。但是五四運動以降，「德」先生與「賽」先生幾乎成爲新的主流價值，孔子是維護帝制和落後社會的代表，古文撰寫的儒家經典成爲蒙昧、不科學的同義詞，知識分子認爲死讀經文沒有多大益處，小學生讀經、中學生讀整部的經都是有害的。²目前的新趨勢又逆轉爲高舉經典的價值，許多讀經團體標榜研讀中國經典以提昇語文能力、啓發理性；背誦經典能夠開發左右腦；經典是人生的智慧源頭。³ 儒家經典的定位變遷可謂大矣。

當代讀經運動提倡研讀的經典，除了儒家的四書以外，尚有《聖經》、「佛經」、《吠陀》等各宗教傳統經典，以及文學著作如唐詩、莎士比亞的作品等等，這些經典與 1900 年代中國社會的讀經問題所指「經典」並不相同。⁴顯然當代讀經運

¹ 參見何炳松編，《讀經問題》，（香港：龍門書局，1966，初版爲 1935 年），頁 75。

² 同上註，〈蔡元培先生的意見〉，《讀經問題》，頁 46-7。

³ 王財貴，《兒童讀經教育說明手冊》，（臺北：華山講堂，1997）頁 22-3。

⁴ 1900 年代時，中國大陸討論的讀經問題，主要針對儒家經典在各級學校的存廢問題。當代王財貴發起的讀經運動，則以「最有價值的書」爲訴求，包括各種宗教傳統的經典，以及文學的「經典」之作，如唐詩、莎士比亞的著作等。1900 年代的討論參見何炳松編，《讀經問題》（1935）、當代讀經運動採用經典參考王財貴著，《讀經手冊》（1997），以及本文中第四章，各單位刊行經

動的訴求並未直接推崇儒家經典，何以筆者以及大多數人的印象中讀經運動的「經」與儒家有關？什麼原因使得儒家經典的意義和發展呈現如此劇變？儒家傳統及其經典在華人社會的定位變遷為何？

面對儒家經典此種劇烈的定位轉變，截至目前為止，讀經運動的相關討論或研究始終以教育為主，單就教育學的角度重視讀經的利弊得失，未能基於儒家傳統予以理解，因此無法提供更多層面的看法和解釋，教育相關研究無法解釋當代的讀經運動與讀經問題之歷史關聯，尤其是儒家與宗教的關聯。這些待解的問題皆突顯以教育學觀點處理儒家經典的議題，有其未及之處。

從讀經問題到讀經運動之主要關鍵在儒家定位的變遷，又以儒家的宗教定位為最。關於儒家的非宗教說，黃進興認為切要處在於未能擺脫以基督宗教作為基本類型的限制，而近年來的「儒家宗教說」的論述，以此得出「儒家不是宗教，卻有明顯宗教性格」的奇怪論點⁵。根據漢代儒學的發展，以及儒、釋、道三教在中國的歷史互動，黃進興認為儒家的宗教定位「古已有之」⁶，即使徵諸近代歷史，在 1910 年的臺灣，儒家猶清楚定位為宗教。⁷黃進興的看法亦暗示，研究者在強調、探討或承認儒家的「宗教性格」或「宗教性」之時，實常忽略儒家之宗教定位，乃是既成或既有的歷史事實。陳熙遠關於清末儒家與宗教之研究，指出清朝末期官方或知識分子視儒家等同西方宗教，而儒家官僚試圖在華人社會激烈的宗教競爭中，為爭取儒家發展空間而努力，其見解值得我們反思參考。⁸黃金麟的研究指出，五四時期出身儒家傳統的激進知識分子，為取得現代的詮釋權，利用大多數人對西方現代知識並不理解的情形，以及創造民族語言文字的口號，帶著破壞偶像（iconoclasm）的狂熱，與使用文言的保守文人競逐「神聖」論述，從中取得以白話「塑造世界」（worldmaking）的權力。⁹前述相關研究皆為近代以來知識分子特有的儒家宗教論述，提供不同的角度與觀點。陳來認為儒家思想在近代的衰弱不完全是自然形成，而是知識分子的主動抉擇，五四運動最重要的成果是把批判孔子與儒家視為知識分子的正面價值，這種批判精神的問題在

典。

⁵ 黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《聖賢與聖徒》（臺北：允晨，2001），頁 57。

⁶ 同上註，頁 84。

⁷ 同上註，頁 82。關於日治時期臺灣儒者的儒教論，可見《臺灣文藝志叢》1（1919）。該期以「孔教論」徵文為創刊特輯，資料現藏於臺大圖書館。

⁸ 陳熙遠，〈「宗教」-一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13：4（2002），頁 37-65。

⁹ 黃金麟，Contesting the Sacred: A Discourse-Centered Approach to the May Fourth Culture Movement，《中國社會學刊》18（1995），頁 193-242。

於它無能也無法以科學和民主為標準，去判斷宗教與文化的價值。¹⁰

因此，除了基於教育觀點，探討讀經方法、成效等「科學實證」研究以外，有必要探究讀經問題與當代讀經運動的變遷過程，了解當代讀經運動代表的意義。

二、討論讀經運動與宗教團體的關係

自從 1991 年王財貴¹¹推廣兒童讀經以來，至 2000 年時，估計曾經參與讀經課程的學童在臺灣已超過百萬，持續參與之學童數約在三十萬¹²，各地讀經協會或宗教團體興辦數千甚至上萬的讀經班¹³。每年臺灣各種團體舉辦大小型讀經會考，官方的文化總會至今已舉辦過七屆「全國讀經會考」，2006 年佛光山更舉辦「全球經典誦讀表演大賽」，讀經班和讀經活動幾乎席捲小學教育。讀經運動以「讀最有價值的書」、「書讀百遍，其義自現」為主要訴求和理論，「親子共讀」是其實踐，「國士胸羅廿四史，村童背誦十三經」作為願景，成為五四以來最盛大的文化運動是其宏圖。¹⁴兒童讀經如火如荼的在華人社群展開，拊掇即是兒童讀經班或各種讀經活動，宗教團體或信仰者扮演幕後推手大有人在，顯示讀經活動和宗教有相當密切的關係。為何不同的宗教團體或信仰者皆推廣讀經活動？它的內外因素是什麼？

「儒家沒有特定的團體、傳承者 (carrier)，那麼誰將之帶入現代社會？以何種策略？」。尤欽 (Christian Jochim) 於〈傳載儒家進入現代世界〉(Carrying Confucianism into the modern world) (2003) 一文，提出如上問題。尤欽與黃俊傑的〈臺灣戰後之儒家〉(Confucianism in Postwar Taiwan) (1992) 兩篇研究根據不同進路，指出當代臺灣儒家發展趨勢在官方或政治儒家淡出後，有兩股力量或方向值得注意，一是儒家知識分子的推廣、一是民間宗教團體的發展，尤欽更預測他們將是臺灣當代儒家潛在的傳承者。¹⁵當代讀經運動，無疑為尤欽的問題

¹⁰ 陳來，《哲學與傳統》(台北：允晨，1994)，頁 259-63。

¹¹ 王財貴個人簡介及推廣讀經之歷程，參見本文第三章部分。

¹² 此數據是 1999 年翟本瑞從兒童讀經讀本刊行量推估而得。今年已是 2006 年，數字當更在此之上。參見翟本瑞，〈正式教育與非正式教育：兒童讀經運動的社會學反省〉，《教育與社會》(臺北：揚智，2000)，頁 55。

¹³ 根據筆者訪談以及上網查詢，一貫道的發一組即有 750 個讀經班，基礎忠恕組的一個佛堂每週有兩個讀經班，據一貫道人士以一貫道各組線佛堂數目推估，讀經班數可能上萬。這些還不包括文化中心、圖書館、佛教團體的讀經班，以及小學教師在課程中加入的讀經活動。

¹⁴ 參見《讀經手冊》各章節。

¹⁵ 此外，劉述先亦提及為儒家作過分類，包括哲學的、政治的以及民間的儒家，其定義參見第五章的討論。

和預測提出部分答案。

儒家的研究中，「單一傳統」概念是受西方影響的預設。有別於西方宗教明確的入教儀式和誡令規定，華人有條件之多元認同，加上儒家傳統並無「皈依」、「入教」之明確儀式，儒家的宗教研究迷思之一，是找出「什麼樣的活動可稱為儒家」或過濾「誰是儒家」的想法。白詩朗（John H. Berthrong）的定義可為典型：

儒者（Confucian）之所以為儒者（Confucian），是經由閱讀、詮釋和依照正典化的文本（Canonical Text）生活，此一範圍可以從實用性的到顯然靈性的，事實上，對許多儒者而言，若是他們未曾有過宗教性的遭逢，與這些文本裡像「道」或「至上」等暗示性的詞彙，這些指涉向至上或超越字詞的遭逢，儒者他們賦與這些文本裡「道」或「至上」等等的理解是不合理的。……要成為儒者，我再次強調，意指專事於正典和其詮釋而不是任何哲學性或宗教性的閱讀文本。¹⁶

白詩朗的儒家定義，強調必須以「純粹」的方式理解儒家經典，此種純粹不應夾雜哲學性或宗教性的閱讀和詮釋。易言之，白詩朗認為任何涉及或帶有佛教、道教甚至是基督宗教概念的解釋皆值得懷疑。此一觀點嚴重忽略漢朝的識諱思想，以及華人對「道」的各種理解，它包括「道家之道」、「儒家之道」。另一方面，其定義更易於導向儒家乃政治思想或政治哲學的說法。

饒富意味的是當代讀經運動，即有許多參與的個人和團體，強調他們只是「專事於儒家經典的研讀」，這些參與者之界定與活動皆符合白詩朗的定義，卻分屬華人各不同的宗教社群。白詩朗的見解，顯然忽略儒家在華人社會有高度的主體性，儒家傳統受到認同的歷史經驗，完全有別於西方宗教傳統，並不因為是佛教徒、道教徒或是基督徒而影響儒家在他們的心中之主體地位。雖說如此，白詩朗的定義仍有其貢獻，他指出儒家傳統能夠以經典作為重要識別的特徵，此觀點似乎脫自韋伯（Max Webber）的中國宗教研究。

韋伯指出儒家重視經典的心理根源，以及經典之於中國社會的重要性，在於經典乃是儒家官僚的地位基礎：

除了抱持一種注重典籍的傳統主義態之外，別無其他選擇，只有典籍的神聖性本身可保證秩序—支持此一階層之地位的秩序—的正當性。¹⁷

¹⁶ John H. Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, Boston: Westview Press, 1998, pp.6-7.

¹⁷ 韋伯著、簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：遠流，2000），頁 255。

韋伯根據衝突論之預設，將儒教與道教置於「正統」與「異端」的發展脈絡，指出儒家經典是華人社會秩序感的保證。韋伯並未忽略華人各宗教之間，彼此影響的事實。然而，韋伯基於注重社會階級或社會階層的看法，認為經典的作用或功能在維繫秩序，以支持官僚的地位，其觀點有待斟酌。韋伯固然理解華人宗教特有的發展，卻忽視華人社群各宗教傳統會通或融合的歷史發展與習慣，當代讀經運動中，各宗教的信仰者認同儒家經典，儒家經典是引導他們世界觀和秩序感的準則，即可反駁韋伯經典支持特定階層的解釋。

三、以宗教研究的角度探討讀經運動

截至目前為止，不論東西方的儒家研究，受限於研究的關注層面，仍以讀書人、官僚、知識分子、學者等，作為儒家主要的詮釋者與代表人物，相較於其它宗教傳統而言，儒家研究更著重義理、思想，關於華人的儒家生活則鮮有觸及，因之儒家的相關研究，一旦根據宗教定義，欲從「儀式」、「組織」、「神聖」等要素或面向，加諸檢視儒家傳統時，由於觀察角度重義理思想的研究傳統因襲相成，不論在強調儒家的超越或精神層面，或是儒家的儀式、性理等探究活動時，這些研究因為有別於傳統的儒學或經學研究，往往易於招致「西方宗教」理解的嫌疑，尤其是強調「天」、「聖」、「道」¹⁸、甚至是密契（mysticism）層面論述時，此類疑慮更形增加，又將儒家宗教定位的問題帶回原點。另一方面，儒家是否具有如同基督宗教獨尊社會的宗教主導地位問題，往往也引發儒家傳統是否具有等同的社會功能，而屢有爭議。

儒家的民間發展方面，隨著華人社群宗教活動之人類學研究增加，為民間的儒家活動或實踐，增添更明確的敘述和解釋。鍾雲鶯近年來所做的民間儒家經典之詮釋研究，根據這些經典被「宗教化」的概念，呈現與解釋有別於正統或官方的儒家傳統。¹⁹柯若璞（Philips Clart）根據不同地區、時間之人類學研究得出，包括甘肅、福建、臺灣等廣大地區之華人宗教儀式，其間相似程度遠高於過去之理解。²⁰他指出這些研究受限於「民間宗教」之預設，以及實踐者本身視相關儀式為清朝遺緒的表述，忽略儒家乃是這些儀式現象之間最重要的共通點。柯若璞

¹⁸ 例如 Benjamin Schwartz, "The Religious Dimension and the Role of 'Fate' (Ming)" in *The World Thought in Ancient China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), Robert J. Eno, *The Confucian Creation of Heaven* (New York: State University of New York Press, 1990) 等皆是。

¹⁹ 鍾雲鶯，〈儒家思想被宗教詮釋之形成的探討〉，《孔孟學報》79（2001），頁 149-172。

²⁰ Philips Clart, *Confucius and the Mediums: Is there a "Popular Confucianism"?*, *T'oung Pao*, 89, (2003), pp.1-38.

呼應李豐楙應視「禮生」為儒家傳統的看法²¹，並依照白詩朗的儒家傳統界定，根據他對臺灣稱為「儒宗神教」的鸞堂研究，鸞堂創造以儒家八德為宗旨的善書，並以此為修行之根據。柯若璞認為從民間以及學術的角度，在密義或主觀(emic)意義上，它們可稱為「民間儒家」(popular Confucian)，而民間儒家足以代替「宗教化的儒家」或「宗教性的儒家」。²²上述研究說明民間儒家亟待研究的關注和理解，尤其讀經運動有別於官方或正統儒家的面貌，卻又不完全等同於鸞堂的活動，民間儒家是儒家研究者必須面對的問題。

視「經典」為宗教傳統的重要現象，是宗教研究的歷史進路和概念。²³各大宗教傳統皆有重視之文本或口傳內容，對信仰者而言，它們往往具有崇高的地位，因之成為「聖典」(Scripture)或正典(Canon)。信仰者以特有的方式閱讀、解釋、傳承、保存之。雖然在東西方的宗教傳統裡，宗教內容成為聖典的內外因素不同，人們所持的態度亦有差異，但是各地的人們有其特別重視的文本乃不爭之事實。經典，這些歷經百代，為人們終身誦讀、研究、持守的文本，具有特殊的地位，它們受到人們尊崇，被認定是知識的泉源、道德的典範，往往是社群規範的共同依歸。儒家經典是這些世界宗教的經典傳統之一。黃俊傑認為儒家經典可視為「儒者企慕聖域的心路歷程記錄」，並支持蔡彥仁提出「儒家經典可以從神聖性、註解傳統、「正典化」過程、角色與功能、口語與儀式等方面著手」的觀點，指出多面向經典研究的可能。²⁴

以經典為宗教傳統的現象有其意義，於缺少強烈主導團體的儒家傳統尤然，觀察研讀儒家經典的活動有助於理解儒家的發展。例如1998年有學者質疑「儒家文化在臺灣究竟還有多少活力及吸引力？」²⁵李明輝則認為儒家文化在臺灣的生命力或許出乎知識分子的想像之外。²⁶兩造看法至今猶未久遠，當代讀經運動

²¹ 李豐楙，〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》(臺北：漢學研究中心，2001)頁331-362。本文是從華人在寺廟的儀式活動中，分析代表儒家與道教的兩種不同宗教人物，即禮生與道士。禮生與道士在寺廟中，扮演不同角色，發揮不同功用。

²² 同註15。頁36。

²³ 視宗教經典為宗教現象，參見伊里亞德(Mircea Eliade)編《宗教百科全書》(Encyclopedia of Religions)卷一，〈宗教經典〉(Scripture)一詞之解釋，相關研究尚有列文寧(Miriam Levering)編《宗教經典的再思考》(Rethinking Scripture)、韓德森(John B. Henderson)著《聖典、正典與傳》(Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis)(1991)等著作。

²⁴ 參見黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001)，頁107-8；蔡彥仁〈比較宗教經典與儒學研究--問題與方法學芻議〉，《新史學》，15：2(1987)，頁239-253。

²⁵ 江宜樺，《自由主義、民族主義與國家認同》(臺北：揚智，1998)，頁148。

²⁶ 李明輝，《儒家思想在現代東亞-總論篇》(臺北：中央研究院中國語文與哲學研究所，1998)，

顯現儒家傳統仍不絕如縷的在臺灣社會延續，展現其強韌的生命力和深厚的群眾基礎，一般儒家的義理、思想研究將難以發現與理解這點。各種儒家宗教研究成果顯示，新的歷史研究，加上不同地理位置之華人社群的人類學、社會學研究，正拼湊出儒家作為華人重要宗教傳統的另一種面貌。

總結前述三點動機，儒家經典的誦讀於當代的讀經運動中始終佔有一席之地，它們被突顯和受歡迎的現象值得吾人探究評估。討論當代的讀經運動，可能使得儒家的宗教研究向前一步，呈現出當代華人社會，儒家傳統由知識分子與大眾共同認同與實踐的層面，展現儒家作為群體宗教生活中之一部。藉由經典此一現象作為讀經運動之主軸，筆者希望呈現儒家傳統如何活躍在大眾的心中和生活中，它呈現出儒家作為宗教傳統的大眾面貌，以及儒家傳統為縮短與大眾間的距離，發展出它特有的面貌與歷程。

第二節、文獻及相關論著回顧

一、主要文獻

本研究之主要文獻和資料，包括 1997 年王財貴著《兒童讀經教育說明手冊》（以下簡稱《讀經手冊》）以及後續於網路上公佈之更新版，2002 年 ICI 國際文教基金會的《兒童與經典導讀》，自 1996 年讀經推廣中心出版的《讀經通訊》，各種教學或介紹性質的影音資料，以及各讀經團體使用之兒童讀誦本、報章雜誌之相關報導，加上筆者參與固定團體所得之記錄與觀察筆記。由於涉及部分讀經歷史背景的討論，1935 年 5 月出版的《讀經問題》、1953 年臺灣因為另一波讀經問題出版之同名書《讀經問題》，以及 1949 年國民政府遷移至臺灣後，在中學教育使用的《中國文化基本教材》，2005 年《讀經：啟蒙還是蒙昧》一書都是相當重要的文獻。此外，由於網際網絡的運用，海峽兩岸的讀經活動經常透過網路交流，發表議論，也是很重要的觀察管道。

《讀經手冊》是當代讀經運動的宣傳手冊以及實踐的理論基礎，截至目前為止，不論任何團體皆以此手冊為基本論述，而且臺灣及海外各個團體也經常邀請作者王財貴至各地演講，對於臺灣及中國大陸乃至其它地區的華人，王財貴的《讀經手冊》幾乎是讀經活動的「聖經」。至於《兒童與經典導讀》一書除了簡述王

財貴的理論外，還有全世界各地華人社群讀經活動的記載，以及根據科學實驗或理論，論述讀經教育成效。另外讀經推廣中心發行之《讀經通訊》、各種教學或介紹影音資料的資料則提供當代讀經活動廣泛的記錄。

1935 年的《讀經問題》是《教育雜誌》當年的專刊號。1966 年香港龍門出版社因中國大陸「文化大革命」故再版該書，此書集結七十八位當時中國大陸的專家意見以及武昌大學中文系全系之綜合觀點，是近百年的讀經問題討論中相當重要的史料。《讀經問題》之作者包括蔡元培、陳立夫、何鍵等等，蔡元培、陳立夫對當時國民政府的決策有相當的影響力，而且蔡元培亦受當時之知識分子推崇，何鍵身兼地方軍事和行政首長，也是重要的讀經推動者，亦反應部分輿情。此外，尤為要者是本專刊號主要之作者，皆來自當時中國大陸各大學之教授，他們的意見反應知識分子對儒家經典的各種基本態度。

另一《讀經問題》同名書，出版於 1953 年，則鮮為人觸及。此次讀經議題由 1952 年考試院長賈景德的提議引發，他希望公職考試以四書五經為準，引起學者與官僚的議論。此書集結賈景德之發言，以及後續加入議論的「自由中國社」、王大任、曾虛白、羅家倫、蔣夢麟、葉青等計十五位於各處發表的文章或講記，並附以 1935 年讀經討論的四篇文章，此次討論可視為 1935 年讀經問題的延伸，唯其地點發生於臺灣。

另一重要文獻是報紙，尤其是儒家欠缺鮮明的組織，報紙往往成為儒家傳承者與反對者共同的發表園地，而且政治對儒家的解讀、運用亦展現於此，歷來之讀經問題亦以此作為主要論戰之處。因此，報章雜誌是相當重要的文獻，本文選擇以聯合報系為主要來源，佐以其它相關之報導。主因是臺灣之各大報，以聯合報系之檢索範圍最為完整，自 1952 年至 2007 年皆提供新聞檢索，能為讀經議題提供較完整之線索。目前本文檢索所得之各種讀經相關報導，約有三千多則。

二、讀經議題之相關研究

歸納讀經議題的相關研究大致可分為三類，分別為歷史研究、教育學研究、以及社會學研究。

(一) 歷史研究

關於近代和當代讀經問題的歷史研究，以林麗容的〈民初讀經問題初探(1912-1937)〉(1988)、陳美錦〈反孔廢經運動的興起(1894-1937)〉(1991)、柯欣雅〈近十年台灣兒童讀經教育的發展〔1991-2001〕〉(2001)等三篇學位論文為主。林

麗容與陳美錦皆指出，近代體制教育廢止讀經與宗教有關，因為校園中的讀經活動違反宗教自由，而祀孔以及康有為的孔教會皆是有問題的宗教活動，它們皆是激發反對讀經的原因之一。林麗容與陳美錦皆視儒家宗教化是始於近代之現象²⁷，康有為（1858-1927）的孔教會是其濫觴。²⁸筆者認為研究者本身未曾注意其引述史實中呈現的矛盾，例如林麗容文中引張之洞的看法（1837-1909）「外國學堂有宗教一門，而中國之經書即是中國之宗教，若學堂不讀經書，即是道統倫常之盡行廢絕，則中華必不能再立國于世」²⁹。顯然作者並未意識到清代知識分子對儒家的自我定位之一，是視儒家及其經典等同西方的宗教，此段歷史陳熙遠有詳盡相關研究可茲說明³⁰，儒家可對應於西方宗教絕非康有為獨創，康有為的孔教會並不能視為「宗教化」，其作法只是希望複製基督宗教的制度和特徵來重建儒家。陳熙遠認為儒家非宗教說是「儒家在新興的「宗教」論述中被邊緣化」³¹的結果。

此外，林麗容認為近代關於讀經的討論，著重如何將儒家的各類經典散置於制度化教育中，正反雙方一度的共識是經書可茲瞭解固有文化，而論戰中以調和的觀點為主，塑造出讀經問題隨時局改變的性格。林麗容的看法忽略兩項重點，首先是儒家經典數量和內容本身變動的歷史特性，例如經典從五經到十三經，十三經又轉為四書，經書的數量逐漸改變，而且重視的經典亦有所不同。林麗容忽略的另一個重點，是近代之讀經問題涉及儒家與西方的宗教、科學、社會制度遭遇後，面臨自我定位的重大問題。這兩點皆對讀經活動有重要的影響，讀經問題隨時空變遷並非單純肇因於各方的調和意見。

陳美錦的研究認為「讀經是尊孔之體現，從讀經中可以使人了解孔子之人格與思想，進而收潛移默化之效，以達尊孔之目的」³²。以康有為的孔教論為主題，

²⁷ 林麗容認為「儒學發展至清末，已由教育意義的孔子之教，趨向深具宗教意義的孔教」。參見林麗容，〈讀經問題初探（1912-1937）〉，（臺灣師範大學：歷史所碩士論文，1985），頁 59。

²⁸ 同前引註，頁 56-59。

²⁹ 同前引註，頁 16。這段話出自張之洞的奏摺，在《讀經問題》中由王西徵引用，參見何炳松編，〈讀經問題〉，頁 108。

³⁰ 陳熙遠有許多研究與此相關，其博士論文“Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China”（Harvard University, 1999）即與此主題相關，此外尚有〈「宗教」— 一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4（2002），頁 37-66。〈孔·教·會——近代中國孔教運動中的宗教論述與社會群體〉，《宗教教義、實踐與文化：一個跨學科的整合研究學術研討會論文集》（台北：中央研究院民族研究所，2004）等皆有詳盡之論述。

³¹ 陳熙遠，〈「宗教」-一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13：4（2002），頁 37-65。頁 37。

³² 陳美錦，〈反孔廢經運動的興起(1894-1937)〉（臺灣大學歷史研究所：碩士論文，1991），頁 12。

她指出反孔與廢經是一體兩面，尊孔與讀經有不可分割的關係，歷史解釋是因為漢室由尊孔而崇經，近代的廢經是反孔的附帶現象，而經典之所以廢除，除反孔外，尚有文學革命、整理國故等因素，其中新文化運動以奉白話文為正宗，暗行廢經之實，是為新文化運動最主要的成果。陳美錦的研究著重在尊孔與經典之間的關聯，但是兩者間的因果關係似乎無法直接論斷，而且此種儒家經典的定位亦嫌狹隘，忽略儒家典籍的內容，並非只有孔子之人格與思想。儒家經典長期以來作為教育制度的基礎，尚有其它因素相伴，例如孔子之所以歷經兩千多年仍為人重視，儒家經典之註解傳統亦是重要因素，註釋的內容並不止於孔子之人格與思想，更預設或論述孔子所推崇的神聖傳統，儒家經典的註釋是歷代儒者賦與儒家傳統的新生命力，使儒家經典綿延不絕。另一方面，儒者本身的民間講學，其學問和言行直接影響當時的社會，甚至形成書院等組織，對社會發揮更大的影響力。研讀經典、註解、講學等等都是儒家傳統的重要元素，是諸多原因使得儒家代代相傳，祀孔只是儒家傳統之一環。

整體而言，林麗容與陳美錦最主要的貢獻，是指出讀經問題涉及宗教因素，而非如同目前的讀經研究，僅止於教育學方面的討論，但是兩位的研究論證大多為政治問題，不是宗教問題，如同大多數讀經的反對者將政治和宗教的問題混淆，因此其讀經討論亦如同過去的論戰，是在諸多政治與教育的硝煙中討論，未能扣緊讀經問題與宗教的關聯。柯欣雅的〈近十年台灣兒童讀經教育的發展

〔1991-2001〕〉則因截取有限的歷史片段以及教育制度為主要研究對象，成為單從教育方面討論兒童讀經的歷史研究，認定讀經是社會變遷的結果，這已無從理解讀經問題纏繞百年之癥結所在。另一方面，柯欣雅的研究主要針對讀經協會在讀經運動中的影響，有助於說明讀經協會之功能與角色，亦注意到兒童讀經運動在全球化的發展，實有賴宗教團體的支持，認為宗教與讀經運動在國內外的發展息息相關，值得進一步研究。綜合前述三位的研究之共同點，是不論民國初年或近年來，讀經活動始終與宗教有密切關係。

（二）教育方面的研究

關於讀經的教育成效或教育理念之研究頗多，包括王怡方〈兒童讀經之態度、教學過程與成效之研究----以台中縣三所小學為例〉(1998)、張樹枝〈國民小學兒童讀經教學成效之研究〉(2000)、楊旻芳〈五位兒童讀經教師之教學信念〉(2000)、莊榮順〈一個實施兒童讀經班級的觀察研究〉(2001)、李美昭〈兒童讀經對國小低年級兒童認字能力及國語成績影響之研究〉(2002)、廖彩美〈國民

小學實施讀經教育對提昇兒童自我概念之研究》(2002)、韓珩〈兒童讀經之唐詩教學行動研究〉(2002)、楊欽助〈國民小學實施兒童讀經教育之研究-以一個班級為例〉(2004)、陳珈合〈走進文化的讀書味兒—「讀經自學兒童」閱讀動機影響之個案研究〉(2006)、孔繁嘉〈家長選擇在家自行教育之個案研究〉(2006)等。這類實證研究為主的論文，以指出讀經與教育成效間的關聯為大宗，其研究重點在於施教者與受教者，而非經典。以經典作為傳統的重要現象而言，研究者的關懷是這些讀經相關研究中的經典與它們所代表的傳統，以及教育制度中重新使用這些經典，此一現象代表的意義。因此，上述研究皆可視為對當代臺灣小學校園中讀經活動的觀察，這些觀察不止記錄了兒童的讀經活動，也反應老師、家長，甚至是研究者本身對經典的界定與看法，成為「經典」現象中值得分析研究的記錄。此外，值得注意的是若干研究者中具宗教背景，包括歷史研究的柯欣雅、教育研究的洪孟君、陳珈合等皆為一貫道背景。關於這些教育研究呈現出的「經典」現象，將在第三、四章中提出並加以討論。

(三) 社會學研究

社會學研究方面有翟本瑞〈正式教育與非正式教育：兒童讀經運動的社會學反省〉(2000)以及陳志修的〈從建構主義看兒童讀經〉(2003)。

翟本瑞的研究成果得自實施兩年讀經課程的臺中大里市崇光國小六年四班。其研究結果認為符合美國學者柯曼的理論，柯曼的論點是政府或民間在教育資源的擴充，對改善教育成效有限，而家庭的努力則有顯著的功效。由於六年四班的讀經教學成效良好，不論在記憶力、語言能力、德育、美育等方面，相較於同校其它班級，有長足的進步，智育方面則無明顯的差異。翟本瑞認為，王財貴推廣的讀經運動是個文化轉型的運動，它消除文言文產生的隔閡，使得經典中的文化資源得以再度為吾人使用，其教育成效亦優於政府長期以來實施的中華文化基本教材。另一方面，藉由兒童讀經運動，臺灣的教育能夠反省自胡適以降，受到杜威教育理念影響，重理解而輕記憶的問題。翟本瑞還對照目前中國大陸及歐美實施的經典教育，他認為沒有理由不將讀經教育納入正式教育之中，教育改革的重點在於觀念而非制度。

翟本瑞的研究雖是社會學研究，卻點出長久以來，臺灣教育制度面對傳統時有問題的態度，也希望讀經運動能有更多層面的研究。但是翟本瑞並未指陳出制度教育面臨傳統時，觀念方面的問題為何？亦即，讀經既然是吾人之長久「傳統」，何以今日卻無法為吾人所用？無法在制度中與吾人共存？甚至歷來恢復讀

經之要求，亦面臨種種強大的反對力量，以至於當代希望藉由社會運動促成此一傳統之轉型與發展。顯然讀經運動背後代表的，是制度教育不欲正視讀經代表之「儒家傳統」及其社會意義，它可能不止是觀念問題，還是態度問題，更是定位問題。似乎華人對儒家傳統有著定位上的困惑，以及自我認同或自我識別的危機，因此無法參與建構現代制度教育的過程。

陳志修的研究係根據建構主義理論省思讀經運動，對照中國大陸在讀經運動中正反方激辯的情形，是臺灣少數對讀經運動提出質疑的研究。根據建構主義的學習理論，基於教育需以學習者為主體，促進其自發建構知識的歷程。因此，陳志修反對讀經運動，因為兒童讀經是以成人為本位，並非以兒童為主體，此種教育欠缺多元性、忽略或壓抑兒童在教育中的主體性以及學習的自發性。此外，他也質疑兒童讀經強調記憶、提昇道德、以及富哲理的經典適合于兒童等訴求或理論。

陳志修著眼於現代教育應尊重「人」本身自幼被賦與的權利，人有權利選擇其學習的內容。然而，這也是讀經運動的基本立場，人有權利或機會學習其「固有傳統」，問題在於實質層面，兒童究竟有多少能力，足以決定或選擇其教育內容？因教育內容和目的，往往是成人賦與兒童的，無論施與何種教育，皆是成人對兒童應受教育的想像加上經驗累積的成果。但是讀經運動的根本原因之一，在於贊成讀經一方之經驗建構完全斷裂，讀經自二十世紀後，完全無法參與現代兒童教育任何一部分。因此讀經或不讀經能否促進道德？是否欠缺多元的內容？忽略或壓抑兒童在教育中的主體性以及學習的自發性？經典富哲理的內容是否適用於兒童？就贊成或反對讀經雙方之見解看來，欲在短期內針對上述問題深入討論恐怕皆是空談，僅能淪於想像的論述。

以道德訴求為例，過去反對讀經的理由之一，即認為讀經無法促進道德，倫理學足以取而代之，但是當代的讀經運動又以道德訴求為大眾認同，顯然倫理學的建構或讀經皆未完全滿足社會的需求，但是兩造之意見何以完全無法相容？尤其是「現代」何以無法接納「傳統」，或是該以何種方式納入傳統未曾詳細有過討論。另一例子是讀經運動強調「最有價值的書」，並未訴諸單一傳統、單一價值認同，但是陳志修卻認為讀經運動欠缺多元，是否在讀經之實際執行層面，參與大眾呈現單一認同的取向，或是研究者個人主觀的認定導致此一想法，研究者似乎應有更深入傳統的論述之論點。這兩個例子皆突顯「現代」與「傳統」間的理解河漢相隔，彼此欠缺互動與理解的實際情形。

筆者以為，無論反對或支持讀經的討論或研究，過去因為國家民族的苦痛深切，一味下猛藥，對於自我不能認同的「傳統」，皆以除「惡」務盡為快。當代的討論，又太過著重於社會或教育學的理论，由於這些理论是西方傳統長期積累的成果，但是它們處理的現象卻是華人千年的「傳統」。而「傳統」加諸其人的影響，往往需要多元的解釋方能達成，絕非單一理論、單一訴求，一蹴可即的，由宗教研究的角度觀之，二十世紀初的「讀經問題」和二十世紀末的「讀經運動」代表儒家傳統之發展歷程，而儒家傳統對華人之生活方式、理解世界的態度，有其深厚影響。但是儒家傳統如何對應於西方？截至目前為止，相關討論仍是進行式而非完成式，讀經問題已逾百年仍未底定正是明證。因此，當代讀經運動之宗教研究有其必要，藉由探討人們對儒家經典的定位，找出儒家傳統發展的軌跡。

第三節、經典作為世界觀及提供意義

語言或文字是人類的重要現象，宗教傳統更有賴語言和文字傳達其內容和理解，受限於人類本身是有限時空的存在，人類必須將傳統的精華以某種方式代代相傳，例如化成易於記誦的詩歌，或是書寫成文。後者往往形成所謂的「經」或「經典」(Scripture)，歷經時代變化，人們往往賦與它特殊的地位，其中某些重要的文本更形成「正典」(Canon)，代表它受到更普遍的認同或具有特殊地位。根據《宗教百科全書》(The Encyclopedia of Religion)的定義，聖典(Scripture)是特殊的西方用字，但是它已經擴展至世界成為普遍的概念，以代表各宗教傳統中的「經典」(scripture)，根據各大傳統的歷史現象，難以從經典的內容或型式判定何者為經典，因此，經典是個相對而非不證自明的概念或形式，它與社群有密切的關係。經典是：

一冊文本只有在它以一群人的觀點中，視之為神聖、有力量、有意義、具有某種特別的權威，飾以別於其它被書寫或講授的超越形式才是聖典。³³

在這些複雜的歷史過程中，經典的內容、定位等等往往引發討論，甚至產生爭議。此外，人們往往也基於該傳統其它要素，圍繞經典從事相關的活動，例如假定經典與道德、知識的關聯等等。因此，經典可視為宗教的一種重要現象和人類活動。甚至，經典作為一種活動和現象，可被視為是「意義」的象徵。1935年支持教

³³ 《宗教百科全書》(Encyclopedia of Religion)，卷13，頁134。

育制度恢復讀經者即提出：

徒見今日社會人民，徬徨於歧路，轉輾於漩渦，動作云謂無一定之軌轍可循。惟感覺環境之苦悶，其智識程度，日蔀塞，精神之破壞，較之物質為尤鉅，其損失寧可估計。…而經學者，其基礎建立於崑崙之東，黃海之濱，神州之墟，數千年來沿黃河流域，長江流域，珠江流域，傳播廣遠，且波潤及鄰國，屹然足以代表東亞文明之建築品也。…蓋經旨中大中至中和平康樂之真精神，實足以補偏重物質文明之闕失故。故吾敢斷言欲挽救垂危之中國，必自復興經學始，欲發揚吾國偉大之真精神，必自表彰經學始。³⁴

易言之，經典幾乎是儒家的具體象徵，它是社會、人民的精神，能夠解決人心的憂悶，建立人類社會的秩序。這段話幾乎說明儒家及其經典如同紀爾茲（Cliff Geertz）所提出的，宗教作為文化系統，它：

綜合一個民族的精神氣質-生活的調性、特徵和品質。即道德和審美風格與情緒—以及他們的世界觀—，即他們所認為事物真實存在的圖像，這是他們最全面的秩序理念。³⁵

於紀爾茲而言，作為現代世界的宗教，即是一種世界觀，其神聖象徵扮演的重要角色即是將日常的生活方式，以知識能力可理解的方式，調和至世界觀所表述的真實狀態。世界觀和精神氣質的互動產生兩種結果，一是使得道德和審美傾向客體化，另一方面是也支持整個世界的普遍信仰，喚起深藏的道德和審美情感，作為經驗證據以支持信仰的真實性。³⁶因此，神聖的象徵和日常生活之間彼此支持，並具有權威。盧克曼（Thomas Luckmann）的隱形宗教亦有類似的定義，他認為作為世界觀的宗教，包含日常生活和神聖的兩種實在領域，這兩個領域看似對立，實則以某種方式相互關聯著。作為世界觀的宗教，它最重要的客體化表現在語文之中。語文的語義和句法層次包含著世界觀中的邏輯和分類。世界觀作為現成答案的儲備和解決問題程序的源泉，將個人的記憶、思索、行為和感知以一種離開了語文媒介就無法想像的方式加以程式化和固定。通過語文，對個人而言，世界觀是獲得意義的泉源。³⁷

³⁴ 《讀經問題》（1935），頁 11。

³⁵ Cliff Geertz, 1966, 頁 3。

³⁶ 同上註，頁 4。

³⁷ Thomas Luckmann, 1967, 頁 54-74。

在讀經運動中，吾人將能發現，人們將讀誦經典的活動，與社會群體的秩序、道德、精神聯結在一起。甚至，經典代表著語文的完美。因此，儒家經典作為華人世界觀的具體表徵，還反映在文言經典受到重視和支持的現象上，如同盧克曼所認為的，語文是世界觀最重要的客體化表現。因此，本文即是針對當代臺灣讀經運動中呈現出的「經典現象」加以研究。這些經典的現象包括華人對「儒家經典」的定位、人們如何圍繞「經典」產生各種活動、形成組織、自我描述推動「讀經」的動機、以及因為「讀經」引發的社會議題。簡言之，本文探討之「經典現象」，即是華人因為儒家經典產生的種種想法和活動，這些活動和想法未必和經典中記載的內容有關，而是他們基於對經典或儒家傳統的一些預設。這些活動和想法，將反映儒家經典作為華人之世界觀的具體象徵。

第四節、研究方法與章節安排

一、研究方法與研究範圍

針對讀經運動，本文以文本分析、訪談、實際觀察為主要研究方法，由於當代讀經運動是讀經問題之歷史延伸，當代與過去的現象之間有主觀而必然的連續性，這類問題必須藉由相關文獻爬梳而得。訪談用於理解歷史與目前現象裡，及文本資料不足或有疑問的部分。實際觀察主要用於理解目前臺灣讀經活動的實況。

當代臺灣研讀儒家經典的活動是主要研究對象，經由歷史資料之整理與分析，陳述儒家經典的興廢變遷，指出 1900 年初反對讀經的宗教原因，探討讀經運動的歷史根源。針對當代的讀經運動，分析其理念和各種實踐活動兩部分，說明臺灣社會呈現之讀經現象。此外，亦參與宗教團體之讀經班，使能具體而微的呈現宗教團體興辦之讀經班其樣貌。經由檢視臺灣讀經活動的各個層面，探討人們對經典的態度之轉移和預設，指出儒家傳統的發展。

讀經活動的研究範圍固然廣泛，其相關資訊來源，則能夠從各種出版資訊如報章、讀經團體的出版刊物或是經由訪談得到許多相關內容。由於相關討論多以教育議題為主，為了有更全面的觀察和說明以符合宗教研究之用，如有必要將訪談推廣讀經最力之王財貴教授以及相關的團體，搜集各種參與推廣讀經之宗教團體的歷史與現況。

參與之讀經班以一貫道的發一崇德團體為研究對象，主因是一貫道長期以來

有研讀儒家經典的傳統，近年來更因兒童讀經運動將研讀經典的活動推展至信仰者以外，鑑於一貫道之歷史、發展規模與現況，研究該團體有相當程度的代表性，其綜合各種宗教傳統之預設，又與王財貴之讀經理念有相似之處。目前崇德團體在北部某大學設有學生社團，開設兒童讀經班，對於成人亦有行之有年的研究班課程。參與該團體的時間至少六個月，觀察研究對象包括該團體的兒童讀經活動、講師、推廣成員等等。

因為儒家沒有固定的組織，其宗教研究限制是沒有所謂的「皈依」、「入道」等相關儀式以茲識別，除了少數知識分子自我認同或表白為儒家以外，無法說明何人歸屬明確的儒家。因此，本研究的主要資訊以一般視為儒家相關的訊息為主要識別，例如四書五經、六藝、孔子和其門人等，或是自我表述為儒家傳承者等作為儒家的範疇。在這樣的限制下，僅能說明儒家在臺灣社會「曝光」的情形，真正的或精確的儒家人士或許並不存在，但是這不影響儒家乃華人社會之重要宗教現象此一事實。無論如何，儘可能多方收集相關資訊，方足以說明儒家如何深深影響著華人，歷史文獻分析與口訪和觀察是最主要的研究方法。

資料來源共有三類，分別如下：

(一) 相關史料：包括報紙、官方或各團體的出版資料、以及讀經活動相關研究中蒐集的資料。報紙部分將以聯合報為主，由於目前各報社中的電子檢索，以該報社最為完整，讀經活動中由於強調其教學之實效，這些二手資料正好是讀經活動本身極佳的背景說明。

(二) 訪談資料：以讀經活動中從事推廣、帶領、設計課程之人士為主。訪談資料有兩部分，對於團體出版品或相關資料的不明確處，若能夠找到相關人士，盡力予以釐清，以詢問與讀經活動相關之宗教活動為主。

(三) 觀察筆記：由於研讀經典的活動繁多，觀察記錄的對象將以個案研究為主，此外，社會中經各種管道得知訊息，或是筆者參加的相關活動亦將納入研究之中。以上說明研究素材的來源和處理的基本方式，接下來說明各章節之安排。

二、各章節安排

本文總計六章，除第一章緒論外，各章內容簡述如下：

第二章、從讀經到廢經

本章最主要的敘述主題與問題意識如下：探討從蔡元培的廢經到王財貴的倡導讀經之歷史發展中，知識分子對「經典」的定位發生之變化，並提出相關解釋。

第三章、擴散的儒家經典

本章首先簡述王財貴推廣讀經的歷程和理念，然後敘述讀經發展成社會運動的轉折、建立組織的過程以及讀經運動的現況，並且指出這些過程或現象與宗教的關聯，最後解釋民間對當代讀經運動的支持與回應。

第四章、經典的轉變

本章目的是論證讀經運動中三項要點：首先，讀經運動以儒家經典為主，而經典的定位問題與儒家之宗教性有關。其次，整理說明第三章之中，各宗教人士或團體投入推廣儒家經典的主因和內在邏輯。最後，指出當代讀經運動的推廣者與支持者，對儒家經典的建構，以及讀經活動與社會規範、儒家的宗教定位等之關聯。

第五章、問題與討論

根據第四章之內容提出相關討論。首先是儒家經典與世界各宗教傳統之共通或相異點。其次，以佛道二教為例，說明儒家與華人宗教之間的關聯，儒家乃是華人宗教光譜之底色。最後根據上述兩點的討論結果，進一步分析儒家宗教定位，探討儒家的宗教化、宗教性與民間儒家在宗教研究上的問題，指出儒家非宗教定位之不合理處。

第六章、結論

針對研究成果，提出對於當代儒家發展在宗教研究和社會的意義。反省研究的結果，並提出日後可能的研究方向。