

第二章、從讀「經」到廢「經」

1997 年出版之《讀經手冊》寫道：

每個民族皆有其知識分子共認的經書，包括中國的四書五經、印度的吠陀和佛典、西方的聖經等，大體都是給人安身立命的典冊。她是人類智慧的直接表露，是搏造文化推動歷史的動力核心。今日我們提倡的讀經教育，所說的經，…，亦即說為「最有價值的書」。範圍舉凡經史子集皆可，而且其價值亦可由個人的認定去選取。只要你認為這本書值得你一讀再讀，即可自己選為讀經之教材。¹

「經書」是「民族」中「知識分子」共認的書本，從宗教研究的角度而言，這是相當有問題的觀點。若是稍微深入了解上述內容涉及的歷史與傳統，《聖經》屬於基督宗教，亦作「經典」(Scripture)、《吠陀》屬於印度教，而佛典在中國佛教、南傳佛教或藏傳佛教皆有不同的內容和數量，又分屬不同民族的穆斯林皆自稱為「經書的子民」(people of the Book)，《古蘭經》是他們共同的經書，以阿拉伯文書寫和念誦的文本為標準的聖典，上述各種經書皆由不同民族共有，但是它們分屬不同的宗教傳統。因此《讀經手冊》列舉的經書中除了四書五經以外，代表的傳統都不是「民族」的傳統，而是「宗教」傳統。更重要的是它們作為其傳統中「最有價值的書」，乃由社會各階層共認，並非單由「知識分子」認可。

「四書五經」殆無疑問屬於儒家傳統。然而，經由上面的敘述和分析得知，在某些華人知識分子的眼中「儒家不是宗教」²，卻和其它宗教傳統的「經典」等同類之。「四書五經」和儒家傳統的現代定位似乎是曖昧不明的。筆者認為處理讀經運動的首要工作，是探究讀經運動中「經典」一詞在近代以來知識分子眼中的定位，以解開此一問題。

第一節、從 1896-1949 年的讀經歷史

對於 1912 年廢止讀經的歷史，當代的《讀經手冊》這麼描述：

¹ 王財貴，《兒童讀經教育說明手冊》，頁 16。

² 根據筆者訪談，王財貴非常強調儒家不是宗教，他認為宗教必須有儀式、教主、教徒，而儒家雖有超越、天命的概念，但是不會對超越的對象膜拜，而且儒家有的是「禮」，而非儀式。即使儒家有祭孔、拜祖先（關於這點王財貴的論述有點遲疑）等元素，猶不能稱儒家為宗教，王財貴總結儒家是「智慧」傳統。

「讀經」本來沒問題，但自從民國開國就有了問題了。民國元年元月十九日，第一任教育總長蔡元培下令：「小學堂讀經科一律廢止。」可見雖然清末的新制小學堂，也還是讀經的。民國元年五月，又下了第二道法令：「廢止師範、中、小學讀經科。」於是不只沒有讀經的學生，也消滅了可教讀經的教師。同年七月，蔡氏且在全國第一屆教育會議上提出：「各級學校不應祭孔」的議案。他認為祭孔是宗教迷信，而想以「美育」來代替「宗教」，學校祭孔之風從此斷絕。這連續的三個動作，對民族文化的繼絕所關甚大，是中國教育史上應該大書特書的大事。等到民國六年，白話宣言出來；八年，五四運動起；九年，國小語文課全面改用白話以後，我們國人便漸漸連一般古文都看不來，更不用說「讀經」了。³

此為讀經運動主要之歷史說明和訴求，明確指出臺灣的讀經問題是中國大陸的延伸。王財貴以四項重點說明讀經活動何以在教育制度中廢止，包括政令規定中小學學生停止讀經、學校中廢除祀孔、以美學代替宗教、書寫語文的改變。前三者皆與蔡元培有關，然而蔡元培的廢經應視為近代儒家經典發展中的一環，而非全部。它是清朝以來體制教育變革的延伸，但是讀經活動並未就此中止，長達近百年的時間，讀經問題仍未底定。上述原因中，廢除祭孔、以美育取代宗教，這些政治措施和施政理念，其宗旨皆在廢除或取代宗教迷信，顯示自民國初年開始，教育體制中的廢經即與反宗教有相當的關聯。

由於民初乃中西文化交流，彼此劇烈激盪的時代，本段讀經歷史討論的核心，是設定讀經問題乃一連串「中」、「西」對照比較的結果，這所謂的「中」就是儒家傳統、而「西」則是值得吾人探究的觀念，它可能是基督宗教、希臘哲學、或是十九至二十世紀最受崇敬的科學。以下先簡述 1900-1937 年間，中國大陸上讀經問題在教育制度中的討論，從中分析知識分子對儒家經典的定位，指出中西對應的宗教要素。

讀經在體制教育中的變化，始於 1896 年清朝官員鄭家鼐於〈奏辦京師大學堂摺〉提出「中國京師創立大學堂，自應以中學為主，西學為輔；中學為體，西學為用」，自此讀經問題就在中西對照的關係中展開。1903 年，清朝張之洞（1837-1909）等人提出〈奏訂學堂章程〉，在〈學務綱要〉「中小學堂宜注重讀經以存聖教」條目中，指出西方教育制度有「宗教門」，而「中國的經書即是中

³ 《讀經手冊》，頁 13。

國的宗教」，學校中若是不讀經，則堯舜以後乃至孔子的「道」無以傳承，三綱五常廢絕，中國無法立國，惟該原則中並未強調盡讀所有儒家經典⁴。新式學科中的讀經科於是設立。民國成立後，1912年蔡元培任教育總長，通令廢止讀經，又根據西方宗教自由的原則廢除學校中祀孔活動。但是1913年袁士凱的〈憲法草案〉再規定國民教育應以孔子之道為根本，且在1915年的〈教育綱要〉又主張中小學應加讀經科。1916年袁氏復辟失敗後，黎元洪的北洋政府又下令撤消讀經令。1925年段祺瑞的北洋政府，章士釗（1882-1973）任教育總長又再次提倡讀經，魯迅（1881-1936）著〈十四年的讀經〉大加嘲諷，指出「歷史上讀經的忠臣孝子少之又少，倒是不讀經的節婦烈女一堆」⁵。1927年國民黨以軍事統一中國大陸後未久，1931年國民會議代表劉守榮又提出應在教科書中定訂經書，1934年廣東陳濟堂（1889-1954）、湖南的何鍵（1887-1956）、北方的宋哲元（1885-1940）都提倡讀經，同年胡適則在香港以〈我們還不配讀經〉為題公開演講，批評廣東省的讀經運動。該年度中政府的角色最是糾結，一方面再次通令各地尊孔，並在曲阜祀孔，另一方面教育部通令糾正各地倡導的讀經活動。1935年《教育雜誌》為了上述1930年代再起的讀經爭議出版《讀經問題》專號，邀請各方人士為文討論。1934到37年中國大陸的報章雜誌中，亦陸續刊載讀經問題的激辯⁶，包括引領風潮的新文化運動人士如胡適（1891-1962）、傅斯年（1896-1950）兩位皆倡言反對讀經⁷。但是讀經問題懸而未決，1937年初胡適發表〈讀經平議〉後，隨即進入中日戰爭，以及後續的中國內戰（1945-1949），1945年雖有熊十力為文再提讀經問題⁸，但是中國大陸戰事仍未歇止，讀經問題亦無暇再議。

我們觀察這段歷史變遷，發現知識分子眼中的「儒家經典」，其定位是逐漸改變的。張之洞認為經書是中國的宗教，所謂中學為體的主旨在於宗經，也就是

⁴ 張之洞，《奏定學堂章程》（臺北：台聯國風出版社，1970），頁55-56。《讀經問題》（1935）亦引述該文，參見該書頁108。

⁵ 魯迅著，〈十四年的讀經〉，於胡曉明編《讀經：啓蒙還是蒙昧》（華東師範大學出版社，2005），頁435-438。

⁶ 此次讀經問題的產生原因相當複雜，有人認為主因是1931年的918事變，造成中日關係緊張，而中國訴諸國聯組織的仲裁又無效，恢復固有文明及尊孔等問題再次被提出，參見《讀經問題》頁109。應當與孫中山提出恢復中國固有道德有關，因為《讀經問題》有多人提及這點，相關辯論亦刊登於該年度上海、天津、廣東等地的報章，如〈天津大公報〉、《時代公論》、《獨立評論》等。

⁷ 傅斯年在1935年4月7日的《大公報》發表反對學校讀經的看法、胡適在4月8日於《獨立評論》第146號發表〈我們今日還不配讀經〉。

⁸ 熊十力，《讀經示要》（臺北：廣文，1960，初版為1945年）。

以儒家經典為認識西方的核心，〈勸學篇〉中提到「今日學者必先通經以明我國先聖先師立言之旨」，強調知識分子應當以理解儒家經典，貫通孔子等聖賢的精神作為一切學識和論述之基礎。此外，張之洞相信儒家經典理當完全對應於西方的制度、生活方式，因為儒家經典有著百科全書式的內容，他說：

《中庸》：天下至誠，盡物之性質，贊天地之化，是西學格致之義也。……〈禮運〉貨惡棄地；《中庸》言山之廣大，終以寶藏興焉，是開鑛之義也。《周禮》有山虞杯衡之官，是西國專設樹林部之義也。《論語》敏則有功；然則工商之業百官之政，軍旅之事，必貴神速，不貴遲鈍可知。是工宜機器，行宜鐵路之至義也。⁹

亦即，《中庸》具有西方科學和鑛業精神；《周禮》有植樹保育以及增加國家資財的內涵；《論語》包含講求效率的現代準則。這種中西對應的方式，說明部分清朝儒家官僚和知識分子對儒家經典的定位。他們認為儒家經典在每個層面，皆包含等同於西方的見解和現象，從「科學」的「格物精神」，到新式的交通、軍事、民主制度、物質文明的機器，儒家經典包羅萬象，應有盡有，甚至西方的種種文明還始於中國三代時期老子西行的神話。¹⁰因此，儒家經典是華人知識分子對西方全面認識的基礎，儒家經典能夠與西方種種並行不悖，作為宗教的儒家經典是華人的世界觀。

但是清朝官僚與知識分子這種儒家經典與西方共存，彼此對應的看法，隨著中國社會受到西方的影響，在政治、軍事、外交、經濟等等層面的變化逐漸加劇後，儒家經典的定位即面臨嚴重考驗。首要在於政體改變，1911年中國從帝制走向民主，孔子及其學說，則被視為帝制的支持者，以不合乎新時代的政治精神而被揚棄，研讀儒家經典理當廢止。因為讀經後，「忠君」思想則尾隨而至，這本來是清政府的教育宗旨，卻是民主政府的最大敵人。但是民國初年知名的知識分子，如魯迅、傅斯年、胡適等反對讀經，則有更複雜的原因。其主要觀點有三：一、讀經者之中鮮有根據經典生活的人，而且儒家經典的影響力遠不如其它經典，例如《書經》不如《貞觀政要》、《禮記》不如《太上感應篇》、《論語》不如《近思錄》、《春秋》不如《正氣歌》、《孝經》不如各類善書。¹¹二、所謂的「經」

⁹ 張之洞，〈勸學篇·會通〉，《張文襄公全集》（臺北：文海出版社，1963），頁168-169。

¹⁰ 轉引自《讀經問題》（1935），頁107。該文之註表示引自張之洞的《勸學篇》之〈會通章〉，現存文獻查無此段，可能是張之洞之原著已有更動，當時王西徵引註之詳細版本已不可考。

¹¹ 傅斯年，〈論學校讀經〉，《傅斯年全集》第六冊（臺北：聯經，1980），頁51-57。

和「經學」只是特定時代的產物，與現代生活不合。三、經的內容難懂，教之無益。¹²

分析這幾項論點可發現，第一點與經典的定位無關，因為經典自有其支持者，不論這些人是否落實經典的內容，經典對於支持者而言自有其重要性，不在於他們實踐與否，以此種理由反對別人的主張，其實預設著對他人行為的價值判斷，而非經典的定位問題。況且知識分子以自我中心的理解，即不准他人讀經，這種想法更違反其追求民主的立場。進一步設想，儒家經典的社會影響力若是不大，何須大費周章討論讀經問題。至於第三點經典內容不明確的問題，與第二點有相近之處，皆涉及人們對經典的理解，也就是詮釋的問題。胡適以新時代的眼光看待儒家經典，無法容忍經典中的晦澀難懂，他說：

《詩》、《書》、《易》、《儀禮》，固然有十之五是不能懂的，《春秋三傳》也都有從頭整理研究的必要，就是《論語》、《孟子》也至少有十分之二是必須經過新經學的整理的。最近一二十年中，學校廢止了讀經的功課，使得經書的講授完全脫離了村學究的胡說，漸漸到專門學者的手裡，這是使經學走上科學的路最重要的條件。二三十年後，新經學的成绩積聚的多了，也許可以稍稍減低那不懂的部分，也許可以使幾部重要的經典都翻譯成人人可解的白話，充作一般成人的讀物，在今日妄談讀經，或提倡中小學讀經，都是無知之談，不值得通人的一笑。¹³

亦即，胡適根據他對儒家經典的理解，儒家經典的內容難懂費解，每部經皆有為數頗眾之問題待解，加以它是由未經專業訓練又不具水準的傳授者教導，儒家經典的傳承大有問題。欲解決這些問題，唯有關上普及研讀經典的大門，視研讀經典為專門學科，方能消闕其中的疑問，也是使得經典適應現代生活的唯一方式，

¹² 例如魯迅寫道「尊孔、崇儒、專經、復古，由來已經很久了，皇帝和大臣們，向來總要取其一端，…但是，二十四史不現在麼，其中有多少孝子，忠臣，節婦和烈女？自然，或者是多到歷史上裝不下去了；那麼，去翻專誇本地人物的府縣誌書去。我可以說，可惜男的孝子和忠臣也不多的，只有節烈的婦女的名冊卻大抵有一大卷以至幾卷。孔子之徒的經，真不知讀到那裏去了；倒是讓不識字的婦女們能實踐。」、傅斯年寫道「中國歷史上的偉大朝代都不是靠經術得天下造國家的，而一經提倡經術之後，國力每每衰落的。我們且一代一代地看去，周朝還沒有受這些經典於前代，那時候的學問只是些禮樂射御書數的實際事件。秦朝焚書坑儒，更不必說。漢朝的締造，一半賴高帝之武，一半賴文帝之文，高帝侮儒，文帝宗老，直到武帝才表章六經，然而茂陵一年所行，無事不與儒術相反。宣帝以後，儒術才真正流行，東海邊上的讀經人作師作相，漢朝也就在這時節起頭不振作，直到王莽，遍天遍地都是經學。」胡適引王國維的話語，「于《書》所不能解者殆十之五，于《詩》亦十之一二」。魯迅文參見註 37，傅斯年文參見〈論學校讀經〉，《傅斯年全集》第六冊（臺北：聯經，1980）頁 51-57。胡適，〈讀經平議〉，《胡適文存》卷四（臺北：遠東，1953）。

¹³ 胡適，〈讀經平議〉，《胡適文存》卷四（臺北：遠東，1953）。

此為胡適謂之以「科學」解釋經典方法。胡適的「科學之道」就是以白話文呈現古代經典，將解釋經文的文體從文言文轉為白話文，這就是「經學科學化」的成果。值得注意之處是胡適與張之洞「以儒家經典理解西方」的觀點全然不同，胡適乃基於個人理解之「西方」精神（也就是科學）來理解或詮釋儒家經典。然而，有人指出其白話文的科學之道有所繆失，王節¹⁴指出：

彼希臘拉丁文字，真古人之陳跡也。而彼國研究高深學問者，列為必修之科。新約舊約全書，大都神話，語涉迷信，與科學相違；而彼國大學，列神學一科，專門研求者不乏其人。吾國經學，詎尚不足當希臘拉丁文字？詎尚不及新舊約全書？¹⁵

亦即若謂之「科學」即專門化，理當將中國的儒家傳統歸入西方的對應學科，則儒家經典可對應於西方學科，包括語言學、文字學，甚至是神學。因為書寫儒家經典的古文，可對應希臘文、拉丁文的學習與研究，而儒家經典的內容和詮釋傳統可對應於基督宗教的神學。尤為緊要之處，是西方並未因為它們「不科學」而全面廢除，並未因為古希臘文、拉丁文可能有問題而廢除，也未曾因為科學而廢除神學，何以儒家經典的研讀必須全面廢除呢？上述知識分子對儒家經典所持看法之差異，在於他們理解的「西方」並不相同，支持者與反對者對經典的定位即有所差異。無論如何，此種討論的共識是將經典視為一種純知識看待，亦即儒家經典是專門的知識，但是知識成為專門學科是否等於科學化，且只能由專家而非各級學生研讀，則是爭議的焦點。

將儒家經典賦與現代的學科規類是種理想，但是儒家經典的內容駁雜，浩如淵海，一如西漢司馬談（？—公元前110）「博學寡要」的批評。現代人如何歸類儒家經典的「知識」？儒家經典如何對應於西方的知識體系？1935年楊衛玉在《讀經問題》中這麼主張：

我們有歷史，不必學《書》《禮》《春秋》。我們的社會需要道德和品行的教訓，但是我們有倫理學，不必讀《論孟》等。我們社會需要文字的研究，但

¹⁴ 王節的生平並不清楚，根據林麗容的研究，王節任教於上海正風文學院，林麗容〈讀經問題初探（1912-1937）〉（臺灣師範大學：歷史研究所碩士論文，1987），頁152。

¹⁵ 參見〈王節先生的意見〉，《讀經問題》頁10。主編何炳松則指出，讀經假使當作一種專研究，由專家研究不成為問題，成為問題在於成人主張中小學生都應該讀經。頁1。實情是《讀經問題》中，許多人並非針對中小學生讀經的問題發表意見，而是對於儒家或是儒家經典提出他們的看法。王節是其中之一，顯示讀經問題在當時社會茲事體大。

是我們有文字學，不必讀《爾雅》。並且從研究經書得來的知識，那有從科學中得來的可靠和有系統，合於現在社會需要呢？¹⁶

亦即儒家經典中的知識，乃是西方科學的對應面，既不可靠又欠缺系統，是未經歸類且無法歸類的知識，完全不合乎現代社會的標準和需求。簡言之，儒家經典是舊時代的產物，它是如此不科學，延續早前更激進者吳稚暉「把線裝書丟到毛廁坑裡」¹⁷的看法，儒家典籍全無用處，應當全數毀棄。

不適合時代的需要固然是相當實際的訴求，但是儒家經典與宗教的關聯是反對讀經者更根本的原因。在思想方面，儒家經書的宗教思想相對於西方亦是落後的，葉青認為：

單以宗教思想一項而論，全是信鬼、信神、信天、信命、信卜、信夢的東西，不獨一點不科學；就在宗教上說，也是落後的拜物教、祖先教那些種類。而書經呢？它底內容，我們可以歸結於這幾點：（一）天神教，（二）祖先教，（三）宗法制度，（四）效法先王，（五）崇尚德法。試以後者而論，在法治主義出現後，德治還不是落後的形態嗎？所以經底內容，無論就其制度、程度、本質三者任何一方面來說，都不及現代底知識進步。它不足以造就專門人材是不用說的了。¹⁸

簡言之，相對於西方的宗教，儒家經典中的宗教思想是拜鬼神、宿命的宗教，甚至還相信卜筮、解夢、拜物、拜祖先，比起西方的一切，儒家經典非但不科學，更是落後的宗教，現象本身不夠先進，因之難以造就專門人才，儒家經典的宗教學研究亦無庸再議。此種見解亦相當有趣，人們似乎對「西方」和「進步」充滿盛世的幻夢，連宗教亦必須以「進步」為標準。然而，宗教不夠先進的理由仍不充分，尤有甚之，更令人難以忍受的是讀經者對儒家經典的態度，楊衛玉說：

他們以為經是常道，不可以變更者也，故不重經，不讀經，便是違道，不能見容於士大夫之林。積習相沿，大家把經看做神聖不可侵犯，等於現在佛教之《楞嚴經》，耶教之《聖經》，一字不可以易，一句不可變，正如韓昌黎所謂「曾經聖人手，議論安敢到」。這兩句話就可以代表儒林的心理。¹⁹

¹⁶ 曾作忠，參見〈曾作忠先生的意見〉，《讀經問題》，頁 118-120。

¹⁷ 吳稚暉是國民黨之重要人物，此一言論參見《吳稚暉學術論著》（上海：出版合作社，1927），頁 124。

¹⁸ 葉青，參見〈葉青先生的意見〉，《讀經問題》，頁 120-130。

¹⁹ 楊衛玉，參見〈楊衛玉先生的意見〉，《讀經問題》，頁 50-51。

楊衛玉反對讀經，不止反對經典的知識，也反對儒家經典的神聖性。他認為儒家經典的「神聖」權威，使得人們不敢批判經典，所以「儒林」成為「儒林」。而且此種欠缺開創的精神，造就中國遭逢西方時呈現的積弱不振。

對照楊衛玉、葉青與張之洞的看法，不論支持讀經與反對讀經者，他們的意見儘管完全相反，不難發現共同預設仍在「中國的經書是中國的宗教」。甚至，楊衛玉、葉青也間接道出儒家經典何以必須全面廢除的原因，因為經由儒家經典與西方的科學、宗教對應比較後，傳載於儒家經典的知識非但不科學，即便宗教思想亦相當落後。知識也好，或是對儒家經典懷有神聖不可侵犯的態度，在反對讀經者的眼中，儒家經典的知識和權威兩者皆成為妨礙中國人民進步的絆腳石，無助於理解西方的一切，中國社會不需要儒家經典。欲實現中國人民現實的幸福，就必須完全廢除宗教的經書和經書的宗教，儒家正是那宗教。他們的觀點頗有馬克思的味道，馬克思認為：

廢除作為人民幻想的幸福的宗教，也就是要求實現人民的現實的幸福，要求拋棄關於自己處境的幻想，也就是要求拋棄那需要幻想的處境。因此對宗教的批判就是對苦難世界—宗教是它的靈光圈的批判的胚胎。²⁰

中國近代來自儒家傳統的知識分子，為了追求中國人現實的幸福，反對讀經、攻擊儒家經典。因為相對於西方，中國的落後、失敗，儒家必須承擔一切的責任，儒家經典長期以來如同中國人民的幻想，而禮運大同的世界未曾出現，面對自古以來被視為天朝的化外之民，卻又顯得落後無比，研讀儒家經典的子民應當拋卻兩千多年的經典傳統。1900年初廢止讀經，是華人知識分子對儒家經典的自我界定和歷史抉擇，儘管有許多人無法參與決策，並希望繼續讀經，但是知識分子促成儒家經典遭受嚴酷挑戰的命運及其後的發展，讀經問題此後始終在讀與不讀之間擺盪，毫無交集的零和發展。

第二節、自 1949-1980 年臺灣的「經」與「讀經」

1949-1980 年這段期間，經典值得注意的發展是多元傳統正在逐漸形成，讀

²⁰ 馬克思(Karl Marx)，〈黑格爾法哲學批判導言〉，《馬克思恩格斯全集》第一卷（北京：人民出版社，1956-1985），頁 452-467。

經問題的討論和影響只及於教育制度中，而且不再受到大眾重視。臺灣官方因為政治需要，在相當程度上維護儒家，並主導「科學」的儒家傳統，這種結果不論讀經的支持者或反對者皆不滿意，但是他們無意也無力挑戰權威。儒家經典的反對者無意提倡儒家，而儒家經典的支持者則散落在社會中，以個人講學、傳授的方式與臺灣社會結合。臺灣社會雖然歷經皇民化運動，但是宗教態度並未受到五四新文化運動及後繼的反宗教馬克思思潮全面的影響。臺灣宗教仍保有許多原來的宗教生活和實踐，尤其是「儒宗神教」的鸞堂、「齋教」等對社會仍有相當的影響力。²¹民間的支持結合隨著國民黨來臺的各種宗教人士，塑造出 1949 年後臺灣儒家有別於中國大陸的宗教社會背景。這種發展使得儒家經典呈現官方與民間分離的趨勢，亦促成儒家經典在宗教多元的傳統中扮演特殊角色，本節討論讀經問題如何隨國民黨轉進臺灣，發生於知識分子和官方之間。

讀經問題隨國民黨延燒至臺灣的先聲，是 1951 年〈改造教育與變化氣質〉宣言²²，這則以儒家六藝為教育目的的宣言，揭開臺灣讀經問題的序幕。1952 年，蔣中正在〈整理文化遺產改進民族習性〉的宣言這麼說（底線由筆者所加）：

經書是我們民族文化的精髓。總理曾說：他的政治思想，是上承堯、舜、禹、湯、文武周公、孔子一貫的道統而來的，謂「文武之政，布在方策」，這些思想的脈絡，就都彌綸在五經四書裡面。總理平生稱述不忘的禮運大同篇，以及我所整理的科學的學庸，就都是四書五經中的一部分。在這些經書裡，是有許多「放之天下而皆準，而百世以俟聖人而不惑」的至理名言。當然「裡面也有許多不適合於現代需要的章句」我們如要使糟粕盡去，精義爛然，那就要把四書五經裡面適合現代需要的傳記、倫理、文化、思想以及政治、經濟、軍事、社會各部分，加以擷取，加以編次，加以解釋，使人簡切易知，都能篤信，都會實行，那才可以讓往聖之學，由闇而彰了。我們可以研究經書，但是不能泥古。老實說：我們如像今日共匪一樣，不要中國的文化則已，否則若要保存和警惕我們中國的文化，就應該以經書為我們文化的基本材料，這些經書實是中國的文化精華所在最寶貴的文庫。²³

文中反覆重申的要點，是儒家經典乃「民族文化」的精髓²⁴，還有政治領袖編定

²¹ 參見宋光宇，〈序〉，於李世偉《日據時代臺灣儒教的結社與活動》（臺北：文津，1999）。李世偉之研究即為此觀點之證。

²² 蔣中正，《先總統蔣公全集》第二冊，頁 2175-2180。

²³ 蔣中正，〈整理文化遺產改進民族習性〉，《聯合報》，第 1 版，1952 年 6 月 16 日。

²⁴ 關於國民黨如何運用儒家文化，以之為政治工具的討論，可參考林果顯，〈「中華文化復興運動推行委員會」之研究（1966-1975）〉（臺北：稻香，2005）。

之「科學」的《大學》和《中庸》是經典的要義所在，將其解釋成儒家的動機表露無疑。國民黨固然戰勝日本贏得臺灣，卻也失去中國大陸。轉進臺灣後，面對無力反攻的窘境，儒家道統又成爲良好的工具。易言之，政治詮釋的儒家經典化身爲「科學的學庸」，是作爲塑造正統的工具，而且儒家經典的民族文化的定位，能夠化解儒家宗教定位的問題，弭除不科學的爭議和反彈，儒家必須變成「民族文化」方能爲政治所用。

1952年4月考試院長賈景德提出先行將經典的內容納入公職考試之中，教育制度中可在日後跟進²⁵。他的見解立即引起另一波反對讀經的聲浪，自由中國社出版的《自由中國》雜誌立即批評經書是權威化的東西，它只許接受，不許獨立思考，就叫做「毒格碼」(dogma)，自由中國社認爲：

讀書人對於四部當中的所謂經，應該接受章先生這個正確的認識[即六經皆史]，不應再像耶教徒之信奉新舊約，或回教之信奉可蘭經，可是想不到時代演進到二十四世紀五十年代的今日，主張讀經考經的人，尚不能如此認識。而其主張讀經考經的動機，是慨乎文化的病態而求治於古方，是慨乎道德的墮落而乞靈於聖廟。²⁶

《自由中國》的見解暗示社會是進化的、進步的，而宗教卻是倒退落伍的。經書應視爲歷史，也就是過去的陳跡。如果臺灣讀書人對待儒家經典的態度，仍要像過去的中國歷史那般，也就是如同基督宗教的教徒對待《聖經》、穆斯林對待《古蘭經》，皆是落後、有毒而不可取的行爲和心態。《自由中國》直接揭發反宗教的理由，以反對教育或考試制度與儒家經典有關，顯示官方對儒家經典的「民族」、「文化」新定位仍未奏效。即使同年6月蔣中正發表〈整理文化遺產改進民族習性〉²⁷，正式提出儒家經典的政治需求，而知識分子間對於應否讀經、制度中如何讀經仍莫衷一是，例如羅家倫於同月中仍發表反對傳統讀經方式的演說，強調要「科學」的讀經²⁸，9月蔣夢麟亦爲文討論讀經的問題²⁹，他們對於讀經的批評不若《自由中國》尖銳，亦未訴諸反宗教的理由，惟仍反對讀整本的經。

1953年由於有議設立學堂，教導儒家經典。立法院乃立法禁止設立學堂，

²⁵ 參見賈景德演說，《讀經問題》(臺北：中國政治書刊，1943)，頁1-5。

²⁶ 參見《讀經問題》(1943)，頁63-65。

²⁷ 蔣中正，〈整理文化遺產 改進民族習性〉，《聯合報》，第1版，1952年6月16日。

²⁸ 參見《讀經問題》(1943)，頁66-68。

²⁹ 同前引註，頁68-73。

亦不准教讀四書五經³⁰。但是當年反對讀經運動的健將胡適卻又幾乎公開認錯，1954年一則新聞中這麼描述胡適：（底線由筆者所加）

胡適博士昨日上午十一時在監察院發表演說，說明社會上一般人士認為大陸之淪陷，歸罪於北大一部份教授要打倒孔家店，一般人認為提倡新文學，新思潮，新文藝的人，是使大陸淪陷的罪魁。胡適說：我本人是提倡讀經的人，而「孝經」中的諫諍章，更可說是經典上的監察法。諫諍章中所謂：「昔者天子有諍臣七人，雖無道，不失其天下；諸侯有諍臣五人，雖無道，不失其國；大夫有諍臣三人，雖無道，不失其家」。胡適認為這一段話可作為監察院行使職權之依據。³¹

相較於1932年發表〈論六經不夠作領袖人才的來源〉，1935年力斥廣東軍人陳濟棠，發表〈我們還不配讀經〉，1937年發表〈讀經平議〉的胡適多麼不同，現實的政體和精神再次與儒家經典有關。即便當年新文化運動的主將受到強烈批評並公開認錯，知識分子對經典的態度並未隨著政治方面大力提倡有所更移。他們反對讀經的基本立場依然不變，在教育制度恢復讀經面臨相當困難，讀經問題依然在國民黨內部以及臺灣社會造成相當大的反彈，反對意見持續出現於報章中³²。1964年讀經問題再起，當年有民意要將儒家經典納入教育制度中，希望列為必修課程，此舉再次引起輿論反彈。1964年12月的《徵信新聞報》（《中國時報》之前身），《臺灣新生報》分別發表〈科學時代的讀經〉³³以及〈讀經與國民道德問題〉³⁴倡言反對讀經，除了不再提及儒家經典與宗教的關聯外，基本上只是重申1935年的反對意見。到1966年中國大陸文化大革命後，儒家經典在反共復國的大前提下，才重新回到中學教育，儒家經典在知識分子間遭受的反對力量由此可略知一二。

此後訴諸反共以提倡讀經的政治策略與知識分子的反彈聲浪中，社會的政治

³⁰ 《聯合報》，第3版，1953年4月8日。

³¹ 《聯合報》，第1版，1954年4月2日。

³² 例如1954年有人投稿表示過去參與五四運動者「涉世已深，銳氣已減，老成不能不持重，於是德先生變成了孔夫子，賽先生變成了線裝書。論起政事，談到文學，一面引用中國的經史子集，一面帶上幾個洋文……這些五四時代前輩先生的「理想底墮落」，欲求中國現代化似有待於新五四。」1959年的仍有人投稿認為讀經是件難以有共識的事。參見〈黑白集〉，《聯合報》，第3版，1957年5月4日，以及徐道鄰，〈我們如何以傳統文化來打擊共產主義〉，《聯合報》，第9版，1959年1月1日。

³³ 《徵信新聞報》，第二版，1964年12月22日。

³⁴ 《臺灣新生報》，第二版，1964年12月22日。此外，參見〈讀經問題〉，《大華晚報》，1964年12月21日，〈讀經問題平議〉，《青年戰士報》，1964年12月22日。

氣氛緊張，讀經問題幾乎無法在臺灣社會中展開討論，要瞭解儒家經典的定位變化，以及倡議讀經面臨的反彈，需從另一種敘述中觀察，蔣中正的宣言和形象塑造即是重要的觀察點。除了前述儒家經典科學化、儒家屬民族文化的宣告外，蔣中正的形象塑造中，尚有兩種經典的意象，一是中國家庭傳統中的儒家經典，一是代表宗教信仰的基督宗教經典。1963年蔣經國〈我所受的庭訓〉這麼敘述：（底線由筆者所加）

父親指示我讀書，最主要的是四書，尤其是孟子；對於曾文正公家書，也甚為重視。後來又叫我看王陽明全集等等。民國十一年，父親要到福建去的前一天，還寫信告訴我說：『孟子須熟理重讀，論語亦要請玉先生講解一遍，你再自習，總要以澈底明白書中的意義為正。你於中文如能懂一部四書的意義，又能熟讀一冊左孟莊騷菁華，則以後作文就能自在了。每篇總要讀三百遍，那就不會忘記了。』…〔1941、8〕同月二十四日，又告訴我研讀易經和明儒學案的道理，並鼓勵我先看曾文正和胡林翼的書牘。來信說：『余近來，每日必撥冗讀易經與看明儒學案，自覺精神與學力皆有進步；惟此書非到五十歲以後不易得益耳。此時兒應多看曾文正、胡林翼等書牘與家書；有時能選古文觀止中二三十篇，使之熟讀成誦，能隨時默識背誦；則提筆作文，自能得左右逢源之趣耳。』³⁵

或許有人要質疑這則敘述的真實性，惟以此為例重點不在真實與否，而是從中能夠看出在1949年後，臺灣儒家經典的定位在官方如何被建構。經典是塑造正統的工具，建構政治領袖及其接班人從小閱讀儒家經典，以儒家作為家學傳承的形象是其中一環。在另一段敘述中，我們即能發現這類建構中出現的矛盾，以及運用儒家經典塑造正統的想法，尤其1963年官方的文化復興運動仍未開始，上述建構別具意義。另有一項與經典有關的意象，1975年蔣中正被這麼敘述：（底線由筆者所加）

蔣公因《聖經》而認識耶穌，更因認識耶穌而愈愛《聖經》。即使在抗戰時間，也未嘗一日忘忽了讀經與祈禱默想，就如蔣夫人在抗戰勝利後告訴我們說：「在抗戰期中，主席每日必讀新譯之《聖經》一章，此項新譯《聖經》，係用文言，而詩句尤稱雋永」。³⁶

³⁵ 蔣經國，〈我所受的庭訓〉，《聯合報》，第9版，1963年10月31日。

³⁶ 參見于斌，〈蔣公豐功偉業的精神基礎〉，《聯合報》，第14版，1975年4月16日。

政治領袖每日的功課是讀基督宗教的《聖經》，而且採用「文言」《聖經》。這與前述政治領袖父子間的對話中呈現出的生活多麼不同，蔣中正忙碌的政治生活中，如果真依照兩種呈現安排，恐怕只有鎮日閱讀經典無暇他顧了。同時在建構蔣中正與基督宗教的經典意象中，亦不忘調解讀經問題間雜的文言、白話爭議。另有一處蔣中正被這麼描述：

蔣公平時早上五點半起床，漱洗後，先喝一杯白開水，開始看《聖經》及靜坐；靜坐到七時，…秦孝儀說：蔣公的生活非常規律，但在平凡中，顯現出一代偉人的不凡，例如：清晨的讀經，仔細而認真。蔣公出生在一個佛教家庭，民國十六年開始研究基督教，經過三年的研究，深入瞭解基督教義後受洗，成為一個虔誠的基督徒。

蔣公靜坐，和一般排除思慮的靜坐不同，蔣公在每日清晨靜坐時，都以七個項目為主要提綱，包括：孟子養氣章；曾文正公的主靜箴、綿綿穆穆、研幾、一陽初動萬物資始、靈明無著、萬象森然沖漠無朕等七個條目。³⁷

這兩則敘述中，政治領袖又和基督宗教傳統的經典聯結起來，成為另一種形象。透過建構政治領袖的意象，儒家傳統與基督宗教傳統的《聖經》之間的關聯，已大不同於 1930 年代。政治建構中的儒家經典如此小心迴避知識分子，因為知識分子視儒家經典為宗教，言之必反的態度，使得即使是掌握大權的政治強人亦明瞭儒家經典必須重新界定，與宗教區別後方能為政治運用，用心至此顯現讀經遭遇的反彈力量之巨。以下這段話或許很能說明其建構方式的內在邏輯：

總統蔣公的遺囑中，第一句話就說：「自余束髮以來，即追隨總理革命，無時不以耶穌基督與總理信徒自居」。這是蔣公始終不變的一貫信仰。在宗教上，他信仰耶穌，在政治上，他信仰國父。這兩種信仰是不相抵觸的。一則國父自己也是耶穌信徒，二則國父的三民主義乃是中華文化中和之道的結晶，也可說是基督教義在政治上的引伸。…蔣公的信仰精神，有三個層次。最高一層是宗教信仰，第二層是政治信仰，第三層乃是對中華歷史文化的信仰。宗教信仰是蔣公立德的基礎，政治信仰是立功的基礎，文化信仰是立言的基礎。³⁸

這段話說明儒家在「中國文化」、「信仰」等詞語巧妙轉折下，與政治、文化以及

³⁷ 秦孝儀，〈蔣公平生重視自我反省 常存為國為民一片苦心〉，《聯合報》，第 2 版，1976 年 4 月 18 日。

³⁸ 同註 73。

基督宗教為代表的宗教典範，成為三種不同層次的事物。逐漸的，隨著各種有心無意的建構，儒家不再是宗教，而是文化、政治間模糊不清的「信仰」。因此儒家經典日後能夠化身為獨尊的「中華文化」，作為中學教育的「中國文化基本教材」，亦避免現代教育制度中不得宣揚宗教的限制和知識分子間巨大的反彈力量，以特有的方式留存下來。曾經作為「宗教經典」的儒家典籍其地位亦遭政治出讓了。

第三節、1980-1991 的讀經

自 1949 年以後，儒家傳承隨著華人社群大規模擴散而分裂，有了各自不同的命運。中國大陸自 1966 年以後，儒家經典在文化大革命下面臨絕對批判，儒家經典被定位成「奴隸制度的支持者」³⁹。文化大革命複雜的社會運動，卻以「文化」為訴求，反對儒家是其重要基調，它是 1900 年代以來反對儒家的思潮的放大，也是毛澤東的政治工具。在臺灣，基於政治需要，儒家卻有保存的價值。1966 年官方成立「文化復興運動委員會」，在「文化」的名義下從事以儒家為主的各種推廣活動，包括所謂「典籍今註今譯」工作，也就是將文言文改譯為白話文，這項工作雖然以諸子百家典籍為範圍，實際則以儒家經典為先。⁴⁰不論中國大陸、臺灣，兩岸儒家傳統皆因為政治的需要，成功轉型為「文化」，只不過一方攻擊、一方態度模糊。

1980 年代開始，儒家似有復甦的趨勢，這是一波儒家在亞洲華人地區同步的發展。首先是以華人為主的新加坡，新加坡自建國後，政治領導者繼承五四以來，儒家不合乎現代社會的看法，並不重視儒家。1979 年新加坡意識到西方思潮對以儒家為主的傳統價值觀產生影響，希望從宗教課程著手納入儒家課程，透過學生選修宗教課程的方式，擴大儒家的影響力⁴¹，但成效似乎不如預期。1982

³⁹ 在臺灣，將這類攻擊儒家的資料集結為《共匪批孔資料選輯》（臺北：中共研究雜誌社，1974）。該書選錄自 1900 年代各式各樣中國大陸攻擊儒家思想的文章，楊榮國被視為代表人物，因此楊榮國於 1966 年在人民日報刊出的〈孔子-頑固地維護奴隸制的思想家〉亦被視為中國文化大革命的起點。此外，中國大陸儒家的發展簡述亦可見於鄭家棟，〈近五十年來大陸儒學的發展及其現狀（1950-1996）：歷史、境遇〉《儒家思想在現代東亞》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998）頁 15-80。

⁴⁰ 參見林果顯，頁 143-150。

⁴¹ 李焯然，〈儒家思想與新加坡〉，《儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998）頁 167-194。關於新加坡宗教教育的實施，參考《杜維明文集》卷四，其內容載有當時新加坡政府為宗教教育之實施，邀請杜維明至新加坡演講的記錄。臺灣對新加坡宗教教育的研究，可參考瞿海源之《宗教教育之國際比較及政策研究》（臺北：教育部，1995）。對照李焯然與瞿海源的看法，臺灣與新加坡本身對新加坡宗教教育或儒家倫理教育成效的評估不

年春天，新加坡成立「儒家倫理課程編寫組」並聘請海外顧問協助設計審查，新加坡以宗教課程發展儒家傳統的嘗試亦在 1990 年轉為公民與道德課程⁴²。

中國大陸自 1980 開始經歷一場近十年的「國學熱」。這個時期的討論亦包括儒家是否為宗教的問題，由任繼愈發表〈儒家與儒教〉、〈論儒教的形成〉等將儒家定位為宗教的研究展開，任繼愈的研究受到頗多關注。80 年代下半期中國大陸儒家研究與海外的儒家開始有較多的接觸。1984 年成立孔子基金會，1986 年，《孔子研究》創刊，1987 年在曲阜舉辦「儒學國際學術討論會」。⁴³這波儒家復興，受到 1989 年 6 月 4 日天安門悲劇的影響，暫時中止各種傳統的復振，以至於同年 10 月北京舉行的「孔子誕辰 2540 週年紀念與學術討論會」⁴⁴，一場來自 20 多個國家，數百位學者參與的盛大活動亦不受注目。

1980 年至 1990 年的臺灣，仍有部分人士討論讀經問題，唯引起的社會關注並不多。先是 1979 年有人為文指出民間講學《論語》流行，值得教育當局在語文、思想、考試等教育層面省思。⁴⁵1980 年有人再以〈讀經問題〉為題發表意見⁴⁶，1983 年有文章倡導傳統經典應作為「中國人的身份證」⁴⁷，1985 年 6 月教育界人士林玉体則質疑讀經，撰文〈我們今日仍不配讀經〉，此舉引發新一代的七位學者共聚議論，以〈我們真的不配讀經嗎？〉回應⁴⁸，1987 年有作〈發展人文科學與讀經問題新評估〉⁴⁹。1980 年代民間提倡儒家經典的聲音和行動屢屢浮現，臺灣的儒家似乎正在復興，同時也遭到反對，問題在於臺灣儒家經典似乎不需要「復興」，因為它仍保留在教育制度中。

1990 年，臺灣官方似乎有心參考新加坡經驗，改善或補強以儒家為主的倫理教育，但是經由某些意見和官方評估，結果卻與民間微弱的回應相左，官方最後停止儒家獨尊的「文化」教育。1991 年儒家經典正式從臺灣的教育制度失去獨尊的地位，10 月 17 日發佈以「兼容並蓄諸子百家，不再專攻四書內容，中國

盡相同，甚至出入甚大，顯然對於新加坡的宗教教育或儒家教育，應需要整體且更長時間的評估。

⁴² 同前引註，李焯然部分。

⁴³ 同註 76，鄭家棟文，頁 22-27。

⁴⁴ 同上註，頁 27。

⁴⁵ 高全之，〈有人談「論語」教學問題〉，《聯合報》，第 12 版，1979 年 1 月 26 日。此篇文章涉及南懷瑾的《論語別裁》將在下一章說明。

⁴⁶ 李威熊，《孔孟月刊》19:2 (1980)，頁 69-74。

⁴⁷ 高達，〈太和之境唯在禮樂中求，而禮樂精神要向經書中覓！〉《聯合報》，第八版，1983 年 7 月 13 日。該篇文章後由台中蓮社出版單行本，作為善書發行。

⁴⁸ 此次討論，有蔡英俊、林安梧、鄭志明、王樾、林建宏、孟玄、龔鵬程參加。溥瑛記錄《國文天地》6 (1985)，頁 24-31。林玉体之文章已不可得，僅能從此次七人的討論略知一二。

⁴⁹ 王大任，《孔孟月刊》58:12-3 (1987)，頁 3-6 以及頁 6-9。

文化基本教材決重編」為標題的新聞，內容如下：

新加坡在中學實施「儒家倫理」課程，引起國內[臺灣]很大的省思。教育部計畫修訂現行中小學課程標準，把國小到國中、高中與此有關的課程連貫起來，統一規劃深淺不同的內容，分別在各階段各年級講授；國立編譯館並將重編高中的「中國文化基本教材」，不再以四書內容為限，將兼容並蓄諸子百家學說。

行政院長郝柏村去年底赴星訪問時，注意到新加坡在中小學實施新儒學教材，回國後指示教育部研究借鏡。經國立編譯館委請政大教授沈清松分析新加坡這套課程內容，昨天向教育部長毛高文提出研究報告。毛高文指示編譯館研究辦理。

沈清松指出，新加坡在中學三、四年級推行儒家思想課程，在中國人社會中實屬首見；我國雖也重視儒家思想，課程則散見於國小「生活與倫理」、國中「公民與道德」和高中的「中國文化基本教材」中。

沈清松分析，新加坡加強儒家思想教育有其意識型態教育的作用，不必過度推崇；而我國開設與此有關的課程，內容及種類更豐富而分化，只是未明白開列「儒家倫理」課程而已，大可不必因此就要學習新加坡。反而是如何改善我們推行已久的倫理教育和公民教育，才是更重要的課程。⁵⁰

根據學者分析，臺灣中小學的儒家思想已經足夠，教育的改變只需從現有的內容中推行倫理與公民知識即可，知識分子的理解是儒家思想只具有意識型態工具作用，但是這不符合臺灣社會的需求。「民族文化」、「反共復國」等政治考量不復存在後，儒家經典不再具有廣大的影響力和深深刻意義，應當成為多元文化中的一種選擇，以至以往在高級中學裡獨尊的地位亦失去了，成為諸多「文化」教材的一部分。至於儒家倫理對於臺灣教育而言，儒家已經完成時代任務，社會應當迎接新的時代，朝向諸子百家的多元文化。再一次，知識分子決定了儒家經典的發展方向。

本章的讀經歷史說明教育制度以及知識分子對儒家經典的定位，塑造讀經問題的發展方向。自 1898 年「中體西用」的精神揭櫫教育後，儒家經典先是作為等同「西方宗教」的定位，被視為足以與西方全面對應的宗教傳統，是一種世界觀開始。歷經政治體制度的變遷，廢經之議的提出與實施，讀經問題夾雜在知識分子激烈的爭辯與政治操弄中更形複雜。而兩岸基於相同的政治需求將儒家轉型

⁵⁰ 〈兼容並蓄諸子百家 不再專攻四書內容 中國文化基本教材決重編〉，《聯合報》，第 5 版，1991 年 10 月 17 日。關於此節沈清松評估儒家發展一節，由於為報章之內容，詳細內容需視其實際的完整評估，其代表性僅可視為知識分子的意見具有一定的影響力，因此為媒體所引用。

定位成「文化」，但是中國大陸的目的在於對儒家進行更全面的批判，而臺灣的政治人物卻希望躲避知識分子反對「宗教」、高舉「科學」的聲浪，透過種種的建構，將儒家經典轉型為名為「文化」實而作為政治教育之用的儒家。在臺灣，儒家經典到了 1991 年，倫理思想是僅存的教育考量，也是它看似唯一留存於社會的實際作用，亦徹底中止儒家經典獨尊於教育制度的僅存讀經活動，即實施有年的文化基本教材。

從 1900 年代初期要求廢除儒家經典，主張多元傳統的訴求經過將近百年才達成，但是 1991 年真正跨出廢經第一步的臺灣教育部長毛高文之知名度，似乎遠不如僅提出命令卻無法徹底執行的教育總長蔡元培，暗示儒家傳統在 1990 年的臺灣社會中已經不大重要，以致它失去獨尊地位的報導亦不受重視，儒家經典的發展徒具歷史意義，似乎將成為博物館中的收藏品。至於 1979-1990 年間，以語文、思想等針對儒家經典的零散片斷討論，在教育主管和某些知識分子眼中，只是儒家經典殘存的回聲，知識分子再次為儒家經典定位，並決定其命運。然而，1991 年儒家經典在教育制度中的廢止才剛開始，卻是另一波重要的文化、社會與教育運動的起點。

本章業已針對當代讀經運動之歷史訴求提出說明，藉由知識分子對儒家的定位，以及政治對儒家經典之形象的操弄，解釋其訴求中儒家與世界各大宗教傳統呈現不對稱之類比關係的原因。藉此說明在讀經問題方面，臺灣與中國大陸之繼承關係，儒家的「民族文化」定位之來源以及讀經的存廢過程，接下來將陳述分析當代讀經運動之理念及社會面之展現。