

林慶彰 主編

# 中國學術思想研究輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版

# 中國學術思想

研究輯刊

初編

林慶彰主編

第20冊

民國以來民間教派《大學》《中庸》思想之研究

鍾雲鶯著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

民國以來民間教派《大學》《中庸》思想之研究／鍾雲鶯 著 —

初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2008〔民97〕

目 4+252 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 初編：第20冊）

ISBN：978-986-6657-92-4（精裝）

1. 學庸 2. 研究考訂

121.257

97016611

ISBN - 978-986-6657-92-4



中國學術思想研究輯刊

初 編 第二十冊

ISBN：978-986-6657-92-4

## 民國以來民間教派《大學》《中庸》思想之研究

作 者 鍾雲鶯

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 [sut81518@ms59.hinet.net](mailto:sut81518@ms59.hinet.net)

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2008 年 9 月

定 價 初編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

# 民國以來民間教派《大學》《中庸》思想之研究

鍾雲鶯 著

## 作者簡介

國立政治大學中國文學系博士（2000），現任元智大學中國語文學系副教授。

主要研究的領域集中在「宗教的庶民儒學」，關注儒學在民間社會的發展，以及儒學被宗教化的解讀。研探主流儒學在民間被宗教解釋的現象，以及民間儒教解經者對主流儒學的吸收與轉化。著有《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》（2008，臺灣大學出版中心），以及相關研究論文多篇。

## 提 要

三教合一是民間社會所呈現的現象，但是儒家思想在傳統社會中一直居於主流，這是不爭的事實。尤其在民間宗教中，呈現出「以儒為宗」的教義思想與修行方法。儒家的經典中，《四書》在民間的流傳最廣，而大學、中庸自宋·朱熹以來，被定位成「初學入德之門」與「孔門傳授心法」，故而被民間教派視為必讀書，因此許多以宗教觀點的注疏作品紛紛出現。這樣的現象，一直存在於民間教派之中，但卻鮮見研究者重視這個問題，因此研究民間教派對學、庸的解讀，成為了解其信仰之教義核心的重要主題。

朱子將大學、中庸並列於「四子書」中，使二書跳升至「經」的地位，這樣的轉變一直影響至今，民間教派對學、庸的認識亦建立在二書乃儒家之神聖經典。以宗教的眼光端視四書，論、孟所言多為日用人倫，故較屬於實踐之事。而學、庸自朱子以「孔門心法」的角度解讀後，被視為孔子罕言的「性與天道」，似乎在此找到答案，因此信仰者認為修道的最重要處與最終目標地，聖人皆暗示其中。故而對四書的重視，尋求修道根本的學、庸又較之論、孟來得重要。即使在今日社會，民間教派對學、庸的重視，實非外人可以想像。

本文以解讀民國以來民間教派註解學、庸之作為主，主要目的乃要了解民國以來的民間教派如何看待學、庸二書，並且如何將之宗教化，成為宗教聖典。再者，往昔對學、庸的研究，多數留意於學界的作品，罕見涉及民間，故而忽略了民間社會的詮釋系統，而本文乃在學術界對學、庸研究的基礎上，探討民間社會如何解讀儒家經典，進而歸納分析其註解系統，為當今的思想史作一補遺。

本文的主要目的乃探討民國以來民間教派如何解讀學、庸，並且肯定他們在儒家經典的注疏傳統中，有其貢獻與意義。民間教派開創了有別於學界的解讀角度，而這些材料目前被學術界所忽略，因此，相信本文的研究，將會為專以知識分子為主要的思想史研究，與研究儒家經典的註解者開啟另一新視野。



# 目

# 次

|                           |    |
|---------------------------|----|
| 第一章 緒 論                   | 1  |
| 第一節 研究動機                  | 3  |
| 一、民國以來民間教派與理學思想互動之觀察      | 4  |
| 二、民國以來民間教派解讀儒家經籍之著作經典地位確立 | 9  |
| 三、民國以來《大學》、《中庸》被宗教詮釋的探究   | 12 |
| 第二節 資料的釐定及其來源             | 14 |
| 一、資料的訊息——末世思想的傳達          | 14 |
| 二、民國以來以扶鸞方式創作的著作          | 19 |
| 三、民國以來宗教信徒的詮釋著作           | 25 |
| 四、資料來源之說明                 | 37 |
| 第三節 研究方法與範疇               | 38 |
| 第四節 預期目標與關鍵字說明            | 41 |
| 第二章 儒家思想宗教化形成之探討          | 45 |
| 第一節 儒家思想的宗教性與被宗教詮釋之討論     | 46 |
| 第二節 儒教之形成與歷史淵源            | 48 |
| 一、堯舜心法所衍生的宗教涵義            | 49 |
| 二、道統所代表的宗教意義              | 54 |
| 三、儒教神學化的正式成立——孔子為教主身分的確定  | 61 |
| 四、神道傳教的原因與必要性             | 65 |

|     |                              |     |
|-----|------------------------------|-----|
| 第三節 | 理學思想對民間教派教義的啓發與影響            | 68  |
| 一、  | 四書的經典化                       | 69  |
| 二、  | 理學本體論思想的發展與再創                | 72  |
| 三、  | 王陽明「格物致知」說的承繼                | 77  |
| 第三章 | 後人詮釋《大學》、《中庸》思想之角度<br>轉變的探討  | 83  |
| 第一節 | 《大學》、《中庸》思想理學化及其影響           | 85  |
| 一、  | 《大學》、《中庸》的神聖化                | 85  |
| 二、  | 性命之書的確立                      | 90  |
| 三、  | 《大學》、《中庸》二書思想詮釋內涵的<br>互補     | 100 |
| 第二節 | 從思想性格談論《大學》、《中庸》被宗<br>教詮釋的原因 | 105 |
| 一、  | 可融合道、釋思想的詮釋方向                | 106 |
| 二、  | 性與天道的討論                      | 112 |
| 第三節 | 從信仰者角度談論《大學》、《中庸》被<br>再詮釋的主因 | 119 |
| 一、  | 《大學》「格物致知」佚文之補傳              | 119 |
| 二、  | 回溯聖人立言之本意                    | 122 |
| 三、  | 渡人救世的濟度理念                    | 126 |
| 第四章 | 民國以來民間教派對《大學》、《中庸》<br>首章之釋義  | 131 |
| 第一節 | 民國以來民間教派對《大學》、《中庸》<br>之「正名」  | 132 |
| 一、  | 「大學」之宗教意義                    | 132 |
| 二、  | 「中庸」之宗教意義                    | 137 |
| 第二節 | 民國以來民間教派對《大學》「三綱領」<br>之宗教詮釋  | 142 |
| 一、  | 明明德之詮釋                       | 143 |
| 二、  | 親民之詮釋                        | 148 |
| 三、  | 止於至善之詮釋                      | 152 |
| 第三節 | 民國以來民間教派對《中庸》「三提說」<br>之宗教詮釋  | 157 |
| 一、  | 天命之謂性之詮釋                     | 158 |
| 二、  | 率性之謂道之詮釋                     | 162 |

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| 三、修道之謂教之詮釋 .....                 | 166 |
| 小 結 .....                        | 170 |
| 第四節 民國以來一貫道對《大學》、《中庸》詮釋之關鍵 ..... | 171 |
| 一、理天——性命之本源 .....                | 172 |
| 二、玄關——生死門戶 .....                 | 175 |
| 第五節 《大學》、《中庸》所指涉的終極目標 .....      | 178 |
| 一、止於至善，明明德於天下 .....              | 178 |
| 二、終極之境——上天之載、無聲無臭 .....          | 180 |
| 第五章 民國以來民間教派對格物致知與誠意慎獨之詮釋 .....  | 187 |
| 第一節 民國以來民間教派對格物致知之詮釋與補傳 .....    | 187 |
| 一、江希張《新註大學白話解說》之解讀 .....         | 188 |
| 二、救世新教《大學證釋》之改本與詮釋 .....         | 192 |
| 三、《增註大學白話解說》之補傳與詮釋 .....         | 196 |
| 四、一貫道《學庸淺言新註》之補傳與詮釋 .....        | 200 |
| 小 結 .....                        | 211 |
| 第二節 誠意慎獨之宗教意義 .....              | 212 |
| 一、誠意慎獨的基礎——毋自欺 .....             | 213 |
| 二、毋自欺的修煉階段 .....                 | 216 |
| 三、慎「獨」與「十」之宗教密義 .....            | 220 |
| 第六章 結 論 .....                    | 227 |
| 一、確立民間教派注疏之作的宗教經典地位 .....        | 227 |
| 二、朱熹、王陽明影響之省思 .....              | 230 |
| 三、三教融合之關鍵性的觀念考察 .....            | 231 |
| 四、「信、愿、行、證」的詮釋理解 .....           | 232 |
| 主要參考書目 .....                     | 235 |
| 附錄一：《道統寶鑑》內容節選 .....             | 245 |
| 附錄二：《大學證釋》經文 .....               | 249 |

# 第一章 緒 論

關於民間教派的研究，近年來的成果蔚為可觀，尤其是「史」方面的研究，更是開拓了教派研究的視野，對於我們認識民間教派的發展與演變，有莫大的助益。〔註1〕清末民初因時代的動盪不安，許多民間教派在此時紛紛興起，林榮澤先生根據五百餘種的方志考察，載之於書的就有一千種以上的教門名目，〔註2〕可知民間教派在庶民社會的盛行。

有關民國以來民間教派的研究成果，研究一貫道者如宋光宇之《天道鉤沉》、《天道傳燈——一貫道與現代社會》，林榮澤《一貫道發展史》，鄭志明《先天道與一貫道》等；另有宋光宇〈士紳、商人與慈善：民國初年一個慈善性宗教團體「世界紅卍字會」〉，王志宇《儒宗神教研究》，日·吉岡義豐《中國民間宗教概說》一書中所記載的「救世新教」與「世界紅卍字會道院」以

---

〔註1〕 明清教派的研究論著，或從明清的時代背景與民間教派發展的脈絡做歷史性的研究，如戴玄之教授的《中國秘密宗教與秘密會社》（臺北：臺灣商務印書館，1983年12月初版）、日·酒井忠夫〈明末と清中期と宗教結社の展開〉（《「牧尾良海博士喜壽紀念」儒佛道三教思想論考》，東京：山喜房佛書林）、美·歐大年（Daniel L. Overmyer）的《中國民間宗教教派研究》（上海：上海古籍出版社，1993年）、日·淺井紀《明清時代宗教結社の研究》（東京：研文出版社）、馬西沙、韓秉方歷時多年而成的《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年）等；單一教派的研究，如酒井忠夫〈明末の無為教〉（《東洋史學論集》第三號，1964年）、林萬傳《先天道研究》（臺南：龍巨書局，1986年訂正二版）、鄭志明《無生老母信仰溯源》（臺北：文史哲出版社，1985年）、《明代三一教主研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年8月），喻松青《明清白蓮教研究》（成都：四川人民出版社，1987年），日·野口鐵郎《明清時代白蓮教》（《歷史教育》十二卷九期，1964年）等。

〔註2〕 參林榮澤《一貫道發展史》（臺北縣板橋：正一善書出版社，1999年），頁27。

及 David K. Jordan & Daniel L. Overmyer 考察一貫道與慈惠堂而成的 *Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*，這些著作提供我們認識當今的民間教派有莫大的助益。雖然民國初期興起了眾多教派，然因大部分的民間教派採取秘密方式傳教，一般人無法輕易了解，再者因時代的轉變，許多教派至今已經沒落，但因至今仍有許多教派於民間活動，成為研究者的活教材，因此許多研究正在進行之中。<sup>〔註3〕</sup>綜觀研究者對於民間教派的觀察角度，泰半從史學與社會學的角度，說明了民間教派的淵源、演變、以及對社會的影響，但是對於其經典的研究較為少見，實為可惜，因此在當今研究成果的基礎下，拓展對民間教派的經典研究，相信必能為民間教派的信仰體系與教義思想作較具體性的補遺。

雖然民間社會標榜三教合一，但是儒家思想在傳統社會中一直居於主流，這是不爭的事實。尤其在民間宗教中，呈現出「以儒為宗」的教義思想與修行方法。儒家的經典中，《四書》在民間的流傳最廣，而《大學》、《中庸》自宋·朱熹以來，被定位成「初學入德之門」與「孔門傳授心法」，<sup>〔註4〕</sup>故而被民間教派視為必讀書，因此許多以宗教觀點的注疏作品紛紛出現。<sup>〔註5〕</sup>

〔註3〕如東海大學歷史所夏明玉正在進行萬國道德會的研究。

〔註4〕朱子以道統相傳的觀念撰編《四書章句集注》，並於宋紹熙元年（1190）刊刻所謂的「四子書」，他在〈書臨漳所刊四子後〉說：「河南程夫子之教人，必先使之力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎六經。蓋其難遠近大小之序，固如此而不可亂也。故今刻四古經，而遂及乎此四書者以先後之。」（《朱熹集（七）》卷八十二，成都：四川教育出版社，1997年5月，頁4255）。朱子認為，欲探孔孟思想，須先四書再六經，而此一閱讀次序的改變，將四書提升至「經」的地位，使得四書日後成為學子初學儒家經典的第一必讀書。再者，元仁宗皇慶二年（1313）以至光緒三十一年（1905）朱子所編定的四子書成為國家策試取士的書籍，故而朱子之著是學校教育的基本教材，是以元、明、清三朝，朱子學之影響可以想見，故錢穆先生認為，朱子先四書而後六經之舉，在中國學術史上有旋乾轉坤之大力（《朱子新學案》第四冊，臺北：東大圖書，1989年11月三版，頁226）。故而往後學子們對儒家思想的了解，幾乎是以四書為初學之書，此一閱讀態度的改變，影響中國士庶社會甚深。

〔註5〕這樣的現象，明代迄今，時有所見，不只是民間教派。主要的原因在於朱子「進四書退五經」的做法，在學術史上的另一影響乃開創了「四書學」的注疏傳統。元迄明王陽明之前，泰半籠罩在朱子的影響下；陽明心學興起是「四書學」解釋系統的一大轉變，突破了朱學的權威，開拓四書的注解空間，再者，三教合一的論述紛紛崛起，故以釋、道觀念解釋四書者在此時逢出並作（參佐野公治《四書學史の研究》，東京：創文社，1960年2月）。如憨山大

這樣的現象，一直存在於民間教派之中，但卻鮮見研究者重視這個問題，因此研究民間教派對《學》、《庸》的解讀，成為了解其信仰之教義核心的重要主題。

朱子將《大學》、《中庸》並列於「四子書」中，使二書跳升至「經」的地位，這樣的轉變一直影響至今，民間教派對《學》、《庸》的認識亦建立在二書乃儒家之神聖經典。以宗教的眼光端視四書，《論》、《孟》所言多為日用人倫，故較屬於實踐之事。而《學》、《庸》自朱子以「孔門心法」的角度解讀後，被視為孔子罕言的「性與天道」，似乎在此找到答案，因此信仰者認為修道的最重要處與最終目標，聖人皆暗示其中。故而對四書的重視，尋求修道根本的《學》、《庸》又較之《論》、《孟》來得重要。即使在今日社會，民間教派對《學》、《庸》的重視，實非外人可以想像。

自幼即於一貫道信仰的家庭中成長，在道場前輩們所開釋的道義中，儒家經典總以《大學》、《中庸》為重，並且視為孔子「渡人得道」的重要經書。一貫道道親認為，《學》、《庸》是儒門開導後人的「聖經」，故其神聖性不可言喻，是以《學》、《庸》乃修道時的必讀書。在這樣的背景下，於求學過程中，發現學校所教授的內容與道場所講授的道理有其異同之處。其所同者，來自於理學思想；其所異者，在於宗教以終極關懷的理念解讀《學》、《庸》，二者有極大的差異。再觀察道場上所流傳的書籍，對於《學》、《庸》再詮釋、註解的書籍，其數量較之於《論》、《孟》實多矣。有的雖非一貫道信仰者註解之作，但亦保存於一貫道道場內，由此可知道民間教派書籍的流動性。基於這樣的背景與觀察，選擇此一題目，藉以了解民間教派對「經典」的詮釋與解讀，針對此一現象進行研究。

## 第一節 研究動機

關於儒家思想與民間信仰、教派之間的互動關係，鄭志明曾以〈當代儒學

---

師的《大學綱目決疑》、《中庸直指》（參陳運星《儒道佛三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文，1991年4月），蕩益大師的《四書蕩益解》（參羅永吉《四書蕩益解研究》，臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1995年6月；簡瑞銓《四書蕩益解研究》，臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1996年6月）便是以禪解儒的典型例子，此一註解四書的作法與觀念，對於民間老百姓閱讀與理解四書，至今仍有莫大的影響。

與民間信仰的宗教對話》(註6)為題，討論儒學與民間信仰之間的關連與糾葛，並且試著從義理層面與實踐層面討論二者對談的可能；宋光宇、李世偉則以臺灣的鸞堂、書院做為調查對象，研究其儒教化的過程，著有〈書房、書院與鸞堂——試探清末和日據時代臺灣的宗教演變〉、〈日治時期臺灣的儒教運動〉(上、下)、〈日據時期鸞堂的儒家教化〉，李世偉則更深入的探討，以儒教信仰的宗教結社為題，撰寫博士論文《日據時代臺灣儒教結社與活動》。(註7)上述研究雖說涉及儒家思想存在於民間信仰、教派的事實，但其重心皆放置於所呈現的「現象」，對於民間教派之義理思想卻少談論，尤其面對民間教派註解儒家經典的詮釋作品，更是罕人關注。因此，如何從這些注疏之作了解民間教派對儒家思想的解讀？儒家思想如何被宗教化？如何詮釋孔門心法的《大學》、《中庸》？這些問題都是探討民間教派之信仰核心時所應迫切解決的，在此前提之下，本文研究的動機與目的，則可具體地敘述如下：

## 一、民國以來民間教派與理學思想互動之觀察

儒家是否具有宗教性？這是一個爭議已久的問題。杜維明先生曾說，在世界文化的大流中，受到曲解最多、誤會最深的，也許要推中國的儒家了。因為儒學本身即存在許多混淆的名詞與概念性的問題，是以解讀亦見仁見智。因此儒家是否是哲學？是否可稱為宗教？這些命題對於儒家而言，皆具有很大的問題。(註8)

《論語》中孔子所謂「不語怪、力、亂、神」與「未能事人，焉能事鬼」、「未知生，焉知死」等語，孔子似乎不談論宗教中的超自然界的主题，因此

〔註6〕本文原題為〈當代儒學的宗教對談〉，發表於1992年「當代新儒家國際研討會」，往後作更深入的探究，以成本文，發表於《臺灣民間的宗教現象》(臺北：大道文化，1996年)，頁346~376。

〔註7〕宋光宇〈書房、書院與鸞堂——試探清末和日據時代臺灣的宗教演變〉(《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》八卷三期)；李世偉〈日治時期臺灣的儒教運動〉(上、下)(《臺北文獻》直字120、121期)、〈日據時期鸞堂的儒家教化〉(《臺北文獻》直字124期)以及《日據時代臺灣儒教結社與活動》。

〔註8〕杜維明先生認為，儒學本身確實存在不少混淆的名詞與概念，因此容易受到曲解，如孔子所說的「克己復禮為仁」的「克」究竟作何解釋？孟子所言「知言養氣」的「氣」又當作何了解？種種問題都說明了若欲將儒學歸類於某一學門，其解讀結果，都會受到曲解。見〈有關「儒學研究」的幾重障礙〉載於《儒家傳統的現代轉化》(北京：中國廣播電視出版社，1993年1月)，頁13。

梁啟超認為，孔子專從當下現實面著想，和宗教原質全不相容，〔註9〕他認為儒家根本不具宗教性。胡適認為，儒家的理性主義支配著中國社會與政府秩序，其中即使有宗教成分存在，也只是佔個不重要的地位。〔註10〕錢賓四先生以為，世界上一切宗教都把奉事鬼神高舉在奉事人之上，孔子則認為須先懂得奉事人纔能談到奉事鬼，這一態度使孔子不能成為宗教主，因此，如果欲稱儒家為宗教，也只能稱為「人文教」；〔註11〕余英時先生認為，中國人將所建立起來的精神世界或理想世界統稱為「道」，即是人人都走的大路，但中國人的道並不寄身於宗教，儒家亦然。〔註12〕秦家懿雖在其論著的章節中以強烈的標題「儒學：是『宗教』還是道德哲學？」想要說明儒學的宗教性，但是其從祭祀的傳統解釋，只能將儒學稱為「禮教」。〔註13〕

當代新儒家學者曾經強調中國文化與儒家思想具有「宗教性」，唐君毅先生即明白的指出，人類在求真意識與求美意識之外，另有一更高的意識——就是宗教意識，〔註14〕但並未深入所謂「儒家宗教性」這個問題；〔註15〕牟宗三先生雖從「日常生活軌道的意義」與「精神生活之途徑」將儒家視為宗教，並且強調儒教的立教重心是落在「如何體現天道上」，〔註16〕這樣的說明仍然是哲理式的詮釋，無法釐清儒家的「宗教性」所指為何？雖有學者從思想根源討論古代宗教與儒家思想之間的關係，〔註17〕但只是從祭祀的禮

〔註9〕梁啟超《飲冰室全集》第二十三集，頁138～141。

〔註10〕胡適〈說儒〉（《中央研究院集刊》第四卷第三期）。

〔註11〕錢穆《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1988年10月），頁4。

〔註12〕余英時〈中國知識分子的創世紀〉，收錄於《內在超越之路》（北京：中國廣播電視出版社，1993年1月），頁231。

〔註13〕秦氏介紹中國宗教時，即將儒家列入其中，但除了祭祀層面之外，並看不出她對儒家是否是宗教作詳細的說明；她雖以歷史的觀念切入涉及儒學具有「市民信仰」（Civil Religion）的特性，但除「禮教」一詞，實無法了解儒學的宗教性何在？見秦家懿、孔漢思合撰《中國宗教與西方神學》（臺北：聯經出版事業，1997年9月），頁61～91。

〔註14〕見唐君毅〈人類宗教意識之本性及其諸形態〉收入《文化意識宇宙的探索》（北京：中國廣播電視出版社，1992年5月），頁176～177。

〔註15〕見牟宗三等〈中國文化與世界〉收入唐君毅《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1989年）。

〔註16〕牟宗三〈作為宗教的儒教〉收入《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1994年8月）。

〔註17〕陳來《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996年3月）；牟鍾鑒〈試論儒家的宗教觀〉收入《中國宗教與文化》（臺北：唐山出版社，1995年4月）；陳麟書主編《宗教觀的歷史、理論、現實》（成都：四

制談論，無法確切說明儒家思想的宗教意義；而在以祭祀禮制的研究主題中，黃進興先生則以「孔廟」祭拜為主題，探討儒家的宗教情懷；〔註18〕西方學者韋伯（Max Weber）雖從政治、社會、經濟等制度面的角度談論中國的宗教，〔註19〕仍無法說明以「孔子」為代表的儒家，所涵具的宗教精神是什麼？楊慶堃（C. K. Yang）在其研究中雖承認儒家思想中仍具有某些宗教成分，〔註20〕然而這些宗教理念如何落實在民間，則無詳細的說明。黃俊傑先生則認為儒學是一種不屬於西方宗教經驗定義下的宗教，但卻是具有強烈的「宗教性」與「宗教感」，這種宗教性存在於個人的體驗工夫與境界之中，而且這種宗教性與禮教性溶滲而為一體。〔註21〕我們綜觀學者對於儒家是否具有「宗教性」的研究，仍然停留於學界的觀察，而較忽略了落實於民間生活中的「儒教」，而本文正是從民間教派的著作，探討儒家被宗教化的過程。

其實，要了解儒家思想是否具宗教性，以溯源的方式可能無法解決其中所隱含的問題，但是可以從發生的事實與現象來探討這個問題，〔註22〕也就

---

川大學出版社，1996年7月）；（日）道端良秀《佛教與儒教》（臺北：大展出版社，1998年4月）以及保羅·田立克（Paul Tillich）之《信仰的動力》（Dynamics of Faith）（臺北：桂冠圖書，1994年）等，皆從祭祀的角度談論，以此說明儒家的宗教性。

〔註18〕黃進興《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版公司，1994年）。

〔註19〕韋伯主要說明，中國宗教不像西方基督教促成資本主義的產生。而此一說法余英時先生曾提出批判。見韋伯著、簡惠美譯《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：遠流出版事業，1991年11月）；余英時《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版事業，1987年）。

〔註20〕見楊慶堃著、段昌國譯〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉收於段昌國等譯《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業，1985年）。

〔註21〕黃俊傑〈試論儒學的宗教性內涵〉刊載於《臺大歷史學報》第二十三期。

〔註22〕此一方法論在西方神學稱為溯源法與發生法。溯源法與發生法是西方實證神學的兩個程序。溯源法是指過去一世紀在字典及教理手冊中所採用的，它以今日教會的教義為出發點，而追溯至這個教義的起源。這種實證神學，以教會更顯明也更有系統的今日信仰為根據，它可能藉著溯源法，發現一種含義，而此一意義，恐怕不是語言學或歷史學可以單獨發現的；發生法則以啟示本身為出發點，它利用文學批判與歷史批判的資料及技巧，以斷定原文在早已成為過去的社會、文化及宗教背景中的原始意義，它要按照啟示在過去各階段的發展情況，正確地研討啟示歷史。見王秀谷等譯《神學——得救的學問》（臺北：光啓出版社，1992年），頁76～81。據此，運用在研究儒家宗教化的過程，溯源法乃在追溯儒家思想根源是否具有宗教意義；而發生法則是藉由民間教派所流傳的書籍探討儒家思想被宗教化的過程。

是從民間教派所遺留的著作、書籍，探討其中所闡釋的教義，有關「儒家思想」的那一部分被宗教化、神學化了，如此，才能更具體的解決儒家宗教化的命題。

從民間教派的著作中，發現其中的教義與理學思想息息相關，理學家所採用的名詞、思想在此被吸收轉化了。拙撰碩士論文曾探討清末「末後一著教」教主王覺一的著作，發現他對該教教義的闡述，深受理學思想的影響。<sup>〔註23〕</sup>再多方的閱讀民間教派的著作後，更確定理學思想深入民間信仰的宗教層面，而且在其宗教義的闡釋中，對於知識分子所熟悉的理學思想多有轉化與發明。因此，從民間教派的書籍與理學思想著手，相信更能釐清儒家被宗教化的這個問題。

理學從宋至清影響中國社會近千年之久，明、清至今，許多新興教派將儒家宗教化了，這是不爭的事實，甚至有知名的學者將理學所提倡的理念宗教化，<sup>〔註24〕</sup>只是這樣的現象極少人深入探討；中國大陸學者任繼愈則表明立場，認為理學就是一種宗教，<sup>〔註25〕</sup>但這樣的說法被馮友蘭先生所否定。<sup>〔註26〕</sup>因此研究者對理學思想的探討，應跳脫只關注學界的思維，轉而深思理學思想在民間的影響力。通常我們討論理學思想時，耳熟能詳的都是一些在學界知名的大儒。然而，在科舉考試制度中，落榜者乃占多數，而這些讀書人在廣大人群中的影響力實不可忽視。

根據梁其姿先生的研究，明末清中後期（1600～1850），許多慈善機構反

〔註23〕鍾雲鶯《王覺一生平及其〈理數合解〉理天之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1995年5月）。

〔註24〕三一教主林兆恩即是一個顯著的例子。近來學術界亦已注意此一問題，中研院史語所王汎森先生在其著作〈道成年間民間性儒家學派——太谷學派研究的回顧〉（《新史學》第五卷第四期）、〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉（《新史學》第九卷第二期）已注意了理學被宗教化的現象，不過王氏的研究仍停留在學界的思考範疇，並沒有觀閱民間教派的著作，故其討論較無法深入宗教化的理學所呈現的民間思想。雖說如此，然王氏的研究應證了理學被宗教化的事實與現象，頗值吾人思考。

〔註25〕任先生認為，宋明理學體系的建立，也就是中國的儒教的完成，它中間經過了漫長的過程。宗教的教主是孔子，其教義和崇奉的對象為天地君親師，其經典為儒家六經，教派及傳法世系即儒家的道統論，有所謂十六字真傳，其宗教組織即中央的國學及地方的州學、府學、縣學，即儒教的專職神職人員。見《中國哲學》第三輯之〈儒家與儒教〉（上海三聯書店），頁9～10。

〔註26〕二者的論辯可詳參張立文《宋明理學邏輯結構的演化》之〈關於宋明理學的幾個問題〉（臺北：萬卷樓圖書，1993年）。

應出「儒生化」的現象，其所蘊涵的意識形態發展，不單包容了一些正統儒家思想，而且滲入了不少一般百姓所接受的通俗信仰，尤其乾隆以降，儒家的價值觀念更是被明顯的呈現出來，這些中下層的儒生，處於士紳與百姓之間，其影響實不容小覷。〔註 27〕李孝悌先生的研究更是指出，十八世紀因人口數量的遽增，經濟的發展與受教育的機會增加，使得考試的競爭更激烈，不第或不得任官的現實，加深了被排除在官僚體系之外的挫折感，這種強烈的挫折感，致使士人從宗教的力量中找尋慰藉，〔註 28〕而這些落榜的讀書人因與庶民社會最有直接的接觸，故受到民間宗教信仰的影響要大於中舉的士人。明代三一教主林兆恩便是典型的例子。〔註 29〕這些讀儒家經典的讀書人，當他們將儒家經典以宗教形式呈現時，信徒們所接獲的已非傳統的思想，而是將之神聖化的宗教教義，此一宗教化的儒教，對於庶民社會的影響更甚於學術界的儒家。〔註 30〕

清末民初，西學東進，傳統思想在此時被強烈的質疑，尤其是儒家思想所受的衝擊最大。許多知識分子鄙棄傳統的教育，追求西方所引進的新式教育，漸漸的中國傳統思想以及聖人的理想在知識分子的心中淡薄了。影響中國傳統社會甚遠的理學思想，在今日的社會中，已早被淡忘了，非文、史、哲學科的知識分子，甚至不知「理學」所謂何物？尤其在追求實證與功利的潮流中，儒家思想往往被斥為無用，傳統思想與文化淪落至此，不可謂之不悲！回首觀察民間社會，在民眾的信仰中，傳統的道德觀念與聖人理念，老百姓們正以其生命實踐於日常生活之中，問其所以然，他們可能答不上來，可謂「百姓日用而不知」，他們可能有的答案，將是因信仰的力量而落實於生活之中。因此理學思想雖在今日的知識分子之理念中消失，然卻存在於民間的信仰中，這樣的現象，不由得我們會心一笑，傳統的思想理念與文化傳承，

---

〔註 27〕 梁其姿《施善與教化：明清的慈善組織》（臺北：聯經出版事業，1998 年 3 月），頁 4。梁氏的研究雖以慈善機構為主，但也說明了當時老百姓的價值觀念實取自於這群地位不高的「儒生」，可知這些落榜的「儒生」對庶民社會產生莫大的影響。

〔註 28〕 李孝悌〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉（《中研院近代史研究集刊》第十九期，1990 年 6 月），頁 307。

〔註 29〕 見林國平《林兆恩與三一教》（福州：福建人民出版社，1992 年），頁 5。

〔註 30〕 以三一教而言，明末清初已分裂為兩派，繼承林兆恩學術思想的一派在民間影響不大，清初即湮沒無聞，另一派則繼承林氏的宗教遺產，其影響遠超過林兆恩在世之時。見同上註，頁 134。

竟以宗教的修行觀而保存。

理學思想在民間的信仰中落實其理想，在現有的觀察面中，必須有一疑問：他們如何詮釋聖人之言？如何在原有的注疏傳統中對儒家經典進行再詮釋？他們又如何將儒家經典宗教化？這些都是將要解決的問題。而本文即是藉由民國以來民間教派對《大學》、《中庸》之宗教詮釋，藉此探討理學思想對民間信仰之教義的影響，以及民間宗教家對學界理學思想的轉化、批評與發明。

## 二、民國以來民間教派解讀儒家經籍之著作經典地位確立

當今研究民間教派、信仰者，面對民間教派所出版的書籍，通常以「善書」〔註31〕一詞指稱，然而這樣的稱謂，實應須再商榷。雖然張之傑將善書的來源

〔註31〕臺灣對於善書的研究乃受到日本學者酒井忠夫《中國善書の研究》的啓發（東京：國書刊學會，1960年，影印本）。臺灣學術界最早注意此書者乃蔡懋堂教授，其曾翻譯該書之第一章至第三章以及第七章，發表於《國立編譯館管刊》第一卷第二期），並開始蒐集流通於民間的善書，陸續發表〈臺灣現行的善書〉、〈臺灣現行的善書（續）〉（《臺灣風物》第二十四卷第四期、第二十六卷第四期），爾後開啓了臺灣學者研究善書的風潮。近年來臺灣學者對於善書的研究也日有所成，善書的研究領域亦蔚為大觀。我們觀察當代學者們對善書的研究，或從其社會意識型態改變的功能面考量，如包雅筠〈明末清初的善書與社會意識型態變遷的關係〉（《近代中國史研究通訊》第十六期）即說明善書是支持領導階級維持其領導權的一種方法，善書的作者多半反應當代的社會經濟的改變，而有意地利用因果報應的信仰來保護社會秩序；或者可以說他們試著把社會階層的關係回歸到一個理想化的過去色彩，每一個階層都應該安份的扮演好社會領導者所給予他們的角色。當然，在這種情形之下，因為鄉紳與士人握有最大的權力，善書的思想就有鞏固他們的領導地位的效果。或從西方心理學上的「慈善」(charity)與「利他行為」(altruistic behavior)的觀念來研究善書，如朱瑞玲〈中國人的慈善觀念〉（《中央研究院民族所研究集刊》）及〈臺灣民間善書的心理意涵：從傳統到現代的轉折〉（《本土歷史心理學研究》，臺北：中央研究院民族所，1992年。）朱氏認為，中國人慈善的價值觀是受儒家經典的教化，但是只有透過民俗宗教的神秘權威性，才有具體的行動動機。或從善書的傳播管道考察，如陳兆南《宣講及其唱本研究》（臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文，1992年）及〈臺灣的善書宣講初探〉（《本土歷史心理學研究》，臺北：中央研究院民族所，1992年。）陳氏指出，明清時期，宣講活動曾普遍的被地方政府用來傳播政令，宗教團體用來傳播教義。對近代中國社會而言，宣講對庶民道德觀念的確立，不可忽略。因為傳統中國的社會底層，多數民眾的教育水準低落，如無傳播性活動轉述，明清間龐大的善書將不具任何社會意義，勸善的功能更無從發揮。或從歷史的發展檢視宗教類善書，進而對臺灣的鸞堂與善書間的關係作一探究，如宋光宇〈清末和日據初期臺灣的鸞堂與善書〉（《臺灣文獻》四十九卷