

ISSN 1016-0566

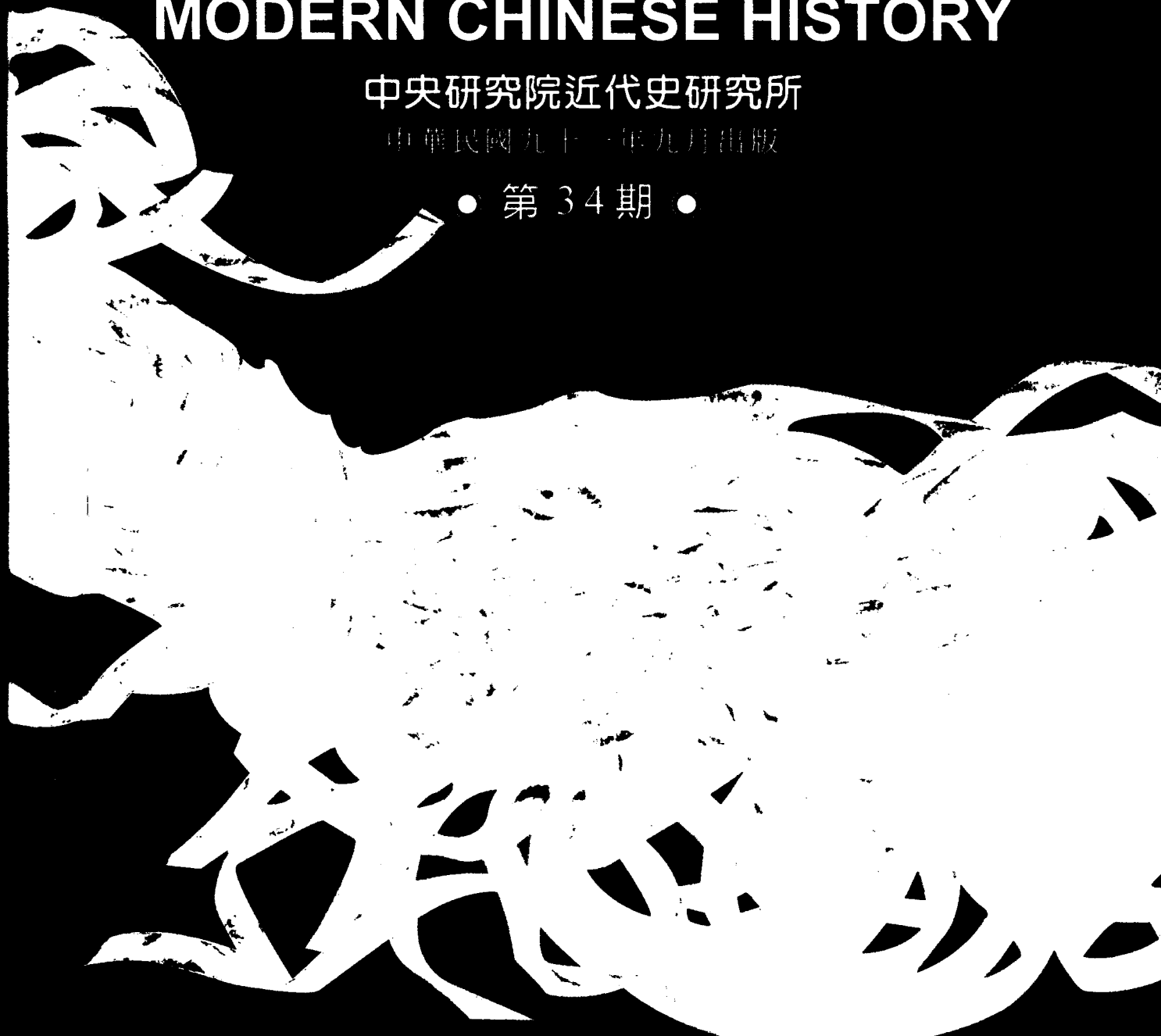
近代中國史研究通訊

NEWSLETTER FOR
MODERN CHINESE HISTORY

中央研究院近代史研究所

中華民國九十一年九月出版

• 第 34 期 •





學術演講

「民間儒教」概念之試探： 以臺灣儒宗神教為例^{*}

柯若樸 (Philip Clart) ^{**}

在許多研究領域中，最基本的問題往往是最難解決的，例如，宗教學家至今對「宗教」這個觀念都尚未找到一個大家都可以接受的定義，我覺得儒教研究也有類似的狀況。

「儒教」到底是什麼？是哲學還是宗教？哪些現象是「儒教」的範圍，哪些又不是，至今仍爭論不休。還有，民間文化裡面有沒有可以稱為「儒教」的成分？舉例來說，祖先崇拜是不是儒教的一種宗教性表現？這個問題跟另外一個問題有很密切的關係，就是，孝道思想是不是儒教特有的成分，還是它已經成為中國一般文化傳統的一部份？對於這個難題，以前中外學者提出不少意見，但還沒得到令大家滿意的解答。究其原因，就我本人的看法，應該跟研究方法有關係。

學者常常用他們自己對「儒教」的了解來限定民間儒教的範圍，亦即，如果一位學者認為某個元素屬於儒教，而後他發現這個元素存在民間文化裡面，那麼，這個民間文化現象就成為「民間儒教」的一個表現。這種方法有很大的問題，那就是，學術界對儒教沒有統一的定義，用這個方法自然沒有辦法作出大家都可以接受的「民間儒教」的定義。

既然儒教研究的困境出自方法學方面，我們也要從方法學下手來尋求解決。我提議採用另外一個方法來對待「民間儒教」的問題。我認為研究的出發點不應該是我自己對於儒教的定義與看法，而是「儒」這個標籤在民間文化裡面的作用。我的研究主題就在一個用「儒」這個標籤為自我稱

^{*} 本文為民國 91 年 4 月 19 日於中央研究院近代史研究所發表的演講紀錄。

^{**} Assistant Professor of East Asian Religions, Department of Religions Studies, University of Missouri-Columbia

呼的民間教派，即「儒宗神教」。我提出的問題不是這個教派「真的」屬於儒教嗎，而是「儒宗神教」對於「儒教」有什麼樣的了解，才用這個「儒」字自稱？在此情況下，我討論的「儒教」是一種自稱概念，而不是他稱的。

我打算從兩個方面去進行分析，第一是儀式，第二是教義。

在儀式的層次上，奉行儒宗神教的各個鸞堂中，許多鸞生覺得他們所使用的典禮是按照中國儒教禮儀傳統來進行的，這些典禮包括常常舉行的三跪九叩，還有所謂三獻禮等等。鸞生們都穿著傳統式的長袍，典禮的文人風格相當強，這大概與清末臺灣最早期鸞堂的背景有關係。在那時候，鸞堂參與者中有相當多的地方精英，他們很自然地會採用一個適合他們精英地位的儀式形態，這樣的儀式形態到現在還可以在大宗族的宗祠中看到。同時，一些地方廟宇所舉行的春祭和秋祭，通常也使用這個儀式形態。在這裡我想強調的是，我不主張這個儀式形態是屬於儒教的，而是儒宗神教把這個形態看作儒教的。

現今臺灣儒宗神教的儀式，發源於 1937 年由正鸞生楊明機所編輯的科儀本《儒門科範》，這是臺灣北中部的一群鸞堂把他們的儀式、教義與規律統一化的結果。這本書被分為三部：天部、地部、人部。天部有序文與神明聖誕所用的表文；地部有疏文與牒文；人部有寶誥、兩個醮科和《無極內經》。其中，《無極內經》是一部《中庸》注釋本，它是從 1907 到 1921 年在四川西昌被扶鸞出來的。在這三部的前面，有一段「祀聖禮法」，記錄文廟丁祭的作法和一些祝文與祭文，這些祝文與祭文是獻給孔子、倉頡、文昌帝君、關聖帝君、朱衣神君、孚佑帝君、朱子和大魁神君。

《儒門科範》是日據時期一個新興宗教為自己創造一個傳統的文件，我想進一步分析這個創造過程。當我們瀏覽《儒門科範》這本書，很快會發現裡面對於儒教的說法是蠻特別的。所有的鸞文都強調三教合一思想。三教為什麼要合一？因為三教共同的基礎就是唯一不可分的「道」，三教合一也可以說是三教歸道的意思。三教怎麼歸道？這要經過儒教而達到的。從《儒門科範》的香案設備，可以觀察儒教的優先權：無極天尊居於最高的地位，無極天尊以下，依先後順序排列的是孔子、老子與釋迦牟尼佛，在三者之下是五恩主的神位。由此可見，儒教占有三教之中最高的地位，而三教最後都歸於統一的道。

儒教雖然占三教中最高地位，它還是需要由道教與佛教舉辦的「醮謝超拔」活動的配合。其中，「道專為度陽，醮謝等事。釋專為度陰，超拔

諸苦。」(頁 29)儒宗神教的特徵，就是以道佛這些「醮謝超拔」儀式，來補充儒門的不足。《儒門科範》中說：「凡慶祝、醮謝、拔超等式，為教門中所不能無，故立諸疏牒以俾利用。其三教之經儀，可以融通，勿執一門可也。」(頁 30)又說：「夫釋道二門，皆有法節。惟儒門神道設教，雖多傳經典，未有一定法門。茲奉道祖之命，略將三教歸一之法門，安排樣式，以為一定之崇奉。」(頁 34)這樣一來，儒宗神教就能夠「輔宣聖未伸之至意」。他們認為，孔子本人也贊成這個說法：「其所造《儒門科範》，以助吾教前途。凡諸醮、謝、祈、超之疏表，簡而文，理而賅，可為時世之新編，此儒宗神教法門由此而立矣，茲因三教而融通。」(頁 22)太上道祖老君也肯定其補充功能：「其間之表、疏、牒、文，可堪為酬謝慶弔之妙用，輔孔道未盡之旨，改革澆風，肅整陋習，大有裨益世道人心，為宗教社會之木鐸也。」(頁 23)

我提到的這些引文，均試圖證明《儒門科範》運用道釋儀式補充儒門不足的做法是正當的。在本書文昌帝君的「論」也可以很清楚地看出這樣的關心：「咨爾智成贊修南北各堂，欲以科儀之請，儒宗獨立法門。事關古來未有此舉，故前經諸真向闕陳情。闕案未決，恐儒門聖道，不關醮謝超拔等式，致招釋道之徒，目為傍門。」(頁 33)現在批評儒宗神教的人常常會引用論語「子不語怪力亂神」的說法，證明儒宗神教不是儒教而是「傍門」，而在本書的解釋裡，孔子說：「今世引吾不語怪、力、亂、神之意，本二項誤解為四。謂放棄鬼神，不足敬畏於事實也。」(頁 21)他的意思是，論語裡面這一段應讀為「子不語怪力、亂神。」這樣的話，這個引語跟儒宗神教就不會發生衝突。

《儒門科範》所記錄的儀式資料，以書首關於文廟丁祭的資料最具代表性。編輯者以丁祭為基礎，設計了後錄的「儒宗神教法門祭聖儀節」，在祭經儀節保留丁祭的基本結構而簡化它的表演。編輯者的想法，可以從以下引文清楚地看出來：「以上定其便捷之獻禮，易於學習。凡神教法門，三教高真之祭典，皆可用之，但迎神送神之禮不載。蓋以諸神仙祭臨堂，故不用迎神之禮。祭畢，又俟登鸞降述，故不用送神之禮。凡非用於鸞堂之際，各宜添入迎送之禮，方有圓妥也。至於瘞毛血、望燎、盥水等禮，可有可無，不必拘也。」這些資料跟以前的儒教儀式形態有相當清楚的關係。

我們參閱《儒門科範》天、地、人部的儀式資料，很快會發現他們都

是從道教與龍華派的科儀本抄過來的。那麼，如果《儒門科範》的儀式大多數來自於道教和龍華派，「儒門」這個名稱豈不是掛羊頭賣狗肉？我覺得不是，因為儒教儀式的地位與功能跟其他的不一樣。《儒門科範》「以儒為宗」的主張仍然符合這本書的具體內容，這個論點可以從兩方面說明：第一、編輯把儒教儀式放在最前面的、最突出的地方。第二、雖然道教與龍華派科儀占多數，這些科儀只是偶爾被舉行的，而儒教儀式就被使用於有特定時間表的鸞期（像每逢三或每逢五，即一月之內三次的）。所以，所謂儒教儀式還是儒宗神教的最突出的「商標」。我故意用「商標」這個詞是有意義的，日據時期的宗教市場上，鸞堂只是好幾個競爭者之一，只有鸞堂擁有固定的商標，才可以去借道教與龍華派的科儀而不失掉自己的特色。從這個觀點來看「儒」這個標籤的使用，又涉及宗教經濟的問題。

1960年代儒宗神教進入了新的發展階段，所謂新式鸞堂不斷出現，在臺灣中部、南部特別多。為因應新式鸞堂的需要，1979年臺中聖賢堂發表了新的一部科儀本，即《鸞堂聖典》。先前的《儒門科範》是簡化了丁祭儀式，而《鸞堂聖典》則簡化了《儒門科範》的祭聖儀節，包括扶鸞儀式和鸞堂祭典的方式，在這兩個儀式還保持基本的儒教儀式結構。現在臺灣中部鸞堂多使用《鸞堂聖典》的規定，而《儒門科範》好像已經被放棄了。

我一直把「民間儒教」當作一個儀式表演的問題，不過，一個「教」也應該要有教義才是。所以，現在我將討論一下儒宗神教的教義部份。由於《鸞堂聖典》的目的是提供儒宗神教本質的一個簡單概要，我們可以從《鸞堂聖典》入手，掌握儒宗神教的教義內容。儒宗神教的教義，在《鸞堂堂規》第一條：「本堂以儒為宗，以神為教，藉飛鸞提醒人心，以孝悌忠信為立身之本，禮義廉恥為潔身之根，凡入鸞為鸞生者，必須奉行。」(頁26)及第四條：「本堂以宣揚孔孟道德，復興中華文化，指導民生，引人向善，作良民為職責。」(頁27)已經作了初步的闡釋，而發表《鸞堂聖典》的聖賢堂，另外有以下比較詳細的說法：

本堂所謂鸞堂之稱，乃以儒為宗，以神為教，故曰：「儒教神宗」。……

本教由來歷史已久，乃正宗中國之聖教，設砂盤，以桃枝為筆，藉神靈揮鸞闡教，題詩文以提醒人心，守三綱五常，遵四維八德，

改革異端邪說，摒去邪教，破除迷信而歸正道。

接著，我將用一部重要的善書來增補上面提到的大綱，這部善書是臺中武廟明正堂在 1981 到 1982 年扶鸞出來的《天道奧義》。爲了準備對於《天道奧義》的分析，我想先介紹一下 John Berthrong 教授對於“儒者”(Confucian)的定義。他認爲，一個人透過對經典的學習、解釋與實現，而成爲儒者。因此，作爲儒者最基本的特徵，就是對於儒家經典的忠誠態度。忠誠與積極地去使用與解釋經典，就是儒者的標記，而這樣的使用與解釋，剛好可以在鸞堂的鸞文中發現。詮釋經典的鸞文大多數都以《中庸》和《大學》這兩部經典爲集中點，這是受到程朱理學的影響，而且在民間的「宗教精英分子」(religious virtuosi)中有一定的影響力。像我剛剛提到《儒門科範》裡面，就包括注釋中庸的《無極內經》，除了《無極內經》之外，我蒐集的善書中還有一部 1926 年的《大學證釋》和一部 1947 年的《學庸淺言新註》，今天我要介紹的《天道奧義》也是同樣的產物。

降示《天道奧義》這本善書的主神是無極老母，證明這個鸞堂受到一貫道的影響。在內容的方面，《天道奧義》也談到無極老母的神話，但是這個神話被插入一個更基本的結構。這個結構的主題就是《中庸》、《大學》、《道德經》、《周易》與《論語》的解釋。《天道奧義》的目的是天道的宣化，採用的經典中最重要的是《中庸》與《道德經》。《道德經》提供宇宙觀，《中庸》提供人道觀。《天道奧義》分爲 24 章，每章討論一個節目。它的內容很豐富，我今天討論的是它對儒家術語的用法。首先是它的道統說：

溯天道之道統，皆有淵源，自軒轅黃帝，得天道而昇天，道統一直傳於堯帝，堯傳於舜帝，舜傳於禹帝，禹傳於湯王，湯傳於文王，文王傳於周公，周公傳於老子，老子傳於孔子，孔子傳於曾子，曾子傳於子思，子思傳於孟子，孟子繼而一脈相傳，迄今不絕。(頁 16)

一般來說，這個道統說比較接近朱熹的說法。可是有一個偏離的地方，很重要的，也很有意思，就在「周公傳於老子，老子傳於孔子」這一段。把老子插入程朱學道統的目的，好像是證明《天道奧義》把《中庸》與《道德經》連結起來的作法是正當的。

本書同時論述天道的作用。天道是天與人之橋樑，人類需要這條橋樑，因爲人類遠離老母的家鄉，迷於紅塵世界。爲了達到天人合一的目的，

非過《中庸》提供的這條橋不可。爲了描述天人合一的境界，《天道奧義》的作者常常利用道教與無極老母神話的用語與概念（返真歸樸，回家鄉之類），但爲了制定歸天的軌道，它大部份使用儒家的思想結構。因爲人是從天而降落的元靈，人人都擁有良知與良能這兩個條件。良知與良能使人能夠回到老母的家鄉。修天道就是修三種取於《中庸》的功夫，即「性」、「教」、「曲」的功夫。《天道奧義》第十七章對「修天道的路線」有以下的詳細說明：

《中庸》是一部天書。《中庸》：「自明誠謂之教，誠則明矣，明則誠矣。」所以修天道者，有三條之路線，即「性」、「教」、「曲」之功夫。

一、性功——「窮理盡性，以至於命」，性功爲修天道重要功夫。「自誠明謂之性」，即頓性，一言而悟道，孔子之朝聞道，亦爲頓悟。頓悟多爲生而知之，有道根者，聽一言而大悟，直接通天，自是捷便，惟不可強求。

二、教功——「自明誠謂之教」，用一種修養的方法，再恢復靈明。靈、明二字爲道的光輝，靈明之照，即道之精進。修道的功夫，均是修明，要在少私寡欲。人性之暗澹，即是魔道，即墜入地獄。修道訂有戒律，修道者應所遵循。藉此以正心修身，去掉私欲。欲淨則明德現。故修道的功夫在「明」；明明德，則近於天道矣。

三、曲功——「其次致曲」，曲者抱一也。精神集中，念「天母至尊無極老母」，無論行走坐臥，有閑則念之，專心在念。起初聲音很高，漸念漸低，以至無聲，達於靜止。曲功簡便易行，惜世人不知抱一之應用也。

性、教、曲，三條道路，都可達到誠的境界，「誠」有六段功效：「即則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，惟天下至誠，爲能化」。

（一）形——「進於道」，爲入道之初，此形字不是有形之形。道是混元，先天地生，道不可聞，不可見，恍恍惚惚。老子稱曰：「無狀之狀，無物之象。」亦可知「道」之精微，所求者在用明的功夫。

（二）著——「德潤身」，爲形容道之成長。道之成長，爲氣質之變化。氣質之變，在修養之勵進，則可進德修業也。

(三)明——「含弘光大」，這是修道的重要功夫，明則洞燭隱微，辨明善惡，達於不惑的境界。

(四)動——「爲道也，屢遷，變動不居，周流六虛」，道之動，是自然的運轉。修道不完全用靜功，也注意動功。靜動是互用，這是很微妙的。

(五)變——動而後變，變中萬象雜陳，即現世之境界。「道也者，妙萬而爲言者也。」從萬物之變化，看到宇宙之微妙。變者，幻相也。不變者，乃是真實的。

(六)化——由變而化，「贊天地化育，與天地同參」，這是天人合一的境界，亦即昇化。化者又返於道，道是創造宇宙萬物的主宰，返於道，即合於主宰，這是化的境界，也是修道最高的目標。性、教、曲，是修天道的三條大道，修道者當遵循此三條道路，作自己的規範。拳拳服膺，必能渡過苦海，達到彼岸而登極樂。不知修道者，難免走入歧途，或墜落深淵，希諸迷子，速猛醒！

(頁 82-84)

這個功夫模範，和取自於《大學》的一個六層功夫結構被聯合起來，即止、定、靜、安、慮、得：

止——由止而形，形者立也，道形於中也。

定——由定而著，著者成長也。

靜——由靜而明，明者光華也。

安——由安而動，順其自然也。

慮——由慮而變，變者陰陽不測之謂也。

得——由得而化，化者超生了死也。(頁 72)

透過上述的修持方法，可以達到內外同行以至於內聖外王的境界：

「內聖」在克己，將自己先克制的很清潔，而無半點私慾，私是我執，欲是物執，則物我兩忘，而後才可「見素抱樸」。當從致良知用功夫，良知本是人之原有，惜為物慾所蒙蔽，只要去掉私慾，則良知自然出現，即所謂「盡性」也。良知即性，復其本來的性，亦即致良知也。所以，意識、心正、身修，即內聖之道，亦即修內果也。

「外王」在救世，犧牲自己的利益以幫助別人，則兼愛之精神也。外王進道，原因在「起良能」。良能為宇宙的動能，此種動能，

至大至剛，瀰漫於宇宙之間，即浩然之正氣也。凡是犧牲自己利益，而幫助別人，其良能必有所發揮。其犧牲愈大，良能的發揮亦必愈大。淺言之，亦即佈施濟困，樂助等之造功德，亦即造外也。(頁 41-42)

內聖外王最高的成績，是以自己的「德」伸之於他人與社會。《天道奧義》用「七善道」與《道德經》「五德」之類的觀念來描述這個過程。《天道奧義》的基本解釋策略，是用《大學》、《中庸》與《道德經》為互相照明的經典。經過它們的聯合性的解釋，把天道思想發展出來，「儒教」就是一個三教合一結構的中點部份。

在武廟明正堂的儀式活動，我們可以看到這個鸞堂的春季法會有多樣的典禮，包括扶鸞、祭祖、繳書、禮斗、靈療與普渡。道教與佛教的元素都有（普渡是外來法師舉行的），但是占居中點地位還是《鸞堂聖典》的簡單化儀式模範。「儒教」只是這個鸞堂的很多方面之一，卻剛好定義著它的身分認同。儒宗神教的儒教成分，是這個教派跟另外教派的區分點，透過對這個「儒教」的強調，鸞堂才得到它們獨自的宗教認同。

對於臺灣的儒宗神教是否真的屬於儒教的這個問題，至少有三個答案：一、從儒家內行的觀點來看應該是否定的，因為鸞堂的靈媒活動及對儒經的解釋都不符合儒家正統。二、從儒宗神教的觀點來看則是肯定的，因為他們以「儒」自稱，舉行儒教的典禮，學習儒教的經典。這兩個答案是內行的(emic)，它們的目的是創立「儒教」的一個規範性的定義。宗教學家對這種規範性的論斷要保持一定的距離而不予估價或主張。第三個答案是基於宗教學的觀點：我們要承認儒宗神教的自稱，而看待它為儒教的一種。同時，我們要把「民間」這個形容詞加在「儒教」前面。「儒教」與「民間儒教」有何不同？前者是一個內行的自稱，後者是學者的一個分析性的概念。「民間」這個形容詞表示這種儒教的特徵，指涉他的民間性以及對儒家思想與儀式行為的特別看法與做法。這個特別的解釋方法發源於三教合一的意識形態，且在晚期的發展階段又加上無極老母的神話主題。

最後，我想回答在開端時的問題：究竟有沒有「民間儒教」？從方法學觀點來說，答案應該是「有」，而且可以從民間對於「儒」這個字的了解、解釋與使用，來加以理解和掌握。想研究民間儒教的學者應該從這個方面去下手，才可以得到對於民間儒教的一個初步的認識。