

第四章、經典的轉變

第一節、當代讀經活動之最大公因數：儒家經典

一、刊行之各類經本

讀經運動固然要大眾讀「最有價值的書」，然而，此終究是模糊其詞的說法。根據筆者找到的各類經本，其內容相當紛雜，從中國傳統的四書五經，乃至可能高等教育中方才觸及的《柏拉圖蘇氏自辯》、〈莎翁十四行詩〉皆在其列，文本不下三十種。雖然種類繁多，但是主要的印行單位不多，除了讀經推廣中心自行成立的「讀經出版社」，或是較具規模的宗教團體，如佛教的山頭、一貫道等自行設立出版社以外。經常為各佛教或民間宗教團體印行善書和經書的「和裕出版社」是主要的印行單位，例如推廣讀經甚力的淨宗學會，其經本即由「和裕出版社」印行，甚至讀經出版社之經本亦可能由和裕出版社代印，因為筆者找到和裕出版社之《孟子》，其版式與讀經出版社完全相同。茲將各種團體或出版社採用或刊行之經本列舉如下¹：

	出版單位	類型	名稱
1.	讀經出版社 (王財貴的團體)	中文	《學庸論語》、《書禮春秋選》、《易經》、《詩經》、《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》、《孝悌千百千》(即孝經)、《老子莊子選》、《唐詩三百首》、《古文選》、《詩歌詞曲選》、《佛經選》。
		英文	《英文常語舉要》、《柏拉圖蘇氏自辯》、《莎士比亞十四行詩》、《莎士比亞仲夏夜之夢》、《英文聖經選》、《英文名著選》、《英語會話一千句》。
2.	和裕出版社 (專為各宗教團體出版經書，善書的出版社)		《唐詩三百首》、《易經》、《詩經》、《孟子》、《老子莊子選》、《唐詩·學庸論語·三字經等六種合刊》、《釋教唯識三字經合刊》、《宋詞三百首》、《元曲三百首》、《漢魏六朝詩三百首》、《醒世千家詩》、《弟子規》、《古八德全書》、《孔子集語》、《格言百則》、《孝經》、《弟子規·孝經·三字經等十種合刊》(百家姓·千字文·弟子規·常禮舉要·朱子治家格言·太上感應篇·陰騭文·心命詩·諸葛亮誡子書·心經·增廣昔時賢文)、《三字經等六種合刊》(百家姓·千字文·弟子規·常禮舉要·朱子治家格言)、《菜根譚》、《幼學瓊林》、《老子莊

¹ 資料來源，讀經出版社、和裕出版社，各讀經實證研究。

			子選·了凡四訓》、《老子莊子選》、《千家詩》、《詩經蒙讀》、《字辭辨正手冊》、《國學啓蒙教材》（弟子規·百家姓·三字經·千字文·千家詩·論語·常禮舉要）、《弟子規·三字經·孝經合刊》
		西文	《沉思錄》。
3.	一貫道基礎組		《兒童讀經課本》初級，包括《孝經》、《三字經》、《大學》、《中庸》、「唐詩」、《彌勒真經》合刊。中級有《心經》、《論語》、《道德經》、「唐詩」、《彌勒真經》。高級則為《清淨經》、《論語》、「唐詩」、《彌勒真經》合訂一冊。
4.	一貫道發一崇德		《學庸孝經》，此書包括《大學》、《中庸》以及一貫道內部的「證釋版」，另加《白水老人百孝經》、《小學》、《禮運大同篇》，另一冊則為《論語》。
5.	一貫道發一靈隱		卷一：《孝經》、《論語》、《心經》、《清淨經》、「唐詩」。 卷二：《大學》、《六祖壇經》、《老子》、「宋詞選」。 卷三：《中庸》、《金剛經》、《莊子選》、《詩經選》。 卷四：《孟子》、「聖訓選」。 ²
6.	福智團體（圓音出版社）		《三字經合刊》（包括《三字經》、《弟子規》、《千字文》、《朱子治家格言》、《孝經》、〈部首表〉） 《養心詩選》：即清代的《醒世千家詩》之部分選輯。 《學庸論語》 ³
7.	老古出版社 （南懷瑾的佛教團體）	中文	編訂為二十一冊，目標是三十六冊，包括《大學》、《老子》、《唐詩》、《中庸》、《論語》、《弟子規》、《笠翁對韻》、《孝經》、《莊子》、《千字文》、《朱子治家格言》、《昔時賢文》、《孟子》、《詩經》、《菜根譚》、《易經》、《幼學瓊林》。
		西文	共六十一篇文章，是很複雜的文集，除了《聖經》、《伊索寓言》、亞里斯多德之〈幸福與深思〉等，所有文章皆為英文世界之作者，文類從書信、詩集、到政治宣言等不一。

上述琳瑯滿目的經本，反應各種讀經團體對「最有價值」認知的「異」與「同」。例如佛教團體幾未選用佛經，完全以儒家經典為主，相較於臺灣佛教的蓬勃發展，佛教徒為何完全推廣儒家經典？這點頗耐人尋味。一貫道各組線則各個不同，基礎組重視《彌勒真經》、《清淨經》，藉由加入一貫道本身的經典，以彰顯其傳承；發一組崇德納入該組線前人韓雨霖著作之歌訣《百孝經》，除了以前人著作表示傳承外，旗幟鮮明的崇奉儒家。發一靈隱講究三教合一的平衡關係，在

² 柯欣雅，〈一貫道與兒童讀經教育—以「發一靈隱」組線為例〉，《臺灣宗教研究通訊》5（2003），頁 113-136。

³ 陳敏惠，頁 44。

各卷皆納入一部儒釋道典籍，並加上所謂的「文學著作」，實際上是詩詞。有趣的是《詩經》也被視為文學著作，它原是漢朝以降儒家經典的地位竟被完全忽略。

各個團體雖有其選錄標準和作法，卻也有共通之處。《論語》、《大學》、《中庸》以及分類中有疑義的《弟子規》、《三字經》是為主流，幾乎是共通的選項。《老子》、《莊子》則有部分團體使用。儒家為主是刊行經本呈現之共同點。另一共通點是各團體選錄經本的公式，這套公式是儒家為本，加上他們各自欲強調之主題，然後增添文學作品，文學作品可包括《老子》、《莊子》、詩集、箴言或格言集等等。重視或強調「文」的一面，在處理所謂西方經典時更為顯著，西方的《聖經》、希臘哲學著作、各種文學作品完全編入文學類型中，老古出版社選編的文章是其例。在選錄英文篇章時，將文視為語文教育的概念，因此重視語文教育的一面更為突出，讀經出版社的《英文常語舉要》、《英語會話一千句》是證明。刊行經本說明讀經運動以儒家為主的內在，以及不論中國或是西方經典，皆重視它們「文」的一面。此外，校園中實行的讀經活動亦顯然以儒家為主，以下分析討論。

二、最廣為採用的經本：《論語》、《弟子規》、《三字經》

根據會考的報考種類和內容、或是實際觀察中學生熟記的經文、讀經經本的刊行，皆顯示讀經運動以儒家傳統為主，此為特別顯著的現象。讀經的實證研究中更有進一步證明，自 1998 至 2006 年為止，共計十二篇讀經活動的教育學研究，研究讀經班實際活動情形的有九篇，其研究地點分屬台北、台中、高雄、嘉義、台南五個地區，在這些研究當中，《論語》是最廣為採用的典籍，九個研究之中居七，《三字經》有五個，次之。另外，值得注意的是《弟子規》，它雖未具體反應於研究的數量中，但是依據涉及的學校數量則不可小視。因為有三項研究皆提及福智文教基金會，它在全臺灣與 28 所小學合作實施讀經，該團體強調以儒家典籍為範圍，《論語》、《弟子規》、《三字經》是主要經典，《弟子規》是其經常用書⁴。甚至，筆者觀察的讀經班雖不屬於福智團體，仍有學生使用該團體出版之經本，而且筆者詢問的佛教團體中，不論孩童、成人，皆有誦讀、講授《弟子規》⁵。藉由佛教團體的推廣，《弟子規》的流行絕不下於《論語》。下述事例可說明

⁴ 陳敏惠，〈兒童讀經實施策略之研究—以福智文教基金會為例〉（屏東：屏東師範學院國民教育研究所碩士論文，2001）頁 6、37。

⁵ 在這些團體中，相當特別的是一個在臺灣重要，卻行事低調的佛教放生團體，該團體每個月皆有全臺灣的集體大型放生活動，每次動員人數在數百至千人間，其負責法師目前即對成人講授《弟

《三字經》、《弟子規》流行的程度。第一屆全國讀經會考時，它們並未列入選考項目，卻是第二屆開始特意加入的選考科目，列入國學啓蒙科，內容涵蓋《孝經》、《弟子規》、《三字經》、〈千字文〉、〈朱子治家格言〉。⁶除了《易經》和《詩經》、《四書》、《老子》、「唐詩」以外，它們是最早加入的選考科目。⁷

臺灣實施讀經的活動中，廣為使用的《論語》屬儒家傳統殆無疑問，許多研究者分類顯示的疑問，是《三字經》、《弟子規》是否屬於儒家傳統的「經典」呢？除王怡方、王琪妮、陳敏惠的研究外，所有研究者皆歸類為童蒙用書，並未列入儒家傳統。根據《三字經》內容，兒童『首孝弟、次見聞』，也就是在學習知識學問之前，兒童的要求是孝順父母，與兄弟姊妹有和諧關係。至於學習的步驟，「小學終，至四書」，亦即識字後閱讀的經典以「四書」為先。接下來的閱讀歷程，則按照儒家傳統的書籍分類，分為經、史、子、集四類，從五經開始，接著是「諸子」，即儒家以外的種種學說，最終為「史」，則是學習以儒家為價值判斷標準的歷史記載。《三字經》傳授兒童學習必備的基本精神和歷程，除了儒家傳統的典籍外並不重視其它經典，因此《三字經》應屬儒家傳統。《弟子規》是《論語》部分內容的註解，以「弟子規，聖人訓。首孝弟，次謹信。汎愛眾，而親仁。有餘力，則學文。」開頭，其後經文則解釋「孝弟」、「謹信」、「汎愛眾」、「親仁」、「餘力學文」等項目之意旨。「孝弟」、「謹信」、「汎愛眾」、「親仁」、「餘力學文」皆出自《論語·學而》第六「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」，《弟子規》應視為《論語》的轉型或精簡版。

因此，《三字經》、《弟子規》皆應列入儒家傳統，它們的問題在於是否為「正典」？這是大多數研究未能指出的問題。因為儒家的正典在宋代以前，從《五經》到《十三經》不等，元朝後則改為四書，實證研究中它們受歡迎的情形可能令研究者感到不安。因此王怡方提及希望家長了解「經」的定位，再對兒童施以讀經教育，此一問題在本節最後分析。

三、從百家爭鳴到儒家獨尊

儒家傳統的興起是讀經運動的實質成果。王財貴、宗教團體的推廣，對儒家經典的流傳助益如何？對照 1990 年代的幾則新聞說明其影響。

子規》。另有前節提及的新竹寺院，十多年來皆以《弟子規》為主、前章提及的案例也提及《弟子規》。佛教團體為何推廣《弟子規》，它對當代儒家影響是什麼？有待日後檢證。

⁶《聯合報》，第 18 版（中部新聞），2001 年 9 月 23 日。

⁷《聯合報》，第 18 版（台中），2000 年 6 月 14 日。

1990年代前後，臺灣的社會大眾談到「經」，並未聯想到儒家經典。大眾並非真的不讀經，而是不讀「四書五經」。人們將「經」視為「佛經」、《聖經》、《古蘭經》等宗教傳統的典籍，「經」是大眾心目中宗教的重要文本，人們幾乎忘了「文化」的儒家傳統中有「經」。即使讀經運動正式推廣兩年後，1996年8月的報章評論中，社會學者林本炫表示：（底線由筆者所加）

"第二代"信徒的培養，其實是一個宗教走向穩定的階段。台灣最近流行一股兒童學佛經的風潮。家長們把自己的幼小孩子，送到兒童讀經班學習朗讀佛經。這些小孩有的只有三、四歲左右，連國字都還不會看，但是卻能將佛經琅琅上口。小孩學習的佛經，一般還是以《般若波羅蜜多心經》較為普遍，大概是因為《心經》比較簡短而且聲韻流暢易讀。兒童學習讀佛經的風氣，除了和近幾年佛教在台灣社會蔚為風潮，佛教人口快速增加有關之外，家長也認為在兒童學習各種才藝之外，讓小孩子學學基本的佛法，變化孩子的氣質，是一件有益於教養孩子的事情。另一方面，也開始有一些中小學老師，甚至是校長，將佛法帶進學校教育裡。譬如，報載南部有一位國中老師，當學生犯錯時，以抄寫佛經為處罰。⁸

林本炫認為兒童讀經班是第二代佛教徒的培養，因為佛教《心經》簡短易讀，且為韻文，佛教徒父母用於兒童的宗教傳承。亦有校園中的老師要學生以抄佛經為處罰，這都是掩蓋在讀經運動的多元外貌下。該項評論發表之後不到一個月，另有人士為文提醒社會大眾，應當注意兒童讀經活動潛在的「迷信問題」：

今年暑假以來，國內許多幼稚園都以「兒童讀經」作為號召，一時蔚為風氣和時尚，也寢寢然成為此間幼教的一大特色。所謂兒童讀經，主要是指讀佛經，也有少數學校是讀《聖經》；基本上，也就是一種變相的宗教教育。相應於國內近年來在中小學內大肆鼓吹禪修之風，宗教教育之進一步推廣到幼教中來，也可說是風氣使然，不足為奇。…。宗教中對於「真善美聖」這些基本價值的認定，主要建立在對超越界的信仰上；而這些超越了經驗和理性的對象往往難以落實、驗證，有時更難免與迷信混淆不清，所謂「怪力亂神」也就易乘虛而入，這就易使人走向反智、非理性的對立面。…。面對這些可能衍生的弊端，除了要呼籲避免讀經教育變成迷信教育之外，似有必要倡導中國傳統的讀經教育，也就是以四書為主的經典教育。四書根本於人類的理性良知、處世經驗和歷史教訓，而不寄望於虛無縹緲、無可究詰的「超越界」；內容平正篤實，溫柔敦厚，是陶冶性情、培養人格最穩當的一條大路。它不

⁸ 林本炫，《聯合晚報》，第15版，1996年6月20日。另一例參見註158。

會因人對超越界的信仰之動搖而動搖，它是做人之道。而教徒也都是人；因此，做人之道理當比做教徒之道更根本、更重要，也更值得在幼教中提倡。

9

1996年臺灣宗教如此興盛，對某些人而言，方興未艾的讀經運動乃是一種宗教教育，是具宗教信仰的父母希望子女閱讀宗教經典的活動。然而，這類活動卻是變相的宗教教育，如有不慎即可能成為「迷信」。儒家經典似乎無人重視，應當倡導以對抗讀經活動中潛在的「迷信」活動。對照1900年代儒家經典的定位，1935年儒家經典還因具有社會大眾共認的「聖教」地位備受崇敬，大眾不敢質疑的讀經態度亦遭知識分子堅決反對，儒家經典在反對者眼中，如同阻礙華人進步的「迷信」，必欲推倒而後快，1996年卻被推舉為打擊「迷信」的手段。儒家經典從宗教的、神聖的、不敢質疑的「迷信」定位，變成具有打擊「怪力亂神」，破除宗教「迷信」之功能，亦是儒家傳統的顯著變遷。無論如何，上述兩項觀察與讀經運動的實際成果相去甚遠，儒家經典無疑博得大多數人的認同。

不論刊行經本、實際觀察、會考分析，儒家無疑是讀經運動中最基本和主要的傳統。2006年第七屆讀經會考的結果是具體的說明，全國會考前四級考試科目，第一級為《孝經》、《弟子規》、《三字經》、《千字文》、〈朱子治家格言〉，第二級為《大學》、《中庸》，第三級為《論語》前半部，即第一至第十篇，第四級為《論語》後半部。選考並通過儒家傳統經典之人數統計表如下¹⁰：

第一級	第二級	第三級	第四級
715 人 (跨級有 458 人)	954 人 (跨級有 784 人)	911 人 (跨級有 674 人)	352 人 (跨級有 319 人)

通過考試的2108名考生中，至少選考前四級中任何一級者，計1959人，佔全體的92%。若以傳統「四書」為儒家傳統之判定標準，選考四書任何一科者計有1198人，佔57%，此一數字尚未包括少數只報考《詩經》、《易經》之考生。

讀經運動，這波民間發起的「宗教教育」中，儒家經典無疑成為臺灣社會大眾最主要的選項。然而，讀經運動肇發未久，1995年4月《讀經通訊》一則以

⁹ 高大鵬，〈民生論壇兒童讀經教育平議〉，《民生報》，第2版，1996年7月26日。

¹⁰ 分析榜單資料而得，資料來源為文化總會網站。網址 <http://www.tpg.gov.tw/>。

〈孔子的化身〉為題之感言，早已說明這點：

感謝王教授百忙之中來宣導兒童讀經的重要，和王教授神交已久，今天是第一次見面。自己常想：王教授可能是孔子的化身，春秋戰國時代道德淪喪，君不君、臣不臣，父不父、子不子，孔子為了講道德說仁義周遊列國。今天王教授為了拯救中國固有文化，到處演講，希望有志之士共同努力一起來推廣，王教授「為往聖繼絕學」的決心與努力，真令人動容。¹¹

讀經活動的參與者從最初即能明瞭讀經運動的內在，儒家乃是其最真實的色彩。臺灣社會對儒家的需求，早已蘊釀在大眾之中，推廣者竟被比附為「孔子的化身」。1990年代臺灣的儒家傳統以讀經運動為外衣，只是一時被各種色彩鮮明的宗教傳統所掩蓋，其實質乃是儒家。

四、「經」的定位問題

前述三點分析，已經進一步證明讀經乃是以儒家傳統為主，然而經的定位猶待討論。根據王怡方 1998 年的研究，結果顯示有部分家長和老師認為「唐詩」、《三字經》比較受歡迎，值得兒童唸。她認為家長和老師應該「先對『經』定位，再選擇對兒童有助益的教材，或許會更符合「讀經」的本意」¹²。王怡方的研究成果，顯示「受歡迎」成為「最有價值」的代稱，問題是「受歡迎與否」經常出於個人好惡，一旦經的定位來自個人對「讀經」的理解，任由個人進行價值判斷，選擇經典的差異則代表價值的衝突。王怡方的研究，突顯讀經運動以培養兒童正確價值觀或導正社會秩序的內在矛盾，因為經的定位和判斷本身就是價值觀的問題，如果大眾採用不同傳統的經典，則其間價值觀的差異將更形嚴重。然而，根據讀經運動完全以儒家經典為主的結果，顯然經的定位問題仍不出儒家傳統。

當代讀經運動對儒家經典的定位究竟為何？各種讀經實證研究有不同的看法。有研究認為「經」即是「中國語文教材」¹³，亦有認為「經」就是哲理、文學、史學的「經典名作」¹⁴。這類看法顯然把「經」與文學或各種學科的「經典之作」混為一談。另有認為「經」是作為人生教育之用，因為它具有「永恆價值，可做為治世、為人準則」。¹⁵亦有研究者採用日人本田成之對儒家經學定義，認

¹¹ 《讀經通訊》，第 2 期。

¹² 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〉（花蓮：花蓮師範學院國民教育研究所碩士論文，1998），頁 86。

¹³ 莊榮順，頁 5-6。

¹⁴ 陳珈合，頁 26。

¹⁵ 李美昭，頁 12。

為經不單包括政治學、宗教、哲學、道德學，還要加上文學的要素，是用以規定天下國家或個人的理想和目的之廣義人生教育學。¹⁶根據此一定義，「經」幾乎等於百科全書，更希望強調的是「文學」層面以及經之於人生的意義。有的研究則認同王財貴「經就是涵蘊常理常道，教導人生常行常則的書」此一定義。¹⁷

這些不同定位，大致可整理為幾種預設（一）經是語文教材；（二）經包含一切知識，無法以單一學科歸類；（三）經是常理常道。這幾點以《詩經》為例，即能夠說明人們對經的定位是基於一種信念，而不是單從經文的內容得到的結果。《詩經》在孔子時代，認為「可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事交，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。」¹⁸，另一方面，《詩經》也是知識分子之必修科目，因為「不學詩，無以言」¹⁹。根據孔子的看法，人們通達《詩經》即能符合上述當代對「經」的各種定位，因為《詩經》能夠抒發情感，亦足以服務國家，並有助於增長自然知識。然而《詩經》自唐朝之後，其地位早已大不如前，至民國初年的胡適即認為《詩經》的內容大有問題，不值得一讀。到了現代，有讀經研究者在分類中，即把《詩經》歸為文學的經典之作，儒家傳統的《詩經》已被大眾忘卻其本有地位。此外，《論語》仍具有其不變的地位，「四書」的角色則在當代面臨轉變，《三字經》、《弟子規》可能取而代之，《孟子》則地位不明。上述分析顯示，歷史事實說明經典歷時而改、代代興替，「經」本身即非一成不變的。質言之，經典變遷的歷史即反駁「經」具有常理常道的想法，除非經典的定位並非單從文本內容而得，否則經典並沒有一貫的精神或宗旨。易言之，這些讀經的實證研究基於個人的期望，欲單就經典本身的內容作出具有一貫精神或宗旨的定位，將是徒勞無功的。因為他們與王財貴顯然皆無法找出「經」是恆久不變的明確事實，也無法確保「經」能夠永遠具有百科全書般的知識。民國初年對儒家經典定位的討論，有助於指出當代這些「經」的定位問題所在。

經典與孔子的關係，是近代讀經問題中爭辯的主題之一。《經學歷史》作者皮錫瑞（1850-1908）即主張孔子著作儒家經典，他認為「必以經為孔子作，始可以言經學；必知孔子作經以教萬世之旨，始可以言經學」²⁰，這類見解主要的基本立場是認定孔子的聖人地位，而經典的價值在於它傳達孔子的精神。另有一

¹⁶ 張樹枝，頁 23。李美昭，頁 12。

¹⁷ 楊欽助，頁 5。

¹⁸ 《論語·陽貨》。

¹⁹ 《論語·季氏》。

²⁰ 皮錫瑞，《經學歷史》（台北：漢京，1983，初版為 1907 年），頁 26-7。

類如馬宗霍（1897~1976）的觀點屬調和派，他承認「六經皆史」的立場，但是反對像皮錫瑞或知名今文學者康有為之類「託古改制」的觀點，也反對過度強調經典只是史實的立場，他認為孔子乃應運而生，因為「史無孔，雖美何待。孔無史，雖聖何庸」。²¹亦即孔子與經典的關係乃相輔相成，這種關係的構成是孔子、經典、歷史發展三者間適時的安排，其歷史意義是孔子乃萬世之師。這類觀點固然接受六經皆史，但是孔子猶為聖人，特殊的歷史發展時空即是孔子成聖的重要背景。另有一類則極端的反對孔子與儒家經典的關係，這類觀點可以錢玄同

（1887—1939）為代表，錢玄同強調只能從文本的內容找出經典的定位，「科學實證」的歷史研究是其方法。他認為孔子只是學者而非聖人，而且若是不切斷六經與孔子的關聯，則無法打倒儒家的宗教地位。²²錢玄同乃是五四運動中知名的激進儒家士人，他的觀點可視為「六經皆史」的極端派，由於全然否定經典與孔子的關係，經成為獨立的文本與史料，並沒有常理常道可言。

上述不同經學家的見解，說明近代儒家經典定位的關鍵差異，在於承認孔子的聖人地位與否。周予同對這些不同經學見解有所評論，他認為以錢玄同為代表的經典見解，為求得孔子與六經的「真相」，已超出含有「宗教性」的經學範圍，進入史學的領域，這是近代新開創的經學傳統。²³周予同的評論，為吾人指出前述研究者經典定位的癥結所在，包括當代讀經運動的推廣者王財貴及宣稱科學實證的讀經研究者，他們對於「經」的各種定位，實有賴於孔子的聖人地位方得成立，也就是周予同所謂的「宗教性」。易言之，王財貴與讀經活動的研究者對經的定位，並非基於他們所宣稱的科學實證精神，而是儒家經典的「宗教性」。

第二節、民間的支持與回應

自王財貴推廣讀經，到讀經成為臺灣社會各種層面的實踐，讀經活動的確在近十多年中得到相當的迴響。王財貴提出讀經理念，以及他推廣讀經固然重要，問題是「讀經問題」纏繞華人教育百年之久，即使自 1949 年開始，政治人物基於個人的政治需要，也未曾扭轉儒家經典離開小學校園的命運。但是 1990 年代

²¹ 馬宗霍，《中國經學史》（臺北：臺灣商務，1968），頁 1-11。

²² 《錢玄同文集》卷 4（北京：中國人民大學出版社，1999），頁 233。關於錢玄同對經學與孔子的見解，參見〈重論經今古文學問題〉、〈《春秋》與孔子〉，以及顧頡剛《古史辨》等相關文獻，周予同則整理條列錢顧二氏的觀點，於周予同，《群經概論》（臺北：臺灣商務，1997，1931 年初版），頁 18-22。

²³ 周予同，頁 28。

的讀經運動，卻在相當短的時間風起雲湧，1997年官方的參與固然是重要轉折，卻是順應民間的訴求而為。從王財貴的海外推廣歷程、林琦敏的參與、對文化總會提出建言的相關人士、讀經協會的組織與運作、讀經會考、自學方案等各個不同面向，皆不難發現宗教團體和人士的參與，宗教人士和團體始終是讀經運動重要的支持力量，並扮演推動的角色，臺灣各宗教此波以儒家經典為主的讀經運動，其間的關聯甚是值得注意。

一、推廣讀經即是行善

王財貴雖然不承認儒家或讀經與宗教有直接關係，但是其讀經理念的陳述卻不斷流露出儒家經典與宗教傳統的對應關係。其2000年《讀經通訊》中的感言提及：

在我到海外以前，即有若干宗教團體，在海外道場，除了宣揚其教義外，亦倡導讀經，風氣流布，功不可沒。而以我所知，在大陸推廣最力的，是「香港國際文教基金會」，遠在三、四年前，該會研究人員，在南懷瑾先生的指導下，就陸續應邀在大陸各地推廣「兒童中國文化導讀」，並大量贈送讀本資助貧困地區，受惠兒童以數十萬計。「讀經」教學在大陸，正符合近年極力推動的「素質教育」與「品德教育」宗旨，推行更為順利。²⁴

王財貴提及的南懷瑾是佛教居士，1949年來臺，1980年代左右到香港，後來轉向大陸發展，擔任「讀經基金會」董事的書法家杜忠誥亦與南懷瑾頗有淵源。2000年王財貴的讀經研究中針對家長的宗教背景分析。²⁵該項問卷寄出15000份，扣除無效問卷，回收1581份，問卷中家長的信仰分佈情形如下：佛教517人，佔32.7%；道教133人，佔8.4%，一貫道有194人，佔12.3%；基督宗教有46人，佔全體2.9%。由於這份問卷的實施地區並不明確，但是讀經參與者中，有明確宗教信仰者有890人，超過半數。問題是如果儒家列入宗教，這項比例是否會改變呢？王財貴的讀經訴求與議題皆落在教育層面，其研究為何注意家庭的宗教傳統，頗耐人尋味。無論如何，被動的讀經參與者多為宗教之信仰者要組成。

在積極參與讀經運動的信仰者身上，則能提供更多線索，解釋讀經與宗教之

²⁴ 《讀經通訊》，第23期。

²⁵ 該研究是2000年八月至2001年七月間，由台中師範學院語文組王財貴與張菡育教授共同主持，是國科會補助的專題研究（計劃編號：NSC89-2411-H-142-001），本資料得自《讀經通訊》，第29期。

間的關聯。雖然林琦敏在《讀經手冊》中發表些許感言，但是他推動儒家經典的力量來源，其實有著更具體的描述，在接受媒體的訪問時，出身彰化漁村的他談及為何贊助讀經，報導如下：（底線由筆者所加）

聽聞新儒家學者王財貴發心推動讀經運動時，當下即決定在財務給予全力配合，他說：「我決定這麼做，只是覺得個人的福報大，能夠為文化的紮根工作，盡棉薄之力，讓我感到非常心安。」林琦敏進一步表示：「我對於讀經抱持良好印象，可能與父親的為人和教導方式有關。我的故鄉在彰化海邊偏遠的小漁村王功，那是窮苦的鄉下，村人生活普遍艱困，識字不多，父親經常受託幫人寫信、讀信，遇上鄉人婚喪喜慶，他則出任帳房的工作，因此，雖然家境不富裕，卻很受村人敬重。此外，迄今印象最深刻的是，老爸經常用論語的話訓勉我們，他經常開口子曰閉口子曰，我單純的認為：『能說出口子曰如何如何，就代表著有學問，有學問就會受人尊敬，因此，父親的作為，讓我深感與有榮焉。』…此外，林琦敏也指出：「我從孩子的身上也看到讀經的深遠影響。我家兒子當年唸國一時，家父尚健在，曾經教他背誦三字經，後來也背論語，讀書很順利。到溫哥華留學期間，有一次返台，我邀他打球，但孩子表示回台時間很短，想回鄉下探望老祖母，他跟親戚說：『我要多留一天陪陪阿嬤。』聽得很多親友讚口不絕。」由於林琦敏未認識王財貴之前，早已親自從自己的父親和孩子身上體會讀經的好處，因此，當民國八十二年有人介紹他與王財貴認識時，兩人相談之下，一拍即合，不到半小時，他就作決定讀經善事一起做，在財務上給予最大的支持。他亦指出：「事實上，台灣比我有能力有錢的人多的是。我做這件事，為的只是做了覺得更心安理得。我若不做，一定會感到遺憾。」。…。今天，能有這麼大的福報，真是謝天謝地。總而言之，人真的要像慈濟證嚴法師所說的：『存好心，說好話，做好事。』我相信，人若這樣，比較會有好報。」²⁶

保守的村里中，為非親故者的婚喪喜慶收管禮金，其實代表他的品德良好，受到大眾信任。而現代社會的年輕人重視長輩，在有限的時間中願意在鄉間陪伴長輩，代表著重視儒家倫理的好傳統。這些經驗使得林琦敏在半小時內決定一件參與多年的社會工作，他不止贊助十萬本《讀經手冊》，2006年讀經基金會的成立亦獲得其奧援，甚至有些學校的讀經經本亦由其捐贈。²⁷儒家經典在家庭發揮的力量使得他投身讀經推廣的行列，讀經對於他而言，簡言之是「推廣讀經即是行善」，就像是把好消息、好事情與人分享一般，更誇張的說法可能是「推廣讀經就像在傳福音」。推廣讀經即是善行並不止在個人的理解，也反應在社會的看法

²⁶ 《讀經通訊》第22期。其文摘錄自《中國時報》。

²⁷ 筆者個人訪問台中縣塗城國小的義工媽媽而得。

中，一位老師即在學校中因為推廣讀經成為「愛心老師」²⁸、在校園中從事志工的家長中，即有「讀經媽媽」一項分類，這都說明大眾對讀經一事的普遍理解在於「行善」，而且社會大眾認為印贈讀經經本如同善書²⁹，一位屏東縣民印贈九萬冊的《弟子規》給屏東及其它地區之學校：

屏東縣枋寮鄉民林文章，印九萬冊「弟子規」免費送全省各地國民小學，屏東縣內送了三萬冊，他認為「弟子規」的內容明倫教孝，能落實在生活確實做到，社會就很祥和。老家在澎湖馬公的林文章（四十七歲），到枋寮經營冷凍事業，認識另一半吳美蓮，婚後就定居枋寮鄉隆安路。他聽到佛教淨空法師的錄音帶，介紹「弟子規」，聽了覺得對世道人心很有幫助，尤其是下一代背誦學習，可打下淨化心靈的基礎，他決定推廣。林文章說，他從去年四月開始印「弟子規」，每次印一萬冊，今年九月第九刷，共印九萬冊。他曾在縣民時間拜訪縣長蘇嘉全，希望他能支持推展學校讀「弟子規」，蘇嘉全交代教育局處理。據了解，「弟子規」是清康熙秀才李毓秀寫的，原名「訓蒙文」具體列述弟子在家、出外、待人、接物與學習應遵守的規範，後由清代賈存仁修訂改編，改名「弟子規」。林文章說，屏東縣多所國小校長樂意請義工媽媽利用晨間早自修教「弟子規」，家長在家裡也可教導解說內容。最近許多團體倡導兒童讀經，內容包括「弟子規」，林文章感到很欣慰。他認為「弟子規」講的內容，從小到老都可融入生活實行。社會人心不安，因為缺乏德行，兒童天性未汙染前，善言易入，善心、信心要在幼小時培養，兒童讀經可培養智慧及定力，他相信這一代提倡，下一代一定會更好。³⁰

這位善心人士提供的《弟子規》，其實是儒家傳統的典籍，不過他卻是受到佛教法師的啟發而印贈《弟子規》。在臺灣，有許多人因為家庭或個人生命經驗，使他們與儒家經典有緊密的關聯，不論一般大眾³¹、基督徒³²、政商人物³³、學術研

²⁸ 《聯合報》，第 18 版（高市澎縣新聞），2000 年 9 月 23 日。

²⁹ 關於讀經經本被視為善書的證明，尚有經本後之贊助名單，如 1997 年出版之《啓蒙文學輯要》，書後即列有贊助名單，贊助金額從臺幣參萬五千元至五百元不等。早期《讀經手冊》也採取類似方式，筆者取得 1997 年 12 月的版本，書後亦有助印芳名冊，包括團體和個人名單約 92 項次。

³⁰ 《聯合報》，1999 年 11 月 10 日。

³¹ 除了報章雜誌的刊載外，王怡方的讀經研究亦訪談兩三位能夠以閩南語背四書五經的長者。參見王怡方，頁 122-131。

³² 例如〈葉祖耀牧師 獲美神學博士〉「美國加州貝克萊太平洋宗教學院上月以神學博士學位授予第一個聖公會中國籍牧師。於一九五四至五六年間在台北從事傳教工作，并建立台北聖約翰堂及岡山各聖堂的葉祖耀牧師…。葉博士的論文係評論中國四書內儒教哲學關於個人與社會之問題…。」。《聯合報》，1961 年 7 月 11 日。

³³ 記者訪談辜振甫同父異母弟辜寬敏，辜寬敏表示「辜振甫受父親辜顯榮刻意栽培，三歲開始，父親即特地從泉州惠安家鄉請漢學老師到家裡教辜振甫背誦四書五經。在辜家老佣人記憶裡，廳堂中常傳來誦書的聲音，就這麼一點一滴地打造辜振甫的漢學基礎。」。參見〈辜振甫辭世特別

究者³⁴、佛教法師³⁵，在他們的回憶或相關事件中，皆能見到儒家經典身影。儒家經典在個人和家庭層面中，其傳承方式皆以耳濡目染，自幼學習為主。自二十世紀初開始，即使是日治時期，許多民間人士仍透過「書房」，以臺語教授四書，傳承儒家。1949年後，包括錢穆（1895-1990）、徐復觀、王財貴的兩位老師掌牧民與牟宗三以及社會中較少提及但相當知名的愛新覺羅·毓璽，他在台灣被稱為毓老³⁶等等。儒家人物經由私人講學對臺灣社會發揮影響力，雖然改以「國語」授課，但是儒家傳承在臺灣始終不輟，這點與中國大陸的儒家發展並不盡相同，例如臺灣的孔廟，至二十世紀初仍在興建，且逐漸轉由民間力量支持。臺北孔廟即由出身鹿港之台北望族辜顯榮家族出面募集興建³⁷。各種文社、詩社出版各種刊物，提供儒家的新詮釋³⁸。戰後代表孔子及其學生的重要傳人亦來到臺灣³⁹，祭孔大典持續舉行，儀式近年來更曾有有等民間單位如一貫道等出面承辦⁴⁰，孔廟和相關的儒家殿堂從未受到如大陸之孔林劇烈而嚴重的破壞⁴¹。此外，1949年後臺灣逐漸以儒家為基礎形成的宗教團體或組織中，則包括鸞堂、一貫道、中華聖道會、同善社、儒佛居士群等等⁴²。這些團體或個人，它們皆源自於中國大陸，

報導》，《聯合報》，第 A2 版，2005 年 1 月 4 日。

³⁴ 李濟口述，彭碧玉筆記，李濟時任中央研究院院士。他自述教育歷程中，處清末民初時代，先在舊式的教育中讀《三字經》、《四書》、《周禮》；後來進入新式學堂讀經書，包括詩經、書經等。參見《聯合報》，第 12 版，1978 年 4 月 7 日。

³⁵ 聖嚴法師表示 9 歲讀四書。參見〈聖嚴：書要讀得多且雜〉，《民生報》，第 3 版，2000 年 4 月 13 日。證嚴法師亦強調儒家傳統之重要，早年要求弟子背《論語》等儒家經典。參見證嚴法師之相關傳記內容。

³⁶ 〈愛新覺羅毓璽傳授古文經典 教出一群名人〉，《經濟日報》，第 12 版（企業人物），2002 年 6 月 15 日。

³⁷ 臺北孔廟原址在今台北市第一女子高級中學，後因日殖民政府破壞，於 1925 年由台北士紳黃贊鈞、陳培根、辜顯榮等人議決改在今天的台北市大同區現址興建，至 1939 年完工。1972 年為響應中華文化復興運動，由原興建者後人辜振甫與陳錫慶贈與政府。參見臺北孔廟網站。

<http://confucius.cca.gov.tw/temple/temple01.htm>。此外，宜蘭羅東孔廟則在更早之前即由民間興建。《聯合報》第 18 版（宜蘭縣新聞），2002 年 9 月 26 日。

³⁸ 參見李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北：文津，1999）。

³⁹ 〈至聖先師奉祀官府 將走入歷史〉，《聯合晚報》，第 5 版（新聞掃描線），1998 年 5 月 17 日。是年該機關經費雖被刪除，但是仍為四位奉祀官保留薪給。四位奉祀官分別是「至聖」孔子、「宗聖」曾子、「述聖」子思以及「亞聖」的後人。這是 1935 年國民政府在南京訂頒的規定，四位奉祀官比照不同等級的公務人員待遇，為世襲制。巧合的是 1935 年即讀經問題最受關注的一年。

⁴⁰ 《聯合報》，第 13 版（台北新聞），1991 年 4 月 22 日。自 1989-91 年春季祭孔由寺廟聯誼會、國際獅子會及中華民國一貫道總會等單位主辦，後來似乎因為經費問題無人接辦，秋季則始終由政府舉辦。

⁴¹ 中國大陸文革時期對孔廟的破壞。亞子、良子著《孔府大劫難》（香港：天地圖書出版，1992）。

⁴² 同註 230，王見川之序文，頁 5-9。在王見川列出的儒佛居士中，包括李炳南、楊管北等，未列入南懷瑾，原因不明。由於楊管北組織發行的《慧炬》和「儒佛獎學金」並未參與讀經運動，在此不列入討論。

雖然進入臺灣的時間順序不同，卻共同建構出儒家在臺灣的民間基礎。

二、民間講學中的儒家經典

在楊旻芳的研究中，一位由佛教團體支持的讀經班老師被問及為何不讀「宗教經典」時？讀經老師答以佛經和儒家經典並不相同，她認為佛經對兒童而言，比起儒家經典則顯得無聊、不易理解且不討喜，要兒童讀佛經徒增反效果。但是「《弟子規》、《論語》這種東西，跟他們的生命是有關係，只是說現在不知道，那這個是等到他長大之後去體會。」⁴³。易言之，對成人的佛教徒而言，儒家經典較諸佛經，與人的關係更為密切，適合人們自幼學習，長大體會，因為儒家經典在人生中有普遍的影響。問題是，難道佛經與人的生命關聯不大？否則成人為何選擇成為佛教徒而非儒者？成人佛教徒為何有著雙重的標準？於自身選擇佛教，於施教則選擇儒家，乍聞之下這是相當奇怪的想法。似乎暗示著「宗教是成人的事物」，若是如此，在兒時所讀的儒家經典，它又和成人的宗教世界有何關聯。然而，佛教徒對儒家情有獨鍾，以推廣成人研讀《菩提道次第廣論》為主的福智團體，在讀經運動即全面採用儒家經典。受到李炳南影響的淨空法師，亦大力推廣儒家典籍，還有各種不同規模的佛教團體，皆以儒家經典為主。易言之，這類成人讀佛教典籍，兒童讀儒家經典的活動是佛教象常態。佛教徒和團體積極推廣儒家經典的內在精神，於下面的分析即能明瞭。

早在讀經運動尚未發展之前，臺灣佛教團體中即有講述儒家典籍者，前述參與讀經推廣的南懷瑾是其中之一。南懷瑾著有許多佛教著作⁴⁴，但是儒家《論語別裁》卻是其中再版最多次的書籍，《論語別裁》是1975年應邀演講《論語》的記錄，自1976-1995約20年間在臺灣一共再版二十一次，廿四刷，以一版或一刷在500-2000本計，出版量約在一萬四千冊至五萬六千之間，尚未包括臺灣及大陸的盜版，以及大陸之簡體版，還有講演期間在報紙上連載刊登的讀者和聽講者，其民間講學受到熱烈歡迎的情形，在儒家傳承者間亦受關注⁴⁵。除了《論語》以外，南懷瑾講說儒家典籍的記錄尚有《孟子旁通》（1984年出版，自1976年開始演講，1984-1996共五版八刷）、《易經雜說》（1987）、《易經繫傳別講》上、下冊（自1991-2000年一版15刷）（1991）、《原本大學微言》（1998，自1998-2000一

⁴³ 楊旻芳，〈五位兒童讀經教師之教學信念〉（中正大學：教育研究所碩士論文，2000），頁131。

⁴⁴ 除了文中列舉的儒家類著作外，包括《禪與道概論》、《道教與東方神秘學》、《靜坐修道與長生不老》、《楞嚴大義今釋》、《楞伽大義今釋》、《金剛經說甚麼》、《圓覺經略說》、《藥師經的濟世觀》等等。

⁴⁵ 參見註75。

版五刷)，尤其這些儒家相關書籍並非南懷瑾個人寫作，是由聽講者集結而成，甚至可能是出版社基於市場的考量而出版，南懷瑾的儒家書籍出版量皆高於佛學著作，大眾對儒家的喜好可見一般。

《論語別裁》受歡迎的情形，除了展現儒家在民間的廣大需求外，講說內容也反應儒家官方詮釋不討好和失敗的一面。1975 年南懷瑾講演《論語》正是因應社會大眾對官方的儒家觀點不感興趣而為，當時大學院校中輕視儒家傳統，教四書五經的教授與教三民主義的教授被戲稱「三四教授」。南懷瑾認為這種現象和儒家思想被錯解有關⁴⁶，並主張應當離開唐宋以來之註解，強調「以經解經」，也就是「僅讀原文，把原文讀熟後，經文中的內容即能夠彼此對照」令人理解。⁴⁷因為經典之註解乃是有所限定的內容，如朱熹之註解只是「朱熹的孔子思想」南懷瑾根據《易經繫傳》（南懷瑾預設此書由孔子所著）有言「書不盡言，言不盡意」，意即語言文字無法表達全部的思想，文字與思想根本上即有所隔閡。⁴⁸因之，註解是有限定的解釋，不若經典本身承載之豐富意義。同理，他也反對五四以來割裂儒家經典的作法，對蔣中正所謂「科學的學庸」亦不認同⁴⁹。從南懷瑾對經典與註解之理解，不難發現王財貴之讀經理念與之呼應相契，可以想見《論語別裁》的讀者，也可能是讀經運動中潛在的支持大眾。

南懷瑾雖為佛教徒，卻認為儒家是中國文化最根本的部分，將佛教比喻為百貨公司，非社會必須，惟社會需求之一部；道家如同藥店，是社會生病時的良方；唯獨儒家是糧食店，缺之不可，並斷言五四新文化運動打倒儒家是推倒華人的必須品，日久必定造成問題。⁵⁰他的比喻只說明儒家對華人之必要，並未說明清楚必要性何在。

另外，創立台中蓮社的佛教居士李炳南（1890-1986）則是更早投入臺灣儒家講學的佛教人物，前述參與推廣讀經的淨空法師即師事李炳南。李炳南在大陸的職務是「大成至聖先師奉祀官府主任秘書」，亦是中國大陸近代淨土宗印光法師的弟子，他在 1950 年創立台中佛教蓮社，自 1955 年至 1985 年止，台中蓮社在臺灣成立的分支機構以及建立合作關係的單位有二十一個。台中蓮社出版《明

⁴⁶ 南懷瑾，《論語別裁》（臺北：老古出版社，1995），頁 1-9。

⁴⁷ 同上註，頁 5。

⁴⁸ 同上註，頁 8。

⁴⁹ 南懷瑾，《原本大學微言》（臺北：老古出版社，2001），頁 11。

⁵⁰ 同註 239。

倫月刊》，「明倫」即是儒家意味濃厚的名字⁵¹，儒家傳統中即有許多建築物稱「明倫堂」。此外，李炳南的弟子亦以儒家禮從之受教，以別於佛教傳統從學於出家人的禮儀。⁵²1952年，台中蓮社設國文短期補習班，孔德成、傅立成、劉霜橋等講授《論語》，周邦道教授國文、李炳南講詩學。⁵³1980年開設論語講習班⁵⁴，1981年開辦國學啓蒙班，以國小、國一、國二、高中生為對象，（由李炳南親自授課），它們還舉辦一期為時二年的「社教科」，專門招收大專畢業青年就讀，類似宗教研修學院，只是上課內容完全以佛教與儒家為主。李炳南注重《論語》，1980年台中蓮社開設「《論語》講習班」，說明開課緣起時表示：

因為近年來，佛教表面上好像是發展了，事實上卻日漸凋零，學佛在人，人能弘道，非道弘人，人，才是真正的內容，若是三藏經典還在，人心壞了，佛法便也沒個成就。…我們上了《論語》，學了聖人，再學佛，就沒有不成就的，因為佛法奠基在人天二道，聖人就是天道，學了中國文化，把人格站住，…這是第一步。⁵⁵

亦即，李炳南認為，儒家之於佛教，亦是一種「道」，但是這種「道」僅限於人，對佛教而言，還有天的「道」，人的道只是基礎。李炳南弟子淨空法師，則直接將儒家與道家對比為「小乘」，有別於漢傳佛教的「大乘」。淨空法師認為，正因為中國文化有足以替代的儒、道二家，小乘在中國無法流傳：

在隋唐的時候，小乘傳到了中國，經典翻譯得很完整（巴利文經典只比他多出五十部），而且也盛行了一段時間，但是時期很短。唐朝的末期小乘就衰了。為什麼小乘佛法在中國失傳了呢？諸位要知道，從前學佛的人，都有儒家、道家的基礎。中國的儒學與道學（道家不是道教）足以代替小乘。儒家、道家的思想，確實很接近小乘，因此，在中國儒與道就代替了小乘。過去學佛的人讀過四書、五經，讀過老莊這些典籍，所以修學大乘佛法的基礎非常穩固，是這麼一個原因，使小乘衰落。今天我們修學大乘佛法，小乘經不學，

⁵¹ 「明倫」一詞，出自《孟子》語「學則三代共之，皆所以明人倫也」，在該刊的發刊詞中，則有李炳南以佛教為本位的解釋。參見《明倫》，第零期。

⁵² 朱斐，《朱斐居士文集》（臺北市：慧炬，1992），頁66。朱斐是跟隨李炳南的佛教徒，據他回憶，由於李炳南是在家居士，當時的追隨者是按儒家古禮，向李炳南行拜師禮，供上一元紅包為禮，以符合佛教徒必須從學於佛教僧侶的倫理。

⁵³ 闕正宗，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教》（續編）（臺北：大千，2005），頁266-271。

⁵⁴ 李炳南，〈庚申歲論語講習班開學貢言〉，《雪廬老人法彙》（臺中：青蓮，1989），頁38-41。是年開設《論語》班，似乎也和政治氣氛有關，1979年臺灣才歷經美麗島事件，李炳南在演講中也明白表示立場，有「宗教只是幫助政治，而不能干涉」等語。

⁵⁵ 同上註。

儒家、道家也不學。就好像蓋大樓而忽略了建築地基。甚至連第一層也不要了，就要從第二層蓋起，這是空中樓閣——怎麼蓋都蓋不成。這就是我們這一代，沒有見到真正佛法人材出現的原因。⁵⁶

對於佛教徒而言，儒家是佛教人材的基礎教育。因此，投入讀經運動並以儒家經典為主，對佛教發展而言有其前置意義。經由這些佛教人士的儒家理解，說明以儒家經典為主的當代讀經運動是宗教教育的一環。李炳南在台中開創以儒家為基礎的教育影響非常深遠，文化總會負責讀經活動的工作者這麼描述：

在小孩子身上我可以發現，就在小孩子三、四歲的時候，因為接觸到臺中蓮社的一個啟蒙班，眼看小孩子從幼稚園到高中一直受到師長們的經典教育的影響，不論在言行上，或是在對人處事上都是彬彬有禮，在氣質上是溫文儒雅。我就自己在思考：為甚麼同樣是在政府的教育下，小孩子為甚麼不能有這種的氣質？所以在粥少僧多的情況下，我的小孩子就沒有報上名，當時我就想：我是要將小孩子送入作文班呢？或是我該如何來奠定小孩子的國學基礎？最後我選擇了為小孩子的奠定國學基礎，而不送作文班。因為，我認為小孩若是肚子沒有一點墨水，縱使送到作文班，老師教他作文技巧，他也是寫不出好的文章來。所以我便聘了自己的好朋友來教他，還有幾位附近鄰居的小朋友來一起讀誦經典。⁵⁷

似乎有不少家長對台中蓮社的儒家教育反應不惡，因為學生「彬彬有禮」、氣質「溫文儒雅」，帶給外界良好的印象，可是竟然「粥少僧多」，以致於家長希望令子女從之受教的希望落空。當然，在現代的讀經運動中，除了李炳南、南懷瑾等佛教居士的持續影響外，各著名山頭除慈濟以外，佛光山、法鼓山、中台山，以及少為人談論的福智團體皆加入「讀經」的行列，慈濟由於已在小學校園中實施「靜思語教學」，似無發展讀經之意圖，其它幾個佛教團體，以佛光山之宣傳最力、報導最多，而福智團體之讀經組織與計畫最為嚴密。⁵⁸

⁵⁶ 釋淨空，《認識佛教》（電子版），頁 23。網址 <http://www.amtb.org.tw/pdf/17-01jiangji.pdf>。

⁵⁷ 〈文復會蔡芬芬專員〉，《讀經通訊》，第 17 期。

⁵⁸ 福智團體參見陳敏惠，〈兒童讀經實施策略之研究—以福智文教基金會為例〉（屏東：屏東師範學院國民教育研究所碩士論文，2001）。法鼓山部分有〈法鼓山兒童讀經〉，《聯合報》第 C2 版（台南市新聞）2006 年 5 月 31 日。中台山有〈中台山佛教蓮社 推廣兒童讀經〉，《聯合報》，2000 年 7 月 21 日。慈濟部分雖有相關報導，唯屬個人自發之活動，非慈濟組織正式活動，參見〈熱血教師集合...獻愛〉，《聯合報》，第 18 版（彰化縣新聞），2001 年 3 月 9 日，法鼓山、中台山之活動為其分支單位的例行活動之一部，亦可從其網站之活動訊息得知。

佛光山的部分，則有佛光衛視之電視節目「小小讀經快樂行」、「超級讀經王」，以及各種報導。例如《聯合報》第 C5 版（大台北），2006 年 8 月 9 日、〈全民閱讀博覽會 盛大揭幕〉，《聯合報》，

三、基督宗教的支持與回應

基督宗教在臺灣屬於較小的信仰族群，在讀經的行列中也就不那麼旗幟鮮明，但是絕非完全無有，一位家長表示：

適時，王財貴教授正倡導兒童讀經，說明讀經的好處：以品格的薰陶為首要，而語言能力、記憶力、專注力的提昇也同時達成。聖經中上帝的話語告訴我們：「一生的果效，由心發出」。唯有注重人格特質，才是人一生的根基及最大的財富。品德的培養與情操的提昇即是所謂的人格特質。更簡單的說：就是要有良善的生命觀。所以，我們毫不遲疑的加入推廣讀經的行列。心禹、令晨五歲開始讀經，背誦經書是他們兩人每天最重要的功課，一年三百六十五天，天天都是讀經天。孩子上了小學，還是家裡的功課「讀經」擺第一，學校功課其次。由於上帝的話語、古聖先賢的智慧言語深植孩子的心，以及讀經的附帶價值（記憶力、語言能力、專注力的提昇），使得孩子一路成長，從不需要父母操心，善解人意、守本份、盡責任，總是有效率得做好自己當做之事。…。朋友們常羨慕的說：「冠國和美碧是最沒煩惱、最輕鬆的父母。」「多數人看見了才要信，少數人聽了就信。」十年前我們聽了王財貴教授的話就信了，現今讓你看見了，你更要信。…。成功的條件不在聰明，而是在人格特質！現在的父母拼命賺錢，讓孩子去上才藝班、補習班，為了要讓孩子有更好的成績及豐富的知識，結果孩子愈大，失望愈大，原因是忽略了生命的根基。…。[至要是]品德的培養及情操的提昇。聖經曾叮嚀世人：「教養孩童行當行的道，使他到老也不偏離」。⁵⁹

「一生的果效，由心發出」、「多數人看見了才要信，少數人聽了就信。」、「教養孩童行當行的道，使他到老也不偏離」或許就是一位信仰者對讀經運動的基督宗教式理解。此外，在成人的部分，房志榮神父亦在臺北新店的耕莘社區大學教授《三字經》並著有《三字經與聖經三十二講》一書，以天主教為背景，對三字經中的儒家歷史觀和思想作詮釋。⁶⁰房志榮神父的儒家理解，與以儒家為主的讀經運動，有著相同的時空背景，應是儒家的發展與天主教互相激盪的共同成果，亦應歸入當代讀經運動中之一部。

第 C2 版（高屏澎新聞）2006 年 7 月 9 日。《聯合報》，第 C2 版（台南市新聞），2006 年 6 月 8 日、〈南區讀經賽 允文允舞有看頭〉，《聯合報》第 C2 版（高屏澎新聞），2006 年 5 月 7 日。〈佛光兒童讀經 南區初賽〉，《聯合報》第 C2 版（高屏澎新聞），2005 年 4 月 4 日、《聯合報》第 17 版（新竹新聞），2001 年 9 月 29 日、《聯合報》第 18 版（高市澎縣新聞），2001 年 9 月 11 日等。

⁵⁹ 《讀經通訊》，第 30 期。

⁶⁰ 相關內容參見房志榮，《三字經與聖經卅二講》（臺北：天主教之聲雜誌，2005）。

第三節、看不見的「經」

一、建構的「經」

(一) 作為一種秩序感和倫理架構

表面上看來，似乎只有熱衷於讀經者，方將經典代表的「永恆」、「不變法則」等秩序感，或是個人對倫理秩序的需求，投射到「經典」一詞之中，然而，儒家經典代表著秩序的一環，應視為社會全體的歸因。近年的報導，反應社會認為種種失序肇因於儒家的衰弱，以及對秩序的期待：

自台灣、香港、韓國、新加坡創造經濟奇蹟後，西方學者開始研究亞洲四小龍成功之道，不少人認為得力於儒家文化，甚至連日本的成功，也認為與儒家思想有關。

近年來，台灣社會亂象頻傳，逆倫事件一再發生，不少人擔心傳統儒家文化已經動搖，因此弘揚儒學思潮，又漸在民間滋長，如在各地興起的讀經風氣就是一例。這次嘉義縣政府恢復祭孔大典，亦在弘揚儒學。

隨著社會的變遷，功利主義的瀰漫，社會上尊師之風，老師們的敬業與愛心，都不如以往，甚至老師們為爭取自己的權益，明天也將首次走上街頭，並在社會上引起兩極評價。⁶¹

社會混亂與失序的感受中，徵諸其因在於儒家傳統的動搖。而師生關係是儒家傳統中重要的一環，隨著社會變遷，固有的師生關係改變，而「社會上尊師之風，老師們的敬業與愛心」則是此種關係的兩個層面。

華人社會各階層的老師，長期以來因師道為尊，有其社會地位。隨著社會變遷，1988年臺灣各級教師組成團體，爭取民主社會應有權利。⁶²自此小學老師即走上街頭，爭取納入勞基法的保障範圍。⁶³小學教師爭取權益的活動，顯示現代化的發展，已直接衝擊小學校園中固有的師生倫理。推廣者王財貴自小學至大學

⁶¹ 《聯合報》，第 18 版（嘉義縣市新聞），2002 年 9 月 27 日。

⁶² 張茂桂，《社會運動與政治轉化》（臺北：國家政策研究中心，1991），頁 85-88。當時教師爭取之權利包括取消維安秘書與修改值勤制度，考績制度化，調整教科文預算比重，研議教師法等。其中教師組成之教權會，因為動員中小學教師，後來與勞工、環保運動結合，為教師爭取勞動權。

⁶³ 參見例如〈教師組工會 還能領月退俸嗎...〉，《聯合報》，第 C8 版（教育·文化），2005 年 1 月 19 日。〈教師視同勞工？立委：取消寒暑假〉，《聯合晚報》，第 2 版（話題新聞），2003 年 1 月 9 日。〈不是聖人、廉價勞工 教師：我們只是凡人〉，《聯合報》，第 15 版（民意論壇），2002 年 9 月 28 日等報導或投稿。近年來教師爭取勞工地位的舉措，持續於社會引起討論，這也代表教師的定位與傳統的士農工商分類正面臨轉變。

教師的歷程，其直接的經驗感受，或許是促成他推動儒家的重要背景之一。另一方面，拜師禮的進行是社會對固有師生倫理改變的另一種回應方式：

台南地區三百位「小狀元」，昨天在孔廟文化節活動中依古禮啟蒙拜師，向至聖先師行三跪九叩大禮，對指導讀經老師鞠躬敬呈禮帖和束脩，老師授予禮運大同篇竹簡並指引教讀，尊師重道令許多民眾感動。台南孔廟文化節昨天落幕，崇禮文教基金會昨天和光慧文教基金會、台南市文廟管理委員會合辦「小狀元啟蒙拜師禮」，三通鼓響後，擔任主禮官的市長許添財引導大家，由孔廟禮門進入大成殿，向至聖先師獻香、獻果、獻爵，小朋友在老師、家長注目下，恭敬向至聖先師行三跪九叩大禮，成為孔老夫子的小弟子。接著，「小狀元」們在大成殿前，一一向指導老師鞠躬，敬呈家長禮帖和束脩，老師也授予禮運大同篇精緻竹簡，摸著他們的頭指引教讀，大家誠敬恭誦。主禮官敬托付請教導書，並在學生呈上許願書後，到燎亭點燃獻給至聖先師，大家通過光明門、智慧門，領取光慧八寶袋，親子再依禮俗滾紅蛋象徵前途光明。⁶⁴

經由傳統儀式，重新塑造師生關係，因此「尊師重道令許多民眾感動」，無疑也化解了社會結構中，因為現代化而潛藏蘊釀的緊張。這類儀式重建的不只是師生關係，更是老師、家長、學生（兒女）在校園中的關係。敬師或禮師活動不只在臺南，也在其它地方舉行，且不限於孔廟，亦有大量儀式實行於小學校園⁶⁵、高中、大專院校亦有實施⁶⁶。更有直接反應讀經活動維持固有師生關係的報導：

長治鄉長興國小三年丁班導師吳英帛提倡讀經，在校內外帶領四個讀經班，班上學生在她指導讀經靜心後，上課時都會奉茶水，很有禮貌。愛打籃球的黃勁以前運動完進教室，很熱上課不專心，吳英帛會請全班同學背5分鐘的「禮運大同篇」、「孝經」、「弟子規」或「常禮舉要」，學童們大聲背誦，心情自然沉澱下來。

任教15年的吳英帛，12年前聽王財貴教授演講後就推廣讀經，除免費贈送班上學童教材，每星期五下午全校三、四年級課後輔導活動教讀經，每星期六長治圖書館也有讀經班。

⁶⁴ 《聯合報》，第B2版（雲嘉南新聞），2003年10月6日。

⁶⁵ 校園中的儀式參見下列報導。《民生報》，第CR2版（桃竹苗新聞），2003年4月12日、《聯合報》第C1版（中市·文教），2006年9月2日、《聯合報》第C1版（南縣·文教），2006年8月31日。《聯合報》，第C2版（北市要聞），2006年7月19日。《聯合報》，第C2版（北市要聞），2005年9月29日。

⁶⁶ 《聯合報》，第C2版（大台北綜合），2006年，5月29日。《聯合報》第C1版（中市·文教），2006年9月12日。

她的另一半是竹田國小總務主任邱照麟，夫妻兩人在竹田國小和內埔鄉祥雲精舍的讀經班擔任義務老師，指導學童讀經。吳英帛說，讀經可以改變學童的行為，更孝順父母、尊敬師長。她為每位科任教師準備專用杯子，學童每節課都會奉茶給老師，還有學童從家裡帶餅乾，放在杯子旁請老師吃。⁶⁷

如同拜師禮，讀經活動維繫原有的校園倫理，降低人際關係改變造成的緊張。讀經與走上街頭帶有衝突色彩的活動，是面對一種社會變遷，但截然不同方向的回應。除了因應老師、家長、學生三者間的關係受到的衝擊外，讀經對於小學校園中的教師而言，尙有更實務而日常層面的需求，藉由讀經管理學生秩序是其中之一：

管理排隊秩序令許多老師頭痛的問題，花蓮縣鳳林鎮北林國小想出整隊時讀經書的方式，轉移學生注意力老師不必費唇舌大喊「請安靜」、「不要講話」等，學童也利用零碎時間，學習聖賢智慧，一舉數得。想出這個點子的是北林國小訓導組長許瑞娥，她說，排隊集合通常很花時間，學生在等待時，都愛聊天打發時間；當所有學生都到齊時，老師又必須拉高分貝維持秩序，老師和學生都飽受折騰。許瑞娥說，想到兒童讀經運動愈來愈盛行，才靈光一現，覺得如果能在整隊時間，讓同學朗誦經書，對準時排隊的同學也不吃虧；加上以讀經取代聊天，能幫助心緒穩定，老師也不必再為維持秩序動怒。⁶⁸

「讀經穩定心緒」應是老師將讀經與維持排隊秩序聯想的關鍵。排隊只是校園和家庭日常活動中，孩童秩序問題的一個場景，一整天的時光中，吵雜的孩童、辛勞的老師、家長皆必須面對此一問題：

有些老師還把讀經當「收心操」，上課前學生心情浮動就要他們背誦「弟子規」等靜靜心。「朗朗讀經聲時時可聞」，可說是中華國小校園即景，即使下課時，校園中仍能看到小朋友搖頭晃腦的誦經，看得校長蔡政明開心極了。他說，愛讀經的孩子在潛移默化下，行為舉止規矩多了，班級氣氛也因此大有改善。⁶⁹

藉由讀經轉變校園的氣氛，是老師、家長們加諸讀經的期待，「整體的秩序感」，是讀經運動的重要需求。此種需求不只在外表，更在內心層面。參與讀經的老師

⁶⁷ 《聯合報》，第 C2 版（屏東縣新聞），2006 年 5 月 11 日。

⁶⁸ 《聯合報》，第 C7 版（教育），2006 年 3 月 25 日。

⁶⁹ 《聯合晚報》，第 14 版（台中都會），2000 年 12 月 6 日。

林淑夏表示，校園期望在知識以外，也能教導學生「品格」，同時希望藉著讀經「讓學生較專心，容易靜下心來」。她說：

經營該班級一年多以來觀察發現，學生大多以自我為中心。常因為小事爭吵，亂發脾氣或跟老師告狀。不懂得原諒別人，與別人合作。且現今的家庭子女數變少，在班級家長會的討論時，家長也提出希望老師能教導學生注意禮節，問候他人並養成主動幫忙，愛物惜福的好習慣。⁷⁰

讀經活動中經常出現的「靜心」、「專注」等詞，應出於讀經老師和家長個人對於「讀經情境」而非「經典內容」的認知。他們預設人們在誦讀經典的歷程應有的反應，並希望藉由讀經，將某種類似禪修、冥想的宗教經驗傳遞給下一代，以求改變行為。有家長即表示，讀經的孩子變得比較沉穩。⁷¹甚至有家長表示，讀經校園使得「子女上學有如在修行」：

犯罪年輕化的趨勢令各界非常憂心，台北市仁愛國小昨天在德育教育研討會中，以實施近年的善行實踐教學成果，向北市一百多所國小的代表指出，IQ 和 EQ 固然重要，但道德商數 MQ 更不可忽視，該校以讀經、行善日記、感恩表等方式落實德育，多名家長在研討中表示，子女上學有如在修行。⁷²

上述讀經靜心、讀經講求道德、讀經宛如修行，標示出讀經活動中的內在和心理層面。

圓音出版社的《讀經聯絡簿》，更完整反應讀經推廣者、參與者期望透過經典建構的世界。《讀經聯絡簿》是設計作為讀經學生的家長、老師、學生互動的記錄，每頁皆載一表格，表格的標題是「讀經一效學聖賢」，小標題是「從本份做起，才能體會經典的內涵，擴展生命的格局」。標題下列出希望讀經孩童每日自省的重點，包括：1.恭敬經本、2.專心讀經、3.尊敬老師、4.友愛同學、5.惜福愛物、6.準時上課、7.孝順父母。⁷³這些項目除了孝順父母欄以打勾標示做到與否外。孝順父母一欄留下了許多空行，要孩童寫下如何體認到父母的付出，而他們對父母的回報是什麼。

⁷⁰ 林淑夏，〈兒童讀經行動方案對國小低年級學童注意力及行為改變之研究〉，頁 1-2。

⁷¹ 〈小一開始讀經 好動變沈穩〉，《聯合報》第 5 版（話題），2000 年 9 月 25 日。

⁷² 《聯合報》第 14 版（綜點新聞），1998 年 4 月 2 日。

⁷³ 《讀經聯絡簿》，（臺北：圓音出版社）。

姑且不論《讀經聯絡簿》的內容是否能夠藉著讀經達成，它反映推廣、參與讀經的老師與父母，對經典的認知、想像與期許。它表明大眾希望如何建構讀者與社會間的人、事、物的應有關係。包括讀經者對經本、老師需懷抱崇敬，讀經者與同儕、物質需待以感情、讀經者與時間、物質要有珍惜、讀經者與父母之間應當孝順，這印證讀經運動以儒家傳統為基調。因此王財貴認定不論何種傳統，經典是帶給人們「安身立命」的典冊，《讀經聯絡簿》的內容反應安身立命的具體期待。至於安身立命的經典對社會將有何影響，以下藉由讀經家長的心得說明其具體的理想：

在這凡事講求多元多變的時代，吾人常忘大學所言「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」的道理。世間事道繁多，未必都有同等的價值，論語強調「君子務本」，本立而道生，如果捨本逐末，終將本末俱喪。在教育工作上亦復如此，什麼是根本而必要的？什麼是枝節而次要的？如果不先衡量一番，以為只要上學與用功就好，那麼只是白白浪費了生命阻礙了學生的發展。

現在還只能徘徊在體制外的「兒童讀經教育」，就是一種「紮根清源」的務本教育。我們嚮往一種簡單易行成效深遠的教育方式，我們相信孩子個個是「善良可教」而且「潛能俱足」，只要我們使用正確的教育手段，校園定然會充滿心性純正聰明進取的學生。若干年之後，我們便擁有一個知書達禮的和祥社會。⁷⁴

「知書達禮」是讀經的理想社會。達成的關鍵在於經典、教育。根據歷史經驗，熱心於讀經者似乎有些天真，但是這份天真與理想，正是推動讀經的重要力量。此外，讀經運動也在劇變的教育中帶給家長信心與安定，心得中表示「讀經兒童的父母，對於教育滿懷信心，測不到一點「痛苦指數」。唯一的不滿是「政府為什麼不早日將讀經納入正式課程，讓所有的孩子都能享受到讀經的好處」。⁷⁵

（二）經作為學科與情境

若將「經」視為秩序，是經典的想像「縱軸」，也就是「經」。那麼「經」的概念轉化為「學科」與「情境」，可視為經典的想像「橫軸」，也就是「緯」。經作為學科與情境，是出於儒家傳統以六經對應六藝的想法，只是在論述方面與現

⁷⁴ 《民生報》第C7版（活動特刊），2001年11月16日。

⁷⁵ 同上註。

代的學科並論。王財貴提出經作為情境，於〈小學「讀經教學」實驗（推廣施行）計劃〉中提出，這是經典一項特殊的現代定位，此一構想是在讀經運動發展數年後提出。王財貴建議在具體型式的「經」以外，可以考慮以下各種讀經教育：

1、「音樂讀經」：

即建議兒童（最好自嬰兒開始），多聽古今中外的古典音樂，以豐富的樂音，刺激兒童腦部細胞突觸的生長；以和諧的旋律，陶冶兒童優雅的心靈。

2、「美術讀經」：

即建議兒童（最好自嬰兒開始），多看古今中外經典性的畫作、雕塑、建築、風景等圖片，以默默培養其高度的美術鑑賞能力。

3、「外語讀經」、「外文讀經」：

外語外文的學習，當然最好在環境中習得，但對廣大的國民來說，這只是奢望。吾人既知兒童的聽力好、模仿力強、記憶力強，是語文學習的大好時機。

76

後來，王財貴更為此構想增加理念說明，將經視為一種教育與學習的情境，並補以「數理讀經」：

「讀經」的教育，其實不是什麼特別的發明，它只是出自於一個理想：讓教育回歸它的本性，回歸它的自然。而教育如果教的是人，則應該回歸到「人」之學習的特性上來。我們曾標舉教育應追求的的四項目標：「在最恰當的時機，用最簡捷的方法，教最高明的教材，以培養最優質的人材」。總之，即是一句話：「該怎麼教，就怎麼教。」我認為 這種理想，可以應用在各科目上，所以方便地說，各科目都可以「讀經」。

本來，吾人所推廣的讀經是從語文教育開始的，其主意是「在兒童期之內（時機），反覆誦讀（方法）經典之作（教材），以達成語文文化教育功能（人材）」此外，與語文相類似，著重反覆「灌輸」的教育，在藝術的涵養與鑒賞方面亦有「音樂讀經」和「美術讀經」的提出，因為它們都是屬於「浸潤型」（或謂「滲透型」）的學問。（乃至於「德性教育」，亦屬於「浸潤型」，它是實踐方面的浸潤。）

所有科目中，與「浸潤型」相距最遠的是「結構型」，此則以數學為代表，數學涵幾何，而應用於各種自然科技性的科目，統稱「數理」。中國古來並未注重這方面的開發，自從西學東漸，國人為了迎頭趕上西方科學成就，乃大力提倡數理教育，亦是理性的應有要求。但由於不明本性，其教學之心態、時機、教材、教法等未能切中本性，遂讓學生倍感艱難，成為學習壓力的主要來源，上自國家，下至家庭，投入大量心血，而成效依然不彰，我

76 《讀經通訊》，第26期。

稱為「科學教育的失敗」。⁷⁷

王財貴的論述中，必須注意他在強調「浸潤」、「滲透」等概念，試圖將讀經典建構為情境式教學的同時，實而與蔡元培的「美學取代宗教」有類似的基調。只是蔡元培在宗教方面，強調藉由美學經驗以達成宗教教育的目的，王財貴則轉換方向，成為經驗乃到達一切知識的途徑，他更取證於現代心理學理論達成知識論的建構：

心理學家皮亞傑把人類認知的能力的發展，分為感覺動作（一至三歲）、運思準備（三至六歲）、具體運思（六至十一歲）和抽象運思（十一歲以後）四階段。可見思考能力雖是人類的天性，但其展現，是按部就班的，從具體到抽象，從直覺到反省，從淺度到深度。而具體練習，即已藏在日常生活中，所以只要一個能正常生活的孩子，都在默默中進行著數理及思考的學習。尤其是語文的表達，從語法到語句，隨處隨時都在運用思考，都隱含了邏輯的訓練。如果說數學是邏輯抽象表現的代表，則語文乃是邏輯具體表現的代表。而人類首先發展的能力是語文，吾人應在這時特別注重語文的教育，語文能力增強了，時機成熟時，自然可以輕易轉為數理能力。近百年來，我國語文教育亦違反語文學習的本性，造成極度的失敗，不僅語文能力低落了，間接也影響到數理的成就。又，由於太過強調數理教育，遂把數理教材提前加深並且加快進度，違離了人類思考能力自然的發展程序，嚴重打擊了全國學生的數理興趣，並且白白浪費了全國學生的聰明才智。⁷⁸

雖然討論數理讀經，卻是重申以「文」為基礎之重要性。王財貴建構之「數理讀經」要點如下：1.強調數理能力人人本自具足；2.以認知心理學和腦部的生物學理論，說明數理能力依賴於語文，因此語文教育應當先於數理；3.數理是一種「悟」的學問，也就是突然明瞭的知識，是個別而偶然的知識，需分班、個別教學。亦即，王財貴認為深入數理教學是專業教育和能力，不應成為中小學一般教育的主軸或常設。他指出知識或學科的次序，應當依照學問或知識與人生的關係安排，如下：

生命固然是一個整體，學問本來也應是個整體，但若分科來看，則當有其輕重本末之分。從對整體人生價值的啟發來排序，人類最重要的學習，應在於

⁷⁷ 《讀經通訊》，第43期。

⁷⁸ 同註268。

品德和智慧，其次在於語文，其次在於史地及藝術等各類與人生直接相關的學問，最後才是數理與科學。有品德智慧者，自會盡力追求其屬下的各種學問；而語文，上輔品德智慧，下攝各類知識，是一切學習的預設學科，是人文教化之本質學科。數理與科學對提升人類生活的方便性固功不可沒，但一般人只要習得日常的四則運算，即可過現代化的生活。…一個家長太過份要求孩子數理功課，將使這個孩子自早喪失思考的興趣和能力。一個國家太過強調壓迫數理教育，將使這個國家永遠不能成為真正的科學國家。整個世界醉心於數理而不知回頭，將把人類推向自我毀滅之途。⁷⁹

經由數理讀經的論述，再次重申「道德至上」、「道德是知識價值的根本判斷標準」。王財貴經由西方心理學與醫學或生物學之相關解釋，將西方的知識概念和儒家的精神納入「道→道德→文→知識→一切知識」的推衍路徑，這種路徑實而忽略儒家與西方哲學在對待知識上有其根本差異。簡言之，知識是客體化的事物，並不必然與道德聯結。

二、對「宗教」的「有色眼鏡」

楊旻芳於讀經運動的研究中提及，她基於教育學的立場，對於民間的宗教團體開設讀經班有所疑慮，稱之為「宗教的有色眼鏡」。她描述自己在研究初始，發現由宗教團體推動的兒童讀經活動不在少數，也接觸不少這類團體，研究前對宗教團體的讀經班有「推廣教義或傳教等較為負面的形象」，研究過程中經常對研究對象持有「半信半疑的態度」，預期宗教團體的讀經班會有「宣傳教義或傳教」的情形。隨著研究日漸深入，她這麼描述自己的轉變：

研究者[自己]逐漸改變自己的想法，而研究者[自己]也不時與該讀經教師進行確認與澄清，最後並確信研究者個人在進行教室觀察或分析討論時，不會再誤帶[戴]上對宗教的「有色眼鏡」。⁸⁰

有趣的是楊旻芳的一席話更反應教育制度中對宗教的「有色眼鏡」。教育制度中對「宗教」不止是疑慮，更是焦慮，以致於研究中一再與研究對象確認，讀經班並不涉及傳教，其疑慮只因儒家於當代不再被視為宗教，儒家經典與生命有關，與宗教無關，才化解她對宗教的「有色眼鏡」。以宗教研究的角度，也好奇推廣教義或傳教這類行為，在教育學科的養成中，何以是負面的？楊旻芳的自我表述

⁷⁹ 同註 268。

⁸⁰ 楊旻芳，〈五位兒童讀經教師之教學信念〉（中正大學：教育研究所碩士論文，2000），頁 256-257。

並非個案，另一則推廣讀經的經驗，亦能夠說明儒家經典在臺灣教育制度中的特殊地位。楊欽助是讀經推廣者與研究者，目前是小學的教務主任，他表示在 1997 年至 1998 年間，由於在班級帶讀佛教《心經》遭到家長反對，校方亦不贊成，因而作罷。同年（1998），他因為接觸王財貴推廣讀經的訊息後，參考其方法讓學生改讀《弟子規》，家長則表接受贊同，校方亦轉為支持。⁸¹同一年度，同樣的推廣者和校園，校方對佛教的《心經》有異議，對儒家傳統的《弟子規》則表支持，儒家在校園中的權威是不言而喻的。

對照 1935 年代讀經問題中儒家經典定位的激烈討論，或是錢玄同等激進儒家學者極力破壞儒家的宗教性，還是 1952 年《自由中國》雜誌「慨乎文化的病態而求治於古方，是概乎道德的墮落而乞靈於聖廟」，強烈要求不得像宗教徒般讀誦儒家經典，當代儒家經典顯然不再是宗教的，惟「權威」猶在，只不過其權威來自大眾的認同。藉由教育制度中對「儒家非宗教」的認定，以及社會大眾不論宗教背景皆能接納儒家，儒家經典因而暢行於校園與民間團體中。這是另一道當代臺灣社會的常理常道，它也是看不見的「經」。

三、「三姑六婆」與女性議題

讀經並非完全沒有在社會引起爭議，會考第一級選讀的文本〈朱子治家格言〉（以下簡稱治家格言）即引發性別歧視的爭議。〈治家格言〉有言「三姑六婆，實淫盜之媒。婢美妾嬌，非閨房之福。」數語，由於台北市的國小在全校中推行閱讀〈治家格言〉，民意代表出面質疑國小學生閱讀這類經典的正當性：

台北市興雅國小要求學童背誦「朱子治家格言」，引起家長抗議，認為其中「三姑六婆，實淫盜之媒」及「聽婦言，乖骨肉，豈是丈夫」等文句都歧視女性，違反兩性平等教育。…。台北市議員徐佳青昨天說，雖然朱子治家格言一開始的「黎明即起，灑掃庭除」等對學生生活作息的規範，長久以來頗受老師及家長青睞，但家長發現文中有很多男尊女卑及歧視女性的文詞，讓孩子背誦，可能讓孩子產生不正確的觀念。例如「三姑六婆，實淫盜之媒；婢美妾嬌，非閨房之福」以及「妻妾切忌豔妝」，甚至是「聽婦言，乖骨肉，豈是丈夫」等。這位家長認為，這樣以男性觀點為中心並歧視女性的文句，違反現在推動的性別平等思考。…。徐佳青說，她肯定教育局對兩性平權的努力，但如何落實有檢討空間，因此要求教育局徹底審視與修正各級學校性

⁸¹ 楊欽助在學校中教學童讀經超過三年，自八十三年至八十六年，分別在台東縣、高雄縣、台南縣，早期以佛教經典為主，包括《父母恩重難報經》。參見楊欽助，〈國民小學實施兒童讀經教育之研究----以一個班級為例〉（臺東大學：教育研究所碩士論文，2004），頁 25-26。

別平等教育的相關補充教材或資料，避免國中小學童錯誤學習。⁸²

〈治家格言〉的性別議題，是臺灣讀經運動中引起的少數波瀾之一。不論「三姑六婆，實淫盜之媒；婢美妾嬌，非閨房之福」、「妻妾切忌豔妝」或是「聽婦言，乖骨肉，豈是丈夫」這些句子的確有違現代社會性別平等的基本立場，女性在這些文詞中被貶抑。此外，它也是對宗教的歧視，因為「三姑」即是尼姑、道姑、卦姑，其中尼姑、道姑屬宗教身分，她們竟被認為傷風敗俗。⁸³讀經的經文帶來爭議，恐怕也是推廣者和選讀的校園始料未及的。這點更反應大眾熱心推廣讀經的同時，實出於對「經典」的想像，卻未曾對經文的內容慎加考慮。事實上，經典中這類在性別議題上有疑義的內容恐怕不少，大眾耳熟能詳的「唯小人與女子難養也」即出自《論語·陽貨》，《論語》該書更是推廣者王財貴最是推崇的經書。

除了性別問題外，背誦讀經造成學生壓力亦是問題⁸⁴。然而，不論教育主管機關或社會大眾，並未因此堅決反對讀經，臺灣社會仍對讀經抱持肯定的態度，認為讀經立意良好，有助陶冶品德，培養中文基礎，政府單位的處置方式是行文各校注意選讀經文的內容，不得強制要求背誦。⁸⁵顯然社會整體對儒家有非常高的認同，並認為即使有少數不合時代的內容，並不影響其價值。

整體而言，讀經運動在臺灣的發展未造成重大爭議，不論是讀經園、自學方案、校園中實施讀經等等，儒家傳統似乎是毫不費力的，藉由經典廣佈在校園之中。此外，經典的內容固然有不適於現代之處，但是讀經的功效、需求，卻有現代的解釋。

四、從實證、實效到靈性的讀經需求

王財貴以完整而豐富的教學歷練，提出之讀經訴求與具體實踐，贏得社會大眾支持，以儒家為主，兼卻跨越各種宗教傳統的經典，其定義和作法有潛在問題，卻成功迴避種種排斥傳統讀經的討論，以實踐為主的方式在民間和校園中得到相當的認同。講求實踐、以教學效果證明是當代讀經運動相當重要的精神，王財貴本身即指導兩位學生進行這類實證研究，為何從事這類研究？2006年成立的「全

⁸² 《聯合報》，第 A11 版（話題），2005 年 3 月 16 日。相關新聞尚有《聯合報》，第 A2 版（焦點）2005 年 3 月 18 日。

⁸³ 陶宗儀，《南村輟耕錄》（臺北：木鐸出版社，1982），頁 126。

⁸⁴ 《聯合報》，第 9 版（生活）2002 年 12 月 2 日。《聯合報》，第 15 版（民意論壇），2002 年 12 月 3 日、《聯合報》，第 35 版（家庭與婦女），2002 年 12 月 3 日。

⁸⁵ 《聯合報》，第 A11 版（話題），2005 年 3 月 16 日。《聯合報》第 18 版（台中市新聞），2002 年 12 月 05 日。

球讀經教育基金會」，在徵求讀經研究的論文中這麼說道：

所謂「兒童讀經」，就是「教兒童誦讀經典」的簡稱。什麼是「經典」？又怎麼「誦讀」呢？而且又何必強調「教兒童」去讀呢？在現代的社會中，這是頗為陌生，而令人一時難以接受的論題。…。這不是一條回頭路，與其辯護，何若就神經語言學、認知心理學、神經行為學、文化人類學、教育心理學、…種種實證科學或田野調查，綜合研究來證成讀經的價值；因此我們需要更多專家學者的理論建設、專業研究的實踐。⁸⁶

講求實效是讀經運動為避免回顧傳統的過程中，引發其他聯想和討論的作法。根據翟本瑞對《讀經通訊》內容中各方提出的讀經成效整理分析，讀經的好處可分兩大類，分別是提昇學習能力以及生活常規和儀節，成效達三十多種，例如提昇記憶力、理解力、專注力、開發「理性」、涵養性情、靜心、自我要求、有反省能力、家長與子女、老師與學生關係良好等等。⁸⁷關於讀經實效的研究，教育學研究亦有多篇的貢獻，這類實證研究的主題包括認字能力、行為改變、專注力、自我概念等等。有教師直言這些實效的說法和分析的重點，在於「以科學的角度探討讀經成效，較為理性」。⁸⁸

對於讀經強調功效的方式，台南師院林惠勝並不認同，以認字能力為例，讀經活動以兒童讀兩三年的經，程度可以等同大學中文系，而十一、二歲兒童在實施讀經後，甚至能夠閱讀司馬光的《資治通鑑》「原文」。林惠勝質疑這種訴諸功效的作法，其問題在於：

似乎看到了我們下一代的光明坦途，但是這是否如勤「唸阿彌陀佛」，而預見「西方淨土」一般，如同宗教化的讀經倡導運動，似乎值得我們再深思。

他不贊成讀經導向「宗教化」的活動，擔心過分的宣傳將使得讀經運動淪於另一種宗教運動的形式。⁸⁹林惠勝的批評，忽略「宗教化」說法的謬失之處，在於強調實效是「崇尚科學」的作法，其批評卻是帶有「污名宗教」心態的具體成果。要論及讀經運動的活動中，善書等形式的推廣活動才是明顯「宗教化」的作法，而「專注力」、「靜心」、「潛能開發」等訴求與理論建構，才與宗教傳統中「密契」

⁸⁶ 參見全球讀經教育基金會網站，網址 <http://www.gsr.org.tw>。

⁸⁷ 翟本瑞，頁 55-56。

⁸⁸ 張樹枝，頁 39。

⁸⁹ 林惠勝，〈漫談讀經〉，《語文教育通訊》18（1999），頁 8。

層面更有相似之處，甚至亦有研究將讀經與「默會之智」(tacit knowing) 結合探討說明⁹⁰。隨著讀經的訴求和討論，離開功效層面朝向心理學或是精神層面發展，讀經的宗教層面即更加突出，一位教師在研究發展讀經教育學概念中表示：

我並不是要在[教育]心理學上加一套理學、神學、或形上學的觀點，基本上我只是在研究兒童讀經現象時看出人有更深的實現其靈性本質的傾向而已，而將那一類的高層需求納入體系而已。⁹¹

因為發現讀經的現象「有實現靈性本質的傾向」，希望將靈性的需求納入體系，不只是她為建構理論的想法，更是讀經運動的註腳。教育制度的讀經實踐者心中，讀經運動的定位似乎有著莫名的掙扎，它難以名之的內在，不欲名之為「宗教」乃強名之為「靈性」。當代讀經運動強調只讀經典，不問它事的理念，頗有貫徹佛教徒始於「受持讀誦」，終於「信受奉行」，或是基督宗教的教徒力行每日閱讀《聖經》數篇章的意味。切莫忘了，這更是儒家本有的傳統。以儒家經典為主的讀經運動，或許真確反應臺灣社會「實現靈性本質」的需求。

經由本章的敘述和分析，得到三項要點，首先，證明讀經運動以儒家為主，而經典的定位問題與孔子有密切關聯，人們因為視孔子為聖人，則經典的定位和建構方有其意義，這也是民初激進儒者原本亟欲破除的宗教性，然而歷史發展說明當時的儒者並未完全達成其目的。其次，以儒家經典為主的讀經運動，之所以得到快速的發展，與民間之各宗教團體長期支持與耕耘有密切關係。最後，經典固然被視為常理常道，但是它在當代社會仍與各種規範有其明顯或潛在的衝突，包括性別議題、宗教與教育之間的關聯以及宗教與科學實用的混淆等，這些問題包括儒家價值之現代化，以及儒家的宗教定位等問題。在下一章中，將繼續針對儒家的宗教定位，以及儒家與各宗教的關聯，予以宗教研究的探討分析。

⁹⁰ 黃千芳，〈中國傳統讀經方式之默會向度〉《教育社會學通訊》(嘉義：南華大學，2005)，頁23-31。

⁹¹ 王琪妮，頁10。